HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ジョン・アダムズの中央政府論（２）
Author(s)	石川, 敬史
Citation	北大法学論集, 56(4), 1-46
Issue Date	2005-11-30
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/15399
Type	bulletin (article)
File Information	56(4)_p1-46.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

ジョン・アダムズの中央政府論（二）

石川敬史

目次

はじめに　問題の所在
序章　先行研究におけるアダムズ研究の方法
第一節　アダムズ研究の視角
第二節　「保守主義者」ジョン・アダムズ

第三節　アダムズの政治思想を内在的に理解しようとする研究
第四節　政治家ジョン・アダムズの研究
第一章　一八世紀における政府理論の胎動
第一節　聖界政府から世俗政府へ
第二節　ジョン・アダムズの思想形成期およびその宗教観
第三節　ジョン・アダムズの道徳哲学
第二章　イギリス帝国論からみたジョン・アダムズの抵抗の論理
第一節　植民地統治体制の変化と植民地議会の自立
第二節　英国国制をめぐる帝国論争と反英抗争理論の形成
第三章　ジョン・アダムズの革命の論理
第一節　英国国制の急進的解釈と革命理論の形成
第二節　立憲主義の転換と革命理論の完成
第三節　コンスティテューショナル・コンヴェンションという立法者
第四章　ジョン・アダムズの建国の論理
第一節　『アメリカ諸邦憲法擁護論』の政治哲学
第二節　永続的共和国の原理
第三節　連邦制と主権にかんする混合政体論的解釈
第五章　米仏同盟解消交渉と大統領権力の確立
第一節　アメリカ外交における中立という国是
第二節　総裁政府のアメリカ情勢認識の錯誤とXYZ事件
第三節　「連邦分裂の危機」とアメリカン・コンセンサス
一、ハミルトン派フェデラリスツの攻勢
二、ワシントンとアダムズのアメリカ—アメリカン・パーティーという概念

（以上、五六巻三号）

（以上　本号）

第四節　第二次和平特使派遣にいたる米仏両国の政治状況
第五節　政策目標の達成と政治的敗北
第六章　アメリカン・ダイアローグ
第一節　アダムズとジェファソンの亀裂の始まり
第二節　人間本性と統治原理－アメリカにおける貴族とは
第三節　合衆国の統合と政党政治－アメリカ政党制の起源
第四節　おわりに

第一章　一八世紀における政府理論の胎動

第一節　聖界政府から世俗政府へ

アイザック・クラムニック（Isaac Kramnick）によれば、建国期アメリカの政治思想のパラダイムを分析すると、次のようになると言う。すなわち、古典的共和主義（classical republicanism）、ロック的自由主義（Lockean liberalism）、プロテスタンティズムの労働倫理（work-ethic Protestantism）、州中心の主権理論（state-centered theories of sovereignty）、法学的言語（language of jurisprudence）、ホイッグ主義（whiggism）、スコットランド啓蒙の道徳哲学（moral philosophy school of the Scottish Enlightenment）である。そして、彼によれば、これらの政治理解のどれか一つが議論の空間を支配することはなかったし、むしろ同じ論者のなかに様々な使用方法で、いくつものパラダイムが使用されていたという。[1] おそらくこれ

が常識的な判断と言うべきであろう。すなわち、ロック的解釈対共和主義的歴史解釈というように、あたかも対立関係のごとき様相は、実際のアメリカ建国期の議論では存在していなかったのである。

この時代の政府理論を考察する場合、もっとも画期的な動きとしてとらえるべきなのは、「現世の統治秩序が正面から検討された」という点にある。実は一八世紀以前の西欧世界において、人々の関心の中心にあったのは、基本的には来世における魂の処遇であった。このことは、ルネッサンスにおいても基本的には変わらない。[2] これにたいして、現世の秩序（civil government）の研究がなされたのが一八世紀の画期性と言うべきである。そして、この観点からこの時期のアングロ・アメリカ世界を検討するなら、ロックの自然法理論と、スコットランド啓蒙の社会観との間にいかなる深淵があろうとも、受け手である政治的人々にとっては、ともに現世統治のあり方をめぐる一連の思想運動であったことが分かる。[3]

こうした、思想動向に先鞭をつけたのが、「ニュートン主義」の政治パラダイムである。[4] このニュートン主義は、「建国の父たち」に、政治的メカニズムと合理的な政治秩序を構築する上での、科学的メタファーを提供した。このニュートン主義的な政治言語は広範な説得力をもち、様々な政治信条を持つ人々によって使用された。このパラダイムが人々に与えたイメージは、その時代の理論家たちに、調和（harmony）、秩序（order）、自然法（natural law、あるいは自然法則）、機械的宇宙（mechanistic universe）といった、決り文句を提供し、理論家たちはこれらの概念を柔軟に適用することで、政治的に実用的な概念とした。後のアメリカ革命さらにはフランス革命において、王政を放逐したリパブリックが直面することになる「正統性」の問題の、ある側面をこの「ニュートン主義」が補ったのである。

とりわけ、ニュートン的なイメージあるいはその宇宙論的メタファーは、自律的な社会の均衡（balance）という観念を持っている人々に影響を与えたのみならず、社会の機能は自立的には作られ得ないので、立憲的統治秩序の実現には、

用心深い市民と政治家による絶え間ない監視が必要であると考える人々にも使用された。すなわち、ニュートン主義の政治理論は、理論家による明快な定式化のみならず、アメリカにおいては、いわば mentarité ともいうべき広いカテゴリーを容認する雰囲気の中で醸成された。

ヘンリー・F・メイ（Henry F. May）によれば、大西洋両岸におけるニュートン的なパラダイムが展開する言説の風潮には、以下の三つがあるという。まず第一に、それはアメリカ・ヨーロッパ両大陸にまたがるものである。すなわち、ヨーロッパで練り上げられたものが、アメリカに波及すると同時に、アメリカという新大陸のもつ可能性がヨーロッパ人に逆照射する。第二に、フランシス・ハチソン（Francis Hutcheson）、アレクザンダー・ポープ（Alexander Pope）、モンテスキューといった著述家がアメリカとヨーロッパにおいて、ニュートン主義を実践的に補強する役割を果たしていた。そして第三に、ニュートン主義の政治理論の世界観とは、理論家たちが表面的な見かけや物理現象の背後に存在するであろう、究極の実在に適合するような観念的な洞察に力を与えるものであるように見えた。(5)

特に第三の点は、それがニュートンの自然哲学といかにかけ離れたものであろうと、神学的問題が、啓蒙主義の時代において世俗化される傾向にあったにもかかわらず、依然として社会理論や政治理論と密接なかかわりをもっていたかを示している。アーサー・O・ラブジョイ（Arthur O. Lovejoy）は、この点を指摘し、観念的諸問題は多くの場合ニュートン主義のパラダイムと一体化していたと述べている。ラブジョイにおいて目覚しいのは、彼がニュートン主義のパラダイムを「均衡（counterpoise）の理論」として特徴付けたことである。この「均衡」という用語は、18世紀に極めて広く浸透していたもので、例えば『ザ・フェデラリスト』にも繰り返し見られる。(6) ラブジョイは、「均衡（counterpoise）の理論」を次のように仮定する。(7)

神の世界秩序を論じる場合、一七世紀、一八世紀の思想家たちでさえ、造物主（the Creator）は常に最も単純で、最も直接的な手段で彼の目的を達成するということを自明のこととしていた。そしてまた、彼らは、造物主はしばしば、有害なものどうしを互いに均衡させることによって、望ましい結果を導くと考えた。その手段として、均衡の方法（method of counterpoise）と呼ばれ得るものを使用するのである、と考える傾向にあった。

ここから、人間という悪しき存在による世界に、理想の政治社会を構成することは可能であるという確信が生まれた。これは、マンデヴィルの『蜂の寓話（*Fable of the Bee*）』あるいは、ポープの『人間について（*Essay of Man*）』に示されるように、一八世紀の道徳化あるいは人為的操作の考え方に非常な影響力を与えたのである。

理論家たちによれば、ニュートン主義の法則（laws）が、自然界における諸力の均衡を打ち立てているように、自然に生まれた諸階級や、社会に存在する諸利益は、「均衡の理論」によって、「均衡」されなければならなかった。この主題は、英国の反体制派詩人J・T・ディサガリアーズ（J. T. Desaguliers）の「世界のニュートン・システム、最高の統治のモデル（The Newtonian System of the World, the Best Model of Government）」という詩によって、一七二九年に示されている。この詩の中で彼は、政治思想家たちに、唯一の真理であるニュートンのモデルに従うように勧告し、ほぼすべての政治的病弊を天体の運行に従わしめるような匡正策があると主張（彼によれば「発見」）した。この詩人によれば、「全知全能の宇宙の設計者」の知恵は、ニュートンの体系に示されており、これをそのまま写しだすことによって、道徳的均衡（moral equilibrium）を備えた完全な政治システムを打ち立てられるという。(8)

現代の我々からみればいささか滑稽なこの熱狂的ニュートン崇拝者の詩人の言葉には、政治理論における宇宙論のメタファーの人気のありようが示されていると同時に、科学的志向性と、霊的かつ宗教的な関心とは十分に両立し得ると

いう、この時代の科学の歴史性がかいま見える。[9] そして、宇宙の構造と立憲的な均衡との間には、明確に関係があると考えられていたこともわかる。

一七三三年、ボーリングブルックは彼の『党派論（*Dissertation upon Parties*）』において、英国国制の発達を論じる中で、君主制は、「もはや、臣民と別の軌道を動くことはなく、ちょうど天体どうしの関係のように、引き付け、はねつけ、影響を与え、彼自身によって彼らを導く。君主と臣民とは同じシステムの別の部分であり、互いに密接につながり、共同していて、動かし動かされている。」と主張している。[10] また、ハチソンは『我々の美と徳の観念の起源についての考察（*Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*）』の中で、社会的領域における引力（attraction）と斥力（repulsion）のダイナミクスを論じている。彼は、「普遍的な慈愛（universal benevolence）」のような社会的結合力と、「引力の法則のような宇宙のあらゆる存在に及ぶ力」とを比較して論じている。[11]

こうして、ニュートン主義がもたらしたメタファーは、一八世紀における政治思想家たちの間で広く行き渡る概念を与えた。ただし、そこから導かれる結論は実に様々であった。すなわち、社会的均衡を達成させる方策をみても、抑制均衡（checks and balances）を人為的に構築することを目指すものから、社会に本質的に内在するバランス機能の存在を主張する政治的レッセ・フェールまで様々に存在した。つまり、宇宙に存在する「均衡」の理論を政治・社会の諸制度に当てはめるといっても、そこには様々な矛盾や緊張をはらんでいたのである。この緊張は、宇宙論という科学と、神の意志という神学が両立していたことに起因していた。

アメリカにおいては、コトン・マザーの『クリスト教哲学者（Christian Philosopher）』の中にこの問題がみられる。マザーの関心は、宇宙論的政治の均衡（cosmic political balance）という教義、つまりゼンマイ仕掛けの宇宙というヴィジョンは、人間性の変化という概念を許容できるかどうかという問いと関連していた。[12] 仮に、宇宙はすでに包括的な均衡さ

れた体系として完璧に作られているという定義が正しいならば、それ自体の法則（laws）の働きの中ではある変動が起こったとしてもそれは単なる時計の秒針の音に過ぎないのである。この考え方から、カール・L・ベッカー（Carl L. Becker）は、次のように言う。[13]

もし、自然が神の作品であり、人間が自然の産物であるならば、人間が行為し考えたりするすべてのこと、また人間がすでになしたり考えたこともまた、自然（神の御業であり法則）であるに違いない。

この観点は、ポープのエッセイのなかで単純化されている。[14]

存在するものは、正しい。（Whatever is, is Right.）

しかし、もしそうであるならば、人間がより完全な政治的均衡を達成させようと努力するのは何ゆえであるかという問題が残ってしまう。すなわち、もしすべてのものがその存在ゆえに正しいのであるならば、一八世紀の改革者たちは、何ゆえ過去の誤りを顧みてそれらを正そうとしたのであろうか。

実のところ、啓蒙主義思想における進歩の必要性、改革の理由というのは、神の創作したゼンマイ仕掛けの宇宙という概念の中においては、矛盾を最後まで完全には払拭できない。しかし、一方において一八世紀の理論家たちは、神の意志（摂理）は、エデンの破壊を許容したことも忘れていなかった。彼らは、エデン以降の宇宙（post-Edenic universe）が、アダムとイヴの子孫が示す愚劣さから無事でいられるとは、とても考えられなかったのである。つまり、宇宙の均

衡における変化が、人間を脅かすことがある以上、理論的には人間事象における重大な変化は、宇宙の秩序に重大な影響を与えるはずであった。ただし、この人間事象における変化というのは、アダムとイヴの堕落と同様にそれは人間の知性が高度になることを意味しているかもしれなかった。[15]

この点に関しては、ジョン・ロックの『人間悟性論（*Essay Concerning Human Understanding*）』がわずかな安心感を与えた。ロックによれば、人間の知覚は、物理的諸物の二次的な性質についての観念を認識できるのみである。ロックは次のように述べる。[16]

> 我々は我々の周囲の諸物のいくつか、そしてより総合的な働きを見ること知覚することはできる。しかし、これらすべての驚くべき機能を動かしつづける一連の流れがどこからきているのか、いかにして運ばれ修復されているのかということは、我々の認知や理解を超えたことである。

要するに、第一原因については分からないという点で、非常に正確なニュートン主義といえよう。しかし、ロックは人間知性の別の側面については、オプティミスティックであった。彼は、「道徳世界（moral world）に示される諸物の正確な真の本質は完全に知り得る。」という。[17] こうしてロックは、「人間は神が人間に適当であると考えたことを十分に満たすだけの理性を持っている」こと、そして人間はその創造主の知性と彼ら自身の義務の洞察に自らを導くに十分な光をもつ」ことを信じていた。[18]

結局、レッセ・フェールに承服しない、理論家たちにとっては、このロックの認識論は世俗政府形成の理論を導くための力となった。彼らにとっては、ニュートン主義の政治理論の研究は、社会を油断なく監視し、改善することを試み

る終わりない挑戦であることを含意していた。さらに言えば、理想の統治秩序を形成する作業は決して十分に成し遂げられることはないであろうことをも意味していた。この観点が後にジョン・アダムズが政府理論を執拗に詳述する理由となる。[19]

そして、このテーマは、モンテスキューの『法の精神』の本質でもあった。アメリカの建国世代に凄まじい影響を与えた彼の統治理論は、自然と普遍の法を、その法則に適合するように政策的技術（statecraft）の領域において実現することを示す手引書であった。[20] モンテスキューによれば、物理的世界は普遍的な法によって均衡を保たれているが、社会における理想的な法や秩序は、人間の力や知性をとおして維持されなければならないものだった。すなわち、彼の「基調」という概念に示されるように、彼は各社会の個別性を認識していたからである。[21] 啓蒙哲学のなかに政治が登場する契機がここにある。世界あるいは宇宙を所与の秩序としてみるのみでは、そこに政治の入り込む要素はない。しかし、宇宙の秩序の回復あるいは維持には、人間の作為が必要となった時に政治の可能性が生まれるのである。宇宙を支配する普遍的な法則と適合すべき各社会の法秩序は、当然人間の力と知性で維持されなければならない。法のもつ法則としての側面、そしてその法則にもとづく統治秩序形成における人為的工夫のありようが、ニュートン、ロックに魅了された建国の父たちに大きな福音となったのは、当然の流れであった。すなわちニュートン、ロック、モンテスキューの政治思想史における重要性とは、啓蒙主義思想に政治的契機を与えたことにある。共和主義的伝統のみでは、改革はありえても革命には必ずしもつながらない。それと同時に、啓蒙主義が哲学あるいは世界理解にとどまるのみでは、政治的活力につながらない。啓蒙主義の時代の世界認識が、哲学的レヴェルを超えて政治的活力の契機となり、その政治的活力が改革を超えて革命に結びつく契機を生んだのが、一七世紀と異なる一八世紀の特質であった。そしてそれは、来世の秩序にたいする世俗政府への情熱という形をとって進行していった。

こうした、一八世紀までに立ち上げられた世俗政府形成の胎動を踏まえて、次節ではジョン・アダムズの思想形成過程を検討してみたい。

第二節　ジョン・アダムズの思想形成期およびその宗教観

公職を退いた後、ジョン・アダムズは好んで次のように語っていた。(22)

独立を求める戦争は、アメリカ革命の結果である。真の革命は一七七六年より一〇年から二〇年前に植民地の人々の心の中で起こっていた。

アメリカ革命にまつわる宗教的・道徳的性格の急進化、王政や議会への義務感の変化の一例は、初期のアダムズの日記に詳細に記されている。これまでの歴史家は、アダムズの日記からアメリカにおけるカルヴィニズムの伝統をアダムズの中に読み込んできた。ここから、カルヴィニストあるいは、ピューリタンとしてのアダムズ像が形成された。確かに、彼の初期の日記には、ピューリタン的な告白の性格をもったテーマが散見されるし、特に人間本性をクリスチャン的罪に適合させている時期が確かにあり、それゆえ、バーナード・ベイリーンは、アダムズの人間性についての見解は、一八世紀の啓蒙主義よりも、カルヴィニストの信条に近いと考えた。(23)

しかし、はたしてそれだけであろうか。すでに初期の日記や書簡には、これとは違うアダムズの姿が見受けられている。それは、近代的自然哲学の影響を深く受けている姿であり、自然の底流に存在すると考えられた法あるいは法則を

探求する姿である。[24] これまでの研究におけるアダムズの個性は、そのピューリタン的な役割が過大に評価され、彼自身に起こった知的・道徳的世界観の「革命」を低く見ていた。

アダムズの思想形成期の特徴は、ピューリタン的というよりもむしろピューリタニズムのオーソドキシーから次第に距離をとり始める経過が示されていることである。本節では、自然、人間、道徳義務といったベーコン、ニュートン、ロックのような人々の影響を受け入れることによって、アダムズが神学的カルヴィニズムを最終的には拒否したことを示したい。

一七五一年、ジョン・アダムズは一五歳のときにハーヴァード・カレッジに入学した。この時期のハーヴァードは医師・法律家、そして聖職者を養成する機関であり、特にハーヴァードはユニテリアンの教義が強い影響力をもっていた。ここでアダムズは、神学はジョン・ウインスロップを学んだが、それ以上に経験哲学、自然科学・数学のトレーニングから強い影響を受けている。[24]

一方、この時期彼の故郷であるブレイントリーでは、大覚醒運動の影響が続いており、アダムズ自身も宗教的見解をめぐる対立の中に巻き込まれていた。対立のポイントは、全堕落（total depravity、原罪による人間の完全な腐敗）、神の絶対的な選び（unconditional election）、贖罪の限定性（limited atonement）、神の恩寵の絶対性（irresistibility of grace）、聖人の窮極の救済（perseverance of the saints）などであった。アダムズはこの過程で、聖職者になるべきか否かについて思い悩むことになった。[25] さしあたりウースターで法律家となるための訓練をつむかたわら、彼は自分の持っていた神学の再検討を行う。アダムズの内面の問題は、自然と神、理性と救済、徳と悪徳、自由意志と決定論との間の関係に整理をつけることであった。ここには、理神論の影響もみられるが、それと並んでこの時期の会衆派教会の聖職者たちが示す、あ

まりに退屈なパフォーマンスや彼らの説くカルヴィン的教義に耐えがたい違和感を自覚せざるを得なくなっていた。[26]

こうした経過を経て、アダムズは二五歳のとき明確に法律家としてキャリアを積むことを決断した。彼が聖職者の道に見切りをつけたのは、先に示した対立点に彼なりの結論を下したからである。彼は、アダムの原罪が何らかの具体的な犯罪なしに人類全体を呪うという教義は拒否せざるを得ないと考えた。また、予定説という教義に身震いする感情を覚えた。神の絶対的な選択、贖罪の限定性は彼にとっては徳を否定する以外のなにものでもないように感じた。要するに、カルヴィニズムの教義の要が、自由意志、道徳義務そして徳ある行為の可能性を否定するがゆえに受け入れることができないと自覚したのである。[27]

アダムズの神、人間、自然等についての思考の方向性を示すものを知るには、彼の読書傾向を検討するのがよいだろう。まず神学についてみると、彼は広教派（Latitudinarians）と呼ばれる神学者たちの著作に特別な関心を寄せていた。特に一七五六年の彼の日記には、ジョゼフ・バトラーの『宗教のアナロジー（*Analogy of Religion*）』、『自然と啓示（*Nature and Revealed*）』、『自然の構成と動向について（*to the Constitution and Course of Nature*）』、サミュエル・クラーク（Samuel Clarke）の『神の属性について（*on the Attributes of God*）』、リチャード・ベントレー（Richard Bentley）の『ボイルズ・レクチャーでの説教（*Sermons at Boyle's Lecture*）』等々の抜書きがなされている。[28]これらの神学者たちの特徴は、ニュートン的な科学やロック的な経験論によって、キリスト教に理性、自由意志、自然法に基づいたより強い基礎を与えようとしていることである。

またアダムズは、ロック、ニュートン、ベーコンを肯定的に、デカルト、ホッブズ、ライプニッツを批判的に検討している。[29]ことにロックにたいする思い入れは強く、「コロンブスの発見したアメリカには、良い面も悪い面もある。ロック氏は私たちに、いかにして悪しきものを取り除き、良きものを人間の心に植え付けるかを教えてくれたのである。」

と記している。[30] アダムズによれば、ロック同様、ベーコンやニュートンが人間の理解力を向上させる方法を教えてくれたという。[31]

ここでアダムズのロック理解および彼がロックを参考に導き出したキリスト教の性格を簡単に検討すると次のようになる。まず、彼はロックに従い、人間の生得観念を否定する。すべての知識は、二つの根本的な前提条件に依存していて、それは肉体とそれを通した五感によるフィルターをかけられた認識に依存しているという。それゆえ、神とは経験からの合理的帰納によって推定されるとする。神の存在は、理性によって証明できるし、またされなければならないともアダムズは考える。[32] アダムズは、最後までアンティノミアン（Antinomian）とはならなかったが、明らかに彼の神は、ミステリアスな存在ではないし、ピューリタン的でもなかった。また、この時期のアメリカの宗教的雰囲気を示すものとして、アダムズは神の存在や尊厳は言葉や行いを通して知られると考えていたことで、こうした観念は直接ロックに由来するものではなかったが、その認識論に促進されたという一面は推定できるだろう。[33]

以上を踏まえて、アダムズは人間本性の考察を進める。彼によれば、超自然的な啓示を通してよりも、「我々の心と体の構成を考察する」方が、「我々は権利と道徳義務を知る」のに適するという。[34] アダムズは、人間の認識には二つの自明の前提があり、それは「存在（existence）」と「意識（consciousness）」である。現実の自然は人間の意識に関わりなく存在し、それ自体自己充足している自律的世界であるが、こうした外界の現実に気づくことが認識の始まりであり、「我々の知るすべては経験によって獲得される。」[35]。この場合の経験とはもちろん知覚と反省である。そして理性とは、情報の感覚的な蓄積の上に築かれ、これが自然や神を知ることを可能とする。

ただし、アダムズによれば、たんなる理性では十分ではない。それには正しい運用の仕方があるという。これがニュートンが世界の仕組みを解明した方法であり、それは実験と幾何学による「科学的考察方法」であるという。[35]

こうしたロックおよびニュートンの方法は、自然と同様に社会の考察にも適用できるとする。アダムズは、政治における実験を歴史の知識と考えた。この歴史の研究と現在の経験を蓄積し、反省すれば地上におけるほぼすべての事柄について明確な観念を得られるのであり、ここから何故ネイションは興りそして滅びたのかが分かるという。(36)

それと同時にアダムズはロックに従い、神の存在は経験と自然法則の一定性から帰納的に示され得るが、神の本質や真の属性を認識することはできないとする。それゆえ、政治理論家の探求課題は実際的で有用なものであるべきであり、人間の条件の改善を目指したものでなければならないとした。彼は、セオリーにたいするプラクティスの優位は、アメリカ革命以前の二世紀の間に、技術や科学における革命をなしてきたと考えた。(37) この同じ方法によって、人間の道徳的条件は改善され得るというのがアダムズの道徳的見解であり、彼にとって道徳的行為はもはや神学を離れたものであったことが分かる。すなわち、人間は、自立的に良き行為をなすことができるということになる。

では、アダムズがこうした宗教的見解をもつようになったのは何故であろうか。彼の日記を読む限り、ジョナサン・エドワーズに感銘をうけたという形跡はない。むしろ上記に示したように、エドワーズが敵対者としていたアルミニウス主義を彷彿とさせる言説が散見される。確かに、アルミニウス主義は、カルヴァンの二重予定説に異議を唱えた。神は誰をも不信仰と滅びに予定せず、キリストの死は万人のためであること、神の恩寵は不可抗力的なものではなく、また信仰の維持は恩寵のみによらないというのがアルミニウスとその弟子たちの教義であった。(38) 特に、この時期のニュー・イングランドにおけるアルミニウス主義には、啓蒙神学としての役割があった。つまり、通俗的なカルヴィニズムの説く陰鬱な人間像にたいする啓蒙的な反抗心をしばしばアメリカのアルミニウス派は担っていたのである。(39) 彼らによれば、神の恵みが人間に外から「注入（infusion）」されて、その人間の思考や行動に影響を与えるという考え方は、人間の「自律性」という啓蒙主義における根本概念に反するものであった。それゆえ、神によって注入された「徳」など、

徳には値しないというのが彼らの考えである。人間は主体的に道徳を構成できる以上、人間の徳は、その人間自身の努力や選択によらなければならないとする。[40] ちなみにアルミニウス派の教義は、一八世紀にジョン・ウェズレー（John Wesley）がメソジスト運動を起こすにさして採用した。メソジストのアメリカ宗教史における影響力を考えるなら、この啓蒙神学の影響を検討するのは、一見無駄ではないように思われる。しかし、アダムズおよび彼の育ったニュー・イングランドの宗教的伝統を検討するとき、この観点はいささか的外れであると分るのである。

というのは、アダムズの神、人間、自然への認識には、啓蒙主義の影響は見られても、彼の「神学」となると、トマス・アクィナス的な特徴が明らかにみられるのである。これは、アダムズの奇妙さではなく、ニュー・イングランドのピューリタンの特徴であった。というのは、そもそもニュー・イングランドではカルヴァンの名前はほとんど聞かれないのである。[41] しかも、サミュエル・エリオット・モリソン（Samuel Eliot Morrison）によれば、初期のハーヴァードの教育課程では、トマス・アクィナスはカルヴァンに劣らずよく読まれていたという。[42] 事実、インクリース・マザー（Increase Mather）のようなピューリタン神学者自身が、トマス・アクィナスやドゥンス・スコトゥスなどを熱心に読み、ためらいもなく引用している。[43] つまり、ヨーロッパにおいては、啓蒙主義はスコラ哲学を克服する試みであったし、またピューリタニズムはカトリシズムにたいして敵対関係の位置にあったが、「新大陸」においては、必ずしもこうした歴史的経緯が直接的に反映されていなかったのである。[44] 確かに、教皇の無謬性にたいする反発は、共和主義的精神から表明されるのは普通であったが、ヨーロッパにおけるような原理的さらには政治的抗争を経験していないアメリカ大陸においては、神学をカトリックから学ぶことにたいする抵抗は少なかったと推測される。それゆえ、「ピューリタン」に分類されながら、アルミニウス的傾向があり、しかしてそのスコラ哲学的神学理解が濃厚であるがゆえにアルミニウス主義ではありえないという独特の風土が形成されたのである。こうしたアダムズの育った風土を前提にアダムズの「神

学」を検討してみたい。

彼の日記や書簡によれば、アダムズは二つの結論に達している。まず第一に、聖書の啓示は道徳的真理を補強するものではあっても、道徳的真理の源泉ではない。第二に、人間は不完全な存在ではあるが、理性的な存在であり、外界の観察や自分自身の心の統御から道徳的義務や徳ある振る舞いの基準を自立的に導き出すことができる。[45]

信仰と徳とを正しく導くためにアダムズは、「三つの存在」の研究が必要であるとする。それは、世界の一般的な構成（the general constitution of the World）、すべての現世のよろこびの本質（the nature of all terrestrial enjoyment）、我々自身の肉体の構成（the constitution of our bodies）である。これらを研究することによって、人間は理想の統治体の法を発見できるとした。[46]

この考察からアダムズは「六つの基本法」を推定した。[47] 第一に、自然は人間の知性で理解できる普遍的ルールによって支配されている。第二に、すべての生物・無生物の内的組織の構成は、自立的であり、調和的であり、目的をもっている。第三に、物理的自然は内的に関連をもち、相互に依存している。第四に、さまざまな種は、自己選択し自己保存している。すなわち各種は、規則的・統一的に自分たちの本質と特殊な財産を維持し、他の種の特殊な財産に参与することはない。第五に、宇宙の構造はハイアラーキカルなものであり、最底辺の無生物から頂点の神に至る存在の連鎖のなかでお互いに関連をもっている。第六に、神は必然的にそのような宇宙の創造者である。

以上のアダムズの宗教観に、トマス・アクィナスの痕跡を感じ取るのは容易であろう。すなわち、人間は理性的存在であり、かつ宇宙はハイアラーキカルである。そして、神の恩恵の働きかけは、人間の自由意志と矛盾せず、むしろそれを基礎づける。トマスと異なるのは、この神の恩寵が人間の主体性にとって副次的である点と、神の人格性の希薄さであろう。この点においてのみ、彼は確かにアメリカのピューリタンなのである。

アダムズにとって、神という概念は普遍的な自然法則を感じさせた。その自然の法則から、人間にとって適切な法を導くことができると考えた。そこで彼は、「人間の生存に必要な法」と、「現世と来世の幸福に必要な法」を峻別し、徳と信仰を確定しようとする。そのさい、善と悪の基準を苦痛と喜びを通して理解できるよう神が配慮していると考えた。

ここから理解できる現世の幸福とは、正しい認識と、正しい仕事とに関連する長期的よろこびという合理的幸福と、信仰ある生活がもたらす本質的なよろこびである。そして、自然の法を発見すること、それらに調和しようと努力することは、神の祝福や未来の報酬を保証する大いなる契機であるとした。(48)

この理論から、救済といい神罰といい、それらは人間が徳ある行為をなしたか、それとも悪徳に染まっているかに直接対応する。ここにおいて、カルヴィニズムとは根本的に異なるのである。すなわち、理性は何が正しいかを決定するにあたっての人間の主要な道具であり得るし、正しいことを行うという人間の義務は、神との関係によって定義され、人間を正しい行動に駆り立てるのは、今世あるいは来世におけるよろこばしい結果への希望であるというのである。(49)

そして、信仰とは徳を強化する社会的習慣である。それは、ピューリタンの神にたいして示すような恐れや身震いではなく、合理意的で人間的な信仰観であるといえる。アダムズにとって、宗教とは人間を奴隷化するものではなく、善き統治者と被治者、善き夫と妻、善き親と子、善き師と弟子をつくるものであるという。アダムズが「善」を語る場合、彼が念頭に置いているのは、自己の統御と他者への責任とが結びついた、「徳」である。これは、徳についての一八世紀における一つの分類法に従ったものだと思われる。すなわち、自己にたいする徳（self-regarding virtues）と他者にたいする徳（other-regarding virtues）である。そしてこうした徳は習慣によって経験されるべきものであると(50)いう。

ただし、興味深いことに日記においては、他者にたいする徳については、「黄金律」程度の言及に止まっており、自己にたいする徳が彼にとっての中心テーマとなっているのである。自分自身の貪欲さ、情念を支配することは、どのよ

うな王国を支配することよりも困難で価値あることのようにアダムズには思われた。それゆえ、若きアダムズが自らに求め、そして社会に求めた道徳教育は、自己統御（self-mastery）という徳を推進するものであった。[51] 以上の見解から、宗教の役割が見えてくる。すなわち、道徳的自己統御は、すべての人々に可能ではあるが、それでも諸個人には、法や制度と同様に信仰という慣習が必要であるという洞察である。そしてアダムズにとってキリスト教の尊厳の根拠とは、道徳的・政治的価値であり、それは政治体制に必要な道徳原則や市民的義務を補助する重要な社会慣習なのである。

第三節　ジョン・アダムズの道徳哲学

宗教的な問題に一定のけりをつけたジョン・アダムズは、一七五六年八月より本格的に法律家への道を歩み始める。[52] そして八月二二日以降、日記から宗教的探求に関する事柄は消える。一七五六年の彼の状況を観察すると、自らの将来の見通しにたいし、あるときは楽天的になり、あるときは悲観的になったりと揺れ動いているのがわかる。というのは、一七五〇年代のマサチューセッツ・ウースター郡は、どう見ても文明の辺境であり、知的刺激も乏しく、才能ある若者には耐えがたかったのだろう。彼は、しばしば自らの環境を嘆いている。[53]

そういう彼の唯一の希望は、ひとかどの法律家になることであった。法律家になれば、邦判事にもなれるし、マサチューセッツ評議会委員にもなれるだろう。すなわち、この時期の北米植民地には、それ以上には才能ある若者たちにとって、活力のはけ口になる職業はほとんどなかった。イギリス帝国の辺境である北米植民地における最高官職は、帝国の中央から派遣されてやってくるガヴァナーであったが、もちろん辺境出身の彼には、その可能性は乏しかった。英国議会の下院議員になる可能性にいたっては、検討もされていない時期であり、植民地出身の若者の昇進の可能性は頭

打ちの状態にあることは明らかであった。イギリス帝国の辺境であり、王政にもとづく社会では、その出自、富、イギリス本国との関係などが常にその人の社会的・職業的地位を決めていた。[54]

若き日のアダムズの日記や書簡には、「近年は帝政ローマの時代と比べて、才能ある若者により大きなチャンスがあるだろうか。」というテーマが何度もでてくる。興味深いことに、彼はこういう場合、肯定的見解を繰り返す。近年は数学や自然科学、哲学が爆発的な進歩を遂げているし、航海も商業も発達し、出版も革命的に躍進している。要するに、キケロの時代よりもはるかに進歩しているのだから、チャンスは必ずあるのだと主張する。[55]

ここに見られる、アダムズは自信と希望に満ちた若者像であり、そして事実彼は将来への準備を始めていた。アダムズが自分のキャリアを選択し、踏み出す前に考察した課題は、「野心」・「才能」・「名声」についてである。

野心（ambition）とは何か。アダムズは、これについて想像力（imagination）という能力を探求することから始める。彼は、想像力を認識論的な用語で定義する。それは知識の宝庫であり、目に見える対象に観念を与える。そして、観念および観念の集積物を想起し、再検討することもできる。それは常に活動している能力であり、過去と未来に向かう。それゆえ、「想像力によって、我々は現実にそうである者以上の者になることができる」のである。[56] やや敷衍すると、人間はまず過去と現在の経験から記憶（memory）を得る。この記憶が集積し、観念が生まれる。想像力とはこの観念を理性で運用し、将来の可能性を期待させる力であり、アダムズにあっては想像力という能力と野心という衝動は密接な関係をもっていた。これが彼を勤勉ならしめた理由である。[57]

一七五九年の彼は、しばしばウエストミンスターにいる自分に思いをはせている。しかし、すぐ後に現実の自分の状況を考え、暗澹たる気分になる。知識と名声への関心と、軽視されることへの恐れ、しかしそれでも静まらない「卓越

への情熱」。この中で若きアダムズは揺れていたのである。[58] ウースターでの生活はボストン、さらにはロンドンから与えられるチャンスや権力への道から締め出されているようにも思われたが、アダムズは想像力を奮い起こし、野心を燃え立たせて後に彼を建国の父に導く知識の習得に励んだのである。

では、才能（genius）とは何か。その本質とはアダムズによれば、それは古い観念を結合させ新たな体系を構築する能力である。これがよきものに向かう人がもつ偉大なる能力であり、それには自ずから序列が存在する。[59]

まず最初の段階にあるのは、機械的な才能（mechanical genius）であり、職工のイメージである。その上にあるのが、偉大な詩人によって示される才能である。これより上なのが、科学的才能である。もう一段高い才能は、道徳的才能（moral genius）であり、これは感覚（senses）、情熱（passion）、理性（reason）、想像力（imagination）、信仰（faith）を秩序だてて運用する能力を持つ人の才能である。ただし、以上の才能はアダムズによればどれも私的生活において発揮されるものである。彼が最も高く偉大な才能としたのは、偉大な政治家、立法者によって示される才能である。これは、諸々の社会のルールを結び付け、社会の統治を行い、平和と豊かさを生み出す、公的性格をもった最高の才能の形態である。[60]

そして、やっかいなのが名声（fame）の問題である。これには「善き名声」と、「悪しき名声」とが存在する。アダムズは、前者を体現する人物として、ペリクレス、カトー、モールボローを挙げ、後者の体現者としては、アルキビアデス、カエサル、クロムエルを挙げている。つまり、公共善を推進したいという願望によって動機づけられ、ある偉大な行為によって、あるいは非凡な才能の活動を通して達成されたものが、善き名声なのであり、これは簡単なものではなかった。[61]

ただし、「善き名声」は「利己心」とは矛盾しないというのが、アダムズの名声論の特長であろう。すなわち、人間は基本的に利己的なのであり、この利己的人間が「善き名声」の人となるか、「悪しき名声」の人となるかはそれぞれ

であるという。そして、「善き名声」の人とは、高貴で善きもので正しいものそれ自体を目的として愛するがゆえに活動する人である。この利己心と高貴さが結びつくことによって、偉大で愛国的な目標が達成され得るのである。それゆえアダムズはタキトゥスの次の言葉を引用した。(62)

Contemptu famae, contemnit Virtutem.

名声を蔑むことは、徳を蔑むことである。

ただし、名声とは他者の是認によってはじめて可能であるので、善き名声を追求する場合も当然、その思考や活動は聴衆に向けられなければならない。そして、真に永続的な名声とは、同時代と次世代以降の両方の賢明な人々に是認されることを求める願望から生み出されるのである。(63)

しかし、名声というものが利己心によって支えられているという事実は、やはりリパブリックにとってはリスクであることは間違いない。アダムズによれば、歴史上の革命の多くは社会の秩序を乱し、多大な流血のみをもたらしたにすぎない結果に終わっているという。これは高い地位に立っていた人々でさえ、その多くは嫉妬や復讐心を克服できずに尊大な心のまま軽率な行動をとった場合がほとんどだからであるという。これが特にデモクラシーにおいては、民衆は才能ある人の野心に簡単に欺かれるのでその危険はさらに増大する。「古代ギリシャ・ローマのデマゴーグから、我々のアメリカのタウンの粗暴な雄弁家にいたるまでそうだが、演説の技量や雄弁の才というのは、なるほど説得するのには上手に使われているかもしれないが、多くの場合は悪賢く、人をそそのかすのに使われている。」つまり才能というのは価値中立的なものであり、多くの場合悪しき名声の虜になってしまうのである。そして、これらの野心と才能ある

人々の卓越への情熱は実際には抑えきれるものではないのである。[64] それゆえ、善き目的と善き手段を厳しく反省しなければならないのである。

以上の洞察は実は、アダムズ自身の反省の結果であったのは確かである。その日記においてアダムズは、自らの欠点を責め、その修正の決意を何度もつづる。そして、厳格な規則を立て、自己訓練に没頭する。ただし、こうした厳格さはもはやピューリタンのそれではなかった。彼は自分自身の名声への願望にもとづいて、自らの悪徳や弱さと日記の中で向かい合っていたのである。[65]

アダムズの想像の先には、才能のハイアラーキーの頂点である「政治家」への道があったが、先に述べたように北米植民地生まれのアダムズの前途には自ずから限界があった。しかしながら、最も重要な官職への道に一番近いのが法律家であるのは間違いなかった。そこでアダムズは、法律家として自己訓練に励むことになる。自分が選んだ職業の目的に到達するのに最も安全で近い道をいく最良の手段とは何か。この問いにたいするアダムズの回答は、ハード・ワークであった。職業生活のさなかであっても、コモン・ロー、民法、政治哲学に関する膨大な書物を読破し、書き抜く毎日を送った。倦怠感に襲われたときは、アダムズは自らを次のように叱りつける。[66]

一日に少なくとも六時間は、その心を法律書と法の理論に集中させよ。

しかし、すぐにアダムズは、偉大な大陸法学者や哲学者の理論書に集中するだけではすまないことを悟る。彼が職業として実際に処理していたのは、隣接する農家どうしの喧嘩沙汰の訴訟であるが、こうした仕事の中で彼は自分がいか

に地方的法律慣習の細部に無知であるか、社会を知らないかを痛感した。自らの書物による学習を完全ならしめるためには、現実社会の事情に精通する必要があることに気づいたのである。(67)

これがアダムズのアメリカにおける政治家への道を歩み始めたきっかけであった。彼は毎日書物に向かい勉学することは継続しつつも、地方の居酒屋、市場、タウンミーティングに顔を出し、人々を細かく観察し、その表情や言動の背後にある人間の本性を探ろうと努めた。一七五八年までには、日記の機能に変化が見られる。これまでは、彼の日記の主要な目的は、自分自身を考察することであったが、この時期から、周囲の人々の意見、利害、情念についての記録が増えていく。(68)

こうしたアダムズの精神的な発展史は、北米植民地の独自性の発展と期を一にしている。イギリス帝国のなかでアメリカが置かれていた現状が、アダムズ以外の野心と才能ある人々にとっても次第に自分たちの将来への暗雲として意識されるようになってきていた。そして一七五五年から六三年のフレンチ・アンド・インディアン戦争においてイギリス帝国の一員として戦った自分たちが、実際には帝国全体の中でどういう位置づけにあるかを思い知らされるに従い、それは耐えがたいものになってきていた。イギリス本国の統治方針と北米植民地の意識との間の溝が、フレンチ・アンド・インディアン戦争終結によって、露見してきたのである。

（1）Isaac Kramnick, "The 'Great National Discussion': The Discourse of Politics in 1787," *William and Mary Quarterly*, 45 (1988), 2.

（2）Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York, 1976), 25.

（3）L・J・ロジェ他（上智大学中世思想研究所　編訳／監修）『キリスト教史七―啓蒙と革命の時代―』（平凡社、一九九七年）、一七―二九頁。

（4）Walter Lippmann, *A Preface to Politics* (New York, 1933), 14; William Bennett Munro, *The Makers of Unwritten Constitution* (New York, 1930), 119.; Richard Hofstadter, *The American Political Tradition and the Man Who Made It* (New York, 1948), 8.; Henry Steele Commager, *The American Mind: An Interpretation of American Thought and Character since the 1880's* (New Haven, 1950), 312-13.; Richard D. Mosier, *The American Temper: Patterns of Our Intellectual Heritage* (Berkeley, 1952), 131.; Edward Handler, *America and Europe in the Political Thought of John Adams* (Cambridge, Mass., 1964), 27.

（5）Forrest McDonald, *Novus Ordo Seclorum: The Intellectual Origins of the Constitution* (Lawrence, Kans., 1985), 4-5.

（6）あらゆる場面で登場するが、やはり有名なのはジェイムズ・マディソンによる第一〇篇であろう。なお、『ザ・フェデラリスト』は以下を使用。Alexander Hamilton, James Madison and John Jay, *The Federalist Papers*, ed. Clinton Rossiter (New York, 1961).（以下、*The Federalist* と略記。）なお、邦訳は下記を参照する。斉藤眞・武則忠見訳『ザ・フェデラリスト』（福村出版、一九九八年）。

（7）Arthur O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature* (Baltimore, 1961), 38-39.

（8）J. T. Desaguliers, *The Newtonian System of the World, The Best Model of Government, by Way of Annotations, to Which Is Added, Cambria's against the Intercalary Day in the Leap-Year* (London, 1728), 4: 32.

（9）長尾伸一「アダム・スミスの方法論と一八世紀科学のコンテクスト」『思想』一二〇〇一年一〇月号、一〇七―一一〇頁。

（10）Henry St. John, Viscount Bolingbroke, "A Dissertation upon Parties," *The Works of Bolingbroke* (Philadelphia, 1841), 2: 85.

（11）Francis Hutchinson, *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (New York, 1971), 221.

（12）Cotton Mather, *The Christian Philosopher*, ed. Winton U. Solberg (Urbana, 1994), 103.

（13）Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932), 66.

（14）Alexander Pope, "Essay on Man," *Poems of Alexander Pope*, 515.

(15) John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Alexander Campbell Fraser (Oxford, 1894), 2: 222, 260, 262. また、本書のアメリカにおける影響については、以下の研究。May, *The Enlightenment in America*, 7-10, 33.

(16) John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1: 28.

(17) Ibid., 1: 29

(18) Ibid., 2:156, 208.

(19) *Works*, 9: 264.

(20) Montesquieu, *The spirit of Laws*, trans. Thomas Nugent (Paris, 1984), 4. 本書のアメリカにおける影響については以下の研究。Paul Merrill Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801* (New York, 1940).

(21) 川出良枝『貴族の徳、商業の精神、モンテスキューと専制批判の系譜』（東京大学出版会、一九九六年）、一六五―一六九頁。

(22) John Adams to H. Niles, 13 Feb. 1818, *Works*, 10: 282-83.; John Adams to Thomas Jefferson, 26 Nov. 1815, libd., 172-73, 180-83.

(23) Bernard Bailyn, "Butterfield's Adams: Notes for Sketch," *New England Quarterly*, 34 (1961), 238-56.

(24) L. H. Butterfield et al., ed., *The Earliest Diary of John Adams* (Cambridge, Mass., 1966), 3: 60, 63.

(25) Ibid., 3: 262-63.

(26) Ibid., 3: 263.

(27) John Adams to Nathan Webb, 1 Sep. 1755, Robert J. Taylor et al., ed., *Papers of John Adams* (Cambridge, Mass., 1965), 1: 1.（以下*Papers* と略記。）

(28) Butterfield et al., ed., *The Earliest Diary of John Adams*, 3: 264-66.

(29) Ibid., 1: 11, 32-33, 38

(30) Ibid., 1: 40, 43-44.

(31) Ibid., 1: 42.

(32) Ibid., 1: 98-9

(33) Ibid., 1: 26.

(34) Ibid., 1: 40-41.
(35) Ibid., 1: 38-39.
(36) Works, 4: 283.
(37) Butterfield et al., ed., *The Earliest Diary of John Adams*, 1: 27.
(38)『哲学・思想辞典』(岩波書店、一九九八年)、「アルミニウス主義」該当項目を参照。
(39) Ava Chamberlain, "Introduction," *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven, 1989), 10: 13-14.
(40) John Taylor, *The Scripture-Doctrine of Original Sin, Proposed to Free and Candid Examination* (London, 1738), 180.
(41) 森本あんり「ジョナサン・エドワードとプロテスタント・アメリカの理念」『アメリカ研究』二〇〇四年三八号、四八頁。
(42) Samuel Eliot Morrison, *Harvard Collage in the Seventeenth Century I* (Cambridge, Mass., 1936), 276.
(43) ペリー・ミラーは、「教皇制支持を別にすればピューリタンはスコラ主義者であった」といているという。森本、四九頁。
(44) 先進地域と歴史的経緯を同じくしていない後進地域においては、しばしば奇妙な混在があり得る。つまり、先進地域において対立関係であったもの、あるいは克服される対象と克服を目指す存在とが混交するのである。例えば、一五世紀なかばの古典主義復興の場であったイタリアでは、それまでのゴシック様式の絵画・彫刻・建築は姿を消していくが、アルプスの北側のヨーロッパにおいては、古典主義は「イタリア的様式」として流入し、そのため、ゴシック様式は克服される対象とはならずに残り、古典主義と並存し、さらに混交した。マーガレット・アストン編　樺山紘一監訳『ルネサンス百科事典』(三省堂、一九九八年)、二七二―七三頁。

　対立の歴史的経緯を同じくしないアメリカのピューリタンがカトリック神学に拒絶反応を必ずしも示さないというのは不自然ではない。というのは、宗教改革における最も激しい戦いを経験していたドイツにおいても、いざ独自の教会を構成するにあたっては、プロテスタントはそれまでのカトリック神学に多くを負っている。例えば、ルターの右腕であったメランヒトンは、その神学を驚くほどカトリックと類似性のあるものとしていた。この点については、下記の研究が邦語では最も分りやすい。有賀弘『宗教改革とドイツ政治思想』(東京大学出版会、一九六六年)、八一―一三八頁。

(45) Iibd., 1: 38.
(46) Iibd., 1: 31.

(47) Iibd., 1: 24.
(48) Iibd., 1: 39.
(49) Iibd.
(50) Iibd., 3: 53-54.
(51) Iibd., 3: 64-65.
(52) John Adams to Nathan Webb, 1 Sep. 1755, *Papers*, 1: 41.
(53) Butterfield et al., ed., *The Earliest Diary of John Adams*, 1: 22.
(54) John Adams to Nathan Webb, 1 Sep. 1755, *Papers*, 1: 41-43.
(55) Iibd.
(56) Butterfield et al., ed, *Diary and Autobiography of John Adams*, 4vols (Cambridge, Mass., 1962), 1: 98-100.
(57) Iibd.
(58) Iibd.
(59) Thomas Pangle, *The Learning of Liberty: The Educational Ideas of Founding Fathers* (Lawrence, Kan., 1993), 235-38, 240-41.
(60) Butterfield et al., ed, *Diary and Autobiography of John Adams*, 1: 221-22.
(61) Iibd., 1: 41-42.
(62) Iibd., 1:35.
(63) Iibd., 1: 72-73.
(64) Butterfield et al., ed., *The Earliest Diary of John Adams*, 1: 77.
(65) Iibd., 1: 70-72.
(66) Butterfield et al., ed, *Diary and Autobiography of John Adams*, 1: 53.
(67) Iibd., 1: 82-84.
(68) Iibd., 123-24.

第二章　イギリス帝国論からみたジョン・アダムズの抵抗の論理

第一節　植民地統治体制の変化と植民地議会の自立

イギリスによる北米植民地統治体制は、一六〇年以上にわたり様々な変遷をとげてきた。この変遷を北米植民地から見た場合には、初期の入植・王領化から一七六三年の七年戦争（フレンチ・アンド・インディアン戦争）の終結までと、一七六三年から一七七六年の独立宣言までの二つの期間に分けることができる。北米植民地人を反英抗争に駆り立てたのは、一七六三年以降のイギリスの北米植民地統治政策の変化であった。ではこの一七六三年に終焉した、それまでの植民地統治体制はいかなるものであったのだろうか。この期間、北米植民地人は概して自らを「イギリス人」としてイギリスの権威に服することに満足していた。アメリカ革命が、「本来の状態の回復」を目指す、古めかしい「革命」であったとするならば、(1) 回復すべき状態とはこの一七六三年以前の植民地統治体制のなかに見出されるはずである。すなわち、「イギリス人の自由」として北米植民地人が認識してきたものとは一七六三年以前の北米植民地統治体制だったのである。

この期間のイギリス領北アメリカの所有者はイギリス国王であった。実際にはその国王の植民地行政を決定するのは枢密院（privy council）であり、つまりは「枢密院における国王（King in privy council）」が北米植民地の主権者であった。枢密院は政策決定およびその執行を指示し、各植民地議会を通過した立法を審査した。また一方で植民地人にとっては、枢密院というのは訴訟における最終機関、ある種の最高裁判所として、司法的役割をも有する存在であった。そして北

米植民地にとって最も重要なのは、それが植民地の基本法である特許状（charter）、総督への訓令の発効元でもあったことである。(2)

この枢密院のもとには、商務院（Board of Trade. 一六九六年設置）がおかれ、植民地に関する情報の収集、報告書の作成、政策の提言を行っていた。商務院はもともと航海法の実施のために設置された機関であるが、植民地統治においては強力な行政機関として存在した時期と、情報収集機関としてのみ機能した時期がある。なかでも、一七四八年のハリファックス伯爵が商務院総裁をつとめた時期は活発な動きを見せ、商務院は内閣の一角を構成した。

内閣は一八世紀までには、国王を補佐する機関として成長をとげていた。その内閣において商務院と植民地行政を分掌したのは、南国務省（Secretary of State for Southern Department）である。南国務省は南ヨーロッパとの外交および、アイルランド、アメリカの諸植民地の問題を扱う担当省であった。つまり、植民地問題は、この南国務省と商務院が直接担当するようになっていた。一七六八年になると植民地省が設置され、この両者の役割を引き継ぎ、特に独立戦争においては中心的役割を果たしていくようになるが、一七六三年以前の北米植民地統治体制の主役は、商務院と南国務省である。(3)

植民地における密輸と税関取締りのための出先機関は、海軍省のもとにある副海事裁判所であった。後にこの副海事裁判所の裁判機能が強化されたとき「コモン・ロー」、「イギリス人の自由」といった観点から、ジョン・アダムズらはこの機関を問題とするようになる。しかし、この機関は一七六三年以前の植民地統治体制下にあっては、「有益なる怠慢」といわれるようにあまり厳しい活動をしていない。(4)

一方北米植民地には、国王に任命された総督（governor）が赴き、国王の代理人として植民地での行政を担い、立法府としては上院的存在として「評議会」が、下院的存在として「植民地議会」が置かれていた。評議会員は国王に任命

された人々よりなるが、その構成は植民地人が多くを占めていた。また植民地議会は植民地人から投票で選ばれた人々が議院を構成していた。(5)

では、この時期のイギリス本国議会（Parliament）は植民地政策に対してはどのような姿勢をもっていたのだろうか。本国議会は航海法の制定以降植民地の海運と貿易に関しては政策決定に参加していた。しかし基本的には植民地は国王の所有物であり、本国議会はイギリス本国の統治にもっぱら関心を集中していたと言ってよい。つまり、北米植民地側から見るならば、植民地と国王の間の関係は特許状（charter）で結ばれた独自の関係であり、ここでは本国議会はいわば、部外者（stranger）であった。(6) つまり、北米植民地の人々の感覚では、自分たちはイギリス国王の下で独自の議会を有する存在であった。

こうした北米植民地人の経験は、一七六三年以降本国議会が植民地政策において自己主張を強めたとき重大な意味を持つことになる。つまり一七六三年以前の植民地統治体制が、後に反英抗争の指導者たちが主張する、「同じ国王を戴く、対等な議会」、「同君連合」としてのイギリス連邦という考え方の歴史的根拠となるのである。(7)

もちろん、北米植民地は紛れもなくイギリス領であり、こうした植民地人の認識は法的根拠によるものではなかった。しかし、長期間にわたって形成された慣習はすでに一種の「政治的伝統」を形成しつつあったのである。そもそも「植民地統治体制」といってもその規制は緩やかなものであり、本国による北米植民地統治は、事実上植民地人の同意に基づくものといってよかった。すなわち、植民地人にとってのコモン・ローとは、「特許状（charter）」という「文書」によって保証された「自治」の権利であり、「同意」の原則であり、「国王にたいする」義務であり、英本国議会との「対等な関係」であった。(8)

しかし、このような北米植民地人のイギリス連邦理解とは別に、イギリス本国においては独自の動きが進行していた。

つまり、アメリカ大陸に人植した「イギリス人」たちが、独自の慣習を形成している間に、イギリス本国では別の政治的伝統が形成しつつあったのである。この動きはピューリタン革命によって一六四九年五月一九日に通過した「共和政宣言」に始まる。「共和政宣言」は次のように宣言する。

現在の議会（Parliament）およびその権威によって、次のことが宣言されるべきである。英国およびすべての英国の支配領域に住む人々は、一つのコモンウェルスとフリー・ステイトを構成し、創造し、確立し、主張する。そして今後は国王や貴族ではなく、このネイションの至上の権威である議会における人民の代表と人民の善のために任命された官吏や大臣によって統治されるべきである。(9)

この共和政宣言は一六六〇年の王政復古によりチャールズ二世が即位することにより消滅するが、イギリスの議会主権の流れはこのときから本格的に始まるようになる。そして一六八八年の名誉革命によって、議会の権限は本格的に増大していく。そしてそれまでは国王の立法（主に課税案件）をコモン・ローの観点から審査する司法的機関であった議会は、自ら本格的な立法機関へと成長をとげる。しかも、もともとはコモン・ローを判定する議会が、立法府としての存在感を強めることによって、議会の立法がすなわちコモン・ローであるという慣行が次第に形成されていった。

ただし、この流れはきわめて緩やかに進行したので、北米植民地にとっては深刻な問題として浮上してはこなかった。しかし一七六三年に七年戦争が終了し、フランスの脅威が去った北米植民地の統治にイギリス本国議会が乗り出したとき、この大西洋両岸の認識の違いが深刻な問題として浮上する。

七年戦争の終結によって、イギリスはフランスからカナダ、ルイジアナを獲得し、スペインからフロリダを獲得する。

この新領地を統治するためには新たな費用を捻出しなければならなかったが、長い戦争直後の英国にはそれは容易ではなかった。また新たに獲得した新領地にすむフランス側に立っていたインディアンの存在も懸念材料であり、軍隊の増派が必要と感じられたが、それにも費用が必要であった。そのためイギリスは植民地統治の費用の一部を植民地に負担させる方針をたてた。そのため、イギリス議会は一七六四年にアメリカ歳入法（砂糖法）、一七六五年に印紙税法を通過させて税収の増加を目指した。(10)

一方、北米植民地側にとっては、まさに北米大陸からフランスの脅威がなくなったということが、イギリス本国への軍事的依存からの解放を意味していた。つまりイギリス本国の統制はもう必要ないというのが正直な感覚であった。フランスの脅威があればこそ様々な負担を受容できたのであり、脅威が去ってから課税されることの意味がまるで理解できなかった。それだけに七年戦争後の一連の課税立法にたいする植民地側の反発は日増しに増大していった。これら一連の課税立法は、イギリス連邦内での通商貿易ではなく、イギリス本国の歳入を増やすために植民地内に課税した点にこれまでとは異なった性格があった。しかもこの新しい課税は、課税される当事者である植民地人の同意を得ていなかった。この植民地人の反発の根拠となった「代表なければ課税なし」という言葉をめぐる、大西洋両岸の対立についての踏み込んだ分析は次節に譲るとして、本節ではこの時期に北米植民地とイギリス本国の対立を決定づけた「宣言法」について考察をしておきたい。

一連の課税立法にたいする予想を上回る北米植民地側の激しい反対運動に直面したイギリス本国は、印紙税法を推進したジョージ・グレンヴィル内閣にかわってロッキンガム侯爵を指導者とする内閣が成立したのを期に、一七六六年三月に同法を撤回した。そしてその撤回と同時に以下のような「一七六六年の宣言法（Declaratory Act of 1766）」を制定した。

最近、陛下のアメリカ植民地における諸代議員は、違法にも彼ら自身が又は植民地議会が各自の植民地における陛下の臣民に対し課税専権を有することを主張した。そしてこの主張に基づいて、国会の立法権を毀損し且つ大英国の国王に対する該植民地の従属に抵触する表決、決議及び命令を可決したるをもって・・・・ここに・・・・アメリカにおける前記植民地は大英帝国の国王及び国会に対し従来も従属してき、現に従属しており且つ当然に従属すべきであることと、陛下は国会内の貴族院及び庶民院の協賛を経て、大英国国王の臣下たるアメリカの植民地及び人民を、いかなる場合にも拘束する、充分なる強制力と効力とを有する法律を制定する完全なる権限を、従来有してき、現に有しており且つ当然に有すべきこととを宣言する。

二、さらに、前記の如き法律を制定する国会の権限を否認し、あるいは問題とした上記諸植民地における一切の決議、表決、命令及び議事はすべての目的に対し全く無効であることによって、ここに前項の権限に基づいてその無効たることを宣言するものである。(11)

この「宣言法」に示された英国議会の英国国制（Constitution）における地位についての認識は、植民地人の見解と真っ向から対立していた。すなわちここには英国議会こそがイギリス帝国において主権を有する存在であり、その立法は植民地を一方的に拘束するものであり、国王もまた貴族院、庶民院と同様に英国議会に属する存在である（King in Parliament）という認識が示されていた。以後、一七七四年までイギリス本国と北米植民地の対立は本国議会の立法に対する植民地人の抗争という形で展開し、その英国国制についての理解の違いによって、次第に、武力衝突、独立宣言へと発展していったのである。次節では英国国制をめぐる、イギリス本国側とアメリカ側の理解の違いをジョン・アダムズを中心に論じてみたい。

第二節　英国国制をめぐる帝国論争と反英抗争理論の形成

ジョン・アダムズはイギリス本国にたいする抗議を終始憲法的な（constitutional）観点から進めていった。そこから彼は一七六三年から一七七四年の間に発布されたイギリス本国の対植民地諸立法のうち、「宣言法」こそが植民地人の自由にたいする最大の脅威だと考えた。もっとも、この「宣言法」が持つ立憲的意味の重大性は多くの人々にとっては、必ずしも自明ではなかった。植民地人の多くは、印紙税法が撤回され当面の脅威が去ったことに満足し、その時点では平静を取り戻していた。しかし、彼らも、その直後にイギリス議会を通過したタウンゼント歳入法によって、自分たちの置かれている状況の深刻さを実感するようになる。アダムズは、すでに一七六三年の時点でこのことに気づき一七六五年には、『教会法と封建法について』を発表し、マサチューセッツにおいては「ブレイントリー訓令書」の中で、イギリス帝国内における北米植民地の憲法的地位に関し、自説を展開している。本節ではこれらの諸説をふまえて、アダムズが後にまとめた、『ノヴァングラス』を中心に、彼の反英抗争指導と革命理論の形成のための出発点について検討することとする。

一七七五年に発表された『ノヴァングラス』は、帝国としての英国国制の起源、性質、その管轄領域を体系的に描くことを試みたものである。(12) そこにおける論点は四つある。第一に「イギリス本国議会の権威はすべての場合に植民地に及ぶか」。第二に「植民地は誰にたいして忠誠義務を負うか」、とくにこの場合では、王権（Crown）・国王（King）にか、王国（realm）・議会（Parliament）にかのどちらか。第三に英国国制を変質させた責任は、イギリス本国議会にあるのか北米植民地にあるのか。そして第四に一六八八年の革命における合意は、はたしてアメリカにも適用できるのか否かで

ある。このうち第一、第二、第三の諸点は、イギリス本国にたいする異議申し立てという意味あいが強いが、しかし、第四については、異議申し立てを明らかに超える問題をはらんでいるといえるだろう。すなわち、第四点めについては、イギリス本国にたいする「抵抗」といったレヴェルを超えたネイションとして相容れない立場を示しているのである。それゆえ本章においては、第一、第二、第三の点についてのアダムズの主張を検討し、第四の論点については次章にゆだねることとする。

『ノヴァングラス』は、イギリス本国側の英国国制理解にたいする反論として書かれた。アダムズはイギリス本国側の主張を代表するものとして、ダニエル・レオナルド（Daniel Leonard）の見解をあげ、これに反論するという形式をとっている。そこでまずはレオナルドの主張を検討してみたい。[13]

レオナルドは、英国と北米植民地の関係について一つの有力な歴史認識を展開している。彼によれば、北米植民地は歴史上常にブリティシュ・ステイトと帝国（British state and empire）の一部であったという。彼によれば、

一つのネイション（nation）が、ある遠くのカントリー（country）を所有し、そこに人を住まわせたとき、そのカントリーは、たとえそのネイションの本土（principal establishment）や本国（mother country）から離れていたとしても、当然にそのステイトの一部となる。[14]

そして、レオナルドは、帝国の一部であるウェールズやアイルランドが、現にイギリス議会の権威に従っている事実を挙げる。そしてこの両地域が、実際にイギリス議会に代表を送っているかいないかは、彼らが議会に代表され得ているかどうかには関係ないという。彼によれば、北米植民地もこれらの地域とまったく同様な立場にある。つまり、北米

植民地もイギリス帝国の一部であり、それゆえイギリス議会の権威に当然服すべきである。その際には、他の植民地と同様に議会に代表を送っているかいないかは、北米植民地が議会で代表され得ているかどうかには、何の関係もないというわけである。(15)

この主張の背後には、イギリスで形成された代表（representation）の本質をめぐる重要な政治理論が潜んでいる。すなわち、実質的代表（virtual representation）の理論である。かつて、印紙税法にたいする猛烈な抗議のさなか、植民地人は「代表無ければ課税されず」として、自らが代表を送っていないイギリス議会において通過した印紙税法の適用を拒否した。実質的代表の理念は、こうした植民地側の動向にたいして、示されたものである。その主張は次のようなものである。(16)

まず第一に、確かに北米植民地は庶民院（House of Common）の代表を選ぶわけではないが、疑いもなくイギリスの一部であり、選挙における発言権はなくとも、ブリテンに住んでいる人々がそうであるようにイギリス議会において代表されている。第二に、庶民院に代表されているといってもそこには、当然に選挙が付随して行われているわけではない。イギリス本国においてもマンチェスターやバーミンガムなど、選挙権を持たない地域は存在するのであり、それでも彼らがイギリス人であることにかわりは無いし、税も負担している。植民地人はこれらの、選挙を通して代表者をイギリス議会に送っていないイギリス人と同じ立場なのであるという主張である。

エドマンド・バーク（Edmund Burke）によれば、議会とは非友好的な利益をもつ「大使」たちの「コングレス（Congress）」ではなく、一つの国民が何が国民のために善であるかを審議する「アッセンブリー（assembly）」なのであるという。(17) この実質的代表の論議を支えていたのは、イギリス人は様々な立場の違いにかかわらず、根本的に共通の利益によって結ばれ、本質的に一つの統一的秩序をもっているという仮定であった。すなわち、それは単一の国民としてのイギ

リスという観念が確固として存在していたのであった。[18]

またレオナルドは、以上のような歴史的説明からさらに踏み込み、理論的にみても植民地は、イギリス議会の「主権」のもとになければいけないと説く。なぜなら、同じステイト内に、二つの独立した至上の権威は存在し得ないからである。すなわち国家内の国家（Imperium in Imperio）などは論理矛盾であるという。もし北米植民地がイギリス帝国の一部をなすならば、当然その至上の権威であるイギリス議会に服さなければならない。各植民地がそれ自身の議会をもっていることは事実であっても、それは副次的なものであり制限されたものである。レオナルドによれば、以上のような考え方こそが国制についての伝統的な理解であり、それを否定する考え方はまさに国制にとって新奇なもの（constitutional innovation）であるということになる。[19]

そして、このような国制理解を正当化する論拠として、レオナルドは名誉革命論を展開する。彼によれば、名誉革命を経て「国王」の性格は変化したのである。つまり国王の地位は、かつての独立した専制権力から、社会の一階級としてイギリスの混合的国制（mixed constitution）に調和するものとなった。それはすなわち「英国議会内の国王（king in Parliament）」である。だとするならば、「英国議会内の国王」への忠誠を否定することは、名誉革命の精神を否定することを意味する。仮に北米植民地人が主張するように、「グレイト・ブリテンの国王」という人格にのみ忠誠を負うならば、イギリス帝国には再び絶対王政が生まれるだろうというのがレオナルドの主張である。[20]

以上のレオナルドの主張は、トーリー的というよりは、まさしく英国ホイッグの革命の原則に則したものであった。つまり一六八八年のホイッグは、国王の恣意的な立法からコモン・ローを守るために戦ったのであり、それゆえ名誉革命によって成立した現在のイギリス議会はその革命の精神に立脚している。イギリス議会はホイッグ的なものであるので、その立法はそれ自体英国国制なのである、というのがレオナルドの主張の帰結であり、それはまた植民地との対立

において、イギリス本国のとった立場であった。それゆえ、チャンセラー・ノースイングトン卿（Chancellor Northington）は、一七六六年の印紙税法廃止に関するイギリス議会での議論で次のように述べた。

すべての政府はその臣民に意のままに（arbitrarily）法を課すことができる。君主政であろうと、貴族政であろうと、民主政であろうと、あるいは混合政であろうと、すべての国家（state）には一つの至上権がなければならない。[21]

もともと宣言法は、印紙税法の廃棄と同時に制定されたものである。すなわち、イギリス本国側としては、印紙税法の廃棄は、全く政策的見地から決めたことであって、それは断じて、イギリス本国議会による植民地課税権を否認する植民地側の主張を容認したものではないということを明確にする目的で、制定されたものである。[22]「宣言法」の背景にはこうした、イギリス側の英国国制の理解が存在していた。

アダムズの『ノヴァングラス』は、何よりもまず、このイギリス本国側の主張に挑戦する体系的反論であった。まず彼は、北米植民地がイギリス議会の支配下にあるというイギリス側の認識を否定する歴史観を示す。アダムズによれば、ほぼすべての北米植民地は「ポスト・ナティ」[23]、すなわちジェームズ一世の即位と英国・スコットランドの両王権の統合（一六〇三年）以後かつ一六八八年以前に設立された。したがって、北米植民地は、イギリス議会の主権が確立される前に、そして一七〇七年にイギリス・スコットランドが合同（the Act of Union）し、グレイト・ブリテンとなる前に設立された、というのがアダムズの主張である。それゆえ、ほとんどの北米植民地にとっては、「イギリス議会内の国王」「イギリス議会の主権」という概念はあずかり知らない話だというのである。さらに彼は、一六〇三年から一六八

八年の間には、イギリスとスコットランドの間には一つの王権（united Crown）は存在していたが、統合された議会（united Parliament）などは存在していなかったと主張する。つまり、各ネイションはそれ自身の立法部（legislative body）をもっていたが、同時に国王を共有していたというのが歴史的事実であるというわけである。それゆえ、イギリス人がスコットランドの議会に何らの忠誠義務を負っていないのと同様に北米植民地人もイギリス議会に何らの忠誠義務も負ってはいない。[24] マサチューセッツの特許状（charter）の授与者であるチャールズ一世は、イギリスの君主でありかつマサチューセッツの君主であるというのがアダムズの示した歴史認識である。

また、アダムズは、ダニエル・レオナルドらがいう、「植民地はイギリス帝国（British Empire）の一部である」という主張も、完全な誤りであるとして次のように言う。

> イギリス帝国という用語は、コモン・ローの言葉ではなく、新聞や政治的パンフレットの言葉である。この言葉、すなわちインペリアル・クラウン・オブ・グレイト・ブリテン（the Imperial Crown of Great-Britain）という言葉は、コモン・ローではなく、宮廷のおべっか使いの言葉である。[25]

こうして、イギリス帝国という言葉自体はコモン・ローにはそれまで存在していなかったとしたうえで、それでもし植民地人が英国臣民として、イギリス議会に忠誠を求められるならば、植民地人はイギリス議会の第三身分（庶民院）において代表されなければならないと主張する。なぜならば、そもそもイギリス議会は植民地においてこれまで何らの至上権たり得ていなかったうえに、植民地のイギリス人が一エーカーも代表されていないイギリス議会に従うならば、「イギリス人の自由」にとって最も重要な「同意の原則」を否定し、イギリスの国王、貴族、庶民が構成するイギリス

議会という寡頭支配（oligarchic rule）に隷従することを意味してしまうからである。

なるほど、形而上学者や政治家たちは延々と議論しているかもしれないが、しかし彼らは統治者（governor）と被治者（governed）の道徳的な支配または服従の原則または基礎を見つけることはできないだろう。(26)

さらにアダムズは北米植民地の位置づけをアイルランドやウェールズから類推することの誤りも指摘する。まず彼は植民地にたいする「イギリス議会主権」を「征服権」に由来させる主張を否定する。彼によれば、北米植民地とアイルランドやウェールズは根本的に成り立ちが違う。ウェールズとアイルランドはともにイングランドに征服された土地だが、ウェールズは、イギリス議会に代表を送るのを条件に王国に併合されることに同意した地域であり、アイルランドは代表を送る権利を持たずに服従することに同意した地域である。それらにたいして北米植民地は、そもそも併合されたり征服されたりした地域ではなく、発見された土地なのであるとアダムズは主張する。つまり北米植民地は、発見・購入・移住によって成り立ったものであり、それゆえ封建法に基づく征服権は発生しない。このような植民地は、イギリス史には前例のないものであり、リチャード一世とジェームズ一世の期間中に発展したコモン・ローには、発見した土地を支配するための準備は何もないというわけである。(27)

こうした上でアダムズは、コモン・ローにはない「イギリス帝国」における「主権」という抽象的な問題にたいして、ユニークな見解を示す。たしかにレオナルドの言うように、主権というものは分割することはできない。しかし、「平行的主権（parallel sovereignties）」というものは存在すると主張するのである。それは、植民地の議会はアメリカにおける至上の政治的権威であり、イギリス議会はイギリス帝国の商業を規制する至上の権威であるという理論である。(28) 各植

民地は、国王との契約である特許状（charter）と「植民地の慣習」によって、自らを統治してきたのであり、それによれば内政に関してはイギリス議会からは完全に独立し、海外貿易に関しては自らの利益になるという観点からイギリス議会の規制に「同意」してきたというのが、アダムズの「イギリス帝国」における統治の歴史の理解である。このイギリス議会の貿易の規制は、あくまでも植民地の同意によるのであって、「コモン・ローのいかなる原則にもよらないし、英国国制のいかなる原則にもよらない」[29]。

これと同様の見解はエドマンド・バークの一七七七年の書簡における見解にも示されている。バークは「イギリス帝国」の国制は一七世紀から一八世紀の間に「単なる無関心」から発展してきたものであり、「物事を自然な操作（operation）にまかせた」結果、「適切な秩序におさまった」ものであるとして、次のように述べた。

（少なくともアメリカ人の視点からは）一七世紀から一八世紀の間に発展したその不文の帝国の国制（uncordified imperial constitution）によって、各植民地は、特許状と植民地の内政への英国議会の制限された権威を認めていた。[30]

つまり、バークによれば「有益なる怠慢」の間に「イギリス帝国の国制」は形成されたのであり、この枠組みのなかにおいて、北米植民地はイギリス議会の権威を認めてきた。しかし、積極的なイギリス議会主権などというものは慣習にないのである。「有益なる怠慢」における貿易規制には「同意」してきたが、イギリス議会の課税立法に服したことはないのである。

このようにして、アダムズはレオナルドに代表されるイギリス側の見解に明確に反論する。すなわち第一に、歴史的事実と慣習に従えば、英国議会の権威は北米植民地の内政には及ばない。ただし北米植民地側の「同意」によって、海

外貿易についてのみイギリス本国議会の規制に従っているにすぎない（平行的主権）。第二に、北米植民地は発見・購入・移住によって成立した存在であり、それは封建法的な征服権の論理ではイギリス議会の北米植民地における主権は正統化できない。それはまたコモン・ローが想定していない出来事であり、この場合北米植民地人は、その移住を許可し特許状を与えた国王とのみ関係をもつのであり、ここにおいては、イギリス議会はまったくの部外者である。以上のことから、第三に、英国国制を変質させてしまった責任は、「イギリス人の自由」の基礎となる「同意」の原則を踏みつけ、代表なしに北米植民地に課税したイギリス議会にある。

こうした大西洋両岸の見解の相違についての考察は、アメリカ革命史研究においてはなんら真新しいものではない。しかしながらその背景には、ジョン・アダムズに示されるような、北米植民地成立史とイギリス帝国内の関係についての立憲的考察が存在していたことをここで確認しておきたい。一七六三年以降の反英抗争を正統化する根拠は、それ以前の北米植民地の経験であり政治的伝統であった。それを立憲的に理論化したのが、ジョン・アダムズであった。アダムズは、植民地人の漠然とした不満を明瞭に理論化することに成功し、反英抗争からアメリカ独立革命の指導者となっていく。この一七六三年以降のイギリス本国政府への「抵抗」は、北米植民地人が経験した最初の政府体験であった。それまで、「政府」という存在を意識せずに過ごしてきた北米植民地の人々は、抑圧を経験することで政府をはじめて意識し、抵抗することで政府とは何かを考察し始めた。ただし反英抗争を独立革命へと展開させるには、いまひとつの理論的後押しが必要になる。それについては次章で検討してみたい。

第二章　註

（1）ハンナ・アレント（清水速雄訳）『革命について』（筑摩書房、一九九五年）。この研究において彼女が強調しているのは、

アメリカ革命とフランス革命の性質の違いである。フランス革命と異なりアメリカ革命は、先験的理念ではなく過去に経験した本来の姿を回復することを目指したものであるというのが、彼女の主張である。なお、アレントの政治観については以下の文献を参照した。川崎修『アレント―公共性の復権』（講談社、一九九八年）。

（2）有賀貞・大下尚一・志邨晃佑・平野孝『世界歴史体系　アメリカ史Ⅰ―一七世紀～一八七七年―』（山川出版、一九九四年）、七六―七九、九〇頁。

（3）この時期の英国の国務省は北国務省と南国務省に分かれている。北国務省はヨーロッパ北部諸国との外交をにない、南国務省は南ヨーロッパ諸国との外交およびアイルランド北米植民地の問題を担当していた。一九世紀になって、北国務省は内務省に、南国務省は外務省となる。一七六八年に植民地省が新設され、植民地問題は南国務省から分離される。前掲書、九一―九二頁。斎藤眞『アメリカ革命史研究―自由と統合―』（東京大学出版会、一九九二年）、六九―七一頁。

（4）斎藤眞『アメリカ革命史研究―自由と統合―』、七二―七四頁。

（5）有賀貞・大下尚一・志邨晃佑・平野孝『世界歴史体系　アメリカ史Ⅰ―一七世紀～一八七七年―』、七六―七九

（6）Wood, *The Creation of the American Republic*, 178.

（7）アメリカ学会編『原典アメリカ史　第二巻革命と建国』（岩波書店、一九六一年）、一一八頁。

（8）Wood, *The Creation of the American Republic*, pp. 268-69.

（9）McIlwain, *The American Revolution : A Constitutional Interpretation* (New York, 1924), 21.

（10）英国枢密院の植民地への締め付けはすでにパリ条約締結直後から始まっている。一七六三年一〇月には英国枢密院は植民地関税業務の強化をねらい副海事裁判所を強化し、またジョージ三世の名で、アパラチア山脈以西での植民地人の土地所有を当面禁止する（国王宣言線）。斎藤眞『アメリカ革命史研究―自由と統合―』、七四―七六頁。；アメリカ学会編『原典アメリカ史　第二巻革命と建国』（岩波書店、一九六一年）、三―九頁。

（11）アメリカ学会編『原典アメリカ史　第二巻革命と建国』、一〇二―一〇三頁。ただし、旧漢字は常用漢字に改めた。

（12）『ノヴァングラス』については、次のペーパーに所収のものを使用する。*Papers*, 2 : 216-387.

（13）"Massachusettenisis" [Daniel Leonard] in *The American Crisis : The Daniel Reonald-John Adams Letters to the Press, 1774-1775*, ed. Bernard Mason (New York, 1972), 33-39.

(14) Ibid., 33.
(15) C. Bradley Thompson, *John Adams and the Spirit of Liberty*, 69.
(16) 植民地側の抗議にたいして、英国政府側の代弁者として、「実質的代表」の理論を主張したのは、長年商務院の委員をつとめ、当時下院議員であったソウム・ジェニンズ（Soame Jenyns）と、首相グレンヴィルの秘書トマス・ウォタリー（Thomas Whateley）であった。彼らの説く「実質的代表」の理論については、次の研究を参照のこと。Wood, *The Creation of the American Republic*, 173-181. 斎藤眞『アメリカ革命史研究－自由と統合－』、七八頁。
(17) Edmund Burke, "Speech to the Electors of Bristol" (1774), Works of Burke, II, 96, quoted in Wood, *The Creation of the American Republic, 1779-1790*, 173.
(18) *The Creation of the American Republic*, 1779-1790, 174.
(19) "Massachusettenisis" [Daniel Leonard] in *The American Crisis : The Daniel Reonald-John Adams Letters to the Press, 1774-1775*, ed. Bernard Mason, 32-37.
(20) Ibid., 37.
(21) McIlwain, *Constitutionalism : ancient and modern* (New York, 1947), 5.
(22) アメリカ学会編『原典アメリカ史 第二巻革命と建国』（岩波書店、一九六一年）、一〇一頁。
(23) イギリス王となったジェームズ一世は、イギリス・スコットランド両国王位が統合された後に生まれた人々である、Post-Nati（ジェームズ一世の即位以後に生まれた人々）に相互の国籍を付与することと、Ante-Nati（ジェームズ一世の即位以前に生まれた人々）にも同様の権利を付与することを定めた法令を制定しようとした。英国議会（庶民院）はこの法令に反対であったので、ジェームズ一世は議会によらず裁判所に判断させようとした。結局裁判所の判断はスコットランドの Post-Nati は、英国国王の臣下として正当な権利をもつことが決められた。M・H・マキルウェイン（森岡敬一郎訳）『立憲主義その成立過程』（慶応通信社、一九六六年）、二五九頁。
(24) *Papers*, 2 : 347-48.
(25) Ibid., 2 : 250-51.
(26) Ibid., 2 : 315.

(27) Ibid., 2 : 315, 361, 329.
(28) Ibid., 2 : 313.
(29) Ibid., 2 : 261, 307.
(30) Edmund Burk, "Letter to the Sheriffs *of* Bristol", in *the Works of Edmund Burk*, 16 vols (London, 1829), 3 : 190, quoted in Thompson, *John Adams and the Spirit of Liberty*, 72.

※本稿は、平成一四年度・一五年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果に基づくものであり、北海道大学審査博士（法学）学位論文（二〇〇四年六月授与）の一部に補筆したものである。