

目次

序文	17
第1部 コンステイテューション	
第1章 初期バークのコンステイテューション理解	27
初めに	
第1節 バークの「歴史書」について	
1 啓蒙主義の時代の歴史書	27
2 イギリスの歴史書としてのバークの歴史書	31
第2節 党派的歴史	33
第3節 コモン・ロー思想	38
1 卓越した国制と慣習法	38
2 古来の国制とコモン・ロー	46
3 非歴史的法とコンステイテューションの読み替え	50
4 歴史的法とコンステイテューションの擁護	56
第4節 バークにおけるコンステイテューションと法	
1 コモン・ロー思想における18世紀的問題	66
2 バークによるコモン・ロー思想の再構成	68
3 法の連続性	72
4 ヨーロッパとの「交流」	
(1) 古来の国制の改善	78
(2) コンステイテューションの語義	81
(3) 文明化としての交流	83
終りに	90
第2章 アメリカ革命をめぐるコンステイテューション論	92
第1節 均衡した国制	94
第2節 「均衡した国制」の改正 プライスの場合	97
1 自由論	98
2 立法論	102
3 マルティチュード論	106
第3節 「均衡した国制」批判 ペインの場合	118
1 「均衡した国制」批判	119
2 約束のアメリカ、宙吊りされたアメリカ	124
第4節 コンステイテューションの精神 バークの場合	128

1	自由と国家	132
2	コンスティテューションの精神	140
第3章	フランス革命をめぐるコンスティテューション論	150
第1節	共和制と代議制 トマス・ペインの場合	152
1	共和制論	152
2	権利論と憲法制定権力論	166
第2節	「均衡した国制」の改善 リチャード・プライスの場合	178
1	共和制批判	178
2	イギリス優位論批判	183
第3節	社会契約と抵抗権 プライスとバークの論争の場合	191
1	プライスとの論争	192
2	社会契約の性質	195
3	社会契約の成立	196
4	社会契約の解除	198
5	自然状態と正義	201
6	自然状態と中間団体	203
第4節	「均衡した国制」と憲法制定権力論批判 バークの場合	207
1	人権宣言草案における思想的布置	209
2	シェイエスの議論	213
3	イギリスのコンスティテューションの評価	
(1)	シェイエスの「イギリスの国制」批判	216
(2)	バークによる反論	222
4	憲法制定権力論とその批判	226
(1)	シェイエスの憲法制定権力論	227
(2)	バークの憲法制定権力論批判	235
第2部	意見	
第1章	問題の所在	245
第2章	理性・感情・偏見・意見	250
第1節	感情と理性	250
第2節	偏見と理性	253
第3節	偏見と意見	256
第3章	公共精神と意見	262
第1節	公共精神	263
第2節	意見	271
第4章	騎士道と意見	280

第1節	スコットランド啓蒙の騎士道論管見	280
第2節	支配服従関係の転換	282
第3節	騎士道と意見	286
第5章	演劇と習俗 バークはルソー『ダランベール氏への手紙』をどう読んだか	
第1節	ルソーの俳優批判とバークの擁護	293
第2節	ルソーの演劇批判とバークの演劇論	296
第3節	演劇と習俗	300
第4節	徳と公共精神	305
第6章	習俗と名誉 バークはルソー『新エロイーズ』をどう読んだか	311
第1節	バークが批判したのは誰か	313
第2節	ルソーの名誉論管見	315
第3節	バークのルソー批判と国民議会批判	321
第7章	公職・名誉・意見	328
第1節	中世キリスト教政治哲学における「名誉」と「意見」の概略	329
第2節	名誉と公論	332
第3節	名誉と公職	344
第8章	立法と意見	361
第1節	法命令説批判	362
第2節	立法者と法律家	367
第3節	議会の立法の問題	371
第4節	法と推論、法と意見	374
第9章	専制	380
第1節	主権者による専制と東洋の専制	381
1	絶対君主による専制	381
2	主権独裁的専制	382
	(1)「政治的必要」と「媒介的恣意的権力」	384
	(2)「東洋の専制」と「地理的徳徳」	390
第2節	議会による専制と「騒々しい専制」	395
1	議会による専制	395
2	「沈黙」の専制と「騒々しい」専制	399
補論	信託と権力	412
第1節	トラストの主体	413
第2節	ロックの影響？	419
第3節	トラスト理論の失敗？	423
参考文献		

凡例

エドモンド・バークの著作集に関しては多くの種類が刊行されている。主だったものは次のようなものである。

The Works of the Right Honorable Edmund Burke, 12 vol., Little Brown, 1865-71

The Works of the Right Honorable Edmund Burke, 12 vol., ed. J. C. Nimmo, 1899

Select Works of Edmund Burke, 3 vol., ed. E. J. Payne, Clarendon Press, 1874-78
(Revised ed. 4 vol., Liberty Fund, 1999)

このリバティ・ファンズ版は比較的容易に入手できる。

そして、現在クラレンドン・プレスから新しい網羅的な全集が刊行中である。本稿では、以下に示す、この最新のクラレンドン版に依拠している。

The Writings and Speeches of Edmund Burke, ed. Paul Langford, Clarendon Press, Oxford, 1981-

またバークの著作の邦訳の大部分は中野好之氏によってなされている。本稿でも以下に挙げる翻訳を参照しているが、訳文は変更したところがある。

引用に際しては、バークの著作を以下のような略号で示したうえで、クラレンドン版の巻号をローマ数字、ページ数をアラビア数字で示す。中野氏の邦訳のあるものは、ついでそのページ数も併記した。

『崇高と美の観念の起源』（中野好之訳、みすず書房、1999）はバークの美学書の完訳である。

ESB = 『崇高と美の観念の起源』 *Enquiry into the sublime and beautiful*, 1757
(ESB, I : 185-320=1999: 5-190)

『エドモンド・バーク著作集2 アメリカ論・ブリストル演説』（中野好之訳、みすず書房、1973年）は一連のアメリカ独立に際してのバークの発言や文章を収めている。

LSB = 『ブリストル執行官への書簡』 *Letter to the Sheriffs of Bristol*, 1777
(LSB, III : 288-330=1973: 173-225)

SAB = 『ブリストル到着演説』 *Speech at his Arrival at Bristol*, 1774
(SAB, III : 57-60=1973: 80-84)

SAT = 『アメリカ課税に関する演説』 *Speech on American Taxation*, 1774
(SAT, II = 1973: 5-76)

SCC = 『和解決議案に関する演説』 *Speech on Conciliation with the Colonies*, 1775
(SCC, III : 102-169=1973: 95-172)

SCP = 『ブリストルの選挙人に対する演説』 *Speech at the Conclusion of the Poll*, 1774
(SCP, III : 63-70=1973: 85-94)

『フランス革命についての省察（上・下）』（中野好之訳、岩波書店、2000年）は、このクラレンドン版で採用された8版の全訳である。

RF=『フランス革命についての省察』 *Reflections on the Revolution in France*, 1790

(RF, VIII: =2000 上下:)

この『省察』は邦訳も多い。「フランス革命についての省察」『世界の名著 バーク・マルサス』中央公論社、は水田洋氏による初版の全訳である。また『フランス革命の省察』みすず書房、は半澤孝磨氏による7版の全訳である。この7版がバーク自身が校訂した最後の版であり、その意味でも重要な版である。現在では、この7版は廉価で入手しやすくなっている (Edmund Burke, *Reflection on the Revolution in France*, Dover Publications, inc, 2006)。

クラレンドン版でこの7版でなく8版を採用したことについては特に説明はなかったが、8版は、初版に戻した上で言葉の近代化を計ったものである。追加された修正を戻し、例えばトマス・ペインが読んだものを再現したということになる。その点を重視したものとも推測される。本稿は前述の通り8版を基本とするが、これを引用する際、版による異同がある場合は適宜指摘するものとする。

『バーク政治経済論集 保守主義の精神』（中野好之訳、法政大学出版局、2000年）は前掲以外のバークの主要著作を網羅的に含んでいる。

ER=『経済改革演説』 *Economical Reform*, 1780

(ER, =2000:301-374)

LHL=『サー・ハーキュリーズ・ラングリッシュへの手紙』 *Letter to Hercules Langrishe*, 1792

(LHL, IX: 594-639=2000: 739-786)

LNA=『フランス国民議会議員への手紙』 *Letter to a member of the National Assembly*, 1791

(LNA, VIII: 294-334=2000: 535-576)

LNL=『一貴族への手紙』 *Letter to a noble lord*, 1796

(LNL, IX: 145-187=2000: 801-849)

PD=『現代の不満の原因を論ず』 *Thoughts on the cause of the present discontent*, 1770

(PD=2000: 5-86)

SFE=『フォックスのインド法案についての演説』 *Speech on Mr. Fox's East India Bill*, 1783

(SFE, V: =2000: 457-534)

以下は邦訳のないものである。

AK=『建白書』 *Address to the King*, 1777

(AK, III: 258-276)

AEH= 『イギリス史略』 *An essay towards an abridgement of the English history*
(AEH, I: 332-552)
HED = 『ドラマに関する小論』 *Hints for an Essay on the Drama*, c.1761
(HED, I: 553-63)
HLE= 『イギリス法の歴史』 *An essay towards an history of the laws of England*
(HLE, I: 321-331)
Reformer = 『リフォーマー』 *The Reformer*, 1748
(*Reformer*, I: 65-128)
SOI= 『冒頭陳述』 *Speech on Opening of Impeachment*, 1788
(SOI, VI: 264-460)
TPL= 『カトリック法論』 *Tracts relating to Popery Laws*, 1765
(TPL, IX:)
TFA= 『フランス事情に関する考察』 *Thoughts on French Affairs*, 1791
(TFA, VIII: 338-386)

クラレンドン版に未収の著作について例外的に以下の著作集に依拠した。

The works of the Right Honorable Edmund Burke, vol. 11, Boston Little Brown

SGR1= 『一般答弁初日の演説』 *Speech in general reply: First day*, 1794,
(SGR1, 11: 157-226)

The Works of the Right Honorable Edmund Burke, vol. 6, ed. J. C. Nimmo, 1899

ANO = 『新ウィッグから旧ウィッグへの上訴』 *An appeal from the New to Old Whig*
(ANO, 6: =2000: 577-692)

またバークの『年鑑』に寄せた書評については直に『年鑑』に依拠した。

AR= 『年鑑』 *Annual Register*

またバークの書簡集も出版されている。本稿では以下の書簡集に依拠した。

Edmund Burke, ed. Thomas W. Copeland, 1958-, *The correspondence of Edmund Burke*,
The university of Chicago Press

引用に際しては、Correspondence と標記し、巻号をローマ数字、ページ数をアラビア数字で表す。

以下のものがリチャード・プライスの代表的著作集である。

Richard Price, ed. D. O. Thomas, 1991, *Political writings*, Cambridge University Press

プライスの著作の翻訳は、永井義雄氏によってなされている。本稿でも以下の翻訳を参照しているが、訳文は変更したところがある。

『市民的自由』(永井義雄訳、未来社、1963年)

『祖国愛について』（永井義雄訳、未来社、1966年）

引用に際しては、上記ケンブリッジ版の著作集を用い、プライスの著作を以下のような略号で示したうえで、この著作集のページ数をアラビア数字で示す。翻訳のあるものはそのページ数も併記するが、訳文に変更を加えたところもある。

CL= 『市民的自由』 *Observations on the Nature of Civil Liberty*, 1776

(CL: 14-75=1963)

AO= 『追加的考察』 *Additional Observations on the Civil Liberty*, 1777

(AO: 76-100)

IAR= 『アメリカ革命の重要性』 *Importance of the American Revolution*, 1785

(IAR: 116-151)

DLC= 『祖国愛について』 *A Discourse on the Love of our Country*, 1789

(DLC: 176-196=1966: 5-65)

これらの著作以外にも、次のものがある。

Richard Price, ed. D. D. Raphael, 1948, *A review of the Principal Questions in morals*, Oxford

(RPQ)

トマス・ペインの代表的な著作集は次のようなものである。

The life and major writings of Thomas Paine, edited by Philip S. Foner, Citadel Press, 1961

The complete writings of Thomas Paine, 2 vols, edited by Philip S. Foner, Citadel Press, 1969

ペインの著作の翻訳は小松春雄、西川正身氏によってなされている。本稿でも以下の邦訳を参照しているが、訳文は変更したところがある。

『コモン・センス』（小松春雄訳、岩波文庫、1976年）は『コモン・センス』および『アメリカの危機1号』の翻訳を含む。

『人間の権利』（西川正身訳、岩波文庫、1971年）は『人間の権利』および『人間の権利第二部』の翻訳を含む。

引用に際しては、フォーナー編の二巻本全集（前記後者）を用い、ペインの著作を以下のような略号で示したうえで、巻号をローマ数字、ページ数をアラビア数字で示す。ついで小松氏の訳のあるものは、そのページ数も付す。

CS= 『コモン・センス』 *Common Sense*, 1776

(CS, I: 4-46=1976: 11-100)

AC1= 『アメリカの危機1号』 *American Crisis 1*, 1776

(AC1, I: 50-57=1976: 117-132)

AC13= 『アメリカの危機13号』 *American Crisis 13*, 1783

(AC13, I: 230-235)

RM=『人間の権利』 *Rights of Man*, 1791

(RM=1971: 7-189)

RM2=『人間の権利第二部』 *Rights of Man: Part the second*, 1792

(RM2=1971:191-397)

シェイエスの全集は、以下のものが今のところ唯一のものである。この全集には通しページがない。シェイエスの著作に番号が打たれ、著作ごとにページ番号が始まっている。

Oeuvres de Sieyès, Notes liminaires par Marcel Dorigny, Edhis, 1989

シェイエスの『特権論』、そして『憲法の前提』（権利宣言）を引用する際は、本全集に依拠する。邦訳は以下のものを参照した。

『第三階級とは何か』（大岩誠訳、1950、岩波文庫）には『特権論』が収録されている。

『資料権利の宣言 1789』（富永茂樹編、2001、京都大学人文科学研究所）には『憲法の前提』（いわゆる七月草案）が「シエース 権利の宣言草案」の題名で収録されている。

引用に際しては、シェイエスの著作を以下のような略語で示したうえで、全集版の著作番号をローマ数字、そのページ数をアラビア数字で示す。同時に訳書のページ数も付記する。ただし訳文に変更を加えたところもある。

『特権論』 *Essai sur les privilèges* (Privilèges, I: 1-54=1950: 123-160)

『憲法の前提』 *Preliminaire de la constitution Française* (Preliminaire, IX: 1-51=2001: 46-65)

シェイエスの主著『第三身分とは何か』については、複数の版が存在する。1789年1月に匿名で初版を出版してから、訂正や改稿を繰り返し、同7月には3版が出た。この3版については、以下のロベルト・ザッペリによる校訂本があり、それを底本とした翻訳も存在する。

Emmanuel Sieyès, ed. Robert Zapperi, 1970, *Qu'est-ce que le Tiers-état ?*, Librairie Droz

シエース、稲本洋之助、伊藤洋一、川出良枝、松本英実訳、2011、『第三身分とは何か』岩波文庫

本稿ではこれに依拠する。引用に際しては、書名を以下のような略号で示した上で、そのページ数をアラビア数字で示す。同時に訳書のページ数も付記する。ただし訳文に変更を加えたところもある。

『第三身分とは何か』 *Qu'est-ce que le Tiers-état ?* (Tiers-état, :119-218=2011 :5-161)

また、トマス・ペインとの論争は、以下の書に依拠している。

Sieyès, ed. Michael Sonenscher, 2003, *Political Writings*, Hackett Publishing

引用に際しては、以下のような略号を示したうえで、ページ数をアラビア数字で示す。

『ペイン氏とシェイエス氏の論争』 *Controversy between Mr. Paine and M. Emanuel*

Sieyes (Controversy: 165-173)

なおフランス国民議会における議員の発言は以下に依り、AP と略して頁数を示した。

Archives parlementaires, Premiere Serie, Tome VIII, Bibliotheque nationale de France

序文

エドモンド・バークはアイルランドで 1729 年に生まれ、イングランドで 1797 年に没した、18 世紀イギリスの美学者、政治家、政治思想家である。本稿はこのバークの政治思想の理解を試みるものである。

バークの政治思想といっても、その他の思想家と同様に、あるいはそれ以上に多面的であることは疑いえない。先に記したように彼は美学者でもあるが（我が国では桑島秀樹の研究が代表的である）、その点についてはおいたとして、こと政治に限っても彼の主張やその背景にある思想を包括的に論ずることは容易ではない。

そのバークの思想を考える際に、これまでしばしば言及されてきたことについて触れておこう。バークの、とりわけフランス革命論が、ロマン主義に多大な影響を与えたことは周知の事実である。ドイツを中心地としてヨーロッパ全体に及ぶ、文学、芸術、思想の領域で広がりを見せたこの思潮において、とりわけ政治的なそれは反フランス革命の姿勢をとった。フリードリヒ・フォン・ゲンツがバークの著『フランス革命についての省察』の翻訳を行ったことがその一つの重要な契機をなしていよう（ゲンツ、1992）。このロマン主義的、さらには歴史主義的解釈は主としてドイツ系の論者によって推進された。マンハイムの『保守主義的思考』やマイネッケの『歴史主義の成立』が挙げられるが、しかし例えばカール・シュミットはその著書『政治的ロマン主義』において次のように指摘している。「バークやド・メーストルやボナールのような人々を、アダム・ミュラーやフリードリヒ・シュレーゲルと同じ精神的知性の範疇に入れる今日よく見られる叙述がどれほど誤っているか」は明らかであり、フランス革命に対する態度の点でも「バークにおいて、革命の際に彼を支配した情熱は、革命に壮大な劇もしくは自然現象を見ていたロマン主義者たちの美的感情ではなく、彼にとっては革命は、神と人間の法に対する憎んでも余りある侵害なのである」（Schmitt, 1925=1970: 44, 146）。ここでシュミットは、政治的ロマン主義者たちが自らの思想を展開するにあたって、バークの議論を契機の一つとしていたことを否定している訳ではない。しかし逆にいえばそれは契機の一つに過ぎず、質的には劇的なまでの変容が見られ、もはや同列に論ずることは困難になっていると論じているのである。シュミットの指摘がどこまでの的を射ているのかは別個に検討しなければならないが、いずれにせよバークの政治思想を理解する上で政治的ロマン主義との関係を無造作に取り上げることには大幅な警戒が必要だということは念頭に置く必要がある。

他方、一般的にエドモンド・バークは「保守主義」の父祖として知られている。とりわけ彼の『省察』が保守主義の「聖典」と位置付けられていることは説明するまでもなからう。その意味ではおそらく政治的ロマン主義よりも遙かに、保守主義という政治的イデオ

ロギーはバークの政治思想を理解する上で意義のある概念であると言える。しかしその際に、バーク自身は「保守主義」という概念を用いたことはないという事実にも目を向ける必要があるであろう。リフォーム・トゥ・コンサーブ、つまり保守するためには改革が必要であるというフレーズがバークのものとしてしばしば挙げられ、それが保守主義の一つの原理として扱われているというのは事実である。だがバークの生きている間、保守主義という概念はまだなかった。政治的な意味での「保守主義」という概念は、シャトーブリアンの発刊した雑誌、『ル・コンセルバトゥール』に端を発するとみられるように、バークの後に現れ、イギリスで受容されたのは1830年代であるとも指摘されている。むしろ概念そのものよりも、その原理が先に登場することは珍しいことではないし、おそらくバークと保守主義もそのような関係にあると捉えることは無理のあるものではない。しかし保守主義という政治的イデオロギーは、それ自体内部に複雑な多様性を含んでいる。思いつくままに挙げるだけでも、マイケル・オークショットの『保守的であること』、カール・マンハイムの『保守主義的思考』、ロバート・ニスベット『保守主義 夢と現実』といった著作があり、保守主義の多様性とそこに潜む一貫性を整理し理解するだけでも一大作業であることは疑いを容れない。その上にバーク自身は使っていないとなると、単に困難だというだけでなく、むしろバークの政治思想がいかに受容されたかという受容史に裨益するものではあろうが、バークの政治思想そのものの理解に役立つ範囲を余り大きく見積もる訳にはいかないのではないだろうか。しかもいわゆる「バーク・リヴァイバル」と呼ばれる現象が70年代アメリカで起きたが、それは多分に冷戦期のアメリカにおける共産主義批判とリンクしており、そのことが研究成果を無価値化する訳ではないにしても、研究者の保守主義に対する志向、関心をバークの思想に投影するところが大きいということもまた否めない。

ここでは以上のような理由から、直接的にロマン主義や保守主義との関係でバークの思想を理解するという態度をとることはしない。すでに犬塚元が指摘するように、「バーク思想を何何主義と解釈することは今日さほど生産的営為では思われない」というのが至極妥当に思われる(犬塚、1997: 607-8)。当時の政治的状況、そして思想的状況に対して、バークがどのような政治思想を形成したか、その一端を明らかにすることを目的としたいのである。

とはいえ、こうした方向においてもバークの政治思想研究には蓄積がある。バークの著作を、置かれた状況との関わりにおいて時間軸にそって検討したものとしては、現在刊行中のクラレンドン・プレス版『バーク著作演説集』の編集にも参加しているウィリアム・トッドのものがあるし(Todd, 1982)、コナー・クルーズ・オブライエンの手になるアンソロジーも評伝的性格を持っている(O'Brien, 1992)。そしてF・P・ロックの研究が決定的なものといえよう(Lock, 1998, 2006)。わが国でも遡れば明治期から抄訳が出されるなどバークについては最小限の注目が寄せられていたが、小松春雄、そして中野好之の研究(小松、1961、中野、1977)に加え、岸本広司、真嶋正己の一連の研究(岸本広司、1989、2000、

真嶋、2000、2003、2004) などが挙げられよう。本稿もこれらを大幅に参照しているし、今後もバーク研究の基盤をなすものであり続けられると思われる。

とすると、さらに屋上屋を架することになりかねないというのも事実である。だが、ここで一つ、バークの著作について念頭に置くべきことがある。バークの政治的言説は、議会演説がかなりの程度含まれていることからわかる通り、時論的性格、政策論的性格を持っている。バークは自ら直面した状況に応じて発言し、論述しているのであって、時に矛盾をきたしているかのごとくに見えることもあり、そこでバークが何をどのように論じていたかは、状況の分析を多分に必要とすることになるであろう。前段で挙げた諸研究はその点において極めて重要な研究であり、その恩恵なしに今後の研究の進展はありえない。しかしバークの政治思想はこれら政治的言説の背後に潜んでいる。個々の言説に巧みに織り込まれているのであって、彼は思想そのものを体系的に論述しようとはしないのである。それは、大きく時間が離れ、異なる話題について論じている時にも、思わぬ形で顔を出していることが少なくないと思われる。それを把握するためには、むしろ個々の言説の分析を前提として、言説横断的に検討することを要求するものであるといえよう。本稿が試みようとするのは、むしろ後者である。冒頭に指摘したようにバークの政治思想は多面的であり、しかも無矛盾とも言えないであろうが、にもかかわらず一貫している点はやはりあるように思われる。逆にいえば、バークの政治思想に矛盾があると言うためには、一応の一貫性が見出されていなければならないはずであろう。ここではその一つを見出すことを目的としたい。

そうした方向での研究を見てみると、18世紀の政治思想家としてバークを捉えようとする場合、確かに自然法、そして社会契約論との位置関係に関心が向いたことはある意味当然であり、当初ホブズ、ロック、ルソーらの中でバークはどう位置づけられるのかが一つの論点になった。その成果が後年の研究の手掛かりを提供する一方で、しかしそれがバークの政治思想を理解するのに最適な文脈とは言えないことも次第に判明したと言わなければならない。むしろ法的な側面からは、ポーコックの論文「バークと古来の国制」が一つの画期となった。これはバークをコモン・ロー思想の伝統の中に位置づけて解釈してみせることで、バークの国制論そしてイギリス史理解への分析が活性化し、我が国では土井美德と佐藤空が受け継いでいるが、本稿の第一部はこの点を検討することになるであろう。

それに対し、経済、商業の角度からバークの思想を分析する議論が登場した。おそらく最もセンセーショナルなのは、C・B・マクファーソン『バーク』である。バークをブルジョア政治経済学者として描き出した、この著作は賛否両論が浴びせられたが、スミスの経済学に接近したこの解釈は、確かにバークの思考の全体を取り扱うものではないものの、従来のバーク像の再検討を呼び込む一つの契機となったことは見逃せない。ポーコックの「バークのフランス革命分析の政治経済学」は短いながらもこのマクファーソンへの応答としての性格も持つ論文で、18世紀の商業論の中でバークの思想を分析するものであった。これにキャナバン『エドモンド・バークの政治経済学』が続く。これはこれらの議論を受

けバークの経済商業的議論と政治的議論の結節点として所有権の理解が鍵になることを指摘しており、現在我が国では中澤信彦が、とりわけマルサスとの関係でバークの経済論の研究を進めている。

また近年では国際関係思想研究の発展に伴い、帝国、国際関係の角度からも分析されている。これはヨーロッパ思想家としてバークを捉える方向で進められているように思われる。国際関係論的なバーク思想への接近としては、我が国の坂本義和が『国際政治と保守思想』で先駆的に「ヨーロッパ体制共同体」を、「イギリス体制」の投影として把握しようと試みている一方、ウェルシュの一連の著作が「ヨーロッパ共同体」を論ずるバークに焦点を当て、これまで論じられてきたフランスへの「介入」論などを整理しようとしている。他方で、これまで手薄だったバークのインド論に本格的に取り組んだウィランの『バークとインド』はバークがアジアに対していかなる態度をとったのかからヨーロッパに関するバークの議論を逆照射することを試み、バーク思想の新しい地平を切り開いている。我が国では角田俊男、そして荻谷千尋の仕事がこの面を受け継いでいる。

さて簡単に見ても、近年では以上のような研究の蓄積があるが、バークの政治、統治についての思考を中心的に取り扱う研究は必ずしも多くなく、現在の我が国では犬塚元、荻谷千尋がこの方面からの研究を精力的に推進している。本稿の第二部はこの点の検討を中心とするが、これまでのバーク研究はイギリスの文脈に即した研究であったのに対し、バークの議論は少なからずフランスの思想家たちをも扱っている。バークがフランス啓蒙思想をいかに咀嚼して自らの政治や統治に関する思想を組み立てたのかにも注目したい。

さてそのためには、やはりバークが置かれた状況を無視する訳にはいかない。詳細は前掲研究を参照するとして、ここでそれを大雑把ではあるが把握しておきたい。

バークが生国アイルランドのダブリンを立ち、ロンドンにある四つの法曹学院の一つ、ミドル・テンブルに弁護士である父親の希望に従って入学したのは1750年であるが、その頃のイギリスは関与していたオーストリア継承戦争が終わって（1748年）間もない時期であった。だがまたすぐに戦争に関わることになる。オーストリア継承戦争でシュレージエンをプロイセンに割譲せざるを得なくなったオーストリアは、それを取り戻そうと新たな戦争を56年に開始したのである。63年パリで終結の条約が結ばれるまで続いた、いわゆる七年戦争である。開戦直後の57年にバークは『崇高と美』を著し、文筆家としてデビューしたが、これは美学界でも「美学論文の初期の傑作」と現在でも位置づけられている（小池、1999: 33）。またパリ条約の年に、バークは『自然社会の擁護』で文筆家としての才能を証明した。また美学ばかりでなく、法律や政治に関する知見も評価され、ハミルトンの私設秘書となり、また『アンニユアル・レジスター（年鑑）』の編集を担当することにもなっている。この時期にバークは出版者のロバート・ドズリと知り合い、文筆家仲間を得た上、ドズリの要請で（結局出版されずに終わったが）『イギリス史略』の執筆を行っている。

さて七年戦争でイギリスはプロイセンを支持して戦争に関わったのだが、これはたぶんにも名目に過ぎない。というのも、他方オーストリアはロシア、さらにフランスと同盟を組

んでおり、イギリスがプロイセン側について理由の少なからぬ部分が、このフランスとの敵対にあったからである。つまり七年戦争は以前から続く、イギリスとフランスの植民地獲得戦争の一環として捉えられるべきもので、「七年戦争の初期に、イギリスは地中海でもアメリカでも、インドでも苦戦を強いられた。いわばフランスと植民地の先住民が連携して、イギリスによる世界秩序（重商主義帝国）に対して挑戦したのがこの戦争であった」（近藤、1993: 83）。だが結果的にはイギリスが勝利する。パリ条約でイギリスはフランスからカナダとミシシッピ以東のルイジアナを得、スペインからフロリダを得た。フランスは若干の都市を除き、インドの全植民地を放棄することとなった。

これによってイギリスは商業帝国の度合いをさらに高めていく。大西洋貿易システムとも呼ばれる、北米および西インド諸島と本国を結ぶ貿易ネットワークを確立し、植民地から原材料を輸入、製品を輸出し、また植民地から供給される製品を本国で消費し、残りを大陸に輸出することが安定的に可能になったのである。さらに産業革命で生産技術が発達していったことも加わって、イギリスの商業的地位はさらに高まることになった。

さて、この戦争はその原因も結果も強く経済的であるとも指摘されている。原因は先に述べた通り植民地争奪であり、さらに結果としてのイギリスの勝利も経済的理由は無視できない。つまり、どれほど早く効率的に戦費を調達できたかが戦争の帰趨に大きな影響を及ぼしたということである。イギリスはフランスに先行して1694年にイングランド銀行をすでに設立しており、当時は公債の発行を速やかに行える状況であったのに対し、ルイ15世統治（1715-74）下のフランスでは、パリ高等法院とルイ15世の対立が顕著になっていた。オーストリア継承戦争による財政危機に対応しようとした租税改革、そしてジャンセニズム問題などでことごとく両者は対立する。ショワズールが実質的に宰相の地位に着くと対立はやや沈静化するかに見えたが、それに失敗して罷免され、ルイ16世（1774-92）の治下に入ると、当時、財務総監になったテュルゴーは穀物取引の自由化や地主たちによる議会構成などといった経済・政治改革案を提示した。だが、これは高等法院ばかりでなく、貴族や民衆にまで抵抗され、76年テュルゴーは罷免されてしまう。こうして政府の信用がイギリスに比べて薄く、公債の発行もままならないという事情があったのであった。

だが七年戦争はイギリスにとっていいことばかりではむろんない。公債を返還するために財政は当然悪化し、増税の必要性は高まった。政府は税収を求めてついにアメリカ植民地に目を向けることとなる。これまでイギリス本国政府はアメリカ植民地に対して余り介入することはなかった。しばしば「有益なる怠惰」と呼ばれる状態である。少なくとも体系だった政策を課そうとはしていない。ここでアメリカ植民地は大幅に独自の行動をとることができていたのである。しかし七年戦争後にその「方針」を変えることになっていった。グレンヴィル内閣において65年について「印紙税」法案を提出し、アメリカに課税することを表明する。これで本国とアメリカ植民地は大きく対立することになった。この年にバークは議会人となっている。

バークはウィッグの中のロックンガム派に属し、そのブレンとして頭角を現していっ

た。バークが理論的指導者となる、このロックンガム派はこの頃から政府のアメリカ政策に批判的であった。その中、68年にイギリスの財政状況の悪化を指摘し、七年戦争の事実上の敗戦国たるフランスの方がよりよい生活を送ることができていると論じた上でアメリカ課税の必要性を訴えるウィリアム・ノックス『現代の国情』が出版された。これに対してロックンガム派を代表してバークはパンフレット『「現代の国情」論』を著し、フランスの財政状況がイギリスのそれよりもよいとは言えず、アメリカ課税がイギリス本国にとって適切な政策とはとても言えないと反論する。実際にフランスの財政はノックスの言うような状況ではとてもなかったし、金融国家オランダのマネーはフランスではなくイギリスの公債購入に走っていた。ロックンガム派、とりわけバークは、イギリスの財政についてこの点で楽観的だと言われることもあったが、彼らが不自然なまでに楽観的だったというよりも、ノックスの議論は純粋な現状分析の範疇に留まらぬ、グレンヴィル派のアメリカ課税を正当化するために展開された、現状をいささか歪める政治性の強い議論であると見なしたためである。

バークの属するロックンガム派はこうしたアメリカ課税政策に対する批判を続け、最終的に議会で政府に敵対する。その過程でバークは70年にニューヨーク州議会からニューヨーク州のロンドン代理人に指名され、75年、つまり英米開戦までこれを務め、アメリカ植民地への強い関心と繋がりを保持した。イギリスは七年戦争が終わってから、10年足らずでまたしても戦争を行うこととなり、財政はさらに悪化するという悪循環に陥ることになる。

これは宗主国と植民地の関係の問題であるが、さらに突き詰めていけば支配と自由の問題である。支配において自由はどのように維持されるのか。このことそのものは政治においては時代と場所を問わず常に問題とされてきたことであるという意味で、新しい問題とは言えない。しかしこの場合には特別な意味を持っていた。というのは、強固な君主制を維持し続けているフランスとは異なり、イギリスは名誉革命によって制限君主制を成立させ、専制を回避する政治システムを構築したという自負があったからである。君主の権限に関して、大権の行使を大きく制限し、政治的決定権を議会に集中させる仕組みをひとまず成立させ、絶対君主や専制の出現を押さえこむことで、自由な国家を生み出したというのが、イギリスにおける知識人たちの共通認識であったはずである。そして当時の知識人の多くは、アメリカ問題はそれに抵触するものとは考えていなかったが、ニューヨーク州の代理人まで務めたバークの認識は異なっていた。イギリスの「自由な統治」への疑問符を突きつけられる事態だったのである。対植民地政策を論ずることは、自由を論ずることとなっていく。一連の「アメリカ論」とも呼ばれるバークの演説および著作は、主としてこうした観点から展開されている。

実はバークは議会人になる直前、ハミルトンの私設秘書として61年夏から翌春まで、そして63年夏から翌春までアイルランドに公人として戻っている。ハミルトンがアイルランド総督の首席秘書官となったためである。そこでバークはイギリスのアイルランド統治の

劣悪さを改めて観察せざるを得ず、イギリス統治の問題として『カトリック刑罰法論』を、結局未完に終わるものの、61年から65年にかけて執筆をしていたことにも注目すべきであろう。アイルランドとアメリカを同列に並べて理解することは多くの問題があるが、しかしなおバークはアメリカ問題以前から、本国の統治の問題、とりわけ「自由な統治」の真偽に関わる問題という視角を保持していた点は過小評価すべきでない。

またアメリカ独立後、フランス革命以前にイギリスはもう一つの植民地問題を抱えた。インド問題である。東インド会社が実質的に統治を行っていたが、この財政が悪化したにもかかわらず、会社員たちは私貿易などのせいもあって、大金を手にして本国に帰る者も少なくなく、本国で大きな問題となった。アダム・スミスが『国富論』で東インド会社に対して痛烈な批判をしていることはよく知られている。政府、つまりフォックス・ノース連立内閣はこれを解決しようとインド法案を議会に提出し、また総督を弾劾裁判にかけもした。いずれも失敗し政権が交代することとなったが、この法案および弾劾裁判にバークは深く関与したのである。会社がインドに専制的な統治を行い、インド人民を抑圧していることをバークは指摘することで、アメリカ問題と同様、実質上国王を敵に回したがゆえに有利とは言えない戦いに挑むことになる。これらはバークの著作の中でもかなりの部分を占める「インド論」を形成している。

ところでイギリスは他方、本国内的にも問題を抱えていた。政権交代は必ずしも多くはなかったが短期間の煩雑な内閣の交代という極めて不安定な統治が現出していたのである。1688年以降に成立した名誉革命体制は、ここでも完全に安定していたとは言えなかった。

革命で排斥されたステュアート家が真のイギリス国王であるとするジャコバイトは残り続け、革命以降もしばしば反旗を翻したが、先に述べたオーストリア継承戦争の最中、1745年にチャールズ・エドワード・ステュアートがフランスのルイ14世の支持を得て亡命地フランスからスコットランドに戻り、そこを起点として兵を率い南下してロンドンへ進軍を始めた。このジャコバイトの乱は翌年政府軍の増強によって敗北したが、ここで露見したのは、07年に合邦したスコットランド人民の少なからぬ部分はイングランド政府に対して明確な反感を抱いていたということであり、また彼らは「オーストリア継承戦争とウィッグ政権の危うさに望みをかけて」蜂起したのであって（近藤、1993: 82）、名誉革命体制がいまだ完全な安定を手にはしていないということでもあった。

だがこのジャコバイトを除いても、イギリスは党派問題が絶えなかった。この「党派(faction)」という概念は、遡ると古代ギリシャの「スタシス」に行き着くが、古代ギリシャにおいて、このスタシスは内乱の元となるもの、国家の滅亡の一原因として否定的に捉えられた概念であり、ヨーロッパの政治において、このネガティブなニュアンスはそのまま存続していた。1721年にウォルポールが政権をとってからも、下野したトーリーであるボリングブルックが自ら創刊した雑誌『クラフツマン』でウォルポール政権を攻撃し、双方が互いに党派であると相手を批判し続け、17世紀末から論じられるようになっていた党派問題が一つのピークを迎えたのである。これは当時のイギリス出版文化が極めて盛んに

なっていたことと深く関係していよう。以降、62年から63年の一年足らず、そして70年から82年までの12年を除くと（それぞれビュート伯、ノース卿）、83年まではウィッグが政権をとった。だが短期政権が多く、極めて煩雑に交代している。それは概ね党内基盤が脆弱なために、政権維持が困難だったことが原因であった。政権から外れた党派が政権に対立することで、不安定な政権が連続することになったのである。それゆえに党派論が第二のピークを迎えることとなった。しかもそこに国王が関係していたのである。60年10月に22歳で即位した若き啓蒙君主ジョージ三世は「既成のウィッグ寡頭支配に戦いを挑み、既得権益のネットワークを排して、理想的な君主の統治を目指そうとした」（近藤、1993: 83）。そのために、パトロネージ（官職授与権）を使って議員を買収し、影響力を行使していた。名誉革命体制では国王の大権は事実上封印されていたため、このように陰から実質的に政治に関与しようとしたのである。こうして決定権を議会に集中させたにもかかわらず、一貫した政策をとることは困難なままとなっていた。これは財政の観点からも、放漫財政という結果を招き、経済改革の必要性が生まれた。パークも65年に国王の影響力の問題を念頭に議会で『経済改革演説』と呼ばれることになる、長大な演説を行っている。

ところでモンテスキューは1728年から長いヨーロッパ旅行を行っている。オーストリアからイタリア、そしてミュンヘン、ユトレヒトを経て1729年にウォルポール政権下のイギリスへと渡り、一年半ほどロンドンに滞在した。その間に当時のイギリス国王ジョージ二世にも面会している。彼はすでにホブズやロック、あるいはアルジャーノン・シドニーといったイギリスの作家たちの作品を読んでおり、さらに滞在中にはボリングブルックの『クラフツマン』を購読しつつ、実際のイギリスを見聞することになった。この成果が、1748年の主著『法の精神』に現れていることはよく知られている。そこでモンテスキューはイギリスの国制を、政治的自由を保護する国制であることを理論的に指摘し「賞賛」した。当時のフランスでも高く評価されたこの『法の精神』は出版の翌年である49年にはロンドンにも輸入され、議会で言及されさえした。イギリスにおいてモンテスキューの影響は格段に高くなったことは疑いない。イギリスの知識人たちは自らの名誉革命体制が「賞賛」の対象となるべき、自由を保障するものであると再確認したはずである。

だが、現実とは異なっていた。フランスの強力な君主制と比べイギリスは制限君主制を成立させ、自由を確保することに成功したはずであり、それはフランスの知性さえ「承認」したにもかかわらず、実際にはそもそも名誉革命体制が完全に成立しているとは言えず、困難が山積し、国王の介入がなくなった訳ではなく、政権と議会は党派対立で十全に機能しているとは言い難い。自由を享受しているというよりは、それによって混乱に陥っていると言った方が適切というべき時もあったのである。それを痛切に感じていた一人がパークだったのであろう。パークはモンテスキューに対して、ほとんど崇拜ともいえるべき感情を抱いている。パークにとってモンテスキューは「世界の全国民の法を説明し改善するために非常に楽しく思索した人物」であり、「この時代を啓発した最も偉大な天才」であった。だがそれと同時に、パークは現実のイギリスがいかなる状態にあるかも、実際に議会人と

なることで、いわば体感させられることになるのである。何故このような理論と現実のずれが発生するのか、そしてそれはいかにして解決されるのか、バークはこうした問題に直面させられた。

不安定はしかしいわゆる政界だけにあった訳ではなかった。先に述べたように、七年戦争以降、イギリスは財政はさらに悪化し、増税が社会を襲ったが、戦争の社会的余波はそれだけではなかった。この戦争の終結となったパリ条約について激烈に批判する記事が63年の雑誌『ノース・ブリトン』45号に掲載される。これは下院議員のジョン・ウィルクスが創刊した雑誌であり、その記事の著者であると推定された。グレンヴィル政権は、国王と政権に対する「扇動的な」「誹謗文書である」として、ウィルクス逮捕に踏み切ったのである。だがこの措置は人民に強い反感を植え付けた。釈放、非難決議、下院追放という流れを受けてウィルクスはパリに亡命せざるを得なくなり、国王とグレンヴィル内閣は一応の満足を得た。しかしウィルクスは68年にパリから帰還、そして選挙でミドルセクス州から立候補する。これを受けて、政府に対する反感から人民はウィルクスを一位当選させ、これで問題は拡大した。彼を支持する人民は街頭に出、一部が暴徒化する。裁判所は出頭してきた彼を収監したが、それがさらに人民の示威行動を誘い、治安部隊が群衆たちに発砲し死傷者を多数出すという「セント・ジョージ広場の虐殺」事件を引き起こしたのであった。

人民の政府に対する不満はここで一つのピークを迎える。イギリス人は本当に自由を享受できているのか、それが社会的規模で疑問とされたのである。この時、すでに議会人となっていたバークは、ウィルクスという人物に対して個人的にはいい印象を持っていないことを隠さなかったが、これらの決議などにことごとく反対し、そして全て敗北した。そしてロックンガム派のブレインとして、反対の理由と政府批判のためのパンフレット『現代の不满』を70年に執筆することになる。このパンフレットはその後、ロックンガム派の「綱領」ともいべき性格を与えられることになるものであるが、そこでバークは、まず第一に、不安定をもたらす「党派」を批判しつつ「政党」を擁護する論理を展開した。このバークの政党論は彼の業績の中でも傑出して著名なものである。そして第二に、人民の暴動を肯定こそしないが、しかし「人民は暴動に利益を見出すことはない」として、彼らの不満には妥当性があると論じている。こうした社会的不安定がイギリスに広まっていた。

だがこのウィルクス事件で重要なのは、それだけではない。実はこのパンフレットを執筆した時、バークはすでに自らが批判されることをある程度予期していた。それは当の政府によってではなく、在野の急進派によってである。「権利章典支持者協会」に属していたキャサリン・マコーリーは、バークの批判を、確かにコート（「国王の友」たる宮廷派）が自由を抑圧しようとしていることを批判しているが、しかし「人民を欺こうとしている」ものであり、「貴族的党派」に過ぎない、何故なら「権力を人民の手に戻すこと」は頑なに拒否しているからだと批判した。こうした反応を予想していたのである。バークは現状を肯定することはとてもできないと思っていた。だがそれと同様、こうした急進派、民主派

の論理を肯定することもできなかった。

バークはむしろ民主主義者ではない。後にさらに詳しく検討することになるが、しかし「私はどんな形式の統治をも、単なる抽象的諸原理に基づいて論難することはない。純粹な民主主義の形式が必要となる状況もあるかもしれない。それが明白に望ましいような場合も（極めて少数かつ特定の環境下では）あるのかもしれない」とも考えている。その意味で、大枠でいえば被治者との関係で政治体制を評価し、決定すべきだと考えていたであろう。だが少なくともバークの目に映るイギリスは民主主義に適合的ではなかった。名誉革命体制は、それが確立すればひとまずイギリスにとっては適切な政治体制といってよかったのである。急進派による批判はそれゆえにバークにとっては適切な批判とは言えないものだった。社会契約論、とりわけその中の抵抗権論を援用して、名誉革命体制もろとも破棄してしまおうとする論理の予感もあったのである。その予感的中した。その後にくアメリカ独立、そしてフランス革命において、この論理はさらに思想的に洗練された表現を獲得し、説得力は明らかに増大していくことになる。むしろバークはこれを無視するわけにはいかなくなっていた。すでにフランスではルソーの『社会契約論』が62年に出版されていたが、議会人バークの晩年、シェイエスが88年に『特権論』、89年には『第三身分とは何か』を矢継ぎ早に刊行し、フランス革命を理論的に主導していく。ここでバークが革命を先導したフランス啓蒙思想にこうした論理が現れていることを強く指摘することになる。

現状の政治は批判を免れ得ないものであり、改善の余地は大いにあるが、かといってこうした批判や改善法に組することはできない、そうした状況にバークは立たされていたと言ってよいであろう。ここでバークはまず、国制はどのようなものであるべきかを論じなければならなくなっていた。だがその一方で、それだけでは問題は解決しないことをバークは思い知らされていたのである。問題は制度の次元にだけ存在する訳ではないことをバークは認識するようになっていった。

財政悪化のための新たな課税の是非、支配と自由の問題、政権交代こそ多くはないが頻発する内閣交代による政治的不安定、そして依然として専制化の傾向を保持する政府、そしてそれに対する急進派勢力の台頭という政治状況。いかにも大東な把握ではあるが、以上からでもバークの思考の方向は読み取れるであろう。これに基づき、本稿では、バークのコンスティテューション（国制）に関する議論を第1部で検討し、第2部で制度的ではない部分でバークがどのように政治的思考を展開したかを検討することにする。第1部では、議会人となる前のバークの歴史書、法律書から、アメリカ革命、そしてフランス革命までのコンスティテューション論を、同時期の論者で論争を展開したリチャード・プライス、トマス・ペイン、アベ・シェイエスの議論と対照しながら読み取りたい。ついで第2部では、権利、名誉、公職、そして意見といった非制度的な論点についてバークがどのような認識を示していたかを、シェイエス、ジャン・ジャック・ルソーといった論者のそれと比較しながら、把握してみることにする。もちろんこれでバークの政治思想の全てを汲

みつくせる訳ではないであろう。その一端を明らかにすることで満足することにしたい。

第1部 コンスティテューション

第1章 初期バークのコンスティテューション理解

初めに

バークは当初、文筆家として知られ、ついでウィッグに所属する議会人となる。バークの思想は、しばしばこの生涯の転機と同期させて理解されることが多く、初期バークとはこの文筆家バークである。1729年にアイルランド、ダブリンに生まれたこの文筆家は、当初ダブリンのトリニティ・カレッジで教育を受けた（1744年から48年）後、ロンドンに四つある法曹学院（Inns of Court）の中のみドル・テンプルに1750年に入り法学の研鑽をすることになる。しかし、法律の世界で生活するという父親の願望を拒否して文芸の世界に足を踏み入れた。当時のイギリス文壇で有力であった、サミュエル・ジョンソンなどの知己を得て、バークの名は徐々に浸透していく。そこで出版社ドズリ（Dodsley）と契約し、初期の主要作品『自然社会の擁護』、『崇高と美』、そして『イギリス史略』を1756年から57年の間に連続的に製作した。

この経歴からもわかる通り、バークはコモン・ロー法学の教育を受けており、コモン・ローやコンスティテューション（国制）に関して相当な知識を持っていたことは疑いない。後年よく知られているように、バークはアメリカ独立を擁護しフランス革命を批判することになる。この二つの政治的出来事が、当然イギリスで大きな論争を呼んだことは改めて言うまでもないが、そこでの大きな論点の一つは、法とは何か、コンスティテューションとは何かということであった。アメリカ独立はイギリス議会が制定した（課税）法を契機として起こったものであり、そこでは法とは何かが直接的に論じられることになったし、イギリスのコンスティテューションがいかなるものかも同時に論じられた。またフランス革命においては「フランスにコンスティテューションはない」が故に新しく作るべきだとする議論が説得力を持っていった。議会人バークはこれらの議論の渦中に身を投じることになる。そこでバークは法やコンスティテューションの概念について論じながら自らの思想を語っている。これを理解するためには、二つの政治的出来事以前にバークがコンスティテューション、そして法をいかなるものと考えていたのか、それを踏まえることが必要だということはいふまでもなからう。

幸い、それを知る手掛かりは残されている。初期、つまり文筆家バークはコンスティテューションや法に関わる著作を執筆していた。発表はされなかった作品であるが、『イギリス史略』（*An essay towards an abridgement of the English history*）と『イギリス法の歴史』（*An essay towards an history of the laws of England*）がそれである¹。本章では、主としてこれらから初期バークの法とコンスティテューションの認識を読み取りたい²。

第1節 バークの「歴史書」について

1 啓蒙主義の時代の歴史書

このバークの「歴史書」を理解するためには、いささか触れておくべきことがある。それはまず、これらの著作が18世紀つまり啓蒙主義の時代に書かれたということに関わる。政治史上の出来事として市民革命を経験し、それが思想的に社会契約説によって裏打ちされ、あるいは推進されていった時、それを推進した中心的概念は理性である。教科書的にもホブズ、ロック、ルソーらに代表され、影響が現代にまで及ぶ社会契約説に基づいた社会哲学、国家哲学が形成されたのは、この18世紀であるということに異論はほとんどみられない。ここでは社会や国家あるいは政府の形成を理論的に、つまり没歴史的に理解し説明することが中心であった。こうした理論的理解は、実際は当然ながら歴史的に構築されてきた社会の構成や政府の正当性に疑問を投げかける機能を果たす。そこからすれば18世紀を、歴史の世紀と特徴付けることは極めて逆説的に響くであろう。

だが実際に歴史書が多く書かれたのが18世紀であった。「18世紀は特別に『非歴史的』な時代であったという通説は、それ自体なんら歴史的根拠を有しないし、また有し得ない見解である。このような見方は、実はロマン主義が啓蒙主義哲学に立ち向かったときに、自らの立場を明らかにしようとして作り出したスローガンであった」という指摘は随分以前からなされていたのである（Cassirer, 1932=1962: 241）。ヴォルテールの『ルイ14世の世紀』、『習俗論』（F. M. A. Voltaire, 1751, *Le Siècle de Louis XIV* ; 1753, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*）を筆頭に、フランスでも歴史書が多く著された。そして「ヴォルテールは自然科学の領域では単にニュートンの観念および原理の文学的・通俗的解説者にすぎなかったけれども、歴史の領域においては独創的・自立的な概念と新しい方法的構想を作り上げ、それを『習俗論』の中で展開したのである。18世紀が生んだ偉大な歴史的作品はこれ以後は全てこの哲学的業績の影響のもとに書かれた」（Cassirer, 1932=1962: 245）と位置づけられることになる。このヴォルテールがルソーの『社会契約論』を「でたらめ」と評したように、理性の時代の担い手と歴史の世紀の担い手が完全に合致しているわけではない。しかし、同じ時代に二つの傾向が存在していたことは確認しておかなければならないであろう。

しかしこれらはまったく無関係なものではない。歴史の世紀と位置づけられるほどの歴史への関心の高まりは、啓蒙主義の成立のある局面に強く関わっている。つまり、中世ヨーロッパで支配的であったキリスト教思想からの脱却としての局面である（Cassirer, 1932=1962: 246 など）。宗教との距離が中世思想と近代思想と分かťことは言うまでもない。近代はその意味で大きく、宗教つまりキリスト教から思想的に離陸していった時代である。その分岐点をしばしばルネッサンスと呼び、神から人間へと思想の重心は変化した。その変化は当然漸進的なものであって、その過程に啓蒙主義も位置付けられよう。このように啓蒙主義のもつ側面の分析が進むことで、むしろ現在は「18世紀に『理性の時代』という

ラベルを貼ること自体、大変な誤解を招くという点で」一致を見るようになってきている (Porter, 2001=2004: 3)。総体として「啓蒙主義者は理性が全てだと信じるような合理主義者ではなかったし、また感情や信仰や直観や権威を前にして判断を停止するような非合理主義者でもなかった。そもそも、そのような単純な極論を批判した」のである (Porter, 2001=2004: 4)。その表れの一つがキリスト教批判であった。

その際注意すべきなのは、キリスト教のもつ歴史観の存在である³。それに対して、人間中心の世界を構想する近代ではそれに見合った歴史叙述をなす必要性が生まれた。それが啓蒙主義において世俗の歴史を著す必要となって現れたのである。

ひとまずキリスト教的歴史観を概観しておこう。キリスト教の目的論的歴史観は教派間でも多様な分布があり、それを一括することは正確さを犠牲にしない限り成り立たないが、救済に至る過程として歴史を捉えることは明らかであろう。こうした歴史叙述は教父時代から試みられ、エイレナイオス (Eirenaios, 130頃—220頃) は、『異端反駁』などの著書の中で、歴史を、いったん墮落した地上世界がキリストによって再創造される過程として捉えたし、エウセビオス (Eusebios, 260-339/40) はその書『教会史』の中で古代教会史をサタンに対する神の勝利の歴史として捉えた。その中でも、最も影響力があり、いわゆる歴史哲学の先駆となったのはアウグスティヌス (St. Augustine) であろう。代表作である『神の国』においてアウグスティヌスは歴史全体を「神の国」と「地の国」の闘争史として解釈した。そして最終的に「神の国」が勝利を収めることで歴史は終末を迎えることになる。こうしたキリスト教の歴史観は聖書における終末論に依拠しており、アウグスティヌスがローマ帝国の崩壊を機にしたように、強い危機感から生み出されることが多い。歴史の終末から歴史全体を有意味な統一体として理解する、この終末論的な歴史観は、しかし、様々な異説を孕んだといつてよいであろう。ヨハネの黙示録を出所とする千年王国説 (Chiliasm、千年至福説) はその最も顕著なものだが、世界史の終りには義人のみが復活を許されて暮らす神の国が千年続くとする、一つの歴史観である。これは初代教会の異端的セクトが支持したものだが、正統的な神学者から支持されたこともあって、強い影響力を持ち続けることになる。アウグスティヌスは教会こそが神の国であり、その意味では至福千年はすでに到来していると論じて千年王国説を排除しようとしたが、しかし、とりわけ民衆運動の際に繰り返し再燃した。その際の問題は、これが熱狂主義 (enthusiasm) にしばしば結びつくという点であった。それは宗教改革期に典型的に見られたのだが、直接的に神の靈感を受けたとするものの態度としての熱狂主義は、ミュンツァー (Thomas Müntzer) に代表されるように、千年王国説に則り民衆の社会的要求に応えることに結びついた。こうした教説はルター (Martin Luther) によって否定されるが、しばしば宗教改革時の特徴として、またプロテスタントの特徴として理解されることが多かったといえる。まさに終末論とそこにおける救済という教義を中心にして派生したものであることからしても、キリスト教における目的論的歴史観は中世において人間の行動や社会に対し直接的に強い影響力を行使したことは確かであろう。

それに対して近代の歴史叙述もむろん漸進的に進められた。実際は神が完全に退場させられたわけではないし、「歴史の偶然」や「運命」という別名で登場していることも少なくない。しばしば、ヘーゲルやマルクスの展開した歴史哲学認識もキリスト教歴史観の「世俗化」として位置づけられることがあることからすれば、キリスト教的歴史観と全く無関係であると言えるものは多くはないかもしれない。だが、大きな傾向として変化していったのであって、キリスト教的歴史観の全体、少なくとも一部を否定する代わりに、より多くの出来事が地上の因果関係によって解釈されていく。その契機は、「熱狂」と三十年戦争でもあるが、こうした方法論的意識をもって、18世紀の少なくない著述家たちは歴史書を著した。こうした思考様式を指して「保守的啓蒙」と呼ぶこともある。

こうして啓蒙主義の二つの側面の存在が確認されるが、それらは思ったほど明晰に分節化できるものではない。確かにそれらは依然として矛盾に映り、そのために判然と異なるものに思える。それは故のないことではない。それはこれまで理論的社会哲学、国家哲学という啓蒙主義の達成に高い注目を与えてきたことと関連している。そしてそれはしばしば歴史叙述としての啓蒙主義の達成を批判的に考察することに繋がった。「歴史主義」という語は「たちまち、非難すべき、誇張や退化に接近する意味を含んだ」のである (Meinecke, 1936:2=1968: 4)。このことは、前者が普遍化、一般化を目指し、後者が特殊化、個別化を目指している側面があるということの反映である。また前者が現実の歴史に及ぼした影響力、つまり、アメリカ独立やフランス革命を招聘し、現代にまで強い影響を及ぼしたことの反映でもある。価値評価は別として、この普遍性と特殊性についての定式化そのものは揺るがない。つまり「歴史主義の核心はさまざまな歴史的=人間的な力を、一般化的にではなく個性化的に考察することにある」のである (Meinecke, 1936:2=1968: 5)。

この定式化は確かに説得的であるが、しかし詳細にみれば両者はそれほど簡単に切断できないことがわかる。それはとりわけスコットランド啓蒙の著述家たちに対する研究が近年大幅に進められたことで明らかになってきた。

社会契約説の議論における自然状態から政府の樹立へという、一見純粋な理論的装置も、極めて大雑把な二段階の段階論をとっている上に、それらの段階は明らかに発展的關係に置かれている。この発展段階論は、ヨーロッパ諸国とそれ以外の地域、あるいは先進ヨーロッパ地域と後進ヨーロッパ地域との関係にあてはめることを許容するものとなっており⁴、「推論的歴史」と呼ばれる。スコットランド啓蒙の著述家たちは、さらに段階を増やし、狩猟・牧畜段階、農耕段階、そして商業社会へという段階を設ける。こうした段階は現実の歴史的経過を全く無視するものではなく、その意味で段階論的に歴史を把握することを念頭においているといっただろう⁵。ヘーゲルがその著書『法哲学』で欲求の体系として市民社会を構想するにあたって、このスコットランド啓蒙のアダム・ファーガソン (Adam Ferguson) による市民社会概念を念頭にしていたことはよく知られているし、このヘーゲルの議論からマルクスの議論が生まれたことからして、この段階説は一つの歴史観的性格を持っていたといえる。ただし、この段階説がいつも常に発展説になるわけではないこと

には注意が必要である。というのは、こうした段階説が生まれた当時から、商業社会についての評価は両極端に分かれていて、しばしば商業社会は奢侈を生み出す悪徳の源として否定的に認識される場合と、その一方で奢侈が洗練を生み出すとして高く評価される場合があったからである (Hont and Ignatieff, 1983=1990, Pocock, 1985=1993)。

以上からすれば、二つに区分して理解するというより、啓蒙主義が持っていたスペクトラムの両極に理論的志向と歴史的志向を位置づけて理解する方が適切であろう。現在は研究においても評価においても十分でなかった、この歴史的志向に光が当てられ始めているが、それはまだ緒に付いたばかりだというべきである。だが、こうした世俗的歴史叙述の研究が進むにつれて、これまでの「歴史主義」としての把握に多少の問題があることも判明してきた。「個性化的」志向の産物という枠組みでは把握しきれない点があるのである。確かに、ドイツではこうしたイギリスやフランスにおける歴史重視の立場の影響がしばしばネガティブな役割を果たす「歴史主義」に帰結していったことは間違いがないし、イギリス、フランスでもそうした帰結と無縁ではないが、これらのテキスト群は必ずしもそのことを意図して製作されたわけではない。むしろ歴史叙述の形をとって、著作家たちは自らの文明理解、あるいは自らの哲学や政治的立場を表明していることがさらに重要である。これらの「歴史家」たちは自らの文明理解や哲学、政治的主張を織り込みながら歴史を叙述しているのであり、換言するならば、こうした視座の下に、あるいはそれを方法として歴史を理解し、叙述しているのである。極言するなら、そうした視座を表現する器として歴史を「利用」している、あるいは、そうした視座の正当性を歴史叙述によって主張するという場合すらありうるとも言えよう。無論このことはいまさら新たに言上げずべきことでもなく、歴史学上の前提ともいうべきことであろう。

このような点からすると、いわば「史学史 (ヒストリオグラフィー)」が重要であることが理解される。前段で述べたように、いかなる方法で歴史を叙述するのか、ということは、いかなる視座、立場に立っているのかを表すものであり、また、いかなる時代区分をしているのか、ということは、その時代にいかなる意味合いを見出しているのかを表すものであることになる。こうした点を分析することはまさしく、その「歴史家」がいかなる立場をとっているのかを考察することである。この歴史志向が後代においていかなる役割を果たすことになるかという問題とは別に、こうした視角からの分析が必要になることは理解できる。

2 イギリスの歴史書としてのバークの歴史書

では当時のイギリスにおいてはどうかであったか。そもそもヨーロッパにおいては、そしてとりわけ政治学においては、古代ローマ史研究は極めて重要なテーマであった。イギリスにおいてもそれは変わらない。18世紀イギリスにおいては、共和制ローマが帝政ローマへと変化していく姿と自国の歴史を重ね合わせて理解していったのである。それはむしろ政権を批判する側から、イギリスは「カエサルら」によって今にも専制化されようとして

いると論じられたし、政権側はそれに対抗して異なるローマ史理解を提示し、ローマ史解釈、ローマ史叙述の形をとって政治論争が展開されることとなった（犬塚、2004: 1章に詳しい）。

もちろん世俗的歴史叙述の記念碑としてはデイヴィッド・ヒューム (David Hume) の『イングランド史』が挙げられる (Hume, 1778=2004, 2005)。ヒュームの宗教に対する態度からも明らかなように、この作品は方法的に徹底した世俗主義に基づいて叙述されたイギリス史であり、まさに啓蒙主義の歴史的志向を代表するものの一つとってよい⁶。この著作においては歴史の解釈、叙述に際して「哲学的な精神をもって時代の精神を把握するヒュームにとっては、一般的な原因の解明と並んで、いかに些細な事情が確立した諸原理に（ひいてはコンスティテューションそのものに）影響を及ぼすかを理解することも重要であった」のである（壽里、2005: 272）。このようにイギリスの歴史を、イギリスのコンスティテューションを軸として描くことが行われてきたのである。

そしてバークの著作もヒュームと同時代に書かれたイギリスのコンスティテューションの歴史書でもあった。バークの歴史書はこうした大きな枠組みを前提として捉えられなければならない。ではこれまでどのように読解されてきたのだろうか。

その際には、文筆家バークと議会人バークの思想は連続しているのか、断絶しているのかという問題が一つの軸となる。文芸などに注力していたバークは、議会で活動するバークと思想的に「同一人物」なのか、「別人」なのか。文筆家バークの仕事であるこれら歴史書は、それによっていささか理解の仕方は異なるものになるだろう。

とはいえ完全に断絶したものとして理解することはそれほど多くない。「別人」として理解する立場というより、その違いを意識する立場と言った方が正しいだろう。半澤孝磨はこの立場に立っている。半澤は文筆家バークと議会人バークを区別し、それぞれを認識の時期と実践の時期と理解しようとする。それによれば「歴史家としてのバークを特徴づけているのは、歴史を、それぞれの窮極の原因にまでさかのぼって考えられた諸条件の因果連関的關係、すなわち必然性の体系として把握しようとする態度」である。だがしかし歴史内在的に説明することができず、「神意 (プロビデンス)」といった歴史外在的な要因を持ち出さざるを得なくなっており、「歴史を必然性の体系として表象しつづけるとしても、こうした歴史外在的動因の導入は、他ならぬ必然性の意味を二元化すること」になり、それがバークの「政治認識」にも影響を与え「政治の世界もまた合理的認識可能の部分としからざる部分とに二元化する可能性を内包」していると論ずる (半澤、1965: 216, 221, 247)。

それに対し、意識的にであれ無意識的にであれ「同一人物」として理解する立場は比較的多い。第一には、歴史家アクトン卿がヒュームの作品との関連で次のように言及している。「ヒュームが同じ主題を取り上げていたために、バークは歴史研究を途中でやめたという言い伝えがもし信じるに足るものならば、その逆のことが起こらなかったのは、そしてあの哲学者がこの政治家に席を譲らなかったのは実に残念である。間違いなく我々は、他の誰のものよりも優れたイギリス史を持ったはずである。というのも、バークがわが国の

最も偉大な政治家になったように、彼がわが国の第一級の歴史家になったであろうことは、ほとんど疑うことができないからである」(Acton, 1968: 455)。しばしばバークの歴史書はこのようにヒュームの『イングランド史』と比較された⁷。ここでアクトンは歴史家バークと政治家バークをほとんど摩擦なく接続して理解している。だがヒュームの『イングランド史』の登場によってバークは自作を未完にしたこと、ひいてはそれが独自性をもった著作でないこと、つまり強い主体性のもとに書かれたものではないことをも意味することになってしまっている。

しかし、現在では、ヒュームの『イングランド史』がバークの著作に果たした影響力は、この種のものだとは考えられていない。少なくともバークはヒュームの『イングランド史』が自らの「歴史書」の代替物になると考えていたわけではないと推定されている。そしてまた必ずしも途中で放棄したわけではないことも明らかにされつつある。バークの『イギリス史略』の最終章は、プランタジネット朝のジョン王の治世(King John 1199-1216)まで、つまり、1215年のマグナ・カルタまでで終わっている。それが中断したと判断されてきた大きな理由だったが、ブラックストーン(William Blackstone, 1723-80)の法学の講義がそこまでだったことが判明して、この認識は大きく揺らいでいる。バークは基本的にブラックストーンに一定程度則っていたのではないかと現在では推測されていることからして⁸、一定の区切りを迎えていたと理解する事が可能だとされつつある。

第二は、モンテスキューとの関連で理解する立場である。バークはモンテスキューを崇拜といってよいほど高く評価していたが、そこからコートニーは二人のバークはいずれもモンテスキューの強い思想的影響下にあるとして「同一人物」とありとし、バークの歴史書において「モデルとしてバークが採用したのは、ヒュームでなくモンテスキューである」と指摘する。題材から方法までモンテスキューの『ローマ人盛衰原因論』と『法の精神』と酷似しており、封建法に関する点でのみバークはモンテスキューの意見を容れずに独自性を発揮していると指摘されている(Courtney, 1963: 48, 53)。

第三は、第一と関連するのだが、政治家バークとの関わりで歴史家バークを理解する立場である。岸本広司は「歴史事象を諸状況の相互作用の上に生起するものとして捉え、そこに歴史の真の原因を見出そうとする歴史家の客観的な方法は、一人歴史家に留まらず、すぐれて人の上に立つ指導者に求められる方法」でありとし、この作品からバークが「歴史からいかなる教訓や実践知を引き出していったかを、そして統治者たる者に歴史家と同じ洞察力をいかに強く求めて行ったかを容易に知ることができる」(岸本, 1989: 206)としている⁹。つまり実践知を媒介として二人のバークは結びつけられている。

以上のような読解はいずれも極めて示唆に富むものであり、本稿でも随所で参照することになる。だが二点、これらにおいて強調されていないことがあることは指摘しておきたい。それはボリングブルックに関することと、バークの歴史書の一つ、『イギリス法の歴史』である。これらはおそらく別個のことではないであろう。次節ではこの点について考察を加えたい。

第2節 党派の歴史

まずボリングブルックについてであるが、それは前述の先行研究においても踏まえられていることではある。もちろん、この『イギリス史略』の執筆は出版社ドズリの要請によるものだったが、バークの『自然社会の擁護』と同様、ドズリはバークに戦略としてボリングブルックに意識的に反論することも示唆した (McLoughlin and Boulton, 1997b: 10)。これが何を意味するのであろうか。

18世紀は歴史の世紀でもあった。ジェームズ2世即位とそれに対抗した排斥法案提出は、トーリーとウィッグという党派を生み出したが¹⁰、この対立はブレイディ論争と呼ばれる歴史論争も生み出した。この論争が18世紀にも再燃するのである。このブレイディ論争は、王位継承を議会の立法によって拒否できるのか、という論争であり、ひいては法を作ることができるのは誰なのか、という問題をはらんだ論争であった¹¹。それは、最終的に現今の法の源泉はノルマンからの征服王ウィリアム1世にあるとする封建史観をとるのか、それとも国王も貴族も庶民も同等に持っているとする「古来の国制」論をとるのか、という点で、本稿でも検討した以前からの問題を継承している。ここでは、議会がいつから存在していたか（議会の太古性）、ということも論点の一つとならざるを得ず、ブレイディらのトーリーは議会の太古性を認めないが、当然ウィッグはそれを認めるという構図になっていた (Dickinson, 1977=2006: 16)。この議会についての論点は徐々に縮小していったが (Dickinson, 1977=2006: 42)、この論争が1730年代に再燃したのである。その切掛けを作ったのが、ウォルポール政権批判の立場に立ったボリングブルックの『イングランド史論』とラパン・トワラ (Rapin de Thoyras) の『イングランド史』であった。それに対して、カート (Thomas Carte) が『イングランド史』をもって反論することになっていく。このように、論争は自らの立場でイギリスの歴史を叙述してみせる形で展開されていくのである。こうした歴史叙述の形をとった論争の只中でバークの「歴史書」は書かれた。

ドズリの要請は分量に関したのものにも及んだ。18世紀の歴史叙述論争で出版された夥しい量の「歴史書」は分量的にもそれぞれ数巻に及ぶような膨大なものが多かった。ラパン・トワラの『イングランド史』は15冊に及び、カートのそれでも4巻であったため、ドズリはバークにハンディな著作であることを要請したのである。『イギリス史略』の「短さ」はその意味からしても単なる中断によるものではない (McLoughlin and Boulton, 1997b: 9-10)。

この時期の歴史叙述はとりわけ、政治的正当性を目的とした、立法権の在り処を探るイギリスのコンスティテューションに関わるものとして製作されていった。『イギリス史略』と『イギリス法の歴史』は当然ながらこうした環境の中で理解される必要があるだろう¹²。つまり、歴史叙述論争に参加することのある程度は意識した作品なのである。だがそれについて一点、気になる問題がある。それはバークが自らの「歴史書」の中で、ブレイディやカート、ボリングブルックの「歴史書」の名前を全く挙げていないということである。

何故なのだろうか。それについては、これらが党派的でありすぎるためであったと推察されており (McLoughlin and Boulton, 1997a: VIII)、バークはより客観的に論じようという意図を持っていたと考えることができる。

さて、先述のようにバークは『イギリス史略』と『イギリス法の歴史』という二著を準備していた。以前は、いずれもイギリスの歴史を内容としているため、後者は前者の補論といった性格を持っていると理解されてもいたが、現在は否定され、一応独立した著作と考えられている。それはむしろ、扱う内容が異なり、それゆえに依拠する文献やその著者も異種であるからである。後者はイギリス法の歴史であり、前者よりも遥かに限定的な内容であり、それゆえ法学者の著作を主要な典拠に用いている。こうした点については無視しがたい。

だが以前のような理解を、不十分な研究状況の産物であると切り捨てることには違和感がある。というのも、前者と後者にはやはり重なりがあり、バークがそれをいささかも考慮していなかったとは考えられないからである。

その重なりは、「イギリス法」にとって「歴史」は重要であるということに起因しよう。コモン・ローを考える際に、それが歴史的に一貫して連続した存在であるのか否かは大きな論点となっており、「イギリス史」における変動は「イギリス法の歴史」において無視しがたいものであるからである。詳細は後に論ずるが、イギリスにノルマン人が侵入したことは「ノルマン征服 (コンクエスト)」と呼ばれ、イギリスが封建制化するという歴史的な大変革であったが、そこで当然ながら封建法が導入されることとなり、イギリス法の一貫性に疑問符がつけられる事態であった。これはイギリス法の歴史においても重要な時期となろう。後に多少細かく確認するつもりだが、それがイギリス法思想におけるよく知られた論争と結び付いている。エドワード・クックがトマス・ホブズに批判され、それにマシュー・ヘイルが反論したという論争である。そして後年、フランス革命に際してバークは「サー・エドワード・クックからブラックストーンに至る」イギリスの法学を称えており、またそれより以前だが、ホブズの法論を「このような議論はすでに論駁されている」と一蹴してみせている。

ではコモン・ロー思想に依拠するということがどのようなことを意味するのか。それに依拠することで前述の歴史論争にどのように寄与するのであろうか。それはコモン・ロー思想の特質と関わっていよう。結論を先取りすると、これらはコンスティテューションの問題に関わっている。コンスティテューション概念が重要となっていたのは、まさに立法問題、つまり立法者は誰なのか、という問題に関わる。法を作ることができるのは誰か、という問題は、国王は法を超越し立法を行う権限を独占しているのか、それとも、国王といえども法には従わなければならない、議会の承認こそが法を作るのか、という問題に翻訳されて現れた。これはそのまま統治機構はいかにあるべきか、ということであり、コンスティテューションに強く関係することである。コモン・ローの理解はコンスティテューションの理解と連動している。むしろ、コモン・ローという概念の幅はそれほど広いもので

はなく、概ねの共通理解が存在していたことは改めて断る必要もないが、一切のぶれもない概念であったわけではない。コモン・ロー思想は歴史的に何度も再編成されてきた概念でもある。そして、その再編過程において、コンスティテューションという概念との関連が問題にされてきた。

バークが『イギリス史略』と『イギリス法の歴史』を一応の独立性を与えて執筆している時に、それが念頭になかったなどということは考えられない。

例えば『イギリス法の歴史』においても、こうした党派性批判が展開されていることはそれを証明しよう。

「真実というものを発見するに必要なのは、機敏さよりも虚心坦懐であることなのである。党派の精神は、その他の部分においても我々を誤った方向に導いたが、こうしたやり方で、我々を大きく混乱させる傾向にあった。というのは、国王大権の擁護者はノルマン征服から導き出される不合理な帰結をもって、我々国民の権利や自由は全て下賜されたもので主権者の意思によって取り消し可能なものだとするが、他方、自由という大義を維持しようとする人々は、より強固な原則から、そのようなことを支持しようとはしない」(HLE, I: 324)

ここに現れているように、バークの「無視」が、こうした論争とその陣営の存在そのものを無視することではないことは明らかである。後年バークはウィッグに所属することからしても、トーリー側の歴史叙述に組するはずはない。だが、ウィッグの側に露骨に所属することも控えた。それはいずれ「党派の精神」にからめ捕られること、あるいはそう見えることを危惧したからであろう。これまでのものとは違って、双方から一定の距離を取ろうとしたものであると見ることができる。バークはより客観的な立場としてコモン・ロー思想を理解しようとしていたと言ってよい¹³。こうした点からして、二著は全く異なるものであったと結論づけることはむしろ難しい。やはり一応の区別を前提とした上で、改めて関連性のあるものと見るべきものではなからうか。

ここではバークの法とコンスティテューションの認識を検討するという目的から、主として二著を素材とし、イギリスが変動した時期に焦点を当ててみることにしたい。

だがその際に、二点留意しなければならないことがある。

第一は、ポーコックも指摘していることであるが、マシュー・ヘイルに対するバークの態度である。後に見るように、ヘイルはイギリスの法律家であり、コモン・ローの領域において重要な論者であることはよく知られている。バークは自らの著作で、少なくとも二回明示的にヘイルについて言及しているが、そこでの態度はニュアンスが変わっている。若きバークは「首席裁判官ヘイルのコモン・ローの歴史が、良かれ悪しかれ、我々がもつ唯一の歴史法学研究である」と述べている(HLE, I: 322)。ここではヘイルの著作をもろ手を挙げて賞賛しようとはしていない。だが後年フランス革命に際しては、ヘイルを「大

法律家」と呼んで (LNA, 302=2000: 543)、明らかに肯定的に評価している。何故このようにニュアンスを変えたのか、それについてバークは一切言及していないので、究極的には解答不能と言わざるを得ない。

マシュー・ヘイルという法律家、思想家について、しばしば否定的評価が与えられることがあることは注意しておくべきであろう。イギリスが君主制から共和制に短期間変化した時、つまりクロムウェルが政権をとった時、それまで大法官だったヘイルは、共和制でもクロムウェルに仕えた。そして君主制に戻った際にも法律家として仕事をした。それゆえしばしば変節漢といったレッテルが貼られることがある。バークがそれを知らなかったはずはない。先ほど述べたように「党派の精神」に絡め捕られることを警戒した若きバークは、手放しでヘイルに依拠しているように見られることは避ける必要があったかもしれない。またヘイルの著作が十分な内容を持っていると断言するならば、改めて自身が「歴史書」を著す必要がなくなってしまうということもある。少なくともヘイルの議論は18世紀に復活した歴史論争に対応したものではない¹⁴。ヘイルの議論との重なりの詳細は、これから検討するとして、若きバークはそれらを踏まえ、ヘイルの著作にも僅かに距離をとることにしたと見るのが妥当なのではないだろうか。

第二は、ジョン・ロックの社会契約論との関係である。これまでバーク研究において一つの論点ともなってきたことであるが、バークが立法において「被治者の同意」を要求し、それがロックの社会契約論の影響の現れであるとする解釈を生み出してきた¹⁵。むしろバークはロックを読んでおり、また名誉革命を高く評価している。その点でロックの議論について無知でもなければ、いささかの評価もしていない訳ではないであろう。とはいえ、ロックのいう抵抗権理論などに対してはいかにも否定的である。そうした中でバークが「被治者の同意」を強調することは、バークの思想におけるロックへの傾斜の一つの証左という役割を果たしてきたように思われる。だがそれは果たして本当なのだろうか。この点についてもバークの法の理解を検討する上では留意すべきこととなる。

以上のことを踏まえて、まず最初に、コモン・ロー思想とそれが支えるコンスティテューション概念の原型について簡潔に検討する。まずは卓越したものとしてイギリスのコンスティテューションが認識され、それは慣習法と強い関係にあったが (第2節)、しかし、その卓越性という認識は限界を迎え、古来から存在していたことにコンスティテューションの正当性の力点が移動することになる。そこでコモン・ローの基本的観念と強い関係が与えられる (第3節)。ここで提示された認識が後代に強い影響を与えるが、コモン・ロー思想に強く対立する法命令説の登場で、コモン・ロー思想とそれに支えられたコンスティテューション概念は理論的な危機を迎えることになる。それはコモン・ローの観念それ自体を否定し、それに伴ってこれまでのコンスティテューションの正当性の中核に存在した歴史性を真っ向から否定したものであることを検討する (第4節)。その理論的危機に対抗してコモン・ロー思想が再編成されることになる。この歴史的整合性を新たに獲得したコモン・ロー思想が18世紀前半では大きな影響力をもつことになることを確認する (第5節)。

しかし、新たな 18 世紀的問題に直面することで、このコモン・ロー思想がパークのコンスティテューションについての認識にどのような影響を与えたかを最後に検討し（第 6 節）、コンスティテューション概念の変遷を辿ることにしたい。

第 3 節 コモン・ロー思想

1、卓越したコンスティテューションと慣習法

周知のように、イギリスの法学は独特の性格を持っている。英米法は、それを学ぶ学生が最初に習うように、ローマ法の末裔である大陸法と並んで重要な法学体系を形成するものであり、相互はかなり明瞭に区別される。英米法をコモン・ローと呼称するが、このコモン・ローを性格づけているのは歴史との関わりである。つまり、コモン・ローが大陸法と強く区別されるのは、その歴史的な性格であるとされている。少なくともイギリスの法学者たちは自らの対象をそうしたものとして自覚的に取り扱っていたことは間違いない。

だが、法思想史的に見ると、さらにコモン・ローが独自の位置を占めていることがわかる。中世から近代へと変質を経験したものの長い生命を維持している自然法論と、それに対して概ね 19 世紀に確立した法実証主義との間においても、コモン・ローは微妙な立場にある。つまり、コモン・ロー思想は自然法を否定しているわけではなく、それを取り入れている面があるが、それと同時に法実証主義の立場とも全く相容れない面ばかりではないからである。むしろ、近代自然法論の立役者といえるホップズはコモン・ロー論者のクックと対立したし、また法実証主義の確立期においてはベンサムが、コモン・ロー法律家でありまた自らの師でもあるブラックストーンを強く批判した。だが結論からすると、妥協の余地のないほどに相容れない存在とまではいえない。このことは後述することにする。

ローマ法と並ぶ存在としてのコモン・ローという位置づけに関して、ここで歴史的事実を確認しておく、イングランドという土地においてローマ法が知られていなかったわけではない。むしろ、ローマ法は学ばれていたしローマ法学者も存在していた。大まかに言えば棲み分けがなされていたと言ってよい。コモン・ロー法学者は国内法を扱い、ローマ法学者は、海洋法および国際法を扱っていたのである (Burgess, 1992: chap. 5) ¹⁶。そのことからしてイギリスの法学にローマ法の影響が皆無であるということはないし、貿易などの場合はその棲み分けを維持し続けることも難しいこととなっていたはずである。

しかし、イギリスにおける法学の発展は、イングランド固有の法の認識という形をとった。イングランドの法は古来の慣習によって成立しているとされていることはよく知られているが、それが明確な形をとったのは 15 世紀において、とりわけフォーテスキュー (John Fortescue) の著作においてであるというのが通説である ¹⁷。フォーテスキューの代表的著作は、『自然法論』 (*De natura legis Naturae*)、『イングランド法の礼賛について』 (*De laudibus legume Anglie*)、そして『イングランドの統治』 (*The governance of England*) の三つであろう。このイギリス法学の議論はどのようにして形成されたのかを、それらの著作の中から必要最小限の範囲で確認しておこう。

初期代表作である『自然法論』の執筆は1461—3年頃と推定されているが、より端的に言えば、それはイギリスがバラ戦争の只中にあった時期である。言わずもがなではあるが、これは（ランカスター家とヨーク家との）王位継承戦争であり、フォーテスキューはランカスター家の王位継承の正当性を主張していた。そしてこの『自然法論』もトマス・アクィナス（Thomas Aquinas）の自然法理論を援用することでランカスター家の継承を擁護する目的で書かれたものと見られている（直江、2000）。換言すれば、自然法を論じながら王国の設立とその正当性を論じているのである。このように、「フォーテスキューの独自性は、まさにトマスの自然法の理解と、イングランドの慣習法および統治形態に関する考察との結びつきの点にこそある」のである（土井、2006: 59）¹⁸。イングランド独自の法が構想された当初から、それは自然法と結び付けられていたことは明らかであり、前述したコモン・ローの独自の位置はこのときから始まっていたといえよう。

当然ながら国王は神に従わなければならないし、また自然法にも従わなければならないことになる。国王になったものはその地位が自然法によって正当化されていることになるが、その場合でも、いかなる国王であれいかなる統治であれ、認められるのか、という問題が発生する。これまでのイングランドの法とは関わりなく、国王は存在し統治することができるのか、という問題は、主権者と法の関係をどのように定位するかに関わる。主権者は法を超えた存在なのか、あるいは主権者であれ法の下にあるのか、という問題である。ここでイングランドの「古来の慣習」とそれに立脚した法が検討の対象となる。イングランドではそれらが尊重されてきたし、また従うことが求められる。ここで正当性はしばしばその「古来性」、つまり伝統に求められてきた。こうしてイングランドにおいては、法学は歴史と強い関わりを持つ。イングランド独自の法という構想は、その当初から、正当性に関して歴史に強く依存しているのである。

だがこの議論の最大の問題は、極めて単純ながら、歴史的事実としてローマ人、ゲーン人、ノルマン人たちによってイングランドが征服されてきたことをどう理解したらよいかということである。その過程において伝統が相当程度破壊されていることは推測に難くないがゆえに、「古来の慣習」がそのまま存続していることにはかなりの困難が存在する。これを克服するために、イングランドの法学者は「歴史家」であることが要請されるのである。このような経緯から、再びフォーテスキューに帰って、彼がどのような立場に立ち、そしてどのように「歴史」を叙述しようとしているのかを見ておきたい。

フォーテスキューも、前段の議論から明らかなように、統治の正当性を何に求めるかということに議論を収束させていく。そのために『自然法論』においてコンスティテューション上の区分が存在することから議論を始める。彼は自然法の下に設立される王国の起源を旧約聖書のニムロデにまず求める（Fortescue, 1980: 196=2001: 7章）。この王国では、「王権に基づく支配（*dominium regale*）」がなされており、王の法によって統治されるが、王は法に拘束されないために暴政に陥る可能性がある。それに対して、「王権に基づきかつ政治権力による支配（*regimen politicum et regale*）」と呼ばれる、立憲的統治がなされる

王国も存在している (Fortescue, 1980: 213=2001: 22 章)。その国の徳からそうした形態をとることになるとされる。

さらにフォーテスキューは数年後に著した『イングランド法の礼賛について』で、この二種類のコンスティテューションについて考察を展開している。ここでは、その区分は王位の設立による相違とされる。フォーテスキューがどのように歴史を叙述しようとしているのかがここで確認できるであろう。そこでは、ニムロデに起源が求められた、つまりニムロデ伝説に依拠するコンスティテューションは、力によって設立されたものである。

「かつては、権能において極めて秀で、しかも威信と栄光を熱望している人々が、しばしば実力でその近隣の人々を従えて、これらの人々が自らに仕えまた自らの命令に従うように強制した。彼らはその時以後これらの人々にとって法となるように決定した」。「彼らの支配は王権のみによるとも言われている。このようにして、ニムロデが初めて王国を獲得した」 (Fortescue, 1979=1989: 12 章)

それに対して立憲的統治を行うコンスティテューションはブルータス伝説に基づく¹⁹。

「国王は臣民の身体および財産を保護するように命じられており、この保護のために人民から由来する権力を保持しているのもであって、したがって、このような国王にはこれ以外の権力によって自らの人民を支配することは許されない」。「すなわち、ブルータスがイタリアおよびギリシア人の国からつれてきたトロイア人たちの集団によって政治権力と王権による支配に突き進んだイングランド王国は、まさしくこのようなものである」 (Fortescue, 1979=1989: 13 章)。

法が人民の同意によって作られ、それを王が運用する形態をとる、このコンスティテューションは「力によってではなく、人々の合意によって指導者となった」ことが重視され、「イングランド議会の発展と結びつけることによってイングランド固有の国制起源論」となったのである (深尾、2000: 220-1)。ここでフォーテスキューは、イングランドが古来、単に「力による統治」ではなく「合意による統治」によるコンスティテューションであったことを強調し、それはブルータスの時代からのことだとする。こうして、ローマがイングランドに侵入する前から、イングランドは「合意による統治」が国政上の慣習となっていたという歴史が構成される。

それから何度もイングランドは、ブリトン人、ローマ人、サクソン人、デーン人、ノルマン人といった様々な民族から征服されたことを記述したあと、にもかかわらずフォーテスキューは

「これらの諸民族とその国王のあらゆる時代を通じて、この王国は現在それによって支配

されているのと同じ慣習法によって間断なく支配されている」

と宣言する。その理由は、イングランドの慣習法が卓越しているためである。

「この慣習法が最善のものでなかったならば、これらの国王のうちの誰かが正当な理由によってあるいは好みに駆られて、この慣習法を変更し、さらには完全に抹消してしまったことだろう。とりわけその法によってイングランドを除く世界のほとんど全てを裁いたローマ人はそのようにしたであろう。「イングランド人の慣習法ほど長期にわたって根付いているものはない」。「このゆえに、イングランド人の慣習法が良くないとか、さらには最善ではないとか語るべきではないし、またそのことを疑うべきでもない」(Fortescue, 1979 =1989: 17 章)

このようにイギリス独自の法とコンスティテューションは、卓越しているがゆえに連続している。逆にいえば、国王の命令がすなわち法となる統治機構とその法は、ともに劣位に置かれるのであり、そこに優勝劣敗の法則を当てはめたのである。こうしてイングランドの慣習法とコンスティテューションの古来性は、卓越性に依拠したと定式化された。

極めて大束な把握であるが、「歴史家」としてのフォーテスキューはこのようにイングランドの法とコンスティテューションを歴史の中に位置づけ、少なくともイングランドにおける統治は被統治者の合意に基づかなければならないこと、イングランドにおける統治の正当性はそこに求められることと結論づける。

このような議論は、フォーテスキューの指摘にあるように、ローマ法の格率と関係している。「君主は法に拘束されない」という格率は、主権者は超法規的であることを認めるもので、それそのものが統治機構、つまりコンスティテューションを表すものである。そうした格率、および統治機構はイングランドでは採用されなかったし、またこれからも採用されるべきでないと論じたことが、ここでは重要である。フォーテスキューの議論は、このローマ法の格率から脱却する必要に迫られて展開されたものであり、ローマ法から独立したイングランド法の存在が明確化されたのはその帰結であった。こうしてイングランド法の固有性についての議論が歴史叙述を要請した。イギリスにおける世俗的歴史叙述の一端は、政治権力と法との関係を論ずることと連動していったのである。

以上のようなフォーテスキューの議論はそれ以降あまり省みられることがなかったが、しかし「復活」する。それは国王と議会が対立するという状況が訪れたとき、つまり 17 世紀になってであった。

17 世紀イギリスの政治状況をここで簡単に概観しておこう。この時期はテューダー朝からステュアート朝に転換した時期であり、その転換は早くも 1603 年に起きた。エリザベス 1 世から、スコットランド国王であったジェームズ 1 世へと国王が変わったのである。そしてさらに 1625 年にはチャールズ 1 世が即位、しかしスコットランドに対する失政から国内

が分裂、40年からピューリタン革命がおき、「内乱期」になった。1649年からクロムウェルを護国卿とする共和制を敷き「空位期」となるが、60年に王政復古しチャールズ2世の治世となった。しかし旧教復活などの問題から、85年にジェームズ2世の即位後、88年に名誉革命が起き、「市民革命」の時代と特徴づけられることになる。

さてこの時期は戦争と財政逼迫、そして国王と議会の対立の時期と言ってもよい。もう少し踏み込むと、エリザベス治世の1588年に、イギリスはスペインの無敵艦隊を撃破していた。これは、カトリックの脅威からいったん解放されたことを意味するが、その状態は決して安定的ではなく17世紀に国防費は増加していく。

この戦争による財政逼迫のために、宮廷人や政府高官に対する報酬が難しくなり、それは国王大権による専売権の授与に代えられた。この専売権はそもそも新しい産業を奨励するために設定されたものだったが、逆に既存の産業を脅かし、1601年に召集された議会で最大の論点となる。専売権がイギリス国内に対して与える悪影響をめぐって、国王と議会が対立することになったのである。それは国王大権と議会の立法権の衝突であった。ここではエリザベスの「黄金演説」によって一旦解決をみるが、同じ問題がジェームズ1世治世の1621年に召集された議会で再燃する。

次のチャールズ1世期でもやはり戦争をめぐって国王と議会は対立する。ここでの切掛はスコットランドに国教を強制することに失敗して戦争になったことであった。そしてこの対立はついに内戦に発展する。その結果が国王の処刑であり、共和制の構築であった。クロムウェルの共和制は短期間で崩壊したが、復古した王政においてもチャールズ2世は、クラレンドン法典によって明確になった、カトリックおよびピューリタンという左右の非国教徒に対して寛容であろうとしたため、カトリックの復活が議会において懸念された。そして、議会ではついに王権制限法の要求まで俎上に登るようになったことから議会は召集されなくなり、名誉革命に至ることになる。

これはおそらく17世紀イングランドの政治状況について、常識をはみ出すものではない。だがこれも一つの歴史叙述に過ぎず、異なる叙述との間で正当性をめぐる論争が行われている。一応、その歴史叙述論争について触れておこう。

従来この17世紀は、先ほど述べたように財政問題、宗教問題などについて国王と議会の対立が次第に激化していく過程として捉えられ、それはしばしば「内戦へのハイロード」と表現されてきた。確かに議会在召集されるたびに、国王側と議会側が論戦を繰り広げてきたことは疑いない。17世紀の前半では、この国王側にフランシス・ベイコン (Francis Bacon) が法務官、大法官として存在し、それに対して、議会側のコモン・ロー法学者エドワード・クック (Edward Coke) が対立、両者に苛烈な応酬があったことはよく知られている²⁰。20世紀当初までの研究でも概ね、こうした図式、つまり絶対主義と立憲主義という政治原理上の対立で17世紀を理解してきたといつてよい (Gooch, 1914=1952などを参照)。

しかし1940年代以降、こうした図式に疑問が提出された。当時の議論を見ると、常に国

王側と議会側が衝突し、噛み合わない議論を展開していた訳ではないことが見て取れるとされる。こうした見地からは、17世紀はむしろ「一定の和解と協調」が存在したのであり、従来の理解はこの側面を過度に無視するものであると論じられた (Judson, 1949)。

さらに、70年代から80年代にかけては、こうした研究を議会史の角度からさらに推し進める形で、より修正主義的な研究が提示される。ここでは、従来の理解はウィッグ主義的な態度とされ、議会や自由主義の発展という視角で歴史を理解しようという目的論的な態度であるがゆえに、17世紀イングランドそのものを適切に理解できなくなるとする。従来は等閑視されていた宮廷や国王についての意義や役割などを視野に入れる必要が主張された (Elton, 1974, Russell, 1979 などを参照)。

しかしこの一連の論争の過程で、最も影響力を持った研究は、少し遡るが、50年代に現れた。いわゆる「古来の国制 (ancient constitution)」論の「発見」である (Pocock, 1957)。これは「当時の思想史上の二つの最も重要な学派に絞って」17世紀を理解しようとする。「その二つの学派とは、イギリスの国制は記憶を超えたものであり、ノルマン・コンクエストの痕跡を否認して、サクソンの太古に国制の原理を求めようとしたコモン・ローヤーと、イギリスの国制は封建的土地所有の原理を経験したのだという事実を指摘して、コモン・ローヤーの古来の国制説を論破しようとした少数の異論派としての君主制論者、王党派である」(田中、1998: 8)²¹。この「古来の国制」論が立憲主義的な議論の母体となっていると理解することで、当初の定式を継承、発展させるものであったとみることができるとする。前述の修正主義的研究も、この議論を無視することはできず、これに対する反論を含めて議論が進められた。

現在では、この「古来の国制」論を踏まえ、修正主義に対して、従来の絶対主義対立憲主義という定式が顕著であることを強調する反批判が行われているし (Sommerville, 1986)、また「古来の国制」論は、議会派も王党派も原則合意が存在したのであって (ジャコビアン・コンセンサス)、政治的な論争は概ねこの合意の上でなされていたとする新たな修正主義とも呼べる議論が提示されている (Christianson, 1991, Burgess, 1992)。この二つの議論の間では、むしろ論争が展開されており、その意味では明確な決着がついているわけではないことは押さえられてしかるべきであろう。

17世紀をどのように理解すべきかということについて、このように意見が別れていることは、ここでの議論に大きな影響を与えることになるように見える。というのは、ここで上げたいずれの立場をとるかによって議論の方向が大きく変わるようになるからである。しかしここでの目的を考慮すれば、必ずしもそうではない。なぜなら、前述のようにここで私が考察の対象としているのはコモン・ロー思想であり、17世紀の思想状況全般ではないからである。確かにコモン・ロー法学者たちも、国王側と「一定の和解と協調」を行わざるをえなかったことは事実であるが、コモン・ロー法学者たちは国王側と対決する役割を余儀なくせられたのであり、またそれは単に役割の問題ではなく、その法思想の内実に関わることであった。つまりコモン・ロー思想を取り上げるということは、絶対主義と

立憲主義の対立の側面に光を当てることを意味するのである。

さて話を戻すと、議会と国王の「対立」の契機は、主にエドワード・クックに代表されるコモン・ロー法学者によって見出された。そしてクックたちが自らの議論を展開するにあたって「復活」させたのがフォーテスキューの議論であったのである。

この対立は、イングランドの裁判所のいささか複雑な構成に起因する部分がある。さらにそれに加えてコモン・ローとエクイティの概念の成立もここに関わっている。それゆえ、煩瑣ではあるが、いったん瞥見しておきたい²²。

まずもってイングランドの裁判権は多元化していたということが問題を引き起こしていた。主なもので以下のような裁判所が並存していたのである。

(一) 地方的裁判所

- ①自治体裁判所
- ②領主裁判所
- ③教会裁判所

裁判はまず第一義的にこれらの裁判所で審理されることになっていた。とりわけ、①と②が中心的であったのだが、ここで運用される法や慣習はそれぞれに異なっていたところが一つの問題である。

だがこれ以外にも次のような裁判所があった。

(二) 国王裁判所

- ①王会から派生した裁判所
 - a 「国王の面前での裁判所」あるいは王座裁判所
 - b 財務府裁判所
 - c 民訴裁判所
- ②国王評議会あるいは大法官府裁判所

国王は正義の源泉であり、前述の地方的裁判所に権限を分与するという形式をとったが、そのことにより国王の裁判権が枯渇するものではないと考えられた。国王が裁判する場合で重要なのは、上記(一)の各地方的裁判所の管轄が錯綜していたこと、そしてそれゆえに法や慣習が錯綜していたことに端を発する場合である。ここで正義が実現されない場合、国王が正義を達成することが要求されたのである。

①a「国王の面前での裁判所」がその典型であるが、これは、国王が巡回する際に開かれた(次第にウェストミンスターに定着し、王座裁判所と呼ばれることになる)。その他も含め、この①の各裁判所はそれぞれ結びつきを強め、「王国全体に共通する法」を形成していた。地方ごとに異なるのではない、空間的にコモンな法、これがコモン・ローである。

それゆえ、この①の三つの裁判所はコモン・ロー裁判所と呼ばれることになる。クックはこの① c 民訴裁判所と、①a 王座裁判所の首席裁判官を歴任する（1606年、1613年）。

14世紀までに①のシステムは確立したが、それでも正義が実現されないものには国王への直訴の道が存在した。しばしばコモン・ロー裁判所の法技術的厳格さがその原因となったのだが、その場合、国王評議会が裁判を担当した。しかし次第に大法官が個人で担当するようになる。これが②大法官府裁判所である。ここでは、コモン・ローではなく、エクイティ（衡平）と呼ばれる法が宣言された。イギリスにおいて特徴的なのは、エクイティを代表する裁判所をこのように明確に独立させたことにある。ベイコンは、当初国王の学識顧問官から法務総裁になり、最終的には大法官を歴任する（1613年、1618年）。

(二)の各裁判所は、(一)地方的裁判所に対して、目的、つまり国王の正義を実現するという目的を共有しており、その意味で協調すべき存在であったが、現実にはしばしばとりわけ(二)①コモン・ロー裁判所と、②エクイティ裁判所は対立することが多かった。それは(二)①コモン・ロー裁判所が、(一)地方的裁判所に対して優勢になることで管轄権が拡大し、ほぼ一般的包括的となったことから、さらに(二)②エクイティ裁判所との管轄の争いに発展したからである。具体的には、しばしばエクイティ裁判所で大法官が下す差し止め命令が、コモン・ロー裁判所の決定を覆すことになることが多かったためであった。こうした関係は時代によって変動したが、16世紀終りでは概ね、大法官は決定においてコモン・ローにしたがう、という形で、協調的な時期を迎える。しかし17世紀において、再びこの関係は悪化した。大法官は基本的に国王の大臣であるという性格を発揮して、コモン・ローに必ずしも従わないことが増えたためである。その対立は、王座裁判所首席裁判官であるクックと大法官との対立となり、国王が法務総裁ベイコンの助言から裁定することにまで発展した。ここでクックはベイコン、そしてその雇い主たる国王との対立まで引き起こすことになる。クックは後に王座裁判所首席裁判官を解任され、議員に戻るようになるが、その後もベイコンや国王との対立は続いた。

以上のような瞥見でも、裁判所の構成が政治的問題として強い関わりを持っていることは確認されよう。一方のクックとそれに続くコモン・ロー裁判官たち、あるいは議員たち、それに対して、他方の法務総裁とそれが代表する国王および国王大権とが、明確な対立を引き起こした。こうした局面が、国王大権と議会の立法権、裁判権の衝突、権力と法との対立と特徴付けられ、コンスティテューション上の問題となる。

この問題はコモン・ローの立場からどのように論じられたのだろうか。端的に言えば、それは「法の支配」の問題であった。権力は法によって制限されなければならないということを中心に論理づけるか、という課題が設定されたのである。ここでこの課題を担ったのはクックであった。そして、クックはその理論化に際してフォーテスキューの論理を復活させたのである。

クックはイングランドでは国王も法に従うべきであるとする根拠を「古来の国制」に求めている。

「他の国でも外見上は法が支配しているのだが、裁判官たちは国王の機嫌を損ねるよりは、法を歪めて解釈し、不正を行う方を選んできた」。「エリザベス女王に祝福あれ、女王が常に彼女の裁判官たちに課してきた職責は古来の法に合致するものであった」。「それはイングランドの古来の国制に合致し、大憲章によって宣言され、国王によって語られた。もしこの素晴らしい島国の古来の法が他の全ての法に優れたものでなければ、その島の征服者や統治者たち、すなわちローマ人、サクソン人、デーン人、ノルマン人、そしてとりわけ正当にも自らの国法を誇るローマ人は、イングランドの法を変更してしまったであろう」(Coke., *Reports.*, Part.2, 2003: 40)

この「古来の国制」はフォーテスキューの「合意に基づく統治」の伝統のことであり、それに端を発するイングランドの古法はコモン・ローとなって存在し続けたとされる。つまり、フォーテスキューと同様、卓越性に依拠する古来性をもって正当としたのである。そこでは、当然ながらブルータス伝説が念頭におかれている。

「もし読者が彼ら（年代記作家たち）を幾分か信じるなら、コモン・ローの古さと榮譽に関して彼らの公刊したところに委ねよう。第一に、彼らの言うには、ブルータスがこの国の最初の王であり、彼の王国を確立するやいなや、彼の人民の安全で平和な統治のために、ブリトン人の諸法という書物をギリシア語で記した」(Coke, *Reports.*, Part.3, 2003: 64)

イギリス独自の法として構想されたコモン・ローを認識するに当たって、このようなブルータスに依拠した卓越したコンスティテューションという把握は、論理的に整合性を与えるものであったのである。しかし、このクックのブルータス伝説についての言及が極めて慎重であることは留意してよい。つまり、初期クックにおいては、何ゆえに国王が法を超越しえないか、何ゆえにイングランドはそうしたコンスティテューションであるべきか、という問いに対する回答として、それが卓越したコンスティテューションであるからと主張するためにブルータス伝説を「援用」しているのであって、フォーテスキューが描き出したように、歴史の一部とまでは断言していない。コモン・ロー思想を歴史的に定式化することに對して慎重だったとすらいえる。

それはともかく、コモン・ロー思想の成立期においては、主権者たる国王が法に従うというコンスティテューションは卓越していたがゆえに生き残ったのであり、そうである以上、現在も拘束するものであるという認識であった。ここで古来からのこのコンスティテューションは一定不変な内容を持っていたのである。

2、古来の国制とコモン・ロー

「卓越したコンスティテューション」という定式化は、コモン・ロー思想にとって、法とコンスティテューションの整合性という点からも承認しやすいものであったが、しかしその定式を維持することは早々に困難となった。イングランドの起源が歴史的検証にさらされ、ブルータスからのものではないことが確認されていったためである。

このことはフォーテスキューの定式そのものの正当性をも掘り崩す危険があった。いやむしろ、フォーテスキューの議論をそのまま受け入れることに対して説得力上の明白な危機を生み出したといったほうがよいであろう。それゆえに、イングランドの法、つまり、クックを含む法律家たちが発見し依拠するコモン・ローが、数度の侵略にもかかわらず存続しつづけたのはこの法とコンスティテューションが優れているためだ、とする議論の説得力も危機に晒された。

そこでクックはこうした「卓越したコンスティテューション」という理念を放棄し、フォーテスキューの定式から、イングランドのコンスティテューションが古来から存続していたことだけを受け継いでいくことになる。ブルータスからかどうかは別として、「古来の国制」が存在し、それが存続していること、したがってこのコンスティテューションからすれば、国王は法を超えて権力を行使することはできないという論理を受け継ぐことにしたのである。

そこで問題になったのは、キリスト教普及以後であった。キリスト教の国家としてアングロ・サクソン王国を性格づけることは、それ以前を問題としないことに繋がるからである。法の連続性、つまり古来性を正当性の維持基盤とするクックにとって、それ以降の征服による変動だけが問題となった。そして実際にそれ以後において侵略を受けたのはノルマン人によるものだけである。このノルマン人の侵略以前と以後において、イギリスの法は強い変化を受けていないこと、それはノルマン人の国王がイングランドに存在していた法を認めて存続させたことを論証することが必要になったといえよう。

こうしてクックも何らかの形の歴史叙述を必要とした。ブルータスというような明確な起源をもってはいない、「古来の国制」という概念を用いて、それがイングランドのコンスティテューションの原型であること、そしてそれがノルマン人の侵入の際にも尊重されており、イングランド固有のコモン・ローが国王によっても守られたことを提示していこうとする。

「今日のわれわれのコモン・ローの根拠は、記憶や最初期の記録を超えたものであり、ノルマンの征服者たちがこのイングランドの国で見出したものと同じである」(Coke, *Reports*, Part.8, 2003: 245)

このように、変動しなかったイギリスの法をクックは「超記憶的」な法と性格付け、命名した。この性格づけがコモン・ロー思想全体において決定的な役割を果たす。つまり、記憶できないほど以前からイギリスを拘束し続けた法であり、それゆえに現在も拘束し続

けることを意味する。その永続性こそが正当性となる。

「ウィリアム征服王が遵守することを誓約した法は *bonnae et approbatae antiquae regni leges* であった。すなわち、この王国の法は征服王の治世の始まりにおいて、良く、承認された、古来のものであったのである」(Coke, *Reports.*, Part.8, 2003: 245)

ここでは卓越性が廃棄され、古来性が強調されている。そして、この古来的であるがゆえに正当性があるとするコモン・ローは、ノルマン征服以前に作成された『正義の鑑』と呼ばれる書物に表されていることをクックは主張する。ここでクックはブルータス伝説から『正義の鑑』に、明確に依拠する対象を切り替え、連続性を確保した。

このことが示しているのは、イギリスの法が国王によって作られたことはなかったということ、そして現在でも国王によって法が作られることはないこと、すなわちそうしたコンスティテューションではないという主張である。

ここで問題になるのは、制度的に言えば、大法官裁判所である。それは国王を代理して法を宣言することがある。となれば、それも国王による法の創造を意味するであろう。コモン・ロー思想家がローマ法に見出したコンスティテューションのあり方である、立法者としての君主という側面をいかに否定するかという問題は、コモン・ローとの関連で説明される必要があった。この問題に思想的に首尾一貫した回答を与えることがクックのもうひとつの課題となる。

「法の理性こそ法の生命である。というのは、(誰であれ) 一人の人間が法を語ることは可能ではあるが、そのものが理性を知らないならば、その表面的な知識は忘却を避けえないからである。しかし、彼が法の正しい理性を見出し、それを自らの自然的理性に取り込むことで、自らのものとするとき、それは特定の事例を理解するのに役立つだけでなく、その他の事例の場合にも役立つことになろう。なぜなら、『法の知識は相互に関連し結びつく』からであり、そしてこの知識はそのものに長くとどまり続けるからである」(First institutes, 183b)

このように、コモン・ロー思想においては、法の理性の知こそ法についての知である。しかしこの定式における理性概念は、極めて広大な意味内容が含まれていると言わざるをえない (Cromartie, 1995: 17) ²³。法に内在する合理性も意味するし、それを扱うもの(法律家)の理性をも意味している。このことは後に混乱の原因となるが、このように定式化することでクックが描き出したのは、法とは制定法そのものではなく、現実に対して制定法がもつ意味のことだということである。それはいわば不可視で抽象的な存在であり、理性を本質とする。制定法はその理性を分有したものであり、また人間が分有したときに彼は法律家となる。現実に対して制定法がいかなる効果を与えるか、その効果こそが法であ

り、その意味で制定法から効果を引き出すものとしての法律家も法を分有していることになる。

『理性とは神の光の放射線である』。そして厳格に訓練された人間が推論し討論することで無知という暗闇が放逐され、法的な理性の光によって正しさが認識される。その上で判決は理性の完成である法によって下される」(First institutes, 232b)

この「理性の完成」は、後代において「人為的に完成された理性」とも呼称されるが、それは人間が法の本質を分有することを表している。ここで法とされるのは膨大な数で存在するイギリスの制定法のことではない。前述のような抽象的な法であり、それがコモン・ローとして現れているとあってよいだろう。ここでコモン・ローは一つの体系であり、不変のものである。クックが構成したコモン・ロー思想の最大の特徴は、このコモン・ローという観念をひとつの普遍的な体系としたことにある。これは、通常は不可視であり、具体的な出来事においてのみ姿を現すことで徐々に輪郭が鮮明になっていくものである。

このように法を把握することは、法的次元における理性から、通常の個人やその内部にある自然的な理性を排除することに帰結する。それが、ギルド的法曹とそこに秘儀として存在する理性概念であるとする認識を加速させた。こうした認識は明白な誤りではない。確かに、上述のクックの言及にそうした性格を見出すことはできるし、クックの思想にそうした側面がなかったわけでもないであろう。だが、クックの定式化の「目的」がそうしたギルド化や秘儀化だけにあった訳ではないことは確かである。コモン・ローに超記憶的な起源を付与したのは、理性としての法が永続的に妥当するものであることを裏付けるためであり、不変であることを証明するためであったのである。ここでクックはノルマン征服という歴史的事実を乗り越えるために、一定程度の歴史認識を提示せざるを得なかったが、それは歴史の中に永続するものを見出すためであったといえる。ここで法と理性は一つのシステムとして構造化された。

こうしたコモン・ロー思想からすれば、当然ながら、自然的理性しかもたない個人である国王が法を作り出すことは不可能である。主権者であることは法を正確に認識する能力も創出する能力も意味しない。エクイティは国王に属するものではなく、法曹たちの理性の中に含まれるものであり、コモン・ローとエクイティは判然と区別すべきではないことになる。したがってイギリスのコンスティテューションは、当然ながら、法曹たちが所属する議会が立法を行うことを要求するということになる。いわゆる「古来の国制」はそのようなものであったが、それが存続することは、法をこのように把握する以上、必然であることになる。こうした論理から、「古来の国制」は現在でも妥当し、現在を拘束すべきだということになった。コモン・ロー思想はクックによる確立期から、法論とコンスティテューション論を論理的に連関させることで政治に関与していく。

以上のように、コモン・ロー思想とそれが正当性を付与した「古来の国制」は、クック

の定式化をもって確立した。この定式は強力な影響力を発揮する。巨視的にみれば、コモン・ロー思想は基本的にこの定式化のバリエーションだといってもいいほどである。しかし、逆にいえば、ある程度のバリエーションは必要とされた。それはコモン・ローに対する法思想上の挑戦があったためである。それはイギリスのコンスティテューションそのものをも読み替える潜在力まで有していた。この挑戦は前述の理性概念に対する批判から始まる。次節は、この挑戦を検討したい。

3 非歴史的法とコンスティテューションの読み替え

以上のようなコモン・ロー思想はどのように受け止められたのだろうか。

クックがその存在を主張したようなコモン・ローは抽象的なものであり、具体的には判例の中に見いだされる。英米法学を判例法主義に位置づけることからそれは明らかであろう。現実に対して制定法がもたらす効果を判決と呼ぶが、それは法の宣言でもある。つまり、その判決の中にこそコモン・ローが伏在していることになる。コモン・ローが姿を現すのはそこでしかない。抽象的な存在が刹那に姿を見せるのである。しかし実際の判例は極めて錯綜しており、その判例という堆積物の中にはすでに使用されないものも多く含まれていたため、コモン・ローを見出すことは困難な仕事だった。

ローマ法の素養のあるベイコンは、それゆえ制定法や判例などの整理が必要であることを主張する。イギリスの法の問題はその点にあるとベイコンは主張した。抽象的で不可視な存在であるがゆえに混乱が増えるのであって、体系的なローマ法のように、イギリスの法も可視的に体系性を与えるべきだとしたのである。現在使われるものと、そうでないものを弁別し、法の体系を完成させることをベイコンは模索していたが、その点でベイコンは法の歴史叙述の必要性をまったく感じていない、実定法主義的な立場をとっているといつてよいだろう。それにはベイコンの置かれた立場が影響しているかもしれない。つまり、ベイコンはあくまで国王の代理人を勤める人間であり、国王大権の必要性を理解していたのである。それからすれば、クックのような議論は過剰なまでの国王否定論である。

その場合の問題点は、やはり理性概念に関わる。コモン・ローの精神は、政治的権力を担う国王であれ、単なる個人として扱うことを宣言する。各個人の持つ自然的理性は日常の行動にとって十分なものであるが、法を認識すること、さらには法を司ることにおいて十分ではない。そして、その違いは所持する権力の大小の違いに対応するものではない、とした。しかし、それはベイコンにすれば制定法と判例の体系性における欠陥を、「人為的に」理性を完成させるという努力で補うことであった。そして、その努力はいわば不合理なものであったのである。

この「人為的に完成された理性」という概念は、当然ながら法命令説²⁴と鋭く対立することになる。先駆的な形でベイコンにも見られ、ホップズにおいて先鋭に展開された法命令説からすれば、法は主権者による命令以上のものでも以下のものでもない²⁵。そこでは

次のように法が定義される。

「第一に明らかなのは、法一般は、忠告でなくて命令だということであり、また、任意の人から任意の人への命令ではなくて、以前に自分への従順を義務付けられたものに向かって命令を与える、その人だけの命令なのである」(Hobbes, 1651: 183=1964: II, 163)

「あらゆるコモンウェルスの立法者は主権者だけであって、彼が君主制におけるように一人の場合であれ、民主制や貴族制のように人々の合議体であろうと、そうである」(Hobbes, 1651: 184=1964: II, 165)

とされる²⁶。この「主権者」は制定法を超越している存在である。

「コモンウェルスの主権者は、合議体であれ一人であれ、諸市民法に臣従しない。というのは、彼は諸法を作ったり廃したりする権力を持っているので、そうしたいと思うときには彼を困らせる諸法を廃し、新しいものを作ることにより、それへの臣従から自己を解放しうる」(Hobbes, 1651: 184=1964, II, 165)

こうして法命令説は、超法規的な主権者を設定し、法はその命令以外の何者でもないことを主張する。この法命令説は、イギリス法の歴史にとって一つの大きな問題である、ノルマン征服を非論点化してしまう力を持つ。すなわち、この立場に立てば、クックを悩ませた法の連続性問題などそもそも存在しない。ノルマンの支配者の命令こそがイギリスの法になったのであり、法であることの要件はそれ以外に存在しないのである²⁷。このようにして逆説的なまでに歴史的整合性を獲得した法命令説の観点からすれば、慣習といった法源は自律性を持つわけではない。

「長い慣行が法の権威を得る場合、その権威を作るのは時の長さではなく、主権者の沈黙によって表される彼の意思なのであり（なぜなら沈黙は時に同意の証拠でもあるから）、そしてそれは主権者がそれについて沈黙をしている限りでのみ、法なのである」(Hobbes, 1651: 184=1964, II, 166)

慣習が法的自律性を持つのは、主権者の黙示的裁可としてである。このように法命令説は自らの正当性をコモン・ロー思想との対比で説明するが、そうする理由は、慣習といった法源が持つ悪弊からである。つまり、これまで誤った判決が少なくなく、それに基づいてさらに同じ誤りが繰り返されることが慣習となってしまうことを想定している。コモン・ロー思想においては、それを正すのが法律家の役割だとするが、それは法命令説からすれば誤りである。その基準はどのように設定されるのか、またその基準を設定するのが

誰かが重要なのである。

「しかし、何が合理的であるか、何が廃棄されるべきかについての判断は、法を作るもの、すなわち主権合議体か君主に属するのである」(Hobbes, 1651: 184=1964, II, 166)

このことが法と理性の問題に関わることになる。法は理性に反し得ないが、それは誰の理性なのか、ということが問題となるからである。

「それは何かの私的な理性を意味するのではない」。「それはまた(サー・エドワード・クックがそうしているように)長い研究と観察と経験によって得られた、理性の人工的完成でもない。なぜなら長い研究が誤謬の諸判決文を増加させ確認することもありうるから」(Hobbes, 1651: 186-7=1964, II, 170)

法は一貫していなければならないものであるために、多くの裁判官が様々な推理や決定を下して多様化させるべきではない。この「人工的に完成された理性」も、元はといえば自然的理性に過ぎないはずであり(Hobbes, c.1666=2002: 12)²⁸、そこに優劣はない。イングランドの場合、法を作る理性は、

「助言と審議に基づいて公に宣せられた国王の理性こそが、法の魂・生命なのであって、最高の理性である」(Hobbes, c.1666=2002: 28)

ということになる²⁹。このような法命令説からすると、クックを代表とするコモン・ロー思想が主張するような、主権者をも拘束する法という概念は語義矛盾となる。ホップズはこの点について、クックが引用するブラクトンを引き合いに出して論ずる。

「主権に関するこの教義は、古来のコモン・ローに基づいており、イングランドの国王たちの行為に制限を加えられるものは、ただ神への畏怖であるはずである」(Hobbes, c.1666=2002: 53)

こうして、主権者は神には従うことになるがそれ以外に従うべきものはないことが確認される。その時常に問われることになる、地上における正しさはいかにして保障されるのか、という問題は、実は問いの立て方に誤りがある。「一国の主権者が作った制定法にも不正義がありうることを想定する」ことは正義という概念からはありえないのである。

「不正義と不衡平の違いはあなたにとっても以下のようなことだとわかるであろう。つまり、不正義とは制定法に反する行為であり、不衡平とは理性の法以外の何者でもないコモ

ン・ローに反する行為だということである」(Hobbes, c.1666=2002: 44)

正義は法が制定された後のみ存する。従来、法の源泉としてしばしば正義が考えられてきたが、完全にその関係が逆転している。そしてさらに興味深いのはここで正義とエクイティ(衡平)が極めて慎重に区分されていることである。実はこのことは、前述の裁判所の管轄権の問題にも結びついている。

第二節で見たように、エクイティは大法官裁判所が行使するものと位置づけられてきた。実際、コモン・ロー裁判所における厳格な判決などにおいて救済されなかったものが再審として、大法官裁判所がエクイティに基づき判決を下すことになっていたのである。このことを考えると、前述の正義とエクイティ(衡平)の区分は矛盾するかに映る。コモン・ローに反する行為がエクイティにそむくということは、コモン・ローがすなわちエクイティであるかのようなものであるからである。

だがここで起こっていることは矛盾ではない。多くの制定法の中から見出された一貫する原理としてのコモン・ローは、むしろ不文である。コモン・ロー裁判所では、制定法の文言にしたがって判決を下すが、そこで文言を解釈する際の参照基準がコモン・ローである。しかし、不文であるコモン・ローはそれゆえに多様な解釈を許容してしまう。クックを代表とするコモン・ロー法学者はそれを一貫させる努力を払ったが、完全ではありえない。ベイコンやホップズの打ち出した法命令説が批判したのはその点でもある。

このコモン・ロー裁判所でも確定しない事案、それは誤審の場合も含むが、これを確定するにはエクイティを行使することが必要となり、そこで初めて何がコモン・ローであったのかが明確になるのである。それゆえに、エクイティがコモン・ローを確定することになると論じられている。

ここでエクイティ裁判所である大法官裁判所が、コモン・ロー裁判所の判決を、不適切あるいは不十分だとして覆す判決を下す事案が増えるにつれ、両者の関係が悪化する。当時その対立関係の頂点に達していたことは前述の通りである。この時期、コモン・ロー法学者たちは自らエクイティを行使しており、その他の裁判所、とりわけ大法官裁判所で再審される必要はないと考え始めていた。そこで彼らが注目した制定法が、裁判所の判決に誤審があったときに、その判決が無効とされるまで訴訟をおこしてはならないとする法律(ヘンリー4世治世4年法律23号)である。彼らはこの法律の主旨を、コモン・ロー裁判所の誤審はコモン・ロー裁判所が認めた時のみ存在するのであって、それが行われるまでその他裁判所に同じ問題を持ち上げてはいけないということと解釈した。この解釈に対して法命令説は次のように反論することになる。

「この法律では大法官府のことに触れているのだろうか。ヘンリー4世や彼の国王評議会そして当時の議会以前の(一度下された判決)は検討しえないが、この制定法ができる以前には、どこかで検討されていたし、この制定法も、そこで判決を再検討することにしてい

るはずである。大法官府はエクイティに関わる問題についての王国における司法の最高機関であって、ここでも大法官府が他の全ての裁判所の判決を調査することは禁じていないのだから、少なくともこの制定法が大法官府の権限を剥奪したとはいえない」(Hobbes, c.1666: 52=2002: 78)

コモン・ローとエクイティの対立は、ここで裁判所の管轄権の問題に翻訳される。まず、コモン・ロー法学者たちによる、この法律の解釈は法律の文言からしても適切なものではない。そして原理的にも間違っており成立しないのである。なぜなら、

「裁判所の管轄権は議会における国王自身による以外、容易に区分できない。法律家たちも自分たちでは区分できない」(Hobbes, c.1666: 53=2002: 80)

からである。コモン・ロー法思想と法命令説の間で対立していた裁判所管轄権についても、法命令説はこうして主権者によるほかに解決する方法がないと主張する。このことは、主権者が最高の裁判官であり、正義の源泉であることと関わる。

「しかし、(あなたも知っている通り) サー・エドワード・クックは委任と譲渡の区別をしなかったため、これまで多くの箇所ですごだつたように自ら誤りを犯している。自らの権力を譲渡したものはそれを失うが、自らの名においてそれを他者に委任したものは同じ権力を依然として保持するのである。そしてそれゆえ、誰であれ裁判官から国王に身を委ねるものがあるなら、国王はその上訴を受けることができるし、それは有効だとされるべきである」(Hobbes, c.1666: 55=2002: 83)

ここで論じられているのは、最高の裁判官である主権者が、裁判権を裁判官に委任して行使させたのに過ぎないのであって、譲渡したわけではない、ということである。したがって、当然に主権者である国王は委任後も裁判権を保持しているのであって、それを失ったとは原理的に考えられない。

そして最終的な判決で宣言されたものこそが法であるということが、ここで重要な意味を持つであろう。この管轄権という問題は単なる制度上の問題であるように見えて、実は優れて法哲学的な意味を持っている。それは「法を作る」という問題に関わる。最終的な判決が法を宣言するということは、そこで法が作られることを意味すると理解される。もちろん、法を制定するのは主権者だけである、としてホブズが明確に表明した法命令説は、端的に法を制定する場合を想定していると思われるが、そればかりではない。法が宣言される場合でも同様であると考えべきであろう。そこで慣習といったものは主権者が黙示的に同意している場合にのみ法的有効性が与えられると付け加えられていることを想起したい。これは明らかにコモン・ローの性格を想定して述べられたものであるが、それ

だけでなく、コモン・ロー裁判所についても想定しているのである。コモン・ロー裁判所の判決は慣習を重要な法源としたコモン・ローに基づいているわけだが、ここで下された判決が確定する場合、それは主権者である国王がそれを法として黙認していることを意味する。しかし、確定しない場合、それは法として宣言されえず、新たに国王あるいはその代理人である大法官の判決を経ることで初めて、法として宣言されるのである。つまり、いずれにせよ主権者たる国王が法を確定することになるのであり、こうして法が作られるのだと解釈すべきであろう。こうしてコモン・ロー裁判所は立法ということについて二義的立場におかれることになる。管轄権がイングランドにおける法の作成に強く関わるものであることは、このことをもって理解しうるであろう。いずれにせよ、こうして法命令説は管轄権も最終的に主権者である国王に帰属させる。したがって国王が自らの裁判権をもって大法官に裁判をさせることに問題はありえないという論理である。

こうして、エクイティは法、つまりイングランドにおいてはコモン・ローを確定する役割を果たすものであることが明らかになる。それは制度上ではしばしば大法官裁判所によって行使されたが、本来的には裁判に関わるものは全て行使すべきものである。こうして、法命令説からすれば、

「正義とは法を実現し、エクイティとは法を解釈し、また法に基づいて下された判決を修正するということである」。「法律を作った人以外には法律を修正できる人はいないのであり、それゆえエクイティは法律を修正するのではなく、誤っているときだけ判決を訂正できるということだ」(Hobbes, c.1666: 68=2002: 105)

と定義付けられることになる。コモン・ロー法学者からすればその行使には「人為的理性」を必要とするが、法命令説の観点からすれば特別な理性は必要ない。通常の自然的理性をもってすれば足りるのであり、コモン・ロー法学者のいうように、主権者が排除される必然性はない。その次元からみると「人為的理性」といわれているものは、単なる術学にも等しいものである。

「クックは古い法律家たちの典籍を上げることなしに、またその人たちが述べている正統な根拠を挙げるでもなく、ラテン語の文章を、まるで理性の法の原理でもあるかのように『提要』や欄外の注に挿入しているが、クックはこれらがまさにイングランドの法の根拠であると人々に信じ込ませようとでも思っているのだろうか」(Hobbes, c.1666: 63=2002: 97)

ここでホブズが言っているのは、いわゆるローマ法の法諺のことであろう。これを学び適切に運用することができるようになることが「理性の人為的完成」とされるものなのだろうが、そうしたことは法命令説からすれば不要であり、むしろ法についての考察が不

十分であるがゆえに起こることであるとされる。

こうして法命令説は、その本質から、法を歴史的に語る必要のないもの、非歴史的な性格を有するものと位置づける。理性を人為的に完成させる必要はないがゆえに、理性に歴史性は必要ない。そして、法はつねに主権者の命令であるがゆえに、イングランドが征服されたという事実をそのまま受け止め、その度に法は命令されたものであると理解される。そこでは法の歴史は存在せず、政治体制の歴史が存在するのみであることになる。法において何らかの歴史的一貫性が見出されるのは、ただ一重に主権者がそれを黙認したからであって、偶然であり、その法の内的正当性とは本質的には無関係であるとされることになる。

こうして永続性こそが正当性であるとされる法の概念は否定され、権威によって製作されたものが法であるという主張がなされた。コモン・ロー思想がイギリス独自の法を探求したことそのものを批判することで、法命令説は普遍性を目指す。それと連動して、コモン・ロー思想がイギリスのコンスティテューションとして古来の国制を必然とするのに対し、法命令説はそれを破棄する。つまり、イギリスにおいてもコンスティテューションは以前から主権者こそが立法者であることに変わりはないと読みかえられるのである。コモン・ロー思想は「忠告」と「命令」を混同しようとしている、あるいは意図的に拗曲しようとするので、そのようなコンスティテューションを想定しようとしていることになる。

この読み替えは支持者の多寡に関らず、コモン・ロー思想を根底から覆す潜在的な力を持った。コモン・ロー思想は、法の認識とそれが支えるコンスティテューションの認識双方で対抗することを余儀なくさせられたのである。次節では、コモン・ロー思想がこの読み替えをどのように誤読であると立証しようとしたかを確認することにした。

4 歴史的法とコンスティテューションの擁護

この17世紀イギリスに登場した、主権者の命令としての法という法命令説は、「思想的同調者も存在し、必ずしも当時のイギリスで完全に孤立した」ものであるわけではなかったが「同時代においてその同調者の声を圧倒する激しい批判の対象となったことは確かであった」（安藤、1993: 99）。問題は支持者の多寡ではない。コモン・ロー思想からすればこの法命令説は、それが持つ普遍的適用性、つまりいかなる政治体制であれ一定程度の妥当性を主張する理論であり、かつ国王権力の増大を要請するものである。実際に、イングランドの主権者である国王権力を重視していたことは事実なのである。したがって、コモン・ロー思想は明確な反論を提示することを余儀なくされたというべきであろう。そして結論を先取りすると、この反論のためにコモン・ロー思想も一定の理論的変化を被ることになった。これは、コモン・ロー思想の支持者からすれば、理論的深化と受け取られているとよい。この反論を担ったのは、エドワード・クック以降最大のコモン・ロー思

思想家の一人であるマシュー・ヘイル (Matthew Hale) である。このヘイルの思想を、ホッブズへの反論を手掛かりに検討しよう。まず理性、そして主権について検討した上で (Hale, c.1674) ³⁰、法の連続性についてどう論理化しているのか確認してみることとする。

さて「人工的理性」論の完成者であるといわれるヘイルが着目するのは、むしろホッブズによる「人工的理性」批判についてである³¹。

これまで言及しなかったが、法と理性の問題で最も混乱するのは、「理性の法」や「法は最高の理性である」という言明と、「法を理解する理性」という言明が混在していることであろう。つまり、具体的事物に現れた理性と、主体的な人間の能力としての理性が混在していることである。究極的にはこれは一致するはずのものであるが、法的言説においては「理性」とのみ表現されたときに、そのどちらを指しているのか分かりづらい。その混乱は、クックによる人為的理性概念の提示と、ホッブズによるそれへの反駁によって、逆に意識化させられたとも言えよう。

こうして、理性概念に関し、法命令説から批判を受けたコモン・ロー思想は、この混乱の分節化を図る必要が生まれた。ヘイルがまずこの点を論じているのはそれゆえである。

基本的に我々が理性 (リーズン) というとき、それは概ね三種類に分類することができることにヘイルは着目する (Hale, c.1674: 286-7) ³²。第一は、事物に対して使われる場合である。一般的に因果関係などを説明するときに使われる「リーズン」である。第二は、人間の持っている能力を説明するときに使われるものである。人間が判断し、智慧をもち、熟慮するような場合に行使されるものとして、「理性」があるとされる。第三は、この能力が特定の対象に適用されることを説明するときに使われるものである。数学者が数学に対して発揮している能力、哲学者が哲学に対して発揮している能力などを、我々はそれぞれ数学的理性、哲学的理性と呼ぶが、それに該当する。

ここで注目すべきが、第二と第三であることは言うまでもないであろう。というのも、「人工的理性」批判では、この二つの意味合いや用法に区別を設けるべきでないことを強調していたからである。この考え方は、換言すれば、人間は数学に対してであれ哲学に対してであれ、当初から持っていた同じ理性を適用しているのであり、それは第二と第三に特別な違いはないとすることを意味している。このことからすれば、ヘイルはあえて、コモン・ロー思想においてこの理性という語の持つ二つの意味内容、用法を区別すべき必要があることを強調し返したことになる。その真意はどこにあるのか。

だが、それを探るのはさほど困難なことではない。ヘイルが考えているのは、前述の問題だからである。つまり、「法は最高の理性である」ということと、「法を理解する理性」や「法を具体的な状況に適用する理性」とを区別することが、法の本質に関する決定的な考察となると指摘しているのである。その他の法思想との種差ともいべき点は、この第三点を第二点と区別することに存していると言い換えることもできるであろう。

「理性の能力にとって、それが取り扱うあらゆる種類の問題の中で、法という問題ほど、

自らを導いて何か確固としたものに到達するのが難しいものはない」(Hale, c.1674: 288)

この言明は、ホッブズに対するコモン・ロー思想家の自負から生まれた、多分に感情的な反論と読むこともできる。というのもホッブズが次のようにコモン・ロー思想を揶揄したからである。

「人は誰も生まれながらにして理性を使いこなせないことは確かである。しかし、成長すれば誰でも法律家と同じぐらいには理性を使えるようになる」(Hobbes, c.1666=2002: 27)

このホッブズの自信に対し、法律家でもあったコモン・ロー思想家ヘイルがつい反発したとしても不思議ではないし、そうした反発がこの言明に込められていることは否定できない。だがここで重要なのは、理性の対象としての法がその他の対象と違うということ、ヘイルはコモン・ロー思想家という立場からの単なる反発以上のものとして、論点化しているということである。

「法が具体的なものに適用される場合、諸社会を規制し秩序付け、正邪を測るものとなる。そしてそれゆえ、人間にとって、こうしたことが数理学において期待されるのと同程度の確実性、明証、立証を得るなどということはない」(Hale, c.1674: 288)

ここで論じられているのは、まるでホッブズの学問構想の否定を意図したかのようなことである。ホッブズが表明した法命令説は、ホッブズの諸学問構想から生まれたものでもあった。つまり、ホッブズは学問の基礎をいわば自然科学に求め、その論理の厳密さを重視した。そして、いわゆる社会科学、とりわけ政治学、法律学がそうした厳密さからかけ離れていることを批判し、自ら政治学の旗手をもって任じた。法命令説はこの政治学の基礎をなしている。それに対して、ヘイルは正面から対抗しようとしているのである。つまり「ユークリッドが結論を証明するように」はいかないし(Hale, c.1674: 288)、行くべきものとも言えないと論じているのである。ここで考えられているのは学問領域ごとに方法は異なるということである。むしろ、ヘイルは自らの学問体系を表明したわけではなくからホッブズのそれと比較するわけにはいかず、そのような意図があったかどうかここで検証することはできない。ここでは少なくともその法律と理性の関連に問題を絞ることとしたい。

「一つの共同体にとって、道徳や、とりわけ法律に関わるそれにおいて、正しさや適切さの観念は、理性ある人間には共通するであろう。しかし、こうした共通の観念を人々が特定の事例や状況に当てはめようとする場合、いかに立派な理性をもっている人々の間でも

共通の合意や一致をみることは少ないはずである」(Hale, c.1674: 288)

プラトンとアリストテレスの間にも（さらにホブズにも）その不一致が見出されることを挙げて(Hale, c.1674: 288-9)、ヘイルはこのことを論証する。法命令説は、それが念頭に置いていた厳密さや確実性を、主に立法や手続きの問題として考慮していた。何ををもって法と考えるべきか、また誰が法を作ることができるのかを確定することを最大の問題としていたと言ってよい。しかしヘイルは、それだけが問題ではないこと、とりわけ法という対象がその他の対象と異なるのは、そうした定義の問題のみが理性の問題ではないことにあるとした。まさにこの点においてコモン・ロー思想の中核部分が表明されたのである。

ここで重要になるのは普遍的命題ではなく、一つの例外的経験なのである。

「ある時代のある裁判所の決定は同一であり、そして可能な限り一つの形式のルールに則って法の筋道を実践するという法の確実性、および法と事柄の一致、これにできる限り接近しようとするコモン・ローの専門家にとって、ある一つの事柄が極めて重大な契機となることがある」(Hale, c.1674: 293)

この重大な契機とは、一つの例外的経験が普遍的命題の反証となってしまう契機を意味する。法律家たちに要請されるのは判断の一貫性であり、これが維持できない判断は「恣意的」判断と呼ばれている。そこからすれば、ここでヘイルが言おうとしているのは、一貫した判断と思われていたものが、ある事例では「恣意的」判断になってしまうということである。

ここで最も重要なのは「適用する理性」である。それゆえ「法」的領域では、経験こそが最も重要な問題であることが強調される。法律に関する理性は、まさにここにおいて特殊な理性であるし、また特殊な理性である必要が生まれるのである。この背後にクックの議論が存在していることを看取することは難しくないであろう(Berman, 1994: 1717)。こうしてコモン・ロー思想における「人為的理性」という概念はさらに輪郭が明瞭にされた。つまり「法自体の中にある理性」と「それに携わるものの推論としての理性」の結合体として提示されたのである(Berman, 1994: 1718)。

ここで、一つ注意しておかなければならないことがある。法命令説は、ホブズの主張に代表されるような、主権者の命令としての法命令説であった。コモン・ロー思想において、この見解が敵対する見解として考察の対象とされてきたが、しかし、コモン・ロー思想の中にも法命令説は存在している。ジョン・セルデン(John Selden)に代表される理論がそれに該当する³³。

この理論は国王大権の制限の伝統を強調するもので、とりわけセルデンは法の基盤を同意に求めることで、この伝統を正当化した。つまり、国王の恣意的命令は同意を獲得する

ことができないために正当性が得られない、と考察したのである。ここで同意するのは、いわば理性的創造物たる人間、具体的には人民である。したがってこの立場は理性的創造物の命令として法を捉えているのである (Berman, 1994: 1698-, Cromartie, 1995: 37-)。この立場からするとコモン・ローは議会において立法化されることになる。こうした契約としてのコモン・ローの見方は、理性としてのコモン・ローの見方をとるクックよりも法を厳格に捉えることになり、法を知することは民族・国民の歴史を知ることの意味することになるであろう (Cromartie, 1995: 98)。

このような、主権者の命令としての法命令説とは対立することになる法命令説が、換言すれば理性的創造物の命令としての法命令説が、コモン・ロー思想の中に存在していたのである。

ヘイルはこの法命令説には影響を受けていた。むしろ、クックの議論とセルデンの議論を統合することを目的としていたといつてよいだろう。こうした目的は、ホブズに代表される主権者の命令としての法命令説が引き起こした、と理解することも可能である (Cromartie, 1995: 98)。いずれにせよ、コモン・ロー思想は主権についての考察を深めることが要請されることになり、ヘイルがその一翼を担った。

ヘイルは主権の持つ力を六つに分類し、その中に「立法する力」を数えている (Hale, c.1674: 296-7) ³⁴。問題はこの力についてである。この力はフリーハンドで法を作る力を意味するわけではない。主権者と法との関係はいかなるものなのか、この問いにヘイルは、法についての考察によって応えようとする。その際、ヘイルは法が持つ効果についてオリジナルな分類 (Cromartie, 1995: 103) を施すことで議論を展開する。

「この王国ばかりでなく、いかなる他の王国においても、法には三つの効果が存在している。

- 一、 強制する力 (Potestas Coerciva)。この力は全ての国王の臣民に適用される力であるが、国王には適用されない。彼はこの法の強制する力の下にはない。
- 二、 指示する力 (Potestas Directiva)。この力は国王を義務付ける。彼が戴冠する際に行う正式な誓言、つまり、大憲章および自らの臣民の自由に関わるその他の法律や制定法、これらの反復的表明がなされるが故に、それ以上の宣誓は必要とされない。
- 三、 妨害し無効にする力 (Potestas Irritans)。法は多くの場合国王の制定する法律を制約する。それが法に逆らう場合、その成立を妨げるのである」(Hale, c.1674: 296)

この一と二、つまり法の持つ「強制する力」と「指示する力」を見るとわかる通り、法は主権者に強制することはできないが、指示する力は持つ。法が強制されるのは臣民のほうであって、主権者にそれを強制することができる者はいないのだが、主権者になるには、法を遵守することが条件とされている。それを宣誓することができなければ主権者になる

ことはできない。このことは、主権の正当性に、法の支配が組み込まれていることを意味している。

三の「妨害し無効にする力」は、以上の点を踏まえれば、具体的ではあるが本質的には蛇足のようにも受け取れる。ここで述べられているのは立法権力の制限であって、二の「指示する力」と重なり合う点もあるからである。

しかし、決定的な違いは力の担い手である。「強制する力」も「指示する力」も、その担い手は具体的な存在ではないが、「妨害し無効にする力」は、明確に法律家たちによって担われる。法と制定法が矛盾するか否かを判断する主体として、法律家たちが想定されているのである。この点で、この力は優れて独自の力である。フリーハンドで法律を制定することはできないとする議論は、この極めてコモン・ロー思想的な法の理解によって構成されることになる。法と主権者の関係をこのように規定することで、コモン・ロー思想は主権者の命令としての法命令説を極論とした。

しかし法命令説そのものは否定されない。法と制定法を区分し制定法を下位に位置づけたことで、セルデンのような理性的創造物による命令としての法命令説との矛盾は回避されている。事実として、制定法は議会によって立法されるが、それは人民による同意を基盤としている。このことは、理性による法の理解とそれによる立法を意味している。事実として存在する法律を正当化する論理は許容される。クック以来、コモン・ロー思想は法論の形をとって政治に介入してきたが、そうした介入はこうしてコモン・ロー思想の性格となったとあってよいだろう (Cromartie, 1995: 103)。

以上のような法と主権の関係の規定は、ホブズに対するコモン・ロー思想の自己弁護とも受け取れるが、いずれにせよ、ホブズの議論に喚起されたコモン・ロー思想の展開であることは疑いない³⁵。

理性と主権について以上のように把握するヘイルは、イギリス法の連続性についてどう理解しているのだろうか。次にそれを検討してみることとしよう。それはヘイルの『イングランドのコモン・ローの歴史』(Hale, 1715) から窺い知ることができる。実は、コモン・ロー思想が明確な歴史書の形式で論じられたのは、ヘイルの『コモン・ローの歴史』が初めてである。

クックはイングランド法の歴史を素材として、法の一貫性、連続性を抽出することに力を注いだ。それゆえ、クックは歴史から理論を取り出してみせたといえる。それは裁判所の叡智によって発展する法の認識であった。それに対して、セルデンは前述のように、国民の同意の歴史を見出していた点で、歴史を志向する要素があった。これは議会によって形成される法を重視する立場であるが、この二つの法認識の緊張関係をヘイルは引き受けたとあってよい (Cromartie, 1995: 98)。そしてこの統合を『コモン・ローの歴史』という形で表明することとなる。そこでは法は不変なものではなく、むしろ変動している。

「法一般はそれ自身の本性から、人民の諸条件、急迫、便宜に適応する。それは法が課さ

れる人民のためであり、あるいは人民によってでもある。こうした急迫や便宜は人民の中でそれとは気づかずに大きくなっていくものである」(Hale, 1715: 39)

法の変動は、このように法の本性に基づくものであるが、それは法が課される人民との関係でなされることが条件である。『コモン・ローの歴史』はまさにこの変動を記した³⁶。つまり、ヘイルは「イギリスのコモン・ローの歴史を変化し続ける『必要』に対する適応のプロセスとしてみていた」(Berman, 1994: 1712)のである。こうした適応はコモン・ローの漸進的改善と自己完結化を結果的に意図したものと理解されよう。このことをもって、この書を「法の自然史」と位置づけることもできるし(Cromartie, 1995: 104)、その意味で、ヘイルの法学を明確な歴史法学であると見ること(Berman, 1994: 1708)は適切であると思われる。

そうなると問題は、この法の変動が無軌道なものか否かである。結論を先取りすると、法の変動はコンスティテューションの枠組みの下になされると理解されている。コモン・ロー思想にとっては、この結論は当然ともいえるのだが、それが繰り返し問われるのは、前述のとおり、イングランドにノルマン人が侵入したためである。ノルマン人が侵入したことで、一般的にはノルマンの法が適用されたことは、法の連続性を強調すればするほど、論理的難問となっていく。それに対して、法の変動を重視することでどのように連続性を論理化できるのか、それが重要な論点となるのである。それを確認するためにも、まずヘイルの法の分類から検討することにした。

コモン・ロー思想にとって、法の区分の中でもとりわけ重要なものが不文法と明文法の区分である。この区分された二つの法の間をヘイルは次のように定位している。

「(今後示すことになるように) この王国の全ての法は書かれたものとして何らかの記録や覚書があるが、それにもかかわらず全てのものが原初(original)から文章(Writing)の形になっていたわけではない。こうした法の幾らかはその力を、記憶を超えた「慣用あるいは慣習(usage or custom)」から得ており、そうした法は適切にも、Leges non Scriptae、あるいは不文法、不文の慣習(法)と呼ばれている。

それゆえ、私が Leges Scriptae と呼ぶもの、或いは明文法は、しばしば制定法或いは議会による法と呼ばれているようなものであるが、これは原初から、効力を得る前、或いは何らかの拘束力が与えられる前に、文章にされている」(Hale, 1715: 3)

ここに示されているように、不文法と明文法の種差は、その法がどのように力を与えられているか、という点にある。つまり、なぜ現在その法に従わなければならないのか、という根拠で区分されているのである。

このことが何を意味するかを考察するためにも、ここで確認しておかなければならないのは、「記憶を超える」時期という概念であろう。イングランドの法的世界ではリチャード

1世の統治開始（1189年）を一つの重要な境とすることが一般的であり、それ以前を「記憶を越えた」時期と呼んでいる。それまでに存在していた「決まり」を、この統治開始を境に文書化し始めた。その意味で、文章となっていること（Writing）そのものが直裁に法として成立したことを意味するわけではない。何らかの命題が法的効力を持った時点、換言すれば「拘束力」を持った時点は、文章とされた時点とは符合しないこと、そして法にとって重要な契機は明らかに前者であることをヘイルは強調していると思われる。

そこからすると、ここで使われている「原初（original）」という概念は特殊な概念である。ある意味では法の成立時期を指す概念ではあるが、一般的な法的用語でいう、特定の命題が法的効力を持つ時期とは明確に峻別されているのであって、ここでいえば、特定の命題が成立した時期といえよう。

こうした考察を前提としてヘイルのなした区分に立ち戻ると、一つの意味に光を当てることができる。つまり、不文法と明文法は、法的内実やその法的効力の点について差異はないのであり、むしろ不文法の特殊形態として明文法が特徴づけられているということである。「原初」から時期を経て法的「拘束力」を持つに至るプロセスが異なるが、本質的には差異は存在していないと表明されている。そして、このプロセスは、明らかに人民が同意を与えるプロセスである。明文法、制定法、議会による法は、「原初」から文章化されており、それに同意が与えられるが、不文法は「慣用あるいは慣習（usage or custom）」といった「原初」の時期から次第に人民の同意を経て、それがさらに文章化される。これは、暗黙的にか明示的にかという違いはあれども、同意であることには違いがない。ここでは明らかに、法の本質を人民の同意に求めたセルデンの影響が見て取れよう（Cromartie, 1995: 106）。不文法が存在し、それが明文法とともに矛盾なく一つのシステムを形成するというクックの思考をセルデンの法律観と重ね合わせたもので、コモン・ロー思想の統合であると見ることができる。

以上のような法の理解はコモン・ロー思想の一つの到達点である。だがこうした統合は、それだけを見れば、折衷にすぎないとも受け取れよう。その場合、問われるのはおそらく、そのような統合の意味は何か、ということである。むしろ統合することそのものに意味がないとはいえないまでも、それだけに終わるならば、コモン・ロー思想の独自性をより端的に表明しているクックの議論の亜種に過ぎないのであり、統合よりも折衷という方がより適切な表現だということになるだろう³⁷。

しかしこの統合的理解には重要な意味が存在すると言える。それは最前コモン・ロー思想にとっての論理的難問とした、コモン・ローの連続性の問題に対してである。ヘイルがこのような統合的な立場を選択したのは、この問題の解決のためであった。

この問題に対して、例えばホップズに代表される、主権者の命令としての法命令説は、矛盾なく、自己の正当性を主張できた。つまり、主権者である国王が変更した以上、法も変更するし、それは法の本質に基づくものであるとする。主権者の変更の理由は問題とはならない。

しかしコモン・ロー思想では、この変動は決定的である。とりわけ、クックに代表されるような、コモン・ローに変動を認めない立場には議論の整合性が最後まで追及されることになった。それに対して、コモン・ロー思想はどのように対応すべきことになったのか。その表現がヘイルの『コモン・ローの歴史』である。それは例えば次のように端的に表明されている。

「これまでのことを前提とすると、イギリスの法をこうした様々な源泉や萌芽にまで追求し、その原初を見出すことは、終りがなく、完遂しがたいことであるように思われる。それに、もしそれがなされたとしても、そこに何らかの意義や重要性も見出せなければ、効用も見出せないだろう。というのは、イングランドの法、あるいはその萌芽がいつから始まろうと、それがどこに、何に基づいたものであろうと、我々の法の内実に寄与したのが他の国のいかなる法であろうと、イギリス人が法に従う義務が発生するのは、イギリスの内実だからではないのは確かなことだからである。それが発生するのは、イギリス人が承認し、受容したからであり、この王国において権威づけられたからである (Hale, 1715: 43)」

ここでヘイルは明確に、起源を「他の国」に持つ法を意識しており、そこには明らかにノルマン法も含まれる。そして、そのことはコモン・ローにとって問題ではないとヘイルは主張する。その理由は、前述した、ヘイルの法についての見方に関わっている。ヘイルが法を見るときに重視しているのは、その拘束力と拘束力の源泉であった。この拘束力の源泉は、法の源泉ではない。つまりこの引用でいえば「どこに、何に基づいているか」ということとは関わらないのである。重要なのは「何故」拘束されるのかという点に限られる。そして、その源泉は「同意」に求められている。当時のイギリス社会が「承認し受容し」同意したから、その法は拘束力を持つ。「主権者の命令」としての法命令説とは異なり、その法を権威付けるのは主権者でなく、イギリス人民であり、イギリス社会であることになる。「同意」はこれまでの法と矛盾していないことの現われと解釈することができる。こうして拘束力を重視する法の見方が要請されたのである。

だが、さらにもう一つの問題がある。ヘイルはノルマン人の侵入でイギリスの法が変動したことは否定しなかった。そもそもヘイルは、明確にクックよりも法の変動を重視する立場にたっている。その変動の条件は「人民の急迫あるいは便宜」に基づくのであって、それ以外は想定されていなかった。そこで問題になるのが、征服という変動原因である。ノルマン人による征服はヘイルの想定する法の変動を大きく超えるものではないのだろうか。

「国王ウィリアム 1 世は征服王と呼ばれ、ここで王位を得たということはしばしば歴史とされ、記録においてもイギリス征服と呼ばれているが、真実は、この王国の法を変えたり、変えることができたような、そうした征服ではなかったのである。人民に征服法、戦争法

によって法を課す、そうした征服ではなかった。そしてそれゆえ、我々の法が、あたかも征服の果実であり、その産物であるかのような、換言すれば、征服者の意思への隷属のしるしを貼り付けるような、誤った汚名を一掃する必要がある。そうした汚名は無知で先入見に囚われた人々が弄ぶ概念なのだ。だから私はこのような仕業を根底から引き剥がし、明らかにする (Hale, 1715: 48)」

ほとんど感情的なまでの、明確な立場表明によって、ヘイルの歴史認識は明らかになる。ここで問題としている、ウィリアム 1 世 (William I, c.1027-1087) の即位 (1066) は、少なくとも征服と断定できるものではなかった。したがって、ノルマン人が侵入し、ノルマン朝ウィリアム一世が即位したことで法が変動したのではなく、その法が課される人民との関係において初めて法が変動したと理解されるのである。つまり、イギリスの人民や社会が暗黙裡に新たな法に同意したために、その法はイギリスにおいて拘束力を持ったことになる。ノルマン朝のウィリアム 1 世の権威が法を権威づけることで拘束力を持ったのではなく、人民の承認と受容が権威づけたのである。では、征服とは一体いかなるものなのか。

「自らの王位のウェイトを戦勝や征服においている者は、征服されたものが自発的に従うことで同意や信頼といったものが与えられるまでは、真に完全な征服が達成されないために、実は戦勝や征服に頼ってはいないのである。それが与えられたとき初めて、自らの王位は安全であり、征服が完遂したと考えることになる。そして実際に、王位を安泰にする方法が他にありと考える根拠は存在しない。なぜなら、王位というものが単に実力や権力であるとしたら、征服されたものたちは同様の実力や権力をもって王を圧倒し、以前の利益や支配を回復することが可能なとき、もろくも崩れ去ることになるだろうからである (Hale, 1715: 51)」

「そしてそれゆえ、実力とはおそらくこうした同意の契機となるものではあるが、同意こそが、勝者の権利に真に近接した基礎を与えるものであり、その基礎を確実にするものである (Hale, 1715: 51)」

ヘイルの視点は、被征服者に置かれている。被征服者は法的にみて、法を課せられるものであるから、こうした視点から検討する姿勢は一貫している。この視点から征服という事態を検討すると、征服という概念は同意という概念抜きには存立しえない。それは普遍的に妥当するものである。したがってノルマンのイングランド征服も、イングランドの人民、社会が同意を与えたときに初めて成立したと見做されることになるろう。

以上のようにノルマン征服を理解するとき、この征服は、法史的には何ら特権的な事態ではないことになる。法の変動を前提とする立場からすれば、これまでに経験した数ある

法の変動の中の一つの事例であるに過ぎず、程度の差異は存在するが、逆に言えば、程度問題に還元されてしまうものである。変動のおきた「契機」は「実力」の行使という特徴的なものであるが、それは変動の原因として想定されている人民の「急迫」に属すると理解されよう³⁸。

このような論理を中核にして、「歴史法学」の先駆者であるヘイルは「法の自然史」を構想した。コモン・ロー思想は、法の変動を想定することで連続性を獲得したのである。ここでは同意を基盤とするがゆえに、制定法もコモン・ローの発現と理解され包摂されるし、外的な原理であれ、それは同意によって受け入れられたがゆえに、コモン・ローという概念に包摂されることになる。こうした包括のプロセスは変動を漸進的なものとしてしまうであろう。

ヘイルによって再構成された、このコモン・ロー思想が、セルデンの同意理論を巧みに援用することで説得力を獲得していたことは、疑問の余地がないであろう。しかし、ホップズへの反論という形をとって展開された「理性」概念の検討でみせたように、明らかにヘイルはクックの徒でもある。基本的にコモン・ロー思想で、クックの何らかの影響力下にはないということは考えにくい、ヘイルの場合、必ずしもそういう地平での問題ではない。前々段で論じたように、セルデンの同意理論が援用される母体は、まさにクックの理論であるといえるのである。つまり、ここで様々な法が包摂されていくコモン・ローという概念は、逆の見方をすればいかなる変動をも吸収しながら、存在そのものは不変であるという特異な性格を付与されている。不死の生命を与えられた、このコモン・ローという概念はその意味では極めて抽象的な概念であり、ヘイル自身がホップズを想定して分類してみせたように、理性の一つの発現である。こうした理性の総体としてコモン・ローという一つの不死のシステムを把握する思考方法は明らかにクックを基盤に据えているであろう (Cromartie, 1995: 106-8)³⁹。もちろん、それは常に適切に発現するわけではない。だが、後代のイングランド議会制の発展に寄与したエドワード1世 (Edward I, 1239-1307) の治世 (1272-1307) の法律などは、適切に考慮されたもので、法的システムの基盤をなしたものだと評価している。その意味では、この『コモン・ローの歴史』はその理性の発現形態の観察記録という性格を持っていると言ってよいだろう。

第4節 バークにおけるコンスティテューションと法

1、コモン・ロー思想における18世紀的問題

決して十分なものではないが、前節では必要最小限に絞って、ヘイルがコモン・ロー思想をどのように再構成したかを見てきた。イングランド法学の一つの頂点を形成したこのコモン・ロー思想が⁴⁰18世紀の問題に対してどのように立ち向かったのか、そしてどのように自己を変容させていったのか、その点を検討することにしたい。

まず当時の政治的状況を最小限確認しておこう。1688年にオランダのオレンジ公ウィリ

アムがイギリスに上陸して、名誉革命が成立する。これをオランダのイギリス侵略の成功と見ることもできるが（大久保、1997: 318）、イギリス国内では概ね、ジェームズ 2 世のカトリック復活や常備軍設立という恣意的統治をやめさせ、立憲君主制を「無血」で成功させた慶事と捉えられた。そして 1689 年に権利章典が発せられ、以降の議会主権を確立させた政治体制は名誉革命体制と呼ばれることになる。この体制において重要なのは、政党制が誕生したことであろう。ジェームズ 2 世の即位に対して王位排斥法案 (Exclusion Bill) が議会から提出された。この法案は成立しなかったものの、92 年頃にこの法案に賛成した人々によりウィッグ党が、反対した人々によりトーリー党が組織された。この大きく対立する二大政党のうち、18 世紀前半では王権の制限を主張したウィッグ党が単独政権を組むなど優位に立つことになる。そして、ドイツからのジョージ 1 世が即位することでステュアート朝からハノーファー朝に変わると、「王は君臨すれども統治せず」という慣行が生まれ、ウィッグのウォルポール (Robert Walpole) が首相となり「ウォルポールの平和」と呼ばれる安定期を創出し、長期政権を維持することになる。こうして責任内閣制がスタートした。

17 世紀と比較すれば、18 世紀前半は相対的に国内的、さらには対外的安定を得たといってもよい。何よりも大きな変革は名誉革命であり、ここで成立した国王に対する議会の権限の増加が確立していく時期であったのである。そして、17 世紀の国王と議会の対立という問題は、18 世紀的にはトーリーとウィッグの対立にスライドしていった。この変化は、主戦場の変化とともに、陣営の拡大をもたらす。自由は国王から下賜されたものである以上、自由の範囲は国王によって制限されうるとするトーリーに対し、人民の自由、権利を承認したもののみが国王となれるとするウィッグが対立し、それぞれの支持者が議会外に増大していったのである。そこをみれば明らかに 18 世紀はこのコンスティテューション論争が「国民的」論争になった時代といえよう。詳細は後ほど検討するが、これまで主戦場は主として議会内だったものの、次第に在野にまで拡大していった。

そしてこの 18 世紀的問題に対して、その解決の新しい担い手が登場したことは確認しておかなければならない。これまでの行論からすれば当然、コモン・ロー思想が、姿を変えてはいるが同質の問題にどのように挑戦したか、ということになるはずだが、現代では、この 18 世紀的問題の解決に最も成功したと考えられているのは、コモン・ロー思想ではない。さらに言えば、コモン・ロー思想はこの問題の解決の担い手として理解されてもいなかった。

一般的にこの担い手は、ジョン・ロックの近代自然法思想に基づく社会契約論だったと理解されている。議会制民主主義の確立へと大きく舵を切る転回点となったのが名誉革命だとする認識によれば、その名誉革命を準備したロックの『統治二論』の影響は極めて大きいことになろう。ロックは、議会を人民の信託契約によって構成されたものとし、これに対して統治契約によって主権者とされる国王を位置づけ、契約解除による主権者の交代にも論理的整合性を付与した。コモン・ロー思想では、人民は（議会を経由して）法に同

意を与える存在であったが、ここでは人民は権力の源泉であり、契約の一方当事者にまでなっている。名誉革命において政権を掌握したウィッグを正当化する理論として、急激にこの近代自然法理論に基づく社会契約論が台頭し、少なくともその分コモン・ロー思想の説得力は低下せざるを得なかったといえる。

ロックのこの読み替えは、彼の所有権論に大きく依拠していた。そして、これまでロックの所有権論も極めて独自の色彩を持ったものとして理解されてきた。この所有権論が確立して初めて彼の社会契約論が成立したとされてきたが、現在では、必ずしもロックの所有権論は時代を画するものであったわけではないとする議論も説得力を持っている。むしろ、当時のイギリスでは、古典的共和主義に基づいた不動産を中心とした所有のみが独立した市民を成立させるとする理論と、前述のように商業の近代的拡大がもたらした動産を中心とした所有も統治に参加する資格を与えるとする理論が対立し並存していたことが見出されている。「むしろ、人格が統治にどのように関わるかということをも所有が決定する場合の、二つの対立する仕方の認識」が中心的な論点を作り出していたとされる。そこからすれば、「所有に関する近代政治理論の発端は、ロックのフィルマー批判に見出されるべきであるとか、封建的価値からブルジョア的価値への単なる移行にあると主張することはもはやできない」ため、そこではロックの所有権論は特権的な地位を占めるわけではないのである (Pocock, 1985=1993: 207)。このことからすれば、ロックの近代自然法思想に依拠した社会契約論があらゆる次元で時代を画する理論であったとする理解には修正が加えられることになるが、それでも名誉革命に対する関わりとその影響力がなくなるわけではないことも確かであろう。

2、バークによるコモン・ロー思想の再構成

では、ヘイルに代表されるコモン・ロー思想が、この18世紀的問題に対して説得力を欠いた理由は何か、つまり、コモン・ロー思想には何が欠けているのかが問題となる。そしてコモン・ロー思想に依拠するバークは、それに対して答えを与える必要があった。それについてはバークの次の言及が示唆的である。

「最高支配者を、彼の持つ最も偉大な資質をもって理解しようとする、そしてその資質は国王大権の行使を伴うものとする、人類の進歩を跡付けることほど歓迎される推論はありえない、というのは確かなことである。この国王大権の行使は、余りにも弱い一個の存在を守るために（国王に）委ねられたものであることに気づくことは大変素晴らしいことである。その探求に」「叡智とエクイティという高貴な努力が見出されるはずである」(HLE, I: 322)

ここでバークは国王の役割について述べている。むしろトリーのように、国王は国民に自由を与える存在とすることは論外である。大権はそのような巨大な権力であってはな

らない。だが他方で、国王を不要とするような議論も極端なものであって採用することはできないとバークは判断している。ここでバークは「余りにも弱い一個の存在を守る」ことを大権の必要性に結び付けている。これは厳格なコモン・ローによる裁判で、救済されなかった国民を救済することを意味する。つまりエクイティの発揮こそが国王の必要性であると位置付けているのである。これ以上の大権はむしろ危険であり、バークはここで国王のより適切な位置づけを示そうとしていると見るべきであろう⁴¹。

この論争が決着をみないのは、他方、つまりウィッグが余りにも国王大権について考察を欠いているからだと認識していることを示している。その欠如が国王大権とエクイティの適切な位置づけを妨げており、それゆえに国王大権擁護派に、「国民の権利や自由は全て下賜されたもので主権者の意思によって取り消し可能なもの」といった極端な主張を許してしまっているのである。

ここで一旦、このようなバークによる批判の妥当性について検討しておこう。つまり、コモン・ロー思想におけるエクイティの位置づけはどのようなものか、である。「主権者の命令」としての法命令説ではエクイティは重視されており、そのエクイティを国王に代わって司る大法官裁判所という存在も十分な意義を認められていたが、それとの関わりもあって、結論からいえば、ヘイルによって再構成されたコモン・ロー思想においてはエクイティの場所はほとんど用意されていない。

ヘイルの位置づけによれば、不死のコモン・ローというシステムは「理性」という抽象的な存在とほぼ同義であったが、その抽象性ゆえに常に具体的な事例や事案に結び付けられてコモン・ローは姿を現すことになる。法の変動であれ新しい外的原理の導入であれ、それは人民の急迫や便宜を理性がコモン・ローに結びつける作業の結果であることになっていた。この作業を現実的に担うのは、明らかにヘイル自身を含めたコモン・ロー裁判官たちである。コモン・ローという理性の総体と具体的な事例を結びつけること、また、新しい外的原理とこれまでのコモン・ローとを結びつけること、仲介することは、こうしたコモン・ロー裁判官たちが法律や判例に付け加える「注解」という作業による。ここで発揮される仲介能力、あるいは注解能力も法的な理性に含めて考えられたことは、改めてヘイルの著作に立ち戻る必要のないことであろう。こうしてコモン・ローは理性の総体として自らを提示することになるのだが、それゆえに一つの問題が起こる。それはこうした論理に不備があるとか、一貫性に欠けるといった問題ではない。むしろその逆である。この論理が一貫性を備えてしまっていること、換言すれば、この論理が閉じてしまっていることが問題なのである。

ヘイルによって再構成されたコモン・ロー思想においては、エクイティ概念はほとんど論じられていないし、また、独立して存在する余地もないと言って過言ではない。というのは、このコモン・ロー思想においては、エクイティ概念はこの理性概念に吸収されてしまうからなのである。つまり、ヘイルが明言しているように、具体的な事例の中でこれまでの法的思考と矛盾するような事態がある場合、しばしば召還されたのがエクイティ概念

であった。それは国王大権によって發揮されたり、それを代替する大法官裁判所によって宣言されたりしたのだが、それをも理性の問題としてヘイルは処理しようとしている。そうした困難な事例にあたって行使されるのが法律家の理性だとされているのである。つまり、法律家以外の者が出る幕はない。そうした困難な事例というものは、主に人民の急迫や便宜を伴うものであるから、それによって法が変動されることもありうるが、それもコモン・ローという理性の総体に包摂されることになる。このように見ると、明らかにエクイティ概念は存在余地が極めて狭められてしまうのである。正確に言えば、エクイティはあってもそれを特別に扱う必要はない。それは法の中に存在しているので、コモン・ロー裁判官たちが担ってしまっているのである。もちろん、それはある意味では正しい。本来的に完全に区別されるものであったわけではないのである。むしろヘイルはエクイティを国王大権に結びつける必要はないと観念していたと思われるが、それは法学の外部からみれば法律還元主義であり、政治的判断は完全に閑却されてしまっている。バークの批判はそのことを含意していたとも理解できる。

そして、これまでのコモン・ロー思想に欠けていた第二の点は、ヘイルのいう「原初」の観念と変動の観念に関わる。

「我々のイギリス法の諸源泉はまだ十分にも、また適切にも明らかにされていない。古来の法的手続きについても、極めて僅かにつかの間触れられているにすぎず、法における大きな変動や明確な変革も、その原因も含めて言及されることが少ないのである」(H L E, I: 323)

ここでは、ヘイルのいうように「原初」の観念を変動の観念と結び付けているが、古来のサクソン法についても、そしてそれが被った変動についてもこれまでのコモン・ロー思想の理解は十分でない、としている。ヘイルによって再構成されたコモン・ロー思想の根本が間違っているとしているのではなく、十全さという点で欠如があること、いわば「踏み込みの浅さ」を難じているのである。

ヘイルが「原初」の問題をブラックボックスに入れて考察したのは、コモン・ローの連続性を維持するためであった。つまり、法はその拘束力が問題であって、出自は問題ではないと論じたのである。そしてイギリスで拘束力を得ている法は、イギリスの人民によって同意が与えられているという意味で、いずれもイギリスの法であると構想した。そこでは明らかにノルマン征服の問題を想定していたのである。

だが、依然として18世紀においてもノルマン征服は論点であり続けている。トーリーは、ノルマン征服によって大きく法体系が変化し、イギリス人の権利は国王から下賜されたものと理解すべきだとする一方、ウィッグは、「我々の特権、秩序、法についてのいかなる始まりについても耳を貸そうとしない。それらを畏敬するために、こうしたものの始まりは我々民族の始まりと同様に古い、と証明しよう」としているのである (H L E, I: 324)。

このようなウィッグの立場もヘイルの構想とは大きく異なっている。このことを前提としているバークの視点からすれば、ヘイルの構想は調停機能を果たすには十分ではなかったのだという判断がなされていると見るほかはないであろう⁴²。法学はまだ発展途上だという判断はそれを証明している（HLE, I: 323）。バークはこうして、より法の変動を認めるべきだという視座に立つことになる。

「最初期のサクソン法観にたてば、侵攻以来、我々の法学の大きな枠組みは全く変動してきたのである」（HLE, I: 324）

こうした視座は、ヨーロッパという、より拡大したフィールドに立脚することで獲得された⁴³。

「これから扱おうとする時期（ノルマン征服期）以前では、イングランドはヨーロッパではほとんど知られていなかったし、考慮されてもいなかった。彼らの置かれた状況、国内的災厄、そして無知によって、イギリス人のものの見方や政策は自らの島という境界の中に閉じ込められていた。しかし、ノルマン征服がこうした仕切りを全て破壊したのである。イギリス人の法、習俗、格率は急激に変化し、舞台は拡大した。そして、その他のヨーロッパとの交流はそれゆえに開かれ、継続する一連の戦争や外交といったものの中にあってもそれは維持されてきたのである」（AEH, I: 453）

ここでは、ノルマン征服という事態はイングランドにとって、ひいてはイングランドの法や法学にとっても単なる災厄ではなく、一つの大きな実りをもたらすものと位置づけられている。こうした位置づけはこれまで検討してきた法学の議論においては見られないものであるが、それは次のような基本的認識に基づいているのである。

「法は、時には戦争や騒乱といった混乱の中で失われ踏みにじられ、時には権力の手によって無効にされたこともあるが、しかし暴政に打ち勝ち、それが被った暴力によってさらに強化され、明晰にされ、より決定的に重要なものとなっていったし、外国による侵攻によってすらも豊かにされていったのである」（HLE, I: 322）

こうした認識そのものは十分に理解できる。しかし、問題はどのように認識しうる論拠である。こうした認識は、バークが依拠するコモン・ロー思想との整合性を維持しうるものなのか、その点が検討されなければならないであろう。いうまでもないが、これまでコモン・ロー思想の中核に位置付けられてきた、法の連続性をどのように解釈するのかということが、第一の検討の対象となる。そして、第二に、この連続性についてと密接に関連することだが、バークのいう「交流」という概念が検討されなければならない。明らかに

バークは外国からの侵攻も「ヨーロッパとの交流」という大きな概念の下に包括しようとしているが、それはこの連続性の問題とどのように整合するのか、ということは重大な問題であるといえるからである。

3、法の連続性

まず第一の、法の連続性についてから検討したい。これまで法の変動をめぐる問題は、裏を返せば法の連続性の問題であった。ノルマン征服によって、イギリスの法は大きく変わってしまったのか否か、という問題である。あまりに変動を認めることは、前者を意味することになり、それが現下の論争でいうトーリー的主張、つまり、イギリス人の権利は国王によって下賜されたにすぎず、いつでも変更・剥奪可能なものだとする主張に繋がってしまう。「イギリスの法は」「変動してきた」とするバークはヘイルの論理を捨ててしまっているのだろうか。

そこで合わせて留意すべきことは、イギリス法の変動を考察する時、ノルマン征服に注目が集められてきた。だがしかしイギリスに侵入し、征服したのはノルマンに限るものではない。ノルマン征服以外のケースで、法の変動は問題とされないのかも疑問となる。

まずその他の侵入、征服の場合におけるバークの変動理解を検討してみよう。例えば 1066 年のノルマン征服以前、9 世紀にデーン人が侵入、スヴェンがイングランド国王になり、次いでカヌートがそれを継承している。そこでの変動はどのようなものだったとバークは認識しているのか。

「デーン人が自らの帝国を設立したとき、彼らはイギリス人と同様に、(断片的で、各地でばらばらになっていた)法を纏め上げ、拘束力を持たせることに配慮を見せた」のであり、「アルフレッドとグスルーンの同盟により、デーン人は自らの法をイギリスから採取し、適宜それらを受け入れたと思われる。彼らは北方の野蛮から新しく出てきたものたちだったが、文明社会に必要な調整を求めているのである」(H L E, I : 328)

ここからもわかる通り、デーン人の侵入の場合にもバークは法の変動を認めている。そしてその変動は相互的なものと指摘している。ここで把握されているイギリスの法は、他国の法に対して侵犯不可能な絶対性を帯びたものでもなければ、他国の法の流入によって流産してしまうような脆弱なものでもない。そのような存在として、イギリス古来の法は把握されうる。それが度々の「調整」を受けていくことになるが、それはイギリス以外でも同じである。

では、バークはこの変動でイギリス法の連続性は失われたと考えているのだろうか。バークはこのデーン人の王カヌートを「真に偉大な王であった」と評価している。その評価の理由は以下のようなものである。

「というのは、自らの勇気をもって王国を手に入れ、自らの正義と寛容をもって王国を維持し改善したからである。征服の権利によってではなく、彼の臣民の性向によって支配することを選択したために、彼はデーン人の軍隊を解散し、法に自らの安全を託した。彼は、長期に及ぶ戦争が棄却した秩序と安定を再構築したのである。彼はサクソン王の古来の制定法を復活させ、治世を通じてそうした安定と穏和をもって統治したがゆえに、イギリス人は、自国の王の下でよりも遥かに、この異国の王の下で幸福であったのである」(A E H, I: 419)

ここでバークが「征服の権利によってでなく」「臣民の性向によって支配する」と述べているのは、端的に言えば、強制ではなく被治者の同意を得て支配したことを意味するであろう。それゆえに不要となった強制装置である「軍隊を解散」したのである。主権者は力ではなく法によって抵抗を排除し安定を獲得した。

ここでバークの解釈を貫いているのは、第一に、征服は「征服の権利によってでなく」、被治者の同意をもって「成功」という認識であり、第二に、法の拘束力が発生するのは「臣民の性向」に基づいて支配する時、つまり課される者が同意した時であるということである。

これは 2 節で示した一つの論点とも関わる。それはバークが「被治者の同意」が法を作ると主張する時、ジョン・ロックの社会契約論の影響があるのか否かという論点である。ここでそれについて一つの見通しを与えることができるように思われる。

確かにロックは「誰であれ、社会自身の同意と社会から与えられる権威とを欠く限り、社会に対して法を作る権力を持つことはできない」として (Locke, 1689=2010: 452-3)、法は「同意」に基づく論じている。このロックの「同意」論は、しかし、立法権限の正当性の根拠を論じたものであって、社会が同意を与えた者だけが立法する権限を持つということであり、ひいては立法部は社会から形成されなければならないということである。

ではバークの場合はどうか。そもそもバークが立法に関して同意に言及する時にロックの名前を出したことはない。これはロックの影響がないとするにはいささか消極的論拠に過ぎよう。だが、より積極的な論拠はこのバークの議論を検討することで見出すことができるのではなかろうか。ここでバークが「被治者の同意」が生み出すとしているのは、もちろん立法部およびその正当性のことではない。バークが「征服の権利によってでなく、彼の臣民の性向によって支配する」という時、「彼」というのは主権者のことであり、その点でも大きく異なっている。しかも前段で見たように、征服は被治者の同意をもって成功するという時、法の拘束力は法が課される者が同意した時に発生するということは、「同意こそが、勝者の権利に真に近接した基礎を与える」という、前節で確認したヘイルの議論に遥かに近いものとなっていることは否定できないのではなかろうか。

さらにそれに加え、バークはここで検討している二著を書き始めてからおおよそ 8 年後に書かれた『カトリック刑罰法論』において、法について次のように述べていることも注目

される。

「いかなる人間集団も自ら望む法を作る権利を持っているとか、法というものはその権威の源泉がその制度にあるのであって法の内容とは関係がないというような見解は全くの誤りであり、人間社会の全ての秩序と美、平和と幸福にとってこれほど真に破壊的な誤謬というものはない。それを指摘することには何の困難もない。「これは前世紀にホッブズが持ち出してきた教義と思われるが、すでにたびたび鮮やかに論駁された。キケローは、こうした観念に反対する、とほとんど怒り出さんばかりに主張し侮蔑している。彼はこうした教義は哲学者どころか無学な農民にも値しないと考えている」(TPL, IX: 455-6)

バークはホッブズの議論を「破壊的誤謬」と一蹴している。ホッブズに対するヘイルの反論については前節までに確認した通りであり、この点もヘイルとの近接性に符合するであろう。確かにその直前の以下のようなバークの言及がロック的に見えるのは無理もない(Freeman, 1980: 87, Kramnick, 1977: 92, 中澤、2009: 67-8)。

「立法の直接的な切っ掛けをなしているのが一人であれ多数であれ、遠隔的であっても有効性の原因をなしているのは、それが現実のものであれ暗示的なものであれ、人民の同意なのである。そしてそうした同意は法の有効性にとって絶対的なものである」(TPL, IX: 454)

この「現実のものであれ暗示的なものであれ、人民の同意は」という文言は、中澤が指摘するように、「ロックにおける明示的の同意と暗黙の同意の区別に対応」しているようにみえる(中澤、2009: 68)⁴⁴。だがここでバークが論じているのは立法権の基礎や正統性ではない。法の有効性である。法が法として受け入れられる根拠について論じているのであって、この点は先ほどと同様である。

以上の諸点を総合すると、バークが「被治者の同意」を論ずる時に念頭に置いていたのは、ロックの契約説というよりは、ヘイルの「同意」理論であると考えるのが自然であるように思われる。

さて話を戻そう。バークは、しかし単にヘイルの論理に着き従っているというだけでない。ここで、まず「調整」と「改善」を指摘している点には注意すべきであろう。変動は連続性を失うことなく、さらに「改善」させていったと認識されているのである。

では法の変動で最も問題となるノルマン征服についてバークはどう捉えているのだろうか。ノルマンディ公ギョームが1066年にヘイスティングスの戦いに勝利し、ウィリアム一世としてイングランド国王となった。そしてイギリスに封建制が導入されることとなる。この変化は果たしてどのような変動なのだろうか。

「このような状態で、法はノルマン征服まで継続した。しかし、その時期以前でもイギリス法は外国からの知見を取り入れることで、改善を始めていたことは理解できる」(HLE, I: 330)

イギリス法は確かにノルマン征服によって大きく変動したが、この変動とて、重要であるにしても特別なことではなく、デーン人の場合のように前々からあったことの一つと整理している。

このことは封建制化といえども特別な変動ではないということの意味することになる。それはイギリスにとってよいものとバークは理解していたのだろうか。これも「調整」であり「改善」なのだろうか。ここでバークの封建制理解を必要最小限で把握しておこう。しばしばバークは中世、そして封建制を高く評価していると理解されることがある。そのような理解は正しいものなのか。

そもそもバークは歴史を単に直線的に発展するものとは捉えておらず、イギリスの歴史に関して全体的に言えば「野蛮の暴力および危険と、法の支配の安全との葛藤」の歴史として捉えており (McLoughlin and Boulton, 1997a:19)、イギリスの自由がいささかの危機もなく順調に保護されてきたなどとは理解していない。つまり前の時代の「改善」の結果として封建制が現れたと認識している訳ではない。

さてバークはまずイギリスに限定せず、ヨーロッパ大で普及した封建制のアウトラインを次のように描写する。

「封建的規律は蔓延し、例外的なまでに荒々しい精神をもって宮廷の振舞や人民の習俗に影響を及ぼした。多種多様で厳格に隷属させる、複雑な法の下におかれた臣民は、主権的権力が持つはずの大権を自ら行使した。彼らは自ら裁判し、戦争を始めるのも和平をするのも自らの快に基づいた。主権者のもつ権力は極めて僅かで、同輩中の第一人者に過ぎず」「戦時であれ平時であれ、何かを追求すべく計画を定めるといふようなことはできなかった」(AEH, I: 456-7)

このバークの封建制に関する描写からは、主権の喪失、無秩序への接近、そして粗野な制度が読み取れ、いかにも否定的評価が与えられている。それに加え、とりわけ注目されるのは、当初の騎士たちの行動様式である⁴⁵。後に洗練されることになる彼らは当初はいかなる存在と描写されているのだろうか。

「騎士はどこかの国王の臣下であり、勇気を示すことが栄光への道を開くと考えられていた。様々な冒険といった向こう見ずな行為が行われたが、それもどこの国も悪しき秩序であったために、かなりの程度で正当化されたのである。しかも彼らにとってはこの悪しき秩序もまた獲物だった。彼らのほとんどは非常な精力を傾けてこの悪しき秩序を攻撃した。

それゆえ、より上位の権力に監視されることもほとんどなく、情熱と向こう見ずさと無知で一杯になった彼らは目立とうとして、名誉を得られそうな危険に飛び込むことを熱望した。そしてそれに遭遇するや、成功の可能性など省みることもなかった」(A E H, I: 457)

封建制国家の秩序を「悪しき秩序」と性格づけ、そこにいる騎士たちをいかにも粗野な習俗の保持者として描写している。これだけを見ても、バークが封建制を肯定的に評価していたと理解することはまず不可能であろう。

ここからすれば、バークはノルマン侵攻でウィリアム一世によりイギリスにもこのような劣悪な封建制が持ちこまれたと理解していることになる。時代を先取りすることになるが、バークによれば「マグナ・カルタの目的は、封建的政策の修正である。これらは少なくとも何らかの通常の形式においてはノルマン侵攻で初めて導入され、それ以前には存在しなかったもの」であるとされ (A E H, I: 544)、例えばマグナ・カルタの7条および8条に「寡婦」の婚姻と相続の権利について定めてあるが、バークは「寡婦」は「封建的暴政の犠牲者の一人とさせられた」と述べている (A E H, I: 545)。この点からすれば、イギリスの封建制も「暴政」的要素を十分に持った、「修正」の対象であることは明らかであろう。

では、この悪しき封建制によってイギリスの法と自由は破壊されてしまったのだろうか。ウィリアム 1 世はイギリスの法を断絶し、ホップズがいうような法命令説の鮮やかな例証として存在しているということになるのであろうか。ここでウィリアム 1 世に関する、バークの次のような指摘が注目されるべきであろう。

「ロンドンで、彼は憲章により、サクソン王たちの下で享受されていた自由を確認した。そしてイギリス人一般の性向に適合しようと努力したのである。それは、イギリス人の古来の法に従って、エクイティに基づき統治することによってであり、また、いかなるときでも、好ましい立ち居振る舞いをもってイギリス人を遇することによってである。彼は絶対的な征服から生ずるような、いかなる仮面を被ることもなかった」(A E H, I: 459)

バークはここでも「絶対的な征服」ではなく「イギリス人の性向」により支配したと解釈している。この解釈を支えているのは、ウィリアム 1 世が憲章という形式でイギリスの法を再確認するという行為を行ったことである。「絶対的な征服」にそれは必要のない行為であり、ただ単に強制しさえすればよい。しかしウィリアム 1 世はそうせず、これまでイギリス人が享受していた自由を確認する憲章を出した。言うまでもなく、これは被治者の同意を獲得する手続きと見なされているのである。

前段でみた、「修正」の対象としての封建制という理解を鑑みると、バークはこのウィリアム 1 世のこの行為で、イギリスの封建制が素晴らしいものになったとは考えているはずはない。ただこの封建制といえども、イギリスの法と自由を根こそぎ破壊して、新たに移

植されたものなどではなく、そこには、支配者が征服を成功させるために被支配者の「性向」を無視することができず、それゆえにこれまでのイギリスの法と自由は辛くも残存したという認識が横たわっている。

こうしたノルマン征服に関する理解は、ブラックストーンにおいても一定程度共有されている。前述のように、バークが法の歴史的考察に取り組むにあたって、ブラックストーンの手法を参照していることは明らかであるとする、ブラックストーンの議論は最低限確認しておく必要がある。

当時のブラックストーンの講義⁴⁶そのものの詳細はもちろん明確ではないが、後に完成した著作『イギリス法釈義』(*Commentaries on the laws of England*)から類推するのが通例である⁴⁷。ブラックストーンの講義は、イギリスで初めてイギリス法の講義と銘打たれたものであったが(石井、1977: 2)、この『イギリス法釈義』はこの講義を下にして執筆されたものであることが明らかであるためである⁴⁸。ブラックストーンはそこで次のようにノルマン征服について位置づけている。

「この(ノルマン征服という)特筆すべき出来事は、われわれの古来からの国王の系譜に与えたと同様の大きな変化を、われわれの法にも引き起こしたのであるが、このわれわれの法の変化は、何らかの征服の権利というよりも、人民の同意によって発効したのである」(Blackstone, 1769: 330)

ヘイルの同意の理論を踏襲することで、ブラックストーンもノルマン征服を「特筆すべき事態」としながらイギリス法の存続を確認している。ブラックストーンにとっては、明らかにデー人、ノルマン人の法よりも、ローマ市民法の方が異質だったためである(Cairns, 1984: 332)。これはコモン・ロー思想の基本的な認識でもあったが、ブラックストーンは、このノルマンがもたらした封建制がそれほど異質でない理由として、それに該当する慣習が存在していたことをあげる。

「全ての人の土地に応じた借地相続税や軍事的貢献といった幾つかの慣習(が存在したことを挙げることができる)。それは封建的なコンスティテューションに極めて近似したものであった。しかしそれは厳格なまでの厳しさからは解放されたものであったのである。このことは最初のサクソンの侵入者たちの自制心と、封建法が持つそもそもの穏和さ、単純明快さから説明されるであろう。それをノルマンの法律家たちが手を入れ、当初は自由の法を意図していたものから最も隷属的な教義と圧制的な結果を引き出してしまったのである」(Blackstone, 1769: 329)

このように法の連続性についてのブラックストーンの論理は、ノルマンがイギリスを支配して封建制を敷く以前から、個別的には封建制と近似した慣習が存在していたと見るこ

とから導き出される。そうした既存の慣習は自由を意図していたものだったが、ノルマンがそこから圧制的な要素を抽出してしまったにすぎず、またイギリスの人民は、そもそも存在していた慣習と相似していたノルマン法に同意をしたにすぎない、と理解することで、法の連続性についての論理を首尾一貫したものとしている。こうしてノルマン征服はイギリスにとって全く異質なものとはいえなかったことが論証される。

バークの認識も、細部はともかく、概ねこうした議論を基盤としていることは間違いないであろう。しかし、ブラックストーンは明らかにノルマン朝を極めて低く評価している。そこからするとバークのウィリアム 1 世に対する評価が目立つところであろう。だがブラックストーンとの違いは次節で検討したい。

以上のように、バークは国王大権とエクイティという視点を挿入することでコモン・ロー思想を再構成しながら、イギリス古来の自由が変動を被りながらも維持されていく姿を歴史として描く。バークにとって歴史とは、いわばその変動の軌跡であり、いかなる変動も認めないのでは、そもそも歴史などに意味はない。その意味では、現下の論争でウィッグが主張する「イギリス法の不変」などということは妥当するはずはない。また、その変動はしばしば外国からの影響であるということと、それによってイギリス法がさらに豊かになったということとを考慮するに、イギリス法はイギリスで形成されたものとするウィッグの素朴な主張も批判されるべきものである（HLE, I: 323）。むしろ、トーリーの主張に現れているような、国王の恣意性なども、イギリスの古来の自由が維持されてきたという事実を否定するものだということになる。バークの論争への参加の仕方は、そうした意味で特殊な形式であったといえよう。前述のバークの認識は、こうした法の連続性の理解の下に成立したのであった。

4、ヨーロッパとの「交流」

(1) 古来の国制の改善

次に、イングランドとヨーロッパの「交流」という概念について検討したい。

これまで論じてきた中ですでに示されたように、イギリス法の変動はしばしば外国によってもたらされたが、それによって「イギリス法が豊かなものになった」とバークは論じている。こうした認識は、これまでのコモン・ロー思想には余り見られない。これまでのコモン・ロー思想は法の変動を認めるまでに展開してきたが、その変動の評価に対して消極的な姿勢であったことは否めないであろう。それに対してバークは対照的なまでに積極的である。

繰り返しになるが、こうした積極性はやはりトーリーとウィッグの論争に起因している。前述のように、これまでのコモン・ロー思想は、この論争を調停することができなかった。トーリーは論外としても、ウィッグの歴史観にも問題が存在しているとバークは判断していた。彼らは、イギリス人の権利や自由の起源は民族の起源と同時期であるとし、逆に変動を認めない立場に遡行してしまっている。「古来の国制」へと立ちかえることが主張され

たのである。前述のようにバークはそれには否定的であり、むしろイギリス法はヨーロッパとの交流で変動し、豊かになっていると理解すべきなのである。

このバークの議論を検討するためには、まず「古来の国制」が回復されるべきものと言えるのかどうかについてバークの理解を確認し、次に具体的な交流の在り方をどう捉えているのかをしてみることにしたい。

ではまず、バークが「古来の国制」についてどのように捉えているのかを確認してみよう。バークは「古来の国制」の信奉者たちについて次のように述べている。

「彼らは、そうした意見を支持するために、全ての古来の文書や記録の意味を曲解している。中には、さらに事を進めて、それらに一層の暴力を加えるにいたっているものもいる」
(H L E, I : 324-5)

しかし「実際は、こうした古来の国制、およびサクソン法は、現在の対立している党派のいずれにもほとんど利するものではなく、偏りなく明らかにされたなら、それを今確立したとて誰も実践的であるとか、望ましいものだとか思ったりすることはないような体系を構成しているものだと気づくだろう。そう私は考えている」(H L E, I : 325)

こうしてバークは、「古来の国制」の回復こそが重要であって逆にそれ以降の変動を一切認めようとしない立場を、強く批判する。もちろん「古来の国制」そのものは否定すべきものではない。バークの基本的立場がそこにあることは確認しておくべきである。だがそれがそのまま存続してきており、近年それが何らかの理由で傷つけられたが故に、回復すべきであるといった議論は、バークにとってはいかにも破綻している。その理由をバークは次のように指摘する。

「我々は始原期においては粗野であったし、その記録である文書なども確かに存在している。その記録自身が、こうした著作家たちの耳障りのいい言明を論駁してしまう、反論の余地のない証拠となって現れているのである。こうした著作家たちは、結局、十分な教育もなされない時代の人々が作った木目の粗い制度をして、完成の域に達したものと言いくるめようとしていることになるのである。そのような域には、以後の長い時代をかけて探求し、経験し、学習し、必然化するという総合的な努力を払っても達し得なかったのだ」(H L E, I : 325) ⁴⁹

ここでは「古来の国制」は「粗野」な「木目の粗い」制度として把握されている。そこには慣習も含まれるが、その中には「忌まわしい」と形容されるべきものまで含まれていた。そうしたもまでの尊重される必要はない。アングロ・サクソンはイングランドに慣習とともに侵入したが、それは全てがよいものではなかったとも指摘している。

「アングロ・サクソンの法は、全ての作家たちの広範な一致があるが、それ以前のどの国王よりも、アルフレッド大王の配慮と賢明に負っている。自ら始めたわけでもなく、終焉を見ることもなかった戦争の最中であって、彼は秩序と正義を確立に努力した。それも、その他のいかなる王たちが最も安泰な時期になしたよりも、である。彼の功績とされている多くの制度が、実際、彼の設立したものでないことは疑いない。このことは我々はその制度を、より深く研究するようになればわかることであろう。しかし、明らかなのは、彼があたかも灰の中から取り出したかのように、そのアングロ・サクソンの法全体に新しい生命と活力を与えたということである」(HLE, I: 327)

長く続くデーン人の攻撃との戦いを指揮したアルフレッド大王を高く評価するのは珍しいことではないし、彼が編纂したとされるアルフレッド法典の意義を論ずることも同様である。ただバークはアルフレッドを純粋な立法者としてではなく、質的にも量的にも多様な既存の法や慣習を、取捨選択し、整合性を与えることで新たに秩序を回復したものと位置付けている。

「法や秩序が感じられることもなく、宗教も影響力を失い、真摯な勤勉というものも見られなくなった(時代であった)。極めてみすぼらしい貧困と粗野な無知が王国全体に蔓延した。アルフレッドは即座にこうした悪すべての根絶を企画したのである。統治における無秩序から回復するために、彼はサクソンの制度を復活させ、改善し、整理した。それゆえ、彼こそ我々の法とコンスティテューションの創設者という名誉が一般的に与えられている」(AEH, I: 411)

こうして「古来の国制」は改善を加えられてきたと解釈される。

ところで、残念ながら「古来の国制」の内実がいかなるものかについて、当時の論者の間で広範な意見の一致があるわけではないというべきであろう。論者によって少なからずずれがあったと考える必要がある。つまりバークのいう「古来の国制」と、バークが批判する当の論者たちの想定しているものが完全に一致しているかどうかまでは断言できない。だがここではバークがどのような内実を念頭に置き、奈辺を粗野で改善すべきものと考えているのかだけは確認してみることとしたい。

バークは古来の国制の特徴および拘束力として以下の四点を挙げている。第一は「平和の維持」。これは国内的な治安の維持を指しており、「古来のサクソン人は極端に争いを好み暴力的であったことを示している」。第二は、いかなる犯罪に対しても刑罰を科すのではなく「罰金を設定したこと」である。そして第三は「宣誓のルールと儀式」の設定である。少なからずあった刑事的、宗教的な形式についての不統一とそれによる論争が、ここで一応の結論を見た。そして第四は「十人組(フランクプリッジ)の管理」である。

実はこの第四の特徴は全てに関係している。まずそれが何であるかを瞥見しておこう。

イギリスは12歳以上の全ての自由人男子が10人単位の相互保障制度に強制的に加入させられていた。もともとこの十人組をタイシングと呼んでおり、この集団化は平和的振舞や裁判所への出頭などを相互に保障させるためのものである。イギリスはシャーに分割され、それがさらにハンドレッドに分割され、このハンドレッドを構成する基礎的単位がタイシングであったのである。このタイシングの管理制度がフランクプリッジと呼ばれるようになった。そして、このそれぞれの単位には裁判所も付随している。「サクソンのコンスティテューションには偉大な単純さがあった。より上位の裁判所の秩序は下位のそれを引きうつしたもので、対象と権力を何らかの形で拡張したものなのである」とバークも述べている(AEH, I: 438)⁵⁰。そこからすれば、このフランクプリッジについてのバークの理解と評価が「古来の国制」についてのバークの評価と繋がっていると考えてよい。

(2) コンスティテューションの語義

だが、ここでフランクプリッジについてのバークの理解と評価を検討する前に、いささか根本的な違和感を抱かれるかもしれない点を確認しておこう。つまり、何故このフランクプリッジがコンスティテューションとして把握されているのか、ということである。憲法といった訳語が付されることになる、コンスティテューションという概念とはやや関連が薄いもののように見えもする。

バークのコンスティテューション概念は「元来、基本的な構造・構成を意味しており、法的な概念としての憲法の語義だけでなく、政治体制や国制も意味している」と指摘されてもいる(高瀬、1991: 611)。これはバーク独自の用語法と受け取るべきではなかろう。元々コンスティテューションという概念が持つ、構成という原義に忠実であるということであり、それは程度の違いはあれ、暗黙の前提とされていたと見るべきである。

コンスティテューションの語義については以前に多少触れたことがあるが⁵¹、ここで簡単に振り返っておきたい。芦部信喜の分類からすれば、ここで使われているコンスティテューションは「非法的な憲法概念」に当たるとひとまずは言うことができよう。「事実的なもので、『政治的統一体として形成された国家の具体的な存在状態、あるいは国の時々における政治状態』を指す。しばしば『国制』と訳されるもの」である(芦部、1992、1編1章)。コンスティテューションが自然的に作られたものなのか、あるいは人為的に作られたものなのか、という区分がなされるが(Bastid, 1985: 10)、この区分の前者つまり自然的に作られたものとして「非法的な憲法」は認識される。つまりこの場合のコンスティテューションは「国家の構成員の間に事実上存在している関係の単なる宣言的、確認的なもの」を意味する(Bastid, 1985: 15-6)。

このコンスティテューションに関して、古代ローマは近代への「過程的な性格」を持っていたとされる。古代ローマの *constitutio* は成文化されてはおらず、「生育するコンスティテューション」とも呼ばれるものであった。歴史の流れの中に見出されるものだが、不文

憲法よりは明確なものであったとされる (Mohnhaupt und Grimm, 1995: 10-11)。しかし問題なのは、この「生育するコンスティテューション」と、*constitutio* という語が指し示すものが完全に合致していないということである。

では、*constitutio* という概念には具体的にどのような意味が付与されていたのであろうか。この際にしばしば検討の対象となるのはキケロの用語法であるが、その用語法では、*constituere* という語に「法あるいは正しさの創出」という意味が与えられており、*constitutio* には「創出された法のその時々配列の形式」という意味が与えられている (Mohnhaupt und Grimm, 1995: 11-12)。さらに、この *constitutio* に永続的持続性を付与しようとしていると見られ (Mohnhaupt und Grimm, 1995: 12)、こうした点を考えると、キケロの用語法は、近代の用語法とは区別されるべきことは間違いないにしても、近接した性格を分有していたことも否定できないと考えられるというのも事実ではあろう (Mohnhaupt und Grimm, 1995: 12)。

また、中世においては、*constitutio* と並んで、*status*、*institutio* という語が類義語として存在していたために、より複雑である。

status はアリストテレスのいう *politeia* の持つ、支配形態の部分に該当する語である。それに対して *constitutio* は、例外的に、個々の人間がその中に置かれ、またそれに関与しているような秩序としての社会的国家的共同性を指して使われる、極めて近代に近接した場合もあった (Mohnhaupt und Grimm, 1995: 17, MacIlwain, 1947: 24-5=1966: 39)。

さて以上からすれば、コンスティテューションは「個々の人間」が「社会的国家的協働性」に構成されること、あるいはその結果という意味合いを元来持っていたことは確認できよう。この種の意味合いからすれば、バークがフランクプリッジをコンスティテューションの中で捉えていたことは理解できる。つまり人間が十人組という形で、社会的国家的に構成された、コンスティテュートされたということになる。ここで人為性と自然性の区分は容易ではない。つまり最初からあった訳ではないという点で人為性がなくなることはないが、時間の経過の中でいささかも原型を失ってはいない訳ではないという点では自然性も無視できないことになる。いずれにせよここでコンスティテューションは少なからず存在論的概念であると言わざるを得ない。

またここで人間は構成された目的に基づいて、義務や権利が付与されることになる。つまりコンスティテューションによって義務や権利が発生するのである。人間相互の関係が義務や権利の言葉で語られることになる。その意味ではコンスティテューションは関係論的な概念でもあることになる。

さていささか議論が逸れることになるが、ここからすれば教会的コンスティテューション (*ecclesiastical constitution*) という概念も理解できる。ローマでも教会の領域にも *constitutio* は用いられており、教会全体ばかりでなく、教区も含んだ全ての教会統治を指していたが (Mohnhaupt und Grimm, 1995: 18, MacIlwain, 1947: 23=1966: 37)、人間は政治的世俗的に位置づけられ関係づけられると同時に、聖的宗教的にも例えば教会という

形で組織される。世俗的位置づけ、関係づけとは一応の独立性をもって、聖職者と信徒という一つの集団を形成しているのである。それらは区別されるものだが当然に重なり合う。これは個人がイギリスの国民であると同時に、信徒としても存在していることに対応する。とりわけイギリスは国教会制をとっており、その重なりは他国と比較してやや特殊なものとなろう。バークはこの国教会の確立によって「我々の聖俗の混合したコンスティテューション」が成立していると表現している (LHL, IX:610=2000: 757)。むろんこの位置づけ、関係づけは当然ながら教会の規則として法的表現を与えられている。後に見るように、イギリスはローマ支配から脱して、ラテン語使用を破棄し現地語使用を始めていくが、その過程で「教会のコンスティテューションすらも」そうなったとバークは述べている (HLE, I: 327)。

(3) 文明化としての交流

さて、話を「古来の国制」とフランクプリッジに戻そう。このフランクプリッジをバークはイギリスのコンスティテューション（国制）の特徴であると性格づける。

「フランクプリッジはイギリスのコンスティテューションにおける特殊性であったと思われる。そして正しくもそれらは使われなくなったが、いまだ我々の法の中にその痕跡は残っているのである」 (AEH, I: 438)

ここに見られるように、バークはこのフランクプリッジを少なくとも両義的なものと観察している。その良い面を次のように指摘した。

「これによって全て人民は自然に互いに、また優越者に善き振る舞いへと拘束されるようになった。それは極めて厳格で、彼らの法の緩さ、不完全さ、そして弱く不安定な国王、為政者の権威を、この内務（ポリス）の厳格さで補った」 (HLE, I: 329)。

国王の権威も不十分で、法の拘束力も確立していない時期において、それを補完し、人民の行為を秩序づける役割を果たしたのが、このフランクプリッジであるとバークは指摘する。これによって、イギリスは一定の治安と秩序を獲得することができたと診断しているのである。だがしかし、それは良い面だけをもたらした訳ではない。

「この種の管理は、平和と秩序に関して疑いもなく賢明なものであったが、同様に人民の精神あるいは財産における全ての改善にとって有害なものでもあった。彼らはそこに恒久的に張り付けられることで、自分たちの原初的な狭量さに苦しめられ、妬みによって苦しめられた。これは同等の者たちが彼らの上に登ろうとするのを見ると必ずや発生するものである。この厳格な秩序は次第にイギリス人の精神を鈍らせ、彼らの構想を狭くしていっ

た。彼らには全てが新しく、そしてそれゆえ恐怖だった。あらゆる行為、大胆さ、試みそして発明は死に去ったのである。統治の束縛を余りにも強くすることには危険があるだろう。絶対的な放縦の生活が人間を野生に返してしまうように。その対極の抑圧は同じように作用してしまう。それは人間を無知にしまうが、しかし彼らには野生の精神は残されていないのである。こうした管理はイングランドの人民を、ヨーロッパの中では最も後退したものとするのにあずかって力があつた」(AEH, I: 438)

ここで指摘されているのは、小集団の中での精神的抑圧である。それは治安や秩序を生み出しもしたが、同時に新しい環境への恐怖心を作り出した。変化に対する抵抗という消極性を人民の中に作りだしたと診断しているのである。それはイギリスを「ヨーロッパで最も後退」させる力を持っていた。

良くも悪くも、この古来の国制がイギリスの基礎をなしていたとバークは前提している。ネガティブな影響を少なからず行使した、この古来の国制はその意味で粗野なものであり、立ち戻るべき理想的なものなどではない。それが出発点であると認めることは、しかし、歴史がそこから変容し発展したことを認めることでもある。フランクプリッジの「痕跡」は当時でも残存しているが、しかしそこからイギリスのコンスティテューションは発展し、文明化してきたことをバークは主張しているのである。

「古来の国制」は改善や変容を受け止める母体として存在したという意味で、現在の基礎とされる。このバークの批判はブラックストーンの認識にも一定程度当てはまるであろう。というのはブラックストーンにも、こうした進歩、改善の視点は存在しているにもかかわらず、「古来の国制」は修復されるべきものとして想定されているからである。

「われわれの祖先たちにとって、完全かつよく調整された隷属の枠組みから、現在のわれわれが享受している自由の状態を回復することは、数世代もかかるものであつた。それゆえに、近年、隷属的で狭い心を持った作家たちは主張しようとしているように、このことを王位の侵害や国王大権の侵害をなすものだとみるべきではないのである。むしろ一般的には、場合によってはノルマンの政策によって、場合によってはノルマンの強制力によって、われわれのサクソンの父祖たちから不当にも取り上げられてしまった古来の国制の漸進的な修復と考えるべきなのである。長い年月をかけて、徐々に (step by step) この修復がどのようにもたらされてきたのか、このことを探求することにしたい」(Blackstone, 1769: 333)

ここで「完全かつよく調整された隷属の枠組み」と言われているのが、ノルマンによって課された封建制という枠組みであることは言を俟たない。そして、「古来の国制」が取り戻されるべきものとして想定されていることは疑いない。その点に関するこうした議論はバークの批判の対象であるが、むしろここで注目すべきなのは、ここに現れている「漸進

的修復」や「徐々にこの修復がもたらされてきた」という認識である⁵²。この「改善」としてのイギリス法の歴史観は、明らかにバークに影響しているとみるべきであろう。当時のイギリスの「自由な」制度が「王位の侵害や国王大権の侵犯をなす」ものと理解すべきでないことと相俟ってバークの認識を構成していることは間違いない。むしろ、ヘイルの議論を受け継いだブラックストーンのコモン・ロー史観からバークは自らのそれを再構成していったと考えるべきである。

とすると、古来の国制の回復ではないものとしてコモン・ローの歴史をどのようにして捉えるのかということが問題となる。この事に関して示唆的なのは、バークのサクソン法についての考察である。

「サクソン法には、それなりに慎重に形作られた特定の制度は散見されるのだが、定まった、不変で安定した法学というものがない」(HLE, I:330)

つまり制度の存在はあるが、それを支える内実としての理論が存在しないと指摘しているのである。「古来の国制」やサクソン法は制度を構築したが、その内実はその後に理論化されていったと把握される。ここで、制度の内実として想定されるのは、明らかに多様な自由や権利であることは議論を待たない。例えば、徴税の決定は誰の権限であるか、という問題に関していえば、君主の独断ではなく議会の承認を必要とするという法が存在する場合、議会に権利が付与されていることを意味する。その次元でいえば、これはコンステイテーション、あるいは統治構造を表すものであるし、それは人民の代表が決定権を持つことを意味するために、この次元でいえば参政権、選挙権という人民の権利、自由を意味することになるであろう。ここで最も重要なことは、この内実としてのイギリスの自由という観念である。これまで変動の原因として考えられていたのは人民の「必要」であったが、それは自由の構成であったことが論じられているのである。

「そこ（議会）は、イギリス国民が複数の王国あるいは党派に分裂して起きた、対立と闘争が遙か昔に終結させられた場所であった。ここで、ジョン王は1215年の6月15日に二つの記憶されるべき文書に署名したのである。それは初めて、国王から、無制限の国王大権を剥奪するもので、イギリスの自由の基礎を敷いたものだった。ひとつは、マグナ・カルタ（大憲章）と呼ばれているもので、もうひとつは森林憲章と呼ばれているものである」(AEH, I:543)⁵³

ここでバークが「無制限の国王大権」を否定していることには注意が必要である。エクイティとそれに基づく国王大権は、確かに、法のみによっては追求できない正義を追及するために要請されたものであったが、それは本質において法を超えるものであり、恣意的な側面を有していることが指摘されているのである。これは今後バークの問題となって現

れてくることになる。だが、その問題はすでに認識されていて、こうした「無制限の国王大権」を否定してイギリスは自由という内実の論理を獲得したことが認識されている。このマグナ・カルタによって、制度の内実が一定程度確立することになった。こうして進歩、発展の契機がイギリス法の歴史に導入されていくことになる。

こうした変動は内発的なものだろうか。バークはそうは考えていない。ヨーロッパとの交流によってもたらされている。それをここで検討してみよう。とはいえ、すでにかんりの部分は見えてしまっている。デーン人の侵入、アルフレッドの戦争、ノルマン征服などは全てイギリスの外部からの刺激であり、それは前節で確認したように、少なからずネガティブな影響を及ぼしてもいる。だがイギリスはそこからでも、何かを手に入れているとバークは示唆している。例えば、詳細はさらなる議論を必要とするが、封建制からもイギリスは重要なものを手に入れている。「イギリス人は恐怖から主権者と有力な封臣との間で良好な関係が形成されることを必要と考えた。しかしそれは後に、ある意味でイギリス国王の権力を制限するものとして現れることになった」(A E H, I: 465)。主権者の権力の制限という観念の発達を封建制が逆説的に要請したと示唆しているのである。この点の詳細は第二部で行うことにしよう。

こうしたヨーロッパとの交流からイギリス法は確かに変動している。バークはそれを次のように表現した。

「真実は、我々の言語や学識と同様、我々の現在の法体系は、極めて混合された異種配合物だということである。ある面では我々自身のものであるが、より多くの面で、他の民族、国家の政策から借りてきたものである。そして、様々な必要にそって合成され、変化し、多様に修正されたものだ。その必要とは、人民の習俗、宗教、商業がその都度課してくるものである」(H L E, I: 325)

この人民の「必要」という概念にヘイルの理論への依拠が見出されなければならないことは、改めて指摘するまでもない。ここで注目しなければならないのは、その「必要」が何から発生するのかについてバークが踏み込んだ言及をしている点である。ここでは習俗や宗教、そして商業が挙げられている。つまり、ここで述べられているのは、まず「粗野」から「洗練」へと向かう「習俗」の変動であり、商業という交流のあり方の変動にそれが結び付けられていることである⁵⁴。これはむしろ社会的変動であり、それが法の変動の契機である、人民の「必要」を生み出すとされていることは、社会的変動に法の変動が内包されていることを示している。そしてそれは発展論の形式が与えられていることになる。これまでの引用の中にも、「粗野」な制度についての言及があったが、それはこの社会理論を法理論に組み込んで発展論の形式で論じていることを示していると考えられるであろう。

むろん、こうした社会理論そのものはバークの創案によるものではない。当時 18 世紀に

において普及しつつあった認識に依拠したものである。それはスコットランド啓蒙、とりわけヒュームなどによって明晰に表現されることになる、「文明社会」論である⁵⁵。この文明化論にバークは依拠している⁵⁶。

前にも触れたので簡潔に触れるに留めるが、18世紀は、「商業革命」と呼ばれるほどに商業が拡大した時代であり、動産に依拠した市民像から不動産を所有の中心とした市民像への転換が起き、それによる社会理論の書き換えが行われていった時代なのである。ここにおいては古代的な、土地とそれの維持のための軍事的能力の優越の評価から、近代的な、商業による余暇と洗練の評価へという変動は当時の最大の哲学的論点のひとつであった(Hont and Ignatieff, 1983=1990)。「国富と国力とを強化する最善の道は、商工業を振興し、国民の奢侈を奨励することだ」という議論は、当時においては、決して俗耳に入りやすいものではなかった」のであり、「奢侈の普及による古典的自由の崩壊という共和主義的な歴史観」は根深いものであったのである。それに対してヒュームの議論は、「商業社会の道徳的正当化が試みると同時に、その成果を近代文明社会の経済学的分析に生かそう」という思考の表現であったといえる(坂本、1995: 218-220)。こうして商業による奢侈を非難の対象とする古代共和制的理論と、それを文明化とする近代的理論が思想的に対立、共存していた。

バークの『イギリス法の歴史』と『イギリス史略』が、これまでのコモン・ロー思想に新たに付け加えたのは、こうした文明化の歴史を明確に法学へ適用しようとしたことであろう。明らかにバークは、世俗史としてのコモン・ローの歴史に、この文明化論を導入することを試みている。その契機は、法の変動の要因を説明する際に現れ、商業や、それを通じた習俗の変動が法の変動を促すことを法思想の背景としているのである。こうした変動は常にヨーロッパとの交流の中から生まれるもので、その点からすれば、ノルマン征服であれ、その変動のひとつと位置づけることは不思議でない。ここでバークの念頭にあるのは古典的自由の崩壊の歴史ではない。むしろ前述のように、「古来の国制」やサクソン法という制度の内実を自由という観念によって理論化していくこと、この自由の盛衰として、コモン・ローの歴史を描写しようとしているのである。現実には、完全に自由な制度が構築されたことはない。それは常に発展の契機であり続けている。イギリス人の自由を構成するものとして、コンスティテューションは構築し続けられていく。

このヨーロッパとの交流による文明化は、デーン人の侵入などよりも遥か以前からあったとバークは指摘している。それはローマ人による征服である。

拡大主義的な帝政ローマが他の様々な領域に侵入したことは、しばしば批判的評価に繋がるのであるが、評価がそれだけに終わらないことも事実である。というのは、「文明化」という概念に対してローマが果たした大きな役割は否定しがたいからである。帝政ローマが他の領域を傘下に組み込むときに、そこにしばしば「文明化」をもたらした。野蛮、未開と呼ばれる状態に置かれていた領域に「文明的」生活様式を与えたと考えられたのである。これは、帝政ローマについて極めて低い評価を与える場合でも、認めざるをえない事

柄だった⁵⁷。その意味では、文明化の流れとして歴史を認識しようとする場合、むしろローマについて言及しないわけにはいかないといい状況だったのである。

そして、バークの議論もこの文脈に則ってなされたものであることは疑いを容れない。古代では「北ヨーロッパは、その一部がローマ軍の進出に従わされるまで、全くの粗野な野蛮で等しく覆われていた」(AEH, I: 340)という言及はそのことを示しているであろう。そして当然ながら、帝政ローマは批判的に取り扱われる。

ローマ「共和国は自らの自由を広大な帝国による重圧から守ってきた格率を失った」のであり、「長らく、ローマにとって最も危険な敵であり続けたゲール人との戦争は重要である。カエサルは数年の期間その指揮権を委託されていたが、その委託は、ローマの統治で最も確立した諸原則とは全く相反するものだったである。しかし、この戦争はその委託が満期を迎える前に終了した。それはカエサルが自らの祖国の自由の自由を反して抱いていた企図が成就する前でもあった」(AEH, I: 341)

ここで帝政ローマの基礎を作り上げることになるカエサルはローマの自由にとって敵と位置づけられている。イギリスはその帝政ローマに度々攻撃を受けたが、その戦争は自由への戦いの始まりということになるのである。コンスティテューションを支える論理としての自由は、ここから始まっている。

しかし、イギリスはローマに支配されアグリコラによる統治に服することになるが、その服従は、アグリコラの統治の性質がカエサルとは全く異なるものであったためということになる。

「アグリコラは人間性と徳を持った人間だった。彼は被征服者たちの条件を哀れみ、偏見を尊重したのである」(AEH, I: 366-67)。そして「アグリコラはブリトン人をローマの作法に順応させることで、ローマの統治に服させた」。「つまり、彼はブリトン人を文明化させることで、服従させ、野蛮な自由を洗練された平和な服従に変えたのである」(AEH, I: 368)⁵⁸

イギリスの自由を尊重する主権者によって初めてイギリスは統治可能になる。ヘイルの征服と同意の理論に、文明化の理論の契機を導入させることで、ローマの支配が理解されるのである。

それはイギリス法にいかなる影響を与えたかとバークは認識しているのか。それはローマ法の導入である。前述したので繰り返しは避けるが、イギリスにもローマ法学者は存在した。彼らは主に国際法を担当し、国内法はコモン・ロー学者が担うという棲み分けがなされるようになっていったのだが、しかし、コモン・ローが体系性を獲得するにあたって、ローマ法は強い影響を与えたのである。イギリスにもローマの侵入以降、ローマ法の概念

と語彙が導入されたことは事実である。当初、イギリスでも法をラテン語で表記したし、そこにはローマ法の語彙も使用されたのである。ラテン語の使用をやめ、いわゆるロー・フレンチ（法律用フランス語）も排除されることになっていくが、影響力は巨大であるといつてよい。「法の合理性と体系性の契機を与え、自然法ないしは理性の法に対する意識を強化させたのがネオバルトールス派の影響を受けた16世紀からステュアート朝初期のイングランドのローマ法学者であった」のである（土井、2006: 116）。フランシス・ベイコンたちのように、法の体系化を目指した学者たちはローマ法の研究を行っていたものたちであった。しかし、国王大権の制限という役割を自らに課したコモン・ロー思想にとって、ローマ法はそのまま受け入れるわけにはいかないものであった。というのは、それが持つ絶対主義的な性格が、これまでのコモン・ローの志向性と対立するからである。ローマ法の古典、『学説彙纂』の権威は絶対主義的支配者が自らの権威を肯定するためにしばしば引き合いに出されるものだった⁵⁹。こうして、コモン・ロー思想はローマ法のもつ性格を否定しながらも、その概念や語彙は導入することになる。いわばローマ法を「密輸入」することとなってしまったのである。

バークにとってこのことは一つの問題となって現れた。すなわち、ヨーロッパとの交流を重視しているバークは、大陸のローマ法国家からの影響を想定せざるを得ず、また交流において国際法が重要になることは論ずるまでもないからである。まさに、イギリスの粗野な制度や法律が、ローマ法の概念、格率、語彙を「密輸入」することによって文明化されていった点があることを承知しているものの、コモン・ロー思想にとってそれが危険な存在でもあったことを、バークは次のように表現している。

「われわれはこれまでにサクソンの法の進展を観察してきた。サクソンは習俗に関しては粗野で単純であったし、限定された状況においては、極めて狭隘であった。しかし、必ずしも顕著ではないもののある程度は対外的コミュニケーションによって発展していったのである。だが、その主要な源泉としてわれわれが識別できるのは、以下の三つである。第一は北方の古来の伝統的慣習である」。「第二は、教会法である」。「第三は、ローマ市民法の一部とその他ゲルマン民族の習慣である。だが、この源泉については、三つの中で最も影響力の弱いものであったように思われ、それほど顕著なものではなかった」(HLE, I: 331)

ヨーロッパという視座からイギリスを俯瞰するバークにとって、明確に指摘せずにはいられないものだが、極力控えめに扱うことにしているのは、むしろ、こうしたコモン・ロー思想の沿革によるものであることは明白である。むしろ、バークは、自らが依拠するコモン・ロー思想に対して、こうした視点を付加する必要を感じていたと認識するべきであろう。ブラックストーン的位置づけでは、前述のように、ローマ法はその他のものよりも遥かにコモン・ローにとって異質なものであり、このブラックストーンに対して、儀礼

的以上の遠慮をバークが示していると見てよいのではないだろうか。

ブラックストーンのローマ法の影響に対する否定的な態度は、当然ながら彼だけの傾向ではなかった。このコモン・ロー思想の傾向は、前述した法律用フランス語（ロー・フレンチ）の拒否という形でも現れたが、これまでの議論からしても、これらの傾向は「コモン・ローをイギリスの法、つまり国民の法とし、イギリスのその他の法体系を排除する傾向」だったといえる（Cairns, 1984: 331）。これは、いわば国民意識の法的現われといってもよいだろう。こうしたことがイギリスにおけるモンテスキューの「誤読」あるいは拡大解釈に基づいた流行に繋がってもよい。必ずしもモンテスキューは法を国民的現象として強調したわけではないが、「彼の理論は、明らかに、国民ごとに法が多様であることについて説明したのであり、そうであることの必然性も説明し、ユス・コムーネの特殊化を支持したのである」（Cairns, 1984: 323）。こうした経緯から、イギリスのコモン・ロー思想家たちは、超国民的なユス・コムーネ概念を批判するが、それに該当するものの一つがローマ法であった。ブラックストーンはこうした「暴政的」なローマ法に依拠する通商法を国内法から完全に切り離し、国際法として構想すべきであると結論付けるに至る（Cairns, 1984: 354）。こうしたブラックストーンの構想は、明らかに国民的な法の構想としての性格を持っているといえる。

ブラックストーンはイギリスが国民国家として成立していく時期にイギリス法を体系的に構成した。ローマ法といった超国家的な法について排他的であることは、こうした背景からすれば理解できる。しばしば、ブラックストーンのこうしたイギリス法の構成が既存のものへの擁護に繋がる保守的な姿勢として批判されてきた⁶⁰。しかし、それは必ずしも適切なものではない（Holdsworth, 1932）。むしろブラックストーンの議論は、コモン・ローをローマ法と並ぶものとしたとも評価される（Milsom, 1981）⁶¹。このように、イギリス法としてのコモン・ローは、ブラックストーンによって他の法体系から「自由の体系」として差異化させられたものとして構想されたのである（Cairns, 1984: 357）。

こうしたブラックストーンの議論のもつ性格をバークが全く考慮していなかったとは思われない。バーク自身もモンテスキューの『法の精神』に強く影響を受けたことは間違いない。しかし、国民国家として自立していくことと、ヨーロッパとの交流およびそれによる文明化をバークは必ずしも両立しがたいものとは考えていないということになる。この点でブラックストーンの議論からバークは離陸していくのであるが、ローマ法の影響について言及する理由はブラックストーンとの差異を示すだけに終始するものではない。というのは、議論を先取りすると、「ヨーロッパ思想家」としてのバークがフランス革命以降にヨーロッパの持つ同質性について論ずるときに指摘するのが、このローマ法の共有だからである⁶²。ヨーロッパは各国それぞれ独立しているということと、それぞれ孤立していることとは異なることをバークは強調する。それはローマ法といった共有物があるからであり、その意味で文明化された一つの文化的共同体であるためである。こうしたヨーロッパの捉え方を支える一つの論理が、コモン・ロー思想に依拠しながらも初期バークにおいて

存在していることは、その言及の短さにもかかわらず重要なことであろう。

終りに

18世紀前半までの、コモン・ロー思想と結び付けられたコンスティテューション概念の展開は以上のようなものである。立法者は誰なのか、という問題から始まる、コンスティテューションという問題について、コモン・ロー思想は一貫して主権者、つまり国王の命令が法ではないこと、そして主権者も法に従うべきこと、そして議会の承認こそが法を作るものであること、という回答を支持してきた。こうした権限の配分形態こそがイギリスのコンスティテューションであるとしてきたのである。

しかし、それは古来から不変であるとする定式化を維持することができなくなり、コモン・ローもコンスティテューションも次第に変動していることを認めざるを得なくなっていくのである。その際に変動は人民の必要を契機として理解され、基本を人民に置くことでコモン・ローとそれに基づくコンスティテューションの変動は正当化されたのである。しばしば諸外国からもたらされた変動は、イギリス独自の法であることを自覚するコモン・ローにとって自由を奪うものと位置づけられてきたが、それも自由を維持する範囲である限りで認められることになり、コンスティテューションはイギリス国民の自由を構成するものとして位置づけられるようになっていったのである。このように、イギリスのコンスティテューションはどのような性格をもつものであるか、そしてどのような意味内容を持っているものなのかについて、完全に一致した回答が準備されたわけではなかったものの、一定の幅の中に安定した理解は存在したとあってよいだろう。バークは、このコモン・ロー思想の再構成を試みることで、政治的現実に対する規範としての説得力を維持しようとした。それはコンスティテューションについての認識の読み直しに繋がっていたのである。イギリスのコンスティテューションは、常にそのときの人民に求められた自由を構成するために、自らを発展させていくものとされるのである。このような、自律的な生命を持つものとして、バークはイギリスのコンスティテューションを構想することになる。

しかしこの安定的な理解は一八世紀後半になって大きく覆されることになる。この転換はコンスティテューションという概念の意味内容そのものを変革する力を持った衝撃的なものであった。その震源地はヨーロッパから見れば辺境の地、アメリカだったが、この衝撃波は大西洋を往復することになるだろう。コモン・ロー思想とそれに依拠したコンスティテューション概念はバークをその担い手として、こうした衝撃的な転換に立ち向かうことになるのである。

第2章 アメリカ独立をめぐるコンスティテューション論

はじめに

アメリカ独立については、文字通り教科書でも詳述されているほどなので、最低限の歴史的経緯だけ概観しておくこととする。

序文でも述べたが、七年戦争の戦費が財政に打撃を与え、また防衛維持費が拡大していくのを回復するため、イギリスは植民地の税負担を上げることを決定する。それまでの「自治」という名の「有効な怠慢」を放棄して実効的統治に踏み切ったともいえる(中野、2005)。しかし、この課税をめぐる本国とアメリカ植民地は対立し、本国の内閣もグレンヴィルからロッキンガム、ピットへと首班を目まぐるしく変えていく事態になる。

まず、イギリスはアメリカの輸入する外国産糖蜜に課税し(64年砂糖法成立)、さらにアメリカでも本国同様に印紙税をとることにした(65年印紙法成立)。これに端を発し、議会における実質代表と事実代表に関する議論、いわゆる「代表なくして課税なし」という議論が始まる。印紙税法は翌年撤回されたが、それは植民地の代表であるフランクリンが本国で植民地の懸念が印紙税法だけであると誤解させたことも影響したと言われている。この撤回の代わりに、アメリカ植民地に関する全ての事柄について決定権は本国議会にあるとする「宣言法」を66年に成立させた。これで問題は先送りさせられたことになるが、砂糖以外にも関税を課する「タウンゼント法」が翌年に成立する。ここにいわゆる「茶税」も含まれた。そして植民地税関管理局をボストンに設置し、その守備にイギリスは軍隊を派遣した。

これを機にアメリカでは本国に抵抗を呼びかける「マサチューセッツ回状」が出回り、その起草者を摘発したイギリスは陪審員抜きで裁判することを決定、アメリカ植民地人は「イギリス人の権利」を侵害されたと理解することになる。そのさなか70年にボストンのイギリス軍が一般市民を誤射する事件が起こり、「ボストン虐殺事件」と呼称されるようになる。これで植民地は、在米イギリス軍によって軍事的に抑圧されていると確信するようになった。イギリスはこれに対して植民地総督の給料を国王が払うことを決定し、植民地議会から総督は離れた。これを自治への干渉と受け止めたアメリカは、73年に植民地相互の連絡のための通信委員会を設置、植民地全体で対英政策を共有するようになっていく。有名なボストン茶会事件が起きたのはこの年である。植民地はさらに結束を高め、翌年、翌々年と二回の植民地大陸会議を行い、1776年ついに「独立宣言」を発表、対英戦争に突入する。78年にはフランスとスペインがアメリカに援軍を送り、83年にイギリスはアメリカ独立を承認するに至った。

こうした植民地問題に関して、イギリス本国でも議論が沸騰したことは改めて言挙げするまでもない。アメリカの独立を認めるべきか否かについて、多くのパンフレットが出版され、議会の内外でこの問題について論争が行われた⁶³。その中でも、ここで注目するのは、リチャード・プライス (Richard Price) ⁶⁴、トマス・ペイン (Thomas Paine) そしてエドモンド・バークによって展開された議論である。

その概略を示せば、非国教会派の牧師プライスは説教においてアメリカ独立を公然と支持し大きな波紋を呼ぶ。これを出版すると、同年中にアメリカでリプリントが現れ、イギリスでも 13 版が出る売れ行きを示した。しかし、アメリカ独立反対派は依然として多く、議会においては圧倒的であった。バークは与党の中での数少ない独立支持派であり、数度にわたって、独立反対や武力行使の議決に対する反対弁論を展開することになる。しかし、それも歴史的事実が物語るように失敗に終わった。この両者を知己に持つペインはそうした中で、著名な『コモン・センス』を著しアメリカ独立を理論的に後押ししている。こうしてこの三人はアメリカ独立を支持し、少なくとも表面的には共闘することとなった。

当時の議論は概ね四つの陣営に整理しうるとも指摘される (Conniff, 1994: 200-4、および岸本、2000: 248)。第一は、アメリカはイギリスのシステムの一部でありイギリス議会の主権が絶対であるとしてアメリカに譲歩するべきでないとする陣営で、国王ジョージ三世やノースが属する。第二はチャタム派に代表される陣営で、イギリス議会の監督権はあるが課税権は否定する。

ペインやプライスが属するのは第三の陣営である。自然権思想、国民主権論、共和主義思想からアメリカの独立を積極的に肯定した。だが中にはジョサイア・タッカーのように、イギリスの利益の観点から独立支持というよりアメリカ切り捨てに近い意見も含まれている。そしてバークはこれらとは異なる、第四の陣営である。イギリス議会の主権が原則としつつ、植民地の事情から課税権は行使せずに、妥協、宥和を求めるべきとする立場である。ただし第一の陣営が勢力を拡大すると、独立に賛成することになる。

この整理においてもわかる通り、アメリカ独立を (少なくとも最終的には) 支持したという点でのみ共通しているものの、プライス、ペインらとバークではいささか立論は異なっている。バークはいかなる論理に基づいて擁護の議論を展開したのだろうか。

ところで前掲の整理は、主として政策的な観点からなされたものである。この整理の手際の良さとは別に、プライス、ペイン、バークらの言説を読むと、この問題は挙げられたような政策的な点でのみ展開されていた訳ではないことがわかる。このアメリカ独立に関する議論はイギリスのコンスティテューション (国制) と結び付けられて展開されているのである。イギリスのコンスティテューションからしてアメリカ独立は承認できるのか、あるいはアメリカが独立することでイギリスのコンスティテューションは崩壊することになるのか、という疑問とそれに対する応答が、議論の中心に躍り出てきている。1766 年に「宣言法」が制定されるが、その制定は、植民地のことをイギリス本国が決定することは当然のことであるのか否か、それを確認し宣言する必要に迫られたことを意味し、さらに

それがコンスティテューションの問題へと翻訳されたのである。

そしてこの三人はいずれもコンスティテューションに対する態度が異なっている。イギリスのコンスティテューションである「均衡した国制」に対して、それを改善すべきなのか、それとも問題の淵源はそれなのか、あるいはそれとは関係しないのか、三者は三様に議論を展開した。本章では、まずイギリスのコンスティテューションである「均衡した国制」概念について確認した後（第1節）、プライス（第2節）、ペイン（第3節）の議論と比較することで、アメリカ独立においてバークのコンスティテューションの理解がどのように現れたのかを検討することとしたい（第4節）。

第1節 均衡した国制

当時のイギリスにおいてコンスティテューション（国制）をめぐる問題は、国王大権という本質的に超法規的権力をどのように位置づけたらよいかという問いを切っ掛けとしていたことはもう繰り返す必要のないことであろう。

コンスティテューションという概念の原義は、1章で見たように、本質的に存在論的である。つまり、一つの政治的単位の中にいる人間がいかなる存在であるかを表す概念であった。例えば絶対君主制という国制は、我々がどのように行為したらよいかを決定する（能）力をもつ存在は一人の人間だけであり、その他の人間はそうした（能）力がない存在、つまり端的に服従するだけの存在だとすることである。

この存在論的なコンスティテューション概念の法的な側面を検討すると、国王大権は既存の法律と両立しないこと、矛盾することを命令する（能）力を意味した。その意味で超法規的である。しばしば非常時に必要とされた（能）力であり、それゆえに一時的な効力しか持たないはずだったが、実際には（非常時の継続を宣言することなどにより）恒常的な効力を獲得していった。つまり法律と同様の性格を持ったのである。

立法権を持つということは、自分たちがどのように行為したらよいか、あるいは行為してはいけないかを定める（能）力を持つことである。したがって、議会が立法権を持つということは、間接的にであれ国民がその力を持つ存在であるとするのであった。しかし、国王が国王大権を持っているということは、こうしたコンスティテューションを瞬時に変化させ、絶対君主制という国制にしてしまうことを意味した。国民という存在も瞬時に変化させられ、いつの間にか、そうした能力のない存在と位置づけられることになる。国王が国王大権を持っていれば、表面がいかなる国制であれ、真の国制は絶対君主制であることが決定的なときに現れてしまう。

だが、イギリスでのコンスティテューションをめぐる問題は、18世紀後半になると独自の複雑化を見せる。名誉革命以降、国王大権は形式的に封印され「議会の中の国王（*kings in parliament*）」と呼ばれる機構が一定の完成を見た。それによって反射的に議会の権力は

頂点に達する。立法権を議会が独占し、法的な側面からすると議会主権という国制を確立した。つまり、背後から絶対君主制は取り去られたかのように見えたのである。だが現実的には、国王の意思は間接的に貫徹された。

国王の意思は「影響力（インフルエンス）」という別名で実質的に行使されたのである。この国王の持つ「影響力」とは、「官職授与権（パトロネージ）」という媒介を経て発揮される。この官職授与権を行使することで、国王は自らの意思を議員に代弁させた。こうして結果的に国王は自らの意思を議会において貫徹することができたのである。ここから、ウィッグとトーリーという対立の他に、国王の意思を代理するコート（Court, 宮廷派）とそれに批判的なカントリ（Country, 在野）という対立軸が形成されていった⁶⁵。

これまでのコンスティテューションをめぐる議論では、この現象を捉えることができない。少なくとも、形式的には超法規的権力は存在しないからである。国王大権の要不要についてなされてきた議論は、それが行使されないとすれば閑文字である。それゆえ、この「影響力」という現象を捉えるための思考が要求された。

それを担ったのは、共和主義的な立場だった。この立場では、議会の「腐敗」の問題とされた。議会は、適切に機能していれば、われわれはどのように行為したらよいか決定する能力を持つ存在として国民を位置づけるが、「腐敗」したために国民の位置づけを下落させ、そうした能力を持たない存在としてしまう。そしてその議会を構成しているのが国民であれば、腐敗は国民のものでもあることを意味する。共和主義はそのように徳論的問題と捉えた⁶⁶。影響力という現象を捉え、有効な批判を展開したのは、こうした論理だった。

ここでの関心は、この徳論そのものではない。この論理がコンスティテューション論の形をとったことが重要である。それは、ボーリングブルックの著作『党派論』（Lord Bolingbroke, Henry St. John, *A dissertation upon parties*）の中に典型的に表現されている。

「我々はこれまで所有と権力に関する巨大な変化について語ってきたが、この変化が我々のコンスティテューションに、徐々に、また数多くの闘争と危機を通じてもたらしたのは、自由な統治体系のほとんど完全な観念への接近だった。したがって今日、もし国王大権に対抗してと同様、腐敗に対抗して議会の独立を確保する効果的手段が発見されるなら、それを完成させるために欠けるものはない」（Bolingbroke, 1967: vol.2, 147）

このようにイギリスのコンスティテューションは理想的なものと認識されている。その内実はどのようなものなのかを検討しておこう。

ここでは、イギリスのコンスティテューションがいわゆる制限王政（limited monarchy）であり、混合政体（mixed constitution）であることが重視される。こうした認識は前章で議論したフォーテスキューなどにも現れているが、これは、ポリュビオス（Polybios）にまで遡る、西欧政治理論の一つの伝統である政体論を基にした議論であり、混合政体こそが

優れた政体であるとする認識が存在するためである。この定式のイギリスにおける理論的な整備は17世紀のフィリップ・ハントン (Philip Hunton) によってなされたとも指摘されている (田中、1982: 241)。

制限王政と混合政体という二つの概念はしばしば概念上の混乱を招くため、ここで簡単に整理しておきたい。現実的にはこの二つの概念はしばしば同じものとして扱われる傾向にあることからして、相似したものであることは間違いないが、厳密には、制限王政は必ずしも混合政体ではないものの、混合政体は必ず制限王政である。もちろん、制限王政は国王の権限、それはしばしば国王大権であるが、それに一定の制限がある王政のことを指す。それは外的な要素、とりわけ国民との契約に基づく制限であると想定される。それに対して、その制限が、国王、上院、下院の並立といった形で制度的に表されているものを混合政体と呼ぶ。近代イギリスにおいて翻訳された混合政体は、君主制的要素、貴族制的要素、民主制的要素を混合したものであるということの意味している。こうした混合によって、それぞれが行過ぎないようにすることを目的としていると解された。それはボリングブルックが次のように定式化している。

「(君主制、貴族制、民主制の) いずれであれ、統治の単純政体に服することで人々が確立してしまったのは、彼らが避けるべきものだったのである。彼らはしばしば恣意的な意思に晒されることになることを恐れたため、その政体によって統治されることを常に選んでしまう。こうした(単純政体による)統治は、いずれも暴政に墮落するというだけでなく、まさにその制度が暴政」なのであり、「絶対君主制は暴政であるが、しかし絶対的な民主制は暴政であるだけでなく、無政府的なのである。貴族制はこの二つの極の間に位置しているかもしれないが、それは際どい尾根の上にいるのであって、どちらかに転落していくに違いない。「こうした観察などから導き出される結論は以下のようなものになる。つまり、統治の最善の形態はこの三つを複合したものでなければならず、そこにおいてはそれらは穏和化され、それぞれ良き効果を生み出し、残りの二つにとっては自然なものである悪しき効果を、対抗的な作用を発揮することで制限するだろう」(Bolingbroke, 1967: vol.2, 120)

ここで示されているような民主制批判は明らかにポリュビオス以来の政体論に依拠していることを示している。

こうして「腐敗」の問題は、国制における相互抑制の欠如と認識された。イギリスでは国王、貴族、国民がそれぞれ国家の三つの権力を分かち持つことで相互抑制している。国王は司法権の一部と行政権を持ち、貴族は司法権の一部と立法権の一部を持つ。国民は立法権の一部を持つことになる。この国制によって、国民は正しさを完全にではないが認識する能力を持つ存在であり、作り出す能力を持つ存在と位置づけられた。それに加えて、この国制はそれを独占させないことで力が均衡させられるとしたのである。しかし、議会が腐敗することはこの抑制を破壊することを意味する。その帰結は、国王が正しさを作り

出せる存在とし、国民はその能力がない存在とすることである。議会が独立性を回復しなければこの最善の状態に復帰することはあり得ない、と定式化された。

こうして国王が官職授与権を通じて影響力を行使すること、議会が「腐敗」することは、国制上の問題と認識されることになったのである。これは力学的思考と親和的である。国王の力を、異なる力で抑制するという発想は明確に力学的であり、ニュートン以降の表現では「均衡（バランス）」として認識されるものであったため⁶⁷、この混合政体が安定している状態を「均衡した国制（balanced constitution）」と呼ぶことになる。

この「腐敗」という現象は、もう一つの問題を引き起こしていた。それは「党派」の生成である。

それが何故に問題であるか、あるいはいかなる問題であるかを、再びアリストテレスに立ち戻って考察しておこう。アリストテレスは「中間の国制」が最善であるとしたのだが、そのように結論づけた理由は、「これだけが党派争いに巻き込まれないからである」。「一方の人々が莫大な財産の持ち主で、他方の人々が何も持っていないところでは、極端な民主制か、混じりけのない寡頭制か、あるいはまた、双方の対立が極端になると、独裁僭主制が生じてくる」（Aristotle, Pol. Bk.4, Chap. 11=1988: 96=2001: 212）⁶⁸。こうした市民の分裂が国家の危機を招く。イギリスの文脈でいう混合政体は、こうした党派対立を招かない国制として認識され、それゆえに最善であるとされてきた。

このことからすると、混合政体をとっているにもかかわらず、ウィッグとトーリー、コートとカントリという党派を生み出してしまったことは一つの理論的問題となるであろう。前述のように、こうした現象は「腐敗」に伴う現象だと結論付けられる。つまり、混合政体を維持できればこうしたことは起き得ないことであるが、官職授与権によって文字通り議会の独立性を「金で売り払う」がゆえに均衡が崩れ、混合政体が形骸化してしまったために、党派対立が起きたと論理化される。ボリングブルックは「党派の精神」と「自由の精神」という対概念を用いて、これを批判した。

しかし、この党派の存在という問題は、国制の問題からついに切断されることになる。それはもちろん、ウィッグとトーリーという党派が現実に打ち消しがたいほどに固定化し始めていたという現状追認的動機からでもあろうが、少なくとも18世紀後半には、この党派の存在意義が政治理論的な表現を与えられることになった。それはヒュームやバークにおいて決定的なものとなる。そこでは、「党派（faction）」と「政党（party）」という概念を区分することで、後者を公共の福祉を目指すものとして位置づけることに一定程度成功したからであった。

それによって、少なくともウィッグとトーリーという政党は「最善の国制」と矛盾するものではないものとして共存可能になった。逆に言えば、コートとカントリという党派対立とそれを導き出した「影響力」と「腐敗」の問題は残存することになる。

18世紀後半にいたると、このように国王大権の問題は「均衡した国制」の問題へと姿を変えた。そしてこのイギリスの「均衡した国制」がアメリカ独立において危機にさらされ

ることになる。

第2節 「均衡した国制」の改正 プライスの場合

イギリスとアメリカ双方で最も関心を持たれた議論のひとつは、前述のようにアメリカ独立宣言直前に出版されたプライスの著作『市民的自由』において提示された。この議論はアメリカ独立を支持するものであったがゆえに、イギリス本国では政府に雇われたパンフレティアーたちからの総攻撃を受けたが、賛意を示す読者の数を低く見積もることも難しい。この点からするとここで展開された論理は、アメリカ独立支持派にも、反対派にも、様々な意味で当時の典型的な論理として受け止められたと言って過言ではないであろう。この議論を検討する理由はそこにある。「はじめに」で指摘しておいたように、当時のコンスティテューション（国制）に関する思考は一様なものではなかったが、さらに留意しておかなければならないのは、個人の中でもそうであったということである。その点にも配慮しながら検討してみることにはしたい。

1 自由論

まず当時のアメリカの状況がプライスによってどのように把握されたかを確認しておこう。

「北アメリカにおける我々の植民地は、社会の全ての成員および全ての市民的共同体が自然的かつ譲ることのできない資格として持っている自由をグレート・ブリテンが彼らから奪おうと試みつつあるという確信の下に、今全てのものを賭け、あらゆることに耐える決意をしているように思われる」。「しかし、この（確信が正しいものであるかどうかという）疑問を正確に判断するには、一般的には自由の理念、特に市民的自由の性質、限界および諸原理の正しい観念なしには不可能である」（C L: 21=1963: 13）

アメリカ独立という問題が自由の問題だと認識されているということは、極めて当然のことであるにもかかわらず、再確認しておく価値がある。自由とはいかなるものであるかは、それほど自明なことではないからである。

思想史的に、自由という概念は積極的自由と消極的自由に区分して考察することが一般的となっている（Berlin, 1969=1971）。つまり、「他人によって自分の活動が干渉されない程度に応じて、私は自由」であるとする消極的自由と、「私は、自分が考え、意思し、行為する存在、自分の選択には責任をとり、それを自分の観念なり目的なりに関連付けて説明できる存在でありたいと願う」程度に応じて私は自由であるとする積極的自由である。この自由という概念の区分は、その区分の明晰さとともに、それを区分する目的の説得力に

よっても受け入れられてきたと言えよう。その目的とは、後者から前者を擁護すること、つまり全体主義に対して必ずしも縁なしとはいえない積極的自由ではなく、より自由主義と結びつく消極的自由を擁護することである。もともとは同根であったはずの自由という概念が現代史の中で枝分かれしていく姿を活写したものとして、この区分は説得力を持った。そして自由主義の根本にあるのは、消極的自由の理念であることを基礎付けたのである。

しかし、現在ではこうした自由主義における自由とは別の、自由主義以前の自由についての考察がなされている (Skinner, 1998, Pettit, 1997)。そうした自由とは「しばしば曖昧な共和主義でもあるし、徳の政治学に關与してしまうことに対して疑いをもたなかったりもする」ものだが、そうした自由を論ずるものたちが「共有している第一の前提は、以下のようなことである。つまり独立した市民にとって自らの自由を保持するということや、それを喪失するということが何を意味するのか、その理解 (にはいくらかの違いが存在しはするものの、それら) はいずれも、市民的な結合が自由なものであるということが何を意味するかということを説明する中に埋め込まれている」 (Skinner, 1998: 22-3)。自由主義の総本山とも言えるイギリスにおける自由の歴史の中に、こうした共和主義的な自由の存在が、自由主義の出現以前に見出されているのである⁶⁹。これは必ずしも積極的自由と輪郭を一にするわけではない。積極的自由という概念は何にも増して、「民主的参加の自由」に力点を置くが、「しかし、共和主義的な伝統は民主的参加を、失敗することもあるにせよ繰り返し強調するが、他方で第一義的に焦点を当てるのは明らかに、干渉されるということが作り出す害悪を妨げることにある」 (Pettit, 1997: 27)。これを「非支配としての自由」と性格づけることも可能である。この積極的自由概念とのずれは、先ほど述べた、現代的視点からの整理と歴史的整理の違いに起因しているであろう。

この共和主義的自由の理念は 18 世紀後半の議論にも命脈を保っている。アメリカ独立の問題を自由の問題であるとするとき、この自由の認識に基づいて展開された議論が存在していたことは明らかである。

プライスが「市民的自由」と呼んでいるものは、それに該当する。プライスはそれを一般的な自由の概念の下位概念のひとつとして設定している。まず一般的な自由をいかに認識しているかを確かめておこう。

「様々な種類の自由についてのこれらの定義に従えば、それら全てに通ずる一つの一般的観念があることが認められるべきである。私が言っているのは自己指示、あるいは自己統治の観念である」 (CL, 22=1963: 16)

ここで「全てに通ずる一つの一般的観念」と呼ばれているものは明らかに一般的自由のことであり、ここから共和主義的な自由の観念を見て取ることは何の困難もない。この自由が失われるということは、「主体自身の意思に対抗する力が存在するということであり、

その力が作用する限り、隷属状態を生み出す」のである（CL, 22=1963: 17）。ここでは自由と隷属がせめぎあいの中で認識されている。それは（能）力、可能性として自由を認識することの帰結である。

さらに、この共和主義的な自由の観念は、神の観念と結び付けられる。この（能）力としての自由は神に与えられた祝福されるべきものなのである。

「私は、ここであの天恵の威厳を注意深く考察することに読者の注意を集め、引き付けることができればと願わずにはいられない。それを我々は、（この地上での）現われにしたがって、自由と名づけたのである。これほど重要で素晴らしい（それぞれの）ものを表現する言葉は、言語の全領域にも一語もない」（CL, 23=1963: 18）

自由の出自をこのように認識することは、その自由を妨害すること、つまり隷属状態に落とすことは、神にそむくことであり、無条件な悪とすることに繋がる。

そしてこの一般的自由が、身体的、道徳的、宗教的、市民的な自由の、四つに区分される。

身体的自由とは「我々を主体たらしめるものであり、あるいは、我々に我々の諸行為に対する支配権を与え、その行為を正当に自らのものとするのであって、いかなる外的原因の作用の結果ともしない」ものであり、この自由に対抗する力は「まさに自発的動作という観念と両立しないもので、それに服従する者は、決して行為せず、常に働きかけられる単なる受動的道具」となる。

道徳的自由とは「あらゆる環境において、我々の正邪の感覚にしたがう力、あるいはいかなる反対の諸原理に制約されることもなく、我々の反省的、道徳的諸原理に従って行為する力」であり、この自由に対抗する力は「理性に勝る情念、あるいは人間の意志に打ち勝ち、征服した、獣の影響力である」。

宗教的自由とは「我々が最良と考える様式の宗教を、妨害なく遂行する力、あるいは宗教的真理、すなわち我々の行為の規則に関して、自身の良心から諸決定を下し、決定のいかなるものをも他人のそれから下さない力」であり、この自由に対抗する力は「特定の様式の信仰と礼拝との遵奉を要求し、個人的判断にとってかわる、宗教における人間界の権威である」（CL, 21-3=1963: 15-7）。

これら三つの自由は、個人的な自由に属すると言ってよいだろう。それに対して「市民的自由」は、集団的な自由であり、それゆえに前三者の自由を包括するものである。その一方、例えば「道徳的自由が私的能力における人間の主要な天恵であるように、市民的自由はその公的能力において、そうなのである」と表現されるように（CL, 30=1963: 33）、道徳的自由と市民的自由はパラレルな関係にも立っている。

その市民的自由は「人民という集合体に関心を持たず、コントロールできないような、いかなる外的判断、あるいはいかなる他の意思、権力の押し付けにも服することなく、自

身の判断や自ら作った法律により自らを統治する、市民社会あるいは国家の力」であり、この自由に対抗する力は「共同体の多数のものとは別の、何らかの意思であって、その意思が、その共同体のために諸法を作り、またその財産を処分する権力を要求する」のである（CL, 22-3=1963: 16-7）。

これは、社会とその統治の範型を、自由という観念から演繹的に導き出す論理である。この市民的自由の定義の中に現れているように、（能）力としての市民的自由に対抗する力は、明らかに「共同体の多数」ではないものの意思であり、端的に言えば、例えば専制君主である。

この論理は、王権神授説とその理論的子孫であるトーリー主義を否定する論理でもある。王権神授説において、神から力を授かったのは君主であるが、前述のようにプライスはそれを人民と断じている。それは明らかに、神の恩恵の名宛人として専制君主は除外することを意味しているだろう。さらに、自由や権利は君主から与えられたものであるというトーリーの論理を真っ向から否定し、人民の自由や権利は神から直接に、君主という中継なく、与えられたものとするに繋がっている。以下の言及は、このことを前提としている。

「これらの諸見解によれば、政府は人民の創造物ではなく、あるいは彼らと彼らの支配者との間の協定の結果でもない。そうではなく、人民の意思とは独立に、彼らを統治する権利を自ら持っている者が幾人かいるのであって、彼らはその権利を神から得ているとされるのだ。この教義は多くの優れた作家たちによって強く反論が加えられた。それは市民的自由を公然と破壊し、また人類を、彼らに対する絶対的な支配権を持つ所有者から、別の所有者へ、家畜のように代々伝えられるために作られた隷属者の集団のように考える教義である」（CL, 29=1963: 31）

ここで最も興味深いのは、これまで確認してきた自由の共和主義的な理解が契約論的議論と接続されていることである。前述したように、この二つの議論は少なからず接続されるのだが、このプライスの議論はその接続の典型をなしている。ここで批判されている「教義」は明らかに前段で論じた王権神授説であり、トーリーの教義である。そして、この教義に対置されている「人民の創造物」としての政府、または「人民とその支配者の協定」としての政府という観念が契約論であることを疑う余地はない。つまり「多くの優れた著作家」の一人は間違いなくジョン・ロックなのである。このロックの議論と共和主義的自由の観念はプライスのこの言及において接続されている。ここで現れている絶対主義的な統治についても、また無抵抗や消極的服従の原理についても、プライスは否定するが、これらは明らかに、ロックの政治理論から受け継いだものである。

数が多いとは言えないが、これまでのプライスについての研究では、ロック的な自然権的、契約論的思考に比重が置かれていた。ロックの議論をさらに急進化したものとしてプ

ライスはプリーストリー (Joseph Priestley) と並んで位置づけられ、しばしば「近代イギリス急進主義」の一翼を担う存在として理解されることが多かった⁷⁰。プライスはロックの議論を前提としているという意味で「ロックの理論そのものではない。ロックが生彩に富む筆致で分析した市民社会の理論は彼らには受け継がれなかった」(永井、1962: 81)。ここで見るとおり、市民社会はすでに存在しているものとして議論されている。

2 立法論

こうした契約論的思考と共和主義的思考が接続される地点は、当然ながら、立法の問題である。いかにして法が作られるべきか、という問題は、誰が作るのか、また、どのように法を知ることができるのか、という問題となって現れる。こうした思考ではそれをどのように論理化しているのか、その点を確認しておこう。

前述の「市民的自由」の定義からもわかるように、自由は立法と強い関係を結んでいる。「自らの作った法律により、自らを統治する」場合こそ自由なのである。しかし、問題なのはこの「自らの作った法律」についてである。自ら作ったものならば、あらゆる法律は法律でありうるか、ということが問題であって、その正しさはどのように保証されうるか、ということ「市民的自由」の定義からは読みとることができない。

このことは、無論、自然法との関係で考察されなければならないであろう。自然法思想は通常、古典的・伝統的自然法思想と近代的自然法思想に大別されるが、この分岐点となったのがホブズ (Thomas Hobbes) であることは改めて論ずるまでもない。しかし、ホブズ以降にも、古典的・伝統的自然法思想は、衰退はしながらもある程度の影響力を持っていたことは明らかである。この古典的・伝統的自然法思想は、「伝統的な目的論的な世界観 (世界の一切の存在者は固有の内在的目的をもち、それに向かって動かされてゆくという思考) に基づいて、宇宙を閉じられたコスモス秩序としてイメージする」世界像に立脚していた (三島、1993: 208)。こうした世界像の下では、「正しさ」は、客観的な秩序の中に個人が位置付けられ、その中で個人がなすべきこととして、つまり義務の意味あいでも考えられていたとすることができる。こうした世界像が衰退し、こうした自然法思想はホブズによって決定的な転換を迫られたものの、ある程度の説得力を維持していたことはロバート・フィルマーによる王権神授説の提示などを見れば否定できない⁷¹。

ロックとプライスの共通の論敵の一人がフィルマーであることを鑑みると、ここでロックの自然法理解を概観しておく必要があるであろう。

ロックにおいて自然法は自然状態における規範である。そこにおいては「自然法は理性的な被造物にとっては明白でわかりやすいものである」が、無知や偏見によって、それが「自らを拘束するものであるとは、なかなか認めがたらない」。そのために「正義と不正の基準としての」自然法は不安定であり、これを安定化して共通のものとするために、立法を行うのである (Locke, 1689: 350-351=1997: 242-243)。逆に言えば、自然法は「理性に

よってのみ公布され、知られるのだから、理性を用いるまでにいたっていない人は、この法のもとにあるとはいえない」のである (Locke, 1689: 305=1997:194)。このようにロックにおいては、自然法は理性によって理解されるものである。ここにおいてロックは自然法の解釈権を各個人に付与している。つまり、本質的に自然法は各個人の理性において感得されるが、そこである程度の偏差が生じるために、共通の「正しさ」を明らかにするために立法を行うのである。したがって、ロックの場合における実定法の「正しさ」は本来は自然法の「正しさ」であるということになる。

こうしたロックの議論においても、自然法そのものは神の啓示と無関係ではない (Gough, 1973: ch.1=1976: 第一章)。自然法の「正しさ」はロックにおいても神の「正しさ」に起因する。しかしロックは、前述のように、自然法は理性によって感知され、実定法化されるとした。つまり、神の意志と人間の法の間に理性を媒介として置いたことになるのであって、これによって、理性による推論で人間は「正しさ」を知ることができるのである。この場合、神の啓示は理性の推論と矛盾を起こすことはないとされる。なぜなら「一切のものの存在は感覚によって知られるとき、その唯一の例外としての神は、もはやかかる世界像の実存的構成部分ではありえない」のであり、「啓示は理性の明証に反しては認め得ない」からである (福田、1971: 114)。こうしてロックにおいては、自然法は神法と一致するものと考えられている。その意味では、人間は「正しさ」について考察するとき神の意志を詮索する手順を経ることなく、自らの理性が指し示すものを考慮すればよいということになるのである⁷²。

ロックにおいては、このように実定法における「正しさ」は確保されたが、では翻って、プライスにおいてはどうかであろうか。

プライスは「全ての人間は良心に従うようにさせられるべきである。なぜなら、その場合のみ、その人間は道徳的に振る舞うからである」としている (RPQ: 180)。つまり、この場合においてのみ各人は自由に行為することができるのである。換言すれば、「全ての人間は自らの行為する完全な自由を自明の権利としてもっている。それは良心に従う場合であり、それはその場合にのみ人間は神が命ずるところに忠実だからである」ということになるであろう (Thomas, 1977: 118-9)。ここで我々が自由なのは、こうした道徳的規制の上にあるときだけである。このことを前提とすると、この道徳的規制のみが立法の「正しさ」を保証するものであることになるだろう。

この場合の実定法の「正しさ」の保証は端的に「神の命令」である。各人は自らの良心によって、この「神の命令」を感知し、それに従って行為する自由を獲得している。したがって共同体はそれを制限することはできない、つまりそれを制限する立法は同意を得られない。ロックにおいて「理性」が果たした役割を「良心」が果たしていると考えられることもできるだろう。こうした人間の持つ自然権、自由についての道徳的な基礎付けは、自然権論者に対する批判にも答えうるものであった。古典的・伝統的自然法論者が主張する各人の義務についての強調、つまり、自らが構成する社会における位置づけからくる義務や、

なしうる主張にたいする限界にたいして、プライスは「良心」という道徳的基礎付けを行うことで、自然権や各人の自由を正当化したと考えることができるだろう (Thomas, 1977: 119)。

しかし、こうした論理構成で実定法の「正しさ」を基礎づける場合、「良心」が「理性」と同様に各人に付与されたものであり、それによって各人が自らの行為の自由の領域を感得し、それに基づいて自らの行為を律する適切な法を形成することができるとしても、「良心」は「神の命令」を聞くのであって、決してロックの場合のような自然法ではない。ロックは前述のように、理性の命ずるところが神の命ずるところと矛盾することはないとして、現実には神法の世俗化を行い、政治に神が直接介入する必要性を排除したが、プライスの場合は、「良心」を通じて、「神の命令」を政治の領域に介入させることになる。しかし、プライスは、こうした自然権を基礎づける道徳性は各人の信仰や意見や意志と関わりない、人間の内部にある道徳感覚に基づくとしている (RPQ: 64)。この道徳感覚に従った「正しさ(rectitude)」は、それゆえ全ての他の法に効力を付与する、第一かつ最高の法であるとされる。この「正しさ(rectitude)」という法は、神自身の性質であり、それに従うことはいかなるその他の義務にも優る、第一の義務である、ということになる。

ここでプライスのいう「正しさ (rectitude)」という概念について、検討を加えておきたい。この「正しさ」という概念は、「極めて伝統的な用語であり、専制政府にすら従う義務を構成してきたものでもあった」 (Hole, 1989: 63-64)。つまり、文字通りの無抵抗の服従に関わる概念である。プライスは、無抵抗や消極的服従という政治的観念を真っ向から否定していたことを考え合わせると、この概念を用いることに違和感を感じない。しかし、専制あるいは絶対主義がそうしたことを要求することが可能であったのは、一重にその正しさを神に負っているためであった。つまり、本質において、この「正しさ」という概念は神の命令に関わる概念であり、プライスの用語法はそこに拠っていると見れば、矛盾なく理解できる。つまり、「神の命令」を聞くことのできるものが誰なのか、つまり神の意志の解釈権を誰が持っているのかという点や、その「神の命令」をどう解釈するかということに関して言えば、その名宛人として専制君主は排除され、「神の命令」は各人が持つ「良心」を通じて解釈されることになる。つまり、解釈権は各人が持つということになるであろう。

しかし、神が何と命令しているかという点は依然として問題であって、それに関して各人において差異が発生することは否定しがたい。それが信仰の違いに端を発する場合がここで問題となる。それはプライスが自由の中に宗教的自由を含めているからである。

繰り返しになるが確認しておく、宗教的自由とは「我々が最良と考える様式の宗教を、妨害することなく遂行する力、あるいは宗教的真理すなわち我々の行為の規則にかんして我々自身の良心から諸決定を下し、そうして決定のいかなるものも他人のそれから下さない力」であり、市民的自由の下位概念として扱われていた。この宗教的自由が、外面的自由（儀式様式などについての制限の放棄）を超え、内面にまで踏み込んだ場合、つまり信仰の自由に関わる場合、各人の解釈の正当性は保証される。それは「神の命令」の内実が

多様化することを意味するであろう。その多様性は、一貫した共通のものとして立法化しようとする際に問題として惹起され、神学的な問題となっていくはずである。その時、改めて解釈権者の設定が要求されることになりかねない。宗教的自由が市民的自由の下位概念である限り、この問題は常に市民的自由の問題でもあり続けることになる。

プライスがロックの議論を受け入れた背景には、この神の問題が存在するであろう。ロックの議論の理解の仕方は様々であるが、プライスはロックが神を排除せずに契約論を構築している点に強い説得力を感じていた。前段で見たように、神の問題は、世俗においても強い困難を引き起こすが、無神論的に構築された議論はプライスには受け入れがたい。自らの議論を構成する際に、この点は重視されるべきものであったはずである。そして、このことはプライスの議論が受け入れられた背景をもなしている。つまり、神を排除することなく、アメリカ独立の議論を展開することは、無神論であるがゆえに非難の対象となったヒューム (David Hume) の存在を考えれば、極めて重要なことであった。このことは今後ペインの議論との比較で検討されるべきものとなるであろう。

これまでの議論からすると、次のようなプライスの議論は明らかにロックの議論の要約に過ぎないもののように思える。

「全ての市民政府は、それが『自由な』と称される限り、人民の創造物であることは明らかである。それは彼らに起源をもつ。それは彼らの指示のもとで運営され、彼らの幸福以外のものを目的としていない。その様々な形態の全ては、彼らの問題を指示しかつ彼らの諸権利の平静な享受を保障するために、彼らが選ぶ多くの様々な様式であるにすぎない。全ての自由な国家においては、全ての人間は彼自身の立法者である。全ての租税は公共の事業に対する自由な贈与である。全ての法律は保護と安全を得るために共通の同意により作られた特定の約定、もしくは規則である」(CL, 23-4=1963: 20)

そうした観点からみれば、プライスがそれに重ねて次のように言明するのも、ロックの議論に共和主義的な議論を接木したものに過ぎないことになる。

「自由は『法律による統治であって人間によるものではない』といわれる場合には、あまりにも不完全に定義されている。もし法律が、一国における一人の人間、あるいは一つの徒党によって作られ、共通の同意によるのでなければ、法律による統治は隷属と異なるものではない」(CL, 24=1963: 20)

ここでは、「人の支配」と「法の支配」という対立概念が念頭に置かれている。従来の議論では、明らかに「法の支配」こそが自由の前提条件とされてきた。しかし、そうした議論枠組みでは自由は獲得できないと主張している。「隷属」の対義語としての「自己統治」を自由の本質と捉えるプライスからすれば、「法の支配」が成立していることが「自己統治」、

つまり自由の成立には直結しない。「自己統治」の成立は、法律の作成の問題に還元される。

ここでは「法の支配」という概念の混乱が僅かに見られるが、前章で確認したような、主権者の命令として法律を捉える、ホブズに代表される法命令説のような理解は、基本的に「人の支配」と変わらないと位置づけられている。「人民」による「共通の同意」が生み出した法律の下でこそ、「自己統治」が成立することになる。つまり、「共通の同意」という概念が問題であることになる。

しかし、ここでの「共通の同意」とは、ロックの提示した同意概念そのものではない。それをさらに急進化したものである。ロックにおいて「同意」という概念は「正当性のある統治の源泉」を指し示す概念であったが (Dunn, 1969: 141-7)、ここで主張されているのは、「一国の全成員が、公共の施策に自らの票を、個々に投ずること」(CL, 24=1963: 20) であり、個々の実定法の正当性の源泉としての概念として示されている。つまり、ロックにおいては同意は立法府を構成することに与えられるだけであるが、ここではさらに、立法府で形成された実定法について同意が要求されることになるからである (Skinner, 1998: 27)。

この同意概念の違いは、一見些細なものである。しかしアメリカ独立前夜では、ロックの議論も改変を迫られた。ここで検討しているのは、それがどのような改変がなされたのか、ということとも言えるが、むしろ、ロックに代表される契約論的思考以外の思考枠組みがなぜ要請されていったのか、ということでもある。それを考察する時に、この同意概念の違いが必ずしも些細なものとは言えないことになるであろう。

3 マルティチュード論

これまで考察を加えたのは、プライスの基本的な理論枠組みであった。確認するまでもなく、アメリカ独立を擁護すること、つまりアメリカ独立の正当性が、この自由と統治の理論を要請した。これまで見てきた基本的な理論枠組みは明らかに一国モデルであったわけだが、この一国モデルの自由と統治の理論は、帝国モデル、あるいは国際モデルにも適用される。イギリス国内でも、イギリスとアメリカとの間でも成立する理論である。つまり、プライスは基本的にはこの二つのものをパラレルに捉えていることになる。結論からすると、この自由と統治の理論の射程がそこまで整合性を維持できるかどうかは疑問なしとしないが、ひとまずこの理論をアメリカ独立前夜という状況の下で確認しておきたい。

まず、イギリスを想定した一国モデルで考察したい。ここで問題となるのが、代表制問題である。プライスも規模の問題から、準直接民主制的な観念、つまり個々人が個々の実定法の制定に際して投票するという「共通の同意」を、そのまま制度化することは困難であると認め、間接民主制の中でそれを実現することを前提としている。そこにおける自由の問題は次のようなものである。

「(代表が) 一部のもののみにより選ばれ、長期間在職するなら、そしてその期間中彼らが、選挙権者の統制に従わなければ、自由の観念そのものが失われるであろうし、代表を選ぶ権力は、一定期間に少数のものが持つ、自らの主人を選ぶ力以外の何者でもなくなる。これは共同体の残りのものにとっても主人となってしまうのである」(CL, 25=1963: 24)

間接民主制において「共通の同意」という観念が崩壊するのは、このような場合だとプライスは述べている。これは当時問題となっていた、「事実代表」と「実質代表」の問題を念頭に置いたものであろう。議論が前後するが、この問題は政党と代表の理論家であるパークの問題でもあった。議会における代表は選挙区の利害を代表する存在であるべきか、あるいは国民全体の利害を代表すべきか、という問題として展開された論争である(青木、1997: 5章)。パークは実質代表、つまり選挙区の利害だけを代表するものではない、とする立場を表明し論理化した。

「議会は、多様な敵対的利害関係を代表する使節たちの会議ではない。この使節個々人が、その利害の代理人ないし弁護人として、他の代理人ないし弁護士に対して守り抜かねばならないといった会議ではないのである。議会とは、『一つの国民』の『討議的な』集会であり、そこにあるのは『一つの』利害、つまり全体の利害である。そこで指針となるべきなのは、地域的な目的や偏見ではなく、普遍的な善であるべきで、それは全体の一般的理性から帰結するものである。諸君は確かに一人の議員を選ぶが、しかし諸君が彼を選んでしまえば、彼はブリストルの議員なのではない。彼は『議会』の議員なのである。もしある地域の有権者が、共同体のその他の地域の真の利害に明白に対立するような、そうした利害を持ち、性急な意見を形成したなら、その議員はこうした利害や意見が効果を持つことがないように、他の議員と同様に努力すべきものなのである」(SCP, III: 69=1973: 92-3)

現代においてもほとんど変更されることのない代表の理論である、このパークの実質代表の理論は、利害という点で有権者と議員を切断し、さらに議会を討議の場所と位置づけることで成立した。議会主義の一つの頂点に位置するこの議論は、しかし、延長することで一つの論争を起こす。それは有権者と議員をあたかも完全に切断してしまうように見えるからである。この議論の極端な延長線上には、全ての地域が議員を議会に送り込んでいなければ正当な議会は形成し得ないというわけではない、という命題が生まれる。事実代表と実質代表の論争はこの命題をめぐる問題ともなった。

前掲のプライスの言及はこのことを念頭においていることは間違いない。ここで「共通の同意」を厳格に主張するプライスは、「選挙権者の統制に従わない」実質代表論は「共通の同意」の観念と完全には重ならないと考えている。ここには、「代表するものと代表されるもの」という関係ではなく、「主人と奴隷」の関係の萌芽を見出している。つまり、プライスが見出しているのは、自由の要素よりも隷属の要素である。

ここでプライスの言及がさらに具体的な地点に及んでいるところを確認しておくことでこの「自由と隷属」という関係、つまりは「自己統治」の一国モデルは明らかとなるであろう。

「一国が余りにも墮落し、その代表の大多数が、常に見返りなしに投票することがないような一握りの人から選ばれる場合、また、この偽りの代表が依存し、発言をも指示するような、より高い意思がある場合、こうした環境の中でその国に自由があると言うことは、言葉の濫用ということになる。「このように統治されるよりは、代表制のない、一人の人間の意志によって統治されているほうがましである。というのは、それほど墮落した代表制は、奴隷制を粉飾し、現実は失われているにもかかわらず自由の形式を保持することで偽り欺くという目的に奉仕するだけであるからだ」(CL, 26=1963: 24-5)

ここで描かれているのは「共通の同意」が代表制という制度において失われる姿である。前提となっているのは、「官職授与権 (パトロネージ)」による国王の「影響力 (インフレンス)」のことである。いわゆるコートという「偽りの代表」が国王という「より高い意思」によって統制されている、こうした事態は、道徳的文脈では「墮落」であり、かつ法的・政治的文脈では、自由の不在を意味するものと位置づけられ、道徳的文脈と法的・政治的文脈が相互に関連付けられていることがわかる。「ブリテンは自由と徳の所在地であり、その立法府は英知と正義をもって統治する一団の有能かつ自立した人間によって構成されている」という状態が理想的な状態だが、しかし『奢侈』と『習俗の普遍的な墮落』により強められた国王の影響力が全ての人心を墮落させ、自由の全ての防壁を破壊し、我々を飼いなされ満足した隷属の国民としてしまう時」その理想状態はなくなる、とプライスが言う時、この相互の関連付けは明白である (CL, 42=1963: 69)。そして、実際は「主人と奴隷」の関係であるものを「代表するものと代表されるもの」という関係に欺瞞する装置として代表制が機能している状態を指摘している。

だがさらに興味深いのは、プライスがこのことを次のように端的に言い換えるときである。

「私が前に考察を加えたように、もし一個の人民 (a people) が、命令権を持たない」「権力に服従せざるを得ないなら、マルティチュード (a multitude) よりも一人の人間の権力行使の方がましだ」(CL, 43=1963: 71)

ここでプライスはマルティチュードという概念を使って同じことを表現している。ここでマルティチュードと呼ばれているのは、明らかに前掲のプライスの言及では「偽りの代表」と呼ばれている人間集団のことである。これが「自己統治」という概念とは対立するネガティブな意味合いを持つ概念として使用されていることは明白であろう。この集団は、

国王という「一人の人間」の行使する影響力の対象であるという意味で、自らの意思を持たない存在である。プライスはそれを「自立していない」とも表現したことは確認した。しかし議論を先取りすると、この概念は異なる集団の呼称としても用いられている。プライスの議論を検討するにあたっては、この概念に多少の留意をする必要がある。

さてプライスの真意は、これまでの一国モデルで妥当性を確認した自らの自由と統治の理論を、帝国モデルに展開することである。つまり、イングランドがアメリカ植民地を統治する正当性に関して、これまでの「自己統治」としての自由論を適用する。

「いま説明されたような市民的自由の性質と諸原理から、以下のことが直接的かつ必然的に推論されるであろう。つまり、公正で適正な代表制をもって組み込まれているわけではない、他の共同体の財産あるいは立法に対して、権力を行使しうる共同体などはありません」といふことである」(CL, 30=1963: 35)

この言及の含意が、イングランドのアメリカ植民地に対する統治の正当性は「市民的自由」の概念から否定されているということ、それはアメリカ植民地からの代表がイギリス議会に送り込まれていないからであり、したがってアメリカ植民地は「自己統治」しているとは言えず、隷属状態にあるということであることは、今更論ずるまでもない。

しかし、実際はイギリス議会が「実質代表論」をもってそれを正当化していた。このイギリス議会はアメリカ植民地をまさに「抑圧」していることになる。

「だが抑圧といったような汚名は、こうした環境の中ではマルティチュードの間で分かち合われるので、あまり感じられることも顧慮されることもないであろう」(CL, 31=1963: 36)

このマルティチュードも、イギリス議会における「偽りの代表」を指している。自らの意思を持たない「偽りの代表」は、当然ながら、批判の対象とされることも自らの意思の下に行った訳ではない。したがって批判も認識されないことになる。イギリスにおける自由の喪失が、このように帝国内の自由の喪失に直結していることを指摘している。

こうして抑圧を続けようとしているイギリス議会にアメリカ植民地を統治する正当性のないことは言うまでもない。イギリス議会に代表を送り込んでいないアメリカは、イギリス議会に統治されるべき存在ではないことになる。

しかし現実にはその統治を維持するために、イギリスはアメリカ植民地に武力を行使し始めていた。そのこと自体が正当性の欠如を示すものとプライスは論ずる。

「次第に苦悩を増大させた暴力的手段の進展により、我々（引用者注 イギリス人のこと）は力による以外の統治法を知らない者たちなのだと結論する理由を、世界に自ら進んで与

えてしまった」。「我々の支配者が考慮すべきであったのは、自由人は抜き身の剣をみれば常に抵抗するということであり、また自らの権利を失うのではないかと猜疑し、我々同様の高貴な精神に励まされた、遠く離れた共同体のマルチチュードを服従させている、偉大な王国の複雑な国事は、最も熟練を必要とするだけでなく、最も注意深い精妙なマネジメントを必要とするということだった」(CL, 46=1963: 80-1)

まさしく力による統治こそは「自己統治」の対極に位置するものである。それは、抵抗という形で、正当な統治でないことを白日の下にさらされることになる。この抵抗するマルチチュードは、当然ながらアメリカ植民地の人々である。

このマルチチュードの用語法が、前述のものと異なることは一目瞭然である。自由と統治の理論において極めてネガティブな存在である「偽りの代表」と、今まさしく擁護しようとしている「アメリカ植民地の人々」はどこに接点を持つのだろうか。一貫性のある概念なのか、このことが大きな問題として現れることになる。

だがこのマルチチュードという概念は、一貫した意味内容を与えられている。おそらくこれまで不透明であったプライスの思考枠組みが、この概念に現れていると見てよいであろう。ここで一貫しているのは共和主義的な積極性や主体化という観念である。積極的に「自己統治」を推進し、統治の主体になることこそが、自由な統治の前提である。この点で「偽りの代表」も「アメリカ植民地の人々」も、意図的にか否かを度外視すれば、ネガティブな存在である。前者は「自立」的であろうとしない確信犯であるが、後者はこれから「自立」しようとしている、いわば発展途上の存在である。その意味では、この概念は「主体的に判断する能力を持たず、しばしば他者の意思に左右され自らの意思を十全に形成していない、することができないでいる人々の集合体」という意味をなす。

そしてマルチチュードであることから脱出することが、「自己統治」の状態であることであり、自由を獲得することである。「偽りの代表」つまりイギリスにおけるコート派は、自由を一旦獲得した存在でありながら、それから自発的に後退したという点で非難の対象なのである。しかし「アメリカ植民地の人々」は、これからマルチチュードでなくなろうとしているという点で擁護の対象である。マルチチュードから、一つの意思を持つピープルになろうとしているのである。

前述したように、プライスはロックの市民社会論を十全には展開しなかった。自然状態からいかにして社会を構成するかを論じてはいない。しかし、ここには異なった形の「発展論」が存在すると言ってよいだろう。隷属から自由へ、あるいは被支配から自己統治へ、という発展が、マルチチュードからピープルへ、という発展と重ね合わされているのである。

だが、この発展論はリニアなものではない。プライスの歴史的・経験的認識からそれを読み取る必要があるが、プライスも共和主義的な自由を自己の理論の基盤にする以上、当然ながらローマを念頭に置いている。このローマをめぐる認識を確認しながら、プライス

の発展論を考察しよう。

事実代表に基づく代表制こそが統治の正当性だとするプライスは、それ以外の正当性論を批判するが、その一つが、征服によるものである。

「征服の権利については多くのことが言われてきたが、歴史には、征服によって他の王国の支配に引き入れられた王国についても、それが人類にもたらした荒廃についてもさほどの説明がない。しかし征服に基づく支配は、暴力に依拠するがゆえに決して正当ではない。共和制ローマは世界の一般的自由に対立する一党派以外のものではなかった」(CL, 33=1963: 41-2)

ここではイギリス帝国をローマ帝国になぞらえている。共和制ローマが拡大していく時に属領とされた国々がどのような状態に陥ったかはそれほど論じられていないが、論ずるまでもなくネガティブなものであり、それゆえに暴力に基づく支配は正当ではない。ローマ帝国の親国であるローマは、つまり、イギリス帝国の親国であるイギリスは、自由の敵になってしまうことがあるのである。

さらにモンテスキューを基にして⁷³ローマを次のように理解している。

「以前に引用した偉大な著者が観察したように(『法の世界』2部11編19章)、ローマ帝国では、自由が中央部にある一方で、暴政は遠い地方に広がっていった。ローマ帝国の下に自由であったものは極端に自由であったが、奴隷であったものは極度の奴隷制で苦しんだのである。そして前者の自由を破壊した、まさにその出来事が、後者に自由を与えた」(CL, 35=1963: 47)⁷⁴

この専制あるいは暴政の認識がいかなるものだったかは、「発展論」の理解のためには必要である。プライスは、自由とその行き過ぎとしての放縦という従来の定式を否定しながら、それを論ずる。「放縦とは、極端な自由としてよく言及されてきたが、実際は自由の対立物」であり、「法律という形で知らしめられ宣言される共同体の意思に対立した、強欲な諸個人の意思による統治」のことを指す(CL, 27=1963: 27)。

「このことから放縦と専制は、しばしば想像されるよりも密接に関連していると思われる」。「一方は、偉大な人たち(great men)の放縦であり、他方はずつとつまらない人たち(little men)の放縦である。あるいは、一方では、人々の身体や財産は、国王や無法な偉人からの暴行と侵害を免れず、他方では、無法な群衆からの暴行を免れない。これらの害悪の一方を避けるため、人類はしばしば他方に走った。しかし、全ての、よく構成された統治は両者から等しく身を守る。放縦は、いくつかの理由で恐れるべきことは最も少なく、間違いも最も少なかった。放縦が数千を破滅させたなら、専制は数百万を破滅させた、というのは正

しいであろう。放縦は権力をほとんど持たず、それを支える体系を持っていないために、必然的におのずから療法を見出し、人民はすぐに騒乱とそれにとまなう無政府状態から抜け出す。しかし専制は、統治の形態をまとい、武装しているために、恐るべき闘争なしには克服されえない害悪である」(CL, 27-8=1963: 28-9)

この言及は、なんら歴史的固有名が挙げられてはいないが、少なくとも経験的考察に基づいている。「よく構成された統治」つまり自由な国家の両極端に、放縦と専制があり、「人類」はその間を往復してきた。この巨視的な視点からすれば、ローマがこの考察の中に含まれていないとは考えがたい。「偉大な人々」や「無法な偉人」はローマの中にもしばしば見出され、それが近代以降の専制君主と同列に扱われているのである。

この「人類」の往復運動がプライスの「発展論」をなしている。これは「発展論」という名に値しないかもしれない。それはリニアな発展を想定しているのではなく、繰り返される「往復」だからである。しばしば人類はマルティチュードの状態に置かれる。「つまらぬ人々」による放縦の下、あるいは「偉大な人々」による専制の下にあるとき、その人々はマルティチュードなのである。ローマ皇帝が属領を統治したように、いまイギリス国王がアメリカを統治しようとしている。ここでアメリカ植民地の人々はマルティチュードである。プライスの目に映っているのは、彼らが「恐るべき闘争」をもってそこから脱しようとする姿であろう。

こうして、プライスの提示する自由と統治の理論は帝国モデルにまで展開された。しかし、先に留意を求めておいたように、それは徹底しているとは言いがたい。なぜなら、プライスは、一国モデルと帝国モデルは異なっていることを主張するからである。まず、この問題について確認しておこう。

「ここで意味しているのは、以下の違いを指摘することである。つまり、帝国を形成している諸共同体と、一つの王国の、部分を形成している特定の集団や階級の間には異なる状況が存在するということである。帝国を形成している諸共同体は、それらの間の利害の必然的交流を生み出す結合関係を持たない。それらは様々な地域に定着し、様々な立法府によって統治されている。それに対して、一つの王国の中の様々な階級は、全て同一のところに立脚している。彼らの関心や利害は同一であり、一部に対してなされたことは、全てに影響せざるをえない」(CL, 34=1963: 45)

「しかし、実際には、今述べた二つの場合の間の相違、換言すれば、一つの共同体の諸部分を構成する諸個人および諸階級が、それを統治する立法府のうちに不完全にしか代表を持たないという状況と、遠い世界にある一つの共同体全体が全く代表を持たないという状況、この二つの基本的な相違がわからない人に、何らかのことに確信をもたせることはできそうにない」(CL, 41=1963: 66)

ここで強調されているのは、一国モデルと帝国モデルでは異なる状況が存在することである。異なるのは、利害関心の一致の程度についてであったり、代表される程度であったりして、これも一貫しないように見える。これはどういうことなのだろうか。

そもそも一国モデルから帝国モデルまで一貫したのは、自己統治という自由の理念であった。そして、自己統治という理念を帝国モデルに展開するということは、帝国という概念そのものを否定することに繋がっていることになるであろう。植民地という概念は、自己統治という概念にはなじまない。自己統治という概念を軸にアメリカ独立を擁護するということは、帝国という存在が自己統治に矛盾することを意味するはずである。しかし、ここで一転して、一国モデルと帝国モデルを区別し、それを混同することを批判するのは、自己矛盾に見える。「この二つの基本的な相違がわからない人」の数は残念ながら少なくない。

この自己矛盾ともいえるべき論理は、自己統治を事実代表に置き換えたときに始まった。まず一国モデルと帝国モデルの差異についてから改めて考察してみよう。

先に述べたように、その差異は利害関心の一致の程度と、代表される程度であった。実は、これは必ずしも無関係ではない。利害関心が一致していればいるほど、実質代表でも自己統治は可能だが、一致しなければしないほど、事実代表であるべきだ、という論理が前提になっている。そしてそれが一国モデルと帝国モデルに対応させられているのである。

しかし、この対応は絶対的なものではない。プライスの帝国についての認識にそれが現れている。

「帝国とは、何らかの共通の絆や紐帯によって結び付けられた国家や共同体の集合である。この国家群にそれぞれ自由な統治の国制があり、課税と国内立法に関して他の国家からは独立しつつも、契約、同盟、あるいは全体を代表する大会議や最高行政権を委託された君主に服従することによって結合していたなら、帝国は、自由人の帝国である」(CL, 34・5=1963: 46)

モンテスキューにも現れているように、当時はしばしばトルコ帝国は専制の代名詞であったが、ここでの記述はそれとの比較での、よりポジティブな帝国である。つまり帝国そのものが否定されるわけではない。事実代表が「全体を代表する大会議」に送り込まれているような場合、その帝国は帝国であるために否定されるべきものではない。ポジティブに評価される帝国とネガティブなそれを区別するものは、前掲のプライスの言及にも現れているように、「熟練」や「精妙なマネジメント」なのである。

こうした論理は、自己統治と事実代表が結び付けられたときに成立する。通常は矛盾する帝国と自己統治という概念が、事実代表という概念に媒介されることで関連付けられたと言ってよいだろう。プライスの自由と統治の理論の独自性は、この一点にある。その説

得力は、自己統治と事実代表の関連付けの成否にかかっていることになる。

しかし、この論理は逆に、当時のイギリスにおいては受け入れられやすい論理だったと言ってもよい。自己統治を徹底することは植民地の全的放棄であることになるが、それはむしろ受け入れがたいものだったはずだ。プライスの自由と統治の理論は、自己統治というラディカルな主張と、帝国としてのイギリスという現状を維持する主張を並存させ、受け入れがたいほどに急進的ではないものになっている、そのように受け止められたであろう。

プライスの議論の問題は、しかし、この帝国論だけにとどまるわけではない。そして、もう一つの問題こそが、ここでの最大の関心事でもある。

それはプライスが自らの自由と統治の理論に、「均衡した国制」論を組み合わせていることである。端的に言えば、国王と上院の必要性を認めている。

「統治の最も完全な国制を形成するためには、このような一団の代表者に、全ての人の頭にたつ最高行政官をもつ、その国における第一級の人たちからなる世襲会議を付け加える最良の理由があるであろう。これは立法府における有益な抑制因を構成するであろうし、自由を侵害することなく、それに活気、統一および敏速さを与えるのに役立つであろう。(中略)我々はこれが我々自身の国制であることをこの国における我々の誇りとする。私はその理由を多言しようとは思わない」(CL, 26-7=1963: 26)

ここでの「最高行政官」が国王を指すことは、前掲のプライスの言及に即してみれば明らかである。そして「世襲会議」が上院であることも疑いを容れない。つまり「均衡した国制」は、自由と統治の理論からすると、一国モデルとしては「誇り」の持てる理想的なものと認識されている。

この言及をどう捉えるべきかは、一つの問題である。素朴に共和主義的な自己統治の理念を徹底するならば、国王および上院という制度上の存在は認めがたい。その点から、プライスの議論を、明白な矛盾を整理することなく展開したものと捉えることもできる。そうしたコンスティテューションであることが誇りである「理由を多言しようとは思わない」という言及は、矛盾の解消を放棄した宣言と受け止められても不思議はない。それに対して、プライスは現実全てを議論の対象にしているわけではない、と捉えることも可能である。現実には、遺制の残余も存在するが、理論的に重視すべきは下院であり、下院が事実代表によって構成されていることで満足しようとする態度にも見える。

だがそうなのであろうか。これまでに検討したプライスの二つの問題を念頭に置くと、それは必ずしも正しい理解ではない。プライスは基本的に名誉革命体制を前提としていることが、ここでは重要である。この自由と統治の理論は名誉革命体制の上に構築された理論であり、それに対する批判はあっても、それそのものの否定は伴わない。このことは次の言及からも、明晰に読み取ることができる。

『国王、貴族、平民による統治は統治の完成である』（といわれてきた）。そうだとと言えるのは、下院が人々の正しい代表である場合、またその統治が代表を持たない遠方のいかなる人々あるいは共同体にまでも拡大されない場合である」（CL, 43=1963: 71）

プライスの議論の独自性が現れるのは、ここである。事実代表論、帝国論、均衡した国制論といった当時の論点が全て包括されているが、それらをロックの契約論とその一定の実現である名誉革命体制に関連付けたうえで、全て共和主義的な「自己統治」としての自由という観点から翻訳していった議論だと言ってよいだろう。それゆえにしばしばプライスの議論は政治理論的には綱渡りなのであるが、こうしたイギリスの政治的基礎を全面的に破壊することはない。均衡した国制というイギリスのコンスティテューションの認識に関しても、それを共和主義から否定することはなかった。そのことは、前述のように、読者からも受け入れやすい点だったと思われる。

しかし、コンスティテューションについて最後に確認しておかなければならないことがある。それはアメリカ独立がコンスティテューションに結び付けられて論じられたことである。イギリスのコンスティテューションはアメリカ独立を認めないとした議論が、当時のイギリスには存在しており、アメリカ独立はイギリスのコンスティテューションを破壊するがゆえに、武力をもってしてもそれを制圧しイギリスのコンスティテューションを維持する必要がある、とされた。プライスはこの議論を批判する。

「もしこのことが意味しているのが、我々自身のコンスティテューションをそこに設立しようとしていることであるなら、それは決して真実ではない。真実だとすれば、それは正しいことではないと思われる」（CL, 44=1963: 75）

それが正しくない理由はまず第一にイギリスのコンスティテューションに反したことからである。

「我々のコンスティテューションの本質は、その独立性（自立性）にある」。「我々の統治の基本原理は『自分自身の貨幣を贈与し譲渡することは、人民の権利である』ということだ」。「それは自由な統治としての我々の統治が基礎を置いている原理である。コンスティテューションの精神はそれを我々に与えているし、またいかに不完全な享受であっても、我々はそれを第一で最大の天恵として喜ぶものだ」（CL, 45=1963: 76）

所有権の保障がイギリスのコンスティテューションの基礎にあり、それが自立性、独立性を構成していることが言明されている。「均衡した国制」は、この点で優れたものだということになるが、課税という問題はここに関わっているがゆえに、コンスティテューショ

ン上の問題になりうるのである。アメリカ植民地にその保障を与えないことは、イギリスのコンスティテューションからしても、その本質、あるいは精神に背くこととされる。

しかし、理由の第二は、アメリカのコンスティテューションを破壊するものだからである。もしイギリスの「均衡した国制」が最善であるならば、と仮定法を用いてプライスは批判する。

「国王のみによる統治は最悪のものでなければならぬし、いかなる人民の間にもこのような統治を樹立する権利を含むあらゆる要求は不正で残酷なものであるに違いない。我々の自由裁量にしたがってアメリカ植民地のコンスティテューションを変更する権利を要求することにより、我々がこの力を要求しているということは明らかだ」(CL, 43=1963: 71-2)

そして今イギリスが行っているアメリカとの戦いは

「我々自身のコンスティテューションの諸原理に反しているだけでなく、アメリカにおける他の同様のコンスティテューションを破壊し、その空白に軍事力を置く目的で行われている。それゆえにこの戦いは、コンスティテューションの粗野で極悪な侵害である」(CL, 45=1963: 77)

と位置づける。国制に基づく統治ではなく、嫌悪すべき、正当性のない、軍事力による統治をもたらそうとしたものであると断じ、当時流布していたイギリスのコンスティテューションを維持するための戦いであるとする議論は根本から間違っていると論じられている。

このコンスティテューションについての議論は理解可能であるし、説得力も備わっている。しかしプライスの議論全体において占める位置を考慮すると疑問が生ずる。それは主にマルティチュード論における難問と関わっている。

まずマルティチュード論の持つ難問を確認しておこう。プライスはアメリカ植民地の人々をマルティチュードと捉えた。マルティチュードは、自らの意思を持たない、あるいは持てないという意味で、隷属状態にある。そこからアメリカ植民地の人々は脱しようとしている。つまり、自らの意思を持とうとしているというのがプライスの認識であった。一見この単純に見える論理には、一つの論理的な難問が控えている。それは、自らが隷属状態にあるという認識は、自立への意思をもった瞬間にしか知覚されないものであるが、自立への意思は自らが隷属状態にあるという認識からしか生まれえないという循環のことである。アメリカ植民地におけるこの瞬間はいつだったのかについて、プライスは答えようとはしていない。

これがさらにコンスティテューションの議論についての疑問と重なる。プライスはアメリカにはコンスティテューションが存在していると認識している。これはプライスにおい

でも尊重されるべき、イギリスと「同様のコンスティテューション」であることは確かである。したがって、プライスの議論においては、第一にマルティチュードから脱することとコンスティテューションの成立は同期していない。そして第二に、コンスティテューションが存在するにもかかわらず、アメリカ植民地は国家として独立していない。したがって国家としての成立とコンスティテューションの成立も同期していないことになる。

第二点から考察してみよう。この「ずれ」は、ある共同体が国家として承認される一つの要件としてコンスティテューションの存在を要請することから、知覚される。つまり、ある共同体が国家として認識されるのは、コンスティテューションが存在している場合だという前提が存在しているのである。しかし、ここでアメリカはイギリスと「同様のコンスティテューション」を持っているが⁷⁵、独立した国家ではない。この「ずれ」が問題になる。つまり、国家の資格を持ちながらも承認されていないという宙吊り状態にあることになるからである。

それからすると、第一点も、もうひとつの宙吊り状態を示していると言ってよいだろう。つまり、コンスティテューションはありながらマルティチュードであり続けているという、宙吊り状態のことである。マルティチュードは隷属状態にあり自らの意思を持たない存在であるが、そこには統治のための、イギリスとは異なる「他のコンスティテューション」は存在していると認められている。このコンスティテューションは、隷属状態にあるため自らの意思を持たない人々の住む中で、誰がどのようにして構成したのだろうか。

歴史が示すように、将来的に、この二つの「ずれ」、あるいは宙吊り状態は解消される。だが、その解消法についてはプライスは何も議論していない。とりわけ第一点に現れた「ずれ」や宙吊り状態は、少なくともプライスの中でどのような方法で解消されるのかは理論的難点となるだろう。むしろマルティチュードとコンスティテューションの成立には何の関係もなく、国家の成立とコンスティテューションの成立にも何の関係もないとするならば、ここで挙げた問題はなくなるのだが、果たしてそうなのだろうか。この問題はプライスが移行の論理を「意思」に求めたことに起因している。意思という内面的現象と、国家やコンスティテューションという外形的な事物には、落差が存在している。つまりいわば「タイムラグ」が存在するのであるが、このタイムラグを消す方法に言及しなかったのである。この宙吊り状態はプライスにおいては十分に認識されていない以上、その問題のプライス的な解決はない。

以上のような、政治理論的には明らかに綱渡りである議論が示していることは何か。この議論で最も目を引くのは何か。これは、当時の論点の総花的議論であるという意味でも示唆的である。また、急進的すぎないために、多くの読者を獲得した点でも興味深い。悪くとれば、八方美人的立論と捉えられることも否定できない。しかし、ここでは「綱渡り」になった理由に焦点を当てよう。

プライスにとっては、「綱渡り」してでも、「均衡した国制」は擁護すべきものだったのである。共和主義的な自己統治の論理を、事実代表のレベルに押し込めてでも、「均衡した

国制」は擁護すべきものであったことは疑いない。アメリカ独立の擁護の論理は、このイギリスのコンスティテューションの本質にも関わり、アメリカに存在するコンスティテューションの維持に関わっていた。

ここで認識されているコンスティテューションは明らかに、権力の制限・配分の制度的枠組みを指している。プライスはその理想的形態をイギリスに見ており、そこからすれば、アメリカに存在したコンスティテューションは理想的ではないことになる。前述の難問を括弧にくくると、プライスの認識は、コンスティテューションを持っているアメリカ植民地は、少なくとも独立国家の資格を持っている存在なのであり、それゆえにいまだマルチチュードであれどもそこから脱し独立することは擁護されるべきものだったのである。プライスの議論の中心にあったのが、こうしたコンスティテューション認識だったことはここからも明白であろう。

さてアメリカ独立の擁護は、これとは異なる論理からも生み出された。プライスのイギリスのコンスティテューションについての認識は極めてポジティブなものだったが、それとは逆に極めてネガティブな認識から出発した論理が提示されることになる。次節では、その論理を検討することにした。

第3節 「均衡した国制」批判 ペインの場合

前節でも言及したように、アメリカ独立擁護の論理は様々な形で展開された。革命擁護という点で一致していても、擁護の論理は必ずしも一致しないのである。これまで最も顕著な例とされてきたのが、トマス・ペインとエドモンド・バークの場合だった。両者は明らかに準拠基盤も思考方法も全く異なるが、実生活の水準でいえば、アメリカ独立前後において、かなり密接な交流があった⁷⁶。プライスやプリーストリがペインに、その交流について忠告することになるほどだったのである（Philp, 1989=2007: 32）。

しかし、これから検討するように、ペインとプライスの場合もそうであったといえる。バークとは時代を追うごとに懸隔が開き、フランス革命時に絶縁することで、その関係は顕著になったが、ペインは、プライスとの関係では、実生活上はともかく擁護の論理においては、表面化しなかったものの対立しているといっても過言でない。アメリカ独立擁護の論理がイギリスのコンスティテューション（国制）の評価の論理でもあることは、前節においても言及したが、この点では正反対である。この点にのみ限っていえば、プライスはむしろバークに近い。

知識階級に生まれたわけでもなく、体系的に教育を受けたわけでもないペイン⁷⁷は、独学によってイギリスのコンスティテューションを批判した。アメリカ独立擁護の論理がそれを必要としたのである。前節でプライスの論理が政治理論的に綱渡りだとしたのは、共和主義的な議論に「均衡した国制」論を接続させようとしたためであったが、ペインはそうした綱渡りをするとはなかった。必ずしも単色に染め上げられているわけではないが、

少なくともイギリスのコンスティテューション批判とアメリカ独立擁護の一貫した論理を展開した。その意味では、『コモン・センス』という著作に現れた議論は、プライスとは別の意味で一つの典型をなすものになっている。

繰り返すが、名誉革命体制に結晶したイギリスのコンスティテューションは、当時としては、他国のそれに優越した地位を持っていると少なからぬ人が認識していたものであった。この名誉革命体制についての反省が、ペインにおいては何故に否定的な形をとったのかについて検討してみることにしたい。

1 「均衡した国制」批判

イギリスのコンスティテューション、つまり名誉革命体制に対するペインの反省は、プライスにおいて擁護された混合政体および「均衡した国制」に及んでいる。ペインはそこからスタートする。

確かに「この（イギリスの）コンスティテューションは、それが構築された暗黒の隷属的な時代には、高貴なものだったと認められる」（CS, I: 6-7=1976: 21）ものではあるが、それはいつまでもそのように評価されるわけではない。逆説的にいえば、むしろ次のようなものである。

「絶対政府は（人間の本性を辱めるものだが）簡単明瞭であるという長所を持っている。もし人民が苦しむなら、苦しみの原因も、その救済策もわかっている。原因や治療法が複雑なために迷うということはない。しかしイギリスのコンスティテューションは極めて複雑なため、国民はその欠陥がどこにあるかわからず、長い間苦しみ続けてきた」（CS, I: 7=1976: 22）

前述のような「均衡した国制」の複雑さが問題である。その帰結は、当然ながら人民が、自分がいかなる存在であるかを理解できないものとなってしまふことである。

そしてペインはマグナ・カルタ（1215年）から名誉革命（1688年）までを発展論的に理解すべきでないと宣言した。イギリスのコンスティテューションの欠陥は、確かに数多く指摘されてきた。言うまでもないことだが、それは、論者がいかなる立場に立っているかの関数となっているであろう。それゆえペインはどのような立場に立っているのかが問題となる。

「イギリスはノルマンの征服以来、少数の善良な王を頂いたこともあるが、非常に多くの悪王の下で苦しんできた」（CS, I: 14=1976: 36）

この短い言及から、ペインの立場が読み取れる。前章で見たように、ノルマン征服はイ

ギリスのコンスティテューション論の焦点であった。ノルマン人が侵入した後も、イギリスのコンスティテューションは存続し続け、国王の権力は制限され続けたということが、イギリスのコンスティテューションの優越性を端的に示すものとされた。しかし、ペインはそうした論理に関心を持たない。コモン・ロー思想の形式からは明らかに脱却している。論ずるまでもなく、イギリスのコンスティテューションは当初は「高貴」なものであったかもしれないが、「悪王」の下では効力をもたなかったと把握されているのである。

これは、コモン・ロー思想がこれまでのイギリスの歴史を把握するのに適切な思想でないことを明示したものである。むしろイギリスのコンスティテューションやその歴史を理解する上で適切なのは、コモン・ロー思想に対峙した法命令説である。

「王の意志が国の法律であることは、イギリスもフランスも変わりはない。違っているのは、直接に王の口から出ないで、議会の法律という恐るべき形をとって人民に伝えられる点である (CS, I: 9=1976: 25)」

もちろん、ここではホッブズ流の法命令説が肯定的に把握されているわけではない。それは国王大権の問題として、否定的に理解されている。

国王大権が問題とされるのは、国王大権に基づく布告は、その効力が一回性のものではなく、現実においては、その効力が普遍的なもの、つまり法律と等置されるべきものになっていたからである。つまり、法的な領域 (*jurisdictio*) に政治的権力 (*gubernaculum*) が介入することになるということが問題なのであった (MacIlwain, 1947: 124=1966: 193)。これによって、国王は立法府の行った立法とは無関係に自らの意志を法律の形で貫徹することができるということになる。したがって、この法的な領域 (*jurisdictio*) の首尾一貫性が大きくゆるがせられることになる。この問題が極めて典型的な形で表れたのが、アメリカに対する課税問題であった。したがって、法の首尾一貫性を確保するためには、この国王大権に基づく布告が法的効力を持たないようにすること、換言すれば「中世ヨーロッパに支配的であった法優位の思想に、妥当な実現の手段を見いだ (井上、1958: 244)」そうとすることが必要となる。

名誉革命によって議会主権が達成され、イギリス国民は一定程度自らの正しさを自ら形成できる存在になったとされた。だがペインの認識によれば、それは形式上のことに過ぎない。依然として、イギリスの現実のコンスティテューションは国王をそうした存在と位置づけている。つまり、正しさを作り出す存在は国王である。

「しかし現状ではその名 (共和制) に値しない。なぜなら王の腐敗した影響力が全官職の任命権によって下院 (コンスティテューションの共和制的要素) の権力をたくみに吸収し、その徳を台無しにしてしまったので、イギリスの政府はフランスやスペインのそれを同様に、君主制的であるためである。人々は名称を理解もしないで名称について争っているの

である。というのは、イギリス人が誇りにしているのは、イギリスのコンスティテューションの君主制的要素ではなくて、共和制的要素、すなわち自分たちの中から下院を選出する自由を持っていることなのだ。したがって共和制の長所がなくなれば、奴隷制が出現するのは容易に理解できるところだ。君主制が共和制を毒し、王が下院を独占したからでなければ、イギリスのコンスティテューションが変わりやすいのはなぜなのか」(CS, I: 16=1976: 41)

これは国王の官職授与権による影響力と、議会の立法権の形骸化についてを、腐敗という共和主義的な徳の論理で論じている。だが、ここで注目すべきは、そうした状態は法命令説による理解を適切なものとしていると指摘していることである。このようにして、プライスにおいて看過されていた、あるいは、少なくとも過小評価されていた混合政体論における問題点をペインは指摘する。

そして、ペインはさらに踏み込んで、プライスにおいては「自由な国家」の条件として比較的無批判に導入されていた混合政体論、「均衡した国制」論を批判する。プライスを含む「均衡した国制」論者は、政治的問題を腐敗に求めた。つまり、「均衡した国制」そのものは善であり、問題はそれが一時的に腐敗していることとする認識である。だがペインの認識では、それは一時的なものではない。それゆえに「均衡した国制」そのものを批判するのである。

「様式や形態を喜ぶ民族的自負心や偏見を全て捨てるなら、イギリスにおいて国王がトルコほど圧制的でないのは、統治のコンスティテューション（国制）によるのではなく、もっぱら人民のコンスティテューション（構成）によるということがはっきりとわかるだろう」(CS, I: 9=1976: 25-26)

「均衡した国制」論は、これまでも指摘したように、しばしば他国に対する優越感も伴っていた。むろん、このコンスティテューションの正当性は本質的には自由の保護に求められる。しかしイギリス独自の法を創出しようとしたコモン・ロー思想が「均衡した国制」論を支持したように、独自性とそれゆえの優越性が、このコンスティテューションの正当性をしばしば生み出していたのであり、こうした認識が広く浸透していたことは、もう多言を要すまい。しかし、ペインはそれを「民族的自負心」に過ぎない「偏見」そのものだと切り捨てた⁷⁸。これは、当時のイギリスにとってどこまでも挑戦的姿勢だったが、あくまでも、「人民」が中心であるべきだとする主張の帰結にすぎない。

この混合政体論、あるいは「均衡した国制」論は、根底に、権力相互による抑制によって、単一の権力が巨大化することをなくし、それによって自由を確保するという議論があるが、このことはペインにとって欺瞞である。この議論を前提とすると、下院は国王を抑制することを、その役割とすることになる。「下院は監督するために任命されているので、

国王より賢明である」ということになる。しかし国王は「最高判断が必要な場合に、そのような判断を下す権限を」持っているにもかかわらず、「国王は、その地位によって、世界から遮断されている」ので、「情報を得る手段がない」(CS, I: 8 = 1976: 23)。したがって国王の最高判断は、十分な情報がない状態でなされた不適切なものにならざるをえないからである。この最高判断が国王大権の行使を意味しているとすれば、ペインは国王大権を完全に否定していることになるだろう。このようにして、ペインは、実際に、権力相互の抑制が国家の自由に直接的に関連しないばかりか、逆に、国家の自由を妨げることを論じている。このことを換言すれば、国王はつねに権力の濫用者であり、国王大権は濫用された権力である。

このペインの主張を、コンスティテューションと人間の存在という概念を使って翻訳してみよう。コンスティテューションが問題となるのは、コンスティテューションと人間の存在の関係が不適切な場合である。それには二種類ある。第一は、或る能力がないにもかかわらず、コンスティテューションによってその能力がある存在と位置づけられている場合である。第二はその逆で、そのような能力があるにもかかわらずコンスティテューションによって、ない存在と位置づけられている場合である。ペインのここでの議論でいえば、前者の典型が「均衡した国制」における国王という存在であり、後者の典型が人民という存在である。

より具体的に言えば、ペインが人間を等しい存在であると考えていることにはほとんど異論がない。その場合の等しさは、正しさを認識する能力、さらにその認識を法律の形で表明する能力の点においてである。人民はその能力を持っているにもかかわらず、「均衡した国制」においては、そうした能力を十分には持っていない、少なくとも何らかの異なる力によって制限、抑制されることが必要となる、そうした存在であると位置づけられた。翻って国王は、ないにもかかわらず、そうした能力を持っている存在だと位置づけられているのである。ペインがここで主張していることは、このように翻訳することができる。

このように確認すると、さらに考察を加えておかなければならないことがあることがわかる。それは、ペインが国王を「君主制的な暴政 (tyranny) の遺物 (CS, I: 7 = 1976: 22)」と定義づけていることの意味である。ヨーロッパの政治思想の伝統において、暴政 (tyranny) は専制 (despotism) と対照される概念である。この伝統においては「治者と被治者を共通に拘束する規範が存在し、支配は本来被治者の同意の上に成立するという政治文化」が正統とされるが、暴政とは一時的にこの正統から外れた例外状況のことを指す。一方、ヨーロッパから見ると東洋はそうした文化が正統とは考えられていない。専制とは、こうした東洋のような政治状況を指す概念としてしばしば用いられた (松本、1991: 1章、とりわけ 47-8)。そして、この例外状況としての暴政も中世においてさらに二分される。それは支配の正統性の問題と支配様式の特性的問題とを概念と区別するためである。それぞれ、「資格による暴君」と「行使による暴君」とよぶことができるであろう。

これまで検討してきたペインの議論においては、国王は、明らかにこの区別における後

者、つまり「行使による暴君」の範疇で理解されており、かつ、国王はつねに「行使による暴君」であるとされるであろう。しかし、ペインの国王による統治についての認識がこれにとどまるものではないということは、ペインが次のように言及していることから理解される。

「与えられたものでないかぎり、公的な名誉を最初からもっている人間などはいらななく、その名誉を与えた者も、子孫の権利を奪い去る権力をもってはいない。とすると、『わたしたちはあなたを支配者に選ぶ』と言うことはできるかもしれないが、明白な不正を行わないかぎり、自らの子孫に『あなたの子々孫々は永久に私達の子々孫々を統治してよらしい』と言うことはできない (CS, I: 13 =1976: 34)」

この「公的な名誉」を与えるのが被治者であり、与えられるのが治者、つまり国王であることは、確認するまでもないが、そこからこの言及を見れば、ここで強調されているのは統治契約の当事者性の問題である。契約はその当事者を拘束することは当然である。逆に言えば、その当事者以降の世代の人間は、その契約の当事者ではないのだから、その契約が、契約の当事者以降の世代の人間を拘束することはできない。したがって、彼らをその契約で拘束することは、「明白な不正」であるということになる⁷⁹。ここでペインは、プライスと同様、共和主義的議論とロック的な社会契約論を融合させていることは明らかである⁸⁰。ペインの「社会は我々の必要から生じ、政府は我々の邪悪さから生じた (CS, I: =1976: 17)」という認識が、自然状態から契約を交わして最小政府を構成するというロックの議論の極端な表現であることは疑いない⁸¹。このように、社会契約論と共和主義的議論がしばしば融合させられている⁸²。

そして、世襲制というものは、この契約上の「明白な不正」を統治契約に関して行い、それを制度化したものである⁸³。したがって、統治に関する世襲制という制度そのものが、ペインにおいては「明白な不正」なしには存在しえないものである、ということになる⁸⁴。

このことは、前述の伝統的な暴政概念の分類に即して考察すると、明らかに「資格による暴君」の範疇に当てはまるであろう。つまり、ペインは、世襲制という制度によって成立している統治は、そのことゆえに、あるいは、その本質において「資格による暴君」による統治であると認識していたのである。したがって、上院もその範疇に属することは言うまでもないことであった。こうして、イギリスの統治の国制において、正統性を確保しうるのが下院だけであるということになるのであり、とりわけ、国王に関しては、つねに「資格における暴君」であり、かつ「行使における暴君」であると理解されているのである。これをペインは次のように換言する。

「アダムによって万人が罪を背負ったように、最初の選挙人によって服従の義務を負った。また前者において全人類がサタンに従ったように、後者において主権に従った。前者にお

いてわれわれの純潔が失われたように、後者においてわれわれの権威が失われた」(CS, I: 14=1976: 37)

明らかに、ペインは国家の始まりには(犯)罪があることを認識している。前述のように、国家は邪悪さから作られたものであるとするペインは、後代の人間がこの罪を背負わされるいわれがないことを批判しているのである。この拘束は自由を放棄する契約である。

混合政体論および「均衡した国制」論が、国王と上院の存在を「自由な国家」の存立条件としていたことを勘案すると、このペインの認識は、統治に国王や上院が加わることで「自由な国家」が達成されるどころか、むしろ暴政に陥ることが必然的であることを指摘しており、契約論に基づく統治の理解を貫徹する場合、混合政体論および「均衡した国制」論は排除されなければならないことをペインは論証した、ということの意味するであろう。こうして、ペインは共和主義的議論に「均衡した国制」論は矛盾するとして、後者を破棄すべきものと論理を展開したのである。ここで明確にプライスの議論とは対立するであろう。

この世襲制という問題は、人間の存在にとってどのような問題となって現れるか、検討しておこう。端的に言えばこれは、ペインに代表されるような思考にとって、過去の人間と現在の人間を不平等に取り扱うことを意味する。過去の人間の判断が現在の人間の判断より優越することであり、過去の(犯)罪が現在の人間の存在を困難にさせていることなのである。「均衡した国制」は現在の人間という存在にそれを課している。その点でも「均衡した国制」は否定されるべきである。この指摘の説得力は極めて普及しているが、問題がないわけではない。それはアメリカを捉えるときに現れることになる。

2 約束のアメリカ、宙吊りされたアメリカ

ペインのアメリカ独立の支持は、以上のようなイギリスのコンスティテューションに対する批判の帰結である。これまで見たような一国モデルでも批判されるべきイギリスのコンスティテューションは、帝国モデルでも同様だった。前節で確認したプライスの議論と重なるのは、この帝国モデルにおいてである。しかし、プライスに代表される、共和主義と「均衡した国制」の接合論からは見えなかったことが、このペインの議論で顕在化することになる。

まずは帝国モデルについての共和主義的な批判がいかなる論理であったかから確認していくことにしよう。

「イギリスは暴政を行うための軍隊をもって、課税ばかりでなく、いついかなる場合にも我々を拘束する権利を持っていると宣言した。こんな拘束を受けることが奴隷制でないとしたら、地球上には奴隷制のようなものは存在しないことになる。なおこの法律の言葉遣

いは不敬である。なぜなら、こんな無制限の権力はただ神だけに属するからだ」(AC1, I: 50=1976: 117)

具体的にはイギリス議会在が制定した「宣言法」について言及した部分である。これは、奴隷状態を創出する法と位置づけられる。プライス同様、自由と隷属という共和主義的な自由の理解を前提とした定式化である。「均衡した国制」が自由を保障するものなら、こうした隷属状態が起きることは理解できない。

「王は依然として統治権を握っているのだから、この大陸の全立法に対し拒否権を持つことになるだろう。すると、王はあのように自由の宿敵として振る舞い、またあのように恣意的権力への渴望を露骨に示してきたことからして、当然に植民地に対し、お前たちは朕の欲する法律以外のものを制定してはならない、というものと思われるがどうだろうか」(CS, I: 25=1976: 57)

この「宣言法」はイギリスの議会で成立したために、法として有効である。つまり、イギリスのコンスティテューションに基づいた権力によってなされた立法である。しかし、ペインはこの権力こそが恣意的権力であるとする。むしろ、他者に法を課す権力だからである。それはまさに「行使による暴君」という「自由の宿敵」として位置づけられる。そしてこの自由は取り戻されなければならない。

しかし、ペインはそれに加えて自由が取り戻されなければならない理由を示す。それはアメリカの宿命だからである⁸⁵。

「アメリカの発見は宗教改革に先立って行われた。あたかも恵み深い全能の神が将来迫害を受けるものに対して、祖国が友愛も示さず、また安全も保障しない場合に避難所を開こうと意図していたかのようである」(CS, I: 21=1976: 50)

この極めて短い言及に、キリスト教的、目的論的な歴史観が、世俗史に重ね合わされて現れている。宗教改革の結果、国教と異なる信仰をもつものは迫害を受けた。しかし、その信仰を守るための地は神が用意したのである。アメリカはそのための「約束の地」と位置づけられる。

「イギリスではなく、ヨーロッパがアメリカの祖国だ。この新世界はこれまで、ヨーロッパの各地方で市民的、宗教的自由を守って迫害された人々の避難所であった」(CS, I: 19=1976: 46)

こうしてペインは歴史の目的を自由に求めた。アメリカは自由の祖国として存在するの

であり、アメリカ独立はこの歴史の完成である。それに対してイギリスは、そのコンスティテューションからして、この歴史の過程にすぎない。こうした認識からペインはアメリカ独立を擁護するのである。

この認識はアメリカの置かれている現状を次のように把握することにつながっている。

「アメリカの現状は反省ということのできる者にとっては全く驚くべきものだ。法律もなく、政府もなく、(各植民地の)好意の上に成立し、好意によって認められたもの以外には何の権力の形式もない。我々は前例のない感情の生起によって結ばれているが、それにもかかわらず、その感情は変化の対象であり、あらゆる見えない敵がそれを解消するよう努力を払っている。我々の現状をいうならば、立法権を持っているが法律が作れず、智恵を持っているが計画が立てられず、コンスティテューションを持っているが(国家という)名称がないということだ」(CS, I: 43=1976: 93-4)

ここで議論の前提となっているのは、各植民地がばらばらに存在すべきということではなく、それらが一国にまとまり主権国家を形成するべきだという主張である。「合衆国として以外、国民的主権は持ち得ない」のであり、「合衆国としてでなければ、われわれは主権を等しく持つことにはならない」のである(AC13, I: 234)⁸⁶。

プライスの議論に欠けていたのは、こうした宙吊り状態についての認識であった。アメリカ独立が擁護されるべきなのは、アメリカのあるべき姿が存在するからであり、そこからすれば、明らかにアメリカは宙吊り状態にある。コンスティテューションは存在しているにもかかわらず、国家として存在していない、という状態が宙吊りであるのは、国家にはコンスティテューションが存在するという定式が前提として存在するからである。この宙吊り状態はそれゆえに解消されるべきであった。

この宙吊り状態は極めて興味深い状態である。そもそもコンスティテューション(国制)があるのに国家ではないというような事態は存在するのか、という疑問が起ころう。それはコンスティテューションの概念の理解に関わる。ここでコンスティテューションと言っているのは、やはり存在論的な概念である。アメリカにいる人間は「立法権を持っているが法律が作れない」とペインが述べていることに注目しよう。「立法権を持っている」とはどのようなことなのか。それは、正しさを認識する能力を持っていると認められ、その認識を法律という形で表明することができる位置に位置づけられていることを意味する。「コンスティテューションが存在している」以上、そのことを意味していることになる。しかし「法律が作れない」のは何故なのか。それは明らかに「国家でない」ことに関わっている。アメリカ植民地人は国制によって、そのような位置にあると位置づけられているが、しかしこのコンスティテューションは、この植民地人を「国民」と性格づけていない。そのことを指しているのである。コンスティテューションは人間の集団のあり方も性格づける。その集団は人民と呼ばれるべき性格を持っているのか、それとも国民と呼ばれるべ

き性格を持っているのか、それをもコンスティテューションが規定することになる。明らかにここではアメリカ植民地人は、コンスティテューションによって「国民」と位置づけられていない。国家ではないことが意味するのは、このことである。こうした国家とコンスティテューション（国制）に関する宙吊り状態がアメリカの特徴とみなしている。

しかし、この宙吊り状態はまさに稀有な状態でもあることをペインは指摘する。

「現在はまた国民にとって、ただ一度しか現れない特別なときなのだ。すなわち、国民を形成して政府を立ち上げる時なのだ。ほとんどの諸国民はその機会を逃し、そのため自分自身で法律を作ることなく、征服者から法律を押し付けられた。彼らは最初に王を持ち、ついで統治形態をもった。ところが、本来はまず最初に統治の規約や憲章を作り、その後、執行を委任する者を選ぶべきである。しかし他国民の失敗から英知を学んで、現在の機会を逃すことなく、政府を作るための第一歩を正しく踏み出そうではないか」（CS, I: 36-7 =1976: 80）

この社会契約論的な自然状態は、アメリカにおいては虚構ではない。まさにアメリカの現実なのである。宙吊り状態という名の自然状態におかれたアメリカ植民地の人々は、ここで初めて、社会契約論的な理論を現実にするようになる。アメリカにいる人間が国民となるということは、その人間たちが立法権を持つということではない。立法権とはつまり正しさを認識する能力であり、それを表明する能力のことであるが、それはすでに持っていた。持っていなかったのは、その表明に法律という性格を与える能力である。それは、この人間集団が国民であるか否かにかかっていた。したがって国民を創出しなければならないのである。この国家と国制の宙吊り状態こそが、国民を作り出し、国家を成立させるという歴史的に初めての状態を生み出した。明らかに、国民は自らの意思によって作り出されるべきものなのである。

ところが、ここで問題なのは、「主権に従うこと」と「主権を作り出すこと」の違いである。前述のように、ペインは「主権に従うこと」を「サタンに服従すること」になぞらえた。そしてそれは国家の始まりに（犯）罪があることの指摘でもあった。これは自由を放棄させることを意味したのである。しかし、ここでは明らかに国家を建設し、主権を作り出すことが自由の保障を意味している。コンスティテューション（国制）が存在しながら国家ではない、この宙吊り状態は、自由の保障のために解消されるべきことであるのは理解できるが、それが主権を形成したときに、「主権に従うこと」にならないのは何故なのか。

確かに、従わされた主権として想定されているのは、いわゆる旧世界の場合で、征服や世襲制を想定している一方、形成する主権は新世界における場合で、契約論の論理を実践した場合である。たとえば、ペインが批判するイギリスの名誉革命体制は、ロック的な社会契約論の実現の意味合いも含まれていたが、それは明らかに現実の読み替えの水準であった。一から国家を形成したわけではなく、既存の体制を読み替えて新しい正当性を創出

したのである。それに対して、アメリカの場合は、ペインが言うように、一から国家を形成する出来事である。自らの意思によって作り上げられた主権であるがゆえに、正当性が与えられている。

この二つは、その点で決定的に違うといつてよい。しかし、たとえ自らの意思で形成したにせよ、それが後代にとって過去による束縛とならないのは何故なのか。つまり、このように主権を形成したとして、国家を形成したとして、それが「過去の犯罪」的要素を含まなかったといえるのは何故なのか。

「会議の議員が集まると、彼らに大陸憲章ないし植民地連合憲章を形成させる。そして（イギリスのマグナ・カルタに対応して）大陸議会や州議会の議員の定数、選出方法、任期などを明確にする。また両者の職務や管轄の範囲を確定し（その際にわれわれの力は大陸にあって州にないことを明記すべきである）、全ての者に自由や財産を保障し、また特に良心の命じるところに従って宗教を信じる自由を保障する」（CS, I: 28=1976: 64）

ここで形成される主権が、イギリスのマグナ・カルタに対応したものを形成することが注目される。本節の冒頭で確認したように、ペインはマグナ・カルタは評価していた。それがここにも現れている。そして一つの国民と一つの国家を形成することが強調されている。世襲制を排除することが一つ的前提となっているが、それは実質的に共和制的なコンスティテューションを持っていたアメリカが、また君主制に回帰することは断じて避けられなければならない事態にあったという事情がある⁸⁷。世襲制は現実の危機だった。

だが、ここにも、この主権に服従することが「サタンへの服従」にはならないという保障はない。ここで作られた「大陸憲章ないし植民地連合憲章」が「過去の犯罪」とならない積極的な理由は一体何か。

それは、アメリカが「約束の地」であり、自由を目的とした歴史の完成であること以外には考えられない。ここでアメリカは自由の歴史の終局的形態、より正確にいえばその一歩手前としてペインに認識されている。それよりも歴史が進歩することはありえないがゆえに、この主権は過去のものになることはない。したがって、この主権に従うことが「過去の犯罪」となることはない。こうして形成された国家は、犯罪や暴力を含まずに創始された唯一の国家ということになる。だが、それを維持することの困難は改めて言うまでもないであろう。少なくともペインはそれには答えていない。

第4節 コンスティテューションの精神 バークの場合

政治家バークの仕事の中で、アメリカ独立擁護は一つのピークをなす。議会内外で行った演説は多数にのぼり、そこから注力のほどが知れる。だがバークのアメリカ独立擁護論は議会で不人気を誇り、実際の政策には反映されなかったが、それは議会の外でも同様

だったことを必ずしも意味しない⁸⁸。残されたエドモンド・バークの演説および書簡⁸⁹はその論理を伝えている。

さて、バークのアメリカ論は、思想的貫性の問題の文脈で取り上げられることが多かった。以前ほどではないが、現在でも依然として繰り返し吟味されている問題である。フランス革命を批判するバークが、なぜアメリカ革命を擁護するのか。これまでの研究では、「革命 (revolution)」という概念をバークがいかに関心しているか、という点からこの貫性問題についてアプローチされることが多かったと言ってよい。

そこでは第一に、バークが認めるのは政治革命であり社会革命ではない、とする解釈がある。「注意すべきはバークが革命と言う時、それは単なる政治革命、すなわち名誉革命のごときミニマムの革命を考えていたことである。かれが社会革命のごときものを絶対に承認しなかったことは『省察』の随所に示された」(小松、1961: 231-2)。これはバークの社会の擁護という姿勢から来るもので、アメリカ革命は政治革命に留まるものと位置付けられる。その点でいえばフランス革命は「社会をあらゆる局面において変革することを意図する全体的革命である」とバークが理解したとする把握 (Canavan, 1995: 150) と表裏一体をなしているとも言えよう。

それに対し第二の解釈は、暴政への抵抗の場合のみバークは革命を認めていたと理解するものである。バークの認めた革命は「いずれも統治階級のリーダーシップの下に共同体全体が立ち上がったものであり、それは、暴力的な革新に対して古来の自由を守ることを求めたものである。そして、そこからは環境が異なれば、革命を是認するものを読み取ることにはできない」とし、アメリカ革命はこの範疇に属すると理解するのである (Cobban, 1960: 100)。バークが擁護した五つの革命、つまり名誉革命、アメリカ独立、ポーランド独立、コルシカ独立、インドのベンガル革命に見られる共通した特徴は、人民一般の反抗は暴政的統治が引き起こすものだという確信である (イデオロギー的革命にはその原則は適用されない) とする理解も (Stanlis, 1991: 203-5) この解釈に属するであろう。近年では、帝国という観点からの研究も進められており、そこではアメリカと比較すべきなのは、フランスではなくインドであるということになり、単純な米仏革命の比較はできないとされるが、その文脈でもバークが認めた革命は「限定されたもので、例外的緊急的な状況の下、目下の脅威から国の法的政治的伝統を保護する意図と結果を持ったもの」とする解釈がなされている (Whelan, 1996: 53-4)。これも大枠では第二の解釈に属すると言ってよいであろう。

これらに対し、第三の解釈は「革命」の意味内容ではなく、国家権力の増大に関わる。フランス革命は「民主的主権の原理を正当化することで国家権力が増大する」ものであったのに対し、アメリカ革命はイギリス国王の巨大な権力を制限するものであり、バークはその点で否定しなかったとする (Canavan, 1995: 110)。

以上の解釈に対し、いささか批判的な理解もある。というのもバークは「独立宣言についても、合衆国憲法に至る過程についても全く言及しなかった。アメリカの革命的経験につ

いて彼が何を考えたのか我々はほとんど分からないのであり、そのために彼がフランス革命とどのようにアメリカ革命を区別したのかという問題についても、架空の問題の可能性はある」(Pocock, 1987: xv)。ここでは「アメリカ革命」ということそのものをバークが認識していないことが指摘されている。さらにそれに基づき、バーク自身は「アメリカ革命」という言葉を一度しか使っていないとする注意喚起がなされている。それは単に用語の問題に留まらず、「革命」の語源からくる「復古」の意味合いと関係しており、「バークにとってアメリカ植民地が独立することなくイギリス帝国の一員に留まることこそが革命の名に値する出来事だった」ためにアメリカ革命はバークにとって革命ではなかったと解釈されている(中澤、2009: 93-4)。

前述の解釈はいずれも説得的であるが、最後の二つの指摘にもあるように、少なからず「革命」概念を軸にバークの議論が検討されている。革命から離れてバークの言説で何が展開されているのかを検討しようとしたものはそれほど多くない。そしてプライス、ペインの論理との対立関係はそれほど考慮されていないと言わざるを得ない。この対立が顕著になるのはフランス革命の折であるという点からすれば仕方のないことではあるが、バークはプライスの『市民的自由』、ペインの『コモン・センス』を読んでいたことは明らかであり、立論の差異に関して意識しなかったとは考えられないのである。

そこで「革命」という軸から離れて、バークのアメリカ論を読むと、やはりバークはコンスティテューション(国制)について重要な議論を展開していることに気付く。本節では、そのバークのアメリカ擁護論をより仔細に検討し、何故アメリカ独立を容認することが可能になったのかを確認することを通じて⁹⁰、コンスティテューションというものがどのようなものと認識されていたかを確認することにしよう。

まず、バークのアメリカ問題に対する基本的な姿勢を確認しておきたい。彼は「ブリテンの優越性をアメリカの自由と両立せしめることをこそ、自分の乏しい能力の許す限りでの自己の偉大な目的とみなすであろう」と言明する(SAB, III: 59=1973: 82)。この「ブリテンの優越性」は「宣言法」の評価に現れる。この法は、アメリカに関わる立法はイギリス議会で行うということ宣言、確認した法律で、この法律を肯定的に評価することは、イギリス議会が帝国において主権を持つこと、逆にいえば、植民地は最終的にはイギリス議会の決定に従わなければならないことを意味する。プライスやペインは当然、否定的に評価し、痛烈に批判したが、バークはこれを肯定的に評価する。

この点で、アメリカを擁護しようとするバークは宣言法の支持を維持することができなくなっており、イギリス議会に主権はあるが、行使しないという「ファンタジー」を主張するようになったと理解して、バークの議論は結局のところ破綻しているとする解釈も存在する(Conniff, 1994: chap.8)。確かに宣言法の枠組みだけをみればその通りに思えるのだが、それがバークのアメリカ論を理解するのに適切な枠組みだと言えるのであろうか。それも含めてこれから検討してみよう。

宣言法を成立させたロッキンガム内閣は「大ブリテンの権威を確保した」とバークは述

べる。しかし「彼らは大ブリテンの公正を確保した」のもある (SAT, II: 443=1973: 51)。それはアメリカから批判のあった印紙法を撤回したことを意味している。イギリス議会は「権威」であるがゆえに、「公正」でなければならない。印紙法は、アメリカに対して全く公正な立法ではなかったとする。ここから、「ねじれ」をバークは認識していたこと、そして、それにもかかわらずそれが両立しがたいものではないと認識していたことがわかる。「ブリテンの優越性」とは、端的に言えば、大英帝国の中心国としてのイギリスのコンスティテューションの優位のことを表す。一般的には、優位にあるイギリスのコンスティテューションからアメリカが離脱することは許されないことであった。しかし、バークはそのことがアメリカの自由と両立すると定式化しているのである。この言明は確かに短いものだが、しかし終始一貫したバークの主張だった。つまり、バークは確信犯的に「ねじれた」論理を展開したのである。ここからもわかるように、バークは宗主国としてイギリスを性格づけている。この帝国としてのイギリスという位置づけがいかなるものか、バークは次のように定式化している。

「これら地方的立法機関は互いに他に対して同等の立場に立つゆえに、それらは等しく本国に従属することになる。それがなければ、植民地諸国は相互的平和の確保も、相互的正義の希望も、有効な相互的援助の実も何一つ生み出しえない。本国の統括的全権によって、怠慢な成員を強制し、暴力的な成員を拘束し、そして欠陥を持った弱い成員を援助することが必要である。各植民地がその制度の共通の目的に耐えうる限り、本国は決して植民地の職務に介入しない」 (SAT, II: 460 =1973: 72)

イングランド議会の帝國的性格をこのようにバークは定式化し、これを一般論とする。その意味で、バークはあらゆる植民地が独立すべきだとは考えていない⁹¹。それは帝国とはそもそも多様なものであってよい、むしろ多様であるべきだからである。「各部分が全体に従属するという理念こそが、単一で不可分な統一という観念を排除する」のであり (SCC, III: 158 =1973: 159)、「精神的統一が作用の多様性により生まれ、この帝国の協和を維持していく」 (SCC, III:136 =1973: 132)。植民地の人民はイギリスの「コンスティテューションへの共通な利害を認め」ているために帝国の一部なのである (SCC, III:136 =1973: 133)。

18世紀イギリスの下院議員であるバークは、一般論としては当然にもこのように帝国を正当化する⁹²。しかし、アメリカ植民地は異なっていた⁹³。コンスティテューションと自由という点でアメリカは特異な植民地であったのである。

「アメリカは商業的制限を除いては国内的事柄について、自由な人民の持つ一切の特徴的な性格を共有していた。アメリカはイギリスのコンスティテューションのイメージを、その実質を持っていた」 (SAT, II:429=1973: 34)

これがアメリカの最大の特色であり、バークのアメリカの捉え方はこの言及に全て含まれているとあってよい⁹⁴。そして、バークのコンスティテューションについての認識もここに明確に現れている。

ここで相互に関連する二つのことに留意すべきであろう。まず第一に、コンスティテューションの形式と実質を区分していることである。アメリカは、イギリスのコンスティテューションの実質を持っている。つまりコンスティテューションの形式はない。とすると、形式と実質とは何かの問題になる。そして第二は、コンスティテューションが自由と強く結び付けられていることである。アメリカがイギリスのコンスティテューションの実質を持っていると言えるのは、アメリカに自由があることと結び付けられている。それは何故なのか。

この二つの定式を結び付けているのは、むろん、自由という概念である。まずはこの概念をバークがどのように理解しているのかを検討する必要がある。

1 自由と国家

前にも示したように、イギリス本国の対アメリカ植民地政策を批判するロッキンガム派のブレインとして、バークは議会でアメリカ擁護の立場をとった。少数派であったロッキンガム派の一員として、バークは様々な反論を念頭に置いている。植民地という地位にもかかわらずアメリカは反抗的である、といったいささか素朴なものから、奴隷制を残存させているアメリカに自由を論ずる資格はない、といった議論まで、バークは対応し説得しようと試みている。

例えば前者に対してバークは次のように答えた。

「アメリカ人の性格としては、自由への愛がそれ全体を特徴づけ際立たせている支配的特色なのであり、そして熱烈な感情はいつも猜疑心であるがゆえ、彼らは自分が唯一の生きがいのある理念と信ずるものを力 (force) によって奪い、詐術によって掠め取ろうとする試みに少しでも感づくると、必ず疑心暗鬼になり、反抗的で不穏となる。この熾烈な自由の精神は、おそらく世界の他のどの人民 (people) よりも、イギリスの植民地において強力である」(SCC, III:119-20 =1973: 113)

ここでバークはアメリカ人の「反抗的」な態度は「自由への愛」と関係すると論じている。アメリカ人は本性的に「反抗的」であり、たまたまイギリスがその標的になったというような理解は誤りで、彼らが「反抗的」であるとしても、それは「自由への愛」の帰結に過ぎない。そしてこの熾烈なまでの「自由の精神」がアメリカを支えているのであり、「それがその国を建設した精神」であるがゆえに「私はアメリカの精神を破壊したいとは全く

思わない」と断言している（SCC, III:119=1973: 112）。

また奴隷制と自由は両立しないという主張に対してもバークは答えている。

バークはあえて「ヴァージニアや両カロライナ州において彼らが膨大な数の奴隷を持っているという事実」に言及する。南部の人民の「この感情が道徳的に一段と高級なものであるなどと言おうとするものではもちろんない。そこには少なくとも徳と同じほど多くの虚栄がみなぎっている」。南部の制度の問題は、このように価値評価的には擁護しがたいものであることをバークは確認した⁹⁵後で、事実確認的にこの制度を構築した精神を考察する。アメリカ南部の人民「にとって自由は単に享受物にとどまらず、一種の位階であり特権である」。奴隷制を維持している精神の中にも自由の観念を見出すことができる。

「彼ら南部の人民は北部のものよりもっと強烈に、そしてもっと高邁で頑固な精神で、自由に愛着を感じる。全ての古代のコモンウェルスがこうだった。また我々ゲルマン人の祖先がそうであり、そして今日のポーランド人の場合がそうだった。「この種の人民 (people) の場合、支配の傲慢は自由の精神と結びつきそれを強化しそれを不屈なものたらしめる」（SCC, III:122 =1973: 116）

ここで「古代のコモンウェルス」として言及されているのは、明らかに古代ギリシャおよびローマの共和制のことである。そこでは市民と奴隷が区別され、市民権として自由が考えられていた。ここでの自由は、全体からすればまさしく特権であり「支配の傲慢」であることは否定しがたい。しかし、それが西欧の自由の観念が生まれた土壌をなしたこともまた否定できない。この言及で念頭に置かれているのは、このことである。つまりバークは共和制ローマの精神をそこに見出しているのである。

そして「われわれゲルマンの祖先もそう」だったと述べていることには、さらに注目すべきであろう。そこからは歴史的発展段階論が読み取れるからである。それは、イギリスを含めたヨーロッパはいずれも共和制ローマの精神から自由を受け取り、それを発展させてきたという認識に基づいている。そこからすれば、北部と南部で区別されるアメリカに、発展段階の緩やかな相違が共存している状態を見ていることになる。イギリスでもそうした自由の観念の発展が存在した。イギリスでも奴隷制を廃止し、より洗練された自由を作り出してきた。それが現在のアメリカにも同様に見られるのである⁹⁶。

こうして奴隷の存在だけをもって自由の喪失とは言えず、それどころか自由こそがアメリカをアメリカにしているとバークは指摘したが、さらにバークはアメリカの自由について注釈を施している。

「彼らは単なる自由一般ではなく、イギリス的観念と原理に基づく自由の熱烈な使徒となった。抽象的自由は、他の単なる抽象物と同様に、そこには見出されない。自由は何らかの実体的対象に内属するものであり、そして全ての国民 (nation) は愛好する何らかの点で

自らを形成する。その点は卓越を通じて自らの幸福を測る尺度となる」(SCC, III:120 = 1973: 113)

この言及には興味深い概念が含まれている。それは「イギリス的観念に基づく自由」という概念である。これを検討してみよう。イギリス的観念に基づく自由とは何であろうか。それについてはバークの次の言及が手掛かりを提供してくれる。

過去のイギリス人は「すべての君主国においては結果的には必ず人民が、直接的もしくは間接的に彼ら自身の金銭を君主に許与する権限を保有せねばならず、それがないところでは自由の影すらも存在しないということを基本原理として倦まず弛まず世に説いてきた」(SCC, III:120=1973: 114)

ここでバークが述べているのは、自由は所有権との関係でイギリスでは考えられたということである。なぜ自由と所有権が関係しているのか、それは「絶対君主制と制限君主制を区別するものは、国王が臣民に課税するとき、その同意なしで可能であるような権力を国王が持っているか、税の支払いを拒否する力を臣民が持っているかによる」のであり、「それが自由の砦であるといえるのは何故か」といって、同意なしに財産（所有権）を奪うことができるというのは、全ての財産（所有権）を自らの支配下においていることであり、そうしたものは全ての権力を握っていることになるからである。しかし、政府が同意なしには奪うことができない財産（所有権）があるということは、それを持っている人は政府を制限する力を持っているということである」(Canavan, 1995: 36-7)⁹⁷。ここで権力の制限として所有が捉えられており、その意味で所有は自由の保障なのだということである。そこからすれば、バークの言う「自由は何らかの実体的対象に内属する」という命題も理解できよう。ここで「何らかの実体的対象」と言われているのは、たとえば所有権であることになる。

そしてこうした自由の認識は、現在のものであることにバークは注意を促す。

「あまねく知られるように、この国における自由のための闘争の主題は、ずっと昔から主として課税の問題に他ならなかった。古代のコモンウェルスにおける紛争は大部分が、主として為政者選出の権利か、もしくは国家内の階層間均衡についてであって、金銭問題はこれらの国々の場合にはそれほど切迫した主題ではなかった。しかしイギリスにおいては事情が異なっていた。もっとも有能なペンと最も雄弁な演説が、課税という点で行使された。最も偉大な精神が、このために活躍しそして受難した」(SCC, III:120=1973: 113)

バークは、イギリスにおいては以前から現在に至るまで自由は、常に所有権との関係で論じられ、勝ち取られ、維持されてきたと述べている。アメリカは課税問題でイギリス本

国と対立し、戦っている。それはむろん所有権の侵害であり、それゆえに自由の侵害だと認識されているのである。そこからすると、イギリス的自由の観念をアメリカも受け継いでいるとバークは判断しているのである。

以上からバークの議論の枢要な部分を読み取ることができる。まず第一に、諸国はそれぞれに自由を「実体的対象に内属させて」いるとバークは観察しているということである。第二は、ここにおいてバークはプライスやペインの議論と明確な違いを見せているということである。そして最後に、イギリスがアメリカの自由の抑圧者となっているということである。

まず第一の点を検討してみたい。バークは国家ごとに自由を何に内属させるかは異なっていると観察している。古代ギリシャやローマでは政治参加や社会正義に自由を「内属」させているとバークは観察している。おそらくはアテネにおけるソロンの改革までの過程やローマの聖山事件、そしてリキニウス・セクスティウス法といった例を念頭に置いていると思われるが、古代ではこのような形で自由のための闘争が展開され、勝ち取られたと大枠で定式化されている。それが古代の都市国家における自由の在り方なのであるのに対し、近代のイギリスおよびアメリカは強く所有権に自由を「内属」させており、所有権をめぐって自由のための闘争が行われ、自由を勝ち取ってきた⁹⁸。それはそれぞれの国家に固有の在り方である。そうしたそれぞれに異なる「実体的対象」から切り離して自由を抽象的に把握しようとするのは、固有性をあえて閑却して思考することであるとバークは警戒している。

そうだとすると、いささか疑問を抱かざるを得ない言及があることに気づく。固有性を強調するバークが、自由を抽象的に論じているように思われる箇所があるからである。ここで合わせて検討しておこう。バークは自由について次のように定式化している。

「自由というものは、つまり私が言おうとしている唯一の自由は、秩序と結びついた自由であり、単に秩序や徳と両立するだけでなく、それらなしには存在しえないような自由のことである。この自由は安定するよき統治に固有のものであり、統治の内実やその最も重要な原理と同様にそれに属するものなのである」(SAB, III:59 = 1973: 82-3)

バークの自由観を論ずる際にもっとも頻繁に引用されるこの一節は、しばしばバークの統治論と結び付けられ、自由だけが統治において重要性を誇る問題ではなく、秩序との調和を考慮すべきとする認識を示すものとして理解されてきた⁹⁹。一見確かにそう理解できるように見えるが、しかしこの理解は適切なのだろうか。固有性を強調するバークが、自由を一般化して論じていると捉えるべきなのだろうか。

それを考える場合、「秩序と結びついた自由」という時、バークが何を念頭に置いているのかが鍵となるであろう。自由は「安定するよき統治に固有」で「それに属する」ものであるとしている点に留意すると、必ずしも秩序のために自由を一定程度制限すべきである

という議論ではないように思われる。ここでは、よき統治と、悪しき統治ないし統治のない状態が前提となっているはずで、自由は後者になく、前者にのみ存在するとされている。あえて言えば、自然状態や専制において自由はないということであり、市民的状态にのみ自由があることを意味するであろう。となれば、ここでバークが「秩序」という時、それは「秩序なるもの」一般ではなく、むしろ市民的状态、さらにいえば国家のことを意味していると捉えるべきではないのだろうか。

そうだとすれば固有性に関するバークの認識とも符合する。つまり各国家はそれぞれに自由のための闘争を繰り広げてきた歴史を持っている。そこでは国家ごとに、何を自由と結び付けてきたかはひとまず異なっており、その闘争が完全に終結することはないかもしれないが、一定の安定を確保した国家と、依然として安定には至らない国家もあり、後者には残念ながらまだ自由は存在しないが、前者にはその存在が認められるものであるという定式がバークの思考に存在すると見ることができよう。

次の第二の点、つまりバークとプライス、ペインの違いは、第一と連関しているといつてよい。これまでに確認したように、バークは自由を積極的に所有権、課税と結び付けて論じている。それに対しプライスやペインは、もちろん相互に異なる部分を多分に含みつつも、自由を、所有権ではなく代表、つまり政治参加、自己統治に強く関連付けて論じていた。少なからず共和主義的な自由論の影響を受けていたことは間違いない。

バークはこうした政治参加、自己統治と自由を結び付けて論ずるのは古代ギリシャ、ローマにおける在り方であると定式化している。そこでバークはプライス、ペインの名前を出していないが、しかしここでバークが、彼らの議論はこの古代の議論と重なるものであることに気づいていないと想定することには無理があろう。バークはプライス、ペインの議論を古代的、共和主義的なものと位置付け、その上で近代イギリスの自由はそれらとは種差のあるものと認識していたと理解する方が説得的に思われる。

とはいえ、アメリカ問題においては、所有権と自己統治を安易に截然と区別することには注意が必要ではある。というのも、ここにおいては「代表なければ課税なし」として、代表つまり自己統治や政治参加の問題と、所有権の問題を関連付けているからである。それからすれば、アメリカ問題とは、それらを全く無関係なものとして捉えるべきではないという論理を提示したものと言うことができよう。

だがバークはそれを区別しようとしている。おそらくそれは意図的な作業だと理解すべきであろう。というのも、バークは代表に関しては事実代表論者ではなく、実質代表論者だからである。事実的に代表が送り込まれていなくとも、実質的に代表されている状態はありうるものであり、そしてそれをもって代表されていると認めるべきであるとする立場が実質代表論だが、バークはこの実質代表論者であった。それゆえバークにとってはアメリカ問題において代表問題は存在しない。そもそもアメリカ問題は、時間的にも課税問題が先行し、代表問題はそれに後続してきたのであって、逆ではない。問題の本質は時間的にも論理的にも、課税問題、つまりは所有権問題であるというのがバークの認識であったと

いえよう。それらを鑑みれば、バークが自由を考察する際に、あえて意図的に課税、つまり所有権の問題から、代表ないし政治参加の問題を切り離して論じたと見るべきなのではないだろうか。そしてそれは同時にプライス、ペインの論理と自らのそれとは異なることの表明でもあったと考えるべきであろう。

では最後の点に移ろう。おそらくこれはバークにとって最大の問題であったに違いない。バークにとってアメリカ問題とは、「自由な国家」イギリスが意図的に人民の自由を抑圧しようとしているという、あつてはならない矛盾の体现であった。バークがこの抑圧を支える論理をどう分析し、それにどう反論しているか、それを整理しておきたい。

まず先に示したように、本国と植民地の関係を成年と未成年との関係であるとする論理である。バークと年来の友人であったサミュエル・ジョンソンさえもがそうであったが、バークはそのようには捉えていない。

「もし自由な統治とは何かと聞かれるならば、私は実際問題としてはそれは（アメリカの）人民自身が考えるとおりのものであり、私でなくて彼ら自身が、この主題の自然的、合法的、正統的な判定者であると答えよう」（LSB, III:317=1973: 209-210）

アメリカ人はまだ未熟であるがゆえに、必要かつ適切な指導と抑圧や拘束の区別がつかないとする論理に対して、バークは真っ向からそれを否定する。アメリカは「イギリスの観念に基づく自由」を自由としている存在である。未成年に例えられる存在では全くない。

第二は、この「未成年」論と密接に関係するが、アメリカの行動を秩序を乱す行動と認識し、それを取り締まる必要があるとする論理である。この取締は軍事行動をも要するが、しかしそれは本質的には警察行動であるとする論理である。だがバークはこの論理もむろん否定した。警察行動であるなら、それは法律に依拠していなければならないことになるが、アメリカを刑事訴追することはできない。そもそも「人民に対して起訴状を書くことはできない」。しかも、そこには法的論理の破綻が存在するためである。

「諸君は一般人民の犯罪事実を、その行為そのものではなく、単に犯行の時期によって判断する結果となり、したがって人間行為の道徳的性質ではなく、たんなる偶然と運を正義の基準とすることになる。市民的異議という不幸を反逆と混同する人間は、必ずやこのような奇妙な自己撞着に苦しまざるをえない」（LSB, III:295=1973: 180）

バークによれば、アメリカ人の行っているのは「市民的異議」であり「反逆」ではない。市民的異議が表明されるということは、統治に大きな問題があることを意味する。つまり彼らは瑕疵のある統治に従わざるをえなかった「不幸」にさらされていると感じ取るべきなのである。ところがそれを感じ取ろうとしないばかりか、対立的な関係にある時期に「市民的異議」を行うと、「反逆」であると受け止めてしまっている。行為そのものは同じなの

に、時期のせいで犯罪とするのは法的に破綻した判断であるとバークは反論する。このことは反射的に、その判断の恣意性を浮かび上がらせるであろう。法的判断の外皮を剥げば、そこにあるのは、専制君主のような、自分たちにとって「快」ではないという恣意性の表明だけなのではなかろうか。バークはそれを暗黙裡に指摘しているように思われる。

そしてバークはアメリカ問題に関する議論には、一つの逆説があることを指摘する。先ほど確認したように、自由は国家にのみ存する。そしてその国家における自由とは、当然ながら、国家の成員全体の自由でなければならない。

「自由は一般的原理であり、地域内の臣民全体の明白な権利であるか、それとも誰の権利でもないという種類のものである。部分的自由は私には奴隷状態の最も忌まわしい形式であると考えられる」(LSB, III:296=1973: 182)

イギリス人には認められているが、アメリカ植民地では認められない自由などというものはない。あるとすれば、それは自由とは異なるものであるとバークは指摘している¹⁰⁰。つまり、自由を与えられていない者は、国家の成員として認められていないことを意味するのである。

「われわれの間の平等は消滅する。もし波止場に上陸する水夫が会計事務所に座っている商人と同じ確固たる法律的基盤にもはや立たなくなれば、われわれはもはや同胞市民ではない。他の法律は共同体に害を与えるかもしれないが、この法律は共同体を解体に導く」(LSB, III:297 =1973: 185)

イギリス政府がアメリカの独立行動を制御するために、アメリカ人の自由を制限した立法は、バークの目にはこのようなものと映った。イギリス人とアメリカ人が異なる自由を享受しているとき、それはもはや一つの共同体、国家ではありえない。その一つの共同体はすでに「解体」されているのである¹⁰¹。

バークの見る逆説はここで明らかになる。アメリカが独立国家となることを阻止しようとしてイギリス政府が行ったことは、アメリカをイギリスとは異なる独立した国家として扱うことを意味してしまう。バークはあくまでアメリカが独立することに積極的に賛成している訳ではない。それどころか本来的には帝国が維持されるべきだと考えている。そのバークがアメリカを擁護しているのに対し、アメリカを批判する政府が逆にアメリカを異なる国家として扱ってしまっている。

だが逆説はこれに留まらない。イギリスは自由を「今も大切にするネーションである」はずである。にもかかわらず、イギリスの政策がアメリカの自由を抑圧している。バークはこのイギリスの立法や政策が撤回されないことを批判し、今現在は「自由がイギリス人にとって不人気になる危機にある」のであり (LSB, III:328-9=1973: 224)、むしろアメリ

カこそが自由を重視している¹⁰²。

「(なぜなら) 我々はアメリカ人には自由を要求する権利がないことを立証しようとする余り、我々自身の精神全体を支える格率を覆滅しようとしている (からだ)。アメリカ人に自由が許されないことを証明しようとする我々は、必然的に自由そのものの価値を軽んずる破目に陥らざるを得ない。我々が論争において彼らを多少やりこめたと思った時に、実は我々は自分たちの父祖がそのために血を流した原理の一部を攻撃している」(SCC, III:127=1973: 121)

この反射的損害は、バークの論理からすれば、イギリスにとって致命的である。アメリカの抵抗を軍事力を行使してまで封じ込めようとする場合、つまり「剣がなしうることをなす場合、彼らの武力の成功と彼らの政策の破綻はまったく同じことを意味する」のである (LSB, III:304=1973: 192)。前章までに確認したように、バークはイギリスの歴史を自由の歴史として理解してきた。しかしアメリカの危機に至ってイギリス国民は自らが作り上げてきた、まさにそのものを自己破壊しようとしているのであって、それはイギリスがイギリスでなくなる危機なのだ。イギリスはアメリカを非難しようとして、自らを非難してしまうという逆説に陥ってしまっているとバークは診断している。

こうした一連の対アメリカ政策とそれを支える論理を作り出している精神をバークは「敵対的精神」と呼ぶ。この精神こそ統治において最も危険な精神である。

「どれほど権威に組する統治理論の筆者でも次のように主張することはできない。つまり、人民に対して統治者が敵対的精神をもって望んでいるというだけでは政府変更の十分な理由ではない、と」(LSB, III:306=1973: 195)。

だが、残念ながら、イギリス政府はこの精神でアメリカに臨んでいる。まず「敵対的法律」の制定であった。「状況がこうした注意すべきものとなり、我々は陛下の大臣に強圧的な政策の作用に対する不信を理解するように懇願し、彼らの経験から教訓を引き出すように願った。だが、経験は何の効果もなかった。その種の立法の厳格さは、政策が誤っていたとは理解されず、範囲が限定されすぎていたと理解された。新しい峻厳さが受け入れられたのである」(AK, III: 266)。

そしてバークによればこの「敵対的精神」は例えばイギリス議会のコート派が回覧する『コート・ガゼット』紙に見出せる。

「これまで長期間次から次へと毎日積み重ねられた戦争の暴威と敵対的法律による脅迫にもかかわらず、アメリカの指導者たちは彼らの人民たちを完全な独立の宣言に踏み切らせるのに多大な困難を感じていたように思われる。しかしこの独立の賛助者たちが企てて達

成しえなかった計画を、『コート・ガゼット』紙が完成させた」(LSB, III:305=1973: 194-5)

「反乱、暴動は鼓舞されるのではなく「挑発される」というのはこのことである。そしてバークはこの「敵対的精神」がなくなる限りアメリカ独立は「不可抗的」であると結論する。

「人民の心を独立に向かわせた高名なパンフレットの著者は、この種の敵意の表明をアメリカ人の目から隠すどころか、コート派とこれら(『コート・ガゼット』紙)の『挨拶』の精神を大いに力説したうえで、これらの諸事実に基づき(事実が彼の想定するようなものであるなら)不可抗的な結論を導き出した」(LSB, III:306=1973: 195)

ここで挙げられているパンフレットが『コモン・センス』であり、その著者がトマス・ペインであることは言うまでもない。そしてここではペインに対して、若干肯定的に言及しているように見える。しかもペインはバークを「人類の友」と呼んで、実際に交流も持ったことが知られている。このことはペインとバークの理論的差異との関係でどのように理解したらよいのか。バークは、少なくともこの段階ではペインとの違いを明確には理解していなかったと見るべきなのだろうか。

しかしそのように見ることにはいささか無理があろう。ここでバークがペインの議論自体を評価している訳でないことには留意が必要である。バークはあくまでペインが本国側の「敵対的精神」を見抜いたことを指摘しているのであって、ペインの理論的立場まで評価している訳ではない。理論的立場に関しては異なっていることは自明であるが、アメリカ擁護という陣営は共通したに過ぎないのである。

2、コンスティテューションの精神

前々節末尾で述べたことをもう一度振り返っておこう。バークによればアメリカは、イギリスのコンスティテューション(国制)の実質を持っていると主張した。そしてそれはアメリカに自由があることと結び付けられており、コンスティテューションが自由と強く関連させられていることは明白であった。前節でバークがアメリカ問題で自由をどう論じたのかを検討したのはそれゆえであった。本節では、次に自由とコンスティテューション(国制)がいかに関係させられているのかを検討する必要がある。

ここで疑問となっているのは、バークが「均衡した国制」たるイギリスのコンスティテューションを高く評価しているにもかかわらず、国王も貴族もない、つまり君主制的部分も貴族制的部分もないアメリカのコンスティテューションを「イギリスのコンスティテューションの実質を持っている」と言い得たのかということであった。それはおそらくコンスティテューションの「形式」と「実質」の区別に関係していると思われるのである。

それを明らかにすることが必要となる。

ではまずバークがアメリカのコンスティテューションについてどう言及しているのかを確認して見よう。当然ながら、アメリカ植民地は少なくとも形式上はイギリスによる統治下にあった。そのイギリスと対立し、イギリスが引き揚げていった時どうであったのか。バークは例えばマサチューセッツ州を取り上げる。マサチューセッツ州を含め、幾つかの州はイギリスから解散を命じられている。つまり幾つかの州の存在を否定したのである。イギリスはそこから全てを引き上げていった。しかし、そこからガバメント（政府、統治）がなくなりしなかった。そのことが持つ意味をバークは重視する。

「まったく新しい統治を確立することが一般的にきわめて困難な仕事であることを知っている我々は、まさか彼らが自力でそれを実現するなどとは夢想だにしなかった」（SCC, III:126=1973: 120）

イギリスの統治ではなく、アメリカは自ら新しい統治を作り出している。彼らは「革命の騒乱や選挙のわずらわしい形式性を抜きにして、その目的に適う統治を作り上げた。自明な必要性と暗黙の同意が、一瞬にして事を運んだ」（SCC, III:126 =1973: 120）。それは極めて新しい事態であった。イギリスの権威がなくなってもアメリカには権威が存在しえた。アメリカの権威は、決してイギリスの権威の放射線上にあるものではなかったのである。

そして、この統治にはコンスティテューションが存在していることが重要である。

「植民地が繁栄し、成長し、多人数の強大な国民へと発展して地上の広大な地域に広がるにつれて、正式なコンスティテューションの中で敬意を向けられた議会を、それが代表する偉大な国民の威厳の一部としたことは自然であった」（LSB, III:320=1973: 214）

ここでバークが述べているのは、植民地の議会と人民が相互に相互を権威づけたということである。それはイギリスの権威からきたものではないとバークは把握している。そしてそれ以上に注意が払われるべきなのは、バークはここでアメリカにコンスティテューションがあると認識しているということである。

これはすでにヴァージニアで権利章典が制定され、独立宣言も発表された後のことであるが、まだ連邦憲法は形成されていない時期である。バークがコンスティテューションと言っているのは、むしろ連邦憲法のことではない。これまで指摘したように、明らかにバークは「構成」というコンスティテューションの原義に忠実なのである。そしてアメリカのコンスティテューションをバークはどう捉えているのか。

「統治を成立させるのは人民の服従であって、その名称、たとえば従前なら総督という名

称、現在なら委員会という名称ではない。この新しい統治は直接人民から発したものであり、決して既存のコンスティテューションという通常の人為的手段を通じて伝達されたものではない。それはもはやイギリスで作られ、そのままの形でこの地へ伝達された既製品ではない」(SCC, III:126=1973: 120)

イギリスの「総督」がアメリカ統治を行っていた訳ではないことをバークは指摘している。アメリカは自ら権威を作り出し、自らそれに服従して統治を作り出したのである。それはイギリスのコンスティテューションとは全く異なった形であり、つまり「均衡した国制」とは異なり、「人民から直接発した」議会によって統治が行われているのである。明らかに共和制的なコンスティテューションであった。それをバークは認めている。

ここで一つ確認しておくべきだが、もちろん、アメリカ植民地においてもコンスティテューションという概念そのものは、イギリスのそれを受け継いだものである (Kramer, 2004: 9)。アメリカ植民地でも、イギリスの名誉革命によって自らの権利が確立されたものと理解されていたし (Reid, 1993: 52)、イギリス的に、同意と時効が国制の二つの特徴であると認識されていた (Kramer, 2004: 15-6)。革命期におけるイギリスの航海法や茶税といった立法に対しても、アメリカ植民地では先例の確立による時効の理論が前提とされて議論されており、こうした法律を認めてしまえば、先例として今後も同様に受け入れるべきものになってしまうと論じられたのである (Kramer, 2004: 17-8)。こうした法的概念そのものは同じなのである。

バークがアメリカにはコンスティテューションの実質があると指摘したのは、こうしたことを指している訳ではないであろう。では「実質」と「形式」とは何か。

前段で確認したように、アメリカのコンスティテューションはイギリスの「均衡した国制」ではない。これが「形式」の違いなのではないだろうか。しかし「実質」は同じであるとバークは主張する。ではイギリスのコンスティテューションの「実質」とは何か。

「わが国のコンスティテューションの際立った特徴、それは自由に他ならない。この自由を損なわずに保持することこそが、下院議員たるものの特別な義務でありその固有な信託であると思われる (SAB, III:59=1973: 82-3)」

ここで「特徴」と呼ばれているものこそが「実質」なのではないだろうか。そうだとすると、「実質」は自由であるということになる。これまでの検討からすれば、確かにバークはアメリカは「イギリス的観念に基づいた自由」を持つと把握されており、アメリカがイギリスのコンスティテューションの「形式」は持たないが「実質」は持つということと整合性を持った理解である。だがコンスティテューションの「実質」が自由であるとはいかなることなのか。

バークは1775年に、つまりまだ独立宣言が発表されない時期に、自由こそが帝国を統合

する原理であると論じている。バークによればアメリカをイギリスと結び付けているのはイギリス政府が発行した「船籍証明書や保税倉庫書や宣誓供述書や税関証や出港許可書」などではない。

「死せる道具、生気のない器具であるこの種のものに、その生命と効力のすべてを付与したものの、それはイギリスという共同体（**communion**）の精神なのである。このイギリスのコンスティテューションの精神こそが、巨大な中枢部を通じて吹き込まれることで、帝国のあらゆる部分に、そのもつとも末端の成員にすら浸透し、涵養し、統合し、鼓舞し、蘇生させる」（SCC, III:165=1973: 168）

ここでバークはイギリスのコンスティテューションの「精神」は自由であると定式化している。そしてアメリカ人が「自由を熱狂的に愛すれば愛するほど、彼らの（イギリス政府への）服従は完全なものになる」と主張した。それはむしろアメリカ人が「自由への愛」を保持しているからである。バークは「実質」を「精神」と言い換えているとみてよい。「実質」「特徴」「精神」と換言してはいるが、バークの認識は一定である。

ここで先ほどのバークの言及を想起してみよう。バークは「全ての国民（**nation**）は愛好する何らかの点で自らを形成する」と述べていた。これまでの検討からすれば改めて論ずるまでもなく、「自由への愛」を持つイギリス人やアメリカ人は、愛好する自由という点で自らを形成したということの意味する。

バークは諸々の国家はそれぞれの仕方で自由を追求していると考えている。残念ながらそれに一定程度成功した国家もあれば、まだそこに至ってはいない国家も存在する。イギリスはむしろ前者に位置づけられるが、当然ながらその追求の歴史は平坦なものでは全くなかった。そしてイギリスを特徴づけているのは、自由を所有権との関連で追求してきたという点である。その努力は「均衡した国制」というコンスティテューションの形成と連動し、名誉革命体制の成立でひとまずの成功を見たとされる。このバークの認識を踏まえると、イギリス人は自らの「自由への愛」によってイギリスを形成してきたが、それと同時に「自由への愛」によって自らを形成してきたのでもある。その作用は相互的なものであるとバークにおいては捉えられている。

このことはイギリス人は長期間にわたって、自分たちをそのようにコンスティテュート（構成）する作業と同時に、そのようにコンスティテュートされる経験を重ねてきたということの意味している。イギリス人は自由な存在としてコンスティテュート（構成）されたのであり、そのコンスティテューションによって自由な存在となると換言することも可能であり、コンスティテューションはこの相互作用の結果を意味するものと認識されている。それはイギリスにおいて「均衡した国制」という形式に落ち着いた。その相互作用の過程に着目すれば、コンスティテューションは半永久的に調整され続けているものと見ることができる。バークが「改革」を強調するのは、それと見てよいのではないだろうか。

この調整、あるいは「改革」の基準となるのは、むしろ「イギリス的観念に基づく自由」であろう。これを維持増大させるために全てが存在しているのであって、逆ではない。「均衡した国制」のために自由があるのではなく、自由のためにそれが形成されたに過ぎない。その点からすれば、「均衡した国制」はコンスティテューションの「形式」であり、自由こそコンスティテューションの「精神」を成しているということができよう。これまでの検討を総合すると、このような解釈になるように思われる。

「イギリス的観念に基づく自由」を共有するアメリカは、ひとまずイギリスの統治を受け入れていたが、植民地課税政策によってイギリス自体が自由を否定する行動を起こしたとバークは観察している。これまでイギリスがアメリカ植民地に発行してきた「船籍証明書や保税倉庫書や宣誓供述書や税関証や出港許可書」そのものは「死せる道具」に過ぎず、自由というコンスティテューションの「精神」がそれに意味を与えてきていたのだが、まさにこれら政策によって、「死せる道具」となってしまった。そしてイギリスがこのコンスティテューションの「精神」を失い始めたその時に、逆にこれを保持していたのがアメリカだったのである。そこでアメリカが「イギリス的観念に基づく自由」によって、自らをどのようにコンスティテュート（構成）したのか。それは「直接人民から発する」統治という形式、つまり共和主義的な形式をとった。むしろこれは「均衡した国制」という形式ではないが、しかしそれは形式の違いに過ぎないとバークは診断しているのである。もちろんバークは「均衡した国制」という形式を高く評価している。しかし自由はこの形式においてのみ維持されるとは述べていない。アメリカの「直接人民から発する」統治という新しい統治の在り方に対して、バークが何ら懸念を抱いていなかったとは思えない。しかし「統治を作るのは人民の服従」であり、そこに「人民の服従」があることは疑いようもなかったし、自由な存在であろうとして自らをそのようにコンスティテュート（構成）しようとしているのもまた真実であるとバークは観察しているのである。

こうしてバークはコンスティテューションの「精神」を中核概念として、コンスティテューションを把握しようとしたが、このことから翻って一つの問題に行き着くことになる。それはすでに引用した部分にも現れている。繰り返しになるが確認しておこう。バークは「自由を損なわずに保持することこそが、下院議員たるものの特別な義務でありその固有な信託であると思われる」と述べていた。これはむしろ「議員の心得」論でもあろうが、それに留まらず、バークは明らかにここで自由は損なわれ失われることがあるということを前提としている。前節でも確認したことであるが、ここで問題なのは、名誉革命体制の成立によってイギリスは一応「均衡した国制」を達成したという点である。先にも指摘したように、しばしばバークは名誉革命体制を「神聖化」した「賛美者」であり、その護教論者であったという認識は今なお少なくない。だがそうだとすればするほど、それほど素晴らしいもの下で何故自由が損なわれ失われることがあるのか理解できなくなるのではなからうか。

もちろんバークが名誉革命体制を維持し「均衡した国制」を重視したことは間違いない

が、それは「均衡した国制」が全ての問題を解決する全能、万能の最後の切り札であるなどと考えていたからでは全くなく、むしろコンスティテューションの形式はどこまで行っても形式に過ぎず、たとえそれが崩壊しなくとも国家は崩壊しうるものだと考えていたからだということになる。バークのアメリカ論の本質は、極端に言えば、コンスティテューションとその形骸化についての考察だと言っているのではないだろうか。

しかしその考察はアメリカ論に始まる訳ではない。バークは、議会の内外でアメリカ論を展開する前、1770年に『現代の不满』を執筆するが、そこにおいてすでにこの議論の萌芽は示されている。それをここで踏まえておこう。

このパンフレットが書かれた経緯については序文で簡単に触れておいた。下院議員ジョン・ウィルクスが出版した雑誌『ノース・ブリトン』が問題とされたことが、この事件の切っ掛けである。グレンヴィル内閣はウィルクス逮捕の協議に入り、これを「扇動的で反逆的な」「誹謗文書」としてウィルクスを逮捕と保釈を繰り返す。この過程でウィルクスは危険を感じてパリに亡命し、ロッキンガム内閣と赦免などの交渉をしたが、その時の窓口となったのがバークであった。バークは、序文でも触れたが、ウィルクスに対する個人的好悪を別に、この事件に対応した。

政府はウィルクスの当選を再三否定する。これは政府が誰を当選させるかについて、ひいては議会の構成員を誰にするかについて恣意的に決定しているのと同様であるとバークは認識する。この恣意的権力の行使は、バークによればまさしく専制である。バークは専制を通例にそって次のように定式化した。

「自らの刹那的な喜びのために権力を行使する以外、いかなる権力の使い方をも忌み嫌い、自分の側に無制限な力を確保し、人民の側を完全に無力にしておいて、その間の中間的位置にあるものを全て抹殺することは、専制の本性である」(PD: 79=2000: 15)

一個人を排除しようという「刹那的な喜びのために」、「自分の側に無制限な力を確保」したイギリスの政府は、人民の持つ「フランチャイズ(市民権・選挙権)」すらをも否定して「完全に無力に」しようとしているのである。それは「中間的位置にあるもの全て」の消去を伴った。この「中間的位置にあるもの」とは、ここではイギリス議会のことである。政府と人民の間にある中間権力とは、イギリスにおいては、司法権の一部と立法権を掌握する議会である。明らかにこれはモンテスキューの議論を援用しており¹⁰³、そこからすれば特段目新しい議論ではない。

だが、この「中間的位置にあるもの」つまり議会はなぜ「抹殺」されたとバークは言うのだろうか。もちろん、「抹殺」というのは議会が空洞化したことの比喩的表現である。この空洞化が専制においては極めて重要な現象なのである。

この空洞化は、議会におけるコートとカントリの対立、そしてコート派の勝利によってもたらされたかとバークは観察している。国王の意思を議会において代弁するコート派と呼

ばれる議員群が存在し、それに対して、カントリは彼らに批判的な議員群の呼び名である。国王や内閣が記事を「誹謗文書」と認定し議員を排除しようという意志をもったとしても、議会において否決されればそれは無効となる。つまりそうした決定がなされたのは議会におけるコート派の勝利のためであるとバークは分析している。ここで「中間的位置にある」議会の「抹殺」が成功したのである。この分析自体は目新しいものではない。

それに対しバークは議会の本来あるべき姿を描写する。

「下院の徳、精神、本質は、それが国民の明確な像であり意見であるということだ。最も有害な傾向を持つ教義が最近主張しているような、人民に対する抑制としてそれは設立されたわけではない。人民のための抑制として設立されたのである」(PD, II:292=2000:50-1)

このように議会、とりわけ下院は巨大な権力が人民に直接行使されることのないよう、権力を抑制することも存在意義の一つである。現在はコート派によってそれが浸食され専制化の兆候が現れているが、それはどのように回避されるのか。バークは次のように指摘する。

「人民の無知につけこんでシステムの基礎とすることは一時的には可能だが、国家における活動的な人々 (active men) の利害関心は永続的で間違いのない基盤である」(PD: 78=2000: 14)

この「国家における活動的な人々」が議会に存続することしか、この専制化を押し留めるものはないと認識している。そうした人々がイギリスの現状では少ないと考えていることは明らかである¹⁰⁴。こうした人々が

「確信していたことは、協調して行動 (act in concert) しない人々は効果的に行動できないということ、また自信を持って行動しない人々は協調して行動できないということ、そして共通の意見、共通の愛着、共通の利害関心によって結びついていない人々は自信を持って行動できないということ、であった。これら賢明な人々は「公的な力 (public strength) の全構造が依拠する、こうした格率に十分基づいていた」(PD: 149-150=2000: 80)

のである。「活動的な人々の利害関心」とは、ここで現れた「共通の意見、共通の愛着、共通の利害関心」と見てよい。これらによって「公的な力」は支えられている。まさに専制化に対抗するのは、このような行動であるとバークは強調する¹⁰⁵。こうしてバークはイギリス議会と政府の現状に対し、理想的在り方を対置してみせた。

これを「議員の心得」論と受け止めることもできよう。だが興味深いのは、ここでバー

クが語らなかつたことである。つまり専制を押しとどめることができるものは何かを考察する時に、バークが挙げなかつたものが重要であろう。といつてもここで挙げられていないものは幾つもある。しかし別の箇所でバークはそれを明示している。

「全ての人間がコート派の機嫌を伺うようになってそれ以外の方向を目指す人間が姿を消し、この万人の希望を左右しうる唯一の動機がやがては万人の行動を統べるに至る時期が到来しないと断言できない。かくては法律や法令の文言がどのようなものとなつていようと、結局は隷従が普遍的となる」(PD, II:261-2=2000: 17)

バークは明らかに「法律や法令」は実際は専制化に対抗するためには役に立たないと指摘している。実定法で何をどのように禁止し制限しようとも、専制化を究極的には押しとどめることができないとバークは認識しているのである。この点についてさらに掘り下げてみよう。バークはそれは実定法に限らないと考えている。

「法律の及ぶ範囲は極めて限定されている。諸君がどのように気に入つた政府を構成するにせよ、その圧倒的大部分は広く閣僚の慎慮と公正 (prudence and uprightness) に委ねられるような権力の行使に依拠しているに違いない。法律の全ての効用と効力すら実はそれに依拠している。それなくしては諸君のコモンウェルスも単なる机上の計画以上のものではなく、決して生ける活動的効果的なコンスティテューションを持たない」(PD, II:277=2000: 33-4)

バークによれば、たとえいかなる実定法があろうと専制化は起きるが、それは実定法の「効用と効力」は結局、それを運用する主体に左右されるからである。「効用と効力」を減殺させることは何ら困難なことではないというのがバークの診断であつた¹⁰⁶。そしてそれは実定法に限つたことではない。コンスティテューションも同様とされる。コンスティテューションを破壊する必要はない。「生ける活動的効果的な」ものでなくするだけでよいのである。

「内閣を組織する際の国王の独断的権力が悪質な弱い人間に悪用される場合には、それは法律の文言を直接何ひとつ損なうことなく、コンスティテューション全体の精神に背いて作用するシステムを生み出した」(PD, II:276=2000: 33)

ここでバークはやはりコンスティテューションの「精神」という概念を使って現状を描写している。国王の権力を制限する「均衡した国制」という「形式」はそのままに、「精神」にそむくシステムが構築された結果であるという診断である。この「精神」が抜けたコンスティテューションは「生ける活動的効果的な」ものではない、空洞化したものである。

バークは実定法や制度的なものによって専制を食い止めることはできないと論じている。内部から浸食され、空洞化したコンスティテューションでは、それがいかに理想的なものであれ、「形式」に過ぎず、役には立たないと指摘しているのである。「自由な国家」イギリスにおいても秘かにこうした事態は進行しているとバークは現状を診断する。

コンスティテューションは直接手を加えられなくとも、変更されうるのである。たとえそれがどれほど優れていようとも、どれほど巧みに自由を構成していようとも、内部からの侵食によって専制化されることを予め完全に防ぐことはできない。この予防的性格をコンスティテューションの本質に見る捉え方を現代ではプリコミットメント理論と呼んでいる¹⁰⁷が、もちろん現代でもそれは完全ではない。

バークがアメリカ問題の前に、すでにこのコンスティテューションの「形式」と「精神」を論じていたことは以上からも明らかであろう。ここからすれば『現代の不満』からアメリカ問題までのバークの議論はほとんど一貫している。バークの目には、イギリス政府が罹患していた病弊がアメリカ問題でさらに症状が悪化したと映ったはずである。その意味でアメリカ人は専制化していくイギリス政府の犠牲者であった。

「ひとつの人民全体の一般的反乱や暴動は、今も昔も鼓舞されたことはない。それは必ず挑発される」(LSB, III:310=1973: 200)

とバークは断言する。もちろん、アメリカの抵抗は反乱などでは全くない。

「自由を主張すれば直ちにそれが反逆に等しいと考えるような政府は、同時に、服従することで自分が奴隷になってしまうような政府だ、と彼らがこれによって教えられる結果になりはしないか？」(SCC, III:133=1973: 128)

バークはこのように反語的にイギリス政府が専制化していくことを指摘するのである¹⁰⁸。

おわりに

アメリカ問題に関して、バークはプライスやペインと明らかに異なった論理を展開している。プライスやペインは自由を少なからず共和主義的な自己統治の意味で理解しようとしたのに対し、バークは所有権との関連で把握しようとしている。声高にその差異を強調しようとはしていないが、バークは明らかにそれを意識していたであろう。バークはこの問題を代表制の問題だと捉えるべきではないと考えている。実質代表論者であったためであるが、何故バークは実質代表制を維持すべきと考えたのか、事実代表制は何ゆえに問題だと考えたのか。バークは代表はすべからず国民代表たるべきだと繰り返したが、それと強く関係するであろう。さらにいえば、代表の在り方としての自由委任、命令委任の違い

とも関連すると思われる。それについてはさらに検討が必要になるであろう。

むろんプライス、ペインとバークには共通点もある。三者ともイギリス政府が大なり小なり専制化しているという認識に基づいていた。しかしその分析は全く異なっている。プライス、ペインは、むろん一枚岩ではなかったが、コンスティテューションに何らかの問題があると認識し、その変更、改革を論じたのに対し、バークは基本的にコンスティテューションの問題だとは考えていない。プライスは「均衡した国制」を基本的に評価しているが、下院の構成には問題があり、その点こそが専制化の原因であると分析してみせた。つまり「均衡した国制」は依然として不十分であり、さらなる改善を必要とすると論じたのだが、バークは「均衡した国制」を評価しているものの、そのようには考えていない。

バークは「均衡した国制」が優れたものであるという自負を隠しはしない。だがたとえどれだけ優れたコンスティテューションを保持していようとも、専制化は起きると考えている。つまり専制は普遍的な病理だと捉えているのであって、それはコンスティテューションの形式とは無縁に起きるからである。そこからすれば専制はコンスティテューションによって防ぐことのできるものではないのである。専制化の契機は至る所に存在しているというのがバークの診断であり、それは実体的な制度や形式、つまり制度的なものの精緻化や強化によって解消しうるものではないのである。

では制度的なものによらずして、専制化はどのように妨げることができるのか。バークはそれを「活動的な人々」の「行動」に求めている。それはコンスティテューション)の「精神」に基づく行動であり、コンスティテューションを常に調整、改善させることになる。バークがコンスティテューションの「形式」と「精神」という概念を使い分けた理由はそこにある。政治の世界においては、当時ならコート派に代表されるような、役職や金銭を求める行動が常に蔓延する。そしてそれはいかなるコンスティテューションであるかには関わらない。そしてこうした行動こそがコンスティテューションを空洞化させるのである。バークは、極端に言えば、コンスティテューションの形式がいかなるものかには関心を寄せておらず、こうした行動こそが危機を生み出すのだと捉えている。それに対し、「活動的な人々」による行動こそが必要となるのである。たとえモンテスキューが自由なコンスティテューションとして賞賛しようとも、これなくしては容易に空洞化する。バークが目指すのはそこである。この二種類の行動は、それぞれ別の意味で「名誉」を追求する行動であり、「公職」を求める行動である。その意味で、「名誉」論、「公職」論が追求される必要があろう。それは後に譲ることにしたい。

第3章 フランス革命をめぐるコンスティテューション論

はじめに

プライス、ペイン、バークの三者は、アメリカ独立をコンスティテューション（国制）論に立脚することで擁護するという点では共通していた。アメリカ独立への賛同は、言うなればこの三者の論理の相違を隠してしまったのである。しかし、フランス革命への賛否は彼らの論理の相違を浮き彫りにすることとなった。バークの『フランス革命についての省察』で展開されたフランス革命批判がプライス、ペインの批判を呼び起こしたのである。

ここで時間軸にそってこの対立の概略を示しておこう。むろん発端はフランスである。1788年にアベ・シェイエスが『特権論』を出版し、貴族に代表される特権階級を批判した。そして続いて89年1月に匿名で『第三階級とは何か』の初版を出版する。これが反響を呼び、7月までに3版を出すことになった。そして同月、シェイエスは国民議会に人権宣言の「草稿」を提出している。こうしてフランス革命が進行していく中、イギリスで1789年11月4日、リチャード・プライスが名誉革命記念協会の記念祝賀会において講演を行い、同月即座にそれが出版される。これが『祖国愛について』であり、大きな反響を呼び起こした。

これは内外で話題となったが、このパンフレットにいち早く反応したのがエドマンド・バークであった。バークは、その少し前にフランスの知人ドゥボンから、現在進行しつつあるフランス革命について意見を求められている。好意的な意見が期待されていたことはわかっていたようだが、バークは全く異なる、フランス革命を激しく批判する返事を用意した。その書簡は発送されずに終わったが、それはプライスの『祖国愛について』に対する反論を行う必要を感じ、それを含めるためであったと推測されている。そして稿を改め、ドゥボン宛ての書簡形式をとった作品を90年11月1日に出版した。これが彼の主著にして、その後保守主義という一つの政治的立場を創出する力まで持った『フランス革命についての省察』である。この書は全ヨーロッパに強い衝撃を与えたが、バークはここで、プライスを名指しで全面的に批判している。これに対して、年内にプライスは『祖国愛』に新たな序文を付して4版を出版した。この序文において、バークの『省察』に対し反論を加えている。

だがバークの『省察』に最も強く反応したのは、トマス・ペインであろう。彼は翌91年3月16日、『人間の権利』を出版し、いわば全てのページをバーク批判に当て、同時にフランス革命を擁護することになる。ここから彼はフランスに強く関与していく。実はそれが出版される前にペインはフランスに出発していた。そこでコンドルセやシャトレらと共和

制協会を設立している。だが、この協会の活動はさほど目を引くものではない。それよりもここで重要なのは、同年7月にシェイエスと論争になったということである。これは彼にとってはおそらく意想外な事態だったであろう。この論争は1791年7月にパリの『モニター』紙に掲載、8月に『ザ・ヨーロピアン・マガジン・アンド・ロンドン・レビュー』誌に翻訳掲載された。直接的なきっかけは、6月のルイ16世のヴァレンヌへの逃亡という出来事である。ペインがそれについて意見を発表し、それに対してシェイエスが自分の応答を付加して改めて掲載している。シェイエスがそれに何故答えようと思ったかは不明である。実はシェイエスの真のターゲットはペインの議論ではなかったかもしれないとも推測されている。というのは、当時のパリのジャコバン・クラブ（ロベスピエールやダントン）から、シェイエスは苛烈な批判を受けていて、それに答えようとしていたことは事実であり、ペインへの反論という形をとって間接的な立場表明を行ったのではないかと考えられている。ロベスピエールの議論でも、「ヴァレンヌ事件以前には、国王に対する期待や信頼には大きなものがあつた。しかし、この事件によって国王に対する期待や信頼感が完全に消滅しただけでなく、国王は『陰謀』の首謀者とされ、裁判と処罰の対象とすべき『権力をもつ犯罪者』とされるに至った」。基本的にロベスピエールの議論は二項対立的で、「革命や自由のために戦う『人民』などの勢力とこの勢力に対して様々な『陰謀』を企む『敵』によって構成されていた」のである。だがこの事件の前後から、「議会の外部に措定されていた『敵』ないし『陰謀家』に、外国の敵と国王、さらには議会のメンバーのほとんど全てが加えられ」る状況にあつた（松浦、1997: 194）。ひとまずこの論争の後、7月バスターイク陥落の記念日を祝う『自由の友』という団体が開催した晩餐会に出席するためにイギリスに帰国する。そして、このイギリス滞在の間に執筆したのが『人間の権利第二部』である。これは1792年2月に出版された。ピット内閣はこの文書が文書誹謗罪にあたるとして起訴することを5月に決定し、その他の煽動的文書の発行を禁ずる国王の布告まで出した。ペインは逮捕直前の9月に出国して、フランスに向かう。だが、フランス革命の過程で政治的に敗北し、フランスで1793年12月に逮捕投獄されるに至る。

この一連の論争において中心となったことの一つは、やはりコンスティテューションであつた。これをいかに理解するか、どのようなものと捉えるかに膨大な量のページが割かれることになる。イギリスで、コンスティテューションとはいかなるものと考えらるべきなのかは大きな問題であつた。本章では、フランス革命に対する対応を通して、コンスティテューションの概念がいかなるものとなっていくかを検討していくことにする。時系列的には前後するが、まずトマス・ペインの議論（第1節）とプライスの議論（第2節）を検討した上で、プライスとバークの対立を踏まえ（第3節）、最後にバークの所論の検討（第4節）に入りたい。

第1節 共和制と代議制—トマス・ペインの場合

ペインはアメリカ独立に際して、イギリスの混合政体論および「均衡した国制」論と、契約論との現実的な不親和性を論じた。もちろん、徹底すべきなのは契約論的論理であることを強調する。ペインの目には、アメリカ独立はそれを現実化したものと見えた。ではフランス革命はどのように見えたのだろうか。その点について検討していくことにしよう。

1 共和制論

ペインの思想は、アメリカ独立からフランス革命に至るまで、つまり『コモン・センス』から『人間の権利』まで、一定程度一貫しているというのは事実であろう。しかしだからといってフランス革命に際して著された『人間の権利』を検討する必要はないというのは、いささか極論に過ぎる。ここでは当然だが『人間の権利』を中心として、フランス革命を目撃したペインがコンスティテューションについてどのように思考したかを検討することにしたい。ところで先ほど触れたように、一般的に『人間の権利』と呼ばれているペインの著作は『人間の権利』と『人間の権利第二部』の2部構成となっている。この二つのテキストはおおよそ1年ほどの間隔が置かれて書かれているのだが、しばしばそこに思考の変遷があると指摘されている。ひとまずこの点を手掛かりに検討を進めてみよう。

だがその変遷の質に関して、先行研究の中で完全な一致をみている訳ではない。まず概ね異論のない点からいえば、『コモン・センス』の立論は古い共和制の枠組みに依拠しているという顕著な事実があるが、『人間の権利第二部』に至るとそれがそのままであるとは言えない (Philp, 1989=2007: 119)。この変化は疑いないものとみてよい。

この差異をあまり過大に評価しない立場もある。『人間の権利』はバークへの反論が中心だったが、『第二部』は公衆に向けて提示された、より抽象的な社会思想、政治思想という性格が前景化している (Creays, 1989: 75) という差異は見られるものの、後者は前者を相対的に体系化して詳細に論じたという程度に近い (Creays, 1989: 71)。それに対してこの差異を重視する立場としては、例えば「『人間の権利』ではペインは臣民である読者を市民へと変えることを目論んでいたが、『第二部』では彼らを革命者へと変えるよう企てている」 (Philp, 1989=2007: 111) という点が強調される。これは前者からは自由主義的主張が、後者からは急進主義的主張が読み取れるとする解釈 (Kates, 1989) と重なるものとみてよいであろう¹⁰⁹。

ここではまず、意見の一致をみている点をおさえておこう。言うまでもなく、ペインが立論の際に依拠していた枠組みが、アメリカ独立からフランス革命でいささか変化をしている。ペインは一貫してイギリスのコンスティテューションに対して批判的であり、とり

わけ世襲制を契約論的立場から否定した。ここでは共和制のみが正当性のある統治様式であることが強調される。それは『人間の権利』においても変わらない。ここでも、共和主義者は君主制に対して批判的であるもののことであり (RM=1971: 108)、文明国の国民の全ては市民政府の必要性に関して同意するが、この市民政府とは共和制のことであると言及されている (RM=1971: 160)。しかし『第二部』においては異なる。「ペインはまず普通選挙に基づく代議政体を求める主張を展開している」のである (Philp, 1989=2007: 119)。確かに、『人間の権利』までペインはほとんど代議制に言及していない。

この変化については、多くの論者が指摘している。だが、なぜこうした変化がもたらされたかについてはあまり明確な議論がない。ひとまずペインが代議制について論じている点を確認しておこう。

ペインは『第二部』になると共和制という概念について慎重に説明し始めている。ペインによれば、「共和制と呼ばれるものは、特別な統治形態ではない」。「統治形態には、民主制、貴族制、君主制、そして今日代議制と呼ばれているものがあるだけ」と分類し、共和制は統治の形態ではなく目的や対象 (つまりレス・プブリカ、公的なもの) であるとする。つまり、民主制、代議制、貴族制、君主制のどれが共和制を最も適切に達成するのかという枠組みが設定されているのである。『人間の権利』までは、君主制、貴族制、共和制という枠組みであったことを考えると、変化していることは明らかである。

この代議制の発祥について、ペインは古代ギリシアの民主制について論じた後に次のように述べている。

「代議制がそのころ今日のように理解されていたなら、現在君主制と呼ばれ、貴族制と呼ばれる統治形態が起こっただろうと考える理由はない。そうした不自然な統治様式が始まる機会を与えたのは、単純な民主的形態にとっては人口が余りにも増え、拡大しすぎた後、社会の各部分を結びつける何らかの方法を持たなかったこと、そして世界の他の部分にいる牧畜民が統合されておらず、孤立した状態にあったこと、この二つである」(RM2: 229-30 =1971:234)

ギリシア以降、民主制が維持できなくなった理由は、いわゆる規模の問題のためである。「牧畜民」といった最初から社会に統合されていないものもいるが、規模が巨大化することで、当初は統合されていたものたちも分断されていってしまう。この場合、民主制では統治不可能となるが、それは代議制によって解決可能であるとペインは論ずる。その意味で「直接民主制は原理的には健全であるが、実践段階では必ず墮落する運命にある」ものの、「しかし代議制だけが、領土や人口が増大しても、直接民主制の諸原理と結合可能である。この統治制度こそが、国家の規模がどうであれ、あらゆる様々な諸利益を包括し、適合させることができる」。代議制は民主制にとって代わりうる唯一の統治形態であり、そこで民主制の優れた点は維持可能であると推測されている。整理すると、規模の小さい国家

では君主制、貴族制、民主制が想定され、大きな国家では君主制、貴族制、代議制が想定されるが、いずれが適切であるかは共和制との関係で判断される。

「共和制の原理に依拠して行動しない政府、言い換えれば、レスプブリカ（公の事物）だけを対象としていない政府は、いかなるものも良い政府ではない。共和制的政府とは、個人の意味でも集団の意味でも、公衆の利益のために樹立され、運営される政府であり、それ以外の何者でもない。それは必然的に特定の統治様式と結びつくというわけではないが、代議制と最も自然に結びつく。国民は政府を維持するのに何らかの代償を払うが、それを維持する目的を守るよう最もよく考慮されているからである」(RM2: 230=1971:235)

共和制を達成しうるのは民主制か代議制であり¹¹⁰、当時のように規模が大きくなってしまった国家においては代議制のみが妥当性のある統治形態であると論じられている¹¹¹。

以前からのペインの議論からすると、この共和制の扱いは様々な面で異様である。統治形態ではなく、理想の状態を意味する概念となっており、さらに代議制との関係の説明が突出して目立つものとなっている。これは何故なのだろうか。

それを考える際、注目すべき事実は『人間の権利』と『第二部』の間にシェイエスと論争を行っているということである。そこでシェイエスの批判を浴びたのが、この点であった。ペインはそれを意識して『第二部』を執筆したのではないだろうか。ここでその論争を吟味してみることにしよう。

ペインはアメリカ独立の立役者であり、かつフランスの革命派知識人との交流も豊かで、そこにシェイエスも含まれていた。一見、立場や意見を同じくする二人だが、しかし、ペインの議論に対してシェイエスは反論を加える。どこで対立しているのだろうか。

ペインはフランスの君主制について、次のように立場を表明する。

「私は個人的な意味では国王の敵ではない、ということをつけ加えておくべきだろう。むしろ、国王がただの個人という幸福で名誉ある状態にいることを望む点で、私ほど真摯なものはいない。だが、君主制と言われるものに対する敵であることは、公然にしているし、それは何者をも変更したり腐敗させることのできない原理からである。その原理とは、人間性というものに対する私の偏愛であり、人類の威厳と名誉に対する私の熱望であり、幼児に指示され、野獣に統治される人間を見ることの嫌悪であり、君主制が地球上に撒き散らしてきた全ての悪、君主制が人間性を傷つけてきた悲惨、不法な要求、戦争、虐殺がもたらす恐怖である。つまり、私が戦いを宣言しているのは、君主制の全ての地獄に対してなのである」(Controversy: 166)

この立場は、ペインの、君主制が自由と平等にとって脅威であるという持論から当然に帰結するものである¹¹²。自由と平等にとっては共和制のみが正しいコンスティテューション

ンであるとするペインからすれば、君主という存在は否定されるべきものであった。ここで個人と制度を明確に区別して認識すべきことを強調し、同意を求めている。

しかしシェイエスはペインが期待したような応答を拒否した。『観察した結果、私は、共和国は良き統治であり、君主制は悪い統治とわかった』などと言う人間に惑わされるべきではない」とシェイエスは挑戦的に主張する (Controversy:168)。これはもちろん、ペインの議論を念頭に置いたものだが、先ほど指摘したようにペインの影に、ロベスピエールらジャコバン・クラブを見ているとも推測されている。その意味ではシェイエスにとって自己の主張を公衆に周知させる都合のよい機会だったかもしれない。さて、いずれにせよこうした認識はシェイエスにとっては誤りである。彼によれば今後のフランスは「端的に言えば、共和国になるか君主制になるかはまだわからないであろう。というのは、共和主義的形式も君主制的形式も、よき国制にも悪しき国制にも適用されるし、またよき統治にも悪しき統治にも適用されるからである」 (Controversy:169)。ヴァレンヌ逃亡でルイ 16 世への支持と期待は下落していたが、それが彼個人の退位に終わるか、それとも君主制そのものの廃止になるか、まだわからなかったという事情が背景にある。

シェイエスが深い交流を持っていたテュルゴーとその周辺たちは、しばしば改革の旗手として国王に期待していた。それがここにも滲んでいる。ペインが言うような、君主の存在を自由の束縛に直結させる論理はまだ一般ではなかったし、とりわけシェイエスら「一七八九年協会」の者たちにとっては違っていた。後にも論ずるように、彼らが自由と対立すると考えていたのは特権階級、つまり貴族たちである。シェイエスが次のように言うのは、このことを前提としている。

「私が言っているのは単に、共和主義的統治形態というものは自由にとって不十分に見える、ということなのだ。両者がこのように明確に表明した後、やらなければならないことは、論拠を提示することだけである。公衆はどちらか裁定を下そうと待ち構えている」 (Controversy: 167)

シェイエスによれば共和制の確立が自由の確立ではない。共和制にも問題はありと指摘する。

「ペイン氏は『私は共和国という言葉、権利宣言の原則に基礎付けられた政府という意味で理解している』というが、私はこの政府が君主制であるべきではないとする理由がわからない。彼は『フランスのコンスティテューションの多くの部分がそれに矛盾してしまっているような、そうした原則 (である)』とも言う。だが、共和国を形成しようとした時に権利宣言を侵犯してしまうということは、可能だし、ありうることだ。しかし、こうした矛盾は君主制を破棄することなく改善されるかもしれないと考えないものがあるのだろうか」 (Controversy: 171)

明らかにペインとの共和制についての理解が異なっている。それはシェイエスの診断によれば以下のことに起因している。

「ペイン氏が言うには『共和主義という言葉で私が理解しているのは、単に代表制による統治だということである』。代表制と共和主義という異なる二つの観念を何故わざわざ混同すべきなのか、理解に苦しんできた」(Controversy: 167-8)

共和制論者の基本的な誤りをシェイエスは、この混同に見出している。シェイエスの認識によれば、次のような場合も共和制である。

「あなたは行政権力と呼ぶことを好んでいるようだが、そうした全ての政治的行動は、人民や国民議会から委託された行政協議会の中心部でなされる場合、その国は共和国を形成していることになる」(Controversy: 169)

それに対して、以下のような状態は明らかに君主制だが、シェイエスはそこに自由に対する危険は見出さない。

「逆に、あなたは大臣と呼んでいるが、適切に分割されるべき各部門の筆頭に、責任を持つ長が置かれている。彼らは互いに独立しているものの、大臣的な存在として、より上位の一人に依拠している。その一人というのは、政府、あるいはそれと同じものだが国民的君主制の安定した統一を表すものである。彼は人民の名において、これら行政の長たちを選任し解職するよう権威づけられているし、また公的利益に有用なその他の機能を果たすよう権威付けられている。しかし、彼は無答責であっても危険ではありえない。このような場合、その国は君主制を形成していることになる」(Controversy: 169)

このように例を挙げた上で、シェイエスは君主制と共和制を次のように整理する。

「君主制では個人的な統一によってなされることを、共和制では集合体によってなす。私は、後者が、行動における統一の必要性を認識できないとは言わないし、上院あるいは上位の行政協議会においてこうした統一の確立は可能かもしれないということは否定しない。だが、その場合、委員会から山のような報告書が提出されることになることを考えると、うまく統一されるとは思えない。そして行動の統一性が生み出す利点の全てを維持するためには、個人的な統一を切り捨てるべきではないと思う」(Controversy: 169)

このようにして、シェイエスはペインの議論に反論を加えている¹¹³。シェイエスにとつ

て、おそらくペインの議論はナイーブなものに見えたのであろう。自由の実現には共和制が必要であることをペインは強調するが、そのあまり、その逆、つまり共和制さえ実現しさえすれば自由は実現できる、という議論になってしまっているからである。それはそのままロベスピエールらの共和制派たちの思考に重なっているとシェイエスは見ていてよ。よ。

しかしシェイエスによれば、そのように楽観的であることは不可能である。君主さえいなければ解決するような問題ではない。シェイエスにとって最も重要なのは、どのように代表されているのか、ということであって、共和制であれば正しく代表されている、などということはある得ない。その意味で共和制か君主制かという問題に還元することは、むしろ危険なのである。

ここでシェイエスが挙げた疑問は、第一に代議制と共和制の混同であり、第二によき君主制もあれば悪しき共和制もあるという認識に基づく、政体の優劣論である。

先ほど確認したペインの議論は、このシェイエスの反論を考慮すべきものの一つと考えたからではないだろうか。

シェイエスの反論、とりわけその第二点は、ペインのこれまでの議論とは相容れない性格を持っている。君主制と共和制に優劣関係を認めないのでは、これまでのペインの議論の全てが無に帰してしまうであろう。だが第一点、つまり共和制と代議制の区分に関しては、無視しえないものと言ってよい。ペインが共和制を政体ではなく理念として位置づけ、代議制と区分して説明しようとしたことは確かにシェイエスの反論と対応しているように思われる。またこれまで君主は「無知」な存在であるため、君主制は君主制であるがゆえに否定されると論じていたにもかかわらず、一転して、君主制は理念である共和制ないし共和主義を追求するのに不適切であるがゆえに否定されると間接的に否定する論理を展開したのも、シェイエスが前者の論理を正面から否定したことと無関係ではないのではないだろうか。

さて、そこでペインは改めて君主制を批判する論理を展開せざるを得なくなった。ペインは「政治的要塞化」という概念を使って、君主制の問題点とその構造を論じている。

「政府の中のいかなる個人にであれ、異例の権力と異例の報酬を割り当てる場合、その者を中心として、周囲にあらゆる種類の腐敗が発生し、形成されることになる。誰であれ、一人に年 100 万ポンドを与え、官職を作り出し配分する権力を与えることで、国は犠牲となり、その国の自由はもはや守られない。王冠の栄光などというものは、国家の腐敗以外のものではない。公の税金で贅沢な怠惰の中に生活する一群の寄生虫から、それは構成されている。こうした邪悪な体制が一旦設立されると、それは全ての、より小さな悪弊の防波堤になる。年 100 万ポンドを取っている人間は、改革が起きた場合、わが身に及ぶことのないよう、最後まで改革の精神を促進することはない。より小さい悪弊を、城塞を守る外塁とみなして守ることが、常に彼の利益である。そしてこの種の政治的要塞化において、

各部分は互いに依存しているので、互いを攻撃することは全く期待できない。君主制は、その保護する数々の悪弊がなかったら、この世でこれほど長く続くことはなかったであろう」(RM2: 256-7=1971:274-6)

もちろん、ここで「年 100 万ポンドを与え」られている人物が国王、君主であることに説明の要はない。ペインの分析によれば、君主制は、貴族たちを周囲に置き、それを城塞とすることで自らを守ってきた。これが政治的要塞である。貴族たちは君主の「寄生虫」とされ、堅固な要塞を形成する。君主はこの寄生虫を守ることが自らを守ることにはほとんど直結していることを知っている。それゆえ、貴族たちの悪弊を君主が断罪することもなく、利益の相互依存関係はこの要塞において独立して安定化していると診断される。ここで不利益は外部化されているのである。

この「政治的要塞化」の分析は明らかに以下のシェイエスの「カースト」の概念に重なっている。全く同様の語りだしから、シェイエスは貴族たちが「カースト」に閉じこもっていくことを論理化してみせる。

「大臣がある市民に特権を持つ資格を与えた途端、その市民の心を特殊利益に開かせてしまう。そして多かれ少なかれ、共同利益が示唆することに対して心を閉ざさせてしまうのだ。特権によって、愛国心という理念は狭められ、受け入れられたカーストの中に閉じこもってしまうのである。これまで国民的なものへの奉仕の果実に払われてきた彼の全ての努力は、一転してそれに対立する。つまり（彼に特権を与えることで）さらに鼓舞しようとして、墮落させてしまったのだ。そこで、彼の心の中に生まれるのは、優越への欲求であり、支配への飽くことのない欲望である。その欲望は、不幸なことに人間の構成に実に類似しているのだが、反社会的な真の病なのである」(Privileges, I : 16-7=1950: 135-6)

ここでシェイエスは「特殊利益」を追求して「共同利益」を顧みないばかりか、損害を与える構造を定式化してみせた。ペインは明らかにこの定式化を意識しているとみてよいだろう。シェイエスは特権階級、つまり貴族を批判しているのだが、ペインはその論理構造を援用して君主をも批判することで、君主制にまで批判を広げるべきことをシェイエスに提示してみせていると理解してよいのではないだろうか。

細かい点を挙げればさらに論ずべきこともあろうが、ひとまず『人間の権利』と『第二部』の間にある主要な差異は以上のものであるとみてよいし、その差異はシェイエスとの論争を契機としたもので、必ずしもペインの思想の内在的な変遷というよりは、シェイエスとの妥協、説得のための敷衍とみるべきところがある。だとすると、この点を除けば『人間の権利』と『第二部』を全く異なる著作であると分断して考えなければならぬ積極的な理由はないと考えることができよう（その意味で、以下では『人間の権利』と『第二部』を表記の上でも区別しないこととする）。

繰り返しになるが、ペインが『人間の権利』を著すにあたって直接の契機となったのは、エドモンド・バークの議論であった。バークのフランス革命批判に接して初めて、ペインはバークの論理を検討することになる。アメリカ独立に際してペインはバークが同じ陣営にいと判断していたために、擁護の論理が異なることを意識していなかったのである。

後に論ずるようにバークはフランス革命が専制であると考えたが、ペインは当時の言論人としては常識的に旧体制が専制であると捉えており¹¹⁴、そこからすればバークの議論は、君主制および世襲制の擁護に過ぎない。それゆえペインがフランス革命に際して展開した『人間の権利』における議論の主要な柱の一つは、この君主制や世襲制の批判であって、アメリカ独立において『コモン・センス』で論じたことの繰り返しにすぎないとも言える。

しかしそこで一点、改めて強調すべきことがある。ペインが批判しているのはもちろん旧体制でもあるのだが、さらにいえば旧来の認識枠組みでもある。つまり当時の認識枠組みでは、穏和さは政治的な徳であり、熱狂主義は明らかにそれに反する不徳である。そうした行動基準は政治的にみて少なからぬ害を及ぼすものであると論じられた。しかしペインはその認識枠組みには依拠しない。その枠組み自体が誤っていると論ずる。

それはまず君主と君主制の区別という形で論じられる。バークの議論の中に、穏和な君主制への高い評価、優れた君主の統治能力への期待を見出したペインは、これに反論する。とりわけフランス革命批判が、ルイ 16 世という穏和で啓蒙された君主をも処罰したことに対して向けられていたため、ペインはそれに再反論するのを感じた。というのも、この批判は特殊バーク的な議論では必ずしもなく、無視できない程度には共有されつつあったものだからである。ペインは、たとえ穏和な君主であろうと、そうでなかろうと、本質的に同じだと主張する。

「統治自体の諸原理は依然として同じなのだった。君主と君主制とはそれぞれに独立した別個のものであって、反乱が勃発して革命が遂行されたのは、後者の制度化された専制に対してなのであり、前者の、君主自身あるいはその原理に対してではなかったのである。バーク氏は人と原理の違いに注意を払おうとしない。それゆえ前者が専制に関与していかなくとも、後者の専制に対して反乱の起こる場合があることが理解できない」(RM: 97=1971: 34-5)

君主制と君主個人は区別されなければならないというのがペインの君主制批判の中心部にある。後にこれをシェイエスに対しても論じて理解を得ようとするが拒否されることになる。専制は制度ではないが、ここで「制度化された専制」として君主制を把握しようとしている。

「ルイ 16 世の生まれながらの穏和さは、君主制という世襲的専制を変えるには役立たなかった。そうした世襲的専制の下で行われた過去の君主の暴政の全てが、後継者の手によつ

て復活する恐れが依然としてあった。その頃フランスはすでに啓蒙化していたが、一君主だけを廃止すればフランスは安全だろうとはいえない。専制の実践の偶然的断絶は、その諸原理の断絶ではない。前者は直接権力を所有している個人の徳に依拠しているが、後者は国民の徳と不屈さに依拠している」(RM: 98=1971: 35)

「ルイ 16 世といった啓蒙君主の統治下では専制がなかったこと」と「専制がなくなること」とは異なる。またイギリスの名誉革命のように、暴君を排除しさえすれば専制がなくなるという思考も同じである。こうしたバークに代表されるような¹¹⁵「実践の偶然的断絶」に期待することは本質的な解決にはならない。制度が問題であって、専制を生み出す余地そのものをなくす必要があるのである。さらにこの制度という概念は安定という概念と関連し、それに対立する形で君主制は偶然という概念と関連させられている。

「政府は常に完成の状態にあるものであるべきだ。個人の場合には免れえない、あらゆる偶然に左右されることがないように構成されるべきなのである。それゆえ、世襲による継承は、あらゆる偶然を免れえないために、全ての統治システムの中で最も変則的で不完全なものなのである」(RM2: 224=1971:226)

この偶然による変革は、たとえそれが専制の断絶であったとしても、不安定な統治であるという点で評価されない。ペインが「全ての王位継承は革命である」と言うのは (RM2: 234=1971:241)、継承する度に起きる変革、それに伴う不安定性を指摘したものと理解すべきであろう。人的変動によって起きる変化は、統治者の徳に依拠するものであるが、それは単なる偶然にすぎず、統治の不安定さに寄与するに過ぎない。そして統治にとってそれは否定されるべきものとされるのである。こうして当時ヨーロッパ大で共有されつつあった、政治における「穏和さ」という徳の重要性をペインは全く否定している。

このことは、熱狂主義に対するペインの反応と軌を一にしている。これもヨーロッパでしばしば論じられた熱狂主義に対する警戒に対して、ペインは真っ向から反対する議論を展開する。

「イングランドで『モブ』と呼ばれる階級の人々は、ヨーロッパのどこの国にも数多くいる。1780 年にロンドンで放火略奪を働いたのは、この階級に属する人々であり、パリで槍先に首を突き刺して練り歩いたのも、この階級の者だった」。「だが、我々が目にし耳にするもので、感情を傷つけ人間の性質を損なうこと全てに対しても、我々是非難ではなくその他の省察を行うべきである。それに関与したものですら、我々が考慮するように訴えている。となると、ヴァルガー（大衆）、あるいは無知なモブと呼ばれている、多くの人間から成る階級の人々が全ての古い国家に多くいるのは、どうしてなのか」(RM: 109=1971: 53-4)

こうした暴動を当時はしばしば熱狂主義という文脈で理解する傾向にあった。もともと熱狂主義は宗教改革における一部プロテスタントの行動を特徴づけるもので、警戒の必要なものと理解されていたと言ってよい。だがペインはこの暴動を異なる文脈から捉えようとしている。つまり、熱狂主義の文脈で捉えて警戒し批判したところで、問題は解決しないことを主張する。問題の本質を、ペインは、旧体制そのものに求めている。

「彼ら下層階級の人々は、イギリスも含めた全てのヨーロッパの旧来の悪しき統治から、不可避的な帰結として生まれてくる。全体が自然から逸脱するほど、一部のものが不自然に高められることによって他の者は不自然に貶められる」(RM: 109=1971: 54)

先ほどみた、政治的要塞化が外部化した不利益を引き受けている階層が彼らなのであり、その不正義を批判した行動が暴動なのである。この政治的要塞化がもたらす問題を処理しない限り、暴動はたとえいくら警戒しようと批判しようと、形を変えて起きることになると指摘している。フランスの人民がバスティーユを攻撃したのも同じことであって、「その牢獄は、新内閣が国民議会を送り込もうとしていたところであり、専制の祭壇であり城郭であることを加味すれば、事を起すには適当な標的となった」(RM: 107=1971: 50) というべきなのである。

ペインはこのような従来の認識における穏和さという政治的徳に対して挑戦的に応じている。この徳の枠組みによれば、むろんルイ 16 世を処罰することも、暴動を起こすことも積極的には捉えられない。とりわけ後者のような事態は、政府による支配の正当性を補強する契機と考えられる。だがペインはここでその認識枠組みが誤っていると主張している。このことを、革命論、政府の正当性に関する議論、権利論、コンスティテューション論に直結させている。後二者は後に回すとして、ひとまず前二者との繋がりから確認していこう。

ペインがフランス革命に際して新たな議論の展開を見せたのが革命論である。これまでアメリカ独立においてはあまり言及がなかったが、この『人間の権利』において繰り返し言及するようになる。この革命論は政府の正当性に関する議論と関連しているので、同時に検討することにしよう。議論を先取りすると、その際にペインが依拠する概念は、安定と知識である。この二つの概念を軸にペインの議論を検討してみよう。

まずペインはこれまでの革命と今目前にしている革命とは質的差異があることを指摘している。

「以前に革命と呼ばれていたものは、せいぜいのところ、人物の交代あるいは地方的環境の改変であった。それらは当然のこととして諸事物のように起こっては消え、起きている間も、その先にも、起こった場所を越えて影響が及ぶようなものは全くなかった。だが、

アメリカとフランスの革命以降、今我々が世界で目撃しているのは、事物の自然的秩序の革新であり、真実や人間の存在と同じく普遍的な諸原理の体系である。これが道徳的幸福を政治的幸福と国民的繁栄に結び付けている」(RM: 194=1971: 185-6)

ここでペインが指摘する質的差異は二つある。第一に、変化の影響力が空間的拡大を見せている点である。だがより重要なのは、第二の、その変化の内容である。従来の革命とは、「道徳的幸福」と「政治的幸福や国民的繁栄」を結びつけるものではなかったとペインは主張している。

それはどのようなことを意味しているのであろうか。道徳的なものと政治的なものの違いがあるとはいかなる意味であらうか。それは道徳的には誤りであっても政治的には正しいという議論を前提としており、それらが「人物の交代あるいは地方的環境の改変」を導き出したと理解されている。

おそらくここでペインの念頭にあるのは、安定は全てのものにとっての利益である以上、たとえ道徳的な悪を内包している政府であろうとも正当性があるというホッブズ的な論理である。この論理においては、個々人の、政治以前の「道徳的幸福」を達成するために安定という「政治的幸福」を放棄することはできないということが前提となっている。それゆえ姑息で表面的であっても「人物の交代あるいは地方的環境の改変」によって一定の問題解決が見込めるなら、その方が劇的変革で安定を犠牲にするよりも優れた選択とされる。これは「繁栄」についても同様で、個々人全員に利益を配分するために、安定したシステムという善を放棄することはできないとする論理が一定の有効性を獲得していた。直接的に受益するのが一部のものであって「国民的」な繁栄とはいえなくとも、安定したシステムを維持することは、結果的に「国民的」な利益をもたらすとする論理である。

新しい革命は、この「道徳的幸福」と「政治的幸福や国民的繁栄」を一致させるものである。「政府の利害と国民の利害を異なるものとして」扱うことが正当化されてきたことをペインは指摘し、しかしそれは一致すべきものであると主張する。それが「事物の自然的秩序の革新」であり「普遍的な諸原理の体系」の構築とされる。ここからペインは「革命とは各社会の社会的・経済的下部構造が発展することから生じた歴史を進めるための政治変革であると説明するようになる。これはいわば革新的な革命の近代的概念である」と理解することもできる (Philp, 1989=2007: 127) ¹¹⁶。

だが、安定についての従来の論理は強固な説得力を持っていることは疑いない。新しい革命がもたらす決定的な不安定は政治的に見て悪である、という論理を覆さない限り、新しい革命を「実行」することはできないであらう。ペインはこの従来の議論には前提に誤りがあることを立証しようとする。

「どのようなものであれ、形式的な政府の廃止は、社会の解体であると従来主張されていたが、それは真実からはかけ離れ、反対の衝撃を起こして社会をいっそう緊密にする。統

治に関わる社会の中の組織の全ては、再び社会に帰属し、その媒介を通じて活動する。人々が、互酬的利益からと同様、自然的本能からも社会的、文明的生活に慣れてしまった場合、そこには、自らを統治するのに必要であったり、便宜的であったりすると考えられた変革を貫く諸原則が常に十分に機能している。つまり人間は自然的に社会の創造物であるがゆえに、社会の外部に置くことはほとんど不可能なのである」(RM2: 215=1971:214)

ペインは当然ながら、ホップズではなくロックに依拠していることを明言する。統治契約の破棄は自然状態への回帰を直接意味しない。社会状態に置かれるだけである。それは人間が社会的動物であることを根拠としている。そしてペインはさらに一歩進め、政府の崩壊は社会を緊密化させ、今まで以上に安定的でありうると論ずる。ペインは『コモン・センス』から引き続き、社会こそが善であり政府と必要悪として捉える姿勢を崩していない。だが、ここでペインは政府の不在は決定的な不安定をもたらすものではないことを強調する。それは当然、新しい革命の実行可能性の強調につながっている。

さて、ここには一見混乱が存在するように見える。先ほどペインは統治(ガバメント)において安定は重要であることを主張した。にもかかわらず、ここでは政府(ガバメント)は安定には必須ではないとしている。

だが、これは矛盾しているわけではない。ペインの思考によれば、本来的に統治の安定を生み出すのは社会であって、むしろ政府(ガバメント)が不安定の原因となる。政府が変更されればされるほど、不安定が蓄積されていく。その変更は、世襲による継承が必然となる君主制において最も顕著である。この種の君主制批判は『コモン・センス』には現れなかった論理とみてよいであろう。

通常、政府の必要性は社会における諸問題の解決に求められてきた。ペインも全否定はしていないが、社会における自己解決能力を極端に高く評価している。これを換言すると、政府は、社会における諸問題を解決すると同等なまでに、社会に問題をもたらしてしまう存在として認識されているのである。

さて、ペインは従来革命と新しい革命の質的差異について、変化は空間的なものばかりでなく、時間的なものにも及んでいると指摘している。

「アメリカとフランスの革命、そして他の国に現れた兆候から、統治体系に関して世界の意見は変化したこと、そして革命がもはや政治的計算の範囲内にはないことは明らかである。時と状況の進展が、これまで大きな変革を達成するものと考えられてきたが、これは革命を生み出す、精神の力や省察の急速さを計るには機械的すぎる。旧来の政府全てはすでに起きたことにショックを受けた。ヨーロッパにおける一般的革命がそうだろうと予想されたもの以上なので、一旦はもう起こりそうにないと考えられたものであり、また今でも脅威の対象なのである」(RM: 193=1971: 184)

「人物の交代あるいは地方的環境の改変」という「政治的計算」だけでなく、従来の政治的変革には「時と状況の進展」という特徴もあった。これは人為性を感じさせないほどに長時間をかけた変革である。だが新しい革命はこの時間を圧縮して人為性を強調する性格を帯びている。計算不可能だけでなく、精神的なものによって急激に行われるようになったとペインは指摘している。

そこでペインは、これまでの「革命」とは異なる点を重視するなら、この新しい革命は「対抗革命」とも呼べるとしている。

「以前世界に起こった革命には、人類の大部分の関心を引く要素がなかった。それらは人物と政策を変えるに留まり、原理の変化にまでは拡大せず、その場限りの取引の中で発生し消滅した。いま我々が見ているのは、対抗革命と呼んでも不適切ではないかもしれない。相当以前の征服と暴政が、人間から権利を剥奪したが、今はそれを取り返しつつある」(RM2: 212-3=1971:210) ¹¹⁷

つまり従来の革命を革命と呼ぶなら、新しい革命は革命と呼ぶことができないほど異なる性格を持っていること、さらにその新しさは従来の革命の目指す方向性と逆であること、この二点から、新しい革命を逆説的に対抗革命と呼んでいるのである。

だが通常、対抗革命とはこの新しい革命を押しとどめる試みを指す。中澤信彦の検証によればペインが「新しい革命」を「対抗革命」概念で説明したのは上記の一箇所であり、後はこの意味で用いられている(中澤、2009: 87)。中澤は「こうした用語上の不統一は、ペインの思想上の混乱の産物ではない。それは古い概念装置—復古的な回転運動としてのリヴォリューション—を用いて近代的革命という全く新しい現象を説明しようとした結果であるとしているが(中澤、2009: 87)、その指摘の通り、混乱でもないし、むしろ従来の変革を革命と呼ぶ場合はという条件の下で使用したに過ぎないようにも思われる¹¹⁸。そして当然ペインは対抗革命は批判する。

注目すべきは、それがいかなる論拠に基づいているのかということである。

「無知というものは特定の性質を持っており、一旦無知でなくなると、再び元通りにすることはできない。原初的には、無知は一個の事物ではなく、単なる知識の欠如である。人は無知に留め置かれることはあるかもしれないが、人を無知にすることはできない。(中略)言語の領域には、対抗革命(をもたらす言葉どころかそ)の手段を表現する言葉の配列も存在しない。その手段とは知識の抹殺に違いないが、人に知識を知らないようにする方法、あるいは考えを考えさせない方法はこれまで見つかっていない」(RM: 169=1971: 148-9)

このペインの議論で前提とされているのは、歴史の方向性である。新しい革命は歴史を正しい方向に向かわせるものであって、対抗革命はそれを逆転させる。その方向性は「真

実」に向かう方向であって、対抗革命は逆に「知らないように」させることと把握される。「知識を知らないようにさせる」という表現は言語的にも不可能であるように、「知識を得ること」は不可逆的であり、かつそれ自体が方向性を指し示すものである。

ここからすれば、ペインのいう知識の獲得と新しい革命は同期しているばかりか、革命の本質を構成していると言ってよいだろう。文字通り啓蒙的な革命観であるが、ペインの議論においては知識概念が決定的に重要なものとなっている。

『コモン・センス』においてもペインは一言だけ知識に言及していた。それは君主の無知についてである。ペインが君主の統治が認められないのは、彼が無知（の状態に置かれている）からであるとしていた。それ以上の言及はなかったと言ってよいが、『人間の権利』においては、それがさらに展開されている。

それはいわゆる「規模の問題」と関わる。先ほど見たように、ペインは直接民主制は規模の大きな国家においては成立しないことを指摘し、古代ギリシャ以降そのために君主制が作られたと定式化している。ペインはそうした規模の大きな国家においても、一個人が統治することを可能とする原理が存在しない訳ではないと認める。

「だが、一国民の多様な環境、膨大な条件、つまり農業、工業、商業、貿易などにその原理を適用して実践するには、別種の知識を必要とする。それは社会の様々な部分からのみ得られる。それは個人が持ちうるものではない実践的知識の集合である」（RM2: 231 = 1971:237）

したがって君主制は民主制と同様、規模の問題によって否定される。この規模の問題も不可逆性を表している。今後、この規模の問題は拡大しこそすれ、縮小することはない。時間的不可逆性と知識をペインが重ね合わせていることは明らかである。むしろ、君主制を擁護すること、つまり対抗革命はこの知識の増大の持つ時間的不可逆性に反する行為であり、そもそも不可能であると結論づけられる。

以上のように、ペインは「新しい革命」と「知識（ノーリッジ）」を必然的な関係を持つものとして論ずるが、それは「対抗革命」は「叡智（ウィズダム）」と連関しているからである。バークによれば「統治は、人間の『必要』のために提供される人間の叡智の考案である。人間は、こうした必要がこの叡智によって実現される権利を持つ」。これに対して、ペインは統治は「叡智」によるものではなく、「知識」によるべきものであると主張しているのである。

ペインはバークの「叡智」による統治論を従来の議論の典型、従来の革命論の典型と見なし、その上で、「叡智」論を反駁する。

「バーク氏が忘れていたことが幾つかある。第一に、叡智が原初的にはどこにあったのか、今に至るまで示していない。第二に、いかなる権威によって政府が起動し始めたのかも示

していない。彼がこの政府と叡智の問題を導入する仕方からすると、叡智を政府が横取りしたか、叡智が政府を奪い取ったのかのいずれかである。政府は起源を欠いており、その権力は権威を欠いている。つまり、政府とは篡奪なのである」(RM: 168=1971: 147)

このペインの議論はわかりづらい。おそらくガバメントという語の意味合いの問題があるだろう。多言を要すまいが、ガバメントの意味は、「統治」と、それを行う主体たる「政府」という二つの概念を両極とする一つのスペクトラムで理解される。バークが言うのは、このスペクトラムで言えば「統治」に寄っているが、ペインは「政府」に寄っている。ペインはその意味で、叡智を持っている主体は何かを問うているのであり、バークがそれに答えていないとペインは指摘している。

当然、叡智の源泉が政府であるならば別だが、そうでないなら政府が何者かから叡智を篡奪したことになる。ペインの反論はそうした立論になっている。もちろん、ペインはその「叡智」というものを疑っている。「対抗革命」を支えているのは、この「叡智」だからである。道徳的に悪であっても政治的に善であるという従来 of 安定に関する論理を導き出したのは「叡智」なのである。ペインはこれを否定する。真に必要なのは「知識」であって「叡智」ではない。政府が依拠しなければならないのは「知識」であり、その「知識」は社会から生み出される。それゆえに、政府なくしても社会は依拠すべき「知識」を持つがゆえに自己統治可能であるとされる。

2 権利論と憲法制定権力論

次にペインの権利論を検討してみよう。これも『コモン・センス』から議論がさらに発展した領域であり、コンスティテューション論に接続されている。合わせて検討してみることにはしたい。ここでペインが中心的に依拠する概念は起源である。

まずバークが権利について次のように説明した点にペインは着目する。「統治の中での人間の権利は、彼の利益 (advantage) であり、これらはしばしば多様な善の間のバランスの中にある。時には、善と悪、さらには悪と悪の間のバランスの中にある」(RF, VII : 112=2000上: 115)。バークはその意味で、権利を定義することは不可能だが、把握することは可能であると表現する。ペインはこのバークの議論を次のように解釈する。

「バーク氏が語りかけようとしている聴衆はこの学識豊かなジャーゴンを全ては理解できず、不思議に思っているかもしれない。私がそれを翻訳してみよう。要するにその意味は、皆さん、政府は何の原理によっても支配されてはいないので、好みのままに悪を善に、善を悪にすることができる、つまり政府とは恣意的な権力なのである、ということである」(RM: 168=1971: 147)

バークの主張は、統治に関していかなる場合にもこれに依拠していればよいと目されるような原理はほとんどない、ということである。権利にさえ依拠していれば、あらゆる統治の問題は適切な解を得る、ということはない。ペインとの決定的な対立点はここにある。ペインは、その思考は政府を拘束し支配するものをなくす専制的思考であると批判する。バークは否定するが、ペインにとって権利、とりわけ人権こそがそうした原理なのである。

ここでは権利に関する思考枠組の変動があったことを踏まえておく必要がある。まず第一の枠組みは二つの立場の対立によってもたらされた。それは一つの法的命題に対して肯定的か否定的かで区別される。その命題とは、国民の権利は主権者によって付与されたものであって、それゆえ主権者の意向で取り消しも可能である、というものであった。コモン・ロー思想は基本的にこの命題に否定的である。そこでは主権者は、国民の権利や自由を承認することでその地位に就くことが可能になるのであって、その承認を拒否することは自らを主権者でないとするを意味する。権利は歴史的にこのように保障されてきたとするのが、コモン・ロー思想の骨格である。バークがこのコモン・ロー思想に依拠していたことはすでに検討した。

この第一の枠組みは名誉革命という現実によって大きく変動してしまう。まずこの対立は名誉革命によって一方の理論的説得力が大きく減少した。これまでの主権者を排除し、新しく、国民の権利や自由を承認する主権者を外部から迎え入れた名誉革命という現実、権利は主権者によって付与されたものであるとする理解と大きな齟齬をきたした。コモン・ロー思想はここで理論的な優位に立つことになる。だが、それは同時に新しい第二の枠組みの成立だった。社会契約論的思考が台頭し、人権の観念が成長し始めることで、このコモン・ロー的思考と対立するようになっていく。これが第二の枠組みを形成することになる。

ここでバークとペインの対立は明らかに第二の枠組みの対立であった。コモン・ロー思想においては権利は歴史的に継続して承認されてきたものである。例えば主権者の交代においても、新たな承認を獲得することで存続してきたと理解される。バークの主張は明らかにこれに当てはまっている。だがこの思考においては、極言すれば、権利は実際に承認されてきたもののみを意味する。つまり、何が権利であるかについては明確だが、何が権利であるべきかについて論じられることは少ない。先ほどのバークの議論は、コモン・ロー思想側から、この点に言及した極めて数少ない例だということになる。バークはやはり何が権利であるべきか、その抽象的十分条件を定義することはできない、と述べている。必要条件としては我々の「利益」になるものとしており、それ以上は具体的状況において判明するものであると論じた。むしろバークの議論は、予め決めるべきでない、という主張であると理解すべきであろう。決定してしまうことは、「利益」の変動に対処できないことを意味しているのである。

他方で、契約論的思考における人権概念はしばしば非歴史的で本質主義的に把握される。人間という種に属性として存在するものと認められるために、歴史はほとんど無関係である。ペインは明らかにそう把握している。そこでは何が権利であるべきかについて、一定

の明確な内容を指し示すことが可能である。この立場からすれば、コモン・ロー思想の議論は極めて不明晰なものにしか見えない。ペインはその不明晰さを、政府の恣意的権力の現れと表現する。だが、この立場は非歴史的な点に問題を持つ。現実の歴史に何ら対応していないことが非難されることになる。

ペインが権利と統治の「起源」を問題にするのは、この批判への対応の試みである。まずコモン・ロー思想が名誉革命を一つの画期と捉えることに対する反論からそれは始まる。バークは名誉革命を原点への回帰として高く評価しているが、それは誤りだとペインは論じた。

「死ぬことは、人間の本性である。そして生まれ続ける限り、死に続けることになる。ところがバーク氏は全ての子孫が永久に拘束される、政治的アダムというべきものを打ち立てた。したがって彼は、彼のアダムがそうした権力ないし権利を所有していたことを証明しなければならない」(RM: 94=1971: 29)

バークは名誉革命議会の決定を基本として考え、それからの逸脱を否定するが、それは恣意的にバークが名誉革命を「政治的アダム」、つまり起源と設定したにすぎない。起源が本性を表すものであること、それゆえに後世はそれに拘束されるべきであることは否定しないが、それが真の起源であるかどうかは問題であると論じているのである。

もちろんバークらコモン・ロー思想に依拠するものたちは、具体的な歴史に関する議論を積み重ねてきている。そこではすでに確認したように、クック以来の「古来の国制」論などの歴史解釈論が展開されているが、ペインはそうした議論の土俵には上がらない。ペインはそうした歴史は幾ら検討しても結果は同じだと断言する。

「事実は、古代の部分部分は、全てを立証してしまうと、何一つ基礎付けられないのである。天地創造の時の人間の権利の神的起源に行き着くまで、それは権威対権威である。天地創造の時にこそ、我々の探求は休息所を見出すのであり、我々の理性は故郷を見出すのである」。「キリストの系譜がその始まりをアダムまで辿っていることには注意する価値がある。にもかかわらず、何故人間の権利の場合も人間創造の時まで辿らないのか。その疑問に答えよう。それは、政府が急に割り込んできて、創造の役割を果たそうとしているからである」(RM: 116-7=1971: 66)

歴史的探究は結局、自らの主張を基礎づける権威を恣意的に求めることに過ぎない。そしてそれはどこにでも求めることはできるという意味で、常に相対的な権威となってしまう。それを微分していけば、政府が一つの「政治的アダム」、つまり相対的な権威である。政府は法を「創造」し国民の権利を確定する(相対的な)権威である。これはいわゆる「法措定的暴力」論に接近したものと見てよいだろう。ペインにおいては政府が権威を獲得す

るのは「篡奪」という極めて暴力的なあり方のみが想定されているところを見てもそうである。それに対して、唯一、絶対的な歴史的権威は「天地創造」の時である。真のアダムの時期こそが唯一の絶対的起源であるとペインは論ずる¹¹⁹。

もちろん、この「法措定的暴力」論は説得力を持っている。しかしそれからすると、「天地創造」が「法措定的暴力」でないとする論拠が問題になるだろう。「神的」であることが絶対性を意味するものとペインは考えているが、「天地創造」を起源であるとするとき、その他の歴史的探究とは異なり、恣意的な設定でないとする論拠が問題になる。

「天地創造についてのモーセの説明は、これを神的権威と見るにせよ単なる歴史的権威と見るにせよ、『人間の一体性あるいは平等性』についてで満たされている。その表現、『神、いいたまひけるは、我らの形のごとくに人を作らんと。神、その形のごとくに人を作りたまえり。男と女を作りたまえり』は議論の余地がない。両性の差異が指摘されているが、それ以外の差異は示されてもいない。神的な権威でなかったとしても、少なくとも歴史的権威なのであって、人間の平等が近代の教義であるどころか、記録に留められた最古のものであることを示している」(RM: 118=1971: 67-8)

神的権威であることそのものが絶対性の論拠であるとするほど、「神的権威」であるか「歴史的権威」であるかには大きな違いが生まれるはずである。それならペインが非難する政府の「法措定的暴力」と変わりはなくなってしまうであろう。だがその点は別として、いずれにせよ、人間はこの起源にのみ拘束されるべきだとペインは主張する。この起源においては人間は平等な権利を付与された存在であって、「差異は自然のものではない」のである (Fruchtman, 1993: 70)。その後に対外的権威が人為的にそれを否定し続けてきたと認識している¹²⁰。

「今日新しい統治システムと呼ばれているものは、原初から固有の人間の権利に基礎を置いているので、原理の点ではこれまでに存在した全ての統治システムの中で最も古いものであると証明されるかもしれない。だが、暴政と剣とが過去何世紀にもわたってこれらの権利の行使を停止させてきたのだから、このシステムを古いと呼ぶ権利を主張するより、新しいと呼ぶ方が区別の目的には役立つ」(RM2: 223=1971:225)

「暴政と剣」によって否定され続けてきた統治システムへと回帰する革命が、新しい革命である。アレントはペインも革命をこの原初的な意味で用いていたことを指摘していた。しかしアレントはそれに続けて、ペインが間違っていたと論じている。ペインがここで言っている統治システムは歴史上存在しなかったこと、それゆえにそこに回帰することはできないことを指摘する。

もちろんこの新しい革命も法措定的暴力である。しかしこれに対してペインは肯定的で

ある。ペインが否定しなかった暴力、「天地創造」と「新しい革命」は、明確に共通点がある。つまり人間の平等な権利を作り出す暴力である。この点がペインにおいて唯一認められる暴力であり、人間の平等な権利にのみ依拠する統治こそが唯一正当化される統治システムである。ここでペインは極めて大きな循環を想定していることになる。それは天地創造の時から18世紀後半までの循環である。この歴史が一つのサイクルを形成していることになるであろう。

バークはイギリスの歴史を度重なる起源への回帰と捉えた。逸脱と回帰の連続として歴史を把握している。マグナ・カルタから名誉革命まで、逸脱の度に起源へと回帰を試みてきたと理解している。それに対して、ペインにとってそのようなものは起源への回帰などではなく、逸脱の過程でさまようものに過ぎない。よく言って、真の回帰への過程にあるに過ぎないのである。

ペインは名誉革命を起源などとは考えないが、そこに起源への回帰の可能性が全くないわけではないと理解している。それは国民と主権者の関係に表れている。プライスに代表される名誉革命の理解は、ここで国民が主権者を選択する権利を獲得したというものであった。だがバークはそれを真っ向から否定する。名誉革命後成立した実定法のどこにもそんなことは書かれていない以上、それはプライスおよび彼の属する革命協会の希望的誤読である（この対立については3節で踏み込んで検討することとしたい）。

ペインはこのバークを批判する。名誉革命に表れた真の統治システムへの可能性は、バークが誤読だとした点にある。

「バーク氏が言おうとしているのは、実は革命協会ではない。国民である。それは国民の代表的性格ばかりでなく、起源的性格も含まれる」(RM: 170=1971: 150)

バークは革命協会（とプライス）を批判したが、バークの真意は実はそこにはないとペインは指摘している。バークは国民そのものを批判しているのである。そう理解しうるのは何故か。ここで国民の「代表的性格」と「起源的性格」という概念について検討することが必要になる。

もちろん、国民の「代表的性格」とは代表されうる存在であることを示す。国民が代表されてはいなかったという経緯を前提としており、しばしばこれまでは階級が代表を送り込んでいただけであることを指摘している。真の代表とは国民の代表であるべきであり、当時の議会はそうした代表で構成されてはいなかったのである。つまり、ペインはバークが依然として世襲制を擁護している点を批判して、国民の代表を認めようとしないことを批判している。この点については実はプライスも同じであることはすでに見たが、ペインはプライスについては何ら言及していない。

さて問題は「起源的性格」である。国民が主権者を選択する権利に対するバークの否定は、国民の起源的性格を否定するものである、とペインは主張する。ペインのコンスティ

チューション論と結びつくのはここである。ひとまずコンスティテューションに関するペインの見解を確認することから始めよう。

ペインが『コモン・センス』から『人間の権利』にかけて最も変化したと思われるのは、コンスティテューションの認識である。すでに確認したようにペインは『コモン・センス』において、イギリスの「均衡した国制」を批判した¹²¹。世襲的存在を含むコンスティテューションを排除して共和制的なそれを主張していたのである。しかし『人間の権利』になるとペインは急激に「(イギリスは) コンスティテューションなしに存在している (RM: 279 = 1971: 76)」という認識を示す。その認識は無根拠なものではない。

「イギリス議会でコンスティテューションという言葉が絶えず使われていることは、コンスティテューションがないことを示している。そして、全体はコンスティテューションを持たず、自らの好むままの権力で自らを構成している統治形態にすぎないことを示している。コンスティテューションを持っていれば、引き合いに出すことができ、どのような構成上の点についての論争も、コンスティテューションを作り出すことで終わらせることができる。「論争が続いている事実こそ、コンスティテューションのない証拠である」 (RM: 182=1971: 168)

前述の通り、イギリスは「均衡した国制」を保持しているのであり、批判したにせよ、ペインもそれをコンスティテューションと呼んでいたことは明らかである以上、ここで起きているのは明らかにコンスティテューションの語義の変換である。ペインは「まずコンスティテューションによって何が意味されているのかを定義する必要があるだろう」 (RM: 278=1971: 74) と議論を進めようとしているのも、それ故である。

ペインのこの議論はむしろシェイエスの影響下にある。しかしシェイエスはあくまでイギリスのコンスティテューションを評価した上で、それが理想的とまではいえないこと、そしてフランスにも適合しないことを論じた。イギリスにはコンスティテューションは存在しないというペインとは異なる。それを念頭に、ペインの議論を確認しておこう。

ペインは、シェイエスと同様、コンスティテューションの担い手を国民であるとする。「コンスティテューションは国民の所有物であり、政府を運営する人のものではない (RM2: 381 = 1971: 255)」。

ペインはここで政府、国民、コンスティテューションの三者の関係を書き換えることを主張している¹²²。ここでペインが前提としているのは、政府とコンスティテューションの結び付きが、「政府がコンスティテューションを作り出す」関係だった、ということである。その関係をペインは批判する。政府とコンスティテューションをまず切り離すべきなのである。

それはまず第一に資格の問題である。「政府にはコンスティテューションを形成する、あるいは改正する原理ないし方式に関するどのような討議にも、当事者となる権利はない」

(RM2: 244=1971:255)。ペインは国家も一つの団体と捉えているが「(いかなる団体であれ) その役員たちは、(団体を設立した) 原初的な約款に付加をしたり、変更をしたり、省略したりする権威を持たない」はずだからである (RM2: 245=1971:255)。

これと無関係ではないが、第二は正しさの問題である。「一つのコンスティテューション(を形成すること) は政府の行為ではなく、政府を構成している人民の行為である。コンスティテューションのない政府は、正しさを欠いた権力である」(RM2: 238=1971:246)。「政府がコンスティテューションを作り出すこと」は政府に恣意的権力を与えることを意味する。旧体制をペインはそのように性格づけている。

そもそも切り離されるべきなのは時間的に見て同時に成立するわけではないからである。「コンスティテューションは政府に先行するものであり、常に政府とは異なるものである」とペインは論ずる (RM2: 244=1971:255)。政府はコンスティテューションが作り出すものである。

この議論を社会契約論の論理という視点から眺めてみよう。すでに検討したように、ペインの議論はロック的社会契約論の論理を引き継いでいる。その中でペインの論理が差異化されたのは、極端な社会状態の信奉者であることに加え、ここでさらに明確な差異が現れている。ペインの社会契約論には、コンスティテューションの形成という新しいプロセスが挿入されているのである¹²³。

国民の「起源的性格」はこの点に関わる。ペインによれば、国民はその「起源的性格」からコンスティテューションを作り出す。先ほど見たように、政府はその資格からしてコンスティテューションに付加をしたり、変更をしたり、省略したりすることはできない。「この権利は、コンスティテューションを制定する権力にのみ属する」とされる (RM2: 245=1971:255)。この憲法制定権力は国民が、その「起源的性格」から所有している。国民の「起源的性格」は「代表的性格」と区別されているが、それはむしろ代表概念をいかに理解するかという問題と関係する。しばしば代表とは国民から権力を委譲されている存在であると理解されるが、ペインはそれを否定していると見て間違いはない。つまり、国民の持つ権力は代表に委託してはいるものの移譲はしていない。とりわけ憲法制定権力に代表されるような権力は、国民が代表を送り込んでいるとしても依然として移譲されず、手元に残っている。代表されていることが無権力になることを意味しない。それを「代表的性格」と「起源的性格」に分けて、「起源的性格」はそもそも移譲しえないものとして位置づけている。

こうして政府から切り離されたコンスティテューションは、憲法制定権力という概念によって国民と結び付けられ、政府と対立するものとなる。

この国民の憲法制定権力論もシェイエスの議論に影響されたものであることは疑いない。人民が憲法制定権力の担い手となるには、理論的には、ひとつの憲法を形成するために一致した意志を持たなければならない。つまり、人民は、一旦、既存のコンスティテューションを排除して統治の存在しない状態においても、なおかつ統一した意志を形成しうるほ

どに集団として存続していなければならないのである¹²⁴。これを契約論的に表現するならば、統治契約が解体した後でも、社会契約は存続していなければならない、ということになるであろう。そこからすれば、前述のように、ホブズのような統治契約では、そもそも解体は起こり得ないものであり、仮定として解体した場合を想定した場合でも、そこには個人は存在するが、集団は存在しないであろう。その意味で、ロック的な契約論のように、統治契約と社会契約を区別しなければ、新たに憲法を制定することは理論的には不可能である¹²⁵。

このことは契約論上の「同意」の対象についても変化したことを意味する。ロックにおいては、人民は政府に同意を与え、それによってその政府は統治の正統性を与えられるのであり、その政府の形成した実定法にも包括的な同意が与えられた。プライスはそれをさらに急進化させ、個別の実定法にたいして同意が必要であることを主張した¹²⁶。それに対して、ペインは人民が直接に同意を与えているのはコンスティテューションだけとしているのである。これは憲法制定会議についてと関連している。

「バーク氏は昨年冬、議会で演説を行い、その中で『三つの身分（第三身分、聖職者、貴族）からなる国民会議が初めて開かれた時、フランスは立派なコンスティテューションを持った』といった。これは、バーク氏がコンスティテューションがどのようなものであるかを理解しないことを示す数多くの例の一つなので、このように一堂に会した人々は、コンスティテューションではなく、コンスティテューションを作るための会議であったのである」（RM: 279=1971: 77）

より注目すべきなのは、このフランスの国民会議の役割についてである。このフランスの国民会議は憲法制定会議と位置付けられている。この憲法制定会議の議員は「国民の起源的な性格を代表している者たちである」（RM: 279=1971: 77）。つまり、憲法制定権力者としての国民を代表している。したがって、ここで国民は自らのもつ憲法制定権力を行使するのであって、この代表は、その行使を代行する。このことは、この代表が決定したコンスティテューションは国民の同意を得られたコンスティテューションであるということの意味する。そして正統性をもつ政府はこのコンスティテューションに基づいて形成された政府のみであるということになる。この政府は、その意味では、自律性をもたない。つまり「社会から生じた立憲諸政府が、それに依拠して成立する、そのような諸原理に政府が基づいているとすれば、その政府は自らを変更する権利を持ち得ない」のである（RM: 280=1971: 78）。「必要悪」にすぎない政府はコンスティテューションを実現するための単なる機械的装置であって、存在意義は極限まで縮小される。このことは「コンスティテューションは、政府の権限としてばかりではなく、政府を管理する法として機能する」と規定されていることから明らかであろう（RM: 378=1971: 249）。したがって、国民が同意を与えるのは憲法制定会議において承認されたコンスティテューションにたいしてであっ

て、もはや政府にたいしては同意を与えることはない。政府の自律性が極限にまで制限され、コンスティテューションに大幅な権威を集中させているということになる。

また、こうして成立した政府のもとでの議会は当然ながら、憲法制定議会とは性質を異にするのであって、憲法制定議会と区別される一般議会ということになる。憲法制定会議が「国民の起源的な性格を代表した」議会であったのにたいして、この一般議会という「未来の議会は、国民の組織化された性格を代表するものである」(RM: 279=1971: 77)。つまり、こうした「組織化された」国民は、コンスティテューションを形成する場合とは違って、そのコンスティテューションの支配によって統合され、ひとつの組織として自らを秩序づける。そしてこの一般議会はそのために存在するのであって、具体的には、この秩序を形成すること、つまり法を実定化することをその役割とする。

こうして国民とコンスティテューションが政府と対立させられ、政府を拘束するものとなるが、このことが、コンスティテューションが明文憲法の形式であることを要請する、とペインは主張する。

ひとまず、ペインのコンスティテューションの定義を確認しよう。ペインによればコンスティテューションとは、「名前だけのものではなく、事実あるものなのである。それは理念を保持しているのではなく、現実の存在を持ち、目に見える形で呈示することができるのであれば、決して存在しない」ものである。そして「政府が、それに基づいて設立されるべき原理、政府がそれに基づいて組織される様式、政府が持つべき権力、選挙の様式、議会その他、名称はなんであれ、この種の組織体の会期、政府の行政部門が持つべき権力、要するに市民政府の全組織と、それが行動し、また拘束されるべき諸原理とに関連があるものを含んでいる」(RM: 278-9=1971: 74-5)。これはつまり明文憲法を意味しているのであり、「実質的な憲法」ではなく、しかも憲法典の起草を求めているのである。

むろん、この明文憲法の要求はアメリカ独立の際の連邦憲法の批准も無視しえないが¹²⁷、直接的に影響を受けたのは、フランス革命政府の憲法であろう¹²⁸。だが最も顕著なのがシェイエスの影響であることは繰り返すまでもない¹²⁹。

さらにペインは、コンスティテューション（憲法）が政府を拘束する様式について詳説する。「裁判所にとっての法律（後に政府によって作られる法律）は、政府にとってのコンスティテューション（憲法）と同様の関係にある」べきなのである (RM: 278-9=1971: 75)。この点についてさらに次のように敷衍している。

「以下は正規の過程である。人民の起源的な性格から形成された憲法から政府が生まれ、その憲法は政府に対して、一つの権威としてだけでなく、政府を規制する法律としても作用する。憲法はその国家の政治的聖書なのだった。それを持っていない家庭などほとんどないし、政府の構成員もみな一部の写しを持っている。法案の原理について、あるいは何であれ権限の範囲について論争が起きると、彼らは印刷された憲法をポケットから取り出し、論争の対象となっていることに関連のある章を読むのは、極めて普通のことであった

(RM2: 240=1971:249)

ここでは憲法を「政治的聖書」と呼んでいる。もちろんこれは従うことを要求する典拠を意味する言葉だが、そればかりでなく最前に検討したように、「起源」への回帰とも関係している。旧体制によって組織化されていない人民は、平等な権利を持つ本来の姿をしている。この人民が「起源的性格」から作り出した憲法に、その本来の姿、そして会帰すべき姿が封じ込められるのである。それは「聖書」のように明文であるべきなのである。

さて、この明文憲法のみがコンスティテューションのあるべき形式であるとするペインの議論は、バークの議論および既存のイギリスの議論への批判から形成されてきたが、それとの対応関係について検討してみよう。

まずペインが批判したのは、政府とコンスティテューションの結び付きの在り方であった。ペインの認識によれば、旧体制は政府がコンスティテューションを作り出している状態にある。その認識は妥当なものなのだろうか。

もちろん憲法制定権力の所有者は国王であると理解する立場が存在する。旧来からの王権神授説は基本的にこの認識であると言ってよい。しかしそれに対してコモン・ロー思想の立場ではむしろコンスティテューション（国制）が王権を拘束するものと論じている。ここでは、国王が国王となるのはコンスティテューションによってである。以下全てが同様であり、貴族も国民もコンスティテューションによってそれとなるのであって、国王や国民がコンスティテューションを所有したり作り出したりしているのではない。バークも基本的にこの認識を共有している。

ペインはこの双方の立場の違いを捨象している。つまり違いをゼロに近いものと認識しているのである。このコモン・ロー思想は、コンスティテューションが権力を制限するという立憲主義の観念の成長を促進してきたことは知られている。この点はペインも共有しているはずであるにもかかわらず、コモン・ロー思想をペインが否定するのは何故か。この思想においても、「政府がコンスティテューションを作る」状態にあると言えるのは何故なのか。それが問題となる

もちろんペインの主張の中核の一つをなしている世襲制を否定していないことが挙げられる。しかしそれは「政府がコンスティテューションを作る」ことを意味する訳ではない。それは、ペインは明示しないが、コモン・ロー思想において中核となる理性概念、端的に言えば「司法的に正しい理性」が鍵となるだろう。

コモン・ロー思想においてはしばしば、法的政治的判断は「司法的に正しい理性」によってなされるべきものであった。以前に指摘したように、この理性は法学の訓練によって獲得されるものであって、一般人の持つ理性とは区別される。しばしばギルド的であると非難される議論だが、バークがいう「思慮」はこの「司法的に正しい理性」をも内包するものであったと言ってよいだろう。国王の理性も一個人の理性にしかず、法的政治的問題を判断する場合に、特別な優位にある訳ではない。エドワード・クックは国王の権力の恣

意性を批判する際に、この「司法的に正しい理性」論を展開した。

ペインの議論との対立点は、究極的にはこの点である。「司法的に正しい理性」を持っている人間は制限される。つまり判断できる人間は制限されているのである。そこには国民は入らない。それはペインにとって明らかに排除の論理である。王権神授説ないし絶対君主制とはいかに差異があろうとも、特権階級論であることに変わりはない。ペインが「政府を構成する人」と呼ぶ人間は彼らも含まれているのである。彼らは

『統制する』権力がどこかには存在しなければならないことは理解していたので、この権力を、国民によって形成されるコンスティテューションに置く代わりに、政府を運営する人の思慮に置いた」(RM2: 382=1971: 256)

コンスティテューションの意味するところが明確でないがゆえに、「思慮」という機会主義的な反応に終始せざるを得なくなっているとペインは述べている。この「思慮」は「司法的に正しい理性」を含んでいる。それは結局「特権階級」の意思が統治の基盤となることに繋がる。こうして、絶対君主制論者とコモン・ロー思想は、互いに優位を争う特権階級論に還元されたのである。

この対立は、例えばコンスティテューションを最も正確に解釈する能力があるのは誰なのか、という対立となる。ここではコンスティテューションの解釈が乱立する。しかしペインに言わせればそれは、あるコンスティテューションの解釈が乱立しているのではなく、そもそもコンスティテューションが存在せず、皆が勝手に自らの考えをコンスティテューションと主張しているにすぎない。少なくとも、前者と後者を区別する方法はない。

ペインはそれを回避することができるのは、明文憲法という形のコンスティテューションのみであると想定している。それに依拠することは一義的な解を生み出すことを可能にし、決定の恣意性を排除することができるかと信じている¹³⁰。本来、「統制する権力」というものは人間によって担われるべきものではない。それはあくまで人民の「起源的な性格」に基づく憲法制定権力によって制定された明文憲法にしたがって行使されるものである。

ペインは、ここで想定される理性とは一般個人の理性でなければならないと考えている。その集合体こそが憲法制定権力を構成するのである。

「政府によって制定された法律は、人々を個人としてのみ統制するが、国民はコンスティテューションを通じて政府全体を統制するし、そうする自然的な能力をもっている。したがって、窮極の統制権力と起源的な憲法制定権力は同じものである」(Rights of Man: 382=1971: 256)

このように個々の実定法は本来的にコンスティテューションの支配下にあるとされる。つまり、この抽象的なコンスティテューションの体系を具体化したものが個々の実定法で

あるとされる。それはまず第一に、コンスティテューションは法律の延長線上に載せられたことを意味する。通常、立法理性が一般の個人の理性に求められたが、それが国民の理性と憲法の関係とパラレルに捉えられていることを見れば明らかである。ここでコンスティテューションは「法律的なもの」へと変貌させられ、法律的に表現できないものは切り捨てられ、何人をもそこから一義的に解を導き出せるものと位置付けられた。そして第二に、実定法が国民の起源的な性格までは統制できないことも意味する。これは、次のようなアベ・シェイエスの規定と呼応している。「国民はあらゆる手続から独立している。そして、国民がどのような方法で意志決定しようとも、その意志が現れさえすればよい。全ての実定法はその源泉であり最高の主人の前にいるように、国民の前で効力を失う」。この国民の起源的な性格は、まさに前述のように超実定的であり、そして個々の実定法はこのコンスティテューションにそったものである限り、個々人を「統制する」ことが認められるのである。これが統治の正当性の意味内容である。

このことは、いわば、一度コンスティテューションに同意が与えられるならば、それに基礎づけられた政府は統治の正統性を自動的に獲得し、またその政府と一般議会において成立した実定法は自動的に法的な妥当性を獲得するということになる、ということであろう。このようにしてペインは混合政体論によることなく、コンスティテューション概念を転換することによって、それ以上に効率的にイギリス古来の「法の支配」という観念を制度化しようとしたのであったということができらるであろう。

第2節 「均衡した国制」の改善—リチャード・プライスの場合

はじめに

イギリスでフランス革命に対して反応したのが知識人や文筆家に限るものでないことは、あらかじめ注意しておかなければならない。その典型的な現れとして、例えば1791年に「プリーストリ暴動」あるいは「バーミンガム暴動」と呼ばれる暴動が起きる。フランス革命2周年を記念してバーミンガムで祝賀会が開かれたが、それに対してフランス革命反対派が起こした暴動である。この暴動で、フランス革命を支持するプリーストリの家などが破壊された。暴徒は「国教会を守れ」と叫んでいたという記録もあることから、フランス革命の精神に内在する無神論への反発があり、引いてはそれがイギリスに輸入されていくことへの反感や恐怖があったと考えられている。時にフランス革命に強烈な批判を加えたバークの議論が、この暴動の引き金になったと言われることもあるが、むしろ真偽は定かではない¹³¹。

それに対して、イギリスには「ロンドン革命協会」や「国制情報協会」といった団体が存在し、これらの団体がフランス革命を賞賛し、革命フランスと交流を持っていた。このことからすれば、イギリス内部でもフランス革命に対して意見が分裂していたことは疑いないし、暴動がその現れであるとみることにさほど問題はない。

さて、この分裂において、フランス革命を賞賛する立場の先頭に立った一人がリチャード・プライスだった。彼がフランス革命を賞賛する演説を行ったのは、この「ロンドン革命協会」においてである。この演説がイギリスにおけるフランス革命論争の口火を切った。また、先ほど述べた後年の暴動の被害者がプライスの盟友ともいえるプリーストリであること、そしてプライス自身がディセンターであることを考えれば、彼の演説が暴動の遠因にすらなった可能性も排除できない。いずれにせよフランス革命の受容や反応を考えると、プライスのこの演説は極めて重要な位置を占めていることは明らかである。この演説は『祖国愛について』という題で1789年に出版されており、当時は強い反響を呼んだ。現在では頻りに省みられるテキストとはいえないこともあり、ここでプライスがフランス革命に際して、どのようなコンスティテューション（国制）論を展開したか検討してみたい。それに当たって、まずプライスが共和制論者に対していかなる立場をとっていたのかを確認し、次にイギリスのコンスティテューションの優位性についてプライスがどのように認識していたかを検討したい。

1 共和制批判

本節では、プライスが共和制論者に対してどのような立場をとっていたのかについて検討する。

まず現実のイギリスの統治はどのようなものであったか、それについてのプライスの認識を押さえておきたい。端的に言うと、プライスはイギリスに「自由な統治」は完全な形では存在していないと指摘している。

ディセンターの牧師としてプライスは、まず宗教的自由を取り上げる。ここでの議論の中心となるものではないが前提となるものであり、ひとまず確認しておくことにする。彼は統治が宗教によって歪められていることを問題にする。「祭典、および儀式ではなく、神の不興を恐れ、未来の正義の審判を懸念して、純粋な心で神を崇拝し正義を実行することのうちにある合理的な神への仕えとして宗教を理解するべきだ。そうすれば、あの陰鬱で残酷な迷信は廃絶されるだろう。それはこれまで宗教の名で通用してきたし、またそれを支持することで世俗的統治は歪められてきたのである」(DLC: 181-2=1966: 27)。宗教的自由が保障されることが、この歪みを矯正するためには必要となる。プライスの主張は、現代的には政教分離の立場に重なるものである。

ではこの宗教から切り離された世俗的統治はどのようなものであるべきと観念されているのであろうか。

「世俗的統治は」「人間の思慮の制度である。それは我々の身体、財産および名誉を侵害から守るためであり、また全てのものが公然たる法令により他人の自由を侵害するために用いない限り平等な権利を持っている自由を共同体の成員に保障するためである。市民法(世俗法)はこれらの目的を達成するために共同体により同意された規則であり、世俗の行政官はこれらの法律を執行するために共同体によって任命された役人である。それゆえ、法律や行政官に対する服従は、共同体に対する我々の顧慮の必然的な現われである。この服従なしには、諸権利を破壊し、自由を覆すような無政府状態に陥ることを避けることができない。権利や自由を保護することが統治の目的なのである」(DLC: 184-5=1966: 35-6)

このプライスの主張は、「政治社会を維持する義務の基礎付け」に関わっている。それは「三つあり、異なってはいるが相補的である」と整理できよう。第一は契約(論)的なものであり、「合理的人間は互いに一つのことと同意すると想定できる。つまり、統治による抑制は秩序付けられた社会においてのみ保障される利益を享受するために必要だという同意である」。第二は、単に同意だけではない。「統治とは本質的に秩序の保障であり、アナキーと無秩序を避ける義務があるように、平和と調和という条件を作り出す義務がある」。第三に、「統治とは、我々が互いに負っている、全ての基本的な権利と自由の保護という義務から効果的に解放するに必要な手段である」(Thomas, 1977: 299)¹³²。

とりわけ第三について言えば、これは社会契約論と自然状態のことを念頭においている

と言ってよい。自然状態においては、個々人の基本的な権利と自由は、個々人の責任において保護すべきものである。もちろん、プライスはホッブズよりもロックに影響を受けているから、基本的には自然状態がすなわち戦争状態であるとは考えていないであろう。しかし、ロックにおいて示されたように、戦争状態に転落してもおかしくない状態ではあるに違いなく、個々人の権利や自由は社会状態においてでなければ、安定しないことになる。ここで社会状態は統治がなされている状態であると理解して差し支えない。

祖国愛、つまりパトリオティズムは「コンスティテューション（国制）の下で同胞市民が享受している政治的諸自由を保護し維持するという理想的な行為の仕方」とされていたが、これはプライスにもそのまま当てはまる。プライスの言い方によれば、この統治を「維持する義務付け」を課す力、徳こそが祖国愛である、ということになる。

さて、ここで問題なのはコンスティテューションである。この政治的自由を生み出したのは明らかにイギリスのコンスティテューションである。祖国愛は、前述のように「客観的に見て優れてはいる」イギリスのコンスティテューションを守ることに繋がっている。アメリカ独立の際にプライスは、イギリスの「均衡した国制」というコンスティテューションを高く評価した。フランス革命に際しても、それは変わっていないが、新しく興味深い議論が展開されており、そこでペインの議論との違いが明らかにされる論点が付加されている。その点を確認しておこう。

必然的に我々には統治と服従が必要であるということから、プライスは統治と服従に分けて議論している。そしてそれらがコンスティテューションの関数であると論じている。統治に関しては特に目新しいことではない。だが服従もコンスティテューションの関数であるとしている点は興味深い。

統治については当然ながら、いかなる統治であっても服従すべきだという命題は成立せず、一定の水準のコンスティテューションに基づいた統治が必要とされる。イギリスは「均衡した国制」というコンスティテューションに基づいているがゆえに、それは達成されている。

では服従はコンスティテューションとどのように関係するのだろうか。まず服従の在り方の二極をプライスは提示する。

「服従の際に、避けられるべき二つの行き過ぎがある。それは一方が、追従と隷従であり、他方が高慢かつ放恣な軽蔑である」(DLC: 185=1966: 36-7)

統治にも逸脱があるように、服従にも逸脱が存在するとプライスは言明する。では第一の型、「追従と隷従」という逸脱とはいかなるものか。

「追従は常に嫌悪すべきものである。そしてそれが、権力の座にある者たちに提供された場合、彼らの状況について不適切な観念を与えることで、彼らを腐敗させる」。「この世界

の実力者たちは自らに統治する権利を与え、人類を自らのものとする、固有の優越性を持っていると極めてしばしば考える傾向にある」(DLC: 185=1966: 37-8)

絶対主義的統治の問題はもはや論ずるまでもない。イギリスはもちろんこれを克服する「均衡した国制」を生み出した。しかし、絶対主義に逆戻りする可能性が完全に払拭された訳ではない。それは服従する側が作り出すとプライスは主張しているのである。ここでプライスの念頭にあるのはおそらくトーリーのことであろう。図式的に言えば、トーリーは国民の自由を国王から下賜されたものとして捉えている。自由の享受は国王によるものなのである。この立場を極端化した「追従と隷従」という服従のあり方は、国王に再び大権を与え、絶対主義を呼び戻す可能性がある」と指摘している。こうした服従がイギリスのコンスティテューションを「均衡した国制」から絶対主義的なものへと作り変えてしまうとプライスは論じている。

それに対して、行き過ぎには第二の型もある。それは「高慢かつ放恣な軽蔑」である。第一の「追従と隷従」は国王を現実よりも高く位置づけるが、第二の「軽蔑」はその逆である。まずプライスは統治者である国王を次のように性格づける。

「世俗的統治者は本来公衆の下僕であり、国王は公衆によって作られ、維持され、彼らに責任を持つ第一の下僕以外の何者でもない」。「彼の神聖さは共同体の神聖さであり、彼の権威は共同体の権威である。そしてマジェスティという言葉は通常彼に用いられるが、決して彼自身のマジェスティ（尊厳）ではなく、人民の尊厳なのである。この理由から、彼は私的能力においてどうであろうとも、個人的資質の点で我々の多くのものに匹敵せず、あるいは遥かに下であっても（共同体を代表し、その第一の行政官として）我々の尊敬と服従を受ける資格がある。モスト・エクセレント・マジェスティ（陛下）という言葉は彼に用いられても差し支えないし、差し控えるのは犯罪的だと思われるような尊敬がある」(DLC: 185-6=1966: 38-9)

国王の権威は共同体の権威の反射であるという定式が提出されている。この点はアメリカ独立期の議論では論じられていない。プライスは、一方で共和主義的自由の観念を基底にした議論を展開しながら¹³³、他方で「均衡した国制」を高く評価するという立場をとり続けたが、何故この「均衡した国制」がその評価に値するのか、つまり共和制的なコンスティテューションを受け入れず、国王や上院の存在は肯定されるべきなのかについての議論はなかった。ここで「共同体」つまり社会の権威が国王の権威を生み出していることを明確にしている。

したがって国王個人に対する尊敬はここでは問題ではない。国王に対する「軽蔑」は共同体そのものへの軽蔑を意味すると論理化される。

そこからこうした「高慢かつ放恣な軽蔑」という服従の在り方が何をもたらすかプライ

スは分析している。

「権力の座にある者に真の尊厳を与える全てのものとの平等の意識、あるいはおそらく優越性の意識に根ざしており、彼らに対する蔑視と彼らを粗暴かつ侮蔑的に扱う傾向を生み出すのである。一般に、一方の行き過ぎは、他方の行き過ぎを生むというのは古くから見られる。「統治について正しい知識があれば、高い地位を見上げて目が眩んでいる人がいるのを見ると、忠誠が無知と隷従を意味するほどに至っていると考える。そのように考える人たちは、他方でこうした状況では、全ての公的権威を足蹴にし、社会の秩序が必要とするそれを持った人たちへの尊敬という態度を投げ捨ててしまう危険があると考えよう」(DLC: 186-7=1966: 41)

プライスによれば、逸脱した服従の第一の型が第二の型を生み出す。つまり現実よりも高く統治者を位置づけようとする服従者の反作用として、現実よりも低く位置づけようとする服従の在り方が形成されるのである。前者が「無知」から発生するため、「無知」に対する回避運動が遠心力を伴い、後者に至るという力学があるとプライスは分析しているのである。

統治者、つまり国王への「正常な」服従から、一方は無知から、他方はその反動から逸脱する。ここでプライスが後者に関して念頭においているのは、共和派であろう。プライスは、共和主義的な自由の概念を基礎に自由論を組み立てているがゆえに、共和派や民主派として「告発」されているが、基本的にプライスは多数の統治を懸念していた。君主制の廃止などということはプライスの念頭にはない(Thomas, 1977: 305-6)。こうした言及の原因をなしているのかもしれない。

ここでプライスはイギリスの「均衡した国制」が常に危機に晒されていると判断していると見るべきであろう。しかもそれは単に統治者が引き起こす訳ではない。むしろ服従する側の被治者の力も大きい。一部の「追従と隷従」のために「均衡した国制」は常に絶対主義化への圧力に晒されている。他方で、それを契機として一部に「軽蔑」が発生し、「均衡した国制」が共和主義化への圧力にも晒されているのである。プライスの観察によれば当時の「均衡した国制」においても、権利や自由は完全に保護されているとは言えないが、それさえも安泰ではなかったのであった。

プライスの議論はここでトマス・ペインの議論とは決定的に分かれる。従来の理解ではプライスとペインは、基本的に陣営も近く、近似した論理を展開しているものと受け止められることが多かったが、ここではむしろその差異が際立つ。ペインは明らかに君主制的部分、貴族制的部分を廃止すべきとするラディカルな共和派であり、プライスのこの議論は、指名はしないまでもペインを含む共和派の分析となっていると見るべきではないだろうか¹³⁴。

公職としての国王、制度としての君主制をペインは否定する。しかし、プライスはそれ

は否定すべきでないと考えている。それは、前述のように、国王の権威は共同体の権威だからであり、「均衡した国制」の一部をなすものだからである。このコンスティテューションが破壊され失われることは自由の喪失に繋がる。君主の存在が自由の喪失に直結しているわけではなく、むしろその逆だとプライスは考えている。

2 イギリス優位論批判

では次に、プライスがイギリスのコンスティテューション（国制）の優位性についてどのように認識していたかを明らかにすることにしたい。

それに当たって、ある一つの疑問から始めることには意味がある。それは、フランス革命について賛意を表する演説の題名が何故『祖国愛について』なのか、ということである。フランス革命の受容と「祖国愛 (love of our country)」はどのような関係があるのか、当然ながらそれがまず明らかにされなければならない。

まず一般的な用語法の点から検討しておこう。概ね祖国愛はパトリオティズムと互換的に用いられる概念だが、この概念の問題点は、ナショナリズムという概念との関係にある。しばしばパトリオティズムはナショナリズムとも互換的に使われ、その点で取り扱いに注意を要する概念と化している。だが、パトリオティズムとナショナリズムはある程度明確に区別される概念であるとする意見もある。「パトリオティズムという言葉は、何世紀にも渡り、一つの人民の共同の自由を支える政治制度と生活様式への愛、つまりは共和政体への愛を強めたり喚起したりする目的で使われてきた。これに対して、ナショナリズムという言葉は、18世紀後期のヨーロッパにおいて、一つのネイションの文化的、言語的、民族的統一性と同質性を擁護したり強化したりする目的で創り出された。共和主義的パトリオティズムの敵が暴政や独裁政治、抑圧や腐敗であるのに対して、ナショナリズムの敵は異文化による文化の汚染、異種混交、人種的不純、そして社会的政治的知的な不統一である」(Viroli, 1995: 1=2007: 9) 135。パトリア（父祖の地）を重視する立場とネイションを重視する立場の違いであり、それらの語に付与された意味合いの差異が反映していることはもちろんである。

歴史的に見ると、古代ローマにおいてこのパトリアは「レスプブリカ、共通の自由、共通善と同一視」され、「政治的パトリオティズム」となったといえる (Viroli, 1995: 19=2007: 40)。だが、この概念は必ずしも安定的に使用されていたわけではなく、中世からイタリア都市国家を経て近代に流入していく中でも、衰退と復活を繰り返すが、フランス革命に対するドイツの反応などからナショナリズムへと展開していった。この点からすればパトリオティズム、つまり祖国愛とフランス革命は強い関係にあるが、こうした逆説的な関係と、プライスの念頭にあるものは一致しているのだろうか。それに留意しながら、プライスの議論の検討を進めてみたい。

プライスが自らの演説の題名を「祖国愛について」とした、まず第一の直接的な理由は、彼の親友ウィリアム・アダムズ (William Adams) が先行して同題の説教を行っている、

という事実に関わる。主題の取り扱いにも強い類似点があると言ってよい (Thomas, 1977: 297)。つまり、プライスの説教はアダムズに対する敬意を表明するものとしての性格も持っていたと見るのが正しいであろう。その意味で、アダムズとの違いを確認することがプライスの議論を理解する際の一つの手がかりとなると思われる。この両者の議論は 18 世紀に特徴的な楽観的愛国情論であったと理解されることがある (Fitzpatrick, 1995: 216)。その理解が妥当なものかは後に確認することにしたい。

第二は、第一と密接に関係するが、18 世紀イギリスにおいて、トーリー党、ウィッグ党ともに自らを愛国者 (patriot) と呼び、「彼ら全てが、単純かつ普遍的に、パトリオティズムの精神によって動かされていると主張した」ことと関係する。そこで「パトリオティズムという概念を彼らがどのように理解したか」というと、それは「コンスティテューションの下で同胞市民が享受している政治的諸自由を保護し維持するという理想的な行為の仕方」のことである (Skinner, 1974: 99)。こうして同じパトリオティズムの名の下に、しばしば正反対の内容の政策、立法が提示されていた。この混乱を一定程度整理する必要があったことは想像に難くない。

そして第三に、大枠でいえば、国民的偏見がイギリスとフランスの間に存在したということがある。これについては重商主義のことを考えれば政治経済学的にも明確であったことは特に説明するまでもないであろう。デイヴィッド・ヒュームやアダム・スミスが重商主義を批判する論理を展開し、そこで「貿易の嫉妬」が論じられている。例えばヒュームは「近隣の諸国の進歩を疑いの目で見、全ての商業国を競争相手と見なし、近隣諸国の犠牲なしにはいずれの国も繁栄できないと考えることほどありふれたことはない」が、これは「偏狭で悪意ある意見」であると指摘しているし (Hume, 1777: 327-8=2011: 264)、スミスも「各国は貿易相手国の繁栄を妬み、貿易相手国の利益は自国の損失だと考えるように教えられてきた。個人の間取引がそうであるように、国との通商も交流と友情を深める道になるものなのに、逆に不和と敵対心を生み出す最大の源泉になっている。国王や政治家の気紛れな野心すらも、17 世紀と 18 世紀には、商工業者の見当違いの嫉妬ほどはヨーロッパの平和に大きな打撃を与えていない」と同様に指摘している (Smith, 1776: 493=1978, II:72)。重商主義として経済理論化まで伴う敵対心や嫉妬が存在していたことは明らかであり、プライスもこれを前提にして論じている。それに加え、当時のイギリスは、国制「先進国」との自負を持っていた。彼のフランス革命把握の最大の特徴は、そこに現れていると思われる。以上のことを出発点としよう。

プライスの議論は、上記第二の理由から混乱をきたしていた祖国愛 (love of our country) という概念が何を意味していたかということから始まる。まず「祖国」についてプライスは次のように定義する。

「我々の祖国は、この場合、我々がたまたま生まれた地表の土壌あるいは地点を意味しているわけではない。我々はその成員である共同体、言い換えれば、同一の統治のコンステ

イテュションの下で我々と結合し、同一の法の保護を受け、同一の世俗的政治体に共につながっている仲間や友人や縁者の集合体であることを意味する」(DLC: 178=1966: 18)

この定義は、前述したパトリオティズムの共和主義的な性格を正確に反映している。そこから祖国愛という概念を考える際の留意点をプライスは指摘する。

「この意味で祖国愛という場合でさえ、それは我々の義務ではあるものの、祖国が他の諸国よりも優れた価値を持っているという確信を意味するわけでもないし、祖国の法や統治のコンスティテューションの特別の選好を意味する訳でもない」(DLC: 178=1966: 18)

これも一見特別な説明は不要な議論に思える。主権平等に関わる説明と見るのが一般的な受け止め方であろう。だが、実はそうではない。プライスはその後に続けて、祖国愛が「法や統治のコンスティテューションの特別の選好を意味する」のだとしたら、どうなるかを論ずる。

「もしこのことを意味しているのだとしたら、彼らの祖国愛は、人類のうちの非常に僅かな部分だけの義務となるだろう。というのは、選好に値する法や統治の利益を享受している国はごく僅かだからである」(DLC: 178=1966: 18)

ここには、諸国家はそれぞれ比較不能な価値を持ち、その帰結として「法や統治のコンスティテューション」に上下関係はありえない、という観念は含まれていない。むしろ明確な上下関係の存在を前提としている。もちろん、それはプライスが差別主義者であることを意味している訳ではない。当時としては当然のことだが、文明社会と野蛮、未開という区別は厳然として存在し、文明社会にも発展段階は存在した。おそらくイギリスはその中でも上位に存在する。だが、このように存在する優劣と「祖国愛」は関係ないとプライスは主張している。

「我々の祖国愛と、諸国民の間に一般にある競合意識や野心 (rivalship and ambition) を、特別に区別しようとすることは適切である。これまで人類の中で祖国愛とされてきたものは何だったか。それは支配への愛、すなわち領域を拡大し周辺の諸国を隷属化することによる、征服欲と尊大および栄光の渴望以外の何者でもなかった」(DLC: 178-9=1966: 19)

これまでの祖国愛は、明らかに「競合意識や野心」と同義であった。あるいはそれらは未分化な状態にあった。「祖国愛が崇高な徳であり続けるためには、誤った信念に対してだけでなく、その愛を支配への愛と墮落させる力のある、野心や競合意識という様々な情念に対しても、揺るぎのないものであり続けなければならない」のである (Viroli, 1995: 97)

=2007: 170)。当時、「野心」という言葉は、征服や外国を支配することによる領土的拡大を先導する情念を指すものとして使用されるのが通常であった。それからするとここでプライスが言っているのは、祖国愛がこれまで祖国の強大化と意味上は等価になっていた、ということである。そして、その連関を合理的に正当化することはできないとプライスは主張する。先ほど見たとおり、飽くまで発展段階上の違いは存在し、それを否定することはできないが、そこに優勝劣敗の法則を当てはめる正当性はないと考えているのである。

「侵略戦争は常に不法であり、支配を拡大するため、あるいは貪欲を満足させるために他の諸国を攻撃することで、祖国の膨張を求めることは、邪悪にして軽侮すべきことである。しかし世界にこれまで生じた戦争のほとんど全てがこのようなものであった。だが、戦争の不公正だけでなく、愚かさについても確信が広まり、地上の諸国民が正しい統治機関の下で幸福を享受し、もう国王の情念からくる危険なく、争点のもっと優れた解決法を見出すようになる（中略）時代がくることを私は希望している」（DLC: 188=1966: 43-4）

拡大政策や植民地支配は全てこの論理に基づいており、そのときの正当化論理はしばしば「文明化」であった。野蛮な地域、未開の土地に文明をもたらすことが、支配の正統性を与えたのである。アメリカ独立を支持したプライスの論理は、自由を自己統治、自己支配として把握することに支えられていた。そこからすれば、プライスの議論は明白である。発展段階上、下位にある国家であれ、他者から文明化を強制されてはならない。祖国愛はその強制の美称となっていたが、それは変更すべきであり、祖国愛は自由と強い連関を持つものであるべきなのである。

こうしてプライスは、祖国愛について、「こうした反省から、この情念を是正、純化し、それを正しく、合理的な行動原理とすることを学ぶべきである」とする（DLC: 179=1966: 21）。ここでプライスは、祖国愛を、「反省」による「合理化」つまり理性と結び付けている。「祖国愛とは幾つかの情念が混ざり合って一つになるものであり、様々に異なる結合がありうる」のであって、「自尊心、野心、利己心、偏見の結合した」ネガティブなものになりうるが、「理性のみ」がこの情念を純化し合理的なものにしうるのである（Viroli, 1995: 97=2007: 171）。この点が、プライスのパトリオティズム論の特徴である。つまり、プライスは共和主義的パトリオティズムを、近代自然法論の原理に結びつけた（Viroli, 1995: 95=2007: 167-8）¹³⁶。

プライスの議論の特徴はそれにはとどまらない。プライスの議論がウィリアム・アダムズの議論を下敷きにしていることはすでに指摘したが、アダムズも祖国愛について論じたとき、祖国愛に自然的基礎と合理的基礎があるとしている（Thomas, 1977: 297-8）。自然的基礎はここでプライスが言うような「競合意識や野心」を生み出すものであるが、それとは異なる合理的基礎があると論じている。もちろん、プライスもそれを前提として考察を進めているが、プライスの議論はより神学的である。

「我々は以下のように構成されていることを思い起こしてほしい。つまり、我々の愛着は人類のうちの他のものよりも、(特定の) 或るものに向けられているということである。それは親近性の程度と、彼らに役立てる力に依拠している。このことが我々の本性の構成のうちで、我々の創造主の知と善を立証するものであることは明らかである。なぜなら、もし我々の愛着が全ての同胞に等しく向けられたら、人間生活は紛糾と不和の舞台となっていたらからである。我々の顧慮は、自然の秩序に従えば、我々自身に始まる」(DLC: 180=1966: 23-4)

ここでプライスは祖国愛も「人間本性」であると位置づけている。となれば、神学的枠組みからみれば、当然ながら神によって人間は祖国愛を植えつけられたことになる。だが、こうした論理には難点が一つある。というのは、キリスト教的論理はしばしばコスモポリタニズム的な人類の普遍性へと帰結する、ということと関係する。つまりここでいえば「愛着」は全ての人間に向けられるべきという命令となって不思議ではないはずなのである¹³⁷。祖国愛を人間本性であるとする事で、プライスは「愛着」の範囲を自国に限定する論理を提示する必要が生まれた。ここでは能力の観点と現実の観点で論理化されている。まず能力的に、「親近性」と実際に自分が「役立てる」範囲を考えれば、愛着は国家の範囲までが相当であり、それを超えることは難しい。さらに現実的に、限定がなければ逆に愛着は紛争の原因となる。神はそれを知っていたために、祖国愛を人間本性としたと論理化している。

議論としては、接続に困難がないではないが、より整合的な解釈の試みもなされている。「祖国愛は正しく考慮されたものである限り、人類愛への一過程でありその具体化であると同時に、利己心を整序し、統治を清潔かつ純正なものにするものであった」(と解するものである永井、1996、56)。ここでは、「愛着」の階層化が図られていると見てよいだろう。つまり、愛着の対象の規模にしたがって、利己心、祖国愛、人類愛が階層化されていると推定している。それに対して、より端的に、キリスト教の普遍性はプライスにおいて「人」権の普遍性に接合させられていると解する解釈も存在する(Fitzpatrick, 1995: 216)。キリスト教において祖国愛を論理化することには、アウグスティヌスやトマスも経験した困難が依然として残っていると見てよいのではないだろうか。

さて、そうした困難はともかく、プライスにおいてはこの同胞市民に対する愛着、さらにその市民たちを構成するコンスティテューションやそれによって獲得される自由への愛着が祖国愛であるとする。

「人類の主要な天恵は以下の三つ、つまり真理、徳、自由である。それゆえ、それらを所有することのうちに我々の祖国の利益があるのであり、また祖国愛によって、我々は努力をそれらを達成することに向けるのである」(DLC: 181=1966: 25-6)

祖国愛の核心は自由への愛であるとプライスは定式化し、他国に対する優越性はそれから外れると指摘している。「祖国愛が徳であり続けられるのは、それが他者の権利と両立する場合」だということになる (Thomas, 1977: 298)。

この定式化はむしろフランス革命の理解に関係している。

前節で確認したように、プライスは共和制論者とは控え目ながら距離を置いていた。しかしそれはむしろ現在のイギリスの状態を肯定することを意味する訳ではない。プライスはアメリカ独立の時から、名誉革命は必要な革命ではあったが十分な革命ではなかったという認識を保持していたが、さらに新しい論理が提示されていると思われる。それはフランス革命の認識と関わっている。

まずプライスが名誉革命をどう踏まえているのか確認しておこう。

「無血の勝利により、専制が長らく我々にしつらえてきた足かせは壊された。人民の権利は確認され、暴君は追放され、その代わりに我々自身の選定した主権者が任命された。我々の財産は保障され、我々の良心は解放された」。「そして光明と自由の時代が我々の中に導きいられ、そのことで我々は他の王国の模範となり、世界の教師となった」(DLC: 189 = 1966: 46)

このようにプライスはひとまず名誉革命を必要な革命であったと論ずる。だが十分であった訳ではない。それはプライスのかねてからの持論である代表制についてである。

「しかし革命が我々のコンスティテューションに残した不完全な状態のもっとも重要な事例は、我々の代表制の不平等である。実際、我々のコンスティテューションにおけるこの欠陥は極めて大きく明瞭なために、我々のコンスティテューションは主に形式と理論の点においてのみ優れたものとなってしまっていると私は思っている」(DLC: 191-2 = 1966: 53)

プライスの『祖国愛について』がアダムズの同題の説教を一定程度踏襲していることは前に述べたが、プライスがアダムズから決定的に乖離しているのは、とりわけこの点においてである。プライスが現在のイギリスが理想的な統治体制ではないとするのは、代表制、とりわけ下院の構成についてであった。それは「均衡した国制」が形式や理論的な点はともかく実質的な優越性を持ち得ないものとしているとまで判断している。

この議論は、フランスとの、ある種の認識共同体を形成する。まず、最前に挙げたシェイエスの議論からもそれは看取できよう。シェイエスは、自由は共和主義的国制にのみ存在しうるものではないとした。君主の存在は必ずしも政治的自由を妨げるものではないことを、ペインとの論争で明らかにしたのである。では、シェイエスにとって、政治的な自

由にとって決定的なものは何であったか。その一つは代表制の在り方であるとし、そこにイギリスのコンスティテューションの問題があるとしたのである。繰り返しになるが、もう一度引用しておこう。「よき代表制の持つ諸特徴は、よき立法府を構成するのに最も欠くことのできないものであるにもかかわらず、イギリス人も認めているように、全ての要素においていかにも悪質である」。「自由な普通選挙によらないで、どこに代理権が存在するのか」(Tiers-état, :172=2011 :93)。シェイエスの議論は、この点に限ってプライスのそれと重なり合っている。この認識共同体の生成を主導したのがイギリス側なのかフランス側なのかは明らかではないが、言ってみればシェイエスはペインを批判して、プライスの議論に接近しているのである¹³⁸。

さらにこうした認識共同体の存在を受けて、プライスはさらに名誉革命とフランス革命を関連付ける。プライスによれば、イギリスは名誉革命によって「他の王国の模範となり、世界の教師」となった。そしてその最初の「学生」がフランスである。聞きようによっては傲岸不遜な物言いであるが、これはロック主義者のフランス革命理解の主流をなしていたと言ってよい。「ロッキアン主流のフランス革命の受け止め方は、このとき、イギリス人はすでに名誉革命を経験しているのに対して、フランスは今まさにそれを体験しつつあるのであり、フランス人は今、自分たちと同じ歴史的世代になりつつあるのだというものであった」(永井、1996、75)。ここでロック主義者の主流とはプライスやプリーストリに代表される議論であり、ロック主義の少数派とは、カートライトやペインなどである。

だが、この理解には多少の留保がある。プライスは、名誉革命も、未完の革命であるがゆえに継続すべきものであると主張する(Thomas, 1977: 300)。フランス革命は名誉革命の後継ではあるが、「イギリス人が自ら一世紀前になした名誉革命の真の重要さを今、フランス人が教えている」とプライスは把握していた(Thomas, 1977: 295)。自ら手がけた革命が完結しないままイギリスは怠惰に陥っていたが、フランス革命がその怠惰を再び揺り動かしているということである。つまり後継者によって先行者の中断が再開されたのであって、フランスは「学生」であると同時に「教師」でもあると認識される。そして同時に、プライスはフランス革命をそのように位置づけることで、自らのこれまでの議論を再正当化したのである。

そして、この点は再び「祖国愛」ないしパトリオティズムと関係づけられる。誤った「祖国愛」は競合意識や野心と接合されるものとプライスが論じていたことはすでに確認した。それがここでも確認できる。当時のイギリスの競合意識や野心はフランスに向けられていた。

もちろん現実のフランス革命は、ロベスピエールに代表される、より共和主義的な方向に進んでいったことは言うまでもない¹³⁹。シェイエスが最低限共有していた認識とそれに基づく議論は実現しなかったが、プライスはこの認識がさらに共有され、それを基盤として革命が進展することを期待し、かつ確信していた。その期待は「革命の幸福な結果のひとつは、おそらく世界における二つの先進的な王国の間の調和である」という言及によく

現れている。つまり、プライスはフランス革命の擁護を、革命の方向付けとともにやっているのである。

この時に祖国愛を（例えばフランスへの）競合意識、野心と結び付けることは誤りである。「均衡した国制」というコンスティテューションはなるほど優れてはいるが、大きな欠陥を抱えてもいる。それゆえ、祖国愛を発揮すべき方向を変えなければならない。この点からすれば、プライスが以下のように「代表制」の変革と祖国愛を結びつけるのは不思議ではない。

「我々の代表制の不十分さは長らく不満の対象であった。これは真に我々の基本的な憤懣であり、だから私は、祖国を愛し革命に感謝する者として、それを矯正しようとすることに我々の熱意を結合させることが義務であると思う。それ以外の義務があろうとは思わない」(DLC: 192=1966: 55)

そして、競合意識や野心と祖国愛を結びつけることは「放埒」「不道德」と呼ぶことも理解できる。

「我々は、それが欠陥のままに残したものを補うために、出来る限りの貢献をすべきであり、それにより達成された天恵を損なうことなく改善して子孫に伝えたい熱情を示すべきである。しかし、兄弟たちよ、我々はこのようにして愛国的熱情を示しながら、なんらかの放埒、あるいは不道德な行為により愛国心という大義を汚さぬように注意しよう」

(DLC: 193=1966: 56)

以上が「均衡した国制」というコンスティテューション論を基礎としたフランス革命認識の一類型である。実際には革命フランスが作り出したコンスティテューションは、プライスが想定したものとは異なるものになっていく。このプライスの論理は、しかし、イギリスやフランスにおいて一定の説得力を持ったという意味で、一つの典型的な論理であると言えよう。

だがそれに対して「均衡した国制」論を正面から否定するペインの議論の方が一行動の点はともかく一フランス革命に接近していた。外部からは同じ陣営に属すると見られたこの二つの論理は、コンスティテューションに関して、強く対立していたことは否定しがたい。また、同じく「均衡した国制」論に基礎をおいているものの、バークはこのプライスの議論とは強く対立していた。ペインとバークに挟まれた隘路にプライスの論理は位置付けられていると見ることができる。

第3節 社会契約と抵抗権 プライスとバークとの論争の場合

前述の通りリチャード・プライスの『祖国愛について』は発表当時、大きな反響を呼んだが、それと同時に強い批判も寄せられた。中でも最も激しい批判の一つはエドモンド・バークによるものであったと言ってよい。バークが『フランス革命についての省察』を執筆した理由の一つは、このプライスへの反論であった。そしてプライスは『祖国愛』の4版に新たに序文を付け、バークへの反論を記している。

前節ではプライスの『祖国愛』の議論を、共和制批判およびイギリス優位性批判の二点に整理して検討したが、そこではこのプライス・バーク論争については触れなかった。だがそれは検討する価値のないことを意味する訳ではない。考えるまでもなく、バークの主著の執筆動機をなすものであることだけをとっても、バークの思想を理解する上では極めて重要なものであることに疑いはない。それを本節で吟味することとしたい。

だがこの論争はよく知られている上に、対立点は明確であるため、これまでの研究でも概ね議論は一致しているといっても過言ではない。「バークのプライス批判は主として名誉革命観をめぐって展開されている。改めていうまでもなく、18世紀イギリスの政治体制は『名誉革命体制』と称することができるが、その体制をめぐる18世紀の政治論争の多くは名誉革命をいかに捉え、いかに評価するかということに関わっている。バークとプライスの論争もまさしくその一つであった」という指摘は広く共有されている(岸本、2000: 553-4)。

ここで名誉革命観をめぐる論争とは、むしろ多義的なものではあるが、この二者の論争に限定して言えば、理論的にみて名誉革命は抵抗権の行使と見てよいのかという問題となって現れる。周知のように、ジョン・ロックの社会契約論が名誉革命を先導した一つの要因である。社会契約を解除せずに抵抗権を行使し、主権者を変更するというロックの社会契約論の実践として名誉革命を理解することをめぐって、論争は展開された。こうした見方を否定するバークに対して、プライスは「名誉革命の原理の解釈については、バークを時代錯誤と偏見に捕われた人と見ることができた」とも言われる(永井、1996: 56)。

もちろんその点に誤りはないであろう。だが何故バークはプライスにこれほど反応したのだろうか。保守主義の創始者たるバークは、現状を保持したかったからであろうか。おそらくそうではない。これまで検討したように、プライスと同様、バークは「均衡した国制」を維持すべきだと考えている。そしてバークはイギリスの政治的現状に少なからぬ問題をも感じていた。それを改善すべきだと主張してもいたのである。つまりプライスと共有している点はある。だがプライスの論ずるような方向での変革は好ましくないと考えていた。それゆえにバークの反応は強いものとなった。

だがしばしば対立点について、いささか誤解があるようにも思われる。バークは抵抗権

という概念に対して批判を展開しているのは間違いない。つまりプライス、ひいてはロックの理論に対しても批判的であることはこれまで論じられてきたことであり、また異論もないが、そこでバークが社会契約という概念にも批判的だと受け止められているところがある。しかし果たしてそうなのだろうか。というのもバークは『省察』の中で「確かに社会は一つの契約である」と述べているからである。社会契約という概念そのものを否定している論者がこのようなことを言えるのか、少なからず疑問が残る。確かにバークはロックらの近代社会契約論には批判的であるが、少なくとも社会を契約の産物として認識することは否定していないと見るべきではないのだろうか。

バークはヒュームとは違って社会契約に関しまとまった著作を持たず、プライスの『祖国愛について』を批判する文脈で、『省察』の中で自身の社会契約の理解を断片的に提示したにすぎない。そこで本節では、いささか迂遠で屋上屋を架するようではあるが、ひとまずプライスとの論争の経緯を追跡し、対立点を確認する。ついでバークの社会契約と抵抗権の認識を明らかにすることとしたい。

1 プライスとの論争

ではプライスとバークの対立点を改めて確認しよう。むろん名誉革命観の対立であることは前段で述べた通りである。ひとまずプライスの名誉革命の認識について、再度引用したい。

「無血の勝利により、専制が長らく我々にしつらえてきた足かせは壊された。人民の権利は確認され、暴君は追放され、その代わりに我々自身の選定した主権者が任命された。我々の財産は保障され、我々の良心は解放された」。「そして光明と自由の時代が我々の中に導きいられ、そのことで我々は他の王国の模範となり、世界の教師となった」(DLC: 189 =1966: 46)

プライスのこの言及で注目すべき点は三つある。まず第一に、ここでは「専制」という概念で説明されているが、絶対主義的な統治を封じ込んだものとして名誉革命を理解しているということである。第二は、国民が主権者を選択する権利を得たという認識である。そして第三は、フランス革命の先行者として名誉革命を把握しているということである。

第一点と第三点についてはすでに論じたので、ここで検討すべきは第二点で、これは名誉革命が自由にとって必要な革命であったとするものである。

この抵抗権、主権者選択権論は、プライスの名誉革命理解がラディカルなものであることを示している。この理解をプライスはさらに換言して、以下のような権利に要約することができるとする。

「次の三つのことに注意を払うことにしよう。

第一、宗教的問題における良心の自由の権利

第二、権力濫用の場合それに抵抗する権利

第三、我々自身の統治者を選定し、誤った施策の場合に彼らを罷免し、我々自身で統治を構成する権利」(DLC: 189=1966: 48)

とりわけ第二の権利と第三の権利がここでは重要である。これは、言うまでもなく、ジョン・ロックの思想的系譜に属するものであるが、名誉革命においてこれらが「権利として」法的に認められたと把握するのは、当時としてはラディカルな理解と言わなければならない。

というのも、「均衡した国制」というコンスティテューションに依拠して議論をしているという点でエドマンド・バークも土台を共有しているが、バークはプライスの理解を真っ向から否定しているからである。バークは宗教的寛容についてはプライスの議論を「目新しく時宜を得た指摘」であると賞賛しながらも、政治理論に関しては強く批判している。「政治と説教壇はほとんど何の共通点もない間柄である。教会内では、キリストの慈愛の心温まる音声以外のものが聞かれてはならない」と苛立ちを隠さないが(RF, VIII: 62=2000 上: 27)、まずこの点について強く批判している。

バークは、形式的な点からしてもそのような理解は認められないと主張する。つまり、そのような権利は何ら実定化されていない、という点である。「権利宣言」には「我々自身の統治者を選定し、誤った施策の場合に彼らを罷免し、我々自身で統治を構成する一般の権利なるものへの表現や暗示などただの一言半句も存しない」し「それは『臣民の権利と自由を宣言して王冠の継承を確定する法律』と呼ばれる。ここでは臣民の権利と王冠の継承は一体のものと宣言されて、不可分に結びついている」とする(RF, VIII: 67=2000 上: 36-7)。

「臣民の権利と王冠の継承」の「一体化」とは何を意味するのであろうか。ここでバークが念頭に置いているのは、おそらくウィッグの原理であろう。自由に関してトーリーとウィッグは対立的な見解を示しており、国民の自由は国王から下賜されたものであるとするトーリーに対し、ウィッグは国民の自由を保護する者のみが国王になりうるとしている。国王が即位する際に、国民の自由を守る旨の宣誓を行うが、それは単に形式ではないとウィッグは認識しており、バークは再三それを強調している。ここで「臣民の権利」は「王冠の継承」と結び付く。バークがここで述べているのは、それを前提にしていると考えべきであろう。名誉革命においても、その点に関して変更なく、法的に正当に継承されたとバークは連続性を強調しているのである。

プライスはこの点について、『祖国愛について』の4版で以下のように反論した。少し長いが引用したい。

「バークは『フランス革命についての省察』で、ここにある革命の原理といわれているものの幾つかを否定した。我々の国王はその王権を人民の選択から引き出しているのではなく、また国王は人民に責任を持つものでもないと彼は主張する。しかし、にもかかわらず素晴らしく矛盾しているのだが、彼は、悪い国王は、もし威厳をもって行われるならば、罰せられることもありうると示し、国王ジェイムズはその過った施策のために正当に王位を奪われたと認めざるをえなくなっている。彼は我々の国王が拘束される主権の契約の法的条件について述べている。王位の相続を彼は法による相続と呼び、法を国家の共通の同意と原始契約から発するものと呼び、コンスティテューションをまた社会の約束と契約と呼ぶ。彼は自らの統治者を選ぶ人民の権利に対立する権威としてウィリアムとメアリーを王座につけた法そのものを引用しているが、その法はその権利の行使であった。その文言は以下のようなものである。『上院および下院議員は全ての人民の名において、彼ら自身と彼らの嗣子と子孫を永久に服従させる』云々。この法は誤った施策が原因の世襲の変更を確定する目的で立法されたものだから、それが国民に十分だと思われるいかなる理由が生じようとも国民から永久にこのような変更を再び行う力を奪うことを意味していたとは考えられない。つまり、国民を新しい世襲系列で生まれるいかなる暴君にも永久に服従させることがその法の意図であったとは考えられないのである。しかしバーク氏はそのような意味と理解していると思われるのであり、彼は自らの主張の基礎としている。『国民は革命により我々の国王を選ぶ権利を獲得したどころか、我々が以前にそれを所有していたとしても、そのとき自らと子孫とについて、もっとも厳粛に永久にそれを放棄したのである』(DLC: 189-90=1966: 9-11)

解釈上の問題からすると、「永久に服従」するという文言は立法意図からして、バークがというような国民の主権者選択権の否定ではない、とプライスは主張する。立法意図はそもそも暴君の排除にあったからである。そこからすると、バークの一つ目の矛盾は明らかである。つまり、国王の地位は国民に関係ないとバークは言いながら、実は暴君は排除される場合があると言っている。

つまりバーク自身も暴政に抵抗することを認めているのである。先ほどの法律の解釈もそれからすればプライスのものと一致するはずである、と主張していることになる。これは結論からすれば、抵抗権、主権者選択権についてはプライスの理解が最も首尾一貫したものであることを主張していることになるであろう。こうして

「権力濫用は抵抗を正当化すること、また世俗的権威は人民の委任であることが、もし正しくないとするれば」「革命は諸権利の確認ではなく侵害であり、革命ではなく反乱だったことになる」(DLC: 190=1966: 48-9)

このように名誉革命の意義に関わるものとして、抵抗権、主権者選択権の確立を革命に

読み取っている。この権利がない限り、自由は常に危機にさらされるのである。こうしてプライスは、名誉革命が、正しく安定した統治が形成される原則を明らかにした政治的事件だと考えていた (Thomas, 1977: 300)。

実は名誉革命をこの三つの権利に集約して理解する仕方は、プライスの発明とは必ずしもいえない。細かいようだが、前述した「ロンドン革命協会」が同様の三原則を挙げており、スタンホープ伯がその執筆者であると考えられているからである。ならば、プライスが改めて定式化した意義は何かが問われよう。「プライスの定式化の意義は、その原則は普遍的に適用され、イギリスの国制にたいして批判的なものであったにもかかわらず、それでもなおイギリス的であるとしたことである」。つまりイギリスはこの普遍的な原則を見出し、かつ世界で最初に適用しようと試みた国だということであって、その発見はイギリスの経験から生まれたのだということになる。これによって、協会の原則をコモンウェルスの伝統と結びつけた。さらに、それによって、サクソン期の議会のあり方を復活させようとしたと見てよい (Fitzpatrick, 1995: 213)。その意味では、プライスの「主要な関心事はコンスティテューションの再生・復旧と純粋化であった」(Thomas, 1977: 306) という指摘は適切なものであろう。

これに対し、バークはそうした抵抗権を認めようとしなない。それは抵抗権を認めないのか、それとも社会契約をそもそも認めていないからなのだろうか。それが問題となる。だが冒頭に述べたように、バークは社会契約、あるいは契約の産物として社会を把握することを否定していない。しかしロック主義的な社会契約論に批判的であることも疑いないであろう。そこからすれば、バークは社会契約をどのように理解しているのか、その性質が問題となる。次節からそれを検討して見ることとしたい。

2 社会契約の性質

バークの政治的議論においては社会が基盤であり前提である。バークにとって「社会擁護論は『自然社会の擁護』から始まるバークの一貫性である」という指摘は正鵠を射ている (Raynaud, 1989: xvi-xvii)。近代社会契約論者たちもそれは同様だが、バークの議論は彼らとは異なる。バークはしばしば論敵の議論の枠組みを借りて自らの主張を表現するという論法を取ったが、それはとりわけこの市民社会を論ずる際が典型である。「バークは18世紀のライト・モティーフを彼なりに見直し、全く異なる意味を表現しようとした」のである (Manent, 1986: 28)。まず近代社会契約論における社会理解とバークのそれとの差異を検討し、社会契約の成立と解除に関する議論を確認したい。

まず差異は成立と解除の容易さに関わる。バークによればそれらはいずれも容易にはなしえない。

「確かに社会は一つの契約である。単なるその場限りの利益のための、従属的な契約は任

意に解除しうるかもしれない。だが国家は、例えば胡椒、コーヒー、インド綿布、煙草の貿易やその他重要度の低いもののように細かい一時的利益のために締結されて当事者の意向一つで解約される程度の、パートナーシップについての合意と考えられるべきではない。それは別の崇敬をもって見られるべきものである」(RF, VIII: 146-7=2000 上: 177)

バークが(とりわけロック流)社会契約論者の議論の中で最も違和感を抱くのは、あらゆる契約を押しなべて同列に捉えようとする点である。契約である以上、商業契約であれ社会契約であれ意思に基づいて人為的に構成し解除しうるという点が社会契約論の本質にあるが、バークは一つ留保があるとする¹⁴⁰。全ての契約は必ずしも同列に扱えるわけではない。内容的に見て序列が存在するが、中でも決定的にその他民法上の個別契約との種差を持つものがある。バークは契約を構成したものたちをパートナーと呼びその契約をパートナーシップと呼ぶが、特殊基底的なパートナーシップが存在する。それが社会契約である。そこからすると「バークは国家を単なる利益追求の場として捉えることを拒絶した」といってよい(岸本、2000: 604)¹⁴¹。それはどのような種差なのか。

「それはあらゆる学問、芸術のパートナーシップであり、全ての徳、人格的完成におけるパートナーシップである。この種のパートナーシップの目的は、数世代でも達成されないとき、単に生きている人間の間だけではなく、現に生きている者、すでに死去した者、今後生まれる者との間のパートナーシップとなる。個々の特定の国家の個々の契約は、永遠の社会の偉大な原始契約の単なる一条項に過ぎない」(RF, VIII: 147=2000 上: 177-8)

この契約の特徴は第一に、利益の共有に終わるものではなくパートナーたちの全人格に関わるという点に求められる¹⁴²。あえて利益概念を使うとしたら、政治的経済的に限定されたものに留まらない包括的な概念である。バークにとって「少なくとも結ぶことが重要となる契約というのは、人々が同意するよう義務付けられる契約である。それはもはや単に、政党といった特定の集団とその執行部の構成員を包み込むものではない。つまり、大きな全体の中における単なる『自治行政府』を包むものではなく、社会全体、世代全体、可視的不可視的存在全体、人間の行為全体を包み込むものである」(Manent, 1986: 28)¹⁴³。

第二の特徴は「個々の特定の国家の個々の契約は、永遠の社会の偉大な原始契約の単なる一条項に過ぎない」という把握に関わる。このことが示しているのは、バークの思考の最大の前提となっているのが、一つの社会が半永続的に存続する中で個々の国家が盛衰する、という構図だということである。その意味で社会が何よりも基盤的なものである。だがここでバークが社会と呼んでいるものは少なくともヨーロッパ大である。「学問、芸術のパートナーシップ」であるこのヨーロッパ「文明社会」という大きな社会の中に、個別の社会が存在し、さらにその個別社会の中で個々の国家が成立、崩壊するという巨視的な立場に立っている。一般的な社会契約はこの個別社会の成立の際になされるものとなる。

3 社会契約の成立

では社会契約の成立をどのように把握しているのか。バークはこの契約を協定 (convention) と呼び、次のように特徴づける。

「もし市民社会が協定の産物であるなら、この協定がこの社会の法とならなければならない。この協定は、それによって形成される全ての種のコンスティテューション (国制) を限定し、補正する。各種の立法、司法、行政上の権力は、全てこの協定の産物である。それらはこれ以外の事物の状態にあっては存立する余地がない。そして市民社会の様々な協定の下でおよそこの協定を前提すらしめない権利、それと真っ向から背馳する権利が、どうして主張されようか？ 市民社会を形成する最初の動機の一つで、その根本的な規則の一つとなっているものは、何人も自己の事案の判定者たりえないということである。各人はこれによって、協約していない人間の第一の基本的な権利、つまり彼の一存で自らの言い分を実現する一切の権利を手放す。「人間が市民的状態とそれ以前の状態の両方の権利を享受する余地は最初から存在しない。彼は正義を獲得するために、自分にとって最も身近な論点を自分で決定する権利を放棄する」(RF, VIII: 110=2000 上: 110-1)

まず自然状態には権利は存在しないとし、自然権の権利性を否定する。そして権利の存在しないところに正義は存在せず、社会契約の成立は正義の確立であるとする。この正義の確立をさらに検討しよう。

バークは自然状態を「彼の一存で自らの言い分を実現する」ことが可能な状態だと性格づける。これは「自己の事案の判定者」であるという状態だが、それは正義と矛盾するとされる。これはホブズ的な把握といえよう。つまり「共通の権力のないところに法はなく、法がないところに不正義はない」のである (Hobbes, 1997: 90=1964: I 213)。「彼の一存で自らの言い分を実現する」状態とは「万人の万人に対する闘争」状態に繋がる。

このことはジョン・ロックの論理と比較すると明白となる。ロックにおいては、自然状態においても正義は存在している¹⁴⁴。「自然状態においては、自然法の執行は各人の手に委ねられ、この法を犯すものを、その侵害を抑制する程度に処罰する権利を各人が持っている」。この「新奇な学説に対しては、人が自分に関係のある事件で裁判官になるのは不当であり、自己愛のために自分や自分の友人をえこひいきするだろうという」反対論があることをロック自身が認めている¹⁴⁵。市民社会を構成するのは、この関係でいえば「当然それにふさわしいと思われる罰がどのようなものであるか」を立法することで明らかにするためである (Locke, 1960: 271, 275, 324=1997: 163, 166, 215)。つまり、処罰権を各人に与えていた場合に起きる処罰の不均衡などを回避することが市民社会の形成の理由の一つである。

ここからすれば、バークはロック流の社会契約論とは自然状態の理解においても、それゆえに市民社会に関する理解においても明確に一線を画し、対立的ですらあり、これらの認識に関していえばホッブズ的である。正義を獲得するために、市民社会をある種人為的に構成することになる。その人為性を現すのが協定という概念なのである¹⁴⁶。そして全ての権力・権限と権利は、この協定に依拠するとしている。これらが成立することでこの市民社会は国家となる¹⁴⁷。

4 社会契約の解除

社会契約の解除に関して、バークは自然状態への回帰という選択は現実的には不可能であるとす。

「無秩序 (anarchy) という手段に戻ることが正当化されうるのは、唯一、第一の至高な必然性である。その必然性は我々の選択の対象ではなく、我々が選択の対象となるものであり、いかなる考慮も超越し論議の余地なく明証を要求することもない必然性である」。「それには人間は同意あるいは強制によって従順でなければならない。しかし必然性への単なる服従に過ぎないものが選択の対象に成るならば、法は破壊され自然 (本性) は従われなくなる。その反乱軍は法外化され、放擲され、追放される。理性、秩序、平和、徳、実りある改悛のこの世界から、狂気、不和、悪徳、混乱、無益な悲嘆という対立的世界へと」(RF, VIII: 147=2000 上: 178-9)

バークのいうこの選択不可能性は、その選択や選択の主体が「法外化」、「追放」の対象であることの裏返しである。この「法外化」とは何であろうか。違法化とは異なるが、その違いから「法外化」の意味内容を明らかにしよう。

違法化とはある行為を法律に背くものとする事である。それは新たな立法行為とも言える。もちろん文字通り立法する場合もあるが、新たな法解釈を生み出すという事実上の立法行為をも含む。そこでは一定の法体系の構築が念頭に置かれ、新たな立法行為は程度は別としてこうした法体系を維持するよう行われる。以上からすれば、違法化とは法体系のさらなる完成を意味する。網の目がさらに緊密になっていくことと言ってもよい。違法行為は当然法的制裁の対象となるが、それは法の網の目の中に捉えられることである。従ってある行為を違法化するという事は、その行為者を市民社会ないし国家の中に押し留めることを意味する。

それに対して「法外化」は正反対の事態を指す。その行為者は市民社会や国家の中から「追放」される。内部—領土空間的な意味に限定されない—に留まることは認められない。法外化するとは新たな立法行為では全くない。既存の法体系そのものへの挑戦に対する反応である。バークがいうように、その行為者は「反乱軍」であり「法の破壊者」である。「犯

罪者」が法体系の強化に協力してしまっているのに対して「反乱軍」は法体系を相対化することで弱体化しようとしている。一般的に「反乱軍」は法体系といえども中立なものではなく特定の価値体系に依拠していること、そしてその価値体系が絶対的なものとはいえないことを明らかにしようとする。法体系は当然ながら中立的であることを明らかにするために絶対的なものとして振舞い、逆に「反乱軍」こそ中立性を欠くとして排除することになる。

ここからすればバークの議論の論理構成は明らかになる。まずバークがここで法と呼んでいるものは個別の法律ではない。法とは前述の協定のことである。全ての権限、権力、権利、つまり個別の法律は市民社会を形成するときに同意し確定した協定から派生したものであり、矛盾することはできない。したがって協定を相対化するような試みを法律に書き入れることもできないことになる。

例えばそれは名誉革命の理解に現れるのである。ここで前述のプライスとの対立が理解できよう。繰り返しになるが簡潔に想起しておく、ロック的契約論者プライスは名誉革命の解釈の中で「主権者を選ぶ権利」が確立し実定化されたと論じた。バークはこれを批判していたのであった。

バークはそのような実定法化はなされていないと主張したが、それは前段までにみた、この協定と両立しないからなのである。さらにそうした実定化がされたとしても、プライスのように解釈することはできないとバークは論ずる。プライスは名誉革命について、社会契約を維持したまま統治契約を解除したと解釈しているが、バークは「主権者を選ぶ権利」を認めることは新たな協定を結ばない限り矛盾が起きるため、協定つまり社会契約の解除が必要になると主張する。

「国王追放、あるいはこれらの紳士が好むフレーズである『国王を追放する』という問題は、これまでもそうだったしこれからもそうだろうが、常に国家の例外的問題つまり完全に法の外部にある。実定的権利ではなく（他の全ての国家の問題と同様に）意向と手段、そしてそのありうる結果についての問題である」（RF, VIII: 80=2000 上: 60）

バークは君主制だけが正当な統治様式だとは主張しない。たとえ民主制であれ「抽象的な原理だけで」否定はしないとしていた。ただしイギリスにおける協定である「均衡した国制」は君主制的要素を含んでいる。そこでは「主権者を選ぶ権利」は現行の協定の中には存在しえない法律条項となる。それゆえにバークは抵抗権、主権者選択権は実定法化しえないのだと論ずるのである。

さて、にもかかわらずこのバークの論理につき従ったとしても不明な点がある。現存する協定を何故絶対視するのか。一個の法律が協定と相いれないとして、それが常に法律の誤りを意味するとは限らない。むしろそれと両立する協定の方が優れたものである可能性もあり、そのように協定を形成し直すことは無理のある論理とは言えない。なぜバークは

その可能性を無視しえたのか。

その問いに強く関係しているのが、文明社会という概念であると思われる。しかしここで一つの混乱が生じるであろう。この概念と市民社会という概念の関係はいかなるものか。まずそれを検討しておこう。

バークの議論におけるその関係は、結論からいえば明確ではない。二つの概念の輪郭が合致しているのかどうかをバークは明示的に論じていない。もちろん市民社会以前つまり自然状態は、文明社会以前つまり未開で野蛮な状態であり、他方、文明社会は市民社会であることに疑いはない。問題は市民社会であるにもかかわらず未開で野蛮な状態はあるのかという点になる。だがバークの議論を見る限りその明確な答えは提示されず曖昧に映る。

だがこの曖昧さは現実の曖昧さである。完全な文明社会などは現実には存在しない。いわば野蛮と文明は理念型であり、一つの市民社会が文明化したとはいえ、その中にも未開で野蛮な要素は点在している。バークはこの曖昧な現実をそのまま捉えようとしている。この未開や野蛮がどのように市民社会に残存するのか、バークは例えば次のように描写している。

「人類の傾向にとって社会の逆行した秩序は何かしら訴える要素を孕む。冒険家、博徒、ジプシー、乞食、盗賊たちの生活は楽しくないわけではない。人間がこれらの習慣に陥らないためには抑制が必要である。野蛮人や盗賊の身上である恐怖と絶望、逃亡と追跡、危険と脱出の目まぐるしい変転や飢餓と饗宴の交錯は、一途に緩慢で単調で変わりばえのしない職業活動や長い骨折りの果てに透かして見える貧乏くさい凡庸さの見通しを、時として限りなく無味乾燥で退屈なものにする」(LNA, VIII, 300-1=2000: 541-2)

これは「真面目に生きよ」といった道徳的命題と全く無関係とまではいえないかもしれないが、主眼は市民社会における未開や野蛮のあり方の描写である。この要素の拡大は文明社会を侵食するがゆえに、文明社会は常にその危機にさらされている。換言すれば、自然状態へと回帰する可能性は、バークにおいて現実的危機として捉えられている。

ここで社会契約の再構成の可否に関する問題に一つの解答を与えることができる。バークにとって社会契約は文明化への同意であり、未開で野蛮な自然状態へ立ち戻ることは選択できないがゆえに不可逆的なのである。これが絶対的であるのは文明化という価値を体現したものだからといえる。どのような法体系も、未開で野蛮な状態には存在しえないという意味で文明の産物であり、問題は個別の法律に還元されうるとバークは考えている。

この曖昧さについてももう一つ重要な点がある。それは自然状態と暴政ないし専制の接近も意味しているということである。ホップズは後者のような秩序だとしても前者のような無秩序よりよいとし、この二つの間には大きな距離があることを主張したが、バークの認識は異なる148。暴政ないし専制は統治の範疇に入るとしても、限りなく自然状態に接近しており、その境界線はいわば破線であると考えている。それがこの曖昧さとなって現

れる。前記引用の直後バークは次のように続けた。

「たとえ一年でも権力に陶醉してそれからある種の報酬を獲得した者は絶対にそれを手放そうとはしない。彼らも自らの全ての権力の中で苦しむかもしれない。だが彼らは自らの救済を権力以外に求めるはずはないだろう。これまでに君主が苦難のために権威を手放したことがあったか？」(LNA, VIII, 300-1=2000: 541-2)

ここでバークは「野蛮人や盗賊」と「君主」を並列的に扱っている。そのように扱いは何故なのだろうか。結論から言えば、彼らの行動原理はいずれも「快 (pleasure)」つまり恣意だからである。例えば暴政は暴君の「快」という唯一の秩序で構成されるが、それを秩序と評価するか、無秩序と評価するかは必ずしも自明ではなく、後者の場合自然状態との近接を否定しがたい。バークはそのように認識し、それゆえに曖昧にならざるをえないのである。この「快」については後ほどまた触れることになる。

5 自然状態と正義

バークの議論における自然状態をより具体的に検討しよう。概略それは二つの特徴に整理できる。第一に正義の不在、第二に結びつきのない個人のみ存在である。

まず第一の特徴についてバークの認識を確認したい。

「政策から正義を分離することは、私には最も困難なことである。正義はそれ自体が市民社会の偉大な恒久的政策である。それからの著しい逸脱は、いかなる状況の下でも全く政策にはなりえないかもしれないという疑念を取り去ることはできない」(RF, VIII: 205=2000下: 43)

バークはこのように市民社会の本性を正義と結び付けている。ここで正義は「私のもの」と「汝のもの」の区別、つまり所有権という観点で言及される。「バークの精神においては、所有権と、社会的政治的秩序は単一のものであり、別々にすることは不可能なものであった」(Canavan, 1995: 152) とする指摘はその意味で正しい。それゆえ自然状態は「私のもの」と「汝のもの」の区別が存在しない状態としても把握される。

この点についてバークはキケローの『義務について』の一節を引用して説明している (RF: 203-4=2000下: 40, 42-3)。いささか細かいが、ここでキケローの議論を確認しておこう。

キケローが論じたのはローマの政策で、グラックス兄弟のように民衆派たろうと「農地法を立案して所有者を所有地から追い出し」「債務者の借金返済免除を勘案する」のは「国家の礎石を瓦解」するとする。第一に「金をこちらの人間から奪い取ってあちらの人間に譲り渡すというのでは協調の精神 (concordia) が成り立」たず、第二に「各人が自分のも

のを保有することを認められなければ公平さ (aequitas) が完全に失われてしまうから」である。「何世代にもわたる所有地がそれまで全く所有地をもたなかった者の所有となる一方で、所有していた人の手から離れることになれば、どこに公平さがある」のか。それに対しギリシャ人アラトスは「資産価値評定を経て、ある人には、金を受け取って所有権を譲」れと、他の「ある人には、自分の資産を取り戻すよりも等価の金額を払ってもら」えと説得し、それで「全ての人々の間に協調が確立され、協議の場を去るとき誰からも不平」はなかった。これをキケローは「市民に対してあるべき処遇」とし「全ての人々の利益に配慮」するのが「良識ある市民が持つべき最高の理念であり知恵」で「市民の便益を分け隔てなく、全市民を同一の公平性の下にまとめる」べきとし、「市民権と都市の本来的意義は、各人による財産保全の自由と不可侵を守ること」と論じている (Cicero, 1991: 95-7=1999: 272-5)。つまり所有権の剥奪は、「公平さ」つまり正義に関わる問題であり、かつ市民社会の目的に関わる問題とされる。さらに政治は「各人が各人のものを確保」し「私的所有物が公の定めによって減ぜられ」ないようすべきで「政治的共同体と市民権が確立されたのも、とりわけ各自が自分のものを確保するため」「自然の導きにしたがって人間は集団を作ったというのは本当だろうが、自分の財産の保全を望むからこそ、都市の防壁を求めた」(Cicero, 1991: 92-3=1999: 268) と論ずる。ここでキケローは所有権の確保が国家の設立目的であると定式化している。

この議論を土台にバークは自然状態を所有権の不在と性格づける。その状態に生きているのは「野蛮人や盗賊」であろう。そして暴政もこの状態に近接する。バークはイギリスのアイルランド統治、アメリカ統治を暴政化していると批判するが、その論拠の一つがこの所有権の不当な侵害である。アイルランドに関しては「公衆に対して宗教がどのような影響を与えるのか、そのあり方は、アイルランドにおいては所有権に関わる法律に対する作用という形であった」とし宗教的理由からカトリックの所有権を不正に制限した点を批判する (TPL, IX: 452)。アメリカ革命は課税問題に端を発したが、それは所有権の問題であり「全ての君主国においては結果的には必ず人民が、直接的もしくは間接的に彼ら自身の金銭を君主に許与する権限を保有せねばならず、それが無いところでは自由の影すらも存在しない」という「基本原理」が危機にさらされたと論じた (SCC=1973: 114)。またフランスでの教会領や貴族領の没収もバークはこの観点から捉える¹⁴⁹。

「ローマの没収者たちは、まだ暴政の初歩にあり、何ら挑発も受けないのに各種の残虐行為を互いに加えあう人間の権利という概念を持っておらず、彼らの不正義をある種の体裁で繕う必要を感じた。打倒された党派は、武器を取った、ないしその他でコモンウェルスへの敵意を持った謀反人であると彼らは見なした。彼らは相手はその罪状から財産を喪失するのだと考えたのである。ところがフランスは、改善された人間精神の状況下にあることで、この種の形式的手続きを不要とした。フランスは、『これが我々の快である』がゆえに地代 500 万ポンドと接收し四万から五万の人々を邸宅から追い出した」(RF, VIII: 165=

フランスで起きた所有権に関する事態はたまたま教会領に関して行われた剥奪であったが、教会そのものが重要なものでは必ずしもない。教会におきたことがその他の市民社会内部の人間に起きないとする根拠がない以上、反射的にその他全ての所有権が危機にさらされる¹⁵⁰。ここでバークは、やはりこの統治状態は自然状態に近接すると見ている。これもキケローの協力を得ているかもしれない¹⁵¹。キケローは先の引用部に続けて、スパルタにも同様の「不正行為」があり「スパルタ人はエポロスのリューサンドロスを追放刑に、アーギス王を死刑にも処した」が「それ以後に続いた不和の激しさのために暴君が登場」し「最良の体制を誇った国家は崩壊」した (Cicero, 1991: 95=1999: 273) と論じた。

この暴政の自然状態への近接は「不正義の存在」と「正義の不存在」の近接を意味する。原理的にはこの両者はいつも常に等価ではないはずである。でなければ地上から不正義がなくなった試しはない以上、全て正義の存在しない自然状態だということになってしまう。だが不正義には偶発的で短期的なもの、政治的に構成されたものがある。後者はしばしば主権者の「快」に依ったものであり、暴政ないし専制化していることとなる。ここでは「不正義の存在」は「正義の不存在」に限りなく接近し、自然状態との差異は極小化されることになるのである。

6 自然状態と中間団体

自然状態の第二の特徴はばらばらで結びつきのない個人のみ存在である。この点を吟味するに当たって、市民社会を論ずる二つの伝統の存在を踏まえることは有益である。第一の伝統は、市民社会を政治社会の同義語として用いる学派であり、ホッブズ、ロック、ルソーなどによって構成される。第二は、市民社会を家族などといった非政治的結びつきと捉える学派であり、アダム・スミス、アダム・ファーガソン、トマス・ペインらが構成する (Boyd, 1999: 467-8)。後者は市民社会と政治社会や国家を対立的に捉え、市民社会の方が基本的な結びつきであり、政治社会や国家の外部にあり、かつ政治による介入を排除しているものとする。それに対して前者は、こうした中間団体の存在は国家を不可避的に不和の状態に導くとする。この対立は中間団体をどう位置づけるのかという点で顕現する。

ここでもバークの立場は実は不明確である。これまでのバークの市民社会論を見る限り第一の伝統に接近している。市民社会を政治社会と捉えていることは疑いないように思われる。だがバークは、これから確認するように明らかに中間団体を評価している。この点において第二の伝統に属していると言わざるを得ないようにも見える。このように双方の要素を持っているが、これもバークが曖昧だというより、市民社会という概念が持っている不明確さを示しているといってもよい (Boyd, 1999: 471)。

バークの社会契約概念の大枠は、第一の伝統、とりわけホッブズが採用した枠組みであ

り、価値評価を別として前提を共有しているが、共有できない点の一つは中間団体の破壊である。ばらばらな個人が契約を結び社会を構築すると、独立した市民たちの集合体となる。この市民社会で個人は国家に直面する。バークの認識では、この圧倒的な力の差のある状況は、それだけで個人の自由の危機である一方、専制を誘発しもする。換言すればこの伝統の思考では、社会を構成してもその中に自然状態の一部が保存されてしまう。これも自然状態と暴政ないし専制が近接する局面である。

多くの社会契約論者の歴史解釈に反して、バークは例えばイギリスの名誉革命期をこのように捉えることはできないとする。イギリス社会の解体は別として、名誉革命で中心的な役割を果たしたものは「自分たちの旧来の組織の形で古来に組織された身分（制議会）によって行動したのであって、決してばらばらに解体した民衆の組織的な分子群として行動したのではなかった」のである（RF, VIII: 72=2000 上: 45）。それに対しフランスは「分子」化した個人の群れから始め、契約論を実践したとバークは捉え「市民社会の鋳型に嵌められたことがないかのような」行動と理解している（RF, VIII: 86=2000 上: 69）。

フランス革命では独立した個人が生み出されたが、バークはそれを批判する際に、個人と国家の間にある、家族、地域、各種団体（階級も含む）という中間団体の破壊に注目している。フランス革命のこの側面についてはアベ・シェイエスの議論が論理的表現を与えている。それゆえここで彼の議論を瞥見しておこう。彼によればこの「団体の利害」こそがフランスを一つの国家とすることを妨げている。とりわけ特権階級は「国家の中の国家」となっており、職業団体は第三階級も分断している。これでは「愛国心という理念は歪められてしまう」のである。「国民」を形成し一つの国家となるために、これらをいったん解体することが重要であると論じた（Privileges, I: 16-7=1950: 135-6）。バークはこうした論理を批判する。

「この利己的で有害な野心の最初の徴候の一つは、彼らが仲間と分かち合う威厳を軽んじて顧慮しないことである。下位区分への愛着、社会の中で我々が帰属する小さい部署を愛することこそは、公的なものへの愛着の第一の原理（いわばその萌芽）である。それは我々が祖国愛と人類愛に進む階梯の最初の一步である。社会的配置のこの部分の利害は、これを構成するもの全員の手に信託されており、これの濫用を正当化しようとするものは悪漢であるように、それを自らの個人的利得のために売り渡そうと企むものは間違いなく反逆者である」（RF, VIII: 97-8=2000 上: 88）

こうしてシェイエスに代表される論理によっては「愛国心」は形成しえない。それは基本的に「下位区分」つまり中間団体への愛着によって媒介されるものである。団体の利害はともすれば専制的な国家権力の防波堤であり、「共通の利害」へと接続されるはずのものである¹⁵²。それを排除することは実はシェイエスのような国家の「共通の利害」を生み出すことはなく、「個人的利得」つまり自己の利害のみを残すことになる。バークは主張

する¹⁵³。

むろんこの団体の筆頭とされる階級も同じ論理の中に位置づけられている。

「彼らは、自分たちが君主制の素朴で人為的ではない編成の中にさえ見出した、あらゆる身分階層を平準化し、破壊した。この統治形式では市民たちの分類（classing）は共和国ほどには重要ではない。しかし、全てのそうした分類（classification）は、もし適切に配置されれば、あらゆる統治形式で有効であり、共和国に効力と永続性を与える必要な手段であるのと同じく、過度の専制への強力な歯止めを形成する。この種の何かが欠如しているために、現在の共和国の計画が失敗するなら、適度に抑制された自由のあらゆる保障もそれとともに消滅し、その結果今後現在またはその他の王朝による君主制が再びフランスを完全に支配するなら、発足に際して君主の聡明で有徳な助言によって自発的に和らげでもされない限り、その君主制はおそらく地上にこれまで現れた完全な恣意的権力となるだろう」¹⁵⁴（RF, VIII: 233=2000 下: 95）

しばしばバークのこの言及は身分制擁護論として解釈されているが¹⁵⁵、バークにとって階級は、人間には身分の上下があるべきだという信念からではなく、それが個人と国家の間にある団体であるがゆえに有意性を付与されている¹⁵⁶。

またフランスは新たな代表の選出を念頭に新たな県境の策定を行うが、それも地域という中間団体の破壊と見る。この再編成の枠組みで人民は「フランスを様々な共和国へ分解して、これらを全く相互に独立させ、個々の独立した共和国からの大使たちは全体集会の決議へ黙従」するだけの存在になるとバークは観測する。「そうした統治が世界に存在することを認めるものの、その形式は人民の地方的、習慣的な環境に極めてよく適合していた。だがこれらの、政治体というより結社は、従来は概して選択ではなく必然性の結果であった」とする。ここでバークの念頭にあるのはおそらくアメリカであろう。このような独立した地域が「大使」を送る様式そのものは否定しない。しかしフランスは逆に結合していた地域を分断した。

「現在のフランスの権力は、自らの国を望みどおりに処断するあらゆる権威を持ち、こうした野蛮なやり方で分断を選択した史上初めての市民集団である」（RF, VIII: 230=2000 下: 90）

この再編成は「地域」を破壊し、個人どうしの従来の繋がりを切断する。それにより国家はその基礎を欠くことになる。（アメリカのような）必然的結果ではなく、「快」のみに依拠した破壊を行うことは、明らかに暴政ないし専制とバークは判断し、「野蛮な」自然状態への接近と観察する。

バークはアリストテレスら古典的思想家に倣って、家族、地域などを前政治的な社会の

秩序の自然的な部分であるとしている。しかしこうした結びつきに、暴政や専制に対する砦として重要な役割を付与した。これは古典的伝統にはなかったものである。ファーガソンやトクヴィルも、多元主義の崩壊に寄与する近代的な社会条件と暴政的な国家権力の集中の間に関連を見出した初期の論者で、バークもその中に入るが、バークはこれら中間団体の自然性を強調することで、近代的な自由の擁護を試みた（Boyd, 1999: 485-6）とする指摘は正しい。

終わりに

バークの「社会契約」論における論理構成の特徴は、自然状態と暴政ないし専制の近接という点である。暴政ないし専制も一つの統治のあり方であるが、しかしそれは文明社会としての市民社会には適合しないものであり、むしろそれは自然状態に接近し、移行の可能性も低くない。この点でバークにとって、自然状態は理論的仮設にとどまらず現実的可能性として認識されているとみるべきであろう。そしてそれは近代的統治の不安定さ、そしてその維持のための努力の必要性と重ねあわされているのである。

ここでも見られたように、バークは革命フランスを自然状態化、野蛮化として、そして中間団体の破壊として捉えていることがわかる。しかしコンスティテューションの問題としてはどうであろうか。次節においてそれを改めて検討してみることにしよう。

第4節 「均衡した国制」と憲法制定権力論批判 バークの場合

ここからバークの検討に入るが、ひとまずアメリカ独立宣言が発表されてから、フランス革命勃発に至るまでのイギリスの政治とバークの関与について最低限の事実を押さえておこう。アメリカ独立に賛成したバークは、それ以降にアイルランド問題に深く関わり、そのために議会人としての危機を迎える。1780年の選挙に勝利する見込みがなくなり不出馬を決断したが、党首ロッキンガムの斡旋で選挙区を変え再び議会人となった。そこでバークはいわゆる経済改革に尽力する。だが、82年、ジョージ3世が後押ししてシェルバーンが内閣を構成、ようやくアメリカとの和平交渉を進めたが、イギリスの反対派は根強く、それを取り込んだフォックス派とノース派が多数を占め、和平は議会で否決されることになる。これによって新たにポートルランドを名目的な首班として、いわゆるフォックス・ノース連立内閣が83年に成立した。この内閣を退陣にまで追い込む最大の問題がインド統治問題である。一企業から支配機構へと変化していった東インド会社の乱脈経営・統治が帝国イギリスにとって重大視されることになる。バークは陸軍主計長官としてこのインド問題に関わり、ピットが政権を取ると野党議会人としてインド総督ヘイスティングズの弾劾に及んだ。バークは自らこのインド問題への関与を生涯で最も重要な仕事の一つであると位置づけている。そして、このインド問題が片付かないうちに、フランスで革命の過程が始まっていた。そしてバークはフランスの状態を観察し、それが『省察』という形に結実する。

しばしばバークのフランスに関する知識については問題視されてきた。誤った知識に基づく、いわれのない非難を繰り返してきたのではないか、という疑念は、現在に至るまでバークを否定的に論ずる者以外からも提出されてきた論点である。このことについて、ここでは詳細な検討はできないが、やや事態は変化してきている。バークは以前から、フランスの政治行政的状态について一定の関心を払っていたこと、そして、後に『省察』の中で挙げられることになるフランスの政治的情勢や事実は、むしろ、かなり正確であったことが検証されている (Lock, 2006: 294)。バークは、直接間接を問わず、革命発生と無関係にフランスの政情について知識を集めていたと見るのが正しいようである。

ではバークがフランス革命に言及する契機となったのは何か。文献的に確認できることは、前にも記したように、フランス人からバークがフランスで起きている事態についてどう思うか問い合わせる来信があったという事実である。

シャルル・ジャン・フランソワ・デュポン (Charles-Jean-François Depont) という若いフランス人は以前渡英した折にバークと親しくしており、帰国した後の革命に際して、バークがどのように見ているのかを書簡で問い合わせている。それに対して、バークは返

書を 1789 年 11 月に認めていた (*To Charles-Jean-François Depont, Correspondence: VI: 39-50*)。この返書は長さにして約 5000 語程度で、書簡としては比較的長文のものといってよいだろう。フランス革命についてのバークの見解がまとまった形で表されたのは、おそらくこれが最初であるということ、そしてこの書簡が『省察』の原型となっていることについては研究者の間でも意見の一致を見ている。

だが、バークはこれを投函していない。その理由が『省察』の執筆と強い関係があると推測されている。この返書と『省察』は、議論の基本線に関して大きな矛盾がない。論旨そのものについての変化は、極めて短期間であるがゆえに当然ではあるが、存在しないと言ってよい。バークに投函を思いとどませた理由は、おそらく返書を認めた直後に起きた出来事と関係があると推測されている。それは、リチャード・プライスがフランス革命に関する見解を講演で表明し、それを『祖国愛について』という題で出版したことである。返書には、それへの言及は存在しないが、『省察』には重要な論点の一つとして挙げられている。そこからして、この推測に誤りはないだろう。バークはフランス革命そのものに加えて、このプライスの議論に対して批判する必要を感じ、改めてさらに長文の返書たる『省察』を執筆したと理解するのが自然である。

それは『省察』の構成からも判断することができる。

先ほども述べたように、『省察』は長文の論文であるにもかかわらず、バーク自身の手による章立てなどは一切ない。冒頭から最後まで、段落をつけただけで書かれている¹⁵⁷。現在の版では 2 部構成としているものもあるし¹⁵⁸、小見出しがつけられているものもあるが、それらは基本的には編者によって便宜的に設けられただけであって、バーク自身によるものではない。

さて、そのため一部の読者にバークの議論が散漫な印象を与えているかもしれない。確かにバークの議論がリニアに進んでいるとは言い難く、同様の分析や主張が言葉を変えて繰り返されているようにも見えるところもある。それがバークの議論を非体系的だとする印象を強めているであろう。とりわけ前半部は様々な論点が提出されており、フランスに関わるあらゆることが総花的に俎上に上っている感は否めない。そのために、バークは革命フランスのあらゆることに嫌悪を抱いているに過ぎず、伝統を守るべきであるという一点を除いて特段の主張はないのではないか、という疑念を引き起こすのに一役買ったのかもしれない。確かにバークの議論は多面的であり、一つの側面だけを捉えるだけでは、十分に理解することはできないであろう。

だが議論の構成について明らかなことはプライス批判から始められているということである。バークが力点を置いていることは疑い得ない。革命フランスについては、このプライス批判の後に行われ、自然的に接続されているといってよい。その後前述のフランスの政治行政制度についての詳細なコメントがなされる、という順序である。

さて、ここで予めバークの思想的位置関係について踏まえておくことにしよう。バークが論敵と想定しているのはプライスだけではない。プライスは明示的に批判しているの

疑問の余地はないが、他にも、場合によっては固有名詞を挙げずに批判を行っている。近代自然法思想および社会契約論との関係からバークの議論にアプローチする場合、しばしば他の思想家との位置関係を明らかにすることが試みられてきた。バークの論敵についてはそこで解明されたと言ってもよいであろう。その中で最も有名なのはルソーである。ルソーに対するバークの批判は、思想的な点に止まらず人格的な点にまで及んでいるが、従来のバーク研究においてそれらは指摘されてきた。

だが、ここで付け加えて置くべきことは、『省察』に限ってみれば、明示暗示を問わずルソーについての言及が、むしろ知られているより少なく、批判も間接的ではないか、ということである。『省察』以前、以後の著作や書簡などではルソーの名前は散見され、バークがルソーに対して強く批判的であったことは最早議論の余地はない。しかし『省察』においては事情が異なっている。確かにルソーの名前は否定的な文脈の中で挙げられており、立場を変えたわけでないことはもちろんであるが、全体としてみればやや後景に退いている。バークは個人に対する批判を躊躇った訳ではなかったが、『省察』ではむしろ制度の精神とその制度の設計主を批判することに主眼を置いている。つまりフランスの国民議会である。その意味で、ルソーへの批判はその国民議会の思想的背景として把握されている。

ただ、当時の国民議会を主導した一人であるアベ・シェイエスについてはバークは注目していたのではないだろうか。詳細は後に論ずるが、バークはシェイエスの議論には精通している。その点は注目されてよいであろう。

細かく言えば、踏まえるべき事柄はおそらくさらにあるだろうが、ひとまず最小限に絞って確認した。このことを念頭に、次節からバークがフランス革命で論じようとしたことを確認することにしよう。そのためにはまずフランス国民議会の思想的な布置をおおまかに踏まえておく必要がある。その上でシェイエスの議論を確認し、イギリスのコンスティテューションに関する評価の差異について踏まえる。そして憲法制定権力論についての両者の態度を検討するということにしたい。

1 人権宣言草案における思想的布置

フランス国民議会は、人権宣言の作成を検討し始める。そこでも激しい議論が展開された。いささか乱暴だが、そこでは大きく三つの立場が存在していたといえよう¹⁵⁹。まず第一が、ラファイエットに代表される、いわば「アメリカ派」である。アメリカは周知のようにすでにヴァージニアの権利章典、独立宣言を成立させており、トマス・ジェファークソンはそれらの作成に関与していた。ラファイエットは自身もアメリカ独立戦争を支援した軍人であり、ジェファークソンと親交もあった。そのジェファークソンは1789年6月3日に「国王と国民のための権利憲章」という10カ条からなる草案を著してラファイエット（とラボール・ド・サンテティエンヌ）に送っている¹⁶⁰。「直接にアメリカの人権思想を学び、ジェファークソンとの個人的親交を深めていたラファイエットこそ、1789年宣言にアメリカの人

権思想を盛り込んだ中心人物であった」。このラファイエットが 89 年 7 月 11 日に国民議会で提案した草稿も「アメリカ・モデルの自然権思想を展開」していたのである。その分、「人の権利」と「市民の権利」の区別も不十分であったが（辻村、1992: 75-6）、このラファイエット草案はひとまず高い評価を得、それからの議会での議論はこのアメリカ・モデルの採用の可否を軸に展開していったといつてよいであろう¹⁶¹。

この「アメリカ派」に対して、「イギリス派」とでもいうべき勢力が存在していた。ムーニエとラリー・トランドルに代表される「王党派 (les monarchiens)」である。彼らはイギリスの憲法思想や権利宣言について一定の知識を持っており、このイギリス的な穏健な立憲君主制をフランスでも成立させようと考えていた。当初は多数派であったといつてよい。彼らの中でもとりわけムーニエはラファイエットらアメリカ派の議論を無視はしなかったが、同意したのは概ねフランスにも権利宣言は必要であるという点についてであって、内容的には「イギリスよりは遥かに遠い事例と考えていた」（深瀬、1964: 23）。彼らはやはりイギリスのコンスティテューション（国制）を基礎とし、そこにある欠陥を取り除いたものが最適であるという立場に立っていたと言つてよい。彼らはフランスの政治変動に対して「1688 年にイギリスでとられた方法を適用する」ことを意図していたのである（Draus, 1989: 82）。7 月 27 日にムーニエが発表した草案を検討すると、ラファイエットのものとは異なり、「人の権利」と「市民の権利」の区別が存在するが、後者の内容はいささか不明確といえる。最終的にムーニエもラリー・トランドルも 8 月 26 日に採択された人権宣言案に賛成票を投じているが、必ずしも人権擁護論者ではなく、政治戦術からであつて、彼らは「人権宣言の哲学的正当性と政治的正当性を区別」していたと見るのが妥当である（Draus, 1989: 81）。ラリー・トランドルは 8 月 19 日に議会で人権宣言については、短めにするこつと、そして権利だけでなく義務も盛り込むように主張している（AP. S.1, t.8: 354）。またムーニエは 8 月 12 日の演説で絶対君主の専制だけでなく群衆の専制にも戦う必要があると主張している。

ここで明らかなように、彼らは国民主権に対して強く警戒している。もちろんこれを完全に否定することはできないが、しかし主権の源泉であることと、主権を行使することとを区別すべきであると彼らは論じた。それを最も端的に表しているのがムーニエの議会での発言である。「主権の源泉があるということと、主権を行使するということは、非常に異なつた二つのことである。私は確信をもつてこつ主張したい。主権の行使も国民に留保されているとするなら、国民は非常に無分別で不幸なことになる」（AP. S.1, t.8: 560）。こつして王党派は、主権の行使は国民に委ねられる訳ではないことを強調した。

この主張はとりわけルソー的な直接民主制論者と対立している。国民議会におけるルソー主義者は、国民主権が意味するのはむろん、主権の源泉が国民であることだけではなく行使も含むこと、とりわけ国民の意思が一般意思として立法に直接反映させられるべきであることを主張した。後に述べるラボー・ド・サンテティエンヌは直接民主主義的議論を行つており、その点ではこのルソー主義者に含めることもできよう。王党派はこつした国

民による主権行使に対して、イギリス的な議会と国王による制限を想定した。まず議会に関して、ムーニエはルソーの言葉を引用しながらルソーに対する「盲従」を批判している。「イギリス人は彼らの代表を選ぶときだけ自由であると確信し、また代表を隷属状態の根源と考えていた哲学者の格言に盲目的に追随する」ことは適切ではないとした。そして一般意思について次のように述べている。「立法府の諸行為、つまり諸法律は実際一般意思の表明である。しかしこのことは各公民が自らの意思を表明したということではない。これが意味するのは立法府は国民によって創設されるということ」であり、「そこで決定されたものは法的に推定された一般意思である」(AP. S.1, t.8: 561)。つまりムーニエによれば、一般意思が法であるという定式に限れば、そこに間接代表制を取り入れることは不可能ではない。ルソーは一般意思は代表されえないとしているが、ムーニエはされうると解しているように見える。ここで国民主権とは立法府を構成しうるのは国民だけであるという意味であって、それ以上ではない。その代表は国民の一般意思を「推定」する存在であり、それ以外に一般意思の表明はないとし、議会の存在をムーニエは強調している。

また国王による立法権の制限も王党派は期待していた。ここで制限とは拒否権を意味している。これは人権宣言を採択した後も議論が続けられるほどの事案であったが、それは王党派の最終防衛線であったからであると言ってもよいであろう。ここで議論となったのは、絶対的拒否権を認めるべきか停止的拒否権に留めるべきかということであった。絶対的拒否権 (*veto absolu*) は基本的に、行使されればその法案は法律とはならない、超克しがたい拒否権であり、それに対して停止的拒否権 (*veto suspensif*) は本質的に議会などに法案の再考を迫るものにすぎず、議会が繰り返し賛成を表明すれば超克可能な拒否権である。王党派は国王による絶対的拒否権を維持すべきと主張した。先に述べたように、群衆の専制を彼らは警戒していたためである。だがそれも 9 月 11 日の国民議会において否決され、国王には停止的拒否権のみが認められると決せられ、王党派は敗北することになった。

さてバークはこの王党派のラリー・トランドルと交流があった。バークの息子リチャードは革命前のフランスに行った折に面会もしている。ムーニエとの直接的な交流については明確ではないが、少なくともラリー・トランドルから情報は得ているし、国民議会での活動についてはかなりの程度知識があったと見てよいだろう。だがバークと王党派の連帯は「必然的に短く状況的」なものであったと思われる (Draus, 1989: 81)。それは双方が理念的に同一であった訳ではないからであるとドラウスは指摘している。というのも、バークは基本的にフランスが以前の秩序を取り戻すことを希望していたのに対し、王党派は本質的には変化すべきだと考えていた。王党派はアンシャン・レジームのフランスには自由が存在しなかったと考えており、それはそもそも国王、人民、司法の権限がいかなるものか明確ではなかったため、どこまで自由に行動できるかわからない状態にあったからである。換言すれば、イギリスのような立憲君主制をひとまず確立しようとしたのが王党派の基本理念であった (Draus, 1989: 81-2)。だがこの両者の違いはいささか微妙と言わざるを得ない。バークはドラウスが言うほど、素朴にフランスを元に戻そうと主張していたとは

言えないからである。バークはアンシャン・レジームのフランスに問題がなかったとは考えていない。貴族や聖職者の腐敗といった問題はバークも知らされており、改善すべき点は少なからずあると承知していたのである。その意味でむしろ何らかの変革はあるべきだと論じている。それがより実質的な立憲君主制への変革であれば、両者の差異は大幅に縮まることになる。

彼ら王党派は最終的には国民議会から排除されてパリから離れることになる。その際にラリー・トランドルはバークに書簡を二通送っている (*Lettre écrite au tres-honorable Edmund Burke, Seconde lettre a M. Burke*)。だがとりわけ二通目に対して、バークは別人への書簡の中で「返信の必要はない」と冷淡な態度を取っている。理由はそれほど明確ではないが、バークの目からすれば、果たすべき使命の放棄と映ったのかもしれない。ところが後に『省察』でバークは次のように書いている。

「ここでこの主題について一人の目撃証人が書いた手紙に言及するのが適切であろう。この目撃証人は実は国民議会内の最も誠実、知的で雄弁な議員の一人であり、国家の改革に関して最も活動的かつ熱心な者の一人だった。彼はこの議会から身を引かざるを得なくなり、後にはこの敬虔な凱進行進（引用者注 ヴェルサイユ行進のこと）への恐怖から、そしてこれらの犯罪を生み出してはいないかもしれないが、そこから利益は得てはいる、公的事柄を主導した者たちの性向のために、自発的に亡命した」（RF, VIII: 124-5=2000 上: 135-6）

もちろんこの「目撃証人」とはラリー・トランドルのことである。そしてバークは最初に「返信の必要はない」とした二通目の彼の手紙を続けて引用している。そこには「この6週間私も自分なりに声を上げてきたが、全てが無駄だと知って、今ではもうその気力が無い。私やムーニエ氏その他の誠実な人間は皆残らず、今や公共のために果たすべき最後の努力はここを立ち去ることだと考えるに至った」という部分が含まれている（RF, VIII: 124-5=2000 上: 136）。

またバークはムーニエについて「この時期に国民議会議長であった。彼は自由の最も強固な擁護者であったにもかかわらず、以降亡命を余儀なくされた」として「彼も（引用者注 ラリー・トランドルと同様）名誉と徳と才能の持ち主であり、それゆえに亡命者となった」と述べた上で、「この出来事についてはムーニエ氏の証言も参照せよ」と読者の注意を喚起している。今のところ、バークがムーニエのどの著作を念頭に置いていたかはっきりしてはいないが、おそらく1789年に出た彼の二著のいずれかであろうと推測されている (*Exposé de la conduite de M. Mounier, dans l'Assemblée nationale, et des motifs de son retour en Dauphine., Nouvelles Observations sur les États-Generaux de France.*)。これは推測の域を出ないが、ムーニエの著作などからフランスの現状が予想を上回るものと知り、バークはラリー・トランドルの「職務放棄」も無理のないものと再確認させられた

のではないだろうか。いずれにせよ、このようにひとまずバークはこの「イギリス派」ともいうべき王党派の論者たちと、一定の距離を取りながらも、交流はあり意見交換もあったと言える¹⁶²。当時、フランスの国民議会での議論は、おそらくリチャード・プライスらを中心とする「革命協会」といった諸組織を通じてイギリスにも即座に紹介されていたであろうが、バークはそれに加え、彼ら王党派からも直接的に情報を提供されていたと見てよい。先ほど9月11日に国民議会で、王党派の最終防衛線たる国王の絶対的拒否権が否定されたことを見たが、そこからすると「もし1789年9月11日に王党派が議会での戦いで勝利し、革命を立憲君主制という形で安定化できたとしたら、バークはおそらく『省察』を書かなかったであろう」とする見解も(Draus, 1989: 81)、必ずしも正しいものとは思われないものの、理由のないものでもないであろう。

2 シェイエスの議論

これに対して、当初は必ずしも多数派ではなかったが、フランス独自派と呼ぶべき勢力があった。シェイエスがその中心と見てよい。彼らは、むしろアメリカ派とも一線を画しており、アメリカの権利宣言をそのまま引き写すというようなことに対しては否定的である。ラボー・ド・サンティエンヌは、シェイエスと微妙な関係にあったものの、ひとまず人権宣言のシェイエス案に賛成するなど、このフランス独自派にいたと言ってよいが、彼の89年8月18日の発言にその点がよく現れている。国民議会には請願書(cahier)が多数寄せられているが、そこで「フランスはアメリカという手本を持っていると告げている」ものの「そのことは我々の宣言が同じであるべきだと言っているのではない」と彼は指摘する。アメリカとフランスは「環境」が異なっているからである。「アメリカは遠く離れた首都から切れた」のである。つまりアメリカにとってロンドンは大西洋を挟んで遠く離れたところに位置し、独立はその分容易なのである。だがフランスは異なる。そもそも彼らが議論している場所こそが首都パリである。

また彼は別の面でもアメリカを模する必要はないと論じている。「アメリカ人が人権を宣言しただけだからといって、我々もそこに留まるべきだと言うことにはならない」のであって、「権利宣言は憲法の前文にすぎない」ものであるべきなのである。つまり憲法の制定を視野に入れて人権宣言は制作すべきだと訴えている。以上のような二点において、アメリカに「盲従」し、彼らの「限界に留まる」必要はないと、彼は結論づけている(AP. S.1, t.8: 452)。

こうしたアメリカ「盲従」否定論は、先ほど述べたイギリス派も含み、すぐに多数派になったと見てよいだろう。ただアメリカ「盲従」論を否定する際に、より適切なのはイギリスの立憲君主制であると考えられるイギリス派、つまり王党派たちと、そうではなくフランスはフランス独自の在り方を模索すべきだとするフランス独自派、つまり急進派に分かれるのである。当時、この急進派の理論的指導者はシェイエスであった。人権宣言の成立過

程を五つの時期に区分すると（辻村みよ子）、6月17日から7月14日までの第一期である準備期に続いて、第二期、7月14日から28日の憲法委員会での審議の期間において、このイギリス派であるムーニエと、シェイエスの対抗が議論の軸となっている。

シェイエスは国民議会で人権宣言が検討される以前から、すでに理論家として知られていた。1788年9月に『特権論』を出版して貴族階級を痛烈に批判していたし、さらに89年1月に匿名で『第三身分とは何か』を出版している。周知のように後者は大きな反響を呼び、同年7月までに第3版まで、かなりの改稿を経て、かつ作者を明かして出版されたのである。

だがとりわけこの『第三身分とは何か』はある意味ではシェイエス単独の著作とは言えない側面もある。というのも、シェイエスは当時いわゆる「三十人会」という組織に属していたことを念頭に置くべきだからである。これはテュルゴーが中心となった思想家集団で、後に「憲法友の会」そして「一七八九年協会」に発展していった。

テュルゴーは財務総監として穀物取引の自由化問題という改革を始め、大きな紛争を引き起こした。しかしテュルゴーの議論はこの経済的な「重商主義対フィジオクラートの政策対立を超えて、民衆とその声の代弁者を自認する高等法院を相手として、政治体制の枠組みをめぐる対決にシフト」した。「テュルゴー改革においては、個別の政策は常に『憲政』の枠組みに結び付けて争われた」のである（安藤、2007: 54-5）。ここで「憲政」とされているのがコンスティテュション（国制）である。

それは例えば次のように表現される。

「陛下、不幸の原因は、陛下の国民が全くコンスティテュションを持っていない、ということにあります。陛下の国民は、結びつきの悪い諸身分と相互に僅かな社会関係しか持たない人々からなる社会を構成しています。したがってそこでは、誰もが排他的な個人的利益にのみ専心し、大方の人は自己の義務を果たそうともしないし、他人との関係を知ろうともしません。「ところがもし陛下の国の必要不可欠な部分が正規の組織を持ち、明確な関係を持っているならば、陛下は神として一般法によって統治しうるでしょう」(Du Pon de Noumours, 1775: 576 安藤隆穂、渡辺恭彦の訳文を参照)

テュルゴーの指示の下に書かれたデュ・ポン・ドゥ・ヌムールの『自治体に関する意見書』の一節であるが、ここにコンスティテュションの観念が良く表れている。ここでコンスティテュションは、関係として捉えられている。フランス国内にいる人間は、「諸身分」としては「結びつきが悪く」、また「僅かな社会関係しか持たない」状態、つまりばらばらになっているものとして捉えられている。これをコンスティテュションがない状態と呼んでいるのだから、コンスティテュションとは、国内にいる人間の存在とその相互関係の表現のことである。このことが重要な点の一つ目であるが、この言及にはさらにもう二点、重要な認識が含まれている。

二つ目として、このばらばらな存在たちは、「個人的利益」しか考慮しないと認識されていることである。個人的利益しか考慮しなくなってコンスティテュションがなくなるのか、コンスティテュションがないから個人的利益しか考慮しなくなるのか、その因果関係は不明であるが、とにかくそのように把握されていることは、シェイエスの議論を理解するにあたって重要なこととなる。三つ目は、ここで「陛下の国民」という表現が使われていることである。シェイエスは「国民 (nation)」という概念に新しい意味を与えた思想家であることからすれば、この点は注目されるべきであろう。この点についての検討は後に譲り、ここでは注意を促すにとどめておきたい。

ともあれこのように、テュルゴーとその周辺はコンスティテュションという概念を重視し、フランスのコンスティテュションを構築することを思想と実践の支柱の一つとしていた。シェイエスにおけるテュルゴーの影響は主にこの点にあり、シェイエスにとって前提とする問題の一つであったと考えることができる。

さてそれを継承した「一七八九年協会」の中心はコンドルセとなり、シェイエスも中心的メンバーだったのである。その影響下で『第三身分とは何か』は執筆されており、「その主張はシェエス独自のものであるだけでなく、『三十人会』から『一七八九年協会』へと組織を発展させながら、『自由憲政の原理』を掲げた思想集団のマニフェストでもあったと見ることができる」のであり、「『第三身分とは何か』は国民議会設立を論じ、あらかじめ『一七八九年協会』の改革構想を公表する政治宣言文書の一つであった」とも言えるのであった(安藤、2007: 119)。

そのシェイエスが国民議会に提出した草案は、当然、こうしたそれまでのシェイエスの議論を背景に理解すべきであろう。確かに当時、シェイエスの草案は哲学的、理論的だと評されていたが、それにはこうした理由があったと考えるべきである。だが草案といっても複数存在する。まず7月20、21日に提出され発表された、いわゆる七月草案である¹⁶³。これは印刷されて全議員に配布された。ただ形而上学的すぎるといった批判を考慮したためか、論考部分を削り、条文を増やした草案も作られている。そして第四期に当たる8月12日に発表されたいわゆる八月草案も作成された¹⁶⁴。これは19日に行われた採決で次点となった草案である。これらシェイエスの草案においては人の権利と市民の権利が区別されているという点で、アメリカ派、イギリス派と異なっており、それがフランス独自派の特徴となっていると言えよう。この点に関しては後ほど検討の対象とする。

さて一連の著作や草案からシェイエスの思想を読み取ることができるが、バークは『省察』などにおいてシェイエスを強く批判している。これから、そのバークのシェイエス批判を検討したいのだが、それに関して、あらかじめ触れておきたい点がある。それはバークがシェイエスの何をどれくらい読んでいたか、ということである。バークは、シェイエスに限らず、批判する際にも滅多に書名を挙げないので、究極的には確定することは不可能ではある。それを前提に、しかし批判内容からして判断できる部分もあることを指摘しておきたい。

まずシェイエスの人権宣言の草案についてであるが、これについては、イギリス派との交流などからして、国民議会での発表、討論内容についてはかなりの知識を得ていたと推定されるし、シェイエスには注目していたことも明確であるから、読んでいたと考えてよいだろう¹⁶⁵。実際に、バークの『省察』での議論と重なる点が多くある。では著作の方はどうであろうか。先ほど指摘したように、草案は少なからずシェイエスの『特権論』および『第三身分とは何か』を前提として書かれており、議論の内容も重なっている。そのためバークがシェイエスの著作を読んだかどうかは判断しにくい。だが、詳細は後ほど指摘するとして結論だけを先に言えば、バークが『省察』などでシェイエスを批判する際に、その批判内容の中で一点、草案では触れられていないが『第三身分とは何か』では論じられていることがある。また草案では短く言及されているだけだが、『特権論』においては比較的丁寧に論じられている点についてもバークは批判している。これらのことを総合的に勘案すれば、バークは少なくとも『第三身分とは何か』は読んでおり、おそらく『特権論』についても知識があったと見てよいのではないかと思われる¹⁶⁶。

以上からすれば、やはりバークとの関わりにおいて、シェイエスの『特権論』、『第三身分とは何か』、そして人権宣言草案は検討する必要があることになるだろう。

3 イギリスのコンスティテューションの評価

(1) シェイエスの「イギリスのコンスティテューション」批判

シェイエスの議論の直接の切っ掛けは、全国三部会の招集である。ここでも国制が問題とされる。というのは、一方で、この三部会召集は、国王の勅令とパリ高等法院の対立、つまり権力と国制の対立の結果だからである。高等法院が行った「王国基本法に関する宣言」は、基本法を内包するフランスのコンスティテュション (*constitution de Royaume*) では決定は三部会によって行うものとすることを確認したものであった。だが他方で、三部会召集にあたってその構成が問題となった。従来どおりの身分別構成では、第三身分は依然として不利であるため身分別構成をやめるべきだとする議論が展開される。それに対して高等法院は、そのような変更もまた恣意的であり、コンスティテュションに基づいて身分別で召集すべきとする「再宣言」を発表する¹⁶⁷。貴族、とりわけその特権に否定的なシェイエスはこれを批判することになる。つまり、コンスティテュションに従わないことも問題だが従来のフランスのコンスティテュションそのものにも問題があることを主張するのである。

ところで、時間が前後するが、シェイエスとペインの論争を振り返っておこう。両者の議論の差異は、これまで後景に退けられていた一つの問題を前景化することになった。ペインは、イギリスのコンスティテューションを批判することでアメリカ独立を牽引していったのだが、彼の批判の論拠は、イギリスのコンスティテューションが共和制ではないことであった。共和制的でない部分、つまり「君主制的部分」と「貴族制的部分」がイギリ

スのコンスティテューションにあること、それが批判の論拠だったのである。こうした論理から、ペインは『人間の権利』を著すことでフランス革命を側面から支援した。しかし、シェイエスにとって、この支援は必ずしも歓迎すべきものではなかったことになる。少なくともシェイエスにとって、問題は君主制なのか共和制なのかではなく、代表のあり方なのである。もちろん、憲法制定権力論を展開したシェイエスがイギリスのコンスティテューションをそのまま鵜呑みにするはずはないが、それと同様に、ペインのイギリス批判も鵜呑みにすることはない。ここでコンスティテューションについての理解は大きく異なっているであろう。それゆえ、改めてシェイエスがイギリスのコンスティテューションをどのように把握しているかを検討する必要がある。この視点からシェイエスの『第三身分とは何か』というテキストを検討し始めることにしよう。

先に確認したように、イギリス派などがイギリスのコンスティテューションを模倣すべきだとする議論を牽引しており、それは一定の支持を獲得していた。その議論はイギリスを単に真似るというより、国制「先進国」を参考にするという論理によってそれなりの説得力を獲得していたのである。シェイエスはそうした議論には当然敏感であった。

「ようやく啓蒙されたばかりの国民が、イギリスのコンスティテューションの方を向き、それをモデルとしてそのまま採用しようとするのは、驚くには当たらない。この場合、優れた作家が次の二つの問題について我々に明らかにしようとするのが望ましい。それは、ブリテンのコンスティテューションはそれ自体が優れたものであるか。そして、たとえ優れたものであってもそれがフランスに適合しうるものであるか、である」
(Tiers-etat, :171=2011 :92-3)

このようにシェイエスは、イギリスを模倣すべきだという議論に対して、そうした結論を得るには踏むべき段階が存在することを指摘する。もちろん、ここで「優れた作家」とはシェイエス自身である。そこでシェイエスは、第一の問題、つまり「ブリテンのコンスティテューションはそれ自体が優れたものであるか」という問題に対して、肯定で答える。だがそれには留保がつく。

「非常に賞賛されたこの傑作が、真の政治秩序の諸原則に基づいてなされる公平な検証に耐えうるものか否か、ということについて私は懐疑的である。我々はおそらくそれが知識の産物というより、偶然と環境の産物と認めている。上院は明らかに名誉革命期の影響を受け続けている。それはゴシックな迷信の記念碑としてしか見ることはできない」
(Tiers-etat, :172=2011 :93)

イギリスのコンスティテューションは確かに優れてはいるものの、それは「偶然と環境」がうまく作用したためであるとシェイエスは観察している。つまり、原理原則から構築さ

れたものではなく、歴史的経緯への対応が堆積したものだとしているのである。それは明らかに啓蒙の合理的な産物ではない。

とすると逆に、「ゴシック」的であるにもかかわらず賞賛されるべきものとなったのは何か、が問題になる。さらに言えば、そもそもどのように「ゴシック」的なのか。その点を明らかにしておこう。シェイェスは「イギリスとフランスの間に現実的な相違がある。イギリスにおいては、コンスティテューションによって立法権の一部を与えられている貴族以外に、特権階級は存在しない」と指摘する。ペインの理解とは全く異なっているわけだが、これは以下のような観察から導き出された結論であり、そこに前述の問いへの答えがある。

「(イギリスの) 上院の貴族ははっきりとした『身分』を構成していない。イギリスには、唯一の身分、つまり国民しかない。上院議員は立法権の一部と重要な司法上の任務を遂行するために国王によって任命された受任者である。彼らは公務に関係しない『カースト的』権利によって特権を持っているわけではない。なぜなら、貴族の兄弟は、長兄の特権を共有しないからである。実際、この重要な公務は『生まれ』に与えられている。あるいはむしろ長子に与えられるというのが正しい。ただこれは 100 年も続き、今でも支配的な、封建制に対する賛美である。そして同時に、ゴシック的で馬鹿げた制度である。なぜそういうかというと、確かに国王が世襲になったのは国王選挙にあたってしばしば起こりやすい様々な民法的紛争を避けるためだったが、たった一人の上院議員を任命する際にそれと似たことがおきることを恐れる必要はないためである」(Tiers-état, :167=2011 :87)

前述の第二の問いへの答えがここに現れている。イギリスのコンスティテューションにおける上院が「ゴシック」の遺産であるのは、世襲であることに合理性がないからである。国王の場合は(それなりにではあるが)「民法的紛争を避ける」、つまり相続(世襲)問題を処理するという一片の合理性があるものの、貴族の場合はそれもない。にもかかわらず、世襲を認めているのは明らかに非合理的な「ゴシック」の遺産なのである。

そして第一の問い、つまりゴシック的にもかかわらず結果的に優れたものになっている、その理由をシェイェスは指摘している。それはイギリスの上院は「カースト的」ではないからである。

ここでシェイェスが「カースト的」という言葉に込めた含意は検討しておく必要があるであろう。上述したように、イギリスの上院は世襲的であるが、「カースト的」ではない。それは、貴族という階級に所属しているというだけで、上院議員たちは特権を持っているわけではなく、国王によって公職に任命されることで特権を得ているからである。貴族階級に所属していようと特権を持っていないものがある。つまり、この特権は公職によって獲得されているのであって、階級に所属することによって獲得されているわけではない。シェイェスはその差異を重視している。「カースト的」なのは後者であって、前者ではない。

これはシェイエスがアングロマニアであることを意味しているわけではない。シェイエスの議論の骨格に関わる点なのである。後にさらに検討するが、シェイエスの議論において「公職 (fonction)」というものは極めて重要な位置にある概念であった。「公職」を担うことは重要なことであり、むしろ本来的に「公職」を担うべき人間たち、つまり第三身分が担えない状況に置かれているのがフランスの現状である。このことからすれば、シェイエスにとって「カースト的」なのはフランスの貴族である。

この点に強く関係することだが、さらに注目すべき指摘がこの言及には含まれている。イギリスには「国民 (nation)」がいる、という断定である。これは反射的にフランスにはそれがないということの意味するが、その原因が「カースト制」にあることになるであろう。イギリスにおいては、

「その他の市民は利益が同一だという点で同じ扱いを受けている。それぞれ別の階級を作るような特権は全く存在しない。それゆえ、もしフランスにおいて三つの階級を一つに統合しようとするなら、その前にあらゆる特権の空間を廃止しなければならない。貴族も聖職者も共同の利益以外には何の利益も持たず、法の力によって単なる市民の権利しか享受しないことが必要である」(Tiers-etat, 167=2011 :86)

「カースト制」を、シェイエスはここで「特権の空間」と換言している。シェイエスはこの特権 (privilèges) について極めて批判的であった。前述のように、シェイエスは国王よりも貴族を批判しているのはこの特権のためである。その特権批判の論理はむしろ共同利益という概念と関係する。

「大臣がある市民に特権を持つ資格を与えた途端、その市民の心を特殊利益に開かせてしまう。そして多かれ少なかれ、共同利益が示唆することに対して心を閉ざさせてしまうのだ。特権によって、愛国心という理念は狭められ、受け入れられたカーストの中に閉じこもってしまうのである。これまで国民的なものへの奉仕の果実に払われてきた彼の全ての努力は、一転してそれに対立する。つまり (特権を与えることで) さらに鼓舞しようとして、墮落させてしまったのだ。そこで、彼の心の中に生まれるのは、優越への欲求であり、支配への飽くことのない欲望である。その欲望は、不幸なことに人間の構成に実に類似しているのだが、反社会的な真の病なのである」(Privileges, I : 16-7=1950: 135-6)

「病」という比喩が語るように、シェイエスの特権批判は、特権が人間を変えてしまう点にある。共同利益を省みない、反社会的人間にしてしまう。それは反社会的に生活することを可能にしてしまうからである。それは、社会の中に「カースト制」を作り出してしまうことと同じであろう。この制度、空間が維持される限り、フランスでは「三つの階級を一つに統合」することはできない。この貴族階級をシェイエスは「国家の中の国家

(*imperium in imperio*)」と表現したが、明らかにフランスが「一つの国家」ではないことを意味している。この判断は、シェイエスが対応を迫られた問題、つまりイギリスのコンスティテューションを模倣すべきかという問題と関連しているだろう。もしイギリスのコンスティテューションをそのままフランスに適用したら、結局、貴族の特権の空間はそのまま維持されることになる。シェイエスの思考において特徴的なのは、この特権批判である。前述したように、シェイエスは君主制そのものについてはむしろ批判的ではなく、それに対して貴族に対しては極端に否定的だった¹⁶⁸。

イギリスとフランスは社会の構成がこのように異なっているので、イギリスのコンスティテューションをそのまま適用することはできないのである。

フランスと比較する視点から、シェイエスはイギリスのコンスティテューションをフランスに適用することはできないものの、優れていることを確認した。だが、さらに別の視点からシェイエスは検討している。それは、いわばイギリスのコンスティテューションは「理想的」なものか、という視点である。この問いに対して、シェイエスは否定的な答えを出す。

「さらによい証拠は、結果に訴えることである。この観点でイギリスの人民と大陸の隣人とを比較すれば、イギリスの民衆に何か優れたものがあると考えざるを得ない。実際、彼らは不完全ながらコンスティテューションを持っているのに、我々にはそれが全くない。その差は大きい」(*Tiers-état*,:173=2011 :95-6)

この指摘には興味深い点がある。まず第一にイギリスの「人民は」コンスティテューションを持っているが、フランスの民衆にはないという指摘である。そして第二に、それと関係するが、イギリスの民衆に「何か優れたものがある」としている点である。まず第二の点から見てみよう。

「しかしイギリスのよいところを全てコンスティテューションの力に帰すのは明らかに間違いである。コンスティテューションそのものより価値のある法律が確かに存在している。イギリスにおいて、また、自由であろうとしている、世界のあらゆる国において個人的自由の真の保障となっている、陪審員による裁判について話したい。正義を回復するこの方法は、裁判が自分の同胞によって行われたい限りいたるところにしばしば起こる司法権の乱用、これを避ける唯一の方法である。これがあれば、自由であるために問題となるのは内閣の権力によって発布しうる不法な命令だけで、そのほかに恐れるものはない」(*Tiers-état*,:173=2011 :96)

陪審員制を作り出したために、イギリスの民衆は自由であり、「何か優れたものがある」とされる¹⁶⁹。司法制度はここでコンスティテューション(国制)から除外されて考察され

ている。後に論ずるように、シェイエスのコンスティテュション（国制）についての思考は立法に集中している。もちろん、立法がこれを考察するにあたって最も重大な問題であることは当然だが、司法権についてこれから除外することは通例ではない。この立法への極度の偏りはシェイエスの思考の一つの特徴をなすことになる。それはペインとの論争で明らかになったように、シェイエスの議論は代表という概念に集中するためである。それゆえ、シェイエスはイギリスのコンスティテューションの分析を代表という観点から次のように展開する。

「国民代表制を見よ。よき代表制の持つ諸特徴は、よき立法府を構成するのに最も欠くことのできないものであるにもかかわらず、イギリス人も認めているように、全ての要素においていかにも悪質である。立法権が三つの部分に分かれ、その一つのみが国民の名で発言するものとする理念が導き出されたのは、真の原則からなのか。もし、領主や国王が国民の代表者ではないとしたら、立法権の中に彼らは存在していないことになる。なぜなら、国民だけが自らのために望むことができ、その結果法律を制定することができるからである。立法体に参加するものは全て民衆によってその代理権を与えられた限りでのみ民衆のために議決する権限がある。だが、自由な普通選挙によらないで、どこに代理権が存在するのか」（Tiers-etat, 172=2011 :93）

ここで「真の原則」とシェイエスが言っているのは政治秩序についての知識や原則のことである。前述のように彼はイギリスのコンスティテューションを「偶然と環境の産物」と捉えているが、それは逆に言えば、この「真の原則」から作為的に構築されたものではないと理解していることになり、そのことがここでも当てはまる。そして、ここで「真の原則」は例えば「自由な普通選挙」ということになるだろう。そのようにして選ばれたわけではない上院議員たちは、国民を代表する権限は持っていない。この点が、ペインの議論と大きく異なる点であった。シェイエスに言わせれば、ペインはイギリスの問題点を取り違えているのであり、この「自由な普通選挙」の結果、立法権が構成されたなら、その中に貴族がいようが、国王がいようが問題はない。

イギリスのコンスティテューションと「真の原則」との乖離はもう一つ見出せるとシェイエスは指摘している。基本的に彼は「そこによき秩序の持つ単純さを見出せない。無秩序に対する警戒の強大な足場しか認められないと敢えて言いたい」と、「真の原理」がシンプルさを要求すると性格づけた上で、イギリスのコートとカントリの対立について以下のような観察を示す。

「イギリスにおいて、政府とは、内閣とオポジションの貴族たちの継続的な闘争の題材である。国民および国王は、そこでは単なる観察者に過ぎない。国王の政策は、最も強力な政党を常に選任することとなる。国民はいずれの政党をも等しく懷疑している。安全のた

めに、この闘争は続けなければならない。それゆえ、国民は弱い政党が完全に駄目になってしまわないように支持する。しかし、もし民衆が、自分たちの問題の管理をこの政党の闘争の賞金としておくことをやめて、真の代表によって自らそれをなすことを希望したとしよう。今日権力の『バランス』が重要だと考えられており、事物の秩序こそがそれを必要なものとしているのだが、このように民衆が希望するとなれば、事物の秩序も変わることになる。そのとき、バランスの重要性は変化しない、下落しないと心から信ずるものがあるだろうか」(Tiers-état, :172=2011 :95)

本来的には「真の代表」を構成することに力を注ぐべきところ、イギリスはそれを避けて「バランス」という別の概念に拘泥しているのである。最善を構築するよりも、最悪を回避するためだけに政治が動いているとシェイエスは観察している。現在のイギリスの民衆は「無秩序に対する警戒」という、最悪を回避することだけに関心を持っているために「バランス」を重視しているが、「真の代表」を構成することで最善を目指すならば、「バランス」などという概念に拘泥する必要はないと指摘しているのである。そして、そのために、国王と、とりわけ国民は政治から置き去りにされている。

このようにイギリスのコンスティテューションを観察して、その優位性と問題点をシェイエスは析出していく。そしてそこからフランスのコンスティテューションはいかなるものであるべきかを考察していくのである。このイギリスのコンスティテューションに関する分析、とりわけ「よき秩序の持つ単純さ」との関わりについては『草案』にはない要素である。この点については留意しておきたい。

(2) バークによる反論

さて、こうした革命直前からのシェイエスの議論にバークは注目していた。そして現実にもそうした論理が国民議会を牽引していったために、バークは主著『省察』などで批判を加えていく。この『省察』がバークの政治思想において重要な著作であればあるほど、この批判の重要性も高まる。

周知の通り、バークはフランス国民議会で展開された「人権」概念を批判している。それは例えば次のような言及からも明らかである。

「権利請願と呼ばれるチャールズ 1 世第 3 年の有名な法律で、議会は国王に対し、『陛下の臣民はこの自由を相続してきた』と述べ、自らのフランチャイズ(選挙権、公民権)を、『人間の権利(the rights of men)という』抽象的な原理ではなく、イギリス人の権利として、自分たちの先祖から受け継いだ家産として、要請してきた。セルデンやその他の深遠な学殖を持つ者がこの権利請願を起草した訳だが、彼らは少なくとも『人間の権利』に関する全ての一般理論を知っていた。それは我が国の説教壇や貴国の演壇で演説している者たち、つまりプライス博士やシェイエス師に劣るものではない」(RF, VIII: 82=2000 上: 63)

むしろここでシェイエスの名前を挙げているのは、彼が国民議会で人権宣言の草案を発表していることを踏まえてのものである。バークの権利論、人権論はシェイエス批判という枠を越えて重要な論点となってくるため、後に論ずることとして、ここではひとまずシェイエスの『草稿』を踏まえていることが確認できる。

さてバークのフランス革命批判は、その意味でシェイエスの議論を利用し、反論する形をとってなされてもいる。それを跡付けることで、バークの思想を理解してみよう。

まずシェイエスの議論の前提はフランスがイギリスのコンスティテューションを模倣すべきかどうかという問題であった。国民議会の内部でも、ムーニエやラリー・トランドルといったイギリス派がそうした言説を展開しており、それは議会の外部にも裾野を持っていたと思われる。フランス独自派であるシェイエスは、前段までに見たように、イギリスのコンスティテューションは理想的でないことを強調したが、それはこうした議論に対抗する必要から生み出されたものである。

これまではバークはイギリスのコンスティテューションの優位性を論じていると捉えられてきた。確かにバークはイギリスのコンスティテューションが優れたものであるという認識を隠そうとはしない。それが一因でもあろう。そして、このことが革命フランス批判と表裏の関係にあると理解される原因ともなっていよう。だが、当然ではあるがバークの中で「イギリスのコンスティテューションは優れたものである」という命題と「フランスは劣っておりイギリスを模倣すべきだ」という命題は結びつかない。バークはフランスでそうした議論があることを知悉しており、次のように述べている。

「以上で、私はおそらく、イギリスのコンスティテューションはフランスの状況に適用しうるか、というあなたのもう一つの質問に答えたことになるだろうと思う。私はイギリスのコンスティテューションを賞賛しており、その入念な研究を念願するが、その場合私が言っているのは、その外見の形式や実定的な調整がフランスやその他の人民が盲目的に模倣するモデルになるべきだなどということではない。その生成の基礎となった諸原理、そしてフランスとイギリスに共通する諸要素から徐々にそれが改良されてきた時にとった政策を勧めると言っているのである。「これら古来の原理は、自由であろうとする大帝国の全ての場合において賢明であると私は信じている。フランスには、その我々の諸原理が存在していて、我々がなしたと同程度に完成された古い形式を取っていたと私は考えている」(LNA, 329=2000: 569)

「外見の形式」や「実定的な調整」については異なっているのが通常であり、それをイギリスのようにする必要はない。この点に限ればバークはシェイエスと同意見である。バークは実際にイギリスにおいて名誉革命体制は、依然として完成しているとは考えていない。むしろ問題が多いと理解している。ただイギリスがこれまで問題にどう対処してきた

か、「改良」のためにとった「政策」は基本的には評価している上に、イギリス固有ではないと指摘しているのである。

ではシェイエスがイギリスのコンスティテューションを模倣する必要がないとした理由は何であったか。それは、「傑作」ではあるものの理想的とは言い難いためであり、その論拠は「真の政治秩序の諸原則に基づいてなされる公平な検証に耐えうるもの」ではないからであった。それは「偶然と環境の産物」に過ぎず「知識の産物」ではないことに起因するもので、この「真の原則」からすれば、「イギリスのコンスティテューションによき秩序のもつ単純さを見出せない」のである。

これに対し、バークは『省察』で次のように論じているところがある。

「いかなる新しい政治的なコンスティテューションにおいても、装置の単純さが意図され、達成されたと誇らしげに論じられるのを見ると、私はこの建築士が自己の本業で全く無知であるか、自己の義務を全くわきまえていないと躊躇なく断言できる。単純な統治は、よく言っても、根本的な欠陥品である」(RF, VIII: 112=2000 上: 114)

ここでバークはシェイエスの名前を出してはいないが、『省察』以降にバークが著した『一貴族への手紙』には以下のような言及がある。

「アベ・シェイエスは彼の書斎の整理棚の全区画の中に出来あいのコンスティテューションを一つ一つ分類して札を張り番号を打った体裁で取り揃えており、それはどんな時節、どんな空想にも適合するはずである」。「あるものはその単純さが特色である一方、あるものはその複雑さが特色である」(LNL, IX: 177=2000: 839-40)

いささか揶揄の色合いが強いが、それはともかく、ここからすれば前掲の『省察』の言及がシェイエスの議論を念頭においた批判であることは疑う余地がない¹⁷⁰。そして最前に述べたように、シェイエスはこの論点を『草稿』では触れておらず、それ以前の『第三身分とは何か』において展開していたことを想起しよう。それからすればバークがシェイエスの著作も読んでいることはここで明らかとなる。

では改めてバークとシェイエスの対立点を検討してみよう。仔細に見れば、バークとシェイエスはある前提を共有していると言ってよい。それは「知識」に基づいた「政治秩序の原則」に基づく国制は「単純」を特徴とするということである。この点はバークも異論を唱えていない。対立しているのは、それに対する価値評価である。「単純」な秩序をよき秩序、真のコンスティテューションの原則と考えるシェイエスに対して、バークはそれを「根本的な欠陥品」であるとしている。

シェイエスはイギリス政治のどの点を「真の原則」からの乖離と捉えていたのであったか。それは第一に、立法府に国王や貴族がいること、そして第二に二大政党が競合して、

その「バランス」で決定がなされることである。これらはいずれも国民の委任と関わっている。第一に関しては、国王や貴族は国民から委任されておらず、第二に関しては、国民の意思ではなくバランスが決定をもたらすという点が批判の対象であり、いずれも「真の代表」、「真の原則」に基づいて作り上げられたものとは言えないということであった。

だがバークはシェイエスのこの議論を批判している。「装置の単純さ」は政治において価値ではない。それは「人間の本性」も「社会の諸目的」も「複雑」だという事実からくる。

「複雑な様式の政治体もその複雑な目的全てを達成しうる。だがそれは（単純な様式の政治体の）個々の要素が、その単一の目的に応える時のような完全さには及ばない。そうした要素は高い厳密さで応える。しかしそうした好みの要素に過度に配慮するために、他の要素は完全に無視されるか、著しく損なわれてしまうかもしれない。それに比べれば、全体が不完全で不規則に応えることになっている方がよいのである」（RF, VIII: 112=2000 上: 115）

ここでバークは逆説的に「不完全であること」や「不規則であること」を評価している。ここでバークの念頭にあるのは、ある種の不可知論である。人間の本性や社会の目的の複雑さは予期可能性、計算可能性を大幅に下げる。統治はそれにも対処しなければならないことをバークは前提としている。

この時、シェイエスの言うように、立法府から国民の委任のない国王や貴族を排除し「単純化」すること、それによって立法の任務から司法や行政への配慮を排除して「単純化」することは適切なのだろうかとバークは問うている。またシェイエスが想定するように、国民には共通の利益というものがあり、それが議員を通じて議会に自然に発現すると「単純」に把握すること、国民の多様で対立する利害、主張を政党が議会で表明し、それらの調整によって決定に至るようなプロセスを単なる混乱と把握し「単純化」することが適切といえるのかとバークは反論していると理解すべきであろう。以下のバークの言及はそれを裏打ちしている。

「フランスは旧来の身分（制議会）の中に、巧妙に共同体を構成した各種の表現に対応する多様な諸部分を保有していた。貴国には、利害のあらゆる結合と対立が存在し、自然界と等しく政治世界にあっても異種の（権）力間の相争いから宇宙の調和を引き出す、あの作用と反作用が存在していた。フランス人が自国の旧来のコンスティテューション、そして我が国の現在のコンスティテューションの中の極めて重大な汚点と考えている、これら互いに対抗し、抗争する利害は、あらゆる性急な決定への健全な抑止として介在する。その対抗関係は熟慮を選択の問題ではなく、必然的なものとする。それは全ての変化を妥協の主題とすることで、おのずと穏和さを生み出す。それは中庸を作り出すことで、苛烈で生硬で性急な改革の痛ましい弊害を予防し、多数のであれ少数のであれ、恣意的権力の向

こう見ずな行使を金輪際不可能にする」。「フランス人は古来の身分（制議会）において、これらの長所を全て持っていた。だがフランス人は、まるで自分たちは一度も市民社会の鋳型に嵌められたことがないかのように、行動することを選び、全てを新しく始めた」(RF, VIII: 86=2000 上: 68-9)

ここで端的に示されているように、社会には「互いに対抗し、抗争する利害」が存在し、これらが「異種の（権）力間の相争い」を引き起こすことになるが、それが「熟慮」から「妥協」「中庸」へと至り「調和」をもたらすという力学が念頭に置かれている。シェイエスの「バランス」批判はシェイエス以外のフランス啓蒙思想にも一定程度共有されたことであろう。この「バランス」は「妥協」「中庸」と深く関わるが、バークにとってそれは非本質的なことでは全くない。国家の中にある「互いに対立し、抗争する利害」のバランスを取ることは、彼らの想像以上に政治的価値を持つとバークは確信している。

ここでバークが主張しようとしているのは、バランスという政治的価値にはどんな意義があるのか、という点である。それはまず第一に「苛烈で生硬で性急な改革」の「弊害を予防」することであり、第二に「恣意的権力の行使」を不可能にすることとされる。だが、これは別個に独立した意義では必ずしもない。その連関はとりわけフランス革命において明確になっているのである。第一に関しては、説明するまでもなく、改良のあり方に関わる。この点は従来の研究からも相当程度解明されていることである。

第二の「恣意的権力の行使」に関して、バークはわざわざ「多数のであれ少数のであれ」と断っている。これは明らかにある種の民主制が専制とパラレルな関係にあることを前提としていると見てよい。多数があたかも一人の人間のように組み合わせられているとき、民主制でも専制と同じ状態に陥る。理想的な民主制があるとしても、民主制は常に理想的秩序を形成するわけではなく、最悪の秩序たりうる。このとき、理想的秩序を構築することを意図したことが、政治的に見て最悪を招聘したことになる。シェイエスが理想的な秩序を構築するにあたっては二義的であるとして批判した、バランスという政治的価値は、バークにとって、恣意的権力の行使という政治における普遍的な問題に対処するものという意味で、普遍的な価値を持つのである。

バークの観察によれば、「単純な統治」は現実に存在する複雑性に対応しきれない。立法は司法や行政を念頭に置く必要のある時があり、また国民の利益は多様であって、簡単に一致しない時もあることはむしろ当然であるとバークは前提している。それゆえ「単純さ」が予期可能性、計算可能性を上げると考えることは誤りと言わざるを得ないとバークは強調している。「単純」であるがゆえに「完全」で「規則的」な政治制度は、現実の複雑さを置き去りにせざるを得ないのであって、その時、統治は「恣意的権力の行使」、つまり専制化してしまうであろうとバークは診断している。

4 憲法制定権力論とその批判

さて、フランス革命の進展の中で、理論的にもっとも衝撃的だったものの一つが、憲法制定権力論であった。その主導者がシェイエスであったことは疑いない。『第三身分とは何か』で理論化され、『草稿』にも簡潔な説明が付されている。

バークはそれに対して驚きを隠さなかった。本節ではこの対立を検討することとしたい。

(1) シェイエスの憲法制定権力論

シェイエスの憲法制定権力論については、これまで少なからぬ研究の蓄積がある。ここではそれらを参照しつつ、ここでの検討に必要な範囲でシェイエスの議論を再構成しておくこととしよう。

シェイエスとその周辺が革命前から前提としていたのは、フランスにはコンスティテュション(国制)がないということだった。それゆえに改めて作るべきだと論じたのである。さらにシェイエスはフランスには国民もいないと論じた。これを新たに作り出すべきだとも論じている。ここからわかるように、シェイエスの議論においては、国民とコンスティテュションは密接な関係にある。

それゆえシェイエスは「一つの社会の政治的コンスティテュションという言葉によって意味されていることを知ること、それと国民自体との正しい関係を究明することにある」と問題を設定する。何よりもまずコンスティテュションの問題が先決だとするのは、次のような理由からである。

「一つの目的のために一つの団体(corps)を創設するにも、その団体に一つの機構、つまり割り当てられている諸機能(諸職務)を果たさせるのに適した形式と法を与えないわけにはいかない。これが、この団体の『コンスティテュション(構成)』と呼ばれるものだ。明らかにそれなくしては団体は存在しえない。したがってまた、委任を受けた全ての政府がそのコンスティテュション(国制)を持たなければならないことも明らかである。一般に、政府について真実なことは、その構成部分全てにも等しく真実である。こうして代表体は立法権または共同意思の実践を委任されているが、それが存在しうるのは国民が与えようとした存在様式でだけである。コンスティテュションの形式を欠いていると決して存在しえない。それあって初めて行動し命令できる」(Tiers-etat, :179=2011 :103-4)

ここで明確に認識されているように、コンスティテュションとは存在様式のことである。つまり、コンスティテュエ(構成)されていなければ、そこに存在するのは政治的には意味を持たない、ばらばらな個人だけである。ここで明らかにシェイエスは国民だけが存在様式、つまりコンスティテュションを与えることができると言明している。

これは当時のフランスの現実に基づいた発言でもある。前に述べたように、当時のフランスには一応の最高意思決定機関が存在していた。三部会である。もし、コンスティテュ

シオンをどのようにするべきかが論ぜられるとすれば、それは三部会で行われるべきではないか、という議論が存在していた。シェイエスはこうした議論に対しても当然ながら批判的である。

「コンスティテュション上の形式の下での団体は、そのコンスティテュションによらなければ何一つ決定できない。したがってそれ以外のコンスティテュションを自らに与えることはできない。その団体はコンスティテュションが課す形式の外に身を置き、発言し、行動したりする瞬間に存在しえなくなる。したがって三部会は、たとえ集合したとしても自らのコンスティテュションに関しては、何一つ決定できない」(Tiers-état, :187=2011 :117)

当然、三部会はフランスのコンスティテュションによって存在させられている。つまりフランスのコンスティテュションの内部にしか存在しえない。つまりコンスティテュションの外部に立つことはできないのである。ここで極めて興味深いのは、フランスにはすでにコンスティテュションが存在すると前提されている点である。シェイエスの議論が混乱するのは、おそらくこの点を契機としている。フランスにはコンスティテュションがあったのかなかったのか。おそらくこれまでの議論からすれば、高等法院が依拠していたコンスティテュションのことが念頭に置かれている。だが、シェイエスにとってこのコンスティテュションはコンスティテュションと呼ぶことは困難である。明らかに、人々が切り離されて存在しているからである。一つの社会が政治的にコンスティテュエ（構成）されれば、個々の個人や組織は何らかの形で関係づけられ、それゆえ結合されざるを得ない。その意味でシェイエスにとって、コンスティテュションにおいて決定的なものは結合である¹⁷¹。

だがそうだとすると、同時に「第三身分」と名づけられた存在もコンスティテュションの内部の存在だから、彼らもコンスティテュションについて発言することはできないことになる。コンスティテュションがいかなるものであるべきか、換言すれば自分たちはどのようにコンスティテュエ（構成）されるべきかという問題に対して発言できるのは、既存のコンスティテュションの外部に存在するものに限られる。いわゆる超実定的な存在であり、シェイエスはそれを国民と名づけた。それは、第三階級と国民の間には乖離が存在していることを強調する結果になる。この点について、さらに考察するには、国民の性格についてシェイエスがどのように規定しているかを確認しておかなければならない。

「国民はただ単にコンスティテュションに束縛されないばかりでなく、されえないものであり、またされるべきでもない。これは結局国民は束縛されえないものであるというほかない。国民はそうありえない。したがって、その結果、国民は実定的な形式を受けえただろうか。個人のマルティチュードに向かって次のように言ったのは、何かしら先行して存在した権威なのか。つまり『私はこれこれの法律で汝らを結びつける。私の命ずる条件

にしたがって国民を形成せよ』と」(Tiers-état, :182=2011 :108)

このように国民は上位の権威を持たない存在であり、「唯一、自然法によって自らを形成する。これに対して、政府は実定法にのみ従属する。国民は国民であるということだけが全てで、それ以上のものになりえない」、そうした超実定的な存在なのである(Tiers-état, 1789, III:77=1950 :86)。そしてこの国民がいわゆる憲法制定権力の唯一の主体であるとされる。ここで国民が拘束されるものとして、自然法のみが想定されている。つまり、実体的に国民を拘束できるものは存在しないとも言える¹⁷²。「ここにおいては、いかなる意味であるかに関わらず、いかなる強制、いかなる法的形式、いかなる自己拘束も全く考えられないし、手放すことのできない人権さえも、ルソーの学説の意味での『一般意思』が支配するが故に、その対象が存在しない。国民は制定権力の保有者として自らを拘束することはできず、いつであれ思いのままどんな憲法でも自らに与える権限を持つ」(Schmitt, 1921 :137=1991 :160)。憲法制定権力を行使する主体は個人ではないため、権力を制限する原理の一つである人権は適用できないし(シェイエスに人権の観念がないことを意味する訳ではない)、実定法が存在しない以上この権力を実定法で制限することもできない。このように解釈することは可能である¹⁷³。

そしてシェイエスはさらに次のように国民を性格づける。

「正当な社会を想定するために、純粋に自然な個人の意思には団体を作る道徳的な力があると仮定したのだから、同様に自然な共同意思に同様の力を認めることをどのように拒否できるのか。国民は決して自然状態を脱していないし、山のような困難の中において、意思を表現する方法は幾ら多くても多すぎることはない。繰り返そう。国民は全て形式から独立している」(Tiers-état, :183=2011 :109)

ここで「全ての形式から独立している」超実定的な存在であることを、明確に「自然状態」にあることと表現している。もちろんそうなるであろうが、これは従来の社会契約論¹⁷⁴からすれば、やや奇妙なことである。つまり、「自然状態説にとっては、自然状態においては個人のみが存在するということが本質だった」からである。ホッブズが「万人の万人に対する戦争」状態であると表現しえたのは、そこにいるのが結びつきのない個人だったからであり、それに対して社会状態(ないし市民状態)において個人は結びつきを獲得する。この点はホッブズに限らないであろう。「これに対して、国民が自然状態にある、というしばしば出てくる言い回しは、これまでは他の諸国民に対して自然状態にあるという意味だったが、ここでは全く異なる。ここでは国際法的構成が問題なのではなく、国民と、それ自身の憲法上の諸形態および国民の名において登場するあらゆる機能者との関係が問題なのである」(Schmitt, 1921: 140=1991: 163)。

つまり、シェイエスの「自然状態」論は従来のそれと本質的に異なっており、ばらばら

な個人のみが存在するはずの段階で、すでに個人は結合可能であり、かつ、している、ということになる。

ここで注目すべきなのは、国民は「自らを形成する」という言及である。このシェイエスの議論の独自性を別の観点から理解することが可能になるだろう。

シェイエスの議論では、国民がまず初めに存在し、その国民がコンスティテュションを制定する権力（つまり憲法制定権力）を行使した結果、コンスティテュションが生まれることになる。明らかに国民がコンスティテュションよりも時間的に先行して存在することになるが、それでは、誰が国民となりうるのであろうか¹⁷⁵。先ほど確認したように、何らかの権威が国民の範囲を決定したわけではない。当然ながら国民とは一つの集団であり、集団とは外部から差異化された存在であることを必然的に意味する。シェイエス自身の「異邦人」という言及からも明らかなように、それは何らかの差異化をもって構成された存在のはずである。一般的には、国民とは少なからず構成された集団である他はない。

通常は「個人のマルティチュード」から「国民」へと移行するときに時間的間隔があると想定し、そこで誰が国民ではないのか、つまり国民の範囲が決まるのだが、それをここでシェイエスは完全に等閑視しているように見える。つまりシェイエスの議論では、これまでの通常の認識と比較して、時間的なずれの位置が異なっているのである。一般的には、「個人のマルティチュード」から「国民」へと移行する時、同時にコンスティテュションが成立する¹⁷⁶。つまり契約が成立するのだが、それは何故かという点、国民は「コンスティテュエ（構成）された」存在だからである。したがって、時間的間隔があるのはマルティチュードから国民へと移行する際にあって、国民の成立とコンスティテュションの成立の間ではない。しかし、シェイエスの認識では、「国民」から「コンスティテュション」が構成される間の間隔が重視され、それ以前の時間的間隔は無視されているのである。

このずれは何に起因するものなのだろうか。「国民」から「コンスティテュション」が構成される間にある時間は何のための時間なのか。シェイエスは、コンスティテュションの制定手続きのための時間として想定している。国民が特別代表を選び、彼らがコンスティテュションの制定会議を開催し、コンスティテュションを成立させる時間である。だが、この時間は論理的に存在しえない時間であり、この特別代表という存在も存在しえない存在である。というのは「コンスティテュション制定の仕事に対して代表制を拡張することは非論理的である。人民主権の理論によると、人民が代表制に同意しかつ直接制を放棄するのは、まさしくコンスティテュションによってである。政治的代表はコンスティテュションから生じる。だからそれはコンスティテュションを前提としている。したがって、それはコンスティテュションの制定に役立つことはできない」（Carre de Malberg, 1922: 488-9）。あるいは、「新しい権力、憲法によって制定された権力の正当性の問題だが、この権力の権威は憲法制定会議、すなわち憲法制定権力によって保障されるものではなかった。というのは、憲法制定会議の権力そのものが、それ自身憲法に先行するものである以上、憲法適合的なものではなく、そもそも決して憲法適合的ではありえなかったからである」

と言ってもよい (Arendt, 1963: 163=1995: 252)。この指摘はもちろん、時間的間隔を「マルティチュード」から「国民」が形成されるときに見る見方からなされるものである¹⁷⁷。「絶対者」という存在は政治的に見て必要ではあるが、これまでの絶対君主といった存在は問題も多く生み出した。シェイエスは、国民とその憲法制定権力という形でその問題に答えようとした¹⁷⁸が、「それはただ外見上のものに過ぎなかった」と評価される原因となっている (Arendt, 1963: 161-3=1995: 250-2)。

ここで代表について、シェイエスの見方を確認しておこう。シェイエスは、確かに特別代表と通常代表 (立法府の議員) を「似ても似つかない」としている。通常代表は権限を「コンスティテュション上の形式に従って行使する」が、特別代表は「いかなるコンスティテュション上の形式にも拘束されない」という決定的な違いのためである。だが国民そのものが決定を行うべきだとは考えていない。「国民はそのような (非常事態の) 場合に必要な権限を特別代表に委ねなくてはならない」。それはむしろ「規模の問題」のためでもあり、本当に国民全員が集まったのか否かといった「形式には何の意義もない」とする (Tiers-etat,:185=2011: 112)。これは通常代表に関しても同様である。「各個人にはその他にそれぞれしたいことがある」ので、通常代表に委任するのである (Tiers-etat,:205=2011: 143)。

この議論はまず第一に、ルソー的な直接民主制論とは対立する。こうした直接民主制論は国民議会においても表明された。例えばラボー・ド・サンテティエンヌは、アメリカ派、イギリス派に対して、フランス独自派であるシェイエスの草案に賛成していたが、しかし直接民主制論者であった。先ほど二人の関係が微妙である旨を述べたが、それはここに起因する。またペインとの論争において、シェイエスが代表制を共和制とする議論に神経質になっていたこともこれと関わる。シェイエスにとって代表制は動かし難い点だったのである。

第二に注意すべき点は、なぜ代表制であるべきか、その根拠である。前段で確認したように、通常代表と特別代表の違いは代表の権限の差異であり、代表概念の内実によるものではなかった。ここでシェイエスの代表制を支えているのは、社会の原理たる分業概念である。「各個人にはそれぞれしたいことがある」ので、市民全てが政治的決定に関与することはできないし、またする必要はないのである。シェイエスは市民的権利と政治的権利を区別し「自由を (主権への参加によってよりもむしろ) 安全と個人の権利の享受によって定義する。そして、自由は代議制によって、事実、拡張されるのであり、縮小されるのではないと考える。というのも、代議制 (それは分業の一つの帰結であるが) は他人でも遂行しうる仕事から市民を解放してくれるからである」 (Raynaud, 1988=1995)。この分業は前提として一体であることを必要としているのであるから、直接携わっていないことが無関係であることを意味するわけではない¹⁷⁹。それゆえ、この委任は命令委任ではありえない。一体となっているために有権者と代表に意思のずれは発生しないからである。

さて、このような問題の存在から、ここで明確になるのは、ある一つの循環である。そ

これは国民の形成とコンスティテュションの形成が循環しているということだ。これまでは同時に起こるものとして時間的間隔を無視していたため、そこに実は循環が存在することに盲目であった。しかし、シェイエスが時間概念を導入することで明らかになったのは、本来的には国民がコンスティテュションを作るためには、コンスティテュションが国民を構成しなければならないという循環が存在しているということである。

もちろん、シェイエスは国民は「自らを形成する」と定義しており、「マルティチュード」から「国民」への間の時間は圧縮されるし、ひいては外部との差異化をも圧縮されることになる。そのように定義づけるのには理由がある。国民の範囲を誰かが決めるのでは、旧体制と変わらないことになってしまうためである。それを回避するために国民の範囲を結合の意思の範囲に還元した。少なくとも第三身分のあり方に国民のあり方の萌芽を見出すことはできるとシェイエスは捉えた。つまり、国民とは遠い将来に存在するものではないし、無から生まれるわけでもない。しかしながら、来るべきながらも今現在は存在していないという意味で理念なのである。

このような国民の理念は、コンスティテュションの理解から逆算的に要請されたと言っている。それは、憲法思想上最も有名な文章を含む言及の中で次のように論じられる。

「国民の意思にのみ源泉を持つ実定法の一貫性について正しい観念を持つとうと思う場合、まず第一に、コンスティテュションに関わる法を見る。それは二部に分かれており、一つは立法体の組織と機能（職務）を規定し、もう一つは別の行動体の組織と機能（職務）を規定する。これらの法は基本法といわれるが、それはこの法が国民意思から独立するという意味ではない。その法によって存在し活動する団体が、それに指一本も触れることができないことを意味する。いかなる構成部分でも、コンスティテュションは、コンスティテュエ（構成）された権力の作品ではなく、コンスティテュエ（構成）する権力の作品である。いかなる種類の代理権力も自己の代理の条件を変更することはできない。この意味においてこそ、コンスティテュションに関わる法は基本法なのである」（Tiers-etat, :180=2011 : 105-6）

ここでシェイエスはまず、「コンスティテュションに関わる法」は二つの部分からなっているとする。立法権に関わる部分と、シェイエスが「行動権」と呼ぶ、執行権あるいは行政権に関わる部分である。この立法組織や行政組織は、コンスティテュションによって存在させられているために、コンスティテュションに関わる法に矛盾することはできない。この法が「基本法」と性格づけられるのはそのためである。それをシェイエスは「コンスティテュエ（構成）された権力」は「コンスティテュション」を作ることはできないと表現する。これら「コンスティテュエされた権力」はいずれも国民が持つ立法する力や行動する力を代理する組織であり、国民の委任内容から逸脱することはできないのである。

だがもし逸脱したら、どのようなことになるのだろうか。

「そのコンスティテュションの各部分の間で最初の紛争が起こったとき、疑義の生じたコンスティテュションによってのみ行動しうよう束縛されている国民は一体どうなるであろうか。私法的秩序において、市民が行動権の一部に自分たちの紛争を解決する権威を見出していることがいかに重要かを考えてみよう」。「すでにコンスティテュエ（構成）された団体が、自らのコンスティテュションを決定しうということ、どのように考えたらいいのか。法人格を持つ団体の諸構成要素は、別個のものではない。権力はその全体にのみ所属しているのである。一つの部分が異議申し立てをするや否や、全体は存在しなくなる。全体が存在しないのに、全体がいかに裁判することができるのだろうか。こうして、もし国民があらゆる規則、コンスティテュション上の形式から独立して存在していなければ、コンスティテュション上の諸部分に僅かな紛争がおきた途端、その国にコンスティテュションはもはや存在しないということになる」（Tiers-état, :183-4=2011 :110-1）

これは、国内における対立の解決に二種類の回答が用意された場合を述べたものである。通常は実定法が命ずるよう解決するものだが、別の解決も存在する場合がある。行動権が回答する場合である。この二つの回答が異なっていた場合、いったいどちらが正しい解決なのか。これが最大の問題である。いずれが優位に立つのか、にわかには判断できない。そもそも判断する方法が存在しないからだ。というのは、上位の権威が存在しないからである。そこから、双方を相対化する、より上位の権限を創設する必要が生まれた。それが国民である。この国民という権威が全体であり、この全体の持つ力を、それぞれの組織に委任したために、この組織は部分に過ぎない。つまり、国民という超越的権威によって構成されたものに過ぎないのである。こうして国民という超越的理念が要請された。いわば、突然挿入されたのである。

さて、これまで言及しなかったことが一つある。それはコンスティテュションと実定法の関係である。確かに、コンスティテュションは法的側面を持つてはいる。あるいは法的に表現することができる。だが、コンスティテュションはシェイエスも認識していたように、基本的には人間の存在様式の表現である。フランスに住む人々はコンスティテュションによって存在させられているのに対し、国民はコンスティテュションによって束縛されない。様式、形式を持たない抽象的な存在とされた。したがって、コンスティテュションの法的表現は、当然ながらコンスティテュションそのものではない。だがシェイエスは、コンスティテュションを、コンスティテュションの法的表現と次第に同一視し始める。

「本来の意味での法、つまり市民を保護し、共同利益を決定する法が、コンスティテュション上の条件にしたがって形成され活動する立法体の作品であるとどのようにして言えるのかは簡単にわかる。我々はこれらの法を二次的なものとして扱うのだが、しかしそれらは最も重要なものであって、コンスティテュションに関する法（憲法）は手段に過ぎない

のに対して、目的である」(Tiers-etat, :181=2011 :106)

これまでも言及されていたように、シェイエスはコンスティテュションを考察する際に、コンスティテュションに関わる法に言及するようになっていく。ここに現れたように、明らかに実定法の延長線上にコンスティテュションを捉えているのである。確かにこの二つのものは区別されてはいる。実定法と「コンスティテュションに関わる法」の関係は、目的と手段の関係、あるいは内容と形式の関係に置かれているが、それは法律の枠組み内の分類であり、外部に存在するものとして対立的に理解されているのではない。むしろ通常、コンスティテュションが問題とされるのが立法との関わりであることは間違いない。

シェイエスがコンスティテュションを法律の延長線上に置き、法律の一分野に回収することで導き出されたのは何か。法律とコンスティテュションを類比的に把握することで可能になったことは何であろうか。それはコンスティテュションを権力の産物と把握することなのである。

これまでしばしば、法律が正しさから生まれるのか、力から生まれるのかについて議論が積み重ねられてきた。イギリスではホブズが、「真理ではなく権威が法を作る」という表現をもって、主権者の命令こそが法であると解決してみせた。そのホブズにとって、コンスティテューションは議論の対象ではない。コンスティテューションを議論の対象としたのは、ホブズを批判するコモン・ロー思想家たちであった。彼らはホブズの議論と全体的に対立し、コンスティテューションこそが決定的な問題であると論ずる。このコンスティテューションこそが何が法となるべきかを左右することができるのであり、問題の核心はコンスティテューションにあることを主張したのである¹⁸⁰。こうして、イギリスでは、法律とコンスティテューションは対立的に把握され、「法を生み出すのは正しさなのか力なのか」という問題の解決は、コンスティテューションを優位に把握するかかどうかという問題に翻訳された。

だが、極端に言えば、シェイエスは法律とコンスティテュションを一つのスペクトラムに乗せる。そのことが、法律が立法権力から生み出されるように、コンスティテュションは当然ながらコンスティテュションを作る権力から生まれるという理解を可能にしたのである。「コンスティテュションは、コンスティテュエ（構成）された権力の作品ではなく、コンスティテュエする権力の作品である」という言及は、むしろ真理や正しさそのものではなく、力がコンスティテュションを生み出すのだ、という認識を示していると言っている¹⁸¹。こうしてシェイエスは、コンスティテュションも権力が生み出すべきものと結論づける。こうしてコンスティテュションは、国制から、憲法という法律内部の概念に回収され、国制を作る力は憲法制定権力となっていくのである。

最後に、このことが主権論といかなる関係にあるかを確認しておこう。シェイエスが主権という言葉を使用しないことは知られている（浦田、1987、1993、高野、2008）。主権という概念は、今更繰り返すまでもなく、ジャン・ボダンによって近代的な定義が下され、

以来グロティウスを經由してルソーへと引き継がれていった。その意味で、(ホブズという偉大な例外を別とすれば) イギリスがコンスティテューションの「先進国」であったように、フランスは主権の「先進国」である。しかしシェイエスはあえて主権論という枠組みを避け、憲法制定権力という概念に収斂させている。だがその回避は消極的なものではない。シェイエスはルソーの国民主権論に影響を受けていることを勘案すると、積極的な含意があると見るべきである。

しばしば指摘されるように、シェイエスはルソーの一般意思の理論を代議制と総合することを意図していた (Raynaud, 1988=1995)。シェイエスにおいて、一般意思は憲法制定権力の形で表明されることになる。つまり、フランスの思想に特徴的な主権論の枠組みで語ることを回避し、むしろイギリスに特徴的なコンスティテューション論の枠組みで語ることを選択したのである。もちろん前述のように、それはテュルゴーとその周辺が選択したことであって、その選択をシェイエスは明確な形で表現したと言っている。それは強くアメリカ独立のコンスティテューション理論に影響されているであろう。「アメリカ独立は大部分のフィロゾフたちによって理性の勝利と受け取られていた。しかし他方で、それはイギリスのコモン・ローの古めかしいゴシック的制度や二院制のような古風な制度に執着している限りで、しばしば異様に穏やかな革命と思われた」のである (Raynaud, 1988=1995)。この不満が一つの契機となっている。イギリスの代議制という形式が重要であること、そしてそれがコンスティテューションに強く関わっていることは、シェイエスにとって基本であった。だが国民主権論は代議制に対して否定的である。コンスティテューション論という枠組みで議論する必要が生まれたのはそれゆえである。主権論を回避しながら、コンスティテューション論に憲法制定権力という概念を導入することで主権的な権力を論ずることが可能になった。その意味ではシェイエスの議論はコンスティテューション論の主権論的な読み替えだったともいえる。

だが当然ながら、コンスティテューションはしばしば政治がそれに依拠して展開されるものであったにもかかわらず、国制を憲法へとシフトしていくことで、逆に政治の対象となっていくことになる。「国民」と「憲法制定権力」という超実定的概念を、コンスティテューション論に突然挿入することで、シェイエスはそれを行った。それは、コンスティテューションのもともとのあり方である人間の存在様式、つまり人間どうしの相互関係、あるいはその関係のあり方は、相互的に決定するべきものという認識から、そうした関係は権力によって決定されるべきものであることを見出したことを意味するだろう。

(2) バークの憲法制定権力論批判

ではバークはシェイエスによって定式化された憲法制定権力についてどのように認識しているのだろうか。『省察』においてバークは次のように憲法制定権力について言及している。まずそれを確認することにした。

「下院の権力は現状から少しも減少しない場合でも、それはフランスの国民議会の確固たる多数派に備わる権力に比較すれば、まさしく大海の一滴ほどにささやかである。諸身分の破壊以後の国民議会は、自己を抑制するいかなる基本法も、厳格な協定も、尊重される慣習も持っていない。確立したコンスティテューションに自己を適用させる義務を見出す代わりに、彼らは自己の企図に適合するコンスティテューションを制定する権力を持っている。彼らへの抑止として作用するものは、この天地の間のどこにも存在しない。既存のコンスティテューション下で法律を制定するだけではなく、上は王位にある君主から下は一教区内の聖具室まで、偉大な王国とその全ての部分の全く新しいコンスティテューションを一撃の下に作り出そうと企てる頭脳、情緒、意向とは一体どういうものであるべきなのか?」。「この限定されず、限定不能な目的のための無制限な権力という状況下で、人間は残念ながら道徳的に、そしてほとんど生理的にそのようには作用しないし、その災厄は人間に関わる事柄のマネジメントに際して生起しうる最大の惨事に違いない」(RF, VIII: 96=2000 上: 85-6)

そしてここで「災厄」とされているものに関してバークは次のように言及している。

「彼らはこうした全ての手続きに伴う混乱を、彼らの本来の目的の一つだとさえ宣言して、自分たちのコンスティテューションを守ろうと望んでいる。それは彼らがコンスティテューションを作る時に伴った害悪が再び起こることを皆は恐れるだろうからである。『これによって』と彼らは言う、『その破壊は権威にとって困難になるだろう。国家全体の全面的な解体なしにはその破壊は不可能である』」(RF, VIII: 233=2000 下: 96)

つまり一度憲法制定権力を行使することで生じた混乱をいわば「人質」にとり、以降このような混乱は避けるべきだとして、再度の行使を制限するのである。「災厄」とは一方でこの混乱であるが、他方で再度の行使の制限でもある。

さて、ここでこのバークの議論の検討に入る前に、一つ確認しておきたいことがある。むろんバークはこの憲法制定権力という概念についてシェイエスの議論を参照したことは間違いないとして、シェイエスの『草案』だけを見たのか、『第三身分』をも参照したのか、ということである。先ほど触れたように、『草稿』では『第三身分』で述べたことを簡潔に要約してあり、憲法制定権力という概念を理解するのに、必要なことは盛り込まれている。上のバークの言及も概ね『草稿』に書かれたこと以上の内容に踏み込んでいる訳ではない。

だがこの『草稿』での憲法制定権力の説明は、長さの問題もあってか十分とは言い難く、いささか駆け足の議論になっている。果たしてバークは『草稿』だけを見て、この概念を理解したのだろうか。積極的な論拠はないが、そこでいささか気になるのは、バークが「上は王位にある君主から」「偉大な王国」のコンスティテューションを作り出そうと企てる、

と述べている点である。バークは何故フランスと書かずに「偉大な王国」と書いたのだろうか。むろん他意はないのかもしれない。その意味で深読みという誇りを免れ得ないかもしれないが、シェイエスが『第三身分』においてイギリスの摂政問題について触れていることは留意されてもよいと思われる。

イギリスで病に伏せたジョージ 3 世の代わりに摂政を置くことについて小ピットとフォックスの間で論争となったことをシェイエスは引き、双方とも誤りがあると論じている。「フォックス氏の誤りは、国民にその望む者を、望む方法で摂政位に着けさせようとしないう点にある。法律に規定がない場合には、国民のみが決定できるのである。ピット氏の誤りは、この問題を議会で決しようとする点である。「国民に特別代表を求めるべき」であり、「それがなされるなら良いコンスティテュションのある時代といえる」(Tiers-état, 187=2011: 114-5)。

シェイエスは自らの憲法制定議会論をイギリスにも適用せよと「提案」している。実質上の国王を、通常代表たる議会ではなく、特別代表つまりイギリス版国民議会で「決定する」べきとするシェイエスの「提案」は、むろん『草稿』にはない。「偉大な王国」の「王位にある君主」まで「作り出そう」とすることへのバークの驚愕は、『第三身分』のみに著されたシェイエスのイギリスへの「提案」と無関係ではないように思われる。それは、フランスとせず「偉大な王国」と記した理由も説明しうるであろう。つまりバークがここで念頭に置いているのがフランスだけでなく、イギリスも含んでいるからであると理解することができよう。

さて本題に戻ると、バークは何よりも無限定で抑止不能な権力であることを憲法制定権力の最大の問題点であると捉えて批判し、「どのようなものであるべきなのか」と反語的にその権力の存在そのものまで疑っている。そして、この権力の行使が混乱をもたらすことを逆にとり、行使を一回に制限しようとしている点も批判している。

このバークの批判についてはこれまで直接的に検討されたことがほとんどないように思われる。それはバークの憲法制定権力論批判は独立したものというより、異なる議論に従属し、その議論の帰結として間接的に把握されうると認識されているからかもしれない。

上位の議論として考えられるのは、まず第一に彼の革命と改革に関する論理で、第二は民主制批判の論理である。ただしこの区別は便宜的なもので、これらは相互に矛盾せず、しばしば結び付けられうる。ひとまずその論理を検討してみよう。

第一の理解は、憲法制定権力批判を革命批判に従属させて理解するもので、以下のように論理化されうるだろう。アリストテレスが体系的なのに対して、バークは非体系的だという違いがあるものの、バークの革命に関する一般的な認識はアリストテレスの『政治学』に依拠しており、革命の叙事的説明および規範的判断はアリストテレスからもたらされているとも理解されている(Stanlis, 1991: 200)。そして「過去を断ち切り連続性を破壊するような革命に対しては極めて否定的で」、保存するためには変更が必要であるという「保守と修正」原理を支持しており、「バークの考えではフランスは革命でなく改革の道をとるべ

きであった」のである（岸本、2000: 557, 556, 569）。むろんバークはフランスにおいては国王と三部会が機能していないこと、そして貴族と聖職者に対して批判が集中していることは理解しており、かつその批判の妥当性についても極めて控えめにだが認めた。「フランスの貴族階級はアンリ 4 世の時代以降、墮落してしまった。これは十分にありうる」ことだし「彼らが少なからぬ欠陥や誤謬を有していた事実を認めるにやぶさかではない」。さらに聖職者たちにも「悪徳や弊害は疑いもなくこの階層の中に存在した」。「古い制度で、しかも余り煩雑には点検されてはこなかった」のである。しかし、それを認めることと修正不能であることは直結しないというのがバークの主張である。むしろバークの診断によれば修正ないし改革を採用すべきであり、可能でもあった。その問題の処方箋として革命を起こし新しいコンスティテューションを制定するのは適切ではなく、余計に病状を悪化させるものである、とバークの憲法制定権力批判を把握することができる。

こうした理解はむろん誤りではない。バークは確かにそのように考えている。だがこの理解においては、憲法制定権力の行使を否定しているに過ぎず、存在そのものは否定されない。だが先ほどの言及にある通り、バークは存在を疑っている。この点の説明は十分とは言えないのではないだろうか。

それに対し第二の理解は、バークの民主制批判に従属させるものである。端的に言えば、コンスティテューションの制定を人民が行うこと、つまり憲法制定権力の担い手が人民ないし国民であることに関する批判として理解する。「純粹民主制にあつては治者と被治者が一体化し、そのため民衆は自らを抑制することができない」し（岸本、2000: 579）、実際にフランスで成立したものは、自由なコンスティテューションの確立に必要な条件を満たしてはおらず、無秩序が進展してしまっているとバークは理解していた（Lock, 2006: 247）。彼の民主制批判についてはすでに触れたが、付け加えれば確かに彼は、フィロゾーフたち「理論家は人民の権利を、絶えず詭弁的に彼らの権力と混同する。その結合体は、一体として活動しうる場合には、何ら有効な抵抗に遭うことはない。だが、権力と権利が同一になるまでは、これらの総体は徳に、とりわけ全ての徳の第一のものたる慎慮に抵触するような権利を持ち得ない」と述べ（RF: 113=2000 上: 115-6）、人民の権利と権力が区別されるべきだとしている。この「人民の権利」と「人民の権力」の区別という議論に関しては、モンテスキューの次のような議論を想起させる。「民主制の国々では、人民はほとんどその望むことを行っているように見えるので、人は自由をこの種の政体の中に置き、人民の権力と人民の自由とを混同したのである」（Montesquieu, 1973=1989: 第二部第 11 篇第二章）¹⁸²。このモンテスキューの議論に直接的に影響を受けたかどうかは不明だが、いずれにせよ、この人民の権力の究極として憲法制定権力があり、それについてバークが批判的なものも確かである。だが、バークは担い手が人民でなければ憲法制定権力の行使を認めるのか、という問題が残り、存在そのものを疑っている以上、その答えが肯定的なものとはならないのではないだろうか。

以上に比べ、最も直接的にバークの憲法制定権力論を扱うものとしては、憲法制定権力

論と「制作」論を結び付けるものである。「パークの理性批判の新しい要素は、その最も重要な実践的帰結の中に曖昧さを残すことなく現れている。彼はコンスティテューションは『成長』しなければならないという見解に賛成し、コンスティテューションは『制作』されうるという見解を拒否する。したがって彼は、最善の社会秩序は、個人の作品、賢明な『立法者』あるいは創始者の作品でありうる、あるいはそうであるべきだという見解をとりわけ拒否する」と理解される (Strauss, 1950: 313=1988: 324) ¹⁸³。ここでコンスティテューションの「制作」とされているものが憲法制定であることは疑いないであろう。それゆえ憲法制定権力論批判は基本的には「制作」概念についての批判であることになり、確かにパークはイギリスのコンスティテューションの「成長」を論じ、高く評価しているが、何故「制作」されるべきではないのか、「成長」でなければならない理由は何かという問題を検討する必要があるであろう。

以上のような議論は全て、パークの思想の理解として少なからぬ妥当性を持っている。だが憲法制定権力論批判の理解としては依然として十分なものとは言えない点を含んでいる。もう少し踏み込んで検討しなければならないであろう。

シェイエスの議論の前提は、イギリスとは違って、フランスにはコンスティテューションもなく、国民もいないということであった。この二つのことは相互に結びついており、フランスの国民は結びついておらず、共通の利益を追求せずに、私利だけが追求されているためであった。それゆえ新しくコンスティテューションを作り出す必要があり、それを制定する権力は国民にあることになる。

これに対してパークはシェイエスの前提を共有していない。

「貴国のコンスティテューションはそれが享受されなかった間に荒廃と腐食を被った、というのは真実である。しかし高貴で尊重すべき城郭のあらゆる基礎をあなた方は保有しているし、一部は城壁さえ保持しているのである」(RF, VIII: 85=2000 上: 68)

そして共通の利益がないことについても、前に見たように、「あなた方が自国の旧来の、そして我が国の現在のコンスティテューションの中の極めて重大な汚点と考えている、対立し抗争する利益」はむしろ評価の対象である (RF, VIII: 86=2000 上: 68)。

つまり三部会を国王が開こうとしなかったために、フランスのコンスティテューションは、腐食したかもしれないが、存続はしているし、利益の対立は必ずしも否定的に考えるべきことではないとパークは認識している。ここからパークはフランスは自らのコンスティテューションを「修復してこの古い基礎の上に築きえたであろう」と診断する (RF, VIII: 85=2000 上: 68)。シェイエスは、フランスの貴族が公職につかず特権だけを享受していることを批判し、イギリスとは異なるとするが、それを「修正」すればよいとパークは主張するであろう。それはシェイエスがいう国民の不在という議論とも繋がる。つまり貴族たちに公職を果たさせ、私益ではない、公益の追求に向かわせれば、カーストとして「国家の

中の国家」であることをやめさせれば、繋がりを回復し「国民」になりうることになる。

憲法制定権力論に至る現状診断についても、バークはこのように差異を見出している。そしてむしろ憲法制定権力という概念にも批判的である。その内実は、先ほど確認したように、憲法制定権力を人民、国民が行使するということでもなければ、行使することそのものに対して否定的なのでもない。その概念そのものに対して否定的なのである。そこを検討することにしたい。

憲法制定権力の存在に関して、バークは概ね二つの論拠を提示して否定していると解される。第一は、コンスティテューション（国制・構成）が解除されることについてであり、第二は、コンスティテュート（構成）する者の資格に関してである。

まず第一に関して検討しよう。憲法制定権力論においてはこれが決定的に重要となる。新しいコンスティテューションを制定するためには、統治を一旦解体してから国民が憲法制定権力を掌握するまで、自然状態が訪れてはならない。何故なら、自然状態とは砂のような個々人が存在するだけで国民は存在しないから、つまり憲法制定権力の担い手そのものが消滅してしまうからである。それゆえに統治の解体が起こっても戦争状態としての自然状態にはならないというロック流の社会契約論を基盤にする必要がある。ここで初めて国民は、統治が解体されコンスティテューションが失われても存在しうるし、それゆえに超越的で外部的存在になりうる。このロック流の社会契約論は、統治契約を解除しても社会契約は残存すると定式化されてきた。憲法制定権力論では、統治契約はおそらく憲法を成立させる憲法契約に付随して同時的に成立するものと認識できよう。シェイエスは国民が存在しないと論じているが、それは砂粒のようなばらばらな存在であることを意味していた訳ではなく、団体ごとに分離していることを指していた。これはまだ戦争状態にはなっていない。憲法制定権力はこの空間にのみ存在しうるのである。

これに対して、バークの社会契約の議論は前に確認した。そこで明らかになったのは、バークが「市民的状態とそれ以前の状態」つまり市民社会と自然状態の二つの状態、段階のみを想定しているのに対し、ロックは言うまでもないが市民社会、自然状態、戦争状態の三段階を想定しているということであった。ロックの自然状態という中間的段階はバークにとって存在せず、自然状態と戦争状態は区別しえない。ロックのいう「人が自分に関係のある事件で裁判官になる」事態は、バークのいう「彼の一存で自らの言い分を実現する一切の権利」が与えられている事態である。バークはこれは正義の存在しない空間であり、実力によって全てを解決する状態であるとして、戦争状態を回避できるものではないと理解している。一方、むしろ市民社会は統治状態にあり、統治を解体すれば自然状態に戻ることになる。社会契約と統治契約は本質的に等しいものと考えられており、バークはその点ではロックよりもホッブズの定式に従っている。そこからすれば、まず第一に、憲法制定権力が存在しうる唯一の空間は、バークにおいて存在しない空間なのである。バークが憲法制定権力の存在を疑問視する理由の一つがここにあると考えられよう。

このバークの認識からすれば、革命フランスは自然状態だったといえるのであろうか。

バークは自然状態と野蛮を近いものとして認識していたことは確認した。国民議会が憲法制定権力を行使しようとした時、フランスは野蛮な、自然状態だったといえるのであるうか。それが問題になる。

バークはそれを肯定している。繰り返しになるが、バークにとって完全な市民社会、文明社会などは現実には存在しない。いわゆる文明国にも、野蛮の要素は点在する。その拡大は、野蛮、自然状態への接近である。換言すれば、バークにとって自然状態は、理論上の仮説的概念などではない。現実のものである。ここからすれば、革命フランスにおいて、その要素が拡大していつていることこそ、バークが強調したかったことであることがわかる。市民社会、文明社会においては正義が支配しており、当然そこでは所有権が保障されるが、確認したように財産没収という形でそれが否定されている。「所有権に対してこれほど恐ろしい革命をなした野蛮な征服者はほとんどいない」とバークは述べているが(RF, VIII: 165=2000 上: 209)、ここで「野蛮」という概念が使われている理由は明らかであろう¹⁸⁴。バークは革命フランスで野蛮な、自然状態が現在進行形で現出していると診断している。

以上からして、シェイエスは市民社会と戦争状態の間に憲法制定権力の空間を設定したが、バークはそのような空間は存在せず、すでに自然状態化が始まっていると判断していると見てよいであろう。

では次に、第二点について検討してみよう。それはコンスティテュート（構成）する者の資格についてであるが、これは第一点とも無関係ではない。

これに関しては、先ほどの引用の中の「確立したコンスティテューションに自己を適用させる義務を見出す代わりに、彼らは自己の企図に適合するコンスティテューションを制定する権力を持っている」という部分が注目される。これは義務に関する議論でもあるが、これまでの検討を重ね合わせると、それだけではないことがわかる。

バークは「人間が市民的状态とそれ以前の状态の両方の権利を享受する余地は最初から存在しない」と強調している(RF, VIII: 110=2000 上: 111)。つまり正義を享受するため、市民社会に入るため、人間は放棄しなければならない権利があると認識している。これは換言すれば、人間が市民になる、国民になるという変化とも言える。前段までに確認したように、バークはロックのいう、戦争状態ではないが統治されてもいないという状態の存在を認めていないので、人間は自然状態から直接的に市民的状态に移行する。その時、社会契約と憲法契約は同じものとしてなされるということになる。とすれば、バークにとって人間は市民や国民にコンスティテュート（構成）されることになるのである。これは市民や国民を「構成された存在」と規定することと同意である。「確立したコンスティテューションに自己を適用させる」というのは、市民や国民に「コンスティテュート（構成）される」ことを意味するであろう。

こうしたバークの視点からすれば、シェイエスの議論には矛盾が見られることになる。繰り返しになるが、シェイエスはフランスにはコンスティテューションがなく、国民が憲法制定権力を行使して新しいコンスティテューションを作ると論じている。だがバークの視点

からすれば、そもそもコンスティテュートされていなければ市民、国民にはなり得ない以上、コンスティテューションを解除してしまったら、市民、国民ではあり得ない。憲法制定権力を行使するためには国民である必要があるなら、彼らは国民でなく、したがってその力を行使することはできないことになる。

憲法制定権力を行使する資格のある者は、それゆえに存在しないとバークは考えているであろう。このことは第一点と密接な関係を持っている。つまりバークにとっては、憲法制定権力の空間が存在しないために、この権力を行使する資格のある者も存在しないのである。こうしてバークにとって憲法制定権力は虚偽の権力となる。それに基づいてコンスティテュート（構成）された国家は虚偽の国家ということになるであろう。

コンスティテューションが人間を市民、国民にする。これはコンスティテューション（国制）の内部にのみ市民や国民が存在するということであり、コンスティテューションの外部に、超越的に、市民や国民が存在すると考えることはできないということである。バークはこの点で決定的にシェイエスとは対立的な立場に立っているということになるろう。

バークからすれば、こうした超越性は政治的絶対性を意味する。つまり絶対君主と性格を一にしている。それゆえバークはアリストテレスの国制の分類法に強い説得力を感じている。

「古代人たちはこの点に一層通曉していた。これらのコンスティテューションの大半を実際に見た上で、これらを最もよく理解した作家たち（のもの）を私は多少は読んできたので、絶対的民主主義は、絶対君主制に劣らず、統治の正統的な形式と認められるべきでない、との彼らの意見に同意せずにはいられない。彼らによれば、民主主義は、共和国の健全なコンスティテューションというよりもその腐敗墮落した形態と見なされる。私の記憶が正確なら、アリストテレスは民主主義が暴政と数多くの顕著な類似点を有すると見ている」（RF, VIII: 174=2000 上: 226-7）

このように指摘して、注でアリストテレス『政治学』の4巻4章の以下の部分を引用している。「そこでこの種の民主制は、単独支配制の中でも僭主制と類比されることができる。それゆえ両者の性格（エートス）も同じである。すなわち両者は、よりよい人々に対して主人として振舞う。一方の決議は、他方の命令に相当する。民衆煽動家（デマゴグ）は僭主に群がる追従者と同じもの、あるいは類比的なものである。いずれもがいずれものところで一追従者が僭主のところ、民衆煽動家があのような民衆のところで一絶大な影響力を持っている」。むろんバークにとって、シェイエスらに代表される文筆家こそ、このデマゴグと映っているであろう。

バークは絶対君主とこうした絶対的民主主義の共通点は「快（pleasure）」であると表現している。前にも引用したように、「フランスは、『これが我々の快（pleasure）である』がゆえに地代500万ポンドと接収し4万から5万の人々を邸宅から追い出した」のであった。

バークにとって、憲法制定権力もこの「快」、つまり恣意性にすぎないと言えよう。

おわりに

これまでバークはイギリスのコンスティテューションを「聖別」していると論じられてきた。それはゆえのないことではない。確かにバークはそういう主旨の発言もしている。

だがそれがその他の、たとえばフランスのコンスティテューションに対する優越性を意味すると解釈するのは誤りであろう。むしろ優劣を比較する意図は持っていない。それぞれの国家にはそれぞれのコンスティテューションがあり、それは尊重すべきものであると考えられている。

バークの目に映る国家とは、人間が市民、国民へとコンスティテュート（構成）され、そこで多様な利害や権利を持ち、それらに対立、抗争することで結果的に一つの利害のみが実現されるというようなことが妨げられていく空間である。ある意味ではその構成員たちの利害や権利が全て実現することは想定しえないが、他方で一切の考慮がなされないこともありえない。そこに自由の住処があり、最低限の調和に至ることが予定されている。これは最も忌避すべきコンスティテューション（国制）が、単一の利害だけが実現するという専制だからである。これを回避するため、各国のコンスティテューションはそれぞれ独自のメカニズムを発達させてきた。イギリスでは、一見非効率的に見えても、利害の抗争を公的に展開させることを承認している。

その非効率性を問題とすることについてはバークも否定しないであろう。それが唯一のメカニズムではないからである。シェイエスは「偶然」であるとするが、何であれイギリスではこのメカニズムが発達した。この非効率性は複雑性に起因するが、バークによればその複雑さが権力の直接的行使を困難にしている。これに対しシェイエスらはその複雑さが不明確さの原因であり、より「単純」なメカニズムを必要とすると論じたが、バークはその「単純さ」こそ恣意的権力の行使を容易にする原因であると指摘している。

それに加え、「単純」なメカニズムを作り出す方法が、憲法制定権力の行使という方法である。シェイエスらはこれが唯一の正当な権力であるとしたが、バークは恣意的権力、つまり専制を可能にするメカニズムを専制的に作り出すという行為と理解したのである。これは極めて危険な行為としか言いようがなかった。

さて、以上のようにコンスティテューション（国制）をめぐる議論が展開されたのだが、バークは果たしてこの議論で十分だと考えていたのであろうか。

バークはイギリスのコンスティテューションを尊重したが、しかし完全なものだと考えてはいなかった。理論的にも、「修正」を必ず必要とするものである以上、完成というものには存在しない。現にイギリスは優れたコンスティテューションを持つてはいるが、にもかかわらずイギリスの政治に問題が山積していることは、バークの苦闘自体が語っていることである。

ペインであれシェイエスであれ、コンスティテューション論者の一部は、当時の政治的

問題をおしなべてコンスティテューションの問題に還元している。コンスティテューションさえ改善されれば、政治的問題は解消するというスタンスがほの見える。しかしバークは必ずしもそうとは考えていない。それはバークの『省察』が余りにも多様な論点を扱っていることだけをとっても理解されよう。確かにバークはコンスティテューションを大きな問題として取り上げてはいる。それは彼自身にとっても大きな問題だったことは間違いないものの、当時の環境がそうさせたことも否定できない。少なくともバークはそれだけで政治的問題が解決するとは考えていなかったというべきであろう。

もちろんその全てを把握することは難しい。だがその一面なりとも検討する必要はあるであろう。その際に、バークの思想において一貫して重要な地位を与えられている概念に注目してみるとには意味があると思われる。第二部でその概念を分析することでバークの政治思想の非制度的な側面を理解してみたい。

第2部 意見

第1章 問題の所在

エドモンド・バークは『フランス革命の省察』において、フランス革命の性格を「全ての革命の中でも、最も深刻な、感情、習俗そして道徳的意見 (moral opinion) の革命」と規定している (RF, VIII: 131=2000 上: 147)。この性格づけはこれまでの研究においても注目されてきた。例えば、フランシス・キャナバンは、バークがフランス革命を「イギリスの1688年革命のような部分的で純粋に政治的な革命ではありえない」と考えていたことを示すものと理解している。名誉革命は「継承の路線から最小限の逸脱である、君主の変動だけだったが、フランス革命はフランス社会に対する攻撃だった。それもラディカルな変革にとどまらなかったのである。というのは、社会の基本的な特徴全てが、単一で簡潔に組成された全体に統一されたからである」として (Canavan, 1995: 150)、政治的な領域に留まるものではなかった点をバークは指摘していると論じている。またピーター・スタンリスはバークの革命論をアリストテレスの革命論と比較して議論を進めているのだが、そこからするとバークの革命理解は、アリストテレスの提示した革命の類型をさらに精製して、より広範囲なものとしているとする。この「感情、習俗、そして道徳的意見の革命」という言及がそれを示していると理解しているのである (Stanlis, 1991: 203)。両者とも、このバークの性格づけを、フランス革命が持つ変革の対象の広範囲さを示したものと解釈している。これまでの革命は政治的次元に概ね収束しているのに対し、フランス革命はそれが社会的次元にまで及んでいるという点で、特筆すべき革命であるとバークは診断している。そのように理解されていよう。

さらに、ここでバークが道徳という概念に言及している点に焦点を当てた理解も存在する。バークは道徳に「新しさ」はないと指摘している点にシロンは注目し、次のように指摘している。「バークはむしろ人間本性の永続性、人間の欲求や脆弱性の永続性が存在すると強く考えていた。ある意味で、道徳や政治における新しさを創出するという誘惑は人間のプロメテウスの思い上りを魅惑する、というのが通常である」 (Chiron, 1987: 86)。また岸本広司は、バークのこの性格づけを「道徳の革命」としてフランス革命を理解した現れであると解釈している。「伝統的な精神的・道徳的秩序が崩壊し、大胆にも人間を改造する実験がなされ、新しい道徳体系が樹立されようとしている」と岸本は理解している (岸本、2000: 591-2)。ここではバークの議論の持つ伝統への傾斜が強調されている。

広範囲性と伝統への傾斜、これらは同じではないが、かといって必ずしも矛盾はしないかもしれない。道徳の在り処は社会であり、そこへの影響という点で共通するものである。こうした理解は極めて説得的であろう。

だが「道徳」への注目については多少の留意が必要であろう。もちろん、バークが「道徳」を軽視しているとはとても考えられないし、そのようなことを主張したいのでもない。しかしあくまでバークが「道徳的意見」と言っていることには注意する必要がある。というのも、バークが『省察』の別の箇所ですべてのように述べているからである。

「意見 (opinion) と感情のこの体系は古代の騎士道に源泉を持つ。そして、この原理は、人間に関わる事柄が多様化することで現れ方が変わったとしても、何世代もの長い継承を経て我々の生きているこの時代にまで存続し影響を与えてきた。もしそれが完全に消滅するならばその損失は計り知れないと私は恐れている。近代ヨーロッパにその特徴を与えてきたのは、この原理なのである。いかなる統治形態の下にあれ、ヨーロッパを、アジア諸国や場合によっては古代世界の最も栄光ある時代に栄えた諸国から区別するのは、この原理なのである」(RF, VIII: 127=2000 上: 141)。

この言及は極めて重要であり、詳細は後ほど論ずるが、ひとまず注目すべきことがある。それはバークが、近代ヨーロッパを特徴づけている「意見と感情の体系」があると認識しているということであり、それに対してフランス革命を「感情、習俗、そして道徳的意見」の革命だと性格づけているということである。「意見」と「感情」が重なっていることは、ただの偶然なのだろうか。よく指摘される、バーク特有のレトリックに過ぎないのだろうか。

しかし明らかにバークは「意見と感情の体系」が崩壊することは、近代ヨーロッパがそれ以外のものになってしまうことを意味すると認識し恐れている。フランス革命の持つ脅威はまさにそれだと把握しているのではないだろうか。となれば、ここで「意見と感情」が重なっていることを単なるレトリックや偶然と片付ける訳にはいかないのではないだろうか。

実はバークはフランス革命が起こる遥か以前、いわゆる「ウィルクス事件」に際して著した『現代の不满』の中で、議会のコート派のことを次のように批判している。

「権力を握る前には友人がいなかった者、あるいは権力を握ったためにその友人を見捨てねばならなかった者、あるいは権力を失っても同情する友人がいない者、また土地所有者、商業階級のどこに対しても影響力がなく、存在意義はその職務、地位に始まり、そしてそれがなくなれば終わる者、こういう者たちは議会の抑制機能に基づいて、決して我が国の公務を指導し、管理しうる地位にとどめ置かれるべきでない。何故なら、そうした者は人民の利益に何の関係も持たないからである。連携はしても、いかなる公的原理を標榜することなく、彼らの共同しての不正を高く売りつけるためだけに繋がるゆえに、どこへ行っても皆から嫌われる、これら一味徒党には決して国家の中で羽振りをきかせることを許すべきではない。何故なら、彼らは人民の感情および意見と何の関係も持たないからである」

(PD, II:280=2000: 37)

ここでバークは政治を「人民の利益」と結び付け、そしてさらに人民の「感情および意見」に結び付けている。ここでもバークは「意見と感情」を政治と強く関係づけているが、これはフランス革命において強調された「意見と感情の体系」と無関係なのだろうか。これを何気ない言葉遣いだと捉えることは、むしろ不自然なのではないだろうか。だとすれば、バークは政治において、この「意見と感情の体系」というものを重要視していると考えない訳にはいかないであろう。

第一部において、バークのコンスティテューション論を検討したが、バークはこれを極めて重視しているものの、コンスティテューションさえよいものであればいいと考えていた訳ではないことも明らかである。『現代の不满』でバークははっきりとコンスティテューションの空洞化について警鐘を鳴らしている。「コンスティテューション全体の精神に背いて作用するシステムを生み出す」ことがありうる、いやイギリスの現政権においてそれが生み出されつつあるとバークは指摘しているのである (PD, II:276=2000: 33)。それは最前にみたように「人民の意見と感情」との乖離と強く関係している。そうバークは定式化しているのである。そこからすれば、バークの政治思想を理解するためには、この「意見と感情」について無視すべきではない。ここでバークが「意見と感情の体系」と言っているものがいかなるものなのかは検討する必要があるであろう。

他方、バークがフランス革命を批判する理由として、革命フランスにおける「人権」の「発明」も挙げられている。バークは「人権」などというものは存在せず、例えば「イギリス人の権利」のみがあると主張したと理解されてもいる¹⁸⁵。

だがこの点について研究者の間で理解が一本化しているとは言い難い。まずバークが「人権」を否定したという時に、人権の何を批判したと理解するかで、解釈は分かれると言ってよいだろう。「イギリス人の権利」のみがあるとする解釈は、人権の持つ普遍性を否定したということになるが、普遍性との関連で、とりわけ「人権」の持つ前国家的性格を否定したと理解する場合、「人間の権利は、独立した理論的存在ではない。市民社会に先行して存在し、市民社会を条件付けるものではない」と解釈される (Bickel, 1975: 20)。この解釈は、第一部でも触れたことだが、バークの自然状態と「社会契約」の理解と関わり、自然状態において権利は存在しないとする点と符合するものであって、その点説得力があると言えよう。それに対し、バークが批判しようとしたのは、「人権」とされたものの範囲だとする理解もある。バークが憲法制定議会を批判したのは、普遍的権利の存在を主張したからではなく、全く異なる二つの権利（市民的自由と政治的自由）を混同したからであり、むしろバークの認める市民的自由は「しばしばフランスの『人権宣言』の定式に接近しているものである」と解釈される (Raynaud, 1989: XLII)。

また「人権」概念は現代において法的にも政治的にも極めて重要な概念であることから「今日バークを研究する価値は多分に、そのことをバークがどのように取り扱ったかに依

拠するだろう」と現代的重要性を指摘されもするが (Aldridge, 1995: 83)、これに対して「こうした表明は不審の念を引き起こすかもしれない。人権といった極めて現代的なトピックについての論争にバークを引き込むのはアナクロニズムに見えるかもしれない。バークが使った用語(「自然権」、1789年以降は「人間の権利」および「人間たちの権利」)は「人権」と同義ではないから」であるとする注意喚起も行われている (Lock, 2006: 313)。確かにバークは「人間の権利 (right of man)」、「人間たちの権利 (right of men)」という言葉を使っているが、それはフランス国民議会の言う「人権」とは異なっており、同一平面で論ずることが適切かどうかから検討する必要がある、ということである。

以上のように、バークの「人権」批判からのフランス革命批判も多様に理解されているが、それにはある混同が原因の一つとなっているものと思われる。それをここで踏まえておこう。「人権」概念の普遍性とは、一つに、この権利が人間であることのみをその権利付与の条件とする権利であり、国境線をその限界とはしない権利であることにある。フランス国民議会が「人権宣言」を採択し、「人権」概念が提示された時、この普遍性は、むしろ萌芽として内包されていたのではあるが、彼らの議論において直接的に力点が置かれていたのは、国境線の内部に関してであったことも否めない。「人間の権利」と「市民の権利」を区分することが念頭に置かれていたのであり、市民つまり政治参加する者と、そうでない者の区分の問題が直接的な問題であったのである。むしろバークも、まずもってこの点に関する議論として受け止めていた。国境線を越える普遍性を持つ権利という側面は、少なくとも当初は間接的な関心に留まるものであり¹⁸⁶、この点に関する混同がバークの「人権」批判の解釈の多様性にも反映しているものと思われる。

それは先ほど見た注意喚起と関わる。国民議会がいう「人権」とバークのいう「人権」は同義ではない、という指摘である。この指摘が念頭に置いているのは、バークの以下のような言及であろう。

「セルデンやその他の深遠な学殖を持つ者がこの権利請願を起草した訳だが、彼らは少なくとも『人間の権利 (right of men)』に関する全ての一般理論を知っていた。それは我が国の説教壇や貴国の演壇で演説している者たち、つまりプライス博士やシェイエス師に劣るものではない」(RF, VIII: 82=2000 上: 63)

確かにここでバークはイギリスの法律家、法思想家たちも「人間の権利」を知っていたと述べている。フランスの国民議会が制定した「人権宣言」の基底を流れるいわゆる「人権」理論が初めての権利理論ではなく、また理論的な特権性もないと主張しているように読み取れる。それからすれば、確かに同義ではないと言うべきである。だがこの言及は逆に国民議会の言う「人権」に該当するものはイギリスにもあるという主張でもある。実際バークは「市民的自由」は域内の全ての人間に保障されるべき権利であるとも論じている。これは実質的に国民議会のいう「人間の権利」と重なるものと言ってよいのではないだろう

うか。上の引用部分でいう「人間の権利」とはそれを意味しているのだとすると、首尾一貫していよう。とすれば先ほどの「バークの認める市民的自由はしばしばフランスの『人権宣言』の定式に接近している」という指摘が適切であるということになる。

以上からすればバークが国民議会の人権理論に対して強く違和感を覚えたのは、彼らの言う「市民の権利」、つまり政治参加の権利についてであると考えてよいだろう。この点はこのバークの言及においても一つ注目されるべき点と符合する。それはバークが新しい人権理論家として、リチャード・プライスとアベ・シェイエスの名前を挙げている点である。つまり「市民の権利」に関するバークの批判を検討する際には、この両者の議論を検討する必要があることになろう。政治参加の権利は、つまり公職への権利であり、公職論と関係し、公職の報酬である名誉とも関係する。これらの関係について検討することが要請されよう。

また、バークはフランス革命を大枠では啓蒙思想の一つの具体化として理解しており、まず何よりも理性への過度の依拠の現れと捉えていたことは改めて指摘するまでもない。そしてこれら、つまり「意見」、「市民の権利」批判そして理性批判はバークにおいて、個々別々の問題としてではなく、相互に関連する問題として把握されていたように思われる。第2部はその関連を明らかにすることで、バークの政治思想の一側面を浮かび上がらせた。そこで次章では、まずバークの理性概念批判を確認する。ここでは意見概念との強い関わりが明らかになるため、次に議会人初期のバークの論ずる意見概念について検討することとしたい(第2章)。それはアメリカ独立期においても論じられた。これについて、ハーバーマスの検討も参照しながら確認する(第3章)。そしてフランス革命期におけるバークの意見論を検討することになるが、冒頭に記したように、それは騎士道概念と結び付けられているため、その関係を確認する(第4章)。次に名誉と意見の関係を検討するが、それはバークがルソーの議論の何を批判したのかと関係していると思われる。そのため一旦、バークのルソー批判に立ち入っておくことが必要となる(第5章、6章)。そして改めてバークの名誉と公職の議論を検討してみたい(第7章)。以上の検討を踏まえて、さらにバークが立法についてどのように思考していたか(第8章)、また専制についていかに捉えていたのかを概観してみることにしたい(第9章)。

第2章 理性・感情・偏見・意見

第1節 感情と理性

バークの啓蒙批判としての理性批判はよく知られており、それゆえに時には封建主義者とまで論じられたが、1部1章で確認したので、バークが封建主義者でないことは改めて確認する必要はないであろう。そのバークの理性批判については「バークにとって人間は有限かつ不完全で、その基底には様々な情念や欲望が渦巻く悪への傾向性を持った存在であった。それゆえ啓蒙の理性的人間像は正しい人間理解に基づいたものではなく、むしろ『理性は人間本性の一部にしかすぎず、しかもその最大の部分ではない』と言われるべきであった」のであり、「理性に全幅の信頼を置いたこの啓蒙の真ただ中で、理性的にあらざるとして最も忌み嫌われた『偏見』をあえて擁護した」というのが最大公約数的な理解であると思われる（岸本、2000：599, 597）。

だがバークが理性に対置したのは、偏見だけではない。

「この啓蒙の時代にあって、私はあえて無遠慮に公言するが、我々は概して生まれつき身についたままの（教え込まれたものではない）感情の持ち主である」（RF, VIII: 138=2000上: 160）

ここでバークは理性に対し、感情を対置している。啓蒙が理性的であるのに対し、バークは感情的であるという素朴な理解を許してしまいそうだが、むしろこれはそうした意味ではない。

「我々は今もなお生まれつきの感情が心にあると感じており、大事にし、育成している。これは我々の義務の忠実な保護者、生ける監視者であり、あらゆる自由で雄々しい道徳の真の支持者なのである」（RF, VIII: 138=2000上: 158）

ここでバークは感情を道徳の基礎としている。道徳に関して理性に感情を対置させ、感情を支持する、これは道徳感覚学派の立場である。とすればバークのこの言及は道徳感覚学派への強い親近感の表明と見るべきなのではないだろうか。このことからするとバークの理性批判は二重性を帯びていると言えよう。つまり偏見に軸足を載せた理性批判と道徳感覚学派に軸足を載せた理性批判である。本節ではまず道徳感覚学派とバークとの関係について検討することにしたい。

イギリスでは、道徳の基礎は何に求められるのかについて 17、18 世紀に論争が起きている¹⁸⁷。それは大枠で三者に整理されよう。第一は道徳の基礎を神の意志に求める主意主義、そしてそれに対し人間を利己的な存在であると（悲観的に）規定して、道徳の基礎は同意にあるとする議論が対立した。アウグスティヌス主義者のフランスのモラリストに典型的であるが、イギリスではホッブズ、マンデヴィルがその担い手である。そしてこの対立のいずれをも否定し、道徳の基礎を人間本性に求める立場が登場する。この立場は概ね二つの流れがあり、人間本性の中でも理性に基礎を求める理性主義、合理主義の立場と、感情に基礎を求める道徳感覚学派（モラルセンス学派）に分かれた。前者はケンブリッジ・プラトニストたち、とりわけウィチカット、カドワース、モアラが主唱者である。そして後者、つまり道徳感覚学派を構成したのが、シャフツベリ、フランシス・ハチスンらであった。シャフツベリが有徳な行為の動機は自然的情愛だとしたのを受け継ぎ、ハチスンは「仁愛 (benevolence)」という感情が直接的な動機であると規定した。とりわけ初期バークも「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」と考えており「バークの仁愛の語用はシャフツベリやハチスンのそれと近い」とも指摘されている（土井、2013: 124, 127）¹⁸⁸。

さて、この道徳感覚学派に属した 18 世紀の代表的論者は、ディヴィッド・ヒュームとアダム・スミスである。彼らはそれぞれ『人間本性論』、『道徳感情論』において、むろん差異はあるものの、道徳の基礎を感情、とりわけ共感ないし同感 (sympathy) に求め、現在に至るまで広範な読者を獲得していることは周知のことである。

さて伝記的事実から見てもバークはこの両者とつながりがあるが、それだけでなくバークは自身が編者を務めた『年鑑』でそのスミスの『道徳感情論』の書評を書いていることはこの場合無視しえない事実である¹⁸⁹。

その書評前にスミスに宛てた手紙でバークはすでに次のように評している。「私はあなたの理論の率直さを好ましく思っているが、それだけでなく、理論が強固であり、そして真実を突いていると確信した」。そしてかつてない程容易に飲み込める議論であるとした上で「これまで私は旧来の道徳の体系論が余りに脆弱であると考えており、この科学は人間本性全体よりも狭い基礎に立脚しえないと思っていた」と論じ、スミス以前はあたかも天井を細い一本の柱で支えていたかのようにだと激賞している (Correspondence, I: 129-30, Smith, 1977: 46)。明らかにバークは前述のような道徳哲学の流れを踏まえており、かつ理性主義、あるいはホッブズ的な同意理論に対して否定的であることも読み取れよう。

そして書評においても「この著者はこの主題に関して、新しいだけでなく完全に自然な推論の道を進んで」と同様に高く評価した上で、「その理論の本質的な部分は全て正しく、真実と自然に基礎づけられていると確信させられる。著者は我々に最も共通する情念、最も近い情念の中から正しさ、適宜性、礼節の基礎を求めている」として、道徳哲学の流れの中にスミスを適切に位置づけている。そしてさらに「徳と悪徳の判定の適不適を論じた上、それが同感に基礎づけられるものと示すことで、このシンプルな真理から道徳理

論の最も美しい織物の一つを作り上げた。おそらくかつてないほどのものである」とスミスの『道徳感情論』の意図を読みこんでみせている (Annual Register, 1759: 485)。この『年鑑』の書評は短い書評の後に長めの本文の引用がつくという様式が踏襲されているが、ここで引用されたのも、スミスの「同感」論の部分で、スミスの議論の特徴を理解していることがわかる (Annual Register, 1759: 485-9, Smith, 2002: 11-7=2003: 23-35)。

そこでスミスは、人間一般に同感という情動があることを具体的で豊富な例を用いて説明している。それは他者の持つ情念と同じものを「私」が持つ、つまり「私」は他者の情念を考慮しているのではなく、「同感は、その情念を考慮してよりも、それをかきたてる境遇を考慮して起こる」。例えば精神病者や痴呆は「笑い、そしておそらく歌い、彼自身の悲惨を全く感じない」が、「私」はそれを見て悲しむ。さらにいえば、もう情念を持たない「死者にたいしても同感」できるのである。ここで基盤になるのは、「私」は「観察者」であるということだが、さらに「私」は自分を観察することもあるので、本来的に「私」と「観察者」は別である。「観察者の同情はまったく、もし彼が同一の不幸な境遇に追い込まれ、そしておそらく不可能であるが、同時に彼がそれを、彼の現在の理性と判断力をもって見守ることができたなら、自らどう感じるであろうかについての考慮から生じるに違いない」。これは想像力による幻想である。「私」は死んでしまえば何も感じないが、しかし同じ境遇に置かれたらどう感じるかを「観察者」は想像し、悲惨を感じる。この死への恐怖は人間本性にとって最も重要な原理であり「幸福に対する大きな毒であるが、人類の不正に対する大きな抑制であって、個人を悩ませ苦しませると同時に、他方では社会を防衛し保護するのである」。こうして「同感」が道徳の基礎となるとスミスは論じており、バークはそこを書評で引用した。

さて以上からすれば、バークが「理性」と「感情」を対立させる時、念頭に置かれているのが、理性主義と道徳感覚学派の対立であることはもはや否定できず、バークが後者に強く傾斜していることも疑いないであろう。それは初期バークの美学書『崇高と美』、とりわけその中の「趣味について」においても明瞭であると指摘されている (Conniff, 1994: 35) 190。バークは「我々は道徳についてこれまで何の新発見も果たさなかつたし、そもそも新発見などなされないと考えている」と論じているが (RF, VIII: 137=2000 上: 158)、この文脈からすれば、感情を道徳の基礎としており、その感情に未発見のものなどないということの意味していると解釈すべきであろう。

この点に関して、一つ補足しておきたい。それは理性主義、合理主義的なりチャード・プライスが (Schneewind, 1990: 586) 道徳論の著作で、道徳感覚学派であるシャフツベリ、ハチスン、ヒュームを批判しているという点である。とりわけヒュームへの批判は、ディセンターの牧師プライスが無神論者ヒュームに対して行ったものではなく、ヒュームの『人間本性論』における「我々の観念は全て印象か印象の模写であるという主張」に対してなされている。プライスはこうした主張には「いかなる確証も欠如している」し、「全ての真理を破壊し、我々の知的能力の転覆に終わる」と切り捨てている。ヒュームのこの印象と

観念についての議論は、むしろ彼の道德論の根幹に位置する共感を支えるものであって、プライスは無神論とはひとまず無関係に、ヒュームの議論を頭から否定していることになる。この点については、バークの『省察』の主要な論敵の一人がこのプライスであったことを考えると、非常に示唆的だといえよう。バークが『省察』において批判したプライスは、むしろ『市民的自由』や『祖国愛について』といった政治的著作の著者であるプライスであって、理性主義的道德哲学者のプライスではない。少なくともプライスをその点において明示的には批判してはいない。しかしこのプライスの道德論は1758年に初版が出版され、69年、87年と改訂がなされた著名な著書であって、バークがそれについて無知であったと想定することには少なからぬ困難があるだろう。それに対しヒュームの『人間本性論』、さらには『道德・政治・文学論集』にはバークも注目しており、直接の接触も多い。そこからすれば、バークが『省察』において道德の基礎を感情に求め、理性批判を展開するにあたって、プライスの理性主義的道德論に対する疑念も含まれていたと見るのが可能なのではなかろうか。バークは理性主義的道德論を詳細に分析して批判することはなかったが、以上からもバークの理性批判には、道德感覺学派に依拠する感情との対比の意味合いが込められていたことは明らかであると思われる。

第2節 偏見と理性

では次に偏見に軸足を載せた理性批判を検討してみよう。バークの偏見概念については前述のように比較的よく知られており、教科書レベルでも言及がある。バークがこの語を選択した理由の中に、それが理性の対立語であるということが含まれていたであろうことは想像に難くない。だがそうしたレトリカルな理由のみではなく、より積極的な意味付与がなされており、バークの思考を特徴づける概念であると指摘されていることは周知のことであろう。

ところでバークは「偏見」という概念をそれほど多く使用している訳ではない。代表的なのは以下の言及である。ここではフランスのフィロゾーフに代表される革命を擁護した論者たちとイギリスの論者たちを比較する形で偏見を説明している。

「我々は、人間がめいめい個々人の理性の私的な元手で生活し取引することを恐れる。それは、この個人的な元手は小額だからであり、諸個人は、諸国民と諸時代という銀行や資本を利用する方がいいと考えるためである。我が国の思想家の多くは、全体的な偏見を破砕する代わりに、自らの賢明さをこれら偏見に潜む潜在的な叡智の発見に振り向ける。(滅多に失敗しないが) 目当てのものを首尾よく発見すると、この偏見の上着を投げ捨てて剥き出しの理性以外の何者も残さないより、むしろ理性を包含した偏見の持続こそが一層賢明な方策だと考える。なぜなら偏見は、理性とともにあることで、行為に理性を与える動機と、それを永続化させる愛着を持つからである」(RF, VIII: 138=2000上: 160-1)¹⁹¹

「偏見」論はバークの議論の中でも著名な点であるので、逆に改めて論じられることが少なくなっているようにも思われるが、どのように理解されているのかここで押さえておこう。偏見とは一般的に「先行する世代から受け継いだ習慣、慣習、実践に人間の思考が強く影響されていると考えられる限りにおいて、現在の理解に過去が避けがたい役割を果たしている」と説明できようが、バークのいう偏見はそれに留まらないと言える。こうした単なる記述的な意味に留まらず、バークは規範の意味を付与したのである。「世代を越えて蓄積された人間の経験に根ざす『隠された叡智』として偏見を捉える。「そうした経験は歴史的先例、道徳的諸例として始まる。これらは歴史の中に実例が求められるようになり、なされるべきことが何であり、なされるべきでないことが何であるか、具体的に示す」(Holston, 2004: 175, 177) ¹⁹²。

ここでバークは偏見の説明に「元手」「資本」といった経済的比喩を用いているが、「これは人間の経験のファンドであり、我々が偏見に頼る時、それを利用することになるとバークは示唆している。我々はそのように過去に具体的に具現化されているものから教訓を集め、時を越えて価値が証明されているような実践を続ける。偏見は、バークの第二の意味では、それゆえに既存の、以前の判断を示すのであり、これは過去からのこの経験的知識を具現化し繰り返してきた、特定の習慣、慣習、実践を通じて求められたものなのである」と解される (Holston, 2004: 177)。

ここで規範の意味とされたものについて、さらに区分しようという理解もある。一つは倫理的価値の側面であり「人間性を向上させ人間を道徳化するものとして極めて重要視された」ものである。それに対してもう一つは政治的価値の側面である。それは端的に「政治的先例という意味での価値」である (岸本、1989: 40, 44)。

これらは極めて適切な理解と言ってよい。バークが理性に対して偏見を対置する時の含意はおおよそこのようなものと解すべきであろう。「経験」「先例」という概念はまさしくバークの思考を特徴づけている概念でもある。だが留意すべきことがある。これらの解釈では当然のこととして省略されているように思われるのだが、バークは偏見を説明する時に、理性を否定はしていないということである。先ほどの引用部にも明示されているように、バークは「理性を包含した偏見」を擁護している。

偏見は理性に対置された概念であるにもかかわらず、理性を否定していないとはいかなることなのであろうか。そこに力点を置くと、バークの偏見概念は次のように解しよう。「バークは偏見を理性と対立させようとはしていない。そうではなく、単に孤立した個人の理性、完全に自らの社会の伝統と手を切ろうとしている個人の理性と対置させている。偏見にバークが与えている意味は、一つの社会の共通した信念の蓄積である。これは誰のものであれ、一人の個人が持ちうるものよりも常に広大な蓄積である。バークの理解において、イギリス人といった人民の、長期的に存立してきた偏見は、世俗的な事象において不合理でも頑固にそれを主張するなどということからはかけ離れており、膨大な実践的叡智の貯蔵庫なのである」(Hunt, 2002: 130) ¹⁹³。

ここからも明らかなように、バークは一見理性と偏見を対置させているが、実際は理性そのものを否定しているのではなく、「孤立した個人の理性」を否定しているにすぎない。それに対する盲目的信奉を批判しているのである。この指摘は説得的である。

しかし他方で、いささか不分明なところもあるように思われる。それはまず第一に、偏見の在り処についてである。端的にいえば、偏見は「諸国民と諸時代」という「貯蔵庫」の中にあるのか、それともそこに叡智を見つけ出す個人の中にあるのか、換言すれば、対象の中にあるのか主体の中にあるのかという点が曖昧なまま放置されているのではなかろうか。

しかしこの点については理性についても同様であることがわかる。第一部第一章で見たことだが、マシュー・ヘイルが理性という概念の多義性を指摘していた。そこでは理性、つまりリーズンは、事物の中に因果関係といった形でも存在するし、人間が判断、熟慮する際に行使する能力としても存在する。この能力は数学といった特定の対象に適用されるものでもある。つまり事物という対象の中にもリーズンは存在するし、他方で主体が行使するものとしてもリーズンは存在していることになる。だがこの多義性は外見的なものというべきであろう。実際は相互補完的とでもいうべき関係にあるのであって、予めリーズンが主体の中にあろうとも、対象の中にリーズンを発見することが主体の中のリーズンを育成し、その主体の中のリーズンが別の対象の中のリーズンを発見するという一種の循環関係にあると捉えることができる。あるいはその循環そのものをリーズンと呼ぶべきかもしれない。つまりリーズンが対象の中にあるのか主体の中にあるのかという問題は、ある意味では解答不能であるし、別な意味ではいずれにもあるということになろう。偏見に関する先ほどの問題もそれとパラレルな関係にあると見るべきなのではないだろうか。偏見も主体と対象のいずれにも、つまり「貯蔵庫」の中にも人間の中にもあると考えるべきであるように思われる。

次に偏見を「一つの社会の共通した信念の蓄積」と定式化していることについてである。この定式は適切なものであるが、より明確にしてみたい。バークが偏見を論ずる時に念頭にあるのは、ヨーロッパ各国にはそれぞれに「偏見」があるということである。「諸国民と諸時代という銀行」から、それぞれに必要な原理や政策を獲得して国家を運営しているとみれば、各国の違いも一応の説明がつくことになる。「信念」と解されたのは、その「銀行」の中にある原理や政策に当たると見るべきであろう。

さてこのことを前提としてさらに検討を加えてみよう。この「信念」は理性と無縁なのであるか。バークが批判したのは理性一般ではなく「孤立した個人の理性」であるとしたら、バークが擁護する偏見、つまりこの「信念」は理性とは全く異なるものなのだろうか。「諸国民と諸時代という銀行」に貯蔵されている「経験」「先例」が理性とは無縁なところで形成されたと考えることには無理があるのではないだろうか。

もちろん理性とは啓蒙的理性、つまりバークにとっての「孤立した個人の理性」のことであると強調する場合は、異なるというべきであろう。だが通常の場合は貯蔵されている

「経験」「先例」は、その時代その国家の構成員たちが自らの理性をもって認識、判断、行動した結果であり、いわば成功例と失敗例の累積であって、しかも成功失敗を究極的に決定するのは、つまり何をどのように利用するのかを決定するのはその「銀行」の顧客なのである。

ここからすれば、バークが擁護した偏見も理性と無縁ではない。これまでのことを総合すると、バークが対立させた理性と偏見とは、「孤立した個人の理性」と「集合的に形成され集積された理性」だということになる。バークが前者を批判し後者を擁護したのは、むしろ後者が「一人の個人が持ちうるよりも常に広大な蓄積」だからでもあるが、さらにいえば、前者は後者を全て把握できず、それゆえに非理性的であると結論してしまうからであると言うべきであろう。その意味で「孤立した個人の理性」には明確な限界があるとバークは診断していると思われる。

以上の検討からも明らかのように、バークの理性批判は二重性を帯びている。理性に対してバークは感情や偏見を支持するが、それは第一に道徳、つまり我々の行為規範として、より適切なのは理性主義者の主張する理性よりも、道徳感覚学派の主張する感情がより適切であるということであり、第二に（とりわけ政治的な）判断に際しては、啓蒙主義者が主張する「孤立した個人の理性」よりも、偏見と表現された「集合的に形成され集積された理性」がより適切であるということである。

第3節 偏見と意見

理性と偏見、あるいは「孤立した個人の理性」と「集合的に形成され集積された理性」は政治的には、政策レベルから原理レベルまで、それらを評価し判断する基準である。個々の政策レベルから原理レベルに至るまで、政治的に人間は多様な選択肢を評価、判断し、それを実行へと移す。その評価、判断において機能すると言ってよいだろう。だが前にも見たように、他方でバークはフランス革命以前に、人民の「意見 (opinion)」こそが「国家の偉大な支柱」であり「下院の徳、精神、本質は、それが国民の明確な似姿であり意見である」のであって (PD, II:252-3, 292=2000: 7, 50-1)、「立法権のどの部分も、統治されるべき者の一般的意見 (general opinion) と無関係には安全に行使されえない」とも述べている (LSB, III:314-5=1973: 207)。ここで政治的に依拠すべきものは被統治者つまり人民の「意見」であるとされている。当然ここで「偏見」と「意見」は、むしろ無関係ではないことは明らかにしても、どのような関係にあるのかが問題となろう。

ここでまず当時の「意見」概念の用法に関して、ルツィアン・ヘルシャーの整理を参考に概観しておきたい。この概念は大枠で、中世からある、いわば（真理などに関わる）神学、哲学的学説としての意見と、人間（集団）が行為や現象に対して持つものとしての意見に区分できる。これらは否定的にも捉えられた。前者は「完全には確実でない認識」という形で把握されることもあり、マルブランシュは 1674-5 年に出版した『真理の探究』において哲学者たちは「世の中の何らかの評判を獲得しようとして、何か新しい意見の作り

手になろうとした」と軽蔑的に述べている¹⁹⁴。

それに対し後者の (*opinion de peuple* といった) 用法ではしばしば暴君的であり、にもかかわらず変遷しやすく流動的と把握された。17世紀末、ラ・ブリュイエールが「最も重大な事柄についてであっても、人々の意見 (*opinion des hommes*) が変わるのを見届けるのに20年を必要としない」と述べている。この後者の用法での意見は、「フランスにおいても18世紀半ばには社会における人の名誉、名声の源泉とされていたが、ラ・ブリュイエールのように、なお多くの場合で軽蔑すべきものと判断された」。ルソーの場合もそうで「社会的名声を拒否するもの」として「公論 (*opinion publique*)」という概念が使われている。

このように後者の用法における意見は、その変わりやすさから否定的に捉える立場があったが、しかしイギリスにおいては、依拠すべき重要なものと把握する立場が現れている。「意見、つまりブルジョアジーの道徳的政治的原理が王の権威に勝利した」のである。ウィリアム・テンプルは1660年に意見を「全ての政府の真の基盤であり基礎」であるとし「力にのみ依拠した統治に対して意見に基づいた統治の優越性を基礎づけた」¹⁹⁵。またジョン・ロックは『人間知性論』で「意見ないし世評の法 (*the law of opinion and reputation*)」を挙げ、この「社会の一般的意見を道徳的行為の最も強力な基準とみなした」¹⁹⁶。このように「個人の生と同様、共同体の生を支配する道徳的原理を表すものとして、この概念は18世紀にはますます重要になった」のであり、「統治者は意見以外には彼らを支える何者をも持たない。それゆえ統治が基礎づけられる根拠は意見しかない」と述べるヒュームの議論にその現れを見出すことができる (Hölscher, 1978)。

さて、この「意見」概念の否定的把握は遡れば古代ギリシャ、とりわけプラトンの議論に端を発するであろう。学問的に獲得されたエピステーメーに対して、感覚的に獲得されたドクサ (臆見) が否定的に対置され、これが淵源となっている。しかし近代になり人民が選挙権、被選挙権を獲得して政治に参加するようになると、この人民の持つ見解を一概にドクサとして否定することは難しくなり、かつ流動的でなく内容的に一定の説得力を持つものは「意見」としてドクサに対置して肯定的に評価する傾向が生まれたと見るべきであろう。

ここで見たような、とりわけ17世紀以降の「意見」の肯定的把握の流れにバークも棹差していることは疑いない。ロックの概念でも明らかだが、「意見」は「評価」と密接な繋がりを持っている。政治的な側面でいえば統治者などの政治的行為に対する評価が「意見」を形成するのであり、「意見」が政治に関する支持不支持の基盤となっているのであって、バークもそのように論じている。

この点からすれば、バークのいう「偏見」は極めて「意見」と近接した概念であることは疑いない。だがこれは二重の意味で違和感を拭いがたいものに見えよう。一方で、「意見」概念がどれほどバークのいう「偏見」概念の意味合いを持っているのかという疑問があるし、他方で、統治の基礎を意見に求めるといふ観念は後に民主主義とも関係していくことになるだろうが、バークの民主主義への態度は少なからず否定的ではないのかという疑問があ

る。

この点を考察するにあたって一つの手掛かりになると思われるのが、バークの初期作品である『現代の不満を論ず』(1770)である。この作品はウィルクス事件を契機に書かれた。

国王批判の文書を出版したことで政府と宮廷派の議員たちが下院議員ウィルクスの罷免を決定し、かつその補欠選挙の際にも一位の得票を得たにも関わらず、当選が取り消されたことに端を発した事件であり、これに対する人民の政府批判運動が暴動にまで発展した。ウィルクスは訴追が決まり亡命せざるを得なくなったが、この折にウィルクスを擁護する「権利章典擁護者協会」が結成され、政府批判は過熱していったのである。当時ウィッグの非主流派であったロッキンガム派は、政府と宮廷派の議員たちの批判を行っており、この事件においてもその態度を維持した。『現代の不満』はその態度表明でもあって¹⁹⁷、その意味で、このパンフレットはロッキンガム派の綱領という性格も備える、強烈な政府批判となっている。ロッキンガム派のメンバーたちにより訂正が加えられていることは指摘されているが、それは概ね表現上のものというのが共通した理解である。

ところでこのバークのパンフレットは、研究者の間では評価が一定しているとは言えない。前述の経緯からもわかるように、ここでバークは意外なほど「人民に接近」している点はその理由である。「実際我々が直面している状況」においては「公的利益へのある程度の配慮を代表に保持させる唯一の方法は、人民という団体そのものが介入する他はないと思う」とまで述べている(PD, II:311=2000:73)。この方法は決して望ましいものではないと断ってはいるものの驚くほど人民に好意的であり、後年フランス革命における人民主権論への態度との距離が研究者たちに少なからぬ困惑をもたらしているのである。このパンフレットのバークをいかに理解するか、その一つの典型はペインで、とりわけ「人民という団体そのものの介入」という言及に表れているように、ジョン・ロックの抵抗権思想の影響下にあるものと解している(Payne, 1999)。それに対しF・P・ロックは否定的で、バークが意図しているのは、人民が請願を表明し、それを政党が受けとめる以上のことではないと解している(Lock, 1998:280)¹⁹⁸。こうした解釈の揺らぎをマンズフィールドはある意味では解決していたと言えよう。つまりこの時期のバークは例外的であると解釈すべきなのである(Mansfield, 1965:196)。バークの思想は時期によってかなり変化することを前提に、この時期は人民に対する態度が大きく振れた時期と理解している。以上のように解釈は多様だが、「人民という団体そのものの介入」が何を意味するかは別として、この『現代の不満』のバークの議論が、人民を警戒し民主制を批判するバークと無媒介的には繋がらないことが前提とされていることは間違いない。

このように『現代の不満』でバークは思いがけない相貌を見せているように見えるが、それはバークが施した一つの区別が見逃されているからのように思われる。そしてこの区別が先ほどの二重の違和感の一応の解消に寄与するようにも思われるのである。

さて、バークはここで人民の暴動を肯定しはせず、次のように述べている。

「ここでは、人民の声というものの抽象的価値について私は関わらないことにする」(PD, II:252=2000: 7)

この「人民の声」という表現はむしろ「民の声は神の声」という格律を前提としている。これが人民の主張、判断の絶対性を表現したものであることは説明するまでもないであろう。だがバークが「人民の声」という時、さらにそれに加え 1709 年に『民の声は神の声 (*Vox populi, vox dei*)』というパンフレットが出版されたことにも注意を払うべきかもしれない。アッシュクラフトとゴールドスミスによれば、このパンフレットは 18 世紀のベストセラーの一つとなったが、元は 1690 年に出版された匿名パンフレット『政治的アフォリズム (*Political Aphorisms*)』である。この著者は、自然状態での個人の平等、あらゆる政府の基礎としての彼らの同意、この原初契約を侵害する君主に対する人民の抵抗権、政府が解体された時に人民に権力は戻されるという原理を唱えている。しかも、ジョン・ロックの『統治二論』からの大幅な剽窃を含んでいる (Ashcraft and Goldsmith, 1983: 773-5)。半世紀ほど前のパンフレットだが、その普及の度合いからすれば、まだ記憶は消えていないであろう。ここでバークは暴動にまで至った人民の政府に対する反対運動に対し、人民の側に立っている。だがそれは、前にも述べたように、急進派たる「権利章典擁護者協会」のキャサリン・マコーリーに「貴族主義的」で「有害な書物」と非難されることとなるものの、バークはこうした批判を予想していたと述懐している。以上を勘案すれば、抵抗権やそれに基づく政府の解体までは考えていないということを意味しているとも解されよう。

いずれにせよここでバークは「人民の声」そのものに常に着き従うつもりはないことを表明している¹⁹⁹。古代ギリシャ以来、人民の支配、つまり民主制に対しては常に批判が展開されており、その一つが、政治が「人民の気紛れ」に左右されてしまうことに対する危機感であった。人民の意思の流動性、不安定性を依拠不能要因として把握しているのである。バークが「人民の声」に対して大幅に警戒しているのは、むしろこの認識と無縁ではない。

「自分が生きている時代を不満に思い、現在の権力の所有者に対して不平をこぼし、過去を嘆く反面で将来に関する途方もない希望を抱くことは、人類の圧倒的大部分の通例の性情であり、それは大衆 (*vulgar*) の無知と気まぐれの必然的結果とってよい」(PD, II:252-3=2000: 7)

『現代の不满』において前置きとして述べられている、この言及は、バークがこの民主制批判を前提としていることを明示しており、かつ「人民の声」の定式化でもある。バーク自身、後年までこの「人民の気紛れ」に警戒を怠っていなかった²⁰⁰。「人民の声」に対して無警戒であることは「人民の気紛れ」に翻弄されることを意味するのである。バークは人民の側に立って議論を行う前に、あえてこのことを強調している。

にもかかわらずその直後に、バークはこう続けている。

「全ての個人の最も貴重なる財産である名声と、国家の偉大な支柱である意見がこの声に依拠する限り、これは個人もしくは政府にとって決して無価値なものと思なされてはならない」 (PD, II:252-3=2000: 7)

ここでバークは明らかに「人民の声」と「人民の意見」を峻別し、「人民の意見」と合致する場合は耳を傾けるべきとしている。これは「意見」概念の歴史をなぞらえた形になっており、政治的な依拠可能性において前者は否定的に、後者は肯定的に捉えられている。しかもそれが人民の側に立って政府を批判する際になされたということが、バークの「意見」への傾斜を如実に示している。

「国家の偉大な支柱」である「意見」について、さらに掘り下げてみよう。バークが『現代の不满』で批判したのは、政府と同時に議会のコート派でもあった。国王が大権を行使する代わりに、パトロネージを使って議員を抱き込み自らの意思を議会で代弁させ、ウィルクス追放を実現させた。むろんそのコート派もバークの批判の対象となる。

バークはこうした党派は人民の利益を考慮していないことを指摘した上でさらに、彼らが考慮していないのはそれだけではないとする。

「連携はしても、いかなる公的原理を標榜することなく、彼らの共同しての不正を高く売りつけるためだけに繋がるゆえに、どこへ行っても皆から嫌われる、これら党派には決して国家の中で羽振りをきかせることを許すべきではない。何故なら、彼らは人民の感情および意見と何の関係も持たないからである」 (PD, II:280=2000: 37)

公職者が依拠しなければならないのは「人民の感情と意見」であると強調している。次のバークの言及はその文脈で理解される必要があるだろう。先ほども引用したところだが「下院の徳、精神、本質は、それが国民の明確な似姿であり意見であるということだ。最も有害な傾向を持つ教義が最近主張しているような、人民に対する抑制としてそれは設立されたわけではない。人民のための抑制として設立されたのである」 (PD, II:292=2000: 50-1)。「国民の似姿 (image of nation)」という表現は、人間は神の似姿 (image of God) であるという周知の表現を想起させるが、公職者はこのように「人民の感情と意見」を体現するものと性格づけられている。そして政治において依拠しなければならないのは、人民の利益と並んで「人民の感情と意見」であるとバークは定式化する。「意見」が、先ほど検討したように、流動的で不安定な「人民の声」と区別されたものとされていたように、「感情」も、前節で見た、道徳の基礎となるものであって、刹那的、瞬間的な意志とは明確に区別されるものである。バークはここで政治において依拠すべき原理として「感情と意見」を提示しているのである。

こうした「人民の声」と「人民の意見」の区別はバークの思想の中でも極めて重要な区別であることがわかるが、これを前提とすると、このバークの『現代の不满』というパンフレットがそれ程異質なものではないとわかる。少なくとも何であれ人民の主張に従うべきだという議論は「人民の声」への依拠としてバークが排斥していることは間違いないし、「人民の感情と意見」が抵抗権や政府の解体という議論と持つ連関は、極めて薄いように思われる。では「人民という団体そのものの介入」という言及をいかに解したらよいかの問題になろう。あえて言えばF・P・ロックの理解に僅かに近いのかもしれないが、バークは先ほど見たように、「人民の感情と意見」に公職者が依拠するという形式を政治の在り方として見ており、その点で人民が直接的に「感情と意見」を表明するということは少なくとも「望ましく」はない。だが現実にはそれらに全く依拠しない公職者が厳然と存在していること、そして彼らが実際の政策決定に影響力を行使してしまっていることを踏まえれば、「人民」が直接「感情と意見」を表明することも頭から否定することはできないという含意が込められていると見るべきではなかろうか。

さて、この「人民の意見」は統治行為に対する判断、評価の元となるものであり、かつその判断、評価の結果でもある。ウィルクス事件における政府の行為について、人民が自らの道徳感情や意見に基づいて判断、評価して強く否定的な意見を抱いたということになる。もちろん実際の現象においてそれと「人民の声」とを峻別することは難しい。とりわけウィルクス事件における人民の反応が突発的で流動的な「人民の声」の発現であると解することも不可能ではなく、政府側はそう見ていたとも言えよう。だが少なくともバークはそうではないと観察している。

そこからすれば、「意見」は政策、統治行為に対する評価、判断の基盤かつその産物であって、これが「偏見」といよいよ深く重なり合っていることはもはや否定できない。だが異なっている部分はある。「偏見」を見出すのが思想家、哲学者であるのに対し、「意見」の担い手は人民であるという点である。これはもう一つの差異をも含んでいる。「偏見」は経験、先例という主として過去が念頭に置かれるのに対し、「意見」は人民が現在保持しているものであるという点である。これを検討することでさらにバークの「意見」概念に接近することができるものと思われる。

むしろバークは初期の『現代の不满』でのみ「意見」を論じた訳ではない。その数年後のアメリカ独立からフランス革命に至るまで繰り返し言及していることである。順を追って、次にアメリカ独立の際、バークが政治において「意見」をどう位置付けたのか検討してみることにしよう。

第3章 公共精神と意見

ハーバーマスの「公論」論を手掛かりに

はじめに

ハーバーマスはその著書『公共性の構造転換』の第4章「市民的公共性」の冒頭で意見（**opinion**）から公論（**public opinion**）への思想史的推移を跡付けている。ギリシャ語のドクサ、ラテン語のオピニオという概念に内包される、不確実さ、依拠不可能性という性格が次第に剥ぎ取られ、政治的に意義のある概念になっていく概念史が素描されているのである。この展開は歴史的にイギリス、フランスで先行したとされる。

よく知られている議論ということもあり、概略のみを記すと、イギリスで「意見」の成立はホブズ、ロックの議論に見られる。ホブズが「良心」も「意見」と同列のものとし、良心の特権性を剥奪したが、それは同時に意見の地位を押し上げることであった。それによってロックが「意見の法」を神法、国家法と並ぶものと位置付けることが可能になったのである。このロックの議論で「意見」は私見、見せかけ、という信頼性のなさは取り去られている。だが他方でこの「意見」に加わるためには論議に関わる必要があるために、まだ公論とはなっていないとされる。

この「意見」が討論という要素を加え「公論」へと展開していくことになるが、それは直線的ではなかったとハーバーマスは指摘している。公共精神（**public spirit**）、そして一般的意見（**general opinion**）という概念を経由したのである。このことを、公共精神についてはボリングブルック、一般的意見についてはバークを検討することで論証している。

だがこの整理に対してガンは、ハーバーマスが「意見」と「公論」の差異を強調し、「ロック、ルソー、バークは皆、政治的含意のない意見と、統治を判断する公論の違いに沿うように意識的に言葉を選んだとして取り扱われている」が、それほど明確に言えることではないと指摘している（Gunn, 1995: 122）。ガンの指摘は、とりわけ言説史的には正しいであろう。ハーバーマスの議論は強く段階論的に整理することを目的としており、それが影響していることは否めないが、しかし単に乱暴で恣意的な整理である訳でもないであろう。他方で、ガンの研究は詳細であるが、ルソーを中心としたフランス思想を論じており、ハーバーマスが指摘したバークの意見概念については検討していない。バークの「意見」概念については、その点でまだ十分に検討されてはいないのである。

実はバークの政治思想を「意見」概念を軸に論じた研究は余りない²⁰¹。ハーバーマスの

議論はバークの「意見」概念に注目した数少ない先行研究でもありと言えよう。本稿では、ハーバーマスが「公共精神」、そして「一般的意見」の概念を論ずる際に、ボリングブルックとバークの議論をどのように理解しているのか、これをガンの指摘に注意を払いつつ検討する。それによってバークの「意見」概念を理解する一助としたい。

第1節 公共精神

ハーバーマスは「公共精神」が、「意見」が「公論」へと発展する過程にある概念であると位置付けるにあたって、フリードリッヒ・ゲオルグ・フォルスターが1793年に妻に宛てた書簡『パリ素描』の以下の部分に注目している。「ドイツの公共精神 (Gemeingeist) が存在しないように、ドイツの公論 (öffentliche Meinung) も存在しない。言葉さえ我々には新奇なもので、誰でもその説明や定義を求めるが、イギリス人は **public spirit** と言われ、フランス人は **opinion publique** と言われ、誤解するものはいない」。ここから「政治的機能を持つ公共性の概念はドイツに輸入される前に、イギリスやフランスで完全に成熟していた」と指摘している (Habermas, 1990: 176=1994: 142)。そしてここに現れているように、「1793年になってもフォルスターは **opinion publique** のイギリスにおける同義語として」「**public opinion** ではなく **public spirit** を挙げている」と理解しているのである (Habermas, 1990: 166=1994: 132)。

元々この公共精神という概念は、主観的意味として用いられていた。つまり個々人の主観の崇高で犠牲心に満ちた感情を含意するものであったのだが、次第に客観的意味を持つようになっていたとハーバーマスは論じている。それは時代精神、あるいは意見の機関である新聞から切り離しえない一般的意見という意味である。そしてこの後者の用法の一つの典型としてボリングブルックの議論を挙げ、それを検討している。

言うまでもなくボリングブルックは政治家としてはトーリーの幹部で、ジャコバイトの乱ののち失脚し、雑誌『クラフツマン』の中心的執筆者としてウォルポール政権と敵対して1730年代に文筆活動を行った人物である。この『クラフツマン』は「権力から疎外されたボリングブルックを含むトーリーの政治家たちが、ウォルポール政権に不満を抱くウィッグの一部と連合しつつ行ったオポジション活動において、議会外闘争の場として設けられた定期行物」である (高濱、1996: 143)。

ボリングブルックの議論は主にこの『クラフツマン』において展開されており、政府批判、宮廷派批判が中心的テーマとなっていた。それに対し、しばしば宮廷派からは、このオポジション活動が党派的だと批判されることになる。ボリングブルックの主著の一つである『イングランド史論』(*Remarks on the history of England* 1730) はそれに対する再反論という性格を持った歴史書である。ここでは「党派の精神」と「自由の精神」という概念を対比的に用いてイギリス史の叙述を行うことで、改めて当時のウォルポール政権を批判している (高濱、1996: 2章)。ハーバーマスがボリングブルックを論ずる際に参照し

ているのも、この『イングランド史論』である。

ハーバーマスによれば、ボリングブルックは公共精神という概念で、政治的オポジションによって啓蒙された国民の精神を意味した。それは「自由の精神」とも換言されている。これはジョン・ロックのいう「意見」のように、まだ議論によって構成されるという形を取らない無媒介的なものであるが、政治的ジャーナリズムなしには国民感情が公共精神へと形成されることがないものとして把握されている。むしろここでハーバーマスが政治的ジャーナリズムとして念頭に置いているのが『クラフツマン』の出版であることは言を俟たない。

この公共精神を考察するにあたって、ハーバーマスのボリングブルック理解をまず検討してみよう。ハーバーマスは彼の言説を余り引用していないが、彼のいう「自由の精神」に注目し、「1730年の『クラフツマン』の論説の中で、彼はオポジションによって啓蒙され指導された国民の『公共精神』を、権力者の腐敗に敵対する『自由の精神』と呼んでいる」と指摘している (Habermas, 1990: 176=1994: 133)。

この概念について、もう少し踏み込んでおこう。『イングランド史論』でボリングブルックはまず「自由の精神」を次のように性格づけている。

「自由の精神は、人民の総体にある時、それ（自由）が失われる恐怖によって呼び起こされる。しかしそれが得られる希望によっては呼び起こされない。恐怖は全員に共通するが希望は少数に偏る。それゆえ恐怖は結合の一般原理で、希望はそうではない」 (Bolingbroke, 1967, I: 298)

ここでボリングブルックが念頭に置いているのは、国王とその周辺たる宮廷派のみが自由を享受し（しかもそれらが議会を牛耳り）その他人民は剥奪される危機にあるという図式である。ここで「自由の精神」の担い手が人民とされていることは明らかであろう。これを前提としてハーバーマスは「大衆の中には正しい感情が生きているのだから『数百万人の知識』は笑うべきでもないし、軽蔑するべきでもない。『万人が推論しえないとしても、全ての人は感ずることができる』」とボリングブルックの議論を引用している (Habermas, 1990: 166=1994: 133)。

ハーバーマスはそれ以上に踏み込んではいないが、この「自由の精神」が「公共精神」と結び付いていることは、以下のボリングブルックの言及からも確認できる。「一言で言えば、いかなる法も統治の秩序も、この精神（公共精神）がなしとげる以上に自由を効果的に守ることはできない」 (Bolingbroke, 1967: 300)。しかも、ボリングブルックはしばしば混合政体論者としても名高いにもかかわらず、たとえその国制があっても公共精神なしには自由の危機は完全に回避することはできないとして以下のように述べている。

「全般的考察から明らかになるのは、自由はいかなる統治の下でも何らかの危機にあると

いうことであり、この危機は国家の主要な権力が少数の手に長い間握られるに依じて増大するということである。もしそうなら自由は常に何らかの危機にあり、少なからず我らの優れた国制の下でもそうなのだ。そしてこの猜疑の精神、公的自由の真の擁護者を常にこの国において、生ける活動的なものとしておく必要性は明白である」(Bolingbroke, 1967, I: 299)

以上から「公共精神」は、自由が喪失する危機に際して生み出される、自由を擁護しようとする主として人民の政治的態度であると言ってよいだろうが、留意すべきは、ここでこの「公共精神」が「猜疑の精神」と換言されている点である。自由の擁護に猜疑という情念が必要であるということだが、それは何故なのだろうか。ボリングブルックの次の言及がそれを説明しているであろう。

「近年、現在でも国王によってイギリスの諸自由が浸食されていると考えられる幾つかの理由があると主張している紳士がいるが、彼らに私も同意する。そうなら彼らも私に同意してくれるであろう」、「私が打ち立てようとしてきたものを覆せない、と。公共精神は適切かつ真の自由の擁護者であるが、全てのナショナルな利益を監視するこの公共精神を復活させようとしてきた者たちにはいかなる非難をも浴びせることはできない、と。とりわけ公共精神が沈み始め、死に去った時代には」(Bolingbroke, 1967, I: 299-300)

ここでボリングブルックは自由は「全てのナショナルな利益」であると捉え、その侵害の有無を監視するために猜疑という情念を要請しているのである。この「ナショナルな利益」とは一部の、特定の者の利益と対置されるべき概念であり、全国民的な利益を意味している。むしろ一部の利益に該当するのが、宮廷派に代表される党派的な利益であることは言うまでもない。つまり全国民的な利益たる自由を犠牲にして、党派的な利益が追求されていることを指摘しているのである。以上からすれば、ここでボリングブルックが「公共精神」と呼んでいるものは無党派的な精神という含意を持っていると理解すべきであり、したがって「公共」性とは非党派性という意味内容に強く傾斜しているものとなる。

この点についてハーバーマスは当然であるためか言及していないが、それゆえにここでは確認しておくべきであろう。それはまず第一に、これを素朴な無党派性と解釈すべきではないということである。この時期はイギリスの政治思想において党派論が主要な論点の一つとなっていた時期であり、そこでのボリングブルックはどのような位置を占めているのかは最低限踏まえておく必要がある。そして第二に、それと関連して当時、「公共精神」という概念は一つの重要な文脈の下に用いられていた。ボリングブルックの「公共精神」もその背景を考慮する必要があるであろう。以下、順にそれを検討しておきたい。

第一の、党派論についてであるが、ガンによれば(Gunn, 1971)イギリスの政治的議論において党派論は17世紀末から始まっている。それは概ね素朴な党派否定論であった。だ

が1730年代のウォルポール政権時に第一のピークを迎える。そしてそれは50年代にいったん沈静化した。しかし60年代に復活し、第二のピークとなった。ボリングブルックは30年代の代表的な党派論者であり、60年代で最も有名な論者の一人がバークである。

党派 (faction) 概念そのものは国制を攪乱する要因として概ね一貫して否定的評価を下されてきたにもかかわらず、党派論の理解を困難にさせているのは、それが政党 (party) 概念や、政府に対立する存在としてのオポジション概念と複雑に交差してきたからである。その交差を念頭に略述すると、17世紀末から18世紀冒頭では政党は党派とほとんど区別なく把握されていたと言ってよい。政党の構成員、とりわけリーダーは公的利益を犠牲にして私的利益を促進することに関心があるとされた。当時は自己利益を積極的なものと評価していたが、政党、党派に関係すると、人は理性と良心を政党のマネージャーに預けてしまい、「正しい」行為ができなくなると理解された。自己利益を誤って認識しているのではなく、実際には少数の利益にもかかわらず、それを真の利益と軽信してしまう多数が存在すると考えられたのである (Gunn, 1971: 9-10)。

それに加え、政府に対立するオポジションという集団もあった。これは当初、コンステイテーションを守りたい訳でもなければ有害な政策をチェックしたい訳でもなく、閣僚に対して嫌がらせや妨害を行うだけで、端的に言えば公職を求めているにすぎない (と見なされる) 存在であった (Gunn, 1971: 10)。だがそうした者たちは懐柔政策を受け入れるもので、組織的ではなかった (Gunn, 1971: 11)。

こうした構図の変動は、強力なウォルポール政権の成立を契機としている。1726年頃に多かれ少なかれ恒久性のある組織としてオポジションが把握されるようになった (Gunn, 1971: 21)。ボリングブルックはここで中心的役割を果たしたと言ってよい。そこで彼は官職の売買の制限を求め、単なる嫌がらせや妨害に留まらないオポジションを形成したといえる (Gunn, 1971: 11-2)。とはいえボリングブルックと、トーリーやウィッグの「幅広い下層」は権力の追求を最終的な利益、目的としていた。彼らの議論の特徴は、政党を存続させることに利益を見出していないということである。トーリーとウィッグの混成部隊であることからわかるように、最終的に政党を解消することを目的にオポジション活動を行っていた (Gunn, 1971: 23)。つまりボリングブルックは政党を党派と同じものとし、公益でなく私益を追求するものと見る、従来のともいうべき立場に立っていたのである。

このボリングブルックが代表していた組織をオポジションと位置付けたのは、むしろ政府に助成された新聞の方であった。もちろんそこでオポジションが肯定的に位置づけられているわけではなく、オポジションの党派性を強調する文脈である (Gunn, 1971: 21)。政府の側は政党の存在に一応の政治的正当性を認める一方で、オポジションを党派として否定的に扱うというスタンスであった。

議論のこうした枠組みの中に位置づければ明らかなように、ボリングブルックの「公共精神」を素朴な無党派性と理解することには困難が伴う。彼の「公共精神」論には少なからず政府側に対する自己弁護としての非党派性という性格が含まれている。むしろここで

は非党派性としての「公共」性の「争奪戦」が展開されており、一方の当事者がボリングブルックらであったと見るべきであろう²⁰²。

第二に、このオポジションと強く関連するのだが、当時「公共精神」という概念が使用される特定の文脈が存在したことも踏まえておく必要がある。この公共精神は「パトリオティズム」という概念と結び付けられて論じられた概念であった。この「パトリオティズム」とは、一般的な愛国主義、さらには18世紀後期の好戦的なそれとはひとまず区別されるべき概念である。

ハーバーマスも「ポープ、ゲイ、アーバスノット、スウィフトのような人物は、アディスンやスティールに見られる文学とジャーナリズムの結合に対応する、文学と政治の独特の結合を形成している」と軽く触れているのだが（Habermas, 1990: 125=1994: 88）、クロウによれば（Crowe, 2012）当時、出版社ドズリが主催したタリーズ・ヘッドという書肆があり、それに関係した文筆家たちの文芸批評ネットワークが存在していた。これは詩人・批評家のアレクサンダー・ポープが当初中心だったが、彼の死後もその遺産を再解釈することで継続しており、それがパトリオティズムという政治的オポジションの、より広い運動になっていた。これは名誉革命体制で積み残した課題（王朝・国王の権利、宗教的寛容、公職に関わる資質）によって国内に分断が起きているという現状認識から出発している。この分断で政党まで衰弱しているが、このネットワークのパトリオットたちは「公共精神」の育成によってこの分断を克服しようと主張しているのである（Crowe, 2012: 2-3）。ここからも分かる通り、「公共精神」はボリングブルックが独占的に使用した概念という訳ではなく、一つの言説として一定の範囲で使用されていたものであった。

前述の党派論との関係で少しく敷衍すると、こうして当初のオポジションがもっていた浅薄さや非組織性にパトリオットたちが大きな変化を与えていき、ウォルポール政権成立といった環境の変化ともあいまって、オポジションが一つの政治的立場として確立していく。ボリングブルックはポープとの関係でこのパトリオティズムの思想に寄与しており、カリスマ的なリーダーシップでスウィフトらを糾合し、一定程度組織化されたオポジションを形成した（Crowe, 2012: 4-5, 7）。その意味でボリングブルックは、次第に広がり始めたパトリオティズムの言説を30年代に牽引した存在と位置づけるのが正しいであろう²⁰³。

以上からもわかる通り、この「公共精神」は党派対立に対抗する意味内容が与えられており、既存の偏った利益ではなく国民全体の利益を創出することで、国民の政治的な統一に寄与することを志向する精神である。この精神の在り処は、その意味で既存の行政府、立法府ではないが、しかしそれがこの精神の本質的条件である訳ではない。ボリングブルックは特定の政権に対抗する余り、人民にのみ限定する傾向が強くなっているが²⁰⁴、「公共精神」はその所有者を統治機構内部に送り込むことを拒否する概念ではない。

それはバークの議論からも読み取れると思われる。彼がボリングブルックの影響力がなくなった頃のパトリオットの一人であることは、出版者ドズリとの関係からして疑問はないが、ハーバーマスがバークの「一般的意見」を論ずる際に参照したものの一つで、（ハー

バーマスは言及していないが) バークは「公共精神」についても言及している。「ベル・クラブの支配人への書簡」がそれである (To the steward of the Bell Club, 1 Nov. 1777)。これはアメリカ革命後、支持者たちの集まりであるベル・クラブの支配人に対して後に『ブリストル・ガゼット』に掲載してもらうことを念頭に書かれた。これを検討してみることにはしたい²⁰⁵。

その前にボリングブルック以降の党派論の変化をおさえておこう。ボリングブルックはオポジションであったが、当然ながら党派を批判しており、政党も党派の一つと理解していたために否定していた。オポジション活動を通じて最終的に解消すべきものとして政党を理解していたのであるが、その頃から政党の存在は次第に政治的に正当化され始めており、政府側はむしろ政党が存続することを念頭に置いていた (Gunn, 1971: 21)。政党はオポジションを表明するのに便利な存在とすらなっていたのである。政党が党派と明確に切り離され、政治における位置を占めたのは、ボリングブルック後の40年代で、公職を求めるといふ唯一の目的を持った存在としての党派に対し、政党は原理に依拠した結合とされた (Gunn, 1971: 25)。バークはボリングブルックと違い、よく知られているが著書『現代の不满』において、党派と区別しつつ政党を明確に定式化した上で、正当化している。バークは当時、すでに極めて曖昧な形で存在していた共通了解を明確な形にしたと言ってよい。だがバークの正当化によって、政党を受け入れるにあたっての権威を求める者たちの格好の参照点が提供され、バークの影響力はやはり大きなものであった (Gunn, 1971: 26-8)。

ここからも分かるとおり、バークの立場は政党を正当化しつつ、翻って腐敗を起こす党派を否定している。当時は再び政界、とりわけ宮廷派の腐敗に対して批判が過熱していた。この書簡の論旨も腐敗と有権者の義務についてであり、そこで「公共精神」について触れながら、この党派と腐敗を批判している。

「以前に言ったことだが、あえてそれを繰り返したい。我々の中にはあらゆる種類の腐敗から解放され、極めて優れた公共精神を持つ者がいる。それは思っている以上であるはずである。違いは存在するのだ。それゆえ、これを区別し、幾人かの政策が駄目にするのが何かを区別するのが有権者の仕事なのである」 (Correspondence, III: 397)

ここでバークは当然ながら「公共精神」と「腐敗から解放」されていることを結び付けており、そうした人間を選ぶのが「有権者の仕事」と位置付けている。むしろこの腐敗は前述のように、宮廷派という党派性が生み出したものであり、その意味で「公共精神」は党派性のないものである。この点ではボリングブルックと同じであるが、かつそれが公職の条件となっている点が異なっている。

だが加えて注目すべき点がある。バークは二位で当選しており、同じ選挙区で一位当選した候補者(クリューガー)は、この宮廷派とその腐敗の批判の最右翼であった。バークはここで党派や腐敗を批判すると同時に、こうした急進的批判者に対しても懸念を表明し

ているのである。それは単に穏和さを価値としているからではない。パークは次のように述べている。「下院の腐敗についての無差別な意見は、議会の嫌悪を引き起こす」。これからも分かる通りパークがここで懸念しているのは、穏和さという価値に基づく批判の程度、適切さについてではない。それが議会の価値を脅かすことになる点である。議会を構成している者、これから構成する者には確かに腐敗が存在するが、全員ではない。にもかかわらず無差別に批判することは、腐敗に対抗している少数者に対し、その対抗の価値を否定することである。そして評価されない行動をとることのできる人間は少ない。こうして腐敗は新たな感染者を増やす。この時、こうした批判者は「腐敗への一般的な関与を循環させてしまい、腐敗させる当事者となる」のである (Correspondence, III: 396)。パークはこの循環のメカニズムを指摘し、それが人民にとっての議会の持つ価値をさらに低減させてしまうことを主張している。

このクリューガーに代表される急進的な批判者と、ウォルポール政権批判の急先鋒であったボリングブルックは重なるところがある。公共精神の所有者を人民とすることが、ボリングブルックの場合、議会にはそれが全く存在しないことを意味するものとなり、完全に議会と人民を敵対させてしまっている。それは急進的批判者と同様なのである。パークは党派と腐敗と同様、この点についても懐疑的で、その敵対は下院と人民の関係を破壊すると否定的に捉えている。パークはこれより以前に「下院の徳、精神、本質」を「国民の明確な似姿であり意見」であると述べていた。これが前提になっているのであり、この敵対は前提を損なうものであることになる。

またパークは敵対は腐敗を循環させてしまい、批判者が腐敗の当事者となることを指摘したが、公共精神が腐敗を批判する際の基盤となる精神であるなら、この敵対は公共精神に基づくものではなくなってしまうことになる。この点がパークの公共精神論の特徴をなしている。

実はこの点は、パークのアメリカ問題に関する著名な著作の一つ、『ブリストル執行官への手紙』においても現れているのだが、そこではさらに名誉との関連で公共精神が論じられている。名誉概念の詳細は 2 部 7 章で検討するので、ここでは簡潔に触れるにとどめたい。いささか長いので、省略しつつ引用する。

「先天的および後天的な行動規範の腐敗を防止するのに効果的だとこれまで考えられてきた唯一の方法は、諸君の生ける時代で最も有徳で公共精神に富む者とともに生き、コミュニケーションをとるという習慣である」。「それを旨としてきたために私は『政党人』と諍りを受けるかもしれない。だが私はそうした悪口に影響されることはまずない」。「存命か否かに関わらず、私が過去 11 年に渡りともに思索し行動してきた人たちは比類なき人物たちであり、彼らとの密接な交遊が咎められる日が来るとしたら、それは名誉というもののへの尊重や名誉というものの理念が全て失われた後であろう」。こうした人々は「私的名誉を公的原理に接ぎ木することで、この時代を価値あるものとし、諸君の歴史の中で最も輝か

しい時代を演出することになる」

「公的舞台上で行動する人間は誰しも同じようなもので、全員が等しく腐敗しており、俸給や年金という不潔な利権しか考えていないという教義を悪しき目的から邪悪な者たちが説いており、それを羨望と無知から有害にも軽信している者がいるが、諸君にこの教義に染まった者はいないと私は希望している。それは経験から誤りなのだと私は知っている」。パークの交遊した者たちは「少なからぬ公共精神を持ち、私益を義務に真に従属させ、与えられるべき名声と評価に対して、控え目で統制された感覚を持っていた。彼らの中にそれを発見した」(LSB, III:326=1973: 219-221)

ここでパークは政党と党派の混同を意識して、その違いと公共精神を関連づけている。この混同は先ほど見たように公職者は「全員が等しく腐敗しており、俸給や年金という不潔な利権しか考えていないという教義」に基づいていると分析されている。しかしそれは党派人のことであり、政党人には当てはまらない。ここで政党人は腐敗から解放されている「公共精神」の保持者として性格づけられている。この対照は、金銭欲と公共精神の対照である。当時しばしば「国王の友」と呼ばれた者たちを含む党派人は、議会における行動の見返りとして「俸給や年金という不潔な利権」、つまり私益、金銭を期待し要求した。それを腐敗と呼んでいるのだが、この行動の動機は私益、つまり金銭欲である。それに対し政党人は異なる。「私益を義務に真に従属させ」る公共精神に基づいて行動している。それは公益の追求として現れるのである。つまり党派人は(極めて)一部の利益のみを追求しているのに対し、政党人は国民全体の利益、公益を追求することになっている²⁰⁶。両者の混同は誤りだとパークは強調する。

だがこの公共精神は行動の見返り、報酬を全く期待しない精神ではない。彼らは名誉を報酬として期待している。「与えられるべき名声と評価に対して、控え目で統制された感覚を持って」おり、「私的な名誉を公的原理に接ぎ木」しているのである。つまり金銭欲を動機として行動し、私益を追求する党派人に対し、名誉を動機として行動し、公益を追求する政党人が対置され、後者を公共精神の保持者としてパークは高く評価しているのである。この評価は、マンデヴィルの議論、そしてより直接的にはモンテスキューの議論の影響を抜きにしては理解できない。というのも厳格な徳論からすれば、真に有徳な者は公益を追求する際に、徳のみを動機とするべきであり、名誉が動機であってはならない。それゆえに徳を身につけることが古代ローマ以来繰り返し主張されてきた。名誉は結果として与えられるに過ぎないのである。しかしパークはここで名誉を動機として行動することを肯定している。この点はさらに後ほど触れることにする。

しかもパークはここで「最も有徳で公共精神に富む者」として徳と公共精神を等価なものとして扱っている。これは前段で述べたように、厳格な徳論からすれば区別されるべきものを混同することであろう。結果として公益の追求を行っていることをもって、本末転

倒をも許容していることになる。あるいは動機が金銭欲であれ名誉であれ、徳そのものではないという意味では、その行為は「不純」だということになろう。バークがこれらと同列に扱っているということは、厳格な徳論者が、動機にかんして、徳に比べて金銭欲と名誉の距離は近いと判断しているのに対して、その距離を遠いものと判断し、より徳に近いと見ているということである。あるいは徳を拡張して公共精神まで含めようとしているともいえる。それらの区別について無知ではないが、公共精神までを肯定すべきものとして認識すべきだという態度表明とも言えよう。

さて話を元に戻すと、ハーバーマスはボリングブルックの時点で「公共精神」が客観的な意味合いを獲得しており、人民がその所有者になっているとしているが、より厳密に言えばボリングブルックからバークの時期にかけて、公共精神が「党派性」のために本来的な居場所であるべき議会の中から失われ始めている（と認識されている）のであり、それによって押し出されるように議会外に生まれていったと把握すべきであろう。

さてこの「公共精神」は、これまでの検討からも明らかのように、ある種の徳である。このことはハーバーマスが強く「公共性」の文脈で把握したことと合致しないように見える。だがこれは矛盾ではない。ボリングブルックの場合とはとりわけ顕著であるが、バークの場合にも明らかに「公共精神」には「党派性」とそれによる政治に対する批判的公共性の性格は与えられている。またバークの場合にはとりわけ顕著であるが、ボリングブルックの場合にも「公共精神」を「生ける活動的なものにする」という能力の性格が与えられているのである。ここからすれば徳論としての「公共精神」論と公共性論としての「公共精神」論は矛盾しているわけではなく、むしろこの二つのものが交差するところに「公共精神」が存在していると見るのが正しいであろう。これは同時にボリングブルックとバークのスタンスの違いも教えるものであろう。

第2節 意見

冒頭で確認したように、ハーバーマスは「公共精神」が「公論」に至る過程で、「一般的意見」という概念を経由したと論じている。この「一般的意見」概念については、バークがアメリカ革命の際に言及しているとし、それを検討している。本節では、このハーバーマスの理解を手掛かりに、バークの「一般的意見」概念について検討してみよう。

バークは1776年のアメリカ独立宣言の翌年、『ブリストルの執行官への手紙』でアメリカ独立についての観察と分析を行った。バークは「アメリカ派」と揶揄される程、一貫してアメリカ植民地人を擁護し続けたが、ここでもアメリカ独立はイギリス政府の統治の問題を契機としていると分析されている。ハーバーマスは「一般的意見」概念をこの中の以下の一節に見出している。

「立法権のどの部分も、統治されるべき者の一般的意見 (general opinion) と無関係には

安全に行使されえないと言いたい。この一般的意見こそ立法全権を動かしていく媒体であり機関である。これなしには立法権は、精神を慰めるための理論ではありえても、事態を方向付けることはない」²⁰⁷ (LSB, III:314-5=1973: 207)

アメリカ革命はイギリス議会における課税法案の通過を契機としているが、バークは課税法案か否かを問わず、「一般的意見」と離れたままならば、今後のいかなる立法も抵抗にあい続けるだろうと論じた。

さてハーバーマスはこれを次のように解釈している。

「公論 (*öffentlichen Meinung*) は立法全権 (あるいは主権) の媒体であり機関であるという規定は国法的には必ずしも明確な規定とは言えないが、この規定は、にもかかわらずこの『一般的意見』の概念を明確にしている。論議する公衆の意見はもはや単なる意見ではない。純然たる傾向から生ずるのではなく、公共の事柄についての私的な反省とその公共的な討論から生ずるのである」 (Habermas, 1990: 167=1994: 134)。

立法全権の媒体であり機関を、バークは「一般的意見」としていたが、ハーバーマスはそれをすでに「公論」と呼んでいるところは興味深い。それについては後ほど触れることとして、まず確認しておきたいことがある。ハーバーマスはバークの「一般的意見」に関する定式化を「国法的に明確な規定ではない」としているが、これはバークの論旨とはすれ違っているように思われる。バークがここで論じようとしているのは「国法的」な、つまり形式的な次元ではない。そもそも「一般的意見」自体が国法上の概念ではない以上、「国法的に明確」になることはないであろう。

ハーバーマスの意図が奈辺にあるか不明だが、バークが論じようとしているのは、国法的、つまり形式的なことではなく、明らかに実質的なことである。つまりアメリカへの課税をイギリス立法府が決定することは、イギリス議会が帝国の最終決定権を持っているという形式面に限定すれば不可能とまでは言えなかったのであり、ここでバークが問題にしているのは、むしろそこである。だがたとえ権限が法的に付与されようとも、実質的な支持がなければ、権限規定は空文化し機能しなくなることをバークは言語化している。

さて、ここでバークは「一般的意見」の所有者を「統治されるべき者」としている。むしろここで具体的にはアメリカの人民を念頭に置いているのだが、しかしそれに限定される訳ではない。むしろ普遍的な命題だとバークは認識していると言ってよいだろう。つまり統治は常に「統治されるべき者」の持つ「一般的意見」から乖離してはならないということである。アメリカ独立はその乖離の典型であって、「一般的意見」から乖離した統治は抵抗を生み出す。いかに立法府や政府が自らの権限の範疇にあるがゆえに法的には正当な決定であると繰り返そうとも、その決定の内容が「一般的意見」から乖離していれば、現実はその支配は最終的に服従を調達できず、「事態を方向づけることはできない」のであり、

正当性を繰り返し主張することで決定者の「精神を慰める」に過ぎない。短期間は服従の調達に成功することはあっても、乖離の累積は、現にアメリカがそうであったように、軍事力を必要とする事態さえ視野に入るのであり、その場合それを統治と呼ぶことはできない。バークはこのように明らかに法的正当性によってのみ統治が行われるのではないこと、実質的には明文化されていなかろうとも被治者による支持が不可欠であること、そしてその支持は「一般的意見」との近接という形を取ることを指摘している。

ところでハーバーマスは前述の言及で「論議する公衆の意見」と「意見」を区別し、バークのいう「一般的意見」が前者であるとしている。後を見ればわかる通り、「論議する公衆の意見」とは「私的な反省とその公共的な討論から生まれる」ものであり、ハーバーマスがこれを「公論」と呼んでいることは説明するまでもないであろう。だがバークの「一般的意見」に「公共的な討論」の要素があったらどうか。先ほどのバークの言及の中にはそれは見いだせない。ハーバーマスはそれを前節でみたバークの書簡の中に見出しているのである。バークは有権者の義務、あり方を検討する際に、次のように論じている。

「自由の国では、誰しものが全ての公的なこと（**public matters**）に関心を持っていると考えている。それについての意見を形成し、論議する（**deliver**）権利を持っていると考えている。彼らはそれを精査し、検討し、議論するのである。彼らは好奇心を持ち、熱心で、注意深く、容易には騙されない。そして、こうしたことを日々の思考や言説の対象とすることで、多くの者はそれについてなかなかの知識を得、さらにその一部は相当な知識を得る。自由な国で有能な者がそこかしこにいるのはそれゆえなのである。他方、そうでない国では誰もそのようなことはしない。するのは職務上必要だという者だけである。しかも彼らは公的事柄を気にして考えはするが、自らの意見を互いに戦わせることはしないのである。この種の能力は彼らの生活の中では滅多に居場所がない。自由な国では、真に公的な叡智、真に公的な賢明さは、しばしば君主の内閣よりも店や工場で見出される。他方、そうでない国では内閣にでも入らない限り、誰も意見を持つなどとはしない。それゆえあなた方自身の理性を常に思慮深く使用することがあなた方の存在意義なのである」²⁰⁸
(Correspondence, III: 397-8)

バークはここで「自由な国」の人民と「そうでない国」の人民の対比を用いて説明している。実はこの引用の直前に、「自由人」と「そうでない者」の違いは、「公共の利益（**public interest**）」を判断することの有無であるとも言っており、「公的なこと」と「公共の利益」は大きく重なる概念であると解してよいであろう。前者は「公的なこと」に関心を持ち、「意見」を形成する存在である。

さらにここでバークは（おそらくイギリスを筆頭とする）自由の国では「内閣よりも店や工場」に「公的な叡智」、「公的な賢明さ」があるとしている。この「公的な叡智」、「公的な賢明さ」とはいかなるものか。「公的なこと」「公共の利益」に関する思慮深い理性の

使用による意見の形成と、それに基づく論議の中に現れるものと解してよいであろう。ハーバーマスはバークのこの定式に注目している。まず第一に「意見」の所有者は「内閣」にいる政治家たちでは必ずしもなく、「店や工場」にいる、商業、製造業者たちであるとバークは位置付けていることである²⁰⁹。

そして第二に、最も重要な点だが、バークは「自由の国」では彼らが「意見を形成し、議論する」と定式化している。ハーバーマスはこの意見を「一般的意見」と理解し、それは「論議する」ことを含むものと理解している。この点がハーバーマスのいう「私的な反省とその公共的な討論」に重なるものであることに特段の異論はない。

だがバークは彼らにも議論できないことはあると述べている。先ほどの引用部以前に、本書簡でバークは彼らが議論し判断する対象について述べている部分がある。そこを確認してみよう。

「我々の同胞の多くが、生活習慣そして実際の仕事の間にはないことから、法や政治のあらゆる問題に関する意見を形成できない、あるいはむろんのことそうした問題に関して人間がどう行動すればいいのかを決定することができない。それは本当である」(Correspondence, III: 397)。

もちろんバークが規範的に議論や判断の範囲を設定している訳ではない。彼らの多くの日常の中に法律や政策が存在している訳ではないという事実を指摘しているのである。日常生活の中に個別の法案や政策案が存在しているのは、政府や議会の間であるのに対し、彼ら人民はそうではない。それゆえそれらを議論し、判断することができないと述べている。

このように語るバークは、前述の「一般的意見」論者であるバークと矛盾するのではないのだろうか。一方では「意見」を形成し、議論する主体として人民を想定しつつ、他方で彼らには「意見」を形成できないとしているのである。しかもそれは異なる機会に述べられたものではなく、同じ一つの書簡の中での議論なのである。だがそれほど長い訳ではない一つの書簡の中で分裂するということがあるのだろうか。

これを整合的に把握しようとする際に参考すべきなのは、それからおよそ3年後に議会でなされた『経済改革演説』における言及であろう。これは宮廷派などへのパトロネージのために膨れ上がった予算を改革する必要があるが当時、国内で論じられるようになったことを受けて、改革派としてバークが行った演説である。その中でバークは以下のように公職と人民の関係を定式化している。

「人民は主人であり、彼らは自らの欲求を大まかに漠然と表明するだけでよい。我々は熟練の専門家、有能な職人であり、彼らの要求に完全な形を与え、それに役立つ用具を選び出す。彼らは病気で苦しむ患者として自覚症状を告げるが、我々は正確にその病気の原因

を突き止め、医術の定める通りの治療を施す」(ER, III: 547=2000: 369))

バークはここで公職にとって「人民は主人」と定義し、また注文主と職人、あるいは患者と医師の比喻を用いて、人民と公職の関係を定式化している。むしろここで注目すべきは、その関係における人民の位置づけである。ここで人民は「自らの欲求を大まかに漠然と表明する」のであり、「自覚症状を告げる」存在であって、強調されているように完全な設計図や処方箋を書く存在ではない。そうした能力は持っていないし、また要求されてもいないのである。だが、設計図や処方箋の元となるのは必ず人民の要求でなければならない。無から設計図や処方箋は生まれないのである。この後に、バークは人民からの要求を無視することも公職には許されていないと付け加えている。

この定式を重ね合わせれば、先ほどの矛盾を解消することができよう。端的に言えば、法律や政策はここでいう設計図や処方箋のことを指していると解される。人民は具体的な法案、政策案を提示することは能力的にもできないが、そもそも必要でもない。あるいは言い方を変えれば「法や政治のあらゆる問題に関する意見」と「公的なことに関する意見」は異なっており、前者を論議するのは公職であり、後者を論議するのが人民なのである。バークは明らかに「公的なこと」「公的利益」と、「法や政治」の具体的な問題を区別している。前者は後者よりも、遥かに抽象的で範囲の広いものとして想定され、前者について「人間がどう行動すればいいのか」は人民が、後者について「人間がどのように行動すればよいか」は公職が、意見を形成する。この前者の「意見」こそが「一般的意見」とも呼ばれているものだと考えてよいであろう²¹⁰。

ところで、これまで等閑視していたことがある。それは「意見」と「一般的意見」の違いである。ハーバーマスは「意見」から「公論」への歴史的発展を跡付けており、「一般的意見」は先ほど見たように、単なる「意見」よりも遥かに「公論」に接近したものと位置付けられていた。前段までに確認したように、バークは「一般的意見」という概念を使っているが、同時に同様の用法で「意見」も用いている。これは混乱というべきではなく、本論冒頭に述べたガンの指摘が的を射ているというべきであろう。バークは「意見」概念を中心的に使用しているのであり、そこにハーバーマスがいう「私的な反省と公共的な討論」をある程度含まれていると見るべきである。この「意見」概念は通常の個人の見解を意味する用法から離れており、集団的に共有されるものとなっていることは言うまでもない。「一般的意見」はそうした性格を強調するために使っているものと位置付ける方が適切であろう。

ここで一旦、整理しておこう。歴史的には人民が持つ「意見」は、当初(とりわけ学問的に追求された)真理とは異なるものであるがゆえに依拠するには不適當であり、かつしばしば容易に変化し不確実なものという性格が与えられていたが、次第にこうした不確実性、依拠不可能性という性格が失われていき、17、18世紀には政治的に積極的なものと認識され始めていった。つまり当初は、それが現実の政治と対立しても、人民の「意見」が

誤っていると把握されたが、その評価の逆転によって、現実の政治に対する批判として次第に影響力を獲得していったのである。それに加えてとりわけイギリスでは、名誉革命以降、パトリオットたちが国内的分断を解決するために「公共精神」が必要であり、人民の中でそれが育成されるべきと論じ始め、それが一定の範囲で浸透していった。この「意見」と「公共精神」という二つの概念は、党派と腐敗に対する批判という点で意味内容が重なっていったのである。ハーバーマスがこの二つの概念を「公論」に至る前段階として位置づけ得たのは、こうした関係からであったと言ってよいだろう。だがパトリオットたちは政府、とりわけ議会から公共精神が大幅に失われており、むしろ人民の中にそれが生まれているという認識では一致しているが、しかし17世紀のボリングブルックにおいては、人民が公共精神を持ち政府、議会と対抗すると定式化されていたのに対し、18世紀のバークの定式によれば、人民は「意見」を形成しているし、その中に腐敗から解放されている「公共精神」を所有している者がいるとされる。

この整理からすると、「意見」論は強く党派論と関係して成長していることが理解できるが、ボリングブルックと比較してバークにおいて特徴的なのは、「意見」が党派と同時に公職とも関係している点である。ボリングブルックは終始、政府、議会と敵対していたが故に彼の議論では公職論の色合いが薄いのが、バークではこれまでの行論からもわかるように「意見」論は公職論と強く結びついている。

というのも、バークがこの時期とりわけ問題にしていたのは、公職と意見の乖離であったからである。バークはアメリカ革命に際して、イギリス政府の対アメリカ立法の問題点を指摘する文脈で、以下のように指摘している。

「実際に、公的傾向を強制するのではなく、それに従うこと、共同体の一般通念 (*general sense of the community*) に対して、方向、形式、技術的装い、そして特定のサンクションを与えることこそが立法の真の目的に他ならない」(LSB, III:315=1973: 208)

ここで具体的にバークの念頭にあるのは、むしろアメリカという「共同体の一般通念」を歪めるような強制をなす立法をイギリスが行うことは誤りであるということであるが、これも普遍的に適用される定式であろう。ここでバークが「共同体の一般通念」と言っているものは、その内容からして、「一般的意見」ないし「意見」であると解することができる。そうだとすれば、バークがここで前提としているのは、立法府を構成している公職と、人民の「意見」との距離、関係の在り方でもある。公職が「意見」と乖離し、独立し、あるいは対立することは政治的に誤りなのである。

この公職は実は名誉と強い関係がある。名誉とは私的利益の追求と共同体の利益への貢献という二つのことを「ある意味では媒介してきた観念」であり、「『公共のものごと』 (*res publica*) への貢献に対して個人に与えられる最大にして唯一の報償」と考えられた(川出、2000: 115)。つまり人間が私的利益を追求する存在だとすると、その彼らとその追求を放棄

することなく、何をもって公的利益の追求に向かうのか、という問題が発生するが、その答えとして、名誉概念は位置付けられた。公職はこの名誉に支えられていると理解されるのであり、バークもその理解に立っている²¹¹。

人間が公職につき、公的なことに貢献することで名誉が与えられるが、それはつまり人民に評価されるということである。つまり公職は人民による評価の対象であるということになる。評価の仕方は選挙といった公式の評価から、日常的な会話の中での、より非公式な評価まで、多様な形式を取るであろう。この人民の評価の基礎となるのは、人民の「意見」である。人民は「意見」に基づいて公職を評価し、名誉や不名誉を与える。先ほどバークが急進的な批判に対して留保をつけていたことを見たが、これはこの名誉論の観点かすると、不適切な評価であることを意味している。公職を不適切に評価することは、公職が公共のことに貢献することを不可能にすることなのである。だが他方で、公職の行動が公的なことに真に貢献しているかはやはり重要な問題である。この時期において、貢献していない典型例が、公職の党派的な行動であったと位置付けることができよう。人民はその「意見」に基づき、党派性を否定的に評価したのである。

バークの「意見」論は公職という概念を通じて、党派論と同時に名誉論と関係していたのである。この「意見」論と名誉論の関わりは、すでにジョン・ロックの「意見」論にも明らかである。

ロックが「意見ないし評価の法」をどのように定義しているか確認してみよう。ハーバーマスは「意見と評価の法という周到な定式化から伺われるように、ロックにおいては、人が他の人々の意見において現れる姿という本来の語義に戻っている」(Habermas, 1990: 164=1994: 131) としているが、本来的に名誉が意見を基盤にしていること表したものである。ロックによれば「意見ないし評価の法 (the law of opinion and reputation)」とは人々が「徳か悪徳かを判断する」法である。そしてこの「徳と悪徳という名前は、その当てはめられる個々の事例では、世界の幾らかの諸国民、人間社会を通じて、いつもそれぞれの国や社会で好評 (reputation) または悪評 (discredit) が与えられる行動だけに属するとされる。また人々がどこでも自分たちの間で賞賛に値すると判断した行動に徳という名前を与え、非難すべきものとする行動を悪徳と呼ぶことをおかしく思うべきでない」とされる。そして「どこでも徳、または悪徳と呼ばれたり、そう見なされたりするものの基準は、推奨したり嫌悪したり賞賛したり非難したりすることであり、ひそかな暗黙の賛同によって世界の人々の色々な社会、部族、集団のうちに確立される。これによって色々な行動が、その場所の判断、格律、風習 (fashion) にしたがって人々の間に評判 (credit) あるいは不評 (disgrace) を獲得するようになる」。このように「評判」「不評」という形で示される人々の判断が、他者の行動を規制する現象を法として捉えている。「国家の法が命ずる以上には同胞市民に対し強制力を行使しえない。しかし仲間になって暮らし交わる者の行動の良し悪しを考え、推奨したりしなかったりする力はなお保持している」のである (Locke, 1690: 353=1974: II 343)。

ここで評判や不評の下となるのが「意見」であることは間違いない。ロックはここでそれが他人の行動を規制する性格をもっていることに注目し、それゆえ法と把握している。つまり人民相互の関係という広い範囲を念頭においており、「公的なこと」に限定していないが、むしろそれは含まれていると考えてよいであろう。その意味で「評判」「不評」が名誉に関連することは疑いない。

以上からすれば、意見論はロック以来、名誉論との繋がりを持っているものなのである。バークはとりわけ公職論を媒介にして、これに依拠していると言ってよい。ハーバーマスはこのロックの「意見」論は、まだ「公共の討論」の性格を持っていないとして、「公論」以前の段階であることを指摘している。それが正しいとすると、バークはこのロックの「意見」論に明らかに議論の要素を取り入れていると言うべきであろう。

バークにおいては、人民の領域で「意見」に基づいて議論が行われ、それに近接することで公職は名誉が付与されるが、それから乖離することで名誉が剥奪されると認識されている。その際の距離は当時しばしば党派性によって生み出されていったのである。バークの「意見」論はこのように、党派論と名誉論との関係を強く維持しているものとなっているのである。

一点、留意すべきことは、バークにおいて「意見」は全くの無から論議して形成されるものではないということである。バークにおいて人民の「意見」は強く自由の追求に方向づけられたものとして観念されている。換言すれば、自由を放棄するような意見を形成することはないものと考えられている。バークは先ほど引用したように、「下院の徳、精神、本質」を「国民の明確な似姿であり意見」に求め「人民のための抑制として設立された」として、人民の自由を公職の理念と結びつけていることから理解できよう。これは「意見」が歴史的に形成されたものであり、イギリスの歴史が自由の追求の歴史であるとバークが理解していることに基づいている。

おわりに

ハーバーマスはロックのいう「意見」が「公論のように教養（と財産）という前提に制約されていない」とし「意見に加わるに必要なことは論議に加わるのではなく、後に偏見（Vorurteil）として公論が批判的に対決することになる『習慣（Gewohnheiten）』を素朴に表明するだけでよい」ものとしている（Habermas, 1990: 164-5=1994: 131）。前節末尾で触れた点である。この議論からも明らかなように、「公論」はその性格の一つとして「偏見」と対立するものであることは間違いないであろう。

さて、それからすると、重要な疑問が発生することになる。というのも、バークはその「偏見」の重要性を唱えた思想家の一人であるからである。ハーバーマスは「公論」に至る前夜としてバークの「意見」を捉えていたが、それは正しいのであろうか。ハーバーマスはバークの「偏見」に言及しようとしていない。これまでの議論からもわかる通り、ハ

ハーバーマスが取り上げたバークの議論は、アメリカ革命に際して表明されたものである。ここでバークはアメリカの自由を擁護するために、アメリカの「意見」を重視して議論している。それに対し、バークが「偏見」を論ずるのはその後のフランス革命に直面した時、著作でいえばバークの主著『フランス革命の省察』を中心としていると言ってよい。ハーバーマスの議論によれば、「公論」の確立はルソー以降、フランス革命以降とされているので、バークのアメリカ革命時の主張を取り上げた理由としては、時期的な面もあると思われる。そして何よりもハーバーマスはバーク論を行おうとしている訳ではない。だがバークの意見論を考察する上では、この（少なくとも表面上の）矛盾は無視しえない。その意味で、バークの「偏見」概念はバークの「意見」論を理解する上で避けて通れないものであることになる。おそらく前節末尾で触れた点に関わるものと思われるが、この点については章を改めて論ずることとしたい。

第4章 騎士道と意見

バークは、冒頭にも示したように、フランス革命に際して著した『省察』で「意見と感情」は一つの体系をなしており、ヨーロッパをヨーロッパたらしめるものであると性格づけている。繰り返しになるが、もう一度引用しておこう。

「意見 (opinion) と感情のこの体系は旧来の騎士道に源泉を持つ。そして、この原理は、人間に関わる事柄が多様化することで現れ方が変わったとしても、何世代もの長い継承を経て我々の生きているこの時代にまで存続し影響を与えてきた。もしそれが完全に消滅するならその損失は計り知れないと私は恐れている。近代ヨーロッパにその特徴を与えてきたのは、この原理なのである。いかなる統治形態の下にあれ、ヨーロッパを、アジア諸国や場合によっては古代世界の最も栄光ある時代に栄えた諸国から区別するのは、この原理なのである」

そしてバークはフランス革命が、この「意見と感情の体系」に対する挑戦であると診断し、「全ての革命の中でも、最も深刻な、感情、習俗そして道徳的意見の革命」であると規定したこともすでに確認したことである。

さてここで興味深いのは、この「意見と感情の体系」の起源が「騎士道」に求められているという点である。これまでの検討においては、「意見」の歴史性についてバークは触れていなかった。しかしここでバークは「騎士道」からヨーロッパ大で共有される「意見と感情の体系」が生まれたことを指摘し、その歴史性について踏み込んでいく。

だが「意見と感情の体系」が「騎士道」に源泉を持つとはいかなることであろうか。「意見」についても、「騎士道」についても、当時すでに社会科学的な議論の対象であったが、その二つの概念には関係があるのだろうか。そしてあるとすればバークはそれをどう関係づけているのか。これは「近代ヨーロッパに特徴を与えた」ものとされているだけに、看過する訳にはいかない種類の問題である。本章では、この二つの概念をバークがどう関係づけ、そしてそれがどのように近代ヨーロッパを「性格づけている」とバークが観念しているのか、その一端を明らかにしたい。そこでまずは「騎士道」が当時の社会科学においてどのように位置づけられていたかについて最低限の輪郭を掴んでおき（第1節）、次にバークがそれに依拠してどのように騎士道を理解していたかを検討する（第2節）。そしてそれが意見といかに結び付けられていたのかについて論ずることとする（第3節）。

第1節 スコットランド啓蒙の騎士道論

「騎士道」は当時の社会科学、とりわけスコットランド啓蒙において一定の重要性を帯び

た概念で、現在精力的に研究が進められている過程にあり、その意味でここでは十分な検討を加えることはできない。その制限の中で、しかし一つ明確になっていることは、野蛮から文明へという習俗の洗練の一つの契機として理解されていたということである（以下は犬塚元、壽里竜の分析に依拠している）。つまり、封建社会において粗野な習俗の下に行動していた「野蛮人」たる騎士たちが、「騎士道」を形成することで次第に習俗を洗練させ、礼節を身につけていき、文明社会へと時代を推進する役割を果たしたと理解されていると言ってよいであろう。

ディヴィッド・ヒュームは「近代的名誉と騎士道に関する歴史的論考」という論文を（Mossner, 1947=2011）、公刊はしなかったものの執筆しており、そこから彼の騎士道理解を読み取ることができる。そこで彼は騎士文学を素材に、騎士道を、古代のそれ（「詩における英雄」）と近代のそれ（「騎士道物語における英雄」）に区分して検討しているが、基本的には勇氣という徳に依拠する習俗と把握している。古代では理性や先例に導かれない場合に自然と伴う雰囲気をもっており、海賊、山賊すれすれの野蛮さがあつたが、近代では礼節（*civility*）を気取り洗練された勇氣であり、名誉の源泉となっている。ヒュームはいわゆる近代の騎士道を勇氣と礼節の観点で把握し、習俗に大きな変化を与えたとしており、近代ヨーロッパの習俗の起源を騎士道に求めている（犬塚、2004: 269）。そして「推測的歴史という方法論をもったスコットランド啓蒙の思想家の間で騎士道を近代的な洗練の起源とする議論が存在していた」とも論じられている（壽里、2011: 93）。

騎士道の政治的意義についてヒュームは、国家の成立期以降に見出している。この勇氣という徳は「あらゆる粗野な時代、あらゆる国家の揺籃期において」「常にもっとも尊敬された徳」であり、統治者たちが「常に第一に望む才能は彼らに統治する能力を与え、権威を獲得させ、獲得された権威を行使させる才能である。勇氣はこれらの中で最高のもの」なのであり（Mossner, 1947: 58=2011: 99-100）、そこから騎士道という習俗が作り出されていくのである。

アダム・ファーガソンもその主著の一つ『市民社会史論』において、ヒュームと同様に騎士道を古代と近代に区分して検討しているが、ファーガスンはとりわけそれが現実の戦争における戦闘行為や捕虜取り扱いの規範、つまり戦時国際法（*jus in bello*）に顕著な影響を与えたと論じている。「人民の伝統における道徳、伝説における嗜好は、特定の時代のエンターテインメントの産物であるが、それと同様にそこでの観念や（登場人物の）性格を確かに示しているものである。そうだとすれば、いま戦争法、諸国民の法として認識されているものの基礎はヨーロッパの習俗の中にあり、それは騎士道、ギャラントリーの物語に表されている感情を伴っている。我々の戦争の体系は、ギリシャのそれよりも、我々の初期のロマンスの好ましい（登場人物の）性格に近い。それは（ギリシャの）『イリアッド』や全ての詩とは全く異なっている」。こうして「騎士道の体系が完全に形成されると、両性の公平な取り扱いに対する驚くほどの尊重や戦闘様式の確立を推し進め、英雄的性格を神聖な性格と結び付けることになっていく」（Ferguson, 1966: 200, 201）と論じている。

この点はウィリアム・ロバートソンも同様である。「戦争のあらゆる遂行に伴う人間性、ギャラントリの洗練、名誉の問題、これら三つの事情は古代の生活様式と近代のそれとを区別するものであり、それらの原因はかなりの程度、この気紛れな制度（騎士道）に帰せられるだろう」としている（Robertson, 1972: 59）。

いささか不十分な整理ではあるが、以上の概観からすると、近代の騎士道は政治的にみると粗野な暴力行使に対する一つの行為規範として位置づけられている。混乱からの秩序構築ないし国家の設立、あるいは国家どうしの戦争といった暴力行使において、洗練されない粗野な勇気という徳は、凄惨な結果を招くが、それを洗練させ暴力を一定程度制御していった契機の一つとして騎士道が認識されているといえよう。

第2節 支配服従関係の転換

ではバークは騎士道についてどう理解しているのだろうか。しかし残念ながら、バークはヒュームのように騎士道についてまとまった記述を残してはいない。それゆえに彼の著作に散りばめられている騎士道への認識を再構成する必要があるであろう。

その前にまず、バークがこうしたスコットランド啓蒙の騎士道論の影響を受けているということはすでに指摘されている。ポーコックによればバークがスコットランド啓蒙から学んだことは「封建制に特有な性質は、ヨーロッパの歴史を他の諸社会の歴史から区別するという、そして騎士道の興隆は、いかなる行き過ぎがあろうと、封建世界の内部に起きた習俗の革命であり、それによって野蛮な戦士が文明化を始め、弱者、女性そして相互に対して、より洗練された人間らしい行動様式を求め始め、物的財貨の流通拡大やそれを生産する技術を促進させ始めたということ」である（Pocock, 1985: 198=1993: 378）。この点については概ね共有される理解だと言ってよい。

これを基礎として、ここではさらに、「意見と感情の体系」が「騎士道」を起源とするというバークの認識について掘り下げておく必要がある。これまでに論じたように、「意見」は政策や統治行為に対する評価、判断の基盤であり、またその産物である。それがどのように騎士道と関連するのであろうか。

ヒュームは近代の騎士道の観念の起源を封建制の導入に見ている。「ヒュームは、ノルマン人による封建制導入に触れながら『騎士道の観念もノルマン人によって導入されたように思われる。このような空想的な概念のいかなる痕跡も簡素で質朴なサクソン人の中には見いだせない』と述べる。封建的な諸制度によって育まれた行動様式を、当時の詩人や物語作家がさらに装飾して騎士道を生み出したと説明している」のである（壽里, 2011: 91-2）。バークも、ポーコックが言うように封建制との関連で論じている。まずはバークの封建制の把握を振り返ってみることから始めよう。

それに関して、すでに第一部で確認したところを要約的に言えば、バークは封建制を問題の多い制度であるとして、その分否定的に捉えている。複雑な支配従属関係が秩序に混

乱を生み出してしまった制度として、次のように描写していた。

「封建的規律は蔓延し、例外的なまでに荒々しい精神をもって宮廷の振舞や人民の習俗に影響を及ぼした。多種多様で厳格に隷属させる、複雑な法の下におかれた臣民は、主権的権力が持つはずの大権を自ら行使した。彼らは自ら裁判し、戦争を始めるのも和平をするのも自らの快に基づいた。主権者のもつ権力は極めて僅かで、同輩中の第一人者に過ぎず」「戦時であれ平時であれ、何かを追求すべく計画を定めるといようなことはできなかった」(AEH, I: 456-7)

一定程度の一貫性を持った秩序の不在と、主権者の地位の未確立が相互補完的に作用している状態として封建制は認識されている。騎士はその中に存在しており、バークは以下のように捉えている。

「騎士はどこかの国王の臣下であり、勇気を示すことが栄光への道を開くと考えられていた。様々な冒険といった向こう見ずな行為が行われたが、それもどこの国も悪しき秩序であったために、かなりの程度で正当化されたのである。しかも彼らにとってはこの悪しき秩序もまた獲物だった。彼らのほとんどは非常な精力を傾けてこの悪しき秩序を攻撃した。それゆえ、より上位の権力に監視されることもほとんどなく、情熱と向こう見ずさと無知で一杯になった彼らは目立とうとして、名誉を得られそうな危険に飛び込むことを熱望した。そしてそれに遭遇するや、成功など省みることもなかった」(AEH, I: 457)

「名誉」をほとんど唯一の動因として「勇気」という徳を発揮しようと、騎士たちは成算の有無にかかわらず、様々な対象に対して粗野な暴力を行使した。その対象には「悪しき秩序」も含まれている。主権者の地位はまだ十分に確立していないために、制限されることなく、自ら同意できない秩序、一貫性のない秩序に対して、粗野な暴力をもって積極的に対抗したのである。そしてそれが「名誉」として賞賛される状態にあったとバークは騎士の行動様式を分析、整理している。

だが彼らの粗野な習俗も洗練されていくことになる。イギリスにおいてはウィリアム征服王の登場が一つの契機となったが、それまでの混乱で「イギリス人」は疲弊しており、また恐怖を感じていたとバークは指摘する。

「イギリス人 (the English) は恐怖から、主権者と有力な封臣との間で良好な相互対応、疎通 (good correspondence) がなされることを絶対的に必要と考えた。しかしそれは後に、ある意味でイギリス国王の権力を制限するものとして現れることになった」(AEH, I: 465)

我々には幾らか性急な行論である、このバークの議論の論理を辿り直してみよう。混乱は主権者と臣下の「良好な相互対応、疎通」の必要性を絶対化したとバークは指摘している。これはつまり主権者、臣下の双方が秩序形成と維持のために、相互的な作為が要請されたことを意味している。だがそれはこの二者の純粋な自発性によるものではない。自発性そのものを否定している訳ではないが、しかしここでバークが「イギリス人」がそれを行ったとしているのは、第三者の存在を示唆していると見るべきであろう。二者の残余、つまり人民である。彼らの意志や発言は政治的にまだ価値を認められておらず、その意味ではプレイヤーでは決してなく、言わばオーディエンス、よくいってレフェリーに過ぎないが、しかし暗黙裡に二者を秩序形成へと慫慂したということを含意しているものと見るべきである。

この環境の中で、一方で臣下たちは、粗野な暴力行使による秩序破壊について一定の正当性が要請され、他方で主権者は彼らが「悪しき秩序」と認識しない、つまり最低の了解の得られる程度の支配を行うことが要請されたということになる。

前者について言えば、一定の正当性、説得力なしに服従を拒否し、暴力を行使してその支配秩序を破壊することは、逆に主権者の暴力的な抑圧の口実を作るだけであることを意味する。他方、後者について言えば、最低限の了解さえ得られない支配を続けることは、臣下たる騎士たちの暴力的な秩序破壊の正当性を増大させるだけになることを意味する。それゆえ、その折り合う地点まで双方が歩み寄る努力を為さざるを得なくなった。バークが指摘しているのは、このことである。

そしてそこから生まれたのは、たとえ国王の権力が形式的には巨大なものでありえても、服従の調達のためには、それを額面通りに行使することは困難となり、その権力は実質的に制限される、制限政体に繋がっていくということであった。むろんそれには条件として、臣下は暴力的な秩序破壊を示す、粗野な振舞を行わないということが伴っている。ここで騎士たちが粗野な振舞をやめ、作り出したのが騎士道であるということになる。それは忠誠という概念を中核とし、君主の支配に服従する契機を生み出した。バークはこのように分析しているのである。

ここでバークが指摘しようとしているのは、支配服従関係の転換である。ここに見られるのは、支配服従関係における評価、判断の導入であると言ってよいだろう。相互に他方の支配の在り方、服従の在り方について評価、判断し、その評価、判断が服従の在り方、支配の在り方を決定し、修正していくという形式が成立し始めた。そこでは、無形的で、明示的に取り上げられることもほとんどない人民の評価、判断は、にもかかわらず双方にとって必ずしも頼りない味方ではなかった。名誉を求めてひたすらに秩序を攻撃する騎士たちに、忠誠という概念を与え、秩序の形成へと向かわせた騎士道の成立は、むき出しの暴力行使による秩序の成立と変革という形式から、評価と判断による秩序の成立と変革という形式へと変質する端緒となったのである。

これはウィリアム一世期、つまり 1215 年のジョン王と貴族たちの間で締結されたマグ

ナ・カルタ以前の出来事としてバークは描写しているが、このことを前提とすると、アメリカ独立に際してのバークの次のような言及も理解できよう。

「我々の原初的なコンスティテューションの起源である、封建的な貴族制、封建的騎士制度は早期にこの地（アイルランド）に移植され、成長し花開いた。マグナ・カルタは、本来の下院をもたらした訳ではなかったかもしれないが、少なくとも無視しえない重要性を持つ、一つの議会をもたらした」（SCC, III: 140=1973: 137）

ここでバークが論じているのは、アメリカにイギリスはどう対処したらよいかという問題で、その参照項としてアイルランドを取り上げ、本国の持つ何が植民地を「征服」したのかを問うている。それは軍事力なのか、それとも優れたコンスティテューションなのか。答えるまでもなく、それは後者である。ここでバークは「封建的騎士制度」を「原初的なコンスティテューションの起源」と位置付けているが、これまでの検討を前提とすると、その位置づけの意味は理解しやすいであろう。むしろこれは制限政体の起源を指している。

それには臣下の評価、判断を制度的に表現することが伴った。つまり議会の成立のことである。より明確に評価、判断が表明される空間としてバークは議会という制度を解釈している。もちろん当初は（上）下院、そして選挙といった制度的整備は不十分で、否定しがたく粗野ではあったが、しかし評価、判断の空間が設定されたことは重要な契機であるとバークは認識している。

ここからわかるのは、制限政体、つまり制度上での国王と議会の対抗関係とそれによる国王の権力の制限は、理念的には評価と判断による支配服従関係の確立からきているということである。主権者としての国王の支配が適切なものを議会が評価、判断する。議会の本質はそこに求められているのである。次第にイギリス議会は一部臣下だけでなく、人民の代表をも下院として制度的に取り込んでいく。それはつまり、臣下だけでなく人民の評価、判断を制度的に表現する空間となったということである。

この認識はフランス革命に際しても繰り返し表明されている。騎士道が服従を忠誠としたのであり、バークによれば「旧来の封建的、騎士道的な忠誠心が」「国王を恐怖から解放することで、国王と臣民の双方を暴政への用心から解放した」のである（RF, VIII: 129=2000上: 144）。ここでも双方向的な在り方が恐怖という概念によって説明されている。国王は服従を調達しえない可能性に対する恐怖から暴政に至ったのであり、また臣民は暴政に対する恐怖から抵抗の手段を確保しようとした。この双方の恐怖によるジレンマを解決したのが「騎士道的忠誠心」だったと把握される。この「騎士道的忠誠心」が再度失われることがあれば、むしろ暴政とむき出しの暴力が行使されることになる。これが「人間の精神から消え去れば、謀略と暗殺を先取りして、予防的殺人、予防的没収が行われることになるだろう」。それゆえ「臣民が原理から叛徒になる時、国王は政策から暴君になる」（RF, VIII: 129=2000上: 144）。

この「騎士道」を契機として成立した安定的な支配服従関係を、バークは「名誉」と結び付けている²¹²。この支配の権力は「それ自身の名誉とこれに服従する者たちの名誉に依拠する」権力であると定式化される（RF, VIII: 129=2000 上: 144）。これは明らかに評価、判断による支配服従関係を前提としていよう。服従しうる支配を行う支配者を高く評価し、その評価が与えられることを名誉とする一方、そうした支配に服従すること、あるいは不適切な支配に対する批判、抵抗の在り方が粗野でなく洗練されたものであることが高く評価され、その評価が与えられることを名誉とするのである。このバークの名誉概念については、後にもう少し敷衍するつもりなので（第7章を参照のこと）、ここではこれ以上踏み込まないことにする。

このように見ると、バークは騎士道の理解についてスコットランド啓蒙の議論に依拠していることは明らかであるが、他方で彼らよりも強く支配服従の在り方に傾斜して騎士道の意義を理解していることがわかる。とりわけファergussonやRobertsonは戦時国際法への影響を注視しているが、バークはより一国内的視点であり、どちらかと言えばヒュームの理解に近いであろうが、ヒューム以上に政治的に、暴政と制限政体の議論へと傾斜しており、その点が際立っていることは疑いえない。

第3節 騎士道と意見

さて、以上の検討からすると、以下のバークの定式化は興味深い。

「国王を同胞へと和らげ、私人を国王の同胞にまで高めたのは、この意見（*opinion*）であった。それは強制力（*force*）や敵対なしに、誇りと権力の猛々しさを克服して、主権者たちに社会的尊敬という柔和な拘束への服従を受け入れさせ、苛烈な権威を優雅さに服属させ、法による領土の征服者を、習俗で穏和にさせるようにした」（RF, VIII: 127=2000 上: 141-2）

ここでバークは「意見」概念を用いて、同様の定式を説明している。「強制力」によって「猛々しい権力」と「苛烈な権威」を行使して秩序を形成、維持する主権者と臣民の「敵対」的關係は、実際にそうであるか否かを問わず、征服者と被征服者の関係である。この関係が「同胞」的關係へと変化した。それは主権者の権力、権威が一定の拘束を受け、「穏和」化したからである。その拘束は「社会的尊敬」、つまり「名誉」によると定式化されており、これと「意見」概念が結び付けられている。

ここから騎士道と意見の関係が明らかになってくるであろう。「意見」は評価、判断の基礎であり結果でもあるが、これによる支配服従関係の転換は、騎士道の成立を契機としたということになる。臣下の間で何らかの形で作り出されてきた「意見」は、当初、混乱から秩序を形成する際には政治的に意味が与えられていなかった。そこでは恐怖と権力が機

能したのである。しかし秩序の安定化が求められるようになり、臣下たる騎士たちの行動様式が粗野なものから洗練されたものへ変化し、つまり騎士道を形成すると、「意見」が政治的に重要な意味を与えられていったのである。そしてこれが議会の成立と発展に連動しているのである。

この「意見」の重要性は、先に触れたように、17世紀以降、例えばジョン・ロックらによって指摘され始めている。そしてバークと同時代のヒュームは「意見」を、そのエッセイの題名通り「統治の第一原理」であると論じた。このヒュームの議論を概観しておこう。

ヒュームによれば、「意見」は「利益に関する意見」と「権利に関する意見」に大別され、後者はさらに権力に対する権利と財産に対する権利に分類される。この「公的な利益、権力に対する権利、財産に対する権利に関する意見こそが、あらゆる統治とまた少数者が多数者に対して持つ一切の権威の基礎をなす。なるほど、自己利益、恐怖、愛着心といったような原理は、これらの意見の力を増強したり、その働きを決定し限定したり、あるいは変更したりする。しかしそれでもなお、こうした他の原理はそれだけでは何の影響力も持つことができず、上述した意見の先立つ影響力を前提とすると主張できよう」。とりわけ利益に関する意見については「統治から得られる全般的利益に関する思慮分別 (sense)」のことであり、それには「現に樹立されている特定の統治が、他のたやすく樹立することのできた統治と同じく、有益であるという確信」が伴う。そして「この意見が一国の大部分、あるいは力を掌握している人々の間に広く行きわたる時、それはどんな統治にも大きな安定をもたらす」と論じられている。つまり「力 (force) はいつも被治者の側にあり、支配者には自分たちを支えるものは意見以外には何もない」のであって、それは「最も自由で最も民衆的な政体だけでなく、最も専制的で最も軍事的な政体にも当てはまる」のである。人間を奴隷扱いするエジプトのスルタンやローマの皇帝も「少なくともマムルーク騎兵隊や皇帝の近衛兵は人間として扱い、彼らの意見に従って率いたに違いない」のである (Hume, 1985: 32-4=2011: 25-6)。

ヒュームは「力はいつも被治者の側にある」として「意見」の持つ力を最大限に認めている。「意見」は支配者の「権威の基礎」であるということは、そこには当然、評価、判断があり、否定的な評価、判断がなされた場合は、支配者は困難に陥ることになることを意味していよう。この点で「意見」の理解はバークと共通している。おそらく一定の認識の共有があったと見るべきであろう。

だがむろん両者には差異がある。まず第一に、以上の短い概観からでも判る通り、ヒュームは「意見」を統治の一般理論として展開している。そしてその帰結として、繰り返して強調しているように、「いかなる政体でも」当てはまるのであって、専制においても例外なく意見が基礎になっていると論じているのである。それに対しバークは、専制、暴政において権力、権威の基礎は暴力であって、意見は省みられていないと認識している。この差異は、バークが暴政、専制を統治として見ていない、少なくとも正規の統治ではないとしていることに起因している。以前にも指摘したように、バークは暴政、専制を市民状態

よりもむしろ自然状態に近いものとして認識しており、暴政、専制はその他の統治とは種差のあるものとされていた²¹³。さらにバークは暴力（とそれに起因する恐怖）から意見へと統治の基礎が変化していくことを、統治の洗練、文明化として、歴史的に把握しようとしているのである。この点をバークの議論の特徴と理解することができよう。そして第二に、ヒュームは意見と騎士道の連関については特に言及がないようであるが、バークは先述のように強く結び付けている。「意見」はもともと統治の基礎であったのではなく、騎士道の成立によって統治の基礎として受け入れられるようになったとされ、やはり歴史的に把握されているのであり、そこがバークの思考の特徴となっている。

さて、以上の検討からすると、本節冒頭に掲げたバークの言及の意味も理解できよう。

バークのいう「意見と感情の体系」とは、これまで検討してきたことを総合したものであると言えるであろう。封建制下の臣下たちの習俗を洗練し、忠誠を作り出した騎士道の成立によって、統治に評価、判断のシステムが導入された。これはアジアとの差異という意味で空間的な差異でもあり、また古代との差異という意味で時間的な差異でもある、「近代ヨーロッパ」の特徴であるとされている²¹⁴。「意見」は評価、判断の基礎でもあり、また結果でもある。結果としての「意見」が累積され、評価、判断の基礎を形成していく。このように把握した場合に「感情」はどのように位置づけられるのかは気になるが、しかし「感情」が道徳の基礎として理解されていることを鑑みれば、それほど疑問ではない。個々人の行為とそれへの好悪はそれぞれ感情に基づいている。その好悪、共感の集積が道徳となり、また徳と悪徳の弁別となる。そこからすれば、政治的行為に対する評価、判断の基礎となる「意見」も我々の道徳という社会規範を前提としているのであり、その道徳は感情から生み出されているのである。そこからすれば「意見」と「感情」は、相互に独立したり、明確な階層性を持っているというよりも、相互に密接に関連しているものとして考えられていると見た方がよいであろう。

もちろんバークは騎士道を意見の「起源」としているのもであって、同時代の意見が騎士道であると主張している訳ではない²¹⁵。例えば騎士道は決闘や冒険といった、いわゆる「野蛮」な要素を持っていた。バークは前節の引用にある通り「何世代もの長い継承を経て」「現れ方が変わった」と見ているが、その継承の過程で抜け落ちたのは、こうした野蛮な要素の中の幾つかであり、それだけをとっても騎士道のままでない。「我々の習俗、文明、そしてこの習俗や文明と結びついた一切の恩恵は、我々のこのヨーロッパ世界では長らく二つの原理が結びついた産物であったことほど明らかなことはない。それは紳士の精神と宗教の精神である」と言う通り（RF: 129-30=2000 上: 144-5）、それは「紳士の精神」と呼ばれるべきものとなっているのである²¹⁶。つまり時代を下るにしたがって、担い手が貴族、紳士と受け継がれていき、その過程でさらなる洗練がなされ、野蛮な要素が排除されていたと理解するのが適当であろう。

こうして近代ヨーロッパを特徴づける「意見と感情の体系」が生成し、これに依拠した評価、判断による統治が近代的統治とされるのである。ここからすれば、これまで留保し

てきた問題、つまり「意見」と「偏見」の関係についても明確になってくる。「意見」は評価、判断の基礎と結果という循環の中に存在しており、永続的な歴史的過程の一環そのものである。そしてこの評価、判断の結果がポジティブな効果をもたらしたか、ネガティブなものだったかも歴史的に一応の結論は与えられている。人民がカエサルの独裁化を肯定的に評価した結果、ローマがどうなったかは、異論も含みつつ、しかしひとまずの結論が存在している。その点で「意見」は「偏見」と同様に強い歴史性、累積性を帯びている。また「偏見」は文筆家、哲学者が見出すものとされており、人民ではなかったかもしれないが、しかしすでに当時の人民たちの一部は、ヒュームやスミスのエッセイやバークの演説パンフレットを読む時代になっていた。つまりそうした著作の中にふんだんに盛り込まれている過去の政治的評価、判断を哲学者たちと共有し始めていたのである。ここからすれば、「意見」と「偏見」を強く区別する根拠は特になくというべきであろう。騎士から始まり、貴族、紳士と秩序形成に関与する主体の名前は変わってきたが、本質は同様であり、またどの主体が関与するかもこれによって判断されるとバークは指摘している。商業社会において有力な商人も有資格者なのではないかという問題もそうである。イギリスでは「単に商業者やその他の階層の評価に関しては、意見と偏見によって統制されてきた」のである (TFA, VII: 347)。この「意見」と「偏見」の並列的取り扱いが如実に物語っているであろう。

ここでこの「意見」に基づく否定的評価、判断が与えられる場合を確認してみよう。この評価は、政策、ひいては統治の態度変更を引き出し、それによって安定的秩序を取り戻すことが期待されているが、イギリスでいえば、ウィルクス事件は暴動にまで至った。最悪の状態は回避したものの、この評価、判断システムはまだ不安定であることをバークに知らせるものだったのである。それが決定的な形で表面化したのはアメリカ独立に際してであった。アメリカがこのシステムが機能していないと判断して、イギリスの統治から離脱し、帝国が分裂するという結果になったのである。バークはアメリカ独立を軍事力を行使してでも阻止しようとするイギリス政府を批判して次のように述べた。

「政府を成立させるのは人民の服従であって、その名称、たとえば従前なら総督という名称、現在なら委員会という名称ではない」 (SCC, III: 126=1973: 120)

この言及はそれだけを取りだすと、いかなる方法であれ人民を服従させればよいといった意味合いにとれなくもないが、これまでの議論を踏まえればそうではないことは明確である。ここでバークが言おうとしているのは、イギリス政府がアメリカ植民地人にとって「同胞」から「敵対者」に変化するクリティカルな局面に立たされていることを指摘している。統治とは統治者の意思や行為、そして制度によって成立するのではない。統治機関の存続が統治の存続を意味するのではなく、逆に被治者が服従しているかどうか、換言すれば、統治を肯定的に評価しているかどうかを実質的に統治を成立させるとバークは主張

しているのである。そうだとすると、いよいよイギリス政府が軍事力の行使を検討し始めた際に、「アメリカ派」と揶揄されながらもバークが次のように主張したことは理解できる。

「剣がなしうることをなす場合、彼らの武力の成功と彼らの政策の破綻はまったく同じことを意味する」(LSB,Ⅲ:304=1973: 192)

もちろんこれはたとえアメリカを軍事的に平定したとしても、「強制力」をもって「敵対」する忌むべき粗野な時代に遡行することに終わると指摘したものである。ここでバークは統治の否定的評価が現前するのに直面させられたのである。

こうした政治的危機に対し、バークはむしろ「人民の意見」に依拠した統治へと回帰することを処方箋とした。しかし異なる処方箋も提示されていたのである。人民主権論者、民主制論者たちは、程度の違いこそあれ、より人民に権力を与える統治への転換を主張した。先に指摘したように、バークは原理だけで民主制を否定はしない。だが民主制に対しては懸念を隠さなかった。それは何故なのか。

「人民の権威が絶対的かつ無制約になると、彼らは自己の権力への、一層根拠ある信頼を抱くために、無制限に巨大な力を持つ。彼らの手足となるのは、実質的に彼ら自身である。彼らは目指す目的物に一層近く位置する。その上に彼らは、名声や(社会的)評価への感覚という、地上での最も強い抑制力の一つへの責を負うことが一層少ない」(RF: 144=2000上: 172)

このバークの言及はモンテスキューの議論を想起させよう。モンテスキューは『法の精神』の11編2章「自由という言葉に与えられた様々な意義」において、自由という言葉は余りにも多様な意味合いが与えられてきたことを論じ、「要するに各人は自分の慣習あるいは自分の性向に適した政体を自由と呼んだ」と俯瞰してみせ、次のように締めくくっている。「民主制の国々では、人民はほとんどその望むことを行っているように見えるので、人は自由をこの種の政体の中に置き、人民の権力と人民の自由とを混同した」(Montesquieu, 1973: 292=1989: 上 288)。バークはこの点を念頭に置いていたかもしれない。

それだけにバークが付加した部分が際立っている。権力の抑制に最も効果的なものは「名声や(社会的)評価への感覚」だが、それが余り機能しないと述べている。民主制においては自らが自らを評価、判断することになるが、それで自らの権力を抑制することは難しいということである。バークが民主制を批判する理由は幾つかある中、この評価、判断による権力の抑制が含まれていることは、この評価、判断システムがバークの政治思想において極めて重要であることを示すものだと考えてよいであろう。むしろフランス革命に対する批判も、この民主制に対する懸念を契機の一つとしている。だがそれだけではない。このシステムそのものが機能しなくなるだけでなく、このシステムが基盤としている

「意見と感情の体系」そのものを破棄しようとしているとバークは定式化している。その点についてさらに検討するには、専制についてのバークの理解を確認する必要があるため、後に譲ることにするが、これと無関係ではない、もう一つの点について立ち入っておく必要がある。それは「名声」あるいは「名誉」についてである。これについてはバークのルソー批判と関係すると思われるので、次章と次々章でそれを論ずることとしたい。

第5章 演劇と習俗

バークはルソー『ダランベール氏への手紙』をどう読んだか

はじめに

エドモンド・バークがジャン・ジャック・ルソーに批判的であったことはよく知られている。バークによれば、革命フランスの国民議会は少なからずルソーの哲学に影響を受けており、それゆえに批判の対象とならざるを得ない。だがバークは、ルソーの言説のどこに問題があり、自らの思考と対立すると考えていたのだろうか。もちろん大枠で言えばバークが文明化論者であるのに対し、言うまでもなくルソーは『学問芸術論』において、学問や芸芸が発達し、礼節や趣味が洗練されればされるほど、人間の徳は墮落すると主張する、当時最も有名な反文明論者であった。確かに背景にはこの対立があるが、しかし文明化論者がみなバークと同じ議論をしている訳ではない。

バークがルソーの言説のどこに問題を感じ、対立していたのか、これはバークの思想を理解する上で重要なことであるが、これまで十全に検討されてきたとは言い難い。これはバークがルソーの作品名を挙げて論ずることがほとんどなかったのも一因であろう。例えば文筆家としてのバークの初期作品『自然社会の擁護』（1756年）は明らかにルソーの『学問芸術論』、『人間不平等起源論』を前提にして、その論理を敷衍するといかに逆説的な議論になるかを体現したという性格を持っている。しかしここでバークはルソーの名前すら挙げてはいないのである。

だが全く言及しなかった訳ではない。バークはその政治的経歴を始める前、『アニュアル・レジスター（年鑑）』の編集を担当していた。そこで「バークはルソーの著書二つを書評している。『ダランベール氏への手紙』と『エミール』である」（Lock, 1998: 170）²¹⁷。この書評欄は比較的短い書評と、それに対し比較的長い抜粋で構成されており、多分に紹介の性格を持っていたと思われるが、いずれにしてもバークが直接ルソーの著作を取り上げて論じていることは重要である。

しかしこの書評についてはこれまで余り検討の対象とはなっていない。近年でいえばリチャード・ボークはバークのルソーとの関係を簡潔にまとめているが、紙幅のせいもあってか、書評を書いたことに触れたのみである（Bourke, 2012: 34）。またF・P・ロックは、同様に二つの書評の執筆に触れ、『エミール』についてはさらに幾らか言及しているが、『ダランベール氏への手紙』について敷衍していない（Lock, 1998: 170-1）。『ダランベール氏への手紙』の書評について触れているのは、スタンリスである。『自然社会の擁護』におけるルソーの逆説性という議論が1759年のこの書評にも現れており、そこでバークが述べた「ルソーの『人間嫌いに至るほどの気難しい傾向』と「非社会的な荒々しさを追求する厳格な徳」がどちらもフランス革命期におけるバークのルソー批判の重要なテーマにな

っている」とスタンリスは指摘している。だがルソーの『手紙』のどの点にバークは関心を持ち、批判したのかについて、具体的な検討は施していない²¹⁸。

とりわけこの書評がそれほど検討されていないことには幾らか理由があろうが、その中の一つとして、これが（少なくとも形式的には）演劇に関わるものであるということが挙げられるであろう。ルソーの『ダランベール氏への手紙』は、ダランベールが執筆した『百科全書』の項目「ジュネーヴ」、とりわけ当時ジュネーヴで禁止されていた演劇の復活を提案した部分に対する反論として1758年に書かれた。その意味で演劇論になっており、バークがその翌年、1759年に著した批判的な書評も、当然ながら演劇に関わる議論となっている。フランス革命批判に至るバークの思想を理解する際に、やや演劇は遠い論点に思われるのも無理はない。

だが果たしてそうなのだろうか。当時の政治思想において、習俗（manners, moeurs）という概念が重要であったことは改めて論ずるまでもない事柄であろう。そしてこのルソーの『ダランベール氏への手紙』は演劇を習俗との関係において論じた作品であり、バークはそれを批判している。その点からすれば、この論点は遠いどころか少なからず重要なものと見るべきではないだろうか。

本稿では、このバークの書評を手掛かりにして、バークとルソーの議論がどの点でどのように対立しているのかを検討してみたい。むろんバークのルソーへの批判がこれだけで汲み尽くされるものではない。その意味では、バークのルソー解釈の一片なりとも明らかにすることで満足する他はない。

第1節 ルソーの俳優批判とバークの擁護

周知のことではあるが、ルソーの『ダランベール氏への手紙』について概略を確認しておこう²¹⁹。この著作の執筆動機は「百科全書的な文明の理想像が（ジュネーヴという）この小共和国に押しつけられようとしているという点」にあり（永見、1979: 554）²²⁰、「宗教的・文化的危機意識からルソーの下にジュネーヴ側から支援を求める要請がきて」おりそれに応えたものである（阿尾、2010: 77）²²¹。その意味でこの著作は「アンシャン・レジーム社会の改革、その近代化・文明化を使命とする百科全書派の進歩主義路線と、地方都市ジュネーヴの文明化に同調しない退廃史観に立つ共和国市民ルソーとの全面对決だった」（川合、2007: 6）。そしてその「押しつけ」の中でもとりわけ問題にされたのが、演劇についてであった。ダランベールはジュネーヴの演劇について次のように書いている。「ジュネーヴでは喜劇は全く許されてはいない。それはジュネーヴでは演劇それ自体が否定されているからではなく、喜劇役者の一座が若者たちの間に広める派手な服装、浪費癖、放縦な生活などへの好みを心配してのことだという。しかし喜劇役者たちの品行に関する厳格なしかも確実に執行される法律によって、この不都合を防ぐことが可能ではないだろうか。「芝居の上演は市民たちの良い趣味を育て、その助けがなければ身につけることが極

めて難しい鋭敏な知性の働きや繊細な感情を彼らに与えることになるだろう。文学は放縦な生活を進行させることなく、市民のそのような知性や感情を利用するだろう。そしてジュネーヴはスパルタの知恵とアテナイの礼節を結びつけることになるだろう」。これに対してルソーはそれを「危険な忠告」であると批判する。『『百科全書』のこの巻の発行以来、いかに多くの、それも善き市民である、若いジュネーヴ人たちが、祖国のみならず、ほとんど人類への奉仕になると信じて、劇場の建設を促進すべき時期の到来をひたすら待ち望んでいることだろう。ここに私の警告の理由がある」(Rousseau, 1995=1979: 14)。

なぜこれほどまでに演劇が問題とされるのか。それは当時「喜劇の問題もまた単なる芸術論の問題ではなく、当時の政治と宗教が密接に結びついたイデオロギー上の重要な争点をなしていた」からで、フランスでは「教権対自由思想」という対立構図があり、カルヴァン派の演劇禁止令やさらにはジャンセニストの演劇批判に対して、ダランベールは明らかに自由思想の立場から発言していた。これはダランベールに始まる話ではなく、その前にヴォルテールがイギリスに渡り、イギリスの演劇について仔細に『哲学書簡』で報告していることを念頭に置くべきだろう。ヴォルテールによれば「チャールズ一世の時代や狂信的なリゴリストが始めた内戦の初期では」「演劇への反対論が多く書かれた」が (Voltaire, 1956: 131=1980: 196)、「イギリス人は、イスパニア人と同様、フランス人がまだ粗末な移動舞台しか持たなかった時、すでに劇場を持っていた」のであり (Voltaire, 1956: 105=1980: 130)、当時の演劇についていえば、モリエールの強い影響下で劇作がなされていると評価している。

ジュネーヴの方では、フランスなどと密接に関係を持っている上流階級が演劇賛成派だった。ダランベールはヴォルテールと彼らの意を受けて「代弁した」と言ってよい (川合、2007: 12)。これに対し、下層階級はむしろ演劇反対派として対立していた。「ヴォルテールの関与を直観していた (川合、2007: 12)」ルソーはこの後者の立場で発言している (永見、1979: 555)。もちろんそれは教権と同様の議論ではなく、「都市が劇場を備えること、それは啓蒙の世紀にヨーロッパの諸都市で進行する文明化・近代化の一つの要件であったが、ルソーは『学芸論』と同じ思想と論理で反対する。劇場は奢侈的消費の象徴である。市民が華美を競い合う劇場ができれば、ジュネーヴ共和国の質実剛健の習俗は腐敗を免れない。やがて奢侈がはびこり、平等を旨とする共和国の不平等が一層拡大し、習俗は軟弱になり、民兵の尚武の精神は廃れる」(川合、2007: 5-6)。以上のように、厳格な共和主義的市民にとって演劇は徳の墮落を意味するからである。ルソーによれば演劇とはそもそも娯楽であるが「一人の父、一人の息子、一人の市民、彼らは各各に果たすべき極めて重要な役割を持っているのであって、退屈して身を持て余すような余地は全く残されていない」のである (Rousseau, 1995: 15=1975: 27)。ここからも分かる通り、ルソーとしては単に既存の演劇を批判するだけではなく、共同体の在り方にまで踏み込んだ議論を展開したものと捉えるべきであろう。ヴォルテールもこのルソーの敵意が自分に向けられていることを察していたのである (川合、2007: 12)。

演劇はむろんフランスやジュネーヴだけで問題とされていた訳ではない。イギリスでも宗教との関係で問題になっている。シェイクスピアに代表されるように、イギリスは独自の演劇文化を持っていたが、先ほどヴォルテールが報告していたように、清教徒革命で禁止されることになる。清教徒には、俳優の女装といった風俗が罪深いものであること、また劇場周辺の風紀が乱れること、そして風刺劇による批判の増大などを理由としていた。しかし王政復古後には復活している。

むろんバークにもこうした経緯についての知識はあったと思われる。ではそのバークの書評はいかなるものであったのだろうか。初めにバークは「現代の著作家でもルソー以上に才能があり、学問のあるものはいないだろう」としてルソーを「天才」と呼んでいる。だがスタンリスが指摘したように、明らかにバークはルソーの以前の著作を念頭に置いて次のように述べる。「文明社会、学問芸術への風刺は、邪気のない空想のための気晴らしとしてなら許容することもできないではない。だが、それを越えれば我々の正邪の観念を不安定にし、普遍的懐疑主義へと導く以外の何物でもなくなる」として (AR, 1759: 479)、ルソーの『学問芸術論』を踏まえた上で、この『ダランベール氏への手紙』にもその兆候が現れていることを看取している。しかし具体的な批判となると、二点ほど指摘されるのみでそれほど体系だって述べられていない。それだけに抜粋部分ばかりが目立つように見える。

だがバークはルソーのどこを抜粋したのか。それは二か所であるが、それぞれ省略のない長文であり、訳者は示されていないがかなり正確な英訳である。ここからバークがどこに問題を感じているかが分かる。

まず第二の部分から見てみよう (AR, 1759: 482-4) (Rousseau, 1995: 72-76=1975: 98-102)。ルソーが(とりわけ喜劇)俳優の不名誉について論じた部分である。これはダランベールが、喜劇役者という職業に対する「野蛮な偏見」があるが彼らは「我々が芸術の進歩と維持に必要な人々」であるとした点に対する反論となっている。このダランベールの主張の背景にもヴォルテールの議論があるだろう。女優の死を惜しんだことがヴォルテールがパリを離れる引き金の一つとなったのに対し、イギリス人たちは「ソフォクレスやエウリピデスの芸術を貶め、彼ら国民に栄誉を付与する作品を謡することに身を捧げている人を自らの市民集団から除外することなどしない」と対比している (Voltaire, 1956: 131=1980: 195)。こうした論調に対して、ルソーはローマでは法で喜劇俳優は卑しむべきとされていたことを引き、それが果たして偏見なのかどうかを検討する。ルソーによると喜劇俳優の才能とは「自己を偽る術、自分の性格とは別の性格をまとう術、現実の自分とは異なったように見せる術」であり、そこからすれば喜劇俳優とは「公に自らの人格を売りに出す職業である。私は誠実な人全てに尋ねたい。この自己の不正売買の中に何か奴隷的で卑しいものがあると、魂の奥底で感じないだろうか」 (Rousseau, 1995: 72-3=1975: 98)。そこからすれば、喜劇俳優は「職業として人々を騙す才能を磨き、舞台の上でのみ罪のないものであって、それ以外の場所ではどこでも悪行のためにしか役に立たない習慣を身に

付けること」が非難されるべきなのである (Rousseau, 1995: 75=1975: 99)。また彼らはそれを悪用して若者を誘惑しかねない存在であり、「喜劇役者たちは仮に他の人たちより墮落していないとしても、他の人たちより一層有徳であることが必要」なのである (Rousseau, 1995: 75=1975: 99)。そしてもしそれが困難だというなら、やはりこの職業からはローマ人がいうように不名誉が切り離せないと言わざるを得ない²²²。このようにルソーは論じている。これは主体の問題の文脈に乗った議論であり、自らが自らでなければならず、そこから自らなすべきことについてへと敷衍されるのである。

このルソーの喜劇役者批判に対して、バークは「彼の主張が正義にかなうものではないことを自らの行動でもって示している俳優はいる」と反論している (AR, 1759: 480)。つまりバークには、ルソーの議論が過度に普遍化されたものに映っているのである。これは単なる一般論ではなく、バークの実感からの議論であると言いきである。若きバークはアイルランドのダブリンで演劇に活気があったことを目の当たりにしていた。「イングランドの支配下にあえぎつつも、演劇だけは活況を呈して」おり、「シェリダンの経営するストック小路劇場では、シェリダン自身が、またギャリック、バリー、ベラミー夫人といった当代一流の俳優たちが、シェイクスピアや王政復古期の悲喜劇を演じ、ダブリン市民に強い刺激を与えていた」のである (岸本、1989: 75)。その意味ですでにバークは名優デイヴィッド・ギャリックらの観客であったはずである。そしてイングランドに渡って、1764年にバークはサミュエル・ジョンソンの「リテラリー・クラブ」の一員となり、そこでギャリックとは同席することになる。この書評はその間に書かれているということを読みみると、おそらくこの時期のバークは、ギャリックの単なる観客から、知人、友人となる過程にあったと言ってよい。シェイクスピアの喜劇を演ずる俳優としてのギャリック、彼の普段の言動を知り始めたバークにとって、ルソーの喜劇俳優批判は常に当てはまるものではなかったであろう。

ルソーは「自己を偽り」「自己を不正売買する」「奴隸的」存在として喜劇俳優を規定し、それゆえに「徳」を持たず「不名誉」であるとしている²²³。つまり主体の問題であるが、これは職業的に、共和主義的な「よき市民」たりえないと主張しているのである²²⁴。だがそれに対しバークは、ルソーの俳優規定が現実から乖離し始めていると指摘している。一見浅い反論に見えるが、このことは同時に、ルソーの喜劇俳優論の背後にある、市民、とりわけ厳格な共和主義的市民観に対しても疑念を持っていることを示唆しているのではないだろうか。そのような市民ばかりが有徳な市民ではないと仄めかしているのではないだろうか。

それについてさらに検討するためにも、次節ではバークによる第一の抜粋部分を検討してみたい。

第2節 ルソーの演劇批判とバークの演劇論

ではバークの書評における第一の抜粋部分を確認してみよう (AR, 1759: 480-2)

(Rousseau, 1995: 16-20=1975: 28-33)。

ここでルソーは演劇と習俗、趣味の関係について論じている。これは第一節にひいたように、ダランベールが「芝居の上演は市民のよい趣味を育てる」と論じた点に対する反論である。実はルソーはどのように反論すべきかについても議論している。先に引用したように共和主義的な市民には各各に義務があり、娯楽に時間を費やす余裕はないと反論してもよいとしながらもルソーは「こういう言葉は我々の世紀では時代遅れであると私は感じ取るべきであったのかもしれない。もっと分かりやすい言い方をするように努めるべきであろう」としている (Rousseau, 1995: 16=1975: 27)。つまり文明化論に則りつつ、内在的に矛盾があることを示そうとしているのである。

さてルソーによれば、演劇が趣味を育てるなどということはない。芝居は「公衆の趣味」、「一般的な趣味」、「その時代の習俗」に反すると失敗する。それゆえ戯曲家は習俗に反する内容の作品を書くことはできないのである。因みに、ここでルソーは「趣味 (le gout) や習俗 (les moeurs) という言葉を厳密には使い分けていない」と述べている。「何故ならこれらは互いに同じものではないが、いずれも常に共通の起源を有し、また同じ変化に遭遇しているからである」。さて、それゆえ「芝居には感情や習俗を変える力があると見なすことはできない。芝居は感情や習俗に従い、それらを美化することしかできない」のである (Rousseau, 1995: 19=1975: 31)。そしてその感情と習俗、趣味などは各国それぞれである。「宗教によって、政府によって、法によって、慣習によって、偏見によって、風土によって変えられた人間は、本来の彼自身とは非常に異なるものになっており、もはや人間一般にとって善であるものを我々の間に探す必要はない」ほどになっている。以上を総合すると「演劇の一般的な効果はナショナルな性格を深め、自然の傾向を強化すること」となる (Rousseau, 1995: 17-8=1975: 30)。そこからすれば例えば「ロンドンではドラマはフランス人を嫌わせることで人気を得る」のである (Rousseau, 1995: 20=1975: 33)²²⁵。

ここでのルソーの論理は、演劇の持つ影響力についての認識を核にしている。「公衆」の「習俗」や「趣味」、「感情」を変化させる力はなく、それらを「美化する」だけである。ここで「美化」とは、作者が特定の「感情」などをよく描くことであり、そして異なる感情などを醜く描くことである。そして、観客が持っていない感情や情念を演劇は与えることができず、持っているものを促進してしまうがゆえに「善人には良いものに、悪人には悪いものに」なる。だが善人の場合でも「過度にかきたてられた情念が悪徳に変質する」可能性はあり (Rousseau, 1995: 18=1975: 31)、いずれの場合でも結局は危険なものとなるのである²²⁶。この議論は、徳を良いものとし、悪徳を悪しきものとしたのはわれわれ自身であって、演劇を初めとする芸術のおかげなどではないというルソーの主張の文脈の上にある。その意味でそもそも演劇などは無用であるばかりか、(祖国への貢献という市民の)徳を支える感情、習俗とは異なるものを煽りたててしまうという批判が背後に潜んでいよう。この点はとりわけ『学問芸術論』の延長線にある。

さて、このルソーの議論をバークはどのように読んだのか。バークは次のように述べて

いる。「彼の言及が一般として小さく貧しい国家に関する限り、とりわけジュネーブに関する限りでは、正しくもあるし、また鋭いものでもあるかもしれない。しかしそうした環境にない諸国家の劇作家、演技者に関わる場合、彼の異議はいささか行き過ぎと思われる。間違いなく、その他の公衆のためのエンターテインメントと同様に、穢れてはいない演劇も存在する」(AR, 1759: 480)。

ここでバークは単にルソーの議論の妥当する範囲を問題にしているように見える。「小さく貧しい国家」「とりわけジュネーブ」でなら妥当するが、「そうした環境にない諸国家」つまりは大国では妥当しないとしている。おそらくは紙幅の関係から、バークはそれ以上詳細に論じてはいない。だが何故「小さく貧しい国家」なら妥当するのであろうか。バークは「とりわけジュネーブでは」妥当すると指摘している以上、前述の演劇論争の布置を多少なりとも念頭においてはいるだろう。しかしジュネーブ以外の「小さく貧しい国家」にも妥当するのは何故なのか。むしろその逆も同様である。何故大国では妥当しないとバークは主張するのか。

これを検討するにあたって踏まえておかなければならないのは、この書評を執筆した時期は、バークが演劇に関してとりわけ関心を示していた時期だということである。実は演劇はバークが終生関心を持ち続けたテーマであるが、その関心を前面に押し出していたのがこの時期であり、それは当時の著作群からも読み取れる。

バークはダブリン在住の1748年(バーク19歳の折)に、知人とともに主として演劇に関わるオピニオン紙『リフォーマー』(*The Reformer*)を出版した。これは当時出版されていた『スペクテイター』といった雑誌の存在に影響を受けているとしばしば指摘されているものだが、バークが中心となって執筆、編集、出版されている。ダブリンの演劇状況、とりわけ当時ダブリンの劇場の一部で始められた演劇、劇場改革について、バークは自身の見解を述べて改革のあり方を論じており、13号を数えた。そして1757年には、大きな影響力を持つことになる美学書『崇高と美』を出版、1759年にその第二版で序論「趣味について」を付加した。本稿で検討しているルソー『ダランベール氏への手紙』(1758年)の書評を発表したのは、この「趣味について」と同じ1759年である。さらにおそらく1761年頃に、未完の草稿ながら『ドラマに関する小論のための覚書』(*Hints for an Essay on the Drama*)を書いている。これは自身の『詩学』を目指したものと思しいが、壮大なテーマであり、それゆえか、まだメモ書き程度の部分と一定の文章化がなされている部分とが混在している状態の草稿である。さて以上のような経緯からすれば、『ダランベール氏への手紙』の書評は、バークの演劇に関する関心の一環として読まれるべきものであることがわかる。

このことを踏まえると、「小さく貧しい国家」についてバークが一つの国を念頭に置いていたであろうことが推察できよう。それはもちろん彼の故郷、アイルランドである。この「小さく貧しい国家」について、そしてそこでの演劇とそれを取りまく状況について、バークが知悉していたことは『リフォーマー』を見れば明らかである。この作品から『ドラ

マに関する小論』までは、いわば演劇に関する状況論から原理論への展開とも言えようが、議論は一貫している。

ここでアイルランドの演劇とそれに対するバークの反応を確認する前に、必要最小限でバークの演劇論を踏まえておこう。バークによれば、戯曲家は二種類に区分される。

「創造的天才というのは、(観客が)納得のいく事実や出来事を創出する者のことであり、描写的天才とは、性格、習俗、情念を描写する者である」(HED, I: 555-6)

より困難と言えるのは、前者、つまり創造的天才の方である。新しい筋を案出することは何にも増して困難だといえる。その意味でこれは例外的才能とされる。だがむしろ後者にも優れた作品は多い。

「我々は物語の創出より描写に直接向かうものである。我々は模倣する動物であって、一連の出来事を観察し叙述する方よりも、性格や情念の行使を模倣する方に自然と導かれる」(HED, I: 555)

この「模倣する動物」という性格付けは明らかにアリストテレスの『詩学』を前提にしている。「模倣して再現することであるが、これは人間には子供の頃から自然に備わった本能である」(アリストテレス、1972: 23)。だがアリストテレスをそのまま踏襲している訳ではない。アリストテレスは演劇をまず何よりも、行為の模倣としている。「再現の対象は行為する人である」(アリストテレス、1972: 20)。それに対して、バークは性格その他の模倣であるとしている²²⁷。バークが演劇に関して「性格」「習俗」「情念」に比重を置いていることがここからも窺い知ることができよう。

「性格」について言えば、個々人の性格は彼が属する集団によって多大な影響を被ることは言うまでもない。つまり個々人の特性としての部分に加え、集団の性格も想定されることになる。この点で「習俗」は「性格」に大きく重なるものであろう。

さて、これらは演劇でどのような意味を持つのか。バークは次のように説明している。

「物事の成り行きよりも、人間の性格をもっと観察してみると、我々は自然に、そして共感 (sympathy) から形成されており、そこから我々は極めて強く同胞の情念や習俗に加わるように導かれているのである」(HED, I: 556)

ここでバークは「共感」概念を用いている。この概念は先ほど挙げたバークの主著の一つ『崇高と美』でも重要な概念として挙げられており、意味内容は一貫している。それによれば人間は「社交 (society)」によって快を得る存在とされ、この「社交」に属する情念の一つとして「共感」が位置づけられている²²⁸。この「共感」概念をバークは以下のように

に説明する。

「我々が他者に関心を持つようになるのは、つまり彼らが心を動かすように我々も心を動かし、人々が行ったり被ったりするほとんど全ての物事に対して無関心な観察者たることに決して満足できないのは」「共感による。何故なら共感是一種の身代わり行為と考えられなければならない、それによって別人の立場に立ち、多くの点で彼が感ずるように自分も感ずるからである」(ESB, I: 220-1==1999: 49)。

そしてここでも「共感」は演劇と結び付けられて説明されている。

「現実において人にショックを与える物事も、悲劇やそれに似た表現においては極めて高度な快の源泉となる。このことは通常観察されることである」(ESB, I: 221==1999: 50)。

これらは一見矛盾する。つまり以下のような問題が発生するからである。悲劇的な現実を目の当たりにした場合と、悲劇を目の当たりにした場合とでは、何故違うのか。一方では苦を感じ、他方では快を感ずるのは何故なのか。それに対してバークは次のように回答した。

「我々が非常に鋭い苦を感じている訳ではない場合、自らの生命の危機に直接晒されたりしている訳ではない場合、自分が苦を感じている間でも他者を思いやることができる。自分が苦悩に押しひしがれている時こそ、むしろ他者を思いやる結果、我々は災難を見て憐れみをさえ感じて自分の身に引き受けようと思う」(ESB, I: 224==1999: 54)

つまり同じことを現実として見た場合には苦を感じるのに、演劇として見ると快を得る理由は、後者では共感が生まれるからなのである。

ここでの「共感」は観客と舞台の間で成立するものである。しかも舞台での出来事、つまり「物事の成り行き」に対するものではなく、人物に対するものであることは言うまでもない。それを先ほどの引用と重ね合わせれば明らかとなる。この人物に対する「共感」は、「同胞の情念や習俗」「性格」への加担として発生するものなのである。その意味で、作者も当然にその描写に導かれる。こうして「性格、情念、習俗」は、観客に「共感」を呼び起こすことができるか否かがかかっている、演劇において決定的に重要な要素となるし、またここでは舞台と客席の間に習俗などを媒介とした交流が発生するのである。ひとまずバークの演劇論の基礎は以上のような論理によるものと考えることができよう。

第3節 演劇と習俗

では、バークがアイルランドの演劇という素材から、どのように演劇と習俗などの関係を理解したのだろうか。それを検討してみよう。

バークがアイルランド演劇の状況論とも言うべき『リフォーマー』を出版する一つの契機になったのは、いわゆる「ケリー騒動」と呼ばれる事件であった²²⁹。「シェリダンの劇場でケリーなる一酔人が女優にふしだらな行為をしたことに端を発した」この事件は、「憤怒のあまりケリーを鞭打ったシェリダンの行為の正当性を巡って、ケリー側についた彼の仲間と、シェリダン側についたカレッジの学生たちが、街をウィッグとトーリーのように激情的な二派に分裂させて相争った」事件である（岸本、1989: 75-6）。バークはむしろ学生側に加わっており、事件以降もダブリンの演劇と劇場の在り方に多大な関心を向けた。『リフォーマー』という題が示す通り、これらを改革することの必要性がバークの原動力となっている。そこからすれば、演劇と習俗、趣味の悪化、墮落についてはバークも痛感させられており、その意味ではルソーの議論を一言半句理解できなかったなどというはずがない。前述のように、ダブリンでは一部の劇場で、演劇・劇場改革が進められていた。だがそれはバークにとっては十分なものではなかった。重要な改革だけ行われなかったのである。それは優れた演技と道徳的な劇であった（*Reformer*, I: 72）。

王政復古以降の演劇では「風習喜劇、風俗喜劇（comedy of manners）」が流行した。これは「上流階級によって構成される社交界の風習を描き出した喜劇であり、そこには必ず機知に富んだ台詞が盛り込まれている」が「登場人物には放蕩者（リベルタン）が付きものである、17世紀の終わりにはその不道徳性や猥褻性が攻撃されるようになった」。それに代わり、市民階級が登場すると「教訓的で実用的な芝居が上演されるようになった」。その中でも「18世紀を通じて最も人気を博したのは感傷劇、とくに感傷喜劇である。感傷喜劇では、市民階級における私生活の美德が教訓まじりに強調され、何よりも観客を泣かせることを主眼としていた」ものであった。18世紀を代表する劇作家の一人に、バークと同じくサミュエル・ジョンソンの「リテラリー・クラブ」に所属していたオリバー・ゴールドスミスがいる。彼の代表作は「感傷喜劇の要素をちりばめつつも、同時に複雑なプロット構造で感傷喜劇から距離を置くことで新たな喜劇を生み出そうとしていた」のである（石塚編、2014: 334-5）。バークはこの風習喜劇、風俗喜劇の代表的な作家、コングリーブやウィッチェリーにも言及して批判し、良作の条件を検討している（*Reformer*, I: 73-5）。

このバークの批判は、演劇が習俗に与える影響の考察に基づいている。バークによればその影響は極めて大きい。

「演劇は上流の人々のお気に入りの娯楽であり、演劇が自らの趣味や習俗にどれほど影響を及ぼすかについては誰しもよく分かっている。もし源泉が腐敗させられれば、趣味や習俗が墮落することは予想される。人民はジェントリーを模倣し、悪しき作家は人民を模倣する。それゆえ悪徳と愚行は、ミルトンの罪と死のように、手に手をとって一国民の間を駆け巡り、疑いなくそれが続く。これらに対抗することができる公共精神を持つ者が見出

されない限りは。そのため、劇場に細心の注意を払い、可能な限りこの冬に享受したような無気力と不道德の脅威を防ぐべきなのである。あるいは上演されたものに適切な光を当てておくべきなのである」(*Reformer*, I: 67)

ここでバークは演劇が「趣味や習俗」に悪影響を与えると論じている。そこには社交界の習俗を人民が模倣し、その模倣された習俗が作品になり、さらにそれを見たものがまた模倣するという循環があるとバークは定式化している。それゆえ「悪徳と愚行」は一つの国民全体に拡大再生産されていく。

このバークの認識は実はルソーの議論と必ずしも矛盾するものではない。前節で引用したルソーの議論を再確認してみよう。ルソーによれば「芝居には感情や習俗を変える力があると見なすことはできない。芝居は感情や習俗に従い、それらを美化することしかできない」。ここでルソーが「変える力はない」と言っているのは、先ほど確認したように、影響力がないことを意味するのではない。ルソーの定式は、「美化する」と言っているように、人民の既存の習俗を増幅するという方向で影響力が行使されるというものである。しかもその影響力は強いとルソーは判断している。ジュネーヴで演劇が行われることをルソーは批判しているのはそれゆえであり、影響力が限定的ならば、批判する理由も限定されたものにならざるを得ないであろう。この演劇の持つ影響力に関してはバークも同様に理解している。

では対立点はどこなのであろうか。それは、人民の習俗を増幅するという方向で影響力が行使されるという点ではなく、その方向で「のみ」行使されるということである。ルソーの言葉を使えば「変える力はない」という点である。

『リフォーマー』という題名からも明らかのように、バークは改革の必要性を訴えている。アイルランドの演劇がこのままなら、人民の習俗の洗練は見込めないというのがバークの診断である。「悪徳と愚行」の「源泉」たる演劇を腐敗から救い出す必要があるのであり、それは可能だと想定されている。

「粗野なおどけからリアルな動きへと移行することがすぐに期待できるわけではない」がしかし「彼らがより上質の演劇に慣れ、よりよい習慣に慣れれば、質の悪いものを嫌うであろう」(*Reformer*, I: 79)

とバークは述べている。つまりバークの認識では、演劇が与える影響を一方に限定する理由はない。ある種のものには習俗を粗野で墮落したものにする影響を与えるが、その他のものは習俗を洗練する。もちろん前者が多く、後者はその分居場所を狭められているというのが現実であると認識されており、それゆえに後者をもっと上演すべきであると啓蒙主義的に論じられている。

だがバークはこのような状況が何故アイルランドで発生しているのかについて踏み込ん

でいる。換言すれば、隣国イングランドでは何故上質の演劇が上演されるのかという問題である。これはつまり「小さく貧しい国」と大国の違いということになる。

それは社会的な「怠惰、無気力 (dull, dullness)」と関係しているとバークは診断する。「我が国民は隣の島においては、人類の中で最も怠惰な者たちだと評価されている」とバークは述べている (*Reformer*, I: 67)。「隣の島」がイングランドを意味することは言うまでもないであろう。その点については例えばウィリアム・テンプルなどの議論にも現れている。テンプルはイングランドの大使としてオランダに駐在していたが、外交方針の変動で帰国することになる。その帰国後に著したオランダについての書の第6章で、通商について論じ、オランダ人が「勤労」に励んでいる点を指摘した上で次のように論じている。「このことを最もよく説明するのは、その対極の位置にあるもの、つまりアイルランドである。ここは食糧が多く、人口が少ない。生活必需品は安く、勤勉な者なら二日間労働すれば、その週に必要なものは獲得できてしまう。アイルランドの人民が怠惰であるのは、極めて平明な理由によると私は考えている。つまり人間は労働よりも安楽を好むもので、もし怠惰に生活できるなら苦痛を甘受しようとはしないであろうからである」 (*Temple, 1672(7th ed. 1705): 212*)²³⁰。テンプルは「必要」が勤労を育てるものと論じ、アイルランドの「怠惰」はそこからすれば自明のものとされている。この書は1705年に7版を数えており、18世紀にまで流通していた議論である。

バークはこうした通念を前提にしており、この演劇論においてアイルランドの製造業についても取り上げている。

「我々の製品に対する不満は一般的に知られているので、例を挙げて説明する必要はないが、次のことは言わせて貰いたい。こうした不満を一際声高に述べる者でも騙すのは簡単だということである。彼らは自らの知識で品物を選んではいないので、店主が外国製品だと一言宣言すれば買っていく」 (*Reformer*, I: 84-5)

アイルランドは製造業において競争力はなく、国内ですら必ずしも購買の対象とはなっていないとバークはここでまず指摘している。それは「怠惰、無気力」と関係しているとされるのだが、これは言うまでもなく「勤労 (industry)」との対立関係で理解される概念である。つまり「勤労」に基づく文明国、とりわけその代表としてのイングランドと、それに対する「怠惰、無気力」のアイルランドという構図が成立している。先述のように、この構図はイングランドが描いたものだが、しかしそれは理由のないものではないとバークは認識している。

だが「怠惰、無気力」は上記のように経済的領域に影響力が限定されている訳ではない。バークはここで趣味、判断力とも相関的な関係にあると定式化している。「自らの知識で品物を選ぶ」ことができなくなっているというのは、自らの趣味を確立していない、自らの判断力を持っていないということの現れである。この相関性はまた翻って経済的領域にま

で影響する。「貿易商が彼の労働に見合う報酬を得られないということは、外国との競争を避ける精神の貧困を生み出してしまう」のである (*Reformer*, I: 85)。

以上からすれば、バークはここで一つの循環を示していると考えられる。「怠惰、無気力」が経済的な競争力を奪うと同時に、人民の「趣味、判断力」の低下をもたらし、それがさらなる経済力の下落を招き、その結果「怠惰、無気力」が増幅されるという循環である。

この悪循環がいったん始まると、その過程の中にこの循環を押しとどめる要素は存在しない。この過程の中にある限り、自然的にアイルランドの製品の質が改善されることはない。「もし我々の製品が他国のそれと比べて劣っているならば、その改善を妨げているのは刺激促進 (*encouragement*) の欠如である」 (*Reformer*, I: 85)。つまりこの過程の外部から刺激することで、この循環を止め、逆回転させるしかないと言っている。

前段で述べたように、アイルランドの社会に蔓延している「怠惰、無気力」は生産や経済の領域に限定されて影響力を行使している訳ではなかった。「趣味、判断力」に対するネガティブな影響も大きい。むしろこの「趣味、判断力」は学問芸術に直結しており、もちろん演劇はその中の一つの重要な部門であることは言うまでもない。この「趣味、判断力」の劣化は、習俗の劣化と同期し、上質な作品を疎外することに繋がる。若きバークはこの現象を次のように苛烈に批判する。「不道德さで有徳の人を、そしてまた無気力で趣味のよい人を排除するならば、演劇も劇場もない方がましであろう」 (*Reformer*, I: 79-80)。それに対し、「学問が開花するところでは、悪徳が放逐される」のである (*Reformer*, I: 68)。

では学問芸術はどのようにして開花するのか。バークは当然これにも刺激促進が必要であると判断している。「先導者が援助をしないのに芸術が花開くなどという国があるのを聞いたことがあるだろうか」 (*Reformer*, I: 92) と記す若きバークは、当然ながら刺激促進は第一にパトロンによるものと考えている。アイルランドの演劇を上質なものにし、習俗を洗練されたものにするためには、パトロンの援助が必要であるとした。現状では残念ながら「悪貨が良貨を駆逐」してしまっているが、パトロンが支援することで、よき作家の上質な演劇を上演することが可能になる。それが一定期間継続されることで、次第に観客にも上質の作品に対する「慣れ」が生じ、さらに上演が可能になる。ここで起きている事態は観客、つまり人民の「趣味」「習俗」の洗練であり、さらなる文明化である。

ところで、習俗の洗練、つまり文明化はそもそもダランベールが主張していたことであった。第一節の冒頭で確認したように、彼は演劇が「市民の良い趣味」を涵養し、「鋭敏な知性の働きや繊細な感情」を育てると論じている。このように明らかにダランベールは文明化の文脈で演劇を論じている。とすると、ではバークは単にダランベールの議論を反復したに過ぎないのだろうか。文明化論者は同じ議論をしていたのであろうか、という問題が発生しよう。ここでダランベールの議論を確認しておきたい。

ダランベールは質の低い演劇をなくすためには、一方では喜劇役者の「ふしだらな行為」を「厳格なしかも確実に実行される法律」によって制限し、他方で彼らに対する「野蛮な

偏見」をなくして一定の敬意を付与すべきだと論じている。だがダランベールによれば、この二つのことは全く異なる別個のことではない。なぜなら喜劇俳優たちが「ふしだらな行為」をする理由は「自分たちの身分では手に入れることができない尊敬の埋め合わせを快樂によって果たそうとしている」からである。このダランベールの議論は、敬意、承認が基礎となっている。役者が承認を得られるよう努め、また周囲が役者にふさわしい敬意を与えることで「ヨーロッパで最良の一座になる」とし、文明化が可能になるとダランベールは論じている。それに対し、これまで検討したようにバークは、演劇の質の向上を役者に対する適切な承認、敬意の付与と結び付けてはいない。バークの視線は主として、役者ではなく作品とその観客、そしてその相互関係に向けられている。さらなる文明化を促すものが何かについて、ダランベールは役者の地位の適正な改善としているのに対し、バークは「悪貨」に駆逐された「良貨」の流通域を拡大することとしており、さらにパトロンの要請という社会的背景の分析に及んでいるという点で大きく異なっている。

ルソーとバークの対立、それも実はこの点に関わっている。これまで検討したように、この対立は演劇による習俗の改善の可能性についてであったが、何故ここで対立するのかを検討してみよう。それは演劇の「成功」についてと関係している。ルソーはあえて文明化論者の「土俵」に乗った上で、しかし「公衆の趣味」「一般的な趣味」「その時代の習俗」に合致しない限り「成功」はしないため、演劇がそれらを洗練させることはない、と論理化している。しかしバークは「成功」せずとも上演することは可能であると論ずる。パトロンが、上質であるがゆえに一部の観客にしか評価されないという意味での、「成功」しない演劇を可能にするのである。その継続が「公衆の趣味」「その時代の習俗」を長期的に洗練させていく。パトロンとなるためには経済的な余裕がなければならず、それゆえに産業の発展と文化の洗練は相関的であることになる。

ここまで判明すれば、バークが「小さな貧しい国」と大国を区別した理由も明らかであろう。それは上質な演劇を上演する可能性である。アイルランドに代表される「小さく貧しい国」は現状を維持している限り、演劇の質の向上は難しい。質の低い演劇が粗野な習俗をさらに増幅することになるからである。この点においてバークはルソーに同意している。こうした演劇の改革には富裕な市民がパトロンとして活動することが期待されるのだが、それは産業が発達した大国において容易なのである。バークはこの議論を自ら実践している。演劇でこそないが実際にバークはパトロンとしても活動していたことは踏まえておく必要がある。「バークがイギリスの『エスタブリッシュメント』として名声を獲得していく過程で、バリーのような同郷の芸術家の何人かを庇護している」(桑島、2012: 8)。そしてこのジェイムズ・バリーは、バークによる庇護の下、大陸遊学を経て、帰国後、ロイヤル・アカデミーの会員、そして絵画教授にまで登り詰めることになる。議論としてだけでなく、実践的にもバークはパトロンによる「刺激促進」を重視していたことは明らかであろう²³¹。

第4節 徳と公共精神

バークの書評に対してルソーが反論した訳ではないが、むしろ反文明を打ち出したルソーが、洗練による文明化を認めることはないであろう。ルソーはそもそも大国のようになるべきではないと論じているからである。先に引用したように、ルソーによれば、市民には演劇といった娯楽に費やす時間は本来的にないものであり、それは市民としての義務の遂行に時間を必要とするからである。こうした娯楽はむしろ市民の徳を破壊する。ここでルソーの念頭にあるのは、言うまでもなく積極的に国家に貢献する、厳格な共和主義的市民であることは疑いない。では文明化論者であるバークはどうなのか。「小さく貧しい国」においてならルソーの議論は当てはまるとするバークは、娯楽にも効用はあるが、しかし演劇はどこまでいっても娯楽であり、積極的に国家に貢献するようなものではなく、市民の徳を損なうものであることに変わりはないと認識していたのであろうか。この点について確認しておく必要がある。

実はバークの『リフォーマー』の議論には多様な批判が寄せられたようである。ダブリンの演劇を批判するバークの議論に対して、その目的を問うような批判もあった。バークはそれに対して紙面で応答している。バークによれば、こうした批評活動も「公的なものへの愛」に基づくものなのである (*Reformer*, I: 84)。批評活動は上質な演劇の上演に繋がるかもしれないが、それが何故に公的なものへの愛なのか。

上質な演劇の上演は、バークにおいてパトロン行為と直結していた。ではパトロンも「公的なものへの愛」なのであろうか。バークがパトロン行為をどのように考えていたのかを確認してみよう。

バークは「金銭欲はほとんどの行為のばねになっている」として、人間の行為の原動力は少なからず金銭欲であることを認める。それに対して、言うまでもなくパトロンの支援行為は金銭的見返りがほとんど期待できない行為である。つまりパトロン行為は例外的な行為であることになる。バークはこの「金銭欲」と不合理なまでの快の嗜好、「これら二つの情念は自然に、栄光への愛 (love of glory) を破壊した。この愛は良き作家と寛大なパトロンを生み出すに適した唯一の土壌なのである」と論じている (*Reformer*, I: 93)。つまりバークは、一般の人間が「金銭欲」に基づいて行動するのに対し、パトロンが支援行為の際に依拠しているのは「栄光への愛」という情念であると定式化している。

この「金銭欲」に対置される「栄光への愛」は、むしろ個人的なものではある。良き作家とともに優れた作品を制作するということによって、社会（の一部）に評価されるという非金銭的な「栄光」を得るのに過ぎない。だがそれは個人的なものに留まってしまう訳ではない。これまでのバークの議論からすれば、上質の演劇は習俗を洗練し、「趣味、判断力」を涵養するものであった。この習俗の洗練、趣味、判断力の涵養は、すでに個人的な領分を越え、社会的意味合いを持ち、公益に関わる行為である。ここからすれば「栄光」は、利己的な個人の行為を公的な行為に結びつける情念であり、「名誉」と等値できよう。

実際にバークは名誉概念を用いて説明している。

「有徳の人はよいことを為すにあたって、徳そのもの以外の動機を必要としないであろう。だがもしそれでは不十分だという場合、神慮によって、そのよき行為に報いるため、名誉と利益が与えられる」(*Reformer*, I: 84)

そしてバークはこの徳を「公共精神」と呼んでいる。この点からすれば、批評活動もパトロンへの支援行為に準じ、公的なものへの愛、公共精神からくると言うことは可能である。

さらにこの言及に関して、もう一点注目すべきことがある。それは金銭欲、公共精神、徳の関連である。金銭欲を動機とする行為は私益の追求であり、それに対し公益の追求に関わる動機として徳、公共精神が対置されている。この論理構成はすでに二部三章で検討したものと同一である。時間的にみれば当然ながらこの演劇論の方が早く、正確に言えば、バークはこの論理構成をすでに早期から採用しており、後期に至るまで変化していないということは改めて踏まえておくべきであろう。付け加えておくべきことは、この言及において、バークは徳と公共精神の差異について無知ではないことを示しているということである。徳論からすれば、徳以外の動機は不要であるが、名誉を動機とする公共精神も徳に含めることを明言している。

さて話を元に戻すと、以上からして、演劇は人民の習俗を介して公的なものと結びついているとバークは定式化していると考えてよい。ここで、この定式は文明化の進展、さらには国家の繁栄という角度から見られたものである。だが別の角度から見ることもできる。以下のバークの言及から、それを読み取ることができよう。

「その人民の習俗について判断するにあたって、彼らの演劇の一つを見ること以上に適切な方法はないだろう。何故なら、その中の最も上質なものは彼らの教訓や楽しみが蓄積されているとすると、彼らが経験したことを受け入れていると考えなければならないからである。また気晴らしが卑俗なものだったり道徳的なものだったり、粗野なものだったり上品なものだったり、荒っぽかったり精妙なものだったりする時、演劇は人民のセンスを語っているからである」(*Reformer*, I: 79)

演劇の中に、一つの人民がいかなる習俗を持っているのか、それが洗練された習俗なのか、それとも粗野な習俗なのか凝縮して現れるとバークは見ている。ここからすれば、演劇は人民の性格、習俗を知る一つの有効な手段としても認識されうるのである。つまりここで演劇は人民の習俗の器としても見るのできるのである。この若きバークの認識は、晩年においても変わらない。前年にフランス革命が勃発し、1790年11月1日にバークは『フランス革命の省察』を発表する。その直後の同月下旬の書簡²³²でバークはやはり

次のように述べている。

「あらゆる形、あらゆる条件での人間本性を研究したいと思う人間にとって、舞台の歴史は決して瑣末なものではない。むしろとりわけ学ぶところが大きい。幾つかの時代の習俗や性格について考察するためにばかりではなく、この考察を行う形式や、この考察を時代の制約から外して人類の趣味や傾向に適用するやり方を理解するためにも、である。実際に舞台は、動く文学の国として理解しうるものである。それゆえ、その歴史はその国の歴史として理解しうる。政治史の中の重要な出来事は、もしそれに人間たちの習俗や性格についての研究という補助が伴わなければ、低俗な本性の研究に留まらざるを得ない」(to Malone, c. 29 Nov. 1790, Correspondence, VI: 181)

演劇に人民の「習俗や性格」「趣味」が現れるのだから、演劇の歴史はまさしくその国の人民の「習俗」などの歴史であるとバークは論じている。ここではイギリスの演劇の歴史とイギリスの人民の「習俗」の歴史が念頭に置かれている。そしてバークはまず第一に、その研究はイギリス一国、イギリスの人民のみに限られるものではないとする。イギリスの場合の分析方法を他国にも適用することは、その方法を十分に吟味すれば可能であると示唆している。適切な方法論を確立すれば、習俗という観点から他国の人民の習俗を考察することは可能であり、ひいては人類という枠組みにも到達する。そしてその方法論には演劇との関係が念頭に置かれている。

そして第二に、これは演劇と習俗という問題に限定されるものでもなく、政治の理解とも関係する。ここでバークは政治を巨視的に人間の営みの一つとして理解している。この営みは表層的にも理解可能である。例えば、一つの政治的出来事を人間の権力欲、金銭欲、虚栄心といった「低俗な本性」に還元して理解することもできないではない。しかしそれは人間の営みの理解としては、不十分に過ぎるとバークは理解している。何故なら、より深層にある人間の「趣味や傾向」「習俗や性格」といった要素を無視しているからである。理解がそこに到達して初めて、政治という人間の営みを十全に理解できるとバークは認識している。

それは抽象的な認識に留まるものではない。例えば、アメリカを統治することにイギリスが失敗したのは、この「人民の性格」を理解しなかったからであるとバークは分析している。「アメリカを統治する際に追求すべき一連の政策を決定することに資する」要素はアメリカ人民の「気質と性格である」。「アメリカ人の性格、その全体を特徴づけ際立たせる支配的な特色は自由への愛である。そしてこの熱烈な感情は常に猜疑心であるが故に、彼らは自分が生きるに値する唯一の利益と考えるものを、強制力によって奪い、詐術によって掠め取ろうとする試みに少しでも勘付くと、必ず疑い深く、反抗的で不穏になる」のである(SCC, III: 119=1973: 112-3)。課税の拒否を、単なる財産の維持というアメリカ人の金銭欲に還元して理解することができないではない。またイギリスへの反抗、独立を虚栄

心の発露と解釈することもできないではない。しかしそれはいずれも表層的であり、誤りである。イギリスの課税政策の誤りも、そして「反抗的なアメリカ人」に対する武力行使という政策の誤りも、全て深層にある、自由への愛というアメリカ「人民の性格」に関する無知からくるとバークは診断する。

バークの念頭にあるのは、政治は、現にそこにいる人民の「性格」「習俗」などに依拠しなければならないものであるということであろう。それらに依拠しない統治は適切ではないし、アメリカ統治のように、成功しないのである。このことはバークにおいては一貫した認識だったといえよう。後年フランス革命を批判する際にもこのことは強調される。現にそこにいる人民の習俗を統治に合わせて変えるというのは、バークにとってもはや政治ではない。「計画は人間のために作られなければならない。人間を作り、その本性を我々の企図に合わせて歪めるなどということは我々には考えられない」(LNA, VIII: 326=2000: 567)。このようにバークは「プロクルステスの寝台」のような転倒した状況を見出しているのである。

さて、以上の検討からすれば、バークにおいて演劇は、人民の習俗や性格を介して、少なからず政治という公的な行為と結び付いているといえよう。人民の性格や習俗について十分な知識を得ることは、バークにとって真に公的な行為なのであり、それに資する演劇は単なる娯楽に留まるものではない。

こうした政治の理解をバークは次第に鮮明に表明していく。書評当時のバークの演劇論にはすでにそのような方向性が内包されていたのである。そうしたバークから、ではルソーはどのように見えたのだろうか。ルソーの中にある「非社交的な荒々しさを追求する厳格な徳」などが「ルソーのような天才から期待されるはずの良き効果の大部分を妨げてしまっている」(AR, 1759: 479)。バークはそう観察している。もちろんこれはルソーが強く共和主義的な市民の徳と、それを損なう娯楽としての演劇を主張していることに繋がっている。この主張から生み出される文明批判、文明国批判に賛同できない点がないでもない。バークは見ている。だがしかし演劇を娯楽としてのみ位置づけ、それが持つ公的な意義を考慮しないことに大きな疑問を抱いていることは疑いない。そしてその背後には、あるべき国家、政治のために、人民をルソーの考えるあるべき姿にしようとしているという懸念が横たわっているのではないだろうか。ルソーとバークの対立は、単に文明をめぐる態度にとどまらず、こうした次元に及んでいるのではないだろうかと思われるのである²³³。

終わりに

政治は現にそこにいる人民に依拠して行われるべきだというバークの主張は、しかし問題がないではない。バーク自身が、アイルランドがまだまだ十分に文明化されていないと認識し、さらなる文明化を望んでいる。つまり人民も文明化すべきだと指摘しているのである。文明化論者にとっては当然の議論であるが、しかしそれでも文明化した国民というあ

るべき人民の姿を提示していることには違いがないであろう。

少なくともバークにとって文明化はその他の理想とは異なるものということになる。それを区別するのは何か。ここではまだ十分に論ずることができないが、一つ明らかなのは、その理想を描いたのは誰なのか、ということでそれらが区別されうるということである。哲学者たちが描く理想の姿と文明化という理想の姿は異なっている。一人の理性が生み出した理想と匿名の多数の人間が生み出してきた理想とは全く異なるとバークは考えるであろう。

ルソーの『ダランベール氏への手紙』には演劇とは一応区別しうる、ある興味深い議論が含まれている。それは公論についての議論である。ルソー自身が『社会契約論』において参照を指示している部分である。それは実は本稿で検討した、バークの二つの抜粋の間にある部分なのである。バークはひとまずこの書評においては演劇を軸として論じており、それゆえか、バークはこの書評でその点について触れていない。

しかし後年バークはルソーの『新エロイーズ』を書名を挙げて批判することになる。『新エロイーズ』でも公論についてが論じられており、それは『ダランベール氏への手紙』と興味深い関係にあると思われる。バークの批判もおそらくこの点に無関係には思われぬ。章を改めることとする。

第6章 習俗と名誉

バークはルソー『新エロイズ』をどう読んだか

はじめに

エドモンド・バークがルソーに対して批判的であったことは、前章で確認した。そこでは当然ながら主としてルソーの議論についてであったが、後年バークはルソーに対する人格的嫌悪すら表明するに至る。ヒュームがルソーをイギリスに呼んだ折にバークも会ったとバーク自身が述べており、その際に悪い印象を抱いたのかもしれないと推測されている。

ルソーがヒュームとともにイングランドを訪れたのは、1766年1月13日のことである。その前にヨーロッパのグランド・ツアーに出ているジェイムズ・ボズウェルがツアー中にルソーと面会しており、友好関係を結んでいた。そのボズウェルが同年2月に帰国し、サミュエル・ジョンソンとルソーの面会をセッティングしようとしている。だが2月15日にジョンソンはそれを拒否した。その時ジョンソンはルソーのことを「最悪の人」「社会から角逐すべきならず者」と評している (Stanlis, 1991: 173-4)。その翌日、つまり2月16日、ルソーはヒュームの誘いでドルリー・レーン劇場にギャリックの芝居を見に出かけた。これは極めて興味深い事実である。前章で検討したように、ルソーはすでにこの時『ダランベール氏への手紙』を発表して演劇そのものに対する批判を展開しているからである。そしてさらにバークがそれを批判する書評を『年鑑』に掲載しており、ヒュームもまたバークの『年鑑』を当然知っていたであろうからである。それはともかく、この頃俳優のギャリックやバークがルソーと面会したとする説もある (山崎・串田、2014: 39)。これも前章でみたように、ギャリックとバークはジョンソンを介して親しい友人となっており、ギャリックの芝居を見に来た折にルソーと会ったと推測することは不自然ではないように思われる。そしてルソーがロンドンを発つのは3月19日で、この間にヒュームと絶縁状態に至ったことはよく知られていよう。だがF・P・ロックによれば、バークがルソーに直接的に接触したという証拠は、バーク自身の発言以外にはほとんどないため、それを事実だとすることは当面できないとしている (Lock, 1998: 357-8)。スタンリスは少なくともバークはジョンソンのルソーについての確信を共有したことは間違いないとしている (Stanlis, 1991: 173-4)。

さて、直接の面識はその点で究極的には不明ではあるが、バークは『年鑑』の書評以降もルソーについて幾度か批判的に言及している。バークはフランス革命の思想的主導者としてルソーを把握しており、その点からしてもバークのルソー解釈は、バークの思想を理

解する上で極めて重要であることは改めて論ずるまでもない。

その点について先行研究を概観しておきたい。ひとまず道德的側面からはどうであろうか。バークはルソーの1770年の著作『告白』について短く言及しているが、そこでバークはルソーを「虚栄の哲学者」と呼んでいる。ボークによればこの『告白』に見られる率直さは「自己正当化の策略であり、自己正当化は自己宣伝の道具として用いられている」とバークは解しており、さらにこの「率直さの動機は自己愛 (amour-propre) である」とバークは分析していたとボークは指摘している (Bourke, 2012: 35)。またスタンリスは、多分にキリスト教的道德の観点からバークについて論じており、バークとルソーの差異の点についてもこの観点から分析している。ルソーへの批判が人格的攻撃になるのは、このキリスト教的道德との乖離にあるのである (Stanlis, 1991: 179-80)。確かにスタンリスの言うようにバークはルソーの「逆説的な道德理論があまり実践的ではないこと」を常に批判的に見ていたのは事実であろう (Stanlis, 1991: 181)。キャナバンも同様にキリスト教道德の観点でバークとルソーの関係を理解しようとしている。バークがフランス革命を批判する論点の一つがキリスト教道德の拒否であるとし、その指導者がルソーだと考えていたと理解している (Canavan, 1995: 156-7)。

こうした道德的側面からバークのルソー批判を把握しようとする論者は少なくないが、それと無関係ではないにしても、より社会、政治的側面からアプローチする論者もいる。例えば、レオ・シュトラウスは自然権の観点からバークとルソーの対立を整理している。シュトラウスによれば近代自然権理論は一つの困難に直面するが、ルソーはその困難を正面から引き受けたのに対し、バークはその困難を指摘した上で、前近代的自然権論への回帰に向かったと位置付けられる。この違いが両者の対立の原因であると理解されている。「バークはキケロやスアレスの側に立って、ホッブズに、そしてルソーに対立した」のであり、『古代の健全な著作家たち』の側に立って、『パリの哲学者たち』とりわけ『新しい道德』の創始者あるいは『道德の大胆な実験者』であるルソーに対立した (Strauss, 1950: 294-5=1988: 305)。また前段で取り上げたスタンリスは、キリスト教道德と関係付けながら、社会の把握の仕方についての差異が決定的であったと論じている。スタンリスによれば、初期のバーク、とりわけバークの文壇デビュー作『自然社会の擁護』の主たる批判対象はルソーである。この『自然社会の擁護』における「バークの風刺の主要なテーマは、ルソーの持つ全体的な逆説である。それは、原始的な自然に近い単純社会の中の人間は、18世紀のヨーロッパという複雑で洗練された人工的な市民社会よりも、道德的に優越している、という議論である」 (Stanlis, 1991: 168-9)。むしろバークはそのようなルソーの理解を風刺しているのである。スタンリスはバークのルソー批判はその後この点に方向づけられていると論じている。これについてはパピンも同種の指摘をしている (Pappin, 1993: 120) ²³⁴。

さて、以上のような先行研究をみると、むしろそれぞれに違いがあることは前提とした上で、なおかつ大枠で以下のように整理することは可能であろう。つまり社会とその中の

規範である道德に関してルソーは刺激的な議論を展開したが、バークはそれに対して強く批判的であるということである。社会の把握の仕方、前章で見た通り、文明社会に対して批判的なルソーに対し、バークはこれを擁護しており、それは社会を構成する規範としての道德の在り方の理解にまで及んでいる。それをキリスト教的道德にまで限定できるか否かで論者の立場を一定程度整理することができようが、いずれにせよ既存の道德に意識的に対抗するルソーに対し、バークはこれを道德に対する実験的な姿勢として批判している。

だが一点、これら先行研究の傾向についてやはり指摘せざるを得ないことがある。いずれも説得的ではあるが、議論の抽象性がいささか高いという点である。それはおそらくルソーのどの言説に対して、バークがどのように批判したのか、という考察が少ないことに起因しているのではないだろうか。たしかにバーク自身が余り固有名詞を上げようとしなないという傾向があり、ルソーの論理全体に対し、バークの論理全体がいかに対立的であるかという分析にならざるを得ないのも理解できる。だがしかし、これまでそれほど注目されてはいなかったが、バークがルソーを批判する折に、唯一書名を掲げているものがある。それはルソーが1761年に発表した『新エロイズ』である。

バークの『新エロイズ』批判は1791年の著作『フランス国民議会議員への手紙』において行われているが、それほど長く詳細なものではない。これまでそれほど注目されなかった理由の一つはそこに求められるのかもしれないが、しかしバークにしては珍しく書名を挙げているということは、軽視すべきものではないことを意味するのではなかろうか。少なくとも、最前に述べたように、バークのルソー批判はバークの思想を理解する上では欠くことのできないものであり、そこからすれば『新エロイズ』の何がバークの批判を招いたのかは確認する価値のあることであろう。ここでは『新エロイズ』をバークはどう読んだのか、そこからバークのルソー批判を検討してみたい。

第1節 バークが批判したのは誰か

周知のことではあるが、まずルソーの『新エロイズ』がいかなる作品なのかを確認しておこう。『ジュリ、あるいは新エロイズ』は1761年2月にフランスで刊行された書簡体小説で、身も蓋もなく要約してしまえば「妻と夫と妻の恋人の三角関係の物語」である。同年4月にはウィリアム・ケンリックによる英訳がイギリスで刊行されている。この作品はヨーロッパ大で大きな反響を呼び、1800年までに10版を重ねている（鈴木、2002）。

当時の読者がどのように『新エロイズ』を読んだのかは、鈴木美津子の説明が要を得ている。それは「男女が愛し合っていれば社会の慣習、しきたり、制度に逆らっても愛を成就する権利がある」こと、そして美德に対する情熱があれば、また社会の不合理で不自然な規範ではなく自然の感情、感受性、完成、衝動を行動の指針とすれば、通念上はその行動が罪に満ちた恥すべき転落に見えようと、賞賛すべきものになるのであり、感性、

感受性、衝動の方が、親の権威、国家の法律、社会のしきたり、因習的道德の上位に位置するという知的枠組みをルソーはこの作品で読者に提供したのである（鈴木、2002: 14）。

この大反響を呼んだ『新エロイズ』をイギリスで最初に批判したのがバークである（鈴木、2002: 26-9）。バークの批判以降、ハンナ・モア、ジェイン・ウェストら保守主義的作家の同様の批判が続いた。『新エロイズ』は保守主義者によって当然のことながら、歪められた形で受容された。ともあれ保守主義者にとって『新エロイズ』は革命的情熱、性的な不品行、ふしだらな悪名高き危険な象徴」となったとも理解されている（鈴木、2002: 31）。そしてこの「バークのルソー批判は」「あからさまに主観的、個人攻撃的色彩を帯びている」とも指摘される（鈴木、2002: 29）。

ではそのバークの批判はいかなるものであったのであろうか。その中核部分を確認しておこう。

「フランスの一流家庭の子女が、踊りの教師や楽師、服の仕立て屋、理髪師、部屋つき召使などなど、自由に邸内への出入りができてその職務上ほとんど住み込み同然の活動的市民の容易な餌食になることで、やがては正規、不正規の関係を通じて両者が混和するはずだと、国民議会の支配者たちは希望している。彼らはすでに法律上は両者を平等とした。彼らは、ルソーの感情を採用することで、そうしたものを貴族の競争者とした。これらの偉大な立法家はこうしたやり方で彼らの平準化の計画を完成し、彼らの（言う）人権を堅固な土台の上に確立している」（LNA, VIII: 317=2000: 557-8）。

バークのこのような言及に対し、階級社会の破壊に焦点を当てた解釈が提示されている。鈴木は「貴族の娘ジュリと平民の家庭教師サン・プルーの恋愛は、階級組織の混成化に、さらに結婚後のジュリの精神的不義すなわち家庭の秩序を破壊する人妻の不貞、姦通は社会秩序の崩壊に繋がるとバークは糾弾する」と理解している（鈴木、2002: 27, cf. 268）。また政治思想の方面でも岸本広司が論じているが、「バークは貴族の娘ジュリと平民出身の家庭教師サン・プルーのような恋愛が若者の間に広がれば、社会の風紀が乱れるばかりか、階級制度の解体にもつながるとして同書を痛烈に批判した」と指摘しており、鈴木との理解と概ね同様のものだと言ってよいであろう（岸本、2000: 595）。これに対し、習俗の破壊に焦点を当てた解釈も提示されている。犬塚は、バークが良しとする政治社会が「名声のネットワーク」によって構築されるものであるとした上で、その中で「貴族の精神は政治社会を貫通するエトスとして模倣され膾炙していく」のであり、「バークは日常的生活圏の中での洗練さの役割を認識している」が、その例として「洗練された愛情」があり、革命フランスは「ルソーの『ヌーヴェル・エロイズ』が利用され『哲学者の愛』がフランス人に教育された。それは『慇懃さのない愛、若々しさ・優しさという素晴らしい華のない愛』であり『術学と好色、最も卑しい肉欲と混ぜ合わされた形而上学的思弁』であった。バークの恐れは、洗練の排除によって女性がこの好色漢らの『容易い餌食』と化してしまうこ

とにあった」としている（犬塚、1997: 635）。リチャード・ボークはバークが『エミール』と『新エロイズ』を連続的に理解していると論じている。ボークによれば「『非社会的孤立』に人生を費やすことを魅力あるものとするのであらゆる意味での社会的責任を掘り崩し、教育と求愛の質を落とし、社会の若い世代の構成員を毒した」とバークは理解したと解釈する。そして、とりわけ『新エロイズ』で「ルソーは愛の価値を下げることで、性的趣味の墮落に寄与したために非難した」と解釈しているのである（Bourke, 2012: 35）。

これらの解釈はいずれも無理のないもののように思われる。だが細かくみると、疑問がないではない。前掲のバークの言及をみれば分かる通り、バークの主要な批判対象はフランスの国民議会であり、ルソーはその理論的支柱としての位置づけである。岸本や鈴木は『新エロイズ』に対するバークの批判を「階級」の破壊と「平準化」への反対に求めているが、バークの議論の枠組みでは、「平準化」を実践しているのは国民議会であり、ルソーの議論はそれに利用されたものとされているのである。むしろルソーの思想が支柱となってそうした政策を展開されたのなら、結局は同じことであると言えなくはない。だが次のバークの言及を見てみよう。

「私が考察しているのは、この著者というよりは、彼を手段にして道徳性を歪曲する国民議会の体系の方である」（LNA, VIII: 318=2000: 559）

「私の信ずるところでは、もしルソーが生きており、明晰な時期（one of the lucid intervals）にあったなら、彼の弟子たちの実践が狂乱に至っていることに衝撃を受けるだろう」（RF, VIII: 219=2000 下: 70）。

ここではルソーと国民議会とを区別するというバークの態度が明示されている²³⁵。とりわけ引用の後者からすれば、ルソーさえ「衝撃を受ける」ほどルソーと国民議会の間には距離があるとバークは把握している。厳密に言えばルソーの議論そのものが現実のフランス社会において「正規、不正規の関係を通じて両者を混和」させ「平準化」を目指す政策を生み出したと捉えられている訳ではない。これまではその点について余り目が向けられていなかった嫌いがある。

だとすれば、バークが『新エロイズ』をどう読んだのかが改めて問題になるだろう。次節でそれをさらに掘り下げてみたい。

第2節 ルソーの名誉論概略

前掲のバークの『新エロイズ』に関する言及は『新エロイズ』のどこを念頭に置いているのであろうか。いささか遠回りではあるが、それを押さえることから始めよう。

「一流家庭の子女」と「活動的の市民」、この両者が「正規、不正規の関係を通じて混和す

る」とパークは述べていた。これは疑いなく、貴族の娘ジュリと平民の家庭教師サン・ブルーの結婚およびその結果のことである。むろんジュリの父、デタンジュ男爵は身分違いを理由にその結婚を許さなかったが、結局ジュリは子供を身ごもる。この部分であることは間違いないであろう。

ところで『新エロイズ』は独立した作品であると同時に、ルソーの一連の作品の中にも位置づけられるものでもある。1755年に発表された『人間不平等起源論』から数年でルソーは『社会契約論』、『エミール』そして『新エロイズ』を生み出した。そこにはルソーの思想内在的な文脈があると想定されよう。それをどう理解するかで、『新エロイズ』の理解についても微妙な違いが生まれるであろう。

例えば、「ルソーにとっての問題は」「人間の世界にとどまりつついかにして失われた『自然的存在』の再生が可能かを問うことにあった」のであり、「このような自らの問いに、意図的に三つの著作を用意し、三つの異なった回答を示した」。「どのような国家が人間に『自然的存在』として生まれ変わることを可能にするかという視点から構想された作品」が『社会契約論』であり、それに対して『新エロイズ』は、家長のみが問題となる国家に対し、「各家長に率いられるオイコスの成員たちはその埒外に追いやられている」点からすると「国家の有資格のメンバーではない人々の幸福の問題」が扱われていると捉えることができる。つまり「オイコスないし家族に狙いを定めた」作品だと解釈されてもいる（水林、1994: 237-8）。こうした卓抜な観点からすれば、二人の結婚は既存の家族関係を破壊するものとして捉えられる。つまり父であるデタンジュ男爵は「『身分も名前もない』家庭教師に対して娘との結婚がありうるかのように振る舞う」ことを認められない人物であり、抵抗するジュリに対し「暴力的な手段に訴えつつ、家を支配する専制的な父としての相貌をあらわにする」のである（水林、1994: 261）。

伝統的な秩序を重視するパークは、このように「家長」をデスポティックな存在として性格づけ、同時に身分制および家族関係の破壊に幸福を見出す点に強く反応したとも理解できる。確かにそうした理解は一応の説得力があるであろう。

だがとりわけルソーの倫理思想の側面に注目する場合、『新エロイズ』は「国家の有資格のメンバーではない人々の幸福だけに限定されない射程も持っているのではないか」とも指摘されている（吉田、2011: 60）。そこでは『『不平等論』では自然状態における人間の本性や、社会状態における人間の墮落が描かれている』のに対し、『『新エロイズ』では社会に生きる人間の姿や、社会に生きる人間にふさわしい幸福が描かれている』と把握される（吉田、2011: 51）。『不平等論』から『新エロイズ』にかけては良心、自愛心、自尊心、自己尊重、名誉といった概念がどのようなものであるべきかについて議論が展開されているが、それらは確かに人間が社会の中に存在していない限り問題になることはないであろう概念だということができよう。

この観点からすると、デタンジュ男爵は貴族の名誉から決闘で相手を死なせたことに反省の念を持っていたものの、婚約者のいる娘を奪われたことでやはり貴族の名誉が汚され

たとえ、その掠奪者たる平民に対して、名誉の回復のために相応の報復、つまり決闘を行おうとする、そうした存在となる。こうした伝統的な秩序の体現者に対して、ルソーの分身たるサン・ブルーは新しい秩序の体現者として屹立している。

これは極めて興味深い点である。何故なら、この対立において、ルソーは双方の論理を、つまり伝統的秩序の論理と新しい秩序の論理を提示してみせているからである。

ルソーは、貴族の名誉を守ろうとするデタンジュ男爵に対し、サン・ブルーに次のように言わせている。

「ジュリの選択を尊重すれば、あなたの名誉は安全である。何故なら」「ゴシックな格率がどうであれ、誠実な人間と婚姻することがその人の名誉を傷つけたことはないからである」。「貴族の名誉がどこにあるのかは全く気にならないが、善き人間の名誉に関しては私に関わることである」(Rousseau, 1964: 327=1979: 380)

伝統的な階級社会を維持すべきとする論理に対し、それを否定する論理がここに凝縮されて現れている。そしてこれは、貴族の娘と平民の家庭教師が結婚することに問題はないとする論理、つまりバークのいう「両者の混和」を正当化する論理ともなっている。バークがこの点を見逃したとは思われない。

バークはフランスで進められている「平準化」の政策を強く非難している。それを推進したのはルソーではなく、国民議会の方であると強調した。ルソーの議論は国民議会に「利用された」とまで述べている。では、バークの認識において、国民議会は「平準化」を推進するにあたり、ルソーの『新エロイズ』の何を「利用した」のか。一つではないにしても、そこには、前段の点からしてこの名誉論が含まれていると見るべきなのではないだろうか。

そこでルソーの名誉論について、もう少し掘り下げておくことが必要になる。そのためにも、名誉概念と、それに関するルソーの議論の寄与や位置づけについて川出良枝の整理に基づき見通しを付けておきたい。

名誉の古典的含意は「卓越した行為に対して他の者から与えられる尊敬であり、称賛であり、崇拜」である。これが16、17世紀には身分によって、特定の含意が与えられるようになった。例えば商人にとって名誉は正直であることであり、手工業者や農民にとっては勤労である。それぞれの身分の名誉を特定することは、身分制秩序の安定化の構想と結び付いている。だがアウグスティヌス主義者、ジャンセニストたちの情念批判によって、名誉概念は大きな変容を受けることになる。信仰の側から彼らは徹底して、世俗の素朴な名誉を批判した。名誉に基づく行為とされているものも実際は自己愛に基づく計算されたものであって、名誉とは虚栄心に過ぎない。それを彼らは暴いたのである。この批判は少なからず浸透し、無視してやり過ごすことはできなくなっていた。モンテスキューも名誉を素朴に論ずることはできなくなっている(川出、2000)。

この名誉あるいは虚栄心は、しかしモンテスキューによれば必ずしも悪ではない。「奢侈、勤労、技芸、流行、慇懃さ、趣味」といった文明社会に生まれた利点は「虚栄心に由来する」のである。他方「怠惰、貧困、全てを投げやりにすること、破滅」といった欠点は「傲慢」から生まれるのであり、「怠惰は傲慢の結果である。労働は虚栄心の一帰結である」と定式化してみせた（Montesquieu, 1973: 3P.19L. Chap. 9=1989: 3部 19編 9章）。

東洋の諸国家においては人民は怠惰であり、彼らに労働させるには、モンテスキューは法律を整備する必要を唱えたが、当時はしばしば身体的苦痛を与える、例えば鞭で打つ必要があると論じられた。それは名誉ないし虚栄心を持たないからであり、それゆえに恥辱を知らないからである。

この名誉を政治思想の文脈で定式化し、「18世紀における『名誉』の議論に基本的な枠組みを提供したのは、何と云っても、モンテスキューの『法の精神』であった」（川出、2000: 121）。そもそも人間は私益の追求にむかって公益の追求を犠牲にしがちで、古典古代でも、軍事や政治における公益追求に献身する市民の徳の獲得を論ずる共和主義が展開された。ところが18世紀には商業が発達し、人間の私益追求に拍車がかかっていたのである。こうした人間を公益追求へと向けるために、報酬として想定されたのが名誉だったのである。公的行為に献身することで、私益追求では決して得られない、名誉を得ることができる。モンテスキューは、良く知られているように、この名誉を文明社会を構築した君主政体の原理とした。共和主義からすれば本来的には市民的徳から公益の追求にむかうべきだが、そうした徳がなくとも、モンテスキューは他者より優越し称賛を浴びようとする、名誉を獲得しようとする、公益追求へと動けばよいとし、君主制において徳と名誉を切り離し、言わば「徳なき名誉」を肯定した（他方「東洋の専制」国家では恐怖によってのみ動く」と定式化している）。こうして『法の精神』が「重要なのは、端的に述べるなら、そこにおいて『名誉』が『(政治的)徳』と対比されるものとして、規定しなされたからである」。名誉が君主政体の原理であるのに対して徳の方は「共和政体に固有の原理であり、法律や祖国への愛とも言い換えられ」た。

ルソーの『新エロイズ』の議論の位置は、このモンテスキューの定式化をそのままに、共和主義の徳論を高く評価し、「徳なき名誉」をもとにする文明社会、および君主制を批判したところにある（川出、2000: 124-5）。その点を『新エロイズ』に戻って確認してみよう。

ルソーは第一に、決闘といった習慣に象徴されるような「貴族の名誉」と「善き人の名誉」を区分し、第二に、前者つまり貴族の名誉ではなく、後者を重視するとしている。つまり、前者は文明社会の墮落によって、真の名誉ではなくなっていることを指摘したと見てよい。

まず第一の点、つまり貴族の名誉と決闘の関係についてはどうであろうか。それを検討するためにも、まず決闘の法的政治的意味について、山内進の研究に依拠して概観しておこう（山内、2000）。

決闘はもともと決闘裁判から始まっている。つまり当初から法的な概念であった。だが時代が下るにつれ、公的裁判制度から排除され、私的裁判として決闘は残ったのである。この決闘裁判は神判、つまり神の裁きの一つであった。神が正しい方を勝たせることで判決を下すと考えられたのである。別の神判の在り方もあったが、神判そのものが禁止されても決闘裁判は生き残る。そこでは裁判の「当事者主義」としての性格を持っていたからだと考えられている。「それは自力救済と権利と名誉を保障した」もので、「権利と名誉を自ら守ること、それが正義であった」のである（山内、2000: 224）。だが「世俗的で公権的な裁判制度が前進し、極めて自力救済的要素の強い決闘裁判は後退した」。「一般的にいえば、ヨーロッパの様式化された、現在イメージされるような決闘は、決闘裁判の後に登場する」が、それは名誉という強い感情があるためであり、「私的決闘に転化するという仕方で生き残った」のである（山内、2000: 191-2）。モンテスキューが『法の精神』でこの決闘について名誉の観点から詳しく言及していることはよく知られていよう。フランスでは16世紀に決闘裁判が廃止されたが、イギリスでは19世紀まで残っている。私的決闘の方も禁止されたが、しかし度々その禁止は簡単に破られた。

さてこうしてみれば、貴族の名誉と決闘には少なからず法的政治的議論で取り上げられる必要があったことはわかるであろう。ではこれについて、ルソーはどう論じているのか。ルソーは次のように『新エロイズ』で敷衍している。

「時代が違えば、習俗（*moeurs*）も違うということは私も知っている。しかし習俗は善いものしかないのだろうか。またある時代の習俗は、確固とした名誉が要求する習俗であるかどうか検討してみてはいけないのか？」。「この名誉は決して変わらない。それは時代、場所、偏見に左右されず、消滅も再生もしない。その永遠の源泉は、正しい人の心の中であり、その人の義務の不変の規範である」。「地上で最も開明され、勇敢で、有徳な人民が、決闘を全く知らなかったとすると、決闘は名誉が作り上げたものではなく、その残忍な起源にふさわしく、恐ろしくかつ野蛮な流行なのだ」（Rousseau, 1964: 155=1979: 171）

ここでルソーが「地上で最も開明され、勇敢で、有徳な人民」と言っているのは、むしろ古代ローマ人のことである。最前に見たように、決闘は神判という起源をもっており、概ねローマの後のことであることは明らかであって、ルソーはそれを指摘している。徳を重視し、勇気を持ち、知的にも優れている古代ローマではむしろ名誉は重大な問題であった。そのローマ人が決闘を行わなかったということは、決闘は名誉と本質的に関わっている概念ではないということになる。いわば決闘は名誉に後から貴族によって結び付けられたにすぎない。ルソーによれば、それは習俗、それも悪しき習俗として位置づけられるものである。そこからすれば、貴族の名誉というものがいかに真の名誉からかけ離れているのかを、ルソーは決闘の例を用いて説明していると把握することもできよう。

次に、こうしたいわば「偽の名誉」たる貴族の名誉と善き人の名誉についてルソーはさ

らにこう敷衍している。

「私はいわゆる名誉を、公論 (opinion publique) から生じたものと、自己尊重から生じたものに区別している。前者は空虚な偏見にある。それは騒ぎ立つ波よりも揺らぎやすい。後者は道徳の永遠の真理の中に根拠がある。世間的名誉 (honneur du monde) は立身出世 (fortune) のためには有利でありうるが、魂には浸透せず真の幸福には何の影響も持たない。対して、真の名誉は幸福の本質を形成する」 (Rousseau, 1964: 84=1979: 83)

これはジュリが恵んでくれた金を、サン・ブルーが名誉にかけて拒んだことに対し、名誉とは何かと問われた時の答えである。ルソーは、金を貰って教えることは「公論」からしたら不名誉ではないが、真の名誉ではないとしている。それは人間の一部を売ることであり、「一種の下僕 (valet)」、「末端の召使 (gens)」となることだからである。

ここでルソーは世間的名誉と真の名誉という区別を施しているが、これは前述の貴族の名誉と善き人の名誉という区別に対応していると考えてよいであろう。一方の、貴族の名誉、あるいは世間的名誉は、公論、つまりオピニオン・ピュブリークに基礎づけられたものであり、立身出世という効果が期待される。それに対し他方の、善き人の名誉、ないし真の名誉は自己尊重に基礎づけられ、幸福という効果が期待されると定式化している。これらを明確に区別しているということからすれば、貴族の名誉はオピニオン・ピュブリークに基礎づけられた世間的名誉の一つの典型として扱われており、それは真の名誉とは区別されるものであって、立身出世のためには意味があるが、幸福には結びつかないということになるであろう。

そして前述のように、真の名誉は自己尊重に基礎づけられているとされていた。ここで名誉論は自己論と結び付けられていることがわかる。ルソーの自己論を十分に議論することはできないが、一点、前章で触れた『ダランベール氏への手紙』においても自己論に触れていたことは想起されるべきであろう。繰り返しになるが、簡単に振り返っておきたい。それは喜劇俳優批判においてである。ダランベールがというような喜劇俳優に対する偏見は故のないものではないとして、ルソーは次のように論じていた。喜劇俳優の才能とは「自己を偽る術、自分の性格とは別の性格をまとう術、現実の自分とは異なったように見せる術」であり、喜劇俳優とは「公に自らの人格を売りに出す職業」である。この売買は奴隷的であって、そこが批判に値するとルソーは述べていたのであった。因みに、ここでも俳優批判の原型をルソーは古代ローマに求めている。

この論点は『新エロイズ』においても継承されているとあってよいだろう。それは先ほど確認した、サン・ブルーが家庭教師として賃金を貰うことを拒否した理由についてである。そこでルソーはサン・ブルーに次のように言わせていた。その賃金は「人間の一部を売ること」であり、「下僕」「召使」になることである。ルソーの論理はここで明らかに一貫している。いずれも自己を売買している。本来的な自己、いわば真の自己は統合され

ているべきものであるが、自己を売りに出すためには、「自己を偽る」必要があることになる。この「偽の自己」を作り出し、それを売買することは「奴隷」的であり、「下僕」的なのである。これは「自己尊重」の対極にある姿勢であろう。この共通した論理から『新エロイーズ』ではこの「偽の自己」から得られるのは「真の名誉」ではなく「偽の名誉」に過ぎないとされていると見てよい。

そして前掲の引用からすれば、この自己論と名誉論は、習俗論に結び付けられていることになる。「時代、場所」に左右されない「確固とした名誉」が要求する習俗と、(決闘に代表されるような)時代に左右される名誉が要求する習俗があるとルソーは論じていた。前者は間違いなく「真の名誉」であり、後者は「偽の名誉」ということになるだろう。

ここで、自己、名誉、習俗、公論についてルソーの思考をいったん整理しておきたい。習俗や意見、公論といった点について、いささか用語法上の混乱があるように思われるが、ルソーとその同時代人にとって、意見、公論が原因であり、習俗がその効果として扱うことが多いものの、意見、公論と習俗という用語、概念についてははっきりとした区別は存在しないと指摘されている (Gunn, 1995: 190)。その点を念頭におきながら見てみると、世間的名誉は公論に基礎づけられ、立身出世という効果が期待されるものであるが、これは真の名誉ではない。というのも、統合されている真の自己ではなく、偽の自己を作り出し、それを何らかの形で「売買」する「奴隷的」なものだからである。貴族の名誉もこれに属するのであり、しばしば決闘は名誉を守るものとして理解されているが、実は歴史的に検討してみても、名誉の観念が発達していた古代ローマにおいては決闘などというものはなかったことからして、決闘によって守られるとする貴族の名誉は真の名誉とは言えないのである。こうした偽の名誉は、決闘といった悪しき習俗を要求することになる。それに対し、真の名誉とは公論ではなく、自己尊重に基づくのであり、それは時代や場所に左右されるものではなく、よき習俗を要求することになるのである。

以上からすれば、まず「ルソーにおいて、このように、名誉は他者の評価に根ざすものではなく、人間の『心』に内在する義務に基礎づけられるものとなる」のである (川出、2000: 124)。ルソーのこの議論は徳と名誉の問題として理解されている。つまり市民の徳を持たず、単に自己愛に基づく自己利益の追求を行う人間を、公的利益の追求へむけるために、報酬として名誉が設定されたが、この名誉はその意味では「徳なき名誉」ということになる。しばしば貴族が持つのがこの徳なき名誉であるが、モンテスキューはそれでも共同体の維持と繁栄をもたらすものとして君主制の原理としたのである。それに対し徳は共和制の原理であると位置づける構図を提示した。ルソーはこの構図をそのままに前者を否定してみせたのである。真の名誉は「基本的には『徳』と一体化し、自己愛に発して共同の利益に向かうという、名誉という概念が本来持っていた特質は徹底的に排除」されているのである (川出、2000: 125)。ルソーの議論はこのように位置づけられる。

第3節 バークのルソー批判と国民議会批判

バークが批判の対象としたルソーの議論は以上のような点であると見てよいだろう。これを前提として、バークがルソーと国民議会とどう区別し、それぞれをどのように批判したのかを検討してみたい。

まず国民議会に対する批判から検討しよう。第一節に引用したバークの言及を振り返ってみる。バークは国民議会がルソーをどのように「利用」したと把握しているのか。「彼らは、ルソーの感情を採用することで、そうしたものたちを貴族の競争者とした。これらの偉大な立法家はこうしたやり方で彼らの平準化の計画を完成し、彼らの（言う）人権を堅固な土台の上に確立している」とバークの目には映じている。言うまでもないが、「平準化」という土台の上に「人権」を構築したのは国民議会である。ここで留目すべきは、権利的平等以前に、平準化がなされているとされている点である。それは具体的にどのようなことなのか。

その点については以下のバークの言及から読み取ることができよう。

「趣味と気品は確かに二次的でささやかな道徳の部類に数えられるにすぎないが、人生を導く上で、少なからず重要な役割を演ずる」(LNA, VIII: 316=2000: 556)

「趣味、気品」とは粗野と洗練の問題であり、文明化と歩を一にする²³⁶。バークはこの洗練は文明社会を構築するためには軽視しえない問題であることを前提的に指摘した上で、次のように述べる。

「ルソーの門弟であるフランスの指導者たちは、洗練全てを貴族主義的な性格のものと考え。確かに一時代前のフランスは我々のごく自然な欲求にも雅致と威厳を付与し、その欲求の持ち主が実際よりも上の階級に属する者に見せてしまうことに全力を注いでしまっていた。フランスの指導者はルソーの手を借りて、これら貴族主義的な偏見の一扫を決心する」(LNA, VIII: 316=2000: 557)

バークの観察によれば、文明国フランスは当然、洗練が進んでいたが「一時代前」はいささか行き過ぎが見られた。中野好之はこの「一時代前」というのを17世紀前半と解し、サロンのプレシオジテのことを指したものと理解している。

念のため、このプレシオジテについて確認しておこう。渡辺一夫によれば、17世紀のフランスでは「アンリ4世の王廷の武張った空気は、前王朝（ヴァロア朝）の優雅な雰囲気を知っている人には甚だ物足りないもの」で、サロンが生まれたが、「これらの『サロン』の人々が要望したことは平和な時代にふさわしい言葉遣いや優雅な風俗の確立ということ」だった。『ランブウイエのお邸』のサロンにおいては、この要望が集大成されていた。「このような要望が貴族階級に生まれた結果」「二つの産物も残した」。「一つが17世紀古

典主義文学とも深い繋がりのあるプレシオジテという趣味ないし原理」である。プレシオジテは「当時の武骨で野卑、田舎くさく平俗な一般風潮に対し、典雅・上品・洗練・繊細なことを、言語にも挙措にも求める趣味ないし原理」である。「この傾向は単に言語のみに限らず、態度・作法にも及んで」おり、「上品であることも、洒落たことも、伊達なことも、度を越さない限りよいものであるに違い」ないが「ただこうした傾向はとかく度を超えやすいことも事実」だった（渡辺、2000: 113-6）。

このようにフランスにおいては残念ながら「度を越した」洗練もあったが、少なくとも文明化論者にとっては、洗練そのものの罪ではない。しかし国民議会は「洗練全てを貴族主義的な性格のもの」と捉え、その「一掃を決心した」とバークは観察している。本来的に文明化に帰すべき洗練を、貴族にのみ結び付け、そして貴族的であるがゆえに否定して破壊するという論理になっている。洗練化は単なる貴族的偏見にすぎず、腐敗した貴族を増長させる結果につながるだけであって、望ましい進路ではあり得ない。そこには貴族そのものの否定がすでに胎動している。これは権利的平等以前の、権利的平等を正当化する論拠の一つとなっているとバークは看取しているのである。

『経済改革演説』において、冗職とそれによる収入、虚栄を求めるイギリス貴族の姿を苦々しく論じたバークは、フランス貴族にも腐敗があることを認めている。だが洗練は貴族の腐敗が生み出したものではない。バークがここで論じているのは、因果関係の誤りである。フランスの問題を解消しようとして、貴族を否定し「平準化」を作り出しても、そこに生まれるのはユートピアではなく野蛮なのだとバークは主張する。ここでバークが国民議会の構成員の代表として念頭にあるのは、おそらくシェイエスであろう²³⁷。

さて国民議会の問題については、さしあたり以上に留めておくとして、次にルソーのどの議論が「利用」され、バークはそれをどのように批判しているのだろうか。

バークは国民議会員が平民と貴族を「平準化」するにあたって「ルソーの感情 (sentiments)」を利用していると認識している。むろんこれはルソー自身の感情のことでなく、ルソーが人間の中にあると見た、あるいはあるべきとした感情のことであり²³⁸、前節での検討からすれば、貴族と平民を「平準化」するに資するであろう「感情」の中に「名誉感情」が含まれていると見ることは自然であろう。バークが名誉をどう理解していたのか、その詳細は後章に回すこととするが、ここでは一点確認しておけば足りる。つまりバークは名誉を、従来の通り他者による評価によって与えられるものとし、それを求める感情を名誉感情と捉えていたということである。当然、ルソーによる、自らの心の中にあるものとしての名誉という定式とは対立する。

これまでに確認した通り、しばしば金銭欲と対比される名誉は、(優れた演劇を上演するといった) 非政治的、学問芸術的次元から(公益の追求へと人を導く) 政治的次元にまで至る幅の広い概念である。ルソーの名誉概念の書き換えが生み出す衝撃は、その分幅広い。政策や立法という、ある意味で政治の表面に現れるものに対してだけでなく、それらが立脚する、より深部にまで至る打撃をルソーは与えた。バークが批判しようとしているのは

貴族の名誉を偽の名誉としたことそのものではない。バークのルソー批判が過激になっていくのは、この衝撃が取るに足らぬものではないからである。ルソーのこの議論はバークの目からすれば、政治だけでなくそれ以前の人間の生活の次元にまで及ぶものだった。つまり当然に評価され、名誉が与えられるはずの行為を否定することになれば、人間は行動規範の一部を失うことになる。逆にいえばルソーの議論を実践することは人間を「改造」することに繋がる。バークはそのように理解し、それゆえに脅威を感じたのではないだろうか。

さてこれまで考察を加えてきたのは、バークの『フランス国民議会議員への手紙』の中の一節である。この作品はバークの主著『省察』のおよそ半年後に書かれた著作であり、『省察』の補遺とも目され、強く思想的に連続していると考えられている。では『省察』でルソーはどのように言及されているのだろうか。バークのルソー理解を『省察』にまで遡って、前段までの理解を検討してみよう。次の一節は比較的有名な部分である。

「ヒューム氏はルソー自身から彼の（作品の）制作原理の秘密を得たと私に語った。この明敏だがエキセントリックな観察者の認識によれば、公衆を引き付けるには、奇異なものを生み出す必要がある。そして古代異教の神話における奇異なものは効力を失って久しく、巨人だの魔術師だの妖精だのロマンスの英雄だのは、かつてはともかく、今はその任に堪えない。現在、作家たちに残されているのは、今でも別の仕方、劣らぬ強い効果を生み出す奇異なものを生み出すことである。それは生活や習俗、性格や異常な状況における奇異さであり、それによって政治や道徳に新しい未知な打撃を与えることなのである」(RF, VIII: 219=2000 下: 70)

ルソーが実際そうであるかどうかは別として、バークの目に映ったルソーであることは間違いない。ここではバークはルソーの議論そのものではなく、彼の作品の「制作原理」について言及している。いささかならず搦め手からの批判であるが、ルソーの議論の真摯さについて少なからず疑念を持っていることが読み取れよう。こうした言及が、バークのルソー批判は主として人格的なものであると受け取られるのに寄与している。だが、それに留まるのだろうか。

ここでの要点は、バークはルソーの作品の「制作原理」を「奇異なもの」の表出に求めていることである。この「奇異なもの」が何であるか、それをさらに掘り下げてみよう。その際に、やはり『フランス国民議会議員への手紙』における次のような言及が参考になると思われる。

「私はこの際に彼（ルソー）の動静を毎日仔細に眺めて、彼はその心を動かし知性を導く原理として虚栄心以外に何一つ持ち合わせていないとの、動かしがたい確信を持った」。「エキセントリックなほどに錯乱した虚栄心に基づき」『告白』を「公刊し、我々が時には偉大

な才能にも混在するのを知っている隠れた通俗な悪徳にはなかなか光を当てがたいにもかかわらず当ててみせ、新種の栄光の獲得を狙うに至った。「あわよくば驚愕を誘って注意をひきつけ、最悪の場合でも率直さ正直さの評判を得ようと」狙った(LNA, VIII: 314=2000: 554)

ヒュームがルソーをイングランドに招いた時のことを指していると思われるが、ここでバークは「虚栄の哲学者」と性格づけている²³⁹。ここでもバークは『告白』の「制作原理」について述べており、それによるとルソーは「公衆を引きつける」ために自らの「隠れた通俗の悪徳」を表に出したものとバークは見ている。つまり『告白』において「奇異なもの」とは本来的には隠蔽しておきたい自らの「通俗の悪徳」の暴露である。そしてバークはその結果も計算されたものと考えている。つまりそれによって「率直」で「正直」なものと理解されることである。

ここではルソーの『告白』がそのようなものかどうかは問わない。またバークが『告白』をそのようなものとしてしか読んでいなかったかどうかは問わないことにしよう。ここで注目したいのは、ルソーの計算の結果、そこに描かれた「生活や習俗、性格」などが「率直」で「正直」なものと理解されるとバークは見ていることである。もちろんこれは『告白』だけでなく、ルソーのその他の著作も視野に入れて見ると見るべきであろう。そこからすればバークは、通常はあえて光を当てないところを表に出すことで注意をひき、それを「正直」なもの、つまり真の「生活や習俗」とし、翻ってこれまでの文明社会における「生活や習俗」を取り繕ったもの、偽りのものとしようとしていると見なしていることになる。

バークはルソーの議論を、これまでの生活や習俗を破壊するものと見ている。ここで明確に言語化されているように、ルソーの議論の射程は「生活」という最広義の概念に及ぶものと理解されており、さらに前章でも論じたように「習俗」もむろん含まれている。だが、繰り返しになるが、バークは闇雲にこれまでの習俗に固執している訳ではない。バークの目にも悪しき習俗は存在する。例えばルソーが否定した決闘もバークにとっては好ましくない野蛮で粗野な貴族の習俗である。だが悪しき習俗が残存していることをもって、おしなべてこれまでの文明社会の習俗を悪しき習俗と呼ぶことはできないとバークは反論している。そしてルソーは悪しき習俗を変えることはできないと断じているが、バークからすればそのようなことはなく、粗野な習俗を洗練していくことは可能であると思念されている。

以上からすれば、バークがルソーとどのように対立しているかは明確であろう。それは名誉と習俗に関する認識であり、これは生活の次元にまで及んでいる。文明社会における奢侈や洗練が人を公益から遠ざけ、徳が腐敗すると考えるルソーは、名誉によって公益の追求へと向かうという定式を批判し、他者の評価に左右されるような名誉は徳なき名誉であり、偽の名誉であると断じている。だがそれはバークにとって恣意的な読み換えである。

名誉は飽くまでも他者からの評価であり、他者から与えられるものである。そしてそれが公益追求の最高の報酬なのである。またルソーにとって、偽の名誉から生まれるのは悪しき習俗であり、これは学問芸術によって変えることのできるものではない。だが他方バークにとってそれはやはり適切な認識ではない。それは可塑的なものである。粗野な習俗は洗練され、あるいは淘汰されてきたし、これからもそれが続く。つまり現在もそれら全ては過程にあるのであって、学問芸術が発展しているにもかかわらず悪しき習俗が存在しているのではない。

バークは確かにルソーのこの論理化をある意味で優れた才能の産物と評価する。それゆえに脅威として捉えていると言ってよいであろう。ルソーは政策や立法といった表面に関する提言などではなく、「名誉」や「習俗」といった、より深部にある「生活」そのものへの打撃を与えるものであるからである。その議論の中にルソーの言う「真」なるものへと人間そのものを変える設計主義的側面をバークは認めたのではないだろうか。バークが文明社会論をとり、悪しき習俗も洗練を待つという態度を取っている理由の一つは、彼が現にそこにある社会を全ての出発点として考えていることにある。悪しき習俗も残念ながら存在してしまっており、それに基づいて実際に人間が生活を送ってしまっているという事実を認める必要があり、その事実は極めて根強く、力による変更は強固な抵抗か恐るべき無秩序の招来を伴わずには不可能だとバークは認識しているのである。変更は社会自身が行うしかなく、それゆえに漸進的な変更のみが可能だと結論される。そうした試みはこれまで、しばしば征服を一つの典型として、主権者によって試みられてきたが、バークはそれを哲学者が試みようとし始めていると看取しているように思われるのである。

おわりに

バークはルソーと国民議會を明らかに区別した。打撃の深度から全く異なっていると判断している。共和主義的立場からして両者はむろん貴族制を批判するが、ルソーの貴族制批判は、その巨大な文明社会批判の一端に過ぎないのに対し、国民議會の貴族制批判は貴族階級の破壊のためなら因果関係の誤りも等閑視する、いささか粗雑な精神の産物であった。バークは両者の議論には少なからぬ距離があると観察している²⁴⁰。

その国民議會の一員にアベ・シェイエスがいる。国民議員の中でバークがはっきりと名前を挙げて批判した者の数少ない一人である。第一部で概観したように、『特権論』において特権の保有者としての貴族階級への批判をシェイエスは提出している。ここでの批判は、貴族がフランス国民の一体性を破壊しており、社会の分断を作り出す原因であるという枠組みに基づいており、それが特権という形で裏打ちされていると論じている。バークにとってこのシェイエスも、文明化と貴族主義の混同に加担している一人であったろう²⁴¹。現実に国民議會のメンバーの思考が多様であり、その表明も断片的だったり、不明確だったりする中で、しかしシェイエスは国民議會一部の思考を最も明確に論理化しているとバ

ークは把握したようである。

最後に本章で論じ残したことについて触れておきたい。バークとルソーは名誉を他者からの評価と考えるべきかどうかをめぐって対立している。ルソーはそれを『新エロイズ』で次のように表現していた。「私はいわゆる名誉を、公論 (opinion publique) から生じたものと、自己尊重から生じたものに区別している。前者は空虚な偏見にある。それは騒ぎ立つ波よりも揺らぎやすい」。他者からの評価、つまり「公論 (オピニオン・ピュブリーク)」は「揺らぎやすく」依拠不能である。つまり偽の名誉の問題は「公論」に依拠することの問題とされた。それに対して、バークはこれまで検討してきたように、「意見 (オピニオン)」にこそ依拠すべきだと論じている。この名誉に関する対立は、オピニオンに関する対立に還元されるものであろう。実は前章で検討した『ダランベール氏への手紙』でルソーはすでに「公論」論を展開しており、それが『新エロイズ』を経て、『社会契約論』に至る過程でいささかニュアンスを変えているように思われるのだが、いずれにせよバークとルソーの対立は、このオピニオンに対する態度に帰結するものと思われる。それには先ほども指摘した通り、バークの名誉論の検討も欠かすことができない。章を改めて論ずることにしたい。

第7章 公職・名誉・意見

本章では、4章2節で検討し残したバークの政治思想における名誉概念を扱うことにするが、その概念の重要性についてはすでに指摘されている。犬塚は、バークが悪しき政治社会として専制を想定したのに対して、良き政治社会像をいかに構想したかという点について名誉概念の果たした役割を強調している。バークは統治者であれ被治者であれ、情念が暴走した時、いかなる政治体制を採用していようとも専制となると認識していたため、この情念の暴走を制御することが必要であると、その制御にあたって鍵となったのが、名誉であるとする。「統治者は『名声』『尊敬』に抑制される存在」であり、この「縦のネットワーク」に対して「『横のネットワーク』としての『政党』にも統治者を陶冶しその私的情念を抑制する機能を見出している」と論じ、「名声のネットワーク」が良き政治社会を構築するとバークは思考していたと犬塚は論じている（犬塚、1997：625）。バークの理解もこれに近接していると言ってよいだろう。バークは「名誉ある行為の原理は社会の中に正義の条件をもたらす。そしてそれだけでなく政治権力が行使される際に、それを穏和なものにする手段である」のであり、それゆえ「名誉ある行為に基づくメカニズムによって暴政から統治を守ることができる」と論じている（Bourke, 2000a: 634-5）。概ねその点については共通の見解であると言ってよい。

それに対して荻谷はこうした理解を「社会ルール」として名誉を理解する試みだとした上で、しかしバークは「名誉」を「徳」と結び付けて論じている点を強調して「依然としてバークは美徳の『公的報奨』として名誉を位置づけていたと解釈すべきではないだろうか」と注意を喚起しようとしている（荻谷、2012：202）。これはむしろ前章で確認したように、モンテスキューの名誉理論を前提とした解釈であろう。

ここでバークのいう名誉は、それが果たす役割に関して「社会ルール」としての名誉と、「公的報酬」としての名誉の二種類の解釈が存在している。いずれが適切な解釈なのだろうか。あるいは一步退いて、この二つの解釈は真に矛盾するものなのかと問うべきかもしれない。

ところで犬塚はバークは名誉概念への依拠を最終的には諦めたと解釈している。「アメリカ戦・ゴードン暴動・フランス革命は民衆・統治者それぞれの情念の暴走を呈し、幸福なる『名声のネットワーク』の政治社会像を吹き飛ばした。バークは『習俗』概念を核に政治社会像を再構築することになる」と解している（犬塚、1997：625）。前章において検討したように、すでにバークは習俗に関してルソーと強く対立していた。バークは名誉から習俗へと依拠するものを変えたと言えるのであろうか。それとも名誉概念はバークにとつ

て最後まで重要な概念であり続けたのであろうか。

いずれの問題に対しても何らかの解答を与えるためには、バークが直面させられた政治的環境および思想的環境との関係から検討し直す必要があるように思われる。前章で見た通り、名誉と公職の関係は、18世紀においてモンテスキューによって定式化された。古代ローマでは「市民の徳」の発揮によって公益を追求し、結果として名誉を獲得することが一つの典型とされたが、「市民の徳」がなくとも、名誉の獲得のために公益を追求すれば結果は同じである。モンテスキューのこの議論は18世紀に強い影響力を持った。『法の精神』4編2章の冒頭でモンテスキューは名誉について次のように言及している。「世間 (le monde) こそ、名誉と呼ばれるものの、すなわち至るところで我々を導いてくれるはずのあの普遍的教師の学校なのである」。言うまでもなく、ここでモンテスキューは、名誉を手段として「我々の行為」を「世間」が方向づけると論じている。この「世間」はつまりは他者のことであり、名誉が他者の評価であることは明白であるが、しかしモンテスキューは名誉を論ずる際に、「意見」という概念をほとんど使用していない。

それに対し前章末尾で指摘したように、ルソーは名誉を公論 (オピニオン・ピュブリーク) との関係で論じ、大きな衝撃を与えている。また国民議会の一員であるシェイエスはこうした状況から、参政権、つまり公職への資格を論じ、プライスが代表制、つまり公職者に関するこの国民議会の試みを賞賛することになる。

バークが名誉、意見、公職を論じたのは、このような環境の下であった。モンテスキューの信奉者たるバークは、ルソーやシェイエス、そしてプライスの議論に対峙しながら、意見論を武器に自らの思考を展開していかざるを得なかったのである。それゆえにこうした環境を踏まえながらバークの論理を明らかにしてみたい。「名誉」と「意見」はすでに中世の政治哲学において論じられており、それは近代における議論の一つの参照項となっているため、まずそれがどのように関係づけられ論じられていたかの概略を踏まえておく(第1節)。そして次にルソーが「名誉」と「意見」の関係について施した読み換えに対し、バークがどのように挑戦したのかを見る。第四章では軽く触れただけであったが、ここでバークの名誉論についても少しく踏み込んでおきたい(第2節)。そして最後に、「名誉」と「公職」についてシェイエスが行った読み換えに対してバークがいかに反論したのかを論ずることとする(第3節)。以上のような手順でアプローチしてみることにする。

第1節 中世キリスト教政治哲学における「名誉」と「意見」の概略

以前から名誉と意見は結び付けられて論じられていたが、その取り扱いが極めて否定的なものであった。とりわけキリスト教政治哲学においてそうである。統治者つまり公職と、名誉、意見を、キリスト教政治哲学はどう論理化したのか。それを十全に把握することは困難であるが、ここでその骨格だけでも確認しておこう。

参照するのは、アウグスティヌス『神の国』(413-26年)とトマス・アクィナスの『君主

の統治について』(執筆を辞めたのが 1267 年)である。彼らはそれぞれ世俗的統治に関わる者が何を基準とし何を報酬とすべきかを論じているが、当然ながら両者ともそれは神の恩恵による幸福であり、それが永遠の幸福となることを指摘している。アウグスティヌスは「真の敬虔を身に付けてよく生きている人々が、もし民を治める知識 (*scientiam regendi populos*) を持つならば、彼らが神の憐れみによって権能を持つ場合に勝って、人の世にとり幸福なことはない」とし (St. Augustine, 1963: 244=1980: 368)、トマスは「人を幸福にさせるような地上の事物は何もないので、王に対して相応しい報酬も地上にはない」と論じている (Aquinas, 1954: 44=2005: 50)。

そして翻って統治に関わる者は人間的栄光、名誉を求めべきではないとする。「真の敬虔を欠いたまま (*sine vera pitate*) 人間的栄誉 (*hominum gloriae*) に仕えている徳が、どんなに賞賛され、また喧伝されようと、真の神の恩恵と憐れみとに希望を置いている聖徒たちの徳の微かな端緒にも比ぶべくもない」とアウグスティヌスは述べ (St. Augustine, 1963: 244=1980: 368)、トマスも同様に「人間的栄光という報酬 (*humanae gloriae praemium*) は、王の職務にとって不適當 (*incompetens*) であると結論付けざるを得ない」としている (Aquinas, 1954: 36=2005: 43)。その理由は「たとえよこしまな時代が、より多くの名誉をよりよい人たちに与えることを認めるとしても、人間的名誉 (*honor humanus*) を偉大なものと考えてはならない。というのは、それは重さのない煙 (*fumus*) にすぎないのだから」であり (St. Augustine, 1963: 220=1980: 357)、「人間を神の民であり神の家族であるようになさしめ、キリストとともに天上の王国を継がしめるかの名誉と、世俗の儂い栄光 (*mundanus et caducus honor*) との間に、一体どのような繋がりがあるというのか」と批判される (Aquinas, 1954: 46=2005: 52)。つまり人間的栄光や名誉は、アウグスティヌスによれば「重さのない煙」のようなものであり、トマスによれば「儂い」ものとされ、実体のない、依拠不可能なものであるとされている点で同一である。真の名誉、栄光は神によって与えられるものとされる。これがキリスト教政治哲学の基本線であると見てよいであろう。

だが両者には差異がある。一方でアウグスティヌスによれば、統治に関わる者は、本来的には正しい判断を下す者の言葉を聴くべきなのだが、実際は「重さのない煙」である称賛や卑下によって自らが人間であることを忘れてしまうことに問題がある。「私たちは彼らが正しく統治する (*iuste imperant*) ならば、彼らを幸福な者と呼ぶ。また彼らを高く賞賛する者たちの言葉と (*linguas sublimiter honorantium*) 極端に卑下して彼らに媚び挨拶する者たちの恭順 (*obsequela nimis humiliter salutantium*) とに囲まれても高ぶることなく、自分が人間にすぎないことを覚えているならば」「それらすべてを空しい誉れを (*inanis gloriae*) 熱望するためではなく永遠の幸福を愛するために行うならば」「私たちは彼らを幸福な者と呼ぶ」 (St. Augustine, 1963: 262=1980: 378)。

しかしアウグスティヌスは人間的栄光、名誉を全否定まではしない。彼は名誉欲と金銭欲、支配欲を区別し、前者による后者の抑制は評価している。「人間的名誉 (*cupiditatem*

humanae gloriae) と支配欲 (cupiditatem dominationis) とは異なる。何故なら人間的名誉がことのほか好きな者は、支配することをも切に熱望する傾向を有しているとはいえ、それにもかかわらず、たとえ人間的な賞賛 (humanarum laudum) であれ、真の名誉 (gloriam) を欲しがっている者たちは、健全な判断を下す人々 (bene iudicantibus) の機嫌を損なわないように一生懸命になるからである」(St. Augustine, 1963: 238=1980: 366)。また「この一つの悪徳、すなわち賞賛に対する愛好 (amore laudis) のゆえに、彼らは金銭欲やその他の多くの悪徳を抑制した」(St. Augustine, 1963: 206=1980: 349)。これはむしろローマを念頭に置いた議論である。ローマの統治者たちが名誉を動機として公的行為を行うことを完全に否定することは現実的にも難しかったし、キケローによる論理化をアウグスティヌスも一応は受け入れざるを得なかったと思われる。こうして「敬虔な信仰によって得られた聖なる霊と知性的美に対する愛とによって、よりいやしい欲望を抑制するのではなく、せいぜい人間的賞賛と榮譽に対する欲望 (cupiditate humanae laudis et gloriae) によってそれを抑制している者たちは、もはや聖者ではないが、卑しさは一層少ない」とアウグスティヌスは自らの理論に、手段としてのみ名誉を肯定的に組み込んでいる (St. Augustine, 1963: 208=1980: 350)。

他方トマスも、人間的光栄や名誉の「儂さ」は「追従者」の存在からくるとしている。「追従者 (blandientium) の虚偽の舌や人間たちの妄言 (hominum opinio) からではなく、良心の内なる証から迸り出て、神の教えによって確証されるところのこの名誉に、一体どのような人間的賞賛の栄光 (humanae laudis gloria) が比べられようか」(Aquinas, 1954: 46=2005: 52)。こうした「追従者」は、アウグスティヌスによって統治者に人間であることを忘れさせると認識されたが、トマスによればむしろ逆である。「人々に気に入られようとする者は誰でも、その言うこと為すこと全てにおいて、人々の意思に逆らわないように (voluntas deservio) せざるを得ず、そうした人気取りの結果、遂には人々の奴隷 (servus) になり果ててしまう」(Aquinas, 1954: 36=2005: 42-3)。つまり「追従者」は統治者を、傲慢ではなく奴隷にさせるのである。

こうしてトマスは手段としても名誉を認めることはなく、アウグスティヌスとは対立する。トマスが生きていた時代にあのローマはもうなく、その分キケローの議論の有効性は明らかに減じていた。トマスは、アウグスティヌスがキケローの議論を前提に名誉を最低限評価していると判断し、それは最終的にはアリストテレス『ニコマコス倫理学』を根拠にしているものと指摘する。そして「そのような (名誉や栄光といった) 儂い報酬のために (pro mercede tam fragili)、かくも多くの労苦や心痛に耐え忍ばねばならないとしたら、それは王にとって余りにも割の合わぬことであろう。というのもおよそ人事全般にあって、人の引き立てによる栄光や名誉などというものほど移ろいやすい (fragilis gloria et honore favoris hominum) ものではないからである。それはこの世で最も変わりやすい、人の意見に寄りかかっている (cum dependeat ex opinionibus hominum, quibus nihil mutabilium in vita hominum)」(Aquinas, 1954: 36=2005: 42)。

ここで注目すべき点がある。それはアウグスティヌスは名誉を論ずる際に、人民の「意見」という概念を使っていないが、トマスははっきりと使っているという点である。おそらくこれは、アリストテレスの著作が「発見」される以前と以後の違いであるだろう。アウグスティヌスはキケローに依拠したのに対して、トマスはそれが究極的にはアリストテレスの議論に基づくものと判断しており、そこでアリストテレスからドクサの概念を導入している。「人の意見」は「この世で最も変わりやすい」とトマスが言う時、「人の意見」は明らかにドクサを指している。それに左右されざるを得ないのは、「割に合わない」とトマスは断じる。

以上からすれば両者の議論はそれぞれ一つの典型をなしていると見ることができよう。一方でアウグスティヌスは、ローマ帝国の現実とキケローの理論を背景に、公的行為の報酬の一つに名誉を数えることを、極めて消極的にのみ肯定する論理を提示している。しかしそこで名誉の依拠するものが「人の意見」であるとは名指しされていない。他方でトマスは、ローマが失われた現実と新たに導入されたアリストテレスの議論を背景に、公的行為の報酬として名誉を否定する論理を提示している。それは名誉がドクサ、つまり「儂く」「移ろいやすい」「人の意見」に依拠するものであるためである。こうした論理は、真摯な信仰者に対しては近代においても説得力を維持していた²⁴²。だがこれまでに見たように、公職と名誉の関係は肯定的に語られるようになっていくが、それを「意見」概念を使用して論理化することには、さらにいささかのタイムラグがあったとみるべきであろう。意見について否定的な評価は根強く、18世紀ですら肯定的な評価と交錯していたというのが実情なのである。

しかし着実に意見は社会的、政治的な価値を獲得し始め、バークの同時代にはヒュームのような「統治の第一原理」とする議論も現れた。しかし同時に現れたのはルソーの議論であり、そしてシェイエスの議論はこのルソーの議論に少なからぬ影響を受けているとバークは見定めたと思われる。次節では、公職、名誉、意見をめぐるルソーとシェイエスの論理を踏まえることとする。だがルソーの「公論」論はそれだけで一大論点であるため、ここではバークの議論を理解するために必要な範囲でサーベイするに留める他はない。

第2節 名誉と意見

これまでの行論からもわかる通り、バークがルソーの議論で最も注目した部分の一つは「公論」と名誉の関係にあると思われる。それゆえ本節では、ルソーの「公論」概念を余すところなく吟味するのではなく、この関係に限って概略を示すこととする。

さてフランスの文脈では「公論（オピニオン・ピュブリーク）」の概念はモンテーニュが1580年代に使っていたが、それ以降はルソーが中心になり、その政治的価値に注目したことは間違いない（Gunn, 1995: 180）。しばしば「パブリック・ボイス」は個人の行動や見方を制限するものであって、共同体のモーレスを表明するものとして認識されていたし、

「意見」も公的な権威を導き、制限するものという近代的なものとは考えられていなかった（Gunn, 1995: 181）。この個々人の道徳的行動を抑制するものとしての「意見」と、ハイ・ポリティクスの世界における力としての「意見」は異なるものであるが、個人支配の時代ではそれは近接してしまっていたのである（Gunn, 1995: 183）。そしてルソーも「公論」を軀として捉えてもいた。彼にとって公衆は有力者に対して脆弱であり威嚇される存在であったために、この点でルソーは軽蔑を隠さない（Gunn, 1995: 184-5）。それはこれまで幾ばくか検討した『ダランベール氏への手紙』と『新エロイズ』、そして後の『社会契約論』に現れている。これらをバークが読んでいることは疑いない。では名誉との関係で「公論」はどのように論じられているのだろうか。

『新エロイズ』でもそうであったが、その前の『ダランベール氏への手紙』でも「公論」を不安定で揺らぎやすいものだと性格づけている。

「公論（オピニオン・ピュブリーク）は統御することは非常に難しくても、それ自身は極めて不安定で変わりやすい。偶然、すなわち偶然的な多数の原因、思いがけない多くの状況が、力や理性にはできないであろうようなものを作り出す。あるいはむしろ力がそれに対して何もできないのは、まさしく偶然がそれらを導いているからである。手を離れたサイコロはそれにはいかなる衝撃を与えても、望むような点をだすことはもはや難しいのと同様である」（Rousseau, 1995: 68=1979: 93）

ここに明示されているが、ルソーは不安定さという特質のみを見ている訳ではない。さらにそれに加えて、力によっては統御できないと指摘している。

さてルソーが「公論」を論ずる切っ掛けとなったのは何か。その一つは、疑いもなく決闘の事例である。ルソーは繰り返しこの事例を持ち出している。すでに『新エロイズ』で指摘していたことだが、貴族は名誉を維持するために決闘を行う。そのような名誉は「公論」に支えられた、偽の名誉なのであり、ルソーは強くこの決闘という野蛮な習俗を否定していた²⁴³。だがさらに問題が存在する。それはフランス国王が禁止してもこの習俗は維持されたという点である。それを可能にしたのは何か。ルソーは『社会契約論』でそれを次のように分析している²⁴⁴。

「フランス王国では、決闘において介添人を立てるという慣習が熱狂的なまでになったが、王の勅令の『介添人を呼ぶような卑怯な者どもについては』という、僅か数語でもって廃止された。この判定は公衆の判定に先立つことで、一挙に公衆の判定を定めたのである。しかし同様の勅令が決闘をすることもまた卑怯だと宣言しようとした時、これは極めて正しい考えであるのに、すでに共通の意見（l'opinion commune）に反していたため、公衆はこの判定を嘲笑った。この点については公衆の判定はすでに下されていたからである」

（Rousseau, 1964b :459=1979: 238）²⁴⁵

フランス国王の権力さえも、「共通の意見」には対抗しえないとルソーは結論している。「共通の意見」にもとづく「公衆の判定」は力によって統御することはできないのである。それは何故なのか。ルソーはそれを『ダランベール氏への手紙』において次のように指摘していた。

「公衆の判断ほど至上の権力から独立しているものはないので、主権者は何事に関しても、判断、そしてこの判断を表明するための行為、さらにはそれを決定するための行為に自らの恣意的な決定を挟まないようにすべきである」(Rousseau, 1995: 63=1979: 87)

つまり「公衆の判断」ひいては「共通の意見」は権力から独立して我々の行動を制御しているからなのである²⁴⁶。この「共通の意見」は「公論 (オピニオン・ピュブリーク)」と同義であると考えてよいだろうが、これに対抗して主権者が法律で禁止などをすると、名誉と法が対立し、法律、主権者の権威も危うくなるのである。こうしてルソーは「公論」を国王に比肩する存在として女王の比喩を用い説明する。

「あらゆる公的な力を一身に備えたフランスの諸王が虚しく攻撃してきた偏見とはこのようなものである。世界の女王である意見 (l'opinion) は王の権力には服従しない。王自身がその最初の奴隷なのである」(Rousseau, 1995: 67=1979: 92)

この力によっても統御できないという「公論」の性格は、必ずしもルソーにおいて肯定的に評価されていないのは、社会悪ともいふべき決闘という習俗を維持させる原因として認識されていることから明らかである。それはいわば「硬直した鈍重さ」といふべき性格でもあった (Gunn, 1995: 189)。

ところで5章で確認したように、ルソーは学問芸術によっては、悪しき習俗を良き習俗に変化させることはできないと考えていた。悪しき習俗は「公論」に左右される偽の自己から生まれるものであり、その代表例が貴族の名誉にかかわる決闘だった。そこからルソーは次第に「公論」を変化させれば、学問芸術では成し遂げ得なかった、習俗の変化をもたらすことができるようになると論ずるようになる。

「公論を変える方法が見出されない限り、理性も徳も法律も公論を打破することはできない」(Rousseau, 1995: 64=1979: 88)

「世界の全ての人民において、彼らが楽しみとして選択するものを決定するのは、自然ではなく意見である。人々の意見 (les opinions des hommes) を正しいものにすれば習俗はおのずから浄化される。人は常に美しいもの、あるいはそう見えるものを愛する。だが誤

るのは、何が美しいかという判断においてである。だからこの判断をこそ規制しなければならない」(Rousseau, 1964b :458=1979: 237)

このむら気でありながらも硬直した鈍重さを備えた「公論」を「正す」ことが重要だとルソーは指摘する。これは公衆そのものの変革を伴うのであり、これまで無能で不正とされてきた公衆に対し、ルソーは理想的公衆を形成すべきだと論じたと言ってよい。この理想的公衆の意見、「公論」が個人にとって天啓となるとルソーは思考したと理解することができる(Gunn, 1995: 187) ²⁴⁷。ルソーは名誉と公論について、大略このような認識を示していたと言えよう。

この論理に対し、「意見」の重要性を繰り返し主張するバークはどのように対抗しようとしたのだろうか。

まずバークが名誉をいかに捉えていたかから確認してみよう。アメリカ植民地との対立が深まる中、以前コンウェイ²⁴⁸が議会で課税の撤回を提出し宥和を図ろうとしたことについてバークは次のように描写している。

「この時この帝国の全ての商業者たちは大挙して本院の控室に詰めかけて、必死の期待に震えながら、ほとんど冬の日の夜明けに至るまで本院の決定如何にかかる自分の運命を待ちうけていた」。「議場の扉が開かれて、彼らの救出者がその偉大な勝利に当然ふさわしい歓喜に溢れた姿で彼らの前に現れた時、そこに集まった大勢の人間は期せずして異口同音に感謝と歓呼の声を挙げた」。「全イングランドが、全アメリカが彼を賞賛することに加わった。全ての地上の報酬の中でも最高のもの、つまり彼の同胞市民から寄せられる愛と尊敬に対して、彼も無感覚ではなかった」。「もしも私がその彼の立場に立っていたならば、私は国王が金に飽かせて供与しうるいかなるものに対してもこの光栄を引き変えようとは思わなかったろう。この日の危難と名誉こそは末永く我々全てを結び付ける絆足りうるだろうと私は希望した」(SAT, II: 443=1973: 50-1)

ここからバークの名誉に関する認識が読み取れる。まず第一に、君主制国家において名誉はしばしば国王を源泉としていたが²⁴⁹、ここでバークは「国王が金に飽かせて供与しうるいかなるものに対してもこの光栄を引き変えようとは思わな」として、否定まではしていないものの、明らかに劣位に置いている。優位に立つ名誉は「全イングランド、全アメリカ」から、つまり「彼の同胞市民」から与えられる名誉なのである²⁵⁰。

第二に、これと関係することだが、ここでバークは「同胞市民」から与えられる名誉を「全ての地上の報酬の中でも最高のもの」と定義づけている。ここに第1節で確認した中世キリスト教政治哲学、とりわけトマスの論理からの乖離が示されている。繰り返しになるが、トマスは名誉について「(名誉や栄光といった) 儂い報酬のために、かくも多くの労苦や心痛に耐え忍ばねばならないとしたら、それは王にとって余りにも割の合わぬこと

であろう。というのもおよそ人事全般にあって、人の引き立てによる栄光や名誉などというもののほど移ろいやすいものはない」とし、そもそも「人を幸福にさせるような地上の事物は何もないので、王に対して相応しい報酬も地上にはない」ため「人間的栄光という報酬は、王の職務にとって不適當であると結論付けざるを得ない」としていた。だがパークにとって、名誉は「儂い」もの、「移ろいやすい」ものではなく、また公職者に「対して相応しい報酬も地上にはない」わけではなく、むしろ名誉は「全ての地上の報酬の中で最高のもの」であると、鋭い対照を見せている。少なくとも名誉に関してパークは「中世」「キリスト教」的政治哲学から明確な相違を見せていることは確認する価値がある。

ここから、基本的なことではあるが、パークは名誉に関して、それが同胞市民から与えられるものであること、そしてそれが地上で最高の報酬であることが確認できよう。いかにも目新しくない指摘ではあるが、これには多少の意味がある。というのも、この点でパークは明らかにルソーと対立しているからである。先ほど確認したように、ルソーは名誉の読み変えを図っている。ルソーによれば、真の名誉とは他者からの評価ではありえない。むしろその理由は他者からの評価が「移ろいやすい」ものだからである。これはトマスと同じ定式になっているが、むしろルソーの定式はキリスト教的な論理からくるものではなく、共和主義の近代化への試みからくる。パークはそれに対し、名誉の基礎をなしているのは、他者からの評価であることを再確認している。「移ろいやすい」のは「人民の声」なのである。アメリカ問題に際してパークは「人民の意見」が「人民の声」にすり替えられていくのを観察している。

「より粗野な者たち、つまり大胆かつ有能で野心的な者たちは、人民を通じて権力に預かり、真の栄光の場を移り気な世論の声に置き変えてしまい、大勢に順応するだろう」(LSB, III:329=1973: 225)

ここで「真の栄光の場」とは、「人民の意見」に即して統治に対する評価、判断を与える空間、つまり議会である。そこが「移り気」な「人民の声」で占められていく。そう言うのは、「自由」な「秩序」を志向するものではないからである。刹那的な不満の表明は、その道具としてのみ議員を利用するのであって、真の支持ではなく、すぐに利用することをやめてしまい、議員は人民に振り回され使い捨てられる結果に終わることになる²⁵¹。

さてこのように他者からの評価としての名誉を再確認するのは、それが統治における評価、判断システムの根底をなすからである。パークの認識では、ヨーロッパは暴力による恐怖を利用した安定化から、相互的な評価、判断システムを導入することで、穏和な安定化を獲得し、権力の制限を可能にしてきた。この非暴力的支配服従関係は名誉を媒介として成立しているのであり、いわばオーディエンスである人民がどのような行為を評価し、いずれに名誉を与えるかが、統治の根底にあることになる。この思考枠組みにおいては、名誉概念の書き換えはほとんど統治システムの書き換えに等しい。ルソーとの対立は、単

に名誉概念に留まらず、統治システムそのもの対立に及ぶことになる。

名誉の含意に関しては以上のようなものだが、では徳との関係において名誉をどう捉えていたのだろうか。前者に関してバークとルソーの対立は明確だが、後者についてはそれほど単純ではない。もう一度振り返ると、端的に言えばモンテスキューがいわば「徳なき名誉」を正当化したのに対し、ルソーがそれを否定し、「徳ある名誉」を論じている。市民的な「徳」なくしても、報酬として名誉が与えられるがゆえに公的利益の追求を始める、それを肯定したのがモンテスキューであったが、ルソーはそれを否定した。徳こそが名誉を持つのであるとルソーは強調したのである。この構図の中でバークはどこに位置するのであろうか。

本章冒頭に指摘したように、実はバークも徳と名誉を合致させるべきだと考えていたと指摘されている（荻谷、2006、2012）。こうなると少なくとも外見的には、ルソーと同一でありモンテスキューと対立するということになる。そこを今一度検討してみよう。

まず徳と名誉の合致についてバークはどう思念しているのか。アメリカの自由の擁護論者が排斥され不利益を被っていく事態をバークは次のように描写する。

「高邁な精神の持ち主（well-formed minds）にとって、自己の利益を放棄することは特段の困難ではないが、しかし名声と徳の分離は痛ましい分離である。自由がイギリス人にとって不人気になる危機にある」（LSB, III:323=1973: 224）

ここからバークは名誉と徳の分離を肯定的には評価していないことが読み取れよう。さらにフランス革命時にもバークは自らは貴族主義者ではないし、公職を貴族が占めるべきだとも思っていないとして、『省察』で次のように述べている。

「私が、権力、権威、榮譽などを、血筋、名称、爵位の持ち主に限定しようとしているなどとあなたは想像してはいないはずである。むろん違う。統治の資質は、徳と、あることあるいはありうることについての叡智以外の何者でもない。これら資質が見出される場合、それはいかなる身分、条件、職業、商売であるかに関係なく、人間的な地位と名誉への天与のパスポートが与えられる」（RF: 101=2000 上: 94-5）。

ここでバークは「名誉」を「血筋」「爵位」と区別しており、「統治の資質」つまり公職は、「徳」のあるものによって担われるべきであり、そこに名誉が与えられるべきとしている。以上の論脈からしても名誉と徳の分離を「痛ましい」ものとしてバークは把握しており、「徳を発揮しても名誉を受けられない状況がバークの面前に現実に生じていた。そしてそれと同時に、思想史の上でも徳と名誉は、バークからすれば本来あるべき両者の関係が崩れ、挑戦を受けていた」と解釈される（荻谷、2012: 203）。そこからすれば、バークが徳と名誉の合致を主張していたとする理解は説得的に思われよう。

だがこの分離を「痛ましい」と嘆く直前に、バークが政府の対アメリカ政策を批判する集団について次のように論じていることには留意が必要である。

「我々がこのような人々との連携を作りそれを強化する意欲を持ちさえするならば、たとえばたまたま権力の不法な行使に反対する立場に立った人々も人間の情念の通常の働きによってこの結合 (society) と連携するようになるであろうし、長く連携を保っていれば必ずある程度までそれに同化するようになる。徳は、悪徳と同様、接触によって伝染するであろうし、誠実で雄々しい原理の公的資産は日々増大するであろう。行動において問題がない限り、我々は余り神経質にその動機を詮索すべきでない」(LSB, III:327-8=1973: 223)

バークはここで「徳は」「伝染する」ので、「動機」が異なっていようが「行動」の点で一致していれば問題はないと論じている。この「動機」というのはむしろ市民的な「徳」を意味している。つまりここでバークは「徳」の有無を詮索する必要はないと論じている。この論理は徳と名誉の合致を唱導する論者のものと言えるであろうか。悪く捉えれば、これは「数の論理」、果ては「数合わせ」にまで見える議論である。間違ってもルソーが肯定することはない。

もちろんここでバークが表明しているのは、単なる「数合わせ」による党派の構築ではない。公的利益の追求は徳によるものでなくとも否定はしないという論理である。この論理はモンテスキューの議論の影響下にあると想定しない訳にはいかない。

以上からすればバークの議論は混乱しているようにしか思われまいであろう。一体バークはルソーのように「徳ある名誉」を主張しているのか、それともモンテスキューのように「徳なき名誉」を主張しようとしているのか。

ここで本部3章及び5章で指摘したことを想起してみよう。バークは厳格な徳論について無知では決してないが、明らかに徳概念を拡張して、公共精神をも含むものと捉えようとしていた。あるいはより狭義の徳概念ではなく、より広義の公共精神概念を採用しようとしていた。バークが、称賛すべき人物を「最も有徳で公共精神に富んだ人物」と表現する時、徳と公共精神は区別されているのではなく、むしろ同じ範疇にある概念であることを示している。公共精神の保持者とは、見返りなく、徳のみに基づいて公益を追求する者だけでなく、「私的名誉を公的原理に接ぎ木」する者、つまり名誉を見返りとして期待し、それを動機に公益を追求する者の精神も含む。彼らは、例えば先ほどの引用に登場するコンウェイがそうであるように、「彼の同胞市民から寄せられる愛と尊敬に対して、彼も無感覚ではなかった」のであり、また「与えられるべき名声と評価に対して、控え目で統制された感覚を持っていた」。つまり「名誉への感覚」を保持していたのである。このことからすれば、バークが徳概念を使用する時、それは厳格な徳論における徳だけを意味している訳ではないと理解しなければならないであろう。

このことを合わせて考察すれば、バークの議論は必ずしも混乱してはいない。明らかに

バークの議論にはモンテスキューの「徳なき名誉」という枠組みの影響が色濃い。しかしそれを公共精神概念を用いて書き換えようとしている。「徳なき名誉」とはいえ、主体の中に何も無い訳ではない。そこには「名誉への感覚」「栄光への愛」が存在する。これは金銭欲とは切り離されたものであり、また一定の「抑制」によって「虚栄」からも切り離されている。これが学問芸術の領域で発揮されれば、享受する者つまり対価を支払う者が増える作品のみの制作を行うのではなく、それらが増えなくとも優れた作品の制作を行い、その結果、習俗が洗練され文明化の進展に寄与することとなるし、また政治の領域で発揮されれば、自らの政治的行動の決定に際して（国王その他が支払う）対価の多寡を基準とはせず、人民の評価を基準とすることで、普遍的一般的な利益、つまり公益を実現することに繋がる。つまりこの「名誉への感覚」こそ公共精神を形作っているのである。それは厳密に言えば徳と異なっているかもしれないが、しかしその厳格さは保有することの困難に直結するのであり、「伝染」することも少ないが、公共精神ならばそれを可能にするであろう。バークの議論はこのように、より公共精神にシフトした形で展開されていると見るべきではなかろうか。実際に『省察』では、人民の信用、評価によって成り立ち流通するという面から、名誉を通貨に例え、革命フランスを念頭に置き「世間 (the world)」という教師から名誉の基準が失われた時の危険を指摘している。

「評価の真の基礎に無知な世間に嘲弄され、軽蔑される哀れな生き物に彼は変わってしまう。その通貨の基準が絶え間なく変化することで、国民の中に誰一人として名誉の基準が何なのか知らないという状態になる。その時、ほとんど心臓の最初の鼓動とともに脈打つ、優しく繊細な名誉の感覚を誰が保障するのか。「こうして国家社会（コモンウェルス）はほんの数世代で崩壊し、個々の塵や粒へとになってしまう」（RF: 146=2000 上: 176）

名誉は結果として僥倖にも与えられるものであるというだけでなく、それを期待するという「名誉への感覚」を持つ必要性を、とりわけ政治的に認めていることが、ここからも読み取れよう。それは厳格な徳よりも拡張された公共精神である。また教師としての「世間 (the world)」というバークの言及は、本章の冒頭に掲げたモンテスキューの名誉についての定式、つまり「世間 (le monde) こそ、名誉と呼ばれるものの、すなわち至るところで我々を導いてくれるはずのあの普遍的教師の学校なのである」という定式と重なり、示唆的である。

そして以上からすれば本章冒頭で上げた問題にも一つの答えを与えることができるように思われる。つまりバークは名誉を公職者を抑制する論理として捉えているが、このことと報酬としての名誉は、これまでの検討からすれば矛盾しておらず、むしろ密接に関連していると言ってよいであろう。

さてこの政治の領域において、名誉は公職概念と深く結び付く。それが明確に現れているのは 1780 年 2 月、つまり対アメリカ戦争中、そしてフランス革命前に議会でバークが行

った『経済改革演説』においてである。「バークが終始一貫、内外における政策破綻の根本的な原因として糾弾してきたジョージ三世周辺の『国王の友』による議会政治の腐敗の是正策として」この演説は位置づけられており、「これは王室費（今日で言えば国家の一般予算）の合理的な改革を梃子として、議会の自律性を実現する政治改革の試みであった」（中野、2000: 1025）。ここでバークは、予算の膨張に対しそれをやむなしとする勢力と、過度に削減しようとする勢力の対立の中、これを公職とその報酬の問題として論じようとしている。

ところでこれを検討する前に、もう一度振り返っておきたいことがある。それはモンテスキューが「徳なき名誉」を論じた理由である。モンテスキューがこの論理を展開した理由は、アウグスティヌス主義者たちが名誉の本質は自己愛であり、利己主義であることを暴露したことにある。あたかも名誉の追求は、利他的であり非金銭的な英雄的行為に見えるが、それは外見に過ぎず、一枚皮を剥けばその本質はやはり自己愛であり利己主義なのだと彼らは論じた。モンテスキューが貴族の名誉を論ずる時、もはや素朴な名誉論を展開することはできなかつたのである。それが「徳なき名誉」の議論に繋がった。バークは名誉をどう捉えているのか。先ほどみた勢力対立からすると、予算を極端に削減せよという立場は、議員つまり公職者の報酬を極端に制限することに繋がる。公職が真に名誉ならば金銭的報酬は不要のはずだという論理がそこに控えていることをバークは見取っている。この論理に対してバークは批判的である。

「もし誰かが俸給の見返りなしに、そうした地位につこうと欲しても、決して認められるべきではないと明確に断言したい。通常の奉仕は通常の誠実さという動機によって確保されなければならない。国家は、希有で英雄的な諸徳を土台とする時、建物は必ずや最も卑しい乱費と腐敗で作られると私は断言して憚らない。食欲、強欲に対する最善の保証は名誉ある公正な利益であり、他の全ての事物と同様、合法的で抑制された享受こそ、放蕩と不節制への最善の保証なのである」（ER, III: 530-1=2000: 353）

「結局、野心的人間は無私の見せかけによって競争者たちを出し抜いて、こうした方法で権力を手中にする時、今までの方向を変えてこれまで自分が放棄した利得の十倍もの補償を要求しないと保証できるのか」（ER, III: 530-1=2000: 353）

ここに明らかなように、バークも英雄的名誉を批判的に見ている。「無私」で名誉のみを求め英雄的行為を素朴に受け止めることはできず、その本質には「食欲」や「強欲」、つまり利己主義が隠れていることを指摘している。それを前提として、名誉の追求をバークは肯定していることは確認しておくべきであろう。名誉と公職の関係についてはさらに後ほどもう一度触れることとする。

では名誉と意見の関わりを検討してみよう。バークがモンテスキューの議論に多くを負

っていることはすでに見た通りだが、この点において異なっている。本章冒頭で指摘した通り、モンテスキューは意見概念を余り使っていないが、バークは意見概念に極めて重要な地位を与えている。これまでからもわかる通り、政治の領域において公益の追求に関わることの名誉は、人民の意見に即することで、人民によって与えられると観念されており、基本的にモンテスキューの名誉理論を、意見概念を使って翻訳しようとしていると見ることができよう。そしてこの翻訳作業において、バークはやはり独自の訳文を形成することになっていくのである。

モンテスキューが意見概念を使用せず²⁵²、バークが使用したという違いについて、迂闊な推測は禁物だが、その理由の一端はイギリスとフランスの政治状態の違いに求められるかもしれない。フランスでは絶対王政の確立によって、1614年以降、1789年までおよそ170年間、三部会は開催されていない。第三身分、つまり「人民の意見」が代表されることは、少なくとも政治制度上はなかったのである。そして現実にはモンテスキューもその一員であった高等法院が絶対君主に対するほとんど唯一の対抗権力であった。それに対しイギリスは、1688年に名誉革命が起き、国王大権を形式的には封じた一方、実質的にどれほど内実が伴っているかは別として「人民の意見」を代表する下院を含めた議会が巨大な権力を獲得した。そしてバークはその下院の一員だったのである。こうした制度の実際の差異は無視しえないことであろう。モンテスキューにとって「人民の意見」の政治的価値を計測することは簡単ではなかったであろうし²⁵³、逆にバークにとっては、突発的な「人民の声」にかき消されがちな、議論の下に形成される「人民の意見」を取り出すことが課題になったと推測することは必ずしも理由のないことではない。

さて、名誉を与えるのは国王よりも人民であるとするバークからすれば、名誉は人民が自らの意見に基づき下した評価であり、公職が名誉を追求することは、意見に即することを意味する。この定式は初期の『現代の不满』、中期のアメリカ論および『経済改革演説』、そして後期の『フランス革命の省察』まで一貫している。こうして意見（オピニオン）はバークにおいて、政治的に最高の価値が与えられ、政治において依拠すべきほとんど唯一のものとされる。その点でバークは、公論（オピニオン・ピュブリーク）を変化させようとするルソーと決定的に対立せざるを得ない。

先ほど確認したように、ルソーの公論を変化させようという主張は、ルソーが名誉を他者の評価、公論から切り離したことに密接に関係している。それに対し、名誉をあくまで他者の評価、つまり人民の意見と結び付けるバークは、人民の意見から乖離、離反することには極端に否定的となる。

ルソーは「硬直した鈍重さ」を持つ公論を「正す」ことが必要だと論ずる時、それには公論の主体である公衆の変革、つまりは社会の変革が伴う。むしろルソーはその意味で社会の変革を追求している。それがバークの目には、意見を操作の対象とすることと映っており、そして良くも悪くも現に存在している（あるいは、してしまっている）社会から出発しようとしないう姿勢と映っているのである。この点で両者はやはり鋭く対立する。

バークは意見は操作の対象ではありえず、依拠すべき前提であると認識しているが、もちろんいささかも手を加えることを許さないということではない。アメリカに対する課税法案の善悪を論ずる文脈でバークは次のように論じている。

「実際に、公的傾向を強制するのではなく、それに従うこと、共同体の一般通念に対して、方向、形式、技術的装い、そして特定のサンクションを与えることこそが立法の真の目的に他ならない」(LSB, III:315=1973: 208)

それから数年後、議会の存在意義を論ずる文脈でもバークは同様のことを次のように換言する。

「人民は主人であり、彼らは自らの欲求を大まかに漠然と表明するだけである。我々は熟練の専門家、有能な職人であり、彼らの要求に完全な形を与え、それに役立つ用具を選び出す。彼らは病気で苦しむ患者として自覚症状を告げるが、我々は正確にその病気の原因を突き止め、医術の定める通りの治療を施す」(ER, III: 547=2000: 369)

ここでバークは、人民の意見がまだ精練されていない可塑性のあるものであるという認識を示している。だがしかし、人民は「主人」であり、「公的傾向を強制」されるべき存在ではないことも同時に指摘されていることがわかる。意見は人民が他者から強制されるものではなく、人民が議論を通じて相互的に形成していくものという認識がバークの思考の中心を占めていると言ってよいであろう。

このことはバークが意見をどのようなものと考えているのかに関わっている。2部4章で検討したが、バークによれば意見が政治的に意味を持ち始めたのは、騎士道が成立した時期である。ヨーロッパは、秩序の構築に暴力とそれに対する恐怖を利用する枠組みから、多少のタイムラグと制度的バリエーションを伴いつつ、意見による評価、判断が、より穏和な支配と服従を調達する枠組みへと移行した。その成立には、人民の意見が無秩序と非合理的な自由の制限を嫌悪したことが寄与している。一方で、主権者と臣下たる騎士、貴族の際限なき対立によって発生する無秩序、他方で、いずれかの暴力的勝利による自由を抑圧した秩序の成立、これら双方を人民は忌避した。イギリスの歴史は、度々の危機に晒されながらも、この移行を乗り越えて成功させてきたものだとバークは把握している。ここでバークにとって、意見とは「自由」な「秩序」への志向をその本質としていると同定することに格別の困難はないであろう²⁵⁴。議会人バークはその初期に、ウィルクス事件で暴動に至った人民について次のように述べているが、それもこの文脈でよりよく理解できる。

「人民の不満が極めて広く拡大したときは、一般的にコンスティテューションか政府の施

政に誤りが見出されると見ることは肯定され支持されうることであろう。人民が無秩序に利益を見出すはずはない」(PD, II:255=2000: 10-1)

しばしば議会人バークの後期の主張からは距離のある言及だと捉えられているが、意見概念の持つ役割に注目すればこれは一貫した主張であることがわかる。

さてこうして、意見は統治において依拠すべきほとんど唯一のものとして位置づけられた。議会はこの意見を制度的に体现するものとして目されている。ともすれば自らの恣意による秩序を強制しがちな主権者、政府に対し、議会が人民の意見に依拠して対抗するという構図が描かれることになろう。同じくウィルクス事件に際してバークが議会、とりわけ下院を、前に引用した部分を含む以下のような言及で位置づけている。

「下院の徳、精神、本質は、それが国民の明確な似姿であり意見であるということだ。最も有害な傾向を持つ教義が最近主張しているような、人民に対する抑制としてそれは設立されたわけではない。人民のための抑制として設立されたのである」(PD, II:292=2000: 50-1)

繰り返しになるが、むしろその議会の構成員である議員は人民の意見に即することで名誉を得るのであり、名誉を得るために人民の意見に依拠する(べき)とされる。

では意見を変えようとするルソーの言説はバークのこの思考枠組みからすれば、どのように位置づけられるのか。

ルソーを含む啓蒙主義哲学者たちに対してバークは懐疑的な態度を取り続けたことは周知の事実である。その理由として挙げられるのは、実践を問題とするバークは、推論(speculation)、理論理性に対して懐疑的たらざるを得なかったからであるということである。もちろんそれは誤りではなく、実際にバークがそのように述べてもいるのだが、果たしてそれだけなのだろうか。

彼ら哲学者たちがヨーロッパ大で展開した、政治についての論議の影響力は議会人バークの成長とともに増大し始めていく。そして論ずるまでもなくアメリカ独立期においては無視しえないものとなっていた。その頃のバークの議論にはすでにそれへの警戒感が現れている。そこでバークは彼らの言説をどのように位置付けているのかを見てみよう。アメリカに対する強硬策を支持する国王に対してバークは、結局提出こそされなかったが、翻意を促すべく、以下の文章を含む『建白書』を書いている。

「いかなる権威も、人民の精神、愛着、利益に依拠することで安定する。私たちは相当以前からそのように教えられ、相当長くそのように考えてきたので、推論家の理論的論拠に基づいてこの我々の意見を変えることはできない。あるいは国家を単に一時的に調整することが簡便だからという理由でも、そのようなことはできない。偉大な共同体、またそれ

を構成したあらゆる秩序に対抗することは、エクイティや叡智に両立するものではない。意見に耳を傾けることが多いとき、権力はより受け入れられ、批判の対象とされることは少なくなる。全てが強制される時、全てが異論の対象となる」(AK, III : 262-3)

バークはアメリカ擁護の論陣を張り、それが議会で少数派となったことをもって、イギリスでは「自由が不人気」になっていると表現している。それはむしろ人民の意見がこれまで自由を志向し続けてきたことを念頭に置いているのである。さて、ここで国王は帝国の人民に対して自らの恣意による秩序を強制する側として位置づけられている。その点では従来通りの認識であるが、ここで注目すべきは、むしろ「理論的根拠」を提示する「推論家」の位置づけである。バークは「我々の意見」を「変える」ことを試みている存在として「推論家」を把握しており、それは秩序の安定を脅かすものと理解されている。

これまでの枠組みでは主権者と臣下、あるいは主権者と人民が歴史的にプレイヤーとして認識されていたが、ここでバークは「推論家」を新しいプレイヤーとして紹介している。彼らは人民の意見を変えて、自らの奉ずる新しい真の秩序を課そうとする存在として性格づけられている。それはこの枠組みにおいては、人民の側よりもむしろ主権者の側に近いことを意味しよう。つまりバークにとっては、主権者と「推論家」は、秩序について、権威による強制か学知による強制かの違いはあるものの、同様の役割を果たすものとして認識されていることになる。

以上からすれば、バークの啓蒙主義哲学者に対する懐疑は、理論理性批判という抽象的な次元に留まるものではない。むしろ彼らが果たす政治的役割が問題とされている。彼らが理想として描く社会や国家が、たとえ適切なものであったとしてもバークは懐疑を続けるはずである。それは彼らの政治的役割の問題だからである。そしてとりわけルソーはその中でも公論を変えることを明示的に論理化した思想家としてバークの前に現れたのである。

第3節 名誉と公職

では、より直接的にバークが直面させられた理論的環境を形成した論者、シェイエスはどのような論理を展開していたのか²⁵⁵。バークがシェイエスの議論において最も注目したのは、すでに指摘したが、政治参加の権利についての論理である²⁵⁶。

『人権宣言』では6条に市民の公職就任権が規定されている。「全ての市民は、法の間からすれば平等であるから、その能力に従い、かつその徳および才能以外の差別を除いて平等にあらゆる公の位階、地位および職務に就任することができる」。この権利は公職に関わる権利であり、権利と公職は密接に結び付けられている。むしろこの規定にはシェイエスの議論が大きく寄与していることはすでに確認した(第1部)。

ところでシェイエスは、この参政権論を展開する際、単に権利だけを考察している訳ではない。公職は名誉という概念と強く結び付いており、参政権を論ずるに当たっては、当

然名誉についての議論を展開する必要があったのである。換言すれば、公職について新しく定式化するには、当然名誉についても改めて検討する必要があることになる。つまり、バークがルソーの議論で関心を持ったのは、名誉と公論、習俗の連関であったのに対し、シェイエスにおいては名誉と公職との連関だったとすることができる。以下でその連関に焦点を当ててシェイエスの論理を再構成してみよう。

第1部でも確認したがシェイエスの議論の出発点の一つは、イギリスには国民がいるのに対し、フランスには「国民 (nation)」がないということであった。フランスは完全に分断されてしまっているというのがシェイエスの基本的認識であり、それゆえに「国民」を創出すべきだとシェイエスは主張する。

もちろん、「国民」という概念そのものがこれまでに存在しなかったわけではない。旧体制下では、「国民」という概念は一つの権力に従属する人々のことを意味していた。それはしばしば(国民的性格といったような)個別化された存在として重視されるものである(Pasquino, 1998: 57)。ここでは「国民」は君主の分割体 (corps separe) として認識されている。高等法院はこの国民と君主の間に立ち、「旧体制の保護者」であると同時に「国民代表」でもあると自認していたのである。これは王権神授説の国民的イデオロギーの危機から生まれた認識であって、「国民代表」と「君主制的代表」を同時に体現することでそれを回避しようとしたためであった。

シェイエスの「国民」創出の試み²⁵⁷は、高等法院の挫折を受けて、新たに国民議会においてなそうとしたものだと言ってよい(Pasquino, 1998: 59)。シェイエスは、「国民」とのみ言っているが、これは厳密に言えば二つに区分される。「社会体としての国民」と「法的主体としての国民」である(Pasquino, 1998: 61-2)。これまでの社会契約論では、社会体としての国民と法的主体としての国民を区別し、異なる存在としてきた。だが、シェイエスの思考ではそれは接続されてしまっているという点が特徴的である。確かに、代表という過程から国民は独立して存在している、つまり、社会体としての国民は政治以前の存在であるという認識に関していえば、従来の社会契約論と一致している。だが、社会契約論においては代表されていないものは無力な存在であったが、シェイエスの議論においてはそれが逆転し、「全ての権利を持つ」最大の力を与えられた存在である(Pasquino, 1998: 62-3)。この最大の力を象徴するのが、いわゆる憲法制定権力ということになるだろう。この「法的主体としての国民」と憲法制定権力については、不十分ながらもすでに検討した。

ここで検討すべきなのはシェイエスにおける「社会体としての国民」の方である。この社会をシェイエスは、利益、労働、分業の概念を使って把握している。まず利益と国民の関係について押さえておこう。シェイエスは利益を以下のように分類している。

「人間の心に三種類の利益が感じられる。(一) 結合する利益、これは共通利益の正しい範囲を示す。(二) 個人が他の個人とのみ結びつく利益、これは団体の利益である。(三) 各人が自分のことだけを考えて孤立する利益、これは私的利益である」(Tiers-etat,:206=

もちろん、この三種の利益のうち、国民を作り出すのは第一の「結合する利益」である。この利益に基づいて個々人は「国民」を形成する。

「第一期にはかなり多数の独立した個人がいて、互いに手を結ぼうとしていることがわかる。その事実だけで彼らは一つの国民を形成している。それによって全ての権利を持っているのである」(Tiers-état: 178=1950 :82)

このように国民とは「結合体」であるがゆえに、この結合する利益が重要であることは論ずるまでもない。だが、フランスはこれを十全に共有しているとは言いがたいとシェイエスは観察している。むしろ、第二、第三²⁵⁸の利益が重視されている状態なのである。第三の孤立する利益のみを利益と考えるものがないわけではないが、何らの結合もしていないものは確かに少数である。つまり、第二の利益である「団体の利益」のみを利益と考えるものが多いことが、ここでは重要である。

この団体の利益は基本的には広義のものであり、第三身分の中にも、団体の利益を重視するために同業者たちと結びついている。だが、それは逆に言えば、他業種のものたちと結びつくことはなく、相互に孤立し、結果第三身分は分断しているのである。それは同時に、全てに共通の利益は見出されていないことを意味するであろう。

この団体の利益が重視され、共通利益が十全に認識されていないことが、フランスの問題なのである。前節で確認したように、イギリスでは市民が共通の利益を持っているとシェイエスは認識しているが、それがフランスの特徴を逆照射している。

ここで重要なのが「分業」という概念である。シェイエスはフランス社会を近代的商業社会と捉えている。アダム・スミスが論じたように、こうした社会では分業が加速化することで発達することになる²⁵⁹。この「分業」はその意味で生産力の多寡に関わる概念であり、ひいては国の富裕に関わる概念である。当時のイギリスは明らかに工業化が進み、フランスに優越していると思われていたが、それはこの分業の進展に関わると考えられていたと言っているだろう。

だが、この分業という概念は、このことだけに関わっているわけではない。フランスで分業という概念が、アダム・スミスの論じたイギリスほどに浸透していないことがもたらすのは、生産力や富裕の度合いの差異だけではない。さらに巨視的に分業を捉えると、個々別々の産業が、一つの国の人々の生活をそれぞれ支えていることになる。もちろん、その産業に従事しているものたちは、一つの業種にのみ関わっており、その結果その他の業種とは隔絶していることに違いはない。だが、分業という概念が彼らを結び付けている。互いの産業は一つの統一体のために分業をしているだけなのである。つまり、彼らは明らかに利益を共通していることになる。そもそも統一体を前提としなければ分業という概念そ

のものが成立しない。分業という概念の浸透は、この統一体の意識の浸透と完全にリンクしているのである。

翻って言えば、この分業という概念が十全に行き渡っていないということは、統一体という意識が行き渡っていないことを意味するのであり、共通利益という意識が共有されないことに帰結するであろう。シェイエスが分業という概念を強調するとき、明らかにそうした定式を念頭に置いている。ここからすれば、明らかに団体の利益という概念が、この統一体の形成を妨げていることになる。もちろん、この統一体とは「国民」のことである。シェイエスがイギリスには国民がいるが、フランスにはいないというのは、この点を前提にしていると考えざるを得ないであろう。

階級の利益はこの団体の利益の一部をなしているが、「国民」の成立にとって最大の分断をなしていると評価されている。

ところでシェイエスの議論には、一見矛盾とも見える言及がある。先ほど見たように、フランスには国民がいなくてもかかわらず、第三身分こそが国民であると宣言している点である²⁶⁰。いるのかいないのか、表面的には齟齬があるようにも見えよう。シェイエスは国民を「共通の法律の下に生活し、同じ立法機関によって代表される結合体 (*corps des associes*)」と定義しているが (*Tiers-état*,:126=2011 :18)、この国民が不在であるという場合、それはどのような意味合いで言及されているかを検討する必要がある。シェイエスの目に映るフランスの社会は、社会と呼ぶことに問題があるほど結合されていないものである。まず第一に、特権階級と第三身分は分離している。これについては、これまで十分に論じられてきたことであり、先ほどもイギリスとの比較で若干確認した。そこでシェイエスはフランス貴族を「カースト的」だと表現したが、そういう理由はやはり「公職」という概念と関わりがある。「国民が存続し、栄えるためには何が必要なのか。それは民間の労働と公職である」 (*Tiers-état*,:121=2011 :11) とシェイエスは定式化している。イギリスの場合と違って、フランス貴族たちは「公職」に携わるから特権が与えられているのではなく、その階級に所属しているから特権を与えられている。それが問題なのであった。

こうした貴族という存在についてシェイエスは「国民」足り得ないとする。

「不具だったり、無能力だったり、治す見込みがないくらい怠惰だったり、甚だしい悪習を持っていたりして、社会の職務からは異邦人である個人が沢山いることを私は知っている。規律のあるところ必ず例外と濫用が伴うもので、広大な国家では殊にそうである。しかし、濫用が少なければ少ないほど、それだけその国は秩序のある国として認められることは、誰も肯うところであろう。あらゆる国の中で最も秩序のない国といえば、孤立している個々の人間のみならず、市民の一つの階級全体も、皆が活動している中、動かずにいることを名誉と考え、生産には何一つ協力せず、その生産物の最も良い部分を消費するという国であろう。このような階級は確かに、その怠惰という点で、国民にとっては異邦人である」 (*Tiers-état*,:125=2011 :17)

「異邦人」とは文字通り「国民」の中に入っていないものを意味する。「生産物の最も良い部分」つまり利益は獲得するが、生産はしないという人間、つまり貴族は、その他の理由で労働しない人間と同様に「怠惰」な「異邦人」と位置づけられているのである。

ここで「労働」、「怠惰」、「公職」そして「名誉」といった概念とその相互の関係をシェイエスが組み変えて論理化している点には注目すべきである。

先ほどシェイエスも述べていたように、社会の中の個々人がなすことは「労働」と「公職」である。これらはそれぞれ私的利益と公的利益を追求する行為である。従来の議論では、近代社会において個々人が「労働」に携わることで、生産活動が活発化し、富を生み出し社会を維持することになる。それに対して「怠惰」は生産活動に関与しないことを意味する。これは経済の停滞の原因の一つとして、強く否定的な意味合いを与えられている概念で、「勤労」が対立概念として積極的意味合いを付与されていることは言うまでもない。だが他方で個々人が「労働」に専心し私的利益の追求に明け暮れると、公的利益の追求は困難になってしまう。その追求によって得られる報酬が不明確であるためという理由もある。ここで公的利益の追求、つまり「公職」につくことによって与えられる報酬が「名誉」であるとされた。この「名誉」を求めて、「公職」につくよう人は促されるのである。言うまでもなく「名誉」は金銭ではないので、これに携わる人は経済的に余裕のある貴族であることが多かった。それが階級的に固定したのが階級社会ということになる。

だがここでシェイエスは、この概念相互の関係を組み変えている。というよりフランスの現状は、この従来型の定式を崩していると把握したというべきであろう。これはイギリスの貴族と比較してフランスの貴族を論じた点と関わりがある。

当然ながら第三身分が「労働」し、貴族が「公職」を行うということになるはずだが、そうした固定化が良いか悪いかもさることながら、フランスの現状は異なっている。本来的に「公職」を行うべき貴族がそれを放棄しており、にもかかわらず特権は享受している。イギリスの貴族が「公職」につくことで特権を得ているのとは対照的である。そしてむしろフランスの貴族は「労働」もしない。「公職」も「労働」も行わないフランスの貴族は、明らかに「怠惰」だとシェイエスは指摘している。しかもそれに伴って「名誉」概念まで意味内容が変化させられているとシェイエスは論じているのである。つまりこの「怠惰」、「公職」も「労働」もしないこと、そしてそれにもかかわらず特権だけは享受できていることを「名誉」と彼らは解釈している。シェイエスによれば、これがフランスの病理である。貴族階級という特権の空間が一つの壁となって、内部でこの病理を進行させているがゆえに、この壁を破壊することが必要なのである。

だが、これは直接的に貴族個々人の追放、排除、抹殺を意味する訳ではない。シェイエスはそれを「受動市民」と「能動市民」という二つの概念を使い分けることで説明している。シェイエスによれば「一つの国の全ての住民は、そこで受動市民の諸権利を享受しなければならない」。

「つまり全ての人がある人身、所有、自由などの保護についての権利を持つ。だが、全ての人がある公的諸権力の形成において能動的な役割を果たしているわけではない。つまり、全ての人がある能動市民であるわけではないのである。少なくとも現状においては女性もそうだが、子供、外国人、さらに公的施設の維持に貢献していないものは、公的事柄に能動的に影響を与えてはならない。全ての人がある社会のもたらす利益を享受することは可能だが、公的施設に貢献するもののみが社会という大企業の真の株主なのである。真の能動市民であり、結合の真の構成員は彼らだけなのだ」(Preliminaire, IX: 37=2001: 55)

『草案』ではこのように表現されているが、『第三身分とは何か』では受動市民、能動市民という概念がまだ登場していないものの、同じ論理を次のように表現している。「政治的権利の行使を停止する必要があるというのに、共通の権利をないがしろにし、国民とは無縁となった連中、存在するだけで人民全体にとって不断の脅威となる連中についてはどうすべきだろう。確かにこれらの者は市民たる資格を放棄したのだから、彼らから選挙権と被選挙権を奪うことは、間違いなく外国人について以上に必要」であり、「市民という共通の資格を失ったものは政治的権利に与れ」ず「身分上共通身分の敵である特権者がいる場合にはこれらの者を積極的に排除しなければならない」のであって、「上級の地位は自ずから優れた才能と業績に対して与えられる分け前となり報酬となる」のである(Tiers-état, 212, 123=2011: 152-3, 15)²⁶¹。以上からすればシェイエスの主張はあきらかであろう。受動市民も市民的権利は持つが、能動市民はそれに加えて政治的権利も持つ²⁶²。そして、誰が受動市民で誰が能動市民かについては、固定化していない。これまで受動市民であっても、今後能動市民となることは妨げられないのである。先ほどの特権批判にあったように、これは「病」であり、確かに「治す見込みがないくらい」の重病人もいるにはいるが、快癒することも想定されている。この地位の移動の原因はむしろ「労働」への参与である。つまり「怠惰」をやめることで能動市民になることは全ての人に開かれている。前述の「怠惰」な「異邦人」たちは、明らかにここでは受動市民として把握される。シェイエスの念頭にあるのはこの可動性だと言っていいだろう。つまり、この分類は少なくともシェイエスの真意からすれば包摂のためであって、排除のためではない²⁶³。

ところでシェイエスは、こうした政治的権利の享受、あるいは「公職」への参画の正当性を、「株主」「分け前」といった経済的概念を利用して説明している。「公的施設に貢献する」という言い回しには、むしろ租税の支払も含まれている。「不具だったり、無能力だったり、治す見込みがないくらい怠惰だったり、甚だしい悪習を持って」いる者たちも貴族と同様「異邦人」と位置付けられているが、これは端的に「労働」しないこと、したがって納税もないことを意味する。もちろんこの「貢献」は租税支払だけに限る訳ではないだろうが、しかしこれが中心的なものであることも間違いない。さてそこからすれば、租税の支払によってフランス社会の「株」を購入し、その配当、つまり「分け前」として政治

的権利を得、「公職」へ就任することが可能になるという論理構造になっているのである。受動市民は「株」を購入していないが故に、「分け前」もないと論理化される。

こうしてフランスにおいては公職は真の名誉の持ち主、つまり労働する者に与えられるべきであることが宣言された。参政権、政治的自由は労働者、第三身分に付与されるべきことが定式化されたのであった。こうして参政権、政治的自由とは、名誉と公職の連関の書き換えによって下支えされていたのである。

この書き換えに対してバークはどのように批判を加えたのだろうか。

それを吟味するために、議会人バークの中期から後期にかけての思考を見てみることにしよう。それは先ほど取り上げた 1780 年の『経済改革演説』と 1790 年の主著『フランス革命についての省察』である。いずれもバークの代表的著作であるが、片やイギリス財政の健全化とそのための予算の削減を目的とした議論であり²⁶⁴、片や言うまでもなくフランス国民議会、ひいてはフランス革命を批判する議論であって、一見するところ関係は薄い。これらに通底するバークの思考は何かについて、これまでは保守と改革という理念であるとも論じられている。前者については「一般に考えられているように、バークは決して改革を否定する頑迷な墨守主義者でも守旧主義者でもなかった。むしろ彼は改革を重視し、しかも保守主義という枠組みの中で、自らも改革者として積極的に行動した」と理解され、後者については「バークの考えでは、フランスは革命ではなく改革の道をとるべきであった」のであり「イギリス憲法を賛美し、それを保守すべきことを繰り返し訴えた」と理解されている（岸本、2000: 369, 569, 605）²⁶⁵。この「保守のための改革」という理念において一貫しているという指摘はむしろ誤りではない。しかしこれはバークの政治理念の水準にある議論で、いささか大枠で抽象度が高いことは否めない。例えばここでバークが思念している改革の対象は、一方でイギリス財政であるのに対し、他方でフランスの国制であって、大きく異なっていることは言うまでもない。だがさらに踏み込むと、多様な問題が論じられる中で、より具体的な原理の問題が共通していることがわかるように思われる。結論を先取りすると、それは名誉と公職の関係である。

まず『経済改革演説』から見てみよう。この言説がいかなる状況で発せられたものかについては先ほど述べた。そして名誉の問題が論じられているのも確認したが、ここでもう少し検討したい。ここでバークは冗職の削減による予算の削減を論じている。それは国王が自ら持つ官職授与権（パトロネージ）を行使して、議員たちに自らの意志を議会で代弁させていた（インフルエンスを行使した）ことが原因である。これによってコート派とカントリ派の対立が生まれたが、国王の提供できる官職にも限界があり、次第に意味のないもの、形骸化したもの、つまり冗職が作り出されていくことになる。それを削減すべきだというのがバークの改革案であった。その削減原理をバークは七つにまとめているが、その官職を設けることにおけるメリットとデメリットを比較すべきという論理を重視していることがわかる。

この官職授与権と国王の影響力の結果としての代弁という問題は以前から広く共有され

た問題であり、バークもその一員で、議会人としての最初期から取り扱っている。そしてアメリカ独立期まで、第1部で論じたように、専制化の問題として取り上げている。それから数年後の『経済改革演説』でもその問題関心がなくなっていない。しかしここではこの問題を別の角度からも取り扱おうとしている。ここでの直接的な問題である予算の削減として、そして冗職の削減として論ずる際、単に濫費を省くべきだという論理だけでは論じていないところは注目されるべきであろう。

例えばバークは冗職の代表例として王室家政局を挙げ（実質は宴会担当であった）それを批判する際に、以下のように論じている。

「だがこの次元の低い分野で議員は一体いかなる技能を身につけるのか。この種の義務の遂行において彼らはいかなる喜びを味わえるのか。そしてもし彼らが義務を無視したとして、それはどのように彼らの利益を損なうのか」（ER, III: 514=2000: 335）

ここでバークは冗職の問題を濫費という側面ではなく、それに就いた議員の問題として扱っている。バークが「利益」というのはむしろ経済的なものではない。経済的な利益を失うことは論ずるまでもないからである。当然、非経済的な利益、つまり名誉を意味している。公職の義務を果たさないこと、十分に応えないことは本来的に不名誉であり恥辱である。しかし冗職においては異なる。たとえ「宴会担当」者が義務を果たさないとしても、十分に義務に応えられなかったとしても、誰もそれを非難しない。つまり不名誉にはならないのである。そのような官職は公職と言えるのかをバークは反語的に否定している。

ここでバークは冗職の削減を公職の本質から論じようとしているのである。公職は、たとえ戦時での勲功といった華々しいものでなく、言わば地味なものであっても、本質的には、本人の持つ「技能」の発揮や新たな「技能」の獲得によって公益の追求に資するが故に、名誉を獲得するという「喜び」を伴う。つまり「名誉への感覚」が作用するのである。しかし冗職は異なり、それら一切と無縁である。バークのこの言説の根底には、この公職と名誉の関係の認識が横たわっている。

バークにおいて名誉と公職の関係は、「名誉への感覚」を前提とした公共精神の保持者が公職につき、つまり公益を追求し、それに対して名誉が与えられると定式化されていた。イギリスにおいては、この定式が国王の官職授与によって脅かされているとバークは観察している。むしろそれは根本においては人間の利己心によって作り出される危機である。利己心が公益の追求を阻み、公共精神は腐敗する。これはある意味では、人間から利己心が消滅しない限りなくなることはないという意味で、普遍的で恒常的な危機ではある。しかしイギリスにおいては、この危機はそうした普遍的に当てはまる恒常的なものに留まっていない。人間の持つ金銭欲につけ込み、存在していた「名誉への感覚」を麻痺させ、利己心に置きかえ、ありうべき公共精神を喪失させる仕組みが構築されているとバークは観察している。ここで国王はもはや、存在としても当為としても名誉の源泉ではなくなって

いる。源泉は人民である。バークは「人民は主人である」として、それを再確認させられているのである。イギリスにおいて名誉と公職の関係はこの仕組みによって蝕まれているとバークは診断した。

では『省察』におけるフランス国民議会はどうか。国民議会の方針はシェイエスによって論理化されているとバークは見定めている。だがもう一人鍵となる人物がイギリスにいとバークは考えている。

「本来はわが国の風土とは全く無縁なはずのものをブリテン産の原材料と称して非合法的な船でフランスへ輸出した挙句に、今度はこれをパリの最新流行の自由の改良品に仕立て上げて密輸入しようとするまやかし物に断じてたぶらかされてはいけない」(RF, VIII: 76=2000 上: 52)

比喩的な言い回しであるが、これはリチャード・プライスの議論の正面からの否定である。この比喩の前半部は、やや細かいことだが、一つの歴史的事実を前提としている。プライスが所属していた名誉革命協会という団体が、フランス革命発生直後に、革命を支持する声明を採択しそれを革命フランスに送り届けた。バークはそれを念頭においているのである。「非合法的な船」による「輸出」とは、端的に言えば、名誉革命協会という団体の声明はイギリスでの共通した見解等では全くないということである。そして名誉革命協会は積極的にフランスの事態をイギリスに紹介していた。その「密輸入」にバークは神経を尖らせている。そしてバークはシェイエスの政治的権利論を批判する際に、イギリスの法学者たちも「少なくとも『人間の権利』に関する全ての一般理論を知っていた。それは」「プライス博士やシェイエス師に劣るものではない」と述べ、シェイエスとリチャード・プライスを並列的に扱っている。プライスの政治的権利論に対するバークの反応も合わせて確認しておくべきであろう。

まずシェイエスの方から検討すると、彼は第一に貴族の名誉を、「労働」も「公職」もしないという意味で「怠惰」なまま特権を享受することであると定式化し、そして第二に公職を第三身分が独占すべきだと宣言する。そして実際に第三身分による新たな国民議会が招集されていくことになる。それを目撃したバークは「第三身分に選出された顔触れとその職種の一覧表を読んで以降、私にはその後に行った事柄は何一つ驚きの種ではなかった」と述べ「国家内で何らかの実践的な経験を重ねた人物は一人も見当たらなかった」と最大限驚愕し (RF, VIII: 91=2000 上: 78)、そして次のように述べている。

「フランスの大法官は三部会の招集に際して、全ての職業は名誉なものと感じわまった調子で叫んだ。彼の言おうとする趣意が、正直な生業は決して卑しくはないというだけであれば格別に真理を逸脱した訳ではない。だが特定の職種を名誉なものとして主張する場合に我々は、それを特に区別して引き立てる意味を持たせる。髪結や獣脂蝋燭販売といった職

業は、どんな人間にも名誉あるものとは言えない」(RF, VIII: 100=2000 上: 93)

このバークの言及は彼の貴族主義の現れと見る見方が示されていた。それに対して「この貴賤的職業観が意味するのは、貴族主義的志向というよりは、名誉ある職業は公的な美德の発揮を必要とする職業」であるということであるという指摘がなされている(荻谷、2012: 201-2)。確かに表面的にはバークが職業に貴賤を設けているかのように見えるが、しかし一般的な意味で職業の貴賤はないことは、この言及の前半部でバーク自身が認めている。さらにバークがいわゆる貴族主義者ではないことは、これまで繰り返し指摘してきた。そこからして、バークが職業と名誉を結び付けているのは、不名誉な職業が存在するという意味ではなく、公職と名誉の関係を論じようとしていることは明らかであり、この指摘が正しいであろう。

バークは他の著作でと同様、『省察』でも多様な論点を取り上げているが、その中でも国民議会への批判は中心的な論点である。それを公職と名誉の関係から論じようとしていることは、ここからも明らかであるとすれば、議会人バークの中期から後期にかけての思考において、この公職と名誉の関係については一貫していると考えてよい。ここでは「保守と改革」という政治理念にまで水準を上げずに、その点をさらに検討してみよう。

さてその観点からすれば、バークがシェイエスの議論を受け止め損ねているとは考えづらい。議会人バークは中期から後期にかけて、公職と名誉の関係に関する定式に対する、二つの異なる侵犯が発生したと理解していると見るべきであろう。一方で、イギリスの現実において、コート派の行動がこの定式を内部から崩壊させる過程を開始させているのであり、他方でフランス国民議会、とりわけシェイエスがこの定式を破壊する論理を提示し実践を開始したのである。むしろ後者の論理は、多くのバリエーションを伴いながらも、イギリスにも存在しているという意味で、フランス国内に留まるものではないことはバークが痛感していたことである。とりわけバークはリチャード・プライスをその重要な一員であると認識していた。

ではバークはシェイエスの論理にどのように対抗しようとしたのであろうか。まず第一に、シェイエスは、貴族の名誉を「怠惰」なまま特権を享受できることであると読み変え、そしてそれゆえにその他の人間と完全に分離しており、国民ではないと結論づけた。バークはこの挑戦をどう捉えたのか。

おそらくバークはこの挑戦については、何の根拠もないものともまでは考えていなかったと思われる。とりわけ貴族が国民から分離しており、その意味で「異邦人」であったという点についてはバークも否定しない。

「これよりも一層致命的なもう一つの誤謬があった。富裕の点で貴族の大半に匹敵した、あるいは凌駕した平民に対して、それに見合う位階と評価が認められていなかったのである。理性とよき政策の観点から、貴族と同様のものではないにしても、どの国でも認めら

れるべきものと思われる。ドイツやその他の国ほどではないにしても、フランスではこの二つの貴族が余りにも厳格に分離されていた。この分離が、失礼を顧みず指摘したように、旧来の貴族が崩壊する主要な一因であったと私は考えている。とりわけ軍事は余りにも排他的に名家の人間に限っていた」(RF, VIII: 187=2000 下: 11-2)

このようにバークもフランス貴族がシェイエスのいう「カースト」に思われることを否定はしない²⁶⁶。だが同時に貴族が軍事を含む公職を放棄していたとも認識していないのである。そしてこの問題も「平民が権力を確保している常設議会があれば、この差別における余りにも忌わしく侮蔑的な要素をすぐに廃止したであろう」と、三部会の不開催に原因を求めている。そして、貴族の名誉についてさらに次のように指摘する。

「貴国の貴族の大部分は高貴な精神と繊細な名誉の感覚を持っていた。それは個人としてもそうであり、また集団全体でもそうである。彼らは他国の通例以上に、自集団に対して監察の目を光らせていた」(RF, VIII: 185=2000 下: 9)

習俗の健全と腐敗に関わる、古代ローマの監察制度を想起させる言葉で、バークはフランス貴族の中に「名誉の感覚」が残存していたことを指摘している。それはいうまでもなく、イギリスでいうところの公共精神が存在していたことを意味していよう。これは公職に就く条件を備えているという指摘なのであり、それゆえに、怠惰なまま特権だけを享受することが貴族の名誉となっているというシェイエスの名誉の読み変えを否定するものと言える。シェイエスはこの論理から貴族を公職から解除し、国民からも排除したが、バークはその論理は成立しないと対抗している。

では第三身分が公職につくべきとする点はどうであろうか。シェイエスはそれを「分け前」論とでも呼ぶべき論理が導き出すと論じた。労働と納税という形で統治に貢献する者のみが政治的権利を付与されるが、それは言ってみれば株主に対する配当であり、「分け前」と理解すべきなのである。翻って労働しない者はそうした配当や分け前は与えられないと論理化した。この論理は『第三身分とは何か』でも展開されており、さらに『草稿』ではこの「株主」を能動市民と呼び、それ以外を受動市民と呼んでいたことはすでに確認したことである²⁶⁷。

この論理は第三身分への政治的権利の付与を導き出しようとバークは考えたのだろうか。以下のバークの言及を見てみよう。

「(人々は) 社会がその技術と力を結合して彼らのために行いうる、一切の物事の公正な分け前への権利を持つ。この組合事業 (partnership) において、万人は平等な権利を有するが、決して平等な事物への権利ではない。500 ポンドを持つ人間が大きな割合への権利を持つように、5 シリングの持分をこの組合事業で持っている人間も権利を持つ。だが、彼はこ

の協同の原資の果実への同額な配当の権利を持たない。それゆえに私は、各個人が国家の運営において持つべき権限、権威、指揮などを、市民社会内の人間の直接的な本源的権利に数えることを拒否する。私の考察対象は市民社会の人間であって、それ以外ではない。これは協定 (convention) によって決定されるべきものである」(RF, VIII: 110=2000 上: 110)

バークは「分け前」論を精査する形で反論を試みている。ここでバークは「平等な権利」と「平等な事物への権利」との区分を利用して、「分け前」論を展開してみせた。全ての市民は「平等な権利」を持つ。つまり投資する権利は制限されえない。しかし分け前は投資額に比例するはずであり、「平等な事物への権利」は存在しえないとする。

ここで念頭に置かれているのは、労働を行い賃金という報酬を得る人間は、それによって社会の経済システムの構築に参加しており、それはすでに社会への貢献だということである。当然ながらこの「投資」に対して市民的権利という「分け前」は保障されなければならないが、しかし他方で労働そのものは私益の追求に留まらざるを得ない。こうした「正直な生業は決して卑しくない」が、それが公共精神の存在を意味している訳ではないのである。ただしこのことは、こうした人間の中には公共精神の保持者がいない、ということではない。労働そのものは「名誉への感覚」を生み出す訳ではないということである。

ここでシェイエスの論理との決定的な差異を見出すことができよう。シェイエスは労働が公職への権利、つまり政治的権利を生み出すと論理化しているが、バークは労働が「名誉への感覚」を生み出す訳ではない以上、この論理の徹底は公共精神の保持者が公職に就任すべきという定式を破壊するものと捉えていたのである。

これをさらに掘り下げる前に、プライスへのバークの反論も見ておこう。第 1 部で検討したプライスの議論を簡単に振り返ると、プライスはシェイエスと一定の認識共同体を形成していたが、それは代表制についてである。プライスは名誉革命を不完全だと捉えたが、それは人民の政治的権利が不完全なものだと考えたからである。人民の意志が十分に代表される制度を構築しないままに終わった名誉革命は不完全であるとせざるを得ない。そこから一般的に、「事実代表」と「実質代表」という論点として知られている問題に関して²⁶⁸、プライスの主張は「事実代表」を実現すべきであるとする。自らの代表を送り込んでいない人がいるという状態は、代表制の欠陥であるとする立場である。さらに、プライスは「事実代表」論者の中でも急進派と呼ぶべき存在であって、一旦代表を選んだらその代表に立法を任せるのではなく、全ての立法の場合にことごとく代表を選びなおすべきだとする立場であった。つまり代表を有権者の完全な統制下に置くべきだとする主張である。この立場から、プライスはフランス革命を、名誉革命のし残したことを達成する試みであるとして賛美している。

当時も横行していた票の売買による腐敗はむろん代表制を破壊するものであり、プライスは強く批判した。それについてバークは『省察』で次のように述べている。

「彼（プライス）はこれに以下のような注を加える。『主として大蔵省により選ばれる代表と、概して自己の投票を買収される数千人の人民の屑（dregs）』。これらの民主主義者が、一方でかように不用意にも共同体の底辺の階層をはなはだしく軽蔑しながら、同時に他ならぬこれらの人間を全権力の担い手にしようと装う首尾一貫性に思わず微笑してしまうだろう」（RF, VIII: 106-7=2000 上: 104-5）

片言双句を捕えて揶揄しているに過ぎないようにも見えるが、必ずしもそうではない。むろんバークが票の売買を肯定している訳でもない。バークは実質代表論の旗手であり、事実代表論を批判したというだけでもない。

プライスの有権者による完全な統制論は、いわゆる命令委任論である。代表は有権者の命令に外れる行動をしてはならないという命令委任論は代表論の一つとして知られている。これはしばしば代表は選挙区の利益の代表であるという理念と結び付きやすく、議会において頑強に地方的利益の主張を繰り返すことになりやすい。これをバークは選挙区からの「使節」に過ぎないと表現し、批判する。1部2章でも引用したが再掲する。

「議会は、多様な敵対的利害関係を代表する使節たちの会議ではない。この使節個々人が、その利害を、代理人ないし弁護士として、他の代理人ないし弁護士に対して守り抜かねばならないといった会議ではないのである。議会とは、『一つの国民』の『討議的な』集会であり、そこにあるのは『一つの』利害、つまり全体の利害である。そこで指針となるべきなのは、地域的な目的や偏見ではなく、普遍的な善であるべきで、それは全体の一般的な理性から帰結するものである。諸君は確かに一人の議員を選ぶが、しかし諸君が彼を選んでしまえば、彼はブリストルの議員なのではない。彼は『議会』の議員なのである。もしある地域の有権者が、共同体のその他の地域の真の利害に明白に対立するような、そうした利害を持ち、性急な意見を形成したなら、その議員はこうした利害や意見が効果を持つことがないように、他の議員と同様に努力すべきものなのである」（SCP, III: 69=1973: 92-3）

国民代表論、そして自由委任論が最も端的に表現されている。ここでは地方選挙区を念頭に置いているが、それに限らず命令委任一般にまで拡張することができよう。ここからバークは、事実代表である必要はなく実質代表であればよいと論理を展開することになる。

さて、このバークの思考を貫いているのは何か。それは、政治的権利を拡大し、そして命令委任を徹底すれば、人民の意志が政治に明確に現れ、その結果問題が解決されるということはないということである。残念ながら例えば票の売買と腐敗はいつでもどこでも起きる。それは図らずもプライスが「屑」とそうでない有権者に区別せざるを得なくなったように、完全な事実代表制を採用し命令委任を徹底したところでなくなりほしない。これは金銭欲からくる問題であって、公益を放棄し私益の追求を行う一つの究極的現れなので

ある。バークにとっては、これは制度的に解決可能な問題ではない。金銭欲を「名誉への感覚」によって制御する公共精神の問題なのである。

実はシェイエスとバークは命令委任を拒否しているという点で共通している（Raynaud, 1989: XLVII）。シェイエスの代表論は分業論から形成されていた。つまり、あらゆる市民が全て秩序の形成に参加しなければならないとはしていない。分業をもってそれに代替すればよいのであって、逆に代表は投票民によって拘束されてはならないとしている。この点でシェイエスはプライスの議論からは離れている。

以上を総合してみよう。プライスとシェイエスはいずれも、程度の差はあれ現在の政治的問題はおしなべて公職者と人民の乖離からくと判断している。あるいは公職者の行動に人民の意志が反映しないために起きていると判断している。そのために有権者の拡大、あるいは有権者の権利の拡大が必要となる。プライスは事実代表制を採用し命令委任を徹底することでその拡大は可能になると論ずる。それに対しシェイエスは分業論から命令委任は否定するが、しかし労働への参画を国民の基準とすることで有権者の拡大は可能であると結論づけている。こうして人民の政治的権利を正当化しているのである。だがバークは両者の議論の前提について懐疑している。バークも現在の公職者の行動には批判的で、問題点が多いことは十分把握しているが、しかしそれが有権者の拡大や有権者の権利の拡大によって解決されるという論理には否定的である。

バークの論理は、制度は原理に基づくべきだということである。代表は、公職の原理、つまり「名誉への感覚」を保有する公共精神によって担われなければならないという原理によって支えられるべきなのである。選挙権と被選挙権という政治的権利はいずれもこの公共精神によって正当化されている。そこから逸脱した制度は、逸脱の程度に応じて掘り崩されてしまう。そこからすれば、現今の政治的問題という病に対して、有権者の権利の拡大という処方箋を出すことは、病を直そうとして逆に悪化させる可能性があるかとバークは診断している。

この論理をもう少し敷衍しよう。公職の原理は、金銭欲を制御し、人民の意見に即して公益を追求することで名誉という報酬を得ることができるというものであり、この公共精神は「名誉への感覚」を保有することによって成立するのであった。第一に、この原理の金銭欲の制御という部分に注目すると、金銭欲を制御できない選挙権者、被選挙権者が少なくないことは現実が示しており、権利を拡大すればするほどそれが減少すると考える論拠は乏しいことは言うまでもない。

第二に、原理の「人民の意見への依拠」という部分に注目してみよう。そこで問題となるのは、「人民の声」と「人民の意見」の弁別である。つまり人民の意見に即するためには、人民の声を排することが必要となるということである。

バークによれば、「自分が生きている時代を不満に思い、現在の権力の所有者に対して不平をこぼし、過去を嘆く反面で将来に関する途方もない希望を抱くこと」は人間の通例であり、それゆえ人間は不満の捌け口を常に求めている。この「人民の声」は不満の代弁者

を探しており、極言すればいかなる勢力、論理であろうとも見つけ次第一体化し、不満の解消を要求することになる。しかし人民は「気紛れ」であり、その一体化も要求も利那的と言わざるを得ず、結果的に振り回されて終わることは少なくない。この古典的な議論をバークも押さえてはいる。それに対して「人民の意見」は決して「気紛れ」なものではない。これまで論じたように、政治的価値を与えられてから一貫して、「自由」な「秩序」への要求を基幹とする内容を持っているとバークは性格づけている。公職者の統治行為に対し、それが「自由」な「秩序」の維持形成に資するものかどうかを評価、判断するのが人民の意見とされる。これは人民の間の日常的な議論により形成され続けており、評価、判断そのものでもあり、また評価、判断の根拠ともなる。この「人民の意見」は「人民の声」とは対照的に極めて安定的な性格を持っており、それゆえに「国家の偉大な礎石」と位置づけうるものなのである。

公職が依拠すべきなのは、言うまでもなく「人民の意見」の方であるが、有権者や有権者の権利を拡大すればそれが可能になるのか、バークはそれを疑問視している。むしろ事態は逆で、より「人民の声」に敏感になってしまうのではないのか。とりわけ命令委任を徹底することは、それに貢献することはあっても、制御することにはならないのではないか。バークの懐疑はそこにある。バークは『省察』の下書きともいうべき、発送されなかった書簡で次のように述べている。

「この穏健という徳は（臆病や優柔不断という偽者から、時期や状況によって明確に区別されるもので）優れた精神だけが持つ徳である。マルティチュードの声（は名声や名誉の見掛け倒しのまがい物であるが、それ）があなたに不利な判決を下す時、つまり、思慮たがざる公衆の衝動的な欲求が、軌道に乗っていることができず間違いなく極端へと導かれる時、節度を持つためには、優れて勇気が必要であり十分な省察が必要である」

(Correspondence: VI: 49)

ここで人民の声を「名声や名誉の見かけ倒しのまがい物」として、人民の意見に即することによって得られる真の名誉と区別しているが、これは「軌道」から外れ「極端」へと向かうものとして否定的に認識されていることが読み取れよう。それは人民の意見に依拠しようとする公職者に対して「不利な判決」さえ下すのである²⁶⁹。そして有権者の拡大、有権者の権利の拡大を推し進め、治者と被治者の一致にまで進むことで、評価、判断システムによる権力制限は機能しなくなる。「彼らは、名声や（社会的）評価への感覚という、地上での最も強い抑制力の一つへの責を負うことが一層少ない」状態に到達するのである。

これに対し、命令委任を拒否する文脈でバークは次のように述べていた。公職者の「バイアスのかかっていない意見、彼の慎重な判断、彼の啓発された良心は、諸君のため、いや生きているどんな人間、どんな党派の人々のためにも犠牲にされるべきではない。彼はこれらを諸君の快 (pleasure) から引き出すのではない」のである。だがしかし「代表にと

って、彼が有権者たちとの間の最も緊密な連携、最も密接な連絡、最も隔てのない交流の中で生きることが幸福であり名誉であるべきである。彼らの意思は彼にとって極めて重いものでなければならない」(SCP, III: 68-9=1973: 91)。公職者と有権者との関係は、命令服従関係ではなく、「連携 (union)」「連絡 (correspondence)」「交流 (communication)」という遥かに対等な関係である。その関係においては「誰しものが全ての公的なことに関心を持っていると考えている。それについての意見を形成し、論議する権利を持っていると考えている。彼らはそれを精査し、検討し、議論する」ことになるのであろう。以上からすれば、パークの思念する政治的な中心、母体は公職者たち、つまり議会およびその構成員というよりは、この「連携」「連絡」「交流」のある、社会のサークルなのではなかろうか。ここにおいて公的事柄が「検討」「議論」され、「人民の意見」が精練されていく。公職者はむしろこの母体から代表としてリクルートされるのであって、この母体の一員に過ぎないとすら言えよう。そして政策遂行の結果がまたこの母体に還元され、意見を形成していくことになるのである。

フランス貴族たちが「自集団に対して監察の目を光らせていた」ように、「名誉への感覚」つまりこの公共精神は、単なる天才としてではなく、養われ衰えるものとしてパークには把握されている。相互の「連携」「連絡」「交流」はそれを培うものとしての機能も果たしていると思われる。それからすれば「髪結や獣脂蠟燭工」は、天才の有無はともかく、育成されていない点が問題とされることになる。

政治参加の権利を持つ正当性を「生まれ、位階」に求めていた思考に対し、シェイエスは「労働」を、そしてプライスは「人民であること」そのものに求めた。パークも「生まれ、位階」を否定したが、しかし他方で「労働」や「人民であること」も同じく否定し、「公共精神」に求めたのである。それはともすれば「人民の声」に埋もれがちな「人民の意見」を掬いだし、それに依拠することを近代統治の在り方とするパークの政治認識からくる結論であったと思われる。

おわりに

パークはその時の政治的、思想的環境に応じて言説を展開している。ウィルクス事件、アメリカ独立、財政削減、フランス革命といった政治的環境の変化、そしてルソー、シェイエス、プライスといった思想家たちが展開する論理に対して、パークは対応して言説を展開している。しかしそこには一貫した論理があることは幾らか明らかにすることができたであろう。パークはモンテスキューの論理に依拠しているが、それを意見概念、そして公共精神概念を使って翻訳することで、独自の思考を展開しているとみてよいであろう。

そこでは意見を基盤として、名誉や公職は一つの論理連関をなしており、それが暴力と恐怖を排除した、評価、判断に基づく統治システムの構築、維持という結論へと至っている。彼の国民代表論、命令委任批判、実質代表制論、参政権論などはその個々の帰結にす

ぎないと位置付けられよう。バークは名誉革命体制はこのシステムの一応の確立と見なしているが、それ以上でもそれ以下でもなく、完成とも考えていないであろう。というよりも完成というものが存在せず、不断の改革を必要としていると判断していると言った方が正しいかもしれない。

それに対し、バークにとってルソーの議論は統治の基礎となるべき意見を変えようとする主張と映った。意見の統治における重要性を評価しているという点では、バークとルソーは同一である。しかし評価の方向は正反対だったというべきであろう。それがバークのルソーへの批判が強烈になる原因の一つであったと思われる。またシェイエスやプライスのような権利の拡大要求は、その主張の基礎にある意見、名誉、公職の論理連関を破壊するものとバークには思われたのである。それでは振り子が逆に振れるように、現今の問題を解決するために別の問題を引き起こすことになるというのがバークの見立てであった。バークにとって統治の評価、判断システムは一度成立すれば確実に機能し続けるというものではなく、機能させる努力が常に要求されるもので、問題はしばしば制度的に処理することができない種のものであり、そこでは原理に立ち帰って繰り返し再確認するしか方法がない場合も多い。バークが論じようとしたのは、少なからずそうした問題であり、原理であったということができるであろう。

第8章 立法と意見

はじめに

序文にも記したがバークは議会人になる前に、ロンドンにある法曹学院、ミドル・テンプルに1750年に入学し、法学教育を受けている。必ずしも自発的なものではなかったようで、卒業期には法律家になることを断念して法学の習得を放棄したようであるが（岸本、1989: 97）、法廷弁護士養成のための法律の専門的知識を一定程度獲得した。それから文筆家としての生活に入るが、その中で第1部第1章で詳述したように、おそらく1757年頃『イギリス法の歴史』を書いている。この著作はバーク唯一の歴史書『イギリス史略』とほぼ同時期に書かれたと推測されている。だが『イギリス法の歴史』（や『イギリス史略』）はバークの法的知識を反映したものであることは疑いない。バークが法律についてまとめた文章を書いたのは、これがおそらく最初で最後である。

だがバークが法律について論じたのはこれが最後ではない。バークは1765年に議会人となり、著作だけでなく、演説の形で自己の思考を表現することになるが、実際の立法に携わる立場となって、さらに立法について多く論ずることになる。だが文筆家としても議会人としても体系的に立法思想を著した著作はない。議会人としては当然かもしれないが、概ね政治的出来事に対する関与や発言の必要に迫られていたからである。バークの立法思想はこうした演説などの中に埋め込まれる形で表明されている。

バークの法的議論、とりわけ立法思想が注目されない傾向にあるのは、こうした思想表現の断片性にもあるであろう。だが、さらに別の要因もある。例えばレオ・シュトラウスが「啓蒙主義者たちが法律主義を採用するのに対してバークは政治主義を採用している」と表現したのに象徴されるように（Strauss, 1950: 310=1988: 321）、バークの議論が啓蒙思想家たちとの比較から捉えられてきたことにある。啓蒙主義研究の進展とともに近代自然法思想との距離でバークが論じられる傾向があったのは事実で、かつここでは例えばホブズやロックのように自然法を明確にし、そこから立法や国家の成立を論じたが、バークは自然法という概念を使用したにもかかわらず、必ずしもそうした議論を展開はしなかったように見えた。それゆえにシュトラウスが見るように、バークは法的議論は展開しないと印象づけられたのである。あえて言えば、以前の研究ではバークの自然法論が、ホブズ、ロック、ルソーのそれといかにも異なるのかということに関心が持たれたのであった。しかしそれを除けばバークの法的議論は対象とならなかったのである。だが結論から言えばバークは、問題意識は経年で変化しているものの、立法についての基本的思考は一貫しているものと思われる。バークはいわゆる自然法思想というよりは、むしろ前述の経緯か

らして、コモン・ロー思想に依拠している。その点に留意しながら、ここではバークの立法思想を検討してみたい。まずバークの法認識の基礎に、法命令説批判があることを明らかにする。絶対君主の恣意的な命令と対抗したコモン・ロー思想の一つの帰結と理解できるであろう（1節）。そしていかなる内容なら法となりうるのかを検討するために、バークはひとまず法律家と区別して立法者がいかなるものであるかを明らかにする。その区別には正義の理解が連関している（2節）。だが絶対君主だけが恣意的な命令を法律とするわけではなく、議会もその例外ではないことをバークはイギリス政治の観察から理解させられることになる。これは議会による成立が人民の同意の獲得とは言えないという事態であった（3節）。そこで人民の同意はいかにして獲得できるのか、という立法の理論が必要となる。バークは「意見」を「推論」「理論」という概念と対置させて論理化していることを明らかにする（4節）。

第1節 法命令説批判

バークの立法思想の基礎となっているのは、法命令説批判である。これは、第一に大枠ではコモン・ロー思想の基本的性格をバークが受け継いでいることからくる。「バークがここで推奨している思考と行動の方法の基礎には、イギリス社会のルールと精神をコモン・ローのルールと精神に合致させることである」とすでに指摘されている（Pocock, 1989: 211）。そして第二に、より絞って言えばトマス・ホブズとマシュー・ヘイルの論争を一定程度踏まえていることを意味する。この二点についてはすでに第1部第1章で少しく踏み込んで論じたので、本章の議論の進行のため必要最小限の範囲で要約しておくこととしたい。

まず第一に、エドワード・クック以来コモン・ロー思想は国王と議会の対立の中で形成され、意義づけがなされてきた。この対立は立法に関する古典的問題の現れである。つまり君主の命令は法であるのか、そして君主は法に拘束されるべきか、という問題に基づく対立である。結論からいえばコモン・ロー思想は、君主の命令がすなわち法ではなく、また君主たりとも法には拘束されると思える。これはつまり主権者の外部に法の存在を認め、主権が法の源泉ではないことを示す。これは、中世後期から初期近代にかけての国王の専制的統治を法治化する理論的基盤となった。

この対立はトーリーとウィッグの対立とも重なっていく。それに伴い、国民の持つ権利（自由）は君主によって与えられたものか、そうではなく国民の権利を守るものが君主になるのか、という論点をも含むことになった。とりわけ18世紀では、この対立はそれぞれの立場でイギリスの歴史を描くことで自らを正当化するという、歴史観論争の形をとって繰り広げられる。バークは基本的に後者、つまり国民の権利を守るものとして君主を位置づけており、『イギリス史略』はその表明でもあった。

第二は、第一点と強い関係があるが、17世紀にホブズが展開したクック批判と法命令

説に対して、コモン・ロー思想家であるヘイルが反論したことである。ここで争われたのは、法を法たらしめるものは命令なのか同意なのかであった。

まずホブズズの法実証主義的議論を確認しておこう。ホブズズにとってもむしろ法は理性に反しえないことは間違いないが、いかなる理性が法と関わるのかが問題であり、ホブズズはクックを批判する際にこの理性の問題を提示する。

それにはクックの議論を確認する必要があるだろう。クックは、法を理解する理性は生まれ持った単純素朴な「自然的理性」ではない、と論じた。それは長期的な研鑽によって構築された「人工的理性」であるべきである。むしろ夥しい事件とその判決の中から、理性が法を発見するのであり、またそこで発見された法が理性となっていく²⁷⁰。クックによれば「法の理性こそ法の生命である。というのは、(誰であれ) 一人の人間が法を語ることは可能ではあるが、そのものが理性を知らないならば、その表面的な知識は忘却を避けえないからである。しかし、彼が法の正しい理性を見出し、それを自らの自然的理性に取り込むことで、自らのものとするとき、それは特定の事例を理解するのに役立つだけでなく、その他の事例の場合にも役立つことになる。なぜなら、『法の知識は相互に関連し結びつく』からであり、そしてこの知識はその者に長くとどまり続けるからである」(First institutes, 183b)。こうして「法の正しい理性」を取り込んだ「自然的理性」が、完成された法的な理性とされる。『「理性とは神の光の放射線である』。そして厳格に訓練された人間が推論し討論することで無知という暗闇が放逐され、法的な理性の光によって正しさが認識される。その上で判決は理性の完成である法によって下される」(First institutes, 232b)。こうして「人工的理性」こそが法を真に理解しうるものであり、したがって「厳格に訓練され」てはいない君主が持っているとは想定することは難しいような理性である。

こうしたクックの理性理解に対してホブズズはそれを真っ向から否定する。ホブズズによれば法を理解する理性とは「何かの私的な理性を意味するのではない。なぜならその場合には、諸法の中にはスコラ学派におけるごとく多くの矛盾があることになったからである。また(サー・エドワード・クックがそうしているように) 長い研究と観察と経験によって得られた、理性の人工的完成でもない。なぜなら長い研究が誤謬の諸判決文を増加させ確認することもありうるから」である(Hobbes, 1651:186-7=1964, II:170)。理性は一つで、クックの言う「人工的に完成された理性」なるものも、元はといえば自然的理性に過ぎないはずであり(Hobbes, c.1666=2002: 12)、クックが(国王にはないと)言うような法律家のみが持ちうる理性などというものは存在しない。「人は誰も生まれながらにして理性を使いこなせないことは確かである。しかし、成長すれば誰でも法律家と同じぐらいには理性を使えるようになる」のである(Hobbes, c.1666=2002: 27)。そして例えばイングランドの場合、法を作る理性は「助言と審議に基づいて公に宣せられた国王の理性こそが、法の魂・生命なのであって、最高の理性である」(Hobbes, c.1666=2002: 28)と考えるべきなのである。それを忠告と命令の区別を用いて次のように定式化する。「第一に明らかなのは、法一般は、忠告ではなくて命令だということであり、また、任意の人が

ら任意の人への命令ではなくて、以前に自分への従順を義務付けられたものに向かって命令を与える、その人だけの命令なのである」(Hobbes, 1651: 183=1964: II, 163)。こうしてホッブズは法の本質を主権者の命令に求める法命令説を提示した。

それに対しコモン・ロー思想家ヘイルはホッブズに直接論駁し、理性はその対象によって異なると主張した。「理性の能力にとって、それが取り扱うあらゆる種類の問題の中で、法という問題ほど、自らを導いて何か確固としたものに到達するのが難しいものはな」く「法が具体的なものに適用される場合、諸社会を規制し秩序付け、正邪を測るものとなる。そしてそれ故人間にとって、こうしたことが数理科学において期待されるのと同程度の確実性、明証、立証をうるなどということはいえぬ」(Hale, c.1674: 288)。ホッブズが諸学問を一つの理性の下に統合的に理解しようと主張するのに対して、ヘイルはそれは誤りであると指摘する。法について言えば「ユークリッドが結論を証明するように」はいかないし(Hale, c.1674: 288)、行くべきものともいえないと論じているのである。それはとりわけ法を適用する際に明らかになる。「一つの共同体にとって、道徳や、とりわけ法律に関わるそれにおいて、正しさや適切さの観念は、理性ある人間には共通するであろう。しかし、こうした共通の観念を人々が特定の事例や状況に当てはめようとする場合、いかに立派な理性をもっている人々の間でも共通の合意や一致をみることは少ないはずである」(Hale, c.1674: 288)。ヘイルは法の定義、定立と適用を区別して、法を理解するなら別だが、いずれも法の問題として考えようとするならホッブズのように単純化はできないことを強調する。こうしてヘイルはホッブズを批判し「人工的理性」論を正当化した。

この人工的理性は長期的に精製されるものでイギリス法の連続性とも関連があるが、ここで問題は(例えばイギリスではノルマン)征服による法体系の劇的変化である。法命令説ならこの説明は容易である。主権者が変更したがゆえに、命令内容も変更されたのであり、この変化の説明において法命令説は優位にあるともいえよう。しかしヘイルは征服によって変化した命令がすなわち法となるとは認めない。「自らの王位のウェイトを戦勝や征服においている者は、征服されたものが自発的に従うことで同意や信頼といったものが与えられるまでは、真に完全な征服が達成されないために、実は戦勝や征服に頼ってはいないのである。それが与えられたとき初めて、自らの王位は安全であり、征服が完遂したと考えることになる。そして実際に、王位を安泰にする方法が他にあると考える根拠は存在しない。なぜなら、王位というものが単に実力や権力であるとしたら、征服されたものたちは同様の実力や権力をもって王を圧倒し、以前の利益や支配を回復することが可能な時、もろくも崩れ去る」。「そしてそれゆえ、実力とはおそらくこうした同意の契機となるものではあるが、同意こそが、勝者の権利に真に近接した基礎を与えるものであり、その基礎を確実にするものなのである」(Hale, 1715: 51)。ここでヘイルが主張しているのは、法が法となるのはそれが定立された時ではなく受容された時であるということであり、守られない法は法ではないということである。

こうして被治者の同意が法の条件となるという同意理論を示した。「イギリス人が法に従

う義務が発生するのは、(その法の内実が) イギリス的内実だからではなく」「イギリス人が承認し、受容したからであり、この王国において権威づけられたから」なのである (Hale, 1715: 43)。ここからすれば明らかに、法は命令内容と無関係に法となる訳ではないことになる。内容的な限界はあり、受容する当事者たる人民が受容し準拠することが可能であり妥当だと思ふ内容が法となる。

さて、第1部第1章で論じたことだが、バークが法について論ずる時、まず君主の立法についてであったのは以上の経緯を前提としている。コモン・ロー思想に依拠するバークは、むろん、内容と無関係に命令が法となることを「破壊的誤謬」として否定する。

「いかなる人間集団も自ら望む法を作る権利を持っているとか、法というものはその権威の源泉がその制度にあるのであって法の内容とは関係がないというような見解は全くの誤りであり、人間社会の全ての秩序と美、平和と幸福にとってこれほど真に破壊的な誤謬というものはない。それを指摘することには何の困難もない。「これは前世紀にホッブズが持ち出してきた教義と思われるが、すでにたびたび鮮やかに論駁された。キケローは、こうした観念に反対する、とほとんど怒り出さんばかりに主張し侮蔑している。彼はこうした教義は哲学者どころか無学な農民にも値しないと考えている」(TPL, IX: 455-6)

ここでバークが引用しているのはキケローが『法律について』で法律に従うことの意味と理由を述べた部分であろう。キケローは法律に従うのは「従わないことが本性上恥ずべきことと判断するからでは決してなく、露見するのではないかと恐れるからに過ぎない」という態度を批判した上で、次のように述べている。

「全く教養あるもののみならず、無教養なものでさえ当然赤面させるようなことだ。しかし中でもとりわけ愚かなのは、国民の制度や法律において定められていることは全て正しいと考えることである。僭主の法律であっても正しいというのであろうか。「たとえ全てのアテナイ人が僭主の法律を喜んだにしても、それゆえにこれらの法律は正しいと見なすべきなのだろうか」(Cicero, 1999=1999: 207)

むろんキケローはそれを否定する。ここでキケローが主張しているのは、法に従うのは、それが正しいからであるべきだということであり、その点から見ると、従わなかったことが露見するのを恐れてであることも肯定しえないし、また内容に対して盲目に、ただ法であるが故に従うという態度も肯定しえないということである。そして後者は前者よりも劣っていると判断される。バークの認識によれば、ホッブズの法命令説は必ずしも目新しいものでなく、古代ローマから議論の対象でありすでに論駁されたにもかかわらず²⁷¹、それがまた蒸し返されたものである。

この法命令説批判の根拠については後述するとして、ひとまずバークがそれに対し同意

理論を支持していることを確認しよう。

「国民の大多数に敵対する法律は合理的制度という性質もないし、権威もない。何故なら、あらゆる統治の形態においても人民が真の立法者だからである。そして法律を実際に制定したのが一人であれ多数であれ、その遠因をなし決定的要因となるのは、明示的であれ暗示的であれ人民の同意である。その同意こそが法律の有効性の絶対的な本質にある」(TPL, IX: 454)

命令は、それが被治者の同意を獲得できない限り、法とはならないとするこの同意理論は、その意味で明らかに命令の内容に限界があることを前提とする。「人民の同意」を取り付けることのできる内容でなければ法とはならないのである。こうした文脈からすればバークが「人民が真の立法者」であるという時意味しているのは人民主権ではなく、同意理論であろう²⁷²。人民が文字通り「立法」することを意味している訳ではないからである。そしてまた逆にいえば、言うまでもなくバークは君主主権を否定しないが、この君主主権が意味しているのは当然、法の本質は君主の命令であるということではない。

これは前述の、法命令説から拡大した論点についてと関わる。当時のトーリーとウィッグの対立の焦点となった、「人民の自由と権利は国王によって与えられたものか否か」という論点である。

ホッブズの法命令説はトーリーの主張と全く同一である訳ではないが、「人民の権利は君主によって与えられた」とする点では矛盾しない。バークはそのように見ているし、当然この点についても否定的である。「国王大権の擁護者はノルマン征服から導き出される不合理な帰結をもって、我々国民の権利や自由は全て下賜されたもので主権者の意思によって取り消し可能なものだとする」とし(HLE, I: 324)、この種の君主主権論が不合理となることを強調する。

バークの立場は、それに対して、「人民の権利を承認することで初めて君主となる」とする立場である。結局は出されることのなかった、国王宛ての『建白書』でバークは次のように述べている。

「我々（臣民）が自由であるべきだと思ふことなしには、自らを君主であるとは感じられない、そうした主権者の下に我々はいられる榮譽を持っており、それは決して我々の祖先の、埃をかぶった原則ではない」(AK, III: 273)

そして先ほどヘイルの議論においても現れた、征服による統治の場合の問題についても、むしろバークは法命令説を取らない。イギリスの現実においても、たとえ一見、法命令説が正しく見えるような状況であっても、細部を検討すればそれは妥当しないとバークは指摘している。イギリス史においては征服王ウィリアムの場合がそうした状況の一例である

う。しかしここでバークは「ロンドンで、彼は憲章により、サクソン王たちの下で享受されていた自由を確認した」と注意を促している（AEH, I: 459）²⁷³。

バークはこのようにイギリスの本国に関しても法命令説は妥当しないと説明している。だが本国以外の統治において事態は逆であるとバークは観察している。バークの分析によればインドの統治はそうなってしまうのである。後にもう少し踏み込んで論ずることとするので、ここではその点に絞って見てみることにしよう。バークは、君主そのものではないが²⁷⁴主権的権力者の裁量が法とその執行となってしまう点を、失敗したインド統治の病巣の一つと捉えているのである。

インド総督「ヘイスティングスは自らの裁量で、どのザミンダールに対しても彼の予め決められた地代、貢租を超えたものを主権的権力で、望むだけ要求してもよいし、もし彼の全ての命令への絶対的で無条件の服従をしない場合、ヘイスティングスの裁量でその者の土地、生命、所有権が没収される」（SFE, V: 413=2000: 494）。

ここで独裁の典型的な特徴である、裁量権の無制限なまでの拡大をバークは観察し、法の定立が主権的権力者の命令であることのみによって正当化されており、服従する「ザミンダール」の同意が一切考慮の対象となっていないことを指摘している。そしてこの主権的権力者は、裁量権について批判することも「犯罪」としているとバークは論ずる。

「もし誰かが、決められた以上の支払いの免除を主張する場合」「『こうした見解それ自体が、臣下として服従する国家に対する犯罪行為である。彼があえてこの種の信念の支持を表明するなら、彼自身が審判に付される』。ここで、ある信念の支持という新しい犯罪が作り出されている。だが、何についての信念なのだろうか。それはヘイスティングスの主人たる取締役会と本院委員会がこの君主の論議の余地のない権利と決めたものに対する信念である」（SFE, V: 414=2000: 494）。

この「犯罪」化は新たな立法と呼ぶべきであるが、そこでもやはり命令内容による正当化はされていない。この法に人民が同意するかどうかは当然ながら考慮されない。こうした立法がインド社会を破壊し、その劇的な衰退の原因の一つとなったとバークは分析しているのである。

第2節 立法者と法律家

以上からも明らかなように、バークは命令は内容と無関係に法として成立するとは考えていない。ではいかなる内容が法となりうるとバークは考えているのであろうか。この立法の理論を考察するため、バークは立法者と法律家の分節化を手段として用いており、そ

こから読み取ることができる。

だが、ひとまず法律家と立法者にも共通点はある。それは正義の位置づけと内実に関わっている。バークがそれをどう考えているのか、法命令説との対比で把握しておこう。

法命令説は言うまでもなく法の本質を「主権者の命令」に求め、法は内容的に制限があるのか、それとも権限があるものが作れば何であれ法となるのか、という古典的問題に対しては、後者を選択する。その場合ホブズが明確に示したように「不正義とは制定法に反する行為であり」(Hobbes, c.1666=2002: 44)、法がないところに正義は存在しない。つまり正義は法の後に存在するのであって、主権者が作った制定法に不正義があるというのは、語義矛盾であることになる。

それに対してバークがどう考えているのかは明白である。むろん法に先行して正義が存在しなければならない。主権者に先行し、その外部に存在する正義をバークは「本源的正義 (original justice)」と呼び、法律はそれを達成するためのものであると理解している。このことはまず第一に、当然ながら自然法思想の範疇に入っていることを意味している²⁷⁵。そしてより重要であるが第二に、法は基本的に「宣言的」であることを意味する。

「全て人間の法は適切に言えば宣言的なものにすぎない。それらは本源的正義の様式や適用を変えることはあるが、その実体に対して行使する力を持ってはいない」(TPL, IX: 456)

ここでは本源的正義を地上で「宣言」したものとして法律が把握されている。それゆえに地上での現れ方はおそらく時間や空間によって差異があるであろうが、法律が本源的正義の内容を左右することはありえないことになる。

もちろん法律がこの正義の達成に常に成功しているとは限らないことをバークは踏まえている。

「法学 (science of jurisprudence) は確かに欠陥、過剰そして誤謬を持つてはいるが、本源的正義を無限に多様な人間の営為に結びつける、時代を超えた集合的理性である」(RF, VIII: 145-6=2000 上: 175)

こうした法学は、法命令説から見れば「打破された古い誤謬の堆積として理解することになり」、無価値なものとするであろうとバークは踏まえている (RF, VIII: 145-6=2000 上: 175)。しかしそれはバークから見れば、むろん法命令説の誤りであるということになる。

「個人的な独善と傲慢は、自らのものより偉大な叡智をこれまで経験したことの無い者全てに現れる態度であるが、それが法廷を篡奪する」(RF, VIII: 145-6=2000 上: 175)²⁷⁶

ここからは、法命令説的に理解された法は個人的な恣意と等価であるというバークの認

識が読み取れよう。

バークは以上のように正義を位置づけ、内実を与えており、これは立法者と法律家の別なく妥当すべきであり、かつ妥当してきたとバークは主張する。しかし例えば現実のイギリスはそれを証明しているのだろうかという問題は発生する。先ほど指摘したように、征服された場合はどうであったか。征服者が新たに命令する時、つまり法を改変して自らの命令を法とする時、正義は法に先行したと言えるのかどうかは問題であった。だが征服王ウィリアムを例にとってバークはそれを否定している。しかし問題は征服の場合だけではない。革命の場合はどうであろうか。革命により既存の法を変え、新たな法を主権者が命ずる時、正義は法に先行していると言えるのか。イギリスにおいては、クロムウェルの共和主義革命がその端的な事例である。ここではどうだったのか。バークはそれに対して以下のように答えようとしている。

「クロムウェルはかつて自己の権力の正当化と彼の征服地での秩序の確立を試みるにあたって、司法の担当者を彼の篡奪の手先から選ぶことをしなかった。全く逆である。彼は驚くほどの配慮と選択をもって人選をしたのである。それは彼の企図に最も対立する政党にすら及び、社会的な重みのある品格ある人を探した。つまり、時代の暴力に汚されず、没収と神聖冒瀆を犯さなかった人である。こうして彼は首席裁判官にヘイルという人を選んだ。ヘイルは国家への忠誠宣誓、あるいはクロムウェルの統治の合法性に対するいかなる承認をも完全に拒否していたにもかかわらず、である。クロムウェルはこの大法律家が自らの地位を受け入れないために、次のように言った。クロムウェルが求めるのは、それ抜きでは人間社会そのものが存立できない正義を、彼の純粋な感覚と純潔な人格にふさわしいやり方で執行すること、つまり、判事として彼に支えるように求めるのはクロムウェルの特定の政府ではなく、市民的秩序そのものだということである。クロムウェルは自らの篡奪に好都合な制度を、彼の祖国の公的正義の執行とどのように切り離すかを知っていた」。「一部の心無き人権の主張者が封建制と野蛮の遺制として危うく根こそぎ抹殺しようとしていた、わが国の法の保存は、彼のこの行為に拠っている」(LNA, VIII: 302-3=2000: 543-4)

ここで注目すべきことは、まず第一にバークがクロムウェルの行動を「征服」と呼んでいることである。つまり「革命」は法的に見て「征服」の一変種と捉えられているのであって、法に関しては本質的に同じだということである。

そしてバークは、この革命においても「征服者」の命令が法となることはなかったと解釈している。主権者は自らの命令が法であるとしたのではない。バークがここで賞賛しようとしているのは、必ずしも主権者(クロムウェル)ではなく、またそうした主権者を得た僥倖でもない。そうではなく、主権と正義が切り離されたことなのである。ここで主権者は正義を自らの外部に存在するものとしている。ここで正義が現れる場所は「政府」ではなく「市民的秩序」つまり社会なのであり、少なくともイギリスにおいては主権が正義

を生み出してはいないとバークは強調している。バークはイギリスにおける革命においても、征服の一変種として理解した上で、やはり内実的に正義は法律に先行していることを論証しようとしているのである。

では立法者は法律家とどの点で異なるのであろうか。

バークは法律家の「名誉を誇るつもりは全くない。本来の職務を果たしている人間を敬愛して彼らをいかなる団体からも締め出す試みの阻止のために、今後も一個人として全力を尽くすつもりである」と断りつつも（RF, VIII:95=2000 上: 84）、しかし法律家は現実には「各自が準拠すべき厳格な規則を持って」おり（LSB, III:295=1973: 181）「専門的な職業の生態になじんで狭い世界の日常の事務に過度に練達している」と性格づける（RF, VIII:95=2000 上: 84）。これは、より具体的には、「法律家」の知識や関心が権限と手続きに集中する点を指していると見るべきであろう。それは正義と無関係では決してないが、しかし「本源的正義」に関わるものとは言えないという点から、バークはこれを「副次的、人為的正義」に含まれるものとしている。こうした副次的正義の追及は本源的正義の達成に資するものではあるが、副次的正義の達成は本源的正義の達成と等価ではない。法律家であることは立法者の条件を満たさないとバークは思念している。このことをバークは副次的正義に貢献する「法律家」が「立法」府を占めることになったらどうなるかという反実仮想の下に次のように論じている。

「もし下院が完全に職能的な専門的構成を持つとしたら、法律、習慣、教義と実践の実定的規則という嚴重な障壁に囲まれて閉じ込められてしまう。さらに上院が対抗し、その上王冠がその一存でどんな瞬間にも我々を招集、停会、解散できる状況下で、下院の権力は一体どんなものになるのか」（RF, VIII: 95=2000 上: 85）

副次的正義の諸規則は本源的正義の「宣言」には、むしろ拘束であるという分析がこのバークの議論の背景にあるであろう。だがこれは純粋な反実仮想ではなかった。フランス国民議会はこれを実行してみせたのである。立法者たるフランスの「国民議会の圧倒的大部分が法律の実務家から成り立っている事実を発見したときの驚愕を察してほしい」とバークは記している（RF, VIII:93=2000 上: 80）。バークのフランス革命批判の一端は、議会、つまり立法府が本源的正義を「宣言」することができなくなる可能性があることに求められていると言えよう。

さてそれに対し、立法者の知識や関心はそうした権限や手続きに還元されるものであってはならない。

「立法者は法律家がなしえないことを果たさなければならない。なぜなら、立法者は理性とエクイティという偉大な原理、そして人類の一般的通念以外には拘束されるべき何の基準も持っていないからである。彼らが服従し信奉する義務を負うのは、これだけであり、

副次的人為的な正義の狭い構成によって自らの高度な能力を拘束し束縛するのではなく、むしろ立法的理性の公平無私という性質から法の教化と啓蒙に向かうべきである」(LSB, III:295 =1973: 181)

ここで立法者に必要なものとして、「理性」「エクイティ」そして「人類の一般的通念」を挙げている。つまりこれらが本源的正義を地上で宣言するのに必要なものであり、同時に法律そのものの基礎である。

バークは法律の基礎、つまり本源的正義の属性として多様なものを挙げる。それがバークの議論をしばしば非体系的なものに見せてしまう嫌いがあるが²⁷⁷、整理して見るとその中心に平等がある。ここでも三つが挙げられているが、「理性」は「立法的理性」であり、その属性は「公平無私」とされている。つまり「エクイティ」、衡平と同様の内容を持つものと整理することができよう。バークは当然ながらも「法は社会に関する人間の行動様式である」とし(TPL, IX: 456) 行為規範として捉えている。それゆえ社会の中の全ての人に適用可能であること、その規範にしたがって行動が可能であることが重要となる。つまり、社会の中の全ての人間にとってその命令は実行可能であり、また当為でなければならぬ。一部の者(異なる宗派、本国外など)にとってのみ当為であるというような命令は法たりえないとバークは認識している。それゆえこの平等は一般性、普遍性を意味するもので、「偏り(partiality)と法は相反する用語である」として(TPL, IX: 458)、偏りに対立する意味合いであることを明らかにしている。前段で挙げられている「エクイティ」についても、別の箇所では「我々の共通の本性に根差した、平等という偉大な規則から来る」ものであるとし(TPL, IX: 456)、また「功利」を挙げることもあるが、これも「部分的で限定的な功利ではなく、一般的で公的な功利と理解されなければならぬ」としているの(TPL, IX: 456)。

第3節 議会の立法の問題

法命令説批判はバークの基本的立場であり続ける。しかし現実に関わる中で、絶対君主を批判することだけでは批判の目的は達成されないことが明らかになっていった。

法命令説は、ホブズやボダンの思想に典型的に見られるように、絶対君主制と親和性の高い思考であるがゆえに、命令者として現実にはしばしば暗黙裡に絶対君主を主体としてきた。確かに具体的に見れば、当時最も先鋭的に法命令説を展開したホブズも「何が合理的であるか、何が廃棄されるべきかについての判断は、法を作るもの、すなわち主権合議体か君主に属するのである」と述べ(Hobbes, 1651: 184=1964, II:166)、必ずしも君主個人のみを想定している訳ではない。しかし例えばイギリスでは君主と議会の対立という文脈の中で理解されることが圧倒的に多かったのは事実であり、とりわけコモン・ロー思想はそうだったと言ってよい。バークは明らかにコモン・ロー思想に依拠しているため

に当然この文脈で理解しているのである。

しかし現実の政治を観察する中で法命令説が持つ問題は、君主対議会という従来の構図の中に収まるものではないことをバークは知らされることになる。

まずバークは祖国アイルランドに目を向けざるをえない。アイルランドに対して本国議会は、国教会制を維持するためカトリックが不利となるいわゆるカトリック法を制定した。バークの観察では、それがアイルランド人民に大きな抑圧を与えた。

その立法の「目的はアイルランドのカトリックを、財産も名誉も教育もない、惨めな大衆とすること」「またこの法規があるにもかかわらず幾らかの財産を持ったり獲得したりするかもしれないごく少数の者がいるなら、彼らがその他の者に対していかなる影響力も権威も持たないようにすること」である (LHL, IX:597=2000: 742)

もちろん宗教的迫害や寛容の問題も無視はしないが、ここでバークの観察の中心にあるのは「公衆に対して宗教がどのような影響を与えるのか、そのあり方は、アイルランドにおいては所有権に関わる法律に対する作用という形であった」ということであり (TPL, IX: 452)、立法による社会への影響を問題視している²⁷⁸。

バークはここで立法が、社会や、家族といったその基礎的集団を破壊するという現象を観察している。所有権に関わる点とは、例えば大土地所有をなくすための長子相続制の禁止などであるが、カトリックの父親は「この法令によって終生自らの子供の、単なる小作人とされ」てしまい「永遠に家族から疎外されてしまう」ことになるとバークは指摘している (TPL, IX: 438)。だがそれにとどまらない。「この法令が、その規制の多様性から以下のようなことをもたらしてしまう。それは、今有している全ての財産ばかりか、今後得たり改善したりする全ての望みもまとめて放棄しない限り、親が自らの子供からの告訴から一切の猶予も与えられないであろう、ということである」 (TPL, IX: 440)。これで「そうした全ての親の全ての子供は、エクイティ裁判所に訴えるように促されて」おり「裁判所はそうした子供たちの直接扶養を把握し配分する力を持つ」ことで (TPL, IX: 439)、社会を自由に改造する力を公的機関に与えることになってしまうとバークは論ずる。

さらにこの立法は、社会のあり方だけでなく、社会の中の習俗まで破壊するとバークは指摘する。所有権の問題は勤労 (industry) の問題に繋がるからである。「所有権に敵対する法は勤労に敵対する法」だが (TPL, IX: 476)、それはこの法で、例えばカトリックの「貿易商人は誰ひとり、いかなるタウン・コーポレートにおいても、何のサービスも居留も得られず、自由を求めることはできない。それゆえ彼らは自らの生まれた町で外国人として貿易し働く」のであり (TPL, IX: 445)、勤労も妨げられるからである。「一般的に、これら全ての法令はローマ・カトリックに対して、可能な限り財産の追求を困難にしており、その法律は勤労への全ての道に交わり、それを止めている、と見なくてはならない」 (TPL, IX: 445)。「どこの国であれ繁栄するための手段は国民の勤労」などであるとして (TPL, IX:

476)、バークは「アイルランド刑法が破壊したのは、公的な繁栄の手段であり、しかもその一つではなく全てである。それを見れば、グレート・ブリテンがアイルランドからいかなる利益も引き出すことはできない」と論ずる (TPL, IX: 476)。もちろんこの「公的な繁栄の手段」というのが勤労という習俗であり、それを抹殺してしまう立法であることを指摘しているのである。

この点はアメリカ植民地に関しても²⁷⁹同様である。周知の通りアメリカ革命の原因の一つはイギリスによる砂糖、印紙などへの課税法案だった。これらはアメリカの商業を不合理に制約するものであり、その抑圧性はバークがアメリカ革命を擁護する論拠となる。

バークの観察によれば「アメリカ人の性格としては自由への愛がその全体を特徴づけ際立たせている支配的特色」であり (SCC, III:119=1973: 112)、「商業的制限を除いては内国的事柄について自由な人民の持つ一切の特徴的な性格を共有していた」のである (SAT, II: 429=1973: 34)。そして「この国の通商の繁栄は大部分法律と制度に基づく」のではなく、つまり商業的制限に基づくのではなく「自由にに基づく」ものであった (SAT, II: 432=1973: 38)。この自由の中で、アメリカに勤労が成立したのである。「オランダの忍耐、フランスの俊敏、イギリス企業の巧妙かつ堅実な明敏さも、この新しい人々がなした程には、最も危険な様式の過酷な勤労を達成しはしなかった」とバークはアメリカの勤労を評価している (SCC, III:118=1973: 110)。

しかし一連の議会による法案はこのアメリカの自由を制限しようとするものであるとバークは観察した。何故なら、これら法案を支持する議会人「諸君の想定する全ての商業上の制限によって、彼らが所有権と勤労を制約され、また諸君が課そうとしている全ての税（を支払うため）の馬車馬にされている」ためである。これこそが隷属状態であるとバークは論ずる (SAT, II: 458=1973: 70)。ここでバークは、アイルランドにおいてと同様にやはり立法が「所有権」と「勤労」を破壊しようとしている点を指摘している。このような立法を行うことは専制という他ない。

「自由を主張すれば直ちにそれが反逆に等しいと考えるような政府は、同時にそれへの服従が奴隷制に等しい政府だと彼らがこれによって教えられる結果にな」る (SCC, III:133=1973: 128)

つまり反射的に自らが専制政府であることを証明することになるのである。

またインドにおいては東インド会社の議会 (council) が同様の機能を果たしてしまったとバークは把握している²⁸⁰。この議会では表面上ネイティブに権限を譲っていたが、イギリス人である「ヘイスティングスとウィーラー氏が構成している議会が議会の全てであった。そこではヘイスティングスがキャスティング・ボートを握っていた」のである (SOI, VI: 399)²⁸¹。この議会が「信じがたい程の種類の新税を課し」「土地を所有しているジェントリーやインドの自由土地所有者は、これらの約定に署名することを義務付けられ、これ

らの税を負担することで、全てを支払うことができなくなった」(SOI, VI: 414)。その結果、「彼らが逃げ出す前、彼らの目の前に繰り広げられた光景は無残なものだった。彼らが貧窮者を保護するために、時には自らの必要を削ってまで残しておいた土地まで売りに出されていた。彼らの目前で不正な市場で全ての土地が売られた」(SOI, VI: 415)、つまり土地を獲得するために支払い不可能なまでの税を賦課したとバークは観察している。これは課税立法によって所有権を不正に制限し人民の勤労の場所を奪ったことを意味するであろう。

さて以上からも理解できるようにバークは、モンテスキューの徒らしく、立法が社会に及ぼす影響を考察している。所有権への影響は勤労という習俗へと波及し、国民が怠惰となっていってしまう。その場合社会そのものの衰退に直結するであろう。社会が崩壊しても法は守られるべきだと言えない限り、このような法律は法の資格を持たないであろうとバークは判断している。

こうした問題は法命令説においてはどうなのだろうか。実質的にこれらの立法を行ったのは実質的主権者である本国議会であり、そこが命令したのなら、これら諸法律が法律であることに疑いはない。この諸法律を侵犯する行為こそ不正義であり、そうした不正義を許容することで無秩序に陥るよりは、主権者の命令に従うことが利益であると結論されよう。しかもこうした事態を正義の問題であると考えなければならぬ論拠は何かと反論するかもしれない。正義を持ち出さずとも、勤労が真に重要なことならば、それを促進するよう主権者が命令すればよいだけであると考えられるかもしれない。

いずれにせよ、この対立からバークが法命令説を批判する立場に立っていることは明白であり、アイルランドやアメリカの人民が受け入れられない法律を批判していることから、同意理論に立脚していることも明白である。

だがさらに明確になることがある。従来は議会による立法が人民の同意の形式的、制度的な表現とされてきたが、バークは一連の事態からこの定式の崩壊を読み取っているということである。所有権、勤労に代表される習俗、さらには社会そのものに対して破壊的な作用を及ぼす立法や決定が議会において実際になされた。つまり議会による承認が人民の同意と等価とは言えないという事態が明示されたことになるからである。これに対してバークは同意理論を維持しながらどのように対処すべきと考えたのか。それを次節で検討しよう。

第4節 法と推論、法と意見

議会による立法が人民の同意の表現とはいえないという場合、処方箋はしばしば議会の構成の変更である。立法の問題を立法府の問題に還元すると思考する方法である。知られているように、当時の(とりわけロック的)社会契約論者たちがその典型的な論理を提示している。

とりわけ立法府における代表制の在り方の問題に還元したのがリチャード・プライスで

ある。彼はプリーストリと並んで当時の「ロッキアン主流」であったが、ロックの「同意」理論をさらに急進化させ、徹底した事実代表への変更こそが適切な処方箋であるとする。彼はアメリカ革命に際してその擁護のために著した『市民的自由』の中で自由を共和主義的に定義し、そこから事実代表論を導き出す（詳細は1部2章1節参照）。

プライスは「自由は『法律による統治であって人間によるものではない』といわれる場合には、あまりにも不完全に定義されている。もし法律が、一国における一人の人間、あるいは一つの徒党によって作られ、共通の同意によるものでなければ、法律による統治は隷属と異ならないと論じている（CL: 24=1963: 20）。誰が法案に同意したのかが問題であり、この「共通の同意」とは「一国の全成員が公共の施策に自らの票を個々に投ずること」を意味するものとしている（CL: 24=1963: 20）。つまり本来的には個々の立法に対しても全て国民投票を行うべきなのである（Skinner, 1998: 27）。しかし現実的には不可能であるばかりか、そもそも議会を不要としかねないこともあり、プライスはいわばこれを理念型として、現在のような「墮落した代表制」（CL:26=1963: 25）から、この理念型に近似するような「公正で適正な代表制」（CL:30=1963: 35）による議会とすることで、同意を獲得したと言える主張した。

プライスよりもラディカルで当時においては「少数派ロッキアン」であったトマス・ペインは（アメリカ独立の正当性をイギリスの暴政に求めて）イギリスの「議会の中の国王」と上院を否定し、共和制政府化のみが正しい立法を可能にすると論理化した（詳細は1部2章2節参照）。

ペインは君主は全て暴君とする。まず国王は上院と並び「資格による暴政」である上に「行使による暴政」でもある。何故なら国王は「最高判断が必要な場合に、そのような判断を下す権限を」持っているにもかかわらず「国王は、その地位によって世界から遮断されている」ので「情報を得る手段がない」（CS, I: 8 =1976: 23）。つまり判断に必要な知識を持たない故に、判断が正しいものにはならない。そのために「最高判断」つまり国王大権の行使はいつでも必然的に「行使による暴政」となる。「王は依然として統治権を握っているのだから、この大陸の全立法に対し拒否権を持つことになるだろう。すると、王はあのように自由の宿敵として振る舞い、またあのように恣意的権力への渴望を露骨に示してきたことからして、当然に植民地に対し、お前たちは朕の欲する法律以外のものを制定してはならない、というものと思われる」（CS, I: 25=1976: 57）。こうして適切な立法は不可能となる。いかに下院が適切に構成されたとしても、上院と国王の存在がその適切さを無意味化するのであり、後二者は立法において本質的に有害なものでしかない。それゆえに共和制政府化すること以外にこうした問題を解決する手段はなく、またそれは暴政への抵抗であるがゆえに正当化されると結論する。

以上のように、当時のロック主義的な社会契約論者たちは、差異を持ちながらも、問題を立法府の構成に求めていることは明らかであろう。それに対しバークは、この問題をどう考察したのであろうか。それを検討してみよう。

前述のようにバークは立法の際に依拠すべきものとして本源的正義を挙げた。この自然法論的命題は、その問題点も含めて、格別目新しいものではない。もちろん問題点とは、本源的正義という概念の抽象性ゆえにこの命題は有名無実化することが多いということである。本源的正義という概念が抽象的であるがゆえに多様な解釈を許してしまい、一方の解釈から見て、他方の解釈は本源的正義に依拠したもののように見えなくなることも少なくない。それゆえ、本源的正義に依拠していることが、その実定法の、法としての正当性を保障するものとはいえなくなり有名無実化するのである。まずこの問題点についてバークがどのように理解しているかを把握しよう。

この問題をバークは「推論 (speculation)」や「理論 (theory)」という概念を中心に論じている²⁸²。これらの概念は個人が行う作業とその結果を意味する。立法に関しては、本源的正義が何であるかを推論し、そこからありうべき実定法を導き出すことになるが、バークはこれに対し極めて批判的である。

「こうした理論家たちが僭称する権利は全て極端なもので、それらが形而上学的に真であればあるほど、道徳的かつ政治的に偽」だが (RF, VIII: 112=2000 上: 115)、彼らは「自らの推論による計画は極端に価値あるものとして考え、国家の現実的な施策には何の評価も与えない」 (RF, VIII: 114=2000 上: 118) ²⁸³

哲学者たちによる推論はどれもそれなりの説得力がないではないが、しかしそれが個人的な行為とその結果であることに変わりはない。バークの目からすれば絶対君主が立法する場合とその点では本質的に同じで、学知に基づく推論か權威に基づく推論かの違いに回収される²⁸⁴。いずれも現実には、それに従って行為する側から見た、「あるべき法」と常にも合致するわけではない。主権者や哲学者が勤労の育成が必要だと思わない限り、それは立法の際に考慮される保証はない。

バークが最も懸念するのはその点である。バークが依拠する同意理論によれば、法を法とするのは、究極的には服従する側の同意であった。フランス国民議会の立法は、この「推論」からもたらされた立法の典型であるとバークは判断したが、こうした法に対する服従の理由は、命令内容が正当性を持っているからではない。

「この野蛮な哲学の枠組みにおいては、法は単に、それ自身の恐怖と各自がその私的推論から寄せる関心、もしくは私的利害に基づいて振り向ける関心だけで支持されるに過ぎない」 (RF, VIII: 127=2000 上: 142-3) ²⁸⁵

つまり服従する側から見た、ありうべき法と乖離すればするほど、それに服従する理由は、先ほどキケローが述べていたように「露見」、処罰への恐怖か、あるいは服従することによって発生する利益の追求になってしまう。つまりそれへの服従が「正しい」ものだから

らではない。これは法が法でなくなることを意味する。

これはバークの依拠する同意理論からは全く異なる状態である。そして同意されない法は暴力そのものとなることをバークは強調する。

「人々が現行の法律に基づいて一定の生活様式に入るよう促され、その様式を取ることで遵法的に生活していると保障されている場合、あるいは彼らが自分の観念とその習慣の全てを法律へ適応させる場合、そして法の支配を彼らが支持することが名声の基礎となり、それに違背することが恥辱や処罰の基礎となる場合、これらの場合に、恣意的な法規でこれらの人々の精神と感情に急激な暴力を加え、強制的に彼らを現在の身分と地位から追い落として、従来までの彼らの幸福と名誉の尺度となってきたこの性格と慣習に恥辱と不名誉の烙印を押すことは、立法における不正義」である (RF, VIII: 205=2000 下: 43-4)。

バークによれば、こうした立法は法による人民の「生活様式」、引いては社会の破壊である。

問題は被治者の同意をいかに獲得するのかにある。議会による立法という形式的、制度的な同意ではない、実質的な同意はどのように形成されるのか。これはバークが、本源的正義の他に依拠すべきものを何と考えているのか、ということと同じである。それについて、以下のバークの分析を見てみよう。

「推論家の理論的論拠に基づいてこの我々の意見を変えることはできない」のであり「意見に耳を傾けることが多いとき、権力はより受け入れられ、批判の対象とされることは少なくなる。全てが強制される時、全てが異論の対象となる」(AK, III: 262-3)

バークが提示するのはここでもやはり「意見」である。この「意見」は明文化されていない一つの行為規範であって、この「意見」から極端に乖離するものは同意されえない。こうして「意見」を「推論」と対立する概念として位置づけ²⁸⁶、立法に際して依拠すべきなのは、一方で本源的正義であり、他方で「意見」であると主張する。ここからすれば、しばしば哲学者たちは前者には依拠するものの、後者を顧みない傾向があるとバークは診断していると見てよいであろう。

「意見」に依拠することが真の「同意」の獲得であるとバークは主張する。イギリス議会の立法が最も強い抵抗にあった事例は、むろんアメリカへの課税問題であり、その帰結は周知の通りアメリカの独立であった。バークはそこでこの点を強調している。2部3章2節でも引用したところを、もう一度吟味してみよう。

「今後も抵抗にあうのは、あの忌まわしい課税部門だけではない。立法権のどの部分も、統治されるべき人々の一般的意見を考慮することなしには適切に行使されえない、という

ことに注目してもらいたい。この一般的意見こそ立法の全権を動かしていく媒体であり機関である。一般的意見を欠いては、立法権の射程に関して（の議論）は、精神を慰める理論ではあるかもしれないが、国事を方向づけることはない。この王国に関しては議会の立法的権威の完全性はいささかも疑われない。だが多くのことが立法権という抽象的観念に含まれることは疑問の余地がなく、それ自体に絶対的不正がなくとも、人民の意見と感情に背馳することが、議会に何の権利もなかったかのように権利を行使させないことがある」（LSB, III: 314-5=1973: 207）

このバークの言及は、今の文脈で言えば、「同意」という点での議会、つまり立法権の形骸化は、「意見」からの乖離と同期しているということである。議会と「意見」の乖離は社会の抵抗を引き起こし、立法権の決定権限の中にある事柄だとしても、決定できなくなることがあるほど強い影響力を持つとバークは分析している。「意見」という不可視のものは、議会といった制度的で可視的なものに対して通常は脆弱である。それゆえに軽視されがちであるが、バークはむしろこれを実質的なものとして重視し、十分な顧慮を求めている。

以上の検討を踏まえると、次のバークの立法の目的に関する定式は理解しやすいものとなる。

「実際に、公的傾向を強制するのではなく、それに従うこと、共同体の一般通念に対して、方向、形式、技術的装い、そして特定のサンクションを与えることこそが立法の真の目的に他ならない」（LSB, III: 315=1973: 208）

個人の学知であれ、君主の権威であれ、これらに基づき推論されてなされた立法は、社会の中にある「意見」ないし「公的傾向」に対して暴力的な変化を強制することがある。バークが法によって社会を破壊することを懸念するのは、このことと関係する。社会を作り変えることは、この「意見」の生息地を破壊してしまうことを意味するのであり、結果、社会の構成員たちの日常の行為規範の喪失にまで至ることになる。バークはそれを強く懸念していたと理解すべきであろう。

終わりに

コモン・ロー思想の系譜に属するバークにとって、ヘイルと対立したホップズの法命令説は強力な敵であった。バークにとって、自然状態はロックの描くものよりも、ホップズの描くそれに説得力を感じていたと思われるが、そこから法命令説へと向かうことは拒否した。無秩序よりは絶対的主権者をよしとする議論は受け入れられなかったのであり、その結果が法命令説批判だったのである。法とは命令内容には無関係であって、誰の命令かだけが問題であるとする議論は、再び専制を現出するものと思念したのである。

だが他方で、啓蒙の哲学的法律論にも脅威を感じていた。しかしそれはホブズからくる脅威とは全く異なっている。バークはそこで論じられた法の内容そのものに否定的だった訳では必ずしもない。人民全体への参政権付与などは確かに否定的だったが、全てが謝った内容であるとは思っていなかったはずである。ここでバークが問題にしたのは、むしろ命令内容ではなく、形式であった。学知によって権威づけられた命令という形式に対して否定的だったのである。

しかしこれは双方ともバークにとっては本質的には同じことであった。ヘイルの同意理論を受け入れていたバークにとって、法律はそれに従う者が受け入れた時に初めて法律となるという視点が双方とも全く欠けているのである。

バークは立法に関して、意見への依拠を同意と理解してみせている。これは同時代の思潮とは大きくかけ離れた理解であるというべきであろう。四節冒頭に概観したように、当時は人民の「同意」の獲得を、人民の参政権の付与という形式で思考していた。議会の構成や議席の配分という制度的次元で人民の同意を表現すべきという思考が展開されたのである。もちろんイギリスにおいては、アメリカ問題に対する「代表なくして課税なし」という簡潔な言い回しがこの展開を加速させたことは言うまでもない。

だがバークの目には、この制度的議論がいかにも形式的だと映ったように思われる。この制度的変動は、よく行って「人民の声」に敏感なシステムの構築に終わると観念していたであろう。現実において人民の意見を排除した立法がなされているという病弊に対し、その処方箋として、これも「人民の意見」を圧する「人民の声」の採用に終わるようでは、結局治癒には至らないというのがバークの診断だったと思われる。そうした形式ではなく、より実質的な「人民の意見」を救い出すことだけが病弊の根治に資するのである。もちろんそれを制度的に表現することは困難である。バークはその意味で、制度論的な議論はしていない。制度論的な問題に還元することそのものをバークは疑問視していたと理解するのが適切なのではなかろうか。

第9章 専制

はじめに

バークはその政治的著作、演説の多くで専制の問題を扱っている。むろん彼だけではなく、当時の政府が専制化しつつあるという認識は、議会の内外で共有されており、アメリカ独立で一つの頂点を迎えた。本稿でもリチャード・プライスやトマス・ペインを取り上げて検討してきたが、彼らは、これまで論じてきたように、小さくない差異を持ってはいたが、いずれも契約論的思考に依拠して専制はイギリスの国制に起因すると論じたのであった。論拠は異なるが、バークもアメリカ独立の支持を議会内で表明した数少ない一人である。

ところで、後に少しく踏み込んで論ずるつもりだが、バークのインド統治論は残念ながらこれまで研究の十分な積み重ねがあったとは言えない。だが近年ではウィランの研究がこの領域において大きな貢献をしたと言ってよいであろう (Whelan, 1996)。そこでも明確に指摘されているが、バークのインド統治論の鍵となる概念の一つが専制である。バークはイギリスのインド統治を専制の一形態として把握し、批判した。そしてバークは革命フランスを批判する際にも専制概念を用いている。インド統治論、そしてフランス革命批判は議会人バーク後期の最も重要な議論であり、それからすれば後期バークの思考は、それまで以上に専制に集中していったと言っても過言ではないだろう。

だがイギリスのインド統治と革命フランスをいずれも同じ専制の枠組みで理解することはできるのだろうか。これはそれほど容易に解決できる疑問ではないかもしれない。それゆえに、例えばウィランは「ここで使用される専制（という概念）は政治道徳と正統な支配に対する一連の攻撃をカバーする」と、専制をかなり広い意味とすることで解決しようとしている。これはウィラン独自の解決方法ではないだろう。専制はバークにとっても批判され、場合によっては倒されるべきものであり、バークもあらゆる革命を否定した訳ではないと考えられている。その意味で「バークの容認した革命」が論じられるが、それと表裏をなしているように思われるのである。前にも見たコバンによるバークが容認した革命の共通点を再び想起してみよう。それら（名誉革命、アメリカ革命、ポーランド独立、コルシカ独立、インド）は「いずれも統治階級のリーダーシップの下に共同体全体が立ち上がったものであり、それは、暴力的な革新に対して古来の自由を守ることを求めたものである。そして、そこからは環境が異なれば、革命を是認するものを読み取ることはできない」(Cobban, 1960: 100)。スタンリスもこれに同意した上で「バークは人民一般の反抗は暴政的統治が引き起こすものだ」と確信しており、イデオロギー的革命にはその原則は適

用されない」としている (Stanlis, 1991: 203-5)。もちろんここで厳密さを求めることは困難であることは当然だが、こうした理解も、一定程度は多くの革命に当てはまる余地はあるのであり、十分な説得力があるとまでは言えないように思われる。「バークの容認する革命」の輪郭の不明確さが、バークの専制概念の輪郭の不明確さに対応しているという状態になっているのである。ウィランもイギリスのインド統治と革命フランスを専制で捉えるにあたり、差異を以下に求めている。「インドの圧制者とフランスの革命主義者たちとを区別する主要な要因の一つは、イデオロギー的熱狂と社会の再構成のための合理的枠組みの欠如であった」としており (Whelan, 1996: 124)、やはりフランス革命に対するバークの批判の一つをイデオロギー的革命であることに求め、従来の議論を踏襲している。

さて当時のイギリスにおいてもモンテスキューの『法の精神』の影響力を小さく見積もることは難しい。この書はとりわけ若きバークを熱狂させた。専制を批判するバークの念頭にこのモンテスキューの専制論がなかったとはとても考えられない。バークは武器としてモンテスキューの理論を、吟味しつつ用いながら、自らの専制論を展開していったと見ることができる。本章では、バークの専制の定義を詳らかにすることよりも、モンテスキューの専制論との差異を念頭に置きながら、現実の政治においてバークがどこを問題として専制を批判していたのかに着目してみたい。そこでインド問題と革命フランスは、モンテスキューの理論をそのままあてはめることができない要素を持っていた。それに対してバークは自らの専制論をどう構築していったのかについて検討してみることにしよう。

第1節 主権者による専制と東洋の専制

1 絶対君主による専制

本節では、絶対的な主権者による専制についてのバークの議論を検討する。もちろん絶対君主の専制についてバークは批判するが、絶対的な主権者の専制というものは絶対君主の登場を妨げれば回避できるというものではないことをバークは観察することになる。それは「東洋の専制」論と関係する、バークの専制論において重要な論点となるのである。

まず絶対君主による専制についてのバークの議論を押さえておこう。18世紀においても君主の絶対化による統治の専制化は警戒されていた。イギリスでは、名誉革命によって君主の権限に一応の制度的制限がなされたが、しかし依然として国民の自由、権利の源泉は国王による付与、許与にあるとするトーリーの言説やホッブズの議論の潜在的な説得力は存在しており、国王の絶対化の懸念が払拭されたとは言えない状況にあった。

エドワード・クックやマシュー・ヘイルに代表されるコモン・ロー思想は、法的理性を「人工的理性」として捉え、個人（例えば国王）の自然的理性においては正しい法的判断は困難であると論じ、国王の絶対化およびその擁護に利用されるホッブズの論理と鋭く対立した。バークはとりわけ初期著作である『イギリス史略』や『イギリス法の歴史』にお

いて、このコモン・ロー思想への依拠を鮮明にしており、やはり絶対君主による専制への懸念と批判を行っている²⁸⁷。まずウィッグとトーリーの対立が前述した国民の自由、権利に関して現れていることをバークは次のように確認している。「党派の精神は、その他の部分においても我々を誤った方向に導いたが、こうしたやり方で、我々を大きく混乱させる傾向にあった。というのは、国王大権の擁護者はノルマン征服から導き出される不合理な帰結をもって、我々国民の権利や自由は全て下賜されたもので主権者の意思によって取り消し可能なものだとするが、他方、自由という大義を維持しようとする人々は、より強固な原則から、そのようなことを支持しようとはしない」(HLE, I: 324)。

この両陣営はそれぞれの主張の正当性を、その主張に基づいて歴史を叙述するという形で現している。バークの歴史書もその文脈で理解されるべきものである。そこでの叙述の軸はむろん国王の権力の制限である。議会は「イギリス国民が複数の王国あるいは党派に分裂して起きた、対立と闘争が遙か昔に終結させられた場所であった。ここでジョン王は1215年6月15日に二つの記憶されるべき文書に署名したのである。それは初めて国王から無制限の国王大権を剥奪するもので、イギリスの自由の基礎を敷いたものだった。ひとつはマグナ・カルタと呼ばれているもので、もうひとつは森林憲章と呼ばれているものである」(AEH, I: 543)。このようにバークは「無制限の国王大権の剥奪」という専制の抑制とそこから反射的に発生する自由の歴史としてイギリス史を捉え、かつそれが議会の権限の増大と同期していることを論じている。

こうしたバークの思考にとってモンテスキューの専制批判は矛盾なく受け入れられるものであった²⁸⁸。よく知られているように、モンテスキューは「共和国においては徳が必要であり、君主国においては名誉が必要であるように、専制政体の国においては『恐怖』が必要」であり「専制政体の原理は恐怖である」と定式化している。そして「極端な服従は服従するものにおける無知を前提とするが、それは命令するものにおいてすらも前提となる。彼は熟考したり、疑ったり、推論したりする必要は全くない。彼はただ欲しささえすればよい」のである(Montesquieu, 1973: I 33, 68, 41=1989: 上 82, 137,93)。つまり専制の特徴は主権者が恐怖によって支配し、法の支配から切り離されて「欲する」という恣意性だけが命令の根拠である。この定式をバークも完全に踏襲した。明らかに初期近代の絶対君主は「恐怖」によって支配しており(RF, VIII: 127, 129=2000 上: 141-2, 144)、主権者の「快 (pleasure)」が唯一の原理と理解されている。

2 主権独裁的専制

こうして制度上はイギリスは絶対君主による専制はひとまずの回避を見たときバークは理解したものの、それが何らの政治的努力なくして安定的に維持しようという楽観はしていない。だが絶対君主の登場を阻止すれば、絶対的主権者による専制はなくなるのだろうか。

議会人バークは後期に大きな問題に取り組んだ。それはイギリスのインド統治の問題で

ある。周知のように、これは例外的な統治であった。というのも直接の統治主体は、イギリス政府ではなくイギリス東インド会社という商社だったからである。それが話を複雑化させている。

最小限の範囲で経緯を踏まえておくと²⁸⁹、オランダ東インド会社の設立に続いて、イギリスの商人たちも東インドとの貿易の独占を認めるようエリザベス1世に要請し、1601年に特許状が降りて正式にイギリス東インド会社が設立された。そして1833年に商業活動を全面的に停止するまで約230年ほども活動していた商社である。だが周知のように単なる商社ではなく、インドの統治機関としてはそれからさらに20年ほど存続した。もちろん当初から統治機関であった訳ではない。ベンガルで特権を受け要塞を築き貿易を一手に引き受けている東インド会社に対して快く思わなかった太守が、1756年にイギリス東インド会社のカルカッタ要塞を攻撃し占領したことに端を発する。これに対しロバート・クライブが東インド会社軍を指揮して要塞を取り戻し、太守軍を破った。そこに太守の座を狙う者との密約も絡み、イギリスは被害額を賠償させることに成功、次第に内政に干渉するようになり、1765年にはベンガルとその周辺の財務長官の地位を会社は獲得することになる。つまり租税徴収を会社が行うことになったのである。こうして政治権力としての地位を確立した。

さて会社員は仕事として貿易をしていたが、個人で私貿易も行い財産を築く者も多かったし、インドの太守との関係で莫大な金額を手にする者もいる中、東インド会社の財政が傾いたため、本国では会社員や総督らに対して不正蓄財の疑惑と批判が絶えなかった。アダム・スミスが『国富論』において、とりわけ独占という点で会社を批判したことはよく知られている。また行政に関しても、ロンドン本社に連絡して相談するには時間がかかり過ぎるため、現地で対応する必要から、当初ベンガル、マドラス、ボンベイの三つの総督府に分けていたのをベンガルに統一し、ベンガル総督がインド総督として現地行政に当たることとなり、行政の責任者が生まれた。1771年にその初代総督となったのがウォーレン・ヘイスティングスである。ここでは4人のカウンシラーと総督がカウンシルを構成し、総督がキャスティング・ボートを持っていた。カウンシラーのうちの3人は政府任命であり、その中に弾劾に関わるP・フランシスがいた。

前述のように東インド会社は少なくとも自己の防衛のために軍を保持していたが、インドの勢力の覇権争いに巻き込まれるなど戦争に消極的に参加せざるを得ないこともあったが、政府の制止を振り切って行った積極的なものもある。例えば1774年のロヒラ戦争などは消極的関与とは言い難い。北、中央インドでアワド王国はマラーター諸侯国と勢力争いを展開しており、1772年ローヒルカンド地方が侵略されると東インド会社に軍事支援を要請、そして1774年連合軍として奪還した。そして東インド会社は軍の駐留費の代わりに、同地方を割譲されているのである。以上のような財政や軍事といった原因でしばしば会社側と政府側は対立するようになった。

フォックス・ノース連立内閣は1783年、インド統治改革のためにインド法案を提出した

が、会社側が国王を味方につけ、上院で否決され政権は退陣に追い込まれてしまう。ヘイスティングスは知事時代を含めて13年勤務し帰国したが、この東インド会社のやり方や総督の行政に対する不審は高まっており、86年に下院でヘイスティングスの弾劾が始まったのであった。そしてインド法案の立案から弾劾にまで深く関与していたのがエドモンド・バークであった。

この経緯からも分かるが、ヘイスティングス側にもバーク側にも一定の支持者がおり、逆にいえばいずれも批判された。しかも結局ヘイスティングスは無罪を勝ち取っている。その意味でバークの議論にも異論は当時から多かったことは踏まえておく必要がある。だが少なくとも東インド会社に対する当時の批判を論理化したものであることは間違いない。そしてそこでバークはこれを専制の問題として扱っている。しかしむしろ東インド会社に絶対君主がいる訳ではない。つまり従来の絶対君主による専制ではない、異種の専制をバークは論じたのである。ヘイスティングス側の反論は大きく二点に整理することができるが、ここではそれに従って、バークがそれにどう対抗したかを確認しながら、専制の問題にアプローチしてみたい²⁹⁰。

(1) 「政治的必要」と「媒介的恣意的権力」

インドについての当時の共通認識は、それまで繁栄していたインド社会がイギリス統治を境に荒廃、衰退したというものであり²⁹¹、バークも例外ではない。「インドを破壊しているのは我々の保護」であって (SFE, V: 402=2000: 480-1)、「ネイティブの君主は追放され、病院は荒廃し、貯水池は破壊され、商人、銀行家そして製造業者は消えた。これらのこれまで繁栄していた諸州は、荒廃、窮乏、無人の地へと変貌した」とバークは理解している (SFE, V: 423=2000: 504)。モンテスキューが専制の特徴の一つとしてこの点を指摘していることは踏まえておこう。「あらゆる専制の中で君主が自分が全ての土地の保有者であり、全ての臣民の相続人であると宣言する政体ほど自分で自分を疲弊させるものはない。そこからは常に土地の耕作の放棄が帰結する。そして君主が商人であるとなると、どんな種類の産業も破滅する」(Montesquieu, 1973=1989: 1部5編14章)。

これらは東インド会社、とりわけ総督の諸政策の結果とバークは診断した。簡単に整理すると、それは第一に所有権の不正な制限である。これはまず課税という形で現れる。

「信じがたい程の種類の新税を課し」「土地を所有しているジェントリーやインドの自由土地所有者は、これらの約定に署名することを義務付けられ、これらの税を負担することで、全てを支払うことができなくなった」(SOI, VI: 414)

ここでバークがインドのジェントリーと位置付けているのはザミンダールと呼ばれる者たちである。総督はザミンダールらが徴税請負人として横領などの不正を行っていること

から、こうした徴税制度を破壊したのに対して、バークはザミンダールはイギリスのジェントリーに当たると認識し、これを批判した (Whelan, 1996: 155-7)。もちろん彼らの不正を容認したのではなく、徴税制度の破壊は不正な収入が横行する回路の変更にすぎなかったという側面があり、破壊後は総督へと渡ったことをバークは念頭に置いている。こうした腐敗は偶発的に起きたのではなく、「システム」として計画され恒常的に存在していたとバークは診断している (SOI, VI: 454)。

この所有権の不正な制限は没収という形でも現れた。

総督は「自らの裁量で、どのザミンダールに対しても彼の予め決められた地代、貢租を超えたものを主権的権力で、望むだけ要求してもよいし、もし彼の全ての命令への絶対的で無条件の服従をしない場合、ヘイスティングスの裁量でその者の土地、生命、所有権が没収される」 (SFE, V: 413=2000: 494)

この没収はもちろん公的目的だけのためのものではないとバークは指摘する。土地を所有していたザミンダールたちが排除されて「逃げ出す前、彼らの目の前に繰り広げられた光景は無残なものだった。彼らが貧窮者を維持するために、時には自らの必要を削ってまで取っておいた土地まで売りに出されていた。不正な市場で彼らの目前で全ての土地が売られた」 (SOI, VI: 415)。バークはこれらの政策はいずれも、法ではなく自由裁量に依拠したものであることを強調する。こうした所有権の不正な制限はインドの産業を衰退させる。先に引用したように、バークはこれらが「商人、銀行家そして製造業者」を激減させたと論じた。これはインド人の勤労をも奪うことに直結する。

また第二に、軍事力の対内的行使がある。前述のロヒラ戦争はロヒラ族の虐殺の存在も疑われたこともあり、バークは総督の積極的な関与だと判断した。とりわけイギリス本国の指示とは異なっていた点を重視し、犯罪の次元にあると主張した。

「我々がここで主張する犯罪は思慮に関わる罪という犯罪である。ヘイスティングスが犯した犯罪は常に思慮しない犯罪だった。忠告や命令に背いてのものだったし、アドバイスの逆をいくもので、彼を非難し譴責することが法によって権威づけられているものによる警告、譴責に反対するものだった。我々はそれで彼を告発する。これらは形式に対する犯罪ではなく、正義という永遠の法に対する犯罪である」 (SOI, VI: 275)

本国の指示は実定法ではなく、刑法に書きこまれていないために、通常の犯罪ではないが、しかし、その指示を考慮せず、無視し、逸脱することはいわば不作為犯であるとバークは主張する。

インド問題に関して最も困難な点はここにあった。つまり総督はインドの統治を行う権限は正当に与えられているにもかかわらず、権限の行使の結果の正当性は疑わしいものだ

ったという点である。この乖離に関する総督側の論理は、「政治的必要」および「国家理性」論に沿ったものであった (Whelan, 1996: 188ff) ²⁹²。たとえそれが政治道徳的に積極的に肯定しえない政策であっても、帝国の維持という政治的必要に基づいたものであって、国家理性に依拠したものであるという論理である²⁹³。だがこの「絶対的必要」論 (SOI, VI: 434) の効力をバークは否定し、専制であると主張する。このバークの論理を検討してみよう。

まずバークも権限を正当に所持していることは肯定する。

「特許状 (charter) に基づく権利は間違いなくこの会社に帰属しており、あらゆる種類の公的裁可に基づいてこの団体に確保されている。それらは国王の信義に基づいて捺印され、議会の信義によって裁可されている」 (SFE, V: 384=2000: 462)。

この点でアダム・スミスの議論とは異なっている。周知の通りスミスは、東インド会社の問題を商業だけでなく統治にまで手を広げたことにあるとしている。イギリスの東インド会社は「なお日も浅いので、こんなに徹底した破壊的な悪政をベンガルで確立するまでには至っていないが、それでも彼らの植民地統治のやり方を見ると、やはりホラントと同じ性質を持っている」のであり、このやり方ほど「被征服者の元首ともいべき右のような独占会社の真の利益に反するものはない」。しかし「商人の会社というものは、自分が植民地の主権者の地位に坐してしまっただけからでも、主権者としての自覚を持つことができないように思われる」のである (Smith, 1776=1978: II 423-5)。細部を省略すれば、それゆえ東インド会社は統治を放棄すべきだというのが、スミスの処方箋である。この処方箋に比べ、バークの議論はそれをまず拒否しているという点で保守的なものであるとも理解される²⁹⁴。

だがこの処方箋はバークの取り組もうとする問題を解消するが、解決はしないだろう。ここではバークがチャーターを論拠にしていることに留意すべきである。ウィッグの思想的伝統においては、自由や権利は基本的にチャーターによって確立してきたものであった。バークもそれに基づいており、東インド会社のチャーターを取り消し否定することは逆に専制的となると判断していた (Whelan, 1996: 49) と見るのがより説得的であるように思われる²⁹⁵。

だがこのチャーター論は同時に、その権限、権利が委任によって生まれたものであることも意味する。実はバークの弾劾が始まる前、議会在東インド会社を弾劾する権限を持っているのか、つまり議会在当事者能力はあるのかが問題とされていた。バークはそれに答える必要があったのである。

「こうした権利や特権は、その他どんな名前と呼ばれようと語の厳密な意味では信託であり、それゆえあらゆる信託の本質的要件として説明責任 (accountability) の義務を負い、

万一それが当初の合法的な存在を保障すべき唯一の目的から大幅に逸脱する場合には完全に停止されるべきである」(SFE, V: 385=2000: 463)

バークはここで「信託 (トラスト)」概念を用いて説明しているが²⁹⁶、その委任の主体は議会である。

「東インド会社が誰に対して説明責任の義務を負うと私は考えているのか？ むろん議会に対してである。つまり彼らの信託がそこから引き出された議会」「に対してである。それゆえにこの会社に付与された崇高な信託への違反を強制する権限を、ほかならぬこの議会の手から奪うためにチャーターが振りかざされている現在の事実こそは、我々自身に発する権力と権威がその目的から歪曲されて誤りと暴力の道具へと変質する場合には、直ちに我々にこれに介入する権利を与え、義務として課す当然の理由となる」(SFE, V: 385=2000: 463)

東インド会社および総督とイギリス議会は、受任者と委任者の関係にあり、議会による委任には議会に対する説明責任が伴うという論理をバークは提示する。バークは説明責任を応答責任 (responsibility) と換言しながら繰り返し強調している。

「ヘイスティングス氏が自らの統治を行う際に依拠すべきだったのは下院が主張したこれらのルールや原則だった」のであり「彼が応答責任をはたさなければならないのはこれらのルールに対してなのである」(SGR1, 11: 195)

つまりこの説明責任ないし応答責任を果たし得ない権力が恣意的権力とされる。この恣意的権力は本性上委任しえないとバークは性格づけている。

「彼は恣意的権力を持っている。だが東インド会社は彼に与えるべき恣意的権力を持っていない。国王も、下院も、ましてや立法府全体もそうである。我々は与えるべき恣意的権力を持っていないが、それは恣意的権力というものが誰であれ保有することも与えることもできないものだからである」(SOI, VI: 350)

つまり、まず何よりも所有していないものは委任しえない。そこからすればこの権力は突然発生したものとなる。バークは「これまで存在したことがない怪物」と驚愕しつつ指摘している (SOI, VI: 352)。この権力は「その下の人民はその力の保持者に従属しており、その上の権力に対して責任を負わない」ということから、バークは「媒介的恣意的権力」と呼ぶ。そのような権力が存在しなかったのは、もちろん「その下の人民を保護するために与えられた権力はその上の権力に対して責任を負う、という原理を歪めているから」で

ある (SOI, VI: 352)。

さらにバークはこの権力を分析していく。この「媒介的恣意的権力」は先に見たように課税権と「戦争と平和の権力」を行使している。

「こうした権力全てを要求した時、東インド会社は単にイギリスの商業の拡大のために形成された一企業とは思われず、むしろ現実にはこの王国が東洋に送り込んだ全ての権力と主権の代理人に思われる」 (SOI, VI: 282)

とバークは観察している。少なくとも外見的には主権として現れているのである。これは現代的に言えば主権独裁状態というべきであろう。本来は委任された権力だったにもかかわらず、説明責任ないし応答責任を放棄することで媒介的恣意的権力となるというメカニズムが作動し、主権独裁化したとバークは定式化しているのである。バークにとって「政治的必要」や「国家理性」という言説は、この説明責任ないし応答責任の放棄を正当化するためのものに過ぎない。

18世紀イギリスの政治家、政治思想家としてバークは当然に専制の問題を前述のようにまず君主によるものと捉えていた。しかしバークはインド問題において、専制君主でなくとも、専制を行う「主権者」が誕生しうることを発見し、そのメカニズムを分析したと言える。この誕生は帝国という枠組みとも関係しよう。植民地統治、それも遠隔地において権力は「媒介的」とならざるを得ず、信託と説明責任の間に時空間の懸隔ができる。この権力はこの懸隔に発生している。この時権力は「暴力」へと変質する。

さてこの外見的主権はもちろん真の主権ではない。主権とそれ以外の権力の差異はやはり説明責任によって説明されるとバークは論じている。

「チャーターが彼らの権力の源泉であるということは、その権力を与えた集団に対して応答責任があるということ」であり「インド会社に巨大な権力を委任するにあたって、この王国はその主権を手放しはしなかった。逆に付与された権力が巨大で神聖なものであるために、応答責任は増加する」 (SOI, VI: 281)

つまり主権以外の権力は、増大すればするほど説明責任も比例的に増大する。それに対して、主権はどうか。「恣意的権力という概念は観念の大幅な混同から生まれた」のであって、主権、つまり「至高の権力の行為は、あらゆる国で法的に刑事訴追の対象ではなく (SOI, VI: 351)、「観念の混同が起きるのは、至高の権力に属する無答責という性格と恣意的権力を混同することから」である (SOI, VI: 352)。つまり主権は無答責であるとバークは定式化している。

この点からすれば、恣意的権力より主権の方が専制的ではないのだろうか。だがバークは主権は無答責といっても限界があると指摘している。

「社会が解体の状態に陥るまで、彼らはその行為に対して説明責任を要求されえない」(SOI, VI: 352)

社会がなければ主権は存在しえないという意味で主権の存在は社会の存在に負っており、社会の解体は主権の存在理由を消滅させてしまう。換言すれば、主権者は自らの負の権力行使によって社会を解体に追いやってしまえば、自らも主権者ではいられなくなるのであり、権力行使はおのずと社会が存続しうる範囲でのみ可能であるという限界が付されるということである。だが恣意的権力による専制にとってそれは限界ではない。専制の本質は社会を破壊するに至ることに現れるのである。モンテスキューはそれを次のように表現していた。「果実を得たいと思う時、木を根元から切り倒して果実を採る。これが専制政体である」(Montesquieu, 1973=1989: 上 134-5)。モンテスキューの信奉者であるバークはこのモンテスキューの議論を知悉していたことは疑いない。バークの観察によれば、前述の通りインド総督は主権であるかのように説明責任を放棄しているが、インド社会の荒廃、衰退に対して何の顧慮もしていないという点でまぎれもない専制的支配である。だがこれは新しい専制だったのである。

正規の統治においては、このように社会の維持と説明責任が連関しているが、これら双方は正義が要求するというのがバークの認識である。まず市民社会の成立は正義の確立によってなされるとバークは考えている。「人間が市民的状态とそれ以前の状态の両方の権利を享受する余地は最初から存在しない。彼は正義を獲得するために、自分にとって最も身近な論点を自分で決定する権利を放棄する」のである(RF, VIII: 110=2000 上: 110-1)(詳細は1部第3章を参照のこと)。また説明責任について、バークは正義の要求する手続きであると位置付けている。これまでのイギリス議会が立法の不備などでインド問題の解決に失敗してきたことを認めた上で、バークは次のようにインド総督を批判した。

「議会においては、権力の乱用によって全ての法の精神を汚染した者は、いかなる形式の法からも全く保護されえない。ここにおいては法を守ることを拒んだ者は法の欠陥を通じて逃れる希望を持つことはできない」が「ここにおいては、帝国のいかなる臣民であれ正義を拒まれることはない」とし「私が言っているのは、至高の権力を別として、いかなる状況においても自国の法に対する応答責任から逃れることができる者はいない、という偉大な応答責任の循環のことである」(SOI, VI: 272)

ここで法とは実定法の基盤をなす正義を含めている。これは恣意的権力とは両立しない。「法と恣意的権力は永遠に対立」し「誰であれ人間が恣意的権力を持つことができるということは、政治においては不正である」。弾劾裁判の「判事が基準とし支配されるのは、我々全員が従属している正義という永遠の法である」(SOI, VI: 351)。

さて、ひとまず以上のように正義の要請する手続きである説明責任の放棄が、媒介的恣意的権力を生み出し、それが絶対君主ではないにもかかわらず絶対的主権者として専制を可能にしたとバークは分析した。しかし「政治的必要性」ないし「国家理性」だけを論拠として専制が行われたわけではなかった。次節でもう一つの重要な論拠と、それに対するバークの批判を検討したい。

(2) 「東洋の専制」と「地理的道德」

バークはインド統治は専制と化していたと批判した。これに対し、インド総督側はどのように反論したのであろうか。そこを確認しよう。彼らは自らの統治が専制ではないと主張したのではない。専制的支配は誤りではないと主張したのである。その主張の正当化論拠は「東洋の専制」論であった。つまり東洋における統治は専制が通常であるがゆえに、それに依拠して統治を行えば、専制的にならざるをえないという論理であった (Whelan, 1996: 230ff)。つまり専制が政治的に悪なのは西洋であって東洋ではないということである。

一見開き直りとも思えるが、むろんそうではない。これはモンテスキューの理論を援用した正当化なのである。確かにモンテスキューは例えばインドに関して次のように述べている。「ブッダ、つまりインドの立法者は、人間を極度に受動的な状態におくべきであった時、自ら感得したところに従っていた。しかし風土に由来する怠惰から生まれた彼の教義は、今度はそれを助長することになり、幾多の害悪を生み出したのであった」。専制は国民の受動性が誘発した害悪とされ、また「インド人は本性的に勇気がない」とする。この「勇気」は古代ギリシャで言われた「気概」と重なる概念で、この場合革命といった体制変革を起こすことと関連していよう。そして「インド人たちの残虐な行動、野蛮な慣習や刑罰」を立法者が理性によって改革すべきであることを主張し、インドを野蛮、つまり非文明的と位置付けている (Montesquieu, 1973: II 251,249=1989: 中 36,33)。もちろんモンテスキューは西洋と対照して東洋の政治体制を専制と位置付けたが、モンテスキューの意図は東洋批判ではなく、フランス批判であることは当時でも周知のことであった。だがこのモンテスキューの論理は極めて普及してしまっており、かつここではその議論の構図がそのまま援用されたのである。

これはモンテスキューの信奉者であるバークにとっては巨大な問題のはずであった。自らが依拠する専制批判の論理が逆手に取られているからである。モンテスキューに忠実であればあるほど、インド総督側の論理を肯定せざるを得ないことになる。

ではバークがどのようにこの問題に対処しようとしたかを確認してみたい。バークは総督側の論理を次のように要約する。

「専制がインドで知られている唯一の統治原理であることを明らかにするために、旅行者の本からの膨大な引用を行うのが適切だと考えた。それはインドの人民は法も持たず、権

利も、動産であれ不動産であれ、所有権も持たず、地位の区別も、いかなる意味での不名誉も持たない、と」。そして「その後、彼らは同様の事実を主張するためにモンテスキューを引用し、インドの人民は名誉の感覚を持たず、鞭が身体的苦痛を生み出す時にしか言うことをきかないと宣言した」(SGR1, 11: 203)

こうした論理は誤った事実に基づいているとバークは指摘している。

「私は被告人（ヘイスティングス）の弁護人や被告自身によって、この主題について言われてきた事柄全てと全く反対のことを立証しようと思う。インドの民衆は法や権利を持っていること、彼らは時々の、また遺産による動産、不動産を持っていること、彼らは生活のために確保された財産を所有していること、我が国では全ての財産が保障されているのと同様、彼らの財産も彼らの国の法によって保障されていること、彼らは諸卿が感じることができるのと同じだけの、否、地上のいかなる人々よりも鋭く強烈な感覚で名誉を重んじていること、酷い扱いを受けた時に彼らが感じるのは鞭の痛みではなく、恥辱であること、これらを私は立証しようと思う。要するに私は、モンテスキューが怠惰で軽率な旅行者から得たあらゆる情報が、完全に誤ったものであることを証明するつもりである」(SGR1, 11: 207)

これはつまり少なくともインドの現実には「東洋の専制」論には合致しないこと、さらに敷衍してモンテスキューも含め、「東洋の専制」論は不確かな素材を元に組み立てられている可能性を示唆している²⁹⁷。「バークが攻撃を加えているのは、モンテスキューが典拠として挙げた資料にであって、モンテスキューの方法ではない」のであり、「彼のモンテスキューに対する敬愛は全く減じていない」という指摘は正しい(Courtney, 1963: 140-1)²⁹⁸。だがモンテスキューの採用した、圧倒的な影響力を誇った枠組みに対してバークが挑戦せざるをえず、その枠組みを改変しようとしたのであって、バークの議論の重要な論点を過小評価することはできない。

さて、バークが「東洋の専制」論が少なくともインドには当てはまらないとする理由は、第一に、法の存在である。専制の顕著な特徴は、統治が法に基づかないこと、あるいは主権者の「快 (pleasure)」に基づき、その結果例えば所有権などが確立しているとは言えない状態となるであろう。しかしバークは「この国の原始的な法」として「ヒンドゥー法 (Gentoo law)」があったことを挙げる。

「この法典には、行政官と全ての階級の臣民の義務について極めて明確に書かれており、隅から隅まで見ても、いかなる種類であれ恣意的権力を行政官が主張し要求する根拠を認めてもいないし、人民の所有権を否定する宣言がなされてもいない」(SGR1, 11: 207-8)

「行政官が所有権に関して何であれ権力を行使するような主張はどこにも存在しない (だ

けでなく全く正反対のことは積極的に主張されている)。ここでは所有権の保護が行政官の義務であること、そして彼は法によって拘束されることが述べられている。「つまり全体系において恣意的権力はその痕跡すら存在しない」(SGR1, 11: 209)

このようにインドの統治はこれまで本来的に法に基づいてなされてきたことを確認する。ここでバークが法秩序の存在を検討する際に所有権の保護を基準とするのは偶然ではない。「バークの精神においては、所有権と、社会的、政治的秩序は単一のものであり、別々にすることは不可能なものであった」とも指摘されるが(Canavan, 1995: 152)、それはインドにおいてもあてはまっている。これは次の第二点とも関連する。

第二は経済および生産である。バークによればインドはこれまで他民族に征服されていた状態でも経済的に繁栄していた。

「アジアの征服者たちは征服した国を自国としたため、極めて速やかに残酷(な統治)を緩和した。彼らの盛衰は自分たちの生活する領域の盛衰と機を一にしていた」のであり「(財産の)秘蔵が暴力と暴政によってなされたとしても、それは依然として国内の秘蔵であった。そして国内で浪費されることでその財産は人民に回帰した。極めて無秩序で権力に対する政治的チェックがあまり行われなかったが、自然がそれを一定程度代行し、獲得の源泉が干上ることはなかった。それゆえその国の貿易、製造業、商業は繁栄した」(SFE, V: 401=2000: 480) なおこの点に関してより詳細な検討は SOI, VI: 308ff)

バークはイギリスの統治により富がインド国外に流れ出したために、「人民に回帰」することがなくなったことと比較して論じている。富が「人民に回帰」することで貿易や製造業、商業は興隆し、勤労という習俗が生まれたとバークは観察している。もちろんこれも所有権の保障がなければ成立しえないことである。所有権の保障と富の人民への回帰が勤労という習俗を生み出しているのである。

「東洋の専制」論においてはしばしば「野蛮で非文明的」であるという認識が含まれていたが、以上からバークはインドを一文明国と認識すべきであると結論づけている。

「この大規模な人口は、低俗で野蛮な人種ではないし、ましてや」「未開人の集合によって構成されているわけでもない。彼らは長らく文明化され文化を持った人民である。それも我々がまだ森の中にいた頃から、彼らはあらゆる洗練された生活の技術によって文化を獲得した」(SFE, V: 389=2000: 467) ²⁹⁹

敢えて言えばヨーロッパより文明の歴史は長いものであって、ヨーロッパとインドは文明と野蛮の関係にあるのではなく、異なる文明どうし関係にあるとバークはより多元主義的に定式化する。その意味で「東洋の専制」論に依拠する統治には重大な問題があると

バークは判断した。

「アジアにおける行為は同じことがヨーロッパにおいてなされたのと同じ道徳的価値を持つ訳ではないという原理を私は否定する」(SOI, VI: 346)

こうした統治を「地理的道徳」による統治とバークは命名する。

「それによると公的、私的状況における人間の義務は神との関係によって決められるのではなく、人間との関係において決められるのでもなく、気候や緯度と経度の目盛によって決められるのであって、生活ではなく経度に依拠するのである」(SOI, VI: 346)

信託に基づいてインドを統治するが、そもそもインドは非文明国ではなく、その点でイギリスと同質であるとするバークは、ではイギリスとインドの違いをどう捉えていたのか。最後にその点を把握しておこう。

「私たちと彼らの間には大きな溝があると言ってもよいとすれば、それは習俗、意見、法によって作り出された溝である。これらはその人民のまさに本質に根ざすもので、彼らから取り去ることは決してできない」(SOI, VI: 302)

インドに「習俗、意見、法」がないのではなく、異なる「習俗、意見、法」があるだけであるとバークは分析する。そしてイギリスの統治はこれらを破壊したがゆえに専制的なのである。

「我々がそうした国を統治しなければならないなら、それは我々のではなく、彼らの原理や格律によってなされなければならないし、彼らを強制して我々の狭い観念に合わせようと考えてはならない。そうではなく彼らの観念を受け入れるように我々を拡大しなければならないのである。何故なら、そうした人民に自らの格律、生活、意見を変えるべきだと言うことは、ありえないことだからである」(SOI, VI: 302)

バークはアメリカ革命に際しても、統治や立法は「一般的意見」に依拠しなければならないことを強調した。インドの場合も同じである。インドの「習俗、意見、法」に依拠しない統治はまさしく専制である。バークにおける「意見」の意義は、「時効」の意義よりも優越する。「意見」から乖離した恣意的権力による統治は時効による安定化さえ生じない。

権力の篡奪の下で不安定化した「統治には時効的な（権力の）使用が持つ利点はない。根強い習慣と意見がない。これらがいかなる統治のシステムをも長期的に安定化させるもの

である」(SOI, VI: 315)

バークにおいて「人間」は、集団的に「意見」を作り出しそれに拘束される存在であり、この点で共通する。いかなる「意見」なのか「習俗」なのかが「地理的」に異なり多元化するのである³⁰⁰。

「もう述べたことになるが、意見の支配 (empire) が人間 (human nature) そのものであるということを我々は知っている。しかもそれは人間の最も強い部分である。人間の幸福も不幸も、何であれその他全ての外的環境にあるというより、意見にある。私たちにとってそうだとすれば、彼らにおいてはより一層そうなのである」(SOI, VI: 302)

こうしてバークは「東洋の専制」論を反駁する。もちろん東洋全てに該当するかどうかは不分明である。バークはひとまずはインドに限定して立論しているからである。だが「文明国」においては等しく該当する論理となっていると見てよいだろう。

インド総督側に対するバークの論理は以上のようなものであった。この両者の論理には興味深い点がある。それは実際にインドを統治してきた総督側はインドを異質な存在として終始扱っているのに対し、バークはインドを異質ではないと強調しているという点である。これは実はアメリカ独立に際しても同様の構図となっていた。アメリカ独立に反対し、独立を主張し始めたアメリカ人を批判していた本国の論者たちは、次第にアメリカを本国とは異なる異質なものと扱い始めたのに対し、アメリカを擁護するバークがアメリカとイギリスを同質なものとする議論を行っている。

もとよりアメリカ問題とインド問題を単純に並置して考えることは難しい。イギリス人だった者たちも少なくないアメリカと、イギリス人が現地人を統治しているインドでは、異なるのであり、そもそもバークも同じとは認識していないであろう。バークはアメリカ人とインドの現地人を等しく取り扱う訳ではないかもしれない。

だが専制の被害者という点でバークの認識は共通している。イギリスが積極的に関与し始めた途端に専制の被害に会うという点では、アメリカもインドも同様である。インド現地人の「水夫」はイギリス本国の「会計事務所に座っている商人」と同じ法的地位にある訳ではないということが、すなわち専制を耐え忍ぶべきだということにはならない。本国と植民地の間の境界線は、主人と奴隷とを区別する線ではありえないというのがバークの判断であった。これは共同体の成員性の問題と見てよいであろう。バークは同じ共同体の成員であることを専制は破壊することを強く意識している。

バークの議論は基本的に帝国の維持に基づいている。その意味で植民地の統治は所与の事実として認識されている。この点についてはむしろ批判も多い。「権力の獲得と増大において、その権力を打ち立てるために犯した悪行について苦しむことなど何の意味も持たなくなる時がやってくる。その時には前進あるのみで、責任をもって権力を行使せよ。権力

を放棄することは道徳的に不可能となる。なぜなら今や後悔している過去の悪以上の、さらなる悪を引き起こすアナーキーがもたらされるからである。これこそバークの言わんとしたことであった」(Wight, 1991=2007: 97-8)。これはバークに対する批判の一つの在り方を最も端的に表現したものであろう。だが「未開人は自然法もしくは道徳法の下に権利を有するというのが合理主義の原則」であり、「バークによる信託の狭義の宣言から、さらにはヘイスティングスへの弾劾から、大英帝国は改革されることになった。マコーレイは1833年、インド政府に対するバークの非難に答えた。そしてこの時から、意気揚々たる西洋文明拡張政策と対をなして、未開人についての合理主義の理論が十全に展開していくことになった」のでもある(Wight, 1991=2007: 99)。

だが帝国が拡大していくプロセスにおいて外部と接触したヨーロッパ人たちは、そこに文明と非文明の境界線を引いていった。それが最も顕著だったのは、スペイン帝国の南米征服であろう。それはインディアスの殺戮となり、そしてその是非がラス・カサスとセブルベダたちの間で論じられたことは改めて指摘するまでもない。論争的ではあるが、イギリスにおけるインド統治にバークは同質的な問題を見出したというべきであろう。もちろんスペインの場合は征服とキリスト教の教義の対立に端を発しており、征服と殺戮に対して布教と魂の平等に基づく反論が提起された。ここではキリスト教が文明と非文明の線引きとその書き換えを主導していると言えようが、イギリスの場合は異なっている。明らかに世俗的な、つまりシヴィルな次元で問題が展開されているのである。商業を保護するために統治の必要が生まれ、「政治的必要」から「東洋の専制」論に基づき専制的統治がなされ、正当化された。ここでは確かに同等の文明国という認識はない。それに対し文明国との認識から専制への批判がなされている。この認識では前者の文明国と非文明国という差異は、「習俗、意見、法」の差異へと還元されている。とりわけバークは専制の問題からインド問題に関わったと言ってよいのであって、そこからすれば専制という統治の問題が文明と非文明の境界線の引き直しへと至っているようにも思われる。

以上のように、バークはインド問題に際して、絶対君主によらずとも絶対的主権者による専制が起きることを観察した。バークはそのメカニズムを分析しつつ、「東洋の専制」論も含めて批判を加えていったのである。だが、バークの専制論はこれに尽きるものではない。もう一つの専制論について、次節以降で検討することとする。

第2節 議会による専制と「騒々しい専制」

1 議会による専制

冒頭に述べたように、当時は専制の問題は依然として君主対議会という構図の中で論じられることが多かった。諸権限が君主から議会へと移行していくことは君主の絶対性の否定であり、したがって専制への懸念の減少でもあったのである。しかし議会主義者バークにとっても、この構図は次第に単純すぎるものとなっていった。立法はほぼ完全に議会の

権限となっているにもかかわらず、専制化への傾向は消滅しなかったのである。バークはそれを観察し報告している。

それはアイルランド、アメリカに対してばかりでなく、イングランドにおいても観察可能であったが、結論から言えば、メカニズムは議会内のコートとカントリの対立に関わっており、その意味で国王も無関係ではない。名誉革命以降、国王大権の行使は制度的にはほぼなくなるが、コート派の議員に対してパトロネージ（官職授与権）をもってインフレンスを行行使することで、国王は事実上自身の意思を議会の決定に反映させていたのである。この議会の腐敗が、決定や政策の正当性を徐々に奪っていった。

「全ての人間がコートの機嫌を伺うようになってそれ以外の方向を目指す人間が姿を消し、この万人の希望を左右しうる唯一の動機がやがては万人の行動を統べるに至る時期が到来しないと断言できない。かくては法律や法令の文言がどのようなものとなっていようと、結局は隷従が普遍的となる」（PD, II: 261-2=2000: 17）

このような経緯から専制化の傾向はなくなるとバークは診断する。

この専制化の傾向として、やはりまず第一に、所有権の不正な制限が行われていることをバークは指摘する。それが宗教的理由に基づいていたのがアイルランドである。8章ですでに検討したのでここでは要約的に述べるが、アイルランドにおいてはいかなる宗教を信じているかが、「所有権に関わる法律」に作用したと指摘する。イギリス議会はアイルランド・カトリックの勢力を弱体化させるために、彼らの所有権を制限する立法を行ったのである。その立法の目的は「アイルランドのカトリックを、財産も名誉も教育もない、惨めな大衆とすることにあつた」と観察される。

所有権の制限はそれだけに終わらず、勤労という習俗も破壊する。「所有権に敵対する法は勤労に敵対する法である」。何故ならこの法律は財産の追求を困難にし、結果として勤労という習俗までも破壊するからである。

こうして結果的にイギリス議会は社会の繁栄を妨げた。アイルランドから利益を引き出すことはできないからである。つまり専制は経済的繁栄という面から見ても適切な政体とは言えず、それへの傾斜はただちに中止すべきものでもあるのである。

それに対し、主として商業的、経済的理由で行われたのがアメリカ植民地である。贅言を費やすまでもなく、アメリカ革命の端緒は商業的に繁栄するアメリカへの、財政的困難を打開するためのイギリス議会による課税法案である。課税という所有権の問題は、バークの基本的な認識では自由の問題にも直結しているし、それはバークだけではないと論ずる。

「周知のようにこの国での自由のための偉大な闘争は最初期から主として課税をめぐるものであった。古代の諸コモンウェルスにおける闘争のほとんどは基本的に行政官の選挙権

か国家内の階層間の均衡をめぐるもので、金の問題はそこではそれほど切迫してはいなかった。しかしイギリスにおいては違う。最も有能なペンと最も雄弁な弁舌が課税という点で行使された。「すべての君主国においては結果的には必ず人民が、直接的もしくは間接的に彼ら自身の金銭を君主に許与する権限を保有せねばならず、それがないところでは自由の影すらも存在しないということを基本原理として倦まず弛まず世に説いてきた」(SCC, III:120=1973: 113-4)

ここでバークは興味深い指摘をしている。つまり所有権の不正な制限の中でも課税問題に専制を見出すのは古代（ここで挙げられているのはおそらくギリシャの都市国家のことと思われる）には余りなく、そしてイギリスの特徴の一つであるということである。

話を戻すと、イギリスは、にもかかわらずこの信念をアメリカには適用しなかった。イギリスの立法により、アメリカ人は商業的制限によって財産と勤労を拘束されることを命じられたことになるのである。つまりこれら法案は植民地人から自由を奪い隷属化させるとバークは診断している。これは「専制という生産性のない暴力」であり、本国にとっても益することがない (SAT, II: 461=1973: 73)。これは先ほど見たインドの場合と同じではないが、類似していることは指摘した。

そして第二は、第一と密接に関係するが、国家の成員性の問題である。誰が国家の成員であるかを政府が恣意的に決定するという問題であった。これは平等という観念と関連する。合理的な理由なく不平等に取り扱われることは、等しい成員として認識されないということの意味するであろう。

イギリス議会の立法によって、アイルランド・カトリックはその他と明確に不平等な扱いを受けている。バークにとってそれは本来的に法たりえない。「偏り（部分性）と法は相反する用語」なのである (TPL, IX: 458)。バークは法の基礎を（衡平と）功利に求めるが、それは一部の人間の功利ではない。

「功利は部分的で限定的な功利ではなく、一般的で公的な功利と理解されなければならない」。部分的な「功利は盗賊の功利かもしれないが、市民の功利ではない。内敵の功利かもしれないが、コモンウェルスの成員の功利ではない」 (TPL, IX: 456)

このように市民性、成員性の問題に結びついていると分析し、そこからの排除を行うものは本質的には「盗賊」つまり所有権を否定する存在か、「内敵」つまり同胞でない存在であると指摘する。

これはアメリカ植民地に対する立法にも見いだせるとバークは分析している。これら法案がアメリカの自由を認めないものとなっていることをバークは次のように指摘した。

「自由は一般的原理であり、地域内の臣民全体の明白な権利であるか、それとも誰の権利

でもないという種類のものである。部分的自由は私には奴隷状態の最も忌まわしい形式で
あると考えられる」(LSB, III:296=1973: 182)

この立法は「主人」と「奴隷」の関係を構成するのである。「自由を主張すれば直ちにそ
れが反逆に等しいと考えるような政府は、同時にそれへの服従が奴隷制に等しい政府」、つ
まり専制政府なのである(SCC, III: 133=1973: 128)。そしてこの専制化は一部の国民の
成員性の否定に留まらず国家の崩壊に直結しているというのがバークの判断であり、一連
の法案の問題点を以下のように論じた。

「われわれの間の平等は消滅する。もし波止場に上陸する水夫が会計事務所に座っている
商人と同じ確固たる法律的基盤にもはや立たなくなれば、われわれはもはや同胞市民では
ない。他の法律は共同体に害を与えるかもしれないが、この法律は共同体を解体に導く」
(LSB, III:297=1973: 185)

構成員間の不平等の帰結は共同体の崩壊に至る。バークはそれが議会による立法で引き
起こされていると分析している。

この成員性の問題は、本国とその外部の関係において発生しやすいことは明らかである
が、しかし本国内においても例外ではないことをバークは主張する。それはウィルクス事
件に際して顕著に現れた。下院議員ジョン・ウィルクスの出版物が王室へ不敬な表現を掲
載した(とされる)ことに端を発するこの事件は、議会がウィルクスの逮捕を決定し、さ
らに再選されたウィルクスを追放することで人民の暴動まで引き起こした。これを法的に
見ると、議会の追放決定はウィルクスの被選挙権を任意に否定し、かつ反射的に彼に投票
した国民の選挙権を否定することである。これについてバークは次のように問題の在り処
を指摘している。

「誰一人として、これまで、下院が議員を追放すべき不適格の原理、その非行の程度もし
くは特質、その追放手続きの方法、それを確証すべき論拠などの具体的な基準を定めたこ
とはない。このことの直接的な帰結は、イギリス人の第一の権利であり、その他の全ての
権利が死活的に依拠しているフランチャイズ(市民権、選挙権)が、誰にも知られずいか
なる既知の法規による適法的証拠からも証明されない罪過によって剥奪されるという事実
である。これは我が国の国制全体にとって極めて異様な事柄」である(PD, II: 300=2000:
60)

この任意の成員性の決定ほど恣意的な権力はない。それは代表の意味まで転倒させる。
つまり本来、代表は国民のそれであるが、この場合議会が代表を選んでいるのである。こ
れは「異様」だが、しかし専制の定義に疑いなく当てはまる事態であることを、専制の定

義を示しながら指摘している。

「(蓄財や官職獲得といった) 自らの刹那的な喜びのために権力を行使する以外、いかなる権力の使い方も忌み嫌い、自分の側に無制限な力を確保し、人民の側を完全に無力にしておいて、その間の中間的位置にあるものを全て抹殺することは、専制の本性」なのである (PD, II: 259=2000: 15)

こうした議会が引き起こす専制化への傾向は、議会が内部浸食されていること、つまり議会本来のあり方から逸脱することで起きているとバークは看取している。もちろんそれは議会と「意見」の距離に関わる。これまでに多少論じたように、バークは初期に『現代の不满』において議会の本来の姿は「国民の明確な似姿であり意見である」としているし、中期のアメリカ独立に際しても「立法権のどの部分も、統治されるべき人々の一般的意見を考慮することなしには適切に行使されえ」ず「この一般的意見こそ立法の全権を動かしていく媒体であり機関である」とした。この意見からの乖離こそ議会を「専制への防波堤」から「専制の道具」にしてしまう。

バークはペインやプライスと同じ陣営に属したが、専制の原因についての思考は全く異なっていた。バークはイギリス議会の決定が専制的傾向を帯びるのは、国制の欠陥によるものとは全く考えていない。国制に代表される、制度的なものがいかに優れていようとも、専制化の傾向は存在しうる。コートについて述べた以下の言及にそれは現れている。「内閣を組織する際の国王の独断的権力が、悪質な弱い人間に悪用される場合には、それは法律の文言を直接何ひとつ損なうことなく、国制全体の精神に背いて作用するシステムを生み出した」(PD, II: 276=2000: 33)。一切の違法行為なく、国制を空洞化させることは可能だとバークは指摘している。いかに国制が「自由の精神」に基づいたもので、優れたものであろうとも、それを空洞化させてしまえば自由ではなく隷属が実現するのである。その意味で、国制の空洞化と専制に顕著な関係をバークは読み取っている。換言するとこの空洞化はいつでも起きうる以上、「生ける国制」にするための活動が必要となる。「国家における活動的な人々 (active men) の利害関心は永続的で間違いのない基盤である」(PD, II: 258=2000: 14)とバークは指摘している。「協調して行動 (act in concert) しない人々は効果的に行動できないということ、また自信を持って行動しない人々は協調して行動できないということ、そして共通の意見、共通の愛着、共通の利害関心によって結びついていない人々は自信を持って行動できない」のである (PD, II: 317=2000: 80)。こうした活動がなくなる時、議会は専制の主体となって現れてくる。

このようにバークは君主から議会へと権力が移動すれば専制がなくなる訳ではないと分析した。しかしバークは全く新しい専制を見出すことになる。次節でそれを検討したい。

2 「沈黙」の専制と「騒々しい」専制

バークは『省察』に、フランスの国民議会について次のような疑念を表明している。

「これらの紳士は、これまでの理論と実践の世界の全領域で、君主の専制とマルティチュードの専制との中間に何かがあることを今まで一度も聞いたことがないのか？ 法律によって監督され、偉大な、国民の世襲的富と世襲的威厳によってコントロールされ均衡されている君主制のことを聞いたことがないのだろうか？ この世襲的富と世襲的威厳は、さらに適切かつ恒久的機関によって行動している人民の、理性と感情で賢明に抑制されているような国のことである」(RF, VIII: 173=2000 上: 225)

ここでいう「世襲的富と世襲的威厳」とは貴族のことであり、つまるところ上院である。そして「適切かつ恒久的機関によって行動している人民」とは要するに下院のことであり、言うまでもなく、議会が君主の権力を制限する政体のことである。バークの認識では、フランスは振り子がふれるように専制から専制へと移行しつつある。人民の参加する議会によって君主の権力が制限されている制限政体を通りすぎて、フランスの国民議会は人民の専制へと向かっているという認識を示している。1部3章でも見たがこの認識はバーク自身が述べているように、アリストテレスの『政治学』の議論を元にしていて、念のため再掲する。

「古代人たちはこの点に一層通暁していた。これらの国制の大半を実際に見た上で、これらを最もよく理解した作家たち（のもの）を私は多少は読んできたので、絶対的民主主義は、絶対君主制に劣らず、統治の正統的な形式と認められるべきでない、との彼らの意見に同意せずにはいられない。彼らによれば、民主主義は、共和国の健全な国制というよりもその腐敗堕落した形態と見なされる。私の記憶が正確なら、アリストテレスは民主主義が暴政と数多くの顕著な類似点を有すると見ている」(RF, VIII: 174=2000 上: 226-7)

このように述べた後、バークはアリストテレスの『政治学』4巻4章から「この種の民主制は、単独支配制の中でも僭主制と類比されることができる」と論じている部分の引用を注記した。

「それゆえ両者の性格（エートス）も同じである。すなわち両者は、よりよい人々に対して主人として振舞う。一方の決議は、他方の命令に相当する。民衆煽動家（デマゴグ）は僭主に群がる追従者と同じもの、あるいは類比的なものである。いずれもがいずれものところで—追従者が僭主のところ、民衆煽動家があのような民衆のところで—絶大な影響力を持っている」

周知のごとく、アリストテレスの政体論は支配者の数で3種類、そしてそれぞれの墮落した形態を加え6種類に分類されている。ここでは王政の墮落形態である僭主制、そして国制の墮落形態である民主制を取り上げ、ここでの民衆は「多数者よりなる一個の人間のごときものになって、単独（専制）支配者になる。多数者は一人一人としては無力であるが、全体として主権を握るからである」「この種の民衆は唯一の支配者なのであるから、法律によってもはや支配されない故に、専制支配することを求め追従者を重んじるような主人（独裁者）に変貌する」と指摘している。それゆえ「エートス」も共通するのである。バークはフランス革命議会の試みを、この枠組みで捉えている³⁰¹。

アリストテレスはこのように法から解放された権力として専制を捉えている。だがバークはそこに留まらず、この類似性から逆に差異を見出そうとした。

「この点につき私が確信しているのは、この種の政治体で強力な分裂が否定しがたいものになる場合には、そしてそれは逃れがたいことが多いが、民主主義の下では市民の多数派が少数派に対し最も残忍な抑圧を加えがちであるということであり、この少数派への抑圧は、さらに一層多くの人にまで拡大し、およそ単独の王杖の支配下で懸念されるより格段に激烈な怒りを伴って行使されるであろうということである。そうした人民による迫害に際して、個々の受難者は他の場合より悲惨極まりない条件に置かれる。残忍な君主の下では、彼らは自分の傷の痛みを和らげる人類の温かい同情心に浴する」。「それに反して、マルティチュードによって不当に扱われる者は、一切の外的慰謝を剥奪される。彼らは人類全体から見放され、同胞全体の共謀で圧倒されるように見える」（RF, VIII: 174-5=2000 上: 227）

「単独の王杖の支配下」つまり絶対君主による専制と、人民による専制において最も異なるのは少数者の立場である。前者においては「人類」は少数者への「同情」を与えることもあるが、後者においてはそれもない。「人類全体から見放される」からである。ここでバークの視点は、政体そのものの分析だけではなく、政体が社会に対してどのような影響を及ぼすのかに移っている。先ほどもバークは「古代の諸コモンウェルス」とイギリスを区別して論じていたが、この専制の理解からもアリストテレスに代表される古代の専制論に留まっていけないことが伺われよう³⁰²。

さて以上からバークは革命フランスを専制として把握していることは明らかであり、また民主制が専制的性格を持つという指摘も理解されているが、しかしそこには問題がある。つまり何故そのように把握できるのかということである。フランス国民議会の試みが専制であるとする論拠は何か問題となろう。

バークは革命フランスにも専制の指標、つまり所有権の不正な制限と成員性の問題が見られることを指摘する。そしてここでは極めて特徴的だが、所有権の不正な制限と成員性の問題が論理的に結び付けられて現れている。それは貴族領、教会領の没収という形で現

れた。

これを正当化する論理として、アベ・シェイエスによって定式化されたものがある。前章でも引用した以下の言及である

「あらゆる国の中で最も秩序のない国といえば、孤立している個々の人間のみならず市民の一つの階級全体すらが、皆が活動している中動かずにいることを名誉と考え、生産には何一つ協力せずその生産物の最も良い部分を消費するという国であろう。このような階級は確かにその怠惰という点で国民にとっては異邦人である」

この労働が国民を生み出すという論理には、所有は労働のみによって正当化されるという観念が含まれており、それゆえにシェイエスはとりわけ「特権」階級に対して批判的であった。この観念は不労所得の正当性を否定するものであり、かつ論理的な帰結として、不労所得者は「異邦人」として国民から排除される。この論理において所有権の制限と成員性の問題が結び付けられているのである。

このシェイエスの定式は一定の説得力を持って少なからぬ影響力を発揮したと思われるが、バークにとってこうした定式は、極めてネガティブなものと映った。この没収という所有権の制限は「恣意的な強奪ではなく、積年の広範な迷信の害悪を除去する目的での、国家政策の偉大な措置であると彼らは言う」とバークは一応論理を踏まえていることを示してはいる。しかしそれを受け入れることはできない。

「政策から正義を分離することは、私には最も困難なことである。正義はそれ自体が市民社会の偉大な恒久的政策である。それからの著しい逸脱は、いかなる状況の下でも、全く政策にはなりえないかもしれないという疑念を取り去ることはできない」(RF, VIII: 205=2000 下: 43)

ここでは正義とは、所有権、つまり「私のもの」と「汝のもの」の区別であり、市民社会はその確定のために成立させられたもののはずなのである。バークはキケローの『義務論』の以下の一節を引用し、参照点となそうとしている。

「民衆派であろうと欲して、そのために農地法を立案して所有者を所有地から追い出そうとしたり、あるいは債務者の借金返済免除を勘案したりする者たちは国家の礎石を瓦解させている。すなわち、第一に金をこちらの人間から奪い取ってあちらの人間に譲り渡すというのでは協調の精神が成り立ちえず、第二に、各人が自分のものを保有することを認められなければ公平さが完全に失われてしまうからである。実際右にも述べたように、市民権と都市の本来的意義は、各人による財産保全の自由と不可侵を守ることなのである」(Cicero, 1991: 95=1999, IX: 272, RF, VIII: 205=2000 下: 42-3)

ここでキケローが念頭に置いているのは、共和制末期のローマ、とりわけグラックス兄弟からマリウス、そしてスッラの時代である。グラックス兄弟は貧民問題を解決しようと一定以上の土地を所有する者は国家に返還し、無産市民に分配するという農地改革案を実行に移そうとした。これがローマの内的分裂の契機となった。続くマリウスが無産市民から兵を募って軍事的に台頭し、ついに民衆派と閥族派の決定的な対立に至る。ここでマリウスは兵に土地を与えるために政敵、つまり閥族派から没収するという手段をとった。だがこれに対し閥族派から支持されたスッラが政権を掌握すると、逆に政敵たちを処刑、追放、財産没収するという報復に出る。キケローはこの流れを批判している。国内の分裂（とそこから生み出された恐怖政治）の契機を財産の不安定化に求めているのである³⁰³。それゆえ所有権、財産の安定化が都市（国家）の存在意義に結び付くのである³⁰⁴。

バークは古代では課税は専制の問題とは余り考えられていなかったと認識していた。しかし古代でも財産没収という形での、より根源的な所有権の不正な制限は問題化されたと認識している。そしてそれがキケローにおいて国家や市民社会の存在意義との連関で語られたことに注目した。バークはフランス国民議会の政策を、キケローの考察を経由して古代ローマの独裁官マリウスやスッラのそれと重ね合わせ、さらにその差異を抽出する。

「ローマの没収者たちは、まだ暴政の初歩にあり、何ら挑発も受けないのに各種の残虐行為を互いに加えあう人間の権利という概念を持っておらず、彼らの不正義をある種の体裁で繕う必要を感じた」。「コモンウェルスへの敵意を持った謀反人であると彼らは見なした。彼らは相手がその罪状から財産を喪失するのだと考えたのである。ところがフランスは、改善された人間精神の状況下にあることで、この種の形式的手続きを不要とした。フランスは、『これが我々の快である』がゆえに地代 500 万ポンドと接収し 4 万から 5 万の人々を邸宅から追い出した」(RF, VIII: 165=2000 上: 210)

この不正義を正当化する論拠が、国家への反逆から、「主権者の快」という単なる事実へと変化したとバークは説明した。この「主権者の快」が法となる状態は従来専制の典型的な指標である。

しかし、にもかかわらず革命フランスを専制と見るには大きな障害が存在する。というのは、モンテスキューの定式によれば専制の本質的特徴として「沈黙」が存在するからである。絶対君主などが代表的である専制は「恐怖」による統治を行う必要がある。その内的論理をモンテスキューは次のように定式化した。

「君主の無制限な権力は、全て彼がそれを委ねる人に移る。こうしたところでは、自分を大いに評価できる人々は、革命を起こそうとすれば起こしうる状態にあるであろう。だからこそ（君主は）恐怖が全ての勇気を打ちくじき、極僅かの野心の気持ちまでも消滅させ

てしまわなければならないのである」

こうして専制下では「勇気」を打ち砕き「野心」を消滅させるために「恐怖」が必要となる。被治者の「沈黙」が専制の本質的指標となるのは以上のような論理からくる。

「専制政体の原理は恐怖であるから、その目的は静穏である。しかしこれは平和ではない。それは敵の占領が間近い諸都市の沈黙である」 (Montesquieu, 1973: I 33,68=1989: 上 82,137)

こうして征服と専制を結びつけることで、専制の特徴の一つに「沈黙」を挙げるのである。

しかし革命フランスは「沈黙」などしていない。これを専制と把握するのは一般的に困難であろう。しかしバークはこれを新しい専制と診断している。それは何故に可能なのか。結論から言えば、バークは「沈黙」を導き出さないという意味で「新しい」専制が登場したと観察し、「騒々しい専制」と命名しているが (LNA, VIII, 311=2000: 552) それほどのようなことなのだろうか。

この問題を検討するに当たり、次のバークの言及を考察することから始めたい。バークはプライスのフランス革命への称賛に強い批判を加えた。自由の実現を見出し歓喜しているプライスに対し、バークは冷静な観察を求めて次のように書きつけている。

「個人にとって自由の効果は、自分の欲するとおりに行動しうる点にある。それゆえ我々は、祝意を表明する以前に、果たして彼らは何を行おうとしているのか知るべきであり、さもないと祝意はたちまち不満へと一変するだろう。孤立して分断された個々の私人の間では、慎慮が当然に何を行うべきかを指示するだろう。だが、人々が集団として行動する場合には、自由は権力である。思慮深い人間なら、意見表明の前に、権力がどのように行使されるかを観察するだろう。とりわけその原理、性格、性向についてほとんど知見のない、『新しい』人間の『新しい』権力が行使される場合、または一見最も活発に舞台上で動いている人間が陰の真の動かし手とは別人であるかもしれない状況では、である」 (RF, VIII: 59=2000 上: 22-3)

多少ならず含みを持たせた言及である。ここでバークが言おうとしていることは何なのか。おそらくそれは、「新しい人間」とは誰なのかということと結び付いている。それを検討してみよう。

これについてミッチェルは新指導者集団であると解釈している。「この言及はバークの立ち位置の範囲を強調するものである。彼は他のウィッグの生活の重要な局面をなしているフランスとの強い接触のないところにいるのである。チャールズ・ジェイムズ・フォック

スやデヴォンシャー卿といった人々にとって、革命をリードした人物たちは必ずしも常に『新しい』人間ではなく、むしろ古い友人であって、権力をもったことを知ったのが今だというに過ぎない」(RF, VIII: 59n)。つまりバークはフランスとの関係が薄く、それゆえに当時台頭してきた有力な政治家や知識人に疎かったが、その他のウィッグの一部には既知の事実だったことを示している言及であると理解し、つまり「新しい人間」とはバークの知らないフランスの新指導者層であると解釈している。

さてこの解釈は正しいのであろうか。先の章で確認したように、バークはフランスの変化についてはそれほど疎くはない。当時の国民議会の「イギリス派」とは連絡があり、シェイエスを代表とする主要なメンバーについては著作も読んでいることは確認した。全員を把握してはいないかもしれないが、しかし新しい情報をかなりの程度把握しており、知識は相当程度正確だったことはすでに指摘されてもいる。それを鑑みると、この解釈の妥当性は自明とまでは言えないように思われる。

ではどう理解したらよいのであろうか。新しい人間の新しい権力が行使される場合、バークは「一見最も活発に舞台上で動いている人間」と「陰の真の動かし手」を区別する必要があると考えている。それが一つの手掛かりになろう。

ところで同じ段落で直前にバークは次のように述べている。

「阿諛は受け手と与え手双方を腐敗させ、追従は国王たちと同様人民のためにもならない」
(RF, VIII: 58=2000 上: 22)

これはアリストテレスの『政治学』の民主制に関する先ほど引用した部分を想起させる。つまり僭主制における追従者と、民主制におけるデマゴグをパラレルなものとして論じた部分である。バークはこのアリストテレスの民主制分析に賛同しているが、コートニーはその賛同がフランスの革命主義者による階級否定論への批判と結び付いていると解釈している(Courtney, 1963: 163)。それは直接にはモンテスキューの議論からくと主張する。それはモンテスキューの以下のような分析のことを指している。「民衆国家では人民は幾つかの階級に分けられ」ているが「民主政の存続と繁栄が依存していたのはこの点である」とモンテスキューは論じた(Montesquieu, 1973: I = 1989: 上 55)。階級制のない民主制は繁栄も存続も難しい、モンテスキューはそう指摘している。現今のフランスの民主制はこのモンテスキューの定式に背くものであるとバークは理解した、ということである。コートニーによればバークのフランス革命論はモンテスキューの影響下での自然権理論批判を中核としており(Courtney, 1963: 142, 154)、それゆえに民主制批判にも繋がることされる。確かにいわゆる自然権および民主制についてバークは否定的であるが、しかし「原理だけでは」民主制も否定はしないと述べているのも事実である。少なくとも、ここでこのアリストテレスの議論にバークが見出しているのは、階級否定論批判ではないのではないだろうか。コートニーは触れようとしていないが、阿諛追従が受け手、つまり国王、人民を腐

敗させると述べたのは、その後で述べた「舞台上で動いている人間」と「真の動かし手」を区別すべきとする議論の伏線となっていると理解するのが自然なように思われる。そうだとすればバークは、人民と阿諛追従者の関係を、「一見最も活発に舞台上で動いている人間」と「真の動かし手」の関係とパラレルに捉えているということになる。

とするとバークの論理からすれば、人民ないし国民が論じていることは実はフィロゾーフたちが陰で耳打ちした内容であり、彼ら「真の動かし手」によって国民はマリオネットないし生徒にされ、主権者となっているということであり、それが「新しい人間」の「新しい権力」だということになる。

とすると次に問題となるのは、フィロゾーフにマリオネットにされた人民が何故「新しい人間」と呼ばれるのか、ということである。それに関して手掛かりになるのは、まず一つに、バークが「新しい人間」について「原理、性格、性向についてほとんど」知らないと言っていることである。ミッチェルは未知の人物であるがゆえにどんな性格の人物かはわからないという意味だと受け取っているが、果たしてそうなのか。ここでバークは個々人の性格を述べているのか。

バークはアメリカ独立に際しても（さらにそれよりも前から）、統治に際して重要なものとして国民の性情、性格を挙げている。「アメリカ人の性格としては自由への愛がその全体を特徴づけ際立たせている支配的特色」であり（SCC, III:119=1973: 113）、それを無視したり否定したりして統治することは不可能である、というのがバークのアメリカ独立擁護の論理の一つであった。またバークはフランス革命勃発の直後（1789年8月9日）にバステューユ襲撃を知って以下のように述べてもいる。

「その精神は尊敬しない訳にもいかないが、しかし古いパリジャンの残忍さはショッキングなやり方で突発してきた。これが急激な爆発以上のものではないことは真実であろう。もしそうなら、特段汲みとるべき示唆もない。しかしこれが偶発事ではなく、性格であるなら、この人民は自由に適合的とはいえない。以前の主人が強制したように、強い力で強制される必要があることになる。人間は自由に値する存在となるには、自然的な穏和さの蓄積がなければならない。でなければ自由は彼ら自身にも有害になるし、その他全ての人間には完全な害となる」（Correspondence, VI: 10, to *the Earl of Charlemont*）

まだ勃発当初であり、他の全ての人間と同様、バークもこれがどうなるかをまだ認識していないことがわかるが、ここでバークはパリの人民という集団の「性格」を論じている。彼らの「残忍さ」とは例えば16世紀のサン・バルテルミの虐殺に端を発するパリ民衆の暴動などを念頭においているのかもしれない。それはともかく、バークはこの人間集団についての「性格」を元に考察しようとしている点が明確に現れている。

バークは人民や国民という大規模な人間集団の性格や性向が統治における極めて重要な点であることを繰り返し強調している。むしろ人間集団の性格、性向は、モンテスキュー

の「一般精神」に限らず、同時代の思想家たちは少なからず問題にしたことであり、バーク特有の議論では全くない。その意味で「原理、性格、性向」が問題とされるのは、個々人（政治家）に限るものではなく、人間集団にも適用されることは通常のことであった。とすれば、従来のフランス国民が有する性格や性向を持たない「新しい人間」がフランスを占めているとバークが認識している可能性もあることになる。

だが、そのように認識することができるのだろうか。ここで手掛かりとなる第二の点は、当時のフランスにおいて「新しい人間」という概念が「再生」という概念を伴って普及していたということである。それについて確認してみたい。

まず「再生 (regeneration)」という概念だが、これは習俗の悪化や腐敗との関係で意味づけがなされていた。「その頃、再生は論理的なある種の帰結と考えられた。それは体制の腐敗、フランス人の習俗の墮落に関して極端に広まった言説である。その表現は無数にあるように見える。フランス人を『奴隷状態』に墮落しているとするもの、習俗は悪徳のはびこりによって腐敗しているとするものなどである。1770年までは間断なく、パンフレットで事物の状態は悪化していると繰り返され、全ての階級の不祥事が強調された。1787-89年には、『退廃』に関する言説は極めて広く受け入れられていた。「フランス君主制は『習俗の腐敗の下でのみ存在しうる奴隷制によって』しか機能しない。我々の前に繰り返されているのは、まさに悪徳の歴史であり、その始まりはリシュリューである。『その頃不名誉な隷属状態はアンリ 4 世の治世下の特権に連なっていた』。そしてルイ 14 世の治世では「宮廷の野望、贅沢、エスプリは深く穴を穿ち、フランスはそれに飲み込まれていった」のである。ルイ 15 世の治世では「放蕩という泥水は公的習俗を汚染していった。腐敗は社会の法廷を通過し、奢侈と放縦は司教や大教会禄受領者から聖職者まで伝えられた。つまり、腐敗は王位を取り囲むものたちから、より近接した帝国全体の首都に移っていった」(Baecque, 1988: 194)。

「再生」という概念は、習俗の腐敗が蔓延しそれが君主制の維持に一役買っているという状態に結び付いている。そこから「再生」する必要があるという言説が受け入れられていった。そして「再生」という概念は「新しい人間」という概念と結び付く。「再生という言葉のプロトタイプは、18 世紀の人類学的言語すべての中にあつた『新しい人間』という夢の理解から着想された」もので、「1789 年 2 月のペションのテキストの中に見出されるが、そこでは政治的に腐敗した古い人間と、ようやく自由になり再生した新しい人間の明確な対立という形を取っている」(Baecque, 1988: 195)。「再生 (という概念) は夢の一部を運ぶ器である。つまり、明日のフランス人を想像すること、『これから』の時代のフランス人を想像することが重要なのである。三部会の招集に伴って出された一連のパンフレット全てで希望が語られた。多くの計画が、取るべき方法を描き、『フランスの回復』を期待したが、1788 年までに、様々な理念の激しい論争の中に投げ込まれることになった。こうした計画にあるユートピア的傾向は、未来を完成の空間と規定して描いたが、1789 年の前半ごろには、競うようにその傾向は増幅されていったのである。つまり、7 月初め頃には、

政治的想像力は専ら国制や金融改革の計画が占めていた。『新しい人間』の一つのヴィジョンはとりわけ理想的な都市の計画、つまり『未来派』として描かれるようなヴィジョンと結び付けられた。ここで強く切斷がなされたのである。三部会の再構成によって、フランス人はほとんどその瞬間に未来に入ってしまった」(Baecque, 1988: 196)。

この「再生」した「新しい人間」という言説は、その中に多様な論理を包摂しつつ、広く受け入れられたことがわかる。それが政治的変動を正当化し、強く促したことは疑う余地がないであろう。

バークが『省察』でフランス貴族について以下のように論じていることは、これと無関係ではないように思われる。

「彼らに見過ごせない程の誤り、誤謬がないとは言えないと認める用意はある。彼らは愚かにもイングランドの習俗の最も悪質な部分を模倣した。彼らは自らの自然的性格の一部を、模倣することで変えようと思ったのだろうが、結果的には単に彼らの自然的性格を歪めるだけの結果に終わったのである。そして彼らは以前よりも確実に墮落した。許されるべき年齢を越えての習俗上の習慣的な放埒は、我々の間よりも彼らの間で常態化しており、外面的な儀礼に繕われて実害はそれほどではなかったかもしれないが、矯正の希望を減ずる程、蔓延していた」(RF, VIII: 186-7=2000 下: 11)

このようにバークは腐敗に対して目配りしているが、しかしその程度はまだ一定の範囲であったことを強調する。

「だがフランスの貴族階級はアンリ 4 世の時代から墮落した (degenerated) – そうかもしれない。しかしそれはいささか度が過ぎた表現で、私には真とは思われない」(RF, VIII: 185=2000 下: 9)

アンリ 4 世の時代の「墮落」は「再生」に関する一つの重要な契機であった。この一連のバークの言及は、フランスにおける腐敗と再生に関する言説と大きく重なっている。それを念頭に置いていると見ても不自然ではない。

以上からすれば「新しい人間」を、特定の新しい指導者たちと解するよりも、むしろ当時のフランスで流布していた「明日のフランス人」たちと解すべきなのではないだろうか。腐敗した古い人間から「再生」した「新しい人間」を自称するフランス人たちが革命フランスの主役となっていくが、果たしてこのような人間たちがどのような性格や性向を持っているかはわからないし、彼らが持っているという自由で彼らが何をしようとしているかもわからない。バークはそれを指摘しようとしているのが妥当のように思われる。

この見方は、さらにバークの別の言及とも整合的であるように思われる。

バークはやはり『省察』で、フランス国民議会の方針を「保存しながら同時に改革する

こと」とは全く対照的な「全面的な廃止と破壊」であると性格づけている。それは国民議会の一員、ラボー・ド・サンテティエンヌの発言に端的に現れていると指摘した。彼については1部3章3節において触れたが、念のため振り返っておこう。彼は人権宣言作成をめぐって、シェイエスとは代表制を巡って微妙な対立関係にあったものの、同じくフランス独自派に属し、アメリカとフランスは環境が異なると論じていた。しかしアメリカ人は「全てを新しくするために全てを破壊した新しい人民」であるとし、異なってはいるものの「彼らの革命に我々を近づける環境がある」のであり「我々は我々を刷新（régénérer）しようとしている」と論じた。

そしてバークによれば以下のような「彼の観念、言語、行動はいずれも、フランスで現在稼働中の機械を動かしている、国民議会の内外のものたちの言説、意見、行為といささかも変わらない」。つまり彼の発言はフランスで流布している言説の直截な要約であるとバークは見なしている。

「国民議会の指導的なメンバーの一人であるラボー・ド・サンテティエンヌ氏は彼らの手続きの全ての原理を限りなく明確に表現した。これ以上に簡明なものはない。『フランスのあらゆる既存のものが人民の不幸を作り上げている。人民を幸福にするためには、彼らを刷新（renouveler）しなければならない。彼らの観念、法、習俗を変え、人間を変え、事物を変え、言葉を変えなければならない。全てを破壊せよ。そう、全てが再創造（recreer）されるために全てを破壊せよ』」（RF, VIII: 216=2000 下: 65）

ラボー・ド・サンテティエンヌの主張は変わらず一貫している。そして「再生」ではなく「刷新」「再創造」と用語こそ異なっているが論旨は同一で、まさしく「再生」による「新しい人間」という言説を現しているとみて間違いない。そしてこの主張が「国民議会の内外のものたちの言説、意見、行為」と同一であると観察しているバークが、「再生」による「新しい人間」という言説に無知であると考えたことはいかにも不自然であろう³⁰⁵。

以上からして、革命フランスでは「昨日のフランス人」はもうおらず、「再生」を求めた「新しい人間」が新しい権力を行使しているが、彼らの原理、性格、性向は分明でなく、バークが知っているのは「昨日のフランス人」のそれにすぎない。だが「新しい人間」たちは「一見最も活発に舞台上で動いている」が「真の動かし手」は別にあり、それはフィロゾーフに代表される一部の言論人とバークは見なしていると見てよいであろう。

そうだとすると、さて、それが専制とどう関わるのであろうか。

バークの分析によれば、「新しい人間」はフィロゾーフを中心とした言論人の「教育」の産物である³⁰⁶。それはいかなる「教育」であったのか。「古いフランス人」たちも、バークたちも教育を受けてきたことは疑いない。趣味や習俗の洗練による文明人への教育である。だがこの教育は人民自らが受け入れたものである点が重要であった。換言すれば、いかに正しい内容であろうと、人民の習俗を歪める内容は受け入れられないものであるとい

うのが、バークの認識である。しかし先ほどのラボー・ド・サンテティエンヌの発言に見られるのは、教育ではない。

「計画は人間のために作られなければならない。人間を作り、その本性を我々の企図に合わせて歪めるなどということは我々には考えられない」(LNA, VIII, 326=2000: 567)

人民の「観念」、「習俗」そして「人間」を変えるというのは、この教育が「計画」による人間の改造であるというバークの分析に基づいている。「公的傾向を強制するのではなく、それに従うこと、共同体の一般通念に対して、方向、形式、技術的装い、そして特定のサンクションを与えることこそが立法の真の目的に他ならない」と考えるバークは、「公的傾向を強制する」ことにはそもそも否定的であり、「習俗」など「共同体の一般通念」は依拠すべき基礎であると思念している。その基礎を掘り崩すことは、バークにとって単なる破壊であり、そして人間の改造は「プロクルステスの寝台」的状況に映ったであろう。

こうした「人間の改造」論の遠因に、バークはルソーの議論を見出していたのかもしれない。ルソーが学問芸術では悪しき習俗を変えることはできず、公論を変えることが必要となるという論理が、さらに増幅され人間の改造に至ったと把握したのかもしれない。バークのルソー批判がフランス革命期に激化していくのは、それと関係しているようにも思われる。バークにとって政治が依拠すべきほとんど唯一の基礎である、人民の意見、そしてそれに密接に関わる人民の習俗を、フランスは掘り崩そうとしていることになるのである。

バークにとって、従来の専制との最大の差異もここにあった。従来の専制は「意見」からの乖離を特徴としていた。人民の意見から乖離し、あるいはこれを無視しようとするのが専制の最大の特徴なのであった。しかしこの専制において乖離は存在しない。この点において決定的に新しい専制なのである。それはむしろ乖離が存在しないよう、国民のこれまでの「意見」が破壊され、適切な再形成がなされているからである。ここでは乖離は発生しえない。この特徴だけをとれば、決してこれは専制ではないことになる。しかし専制のその他の特徴を兼ね備え、何よりも人民の意見まで操作の対象としているのである。

フランスではこれまで主権者となったことのない人民、つまり「新しい人間」に、主権者教育を施すことは人民主権の達成のためには必須のことと考えられた。制度の部分的改革では人民主権を成立させることさえ覚束ない。そこでの変革の対象は、より根本的な次元、つまり従来の習俗や意見にまで到達しなければならない。

彼らとバークが真に対立するのは、この地点であった。バークにとって、統治を意見に合わせるのであって、意見を統治に合わせるのではない。そしてそれに依拠して公益を追求する公共精神が統治の基礎である。それゆえにまず、意見やそれを支える習俗を変えること、人間を変えることはすでに正規の統治からは逸脱していることになる。また「改善」され、統治と合致させられた意見が生み出すのは、公益の追求ではなく、自らの「快」の

追求になっているに過ぎないのである。ここではいささかも「沈黙」は存在しない。「沈黙」が生まれるのは、統治が意見と乖離しているからであって、そしてその意見を表明することが不能だからであると解釈されるが、そもそも乖離しないように形成された意見であるが故に、「沈黙」する理由がない。むしろそれぞれの「快」の表明で溢れている。それゆえに「騒々しい専制」とバークは性格づけることとなった。

終わりに

バークの専制論は明らかにモンテスキューの専制論に依拠している。しかしその繰り返しに終わるものではなかった。現実の政治的出来事の考察から、モンテスキューの専制論に基づきながらも独自の理論を構築しようとしている。インド問題、そしてフランス革命にそれが顕著に表れている。そこでバークの独自性は「意見」への強い傾斜となって現れていることが確認された。それは、モンテスキューの専制論からと比べ、統治の意見からの乖離という点に専制の重心が移動することとなっていった。「意見」の支配こそが人間であるとする人間論から、バークはヨーロッパの「意見」とは異なる「意見」を持つ存在を発見することに至る。確かにそれは帝国の維持のための議論ではあるが、それゆえにたとえ異なる「意見」であってもそこからの乖離は、やはり専制として理解されなければならないと論じられるのである。さらにその乖離が発生しない専制もバークは発見することになる。この新しい専制は「意見」を改造することで達成される、これまでにない専制であった。ホブズは無秩序、自然状態よりも専制に政治的な価値を見出したが、バークはそのようには理解していない。専制はすでに正規の統治とは言えないのであり、無秩序と専制は限りなく政治的に等価に近い。だがそれは正規の統治が安定的に確保されているということの意味しているのではなく、むしろ逆であって、何らの努力もなく正規の統治が供給されるなどということはある得ないというバークの判断からきているのである。先生は常に背後に存在しているものとしてバークには理解されているというべきであろう。

補論 信託と権力

ジョン・ロックが『統治二論』の、とりわけ第2論文11章以降において、立法権力と執行権力（行政権力）が社会からのトラスト（信託）によるものと定式化して以降、政治権力の正統性とその限界をトラスト概念を用いて説明することが普及したと言ってよいだろう。18世紀イギリスの政治家、政治思想家のエドモンド・バークは自らの政治思想を表明する際に、煩雑にトラスト概念を使用しており、しかもそれは彼の政治思想の中核部分に関わっている。というのも政治学の教科書でバークはしばしば代表の理論家として位置づけられ、また現代における代表、議員の研究においてもバークの代表論は検討されるが³⁰⁷、バークは代表をトラスト概念を用いて説明しているからである。またトラスト概念の適用拡大の契機の一つはバークが担ったと指摘されてもいる。それは国際法上の信託統治概念であり「バークが最初にトラスティーシップの見地からインドのイギリス統治に言及して以来、トラスト概念はますます自由に植民地事象に適用され、1919年には国際連盟規約に現れるに至った」（Gough, 1950: 170=1976: 194）。その点を見るとバークはトラスト概念を利用しただけでなく、トラスト概念の歴史に多少の貢献もしていることになる。

にもかかわらず、バークの政治思想におけるトラスト概念について中心的に取り扱った

研究は多くなく、その上これまで解釈の一致があったとも言えない。その中に、バークのトラスト概念はジョン・ロックのトラスト理論の直接的影響があったという解釈も存在している。

確かにバークはロックの著作に関して無知ではない。まず文筆家バークは自らの美学論文『崇高と美』でロックの『人間知性論』を名前を挙げて引用している。『統治二論』について引用したことはほとんどないが、議会人バークは名誉革命体制の存続を主張しており、その名誉革命を主導したロックのこの著作を未読であったと考えるのは不自然に過ぎよう。当然にロックの議論を知悉していたと見てよい。その点からしてロックの理論の影響の有無が論じられることはおかしくない。

その影響が論じられたのは、これまで少なくとも二点ほどある。第一は、議会人バークの初期著作『現代の不满』において、バークが抵抗権を認めているように思われる言及があることである³⁰⁸。そして第二が、このトラスト概念である。だが周知のように、ロック流の社会契約論者であるリチャード・プライスはバークの主要な論敵の一人であることだけを取ってみても、トラスト概念に関してロックの直接的な影響があったと即断する訳にはいかない。

またバークは、代表に関して命令委任を拒否したことで著名な論者でもある。代表は選挙区民の「命令」を聞く必要はなく、責任は選挙区民から切り離されているとバークは論じており、選挙区民からのトラストを受けている訳ではないとも解釈されている。この観点からは、トラスト（信託）の主体に関してさえそれほど明確ではないことになろう。それゆえバークは結局のところ自らのトラスト理論を放棄したという理解すら提示されている。晩年の著作でもトラスト概念は使用されているから、バークはトラストを意味内容を確定させないまま、便宜的な使用を続けていたということになりかねない。

バークは確かに語の意味を厳密に定義して使用する種の思想家とは言えないかもしれないが、それにしても混乱しているように思われる。バークはトラストをいかなる意味合いで使用していたのかが問題となろう。ここではこれまでの理解、解釈を再検討しつつ、バークがトラストという概念にいかなる意味内容を与え、それによって政治権力をどのように正当化し、またどのように限界づけたのかの一端を明らかにしたい。そこでまずバークがトラストの主体（信託者）を誰と想定していたかについての議論を検討し（第1節）、次にバークのトラスト論がジョン・ロックの影響の下に形成されたのかどうかを吟味する（第2節）。そして最後にバークのトラスト論は一応の一貫性を維持していたのかどうかについて確認する（第3節）という手順で検討を進めたい。

第1節 トラストの主体

まず本節では、バークがトラストの主体についてどのように認識していたか、つまり信託者、そして翻って受託者を誰と考えていたのかについて検討しよう。

先に触れたように、バークは代表の理論家として現在でも著名である。教科書、概説書でも有権者と代表の関係については概ね二種類の理解の仕方に整理されるが、その一方を定式化したのがバークであるとされる。第一の理解は代表を「地域の利害の代弁者」と性格づけるもので、有権者の「指示」「命令」を議会で主張する「代理」として位置づける理解である。この理解は「国民議会を身分議会と本質的に変わるところはない」ものとしてしまう可能性もあり、「日本流に言えば議員が選挙民の『東京出張所』になる」可能性もある。この理解を批判してバークが定式化したのは、代表とは国民代表であるという第二の理解である。これは代表は誰もが国民の代表であると理解するもので「代表者が選挙民の具体的指示によって拘束されることなく、政治家としての『理性と判断力』にしたがって行動することを積極的に肯定する立場」であり「そのみが市民国家の決定機関としての近代議会の構成員を支える論理」である（高島、2012: 333-4、佐々木、2012: 211）。

さてこうしたバークの周知の代表論にトラスト概念はどのように関係するのであろうか。近年の研究に基づいて確認してみよう（Conniff, 1994, Whelan, 1996, 荻谷、2007）。バークの論理において代表は、選出された後フリーハンドで行動することになるが、それを拘束するものが何もない訳ではない。それがトラスト（信託）である。バークの意図は「信託という規範的な言葉で代表に責任を課すことであった。責任を課すことで、私益でも地方益でもない国益を論ずるように条件づけたのである。これは自由主義が切り捨てた概念を再び政治学に拾い上げる試みとすることができる。そして最も強調すべきなのは、指示を求める有権者の知的理論である社会契約説とは全く異なり、この責任を有権者との関連で論じていない」ことである（荻谷、2007: 18）。つまり代表と有権者の関係に関して、社会契約論が先ほどの第一の理解に基づいているのに対して、バークは第二の理解をしていると解し、かつ代表はトラストによって責任を負わせられるが、それは有権者に対するものではないとしている。つまり有権者からの「指示」「命令」を拒否するためにバークは代表と有権者を切り離したと理解しているのである。この解釈において有権者は信託者ではない。では誰が信託者なのであろうか。バークが念頭に置いている信託者とは神である。「バークのトラスト（信託）理論は一般的に統治者の説明責任を強調し主張するものだが、それは被治者へのものではなく、むしろ神へのものである」とされる（Whelan, 1996: 24）³⁰⁹。

この解釈に関しては幾らか疑問がある。まず第一はむろん、バークが信託者として想定していたのは神なのかという点、第二は、社会契約論が第一の理解、とりわけ有権者が「指示」「命令」を代表に与えるという理解をとっていたのかという点である。第三は、信託は立法府だけの問題と考えていいのかという点である。

まず第一の点から検討してみよう。この解釈が依拠しているバークの言及の一つが、アメリカ植民地の情勢が不安定化していた時期の下院選挙での勝利演説である。すでに引用したところであるが、再掲する。

「彼（代表）のバイアスのかかっていない意見、彼の慎重な判断、彼の啓発された良心は、

諸君のため、いや生きているどんな人間、どんな党派の人々のためにも犠牲にされるべきではない。彼はこれらを諸君（有権者）の快から引き出すのでもなければ、法や国制から引き出すのでもない。それらは神からの信託であり、彼はその濫用に対して深い答責がある」（SCP, III: 69=2000: 163-4）

ここで「神からの信託」の対象となっているのは代表の持つ「慎慮」「判断力」「良心」といった資質、徳と、それに伴う義務である。有権者の「快」とは有権者の恣意のことだが、先の資質はこうした「快」のためならいつでも犠牲にしてよいものではないこと、その理由はこの資質が有権者でなく神から信託されたものだからであることをバークは論じた。ここから、代表は有権者から切り離されており、トラストと説明責任は代表と神の間で交換されるものであると解されることになる。

これを少しく吟味してみよう。バークの所論は、才能や徳は神から与えられたものであり、与えられたということは地上でそれを行使することが期待されるということである。そして行使には神という信託者による審査、つまり道德適合性が伴うということであろう。だがこれは代表に限定されたものなのであろうか。これは職業倫理の次元の問題であって、公的事柄に関わる職業には格段の厳正さが要求されるにしても、その他の人間におけるその他の徳の場合にも、程度こそ異なれ、同様に当てはまる定式であるようにも思われる。そこからすれば、バークはそれを前提とし、公的事柄であるのでより厳正であるべきだと言っているにすぎないのではないだろうか。しかもこのバークの言及は、まず第一に「何故彼は代表たりうるか」に対する答えだが、「どうやって彼は代表になったか」の答えではない。次に、バークはこうした職業倫理ないし「政治家の鑑」といった次元でもトラスト概念を使用しているが、その次元で使用することが、有権者との関係の次元で使用することを妨げるというものでもない。例えば、投資を信託された業者が顧客の財産を管理、処分する際に、いかに元本保証をしていなくとも、一応の道徳的な判断が要求されるであろうが、その道徳性は神に対する説明責任であって顧客に対してのものではない、と考える必然性はないであろう。二つは両立しうるのであって、顧客への説明責任が最終的には神への説明責任に結び付いているのである。

神へのトラストが論じられる際には、次のバークの言及も論拠とされるが、そこではどうであろうか。

「どれほどであれ権力の一部を持つ者は全て、次のような理念を強く厳粛に心に銘記すべきである。それは彼らは信託によって行為しているのであり、その信託に基づく行動についての説明責任を、一人の偉大な主人、社会の創設者（author and founder）に対して負うべきなのだということである」（RF, VIII: 143=2000: 171）

言うまでもなく、この「一人の偉大な主人」は神である。その点で確かにここでバーク

は「神からの信託」を念頭に置いているのだが、同時にバークが神を「社会の創設者」と換言している点が注目される。一般的に（キリスト教徒にとっては）全ては神が創造したのであり、社会に限ったものではない。つまりわざわざ「社会」を持ちだしたのには理由があると考えるのが自然であろう。とするとバークはここで説明責任の対象として「社会」も想定しており、しかもこの二つの対象は単に並列されているのではなく、究極的に説明責任は神に対して負うが、それは世俗的に社会を経由してなされると認識されているのではないだろうか。先に指摘したのと同様、つまり社会にたいして説明責任を負うことで、神に対する責任を果たすと考えられているようにも思われるのである。

「バークが明瞭に代表は有権者への責任を負ってはいないという言説を残しているわけではない」という指摘は正しい（荻谷、2007: 18）。だがさらに、より積極的にバークが代表と有権者との関係をトラストと責任の関係として捉えていたと考えるべき論拠があるように思われる。

まず状況的な点から考えてみよう。当時、選挙に際して代表を選択する基準として流布したのが「人でなく政策で」「政策でなく人で」という言説である（Lock, 1998: 278）。政策的に共鳴できるものを選ぶべきとする前者の主張は、時に有権者の利己主義と代表のおもねりを相互的に作り出した。この場合、代表はしばしば有権者の「指示」「命令」に極端に忠実な「代理」であり、それが議会の議論の停滞を生み出すことに繋がった。それに対しバークが主張したのは「政策でなく人で」である。詳細で余りに具体的な政策よりも「人」で選ぶことでそうした状況を回避することができるとする。これは有権者が代表に与えるべきなのは「指示」「命令」でなく、その「人」を信頼する、トラストを与えるべきという意味と理解しうるであろう³¹⁰。

次により直接にバークの言及を踏まえておこう。実は「神からの信託」を想定する解釈も、バークの主張が人民の無視にあった訳ではないと論じられており、決して単純な議論ではない。そこで論拠とされているのが、これも前にも掲げた以下のバークの所論である。

「代表にとって、有権者たちとの間の最も緊密な連携、最も密接な連絡、最も隔てのない交流の中で生きることが幸福であり名誉であるべきである。彼らの意思は彼にとって極めて重いものでなければならない」（SCP, III: 68=2000: 163）

ここでは確かに有権者に対する「責任」という表現こそないものの、有権者から切り離されているとは考えられない。バークにおいては有権者から代表はトラストを得ていると解釈する立場は、この言及からそれが読み取れると論じている。「代表は自らの選挙区民と近くあるべきであり、彼らの希望が代表にとって大きな重みを持たなければならないことをバークは認識していた」のである（Conniff, 1994:140, 144）。もちろんここでの「連携」「連絡」「交流」といった表現は、「指示」「命令」ではないということを含意していると見てよい。とすると「指示」「命令」ではなく、「連携」といった形で有権者と代表は相互に

何かを与えていることになるが、それがトラストと説明責任であると考えことにそれ程無理はないであろう。

加えてパークの以下の言及は、より端的にそれを示しているといえよう。

「下位区分への愛着、社会の中で我々が帰属する小さい部署を愛することこそは、公的なものへの愛着の第一の原理（いわばその萌芽）である。それは我々が祖国愛と人類愛に進む階梯の最初の一步である。社会的配置のこの部分の利害は、それを構成するもの全員のトラストであり、これの濫用を正当化しようとする者は悪漢であるように、それを自らの個人的利得のために売り渡そうと企むものは間違いなく反逆者である」（RF, VIII: 97-8=2000: 88）

ここで明確にパークは、地域とトラスト概念を結びつけている。このトラストはいわゆる信託財産の意に近いと考えられる。地域の「利害」とは、税や規制の増減免といった特定の利益ではなく、広く「利益的なもの」を指すと解すべきであろう。この「利害」を、「構成するもの全員」が代表に信託するのであり、それを悪用することを強く批判している。以上の諸点を総合すると、パークは有権者ないし社会と代表がトラストと説明責任を相互に交換していると考えていると見るべきであろう。

ところでこれまでトラスト概念そのものについては触れずにきてしまったが、ここでこの概念の歴史と含意について押さえておきたい。この点についてはガフの考察「政治的トラスト」が簡潔で手際のよい整理をしているので、それを概観しておこう（Gough, 1950: chap.7=1976: 7章）。

ガフによればトラスト概念は大枠で三つに区分される。日常用語としてのトラスト、法的トラスト、そして政治的トラストである。日常用語としてのトラストが法的な技術的意味を与えられ、そして政治的なトラストはそこから派生し、法的トラストからの類推によって成立している。

法的トラストについてだが、これはイギリス法の中のとりのわけエクイティから発生しており、財産管理の場合などで「信託者が受託者に与えたトラスト、ないしコンフィデンス」を意味する。それは信託者が受託者に信託を与え、受託者が受益者に利益を提供するという三者構造をなす。むろんこれは日常語のトラストの意味を限定して法的に使用したものである。

政治的トラストは日常語のトラストを前提にしつつ法的トラストから生み出されてきた。その意味で歴史的に生成してきたものである。違いは、法的トラストが三者構造になっているのに対し、政治的トラストは二者構造になっている点である。つまり政治的トラストでは信託者と受益者が同一となっている。例えば有権者は信託者であると同時に、信託による受益者である。日常語のトラストには「責任（を伴う任務）」「（任務から来る）義務」といった道徳的意味合いが含まれるために、法的にも政治的にもそうした道徳的次元の含

意が必然的に伴い、とりわけ政治的トラストは日常語のトラストと整然と区別するのが困難な場合も少なくない。

まずここで確認できることは、以上の整理からすれば、バークがトラストと言っているのは、日常語から離陸しており、明らかに法的トラストから類推された政治的トラストであるということである。

だがさらにこれまでの議論からすると、この整理に加えてバークは政治的トラストに一つの区分を設けていると考えるべきだろう。法的トラストでは、財産管理や投資信託などの場合、信託者が受託者に処分の「指示」「命令」を行うが、受益者が（例えば未成年その他の理由で）知識・能力に一定の留保がある場合、受託者は管理に関して一定の裁量を与えられ、場合によっては信託者の意思に優位する。バークは政治的トラストにおいてもこの区分に意識的なのではないかと思われる³¹¹。

前述のようにバークは有権者が代表に「指示」「命令」を与えるという事態を否定した。その否定とはこの区分でいえば前者つまり信託者の受託者への「指示」「命令」の否定であって、後者つまり受託者の裁量の付与についての否定ではないことを意味するのではないか。有権者から代表へのトラストそのものを否定したのではないのではないか。そこからすれば、バークが認識する政治的トラストは、この区分の後者に該当するトラストなのだろうということである。つまり「慎慮」「判断力」「良心」といった点でその他に比して優位にある「代表」が、有権者の「利害」を管理する裁量を与えられ、逆に有権者ないし人民は代表に対し、自らの利害のより適切な管理を期待してトラストを与える。このように理解するならばバークの政治的トラストは一定の整合性を獲得するであろう。

さて人民による代表への「指示」「命令」の付与は、代表の独立性、自律性という観点からすれば、人民による「操作」である。バークはこの点についても意識的であったと思われる。といっても力点は「人民」にあるのではなく、「操作」にある。というのは代表を「操作」しようとするのは人民に限らないからであった。

これまで再三指摘してきた通り、議会にはコートとカントリという対立が存在した。国王が直接、大権を行使することがなくなったため、間接的に自らの意思を政治的に貫徹しようとパトロネージによるインフルエンスを行使して、議員にそれを代弁させたのである。その代弁者がコートであり、カントリはそれに抵抗した。この国王のパトロネージによるインフルエンスこそが国王側の「操作」であり、議会の自律性を破壊していたのである。バークはそれを強く批判した。こうした点を考慮すると、バークは代表、つまり議会の独立性、自律性という政治的価値が、人民および国王による「操作」によって脅かされていると認識していたと理解することができる。バークは強く代表の独立性に重要性を見出している。それは代表の「操作」主体が誰であるかに関わらない。上下いずれからの「操作」も拒否すべきだと観念していたのである。この政治的トラストは、代表および議会の自律性、独立性を維持するための理論の概念装置として位置づけることが適切であろう。

では次に第二の、社会契約論が有権者の「指示」「命令」の理論なのかという問題について

て考えてみよう。まず社会契約論も一枚岩ではない。ジョン・ロック以降に限ってもある程度の幅がある。バークと同時代の契約論者にリチャード・プライスがいるが、プライスはひとまず「統治は、その本質においてトラストであり、その全ての権力は特定の目的を達成するための代理である」とし、議会を「立法し、公的事業に出資するために限定された期間選ばれた一団の代表」と、後に見るロックの語彙をふんだんに用いて定義している（CL: 28=1963: 29-30）。ただしプライスによれば「自由は『法律による統治であって人間によるものではない』といわれる場合には、あまりにも不完全に定義されている。もし法律が、一国における一人の人間、あるいは一つの徒党によって作られ、共通の同意によるものでなければ、法律による統治は隷属と異なるものではない」のである（CL: 24=1963: 20）。この「共通の同意」とは、ロックの同意概念とは異なり、さらに急進的なものであることが指摘されている。ロックにおいて「同意」という概念は広くとって「正当性のある統治の源泉」を指し示す概念であったが（Dunn, 1969: 141-7）、プライスが意図しているのは、「一国の全成員が、公共の施策に自らの票を、個々に投ずること」であり（CL: 24=1963: 20）、個々の実定法の正当性の源泉としての概念として示されている。つまり、立法府を構成することにとどまらず、さらに立法府で形成される実定法について同意が要求されているのである（Skinner, 1998: 27）。実は、先ほどの統治の定義において「代理（delegation）」という概念をプライスは使っていたが、この概念は厳密に言えば代表概念と対置され、有権者の「指示」を含意するものとして用いられている。いずれにせよ、これは代表の裁量を極力制限するという点で有権者の「指示」「命令」の理論と言えようが、それはプライスに特徴的な議論であって、その他契約論者に広く共有されているものとは言えない。その意味で社会契約論がすなわち有権者の「指示」「命令」を意味するとまでは言えないように思われる。

さて第三の、行政府のトラストはどうなのかという問題であるが、むろんバークは行政府はトラストと無縁であると認識している訳ではない。以下のバークの言及を見ればそれは明らかであろう。

「政治的な行政執行の職位は、たとえそれだけで見ても、偉大なトラストである。それは、この職位の長ばかりでなくその下僚全員の忠実かつ勤勉な執行に多くを依存するトラストである」（RF, VIII: 247=2000 下: 119）

こうして行政府におけるトラストも含めて考察する必要があるだろう。だが、この第二、第三の問題は、実は次の論点に強く関係しているので、合わせて次節以降で検討することにしたい。

第2節 ロックの影響？

バークの立法府におけるトラスト論は、代表の在り方が問題になったアメリカ独立に際して一つのピークを迎えた。その後バークはイギリスのインド統治の問題に関与したことはすでに論じた通りである。そこでイギリス東インド会社の統治が専制的であることをバークは議会で批判したが、その批判の論理の一つがトラストだったのである。2部9章2節で論じたが、もう一度振り返っておこう。バークによれば東インド会社の特権は議会が認めて「チャーター（憲章）」という形で付与したものである。

「こうした権利や特権は、その他どんな名前と呼ばれようと語の厳密な意味ではトラストであり、それゆえあらゆるトラストの本質的要件として説明責任の義務を負い、万一それが当初の合法的な存在を保障すべき唯一の目的から大幅に逸脱する場合には完全に停止されるべきである」(SFE, V: 385=2000: 463)

このようにバークはトラスト概念を使ってインド問題を説明しようとしていた。そして次のように続ける。

「東インド会社が誰に対して説明責任の義務を負うと私は考えているのか？ むろん議会に対してである。つまり彼らのトラストがそこから引き出された議会」に対してである。それゆえにこの会社に付与された崇高なトラストへの違反を強制する権限を、ほかならぬこの議会の手から奪うためにチャーターが振りかざされている現在の事実こそは、我々自身に発する権力と権威がその目的から歪曲されて誤りと暴力の道具へと変質する場合には、直ちに我々にこれに介入する権利を与え、義務として課す当然の理由となる」(SFE, V: 385=2000: 463)

として議会がトラストしたものである以上、議会が告発することに正当性があるとする。

とりわけこのバークのトラスト論はジョン・ロックのトラスト論に依拠したものであると論じられてきた。「信託理論でもって東インド会社の特権を相対化し、かつ会社への介入を正当化する。言うまでもなくこれはウィルキンズも指摘するように、ロックの信託理論に影響を受けたものである」と論じられている（岸本、2000: 453）。

そのウィルキンズはどのように解釈しているのであろうか。彼はこの東インド会社とインド総督が得たトラストを「従属的（二次的）派生的トラスト」と呼び、これを「破棄するためにバークが設定した条件というものが、ロックのそれ、つまり政府が自らの存在のために依拠しているトラストを破棄する条件を強く想起させるものであることは注意すべき」と指摘する。「バークの議論全体は、イギリス政府が東インド会社に与えたトラストに、ロックのトラストの説明を適用させるものであった。つまり、社会が政府に対して与えたようなトラストについてロックが行った説明」であり「バークの次のような議論は根本的にはロック的である。つまり二次的トラスト」「は究極的には共通善に資するものでなけれ

ばならないということ、その分でそれが少数者に与えられた特権を正当化するが、さもなければ変更や破棄がありうるということである。東インド会社が犯した濫用は事実、大規模かつ習慣的で（現行憲章下では）回復不能な濫用であり公的事柄のミスマネジメントであるというバークの主張も、ロックが革命権に与えた内容を保守化したものである（むろんただしバークがここで意図したのは革命ではなく、二次的に派生したトラストに与えられた特権の廃止である）」（Wilkins, 1967: 191）。ここからすればウィルキンズは、バークがトラスト概念を用いて統治の正当性を示し、かつその濫用をもってトラストを破棄し、統治権を剥奪するという点にロックの影響を見出している。

だがバークは本当にロックの影響を受けているのであろうか。ウィルキンズは「保守化したもの」としているが、バークはいわゆる抵抗権について批判の急先鋒に立っているというべき論者であることは言うまでもない。それを勘案すると、先にも述べたようにこの影響関係はそれほど安易に受け入れることはできない。一応の吟味が必要であろう³¹²。

ウィルキンズはロックの影響と解釈するに当たって、上記のように書くのみで特段の典拠を示してはいないが、先ほどのガフの考察である「政治的トラスト」を参考文献に挙げており、やはりこれを前提にしていると考えられる。

ではここでガフはバークについてどのように言及しているのか、それを参照してみよう。ガフによれば「バークは『あらゆる種の政治的支配と商業的特権』を『語の厳密な意味ではトラストであり、それゆえあらゆるトラストの本質的要件として説明責任の義務を負い、万一それが当初の合法的な存在を保障すべき唯一の目的から大幅に逸脱する場合には完全に停止されるべき』と述べた。バークはトラスティシップに関して、自然に、道徳的義務のことを考えていたようである」（Gough, 1950: 170=1976: 204）。

だがガフはロックの議論とバークのそれを直線的に繋いでいる訳ではない。ここで再びガフの論旨を押さえておく必要がある。

ガフはロックの理論において政治的トラストが最も明白に現れたことを認め、それに二種類の形態があるとしている。

「第一は、国王あるいは執行部は統治される人民からの受託者であるという観念」

「第二は、議会の構成員は選挙民からの受託者であるという観念」

である。そしてこれらは厳密にはそれぞれ別個に与えられるものであり、同意とは異なる。ロックにおいて同意とは社会を形成する時に獲得されるものを意味し、この社会が立法部、行政部・君主にそれぞれトラストを与えるとされている³¹³。

念のためロックの言及を見ておくと、立法権については「立法権力は特定の目的のために行動する単なる信託権力にすぎ」ないとし、「権力はその目的によって制約されるので、その目的が明らかに無視されたり反対されたり」する場合は「信託は必然的に失効せざるを得ない」としている（Locke, 1689: 366-7=2010: 473）。つまり立法府の改変は「目的の明らかな無視」「反対」が論拠であって、有権者の「指示」「命令」といった個別具体的なものにまで踏み込んではいない³¹⁴。また行政権（執行権）についても、「自分に寄せられ

ているトラストに背いて人民に実力を行使することは、人民と戦争状態に入ること」であるとし、信託者が人民であることは明確である（Locke, 1689: 370=2010: 479-80）。

だがいずれの観念も歴史的に形成されてきた観念であることが重要である。ガフによれば、第一に関しては中世政治思想に淵源を持ち、17世紀イギリスに引き継がれたものである。ここでトラストという概念は、神や法ではなく臣民に対する支配者の責任として表現されるようになる。第二は、議会主権を主張し『大抗議文』を可決した長期議会において頻繁に使用されるようになり、17世紀には確立された思想の形態を取ったものである。そこからすれば「行政部に適用されたものであれ、立法部に適用されたものであれ、トラスト概念はロックに到達した時、すでに十分発達した形態をとっており、ロックはそれを受け止め、適用しただけだったとわかる」とされる（Gough, 1950: 163=1976: 189）。この点を考慮すると、ロックの議論に依拠しなければバークが権力の正統性や限界をトラスト概念で説明できなかったとは言えないであろう。

だがバークの所論が特殊ロック的とされたのは、トラスト概念で統治権の濫用を批判し統治権の剥奪を正当化するという点である。それがロックの抵抗権論に近接していると判断されたのだが、果たしてそうなのだろうか。

ガフはその歴史的検討の中で、例えば1626年の議会によるバッキンガム公告発の文書を取り上げている。そこには「叡智とトラストにおいて卓越した人物」あるいは「そのように叡智、トラスト、能力のある数人によって注意深く十分に執行される職務」といった表現があり、日常語としてのトラストに留まっていると思われるところもあるが、「主権者によって彼らに委任された権力とトラストを濫用し、国家にとってゆゆしき存在である全ての人間を問い質し告発するのは」議会の疑いない権利であるという表現があり、この表現などは「その違反あるいは濫用という付加された意味はロックに見出されるような政治的トラストの方向を指し示し始めている」としている（Gough, 1950: 141=1976: 169）。

この議会の告發文書は、少なくとも明らかにロックの『統治二論』に先行して、トラスト概念を用いて統治の正当性の喪失を説明している。換言すれば、トラスト概念をもって権力の正統性の否定やその剥奪を説明し正当化することそのものも、ロックに端を発する議論とまでは言えず（むろんどれほど論理的に整序されたものになっているかといった点は全く別だが³¹⁵）、バークがトラスト概念でそれを説明し正当化しても、ロックの抵抗権理論に直接的に結び付けることはできまい。他方で、バッキンガム公の告発および権力の剥奪は、それが議会によって試みられたという点でも、バークのインド総督の告発と大きく重なる³¹⁶。

以上を総合すると、やはりバークのトラスト論は（たとえインド論に限ってみても）ロックのトラスト理論の直接的影響下にあるとは言えない。繰り返しになるが、バークはロックの所論について無知であったはずはなく、ロックのトラスト理論も直接にも、プライスを通して間接にも知っていたであろう。だが前段までの議論からすればむしろ、長期的に生成されてきた政治的トラスト概念の大きな枠組みにロックもバークも依拠していたと

見るのが妥当なのではなからうか³¹⁷。バークの議論はウィルキンズがいうような「ロックの革命権の保守化したもの」ではなく、あえて言うなら、17世紀から18世紀までにトラスト概念はその用法や適用対象・範囲などがある程度確立しており、その語彙に基づいてロックもバークもそれぞれにトラスト論を組み立てていったと理解するのが最も妥当であると思われよう。

このように言うのは、ロックとバークの論理の組み立て方に、一点明らかな相違があるからである。それはトラストの付与の仕方である。

先ほど確認したように、ロックは確かに立法権力を最高権力としているが、行政権に対しても社会は抵抗できるとしており、厳密には社会が立法府と行政府それぞれに直接トラストを与えることとされている。それに対しバークは、ウィルキンズも指摘していたように、立法府へのトラストを一次的トラストとし、行政府その他へのトラストは議会が与えるという論理構造になっている。つまり、社会がトラストを与えるのは議会のみなのである。周知の通り、ロックにおいては社会が「最高権力」を持っているのであるのに対し、バークは、社会そのものの重要性は劣らず認めているものの、最高の権力は議会に与えられている。これは議院内閣制の理論でもあったといえよう。行政府その他は基本的に議会からトラストを与えられ、その反面、説明責任が要求される。その要求に応えられない場合、権力の濫用であると認められ、議会がトラストを引き上げ権力は失われることになる。ここに行政府その他の権力の限界が定められる。

議会は社会から一次的トラストを受け、したがって社会に対し説明責任を負うが、これは一方で議会への権力集中を正当化し、他方で議会に自律性、独立性を与えている。行政権とりわけ国王の操作から自律する一方で、「指示」「命令」でなくトラストを受けることで、有権者ないし人民の操作からも自律するのである。

これは議院内閣制の単なる題目ではなかったであろう。当時バークが直面した現実を顧みてみればわかる。例えばアメリカへの課税問題に関して、政府は課税の不平等を無視して収入面からそれを正当化し、代表にインフルエンスを行使した。これに対して選挙区民はアメリカからの安い商品との競争が解消しうるためなどでその課税を支持し、反対する代表の排除の動きを見せるというものであった。つまり現実には議会の権力は相対的に見ても優位にあるとはとても言えず、政府は言うに及ばず、人民も自覚のない権力を行使しており、権力は全く分散しているとバークは認識していたと思われる。こうした現実を、トラスト概念を用いて自律的な議会への権力集中へと読み変えていこうとしたと理解すべきなのではなからうか。

第3節 トラスト理論の失敗？

さて以上のように理解するとバークのトラスト理論は一応の一貫性を持っているものと思われるが、それに対し、その一貫性が破綻したのではないかという解釈が提示されてい

る。とりわけインド問題に関するバークの議論がそれを表していると解されているのである。それによればバークの「信託理論 (Theory of trusteeship) は重要な点で欠陥のあるものであり「バークがこれをインド政治に適用しようとした時、支配者が被支配者である人民といかなる意味でも共同体を構成していなかったという事態に直面した」。「その事態はまた人民が自らの支配者を選択することについて何の役割も与えられていないという事態であり、それゆえ、トラストを確立するために効果的な手段はないという事態であった」としている (Conniff, 1993: 292, cf. Conniff, 1994: 148)。本節ではこの解釈を吟味してみることにしたい。

それを検討する際に、ひとまずこの解釈におけるトラストがいかなる含意を与えられているのかを確認しておこう。この解釈においては政治的トラストを、ガフのように法的トラストからの類推と捉えず³¹⁸、いかなれば社会的トラストの一部と捉えているようである。そこではどう説明されているのか。「トラストとは一般的に政治理論においては無視されてきた概念である」とし、「トラストという語は、不確実であるという条件の下での行為を説明し正当化するのに使われてきた、関係する諸理念の広範囲な集合の一部である。こうして、この後はどうなるのかについて依拠しうる期待を形成し、今後を取り扱う基礎として信用ないし保障された信念の基準を提供しようとする際に用いられる。だが社会的政治的トラストは単に依拠しうる期待を形成することだけに留まるものではない。物理学のように、社会的トラストは、規則的であるという仮定、つまり人間の行為は一貫しているということを起点としている一方、さらに、そこに悪意ある動機が作用していないことを必要とする。トラストを要する状況において私が期待するのは、他者が私の代わりに行為してくれることだけでなく、彼が私のことをよく見て私の利益を考慮するであろうと仮定していること」である (Conniff, 1993: 292) ³¹⁹。

そして法的トラストとの関係について次のように触れている。「政治におけるトラストを契約の問題に還元しきれないのは、完結せず中途変更可能だからであり、それゆえに政治的なトラストは法的なトラストとはかなり異なる概念となるのである」 (Conniff, 1993: 293)。本稿でもこの二つのトラストは異なることを前提としている。だが異なるのは不確実性、変更可能性の問題ではなかった。

さてこの解釈でバークのトラスト理論がインド問題において破綻したとする主要な論拠は何であろうか。それはアメリカ、アイルランドとインドが異質だという点に関わる。「トラスト理論をインド問題に適用することで、一つの重要な論点が浮上した。それはバークがそれ以前に帝国に関する議論で踏み込んだ論点では扱わなかった論点である。アメリカ植民地とアイルランドには、自治とイギリスの政治的文化的実践の長い経験という実質的要因があった。他方、インドは大幅に異質な社会と文化を持ち、議会も立憲主義、代表制による統治、個人の権利の伝統もない。その場合、インドはヨーロッパの道徳でどのように判断されるのか？」 (Conniff, 1993: 301, cf. Conniff, 1994: 148-9)。これが障壁となり、バークはトラスト理論による批判を放棄し、その代わりに、インドにも適用可能な自然法

理論に基づいて東インド会社およびインド総督を批判したとしている。

さて、この理解は適切なのだろうか。結論から言えば、この解釈には幾らかの混乱があるように思われる。

一つは、比較の対象についてである。アメリカの文脈でのトラストとインドの文脈でのトラストが並列的に比較されているが、これまで検討したように、アメリカの文脈で問題になったのは立法におけるトラストだったのに対し、インドの場合は行政におけるトラストであって、他の論者はともかく、バークはこの二つのトラストを区別している。この点でアメリカの場合とインドの場合を素朴に比較検討することは、細かいが明白な混同であろう。このような比較検討を行うなら、アメリカの総督（府）か、インドに関する本国議会が対象に入っていなければならないのだが、バークはいずれも問題とはしていない。この解釈ではバークのトラスト理論における立法と行政の違いを等閑視し、アメリカ問題とインド問題を無造作に時系列的な一つの直線に置いた上で、破綻を見出ししまっている。破綻したという結論を導き出す検討の手続きの妥当性に疑問が残ると言わざるを得ない。

次に、文化的相違の問題についてである。一見説得的な議論に見えるが、それでも疑問がないではない。まず第一に、この解釈が採用しているトラスト概念の定義は、より普遍的な定義であって、そこに文化的要因は含まれていない。したがってこの定義に忠実であればあるほど、文化的な理由でトラストが可能になったり不可能になったりするはずはないことになる。この解釈では「支配者が被支配者である人民といかなる意味でも共同体を構成していなかった」のでありバークがそれに気付いたとされているが、これはある意味ではやや大雑把な把握で、「人民が自らの支配者を選択する」という意味での共同体のレベルで言えば、インドばかりでなくアメリカ、アイルランドも同様であるし、文化的共同性という意味での共同体というレベルで言えば、例えばアイルランドは宗教的にカトリックでイングランドとははっきりと異なっており、またアメリカとイングランドの関係はしばしば未成年と成年の関係に比せられたといったことなど、厳密に検討すればするほど、その差異は程度問題に回収されかねない。

第二に、実際の差異とバークや同時代人たちの差異の認識についてである。いかに実際に異なっていようとも、ここで重要なのは後者であろう。当時はインドが未開で野蛮だという認識は依然として完全には払拭しきれていなかった。それに対してバークはそれを真っ向から否定しようとしていたのである。詳細は2部9章で見た通りである。

「破綻」説の方ではトラストの前提となるヨーロッパ的な法的政治的概念を共有していないとバークは認識したとしている。しかし実際のバークはむしろ、上述の文明理解を踏まえ、インドでは所有権を中心にしてそれらの基本が共有されていると主張することに腐心している。むしろヨーロッパ的な立憲主義ではないかもしれないが、所有権を代表とする人民の権利と、それを保護する規定があることを強調し、差異はむしろ表層的であることを主張していると解すべきであろう。「破綻」説はこの一連のバークの努力については、全く検討していない。

以上を総合すると、バークの認識の正不正はともかく、バーク自身の認識と主張は一貫しており、「破綻」説は残念ながら枢要な部分で論拠を欠いていると言わざるを得ず、支持することはできない。つまり行政権力は議会からのトラストによって与えられているというバークのトラスト理論に、言われるような破綻は見られないというべきである。

さて、ところでもう一点、バークのトラスト論が「破綻」していると疑われている点がある。それはトラストによる権力と主権との違いについてである。

バークはインドにおける会社や総督のような権力の濫用に対し、イギリスの「マグナ・カルタ」をインドにも設けるべきと主張していた（East India Bill）。だが「破綻」論によれば、バークの主張には自己矛盾がある。それは、濫用はむしろ行政権が行うにもかかわらず「バークは大臣を任命し、議会を解散させるという国王の権威を受け入れて」おり「バークが示しえたのは国王は行動する前に下院のアドバイスを要請すること、それを受けるにあたって注意深く扱うこと」などにすぎず、行政権を代表する国王に対してトラストを引き上げることなどバーク自身が考えてもいない（Conniff, 1994: 154-5）。それゆえ国王がインドのマグナ・カルタを侵害したとして、トラストの剥奪などできないのではないか、という指摘である。

興味深い論点であろう。国王の権威に関するバークの認識は概ね指摘の通りであると思われる。だが、このバークの限界と思える問題に対する答えの手掛かりは、実はバークのインド論の中にある。それはトラストされた権力と主権の違いである。

それを考察する際に、一つ確認しておこう。それはバークが委任（mandate）概念をトラスト概念と互換的に使用していることである。前述のように、トラストはイギリス法のとりわけエクイティから来た概念であるのに対し、委任概念はラテン語の *mandatum* からきたローマ法上の概念で、出自が異なるが意味内容は重なっている。

バークはこの委任概念でトラストを言い換えながら、インドにおけるトラスト、委任を次のように論じている。繰り返しになるがもう一度掲げる。

「インド会社に巨大な権力を委任するにあたって、この王国はその主権を手放しはしなかった。逆に付与された権力が巨大で神聖なものであるために、応答責任は増加する」（SOI, VI: 281）

すでに論じたように、バークは「委任された権力」と「主権」を区別して論じている。東インド会社やインド総督に与えられた委任、トラストは、当然一定程度の裁量が容認される。バークも「巨大な権力」というように、その点を見れば委任独裁ともいえるべき権力である。だがバークの目には、このインドの場合は委任独裁の範疇を越え、主権独裁の状態に入っているとバークは判断していた。

この委任された権力、トラストされた権力と、主権の違いは何であったか。トラストには説明責任が伴い、トラストされた権力は「指示」「命令」に従うのではなく裁量が認めら

れるものの、説明責任を果たす必要があるとされた。恣意的権力とはそれを果たすべきなのに、放棄している権力のことである。それに対し主権は説明責任がない。行政権と主権は説明責任に関して明確な違いを持つ権力であり、バークはそれを論じているのである。「破綻」論はこの違いを考慮していない。

だがバークは主権という権力ですら、まったくの無答責ではなく、社会を解体させることは許されないと指摘している。この主権という権力の限界について、さらに検討しておこう。というのも、イギリスにおいて主権者が交代したことがあるからである。むしろそれは名誉革命であり、バークはこれを高く評価している。その正当性は「社会の解体」と関係しているのだろうか。バークの議論の一貫性が問われる問題となる。

名誉革命についてはイギリス国内でも多様な解釈があったが、バークとプライスはこの点で強く対立し論争している³²⁰。この論争を素材に検討してみよう。

プライスはフランス革命を名誉革命の延長線上にあるものと解しており、名誉革命ではロック的に「権力濫用の場合それに抵抗する権利」と「我々自身の統治者を選定し、ミスコンダクトの場合に彼らを罷免し、我々自身で統治を構成する権利」などが認められたと解釈した（DLC: 189=1966: 48）。プライスの国王に関する言及は次のようなものである。

「私的能力においてどうであろうとも、個人的資質の点で我々の多くのものに匹敵せず、あるいは遙かに下であっても（共同体を代表し、その第一の行政官として）我々の尊敬と服従を受ける資格がある」が「世俗的統治者は本来公衆の下僕であり、国王は公衆によって作られ、維持され、彼らに責任を持つ第一の奉仕者（servant）以外の何者でもない」。「彼の神聖さは共同体の神聖さであり、彼の権威は共同体の権威」なのである（DLC: 185-6=1966: 38-9）

それに対しバークは周知の通り、フランス革命は名誉革命とは関連せず、プライスの言うようなロックの抵抗権は名誉革命でも認められていないと主張した。この反論を受けてプライスはバークの主張には矛盾があり議論は成立していないと指摘する。

「国王はその王権を人民の選択から引き出しているのではなく、また国王は人民に責任を持つものでもないと彼は主張する。しかし、にもかかわらず素晴らしく矛盾しているのだが、彼は、悪い国王は、もし威厳をもって行われるならば、罰せられることもありうると示し、国王ジェームズはそのミスコンダクトのために正当に王位を奪われたと認めざるをえなくなっている」（DLC: 189-90=1966: 9-11）

さてこのプライスの主張は理解しやすいが、プライスのバーク理解は適切なのだろうか。バークはそのように決定的な矛盾を帯びた主張をしたのだろうか。

バークはプライスが国王を奉仕者と性格づけたことを受け「国王は、ある意味では疑い

なく、人民の奉仕者である。何故なら彼の権力は全般的（general）利益以外に合理的目的を持っていないからである」と認める（RF, VIII: 79=2000 上: 57）。だが名誉革命で人民は主権者を選んだ訳ではない。換言すれば革命後の主権者は人民に対して説明責任を負っていない。名誉革命を主導した者たちは、後にも主権者は無答責であるとしたからである。

「彼らは王冠を、法の観点と評価において、従来 of 完全な無答責なものとした」（RF, VIII: 78=2000 上: 55）

彼らはプライスの言うようなミスコンダクトという理由で主権者を交代させたのではない。第一、そのような理由で主権者を交代させていたら、統治など一時たりとも安定しないからである。

「名誉革命で指導的な役割を果たした人々は、ジェームズ国王の実質的な王位放棄を、この種の些細で不確実な原理に依拠させたわけではなかった。彼らは、国王が無数の明白な不法行為によって、プロテスタント教会と国家の、そして彼らの基本的で疑問の余地のない法と自由の転覆をまさに企てたと告発した。国王と国民の間の原初契約を破壊したことで告発した」（RF, VIII: 77-8=2000 上: 54-5）

ここでバークのいう「国王と国民の間の原初契約」とは何を意味するのであろうか。バークの次の言及と重ねると明確になろう。

「名誉革命は、我々の古来の異論の余地ない法と自由の保護」「のためになされた」（RF, VIII: 119=2000 上: 61）

主権者が「法と自由の転覆」を図り、名誉革命が「法と自由の保護」のために主権者を交代させたのだから、この原初契約は疑いもなく「法と自由を保護」する契約である。法も自由もない状態から、法と自由を保護する契約を主権者と国民が結ぶとバークは認識している。これは市民状態としての社会を形成することを意味していると解することができる。

さらにバークはこの主権者交代を次のように性格づけている。

「これら紳士が極めて無造作に口にする国王放逐の儀式は、ほとんどの場合、武力（force）なしには実現しない。その場合、それは国制の問題ではなく戦争の問題となる。法律は戦争のさなかには沈黙を余儀なくされ、法廷の権威はもはや自ら保持する手立てを失った平和とともに地に落ちる。1688年の名誉革命を実現したものは、何らかの戦争、とりわけ内戦が正しくありうる唯一の論拠における正戦であった」（RF, VIII: 80=2000 上: 59）

ここでバークの意図は明確になる。主権者の交代は、主権者が社会を破壊して戦争状態に陥れた場合、つまり内戦といった社会の解体が明らかになった場合にのみ正当化されるのである。

以上からすると、バークの理解は少なくとも一定の一貫性は確保している。インド論において定式化したように、主権者は社会が解体の状態に陥るまでは無答責であり、社会が解体の状態に陥った時は、責任を問われることになる。バークは別の箇所で、政治の役割として多様な利益の調停を挙げている。一つの社会においても利益は多様であり、利益の対立は善悪の問題ではなく、それらを調停するのが政治に期待される役割であると多元主義的な立場を表明している。こうした対立は社会における常態であるとバークは認識しているが、それは法と自由の存在を前提として初めて成立する対立であり、この前提をバークは「全般的利益」と呼び、主権者の目的と位置付けていると理解することができよう。

このようにバークにおいては、トラストと説明責任という観点から、行政権と主権は明確に区別されている。一般的に国王は行政権の代表として位置づけられていることから、「破綻」説のように、バークの認識における国王の位置づけは、行政権におけるトラストとの関係で矛盾が存在すると見るのも無理からぬところであるが、バークにおいて国王とは何よりも主権者であり、単なる行政府の一部ではない。そしてバークにおいては、トラスト概念によって立法権と行政権が区別され、それぞれ正当性と限界が与えられているのと同様に、行政権と主権も権力としての正当性と限界が与えられていると見てよいであろう。

終わりに

政治的トラスト論は、とりわけロック以降、明確に権力論となった。権力の本質と限界を説明する装置として、トラストが用いられたのである。だがそれはロックに始まる訳ではなく、最も明確な表現を与えられたものと位置付けられる。

バークのトラスト論はその意味で、ロックの直接の影響ではなく、それまでに展開されてきた政治的トラスト論の一つの現れとして把握することができ、一応の一貫した論理を持っていることが確認できる。そこでは最終的には神との関係はあるものの、基本的には世俗的な理論であると言える。そこでは信託者と受託者の間の関係が問題になるが、それは「指示」「命令」と「服従」の関係ではなく、受託者に一定の裁量を与えるものである。これはとりわけ代表概念で重要な意味を持った。選挙区代表なのか国民代表なのかという論点において、バークが国民代表の理論を展開する時、一つには前に論じたように公共精神が重視されるため、代表が追求するのは個別的選挙区の利益ではなく、公益でなければならないことを論拠としているが、もう一つに、このトラストが論拠となっている。つまり選挙区民の「指示」「命令」ではなく、公益の追求のため代表の裁量が認められる必要が

あったのである。そこからすれば、バークの公共精神論とトラスト論が相補的關係にあることが確認されよう。

またトラストされた権力と主権との差異からも、バークはトラスト論を構築している。恣意的権力ないし専制は、トラストされた権力であるはずのものを主権と混同することから起こる現象として説明される。ここで受任者はトラストによって裁量を与えられるが、その裁量がトラストを越えている場合、それは恣意的権力と認識されうる。ここでバークは権力の質的相違についてトラストを用いて説明しているのである。こうしてバークは、ロックとは異なる形でトラストを用いて権力の本質と限界を論じており、その一応の一貫性は認められるものと言えよう。

1 この二つの著作に関しては、書誌的な問題が存在する。第一に、これらの著作を一つと考えるか、二つと考えるかについてである。概ね、これまでは一つの著作であると考えられてきた。片や『イギリス史略』は題名からわかるとおりイギリスの歴史を述べたものであり、片や『イギリス法の歴史』はイギリスの法律と法学についての歴史を取り扱ったものである。後者は執筆時期も同時期と推定され、分量的に比較的短いこともあって、これまでバークの全集の類においても前者の補論として捉えられ編集されていた。しかし、この後に少しく見ることになるが、内容上、この『イギリス法の歴史』は『イギリス史略』の第七章に接続されるべき点が見られるにもかかわらず、『イギリス史略』についての言及がないことなどから、現在では、一応独立した作品として捉えられている。本稿でも、この見解にしたがって別個の著作として扱うことにしたい。そして第二は、第一のことと関連するが、『イギリス法の歴史』は断片的で十分に完結していない著作と考えられることになる。冒頭に予告されたことが十分に論じられていないことなどを見ても、それは確かであろう。そうしたことから総合して、現在ではこの『イギリス法の歴史』は『イギリス史略』の執筆前か、執筆初期に書かれたものと推定されている。

2 初期バークの作品を取り扱う際に留意事項が二つあることが知られている。一つは、まず初期バークを論じるということそのものについてである。それは、バークの主著と目されるのが、議会に入った後のバークの著したものであるということと関連する。それらと、初期バークの著作は、政治に関わるものと文芸に関わるものという点で、関連性が比較的薄いと思われるのである。かろうじて、『年鑑』の編集者としてのバークが結び付けやすいものと捉えられている程度であった。これはバークという思想家の持っている二つの一貫性問題の中の一つである。バークという思想家に内的な一貫性を追求しようとするほど、一つの体系性を模索しようとするほど、このことは論点となって浮上してくる問題とされる。それについては、まず第一に資料的問題が少なからず影響しているだろう。とりわけ初期バークの著作は『自然社会の擁護』にとどまらず匿名で出版されることが多かった。そのために全体像が見えにくく、そのことは現在においても大幅な改善は見られない。それを補足する書簡についても、この時期のものは他の時期に比べて少ない。ノート・ブックが発見されたのはその意味では貴重なものと考えられている。第二に、作品内容の多様性ということも影響する。単純に見ても、ジャンルを超えた一貫性は中々見いだし難いことは頷けることであろう。

この問題に対して、しばしば研究者によって取られた対処法の一つは、議会人バークを中心として捉え、初期バークは自らの力を注ぎ込む領域を見つけられなかったと解する方法である。幅広い領域に渡る知識と感性をもっていたが、むしろそれを持て余していたものと理解するのである。もう一つの対処法は、ある意味では大胆なもので、省略してしまうことである。つまり、自らのバーク像に合わせて、初期作品の中でそれに関連のないも

のは言及せずに省略してしまうものである (McLoughlin and Boulton, 1997b: 4-5)。このように書くと、それらはバークに対する暴力以外の何者でもないかのように思われるが (そしてそれはその通りなのだが)、それに対する反対弁論として最も有力でしばしば採用されるものは、バークの思想を取り上げる際に、この二つの方法と全く無縁であることはおよそ困難である、というものである。だが本章は、比較的この問題を免れている。むしろ、法、コンスティテューションという概念は後年でもそのまま一貫して取り上げられているからである。

二つ目の留意事項は、初期バークの作品の中でも、とりわけ、前記の二つの作品を取り上げることについてである。これらの著作は、初期主要作品の中でも、これまで取り上げられることが少なかった。『自然社会の擁護』はボーリングブルックやルソーとの思想的相違などを比較考察する際にもしばしば論じられた作品であり、『崇高と美』はバーク個人の思想を超えて、美学というジャンルの中で重要とされ、カントが『判断力批判』を執筆する際にも参照された作品として有名である。しかし、『イギリス史略』および『イギリス法の歴史』はそれらと比べ重要度において劣ると思われる著作であった。第一に起筆の経緯からしても、出版社ドズリから依頼された原稿であるために、バークの主体性をそれほど感じさせなかったことが挙げられる。加えて第二に、これまでこの著作はバークの生涯のうちに出版されたのは一部分で、残部は最後まで手元に残っていたことも、まだ完結していないことを暗示するものと捉えられてきた。しかし後ほど論ずるように、現在ではこの点については理解が進んだと言ってよい。

3 キリスト教の歴史観については、各種のキリスト教の概説書、事典などを参照している。日本基督教協議会文書事業部編『改訂新版キリスト教大事典』教文館、『岩波キリスト教事典』など。

4 この点について、例えばカール・シュミットは、ホッブズの『リヴァイアサン』を理解するに当たって採用している。つまり、「ホッブズは自然状態について語っているが、しかし決してラウムのないユートピアの意味で語っていない。ホッブズの自然状態は所有者のいない陸地ではあるが、しかしそれゆえどこにもないもの、ということではない。自然状態は場所を定めうるのであり、またホッブズは自然状態を新世界にも見出している。『リヴァイアサン』において『アメリカ人たち』は自然状態にある人間の狼的性格についての例として挙げられている」。ホッブズはアメリカがその後ヨーロッパ的な社会を構成していくことを想定しており、それは明らかに発展論的性格を持っているものである (Schmitt, 1950: 65-6=1976: 90-1)。

5 この啓蒙における歴史は特殊なもので、いわゆる歴史とは明確に区別されるべきだとする理解も当然存在する。ここでは後にバークの歴史書を解釈することになるが、ロバート・ニスベットはそのように理解している。「啓蒙主義においてはフィロゾーフやまた多数のイギリスの合理主義者たちが採用する独特な『歴史』は、自己流の、『自然的な』、『推論的』で、『憶測的』な、あるいは『理性的』な歴史である」が、「バークやその他の保守主義者たちにとって、この種の歴史は過去と現在が持つ本当の複雑さと具体性を理解する手立てとして、無益であるどころか有害ですらあった」(Nisbet, 1986=1990: 35-7)。もちろんこの二種の歴史は全く同じものでないが、バークがそのように指摘している箇所は見当たらない。

6 ヒュームの思想に関して、カント哲学に大きな影響を与えた存在として関心がもたれてきたということも手伝い、わが国では当初認識論の哲学に比重をおいた研究が積み重ねられてきた。この点に関しては質量ともに充実しているといえるであろう。またイギリス道徳感覚学派の流れの中に位置づけた研究も数多い。しかし「ごく概略的にいえば、思想家としてのヒュームは宗教、道徳をも含む広い意味での『哲学者』、『社会学者』、『歴史家』という三つの顔を持っている」(坂本、1995: 27)。「社会学者」や「歴史家」の面につい

ては、大野精三郎の先駆的研究があったが（大野、1966）、これまで手薄であったといわざるをえなかった。しかし近年はむしろそちらに研究の比重が移ってきたといってよいだろう。とりわけ、経済学的側面、政治学的側面から研究が進められ（例えば、坂本、1995、犬塚、2004）、その中で『イングランド史』は従来よりも強い光が当てられているといえる。部分ながらも翻訳が出されていることが、それを証明しているといえよう。

7 その理由は、正確であるかどうかは別として、バークもヒュームも保守的思想であると思われてきたこと、そしてヒュームの『イングランド史』が1754年から1762年にかけて出版されるなど、時期的に重なるためである。

8 このバークとブラックストーンの関係については後にもう少し踏み込んで検討するが、あらかじめここで確認しておくことができこととして、ヒュームとの関係と同様、バークの議論はブラックストーンの議論に代替されるものでもないということである。

9 岸本はさらにバークの史書における「プロビデンス」についても論じており、半澤の枠組みを受け継いでいると言ってよいであろう。

10 このトーリーとウィッグのイデオロギーについては、実際はこれほど単純ではなく、折々の政治的出来事によって変動している。例えば、トーリーは基本的にはここで述べたように国王絶対主義であったが、このジェームズ2世の行動によって内部では意見にグラデーションが存在することも確かである。こうした点についてはディキンソンが最も明晰かつ簡潔な表現を提供しており、参照されるべきであろう（Dickinson, 1977: chap.1 and 2 = 2006: 1 および 2 章）

11 この当事者の名前にちなんだブレイディ論争については、ポーコックがその重要性を評価し（Pocock, 1957）、議論の俎上に載せられるようになった。邦語では高濱俊幸が詳細に紹介、検討を加えており、ここでも参照している（高濱、1996: 2 章）。

12 しかしバークは『イギリス史略』において、しばしば「神」を登場させているのは事実である。この点について、「何とかして歴史における必然性の支配を読み取ろうとする彼の意欲の表現」であるか、「判断中止を表明するための単なるレトリック」であると受け取る場合もある（半沢、1965: 221）。そうした場合モンテスキューやヒュームと違って、バークは方法論的世俗化ということに不徹底であったということになる。それに対して、むしろそこがバークの特色だと見ることもできよう。「人間の歴史はその全てが合理的に認識できるとは限らず、歴史には光の届かぬ闇に閉ざされた不可知の領域があり、それは結局、神の意思に委ねざるをえないことを、バーク自身明瞭に認めている」とされ、そうした姿勢は「早くから見出されるバークの基本的態度だった」と理解される（岸本、1989: 218-9）。バークは国教会派であり、ヒュームのように徹底した宗教批判を行わず、国内の宗教問題にも寛容政策を支持する立場であった。しかし、バークは宗教的熱狂に対して極めて批判的であった点においてヒュームと同じであり、冒頭において述べたような「保守的啓蒙」の一員であったといえよう。つまり、世俗的問題について宗教的熱狂をもって対処しようという点からは離れ、世俗による解決を望むことにおいて、バークは明らかにキリスト教的目的論から離陸している。その世俗の問題が神の意思となんら接点のあるはずがないとするほどにはバークは非キリスト教的ではなかったという理解は全くの私の管見である。

13 バークの著作をこうした視角から分析することを提示、実践してみせたのは、やはりポーコックである（Pocock, 1989）。本稿でもこの分析を参照している。これまでは、バークの自然法思想が研究されてきたが（Stanlis, 1958）、本稿の冒頭で論じたように、コモン・ローというイギリス独自の法とその思想は、構想された当初から、自然法思想と関連していたことを考慮すると、バークの自然法についての言及も、それを踏まえたものとして理解されるべきであろう。例えば最近スタンリスがバークの自然法思想を論じているが、そこにも次のような言及がある。「バークは、クックが近代イギリスで最も突出した自然法の擁護者であると考えていた」のであり、「イギリスのコモン・ローは制定法を自然法と結びつける架け橋をクックに提供した」のである（Stanlis, 1991: 11）。ここでは、自然法思想

に重心をおいた理解であるが、バークはコモン・ロー思想を通じて自然法思想を摂取し、統合的に理解していたと見るべきだと思われる。

14 バークの法学研究はこうして歴史的知識を要請することになるが、実はそれは当時の法学研究のトレンドになりつつある手法であった。バークがロンドンの法曹学院、ミドル・テンブルに所属して法学研究に携わっていた頃は、むしろ手続法についての研究が中心的関心とされ、歴史的研究は疎外されていた。しかし、同じくミドル・テンブルの出身であり、歴史的研究に関心を持っていたブラックストーンが1758年にオックスフォードのイギリス法講座であるヴァイナー講座教授に就任するなど、徐々にその傾向は強くなっていく時期であった。バークはその意味では、ヘイルの著作およびブラックストーンの講義などから概ね独学で歴史的研究という手法を学んだと見てよいであろう。

15 実はロックとの関わりが論じられる点として、もう一つ「政治的信託」概念が挙げられる。これについては後に論ずることになる。

16 グレン・バージェスはその書『古来の国制の政治』において、これまでのポーコックのコモン・ローの強調を行き過ぎと論じた。17世紀の言説はコモン・ローの言説のみが存在していたわけではなく、複数ある言説のうちの一つであるとして相対化した。ここでバージェスが取り上げているのは、コモン・ローの言説、ローマ法の言説、神学の言説の三つである。爾来17世紀を考察するに当たって、このバージェスの議論は見逃せないものとなっている。このことについては後述するが、ここでは17世紀そのものを分析対象としないことはあらかじめ言っておかなければならない。ローマ法学者の議論の重要性は無視されるべきでないことと、ここでの議論における有意性とは直結しない。

17 あらかじめ注意しておかなければならないのは、フォーテスキューが依拠した枠組みは明らかに中世自然法であり、またローマ法の『ディゲスタ』である。このことからしても、明らかにイングランドでもローマ法の影響は明確であり、学ばれていたことも確かである。詳細は後述することになるが、イングランドにおける法学の語彙は長きに渡ってローマ法のそれであり、またいわゆるロー・フレンチ（法律用フランス語）であった。それが英語になることには特別な意味があるが、そうではなくともローマ法からの離脱がローマ法の語彙の下で行われていたことは重要である。

18 フォーテスキューにおけるトマスの影響については、極めて興味深い論点であるが、本稿の目的からしても、紙幅の関係からしても、取り上げる余裕はない。邦語では、土井美德が要領を得た議論を展開しており、参照されるべきである（土井、2006: 59-64）。

19 このフォーテスキュー、および後述するクックがブルータス伝説に依拠していたこと、そして、クックがブルータス伝説から離れて、思想的変遷を果たしたことについては、深尾裕造の指摘に基づいている（深尾、2000）。

20 このベイコンとクックの対立と応酬については、塚田富治が要領を得た叙述を提供しており参照されるべきであろう（塚田、1996）。また木村俊道がベイコンとクックの対立を思想的に分析している（木村、2003、とりわけ第四章）

21 このポーコックの著作『古来の国制と封建法』については、わが国で最も早期に紹介、議論した田中秀夫の論文が参照されるべきである（田中、1998: 第1章）。

22 このことに関しては望月礼二郎の整理を参照している（望月、1981: 1篇1章2款）。

23 この点について、クロマティエは少なくとも五種類には分類できる内容を含む概念であるとしている。クロマティエの分類によれば、①絶対的な合理性、自然法、②所与の対象に内在する合理性、あるいは秩序づける原理、③特定のルール正当化、④法律家の自然的理性、⑤法律家の精神の中にある観念、である。

24 この法命令説は、一般的にホブズを始祖として、後に後継者たるオースティンによって展開されたとするのが通説である。しかし、ホブズはベイコンの後継者であるとも論じられる。ベイコンも「法を議論するうえで最優先されなければならないのは、公的世界の確立と安定をもたらす公的な法であり、その法を守護する主権的権力」だと考えていた。

ホブズはベイコンの秘書をしていたこともあり、このベイコンの法の捉え方との関係は無視できないものと思われる（塚田、1996: 213, さらに Cropsey, 1971: 14-5, Yale, 1972: 123 も参照のこと）。むろん、ベイコンとホブズの関係はこうした継承関係だけで捉えられるわけではなく、鋭い切断が存在していることを重視する場合もあるし、そうした理解は少なくないといえよう。それはホブズが優れて近代的思考を展開しているのに対して、ベイコンが少なからず伝統的体制に則って思考していることに注目する場合である。ここでは、伝統的体制に依拠して論じているという水準からすれば、むしろ対立関係にあったクックと近しく理解される。「ベイコンとクックには前者が臣民の自由による国王大権の侵犯から生じる王政の危機に警戒的であったのに対し、後者は逆に国王大権による臣民の自由の侵害に警戒的であったという状況認識の相違があり、その結果往々にしてベイコンの臣民の自由論とクックの国王大権論にはそれぞれ消極性が見られるのであるが、基本的には『両者とも依然として慣習的な国法によって規制されるハーモニーあるいはバランスの概念のうえに立っていた』（安藤、1993: 7）。これはベイコンやクックがこうした前近代と近代の分水嶺に立っていたことを示しているものと理解すべきものであろう。その意味で、どの傾向に着目するかでどの立場で理解するかが決まるものと思われるが、ここではベイコンについてこれ以上深く立ち入ることはしない。

²⁵ ここで法命令説の典型として『リヴァイアサン』と『対話』に表明されているホブズの思想を検討するが、概ねこの二書の間には思想上の違いが見られないことは知られている。むろん、ならば何故『対話』が改めて書かれたのか、という作品史上の問題が発生することになるが、これまでのホブズ研究でも、この二書を概ね相補的に理解していることもあり、ここでもそのように扱う。だが『リヴァイアサン』は普遍的理論の性格が強く、『対話』は後述するように裁判管轄など、コモン・ロー思想が重視する論点を網羅的に厚かったものであり独自の性格を持っている。

²⁶ ここに表明されたように、主権者命令説は必ずしも「君主命令説」であるわけではない。しかし、とりわけ当時の状況からすると、そのように読み取られることが多かったことは確かであろうし、現在でもそうである。ホブズを絶対主義者とする理解は、むろん、このことから発していると理解されよう。本稿はホブズ論を目的とはしていないので、このことの是非について紙面を割くつもりはないが、むしろ必ずしも「君主命令説」ではないことを重視したい。主権者が君主でなければならないとは決して述べていないばかりか、明らかに「主権合議体」をも想定しているところを注目すべきであろう。イングランドの場合は明らかに主権者が君主であったということに過ぎないのであって、ホブズの真意は、君主制であれ民主制であれ、いかなる政体でも成立する普遍的な理論であることを目指していたものと理解されるべきだと思われる。

²⁷ ホブズはこのノルマン征服について具体的にほとんど言及していない。ここで検討の対象としている『対話』においても見られないが、クックに対する反論として著されたこの書においてホブズの念頭にこうした法の連続性問題とノルマン征服がなかったとは思えない。ポーコックもその点を指摘しており、ホブズはそれを意識していたとする（Pocock, 1957: 165）。『対話』に直接の言及がないことは「説明の省略のため」であろうとしているが、その理由はともかく論理的整合性からしても、このことは間違いないことであろう。

²⁸ この点について、従来は、イングランドにおける法の職能団体（ギルド）的な理性の独占を批判したのものとしても理解されてきた。しかし、しばしば批判の内在的論理は追求されずに終わってきたことを指摘する小林弘は、ホブズが自らの言語論からすれば「人工的理性」は空虚な言葉と考えざるを得ず否定したと論じている。あたかも「知性の主体であるかのように扱い、その理性が存在しないのに実在しているものと錯覚している点をホブズは批判している」と解している（小林、1990: 107）。

²⁹ この点にホブズの議論の絶対主義的性格が最も現れるであろうが、ホブズはあくま

で自然的理性のみを認識することから、何故に国王の理性が特別に立法理性とされるのかが問題となるであろう。「ホッブズは正しい法とそれを作った自然的理性の資質の間には何の理論的関連をつけてはいないし、結び付けてもいない」のであって、「自然的理性はホッブズの哲学の世界では計算理性として中心となる重要な概念の役目を果たしているが、しかし、法学の世界では、その役目が与えられてはいない、ということがわかる」(小林、1990: 112)と理解することもできる。それに対して、ホッブズがイングランドにおける最高理性とされる国王が「助言と審議を経て公に宣した」ものとして法を作るとする点に注目して、助言と審議を行う議会の役割を重視する理解も存在する。こうした理解からすれば、議会では明らかに「コモン・ピープル」の自然的理性が行使されるのであり、法を実際に作るのはこの理性である。「イングランドにおいては国王が法を作るが、その際議会の助言と審議、そして同意を必要不可欠な条件とする」というのが「ホッブズの解答」であったと解釈されるのである(高野、1990: 113-4)。しかし、この解釈からすると、クックに代表される法律家たちが議会にいたことをいかに理解すべきかが困難になるのではなかろうか。議会において法律家たちが「人為的理性」をもって法を作っていることをホッブズは認めざるをえなくなってしまうであろう。ホッブズは議会にコモン・ロー法律家たちがいることを明確に認識していたことを考えると、この解釈が常に成立するわけではないと思われる。³⁰ ヘイルの著作は膨大であるが、生前に出版されなかったものが多く、また、完結していないものも多い。このホッブズに対する反論もその一つであり、執筆がいつであったかも正確には確定されないし、内容的にも「人工的理性論」と「主権論」の2部構成になっているが、それで完結しているのかも確定されない。ここでヘイルはホッブズの『リヴァイアサン』と『対話』を読んだ上で論じているのは間違いないが、ヘイルが死亡したのは1675年である一方、ホッブズの『対話』が出版されたのは1681年であり、出版物として『対話』を読んだわけではないことは確かである。ホッブズの著作はしばしば出版される前に草稿段階で相当程度流布していたことは知られており、テンニエスもそれを指摘していることからして、『対話』もそうだと考えられている。ヘイルは『対話』を読んだのは草稿であろうと推測されているのはそのためである。ヘイルは、セルデンの研究サークルに属していたことは知られているが、おそらくそこで入手、閲覧したと思われる(Yale, 1972: 122)。それは、おそらくヘイルが死亡する1年前つまり1674年か(Frederick Pollock, *Forward, Hale, c.1674*)、2年前、つまり1673年の2月以前か(Cromartie, 1995: 99)と考えられており、このヘイルのホッブズ反論もその頃の執筆であろうと推測される。³¹ ヘイルはこの論文において、理性に、「自然的」か「人工的」かといった形容詞をつけていないが、内容的には後述のように「人工的理性」の議論であることは疑いない。またヘイルは反論しようとしている相手を、論文中でホッブズと名指ししているわけではないが、内容的に見てそれは明らかである。通説においてもそのように理解されていることからして、ここでもそれに従うこととする。³² この点について、わが国での先駆的研究は石井幸三によるものであり、さらに後年、安藤高行によってなされており、まずもって参照されるべきである(石井、1975: 65-、安藤、1993: 103-)。³³ セルデンはコモン・ロー思想を代表する理論家の一人で、クックと並びヘイルに影響を与えた。むしろ、ヘイルにとっては直接の師として、クック以上に影響を与えた存在といって過言ではないし、コモン・ロー思想全体を鳥瞰するに際しては、最重要の一人と数えられるのが通例である。コモン・ロー研究誌に「セルデン・ソサイエティ」の名が冠されていると言えば十分であろう。しかし、本稿はそのことを第一義的目的とはしていないために、ここではヘイルの理解に資する範囲で言及するに留める。³⁴ 参考までに、主権の持つ力とされたものを列挙すると、平和を創出し宣戦する力、王国の通貨に価値と正当性を与える力、赦免する力、裁判管轄を決定する力、陸海軍を動かす力、そして立法する力、である。

35 こうした点を捉えて、ヘイルはホブズズの「レヴァイアサン」を、いわば理念型として認識したと理解する立場もある (Berman, 1994: 1719)。つまり、そのようなものは現実には存在しないが、一つのスペクトラムの極としては理解できるということである。現実には存在している諸国家は、多かれ少なかれ、主権者の命令としてだけ法を認識することはないが、そうした性格は無視できない。だが、形式的にでも同意を取り付けることは、同意という概念が正統性において無視できないことも意味している。こうした意味で前述の立場は、むしろ、ヘイルは理念型よりもこうした現実に存在する国家を法的に分析すること、さらにいえば、「特定の時空の史的事実として主権を捉えること」(Berman, 1994: 1720)をテーマとした、と理解する。その分析対象としてここで取り上げたのは、イギリスのコンスティテューショナル・ヒストリーであったということになる。こうした理解が成立するか否かは、ヘイルのホブズズに対する距離をどのように測定するかによるであろう。通説と同様、大きく距離をとる場合、ヘイルのホブズズに対する批判的側面に強い光を当てることになろうし、比較的近くとる場合、ヘイルの巨視的側面を重視することになる。この巨視的側面というのは、ヘイルの仕事を法の歴史社会学として把握することに通低しており、ホブズズが展開した法命令説と主権論は、その歴史社会学における、一参照点であったということになろう。この点は意見が分かれるであろうが、そうした把握自体は理解しえないものではない。

36 ヘイルのイギリス法の歴史をこのように把握することは、ポーコックが先駆的業績を提示したし、現在でも強い影響力を行使している。ここでもそれを参照していることは言うまでもない (Pocock, 1957: especially 179)。

37 ヘイルという名前にはしばしば「いまだ語られない最後の大物」といった肩書きが付されることが多い。しかも、とりわけ肩書きの前半に力点が置かれていることが往々にしてある。実際にヘイルについての研究はそれほど多いわけではないことがそれを裏書しているよう。それは、前述のように、ヘイルの著作が断片的であることも一役買っていると思われるが、そればかりではなく、彼の处世も影響していると思われる。ヘイルは自らの人生の半ばでクロムウェルの共和制が始まり、後半で王政が復活したが、そのいずれにも、裁判官として重責をになった。それが政治的「節操のなさ」として受け止められることも多い。しばしば、ヘイルを論ずる際には、この点に言及せざるを得なくなる。概ね「政治的にはニュートラルであった (Berman, 1994: 1704)」とされ、「微妙に反君主制的なバイアスがあった (Cromartie, 1995: 89)」という受け取り方がなされているが、ここでは、そのことに対してこれ以上考察を加えるつもりはない。むしろ、ここで述べたような、独自性の薄い議論であることが広範に認識されていることを指摘したい。それは、クックとセルデンの忠実な後継者であるという特徴づけの延長線上にあると言ってよいだろう。だが、そのように「延長」させてよいものかどうかは一つの問題だと思われる。ここではヘイルの全体像を描くことを目的とはしていないし、能力的にもそれは困難であるが、『コモン・ローの歴史』が単に「後代の教科書」としてのみ重要な著作であるかどうか、ということをお勘案するだけでも、こうした「延長」に疑問を抱かざるを得ない。本稿で目的とする、パークの議論においてどのような影響を与えているかという点に絞ってみても、もっと論じられてよいものと思われる。

38 むろん、こうした議論は自発的同意と強制的同意を一切区別しようとしなないという点で、極めて綱の目の粗い議論と受け取ることもできる。ヘイルは確かに自発的同意について触れているが、それを自発的というなら、強制的同意というものは存在しえないことになると断ずることは何ら不合理なことではない。しかし、法を課せられるものの視点に立つ議論からすれば、同意の区別はそれだけではないことになる。つまり、同意内容についての区別も存在する。それは同意可能な内容と不可能な内容の区別であり、不可能な内容については当然ながら同意されないし、同意した以上は、それが同意可能な内容であったということになる。むろん、これは極めて事後的な判断であり、さらに現状追認的な要素をも

含んでいることは否定できない。

39 こうしたヘイルの議論の「雑食性」はしばしば茫漠として捉えがたいものとなる。自然法も否定しないが、実定法も受け入れるのでは、そもそも特段の主義主張を想定しがたいことになりかねない。その点を捉えて、バーマンは、ヘイルが自然法論と法実証主義を統合する形で歴史法学を提唱した先駆的人物だと位置づけている。自然法論、法実証主義、歴史法学は、法哲学の三つの主要な理論であるが、歴史法学の元に、存在と当為の二つの理論を統合しようとした理解するのである。つまり、法実証主義的にみれば、法は立法権力の主権によって創造された、いわば政治的「存在」であり、自然法論からすれば、法は理性といった権威から導き出される、多分に道徳的な「当為」である。それに対して、ヘイルはそのことは理解しながらも、いずれに偏ることも不適切であることを認識していたのであり、いずれもの突出を制限する必要を念頭に置いていた。ヘイルが「人民の同意」を法哲学の中心に持ち出したのはそのためである。このことを、社会的に構成された「エートス」こそが人民の同意を表現していると換言してよいならば、ヘイルはまさにこのエートスを法の源泉として認識しており、それが自然法も実定法も制限する唯一の原理であると論じたことになろう (Berman, 1994: 1708)。このバーマンの議論は多分にウエーバリアンであるが、ヘイルの特徴を理解するには極めて適切なものであると思われる。

40 ヘイルの『コモン・ローの歴史』は1716年に第2版、1739年には第3版が発行され、いわゆる「教科書」的存在に位置することになる。後述することになるが、とりわけこの第三版はブラックストーンが法曹学院であるミドル・テンブルに入学する直前に発行されたもので、ブラックストーンがこうしたヘイルの著作に影響を受けたことは、自ら明言してもいる。ブラックストーンはオックスフォード大学で初めてイギリス法講座を担当するが、その際に依拠したのは、ヘイルの『コモン・ローの歴史』を含む複数の著作であった。そしてブラックストーンの著作が、その後イギリスばかりか、植民地アメリカでも教科書としての位置を占めることになっていく。

41 この国王の「資質」という点について、半沢孝麿は、以下のように論じている。パークは「歴史上の当事者に対して、彼が、与件の連鎖への認識力をどれほど有し、また、それにどれほど適応しえたか、という基準によって、評価を加える」(半沢、1965: 220)。ここでいう「歴史上の当事者」に国王が含まれているのは言うまでもない。この歴史的な因果関係に関する洞察力を「資質」と考えていることは明らかである。こうした分析を受けて岸本広司は以下のように論じている。パーク「が歴史からいかなる教訓や実践知を引き出していったかを、そして統治者たる者に歴史家と同じ洞察力をいかに強く求めていったかを容易に知ることができるであろう。パークは様々な歴史的な事象を取り上げて、歴史の当事者が多様で複雑な諸状況にどのように対処し、またどのように振舞ったかを客観的に検討することによって、統治者たるもののあるべき行動様式を、つまりどのような状況においてはどのように振舞うべきかを、最善の統治方法とはいかなるものであるかを、過去の歴史的考察から具体的に導き出そうとしたのである」(岸本、1989: 211)。岸本は、パークの政治思想に一貫するものとして「思慮」という概念を上げており、それをこの著作にも見出そうとしている姿勢が伺える。こうした理解では、かなり広い意味で、国王などの歴史の当事者たちの資質を状況への対処という枠組みで整理している。その点においては、法的问题に強く集中して理解しようという私の枠組みと異なっている。むしろ、この『イギリス史略』という作品は法的问题だけに限定しているものではないことは確かであるが、パークがモンテスキューの『法の精神』に強く影響されていることは、これまでの研究の蓄積からしても確認されていることからして、パークの関心の中心部に法的问题が位置していることは間違いないだろう。その一事からしても、私の枠組みが全く偏ったものだとはいえないものと思う。あえて言うならば、岸本の言う統治者の「最善の統治方法」というものの内実がいかなるものであるか、ということについてが、私の分析対象と重なっているであろう。

42 ポーコックは、こうした点にはあまり注意をむけていない。「ある意味では彼（バーク）はヘイルを不公正に扱っている。ヘイルは何度も、記憶を超えた法とはその内容が決して変動しない法のことを意味すると主張しており、またバーク自身の言葉にも表れているが、法はその歴史の流れの中で完全に変容してきたとも主張している」（Pocock, 1989: 224）。もちろん、これまで論じてきたように、バークはヘイルの議論に対しても不満を表明しており、そうした「起訴」が寸分の隙もない「立件」であったとまではいえないが、それとウィッグの歴史家たちの主張に対する不満とは区別されなければならないであろう。確かにバークは両者を（固有名詞をあげようとしないうちに）混同して論じているように見えるが、実際は区分していると思われる。ここでポーコックは、バークがコモン・ローの再構成も目的にしているという点は視野に入れていない。

43 このことはバークという思想家を捉える際に、極めて重要な点である。こうした視点に立つことで、バークは「ヨーロッパ思想家」という性格を持つことになるためである。

44 中澤は、ただし、ロックの政治哲学を急進的側面と保守的側面に区分し、このバークの議論は、政府解体をも含む急進的側面ではなく、所有権の保護にとどまる保守的側面であると解釈し「バークは、ロックの保守的な議論を急進的でない穏和な改革論へと改変した」と論じている（中澤、2009: 70）。

45 騎士道という行動様式が統治において重要な役割を果たしたことについては、近年研究が進み、広く共有されていることである。バークもむしろ騎士道を重視しているが、それについては、後ほど検討することにした。

46 ブラックストーンは、ここでも述べたように、イギリスで初めてイギリス法の講義を行った人物である。当初はバリスタとして弁護士を開業したが、1750年に博士号を取得、53年にオックスフォードで私講座としてイギリス法を講義した。その後、58年にオックスフォードのヴァイナー講座の初代教授として正式にイギリス法を講じている。それと同時に、第一の主著、『イギリス法分析』（*An analysis of the Laws of England*）を出版する。第二の主著『イギリス法積義』（Blackstone, 1765-9）はオックスフォードを辞任する直前に出版されたもので、通常はブラックストーンの講義内容が明確に反映されたものと考えられている。ブラックストーンの経歴に関しては石井幸三が簡潔に整理しており、ここでも参照した（石井、1977）。

47 バークはブラックストーンと同じ法曹学院（ミドル・テンプル）出身であり、直接講義を聞いていたわけではないはずだが、強い関心を持っていたことは明らかである。ブラックストーンがイギリス法の私講座を開設した4年後に、バークがこの『イギリス史略』および『イギリス法の歴史』を著していたことを考慮すると、時間的には強い平行関係が存在する。

48 この『イギリス法積義』というブラックストーンの著作は4部構成で、その第4部の最後、33章が、「イギリス法の発生、進歩と漸進的發展について」と題されており、短いもののイギリス法の歴史を概括したものである。これまで議論の対象としてきたイギリス法の歴史に該当するものとなっている。本稿でも、ここに比重をおいて検討することにする。

49 ここでバークの念頭にあった作家はポーリングブルックであったと考えられている。現下の論争の中核にいた論者であり、バークが（出版社ドズリの戦略もあって）批判の対象としていたことは明らかであるし、ポーリングブルック自身が、『イングランド史論』において、当時のイギリス人が享受していた権利はかなりの高みにたっていたことを述べてもいることからして、おそらく間違いのないであろう。

50 この点については田中秀夫編『英米法事典』（東京大学出版会）の項目も参照している。

51 高橋和則「立憲主義の生成と政治の恣意性」『法学新法』を参照のこと。

52 ブラックストーンのこうした「古来の国制」観については松平光央が先駆的な研究を行っている。「ブラックストーンのコメンタリーの理解にとって興味を持たれるのは、その（ヘイルまでの）歴史的研究の欠落が、ノルマン征服以前のサクソンの原住民、ブリトン人の

超記憶的慣習を、コモン・ローの理想形態＝正義と法の理想として理解し把握するという代替の論理を生み出しているという点である」（松平、1979: 472）。こうした議論がブラックストーンだけに見られるものでないことは、これまでに検討したことであるが、ブラックストーンにも当てはまることはこの指摘どおりである。松平は、このブラックストーンの『釈義』の表題である「進歩・進化という用語、あるいは漸進的改善という用語は、回復、逐次的復古という言葉に置き換えられ」ていると鋭く指摘している。私はむしろ、この「進歩、進化」という概念の導入にこそブラックストーンの議論の独自性を読み取るべきものだと考えている。

⁵³ この大憲章（マグナ・カルタ）と森林憲章はイギリス法の歴史の中で自由に関わる極めて重要な法典とされてきたものであった。ブラックストーンが一七五九年にこの二つの法典を編纂している。

⁵⁴ この「作法（マナーズ）」の概念は、当時は強く社会的に重要な概念であった。ポーコックによれば、当時の「新しい（商業などによる人間）関係は性格上社会的であって、政治的ではなかったため、それらの関係が個人を導いて発展させる能力は（従来のように）『徳』と呼ばれず、『作法（マナーズ）』と呼ばれた。それは倫理上の「習俗」と法学上の「慣習」が、前者の優位のもとに結合した用語である」とされる（Pocock, 1985=1993: 92）。ここにも見られるように、この「作法（マナーズ）」という概念は明らかにこれまで述べてきたような、法的な慣習というものと関連しており、バークが法の変動の原因としてあげていることはむしろ当然とすべきものであることがわかる。むしろ、法的な慣習が次第に「作法」に取って代わっていくことを宣言しているものと読み取ることも可能であると思われる。ポーコックはそれに続けて、バークがこれに言及していることを上げている。「バークは次のように言明した。『作法は法にもまして重要である・・・作法は道徳を助け、道徳の代わりとなり、あるいは道徳を全面破壊する』。わたしはバークは制定法よりむしろ秩序を念頭においていたのだと示唆したい。すなわち、古典的な秩序を形成する立法者によって制定される『法』である」（Pocock, 1985=1993: 92）。これは、最晩年のバークの議論の引用であるが、このように、「作法」が法や道徳の変動に強いかわりを持っていることは生涯を通じた認識であったこととなるであろう。本稿でバークの初期作品である、『イギリス史略』および『イギリス法の歴史』を取り上げ、後期の著作の理解の手がかりにしたいとする理由でもある。なお、犬塚元はこの点を中心に後期のバークを読解している（犬塚、1997）。

⁵⁵ この「文明社会」概念は、いわゆる「市民社会」概念と無関係ではないが、区別されるべきものである。この文明社会という概念は、文明化という理念に導かれたもので、未開や野蛮という概念と対になっている。その意味では明確に発展論的概念であり、スコットランド啓蒙の作家たちはそれに三段階ないし四段階に分類される段階論を付与した。この「文明社会」概念については、佐々木武の研究が先駆的である（佐々木、1972）。とりわけヒュームに関しては、坂本達哉の研究が体系的になされており、まず参照されるべきであろう（坂本、1995）。

⁵⁶ この点がコモン・ロー思想と異なる点であることはポーコックも指摘している（Pocock, 1989: 224-5）。

⁵⁷ 例えば、ヒュームも帝政ローマについて極めて低い評価しか与えなかったが、その彼をして「ローマ帝国にも利点があるとすれば、それは次のようなことだけである。つまり、この帝国が構成される前、人類は一般的に極めて無秩序で非文明的な状態にあったのだ」と言わしめた（Hume, 1985: 341）。また、角度は異なるが、このローマに関しての当時の議論はモンテスキューなどを含め、むしろ汎ヨーロッパ的な議論であったと思われるが、この傾向に関して私は以前に言及したことがある（高橋、2004）。

⁵⁸ この点に関しても、岸本広司は「統治者の徳」に注目して「思慮」の概念を論じている（岸本、1989: 206-8）。もちろん、こうした点をバークが注目していたことは間違いないが、

その基本はヘイルの征服と同意の理論であると思われるし、そうした資質をもって国王の権利としてのエクイティと理解すべきものと思われる。

⁵⁹ もちろんローマ法そのものが絶対主義をもたらすわけではない（土井、2006: 131）。ただ、その中にある格率「君主の望むものは何であれ法としての効力をもつ」というもの、そして「君主は法に拘束されない」というものが、コモン・ローにとって決定的な異質性として認識されたのである。

⁶⁰ わが国でも、ブラックストーンについてはしばしば批判的に扱われてきた。それは概ね、ジェレミー・ベンサム批判を通じてブラックストーンにアプローチしてきたことが影響しているであろう（内田、堀部）。それは後にまで影響しているが（中島、1973）、次第にそうした視点を延長して、自然法論から法実証主義への境界期に位置する法思想家として扱われるようになり（石井、1977）、ベンサムばかりでなく、オースティンとの関係にまで広げて考察が加えられる（八木、1981）が、こうしたアプローチそのものは変化していないといつてよいだろう。

⁶¹ それまで法においては、しばしば実体法と手続法が混在していたことが多かったが、ローマ法の特徴は、これらを明確に区別している点にある。ブラックストーンは、コモン・ローにおいて、このことを達成した。その意味で、イギリス法を、ローマ法とは異なる体系として構成してみせたといえる。ローマ法との対立をそこでも見出すことはできるであろう。

⁶² こうしたバークの主張するヨーロッパの同質性とローマ法について、私は以前、国際秩序の観点から言及したことがある（高橋、2001）。

⁶³ パンフレットの出版についてはアダムズが文献目録で整理しているが、簡単に言えば、1400タイトルが確認されている（Adams, 1980）。

⁶⁴ いわゆる西洋政治思想史の教科書における記述などを見る限り、リチャード・プライスという人物は、必ずしもメジャーな人物とは言い難い。ここでの議論に必要とされる範囲で彼をスケッチしておきたい。彼は1723年にウェールズで生まれた。父、ライス・プライスはカルヴィニストであったが、彼は父の影響から比較的早く脱し、非国教会の牧師としての人生を歩んだ。彼の説教は多くの聴衆を集めることで知られている。しかし当然ながら、単なる牧師に終わらず、バトラーなどの著作に親しみ、道徳哲学に強い関心を持つ。その成果は『道徳における主要問題についての一評論』として結実した。この書はヒューム哲学の批判を意図して表されたと理解されている。こうした傾向からフランクリンやヒュームとも知己を得ることになる。また本稿で取り上げるような政治的問題への関心はプリーストリとの親密な関係をもたらした。プライスのアメリカ独立擁護論は、アメリカ人から好感をもって迎えられ、アメリカに招聘されることにもなるのである。このプライスについてのモノグラフはイギリスでも少数しか存在せず、わが国には皆無と言っていい状況にある。そうした中で、永井義雄の研究はプライスの思想をイギリス急進主義、あるいはロック主義的改革主義という思想的な流れの中で扱い、貴重なものである（永井、1962、および1996）。

⁶⁵ この対立軸は、ウィッグとトーリーという対立軸とは別に存在するもので、この二つの軸は交差しているといつてよい。「ウィッグ党とトーリー党の一貫性と組織を極めて熱心に強調した歴史家さえ、ウィリアム3世とアン女王の治世において単純な二党構造の発展を妨げる要因が存在したことを認めるようになってきた」のであり、それがコートとカントリの対立である。この対立について、ディッキンソンの要領を得た整理によれば、「この時代の政党は現代の政党ほど規律正しくもなければ、十分に組織されてもいないが、それは議員の大半が独立したカントリ・ジェントルマンであり、独力で選挙戦を乗り切り、したがって政党に選挙上の義務を負わなかったからである。」「かくして両党はしばしば二つの要素の結合体であるといわれた。つまり、権力を求め官職を切望する職業政治家からなるコート派と、官職への関心が薄く、政党指導者の政治的野望を支持するとは必ずしも信頼

されていない自然な平議員からなる、カントリ派である。官職の魅力と権力欲に促されて、政党よりもコート派への忠誠を優先する野心に富んだ政治家は、どちらの政党にも存在した。同時に行政府の過剰な権力とコート派の腐敗した戦術とみなされるものへの敵意に刺激されて、両党のカントリ派は政府の特定の方策に反対するために一時的に同盟を結成した (Dickinson, 1977=2006: 90-1)。それゆえに、しばしばウィッグと同様の政治的主張をすることになる。

⁶⁶ 共和主義は、その立論の中に徳論への傾斜を持つことはしばしば指摘される。つまり、政治的な存在としての市民は、市民の徳を身につけたもののことである。とりわけ当時のイギリスでは、その市民の徳はしばしば不動産の所有と結びつけられた。自らの土地を守るために政治に積極的に参加することが期待されるからである。それらの代表が（地方を地盤とする貴紳層の）カントリ派だった。それに対して、動産を所有の大部分とすることは、市民としての資格に疑問を呈される。コート派は意識無意識にかかわらずそれを推進する存在だった。市民的徳の涵養は共和主義にとって極めて重要な政治課題であり、市民的徳を損なうものは政治にとって危険なものとされた。共和主義的な議論には、このような徳論的傾斜が存在していた。

⁶⁷ 言うまでもないことだが、バランス・オブ・パワーというのは、しばしば国際政治的な文脈で用いられ、現実主義の立場で重視される概念であるが、時には国内政治的文脈で用いられることもある。それは明らかに、この混合政体を指している。

⁶⁸ ここで「党派」と訳されているのは、ギリシャ語の「スタシス」である。「内乱」などと訳される場合もある (山本光雄訳『アリストテレス全集 15 政治学』岩波書店)。この「スタシス」はラテン語の「スタトゥス (status)」の原語であり、「地位、立場」を指し示すと同時に、「道徳的、政治的立場」という意味を派生して、それらが対立する状況も指し示すことになる。この意味はラテン語の「ファクチオ (factio)」と同様のものとなり、「党派、反乱、不和」の意味を表している。

⁶⁹ スキナーはこうした自由の理論をネオ・ローマ主義的理論と名づけた。邦語でプライスの自由を検討したものには高濱俊幸のものがある (高濱、1999)。

⁷⁰ 従来の研究では、こうした急進主義の中にプリーストリーと並んでプライスを位置づける傾向にあった。例えば、わが国でも、プライスについては、前述のように永井義雄が (永井、1962、1996)、プリーストリーに関しては、杉山忠平がその先駆的な議論を展開している (杉山、1963、1974、1979、1981)。永井はこの思想潮流を「小市民的急進主義」 (永井、1962)、あるいは「ロック主義的急進主義」 (永井、1996) と呼ぶ。これは改革ないし変革への態度を指標にしているが、そこからわかるように、一定程度社会主義的志向性を持った分析を前提としたものである。しかし、現在は、本稿でも言及したように、プライスやプリーストリーの共和主義的側面を強調する議論が現れている (プライスについては本論で参照するが、プリーストリーについては、草薙、1993、立川、2004、などを参照)。こうした点からしても、プライス (やプリーストリー) は複数の文脈を前提として議論していることは明らかである。

⁷¹ 王権神授説では自然法は本質的に神法と変わることはなく、君主の命に従うことがすなわち自然法に従うこととなっていたとあってよいだろう。イギリスではフィルマーの理解がその代表例である (田中、1982: 第3章)。

⁷² ここにおいて、理性を十分に行使し得ない人間としてロックが想定しているのは、主に成人以前の人間であって、成人の持つ理性にかんしては特に分け隔てがなされているわけではないことを考えれば、立法に参加する人間は通常皆「正しさ」を理解していると考えられるであろう。

⁷³ モンテスキューの『法の精神』の英訳は、トマス・ナーゼントによって 1750 年に出版されている。

⁷⁴ この最後の言及をいかに理解するかは大問題であろう。プライスはここでイギリスとア

アメリカの關係に重ね合わせていることが明らかであれば、「前者の自由を破壊した、まさにその出来事が後者に自由を与えた」とは、イギリスが崩壊することを意味しているように思われるからである。ここでプライスが参照しているのは、モンテスキュー『法の精神』の次の部分であろう。「諸属州の力が（ローマ）共和国の力に何もくわえることはなく、反対に、それを弱めるだけとなった事情は以上の通りである。諸属州がローマの自由の消滅をもって彼らの自由の確立時期と見做した事情は、以上の通りである」。ここで異なっているのは、モンテスキューの議論は、属州の人々は、自分たちはどうしたら自由になれると考えていたか、を述べているのに対して、プライスはそれを、属州が自由を得たのはいつか、と読み替えている点である。ここでは、モンテスキューの議論がイギリスとアメリカの關係に置き換えて理解するに適しているものと思われる。モンテスキューは遠隔地を統治する場合、元老院が直接行うことができず、三権を掌握した人間を送り込むほかなくなることを前提に議論している。すなわち属州では三権分立はありえないことになる。それはプライスの議論とも重なるであろう。プライスはそれを念頭に置いて、イギリス議会上に代表を送り込むことを強調しているものと思われる。それゆえ、プライスは少なくともイギリスが崩壊すべきだと考えているわけではないであろう。このことは後述することになるが、そこからすれば、このプライスの読み替えから強い意味を読み取るべきものではないと思われる。

75 アメリカ植民地にはコンスティテューションが存在するという認識は、決してプライス独自のものではない。後ほど確認することになるが、パークも同様の認識を示しているし、おそらく当時の共通した認識であったと思われる。

76 本稿では、結果的に彼らの差異について論ずることになる。その意味でこの交流について論ずることは主旨ではないが、理解できないことではない。ペインはイギリス時代においてウィッグを支持していたことは知られているし、少なくとも、アメリカ独立まではペインとパークはしばしば同じ陣営に立っていることが多かったと言ってもあながち間違いではない。例えばウィルクス事件においても、両者はウィルクス擁護の立場を表明していたし、ここで検討するアメリカ独立においても同様である。18世紀後半のイギリスにおける大きな政治的事件である、この二つで同じ陣営に属し、かつ自由を基盤としてそれを論ずる姿があったことが、交流を進めるにあたって強い推進力を与えたことは、さほど想像しがたいことではないであろう。書簡の往復も存在している。ただし、陣営が同じだということは、必ずしも同じ論理であることを意味しない。この二人の結びつきはそれを如実に表している。時代を経るにつれ、その論理の懸隔が明らかになっていったことは、本稿でも論ずるところである。

77 トマス・ペインは1737年にノーフォーク州セットフォードで、小さな土地をもった、クエーカー教徒でコルセット職人の家に生まれた。経済的条件からグラマー・スクールを中退することになり、後は独学である。コルセット職人から収税吏などと職を転々とし、アメリカに渡る。そこで『ペンシルヴェニア・マガジン』の編集者となり、文筆業に携わるようになった。ペインの経歴などについては、小松春雄の業績がわが国では最も信頼されている（小松、1986）。ペインはしばしば敵を作る性格でもあったために、悪意に満ちた伝記も多い。ペインがアルコールに耽溺していたことや、身边が必ずしも清潔ではなかったことなどが、そうした伝記作家の類稀なる努力によって流布することになった。

78 「革命は、むしろ、腐敗した非人間的な人間が悪しき政府を構成しているときには必然的である。そのような事態が起こった場合に、人間は自らの自然的福利をもっともよく満たす政府を形成するためには、その前に、自らの能力を目覚めさせなければならない。目覚めさせたとき、つまり自らの眠っている状態にあることを認識し、それから政府を形成したときその人たちはペインのいう『コモン・センス』を行使したのである」とも論じられる（Fruchtman, Jr., 1993, chap.1）。「自らが眠った状態」にあることが、ここでいう「偏見」、つまり混合政体論および「均衡した国制」論によって「自由な国家」が成立すると認

識する見方であり、「目覚めた」状態が世襲制に基づく統治が本質において *tyranny* であることを理解することであるとすれば、この「コモン・センス」の解釈と稿の趣旨は矛盾しない。

⁷⁹ 後に論ずることになるが、ペインがバークの議論でもっとも批判的なのは、この点においてである (Creays, 1990: 64)。

⁸⁰ イギリスにおいて、契約論は混合政体論と「法の支配」という思想を共有することで結び付けられていた。田中浩が、この点につき、以下のような簡潔な定式を提供している。「14、5世紀中に『法の支配』観念と『議会による立法の優位』思想との間の特殊イギリス的結合が始まった」。「コモン・ローは、その古い『法優位』の観念を固守することをやめ、『議会による立法の優位』に途譲ることによって、イギリスではかえって、『法の支配』観念の実現を保障し、強化しうる体制を造り上げたのであった」(田中、1982: 251)。これによって契約論的な立法の理解と接点が生まれたのである(田中、1982: 付論3「サー・ロバート・フィルマーの『家父長制論』、も参照のこと)。

⁸¹ この認識について、カール・シュミットはフランス革命における主権独裁への流れの中に位置づけ、「有機的に発達する社会の上に被せられた機械的な装置が国家である」とする「むき出しな」現われだと、やや揶揄的に評価している (Schmitt, 1964: 111-2=1991: 125-6)。

⁸² もちろん、社会契約論的な議論と共和主義的な議論が常に親和的であるわけではない。リベラルな自然権「に基づいて自己の利益を追求する諸個人からなる国家は、公益の概念を共有することができず、それゆえ市民道徳という概念も共有することができない (Philp, 1989=2007: 70)」からである。しかしペインは「大方のところでは公益の実質的概念を支持すると同時に、諸権利を完全に保護するために、二つの伝統を組み合わせることは可能であると考えていた (Philp, 1989=2007: 86)」。さらに付け加えるなら、自然権的、契約論的思考は、絶対君主による暴政や専制の拒否の論理として援用されていたことがあるであろう。そうした点はプライスと一致するのであり、18世紀後半のロック主義はこうした融合を要請していたといつてよい。

⁸³ このことについてはロックも自らの契約論において考察を行っている。「統治者たちは、父親にたいして権力を持っていたからといって、その息子にたいしても権力を要求するということはない」「子供は生まれつきどこの国、どこの統治の臣民でもないということとは明らかである。子供は分別のつく年齢に達するまでは、父親の保護を受け、その権威に服しているが、成年になると自由人となり、どんな統治のもとに身を置こうと、どんな政治体に結びつこうと自由なのである」(Locke, 1689: Book II S.118=2010: 後篇 118節)。しかし、息子にその土地の所有権が移行した際に、息子がその土地のある政治共同体と契約を結ばなかった場合は、どうなるのであろうか。むしろ、所有権は契約以前に存在するのであるから、契約を解除したからといって、その土地の所有権まで剥奪されることは論理的にはありえないはずであるが、ロックは、この問題を次のように処理している。つまり「国家共同体はその領地の一部が取り去られたり、その共同体以外の人がそれを持つことを許さないで、その子は父親と同じ条件、つまりその社会の一員となり、その国の他の臣民と同じようにそこに確立されている統治にただちに服するという条件を守らなければ、普通父親の財産を相続することはできない」(Locke, 1689: Book II S.117=2010: 後篇 117節)。しかし、これは実質的には、契約において一種の拘束がなされていると同様の状態であり、所有権よりも統治の状態を優先しているということになると思われる。つまり、国家をア・プリオリに前提としているということである。真に自由意志に基づく契約、あるいは契約の当事者拘束性を貫徹するならば、論理的には、その土地に住んだまま他の共同体と契約を結ぶことができなければならないのではないだろうか。こうした自由意志に基づく契約の問題点はペインにおいても言及されていない。

⁸⁴ この世襲制の不法性については、ペインの議論の特徴的な部分である (Creays, 1989:

86)。というのは、ロックが世襲制による支配を「不合理」であるとしたことに対照して、ペインが世襲制による統治を「不法性」に立脚したものとして非難したためである。

85 ポーコックの『マキアヴェリアン・モーメント』以来、共和主義の再発見は急激に進められた。本稿においても、こうした共和主義的議論に注目し、プライスやペインを解釈してきたが、そうした共和主義的理解に対する異議申し立てもなされている。とりわけ、プライスやペインについて、クラムニックは改めて自由主義者や急進主義者として把握すべきだとする議論を提示している (Kramnick, 1990)。クラムニックによれば、とりわけペインは、ロックの議論を受け継いだリベラルであり、最小国家を支持するという点で、アダム・スミスと理念を共有するものであるとする。また、クエーカー教徒としてのペインは、イギリス社会を批判した非国教徒たちと同様に急進主義的だとする。クラムニックは、ここで引用した、キリスト教的な理解を示した点をその論拠としている (Kramnick, 1990: 148)。クラムニックはこうして共和主義的修正主義を批判するが、共和主義的な議論が含まれていたことは否めず、様々な議論が混在していたことは認めなければならないものと思われる。

86 小松春雄は、ペインが中央集権国家を目指したと述べているが、それはこのことであると思われる (小松, 1986: 84)。

87 『コモン・センス』の「アメリカの住民に当てて」という副題が示すとおり、このパンフレットはアメリカ植民地人のために書かれたものであった。それは、依然として、イギリスの国王に恭順を示し、イギリスとの戦いを回避したい、あるいは終焉させたいとする人口が少なくないことを前提としている。こうしたアメリカ植民地人をも、トーリーと呼び、抵抗派をウィッグと呼んでいた。ペインが最後まで州単位ではなく主権国家に統合すべきだとしたのも、この分裂をなくしたいという意思があったものと思われる。こうした状態では、君主制の批判が中心になることは十分に理解できる。

88 バークの演説は、出版社ドズリから発行され短期間のうちに版を重ねている。当時、バークの議論は議会の外部でも注目されるようになっており、議会での演説がすぐに出版される状態であった (Elofson and Woods, 1996)。

89 バークの、いわゆるアメリカ三部作といわれている著作は、次のような演説と書簡から成り立っている。1774年の『アメリカ課税に関する演説』(*Speech on American Taxation*)は、ボストン茶会事件後になされ、アメリカ問題はイギリスの責任であることを明確に示したものである。1775年の『和解決議演に関する演説』(*Speech on Conciliation with the Colonies*)は、第2回大陸会議の前後になされ、軍事力によってアメリカ問題を解決することに対する批判が展開されたものである。政党人としてのバークの地位が変動したのは、丁度この時期である。『アメリカ課税』の頃は「一連の法案や提案の美点を称揚する役目を果たしていた」が『和解』の頃には「それらを明らかにしたり詳説したりすることが求められるようになる」党内の重要な立場に立っていた (Elofson and Woods, 1996: 5)。そして政党人として地位の確立した後の『ブリストル執行官への書簡』(*Letter to the Sheriffs of Bristol*)は、独立宣言が発表されイギリスがアメリカと武力衝突に踏み込んだ1777年に書かれ、イギリスでアメリカ人を実質的に標的にした、敵国商船拿捕免許状と人身保護法の部分的停止という二つの法令にバークは反論を加えている。本稿では、この「三部作」を中心にしてバークの議論を検討することにする。

90 当時のバークの発言や行動を周辺の動向と絡めて詳細に検討したものは、むろん本国のロックによるものがあり (Lock, 1998)、また我が国においても、中野好之、岸本広司、真嶋正己諸氏によるものがある (岸本, 2000、真嶋, 2003、2004)。ここでは、これらの優れた先行研究の蓄積を参照しており、こうした点についての検討は前掲の諸作に譲ることとしたい。

91 後にバークはインドについて議論することになる。いわゆる『ヘイスティングス弾劾』と呼ばれる一連の著作である。ここでバークは、インド総督であるヘイスティングスのイ

ンド統治を強く批判した。だが、インド独立を論じてはいない。本稿では、バークのインド論について深く立ち入る余裕はない。このインド論については、ウィーランの著作が現在もっとも詳細な議論を提供している (Whelan, 1996)。

92 コニフは、バークがイギリス議会が帝国の中心的立場、つまり帝国の主権を持っているという立場を崩さずに、アメリカ植民地に対する立法権を行使しない、としたことを「ごまかし」であり「ファンタジー」とし、「多くの人が共有してくれなければ意味はない」ようなものだとしている (Conniff, 1994: 207)。本稿で採るような、一般論とアメリカ論の区別を採用していない。本稿がこうした区別をするのは、なぜバークが一般論とは矛盾してまでも、アメリカ独立に反対しなかったのか、に焦点を当てるためである。

93 しばしば、バークのアメリカ独立擁護は、非常に消極的なものだと理解される。一般論として帝国の維持をよしとするバークは、アメリカ独立の最後までアメリカがイギリスに恭順してくれる道を模索しており、それが無理だとわかると、諦めて独立をしぶしぶ認めたと理解する理解の仕方である。この見方が成立するとして、極めて微細ながら最も重要なのは、「諦めて独立をしぶしぶ認める」にしても、認めるためにはアメリカが国家として成立しているという認識が絶対に必要になるということであり、植民地人は一つの国民を形成しているし、今後もしうるといふ認識が必要になるということである。「自らの仕方で統治されるべき一個の国民を彼らが構成するようになった」ことを「最初に観察した」のがバークであった (Pocock, 1985: 80=1993: 152) ことは極めて重要である。

94 コニフはこのバークの言及に触れて、本稿とは異なる理解をしている。コニフによればバークの視点は「アメリカ人は帝國的扱いになれてきており、その下で繁栄し、自治政策を享受していた」ところにあり、バークのこの言及はアメリカを特殊な植民地ではなく、その他の植民地と同質なものと見ていた証左であるとする (Conniff, 1994: 192-3)。コニフはバークのアメリカ論を代表性理論の観点から見ており、アメリカ論はバーク自らの代表性理論の破綻の表れであるとする。そのように見ることもできるが、バークのアメリカ論は、より多様な要素からなる議論であるように思われる。

95 バークの奴隷制に対する姿勢について、ここではこれ以上は深入りしない。現在、帝国についての研究の一環として、この点を主眼とした研究も発表されている (Kohn and O'Neill, 2006)。

96 岸本広司は、このアメリカの自由に対するバークの姿勢を次のように捉えている。「事実、バークがとろうとし、彼の抛り所としたのは、アメリカ精神を必然的なものとして受け止め、もしくはそれを必要悪として認めながら、それに適応することであった」(岸本、2000: 210)。これはバークがアメリカの「自由への愛」が頑迷固陋であり、「より穏和で融通の利く自由の精神」であったなら歓迎したであろう、としたことを踏まえての解釈であろう (岸本、2000: 208)。だが、この解釈は、バークの自由に対する認識からして、やや否定的にすぎる。「必然的なものとして受け止めた」ことは疑いないが、それに「必要悪」という傾斜はない。後述のように、バークは何よりも国家は自由を構成するものと捉えているのであり、それがイギリスのように洗練され穏和ではないと思っているにすぎないであろう。

97 キャナヴァンは「所有権は権力であるという理念は、革命フランスが放棄させないまでも改修を迫るまで、バークが保持していた理念である」としている。

98 フランシス・キャナヴァンは、バークの思想を所有権の観点から分析している。ここでのバークの言説を、キャナヴァンは「イギリスの自由も所有権に依拠している」とバークが考えていたことの例証として引用しており、アメリカもその自由の概念化を受けついただと論ずる。フレデリック・ウィーランは、この自由の理解は旧ウィッグ的なもので、ヨーロッパでは中世にまで起源を遡るものであることを確認している (Whelan, 1996: 29)。

99 例えば、高濱俊幸は次のように解釈している。「バークは次のように考えたのだろう。『自由』は確かに他を圧して高い価値を有しているものの、単独で評価されるべきではなく、

多様な諸価値と共に社会の中に位置を与えられねばならない。そして、しばしば自由と対立すると見られる『秩序』もまた、自由と並んで重要な価値である」(高浜、2001: 114)。¹⁰⁰ ウィランは帝国という文脈から、この点を理解しており、インドにおけるイギリスについてのバークの姿勢にも共通すると考えている。「ヘイスティングスのような帝国の統治者の無法な態度は、母国の法の支配に対しても潜在的な脅威となる。それは東インド会社の富と腐敗した実践がイギリスの政治を腐敗させたのと同じである」。「例えば、アメリカの反乱を制圧しようとして、人身保護令が棚上げされたが、それはアメリカ人だけでなく、一定期間、イギリスの外部にいたイギリス人も対象となってしまった。バークはこれを法の支配の狡猾な侵害と考えており、人身保護令の一般的停止よりも悪質だとした」(Whelan, 1996: 209)。

¹⁰¹ コニフも、バークがアメリカ問題で、単一の市民権を議論の俎上に載せたことを指摘している。ただし、そこでバークが帝国の中心をイギリス議会に求めることに失敗したため、議論の焦点をそこにずらしたと解釈しているが、この二つのことには関連性はさほど感じられない (Conniff, 1994: 212)。

¹⁰² ウィランは、この点を指して、「アメリカ植民地との和解政策をバークが擁護する基本的理由は、過酷で権威主義的な帝國的関係の理解を基礎とする、抑圧的な代替政策は、母国のさらなる非自由主義的な態度を生み出してしまうだろうという恐れであった」としている (Whelan, 1996: 99) が、それは概ね正しいものと思われる。

¹⁰³ 当時のイギリスでモンテスキューが広く読まれていたことは、周知のことであり、バークもその例外ではない。バークがモンテスキューから受けた影響は、それだけで一つの重要な研究であり、ここでは詳細に論ずる余裕がない。この点については、依然としてコートニーの研究が基本的である (Courtney, 1963)。モンテスキューが「中間に位置する」ものとして想定していたのは、しばしば「高等法院 (パルルマン)」であり、そのせいで高等法院のイデオログと捉えられることもあった。とりわけ、フランス革命期に貴族が排除される過程で批判されていくが、それについてもここでは詳細に論ずることはしない。基本的に専制という概念が「個々の主権者のよしあしやその権威の由来にではなく、恣意的権力行使が及ぼす社会に対する影響の問題へと移行していくにつれ、ティランとは位相を異にする新しい用語として」使われるようになっていた (川出、1996、21) ということは、バークにおいても、後に確認するように当てはまることである。

104 ここで「活動的な人々」が誰を指すのかということ、具体的にバークの念頭にあるのはロッキンガム・ウィッグのことであることは間違いない。冒頭にも示したように、このバークの論考は、政党の存在を正当化することを一つの目的として書かれた。当時の政府の中枢にいたコートたちを批判し、周辺部に追いやられていたロッキンガム派の主張を正当化することがバークの目的の一つだったのである。その意味で、結局は党派争いであったと理解されることもありうる。そうした見方からすれば、片やマルティチュードであり、片や「活動的な人々」であるとするのは、単なるデマゴギーであろう。しかし、ここではそうした実際の過程には関心を持たない。ここで注目するのは、その議論を支えている構造であり、論理枠組みである。第一節にみたような問題の存在を感知することができた論理枠組みは何なのか、それを明らかにするのが、ここでの目的である。

¹⁰⁵ ハンナ・アレントはバークのこの言及に注目している。アレントは政治の本質的な部分を「活動」と呼んでいるが、この「活動」の一段階として「協調して行動すること (act in concert)」を挙げる。「活動というのは何かを始める人が他の人の助けを得られた場合のみ、ことを成し遂げることができるのである以上、孤立したままでは決してうまくいかない。そのような場合、あらゆる活動は不可能である。この活動は、バークがよく言っていたように、『協調して行動すること』であり、『友人や信頼できる仲間がいなければ活動は不可能だ (プラトン第七書簡)』、すなわちギリシャ語の *prattein* が意味するところの、やり遂げ成し遂げるということである」(Arendt, 1993: 50=2004: 40)。ここでアレントが

バークを引用するのは、おそらくアレントの政治の理解に強く関わっている。アレントにとって、全体主義は政治の欠落から起きている。活動としての政治が失われたとき、全体主義が起きたのである。バークがここで問題にしているのは全体主義ではないが、専制化であり、このことについてのバークの態度は、「協調して行動する」ことの欠落が専制化を引き出してしまっているということである。このバークのキケロー的な議論がアレントの注意を引いたことはさほど不思議なことではない。その点でアレントの政治理解に重なるところがあったと言っていいただろう。逆にいえば、アレントもバークのこの議論を専制化とそれに抗する政治という枠組みで読み取っていることになる。

106 ここからバークは「立法論」も展開している。それは別個に論ずることにしたい。

107 プリコミットメント理論は一人の論者によって構築されたものとはいえない。例えば、近年ではスティーブン・ホームズらが代表的な論者であるというに留めておく他はないであろう (Holmes, 1995)。

108 ポーコックは、イギリス全体で暗黙裡に共有された「コモンウェルス・イデオロギー」が現実と乖離していく過程として、このアメリカ独立を捉え、「議会に対する革命」と理解している (Pocock, 1985: chap.4=1993: 4 章)。イギリス議会は、このアメリカ独立を経ても、この「コモンウェルス・イデオロギー」を基礎におき、保守的に維持された。当時のイギリス「国民は、自らが理解していたように、議会制度を維持するため、苦痛で不名誉な戦争を経験してきたばかり」で大幅な議会改革に賛成しようとは思っていなかったのである。このことからすると、「バークはいつものように何とか敗者の側にとどまっていたが、彼のイデオロギーには将来性があった」といえるとポーコックは指摘している。「時効というシステムの中では、(統治の) 第一原理 (引用者注 つまり、社会契約や統治契約) への復帰はありえないと彼は述べた。これに対して解答も存在しないのに植民地立法の問題の口火を切った閣僚たちを叱責するため、バークがドグマ的な政治に対して憎しみを初めて表明したことは意義のないことではなかった」とバークのアメリカ論を位置づけている

(Pocock, 1985: 86-7=1993: 163-4)。つまり、改革に先行していたということになる。それは適切な指摘だと思われるが、一点気になる点がある。というのは「ドグマ的な政治に対して初めて憎しみを表明した」という点である。私の見るところ、アメリカ論が初めてではなく、明らかに『現代の不满』ですでにこの傾向は見られる。ポーコックは『現代の不满』については「コモンウェルス・イデオロギーのレトリックに代わる、代替的なレトリックを求めていた」とのみ評価している。バークの属していたロッキンガム・ウィッグは「ハイ・ポリティクスの世界の内部における日々の策略の中で、はっきりとは見えないが、板ばさみになっていた。彼らはロンドンともカントリともアメリカの急進派とも共に行動することができなかった」のであり、「彼らが好ましく思っていなかった閣僚を攻撃する通常の弁論手段の一つが奪われて」おり、「カントリの運動の非常に優れた指導者を生むことは決してなかつただろうが、ジャック・ウィルクスとサム・アダムズの時代にはそれを試みもしなかった。あるとしたら、バークの『現代の不满』の場合だけ」であるとしている (Pocock, 1985: 82=1993: 155-6)。バーク以外のロッキンガム・ウィッグの中でどのような試みがなされたかは不明であるが、バークの『現代の不满』はそれに終始するものではなく、明らかにアメリカ論の前奏曲をなしているものと思われる。

109 ケイツはこの点について、ペインがラファイエットからの影響から脱して、ジロンド派に傾倒したためであることを論じている。

110 フルヒトマンもこの点について「ペインは『共和制的』な政府に言及する際に、なんら民主制の要素を薄めてはいない」としている (Fruchtman, 1993: 151)。

111 ただしこのペインの理解を現代的な多元主義と捉えることは誤りである。ペインはあくまでも政府を必要悪と見ており、「代議制は政府がいかなる特殊利益も追求しないということを確認する限りでのみ」評価しているにすぎないからである (Philp, 1989=2007: 120)。

112 このペインの議論は以前、論じたことがあり、詳細はそれに譲る (高橋、2000)。

113 この論争があまり取り上げられない理由は、この君主制についての論調にあるとも思われる。確かにシェイエスはペインの議論との違いを強調するためもあって、君主制そのものの擁護論に傾き過ぎているように見える。実際にシェイエスは立憲君主制への転換を狙っていたのは事実である。『第三階級とは何か』でもそのことは現れている。だが、ここでシェイエスは君主制か否かが最重要の問題ではないことを言っていると捉えるべきであろう。悪しき共和制もあれば良き君主制もあり、自由はその問題ではないと理解すべきである。

114 バークがフランス革命を専制だとした議論をペインがどこまで理解していたかは疑わしい。バークをあげつらうペインの言説を見渡す限り、フランス革命を批判したことそのものをもってバークを有罪と考えているという範囲を出ておらず、民主制において生まれる専制を考察するというような兆しは見えない。

115 クレイズは、これもバークの誤りだとペインが認識していたと解釈している。つまり、バークはルイ個人の問題にすり替えようとしているに過ぎないのであって、啓蒙君主の断罪をバークは騎士道の時代の喪失として嘆く一方、バスティーユの囚人たちに同情することは一切ないことをペインは批判していると理解している (Creays, 1989: 72)。

116 この点についてフルヒトマンは「革命は、人民が失ってきた何かを探求することに役立った。革命後に初めて、彼らは新しい政治様式を作り出すことで進歩しうるのである」としている (Fruchtman, 1993: 153)。この新しい政治体制について、クレイズはペインの変化を指摘している。「ペインは当初統治の特定の様式を推奨することを拒否していた。それは国民全体が選ぶべきことであり、また彼らとその権利を持っているからであると論じていたのである。にもかかわらず、彼はここで明らかに共和主義の立場に立っている」 (Creays, 1989: 74-5)。

117 中澤の検証によれば (中澤、2009: 87)、アレントが『革命について』でペインの「対抗革命」について論じたのは、この言及に依拠している。アレントは以下のようにこの独特の用語法に基づく対抗革命を説明している。アレントは革命を復古という原義から説明しており、アメリカ、フランスの「両革命の過程で主役たちが、復古が不可能であり、全く新しい企てに着手しなければならないことに気がつくようになり、したがって『革命』という言葉がすでに新しい意味を獲得していたときでさえ、過去の時代の精神に忠実なトマス・ペインは依然としてこの二つの革命を『対抗革命』の名で呼ぶように全く熱心に提案していた」。ここで「ペインが望んでいたことは、ただ『革命』という言葉の古い意味を奪い返し、自分の固い信念を表明することだけであった。そしてその信念というのは、当時の諸事件によって人々は、一度は暴君や征服によって奪われはしたが、それ以前に自分たちが享受していた権利と自由のあった『過去の時代』に復帰したのであるというもの」なのである (Arendt, 1963: 45=1995: 61)。

118 確かに当時の革命概念は変化の過渡期にあったと言うべきではある。中澤によれば「フランス革命を契機にして、革命という語は「(しばしば暴力を伴っての)旧秩序から新秩序への根本的な変革」という新しい意味を獲得する。もちろん、そこに含まれている歴史的必然と言う観念は、天体の不可抗的な運動との比喩から導かれたものであるから、その点で天文学的用語の含みを残してはいる。だが、その場合、復古的な回転運動というポリュビオス的な意味は背景へと退いている」 (中澤、2009: 84)。

119 フルヒトマンは「創造にまで遡ることで、ペインは、まさにバークの歴史的連続性の議論を用いている。しかし論拠はバークのそれとは全く異なっている」 (Fruchtman, 1993: 69) としている。

120 クレイズは「諸権利の神的起源と自然的自由の観念はペインの説明における中心的地位にある。市民的権威は神の意図を無視することはできないのであり、自然的権利は、ペインの基本的権威であり続けている聖書とともに、常に市民的権利の本質と限界を定めている」としている (Creays, 1989: 73)。

121 松浦はペインの思想を主に『人間の権利』を取り上げて理解しているために、こうしたペインの著作内部での変化は指摘されていない（松浦、1977: 194）。

122 ここで憲法制定権力は国民のものなのか、人民のものなのか、という問題が出てくる。もちろんこれは「ナシオン主権」と「プープル主権」という形で憲法学でも論争的問題とされてきた（浦田、1993: とりわけ 436-9）。ここではそれを中心的に検討することはしないが、ペインが次のように述べていることには注目しておこう。「フランスにおいては、国民という言葉が、人民のかわりに用いられているが、アメリカの場合も、フランスの場合も、コンスティテューションは政府に先行する事柄であり、政府からはつねに異なるものなのである」（RM2: 381=1971: 255）。

123 この点が、これまでの議論と比較して、ペインにおいて新しくなされた議論であったことはすでに指摘されている（Creays, 1989: 86）。

124 シュミットの以下のような記述はこのことを指していると思われる。「人民が憲法制定権力の主体であるには、人民が政治的統一体として存在し、それが前提とならなければならない。これに対し、社会契約、組合契約または国家契約（これらの「諸契約」の区別については、ここで述べる必要がない）は、そもそも人民の政治的統一をまず基礎づけるのに役立つべきものである（Schmitt, 1993: 69=1974: 82-3）」。ただし、本稿で意志の問題を重視するのは、それが統一した憲法を形成するのに必要な条件だからであり、憲法制定権力が無制限であり、いかなる意志でも実現できるのか、それとも自然法による制限が課されるのか、という問題は、本稿では論じる必要がないであろう。というのは、ペインにおいては明言こそないにしても、ロック以降の契約論者として明らかに自然法に依拠した議論を展開しているのであって、内在的にそうした制限を前提としていると考えるのが妥当であると思われるからである。

125 憲法制定権力論に果たしたロックの役割については大隈、1998: 1章1節とりわけ 23ff を参照のこと。ここでは、この二重契約に関して、社会契約によって「自然法の原理から認められる多数決原理により以後の共同社会に関する事項の権力を有するが、この最高権は結局人民の所有するところである」としてこうした人民の権力について言及している。そしてこれに基づいた抵抗権論が憲法制定権力の源流となることを示しているが、思想史的立場からすれば、やはりこの二重契約論が憲法制定権の概念をペインに導入させしめた第一の要因であると考えべきであろう。

126 このプライスの主張は、前述のように、不適切な立法がなされる原因は実質代表という代表の在り方にあるとする論理から生まれる。実質代表制においては、代表されていない人民の主張が立法に反映されることはなく、それが不適切な立法という形に帰結するという論理だった。そこで事実代表制にすることで、個別の実定法に同意を与える形式をとれば、その問題は解消される。しかし、実際は名誉革命体制においても国王の影響力というものは変わらず存在しており、手続において正統性を確保した立法にもかかわらず、内容において正統性を持ち得ない立法がなされることは解消することはできなかった。

127 アメリカの連邦憲法の形成過程に関しては、斉藤真の議論が参照されるべきである（斉藤、1987）。ここには「連邦会議の提案する USA の統治構造がいわゆる統合＝単一国家のそれではない」ものであったことが述べられている（斉藤、1987: 13）。つまり、完全な中央政府による統治か、各州による統治かで混乱したアメリカの連邦憲法の創設の場合は、フランスやイギリスの事情とはやや異質なものが含まれていたことは否定できない。また、イギリスにおいてもこれまで成文憲法を作ろうとする主張がなされなかったわけではないことも確認しておかなければならないことである。実際に、クロムウェルの頃の Instruments of Government はまさにそうした成文憲法として作成が試みられたものであった（Weare: .9-10=1954:17-8）。しかし、契約論の文脈で成文憲法が要請されたことに注目すべきである。

128 フランスの影響をペインがどのように受けたかについてはゲーリー・ケイツの議論を

参照のこと (Kates, 1989)。ケイツによれば、ペインは『人間の権利』から『第二部』にかけて、ラファイエットの影響を脱してジロンド派に傾倒していったとされる。

¹²⁹ ペインとアベ・シェイエスの関係については、アルドリッジの議論も参照のこと (Aldledge, 1958: 51-57)。だがペインはシェイエスの憲法に関して不十分であるという認識を示していたことが指摘されており、シェイエスの議論の単なる「翻訳」ではないと思われる。

¹³⁰ もちろんバークはそう考えていない。そもそも一義的な解というものが明文にしたからといって生ずるものではないし、さらにコンスティテューションを文章化することは困難、さらには不可能だとまで考えていたと思われる。バークのこのコンスティテューションの理解については後に議論することにした。

¹³¹ この暴動は不明確な点が多く、ここに挙げた事実以上にはっきりしたことは言えないようである。それゆえにここでは暴動そのものを深く追求はしない。詳細は杉山忠平と永井義雄の研究 (杉山, 1963, 1974, 永井, 1996) が参照されるべきであろう。

¹³² このことから、D. O. トマスは「プライスはパウロを良きウィッグとした」と位置づけている (Thomas, 1977: 299)。

¹³³ このことについての詳細はすでに別稿で論じてある (高橋, 2009a)。

¹³⁴ もちろん、プライスはペインの名前を明示しなかったことには意味があると思われる。バークに対する批判は (もちろんバークが先に名指しで批判を加えたこともあって) 指名して行っているが (これについては後ほど論ずる)、ペインに対してはそうではない。プライスとしては、ペインの革命に対する評価などで一致することが多く、バークに対する態度とは一線を画するものであったことは間違いない。だが、国制を共和化することについては肯定できなかった。その論理を提示する必要に駆られたのが、フランス革命期のプライスだったと見るべきであろう。それゆえに、これまで以上に国王という存在の意味について言及したものと考えれば、このプライスの議論は首尾一貫したものと理解することができる。

¹³⁵ マウリツィオ・ヴィローリは、この差異を論ずる意図を、「知的にも政治的にも真剣にナショナリズムと対決することは、民主主義的左派にとって急務である」ためとしている。左派がこれまでこの概念を無視していたため「民主的左派である社会主義者の大義に貢献するはずの重要な社会的勢力がしばしば右派陣営に入ってしまった」ことがその契機である。ヴィローリの党派的情勢判断については (別段間違っていないと思われるが) ここでは問わない。この差異を中心的に取り扱った研究はそれほど多くない中、歴史的検討において優れたものであることを確認しておけば十分であろう。

¹³⁶ 古代からの共和主義的パトリオティズムの伝統と、近代自然法論の結合にあたって、パトリオティズムに変質があったかについて、ヴィローリはそれを否定する。そもそもパトリオティズムとは「*caritas civium*、あるいは *pietas republicae*」なので、正しい理性により定められた正義の諸原理を尊重しなければならないため」自然法理論を導入しても矛盾はきたさないとしている (Viroli, 1995: 95=2007: 168)。つまり、世俗的市民的慈愛や公共的なものへの敬意に自然法論はある程度親和的であり、それを受け入れる余地は十分にあるということであろう。それが近代の一つの特徴をなすというヴィローリの議論は説得的である。

¹³⁷ もちろん、キリスト教神学論において、パトリオティズム論が一切受け入れられないということはない。それどころか、アウグスティヌス、トマス・アキナスらの議論にもパトリオティズムは導入されている。ヴィローリは「アウグスティヌスの『神の国』(中略)の中で、彼はパトリアおよび共和政体は公共善と同一であるとする、共和主義の解釈を要約し、中世に伝えた。すなわちそれは『国家、つまり民衆の財産、祖国の財産、共同の財産であった』し、『神学大全』の中の権威ある論述においてアキナスはキケロを多数引用し、祖国愛は『同胞市民や祖国の友人のための、愛情に満ちた保護と慈善の奉仕から』

成る、敬虔の形をとると強調している。それは愛から生じ、公共善に仕えるよう市民を駆り立てる愛情である。この理由により、祖国への敬意は正義と同じであるということが出来る」と論じている。ヴィローリのアウグスティヌス理解については、ここで十分に論じることが能力的にもできないが、疑問がないではない。だが、それを別にして、プライスがアウグスティヌスやトマスの議論を知らなかったとは考えにくい。その意味で、プライスによる神学とパトリオティズムの接続は突飛なものではないが、アウグスティヌスもトマスも、キリスト教の教義からパトリオティズムを導き出したのではなく、古代ローマから導き出している点には注意が必要であろう。

¹³⁸ 当面のところ、シェイエスとプライスの交流、とりわけプライスの『祖国愛について』がシェイエスに直接影響を与えたという資料は見つかっていない。シェイエスがテュルゴアの思想的末裔であることはすでに指摘されているが（安藤、2007）、そのテュルゴーがプライスに対して書簡を通じてアメリカ独立についての意見を求めている（*Lettre au Docteur Price, sur les constitutions americaines, 1778. Turgot, 1923: 532-540*）という事実があるが、この際は極めて興味深いものである。レイノーによれば、アメリカ独立を見るフランスの目は必ずしも温かいものではなかった。「フィラデルフィアの憲法会議よりずっと以前に、アメリカ人たちの憲法作業に対して、ミラボー、テュルゴーあるいはコンドルセは早くも失望感を抱くことになった」が、それはアメリカではイギリスの国制が依然として前提となっていたからである。このことを最も明白に表すのは「テュルゴーがプライス博士に当てた手紙の中に見られる。テュルゴーはこう指摘している。アメリカ人たちは彼らの州の国制の着想をたいてい、イギリスのチェック・アンド・バランスの制度や権力分立から得ている。ところで、この制度は国王権力を抑止することが重要だったイギリスの国制においては十全な根拠を持つものだが、あらゆる市民が平等であることに基礎を置く体制においてはもはや何の存在理由もない。ここからテュルゴーとその友人コンドルセにとって、後にアメリカ連邦憲法の基本的要素となる二つの制度、すなわち上院と『強力な執行府』に対する激しい批判が出てくる」（Raynaud, 1988=1995: 823）。テュルゴーが一定程度議論を共有するプライスに対して、何故アメリカ独立を支持するのか、アメリカの国制を認めるのか、について意見を聞きたいと思うのは不思議ではない。そして、この延長線上にシェイエスがいると考えることは、さほど不自然なことではないのではないだろうか。

¹³⁹ 先ほど挙げたアダムズがプライスに懸念を表明していたことは、この点に関わる。アダムズは、プライスがフランス革命を擁護するこの議論を見て、プライスがより共和主義的な議論を展開しようとしているのではないかと疑問を呈しているが、プライスは、多数の支配には賛同しない旨を答えている。アダムズはフランス革命の方向性を見通していたことになるが、プライスはただ善意の人だったというわけでもなく、フランスにおけるこうした認識共同体の存在、あるいはこうした陣営の存在を見て、期待していたと見るのが適切だと思われる。

¹⁴⁰ ロバート・ニスベットはこの点について「啓蒙主義の契約への信仰をはっきりと斥けている」とし「ホブズやロックやプーフェンドルフやその他多くの政治哲学者が国家の基礎として拠り所とした社会契約の意味での契約だけでなく、ルソーが用いたそれよりはるかに革命的な意味での、すなわち主権の持続的で永続的な前提としての意味での契約であった」としている（Nisbet, 1986=1990: 34）。ここでニスベットが言おうとしているのは、現世代の主権を構成している契約のことであろう。後にニスベットは「国家の正当性は唯一暗黙の同意にのみ、ルソーが要求した社会契約の不断の更新にのみ基づいているというのは正しくない」とバークの議論を理解している。だがここで私が論じようとしているのは、その反面でバークは契約という概念の重要性を否定しているわけではないということである。

¹⁴¹ 岸本広司はこの点について次のように論じている。「これがバークの見た伝統的なイギ

リス憲法体制であった。要するにそれは、人間的諸価値を包摂する国家の理念と『思慮の政治』の実現態であり、消極的な外面的国家を超えた精神的、倫理的共同体に他ならないのである」(彼にとって国家とは一時的で便宜的なものではない。それは生きた統一体であり、歴史の総体なのである)(岸本、2000: 604)。基本的に誤っていないと思われるが、ここでパークはイギリスだけを想定して述べているわけではないことに意義がある。全ての社会において成立するはずの命題としてパークは主張しており、このように理解しない社会把握は、理論的に基礎から瓦解すると思われているものと思われる。

142 パピンは社会も人間が何のために存在するかという目的から生まれたものという理解を示している。「事物の本質的構造の中に埋め込まれているのは、事物が何のために存在しているのか、という目的である。この目的は孤立の中で経験されえない。孤立においては、それぞれが自ら、その他全てから、存在的、単子的な自律の試みをなすことになる。事物は相互干渉の中で存在しているのである。例えば、社会は我々が今日経験しているようなものではない。それは生きた社会体である」としている (Pappin, 1993: 140)。

143 ピエール・マナンはさらに次のように敷衍している。「各個人は、全体世界を視野に入れた広範な調和の中で、自らの役割を果たすよう道徳的に拘束され義務付けられている。したがって、『主権者』として人々を自然の一部としたり、『平等者』として各人をその他の一部とすることは、社会を調和したコスモスから最小の粒子のカオスへと変えてしまうことである。フランスの革命家のアナーキーが達成しようとしているのは、このことなのである」(Manent, 1986: 28)。社会の構成員たちを「主権者」とするということは、例えばその意志は、自然がそうであるように、もはや誰にも変更不可能な絶対的なものとするということ、いわば作為の結果である社会の外部に押し出してしまうことである。また「平等者として各人をその他の一部とする」ということは、誰であれ等しい存在であるがゆえに、どこに位置しても構わないし、交換・代替も可能であることを意味するであろう。パークが批判したのは、一連のこうした把握であるとするマナンの解釈は、パークの議論をキリスト教的思考に強くひきつけたものではあるが、鋭いものである。

144 言うまでもなくロックは自然状態と戦争状態を明確に区分できるとし、ホッブズとは異なる。おそらく問題は自然状態と戦争状態がそれほど截然と区分できるのかという点に求められよう。もちろんホッブズも、そしてパークもそれには否定的である。

145 ロックはその反対論の説得力を認めている訳ではない。ロックは、しかし現実に同じ状況が起きていると主張している。絶対君主の裁定はしばしばそうになっており、かつそのような状態は否定されるべきものである。だが、それを否定するためには当然「自己の事案について自ら裁判官になってはいけない」ことが前提になっていなければならないだろう。それを前提としないなら絶対君主の裁定のどこに問題があるかわからないことになる。

146 シュトラウスはこの点も推論の問題として捉える。パークは「推論によって獲得されるようなこれらの究極的真理や半真理の政治的優位性を否定する」のであり、このパークの文言は、「ほとんど全ての実践的目的にとって、約束事、原始契約、確立された国制が最高の権威を持つ」ことを示したものと解釈している (Strauss, 1950: 298-9=1988: 309)。この解釈は極めて正しい。

147 キャナバンは、「政府としての国家」と「コモンウェルスとしての国家」という概念を区別している。これらは「狭義の国家」と「全体としての国家」と理解してよいが、この二つの概念を区別してパークの市民社会の基底性を解釈している。「社会のエネルギーは下から発生するもので、上から降りてくるものではない。コモンウェルスとしての国家は、私的個人や団体が自由な状態にあり、法秩序の範囲内で自らのエネルギーを展開できる場合に、繁栄し、成長し、発展する。その法秩序を創出し維持するのは政府としての国家なのである」(Canavan, 1995: 76)。このように、「全ての権限、権力、権利」が確立することで狭義の国家、つまり政府が成立し、それと同時に全体としての国家も成立するが、それは市民社会がベースになっていることになる。

148 バークはホブズを危険視し強く批判した。批判する主要な論拠の一つはこの点である。もう一つはホブズの法命令説にある。「これは前世紀にホブズが持ち出してきた教義と思われるが、すでにたびたび鮮やかに論駁された」(TPL, IX: 456)と珍しく名を挙げて批判している(この点については2011年度日本政治学会において「エドモンド・バークの立法思想」という題で幾分詳細に論じた)。バークが危険視した理由は、逆説的だが先に見た自然状態の理解や契約の解除不可能性などからしてもある種の説得力を持っているからであろう。バークはホブズを最も重要な論敵とみなしていたと見るべきだと思われる。

149 教会領の没収への批判をバークの宗教性の表れと見る見方もある。さらにそこからバークの政治思想の宗教性、前近代的性格を論ずることもある。バークがキリスト教を強く意識していたことは否定できないし、理神論はともかく無神論などは全く相手にしていなかったことも事実である。その意味でバークが前近代的であるかどうかはともかく、宗教性を帯びていることそのものは正しい。だがそれはこの時代の思想家ほとんどについていえることでバークを特徴付けるものではないし、この教会領の没収への批判もまずは宗教性としてより、バーク自身が言うとおりの正義の問題として受け取るのが正しいように思う。

150 キャナバンは「革命政府の政治哲学を受け入れることは、単に政府の連続性を破壊することに終わるものではなく、コモンウェルスの全連鎖と連続性が破壊されるものであった」(Canavan, 1995: 152)と理解している。

151 バークは「私の懸念の大きな根源は、イギリスでも、ある種の没収行為に財源を見出すことが一国の政策として認められるべきだとされ、また、市民のある特定の種類が他の階層を自分の当然の餌食とみなすべきだとされる恐れがあることである」とし(RF, VIII: 203-4=2000下: 40)、フランスの影響が他国であるイギリスに伝播する可能性を論ずるが、ここでもケケローがスパルタの崩壊がそこにとどまらず「ギリシアの他の国家をも悪疫の伝染によって転覆させた」と論じているのは示唆的である。

152 この点について、岸本は階級制のみに限定して当てはまるとしている。「バークは人間の不平等性を承認する。そしてそれに基づく階層性を積極的に評価し擁護する。なぜならばそれは自由の砦となるばかりか、社会に差異をもたらし、そこから個性や活力が生み出されるとともに、人々に共同体における帰属意識を付与して公的愛情を涵養するという機能も果たしているからである」(岸本、2000: 572)。

153 バークはこの点について、岸本と異なり階級だけに限定したものではないと解し、バークの『現代の不满』における党派と政党の違いにも通ずる議論であるとしている。バークの評価する政党、つまり政治的結合は、党派の腐敗したインフルエンスから自由な、忠実さや友情の上に構築される。その理由はまさに、それを構成している人々はジェントルマン的な生活の中の寛容やリベラルさを公的な段階にもたらすからである。この傾向は『省察』でも変わらず主張される。尊敬や愛着をもたらす人々が政治制度を構築するべきだとする議論がなされているのである。『我々の国を愛するためには、我々の国が愛らしくなければならぬ』。この「愛らしさ」は偉大な者の威厳や権威と結びついており、彼らに対して、我々は地域的な愛着という絆で結びつくのであり、彼らとともに、我々は徳の実践を促進する構造物を構築するとしている。そしてマルティチュードがそれによって国民的な威厳の感覚を吹き込まれ、卓越した人間によって鮮やかに示された諸徳を尊敬することを教えられるのであるとする(Bourke, 2000a: 648-9)。

154 バークはここでシェイエスが提示したような論理に同意できる点があることを示している。それは、自由の問題は統治形態そのものに左右されるものではない、ということである。シェイエスはペインとの論争でそのことを指摘していた。ペインが共和制のみが自由を生み出すと論ずるのに対して、統治形態のみが自由を生み出すのではない、と反論しており、バークはここでそれに賛意を示している。だが、シェイエスがそれを代表制の問題に還元することには批判的であり、制度に関わるものではなく、社会そのものに関わるものであることをバークは強調する。

155 岸本は「バークにあって水平化とは、政治の低俗化をも意味するものに他ならなかった。そしてその典型的な事例をフランスの国民議会に看取り、その中心勢力たる第三身分が、政治的資質に欠けた低い職業階級の人々によって占められていることを論難する」として（岸本、2000: 572）、このバークの「身分制擁護論」を実践論とそれに伴う資質・能力論にひきつけて解釈しているが、間接的には正しいものの、より直接的にバークは社会における多元性、中間団体論に結び付けていると見るべきであると思われる。団体への所属は、政治の低俗化を押し留めるために必要だとしているのではなく、国家の権力に直接さらされることで発生する自由の危機に対しての砦の一つであるがゆえに、重要なのである。パピンもこの点について、社会的不平等の議論だとしている。フランスのジャコバンたちの平等理論は誤りであって、「バークは正当で自然な社会的不平等、例えば社会の中に存在する階級的差異に見られるようなものは、共通善へと導くものである」とするが（Pappin, 1993: 133）この共通善が非専制的統治を意味するなら妥当性はあるだろう。

156 この社会の「水平化」は人権についての議論に結びついている。バークもそれを踏まえていることは、ルソーの『新エロイズ』を取り上げての言及からもわかる。「フランスの一流家庭の子女が、踊りの教師や楽師、服の仕立て屋、理髪師、部屋つき召使などなど、自由に邸内への出入りができてその職務上ほとんど住み込み同然の活動的市民の容易な餌食になることで、やがては正規、不正規の關係を通じて両者が混和するはずだと、国民議会の支配者たちは希望している。彼らはすでに法律上は両者を平等とした。彼らは、ルソーの感情を採用することで、そうしたものを貴族の競争者とした。これらの偉大な立法家はこうしたやり方で彼らの平準化の計画を完成し、彼らの（言う）人権を堅固な土台の上に確立している」（LNA, VIII, 317=2000: 557-8）。岸本はこの議論を道徳論として解釈しているが、それはルソーについてのバークの批判が大きくその道徳論に関わっていることからくるものであろう。「バークは貴族の娘ジュリと平民出身の家庭教師サン・プルーのような恋愛が若者の間に広がれば、社会の風紀が乱れるばかりか、階級制度の解体にもつながるとして同書を痛烈に批判した」と理解し「バークは道徳に新発見はないと確信していた。彼にとって道徳とは、過去においてすでに見出され、今後も変わることなく同じでありつづけるものであった。それゆえフランスの新しい道徳に目を奪われてはならない。それは道徳というに値しない代物であり、人間と社会を腐敗・墮落させる元凶」（岸本、2000: 595, 596）だとしている。ルソーの道徳論にバークが強く批判的であることは事実だが、バークがここでルソーではなく「国民議会」の名を挙げていることは看過しえない。詳細は後に論ずることとしたい。

157 ポーコックが編集した『省察』（ハケット出版社版）は、こうした章立て、小見出しが一切ない元の形を提示している。ポーコックはそれもバークを理解する上で意味のあることであると述べている。

158 これはおそらくE・J・ペインが編集する際に二部構成にし、見出しが付けられたことが踏襲されていると思われる。それは革命フランスの政治行政制度についての議論が始まるところを分水嶺としている。

159 以下の国民議会内部の議論や人権宣言草案に関しては、深瀬忠一、辻村みよ子両氏の研究（深瀬、1963、1964、1968、1989、辻村、1992）に大きく依拠している。

160 これについては明石紀雄、白井厚の研究も参照せよ（明石、1977、白井、1993）。

161 フランスの人権宣言がアメリカ独立の際の権利宣言、権利章典を下敷きにしたものだという主張はしばしばなされた。代表的なのはゲオルグ・イエリネックのものであろう。だがそれは今日ではほぼ否定されている。深瀬の研究も、そうした主張に対する応答である。フランスでもやはり同様である。「前提として、また波及効果としての影響は疑いないとしても、さらに着想や啓蒙哲学が共通であるにしても、アメリカの宣言を下敷きにしていくとする主張は支持できないし、『大西洋革命』の考え方と結び付くような、アメリカの宣言を取り入れたとする主張も信用することができない」（ガンザン、1993: 452）。

162 ラリー・トランドルとは後にも著作 (*Quintius Capitokismus aux Romains*, 1790) を贈呈されるなど交流はあった。ジョン・トレヴァーから間接的に贈られたこの著作に対してバークはモンブラン伯夫人宛書簡 (91年1月25日付) で感想を述べている。「彼はローマの歴史における交流から諸外国との関係にフランスの不名誉な地位について在野の人々を刺激する機会をもち、そして彼らに、善き統治のある体系へと回帰することでフランスの威信を回復する展望を提示した。このパンフレットは優れた、つまり彼にしたら通常の雄弁さで書かれている。しかし私が思うに、彼は訴えかけようとする当の相手であるフランス人民の性格を完全に取違えている。彼は自らを気高いローマの尚武的共和国市民になぞらえて語っている。あるいは政治的軍事的栄光へと献身する古来の精神を持ったフランス貴族になぞらえている。これに対し彼が語りかけている当の人民は、一部はソフィストで、彼らの唯一の栄光の観念は人権に関する論争で勝利を収めることである。また別の一部は商人と技術者の団体、そして貴族で、貴族たちは彼らと平準化することで彼らより下に沈んでしまったのである」(Correspondence, VI: 212)。ここからもわかるように、バークはラリー・トランドルに対して、諸手を挙げてではないがひとまずの評価をしていると見てよいであろう。

163 正式な表題は「1789年7月20日と21日に憲法委員会でシェイエス師により読み上げられた憲法の前提 人間と市民の権利の承認と合理的説明」である。これには最初に「考察」と名付けられた比較的長文の論考があり、その後32条からなる条文が付されている (Preliminaire, IX: 1-51=シエース, 2001: 46-59. なお条文の部分に限れば、辻村みよ子、深瀬忠一の論考にも邦訳が含まれている)。

164 正式な表題は「シェイエス師によって国民議会に提出された社会における人間の権利の宣言」である (シエース, 2001: 59-63)。比較的長い前文の後に、42条に増やされた条文がつけられている。

165 国民議会の憲法委員会が89年9月13日に刷新された。フランスの行政区域の改革のためであり、選出されたメンバーは、トゥーレ、シェイエス、タレーラン・ペリゴール、ル・シャプリエ、タルジェ、ラボー・ド・サンティエンヌ、ラリー・トランドルらである。そして9月29日にトゥーレが議会報告をしている (AP. S.1, t.9: 202)。バークは『省察』においてフランスの新しい選挙・行政体系についても批判しているが、それは概ねこの議事内容を主要な資料としていると思われる。そこからしてもバークは国民議会内の議論を相当程度踏まえていたと推定できると思われる。

166 それに対し、シェイエスもバークの議論を知っていた。シェイエスはトマス・ペインと論争しているが、そこに「(一見意味があるようで実は) 無意味なバーク氏の表明」と一言触れている (Sieyès, 2003: 166-7)。

167 この点について、高野敏樹の研究が参照されるべきである。しかし、「再宣言は『国制』の観念を(中略)国王による支配を受けるべき国民に向けてその服従の関係を規律する基準へと変質せしめた」としているが (高野, 1999: 13)、そのように解釈することには疑問がある。「変質」したわけではなく、そのように「作用」しただけにすぎない。むしろ高等法院は「変質」させなかったのである。高野の理解によれば、その前の「宣言」に現れる高等法院の精神は、中世法の格率である「国王といえども神と法の下にある」という観念を体現していたが、それはフランスの国制が決定は国王が単独で行えるものではなく三部会の承認を必要とすると判断したことを意味するのであり、「再宣言」で身分別の三部会の開催を要求したのも、国制によれば、三部会は身分別で構成されるものとされるからにすぎない。むしろ、徹底して「王国の国制」に準拠しており、一切の「変質」を認めようとしないために、第三身分の要求に応えようとはしなかったと理解するのが正しい。でなければシェイエスが国制を新しく作ろうと主張する必要がなくなってしまう。

168 このことについてシェイエスの立場には変遷があると浦田一郎は分析している。シェイエスは、1788年に『フランスの代表者たちが1789年に行使できる執行手段に関する見

解』を發表しているが、そこではむしろ反王権的だったものの、その直後の第二次名士会に出席してから、大きくシェイエスの立場は変化する。これまでシェイエスは特権階級と第三身分は強く対立していないと把握していたが、ここで貴族たちの態度を見て、第三階級はむしろ貴族と対立した利益を持つと理解するようになった。1788年に發表される『特権論』にそれが鋭く現れたと浦田は解釈している（浦田、1987: 149）。ここではシェイエスの立場について詳細な分析を行うつもりはないが、シェイエスがテュルゴーとテュルゴー改革の影響を受けたと理解すると、国王を改革の旗手と期待する思考がシェイエスの中で消え去ってはいなかったと見ることはできる。ロベスピエールなどと対立して立憲君主制の論者であったことからしても、特権階級の批判というより、特権そのものの批判へと傾斜したと見るべきかと思われる。

169 アンтониオ・ネグリは、シェイエスのこの言及を捉えて、「結局、イギリスの国制をイギリス人にとって良い国制にしている唯一の部分は、人間はその同類によってのみ裁かれるという大昔からの決まり、あるいは自由のために、『恐るべき陸軍』の形成を妨げる慣例の総体といった、直接社会に由来するものである」と解釈している（Negri, 1992: 287=1999: 299）。これまで見たとおり、シェイエスはイギリスの国制の優位性を（もちろん相対的にだが）認めており、細かいことを言えば、社会の優位性に全てを還元してはいない。

170 このパークの「単純な統治」という言及について、岸本広司は単純政体と混合政体の議論だと捉えている。「確かに単純な様式の統治組織は限りなく魅力的であろう。しかし政治の目指す目標は単一的でも部分的でもなく、複合的でしかも全体的である。それゆえ統治構造を一様化する単純な政体は、政治本来の目的に答えられず、むしろ弊害のみを残す。単純な政体は、いかなる形態であれ本質的に悪なのである。とりわけ純粋民主政や『絶対民主政は絶対王政に劣らず正当な統治形態には数えがたく』、むしろ絶対王政以上に腐敗墮落した危険な政体である」（岸本、2000: 578-9）。もちろんそれもあるが、ここでパークがシェイエスの議論に反論しているという文脈を踏まえると、それだけでなく、後に述べるように政党間の競合とバランスといった問題も含まれていることがわかる。

171 高野敏樹はこの点について次のように述べている。「1789年のいわゆる法的論争は『基本法』および『憲法』をめぐる問題の核心に到達した。すなわち、フランス王国には基本法ないしは憲法と呼ばれるべき法の体系が存在するか。存在しないとすれば、それを新たに創造しなければならない。他方、基本法あるいは憲法が存在するとなれば、そしてそれがもし高等法院の再宣言に代表されるように、依然として第三身分の地位を不当に固定するものであるとすれば、それを変更しうるのは誰か。以上がまさしくその争点であった」（高野、1999: 14）。むしろ、シェイエスが後者であることは言うまでもなく、私の議論と矛盾していない。だが、それに続けて「基本法と憲法という言葉の用法は、論争の過程において、一般論としていえば、対照的な意味で用いられた」とする。保守的陣営は基本法、国制という言葉を使用し、革新陣営は憲法を使用したとするが、訳語の問題も絡んでおり混乱しているように見えるのは、私の全くの管見であろうか。例えばシェイエスは、イギリスの場合もフランスの場合も *constitution* である。さらにフランスに存在しているものも、これから新しく作るべきものも *constitution* である。本稿では「国制」を当てた。後に言及するが、シェイエスに関していえば、国制に関する法 (*lois constitutionnel*) が使われる。これが基本法であるとしており、おそらく今後我々が憲法と呼ぶことになるものであろう。その意味では、用語法に関して特段の対照性は感じられない。ただ、互いに相手の陣営の指すものの正当性を否定しているだけである。シェイエスや、前に挙げたテュルゴーとその周辺にとっては、結合のないことが正当性の欠如を意味していたのである。

172 もちろん、自然法によって拘束されているということが無意味だということではない。しばしばこの点をもって、シェイエスの憲法制定権力は「赤裸々な力」ではないことが強調される（大隈、1988: 32-3）。だが、「実体的」には存在しないということも事実ではある。

173 シェイエスは一般意思という言葉を使わない。それに該当するような言葉は共同意思

である。この換言はルソーとの差異化を図ったものとも推測されているが、浦田はただそれだけではなく、一般意思と共同意思の間には構造的な違いがあるとする(浦田、1987: 170)。だが、その違いは「シェイエスの個人意思や共同意思は抽象的に考えられている」ということであり、また共同するのは所有者だけという点に求められており(浦田、1987: 218-9)、この場合に関わるものではないと思われる。

174 シェイエスは社会契約という概念を用いていないことは確認されている。しかし議論の構造からして、社会契約論に無縁であるとは一般的に考えられていない。しばしばジョン・ロックの社会契約論の影響下にあることが指摘される(高野、2007など)。ただし、高野がロックとシェイエスの議論には、自然状態と社会状態の連続性という共通点があると指摘しているがその意味内容が十分には理解できない。

175 シェイエスは一方で、国民を市民の集合体として位置づけているが、問題は変わらない。石崎は「興味深いのは『市民の資格』であれ、『フランス人の資格』であれ、この時期には、国籍という意味での国民の要件が問題となっていないということである」と指摘しているが(石崎、2007: 98)、すでに法的状態に入ったときの概念である「国籍」とそれが存在しないときの国民とを区別できていない。

176 ルソーやホブズにおいては、「国家を構成する行為(契約)」と「国制を作り出す行為」とは区別されていない。これは形式と主体とを区別しなかったためであるとも理解される(Pasquino, 1998: 63-4)。

177 浦田一郎は、このことについてあまり明確な説明を与えていない。シェイエスによれば、国民は意思決定の権利を放棄することはできないが、それは旧体制との関係であって、特別代表との関わりではないとして、例外扱いをする(浦田、1987: 169)。

178 このことはつまり、これまで絶対君主が占めていた地位に国民がついたということの意味するのであり、国民がその地位を占めることで別に既存の問題が解決されたわけではないということの意味するであろう。その地位に国民がつく理由は、その地位を占めるべきなのは国民だからである、という循環論法に過ぎないということになる。

179 この「分業」についてはしばしば批判もなされている。例えばネグリはそれによって国民が二重化してしまうことを指摘している。「国民がまず意見の拠り所としてあり続けても、それが代表のメカニズムを通してのものであるならば、国民の概念はどうしても二重化する。社会体というカテゴリーから法的主体というカテゴリーに移行するのである。換言すれば、シェイエスは、ルソー主義的な一般意思の概念から民主主義に根ざす一切の可能性を抜き取り、この抜き取りを、分業を完全に模倣した代表制メカニズムの構成を通じて行った。そしてその後で、最後の策略を完成する。つまり、彼は代表を、法的な絶対、主権の、唯一の源泉とまでは言わないが、排他的な場に変えるのである」(Negri, 1992: 290-1 = 1999: 302)。ネグリは社会体としての国民の意思が(ルソーに言わせれば)一般意思であったのであり、そこに民主主義の可能性が存在したのだが、この区別を行い、かつ法的主体として代表に構成的権力を与えることで、この民主主義の可能性は消えたと見ており、このシェイエスの立場に否定的である。

180 この点については以前にやや詳細に検討したことがある(高橋、2007 とりわけ第四節および第五節を参照のこと)。

181 この点を強く決断主義的に解釈したのがカール・シュミットである。「実存の特定の態様と形式についての意識的決断、『人民が自ら憲法を定立する』行為は、態様と形式が決定されるところの国家を前提としている。しかし、その行為自体、すなわちこの意思の執行については何らの手続規定もありえないのであり、政治的決断の内容についても同様である。『国民が欲するというだけで足りる』。シェイエスのこの命題はこの事象の本質を最も明らかに言い表している。憲法制定権力は法形式や手続きに拘束されることなく、それが譲りえない特性をもって現れる時は『常に自然状態に』ある」(Schmitt, 1928: 79 = 1974: 103)。もちろん、こうした解釈を否定することは難しい。

182 この点について川出良枝は次のように理解している。「モンテスキューによれば、政治社会において『自ら望むことを行う』ということは政治的自由ではないのである。というのも、『自己の意思の行使』は政治社会という複数の人間の共生の場においては、他者に対する権力の行使として表れざるをえないからである。かくしてモンテスキューは民主政が『自由な政体』であるという既存の了解に対して論争を挑む」（川出、1996: 176）。

183 シュトラウスはバークの議論のこの点が古典古代との乖離を示しているとしている。「古典的議論によれば、最善の国制は理性の考案物である。すなわち、個人ないし少数の個人の中での意識的活動、計画の考案物である」（Strauss, 1950: 314=1988: 325）。アリストテレスは『政治学』で確かに、「初めて国家共同体を組織した人は（人間にとっての）最大の善の原因である」と述べている（Pol., Bk.1, chap.2=2001: 11）。これはむしろ「制作」を示しているが、一方でアリストテレスは国家を作るためには国家の外部にいる必要があるとし、国家の外部にいるもののことを「野獣か神である」とも述べている。シュトラウスの議論はこの点について特に説明はない。

184 もちろん財産没収に関しても、それが不労所得であるなど、それなりに正当化する論理が存在している。バークもそれを知らないではない。だがいずれにせよ、これまでの所有権を何らかの基準を用いて否定するにしても、その基準の正当性は常に問い直され、無限に変更し続けることになる。バークは革命フランスに協力した貴族たちの名前を挙げて何故彼らの財産が没収されなかったのか、疑問を呈している（RF: 164=2000 上: 208-9）。

185 例えばハンナ・アレント『全体主義の起原』もその一つである。

186 バークはフランス革命が国境線を越える影響力を持つものであることを指摘した論者である。

187 このイギリスの道德哲学の流れについては柘植尚則が手際のよい整理を行っている（柘植、2009）。本稿はこの点についてこれに大幅に依拠している。

188 ここで土井美德は、ヒュームやアダム・スミスと比較して、シェフツベリやハチスンに若きバークは近いと位置付けている。「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」のであり、バークはその点学生時代の『ノートブック』や文壇デビュー当時の『自然社会の擁護』では仁愛を神の摂理と結び付けているとして差異化している。もちろん大枠ではその通りであるが、無神論者であることを公言しているヒュームとは異なり、スミスが『道德感情論』で「共感」概念を論ずる時に、神との関係を完全に切断していた訳ではない。さらに次に見るようにバークはスミスのこの著作を絶賛してもいる。周知のようにバークとヒュームも友好的関係を築いており、バークが表立ってヒュームを賞賛することが少なかったのは、その「共感」論ではなく、無神論者であることくらいではなからうか。そこからすれば土井の議論はシャフツベリ、ハチスンとヒューム、スミスとの相対的な距離の問題であり、同時代の道德感覚学派としてのヒューム、スミスの評価は当然ながら高かったと見るべきであろう。

189 この書評に至る経緯にもヒュームが関係している。1759年7月28日にヒュームはスミスに次のように書き送っている。「私はバークと懇意にしていますが、彼はあなたの本に強い関心を持っていました。あなたに手紙を送りたいらしく、私にどこに送ればいいのか尋ねたので教えてあります。その時あなたの贈り物に謝意を表していました。実はあなたの名前が私が渡しておいたのです。その手紙を彼はまだ書いていないかもしれません。彼は今アイルランドにいます」（Smith, 1977: 42-3）。ここで話題になっている「本」「贈り物」が『道德感情論』であることは言うまでもない。ヒュームがスミスの名前で『道德感情論』を一部バークに贈呈したらしい。それはバークが『年鑑』の編集を担当しており、書評子でもあることと無関係ではないだろう。ここでヒュームの言っていた「手紙」は同年9月10日に書かれた。バークは返事の遅れたことを詫言した後に、『道德感情論』を絶賛している。

190 ユニフは判断（力）およびその基準としてバークは道德感覚学派と様々な面で共有するものが多かったことを指摘している。だが重要な点で異なっていることも指摘しており、その一つがバーク自身が『『道德感覚（moral sense）』という用語そのものを使用することを拒否した』ことに求めている（Conniff, 1994: 35, 36）。これはおそらく、初期においては使用していない、ということの意味しているのであろう。というのも『省察』だけをとってみてもバークは複数回使用しているからである。「確かに劇場は教会よりも道德感覚（moral sentiments）のよき学校である」（RF, VIII: 132=2000: 148-9）など。この言及はバークの演劇論との関連で極めて興味深いものであるが、それについては第五章で論ずることとする。本稿では『省察』のバークを中心に扱っているため、ユニフのこの指摘は当たらない。

191 この部分は版によって微細な違いがある。凡例で示したように、これは9版からの引用であるが、バーク自身が校訂を行った最後の版である7版では、この引用の前半部分は以下のようにになっている。「個人的な元手は小額だからであり、諸個人は、諸国民と諸時代という銀行や資本を利用する方がうまく行くと考えるためである」。もちろん違いは微細であり、ここでの論旨に影響を与えるものではない。

192 岸本広司の解釈も概ねこれと重なっていると言ってよいだろう。岸本によれば、バークのいう「偏見」とは「豊かな知恵の宝庫」で「個人の抽象的な思弁的理性よりも一層高次の理性、いわゆる『具体的理性』であり、長い歴史の中で蓄積された一朝一夕には獲得することのできない人間の集積的知恵」である（岸本、2000: 599）。

193 ここでハントはバークの「偏見」がアリストテレスのいう「慎慮（プルーデントシア）」と類似する概念であるとしている。「一国民の共有する偏見は個人の理性を上回るものだが、それは、偏見が先行する世代の実践知の貯蔵庫だからだというだけでなく、そうした偏見は合理的指針のみよりも効果的に人間の精神を拘束するから」で、これは理性から行為、つまり実践（的判断）へ之間にこうした偏見が必要だとバークが考えているという意味である。これはアリストテレス的なプルーデンスの性質の説明と同じで「アリストテレス的慎慮と同様、バーク的な偏見は特定の、多様な実践的生活の環境に適切かつ安定的に行為する能力を含んでいる。バークがアリストテレスと異なる点は、そうした実践知の在処を、模範的な慎慮を持つ個々の人間ではなく、一つの人民の歴史的伝統に位置づけていることにある」（Hunt, 2002: 132）。これに対して、シュトラウスはバークの理論と実践の区別はアリストテレスのそれとは根本において異なるとする。「なぜならバークの区別は、理論あるいは理論的（観照的）生活の究極的優越性についての明確な信念に基づいているわけではないからである」（Strauss, 1950: 312=1988: 323）。シュトラウスの理解によればバークは古代哲学から一応決別しているのである。このシュトラウスの議論は実践理性の理解に関わるもので、本稿が直接扱っているものではないが、多少細かいもののハントが施した先ほどのバークの言及の解釈について一点指摘しておくべきことがある。ハントは伝統の担い手を「一国民（a nation）」「一つの人民（a people）」としているが、当該のバークの言及は「諸国民（nations）」である。細かいようであるが、バークが論じようとしているのはヨーロッパ大で共有されているもののことであり、本稿が重視しているのはそこである。

194 ヘルシャーは触れていないが、意見の多様さが混乱を招くとするホップズの議論もこの用法である。「主権に帰属するのは、どの意見や教義が平和に対立し、役立つかの判定者であることであり、ひいては、それを人間集団に語る際、いつ、どれほど、どんな内容を語っていいか、出版される前の全ての本の教義を検討するのが誰か、も判定する。何故なら人間の行為は意見から生まれるからであり、平和や協調のためには、意見のよき統治が行為のよき統治を構成するからである。教義に関して、真理以外のものが尊重されるべきではないが、これと、平和による教義の規制とは対立しない。何故なら、平和に対立する教義は真ではありえないからである。それは平和と協調が自然法と対立しうると言って

いるのと同じである」(Hobbes, 1651: 124=1964: II 42)

195 補足すると、テンブルは統治の安定に果たす(君主といった)少数者の権威の重要性を重視しており、意見、世評が権威を与えると理解している(岸本、2011)。

196 このロックの論理を少しく詳しく押さえておこう。この判断主体は社会の構成員であり、基準は「格律、風習」であり社会ごとに異なる。また実定法とも異なり、かつ同時並列的に存在する。「人々は政治社会に結び付けられ、自分たちのあらゆる強制力(force)の管理を公共の手に委ねており、したがって国の法の指図する以上には同胞市民に対して強制力を行使できない。だが、ともに生活し、交わっている者の行動の良し悪しを考え、推奨したりしなかったりする力能(power)はなお保持している。この推奨と嫌悪によって自分たちが徳または悪徳と呼ぼうとしているものを自分たちの間に確立する」(Locke, 1690: 353-4=1974: II 343-4)。

197 『現代の不満』は多様な側面を持っている。これまで最も注目された側面は、政党論としての側面である。ここには最も初期で、かつ最も有名な、政党の定義が含まれており、現代でもしばしば引用されている。ここでバークは政党という存在の正当化に成功したと言えるだろう。

198 コニフもロックの把握と概ね同様と言える(Conniff, 1994: 157)。

199 ここではバークの『現代の不満』に絞って「人民の声」について論ずるが、むろん後期にも同様に「人民の声」について否定的な見解を表明している。それについては本部7章で論ずることとする。

200 例えば後年の『経済改革演説』においても公職者について次のように描写している。「荒波に打たれた国家という船が港へ戻るべき時期は必ず来る。彼らは最後には政敵の怨念や政治的同士の背信、人民の気紛れなどから避難港を持たなければならない」(ER, III: 528=2000: 350)。

201 近年ではハンプシャー・モンクの研究が挙げられる(Hampsher-Monk, 1988)。ここではバークの政治理論を理解する上でレトリックが重要であるとする文脈で取り上げられている。彼によれば、話者が分節化する原理と、聴衆が感受するものとしての意見の相互作用がレトリックと深い関係にあり、その他の理論家と比べてバークを理解する際に重要となる(Hampsher-Monk, 1988: 457)。この「意見」は「全ての統治が立脚する」ものであるが、彼によれば「意見」には強弱があり、「最も強い意見は『崇高なもの』によって形成される。つまり、途方もなく大きなもの、不明瞭で、畏怖させるものによって形成されるのであり、宗教的信念の神秘、遠い過去、地位の威厳によって喚起される」のであって「合理的分析によって明確化しようとする」と捕まえないものとする(Hampsher-Monk, 1988: 473)。明らかにバークの初期美学書『崇高と美』との連続性を意識したものだが、ここでは詳論できないものの、後に述べるような「一般的意見」といった点が省みられておらず、十分な把握とは言えないように思われる。

202 ハーバーマスはオポジションの批判的機能を強調して次のように述べている。「議会で屈服した少数派は、いつでも公共性の中へ退却し、公衆の判断に訴えることができた。それに対して買収で結束した多数派は権威を備えていたが、オポジションから理性がないと批判されるため、理性をもって権威を正当化することが義務付けられた」(Habermas, 1990: 129=1994: 93)。概ねその通りではあるが、前述のようにオポジションという呼び方はたぶん党派性を意味するものであり、非党派性としての公共性からは遠いもので、公共性の争奪戦になっていたことは否定できない。

203 ハーバーマスはとりわけ「新聞」の政治的、公共性的意義を強調し、ボリングブルックの『クラフツマン』を評価している。「ボリングブルックは1726年11月に『クラフツマン』の第一号を発行するが、これは発行者がフランスへ亡命するまで(1735年)、オポジションのジャーナリズムにおけるプラットフォームであった」。「これによって初めて新聞が真に、『第四身分』として政治的に論議する公衆の批判的機関となった」(Habermas, 1990:

126=1994: 89)。ここでハーバーマスは政府に対抗する勢力が新聞を持ったことはそれまでなく、その意味で「批判的な」新聞がなかったことを強調している。だが新聞に限定しなければ、ここでいうパトリオットたちのパンフレット、論文は数多く出版されている。その意味でその他パトリオットたちの中におけるボリングブルックの特徴は、新聞という点に絞られるかもしれない。

204 ボリングブルックは30年代にパトリオティズムを牽引したが、その牽引力はパトリオティズムに常に積極的な影響を与えた訳でもなかった。それはしばしばパトリオティズムの言説をボリングブルックの言説に引き付け過ぎて理解される傾向を生み出してしまったからである。パトリオットに対する視線は「ボリングブルックの混乱した経歴や排他的な議会の宮廷派のネットワークを破壊する戦略の変換をなぞるように」なっていき、それが不誠実さや非独創的なものと受け止められるようになってしまったのである (Crowe, 2012: 7)。またボリングブルックはウォルポール政権に対抗する余り、議論が硬化して環境の変化に適應できない言説となってもいたこともあって、ウォルポール政権が倒れると彼の議論の影響力も減衰していった。以降、この新しい環境への適應がパトリオットの課題となった。

205 少々煩瑣であるが、文献的な問題について触れておきたい。ハーバーマスによるこの書簡の参照、引用は、*Burke's Politics: Selected writings and speeches of Edmund Burke on reform, revolution and war, 1949*, ed. Ross J.S. Hoffman and Paul Levack, Alfred A. Knopf に基づいている (p.117-120 なお本書はこの書簡を *Correspondence of the Right Honourable Edmund Burke*, ed. Earl Fitzwilliam and Sir Richard Bourke, vol.2, 1844 から引いている)。ここでこの書簡は「ベル・クラブとして知られるブリストルの組織への1777年10月13日付の書簡」と説明されているが、*The correspondence of Edmund Burke*, ed. George H. Guttridge, vol.3, The University of Chicago Press, 1961 では当該書簡は1777年11月1日付となっている (p.394-8)。細かい経緯をみると、1774年に議会が解散し、選挙が行われることになったが、バークはこれまでの選挙区から立候補できなくなり、新たな選挙区を探してバークは東奔西走している。決定が二転三転する中でようやくブリストルのウィッグ陣営が出馬を正式に依頼することになり、二議席を争う選挙となった。当選が決まったのが11月2日であるが、文面からしてもこの書簡が書かれたのはその直前である。したがって11月1日の方が正しいであろう。次に、この書簡そのものについてであるが、メディアに掲載されることを念頭に置いて書かれたものであることは本文に書いた通りであるものの、そこで掲載されたものよりも長い草稿が残されている。前掲シカゴ大学版バーク書簡集では、掲載部分とされなかった部分について示してあるが、ハーバーマスが参照した選集では、その区別は示されていない。ただし両者には、些細なものを除けば目立った違いはない。本稿ではシカゴ大学版バーク書簡集に依拠する。

206 これはバークの国民代表の概念と重なっている。注10も参照のこと。

207 細かいことであるが、念のため指摘しておくが、ハーバーマスの引用では「安全に (safely)」という言葉が脱落している。むろん論旨に影響するものではない。

208 ハーバーマスの引用では「自由な国で有能な者がそこかしこにいるのはそれゆえなのである」という一文が脱落している。これも論旨に影響を及ぼすものではない。

209 この位置づけについてはこの書簡が「ベル・クラブの支配人」に向けられたものであることとも関係する。ベル・クラブはブリストルにあるウィッグ・クラブであり、その支配人の一人、リチャード・チャンピオンはアメリカとの貿易に従事する磁器製造業者であった (もう一人はウィリアム・ヘイル)。彼らがバークの支持者となっていたのである。彼ら有権者、支持者に向けて書かれたものであることにはむろん意味がある。だがそれは阿諛追従ではなく、有権者、支持者がどのような者であるべきかを、その当人に対して論じたものである。

210 このことはバークの代表論である「命令委任」批判と表裏の関係をなしているである

う。代表は選挙区の有権者の利益をそのまま伝達する存在であるべきではなく、代表とは全て国民の代表であるべきであるとする「国民代表」論をバークが提示したことは、よく知られている。ここで検討したように、有権者は「自らの欲求を大まかに漠然と表明するだけでよい」のであり、特定の具体的な「欲求」は、代表、つまり公職がその「要求に完全な形を与え、それに役立つ用具を選び出す」ことを困難にさせてしまう可能性がある。つまりナショナルな利益と対立してしまう局所的な有権者の利益は、調整が困難となることが多いであろう。これはバークの代表論側からの視点だが、本文はバークの人民論、有権者論側からの視点であるということができよう。

211 後年バークはフランス革命を批判する際に、次のように述べている。「フランスの大法官は三部会の招集に際して、全ての職業は名誉なもの、と感きわまった調子で言った。彼の言おうとしているのが、正直な生業は決して卑しくはないというだけであれば、真理を逸脱してはいない。だが何かを名誉なものとして主張する場合、我々はそれを特に区別して引き立てる意味を持たせる。整髪や獣脂蠟燭販売といった職業は、誰にとっても名誉に関わるものではない」(RF, VIII: 100=2000: 上 93)。これは、冒頭部分にあるように、露骨な職業差別ではない。公職は名誉に支えられていることを前提としていることを意味している。

212 この騎士道と名誉の関連については犬塚がすでに指摘している。犬塚はバークが良しとする政治社会が「名声のネットワーク」によって構築されていることを論じた上で、バークが「騎士道精神を描写した後に、それを『この、評判と感情との交わった体系』と言い換える。この『体系』としての騎士道精神は明らかに『名声のネットワーク』を前提とする」としている(犬塚、1997: 634)。

213 アリストテレス以来、君主制の墮落形態としての僭主制、専制という分類に対し、モンテスキューは専制を特別な政体として、独立して扱ったが、そのモンテスキューの影響がここにも見出せるように思われる。

214 これはアジアには「意見」がないという意味ではなく、「異なる意見」があるということだと思われる。バークはインドを論ずる際に、アジアの「意見」を認めている。詳細は第二部第九章を参照のこと。

215 バークが『省察』で騎士道を持ち出した時、それをマリー・アントワネットへの同情と結び付け、バークをアナクロニスティックな騎士道精神の保持者と戯画化されもしたことは有名である。

216 この点はF・P・ロックも指摘している。ロックによれば、確かに騎士道は普遍的な価値という理想の特定の歴史的マニフェステーションだったが、バークはいわゆる「往時の賞賛者」ではない。社会の変動も論じている。それが紳士の精神であるとロックは指摘している(Lock, 2006: 300-1)。

217 『アニュアル・レジスター』の記事は、書評欄も含めて無署名であるため、以前はバークの著作とすることが躊躇われていたが、現在では、例えばここで引用したように、バークの決定的評伝を著したF・P・ロックが「バークは……書評した」と断言しているし、また近年出版された『ケンブリッジ・コンパニオン』でもリチャード・ボークが「バークは『ダランベール氏への手紙』と『エミール』を書評することで、1750年代と1760年代のルソーの著作をフォローしている」としている(Bourke, 2012: 34)。このことを鑑みれば、少なくとも書評に関してはバークの著作として扱うことに問題はないであろう。

218 スタンリスによれば「ルソーの議論における中心的な逆説は、自然はシンプルなのに文明が複雑にしているという彼がほとんど常に仮定しているアンチテーゼの基礎である」とし、「1759年時点でバークはルソーの逆説を、『自然社会の擁護』と同様に風刺と理解しており、社会改革のための基礎として実際に使われ、革命運動へと発展する真摯な議論とまでは捉えていなかったということが出来る」としている(Stanlis, 1991: 170, 171)。文明論的な次元ではそう言えようが、だが後に論ずるように、バークは単にその次元だけで批判している訳ではないと思われる。

219 ルソーのこの著作とそのコンテクストについては阿尾安泰が簡潔ながら要領を得た議論を行っており（阿尾、2010）、ここでも参照した。

220 さらに演劇の点でいえば、ディドロとの関係もあった。ディドロの『私生児』に対してルソーが憤慨していた時期でもある。ディドロとルソーの演劇論については佐藤淳二の研究を参照した（佐藤、2013）。

221 当時のフランスとジュネーブの対称性について川合清隆は次のように端的にまとめている。「一方はなお王権神授説がまかり通る絶対君主制国家、他方は市民自治の伝統が根付いた共和国、一方はローマ・カトリック、他方はカルヴァンの宗教改革から生まれた戒律の厳しいプロテスタンティズム」であった（川合、2007: 2）。

222 バークの引用では、「自己の不正売買の中に (*dans ce trafic de soi-meme*)」が「自分の人格を公に売りに出す取引 (*a trade by which he exposes his person to public sale*)」という訳文になっている。また「他の人たちより一層有徳 (*plus vertueux que les autres hommes*)」が「人類の残りよりも遥かに正直 (*honester by far than the rest of mankind*)」になっている。

223 阿尾は「俳優に対する批判も」「本来的に演劇を見る人々が、多様な自己像を統括する責務を忘れて偽りの多様性に心を奪われるからこそなされるのである。責任をもって主体に統一を与えねばならない。ここで問題なのは俳優の存在自体ではなく、行為の主導権を他者に譲り渡すことへの拒否」なのであるとしている（阿尾、2010: 92）。その通りであるうが「俳優の存在自体」も同じ次元で問題とされていると思われる。

224 この背景にはルソーの自己と社会的役割についての認識があるであろう。佐藤淳二によればそれは『新エロイズ』にも通底している。『新エロイズ』で「サン・プルーの目に映ったパリの上流人士は他人を模倣することでその概観の下に自分自身を隠蔽するような人々」であり「パリに代表されるスペクタクル社会は各人の幾つもの役割が目まぐるしく割り振られる社会」であった。それに対し「共同体の構成員各人にそれぞれ固有の唯一の役割が割り振られ、その振舞と生き方が秩序化される」社会の可能性をジュネーブに見出しているのである（佐藤、2013: 255-6）。

225 引用では「感情や習俗を変える力」が「意見や習俗を変える力」となっている。また「美化する」は「高める」になっている。趣味、感情、意見、習俗などが意味合いの重なる概念だと捉えられていることを示していると言ってよいだろう。

226 ルソーが示唆するように、この影響力の認識はアリストテレスが『詩学』で唱えたカタルシス論とは矛盾する。ここでアリストテレスの『詩学』について詳細を論ずる余裕はないが、バークは後に示唆するように、アリストテレスの議論を前提にしている。

227 性格の模倣であるという議論は、バークが初めてではないが、しかし一般的なものでは決してなかった。バークがアリストテレスをどのように読んだのか、そしてそこからどのように自らの議論を組み立てたのかは極めて興味深いが、このバークの著作は未完の草稿でもあり、手掛かりが少なすぎる。また本稿の趣旨からも外れるので、ここでこの問題を深く掘り下げることはしない。

228 言うまでもなく、「共感」概念は当時の哲学、とりわけ道徳哲学の分野で重要性を獲得していた概念である。デイヴィッド・ヒューム、そしてアダム・スミスがこの概念をそれぞれ独自に用いて論じており、いわゆる「道徳感覚学派」を形成している。バークの「共感」概念も、むしろ彼らと全く同じではないが、しかし彼らの議論と無縁でもない。バークは本稿で検討しているルソーの『ダランベール氏への手紙』の書評を掲載した同年の『アニュアル・レジスター』でスミスの『道徳感情論』も書評し、賞賛していることはここでも無視できない事実である（AR, 1759: 484-9）。バークと道徳感覚学派との関係についてはしばしば指摘されている。

229 この事件の詳細はサミュエルズの研究で詳細に述べられている（Samuels, 1923）。岸本広司がそれに依拠して論じている（岸本、1989: 75-6）。

230 テンプルのこの言及は 1759 年に出版されたデイヴィッド・ヒュームの「租税について」『政治論集』にも引用されており、当時でも広く普及していた議論であることは間違いないであろう。

231 桑島はバークが行ったこうしたパトロン活動の背景について、以下のように指摘している。「この背景には、単なる同郷者に対する同胞意識、あるいは愛着以上に、ヨーク州の有力『カトリック・ジェントリ』たるネーグラー族の血の中に息づく」「南部マンスター地方に根を張った『ゲーリック＝カトリック貴族』としての矜持ないし美德を認めることが可能かもしれない」（桑島、2012: 8）。本稿で論じた次元とは異なるが、そうした要因も十分に考えられる。

232 この書簡は、シェイクスピア研究で著名なエドモンド・マローンから自身の作品『ウィリアム・シェイクスピアの戯曲と詩歌』を贈呈された礼状である。内容および前後関係からして、この書物が出版された当日である 1790 年 11 月 29 日のものと推定されている。その書物にはイギリスの舞台に関する通史的解説が付されていた。主にバークはこの点についてとりわけ賞賛している。前述のジョンソンが主催していた「リテラリー・クラブ」でもバークが賞賛していたと、ボズウェルらが証言している。

233 前述のようにルソーのこの作品はジュネーヴ市民からの依頼によって執筆されたものだが、実は当の依頼者たちの一部を落胆させるものであった。彼らは「ダランベールの項目が『現実のジュネーヴ』の姿を記述していない」ためにルソーに依頼したのだが、ルソーの作品もまた「現実のジュネーヴではなく理想化されたイメージが語られている」としてルソーを非難した（阿尾、2010: 77）。バークがそうした反応をどれだけ知っていたのかについては不明である。バークの議論は彼らと同じではないが、彼らの落胆はバークにとっておそらく意味のあることであったと思われる。

234 これに対し、あえて F・P・ロックが両者の共通点として挙げているのは、気質上の過激主義、抑制に耐えられないこと、そして修辭的な卓越性である（Lock, 2006: 357-8）。

235 残念ながらバークがここで言っているルソーの「明晰な時期」とは具体的にいつ頃のことなのかはわからない。バークは当初から、ルソーの議論に矛盾があると考えていたが、その一方で「天才」であるとも考えていたことは前章で触れた。後にも「明敏だがエキセントリックな観察者」と性格づけている。錯乱の時期と明晰な時期が混在すると考えているのかもしれない。

236 「気品 (politeness)」も文明化においては重要な概念であった。その点については木村俊道が要を得た整理を行っている（木村、2010: 第一章）。

237 すでにバークとシェイエスの理論的対立については第一部で触れたが、とりわけ名誉と公職という観点からさらに後ほど検討する。

238 この点についてスタンリスは異なる見解を提示している（Stanlis, 1991: Chap.5）。スタンリスによれば 18 世紀は前半が「理性の世紀」であるが、後半は「センシビリティーの世紀」とも言うべきであった。センシビリティーとは、ホップズやラ・ロシュフーコーに現れるシニカルな人間観へのリアクションとして生まれた「感情を基礎とし、政治や社会にまで重要な分枝を持つ道徳、美学理論」であり、「心理学的に、センシビリティーとはある自意識、熱狂的な意識によって構成されている。それは自己の外部の自然や人間にあるあらゆる善や美に対する、自らの、独自で強くデリケートな感受性を持つ個人であるということすら自ら意識しそれに熱狂する意識である」（Stanlis, 1991:159）。イギリスではケンブリッジ・プラトニストからシャフツベリー、そしてハンナ・モア、メアリー・ウルストンクラフトらがこの理論を共有したのだが、「18 世紀中盤で、人生と著作において最も完全に広範なセンシビリティーを表現したのはルソーであった」とされる（Stanlis, 1991:163）。そしてバークが批判したのは、このルソーのセンシビリティーであると論じられる。だが、もちろん用語が使用されていないことだけをもって全面的に否定することはできないが、まず第一に、バークがルソーを批判する際にセンシビリティーという語を用いている箇所

をスタンリス自身が提示していないことは無視できない。ここで引用した「ルソーの感情」という点をスタンリスも引用しているが、センチメントであってセンシビリティではないことは押さえておく必要がある。またルソーと国民議会のバークが区別していることはスタンリスも踏まえているが、その区別の内実はそれほど明確にされていない。以上から、ここでセンシビリティ論には留保をつけておくことにする。

²³⁹ この「虚栄の哲学者」という性格づけはバークのルソー理解に関して最も知られているものと言ってよいだろう。バークもそれを指摘している (Bourke, 2012: 35)。

²⁴⁰ 現在でもしばしばバークを貴族主義者として理解する立場がある。そうした立場はこうしたバークの貴族擁護の議論を根拠の一つとしていると思われるが、ここで検討したように、バークは貴族の営為が文明化に果たした役割について評価しているのであり、貴族そのものの擁護とは質を異にしていると見るべきであろう。

²⁴¹ シェイエスの法的政治的議論については第一部で検討したが、そこでは立法や国制に関する次元に留まっていた。しかし当然ながら貴族階級への批判を行うからには、当然「名誉」や「習俗」に関して無視することはできず、やはりシェイエスも独自の「名誉」論を展開している。それについては後に論ずることとする。

²⁴² とりわけ新アウグスティヌス主義者たちは、手段としての名誉も否定し、単なる自己愛だと厳しく否定していった。

²⁴³ ルソーは『社会契約論』においてこの決闘の議論をする際に名誉を論じていないが、ゴイヤール・ファールは新版全集の注において、『新エロイズ』の中で興味深い視点を提示している」として、この部分を引用している (Rousseau, 2012: 598n2)。

²⁴⁴ ゴイヤール・ファールは『社会契約論』におけるこの章が「意図的に短い」ものになっていると新版全集の注で述べている。それはルソー自身が述べているように、『ダランベール氏への手紙』において同様の議論をしているからであるとしている (Rousseau, 2012: 598n2)。そこからすればこの論点については『ダランベール氏への手紙』と『社会契約論』を同時に検討することにさほど問題はないであろう。

²⁴⁵ 同様のことを『ダランベール氏への手紙』でルソーは述べていた。「今日決闘がまれになっているのは」「習俗が変化したからである。そしてこの変化が政府の関与していない全く別の原因に由来している証拠に、またオピニオン・ピュブリークがこの点で全く変化していない証拠に、あれほど当を得ない措置が行われた後も、剣を手にして侮辱の釈明を求めない貴族は全て名誉を失墜するという事態は以前と少しも変わっていない」 (Rousseau, 1995: 65=1979: 89)。ベルナルディは決闘について「決闘の例は、外部からの衝撃（ここではフランスの元帥法廷からの外的衝撃）が世論を導く上で必要であることを思われるだろう」と述べている (ベルナルディ、2014: 86)。

²⁴⁶ この点についてルソーは『社会契約論』で「一種の法」とまで位置づけている (Rousseau, 1964b: 458=1979: 237)。ベルナルディは「社会におけるオピニオン・ピュブリークの位置は、個人における良心の位置に等しい。我々が自分自身に対して持つ判断が、我々を道徳的に導くとすれば、公衆の判断が我々を社会的に導く」と理解している (ベルナルディ、2014: 86)。

²⁴⁷ この点について公論と一般意思との関係を念頭に置くベルナルディは、公論と一般意思を相互補完的なものと捉えた上で「公論が一般意思と異なるのは、公論が善を目指したり、ルソーがしばしば語った人民の本当の利益を目指すのではなく、心地よいとは美しいとか尊敬すべきだからという理由で欲望の対象になるものを目指す点において」であると、し、「公論の機能は人民に何が善であるかを示すことではなく、人民に善を愛させることである」と解釈している (ベルナルディ、2014: 93)。

²⁴⁸ コンウェイはハートフォード卿の弟で、軍人として将軍も務め、政界で大臣にまでなった人物であり、またヒュームがルソーをイギリスに呼んだ際にも、ヒュームの要請に応えルソーへの年金授与の手配にもあたるなど、当時の知識人との交流のあった政治家であ

る。

²⁴⁹ 例えば前世紀（厳密には 16 世紀末）にフランシス・ベイコンは「名誉と名声について」『随筆集』において、名誉を、主権者の名誉の序列と臣下の名誉の序列に区別し、後者、つまり臣下の名誉の第一を主権者と「苦勞を分かつ人」とし「君主が自分の一番思い国事の問題を肩代わりしてもらい相手になる人」としている（Bacon, 1964: 506=1970: 226）。

²⁵⁰ この点について犬塚は「君主は名声に形を与える存在、すなわち、現れの世界に名誉を可視的存在として同定する機能を持つべき存在である」として、フランス革命において君主は「正義の源泉でないのと同様に、名誉の源泉でなくなった」とバークが指摘していることを挙げている。ここで犬塚が君主を機能的な存在としており、バークは君主制を絶対視していた訳ではないことを論じているが、それは適切である（犬塚、1997: 636）。ただし「名誉の源泉」としてバークが君主よりも人民に高い価値を与えていたことは踏まえておく必要がある。荻谷は「バークにとって名誉は特定で一部の民衆によって与えられるものではなく、まさしく民衆全体にとって与えられるものでなければならない。またバークの理解する名誉は、感謝や歓声の声で表現されるばかりでなく、他人同士を家族のように親しくさせるほどのものである」と解している（荻谷、2006: 38）。

²⁵¹ 犬塚はこの名誉が単なる世論への追従へと変質する切っ掛けは習俗の腐敗に求めている（犬塚、1997: 627）。

²⁵² 本章 2 節（1）で触れたように、ガンによればフランスでは 1580 年代にモンテーニュが「公論（オピニオン・ピュブリーク）」概念を使ったが、それ以降はルソーまで余り使用されていなかったという事情がある。

²⁵³ モンテスキューが次のように述べているのは、この点について念頭に置いていることを伺わせる。「国制が誰にでも政治への傘下と政治的関心とを認めている国においては、人は大いに政治を論ずることになるであろう」。「自由な国民においては、個々人の理性の使い方が良いか悪いかは非常に多くの場合どうでもよいことである。彼らが理性を使用するというだけで十分なのである。ここから自由が生じ、この自由がまさにこの理性使用の結果を保障するのである。同様に専制政体においては、人が理性をよく使用しても悪く使用しても、等しく危険なこととされる。人が理性を使用するというだけで、政体の原理が傷つけられるには十分である」(Montesquieu, 1973: Liv.19, Cap.27=1989: 19 編 27 章)。

²⁵⁴ すでに論じたことだが、バークは自由と秩序を対立、矛盾するものとして理解していない。秩序の中にのみ自由は存すると理解している。

²⁵⁵ 念のため述べておくが、ここでルソーの思想とシェイエスの思想の連続性を論じようとしている訳ではない。そもそも政治思想、政治理念的に、とりわけ代表制を巡って、両者は最も対立的な論者として位置づけられることは周知のことであろう。ルソーの思想が革命に対して行使した影響、あるいはシェイエスの思想におけるルソーの位置については、それぞれ内外で多くの議論が展開され、しかも単純ではなく、安易に取り上げることは避けるべきと思われる。それゆえここでそれを行うつもりはない。後者に関して、近年では高野敏樹がこの点を主題として扱っていることだけを指摘しておくことにする（高野、2008）。あくまでバークの直面した思想的環境を構成した思想家たちとして取り上げることとする。そもそもバークの目からしても、ルソーと国民議会員は全く異なった論者であった。

²⁵⁶ シェイエスが「意見」「公論」に無関係であるということではない。シェイエスは「伝統的で身分制的な代表の表象を全て解体し、『所有者市民』による政治社会の樹立を訴えた。その市民の意思に基づいて」憲法制定を含む政治的決定を行うべきとしたのである。これは「公共圏そのものの創出」であり、そこで形成されるものが「公論」であるとすれば、シェイエスは確かに「公論」論者であろう（安藤、2007: 122-3）。だがバークにとって重要だったのはそこではなかったということである。

²⁵⁷ 国民創出の試みは、高等法院以外にも王党派イデオログたちによってなされていた。

彼らは革命を批判する文脈で、人民が統合して一部の過激派たちの扇動に対抗するという幻想を抱いていたが、それもむろん失敗した (Pasquino, 1998 : 58-9)。

²⁵⁸ この第三の利益、つまり孤立する利益についてシェイエスは極めて否定的である。社会結合は個々人にとって損失をもたらすものではないことを強調する。「社会は各人が私的な功利のためにその結合の中に持ち込む個々の（生きるための資質や能力である）手段を弱めもせず減らしもしない」のである。むしろ「各人の道徳的、身体的な能力を一層発達させることで、各人の手段を大きく増やす」。つまり、孤立することの方がむしろ損失を招く。「市民が公的事柄のために租税を支払うとしても、それは一種の返礼に他ならない。それは市民が公的事柄から引き出す利益と利点の極些細な部分である。それは共同の賭金であり、そこからより多くの利益を得るのである」として、一見支出が増えるように見える税金も、利子がついて返ってくることを強調して、社会的な結合を必要なものと論じている (Preliminaire, IX : 24=2001 : 50)。

²⁵⁹ アダム・スミスの『国富論』は当時のフランスでも、極めて広く読まれた作品である。テュルゴとその周辺でも重要な作品として扱われていたことは疑いない。シェイエスは自身で 1780 年頃に『国富論』に注解を施しつつ、自らの経済学を形成しようとしており (Sieyès, Notes et fragments inédits, *Écrits politiques*) 分業は彼の基本概念となっている。

²⁶⁰ 例えば渡辺良二は「『国民』は単なる観念上の存在ではなく実在していた」としている。「革命の過程において封建的諸勢力を打倒することが主要な課題であった限りで、第三階級を『国民』とすることは現実性を持ちえた」からである (渡辺良二, 1988 : 22)。そうした課題が主要なものとした場合というのは、つまり、シェイエスの議論が具体的な革命の担い手を想定していた場合ということの意味すると思われるが、前に論じたように、シェイエスらは革命の担い手として国王も想定している。国民だけを想定しているのは、シェイエスではないと言っている。

²⁶¹ 『第三身分とは何か』の初版は 1789 年 1 月であり、『草稿』は同年 7 月である。ここで引用した部分は、初版から同年 7 月の第 3 版まで変更されていない。

²⁶² この受動市民と能動市民の区別はしばしば強い批判の対象であった。いわば二級市民を正当化する言説であり、先に見た「自由な普通選挙」というシェイエスの理念との矛盾すら引き起こしかねないからである。そうした性格を持つ分類であることは無視できないものの、しかし、シェイエスの真意が必ずしもそこにあるわけではないことは確認しておきたい。

²⁶³ バスティドも「シェイエスの思想においては、貴族を減ぼすよりも、それを大きな国民集団の中に吸収することが問題なのである」と解釈している。ここでは受動市民と結びつけて論じられてはいないが、基本的には本稿の議論と矛盾しない (Bastid, 1939 : 351)。石崎学は、この点を「消極市民から積極市民への全ての市民の陶冶」と表現している (石崎, 2007 : 101)。「陶冶」と呼ぶかどうかはともかく、この市民の位置づけが排他性を伴っているわけではないことは確かであろう。

²⁶⁴ ここでバークはいかに改革するかについて 7 項目を挙げているが、それについては岸本が簡潔に要約する形で示しており、わかりやすい (岸本, 2000 : 369-70)。

²⁶⁵ バークが「イギリス憲法を賛美」していたことは間違いないが、それをそのままフランスが真似る必要はないと主張していたことは、本稿の第 1 部で確認した。

²⁶⁶ この点について、バークは後の著作 (『フランス事情に関する考察』) で、次のように若干の修正を加えている。「貨幣利益の者、商人、大規模小売業者、著述家は (これまで総じて平和的で、社会の中でも臆病な部分とさえ考えられていたが)、フランス革命においては主要なアクターである。しかし以下の事実はすでに知られていた。貨幣が増大して流通し、政治や学芸において情報が流通すればするほど、これらを広める人物が一層重要になっていくということである。フランスにおいて初めて、この階層の者たちが野望を持ち始めたのだ」。「(彼らが野望を持つという) このことはイングランドでは起こり得ないと言う

者もいる。何故なら商人、小売業者、工場経営者はイングランドでは低い地位に置かれているわけではないからであるとされる。私は以前フランスで商業の地位が低く評価されていることが革命の原因として挙げられるだろうと考えた。フランス貴族の排他的精神が他の階層の裕福な者を刺激したとは今でも思っているが、随分前に、フランスにおいても商業や実業の人間は決して教えられた程は軽蔑されていないことがわかった」(TFA, VIII: 346)。修正後も、「フランス貴族の排他的精神」はそのまま肯定されている点に留意せよ。犬塚はこの変化をバークの「経済階層への疑念」であるとし、「新興階層のガス抜き」は危険だと感得したと解釈している。確かにバークは、商人が抱く妬みから国家を防衛することは「フランスにおいては制度と習俗によってなされているが、イングランドにおいては習俗だけ」であるために、注意すべきだと指摘している(TFA, VIII: 347)。この解釈は鋭いものであるが、しかし議会に商業階層を参加させるべきだとするバークの主張は、単なる「ガス抜き」というよりは、貴族の「意見」に対して異なる「意見」、つまり「人民の意見」をぶつけることにより、より適切な評価、判断を作り出そうとすることを意図していたと解釈すべきで、修正したのは、その階層にも「危険性」が全くないではないので、それも勘案すべきだということと思われる。

267 この「株主」論ないし「分け前」論はシェイエス独自の論理とは言えない。当時幾らかの論者が使用している論理である。しかしこれまでで明らかにしたように、バークはシェイエスの著作を読んでいること、そして国民議会の方針をシェイエスの論理に基づいて理解していることを鑑みれば、バークはこの論理をシェイエスの議論として受け止めていると推論される。

268 事実代表と実質代表については、青木康の研究が要を得た整理を行っている(青木、1997: 3-5章)

269 F・P・ロックはこれについて、グレンヴィルやタウンSENDやノース卿の施策を想起しているとしており、「バークのフランス革命への反応は、彼の初期の観念や原理と両立しているし、実際そこから発生したものであった」としている(Lock, 2006: 247)。ここで述べられている「初期の観念や原理」が初期著作『現代の不満』で施された「人民の声」と「人民の意見」の区別であり、また名誉の観念などを示しているとするれば筆者の理解と一致する。注13も参照のこと。

270 クックの理性概念はやや把握することが難しいが、この点について、クロマティーは少なくとも五種類には分類できる内容を包括した概念であるとしている。クロマティーの分類によれば、①絶対的な合理性、自然法、②所与の対象に内在する合理性、あるいは秩序づける原理、③特定のルールの正当化、④法律家の自然的理性、⑤法律家の精神の中にある観念、である(Cromartie, 1995: 17)。

271 岡道雄によれば『国家について』と『法律について』の両対話編を執筆するにあたって、キケローがプラトンの『国家』と『法律』を強く意識していたことは明らかである(岡、1999: 329)。これはよく知られたことでもあり、キケローのこの部分の議論にも、法律の本質が「決められたこと」ではないとするプラトンの『法律』の影響があることも疑う余地はない。バークはむしろプラトンを知っていたことは間違いないが、プラトンの『国家』を理想的ないし空想的な国家を描くものとして否定的に取り扱っている。

272 コニフはバークが初期はラディカルだったとし、この言及を取り上げている(Conniff, 1994: 254)。この言及に人民主権が含意されていると解釈したのである。コニフはバークが晩年、アイルランド人民の中でも急進派の意見を取り上げるべきでないと主張したことをもって保守化していったとしているからである。バークが総体として保守化していったかどうかはここでは論じないが、アイルランド問題について保守化したかどうかは、おそらくこの言及を人民主権を意味するものとするかどうかにかかっており、私はそのように理解すべきではないと考えている。確かに急進派をバークは批判しているが、それはこの言及とは異なる系列の問題である。

273 この点についてヘイルも同様に捉えていると言ってよいだろう。ヘイルによれば「国王ウィリアム一世は征服王と呼ばれ、ここで王位を得たということはしばしば歴史とされ、記録においてもイギリス征服と呼ばれているが、真実は、この王国の法を変えたり、変えることができたような、そうした征服ではなかったのである。人民に征服法、戦争法によって法を課す、そうした征服ではなかった。そしてそれゆえ、我々の法が、あたかも征服の果実であり、その産物であるかのような、換言すれば、征服者の意思への隷属のしるしを貼り付けるような、誤った汚名を一掃する必要がある。そうした汚名は無知で先入見に囚われた人々が弄ぶ概念なのだ。だから私はこのような仕事を根底から引き剥がし、明らかにする (Hale, 1715: 48)」。ウィリアム1世の場合ですら同意が基本であることをヘイルも主張している。

274 バークはインド総督と君主を平行に考えているわけではない。総督が自らを君主と同様に認識しているとバークは論じており、その混同もインド論における論点の一つとなっている。後の第9章を参照のこと。

275 これまでのバーク研究においては、自然法思想が主要な論点の一つだった (例えば Strauss, 1950, Stanlis, 1958, 1991, Pappin III, 1993)。そこではバークの議論は近代自然法に則ったものではないことが主張され、とりわけトマス・アクィナスらの唱える自然法思想に準拠したものと理解される。バークは自然法と神の意志を無矛盾なものとして扱っているからである。その結論そのものに反対するものではないが、一点留意すべきことがある。それはこの種の研究はバークのフランス革命批判と結び付けられて、少なからずバークの議論の前近代性の強調に資するものとなっている点である。バークは確かに啓蒙主義を批判するが、その論拠は本稿で後に論ずるように無神論的性格だけではないし、バークが近代を認識していない訳でもなければ、近代そのものを否定している訳でもない。先に示したが、ポーコックの研究 (Pocock, 1989) 以降は自然法思想よりコモン・ロー思想への依拠が注目されており、バークの自然法思想はコモン・ロー思想がそれを含むことからくる。

276 これは革命フランスの国民議会による立法について述べたものであり、ここでバークは絶対君主も人民主権もこの点においては同質であると捉えている。それが何故絶対君主によるものと並列的に扱われるのかに関しては後に検討する。

277 例えば別の箇所でもバークは次のように述べている。「それ (アメリカの問題) は法律家が私はこれこれをしてよいと許可する事柄ではなくて、ヒューマニティと理性と正義が私はこれこれをするべきである、と告げる事柄なのである」(SCC, :135=1973: 132)。ここでは「ヒューマニティ」、つまり人間であることも挙げられている。

278 本稿はバークの 아일랜드論全般を扱うものではない。それについては真嶋正己 (真嶋、2000) や岸本広司 (岸本、1989) そして中澤信彦 (中澤、2009: 3章) の研究を参照すべきである。

279 アメリカ植民地についてのバークの議論は多様であり、ここで論ずるものに尽きる訳ではない (岸本、2000、真嶋、2003、2004 などが重要な分析を行っている)。

280 インドについてはやや複雑である。東インド会社という商業組織がインドにおいて実質的な統治組織となってしまうこと、そしてそれゆえイギリス議会はインド人民を間接的にしか統治していないことがあるためである。イギリス議会に関する問題は、その点で会社と総督に対する委任の問題として現れる。バークはこの総督がなった権力をその意味でこれまで存在していない「媒介的恣意的権力」と呼んでおり (SOI, VI: 352)、極めて重要かつ興味深い問題だが本稿の目的からは外れるのでここでは論じられない。

281 言うまでもなく、これはイギリス本国における腐敗の構造と平行である。つまりイギリス議会に対して、国王がパトロネージとインフルエンスをもって自己の意思を「密輸入」したのと同様に、議会に対して総督が自らの意思を賄賂をもって実質的に支配した。バークはそのように認識している。

282 バークがこの点を論ずる時、用語的には安定していない。しばしば「形而上学」を始め、その他用語も用いられている。しかし含意は概ね一致していると思われる。

283 バークにおいてしばしば推論は実践との対立概念と論じられる。例えばピエール・マナンは次のように定式化する。「バークの思考の中心的なテーマは、人間の生活、とりわけ政治的生活は、行動の問題であり実践的問題であるということである。ところで『推論』にフランスの革命家たちは基礎をおいているが、彼らは、しばしば『抽象的に』正しいということはあるかもしれないものの、現実さについて知りもしなければ導かれもせず、社会的人間の行動を精力的に導くということもない。合理的な命題は、十分な行動の動機では決してないのである」(Manent, 1986: 22-3)。もちろんバークの政治思想において実践は鍵となる概念であり、かつそれがバークの議論を状況主義的なものに見せることがあるが、立法に関しては推論は実践の対立概念ではない。

284 むろん全てが同じではないとバークは考えている。専制の在り方において、バークは従来の絶対君主の場合と、革命フランスにおける民主制の場合では異なると認識しているが、ここでは議論を共通点に絞る。

285 バークは中世最後期から初期近代の絶対君主による支配に対して、当然ながら否定的で、近代の統治様式と明確に区別している。図式的に言えば前者は恐怖に基づく統治であり、後者は意見に基づく統治と整理しているが、前者の専制的支配はバークの認識によれば極めて自然状態に接近するもので「未開」で「野蛮」である。ここで哲学者たちを「野蛮」と呼んでいることは、絶対君主による専制と重ねあわされていることを示していると思われる。

286 この点についてはシュトラウスが指摘している。「推論は本質的には『私的なもの』であるから、公論に配慮することなく、真理そのものに関わる。しかし『国家の政策』や『政治問題は、第一義的に真偽に関わるというわけではない。それらは善悪に関わる』」としている (Strauss, 1950: 310=1988: 321)。

287 この点については1部1章で少々踏み込んで論じた。

288 バークは学生時代にモンテスキューの著作を読んでおり (1754年の『ノートブック』に最初の言及が見られる)、『法の精神』の引用をして詳細な知識があることを示しており「この時代を啓蒙した最大の天才」と賛辞を述べている (Courtney, 1963: 30)。

289 イギリス東インド会社については我が国でも浅田實、浜渦哲夫、羽田正らによって研究が進められており、本稿でもこれらを参照している (浅田, 1989、浜渦, 2009、羽田, 2007)。

290 バークの政治思想研究という領域においては、インド論は比較的手薄だと言えるが、ウィランの研究が新しい標準となりつつある (Whelan, 1996)。我が国においては、依然として岸本広司の研究が基本的であるが (岸本, 2000: 7章)、近年では荻谷千尋がそれらを踏まえて新しい知見を提供している (荻谷, 2008)。本稿ではむろんこれらを参照している。

291 「過去のインドを富裕で繁栄した国と描き、イギリス支配確立後の状況を飢饉に苦しむ貧しい国として対置するのは、この時期のインド関連の文献に多くみられる一般的なレトリックである」のであって、アダム・スミスも同様である (安川, 2007: 99)。

292 荻谷千尋はウィランのこうした整理が必ずしも十分とは言えないとする。「バークとヘイスティングスをそれぞれモラリスト、リアリストと位置付けることによって二人の類似点を見逃している」上「バークのインドの対する観察や分析にある現実主義的な側面を過小評価している」(荻谷, 2008: 32)。荻谷の研究ではヘイスティングスの主張にも焦点が当てられ、貴重なものだが、本稿ではバークをモラリストとして位置づけているわけではない。

293 コートニーはこれについて「それは東洋の帝国との帝國的な関係を確立する問題である。これを達成する際に、ヘイスティングスは理論ではなく、広範な実践的行政経験と彼の正義と便宜の感覚に依拠した」としている (Courtney, 1963: 130-1)。ここで「理論」と

されているのはむしろモンテスキューの専制論であり、バークを筆頭とする弾劾に関わった者たちは理論的にこの問題にアプローチしたと位置付けられているが、ウィランは「国家理性」論と「法の支配」論という理論的対立であると理解している。

²⁹⁴ F・P・ロックは「バークは自らを会社の擁護者としてすら位置付けている。(アダム・スミスのような) 会社には政治的権力を行使することはできず従来の商業的領域にのみ制限すべきだと論ずる人々に対立した」としドラスティックな変革を希望しないというバーク特有の保守的な態度だとしている (Lock, 1998: 530)。

²⁹⁵ 後に論ずることになるが、バークのインド論は、東インド会社の改革から総督ヘイスティングスの弾劾へと移行していく。つまり東インド会社の改革そのものより、専制についての問題意識が鮮明であるというべきであろう。その点で、スミスと比較して保守的であるかどうかということは、ここでバークを論ずる際に、必ずしも適切な論点であるとは言い難い。

²⁹⁶ 信託概念を用いて政治権力の正当性を説明した論者として、おそらく最も著名なのはジョン・ロックであろう。バークがこのように信託概念を用いた点について、ロックの影響があるとする指摘もなされた。ロックの場合、彼の抵抗権論はこの信託概念と強く結び付いているが、バークは抵抗権論に対する強い拒否を表明しており、その点からしてロックの影響については一つの論点となっていると言ってよい。ここでそれを論ずることは、論旨からいささか逸脱するし、にもかかわらず軽く触れるにとどめるには重要すぎる論点である。補論として後に論ずることとする。

²⁹⁷ 「東洋の専制」論批判はバークに始まるものではない。すでにヴォルテールらが行っていることは明らかである (Richter, 1973: 10=1990: 162, Koebner, 1951: 275)。しかししばしば理論上のものにとどまり、現実の東洋の国家に関しての分析から批判していることはバークの議論の特徴だと言えよう。

²⁹⁸ ウィランはコートニーが「東洋の専制」論争について触れていないと述べている (Whelan, 1996: 337-8)。確かにコートニーの議論は、ここに述べたものに留まっている。コートニーがバークのモンテスキュー擁護の側面を強調していることと関わっているであろう。

²⁹⁹ 岸本はこの点について「バークは、インド人に対するマイナス・イメージが一般的であった時代にあって、その国の歴史と文化を尊重し、人々の抱いているインド・イメージがいかに誤ったものであり、またいかに傲岸不遜のものであるかを訴えていた」(岸本, 2000: 455) とするが、より明確に野蛮と文明の対立構図の中で、インドは文明であることを指摘したものである。F・P・ロックは「これは描写というより、想像上の構築物である」として、バークが理想化したものであるとする (Lock, 1998: 531)。しかし対照的に、インドは富裕で繁栄した国家であったという認識は当時も流布しており、野蛮にもかかわらず富裕で繁栄した国というのは、むしろ当時としては矛盾した考えであったと思われる。

³⁰⁰ ウィランはバークがフランス革命に際して述べた以下の言及とインドの場合との間に齟齬があると見ている (Whelan, 1996: 166)。2部の冒頭に掲げたバークの言及であるが、「意見 (opinion) と感情のこの体系は古代の騎士道に源泉を持つ」。「近代ヨーロッパにその特徴を与えてきたのは、この原理なのである。いかなる統治形態の下にあれ、ヨーロッパを、アジア諸国や場合によっては古代世界の最も栄光ある時代に栄えた諸国から区別するのは、この原理なのである」(RF, VIII: 127=2000 上: 141)。このバークの定式に関して、ウィランはヨーロッパの騎士道に該当する「ムスリム戦士」はいるが、それは意見の形成とは関わっていないと論じている。これはヨーロッパにおいて騎士道が意見の形成にどのように関与したかについてのバークの考察を十分に踏まえていないために起きる理解であるように思われる。本稿では2部4章でそれを論じたが、そこからすればバークは意見を中心に捉えており、インドには、ヨーロッパとは異なる意見の形成の過程があり、それゆえ近代ヨーロッパとは異なる意見が存在しているとバークが認識しているものと思わ

れる。それならばウィランのこのような齟齬は存在しない。

301 スタンリスは政体論から革命の理解まで、バークのアリストテレスへの依拠は鮮明であると指摘している (Stanlis, 1991: 202)。

302 スタンリスはバークが革命に関する一般的な認識はアリストテレスの『政治学』に依拠しており、革命の叙事的説明および規範的判断はアリストテレスからもたらされているが、アリストテレスが体系的なのに対して、バークは非体系的だという違いがあると指摘している (Stanlis, 1991: 200)。こうした古代性を強調する議論に対し、岸本はこの点を引用しながら「バークは大衆民主主義社会を経験しなかった。にもかかわらず、オルテガ・イ・ガゼットはもとよりジョン・ステュアート・ミルやトクヴィルよりも遥か以前に『民主主義的水平化原理』を推し進めていくなれば、人間は等質的で平均的な大衆と化し、やがて中央集権国家の操作の対象となっていくことを洞察していた」(岸本、2000: 580) とする。

303 キケローは直後に次のように結論付けている。「市民に対してあるべき処遇とはこのようなものである。我々がすでに二度も目にしたように、槍を中央広場に立てて市民の財産を競売人の叫びに委ねることではない。かのギリシャ人は賢人にして傑出した人物にふさわしく、全ての人々の利益に配慮せねばならないと考えた。これこそは良識ある市民が持つべき最高の理念であり知恵である。すなわち市民の便益を分け隔てせず、全市民を同一の公平性の下にまとめることである」(Cicero, 1991: 97=1999, IX: 274-5)。ここはバークは引用していないが、むろん一連の論理として視野に入っていると思われる。

304 ここでバークがキケローを参照したのは、後に述べるように古代ローマの状況との重なりを意識していることを意味しているが、プラトンを参照しようとする理由の一つがここにあるように思われる。これまで指摘されているように、バークは抽象的議論を嫌うために、ハリントンとプラトンの理想国家論を否定的に取り扱った(そこでヒュームの理想国家論について論じようとする点に注目する)。しかしプラトンに対するバークの否定的取り扱いは、それが単にイデア論からくることだけでなく、彼の財産についての認識もあるように思われる。というのも、キケローはプラトンを強く意識していることは18世紀では周知の事実であったが、一点強く異なるのが、この財産についてであり、キケローはここにあるように私有財産の保護を国家の存在意義の一つに数える一方、プラトンは明確に私有財産の存在を国家の不安定化の原因として批判し、知られているように共産主義の原型ともいわれる議論を行っている。所有権を重要視するバークの議論は明らかにキケロー的であって、プラトンのではない。

305 スタンリスはバークが自然状態の存在を否定しているとの議論を展開しているが、その文脈でこのラボー・ド・サンテティエンヌの発言とバークの反応について扱っている。そこでは「サンテティエンヌにとって現に存在している文明は一種の地獄であり、それを社会的に何とかするためには、文明を破壊し、単純で合理的な基礎に基づいて再構築するしかない。バークにとっては、ユートピアの反対語は地獄ではなく文明なのである。文明には幾らも不完全さがあることは認めても、バークは、理論的には完全な原始的で単純な文明が作り出す推論的希望に依拠して、市民社会が現実達成してきてきたことを破壊したり根本的に変革したりすることは望まなかった」と把握している (Stanlis, 1958: 135)。ここでスタンリスは理論的理想社会と現実の既存社会の対比で、バークの意図を把握しようとしている。それ自体はバーク理解として誤りではないが、ここでバークはさらに踏み込んで「人間の改造」という、むしろ哲学的な次元で議論しようとしていると思われる。

306 阪上孝によれば、このフィロゾーフを中心とした「フランス革命の革命家たちにとって、公教育の問題は革命の成否を決する緊急の課題であった。腐敗した過去を一掃し、人民を主権者にふさわしい存在たらしめる方策は教育以外にはない。「彼らにとって公教育は単なる知識の普及以上のもの、人間の根本的変革を再生の観念で考えることを好んだ」のである (阪上、1999: 67)。

307 その例としてはハンナ・ピトキンの研究が挙げられる (Hanna Pitkin, 1967, *The concept of representation*, University of California Press)。

308 これについてはすでに 2 部 2 章 3 節で論じた。結論だけ繰り返すと、その表現はロックの抵抗権を受け入れたものと考えるのは困難である。

309 立川潔も同様の理解を示している (経済研究所報告)。立川によれば信託者は神であり、受益者は人民であり、受託者が政府である。そして信託目的は人民の幸福であるとされる。これは後に示す、法的トラストの枠組みであるが、後に示すように、政治的トラストと法的トラストは異なっているとされており、その点からするとさらなる検討が必要になるように思われる。

310 後に取り上げるガフは「18 世紀においては下院議員の地位と義務に関し二つの学派があった」として「下院議員を代理人と見なす学派」と「彼らの選挙区のトラストとコンフィデンスを持たなければならないと、より一般的な」言い方で満足する学派に分類し、「バークとブリストル選挙区民の関係がこの点についての論争の古典的事例をなしている」と指摘している (Gough, 1950: 166=1976: 191, 203)。的確な分類である。ここでガフはバークを後者に分類しているのであろうが、それについては少しく詳細な検討を必要とすると思われる。

311 注 22 で述べた点はここに関わる。ガフは「指示」「命令」を受ける「代理人」としての代表を法的トラストから類推された政治的トラストの対象とし、それ以外は全て日常語としてのトラストの対象とし、バークの用語法は後者に入るとしているようだが、これまでの検討からして、それは適切ではないであろう。

312 むろんバークはロックの著作を読んでいる。例えばバークの初期著作『崇高と美の起原』にはロックの『人間知性論』が度々引証されているし、また『自然社会の擁護』でもロックの名前こそ出していないが、明らかにその論理を前提として見られている箇所があることは指摘されている。また前述のプライスはロック主義者として名高く、プライスを批判するにあたってバークがロックの論理を全く知らなかったとは想定しにくい。

313 しばしばトラストとコンセントはロックにおいても明瞭に区分されておらず、ダンもトラストも同意に包括しているようであるが (Dunn, 1969: 141-7)、パリーはガフの「政治的トラスト」を参照しつつ「ロックは政府が同意に間接的にしか依拠していないことを見出した。政府に関することを定めるのはトラストなのである」としている (Parry, 1978: 124, 146)。

314 代理 (delegation) 概念はしばしば、代表概念と対置されて、有権者の「指示」を含んで使用されることがあることは指摘したが、ロックが一か所、それに近い概念を使用している。「受託者または代理人 (Deputy)」と互換的に用いているのである (Locke, 1689: 427=2010: 586)。だが、ロックが強く有権者の「指示」を念頭に置いていると思われるところは特に見いだせない。

315 抵抗権論そのものは中世から存在していたことは知られている。だがしばしばそれは上級官吏などにのみ認められるようなものだったが、ロックは個人に認めた点がラディカルであるとされている。

316 トラスト概念からは離れるが、バークは「現代のキケロー」と呼ばれ、またバーク自身もキケローの言動を知悉しており、そのキケローが属州シチリアの総督を務めたウェッレースを、その私利私欲に基づく行政を行ったことで島民を擁護し弾劾する『ウェッレース弾劾』を行ったことは、バークのインド総督弾劾を考える上で極めて興味深い。

317 ウィランはこうした政治的トラストの用法と含意は 18 世紀ウィッグに共通した傾向であったと述べている (Whelan, 1996: 23)。また「統治の信託についてのバークの認識は、ロックのそれよりルーズで」あったとしている (Whelan, 1996: 24)。「ルーズ」なのか、単に異なっているのかは別として、同一でないことはウィランも認めている。

318 コニフはガフを参照していない。

319 このトラストの理解は「不確実性」を前提として強調する点などを見ても社会学者のニコラス・ルーマンの『信頼』の影響が感じられる。ただ一点踏まえておかなければならないことがある。ここで示したように、コニフがこのトラストの理解を述べたのは1993年の論文においてであるが (Conniff, 1993)、後の1994年に、この論文の内容も含んだ著作を出版している (Conniff, 1994)。そこでは、バークのトラスト理論の破綻という主旨は同一であるものの、このトラストの理解は述べられていない。理由は不明である。しかしそのことで本稿の議論に大きな影響がある訳ではない。ここではより詳細な93年の論文を引用しているが、念のため94年の著書でも同一の主旨を述べている場合、そのページ数で示した。

320 プライスはフランス革命の勃発をうけて自らの説教を『祖国愛について』(*A discourse on the love of our country*)と題して1789年に出版する。バークはその後、1790年に『フランス革命についての省察』を出版した。ここでバークはプライスの『祖国愛』における諸論を名指しで強く批判している。それを受けて、プライスは同書の第4版を出版する際に「第4版への序」を付し、バークに対する反論を行っている。