HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	一九世紀ウイッグ精神構造（２）
Author(s)	小川, 晃一
Citation	北大法学論集, 45(5), 51-89
Issue Date	1994-12-28
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/15591
Type	bulletin (article)
File Information	45(5)_p51-89.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

一九世紀ウイッグの精神構造 (二)

小川晃一

四〇年代、大学やパブリック校から生れた新しいタイプについてわれわれは知っている。いく分か傲慢で、いく分か内気で、ジェントルマンとしての自分の地位を強く意識する、がまた、自分の義務についても強く意識している、通りでタバコをすうツイード服の人々、モーリスの弟子であり、カーライルの言葉に進んで耳を傾ける人達、排水や協同組合に情熱を傾け、イギリスの現状を総てイザヤとツキジデスでテストにかけようとし、若者の強引さで、イギリスの悪弊総てが商売からくる嫌悪すべき悪弊といいうるようなものにあるとみる。こうした人達がアーノルド主義者である。(10)

停滞している旧大学を改革しようとした当初の人達はアーノルドやアーノルド主義といえる人達であった。彼らは社会・政治思想をとりわけ宗教のタームで構想した。広教会主義がその典型的な現われであり、ウイッグがその典型的な担い手となってゆく。この時期大学で学んだ世代は、またオックスフォード運動からも、またカーライルからも多大の

衝激をうける。この人達の自由主義に共通するのは、時代の物質主義的な流れに強烈に反撥し、キリスト教精神をもってこれを克服しようとしたことである。六〇、七〇年代の宗教上及び教育上の改革を進めた政治家――議員は――後述のように――この世代である。

旧大学において、やがて、アーノルド主義者やオックスフォード運動の世代の自由主義――スタンレー、ジョウエット、ゴールドウィン・スミス達の自由主義――とは色合いの異る世代の自由主義が生れてくる。旧大学における自由主義の発展についてのすぐれた研究者であるハーヴィ教授によれば[141]、この二つの世代は、いく人かの例を別とすれば[142]、同じく自由主義の流れに属するとはいえ、あまり接触せず、後の世代の者は前の世代の者（アーノルド主義者達など）に対し何らかの疑念を抱いていた。「アーノルドの≪キッドの手袋をした≫ダンディズム、パティソンのシニシズム、フリーマンの特異な高教会派的急進主義は若者を彼らから遠ざけた」としてハーヴィはこういう[143]。

フリーマン（一三―九二）自身は「ベリオールの若い猿ども」の攻撃的な世俗主義を相手にする時間がなかった。「彼らの自由主義は総ての人々が彼らと同じように神学的に考えることを期待することにあった」。彼にとって、自由主義とは多元主義の保障であったが、彼らにとっては、科学的イデオロギーであり、政治的、倫理的、宗教的思想の関係についての全体的見方であった。彼らは論理的に支持できない立場を評価することはむずかしいとみる。…若き世代は自分達の世代を一定の哲学的制度的進歩の産物であるとみ、概して教師達に――ミルに対してさえ――自分達を結びつけたがらない。そればかりか、自分達と違った道筋で自分達の位置に達した自由主義者に対し懐疑的であり続けた。

ハーヴィは、この若い世代を二五年から四五年の間に生れた「六〇年代の世代」といっている。スティーヴン兄弟（一九年生、三一年生）、G・C・ブロドリック（三一年）、フォウセット（三三年）、ダイシー（三五年）、T・H・グリーン（三六年）、J・モーレイ、ブライス（三八年）などである。この世代は、五〇年前後に生れた世代を間にはさんで、

その後の、六〇年から八〇年に生れた世代とも区別しうるという。この最後にあげた世代の典型的人物は、G・M・トレヴェリアン、G・E・ムア、G・マレイ、M・サドラー、B・ラッセル、H・A・L・フィッシャーなどである。この最後にあげた世代と「六〇年代の世代」とは区別され、世代間に割れ目はあるが、その割れ目も、「六〇年代の世代」と、その前のアーノルド主義の世代との割れ目に比べればそれほどではないとされる(144)。五〇年前後に生れた世代にはB・ボザンケット、A・トインビー、メイトランド達がいる。一八世紀以来の旧大学の停滞を打破し、学問のレベルを目ざましく引き上げたのは、この「六〇年代の世代」以後の人々である。彼らの中には——章を改めて論ずるごとく——J・S・ミルやA・コントの影響をうけた——自由主義的であっても急進主義的な考えをもつ者が少なくない。

既に述べたように、ジョウエットは五四年にベリオールの学寮長には選ばれえなかったが、この頃には——シニア・フェロウではないが——フェロウの半数ほどは彼が育てた弟子であった(145)。彼は七〇年に学寮長に選ばれる。またこれらフェロウを個人教師(テューター)とし、自由主義的傾向の政治家や思想家として名だたる人物となる——三五年以後に生れた——世代がくる。思想家としては、T・H・グリーン（三六—八二）やE・ケアード（三五—一九〇五）がその典型的人物である。これらベリオールの自由主義的思想家には僧侶の息子が圧倒的に多い(146)。彼らはジョウエットと同じく、キリスト教に根ざしはするが、一八世紀末から一九世紀初頭にかけてのドイツの思想家、特にカントとヘーゲルから影響をうけたのであり、体系的なキリスト教の教義のない世界観を提供した。

グリーンは六〇年からベリオールのフェロウであり、彼のかつてのテューターで、ベリオールの学寮長となったジョウエット（アーノルド博士の弟子で、プラトンの『国家論』の翻訳者）の下で活動した。グリーンは少年時代国教徒であり、やがてその立場から去るが、その根は持続し、彼自からいうところによれば、「変容したユニテリアニズム」の立場であった。政治にも関心をもち、ミルのようには下院議員にならなかったが、オックスフォードの自由党の市会議

員となった。[147] 彼はミルを尊敬したが、ミルが自由との連関で国家に認めた以上に国家の指導を求める市民の教説を説いた。

功利主義的なレッセフェールと個人主義に対する反動は既にJ・S・ミルの後期の著作にみられるが、イギリスの大学に長い間政治的影響を与えるアカデミックな著作家のグループによって、ローカルで秘教的なところのある創造的内容を与えられた。その運動はベリオール・コレッジに始まり、その自由主義的なヒューマニズムは、恐るべき厳しい精神をもった高い理想と結びついていた。[148]

イギリスの観念論派の人たちは、カントに学んだが、客観世界と、観察者の心につくられるイメージとの分裂の問題に悩み、それを架橋しようとする。フィヒテ、シェリング、ヘーゲルにひかれたのはこのためである。イギリスの観念論派はこの三人の哲学者の思想を全面的にうけいれたわけではないが、問題意識を共通にし、そのためにもイギリス経験論に批判的となった。彼らは知識の性質と限界について批判的立場をもってはいたが、同時に、人間をばダイナミックな存在とみ、現代の姿よりもよりよく、より真実の存在になりうるとした。そして何よりも人間を孤立的な単位としてではなく、全体の視点に立ってみようとする。人間の探求は《全体》から、即ち、存在したし、存在しており、また存在しうるであろうところの全体から始め、こうした全体を内含させつつも、それを超える部分としての見方に移るべきもの、とされる。ベリオールはもの事を全体としてみる集りとなった、とはヴィクトリア朝後期のジョークとなった。[149] この観念論派の初代とその弟子達は、一八七〇年から一九一〇年まで大学内で一つの知的王朝ともいうべきものをつくった。彼らは通常自由党支持であった。この政治的立場はかなり明確にその哲学とつながっていた。

第二節 カーライルの影響

四〇、五〇年代、時代に最も大きな影響を与えたもう一人の思想家はトマス・カーライル（一七九五ー一八八一）である。彼の影響力は世紀中葉絶大であった。ジョージ・エリオットは五五年『リーダー』誌に次のような寄稿をした。(1)

われわれ現世代において、すぐれた活動をなしている人々でカーライルの著書に影響をうけない者はまずいない。過去一〇年、あるいは二〇年の間に書かれた書物は、殆どどれも、もし彼がいなかったなら全く別のものになっていたであろう。

現在は読まれなくなったが、当時はカーライルは時代の《説教者》として多数の人々の耳目をひきつけた。「誰の伝記であろうと、誰の書簡であろうと、彼に言及しないものはまずいない」ほどであった。(2) ロンドンの貴族や貴族夫人の社交会は当時互に張り合い、自分の集り（舞踏会（ボール））の《成功》を競っており、彼はこの社交会の《寵児》にさえなった。「朝、目がさめると一夜にして有名になっていた」ことに驚ろく『虚栄の町』のサッカレーもよく出いりするアシュバートン夫人の会は彼を厚遇した。彼女はサンドウィッチ伯の娘で、無じんぞうの富をもつとされた銀行家ベアリング（やがてアシュバートン卿）と結婚し、地方の館やロンドンの（バース）邸で会を開き、最もブリリアントな社交舞踏会のホステスであった。カーライルはよくここに招かれたのであった。彼はファッショナブルな社交界をよしとはしていなかったものの、彼女にはひきつけられ、彼女の会では気楽に振舞えた。(3)

カーライルは、ヴィクトリア時代の大部分の著作家によって、とりわけM・アーノルドのように四〇年代の若者によって大思想家と感ぜられた。大学においても絶大な影響力をもっていた。M・アーノルドはオックスフォードに入った頃のことを後年こういっている。

四〇年前、私がオックスフォードの学生であった頃、そこには、今なお私の記憶を鮮明によび起す声がなりひびいていた。感受性が敏

感な若い頃、そうした声を聞く人々は何と幸福なことか。それは彼らの永遠の所有物である。(4)

「声」とは、一つは、ニューマンやオックスフォード運動のそれであり、「微妙で甘く悲しい宗教的音楽」であった。もう一つは「情熱的でまことの雄弁をもって心に迫ってくる……力強い」カーライルの声であった。アーノルドがベリオールに入ったのは、カーライルの名声が疑問の余地がなくなった頃の四一年である。『サーター・リザータス』（三六年）、『フランス革命』（三七年）、『チャーチズム』（三九年）が既に公けにされており、さらに『英雄と英雄業拝』（四一年）、『過去と現在』（四三年）が多大のインパクトを与える。「カーライルの言葉は突徐若者達の口にのぼった」(5)。とりわけオックスフォードではそうであった。カーライルの弟子で歴史家のフルード（オックスフォード運動を始めた一人のフルードの弟）は「オックスフォード反宗教改革」の中で、カーライルとニューマンとが「現世代の英国人に強力な影響を与えた二人の著者」といっている(6)。四〇年代初めにはまだ二人の声は――ほどなく分れてゆく（ニューマンが国教会を離れるのは四五年）――まだ調和できるとも考えられていた。二人とも反物質主義という点では共通の基盤をもっていたのである。

カーライルはイングランドとの境界近辺の遠く辺ぴなスコットランドの寒村（エクルフェカン）に石工の親方の次男として生れた。カルヴァン派の中でも最も厳しいカルヴァン派に属した父親の下、服従と貧困と禁欲の中に幼年期を過し、僧職につくべく一四歳でエディンバラ大学に行った。大学では依然一八世紀的啓蒙思想の影響が強く、教養ある人々の中では宗教の話しはタブー視されていたほどであり、苦悶の中にやがて彼は「キリスト教が真実ではないことを知る」(7)ようになる。貧困の生活に苦しむ彼は、ナポレオン戦争後の悲惨な生活にあえぐ労働者に近接感をもつとともに、慈愛の神の秩序に対する信仰を失い、痛烈な皮肉をもって《フランス革命》の再現さえ願った。だが、カルヴァン主義の教

義に対する懐疑が彼の厳しい性格までも変えることはなかった。「神の存在を疑う時ほど神の召使いであることはなかった」[8]。ここで彼はドイツ哲学に出会い、「一八二五年までに彼はドイツが彼のすべての疑問に対する解答を与えると信ずる」ようになる[9]。若い力のある寄稿者をさがし始めていたエディンバラ評論のジュフレイに二五年に紹介され——若きマコーレーとともに——認められて、寄稿した[10]。カーライルを新設のロンドン大学の創設者達に紹介したのはジュフレイである。カーライルも定職を欲しており、ロンドン大学にも、またスコットランドのセント・アンドルーズ大学にも志望書を提出した[11]。ロンドン大学には、道徳哲学、レトリック、数学、物理学、それに形而上学の教授ポストに志望し、セント・アンドルーズ大学には道徳哲学の教授ポストへの志望であった[12]。ロンドン大学の形而上学のポスト志望では、「スコットランド語とドイツ語との、デュガルト・スチュアートとイマニュエル・カントとの奇妙極まる混合物」を申し出たのであった[13]。しかし何れの大学にも採用されなかった（ゲーテの推せん状もうけ取ったが、間に合わなかった）。こうしてカーライルは「キリスト教正統派と科学的な懐疑主義という反対の陣営の間で挟撃され、イギリスではどの大学からもしめ出されてしまった[14]」のである。セント・アンドルーズでは凡庸な正統派の僧侶が採用され、ロンドン大学では、ドイツの「神秘的」哲学を嫌う功利主義者のジェームズ・ミルに拒否されたのである。こうしてスコットランドの寒村クレイグンパトックにひっ籠らざるをえなくなる（二八年）。村での生活はお金がかからないですむからでもあった。

ひと里離れた寒村に隠り、思索にふけった、しかしカーライルは書くこと（「仕事」）をやめなかった。いくつかの論説を書いた。主にドイツに関するものであった。「時代の徴候」（二九年）を書いたのもここでである。J・S・ミルの「時代の精神」を読み、「これは新しい神秘主義だ」とみて共感を感じたのは、彼がロンドンに初めて出る直前であった（三一年）。やがて彼がミルを誤解していたことがわかるのだが。カーライルは当時ミルと同様、デイクテールを通じ、

着眼点の相違はあれ、サンシモン主義者に関心を抱いていた。共に、彼らの中に自分が表現しようと苦闘している観念を見出したのである。その福音は科学と容れないものではなく、科学を用い、「社会で最も多数の階級の道徳的・身体的存在の最も手っとり早く完全な改善」をもたらしうるものであった。[15]「機械的」社会ではなく、新たな宗教に基づく「有機的」な社会状態の到来への信仰であり、[16]彼は『新キリスト教』を翻訳さえした。こうした中で彼は『サーター・リザータス』を書き上げたのである。

三部に分れたこの書において、まず第一部では、形而上学的な問題を無視するベンタム主義の欠陥をつく。科学が観察によって接近する現象世界に満足せず、その背後に迫り、人間精神を物質主義的決定論から解放しようとしたのである。フィヒテにならい、物質は人間の召使いであって、主人ではなく、独立の存在をもたない。人間は純粋の精神であり、神が人間の心に植えつけた法に従うだけである。人間は「神性のエーテルの中に浮動する閃光」である。第二部は――ゲーテの『マイステル』とフィヒテの『人間の召命』に影響された――自伝的な部分であり、物質的世界への隷従から、神、自由、不滅の確信へと至る魂の上昇を描く。最後の部は、少数者を導きとする、堕落からの大衆の再生を説く。現実の教会、国家、経済体制は精神生活での妨げであり、功利主義は破滅へと運命ずけられる神の盲目なる道具である。これら無政府主義者が二世紀もの間社会有機体を解体し、破壊してきたが、やがて新たなよき秩序が生れよう。既にその徴候がみえる。サンシモン主義者は既に人間の同胞愛と人間の価値の超越性を再発見している。カーライルの比喩を用いれば、脱皮する蛇の新たなひふがみえ始めている。労働はゆっくりとだが優位した定められた尊厳と優位の地位に至りつつあり、それとともに、私有財産制の破壊を準備している。事業をなしとげるこうした能力に基づき、すぐれた支配階級が、家柄や財産、あるいは投票によって選ばれる支配階級よりもはるかにすぐれた支配階級が選別されつつある。彼らの地位の確立は永遠の秩序である。というのは人類は英雄に対し本能的な尊敬の情をもっているからで

あり、真の優者に対しいまだかつて反逆したことはないといえるからである。同胞愛の栄えるところでは、勇武はも早エリートの条件ではなく、世界を調和的に動かしてゆくこと、物質的な目的より高い目標に向けて人類を鼓舞すること、これが本質的に重要なのである。このためには、組織をもたない新たな僧侶の役割を担う教養人が出現し、彼らが人々をば宇宙の精神的な意味に対し敏感にさせ、歴史の中に不断に開示される神のプランを人々に明瞭に示してやる。完全な社会秩序というものは神聖政治であり、神が再生した人類を統べることにある。これまで隠されていた黄金時代は目の前にあると。

『サーター・リザータス』は容易に出版者をみつけることができなかった。再びカーライルはクレイグンパトックの寒村に引込む。彼がロンドンに移り住むようになるのは三四年である。この寒村に六年間隠ることになった。ここを訪れる知人は殆どなく、エマソンがミルとデイクテールの紹介状をもって訪れた（三二年）くらいである。知己も少なく、彼を力ずけてくれたのは息子のミルぐらいのものであった。パトロンともいうべきジュフレイとも仲違いしてしまった。ロンドンに移り住むようになったのもミルとの関係があったればこそであったろう。カーライルがフランス革命の歴史を書くことにもミルのすすめがあった。その原稿をミルの愛人のテイラー夫人がなくしてしまった時も、彼はかえってミルを慰めたくらいである。(17)

ミルは『自伝』の中で、カーライルが自分の説を述べる時の「すばらしい力強さは私に深い感銘を与え、私は長い間彼の最も熱烈な讃美者の一人であった」という。彼がカーライルに共感を感じたのは、彼が父たちから植えつけられ、たたき込まれた功利主義理論に疑問を感じ、「精神的危機」に陥り（二六年秋から）、コールリッジ主義者やサンシモン主義者に接し（二八―三〇年）、彼らの思想に共感を感じつつある時であった。が、カーライルはミルを誤解していたことがしだいにはっきりしてくる。ミルは確かに一途の功利主義からは離れていたし、またそうした立場に戻ることは

なかったが、ミルによれば、二人は本質的に異っていたという。「半分は詩、半分はドイツの形而上学でモヤモヤと霞んでいて、その中で殆ど一つだけはっきりしていることは、宗教上の懐疑主義とか、功利主義とか、環境説とか、民主主義・論理学・経済学に多少とも重きをおくというような、みな私の考え方に基礎となっている多くの意見への敵意」[18]をもつということであった。

『フランス革命史』は三七年公けになった。カーライルの名で公刊された最初の著書であった。書評は――当時その在り方には大いに問題があった――当初厳しいものであったが、しだいに売れ出し、好評をはくしていった。トーリー系のタイムズ紙には好意的な――サッカレーによる――書評が載った。ミルはもちろんのこと、一時関係が冷えていたジュフレイからも称賛の言葉が送られてきた。「サウジーのような思慮深いトーリーやディケンズのような若き急進主義者も……カーライルの見解に一般的に共感したし、ラクビー校のアーノルド博士やF・D・モーリスのような人達も、神がなお歴史の中に正しい判断を働かせているという立場を歓迎した」[19]のである。フランス革命を叙述しながら、当時のイギリス人、特に支配層に語りかけるものでもあった。彼は従来のフランス革命史の叙述と違い――結果はどうであれ――普通の人間や民衆の歴史を書こうとした。が、それは支配層への警告であった。

封建的な羊皮紙のアリストクラシーは続々と消え去る。今や自然のなりゆきによって財布のアリストクラシーの時代に至っている。それは現代ヨーロッパ社会すべてがたどっているなりゆきである。明らかにより卑しいアリストクラシーなのであろうか。限りなく卑しい、いまだなかったくらいに卑しいもの。

カーライルは政界の人達とも接触するようになった。ウィッグのモティーグル卿（後の大法官）、その息子のS・スプリング・ライス、前述のトーリーの大銀行家ベアリンク一家など[20]。三九年（四四歳）にして初めて金銭の苦労から解放されたのである。

カーライルは『サーター・リザータス』を公けにする一年前に「歴史」についての論文を書いた。そこでは歴史を作り出すのは、天下分け目の戦争でもなく、法制度でもなく、名もなく貧しい人々の労働であり、生活であるといっている。「歴史とは無数の伝記の本質であると宣言し、文明の創出への貧しい人々の貢献を力説する」[21]。

カンナエやトラシメネの戦いで勝利を収めた者と、鉄のすきを自分で最初に作った名もなき貧しい人と、何れが文明の最大の恩人であろうか。戦闘と戦争の喧騒は飲み屋のけんかのように消え去る。法それ自体、あるいは政治制度は、われわれの生活ではなくて、生活が行われる家にすぎない。否、それらは家の単なる壁にすぎない。家の欠かしえない家具といえば、久しく忘れ去られている一連の芸術家や職人の作品であり、こうした人達こそいかに考え、いかに行動すべきかを共に初めからわれわれに教えるものなのである。……

古くからこうしたことが余りにもよくみられる。歴史家は圧倒的に上院の建物に、戦場に、否、国王のまわりの控えの間にさえ住みたがり、思想や行動の力強い潮はそうした場景とは遠く離れた所でその道筋をうねり進み、有名な戦いでの勝ち負けにかかわりなく、なん千という谷間で全存在は花咲き、萎えてゆるものであることを忘れる。

カーライルは労働者や農民の悲惨さを身をもって感じとっていた。貧困は少・青年時代の彼の生活そのものであった。チャーチズムは彼らの悲惨さの表現であり、彼はそれが起るべくして起きたとみた。とはいえ彼は民衆の悲惨さを知っていたが、また、民衆のどうにもならない無知、これも余りにもよく知っていた。それゆえにまた民衆の途方もない恐ろしさも知っていた。フランス革命を研究し、民衆の革命の恐しさも知った。実際、歴史の中に教訓を読みとり、彼の教説を歴史叙述によって示すことは、彼の歴史観の本領であった。「イギリスのウイッグは自分の信条を正当化するために歴史を用いるが、このスコットランドのカルヴァン主義者は彼の倫理的教説を例示するために歴史を用いた」[22]。カーライルにとって問題はエリートのリーダーシップいかんにある。チャーチズムが起ったのは、民衆を指導し、彼らを悲惨な境遇から救い出すべき運命を担うエリート達がそのなすべき指導を怠ってきたからである。イギリスのアリストクラシーは、フランス革命前のフランス貴族のようにそのなすべき仕事を忘れてしまった。『フランス革命』では、支配

層の責任放棄が示され、『チャーチズム』では、民衆の不満が除去されないなら、革命は不可避になろうといい、フランスの暴徒が鎖を解かれた時どんな事態になったか、を鋭く指摘した。「歴史再論」の中では、彼は歴史の道徳的価値をより力説するようになり、「歴史こそは最適の学問であるのみか、唯一の学問であり、他の総ての学問を含む」というようになるが、彼が実際に歴史叙述をはじめるや、無数の名もなき人々の記録であるよりは、偉人の伝記となってしまた。「彼が中・高年になって身をいれたもの語りは、一八三〇年に彼自から警告したものとは正反対の性質のものとなった」[23]。『フランス革命史』以後の作品では英雄崇拝の側面はより鮮明となる[24]。

こうして彼が『チャーチズム』の中で訴えるのは民衆へ、ではなく、エリートにであった。そこでは「無知なる人々が指導される権利」が力説される。「人々のあらゆる権利のうち、無知なる人々が賢明な人々に導かれ、穏やかにであろうと強制的にであろうと、正しい道筋をはずれないようにしてもらう権利をもつこと、これは争う余地がない。…そう認めるにせよ認めないにせよ、人々は自分の上にある定まった階層制、優位者をもつ」と。ミルはデモクラシーに信をおき、カーライルは民衆やその苦しみを深く感じとっていたか、さればといって二人とも民衆の直接的な政治には信をおかず、それぞれの仕方でエリート主義の立場に立った。ミルのエリート主義は何よりも知的優越に特徴づけられる。他方、カーライルでは――イギリスのアリストクラシーへの期待はあったが――エリート主義における《神権政治》的背景が際立っている。エリートは神の代理人として民を牧する責任を負う。民衆は、サンシモン主義とイギリスの千年王国説の予兆の中で復活し、「再び神の声を感じとり、最も有能で廉直な人達を本能的に選り分けて服従する」ようになるのである。

カーライルは産業革命によってつくり出されたイギリスを断罪する。人々はマモンのとりこになっている。が、さればといって、彼は労働を評価しないわけではない。否、彼の根本原理は労働にある。労働はまさに宇宙の秩序であった。

これはエリートについてもいえ、彼は《労働》しないという観点から、当代の貴族やジェントリーを厳しく批判する。彼らは他人の労働で生きる《金利生活者》となっており、自分のエネルギーを価値のない対象に向けている。これは宇宙の秩序に反する。フランス革命は、古きフランスの怠惰な宮廷貴族に対する神の罰であった。イギリスにもその印しが現われている。チャーチズムはまちがいなくその現れである。チャーチズムそのものは解決の方法ではないとしてもである。というのは、カーライルは民衆の（自治）能力を信じないからである。彼はデモクラシー――アメリカでは当時は機能しているとみたが――には極端に懐疑的であった。

チャーチズムがイギリス支配層に対する神の罰であるとしても、解決の方法を提供しないごとく、レッセフェールも解決の方法とはならない。各人がそれぞれ選ぶ行動をなしさえすれば、自働的にそれが社会全体への貢献になるというその教説は、「無秩序」の教説に外ならない。そこでは、世は、寄ってたかって富と名誉をつかもうとする巧知、非道、利己主義が支配する気狂いと海賊の場となってしまう。神は人生が戦いであることを欲し給うとしても、現代イギリスでのような気狂いじみた海賊的争奪戦となることを欲し給うことはない。物を、否、人間の労働をさえできるだけ安く買いたたき、できるだけ高く売りつけようとするイギリスには早――中世社会にはあったような――階層秩序も、恒久性もない。『過去と現代』においては、現代における社会の頽廃と無秩序の根は、彼の旧来からの敵、「機械論的科学」に結びつけられる。それは「理神論の親」であり、また「懐疑主義の親」でもある。それは、創造者をば創造以後の世界から追い払ってしまい、世界をば「不可知の大いなる蓋然性」とみる懐疑主義を生ぜしめる。世界＝機械が人間の介入なしに自働的に動くとみる理神論は、「何もしない政府」Donothing Governments、レッセフェール経済、そしてその系であるデモクラシーを生み出し、また懐疑主義は道徳的馳緩・頽廃と海賊的ビジネス倫理を生み出す。こうした現代の姿が一二世紀ジョセリン（『年代記』）[25]によって描かれたイギリス社会と比べられる。当時のイギリスには現代は

びこりつつある悪弊はなかったという。当時、社会は、世界が神の計画と統治の下にあるという信仰によって統一されていた。この信仰は、戦いや戦争による審判というような奇妙な慣習にさえ意味を与えていた。土地の五分の一は、精神的及び教育的利用のために僧院と教会の手におかれた。世俗の手にある土地保有は、農奴を軍事的に保護するか否かにかかり、農奴は仕事と食料への恒久の権利をもっていた。したがって役に立たない愚か者は封建的領主としても、あるいは主君としても資格を失う。社会はこのように保護―服従の関係にあり、共同体をなしていた。ところが現代はどうであろうか。人々は原子化され、同胞との連帯感を失っている。レッセフェールと無為の政府が説かれる。財産は「神聖な権利」とうたわれる。ところがどうか、大衆の自由は「飢え死にへの自由」以外のなにものでもない。大衆を導びく指導者も、大衆を包みこむ共同体もない。「組織〔共同体〕を生み出す基盤もない。」(26)

カーライルによれば、現代人は自由に満ち溢れているが、この自由の害に対する治癒剤は真の自由にある。「真の自由とは、正しい道を発見すること、あるいは発見するよう強いられ、その道に沿って歩むことにある。…はっきりとわかる気狂いに断崖をとび越えさせはすまい。あなたは彼の自由を侵害する、賢明であるあなたは。…愚かな者、臆病な者、馬鹿な者はそれほどにははっきりとわからない気狂いである。彼らの真の自由は、彼らがまちがいそうになったとき賢明な者が彼らを捉え、少しばかりより正しい方向に行くよう命じ強制することにある」(27)。現代ではも早一二世紀にあったような保護―服従の社会関係をとりもどすことはできない。それは遠い中世社会のものである。しかしながら、多くの人々は元来自分より優れており、賢明であると高く評価する人に従うものだ。完全な自由を享受するのは、こうして自から高く評価する人々に従う人々のみである。それは神に、攝理に、運命に、自然の法に直接従うことになるからである。現代ではこのことは特に重要となっている。カーライルの考えの基礎には、自然とは闘争の場であり、最適なもの、即ち最強のものが頭をもたげてくるという思想がある。強さは正義であるとさえいわれる。「総ての戦いは血

まみれの強さの争いであり、各人は自ら最強であると、換言すれば最も正しいと考える人…」[28]。ここでは、「正しさは力を生む」という彼の強烈な確信は、力は正しさを生むという教説に危険なほど近づきさえしよう[29]。こうした世界では人々は優れた者に従わざるをえない。恒久性というものがなく、互いに争う海賊的な現代社会では、まちがいなくこのことは妥当しよう。

プラトンの「保護者」ともいうべきこうしたエリートがどんな人達か、カーライルは必ずしも明らかにしない。「アリストクラシーと僧侶、支配階級と教育階級、これら二者は、時に離れ、また互いに融和すべく努め、時に一つに結ばれる。…この二つの本質的要素なくしては社会は存在しなかったし、これからも存在しないであろう」[30]。イギリスのアリストクラシーはこうしたエリートの条件をそなえているであろうか。現状のままでは否、と彼は答えるであろう。彼は古くからのアリストクラシーには、中世においては少なくとも名目的には認められていた大衆に対する父親的な責務を思い起させようとした。時として「金の勝利」によって生まれた新しいアリストクラシーをもこのエリートに加える。ただしそのためには、「浮浪的作業者」から「恒常的作業者」へと変身し、イギリスから安価で汚らわしい物品を除去し、汚れを払拭せねばならない[31]。当時の支配層が単純に時代の深刻な要求に答えうるとはみなかったのである。こうして彼はチャーチズムの危機の中では、企業家にさえ訴えるが、利己的な動機を放棄し、国民全体の幸福のために動き、被傭者の福祉を企るようにと説く(『過去と現在』)。旧来の支配層に代えて、彼は正しい独裁的英雄さえ想定するようになってもいた(『英雄と英雄崇拝』)。そこでは力は正しさを生むという教説にさえ近づいている。『クロムウェル』[32](四五年)の中では、≪おしゃべり≫の議会を解散し、強引に統治するクロムウェルを正当化する。「クロムウェルへの長期間の関心は、行動の人こそ歴史の背骨をなすという彼の確信を強化した[33]。」クロムウェルの中に実行力とロマン主義の結合を見出したのである。利己的な半封建的な大地主の反対を押し切って穀物法を撤廃し、保守党の多数からみ放されたピー

ルを、英雄的自己犠牲の手本として称賛した。彼は公刊したばかりの『クロムウェル』をピールに送った。ピールを彼の英雄にも擬したのである。

社会はエリートにより指導されるものと考える彼は、政府が積極的な役割を果たすべきものであるともする。雇用主と労働者の関係への政府の介入は不可欠なことであった。それは工場視察官制度としてイギリスで始まってもいた。労働時間と労働条件の規制は立法化されねばならないし、議会は視察官を通じ、煤煙を減らし、風呂、その他の衛生施設をととのえ、空気をきれいにし、温度を調節し、天井を高くする、というような立法に進まねばならない。国家はまた住居について規制し、宗教とひき離されない義務教育制度を作らねばならない。国家の介入について理論での正当化を求める必要はない。国家の介入は総ての人々の存在そのものの中にある。人間の連帯性は紛れもない事実であり、人間はばらばらの原子ではないからである。

こうしてカーライルは社会や統治においてエリートの指導や統制を主張する。そのエリートは、彼が批判するような《仕事》をせず、《金利生活者》となりつつあった当時のイギリスのアリストクラシーと同じではない。彼らよりもはるかに厳しい作業や責務を負うエリートである。そこには世界は闘争の場であり、最適者が生存し、台頭するものという見方の反映がある。彼のエリートは演説するよりは行動する人間であり、大衆に規律を課し鍛えあげる。それは軍隊的訓練に等しくさえなる。彼はイギリスのエリートたるべきものにこうした資質と行動を求めたのである。彼は穏健派にとっては呪いであったジャマイカ植民地の総督エアーを弁護し、そこでの奴隷制の復活さえ認めたのである。南北戦争では南部の側を弁護した。

それればかりではない、最適者優位の彼の考えは人種主義にまで行く。彼の闘争観は人種と人種の争いであり、ここでは不正な征服というものはなくなる。ローマ人やノルマン人は征服を完成させた優越人種である。アングロ・サクソン

人は「砂糖列島、コショウ列島、インド、カナダ――これらのものは天の真の命令によってわれわれのものである。」[34] アングロ・サクソン人は「頑固で、無口で、むっつりし、不撓不屈の、岩のような人種」なのである。彼は帝国主義の鼓吹者ともなった。[35]

このようなカーライルの思想は、物質主義に陥ったイギリス社会に反撥し、また民衆の悲惨に目を見開き、チャーチズム運動の激しさに驚愕したイギリス人、なかでもアリストクラシーの若者達に、深く強烈な反省を迫った。功利主義は決して彼らの精神的支柱となりうるものではなかった。≪レッセフェール≫も同様である。

レッセフェールに対する彼の攻撃は〔多くの〕イギリス人の耳をとらえた。厭わしい社会主義よりはむしろ精神的な治ゆ剤を勧めたがゆえに、それだけ一層よくとらえた。彼のスタイル、予言者的空気、神との同盟、ひからびたダルな論理への敵意、これらは総て同胞への把握力を彼に与えた。気の毒なミルは、精神をもって多様な現実を把握しようとしたにも拘わらず、神秘的な恩寵に達しえず、ベンタム主義の地上的限界を忘れ乗りこえることができなかった。カーライルはこれらの恩寵をもち、これを通じて、思想を掘り返すだけのことにがまんがならない何千という人々の目をとらえた。[36]

ウイッグの人達も多くはカーライルの思想から深刻な反省を迫られたのである。大学の自由主義の発展にも彼は少なからざる衝撃を与えた。[37]

旧大学ではカーライルの訓戒はきき耳を立てさせた。彼は解決策は提示しなかったが、努力、誠実、道徳的勇気を厳命した。彼は自由主義的個人主義の友人ではなかったが、四〇、五〇年代の旧大学でそれへの移行を容易ならしめた。

カーライルは、個々人の精神的再生を説くとともに、開明され精神的に熟達した政府が目ざめた個々人の向う方向を指示すべきことを力説する。民衆よりは従来のアリストクラシーによる統治を支持した。ミルがカーライルと分れた理由の一つもここにある。この点でもカーライルはアーノルド達と共通するところがある。ただ彼の教説はラティテュデ

イナリアン以上に厳しい。パリ教授もいう。(38)

カーライルが主として≪強い国家≫の弁護者として記憶されるという事実は、彼の関心がトマス・アーノルド、モーリス、キングスレーの関心とどれほどかみ合っているか、その範囲に目をつむらせるべきではない。個人の精神的再生が必要であり、また開明され、精神的に目ざめた政府により喚起される個々人の意志の指導が必要であるとの力説は同じである。カーライル自身が自由主義的プロテスタントの伝統に加えるものがあったとすれば、それは、プレスビタリアン的廉直さの強烈な感情であり、このものは許容できる行動の限界を、ラティテュディナリアンの寛容の範囲よりも狭いものにした。彼に従う者は、教義の実質が殆ど消えうせている時でさえも良心の福音主義的厳格さをとどめる傾向がある。しかし彼と彼の弟子とは民衆の政治的動きには特に反発した。それらが元来規律がなく、デマゴギーに影響され易いとみたからである。こうした政治上の帰結として、カーライル主義者は、はじめは、一八六七年以後のグラドストンの党の発展に対して、ラティトュデナリアンより一層、古くからのウイッグと同じくらい敵対的となった。

パリイ教授によれば、カーライルの影響は二つの脈絡でみられるという。(39)一つは、厳しい論争家たち、もう一つはヴィクトリア時代の有名な科学者たちにである。前の者としては、J・A・フルード（一八一九四年）と、J・F・スティーヴン（二九一九四年）の二人が最も有名である。後者に属する者としては、T・H・ハックスレー（二二五一九五年）と、J・ティンデイル（二二〇一九三年）とが有名である。最初のフルードとスティーヴンについていえば、二人とも福音主義的な家庭で育ち、何れも神への信仰を維持しながら、英国教会の教義が求めるものについて懐疑的となった（フルードはトラクタリアン―兄―の影響をうけ、そこを去ったが、それは深い心理的脅迫感を残した）。フルードは、一六世紀イギリス史研究の大家となった≪ウイッグ史観≫の典型的な歴史家である。その著『ウルジーの没落からスペインの無敵艦隊の敗北に至るまでのイギリス史』（一二巻、一八五六一七〇）において彼は、テューダー期プロテスタントの政府形態の優越を論じ、この政府の苛酷な政治手法にも寛大な見方をとった。スティーヴンは、急進主義者L・

スティーヴンの兄で、法律家であり、インド総督の補佐機関である評議会（カンスル）の法律関係のメンバーとなった。ミルの『自由論』に対する反駁の書『自由、平等、友愛』を構想したのは、インドから帰る船上においてである。二人ともウイッグ右派の有力なジャーナリストともなり、フルードはフレーザー誌を編集し、スティーヴンはペル・メル・ギャゼットの寄稿者となった。

フルードは、兄ハレルの影響もあり、オックスフォード運動の庇の下で成長し、四五年僧侶として叙任された。しかし信仰はしだいに消え去り、四九年「信仰の復讐」の公的焚書が転換点となった。オックスフォードでフェロウシップを奪われ、ロンドンに向った。カーライルに会ったのはこの暗い人生のときであり、彼の援助の下におかれ、弟子となった。こうして歴史研究に向う。彼がとりあげたのはイギリスの宗教改革であった。実際、オックスフォード運動の影響下にある者で、宗教改革の問題に関心を抱かない者はいなかったといってよい。兄のハレルも同様であり、既に述べたように、ハレルは宗教改革の断罪において最も極端であった(40)。他方弟は、宗教改革当時ヘンリー八世が国民の間に人気があったことに着目せざるをえず、この理由を――カーライルの影響があり――ローマ教会の不評に求めた。フルード自身、ローマは人間の魂を卑屈にすると断罪し、その軛きを断ち切った人達に心からの賛美を送ったのである。ヘンリー八世はローマとの死闘においては手にしうるあらゆる攻撃と防御の武器を用いたのであり、議会に対してもそうしたのであった。ヘンリーの離婚問題は、男系の後継者がほしいという国民の願いの実現であり、モアやフィッシャーの処刑は、彼らが外国の軍隊を導入し、国を国内戦争の泥沼にはまりこませようとしていたという理由で正当化される。民衆は彼の大胆な行動を称賛し、したがって彼の統治は専制政治ではなかった。ローマとの決別は、イギリスが自分自から統治するか、僧侶によって統治されるかの決着であり、イギリスの偉大さの始まりである。それはまた人類の自由と知的誠実さのための強打であった。僧院の解体も、それらがローマの駐屯所であり、その道徳が犯罪であるがゆえに、

必要であったという。そのスポイルも宮廷人に帰したとばかりいえず、教育や国防のために用いられたのであると。彼の著書が歴史叙述としてみられた場合、多くの欠陥を有していることはいうまでもないし、現に多くの歴史家がそれを批判している。[41] グーチによれば、「歴史家の責務は称賛でも悪口でもなく、複雑なプロセスと相争う理想の冷静な説明であるということを認めなかった」のである。[42] しかしここではこれをとりあげる必要はあるまい。

F・J・スティーヴン（一九一九四）は、クラッパム派福音主義の影響の強い家庭に生れた。父方の祖父はあのウイルバーフォースの妹と結婚したし、母方の祖父はクラッパムの牧師であった。父は通商省関係の上層官吏であり、後ケンブリッジの近代史講座教授になった。弟は急進主義的な思想史家のL・スティーヴンである。一家はヴィクトリア朝時代の知的アリストクラシーの一角を占めていたのである。F・J・スティーヴンもイートン―トリニティ（ケンブリッジ）の典型的なコースを歩んだ。ほかにブライトンのよき福音主義の学校とキングズ・コレッジ（ロンドン大）にも通った。牧師になろうか、法律家になろうかで迷い、後者に決し（インナ・テンプル法学院）、ミッドランド巡回裁判のかかりとなり、二〇年間弁護士として働いた。この間、インド総督の評議会（カンスル）の法律関係のメンバーとして二年少々インドに住んだ。ミルが『自由論』を公けにしたとき、さっそくそれを読み、強い感銘をうけ、『サタデー評論』に書評を書いた。[43] そこで彼は、時代の「気楽な楽観主義」を鞭うち、小粒で凡庸なタイプの性格がしだいに広がっているのをこらしめようとするミルを称賛している。彼がインドに赴任する際には、ミルの『功利主義』とともに、『自由論』を図書目録の中にいれて持参した。しかしインド統治に加わった経験は彼の見解をかえ、今やミルを痛烈に批判するようになった。[44]『自由論』及び『功利主義』に主な的を焦ってミルに反論する書『自由、平等、友愛』（七三年）を構想し、書きおろし始めたのは、インドから帰る船上においてであった。彼は「生涯、旧派の功利主義者」であり、ミルによっ

て放棄された「厳格さと兇暴さをもつその本来の原理」を生きかえらせようとしたのである。「J・S・ミルは、ハリエット・テイラー、コント主義者、サンシモン派社会主義の影響をうけて、よりやさしい心をもち、より女性的な知性をもった彼は、彼の父やベンタムの知的厳格さから去ってしまった」。彼はミルにより「センチメンタルな偏向」をうけた状態から、功利主義を救い出し、もともとの姿に立ち帰らせようとしたのである(45)（この本が出版されて数ヶ月後、二〇歳年上のミルが死去した）。

彼の政治思想の《権威主義》は弟のスティーヴンによれば、友人のカーライルの影響であるという(46)。彼の著書の編集者によれば、彼が政治思想家として最も評価するのはホッブスであるとされるが(47)、「彼は完全な国家至上主義という点でホッブス主義者である。その名に値する国家とは、刑法立法において、国の制度全般において、否、あらゆる面において何らかの道徳性をとっていなければならない。国家は教会と同様、成員の道徳性に密接に結ばれている。したがって宗教に結ばれている」と。ミルに対する彼の批判は、ミルによって《軟弱》になった功利主義を――本来の姿である――厳しく、猛々しいものにすることであり、《軟派》に対する《軟派》の批判である。人類の発展は、なまぬるい議論のやりとりによって可能になったのではなく、すさまじい戦いの中においてであった。必要なのは平和ではなくて、フェア・プレイである(48)。《戦争》さえも人類の進歩に役立つ。根っからの善人ではありえない人間が共存できるのは、《地獄》のイメージを背景にしてであり、法律はこれと重なり合う厳しさをもつ（彼の著述の多くは刑法についてのものでもある）。彼は自由主義者である、だが、ミルの自由主義ではなくて、厳しい《旧派の自由主義》に立つ。それはデモクラシーにも消極的である。デモクラシーは正当な権威というものを一切認めなくなり、「健全な社会」に本質的な規律と服従の性質を軽視する。急進主義は将来における甘い人生と社会を描きだす。「年老いたグラドストンの自由――急進主義は、チャールズ・ディケンズ達の穏やかで愚かしい改革主義と同様、彼をむかつかせた」のである(49)。

ここでは『自由論』に対する反論に的を焦り紹介しよう。

スティーヴンのミル批判の一半は、『自由論』におけるミルの主張には「証明」がないということである。「この論文の中には、引用した一般原則〔「人類が個人的または集団的に誰かの行動の自由に正当に干渉しうる唯一の目的は、自己防衛であるということ」〕の宣言ないし主張とは区別されるような本来的に証明といえるようなものがまずない(50)」。こうしたうえで彼は、ミルが自由の主張の論拠としていると思えるものを仮借なく反駁してゆく。この反論は仮借がなく、そこではまさに彼の手法の厳しさと鋭さがいかんなく発揮されている。ここで、反論の手法を一々紹介する必要はなく、その場所でもないが、簡単に紹介しておこう。主に、ミルが思想と討論の「絶対的自由」を主張し、その根拠を「無誤謬性の仮定」のあやまり・不適切性としていると思われるあの有名な箇所についてである。

①ミルは思想と討論の自由についてこういう。

われわれは、われわれが抑圧しようとしている意見がまちがっていることを決して確信をもっていえないし、また仮にそうした確信をもちえたとしても、これを抑圧することは依然として害悪である。

この前半の部分が「無誤謬性の仮定」のあやまりからする≪論拠≫である。

権威が抑圧しようとしている意見はことによると正しいかもしれない。それを抑圧しようとする人は、もちろんその真理性を否定する。しかし彼らも決して誤りをおかさないわけではない。彼らには、全人類にかわって問題を決定し、他のすべての人々に判断を拒む権威はない。彼らが、ある意見がまちがっているからといって、それに耳を傾けるのを拒むのは、自分たちの確実さを絶対的確実性と同じだと想定することである。討論を沈黙させることは、すべて、無誤謬性を仮定することである。

スティーヴンによれば、ミルのこの議論を「完全に明晰な形」で理解することは容易でないが、それを検討してみれば、四つの項目に分けられようとする。彼が正しくないとする第一の項目、「無誤謬性の仮定」に対する反論（①）を

みることにしよう。

ミルの無誤謬性の仮定の議論をとれば、人が不誤謬であるか、あるいはすべての人々が反論しうる絶対的自由をもつかでなければ、いかなる意見の真実さの合理的確信をももちえないということになってしまう。[51] これをスティーヴンは反論する。彼によれば、ミルのこの《論拠》が正しくないのは、不誤謬性の仮定なしに、あるいは反論が絶対的に自由でなくとも、合理的に真理の確信をもちうるから、あるいは他の意見を禁じえようから、である。Bが泥棒であるとAが主張したために、Bが名誉棄損でAを訴え、陪審が原告の主張を認めて、Aに罰金刑を課した場合をとろう。この場合、Bの立場はAの主張を封ずること、さらに、すべての人々がBを泥棒とする意見を封ずることにある。判決はBの主張を認め、Aに罰金を課し、そのように決定した。判決がそのように決したからといって、判決に不可誤謬性が想定されているわけではない。ここでは、その時点で一定の証拠に基づき、十分に確かな推論がなされていればよいというのである。[52]

スティーヴンがあげる例をさらに紹介しよう。この世には疑問の余地の全くない結論を確立しえず、蓋然性で満足せねばならないことはいくらでもある。そうした場合、討論を禁じ、ある一つの意見以外は総てこれを禁ずるということは愚かなことであるかもしれない。だが、それを禁する必要はありうるし、その場合にも、問題は、不誤謬の仮定がなされているとは限らないということである。彼はヘンリー八世とエリザベス女王の宗教政策の例でこれを説明する。

ヘンリー八世とエリザベス女王は、カトリックとピューリタンとに対し一定限度でその声を封じ、宗教論争を法によって定められた限界内に限定しようとした。しかしそれは、無誤謬を想定してのことではなかった。二人が考えたことは——二人がまちがっていたかどうかはわからない——宗教論争が限界内に維持されなければ、内乱が起るかもしれないということであり、そのゆえに論者に口輪をはめたのである。[53]

二人の王は法によって論争を制限したが、それは政治的必要からそうしたのであって、自分が不誤謬だと考えていたからではない。意見を封じることは、不誤謬を想定していることにはならず、ミルの議論は正しくないというのである。また道徳判断の場合、「その確実性が一定の証拠に基づいている場合、意見の抑圧は無誤謬性への要求を含まず、せいぜい特定の場合で正しいという要求を含むだけ」であるし、「その確実性が証拠に基づいてえられない場合には、意見の抑圧は、抑圧された意見の誤謬性を主張しないから、無誤謬性への要求を含むことはない」というのである。(54)（実際われわれは道徳的判断について≪客観的妥当性≫を想定しえないということを知っている）。

ミルが思想と討論の無制限の自由を説く≪根拠≫は、さらに続く。

②沈黙させられた意見がたとえ誤謬であるとしても、それは真理の一部を含んでいるかもしれないし、またそれが普通である。したがってより一層の真理が明らかにせられるのは相反する意見の衝突によってだけである。

③たとえ一般にうけいれられている意見が真理であるのみならず、真理の全体であるとしても、それが精力的かつ熱烈に論争されることを許されるのでない限り、その合理的な根拠も理解されず、偏見としてうけいれられるだけであろう。

④自由な討論がなければ、生気なく習慣的にうけいれられ続けるだけであろう。

スティーヴンによれば、これら三つの議論は、「意見の抑圧がひとつとして正しくはありえないということをではなく、時としてまちがっているかもしれない」といっているだけであり、そのことは誰も否定すまいという。この意味で、迫害があらゆる場合「明確な知的誤りを含む理論に基いて行われるわけではない」ことになる。(55)第一の議論②では、「すべて真であるかもしれない命題をあたかも全くまちがっているとして迫害の機会をとらえようとするなら、そうした命題が、単に部分的に真であるにすぎないけれども、それを同じように扱おうとすることになろう」。(56)スティーヴンのこ

の議論は必ずしも明らかではないが、部分的であれ、全体的であれ、真理の扱いは同じこと、ということであろう。

他の二つの議論についていえばそれは、少数の人々についていえるだけである。

人類の数多い大多数の人々はかなり違った仕方で意見をつくるものであり、気質に合い、欲求に適するがゆえに意見に密着するのであって、それが真であるとするのに、証拠で固めたとみるがゆえにではない。思想と討論の無制限の自由から生れる欠陥は、大多数の人間に多くの問題について一般的な懐疑を生じさせることにある。熱のこもった信念を、と望むなら、人々を戦わせるべきだ。……無制限の意見の自由はよいことではあろうが、それは熱烈さにも、抱く意見の意味の明晰な評価にさえも向はしめるものではない。(57)

スティーヴンの議論は厳しく仮借がないが、彼の議論の仕方を別にしても、彼の人間観には奇矯とみえるほど厳しいものがある。実際「ミル氏の後期の著作の欠陥は、彼が人間性について余りにも好意的な見方をもちすぎていることにあると思われる」(58)。人間の性格を強いものにするのは、人間が全くの自由の状態におかれ、何でも好きなことができるということにあるのではなくて、障害が様々あり、それをのり越えて行く場合である。「何らかの形の制限と強制は行動への大きな刺激となる」とさえいう(59)。

性格の独創性と活力とを打こわそうとするなら、高度の悦楽が、穏やかであたり前の行動で容易にえられるようにするにしくはない。危険、波乱、瀬戸際の境遇からなる人生こそ独創性と資質をつくり出す人生である。……二二、三歳まで持続的で綿密な規律の下におかれ、教育をうけた者は、精神と性向が形ずくられる年令に全く自分の思うままに放任される者よりもはるかに精力的で独創的な性格をもつ。殆どすべての人間は、自分が到達しうる最大限の力を与える収斂剤として多かれ少なかれ強制と制限を必要とする。

これは、ミルが難ずる宗教的不寛容の「非常に顕著な一形式」となろう。

反宗教的な意見を抑圧するのに刑罰の使用を弁護することは、どんな議論をしても不可能だと悟り、宗教的自由の敵は、追いつめられてそうした結論を認め、そしてジョンソン博士にならってこういう。キリスト教の迫害者たちは正しかった。というのは、迫害は真理が通って行かねばならない関門であり、真理は常にこの関門をなんとか通り抜けるものであって、刑罰は、有害な誤りに対しても時として

効果的であるが、真理に対しては究極的には無力なのだ、と。(60)

スティーヴンが思想や討論の自由について説くのは――一般的に自由についてもだが――自由がよいかどうかは時と場合に大いに左右されるということである。結論的にいえば、強制が悪いのは、(一)目ざされている目的が悪いとき、(二)目ざす目的がよくとも、用いられる手段がそれに有効でないとき、(三)目ざす目的がよく、手段が効果的であるときにも、強制があまりにも高くつくとき、である。(61) こうしたものでなければ、思想や討論の自由に対する制限も許される。「宗教的なものであろうと、政治的なものであろうと、道徳的なものであろうと、様々の形の意見の法的な確立や解除や、それらが真で有益なものであるとき、法や世論によってなされるそれら意見の公認や勧奨」などはそうした立場から評価さるべきである。それらの強制の目的が良くかつ効果的であれば許されるというのである。

政府は、宗教上、政治上、道徳上のかかる原則に基づいて、――時として政府が最も真であるようにみて――行動する責を負わねばならず、これは政府がかなりの幅広い強制を及ぼすことなしにはありえない。(62)

一人の納税者からの反対がある場合でも、公費によって学校を維持することは、ミルのいうように自由の侵害になる、とスティーヴンはいう。だが、この自由の≪侵害≫が許されないかどうかは、強制がよくかつ有効であるかどうかにかかってくる。スペインの宗教裁判が悪いのは、裁判そのものが悪いのではなく、裁判によって護持される教義が真ではなく、裁判の方法が有効ではなく、余りにも高くつくからである。

この強制はよいのであろうか、悪いのであろうか。宗教がまちがいであるのならそれはよいし、宗教が真である限り、悪い。ミル氏においては、宗教が真であるか否かにかかわらず、あらゆる場合に強制は悪いことになろう。(63)

イギリスのインド統治において――スティーヴンもこれに加わった経験をもつ――土着の宗教に対する扱いは土着の宗教（ヒンズー教とイスラム教）が何れも真ではないという原則に立ってなされ、そのうえで諸宗派の共存の規定が

導かれたのだという。[64] いわば、各派の人々が互に平和に生きられるように、すべてに≪公平に≫≪リスペクタブルな≫人々として扱われるというのである。宗教についての立法の原理は、したがってこうなる。[65]「(1)ある宗教が真であり、他はすべてまちがっているという想定に基いて進められうる、(2)一つ以上の宗教がいわばリスペクタブルであるという想定で進められうる、(3)すべての宗教が、あるいはある宗教がまちがっているという想定で進められうる」ということである。

宗教と立法（自由と強制）に関するスティーヴンの見解をまとめると次のようになる。

(1)「立法は、一つの宗教が真であり、他の宗教はすべて偽であるという想定で行われうる」[66]ということである。宗教における立法においては、関係する人々がかなり多勢であるような宗教について「中立的であることは端的に不可能」であり、[67]「かかる宗教に組しない人々はその宗教の敵」となろう。こうして宗教に関する立法の是否は、究極的にはその宗教の真理性いかんにかかっている。この問題が現代忘れられがちであるという。「われわれ自身の精神は自由とか寛容とか、また世俗的権力と精神的権威の分離とかの陳腐な言葉によって余りにも不純となっているので、宗教における真理への到達が可能であれば望ましい、と考えることを殆どやめてしまっている」[68]が、宗教における真理への接近こそは「考えうる至福中の最大のもの」であるはずだ。

ある宗教が部分的にのみ真である時でさえ、その宗教への一般的で完全に真摯な信仰は信ずる人々の生活に「統一と活力、明確で独特の色合」を与えるものである。こうした信仰から法や制度や道徳原理や趣味や技術が生れる。スティーヴンは―「共通のキリスト教信仰の言葉が漠然とした」ものであろうと―信仰における統一は「それが真であり、理のある根拠に根ざす限り、人類の進歩を促進する」という。

もしわれわれがすべて一つの精神を共有し、人間の性質や生きている世界との関係について、合理的な根拠に基づいてそうであるなら、

現在世界を迷わし、分裂させ、避けえないが実りのない争いの中で精力を浪費させている重要なあらゆる道徳的政治的問題の解決のための重要な手段を手にすることになる。(69)

スティーヴンが弁護するのは国教会の論理なのである。

(2)宗教と立法に関するスティーヴンの見解の第二はこうである。

立法部は様々の信条をリスペクタブルなものとみ、環境に従い、またある時は平等にある時は不平等にそれらを優遇するものである。(70)

スティーヴンによれば、以上のような立法の在り方は「文明世界の大部分を通じた現状」をなしている。

イギリスでは二つの国教会〔イングランドとスコットランド〕が特別に優遇され、アメリカではすべての教会が自主的契約に基づく合法的な協会として同じ足場に立っている。(71)

スティーヴンはこうした教会の並存の状態を、最終的な状態とはみず、一時的な妥協の事態とする。それは「人間の生活を二つに切断してしまい、行動的生活から宗教を切離し、国家を警察の事項に限定してしまう」からである。

教会を単なる自主的結社としてしまうこと、またそれら結社と国家とを切離すことは、国家の側からすると、中立性の行為ではなく、かくされた不信仰の行為である。それをうけいれる教会の側からすると、失敗の無言の承認、即ち神から人間への明白な権威あるメッセージをもたないということの、教会がかかるメッセージを託された制度として認められることを敢て期待することがないということの無言の承認となる。(72)

スティーヴンは、教会というものが人間が任意に作った結社であるという自由教会の観念を拒否し、神から特別のメッセージを托された特別の集団であるという―国教会的―観念を支持する。さらに、国家や政治活動と宗教信仰の相互滲透の理念があり、宗教的信条は立法の中に現実化されねばならず、政治的活動が宗教的信条を強化するという考えと交錯する。さもなければ国家は「単なる警察的機能」を果すことに限られてしまう。

スティーヴンにとって、自由や強制は、まずもって意見（宗教）が真であるか偽であるかという問題である。このことといかんによって—正しいことを証明するのはむずかしいとしても—強制は認められ、ここにミルの原理との大きな相違がある。この強制はミルのいう「不誤謬の想定」なしにありうる。真かどうかは絶対的なものではなく、手にいる十分な証拠に基いて判断され、この判断に基づいて強制をなしうる。しかも誤った宗教をも一定の観点からリスペクタブルなものとして扱いうる限り、寛容の対象となりうる。そうすることがまた、実際的だから、真ではないからといって強制してもその代償は高くつくからでもある。

> 自由な国家における自由な教会という格率にあっては、人間はその政治的能力という側面からすると、人間に最も深く関係する問題について何の意見ももたないということを意味し、他方、思索的人間は思想を立法の基礎としたり、またそうしようとすることによって、思想を大規模に実行に移そうとはしないことである。(73)

ここによくスティーヴンの国教会観や、宗教と政治の深い関係についての思考が表われている。それは≪広教会≫派の観点であり、ウイッグの教会観であろう。

アーノルド博士やカーライルとともに、同じ世代の人達に深い影響を与えたのはオックスフォード運動であった。この運動の宗教的側面については既にみたところである。この運動は確かに本来宗教的な運動であり、これに加わった者がそこから直接社会理論をひきだすことはなかった。しかしながらそれは宗教の領域のみではなく、世俗的な様々の領域で深い影響を及ぼした。三〇年代半ばから四〇年代にかけてオックスフォードで学んだ人達には特に影響が大きい。彼らはアーノルド博士やその弟子達、またカーライルや彼の≪弟子≫達からとともに、オックスフォード運動からも影響をうけたのである。やがて政治家になった人達もそうである。オックスフォード運動に強い共感をもった者には保守

党に傾斜する者が多かったが、影響は保守党の者に限られず、より広範であり、ウイッグさえ多かれ少なかれ、その影響をうけた。

その社会理論への影響が保守的な側面に現われたことは当然といえば当然といえる。若いアリストクラットたちは、その影響を通じて、封建的な君主制や貴族制を再認識し、君主や貴族が国教会の嚮導に従って、社会の福祉のために中心的で究極的な役割を果すという観念に心を向けたのである。最も極端な者は、《ロードの教会》をば、宗教的な事柄において中世的な理念に向う最後の厳粛な努力とみ、チャールズ一世やストラフォードの政策を有機的社会理念、即ち、頂点にある人達が底辺にある人々の福祉のために真の責任をとる理念の最後の試みとさえみた。ディズレリが率いる『青年愛国党』はこうした傾向をもった人達である。自由主義に改宗してゆくグラドストンもオックスフォードの学生時代オックスフォード運動に近づいた。高教会派の色彩の濃い彼の最初の著作『教会との関係における国家』（三八年）にもその影響があるし、やがて彼はその立場から遠ざかるが、後々まで高教会派の立場を去らなかったし、オックスフォード運動に刺戟をうけ、カトリックに改宗し、のちイギリスのカトリック教会の司教になったマニングとも関係をもった。(74) 保守党政権を担い、グラドストンと政権を争い、八六年以後長期間首相の地位につき、世紀末保守党の旗頭となったソールズベリ伯（三〇―一九〇三）も、オックスフォード時代この運動から深い影響をうけた高教会派である。

彼は当時（ニューマンがローマに変った四五年）まだピュゼイ主義についても、また公衆の前で説かれるその教義体系についても聞くところがなかった。彼はまだ一五歳であった。が、六年後オックスフォードを出る時には熱心なトラクタリアンであった。彼の信条の知的性格、これこそ彼の宗教的確信が最後にとった形であり、彼が理性を働かしうるようになった後、熟考し独自に到達した地点であった。(75) トラクタリアニズムの影響がなお強いオックスフォードの環境の中で独自の熟慮を通じて、そこに知的に到達したというのである。

トラクタリアニズムは保守党や高教会派の人達の信条の中に滲透し、古くからの高教会主義を変えた。それがその〈論理的帰結〉として四〇年代〈儀式主義〉[76]をおしだすようになったとき、それは人々の敵意をひき起す。とはいえ、世紀半ばのオックスフォードのユニオンやコレッジのコモンルームの雰囲気はトーリー的であり、ブリリアントな若者はトーリー的であり、高教会的であった。[77]トラクタリアニズムはこうした人々の間だけにではなく、教養ある若い層の内的良心に深くしみこんだ。五〇年代から六〇年代にかけ活動的になる議員たちは多かれ少なかれその影響をうけたのであり、その影響はウイッグ達にも及んだ。ニューマン達と激しい抗争をしたアーノルド博士の息子のマティウは『教養と無秩序』(一八六九)の中で、オックスフォード運動の影響の再生について述べ、それを彼の「教養」の観点から評価もしている。[78]

この〔中産階級的自由主義の〕俗物主義の大きな力は今どこにあるというのか。それは二次的な位置に貶され、昨日の力となり、将来性を失った。新しい一つの力、まだそれを十分に評価することはできないが、中産階級の自由主義とは確かに全く異なり、その信条の源泉も異り、その傾向も総ての領域において全く異る力が忽然と現われた。それは中産階級の議会の立法も、中産階級の教区委員による地方自治も、中産階級の産業主義者の自由競争も、中産階級のノンコンフォーミストの国教反対派と中層階級のプロテスタント主義をも好まず、また評価もしない。……そしてニューマン博士の運動によって作り出された感情の潮流、それが培った美と優美に対する鋭い欲求、それが中産階級の自由主義の冷たく野卑さに対して示した深い嫌悪、それが中産階級のプロテスタント主義の醜悪怪奇な迷妄の上に向けた強い光、これら総てのものが最近三〇年の自信に充ちた自由主義の脚下の地盤を堀り穿ち、その突然の崩壊と廃棄とを準備し、ひそかな不平不満の潮を漲ぎらせるのにどれほど貢献したかを、誰が測りうるであろうか。このようにしてオックスフォードの美と優美への情操が勝利をえたのだ。

三〇、四〇年代大学に行った人達は以上のような大学の知的雰囲気を吸収した。四〇年代半ば以後二〇年間は特に、

学生は大学教育から大きな影響をうけたとされる。やがて世紀後半以後ウイッグとして政治的行政的に活動的となる人たちは、この大学や、さらにパーブリック校の知的思想的雰囲気を存分に吸収した。こうした人々にとって、

> 啓蒙主義の遺産は他のものによってはねつけられる。同じ根から、つまり一八世紀末のロマン主義と福音主義の復活から生れる一連のインフレンスの一つないし複数のものからである。ここから有機的国家というコールリッジのモデル、義務に対する福音主義的インパクト、人間すべての精神性のいや増す意識が生れる。それらは三〇年代以後、相互に滲透する思想の《学派》をつくり出した。福音主義的、あるいは自由主義的福音主義ではりつめられた地方アリストクラシーのウイッグ主義、教育的・教会的な広教会主義、カーライル的ロマン主義と有機体観、四〇年代のキリスト教社会主義。これらの学派は、四〇年代以降オックスフォード運動の（教義的なものとは反対の意味での）―通常間接的な―精神的インフレンスによってさらに影響をうける。(79)

二〇年代以後、ロマン主義（ワーズワース、コールリッジ、スコット）と福音主義がウイッグ主義の中に入ってくる。オックスフォード運動もこれにインパクトを与え、それを深めもした。こうした教育の影響の下、他のいくつかの環境、三〇年代末から四〇年代の、チャーチズム運動に最も激しい形で現われる経済（不況）状況や社会的不安定の中で、次世代ウイッグの精神構造がつくられてゆく。それは物質主義的社会、特にアリストクラシー社会の没落の、つまり貴族と貧民の隋落の意識であるが、この意識を通じて、生れつつある自由主義は強力な衝激を与えられ、五〇年代末から政治的に成熟し、ウイッグの精神的役割への新たな力説と、行政上の改革への雰囲気をつくり出してゆくのである。ウイッグ（主義）は新しい産業社会の流れに単に流されたり、単にそれを《反映》していたわけではない。

パリ教授は「〈ウイッグ ―自由党の立場〉は大部分一五年から三五年の間に生れた人達によって表現され」ている(80)としている。第一次グラドストン内閣の閣僚になった者はこの世代である。この内閣の重要閣僚は二五年以前に生れ、大学に行ったのが四〇年代半ば以前の人達である。一方閣僚中比較的若い人達は多くは二五年から三五年の間に生れた

人達であり、八〇年成立の第二次グラドストン内閣の重要閣僚・政治家となる。彼らは四〇年代半ば以後大学、多くは旧大学それもオックスフォード大学に行き、そこから多大の精神的影響をうけつつ、やがて政治の世界に入った人達である。一五年から二五年までに生れた前者の世代に属するオックスフォードの卒業生には、グランヴィル、スタンレー、F・リヴソン・ゴア（何れも一五年生）、ジョウエット、W・H・グレゴリ（同一七年）、フレーザー、フルード（一八年）、H・ラッセル（一九年生、九代目公爵）、テンプル、ブラッドレイ、アーノルド、ブレアトン、ヒューズ（二三年）たちがいる。

第二次内閣時に指導的役割を果すウイッグには二〇年代半ばから三〇年代半ばに生れ、旧大学に行った者が多い。ハーティントン（三三年生）とスペンサー（三五年生。五代目伯）はケンブリッジであるが、他の多くはオックスフォードである。デヴォンシャー公の後継ぎであるハーティントンは中学までは家庭教師につき、また並々ならぬ競馬熱をもち、「高度の知的関心」[81]は余りもたなかった。こうした人達二、三人を除けば、多くは四〇年代半ば以後の大学の知的雰囲気―前述のように、オックスフォードでは、自由主義神学が盛んとなり、オックスフォード運動はなお力をもっていたが、下火になっていた―に浸された。ウエストミンスター（二五年生）はベリオールに、キンバレー、ノースブルック、ダフェリンは何れも二六年生れで、クライスト・チャーチで学んだ。後の二人は有能な行政官であり、七二年、ノースブルックはインド総督に、ダフェリンはカナダ総督になった。スペンサーはアイルランド総督となる。フォーテスキュ（二三年生、カーリングフォード男爵となる）はオックスフォードで、キンバレーとともに二つ優の成績をとったし、ノースブルックもこれに近い。この後の三人は何れも高潔で、敬虔であった。やや歳下のランズダウン、カンバーランド、モーレイ伯は六〇年代初めベリオールでジョウエットに鍛えられた人達である。アリストクラティックな人達は、伝統的な彼らの遊び（恋愛や競争馬育成など）に存分堪能することは忘れなかったが、学業にも精を出したのであ

る。

ラグビー校やオックスフォード（特にベリオール）の影響は、ウイッグ・アリストクラシーの人々のみでなく、はるかに広くウイッグ自由党の人たちにも及んでいる。ゴッシェン（三一年生）は最も典型的であり、ラグビー校―オックスフォードのオリオールに学び、やがてグラドストンに対抗するウイッグ派のリーダー格になった（後述）。G・C・ブロドリック、W・H・フレマントルも同じ三一年の生れで、ベリオールである。三人とほぼ同年輩のG・ダフ（二九年生）や歴史家のダイシー（三五年生）もベリオールである。

一九世紀半ば以後は《歴史的》なウイッグ家門が地盤沈下する。他方、世紀前半にはウイッグの側役であった知識層は、強化される自由党内で、ウイッグ・アリストクラシーの地盤沈下とは逆に、有力となってゆく。ヴィンセント教授によれば、歴史的なウイッグ家門に属する下院議員は、五七年から七四年までで、二七名にすぎなくなってしまった。[82] この結果、自由党は六〇年以後漠然とした「感情共同体」になり、いかなる明白な信条も綱領もない集団となってしまった。[83] 歴史的なウイッグ一門の関係者が閣僚になる場合にも、アリストクラシーの利益にとらわれず―むしろ非アリストクラティックな要素とともに、それに反撥し―政権にある者としての統治のエトスに基づいて行動するようになるというのである。[84] この教授の見解は、自由党内でウイッグ・アリストクラシーの地盤沈下ということからすれば正しかろうが、それにしてもその要素を軽くみすぎていよう（教授はウイッグ貴族を別扱いにする）し、特にウイッグ・アリストクラシーの《ウイッグ主義（精神）》の信条を軽く見すぎていよう。北部を中心にしてウイッグ大貴族は極めて有力であった。[85] ウイッグ主義も新たな宗教的、精神的補強をえて、生々と持続しており、アリストクラシーもその有力な支えをなしていた。このことを除いては、六〇年代末からの、特にグラドストン政権時におけるイギリス政治は理解できまい。

(140) Young, G. M., *Victorian England: Portrait of an Age,* 1936; Harvie, C., *The lights of liberalism: university liberals and the challenge of democracy 1860–86,* 1976, p. 54.

(141) Harvie, *ibid.,* p. 53.

(142) ジョウエット，ゴールドウィン・スミス，J・コリントン達など。Harvie, *ibid.,* pp. 52–3.

(143) *Ibid.,* p. 53.

(144) *Ibid.*

(145)「一九世紀ウイッグの精神構造」(一)『北大法学論集』第四五巻一九九四年七月，四七ページ。

(146) Harvie, *op. cit.,* chap. 2, Ⅱ; Richter, M, *The Politics of Conscience,* 1964, chap. 3.; Collini, S., *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and political argument in England 1880–1914, 1979,* p 40; Bentley, M., *The Climax of Liberal Politics, British Liberalism in Theory and Practice 1868–1919,* 1987.

(147) 若松繁信『イギリス自由主義史研究』第四章二参照。Richter, *ibid.,* pp. 344–9.

(148) Bowle, *Politics and Opinion in the 19th Century,* 1954, p. 274.

(149) Bentley, *ibid.,* p. 48.

第二節　註

(1) Tillotson, G. and K., *Mid-Victorian Studies*, p. 218.

(2) Brinton, C., *English Political Thought in the Nineteenth Century*, 1949, p. 165.

(3) Margetson, *Victorian High Society*, p. 43.

(4) Tillotson, *op. cit.*, p. 218.

(5) Massson, D., *Carlyle Personally and in his Writings*, 1885, p. 67; Tillotson, *ibid.*, p. 219.

(6) A. Froude, 'The Oxford Counter–Reformation', 1881.

(7) Carlyle, *Reminiscences*, p. 53; Neff, E., *Carlyle and Mill*, (2nd ed.) 1972, p. 192.
(8) *Sarter Resartus*, B. II., chap. VII.
(9) Neff, *op. cit.*, p. 198.
(10) Neff, *Carlyle*, 1932, p. 91. 本書はカーライルの伝記としてすぐれている。
(11) *Ibid.*, pp. 93, 95.
(12) *Ibid.*
(13) *Ibid.*, p. 93
(14) *Ibid.*
(15) *Ibid.*, p. 117.
(16) Letter to d' Eichthall, *New Quarterly*, V. II, p. 283.
(17) ミル『自伝』。ミルは自分がなくしてしまったと、カーライルにはいったが、実はテイラー夫人が不始末から、焼失させてしまったのである。
(18) 同
(19) Neff, *op. cit.*, p. 179
(20) *Ibid.*, p. 184.
(21) Gooch, G. P., *History and Historians in the Nineteenth Century*, 1952, p. 301.
(22) *Ibid.*
(23) *Ibid.*, p. 302.
(24) *Ibid.*, p. 303.
(25) カーライルは個人教師の生徒であった。ブラーの館の近辺のセント・エドマンズにあった僧院についてジョセリン神父の書いた『年代記』に心を惹かれたのであった。Carlyle, *Past and Present*, 1843, Book II.
(26) *Ibid.*, Book IV, chap. IV.
(27) *Past and Present*, p. 182; *Reminiscences*, p. 170.

(28) *Past and Present*, p. 164.
(29) Neff, *Carlyle and Mill*., p. 280.
(30) Brinton, *op. cit*., p. 173.
(31) Carlyle, *Shooting Niagara*, 1867, chap. ii.
(32) *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*, iii vols, 1845.
(33) Gooch, *op. cit*., p. 307.
(34) 'New Downing Street', *Latter-Day Pamphlets*, p. 46.
(35) Brinton, *op. cit*., *p*. 176.
(36) *Ibid*.
(37) Harvie, *The lights of liberalism*, p. 38.
(38) Parry, *op. cit*., pp. 73–4.
(39) Gooch, *op. cit*., p. 310.
(40) 「一九世紀ウィッグの精神構造」(一)『北大法学論集』第四五巻一九九四年七月、四〇ページ。
(41) Gooch, *op. cit*., p. 312.
(42) *Ibid*., p. 316.
(43) White, R. J., *Introduction*, to J. F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, 1873, ed. by R. J. White, p. 2.
(44) *Ibid*.
(45) *Ibid*., p. 12.
(46) *Ibid*., p. 11.
(47) *Ibid*., p. 10.
(48) Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, p. 120.
(49) White, *op. cit*., p. 16.
(50) Stephen, *op. cit*., p. 56.

(51) *Ibid.*, p. 76.
(52) *Ibid.*, pp. 76–7.
(53) *Ibid.*, p. 78.
(54) *Ibid.*
(55) *Ibid.*
(56) *Ibid.*
(57) *Ibid.*, pp. 78–9.
(58) *Ibid.*, p. 81.
(59) *Ibid.*
(60) ハル『自由論』山下肇訳（『世界の名著』）二四五ページ。
(61) *Liberty, Equality, Fraternity*, p. 85.
(62) *Ibid.*, p. 87.
(63) *Ibid.*, pp. 88–9.
(64) *Ibid.*, p. 89.
(65) *Ibid.*, pp. 90–1. なお、Taylor, C., The Politics of Recognition, *Multiculturalism* 1994, pp. 68-72 参照。
(66) *Ibid.*, p. 92.
(67) *Ibid.*, p. 91.
(68) *Ibid.*, pp. 93.
(69) *Ibid.*
(70) *Ibid.*, p. 95.
(71) *Ibid.*
(72) *Ibid.*
(73) *Ibid.*, p. 96.

(74) Strachey, L., *Eminent Victorians, The Illustrated Ed.*, 1988, pp. 60–1. 法王ピウス九世が七〇年「法王無謬」説を公けにし、グラドストンが『アポロギア』でこれに反論したとき、二人の関係は緊張した。

(75) Lady Gwendolen Cecil, Lord Salisbury in Private Life, *Salisbury, The Man and his Policies*, ed. by Lord Blake and Hugh Cecil, 1987, p. 44.

(76) Machin, G. I. T., *Politics and the Churches in Great Britain* 1869 to 1921, 1987, p. 4.

(77) Briggs, A., *Victorian People*, pp. 99–100.

(78) 『教養と無秩序』(多田英次訳) 八一—二ページ。

(79) Parry, *op. cit.*, p. 60.

(80) *Ibid.*, p. 79.

(81) *Ibid.*, p. 66.

(82) Vincent, J., *The Formation of Liberal Party 1857–68*, 1976, pp. 20–5.

(83) *Ibid.*, pp. 257–8.

(84) *Ibid.*, pp. 11–20.

(85) Parry, *op. cit.*, pp. 60–1.