

アクトン文書とその政治思想 (一)

野田裕久

目次

まえがき

第一章 自由主義のキリスト教的基礎

第一節 宗教的ないしキリスト教的基調

第二節 神・良心・自由の構造

(イ) 三者連関の意味

(ロ) 個人主義

(ハ) 非功利主義的な自由主義

第三節 教会と国家——カトリシズムの位置

(イ) 本来あるべき構図

(ロ) 問題状況

第二章 自由主義と保守主義

第一節 序説

第二節 保守主義の非自由主義的的局面 (以上本号)

第三節 自由保守主義の展開

(イ) 保守主義の意義と自由保守主義の可能性

(ロ) パークへの賞賛

(ハ) ウィッグの再定義

第三章 自由保守主義に与つての政党制の価値

第一節 民主主義、社会主義、ナシヨナリズム

第二節 民主主義への両面評価

あとがき

第三節 ナシヨナリズム批判

(イ) 自由主義と背反する契機

(ロ) 自由主義と適合する契機

(ハ) 社会主義への両面評価

(イ) 自由主義と背反する契機

(ロ) 自由主義と適合する契機

第三節 ナシヨナリズム批判

まえがき

「権力は腐敗する。絶対権力は絶対的に腐敗する」。誰しも一度は耳にしたことのあるこの格言の主として、アクトン (John Emerich Edward Dalberg-Acton, 1834-1902) は名を馳せている。⁽¹⁾ところが、その人と思想については我が国では勿論、⁽²⁾欧米においてさえ必ずしも十分には知られていないようである。⁽³⁾その理由の一半としては、アクトンが生涯にわたり一冊の書物をも残さなかつたことが挙げられよう。アクトンの思想は数多の論文、書評、幾つかの講演、講義、それに書簡集と手稿群にいわば分散・散在して表現されているものの、著書の欠落からそれを体系的に理解することが困難となつてゐるからである。

しかしながら、思想の体系的な把握が困難であることは、当の思想が無価値だということの意味しない。否それどころかアクトンの名は、一九世紀ヨーロッパの傑出した自由主義者としてブルクハルト (Jakob Burckhardt, 1818-1897) やトクヴィル (Alexis de Tocqueville, 1805-1859) J・S・ミル (John Stuart Mill, 1806-1873) — 彼らの重要性についてはまず何人も異論はない — と並称されているほどなのである。⁽⁴⁾今世紀最大の自由主義者の一人と評して差しつかえない、かのハイエク (Friedrich August von Hayek, 1889-1992) が「全体主義に反対する一種の知識人インター」たる「モンペルラン協会」の設立にあたり、当初「トクヴィル・アクトン協会」の名称を提唱した、⁽⁵⁾というよりエピソードを付け加えておくのも良いだろう。

さて本稿が紹介し解説しようとする「アクトン文書」(the Acton Papers)とは、ケンブリッジ大学図書館が所蔵する膨大な手稿群のことである。これら手稿群は、二三の研究書の中では頻繁に引用・言及されてきたが、⁽⁶⁾今日に

至るまでその全貌は未だ公刊されていなかったところ、ボストン大学のJ・ルーファス・フィヤーズ(J. Rufus Fears)の編集になるアクトン選集全三巻が上梓されるに及び、集中の一冊において相当の紙幅が割かれながら纏った形で収録されるに至った。⁽⁶⁾ここに来てアクトン文書の少なくとも主要部分が活字として公表され、そのため考察の光をこれに照射する可能性が漸く大きく開かれたわけである。

アクトン文書は主として警句・格言の類から成る。それらは恰も全思考を圧縮させた結晶の如く煌めいている。簡潔な表現の裡に並々なぬ学識が垣間見られ、英知の閃光が看取されること、しばしばである。ただ、これらアフォリズムが固より公表を意図されず専らアクトン本人用として書き留められた手稿群であるという性質上、それらは名文家^{メタクリスト}アクトンになる横溢する魅力にも拘わらず、そのままでは往々にして両義的・難解であり、謎めいてさえいることも否めない。当文書はアクトンの自問自答と試行錯誤の過程そのままであり、時に渾沌たる様相を呈しているときさえ映じる。しかもこれらが魅力を湛えたものであること、先に触れた通りである。矛盾(らしきもの)は矛盾として、混乱(らしきもの)は混乱として、敢えて分析せずにそれとして玩味したい気にもなるうものである。が、本稿はアフォリズムに「解説」を加えようとの不粹で野暮な試みである。あらずもがなのコメントを付加することで、恰も「宝の山」を土足で踏み荒らすような愚を冒さぬよう自戒せねばならないだろう。ただ、当人(アクトン)以外の第三者にとつて優れたアフォリズム群の持つ意義を敢えて揚言するなら、次のようになろうか。つまり、それらと接することが機縁となつて読者——現在という地点に立ち今日の知見と関心とを持した読者——の思考が触発・活性化され、その自在な飛翔の切っ掛けとなりうること、これである。尤もアフォリズム群の正確な読解、その文脈に即した妥当な推論は当然の前提であり、それなくしては思考の自由な飛翔もその実、思考の散乱・拡散・乱反射の別名となりかねない。このためアクトン文書の字義通りの読解はむろんのこと、公刊済みの彼

の論文や書簡をも随時参照し、合わせてアクトンを巡る伝記的事実や同時代的文脈にも言及する必要が生じよう。アクトンが手稿の形で書き留めたテーマは多岐にわたるが、それらは政治思想と歴史哲学との二つの分野に大別できると思われる。しかも、何れの領域においても自由の理念、自由主義の展開いかなが主たる関心事となっているように、両者は頗る密接な関係にあり本来明瞭に区別されるべきものではない。が、本稿では紙数の制約という専ら便宜上の理由から、その政治思想のみを取り上げるに留める。アクトン文書中の歴史哲学に関する紹介と分析は、他日の課題とならう。

(1) アクトンの所説は、管見の限りでは千代田謙、沢田昭夫、柴田卓弘といった数少ない研究者によって紹介・検討されているにすぎない。

(2) Robert Schuettinger, *Lord Acton* (1976, Open Court) のブック・カヴァーには「格言は周知だろうが、その人を御存知か」とある。John Kenyon, *The History Men* (1983, Weidenfeld and Nicolson) p. 125 も参照。

(3) アクトン研究の第一人者の一人であるガートリユード・ヒンメルファーブ (Gertrude Himmelharb) による。

(4) ギ・ソルマン『新《自由の時代》』(内田日出海、喜多見洋、塚原康博訳) (一九八六年、春秋社) 八四頁を参照。

(5) G. E. Fasnacht, *Acton's Political Philosophy* (1952, Hollis and Carter), Gertrude Himmelharb, *Lord Acton* (1952, Routledge and Kegan Paul), Herbert Butterfield, *Man on his Past* (1955, Cambridge U. P.) など。

(6) *Selected Writings of Lord Acton* vol. III (1988, Liberty Classics), pp. 487-686. 但しここには手稿群の他に、既に公刊されている論文や講義録、書簡からの抜粋も含まれている。なお本稿はこれまで公刊されていなかった手稿群つまり「アクトン文書」を、その直接の対象とするものである。

(7) たとえば、一九世紀末イギリスの時点と地点から古代エタヤやギリシャについて述べた、アクトン自身の次の一文を参照しよう。「表現上、アナロクニズムを用いさせて貰えば、古代国家の欠陥は、教会と国家とが一体であったことであります」(古代に

おびたる自由の歴史」『The History of Freedom in Antiquity』(1877)と題する講演。The History of Freedom and Other Essays (John N. Figgis, Reginald V. Laurence eds, 1907, Macmillan) p.16)

第一章 自由主義のキリスト教的基礎

第一節 宗教のないキリスト教的基調

アクトンは終生キリスト教の信仰を抱き続けた。宗教のないキリスト教的自由観は、彼の自由主義政治思想の基調を成していると言つてよい。

まず宗教一般のもつ意義が次のように説かれている。「宗教の影響力。それは一般命題の源だ。本質的に場所や時間とは縁遠い。多くの民族に適合可能。宗教は人々をして理論、性別にも体色にも年齢にも無関係な、人間としての人間へと適用可能な理論に目を向けるよう習慣づける。かくしてそれは政治における純理的な思考を促した」(602)。宗教的価値の普遍的妥当性——実際には(キリスト教等)特定宗教の見地に立った上での「普遍性」であろう——が強調されているわけである。更に、宗教一般が自由の理念に対して貢献を成すであろうことが、次のように説明される。「いかなる国も宗教なしでは自由たりえない。宗教は義務の観念を創り出し強化する。義務により整序されぬのなら、恐怖によるしかない。恐怖により規律されるほどに益々自由でなくなる。義務の力が強いほどに自由も強靱となる」(650)。アナキストと異なつて国家権力への服従が不可避と考える以上——「自由は服従が存在する時にのみ生ずる。それまでは不穏と無秩序である」(95)——、要はその服従が被治者の自発的合意に基づく内発的な服従であるのか、それとも一種有無を言わさぬ強制の産物、それこそ恐怖による「事実としての屈服」

でしかないのが問題となろう。前者の場合のみが自由——秩序の中での自由——を保障しうることを、論を俟たないであろう。そして宗教は、国家権力への服従義務を当該宗教なりの観点から弁証することで、權威の正当性と安定性をもたらし、「理解の賜」としての服従義務を確保しつつ自由なる秩序の形成・維持を（裏から）担保しうるのである。むしろその際、世俗権力としての固有の限界性が同時に強調されるのでなければ、さなきだに強力な国家権力を宗教の側からわざわざ絶對的に聖化してしまい、却って自由を庄殺するような事態の生じかねないことも、銘記しておくべきだろう。こうした問題の惹起しうることは、固よりアクトンの十二分に知悉するところである。

キリスト教を旨して自由の母胎と捉える見解も披瀝されている。「原始キリスト教は一つの自由のみを要求した。全ての自由の母たる宗教的自由がそれである」(617)。「キリスト教の外に自由は存続せず。摂理は人類の多数者を真理の享受——宗教の祝福——へと誘ないつつ、自由の享受——政治秩序の祝福——へと呼び寄せる。自由の宗教的たるべきこと、しかして宗教の自由たるべきこと」(618)。キリスト教は、神ないしキリストへの信仰における魂の救済という契機——「真理の享受」——を現世にもたらすとともに、これを「魂の牧者」たる聖職者および教会、ひいては信徒内面の良心の専属事項としたが、その反射的效果として、外的機構たる国家権力の妥当範囲は専ら世俗的事項に限定されるべきとされ、その限りでのみ固有の意義づけが与えられた。ここに国家権力は全能性を否定され決定的に相対化されることとなった。権力からの個人自由の聖域——「自由の享受」——が生じる所以である。「キリスト教の外に自由は存続せず」との断案の適否はともかく、少なくともキリスト教が個人の自由を推進する機能を果たし得たこと、その出現が自由主義生成の一大画期であったことには、殆ど疑いの余地はないであろう。

(1) 引用文の末尾に付した数字は、前掲 *Selected Writings of Lord Acton vol. III* の該当頁数である。以下同じ。

第二節 神・良心・自由の構造

(イ) 三者連関の意味

アクトン政治思想のキリスト教的特色は、神・良心・自由といった概念によつて一層鮮明に描き出されている。個々人は自己内面の良心において神と結ばれており、良心を通じて神の意志を察することができる。良心の声としての神の命令に聴従することは神への義務であり、これは人への義務に優先する。人に服するよりは神に従えとの原則が確定されるところ、「人」つまり他者ひいては国家からの自由が確保される。——概ねこうした論理構造がアクトンの自由主義の核心を成しているのである。「自由主義は究極のところ良心の理念に基づいている。内なる光によつて生きるべきである。人の声より神の声を選び取れ」(544)。

「自由は、国家にも社会にも無知にも誤謬にも妨げられずに我々が自らの義務を果たすのを可能にする」(490)。「権利は放棄されようが、義務はそうでない。だから自由は義務としてよりも権利としての方が保障されにくいのだ」(492)。——これらの「義務」とは神の命令たる良心の声に従うこと、すなわち神への義務である。良心の自由が保障されてこそ、かかる義務履行が可能であるとの言明であろう。しかもキリスト教的神信仰を前提する限り、原理上放棄されぬ神への義務を確たる根拠としてはじめて、人間世界における自由の希求が成就するとの理解が成り立とう。神を媒介にして各人が神の似姿を宿しつつ神への義務を負っているが故に、まさにそれ故にこそ、各人の自由は自他共に尊重されるに値すると見做されるからである。これに対し「権利としての自由」とは、おそらく神という超越者を介さない直接的な対他的権利主張——ひいては権利の衝突——を含蓄するものと思われる。便宜上、政策上こうした権利の「放棄」され停止される可能性が残されており、結局自由の享受は不安定たらざるを得ないという意味であろう。一層端的にアクトンは次のようにも記している。「自由の定義——人に妨げられぬ神への

義務」(489)、「定義——自由は良心の支配である」(491)、「良心は各人の中に存在する。それは他者の良心によって制限される。……他者の良心を尊重する。それ故良心は權威を制約し自由を拡張しやすい。それは自治の法則である」(504)と。神への聽従を誘う良心の自由こそは、諸々の自由のカタログの中でも最優先されるべき主要な地位を占めるであろうし、他の自由一般の發展の条件ともなう。「良心の自由は諸自由中の最初に位置する。それは罪を避ける自由であるから」(504)。「自由は義務の条件、良心の守護者である。自由は良心が成長するに従って成長する。両者の圏域は共に成長する」(491)。

良心を以て内面の聖域と捉えこの保持を志向する立場は、同時に国家に対してはその権力の制約を要請することとなる。「權威と秩序とは人間の現世的利益を保障する。自由はその靈的利益を保障する」(489)というように、国家は世俗的利益に関してはそれ固有の役割が承認されるとともに、魂の救済には与らぬ外面的機構として本来一定の限界も課されているからである。「良心が前面に出て来るほどに、我々は国家が達成するところのものでなく、国家に達成することが許されているものをば、考えるようになる。国家の行為——行為たる権力とその行使——ではなく、これらの権力の制限と分割」(504)。「もし人が救うべき不死の魂を持つのなら、公益はそれに服するべきである。もし彼が良心を持つのなら、それに従うことを妨げられてはならぬ。それ故国家権力は制限されている。人権を保護——抑圧ではない——する程度だけ強力なこと」(510)。「国家は良心の機能を演じはしない。個人ではなく社会の福祉のみに関与する。犯罪を抑制するが罪を抑制しない」(511)。(3)より端的にはこう断言されている。(神への)「義務は国家に教わらなむ」(511)と。

(四) 個人主義

「各人(souls)の犠牲において贖うに値するような、私的目的と區別された公的目的などはない。従って個々人の

利益は、それと相容れぬ場合の国益よりも上にある。全体の権力といえども片時たりとも自由——つまり人民の良心——と同等視されるべきではない」(492)。「個人を犠牲にして贖わなければならぬのなら、公共善なるものを考慮すべきでない」(544)。ここで表明されているのは、価値の担い手として個人のみを認知する見解、いわば倫理的個人主義の立場であろう。私的利益(の総計)と独立してこれに優位する公益、公共善というものはない。それらはノミナルで仮説的な擬制にすぎず、従つてそれを理由として私的利益を侵害し個人人格を蹂躪することは否認されるのである。その際、個人のみを実体的な単位と見て、あくまでその集合体として社会を把握しようとする、方法的個人主義が前提されていることは言うまでもない。こうした個人主義の立場、換言すれば全体主義的政治観や全体論的社會観の否認が、既述した神・良心・自由の議論の系を成していることは見やすい道理であろう。

更に個人自治の強調——「何人も自己自身の利益の、最良かつ最も責任ある判定者である。それ故他者を介入させるべからず」(648)、「他者を治めるに適した人々よりも、自己を治めるに適した人々の方が、容易に見出せる」(648)——ひいては屹立する個我の称揚とでも評すべきであろうか、次のような一種ロマン的な個人主義の表出も見て取れる。「良心の主権は固定した基準を打ち壊す。何人も自己自身の規準により判断されねばならぬ」(652)。「権威や多数者、自国の習慣や同輩の意向を拒否すべきことが必要である。決意を保持し陶冶し強化すべきである。さもなくば非難に値する」(652)。「時代の流れを押し止め、大衆に抗おうとの気概なき者は、腰抜けであるばかりか偽善者でもある。まこと唯一人聳立するは、これ偉人の本領である」(653⁴)と。

尤もこのように述べられているからといって、アクトンにとって個人の人格や良心は全く社会性を没却し孤立した单子と解されているわけではない。「自己の良心に従つたことを非難されるべきではない。良心は経験と歴史の教訓とによって益々開化されていくのだから」(502)というように、自己内面の良心といえども他者との不断の相互

作用——経験と歴史——の所産として、絶えず洗練される契機を有している。それ故にこそ、良心の決断に一定の信賴性が保証されているといえよう。「良心は絶対的に無謬なのではない。あくまで訓練の賜である」(602)のだ。この意味で前出アクトンの言説中の「自己自身の規準」や「決意」にしても、断じて独善的な思い込みや独りよがりな夢想ではありえない、との但し書きが必要であろう。個人主義の地盤に確と依拠しながらも、良心の社会内存在性や発展可能性を留保することによって、唯我論や原子論——ひいては利己主義やミーイズム——といった、総じて(過剰な)「個人主義の病理的側面」を回避しようとの問題意識が、あるいは窺えるであろう。

(イ) 非功利主義的な自由主義

アクトンの自由主義の特質は、その非功利主義性にあると評してよいであろう。自由は、「最大多数の最大幸福」状態を実現するための最も効率的な便法として個人々に容認されるのでもなければ、個人々の自発的な活動が結果として効用を増大ないし最大化するが故に要請されるのでもない⁽⁵⁾。それどころか、そもそも自由は効用を伴うとは限らず、これと相反することもあろう。他の様々な社会的目的や価値と競合する事態も想定されよう。にもかかわらず、そうした場合にも自由の価値を確認して効用等にこれを優先させるところに、アクトンの自由主義の眼目がある。

アクトンにとって自由主義が正当化されるのは、自由がもたらすとされる効用の故ではない。自由は効用という目的のための手段ではない。アクトンにとり自由の価値は、何か他の上位の価値に照らして諒とされるのではなく、いわばそれ自体として即自的に承認されるのだ。自己目的・至上目的としての自由とも規定されようか。神信仰についてその理由を更に尋ねることが困難もしくは不適切であるように、神への義務と不可分に結びついたアクトンの自由の正当性根拠を追究する試みの成否は定かでないだろう。それは神法や自然法、あるいは天賦人權や人格の

不可侵性といった理念によって敷衍されもしようが、そのような理念とて、それ以上の問いかけを要さぬ自明なものとして——裏返せば証明不可能な事柄として——予め措定されているのが真相だからである。

アクトン自身の言辭を具体的に瞥見してみよう。「もし幸福が社会の目的なら自由は不要だ。自由は人々を幸福にしない。自由は他の世界に依存する。義務の領域——権利のそれではなく、だ」(490-491)。「自由は犠牲を求める。……それは多くの相剋し合う利益・便宜の犠牲を強いる」(492)。「真の自由主義者は自由を手段としてでなく、目的として見て取る。……いかに巨大なものであれ、国民的偉大さや栄光の総計、繁栄と富、啓蒙と善行の総計を以てしても、自由と交換することはできない」(525)。幸福にせよ栄光にせよ富にせよ、確かにそれらは自由を促進する条件ではありえても、自由の目的ではないし、自由と等価でもない⁽⁸⁾。ましてや自由と抵触する場合には、そのものとしては望ましいこれらの価値も、その追求を断念されることとなろう。意味深長にもアクトンは次のようにも述べている。「政府の為し得ぬ事柄は多々ある。数多の良き目的を政府は諦めねばならぬ」(511)と。

最大限の経済的繁栄は、「最大幸福原理」のしぼれば実質的内容を成すものであるが、そしてそうした状態を達成する方途として往々にして自由な経済活動が推奨されるが、自己目的としての自由観に則るアクトンは、こうした功利主義的自由主義には当然に批判的である。「政治経済学は政治における最上の裁定者ではありえない。さもなくば君は奴隷制を、もしそれが経済的に健全ならば支持し、経済上の議論がそれに反するようであれば拒否する、ということにもなりかねまい」(579)と。次の一文は一層端的にアクトンの立場を物語っている。「アダム・スミスの政治理念——本来は自由主義的。専制国家に対決しているから。しかし究極的には自由主義的でない。何が国を富ませるしか説いていないから。富が自由の犠牲に供せられるべきこと、自由という道徳的目標は富という物質的目標に優越すること、このことを彼は見て取れなかった」(580)と。

「我等がはるかに思いを致すのは、我等の快樂の保護よりも、我等の義務を保護する権利である」(509)。「自由の理論は頂点だ——至高の法」(489)。自由は「神への義務」に属する事柄でありそれ自体至上の価値として堅持されねばならない。「自由主義の原則はこうだ。——魂が目的、他の一切は手段」(544)なのである。⁽¹⁰⁾

(1) アクトンは平明にもこう定義している。「自由は他者による統制の防止されていることだ」(490)と。アクトンの「自由」はバリーン (Isaiah Berlin, 1909-) の所謂「消極的自由」に該当しよう。むしろ、このことは、アクトンにおいて自由が神・良心といった積極的価値と密接不可分な仕方基礎づけられていること、何ら矛盾するものではない。

(2) その他、以下のものを参照。「良心は自由の基礎。故に宗教は自由の基礎」(505)、「良心の理論は宗教を通じて自由の大義をもたらず。根底的な原理だ」(505)、「宗教が自由の大義に奉仕するのは、良心によってである」(505)。

(3) 「個人の福祉」とは魂の配慮の謂であろう。「自由のために存在しない権威は、権威でなく暴力である」(519)とも。

(4) その他、「外的影響と環境から独立する程度において完成される良心」(502)、「確信せる者は偏見ある者とは異なる。正直者が嘘つきと異なるように」(552) など。

(5) 蛇足ながら、前者は功利主義の目的論的ヴァージョン、後者は帰結主義的ヴァージョンと言えようか。

(6) 「個人の権利——天からでなく力によって得られた国や部族の原始的権利に先立って、自然から導き出された普遍的な個人の権利——を認めること。これは自由主義者たる者の第一の資質である」(513-514)。

(7) 「自由は多くの他の事象を含意し、多くの条件に依存している。……それは自らが依存する事象と切り離されることはありえない。独立、文化、繁榮、教養、宗教、健全で力強い世論、高い道徳水準、長年にわたる歴史の訓練がなければならぬ。実に夥しい要素が寄与している所以である」(498)。

(8) なお、自由の保障を僅かに減少させることによって他の諸価値の大幅な充実が計られるとしても、おそらくアクトンはこれを是認しないであろう。

(9) 神への義務、人への権利である。

(10) 次の一文も同様の趣旨と解せよう。「自由と道徳——いかに人々は両者を切り離そうと、自由を義務でなく権利や快樂に基づかせようと試みてきたことか。両者の一致を断言しよう。自由とは、良心の支配を容易ならしめる条件なのだ。自由は良心の支配である。良心の君臨」(49)。自由の至上性が力説される余り、アクトンの言説は時にリゴリスティックな調子を帯びる。「自由は正義や美徳の大義と同じ大義だ——自由への敵対は正義や美徳への敵対であり、悪と罪の擁護である」(49)と。

第三節 教会と国家——カトリシズムの位置

アクトンは敬虔なキリスト教徒であつたが、より厳密にはカトリック、それも真摯なカトリックであつた。個人が自己内面の良心において神と結びつくにしても、それは必ずしも神秘主義的な神と単独者との直接的合一を意味するものではない。プロテスタントイズムであれカトリシズムであれ、通常それぞれ信徒たちの紐帯たる組織——ゼクテなりキルへなり——が存在する。殊にカトリックの場合、かかる組織すなわちカトリック教会は、神の意図の公定的な解釈者として信徒個人を包摂しつつ、これと神との間に介在する結合体としての性格をも備えており、信徒にとつて教会の存在理由は偶因的・便宜的でなく本質的である。カトリック教会という要素を度外視するわけにはいかないのだ。

しかも「いかなる宗教も何がしかの政治的傾向や影響力を有する」(50)として、カトリシズムとして例外でないとすれば、⁽¹⁾そして教会という組織によつて初めて政治世界への実効力ある働きかけが可能となるとすれば、⁽²⁾宗教的権威たるカトリック教会といえども、世俗的政治権力たる国家の領域へと深く関与せざるを得ないのが筋であろう。とりわけ個人の良心の自由を巡つて教会と国家との関係のあり方が問われよう。両者の理想的な関係は如何なるも

のか、それが逸脱して両者間には如何なる病理現象が生じうるのか。こうした問題が以下模索されるであろう。

(イ) 本来あるべき構図

「良心——私が決めるのか、それとも共同体がか？ もし私なら、権威は存在しない。もし彼らなら、自由は存在しない。何らかの媒介者が望まれる。それが教会である。自由と権威とをともに堅持する」(505)。牽強付会に陥ることを恐れつつも適宜語義を読み替えて、この一節を次のように解釈してみよう。——まず、「決める」こと、すなわち究極的な決断を共同体——国家等世俗団体もしくは他者一般——に委ねるわけにはいかぬ。その時、自由は存在しないからである。良心の決定を唱える以上、決定の主体は一己の自己でなければならぬ。しかし、さりとしてかかる自己一身の決意から生じかねぬ、反社会性・独善性・恣意性・利己性は、これを回避せねばならない。信徒内面の良心的決断における客観性が担保される必要がある。それを提供するのが教会の決定、教義や教皇回勅等(正当な手続を経て下された限りでの)教会の「権威ある」決定なのである。これを信徒各人が良心において受け容れることにより、自由と権威とが両立するとともに、良心の中へと、教会による公認というフィルターを通して世俗的倫理と対他的な道德観念や常識が注入・浸透され——まさに「媒介者」としての教会だ——、良心(Con-Science)の決断に際して一定の社会性が維持・確保されるという論理なのである。以上が信徒にとつての教会固有の意義の一端であるとするならば、国家との関連における教会の全うなあり方、ひいては両者の関係は如何なるものであろうか。

教会と国家との本来あるべき構図は、第一に両者が区別されていることである。両者が区別されないならば近代国家の主権的な領域支配を考えると、實際上国家が優勢裡に教会を併呑し尽くしてしまう事態が予想されよう。裏から言えば両者の区別は、教会が自己固有の管轄分野を有しつつ、自律した単位として国家と拮抗している状態を

含意しよう。「宗教は教会の領分である。義務は宗教の領分に属する。教会の理念は、人々が宗教を捨て去らぬ限り、……国家がそれ自らの権利を確定せぬ限り、支配し続けるであろう」(612-613)。

理想的な教会・国家関係の第二の要素は、言うなれば「区別すれども隔離せず」の原則、すなわち両者が没交渉ではなく、その間に各々その所を得ながらの不断の相互交流が存することである。その骨子は次の一節に簡明に表わされている。「自由にとって必要な教会と国家との分離(separation)」。もし一体化すれば国家は不寛容となる。

「真の自由は、教会と国家との分離ではなく、両者の相異なる固有の、しかも継続的な作用と反作用に依存している。国家における教会の限定つきで規律ある影響力は、政治的自由の特等地と種子を保護し、法に対し別途のかつ強力な認可を与える。他方、教会事項における国家の制限され限定された活動は、教会法に安全を保障し、諸権力の野放図な改変や恣意的な没収を予防する」(611)。

「宗教は自由を発展させた、権力の均衡によつて」(612)——教会と国家との権力の均衡、という点が肝要である。一方の他方に対する圧倒的優位でもなければ、他方による一方の吸収でもなく、まさに両者のバランスの裡に自由の生育・成長する余地が生まれるとの趣旨である。しかも(先に触れた)国家と教会との「重力比」の差を考えれば、このような状態は教会の国家への絶えざる影響力行使によつてのみ実現されることになる。教会から国家への作用、とりわけ近代自由主義の生成と発展によつて教会が果たした功績は、次の言辞において印象的に述べられている。「政治のモデルとしての教会——近代的自由の殆ど全ての要素が教会において予め形づくられていた。選挙制、代議制、平等、伝統、恣意的権力の欠如、地方自治、貧者への給付金、刑罰における人道主義、奴隷の解放、法の支配(No legislator)」、同輩による裁判」(612) 云々。

以上の二点に加えて、更に教会の国家に対する優位を、アクトンは教会・国家間の望ましき構図として思い描いているようである。「本源的自然権の感覚はキリスト教徒の間で失われるはずがない。教会の不可謬性は、中核にあつてこれを支えるものである」(612)——こうした確乎不拔の信念の下、教会の無謬性が謳われるが、百尺竿頭一步を進めて教会の権威が国家のそれを凌駕すべき、教会的原理が国家を指導すべきとさえ主張される。「異教国家は自身の目的と権力とを決定する。キリスト教は国家とは独立にこれらを決定する。その方針と目標とを独力で定める。国家はそれらを甘受ないし受容する。……国家は自己の権威の上なる権威を認知するのだ」(611)。教会の独立不羈性の要請を超えて、もはやこの一節は、ともすれば国家を宗教目的追求のための手段と解する思想の表明とも、受け取られかねぬ程であろう。実際にはアクトンは、そのような神政政治の立場を明らかに峻拒しているのだが。⁽⁵⁾

ともあれアクトンにおいては、教会と国家との区別、(教会から国家へという方向性が強調されつつも)両者の相互交流、そして(幾分ミスリーディングながら)教会的権威の国家的権威への優位、これらが教会・国家間のあるべき関係と確信されていよう。

(ロ) 問題状況

教会と国家とがその区分を失ない一体化する事態が、個人良心の自由を圧殺しかねぬ契機となろう。国家権力が臣民統合の完遂等の目的で教会を取り込もうとする場合——国家教会制——であれ、国家が教会の宗教的使命遂行のための道具と化す場合——神政政治——であれ、その形態は相異なるうとも、帰するところは結局同じであらう。要するに国家が宗教的権威を教会的機構ともども自らの裡に抱合し、聖俗兼ね備えた国家権力の全能化が招来されることには変わりはないからである。「教会と国家との結合こそが、あらゆる迫害を引き起こした。教会は国家を操縦することによってしか迫害を為し得ない。全ての体制教会は迫害を行った」(611)——国家教会たる体制教会の間

題性が指摘される。これを教会の国家支配の所産と見るか、国家による教会の編入・包摂の結果と説くかは、さながら盾の両面の如きものであろう。両者の区別を前提としての国家からの教会の自律が要請されなければならない。教会と国家との融合による国家権力の絶対化という過程は、(既に示唆した通り) 一方では、教会の側からの一種神政政治的な要求に発しよう。元来、普遍的原理——文字通りカトリシテイ——に基づいて特定の世俗国家にコミットせず、それらを超越した組織であることに意義が認められていたカトリシズムだが、カトリック教会と不可分に合体した国家体制、つまりナント勅令廃止後のブルボン王朝下フランスのような「カトリック教国」を構築するに及んで、遂にその面目を失ってしまった旨、アクトンは批判する。「カトリシズム——その唯一の政治的理念は、国家を超えそれと重複しない権力が存在すること。この権力はいかに偉大であるか？ それは後年拡大し当初の理念を破壊するに至った。国家権力を抑制する代わりに吸収してしまったのだ」(611)と。

また他方では、国家の側が教会をより直截に支配下に置く形で両者の合一が実現しよう。その際それを正当化するイデオロギーは、「国家における団体としての不可謬性なるものは教会のそれと対応している」(612)というように国家主権の教説であれ、あるいは絶対王政下の神授權説であれ、教会固有の理念を借用ないし転用した、いわばその世俗化版である旨分析されている。「権威は自由のために存する。目的のための手段。だが、権威はそれ自体で良しと考える者もある。より高次の何かのための手段でなく、目的なのである。本来そのために存在する当の物の聖性の輝きを分有することなしに、聖化されている。これが神授權説である。カトリック的権威観に助けられつつ」(619)——教会の権威は神に帰因するが故の権威であるが世俗国家は固よりそれを欠いている。そこで教会的権威との類比から捻出されたのが神授權説(王権神授權説)であるが、畢竟それは「聖性の輝き」なしの聖化、すなわち世俗的権威の絶対化志向、その無根拠なる肯定と赤裸々な自己正当化に過ぎぬと喝破されているわけである。

「迫害は同質化 (conformity) を強いるや不道德となる。というのは強制的宗教は道德的動機としては無力だからだ。逆に、弾圧されている宗教は無力でない。それどころか、国家によって支持され我が世の春を謳歌する宗教以上には有効である」(617-8)——国家からの是認によってその存立が保証されている教会——プロテスタント諸国での国家教会制であれ、カトリック教国での「王冠と祭壇との同盟」であれ——は、却って自ら活力を萎えさせ、いわばその道德力を低下させることとなろう。体制教会として飼ひ慣らされるよりは、弾圧を受ける方が、少なくとも教会と国家との間に対立と緊張が見られる方が、未だしも健全であるとの所見である。実際、中世以来ヨーロッパの制度史上、自由の発展は帝権・王権と教権との抗争の故にこそその間隙を縫って可能であつた旨、アクトン自身が別途論じている通りなのだ。⁽⁸⁾更に、この一節には、教会側としての自己の存続を賭けた長期戦略を見て取ることもできようか。いかな世俗国家として早晚没落を免れぬ定めにあるとすれば、国教制の論理の裏返しとして教会がそれと一心同体よろしく運命を共にするよりは、国家と自ら厳しく一線を画することによってこそ永続化への展望が開ける、との賢慮が窺えるではないか。アクトンはイギリス人にしてカトリック信徒であつた。イギリスにおける宗教的多数者はイギリス国教会ひいては非国教徒たるプロテスタント諸派であり、カトリックは体制宗教どころか甚しい少数派、しかも嫌忌され政治的に疎外され続けた少数派であつた。そうした事情に由来してアクトン当人も、その青年時代に苦杯を嘗めさせられた経験がある。⁽⁹⁾先の言辞には、プラグマティックな洞察に加えて彼一流の反骨精神と気概とが、あるいは読み取れるであろうか。

教会そのものが抑圧化し、それが原因となつて一方では国家との間に、他方では信徒との間に軋轢の生ずる契機もあろう。国家による教会への迫害が非難されるとしても、半面「宗教の側での寛容によってのみ、迫害は回避されうるし、自由は保全されうる」(617)のだ。「寛容にされる権利などというものはない。それは条件次第だ。迫害

者の場合、もし彼らが寛容に扱われようとすれば、その理由は専ら、彼らからは何の危険もないということのみである。彼らがトラブルを起こし生活を脅やかすほどに多数であるならば、自由に放置されはしないだろう。かくして人間は単に人間 (flesh and blood) であるが故にでなく、社会にとって危険でないが故に寛容に扱われるのである」(618)。教会の不可謬性にしても、それはあくまで原理としての教会の有する属性であって、現実の教会は、人間すなわち誤謬を免れぬ罪深き(神ならぬ)人間より成る組織であるから、その思想と行動には錯誤や偽善と目されるものが当然に発生しうる。良心の自由を世俗権力の干渉から擁護する者としての教会像も、やはり同様の理念型であって、現実には信徒ないし個人一般との間に当の良心の自由を巡り摩擦も生じうるのである。

アクトン自身、自由主義的信条を持ったカトリックの一平信徒として、当時のカトリック当局——自由主義に敵対的である教皇ピウス九世(Pius IX, 1792-1878, (1845-1878: pope))への権限の一極集中を強めつつあった——と再三に及び衝突を繰り返さざるを得なかつた⁽¹⁰⁾。自ら誠実なカトリックとして、カトリシズムは本来自由主義と両立することを確信しながらも——「自由主義が真でない、あるいはカトリシズムが真でない、あるいは両者が同時に真ではありえない、と考えるが故に私に反対している人々がいる」(601)——、彼が現実を経験した、あるいは史実で確認したカトリシズムの問題ある実際のあり様に関しては、次のように峻烈な批判を書き留めているのである。「カトリック論議をめぐる私の見解は、永年にわたり次のような一連の推論によって支配されてきた。(一)教会の善のために犯されたからとて犯罪が善行となるわけではない。(二)犯罪行為を是認する理論家はそれを犯した悪党より増しというわけではない。(三)件の理論家を弁護する神学者や歴史家は同様の非難を免れない、以上である」(601)と。

(一)「キリスト教を信するか否かで全く異なる社会観。神が人類を救わんがためにその子を遣わし教会を築いたとすれば、教会が

人々の間でその使命を達成し続けているとすれば、その主張と権利とは考慮され保護されなければならない。社会の体系は絶えずそれと調整されねばならない。そのような教会など存在しないと仮定すれば、その権利も神聖たりえない」(610)。

(2) 「キリスト教の政治的活動を決定づけたのは、エルサレムでなくローマであった」(610)。

(3) 但し「ローマ問題」"The Roman Question"と題する論文中の言説である。

(4) その他、たとえば、(前近代において) 国家が放置していた民衆への教育・啓蒙という役割を、教会が一手に担っていた旨記されてゐる(Op. cit. pp. 611-612)。

(5) 拙稿「アクトンの自由主義」『法学論叢』一一七巻五号(一九八五年八月) 九一頁を参照。また、本章にも後述する。

(6) なおアクトンは、カルヴァン(John Calvin, 1509-1564)のジュネーブ統治等、プロテスタント諸派の政治実践を典型的な神政政治の実例と捉え、これを痛烈に批判している(前掲拙稿九六頁を参照)。

(7) カール・シュミット『政治神学』(田中浩、原田武雄訳)(一九七一年、未来社) 四九頁以下も参照。

(8) 前掲 *The History of Freedom and Other Essays*, pp. 34-35, p. 206 を参照。

(9) 拙稿「歴史家の道徳的判断について」『愛媛法学会雑誌』一五巻二号(一九八八年一〇月) 一四九頁を参照。

(10) 前掲拙稿「アクトンの自由主義」第一章から第三章を参照。

第二章 自由主義と保守主義

第一節 序 説

本章では、アクトン文書に展開された自由主義と保守主義との政治思想に考察の光を投じる。アクトン文書中の自由主義・保守主義論に見て取れる特徴として、その著しい両義性(ambivalence)が指摘できるであろう。一方では

保守主義の否定的要素とともにその非自由主義的側面が強調されると同時に自由主義の非保守主義の様相が力説されるかと思えば、他方では保守主義の肯定的要素とともにその自由主義的側面が強調されると同時に保守主義の自由主義の様相が力説されるという具合にである。しかも、自由主義と保守主義との対立する契機であれ両立する契機であれ、それらが扱われる際の「自由主義」「保守主義」といった基本的ターム、さては「ウィッグ」「トーリー」といった語の意味内容や用法にしてからが両義的、時に誤解を惹起しかねぬ程に多義的であることが、論旨の複雑さを弥増している。

実例を挙げてみよう。アクトンは「自由主義者は旧秩序には何の尊敬をも払わない。それは組織化され明示され公言された殺人の制度である」(544)とまで極論しながら、次のようにも述べている。「自由主義者は単に偏見の束に過ぎない。保守主義の哲学を体得し理解し経験するまでは」(545)と。また「ウィッグとトーリーは基本的な、そして永続的な区別だ」(534)とか「トーリー主義は自由の否定に等しい。権力や宗教「!」や慣習や財産、権威を好む」(545)と断ずる一方、他の所では「ウィッグ——：トーリーを同等に認めよ。敗北した党派として決して迫害せぬこと」(537)と書き記している。更にこれらの命題と照合しつつ次の一節に接するにつけ、用語上の混乱は極致に達しているとの感を拭えないであろう。そこで述べられている内容自体の興趣は尽きぬとしても、である。「自由主義者と保守主義者との間に何ら絶対的な矛盾はない。それは時と所と便宜の問題だ。自由主義者として、人間が自由たるほどに常に成熟しているわけでない」と認めている。保守主義者として、自由が危険に晒されぬようそれを保存しようとする。……だがウィッグとトーリーとは相互に排他的で、實際上殆ど相容れない事柄である。一方は物事をそれ自体のために保存しようとする。他方は自由の審査に適わぬあるゆる制度を犠牲にしようとする」(546)と。相矛盾する、少なくとも文字通り読めば矛盾・分裂と映ずる命題群——それに窺える相互にかなり異質

な思考様式——が統合されぬまま並存している、との印象さえ受けるであろう。

こうした両義性は、政治思想一般従つて自由主義や保守主義にも通有する、一種一筋縄でいかぬ難解さにも帰因しようし、アクトン文書のそれ自体精神の試行錯誤と自問自答のプロセスである手稿群としての性格にも由来しよう。それらに加えて、アクトン自身の見解が青年期から晩年にかけて——保守主義的な価値観から進歩主義的なそれへと——変遷していることにも⁽¹⁾、その背景が求められよう。少なくともこの事情が、アクトン文書所説——この文書中の諸命題の書かれた時期は残念乍ら特定できない——の複雑な両義性に輪を掛けていることは否定できない。

何にせよアクトンの言辞は如何にも両義的ではある。けれども、それはアクトンの議論が単に乱雑で不得要領であることを意味しない。アクトン文書中の命題群は往々にしてミスリーディングでエキセントリックではあつても、全体としてはその主旨は疑いもなく明瞭だからである。すなわち(アクトン政治思想の全体像がそうであるように)全編、自由主義の信条告白と理論追究とでもいうべきパトスとロゴスが貫流しているのである。なるほど保守主義への評価に関する限りではあくまで両義的であり、それら対立し合う両面評価は結局のところ「統一」されてい
ない。保守主義への態度表明そのものとしては、その点で未解決のままとも言えるだろう。しかしながら、アクトンは自由主義の立場に確と定位しつつ、保守主義の非自由主義的契機——抑圧的な既存体制への固執など——を見て取る限りでこれを峻拒し、逆に保守主義の自由主義的契機——伝統堅持に基づく革命的絶対権力出現の予防など——を見出す限りでこれを承認しているのであり、判然たる規準に基づいて保守主義の長短得失を弁別しているのである。⁽²⁾アクトン文書中の自由主義・保守主義論は、一見したところの両義性・曖昧さとは異なつて、実は決して支離滅裂な雑文集ではないことが了解されるであらう。

(1) 拙稿「アクトンの自由主義(一)・完」『法学論叢』一一九卷三号(一九八六年六月)六二頁以下を参照。

(2) (修辭的に言えば)自由主義者を自任する者は、保守主義的といわず進歩主義的といわずその何れのタイプにせよ、自己の見解を補強するものとしてアクトン文書からの引用を試みる時、殆どその労を要さぬということになる。

第二節 保守主義の非自由主義的局面

「曖昧な決着とか、隠れた成長とか、漸次の發展とか、曰くありげな規範群とか、連続的な進歩とか、凡そこうした経過の何れも、人間がその過去を振り払い先人を捨て去り自ら前線に直面するようになる、かの急転直下の決断以上には、事物を統御し進歩を司り将来を形成するに際し、創造的でも建設的でも効果的でもない」(578)——アクトン所説中でもこの一節ほど、反保守主義的な心性を直截に吐露したものは珍しい。何故と云って、保守主義政治思想とは、既存の政治社会に蓄積し凝縮された伝統や慣習の「英知」を承認し、これを基本的に受容しつつ、たとえ環境の変化に適應するための変革が避けられぬとしても、歴史の教訓と経験の知恵に基づきながら努めて慎重かつ漸進的にこれに当たろうとする態度を、その重要な一特質とするものだからであり、その意味でまさに「創造的・建設的・効果的な事物の統御と将来の形成」のためにも、過去との断絶たる革命的な「急転直下の決断」どころか、それとは正反対に(上述前段の)「一見曖昧模糊たる過去の遺産こそを十分に踏まえるべき、と説こう立場だからである。「法とは過去が我々を束縛する手段である。法典に具現化されるや、それは現在の意志となる。それ故彼らは、死者の権力を引き延ばそうとして法典化に抵抗する」(514)。ここでの「死者の権力」なるものは、現在の礎を築き上げた尊敬すべき父祖たち——「遠い我等の親達」——という肯定的イメージでは捉えられておらず、たとえばバーク(Edmund Burke, 1729-1797)の「生者の間のみならず生者と死者と未だ生まれ来らぬ者との間のパー

トナーシップ⁽²⁾という表現に窺えるような、あるいはバレス (Maurice Barres, 1862-1923) の「土地と死者⁽³⁾」という標語に籠められもしよう語感とは全く異なって、ちょうどペイン (Thomas Paine, 1737-1809) が「人間の権利」でパークを非難した時のような⁽⁴⁾、現在の世代を緊縛する「死者の軛」という、明らかに否定的な意味合いで用いられていることに注意せねばならないだろう。他の所では「利害と情念と先入見、更に迷信にさえ基づいている保守主義。心の病の一形式にすぎぬ」(547)とまで極言されている。まさに保守主義者ヒューム (David Hume, 1711-1776) やパークは、そうした利害・情念・先入見・迷信といった語のマイナス・イメージを逆手に取りつつ、それらの秩序安定的な効用を力説するのだ⁽⁵⁾。

更に、以上のような保守主義の否定的要素が自由主義の見地から批判の俎上に載せられていることが、注目に値しよう。「数世紀に及ぶ作品を破壊する、——数世紀にわたり苦難を経て築き上げられたものを破壊する作業に意図的に着手すること」(545)——これは凡そ保守主義者が最も忌避すべき企てであろうが、まるでそういう保守主義者の神経を逆撫でするように、アクトンは次のように続けているのだ。「これこそ自由主義的政策の勝利、自由の論理に我が身を委ねた者たちの勝利であった」(ibid)と。それにしても、何故に保守主義は非自由主義的性質を有すると判定されるのであろうか。⁽⁶⁾

第一に、保守主義は当該政治社会において連綿として継承されてきた秩序や確立されつつある体制の保持され尊重されるべきことを要求するが、当の既存秩序や体制——「伝統」なり「文化」なり——の内実は必ずしも、否それどころか通常は自由の価値にとって親和的でなかった、との所見がある。「過去の教訓は自由主義に敵対的である。持続せるもの、それは力であつて自由ではない。が、非常に多くの体制が、存続せるものは何であれ存続に値するとの理念を擁している。重力の法則は自由主義に不都合なのだ」(545)と。「存続するもの」を存続してきたとの実

績だけを以て擁護すべきとするなら、畢竟は自由に背反する事物をも容認しかねない仕儀とならう。「伝統、つまり永らく持続せるものの弁証は、自由にとつて適切でない。もし永續せるものが正しいとするならば、自由は不正とならう」(494)⁽⁷⁾。

第二に、保守主義が普遍化への志向を持たぬことが、自由主義と相容れ難い理由とされているようである。苟しくも醇乎たる自由主義ならば、個人の自由を、その属性や所属集団——身分・階層・階級・国籍——の如何を問うことなく唱道するところに、その普遍主義的な本領が見出せるであろう。これに対して、保守主義は普遍的ならざる個別利害——階級のそれであれ、国家利益であれ——に執着し、殊更それらの爲にする「党派的主張にすぎぬ」と指弾されているのである。「改善のためのあらゆる努力は、敵対者からは既存利益への不正と見なされる」(655)との一文に明らかのように、保守主義を以て支配階級の既得権擁護のイデオロギーと捉える見解にも通じようか。「保守主義の原理はエゴイズムである。自由主義の原理は寛大である。さて階級は寛大たりえぬ。専ら自己本位である。すると自由主義は階級によっては決定されぬ。それは個人に係わる事柄である」(546)。「保守主義——宗教、道徳、財産、正義を保全すること。これらの何れもが危険に晒されることを許さない。王党派、資本案、聖職者、貴族たちの保守主義は何らの科学的性質をも備えていない。それは中立化(disinterested)されていない」(547-548)と。次の一節もこの趣旨において明瞭であらう。「保守主義の見解——自由とは弱体化した国家、集中を妨げられた権力、動揺せるもの。国家的な利益、抽象的で国際的で利害中立的な原理に着目することで弱められた利益に、着目せよ」(547)⁽⁸⁾。

第三に、保守主義のパターナリステイックな性格、より正確にはパターナリズムに近いタイプの保守主義⁽⁹⁾が、個人の自由と衝突を来しうる点である。「保守主義⁽¹⁰⁾の主張——自由は贅沢品であり、万人にとつての必需品ではない。

貧民や無知な民はそれを享受できない。彼らにはまず他の全ての物を与えよ。彼らの福祉のために権力を用い、安全と道徳と繁栄のために自由を犠牲にせよ。一般人の生活ではこれらは大きなスペースを占め、彼らの幸福中の大部分を成している。彼らの幸福は結局のところ内実でなく外見に依っている。だから彼らに欺瞞的形式を与えよ。一貫して強権と上からの指導で以って」(490)。専ら、貧しく無知で非力な奇る辺なき真砂なす民、自由を求めるどころか自由と引き換えてでもパンと安逸とを切望する憐れむべき民、さながら手厚い保護を必要とする未成年者の如き者として民衆を捉え、彼らに自己責任と自助の主体たる個人としての資格を認めず、自由を拒否しながら温情的に——結局強権を発動して——これに干渉するといった姿勢が、ここに活写されている。全体主義的社會主義の裡に、事によると高度福祉國家論の底にも奥深く秘められた論理と心理ともいえるだろう。⁽¹¹⁾

- (1) 文中の「法」とは不文法・慣習法の意味であり、「彼ら」とは保守主義者を指すであろう。
- (2) *The Work of the Right Honourable Edmund Burke vol. III* (1899, John C. Nimmo), p. 359.
- (3) 南充彦「ハレストン・ランジスト」『愛媛法学会雑誌』一四卷一・二合併号(一九八七年八月)二五三—二八八頁を参照。
- (4) *The Rights of Man* (1791), (J. M. Dent & Sons Ltd) pp. 116-111, passim. を参照。
- (5) D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (ed. by L. A. Selby-Bigge) 2nd ed (1978, Oxford) *Book III : Part II : Section X* によつて “Of the Original Contract” in *Essays Moral, Political, and Literary* (eds. by T. H. Green and T. H. Grose) (1964, Scientia Verlag Aalen) を参照。E. Burke, *Op. cit.* pp. 346-347 を参照。
- (6) アクトン文書における自由主義の名による保守主義批判というモチーフは、一九世紀中葉から末にかけてのイギリス政治史上の文脈を参照する時、あるいは理解容易となるかもしれない。この時期に貴族院改革、選挙権拡張、アイルランド自治といった問題を巡って「自由党」と「保守党」との二大政党が鎗を削る抗争を重ねてきたが、アクトン自身、自由党の領袖グラッドストーン (William E. Gladstone, 1809-1898) と長年にわたる親交があり、何れも自由党の上掲した政策推進に深く関与していた事情があ

る。「確かな悪がありうべき危険をも凌いでいる」とは、アクトンがグラッドストンの娘メアリ(Mary)に宛てた書簡の中で、貴族院改革の必要性を説いた際の一文である(前掲拙稿「アクトンの自由主義」・完)前掲誌六八頁を参照)。しかも偶々、抗争当事者の旗幟に自由党と保守党と大書されているとすれば、敵対者たる保守党の望ましからぬ行動が、アクトンの脳裡において概ね自由主義から見た保守主義の問題性という風に解釈されたとしても、さほど不思議ではない。

(7) このような保守主義の非自由主義性と表裏一体のものとしてであろうが、自由主義の非保守主義性も論及されている。同一現象についての自由主義の視点からの説明とも解されようか。「忠誠、權威、伝統、慣習、世論は、自由主義の観点からすれば決定的ではない。これら全ての上なる何物か」(52)。「自由の本質は過去の聖性なるものを信じないことにある」(48)と。「独立宣言と国富論とは同じ年に現れた。両方とも歴史から解放された自由の理論であった」(54)との言辭も同様の趣旨であろう。次の一節は微妙である。「自由主義の要素……その行為が正当化されぬ政府は破壊を宿命づけられており、革命は正統性の一部であること」(55)。この命題は、保守主義と自由主義の夫々の立場でその見解が分岐するか否かの、いわば境界事例に係わつてこよう。確かに、暴政を揮う政府に対する抵抗権や革命権の留保が自由主義の系であることは疑いない。他方、保守主義は固より革命というドラステイックな政治変動を拒む立場であるが、ただ、当該政府が「破壊を宿命づけられている」と映する程にその行為の正当化が至難である場合でも、敢えてこれの(根本的転覆でなく)改良策に終始することが許されるのか、道徳的に違和感なく維持されるのか否かは問題となろう。むしろ政治体制が如上の末期症状を呈すると、もはや弥縫策の類では手の施しようがなく、いかな保守主義の主張として事実として成立しえないということであろうか。

(8) また、次のようにも述べられている。自由主義者が一般的格率の導出、「より包括的な原理の把握」を目指すのに対して、保守主義者の関心は「地方的なもの、一時的なもの」に限定されている。「それ故利益——有利さ——を求めて、原理原則や一般的理念、良心を拒む傾向が甚しい」(54)と。

(9) 同じ保守主義と称される思想の中に、社会民主主義や高度福祉国家論に近接するような一種パターンリスティックな類型と、経済活動の自由、(誇張すれば)「自由放任」を重視する古典的自由主義に似た類型とが見て取れよう。イギリス「保守党」の中にも、

説

これら二本の潮流が主流・傍流の構図を互いに交替させつつも、一九世紀初頭から絶えることなく現在にまで流れ込んでいることは、周知の通りである。

(10) あくまで保守主義のパターナリスティックな変種である旨、繰り返ししておこう。

(11) このような父権的専制主義パトリアル・アズゴイズムの論理構造と深層心理を解明した文献として、勝田吉太郎『ドストエフスキー』(一九六八年、潮出版社)が挙げられる。

(未完)