

マルサスとポープ

— 存在の連鎖の視点から —

柳 沢 哲 哉

第1節 存在の連鎖

ラヴジョイにより提示された「存在の連鎖 (chain of being)」は、学問領域を横断する観念図式として思想史研究に多くの刺激を与えてきた。万物の存在を鉱物から神にまでいたる連続的な階層秩序として把握するこの図式は、宇宙の解釈にかかわる自然哲学上の思考様式にとどまらず、宇宙の秩序に類比される小宇宙＝社会の秩序にも説明を与えるものであった。ラヴジョイ自身の説明によれば、この図式から現存の社会秩序が肯定され、経済的不平等を含む階層の存在意義が論じられた。存在の連鎖は18世紀に最も普及し、「自然」の次に用いられた「聖なる言葉」であったと言う (Lovejoy [1936], p. 184, 192 頁)。

しかし、17世紀のロックやペティには簡単な言及があるものの、ラヴジョイがとりあげた18世紀の論者の中に主要な経済学者は含まれていない。このことは、存在の連鎖と経済学との関係が希薄であったことを示唆しているのかもしれない。事実、キリスト教と経済思想との関連を扱ったヴァイナーも、「経済的不平等を正当化するために存在の連鎖を利用した18世紀の経済学者は…ジョサイア・タッカーしか見いだせなかった」と主張している (Viner [1972], p. 92, 124 頁)。また、ウォーターマンもヴァイナーを支持し、存在の連鎖の影響力には否定的な見解を示している (Waterman [1991], pp. 74-76)。マルサスの場合、万物の存在を階層秩序として論じているわけではないし、存在の連鎖を直接、連想させる用語

法もほとんどない。

ところが、少数ではあるものの、存在の連鎖とマルサスとの積極的な関係を主張する論者がいる。簡潔な言及にとどまっているが、マルサス神義論に含まれている充満 (plenitude) 原理の存在を指摘したサントゥリ [1982] の見解は先駆的なものである。存在の連鎖とマルサスとの関係を主題的に扱ったストラドリー [1993] は、存在の連鎖の構成原理として充満原理と欠乏 (privation) 原理を取り出し、それら原理から、マルサスに特徴的な神学思想、あるいは人口原理までも説明できるとした。パークとマルサスの社会階層を対比した中澤 [2009] は、時間軸の中で連鎖が完結するという18世紀後半に生じた連鎖の時間化 (temporization) への変容と、社会階層を流動的なものとするマルサスの認識が対応していると整理した。

ラヴジョイやストラドリーが着目した存在の連鎖論の潮流、とりわけその中でも18世紀の楽天主義者たちの主張とマルサス『人口論』とに共通する点が多い。『人口論』初版の最終二章——神学章とも呼ばれる第18、19章——の背景を解明するのに、楽天主義の検討は不可欠と考えられる。これまでも神学章については多くの研究が行われてきたが、それらは主に第2版における神学章削除の原因を探るというねらいを持っていた。それゆえ、試練論否定や条件付き不死などの異端性といった問題に関心が向けられており、神義論の枠組そのものは必ずしも十分に検討されてこなかったように思われる⁽¹⁾。本稿の目的は、マルサスに特徴的な神学思想の解明というよりもむしろ、い

わば時代背景の一つとして当時、共有されていた神義論の枠組をラヴジョイらの研究を手がかりにして再確認しようとするものである。

第2節 媒介項としてのポーブ

すでに述べたように、鉱物から神に到る階層秩序の連鎖をマルサスに見いだすことはできない。『人口論』初版の用語法について見るならば、階層秩序としての存在の連鎖を連想させる叙述は次の箇所ぐらいだらう。

「あらゆる生活階層の中で、最上位のものと同じぐらいに最下位の者の中にも、人間的な親切心にあふれ、神と人間への愛を示す性格がある。〔そうした性格は〕才能と呼ばれる精神の特定の力を持たないけれども、明らかに存在の階梯 (in the scale of beings) の中ではより高い地位を占める」。(EP 1, pp. 373-374, 212頁)

これだけでは存在の連鎖の影響を受けているとは言い難い。そこでストラドリーは存在の連鎖を構成する原理とマルサスとの関連を問題にした。その際ラヴジョイの3原理に代えて、ストラドリーは充満原理と欠乏原理を提示する⁽²⁾。この立論の重要な鍵は二つある。第一はウィリアム・キング『害悪の起源』(1702)を主要な典拠とした充満原理と欠乏原理の導出であり、第二はキングからマルサスへの影響である。前者については後に論じるとして、後者について言及しておきたい。

18世紀半ばにケンブリッジ神学の中心人物であり、『害悪の起源』の英訳者でもあったエドモンド・ローが、キング哲学をケンブリッジ大学に普及させていた。1731年に英訳された『害悪の起源』は18世紀中に5版を重ねるほど広く読まれ、その神義論は大きな影響力を与えていた(Hick [1977], p. 145)。ペイリーがローの影響下にあったことを考慮すれば、キング→ロー→ペイリー→マルサスという系譜の存在を指摘することも不可能ではない(Young [2000]; Waterman [1991], p. 67)。害悪の捉え方などマルサスとキ

ングに類似点があるのは事実であるし、本稿もキングからの影響を否定するものではない。しかし、マルサスが直接、キングやローに言及していない以上、キングを媒介項としてマルサスを存在の連鎖と結び付けるストラドリー説をそのまま受け入れるわけにはいかない。

中澤の場合には、『人口論』末尾近くにあるポーブ『人間論』(1733-34)からの引用をもってマルサスにおける存在の連鎖からの影響の状況証拠とする(中澤 [2009], 227頁)。というのは、『人間論』こそ存在の連鎖を集約的に表現し、その普及に貢献した哲学詩とされているからである⁽³⁾。ドライデン以後、18世紀半ばまでのイギリス文学が「ポーブの時代」と呼ばれることから分かるように、ポーブは古典主義を代表する文学者である。『人間論』は直接的にはポリングブルックの影響下にかかれた、4つの書簡形式をとる哲学詩である⁽⁴⁾。第1書簡は、万物の階層秩序、人間の知識の限界と自然神学、人間の幸福と神義論などが説かれており、いわば『人間論』全体の総論的な性格を持っている。第2書簡では人間の性質、第3書簡では人間の性質と社会の関係、第4書簡では徳と幸福が語られる。

『人口論』の末尾近くで、人口原理から害悪の存在が不可避であること、そしてその害悪を避けようとして人間の活動が生まれることが論じられている⁽⁵⁾。害悪の存在は不可避であるが、失望ではなく人間の活動を生み出す契機であるとしたマルサスは、『人間論』第1書簡から次の箇所を引用する。

「希望は人間の胸中より永遠に湧き出る。人間は祝福されていないが、しかし、いつでも祝福されることになっている」。(EP 1, p. 395, 222頁)

害悪の存在は活動の契機のみならず希望の源泉でもあることを表現したのである。中澤の指摘に従い、存在の連鎖のマルサスへの影響を検討するためには、明示的に使用されているポーブを媒介項とするのが有益であるように思われる⁽⁶⁾。ポー

プとマルサスには部分的害悪論を用いた神義論以外にも数多くの類似点がある。

(1) 自然神学

指摘されることは少ないように思われるが、『人口論』にはもう一箇所、『人間論』第1書簡からの引用と推定できる箇所がある。それは、第18章における「神の道を人間に明証する (Vindicate the ways of God to Man)」（EP 1, p. 350, 200頁）という引用である。もともとミルトン『失楽園』にあったフレーズを、ポープが‘justify’から‘vindicate’に書き換えたものである (Man, 1. 16, 16頁)。ポープのこのフレーズは当時から有名であり、いくつかの引用例を見いだすことができる。問題はマルサスがポープを意識して引用しているかどうかであるが、その可能性が極めて高いと考えられる⁽⁷⁾。というのは、『人間論』、『人口論』ともにこのフレーズに続けて、自然神学が称揚されているからである。第1書簡では当該箇所が続いて次のように語られている。

「まず最初に、天なる神と地上の人間とについて、われわれの知っているものから判断する以外には、われわれは何を判断できるだろうか。／この地上の彼の状態を除いて何があるだろうか。／…我らは我らの世界に神をあとづける以外にないのではないか」。(Man, 1. 16-22, 16頁)

第1書簡冒頭に近い箇所が登場するこのフレーズは、神学論争から距離を置き、人間という課題を探求しようとするポープの姿勢を提示したものと見てよい⁽⁸⁾。マルサスは第18章冒頭近くでこのフレーズを用いているのだが、それに続けて知識の限界が語られ、そして有名な次の叙述につながっている。

「しかしながら、『神の完成を見きわめん』とするにあたっては、我々は自然から自然を創った神へと推論すべきであって、神から自然を推論してはならない」。(EP 1, p. 350, 200頁)

このように「神の道を人間に明証する」というフレーズに続いて、両著作ともに被造物から神に近づく自然神学の正当性が論じられているのである。われわれの推定どおりこのフレーズが『人間論』を意識した引用であるとすれば、神学章の初めと終りでポープが使われていることになる。『人間論』に共鳴しうる部分があったからこそ、マルサスはポープを引用したのではないだろうか。少なくとも、『人間論』と『人口論』との異同を確認する作業は無駄ではないだろう。

それでは自然神学と知識の限界について対照してみよう。「自然の書物に目を向ければ、あるがままの神を読み取ることができる」(EP 1, p. 351, 201頁)というのが、ポープ、マルサスに共通する基本的な立場と言ってよい。もちろん、人間が「自然の書物」を正しく読み取れる保証はない。『人間論』では神の偉大さを強調するために、人間の知識が不確実なものにすぎないことが強調されている。「科学の成果」(Man, 1. 101, 21頁)を完全に否定しているわけではないが、人間の知識はあくまで自らの地位にふさわしいものでしかないとする (Man, 1. 71, 19頁)。だから、ニュートンを称賛してはいるものの、神から見れば「我らがサルを見物する」(Man, 2. 34, 39頁)程度のものでしかないと表現している⁽⁹⁾。後に論ずるように、ポープは部分的害悪論を展開するうえで、人間には全体の善を認識する能力がないと主張する必要があった。そのために人間の知識の限界を強調したのである。こうした見解の背後には、創造の目的を人間とする人間中心主義の否定がある。ラヴジョイによれば17世紀のデカルト、スピノザ、ライブニッツら大哲学者をはじめ、キング、ボリングブルックも、人間のために創造が行われたのではないとする立場を共有していた。人間の地位の相対化は、知的能力の限界を認識させることとなり、ボリングブルックは不可知論をとった。それがポープの第1書簡で表現されている (Lovejoy [1936], pp. 188-189, 197-198頁; p. 192, 201-202頁)。

ポープと比較してマルサスの場合、自然科学への信頼がはるかにあつく、正しい学問の方法を示

したものとしてニュートンを高く評価した（EP 1, p. 159, 102 頁）。だが、「神の力は、広大にして理解しがたい観念であるので、人間の精神でそれを熟考することは難しい」（EP 1, p. 351, 201 頁）、あるいは「われわれの理性は神のプランを理解する力は十分には持っていないかもしれない」（EP 1, p. 385, 217 頁）と述べている。ウェイトの置き方には明らかな相違があるものの、人間の知識の限界という点ではポープと本質的な相違はない。

(2) 法 則

ウォーターマンによれば、ほとんど全ての18世紀イギリスの作家たちは一般的法則によって宇宙が統治されていると考えていた（Waterman [1991], p. 127）。『人間論』と『人口論』でも「法則」がキーワードとなっている。『人口論』では「法律」の意味での用法を除いても、初版中に‘law(s)’は60回以上登場する。「法則」は「人口」に次ぐキーワードと言ってよいだろう。自然界の法則も人口に関する法則も同一の神学的な根拠を有するものとしてマルサスは語っている。

まず、神学章以外での法則の扱いを見ておこう。コンドルセを批判した第9章では、「自然法則の不変、因果法則の不変、これが人類の知識の基礎である」と論じている（EP 1, p. 159, 102 頁）。自然の法則が不変でないならば、「自然の書物を読む」自然神学の営みそのものが成立しないし、ニュートンの原理をはじめとして人間の知識も存在しなくなる。それゆえ、何もしないで人間は惰眠をむさぼっていた方がよくなってしまおうとする。つまり、文明の存在までも法則の不変性にかかっているとマルサスは主張しているのである。このような自然法則のとらえ方は、自然科学にだけ当てはまるのではない。『人口論』の中心テーマである、人間性やあるいはそこから派生する人口原理にも妥当する。第1章のいわゆる「二公準」を、マルサスは「二つの法則」とも言い換えて、次のように説明している。

「われわれはそれら〔の法則〕に何の変化も見なかったのだから、宇宙の体系を初めに整え、

そして不変の諸法則に従って、依然として被造物の利益のために全ての様々な作用を行使している神による力の直接的な行使がなければ、法則が今まであったものでなくなると結論付けることはできない」。（EP 1, pp. 11-12, 22 頁）⁽¹⁰⁾

「神による力の直接的な行使がなければ」という奇蹟に関する但し書きは後ほど検討することとして、ここでは法則の不変性が強調されていることが確認できればよいだろう。神学章でも同様の法則観が繰り返される。神学章では、自然界を律する自然法則と、人口原理との二つが中心に置かれ、そこからマルサスに特徴的な精神覚醒説が展開されていく。第一の自然法則については、同一の原因から同一の結果が生じることが推論の基礎であり、人間の努力を生み出す大前提とされる。推論の基礎が崩されれば、「人間の能力は一般的に致命的無力となる」（EP 1, p. 362, 206 頁）。だから、神は常に不変の法則に従って振る舞う必要があるとする。

「自然法則の不変性こそ、農夫の勤勉と先見、職人の根気強い工夫、医学者や解剖学者の精密な研究、自然物理学者の注意深い観察や刻苦に満ちた研究の基礎である」。（EP 1, p. 363, 206 頁）

第二の人口原理——すなわち、情念の不変性という法則に支えられた人口原理——は、人口圧力を生じさせることで勤労や努力を必然的なものにする。「肉体的な刺激が全くなれば民衆は一般的致命的な惰眠状態に陥る。そうなれば、人類未来の進歩の胚珠はすべて台無しになる」（EP 1, pp. 358-359, 204 頁）。次の引用にあるように、究極的には神の意図により支えられた不変の法則——法則の不変性は「一般的な法則」とも表現される——を通じて、精神の覚醒が達成されるのである。

「人生を通じて人々が得るところのいろいろな印象や刺激は神の御手と考えられる。そして

その手は一般的な法則の形をとって、この遅鈍な生物に神性の触手をのべて、高尚なる楽しみ能力を人々に与えるのである」。(EP 1, p. 353, 202 頁)⁽¹¹⁾

ポープもまた「不変の法則が全ての状態を維持し、／自然のごとく賢明に、運命のごとく不動なるを見るがよい」(Man, 3. 189-190, 71 頁)と、法則の不変性、一般性を強調する。そしてマルサス同様に、「[人間の幸福という] 目的は人間の情念に一定の規則を必要とする」(Man, 1. 151, 25 頁)。すなわち、自然界のみならず人間の情念も不変性を持つものとしている。ただし、ポープの場合には、部分的害悪論を展開するために、法則の不変性を強調しているという相違もある。

「地震が都市を廃墟にし、嵐が住民をことごとく海底にさらっていくとすると、／自然はこの慈愛の目的から逸脱するのではないのか。／そうではないと答える。神の第一原理は、／部分的な法則で行動しない。その行動は一般的な法則による。／例外は皆無に近い」。(Man, 1. 143-147, 24 頁)

仮に法則が個々の害悪を避けるように変化してしまうとすれば、部分的害悪論が成立しえない。だから、「神が個のために全体の法則を変更してくれると期待するのは愚かなこと」(Man, 4. argument, 81 頁)とも述べている。神は部分的害悪を伴う全体を創ったのである。

法則の不変性についてポープとマルサスには若干、異なる点もある。ポリングブルック理神論の詩的表現とも見なされた『人間論』には、当然のことかもしれないが、奇蹟に関する叙述は存在しない。一方、『人口論』には「被造物の利益のために全ての様々な作用を行使している神による力の直接的な行使がなければ (without an immediate act of power in that Being)」(EP 1, p. 12, 22 頁) という奇蹟に関する但し書きがあった。次の叙述も同じことを意味している。

「もっとも、この自然の法則を創りそれを実行していくその力が、『一瞬の、瞬きの間で』あらゆる法則を変化させないと決して論じているのではない」。(EP 1, p. 160, 102 頁)

法則を創った神は、同時に法則に縛られない奇蹟を起こす能力がある、と認めているのである。つまり、法則の不変性と神の全能 (omnipotence) との整合性が説明されているのである。マルサスにとって啓示神学と自然神学との共存を説明することは不可欠なものであった (橋本 [1987], 185-189 頁)。ただし、神学章における啓示神学のウェイトはきわめて低いものとしなければならない。奇蹟の存在そのものよりも、むしろ奇蹟を巡って論争が起きたことで創造者の目的は達せられたという言い方さえしている (EP 1, p. 392, 221 頁)。なぜならば、神は沢山の奇蹟を起こすことで啓示を示すこともできるが、それはかえって人間の知的努力を失わせてしまうと見ていたからである⁽¹²⁾。

(3) 楽天主義・多様性

害悪の位置づけと神義論を対照しておこう。害悪を不完全 (imperfection) の害悪、自然の害悪、道徳の害悪に三分類し、そして不完全の害悪から他の二つが生じるとするのがライブニッツに代表される伝統的な害悪の議論である (Lovejoy [1936], p. 213, 225 頁)。不完全の害悪は形而上学的な意味を持ち、害悪の存在を事物の不完全さによって根拠づけるもので、限定 (limitation) の害悪とも呼ばれる — キングはそれを「欠乏」とも表現している —。マルサスは神学章末尾近くで、精神覚醒説を用いて自然の害悪と道徳の害悪の二つの存在理由を示しえたこと、そしてそれら害悪は主に人口原理に由来するから人口原理の存在理由も説明しえた、と述べている (EP 1, p. 394, 222 頁)。このように害悪の三分類のうち二つについては言及しているが、不完全の害悪に相当するものを明示的には語っていない。しかし、明示的な言及がないことは、伝統的な害悪の分類法からの逸脱を意味するものではない。むしろ、

後に述べるように楽天主義の影響下にあったために、あえて不完全の害悪に言及する必要を認めなかったと捉えるべきだろう。

ストラドリーはキングを典拠として欠乏原理を導出した。そして、マルサスに欠乏原理と充満原理があることから、存在の連鎖論者の一員とした。ストラドリーの議論を見る限り、欠乏原理は実質的に不完全の害悪に相当する。したがって、欠乏原理を充満原理と対抗する原理と位置づけることは支持し難いし、またそうする必要もないように思われる。連鎖の各階梯が不完全であるという限りでは、それは存在の連鎖のごく一般的な理解に他ならない⁽¹³⁾。

ライブニッツの流れを汲み、キングやローを含む神義論は楽天主義（最善主義 optimism）と呼ばれるようになる。ポープ『人間論』はその代表的な著作でもある。楽天主義は「害悪の非現実性を主張するどころか、その必然性を立証するのに専念した」と言われるように、害悪の存在を強調した（Lovejoy [1936], p. 208, 220 頁）。楽天主義が害悪の存在を説明するのに利用したのが、充満の原理であった。様々な階梯により宇宙が充満されているとする充満の原理は、不完全さの度合い、すなわち害悪の在り方の相違から各階梯の存在理由を説明できたからである⁽¹⁴⁾。

それでは『人間論』における楽天主義の影響を見てみよう。様々な階梯で宇宙が満たされていないければならないとポープは繰り返している。

「すべては満たされていなければならず、そうでないと凝集力が失われてしまう。／そして上昇するものは、しかるべき段階を経て上昇する」。 (Man, 1. 45-46, 18 頁)

「〔階梯に欠落があると〕完全な創造に間隙が出来て、／階梯が一つ失われても、偉大な階梯が崩壊する。／自然の連鎖からどの環が破壊されても、それが10番目であろうと1万番目であろうと、／この連鎖は同じように壊れてしまう」。 (Man, 1. 243-246, 31 頁)

そして、この連鎖を不完全な階梯の連なりであると捉えている。もっとも、「人間は人間なりに完全であると言わねばならない」(Man, 1. 70, 19 頁)といった表現もある。しかし、それは人間の階梯を基準とした時の完全さでしかない。つまり、連鎖の全体の中で人間は、中途半端な位置にとどまり続ける不完全な存在に他ならないということになる。

「汝自身の特質を知れ。汝に天が与えた、盲目と弱さの種類とそのしかるべき程度を感受せよ」。 (Man, 1. 283-284, 33-34 頁)

「摂理と全体の幸福の目的は我らの諸情念と不完全さ (imperfections) との中において達成されている」。 (Man, 2. argument, 35-36 頁)

各階梯の不完全さは、連鎖全体の完全さの中へと解消される構造となっている。この構造は神の創造によって保証されている。ポープの表現を用いるならば、全体から個へと向かう神の愛によって保証されているということになる。しかし、全体の善にとって部分的害悪にすぎないものであっても、個別である人間には決定的な害悪としか映らない。

「人間について我らが悪 (wrong) と呼ぶものは、／全体との関係では善 (right) であるかもしれないのだ。／…我らが見るものは部分にすぎず、全体は我らの眼に入らないのだ」。 (Man, 1. 51-60, 18-19 頁)

「自然全体は汝の知らぬ技術で、／すべての偶然には汝には見えない掟なのだ。／一切の不調和は汝の理解を超えた調和で、／部分的な害悪はことごとく全体的な善なのだ。／思い上がりや、誤りやすい判断にもかかわらず、／一つの真理は明白だ。在るものは全て正しい」。 (Man, 1. 289-294, 34 頁)

一方での神の創造による全体の善の保証、他方

での人間の認識力の限界、この二つが部分的害悪論を用いたポープ神義論の骨格をなしている。不完全あるいは制限を社会関係の形成要因とする議論は、この骨格を補足するものと見なしてよいだろう。

「神は全ての存在の天性の中に、／適当な幸福を据え、適度の制限を置く。／彼が全体を形作った時、それを祝福するために、／相互の必要 (mutual wants) の上に、相互の幸福を置いた。」(Man, 3. 109-112, 66 頁)⁽⁴⁵⁾

「必要と精神の欠陥との上に、／人類の歓喜と平和と栄光を築くのだ。／神は人間相互が依存するように創り、／主人も、召使も、友達も、／それぞれ援助を相手に求め、／一人の人間の弱さが全体の力となる。／必要と脆弱と欲望とが密接に／共通の利害を結びつけ、結合を価値あるものにする。」(Man, 2. 247-254, 53-54 頁)

この「相互の必要」は個々の人間が不完全であるがゆえに生じたものである。それゆえ背後には「欠乏」の意味を含むものと見なすことができる。ポープの場合には「相互の必要」が直ちに階層社会の形成と結び付けられている。すなわち、異なる階層、あるいは職種が互いに欠乏を補うことではじめて社会が成立できるという立論になっている。だから、秩序という神の法則から直ちに、「人間に大小、貧富、賢愚のあるのは当然である」として階層社会は自明視される (Man, 4. 50-51, 86 頁)。これは、存在の連鎖による平等社会批判として、ラヴジョイがポープのトーリー主義と揶揄したところでもある (Lovejoy [1936], p. 206, 217 頁)⁽⁴⁶⁾。富の不平等と幸福の不平等とを異なるものとしていたポープにとって、既存の階層社会の存在は説明すべき対象ではなく、摂理の当然の帰結に他ならなかった。他方、ゴドウィン平等社会論と対決したマルサスの場合、階層社会の必然性を人口原理から論証する必要があった。これは両者の相違点である。

それではマルサスにおけるポープ流の楽天主義

を確認しておこう。神義論をめぐる時代状況に相違があることを最初に指摘しておきたい。1755年リスボン大地震に際して、大災害をも合理化し、現世を最善とするライブニッツ神義論がヴォルテールによって批判される。これがきっかけとなり神義論をめぐる論争がヨーロッパ全土で巻き起こった。神学章にとっては付随的な議論であるが、「自然の災害」(EP 1, p. 365, 207 頁)についての言及がある。マルサスは自然の災害を人口原理の意義を強調するために用いることで、自らの神義論に組み込んでいる。こうした議論はおそらくこの論争を念頭においたものであろう⁽⁴⁷⁾。つまり、神義論をめぐる論争以後も、マルサスは意識的に楽天主義の枠組を維持し続けたことになる。したがって、自然は「最大可能な善の量を生み出す」(EP 1, p. 379, 215 頁)ように創造されているといった表現も、現世を最善の世界と見なす楽天主義の表明として読む必要がある。

人口原理から導出される害悪の強調、そしてそれを受け止める楽天主義に由来する神義論、これが『人口論』初版の基本的な構成である。神学章を中心にして『人口論』を眺めるならば、マルサスが描き出した人口原理がもたらす害悪の大きさは、神義論での大団円に向けた序曲のようなものかもしれない。

マルサス神義論の中核に置かれているのは、言うまでもなく人口原理である。人口原理は自然的害悪、道徳的害悪の主要な要因であるが、それは『人口論』冒頭の第1章において環境の制約から説明される。

「動植物の両王国全体に、自然はその最も気前の良い自由な手で生命の種子をばら撒いてきた。自然は比較的はその場所と養うのに必要な栄養を出し惜しんできた。地上のこの一点に含まれている生命の胚珠は、もし食物が豊富で、広がりえる場所が十分ならば、数千年のうちに数百万の世界をいっぱいにするであろう。万物に及ぶ避けがたい自然の法則である必然は、それらを定められた限度内に制限する。どの種類の植物も、どの種類の動物もこの偉大な抑制的

法則 (restrictive law) の下で圧縮される。理性的ないかなる努力をしても、人間もそこからは逃れ得ない」。(EP 1, p. 15, 24 頁)⁽¹⁸⁾

環境の制約は自然の不完全さと言えるだろう。神学章では楽天主義と同様に万物が不完全さを免れていないことが強調される。

「粗野で未熟な想定をする人は、神は、数千、数億の生物を生んだ、そしてその数億の生物はいずれも苦痛なく欠点なく、すべて善良で知的で、すべて最高の楽しみをうけ、無限の空間に点々として生存すると考えたりする。しかし、無益で放漫なこのような夢想はやめて、われわれの眼を自然の教科書に転ずるならば、そこには神そのものがある…」。(EP 1, p. 351, 201 頁)

このような被造物の捉え方はゴドウィン批判にもつながっている。マルサスは平等社会の崩壊論をもって、ゴドウィン説が破たんせざるをえないことを理論的に説明した。それゆえ、楽天主義に由来する天下りの批判を行っていたわけではない。しかし、完成可能性批判の背後には、不完全を強調した楽天主義の影響があると見なければならぬ。マルサスの自然観は、ゴドウィンの完成可能性とは最初から相容れない。さて、害悪の合理性はポーブと同様に、伝統的な部分的害悪論として処理されている。

「神は、人口は食物よりも速やかに増加すべしと命じたのである。この一般的な原則は、多くの部分的害悪を伴うことは決して疑いえないが、少し考えると、それを上回る善を生み出すことが分かる」。(EP 1, p. 361, 206 頁)

部分的害悪論という形式は伝統的な神義論である。ただし、相違点もある。ポーブ神義論の骨格として、第一に創造によって部分的害悪を上回る全体の善が保証されていること、第二に人間は部分的害悪を決定的なものと認識しがちであること、この二点を指摘しておいた。マルサスの場合、こ

の二点が精神覚醒説において統一されているように思われる。第一の点について、ポーブは言わば神の視点から、全体の善の大きさや連鎖全体での調和を天下りの的に語っていた。これに対して、マルサスは人口原理の帰結を精神覚醒説に即して、すなわち人間の視点に即して説明を与えようとした。これは決定的な相違点である。第二の点に相当するのが、試練論の否定であるように思われる。人口圧力から生まれやすい誤った考え方として、マルサスは現世を試練と受け止める試練論をあげている (EP 1, p. 348, 199 頁)。神義論の形式に照らせば、試練論は害悪の部分性の認識に失敗したものと整理できる。マルサスは試練論を先見の明を欠くものとして退け、それに代えて精神覚醒説を提示した (EP 1, p. 353, 202 頁)。

当然のことながら、精神覚醒説のロジックに相当するものは『人間論』には存在しない。しかし、精神覚醒説の論述の中に充滿原理の影響を見いだすことはできる。「活力のない物質」から様々な印象と刺激を通じて精神が覚醒されるとする精神覚醒説にとって、印象や刺激を生み出す多様性はキー概念である。自然界の多様性は窮乏や罪悪をも生み出すが、同時に「創造の高い目的を推し進め、最大可能な善の量を生み出す」(EP 1, p. 379, 215 頁) ために不可欠の要件でもある。

「自然の働きと形とが無限に多様であることは、それが生み出す印象の多様性によって、直接に精神を覚醒しそれを改善するだけでなく、研究と調査に極めて広い豊かな領域を新たに開く。単一で変化に乏しい完全なものはこういう覚醒力を持ちえない」。(EP 1, p. 378, 214 頁)

多様性を「完全」の否定として語っていることに注意する必要がある。マルサスはさらに多様性についてわざわざ、「多様性は劣った部分や瑕疵がなければ存在できない」(EP 1, p. 379, 215 頁) という付記まで行っている。すでに述べたように、存在の各階梯が不完全であることを楽天主義者は強調した。『人間論』に自然や人間存在の多様性の描写が溢れていることは、ここで確認するまで

もないだろう。多様性を考える時、ラヴジョイの指摘は重要である。ポーブもその一人にあげられているのだが、楽天主義は不完全による害悪を強調したために、伝統的な善とは異なる善、すなわち多様性を善として持ち出したというのである。「楽天主義の企ての本質は、宇宙の『善性』の証拠を、非哲学的な人には害悪としか見えないものの欠乏 (paucity) にはなく、その多様性 (multiplicity) に見いだそうとしたところにある」(Lovejoy [1936], p. 211, 224 頁)⁽¹⁹⁾。多様性は充滿原理の単なる帰結としてだけでなく、神の善性を示すものという意味を持っていたのである。マルサスは多様性が善を生み出すことを精神覚醒説によって説明したが、その根底には多様性という意味を付与することで害悪を積極的に位置づけようとした楽天主義特有の世界観があると言えよう。

多様性を用いた神義論の一部でもあるのだが、神学章には道徳的害悪を見ないと道徳的な善が分からないとする議論もある。道徳的害悪の存在理由を示すもので、精神覚醒説の重要な構成要素となっている。

「道徳上の卓越が生まれるためには道徳上の悪が絶対に必要であるからだ。ただ良いことしか見せられない人間は、正しく言えば、盲目的必然に支配されている人間にすぎない。そういう人が善を行っても、それで、彼の性質が道徳的であるとは言えない。…罪悪を見て、それを嫌い、それをいやしめることをした人間と、善だけしか見なした人間とは、根本的な違いがあるからである」。(EP 1, p. 375, 213 頁)

道徳的害悪から受ける嫌悪感抜きに道徳的善は形成しえない。これと同じロジックではないが、楽天主義者たちも道徳的害悪からの美德の形成を論じようとしたという (Lovejoy [1936], p. 211, 224 頁)。道徳的害悪と美德の共存について、『人間論』では次のように語られている。

「悪 (ill) から善 (right) を引き出す永遠のたくらみは、／この〔権力・富・名誉を求める〕

情念の上に我らの最善の原理を接ぎ木する。／かくて人間の動きやすい心も定まり、美德は人間性と混和して力強く成長する。／…自然が我らに与える美德は悪徳と密接に結びついている」。(Man, 2. 175-196, 48-50 頁)

(4) 利己心・慈愛・理性

ポーブとマルサスの人間観を対照しておく。両者ともに利己心 (self-love) こそが社会を動かす原動力と見ており、ポーブはそれを「バネ (spring)」(Man, 2. 59, 40 頁) と表現し、マルサスは「主要なバネ (main-spring)」(EP 1, p. 207, 126 頁) と表現した⁽²⁰⁾。そして利己心に対抗するものを、ポーブは「社会愛 (social love)」と、マルサスは「慈愛 (benevolence)」と表現した。

『人口論』では、ゴドウィンの平等社会を批判する文脈で利己心と慈愛についての見解が語られている。利己心による以外に社会を編成することは不可能であり、仮にゴドウィンの主張どおりに慈愛を編成原理とする平等社会が構築できたとしても、そうした社会は短期間で瓦解してしまう (EP 1, p. 207, 126 頁)。ただし、利己心は不可避的に部分的害悪を生み出すという欠点がある。そこで、部分的害悪の緩和という役割を慈愛が果たすことになる。

「慈愛の本来の役割は利己心から出てくる部分的害悪を和らげることであって、利己心にとって代わるべきものではない」。(EP 1, p. 295, 172 頁)

社会の編成原理を利己心に求めたからといって、慈愛を低く評価しているわけではない。慈愛は「最も高貴で最も神々しい (godlike) 性質」を持つものと高く評価されている (EP 1, p. 294, 171 頁)⁽²¹⁾。ゴドウィン批判の中で慈愛の形成には時間がかかるとされている。精神覚醒説から容易に予想されることであるが、本来的に慈愛は人間に備わったものではない。第 19 章では道徳的徳目の一つとして慈愛の形成が論じられる。

「人生の悲哀や苦悩 (distress) が別種の刺激を形成する。それ〔刺激〕は、一連の特定の印象によって、心を和らげて人間らしくし、社会的共感 (social sympathy) を目覚めさせ、全てのキリスト教の徳目を生み出し、慈愛に活動の余地を与える」。 (EP 1, p. 372, 211 頁)

慈愛は精神覚醒の最高度の到達点である。人生の悲哀や苦悩の主要な原因は人口原理にあるが、人口原理は利己心を前提として成立していた。したがって、利己心が最初にあり、その帰結として社会的共感という低い徳目から最上位の徳目である慈愛までが形成されると論じていることになる。

ポープの場合、マルサス同様に利己心が社会愛に先行するという叙述と、利己心と同時に最初から社会愛が与えられているという叙述の両方がある。前者は全体から個へと向かう神の愛と個から全体へと向かう人間の愛との対比の文脈で語られる。「人間の心は／まず個を愛し、全体に高まらなければならない。／しかし、利己心は有徳の心を目覚めさせるのに役立つのだ」 (Man, 4. 361-363, 107 頁)。自己を愛の対象とする利己心 (self-love) がまずあり、その対象が、友人、両親、隣人への愛へ、さらに祖国、全人類へと広がり、最終的に社会愛が成立するという立論である (Man, 4. 363-372, 107 頁)。こうして成立する社会愛は利己心と対立するものではない。「利己心はこうして社会愛に、神の愛に推し進められて、／隣人の幸福を自己の幸福とするようになる」 (Man, 4. 353-354, 106 頁)。ポープも社会愛 (= 慈愛) を最上位の徳目であると見なしており、利己心が社会愛と同一の性格に達することをもって『人間論』は結ばれる。

未開社会から国家の形成を論じた第3書簡では、「利己心と社会愛とは自然の誕生とともに始まる」 (Man, 3. 149, 69 頁) としており、利己心の先行という立論になってはいない。こちらの議論は、利己心と理性との拮抗として把握された人間性の理解に由来している。

「二つの原理が人間性を支配している。／利己

心は促し、理性は抑える。／一つは善で、他は悪だとは我らは言わない。／それぞれが全てを動かし、統治する目的を実行する。／…運動のバネである利己心は魂を動かし、／バランスを比較する理性は全てを律する」。 (Man, 2. 53-60, 40 頁)

第3書簡の要旨に明瞭に示されているのだが、理性は将来の予見によって利己心の行き過ぎを抑えるだけでなく、人間に社会性を形成する役割を担っている (Man, 3. argument, 57 頁)。情念 (passions) を利己心の様々な型 (modes of self-love) とするポープは次のように述べている。

「情念は自己本位であるけれども、その手段が正しければ、／理性の下に置かれ、理性の配慮に値する。／他人にも善を分かち情念は、高貴な目的を目指すもので、／情念一般の価値を高め、美德の名を帯びる」。 (Man, 2. 97-100, 43 頁)

自己本位であった情念 (= 利己心の型) は、理性の働きにより社会性を持つようになると考えられているのである。利己心が悪で、理性が善である、という考え方をポープはとっていないことに注意する必要がある (Man, 2. 55, 40 頁)。理性も利己心も「苦痛を嫌い、快樂を望む」という同一の目的を持つ (Man, 2. 88, 42 頁)。

ここでマルサスの理性について検討しておこう。精神覚醒の過程で理性の能力 (reasoning faculty) が形成されるとしているから、最初から理性は人間に備わったものではない (EP 1, p. 362, 206 頁)。これは第3書簡の立論とは相違する。しかし、マルサスもポープ同様に、理性と情念を必ずしも対立するものと見てはいない。知的快樂と肉体的快樂をともに快樂として括ることで、理性と情念のいずれもが快樂を追及するものとしている。理性は、いわば適切な快樂の追及を実現するための情念の調節役となっている。第2版から登場する道徳的抑制を予想させる叙述が初版にもある。

「肉体的なものであろうが、精神的なものであろうが、喜びを迫及するにあたって、理性こそその結果を計算する能力であり、適切な矯正役 (corrective) でありガイドである。それゆえ、洗練された理性は肉体的快楽を消し去ることはできないが、その乱用を常に抑える」。(EP 1, pp. 215-216, 131 頁)

理性がどこまで乱用を抑えられるかという問題はそれほど重要ではない。というのは、ポーブもまた理性が情念を完全に律するとは考えていないからだ (Man, 2, 149, 47 頁)。着目すべきは情念と快楽の位置づけである。快楽の迫及を悪としない捉え方は、功利主義の底流にある考え方に他ならない。とりわけ、ここではペイリー、ゴドウィンに言及しながら、マルサスは快楽について論じているのだから、まず功利主義の文脈で把握しなければならないのは当然である⁽²²⁾。

だが、快楽の扱いは楽天主義の文脈とも整合的である。ストラドリーは存在の連鎖を主張した論者とマルサスの共通性を指摘する。それによれば、存在の連鎖論者たちは基本的に、人間を情念的な被造物であるとした (Stradley [1993], p. 83)。そして、神の善性によって情念はより高度な属性と結び付けられた。例えば、利己心が社会的愛と、情念が理性や知性と結び付くといった具合である。存在の連鎖論者と、情念に対する理性優位を説く啓蒙思想家を対比させて、ストラドリーは前者のグループにマルサスを位置付けている (Stradley [1993], p. 85)。啓蒙思想家を理性優位とする扱い方は乱暴であると言わざるをえないが、存在の連鎖論者は人間を肉欲、妬み、怠惰などの情念に支配されたものと位置づけたがゆえに、人間性の進歩をきわめて緩慢なものとしている点は、マルサスにも妥当する。

第3節 善性の神学

神の善性という観点から神学章を検討しておきたい。ラヴジョイは楽天主義が根底においてマニ教的二元論と多くの点で共通していたことを指摘

している (Lovejoy [1936], p. 208, 221 頁)。マニ教的二元論とは、善悪の存在を説明するために善悪と善との二元論を説くものである。ライブニッツ『神義論』は二元論を擁護したピエール・ベールを多くのページを割いて批判し、善悪を欠如因という消極的な位置づけとすることで二元論を回避しようとした。すでに見たように、マルサスは善悪の三分類のうち、善悪の究極の根拠となる不完全の善悪に言及することはなかった。

よく知られているように、ジェームズ・ミルとリカードウは往復書簡において 18 世紀の神義論で大いに論じられた二元論について語っている。リカードウはベール『歴史批評辞典』の提起した二元論を、神の慈愛を神の力よりも優位に置くものと整理し、二元論をアポリアとして認めた。すなわち、神の創造の力が無限であれば、善悪のない世界を創造できたはずだというのである (1817 年 11 月 9 日付)。ミルはリカードウの整理に即して、マルサスが神の慈愛を優位に置くマニ教的誤りに陥っていると見た (1817 年 12 月 3 日付)。ミルはマルサスの典拠を明示しているわけではないが、例えばマルサスは精神覚醒説の中で次のように語っている。

「神の善性を犠牲にして神の力を高めようとするのでない限り、万物の創造者たる神も、いかに全能でも、その高い目的に達する心をもった人間を作るためには、一定の過程も必要であり、また一定の時間 (少なくともわれわれには時間と見えるもの) も必要であると、結論付けてはならないのであろうか？」(EP 1, p. 352, 201 頁)

ブレンらはここを神の力の制約を認めたものと解して、異端の側面があるとした。そして、このような神の全能の否定が神学章削除の一要因であったとする (Pullen [1981], p. 50)。マルサスが括弧内に「われわれには時間と見えるもの」と書いているのも、神の全能との抵触を意識して、それを回避しようとしたためであろう。いずれにせよ、マルサスの真意として神の力を有限なものとした

かどうかは解釈が分かれるであろうが、そのように解釈される余地は十分にあったと言わねばならない⁽²³⁾。ここでは、神の善性を神の力よりも優位に置く考え方がそう珍しいものではなかったということを指摘しておく。

ヒックによれば、楽天主義者たちは神の力よりも善性に優位を置いていた(Hick [1977], p. 147)。その典型的事例が、神の創造そのものが善性のために行われたとするキングやローということになる。例えば、キングは『害悪の起源』(1702)で次のように述べている。

「神は創造を差し控え、永遠に一人で自足し、完全であったかもしれない。しかし彼の無限の善性は決してそれを許さないであろう。だから彼は外的なものを産出した。これらのものは完全ではありえなかったが、神の善性は不完全なものが全く無い状態よりもそうしたものを好んだ。だから、不完全さは神の無限の善性より生じたのである」。(King [1781], p. 82; Lovejoy [1936], p. 215, 227 頁)

ライブニッツ『神義論』(1710)登場以前という事情があるにせよ、害悪を含む創造が善性を根拠にして無頓着と言ってよいほど単純に語られている。ちなみに、ライブニッツは神の全能の制約についてキングを批判している。すでに述べたように、キング哲学はエドムンド・ロー経由でケンブリッジ大学に普及していた。キングの見解をマルサスが踏襲していたとする直接的な証拠はないが、創造における神の力の制約という考え方はケンブリッジの中では共有されていたように思われる。例えば、『人口論』の4年後に公刊された『自然神学』で「神は喜んで自らの力に限定を課し、その限定の中で自らの目的を実行してきた」とペイリーは明言している(Paley [1802], p. 28)。善性を根拠とした神の力の制約という議論は、マルサスの周囲ではありふれたものであったと考えられる⁽²⁴⁾。

最後にカルヴァン主義批判について触れておこう。ストラドリーによれば、存在の連鎖論者とは

逆に、カルヴァン主義の神は善性よりも力に優位を置いているという。そして、試練論の否定も、条件付き不死も、カルヴァン主義批判に根差しているという(Stradley [1993], pp. 88-89)。この整理の妥当性については判断を差し控えるが、マルサスが「盲目的必然に支配されている人間」を否定し、予定説から距離をとっていたのは事実である。「人間が善悪どちらを選択するかは神には前もって分かっていることだ。試練論に立つ人はこの主張に反対しにくいであろうが、精神はこの世の中で形成されるという考え方から見れば、この主張はとるに足らない」(EP 1, p. 375, 213 頁)。試練論の否定は、現世における祝福の強調につながっていると見てよいだろう。「人生は一般的に言えば、一つの祝福であり、来世がどうであろうとも、現世はそうである」(EP 1, p. 391, 220 頁)。ポープもまた「早かろうと遅かろうと、現世来世は問題ではない。／今日幸福なものは、千年以前の者と同じく、完全に幸福なのだ」(Man, 1. 75-76, 20 頁)と現世の祝福を強調し、カトリックであったから当然のことではあるが、カルヴァン主義から距離をとっている(Man, 4. 137-140, 92 頁)。

第4節 むすびにかえて

マルサスがポープを意識していたことは間違いない。しかし、ポープからの直接的影響の大きさを計ることはできない。というのは、ポープはオリジナリティのある思想家ではないからだ。『人間論』は楽天主義の集大成であり、その通俗的な表現に他ならないからである。ポープとの類似点として指摘したものの多くが、キングやローにも、さらにはライブニッツにも見いだせる(Hick [1977], p. 145)。いずれの影響がマルサスにとって直接的であったのかを確定するのが本稿の目的ではない。思想的背景の一つとして、キングやローに起源を持つ伝統的な楽天主義が神学章のベースになっていることが確認できれば、本稿の目的は達せられたことになる。本稿で詳しく扱えなかった精神覚醒説およびその系論と考えられる条件付き不死論は、神学章のベースとなっている神義論

を補完するものと考えられるが、その検討は今後の課題である。

ストラドリー説には支持できる点も多いが、欠乏を原理として強調する必要はない。さらに言えば、階層秩序そのものを意味する存在の連鎖論という括り方には曖昧な余地があるように思われる。「多様性」をはじめとした用語法や害悪の位置づけ方から見て、マルサスの神義論は「伝統的な充満原理のバリエーション」(Santurri [1982], p. 322)であり、充満原理を軸に展開された楽天主義の枠組を維持していたとするのが適切である。マルサスが害悪を強調したことをもって、楽天主義からの乖離とする見解もある(Young [2000], p. 104)。しかし、そのような楽天主義の理解の仕方は支持しがたい。害悪の強調は楽天主義とは矛盾しないからだ。「害悪が事物の一般的構成に含まれているというのが楽天主義者の論点であったから、害悪の総和の大きさ、人生における害悪の深く広い浸透について、詳しく語ることが目的にかなうことだと楽天主義者はしばしば考えた」(Lovejoy [1936], p. 209, 221 頁)。マルサスは害悪を強調したが、同時に、害悪の存在は創造の目的にとって必要不可欠なものだけであるとしていることにも注意する必要がある(EP 1, p. 391, 220 頁)。

《注》

- (1) 神学章は、啓示ではなく、自然のプロセスから神の意図を見いだそうとする自然神学の枠組に依りながら、害悪の存在を説明する神義論を展開したものである。人口圧を試練と結び付ける考え方をマルサスは否定する。それに代えて、人口法則の生み出す「印象や刺激」を通じて、「活力のない混沌たる物質」——これをマルサスは人間の原罪とする——が、精神を覚醒させていくプロセスが現世であるとする。神学章の概要と研究史については橋本 [1987]、中矢 [1997] を参照されたい。より新しい研究として、霊魂消滅論を扱った Young [2000] などがある。マルサスと同時代のキリスト教と経済思想の関係については柳沢 [2005] がある。
- (2) 「存在の連鎖としての宇宙の概念とこの概念の基礎となる諸原理——充満 (plenitude)、連続 (continuity)、階層性 (gradation)——が、最

も広がり受け入れられたのは 18 世紀であった」(Lovejoy [1936], p. 183, 191 頁)。これら 3 原理の中で、害悪をも含む存在を説明する充満の原理が、18 世紀の神義論 (theodicy) にとって重要な役割を果たすようになる。

- (3) 『人間論』の概要については中澤 [2009] を参照されたい(第 10 章注(10))。中澤の研究は、(a) 神の創造を時間のかかるプロセスとしたマルサスの主張、(b) マルサスの中流階級肥大化論、これらの論拠から存在の連鎖の時間化として『人口論』を整理している。パークとマルサスの対比という視角に立った興味深い考察である。ただし、(a) のプロセスが直接的に意味しているのは社会階層ではなく精神覚醒説であること、(b) の中流階級肥大化論が『人口論』初版においては中流階級肥大化の困難として解釈することも可能であること、これら検討の余地が残されているように思われる。
- (4) ボリングブルックは一般に理神論とされるが、理性中心主義ではなく不可知論をとっている。ここで「自然神学 natural theology」と「理神論 deism」との用語法に言及しておく。両者を同義とすることもあるが、一般には、理神論では、神は創造行為においてのみ世界に関与し、摂理は物理的世界にしか及ばないとされる。そのため啓示や奇蹟を否定的に扱う。自然神学は、啓示によらない神の認識という立場に立つが、理神論と異なり啓示神学を否定しない。
- (5) マルサスは「人口原理」を一義的に使用しているわけではない。増殖原理の意味で用いる場合もあれば、害悪の原因という意味で用いている場合もある。後者は実質的に、人口増加率が食糧増加率を上回る傾向と捉えてよいだろう。本稿でも「人口原理」は後者の意味で使用する。
- (6) ポーブの宇宙観はトリーーの宇宙論とも呼ばれており、ウィッグのマルサスと対比することに異論があるかもしれない。本稿で問題としたいのはポーブそのものではなく、ポーブに表れている 18 世紀の思考様式である。なお、マルサス蔵書目録では、ポーブの著作として『ダンシャッド』(1736)、『9 巻本著作集』(1797)、『著作集補遺』(1807)のほか、ポーブ訳のホメロスの詩などが確認できる(Jesus College [1983])。また 1783 年 4 月 26 日父ダニエル宛書簡にはポーブ『批評論』からの引用がある。
- (7) ウォーターマンがポーブからの引用としている(Waterman [1991], p. 34)。
- (8) 第 2 書簡冒頭の一節が有名である。「神の謎を解くなどと思い上がるな。／人間にふさわしい探

- 究課題は人間である」(Man, 2. 1-2, 37頁)。
- (9) ポープはニュートンの墓碑銘に「自然と自然法則は闇の中に隠れていた。神が『ニュートンよ出でよ』と言うと、すべてが明らかとなった」と最大の賛辞を刻んでもいる。
- (10) この引用の直後で、法則に合致しない変則的な個別事例の存在があることが論じられているが、それは法則観そのものとは無関係である。変則事例については神学章でも語られている(EP 1, p. 391, 220頁)。
- (11) 法則の不変性は精神覚醒だけではなく、自然的な害悪の発生を説明するためにも用いられている。「自然の法則に欠点のないものはない」から、法則の不変性が害悪を引き起こしやすいとする叙述はマルサスにもある(EP 1, p. 294, 171頁)。
- (12) 「かりに天の啓示があって、それがいま形而上の問題を覆っている雲を一掃してしまったとしたらどうだ、そして誰にも何の疑問がなくなったとしたらどうだ、…宇宙の全プランと全計画をそれが解き明かしてしまったらどうだ、…それは人心に生氣と活力を新たに与えることにならないし、それどころか将来の努力を抑圧し、知性の天がける翼を打ち砕くに違いない」(EP 1, p. 384, 217頁)。
- (13) ストラドリー説を理解する上でも重要な箇所なのだが、ラヴジョイはキングの害悪の捉え方を次のように紹介している。「害悪は第一に欠乏である。そして欠乏は一つの存在を除くと全存在の概念の中に内包されている。このことをローはキングの『図式』の要約の中でアリストテレスおよびスコラ哲学の用語で述べる。『全ての被造物は必然的に不完全であり神の完全さには無限に遠い。そして逍遙学派の欠乏のような否定的原理が認められるとすれば、創造された存在は全て存在と非存在とから成り立っていると言えるかもしれない』(Lovejoy [1936], p. 213, 225-226頁)。ここで語られている害悪はライブニッツの欠如因(causa deficiens)、すなわち、積極的な害悪ではなく、欠如としての害悪である(高坂 [1971], 303頁)。
- (14) 「楽天主義の通例の証拠の基本的で特徴的な前提は、全体の完全さはあらゆる程度の不完全さが部分の中に存在することに左右される。いや存するのだという命題であった」(Lovejoy [1936], p. 211, 224頁)。なお、ラヴジョイは「論理的に徹底した楽天主義」は害悪の総和を一定と考えたとしている(Lovejoy [1936], p. 245, 260頁)。人間の努力いかんで害悪が増減することを認めているから(EP 1, p. 395, 220頁)、マルサスに「論理的に徹底した楽天主義」は妥当しない。楽天主義についてはHick [1977]も参照されたい(pp. 145-168)。
- (15) 上田勤の訳注によると‘mutual wants’による社会的な結合というこのフレーズはボリングブルックに由来する(Man, 134頁)。
- (16) ウォーターマンは存在の連鎖論者が平等よりも多様性を好む神に訴えていると指摘する(Waterman [1991], p. 75)。
- (17) 興味深いことにリスボン大地震に先立つ『人間論』の中にも、大地震による都市の壊滅が神の意図からの逸脱ではないとする叙述がある(Man, 1. 143, 24頁)。この地震は1732年のチリ大地震を指すという。
- (18) ここに存在の連鎖の統一と調和の概念を見いだす見解もある(Bynum [1975], p. 17)。
- (19) 存在の連鎖論者たちが「完全性原理」ではなく、「多様性の原理」に訴えていたことをもってヴァイナーはラヴジョイを批判した。「しかしながら、私の印象では少なくとも何人かのこの『存在の連鎖』学説の解説者は、ラヴジョイが強調していない言葉である『多様性(variety)』を強調することによりこの点を処理していた。…『多様性の原理』の助けをかりて、超自然的な見地から見ての『完全性』の一部として、あるいは他の人間的な価値尺度に基づく『不完全性』を含めることができたのである。…人間の見地ではそうでなくとも超自然的な基準では『完全性』の表象と受け入れられる『多様性』ないし『豊富』は、神に対する賛辞を表すものである」(Viner [1972], p. 91, 122頁)。「ラヴジョイが強調していない」という点を除けば、的確な見解である。本稿の冒頭でウォーターマンとヴァイナーに言及したが、ラヴジョイに従い楽天主義を存在の連鎖論の一環とするならば両者とも本稿の見解と対立するものではない。
- (20) 利己心をバネと表現するのは珍しいことではない。ちなみに、ポープの表現はボリングブルックに由来する(Man, 125頁)。
- (21) 慈愛は高く評価されているが、『人口論』初版の中でその役割は必ずしもはっきりしない。慈愛による社会改良の展望に失敗したがゆえに、後続版で慈愛が後退したとする見解もある。後続版では自発的慈善論の中で慈愛が扱われるようになる。
- (22) ペイリー『道徳哲学』における快樂の扱いについては、橋本 [1987]を参照されたい(164-169頁)。
- (23) 神の全能を制約していないとする解釈もある(橋本 [1987], 176頁)。
- (24) ケンブリッジにおいて普及していたということ

は、異端的でないということの意味しない。ペイリーも異端と見なされる可能性があったと言う (Young [2000], p. 99)。

参考文献

- Bynum, W. F. [1975] *The Great Chain of Being After Forty Years: An Appraisal*, *History of Science*, Vol. xiii.
- Hick, J. [1977] *Evil and the God of Love*, revised ed., Macmillan.
- Jesus College [1983] *The Malthus Library Catalogue*, Pergamon Press.
- King, W. [1781] *An Essay on the Origin of Evil*, translated from the Latin by E. Law.
- Lovejoy, A. [1936] *The Great Chain of Being*, Harvard U. P., 内藤健二訳『存在の大いなる連鎖』晶文社, 1975年.
- Malthus, T. R. [1798] *An Essay on the Principle of Population*. 永井義雄訳『人口論』中公文庫, 1973年。EP 1 と略記。
- Paley, W. [1802] *Natural Theology*, in *The Works of William Paley*, Vol. 4, 1830.
- Pope, A. [1919] *Essay on Man*, Macmillan. 上田勤訳『人間論』岩波文庫, 1950年。Man と略記, 参照箇所は書簡番号と行数で示す。
- Pullen, J. M. [1981] Malthus' Theological Ideas and their Influence on his Principle of Population, *History of Political Economy*, Vol. 13, No. 1.
- Santurri, E. N. [1982] Theodicy and Social Policy in Malthus' Thought, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 2.
- Stradley, S. A. [1993] The Great Chain of Being: a Possible Source of Malthus's Metaphysics, *Perspectives on the History of Economic Thought*, Vol. 9.
- Viner, J. [1972] *The Role of Providence in the Social Order*, Princeton U. P. 根岸隆・根岸愛子訳『キリスト教と経済思想』有斐閣, 1980年.
- Waterman, A. M. C. [1991] *Revolution, Economics & Religion*, Cambridge U. P.
- Young, B. [2000] Malthus among the Theologians, *Clio Medica*, No. 59.
- 高坂正顕 [1971] 『西洋哲学史』創文社。
- 中澤信彦 [2009] 『イギリス保守主義の政治経済学』ミネルヴァ書房。
- 中矢俊博 [1997] 『ケンブリッジ経済学研究』同文館。
- 橋本比登志 [1987] 『マルサス研究序説』嵯峨野書院。
- 柳沢哲哉 [2005] 「19世紀前半イギリスにおけるキリスト教と経済思想」, 『経済学史研究』47巻2号。

《Summary》

Malthus and Pope

— From the Perspective of the Chain of Being —

YANAGISAWA Tetsuya

This article presents the view that Malthus' theodicy was under the influence of eighteenth-century optimism, which originated with William King and widely spread during the century. The philosophical optimists and Malthus asserted the necessity of evils and sacrificed God's omnipotence rather than His goodness. The optimistic thesis provided the philosophical content of Pope's *Essay on Man*. Malthus cited two passages from Pope's *Essay* in the last two chapters of his first *Essay on Population*. These two *Essays* have a lot in common; for example, emphases on general laws, partial evils and diversity in nature, positive views of self-love and passions and so on.

Keywords: Malthus, Pope, Lovejoy, optimism, theodicy