

<b>Title</b>	A.D.リンゼイの政治思想：近代デモクラシーとプロテスタンティズム
<b>Author(s)</b>	豊川, 慎
<b>Citation</b>	2010 年度 博士論文
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=3796">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=3796</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

2010 年度

博士論文

(指導教員 大木英夫教授)

A.D.リンゼイの政治思想

—近代デモクラシーとプロテスタントイズム—

聖学院大学大学院

アメリカ・ヨーロッパ文化学研究科

(博士後期課程)

学籍番号 108DC004 豊川慎

## 謝辞

A.D.リンゼイに関する博士論文を曲がりなりにもこのように提出することができたのはひとえに大木英夫教授による懇切丁寧な論文指導と親身な叱咤激励のおかげでした。この場を借りて心よりの感謝を申し上げます。

振り返れば、東京基督教大学の任期付き専任教員（助手）の職を2008年3月をもって任期終了で辞さなければならぬと分かった際、その後の歩むべき道を色々と悩み、悩んだ挙句、博士号の修得のために聖学院大学大学院の博士後期課程に進むことを考えるようになりました。滝野川教会で初めて大木先生とお会いし、キリスト教とデモクラシーの関係に興味があってそのことを学びたいと御相談申し上げました。大木先生はそのテーマで論文を書くことを奨励して下さり、先生の温かい人柄とキリスト教教育への情熱に触れ、大木先生のもとで学びたいと固く決心したのを昨日のこのように思い起こします。

博士論文のテーマをA.D.リンゼイ研究に決め、リンゼイを通して近代デモクラシーとプロテスタンティズムの関係を考えていく中で、大木先生から多くの御教示を頂きました。頂いた多くのご教示を論文の中で十分な形で展開し得ていない点が多々あり、リンゼイ研究及びピューリタニズム研究の出発点に立ったに過ぎないという忸怩たる思いではありますが、今後の私自身のリンゼイ研究において日本におけるデモクラシーの神学の課題を考えながら大木先生からの学恩に応えて行きたいと思っています。ここに改めて大木英夫教授への御礼と感謝の意を表明いたします。

博士論文指導にあたっては、大木英夫教授とともに古屋安雄教授の御指導も頂きました。古屋先生からも多くの励ましを頂き、先生の時に核心を突いた鋭いご質問は論文を書くにあたり非常に参考になりました。この場を借りて古屋安雄教授に心からの感謝を申し上げます。

新井明教授には博士論文の予備審査論文に貴重なお時間を割いて目を通して頂き、懇切丁寧な御教示を頂戴致しました。予備審査論文に対して過分な評価を頂き、大変恐縮した次第でありました。新井先生に心より感謝申し上げます。

山本俊樹先生には学外審査をお引き受けいただき、同じく懇切丁寧な御教示を頂きましたこと、心より感謝申し上げます。山本先生によるリンゼイの翻訳やリンゼイに関する論稿から多くのことを学びました。あわせて感謝の意を表します。

在 主

主の2011年1月31日

# 『A.D.リンゼイの政治思想—近代デモクラシーとプロテスタンティズム』

## 序章 A.D.リンゼイ研究の意義

- 第1節 「リンゼイ・テーゼ」—キリスト教とデモクラシーの相関性
- 第2節 A.D.リンゼイに関する国外の先行研究
- 第3節 A.D.リンゼイに関する国内の先行研究
- 第4節 本研究の概容

## 第1章 A.D.リンゼイの生涯

- 第1節 生誕から学生時代（1879年～1906年）
- 第2節 ベイリオル・カレッジのフェロー時代（1906年～1922年）
- 第3節 グラスゴー大学の道徳哲学教授時代（1922年～1924年）
- 第4節 ベイリオル・カレッジの学寮長時代とそれ以後（1924年～1952年）

## 第2章 A.D.リンゼイのデモクラシー思想の背景—ピューリタニズムへの諸契機

- 第1節 リンゼイのデモクラシー思想と社会経済問題—労働問題と社会主義思想
- 第2節 デモクラシーの宗教的基盤—イギリス理想主義の功利主義批判の継承
- 第3節 全体主義からのデモクラシーの擁護—リンゼイのナチズム批判

## 第3章 近代国家の形成過程—近代デモクラシー国家へ

- 第1節 政治理論と「作用理想」
- 第2節 ギリシャ・ローマの法思想の貢献
- 第3節 キリスト教の貢献
- 第4節 中世国家から近代国家へ

## 第4章 A.D.リンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズム

- 第1節 コングリゲーションと個人人格—「科学的個人主義」と「キリスト教個人主義」
- 第2節 パトニー討論における「同意」(consensus)論—リンゼイのレヴェラーズ理解
- 第3節 パトニー討論における「討議」(discussion)論—リンゼイのクロムウェル理解
- 第4節 国家とボランタリー・アソシエーション—教会と国家の関係

## 第5章 デモクラシーの二つの系譜

- 第1節 デモクラシーの二つの系譜—リンゼイ、トレルチ、イエリネック
- 第2節 アメリカのデモクラシーとジョン・ロック—リンゼイのロック論を中心に
- 第3節 フランス人権宣言とフランスのデモクラシー

第4節 リンゼイのルソー理解—ルソーの「一般意思」を中心に

終章 「リンゼイ・テーゼ」再考—日本におけるデモクラシーの神学思想に向けて

参考文献表

Appendix リンゼイの生涯の略年表

謝辞

## 序章 A.D.リンゼイ研究の意義

### 第1節 「リンゼイ・テーゼ」ーキリスト教とデモクラシーの相関性

本研究はスコットランドのグラスゴー出身のイギリスの政治哲学者、道徳哲学者であり教育者のアレクサンダー・ダンロップ・リンゼイ(Alexander Dunlop Lindsay, 1879-1952)の政治思想、とりわけデモクラシー思想を明らかにしようとするものである。リンゼイは主著『近代デモクラシー国家』(*the Modern Democratic State*, 1943)において「近代デモクラシーはピューリタン・コングリゲーションの経験から始まった」(modern democracy began with the experience of the Puritan congregations)<sup>1</sup>と述べ、近代デモクラシーの源流を17世紀イングランドのピューリタニズムに見出した。本研究ではこれを「リンゼイ・テーゼ」と呼ぶことにし、このテーゼの内実を明らかにし批判的に再検討することによって、リンゼイのデモクラシー思想の特質、意義、そして課題を彼が活躍した20世紀前半の歴史のかつ社会的文脈のもとに明らかにすることを試みる。とりわけリンゼイの政治思想の根底にあるキリスト教思想との関連でリンゼイ・テーゼを考察することにより、キリスト教、とりわけピューリタニズムを含むプロテスタンティズムと近代デモクラシーとの歴史的相関性を明らかにすることを本研究は主眼としている。

ところで、20世紀以降、世界のほとんどの国々において「デモクラシー」(democracy)という概念は、その内実はともかくとして、普遍的価値を有するものと見なされるようになったと言える。しかしながら、果たして「デモクラシー」とは何かということは自明のようではいそうではない。特に制度としてのデモクラシーを基礎付ける価値や思想の問題は西洋政治思想の歴史において常に問われ続けてきた問題であり、この歴史的過程においてキリスト教思想と政治思想とは密接な関連をもって展開されてきた<sup>2</sup>。ここ20年程の世界の歴史を振り返ってみても、1989年以降、ベルリンの壁の崩壊、東欧諸国における市民革命、アパルトヘイト(人種隔離政策)の廃止などの「民主化」(democratization)に関わる出来事にはキリスト者やキリスト教会の大きな関わりや貢献があったことは周知の通りで

---

<sup>1</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Oxford University Press, 1943) p.240 [紀藤信義訳『現代民主主義国家』、未来社、1969年、310頁] 本稿において、リンゼイの著作の邦訳のあるものは該当箇所を参考までに付記するが、引用する際の訳文は、特に断りがない限り、すべて私訳によるものである。

<sup>2</sup> キリスト教政治思想に関する文献としては、例えば Oliver O'Donovan and Joan Lockwood O'Donovan (editors), *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought 100-1625* (Eerdmans, 1999).

ある<sup>3</sup>。それゆえに、キリスト教や教会が民主化に大きな役割を果たした上記のような歴史的事実がキリスト教とデモクラシーの本質的關係についての思想的そして理論的批判的再検討を今日あらためて要請していると言えるのではないだろうか。そもそもキリスト教自体が多様な伝統を内包しているがゆえに、キリスト教とデモクラシーの相関性は必ずしも単純かつ自明なものではなく、双方の相関性に関する問題を複雑なものにしていることもまた事実である。つまり、デモクラシーとの関連に関して曖昧であるように思われるキリスト教の教派や伝統も確かに存在するという歴史的事実である。例えば、西方のキリスト教の伝統に比べ、東方正教会などの影響が強い国や地域におけるキリスト教とデモクラシーの相関関係は必ずしも明確ではないことが指摘できる。それは東方においては「皇帝教皇主義」(Kaesaro-papismus)といわれる国家が教会を支配する長きにわたる歴史があり、国家に従属的な教会のエートスや教会の根本的な存在様式に起因する問題であると言えよう。また今日の現代世界における顕著な一例として、プロテスタンティズムにおけるペンテコステ派などを含む「福音派」(Evangelicals)とデモクラシーの関係も挙げるができる。ラテンアメリカ諸国やアフリカ諸国などにおける福音派指導者の政治的コミットメントには専制主義的、独裁主義的要素がないとは決して言えないであろう<sup>4</sup>。

では実際、歴史においてキリスト教はデモクラシーの形成と展開にどのような役割を担ってきたのであろうか。そしてまた近代デモクラシーの歴史上の展開に果たしたキリスト教とりわけプロテスタンティズムの役割は偶発的なものであったのか、あるいはプロテスタンティズム思想ゆえの必然的帰結であったのかということも問われよう。このような問いに対して明確な答えを得ようとする時、近代デモクラシーの淵源を歴史的に遡って批判的に考察することは不可欠な作業となろう。本研究はリンゼイのデモクラシー思想の研究を通じてプロテスタンティズムと近代デモクラシーとの歴史的かつ理論的相関性を問おうとするものに他ならない。

ところで、イングランドのピューリタニズムに近代デモクラシーの源流を見出そうとする理論的アプローチの試み—本稿で私が「リンゼイ・テーゼ」と呼ぶもの—はリンゼイに限られたものではなく、ゲオルグ・イエリネック(Georg Jellinek, 1851-1911)、マックス・

---

<sup>3</sup> この点に関しては、例えば次のものを参照。John W. De Gruchy, *Christianity and Democracy: A Theology for a Just World Order* (Cambridge University Press, 1995)[ジョン・デ・グルーチャー(松谷好明・松谷邦英訳)『キリスト教と民主主義—現代政治神学入門』(新教出版社、2010年)]。

<sup>4</sup> この点に関しては、例えば次のものを参照。Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (Cambridge University Press, 2004)。

ウェーバー(Max Weber, 1864-1920)、エルンスト・トレルチ(Ernst Troeltsch, 1865-1923)、そしてアーネスト・バーカー(Ernest Barker, 1874-1960)なども共有していたものであった<sup>5</sup>。例えば、トレルチは『プロテスタンティズムとプロGRESS』(*Protestantism and Progress*)において、カルヴァン派や改革派の伝統が強い諸国や場所、スイスの都市国家、オランダ、フランス、イングランド、スコットランド、ニューイングランドなどでは「代議制デモクラシー」(representative democracy)が展開されたと論じている<sup>6</sup>。リンゼイは近代デモクラシーとプロテスタンティズムの関係について論じる際に何度かトレルチに言及しているわけだが、しかしながら、両者の間にはピューリタニズムの近代デモクラシーに対する影響の程度の理解に相違が認められることもまた事実ではないだろうか<sup>7</sup>。「リンゼイ・テーゼ」を再検討する際に「ピューリタニズム」(Puritanism)をどのように定義し、その政治思想的意義をどう評価するかという問題が横たわっているのである。そして「リンゼイ・テーゼ」を考察するということは、さらに別言すれば、「近代デモクラシー」(modern democracy)における「近代」(modern)とは何か、また近代デモクラシーの基礎理念とは何か、近代化とデモクラシーとプロテスタンティズムの関係はいかなるものなのか、そして近代デモクラシーの展開に及ぼしたプロテスタンティズムの法思想、特にカルヴィニズムやピューリタニズムの法思想や権利思想や教会論の特徴とはどのようなものだったのか、近代デモクラシーの基礎理念としての人権理念はどのように形成され展開されたのであろうかといった問いを考察することをも意味するのである。そこで近代デモクラシーの淵源を17世紀のイングランドのピューリタニズムに見出したリンゼイのデモクラシーに関する議論をキリ

---

<sup>5</sup> これは千葉眞氏による指摘である。千葉眞『デモクラシー』(岩波書店、2000年)、41頁。また千葉氏はその著『現代プロテスタンティズムの政治思想』においてもイエリネックとリンゼイに関して次のように指摘している。「これらの事例[「政治思想史において、キリスト教的超越の視座が社会的および政治的有意性を獲得し、社会倫理的果実を豊潤に生み出していったことを示すいくつかの事例」]に加えて、G.イエリネック、A.D.リンゼイやその他の理論家たちの研究、すなわち近代民主主義の起源とピューリタニズムの関係についての研究を想起することもできよう。彼らの理解するところにしたがえば、ある種の歴史的超越の視座が、プロテスタント個人主義と、平等、真理、謙遜などの諸観念との思想的結びつきを通じて形成され、それが近代民主主義の一つの思想上の基盤になったという」。千葉眞『現代プロテスタンティズムの政治思想—R.ニーバーとJ.モルトマンの比較研究』(新教出版社、1988年)12-13頁。

<sup>6</sup> John W. De Gruchy, *Christianity and Democracy*, p.76 (84頁)。

<sup>7</sup> この点に関しては、例えば永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ—その人と思想』(聖学院大学出版会、1998年)、あるいは近藤勝彦『デモクラシーの神学思想—自由の伝統とプロテスタンティズム』(教文館、2000年)に所収されている近藤勝彦氏の「リンゼイとトレルチ—宗教と政治の問題をめぐって」を参照。



スト教全般にわたるより広い文脈の中で位置付けるためにも、以下、近代デモクラシーとキリスト教、特にプロテスタンティズムとの相関性を素描することにした。

アメリカのハーバード大学の国際政治学者サミュエル・ハンチントン(Samuel Huntington, 1927-2008)は『第三の波—20世紀後半の民主化』(*The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*)において政治的民主化には大きく分けて三つの波(時期)があったことを論じた<sup>8</sup>。ハンチントンによれば、「第一の波」はイギリス革命、アメリカの革命、そしてフランス革命を基にして起こり、第一次世界大戦の終わりまでにヨーロッパとイギリス連邦の30以上の国々にその波が押し寄せた。第二次世界大戦の後、「第二の波」は西欧の多くの諸国にデモクラシーを回復させ、そしてアフリカ、アジア、ラテンアメリカのいくつかの国々に新たな民主的政府をもたらした。そして、「第三の波」が1970年代初頭以降、アフリカ、ラテンアメリカ、東欧において30カ国以上の国々に押し寄せたことを論じている。

ハンチントンによる「民主化」に関するこのような議論を受けて、エモリー大学の「法と宗教センター研究」(the Center for the Study of Law and Religion)所長のジョン・ウィッテ(John Witte Jr.)は自身による編著『グローバルな文脈におけるキリスト教とデモクラシー』(*Christianity and Democracy in Global Context*)の序文の中で、「キリスト教の民主的推進力の三つの波」(three waves of Christian democratic impulses)がハンチントンがいう「三つの波」に相対応して付随していることを論じている<sup>9</sup>。ウィッテの指摘によれば、「第一の波」(the first wave)は17-18世紀の西欧諸国の政治形態に影響を与えた「プロテスタントの波」(a Protestant wave)である。プロテスタンティズムが「キリスト教の民主的推進力」の「第一の波」を起こしたというのがウィッテの主張であるが、彼は初期の宗教改革者たちがデモクラティックな政府に共感を示していなかった点も論じている。つまりマルティン・ルター(Martin Luther, 1483-1546)とリチャード・フッカー(Richard Hooker, 1554-1600)は「君主制」(monarchy)を、フルドリッヒ・ツヴィングリ(Huldrych Zwingli,

---

<sup>8</sup> Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman, OK, 1991) [サミュエル・ハンチントン(坪郷実・薮野祐三・中道寿一訳)『第三の波—20世紀後半の民主化』(三嶺書房、1995年)]。

<sup>9</sup> John Witte, Jr. 'Introduction' in John Witte, Jr. (ed.by), *Christianity and Democracy in Global Context* (Westview Press, 1993). ウィッテはこの「序文」とほぼ同じ内容のものを2006年6月に聖学院大学で「キリスト教とデモクラシー—過去における貢献と将来の課題」(*Christianity and Democracy: Past Contributions and Future Challenges*)と題して講演している。この論稿の邦訳は次のものに所収されている。ジョン・ウィッテ(大木英夫・高橋義文監訳)『自由と家族の法的基礎』(聖学院大学出版会、2008年)。

1484-1531)とジャン・カルヴァン(John Calvin, 1509-1564))は「貴族政」(aristocracy)をそれぞれ好意的に考えていたからである<sup>10</sup>。ではなぜウィットはプロテスタンティズムを「第一の波」と見なすのであろうか。ウィットによれば、それは「人」(人格person)と「社会」(society)についてのプロテスタント理論によるものである。つまり、人は義なる者であると同時に罪人であり、万人等しく尊厳をもった存在として「神の像」に創造されたという人間観であり、そしてさらには家族、教会、そして国家などがそれぞれ自律的な神与の固有の役割を持っているというプロテスタント社会観によるものである。ウィットは「初期プロテスタントの人間と社会に関する教理は、とりわけカルヴァン主義の形態においては、民主的な含意に満ちていた」と指摘する<sup>11</sup>。政治的民主化のこの第一の波の時期にデモクラシーを採用した国々の三分の二以上がプロテスタンティズムの強い影響にある国であったことは決して偶然ではないとウィットは論じている<sup>12</sup>。

「キリスト教の民主的推進力」の「第二の波」(the second wave)はアジアやアフリカにおける「宣教の波」(missionary wave)とヨーロッパやラテンアメリカ諸国における「キリスト教の政治的な波」(Christian political wave)である<sup>13</sup>。ウィットはヨーロッパやアメリカからの宣教師たちが間接的にデモクラシーに対して与えた影響を指摘している。「間接的」というのは、宣教師たちは政治理論家ではないがゆえに宣教地においてデモクラシーの理論を直接に講ずるわけではないが、教会の権威の概念、また長老や執事などによって担われる教会政治がデモクラシーの理論に間接的にそして類比的に影響を与えたということである。またウィットが「キリスト教の政治的活動の波」によって意味していることは、第二次大戦後の時期において、西欧やラテンアメリカ諸国にみられる「キリスト教民主政党」(Christian democratic parties)によるキリスト教民主主義運動などである<sup>14</sup>。

そして「キリスト教の民主的推進力」の「第三の波」(the third wave)は「ローマ・カトリックの波」(Roman Catholic wave)であり、「第二バチカン公会議」(the Second Vatican Council, 1962-65年)以降のローマ・カトリック教会におけるデモクラシーの積極的受容によるものである。従来カトリック教会はデモクラシーに対して懐疑的であり否定的であっ

---

<sup>10</sup> John Witte, Jr. 'Introduction', p.5.

<sup>11</sup> *Ibid*

<sup>12</sup> *Ibid*, p.7.

<sup>13</sup> *Ibid*

<sup>14</sup> 西洋におけるキリスト教民主主義の歴史と思想に関しては拙稿「リベラル・デモクラシーにおける政治認識とキリスト教民主主義の政治思想序説」(東京基督教大学紀要『キリストと世界』第17号、2007年)を参照。

たが、第二次世界大戦の中、1944年に教皇ピウス12世(Pius XII、在位1939-1958)がデモクラシーを承認し、さらには第二バチカン公会議以降、デモクラシーを積極的に肯定するようになったのである<sup>15</sup>。

以上、キリスト教とデモクラシーの関係に関するウィッテの議論を概観したが、プロテスタントの立場からその関係を論じた研究書として南アフリカのケープタウン大学のプロテスタント神学者ジョン・デ・グルーチー(John W. De Gruchy, 1939-)による『キリスト教とデモクラシー：公正な世界秩序のための神学』(*Christianity and Democracy: A Theology for a Just World Order*)も挙げられるべきであろう<sup>16</sup>。

デ・グルーチーはデモクラシーを論じるにあたって、「デモクラティック・システム」(democratic system)と「デモクラティック・ビジョン」(democratic vision)という区分を設定する。「デモクラティック・システム」によって意味していることは、政治形態や手順に関する事柄であり、例えば、「普通選挙権」、「投票権」、「法の下での平等」、「司法の独立」、「言論・良心・信教の自由」、「教会と国家の分離」などの政治制度、法制度のことである<sup>17</sup>。それに対して、「デモクラティック・ビジョン」で意味していることは「すべての人は平等であると同時に差異も尊重される社会、真に自由だが社会的責任をも伴う社会、そのような社会観への希望」である。デ・グルーチーによれば、この「デモクラティック・ビジョン」の起源は、「デモクラティック・システム」の誕生の地と一般に見なされる古代ギリシャのアテネにあるのではなく、聖書の伝統、特にイスラエルの預言者やメシア信仰の希望に基づく社会観にあり、イエスの宣教と神の支配に関するイエスの教えの中にある<sup>18</sup>。

デ・グルーチーはデモクラシーを論じるに際して「システム」と「ビジョン」をこのように区別したのであるが、類似の区別をリンゼイのデモクラシー思想の中にも指摘することができる。本論で詳述する点ではあるが、リンゼイはデモクラシーを「制度」、「機構」(machinery)として捉えるだけでなく、『私はデモクラシーを信じる』(*I believe in Democracy*)という彼の書名からも明らかのように、「信念」(belief)あるいは「信仰」(faith)という側面からもデモクラシーを捉えていたことに注目したい。リンゼイにとって、後者

---

<sup>15</sup> Kees Van Kersbergen, *Social Capitalism: A Study of Christian democracy and the Welfare state* (New York, Routledge, 1995), p.206.

<sup>16</sup> John W. De Gruchy, *Christianity and Democracy: A Theology for a Just World Order* (Cambridge University Press, 1995)[ジョン・W・デ・グルーチ (松谷好明・松谷邦英訳) 『キリスト教と民主主義—現代政治神学入門』(新教出版社、2010年) ]。

<sup>17</sup> John W. De Gruchy, *Ibid*, p.7, 19

<sup>18</sup> *Ibid*, p.7, 11-12

によって意味されるのは、「個人の良心」とその不可侵性に対する「信念」である。デモクラシーを論じるにあたっての理論的座標軸として、デ・グルーチーの「システム」と「ビジョン」の区別を念頭に置いておくことは、デモクラシーを単に「制度」の問題に還元せずに、それを支える「理念」や「信念」も重視したリンゼイのデモクラシー思想の特徴を理解する上で重要であろう。

さて、ウィッテとグルーチーがプロテスタントの立場に立脚しているのに対して、カトリックの立場からキリスト教とデモクラシーの問題を論じた近年の研究として、アメリカの政治学者ロバート・クレイナック(Robert Kraynak)の『キリスト教信仰と近代デモクラシー』(*Christian Faith and Modern Democracy*, 2001)を挙げるができる<sup>19</sup>。この書の中でクレイナックはキリスト教が民主化に果たした運動ないし要素を6点挙げている。それは、1、中世の立憲概念、2、プロテスタント宗教改革とそれに伴う個人良心や契約共同体などの概念、3、16世紀のイエズス会士やドミニコ会士によって展開された人民主権というネオ・スコラ的概念、4、理性宗教と神与の自然権の概念を生み出す際の啓蒙主義と自由主義の役割、5、植民地主義、奴隷制、そして産業労働者の搾取に対するキリスト教会の戦い、6、20世紀における全体主義へのキリスト教の応答という以上6つの運動ないし要素である。ここではクレイナックの議論を詳細に取り上げることはできないが、例えば、中世の立憲概念に関して、14世紀の「公会議運動」(the Conciliar movement)に注目し、教皇権を巡る複数人の対立に際して公会議での合意による解決はそこでの決定が教皇よりも権威があるということから「代表理論」(the theories of representation)へと発展したとクレイナックは論じている。クレイナック自身のカトリックの立場からの見解ということもあり、デモクラシーに対する中世の公会議や修道会士の貢献を高く評価しているものの、実際にはカトリック教会がデモクラシーを受容するようになったのは既述のように第二バチカン公会議以降のことであった<sup>20</sup>。

---

<sup>19</sup> Robert P. Kraynak, *Christian Faith and Modern Democracy: God and Politics in the Fallen World* (University of Notre Dame Press, 2001).

<sup>20</sup> カトリック教会のデモクラシー観に大きな影響を及ぼしたという点では、フランスのネオ・トミスト哲学者ジャック・マリタン(Jacques Maritain, 1882-1973)の思想は重要であろう。マリタンはデモクラシーと人権はカトリックの伝統から正当化できるのみならず、それを要求しているものであると論じ、カトリックの立場からデモクラシーの発展に寄与した思想家であった。このことは、特に第二次世界大戦後、マリタンの著作がイタリア、フランス、そしてドイツにおける戦後キリスト教民主主義諸政党の公式な政治思想として採用され、さらにはラテン・アメリカ諸国のキリスト教民主政党にも非常に大きな影響を与えたことから窺い知ることができる。この点に関しては例えば、次のものを参照。Paul E. Sigmund, "Subsidiarity, Solidarity, and Liberation" in *Religion, Pluralism, and Public*

本研究の中で詳述して行くが、上記に挙げたクライナックによる6つの要素の中の多くはリンゼイもまたデモクラシーを論じるに際して考察し、その問題意識として常に念頭にあったものであった。特に「産業労働者の搾取に対するキリスト教会の闘い」というのはリンゼイが生涯にわたって特に労働者教育を通じて取り組んだ課題であり、その関連でリンゼイはデモクラシーを説いたのであった。また、20世紀の全体主義に対するキリスト教側からの応答としてリンゼイ自身はデモクラシーを擁護すべく公然とナチズムに対する批判を行ったのである。

以上、ウィッテ、デ・グルーチー、そしてクレイナックの議論を手掛かりに、キリスト教とデモクラシーとの歴史的な相関性を概観した。このような広範な文脈を考慮しつつ、近代デモクラシーの淵源をピューリタニズムに見出したリンゼイのデモクラシー思想を研究することによって、ピューリタニズムを含むプロテスタンティズムが近代デモクラシーの形成と展開にどのような役割を演じてきたのか、そして近代デモクラシーの一つの源流としてのピューリタニズムの意義とは何かを明らかにすることを本研究は試みる。

本研究は、リンゼイの政治思想を検討することを通じて、近代デモクラシーを基礎付ける「自由」(freedom)、「人権」(human rights)、「宗教的寛容」(religious toleration)、「信教の自由」(freedom of religion)、「教会と国家の分離」(separation of church and state)などの社会的、政治的価値あるいは文化価値概念の展開に対してキリスト教が歴史的に果たしてきた役割を再検討し、近代デモクラシーの宗教的基盤であるキリスト教、特にピューリタニズムを含むプロテスタンティズムの役割や意義を批判的に考察する。そしてこのことは日本のデモクラシーの更なる成熟のためにも依然として重要な課題であり続けているということも本研究は明らかにするであろう。

## 第2節 A.D.リンゼイに関する国外の先行研究

A.D.リンゼイの思想はキリスト教思想、プラトンやアリストテレスなどのギリシャ哲学、カントやベルクソンなどの近代哲学思想、特に T.H.グリーン(Thomas Hill Green, 1836-1882)を始めとするイギリス理想主義、さらには社会主義思想など多様な思想的背景

---

*Life: Abrahamu Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century*, (ed.by) Luis E. Lugo (Eerdmans, 2000), p.212. またマリタンの政治思想に関しては例えば次のものを参照。Jacques Maritain, trans.by Doris Anson, *Christianity and Democracy & The Rights of Man and Natural Law* (Ignatius Press, 1986); *Man and State* (University of Chicago, 1951)[ジャック・マリタン(久保・稲垣訳)『人間と国家』創文社、昭和37年]; James Schall, *Jacques Maritain: The Philosopher in Society* (Rowman&Littlefield Publishers, 1998).

をもつものであるが、これらの要素を包括的に扱った本格的な A.D.リンゼイ研究はリンゼイの母国イギリスを含め海外においてもまた日本においてもほとんどなされていないのが現状である。しかしながら、個別の主題を扱った断片的なものが多いとはいえリンゼイに関する先行研究がないということでは決してない。そこで以下、国内外における先行研究についてまずは国外のものから概観していきたい。

リンゼイの名著『近代デモクラシー国家』(*The Modern Democratic State*)が出版されたのは 1943 年であるが、その後の比較的早い時期に主としてリンゼイの社会思想を論じた書物として、ハーバード大学のアダム・ウラム(Adam B. Ulam, 1922-2000)による『イギリス社会主義の哲学的基礎』(*Philosophical Foundations of English Socialism*, 1951 年)を挙げることができる<sup>21</sup>。ウラムはこの著において、マルクス主義とは区別されるイギリスの社会主義思想や福祉国家形成の思想を論じるに際して、特に T.H.グリーンに始まる「イギリス理想主義」(British idealism)やハロルド・ラスキ(Harold Joseph Laski, 1893-1950)などの「多元主義」(pluralism)に注目し、その関連でリンゼイの立場を「新理想主義」(Neo-Idealism)の社会思想と位置づけた。ウラムによれば、グリーンと理想主義哲学の弱点は政治を過度に単純化して考えている点にあり、グリーンの後継者であるリンゼイにもこの点が表れていると批判的に指摘するのである<sup>22</sup>。

ウラムはリンゼイの社会思想を論じたわけだが、リンゼイのデモクラシー思想を論じた先行研究には、アメリカのオクラホマ大学のハリー・ハロウェイ(Harry A. Holloway)による「A.D.リンゼイと大衆デモクラシーの諸問題」(A.D. Lindsay and The Problems of Mass Democracy)と題する 1963 年の論稿がある<sup>23</sup>。ハロウェイは先のウラムの著作におけるリンゼイへの言及を頻繁に引き合いに出しつつ、リンゼイの理論を批判的に論じている。ハロウェイはリンゼイに対するその後の評価が各論者によってまちまちであることを指摘し、その理由としてリンゼイの理論自体が「未完成」(unfinished)であり、曖昧性を持って終わっていることを指摘している。ハロウェイは言う。「この曖昧性はリンゼイをして近代産業主義(modern industrialism)と大衆デモクラシーに対して批判的な評価をさせることとな

---

<sup>21</sup> Adam B. Ulam, *Philosophical Foundations of English Socialism* (Harvard University Press, 1951) [アダム・B・ウラム(谷田部文吉訳)『イギリス社会主義の哲学的基礎』、未来社、昭和 43 年(1968 年)]。ウラムはロシアとソビエト連邦を主に専門とし、ハーバード大学で歴史学と政治学の教授を長年勤めた。この書はウラムの最初期の著作であり、31 歳の時(当時、ハーバード大学助教授)のものである。

<sup>22</sup> Adam B. Ulam, *Philosophical Foundations of English Socialism*, pp.118-119 (174 頁)。

<sup>23</sup> Harry A. Holloway, "A.D. Lindsay and The Problems of Mass Democracy" in *Political Research Quarterly*, Vol.16, 1963, pp.798-813.

ったリンゼイの中のヘーゲル主義的理想主義(Hegelian idealism)によるものである」<sup>24</sup>。このようにハロウェイはリンゼイを批判的に論じるのであるが、その批判点はリンゼイの現実社会に対する認識の甘さに、具体的にはリンゼイの「産業主義」(industrialism)に対する見方などに向けられている。ハロウェイによれば、従来の政治理論に対して共通して向けられる批判はそれが過去の側面ばかりに目を向け、現在に対する関心は二の次であるという「歴史主義」(historicism)にあった。そしてそのような政治理論に対する批判的潮流の只中であって、たとえリンゼイの理論が未完成であったとしても、リンゼイは「近代(現代)」(modern)のデモクラシーの理論を展開したとしてその学問的方法論自体に対しては一定の評価をしている。しかしながら「現代」(modern)の社会的状況に対する誤認がリンゼイのデモクラシー論を欠陥あるものにしてしていると指摘するのである。

ハロウェイはアメリカの社会学や政治学、特に実証的研究に基づいてリンゼイの産業主義に対する見解に批判を加えるのであるが、ハロウェイの論稿からおおよそ50年が経過した今日からすれば、ハロウェイの論稿はその示唆に富む批判にもかかわらず、むしろリンゼイの社会労働問題に関する議論がいかに21世紀の労働社会状況に対する今日的妥当性と意義を持ったものであるかということ逆を明らかにしていると言えよう。本稿で考察して行くが、それは例えば、リンゼイが労働社会状況における「他者への感受性」などの重要性を強調したことに示されているのである。

「先行研究」という枠組みに当てはまるか否かは別として、リンゼイの長女であるドルシラ・スコット(Drusilla Scott)によって1971年にリンゼイの伝記『リンゼイ伝』(*A.D.Lindsay: A Biography*)が出版された<sup>25</sup>。これによりリンゼイの生涯を詳しく知ることが可能となり、リンゼイの数々の書物が書かれたその背景ないし文脈を詳細に知ることができるようになったことはその後のリンゼイ研究にとって非常に画期的なことであったと言える。伝記にはリンゼイと親交のあった人々と彼が交わした手紙の内容なども多数引用されており、それによりリンゼイの人柄や思想形成の背景も知ることができる<sup>26</sup>。リンゼイ

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.798.

<sup>25</sup> Drusilla Scott, *A.D.Lindsay: A Biography* (Oxford: Basil Blackwell, 1971).

<sup>26</sup> これらの手紙は非常に膨大な量で、現在、キール大学の図書館に「リンゼイ・ペーパー」(Lindsay Papers)として管理、保管されている。「リンゼイ・ペーパー」には手紙だけではなく、リンゼイの未完の草稿や出版されなかった論稿、また説教原稿なども保管されている。ドルシラ・スコットによる伝記に関して言えば、彼女が父リンゼイの伝記を書くためにリンゼイと親交のあった人々と多くの手紙を交わし、それらの文通に目を通すと、伝記の執筆に多くの努力を払ったことを窺い知ることができる。この点に関しては、「リンゼイ・ペーパー：一覧表」(Lindsay Papers: A Handlist)の参照番号のL.232を参照。以下、

の思想を包括的に理解する上でも『リンゼイ伝』は重要な文献であり、次章の「リンゼイの生涯」はこの伝記に多くを負っている。

スコットによる『リンゼイ伝』が刊行された同じ年の1971年には、『国民辞典 1951-1960』(*The Dictionary of National Biography: 1951-1960*)が刊行され、その中にはベイリオル・カレッジにおいて後にリンゼイと同じ学寮長(Master)の責を担ったクリストファー・ヒル(Christopher Hill, 1912-2003)が執筆した「A.D.リンゼイ」(A.D. Lindsay)の項が含まれている<sup>27</sup>。4頁程の寸評ではあるが、ヒルがリンゼイをどのように評価していたのかということが明確に示されている。ここでは、例えば、ヒルはリンゼイを「哲学者」(philosopher)としてではなく「教育者」(educationist)として紹介している。アメリカの政治学者でありT.H.グリーン研究者であるメルヴィン・リヒター(Melvin Richter, 1921-)が1968年の『社会科学国際百科事典』(*International Encyclopedia of the Social Sciences*)の「A.D.リンゼイ」(「Lindsay, A.D.」)の項においてリンゼイを「政治哲学者」(political philosopher)として、特にグリーンに始まるイギリス理想主義哲学との関連で紹介しているように<sup>28</sup>、リンゼイは「政治哲学者」と見なされる場合が多い。しかし、ヒルの場合はリンゼイを決して「政治哲学者」としてそこで紹介していない。そればかりか、その寸評の限りでは「哲学者」としてもあまり評価していないように思われる。例えば、ヒルは次のように記している。「リンゼイは哲学者であったというよりもむしろ大学行政人(academic politician)であった。彼の評判と影響は彼の出版物によって説明され得るはるか上を行っていた。彼の哲学は1930年代と40年代にオクスフォードとケンブリッジで流行だった考え方からまったくかけ離れていた」<sup>29</sup>。ヒルはこのように「哲学者」としてのリンゼイに対して辛辣にも思える見方をしているのであるが、次章で見るように、リンゼイはかつてアダム・スミスやトマス・リードなどが担った伝統あるグラスゴー大学の道徳哲学教授の地位にあったという事実は決して見落とされるべきではないだろう。

ヒルはまたリンゼイの『デモクラシーの本質』(1929年)と『近代デモクラシー国家』(1943年)は幅広く読まれはしたが、「非組織的で不完全」(unsystematic and incomplete)である

---

リンゼイ・ペーパーの表記に関して同様に表記する。

<sup>27</sup> Christopher Hill, "A.D. Lindsay" in E.T. Williams and Helen M. Palmer (ed. by), *The Dictionary of National Biography: 1951-1960* (Oxford University Press, 1971) pp.641-644.

<sup>28</sup> Melvin Richter, "Lindsay, A.D.", *International Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. by, Davis Sills), Macmillan and Free Press, Vol. IX, 1968, pp.307-309.

<sup>29</sup> Christopher Hill, "A.D. Lindsay", p.643.



と記している<sup>30</sup>。とはいえ、ヒルはリンゼイのデモクラシーについての考え方は「力強い説得力のある議論」(a vigorous, hard-hitting debate)であるとも評価し、次のように述べている。

「リンゼイのデモクラシーの諸理論は彼のキリスト教信仰の所産であり、普通の人々(ordinary people)に対する尊敬の念の所産である。デモクラシーのように善(goodness)は小さな共同体、特に宗教的集会(religious congregation)の自己統治(the self-government)の中で学ばれるものだ」と彼は考えていた。彼は数ある書物の中で何度も繰り返して 1647 年のクロムウェル軍におけるパトニー討論とフレンド派の実践に言及したのである」<sup>31</sup>。

ここでヒルが述べている「宗教的集会の自己統治」や「パトニー討論」などに関しては第 4 章において詳述するが、ヒルによる「A.D.リンゼイ」の項における寸評からは、リンゼイが 17 世紀イングランドのピューリタニズムに近代デモクラシーの淵源を見出したということ、つまり本研究で言うところの「リンゼイ・テーゼ」に関して、歴史家であるヒルが実際にその歴史的妥当性とその程度も含めてどのようにリンゼイの議論を評価していたのかということを残念ながら知ることは出来ない。ヒルはこの点に関して判断を下しておらず、何も言及していないからである。

さて次に 1980 年代後半の先行研究として、オーストラリアのニューイングランド大学の政治学教授グラハム・マドックス(Graham Maddox)による「A.D. リンゼイのクリスチャン・デモクラシー」(The Christian Democracy of A.D. Lindsay)を挙げることができる<sup>32</sup>。マドックスは論稿の冒頭で次のように述べている。

「A.D.リンゼイの『近代デモクラシー国家』から深く刺激を受け、今世紀に書かれた政治理論の著作の中でもそれが稀に見る古典と考える者たちにとって、デモクラ

---

<sup>30</sup> *Ibid*, p.643.

<sup>31</sup> *Ibid*.

<sup>32</sup> Graham Maddox, “The Christian Democracy of A.D. Lindsay” in *Political Studies* (1986), XXXIV, pp441-455. マドックスのこの論稿は渡邊雅弘氏によって訳出されている。グラハム・マドックス(渡邊政弘訳)「A.D.リンゼイにおける信仰と民主主義論の構図—附・訳者付論「Maddox 論文から見たリンゼイ批評史の回顧と展望」—」(愛知教育大学『社会科学論集』第 36 号、1997 年)。

シーについての彼のビジョンがデモクラシーに関する後の文献にわずかにしか影響を与えていないということは驚きである」<sup>33</sup>。

この引用から窺い知ることができることは、マドックスの論稿が出された少なくとも1980年代半ばの時点までリンゼイのデモクラシー思想はデモクラシー研究全般においてあまり注目されてこなかったということである。マドックスはそのようなリンゼイ研究の動向に新たな光を投じるべく、その論考の中で「リンゼイの考察の継続的な新鮮さを例証し、どれほど彼のデモクラシー観がその主題に関して彼の時代以降に書かれたものよりもはるかにより明瞭であり鋭いものであるかを示すこと」<sup>34</sup>を試み、リンゼイのデモクラシー思想の再評価を行っている。上記で述べたハロウェイとは異なり、マドックスはリンゼイのデモクラシー思想の根底にあるキリスト教思想に注目し、その観点からリンゼイのデモクラシー論における「討議」(discussion)、「国家権力」(state power)、「ボランタリー・アソシエーション」(voluntary association)などを論じていることは注目に値する。またマドックスがその10年後に公刊した『宗教とデモクラシーの起源』(*Religion and the Rise of Democracy*)という優れた研究書の中には「ピューリタン・デモクラシー」(Puritan Democracy)という章が設けられており、その中でリンゼイのデモクラシー思想がピューリタニズムとの関連で若干ではあるが論じられている<sup>35</sup>。

先行研究と言えるものではないが、リンゼイの政治理論に言及している文献をいくつか挙げると、シカゴ大学の政治学者D.イーストン(David Easton)の『政治制度』(*The Political System*, 1953年)<sup>36</sup>、スワスモア・カレッジの政治学者J.R.ペノック(J. Roland Pennock)の『民主政治理論』(*Democratic Political Theory*, 1979年)<sup>37</sup>などがある。

近年では、現代政治理論の代表的な一人であるマイケル・ウォルツァー(Michael Walzer, 1935-)が論文や著作の注においてリンゼイの『近代デモクラシー国家』を挙げているが、それ以上のものではない<sup>38</sup>。リンゼイの『近代デモクラシー国家』はアメリカにおいて広く政

---

<sup>33</sup> Graham Maddox, *ibid*, p.441.

<sup>34</sup> *Ibid*, p.441.

<sup>35</sup> Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy* (Routledge, 1996) pp.151-153.

<sup>36</sup> David Easton, *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science* (The University of Chicago Press, 1953), pp.258-259.

<sup>37</sup> J. Roland Pennock, *Democratic Political Theory* (Princeton University Press, 1979), p.5, 371.

<sup>38</sup> Michael Walzer, "On Involuntary Association" in Amy Gutmann (ed.by), *Freedom of Association* (Princeton University Press, 1998), p.73; Walzer, *On Toleration* (Yale University Press, 1997), p.119.

治理論の教科書として用いられたものの、以上の概観からも分かるように、リンゼイの政治思想や政治理論に関する諸著作は、イギリスも含め、例えそれらが読まれ続けているとしても、研究され論じられるほどには注目されてこなかったと言えるだろう。

政治哲学者、とりわけデモクラシーの思想家という側面よりもむしろ「教育者」としてのリンゼイを扱った文献もここで挙げておく必要があるだろう。リンゼイはベイリオル・カレッジの学寮長の責を長く担ったわけだが、ベイリオル・カレッジの歴史におけるリンゼイの貢献について論じたもの<sup>39</sup>、そしてリンゼイが深く関わったキール大学の創設におけるリンゼイの教育思想とその具現に関する文献などを挙げることができる<sup>40</sup>。特に、W.B. ガリー(W.B. Gallie)が1960年に著した『新しき大学—A.D.リンゼイとキール大学の試み』(*A New University: A.D. Lindsay and the Keele Experiment*)は表題にリンゼイの名がある数少ない文献として注目に値する<sup>41</sup>。

以上が海外におけるリンゼイに関する主要な先行研究である。次に日本におけるリンゼイの先行研究を概観していきたい。

### 第3節 A.D.リンゼイに関する国内の先行研究

日本においてA.D.リンゼイの名前は1930年代に東京帝国大学経済学部の社会思想家河合栄治郎(1891-1944)のT.H.グリーン研究などを介して言及されてはいるものの、リンゼイの思想が日本で紹介されるようになったのは戦後になってからである<sup>42</sup>。リンゼイの思想は日本の戦後デモクラシーとの関連で、また社会経済思想との関連で戦後の比較的早い時期から日本で紹介されている。例えば、その一人にアメリカ研究とアメリカ政治学研究の高木八尺(1889-1984)を挙げるができる。かつて高木は「デモクラシーの理念」と題する1954年の論稿において、「デモクラシーということの本当の理解が必要なのだが、という実感が、戦後次第に減じないのみか、寧ろ年とともに加わるという憾みは、だれしもが感じ

---

<sup>39</sup> H.W. Carless Davis, *A History of Balliol College* (Oxford, Basil Blackwell, 1963), pp.247-271.

<sup>40</sup> Sir James Mountfold, *Keel: An Historical Critique* (Routledge & Kegan Paul, 1972).

<sup>41</sup> W.B. Gallie, *A New University: A.D. Lindsay and the Keele Experiment* (London, Chatto & Windus, 1960).

<sup>42</sup> 日本におけるリンゼイの先行研究に関しては渡邊雅弘氏による次の論稿が詳しい。グラハム・マドックス(渡邊政弘訳)「A.D.リンゼイにおける信仰と民主主義論の構図—附・訳者付論「Maddox論文から見たリンゼイ批評史の回顧と展望」—」(愛知教育大学『社会科学論集』第36号、1997年)。

ている」<sup>43</sup>と述べ、さらには、「デモクラシーの精神的基礎」として最も重要なものはキリスト教思想の影響を受けて展開された「個人人格」の観念であると主張し、次のように論じた。

「デモクラシーの正当な理解、その正常な発達のために、わが国では、個人の観念の正しい理解が根本要件となる。イギリスの伝統に対比すれば、わが国における個人は、概していえば、利害の不一致の認識を前提とした、権力に抵抗する、主体的態度に欠くのである。そして却ってむしろ治者に対する服従、合流の伝統を持つ」<sup>44</sup>。

この論稿において高木は、イギリスの伝統との対比で、権力に抵抗する主体的態度、あるいは個人人格の観念の理解が戦後日本のデモクラシーにとって重要な課題であることを指摘した。そして興味深い点はその関連において高木が論じているのがリンゼイのデモクラシー思想であったということである。

主体性としての個人人格と戦後デモクラシーという問題はまた高木を思想学問上の師の一人として敬慕したといわれる丸山眞男(1914-1996)の問題意識でもあった。千葉眞氏は丸山が「超国家主義の論理と心理」(1946年)<sup>45</sup>において天皇制ファシズムの理論的分析を公にした時点こそが「戦後民主主義が産声を上げたときであったといえよう」と論じる<sup>46</sup>。千葉氏によれば、丸山は戦後直後に日本の戦後民主主義の課題が「国民精神の真の変革」であることを認識したのであるが<sup>47</sup>、1950年頃からは、労働組合などのボランタリー・アソシエーションの役割の強調や多元的な市民社会を重視するデモクラシー思想を展開したのであった<sup>48</sup>。そして丸山は国家とは区別される市民社会のボランタリー・アソシエーションに

---

<sup>43</sup> 高木八尺「デモクラシーの理念」(1954年)『高木八尺著作集 第四巻』所収(東京大学出版会、1971年)4頁。

<sup>44</sup> 前掲書、9頁。

<sup>45</sup> 丸山眞男「超国家主義の論理と心理」(1946年)丸山眞男(増補版)『現代政治の思想と行動』(未来社、1964年)所収、11-28頁。

<sup>46</sup> 千葉眞『デモクラシー』(岩波書店、2000年)、109頁。

<sup>47</sup> この点に関して、丸山の師であった南原繁(1889-1974)もまた戦後日本の喫緊の課題として自主自律的な真の人間性の確立を論じ、日本人の精神革命の必要性を指摘した戦後知識人の一人であった。この点に関する南原の思想については、次の拙稿を参照。豊川慎「「旧」教育基本法と平和のキリスト教教育思想の淵源—南原繁と河井道の思想を中心に」(東京キリスト教大学紀要『キリストと世界』第18号、2008年)。

<sup>48</sup> 千葉、前掲書、115頁。

関して、特に教会と国家を厳格に区別したロジャー・ウィリアムズ(Roger Williams, 1603-1683)のような思想が権力を抑制する自由主義国家観の原型となったことを論じる際にその参考の注として挙げたのがリンゼイであった<sup>49</sup>。

日本の戦後デモクラシーの課題として高木が個人人格との関連で、そして丸山がボランタリー・アソシエーションと国家との関係においてそれぞれ言及したのがリンゼイのデモクラシー思想であったことは興味深い<sup>50</sup>。このように高木や丸山は戦後デモクラシーとの関連でリンゼイに言及したのであるが、そのリンゼイの思想はいかにして日本で紹介されていったのであろうか。まずリンゼイの書物の邦訳書から見て行きたい。

リンゼイの著作の最初の邦訳は経済学者の木村健康と音田正巳によって訳され、1951年に弘文堂より出版された『資本論入門』である<sup>51</sup>。「訳者あとがき」によれば、訳者たちはリンゼイのその著を彼らの師である河合栄治郎から勧められたという。河井はイギリス理想主義のT.H.グリーン研究者でもあったから、イギリス理想主義の第三世代にあたるリンゼイについても比較的早い時期から知っていたことが推測される<sup>52</sup>。この時期、翻訳書以外では、例えば、政治学者であり行政学者の蠟山正道(1895-1980)が『政治学原理』(岩波書店、1952年)においてリンゼイの政治思想に言及している<sup>53</sup>。

二冊目に邦訳されたリンゼイの著作は*The Two Moralities: Our duty to God and to Society* (London, 1940)であり、倫理学者の中村正雄によって『二つの倫理』と題して訳出され、1959年に『資本論入門』と同じく弘文堂より出版された<sup>54</sup>。中村は訳者解説においてリンゼイの立場を「スコットランド長老教会派のカルヴァン主義の基盤のうえに、オクスフォードの伝統である理想主義と社会主義思想との統一を計ろうとしたもの」と評し、ベイリオル・カレッジにおける理想主義者T.H.グリーンの伝統に立った「最後の哲学者」と

---

<sup>49</sup> 丸山眞男「権力と道徳—近代国家におけるその思想史的前提—」(1950年)『丸山眞男集第4巻 1949-1950』(岩波書店、1995年)所収、271-272頁。

<sup>50</sup> 高木と丸山がリンゼイに言及している点に関しては植木献氏の次の論稿から教示を得た。植木献「契約とコモンセンス—リンゼイのデモクラシー理論における伝統」鷲見誠一・千葉眞(編)『ヨーロッパにおける政治思想史と精神史の交叉—過去を省み、未来へ進む』(慶応義塾大学出版会、2008年)所収。

<sup>51</sup> A.D.リンゼイ(木村健康・音田正巳訳)『資本論入門』(弘文堂、1951年)、改訳『カール・マルクスの資本論』1972年、弘文堂。原題はA.D.Lindsay, *Karl Marx's Capital: An Introductory Essay* (Oxford University Press, 1925)。

<sup>52</sup> 実際、河合栄治郎の『河合栄治郎全集第一巻 トーマス・ヒル・グリーンの思想体系』(1968年)には参考文献にリンゼイの著作が挙げられている。

<sup>53</sup> 蠟山正道が『政治学原理』(岩波書店、1952年)17-18頁。

<sup>54</sup> A.D. Lindsay, *The Two Moralities: Our Duty to God and Society* (Eyre & Spottiswood, London, 1940) [中村正雄訳『二つの倫理』(アテネ新書、弘文堂、昭和34年)]。

してリンゼイを紹介している<sup>55</sup>。

三冊目の邦訳書は1964年に未来社より刊行された永岡薫氏による翻訳書『民主主義の本質—イギリス・デモクラシーとピューリタニズム』である。邦題の副題である「イギリス・デモクラシーとピューリタニズム」は原著にはないものであるが、詳細な「訳者あとがき」を含むこの邦訳書によりリンゼイが近代デモクラシー、特にイギリス・デモクラシーの源流を17世紀イギリスのピューリタニズムに見出したことが日本で知られるようになったと言える<sup>56</sup>。

四冊目の邦訳書として、リンゼイの主著の一つである *The Modern Democratic State* (Oxford University Press 1943)が1969年に『民主主義の本質』と同じく未来社より『現代民主主義国家』と題して刊行された<sup>57</sup>。邦訳書は日本語として必ずしも読みやすいものではなく、また誤訳がかなり多いという難点もあるが、しかしリンゼイの政治思想の主著が日本語に訳され紹介されたことの意義は大きいと言えよう。

上記のようにリンゼイの主要な著作は日本において比較的早い時期から訳出され、訳者による「あとがき」などにおいてリンゼイの思想的意義が紹介されてきた。しかしながら、リンゼイの紹介は概ね訳出にとどまり、本格的なリンゼイ研究がなされてきたとは言いがたい。ただしそのことはリンゼイに対して関心が払われてこなかったことを意味するものでは決してない。

特に日本のリンゼイ研究において、神学者の大木英夫氏(1928-)がデモクラシーとキリスト教、とりわけピューリタニズムとの関連で比較的早い時期からリンゼイのデモクラシー思想の意義に注目し続けてきた点は見逃されてはならない。大木氏は『ピューリタニズムの倫理思想』(1966年)<sup>58</sup>から「デモクラシーとキリスト教」(1967年)<sup>59</sup>、『ピューリタ

---

<sup>55</sup> 中村正雄訳『二つの倫理』、127-128頁。

<sup>56</sup> 永岡氏による訳者あとがきによれば、永岡氏はリンゼイの *The Essentials of Democracy* を、氏が若き時に、京都大学の経済学者の出口勇蔵氏(1909-2003)から紹介されたと言う。出口はR.H.トーニーの『宗教と資本主義の興隆』(*Religion and the Rise of Capitalism*, 1926)の翻訳者(岩波書店から1856年(上巻)と1869年(下巻)に翻訳出版)でもあったからトーニーへの関心を通じてすでに早い時期からリンゼイを知っていたものと思われる。リンゼイとトーニーはキリスト教社会主義という思想的な類似性のみならず、学部学生の時からの親しい間柄で、後々まで特に労働者教育協会に共に深くかかわった間柄であった。

<sup>57</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Oxford University Press, 1943) [紀藤信義訳『現代民主主義国家』、未来社、1969年]。

<sup>58</sup> 大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想—近代化とプロテスタント倫理との関係』(新教出版社、1966年)。

<sup>59</sup> 大木英夫「デモクラシーとキリスト教」佐藤敏夫・大木英夫(編)『キリスト教倫理辞典』

ン—近代化の精神構造』(1968年)<sup>60</sup>、そして『新しい共同体の倫理学—基礎論 上・下』(1994年)<sup>61</sup>に至るまで、さらには『聖学院大学総合研究所紀要』における数々の論稿<sup>62</sup>や「序」あるいは「巻頭言」などで今日まで一貫してリンゼイの意義を強調してきている点の特筆に価する。その中から一例を挙げれば、1967年の「デモクラシーとキリスト教」において大木氏は「デモクラシーとキリスト教の積極的な関係が問題となりうるのは、ピューリタンのプロテスタンティズムにおいてであり、そしてわが国のプロテスタンティズムは大部分がこの伝統に立つキリスト教であるゆえ、ここにおいてもその関係は重要な意味を持つのである」と論じ、「今日わが国の新憲法で知られるような人民主権や人権や社会的諸自由や教会と国家の分離といった近代的諸理念によって整備されたデモクラシー」、つまり近代デモクラシーを、その「発生とそれに対するキリスト教のかかわりを最初に明確化したのは、A.D.リンゼイ卿である」と指摘し、リンゼイが注目したピューリタン革命期の「パトニー討論」(the Putney debate)の意義を論じたのであった<sup>63</sup>。

大木氏以外のリンゼイに関する1960年代の先行研究として挙げておくべきものは1968年に発表された井上昌保氏による「R.H.トーニーとA.D.リンゼイ—ふたつのホランド記念講演をめぐって」と題する論稿であろう<sup>64</sup>。井上氏の論稿はR.H.トーニー(Richard Henry Tawney, 1880-1962)とリンゼイのピューリタニズム観の相違に注目しつつ、リンゼイのデモクラシー思想の特質を深くかつ鋭く洞察している優れた先行研究である。

また上記の先行研究と大体時を同じくして1960年代後半以降、イギリス政治思想やT.H.グリーンなどのイギリス理想主義との関連でリンゼイに言及している数々の研究も注目し得る。例えば、大谷恵教『政治理論の基礎としての人間性論』(1968年)<sup>65</sup>、萬田悦生『近代イギリス政治思想研究—T・H・グリーンを中心にして』(1986年)<sup>66</sup>、そして北岡勲『政

---

(日本キリスト教団出版局、1967年)。これは大木英夫『歴史神学と社会倫理』(ヨルダン社、1979年)に再録されている。

<sup>60</sup> 大木英夫『ピューリタン—近代化の精神構造』(中公新書、昭和43年) [『ピューリタニズム—近代化の精神構造』(聖学院大学出版会、2006年)として再版]。

<sup>61</sup> 大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論 上』(教文館、1994年)、『新しい共同体の倫理学 基礎論 下』(教文館、1994年)、特に下巻の21-22頁等を参照。

<sup>62</sup> 大木英夫「デモクラシーとピューリタニズム」『聖学院大学総合研究所紀要』No.3, 1993年; 大木英夫「市民社会の構造原理としての契約」『聖学院大学総合研究所紀要』No.12, 1998年。

<sup>63</sup> 大木英夫「デモクラシーとキリスト教」

<sup>64</sup> 井上昌保「R.H.トーニーとA.D.リンゼイ—二つのホランド記念講演をめぐって」(日本西洋史学会編『西洋史学』第77号、1968年)。

<sup>65</sup> 大谷恵教『政治理論の基礎としての人間性論』(前野書店、昭和43年)。

<sup>66</sup> 萬田悦生『近代イギリス政治思想研究—T・H・グリーンを中心にして』(慶応通信、昭和

治的理想主義—イギリス政治思想の一研究』(1986年)<sup>67</sup>などを挙げるができる。北岡勲氏はその著の第二章「リンゼーとバーカーの政治的理想主義」の第一節「リンゼーの政治思想」においてリンゼーの思想を論じ、リンゼーをグリーンに始まるイギリス理想主義の第三世代として位置づけ、リンゼーとイギリス理想主義、特にT.H.グリーンの思想との連続性を指摘している。

1990年代のリンゼー研究に関して言えば、聖学院大学総合研究所の特別研究プロジェクト「デモクラシー研究」においてリンゼーのデモクラシー思想が大木英夫氏とともにリンゼーに注目してきた永岡薫氏<sup>68</sup>を中心に研究紹介され、それは永岡薫編者による『イギリス・デモクラシーの擁護者A.Dリンゼー—その人と思想』<sup>69</sup>という本格的な論文集に結実し刊行されたことは日本におけるリンゼー研究において画期的なことであったと言えよう。特にこの論文集の中に所収されている近藤勝彦氏の論稿「トレルチとリンゼー—宗教と政治の問題をめぐって」はリンゼーのデモクラシー思想について深く考察されたものであり多くの示唆を与えている<sup>70</sup>。また同論稿が再録されている同氏の『デモクラシーの神学思想—自由の伝統とプロテスタンティズム』にはリンゼーへの言及が多くあり、リンゼーのデモクラシー思想の優れた先行研究に挙げられるべきものである<sup>71</sup>。さらには、現在、聖学院大学出版会より『A.D.リンゼー著作シリーズ』としてリンゼーの著作が訳出され続けていることも日本におけるリンゼー研究にとって重要なことであろう。

より近年の先行研究に関して言えば、田村浩志氏による『集いと語りのデモクラシー：リンゼーとダールの多元主義論』があり、この著はリンゼーの名が表題になっている唯一の単著である<sup>72</sup>。この著はリンゼーのキリスト教思想には関心がほとんど向けられてはいないものの、リンゼーの思想を詳しく論じた近年における優れた先行研究として挙げられる

---

61年)。

67 北岡勲『政治的理想主義—イギリス政治思想の一研究』(お茶の水書房、1986年)。

68 永岡薫氏の次の著作には比較的早い時期からリンゼーのデモクラシー思想に言及している氏の諸論稿が所収されている。永岡薫『デモクラシーへの細い道—イギリスと日本』(日本基督教団出版局、1984年)。また次のものも参照。永岡薫「「自由の伝統」とA・D・リンゼーの「市民社会」論」(『聖学院大学総合研究所紀要』No.12, 1998年)所収。

69 永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D リンゼー—その人と思想』(聖学院大学出版会、1998年)。

70 近藤勝彦「トレルチとリンゼー—宗教と政治の問題をめぐって」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D リンゼー—その人と思想』所収。

71 近藤勝彦『デモクラシーの神学思想—自由の伝統とプロテスタンティズム』(教文館、2000年)。

72 田村浩志氏『集いと語りのデモクラシー：リンゼーとダールの多元主義論』(勁草書房、2002年)。



べきであろう。また千葉眞氏がその著『デモクラシー』においてリンゼイのデモクラシー思想を明解に紹介している点も指摘しておく必要がある<sup>73</sup>。

以上、海外と日本におけるリンゼイの先行研究を概観してきたが、リンゼイは概ね海外よりもむしろ日本においてより注目されてきたと言えるかもしれない<sup>74</sup>。しかしながら、先にも述べたが、リンゼイの著作全体を批判的に検討し、リンゼイの思想を包括的に論じた研究は海外でも日本でもまだなされていないというのが現状である。

#### 第4節 本研究の概容

本研究の概容は以下のとおりである。

リンゼイは近代デモクラシーの淵源を17世紀イングランドのピューリタニズムに見出したのであるが、本研究ではそれを「リンゼイ・テーゼ」と呼び、このテーゼをより広範なキリスト教とデモクラシーという文脈の中で位置付けるためにも、本序章「リンゼイ研究の意義」においてはまずキリスト教とデモクラシーというより広範な観点から両者の相関性を考察している。そして本序章ではリンゼイに関する国内外の先行研究を検討している。これらは本章においてすでに述べたとおりである。

第1章「リンゼイの生涯」において、生誕から学生時代、ベイリオル・カレッジのフェロー時代、グラスゴー大学の道徳哲学教授時代、ベイリオル・カレッジの学寮長時代、そして第二次世界大戦以後の学者としてまた教育者としての生涯を概観する。リンゼイの娘ドルシラ・スコットによる詳細な『リンゼイ伝』を主に参照しつつ、リンゼイの思想が展

---

<sup>73</sup> 千葉眞『デモクラシー』（岩波書店、2000年）41-44頁を参照。

<sup>74</sup> 上記以外のリンゼイ研究、特に近年のリンゼイに関する論稿として年代順に次のものを挙げるができる。上杉健太郎「A・D・リンゼイの政治理論—信念、道徳、国家—」産能大学（編）『産能大学紀要』第10巻、1989年；厚見恵一郎「ラディカル・デモクラシーと討論の可能性—ウォリン、リンゼイ、シュミット—」早稲田大学社会科学部学会（編）『早稲田社会科学研究』（第52号）1996年；深井智朗「デモクラシーとピューリタニズム—A・D・リンゼイの視点」『政治神学再考—プロテスタンティズムの課題としての政治神学』（聖学院大学出版会、2000年）所収；植木献「契約とコモンセンス—リンゼイのデモクラシー理論における伝統」鷲見誠一・千葉眞（編）『ヨーロッパにおける政治思想史と精神史の交叉—過去を省み、未来へ進む』（慶応義塾大学出版会、2008年）所収；中村逸春「A.D.リンゼイの社会契約論批判とその背景」東北大学大学院東北法学刊行会（編）『東北法学』第34号、2009年；豊川慎「A.D.リンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズム—日本の戦後民主主義と「リンゼイ・テーゼ」の再検討に向けて—」日本ピューリタニズム学会『ピューリタニズム研究』第4号、2010年；豊川慎「近代デモクラシー思想とプロテスタンティズム教会論の相関性—A.D.リンゼイの政治思想を中心に—」東北学院大学オープン・リサーチ・センター『ヨーロッパ・グローバル化と諸文化圏の変容 研究プロジェクト報告書Ⅲ』（平成22年3月）。

開された社会的政治的文脈に注視しながらリンゼイの人と生涯を概観する。

第2章「リンゼイのデモクラシー思想の背景—ピューリタニズムへの諸契機」では、トマス・ヒル・グリーン(Thomas Hill Green)に始まるイギリス理想主義の伝統に、特にイギリス理想主義の功利主義に対する批判やピューリタニズムへの関心にリンゼイがいかに負っているかということを検討しつつ、リンゼイがそのデモクラシー思想を展開した時代状況について、つまり当時の社会経済の不況や労働問題などの「社会問題」、そしてナチズムやファシズムという全体主義国家が台頭する危機的状況からデモクラシーをいかに擁護するのかという問題意識などについて考察する。

第3章「近代国家の形成過程—近代デモクラシー国家へ」においては、「近代国家」(modern state)がいかに形成され、そして「近代デモクラシー国家」へと至ったのかということを経リンゼイの所説に沿いながら検討して行く。ギリシャ・ローマの法思想やキリスト教の政治思想への貢献を検討し、「近代国家」とは区別される「近代デモクラシー国家」と何かといった問題を明らかにする。

第4章「リンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズム」においては、リンゼイが近代デモクラシーの淵源として注目した17世紀イングランドのピューリタニズムとの関連でリンゼイのデモクラシー思想の特質について、例えばデモクラシー思想における「人間論」、「討議」(discussion)論などに焦点を合わせて考察する。より具体的に言えば、リンゼイのホップズ論、ピューリタン革命期の「パトニー討論」(the Putney debate)、「ピューリタン・コングリゲーション」(the Puritan congregation)の意義、また「市民社会」論、「ボランタリー・アソシエーション」論、「立憲主義」論、デモクラシーと寛容の問題などを考察する。

第5章「デモクラシーの二つの系譜」においては、アメリカのデモクラシーとフランスのデモクラシーという二つのデモクラシーをその相違性に注目しつつ、リンゼイのロックやルソー解釈に注目しながらそれらの源流に遡って考察する。特にリンゼイのデモクラシー思想におけるルソーの「一般意思」概念の影響を論じる。

終章「「リンゼイ・テーゼ」再考—日本におけるデモクラシーの神学思想に向けて」では、これまでの議論を踏まえて、リンゼイのデモクラシー思想に対して批判的検討を行い、近代デモクラシーとプロテスタンティズムの相関性を再考する手掛かりとしたい。そして最後に日本の戦後デモクラシーという継続的課題に対してリンゼイのデモクラシー思想がどのような意義をもっているのかを問い、日本におけるデモクラシーの神学思想に向けて、

リンゼイのキリスト教思想に基づくデモクラシー思想が日本においてどのように生かされるべきなのかを再考し、本研究の結びとする。

## 第1章 A.D.リンゼイの生涯

イギリスの歴史家クリストファー・ヒルが『人名事典』(*The Dictionary of National Biography*)の「A.D.リンゼイ」(A.D. Lindsay)の項において、リンゼイを「教育者」(educationist)として紹介しているように<sup>75</sup>、リンゼイの生涯は根本的には大学教育に生涯を通じて専心した教育者としてのそれであったと言える。しかし、リンゼイは象牙の塔に籠るような大学人では決してなく、後述するが、当時の大学教育を開かれたものにしようと試み、また労働者、特に炭鉱業などの第一次産業労働者に対する「成人教育」(Adult education)に生涯を通じて熱心に関わり続けた<sup>76</sup>。リンゼイにとって学問研究の目的は一義的には教育のためであり、その逆では決してなかった。序章で論じたように、本研究はリンゼイのデモクラシー思想をキリスト教思想との相関性に注目して論じるものであるが、彼のキリスト教信仰に基づくデモクラシー思想と教育思想とは深く関連しており、リンゼイの生涯にわたる教育への関わりから言えることは、彼の教育思想は「デモクラシーのための教育」(education for democracy)とでも言う性質をもつものであったということである。リンゼイにとってデモクラシーとは「政治上の統治理論」(theory of government)であるのみならず、「市民社会の理論」(theory of society)でもあった。これはリンゼイのデモクラシー思想の特徴の一つである。市民社会を構成する労働者を含む市民一人一人がデモクラティックな国家と社会において各人の賜物に応じた役割を果たすためには教育が必要だと強く確信していた。当然ながら、そこには当時のイギリスの状況も関わっている。19世紀の70年代以降、イギリス経済は深刻な不況に襲われ、労働運動と社会主義運動の展開が見られるようになり、社会問題や国費による義務教育などに関する教育問題に対して国家がいかに関わるのかということが喫緊の問題になっていた。また80年代には選挙法改正による有権者の増大に伴って政治の民主化が急進していた<sup>77</sup>。このような時代状況にあって、大学人としてのリンゼイは「行動する道徳哲学者」とも言い得るほどに積極的に社会と関わり続けた。ベイリオル・カレッジで25年間にわたって学寮長(Master)の職責を担い、その

---

<sup>75</sup> Christopher Hill, "A.D. Lindsay" in E.T. Williams and Helen M. Palmer (ed. by), *The Dictionary of National Biography: 1951-1960* (Oxford University Press, 1971) p.641.

<sup>76</sup> グラハム・マドックスもまた「リンゼイは自らを普通の市民(the ordinary citizen)に対する教育者と見なしていた」と述べている。Graham Maddox, "The Christian Democracy of A.D. Lindsay" in *Political Studies* (1986), XXXIV p.442.

<sup>77</sup> 当時の状況に関しては例えば、村岡健次・川北稔(編著)『イギリス近代史[改訂版]—宗教改革から現代まで』(ミネルヴァ書房、2003年)を参照した。

間にオクスフォード大学の総長(vice-chancellor)も務めるなど大学教育に従事しながら、学外においては、「労働者教育協会」(the Working Educational Association, WEA)に多大なエネルギーを注ぎ、また労働党の教育アドバイザーを務め、ゼネストや失業問題などの社会問題とも積極的に関わった。第二次世界大戦後は、労働党内閣のもと、貴族に列せられ上院議員(貴族議員)となり、1948年には「ドイツ大学改革検討委員会」へのイギリス代表委員に招請された。ベイリオル・カレッジの学寮長を退任した後は、リンゼイ自身がその設立に深く関わってきたノース・スタッフォードシャー・ユニバーシティー・カレッジ(後のキール大学)の初代学長に就任し、1952年3月18日、73歳の年で逝去するまでリンゼイは教育者として歩み続けたのであった。

ヒルは「彼[リンゼイ]のデモクラシー論は彼のキリスト教信仰の所産であり、彼の道徳的熱情が彼をして全国的に有名な人物(national figure)とならしめた」と述べているが<sup>78</sup>、そのリンゼイの生涯とはどのようなものであったのだろうか。以下において、政治哲学を含む道徳哲学者でありそして教育者であったA.D.リンゼイの生涯を生誕から概観して行くことにしたい。それは彼の政治思想やデモクラシー思想を理解する上でも必要なことであろう。

## 第1節：生誕から学生時代(1879年～1906年)

### <生誕>

アレクサンダー・ダンロップ・リンゼイ(Alexander Dunlop Lindsay)は1879年5月14日に、父トマス・マーティン・リンゼイ(Thomas Martin Lindsay, 1843-1914)と母アンナ・ダンロップ・リンゼイ(Anna Dunlop Lindsay, 1845-1903)の第三子で長男としてスコットランドのグラスゴー(Glasgow)のウェストボーン・ガーデンズ 37番地の家に生まれた<sup>79</sup>。

---

<sup>78</sup> Christopher Hill, "A.D. Lindsay" in *The Concise Dictionary of National Biography: From earliest times to 1985* Vol.II (Oxford University Press, 1992), pp.1794-1795. この「簡明」(*The Concise Dictionary*)版ではヒルはこのように述べているが、簡明版ではない1971年版の「A.D.リンゼイ」の項では、「リンゼイは・・・学問への貢献によってよりもそれ以上に彼の道徳的熱情と幅広い関心によって全国的に有名な人物になった」とヒルは記している。Christopher Hill, "A.D. Lindsay" in E.T.Williams and Helen M. Palmer (ed.by), *The Dictionary of National Biography: 1951-1960* (Oxford University Press, 1971) p.641.

<sup>79</sup> リンゼイの生涯に関してはリンゼイの娘ドルシラ・スコットによる次の伝記を主に参照する。Drusilla Scott, *A.D.Lindsay: A Biography* (Oxford: Basil Blackwell, 1971)。このリンゼイの伝記の中で、リンゼイがベイリオル・カレッジのフェローとなる1906年までのリンゼイの生涯に関しては、スコットの叔父で、リンゼイの弟のトム・リンゼイが執筆して

ビクトリア大学で助手としての働きのためにマンチェスターに移ることになる1904年までのおよそ25年間、リンゼイは両親のもとでこのグラスゴーの生家で過ごした<sup>80</sup>。

### <リンゼイの両親—リンゼイ家とダンロップ家>

リンゼイの両親についての素描は以下の如くである。リンゼイの父トマス・リンゼイ(Thomas Martin Lindsay, 1843-1914)は1843年にスコットランド自由教会の牧師アレクサンダー・リンゼイ(Alexander Lindsay)<sup>81</sup>とスーザン・リンゼイ(Susan Lindsay)の長男(三人の弟と二人の妹の六人兄弟)<sup>82</sup>として生まれた。トマス・リンゼイはエディンバラ大学で哲学などを学び、優秀な成績ゆえに「ファーガソン奨学金」(the Ferguson Scholarship)や「ショー・フェローシップ」(the Shaw Fellowship)を得たこともあった。そしてこの時期にすでにエディンバラ大学の論理学と形而上学の助教授職に任命されていた。その後、哲学への関心を持ち続けながらも、神学の学びに比重を移し、1872年、29歳の時に「グラスゴー自由教会カレッジ」(the Glasgow Free Church College)の教会史の教授に任命され、同年にアンナ・ダンロップ(Anna Dunlop)と結婚した。トマス・リンゼイは所属するスコットランド自由教会の海外宣教委員会の議長を1886年から1900年まで務めるなど海外宣教にも専心し、特にインドには大きな関心をもって関わった。学者としては、1900年に『ルターとドイツ宗教改革』(*Luther and the German Reformation*)を著し<sup>83</sup>、1902年にはグラスゴー自由教会カレッジの学長となった。1903年に妻アンナ(リンゼイの母)が逝去し、

---

いる。

<sup>80</sup> Tom Lindsay, "Lindsays and Dunlops" in Drusilla Scott, *A.D.Lindsay: A Biography* p.1.

<sup>81</sup> A.D.リンゼイの父方の祖父にあたるこのアレクサンダー・リンゼイは当初、「リリーフ教会」(the Relief Church)の牧師であり、後に「スコットランド自由教会」(the Free Church of Scotland)の牧師となった人物である。

<sup>82</sup> 三人の弟達の名前は、トム・リンゼイ(Tom Lindsay)、ウォラス・リンゼイ(Wallace Lindsay)、アリック・リンゼイ(Alick Lindsay)、そして二人の妹達の名前はスーザン・リンゼイ(Susan Lindsay)、マーガレット・マーティン・リンゼイ(Margaret Martin Lindsay)である。スーザン・リンゼイの夫は歴史家のポウィック卿(Sir F.M.Powicke, 1879-1963)であり、彼はベイリオル・カレッジのフェローを経て、オクスフォード大学の欽定教授であった。

<sup>83</sup> Thomas Martin Lindsay, *Luther and the German Reformation* (1900). 本書は藤井武により大正5年(1916年)に岩波書店から『ルーテルの生涯及び事業』と題して翻訳出版されている。トマス・リンゼイ(藤井武訳)『ルーテルの生涯及び事業』(岩波書店、大正5年、昭和7年、第5刷)藤井武は訳者序文の中で次のように述べている。「トマス・M・リンゼイ氏のルーテル傳は、著者自ら序文中に言へるが如く、その背景たる當時の社会生活の描写に力めた事と、ルーテルの人らしき消息を漏らすに吝ならざりし事とに於て顕著なる特徴を有つて居る」(6頁)。

時を同じくしてトマス・リンゼイは健康を害しがちとなり、対外的な活動を控えなければならなくなった。トマス・リンゼイは1914年12月に71歳で天に召された。

リンゼイの母アンナ・リンゼイ(Anna D. Lindsay, 1845-1903)は1845年に父アレクサンダー・ダンロップ(Alexander Colquhoun Stirling Murray Dunlop)と母エリザ・ダンロップ(Eliza Esther Murry Dunlop)の長女として生まれ、アンナ・ダンロップ(Anna Dunlop)と名付けられた。アレクサンダー・ダンロップは1852年から1868年までグリーンノック(Greenock)選出の自由党の下院議員(the House of Commons)を務めたこともある<sup>84</sup>。健康上の理由で議員の職を辞さざるを得なくなるまで、少年院や実業学校のための法案や労働者のための住居提供などの政策に取り組んだ。またトマス・チャーメーズ(Thomas Chalmers, 1780-1847)を中心とする「自由教会運動」(the Free Church movement)にも深く関わった。アレクサンダー・ダンロップは政府の教会に対する姿勢に不満であったため、州裁判所の判事となることを拒否したこともあった<sup>85</sup>。彼は国家に対する教会の法的立場を援護する『権利の主張』(*the Claim of Rights*)の実質的な著者であり、牧師を選ぶ権利をめぐる教会政治の問題に起因して国教会から離脱するに至った1843年の「大分裂」(the Disruption)の後には自由教会の法律顧問も務めた<sup>86</sup>。母方の祖父にあたるこのアレクサンダー・ダンロップはリンゼイが生まれる9年前の1870年に亡くなってはいるが、祖父アレクサンダーの自由教会へのこのような献身は、リンゼイのデモクラシー思想における教会と国家の関係理解に、また自由教会の伝統を意識させる際に少なからぬ影響を及ぼしたと言えるであろう。その一つの証左として、リンゼイの家に掲げられていた「牧師館を去る」(Leaving the Manse)という題の絵画が挙げることができる。これは先に述べた1843年の「大分裂」に伴い牧師館を去ることを決意した牧師たちやその家族を描いたものであるが、スコットは「この絵画は家族の歴史のあらゆるつながりとともに、リンゼイが霊的に受け継いだものの一部であった」と述べている<sup>87</sup>。

リンゼイの母アンナ・ダンロップに関して言えば、彼女は語学に秀で、エディンバラ大学で学んだ最初の女性の一人であり、道徳哲学において賞を受賞したこともあった<sup>88</sup>。彼女は数々の女性機関(女性の高等教育機関や女性労働者のための機関など)の組織化に積極的に関わった。例えば、女性の政治活動機関である「スコットランド女性自由連合」(the

<sup>84</sup> *Anna Lindsay* (私家版)、p.3.

<sup>85</sup> Tom Lindsay, "Lindsays and Dunlops" p.9.

<sup>86</sup> *Ibid* p.10.

<sup>87</sup> Drusilla Scott, "Introduction" p.xiii in Drusilla Scott, *op.cit.*

<sup>88</sup> Tom Lindsay, *op.cit.*p.11.

Scottish Women's Liberal Federation)の議長を1891年から健康を損なった1899年の年まで担った。またスコットランド自由教会での働きに関しても積極的であり、1892年から1899年まで自由教会の女性海外宣教委員会の副委員長を務め、またグラスゴウの地方委員会の委員長を5年間務めた<sup>89</sup>。息子3人と娘2人の5人の子供たち<sup>90</sup>に対して、アンナは母として「常に魅力的で、親切で、愛情に満ちた母」であった<sup>91</sup>。リンゼイ家は、毎朝家族で祈り、日曜日には所属するスコットランド自由教会の「ウェストボーン自由教会」(Westbourne Free Church)に家族で出席し、日曜の午後は家庭でピアノ伴奏をもって賛美歌を歌うなどして過ごす和やかなクリスチャン・ホームであったという<sup>92</sup>。

既述のように、リンゼイの父も母も哲学を含む学問に秀でた人物であったが、彼らは決して学問領域のみに閉じ籠もることなく、社会に対する深い関心を持ち続け、実際様々な働きに積極的に関わった。クリストファー・ヒルがリンゼイは「強固な社会意識をもった自由主義的なカルヴァン主義の家庭で育った」(a liberal Calvinist family with strong social awareness)と述べているように<sup>93</sup>、大学の教育者であると同時に社会問題にも実践的に取り組み続けたリンゼイの生涯は両親の学問と社会への姿勢から家庭の中で自然と多くのことを学び育ったことの証左であろう。またリンゼイの両親は祖父母の代からスコットランド自由教会に深く関わりをもったキリスト者であり、リンゼイの家庭において宗教は、スコットの言葉を借りれば、「生き生きとした進歩的で合理的な精神」(a live, progressive, rational spirit)であったという。両親によって信仰が強要されることはなく、十分な生き方あるいは生の理解として両親によって示されたものであった<sup>94</sup>。このような家庭環境の中で育まれたリンゼイにとって、キリスト教は常に自身の思想と生活の中心であった。

#### <学生時代ーグラスゴウ・アカデミー、グラスゴウ大学、ユニバーシティー・カレッジ>

リンゼイは幼稚園の後、1887年、8歳の年にグラスゴウ・アカデミー(Glasgow Academy)での学びを開始した。16歳までの9年間をここで学び、優秀な成績であったリンゼイは本

---

<sup>89</sup> *Ibid* p.13.

<sup>90</sup> 上から順に長女のエステル・リンゼイ(Esther Lindsay)、次女のスージー・リンゼイ(Susie Lindsay)、長男のアレクサンダー(サンディー)・リンゼイ(A.D. Lindsay)、二男のジム・リンゼイ(James Hamilton Lindsay)、そして三男のトム・リンゼイ(Tom Lindsay)の5人である。

<sup>91</sup> Tom Lindsay, *op.cit*, p.14.

<sup>92</sup> *Ibid* p.15.

<sup>93</sup> Christopher Hill, "A.D. Lindsay", p.641.

<sup>94</sup> Drusilla Scott, *op.cit*, p.173.



を読むのが早く、ラテン語、ギリシャ語、フランス語、英語などの語学や数学に秀でていた<sup>95</sup>。また学業以外にラグビーなどにも打ち込んだ時期であった。

リンゼイが15歳の時、父トマスとともにスイスに行く機会があった。教会諸教派が集う会議に父が出席するのに同行し、そこで聖公会の礼拝に驚いたり、会議において父が説教するのを喜んだりした<sup>96</sup>。スコットランド自由教会という教派の中で育まれたリンゼイにとってそれはキリスト教の他の伝統を肌で感じる機会であったに違いない。

1895年、リンゼイはグラスゴー・アカデミーを首席で卒業し、同年、グラスゴー大学(Glasgow University)に進んだ。大学では人文系科目(the Arts course)を履修し、授業に関しては、例えばギリシャ古典研究の権威として知られるようになるギルバート・マレー(Gilbert Murray, 1866-1957)によるギリシャ語の授業を履修し、マレーとはその後、生涯にわたる親交を持った。また、道徳哲学の授業では担当教授のヘンリー・ジョーンズ(Henry Jones, 1852-1922)の見解は好めなかったという<sup>97</sup>。大学入学から程なくしてリンゼイは「遊走腎」(floating kidney)を以後10年ほど患ったこともあった<sup>98</sup>。

1898年、リンゼイは19歳の年にグラスゴー大学を卒業した。この年の1月に、オクスフォード大学のユニバーシティー・カレッジから奨学金を得ていたため、10月にはグラスゴーの自宅からユニバーシティー・カレッジ内に移り住み、ここでの学びを開始した。

リンゼイの学生生活は学問に打ち込むだけの生活ではなかった。勉学と気晴らしとのバランスをうまくとるためにどのように一週間を過ごすべきかを考えて生活した。ラグビーやテニスなどを楽しみ、叔父のウォラス・リンゼイとは定期的にゴルフに興じたりもした<sup>99</sup>。また「フェビアン協会」(the Fabian Society)の集会においてシドニー・ウェブ(Sidney Webb, 1859-1947)の講演を聞き、ラッセルクラブなどの集まりにも参加した。特に「ユニオン」(the Union)には積極的に関わり、両親はこのことを案じてリンゼイの生活を窺いに

---

<sup>95</sup> *Ibid* p.25.

<sup>96</sup> *Ibid*.

<sup>97</sup> *Ibid* p.26. なぜリンゼイはジョーンズの思想を好めなかったのかという理由に関しては残念ながらドルシアのリンゼイ伝に記されていない。ヘンリー・ジョーンズはイギリス理想主義の哲学者の一人であり、イギリス理想主義哲学に関しては第2章で論じる。

<sup>98</sup> *Ibid*, p.26.

<sup>99</sup> *Ibid* p.26-27 ウォラス・リンゼイ(Wallace Lindsay)は父トマスの弟にあたり、ジーザス・カレッジの学監(don)であった。ウォラスはリンゼイのユニバーシティー・カレッジでの生活を見守る後見人的な役割を果たした。彼は1877年にベイリオル・カレッジにおける「スネル奨学生」(Snell Exhibitioner)であり、後にはセント・アンドリューズ大学の人文学の教授であった。

グラスゴーからやって来ることもあったという<sup>100</sup>。

1900年10月に3学年目が始まり、「グレイツ」(Greats)として知られる人文学コースに取り組み始めた。これはラテン語やギリシャ語などの古典語と歴史そして哲学の研究から成る学びであった。リンゼイによれば、ユニバーシティー・カレッジには彼が満足できる哲学教師がおらず、哲学に関する小論文はベイリオル・カレッジの学寮長(master)であるエドワード・ケアド(Edward Caird, 1835-1908)の下で書いた<sup>101</sup>。ケアドはリンゼイの両親と古くからの友人であった。ベイリオル・カレッジの学的伝統に関しては後述するが、リンゼイはユニバーシティー・カレッジに在籍しつつも、ケアドとの交わりを通じてベイリオルの伝統にすでに触れていたのである。

1901年10月にリンゼイは「精神哲学」(Mental Philosophy)における「ファーガソン奨学金」(the Ferguson Scholarship)を得た。これは父のトマス・リンゼイもかつて授与されたことのあるものであった。

1902年、リンゼイは23歳の時、ユニバーシティー・カレッジを優秀な成績で卒業した。卒業後の進路として、グラスゴーやオクスフォードでの学部時代には卒業後に牧師として教会で働くことを当然のことと考え、特に母アンナは何よりもそれを望んでいた。そしてリンゼイは「グラスゴー合同自由教会カレッジ」(the Glasgow United Free Church College)での学びの準備として、ヘブライ語の学びに励んでいたものであった。しかし1902年の年末頃、リンゼイは牧師の道に進むのではなく、学究の道を歩むことを決心し、オクスフォードに戻っていくつかのフェローシップに応募した<sup>102</sup>。そのような心境の変化をリンゼイ自身の言葉をもって知ることはできないのであるが、リンゼイの長女ドルシラによれば、リンゼイは学部時代には母の期待に応えることを考えていたが、次第に自身の関心が学問研究にあることを自覚するようになったのではないかと推察している<sup>103</sup>。リンゼイが牧師になることを強く望んでいた母アンナはその春の1903年の3月に亡くなった。

#### <グラスゴー大学のフェローからマンチェスターへ>

リンゼイは1902年、23歳の時にグラスゴー大学の「ジョージ・クラーク哲学フェローシ

---

<sup>100</sup> 学生時代、リンゼイは後に「ユニオン」(the Union)の議長(president)になっている。

<sup>101</sup> エドワード・ケアドもヘンリー・ジョーンズと同じくイギリス理想主義哲学の伝統に属する一人である。

<sup>102</sup> *Ibid*, pp.34-35.

<sup>103</sup> *Ibid*, p.34.

ップ」(the George A. Clark Philosophy Fellowship)を得た。1904年までの2年間、グラスゴー大学でフェロー(特別研究員)に任じられたリンゼイはヘンリー・ジョーンズの代わりに道徳哲学の一般クラスでプラトンの『国家』を講義し、優等クラス(the Honours class)ではアリストテレスの『ニコマコス論理学』を、そして経済学の優等クラスでは政治経済学の教授ウィリアム・スマート(William Smart, 1853-1915)の代わりに経済学を講義した<sup>104</sup>。リンゼイはヘンリー・ジョーンズの哲学を依然として好むことができず、彼との人間関係にも悩んだが、ジョーンズ自身はリンゼイを高く評価し、特にプラトンの政治哲学に関する一連の講義を「クラーク講義」として出版することを望んだほどであった<sup>105</sup>。

1904年1月にリンゼイはエディンバラ大学の「ショー・フェローシップ」(the Shaw Philosophical Fellowship)を授与された。父はこれを非常に喜んだが、前年の3月に母アナはすでにこの世を去っていたため喜びを共にすることは出来なかった<sup>106</sup>。「ショー・フェローシップ」は4年目あるいは5年目に4つの講義をすることになっており、リンゼイは後にカントについての講義を行った。

同年4月にドイツ語の能力を高めるために一学期間の予定でチュービンゲン大学に行くも、その後一ヶ月ほどして、連日の暑い天候ゆえに健康を損ない、父に伴われて帰国した。

エディンバラ大学でのフェローであったリンゼイは1904年10月、25歳の時、マンチェスターのビクトリア大学(オーウェン・カレッジの後身)の哲学教授のサミュエル・アレクサンダー(Samuel Alexander, 1859-1938)の助手(Assistant)にも選任され、1906年まで助手を務めた。リンゼイはインドにいる妹への手紙の中でこの助手の仕事が非常に多忙であることを述べている。それによると、最初の学期には、倫理学、政治哲学、ソクラテス、プラトン、デカルトからカントまでの哲学史など週に7つの講義を担当し、翌学期(夏学期5週間)には、T.H.グリーンの道徳哲学、プラトン、カント、政治哲学など週に8つの講義を行った<sup>107</sup>。ここで特に注目しておきたいのはリンゼイがグリーンの道徳哲学について講義をしていることである。リンゼイのピューリタニズムへの関心は一つにはグリーン思想を通じてのものであったと考えられるが、この点に関しては次章において論じることにはしたい。

---

<sup>104</sup> *Ibid*, p.35.

<sup>105</sup> *Ibid* pp.35-37.

<sup>106</sup> 父トマス・リンゼイも35年前にこの「ショー・フェローシップ」に選ばれていた。

<sup>107</sup> *Ibid* pp.39-41.

## 第2節 ベイリオル・カレッジのフェロー時代（1906年～22年）

### <哲学者としての歩み>

1906年、27歳の時、リンゼイはオクスフォード大学ベイリオル・カレッジのフェロー兼「古典学」のチューターのポストに選任された。この時のベイリオル・カレッジの学寮長はエドワード・ケアド(Edward Caird, 1835-1908)であり、彼はリンゼイの両親と古くからの友人であった<sup>108</sup>。先述したように、リンゼイはユニバーシティ・カレッジ時代にケアドの指導の下に哲学論文を書き、ケアドを通じてベイリオルの学風に触れる機会があったわけだが、フェローとなることでベイリオルの伝統に正式に連なることになった。リンゼイがベイリオルに来たときには、ケアドの前任の学寮長であり13年前にすでに他界していたベンジャミン・ジョウエット(Benjamin Jowett, 1817-1893)の影響がベイリオル・カレッジにはまだ強く残っていた<sup>109</sup>。ギリシャ哲学、特にプラトン研究の権威であったジョウエットは1870年から1893年までベイリオル・カレッジの学寮長の職責を担い、ベイリオルの名声を高めた最も有名な学寮長として知られている<sup>110</sup>。ジョウエット亡き1893年からはエドワード・ケアドが学寮長となり、病气ゆえにその職責を辞する1907年までの14年の間、学寮長を務めた。病身のケアドに代ってベイリオルを支えてきたJ.L.ストラチャン-デヴィッドソン(James Leigh Starachan-Davidson, 1843-1916)がその後ケアドの後任としてベイリオル・カレッジの学寮長の職責に就いた。彼はベイリオル・カレッジが変わることを好まず、A.L.スミスやリンゼイなど若いフェローたちが深く関わった「エクステンション運動」などにも賛同せず、彼らのフェビアン協会との関係や大学改革の試みにも賛同しなかった<sup>111</sup>。彼が専心したことはベイリオル・カレッジとパブリック・スクール(the Public School)とのつながりであった<sup>112</sup>。

ジョウエット以来のベイリオル・カレッジの学的伝統とイギリス理想主義あるいはオックスフォード理想主義と呼ばれる哲学学派からリンゼイが受けた影響、特にリンゼイのデ

---

<sup>108</sup> 当時、グラスゴー自由教会神学校の校長の職責を担っていた父トマス・リンゼイは息子がベイリオル・カレッジのフェローに選ばれたことを非常に喜び、ベイリオル・カレッジの学寮長であり、長年の友人のエドワード・ケアドに手紙を書いた。ケアドからトマス・リンゼイに宛てた返信の手紙の中では、彼の息子であるA.D.リンゼイが今後ベイリオルでよき働きをすることを期待している旨をトマスに書いている。 *Ibid* pp.43-44.

<sup>109</sup> *Ibid* p.45.

<sup>110</sup> ベイリオル・カレッジの歴史とそこにおけるジョウエットの功績に関しては次のものを参照。H.W. Carless Davis, *A History of Balliol College* (Oxford, Basil Blackwell, 1963), pp.200-220.

<sup>111</sup> Drusilla Scott, *op.cit.*, p.45. 大学改革の試みに関しては後述する。

<sup>112</sup> *Ibid* p.45.

モクラシー思想との関連性に関しては次章において考察するが、ベイリオル・カレッジにおけるリンゼイのフェロー時代はどのようなものであったのだろうか。

1906年の初年度にはギリシャ史<sup>113</sup>とカント哲学などを講義し、この年の夏季学期終了後はプラトンの『国家』篇の英訳に励んだ。翻訳の努力は『プラトンの共和国』(*The Republic of Plato*)として結実し、プラトンの『国家』の優れた英訳として今日でも知られている<sup>114</sup>。またこの年、以前に得た「ショー・フェローシップ」の義務として行うことになっている「ショー講義」(the Shaw Lectures)をエディンバラ大学で行った。この「ショー講義」ではカントに関する講義を行ったが、この講義が刊行されたのはベイリオル・カレッジでの多忙ゆえに7年後の1913年であった<sup>115</sup>。

翌年の1907年、学寮長のストラチャン・デヴィッドソンが落馬して腕の骨を折ったため、「グレイツ」クラスの講義のすべてをJ.A.スミス(John Alexander Smith, 1863-1939)とリンゼイが担当することになった。このためリンゼイは週に5つの講義を担当し、24人の学生のチューターを務めるなど「古典学」(Greats)クラスの講義を多く担うこととなった<sup>116</sup>。その上、スミスもまた健康に優れず、リンゼイは「私はカレッジにおいて唯一のまったく健康なグレイツ・チューターである」と自宅に手紙を書いたこともあったほどである<sup>117</sup>。

オクスフォード大学が1910年にJ.A.スミスを「ウェンフリート哲学教授」(Waynflete Professor of Moral and Metaphysical Philosophy)に任命した際、ベイリオル・カレッジはスミスの後任としてリンゼイを「ジョウエット哲学講師」(Jowett Lecturer in Philosophy)に任命し、これによりリンゼイは31歳にしてベイリオル・カレッジにおける哲学講義の主任の責を担うこととなった。この後の数年間はプラトン、カント、ベルクソン、デカルト

---

<sup>113</sup> リンゼイは学生時代から歴史の学びが好きではなく、それゆえにギリシャ史を講じることも気乗りしなかったという。 *Ibid* pp.50-51.

<sup>114</sup> リンゼイがプラトンの『国家』の翻訳 *The Republic of Plato* を刊行したのは1908年、29歳のときであった。 *The Republic of Plato, translated with an Introduction by A.D.Lindsay* (Everyman's Library, J.M. Dent & Sons Ltd, 1935). リンゼイのプラトン解釈に関しては次のものを参照。川田殖「リンゼイとプラトン—善のイデア論をめぐって」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ—その人と思想』所収。

<sup>115</sup> A.D. Lindsay, *The Philosophy of Immanuel Kant* (London: T.C.& E.C.Jack, 1913).

<sup>116</sup> 岩村太郎氏はリンゼイがベイリオル・カレッジのフェロー兼チューターとして学生指導を担当したことに関して次のように述べている。「イギリスの名門大学において、あるいはヨーロッパの名門大学において「古典学」を担当することの意味は、日本では考えられないほど重いのである。古代のギリシャ・ローマ研究を任せられることは名誉なことであると同時に責任重大な地位に就いたということに他ならなかった」。岩村太郎「リンゼイの道徳思想」恵泉女学園大学英文学科『研究紀要』31、1998年、77頁。

<sup>117</sup> Drusilla Scott, *op.cit.*, p.51.

からヒュームの哲学、そして近代国家の理論などを講義し続けた<sup>118</sup>。これらの講義は、ベルクソン (Henri Bergson, 1859-1941) 自身からも賞賛された『ベルクソンの哲学』(*The Philosophy of Bergson*, 1911年)<sup>119</sup>を始め、『イマヌエル・カントの哲学』(*The Philosophy of Immanuel Kant*, 1913年)<sup>120</sup>などに結実し、刊行されていった。さらには、この多忙な時期に、デント社から刊行された一連の哲学者シリーズである「エブリマンズ・ライブラリー」(Everyman's Library)のプラトン、カント、デカルト、ヒューム、ホブズなどの各刊に「序文」(Introduction)を書いている。これらのことからリンゼイがどれほど哲学に精通し、若くして哲学者としての名声を博していたかを知ることができよう。

リンゼイはチューターとしても学生からの評判がよく、学期中に学生を熱心に指導したのに加えて、学期外の休み期間にも学生を読書パーティーに招いたりし、ベイリオル・カレッジの男子学生のみならず、女性カレッジに属する女子学生たちの面倒もよく見ていた。<sup>121</sup>。そのようなことからリンゼイの人柄を窺い知ることができよう。

#### <エリカ・ストーとの結婚>

1907年12月、28歳の時、リンゼイはエリカ・ストー(Erica Violet Storr, 1877-1962)と結婚した<sup>122</sup>。グラスゴー大学のギリシャ語教授でリンゼイもかつてその教えを受けたギルバート・マレーを通じてリンゼイはオクスフォード大学のサマーヴィル・カレッジ(Somerville college)の学生であったエリカ・ストーと出会った。リンゼイの両親もエリカの両親もまた彼らの叔父や叔母たちもリンゼイたちを温かく祝福した<sup>123</sup>。エリカはロンドン生まれの都会育ちであり、リンゼイと同じく郊外の田舎を愛した。彼女はワーズワース(William Wordsworth, 1770-1850)などの詩を好み、詩や音楽が人間の生の理解と関連しているのだと確信していた<sup>124</sup>。リンゼイの著作にはワーズワースからの引用が多々見られ

---

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> A.D. Lindsay, *The Philosophy of Bergson* (Dent, 1911).

<sup>120</sup> A.D. Lindsay, *The Philosophy of Immanuel Kant* (London: T.C.& E.C.Jack, 1913).

<sup>121</sup> Drusilla Scott, *op.cit.*, p.52.

<sup>122</sup> エリカ・ストーは、父フランシス・ストー(Francis Storr)と母ローズ・ストー(Rose Storr)の三女としてロンドンに生まれた。エリカの父は古典学者としての名声を博す傍ら、「教育ジャーナル」(*Journal of Education*)を長年にわたり編集した。ストー家は知的な家庭であり、また芸術的で、理想主義的で、高潔な家庭であったという。ストー家は英国国教会に属し、エリカの祖父は英国国教会の有名な説教者でもあった。 *Ibid*, pp.57-60.

<sup>123</sup> *Ibid*, p.58.

<sup>124</sup> ドルシラ・スコットは次のように記している。「リンゼイは聖書を哲学や文学を読むように読んだ。リンゼイは読書力が旺盛で容易に新しいものにもついて行ったが、一生を通

るが、リンゼイは妻エリカによって詩や音楽などの分野の知識の幅を広げたのであった。娘であるドルシラ・スコットの目からすれば、母エリカは道徳的に非常に厳格ではあったものの、リンゼイにとってエリカは共に働き常に仕事を支えてくれる妻であった<sup>125</sup>。

#### <「労働者教育協会」への関わり>

リンゼイのベイリオル・カレッジのフェロー時代に関してさらに特筆すべきことは「労働者教育協会」(the Working Educational Association, WEA)を通じての「成人教育」(Adult Education)への関わりである。成人教育はベイリオル・カレッジにおいてベンジャミン・ジョウエット以来の伝統として、T.H.グリーン(Thomas Hill Green, 1836-1882)、A.トインビー(Arnold Toynbee, 1852-1883)、E.ケアド(Edward Caird, 1835-1908)、A.L.スミス(Arthur Lionel Smith, 1850-1924)、そして次の世代の R.H.トーニー(Richard Henry Tawney, 1880-1962)、W.テンプル(William Temple, 1881-1944)、A.D.リンゼイたちへと継承されたものでもあるので、まずその歴史的経緯に関して概観しておきたい。

1870年代に「大学エクステンション運動」(the University Extension Movement)と呼ばれる運動が始まった。これは大学のない地域に住む人々や大学教育を受ける機会に恵まれない人々、特に労働者階級の人々に対して大学が出張講義を提供するものであり、最初はケンブリッジ大学が、次いで、オクスフォード大学とロンドン大学が英国中で講義を提供

---

じて偉大な書物とともに歩んだ人だった。聖書、プラトン、カント、シェイクスピア、ワーズワース、ドストエフスキー、『天路歷程』、ミルトン、メレディス等にリンゼイは繰り返し立ち戻り、それに新しい経験の厚みを加えて行った。第一次大戦の時にはシェイクスピアにより清新の気を取り戻した。インドの旅にはスペンサーの『妖精の女王』を携えた。第二次大戦中の退屈な列車の旅の間ではよく、シェイクスピアのソネット、ワーズワースの『プレリュード』、R.ブリッジズの『美の契約』などから数節を暗記しようとしていた。偉大な書物や詩を楽しんで読み、それはリンゼイを慰め、また、ますますリンゼイの哲学の一部となった。ある時、ヴィリギリウス、ダンテ、ミルトン、ゲーテについてのある書物を批評してリンゼイは記した。『もし偉大な書物を繰り返し読むという習慣が失われたら、もしこのように聖書を読み、またこういった詩人たちやワーズワースなどをもはや読まなくなるとすると、他の仕方では取り戻すことのできない経験や知恵を失ってしまうことになるだろう』。もしリンゼイが信じていたように、われわれが与えられている伝統の形式にこだわらずに、その精神によって生きることを学ぶべきであるとしたら、偉大な文学の知識と愛は特別に重要であり、リンゼイはこの経験の必要性を教育の一部に含めていた」。Drusilla Scott, *Ibid*, pp.182-183. 訳文は次のものを用いた。山本俊樹「A.D.リンゼイの目指したもの—リンゼイの歩んだ道とキリスト教」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ』所収、39-40 頁。

<sup>125</sup> Drusilla Scott, *Ibid*, pp.57-60.

していった<sup>126</sup>。ベイリオル・カレッジではジョウエットのもとで、T.H.グリーンを委員長とする委員会が組織され、大学エクステンション運動が推進されていった。ジョウエットやグリーンには社会的事柄に対する強い関心があったのである<sup>127</sup>。そして19世紀末までには諸大学による「エクステンション」の講義クラスの数はさらに増えていった。この時期はまたアーノルド・トインビーなどの大学人による「セツルメント」が開始された時期でもあった。トインビーは労働者階級の居住地区に住み込み、そこで教育や交わりの場を創設したのであった<sup>128</sup>。

そのような中、1903年にロンドンで成人教育を行っていた教育者のアルバート・マンズブリッジ(Albert Mansbridge, 1876-1952)が「労働者教育協会」(the Working Educational Association, WEA)を創設した。これは労働組合(The Trade Unions)など労働者階級の諸機関による「労働者階級運動」(the working-class movements)と「大学エクステンション運動」を推進してきた大学教育機関との連合体であり、その目的は労働者の高等教育への要望を刺激し、大学や他の教育機関と協力して、労働者の高等教育の必要性に応えることであつた<sup>129</sup>。マンズブリッジはオクスフォード大学からの協力を得て、特にベイリオル・カレッジのA.L.スミスの積極的な支持を得、大学と労働者教育委員会との共同委員会である「チュートリアル・クラス委員会」(the tutorial classes committee)を設け、エクステンション講義を提供していった。

リンゼイと「労働者教育協会」との関わりは、彼が1909年、30歳の時に「労働者教育協会」のチュートリアル・クラス・チューターにR.H.トーニーとともに任命されたことに始まる<sup>130</sup>。翌年には、「大学エクステンション委員」に選ばれ、チュートリアル・クラスの編成を行った。1911年にはウィリアム・テンブルの後任として「チュートリアル・クラス委員会」の共同書記官(joint secretary)に任命された<sup>131</sup>。以後、リンゼイは生涯を通じて労働者教育協会と関わりを持った。例えば、リンゼイは陶器の生産で有名なノース・スタフォードシャー(North Staffordshire)の町々において、ほぼ毎年夏に学外クラスを担当したのであつたが、ここでの人々との交わりの経験は後にこの地においてリンゼイがノース・

---

<sup>126</sup> *Ibid*, p.64.

<sup>127</sup> Stephen Mayor, *The Churches and the Labour Movement* (London: Independent Press, 1967) p.56.

<sup>128</sup> Drusilla Scott, *A.D.Lindsay*, p.64.

<sup>129</sup> *Ibid*, pp.65-66.

<sup>130</sup> R.H.トーニーは「史上最も偉大な成人教育チューター」と評された。トーニーは社会経済史などを講義した。*Ibid*, p.66, 71.

<sup>131</sup> *Ibid*, p.68.



スタッフオードシャー大学（後のキール大学）を創設する際の礎石にもなった<sup>132</sup>。ドルシラによれば、チュートリアル・クラスを通じての労働者たちとの交わりは教育やデモクラシーに関するリンゼイの思想の展開にとって重要な意味をもったのである<sup>133</sup>。ここではこの点に関してごく簡単に二点だけ指摘しておきたい。

第一に、リンゼイのデモクラシー思想においては彼が言うところの「普通の人々」(plain people)がデモクラシーの真の担い手とされ、重要視されるのであるが、これは労働者に対するリンゼイの眼差しによるところが大きい。リンゼイはチュートリアル・クラスに参加していた「陶工」(potters)や「抗夫」(miners)や「技師」(engineers)などの労働者たちに対して常に「尊敬」(respect)の念をもって接していた。ある生徒はリンゼイのクラスに参加した時の印象について次のように語っている。

「私に印象を与えた最初の事柄は彼の全言動の姿勢を特徴付ける労働者に対する尊敬(respect)であった（傍点は原文のまま）。このことは、彼が頻繁に引用した言葉『イングランドに住む最も貧しい人といえども、最も大いなる人と同様に、生きるべき生命をもっている』(the poorest he that is in England hath a life to live as the greatest he)<sup>134</sup>—に表れている考えにのみ基づいているのではなく、熟練工の技能と腕前に対する彼の尊敬に基づくものでもあったと私は確信している」<sup>135</sup>。

第二に、各チュートリアル・クラスは政府などからの財政的補助はあるもののある種の自治単位であり、何を主題として学ぶか、だれを講師として選ぶかなどを受講生である労働者たちが討議して各自で決めたのであり、リンゼイは労働者たちがこれらの自治的経験を経て、自由と責任の感覚を養い、デモクラシー教育にも通じるものを見てとったのであった<sup>136</sup>。第4章で論じる点ではあるが、政治上のデモクラシー(political democracy)には市

---

<sup>132</sup> 実際、チュートリアル・クラスが最も成功したのがノース・スタッフオードシャーの町々であったと言われる。リンゼイはベイリオル・カレッジで学寮長職を辞する時まで長きにわたってこの地でほぼ毎年夏、チュートリアル・クラスや夏期学校で講義したのであった。 *Ibid*, p.68.

<sup>133</sup> *Ibid*, p.69.

<sup>134</sup> これは「パトニー討論」におけるトマス・レインバラの言葉である。リンゼイはこの言葉を好んで講義でも頻繁に引用したという。「パトニー討論」とリンゼイによるその理解に関しては本稿第4章第2節において詳論する。

<sup>135</sup> Drusilla Scott, *op.cit*, p.72.

<sup>136</sup> 一クラスの規模は男女合わせて25人前後で、まずチューターが一時間ほど講義をし、その後一時間ほど質疑応答などの討議の時間があつた。 *Ibid*, pp.67-68.

民社会の様々なボランティア・アソシエーション—例えば労働組合、労働者教育協会のクラスなど—における生き生きとした「討議」(discussion)の経験が不可欠であることをリンゼイは強く確信していた<sup>137</sup>。そして生き生きとした討議がなされる「民主的な社会」(democratic society)によって、政治上のデモクラシーあるいは政治制度としてのデモクラシーは活気が与えられるという信念がリンゼイにはあったのである。「デモクラシーの生命線は討議の有効性である」(The key to democracy is the potency of discussion)<sup>138</sup>というリンゼイの言葉の中に彼のデモクラシー思想の核心が端的に表わされていると言えよう。そしてこれらのデモクラシー思想は労働者教育協会における具体的な関わりの中で深められていったものであった。

### <第一次世界大戦への従軍>

第一次世界大戦が開戦された1914年、リンゼイは35歳であった。ベイリオル・カレッジでの多忙な日常の仕事に加えて、士官候補生としての訓練も行っていった。R.H. トーニーなどリンゼイの同僚やまた多くの教え子たちが兵卒として入隊し、その中には命を落としたロブ・ギブソンなどの同僚フェローや犠牲となった多くの教え子たちがいた。そのような精神的につらい状況にあって、追い打ちをかけるように、この年の12月には父のトマス・リンゼイが亡くなっている。リンゼイは1915年の早い段階で自分自身も従軍しなければならないという強い思いを持っていた。実際、1916年、リンゼイは士官訓練コースをケンブリッジで受け、オクスフォードに戻ってからも士官候補生としての訓練を続けて受けていた。

この時期の1914年にリンゼイは『戦争に対する戦争』(*War against War*)と題する小冊子を刊行している<sup>139</sup>。スコットによれば、リンゼイは「戦争」(war)という考えを嫌ったが、決して「平和主義者」(pacifist)の立場ではなく、国々の間での「法の支配」(rule of law)を守るためには必要悪として戦争も必要であると確信していた<sup>140</sup>。

1917年初頭にリンゼイはフランスにおいて実際に従軍した。当初、リンゼイは哲学者であり学者であるということで軍内部での実務的な働きを軍からさほど期待されていなかった。しかし、軍需品の荷積みや鉄道輸送の建設といった軍の総務や工務の仕事に携わる部

<sup>137</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.281.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> A.D. Lindsay, *War against War* (Oxford Pamphlet, Oxford University Press, 1914).

<sup>140</sup> Drusilla Scott, *op.cit.*, p.77.

隊のアシスタント・ディレクター(Deputy Assistant Director of Labour, DADL)となり、最終的には 1919 年までに中佐(Lieutenant-Colonel)と労務副官(Deputy Controller of Labour)となった。

工務に従事する労働者組織の編成に携る仕事を通じてリンゼイが得た結論の一つは、工兵兵団は命じられることをただ行う場合よりも、仕事の実行計画の決定などに対する責任を委ねられた場合の方がより効果的に仕事が進むということであった。この時の経験をリンゼイは 1919 年に帰郷する前に報告書としてまとめた。そしてそれは 1924 年に「エコノミック・ジャーナル」(*Economic Journal*)誌に「戦争期間のフランスでの軍隊における労働者の組織とそこからの教訓」(The Organisation of Labour in the Army in France during the War and its Lessons)と題して掲載された<sup>141</sup>。この時の経験を通じてリンゼイが得た結論の一つは「近代産業社会では、資本を持つ者と持たない者の間にではなく、責任を取り統轄し、訓育する側と、責任を持たずただ統制を受け、訓育される側との間に根本的な敵対関係がある」ということであった<sup>142</sup>。ドルシラ・スコットによれば、リンゼイのこのような結論は「産業関係や教育に関する彼の思想の中で絶えず中心的位置を占めた結論」であった<sup>143</sup>。しかもこのことは経済問題や教育に関する思想に限定されず、リンゼイの民主クラシー思想にとっても大きな意味を持っていた。後にわれわれはリンゼイの民主クラシー思想を更に詳細に考察して行くが、リンゼイが「一般市民」(common man)をただ受動的な「被統治者」としてではなく、主体性を持って政治社会の形成に参加する民主クラシーの真の担い手としての責任を果たすためにも民主クラシー教育ということが必要であることを深く認識していたのであった。

戦争に従事していたリンゼイは精神的そして物理的な恐怖も当然味わった。そういう中で、リンゼイは時に乗馬やシェイクスピアやディケンズなどの本を通じて慰めを得たのであった<sup>144</sup>。

#### <第一次世界大戦後のリンゼイ—大学改革とアイルランド>

<sup>141</sup> これはリンゼイの『キリスト教と経済学』に「付録」(Appendix)として再録された。A.D. Lindsay, "The Organisation of Labour in the Army in France during the War and its Lessons" in *Christianity and Economics* (the Macmillan, London, 1934) [A.D.リンゼイ (豊川慎訳)『キリスト教と経済学』(聖学院大学出版会)出版予定]。

<sup>142</sup> ドルシラ・スコット「A.D.リンゼイと民主クラシー思想—民主クラシーの土台にあるもの」永岡薫(編著)『イギリス・民主クラシーの擁護者 A.D.リンゼイ』所収、191 頁。

<sup>143</sup> 上掲書、191 頁。

<sup>144</sup> Drusilla Scott, *op.cit.*, p.85.

第一次大戦後にリンゼイが関わった事柄として「大学改革」とアイルランドに関する事柄を順に見ていくことにしたい。

第一次世界大戦後、リンゼイは家族と共にオクスフォードから田園地域のカムナーヒル(Cumnor Hill)に引っ越し、ベイリオル・カレッジにはここから通った<sup>145</sup>。戦地から戻ったリンゼイが戦後に専心したことの一つとして「大学改革」として知られるオクスフォード大学の改革を挙げることができる。大学改革とは例えば、当時の人文学コースの「グレイツ」は古典語と歴史と哲学の学びから成り、パブリックスクールの時にすでにラテン語やギリシャ語を学んだ者たちにのみ開かれていたが、ギリシャ語の学びをしていない学生にも開かれるようにという提案や、政治と哲学と経済の学びから成る「モダン・グレイツ」(the Modern Greats)の提案などの試みであった。戦争前の1911年にこのような提案がなされ、リンゼイはそのような提案を取りまとめる委員のメンバーであった。1914年に始まった第一次世界大戦の影響で遅れはするものの、その後、最終的に「モダン・グレイツ」の提案は特にリンゼイの働きを通じて進められ、大きな成功を収めることとなった<sup>146</sup>。リンゼイは、政治、哲学、そして経済から成る新たな「モダン・グレイツ」での学びによって学生が現代社会への洞察を深めることが可能となると考え、実際にこのコースで講義を担当した。リンゼイは学問領域を横断的に捉え、学問両機の相互連関の重要性を認識するとともに、学問を現代社会と関連付けようと試みたのであった。ここにリンゼイの教育観、大学観、そして学問観の一端が表れていると言えよう。

大戦後にリンゼイが関わったもう一つの事柄としてスコットが『リンゼイ伝』に記しているのはアイルランドの問題である<sup>147</sup>。その歴史的背景を概観すると、第一次大戦後のアイルランドの自治の凍結を受けて1919年から21年にかけてアイルランドでは独立戦争が起こっていた。アイルランドの自治をめぐるイギリスとアイルランドとの間の緊迫した問題を何とか解決しようとする試みがあった。リンゼイがこの問題に関わることになった、より正確に言えば、巻き込まれることとなった発端は、1921年の春にリンゼイの友人のケニス・レイズ(Kenneth Leys)が「アイルランド自治同盟」(the Irish Dominion League)の

---

<sup>145</sup> リンゼイはこの地で木を植えたり、トラクターを買って土を耕しポテトを育てたり、ヤギや雌鶏を飼育したり、小屋を建てたりした。またテニス・コートを新しくしたり、スイミング・プールを掘ろうと試みたこともあったという。スコットによれば、子供たちにとってこの地での生活は非常に楽しいものであったが、リンゼイとエリカは農作業などにもっぱら従事するという意味ではそれほど田舎暮らしに自分たちが向いていないことも次第に分かったようだという。Drusilla Scott, *op.cit.*, pp.87-88.

<sup>146</sup> *Ibid* pp.49-50, 88-91.

<sup>147</sup> *Ibid* pp.93-97.

創設者であるホラス・プランケット(Horace Plunkett, 1845-1932)から受けた要請をリンゼイを含む何人かに相談したことにあった。それはアイルランドの状況や観点をイングランドに伝えるためにオクスフォード大学からアイルランドに派遣団を送って欲しいという要請であった<sup>148</sup>。その後、リンゼイ達はダブリンのプランケットの家に泊まり、アースキン・チルダーズ(Robert Erskine Childers, 1870-1922)などの「シンフェイン」(Sinn Fein)の指導者と話す時を持った。オクスフォードに戻った派遣団は会合の内容をまとめ、アイルランド人の観心の背後にある感情を伝えようと努めた。そのような努力は時のロイド・ジョージ首相(David Lloyd George, 1863-1945)のアイルランドに対する考え方に幾ばくかの影響を与え、アイルランドの抵抗の背景にあるのは若干の過激主義者達に過ぎないという確信に至らしめたのであった<sup>149</sup>。

リンゼイ自身このアイルランドへの訪問を通じて、特にシンフェインの指導者であるチルダーズの誠実さと情熱に深く印象付けられた。オクスフォードに戻った後もリンゼイは再び妻を伴ってアイルランドのチルダーズ夫妻の家を訪れ、互いの親密な関係を深めている。アースキン・チルダーズの妻モリー・チルダーズ(Mollie Childers)がリンゼイに送った次のような手紙の一節からもその関係の一端を窺い知ることができる。「あなたは私たちの意志の強さと意味を示すことを任せたいと私が思う唯一の英国帝国主義者です」<sup>150</sup>。

リンゼイはチルダーズとの関係を通じて、アイルランド側とイギリス側の双方の側に問題があることを理解するようになり、アイルランドとイギリスとの間の政治的な膠着状態を何とか解決しようと試みたのであったが、その試みに関して「私がどれほどの影響を及ぼしたのか否かは分からない」と述べている<sup>151</sup>。最終的には、アイルランド独立戦争の休戦条約として1921年12月にロンドンにおいて「英愛条約」(the Anglo-Irish Treaty)が締結され、これによりアイルランド自由国が成立したものの、これに不満を持つ民族主義者たちによってアイルランドは内戦へと至ることとなった。そしてチルダーズは内戦の間、新興のアイルランド自由国の当局者によって裏切り者として処刑されたのであった<sup>152</sup>。リンゼイはその後この一連の出来事を振り返って、1920年にイギリスがアイルランドに対して圧倒的な軍事力を行使しようとしていたことに問題を見てとり、そのような軍事力を前にしては結果的に大義のために死をもって対抗するという高揚感をアイルランド側にもた

---

<sup>148</sup> *Ibid* p.93.

<sup>149</sup> *Ibid* p.94.

<sup>150</sup> *Ibid*.

<sup>151</sup> *Ibid* p.96.

<sup>152</sup> *Ibid*.

らし、多くの悲劇を招くに至ったと理解したのであった<sup>153</sup>。

### 第3節 グラスゴー大学の道徳哲学教授時代（1922年～24年）

スコットランドのグラスゴー大学の教授職に就くことを以前から望んでいたリンゼイに1922年にその機会が訪れた。かつてリンゼイがそのもとで助手をしていたサミュエル・アレクサンダー教授の推薦書を添えてグラスゴー大学の教授職に応募し、1922年6月に道徳哲学教授(professor of Moral philosophy)に任命された。リンゼイこのとき43歳である。これに伴いリンゼイ家族はカムナーヒルの田舎の地からグラスゴーに引っ越すこととなった。

グラスゴー大学の道徳哲学の講座は伝統ある講座であり、例えばフランシス・ハチスン(Francis Hutcheson, 1694-1746)、アダム・スミス(Adam Smith, 1723-1790)、そしてトマス・リード(Thomas Reid, 1710-1796)など哲学史にその名を馳せているこれらの哲学者たちが道徳哲学教授として担当していた講座であった。

リンゼイの教授職就任講演(Inaugural lecture)は「理想主義」(*Idealism*)と題するものであり<sup>154</sup>、その中で彼の前任者であるエドワード・ケアドやヘンリー・ジョーンズに言及しつつ、自らもまたこのイギリス理想主義哲学の伝統にあることを示した。しかしながら、リンゼイはただ無批判的に先の世代の理想主義を継承したのではなく、理想主義に対してなされていた批判に対しても同意を示しつつ、ケアドやジョーンズが頻繁に言及したヘーゲル、カント、スピノザ、プラトンなどの哲学に拠って立つ理想主義の哲学的伝統を擁護したのであった<sup>155</sup>。

イギリス理想主義について、特にリンゼイの思想との関連については次章において述べるが、スコットによれば、ケアドがヘーゲル主義者であるのに対して、リンゼイはカント主義者であるという相違はあるものの、リンゼイは「理想主義」の伝統の根幹にあるものを「道徳経験の実在性に対する明確な信念と学問探求の精神とが結合したもの」(the combination of the spirit of scientific enquiry with an unhesitating belief in the reality of moral experience)であると述べ、理想主義を支持したのであった<sup>156</sup>。

望んでいたグラスゴー大学での教授職に就いたリンゼイではあったが、1924年にベイリオル・カレッジの学寮長のA.L.スミス(Arthur Lionel Smith, 1850-1924)が死去し、彼の後

---

<sup>153</sup> *Ibid* pp.96-97.

<sup>154</sup> A.D. Lindsay, *Idealism*. この講演は出版されていない。

<sup>155</sup> Drusilla Scott, *op.cit*, p.98.

<sup>156</sup> *Ibid*

任としてリンゼイがベイリオル・カレッジの学寮長への就任を請われたため、結果的に、道徳哲学教授の職を二年で辞すことになった。

グラスゴー大学における道徳哲学教授としての在職期間は結果的には二年という比較的短いものではあったが、スコットによれば、「スコットランド労働運動」(the Scottish Labour Movement)との関わりという点でも重要な二年間であった<sup>157</sup>。

スコットランドの「独立労働党」(the Independent Labour Party, I.L.P)は1922年の総選挙で多くの議席を得たが、リンゼイは独立労働党の中心的人物であったジェームズ・マックストン(James Maxton, 1885-1946)と親交があった。そして独立労働党は教育にも関心を持っていたことから、リンゼイは独立労働党や労働者教育協会と密接に関わりをもち、オクスフォード大学での大学エクステンション委員会と類似した委員会をグラスゴーに組織し、その最初の委員長に就いた。リンゼイは『カール・マルクスの資本論』(*Karl Marx's Capital*)を後の1925年に刊行するが<sup>158</sup>、これはこの時期にグラスゴーで行った労働者教育協会(W.E.A)での講義をもとにしたものであり、講義クラスは独立労働党と労働者教育協会が合同で編成したものであった。スコットによれば、ここでの講義の経験が実際の産業界問題に関するリンゼイの後の思想に迫真性を与えることになった<sup>159</sup>。

ベイリオル・カレッジの学寮長A.L.スミスの死去に伴い、1924年4月にその後任としてベイリオルの学寮長の職に就くことを請われた際に、リンゼイが一ヶ月ほどの間、その職を受けるか否かを決めかねたのには、上記のようなグラスゴーでの仕事がまだ道半ばであったという事情があった<sup>160</sup>。リンゼイにとって、グラスゴーは自分の生まれ故郷であり、その地をこよなく愛していたことも迷いの理由として当然あったことが推測し得る<sup>161</sup>。

このグラスゴー時代のことで付言すると、1924年の8月5日から12日にわたってバーミングハム(Birmingham)で開催された「キリスト教的政治と経済と市民権に関する会議」(the Conference on Christian Politics, Economics and Citizenship, COPEC)にリンゼイは妻とともに出席している。この会議ではウィリアム・テンプルが議長を務め、1500人の代

---

<sup>157</sup> Drusilla Scott, *op.cit.*, p.98.

<sup>158</sup> A.D. Lindsay, *Karl Marx's Capital: An Introductory Essays* (London, Oxford University Press, 1925)[木村健康・音田正巳訳『資本論入門』1951年、改訳『カール・マルクスの資本論』1972年、弘文堂]。

<sup>159</sup> Drusilla Scott, *op.cit.*, p.99.

<sup>160</sup> pp.102-103.

<sup>161</sup> ただし、妻エリカにとってはグラスゴーは見知らぬ土地であり、幾人かの親しい友人たちがいたとはいえ、ここでの生活はあまり楽しいものではなかったという。 *Ibid*, p.97.

表団が集い、外国からはヨーロッパの六カ国と中国と日本から合わせて 80 人が参加した<sup>162</sup>。この会議の一部の内容は後に『キリスト教と現在の道徳的不安』(*Christianity and the Present Moral Unrest*)と題して刊行され、それにはリンゼイの「序文」と「善と正義」(Goodness and Justice)と題する論文、そして妻エリカの「家族」(the Family)と題する論文が所収されている<sup>163</sup>。

#### 第 4 節 ベイリオル・カレッジ学寮長時代とそれ以後 (1924 年～1952 年)

1924 年、リンゼイは A.L. スミスの後任としてベイリオル・カレッジの学寮長に就任する。このときリンゼイは 45 歳であり、学寮長に就任する年齢としては非常に若く、年齢的にそれは稀なケースであったという<sup>164</sup>。実際、リンゼイを学寮長に選出するに至るには賛否両論があった。比較的若いフェローたち<sup>165</sup>はリンゼイがベイリオル・カレッジに戻ってくることを望んでいたが、反対意見としては、例えば、戦時中にベイリオル・カレッジを支えたシニア・フェローの何人かの中から学寮長を選出すべきではないかという意見があった<sup>166</sup>。さらにはリンゼイがこれまでグラスゴーにおいてスコットランド独立労働党の人々とマルクスについて論じてきたことや労働党のメンバーであるリンゼイがオクスフォードのカレッジの長を務めることに難色を示す意見などがあった<sup>167</sup>。しかしながら、そのようなリンゼイの政治的背景にも関わらず、最終的にベイリオル・カレッジは彼を学寮長に選出し、そのことに対して R.H. トーニーやチャールズ・ゴア(Charles Gore, 1853-1932)などの友人たちは驚きとともに喜びの意を表した<sup>168</sup>。リンゼイは以後オクスフォード大学の「総

---

<sup>162</sup> Stephen Mayor, *The Churches and the Labour Movement*, p.370.

<sup>163</sup> リンゼイは「序文」の中で「キリスト教は法順守(legal observance)の宗教ではなく、道徳的自由(moral freedom)の宗教である」と述べている。また「キリスト教の諸原理とメッセージは、人々が神の意志を学び得る生き生きとしたフェローシップの経験においてのみ理解することができる」と論じ、「人間のより小さなフェローシップの経験」の重要性をここで述べている。A.D. Lindsay, "Preface" in *Christianity and the Present Moral Unrest* (Oxford University Press, 1927) pp.8-9.

<sup>164</sup> Drusilla Scott, *op.cit.*, p.106.

<sup>165</sup> 例えば、チャールズ・モリス(Charles Morris)、ダンカン・マックグレガー(Duncan Macgregor)、ジョン・マックマレー(John Macmurray)などのフェローたちである。 *Ibid.*, p.105.

<sup>166</sup> シリル・ベイリー(Cyril Bailey)、ハロルド・ハートレイ(Harold Hartley)、A.W.ピカード-ケンブリッジ(A.W.Pickard-Cambridge)などのシニア・フェローが学寮長候補に挙げられた。 *Ibid.*, p.104.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> *Ibid.*



長」(vice-chancellor)<sup>169</sup>に任ぜられた期間を除き、1949年に70歳を迎えるまでの25年間という長きにわたって学寮長の重責を担うことになる。

ベイリオル・カレッジの学的伝統、特にベンジャミン・ジョウエット以降の伝統に関してはすでに述べたが、このベイリオルの伝統をどのように捉えるかということに関しては当然ながらその後の学寮長の間で見解の相違があった。ストラッチャン・デビッドソンがベイリオル・カレッジは学問にのみ専心すべきという保守的な立場でベイリオルの学的伝統を継承しようとしていたのに対して、次の学寮長のスミスはベイリオル・カレッジをより社会に開かれたものにしようと大学改革や労働者教育協会を支持し、その意味では革新的な立場でその伝統を捉えていた。スミスの後任として学寮長に選出されたリンゼイは基本的にはこのスミスの線でジョウエット以降のベイリオル・カレッジの学的伝承を同時代の社会の中で生き生きとした形で展開しようと継承したのであった<sup>170</sup>。この点に関しては、例えば、リンゼイがスミスを記念してベイリオル・カレッジのチャペルで行った説教の中でも明白に窺い知ることが出来る。

以下、学寮長時代における特筆すべき事柄をいくつか挙げることにしたい。

### <ゼネラル・ストライキ>

リンゼイがベイリオル・カレッジの学寮長に就任した翌々年の1926年5月に、イギリスにおいて「ゼネラル・ストライキ」(the general strike)が決行された<sup>171</sup>。このストライキからの政治的教訓として、リンゼイは数年後の講演の中で次のように述べている。「1926年のイングランドにおけるあのゼネストを経験した人々は、報道機関が全く実用的な目的

---

<sup>169</sup> オクスフォード大学の chancellor は名誉職であり、実際には vice-chancellor が実質的な「総長」であるゆえ、リンゼイの vice-chancellor としての役職の訳語をその役職の内実の点から「副総長」ではなく「総長」としておく。

<sup>170</sup> *Ibid*, pp.106-109.

<sup>171</sup> 永岡薫氏はこのストライキを以下のように説明している。「第一次世界大戦はイギリスに経済的不況をもたらした。復員による労働人口の急増、戦争中その必要によって生じた機械技術の発達、膨大な額に上る戦時国債による予算の膨張などがその主たる原因であった。それに加えて、電力、ガソリンによるエネルギー革命は労働力の移動を起し、特に炭鉱労働者には大々的な失業が見舞ってきた。1926年ついに炭鉱労働者の賃金引上げ運動に端を発して、石炭・運輸・鉄鋼・ガス等300万の労働者を動員する一週間におよぶゼネラル・ストライキに発展したのである。保守党政府は世論を指導して、このストライキのそれ以上の発展を阻止することに一応成功したが、失業者の増大を食い止めることができず、28年には200万の失業者を数えるにいたり、ついに29年には政権は労働党に譲られ、第二次労働党内閣の成立を促す結果となったのである」リンゼイ(永岡薫訳)『民主主義の本質—イギリス・デモクラシーとピュウリタニズム』における永岡氏による訳注、186頁。

のためにその機能を突然止めてしまったことによって、現代政治(modern government)が一般市民(the public)に伝わっていることにどれほど常に依存しているものであるかを実感したのであった」<sup>172</sup>。

1927年にリンゼイは『宗教的真理の本質』(*The Nature of Religious Truth*)を刊行した<sup>173</sup>。これは1927年にリンゼイがベイリオル・カレッジのチャペルで行った説教のいくつかを収録したものであり、本書には同名の論文「宗教的真理の本質」も所収されている。本書はT.H.グリーン夫人に捧げられており、このことからリンゼイがどれほどT.H.グリーンを慕っていたかを窺い知ることができよう。

1928年に初めてリンゼイは訪米し、ハーバード大学での講義を始めとして、1929年1月には、ペンシルヴェニア州にあるクェーカー主義のスワースモア・カレッジ(Swarthmore College)において「ウィリアム・J・クーパー講義」(the William J. Cooper Lectures)を行った。デモクラシーの本質に関する全5回の講義を行い、それは同年7月に『デモクラシーの本質』(*The Essentials of Democracy*)と題して出版された<sup>174</sup>。本書に関しては特に第4章において検討することにしたい。

1930年の秋、オクスフォード大学で「人間の社会的、経済的生活に関する受肉の宗教」と題して「ヘンリー・スコット・ホランド記念講義」(Henry Scott Holland Memorial Lectures)を行った<sup>175</sup>。1932年の春にニューヨークのユニオン神学校でもほぼ同じ内容の講義をした後、1933年に『キリスト教と経済学』(*Christianity and Economics*)として出版された<sup>176</sup>。

#### <インドのプロテスタント大学への視察>

---

<sup>172</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, p.25 (56頁)。

<sup>173</sup> A.D. Lindsay, *The Nature of Religious Truth: Sermons Preached in Balliol College Chapel* (London: Hodder and Stoughton, 1927) [古賀啓太・藤井哲郎訳『オクスフォード・チャペル講話—デモクラシーの宗教的基盤』(聖学院大学出版会、2001年)]。

<sup>174</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy* (Oxford University Press, 1930) [永岡薫訳『民主主義の本質—イギリス・デモクラシーとピューリタニズム』(未来社、第一版1964年、増補版、1992年)]。

<sup>175</sup> ヘンリー・スコット・ホランド(Henry Scott Holland, 1847-1918)はオクスフォード大学の欽定神学教授(Regius Professor of Divinity)。彼は1889年にチャールズ・ゴア(Charles Gore, 1853-1932)とともに「キリスト教社会連合」(the Christian Social Union)を創設した。John W. De Gruchy, *Christianity and Democracy*, p.114 (126-127頁)。

<sup>176</sup> A.D. Lindsay, *Christianity and Economics* (The Macmillan, London, 1934) [A.D.リンゼイ(豊川慎訳)『キリスト教と経済学』(聖学院大学出版会、2012年出版予定)]。

1930年、リンゼイは「国際宣教協議会」(The International Missionary Council, IMC)<sup>177</sup>が設置した「インドとビルマにおけるキリスト教高等教育に関する委員会」(The Commission on Christian Higher Education in India and Burma)の委員長としてインドに4カ月滞在し、インドのプロテスタント大学を視察した。リンゼイが中心となって取りまとめられた報告書がオクスフォード大学出版会より刊行されている<sup>178</sup>。リンゼイはインド滞在中にはマハトマ・ガンディー (Mahatma Gandhi, 1869-1948)とも親交を結び、1931年9月にロンドンで開かれた第2回英印円卓会議にガンディーが参加した際に再会し、ガンディーはリンゼイの学寮長邸に宿泊した<sup>179</sup>。

1934年の年には、『カント』(Kant)<sup>180</sup>と『キリスト教諸教会とデモクラシー』(The Churches and Democracy)<sup>181</sup>が出版されている。

1935年、リンゼイが56歳の時、オクスフォード大学の総長(vice-chancellor)に就任し、1938年10月までの3年間、その重責を担った。総長在任中の1937年には『イエスの道徳教説』(The Moral Teaching of Jesus)が刊行されている<sup>182</sup>。

#### <労働党候補として立候補>

1938年10月にリンゼイはオクスフォード市の補欠選挙に労働党候補者として出馬するも落選した。英国政府は国民が理解でき支持できる外交政策を持たなければならないとリンゼイは選挙で演説し、チェンバレン政府の外交政策を批判した。補欠選挙後もリンゼイを選挙で支持した人々は他の反チェンバレンを掲げる候補者を支持するために集い、外交政策に関する世論に影響を与えるための方策を探った。リンゼイは妻と共に積極的にこれに関わった<sup>183</sup>。またイタリアの「スペイン内戦」(1936~1939年)への介入をチェンバレン政府が黙認していることに抗議する代表団をリンゼイは支持した。このようなことからリンゼイが外交政策に深い関心を示していたことを窺い知ることができる。

---

<sup>177</sup> 「国際宣教協議会」(The International Missionary Council, IMC)は1921年に創設され、1961年に「世界教会協議会」(WCC、1948年創設)の一部となった。

<sup>178</sup> *Report of the Commission on Christian Higher Education in India: An Enquiry into the Place of the Christian College in Modern India* (Oxford University Press, 1931)

<sup>179</sup> Drusilla Scott, *A.D.Lindsay*, pp.212-219.

<sup>180</sup> A.D. Lindsay, *Kant* (London: Ernest Benn Limited, 1934).

<sup>181</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy* (The Epworth Press, London, 1934) [山本俊樹・大澤麦訳『キリスト教諸教会とデモクラシー』(聖学院大学出版会、2006年)]。

<sup>182</sup> A.D. Lindsay, *The Moral Teaching of Jesus: The Examination of the Sermon on the Mount* (Hodder & Stoughton, London, 1937).

<sup>183</sup> Drusilla Scott, *A.D.Lindsay*, p.257.

1939年の夏、リンゼイは「リベラル・サマースクール」(the Liberal Summer School)<sup>184</sup>において、ハーバート・サミュエル(Herbert Samuel, 1870-1963)<sup>185</sup>と共に、自由主義者(Liberals)と労働党支持者とはいかに協働できるかということについて語った。リンゼイは自分自身は常に自由主義者(liberal)であるが、社会主義を信じていると述べ、現今の状況にあっては一貫した自由主義者は社会主義者であるはずだと確信していた<sup>186</sup>。サミュエルが労働党は社会主義に執着していることを語ったが、逆にリンゼイから見れば、自由党はあまりにも「自由放任主義」(*laissez-faire*)に執着していると映っていた<sup>187</sup>。

### <第二次世界大戦前>

1939年に「原理としてのパシフィズムとドグマとしてのパシフィズム」(Pacifism as a principle and pacifism as a dogma)と題して「バーグ記念講義」(the Burge Memorial Lecture)を行った<sup>188</sup>。記述した点ではあるが、リンゼイは1914年に『戦争に対する戦争』(*War against War*)という小冊子を刊行し、そこにおいて自身の立場を明らかにしたが、1939年のこの講演においてもその立場に根本的な変化は見られない。リンゼイは決して「平和主義者」(pacifist)といわれる立場には立たなかった。この講演においてリンゼイは「平和」(peace)とは「法の支配」(rule of law)に依存するものであるという信念に基づいて「絶対平和主義」(absolute pacifism)に対する批判を行っている。

戦争が始まるとリンゼイは「オクスフォード共同募集委員会」(the Oxford Joint Recruiting Board)の委員長に任命された<sup>189</sup>。軍関係者たちと共にリンゼイは何千人もの学部学生と面接し、戦争開始直後の数ヶ月は特に毎日相当な時間をそれに費やさなければならなかった。そのような多忙を極める中で、リンゼイは委員会の時間を確保するため、土曜日など自身のプライベートな時間を割いて、「良心的兵役拒否者」(conscientious objectors)から事情を聞く時間も持った<sup>190</sup>。スコットによれば、リンゼイは真のパシフィス

---

<sup>184</sup> 「リベラル・サマースクール」とは自由主義者たち(Liberals)が一週間ほどともに集まって滞在しながら自由主義の政策を論じる「夏期学校」として1921年に創設されたものである。現在は「ケインズ・フォーラム」(Keynes Forum)と名を変えて残っている。

<sup>185</sup> イギリスのユダヤ系の政治家、外交官、思想家。自由党員として郵政大臣や内務大臣を歴任。著書に *Practical Ethics* (1937年)や *In Search of Reality* (1957年)などがある。

<sup>186</sup> Drusilla Scott, *A.D.Lindsay*, p.257.

<sup>187</sup> Drusilla Scott, *A.D.Lindsay*, p.257.

<sup>188</sup> A.D. Lindsay, *Pacifism as a Principle and Pacifism as a Dogma* (London, Student Christian Movement Press, 1939).

<sup>189</sup> Drusilla Scott, *A.D.Lindsay*, p.258.

<sup>190</sup> Drusilla Scott, *A.D.Lindsay*, p.258.

トの立場に対しては共感の念を持っており、その立場を尊重し、この世にあってはそのような証言も必要であるとさえ感じていた。しかし、全く苦悩することもなく単に戦争に反対という理由で、あたかも他人の問題は自分とは関わりがないかのように自分の生活を送ろうとする者たちに対しては共感することはなかった<sup>191</sup>。「オクスフォード共同募集委員会」は真の良心的兵役拒否者たちに対しては兵役の代わりに国の重要な働きをあてがった。

大学は戦時下にあつて、チャペルやホールから窓や絵を取り外したり、学部学生の手数を減らしたりせざるを得ない状況であった。またフェローの多くが軍隊に入隊したり、様々な政府機関に属して行った。そのような戦時状況の中でも、ベイリオル・カレッジでは毎日午後にチャペルが行われ、リンゼイはチャペルへの出席を大切にしていた。この時期、リンゼイは軍教育(Army education)に関する会議や失業に関する委員会出席、そして放送の仕事などで頻りにロンドンに行っていたが、そのような多忙を極める中でも午後の電車でベイリオル・カレッジに戻りそのままチャペルに直行し、忙しくてもチャペルにはほぼ欠かさずに出席することを日課としていた<sup>192</sup>。

この時期にリンゼイが携わった放送の仕事に関して付言すると、1939年9月に「神への義務と国家への義務」(Our duty to God and to the State)という主題で各回15分の連続放送を行っている<sup>193</sup>。またこの一連の連続放送の後には、「私はデモクラシーを信じる」(I Believe in Democracy)という新たな主題で1940年5月から6月にかけて、BBC放送において全6回(5月20日、27日、28日、6月10日、17日、24日)にわたって連続放送を行った<sup>194</sup>。次章において後述するが、この一連の放送の中で、イギリスはなぜデモクラシーを援護するために戦っているのか、そしてデモクラシーの意義とは何かということをリンゼイは人々に向けて分かりやすく語ったのであった。

同年の1940年にリンゼイは『二つの道徳性：神への義務と社会への義務』(*The Two Moralities: Our Duty to God and Society*)を刊行した<sup>195</sup>。この著はヨークの大主教ウィリ

---

<sup>191</sup> Drusilla Scott, *A.D. Lindsay*, pp.258-259.

<sup>192</sup> Drusilla Scott, *A.D. Lindsay*, p.260.

<sup>193</sup> この連続放送は同年に同じタイトルで出版された。A.D. Lindsay, *Our Duty to God and to the State* (London, Lutter Worth Press, 1940).

<sup>194</sup> この連続放送もまた同じタイトルで出版された。A.D. Lindsay, *I believe in Democracy: Addresses broadcast in the B.B.C. Empire programme on Mondays from May 20<sup>th</sup> to June 24<sup>th</sup>* (Oxford University Press, London, 1940) [永岡薫・山本俊樹・佐野正子訳『わたしはデモクラシーを信じる』(聖学院大学出版会、2001年)。

<sup>195</sup> A.D. Lindsay, *The Two Moralities: Our Duty to God and Society* (Eyre & Spottiswood, London, 1940)[A.D.リンゼイ(中村正雄訳)『二つの倫理』、アテネ新書、弘文堂、昭和34年(1959年)]。

アム・templ (後にカンタベリー大主教) が編者を務める一連のシリーズの初刊として刊行されたものであり、templはその序文の中で本シリーズの目的が「信仰においてより強固にかつ同時に思惟においてより徹底的であるように思慮深いキリスト者たちを助けること」であると述べ、続けて「このような企てをより適切に始めうるのはベイリオルの学寮長[リンゼイ]において他にはいないであろう」と述べている<sup>196</sup>。このようなtemplの言葉からも両者の互いの教派を超えた親密な交流を窺い知ることができる。

1941年5月25日の日曜日、リンゼイは「寛容とデモクラシー」(Toleration and Democracy)と題して「イギリス・ユダヤ歴史協会」の「ルシエン・ウルフ記念講義」(Lucien Wolf Memorial Lectures)を行い、それは翌年に出版された<sup>197</sup>。

1942年秋にはイェール大学に三ヶ月間滞在し、そこにおいて「近代世界における宗教、科学、社会」(*Religion, Science and Society in the Modern World*)と題した「テリー講演」を行った。この講演は翌年に公刊された<sup>198</sup>。

1943年、『近代デモクラシー国家』(*The Modern Democratic State*)が出版される<sup>199</sup>。この書はリンゼイが長年にわたって講じてきた「国家」に関する講義をもとにしたリンゼイの政治思想に関する主著であり、アメリカにおいては教科書として用いられもしたという<sup>200</sup>。次章以降のリンゼイのデモクラシー思想研究に際して主たる考察の対象とするのが本書である。

### <第二次世界大戦以後の働き>

1945年の10月25日、リンゼイは「労働組合会議」(the Trades Union Congress)と「労働党」(Labour Party)への貢献のゆえに労働党内閣のもと男爵の爵位(Lord Lindsay of Birker)が与えられ、上院議員(貴族議員)となった<sup>201</sup>。爵位の授与に関しては二年ほど

---

<sup>196</sup> Lindsay, *The Two Moralities*, p.v.

<sup>197</sup> A.D. Lindsay, *Toleration and Democracy* (Oxford University Press, 1942) [永岡薫・山本俊樹・佐野正子訳『わたしはデモクラシーを信じる』(聖学院大学出版会、2001年)所収]。

<sup>198</sup> A.D. Lindsay, *Religion, Science and Society in the Modern World* (Yale University Press, 1943) [渡辺雅弘訳『自由の精神—現代世界における宗教、科学、社会—』(未来社、1992年)。

<sup>199</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Oxford University Press) [紀藤信義訳『現代民主国家』(未来社、1969年)。

<sup>200</sup> Drusilla Scott, *A.D. Lindsay*, p.268.

<sup>201</sup> Melvin Richter, "Lindsay, A.D.", *International Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. by, Davis Sills), Macmillan and Free Press, Vol.IX, 1968, pp.307. 1949年にイェール大学から刊行された『イデオロギーの相違と世界秩序』(*Ideological Differences and World*

前からすでにリンゼイに打診されていたが、リンゼイは健康への不安やベイリオル・カレッジを離れることへのためらい、また妻エリカの反対などの理由から当初これを固辞していた。しかし、1944年に再度要請され、迷った挙句、友人の説得などもあり、爵位を授かることを決意したのであった<sup>202</sup>。爵位の授与に際して、労働党関係者を含む多くの人々から祝福の電報や手紙が数多くリンゼイに寄せられた<sup>203</sup>。

同年、ケンブリッジ大学のガートン・カレッジ(Girton College)で講演を行い、これは『善良な人と利口な人』(*The Good and the Clever*)と題して刊行された<sup>204</sup>。

1948年、リンゼイは「ドイツ大学改革検討委員会」へのイギリス代表委員に招請された<sup>205</sup>。

1949年、リンゼイが70歳の年、ベイリオル・カレッジの学寮長の職を退任し、ベイリオル・カレッジから「名誉フェロー」(honorary fellow)の称号を与えられた。名誉学位に関して言えば、リンゼイはその生涯においてグラスゴー大学、セント・アンドリュース大学、そしてプリンストン大学から名誉博士号(an honorary LL.D.)を授与されている<sup>206</sup>。

リンゼイは長年にわたるベイリオル・カレッジの学寮長の重責から解放された後には自身の病がちな身体を労わって静かな余生を送ることを願っていた。しかしながらリンゼイには最後の大きな仕事が残っていたのであった。すなわち、後のキール大学(the University of Keele)の前身となるノース・スタッフォードシャー・ユニヴァーシティー・カレッジ(the University College of North Staffordshire)の設立に向けた関わりであり、1950年10月に開学したカレッジの初代学長(principal)への就任である。

---

*Order*)と題された論文集の中に「英国労働党の哲学」(The Philosophy of the British Labour Government)と題したリンゼイの論文が所収されているが、これはリンゼイの労働党に対する見解が示されているのみならず、戦後の論稿として、またリンゼイの晩年に近い論稿として、リンゼイの最終的な見解が示されていると言えよう。Lord Lindsay of Birker, “The Philosophy of the British Labour Government” in F.S.C. Northrop (ed.by), *Ideological Differences and World Order: Studies in the Philosophy and Science of the World’s Culture* (New Haven: Yale University Press, 1949).

<sup>202</sup> Drusilla Scott, *A.D.Lindsay*, p.292.

<sup>203</sup> これらの電報や手紙に関しては L.213 を参照。

<sup>204</sup> A.D. Lindsay, *The Good and the Clever* (Cambridge University Press, 1945) [古賀啓太・藤井哲郎訳「善良な人と利口な人」『オクスフォード・チャペル講話—デモクラシーの宗教的基盤』(聖学院大学出版会、2001年)所収]。

<sup>205</sup> この点に関する詳細は次のものを参照。安原義仁「A.D.リンゼイと占領下ドイツの大学改革—ドイツ大学改革検討委員会を中心に」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ』所収、360-385頁。

<sup>206</sup> Christopher Hill, “A.D.Lindsay” in *The Dictionary of National Biography* (1971), p.642.

ノース・スタッフォードシャー・ユニヴァーシティー・カレッジの学長就任からそれほど  
どの時を経ずして、1952年3月18日、キール(Keele)のクロック・ハウス(the Clock House)  
においてリンゼイは天に召された。リンゼイ 73年の生涯であった。



## 第2章 リンゼイのデモクラシー思想の背景—ピューリタニズムへの諸契機

われわれは先の章においてリンゼイの生涯を概観した。本章以降においてリンゼイのデモクラシー思想を考察していくに際して、まず最初にリンゼイがデモクラシーを論じたその背景としての時代状況と問題意識を本章において詳しく検討することにしたい。それはリンゼイのデモクラシー思想を理解する上で有益であるというだけではない。むしろもしリンゼイのデモクラシー思想を歴史的コンテクストから遊離させて論じるならば、彼がなぜデモクラシーを論じたのかを正しく理解できないばかりか、不当にそれを歪めてしまうことにもなると思われるからである。

以下において、リンゼイのデモクラシー思想の背景にある問題意識と時代背景についてリンゼイがデモクラシーを論じた20世紀前半のイギリスの社会状況という歴史的コンテクストを踏まえて考察していくが、結論を先取りして言うと、そこには相互に関連するもののしかし区別し得る三つの事柄を指摘することができよう。一つは、当時のイギリス社会が直面していた労働者の深刻な失業問題などの社会的経済的問題であり、二つ目は、デモクラシーの宗教的基盤を正当に主張するということ、そして第三にナチズムなどの全体主義からデモクラシーを援護するという問題意識である。これら三つの事柄はそれぞれ相互に深く連関していることを認識しつつ、以下においてそれぞれを順に考察していくことにしたい。

### 第1節 リンゼイのデモクラシー思想と社会経済問題—労働問題と社会主義思想

本節において、リンゼイのデモクラシー思想の背景にある問題意識の一つとしての当時の社会経済問題について考察したい。それにはまず歴史を少し遡って、19世紀後半以降のイギリスの政治社会状況を少し概観しておくことが望ましいだろう。

19世紀後半のイギリスの政治、社会状況から主要な事柄を挙げると、1832年に選挙法が改正され、それ以降、社会階級の対立が顕著となった。その後は1867年、第二次選挙法改正によって都市労働者に選挙権が付与され、それに伴い、有権者となった労働者たちに対する教育が求められるようになった。そしてウィリアム・グラッドストーン(William Ewart Gladstone, 1809-1898)の自由党内閣下において1870年に「初等教育法」(Education Act)による国費による義務教育制度が確立する。さらには1884年の第三次選挙法改正によって

政治の民主化が急進することになる<sup>207</sup>。

そのような選挙権拡大という状況にあつて、リンゼイは、市民社会を構成する労働者一人一人が国家と社会において各人の賜物に応じた役割を果たすためには労働者に対する教育、とりわけデモクラシーとは何かということに関する教育が必要だと強く確信していたのである。クリストファー・ヒルが「リンゼイのデモクラシー理論は彼の教育論と密接に関連していた」と述べているように<sup>208</sup>、リンゼイが生涯を通じて深く関わることになった「労働者教育協会」における成人教育は先の章でも指摘したようにリンゼイのデモクラシー思想と深く関連していたのであつた。

労働者が置かれていた経済状況に関してさらに言えば、1873年の世界恐慌以降、イギリスは慢性的な不況に陥っており、その結果として、労働運動と社会主義運動の展開が見られるようになっていた。そして労働問題などの社会問題や義務教育などに関する教育問題に対して国家がいかに関わるのかということが問題とされていたのであつた。リンゼイによれば、近代になって国家の役割に関する位置づけが高まったのであるが、その理由には例えば、産業の発達に伴う規制の必要性など国家の介入が必要とされ、またそれが要求されたことが挙げられる。国家の介入という国家の役割を否定的に捉える「自由放任主義」(*laissez-faire*)をリンゼイは批判し、それは「今では全く信用されなくなっていて」、「国家の働きが減少すれば、私たちが一層自由になるかのように語るのは愚かなこと」と述べている<sup>209</sup>。リンゼイは労働党员として自由党に対して批判的であつたのだが、その批判の理由の一つにはまさにこの「自由放任政策」に自由党が固執していることであつた<sup>210</sup>。リンゼイは国家による強制力のある統制は必要なものであるとして国家の行為の必要性を主張するのであるが<sup>211</sup>、しかしながらこのことは、完全に統制された「コミュニズム」

---

<sup>207</sup> 19世紀後半のイギリスの政治、社会、経済状況に関しては次のものを参照した。村岡健次・川北稔編著『イギリス近代史[改訂版]—宗教改革から現代まで』(ミネルヴァ書房、2003年)。

<sup>208</sup> Christopher Hill, "A.D.Lindsay" in *The Dictionary of National Biography* (1971), p.643.

<sup>209</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy*, pp.54-54 (41-42頁)。

<sup>210</sup> Drusilla Scott, *A.D.Lindsay*, p.257.

<sup>211</sup> リンゼイは「政治」(politics)と「経済」(economy)はそれぞれ自立した領域であり区別されるものであると理解していたが、双方が互いに分離されるべきものであるとは決して考えなかった(例えば、A.D.Lindsay, *Christianity and Economics*, p.4を参照)。人間のよりよき社会という目標の実現のためには政治が経済に介入する必要があることを認識していたのであり、それは具体的には例えば「国有化」(nationalization)の必要性の主張などに表れている。

(communism)を主張しているわけでは全くない。「自由放任主義」や「無政府主義」を退ける一方で、徹底した中央集権による完全な組織化であるボルシェビキ型の「コミュニズム」もリンゼイは退ける。リンゼイは 1934 年の『キリスト教諸教会とデモクラシー』(*The Churches and Democracy*)の中では次のように述べている。

「もし完全な組織化や完全な自由放任主義が誰にとっても不可能な理想であるならば、キリスト教民主主義の経験(the experience of Christian democracy)を再び検証し、社会活動の理想に対してそれがどんな指針をわれわれに与え得るかを考えてみよう」<sup>212</sup>。

リンゼイはここで「キリスト教民主主義の経験」を再検討する必要について述べているのであるが、この引用個所に続けて、「小さなフェローシップの目的は個々人がフェローシップの目的を表明する賜物や証言の多様性に対して余地を与えることである」と述べている。そしてこのことから分かるように、「キリスト教民主主義の経験」という言葉によって、リンゼイは 17 世紀ピューリタン・コングリゲーションにおけるデモクラシーの経験を念頭に置いているのである。リンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズムに関しては、次章の第 4 章において詳述するので、ここではそれについては論じ得ないが、次の点だけ指摘しておきたい。つまり、当時の社会状況を深く憂慮しつつ、リンゼイは「キリスト教民主主義の経験」に注目したわけだが、実際の政治政党との関連で言えば、リンゼイの支持政党は、17 世紀以来のピューリタンの伝統を一応は継承していると言われる「自由党」(the Liberal party)ではなく、「労働党」(the Labour party)であったということである。リンゼイの目からすれば、17 世紀以来のピューリタンから「ウィッグ」(the Whigs)へと連なる伝統は、その宗教的要素が形骸化され、自由党において極端な形のリベラリズムとなり、それが経済政策に限って言えば「自由放任主義」に行きついたと理解していたと言えるであろう。

キリスト教の立場に明確に立ちながら、労働党内で重要な役割を担ったのはリンゼイだけではない。例えば、リンゼイの友人でもあった R.H. トーニーや W. テンプルもまたそうであった。後のカンタベリー大主教となったテンプルは資本主義の矛盾に早くから気が付き、

---

<sup>212</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy* (The Epworth Press, London, 1934) p.57 (44 頁)。

キリスト教の立場から社会主義に関心を持ち、労働党に入党したのであった<sup>213</sup>。

リンゼイは「社会主義者」(socialist)を自称したが、同時に「自由主義者」(liberal)でもあると言っていた。ではリンゼイが自称するところの「社会主義」とはどのようなものだったのだろうか。リンゼイの社会主義に関して、例えばハロウェイは次のように指摘している。

「リンゼイの社会主義は階級闘争や私有財産の廃止といった世俗的信条ではなかった。彼の社会主義は理想主義に基づくものであり、マルクス主義の唯物論に基づくものではなかった。また彼は無制約的で競合的な個人主義が政治指針なしにすべての者に有益な結果を必然的に生み出すとも信じ得なかった」<sup>214</sup>。

ハロウェイが指摘しているように、リンゼイの社会主義思想はイギリス理想主義の社会思想から大きな影響を受けているものであり、これは極端なマルクス主義でもなければ極端な個人主義を掲げる自由主義でもなかった。重要な点はリンゼイの思想を「社会主義的」と呼ぼうと「自由主義的」と呼ぼうとそれは根本的には社会と国家と個人に関するキリスト教的信念に基づくものであったということである。その意味でリンゼイの思想を「キリスト教社会主義」と位置づけることも可能であろう。この点は本稿の中で次第に明らかにされていくであろう。

ところで、リンゼイの社会主義思想は決してマルクス主義に基づくものではなかったが、しかしながら、マルクスに対して当初はある種の共感を持っていたこともまた事実である。それは1925年に出版された比較的初期の著作である『カール・マルクスの資本論』(*Karl Marx's Capital*)からも明らかである<sup>215</sup>。例えば、リンゼイは次のように述べている。

---

<sup>213</sup> テンプルが労働党に入党したのは1918年であったが、労働党の外交政策に対する不満から7年後には離党した。しかしながらテンブルは労働党を離れたとはいえ、その後も労働党を支持しつづけた。Stephen Mayor, *The Churches and The Labour Movement* (London: Independent Press, 1967), p.370. またウィリアム・テンブルに関しては次のものをも参照。Alan M Suggate, *William Temple and Christian Social Ethics Today* (Edinburgh: T & T Clark, 1987); John Kent, *William Temple* (Cambridge University Press, 1992); アラン・サゲイト(関正勝訳)『W・テンブルと英国のキリスト教社会倫理思想』(聖公会神学院、2005年)。

<sup>214</sup> Harry A. Holloway, "A.D. Lindsay and The Problems of Mass Democracy" p.801.

<sup>215</sup> すでに第1章の「A.D.リンゼイの生涯」で述べた点であるが、リンゼイは1922年から1924年までグラスゴー大学で道徳哲学教授として大学教育に従事していたのであったが、それと並行して、グラスゴーにおいて「労働者教育協会」(WEA)とスコットランドの「独

「マルクスの『資本論』は、明らかに歴史的な重要性をもった書物である。そして公平な眼でこれを読むものは誰でも、マルクスの批判者の大部分がわれわれに信じてもらいたがっている以上に、あるいはマルクス主義的な作家の大部分がわれわれに信じさせている以上に、それが偉大であって啓発的なものであることを知るであろう」<sup>216</sup>。

しかしながら、ハロウェイも指摘するように、1930年代に入るとリンゼイはマルクス主義に対して鋭い批判を向けるようになった<sup>217</sup>。例えば、『デモクラシーの本質』(*The Essentials of Democracy*)の第二版が1935年に刊行されたが、その第二版序文において、リンゼイはデモクラシー思想との関係でマルクス主義を痛烈に批判している。以下やや長くなるが引用したい。

「マルクス主義は人間本性に関するその概念がホッブズのそれであるゆえにデモクラシーと根本的に相いれない。自分の経済的利益しか追求できない人間は経済的利益を公共的関心(common interest)に従属させることができない。マルクス主義はデモクラシーの問題に決して直面しなかったが、それは奇妙な理由による。ベンサム主義は経済における自然調和を信じ、政治における不調和を信じていた。それゆえ、経済においては無政府状態(anarchy)を信じ、政治においては支配(government)を信じていた。マルクスは、経済的不調和が政治を非常に歪めたので、この不調和が取り除かれるまで、デモクラシー国家は支配階級による搾取に過ぎないと考えたのであった。しかしマルクスはベンサム主義を反転させたように思える。マルクスは、もし所有財産(property)が公有化され、それゆえに階級闘争がなくなるならば、国家は衰退し、利害の自然調和が国家にとって代わるであろうと考えた。それゆえに、この見解によれば、民主政治(democratic government)は不可能であるかあるいは不必要であるかということになる」<sup>218</sup>。

---

立労働党」が合同して編成した労働者のための講座を担当していた。この時期にリンゼイが講義していたのがカール・マルクスの思想についてであった。

<sup>216</sup> A.D. Lindsay, *Karl Marx's Capital*, p.9. (ここでの訳文は邦訳 9-10 頁からの引用による)。

<sup>217</sup> Harry A. Holloway, "A.D. Lindsay and The Problems of Mass Democracy" p.801.

<sup>218</sup> A.D. Lindsay, "Preface to the Second Edition" in *The Essentials of Democracy*

リンゼイは以前にはマルクス主義に対する共感を示していたが、上記の引用からも明らかのように、マルクス主義に対して特にその人間観ゆえにマルクス主義を鋭く批判し、マルクス主義とデモクラシーとが相容れないものであることを強調するようになったのであった。

またリンゼイが近代デモクラシー思想との関連で注目したピューリタニズムへの関心は労働社会問題への関心とも密接に関連していたことが指摘できる。リンゼイがユニバーシティ・カレッジの学生時代にフェビアン協会の集まりに参加していたことは第1章で述べたが、リンゼイがウェップ夫妻の『産業デモクラシー』(*Industrial Democracy*)にしばしば言及し、その著の中で19世紀初期の労働組合主義の歴史における「非国教徒」(Nonconformity)の重要性が論じられていることをリンゼイは指摘するのである<sup>219</sup>。リンゼイは「産業主義」(industrialism)による弊害を指摘すると同時に、それはまた「労働組合主義」(trade unionism)や「労働階級運動」(the working-class movement)を結果的にもたらすことになった側面も強調し、それらの運動が「最も生き生きとしたデモクラシーの擁護者たちを形成した」と述べている<sup>220</sup>。

イギリス社会において産業主義が引き起こした問題として特に1920年代30年代に深刻だったのが「失業」問題(unemployment)であった。リンゼイはこの時期、真摯にそして精力的にこの問題と取り組んだ。それは彼がこの時期に寄稿した多くの新聞記事などからも窺い知ることができる。リンゼイが主張しそして実践した解決策の一つは、例えば労働者教育協会を通じて失業した労働者による彼らのための小さな民主的なグループあるいはクラスを形成することによってであった。労働者を産業社会あるいは産業機構の中の単なる「歯車」としてではなく、一人一人が社会の構成員として必要とされているという人間としての人格の尊厳の大切さを説き、他者に対する想像力と共感と献身的愛情が示されることを通じて、労働者の人間性が小さな民主的集団の中で回復されることを強調したのであ

---

(Oxford University Press, first edition 1930, second edition, 1935) pp.5-6 (11頁)。

<sup>219</sup> Lord Lindsay of Birker, "The Philosophy of the British Labour Government" in F.S.C. Northrop (ed.by), *Ideological Differences and World Order: Studies in the Philosophy and Science of the World's Culture* (New Haven: Yale University Press, 1949) p.251.

<sup>220</sup> A.D. Lindsay, *Modern Democratic State*, p.192. リンゼイは日本に言及し、次のように述べている。「日本とインドのような東洋諸国においてでさえ、産業主義は労働組合の必要性を生じさせ、労働組合はデモクラシーの発端を生み出した」。Lindsay, *Ibid*, p.192.

った<sup>221</sup>。

以上の概観から明らかなように、リンゼイのデモクラシー思想には当時の労働問題としての社会問題に応答しようとする問題意識、特に社会問題に対して国家がどのような役割を果たすべきかという問題意識が色濃く反映されていたのである。そしてさらには失業問題などに対する解決策としてリンゼイが主張した労働者の小さな民主的集団による人間尊厳の回復はリンゼイのデモクラシー思想において根本的に重要なピューリタニズムの「小さな集団の経験」と相関性をもつものであった。

## 第2節 デモクラシーの宗教的基盤—イギリス理想主義の功利主義批判の継承

われわれは先にリンゼイがデモクラシーを論じたその問題意識の一つとしての当時の社会経済問題に関して考察した。本節ではデモクラシーの宗教的基盤を正当に主張することがリンゼイのデモクラシー思想の背景として二つ目の重要な要素であることを考察したい。このことは、例えば、ピューリタン革命期の「パトニー討論」(the Putney debate)を編集したA.S.P. ウッドハウス(A.S.P. Woodhouse)の『ピューリタニズムと自由』(*Puritanism and Liberty*)<sup>222</sup>の第一版(1938年)にリンゼイが寄せた「序文」(Foreword)からも窺い知ることができる<sup>223</sup>。そこでまず1938年版の序文からやや長くなるが以下にその一部を引用することにしたい<sup>224</sup>。

「およそ10年ほど前に「パトニー討論」を読み、それがデモクラシーに関する今日の議論といかに関連するものであるかに気づいて以来、一般読者が読み得る版の刊行を望んでいた。……自由、平等、友愛といったこれら諸理念は、それらが属している宗教的文脈から切り離されるならば、安っぽく薄っぺらなものとなり、容易に論駁されるものとなる。これら諸文書の神学的言語の理由を解明することに

---

<sup>221</sup> 例えば、A.D.Lindsay, *Christinaity and Economics*, p.151 を参照。

<sup>222</sup> A.S.P. Woodhouse (selected and edited with & an introduction by), *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9) from the CLARKE MANUSCRIPTS with Supplementary Documents* (London, J.M. Dent & Sons Ltd, first 1938, second 1950)[大澤麦・澁谷浩訳『デモクラシーにおける討論の誕生—ピューリタン革命におけるパトニー討論』(聖学院大学出版会、1999年) ]。

<sup>223</sup> ウッドハウスの『ピューリタニズムと自由』に寄せたリンゼイの「序文」に関しては大木英夫教授よりご教示頂いた点である。

<sup>224</sup> 上記邦訳書ではリンゼイが寄せた「序文」と「追記」は省かれているため、引用は私訳による。

苦心して労を惜しまない人々はこれらのデモクラティックな諸理念がどれほど深遠なものであるかが分かるであろうし、それら諸理念が生じる状況がどれほど現実的で具体的で反復的なものであるかに気づくであろう。そしてデモクラシーの諸理念が生きたものである限り、そこには絶えず緊張があることも分かるであろう」<sup>225</sup>。

上記の引用から明確なように、リンゼイは「自由」(liberty)、「平等」(equality)、「友愛」(fraternity)といったデモクラシーを基礎づける諸理念は「宗教的文脈」(the religious context)と不可分であることを主張している。ここでフランス革命への言及はないもののリンゼイがそれを念頭においていることは明白であろう。例えば、その数年前に刊行された『キリスト教諸教会とデモクラシー』(*The Churches and Democracy*, 1934年)においては、フランス革命に基づくデモクラシーは大陸においては結果的に反キリスト教的、反宗教的なものになったと述べ<sup>226</sup>、デモクラシーを基礎づける宗教的、道徳的基盤の重要性を一貫して強く主張していた。フランスにおけるデモクラシーが反キリスト教的、反民主的となった原因にはフランスのキリスト教会自体にも大いに問題があったことを指摘する必要もあるが、この点も含めてリンゼイのフランス革命に対する見解とフランスのデモクラシー理解に関しては第5章「デモクラシーの二つの系譜」において論じることにした。

ところで、デモクラシー論における宗教的基盤の主張はリンゼイが「イギリス理想主義」(British idealism)の哲学による功利主義批判や哲学的急進主義批判から受け継いだ問題意識でもあった。この点はリンゼイのデモクラシー思想の背景、とりわけなぜリンゼイがデモクラシー思想との関連でピューリタニズムに注目するようになったのかということにも関わっているため、以下においてイギリス理想主義との関係に関して検討することにした。

### <T.H.グリーンとイギリス理想主義—功利主義批判の継承>

リンゼイは「イギリス理想主義」(British idealism)として広く知られている哲学学派の伝統を批判的に継承し、しばしばリンゼイはこの学派の第3世代に位置づけられる<sup>227</sup>。こ

---

<sup>225</sup> Woodhouse, *op.cit.*, p.3.

<sup>226</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy* (The Epworth Press, London, 1934), p.8 [山本俊樹・大澤麦訳『キリスト教諸教会とデモクラシー』(聖学院大学出版会 2006年)、7頁]。

<sup>227</sup> 北岡氏はリンゼイとバーカーをこの学派の第三代目として位置付ける。北岡勲『政治的理想主義—イギリス理想主義の一研究』(お茶の水書房、1986年) 144頁。



の学派の特徴の一つはイギリスの思想界にカント(Immanuel Kant, 1724-1804)やヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1724-1804)などの「ドイツ観念論」(der Deutsche Idealisms)を導入し、イギリスの知的伝統である「経験論」(empiricism)や「功利主義」(utilitarianism)などを批判したことにある。19世紀前半はジョン・スチュワート・ミル(John Stuart Mill, 1806-1873)の哲学、特にその論理学、倫理学、自由主義がイギリスにおいて支配的であったが、1865年頃を起点にトマス・ヒル・グリーン(Thomas Hill Green, 1836-1882)の「理想主義」(Idealism)が注目され、その後グリーンによって確立されたイギリス理想主義はオクスフォード大学のベイリオル・カレッジを中心に1870年代から20世紀初頭にかけてイギリスの思想界の主流となった。

しかしながら、1903年以降、ジョージ・エドワード・ムーア(George Edward Moore, 1873-1958)やバートランド・ラッセル(Bertrand Russel, 1872-1970)などによってイギリス理想主義は批判され、衰退していった。そのような中でイギリス理想主義に対する批判に対してある程度の共感を示しつつも、以下で見るように、イギリス理想主義の問題意識を継承し、それを時代の課題の中で新たな形で生かそうとしたのがリンゼイであった。後述するが、例えば、リンゼイの「作用理想」(operative ideals)—現実の中に生きている理想—という考え方はまさにそのことの一部をさし示していると言えよう。

ロンドン大学中世史教授でありキングス・カレッジのフェローF.J.C.ハーンショー(F.J.C. Hearnshaw, 1869-1946)を編者とする『ビクトリア時代の代表的思想家たちの社会政治思想』(*The Social & Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age*, 1930)には、リンゼイの「T.H.グリーンと理想主義者たち」(T.H.Green and the Idealists)と題する論稿が所収されている<sup>228</sup>。またこの論稿は1941年にT.H. グリーンの『政治的義務の原理』(*Lectures on The Principles of Political Obligation*)が再版された際に、その「序論」(Introduction)として若干の修正をともなって再録された<sup>229</sup>。以下、この論稿を主な手掛かりとして、リンゼイがグリーンに始まるイギリス理想主義の哲学的伝統を自身の思想との関連でどのように捉えているのかということ考察することにした。それによってリンゼイがデモクラシーの宗教的基盤を主張する際にイギリス理想主義の伝統に負ってい

---

<sup>228</sup> A.D. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists" in F.J.C. Hearnshaw (ed.by), *The Social & Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age: A Series of Lectures Delivered at King's College University of London During the Session 1931-32* (New York: Barnes & Noble, Inc, 1930).

<sup>229</sup> A.D. Lindsay, "Introduction" in Thomas Hill Green, *Lectures on The Principles of Political Obligation* (Longmans, 1941).

ることが明らかとなるであろう。

トマス・ヒル・グリーン(Thomas Hill Green, 1836-1882)は 1836 年に牧師の家庭に生まれ、1854 年から 59 年までベイリオル・カレッジでベンジャミン・ジョウエットに学んだ後、1860 年から 1878 年までベイリオル・カレッジのフェローとチューターを務め、1878 年から 1882 年に亡くなるまでオクスフォード大学の道徳哲学教授(Whyte's Professor of Moral Philosophy)の職責を担った<sup>230</sup>。このグリーンを始めとする哲学学派は広く「イギリス理想主義」(British idealism)として知られ、この学派に属する多くの者たちがオクスフォード大学で哲学を教授したため「オックスフォード学派」(Oxford School)、「オックスフォード理想主義」(Oxford idealism)などとも呼ばれる。

リンゼイはこの学派のグリーン以外の代表的な人物として、エドワード・ケアド(Edward Caird, 1835-1908)<sup>231</sup>、ウィリアム・ウォラス(William Wallace, 1843-1897)<sup>232</sup>、そしてより若い次の世代としてデビッド・リッチー(David George Ritchie, 1853-1903)<sup>233</sup>、アーノルド・トインビー(Arnold Toynbee, 1852-1883)<sup>234</sup>、バーナード・ボザンケ(Bernard Bosanquet, 1848-1923)<sup>235</sup>の名を挙げている<sup>236</sup>。

リンゼイいわく、グリーンと他の理想主義者たちは 19 世紀後半に「新たなリベラリズム」

---

<sup>230</sup> A.D. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists", p.150.

<sup>231</sup> エドワード・ケアド(Edward Caird, 1835-1908)に関しては第 1 章「リンゼイの生涯」において論じたが、1866 年から 1893 年までグラスゴー大学の道徳哲学教授を経て、1893 年から 1907 年までベイリオル・カレッジの学寮長を担った。

<sup>232</sup> ウィリアム・ウォラス(William Wallace, 1843-1897)はセント・アンドリューズ大学で最初は学び、1864 年にベイリオル・カレッジに進んだ。1867 年にマートン・カレッジのフェローとなり、その後、1882 年のグリーンに死に際してその後任として道徳哲学教授に就いた。リンゼイによれば、ケアドとウォラスは形而上学と哲学史に関心を持ったが、グリーンと同じ線で政治理論にも関心を持った。A.D. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists", p.151.

<sup>233</sup> デビッド・リッチー(David George Ritchie, 1853-1903)は 1878 年にジーザス・カレッジのフェローとなり、1903 年に亡くなった。彼の政治理論に関する著作としては、『ダーウィニズムと政治』(*Darwinism and Politics*)、『国家干渉の原理』(*Principles of State Interference*)、『ダーウィンとヘーゲル』(*Darwin and Hege*)、『自然権』(*Natural Rights*, 1894)がある。リンゼイはリッチーの数々の著作は非常に興味深いものであるが、グリーンが展開した政治的義務の諸原理をより特定の政治的問題に適用したものであると指摘する。A.D. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists", p.151.

<sup>234</sup> アーノルド・トインビー(Arnold Toynbee, 1852-1883)は 1878 年から彼の死の 1883 年の年までベイリオル・カレッジのフェローであった。

<sup>235</sup> バーナード・ボザンケ(Bernard Bosanquet, 1848-1923)は 1871 年から 1881 年までオクスフォード大学ユニバーシティ・カレッジのフェローを務め、1903 年から 1908 年までセント・アンドリューズ大学の道徳哲学の教授を担った。

<sup>236</sup> A.D. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists", p.150.

(the renewed liberalism)を主張した<sup>237</sup>。彼ら理想主義者たちは「プラトニズム」(Platonism)であり「ヘーゲル主義」(Hegelianism)であったにもかかわらず<sup>238</sup>、功利主義との年代的な連続性の中にあり、根本的には「個人主義者」(individualists)であり、「民主主義者」(democrats)であったとリンゼイは評している<sup>239</sup>。

リンゼイによれば、グリーンと彼に追随した理想主義者たちはトマス・カーライル(Thomas Carlyle, 1795-1881)から深い影響を受けていた。「各自は自分自身のため、そして最後の者は放っておけ」(each for himself and the devil take the hindmost)という諺<sup>240</sup>に示されるような自己中心的な信条に対するカーライルの激しい批判から彼らは深く感化を受けていた<sup>241</sup>。彼らは実際、貧しい者の苦しみに対する関心や現今の経済システムの不平等さを強く意識していた。しかしながら、リンゼイによれば、理想主義者たちはカーライルやジョン・ラスキン(John Ruskin, 1819-1900)<sup>242</sup>とは異なり、信念を持った民主主義者たちでありつづけ、「社会改革」(social reform)を新たなデモクラシー国家の課題と考えたのであった<sup>243</sup>。リンゼイによれば、グリーンや理想主義者たちはカーライルに対して深い共感の念を持っていたが、彼らはカーライルが「普通の人」(the ordinary man)を軽視し、「貴族政治」(aristocracy)を好んだことに対しては決して共感することはなかった。理想主義者たちはルソーがカントから学んだ「普通の人」の価値と尊厳に対する深い信念を同じ

---

<sup>237</sup> A.D. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists", p.151.

<sup>238</sup> グリーンを始めとするイギリス理想主義の哲学者たちに大きな感化を与えたのは1870年から1893年までの23年にわたりベイリオル・カレッジの学寮長を務めたベンジャミン・ジョウエット(Benjamin Jowett, 1817-1893)であった。ジョウエットはグリーンの恩師であり、ドイツ哲学、特にヘーゲル哲学と、パウロ思想への関心をグリーンに持たせた。またジョウエットはギリシャ哲学、特にプラトン研究の権威であった。このようなジョウエットの学的伝統ゆえに、グリーン以後の理想主義哲学者たちはプラトンとヘーゲルに対する関心が強かった。そしてそれはベイリオル・カレッジの学的伝統でもあった。ベイリオル・カレッジの歴史に関しては次のものを参照。H.W. Carless Davis, *A History of Balliol College* (Oxford, Basil Blackwell, 1963).

<sup>239</sup> A.D. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists", p.151.

<sup>240</sup> リンゼイは each for himself and the devil take the hindmost としているが、正確には each for himself ではなく、Every man for himself として知られている16世紀初頭の諺であると思われる。

<sup>241</sup> A.D. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists", p.152.

<sup>242</sup> ジョン・ラスキン(John Ruskin, 1819-1900)は19世紀イギリスの芸術批評家であり思想家。1870年から15年間、オクスフォード大学の美学講座を担当。ラスキンは芸術批評家であったが、社会問題にも関心を持ち、古典派経済学や功利主義を批判し、社会改革への提言を行った。ラスキンに関しては『岩波 哲学・思想辞典』(岩波書店、1998年)のラスキンの項(1654頁)を参照。

<sup>243</sup> A.D. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists", p.152.

くカントから学び取っていたからである<sup>244</sup>。

グリーンを始めとする理想主義者たちはジェレミー・ベンサム(Jeremy Bentham, 1748-1832)や当時支配的であったジョン・スチュワート・ミル(John Stuart Mill, 1806-1873)の哲学に代表されるような「功利主義」(utilitarianism)を批判したのであったが<sup>245</sup>、彼らは功利主義に対してどのような点を批判したのだろうか。彼らにとって功利主義思想の何が問題と映ったのだろうか。

理想主義者たちは功利主義者たちによって据えられているデモクラシーの理論的基盤それ自体が根本的に問題のあるものであると確信していた。問題の所在は彼らのデモクラシー理論がそこに基礎を置いている「人間本性」(human nature)に対する非常に浅い見解そのものにあるのだと理解していた<sup>246</sup>。功利主義は「人間の目的」(human purposes)を「幸福」(happiness)と同等視し、ベンサムの哲学においては「個人」は「快樂あるいは欲求の束」(bundle of pleasures or desires)に還元され、国家は「自立した原子の集積」(a collection of independent atoms)に還元されてしまうと理解した<sup>247</sup>。そして各自の「快樂」(pleasure)を求める各人から「最大多数の最大幸福」を求める各人へという功利主義の移行は「明らかに誤った推論」(obvious fallacy)であるとリンゼイは言う<sup>248</sup>。

同時代の批評家レオナルド・ウルフ(Leonard Woolf, 1880-1969)のような人がキリスト教とデモクラシーとは相容れないものであることを論じている例をリンゼイは挙げ<sup>249</sup>、ウルフに見られるそのような見解に対して、グリーンとその学派の人であればそのような判

---

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> グリーンはベンサムやJ.S.ミルなどの功利主義思想に対してドイツ観念論の立場から批判し、その功利主義思想の源泉をヒューム(David Hume, 1711-1776)の懐疑主義に遡って批判した。グリーンは『ヒューム哲学全集』の編者であり、ヒュームの『人間本性論』新版(1874年)に「序論」を書き、そこにおいて「ミルとスペンサーを閉じてカントとヘーゲルを開く」よう勧めている。

<sup>246</sup> A.D. Lindsay, *ibid.*, p.152.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p.151.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p.153.

<sup>249</sup> ほぼ同じ時期の『キリスト教諸教会とデモクラシー』(*The Churches and Democracy*, 1934)においてもリンゼイはレオナルド・ウルフのキリスト教とデモクラシーとは相容れないという見解を紹介している。ウルフによれば、キリスト教諸教会は本質的に反民主的であり、デモクラシーとキリスト教の教義的かつ権威主義的基盤との間には根本的な対立があると言う(*The Churches and Democracy*, p.7)。確かにカトリック教会のデモクラシーに対する長年の否定的な姿勢を考えればこのような両者の間に根本的な対立を見るウルフの否定的な見解は理解できるが、しかしながら、これは1931年の時の見解であり、第二次世界大戦や第二バチカン公会議以降、デモクラシーはカトリック教会も含むキリスト教界において肯定的に受け止められるようになったことはすでに述べたとおりである。

断は大いに誤ったものであると主張し、デモクラシーは人間の平等性に関する宗教的教説に基づくものであることを論じるであろうとリンゼイは言う<sup>250</sup>。リンゼイによれば、功利主義は「本質的に無宗教」であり、功利主義者によるデモクラシー理論は「宗教の重要性を最小化しようとする」理論であるため、グリーンを始めとする理想主義者たちはそのようなデモクラシー理論がいかにも不十分なものであるかを言わざるを得なかったのであった<sup>251</sup>。

リンゼイは「功利主義者たちは立法者の観点から政治を考え、国家がするべきではないことを述べることに大いなる関心を持っている」と指摘する<sup>252</sup>。功利主義者たちはベンサムのような科学的立法者 (scientific legislator) やジェームズ・ミル (James Mill, 1773-1836)<sup>253</sup> のようなインド館公務員などの高みからデモクラシーの問題を捉え、政治を可能な限り「正確な科学」 (an exact science) にすることを欲し、人間本性を「原子的で同質的」 (atomistic and homogeneous) であると常に見なす傾向があった<sup>254</sup>。

それに対して、リンゼイによれば、グリーンなどの理想主義者たちは「真の民主主義者たち」 (real democrats) であり、「一般市民」 (the ordinary citizen) の立場からデモクラシーの問題に取り組んだ<sup>255</sup>。彼らは実践的な事柄から離れて例えば国家などに関して抽象的に考えていたのではなく、市民として政治や社会に関わる中でその国家論を展開したのであった<sup>256</sup>。具体的に言えば、例えばグリーンはカレッジのチューターであり、大学教授であ

---

<sup>250</sup> A.D. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists", pp.152-153.

<sup>251</sup> *Ibid*, p.153.

<sup>252</sup> *Ibid*. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists", p.154.

<sup>253</sup> ジェームズ・ミル (James Mill, 1773-1836) はスコットランドの歴史家、哲学者、経済学者であり、功利主義者として知られる。J.S.ミルの父であり、ベンサムの友人でもあった。

<sup>254</sup> A.D. Lindsay, *Ibid*, pp.155-156.

<sup>255</sup> *Ibid*, p.156.

<sup>256</sup> T.H.グリーンに代表される19世紀のイギリス理想主義の哲学の特徴はその国家論にあったが、そこでは社会と国家との区別が不鮮明であった。特にバーナード・ボザンケ (Bernard Bosanquet, 1848-1923) が国家と社会を同一視しがちであることに対してリンゼイは批判的であった。リンゼイはイギリス理想主義の第三世代に位置づけられることもあるが、この点で第一世代とは異なっていたのである。第4章において論じる点ではあるが、リンゼイにとっては国家と社会との明確な区別がデモクラシーにとって重要なものであった。イギリス理想主義の社会・政治思想に関しては、例えば次のものを参照。David Boucher (ed.by), *The British Idealists* (Cambridge University Press, 1997); David Boucher and Andrew Vincent, *British Idealism and Political Theory* (Edinburgh University Press, 2000)。リンゼイのボザンケ批判に関連して付言すれば、ロンドン大学の政治学者であり英国労働党の理論的指導者でもあったハロルド・ラスキ (Harold Joseph Laski, 1893-1950) もまたボザンケのヘーゲル主義的国家論を批判し、多元的国家論を展開したことはよく知られている。初期ラスキは国家主権の絶対性を批判し、社会における多様なアソシエーショ

ったが、他方において彼はまた「オクスフォード教育委員会」(the Oxford School Board)の委員であり、そして彼自身が住むオクスフォード市の市議会(the Oxford City Council)に立候補して選出された市議員として「一般市民」としての側面も併せ持っていた。グリーンはそうした政治への関わりから一般市民の生き生きとしたあり方の重要性を身をもって知っていたとリンゼイは言う。そしてそれはグリーンのみならず、他の理想主義者たち—例えばグラスゴーではケアドが、そしてロンドンではボザンケーも同じように一般市民として社会参加をしていた<sup>257</sup>。それゆえに、リンゼイの言葉を用いれば、「彼ら[理想主義者たち]はデモクラシーがいかに多くのことを普通の人(the ordinary man)に要求するかということを十分よく知っており、それゆえに快楽主義(Hedonism)がデモクラシーの理論の基盤としてどれほど全く不適切であるかを十分よく知っていたのであった」<sup>258</sup>。社会における人々の生き生きとした政治努力の中には当然にそのインスピレーションを宗教から得ている市民たちも含まれており、そのようなことを考慮すると、「デモクラシーが理解され得る唯一の仕方は一般人(the ordinary people)の一人であることによって」であり、デモクラシーは「トップから、つまり専門の立法者や公務員の立場からは理解されえない」とリンゼイは言うのである<sup>259</sup>。

このようにリンゼイにとってイギリス理想主義の功利主義批判を継承することはデモクラシー思想における宗教的基盤の重要性に対する彼自身の認識を深める一つの契機となったと言えよう。リンゼイによれば、理想主義者たちが感じていたことは、十分な政治理論が構築される以前にまず人間本性に関する適切な概念が論じられる必要があるということであった<sup>260</sup>。そしてその際にグリーンを始めとする理想主義者たちが歴史を遡って注目したのが「近代デモクラシーの真の創設者たち、つまり 17 世紀のピューリタンた

---

ンを国家と並置させようとする多元的国家論を主張したのであった。しかしながら、ラスキは後にこのような立場を捨て、マルクス主義に傾斜して行き、そのような立場からすれば、リンゼイの穏健的な「社会主義」に対しては批判的であった。例えば、1943年3月3日付の『マンチェスター・ガーディアン』(*Manchester Guardian*)紙上において、リンゼイが「所有財産(property)という中心的課題とその関係が引き起こす権力(power)の問題を直視していない」としてラスキはリンゼイを批判している。H.J. Laski, “Modern Democracy” in *Manchester Guardian*, March 3, 1943, p.3 引用は次のものによる。Harry A. Holloway, “A.D. Lindsay and The Problems of Mass Democracy” p.802.

<sup>257</sup> A.D. Lindsay, “T.H.Green and the Idealists”, p.156.

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> それゆえに理想主義者たちはただ単に政治理論だけに関心を持っていたわけではなく、リンゼイによれば、彼らの政治学は人間論を含む「道徳哲学」(moral philosophy)の所産であった。A.D. Lindsay, *ibid.*, p.152.

ち」であったとリンゼイは言うのである<sup>261</sup>。

この点においてリンゼイが17世紀のピューリタンに言及している点は興味深い。既述のように、リンゼイは近代デモクラシーの淵源を17世紀ピューリタニズムの宗教的経験に見出し、それを自身のデモクラシー論の中核に据えているのであるが、彼に先立つ理想主義者たちがすでにデモクラシーの基盤となる人間本性の概念に関する議論において17世紀ピューリタニズムに注目していたとリンゼイは言うのである。このことから考えると、リンゼイが自身のデモクラシー思想を展開する際にピューリタニズムに注目するようになった契機として、彼に先立つ理想主義者たち、特にグリーンからの影響を指摘することが出来るよう。

これまでの日本におけるリンゼイのデモクラシー研究において、リンゼイがピューリタニズムに近代デモクラシーの淵源を見出したことはよく指摘されてきたけれども、リンゼイが何を契機としてピューリタニズムに注目するようになったのかということに関してはほとんど言及されることはなかったと言っていい。しかしながら、例えば先に言及したハリー・ハロウェイは1963年のリンゼイに関する論稿の中で、リンゼイがグリーンのピューリタニズムに基づくデモクラシー思想から決定的な影響を受けているということをすでに指摘していた。オクスフォード大学における「大学エクステンション」と呼ばれる出張講義に関してはすでに述べたが、グリーンは1876年、31歳の時にエディンバラにおいて「イギリス革命についての4つの講義」(*Four Lectures on the English Commonwealth*)<sup>262</sup>を行っていた。ハロウェイはリンゼイがピューリタニズムに関心を向けるようになったのはグリーンの影響であると指摘し、特にこの「イギリス革命についての4つの講義」を参照するように注記している<sup>263</sup>。なるほど確かにリンゼイは25歳頃、ビクトリア大学の助手時代にグリーンの道徳哲学を講義していたからこの時期にグリーン思想を通じてピューリタニズムに関する理解を深めていったことも考えられる。またグリーンがデモクラシー思想とピューリタニズム論を扱った近年のグリーン研究はいかにグリーンがクロムウェルを評価していたかということをも明らかにしているゆえ<sup>264</sup>、リンゼイがクロムウェルを高く評

---

<sup>261</sup> A.D. Lindsay, "T.H.Green and the Idealists", p.152.

<sup>262</sup> Thomas Hill Green (ed.by, R.L. Nettleship), *Works of Thomas Hill Green V3: Miscellanies and Memoir* (Longmans, 1906) pp.277-364 [トマス・ヒル・グリーン (田中浩・佐野正子訳) 『イギリス革命講義—クロムウェルの共和国』未来社、2011年]。

<sup>263</sup> Harry A. Holloway, "A.D. Lindsay and The Problems of Mass Democracy" in *Political Research Quarterly*, vol.16, 1963, p.800.

<sup>264</sup> 例えば次のものを参照。Denys P. Leighton, *The Greenian Moment: T.H.Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain* (Imprint Academic, 2004); Alberto

働したのもおそらくグリーンのカムウェル理解から大きな影響を受けているということも言えるであろう。またグリーンからの影響以外にも、例えば同じイギリス理想主義哲学の伝統に属するD.G.リッチー(David George Ritchie, 1853-1903)の『自然権』(Natural Rights, 1894)からの影響も推測することができる。この点に関しては第5章「デモクラシーの二つの系譜」の第2節において指摘することにした。

以上、リンゼイのデモクラシー思想の問題意識として正しくその宗教的基盤を捉えることについて考察してきたが、それはリンゼイが属する知的伝統、つまりイギリス理想主義による功利主義に対する批判によるところが大きかったということを検討してきた。リンゼイによれば、功利主義は「本質的に無宗教」であり、功利主義者によるデモクラシー理論は「宗教の重要性を最小化しようとする」理論であるため、グリーンを始めとする理想主義者たちはそのような功利主義のデモクラシー理論がいかにも不十分なものであるかを言わざるを得なかったのであった。リンゼイが何度も繰り返して特に強調していることは、デモクラシーにおける人間の平等概念の重要性であり、この人間の平等性という考えは本来的に宗教に基づく考え、より正確にはキリスト教に基づく考え方なのだという主張である。そしてここにリンゼイはデモクラシー思想の宗教的基盤としてのピューリタニズムの意義を強調したのであった。この点に関しては第4章「リンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズム」においてさらに考察して行くことになる。

### 第3節 デモクラシーの全体主義からの擁護—リンゼイのナチズム批判

デモクラシーの宗教的背景ないし宗教的基盤を正當に認識することがリンゼイのデモクラシー思想における問題意識の二つ目の点であるとすれば、最後の三点目には「全体主義」(totalitarianism)からデモクラシーを擁護するという問題意識を挙げることができる。この点は例えばリンゼイが第二次世界大戦中のデモクラシーの危機の中にあって、「英国放送協会」(the British Broadcasting Corporation, BBC)—以下BBC放送と記す—を通じて一般の人々に対してデモクラシーを擁護する意義とその重要性を強く訴えた連続講演放送の中から明白に知ることができる。

リンゼイは1940年5月から6月にかけて、BBC放送において全6回(5月20日、27日、28日、6月10日、17日、24日)にわたって「私はデモクラシーを信じる」(I Believe in



Democracy)という主題で連続放送を行った<sup>265</sup>。この一連の放送の中で、イギリスはなぜデモクラシーを援護するために戦っているのか、そしてデモクラシーの意義とは何かということの人々に向けて分かりやすく語ったのであった。本節ではリンゼイのデモクラシー思想の問題意識としての「全体主義」(totalitarianism)の問題を論じることを意図しているゆえ、『私はデモクラシーを信じる』(*I Believe in Democracy*)と題して刊行されることになった全6回の放送内容のすべてをここで検討することはしない<sup>266</sup>。ここでは特に全体主義に対する批判との関連でリンゼイがデモクラシーについて語っている箇所限定して考察して行くことにしたい。

1940年5月20日に「私はデモクラシーを信じる」と題する第1回目の放送がなされた。リンゼイはその冒頭で、アメリカのウィルソン大統領が第一次世界大戦においてかつて述べた「世界をデモクラシーにとって安全に」(world safe for democracy)するために戦っているのだという言葉は今一度思い起こさねばならないということは何というチャレンジであろうかと語り始めた<sup>267</sup>。リンゼイによれば、「デモクラシーにとって安全」な世界のために戦った結果として、一見すると、第一次世界大戦後に新たなデモクラシーがヨーロッパ中に興ったけれども、しかし第二次世界大戦前には例えばドイツによって新興のデモクラシー国家であるチェコスロバキアが併合されるなど「デモクラシーを公然と蔑み憎む新たな政府が現れてきた」のであった<sup>268</sup>。ここでリンゼイが言及しているドイツ政府は言うまでもなくヒトラー政府のことである。少し年代を遡って言えば、1932年にナチスが第一党になり、1933年にヒトラー内閣が成立し、ナチスの一党独裁に至り、そして1930年代後半以降の国際情勢はナチスの台頭によって大きく揺れ動いていた<sup>269</sup>。スカンジナビア(ノ

---

<sup>265</sup> A.D. Lindsay, *I believe in Democracy: Addresses broadcast in the B.B.C. Empire programme on Mondays from May 20<sup>th</sup> to June 24<sup>th</sup>* (Oxford UP, London, 1940) [永岡薫・山本俊樹・佐野正子訳『わたしはデモクラシーを信じる』(聖学院大学出版会、2001年)。

<sup>266</sup> 二回目以降の放送講演のタイトルと概要は以下のようなものであった。第2回放送(5月20日)「あるデモクラットの信念」(*The Faith of a Democrat*)では宗教的信仰に基づく人間の平等観と、そのような平等観からデモクラシー国家のあり方が示されることが論じられる。第3回放送(6月3日)「デモクラシーに対する現代の挑戦」(*The Modern Challenge to Democracy*)ではデモクラシーの社会的基盤について、特に経済や産業の問題について論じられる。第4回放送(6月10日)「デモクラシーにおけるリーダーシップ」(*Leadership in Democracy*)では民主的なリーダーが生み出されるのは民主的な社会からであることを強調し、また教育の重要性にも言及している。

<sup>267</sup> A.D. Lindsay, *I believe in Democracy*, p.1 (7頁)。

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> この当時のドイツの状況に関しては、例えば、木谷勤・望田幸男(編者)『ドイツ近代

ルウェー、スウェーデン、デンマーク)、オランダ、ベルギーなどに対して攻撃がなされ、それらの国のデモクラシーが脅かされている只中であって、リンゼイは「イギリスとフランスは自国の生存のために戦っているだけではなく、世界における自由の民の生存と安全が引き続き守られるためにも戦っているのである」と論じた<sup>270</sup>。

リンゼイは第一次世界大戦をデモクラシーにとって安全な世界をつくりだすための戦いであったと理解していたのに対して、今次の第二次世界大戦をデモクラシーの存亡を賭した戦いであると強く認識していた<sup>271</sup>。イギリスとフランスは自らの権益を守るために戦っているに過ぎないというヒトラーの両国に対する批判に対して、リンゼイはわれわれは「デモクラシーの魂」(the soul of democracy)を守るために戦っているのだということを明らかにすることが重要であると強く主張する<sup>272</sup>。「デモクラシーの中には無限に守り戦いぬくに値する何かがあり」、それは「二つの事柄の中に明らかに示されている」とリンゼイは言う<sup>273</sup>。リンゼイが言う二つの事柄とは何であろうか。リンゼイは、デモクラシーの中には戦うに値する何かがあると第一の根拠として、イギリス国内において労働党、保守党、自由党の各党はこの第二次世界大戦に対する見解の部分的な相違はあるものの、自国に対する攻撃に抗するべきであるという点においては三党が一致しているという事実を挙げる。各党の見解の相違こそがむしろデモクラシーを可能ならしめ価値あらしめる要素であって、逆説的ではあるが、そのようなあるべき相違ゆえにデモクラシーを擁護するという点においてイギリス国内は一致団結できているという事実を第一の根拠として挙げている<sup>274</sup>。

リンゼイが挙げる第二の根拠は、デモクラシーを擁護するための闘いに参戦していない中立諸国も参戦しない理由が何であれ、「ヒトラー主義」(Hitlerism)の勝利は世界にとってと同じく中立諸国のデモクラシーにとっても「災難」(evil day)であり、もしも全体主義がデモクラシーに取って代わってしまうならば、われわれはかけがえのないものを失ってしまうという大義を中立諸国とも共有しているという事実である<sup>275</sup>。

リンゼイは「われわれはデモクラシーの中にどんな犠牲を払ってでも守るに値する何かを有していることを直感的に感じている」と述べ、デモクラシーは死に値するほど価値あ

---

史—18世紀から現代まで—』(ミネルヴァ書房、1992年)参照。

<sup>270</sup> A.D. Lindsay, *op.cit.*, p.1 (8頁)。

<sup>271</sup> *Ibid.*, pp.1-2 (8頁。)

<sup>272</sup> *Ibid.*, p.3 (10頁)。

<sup>273</sup> *Ibid.*, p.4 (10頁)。

<sup>274</sup> *Ibid.*, p.4 (10-11頁)。

<sup>275</sup> *Ibid.*

るものであると言う<sup>276</sup>。さらには「われわれは若者たちにデモクラシーのために死すことを求めている。例えば若者のような人々が喜んで死を賭して戦う雄々しい大儀をわれわれの間で明らかにしなければならない」と言う<sup>277</sup>。そして人々は全体主義における強制下よりも、自由によるひらめきの下でより偉大なことをするのだと信じるがゆえに、「デモクラシーは雄々しい信念（信仰）である」(democracy is a heroic faith)とリンゼイは言う<sup>278</sup>。

6月17日の第5回目の「危機におけるデモクラシー」と題した放送の時には状況はさらに緊迫したものとなっており、この放送講演の中で、キリスト教の本質に照らしてデモクラシーを死を賭してでも擁護する必要性があることを以下のように訴えている。

「デモクラシーは本来キリスト教信仰に依っているように思えると私が言ったことを覚えておられるかもしれない。しかしキリスト教という宗教の本質(the essence of the Christian religion)は生きるために死すこと、つまり自分の命を救いたいと思うものはそれを失うが、命を失うものはそれを救うということではないだろうか。もしデモクラシーがその命を救うべきであるならば、デモクラシーは大義のためにその命を与える用意をしなければならないのである」<sup>279</sup>。

リンゼイはこのようにデモクラシーへの確固たる「信念（信仰）」(faith)を聖書の言葉を用いつつ強調し、それに対して命を賭して死すことも辞さない覚悟をBBC放送を通じてイギリス国民に説いたのであった。ドルシラ・スコットによれば、リンゼイは戦争という考えを嫌ったが、国々の間で「法の支配」(rule of law)を守るためには戦争も時としてやむを得ないと考えていた<sup>280</sup>。ファシズムとデモクラシーとの戦いという世界的構図の中、イギリスもまた鬼気迫る全体主義の脅威の下にあったという時代状況の中でリンゼイはデモクラシーを擁護すべくBBC放送で語り続けたのであったが、リンゼイがこの放送講演の中でデモクラシーと全体主義をどのように捉えているのかということリンゼイの言葉に即しながらを引き続きさらに見て行くことにしたい。

ヒトラーの「国家社会主義」(National Socialism)はドイツ社会のあらゆる階級を同水準

---

<sup>276</sup> *Ibid*, pp.4-5 (11-12 頁)。

<sup>277</sup> *Ibid*, p.5 (12 頁)。

<sup>278</sup> *Ibid*, p.5 (12 頁)。

<sup>279</sup> *Ibid*, p.42 (49 頁)。

<sup>280</sup> Drusilla Scott, *A.D. Lindsay*, p.77.

化し、ドイツ国民を以前よりも平等にしたのだとヒトラー自らが主張するけれども、ドイツ人が属国民扱いをする人々やユダヤ人に対しては公然と彼らの平等を否定しているとリンゼイは批判を込めて指摘する<sup>281</sup>。そのような「国家社会主義」がデモクラシーと根本的に相容れないのは、リンゼイによれば、それが「全体主義」であるからである<sup>282</sup>。リンゼイはその全体主義の特徴を以下のように述べる。

「その[全体主義の]特徴は、それが社会における力と権威(power and authority)のすべてを政府の手中に集め、政府の意志に異議を唱える可能性のある共同体の存在を決して認めず、野党の存在を認めないばかりか、自立した労働組合、自由教会、自由な学校、自立した協同組合運動、自立した青年組織、自由な出版、政府に対する組織的批判の機会、そして自治的な討議の機会を認めないということである」<sup>283</sup>。

上記のような全体主義の特徴は「デモクラシーと全く対立している」とリンゼイは言う。なぜならリンゼイはデモクラシーの根本原理を次のように捉えているからである。

「デモクラシーの根本原理(the fundamental principle of democracy)は、ある種の統治機構(machinery of government)が他の統治機構よりも良いものであるということではなく、あらゆる政府の目標と目的をして自由を増し加え、社会における男女の自由で自発的な活動のすべてを助長し保護することであるべきということである」<sup>284</sup>。

リンゼイによれば、デモクラシーとは、いかに「政府」(government)あるいは「国家」(state)が構成されるべきなのか、また政府の権力は誰の手にあるべきなのかといった問題に関する「立憲理論」(constitutional theory)に単にとどまるものではない<sup>285</sup>。つまりデモクラシーは「成人選挙権」(adult suffrage)や「国会」(parliament)や「議会」(congress)に関する諸問題のみに単に還元され得るものではないのである。「デモクラシーは社会の理論

---

<sup>281</sup> A.D. Lindsay, *I believe in Democracy*, p.6 (13 頁)。

<sup>282</sup> *Ibid*, p.7 (13-14 頁)。

<sup>283</sup> *Ibid*, p.7 (14 頁)。

<sup>284</sup> *Ibid*, pp.5-6 (12 頁)。

<sup>285</sup> *Ibid*, p.8, 10 (14, 17 頁)。

である」(Democracy is a theory of society)ともリンゼイは言う。「自由で民主的な社会という[デモクラシーの]理想は、自由なボランティア・アソシエーション—教会、労働組合、大学、そしてあらゆる種類のアソシエーションなど—の存在を要求する」<sup>286</sup>のであるが、「国家は社会を吸収するために存在するのではなく、社会に仕えるために存在するということ」、このことが「[デモクラシーの]最も本質的な信念(信仰)」であるとリンゼイは論じるのである<sup>287</sup>。

「デモクラシーは社会の理論」でもあるとリンゼイは言うのであるが、翌週の5月27日になされた第二回目の「一人のデモクラットの信仰」(The Faith of a Democrat)と題する放送講演の冒頭においても、この点に関して次のように述べている。

「それ[デモクラシー]は全体主義と根本的に対立している。なぜなら、全体主義は国家をそれ自体、目的と見なすからである。[それとは対照的に]デモクラシーは国家を民主的な社会に仕える道具に過ぎないと見なすのである。したがってこの見解にたつと、デモクラシーは社会の理論なのである」<sup>288</sup>。

「デモクラシーは国家を民主的な社会に仕える道具に過ぎないと見なす」このようなリンゼイの「デモクラシーへの信念(信仰)」がリンゼイをしてデモクラシーと全体主義とを全く対照的なものとして強調せしめ、BBC放送を通じて「デモクラシーの理想」(the democratic ideal)を人々に強く訴えさせるに至ったのであった。

以上、1940年にリンゼイが行ったBBC放送講演を概観してきたが、デモクラシーと全体主義を対義的に捉える見方をリンゼイがその後も一貫して持ち続けていることは、例えばウッドハウス編集の先の『ピューリタニズムと自由』の1950年に刊行された第二版の追記から知ることができる。やや長くなるが引用したい。

「本書[『ピューリタニズムと自由』]は西欧デモクラシーの初期理念を研究することを望むすべての人々のための標準的なテキストとなった。東欧においてデモクラシーへのまったく新たな考え方が起こりそれが広がりを見せて以来、この研究はいまや新たな重要性を負うものとなった。東欧のいわゆる人民デモクラシー(people's

---

<sup>286</sup> *Ibid*, p.8 (15 頁)。

<sup>287</sup> *Ibid*, p.8 (15 頁)。

<sup>288</sup> *Ibid*, p.10 (17 頁)。

democracy)とはまったく区別される西欧デモクラシーの際立った諸特徴は、わたしが知るいかなる他の方法以上に、本書の研究によって理解することができる。ウッドハウス教授の序論と彼がここに公刊した諸文書は、西欧デモクラシーと自由との根本的なつながりを示し、デモクラシーはいかなる類の全体主義とも対立するものであることを示している。本書の研究は最初に刊行された時よりもさらに重要なものとなっているのである」<sup>289</sup>。

上記引用から明らかなように、リンゼイは自身が擁護しようとする西欧デモクラシーとそれに相対峙するものとしての「人民デモクラシー」(people's democracy)に言及し、デモクラシーと全体主義との二項対立を明確化している。「デモクラシー」という語を共有する「人民デモクラシー」ではあるが、そこではリンゼイがデモクラシーにとって重要と見なす真の野党の存在は否定され、「討議」(discussion)の自由もまた抑制あるいは制限されたものになってしまうのである。

以上のように、全体主義からデモクラシーを擁護すること、ナチズムに典型である全体主義国家から法治国家を守ること、これがリンゼイのデモクラシー思想における三つ目のそして最も大きな問題意識であり、時代背景であった。

本章でこれまで行ってきた考察を要約して言えば次のようになるであろう。1879年に生まれ、1952年に亡くなるリンゼイの生涯の間に、二つの世界大戦があり、特に第二次世界大戦時にはデモクラシーを援護する論陣を張ることで政治思想的にもナチスの全体主義と闘った背景があった。また経済的な時代背景としては、1929年の世界恐慌時には英国も失業問題や労働問題がさらに深刻化し、国家がどのような役割を果たすべきなのかという問題意識の下、リンゼイは社会主義思想や社会経済問題に取り組んだのであった。リンゼイはまた政治社会の形成に実際に参与するイギリス理想主義の知的伝統を継承し、特に功利主義批判の継承を通じてデモクラシーの基礎である宗教的基盤に基づく人間本性論を深く洞察した。そしてそれらの諸要素はリンゼイが近代デモクラシーを論じるにあたってピューリタニズムに注目するようになった諸契機でもあった。リンゼイのデモクラシー思想のこのような文脈ないし背景を念頭に置きつつ、次章以降さらにリンゼイのデモクラシー思想を検討して行くことにしたい。

---

<sup>289</sup> Woodhouse, *op.cit.*, p.3.

### 第3章 近代国家の形成過程—近代デモクラシー国家へ

前章においてわれわれはリンゼイのデモクラシー思想の背景について検討し、リンゼイが近代デモクラシーとの関連でなぜピューリタニズムに注目するようになったのかということに関しても考察した。次章においては17世紀イングランドのピューリタニズムが「近代デモクラシー国家」(modern democratic state)の形成に果たした役割と意義についてリンゼイのデモクラシー思想を検討しつつ明らかにしていくが、本章は次章への橋渡しとして「近代国家」(modern state)の形成過程について論じることにしたい。

リンゼイは主著『近代デモクラシー国家』(*The Modern Democratic State*)の第2章「西洋文明の遺産」(*The Heritage of Western Civilization*)を次のように書き始めている。それは近代国家から近代デモクラシー国家への形成過程を論じる本章にとって極めて重要な要点を含んでいる個所であるため、少し長くなるが引用したい。

「近代国家(the modern state)—近代デモクラシー国家(the modern democratic state)はその発展—は16-17世紀の国家の世俗化(the secularization of the state)に伴って生じた。その世俗化は近代国家が特にその当時に中世国家の最も根本的ないくつかの作用理想(operative ideals)に対して背を向けていたことを意味した。主権原理(the doctrine of sovereignty)—近代国家の特有の原理—は国家は法に基礎を置くという中世の見解を否定した。それは全体主義的原理である。中世国家は多元的であった。われわれが見るように、近代デモクラシー国家はいくつかの点で中世的なるものに戻ったのであり、立憲(憲法)主義(constitutionalism)と多元主義(pluralism)に戻ったのであった。17世紀の近代国家が拒否した西洋文明の遺産のこれら諸要素を近代デモクラシー国家は新たな形で復元したのであった。それゆえ、もしわれわれがこの点で最も重要である西洋文明の遺産のこれら諸要素を簡潔に考察するならば、近代デモクラシー国家の理解に役立つであろう」<sup>290</sup>。

このように述べた後、西洋文明の遺産を作り上げたのは「ギリシャ・ローマ文明」と「キリスト教」であると続けて述べ、それらがどのような貢献を果たしたのかをリンゼイは通時的

---

<sup>290</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Oxford University Press, 1943) p.52 (77頁)。

に論じて行く。

さて上記の引用にはいくつかの重要な事柄が凝縮して述べられており、本章においてそれらを検討していくが、引用からまず明らかなことは、リンゼイが「近代国家」(modern state)と「近代デモクラシー国家」(modern democratic state)とを明確に区別していることであり、16-17世紀における「国家の世俗化」によって中世国家から移行した「近代国家」がその特有の原理である「主権原理」によって国家は法に基礎を置くという中世の国家観を否定したのに対して、「近代デモクラシー国家」は「立憲（憲法）主義」や「多元主義」などの要素を再び再構築したと指摘していることである。そして本章の結論を先取りして言えば、リンゼイはその再構築の決定的な契機を宗教改革に始まるプロテスタンティズムに、とりわけピューリタニズムに見ているのである。

われわれは本章において、ギリシャ・ローマの法思想やキリスト教は政治に対してどのような寄与をなしたのか、「近代国家」とは区別される「近代デモクラシー国家」と何か、そもそも「近代国家」とは何か、そして「16-17世紀の国家の世俗化」とは具体的に何を意味しているのだろうかといった問い、またリンゼイにおける「近代」観などを問いつつ、近代国家の歴史的な形成過程を考察して行くことにしたい。しかしリンゼイの所説を考察する前に、上記の引用の中にある「作用理想」(operative ideals)という概念について述べておく必要がある。なぜならそれはリンゼイがデモクラシーを論じるその方法論に関わる問題でもあるからである。

## 第1節 政治理論と「作用理想」

『近代デモクラシー国家』(*the Modern Democratic State*)という題名が端的に示しているように、この主著の中でリンゼイは「デモクラシー」という「抽象的一般概念」(abstract universal)を論じるよりもむしろ「近代デモクラシー国家」という「歴史的類型」(historical type)を論じることによってデモクラシーの本質を明らかにして行くという方法論をとる。デモクラシーの「理想」(ideal)についてただ抽象的、概念的に論じるのではなく、歴史を通じて人々が抱いてきた諸理想が現実の国家形態の中にどのように作用してきたのかということに注目するのである。歴史における多様な国家の存在はそれぞれの時代の人々が心に抱いていた理想によって支えられていたのであり、リンゼイによれば、「政治理論」(political theory)の第一の務めはこの「作用理想」(operative ideals)について考察することである<sup>291</sup>。

---

<sup>291</sup> *Ibid*, pp.1, 27-51.



以下、リンゼイが用いる「作用理想」というテクニカル・タームを念頭に置きつつ、西洋文明の遺産が近代国家の形成過程においてどのような政治的貢献を果たしたのかということについて概観していきたい。

## 第2節 ギリシャ・ローマの法思想の貢献

リンゼイによれば、政治に対する「ギリシャ・ローマ文明」(Graeco-Roman civilization)の主要な貢献は「政府は法に従わなければならないという信条」を意味する「立憲(憲法)主義」(constitutionalism)であり、それは政府によって制定される法は「より普遍的な優越した法に依存し、それに制約されるべきである」という考えを含むものであった<sup>292</sup>。リンゼイはこのような法思想の展開に果たしたギリシャの貢献とローマの貢献を順に論じていく。

### <ギリシャの貢献>

リンゼイによれば、ギリシャの法思想は古くは例えば歴史家ヘロドトス(Herodotus, BC485 頃～BC420 頃)の歴史叙述に見出すことができる<sup>293</sup>。リンゼイはヘロドトスの『歴史』(全9巻)の第3巻の叙述の中から「法の前での平等」(equality before the law)という考え方が述べられている個所を引用した後、次のように論じている。「すべての者が法の前には平等であるということ、また政務官(magistrates)は自らの行為に対して責任を負わなければならないということがデモクラシーに関して特記されるべき事柄としてヘロドトスによってここに明言されている」<sup>294</sup>。このようにリンゼイはデモクラシーとの関連で紀元前5世紀のヘロドトスの歴史叙述の中に見出される「法の前での平等」という法思想に遡る。しかしながら、リンゼイは『近代デモクラシー国家』以外の著作の中でこの点に関して論じてはおらず、「平等」(equality)に関する他の議論の中でもヘロドトスの意義について述べることはない。それゆえ、リンゼイはヘロドトスの歴史叙述の中に「法の前での平等」が明言されていると『近代デモクラシー国家』において指摘してはいるものの、ヘロドト

---

<sup>292</sup> *Ibid*, p.52 (86 頁)。

<sup>293</sup> リンゼイはベイリオルのフェローとなった最初の頃に「ギリシャ史」(Greek History)の講義を担当していた。しかし、スコットによれば、リンゼイは歴史の講義が性分に合わず、ヘロドトスの講義に関して、妹スーザンの夫で歴史家のモーリス・ポウィック(Maurice Powicke)への手紙の中で次のように述べている。「退屈なままのヘロドトスに関する講義に未だ苦闘しています」。Drusilla Scott, *op.cit.*, p.51

<sup>294</sup> A.D.Lindsay, *op.cit.*, p.53 (78 頁)。

ス自体に対して高い評価を与えているわけでは決してない。

ヘロドトスの1世紀後にはアリストテレス(Aristotle, BC384~BC322)が紀元前4世紀のアテネ(Athens)の「極端なデモクラシー」(the extreme democracy)について考究し、「法に制約されないデモクラシー」(a democracy which is above law)があり得ると考え、まさにそれゆえにアリストテレスはそのようなデモクラシーを極端で逸脱した類型と見なしたのであったとリンゼイは指摘する<sup>295</sup>。

リンゼイによれば、ギリシャの貢献でさらに重要なのは「公民」(citizenship)の概念であり、この概念はアリストテレスがデモクラシーと自由を関連付けて例証した概念であった<sup>296</sup>。アリストテレスは都市国家ポリスの本質を定義しようとする際に、ポリスを公民(citizens)から構成されるものとし、公民としての人間の考察からポリスの本質を導き出す<sup>297</sup>。アリストテレスにとって公民とは政治活動を共に分かち者のことであり、その政治活動に特有なことは「共通生活」(the common life)を自覚的に導き統治することであった。そこでは公民は交互に治者となりまた被治者となるのであるが、都市国家内の奴隷や居住外国人は公民という範疇からは除外されていた<sup>298</sup>。アリストテレスは彼らを公民とは見なさない。公民とは「生まれながらの自由人」を意味していた。「生まれながらの自由人」たる公民によって都市国家ポリスは形成され、公民とはポリスに「帰属する」(belong)者であった。アリストテレスの「公民」概念に含まれる「出生」に基づく帰属性という考え方は国家の成員の問題と関連してくるものであり、リンゼイはこのような点にギリシャの貢献を見たのであった<sup>299</sup>。

### <ローマの貢献>

リンゼイによれば、初期ローマは多くのギリシャ都市国家よりも非民主的であり、政務官(magistrates)に多くの権力が与えられていたけれども、しかしながらローマ人民によつ

---

<sup>295</sup> *Ibid*, p.53 (78-79 頁)。周知のように、アリストテレスは「君主政」(monarchy)、「貴族政」(aristocracy)、「民主政」(democracy)という三つの政治形態のうち、「デモクラシーが最悪の国政」と考えていた。しかし、君主政が「専制政治」(tyranny)に、あるいは貴族政が「寡頭政」(oligarchy)に墮する場合は「民主政」(democracy)は「三つの悪い国政の中では最善」と考えた。

<sup>296</sup> *Ibid*, p.55 (81 頁)。

<sup>297</sup> *Ibid*。

<sup>298</sup> *Ibid*。

<sup>299</sup> *Ibid*, pp.55-56 (81-82 頁)。

て承認された法のみが厳密には唯一の法であると考えられていた<sup>300</sup>。ローマ帝国の後期の時代でさえ原理上は全体としてのローマ人民が唯一の真の法の源泉であるという考えが保持されていた。しかし実際にはローマ皇帝の命令が法として扱われ、「皇帝の意思が法の本質を持つ」とされた<sup>301</sup>。そしてそのことは皇帝にそのような力を人々が「委託」(delegate)したのであると理論的には正当化された。そして続けてリンゼイは次のように指摘する。

「ともかくも、「人民主権」(popular sovereignty)というこのローマの概念が実際には非現実のものとなっていたが、ローマ法(Roman Law)の中にその概念が存在していたという事実はその後の時代にデモクラシーという考えを生かし続ける際に大きな影響を及ぼしたのであった」<sup>302</sup>。

リンゼイはこのようにローマ法における「人民主権」の考えが後のデモクラシー思想に影響を及ぼしたことを指摘するのである。

またローマの貢献としてリンゼイは「立憲主義へのローマの最も重要な貢献は自然法(the law of nature)に関するローマのドクトリンにあった」<sup>303</sup>と指摘している。そして自然法に関して論じるに際して、自然法と密接に関連する「万民法」(jus gentium)についてまず以下のように論じている。

紀元前2世紀頃、「市民法」(jus Civile)はローマ市民に共通して適用されるものであったが、商業都市においてはローマ市民とは異なる法を持っていた外国人とも共通の規則が必要とされるようになった。そして裁判を担当する「法務官」(praetor)がすべての人々に共通するそして従うべき法の体系を徐々に組み立てた。これが「万民法」(jus gentium)と呼ばれるものである<sup>304</sup>。リンゼイによれば、「万民法」という「共通法」(common law)は「法」(jus)であり「法律」(lex)ではなかった。これが意味することは、正しい行いに関する共通した諸原則はすでに存在しているのであり、法務官たちがそれら諸原則を作り出したのではなく、法務官たちはそれらを布告し精緻化したに過ぎなかった。そしてリンゼイによれば、あらゆる人々に適用される「万民法」の考え方は「自然法」(natural law)によって強

---

<sup>300</sup> *Ibid*, p.56 (82-83 頁)。

<sup>301</sup> *Ibid*.

<sup>302</sup> *Ibid*, p.56 (83 頁)。

<sup>303</sup> *Ibid*.

<sup>304</sup> *Ibid*, p.57 (83 頁)。

められた<sup>305</sup>。具体的に言えば、自然法の内容は「ストア派」(the Stoics)と共に始まり、ストア派の哲学者たちは「人間の生来的平等」(the natural equality of mankind)という教説を最初に説いたわけであるが、これはプラトン(Plato, BC427~BC347)にもアリストテレスにもなかった考えであったとリンゼイは言う<sup>306</sup>。人種や文化や身分などのあらゆる差異にもかかわらず、すべての人間の中には「神的理性のひらめき」(a spark of the divine reason)があり、人間は自身の内にあるこの「理性」の助けによって道德生活の根本原理、つまり生来的な正しさの諸原理を理解することが出来るとされた。そしてこのようなストア派の自然法思想によってすべての人に共通し、すべての人が従うべきという万民法は哲学的に基礎づけられたのであった<sup>307</sup>。リンゼイは言う。「詳細な万民法の存在は自然法において純理論的に述べられている理想の具体的存在を確認した。自然法の理想の源が万民法の経験的事実に権威を与えたのであった」と<sup>308</sup>。

リンゼイによれば、その後に自然法思想は西洋政治思想に大きな影響を持つことになったのであるが、次のようなパウロの言葉もまた自然法思想に対してキリスト教的な権威付けを与えることとなった。

「律法を持たない異邦人が、自然のままに、律法の命じる事を行うなら、たとえ律法を持たなくても、彼らにとっては自分自身が律法なのである。彼らは律法の要求がその心にしるされていることを現し、そのことを彼らの良心も共にあかしをして、その判断が互いにあるいは訴え、あるいは弁明しあうのである」(ローマの信徒への手紙 2 章 14-15 節)。

このようなパウロの言葉が自然法思想にキリスト教的権威付けを加えることとなったと論じるリンゼイであるが、ではキリスト教の西洋政治思想に対する貢献とはどのようなものであったとリンゼイは理解しているのだろうか。次節ではさらにこの点に関して見て行くことにしたい。

### 第 3 節 キリスト教の貢献

---

<sup>305</sup> *Ibid*, p.57 (84 頁)。

<sup>306</sup> *Ibid*.

<sup>307</sup> *Ibid*, pp.57-58 (83-84 頁)。

<sup>308</sup> *Ibid*, p.58 (85 頁)。

リンゼイは「われわれの共通の政治的遺産に対するキリスト教の貢献は広範囲であり重要なものである」<sup>309</sup>と述べ、ギリシャ・ローマの貢献に引き続いて、次にキリスト教の貢献について論じて行く。

まず第一に、キリスト教の貢献としてリンゼイはキリスト教の平等観を挙げる。リンゼイによれば、上述したストア派の人間平等の教説はキリスト教によってさらに深められ、すべての人が一つなる神の子供であり、各人それぞれ固有の賜物の差異にもかかわらず、神との関係において万人は本質的に等しい者であることをキリスト教は説いたのであった<sup>310</sup>。そしてこのようなキリスト教の人間平等観は様々な仕方で次第にローマ法に影響を及ぼしていった<sup>311</sup>。しかしながら、具体的にどのような影響をどのようにローマ法に及ぼしたのかということの詳細に関してはリンゼイは残念ながら論じてはいない。ここでリンゼイがより重要視するのは、キリスト教が当時の政治社会とは異なる価値観をもって教会を形成していったという事実であり、政治社会における平等よりも教会における平等はより真実なものであったという点を挙げている<sup>312</sup>。リンゼイは教会の存在の意義に関してさらに次のように言っている。

「教会の存在と威信は社会が全体主義や全権を有する国家となることを妨げ、国家に立ち向かいうる組織を社会内に維持することによって自由が保持され得る唯一の仕方で教会の存在と威信が自由を保持したということはおそらく等しく重要であった」<sup>313</sup>。

ここでキリスト教の平等観ということから教会と国家の関係にリンゼイの論点は移行していく。中世における教会と国家の関係に関してリンゼイは次のように言う。「中世における教会と国家の関係の歴史は[教会と国家の]どちらか側かに揺れ動く命運を伴った長きにわたる論争の歴史である」<sup>314</sup>。しかしながら、「世俗権力」(the secular power)と「教皇権」(the Papacy)との争いは長く激しいものであったとはいえ、それは境界争いにすぎなかった

---

<sup>309</sup> *Ibid*, p.58 (86 頁)。

<sup>310</sup> *Ibid*, p.59 (86 頁)。

<sup>311</sup> *Ibid*.

<sup>312</sup> *Ibid*.

<sup>313</sup> *Ibid*.

<sup>314</sup> *Ibid*.

315。「どちらの側も二つの領域、つまり教会に特有の領域と国家に特有の領域の二つの領域があるということは否定しなかった」とリンゼイは言う<sup>316</sup>。

第二に、キリスト教の貢献として、リンゼイは「福音書の中に示されている政府に関する新たな概念」(the new conception of government proclaimed in the Gospels)を挙げ、イエスの次の言葉を引用している。

「あなたがたも知っているように、異邦人の間では支配者たちが民を支配し、偉い人たちが権力を振るっている。しかし、あなたがたの間では、そうであってはならない。あなたがたの中で偉くなりたい者は、皆に仕える者になり、いちばん上になりたい者は、皆の僕になりなさい」(マタイによる福音書 20 章 25～27 節)。

この聖書箇所からの引用の後、リンゼイは次のように言う。「権力の権利と権威(the rights and authority of power)は共同体に対するその奉仕にのみ由来し得るのである」<sup>317</sup>。リンゼイはこれ以上のことをここで論じてはいないため、当然ながら説明不足の感は否めないものの、福音書の中で示されている「仕える者」という点に政府に関する新たな概念としてのキリスト教の貢献を見ているのである。

第三に、キリスト教の貢献としてリンゼイは「道徳的理想」(moral ideal)に関するキリスト教の教説を挙げ、次のように述べている。

「西洋政治思想へのキリスト教のあらゆる貢献のうちで最も重要なのはおそらく道徳的理想の完全性(the perfection of the moral ideal)に関するキリスト教の教説と、既存の社会規範の不完全性と不十分さ(imperfection and inadequacy of any existing social standard)に関するその教説とであった」<sup>318</sup>。

ここでリンゼイは「道徳理想の完全性」と「社会規範の不完全性」について言及しているが、これらに関するキリスト教の教説が西洋政治思想に対するキリスト教の最も重要な貢献であるとはどういう意味なのだろうか。リンゼイはマタイによる福音書 5 章 48 節の「あ

---

<sup>315</sup> *Ibid*, p.60 (87 頁)。

<sup>316</sup> *Ibid*.

<sup>317</sup> *Ibid*, pp.60-61 (88 頁)。

<sup>318</sup> *Ibid*, p.61 (88 頁)。

あなたがたの天の父が完全であられるように、あなたがたも完全な者となりなさい」という「山上の説教」におけるイエスの言葉を引用し、このイエスの「命令」(injunction)は「どのような歴史上の道德規範(historical moral standard)も最終的なものではありえないということの意味している」と述べている<sup>319</sup>。リンゼイによれば、共同体における合意された道德規準がその共同体の唯一の基盤となることはあり得るけれども、しかしながらそれは最終的なものではなく、個々のキリスト者にとって「完全性へのチャレンジ」(the challenge to perfection)は残っているという。そして続けて次のように論じる。

「このことは、社会の法や道德規範の中に表れているような平均的に受容された社会規範とより完全な規範の要請との間には絶えず区別が、そして緊張さえあるに違いないということの意味している。完全へのチャレンジが人々が従う平均的な規範を変化させるとき、社会規範と社会規則は変化するだろう。しかし、キリスト者の挑戦は完全へのそれであるため、二つの道德性の区別は残るのである」<sup>320</sup>。

この「二つの道德性」(two moralities)の関係は中世と宗教改革以降とは異なって捉えられ、宗教改革以降の二つの道德性に関する考え方が近代デモクラシーにとって非常に重要な点になることをリンゼイは次のように指摘している。

「トレルチが指摘しているように、二つの社会および二つの倫理性の関係をめぐる中世的解決法は近代デモクラシーに強い影響を及ぼしたピューリタンの解決法とは非常に異なっていた。中世思想はその解決を大部分、世俗生活と宗教的生活の区別の中に見出していた。中世思想は啓示の助けを借りずに人間理性によって理解できる自然倫理と、恩寵と完全の倫理とを区別した。後者は特別な宗教生活の中で生き生きとあり得るものであった。……二つの倫理性の間の緊張が政治に持ち込まれ、近代デモクラシーの問題が鋭い形で提起されたのは、世俗生活と宗教的生活との区別が宗教改革において先鋭的に放棄されたためであった」<sup>321</sup>。

リンゼイが上記の引用において明示しているように、中世では一部の人たちのみが完全

---

<sup>319</sup> *Ibid*, p.61 (89 頁)。

<sup>320</sup> *Ibid*。

<sup>321</sup> *Ibid*, p.62 (89-90 頁)。

性という特別な生活に生きることへと招かれ、そうするためにこの世を離れ、修道院に入り、宗教的秩序に加わることができると考えられていた。これはいわゆる「自然と恩寵」(nature and grace)の二重道徳であったが、後述するように、宗教改革以降のプロテスタンティズム、とりわけピューリタニズムにおいてこのような区別は破棄され、近代デモクラシーの問題が提起されることになったのである。

以上、『近代デモクラシー国家』第二章「西ヨーロッパ文明の遺産」における「キリスト教の貢献」の節を見てきた。リンゼイは第二章を終えるにあたって中世政治思想の碩学であるアレクサンダー・ダントレーヴ(Alexander Passerin D'entreves, 1902-1985)の『政治思想への中世への貢献』(*Medieval Contribution to Political Thought*, 1939)を引用している。それは中世思想の特徴に関する箇所である。やや長いがリンゼイがダントレーヴから引用しているその箇所を以下引用しておきたい。

「権威はその起源、その形態、その情勢がどうであれ、決して単なる人間的なものではなく、またそうではありえない要素をそれ自身のうちにもっているという理念。したがって、権力の行使は権利よりもむしろ義務の源泉であって、服従は人間に対してよりもむしろ諸原理に対するものであるという観念。政治的支配を正当化し、これに「神的な」性格を付与することのできる唯一のものは、正義の神的な秩序[を実現すること]に対する寄与であるという観念。こうした[諸理念よりなる]諸原理こそ、中世思想家たちがキリスト教的経験のそもそもの源泉から導き出したものであり、現在にいたるまでキリスト教政治思想の顕著な標識となっているものである。そしてこれら原理はもしキリスト教が建設的な政治行動のいっさいの希望を捨て去ったり、あるがままの権力を受動的に受け入れることの中に逃避したりするのでなければ、そのような標識であり続けなければならぬものである」<sup>322</sup>。

---

<sup>322</sup> *Ibid*, pp.62-63 (90 頁)。リンゼイが引用している原著とその頁数は以下のとおりである。ここでの訳文は以下の邦訳書を用いた。Alexander Passerin D'entreves, *Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker* (New York: The Humanities Press, 1939) p.10 [ダントレーヴ (友岡敏明・柴田平三郎訳)『政治思想への中世への貢献』(未来社、1979年)、27-28頁]。本書はダントレーヴが1938年にオクスフォード大学で行った講演であり、その中でダントレーヴはトマス・アクィナス(Thomas Aquinas, , 1225-1274)、パドヴァのマルシリウス(Marsilius of Padua, 1275/80/90-1342/43)、そしてリチャード・フッカー(Richard Hooker, 1554-1600)について詳述している。ダントレーヴはベイリオル・カレッジで数年間を過ごし、そこでのリンゼイ



#### 第4節 中世国家から近代国家へ

われわれはこれまで『近代デモクラシー国家』の第2章「西洋文明の遺産」を見てきたが、近代国家の形成過程をさらに明らかにしていくために、本節では次に第3章の「国家の世俗化」(The Secularization of the State)を検討していきたい。

リンゼイによれば、「中世国家」(the medieval state)は自らを「キリスト教世界」(Christendom)の一部であると考えていた<sup>323</sup>。そしてこのことは二つのことを意味している。一つは、中世国家は「より大きな統一体」(a larger unity)の一部であると考えたということ、もう一つは、この統一体と実際にはあらゆる政治機関が自らを「道徳法」(moral law)に従属するものと考えていたということである<sup>324</sup>。中世国家がキリスト教世界の一部であるということは、別言すれば、「国家を超える道徳の至高性(the supremacy of morality over the state)を承認することを意味した」<sup>325</sup>。先にローマの貢献の箇所でも自然法思想について述べたが、リンゼイによれば、中世の理論は「統治」(government)と「法」(law)の関連を説明するために自然法概念を用いた<sup>326</sup>。「主権」(sovereignty)は「実定法」(positive law)の上であり、「自然法」の下にあるとされた。実定法が法的に有効であるとするなら実定法が遵守すべき規範であり基準となるものが自然法であった。王の権威は自然法に具現された権威に由来すると考えられたのであった<sup>327</sup>。国家は「道徳法」(moral law)、言い換えれば「自然法」に従属するものと考えられ、統治者による実定法は自然法に制約された<sup>328</sup>。リンゼイは言う。

「真の中世の立場は神の道徳的権威は道徳法の権威という観点から言い表されていると考えた。君主の権威であれ、教皇の権威であれ、個人の権威(personal authority)は自然法に、つまりすべての者を結びつける根本的な道徳法に必然的に

---

イとの討論において多くの刺激を受けたということが、この著の序文の中でリンゼイへの感謝の意とともに記されている。リンゼイもまたこのようにダントレーヴからの長い引用をしていることから彼の学識を高く評価していることが伺い知れる。

<sup>323</sup> A.D.Lindsay, *op.cit.*,p.64 (91 頁)。

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> *Ibid.*, p.66 (94 頁)。

<sup>326</sup> *Ibid.*, p.58 (85 頁)。

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> *Ibid.*, p.66 (94 頁)。

基づいていると考えられた」<sup>329</sup>。

このように中世においては法を制定する統治者は高次の法つまり自然法によって制約され、法は国家の基盤であることが前提とされていたのであった。

13世紀の前半は教皇権の絶頂の時代であり、トレルチが「コルプス・クリスチアーヌム」(Corpus Christianum)という概念で捉えた中世の西ヨーロッパ社会は教皇を中心として支配されていた。リンゼイはそれを「教皇絶対主義」(Papal absolutism)と呼んでいる<sup>330</sup>。しかしながら、13世紀の後半から教皇権は衰退していき<sup>331</sup>、「コルプス・クリスチアーヌム」は解体し始めることになる。リンゼイの言葉で言えば「中世的統合の崩壊」(the breakdown

---

<sup>329</sup> Ibid, p.66-67 (94頁)。『近代デモクラシー国家』の中ではリンゼイは「中世の立場」や「中世の理論」という言い方で「中世国家」(medieval state)について論じており、具体的な中世の思想家を取り上げて論じてはいないのであるが、ここでの引用において述べられている中世の立場は神の道徳的権威を道徳法の権威から言い表しているというリンゼイの指摘は、例えばこの時代を代表するトマス・アクィナス(Thomas Aquinas, 1225-1274)の法思想に見出すことができる。トマス・アクィナスは4つの法、すなわち「永遠法」(lex aeterna)、「神法」(lex divina)、「自然法」(lex naturalis)、「人定法」(lex humana)を区別する。「永遠法」とは宇宙万物を支配する神の絶対法則であり、「神法」は旧約聖書と新約聖書における神の言葉であり、「人定法」は「共同体への配慮を託された権威によって公布され、共通善に向けて方向付けられる理性の命令」であり、そして「自然法」とは永遠法と人定法を媒介する法である。この点に関して例えば福田歓一はトマス・アクィナスの政治思想における人定法と自然法の関係について次のように述べている。「統治者は法に従って統治することを求められる。人定法が自然法と異なれば、それはもはや法ではなく法の腐敗である。法に従わず、私的利益を追求する統治者は僭主であって、自然法を犯す時は抵抗の権利と義務が生まれる」。福田歓一『政治学史』(東京大学出版会、1985年)140-142頁)。

<sup>330</sup> A.D.Lindsay, *op.cit.*, p.67 (95頁)。

<sup>331</sup> 教皇権の衰退に決定的だったのは1309年からのいわゆる「アヴィニョン捕囚」(the Avignon exile)であり、1378年の「大分裂」(the Great Schism)であった。「アヴィニョン捕囚」とはフランス王フィリップ4世の要請によりフランス人のクレメンス5世が南フランスのアヴィニョンにローマ教皇庁を移し、以後の歴代のフランス人教皇たちがフランス国王の影響の下にあったことを言う。1377年にグレゴリウス11世はローマに帰るも、翌年死去し、それに伴いイタリア人のウルバヌス6世が教皇に選出された。しかしフランス人の枢機卿たちはこの選出は無効だと主張し、同じフランス人であるクレメンス7世を教皇に選出した。ここに二人の教皇が並立するという問題が起こり、「大分裂」へと至った。そしてこの問題に対処するために召集されたのが「公会議」(concilium)に他ならず、14世紀末から15世紀初頭にかけてローマ教皇の教会に対する支配や権力をキリスト教徒全体を代表する公会議によって制限しようとする「公会議運動」(the Conciliar Movement)が生まれることになる。この「公会議運動」とそこにおける「代表」(representative)という考え方にデモクラシーや立憲思想の展開に果たした役割と意義を認めている議論としては、例えば次のものを参照。鷲見誠一『ヨーロッパ文化の原型—政治思想の視点より』(南窓社、1996年); Robert P. Kraynak, *Christian Faith and Modern Democracy: God and Politics in the Fallen World* (University of Notre Dame Press, 2001)。

of the medieval synthesis)である。ではなぜこの「中世的統合」は解体することとなったのだろうか。

リンゼイによれば、それは一つには上記で叙述してきたような中世の法の考え方が時代の急速な変化にそぐわなくなっただけである<sup>332</sup>。そもそも中世においては法はつくるものではなく既存のものと考えられていた。そしてそのような中世の法意識は13世紀前半頃までの比較的伝統的な社会においては十分に機能していた。大多数の人々は「慣習の支配」(the rule of custom)の下に生きていたからである<sup>333</sup>。しかしながら13世紀後半から中世後期における急速な社会変化に対して慣習法は時代の変化の要求に応えられなくなった<sup>334</sup>。「慣習の領域は縮小し、政府と行政の領域が増大した」のである<sup>335</sup>。リンゼイはこのような社会の急速な変化を「近代の主要な特徴」(the main characteristic of modern times)と見なしている<sup>336</sup>。

16世紀に入ると、中世のキリスト教世界において確立されていた諸価値—例えば、統治者は道徳法あるいは自然法によって制約され、そのような法が国家の基盤であるという考え方など—が否定されるようになり、「絶対主義国家」(absolutist states)の台頭が起こった<sup>337</sup>。16、17世紀には独立した主権国家が完全に現れるようになり、もはや共通の法に拘束されはしなかった<sup>338</sup>。そしてこの16世紀、17世紀に顕著になったのが「主権という新たな原理」(the new doctrine of sovereignty)であった。リンゼイによれば、「主権」の特徴の一つは国家を超えるあらゆる権威—例えば、教会や帝国の権威—の拒絶であり、リンゼイはこの主権国家の出現を「国家の世俗化」(the secularization of the state)と表現している

---

<sup>332</sup> リンゼイは次のように述べている。「中世的統合の欠陥は、その統合が基礎を置いていた根本法(the fundamental law)が立法機関(a law-making body)によって変更され得ない法であったということであった。それ[根本法]は実際には法律家によって修正され展開される慣習法(a customary law)であり、法律家(lawyers)によって当然発展と変化の可能な法ではあったが、漸次的で断片的な発展に過ぎなかった。しかし立法権の不在の場合には、個人の権威に対する法の優越性は比較的变化のない状況においてのみ可能である」。

A.D.Lindsay, *op.cit.*, p.67 (95頁)。

<sup>333</sup> *Ibid.*, pp.68-69 (96-97頁)。

<sup>334</sup> *Ibid.*

<sup>335</sup> *Ibid.*, p.69 (97頁)。

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> この絶対主義国家の台頭と、リンゼイ自身の時代に台頭していた政治における道徳的価値を拒否する「全体主義国家」との間にはある種の類似性があることをリンゼイは指摘している。A.D.Lindsay, *Ibid.*, p.64 (91頁)。

<sup>338</sup> *Ibid.*, p.64 (91-92頁)。

339。

このような世俗国家は自らがもはや国家を超えた法に基礎付けられているとは考えず、国家を超える法の至高性という考えを拒否したのであった。既述のように、中世においては神の道徳的権威は道徳法である自然法という観点から表現され、君主の権威であれ国王の権威であれ、それら個人の権威(personal authority)は自然法に基づくと考えられていた<sup>340</sup>。つまり人の権威に対する法の優位が前提とされていた。しかしながら、リンゼイによれば、新たに出現してきた主権理論は中世に国家を束縛した自然法などの制約に対する抗議の表出であり、法はむしろ「主権者」(the sovereignty)の創作であると主張するに至った<sup>341</sup>。ここでは権威の所在が自然法から主権者へと移行している。この論理的帰結として「主権理論は政治的義務(political obligation)から道徳的義務(moral obligation)を鋭く分離することになる<sup>342</sup>。なぜなら主権理論によればもはや主権者は道徳法である自然法の拘束を受けないと考えられるからである。政治的義務と道徳的義務とのこのような分離が招く問題こそがリンゼイが「政治的義務に関する新たな問題」(the new problem of political obligation)と呼ぶものに他ならない<sup>343</sup>。政治と道徳の関係、国家と道徳の関係に関する問題である。つまり政治的義務を負う主権者の道徳的義務が問題とされないならば、主権者である統治者の命令の正誤や道徳性いかに問題をせず主権者のあらゆる命令に対して従わなければならないのかという問題である<sup>344</sup>。これはつまるところ、法の「正統性」(legitimacy)と「正当性」(rightness)の問題ということもできる。「政治的義務に関する新しい問題」に関してリンゼイは次のように言う。「もしわれわれは法が正しい(right)からではなく、法を命じる人の権威(authority)ゆえに法に服従すべきであれば、主権者の権威と

---

<sup>339</sup> *Ibid*, p.64 (91 頁)。

<sup>340</sup> *Ibid*, p.66-67 (94 頁)。

<sup>341</sup> *Ibid*, p.72 (101 頁)。

<sup>342</sup> 「政治的義務」(political obligation)という語は T.H.グリーンが最初に用いた用語ではないものの、グリーンの主著の一つである『政治的義務の原理』(*Lectures on The Principles of Political Obligation*)の題で用いられているようにそれはグリーンが政治思想における主要概念である。『政治的義務の原理』は 1879 年に行われた諸講義がグリーンが死後の 1886 年に刊行されたものであるが、後に再版された 1941 年版にはリンゼイの「序文」が載せられ、その中でリンゼイは『政治的義務の原理』をバーナード・ボザンケの『哲学的国家理論』(*Philosophical Theory of the State*, 1899) が刊行されるまではイギリス理想主義学派による「政治理論への最も重要な貢献」であると高く評価した。A.D. Lindsay, "Introduction" in Thomas Hill Green, *Lectures on The Principles of Political Obligation* (Longmans, 1941), p.vii. 『政治的義務の原理』においてグリーンは国家の目的は人格の完成や共通善の実現であるとしたことも付言しておきたい。

<sup>343</sup> A.D.Lindsay, *The Modern Democratic State*, pp.71-72 (100-101 頁)。

<sup>344</sup> *Ibid*, pp.72-73 (101-102 頁)。

いう問題は鋭い形で明白に提起される」<sup>345</sup>。そしてこのような「政治的義務に関する新しい問題」に対しては大まかに言ってそれぞれ異なった三つの解答があったとリンゼイは言う。それは「非合理的な宗教的解答」(the irrational religious answer)、「功利主義的解答」(the utilitarian answer)、そして「道徳的解答」(the moral answer)の三つである<sup>346</sup>。

リンゼイが一つ目に挙げる「非合理的な宗教的解答」とは「王権神授説」(the theory of the divine right of kings)によって与えられた解答である。つまり王のみが神の権威を持つとされ、それゆえにその命令には従わなければならないというものである。しかしながら、リンゼイはそれを「新しい王政に関する不可能なキリスト教的擁護」(an impossible *Christian* defence of the new monarchy)であるという<sup>347</sup>。そもそもリンゼイによれば、「王権神授説は教皇の絶対性に抗して王の絶対性を唱えたプロテスタンティズムの大いなる所産」であり、「ピューリタン諸派(the Puritan sects)におけるプロテスタンティズムのさらなる展開がそれ[王権神授説]を破棄したのであった」<sup>348</sup>。これはリンゼイも説明するように、ヘンリー8世(Henry VIII、在位 1509-1547)に始まるイングランド宗教改革によって結果的にそれまでの「教皇絶対主義」(Papal absolutism)から「国王絶対主義」(the absolutism of the monarch)へと至り<sup>349</sup>、その後のジェームズ1世(James I、在位 1603-1625)の即位に始ま

---

<sup>345</sup> *Ibid*, p.72 (100 頁)。

<sup>346</sup> *Ibid*, p.73 (102 頁)。

<sup>347</sup> *Ibid*, p.74 (103 頁)。

<sup>348</sup> *Ibid*, pp.75-76 (105-106 頁)。

<sup>349</sup> イングランドにおける宗教改革は宗教的な理由以外にも政治的また経済的な理由も絡んでいたのであるが、直接的な契機としてはヘンリー8世の王妃「離婚」問題、つまり王妃キャサリンとの離婚の申し出を教皇クレメンス7世(Clemens VII、在位 1523-1536)が許可しなかったという問題に端を発した。キャサリン王妃との離婚そしてアン・ブーリン(Anne Boleyn, 1507-1536)との再婚を巡る問題からクレメンス7世と対立するようになった。側近のトマス・クロムウェル(Thomas Cromwell, 1485-1540)の補佐を受けて、ヘンリー8世は1533年に「上告禁止法」を發布し、イングランドが帝国であることを宣言し、イングランド領内では国王が最高権威者であることを宣言し、ヘンリー8世は教皇クレメンス7世に破門されることになった。ヘンリー8世は1534年に「首長令」(「国王至上令」)を發布し、イングランド国王を首長とする国教会の形式である英国国教会(Anglican Church)を設立し、ローマ・カトリック教会から分離独立した。ヘンリー8世の息子のエドワード6世(在位、1547-1553)の治世下では「礼拝統一法」の制定による「共通祈祷書」の發布などにより急速なプロテスタント化が進められる。しかし、1553年にメアリー1世が王位につくと、今度はカトリシズムへの反動に至り、プロテスタントへの迫害や弾圧が行われた。そしてエリザベス1世の治世下においてイングランド国教会を国教とした。このイングランド国教会の宗教改革を不十分で不徹底なものとし、聖書に基づいて更なる改革を主張したのがピューリタンたちであった。メアリー1世の治世下に迫害を逃れるためヨーロッパ諸都市に亡命していた者たちは、エリザベス即位後に帰国し、彼らによってジュネーブの宗教改革の様子が伝えられた。その中にはジュネーブでのカルヴァンの後継者であるテオドー

るスチュワート王朝期に彼によって唱えられたのが王権神授説であった<sup>350</sup>。1625年にジェームズ1世の息子のチャールズ1世(Charles I、在位1625-1649)が王位に就くも、彼もまた王権神授説の信奉者であった。しかしリンゼイがピューリタン諸派によって王権神授説が打破されたと論じているように<sup>351</sup>、議会無視の専制政治を行っていたチャールズ1世の統治下には議会との対立が不可避となり、ピューリタン革命へと展開し、結果的に王権神授説は破棄されて行くのである。リンゼイが「非合理的な宗教的回答」として退ける王権神授説はリンゼイがピューリタニズムとの連続性において注目するジョン・ロック(John Locke, 1632-1704)が『統治二論』の第一論文において反駁したものであった<sup>352</sup>。

「政治的義務に関する新しい問題」に対する二つ目の解答としてリンゼイは「功利主義的回答」(the utilitarian answer)を挙げた。しかしリンゼイはこれに対する説明をしておらず、「功利主義的解答」という語によって、ここでリンゼイが実際に何を意味しようとしているのかは必ずしも明確ではない。だが『近代デモクラシー国家』全体の議論から推察すれば、それはベンサムに代表される功利主義観とその起源としてのホッブズによる見解を含蓄しているものと言えよう。この点に関しては次章において扱うことにしたい。

そして最後の三つ目の「道徳的解答」(the moral answer)とはプロテスタンティズム、とりわけピューリタニズムによって与えられた解答であり、近代デモクラシーに対する「キリスト教の貢献」としてリンゼイが最も注目しているものに他ならない。リンゼイによれば、この三番目の解答は「絶対主義国家が新しい種類の立憲国家つまり近代デモクラシー

---

ル・ド・ベザ(Theodore Beza, 1519-1605)のもとに一年ほどいたトマス・カートライト(Thomas Cartwright, 1535-1603)も含まれていた。この点に関しては大木英夫『ピューリタニズム—近代化の精神構造』(聖学院大学出版会、2006年)を参照。

<sup>350</sup> 1603年にイングランドの教会と国家とを45年にわたって統治してきたエリザベスが死去すると、スコットランドのスチュアート王家のジェームズ6世が後継者としてイングランドに来てジェームズ1世(在位、1603-1625)として王位につく。ジェームズ1世は王権神授説の信奉者であり、国王を法よりも上位に位置づける思想をロバート・フィルマー(Robert Filmer, 1588/9-1653)によって基礎付けた。ジョージ・ブキャナン(Gerge Buchanan, 1506-82)がジェームズの師であったにもかかわらず、ジェームズは王権神授論者であった。ブキャナンの『スコットランド王権論』(1579年)は国王と国民の契約関係を論じ、人民主権と王への抵抗権の正当性を主張したものである。それに対して、ジェームズは『自由なる君主国の真の法あるいは自由なる王とその自然的臣民との間の相互互恵的義務』(1598年)において王の行為に反抗するものは不自然であることを論じ、国王が法に優先する国王絶対主義を論じた。

<sup>351</sup> A.D.Lindsay, *op.cit.*, pp.75-76 (105-106頁)。

<sup>352</sup> 周知のように、ロックはロバート・フィルマーの『父権論』における王権神授説に対して批判したのであった。リンゼイのロック理解に関しては第5章において考察する。

へと変貌するまでは見出されなかった」解答であった<sup>353</sup>。逆に言えば、ピューリタニズムによる「道徳的回答」が与えられることによって初めて、「近代デモクラシー国家」(the modern democratic state)が形成されたとリンゼイは理解するのである。

リンゼイが注目するこの三番目の「道徳的回答」に関しては次章の「A.D.リンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズム」において詳細に論じるが、先取りして言えば、「道徳的回答」とは次のようなことを意味している。つまり、プロテスタンティズムとりわけピューリタニズムによって国家と道徳の関係に関する新たな概念が示されたのであるが、その新たな概念とは「国家の強制という機能」(the function of the state's compulsion)は「直接人間を道徳にするのではなく、その[国家の]中で道徳的自由が余地と安全を持つような枠組みを用意することにある」というものである<sup>354</sup>。そしてこのような国家観を示したのがピューリタニズムの思想に他ならず、それは次章で詳述するように「立憲(憲法)主義」(constitutionalism)に基づく国家と社会の多様な「ボランタリー・アソシエーション」つまり社会における「多元性」(pluralism)との関係に関してピューリタニズムが提示した原理の一つなのである。

以上、本章ではリンゼイの所説に沿いながら近代デモクラシー国家の形成過程を考察してきた。本章の最初に引用した点に再度戻って本章の締めくくりとしたい。リンゼイは「近代国家は 16-17 世紀の国家の世俗化に伴って生じた」と述べた。リンゼイが言うところの「国家の世俗化」とは、国家は高次の自然法ないし道徳法に基礎を置くという中世の見解を否定したということの意味していた。それにより主権原理をその特徴とする近代国家が誕生することとなった。イングランドやフランスに見られるように、近代国家は多元的であった中世国家を集権化し、絶対主義国家となった。しかしながら、リンゼイが「近代国家」とは区別する「近代デモクラシー国家」は「立憲(憲法)主義」(constitutionalism)と「多元主義」(pluralism)という中世の諸要素を再び取り入れた。「17 世紀の近代国家が拒否した西洋文明の遺産のこれら諸要素を近代デモクラシー国家は新たな形で復元したのであった」とリンゼイは述べたが、リンゼイによれば、この点がピューリタニズムが近代デモクラシーの展開に果たした一つの貢献であった。

リンゼイは「近代デモクラシー国家は主として 17、18 世紀の絶対主義国家に及ぼした二つの影響力(two forces)の結果である」と述べ、その二つの影響力の一つは「17 世紀イング

---

<sup>353</sup> A.D.Lindsay, op.cit, p.73 (102 頁)。

<sup>354</sup> *Ibid*, p.88 (121 頁)。

ランドで最初に表出され、アメリカにおいて実現し、それからフランス革命へと急速に展開したデモクラシーの諸原理(democratic principles)』であった<sup>355</sup>。そしてここでリンゼイがデモクラシーの諸原理が最初に表出されたと述べている 17 世紀イングランドとは 17 世紀イングランドのピューリタニズムに他ならないのである。そこで次章において、リンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズムについて更により詳しく検討して行くことにしたい。

---

<sup>355</sup> *Ibid*, p.115 (155 頁)。



## 第4章 A.D.リンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズム

A.D.リンゼイと同時代人であるケンブリッジ大学の政治学者アーネスト・バーカー(Ernest Baker, 1874-1960)はかつてリンゼイを「デモクラシーのピューリタン預言者」(Puritan prophet of democracy)と表現した<sup>356</sup>。バーカーがこのような表現によって実のところ何を意味しようとしていたのかは定かではないが、リンゼイが17世紀イングランドのピューリタニズムにデモクラシーの源流を見出し、そのことを主張し続けたという意味で捉えれば、確かに彼は「デモクラシーのピューリタン預言者」であったと言える。本章ではリンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズムに関して検討して行くことにしたい。

リンゼイが自身のデモクラシー思想をピューリタニズムとの関連で主に論じているのは、年代順に挙げると、『デモクラシーの本質』(*The Essentials of Democracy*, 1929)、『キリスト教諸教会とデモクラシー』(*The Churches and Democracy*, 1934)、そして『近代デモクラシー国家』(*The Modern Democratic State*, 1943年)である。それゆえこれらの著作を本章では主な考察の対象として行くが、まずはリンゼイのデモクラシー観がよく表されている個所をやや長くなるが引用したい。それは『デモクラシーの本質』の第二版(1935年)の「序文」にリンゼイが記した次のような言葉である。

「[デモクラシーの本質に関する]これらの講義の主な主題は、討議(discussion)がデモクラシーにとって根本的なものであること、デモクラティックな機構(democratic machinery)の目的は差異(differences)を代表すること、デモクラシーは公式のそして勢いのある野党(opposition)を必要とすること、寛容の原則(the principle of toleration)はデモクラシーに本質的(essential)なものであること、そして最後に、デモクラティックな政治(democratic politics)はデモクラティックな社会(democratic society)―つまりデモクラティックな非政治的アソシエーションの社会(a society of democratic non-political associations)を意味する―においてのみ成功し得るということである。以上のことから一つの含蓄を指摘することができる。デモクラシーにおいては、政治は二義的な事柄(secondary matter)である

---

<sup>356</sup> Ernest Barker, "A Philosopher of Democracy", *Spectator* 170 (February 26, 1943) p.200. ただし、ここでの引用参照は次のものによる。Harry A. Holloway, "A.D. Lindsay and The Problems of Mass Democracy" in *Political Research Quarterly*, vol.16, 1963, p.798.

ということ。なぜなら国家という強制的機構(the compulsory machinery of the state)の目的は、自発的な非政治的活動(voluntary non-political activities)にそのインスピレーションをもつ共通生活(common life)を保護し調和させることだからである」<sup>357</sup>。

上記の引用にはリンゼイのデモクラシー思想を理解するうえで重要な諸要素が凝縮して述べられている。デモクラシーについての討議の重要性、デモクラティックな機構の目的の理解、野党の必要性、寛容とデモクラシーの相関性、デモクラティックな社会における非政治的アソシエーションの重要性などである。またリンゼイは『近代デモクラシー国家』(1943年)の第5章「初期のデモクラシー理論」の第1節において「ピューリタニズムのデモクラシー論」を論じ、その中で「デモクラシーへと導いたピューリタニズムにおける諸原理」として二つの点に注目している。一つは、「万人祭司」(the priesthood of all believers)の教理に基づく人間の平等性とそのような人間観を基礎とする「ピューリタン・コングリゲーション」(Puritan congregation)における「討議」(discussion)のデモクラシー論である。二つ目は、「立憲(憲法)主義」(constitutionalism)に基づく国家と社会の中の多様な「ボランタリー・アソシエーション(自発的結社)」(voluntary associations)との関係である<sup>358</sup>。1934年の『キリスト教と諸教会』においては、17世紀のピューリタンのデモクラシーへの貢献に関して、「万人祭司の教理に含まれる人間の平等性の原理」、「コングリゲーションという小さなフェローシップの強調」、そして「自由教会という概念に含まれる教会の役割と国家の役割の関係に関する概念」の三つを挙げていた<sup>359</sup>。つまり、リンゼイは一貫してこれらの点にピューリタニズムのデモクラシーへの貢献を見ていたのである。

そこで本章においてはリンゼイがデモクラシーの本質に関してピューリタニズムとの関連で注目した上記の諸点に主に焦点を合わせながら以下の順でリンゼイのデモクラシー思想を詳述して行くことにしたい。

まず第1節においてリンゼイのデモクラシー思想における人間論を「科学的個人主義」(scientific individualism)と「キリスト教個人主義」(Christian individualism)という二つの個人主義に注目しながら検討する。特に後者における個人主義は「コングリゲーション」(congregation)という共同体における個人主義である点に注目する。第2節では「パトニー

<sup>357</sup> A.D.Lindsay, *The Essentials of Democracy*, p.1 (3頁)。

<sup>358</sup> A.D.Lindsay, *The Modern Democratic State*, pp.117-121 (157-163頁)。

<sup>359</sup> A.D.Lindsay, *The Churches and Democracy*, pp.14-15。

討論」(the Putney debate)に表出される「合意」(consensus)概念などをリンゼイのレヴェラーズ理解に注目しながら論じ、第3節では引き続き「パトニー討論」におけるオリバー・クロムウェル(Oliver Cromwell, 1599-1658)に注目して「討議」(discussion)のデモクラシー論について、第4節では「立憲(憲法)主義」と「ボランタリー・アソシエーション」論、そして教会と国家の関係などについて論じて行くことにしたい。

## 第1節 コングリゲーションと個人人格—「科学的個人主義」と「キリスト教個人主義」

リンゼイによれば、ピューリタンのデモクラシー理論に関して最も特筆すべきことは、「小さな完全にデモクラティックな社会」(a small and thoroughly democratic society)である「ピューリタン・コングリゲーション(集会)」(the Puritan congregation)の「経験」(experience)である<sup>360</sup>。「近代デモクラシーはピューリタンの集会(コングリゲーション)の経験から始まった」と言うのがリンゼイの主張であるが、リンゼイが言う「ピューリタンの集会の経験」とはどのようなものなのだろうか。ここでリンゼイが「コングリゲーション」ということで念頭に置いているのは「再洗礼派」(Anabaptists)、「独立派」(Independents)、「クェーカー」(Quaker)などの「ピューリタン左派」(the Puritans of the Left)であり、デモクラシーの諸理論は主に彼らに端を発しているとリンゼイは考える<sup>361</sup>。リンゼイは「17世紀イングランドのデモクラシーに影響を与えたのは再洗礼派、独立派、そして最後にはクェーカー教徒たちであった」と考えていたのであるが、その理由は端的に言えば、「彼らが自治的集会を主張したから」であった<sup>362</sup>。このような「ピューリタン左派」の人々にとって「教会」(church)とは「積極的な信仰者のフェローシップ」(a fellowship of active believers)であり、それは「自治的コングリゲーション(集会)」(the self-governing congregation)という教会形態をとる。それはすべての者は神に等しく召されているという信念に基づく平等な人々のフェローシップであり、そのような人間平等観からすれば、各人の能力や性格など人間の多様な「差異」(difference)はむしろ望ましいものとして肯定的に捉えられる。リンゼイは言う。

<sup>360</sup> A.D.Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.117 (157頁)。

<sup>361</sup> A.D. Lindsay, *Ibid*, p.117 (157-158頁)。ジョン・デ・グルーチャーは「イングランドのデモクラシーの生誕における再洗礼派の役割にリンゼイが言及する際に、彼はおそらくレヴェラーズとディッガーズのようなより急進的な平等主義者グループを念頭に置いていただろう」と論じている。John W. De Gruchy, *Christianity and Democracy*, p.85 (94頁)。

<sup>362</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy* p.24 (19頁)。

「ピューリタン・コングリゲーションは差異を認識された平等な人々のフェローシップである。彼らはみな同じく神に召され、神に導かれているがゆえに、みな等しく自らの小社会の目的と活動に関する共同討議(common discussion)に貢献するよう求められている」<sup>363</sup>。

この引用からも明らかであるが、ここで注目したいのはリンゼイのデモクラシー思想において「人間観」あるいは「人間論」が決定的に重要な位置を占めているということである。上記の引用で示されているような人間の本性に関する見解が「デモクラシーの基礎」(the basis of democracy)であるとリンゼイは言う<sup>364</sup>。これは「デモクラシー」なる語が語源的には「民衆」を意味する「デーモス」と「権力」を意味する「クラティア」、つまり「民衆の自己支配」あるいは「自己統治」(デーモクラティア)<sup>365</sup>に由来していることを踏まえればデモクラシーを考える上で「人間」に焦点を合わせるのはある意味当然のこととも言えようが、リンゼイは人間観の相違がデモクラシー論を分岐させる主因であることを強く認識していた。例えばリンゼイが功利主義のデモクラシー思想を批判した理由がまさにその人間観にあった点は本稿の第2章において考察したとおりである。

既述した点ではあるが、リンゼイは「全体主義」あるいは「国家社会主義」と「デモクラシー」とを対置させ、『デモクラシーの本質』(*The Essentials of Democracy*)の第二版(1935年)の序文においては、「全体主義」とは「人間をできる限り均一なものにして満場一致させる大衆説得」であり、それに対して「デモクラシー」は「各人の意見の相違に活動の余地を与えるような共同計画を討論によって発見していくこと」であると述べ、両者は「対照的な統治の理論」であると論じた<sup>366</sup>。「全体主義国家」と「デモクラシー」との決定的な相違は「人間」観の相違にあり、リンゼイは全体主義国家が基礎を置くところの人間観の淵源をトマス・ホブズ(Thomas Hobbes, 1588-1679)に見て取り、ホブズの「科学的個人主義」(scientific individualism)に基づく人間観と平等観に対して鋭く批判したのであった。リンゼイによれば、ホブズの人間論は「原子論的個人主義」(atomic individualism)であり、ホブズは当時の「物理学」(physics)の方法を「社会理論」(theory of society)に適用

---

<sup>363</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State* p.117 (157-158 頁)。

<sup>364</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy*, p.20.

<sup>365</sup> 例えば、千葉真『デモクラシー』、7頁。

<sup>366</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, pp.1-2 (3 頁)。

しようとした最初の人物である<sup>367</sup>。そのような適用のゆえに、ホッブズによる「人間平等の理論は、人間を均一的に同じであるとみなす教義になりはてしてしまう」と論じ、ホッブズの求めたものは「全体主義国家」(totalitarian state)であったと言う<sup>368</sup>。ホッブズの個人主義と平等観がフランス百科全書派を経てイギリス功利主義に深い影響を与え、デモクラシー論に大きな影響を与えてきたことの意義を認めつつも、リンゼイによればそれは「誤った民主主義理論」(the false theory of democracy)の淵源であると見なされる<sup>369</sup>。

このようなホッブズ批判は 1937 年の『キリスト教諸教会とデモクラシー』の中では次のように述べられている。

「ピューリタニズムと 17 世紀の自然科学とはともに個人主義であるという点で似てはいるけれども、それは非常に異なった仕方で似ているのである。ピューリタニズムの個人主義は人間の協力関係の中の個人主義(the individualism of a human fellowship)であるが、科学のそれは原子組織の個人主義(the individualism of a atomic system)である。科学的個人主義の主唱者はトマス・ホッブズである。彼はベンサム、功利主義、古典経済学者たち、またそれ以前のフランスの哲学者たちにおいてとても顕著に表れている抽象的個人主義の元祖(the originator of the abstract individualism)である」<sup>370</sup>。

リンゼイはこのようにホッブズを彼から始まりフランス百家全書派、そしてイギリス功利主義へとつながる「科学的個人主義」、「原子論的個人主義」の淵源であると見なした。1940 年の「キリスト教個人主義と科学的個人主義」(Christian Individualism and Scientific Individualism)と題する論稿においても同様の批判がなされている<sup>371</sup>。

---

<sup>367</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy*, p.13 (11 頁)。

<sup>368</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, p.2 (5 頁)。

<sup>369</sup> *Ibid*, p.3 (6 頁)。リンゼイのホッブズ理解に関する批判的検討として示唆に富むものとしては、例えば、次のものを参照。大澤麦「リンゼイのホッブズ解釈ーリンゼイのデモクラシー理論への手がかりとして」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D. リンゼイーその人と思想』(聖学院大学出版会、1998 年)所収。リンゼイはホッブズの『リヴァイアサン』に長文の序文を寄せていることも付言しておきたい。A.D. Lindsay, "Introduction" in Thomas Hobbes, *Leviathan* (Everyman's Library No.691, Dent & Dutton, 1914)。

<sup>370</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy*, pp.12-13 (10-11 頁)。

<sup>371</sup> この論稿 Christian Individualism and Scientific Individualism は 1940 年 10 月に「ダブリン・レビュー」(*Dublin Review*)に最初に掲載され、その後『デモクラシーーそれは存

ではどのような人間観がデモクラシーを基礎付けるべきであるとリンゼイは考えるのであろうか。リンゼイによればそれは彼が「キリスト教個人主義」(Christian individualism)あるいは「プロテスタント個人主義」(Protestant individualism)、そして時に「ピューリタン個人主義」(Puritan individualism)と呼ぶ人間観に他ならない<sup>372</sup>。ホップズが主張したような「力」(force)の平等ではなく、「召命」(calling)における平等、また個人を「原子」(atom)としてではなく、「人格」(human personality)に無限の価値があると見なすことが「ピューリタン個人主義」の人間観であることを強調して論じた<sup>373</sup>。

二つの個人主義の相違はただ単に理論上の相違にとどまるものではない。産業社会などにおいて実際に人間を「原子」として取り扱ったことの帰結としての「大衆デモクラシー」(mass democracy)の危険性を認識し、次のように指摘した<sup>374</sup>。「大衆デモクラシーは、われわれが今や悲しくも知っているように、容易に独裁者を生むのである」と<sup>375</sup>。リンゼイによれば、相反する二種類の個人主義は「大衆デモクラシー」(mass democracy)と「キリスト教民主主義」(Christian democracy)<sup>376</sup>の相違として表れるのであった。

ところで、そもそも「ピューリタン個人主義」はマルティン・ルター (Martin Luther, 1483-1546) の「万人祭司」の考えに由来する人間観であり、この点でリンゼイはルターを評価するのであるが、ルターの政治思想に対して批判を向けている点も指摘しておく必要があるだろう。例えば、リンゼイは『キリスト教諸教会とデモクラシー』において、トレルチの『社会教説』に言及しつつ、「ルターはルター主義を統治形態に関して全く無関心であるかあるいは疑いもなく反民主的にした教会と国家の関係の教理を教えた」

---

続するだろうか?』(*Democracy— should it survive?*, London: Dennis Dobson Limited, 1946)と題する論文集に転載された。この書には16名の学者の論稿が収められており、その中にはルイジ・ストゥルツォ(Luigi Sturzo, 1871-1859)やジャック・マリタン(Jacques Maritain, 1882-1973)などの論稿も所収されている。

<sup>372</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, pp.77-78 (107-108頁)。リンゼイはこれらを特に区別することなく同じ意味で用いている。

<sup>373</sup> A.D. Lindsay, “Christian Individualism and Scientific Individualism” in *Democracy— should it survive?* (London, Dobson, 1946), pp.118-126 [「キリスト教的個人主義と科学的個人主義」『私はデモクラシーを信じる』所収、85-102頁]。

<sup>374</sup> *Ibid*, pp.123-124.

<sup>375</sup> *Ibid*, pp.122-123.

<sup>376</sup> ここでリンゼイが言う「キリスト教民主主義」(Christian democracy)とは大陸において知られる「キリスト教民主主義政党」(Christian democratic parties)を指すものではない。大陸におけるこの運動の歴史的起源とその思想に関しては次のものを参照。拙稿「リベラル・デモクラシーにおける政治認識とキリスト教民主主義の政治思想序説」(東京基督教大学紀要『キリストと世界』第17号、2007年)。

と述べている<sup>377</sup>。ここでリンゼイはルターが統治形態に関して全く無関心、あるいは反民主的にした教会と国家の関係を主張したと論じ、ルターのいわゆる「二統治論」、つまり霊的統治とこの世の統治、内面つまり良心の自由と外面すなわち権力支配の二元論的理解の主張を批判的に捉えていることが分かる<sup>378</sup>。しかし、リンゼイはそれに続けて次のように論じている。「しかし、すべての信徒の霊的祭司性というルターの言明は、カルヴァンの影響の下で、またそれ以上に特に再洗礼派の教えや実践を通じて、近代デモクラシーの源泉とインスピレーションとなった」と<sup>379</sup>。

リンゼイはルターの「万人祭司」の考えとそれに基づく人間平等観念が近代デモクラシーを基礎付けるものであると考えていたのであったが、彼がより注目したのは、上記の引用からも明らかなように、「独立派」(Independents)や「再洗礼派」(Anabaptists)などの「ピューリタン左派」であった。1929年に出版の『デモクラシーの本質』とほぼ同じ時期に講演され、刊行された『一般意思と共同精神』(*General Will and Common Mind*, 1928)においては次のように述べている。重要な点であると思われるため、やや長くなるが以下引用したい。

「もしわれわれが共和国軍(the Commonwealth Army)からの代表者たちに遡るならば、なぜ近代デモクラシーの始まりが彼らに由来し、全信者の霊的祭司(the spiritual priesthood of all believers)という信念を共有する他のプロテスタント—例えば、ルター派(Lutherans)や長老派(Presbyterians)—に由来するわけではないかをすぐに理解することが出来る。独立派と再洗礼派は教会(the Church)を独立した集会(the independent congregation)と同一視した。それゆえに、彼らは[集会の]個々のメンバーの目的を超えた一つの目的に専心する社会を経験し、そのような目的の中でその全メンバーの平等な関係が認められる社会を経験し、そしておそらく特に、共同討議(common discussion)にとって十分に小さな社会を経験していた。そのような社会においては、共同精神(common mind)と呼ばれ得る何かがあるがゆ

---

<sup>377</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy*, pp.8-9 (7-8 頁)。

<sup>378</sup> リンゼイはトレルチの『社会教説』を受けてルターを論じていることを考えると、リンゼイはトレルチのルター解釈を踏襲していると考えられるが、このトレルチのルター解釈を批判的に捉え、ルターの政治思想と二王国論を同定する単純な定式化を批判的に再検討しているルター研究としては次のものを参照。木部尚志『ルター政治思想—その生成と構造』(早稲田大学出版会、2000年)。

<sup>379</sup> A.D. Lindsay, *op.cit.*, pp.8-9 (7-8 頁)。

えに、一般意思(*general will*)と呼ばれうる何かがあるのである」<sup>380</sup>。

上記の引用において、リンゼイはなぜ近代デモクラシーの淵源を歴史上ルター派や長老派などにではなく、ピューリタン左派に見出したのかその理由を端的に述べている。それはつまり独立派や再洗礼派が「自治的コングリゲーション (集会)」(*the self-governing congregation*)を主張したからであり、そのような比較的小規模な「集会」における「共同討議」の経験、そしてそこでの「共同精神」や「一般意思」の存在こそが、リンゼイによれば、近代デモクラシーの淵源と見なすことができる理由に挙げられるのである<sup>381</sup>。

この点をさらに明らかにするためにも、次節においてわれわれは上記の引用にあるようにリンゼイと共に「共和国軍からの代表者たちに遡る」ことにしたい。それは具体的に言えば、ピューリタンによる「共同討議」が歴史において具体的な形で表出したものとしてリンゼイが注目した17世紀イングランドのピューリタン革命期における「パトニー討論」(*the Putney debates*)に他ならない。

## 第2節 パトニー討論における「同意」(*consensus*)論—リンゼイのレヴェラーズ理解

「パトニー討論」(*the Putney debates*)とは、ロンドン南西郊外のパトニーの教会堂におけるイングランド議会軍(ニュー・モデル軍*the new model army*)の「士官大評議会」(*the grand council of officers*)<sup>382</sup>において議会軍の五人の兵士代表者 (*agents*)—四人の兵士と一人の法律家—と、リンゼイの言葉を用いれば「他の誰よりもイングランドの政治行政に対して現実的な責任を負っていた二人の人物」<sup>383</sup>、つまりオリバー・クロムウェル(*Oliver Cromwell, 1599-1658*)と彼の娘婿ヘンリー・アイアトン(*Henry Ireton, 1611-1651*)の軍幹

---

<sup>380</sup> A.D. Lindsay, *General Will and Common Mind*, (Hodder and Stoughton London, 1928).

<sup>381</sup> この点に関してジョン・デ・グルーチーもまた次のように指摘している。「フッカーはイングランドの自由民主主義的伝統の形成にキリスト教的貢献をした唯一の人物ではなかったし、ましてや主要な人物ではなかった。A.D.リンゼイが、その貢献のはるかに多くの部分をアナバプテスト派、独立派、クエーカーに帰したのは当を得ている。これらの集団は全信徒祭司説の教理をより真剣に受け取っただけでなく、自治的な集会の重要性を強く主張した。それは彼らが、すべての会員がそれぞれ何かしら貢献するものを持つような交わりを日々実際に経験していたためである」。John W. De Gruchy, *op.cit.*, p.84(93頁)。

<sup>382</sup> リンゼイは *the grand council of officers* (士官総評議会) という言葉を用いているが、*General Council of the Army* (軍総評議会) という呼称に暫時定着していったとされる。大澤・澁谷訳『デモクラシーにおける討論の誕生』142頁。

<sup>383</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, p.11 (26頁)。



部との間で1647年10月28日、29日および11月3日の3日間にわたって『人民協約』(*An Agreement of the People for a firm peace*)をめぐる行われた討論を指す。リンゼイはこの「パトニー討論」において「民主政治の諸原理とイングランドへのそれらの適用」に関して討論が行われたのだと理解し、それゆえにその後の近代デモクラシーにとって「パトニー討論」は非常に大きな意義を持っていたとしてこれに注目するのである。例えば、『デモクラシーの本質』(1929年)の中では次のように述べている。

「われわれはクラークの速記録に記されたかの討論の過程を検討することによって、近代デモクラシーのインスピレーション(*inspiration*)は、当時のキリスト教のコングリーゲーション(*Christian congregation*)において、まったく十分なかたちで行われていたあの民主的統治が、人々によって実際に経験されたという事実由来している」<sup>384</sup>。

上記の引用に「クラークの速記録」とあるが、これは当時の軍会議の秘書官であったウィリアム・クラーク(*William Clarke, 1623-66*)によってパトニーでの討論が速記されたものである<sup>385</sup>。そして「クラーク原稿」(*Clarke manuscripts*)と呼ばれるこの速記録は息子のジョージ・クラーク(*George Clark, 1661-1736*)によって父の遺稿としてオクスフォード大学のウスター・カレッジ(*Worcester College*)に寄贈され、オクスフォードの歴史学者チャールズ・ファース(*Charles Harding Firth, 1857-1936*)によって『クラーク文書』(*Clark papers*)として編集出版され、世に知られるようになった<sup>386</sup>。逆に言えば、ウスター・カレッジのクラーク原稿が発見されたのは19世紀末になってようやくのことであった<sup>387</sup>。リンゼイが読んだのもこのファース編集の『クラーク文書』であった。その後、ジョン・ミルトン(*John Milton, 1608-1674*)の政治思想の研究者であるトロント大学のA.S.P.ウッドハウス(*Arthur Sutherland Pigott Woodhouse, 1895-1964*)が1938年に『ピューリタニズムと自由』(*Puritanism and Liberty*)と題してクラークの草稿を編集出版し、既述した点では

---

<sup>384</sup> *Ibid*, p.19 (33頁)。

<sup>385</sup> クラークは王政復古後にかつての自身の速記録を翻訳する作業を行った。

<sup>386</sup> C.H. Firth (ed.by), *Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke*, 4 vols (London, 1891-1901)。

<sup>387</sup> Lesley Le Claire, “The survival of the manuscript” in Michael Mendle (ed.by), *The Putney Debates of 1647: The Army, the Levellers and the English State* (Cambridge University Press, 2001) p.20.

あるが、リンゼイはこのウッドハウス編集の『ピューリタニズムと自由』に「序文」(Foreword)を書いたのであった。1950年の第二版の「追記」(Postscript)の中では本書を評して「西欧デモクラシーの初期理念(the early beginnings of western democratic ideas)を研究することを望むすべての人々のための標準的なテキストとなった」<sup>388</sup>と記している。つまりリンゼイはデモクラシー思想研究における「パトニー討論」の意義を深く認識していたのである。

そこで以下において、リンゼイが「パトニー討論」について述べている個所を検討することによって、リンゼイが「パトニー討論」に見出される議論の中でどのような点にデモクラシーの諸理念を見出しているのかを考察して行くことにしたい。その際、「パトニー討論」それ自体に関して詳論するというよりも、リンゼイがそれをどのように解釈し、その意義をデモクラシー論との関連でどのように捉えているのかということに限定して考察する<sup>389</sup>。まず1929年に出版された『デモクラシーの本質』における「パトニー討論」への言及から概観していきたい。

「パトニー討論」はレヴェラーズ(水平派)の法律家ジョン・ワイルドマン(John Wildman, 1621?-1693)が起草したとされる成文憲法草案『人民協約』(*An Agreement of the People for a firm peace*)をめぐってなされた討論であるが、リンゼイの理解によれば、討論の中心は特に「成人男子選挙権」(manhood suffrage)をめぐってなされた<sup>390</sup>。レヴェラーズの指導者ジョン・リルバーン(John Lilburne, 1614-1657)やトマス・レインバラ(Thomas Rainborough, 1610-1648)たちは成人男子選挙権を要求し、そのような要求において彼らは「デモクラシーの諸原理の核心に触れている」とリンゼイが評価している点にここで注目したい<sup>391</sup>。

レヴェラーズの成人男子選挙権の要求に対して、軍幹部のアイアトンは選挙権は「所有財産」(property)に基づくべきものであって、国の存亡に対して恒久的な利害関係を持つ人に限られるべきであると主張し、レヴェラーズの要求を退けた。そのようなアイアトンに反論してレインバラは「たしかに、イングランドに住むひとは、たとえどんなに貧しくと

---

<sup>388</sup> A.S.P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, p.3.

<sup>389</sup> 「パトニー討論」に関する詳細な研究に関しては、例えば、Michael Mendle (ed.by), *The Putney Debates of 1647: The Army, the Levellers and the English State* (Cambridge University Press, 2001)を参照。邦語文献としては、大澤麦「ピューリタン革命における「パトニー討論」—その背景と政治思想的意義—」大澤・澁谷訳『デモクラシーにおける討論の誕生』所収を参照。

<sup>390</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, p.12 (27-28 頁)。

<sup>391</sup> *Ibid*, p.12 (28 頁)。

も、もっとも富裕なひとと同じく、生きるべき生命をもっていると思う」(the poorest he that is in England hath a life to live as the greatest he)と述べた<sup>392</sup>。リンゼイはこの発言を評してそれは「デモクラシーの真の特徴(the authentic note of democracy)であるように思われる」と述べ、そこに含蓄されている誰もが生きるべき生命を持ち、誰しもがもっている生きるという責務を誰も奪うことはできず、生命に対する責任は万人同じであるという意味での万人の平等こそがデモクラシーにとって重要な事柄であると論じる<sup>393</sup>。このような万人の平等という原理は「科学的な理論でも常識的な理論」(a scientific nor a common-sense doctrine)でもなく、むしろ「宗教的かつ道徳的な原理」(a religious and moral principle)であり、「万人祭司」の考え方を「非神学的言語へと翻訳」(the translation into non-theological language)したものであると述べている<sup>394</sup>。

しかしながらそのような万人の平等という信念は問題を生じさせるものであることをも指摘し、先のレインバラの言葉―「たしかに、イングランドに住むひとは、たとえどんなに貧しくとも、もっとも富裕なひとと同じく、生きるべき生命をもっていると思う」―の続きをリンゼイは引用している。

「それゆえ、実際のところ、よろしいか、ある政体の下で生きねばならぬ人は誰であれ、まず自分自身の同意(consent)によって我が身をその政体の下に置くべきだということは明確だと思われる。それに、イングランドの最も貧しい人でも、厳密な意味では、我が身をその下に置くための投票権をもたない政体になど、少しも縛られないのではなかろうか」<sup>395</sup>。

このレインバラの発言を受けてアイアトンは投票権は王国との恒久的な利害関係をもつ者に限ると反論したのであるが、このアイアトンの反論に対するレインバラの再反論をリンゼイは次のように引用している。レインバラは言う。

「イングランドに生まれたすべての人は、神法(the law of God)によっても自然法

---

<sup>392</sup> *Ibid.*, p.12 (29 頁)。

<sup>393</sup> *Ibid.*

<sup>394</sup> *Ibid.*

<sup>395</sup> *Ibid.*, pp.12-13 (29-30 頁)。ここでの訳文は大澤・澁谷訳『デモクラシーにおける討論の誕生』(176 頁)を用いた。

(the law of nature)によっても、自らがその下で生きる法を、またよく分からぬが、その下で生命を失う法を立てる人たちの選出から除外されることはできないし、されるべきではないということである」<sup>396</sup>。

さらには同様の趣旨のことを述べているワイルドマンの次の言葉をもリンゼイは引用する。長い引用になるが記したい。

「私の思うに、統治にとって侵すことの出来ない原則は、すべての統治というものは、民衆の何ものにも拘束されない同意があって、初めて成立するというのである。この原則にして誤りがなければ、同じ理由で、なんびとも、自由な同意によってその政府のもとに身を置いているのでないならば、誰も正しい政府に属しているということにはならないし、また正当な意味で、自分自身の政府を持っているともいえない。逆にいえば、政府のもとに身を置いている人があるということは、その人は政府の統治に同意を与えているということを意味している。それゆえ、この原則に従うならば、選挙権を持たない人が、このイングランドにはただの一人もいてはならないのである。このような厳しさと烈しさをもって、正義を貫くならば、自分が同意を与えなかった人々がつくった法律によって拘束を受けることはありえぬはずである。それゆえ、私は、早急に裁決を仰がなくてはならない問題があるとすれば、それは、次のことに帰着するであろうことを、謹んで提案しなければならない。すなわち、法律をつくった人々に対して、彼らが自分に代わって律法行為をなすべき代表者だという同意を与えていない場合には、その人は既成の法律に従わなければならない正当な理由が一体あるのかどうかということ、これである」<sup>397</sup>。

このワイルドマンの発言が結局は何を意味することになるのかということにここでリンゼイは注意を促す。既述したように、リンゼイはレインバラの「たしかに、イングランドに住むひとは、たとえどんなに貧しくとも、もっとも富裕なひとと同じく、生きるべき生命をもっていると思う」という言葉に注目し、それを「民主ラシーの真の特徴」であると高く評価した。しかしながら、上記のワイルドマンの発言において表明されているよう

---

<sup>396</sup> *Ibid*, pp.12-13 (29-30 頁)。大澤・澁谷訳『民主ラシーにおける討論の誕生』(182 頁)。

<sup>397</sup> *Ibid*, p.13 (30-31 頁)。ここでの訳文は永岡訳を用いたが読みやすさの観点から句読点を省いたり、漢字に変換したりした。

に、「[レインバラの言葉の中に]含蓄されていた霊的な原則(the spiritual principle)は今やどんな者も自己自身の同意による以外は統治される権利を持たないという原則に変えられてしまった」とリンゼイは指摘している<sup>398</sup>。「アイアトンがまさに実に指摘しているように、完全な同意と政府とは両立しないのである」とリンゼイは述べ、「同意によらずしては何者にも拘束されないという原則はまさに無政府状態(anarchy)以外のなにものでもない」と論じている<sup>399</sup>。レヴェラーズ側は自分たちは無政府主義者ではないと抗議するのだが、リンゼイの眼にはむしろそのようなレヴェラーズの姿勢は彼らが主張している原則に対して不誠実であると映り、政府というものそれ自体を不可能にしてしまうと指摘する<sup>400</sup>。

そもそもリンゼイよれば、討論がなされることになった発端は、クロムウェルが討論の初めに述べているように、レヴェラーズ側の新しい提議がこれまで軍が公表してきた種々の「公的契約」(the public engagements)とどの程度相容れるものなのかということを経験することであった。クロムウェルとアイアトンは先行する契約諸文書の拘束性と義務を前提として議論を進めているのだが、レヴェラーズ側は先行する契約諸文書の「合法性」あるいは「正統性」(legitimacy)ではなく「正当性」(rightfulness)、つまり契約諸文書の内容が正しいか正しくないかを問題にするのである。リンゼイは正当性の問題はつまるところ彼ら自身が何を正当と考えるかということに帰着すると述べ、その一例として「バフコート」(Buffcoat)と単に呼ばれるある兵士の発言を引用している。「バフコート」は言う。

「契約は不正なものと判明したり、また、私の良心に[そのように]映る場合には、私はそれを破棄できるのである。いかなる期待や義務に拘束されていようと、後になって神が御自身を啓示されるならば、一日に百回でも、私はそれを即座に破棄するであろう」<sup>401</sup>。

このような発言に実際に見出されるように、リンゼイは「[レインバラが先に述べた]この道徳的原則の絶対主義はその実際的な適用において平等絶対主義(equal absolutism)に転化してしまう」と述べている。レヴェラーズが強く主張するこの同意原則は「神の法と自然法」(the law of God and the law of nature)に訴えるものであり、それゆえにそれは「歴史

---

<sup>398</sup> *Ibid*, p.13 (31頁)。

<sup>399</sup> *Ibid*。

<sup>400</sup> *Ibid*, p.14 (32頁)。

<sup>401</sup> *Ibid*, p.14 (33頁)。ここでの訳語は大澤・渋谷訳を用いた。上掲書、134頁。

的な状況や既存の義務を考慮する妥協や必要を認める余地があるようなものではない」とリンゼイは述べる<sup>402</sup>。リンゼイはレヴェラーズのデモクラシー論を端的に示す言葉は「同意による統治（政治）」(government by consent)、より正確には「統治される全ての人々の同意による政治」(government by the consent of all the governed)であると論じ<sup>403</sup>、同意による統治が実際に意味する事柄、そしてそれが結果的に引き起こす弊害について批判的に論じるのである<sup>404</sup>。

そもそもリンゼイは「代議政治」(representative government)を望ましいものと考えているのであるが、それとは反対に、レヴェラーズのデモクラシー論は代議政治を望ましいものとは考えず、「必要悪」(necessary evil)と見なしているとリンゼイは理解する<sup>405</sup>。リンゼイの言葉を用いると、レヴェラーズの立場とは「政府と政府の行為に対する共同体の全構成員による同意がデモクラシーにとって必要な一つの事柄」であるとするものである<sup>406</sup>。しかしながら、リンゼイによれば、すべての人々の間での同意とは「実現不可能な理想」(impossible ideal)に過ぎず、しかも同意がデモクラシーにとっての唯一の理想であると見なされる場合には、同意の達成度ということがデモクラシーの基準になってしまうとリンゼイは言う<sup>407</sup>。満場一致の同意を達成するということにデモクラシーの主眼が置かれる場合にはそれは各人の意見の相違を反映させない「専制政治」(tyranny)に堕してしまう危険があることを指摘するのである<sup>408</sup>。

リンゼイはレヴェラーズのデモクラシー論に見られるような同意による政治に関して次のようにも述べている。「同意による政治は、もしそれが厳密に受け止められるならば、それは幻想であり、そうであるに違いないということ、つまり人々の既存の意思がいつでも

---

<sup>402</sup> *Ibid*, p.14 (34 頁)。

<sup>403</sup> *Ibid*, p.29 (64 頁)。

<sup>404</sup> ハロルド・ラスキは『ヨーロッパのリベラリズムの台頭』(*The Rise of European Liberalism*, 1936)においてピューリタンの政治理論において「合意」こそが民主的要素であることを論じている。ラスキは「ピューリタンたちは民主的な政府(democratic government)への情熱をもっていた」と述べ、続けて「ピューリタニズムには民主的な要素(democratic elements)がある。つまり国家の基礎としての人民の合意(popular consent as the basis of the state)という考え方がピューリタンの政治理論において重要な役割を演じている」と指摘している。Harold J. Laski, *The Rise of European Liberalism: An Essays in Interpretation* (First Published, 1936, Aakar Books. Indian Edition with new Introduction, 2005) p.93.

<sup>405</sup> A.D. Lindsay, *op.cit*, p.23 (52 頁)。

<sup>406</sup> *Ibid*, p.24 (54 頁)。

<sup>407</sup> *Ibid*, p.29 (64-65 頁)。

<sup>408</sup> *Ibid*, p.30 (67-68 頁)。

存在すると仮定することはまったくの誤りなのである」と<sup>409</sup>。リンゼイにとっては「人々の意志」(the will of the people)あるいは「社会の意思」(the will of the society)は何か予め存在しているものではなく、討議によって形成されていくものである。リンゼイは言う。「社会の意思と呼びうるかもしれない事柄を発見する過程はそれを形成する過程であり、その過程にとって討議こそが本質的なのである」<sup>410</sup>。「人々の意志」は討議によって形成されるものというこのリンゼイの考え方は彼のデモクラシー思想を理解する上でも重要な点であり、この点に関しては次節において更に検討することにした。

さて、なぜリンゼイは17世紀の「パトニー討論」におけるレヴェラーズの主張を批判的に捉えているのかということのを要約して言えば次のように言えるであろう。それは同意による統治の主張、より正確に言えば「統治されるすべての人々の同意による統治」の主張は不可能ないし理想に過ぎないばかりではなく、むしろ人々の多様であるはずの意見を大衆宣伝や大衆説得により、機械的に一つに集約させようとする傾向を孕んでいるという意味においても全体主義的、専制主義的な危うさを伴うものであるとリンゼイが理解していたということである。それゆえにリンゼイは健全な代議制デモクラシーにとっては「野党」(opposition)の存在が不可欠であり、野党の存在は承認されていなければならないことを強く主張したのであった。デモクラシーを論じる必要性をリンゼイが強く意識するようになった背景としては彼の時代の全体主義の脅威からデモクラシーを擁護するという問題意識があったことをすでに第2章において述べたが、リンゼイはパトニー討論におけるレヴェラーズの主張の中に「同意による統治」の主張が結果的にどのような帰結となり得るのかということ、デモクラシーの危機という同時代の世界的状況を深く憂慮しつつ、読み込んでいたということも言えるであろう。

### 第3節 パトニー討論における「討議」(discussion)論—リンゼイのクロムウェル理解

前節において考察したことは、レヴェラーズが人間の平等性を主張し、リンゼイはそれを評価するものの、平等性への信念が現実のデモクラシー制度の問題に原理原則的に適応される場合にはレヴェラーズは「被統治者すべての者の同意による統治」を強く主張することとなり、リンゼイはそのような「同意」に主眼が置かれるデモクラシー論に対しては批判的であったということである。

---

<sup>409</sup> *Ibid*, p.40 (87頁)。

<sup>410</sup> *Ibid*, p.40 (87頁)。

次に本節では「パトニー討論」におけるオリバー・クロムウェル(Oliver Cromwell, 1599-1658)の言説に焦点をあわせ、リンゼイのクロムウェル理解を検討しながら「同意」よりもむしろ「討議」(discussion)に重きを置くリンゼイのデモクラシー思想を検討して行くことにしたい。

リンゼイは「パトニー討論」において意見を鋭く対立させていたレヴェラーズとアイアトンの双方の主張の中に「その後続くあらゆるデモクラシー運動に見られる二つの要素」を見ていた。一つはレヴェラーズに見られるような「背後に生き生きとした力と熱情をもった人間の平等についての神秘主義的確信(mystical conviction)」である。そしてもう一つの要素は、「政府(government)の必要性を知り、良識(common sense)と能力に訴えること」によって理想主義者(the idealist)に理解を与えようとする実践家(practical man)の妥協精神」である<sup>411</sup>。リンゼイは「これら二つの要素の相互作用から後の民主主義的な思考の多くが生じている」と論じている。そしてこの点においてリンゼイはオリバー・クロムウェルに注目し、「クロムウェルは[パトニー]討論において自身が最も宗教的かつ最も実践家(practical man)であることを示している」と述べている<sup>412</sup>。つまり、リンゼイの目にはクロムウェルこそが先の二つの要素を併せ持った人物として映っているのである。

すでに前節でレヴェラーズ側とアイアトンとの意見の対立を見てきたが、クロムウェルはアイアトン以上にレヴェラーズ側の主張に対してよく理解を示し、深い共感さえ持っていた。それは次のクロムウェルの言葉にも表れている。「われわれみなは同じ目的について話をしているのであり、ただ誤解のみがその妨げになっていると私は思わざるをえない」と<sup>413</sup>。

リンゼイの理解によれば、レヴェラーズとアイアトンは誰の意思あるいは誰の同意が求められるべきなのかということに関して議論し、デモクラシー機構に反映されるべき意思とは財産を所有している人々の意思なのか、あるいはすべての人の意思による同意であるべきなのかということを論じ合っていたのであるが、クロムウェルはレヴェラーズやアイアトンが政治機構に対して持っていたのと同じような関心を必ずしも持っていたわけではなかった<sup>414</sup>。むしろクロムウェルは自分たちの討論が自分たち自身のためではなく人々のためであることを絶えず意識し、神が各人の内面に語りかける神の意思つまり各人の良心

---

<sup>411</sup> *Ibid*, p.15 (35-36 頁)。

<sup>412</sup> *Ibid*, p.16 (37 頁)。

<sup>413</sup> *Ibid*。

<sup>414</sup> *Ibid*



の声を他者との討議を通して互いに理性を用いて検討し吟味しあうということこそが何よりも重要であると考えていた。例えば、リンゼイは『キリスト教諸教会とデモクラシー』（1934年）において「パトニー討論」における次のようなクロムウェルの言葉を引用している。

「このような会合においては、われわれは神に仕え、われわれ一人ひとりの中に語られる神の声に耳を傾けるべきだと言われてきた。それがわれわれの重大な義務だと私は認める。しかし、何事であれそれが神からのものとして語られる場合には原則は次のように言えると思う。ほかの人々に判断させなさい」<sup>415</sup>。

リンゼイによれば、クロムウェルも含むピューリタンたちは人は神の声を容易に自らの思いと取り違えてしまうものであることをよく知っていた。それゆえにそれが神の意志であるのか否かを判断する際に、上記のクロムウェルの言葉に端的に表明されているように、「神の個々人への啓示はフェローシップにゆだねられなければならない」とリンゼイは言うのである<sup>416</sup>。そして、クロムウェルは「個人の良心」(the individual conscience)がデモクラシーの基礎であると信じていたとリンゼイは理解するのである<sup>417</sup>。

リンゼイによれば、クロムウェルにとってはレヴェラーズが強調した同意とは討議の「結果」(result)ではあっても、デモクラシーの「条件」(condition)ではなかった<sup>418</sup>。「彼[クロムウェル]は民主主義の条件とは、それに関係するすべての人々が彼ら自身の意志を表明しようと努めることではなくて、神の意志を表明しようと努力することであると信じていた」とリンゼイは言う<sup>419</sup>。神は共同体(community)のいかなる人間を通じても語りかけるのだとクロムウェルは信じていたのであり、それゆえにクロムウェルの立場を示すものは他者に対する「寛容」(toleration)であり、「差異の承認」(recognition of differences)であるとリンゼイは言う<sup>420</sup>。リンゼイはこのようなクロムウェルの姿勢の中にデモクラシー思想における重要な契機を見ていたのである。

詰まる所、リンゼイは彼が「小さなデモクラシーの経験」と呼ぶ「キリスト教集会」

---

<sup>415</sup> A.D. Lindsay, *Churches and Democracy*, p.23 (19 頁)。

<sup>416</sup> *Ibid*, p.22 (18 頁)。

<sup>417</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, pp.16-17 (38-40 頁)。

<sup>418</sup> *Ibid*, pp.19-20 (45 頁)。

<sup>419</sup> *Ibid*, p.19 (45 頁)。

<sup>420</sup> A.D. Lindsay, *Churches and Democracy*, p.34 (74 頁)。

(Christian congregation)における討論の中に「デモクラシーの背後にある真の精神」<sup>421</sup>を見出していたのであった。個々の「召しだされた」キリスト者が集って形成する「自治的集会」(the self-governing congregation)において、コングリゲーションの構成員の一人一人がそれぞれの賜物に応じて皆が討議に参加し、各自の何らかの貢献が期待されるデモクラティックなフェローシップの「経験」をリンゼイは「自発的社会のデモクラシー」(the democracy of a voluntary society)と呼んだのであった<sup>422</sup>。そこにおいては、「討議」(discussion)によって人々は「同意」(consent)へと至ることが可能であり、「満足たるデモクラティックな生活を生き生きと経験する」ことができるのである<sup>423</sup>。

教会政治という点に関して付言すれば、リンゼイによれば、「会衆制」(congregationalism)も「長老制」(Presbyterianism)もどちらも民主的なあり方の好例であり、より重要な点は、各場あるいは各段階—長老制の場合は、小会、中会、大会という場—において「共通の目的」(common purpose)の下で「討議」がなされ、それが機能したものであるかどうかという点にある<sup>424</sup>。このように、リンゼイはピューリタン左派の「自治的集会」における平等な成員による「共同思考」(collective thinking)としての「討議」にデモクラシーの淵源を見たのであった<sup>425</sup>。そしてこのことこそが「近代デモクラシーはピューリタン・コングリゲーションの経験から始まった」という「リンゼイ・テーゼ」の意味するところであった。

ところで、当然のことながら、ここで意味されるデモクラシーは政治上のそれではない。リンゼイのデモクラシー論によれば、「政治上のデモクラシー」(political democracy)は「自発的社会」(voluntary society)における討議とその結果としての同意に基づく生き生きとしたデモクラシーの経験を必要とするものではあるが、その経験を直接に規模の全く異なる政治領域に適用することに伴う問題点もまた認識していた。リンゼイが「ピューリタン伝

---

<sup>421</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, p.18 (42 頁)。

<sup>422</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.117 (158 頁)。

<sup>423</sup> *Ibid*

<sup>424</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, pp.35-36 (78 頁)。

<sup>425</sup> デモクラシーの本質を「討議」に見るリンゼイのデモクラシー思想は、現代の政治哲学において一潮流となっている「熟議(審議)デモクラシー」(deliberative democracy)の系譜の先駆と言えるかもしれない。例えば、千葉眞氏は次のように述べる。「たしかに現今の審議的デモクラシーの議論は、一世代前のイギリスの多元主義的理想主義の立場に基づくA.D.リンゼイやE.バーカーらの討議としての民主主義論の復興として理解できる面がないではない」。千葉眞『ラディカル・デモクラシーの地平—自由・差異・共通善』(新評論、1995年) 171頁。この点に関連して厚見恵一郎氏もまた千葉氏と同じく「討議」に注目するリンゼイのデモクラシー思想を現代の「ラディカル・デモクラシー」論との関連で論じている。厚見恵一郎「ラディカル・デモクラシーと討論の可能性—ウォーリン、リンゼイ、シュミッター」『早稲田社会科学研究』(第52号) 1996年。

統は同意に基づく社会の経験、力の使用(the use of force)を捨てた社会の経験をもって始まったため、そのような社会との類比から国家を考える傾向にあった」<sup>426</sup>と述べているように、問題の所在は自発的社会との「類比」(analogy)から導き出される「同意による政府」(government by consent)という概念であった。この点の論述に際して、リンゼイは「パトニー討論」を引き合いに出しつつ、レヴェラーズが主張する「被統治者すべての間における同意」という意味における「同意による政府」という考え方を批判的に論じたことはすでに述べたとおりである。

しかし、先にも触れた点であるが、キリスト教的集会における討論をリンゼイ自身が「素朴な」あるいは「小さな民主主義の経験」といっているように、それは規模が全く異なる実際の政治を考えた場合にはいかなる意味を持つのであろうか。つまり、古代アテネのデモクラシーは「直接民主主義」(direct democracy)であったが、これは小規模であったからこそ可能であったのであり、同意形成に関しても、リンゼイが正しく指摘しているように、現代においては何らかの形の「代議制民主主義」(representative democracy)という形をとらざるをえない。この場合に問われることは、リンゼイが「類比」(analogy)において注目する「キリスト教的集会における討論」のモデルがいかなる意味をもつのかということに他ならない。リンゼイ自身、この点に関して次のように述べている。「互いの知識もほとんどなく、広範な地域に散在する何百万の人々を治めることと、コングリゲーションを治めることとの間には一体どのような関係があり得ようか」<sup>427</sup>。またさらには、リンゼイ自身が十分に認識している点ではあるが、政治制度あるいは政治機関とキリスト教的自治的集会とではそれぞれの固有の役割、目的そして性質が異なるゆえに、後者をモデルにして前者に適用することにはいかなる意味があるのかという問題も提起されよう。そしてこの点に関してリンゼイが強調したことは、小さな宗教社会における「討議」の経験が有する意義を掘り下げ、それをもってより大きな共同体の理解に資するという点であった。リンゼイは言う。

「規模と複雑さの違いは無限であるが、われわれが述べてきた小さい宗教社会の経験のなかにわれわれは大きな共同体を理解する際の助けを見出すかもしれない。……社会の健全さは、討議が可能にする相互理解に依存するという点、

---

<sup>426</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.118 (158 頁)。

<sup>427</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, p.22 (50 頁)。

そしてその討議は社会のデモクラティックな統治の唯一可能の道具であるということが小さな社会についても大きな社会についても言えるのである」<sup>428</sup>。

リンゼイによれば、万人祭司の人間観が反映された一人一人の「素朴な人間」(plain man)あるいは「普通の人間」(common man)<sup>429</sup>による自発的社会における「討議」こそがデモクラシーにとって何よりも重要であり、そのような討議が社会領域でも政治統治においてもあらゆる領域においてなされることが理想とされた。ここには「デモクラシーは統治理論(theory of government)であると同時に社会理論(theory of society)である」<sup>430</sup>というリンゼイのデモクラシーに対する理解が関係してくる。リンゼイによれば、デモクラシーとは政治上のそれだけを意味するものではなく、市民社会における多様なボランタリー・アソシエーションを視野に入れた市民社会論としてのデモクラシー論としても捉えられなければならないのである。リンゼイは言う。

「われわれが政治上のデモクラシーについて考察する場合、もし一方における個人と、他方における政治組織だけを考へて、近代のデモクラシー社会に無数に存在する、あのあらゆる種類のボランタリー・アソシエーションズ(自発的な共同団体 voluntary associations)の中から本当の意味での世論がつくり出されるということの計り知れない重要性を軽視するならば、大きな誤りを犯していることになる」<sup>431</sup>。

そこで次節において「政治理論」のみならず「市民社会論」としての側面をも有するリンゼイのデモクラシー論へと更に考察を進めて行きたい。

#### 第4節 国家とボランタリー・アソシエーション—教会と国家の関係

リンゼイは『近代デモクラシー国家』の第5章第1節「ピューリタニズムのデモクラシー論」において「デモクラシーへと導いたピューリタニズムにおける諸原理」を二点挙げ、その一つが「万人祭司」の教説に基づく人間平等性とそのような人間観に基づく「ピュー

---

<sup>428</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.242 (312頁)。

<sup>429</sup> この点に関しては、例えば、次のものを参照。古賀敬太「リンゼイの人間観—プレインな人間」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ—その人と思想』所収。

<sup>430</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.249 (321頁)。

<sup>431</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, p.37 (81頁)。

リタン・ kongregashon」における「討議」のデモクラシー論であることをこれまで考察してきた。そこで本節ではもう一つの点に関して検討することにしたい。リンゼイによれば、ピューリタン(左派)のデモクラシー理論の二つ目の注目すべき点は、「政府」(government)は「基本法」(a fundamental law)に従うべきであるという主張、つまり「立憲(憲法)主義」(constitutionalism)の要請と立憲(憲法)主義に基づく国家と社会における様々なボランタリー・アソシエーションとの関係についてである<sup>432</sup>。リンゼイによれば、「ピューリタンたちは宗教機関と政治機関の問題をそれぞれの権力(power)の制限によって解決した」が、それを保証するものが「憲法」(constitution)であった<sup>433</sup>。憲法による「政治体領域」(the sphere of the political body)の限定によって、「政府」(government)あるいは「国家」(state)とそれ以外の多様な「ボランタリー・アソシエーション」(voluntary associations)との関係は適切なものとなるのであり、「自由主義国家」(the liberal State)の法の概念はこのような「国家と社会の間の区別」(a distinction between the State and the Society)を前提とするものである<sup>434</sup>。そしてピューリタンの民主主義理論に対する貢献の一つはこの点にあるとリンゼイは指摘するのである。

このような主張は当然ながら、教会との関係でいえば、「教会と国家の分離」(separation of church and state)を要請するのであるが、この点でリンゼイはロジャー・ウィリアムズ(Roger Williams, 1603-1683)を高く評価していた。例えば、1942年の『寛容とデモクラシー』(Toleration and Democracy)<sup>435</sup>の中で、リンゼイは寛容を実効的ならしめる事柄の一つとして教会機能と国家機能が分離されていることを挙げた。それは多様で自発的な諸機関を保護する国家がその強制的機関としての機能を限定することを意味するのであるが、

---

<sup>432</sup> リンゼイはピューリタン左派の政治理論には残念ながらトマス・ホッブズの『リヴァイアサン』(1651年)やジョン・ロックの『統治二論』(1689年)に比較し得るようなものではなく、ジョン・ミルトンの『国王と為政者の在任権』(The Tenure of Kings and Magistrates, 1649年)にしても十分に包括的なものではないと述べ、ピューリタン左派の政治理論は「パトニー討論」やその他多くのパンフレットなどをもとにするより他はないと論じる。A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, pp.119-120 (161頁)。

<sup>433</sup> *Ibid*, p.119 (161頁)。

<sup>434</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy*, p.70 (54頁)。

<sup>435</sup> A.D. Lindsay, *Toleration and Democracy* (Oxford University Press, 1942) [永岡薫・山本俊樹・佐野正子訳『わたしはデモクラシーを信じる』(聖学院出版会、2001)所収]。この著はリンゼイが1941年5月25日の日曜日に「イギリス・ユダヤ歴史協会」(the Jewish Historical Society of England)の「ルシエン・ウルフ記念講義」(the Lucien Wolf Memorial Lecture)として「寛容とデモクラシー」と題して行った講演を出版したものである。「ルシエン・ウルフ記念講義」とは、「イギリス・ユダヤ歴史協会」の創設者でありその会長であったルシエン・ウルフ(Lucien Wolf, 1857-1930)を記念して設けられた講義である。

そのことを最初に主張したのがロジャー・ウィリアムズであったとリンゼイは論じているのである<sup>436</sup>。1933年に出版された『キリスト教と経済学』(*Christianity and Economics*)においても「寛容とは無関心主義の子であるというのが支配的であるが、寛容を国家の本質的原理とした人々は、無関心主義からは程遠く、宗教の自由に対して真実の情熱を有したロジャー・ウィリアムズのような人々であった」と述べている<sup>437</sup>。

さてリンゼイによれば、教会もボランタリー・アソシエーションの一つであり、教会が国家から「自発的」(voluntary)であり得るためには、「教会と国家の分離」が、より正確には「教会と国家の制度的区別」が明確に制度化されていなければならない。リンゼイは「自由な国家における自由な教会の理想」(the ideal of a free Church in a free State)を主張したのであるが<sup>438</sup>、ここにはリンゼイ自身が属した「スコットランド自由教会」(the Free Church of Scotland)の背景があることも指摘できよう。

「スコットランド自由教会」とは1843年に国教会である「スコットランド教会」(the Scottish Church)から離脱し、新たに創設された教派である。国教会を援護する立場とそれに反対するトマス・チャーマーズ(Thomas Chalmers, 1780-1847)を中心とする「自由教会運動」(the Free Church movement)の立場とが鋭く対立し、「大分裂」(the Disruption)に至ったのであるが、その争点は教会と国家の関係に関わるものであった<sup>439</sup>。具体的に言えば、教会は国家から財政的に援助を受けるものの、牧師の任命権などに関する事柄に関しては国家の意に介すべきではないとする論争であった<sup>440</sup>。およそ450名もの牧師が国教会である「スコットランド教会」を離れ、新たに「スコットランド自由教会」(the Free Church of Scotland)が創立されたのであった<sup>441</sup>。リンゼイの父方の祖父であるアレクサンダー・リ

---

<sup>436</sup> A.D. Lindsay, *Toleration and Democracy*, p.4 (105-106 頁)。

<sup>437</sup> A.D. Lindsay, *Christianity and Economics*, p.17.

<sup>438</sup> 例えば、A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy*, p.79, 87 (61, 66-67 頁)。

<sup>439</sup> スコットランド自由教会に関しては、例えば次のものを参照した。トマス・ブラウン(松谷好明訳)『スコットランドにおける教会と国家』(すぐ書房、1985年) [原著は Thomas Brown, *Church and State in Scotland: A narrative of the struggle for independence from 1560 to 1843*, MacNiven & Wallace, 1891]; G.N.M. Collins, *The Heritage of Our Fathers: The Free Church of Scotland: Her Origin and Testimony* (Edinburgh, The Knox Press, 1974)。

<sup>440</sup> Drusilla Scott, *A.D. Lindsay*, p.xiii.

<sup>441</sup> 松谷好明氏は次のように述べている。「国教会にとどまった牧師は約750名、自由教会に入った牧師は約450名でした。自由教会に加わった牧師たちは、これまで国教会で享受していた安定した収入、牧師館、種々の特権をすべて放棄するという、多大な犠牲を払いました。彼らとともに国教会を去った、貴族から庶民にいたる多くの信徒は、国教会に残った人々よりも、信仰的により熱心であり、能力、地位の点でも決して遜色を見せませんでした」。松谷好明「解説」トマス・ブラウン(松谷好明訳)『スコットランドにおける教

ンゼイはこの新たな「スコットランド自由教会」の牧師となった人物であり、母方の祖父アレクサンダー・ダンロップはこの「大分裂」の際に「スコットランド自由教会」側の法律顧問として教会の法的立場を援護する『権利要求』(the Claim of Right)を執筆し、そしてリンゼイの父トマス・リンゼイもまた 1869 年からスコットランド自由教会の牧師であり、教会史を専門とし、教派のグラスゴー神学校で教授し、校長も務めたことについてはすでに第 1 章の中で述べたとおりである。リンゼイの「自由な国家における自由な教会」(free church in free state)の主張の背景にはこのようなスコットランド自由教会の教派的伝統が脈々と受け継がれていたのである。

リンゼイによる「自由な国家における自由な教会」の主張はそれぞれの機関の固有の本質を正しく捉えることの要請でもある<sup>442</sup>。国家や教会やアソシエーションなどの諸機関(organization)の本質を考察し理解しようとするれば、各々の「目的」(purposes)や「理想」(ideals)が考察されなければならない。なぜなら各機関の「目的」がその存在を存在たらしめそれを維持するからである<sup>443</sup>。リンゼイによれば、国家が果たすべき固有の役割は様々な領域において多様にあるが、重要な点は、国家の真の目的が社会とそこにおける様々なアソシエーションに「仕える」(serve)ことであるという点にある。リンゼイによれば、国家とボランティア・アソシエーションとの関係に関するピューリタン左派の理論あるいは「作用理想」(operative ideals)—現実の中に生き生きと作用する理想あるいは理念—は、イギリスとアメリカのデモクラシーの中に見出すことができるのであるが、例えば「自由なアソシエーションの重要性への信念」(the belief in the all-importance of the free associations)はその一つである。社会の中には宗教的アソシエーションをも含む自由で様々なボランタ

---

会と国家』(すぐ書房、1985年) 245頁。

<sup>442</sup> リンゼイのこのような「自由な国家における自由な教会」の主張との類似性を、われわれは例えば、オランダの神学者にして牧師そして首相をも務めたアブラハム・カイパー(Abraham Kuyper, 1837-1920)の社会政治思想、特に彼の「領域主権論」(sphere sovereignty)の中に見出すことができる。しかし、リンゼイとの相違で言えば、カイパーがその政治思想において「神の主権」を強調したのに対し、リンゼイにはそのような考え方は見られない。カイパーの政治思想の中心は「神の主権」の強調であり、国家をも含むすべての領域—例えば家族、教会、学校等—に神の主権が及び、各領域はそれぞれに固有の神与の法に従うというのが「領域主権論」である。カイパーは神の主権を強調することによって、国家も社会も神の主権の下に固有の本質と役割があることを論じ、家庭、職業、科学、芸術など多様な「社会」領域における主権あるいは権威は国家にはなく、直接神に由来すると考える。カイパーの思想に関しては例えば、次のものを参照。P.S.ヘスラム(稲垣久和・豊川慎訳)『アブラハム・カイパーの思想—近代主義とキリスト教』(教文館、2002年)原著は、Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Eerdmans, 1998)。

<sup>443</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, pp.38-39 (60頁)。

リー・アソシエーションが存在すべきであり、それらは国家からは自立したものであるべきだという信念である<sup>444</sup>。イギリスとアメリカの社会を特徴づけるのは実際のところそのような自由で様々なアソシエーションの存在であり、国家は「自己充足的」(self-sufficient)な社会におけるボランティア・アソシエーションがそれ固有の役割を果たせない時に限りそれらを助けるために必要とされ、その意味において、国家は「二義的で道具的」(the secondary and instrumental)であるとリンゼイは論じるのである<sup>445</sup>。そこで次にわれわれは次章「デモクラシーの二つの系譜」において、このアメリカのデモクラシーに関して、フランスのデモクラシーと対比させて、リンゼイの所説に沿いながら更に考察を進めて行くことにしたい。

---

<sup>444</sup> *Ibid*, p.120.

<sup>445</sup> *Ibid*, p.120. 国家の存在論的基礎に関する理解ではなく、国家の実際の役割に関するこのような理解について言えば、例えばカトリックの「補完性原理」においても類似した国家の役割の理解が指摘できよう。1891年の社会回勅『レールム・ノヴァルム』(*Rerum Novarum*)の中にすでに「補完性原理」の概念を見出すことができるが、その語自体が初めて用いられるのは、教皇ピオ11世の回勅『クアドラジェジモ・アンノ』(*Quadragesimo Anno*, 1931)においてである。補完性原理とは字義どおりには「助け」(help)や「援助」(aid)を意味するラテン語 *subsidium* に由来し、階層的に秩序付けられた社会における国家とそれ以外の諸機関(中間団体)との調和的な関係についての基本的指針である。社会教説に示されている補完性原理によれば、国家は「下級団体」(lesser and subordinate organization)がそれら自身の目的を果たし得ない場合にそれらを助ける義務があるとされる。カトリック社会教説における補完性原理に基づく国家の役割に関しては次のものを参照。Jonathan Chaplin, “Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Catholic and Reformed Conceptions of the Role of the State” in Francis P. McHugh and Samuel M. Natale (ed.by), *Things Old And New: Catholic Social Teaching Revisited* (University Press of America, 1993); Jonathan Chaplin, “Subsidiarity as a Political Norm” in Jonathan Chaplin and Paul Marshall (ed.by), *Political Theory and Christian Vision: Essays in Memory of Bernard Zylstra* (University Press of America, 1994).



## 第5章 デモクラシーの二つの系譜

### 第1節 デモクラシーの二つの系譜—リンゼイ、トレルチ、イエリネック

前章において、リンゼイがデモクラシー思想に対するピューリタニズム、とりわけピューリタン左派の貢献をどのように評価していたのかを検討し、その貢献の特徴の一つとして「立憲(憲法)主義」(constitutionalism)の枠組みにおける「国家」(state)と「社会」(society)の関係にリンゼイが注目していたことを考察した。本章では前章で考察したピューリタン左派のデモクラシー思想とイギリスとアメリカのデモクラシーとの関連をリンゼイがどのように理解し、評価しているのかということとリンゼイの所説に沿いながらフランスのデモクラシーとの対比で検討して行くことにしたい。

本稿第3章の最後で述べたように、リンゼイは『近代デモクラシー国家』(1943年)の第5章「初期のデモクラシー理論」(Early Democratic Theories)の冒頭において「近代デモクラシー国家は主として17、18世紀の絶対主義国家に及ぼした二つの影響力(two forces)の結果である」と論じた。その二つの影響力の一つとして「17世紀イングランドで最初に表出され、アメリカにおいて実現し、それからフランス革命へと急速に展開したデモクラシーの諸原理(democratic principles)」を挙げ、もう一つの影響力としては「産業革命によって引き起こされた社会変化」を挙げている<sup>446</sup>。ここでリンゼイがデモクラシーの諸原理が最初に表出されたと述べている17世紀イングランドとは17世紀イングランドのピューリタニズムのことを指し、このピューリタニズムからアメリカを経てフランス革命へとデモクラシーの諸原理が展開されたとリンゼイは理解する。そしてリンゼイはピューリタニズムの原理とアメリカニズムの原理、またフランス革命の原理には「人権の宣言」(declaration of the rights of man)という共通の要素があると論じている。イングランドのピューリタンの諸理論とジョン・ロック(John Locke, 1632-1704)の政治理論との連続性、そしてロックがアメリカのデモクラシーに及ぼした影響、さらにはイングランドとアメリカのそれら諸源泉がフランスにおける1789年の『人および市民の諸権利の宣言』(いわゆる『フランス人権宣言』)に及ぼした思想的影響の連続性を指摘している<sup>447</sup>。つまりアメリカのデモクラシーとフランスのデモクラシーの歴史的淵源は遡れば共に17世紀のイングランドにあるとリンゼイは理解するのである。

---

<sup>446</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.115 (155頁)。

<sup>447</sup> *Ibid.*

しかしながら、リンゼイは「イギリスおよびアメリカの理論とフランスのデモクラシーの理論との間には甚大な相違があった」とも述べ、二つのデモクラシーの相違にも言及している。そしてこの相違の根本的な本質はエルンスト・トレルチ(Ernst Troeltsch, 1865-1923)によって言い表されているとリンゼイは言い、トレルチのいわゆる『社会教説』における次の言葉を引用する。「現代の社会的衝突が霊的な衝突であり、諸原理に関するものである限り、それは団体生活(corporate life)に関するアングロサクソンのカルヴァン主義的見解とフランスの合理主義的デモクラシーの間の対立に関係している」<sup>448</sup>。リンゼイはこのトレルチからの引用に続けて自分自身の見解として次のように述べる。

「イギリスとアメリカの理論はボランタリー・アソシエーションから成る社会と照らし合わせて国家について考える。それはイングランドにおいてでさえ国家と社会についての連合(盟約)概念(federal conception)である。フランスの理論はより全体主義的であると同時にさらに厳密に個人主義的である」<sup>449</sup>。

トレルチが「フランスの合理主義的デモクラシー」(French rationalistic democracy)と呼ぶフランスのデモクラシーに対するリンゼイの批判の根拠の一つは、本来的にデモクラシーは「差異」(difference)や「多様性」(diversity)を奨励すべきものであるにもかかわらず<sup>450</sup>、フランスの合理主義的デモクラシーにおいて目標とされる理想は逆に多様性の「画一化」(uniformity)であり「規格化」(regimentation)であるという点にある<sup>451</sup>。

このようにリンゼイの理解によれば、17世紀イングランドのピューリタニズムを端緒にしてロックへと流れ込んだデモクラシーの諸原理はその後アメリカとフランスにおいて個人と社会と国家の関係に関するそれぞれ相違する見解に基づくことによって異なった様相を呈する二つのデモクラシーとなって表れたということになる。1776年の『アメリカ独立宣言』のみならず、1789年のフランス革命時の『フランス人権宣言』(『人および市民の権利宣言』)にもロックの政治思想、特に自然権や抵抗権の影響が認められることが一般に言われるものの、リンゼイが「フランスのデモクラシーの理論はルソーを求めてロックを捨てた」(French democratic theory deserted Locke for Rousseau)と評していることを考慮する

---

<sup>448</sup> *Ibid*, p.115 (155-156 頁)。

<sup>449</sup> *Ibid*。

<sup>450</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy*, p.50 (38 頁)。

<sup>451</sup> *Ibid*, p.29 (22-23 頁)。

と<sup>452</sup>、リンゼイが理解する二つのデモクラシーの系譜を考察する際に、リンゼイがロックとルソー(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)をどう評価しているのかということが重要となってくるであろう。

ところで、これまで述べてきたような二つのデモクラシーという見方はリンゼイに限定されるものではない。例えば、周知のように、ドイツの法学者ゲオルグ・イエリネック(Georg Jellinek, 1851-1911)は 1895 年の『人および市民の人権宣言』—以下『人権宣言論争』と表記する—において『フランス人権宣言』(1789 年)に先立つ北アメリカ諸州の州憲法における権利宣言—例えば『バージニア権利宣言』—の中に人権理念の憲法上の保障の淵源を見出し、その関連でピューリタニズム、特にロジャー・ウィリアムズ(Roger Williams, 1603-1683)に注目した<sup>453</sup>。この点においてイエリネックは人権理念の重要性に関して 18 世紀のフランス革命よりもむしろ、さらに 100 年以上遡る 17 世紀イングランドのピューリタン革命に注目したのであったが、このような見方は本研究においてこれまで見てきたようにリンゼイと非常に類似性をもった見方であると言える。リンゼイ(1879-1952)とイエリネック(1851-1911)の年齢的な開きは 28 歳であり、リンゼイの生涯に詳しいドルシラ・スコットによる『リンゼイ伝』の中にイエリネックについての言及はなく、またリンゼイが交わした多くの手紙—キール大学に所収の一次資料である「リンゼイ・ペーパーズ」(Lindsay Papers)—の中にもイエリネックとの直接的な交流を裏付ける資料を見出すことは出来ないゆえに互いの実際の交流はなかったと思われる。リンゼイが自身の著作の中でイエリネックに言及しているのは『近代デモクラシー国家』(1943 年)においてわずか一箇所を過ぎず<sup>454</sup>、リンゼイがイエリネックからどの程度の影響を受けていたのかということも定かではない。しかしながら、イエリネックはハイデルベルグ大学の同僚であったトレルチに大きな影響を与えていたことが知られており<sup>455</sup>、そしてすでに述べたようにリン

---

<sup>452</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.116 (157 頁)。

<sup>453</sup> 初宿正典(編訳)『人権宣言論争』(みすず書房、1981 年)。

<sup>454</sup> それは『近代デモクラシー国家』の第一章「政治理論と作用理想」においてリンゼイが政治理論の適切な目的を論じている箇所でのイエリネックへの言及である。イエリネックによれば、政治理論家の仕事は国家の理想とは区別される国家の「経験的類型」(empirical type)を研究することである(A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.37, 157 頁)。リンゼイのここでのイエリネックへの言及は国家を論じる方法論がイエリネックのそれとは相違していることを示している。しかしながら、方法論に関する相違はあるにせよ、より広い視点で見れば両者には共通する問題意識があったと言えよう。

<sup>455</sup> トレルチは「イエリネックの説明はまことに納得のいく発見である」と述べたという。ヴァルター・イエリネック「第三版への序文」初宿正典(編訳)『人権宣言論争』所収、16 頁。イエリネックとトレルチとの関係に関しては次の文献から、特にそこに所収されてい

ゼイがトレルチに言及しつつ、トレルチの問題意識を自覚的に受け継いでいることを考えると、イエリネック・トレルチ・リンゼイという思想的系譜を指摘することが出来るであろう。

イエリネックの息子ヴァルター・イエリネック(Walter Jellinek, 1885-1955)は『人権宣言論争』に「第三版への序文」を書き、その中で父ゲオルグ・イエリネックの『人権宣言論争』でなされた主張を4つに簡潔にまとめている。以下、引用したい。

「一、フランスの《人および市民の権利宣言》の直接の模範となったのは、一七七六年以降のアメリカ諸州の《権利章典》である。二、ルソーの『社会契約論』はフランスの《人および市民の権利宣言》の模範ではなかったと考えられる。三、自然法理論はそれだけでは決して、人および市民の権利を法律的に宣明するという結果を導き出さなかつただろう。四、歴史的に見れば《人および市民の権利宣言》は信教の自由のための闘争にその淵源がある」<sup>456</sup>。

われわれは次節以降、この「イエリネック・テーゼ」<sup>457</sup>を念頭に置きながら、17世紀のイングランドにデモクラシーの淵源を同じくするものの、その後の歴史の途上で分岐したこの二つのデモクラシーの系譜をリンゼイがどのように評価しているのかということを中心に検討を進めて行くことにしたい。次節の第2節ではリンゼイのロック論を中心にアメリカのデモクラシーを、第3節ではリンゼイのフランスのデモクラシー観を、そして第4節ではリンゼイのルソー論、特に「一般意思」の概念に焦点をあわせ、なぜリンゼイがルソーの「一般意思」に注目したのかということを中心にピューリタニズムとの関連で検討することにしたい。

## 第2節 アメリカのデモクラシーとジョン・ロック・リンゼイのロック論を中心に

前章で考察したように、リンゼイがピューリタン左派の社会観と国家観の特徴として論

---

るF.W.グラーフ氏の論稿から多くの示唆を得た。深井智朗・F.W.グラーフ(編著)『ヴェーバー・トレルチ・イエリネック・ハイデルベルクにおけるアングロサクソン研究の伝統』(聖学院大学出版会、2001年)。

<sup>456</sup> ヴァルター・イエリネック「第三版への序文」初宿正典(編訳)『人権宣言論争』所収、17頁。

<sup>457</sup> 「イエリネック・テーゼ」に関しては阿久戸光晴氏の次の著作から多くの教示を得た。阿久戸光晴『近代デモクラシー思想の根源—「人権の淵源」および「教会と国家」の歴史的考察』(聖学院ゼネラル・サービス、1998年)。

じたことは、社会の中には教会も含む多様なボランティア・アソシエーションが存在し、国家は社会におけるボランティア・アソシエーションがそれ固有の役割を果たせない時に限りそれらを助けるために必要とされ、その意味において国家は「二義的で道具的」(the secondary and instrumental)であるという点であった。リンゼイによれば、国家とボランティア・アソシエーションとの関係に関するこのようなピューリタン左派の理論はイギリスとアメリカのデモクラシーへと受け継がれた<sup>458</sup>。そしてこのような連続性の観点からリンゼイが注目するのがジョン・ロック(John Locke, 1632-1704)に他ならない。やや長い引用になるが、それはリンゼイによってロックに関して比較的まとまった言及がなされている箇所であるゆえ引用したい。それは『近代デモクラシー国家』第5章「初期のデモクラシー理論」(Early Democratic Theories)におけるロックへの言及の箇所である。リンゼイは言う。

「ロックの『市民政府に関する第二論文』(*the Second Treatise on Civil Government*)は、周知のように、1688年のホイッグ革命の弁護論(the apology for the Whig Revolution of 1688)である。彼はまたアメリカ植民地のデモクラシー思想を大いに吹き込んだ。ロックにはピューリタンの先達たちの熱狂が全くない(Locke has none of the enthusiasm of his Puritan predecessors)。彼は教会についてほとんど何も言っていない。彼の宗教は「すべて善なる人間の宗教」(religion of all good men)である。彼は道徳的事柄においてはすべての理性的な人間(all reasonable men)は同意を見出しうるであろうという前提に立ち帰っている。にもかかわらず[引用者による傍点]、彼は、国家とは区別される社会という概念を保持しているという点においてピューリタン思想の主流に従っている。社会は人間にとって自然なものである。つまり人間が自然に(naturally)認識する相互の権利と義務がある。政府は犯罪者や侵略者に対抗して自然な安定した社会を守るためのみ必要とされ、負傷した者が犯罪者や侵略者に対して私的制裁を加えざるを得ないという結果から社会を救うためのみ政府は必要とされる。それゆえロックは国家の二義的で道具的な特徴という見解を保持しているのである。政府に関する問題(the problem of government)は侵略を防ぐための十分な力をどのように組織するかということであり、なおかつその力それ自体が侵略的となることを防ぐことであ

---

<sup>458</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.121 (162-163 頁)。

る。絶対主義政府を信頼することは『人間というものを、スカンクやキツネからの危害を避けることには注意するが、ライオンに喰われることには満足するほど、否それを安全だと思ふほど愚かな存在であると考えること』<sup>459</sup>である」<sup>460</sup>。

ここでの引用、特に「彼[ロック]は、国家とは区別される社会という概念を保持しているという点においてピューリタン思想の主流に従っている」という箇所から明らかなように、リンゼイはピューリタニズムとロックとの連続性を両者の社会観と国家観の共通性ないし類似性に見出している。つまり国家は社会とは区別されるべきであり、その国家は「二義的」であり「道具的」であるという国家観である。

周知のように、ロックの政治思想の主著である『統治二論』(*Two Treatises of Government*, 1689)はその題が示すように二つの論文から成り、第一論文は「王権神授説」(theory of the divine right of kings)を説くロバート・フィルマー(Robert Filmer, 1588-1653)の『父権論』(*Patriarcha*, 1680)に対する反駁であり、第二論文つまり『市民政府に関する第二論文』(*the Second Treatise on Civil Government*)ではロックの政治社会理論が具体的に展開されている。リンゼイは『寛容とデモクラシー』(*Toleration and Democracy*, 1942年)においてロックの第二論文を「他のいかなる書物よりも近代デモクラシー国家の理論的根拠を述べた」と理解しているが<sup>461</sup>、リンゼイがロックの社会観、政治観をどのように理解していたのかをより明らかにするためにも先の引用に続けてリンゼイがロックについて言及している箇所を引き続き引用したい。リンゼイは言う。

「ロックが言う社会はすべての者が平等な道徳的権利(equal moral right)を持っているという意味における平等社会である。彼が言う政府は同意に基づいている(His government is founded on consent)。すべての者は政府を設立するために同意しなければならない。しかしロックにとって、すべての者による全員一致の同意とは多数派(majority)の決定に従うことへの同意である。多数決原理の受容は、ロックに

---

<sup>459</sup> リンゼイがここで引用している箇所がどこからのものであるかの注は付されていないが、それはロックの『市民政府に関する第二論文』第7章「政治社会について」の箇所からの引用であることは明らかである。なお当該箇所の訳文に関しては加藤訳を用いた。ジョン・ロック(加藤節訳)『統治二論』(岩波書店、2007年)262頁。

<sup>460</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.121 (163頁)。

<sup>461</sup> A.D. Lindsay, *Toleration and Democracy* (Oxford University Press, 1942), p.3 (104頁)。

よっては、実際的必要性の事柄として扱われている。彼は多数派の専制の可能性に決して頓着しなかった。それは多くの人間は分別があり理性的であり(sensible and reasonable)それゆえ多数派の意見は理にかなっている(reasonable)であろうということロックが前提としていたためであり、政府が行う事柄に制限を加えることがより重要であると彼が考えているためでもある」<sup>462</sup>。

上記の引用から明らかなように、ロックは人間を「分別があり理性的」存在であると見なしている。リンゼイによれば、ロックが描く人間は犯罪者や侵略者など他者からの侵害から守られていさえすれば自分たちの土地所有物によって自給し得る「自立した分別ある人間」(independent, sensible men)であり、ロックが言う社会はそのような人間から構成される経済社会(economic society)であった<sup>463</sup>。リンゼイはロックのそのような社会論は「政府をほとんど必要としない社会状況を反映している」と述べ、「18世紀のアメリカにおけるロックの流行は、当時のアメリカにおいてロックの諸理論が前提としているそのような類の社会が存在していたという事実」に因るところが大きかった」と論じる<sup>464</sup>。

リンゼイは18世紀のアメリカ社会におけるロック受容の背景をこのように論じるわけだが、ロックの思想はまた『アメリカ独立宣言』(*The American Declaration of Independence*)に影響を及ぼしたことが一般に知られている。具体的にいえば、「アメリカ独立戦争」(1775-83年)後の『アメリカ独立宣言』は1776年7月4日に「大陸会議」(Continental Congress)によって可決され、この宣言文はトマス・ジェファーソン(Thomas Jefferson, 1743-1826, 第3代大統領)によって起草され、ベンジャミン・フランクリン(Benjamin Franklin, 1706-1790)とジョン・アダムズ(John Adams, 1735-1826, 第2代大統領)たちが一部修正、補筆したものであったが、そこには自然法に適った人間の独立と平等、神の法による権利の基礎づけ、人間の普遍的権利としての生命権、自由権、幸福追求権、また暴政に対する革命権などロックの政治思想が反映していると言われる。

トマス・ジェファーソンは『アメリカ独立宣言』を起草するのに先立って1776年6月の『バージニア権利宣言』(*the Virginian Declaration of Rights*)から引用したと言われ、ジェームズ・マディソン(James Madison, 1751-1836)も『権利章典』(*Bill of rights*)を起草するときに『バージニア権利宣言』から影響を受けていることが知られている。

---

<sup>462</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.122 (164頁)。

<sup>463</sup> *Ibid.*

<sup>464</sup> *Ibid.*

リンゼイはこの『バージニア権利宣言』にはその起草者たちがロックから引き出した諸原理が述べられていると述べ、全 16 カ条から成るこの『権利宣言』から第 1 条、第 2 条、第 3 条、第 6 条、第 15 条、そして第 16 条を引用している。以下やや長くなるがそれらを引用することにしたい<sup>465</sup>。

(第 1 条)「全ての人(all men)は生まれながらにして等しく自由で独立しており、一定の生来の権利(certain inherent rights)を持っている。それらの権利は、人々が社会(society)のある状態に加わったときに、いかなる契約(compact)によっても、人々の子孫に与えなかったり、彼らから奪うことはできない。すなわち、財産を獲得して所有し、幸福と安全を追求し獲得する手段と共に生命と自由を教授する権利である」。

(第 2 条)「あらゆる権力(power)は人民(people)に与えられ、それ故に人民から得られる。行政官(magistrates)は人民の受託者(trustees)であり僕(servants)であって、常に人民に従うものである」。

(第 3 条)「政府は人民、国家(nation)あるいは社会(community)の共通の利益(common benefit)、保護および安全のために制度化される(instituted for)ものであり、あるいはされるべきである。様々な様式や形態の政府の中でも、最大限の幸福と安全を生み出すことができ、悪政の危険(danger of maladministration)に対して最も効果的に防御されているのが最善である。いかなる政府もこれらの目的について不適切であるとか反していると認められたときには、公共の福祉に最も資すると判断される方法で、政府を改革し、置き換え、あるいは廃止する疑う余地のない不可分で剥奪できない権利を社会の多数派(majority of the community)が持っている」。

(第 6 条)「議会で人民の代表として仕える議員の選挙は自由であるべきである。社会に対して恒久的で共通の利害(common interest)を持ち、さらにそれに執着するという十分な証拠を持っている人全ては選挙権(the right of suffrage)を有し、彼ら自身の同意(their own consent)あるいは選ばれた議員の同意無しに、公共の用途のために課税しあるいはその財産を奪われることがあってはならない。また同様な考え方で公共善(the public good)のために同意しないいかなる法律によっても束縛

---

<sup>465</sup> 訳出は私訳によるものであるが、以下のものを参照した。高木八尺・末延三次・宮沢俊義編『人権宣言集』(岩波文庫、1957年第1刷、1990年第41刷)。



されるべきではない」。

(第 15 条)「自由な政府(**free government**)あるいは自由の恩恵(**blessing of liberty**)は、正義(**justice**)、中庸、節度および美德への確固たる順守によって、および根本的原理(**fundamental principles**)に常に立ち返ることによる以外に人民に確保することはできない」。

(第 16 条)「宗教、あるいは創造主に対する礼拝とその方法は武力や暴力によってではなく、理性(**reason**)や確信(**conviction**)によって指示を与えられるものである。それゆえに全ての人は等しく良心の命じるままに従い、信教の自由な行使の権利(**the free exercise of religion**)を有する。互いに対してキリスト教的寛容(**Christian forbearance**)、愛情(**love**)および慈善(**charity**)を行うことは、あらゆる者の義務である」<sup>466</sup>。

リンゼイはこのように『バージニア権利宣言』の諸条項を引用した後、『アメリカ独立宣言』(*the American Declaration of Independence*)の冒頭の言葉は『バージニア権利宣言』と同じ根本的な立場を表していると論じ、『アメリカ独立宣言』の冒頭部分を引用している。

「われわれは、自明の真理として、すべての人は平等に造られ、創造主(**the Creator**)によって、一定の奪いがたい天賦の権利(**unalienable rights**)を付与され、そのなかに生命、自由および幸福の追求の含まれることを信じる。また、これらの権利を確保するために人類のあいだに政府が組織されたこと、そしてその正当な権力は被治者の同意(**consent of the governed**)に由来するものであることを信じる。いかなる形態であれ政府がこれらの目的にとって破壊的となるときには、それを改めまたは廃止し、新たな政府を設立し、人民にとってその安全と幸福をもたらすのに最もふさわしいと思える仕方その政府の基礎を据え、その権力を組織することは人民の権利である」<sup>467</sup>。

リンゼイはこのように『バージニア権利宣言』と『アメリカ独立宣言』を引用し、これら二つの宣言文の中で前提とされている社会観とは「政府の行為によって構成されたり形

---

<sup>466</sup> A.D. Lindsay, *op.cit.*, p.122-123 (165-166 頁)。

<sup>467</sup> *Ibid*, p.123 (166 頁)。

成されたりするのではなく、必要な場合には自発的な組織を可能にする生き生きとした自立した社会(active, self-reliant society)」であり、「ある意味、平等な人々からなる社会(society of equals)」であると述べる<sup>468</sup>。そして、その社会は「各人が人間として有していることを主張する確かな基本権(certain fundamental rights)のために存在する」社会であると指摘する<sup>469</sup>。その上で、リンゼイは、『バージニア権利宣言』と『アメリカ独立宣言』の両文書における国家観に関して、「両文書は政府が腐敗し、その権力を悪用する可能性に関心があり、政府を助長することよりも抑制することにより関心がある」と述べている<sup>470</sup>。

政府と社会のこのような区別、言い換えれば政府はほとんど必要とされていないという前提はリンゼイが「アメリカ革命の最も力強い宣伝者の一人」と評するトマス・ペイン(Thomas Paine, 1737-1809)の著作の中に見ることが出来ると言い、リンゼイはペインの『コモン・センス』(*Common Sense*, 1776)を引用する。

「社会はわれわれの必要から生じ、政府はわれわれのよこしまさ(wickedness)から生まれている。前者は積極的にわれわれの幸福を増進させ、後者はわれわれの悪徳を抑制することによって消極的に幸福を増進させる。一方は交わりを促すのに対して、他方は区別を引き起こす。社会はどのような状態においても喜ぶべきものであるが、政府はたとえ最善の状態であったとしても必要悪(necessary evil)に過ぎない」<sup>471</sup>。

トマス・ペインへの言及に続けて、リンゼイはイギリスのウィリアム・ゴドウィン(William Godwin, 1756-1836)に言及し、ゴドウィンの『政治的正義』(*Political Justice*, 1793)における無政府主義的傾向を批判的に論じている。そしてロックからアメリカの諸文書に流れ込んでいるデモクラシーの諸原理の定式化と、政府を「必要悪」と見なすペインのような国家観やゴドウィンのような無政府主義国家観との間には強い関連性があるとリンゼイは指摘し、「デモクラシーの理論が理論上の無政府状態(anarchy)へと陥る傾向は続いている」

---

<sup>468</sup> *Ibid.*

<sup>469</sup> *Ibid.*, p.124 (166 頁)。

<sup>470</sup> *Ibid.*, p.124 (167 頁)。

<sup>471</sup> *Ibid.* トマス・ペインの『コモン・センス』の訳文は私訳によるものであるが、次のものを参照した。トマス・ペイン(小松春雄訳)『コモン・センス』(岩波文庫、1976年、第1刷、2009年、第24刷)。

と論じるのである<sup>472</sup>。

以上の議論においてリンゼイが述べようとしていることは、詰まるところ、民主主義の諸原理としての国家ないし政府と社会との区別はロックから『バージニア宣言』や『独立宣言』の中に流れ込み、そこで表出されている国家の二義的な役割という考えや国家権力は抑制あるいは分立されるべきであるという国家観を肯定的に評価したが、そのような国家観は無政府主義的国家観に陥りやすいものであることにも注意を促したのであった。

以上において、リンゼイがロックに言及している箇所を『近代民主主義国家』を中心に概観してきた。ここではロックの政治思想における一側面つまり国家と社会との区別という点に焦点が向けられていることが明らかとなった。『近代民主主義国家』を除いてリンゼイがロックに言及している箇所はほとんどなく、『近代民主主義国家』以外でのロックへの言及は『キリスト教諸教会と民主主義』における次の言葉に限られると行ってよいだろう。リンゼイは言う。

「ロックは、ピューリタニズムの真の民主主義的な見解とホッブズの科学的  
前提(the scientific prepossessions)とを混ぜ合わせた。ロックに端を発してこの両  
要素の組み合わせが一それは実際には首尾一貫してはいないのであるが一フラン  
スの学理となり、その後「ジェファーソン・民主主義」へと移り変わった」<sup>473</sup>。

リンゼイはこのような論述によってどのようなロック像を抱いていたのかは実のところ定かではない。それ以上何も説明していないから推論の域を出ないからである。しかし、リンゼイはおそらく当時のロック研究における伝統的なロック像、つまり「世俗的な政治思想家としてのロック」という枠組みに規定されていたとは言えないであろうか。エモリー大学のキリスト教倫理の名誉教授クリントン・ガードナー(E. Clinton Gardner)の指摘によれば、そのようなロック像が決定的に改められるようになった契機として、ケンブリッジ大学のロック研究者ジョン・ダン(John Dunn, 1940-)の功績を挙げることができる<sup>474</sup>。ダンの『ジョン・ロックの政治思想』(*The Political Thought of John Locke*)が刊行されたのは1969年であるからリンゼイの死後のことであり、ダンのその著作以降、ロック研究は

<sup>472</sup> A.D. Lindsay, *op.cit.*, p.125 (168 頁)。

<sup>473</sup> A.D. Lindsay, *The Churches and Democracy*, p.14 (11 頁)。

<sup>474</sup> E. Clinton Gardner, *Justice and Christian Ethics* (Cambridge University Press, 1995)の第5章 John Locke: justice and the social compact (p.80)を参照。

新たな時代に入ったと言われる。ダンの研究以降、「世俗的な政治思想家」というロック像ではなく、「キリスト教思想家」としてのロック像、そしてロックの思想における「神学的枠組み」が強調されるようになったのである<sup>475</sup>。本節においてすでに引用したリンゼイの次のような論述—「ロックはピューリタンの先達たちの熱狂が全くない(Locke has none of the enthusiasm of his Puritan predecessors)。彼は教会についてほとんど何も言っていない」—はリンゼイが時代のロック研究に規定されたロック像の枠を超えていなかったということを示しているとは言えないだろうか。しかしながら、たとえリンゼイがロックを「キリスト教思想家」として捉えていなかったとしても、そしてまたリンゼイがロックに関して本節で検討してきた以上にはロックに関して論じてはいないとはいえ、そのような事実はリンゼイがロックを重要視していないことを意味するとは決して言えないであろう。なぜなら、本節で検討してきたように、それはリンゼイが17世紀イングランドのピューリタニズムからロックへ、そしてアメリカのデモクラシーへと流れる「デモクラシーの諸原理」(democratic principles)の連続性を強調しているからに他ならないからである。

ところで、本稿の第2章第2節において論じたように、リンゼイはT.H.グリーンに始まる理想主義哲学の伝統を受け継ぐ者であり、この哲学学派に属するD.G.リッチー(David George Ritchie, 1853-1903)<sup>476</sup>の著作をリンゼイは非常に興味深い著作であると指摘していた<sup>477</sup>。そしてリンゼイはおそらくリッチーの『自然権』(*Natural Rights*, 1894)を大いに参照して、17世紀イングランドのピューリタニズムからロックへ、そしてアメリカのデモ

---

<sup>475</sup> ダンの長年の友人であるロック研究者の加藤節氏もまたロックをこのような視点から捉え、例えば次のように論じている。「ロックは、人間に生の規範を与える神と、その規範を発見し遵守すべき人間との義務論的な関係を中核とする「神学」を、政治学を含む一切の学問の「包括物」とみなしている。この事実は、シュトラウスやマクファースンの世俗的な解釈にもかかわらず、ロックの政治学が、ロックに独自の「神学的パラダイム」の枠内で形成されたことを示すものに他ならない。その意味で、ロックの政治学は、神の栄光を確証すべき義務を負った「神の作品」としての人間の政治学であった」。加藤節『ジョン・ロックの思想世界—神と人間との間』(東京大学出版会、1987年)153頁。

<sup>476</sup> D.G.リッチー(David George Ritchie, 1853-1903)はスコットランド生まれの哲学者。エディンバラ大学とオクスフォード大学で学び、その後、オクスフォードのジーザス・カレッジでフェローとチューターとして教える傍ら、グリーンの影響を受けて政治哲学に関心を持つようになった。1894年にセント・アンドリュース大学の教授となり、その死までその教授職にあった。Elizabeth Sanderson Haldane, “RITCHIE, DAVID GEORGE” in *The Dictionary of National Biography: Twentieth Century 1901-1911* (Oxford University Press, 1920).

<sup>477</sup> A.D. Lindsay, “T.H.Green and the Idealists” in F.J.C. Hearnshaw (ed.by), *The Social & Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age: A Series of Lectures Delivered at King's College University of London During the Session 1931-32* (New York: Barnes & Noble, Inc, 1930), p.151.

クラシーへと流れる「デモクラシーの諸原理」(democratic principles)の連続性を『近代デモクラシー国家』の中で論述したように思われる。なぜならリーチの『自然権』で述べられている内容がリンゼイのそれと明らかに類似したものであるからである。例えば、リッチーは『自然権』の第1章「89年の諸原理」(The Principles of '89)において、「人間の権利」(The Rights of Man)は『フランス宣言』(*the French Declarations*)において最初に宣言されたわけではなく、アメリカにおいてバージニア州の『権利章典』においてすでに定式化されていて、それはロックに由来することを論じている<sup>478</sup>。当時のイギリスにおいてリッチーの『自然権』が重要な著作であったことは、例えばイエリネックが『人権宣言論』の第3章の脚注22において「イギリスではD.G.Ritchie, *Natural Rights* p.3 ffがフランスの《宣言》に対してアメリカの《宣言》が与えた影響を強調している」と指摘していることから窺い知ることができる<sup>479</sup>。

リンゼイがリッチーやイエリネックにどの程度負っていたのかは、リンゼイが注などにおいて明示していないために決して定かではないが、いずれにせよ、『フランス人権宣言』に先立つ『バージニア権利宣言』に注目し、その中にルソーからよりもむしろイングランド・ピューリタニズムからロックへと継承されるデモクラシーの諸原理を指摘したという点においてリンゼイはリッチーやイエリネックの系譜に連なっていると言えるのである。そして次節で見るように、基本的には、リンゼイはこの線に沿って『フランス人権宣言』とフランスのデモクラシーを理解していたのである。

### 第3節 フランス人権宣言とフランスのデモクラシー

先の節において『アメリカ独立宣言』について述べたが、本節では『フランス人権宣言』とフランスのデモクラシーについて考察したい。

リンゼイは1789年のフランス革命の初期の段階で「国民議会」(the National Assembly)が公にした『人および市民の権利宣言』(*Declaration of the Rights of Men and of Citizens*)—いわゆる『フランス人権宣言』—は多くの点において、とりわけその「前文」と最初の2条が『アメリカ独立宣言』と同じ線上にあることを指摘している<sup>480</sup>。そこで以下、やや長

---

<sup>478</sup> D.G. Ritchie, *Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions* (London: Swan Sonnenschein, first 1894, second 1904), pp.3-6.

<sup>479</sup> 初宿正典(編訳)『人権宣言論』、51頁。またイエリネックは「第二版への序文」における脚注6においてもリッチーの『自然権』に言及している。『人権宣言論』、13頁。

<sup>480</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.125 (168頁)。

くなるが『フランス人権宣言』の「前文」と最初の2条を引用することにしたい。

「国民議会として組織されたフランス人民の代表者達は、人権の不知・忘却または蔑視が公共の不幸と政府の腐敗の諸原因にほかならないことにかんがみて、一の厳粛な宣言の中で、人の譲渡不能かつ神聖な自然権を展示することを決意したが、その意図するところは、社会統一体のすべての構成員がたえずこれを目前に置いて、不断にその権利と義務を想起するようにするため、立法権および執行権の諸行為が随時すべての政治制度の目的との比較を可能にされて、より一そう尊重されるため、市民の要求が以後単純かつ確実な諸原理を基礎に置くものとなって、常に憲法の維持およびすべての者の幸福に向かうものとなるためである。その結果として国民議会は、至高の存在の面前でかつその庇護の下に、つぎのような人および市民の権利を承認し、かつ宣言する」。

第1条「人は、自由かつ権利において平等なものとして出生し、かつ生存する。社会的差別は、共同の利益の上にもみ設けることができる」。

第2条「あらゆる政治的団結の目的は、人の消滅することのない自然権を保全することである。これらの権利は、自由・所有権・安全および圧制への抵抗である」<sup>481</sup>。

上記に引用した「前文」と第2条までは「アメリカのモデルとロックの諸原理の後を進んでいる」とリンゼイは言う。しかしながら、リンゼイによれば、それに続く第3条においては「全く新たな意義深い調子(an entirely new and a significant note)を響かせている」<sup>482</sup>。その第3条とは次のような条項である。

第3条「あらゆる主権(sov<sup>er</sup>eignty)の原理は、本質的に国民(nation)に存する。いずれの団体、いずれの個人も、国民から明示的に発するものでない権威を行い得ない」。

そして第6条にもこの「新たな調子」が響いているとしてリンゼイはその最初の部分を

---

<sup>481</sup> A.D. Lindsay, *Ibid*, pp.125-126 (168-169 頁)。ここでの訳文は高木八尺・末延三次・宮沢俊義編『人権宣言集』(130-131 頁)を用いた。

<sup>482</sup> *Ibid*, p.126 (169 頁)。

引用する。

第 6 条「法は一般意思(*the general will*)の表明である。すべての市民は、自身でまたはその代表者を通じて、その作成に同意する権利をもっている」<sup>483</sup>。

リンゼイが『フランス人権宣言』に見出した「全く新たな調子の響き」とは「主権」(*sovereignty*)概念によるものである。それは前節で概観したアメリカの諸宣言の中には見られないものであった。リンゼイによれば、『アメリカ独立宣言』では「主権」について何も述べられていなかったのであるが、それは「国家権力の限定を強く主張するアメリカのデモクラシーの原理は主権原理の否定であるがゆえ」であった<sup>484</sup>。アメリカのデモクラシーの原理が社会と国家の区別を強調しているのに対して、「フランスのデモクラシーはその初めから国民の主権を断言し、他のいかなる権威の存在も否定し、実際に全体主義的」であり、「一般意思(*general will*)の完全な権限を断言した」とリンゼイは論じる<sup>485</sup>。そしてそれは例えば『1793 年 6 月憲法』(*the Constitution of June 1793*)の前に付せられている『人および市民の権利宣言』の第 4 条に示されているという。第 4 条には以下のように記されている。

「法は一般意思の自由かつ厳粛な表明である。法は保護を与える場合でも、処罰を加える場合でも、すべての者のために同一である。それは正当でかつ社会に有益であることのみを命ずることができる。それは社会に有害なことのみを禁止することができる」<sup>486</sup>。

さらにリンゼイは第 25 条と第 26 条を引用する。第 25 条「主権は人民に存する。それは単一かつ不可分であり、消滅することがなく、かつ譲渡することができない」。第 26 条「人民のいずれの部分も、人民全体の権力を行使することができない。しかしながら主権的議会の各部分は、完全な自由をそなえてその意志を表明する権利を享有すべきものである」<sup>487</sup>。

---

<sup>483</sup> *Ibid.*, p.126 (169 頁)。訳文は上記の『人権宣言集』を参照したが、そのままの引用ではない。

<sup>484</sup> *Ibid.*

<sup>485</sup> *Ibid.*

<sup>486</sup> *Ibid.*

<sup>487</sup> *Ibid.*, pp.126-127 (170 頁)。

そしてさらにリンゼイは『1795年9月憲法』(*the Constitution of September 1795*)の前に付せられている『人および市民の権利義務の宣言』の第6条に注目する。第6条には次のように記されている。「法は、市民及びその代表者の多数により表明された一般意思である」<sup>488</sup>。リンゼイは「これはロックあるいはアメリカの福音(*the gospel of Locke or of America*)ではなく、カーライル(*Carlyle*)が『フランス革命』(*French Revolution*)の中でジャン・ジャックの福音(*the Gospel of Jean Jacque*)と呼んだものである」と述べている<sup>489</sup>。そしてリンゼイは、ルソーはロックと同じ多くの前提をもって出発したが、全般的に言えばロックとは非常に異なり、とりわけフランス革命によって解釈されたルソーはロックと際立った相違を見せていると指摘するのである<sup>490</sup>。ではリンゼイはフランスのデモクラシーの理論をどのように評価しているのだろうか。

リンゼイによれば、フランスのデモクラシー理論が前提としていることは、国家には「一つの至高の意志」(*one supreme will*)がなければならず、その意志は限定されず、直接的であれ間接的であれ、もし全国民がその意志の形成に参加することが許されるならば、その結果が「一般意思」(*general will*)であるということである<sup>491</sup>。先に引用したように『1793年6月憲法』の『人および市民の権利宣言』の第4条において、法は一般意思の表明であることが記されていた。フランスのデモクラシー理論の前提からこれを解釈すると、もし「主権を有する議会」(*the sovereign assembly*)が不正な法等を通過させたとしてもそれは一般意思を表していることを意味し、主権を有する議会が通すものは何であれそれが「正しく」(*just*)、それゆえそれに従わなければならないということの意味するように思えるし、現にそのように受け取られたのであったとリンゼイは指摘する<sup>492</sup>。

議会の絶対的権力に対する唯一の制限は同宣言の最後の条項である第35条に記されている。第35条には「政府が人民の権利を侵害する時、人民および人民全体にとって、反乱は権利の最も神聖なものであり義務の最も不可欠なものである」と記されている<sup>493</sup>。

以上の概観から明らかなように、フランスにおける「民主政府」(*democratic government*)の概念はアメリカのモデルと大いに異なっているとリンゼイは言う。その一つの理由は、アメリカのモデルが政府をほとんど必要とせず、自らを規制する社会を前提としていたの

---

<sup>488</sup> *Ibid*, p.127 (170 頁)。

<sup>489</sup> *Ibid*.

<sup>490</sup> *Ibid*.

<sup>491</sup> *Ibid*, p.127 (170-171 頁)。

<sup>492</sup> *Ibid*, pp.127-128 (171 頁)。

<sup>493</sup> *Ibid*, p128 (171 頁)。



に対して、フランスの場合は 18 世紀の末に中央集権化が必要とされ、効果的で力のある政府が必要とされたという歴史上の社会状況の相違によるものだとされる<sup>494</sup>。また「限定された政府」(limited government)というアメリカの考え方は概してピューリタンにその淵源がある概念であり、それは教会の自由を保障することをおもって意図していたものであった。それに対して、フランスにおいては、フランス革命の支持者たちは教会を国家の敵と見なし、教会はその自由が保障される組織としてではなく、教会は攻撃されるべき組織と見なされていたのであった<sup>495</sup>。

ところでリンゼイによれば、フランス革命は「立法議会」(the legislative assembly)の主権を正当化するために次の三つの点を仮定する理論を生み出した。第一に、「立法議会」の決議は人民の意志を真に代表しているのだという仮定。第二に、「人民の意志」(the will of people)というようなもの、あるいはルソーを受けて『フランス人権宣言』がそれを「一般意思」(the general will)と呼ぶようなものが存在するのだという仮定。そして第三に、この「人民の意志」がありとあらゆる個人を道徳的に拘束しているのだという仮定である<sup>496</sup>。リンゼイは「これらはすべて大いに議論の余地のある仮定」であると述べ、第二と第三の仮定は真の「ジャン・ジャックの福音」(カーライル)であるが、第一の仮定、つまり立法議会の決議は「人民の意志」を真に代表しているという仮定はルソーよりもさらに進んだフランス革命のものであると論じている<sup>497</sup>。なぜならルソー自身は代議士たち(representatives)が一般意思を表し得るとは信じなかったからである<sup>498</sup>。ルソーは実際に統治にあたる議会は「一般意思」とは対立する「自分自身の意思」(will of its own)を展開すると考えていたため、「国民投票」は信じたが、議会は信じなかったのであった<sup>499</sup>。

ではルソーが言う「一般意思」とは果たしてどのようなものなのであろうか。リンゼイはデモクラシー思想を論じるにあたり、なぜルソーの「一般意思」を論じたのだろうか。またリンゼイはルソーをどのように評価していたのだろうか。次節においてリンゼイのルソー理解を更に詳細に検討して行くことにしたい。

#### 第 4 節 リンゼイのルソー理解—ルソーの「一般意思」を中心に

---

<sup>494</sup> *Ibid.*

<sup>495</sup> *Ibid.*, p128 (171-172 頁)。

<sup>496</sup> *Ibid.*, p129 (172 頁)。

<sup>497</sup> *Ibid.*

<sup>498</sup> *Ibid.*

<sup>499</sup> *Ibid.*, p129 (172-173 頁)。

リンゼイがデモクラシー論においてピューリタニズムに注目したことを考えると一見すると意外にも思えるが、リンゼイはデモクラシー論を論じるに際してロックよりもはるかに多くの紙数を割いてルソーについて論じており、実際に、ルソーはリンゼイのデモクラシー論において重要な位置を占めていると言える。これまでのリンゼイ研究、特に日本におけるリンゼイ研究においては、リンゼイのデモクラシー思想におけるルソーの影響や意義に関してはほとんど注意が向けられてこなかったように思われる<sup>500</sup>。しかしながら、例えば、リンゼイのかつての教え子であったドロシー・エメット(Dorothy Emmet, 1904-2000)が「哲学者としてのリンゼイ」(Lindsay as Philosopher)という論稿の中で「彼 [リンゼイ] は近代デモクラシーの源(roots)をフランス革命の哲学者たち、とりわけルソーの中に見、そしてまた17世紀のイギリス・ピューリタン革命の中に見たのである」と指摘しているように、リンゼイのデモクラシー思想においてルソーは重要な位置を占めるのである。<sup>501</sup>。リンゼイが近代デモクラシーの源流を17世紀のピューリタニズムに見出したということが従来のリンゼイ研究において繰り返し述べられてきたことを考えると、「フランス革命の哲学者たち、とりわけルソー」においてもリンゼイは近代デモクラシーの「源」(roots)を見ていたというこのエメットの指摘は重要な指摘であり、その妥当性やその内実も含めて検討されなければならないであろう。

確かにリンゼイはルソーに対して批判的な見解を持つてはいたものの、ルソーのどのような点を評価し、そして批判したのかを明らかにすることがリンゼイのデモクラシー思想を理解する上で重要であろう。なぜならリンゼイがデモクラシー論との関連で注目したピューリタン・Congregationにおける「集いの意識」(the sense of the meeting)とルソーの「一般意思」(general will)との類比関係がリンゼイのデモクラシー思想において重要な要素となっているからである。この点に関しては後述することとし、まず以下においてリンゼイのルソー理解について特にルソーの「一般意思」概念に焦点を合わせて考察して

---

<sup>500</sup> 例えば、近藤勝彦氏は「リンゼイとトレルチー宗教と政治の問題をめぐって」と題する論稿の中でルソーに言及し、次のように述べる。「リンゼイの歴史の見方を思想史的にもうすこし概説すれば、彼は十七世紀のピューリタニズムを継承し、ホブズ、ルソー、マルクスの見方を退ける」(近藤勝彦「リンゼイとトレルチー宗教と政治の問題をめぐって」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの援護者 A.D.リンゼイ—その人と思想』(聖学院大学出版会、1998年)所収、165頁)。近藤氏のこの論文の中でのルソーへの言及はこれだけであり、ルソーの何に対するどのような見方がリンゼイによって退けられているのかという具体的な点に関しては説明されていない。また上記の永岡氏によるリンゼイに関する研究論文集の中でルソーへの言及がなされているのは後述する古賀敬太氏の論文にほぼ限られる。

<sup>501</sup> Dorothy Emmet, "Lindsay as Philosopher" in Drusilla Scott, *A.D. Lindsay*, p.407.

行きたい。

リンゼイは『近代デモクラシー国家』の第 10 章「一般意思あるいは公共生活の基準」(General Will, Or the Standard of the Common Life)において、ルソーの『社会契約論』(Contrat Social)第一篇第一章冒頭の次の有名な言葉を引用している。

「人間は自由なものとして生まれた、しかもいたるところで鎖につながれている。自分が他人の主人であると思っているようなものも、実はその人々以上にドレイなのだ。どうしてこの変化が生じたのか？ 私は知らない。何がそれを正当なものとしうるか？ 私はこの問題は解きうると信じる」<sup>502</sup>。

リンゼイは、ルソーは「政府の権威」(the authority of government)と「個人の権威」(the authority of individual)とが調停し得る条件を定めることができると考えていたと述べ、『社会契約論』第一篇第六章「社会契約について」の中の次の言葉を引用する。

「各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り保護するような、結合の一形式を見出すこと。そうしてそれによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること」<sup>503</sup>。

ルソーにとって、これが根本的な問題であり、これに対する答えは次のような言葉に示される。ルソーは言う。「われわれの各々は、身体とすべての力を共同のものとして一般意思の最高の指導の下におく。そしてわれわれは各構成員を、全体の不可分の一部として、ひとまとめとして受けとるのだ」<sup>504</sup>。

リンゼイによれば、政治理論の語句の中で「一般意思」(general will)ほど非常に「重要」(important)であると同時に非常に「曖昧」(ambiguous)なものはなかった<sup>505</sup>。ではルソーが言う「一般意思」とはどのようなものなのか。

リンゼイがルソーの一般意思に関して最初に詳しく論じたのは『デモクラシーの本質』

---

<sup>502</sup> A.D. Lindsay, *op.cit*, p.235 (304 頁)。訳文は次のものによる。ルソー (桑原武夫・前川貞次郎訳)『社会契約論』(岩波文庫、1954 年第 1 刷、2009 年第 79 刷) 15 頁。

<sup>503</sup> A.D. Lindsay, *Ibid*, p.235 (304 頁) [29 頁]。

<sup>504</sup> *Ibid*, p.235 (304 頁) [31 頁]。

<sup>505</sup> *Ibid*, p.130 (174 頁)。

の講義と同じ時期である 1928 年の「アリストテレス協会」(The Aristotelian Society)のシンポジウムにおいてであった<sup>506</sup>。この年のシンポジウムでは「ボザンケの一般意思」(Bosanquet's Theory of the General Will)が主題とされ、リンゼイはロンドン大学の政治学者ハロルド・ラスキ(Harold Joseph Laski, 1893-1950)とともにバーナード・ボザンケ(Bernard Bosanquet, 1848-1923)の一般意思論とルソーの一般意思論について論じた<sup>507</sup>。そこにおいてルソーの一般意思に関してリンゼイが論じたのは概ね次のようなことである。

リンゼイは指摘していることは、ルソーが「一般意思」(general will)という概念における「一般」(general)の語を彼自身は二つの意味合いを持たせて区別してはいなかったとしても、実際には二つの意味において用いているのだということである。

リンゼイが指摘する一つ目の意味とは以下のようなものである。ルソーは「特殊」(particular)意志に対比する形で「一般」意志という概念を用いる。リンゼイによれば、「この意味において彼 [ルソー] が [一般意思を] 論じている時、彼は個人の内面における道徳的意志と自己中心的意志との間の対照を主張しているものであり、自由への主張は道徳的主張であるため、個人が自己の自由を主張しつつ他方で他人に同じ自由を与える必要のあるような規則等の義務を否定することはできないのである」<sup>508</sup>。自由の主張は「道徳的意志」(moral will)の主張であり、「道徳的意志」は「一般的」であることを意図しなければならない。そして「一般的」であることが「意志の目的」(object of the will)であり、「一般性」(generality)が個々人と立法者たちの意志を導くべき基準である<sup>509</sup>。リンゼイによれば、「一般」という語に含蓄されているこのような意味合いはルソーの『社会契約論』における議

---

<sup>506</sup> A.D. Lindsay and H.J. Laski, "Symposium: Bosanquet's Theory of the General Will" in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol.8*, 1928.

<sup>507</sup> バーナード・ボザンケ(Bernard Bosanquet, 1848-1923)はイギリス理想主義の哲学者であり、リンゼイよりは上の世代にあたるが、その当時、「一般意思」を再び論じていたのがボザンケであった。リンゼイはボザンケの政治思想、特に彼の主著『哲学的国家論』(*The Philosophical Theory of the State*, 1899)における「一般意思」(general will)をめぐる議論から多くの影響を受けていることを彼自身認めている。リンゼイは 31 歳の時に「ジョウエット哲学講師」(Jowett Lecturer in Philosophy)としてベイリオル・カレッジで哲学講義の主任の責を担うようになったのであるが、その時以来、政治理論の講義に関してボザンケの『哲学的国家理論』を「称賛と憤慨が入り混じった感情」(A.D. Lindsay and H.J. Laski, *Ibid*, pp.31-32)をもって繰り返し読んできたという。リンゼイはシンポジウムの冒頭において、ボザンケに対して過去になされてきた数々の批判を自分も共感して共有していることを認めたとうえで、「われわれはボザンケ博士の一般意思論が包含している意味深くそして価値ある教説を軽視するべきではない」と述べている(*Ibid*, pp.31-32)。

<sup>508</sup> *Ibid*, pp.37-38

<sup>509</sup> *Ibid*, p.38.

論の多くの中で前提とされているものであった<sup>510</sup>。

リンゼイがルソーの「一般意思」における「一般」の語に見出したもう一つの意味合いとは、ルソーが「主観的」(subjective)な意味においてその語を用いているということである<sup>511</sup>。「主観的」な意味とは、具体的に言えば、「新しい道徳的人格」(the new moral person)の意志、つまり「国家」(the state)の意志として「一般」意志を考えているということである<sup>512</sup>。

1943年の『近代デモクラシー国家』においてもリンゼイはルソーの一般意思について論じている。ここでリンゼイは、ルソー自身は「一般意思」に関する見解を区別してはいなかったが、ルソーの「一般意思」に関して三つの見解に区別することができると論じている。「一般意思」の概念がフランスのデモクラシーに実際的な影響を及ぼすためには下記の三つの見解における意味合いが混同されなければならなかったし、実際に混同されたとリンゼイは指摘する<sup>513</sup>。

第一の見解は「一般意思はまさにあらゆる特殊意思である」(the general will is just all particular wills)というもの<sup>514</sup>。第二の見解は「一般意思は一般善のための意思である」(the general will is the will for the general good)というもの(イタリックによる強調はリンゼイによるもの)<sup>515</sup>。第三の見解は「一般意思は何か一般的なもののための意思(the will for something general)だけではなく、何か一般的なものによる意思(the will of something general)である」というものである<sup>516</sup>。

まず第一の見解に関してであるが、ルソーは、自己利益のための意思である「特殊意思」(particular will)と一般利益のための意思である「一般意思」(general will)とを区別する<sup>517</sup>。そして「一般意思」と「全体意思」(the will of all)には相違があるということを認める<sup>518</sup>。しかし、ルソーは投票の結果が一般意思であるのか全体意思であるのかをどのように知りうるのかということに関しては何も述べていないとリンゼイは指摘する<sup>519</sup>。

---

<sup>510</sup> *Ibid, ibid*, p.38.

<sup>511</sup> *Ibid*, p.38.

<sup>512</sup> *Ibid*, p.38. ここでリンゼイはボザンケが「一般意思」の概念を最初の意味合いでとらえ、二つ目の意味合いを無視していると指摘している。

<sup>513</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.130 (174 頁)。

<sup>514</sup> *Ibid*.

<sup>515</sup> *Ibid*, p.131 (175 頁)。

<sup>516</sup> *Ibid*, p.133 (177 頁)。

<sup>517</sup> *Ibid*, p.131 (175 頁)。

<sup>518</sup> *Ibid*, p.132 (176 頁)。

<sup>519</sup> *Ibid*.

次に「何か一般的なものによる意志」(the will of something general)に関して言えば、ルソーは「共同体」(the community)が「道徳人格」(moral person)であり、「意思」(will)をもっていると考えていたとリンゼイは言う。この「共同体」とは「人民」(people)を意味し、共同体の意志とは人民の意志に他ならないのであるが、リンゼイによれば、フランス革命はルソーのこの「人民の意志」(the will of people)を「議会の意志」と同等視することにより、ルソーを修正したのであった<sup>520</sup>。リンゼイは言う。

「近代の思想家たちがこの[共同体の意志という]曖昧なフレーズの背後にある真理をひも解いた時、議会の意志が人民の意志であるという学説—フランス革命がルソーに対して行った修正—あるいは国民投票における大多数者の票が人民の意志またはあらゆる愛国者の意志を表わしているという学説以外は何も残らなかった」<sup>521</sup>。

リンゼイによれば、このことが具体的に表れているのが先にも引用した『フランス人権宣言』においてである。第1条において「人は、自由かつ権利において平等なものとして出生し、かつ生存する」と記され、第2条では「あらゆる政治的団結(political association)の目的は、人の消滅することのない自然権を保全することである」と記されているが、第3条において「あらゆる主権の原理は国民に存する」という規定、つまり国民が本質的にあらゆる主権の源であると記されている点と第6条において「法は一般意思の表明である」と規定されている点にリンゼイは注意を促し、第1条と第2条の規定から第3条と6条の規定を「個人主義(individualism)から集産主義(collectivism)への奇妙な方向転換を行っている」と評している<sup>522</sup>。リンゼイによればこの方向転換は「市民の平等と自由を国家の目的とする見方」から「国民(the nation)の中に個人(the individual)を埋没させる見方」への転換であり、ルソーに対する見解のこのような修正を「デモクラシーを著しく曲解した一つの点」であると鋭く指摘している<sup>523</sup>。

ところで、既述のことではあるが、リンゼイはそれぞれ異なった意見をもった人々による「討議」や承認された「野党」の存在が近代デモクラシーにとって重要であること、つまり「差異」(difference)の表明が政治的知恵にとっては本質的なものであると確信してい

---

<sup>520</sup> *Ibid.*, p.133 (178 頁)。

<sup>521</sup> *Ibid.*

<sup>522</sup> *Ibid.*

<sup>523</sup> *Ibid.*, pp.133-134 (178 頁)。

た<sup>524</sup>。このようなリンゼイの確信からすればルソーに対して向けられる当然の批判は次のようなものである。ルソーはもし人が少数者の立場にあるならば、その者は間違っているばかりではなく、自己中心的でもあると考えるのであるが、そのようなルソーの学説は「最も悲惨な結果を伴う」とリンゼイは述べ、続けて次のように言う。

「もし少数者(minority)であることがよこしま(wicked)であるならば、少数者を抑圧するあらゆる理由があることになる。その場合、人民の意志(the will of people)は最大限の全員一致をもって表わされる意志となろう。もし少数者であると見られる時によこしまであると非難されるならば、勇気のない意志は少数者とならないようにするであろう」<sup>525</sup>。

このようにルソーの学説には少数者の意志が全体意志に組み込まれてしまう「力強い誘因」(a powerful inducement)があることをリンゼイは指摘する<sup>526</sup>。リンゼイは「フランスのデモクラシーに対するルソーの影響は直接的なものではない」と述べるが、「彼[ルソー]の一般的な影響は全体主義的デモクラシーに向かうものであった」(His general influence was towards totalitarian democracy)<sup>527</sup>と論じるのは上記の点によるものであったと言えよう。

これまでルソーの「一般意思」に関して考察してきたが、本章を終えるにあたって、ルソーの「一般意思」の概念がピューリタン・コングリゲーションにおける「宗教的経験」とどのような関連をもっているのかということについて最後に論じることにしたい。

この点に関しては例えば、ダーラム大学の政治学者ジュリア・スタップレトン(Julia Stapleton)が端的に次のように指摘している。「リンゼイはピューリタン・コングリゲーションにおける「集いの意識」(the sense of the meeting)との類比(analogy)によって国家の核心として「一般意思」を理解したのである」と<sup>528</sup>。スタップレトンと同じく、古賀敬太氏もまた次のように論じている。

---

<sup>524</sup> *Ibid*, p.134 (178 頁)。

<sup>525</sup> *Ibid*, p.134 (178-179 頁)。

<sup>526</sup> *Ibid*, p.134 (179 頁)。

<sup>527</sup> *Ibid*, p.14.

<sup>528</sup> Julia Stapleton, *Englishness and the Study of Politics: The Social and Political Thought of Ernest Barker* (Cambridge University Press, 1994) p.131.

「リンゼイはルソーを集団主義的な危険な人物とみる当時の見方に反対して、ルソーの「一般意思」の概念を評価した。彼がルソーを評価したのは、ルソーが民衆の視点に立って彼のデモクラシー論を展開したからである。リンゼイはルソーの「一般意思」の概念を、「プレイン」な人間や公共精神という観点から解釈した。ルソーの「一般意思」は、リンゼイの言う「集いの意識」(the sense of the meeting)や共同思考(collective thinking)と密接な関係を持っているのである」<sup>529</sup>。

スタップレトンや古賀氏の指摘を踏まえれば、詰まる所、リンゼイはルソーの一般意思を批判的に論じるにあたってピューリタン・コングリゲーションにおける「集いの意識」や「討議の経験」を念頭に置いていたのであり、また逆に言えば、17世紀ピューリタン・コングリゲーションにおける討議の経験をデモクラシー論との関係で論じる際に、リンゼイは常にルソーの「一般意思」論との「類比」でそれを考えていたと言うこともできよう。なぜなら、第4章で論じたように、リンゼイにとっては「人々の意志」(the will of the people)は何か予め在るようなものではなく、「討議」(discussion)によって発見され、そして形成されていくものであったからである<sup>530</sup>。

前章で既述したように、リンゼイは二つの個人主義、つまりピューリタンに示されるような「キリスト教個人主義」とホッブズに典型的に示される「科学的個人主義」を区別し、デモクラシーにおける前者の「平等」概念の重要性を強調した。キリスト教個人主義においては共同体の中でそのメンバーの各人が等しく重視され、各人は共同体に何がしかの貢献ができると考えられた。そしてドロシー・エメットはこの点において「リンゼイの師(mentor)はピューリタンの神学者たちと同じくらいルソーであった」<sup>531</sup>と述べ、次のように言う。

「ちょうどピューリタンたちが自分たちの結社(associations)を単に自分たち自身の力と目的のためだけではなく、「神の意志」(will of God)—超越的理想(transcendental ideal)—のために働いていると考えたように、リンゼイもまたルソーの一般意思という概念が、正しく理に適った集団決定の基準(standard)として、

<sup>529</sup> 古賀敬太「リンゼイの人間観—プレインな人間」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ』所収、47頁。

<sup>530</sup> A.D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, p.40 (87頁)。

<sup>531</sup> Dorothy Emmet, *op.cit.*, p.408.



超越的理念への言及に取り入れられ、一般意思が多数者の力の称賛あるいは集団自体の満場一致の見解であってもその称賛を断じて妨げると考えたのであった」

532。

1945年の『善良な人と利口な人』(*The Good and the Clever*)においては、リンゼイは「一般意思」に関して次のように述べている。

「一般意思という言葉には、カントがルソーのその言葉から理解したように、自分が何をしたいのかを決める際には、自分以外の他者の意志をも考慮に入れなければならないという意味合いがあるのである。というのも、一般意思にあっては、自分の意志が理性的であることには一定の限界があるという原則が存在するからである」<sup>533</sup>。

この引用においてリンゼイのデモクラシー思想において彼が近代デモクラシーの淵源に関して注目した「ピューリタン・コングリゲーション」という「小社会」(small society)における「集いの意識」(the sense of the meeting)や「共同思考」(collective thinking)また「パトニー討論」における討議の経験がルソーの「一般意思」の概念といかに類比的に捉えられているかということが端的に示されていると言えよう。そしてそれこそがエメットが「彼 [リンゼイ] は近代デモクラシーの源(roots)をフランス革命の哲学者たち、とりわけルソーの中に見、そしてまた17世紀のイギリス・ピューリタン革命の中に見たのである」<sup>534</sup>と指摘したことに他ならないのである。

---

<sup>532</sup> *Ibid.*

<sup>533</sup> A.D. Lindsay, *The Good and the Clever* (Cambridge University Press, 1945) [古賀啓太・藤井哲郎訳『オクスフォード・チャペル講話—デモクラシーの宗教的基盤』(聖学院大学出版会、2001年)所収]。

<sup>534</sup> Dorothy Emmet, *op.cit.*, A.D.Lindsay, p.407.

## 終章 「リンゼイ・テーゼ」再考—日本におけるデモクラシーの神学思想に向けて

われわれはこれまでリンゼイのデモクラシー思想を特にピューリタニズムとの関連で考察してきた。本稿を終えるにあたって、最後に本章ではリンゼイのデモクラシー思想を批判的に検討し、いくつかの疑問点を挙げることによって、近代デモクラシーとプロテスタント主義の相関性を再考して行く際の課題を明らかにしたい。

まず第一に、「ピューリタニズム左派」の政治観に対するリンゼイの理解を挙げておきたい。リンゼイはピューリタン左派に近代デモクラシーの淵源を見出したのであったがそれは彼らが「自治的集会」(the self-governing congregation)を主張したことに主たる理由があった。ピューリタン左派の「自治的集会の経験」の意義については本研究において論じてきたとおりである。しかしながら、「自治的集会の経験」はプロテスタント主義が近代デモクラシーの展開に果たした役割の一要素に他ならず、他の色々な要素をリンゼイは深く考慮していないのではないかという疑問は残る。プロテスタント主義がデモクラシーの展開に貢献した要素としては例えば、「抵抗権理論」(theory of resistance)や「契約」(covenant)概念なども挙げるができるだろう。リンゼイのデモクラシー思想においては抵抗権思想や「契約」概念が積極的意味をもって展開されていない点は批判的に再考される必要があるのではないだろうか。リンゼイのデモクラシー思想においてはその重点がピューリタン左派に向けられ、カルヴァンの政治思想、そして特にカルヴァン以後のテオドール・ド・ベーズ(Theodore de Beze, 1519-1605)などのカルヴィニズムとデモクラシー思想との展開がリンゼイの政治思想においてはほとんど顧みられない。これはリンゼイがジュネーブのカルヴィニズムをあまり評価していなかった点とも関連があるだろう。実際、リンゼイは不寛容の例としてそれに言及するのである。しかし、ジョン・デ・グルーチーも指摘するように、例えば抵抗権思想はデモクラシーの歴史的展開に果たした一要素であるとすれば<sup>535</sup>、カルヴァンやベーズ以降の抵抗権思想の展開も視野に入れられるべきではないのだろうか。ピューリタン革命の際、ユグノーのモナルコマキ(暴君放伐論者)の抵抗権理論が引用され、例えば、ジョン・ミルトン(John Milton, 1608-1674)がチャールズ1世の処刑を援護するためにモナルコマキの抵抗権思想に言及したことも考えると<sup>536</sup>、フラン

<sup>535</sup> John W. De Gruchy, *Christianity and Democracy*, pp.79-80 (88 頁)。

<sup>536</sup> John W. Sap, *Paving the Way for Revolution: Calvinism and the Struggle for a Democratic Constitutional State* (VU Uitgeverij, Amsterdam, 2001) p.5. この書の中で残

ス・カルヴィニズムの抵抗権の理念がピューリタンの市民革命の思想的原動力の一要素であった可能性も指摘できるのではないだろうか。『ヴィンディキアエ・コントラ・ティランノス』（『暴君に対する自由の援護』）における抵抗権の権利が神と君主と人民との聖書的契約概念の観点から論じられていることを踏まえると<sup>537</sup>、モナルコマキにおける抵抗権思想とピューリタンの抵抗権思想との連続性と非連続性、また抵抗権と契約概念の関係などの検討がデモクラシー思想の展開との関連で重要とは言えないであろうか<sup>538</sup>。残念ながら、リンゼイはこれらの点について論じてはいない。本稿の序章で論じたように、高木八尺は日本における権力に抵抗する主体的態度の欠如を指摘し、日本の戦後デモクラシーの課題としてそれを受け止めたのであるが、この課題を依然として重要な意味を持つ継続的な課題としてわれわれもまた真摯に引き受けるとすれば、そして日本において「リンゼイ・テーゼ」を生かす方向を探るとすれば、リンゼイのデモクラシー思想において「抵抗権」思想や「契約」(covenant)概念が積極的意味をもって展開されていない点は日本におけるデモクラシーの神学思想のためにも今後の課題として批判的に再考される必要があるのではないだろうか<sup>539</sup>。

第二にリンゼイの政治思想における「歴史」の問題を挙げておきたい。かつてグラハム・マドックスは「A.D.リンゼイのクリスチャン・デモクラシー」という論文において、リンゼイのデモクラシーへのアプローチは「歴史的であり同時に哲学的であるが、歴史学方法論(historiography)の基準に従ってはいるもののそれは大まかに(loosely)であったように思われる」と論じた<sup>540</sup>。リンゼイの著作においては注が乏しいため、リンゼイがデモクラシー論の基礎においているピューリタニズムの歴史的理解に関してどのような研究に依って

---

念ながらモナルコマキの抵抗権思想への言及がミルトンのどの書物の中でなされているのかは明示されていない。

<sup>537</sup> Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae Contra tyrannos: or concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince* (edited and translated by Geroge Garnett)(Cambridge University Press, 1994).

<sup>538</sup> この点に関する近年の示唆に富む研究としてはジョン・ウィッテの次のものを参照。

John Witte, Jr. *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge University Press, 2007).

<sup>539</sup> 序章ですでに述べた点ではあるが、千葉氏が指摘するように天皇制ファシズムの理論的分析を公にした丸山眞男の「超国家主義の論理と心理」(1946年)が戦後民主主義の始まりであったとすれば、天皇制の問題とデモクラシー思想との関連でキリスト教が天皇制を戦後どのように考えて来たのかということの再検討が日本におけるデモクラシーの神学思想の検討に欠かせない課題となるであろう。

<sup>540</sup> Graham Maddox, “The Christian Democracy of A.D. Lindsay” in *Political Studies* (1986), XXXIV, p.441.

いたのかを完全に把握することは容易ではないのであるが<sup>541</sup>、ピューリタニズムの今日の歴史学研究的成果を踏まえてリンゼイのピューリタニズム理解もまた再検討される必要があるだろう。

リンゼイのデモクラシー思想に対する三つ目の疑問点として、リンゼイがデモクラシーを支える人間観として「罪」(sin)の問題をあまり考慮していないのではないかという点を挙げておきたい。この点で、リンゼイとほぼ同時代のアメリカの神学者ラインホルド・ニーバー(Reinhold Niebuhr, 1892-1971)のデモクラシー論とリンゼイのそれ、とりわけ両者のデモクラシー論の根底にある人間論は対照的な側面があるように思われる。よく引用される有名な言葉であるが、ニーバーは『光の子と闇の子』(*The Children of Light and the Children of Darkness*, 1944)の「序」において「正義を実行し得る人間の力がデモクラシーを可能にするものであるが、他面、人間の不正に陥りやすい傾向が、デモクラシーを必要とする」と述べた<sup>542</sup>。リンゼイはニーバーの上記箇所の前半部分—「正義を実行し得る人間の力がデモクラシーを可能にする」—を共有しているとしても、後半部分—「人間の不正に陥りやすい傾向が、デモクラシーを必要とする」—に関しては、ニーバーとは異なり、自らのデモクラシー思想の中であまり重きをおかなかったと言えるだろう。確かにリンゼイはわれわれが第2章で考察したように、デモクラシー論においては人間論が重要であることを理解し、例えば功利主義のデモクラシー思想に対してはそれが基礎を置く人間本性(human nature)論ゆえに鋭く批判したものだ。しかしながら、それを神学的に人間の罪性との関わりで展開するということはなかった。いずれにせよ、ニーバーのデモクラシー思想を「抑制型」、つまり人間の不正義への傾向—神学的には人間の原罪概念—を抑制するためのチェック・アンド・バランスとしてのデモクラシー理論と類型化するとすれば、リンゼイのデモクラシー論は「参加型」(participatory)のデモクラシー理論と言えるであろう<sup>543</sup>。そしてその両者のデモクラシー論の相違は人間論の強調点の相違にあったと言

---

<sup>541</sup> 近代デモクラシーとピューリタニズムとの関連に関してリンゼイ自身が引用や参照している文献は次のものである。Charles Borgeaud, *The Rise of Modern Democracy in Old and New England* (translated by Birkbeck Hill) with a Preface by C.H. Firth (London: Swan Sonnenschein & Co., 1894); G.P. Gooch, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century* (Cambridge University Press, first 1898, second 1927). 本研究においてはリンゼイがこれらの著作にどの程度負っているのかということに関して論じることができなかった。この点に関しては今後の課題としたい。

<sup>542</sup> ラインホルド・ニーバー (武田清子訳) 『光の子と闇の子—デモクラシーの批判と擁護』(聖学院大学出版会、1994年) 7頁。

<sup>543</sup> 「抑制型」と「参加型」というここでのデモクラシー論の類型化に関しては次の論文からその示唆を受けているが、リンゼイに関する言及がなされているわけではない。Jonathan

えるであろう。

第3点とも関連するが4番目の点としてリンゼイの国家論を挙げておきたい。リンゼイは国家を論じる際にそれが人々や市民社会に「仕える」(serve)という点に国家論の正当化の基礎があることを論じた。リンゼイは神学者ではないがゆえに、人間の原罪論の場合と同様、国家に関する神学的議論をリンゼイに期待すること自体が的外れな要求と言えるのかもしれない。しかしながら、リンゼイがキリスト教とデモクラシーを意識的に論じたということを考えると国家を基礎づける神学的議論がなされてもよかったのではないだろうか。博識なリンゼイの学識からすればそれは出来たはずであり、少なくともそのような議論がキリスト教政治思想の伝統の中でなされてきたことに触れてもよかったのではないかという思いを禁じ得ない。あるいはリンゼイは、例えばアウグスティヌスが「国家」(civitas)を墮罪後の「救済策」として論じたような国家に関する神学的議論にはまったく関心がなかったのか、あるいはそのような議論自体が無意味であると考えていたのかという疑問はなお残るのである。

最後に5番目として、近代デモクラシーとプロテスタンティズムの相関性の「程度」の問題を挙げておきたい。この問題を例えば近藤勝彦氏は「プロテスタンティズムとデモクラシーの関係の緊密度」という言葉で言い表し、リンゼイとトレルチの理解の相違について指摘している。近藤氏によれば、トレルチは「カルヴィニズムと再洗礼派の両者があいまって、近代デモクラシーを造り出したというよりも、むしろそれを準備し、それに対する精神的支柱を提供した」と語った<sup>544</sup>。それに対してリンゼイは、本研究で検討してきたように、「近代デモクラシーはピューリタン・コングリゲーションの経験から始まった」と明確に主張したのであった<sup>545</sup>。つまり、両者ともに近代デモクラシーとプロテスタンティズムの相関性を認める点では一致しているものの、その相関性の「緊密度」に関しては、トレルチはリンゼイよりも、近藤氏の言葉で言えば、「幾分控えめに語る」のである<sup>546</sup>。リンゼイがこの相関性の「程度」ないし「緊密度」を具体的にどの程度明確にまた自覚的に問題とし理解していたのかということは必ずしも明らかではない。そして、この近代デモ

---

Chaplin, "Christian Theories of Democracy" in Andrew Dobson & Jeffrey Stanyer (ed.by), *Contemporary Political Studies 1998 VolumeII* (Political Studies Association of the United Kingdom, 1998), pp.988-1003.

<sup>544</sup> 近藤勝彦『デモクラシーの神学思想—自由の伝統とプロテスタンティズム』(教文館、2000年)223頁。

<sup>545</sup> A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.240.

<sup>546</sup> 近藤勝彦、上掲書、同頁。

クラシーとプロテスタンティズムの「緊密度」をめぐる問題は依然大きな課題としてわれわれに残されていると言えよう。

以上、リンゼイのデモクラシー思想に対する疑問点などをやや批判的に述べた。しかしながらそれはリンゼイのデモクラシー思想の意義を否定する意図からの指摘ではまったくなく、否むしろリンゼイが展開し得なかった諸点をさらに今後継承し展開していくためのものであることに他ならない。近代デモクラシーの淵源を17世紀イングランドのピューリタン・Congregationalismの宗教的経験に見出した「リンゼイ・テーゼ」をさらに今日のデモクラシーにとって意義のあるものにするためにも、上記のような批判的視点もまた必然的に要請されなければならないであろう。

かつてのリンゼイの弟子であったドロシー・エメットは「彼[リンゼイ]は17世紀のピューリタン・Congregationalismが自由で寛容な討論に参加した程度を理想化したかもしれない」と述べた<sup>547</sup>。エメットが言うように、たしかにリンゼイはデモクラシー思想との関連でピューリタニズムを理想視し過ぎた側面もあると言えるのかもしれない。しかし、エメットは続けて次のようにも言っていることも明記されるべきである。「しかし、リンゼイは、ピューリタン神学と実践を大陸のデモクラシーとは異なるイギリスのデモクラシーの展開における要因と見なしたことは確かに正しかった」と<sup>548</sup>。エメットも継承したこのような「リンゼイ・テーゼ」をさらに日本において戦後デモクラシーとの関連で生かそうとすれば、リンゼイが強調したピューリタン左派の政治思想の更なる吟味や検討と同時に、リンゼイが重きを置かなかつた広い意味でのカルヴィニズムを含めたプロテスタンティズムの政治思想の伝統—例えば、抵抗権思想やキリスト教人間論における罪概念など—を考慮に入れ、さらにはより広く、キリスト教政治思想における豊かな伝統<sup>549</sup>—例えば、中世の「公会議」が代議制デモクラシーに果たした役割<sup>550</sup>やキリスト教と市民社会との関係など<sup>551</sup>—も視野に入れながらピューリタニズムとデモクラシーの関係を再考しつつ、リンゼ

---

<sup>547</sup> Dorothy Emmet, “Lindsay as Philosopher” in Drusilla Scott, *A.D. Lindsay*, p.407.

<sup>548</sup> *Ibid.*

<sup>549</sup> 例えば Oliver O’Donovan and Joan Lockwood O’Donovan (editors), *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought 100-1625* (Eerdmans, 1999)参照。

<sup>550</sup> この点に関しては次のものを参照。Robert P. Kraynak, *Christian Faith and Modern Democracy: God and Politics in the Fallen World* (University of Notre Dame Press, 2001).

<sup>551</sup> アカデミズムにおけるある種の「市民社会」ブームといえるほどに多くの論者が近年「市民社会」概念を論じ、そのことと関連し、キリスト教と市民社会の関係も現代政治理論の文献の中で扱われていることは興味深い。例えば、次のものを参照。John A. Coleman, ‘A Limited State and a Vibrant Society: Christianity and Civil Society’ and Max L.

イの政治思想が展開し得なかった点を補っていく必要性が今後あるだろう。それによって、上記で指摘した近代デモクラシーとプロテスタンティズムの「緊密度」という大きな課題がさらに明瞭となるであろう。

リンゼイのデモクラシー思想からわれわれが引き続き学ぶべき点はなお多いのであるが、特に日本のデモクラシーを考える場合に挙げておきたい点は、既述した点ではあるが、一つにはリンゼイが注目したロジャー・ウィリアムズの「教会と国家の分離」(separation of church and state)の主張であり、デモクラシーと寛容の問題である<sup>552</sup>。日本において separation of church and state は一般に「政教分離」として訳され、「政治」(politics)と「宗教」(religion)とは分離されるべきものであるということを含蓄する概念として一般には無批判的に理解されていると言えよう。しかしながら、リンゼイの政治思想においてはそれは国家と特定の宗教団体である教会との「制度的区別」(institutional distinction)を意味していた<sup>553</sup>。リンゼイのデモクラシー思想における人間観は彼が「宗教的個人主義」(あるいは「キリスト教的個人主義」、「ピューリタン個人主義」と呼ぶ個人人格に基礎を置くもの)であり、「召命」(calling)において平等な一人一人が「人格」として扱われるべきことがその根本にあったのであり、そのような人格が育まれる場こそが市民社会における多様なボランティア・アソシエーションにおいてであるという信念がリンゼイにはあった。「アソシエーションの自由なしに、真の平等はあり得ない」<sup>554</sup>とリンゼイが述べたのもそのような意味においてであった。序章で論じたように、日本の戦後デモクラシーの課題として高木八尺が問題にした主体性としての「個人人格」観念と丸山眞男が論じた「ボランティア・アソシエーション」とが今なお日本のデモクラシーの課題であるとするならば、それらは、

---

Stackhouse, 'Christianity, Civil Society, and the State: A Protestant Response' in Nancy L. Rosenblum & Robert C. Post (ed.by), *Civil Society and Government* (Princeton University Press, 2001); Michael Banner, 'Christianity and Civil Society' in Simone Chambers & Will Kymlicka (ed.by), *Alternative Conceptions of Civil Society* (Princeton University Press, 2002).

<sup>552</sup> 大木英夫氏は『ピューリタニズム—近代化の精神構造』において「近代デモクラシーの源流は、一方ではレヴェラーに代表される人権意識、他方ではミルトンやクロムウェルが主張し守ろうとした寛容の精神という二つの精神的要素を含むものであった」と述べ、人権思想と共に寛容概念が近代デモクラシーにとって不可欠な要素であることを指摘している。大木英夫『ピューリタニズム—近代化の精神構造』(聖学院大学出版会、2006年)、171-172頁。

<sup>553</sup> リンゼイは R.H. トーニーよりもこの点をはっきりと理解していた。例えば、次の箇所を参照。A.D. Lindsay, *Christianity and Economics* (London, Macmillan, 1934), p.10 [A.D. リンゼイ(豊川慎訳)『キリスト教と経済学』(聖学院大学出版会)近刊]。

<sup>554</sup> Lindsay, *The Modern Democratic State*, p.259.

以上の考察のように、リンゼイのデモクラシー思想における中心的要素でもあったのである。

本稿を終えるにあたって最後に、日本におけるデモクラシーとキリスト教を考える上で大きな示唆を与えると思われるスイスの神学者エミール・ブルンナー(Emil Brunner,1885-1966)の以下の言葉を引用したい。

「民主主義を創り出した溢れる力は何であったかと尋ねますとそれはキリスト教であったと言わねばなりません。……近代の民主主義はキリスト教の子供であると言わなければならないのであります。……輸入された民主主義であってもある精神的基盤が人々の中になければなりません。……日本には、歴史全体を通じて、民主主義の基礎もなく、その片鱗も存しないのであります。日本は各世紀を通じて、専制的政治の支配下にあったのであります。……民主主義の基礎はキリスト教にありますので、日本におけるキリスト教信者の数が非常に微々たるものであるということは、民主主義を誠に不確かなものとするのであります。……従って私は敢えて申しますが、日本が非キリスト教国である限り、民主主義はこの国において安全ではないのであります」<sup>555</sup>。

このようにブルンナーはキリスト教とデモクラシーとの関連性を明確に述べて、日本のデモクラシーをある意味、憂えていると言えよう。「日本が非キリスト教国である限り、民主主義はこの国において安全ではない」との指摘を文字通り受け止めるならば、日本におけるデモクラシーの成熟を考える際にわれわれはある種の悲観的な思いに駆られるかもしれない。しかしながら、むしろ日本におけるデモクラシーの主体者であるわれわれに対するブルンナーからの励まし、激励としてこれを積極的に受け止め、真摯にこの問題に取り組むことへの要請であると捉えることも可能であろうし、否むしろそのように捉えるべきであろう。そしてこの線でキリスト教とデモクラシーの問題を戦後一貫して考え続けてきたのがブルンナーを恩師の一人とする大木英夫氏であった<sup>556</sup>。大木氏は「デモクラシーと

---

<sup>555</sup> エミール・ブルンナー「社会における正義と自由」(1954・55年)『ブルンナー著作集第6巻』(教文館、1996年)175-178頁。

<sup>556</sup> 大木氏は『ピューリタン』の「新版の序」(2006年)の中で次のように記している。「チューリッヒ大学総長をした有名な神学者エミール・ブルンナー博士に一当時新設の国際基督教大学にきていた、わたしはブルンナーの助手として学生指導に当たっていた—自分の中にわだかまる問題をぶつけた。なぜ戦後日本はデモクラシーか。なぜプロテスタント・



キリスト教」において次のように述べている。

「わが国のキリスト教が、この[デモクラシーの形成に歴史的に参与した]ピューリタンのプロテスタンティズムの伝統に属するものであることは、戦後日本に導入されたデモクラシーの日本への土着のために特別な役割と責任を持っていることを意味する。厳密には日本のピューリタンのプロテスタンティズムは、デモクラシーの真正のにな手なのである。日本のデモクラシーは人民のデモクラティックな自覚に基づいた内からの実現ではなく、敗戦を契機として占領政策の一環として外から導入されたものである。したがってこの新しい政治体制を支える倫理的基盤ができていないのである。倫理的基盤をつくっていくことが、今後の永続的な課題となっていく。……ピューリタン革命から生み出されたデモクラシーの本質を歴史的に正しく理解することと、それに基づいてデモクラシーを日本社会の中に土着化せしめることが、今日のキリスト教の重要な責任である」<sup>557</sup>。

デモクラシーの倫理的基盤の形成はここで大木氏が指摘しているようにまさに日本における永続的な課題であり続けることだろう。それはリンゼイが論じたように自由や平等というデモクラシーを基礎づける普遍的概念が属する宗教的文脈、つまりプロテスタンティズムにおける自由の伝統を真摯に受け止め続けるという課題に他ならない。リンゼイ自身、ナチズムが跋扈する危機的な時代の中でデモクラシーの将来を希望を持って確信し、デモクラシーの本質と現実を見据えての理想を説き続けたことを思うとき、A.D.リンゼイのデモクラシー思想は日本におけるデモクラシーの神学思想が展開されるべき方向性と、キリスト教とデモクラシーの相関性に関してさらに再考されるべき課題を今なおわれわれに指し示していると言えよう。

---

キリスト教か。ブルンナーは、わたしにアメリカに行き、ニューヨークのユニオン神学大学院のラインホルド・ニーバーのもとで学ぶことを勧めた。そこに留学した。……わたしは[ユニオンの図書館のマカルビン・コレクションというピューリタン・アーカイブズの]ゲージの中にこもって、ブルンナーにぶつけた問いの答えを見い出す喜びを感じた。ラインホルド・ニーバーの指導のもとで、*Ethics in the 17th Century English Puritanism* という博士論文を書いた。その日本版が『ピューリタニズムの倫理思想』である」。大木英夫「新版の序」『ピューリタン—近代化の精神構造』（聖学院大学出版会、2006年）3-4頁  
<sup>557</sup> 大木英夫「デモクラシーとキリスト教」（1967年）『歴史神学と社会倫理』（ヨルダン社、1979年）所収、371-372頁。

## 参考文献

### <リンゼイの著作、刊行順>

- *War against War* (Oxford Pamphlet, Oxford University Press, 1914)
- “Introduction” in Thomas Hobbes, *Leviathan* (Evermans Library 691, Dent, 1914)
- “Political Theory” in F.S. Marvin, *Recent Developments in European Thought* (Oxford University Press, 1921)
- *Karl Marx’s Capital: An Introductory Essays* (London, Oxford University Press, 1925) [ 木村健康・音田正巳訳『資本論入門』(1951年、改訳『カール・マルクスの資本論』1972年、弘文堂) ]
- *The Nature of Religious Truth: Sermons preached in Balliol College Chapel* (Hodder and Stoughton, 1927) [ 古賀啓太・藤井哲郎訳『オクスフォード・チャペル講話—デモクラシーの宗教的基盤』(聖学院大学出版会、2001年)
- “Preface” in *Christianity and the Present Moral Unrest* (Oxford University Press, 1927)
- “Goodness and Justice” in *Christianity and the Present Moral Unrest* (Oxford University Press, 1927)
- A.D. Lindsay, *General Will and Common Mind*, (Hodder and Stoughton London, 1928)
- A.D. Lindsay and H.J. Laski, “Symposium: Bosanquet’s Theory of the General Will” in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol.8*, 1928
- *The Essentials of Democracy* (Oxford University Press, first edition 1930, second edition, 1935) [ 永岡薫訳『民主主義の本質—イギリス・デモクラシーとピュウリタニズム』(未来社、第一版1964年、増補版、1992年) ]
- “T.H.Green and the Idealists” in F.J.C. Hearnshaw (ed.by), *The Social & Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age* (New York: Barnes & Noble, Inc, 1930)
- *Report of the Commission on Christian Higher Education in India: An Enquiry into the Place of the Christian College in Modern India* (Oxford, 1931)
- *Christianity and Economics* (The Macmillan, London, 1934) [ 田中豊治・豊川慎訳『キ

- *The Churches and Democracy* (The Epworth Press, London, 1934) [山本俊樹・大澤麦訳『キリスト教諸教会とデモクラシー』(聖学院大学出版会、2006年)]
- *Kant* (London: Ernest Benn Limited, 1934)
- *The Moral Teaching of Jesus: The Examination of the Sermon on the Mount* (Hodder & Stoughton, London, 1937)
- “Foreword” in A.S.P. Woodhouse (selected and edited with & an introduction by), *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9) from the CLARKE MANUSCRIPTS with Supplementary Documents* (London, J.M. Dent & Sons Ltd, first 1938, second 1950) [大澤麦・澁谷浩訳『デモクラシーにおける討論の誕生—ピューリタン革命におけるパトニー討論』(聖学院大学出版会、1999年)]
- *Pacifism as a Principle and Pacifism as a Dogma* (London, Student Christian Movement Press, 1939)
- *I believe in Democracy: Addresses broadcast in the B.B.C. Empire programme on Mondays from May 20th to June 24th* (Oxford University Press, London, 1940) [永岡薫・山本俊樹・佐野正子訳『わたしはデモクラシーを信じる』(聖学院大学出版会、2001年)]
- *The Two Moralities: Our Duty to God and Society* (Eyre & Spottiswood, London, 1940) [中村正雄訳『二つの倫理』(アテネ新書、弘文堂、昭和34年)]
- “Introduction” in Thomas Hill Green, *Lectures on The Principles of Political Obligation* (Longmans, 1941)
- *Toleration and Democracy* (Oxford University Press, 1942) [永岡薫・山本俊樹・佐野正子訳『わたしはデモクラシーを信じる』(聖学院大学出版会、2001年)]
- *Religion, Science and Society in the Modern World* (Yale University Press, 1943) [渡辺雅弘訳『自由の精神—現代世界における宗教、科学、社会—』(未来社、1992年)]
- *The Modern Democratic State* (Oxford University Press, 1943) [紀藤信義訳『現代民主国家』(未来社、1969年)]
- A.D. Lindsay, *The Good and the Clever* (Cambridge University Press, 1945) [古賀啓太・藤井哲郎訳「善良な人と利口な人」『オクスフォード・チャペル講話—デモクラシーの宗教的基盤』(聖学院大学出版会、2001年) 所収]

- “Christian Individualism and Scientific Individualism” in *Democracy- should it survive?* (London, Dobson, 1946), pp.118-126 [「キリスト教的個人主義と科学的個人主義」『私はデモクラシーを信じる』所収]
- “The Philosophy of the British Labour Government” in F.S.C. Northrop (ed.by), *Ideological Differences and World Order: Studies in the Philosophy and Science of the World's Culture* (New Haven: Yale University Press, 1949)

<リンゼイに関する二次文献> (リンゼイに関する言及を少しでも含んでいるものをここでは二次文献の枠内に入れることとする)

- Adam B.Ulam, *Philosophical Foundations of English Socialism* (Harvard University Press, 1951) [アダム・B・ウラム(谷田部文吉訳)『イギリス社会主義の哲学的基礎』、未来社、昭和43年(1968年)]
- 蠟山正道『政治学原理』(岩波書店、1952年)
- 大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想—近代化とプロテスタント倫理との関係』(新教出版社、1966年)
- 井上昌保「R.H. トーニーと A.D. リンゼイ—二つのホランド記念講演をめぐって」日本西洋史学会編『西洋史学』第77号、1968年
- 大谷恵教『政治理論の基礎としての人間性論』(前野書店、昭和43年)
- 大木英夫『ピューリタン—近代化の精神構造』(中公新書、昭和43年) [『ピューリタニズム—近代化の精神構造』(聖学院大学出版会、2006年)として再版]
- Dorothy Emmet, “Lindsay as Philosopher” in Drusilla Scott, *A.D. Lindsay: A Biography* (Oxford :Basil Blackwell, 1971)
- David Easton, *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science* (The University of Chicago Press, 1953)
- W.B. Gallie, *A New University: A.D. Lindsay and the Keele Experiment* (London, Chatto & Windus, 1960)
- Harry A. Holloway, “A.D. Lindsay and The Problems of Mass Democracy” in *Political Research Quarterly*, vol.16, 1963
- H.W. Carless Davis, *A History of Balliol College* (Oxford, Basil Blackwell, 1963)
- Melvin Richter, “Lindsay, A.D.”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*

- Drusilla Scott, *A.D. Lindsay: A Biography* (Oxford: Basil Blackwell, 1971)
- Tom Lindsay, “Lindsays and Dunlops” in Drusilla Scott, *A.D. Lindsay: A Biography* (Oxford: Basil Blackwell, 1971)
- Christopher Hill, “A.D. Lindsay” in E.T. Williams and Helen M. Palmer (ed. by), *The Dictionary of National Biography: 1951-1960* (Oxford University Press, 1971)
- 高木八尺「デモクラシーの理念」(1954年)『高木八尺著作集 第四巻』所収(東京大学出版会、1971年)
- Pennock, J. Roland, *Democratic Political Theory* (Princeton University Press, 1979)
- 大木英夫「デモクラシーとキリスト教」(1967年)大木英夫『歴史神学と社会倫理』(ヨルダン社、1979年)所収
- 永岡薫『デモクラシーへの細い道—イギリスと日本』(日本基督教団出版局、1984年)
- 萬田悦生『近代イギリス政治思想研究—T・H・グリーンを中心にして』(慶応通信、昭和61年)
- 北岡勲『政治的理想主義—イギリス政治思想の一研究』(お茶の水書房、1986年)
- Maddox, Graham “The Christian Democracy of A.D. Lindsay” in *Political Studies* (1986), XXXIV [グラハム・マドックス(渡邊政弘訳)「A.D.リンゼイにおける信仰と民主主義論の構図—附・記者付論「Maddox論文から見たリンゼイ批評史の回顧と展望」—愛知教育大学『社会科学論集』第36号、1997年]
- 千葉眞『現代プロテスタンティズムの政治思想—R. ニーバーと J. モルトマンの比較研究』(新教出版社、1988年)
- 上杉健太郎「A・D・リンゼイの政治理論—信念、道徳、国家—」産能大学(編)『産能大学紀要』第10巻、1989年
- Christopher Hill, “A.D. Lindsay” in *The Concise Dictionary of National Biography: From earliest times to 1985* Vol. II (Oxford University Press, 1992)
- 大木英夫「デモクラシーとピューリタニズム」『聖学院大学総合研究所紀要』No.3, 1993
- Julia Stapleton, *Englishness and the Study of Politics: The Social and Political Thought of Ernest Barker* (Cambridge University Press, 1994)
- 大木英夫『新しい共同体の倫理学—基礎論 上・下』(教文館、1994年)
- 丸山眞男「権力と道徳—近代国家におけるその思想史的前提—」(1950年)『丸山眞男集

- ・ 千葉眞『ラディカル・デモクラシーの地平—自由・差異・共通善』（新評論、1995年）
- ・ 厚見恵一郎「ラディカル・デモクラシーと討論の可能性—ウォリン、リンゼイ、シュミット—」『早稲田社会科学研究』（第52号）1996年
- ・ John W. De Gruchy, *Christianity and Democracy: A Theology for a Just World Order* (Cambridge University Press, 1995) [ジョン・W・デ・グルーチー(松谷好明・松谷邦英訳)『キリスト教と民主主義—現代政治神学入門』（新教出版社、2010年）]
- ・ Sir James Mountfold, *Keel: An Historical Critique* (Routledge & Kegan Paul, 1972)
- ・ Michael Walzer, *On Toleration* (Yale University Press, 1997)
- ・ Michael Walzer, “On Involuntary Association” in Amy Gutmann (ed.by), *Freedom of Association* (Princeton University Press, 1998)
- ・ 大木英夫「市民社会の構造原理としての契約」『聖学院大学総合研究所紀要』No.12, 1998年
- ・ 永岡薫「「自由の伝統」とA・D・リンゼイの「市民社会」論」『聖学院大学総合研究所紀要』No.12, 1998年
- ・ 岩村太郎「リンゼイの道徳思想」恵泉女学園大学英文学科『研究紀要』31、1998年
- ・ 永岡薫（編著）『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ—その人と思想』（聖学院大学出版会、1998年）
- ・ 大澤麦「リンゼイのホップズ解釈—リンゼイのデモクラシー理論への手がかりとして」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ』所収
- ・ 古賀敬太「リンゼイの人間観—プレーンな人間」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ』所収
- ・ 川田殖「リンゼイとプラトン—善のアイデア論をめぐって」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ—その人と思想』所収
- ・ 近藤勝彦「トレルチとリンゼイ—宗教と政治の問題をめぐって」永岡薫(編著)『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ—その人と思想』所収
- ・ ドルシラ・スコット「A.D.リンゼイとデモクラシー思想—デモクラシーの土台にあるもの」永岡薫（編著）『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ』所収
- ・ 大澤麦「ピューリタン革命における「パトニー討論」—その背景と政治思想的意義—」大澤麦・澁谷浩訳『デモクラシーにおける討論の誕生—ピューリタン革命におけるパト

- ・ 近藤勝彦『デモクラシーの神学思想－自由の伝統とプロテスタンティズム』（教文館、2000年）
- ・ 山本俊樹「A.D.リンゼイの目指したもの－リンゼイの歩んだ道とキリスト教」永岡薫（編著）『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ』所収
- ・ 安原義仁「A.D.リンゼイと占領下ドイツの大学改革－ドイツ大学改革検討委員会を中心に」永岡薫（編著）『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ』所収
- ・ 千葉眞『デモクラシー』（岩波書店、2000年）
- ・ 深井智朗「デモクラシーとピューリタニズム－A・D・リンゼイの視点」『政治神学再考－プロテスタンティズムの課題としての政治神学』（聖学院大学出版会、2000年）
- ・ 田村浩志『集いと語りのデモクラシー－リンゼイとダールの多元主義論』（勁草書房、2002年）
- ・ 芝田秀幹『イギリス理想主義の政治思想－バーナード・ボザンケの政治理論』（芦書房、2006年）
- ・ 植木献「契約とコモンセンス－リンゼイのデモクラシー理論における伝統」鷺見誠一・千葉眞（編）『ヨーロッパにおける政治思想史と精神史の交叉－過去を省み、未来へ進む』（慶応義塾大学出版会、2008年）
- ・ 中村逸春「A.D.リンゼイの社会契約論批判とその背景」東北大学大学院東北法学刊行会（編）『東北法学』第34号、2009年
- ・ 豊川慎「A.D.リンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズム－日本の戦後民主主義と「リンゼイ・テーゼ」の再検討に向けて－」日本ピューリタニズム学会『ピューリタニズム研究』第4号、2010年
- ・ 豊川慎「近代デモクラシー思想とプロテスタンティズム教会論の相関性－A.D.リンゼイの政治思想を中心に－」東北学院大学オープン・リサーチ・センター『ヨーロピアン・グローバリゼーションと諸文化圏の変容 研究プロジェクト報告書Ⅲ』（平成22年3月）

#### <その他の参考文献>

- ・ Thomas Brown, *Church and State in Scotland: A narrative of the struggle for independence from 1560 to 1843* (MacNiven & Wallace, 1891) [トマス・ブラウン（松谷好明訳）『スコットランドにおける教会と国家』（すぐ書房、1985年）]

- C.H. Firth (ed.by), *Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke*, 4 vols (London, 1891-1901)
- D.G. Ritchie, *Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions* (London: Swan Sonnenschein, first 1894, second 1904)
- Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of The State* (London: Macmillan, First edition 1899, second 1910, third 1920, fourth 1923, reprinted 1951)
- Thomas Martin Lindsay, *Luther and the German Reformation* (1900) [トマス・リンゼー (藤井武訳) 『ルーテルの生涯及び事業』 (岩波書店、大正 5 年、昭和 7 年、第 5 刷) ]
- Elizabeth Sanderson Haldane, “RITCHIE, DAVID GEORGE” in *The Dictionary of National Biography: Twentieth Century 1901-1911* (Oxford University Press, 1920)
- Harold J. Laski, *The Rise of European Liberalism: An Essays in Interpretation* (First Published, 1936, Aakar Books. Indian Edition with new Introduction, 2005)
- Alexander Passerin D’entreves, *Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker* (New York: The Humanities Press, 1939) p.10 [ダントレーヴ (友岡敏明・柴田平三郎訳) 『政治思想への中世の貢献』 (未来社、1979 年)
- Jacques Maritain , *Man and State* (University of Chicago, 1951)
- ルソー (桑原武夫・前川貞次郎訳) 『社会契約論』 (岩波文庫、1954 年第 1 刷、2009 年第 79 刷)
- 高木八尺・末延三次・宮沢俊義編 『人権宣言集』 (岩波文庫、1957 年第 1 刷、1990 年第 41 刷)
- 丸山眞男 「超国家主義の論理と心理」 (1946 年) 丸山眞男 (増補版) 『現代政治の思想と行動』 (未来社、1964 年)
- Stephen Mayor, *The Churches and the Labour Movement* (London: Independent Press, 1967)
- 河合栄治郎 『河合栄治郎全集第一巻トーマス・ヒル・グリーン の思想体系』 (1968 年)
- 日下喜一 『現代政治思想史－19 世紀末以降のイギリス政治思想』 (勁草書房、1967 年)
- トマス・ペイン (小松春雄訳) 『コモン・センス』 (岩波文庫、1976 年、第 1 刷、2009 年、第 24 刷)
- 初宿正典 (編訳) 『人権宣言論争』 (みすず書房、1981 年)



- ・ 福田勲一『政治学史』（東京大学出版会、1985年）
- ・ Jacques Maritain (trans.by Doris Anson), *Christianity and Democracy & The Rights of Man and Natural Law* (Ignatius Press, 1986)
- ・ 加藤節『ジョン・ロックの思想世界—神と人間との間』（東京大学出版会、1987年）
- ・ Alan M Suggate, *William Temple and Christian Social Ethics Today* (Edinburgh: T & T Clark, 1987)
- ・ Samuel P. Huntington, *The Third wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman, OK, 1991) [サミュエル・ハンチントン（坪郷実・藪野祐三・中道寿一訳）『第三の波—20世紀後半の民主化』（三嶺書房、1995年）]
- ・ John Kent, *William Temple* (Cambridge University Press, 1992)
- ・ 木谷勤・望田幸男（編者）『ドイツ近代史—18世紀から現代まで—』（ミネルヴァ書房、1992年）
- ・ Jonathan Chaplin, “Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Catholic and Reformed Conceptions of the Role of the State” in Francis P. McHugh and Samuel M. Natale (ed.by), *Things Old And New: Catholic Social Teaching Revisited* (University Press of America, 1993)
- ・ John Witte Jr., ‘Introduction’ in John Witte, Jr. (ed.by), *Christianity and Democracy in Global Context* (Westview Press, 1993)
- ・ Jonathan Chaplin, “Subsidiarity as a Political Norm” in Jonathan Chaplin and Paul Marshall (ed.by), *Political Theory and Christian Vision: Essays in Memory of Bernard Zylstra* (University Press of America, 1994)
- ・ 丸山眞男「権力と道徳—近代国家におけるその思想史的前提—」（1950年）『丸山眞男集 第4巻 1949-1950』（岩波書店、1995年）
- ・ E.Clinton Gardner, *Justice and Christian Ethics* (Cambridge University Press, 1995)
- ・ Kees Van Kersbergen, *Social Capitalism: A Study of Christian democracy and the Welfare state* (New York, Routledge, 1995)
- ・ エミール・ブルンナー「社会における正義と自由」（1954-55年）『ブルンナー著作集第6巻』（教文館、1996年）
- ・ 鷲見誠一『ヨーロッパ文化の原型—政治思想の視点より』（南窓社、1996年）

- David Boucher (ed.by), *The British Idealists* (Cambridge University Press, 1997)
- Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Eerdmans, 1998)[ピーター・ヘスラム (稲垣久和・豊川慎訳)『アブラハム・カイパーの思想—近代主義とキリスト教』(教文館、2002年)]
- 『岩波 哲学・思想辞典』(岩波書店、1998年)
- 阿久戸光晴『近代デモクラシー思想の根源—「人権の淵源」および「教会と国家」の歴史的考察』(聖学院ゼネラル・サービス、1998年)
- Thomas O. Hueglin, *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius on Community and Federalism* (Wilfrid Laurier UP, 1999)
- 井上政巳(監訳)『キリスト教2000年史』(いのちのことば社、2000年)
- 木部尚志『ルターの政治思想—その生成と構造』(早稲田大学出版会、2000年)
- David Boucher and Andrew Vincent, *British Idealism and Political Theory* (Edinburgh University Press, 2000)
- Robert P. Kraynak, *Christian Faith and Modern Democracy: God and Politics in the Fallen World* (University of Notre Dame Press, 2001)
- John W. Sap, *Paving the Way for Revolution: Calvinism and the Struggle for a Democratic Constitutional State* (VU Uitgeverij, Amsterdam, 2001)
- Michael Mendle (ed.by), *The Putney Debates of 1647: The Army, the Levellers and the English State* (Cambridge University Press, 2001)
- Lesley Le Claire, "The survival of the manuscript" in Michael Mendle (ed.by), *The Putney Debates of 1647: The Army, the Levellers and the English State* (Cambridge University Press, 2001)
- 深井智朗・F.W.グラーフ (編著)『ヴェーバー・トレルチ・イエリネック—ハイデルベルクにおけるアングロサクソン研究の伝統』(聖学院大学出版会、2001年)
- 村岡健次・川北稔編著『イギリス近代史[改訂版]—宗教改革から現代まで』(ミネルヴァ書房、2003年)
- *John Locke: A Letter Concerning Toleration in focus* (ed.by) John Horton and Susan Mendus (Routledge, 1991)
- Oliver O'Donovan and Joan Lockwood O'Donovan (editors), *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought 100-1625* (Eerdmans, 1999)

- Paul E. Sigmund, “Subsidiarity, Solidarity, and Liberation” in *Religion, Pluralism, and Public Life: Abrahamu Kuyper’s Legacy for the Twenty-First Century*, (ed.by) Luis E. Lugo (Eerdmans, 2000)
- Denys P. Leighton, *The Greenian Moment: T.H.Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain* (Imprint Academic, 2004)
- Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (Cambridge University Press, 2004)
- Alberto de Sanctis, *The ‘Puritan’ Democracy of Thomas Hill Green* (Imprint Academic, 2005)
- John Witte, Jr, *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge, 2007)
- ジョン・ロック (加藤節訳) 『統治二論』 (岩波書店、2007年)
- 豊川慎「リベラル・デモクラシーにおける政治認識とキリスト教民主主義の政治思想序説」(東京基督教大学紀要『キリストと世界』第17号、2007年)
- ジョン・ウィッテ (大木英夫・高橋義文監訳) 『自由と家族の法的基礎』 (聖学院大学出版会、2008年)
- 豊川慎「「旧」教育基本法と平和のキリスト教教育思想の淵源—南原繁と河井道の思想を中心に」(東京基督教大学紀要『キリストと世界』第18号、2008年)
- トマス・ヒル・グリーン (田中浩・佐野正子訳) 『イギリス革命講義—クロムウェルの共和国』 未来社、2011年

## A.D.リンゼイの生涯一略年表

- ・ 1879年5月14日:アレクサンダー・ダンロップ・リンゼイ(Alexander Dunlop Lindsay)はトーマス・マーティン・リンゼイ(Thomas Martin Lindsay, 1843-1914)とアンナ・ダンロップ・リンゼイ(Anna Dunlop Lindsay, 1845-1903)の長男としてスコットランドのグラスゴーに出生
- ・ 1887-95年(8~16歳):グラスゴー・アカデミー(Glasgow Academy)で学ぶ
- ・ 1895年:(16歳):グラスゴー大学に入学
- ・ 1898年(19歳):グラスゴー大学を卒業(古典学 Classics 専攻)。オクスフォード大学ユニバーシティー・カレッジの奨学金を得る
- ・ 1902年(23歳):ユニバーシティー・カレッジを卒業。年末頃、牧師職ではなく学究の道を歩むことを決める
- ・ 1902年(23歳):グラスゴー大学のフェローシップ(the George Clark Philosophy Fellowship)を得る。グラスゴー大学で哲学(プラトン、アリストテレス)や経済学などを教える
- ・ 1903年3月:母逝去
- ・ 1904年1月:エディンバラ大学のフェローシップ(the Shaw Philosophical Fellowship)を得る
- ・ 1904年10月~1906年(25~27歳):マンチェスターのビクトリア大学(オーウェン・カレッジの後身)でサミュエル・アレクサンダー教授の助手(Assistant)。最初の学期は一週間に7コマ講義(倫理学、政治哲学、ソクラテス、プラトン、デカルトからカントまでの哲学史)。翌学期(夏学期5週間)は一週間に8コマ(T.H.グリーンの道德哲学、プラトン、カント、政治哲学 etc)。夏季学期終了後はプラトンの『国家』の翻訳に励む。
- ・ 1906年(27歳):オクスフォード大学ベイリオル・カレッジのフェロー兼チューター(1906年から22年まで)。初年度にはギリシャ史と哲学(カント etc)を講義。エディンバラ大学でカントについての「ショー講義」(the Shaw Lectures)を行うが、この講義が刊行されたのはベイリオル・カレッジでの多忙ゆえに1913年
- ・ 1907年12月(28歳):エリカ・ストー(Erica Storr, 1877-1962)と結婚
- ・ 1908年(29歳):プラトン『国家』の英訳を *The Republic of Plato* として出版
- ・ 1909年(30歳):「労働者教育協会」(the Working Educational Association, WEA)の

- 1910年(31歳): J.A.スミスの後任として「ジョウエット哲学講師」(Jowett Lecturer in Philosophy)に任命され、ベイリオル・カレッジにおける哲学講義の責を担う。この後数年間、プラトン、カント、ベルグソン、デカルトからヒュームの哲学、そして近代国家の理論を講義。チューターとしても学生からの評判がよく、ベイリオル・カレッジの男子学生のみならず、ウーメンズ・カレッジからの学生の面倒も見ていた
- 1911年(32歳): *The Philosophy of Bergson* を刊行。ベルグソン自身から賞賛される。
- 1913年(34歳): *The Philosophy of Immanuel Kant* を刊行
- 1914年(35歳): 第一世界大戦開始。ベイリオルでの日常の多忙な仕事に加えて、士官候補生としての訓練も行う。R.H.トーニーなどリンゼイの同僚や友人たちも戦争に行き、その中には命を落としたものもいた。*War against War* を刊行。父トーマス・リンゼイ死去(12月)
- 1916年(37歳): 士官訓練コースをケンブリッジで受け、オクスフォードに戻ってからも士官候補生としての訓練を受ける。
- 1917年初頭(38歳): フランスにおいて軍の総務や工務の仕事(軍需品の荷積み、鉄道輸送の建設など)に携わる部隊のアシスタント・ディレクター(Deputy Assistant Director of Labour, DADL)となる。
- 1919年(40歳): 1919年までに中佐(Lieutenant-Colonel)と労務副官(Deputy Controller of Labour)となる
- 1922年(43歳): グラスゴー大学の道徳哲学教授(professor of Moral philosophy)となる。しかしベイリオル・カレッジの学寮長に選出されたため1924年までの2年間という短い期間であった
- 1924年(45歳): オクスフォード大学、ベイリオル・カレッジの学寮長(Master)となる。1849年(70歳)までの25年間、学寮長を務める
- 1925年(46歳): *Karl Marx's Capital* を刊行
- 1926年5月(47歳): ゼネスト(the general strike)が決行される
- 1927年(48歳): *The Nature of Religious Truth* を刊行
- 1928年~29年(49~50歳): アメリカのハーバード大学で講義。クエーカー主義のス

- 1930年(51歳):「国際宣教協議会」(International Missionary Council)が設置した「インドとビルマにおけるキリスト教高等教育に関する委員会」(The Commission on Christian Higher Education in India and Burma)の委員長としてインドに4カ月滞在し、インドのプロテスタント大学を視察。ガンディーとの親交も。
- 1930年(51歳)秋:オクスフォード大学で「キリスト教と経済学」(Christianity and Economics)と題する「ヘンリー・スコット・ホランド記念講義」(Henry Scott Holland Memorial Luctures)を行う
- 1932年春(53歳):ニューヨークのユニオン神学校で「キリスト教と経済学」と題して再度講義
- 1933年(54歳): *Christianity and Economics* を刊行
- 1934年(55歳): *Kant* を刊行。 *The Churches and Democracy* を刊行
- 1935年(56歳):オクスフォード大学の「総長」(vice-chancellor)に就任(1938年10月までの3年間)
- 1937年(58歳): *The Moral Teaching of Jesus* を刊行
- 1938年10月:オクスフォード市の補欠選挙に労働党候補者として出馬するも落選
- 1939年(60歳):「原理としてのパシフィズムとドグマとしてのパシフィズム」(Pacifism as a principle and pacifism as a dogma)と題する「バーグ記念講義」(the Burge Memorial Lecture)
- 1940年5~6月:BBC放送において I Believe in Democracy と題する講演など全6回(5月20日、27日、28日、6月10日、17日、24日)にわたって講演を行う。 *The Two Moralities: Our Duty to God and Society* を刊行
- 1942年秋(63歳):イェール大学において Religion, Science and Society in the Modern Worlds(近代世界における宗教、科学、社会)と題する「テリー講演」を行う
- 1943年(64歳): *The Modern Democratic State* を刊行。 *Religion, Science and Society in the Modern World* を刊行
- 1945年(66歳):労働党内閣のもと貴族に列せられ上院議員となる。Lord Lindsay of Birker の爵位
- 1948年(69歳):「ドイツ大学改革検討委員会」へのイギリス代表委員に招請

- ・ 1949 年（70 歳）：ベイリオル・カレッジ学長を退任。リンゼイ自身はその設立に深く関わってきたノース・スタッフォードシャー・ユニヴァーシティー・カレッジ（後のキール大学）の初代学長(principal of University College of North Staffordshire)に就任
- ・ 1952 年 3 月 18 日（73 歳）：キール(Keele)のクロック・ハウス(the Clock House)において逝去

聖学院大学大学院  
アメリカ・ヨーロッパ文化学研究科  
(博士後期課程)

学籍番号 108DC004 豊川慎