

論
説

R・サウジー政治思想覚え書

目次

はじめに

(一) サウジーと歴史の進歩

(二) サウジーと産業革命

(三) サウジーの国家像

むすびにかえて

岩
岡
中
正

はじめに

従来、政治思想史研究の面からのロマン主義政治思想へのアプローチは一定の視角に限られていた。つまり、ロマン主義政治思想には、それが果たした現実の政治的・歴史的作用から演繹して、いわば「うしろから」、保守的政治思想あるいはロマン的「反動」という定義が与えられてきた。⁽¹⁾しかし、このような視角からは、まず例えばイギリス・ロマン派第二世代のシニリーやバイロンのような急進的政治思想は説明しにくい。またさらに重要な点は、このような視角からは、ロマン主義政治思想がその時代の課題を解決すべく発生してきた多様な思想の可能性が抜け落ちてしまうことになる。⁽²⁾

これに対して私たちは特にロマン主義研究に際しては、まずその思想家の思想を客観的に明らかにし、たんに「反動」や「トーリー主義」という定義だけでは片付けられない、問題解決における多産性と可能性に着目せねばならない。例えば小論でとりあげるR・サウジー⁽³⁾(Robert Southey, 1774~1843)の政治思想について、W・グレアムは、サウジーが国内問題について一切の変革を妨害する反動的姿勢をとり、トーリー党と貴族への忠実な代弁者であると断定している。⁽⁴⁾しかし反動とかトーリー主義というレッテルの中味はたんに反動的なものにすぎなかったのか。そこに新しい国家像の側面はなかったのか。産業革命によって確立した資本主義社会を批判して前近代社会を憧憬しつつ、サウジーは過去に眼を向けることによって却って来たるべき現代国家を見通していたのではなかったか。これが小論でサウジーをとりあげた問題関心である。

イギリス・ロマン派の第一世代いわゆる湖畔派詩人のうちで、コールリッジは最も形而上学的思考にすぐれ、その

政治哲学は『教会と国家』(Church and State, 1830)の中に体系的に示されている。これに対してサウジーはワーズワースと同様、政治思想に関して特に体系的著作はないので、『トマス・モア卿——社会の進歩と展望に関する対話』(Sir Thomas More; or, Colloquies on the Progress and Prospects of Society, 2 vols, 1829)——但し以下『対話』(Colloquies)』と略し、第二版本(1831)を用いる⁽⁵⁾や、『道徳・政治論集』(Essays, Moral and Political, 2 vols, 1832)などにあらわれた時局論によってその政治思想に接近する他ない。もとよりサウジーは桂冠詩人であり、またそれ以上に伝記作家、散文家、評論家であって体系的政治理論家ではない。したがって論理的思考や社会科学上の議論に慣れていない素人であるというT・B・マコーレー(Thomas Babington Macaulay)の批判⁽⁶⁾も受けている。しかしトリー主義者の中で当時の社会問題に最も強い関心を示したのがサウジーであることも事実である⁽⁷⁾。

小論は、前述の問題関心から、サウジー政治思想研究のための予備的考察として、以下の三点についてサウジーの考えを簡単にスケッチするものである。つまり、まずサウジーの歴史観——歴史の進歩についてどのように考えたかという点、次いでサウジーと産業革命——サウジーが産業革命、その中でも特に工場制についてどのように批判し資本主義をどのように理解していたかという点、そして最後にサウジーの国家像——この産業革命より生じる社会問題を克服するためにサウジーが描いた国家像とはどのようなものだったか、という三つの点である。

(注)

(1) 従来いわれてきたロマン主義へのこのような一般的評価については、拙稿「エウルリッジの初期政治思想」(『政治研究』

第二一号、一九七三年)一〇一〜一〇二頁参照。

- (2) この点については思想史方法論の側面から、丸山真男「思想史の考え方について」(武田清子編『思想史の方法と対象』創文社、昭和三十六年、所収)の特記二八〇―三〇頁参照。
- (3) サウシーの伝記および作品紹介についてはむしろ次の方を参照。F. Dowden, *Southey*, (AMS Press, 1968, — Reprinted from the edition of 1888) K. Curry, *Southey*, (Routledge & Kegan Paul, 1975) E. Bernhardt Kabisch, *Robert Southey*, (Twayne publishers, 1977) W. Haller, *The Early Life of Robert Southey 1774—1803*, (Octagon Books, 1966.)
- (4) W. Graham, Robert Southey as Tory Reviewer, (*Philological Quarterly*, vol. 2.—1923) pp. 109—112.
- (5) 初版は一八二九年であるが、小論では、私が入手し得た第三版(The Second Edition, in two volumes. London: John Murry, Albemarle-street, 1831.)を拠った。
- (6) T. B. Macaulay, unsigned review, *Edinburgh Review*, vol. 50. (No. 100.) January 1830, pp. 528—530.
- (7) R. W. Harris, *Romanticism and the Social Order 1780—1830*, (Blandford Press, 1969.) p. 263.
- (8) サウシーへの評価の歴史および研究史については、サウシーの諸著作への批評を集成した、L. Madden ed., *Robert Southey, the Critical Heritage*, (Routledge & Kegan Paul, 1972) の Introduction pp. 1—31. を参照。

(一) サウジーと歴史の進歩

一八〇七年、サウジーは、ドン・マヌエル・アルヴァレス・エスプリエラの書簡という形で『英国便り』(*Letters from England: By Don Manuel Alvarez Espriella*)を出版し、かなりの好評を得た。これは若いスペイン人・エスプリエラという架空の人物の眼を通して書かれた、サウジーのイギリス文明批判である。この中でサウジーは英国における商業主義に対する敵意を表明し、この商業主義によって一切の腐敗が生じ、植民地での奴隸制、国内での小児労働、

それに農村での窮乏と工業都市での悲惨が生まれるという批判を展開する。⁽¹⁾

これに対して、ウィッグ系のエディンバラ・レヴェューの当時の編集者F・ジェフリー(Francis Jeffrey)は、自由と平和への熱意と博愛主義という点でサウジーを評価しながらも、彼の議論が表面的、演説調で独断的であって現実の社会構造や商・工業組織のすべてを嫌悪し、そのマイナス面を誇張するだけであって解決の方法を示そうとさえしないとして、サウジーの安易さを批判している。⁽²⁾『英国便り』を批判したこのジェフリーの立場は、サウジーの『対話』に対する、ジェフリーと同じウィッグのマコーレーの有名な批判へと継承されていくのである。⁽³⁾

サウジーが、社会問題についての主著ともいべき『対話』の一方の語り手にモアを設定したことには意味がある。それはサウジーが、モアの生きた宗教改革の時代と自分自身の時代との間に重大な類似性を認めており、カトリシズムに対する評価は別にしても、モアがサウジー自身と全く同じように時代状況を見ていたとサウジーが信じていたからである。⁽⁴⁾つまり、宗教戦争とフランス革命後の動乱期という点で、またいずれもデマゴークが支配し小農民・小商人層が崩壊していく時代状況における類似性であった。⁽⁵⁾封建共同体が崩壊し絶対主義への再編成が強行されるモアの時代と、産業革命による資本主義の確立期であるサウジーの時代は、いずれも危機の時代として、社会構造と社会の歴史的展望を根本から問い直さざるを得ない時代であったのである。

こうしてモアの亡霊は、主人公モンテシノスのもとに現われた理由を次のように述べている。つまりモアは、「天国にいる親たちが、この世に残した子供たちを親の愛でなおも見守るように、……祖国の危機を気づかかって見」ており、「我々を互いに近づけ互いにすぐ理解しあえるようにする共感と類似性をもった点があるので」、⁽⁶⁾他ならぬモンテシノスのところに現われたのである。⁽⁷⁾

『対話』の中でサウジー自身はモンテシノスを通して語られる。これに対してモアは「一種の父親像」で権威ある人物として描かれているが、これもまた同時にサウジーの「分身(alter ego)」であった。⁽⁸⁾ サウジーは、この書物の主題である、歴史の進歩と展望について、いづれも自己の分身であるモンテシノスとモアを一貫して対立させながら、自分自身の歴史観を暗示する方法をとっている。

この両者のうちモンテシノスは基本的に進歩の歴史観に立っている。つまり、人類が知識の進歩とキリスト教の普及によってユートピアや千年王国のような状態にまで到達しうると考えるモンテシノスは、神の予定とともに人間の自由意思を強調して、人類がこれまで一般の進歩を遂げてきているという基本的認識⁽⁹⁾に立って次のように主張する。つまりモンテシノスによれば、「世界が進歩してきたし進歩しつつあることを私は知っているし、また私は世界が当然そして確実に進歩の道を歩み続けることを信じている」ので、危機に遭遇しそうになっても、「その結果について何の疑いも抱くはずがない」のである。⁽¹⁰⁾

これに対してモアは、より悲観的な現状認識に立って、モンテシノスの認識があまりにも楽観的で理想主義的であると批判する。つまり「あなたが考えているような進歩した社会の状態が可能でありいつもそれをめざすべきだということとは認めるけれども、それをあまりに手近なものと思ったりそこに至る近道があると思ったりする誤謬は、現代のすべての誤謬の中でも最も危険なもの」であって、むしろ「宗数、道徳、政治における最悪の諸原理がこれまでのどの時代にもまして今日流行しているという事実は否定できない」ので、「あなたは国の内外の世の中の状況を、希望よりむしろ恐怖をもって見るべきである」。⁽¹¹⁾

こうしてモアは、モンテシノスによって代弁される十八世紀啓蒙主義——イギリスにおける最後の啓蒙主義哲学者

ゴドウィンに魅せられた初期サウジは、コールリッジとともにパンティソクラシー (Pantisocracy、権力平等団) 計画によってこれを具体化しようとしたのであるが——の進歩への樂觀主義に対して、次の二つの点から問題を投げかける。まずモアによれば、世界の進歩の観念は全く実行不可能な空論であるばかりでなく危険でさえあって、かくも進歩と啓蒙をもって任じるフランス人たちが、哲学、博愛、平和の新時代を築こうという矢先に非道、悪行、恐怖という点で歴史上最も恥ずべき革命をひき起したではないか。さらにモアは、歴史上の進歩とは云っても実際にはそれほど「一般的」でもなければ、それほど「確實」でもないとして、そのあいまいさを指摘する。例えば、以前よりも「知識 (knowledge)」はふえたかもしれないが、「知恵 (wisdom)」は減り、「富 (wealth)」は豊かになり「見栄え (display)」は良くなったが、「幸福 (happiness)」や「徳 (virtue)」はかえって減少した、というのである⁽¹²⁾。ちょうどコールリッジが『政治家提要』で「価値 (worth)」と「値打ち (value)」を区別⁽¹³⁾し、「我々は悟性の王朝の下に暮している⁽¹⁴⁾」とした批判と同じロマン主義者特有の時代精神批判が、ここではモアの口を通して語られているのである。

このようなモンテンノスとモアの歴史認識の相違は当時の具体的問題についてもあらわれている。例えばモンテンノスが、これまでたびたび襲った戦争、ペスト、飢饉がなくなったと主張するのに対してモアは激しく反論する。つまりモアによれば、戦争についてはアメリカ独立戦争、対仏戦争と続き英国は侵略の危機にさらされてきたし、また国内においても内乱の危険もなしとしないのである⁽¹⁵⁾。飢饉にしても戦争が起こればいつ発生するかわからないし、ペストも今はないにしても一旦火がつくと都市化のために大流行の条件はそろっているし、病氣という点でも当時より三世紀前のモアの時代あるいは古代ブリトン人の時代がより健康的であったとまでモアは言っている⁽¹⁶⁾。こうしてモアは、古代と比べると今日の社会の大部分の人々の生活条件は、その衣食住および健康状態で向上していないか低下し

ているかであり、ローマ・カトリックの時代に比べると人々の信仰心はうすれ、封建制の崩壊に伴って確かに人間の自立性は確立されたが、それと引き換えに親身の情やお互いを高める愛情は消え失せ、不満を抱くことが多くなり、あらゆる点で人々は不幸になった、と結論するのである。⁽¹⁷⁾

モンテシノスとモアの歴史観の対立は、『対話』の最終章でもとりあげられる。ここでモンテシノスは自らの歴史観がカントの論文「世界市民的見地における一般史への理念」に依っていることを告白し、その命題を列挙する。サウジーがカントを知り得たのはコールリッジを通じてであらう。⁽¹⁸⁾モンテシノスによれば、人間はそれがもつ理性によって個としてではなく類として究極的に完成に向かって進歩するものであって、人類史とは、その中で人間本性が十分発達せしめられる市民社会体制の完成へ向かつての隠れた計画が明らかになる過程である。⁽¹⁹⁾この進歩の摂理を信じるに足る根拠は、モンテシノスによれば、文芸が人々に人間性を増し加えつつ一般化大衆化し、刑法、奴隸制、貧民問題、教育などの問題について実際、改善の兆しがあり、政府の施策が概して正当であり、労働者には生活上の気運がみえはじめ、新聞の登場によって権力濫用がチェックされ政治腐敗が防止されはじめたことなどである。⁽²⁰⁾こうしてモンテシノスは、将来の展望に期待をもつことができ国際平和も夢でなくなるであらう、と歴史の進歩に対して楽観しているのである。

これに対してモアは、サウジーのベシミスティックな側面を代弁して、モンテシノスを批判する。つまりカントやモンテシノスの議論は人間が理性的であって一切が理性から演繹しうることを前提としているが果たしてそうか。また進歩と完成が歴史の必然だとすれば国民の一部が道徳的知的に未発達な社会の制度は神の意図に反することになりはしないか、というよりもそのように完璧な政府が一体存在しうるだろうか。さらには、カントの云う「自然の隠れ

た計画」は「啓示された神の意志」ではないのだから、これを人間が知ることはおよそ不可能なのではないか、という点である。⁽²²⁾モアは、進歩論者モンテシノスに対して、あてにならない期待を抱いてはならないと警告する。⁽²³⁾モアの眼から見れば、宗教に対して不敬虔が、封建制に対して悪しき民主主義的平準化が抬頭し、工場制の発達によって経済変動が生じ労働者の間で社会不満が増大しつつある危機的な時代が進歩と言えるだろうか。モアは、この危機の時代の諸悪の原因を国民の罪深さ——つまり道徳的義務と宗教的服従の原理の弱化、富者の貪欲と貧者の悲惨、下層階級の墮落と熱狂——のうちに見出し、このような現状から判断して、歴史は実際、進歩ではなく逆に悪化しつつあると結論せざるを得ないのである。⁽²⁴⁾

『対話』の中でサウジは、モンテシノスとモアの対話という形で、進歩史観とそれへの批判、楽観的現状認識と悲観的現状認識、という二つの立場を一本の縄のようにあざなっている。サウジはモンテシノスによって進歩主義を提示しながらも、モアの警世の口を通して時代と時代精神を批判し安易な進歩主義を戒める。しかし、かと言ってサウジは、ルソーの「誤った逆説的知性」⁽²⁵⁾にのっとった原理によるたんなる文明批判者でもない。つまりサウジは、ルソーのように一方的に文明社会を批判し忌避しようとするのではない。サウジの本意は、産業革命によって資本主義とその精神が支配的となった時代において、この時代を歴史の進歩の成果として手放して讚美するのではなく、その矛盾と病弊を直視してこれらをどのように除去し、またこれらより生じる社会的危機をどのように回避して漸進的に社会を進歩させていくかという改良主義的進歩主義の立場にあったと思われる。したがってサウジの場合には、しばしばロマン主義に対して貼られるレッテルである、たんなる中世への回帰、反動主義、反進歩主義という定義はあてはまらないのである。⁽²⁶⁾

- (註)
- (1) E. Bernhardt-Kabisch, *op. cit.*, pp. 164~165.
- (2) L. Madden ed., *op. cit.*, pp. 123~124.
- (3) Cf. *ibid.*, p. 19.
- (4) G. Carnall, *Robert Southey and his Age*, (Oxford U.P., 1960) p. 180.
- (5) *Ibid.*.
- (6) *Colloquies*, vol. I, p. 17.
- (7) *Colloquies*, vol. I, p. 18.
- (8) E. Bernhardt-Kabisch, *op. cit.*, p. 170.
- (9) *Colloquies*, vol. I, pp. 27~30.
- (10) *Colloquies*, vol. I, p. 36.
- (11) *Colloquies*, vol. I, pp. 32~33.
- (12) *Colloquies*, vol. I, pp. 37~38.
- (13) S. T. Coleridge, Statesman's Manual, in R. J. White ed., *Lay Sermons (The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 6, Routledge & Kegan Paul, 1972) p. 74.
- (14) S. T. Coleridge, *On the Constitution of the Church and State*, ed. by J. Colmer (*The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 10, Routledge & Kegan Paul, 1976) p. 59.
- (15) *Colloquies*, vol. I, pp. 47~49.
- (16) *Colloquies*, vol. I, pp. 49~50, pp. 56~58.

- (17) *Colloquies*, vol. I, pp. 59~60.
- (18) R. W. Harris, *op. cit.*, p. 281.
- (19) *Colloquies*, vol. II, pp. 316~318.
- (20) *Colloquies*, vol. II, pp. 325~329.
- (21) *Colloquies*, vol. II, pp. 332~333.
- (22) *Colloquies*, vol. II, pp. 318~320.
- (23) *Colloquies*, vol. II, p. 320.
- (24) *Colloquies*, vol. II, pp. 320~325.
- (25) *Colloquies*, vol. I, p. 45.
- (26) 最後に、サウジーとこれを批判したマコーレーの歴史観の相違について補足的説明をしておく。マコーレーがエディンバラ・レビュー誌でサウジーの『対話』を全面的に批判したことは有名であるが、両者の重要な対立点のひとつに歴史観の相違があった。マコーレーは、モアの口を通して語られるサウジーの思想——つまり樂觀的進歩史観へのベシミスティックな警告に反発し、「我々は、世界の特にわが国の現状について十分な満足とより高い希望をもって見ている」として現状を讚美している。(T. B. Macaulay, *op. cit.*, p. 556.) さびにマコーレーは、モアの時代の人々が十九世紀の人々より幸福だとするサウジーの意見を退けて、「どこからみても後者の方が凌駕している」(T. B. Macaulay, *op. cit.*, p. 557.)として歴史の進歩を樂觀的に信じている。このマコーレー論文はまさに「十九世紀オブティミズムのひとりの記念碑」(G. Carnall, *op. cit.*, p. 180.)である。マコーレーの主張は『対話』ではモンテシノスの意見にあたるが、サウジーの主張は、モンテシノスとモアの両者の主張を踏まえて歴史の進歩を認めつつ同時にそれがもたらす弊害を直視し社会改良を続けようとするものである。だから、産業革命社会を讚美し歴史の進歩を手放しで信じる、自由主義の旗手マコーレーとは決定的に対立したのである。

(二) サウジーと産業革命

H・G・シェンクはサウジーの『イギリス便り』を、「とどまるところを知らぬ資本主義精神に対するロマン主義の反発をこれほど見事に書きあらわしたものはあるまい」と評しているが、このようなサウジーの視点は『対話』でさらに展開される。先に述べたようにサウジーとマコーレーはその歴史観で基本的に対立していたが、現実の歴史の過程はマコーレーよりもサウジーの見解に沿う形で展開していった。⁽²⁾ 事実、英国における産業革命と資本主義のいち早い確立は、アダム・スミスの自由主義経済の確立であると同時に、その矛盾の露呈に他ならなかったからである。イギリス・ロマン主義者たちは、その視点が前向きか後ろ向きかはおくとしても、またその分析が科学的であるか否かはともかく、詩人としての直観によって、イギリス資本主義社会と資本主義の精神が抱える基本的な問題点を見逃さなかつたのである。

サウジーは資本主義の精神の淵源を宗教改革に求めている。イギリス国教会を支持してカトリック解放法案に反対するサウジーは、カトリシズムが迷信の宗教であり、アイルランドでは無知と狂信に、大陸諸国では専制君主と結びついているとしてカトリシズムに強い偏見を抱いていた。⁽³⁾ しかし他方、サウジーは『対話』の中で、カトリックであるモアの口を通してカトリシズムへの一定の理解を示している。つまりサウジーによれば、宗教改革以前は人間の道徳的霊的向上が知識人の第一の関心事であるべきだということが人々の心に刻みこまれており、またカトリシズムは迷信とも思われる行為の中にも宗教心を示しており、宗教は人々の感覚に刻みこまれていたのであって、信仰は何よりもまず実践されていたのである。⁽⁴⁾ この点でサウジーは、ワーズワスが『シントラ協定論』で、スペイン人民のカトリシズムを、それ自身ではなくその宗教的熱心という点において高く評価したの⁽⁵⁾と軌を一にしている。また、来世

への準備と信仰の実践を行なう修道院が存在し、それがまた商業国家における富の神（マモン神）への防波堤になっているという点でも、サウジーはカトリックを評価する⁽⁶⁾。これに対してプロテスタントは、たしかにいくつかの基本的な点で腐敗した信仰をその原初の純粹さへと戻したが、しかし結果的には信仰心のレヴェルを低下させ宗教の影響力を弱め、世俗的精神の野放図な支配への道をひらいたという点でサウジーの批判を受けている⁽⁷⁾。

この世俗的精神こそ資本主義の精神であり、ここから工場制が産み出される。サウジーは一方でモンテシノスによって工場制を是認しながら、他方でモアによってこれに対する警告を発する。つまりモンテシノスによれば、工場制は社会の進歩にとって必須の段階であり、これなしにはイングランドは反ナポレオン戦争を勝ち抜くことができなかつたであろうし、また将来、工場制によつてもたらされる機械技術によつて人間は最少の労働で科学と文明の最大の恩恵に浴することができるようになるであろう⁽⁸⁾。しかしサウジーの基本的立場はモアの側にあつて工場制批判を展開し、またモンテシノスも次第にこれに同調していく。つまり、工場制はモンテシノスの言うようにユートピア時代への入り口などではないのであつて、それは「社会構造上の原罪⁽⁹⁾」として済ますことができない「新たな悲劇、新たな悪業⁽¹⁰⁾」を生み出すものである。例えばそれは子供たちの魂と身体にとつて道徳的衛生的に有害な小児労働であり、イングランドの内外で直接間接を問わず、また黒人白人を問わず行なわれている奴隷制あるいは事実上の奴隷状態である⁽¹¹⁾。

こうしてサウジーは、資本主義精神にとつての神であるマモン神 (Mammon) を「金至上神 (All Gold)」とよび、それに捧げられる犠牲の総計から、子供らを人身御供として祀つたモレク神 (Molech) よりも無慈悲な悪魔とよぶのである⁽¹²⁾。さらにサウジーは、マモン神という金銭愛によつて人間の心は冷酷に感情は石のように硬くなり、またこの神に仕える人々が富を生み出すために他人を人体機械 (bodily machines) というモノとして用い⁽¹³⁾、人間の健康と生命

という消耗品を惜しみなく注ぎこんで莫大な剰余の利益を得るようになる仕組みにまで思い至るのである。⁽¹⁶⁾

この工場制の思想的源泉をアダム・スミスに求めた点でサウジーは間違っていない。サウジーによれば、スミスは人間をいわば「生産動物 (manufacturing animal)」とみなし、人間の価値を、その人の知識、人徳、思いやり、幸福、義務、人間の永遠の運命などではなく、その人から引き出しうる利益、つまりその人を道具として稼いだせる「儲け高 (quantum of lucrations)」⁽¹⁷⁾によって評価しているのである。

こうして産業革命期の資本主義のあくなき商業精神と赤裸々な労働関係を直視した詩人サウジーは、サウジーの社会科学上の無知を批判したウィッグのマコーレーよりもかえって資本主義の精神を見抜き得たし、またこの点においてオーエンとの思想的共感を持ちえたのであった。

サウジーによる工場制批判はさらに国家との関係で展開される。サウジーは一個人にとって死にもまさる不幸があるように国民にとって亡国より悪い災禍があると言ったが、サウジーによれば工場制こそまさにこの災禍であり、「国家から生じた腫物」または「菌状の異常成長物」である。⁽¹⁸⁾それは肥大化し、その筋は枝を張りその血管は人体の静脈や動脈にからみついているので今となつては吸い出すことも切り取ることもできないほどである。⁽¹⁹⁾工場制が肥大化して国家自体をも滅ぼしかねないという認識は、サウジーのさし迫った危機感を示し、これによつても社会改良へのサウジーの強い意図がわかるであろう。

また工場制の展開は階級分解を促し種々の都市問題、社会問題を生む。サウジーは次のように分析している。つまり、封建制の解体で土地から解放された農民たちは、アメリカやその他の植民地に赴いたり、あるいはその中の極く一部が実業界に入ったり自ら工場主となつて「貨幣貴族」の仲間入りをした者もいる。⁽²⁰⁾しかしほとんどすべては労

働者となるが、その生活状態は、先にも触れたように、以前より一そう悪化し人々の間で不平不満が一そう高まる結果となった。⁽²¹⁾こうして労働者の窮乏化は進行し、サウジーのあげた数字では、教区による救済を受けている貧民の割合は全人口の九分の一にまで落ちて、⁽²²⁾

また産業革命によって都市化が進んだロンドンでは、英国の商業制度の中核であると同時に「腐敗の温床」として、無知、悲惨、悪徳がはびこり、重刑によって犯罪は増加し、人々はその日その日をどう暮らすかあてもなく、寒さと飢えのために通りで人が死なない冬はない。慈善施設、救貧税などの私的公的救済にもかかわらずこのような事態が生じることは、サウジーの眼には、この時代と祖国にとっての不名誉であり人間性に対する侮辱と映ったのである。⁽²³⁾

以上の産業革命時代の危機的な社会問題の一つの解決方法としてマルサスの解決があった。しかしマルサスもまた、その自由主義の立場においてスミスと同列にサウジーの批判を受ける。かつてのスピーナムランド制が一種の賃金補償制度となつて、これをまかなう救貧税負担が急増し、ここから一八三四年の救貧法改正が行なわれることになる。⁽²⁴⁾この救貧問題という当時の緊急の社会的課題に対するマルサスの解決策というのは、サウジーによれば、たんにこの救貧税を撤廃し貧しい人々を飢えさせて独身を強制し、飢えている幼児に一切、公的救済もせず、有産階級には何の犠牲も求めないというものであった。⁽²⁵⁾サウジーはマルサスの主張を、食糧生産の算術級数的増加では人口の幾何級数的増加に追いつかないので、人口の増加は生活物資の資力によって限度が限られている、と要約しているが、これに對してサウジーは英国には人口が今の十倍になつてもまだ十分余力があり、また英国に余分の土地がなくなつても海外への移民が可能だと反論する。⁽²⁷⁾自由競争原理を前提にして労働者にのみ人口抑制を強いるマルサス理論に反對して

サウジーは、人口増加に生活物資の増加が追いつかないとすれば、問題は政府の政策の欠陥にある、すなわち「誤りは、確実な自然法則にはなく人間の作った制度にあり、また創造主たる神ではなく人間にある」⁽²⁸⁾と説いて政策変更と社会改良を求める方向をめざすのである。

スミスやマルサスに反対して労働者の立場に同情しつつ社会改良をめざすこのようなサウジーの立場は、社会主義者R・オーエンに接近するところとなった。サウジーはしばしばその政治的転向を非難されるが、若きジャコバン時代のパンティソクラシーはその理念においてなお後年に一貫していたと思われる。⁽²⁹⁾この点でサウジーはオーエンに共感する素地をもっていた。サウジーは、労働者の貯蓄を基金として商店や鯖漁船や農園をもち反競争主義の原理に立つW・キングのブライトン協同組合に関心を抱いており、また協同村建設をめざすオーエンの計画にも好感を示していた。⁽³⁰⁾『対話』においてもサウジーはオーエンの慈善的精神を高く評価し、⁽³¹⁾社会的にみてもこの計画が労働者の生活を精神的物理的に改善し、彼らの品位、娯楽、収入、消費を向上させて労働者階級という階級全体の地位を高めるのに役立つと評価している。⁽³²⁾サウジーは後述するようにいわば家父長主義的立場から、オーエンは啓蒙主義的立場からという違いはあれ、両者はともに資本主義社会を批判的に分析し、労働者階級の生活と労働条件の向上をめざしていた点で共通の姿勢をもっていた。しかしサウジーがウィッグのH・ハラムらよりもオーエンを評価したことについては、マコーレーは表面的な解釈を下すのみで、⁽³³⁾トリー主義者サウジーが何故オーエンを評価したのか遂に理解できなかったと思われる。

但しサウジーとオーエンの決定的な違いは、オーエンの計画に宗教教育が欠如している点である。⁽³⁴⁾のちにふれるように、サウジーにとって宗教は社会の確かな基礎であり、宗教教育は英国社会を矯正する重要な支柱であったからで

ある。いずれにせよサウジーとオーニンの関係は、ロマン主義と初期社会主義が交差する地点として今後の重要な検討課題である。

サウジーは産業革命の進行のうちに資本主義社会とその精神、特に工場制という新たな生産様式についてその矛盾と病弊を摘出し、アダム・スミスやマルサスを批判して社会改良の方向をとろうとした。しかしサウジーはこの社会改良の主体をどこに求めようとしたのか。サウジーは、不敬虔、民主主義的平準化原理および工場制の抬頭に示される社会的危機に対して現実のイギリス社会における世論、知識の進歩、法、人民、議会、政府はいずれも頼むに足りないとしている。⁽³⁵⁾ 労働者階級によってでもない。むしろサウジーが最も危惧したのは、ワットタイラーの乱、ジャクリーの乱それにドイツ農民戦争のような「奴隷の反乱 (*bellum servile*)」であった。⁽³⁶⁾ 一切の既成価値が破壊され、「富者に対して貧者が、少数者に対して多数者が武装する傾向をもつ」時代風潮をサウジーは最も憂えたのである。サウジーによれば、みじめで無知な民衆ほど挑発に乗りやすいものはないし、フランス革命もその勃発の頭初には予想もしなかった恐怖の経過をたどることになったように、英国でも民衆の暴発の可能性がないとは言えないのである。⁽³⁸⁾ サウジーは、労働者に自立能力を認めていない。つまりサウジーによれば、自立すれば無秩序に陥るか反乱に走りかねないのが労働者であるので、彼らはむしろ、いわば「慈善的専制」の対象にふさわしいのである。⁽³⁹⁾

こうしてサウジーの社会改良は、労働者の主体性を認めずに社会的危機を回避し改革を先取りしようとするものであった。したがってサウジーの社会改良はもっぱら上から、すなわち「教会と国家」によって行なわれなければならない。つまり崩壊してゆく社会の紐帯であると同時に市民社会の道德的基礎としての宗教と、資本主義から生じるさまざまな社会問題を解決する役割りを荷なわされた新たな積極的な国家によるのである。サウジーによって構想

説 されたこのような国家像は、かつての封建国家から現代国家へと投影された、いわば古くて新しい国家像であった。次にサウジのこの国家像を寸描してみよう。

(注)

- (1) H・G・シェンク(生松敏三・塚本明子訳)『ロマン主義の精神』(みすず書房、一九七五年)三三頁。
- (2) L. Madden, *op. cit.*, p. 20.
- (3) R. W. Harris, *op. cit.*, p. 277.
- (4) *Colloquies*, vol. 1, pp. 153~156.
- (5) 拙稿『シントラ協定論』におけるワーズワスの政治思想』(『熊本法学』第三十号一九八一年三月)二二八頁参照。
- (6) *Colloquies*, vol. 1, pp. 157~158.
- (7) *Colloquies*, vol. 1, p. 154.
- (8) *Colloquies*, vol. 1, pp. 158~159.
- (9) *Colloquies*, vol. 1, p. 161.
- (10) *Colloquies*, vol. 1, p. 166.
- (11) *Colloquies*, vol. 1, p. 167.
- (12) *Colloquies*, vol. 1, p. 166.
- (13) *Colloquies*, vol. 1, pp. 168~169.
- (14) *Colloquies*, vol. 1, p. 169.
- (15) *Colloquies*: vol. 1, pp. 169~170.
- (16) *Colloquies*, vol. 1, p. 177.

- (17) R. Southey, *Essays, Moral and Political*, (1832) (Irish Univ. Press, 1971 (『R・サウジーの政治思想』 vol. 1, pp. 111～112.
- (18) *Colloquies*, vol. 1, p. 171.
- (19) *Ibid.*.
- (20) *Colloquies*, vol. 1, pp. 176～177.
- (21) *Colloquies*, vol. 1, pp. 59～60.
- (22) *Essays*, vol. 1, pp. 75～76. 『校語』では「られた犯罪者を加えた数は全人口の八分の一を下らないと見積っている。」(*Colloquies*, vol. 1, p. 92.)
- (23) *Colloquies*, vol. 1, pp. 108～112.
- (24) R・J・ターン(星野政明訳)『イギリス社会福祉発達史』(風媒社、一九七七年)二九～三〇頁参照。
- (25) *Essays*, vol. 1, pp. 91～92.
- (26) *Essays*, vol. 1, p. 81, p. 83.
- (27) *Essays*, vol. 1, p. 86.
- (28) *Essays*, vol. 1, p. 95.
- (29) Cf. R. W. Harris, *op. cit.*, pp. 275～276.
- (30) G. Curvall, *op. cit.*, pp. 177～178.
- (31) *Colloquies*, vol. 1, p. 133.
- (32) *Colloquies*, vol. 1, p. 141.
- (33) T. B. Macaulay, *op. cit.*, pp. 532～533. cf. R. W. Harris, *op. cit.*, p. 282.
- (34) *Colloquies*, vol. 1, pp. 133～134.

- (35) *Colloquies*, vol. II, pp. 320~323.
 (36) *Colloquies*, vol. I, p. 114.
 (37) *Colloquies*, vol. I, p. 31.
 (38) *Colloquies*, vol. I, pp. 114~115.
 (39) E. Bernhardt-Kabisch, *op. cit.*, p. 169.

(三) サウジの國家像

「教会と國家」、これがサウジがイギリス社会の危機と民衆の暴発を回避し、上からの社会改良を進めてゆく手段であった。サウジの思想において教会および宗教は極めて重要な位置が与えられている。サウジによれば道徳的真理と政治的知恵は不即不離の關係にあり、國家が宗教と無關係であるべきだという主張こそ政治的誤謬の中で最大かつ最も危険なものである。⁽¹⁾ というのは、個々人が生まれ変わる方法によるより他に國民が改革される方法はないし、それには神の愛における真実かつ広汎な博愛精神より他に確かな基礎はないからである。⁽²⁾ このようなサウジの主張はマコーレーによって次のように批判される。つまり世俗の政府の設立の動機は宗教的動機とは別であり、現世的利益は世俗の政府からこそ得られるものであって、一体どのような意味で宗教が世俗の政府の基礎たりうるのか、⁽³⁾ という批判である。また、世俗化が進行する時代精神の下で、このようなサウジの主張が實際、有効であったかどうかは疑問である。しかしサウジがアメリカの政治制度にふれて、そこには「政治社会の接合剤^{セメント}である宗教的服従の原理が欠けている」と言うとき、⁽⁴⁾ サウジは宗教を市民社会の不可欠の基盤とみなしているのである。それはちよ

うどワーズワスが近代化に伴う社会基盤の崩壊に対していわば社会的想像力の理論によって社会的結合 (social union) の回復をめざしたのと同じである。サウジーは具体的には道徳・宗敎教育の充実を提言する。これは、サウジーによれば、敎区教育を通じて英国国教会と結びついてその一部をなすものであって、したがってこの教育は教会にとつてと同様、国家にとつての特をなすものである。⁽⁶⁾

コールリッジには有名な「国民教会 (National Church)」論があるが、この「教会」は直接的には宗敎性宗敎派性を帯びたものではなく、国家社会を文化的学問的に導く敎職者団体の意であつて、サウジーの場合のように英国国教会を指すものではないが、国民教育と社会統合を進めていこうとする目的で両者は共通している。

いまひとつの手段は「国家」である。産業革命がもたらした種々の社会問題は、自由競争、自由放任を金科玉条とする、のちに夜警国家とよばれる当時の国家によって放置されていた。これに対してサウジーは社会改良の積極的主体としての役割りを国家に期待する。まず、先に述べた教育も国教会を通して国家によって運営されるものであつた。またサウジーは救貧対策を国家の義務と考える。つまり、現行の救貧法に問題があるとすれば、それは運用の不手際や悪用によるものであつて、その制度自体は人道的で正当かつ必要であり、キリスト敎国家にふさわしく英国国民が誇れるものであるとして、サウジーはマルサスの救貧法批判を退けている。⁽⁸⁾ またサウジーは国家が経済政策に積極的に介入すべきだと考える。つまりサウジーによれば、政府は、公債を急に廃止せずに、戦費をまかなつたり、新たな資本を担保したり、毎年の公債利子を支出して雇傭の増大をはかつたり、⁽⁹⁾ 英国内に蓄積された余分の資本を例えれば橋、トンネル、運河、鉄道、株式会社などの公共事業に積極的に投資すべきである、と主張している。⁽¹⁰⁾ この公債の利子は全国民からの税金で払われるが、ちょうど吸い上げられた水蒸気が雨露として降るように、公債が公共支出を

通して再び国民全体を潤すという仕組みにサウジは気付いていたが、このように税を通じて社会的公平を実現するのも国家の仕事である。

サウジによるこのような積極的國家の提言は当然、マコーレーの反撃を受ける。つまりマコーレーは、統治者はど個人のために何ごとともうまく処理しうる人はいないしまた政府が個人個人の習慣や考えにまで立ち入れれば立ち入るほどそれは完璧に近くなるというのがサウジの原理であると解釈し、サウジが政府の権限と知恵について過大評価をしていると批判しているのである。⁽¹³⁾ この自由主義の観点からマコーレーはサウジの増税論、公共事業論、救貧論、宗教教育論、家父長制的政府論等についてことごとく反論するのである。⁽¹⁴⁾

では次に、民衆の政治的主体性を認めず「教会と國家」に積極的役割りを求めようとするサウジのこのような國家像はどこから由来するものだろうか。ワーズワスが産業革命によって崩壊する湖水地方の独立自營の小農民 (status-free) から成る共同体の復活を願っていたように、サウジが理想とする國家は産業革命前の封建的地主制の古きよきイングランドにあった。サウジは、損得ずくを行動原理とし計算高くなって思いやりの情がなくなってしまった「商業精神 (Trading spirit)」よりも、「粗野ではあるがヨリ情深い封建制の原理」⁽¹⁵⁾ をなつかしみ、例えば古いサクソン時代のような封建制社會を次のように讚美する。サウジによればその時代は、社會制度はたしかに不完全であったが、社會がいかにあるべきかという原理はつきりと示されていたし、「各人にはそれぞれにふさわしい位置があった」し、一方で上から下に対して監督が行なわれるとともに他方で扶助がゆきわたり、粗暴で社會秩序を乱す者もないし、聖職者の配慮もくまなく注がれている、調和のとれた社會であった。⁽¹⁷⁾

時代とともに殆ど消えてしまった、この社會の人間關係としてサウジは、従者に対する主人の優しさと主人に対

する従者の敬愛の関係、それに、思いやりあふれる共感を生み出す両者の率直で親密な関係をあげている。⁽¹⁹⁾ またこの社会における家長は、先祖伝来の土地に住み、名譽や富とともに信條、感情、それに義務をも遺産の一部として受けつぎ、昔からの小作人は地所の内の古木のように大切にされていたのである。⁽¹⁹⁾ さらにサウジーは、植民地について論じながら、そこへ行く人々の中には「商業国家よりも家父長制国家 (Patriarchal state) の方がよりましたし、より幸福だと思ったり感じたりすることができるとはたたくさんいるにちがいない」と述べている。⁽²⁰⁾ こうして、サウジーが理想として愛着を抱いている国家像は、ようするに封建的家父長制国家にあたるものであった。それは、まだ近代化によって個人が析出せず、各人がそれぞれの位置に安んじ家父長制の人間関係によって結ばれている有機体国家とよんでもよい。ただし、もちろんサウジーは、その歴史観からも明らかのように時代の進歩は不可避であり、産業社会への移行も否定できないことを知っていたので、⁽²¹⁾ このような家父長制国家への復帰を主張しているわけではない。サウジーの課題は、家父長制的有機体国家像を頭に描きつつ、「進歩という時計の針を逆戻しせず家父長主義の何らかのやり方で弊害を緩和する」⁽²²⁾ ことであった。

こうして、ロマン派の第一世代の中でも最も社会改革に積極的姿勢をもち種々の具体的提言を行なったサウジーの国家像は、資本主義の諸矛盾に対処する現代的な積極的国家としての側面と、それを支える家父長主義的有機体国家としての側面とをもつという、二重の構造をなしていたのである。

(注)

(1) *Colloquies*, vol. I, p. 133.

(2) *Colloquies*, vol. I, p. 134.

- (3) T. B. Macaulay, *op. cit.*, pp. 547~548.
- (4) *Colloquies*, vol. II, p. 108.
- (5) 前掲拙稿『「ミントラ協定論」におけるワースワスの政治思想』二四〇~二四三頁参照。
- (6) *Essays*, vol. II, p. 26.
- (7) 拙稿「オ・ト・コーネリッヒ『教会と国家』論」(『政治研究』第二四・二五合併号、一九七八年)四三~四六頁参照。
- (8) *Essays*, vol. II, pp. 210~211.
- (9) *Colloquies*, vol. I, pp. 182~184.
- (10) *Colloquies*, vol. I, pp. 191~193.
- (11) *Colloquies*, vol. I, p. 182. cf. *Essays*, vol. II, p. 28.
- (12) T. B. Macaulay, *op. cit.*, p. 546.
- (13) *Ibid.*, p. 547.
- (14) *Ibid.*, pp. 544~551.
- (15) 前掲拙稿『「ミントラ協定論」におけるワースワスの政治思想』の特に二二二頁注(10)を参照。
- (16) *Colloquies*, vol. I, p. 79.
- (17) *Colloquies*, vol. I, pp. 93~94.
- (18) *Colloquies*, vol. II, pp. 131~132.
- (19) *Colloquies*, vol. II, p. 132.
- (20) *Colloquies*, vol. II, p. 186.
- (21) Cf. R. W. Harris, *op. cit.*, p. 276.
- (22) *Ibid.*

むすびにかえて

サウジーは、青年期のジャコバン主義からの変節を非難されるトリー主義者でありながらたんなる党派的トリーではなく、初期ジャコビニズムを理念としてなお持続しながら、より具体的に英国社会の改革をめざした思想家であった。小論はこの「トリー主義者」サウジーの社会改革の思想がもつ思想的可能性と意義について、歴史と産業革命に対する彼の姿勢およびその背後にある彼の国家像の検討を通して考えようとするものである。

サウジーの社会科学上の名著とも言うべき『対話』のテーマは歴史の進歩についてであった。サウジーはモンテシノスという人物に楽観的進歩主義を説かせ、トマス・モアの亡霊に悲観的現状認識と警世の言葉を吐かせている。この間であって、サウジー自身の立場は、マコーレーのようなたんなる楽観的進歩主義でも、ルソーのようなたんなる文明批判でもなく、産業革命期の社会矛盾を矛盾として直視しながらこれを漸進的に改良しつつ歴史を進歩させようとするものであった。この点でサウジーの姿勢は反動主義ではなく改良主義である。

サウジーの関心の中心は資本主義社会、特に工場制より生じる種々の社会問題であったが、彼の批判はさらに資本主義と資本主義の精神の本質までさかのぼるものであった。それは例えば、アダム・スミスの思想、拝金主義、小児労働や労働者の窮乏などへの批判であった。これはロマン主義者特有の資本主義批判であって、それはサウジーが社会主義者オーエンと共有し得た地点であった。サウジーは、一方でこのような社会問題に対して無為無策の当時の自由放任の国家や『人口論』のマルサスを批判し、他方、労働者の反乱を回避する方向で、社会改良の具体的方法を模索したのである。

サウジーがこのような社会改良の主体に据えたのは労働者ではなく、この労働者を導く「教会と国家」であった。

サウジは世俗化の時代精神に逆行する形で、市民社会の基礎としての宗教と、国教会によって国民に施される宗教教育を強調したが、これも社会改良の重要な柱であった。もうひとつの重要な柱は、資本主義より生じる種々の社会問題を解決してゆく積極的な国家である。これは、自由主義的夜警国家のいわば対極にあって、救貧対策や労働者教育によって労働者に手をさしのべたり、公債を活用して雇傭を生み出したり公共事業をおこしたり、税政策によって社会的公平をすすめたりする、まさに現代的な福祉国家にまでつながるものであった。

サウジのこの新しい積極的な国家の観念を支えていたのは、むしろ古い家父長制的国家像であった。それは、家父長制的人間関係のもとで個人がそれぞれが存在意義をもってそれぞれの位置を与えられた有機体国家と言ってもよい。近代化、個人主義化の潮流の下では、言うまでもなくこの前近代社会に復帰すべくもないが、このような家父長制的国家像によってレッセ・フェールの近代国家を批判し修正することがサウジの意図したところであった。こうしてサウジは、一見アナクロニズムとも見える家父長制的国家像を、むしろ新しい現代国家像へと投影したのである。つまりサウジは封建的家父長制的国家像を用いて近代国家を批判し、あるべき現代国家像を示唆したが、この点において、サウジの政治思想はたんなるトリー主義あるいはたんなる反動として葬ることのできない可能性をもっていたのではないだろうか。今後はこのような視角から、『道徳・政治論集』などの検討によってサウジ政治思想研究をさらにすすめたい。小論はその予備的考察である。