

女性の慈善とバーボールドの曖昧な「公共心」 ～ユニタリアン文化のジェンダー問題

大石 和 欣¹⁾

Barbauld and Philanthropy: Gender, Unitarianism and the Ambiguity of the Public Spirit

Kazuyoshi OISHI

ABSTRACT

This thesis aims to configure the 'public spirit' as it appears in the political and poetical discourses of Anna Laetitia Barbauld, within the historical matrix of late-eighteenth- and early-nineteenth-century Britain. Her 'public spirit' was certainly deep-rooted in the Unitarian culture which expanded the moral principle of universal benevolence into the spheres of active philanthropy and political campaigns. We have to be well aware, however, that she, as a woman, did not necessarily share the same fighting grounds with her male counterparts, such as Joseph Priestley and Gilbert Wakefield: she also had to establish her literary status and political identity against the masculine culture of Rational Dissenters. This 'status of double dissent' inevitably rendered her position extremely ambiguous. Her discourse on philanthropic issues occupies an ambivalent ideological standing against the discourse of male dissenters, as well as against that of Evangelicals, such as Wilberforce and Hannah More. Her style and principle often correspond to those of Rational Dissent or those of other female philanthropists, and yet from time to time betray the feminised Unitarian virtue of disinterested benevolence deep down. I should like to examine the way in which her 'public spirit' emerges in her discourse, first in association with the feminine language of sensibility, then within the context of Unitarian philanthropy, including charity, education and political campaigns, and finally in relation to the Abolitionist campaign.

要 旨

本論考はアンナ・リテシヤ・バーボールドの政治的・詩的言説に看取できる「公共心」の輪郭を、18世紀後半から19世紀前半にかけての歴史的背景の中で画くことを目的とする。バーボールドの「公共心」は、慈善活動や政治運動という領域の中で普遍的善意という道徳的美徳を実行していたユニタリアン文化のなかに深く根ざしているのは間違いない。しかしながら、女性としてバーボールドは、ジョゼフ・ブリーストリーやギルバート・ウェイクフィールドのような男性ユニタリアンと同じ立場に立って議論をしたわけでもない。男性的な「理性的非国教徒」と一定の距離を保ちながら文学的・政治的アイデンティティを築き上げなくてはならなかったのである。この「2重の異議者」ともいべき立場は、彼女を極めて曖昧な存在にしている。慈善に関する言説を吟味すると、非国教徒男性の言説とも、またウィルバーフォースやハンナ・モアといった国教会福音派とも、イデオロギーの点で両義的な位置を保っていることがわかる。スタイルや内容からいって彼らのものと重なるところもあるが、しかし、その根底には女性化したユニタリアン的美徳である公平無私な善意が流れているのである。この論考においては、バーボールドの言説に浸透している曖昧な「公共心」を、まず女性的な感受性言語文化の中で、つぎに慈善、教育、政治活動といったユニタリアンの 'philanthropy' の領域で、そして最後に奴隷貿易廃止運動と絡めて吟味することにする。

¹⁾ 放送大学助教授 (「人間の探究」専攻)

「公共心」と「慈善」

サッカレーの娘、アン・サッカレー・リッチー (Anne Thackeray Ritchie) が書いたものに『巫女の書』(A Book of Sibyls, 1883) という小本がある。アナ・リティシア・バーボールド (Anna Laetitia Barbauld)、マライア・エッジワース (Maria Edgeworth)、アミーリア・オピー (Amelia Opie)、ジェーン・オースティン (Jane Austen) など18世紀末から19世紀にかけて活躍した代表的な女性著述家の生涯とその意義を簡潔に綴った小粋なエッセイ集である。その中のバーボールド論には、18世紀末の女性が共有した社会精神について興味深い考察がさりげなく記されている。19世紀半ば過ぎのヴィクトリア朝時代の女性たちはこそって慈善活動に熱をあげていたが、それは中流階級女性の活躍の場がまだほとんど社会的に認知されていない時代に果敢に政治論や奴隷貿易廃止論を公にしたバーボールドの世代とは何かが違う。そんな疑問を抱いていた時、年配の貴婦人がふと口にしたことから、「公共心」(public spirit)こそ老若問わず半世紀以上も前の女性たちを鼓舞していた精神的共通基盤ではないか、とアン・サッカレーは思いいたる。「バーボールド夫人は極めて激動の時代に生きたのであり、当時はひとりひとりの個人が、紛糾し大変動を被っている公事に共に関与したのです。彼女にとって、イングランドの運命、その法的正義、その繁栄が日々の糧の一部であったのです」。

もちろん18世紀末の女性がみな「公共心」に富んでいたわけではない。しかし、少なくともバーボールドを含めて中流知識人階級、とりわけ非国教徒の女性たちは、フランス革命や奴隷貿易といった政治・社会事象に関心を寄せ、活発に言論を公の場で行っていた。彼女たちの「公共心」は、ハーバーマス (Habermas) が男性中心的なものとして想定した「公共圏」においてさまざまな抵抗や軋轢を生みながらも、それを乗り越えて発露した特異な精神風土といえる²。それは、アン・サッカレーが同時代の人々に見た慈善心、つまりF. K. プロチャスカ (Prochaska) が研究したヴィクトリア朝に顕著な福音主義に裏打ちされた慈善心とは性質を異にする³。18世紀末の女性たちが共有した「公共心」は、「慈悲」(charity)という宗教的に動機づけられた狭義の慈善ばかりではなく、それを包摂した大きな社会的徳、激しい歴史のうねりのなかで人々や社会全体の繁栄や福利を追求していくという幅広い意味での「慈善(心)」(philanthropy)であったといえる。

本論考はバーボールドの「公共心」を、同時代の慈善や博愛に関する思想や歴史的文脈の背景内に位置づけながら、その思想的輪郭をなぞろうとする試みである。非国教徒ユニタリアンとしてのアイデンティティが彼女の「公共心」の基盤を形成していることは間違いない⁴。しかし、だからといって彼女の「公共心」

の歴史的意義が明らかになったとは言えない。最近のバーボールド研究に浸透しているマーロン・ロス (Marlon Ross) の「二重の異議者」という考え方は一つの手掛かりであろう⁵。確かに、バーボールドは非国教徒として国教会に「異議あるもの」(dissenter)であるだけでなく、女性であるがゆえにジョゼフ・プリーストリー (Joseph Priestley) やギルバート・ウェイクフィールド (Gilbert Wakefield) など男性ユニタリアンに対しても「異議あるもの」(dissenter)なのだ。だが、バーボールドは、男性ユニタリアン言語を借用して政治論議をしながらも古くさい女性像を擁護したり、さらに他の女性たちや国教会福音派と歩調を合わせながらもユニタリアンの信念を貫くために、とうてい彼女の「公共心」を、「男性 vs 女性」あるいは「国教 vs 非国教」という単純な二項対立図式だけでは捉えきれない。多面性を持つバーボールドの曖昧な「公共心」は、ハンナ・モア (Hannah More) やセーラ・トリマー (Sarah Trimmer) などの国教会系の女性たちやメアリ・ウルストンクラフト (Mary Wollstonecraft)、キャサリン・マコーレー (Catharine Macaulay)、アン・ジェブ (Ann Jebb) やメアリ・ヘイズ (Mary Hays) など非国教会系の女性たち両方の「公共心」と重なり合いながらも、その複雑さにおいて微妙なズレを示しているように思われる。

リチャード・ポルウィール (Richard Polwhele) が進歩的・急進的女性たちを「性を失くした女たち」として痛烈に風刺したとき、バーボールドが特別扱いされたのは示唆的だ。「老獪なバーボールド」と皮肉りながら、ポルウィールはすぐに脚注でこのユニタリアン女性詩人をウルストンクラフトら急進的女性と区別し、「純潔さと優雅さ」が彼女の詩文にはあり、「自信ありげな知性」よりは「はにかみ、頬を赤らめる謙虚さ」を備えているがゆえに魅力的であると賛美の言葉を重ねる⁶。バーボールドの存在は同時代の人間にとっても両義的なものだったといえる。その両義性は、「教育」、「政治」、「奴隷貿易廃止運動」といった幅広い意味での慈善、つまり 'philanthropy' の領域において、国教会福音主義者と非国教徒の女性慈善家とが共有した「公共心」を象徴すると同時に、両者との立場や意識のズレを拡大した形で露呈していると思われる。

感受性言語と慈善

バーボールドの「公共心」の曖昧さは、そもそも18世紀後半の女性と慈善との関係がイデオロギー的に錯綜していたことと関係している。いわゆる「感受性の時代」には、本来的に個人的・私的領域に属し、それゆえに次第に女性特有の徳と見なされるにいたった「情緒」、「感性」、「感受性」がやがて社会的な意義も担うようになっていった。と同時に、そこに既に「私」と「公」の領域の混交と矛盾が女性的徳を通して胚

胎していたのだ。社会的美德としての「感(受)性」(sensibility)や「情操」(sentiment)、「憐憫」(pity)、「共感」(sympathy)、「善意」(benevolence)といった感情は、18世紀における社会経済の活性化と繁栄のもとで慈善事業や慈善活動を未曾有の規模で活発にすると同時に、感受性文学をも流行させた⁷。1780年代以降になると、感受性が家庭性や女性を象徴する美德としてみなされる傾向が強まるのに加え、感受性を武器として女性が文学の領域に進出する機会を生み、さらに平行して慈善の領域にも女性が参加することを可能にした⁸。つまり感受性は、それまで家庭という私的領域に閉じ込められていた女性が、家庭性あるいは女性的美德を失うことなく、文学や慈善を通して社会的(時に政治的)な役割を担う口実を与えてくれたのである。それは女性が「公共圏」へ参入する突破口を提供したことに他ならない。

他の女性と同様にバーボールドの著述にも「感受性」と「慈善」とが複雑に絡まって混在する。感傷的・美学的な方向と社交的な方向という二対極に向かう「感受性」の両義的な性質が、その矛盾を抱えたまま「慈悲」や「慈善」という概念によって辛うじて繋ぎ合わされている。「快感を引き起こすさまざまな苦痛についての研究」(‘An Inquiry into Those Kinds of Distress Which Excite Agreeable Sensations’)は、貧民など心を痛ませる対象が引き起こす感情を、「恐怖」(fear)、「憐憫」(pity)、「優しさ」(tenderness)、「共感」(sympathy)とに区別した18世紀に典型的な感受性論である。虚構を通して読み手の心に憐憫の情をかき立てるためには、「憐憫の対象」から卑しさや不快さをすべて削除すべきだとバーボールドは論じる。

もし貧困がありのままに描写されたなら、私たちの繊細な感情は衝撃を受けるでしょう。ですから、憐れみを喚起するために貧窮を描写するなら、それにつきもののぼろ服や汚れ、不潔な格好や卑賤な生業といったものは常に隠しておく必要があります。苦痛が生じるのは、惨めな状態を想起することからであり、幸運の高みから転落してしまう衝撃的な恐怖からなのです。(Works 2: 222)

結局のところアリストテレスの悲劇論を援用した18世紀ピクチャレスク理論の焼き増しにしか聞こえない節もあるが、バーボールドは決して感傷に耽溺したり、一過性の感覚的刺激の享受を助長しているわけではない。むしろ人間の心が、慈善活動など社会への行動に結びつかないまま、困窮している人々の状況に対して無感覚に麻痺していくことに警鐘を鳴らしているのである。「悔恨、高潔さゆえの羞恥心や憤怒の気持ちの覚醒、道徳的誠実さの情熱は、行動につながらないのであれば、繰り返し湧き起こるたびに少しずつ鮮烈さを失い、やがては心が硬化し無感覚になってしまうのです」(2: 227)。

『イギリス小説家選集』(The British Novelists, 1810)

を編纂したとき、バーボールドはこの感受性原理を小説論に応用する。

困窮状態に対する善意と感受性は、ほとんど常にこの種の現代作品において強調されている。そして、現代の洗練された物腰や、あらゆる現代の不品行のさなかにあつて際立つ慈愛の精神のほとんどは、現代の戯曲や小説によつてもたらされた先入観のおかげであると言つても言い過ぎではないでしょう。女性の貞節への敬意、寛大さ、そして自己犠牲の精神がしっかりと人々に教え込まれているのです⁹。

小説は人々の起居振る舞いを洗練させると同時に、「善意」と「感受性」を養い、「寛容さ」と「自己犠牲の精神」を植えつけることで、社会一般の風俗習慣を改善し、そして「慈愛の精神」を実践する風紀を作りあげていく。それがバーボールドの理念である。同時代のフランシス・バーニー (Frances Burney)、エッジワース、エリザベス・インチボールド (Elizabeth Inchbald)、アン・ラドクリフ (Ann Radcliffe) といった女性作家たちの作品にみられる優れた趣味と道徳性を、同じ女性としてバーボールドは高く評価する¹⁰。女性の社会的役割が不明瞭だった時代において、大規模な小説集を編纂し、女性の感受性言語を社会的な美德として積極的に位置づけ、促進しようと試みたことは特筆に値する。彼女は『雑記集』(Miscellaneous Pieces, 1773)や『家族の夕べ』(Evenings at Home, 1792-96)でも慈善や善意に関連する挿話を語る際に、不快な描写を避けつつ慈善的な行動へと読者を促すために腐心している形跡がある。それは自らの感受性論を実行していることに他ならない。

姪のルーシー・エイキン (Lucy Aikin) は、バーボールドの後年の著作に顕著な性質は「パトス」(pathos)であると説明するが、それが本能的な情緒ではなく、「信念と省察が徐々に結実したもの」であると定義しているのも、上述の感受性原理で説明できる (Works 1: lxiv)。が一方で、それは分裂を孕んだものでもあった。詩作品においては、社会的美德と非社会的感傷性の両面を持つ感受性が、「慈善」行為の原動力として、しかし矛盾を抱えたままもっとも顕著に示されている。「哀歌」(‘Dirge’)、「失意」(‘Dejection’)、「夏の夕べの瞑想」(‘A Summer Evening’s Meditation’)といった18世紀的な題名が詩集に並んでいることだけでも、彼女が古典的文学修辞を借用し「感受性文学」の枠組みの中で詩作していることは明らかだ。「貧しきものへ」(‘To the Poor’)は、政治的意図をもった行動的慈善心が発露したもののだが、社会的美德としての感受性、つまり慈善の動機としての感受性が、最終的には感傷性のためにもろくもその基盤を喪失してしまっている好例である。「苦難の子よ」(1)という呼びかけではじまるこの詩は、貧しい人々を愚弄するような国教会牧師の説教に対する

怒りを直接的動機として書かれたものだが (Works 1: 193)、詩の後半にいたると、貧者を擁護し為政者を批判するのではなく、弱った貧者に重い苦しみに死ぬまで耐えるようにと言葉をかけるだけで終わってしまう。貧困の根源的理由の根絶や困窮者の救済といった行動的慈善心は、この詩的言説において、結局のところ感受性言語によって無効にされてしまっている。「公共心」に根ざしたバーボールドの慈善心は社会へとベクトルを向けながらも、感受性言語に内在する非政治的、私的情緒への嗜好に絡め取られてしまったのである。オリバー・ゴールドスミス (Oliver Goldsmith) の詩を読んで詠った『『廃村』を読んで』 ('On the Deserted Village') でも、感受性言語が「貧しき者たちの庇護者」(13)としてのゴールドスミスを慕う感傷的情緒に墮してしまっている。ウルストンクラフトはこうしたバーボールドの分裂した言語を敏感に感じ取っていて、部分的にはバーボールドの詩を肯定している一方、感受性文化による女性の知性抑圧の例としてバーボールドの「虚飾の花をもつ女性へ」 ('To a Lady, with Some Painted Flowers') を取り上げ非難しているのは当然といえば当然かもしれない¹¹。キーチ (Keach) は「貧しきものへ」はバーボールドの詩というよりハンナ・モアの詩に聞こえるとその保守性批判的にとらえるが、重要なのは非国教徒とはいえ女性であるバーボールドにとって、慈悲や慈善を説く際には感受性言語とそれを含む修辞に依拠せざるをえなかったことであり、それは必然的に矛盾した言語文化を胚胎していたという事実であろう¹²。

ユニタリアンの博愛主義 (Philanthropy)

バーボールドの「公共心」は感受性文化以外の領域、特に宗教的な枠組みの中でも考察する必要がある。その際に、'philanthropy'の意味が1790年代に極端に政治色を帯び、それが彼女の帰属するユニタリアン文化と深い関わりをもっていたことは無視できない。ギリシア語で「人類愛」を意味する 'philanthropy' が慈善事業の意味にも転用されだしたのは、イギリスの経済・産業発展が著しい18世紀半ばに感受性文化が浸透し、慈善活動が興隆する時期と重なっている¹³。だが、キリスト教的な意味を付されたラテン語源の 'charity' とは異なり、ギリシア語源の 'philanthropy' には政治的な意味が付随することになる。差別的な愛、つまりえこひいきをする政治制度に対して、全ての人の自由と平等を保障する政治制度を形容する美德が「博愛」(philanthropy)として対峙されるのだ。フランス革命が掲げた理念の一つである 'fraternity' と同義といえよう¹⁴。18世紀後半に英国でより頻繁に使われたのは「公平無私な善意」(disinterested benevolence) や「普遍的善意」(universal benevolence) であり、これらの特殊用語は、1790年代になると 'philanthropy' や 'fraternity' とともにフランス革命の理想を支持し、英国内の政治制度を批判するための符丁として流布す

ることになる¹⁵。その大半がバーボールドの属するユニタリアン派という非国教徒による言説においてであった¹⁶。

三位一体を否定し、キリストを完璧な人間的美徳そのものとしてみなすユニタリアンたちは、非国教徒の中でも「理性的非国教徒」(Rational Dissent)といわれるほど極めて合理的な知性と倫理観をもっていた。それゆえ国教会や政府の道徳的腐敗には批判的であり、小数宗派ながら、鋭利な知性を武器に自分たちの大儀名分を活字化して社会へ訴える影響力においては突出していた。リチャード・プライス (Richard Price)、プリーストリー、ウィリアム・ゴドウィン (William Godwin)、ウルストンクラフトといった1790年代の代表的急進主義者のほとんどは、「理性的非国教徒」かその仲間であり、彼らの著述の多くはユニタリアン出版者ジョゼフ・ジョンソン (Joseph Johnson) によって出版され、ワーズワース (Wordsworth) やコールリッジ (Coleridge) などのロマン主義詩人の政治言説にも濃厚な影響を及ぼした¹⁷。

この政治的宗教性がアンナ・バーボールド (旧姓 Aikin) の「公共心」にも潜む。教育環境からいって彼女はユニタリアン文化の純粹培養物とっていい。少女時代から結婚まで彼女が過ごしたウォリントンにはユニタリアンのアカデミーがあり、父ジョン・エイキン (John Aikin) がそこで言語と純文学、後に神学を教えていたため、その宗教的・学究的環境がそのまま彼女の知性と精神を形成する環境になったからである。そこにはエイキンやプリーストリーを初めとする優秀な学者が集い、古臭い古典学中心のオックスフォードやケンブリッジに対して、英文学や政治経済学など先進的・近代的教科を教えていた。そのためオックスフォードやケンブリッジに入学できない非国教徒のみならず、『人口論』で有名なマルサス (T. R. Malthus) や後にアンナが結婚することになるロシュモン・バーボールド (Rochemont Barbauld) などのように、国教徒でありながらも進歩的な考え方を持つ家庭の子弟が寄り集ったのである¹⁸。真理を追究するウォリントンのような非国教徒のアカデミーは、当然のことながら言論に関しても極めて自由な雰囲気があり、'Republic of Letters' ともいべき一種の文化圏を形成していた¹⁹。女性であるという理由でアンナは講義に出席することさえなかったが、ユニタリアンには女性を男性と同等の知的パートナーとしてみなす傾向が強く、彼女はそうした女性の教育にも極めて熱心である共同体の恩恵を受けた。父親のエイキンは娘に男子学生と同等の教育を自宅で与え、兄のジョンもまた、女性は決して無知な男性の付属品ではなく、分別と叡智とを身につけたパートナーになるべきであると説き、『雑記集』などを妹と共著で世に送り出した²⁰。ユニタリアンは独自の社会集団を構成し、その密接なネットワークが教育や社交のみならず、公的活動の基盤でもあったわけだが、均質性を必ずしも保っていたわけではない。信条や社会観には多少の温度差があ

った。ジョン・エイキンはアリウス主義者といわれながらも信条に関しては敢えて明言を避けていた。しかし、後輩のプリーストリーは次第にソツツイーニ主義者として論戦を繰り広げた。ディーダー・コールマン (Deirdre Coleman) が指摘するように、アンナとそのプリーストリーの関係もまた緊張関係を孕んでいた²¹。親友メアリの結婚相手ということもあり、彼女はプリーストリーとも交流を深めるが、彼の極端な男性的ソツツイーニ主義には露骨な反感を示す。知性豊かなユニタリアンとはいえ、男性ユニタリアンに顕著な「論争好きな気質」や、「感じる」ことを完全に否定した理性的信仰には疑いの目を向けていたバーボールドにとって、キリストの神格を全面的に否定するプリーストリーのソツツイーニ主義は、「抽象的」(Works, 2: 238) で、「冷たく、情味にとほしい」(2: 240)、いわば「寒冷地帯のキリスト教」であり²²、魂を魅了する宗教的熱意が欠如しているように思われたのである²³。1767年にプリーストリー家を訪問した際に、実験室で籠に囚われたネズミをみたバーボールドは、囚われの身を嘆くネズミが自由を求める詩「ネズミの嘆願」(“The Mouse’s Petition”)を書く。動物愛護は感受性文化の表徴の一種であるが、現代の動物愛護運動を想起しそうなほど苛烈に解放を要求するネズミの言葉には、複数の意味が込められているといえよう。まず第一に、宗教的感受性を欠いたプリーストリーのソツツイーニ主義への反発がある。それは動物愛護という形を借りてあらわれた感受性、さらには女性感受性文化、そして感受性を基盤にした信仰心の称揚と擁護でもあるのだ。しかし、その一方で、自由を擁護すべき非国教徒として動物実験するのは道徳的矛盾であるという政治的メッセージが含まれている。フランス革命の余波により政治改革運動が高まる1790年代前半には、この詩は非国教徒の法的差別撤廃や圧制からの国民の解放という政治的メッセージを含んだものとして政治パンフレットに頻繁に引用され広く人口に膾炙するにいたる²⁴。ひるがえって極端なまでに理知的な男性ユニタリアンであるプリーストリーの目からみれば、「感(受)性」(sensibility)や「情操」(sentiment)や「共感」(sympathy)、あるいは「社交性」(sociability)といった「感受性用語」を頻用したバーボールドの言説は、福音主義的な響きを持ち、それは強いては国教会への寝返りのようにさえ映った²⁵。事実、バーボールド自身、予定論、贖罪や改宗経験の賛美はしないものの、男性ユニタリアンたちの極端な合理主義に対する不信感を、国教会内の福音派 (Evangelicals) と共有していることを認めている²⁶。

プリーストリーと同じくユニタリアンの代表格であるギルバート・ウェイクフィールドの「公衆礼拝の便宜性・妥当性についての質疑」(An Enquiry into the Expediency and Propriety of Public or Social Worship, 1792) に対しても、バーボールドは厳しい反駁を加える。信条だけでなく貧者への眼差しという

点においても、ユニタリアン内には不協和音が聞こえてくる。信仰は個人的なものであり公的な場での礼拝は不要だというウェイクフィールドの極端な立場は、他のユニタリアンからも批判を浴びたが、バーボールドは慈善という観点から批判する。教会での礼拝は、同じ信仰のもとに身分や性別や年齢の区別なく同列に集う「公民的な集会」なのであり、貧しい人々にとっても「権利」なのだ彼女が論じる (Works 2: 446)。彼らは礼拝に参列することで、市民としての「義務」や「権利」を学び、秩序ある言語やマナーを身につけ、一方富裕な人々は慈悲と慈善精神を学ぶ社会的教育を受けるのだ (2: 445)。

社会の底辺にある人々を人間らしくし、彼らのマナーを秩序があり礼儀正しい市民生活に合致したものにしていこう [礼拝参列の] 効果は、よくものを考えてみる人にとっては明らかである。 [中略] 貧しき人は、階級の違いにもかかわらず、そして明らかに自分が卑賤な身であるにもかかわらず、生きていく際に真に価値あるものすべて、創造主の御前にて人間が望むすべて、つまり健全な精神と、健康的な体、そして日々の糧が、自分が望んで努力すれば手に入る状態にあることをそこで知るのである。そして、来世で受け取る大いなる遺産に関しても、自分の見込める持分が上の身分の人たちと比しても決して劣らぬほど多いことを知るのである。跪拝から立ち上がったとき、彼は自分自身が一人の立派な人間であることを感じるのである。仰々しさのない哲理、騒乱とは無関係な自由の精神を身につけるのだ。集団での礼拝が執り行われれば、そのたびに実質的に人権宣言がそのなかに含まれているのだ。

(2: 442-3, 447-8)²⁷

このような見方には、比較的富裕なユニタリアンのどこか恩着せがましい中流階級のイデオロギーが含まれているし、論点自体キリスト教徒としては当然のことでさえある。しかし、神の御前で執り行う礼拝には貴賤の区別はなく、「人権宣言」でもあるという言葉には、当時のフランス革命をめぐる議論を考えれば濃厚な政治色が塗りこめられているのは明白だ。加えて、当時盛況を催していた日曜学校で、礼拝参列が貧しい子女たちの身だしなみを整え、規律ある生活へ導き、「義務感」、「道徳観」、「分別」を身につけさせることに実際成功したことを、自論の正しさを証明する論拠としてバーボールドは力説する (2: 443)。女性として社会的弱者の味方をし、マナー向上やコミュニティにおける福利向上という立場から、貧しい人々にとっての礼拝の意義を説き、著名な男性ユニタリアンに出版した言説によって反論を試みているのは極めて異例のことである。

バーボールドがこのように慈善や社会の福利に対して積極的に関わるようになった隠れた影響として、監

獄改善の功労者ジョン・ハワード (John Howard) の存在がある。フランスにおいて悲惨な投獄経験があるハワードは、1773年にベッドフォードの州知事に任命されると、私財を投げうって近隣地域、ついでイギリス全土の牢獄調査を開始する。翌年には調査結果を踏まえ、チフス予防のための換気と牢番の賃金制度導入を含む監獄の改善法案を作成し国会で成立させた。1775年からはオランダからトルコ、ロシアまでヨーロッパ全土の監獄を自ら調査し、帰国後は再度イギリスの監獄の確認調査を行い、1777年に『イングランドとウェールズにおける監獄の状況』(*The State of Prisons in England and Wales*) を、1787年には『ヨーロッパにおける主要な隔離病院』(*An Account of the Principal Lazarettos in Europe*) を世に著して監獄や病院の改善を訴え続けた。1790年にロシアの陸軍病院を視察中チフスに感染して死亡するまで活動し続けたハワードは、慈善家の鑑といえる。会衆派教会主義者でありながらストーク・ニューウィングトンのアカデミーで教育を受けたため、ユニタリアンたちとの交流は若い頃からあったし、ウォリントンにも頻繁に来訪しエイキン家とは懇意であった²⁸。『イングランドとウェールズにおける監獄の状況』は、文筆が不得手なハワードを、医者であり『病院に関する考察』(*Thoughts on Hospitals*, 1771) の著者でもあったジョンが、専門家の立場から助言をし、執筆を手伝って書き上げたものである²⁹。その際にジョンだけでなくバーボールドも含めたエイキン家全体が、ハワードのメモから草稿への書き起こしや校正に携わった可能性は極めて高い³⁰。

彼女の詩のうち「公共心」が最も力強く発露した二つの詩、奴隷貿易廃止を訴える「奴隷貿易廃止法案否決に際してウィリアム・ウィルバーフォース氏に宛てた書簡詩」(‘Epistle to William Wilberforce, Esq. on the Rejection of the Bill for Abolishing the Slave Trade’, 1791) やイギリスの道徳的腐敗を嘆く『一八一一年』(*Eighteen Hundred and Eleven*, 1811) では、ハワードの霊が呼び起こされる。奴隷貿易廃止運動に関わったこの時代の慈善家といえば奴隷貿易廃止の立役者トマス・クラークソン (Thomas Clarkson) やウィルバーフォースが著名ではあるが、ハワードの名前が挙げられるのは特段異例ではない。ハワードの慈善心は、「友なき人々の友」であり、「寛大なる集団」を率いる理性的非国教徒に顕著な美徳そのものなのだ(‘Epistle’ 110)。さらに、バーボールドの場合にはより個人的な感情と意味が含まれている。ハワードにはまるで「守護霊への敬意と愛情」のようなものを常に抱いていたし、さらにロシュモン・バーボールドとの結婚直前に友人への宛てた手紙の中では、「あなたが言うように、時すでに遅すぎだわ。ハワード氏をお慕いすべきだったと思う。」と赤裸々なまでの愛情の告白までしている³¹。『家族の夕べ』に収められた「真の英雄的行為」(‘True Heroism’) では、ハワードは監獄を改善しチフスから全人類を救い、イギリスだけ

でなくヨーロッパ中を啓蒙した真の英雄であると讃えられている。「彼の人生は英雄的行為そのものであった」と綴る文章は兄ジョンのものだが³²、戦争で人々の生活を破壊し勝利するのではなく、自らの命を賭して遍く人類の平和と幸福に貢献する英雄的博愛精神、と賞賛されたハワードの慈善心は、バーボールドの公的言説の根底に脈打っている理想である。それはユニタリアンにも共有されうる社会的美徳の理想であったと同時に、バーボールド個人にとっては実在した行動的博愛精神の理想そのものであったのだ。

したたかなユニタリアン教育者

バーボールドの曖昧なユニタリアン博愛精神は、教育という領域においては、その両義性ゆえに特別な効果を発揮すると同時に、「公共圏」の中で生き残る重要な戦略として機能していた。特に国教会との緊張をはらんだ関係の中では、極めて便利なカモフラージュともなりえたのである。異なる宗教文化とも積極的に接点を保ちつつ、それでいて非国教徒の政治・宗教的大儀を確保しなくてはならないのに加えて、バーボールドの場合は女性ゆえに二重の意味で両義的スタンスを保つ必要があったからだ。もともとリベラルな気風のあるウォリントンには宗派制約的性質は希薄だったし、集う人々にも国教会の人々さえいた。バーボールド自身ハンナ・モアやウィルバーフォースのような国教会内福音派の人々とも親交があったし、もともと国教会に帰属した夫のロシュモンを通して比較的リベラルな国教会の人々との親交を保っていた³³。二人が開校したバルグレイブの学校には、名高い『子供の教科書』(*Lessons for Children*, 1778-88) や『子供用賛美歌集』(*Hymns for Children*, 1781) の著者・教育者としてのアンナの資質を信頼して、宗派を超えてさまざま家庭から子女が送り込まれた。中流階級、とくに知的専門職の家庭の子女が中心だが、貴族の子女も含まれていた³⁴。母親と子供のおしゃべり (chit-chat) を基本にした彼女の子供用教育書は、表面的には政治性や宗派的な要素はなく極めて中立的であり、それゆえに大成功を収めた。それがきっかけで読みやすい大きな字と文体を小冊子に印刷した子供用の本が爆発的に流行しだし、モアやトリマーの慈善教育や日曜学校までも感化を受け³⁵、さらに彼女の影響は海を越えて19世紀末のアメリカにまで及ぶ³⁶。

そうした背景を踏まえながらセーラ・ロビンズはマルクスの意見に同意しながら、バーボールドの『子供の教科書』がヴィクトリア朝期に典型的な中流階級の家庭的イデオロギーをすでに子供たちに植えつけたと指摘する³⁷。この見方は誤りではないが、中流階級女性すべてが同じイデオロギーを共有したわけでもないし、またその背後に潜む動機まで同一であるわけではない。教育の内容は無宗派・無党派であっても、バーボールドにとって教育自体に重要な政治的・宗教的意義があったことは明らかである。『子供の教科書』で

お金の社会的機能を説いたり、『家庭の夕べ』において「勤勉さ」や社会的「有用性」の美德を訴えたり、媚び諂う輩だけがおいしい分け前にありつける社会福祉制度を暗に批判したりする³⁸。そこには中流階級的なだけでなく、ユニタリアン女性としての体制批判精神が宿っている。子供の本こそ抑圧と自由、道徳と政治といったさまざまな力学が無秩序に働く「知の磁場」であるのだ³⁹。「教育について」(‘On Education’)において、彼女はモアの『中流階級の人々のための物語集』(*Stories for Persons in the Middle Ranks*, 1819)および『一般の人々のための物語集』(*Tales for the Common People*, 1819)に言及し、特定の階級のみを対象に教育を行うことの非妥当性を指摘する。こうした批判の背後には、教育とは「一人の人間があらゆる習慣、信念、教養に関して今現在の状態にまで陶冶されてきた過程全体」を意味するものであり、そして全ての人間を対象にすべきであるという博愛精神が潜在的動機として働いている(*Works* 1: 306)。彼女の教育の対象は人間だけにとどまらず国教会、しいては国家そのものまで包摂する。「国家は、個人の集合体としてとりまく状況により教育される」(2: 320)という彼女の主張は、国家・社会の風紀や道徳は市民各個人の責任であり、それは結局人々の教育の結果だということなのだ。バーボールドがフランス革命を支持した理由の一つは、革命が「教育の大革命」につながると期待したからである(2: 159)。理想的教育機関としてのウォリントンアカデミーが念頭にあるのは間違いない。『集会・宣誓法撤廃の反対者へ告ぐ』(*An Address to the Opposers of the Repeal of the Corporation and Test Acts*, 1790)において非国教徒の法的平等を否定した人々を批判するとき、やはり非国教徒の優れたアカデミーが想起され、「健全な修養と規律」によって道徳的に優れた教育を施されるならば、やがては国教会の子弟も皆アカデミーに寄り集うことになり、やがて国の法律も変わることにすると主張する(*Works* 2: 365)。このユニタリアンの反骨精神が、母親による子供の教育という女性的領域において、無党派・無宗派を装って発揮されたのがバーボールドの教育本なのだ。

国教会と非国教会の共通性は表面的なものであり、裏には特権ゆえに墮落した国教会(=政府)統治下の社会の改革改善というユニタリアン特有の政治・宗教的動機が、バーボールドのさまざまな「公共」的活動の背後に見え隠れする。「信仰心の嗜好、宗派、そして既成権力組織についての考察」(*Thoughts on the Devotional Taste, and on Sects and Establishments*, 1775)では、信仰熱の歴史的浮沈を辿りながら非国教会の社会的意義を説く。国教会への対抗勢力として非国教会の宗派は信仰・風俗などの多様性とバランスを確保しているが、その立場は極めて弱く、社会的・政治的差別下で辛酸を舐めているのだ。しかし、それゆえにより堅固な倫理観と正義感を体現しているとバーボールドは指摘し、非国教徒の精神的優位を力説する。少

数ではありながらも非国教徒による「あらゆる偉大な精神的尽力——改革精神、不屈の精神、そして苦難にあっても堅固な志操」(*Works* 2: 255)は、腐敗する宗教組織を批判する重要な精神的基盤として常に機能し、それゆえに社会全体の問題をあらため、よりよい社会を築く原動力になると唱える。「既成権力組織が腐敗すればするほど、時代が放蕩になればなるほど、非国教会の宗派は常に厳格になり、その分だけ社会に有用になるのだ」(257)。それゆえに異なる宗派、信仰形式の許容と相互理解が重要であるというのがユニタリアンとしてのバーボールドの論旨だ。腐敗したと考える国教会への抵抗力として自己の宗教の再定義を図ることが彼女の出发点であり、広義への慈善へといたる「公共心」の根底にあったのだ。彼女の教育に対する計り知れない貢献は、彼女の「公共心」にさらに大きな意義を加えると同時に、その政治的座標軸をますます重層化しているのだ。

「性」を失くした「公共心」

バーボールドのユニタリアン的「公共心」は、政治論においてもっとも辛辣かつ大胆な形で顕れる。プライス、プリーストリー、ウェイクフィールドなどのユニタリアンは、フランス革命後に反動化を強めていく政府を公然と批判し、バーボールドもまた同じ言語文化の枠内で体制批判を試みた。それは彼女の「公共心」についてのジェンダーの問題をややこしくする。非国教徒の公的活動を制限した「集会・宣誓法」の撤廃法案が1790年の国会で否決された際に、バーボールドは『集会・宣誓法撤廃の反対者へ告ぐ』を著し、反対派の人々を批判する。差別撤廃は「利益を獲得しようというより、恥辱の烙印をとり除こう」とすることに他ならないと冷静に論じ(*Works* 2: 356)、結局のところ非国教徒が差別を受けるのは彼らが国教徒よりも知能的かつ倫理的にも優越しているがゆえであり、従って名誉なのだと皮肉る⁴⁰。そして、国教会の人々が自分たちの業績を読み、認め、それを範とすることで、やがて法律も変わるだろうという。

もしも、われわれの振る舞いが穏和で、会話が優れて節度あることによって、といっても優れた節度においてわれわれはこれまで常に誉れ高かったが、もしもわれわれが文藝に親しむことにより、そしてあなたがた法案反対者がすぐにもわれわれに認めたがる熱烈に自由を愛する精神により、われわれが尊敬を受けるに値するなら、われわれはその敬意を享受しよう。われわれ非国教徒の著述家の書くものが堅実で、優美で、あるいは力強ければ、あなたがたはわれわれの書物を読み、われわれの心情を受け入れるだろうし、あなたがた国教会の牧師でさえ時折は非国教徒の道徳的原理が「正しいと説明する」ことを厭わなくなるであろう。われわれが新たな哲学的発見によって世の

中を啓蒙するならば、あなたがたはその才能に相応しい敬意を知らず知らずのうちにわれわれに払うことになるだろうし、外国での社交においてお国自慢をする際にわれわれの名前を得意気に言いふらすことであろう。(2: 365-66)

「勤勉さ」のような中流階級的美徳をもっとも豊かに体現しているユニタリアンのような非国教徒こそが、国民の教育を推進し、社会をよりよくする原動力であるという自負の念が文章には溢れている。ユニタリアン特有の明晰な知性と冷徹な理性に裏打ちされた議論は、非国教徒のみならず国教徒からも絶賛（あるいは逆に酷評）された。しかし、匿名で公表したために、誰も最初は女性が書いたものとは思わなかった。その意味では「性を失くした」言説といえよう。

対仏戦争が始まった1793年に反戦論を公にしたが、これにも言説とジェンダーの問題が絡んでくる。『政府の罪と国民の罪』(*Sins of Government, Sins of the Nation*, 1793) は、いわゆる「平和の同志」(Friends of Peace) ともいわれるユニタリアンも多く含まれた当時の平和主義者による反戦論の一つである⁴¹。戦争勝利祈願のために国が全国民に断食を求めたことに対してバーボールドは怒りを露わにするが、女性が、しかも男性的言語で「説法」(sermon) という宗教言説の形式を借り、「公共圏」で反戦論を行ったのは異例である⁴²。戦争が経済を混乱させ、人々の生活を圧迫し、貧しい人々は強制されなくてもすでに断食せざるをえない生活環境にあると彼女は指摘する。社会が注目すべきなのは勝利に酔いしれる英雄でも、傷を負い苦しんでいる将校ではない。無理やり入隊させられ病と疲労に侵された兵士であり、息子あるいは夫を失い涙にむせぶ母親あるいは妻なのである。

わたしたちは、一人寂しく嘆き悲しむ彼女の数え切れない涙の雫について思いをめぐらさなくてはならないのだ。彼女の気持ちを分かちあう唯一の人間が傍らから奪い去られてしまったのだから。軍歌が鳴り響いても、彼女の気持ちは乱れるばかり。長い月日が過ぎても、愛しい人は帰ってこない。彼の墓石に悲しみを託つこともない。彼が戦死したのかどうか分からないのだから。(Works 2: 401-02)

母親そして妻という女性にその焦点が当てられているのは他の反戦論や反戦詩の中にも使われるモチーフでもあり、その点必ずしも女性的とは言い切れない。しかし、社会的弱者へ視線をむけ社会の幸福を取り戻すことがバーボールドの反戦理由であり、その上で「善意の信条」(2: 411) を確立しようとしているのだ。それは倫理学の専門書に書いてあるものでもないし、「大きく胸ふくらむような感情」(2: 411) でもない。政治的原理ではあるが、自己犠牲に支えられた社会福祉実現に必要な行動原理なのである。

それは、本当の犠牲を払うよう促してくれる善意の信条であり、実際に役に立とうとする政治的信条であり、周囲を取り巻き、しばらく逃れて安心することなどできないあらゆる難儀な社会変動のさなかにあってもわたしたちを慰め、支えてくれる宗教的な信条である。(2: 411-2) .

ユニタリアンらしく、簡潔で明快に論理を展開し、「善意」と「宗教」という道徳的美徳を懸命に世俗的な「政治」の領域でも現実的かつ有効に実現しようとする態度がここにある。ウルストンクラフトによるパーク反論『人権擁護論』(*A Vindication of the Rights of Men*, 1790) が女性による反体制的政治論の真っ先にあげられることが多いが、「性」を抹消した精緻な議論と文体という点でバーボールドの方がはるかに上をいっており、より「理性的非国教徒」の言語文化を忠実に反映している。

フェミニスト or アンチ・フェミニスト?

ここまで論じるとバーボールドをウルストンクラフトの上位に置き、彼女もまた男性的言説の修辞を取り込むことで、男性中心の「公共圏」参入を果たしたと論じたいが、問題はそう単純ではない。男性的政治論説を公にする際に彼女が常に匿名である理由は、一つには政治言説に女性というジェンダーは不適切であるという当時の慣習に迎合したということもあるが、それと同時に、ウルストンクラフトとは逆にジェンダーを敢えて政治の領域から消し去る意図があったと考えられる。『集会・宣誓法撤廃の反対者へ告ぐ』においては、非国教徒の誠実さや清廉さによる「社会風紀の改善が家庭内へ」といたり、「さまざまな慎み深い家庭的美徳」と「夫婦の幸せ」をもたらすよう女性らしい期待を表明するが(Works 2: 375-76)、それは一瞬のことで話題はすぐに国家の法的美徳へともどる。まるで女性は社会の維新、行政改革ということ語るには不適切であるかのようである。つまり、女性としての言説であることを完全に消去しているところにこそこの政治論の意味がある。

そもそもバーボールドは女性が政治的領域に口を出すべきではないと考える傾向が強い。1784年の選挙でデヴォンシャー公爵夫人などウィッグ領袖の妻たちが、夫たちのために街頭や居酒屋までに繰り出して選挙運動したことに眉を顰めていた(2: 25-26)。また、女性のための教育機関設立や女性雑誌発刊といったフェミニスト的な企画に対しては、はっきりとした拒絶反応を示した。バーボールドの政治言説の匿名性は、ジェンダーを隠蔽するだけでなく、女性としての彼女の政治的立場を曖昧にする隠れ蓑である。しかし、それにより、ウルストンクラフトを代表とするようなあからさまに女性と政治について議論する女性たちから巧妙に距離を保ちながら、「公共圏」の一員として堂々と論を唱えることができたのである。

しかしながら、どこまでバーボールドがこうした政治的言説の中でジェンダーを消去できたかは疑問である。当時の書評を眺めると、『政府の罪と国民の罪』については、「堅固な論理力」とか「痛烈な風刺」という男性的性質と平行して、「優雅さ」だとか「上品さ」とか、「感情の並ならぬ迸り」といった女性的性質をも見出されていることは⁴³、たとえ匿名で男性的政治言説の修辭を利用したとしても、女性の文体に特徴的なスタイルや表現までは完全に消し去ることはできなかったことを意味する。とすれば、彼女の意図的ジェンダー隠蔽には限界があったということになりはしないか。

1790年代の政治論以外の彼女の言動を眺めてみても、彼女が女性の権利擁護とは距離をもっていることはより明白だ。エリザベス・モンタギュー (Elizabeth Montague) が1786年に文学を中心にした女学校を設立すべくバーボールドを誘ったとき、彼女や、そうした教育は女性を男性にとって「いい妻やふさわしい伴侶」に育てることにはならないとして断る (*Works* 1: xviii)。「女性の慎み深さの矩を越えてしまった」自分自身の教育は特殊であって、「他の女性にとっての標準とはなりえない」と明言し、女性の知識や知性は「注意して隠している間は目にもみてもらえるだけで、あからさまに誇示するようなことをするなら嚴重に処罰される」べきだ説く彼女の言葉は、フェミニストどころか旧態依然として頭の固いアンチ・フェミニストにしか聞こえない (1: xix)。親や兄弟の会話から知識を学ぶことで十分だという彼女の議論は、「文学的知識は男性には必要不可欠な義務だが、女性には望ましい嗜み程度のものでしかな」く、それは「心を磨き、豊かにし、情操を洗練させ、適切な会話の題材を貯える」のが主な目的であるという『若い女性たちへの遺産』 (*Legacy for Young Ladies*, 1826) での主張と通底する⁴⁴。女性の教育の重要性だけは否定しないものの、結局18世紀的な女性教育の枠組みから一歩も外に出ていないといってよい。エッジワースが父リチャードとともに女性のための文芸雑誌を企画した際も、バーボールドはモアやヘイズなど両極端の立場にいる女流著述家たちが、自分たちと同じ雑誌に寄稿するとはとうてい期待できないし、さらに女性だけ集まって「男性と闘争を引き起こす」のは有益でもないし、相応しくもないという理由で拒否する⁴⁵。

こうしたバーボールドの優柔な立場を考えると、「女性の権利」(‘The Rights of Woman’) といういかにも過激なまでにフェミニスト的な題名の詩が、期待はずれなほど保守的な内容で終わっているのも頷ける。出だしは女性の男性に対する優位を高らかに謳いあげるが、最後の二連にいたって女性は怒りや傲慢さや野心を抑え、男性と「別々の権利」を要求するのではなく「自然が教えるように」お互いを愛するべきと論点がすり変わってしまう (31-32)。ウルストンクラフトの『女性の権利擁護論』 (*A Vindication of the Rights of Women*, 1792) と比較するに値しないほど

の趣旨である。バーボールドは18世紀の男性中心的見方を女性教育に押し付けるジェームズ・フォードイス (James Fordyce)、トマス・ギズボーン (Thomas Gisborne) やジョン・グレゴリー (John Gregory) と同じく「保守的」であると、ジェーン・マクダーミド (Jane McDerimid) が論ずるのは極端に聞こえるが、否定しきれない面もある⁴⁶。

それでもバーボールドが古いタイプの女性教育論者と決定的に異なるのは、女性の知力については決して否定的見解を示さないことである。男性中心的「公共圏」にあからさまに抵抗を試みることはないにしても、その中で女性が最大限の知的活動をするには積極的な意味を見出そうとしている。商工業に従事する中流階級の多いユニタリアンらしく、彼女がもっとも推奨するのが女性の家計への積極的貢献であり、それは慈善、「公共心」と無関係ではない。『家族の夕べ』には、会計は男性の仕事ではないのかといぶかしがる娘に母親が、「商売、職業、地所にかかわる会計管理は彼らの仕事だけど、家計の管理は全て女性の仕事よ」と断言する挿話がある⁴⁷。また『女性弁論教本』 (*The Female Speaker*, 1811) では、家計は「規則、計画、配分という包括的な原則について健全な判断力を発揮すること」であり、モアの「健全な家計は健全な知性を行動に移したもの」という言葉さえ引用する⁴⁸。

女性による家計への積極的貢献は、必ずしも家庭内に彼女たちの知的あるいは社会的活動を閉じ込めておくことにはならない。バーボールドは、ジェーン・マーセット (Jane Marcet) がアダム・スミス (Adam Smith) やマルサスやリカード (Ricardo) らの古典経済学を女性にもわかりやすく解説した『政治経済学についての会話』 (*Conversations on Political Economy*, 1816) を絶賛し、マーセットに刺激されてユニタリアン、ハリエット・マーティノー (Harriet Martineau) が著した『政治経済学例解』 (*Illustrations of Political Economy*, 1832-34) も称賛する。ユニタリアン女性にとって家計の管理は、政治経済の理解と知的につながっているのだ。

そもそも ‘oecconomy’ という言葉は、ギリシア語の原義で「家政管理」を意味したが、ちょうど18世紀においては、中世から浸透していた「神の摂理」という宗教的意味も包含しながら、‘economy’ として社会や国家的な規模での経済を指示する近代的意味が少しずつ付加されていったことに注意しなくてはならない。さらに興味深いことに ‘oecconomy’ は男女を問わず18世紀末の中流階級にとって慈善と密接なかわりをもっていた。1798-1799年にニューキャッスル・アポン・タインで中流階級向けに発刊された『政治経済学者』 (*The Oeconomist*) という雑誌は農業を基盤とした社会経済と慈善事業をその主な内容とし、地方中流階級にとって ‘oecconomy’ が経済と慈善の双方にまたがっているのを示唆する。またトリマーの『慈善の財政管理学』 (*The Oeconomy of Charity*, 1787, 1801) は、この時代の女性にとって ‘oecconomy’ は家計であ

ると同時にそれを敷衍した形での慈善事業の運営、経営をも意味していたことを如実に示す。つまり、本来家政管理という私的活動は、18世紀末において慈善という公共圏での宗教的・政治的行動と結びついていったのである。それはそのまま女性の社会的役割の拡張を意味する。パーボールドが家政管理を女性の美德として称揚したことは、たしかにウルストンクラフトをフェミニストと呼ぶのと同列に論じることはできない。しかし、それは必ずしも女性の社会における役割を否定したことにはならず、むしろ女性と‘oecology’を積極的に結びつけることで、時代が認めていた慈善活動を通じた女性の社会進出を積極的に助長しているのである。

パーボールドと奴隷貿易廃止運動

パーボールドが、曖昧なユニタリアンの慈善の言語を詩的形態の中で用いた言説の代表例が、奴隷貿易廃止の詩「奴隷貿易廃止法案否決に際してウィリアム・ウィルバーフォース氏に宛てた書簡詩」である。奴隷貿易廃止運動は、18世紀末の中流階級知識人女性が宗派の区別なく押しなべて積極的に関与した慈善運動であり、他の慈善事業・運動と同様彼女たちが行動としてもまた知的活動としても「公共圏」に参加する口実でもあった。クラークソンを中心に「奴隷貿易廃止を実現する会」(The Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade)が結成された1787年頃から、パーボールドやモアを含めた女性たちは、「私も人間であり、兄弟ではないのか?」(‘Am I not a Man & a Brother?’)と奴隷が訴える姿を刻んだウェッジウッド(Wedgwood)のプローチを襟元につけて奴隷貿易廃止のキャンペーンを積極的に推進した⁴⁹。1789年、次いで1791年の国会でウィルバーフォースが国会演説をし、奴隷貿易廃止法案可決を図るが、僅差で否決されてしまう。社会的波紋が広がり、失望や憤怒を表す詩や散文が女性によっても書かれるが、その中にパーボールドの詩は位置づけられる。

パーボールドが国教会福音派ウィルバーフォースに呼びかけ、彼の勇気と博愛を賞賛していることは、奴隷貿易廃止運動が男女というジェンダーの差を乗り越えたと同時に、国教会と非国教の諸宗派の壁を乗り越えた二重の意味での領域横断性をもっていることを意味する。クラークソンは回顧録の中で奴隷貿易廃止運動はあらゆる政治的・宗教的壁を取り払い国民の心に火をともした「一種の聖火」であるという。「国教会員も非国教徒も宗教的見解の相違を忘れ、イギリス全土にわたって手と手を携えて[奴隷貿易廃止運動]を推進したのだ。」⁵⁰その結果、国教徒であれ、福音主義者であれ、クエーカーであれ、ユニタリアンであれ、バプティストであれ、女性たちは奴隷貿易に対して批判を重ね、巨大な言説群を築きあげることになった。宗教的にも政治的にも色合いを違えながらも、女性たちは囚われの身になった黒人女性、あるいは夫や子供

たちと引き裂かれた女性の悲しみを描写する。ハンナ・モアの『奴隷制度〜詩』(Slavery, A Poem, 1788)では感受性言語に福音主義的言語が混入されているし、モアの教え子アン・イアズリー(Ann Yearsley)の「奴隷貿易の非人道性についての詩」(‘A Poem on the Inhumanity of the Slave-Trade’, 1788)は宗教色が色濃くない率直な議論だ。メアリ・ロビンソン(Mary Robinson)の「黒人の女の子」(‘The Negro Girl’, 1800)は人種差別の問題まで掘り下げて黒人の女の子の苦悩を語る。ヘレン・マライア・ウィリアムズ(Helen Maria Williams)は、1784年に『ペルー』(Peru)でいち早く奴隷貿易への関心を詩に織り込み、1788年に奴隷貿易廃止法案の準備がはじまった際に「奴隷貿易制限のための法案通過に際しての詩」(A Poem on the Bill Lately Passed for Regulating the Slave Trade, 1788)を書いて奴隷貿易支持者の不道徳性を非難した。鎖をかけられ、目の前で子供が死んでいき泣き叫ぶ女性奴隷の苦悩を感受性言語により劇的に描写する。彼女は女性による詩的雄弁が国家的規模で「共感の激しい痛み」(‘throb of Sympathy’, 323)を換気することを期待しているのである⁵¹。

『マンスリー・レビュー』(Monthly Review)はこうした女性による一連の奴隷貿易廃止詩が女性の「優しい感受性」にもとづき、「政治的、商業的、あるいは利己的な思惑をまじえることなく高潔な憐憫を純粹に表現したもの」として讃えるが⁵²、実は女性たちにとって奴隷貿易が女性差別の問題と重なり、さらにそれが女性の政治的抑圧とも絡んでいるのである。エリザベス・ベントレー(Elizabeth Bentley)は、奴隷貿易廃止をフランス革命のような自由を保障する政治革命のごとくとらえ、イギリスの「『自由』の志士」が「下劣な『抑圧』の手」から、抑圧者の前で「震えるばかりの無力に苦しむ人々」を救うべきだと高らかに唱える⁵³。メアリ・バーケット(Mary Birkett)もまた、貿易・通商が富を社会にもたらすと同時に奢侈による人倫の腐敗ももたらすという二面性があることを指摘し、奴隷の自由と権利は「人間の権利」として訴える⁵⁴。いずれの詩も、奴隷の苦悩は女性の苦悩と同時に抑圧されている全ての人々のものと重ね合わされて、自己利益のみを図る抑圧的権威への非難となっている。

パーボールドはこうした女性による奴隷貿易廃止運動と歩調を合わせ、国教会と手を組むように見せかけながらも、ユニタリアンの政治的・宗教的イデオロギーをしたたかに訴える。自分の詩をハンナ・モアに送り、その優れた点を認めさせ、そして宗派やジェンダーを超えて人々に「友なき人々の友」と呼びかけ、「公民の花冠とキリスト教徒の棕櫚の木」のもとに慈善のための「輝く協力の和を築」こうと訴える(‘Epistle’ 110, 112-3)。キリスト教的博愛主義の旗のもと同時代の男女の慈善家と奴隷貿易廃止運動に関しては協調することの大切さを強調しているのだが、1788年に興隆しつつあった奴隷貿易廃絶運動への支持

を表明した兄への手紙のなかで、バーボールドはその運動の根本に「人間性と正義にたいする穢れなき愛」⁵⁵という動機を見出しているのは、いかにもユニタリアンらしく、「社会風俗改善」(Reformation of Manners)を目指すモアと同じ目標を共有しながら決して自分の政治・宗教的アイデンティティを見失っていないことがうかがえよう。「素朴さ」、「独立」、「自由」といった理性的非国教徒が好む政治的美徳が、奴隷貿易による利益追求により喪失されたものとして掲げられ、惜しまれる(100-05)。

陽気な東洋から、精油をまぶした翼にのり、
えもいわれぬ香を匂わせて、「腐敗」が湧いてくる。
心地よい、贅沢伝染病も、
大理石の宮殿であろうと田舎の木陰であろうと
蔓延する。

[中略]

大きな歩幅で、「腐敗」が後を追ひ、
その破廉恥な胸を隠そうともしない。
広がっていく頹廢病は体のあらゆる部分を侵し、
手足を一つ一つ感染させ、心まで病気にする。
(86-89, 96-99)

失意と苦悩にある奴隷の姿を感傷的常套句を用いて誇張して描くことをせず、むしろ奴隷貿易の社会的害悪、つまり商業における貪欲な利益追求が社会全体を道徳的に腐敗させていくことに対して警鐘を鳴らしている点で、ロスコー(Roscoe)の『アフリカの不当待遇』(*The Wrongs of Africa*, 1787-1788)のような男性非国教徒の反奴隷貿易論と内容的にも文体的にも近似している⁵⁶。モアやウィルバーフォースとも表面上は協調していながらも、詩句にユニタリアンの政治的言語を忍び込ませているのがバーボールドの言説および立場の特徴なのだ。

失墜した予言者

バーボールドのユニタリアン「公共心」が、両義的性質を失い、もっとも悲観的な状況で、しかも無防備なまま「公共圏」に曝け出されたのが『一八一』(*Eighteen Hundred and Eleven*, 1811)であろう。曖昧な言語と両義的レトリックを忘れて、女性的慈善の枠組みの外にある政治の領域に足を踏み入れた途端、バーボールドの「公共心」は男性批評家の攻撃にまともにさらされた。クラークソン、ロスコー、そしてハワードなど男性慈善家を喚起し、自分が彼らと同じ博愛主義的な慈善心をもって詩を書いていることを訴える(143, 147, 186)。だがそのあまりに厭世的な内容が批判の引き金になったと同時に、女性が歴史と予言という男性の領域を真っ向から侵犯したことに対して痛烈な批判を浴びせかけられた⁵⁷。

地震の衝撃にあったかのように廢墟が

ここに広がる。
声にならない恐怖のあまり、心も萎縮している。
そして悲しい死がある。…

[中略]

麗しき花々は花開くも、枯れ果てる運命にある。
寄生虫は汝の芯にあり、栄光は潰える。
芸術も武運も富も、自らが産んだ実りを
破壊する。
美と同じく、「通商」の盛りは2度とめぐりこぬ。
(49-51, 313-16)

夫ロシュモンを失った後の陰鬱な個人的境遇も影響していた事実を割り引けば(*Works* 1: 1)、実はキーチが論じるようにこの詩の内容と文体は1790年代に彼女が著した政治論考に溢れているユニタリアン精神の再現であるといえよう⁵⁸。通商貿易によって特権階級が富と奢侈を享受する一方、社会全体が貧困化し、道徳的頹廢に喘ぐという「理性的非国教徒」おなじみのレトリックがある。

そうなのだ。汝は首を垂れねばならぬ。
ミダス王の夢は潰えたのだ。
黄金の「通商」の満ち潮は
汝の浜辺から引いていき、
衰弱させる「奢侈」と青ざめた「困窮」に
つきまとう
災厄が汝を次々と襲うことになるだろう。
(61-64)

現在の繁栄はやがて衰退し、芸術も廢れ、犯罪と不正が横行する(313-20)。そして長引く戦争によって兵士が疲弊し、その妻や母が困窮している様子を描写する。そこにはいまだ政府の権力が人々の幸福と自由を奪っている状況に対する激しいまでの苛立ちがある。「圧倒的な力をもった巨大な権力が / 自由の砦をひとつひとつ制圧して進んでいく」(7-8)。この詩が今までのバーボールドの詩作品や散文と異なるのは、この怒りが極端ともいうべき絶望感に陥ることだ。地震のような衝撃でイギリスの国家・国民が「破滅」に襲われ、「えもいわれぬ恐怖」に震え、「精神だけの病い」を煩い「悲しい死」を迎えるだけである(49-52)。さらにはイギリスを切り捨て、アメリカこそ自由で腐敗のない希望の国であるとまで謳う姿勢は、1790年代の非国教徒が掲げた「愛国心」にはなかった厭世観である。

新古典的な進展詩(progress poem)を自由と平和の進展詩として女性流に書き換えたともいえるが、女性がユニタリアンの「公平無私な善意」といった美徳を装い男性の知的活動の領域に侵入し、しかもあまりに悲観的な、厭世的な歴史的展望を示したことに男性批評家は敏感に反応した。クローカーは、バーボールドが「ヨーロッパの利害」を解釈しようとしたことを傲慢だとして批判し⁵⁹、『ユニヴァーサル・マガジン』

は「冷酷な規律」と「正義の厳格な遵守」というユニタリアン的な特徴に露骨な反感を示し⁶⁰、また『エクレクティック・レビュー』も「完全に冷静さを保って」文明の展開を予言するなどとは気違い沙汰で「異常なほど不感症」でさえあると揶揄する⁶¹。しかしながら、バーボールドは、歴史が女性にとっても男性とは別の意味で有益であると考えているのだ。『若い女性たちへの遺産』に収められた「歴史の有用性について」では、女性が歴史を学ぶ意義は、視野を広げ、戦争などの出来事よりもそれぞれの時代の「風俗と志向」を学ぶことにより、「公的生活」において適切な活動を行うことができるからだと論ずる⁶²。つまり、「公共心」を適切な形で公共の中で発揮していくことを学ぶのである。しかしながら、国家経済 (economy) を男性と同等であるかのように論じながらも、今までのように「家計」(oeconomy) という女性領域と結び合わせたり、女性の慈善という安全な枠組みを取り外して議論したがために、直接「公共圏」の軋轢を受けることになってしまった。

結 語

『一八一』がその歴史的 content と厭世観ゆえに「公共圏」において男性批評家に酷評されたとはいえ、そこに1790年代の「公共心」が生きていることは否めないし、またそれは直接的ではないにしろ女性による「慈善」や「博愛主義」と関係を断っていないことも確かである。興味深いことに『一八一』について批判を浴びた後の1813年、バーボールドは女性の慈善活動がますます熱意を帯びてきていることに気づいていた。聖書講読会や、伝道協会、公開講義や、貧しい子供のための学校運営など、さまざまな慈善が女性の手によって賄われはじめた時代である。それを歓迎しながらもバーボールドはそうした活動が、奴隷廃止やカトリック解放といった「普遍的な寛容さと拡張された寛大な思想」に必ずしもつながっていないことを糾弾している (Works 2: 107-8)。とくに流行として慈善を行なう福音派の女性たちに対しては不快感を露わにする。バーボールドにとっては「公共心」は「慈善」と密接な関係を保つものではあっても、より重要なのは広い意味での「博愛主義」、人種や宗派を超えて社会改良を追求し、よりよい社会の実現を目指す 'philanthropy'こそがその最終目的だったことだ。それは女性的な言語を用いることでも可能であるし、しかし、時には女性的言語を捨てて男性的言語を借用することで社会に訴えていったものだった。さらに、時には他の女性の慈善家や国教会福音派とも歩調を合わせながらも、バーボールドはその裏にユニタリアン特有美德、「普遍的善意」を潜伏させる。その曖昧な「公共心」こそが、彼女の慈善や博愛に関わる言説の根底に流れている基盤だったのである。

Notes

1. Anne Thackeray Ritchie, *A Book of Sibyls: Mrs Barbauld, Miss Edgeworth, Mrs Opie, Miss Austen* (London: Smith, Elder, 1883)32.
2. ハーバーマスの理論が女性を無視している点については、Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*(Ithaca: Cornell University Press, 1988)がこの時代を題材に取り上げて批判している。
3. プロチャスカの研究は、福音主義的な枠組みの中での19世紀イギリスの女性と慈善の関係について包括的な議論をしているが、そこにいたるまでに女性が概念としての慈善をどのようにとらえ、また社会活動としてどう定義して実行したかを吟味することも必要である。それにより、その女性による慈善の歴史的意義がより明らかになろう。この論考の焦点は、その点についてバーボールドの言説を中心に辿ることである。Cf. F. K. Prochaska, *Women and Philanthropy in Nineteenth-century England*(Oxford: Clarendon Press, 1980).
4. 断りがなくざりバーボールドの散文の引用典拠は、Anna Laetitia Barbauld, *The Works of Anna Laetitia Barbauld, with a Memoir by Lucy Aikin*, 2 vols. (1825; London: Routledge / Thoemmes Press, 1996) に拠る。詩については *The Poems of Anna Laetitia Barbauld*, eds. William McCarthy and Elizabeth Kraft (Athens: University of Georgia Press, 1994) に拠る。
5. Marlon B. Ross, 'Configurations of Feminine Reform: The Woman Writer and the Tradition of Dissent' in Carol Shiner Wilson and Joel Haefner (eds.), *Re-Visioning Romanticism: British Women Writers, 1776-1837*(Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994) 93.同様の指摘は William Keach, 'Barbauld, Romanticism, and the Survival of Dissent', *Essays and Studies* 51 (1998): 47.
6. Richard Polwhele, *The Unsex'd Females: A Poem Addressed to the Author of The Pursuit of Literature* (London: Cadell and Davies, 1798) 15.
7. D. T. Andrew, *Philanthropy and Police: London Charity in the Eighteenth Century*(Princeton: Princeton University Press, 1989) 155-69; David Owen, *English Philanthropy 1660-1960*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965) 97-119; Janet Todd, *Sensibility: An Introduction* (London: Methuen, 1986) 4, 12; John Mullan, *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century* (Oxford: Clarendon Press, 1988) 118-22, 190-94.
8. Todd, *Sensibility* 17-21; G. J. Barker-Benfield, *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-century Britain*(Chicago: University of Chicago Press, 1992) 215-86; Anne K Mellor, *Mothers of the Nation: Women's Political Writing in England, 1780-1830*(Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002) 6-12; Barbara Caine, *English Feminism 1780-1980*(Oxford: Oxford University Press, 1997) 82-87; Betsy Rodgers, *Cloak of Charity: Studies in Eighteenth-century Philanthropy* (London: Methuen, 1949) 10-22.
9. Anna Laetitia Barbauld (ed.), *The British Novelists*;

- with an Essay, and Prefaces, *Biographical and Critical*, 28 vols. (London, 1820) 1: 46-7.
10. Barbauld, *British Novelists* 1: 56.
 11. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, ed. Miriam Kramnick (New York: Penguin, 1975) 143. ダニエル・E・ホワイト (Daniel E. White) は、ウルストンクラフトによるこの批判に対して、バーボールドは感受性言語と理性的言語の融合を戦略的に用いていると擁護する。しかし、問題はその戦略的に用いている言語が融合されているというより、分解・分裂しているケースが多いことである。Daniel E. White, 'The "Joineriana": Anna Barbauld, the Aikin Family Circle, and the Dissenting Public Sphere', *Eighteenth-Century Studies* 32 (1999): 520.
 12. Keach, 'The Survival of Dissent' 56.
 13. Kaz Oishi, 'Philanthropy and Literature of the 1790s: The Division, Revision and Reconstruction of Early Romantic Discourses on Poverty', D.Phil Thesis (University of Oxford, 2002) 5.
 14. Lynn Hunt, 'Discourses of Patriarchalism and Anti-Patriarchalism in the French Revolution', in John Renwick (ed.), *Language and Rhetoric of the Revolution* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990) 25-41.
 15. Chris B. Jones, *Radical Sensibility: Literature and Ideas in the 1790s* (London: Routledge, 1993); Oishi, 'Philanthropy' 70-113.
 16. G. M. Ditchfield, 'English Rational Dissent and Philanthropy, c.1760-c.1810', in Hugh Cunningham and Joanna Innes (eds.), *Charity, Philanthropy and Reform: From the 1690s to 1850* (Basingstoke: Macmillan, 1998) 193-207; Alfred Hall, (London: Lindsey Press, 1932) 22-24, 119-22, 137-41; R. K. Webb, 'The Unitarian Background', in Barbara Smith (ed.), *Truth, Liberty, Religion: Essays Celebrating Two Hundred Years of Manchester College* (Oxford: Manchester College, 1986) 6-21; R. V. Holt, *The Unitarian Contribution to Social Progress in England* (London: George Allen and Unwin, 1938) 18, 133-34.
 17. Nicholas Roe, *Wordsworth and Coleridge: The Radical Years* (Oxford: Clarendon Press, 1988); Kaz Oishi, 'Coleridge's Philanthropy: Poverty, Dissenting Radicalism, and the Language of Benevolence', *Coleridge Bulletin*, n.s. 15 (2000): 56-70.
 18. 1779年にウェイクフィールドがウォリントンに着任したとき、3分の1が国教徒の子弟であった。
 19. Betsy Aikin-Sneath, *Georgian Chronicle: Mrs Barbauld and her Family* (London: Methuen, 1958) 58; Herbert McLachlan, *Warrington Academy: Its History and Influence* (Manchester: Chetham Society, 1938); Joe William Smith, *The Birth of the Dissenting Academies* (London: Independent, 1954).
 20. John Aikin, *Letters to a Young Lady on a Course of English Poetry* (London: J. Johnson, 1804) 82, 341; Ruth Watts, *Gender, Power and the Unitarians in England 1760-1860* (London: Longman, 1998) 80-87.
 21. Deirdre Coleman, 'Firebrands, Letters and Flowers: Mrs Barbauld and the Priestleys', in Gillian Russell and Clara Tuite (eds.), *Romantic Sociability: Social Networks and Literary Culture in Britain, 1770-1840* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) 82-103.
 22. Adrew Fuller, *The Calvinistic & Socinian Systems Examined and Compared as to Their Moral Tendency*, 2nd ed. (London, 1794) 41.
 23. Aikin-Sneath, *Georgian Chronicle* 65-66.
 24. マッカーシーとクラフトによれば、「ネズミの嘆願」は当時の子供たちが暗誦している詩でもあった。Barbauld, *Poems* 245.
 25. Coleman, 'Firebrands' 84-85.
 26. Aikin-Sneath, *Georgian Chronicle* 65-66. バーボールドが信仰の感性的要素を肯定し、福音主義的信仰心を認めたとしても、メソジスト派のような極端な福音主義に対しては嫌悪を示している。Aikin-Sneath, *Georgian Chronicle* 67.
 27. 貧しい人々にも開かれた平等な教会という概念においては、プリーストリーもまたバーボールドと意見を共有している。彼にとってもユニタリアン教会は、貧しい人々を無視していると思われる国教会とは異なり、彼らに福音を告げ、救済する神の家であった。Joseph Priestley, *Letters to the Right Honourable Edmund Burke* (Birmingham, 1791) 86-87.
 28. Anna Letitia Le Breton, *Memoir of Mrs Barbauld, including Letters and Notices of her Family and Friends* (London: George Bell and Sons, 1874) 53-60.
 29. Aikin-Sneath, *Georgian Chronicle* 49, 55-56. ジョン・エイキンの『病院に関する考察』は1750年代から1760年代に都市部において盲目的なまでに過熱さみであった病院建設を含む慈善事業に対して、分別をもった病院運営と患者のケアこそが真の慈善であるという指摘をしたいわば選別的慈善提案の一例である。またノーフォークに在任している頃、彼は医者として労働者の悲惨な生活環境を目の当たりにし、無職者への自治体の無策や「勤労院」や「救貧院」などの劣悪な救貧施設に対する批判を行った。そこにはハーワードの影響というよりも、ユニタリアン特有の「公共への善意」が潜在的動機として働いており、同様のことを妹アンナの言動にも認めることは不可能ではなからう。Aikin-Sneath, *Georgian Chronicle* 103.
 30. Aikin-Sneath, *Georgian Chronicle* 49; Le Breton, *Memoir* 31.
 31. Aikin-Sneath, *Georgian Chronicle* 63.
 32. John Aikin and Anna Laetitia Barbauld, *Evenings at Home; or, The Juvenile Budget Opened: Consisting of a Variety of Miscellaneous Pieces for the Instruction and Amusement of Young Persons*, 6 vols. (London: Baldwin, Cradock, and Joy, and R. Hunter, successor to J. Johnson, 1816) 5: 87.
 33. それでもバーボールドが夫の死後『マンスリー・レポジトリ』(*Monthly Repository*)に寄稿した故人略伝には、ユニタリアンの美德としてよく用いられる「善意」、「自由で、ひるむことのない精神」、「人を引きつける質朴さ」、「率直さ」、「道徳的誠実さ」といった形容が頻出する。(Works 1: xlvi-xlvii).
 34. わずかの年月教えただけでも関わらずDNBで10人も教え子が名前を連ねているのは教育者としての面目躍如たるものがある。その中にはウィリアム・テイラー (William Taylor of Norwich) もいる。
 35. Lucy Aikin, 'Memoirs', in Works 1: v-xv, xxv-xxxiii; Grace Ellis, *A Memoir of Anna Laetitia Barbauld*, 2 vols. (Boston, 1874) 7-53, 75-81, 186-91.

36. ロマン主義時代と子供というと、ルソーの『エミール』(*Émile*)、そしてワーズワースの「わたしらは七人」(‘We are Seven’)や「ウィンナダーの少年」(‘The Boy of Winander’)などを想起しがちだが、英語圏全体への甚大な影響力から考えればバーボールドの『子供用の教科書』の意義こそ無視できない。父と息子ではなく、母親と子供の重要性が認識されていたことを如実に示唆している。
37. Sarah Robbins, ‘Lessons for Children and Teaching Mothers: Mrs. Barbauld’s Primer for the Textual Construction of Middle-Class Domestic Pedagogy’, *The Lion and The Unicorn* 17(1993): 135-151.
38. A. L. Barbauld, *Lessons for Children, from Two to Three Years Old*(London: J. Johnson, 1797)50-52; Aikin and Aikin, *Evenings* 1: 22; 2: 112; 5: 133; 1: 102.
39. 幼児書に反映されるイデオロギー性についてはF. J. Harvey Darton, *Children’s Books in England: Five Centuries of Social Life*(Cambridge: Cambridge University Press, 1932)v-vi; Peter Hunt(ed.), Preface to *Children’s Literature: An Illustrated History* (Oxford: Oxford University Press) xii.
40. 兄のジョン・エイキンも『先の法案撤廃失敗についてイングランドの反体制派への訴え』を著すが、その修辭と内容はバーボールドのものに近似していて、富裕な中流階級に所属するユニタリアンがいかに地域社会において慈善、教育、風俗などのあらゆる面で貢献しているかを強調している。John Aikin, *An Address to the Dissidents of England on the Late Defeat*(London: J. Johnson, 1790) 18, 25-26.
41. フランス革命、ナポレオン戦争の時期におけるイギリス国内の反戦運動および平和主義的言説についてはJ. E. Cookson, *The Friends of Peace: Anti-war Liberalism in England, 1793-1815*(Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
42. 「説法 (sermon) は言説 (discourse) である。牛は言説を著すことはない。〔中略〕言説を著すことは、考え、つまり思考を伝え、比較し、そしてそれらについて論じることである。」というバーボールドの言葉は、ユニタリアンのような非国教徒にとって有益な説法は理性的な言説の形式として重要なものであったことを示唆している。Anna Laetitia Barbauld, *Civic Sermons to the People: From Mutual Wants Springs Mutual Happiness*(London: J. Johnson, 1792)4.
43. *Monthly Review* 83(1793): 238, 240; *Analytical Review* (1793): 182; *Critical Review*(1793): 203; Penny Mahon, ‘In Sermon and Story: Contrasting Anti-War Rhetoric in the Work of Anna Barbauld and Amelia Opie’, *Women’s Writing* 7(2000): 23-28.
44. Anna Laetitia Barbauld, *A Legacy for Young Ladies, Consisting of Miscellaneous Pieces, in Prose and Verse* (London: Longman, Hurst Rees, Orme, Brown, and Green, 1826)44.
45. Le Breton, *Memoir* 90, 98.
46. Jane McDermid, ‘Conservative Feminism and Female Education in the Eighteenth Century’, *History of Education* 18(1989): 309-22.
47. Barbauld, *Evenings* 1: 97.
48. Anna Laetitia Barbauld(ed.), *The Female Speaker: or, Miscellaneous Pieces, in Prose and Verse, Selected from the Best Writers, and Adapted to the Use of Young Women*(London: J. Johnson, 1811)40.
49. William Roberts, *Memoirs of the Life and Correspondence of Mrs. Hannah More*, 2 vols.(London: Seeley, 1834)2: 71.
50. Thomas Clarkson, *The History of the Rise, Progress, and Accomplishment of the Abolition of the African Slave-Trade by the British Parliament*, 2 vols. (London, 1808) 1: 572.
51. Helen Maria Williams, *A Poem on the Bill Lately Passed for Regulating the Slave Trade*(London: T. Cadell, 1788)21.
52. *Monthly Review* 80(1789)237.
53. Elizabeth Bentley, *Genuine Poetical Compositions, on Various Subjects*(Norwich, 1791)22.
54. Mary Birkett, *A Poem on the African Slave Trade* (Dublin, 1792)12.
55. Aikin-Sneath, *Georgian Chronicle* 111. 兄エイキンへ宛てた1788年2月の手紙も参照。Works 2: 156-57.
56. 同様のレトリックはバーケットやベントレーにも見られるが、より女性的感性と視点を強調している。ベントレーの詩集の予約購読者のリストにはジョン・エイキンの名前がある。
57. 同様の見方はMaggie Favretti, ‘The Politics of Vision: Anna Barbauld’s “Eighteen Hundred and Eleven”’ in Isobel Armstrong and Virginia Blain(eds.), *Women’s Poetry in the Enlightenment: The Making of a Canon, 1730-1820* (New York: St. Martin’s Press, 1999)99-110.
58. Keach, ‘Barbauld’ 62-77.
59. *Quarterly Review* 7(1812): 309.
60. *Universal Magazine* 17(1812): 217.
61. *Eclectic Review* 8(1812): 475.
62. Barbauld, *Legacy* 50-51, 131.

(平成17年11月12日受理)