

イギリス理想主義の国家論-T・H・グリーンを中心にして-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学政治経済研究所 公開日: 2009-02-14 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 浅沼, 和典 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/1675

イギリス理想主義の國家論

— T・H・グリーンを中心にして —

浅 沼 和 典

一、オックスフォード学派の系譜

イギリスの理想主義哲学、および、それに基づいた理想主義的國家理論は、いわゆるオックスフォード学派(the Oxford School)によって集中的に唱導された。オックスフォード学派は、十九世紀末から二十世紀初頭にかけて、古代理想主義やドイツ理想主義哲学の影響のもとに、イギリス伝統の經驗論や功利主義を批判しながら、イギリス独自の理想主義哲学の展開を試みた一群の思想家たちである。オックスフォード学派は、通常、前期オックスフォード学派と後期オックスフォード学派に分けられるが、前期オックスフォード学派を代表するものとしては、T・H・グリーン(Thomas Hill Green)、E・ケアード(Edward Caird)、J・ケアード(John Caird)、W・ウォレス(William Wallace)などがあり、他方、後期オックスフォード学派としては、B・ボーズンケト⁽¹⁾(Bernard Bosanquet)、F・H・ブラッドリー(Francis Herbert

Bradley)´ R・L・ネトルシップ (Richard Lewis Nettleship)´ D・G・リッチー (David George Ritchie)´ J・バネット (John Burnet)´ J・マッカーン (John MacCunn)´ J・H・ニューアヘッド (John Henry Muirhead) などが数えられる⁽²⁾。更に、オックスフォード学派第三代として、E・バーカー (Ernest Barker) や A・D・リンゼイ (Alexander Dunlop Lindsay) などを挙げる事ができるが、彼等は、一面では、オックスフォード学派、特にポーザンケトに典型的に見られるような国家至上主義や一元的国家論への批判を持ちながらも、反面では、彼等の思考様式の根柢にはグリーンらの影響が強く看取される。たとえばバーカーは、その法学的・倫理学的国家観に見られる如く、その政治理論にはグリーンの理想主義の影響が強く刻印されており、そこに、彼等が「新理想主義学派」ないし「現代理想主義学派」とも呼ばれる所以がある。

前期オックスフォード学派と後期オックスフォード学派との区別は、いうまでもなく、絶対的なものではない、前期、後期ともに理想主義学派である限り、いずれも基本的には同似的な認識や論理の上に立っているといえる。しかし、反面では、両派の間に全体として思想的な性格においてかなり顕著な相異が見られることもまた否定され⁽³⁾ない。たとえば、前期を代表するグリーンから後期を代表するポーザンケトへの思想の継承と変容の過程が、それを示している。概括的にいえば、前期がカントの影響を強く受けているのに対し、後期はヘーゲルに接近しているといえる。バーカーは、前期のグリーンと後期のポーザンケト、ブラッドリーを比較して次のように述べている。

「グリーンによって試みられたよりも一層ヘーゲル的な国家の提示がブラッドリー氏の『倫理学研究』の中の『私の地位とその義務』と題した一章に現われている。簡単にいえば……この章はプラントの『正義』の観念とヘーゲルの『人

倫』(Sittlichkeit)の観念とを結合したものとイえるであろう。……ポーザンケトはグリーン⁽⁵⁾の諸原理を採り入れてい
るが、しかし、後の時代の社会的経験と心理学的研究の助けを用いて、グリーン⁽⁶⁾の結論を更に押し進めている。……彼は
グリーン⁽⁷⁾の哲学を完全なヘーゲル⁽⁸⁾的国家観念に、たとえ全く同一ではないとしても、密接に接近する点までもって行こ
うとしたのである。」

この一文は、前期と後期との思想的性格の相異を表現しているとともに、反面では、イギリス理想主義とドイツ理想主義
との関係、更にはその背後にある古代ギリシア哲学との関係をも簡潔に表示しているといえる。

イギリスの政治的理想主義の源泉は、いうまでもなく、第一にはプラトン、アリストテレスなどのギリシア哲学であ
り、第二にカント、ヘーゲルなどのドイツ哲学にある。結論的にいえば、多くの政治思想史研究家が指摘しているよう
に、前期オックスフォード学派を代表するグリーンは、ドイツ哲学との関係では、ヘーゲルよりはカントの影響を多く受
け、またギリシア哲学との関連では、プラトンよりはアリストテレスの影響を強くとどめている。たとえばパーカーは、
「グリーンは、プラトン派であるよりもアリストテレス派であり、ヘーゲル派であるよりもカント派である」と述べてい
る。また、R・Hマリーも全く同様なことを指摘したあとで、更に続けて、「グリーンはアリストテレスによってカント
を修正しカントによってアリストテレスを修正する」ものだとしているが、この点は、アリストテレスにおける共同体の
中での善なる生活の観念とカントにおける人格主義との相関性ないし相互補完性をとらえているものといえるであらう。
後期オックスフォード学派の一人であるリッチーも、グリーンを「イギリスのヘーゲル学派」として分類することは、非
常に注意深く限定されるのでなければ、不正確であるとし、もしグリーンを特定の哲学者と結合するのであれば、グリー

ンはアリストテレスによりカントを訂正しカントによりアリストテレスを訂正したというのが最も誤解の少ないものであるとしてゐる。⁽⁷⁾

これに対して後期オックスフォード学派、特にブラッドリーやボーザンケットは、R・G・ゲッテルやF・W・コーカーなどが指摘するように、端的に「ヘーゲリアン」と呼んでよいであろう。⁽⁸⁾ブラッドリーにおいては、國家は道德的有機体と見做され、それ自体自己目的的存在もしくは超絶的な価値実体と見做されることによって、ヘーゲルの國家觀への強い傾斜が見られ、他方、ボーザンケットにおいては、ルソーの一般意志(彼のいう眞実意志 *real will*)を究極的な道德的存在としての國家という形而上学的な國家觀念と結合することによって、ヘーゲルの見地に密接に接近している。⁽⁹⁾こうして、後期オックスフォード学派は、ミューヘッドのような例外を除けば、⁽¹⁰⁾その多くがヘーゲルの見地に立ち、國家への強い志向性を持ちながら國家の価値づけの論理を展開した。彼等の理想主義的國家理論は、ボーザンケットに典型的に見られるように、ヘーゲル的な國家至上主義に著しく接近することによって絶対主義的國家理論 (*absolutist theory of the state*)の様相を持ち、⁽¹¹⁾それ故にまた、L・T・ホプハウスのようないわゆる新自由主義者や後のラスキなどによって、その哲學的國家理論が全面的に批判されることになる。⁽¹²⁾

オックスフォードの觀念論哲學は、歴史的には、一八八〇年代から一九一〇年頃までを最盛期として、それ以後は急速に凋落する。しかし、彼等の思想運動は、基本的には、一九世紀末から二十世紀初頭にかけてのイギリスの經濟的・政治的・社会的諸狀況の大きな変化に対する思想的・原理的対応を意図したものであった。これら諸狀況の変化は、A・V・ダイシが適切に指摘したように、個人主義 (*individualism*) から集團主義 (*collectivism*) への移行としてとらえられるも

のであり、⁽¹³⁾そこでは、当然、個人主義的・自由主義的な思想と実践は全面的な再検討や修正を迫られざるをえない。グリーンらのオックスフォード学派が、果して完全に集団主義者であったかどうかは速断できないとしても、少なくとも、彼等の思想的な営みを背後から支えたものは集団主義的なエートスであったといえるであろう。したがって、彼等は、自由主義・功利主義の哲学が状況への対応において既に破綻しているものと考え、ドイツ哲学に大きく依拠しながら、その思想体系を構築することになる。その際、集団主義的なエートスを背景とする限り、彼等の国家哲学は、所有や契約の自由や無拘束な自由競争の保障ではなく、国家のすべての成員に徳ある生活を保障するような観点、つまりは国家の積極的な価値づけや国家機能の積極化・国家干渉原理の拡大に重点をおかざるをえない。この点は、前期のグリーンにおいても後期のポーザンクトにおいても共通している。だが、後期のポーザンクトにおいては、グリーンが個人の自由や人格という観点から現実の国家に対して課したきびしい制約条件や批判的態度が脱落しているため、その形而上学的な国家理論は、国家を個人に超越する価値実体が高めるような国家の単なる倫理化や国家絶対論に陥っている。が、本来、前期オックスフォード学派、特にグリーンの意味したものは、個人の自我実現ないし人格的完成とそのための国家の積極的役割の主張とであり、その故にまた、グリーンらの理想主義哲学は現代における福祉国家の思想的背景の一つと見做されることにもなる。

こうして、グリーンらの思想は、十九世紀から二十世紀への思想的变化、とりわけ個人主義から集団主義への変化の過程において、いわば分水嶺の位置を占めているといえる。そこで、本稿では、以下、グリーンを中心にしながらイギリスの理想主義国家理論の構造を概観することにする。

二、道德的有機体としての国家

グリーンは、「政治的義務の諸原理に関する講義」の冒頭で、「私の目的は、法律、もしくは国家が実施する権利および義務の体系が奉仕する道德的機能または目的を考察し、そうすることによって、法律に服従するための真の根拠もしくは正当づけを発見することである⁽¹⁴⁾」と述べているが、これによって明瞭なごとく、彼の意図したものは、人間が何故に国家に服従するかという原理的な問題、つまりは個人と国家の存立の根拠を論証するという政治哲学上のアポリアであった。その際、道德的機能とか道德目的といった用語が表示しているように、問題の中心は、国家を基礎づけ同時に国家の法律への服従を正当づけるところの道德的根拠におかれている。そして、この点においては、理想主義的・倫理的政思想家が一般にそうであるように、グリーンもまたプラトン、アリストテレスから最大の示唆を受けている。つまり、政治哲学は本質的に倫理学的研究であり、国家がその道德的目的を達成する方途を追求するところに主眼があるという観点である。プラトンやアリストテレスによれば、個人の存立と国家の存立との必然的關係は、次のように説明される。つまり、人間は、生来、政治的共同体の構成員であり、その善なる生活は、各人が共同体の生活の中でその正当な義務を果すところに存在する。これを国家の側からいえば、それ自体の意志を持った有機体としての国家は、純粹理性の表現としての法律を通じて、人びとにおける徳ある生活の実現に協力することを目的とし、人びとの善なる生活を促進するために存在する。

「ギリシアの市民が忠誠にその国家に奉仕したとき、そしてまた真理をそれ自体のために追求したとき、彼は、彼自身

にとって個人的な善ではなく、その本質上普遍的である善に向って努力していた。……哲人たちが市民に、人生の目的は人間としての職能を忠実に果すことにあり、また魂の諸能力の実現である善に貢献することであると教えたとき、彼等は、競争の危険性がなく、ギリシア人であるか異国人であるかを問わず、また奴隷であるか自由人であるかを問わず、事実上萬人に共通である目的に対して市民の眼を向けしめていたのである。⁽¹⁵⁾

この一文は、グリーンがその政治哲学の構想において、古代ギリシアの都市国家に関する理念から最大の示唆を受けていることを示している。つまり、グリーンの基本視点は、道徳と国家との結合である。

ところで、プラトン、アリストテレスの政治哲学は、近代において、大きくは、ドイツ理想主義とイギリス理想主義とによって継承され同時に変容を受けて行くが、この思想の受容と変容の過程は、ゲッテルの指摘するように、次のようにいえるであろう。⁽¹⁶⁾近代におけるこの二つの理想主義は、いずれも、ルソーの「道徳的自由」の観念から出発し、国家をこの道徳的自由との関連においてとらえている。その際、道徳的自由は、各個人の意志する権利、あるいは、カントがいうように人が自分自身に課した義務の命令を意志する権利——これは、彼のいわゆる「一般法則」(allgemeine gesetze)とつながるものであるが——である。この考え方は、ドイツにおいて、二つの発現形態をとる。カントにおいては、国家を個人の自由に対して下位に位置づけることによって、「消極的自由」という自由観念と個人主義的な国家観とを帰結している。これに対して、ヘーゲルの場合は、自由意志によって創出される国家を社会的道徳の最高の表現とすることによって、「積極的自由」の観念と国家主義的な国家観に到達する。自由意志の産物としての国家は、人倫の最高の表現、もしくは彼のいわゆる「絶対精神」(absoluter geist)の完全な具体化とされ、そこから、「国家は、倫理的理念を實現すると

ころの公然たる自明の実質的精神としての倫理的精神の現実体である」という命題が定立されている。ところで、ギリシアの都市國家に關するプラトン、アリストテレスの理念は、一方で人間の自由を強調し、同時に、個人は共同体の生活の中でそれぞれの割り当てられた職能を果すために存在するものであることを主張するものであったから、彼等の理念は、元來、カントの見解とヘーゲルの見解のいずれをも擁護するために援用されうる性格のものであったといえる。こうして、プラトン、アリストテレスのギリシア哲学は、カントとヘーゲルによって二様に継承されているといえる。

以上は、グリーンが政治哲学を構想するに際して、その思想的背景となつたものである。グリーンもまた、その議論を、人間たるの意識、そしてこの自我意識が自己のために要求する自由の問題から始めている。すべて意志する場合において人間は自らの目的であるから、意志は常に自由であり、意志する場合に人間は必然的に自由である。この自由から出發して、彼は、國家の存在根拠を論証する。國家は人間の自我意識の所産であり、人間たるの意識は自由を要請し、自由は權利を内包し、そして權利は國家を要求する。これが、グリーンの政治哲学の基本命題である。

カントの場合と同様、グリーンにとつても自由とは自由な道徳意志であり、善なる意志である。ただ、カントのように形式的、消極的な形において捉えてはいない。

「われわれは誰しも、正しく理解された意味での自由というものが神の賜物のうちの最大のものであること、それを達成することが市民としてのわれわれのあらゆる努力の眞の目的であることを認めるであらう。しかし、われわれが自由について語る場合、その意味を注意深く考察しなければならない。われわれは単に制限や強制からの自由を意味しているのではない。また、われわれは、それを単に、われわれが好むことを好きなように行なう自由とは考えない。またわ

れわれは、一人または一団の人びとが他人の自由を犠牲にして享受するような自由とも考えない。われわれが高く評価すべきものとして自由を語る場合、為しまたは享受するに価する事を為しまたは享受する積極的な力もしくは能力、しかも他人とともに為しまたは享受する力もしくは能力を意味する。自由とは、各人がその同僚によって彼に与えられる援助や保障を通じて行使する力であり、反対に彼が彼等を保障するために援助する力でもある。われわれが社会の進歩を自由の発展によって測定する場合、それを、社会の構成員が誰しも賦与されている、社会的な善に貢献する能力の発達と行使とを基準として測定する。つまり、すべての市民が彼等の人格を最大限に生かして行く能力の増大ということ⁽¹⁸⁾を基準として測定する。」

この一文の中には、グリーンンの政治哲学を理解する場合の幾つかの重要なインプリケーションが見られる。第一に、彼のいう自由は積極的な自由であり、制限の欠如とか或ることをなされることから免かれる消極的自由ではない。同時に為すに価することをなす限定的な自由であつて、あらゆることをなす放縱ではない。この点は、第二に、自由を善を志向する意志つまりは彼のいう公共善 (Common good) との関連で捉えている。つまり、自由と、社会の善を意志することとは不可分である。公共善との関連でいえば、積極的自由とは「公共善への貢献のためにすべての人間の諸力を解放すること」⁽¹⁹⁾である。第三に、グリーンンは、あたかもヘーゲルが歴史を自由の理念の発展過程と見たように、それを公共善の意識の発展過程と見做しているといえる。自我は自己だけの善を意志するのではなく、社会的な善、つまり、共同体の構成員としての自己の善とか、共同体のすべての構成員の人格の完成とかを意志する。こうして、私的な善の觀念に代つて社会的な善の觀念の拡大して行く過程が、彼にとって歴史である。

こうして、公共善の観念は、彼の政治哲学ないし国家論の中心におかれて、価値原理である。その際、善は、単なる物質的な幸福に代表されるような外的な善 (external goods) ではなく、アリストテレスのいうような、魂の理性的・有徳的活動としての内的な善 (internal goods) であり、つまりは道徳的ないし精神的な善 (moral or spiritual good) として捉えられている。⁽²⁰⁾ 「その追求において利害の競争のありえない唯一の善、それを追求するすべての人間にとって真に共通である唯一の善は、善たらんとする普遍的な意志、つまりは、各人が彼自身および他人の人格において人間性を最大限に良くしようとする確固たる性質に内在する。」⁽²¹⁾ かくて、善とは、人格の完成あるいは各人の諸能力の実現ということを具体的に内容とするものであり、したがって公共善はすべての人間の人格の完成を意味するものとなる。この点で、グリーンにおける公共善の観念は、ルソーの「一般意志」(volonte generale) やカントの「一般法則」に相当する概念であるといえる。

さて、既に述べたように、グリーンによれば、人間たるの意識は自由を要求し、そして自由は権利を内包する。つまり、積極的自由の実現に不可欠な条件、そして公共善にとって必要な条件として権利の体系を要請することになる。

「個人が彼自身と他人にとって同一であるような善を認識し、そのような認識によって行動を決定して行く能力が権利の基礎であり、権利とはそのような能力の実現の条件である。どんな権利も、この目的に直接・間接に奉仕するという根拠に立たない限り、正当化されえないし権利となるべきではない。」⁽²²⁾ 「すべての個人(道徳的意味における人格)の彼自身の側における諸権利への要求は、他人の側の諸権利に対する彼の承認と同格である。公共善を自分自身のものと認識する能力、自分の力の行使を他人が承認する善に関係づけて規制する能力は、力がそのように行使されるべきだという意識をもたらす。その意識は、権利が存在すべきだということ、力が相互の承認によって規制されるべきだということ

とを意味する。道徳的人格——個人の側が公共善を彼自身のものたらしめる能力——は發展さるべきであるから、権利は存在すべきである。そして、道徳的人格は権利によって、つまり、社会の各員が互いに公共善に貢献する力を認識し、そのような認識を通じて力を規制することによって發展させられる⁽²³⁾。

こうして、グリーンにおいて、権利は公共善との関連において、したがってまた道徳との関連において捉えられている。つまり、権利は、その行使が公共善にとって必要なものとして承認された力であり、同時に、道徳的人格の發展という道徳目的の達成の条件である。その意味では、グリーンのいう権利は、第一次的には、法よりはむしろ社会成員の共通の道徳意識に基礎を持っている。ところで、グリーンは、権利を人格権 (personal rights)、財産権 (rights of property)、私的関係の権利 (rights in private relations)、および公的権利 (public rights) に分けているが、このうち、すべての権利の中心に据えたものは人格権である。彼のいう人格権とは、「生命および自由の権利、つまり、自己の身体を他人の侵犯から保護し、そしてそれを自己自身の意志の手段としてのみ——たとえ他人の意志の手段となっても依然としてその人自身の意志を通じてのみ——用いる権利」の意味である⁽²⁴⁾。グリーンによれば、歴史は、一面では、このような人格権の社会的承認が拡大して行く過程、つまりは公共善の意識の發展過程であり、そこに彼は人類の道徳的進歩を見るのである。

ところで、権利の問題は、当然、このような権利を実行する権力の問題に接続する。あらゆる権利は、公共善という道徳目的の実現のために絶対に必要な条件である。彼によれば、公共善の意識の拡大の過程は、同時に、この意識の具体化として種々の社会制度が生成される過程である。

「個人の幸福が社会の福祉に依存しているという個人の社会認識、そして、社会の福祉の構成要素に関する個人の認識がより拡大しより完全になるにつれて、あらゆる道徳観念が生起する。そして、それらは法律、制度および社会的期待に具体化され、これらのものが伝統的道徳を形成する。この具体化の過程は、同時に、人類の道徳的進歩の本質を成す。」⁽²⁵⁾

「それによって人間が道徳化される制度、そして、それによって人間が好むことではなく為さねばならぬと考えることを為すに至る制度は、公共善の観念を表現するものである。公共善の観念は、制度を通じて形式と実在性を持つことになる。逆に、制度が人間に対して強制力を持つのは個人の中に公共善の観念が存在するからであり、この強制力は、単なる恐怖の力ではなく、物理的強制の力でも更でない。むしろそれは、個人が守るべきである法則があるから個人が為したがらぬことを為すように導く力である。」⁽²⁶⁾

かくて、グリーンは、社会制度は公共善を體現したものであると考えるが、そのような社会制度の中で中心的なものは、いうまでもなく、国家である。国家に公共善の體現を認めるとすれば、当然、国家の権力への服従を承認しなければならぬ。ただ、その場合、国家への服従は、上の一文によって明らかのように、恐怖や強制によるのではなく、国家が、従わざるをえないような価値理念を體現しているからである。この点を、グリーンは、「力ではなく意志こそが国家の基礎である」⁽²⁷⁾という命題によって集約的に表現する。しかも、グリーンは、このような命題が、いかなる国家にも常に存在するし、また、存在しなければならないと考えるのである。その際、ここでいう意志とは、いうまでもなく、善なる意志としての道徳的意志であり、したがって国家は、公共善を志向する意志から形成されることになる。国家の存在理由は、公

共善との関連においてのみ説明されなければならない。つまり、國家は「公共善を促進するための制度」⁽²⁸⁾なのである。そこに國家は、「道德的の制度」として成立する。さもなくば、國家は、人間に対するどのような道德的關係においても存立しえないことになる。そして、國家が生きた身体と同じ意味において組織化された共同体であるとすれば、國家は、道德的の意志を中心として組織化された共同体、つまりは「道德的な有機的組織體」(moral organism)であることになる。⁽²⁹⁾こうして、ヘーゲルが國家を倫理的な理念の現実体とみなしたように、グリーンは國家を公共善の現実体とみなしているといえる。ただ、グリーンは、國家を完全な有機体と考えそれを絶対視したヘーゲルとは異なり、「國家は諸社會の社會である」⁽³⁰⁾という表現にも見られるように、國家を個人の原子論的集合でなく固有の生命によって存立する一個の物質系^{II}有機体とみなすような完全な有機体的社會觀には立っていない。しかし、グリーンは、個人および個人の形成するさまざまな形態の共同體を國家の有機的な構成員 (organic members) と考え、國家を、これらの諸要素が公共善を中心にして有機的に結合した組織體ないし共同體と見做している。その意味においては、それが「道德的有機體」であるところに、國家の本質を見出しているといえるのである。

三、公共善を促進する制度

政治理論ないし國家理論の分析を行なう場合、分析の基本的なカテゴリーは、政治ないし國家の本質、目的および価値の問題にあるであろう。パーカーが指摘しているように、⁽³¹⁾國家理論の本質と存在意義は、國家は何故に存在するか、國家の存在目的は何であるか、國家の實現すべき価値理念は何であるか、それを實現するための最善の手段は何であるかという

国家の根本的実在を問うところにあるといえる。ところで、国家も、すべての有と同じく、形相ネイムと質料マテリアルとからなる個物、形相が質料と合して個体化したものであるとすれば、まず第一に問われるべきものは、その形相であろう。つまり、なんらかの有が存在するという事実に対して、その有の本性 *natura* を構成するものは何かという問題である。国家は何であるか、あるいは国家を正に国家たらしめる国家の本性は何かということである。前節で見たように、グリーンは、国家の本質を公共善の現実体と見做し、そのようなものとして、国家は道徳的有機体であると考えた。しかし、事物の本質を問うことは、その事物の形相ないしイデアを問うだけで終るものではない。それが何のために存在するか、つまり、そのものの存在、生成、行為をうながし理由づける目的が問われなければならない。その際、事物の目的は、そのものが本来もつべき完全な状態の実現ということであり、実践的意志はそれを行為の目標として先取的に定立する。そして、この実現が決意されたとき、一切の行為は目的に対して手段となる。こうして、国家の目的を問うことは、同時に、国家の手段ないし機能を問うことに接続する。更に、現実中存在する個々のものは形相が可能態としての質料によって限定されることによって成り立っているものであるから、その限り、事物の本質と現実とは同一ではない。が、国家の本質は政治という行為が達成し実現すべき目的でもあり、この目的は、国家が本来もつべき完全な状態であるから、そこには国家が実現すべき価値・理念が措定されていなければならない。そして、人は社会生活の中で一般には広い意味で良いと思われることを欲し選択するから、国家の目的ないし価値は一般には善として規定される。しかし、実践の場において、さまざまな善の間の相互の葛藤を調停するためには最高善という哲学的究極原理への反省が、それを実現する最善の手段への反省とともに、常に必要とされる。政治哲学の追求するものは普遍的妥当性を持った価値、理想的・絶対的価値であり、グリーンは、

それを公共善に見出し、これをもって現実の国家を制約しあるいは批判する究極の価値原理とした。そこで、以下においては、このような観点から、国家の目的、機能、価値などに関するグリーンの見解を検討することにする。

グリーンにとって、政治とは、すべての人間に道徳的發展を可能ならしめるような社会的諸条件を創出する作用であるといえる。⁽³²⁾ グリーンにおいては、政治と道徳、政治学と倫理学とは不可分であり、そこから、政治ないし国家の究極目的は、すべての人間の人格の完成・諸能力の実現を具体的内容とする公共善を志向するところの人間の自己決定能力を解放することに於けることになる。グリーンは倫理学したがってまた政治学を貫く究極の価値基準は人格的価値の理想である。

「われわれの究極的な価値基準は人格的価値の理想である。他のすべての価値は、人間のための、人間の中にある価値に対して相対的なものである。人間のより大きな価値に関係づけなくて国家や社会や人類の進歩改善もしくは発展を語ることは意味のない言葉を語ることである。」⁽³³⁾

その際、この人格的価値の理想の中核に据えられている理念は、すべての人間がそれ自体目的としての存在を可能とさせ、決して他人の手段たらしめられないこと、そして、このような個人が公共の善の観念ないし意識によって嚮導されながら共同体の中での徳ある生活を可能とされるという一点であった。

「われわれは、人間は誰しも自己の意志に反して他人によって手段として使われるべきでないと規定することで満足する。しかし、現実には、個人が何等かの社会的機能を果し、公共善に何等かの貢献を行ない、そして自由に（つまりは公共善の観念の下で）行動するような性質をもつかどうかを殆んど偶然の問題として放置していることがある。人間が

何故に他人によって彼等の目的のための単なる手段として使われるべきでないかの唯一の理由は、人間は自己と他人にとって真に同一であるような目的に対して自己を手段として使うべきであるということにある。しかし、われわれは、人間は手段として使われるべきでないといいいながら、現実にはしばしば、人に自己を社会的目的のために使う機会を全く与えないで放置している場合がある⁽³⁴⁾。

こうして、政治を道徳に接続させ、道徳的良心に政治的・社会的意味を与えて行ったところに、グリーン⁽³⁵⁾の政治理論は、M・リヒターのいうように、「良心の政治学」と呼ばれるような性格を持つことになる⁽³⁵⁾。

ところで、最高善としての公共善はグリーン⁽³⁶⁾の政治哲学において、普遍性を持った理想的・絶対的価値として措定されているのであるが、現実の国家がこのような善を完全に実現しているわけではない。グリーン自身も述べているように、現実の国家は公共善に奉仕するものとしての国家の理念をせいぜい部分的に実現するだけである⁽³⁶⁾。それ故、国家をはじめとする社会制度はすべて、人間の不断に成長する公共善の意識によって批判され続けなければならない。つまり、国家は、公共善の意識によって形成され、行動し、批判され、改革され、そして向上するものとして捉えられなければならない。その限り、グリーンは、ヘーゲルのような国家の絶対化にはない。国家が公共善の観念を体現していることは認められたが、その国家はヘーゲルの場合のように超絶的な価値実体として超出するものではない。

したがって、国家の機能も、国家の価値も、公共善との関連においてのみ捉えられなければならない。国家の根本的機能は、公共善を促進する制度であるという一事に尽きる。国家が表現すべき究極の価値・理念はすべての人間の人格の完成であるから、この価値・理念と相即するところに国家の本質的機能が成立し、また、そのような機能を果す限りにおい

て、国家そのものも価値を持つことになる。グリーンによれば、「国家の本来的な任務は、直接に道徳的善を促進することではなく、……それを欠けば人間の諸能力の自由な發揮が不可能になるような諸条件を保持することにある。」⁽³⁷⁾つまりグリーンは、国家の機能は人格の完成を促進するという道徳的機能であるが、しかしその機能は本質的に消極的な機能であると考えている。すなわち、国家は、直接に道徳的善を創出したり、人びとを道徳的に改善するような積極的機能を持つわけではなく、人びとが能力の自由な發揮を通じて自分自身を改善するに際して障害となるものを除去することを任務とする。国家が為さねばならない唯一のことは、人間の能力の自由な發揮とそれによる自己実現 (self-realisation) に対する障害の除去 (removal of obstacles) であり、反対に、国家が絶対にしてならないことは、この自己実現に対する抑圧である。

国家をはじめとする社会諸制度の価値も、これと同じコンテクストにおいて語られる。

「市民生活の制度の価値は、意志と理性の能力に現実性を与え、その能力が真に行使されることを可能ならしめるような制度の作用にある。特殊な常軌逸脱を別とすれば、制度は、その一般的効果においては、人が、外部の力によって左右されることなく、彼自身の満足な観念によって自由に決定されることを可能にする。かくして、制度は意志と呼ばれる能力に現実性を与える。つまり制度は、人に、社会組織——そこでは各人は他のすべての人々のより良き生存に貢献するのだが——の一員として行動することによって、人間の理性、つまりは自己完成の観念を実現することを可能とさせる。制度が事実上このような作用を果すかぎり、制度は道徳的に正当化される。」⁽³⁸⁾

こうして、国家は、公共善を促進することをその本質的機能とし、そのような機能を果す限りにおいてそれ自体としても

価値を持ち、同時に市民に対して服従を要求できる。この一点を欠く限り、もはやそれは「真の國家」(true state)ではない。ただ、現実の國家は、既に述べたように、公共善を部分的に体现ないし實現するものでしかないから、その価値は相対的な価値であり、しかも公共善に貢献する手段的価値であつて、國家が常に絶對的価値の体现者であり、あるいは自己目的的存在であるわけではない。

ところで、以上のような國家の根本的機能が具体的に市民との関連で捉えられた場合、そこに國家の具体的機能が成立する。既に述べたように、グリーンは「権利は國家を要求する」と考えたが、その場合、権利とは、その行使が公共善にとって必要なものとして社会的に承認された力であり、人格の完成に必要な条件であつた。別言すれば、人びとに道徳性の実現を可能にさせるような生活諸条件である。その際、グリーンの倫理学の中心原理は、「自我は社会的自我である」という言葉にもあらわれているように、個人と社会との關係の相互性におかれているから、権利を捉える場合も、それは常に他人の権利および社会的善との相互性において捉えられなければならない。権利は、一面では、個人の側における行動の自由への要求であるが、反面で、そのような個人の自由は社会の一般的善に真に貢献するものでなければならない。その意味で、真の権利とは、公共善に役立つために個人または団体が持つべき力であり、そのことは反面では、各人がその力ないし全体としての人格を社会的善に貢献するように適用すべき義務を伴なうことになる。

したがって、権利との関連でいえば、國家の目的ないし機能は、上に述べた意味での権利を維持することにある。グリーンの言葉でいえば、國家は「その成員の権利をより完全かつより調和的に維持するための制度」⁽⁴⁰⁾である。その際、権利への要求は、既に引用したように、公共善を自分自身のものと認識する能力、自分の力の行使を他人が承認する善に關係

づけて規制する能力と結合していなければならないから、国家の任務は、特定の権利の秩序を特別に保護することではなく、すべての権利を平等に保護することになければならない。⁽⁴¹⁾つまり、個人の側の権利への要求も国家による権利の維持もともに公共善への適合性に基礎を持たなければならない。

「社会によって保障されるある力を持つとする個人の要求もしくは権利と、個人に対してある力を行使する社会の反対要求とはともに、これらの力が、道徳的存在としての人間の使命の達成にとって、つまりは、自己自身および他人の完全な人格を發展させる仕事への有効な献身にとって必要不可欠であるという事実⁽⁴²⁾に依拠している。」

ここで、「社会の反対要求」とは、国家の権力行使、ないし個人の権利に対する国家の側の権利を意味しており、「社会関係の維持者・調整者としての国家」、もしくは「社会関係から生まれる権利の調整者・維持者としての国家」⁽⁴³⁾が、その法律、命令への市民の服従を要求する側面を意味している。市民の側からいえば、市民に課せられる政治的義務 (political obligation) もしくは法律的義務 (legal obligation) の問題である。それは、法律によって維持されている権利を尊重する義務であり、個人の外的行為 (outward act, external act) に対して法律の強制によって行なわれるものである点において、純粹に人間的活動に関係し強制を許さない道徳的義務 (moral duty) とは区別される。⁽⁴⁴⁾勿論、政治的ないし法律的義務は道徳的義務と密接に接合していなければならない。グリーンにとって、政治的・法律的なるものは、常に、その根底において道徳的なるものによって底礎されていることによってはじめて認証可能となる。したがって、国家ないし政府が市民に政治的義務を課し服従を要求できるのも、それが市民に公共善を示す限りにおいてであり、また、その限りにおいて、「国家の干渉」も合理的な基礎を持つことになる。

ここで、國家の干渉の原理や領域が問題となる。グリーンは、國家干渉の具体的領域として教育問題、土地財産の問題、労働立法の問題、禁酒問題などさまざまな社会問題に積極的な関心を寄せたが、それらの具体的な領域は別として、ここで國家干渉の原理についてのグリーンの考え方に関していえば、それは、どこまでもグリーンの自由概念との関連でとらえられなければならない。既に述べたように、グリーンは、國家の機能は、それが人間の自己実現に対する「障害の除去」に限定されることにおいて、本質的に消極的な機能であると考へた。しかし、國家の究極目的が最高価値としての人格の完成であり、そのための人間の自己決定能力の解放である点において、國家の機能は十分に積極的であるといえるし、また、障害の除去に関連して社会生活に干渉するという意味でも積極的な意味合いを持つといえる。グリーンにとつて自由とは、社会的善のために人びとのすべての力を解放することであり、自由の目的はすべての人間の善なる生活である。こうした自由の観点からのみ、國家の側の干渉は正当化される。つまり、すべての人間の善なる生活もしくは人格の完成ということが、國家の干渉を貫く原理である。人格の完成に障害となるものは除去されなければならないし、反面、人格の完成に障害となるような國家の干渉は阻止されなければならない。そこから二つの主要な問題が生起する。一つは、國家の干渉できる行為と干渉できない行為との区別をどこにおくかの問題であり、第二に、干渉の原理に反するような國家の干渉に対するの抵抗の問題である。

第一点については、グリーンは、既にのべた外的行為と内的行為の区別を適用し、外的行為に対しては國家權力による強制を承認する。つまり、國家や法律が本来その目的として体现すべき道德目的に背反するような外的行為が、人間の価値にとって必要であるという観点から、法律上の命令または禁止の内容となる⁽⁴⁵⁾。これに対して、人間の内部的意志から發

する内的行為、もしくは道徳的義務と結合した内的行為は強制や干渉の範圍外におく。それは、一般には信仰や思想など人間の内面的な精神活動の領域であり、これに対する干渉は不当なものとして排除される。⁽⁴⁶⁾

他方、國家の不当な干渉に対する抵抗の問題については、グリーンは、消極的ながら「抵抗權」を承認する。

「國家を社會關係の維持者かつ調整者と見做すならば、個人は國家に対抗する權利を全く持ちえない。つまり、國家の法律は彼にとって絶対的權威となる。しかし、事實において、現実の國家はその理想的な機能をせいぜい部分的に遂行するものでしかないから、われわれは、この法則を實際に適用することはできない。市民が市民として以外には決して行為してはならないという一般の原理は、市民はあらゆる條件の下でその國家の法律に従うべきであるという義務をもたらしものではない。何故なら、國家の法律は、時には、社會關係の維持者・調整者としての國家の眞の目的と一致しない場合もあるからである。⁽⁴⁷⁾

こうして彼は、國家の眞の目的と一致しないような悪法や不当な干渉に対する抵抗を是認する。しかし、その場合もグリーンは、どのような條件のもとで抵抗が市民にとって義務となるかについては正確な法則は確定しえないとしながらも、抵抗權についてはきびしい條件をつけており、とりわけ、ある法律や干渉が公共善に反することを立証し、その抵抗が正当なものとして社会的に承認されるまで手段（特に宣伝）を尽さなければ、その道徳的正当性が失われるとしている。⁽⁴⁸⁾ また、もしあらゆる條件がみたされたとしても、その場合、抵抗が正当視されうるだけであって、抵抗が義務になるわけではないというのがグリーンの見解である。

四、現実主義的理想主義

既に述べてきたように、グリーンにおいては、その倫理学と政治理論とは密接不可分に結合している。その際、グリーンの倫理学を貫いているものは、いわゆる自我実現説 (self-realization theory) であり、そこでは、経験的個我が眞の自我としての絶対我に接近することに人格の完成を見出し、その実現が自己の善であり、同時に公共の善であるとされる。この自我は、グリーンにおいては、どこまでも「社会的自我」として捉えられており、彼は、人間の本性を、社会的有機体の中で一定の機能を自由に (つまりは公共善の觀念のもとで) 果して行く能力に見出している。⁽⁴⁹⁾したがって、自我の実現はどこまでも社会的自我としての自己の完成でなければならない。

このような人間観、社会観と結合していることによって、彼の国家理論は、若干の註釈もしくは条件をとめないながらも、結局はいわゆる有機体的国家理論ないし国家有機体説 (organic theory of the state) として捉えられる。つまり彼は、ホップスなどに始まる機械論的国家理論 (mechanistic theory of the state) を、人間共同体の歴史的生成および発展の過程を看過した余りに人工的な理論として斥け、他方、「力ではなく意志こそ国家の基礎である」という命題に現われているように、政治的義務の根柢を人間の道德的意志に見出すことによって、強制力論的国家理論 (force theory of the state) をも否定した。結局グリーンは、ギリシア哲学、特にアリストテレスの影響を受けながら、社会的動物としての人間の本質と共同体の中での人間の善なる生活という觀念に嚮導されて有機体的国家論に依拠することになる。近代において、国家を有機体として捉える理論はルソー、ヘーゲル、グリーンなどに代表され、それぞれ個別性を持っているが、⁽⁵⁰⁾

グリーンは、国家論の重要な特徴は、それが、極端な権威主義・国家主義に蓬着していないことと、単に觀念化することなく現実的な社会改良主義に結合していることであろう。

有機体的国家理論や理想主義的政治理論は、一般に、国家を本質的に善なるものとして捉え、自我の發展を法律や慣習への自由な服従の中に見出すところから、それは、国家の絶対化に結びつくことによって、しばしば権威主義的・国家主義の性格を持つといえる。この点は、ヘーゲルの国家理論に典型的に現われているし、また、同じイギリス理想主義の中ではボーザンケトに代表的に見出される。これに対して、グリーンは、国家主権の極端な理想化に陥ることなく、その基本にリベラルなものを確實にとどめており、理想主義的政治理論のもう一つの在り方を明瞭に示している。他方、彼の理論は、公共善の觀念に依拠しながら国家干渉の原理を積極的に展開することによって、ヘーゲルのように単に觀念化することなく、国家のすべての構成員に徳ある生活の条件を保障する積極的な機能を国家に附与することによって、その政治理論の現実化を強く意図している。この点は、ゲッテルの指摘するように、⁽⁵¹⁾グリーンは政治理論は「国家社会主義」に帰結しているともいえるし、また、同じ意味において、彼の思想は、ウラムのいうように、⁽⁵²⁾イギリス社会主義＝福祉国家の一つの重要な思想的基盤となつていともいえる——もっとも、フェビアン協会に対するグリーンは直接的影響は必らずしも立証できないが。

こうして、グリーンは、ギリシア哲学、ドイツ哲学に大きく示唆を受けながらも、反面では、イギリス哲学の伝統を確実に継承しているといえる。そして、この点では、グリーンは立場は、一言でいえば、自由主義ないし功利主義の理想主義的修正といえるし、あるいは、功利主義と理想主義との結合、さらには個人主義的理想主義ともいえる。⁽⁵³⁾その場合、こ

の修正のポイントは、古代ギリシアの都市國家に対するアリストテレスの理念やカントの人格主義にあるといえる。たとえば、ベンサム功利主義においては、道德および立法の原理、したがってまた政治的義務の原理は「最大多数の最大幸福」という功利主義的原理に求められていたが、グリーンがその理想として指定したものは、単なる最大多数の最大幸福ではなく、一形態の人間生活、つまり「共同体の中での人間の善なる生活」であった。そこに、功利主義的理想主義的修正は明らかである。他方、彼は、個人を原子としてではなく社会の一員として捉え、全体としての社会・國家に高い価値づけを行なったが、それにもかかわらず、「個人」こそが彼の全思想の中心に据えられているものであった。その点で彼は、理想主義者ではあったが、個人主義者と呼ばれるべき理想主義者であったともいえる。結局、ウェーバーのいうように「個人主義を道德的かつ社会的な性格のものに変え、理想主義を文明化し安全なものにした」⁽⁵⁴⁾ところに、グリーン思想の中心の特徴があったといえる。こうして彼は、伝統的思想を修正しながら、しかもその思想的営みの源泉を所与のイギリスの歴史的現実の中から汲み上げながら、その思想に現実世界への原理的・実践的指導性を持たせようとする強い意識を持っていた。グリーンの影響を一面で強く受けているパーカーが指摘しているように、グリーンは高い理想主義者であると同時に真摯な現実主義者であり、現実との対決によって理想を実現していこうとする意図によって貫かれていた。こうして、彼は、いわば現実主義的理想主義者であったといえるし、また、そうであることによって、理想主義者がしばしば陥る陥穽を大きく避けることにもなったといえるであろう。

ところで、グリーン思想ないし理論に対する評価の問題がある。主要な点としては、グリーンは果して集団主義であったかどうか、第二に、保守主義者であったか急進主義者であったか、そして、最後に、その社会理論ないし國家理論は

一元主義か多元主義かの問題がある。

グリーンが個人主義か集団主義かについては、思想史研究家の評価は大きくは二つに分かれる。たとえば、ゲッテルは、イギリスにおける理想主義国家論の实践的帰結は個人主義から集団主義への運動を強化するものであったとして、グリーンを集団主義と結合して評価する⁽⁵⁵⁾。他方、リヒターは、グリーンがブライトなどのマンチェスター派の原子論的個人主義とは根底的に異なることを認めながらも、グリーンを集団主義と結びつけることは、グリーンが国家に与えた役割だけを過大評価し、グリーンのもつヴィクトリア中期的性格を看過することになるとしている⁽⁵⁶⁾。しかし、グリーンが強調した公共善の観念は、第一義的には、集団主義への志向において捉えられるものであり、特にこの観念を徹底化すればそれほど完全な集団主義に向わざるをえない。グリーンは完全な集団主義にはないが、しかし、その思想・理論を背後から支えていたものは集団主義的なエートスであったといえるであろう。むしろ、彼には、個人主義と集団主義がコインの表裏のように併存していた、したがって中間的・二元的性格を持っていたといつてよいであろう。

これと関連して、第二に、保守主義か急進主義かの問題がある。一般的にいつて、理想主義的な政治理論は、権威主義的で保守的な方向をとるか、リベラルなものに止まるかの二つのヴェクトルをとるといえる。セイバインは、グリーンの立場を基本的には自由主義と規定し、その自由主義は、一面で保守主義への傾斜を見せながら、反面では自由な形態の社会主義と両立しうる性格のものであったとしている⁽⁵⁷⁾。この場合も、公共善を徹底的に追求して行くとすれば急進主義、あるいはその理論および実践形態としての社会主義に結合することにならざるをえないが、グリーンの主張は、そのような地点からは遠いものであるといえる。たとえばグリーンは、国家または国家の特徴的な制度としての主権は、権利を創出

するのではなく、既に存在している権利により完全な実質を与えるものであり、国家は諸社会に対する調整権 (friction adjustment) を持つ全体社会であるとしているが、このような見解からは、新しい価値体系とそれに対応する法律・制度によって社会の根本的変革を志向するような急進主義は出てこない。むしろ、保守主義のニュアンスを持っているといえる。事実、実際の社会・政治問題に対するグリーンの見解を見ても、私有財産制の最終的な是認、資本としての財産の擁護などにも見られるように、資本主義の根本的批判や資本主義制度そのものの根本的変革とは程遠い。マーリがいうように、グリーンは基本的にはバークやヘーゲルの保守主義と一致する面を持っていたが、ただ反面では改革の重要性を強く認識していたのである。⁽⁵⁹⁾ 結局、国家の干渉を中心とした国家社会主義ないし社会改良主義にその立脚点を持っていたといつてよいであろう。

第三の、政治的一元主義 (一元的国家論) か多元主義 (多元的国家論) かについても、評価は分かれる。パーカーは、グリーンが国家を諸社会の社会 (the society of societies) と規定していることに関連して、グリーンは多元的国家論に影響を与えたギルケの団体法論の観念を把握していたとして、グリーンにおける多元主義的性格を推論している。⁽⁶⁰⁾ また、河合栄治郎は「グリーンが最近の多元的社会論者と靈犀相通することを挙ぐべきであろう。彼れ以外の多くの理想主義者が国家に一種別個の地位を与え、他の団体に対して絶大の権力を認めるに對し、……グリーンは思想系統よりすれば、之等の多元的社会論者により敵視さるべき理想主義者たるに拘らず、不思議にも彼の思想中には、却て後年の多元論の萌芽を蔵している。」⁽⁶¹⁾ と述べている。しかし、パーカーの推論は、イギリスにおける多元的国家論の先駆者であったパーカーが、彼自身の立場にグリーンを引きよせた捉え方といえるのではなからうか。グリーン的基本的立場は有機体的国

家理論であり、國家に先行する諸社会や個人が存在、およびそれらの内的權利体系の存在を認めているとしても、最終的には既に述べた如く、それらは國家の「有機的構成員」として捉えられている。グリーンにおいては、國家は、原子的な個人や団体の単なる集合ではないし、また、社会關係の維持者・調整者としての國家が個人や諸社会に対して調整権を行使すれば、調整を行なう國家の権力は当然最終性（主權性）を持つことになる。こうして、グリーンの見解は一元主義的性格を基本にしているのであって、國家は決して、多元論の場合のように、他の諸社会と同列に併置されているものではない。こうして、以上三点のいずれにおいても、グリーンには二面的ないし二元的性格が見られ、そのことが、グリーンの評価に混乱を生む事情ともなっている。が、われわれが特定の思想なり理論なりをわれわれの時代に引き寄せて受け取る場合、その時代の必要にあわせて受け取り、かつ、現実への原理的指導性を持たせて行けばよいのではないか。その意味では、パーカーがいうように、重要なのはグリーンの原理であって、もし彼の原理が真実であれば、それぞれの時代はその時代の必要に合わせて、その原理を進歩的に解釈し適用して行くことができるのである。⁽⁶²⁾

最後に、グリーンの國家論の問題点に言及しなければならぬ。紙幅の關係でもはや詳論する余裕がないが、一点だけ指摘すれば、彼の理論は、政治哲学に偏っていて、國家のリアリスティックな分析・把握に大きく欠けていることである。國家理論の基本的な問題はいうまでもなく、第一に人間の本性をどう捉えるか、第二に、國家の特質をどう捉えるか、そして最後に兩者の關係をどのように捉えるかにあるが、その何れにおいてもリアリスティックな分析と把握があった初めて、國家の在り方を規定する実体に迫ることができるし、また、総合的で体系的な理論の構築が可能となる。グリーンの理論においては、人間や國家など事物のリアリティに対するその接近方法に問題がある。たとえば彼は、國家を公

共善の現実体として捉えるが、そのような命題は、極めて樂觀的かつ理性主義的な人間観（たとえば極端な性善説）を前提としなければ成立しないであろう。しかし、われわれが、トータルな社会認識や理論を形成して行く場合には、人間に対するよりリアリスティックな捉え方、たとえば人間の非合理性を合理的・科学的に解明して行く反主知主義的な観点や接近方法が当然必要とされなければならない。そうしたリアリスティックな把握を欠けば、その理論は、結局、問題を觀念的・哲学的なレヴェルでのみ捉えることになる。政治や国家の在り方を、それを根本において規定するような実在的要因、たとえば現実の人間性とか階級的勢力とか経済的要因とかとの論理的な関連で捉えることにはならないし、同様にしてまた、国家のさまざまな現実、たとえば権力の強制的要素に対する認識なども大きく脱落することになる。人間共同体を重層的な社会構成体としてとらえる観点からすれば、国家を単に觀念のレヴェルで把握するのではなく、経済的要因からイデオロギー的要因に至るまでのさまざまな社会的要因との論理的関連において総合的に把握するのになければならない。グリーンンの社会認識や具体的政策論などがしばしば保守的になったり表面的になったり見当はずれになったりするの、そこに一つの原因があるといえる。たとえば、彼は、労働立法には積極的であったが、しかし、労働者階級の問題を資本主義の体制原理や経済のメカニズムから根本的に捉えようとはしていない。土地制度の不平等に貧困の主たる原因を求めているのも、その一例である。こうして、彼の国家論は、根本的には批判的実在論 (critical realism) に立っているといわれるけれども、結局は、觀念的・主観主義的なものに止まっているといえる。しかし反面、グリーンンの思想的営みの中心は道徳哲学・政治哲学の領域にあったわけであり、その点では彼は、現実を超越するような普遍的な理想的価値や哲学的究極原理をどこまでも追求することによって、逆に現実国家への強力な批判原理をもっていたともいえるのであ

り、その点は正當に評価しなければならない。

ともあれ、グリーンは、十九世紀末における思想的・社会的諸状況の重要な変化、とりわけ個人主義から集團主義へ、あるいは放任主義から干渉主義への変化の過程の中で眞摯に思索し、その思想・理論を形成して行つた。その点で、彼の思想・理論はその時代を深く反映しているし、同時に反面では、時代的制約や限界もまた明らかである。その意味で、ヘーゲルが好んで使つた言葉でいえば、グリーンもまた、多くの「思想家と同じように」、「彼の時代の息子」(Sohn seiner Zeit)であつたといへる。

注(一) 人名表記としては、ホサンケ、ホサンケット、ホースンキットなどが使われているが、ここでは、人名表記はすべて「岩波西洋人名辞典」に拠ることにする。

(二) これら思想家の主な著作を挙げれば、

- T. H. Green . Prolegomena to Ethics, 1883 ; Lectures on the Principles of Political Obligation, 1895
 E. Caird : The Critical Philosophy of Kant, 1889
 J. Caird : Introduction to the Philosophy of Religion, 1880
 W. Wallace . Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics, 1898
 B. Bosanquet : The Philosophical Theory of the State, 1899 ; The Principle of Individuality and Value, 1912
 F. H. Bradley : Essays on Truth and Reality, 1914
 R. L. Nettleship : Lectures on the Republic of Plato, 1925
 D. G. Ritchie : The Principles of State Interference, 1891
 J. Burnet : Early Greek Philosophy, 1892
 J. MacCunn : Ethics of Citizenship, 1907
 J. H. Muirhead : The Service of the State, 1908

- (3) 前期オックスフォード学派と後期オックスフォード学派の相異をかなり詳細に叙述したものとしては、北岡勲「イギリス政治哲学の生成と展開」上巻、柏林書房、六八—一〇二頁がある。
- (4) E. Barker : Political Thought in England from Herbert Spencer to the Present Day, 1915, pp. 61, 69-70.
- (5) *ibid.*, p. 58.
- (6) R. H. Murray : Studies in the English Social and Political Thinkers of the Nineteenth Century, 1929, pp. 301-302.
- (7) cf. D. G. Ritchie : The Principles of State Interference, 1891, Ch. 4.
- (8) cf. R. G. Gettell : History of Political Thought, 1924, p. 323 ; F. W. Coker : Recent Political Thought, 1934, p. 434.
- (9) cf. F. H. Bradley : Ethical Studies, 1876 ; B. Bosanquet : The Philosophical Theory of the State, 1899.
- (10) ミルトン・エリクソンは、タリーンの影響を強く受けたといふが、後期オックスフォード学派の中では特異な存在である。タリーンの場合と同く、個人への執着がその思想の根柢である。cf. J. H. Muirhead : The Service of the State, 1908 ; Elements of Ethics, 1892.
- (11) 理想主義のこゝろと總論主義の国家理論のこゝろとの簡潔な比較をいじつは、cf. C. E. M. Joad : Introduction to Modern Political Theory, 1924, pp. 9-23.
- (12) cf. L. T. Hobhouse : The Metaphysical Theory of the State, 1918 ; H. J. Laski : The State in Theory and Practice, 1935.
- (13) cf. A. V. Dicey : Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the 19th Century, 1905.
- (14) T. H. Green : Lectures on the Principles of Political Obligation (Works of Thomas Hill Green, 1911, Vol. II, Ⅱ トリニティ大学出版部) p. 335.
- (15) T. H. Green : Prolegomena to Ethics, 1906, p. 336.
- (16) cf. R. G. Gettell, *op. cit.*, p. 313.
- (17) cf. T. H. Green : On the Different Senses of 'Freedom' as Applied to Will and to the Moral Progress of Man, Works, vol. II, p. 308 ff.
- (18) T. H. Green : Liberal Legislation and Freedom of Contract, Works, vol. III, pp. 370-371.

- (61) *ibid.*, p. 372.
- (62) cf. T. H. Green : *Prolegomena to Ethics*, p. 287.
- (61) *ibid.*, p. 288.
- (62) *Principles of Political Obligation*, Works, vol. II, p. 353.
- (63) *ibid.*, p. 351.
- (64) *ibid.*, p. 461.
- (65) *ibid.*, p. 338.
- (66) *ibid.*, pp. 429-430.
- (67) *ibid.*, p. 427.
- (68) *ibid.*, p. 437.
- (69) cf. *ibid.*, pp. 437-439.
- (70) *ibid.*, p. 452.
- (71) cf. E. Barker : *The Study of Political Science* (in *Church, State and Study*, 1930), pp. 200-201.
- (72) cf. G. H. Sabine : *A History of Political Theory*, 1963, p. 728.
- (73) *Prolegomena to Ethics*, p. 210.
- (74) *Principles of Political Obligation*, Works, vol. II, p. 465.
- (75) cf. M. Richter : *The Politics of Conscience* : T. H. Green and his Age, 1964.
- (76) *Principles of Political Obligation*, Works, vol. II, p. xxxiv, p. 454.
- (77) *Liberal Legislation and Freedom of Contract*, Works, vol. III, p. 374.
- (78) *Principles of Political Obligation*, Works, vol. II, pp. 338-339.
- (79) *ibid.*, p. 435.
- (80) *ibid.*, p. 444.
- (81) *ibid.*, p. 499.

- (42) *ibid.*, p. 347.
- (43) *ibid.*, pp. 453-454.
- (44) 政治的義務と道徳的義務との関連については、*cf.* *ibid.*, pp. 340-343.
- (45) *cf.* *ibid.*, pp. 342-344. グリーンは「外的行為を「物質的世界におこつてある結果を生ずる肢体の運動に現われた意志の決断」(The Will as a Decision)」
- (46) *cf.* *ibid.*, pp. 344-345.
- (47) *ibid.*, p. 454.
- (48) *cf.* *ibid.*, p. 424, pp. 455-456.
- (49) *cf.* *ibid.*, p. 465.
- (50) ハンマー、クーゲン、グリーンなどの有機体的國家理論の變れた態度については、*cf.* C. L. Wayer : *Political Thought*, 1954, p. 42 ff.
- (51) *cf.* R. G. Gettell, *op. cit.*, p. 324.
- (52) *cf.* A. B. Ulam : *Philosophical Foundations of English Socialism*, 1951.
- (53) *cf.* G. H. Sabine, *op. cit.*, p. 725 ; R. G. Gettell, *op. cit.*, p. 323 ; C. L. Wayer, *op. cit.*, p. 190.
- (54) C. L. Wayer, *op. cit.*, p. 193.
- (55) *cf.* R. G. Gettell, *op. cit.*, p. 324.
- (56) *cf.* M. Richter, *op. cit.*, pp. 267 ff, pp. 290 ff.
- (57) *cf.* G. H. Sabine, *op. cit.*, p. 739.
- (58) *cf.* Principles of Political Obligation, Works, vol. II, p. 444.
- (59) *cf.* R. H. Murray, *op. cit.*, p. 290.
- (60) *cf.* E. Barker, *op. cit.*, pp. 42-43.
- (61) 河合米治郎「アーベス・ヒル・グリーン思想体系」、『日本評論社』一九三八年、六七八—六七九頁。
- (62) *cf.* E. Barker, *op. cit.*, p. 58.