

論文

## アクトンの自由論と良心論

草野路加\*

1

本稿の目的は、「権力は腐敗する傾向を持つ、そして、絶対的権力は絶対的に腐敗する」という警句をもって知られるケンブリッジ大学の近代史教授を勤めた歴史家で自由主義的カトリックとして知られるJ・E・E・D・アクトン(1834-1902)の自由主義の政治思想家としての側面に注目し、その政治思想の核に存する自由論とこれと密接に結びついている良心論を考察することにある。

ところで、20世紀の代表的な自由主義者といっても過言ではないF・A・ハイエクは生涯を通してアクトンを評価してやまず、アクトン研究は残念ながら残さなかったけれども、自著のなかに幾度もアクトンの名前を挙げ、その論考、講義などから引用したのである<sup>(1)</sup>。彼によれば、アクトンは、『アメリカのデモクラシー』の著作で知られるトクヴィルとともに19世紀の代表的な自由主義者とされる<sup>(2)</sup> [Hayek 1960: 408; 1988: 52]。特筆すべきはこの両者の名前を、ハイエクは、第二次世界大戦後、社会主義の攻勢に対して自由を守るべく世界の自由主義者たちが結集した「モンペルラン・ソサエ

ティ」の設立に際して当初、それを団体名に冠するつもりでいたことである [Hayek 2002: 247]。事実、アクトン研究の先駆者であるヒンメルファーブによれば、ロンドン大学にハイエクを訪ねた際に、彼が「自由と道徳の諸理想を促進する国際的なアクトン・ソサエティを設立するための努力」 [Himmelfarb 1992: xi] について語ったとされる。アクトンの晩年にその警咳に接した歴史家のG・P・グーチは彼を「自由の使徒」と呼び、第一次大戦以降における左右の全体主義つまり社会主義の勃興は、熱烈に自由を擁護する傑出した自由主義思想家としてのアクトンの権威を高めた、と述べている [グーチ 1948: 15]。第二次大戦を経て右の全体主義は減んだが、左のそれは益々伸張し、知識人をはじめ多くの人々がそれに魅入られた時代に、自由主義を守るべくその研究に生涯を捧げたハイエクも「自由の使徒」としてのアクトンに自身の姿を重ねたことであろう。アクトンは次のように述べている。即ち「いつの時代でも、自由のための誠実な友人は稀であったのだ。そして自由の勝利は少数者によるものであった」 [Acton 1985: 5]、と。ハイエクも同様に考えたに違いない。

\*早稲田大学大学院社会科学研究所 博士後期課程6年(指導教員 古賀勝次郎)

以上のように、ハイエクのような20世紀の自由主義者にも評価されるアクトンであるが、我が国に目を転じてみると、その名はどれほど知られているであろうか。冒頭に挙げた警句のみが一人歩きしているようである。学界も同様であってアクトン研究は極めて少ないのが現状である。欧米でも我が国におけるほどではないにせよ、それほど知られているわけではなくて、第二次大戦後の一時期を除いて研究は決して盛んであるとはいえない<sup>(3)</sup>。その理由はアクトンが一冊も著作を遺さず、従って死後に刊行された講義録、書簡集、そしてケンブリッジ大学図書館所蔵の膨大な未公開の手稿などを用いることによってのみ可能であるということにある<sup>(4)</sup>。いずれにしても、アクトンの非体系的で様々な矛盾を抱えているともいえる思想研究は困難を極めるのである。本稿では先行研究の助けを借りながら考察を試みたいと思う。

## 2

アクトンの思想は二つの構成要素を持つといえる。即ち、カトリシズムと自由主義の二大要素であり、彼は、これらの両立に常に悩まされていたのである。アクトンは、ヴァチカンの教皇無謬説との戦いが徒労に終わった後、ある書簡において、自らを顧みて次のように述べている。「自分が誠実なカトリックであり、誠実な自由主義者であると信じながら人生の門出に立った。従って、彼〔アクトン：引用者〕はカトリシズムにおいて自由と両立しない一切のものを、さらに政治においてカトリック的なるものと両立しない一切のものを拒んだのである」〔Acton 1988: 659〕、と。この一文は彼の信仰と政治の両面における立場を極めて明快に述べて

いるといえる。即ち、信仰においてはカトリックの立場を、政治においては自由主義者としてそれを貫きたいということを示している。では、本論に入る前に、まず彼の思想の二大要素の一つである信仰面のカトリシズムに関して少し触れよう。

アクトンはそもそもそのカトリック信仰が災い、故国イギリスでは大学に進むことができずドイツに渡った。ミュンヘン大学でランケの高弟で歴史家・神学者として知られたI・デリンガーに師事する。彼の教育を通して、カトリック宗派内における自由主義的カトリックとしての立場を確立したといえる。自由主義的カトリシズムとは、科学的真理の追求と知的自由の展開がカトリシズムの真理と両立することを基本理念とし、「カトリシズムと良心に基礎を置く自由な体制との共存可能性及び両立性を指摘すること」〔佐々木 2000: 15〕を、つまりカトリシズムと良心に基づく自由主義のとの両立、換言すれば信仰と政治の両立、調和を求めることを最大の目的とするものであった。

アクトンは自らの良心に基づきヴァチカンによる謬説表（1864）、教皇無謬性（1870）の公布を厳しく批判する。師のデリンガーは破門され、アクトンの立場も危ういものとなる。しかし、その後もカトリックを擁護しながらも教皇権やカトリック教会の歴史的現実を批判し、そもそも良心と自由を支えるはずの教会が歴史的にいかに腐敗しているのかを指摘した。こうした自由主義的カトリックとしてのアクトンの立場は、やがては教会についてばかりか歴史についての判断の問題にまで拡大されることになった。つまり、「歴史学は道徳的基準という公平な立場に立って個々の人物を判断すべきだとい

う彼の主張は、『弁護的歴史』に対する『良心的歴史』の擁護という形をとり、良心の観点から権力の担い手たちを鋭く裁く歴史学の性格を強める」[佐々木 2000: 17] ののである。即ち「倫理という単一の尺度に歴史をあわせる権利と必要を疑うことなく、彼は、人間や事件を評価するに当たって必要であるのは抽象的な規範や体系に照らすことではなく、あの歴史的瞬間にあってそれらが良心の繊細、誠実、権威を増進させたかそれとも毀損したか、それを具体的に考察することである」[アントニー 1973: 151]、と考えるに至るのである。

以上がアクトンの思想の二大要素の一方である（自由主義的）カトリシズムであるが、それでは本稿の考察対象であるもう一方のいわゆる政治思想としての自由主義はいかなるものであろうか。ところで、『ウィッグ史観批判』の著作で知られ、アクトンについてもパンフレットや論考を残している歴史家H・バタフィールドも、アクトンの思想には、上述のように二つの構成要素があると述べているとされる。即ちカトリシズムとウィッグ主義即ち自由主義の二大要素である。バタフィールドの解釈によればアクトンの生涯の前期には前者が、後期には後者が前面に出ているという [栄田 1991: 172ff.]。このバタフィールドの理解は、アクトンの思想が大きな二つの要素からなり、その一方がカトリシズムであるという点は正鵠を射たものであるといえる。しかし、一方の要素がウィッグ主義即ち自由主義という理解には疑問が生ずるのである。つまり、バタフィールドはいわゆるウィッグ主義 (Whiggism) というものを自由主義と同定しているのであるが、これは正確な理解であろうか、ということである。この点につ

いては後の議論で明らかにするとして、バタフィールドの理解が正しいとした場合、上に見た通りカトリシズムについてはアクトン生来のものとして理解できるのに対して、ウィッグ主義とアクトンはどのようにして結びつくのであろうか。それはアクトンの継父の影響が大きいといえよう。継父とは即ちアクトンの母の再婚相手であるグランヴィル伯である。彼はウィッグの後裔である自由党の政治家であった。ヒンメルファーフによれば、アクトンは彼からマコーレー的ウィッグ主義を受け継いだとされるのである [Himmelfarb 1992: 10]。事実、継父の影響下、アクトンは、首相を務めた大政治家グラッドストーンと親交を結び、彼が率いる自由党の一員として、政治家としては失敗に終わりながらも一時期下院に席を占めたこともあった。しかし、以下に見るようにウィッグ主義に対して批判的になり、アクトン独自の自由主義を展開するに至る。それは、カトリックと良心に基づく自由主義の両立に腐心し、良心を歴史研究の導き手にするまでになったアクトンが、ウィッグ主義と折り合いをつけることができなかったことを意味するのである。

### 3

本稿の冒頭に触れたハイエクはアクトンをトクヴィルとともに典型的な19世紀の自由主義者と看做している。また、自身がその伝統の20世紀における継承者であると考えた17世紀のオールド・ウィッグの時代から19世紀末のグラッドストーンの時代に至る自由主義のイギリス的伝統 (ヒューム、スミス、パーク、マコーレー) の枠内にアクトンを位置づけるのである<sup>(5)</sup> [Hayek 1984: 363]。つまり、アクトンは、

その淵源をウィッグにまで遡る古典自由主義者の一人と理解されている。これは先述のバタフィールドの理解でもある。しかし、上に少し触れたように、アクトンの自由主義は純然たるウィッグ主義の伝統の枠内では捉えきれないのである。

アクトンは、「ウィッグは自由の支配 (the reign of liberty) を欲するイギリス人」であり、「ウィッグ党は、初めて自由を党の目的にした (Add. Mss. 4949)」[Acton 1988: 534] と述べる。確かに、継父の影響下、初期のアクトンは、ウィッグ主義が実証的なものであるのに対して自由主義は観念的であるとして、後者よりも前者を支持していた。しかし、徐々にその立場を変化させたとされる。ウィッグ党の代弁者たるバークやマコーレーの理想は単に己の権力の保持にあり、彼らにとって宗教上の寛容も一時的な便宜に過ぎず、自由の意味するところは所有の安全以外の何物でもなかったのである。彼らは道徳的な理想よりも実際政治の現実を選んだ [Himmelfarb 1992: 208]。アクトンは次のように述べる「ウィッグと自由主義をどのように区別するのか—前者は实际的であり、段階的であり、妥協の用意がある。後者は原理を哲学的に作り出す。前者は哲学を求める政策であり、後者は政策を求める哲学である。……ウィッグは妥協によって統治した。自由主義者は観念の統治 (the reign of ideas) を始めるのである (Add. Mss. 4950)」[Acton 1988: 542]。つまり、初期のいわば保守的なバーク的ないしはマコーレー的なウィッグ主義の立場から、アクトン独自の自由主義の形成へと変化するのである。U・ノックによれば、ウィッグ主義から自由主義へ、即ち特殊イギリス的な自由から普遍的自由への

変化なのである [Noack 1947: 29]。

アクトンは自由主義を定義して次のように述べる。「自由主義は究極のところ良心に基づいている。内なる光によって生きるべきである一人の声より神の声を選び取れ。(Add. Mss. 4901)」[Acton 1988: 544]。この自己の良心に基づき神の声に従わなくてはならぬという点こそが、まさしくウィッグと自由主義者を分かつ大きな相違であった<sup>(6)</sup>。「ウィッグと自由主義者の相違。ロック<sup>(7)</sup>とフォックスそれともペンとハリントンか。所有が人間の諸権利のなかで最も神聖なものか—それとも良心か (Add. Mss. 4953)」[Fasnacht 1952: 47]。つまりウィッグ (ロックやフォックス) にとって所有権<sup>(8)</sup>が、自由主義者にとっては良心が重要なのである。では、アクトンは自由そのものについてはどのような定義を下していたのであろうか。

#### 4

アクトンは自由の定義を折々に述べているのだが<sup>(9)</sup>、その手稿において次のように述べたものが最も彼の理念を反映しているといえる。即ち「自由は義務の条件、良心の守護者である。自由は良心の成長に従って成長する。両者の領域 (domain) はともに成長する。……自由の中心的且つ至高の目的は良心の支配である。……自由は良心が統治することを容易にする条件である。自由は良心の統治、良心の支配 (Reign of Conscience) である。(Add. Mss. 5006)」[定義: 自由とは良心の支配である (Add. Mss. 4941)] [Acton 1988: 491]、と。この定義が示すところの意味は次のようにならうか。即ち、アクトンは上において「領域」という語を用いているが、「自由」というひとつの領域があって、その中

心にいわば主人としての「良心」が存し、これ  
 がその領域を支配、統治するというイメージで  
 であろう。従って、自由の成長ないしは発展とい  
 うのは、自由という領域の主人たる「良心」の  
 支配、統治の及ぶ範囲の拡大を意味するといえ  
 るのである。ところで、このように自由を捉え  
 るアクトンには一つの大きな構想があった。即  
 ち「自由の歴史」の執筆である。しかしこれは  
 構想に止まり、書かれることはなかった。その  
 代わりに膨大な手稿が残されたわけだが、以下  
 に、自由の歴史について簡単に見ておこう。

さて、アクトンの歴史観は次のようにいえよ  
 う。即ち「人類史を一つの統一的な過程とみな  
 した。この統一は、自由の観念の歴史のなかで  
 絶えず深化、拡大されるそういうことを通して  
 歴史に与えられたものであった。その場合、自  
 由を脅かし圧迫する新しい形式が常につくりだ  
 されはするけれど、それでも絶えず自由の新た  
 な、もっと強力な保証の形式が出現するので  
 あった」[アントーニ 1973: 150]。先述のよう  
 にアクトンは自由の発展は、良心のそれととも  
 にあると理解していた。従って、このような自  
 由の観念の歴史は、古典古代から近代西洋へと  
 至る良心の発展史ともいえるのである<sup>(10)</sup>。ア  
 クトンは、その自由主義の核心ともいべき良  
 心が、古代ギリシアから彼の生きた19世紀に至  
 るまで、どのような歩みを遂げたのかを辿ろう  
 としたのであった。この自由即ち良心の発展史  
 を手稿などに基づき振り返ろう。まず古代ギリ  
 シアからルターの時代である。古代ギリシアに  
 おいては「良心はソフォクレス、エウリピデ  
 ス、ソクラテスにおいて作用し始めるのである  
 (Add. Mss. 5395)」[Acton 1988: 506]。特にソク  
 ラテスが「人よりも神に従うと言明したとき、

彼はハッキリと内なる神、つまり神託にも聖典  
 にも聖職者にも拠らないことを意味した (Add.  
 Mss. 4901)」[Acton 1988: 507]。良心あるいは  
 個人の自律性への訴えを明らかにしたのである。  
 しかし、古代ギリシアにおいては良心論が  
 十分には展開されたとはいいがたく「あらゆる  
 良心のギリシア的観念は消極的な戒めであり、  
 良心に疚しくないという意味 good conscience  
 について語ることは決してなかったのである  
 (Add. Mss. 5395)」[Acton 1988: 507]。

ストア学派は「人間を専制的支配への服従か  
 ら解放し、その人生に関する啓蒙化された気高  
 い見解は、古代の国家とキリスト教のそれを  
 分かるところの亀裂に橋渡しをし、自由への  
 道へと至った」[Acton 1985: 23]。彼らによれ  
 ば、我々が従うべきは神自身の永久法であり、  
 「我々の行為を導くものは外的権威ではなくし  
 て、我々の魂に住まう神の声である」[Acton  
 1984: 25] という良心の存在を認めたのである。  
 従って、「ストア学派は次のことを教えた。即  
 ち人間という個体は、立法が与えることも奪い  
 去ることもしないあらゆる人間に共通する権利  
 と義務の存在を含意しているということ。彼  
 らの自由概念は人間の生得の権利として、諸国  
 民の法のなかに生き残った。ローマの法学者を  
 通してストア学派の諸理念はローマ法に入り込  
 んだのだ」[Fasnacht 1952: 166]。

ユダヤ教についてアクトンは次のように述べて  
 いる。「ユダヤ教は神を個人ではなく国民に  
 結びつけた。従って良心の真の防御を有しな  
 い。キリスト教が個人の良心を明らかにした。  
 人がそれ自身と神の関係にある」[Acton 1987:  
 110]、と。従って、アクトンの理解では、「神  
 に似た人格の独立に基づいた良心意識が明らか

になるのはキリスト教」[沢田 1959: 55] をもって初めて可能となったのである。即ち『『カエサルに与えよ』とのイエスの言葉のなかに彼がみたものは、個人の良心たるもの既成の諸権力から独立して神の前で直接責任を負うものであることが、いとも厳粛に是認されているということであった。良心のこの無窮の価値を啓示するものであるキリスト教は、彼には自由の歴史の徹底的に革命的な重要契機のように思われた」[アントーニ 1973: 150]、といえるのである。

旧約聖書には良心の語は認められないとするが、その精神は良心の占める場所を保持しており (Add. Mss. 5395) [Acton 1988: 506]、新約聖書には良心が32回現れるとしてその存在を認めている (Add. Mss. 5395) [Fasnacht 1952: 34]。

ラテン教父たち、特にアウグスティヌスは良心を自己の内面だけではなく神に向かうものとして捉えたが [金子 1985: 61]、アクトンは次のようにアウグスティヌスを批判的に見ている。即ち「ベラギウスが良心に訴えたとき、アウグスティヌスは彼に反対した。……アウグスティヌスは判断の基準を内面から外面へと移したのだ。外部の権威のみが安全を保証するのだ。なぜなら内的人間は原罪によって破壊されているからだ (Add. Mss. 4901)」[Nurser 1987: 121]。従ってアウグスティヌス主義は良心の観念に対する妨げとなるのである (Add. Mss. 5395) [Fasnacht 1952: 187]。

中世に至り「初めて良心の心理学が綿密に研究され、人々は良心について、それが……正しいか誤っているかにかかわらず常に従われるべき聞き取ることのできる神の声として語ることを始めた。良心の観念は外見上、教会権力に対

する反対が明確な異端であると看做されることによって制限された。[しかし: 引用者]、弾圧の衰退とともに良心を求めるようになった。異端審問によって捨て去られた良心の基盤は個人によって獲得された」[Acton 1906: 31]。中世最大の神学者トマス・アクィナスと良心論の関わりについては、アクィナスは良心の基礎をロマ書 (14: 32) の一節に求め、彼の以前に良心は知られていたか、それとも彼の発見なのかと問い、もし後者なのであれば、そのことは自由即ち良心の発展史における大きな一歩であり、アクィナスが同時代人よりも良心論に関しては先進的であったと看做される (Add. Mss. 4901) [Fasnacht 1952: 35]。アクトンにとりアクィナスは中世における良心論の根本的な創造者であったのである<sup>(11)</sup> [Nurser 1987: 133]。

ルターに至って宗教改革期に入るが、周知のようにルターが中世の教会による良心の過誤を防止するための『良心の事例大全』によって、その良心を捨て去るよう勧告された際、自らの良心は神の言葉に縛られており、取り消すこともできないし、またそうしようとも思わない。なぜなら自分の良心に反して行動することは危険であり正しくないからだ、と述べた。このようなルターの著作では、ほとんどすべての表現が良心に集中しているといわれるほどである [金子 1985: 69ff.]。ではルターをアクトンはどのように見ていたか。「ルターは教会の権威を拒絶した。そして絶えることのない抵抗を生ずるに至った独立を個人の良心に与えた」[Acton 1985: 410] と述べる。しかし、ルターをはじめとするプロテスタントの指導者たちは、自らがいまだ弱い立場にあるときには「良心の自由」を唱えるのだが、強くなると一転し

てそれを禁じた。アクトンは次のように述べることで、彼らの唱える「良心の自由」があくまでも見せかけに過ぎないことを示すのである。即ち「あらゆる宗教的党派は、その理論がいかにかに排他的、奴隷的なものであろうとも、それが法によって一般に受け入れられ且つ保護されている制度と矛盾するならば、その最初の見かけ上は、良心の自由という理念を保護するようなふりをしなければならない。新しい権威が既存のそれにとって代わって確立されるようになる以前には、反対者の権利が宣言されなければならない合間があるのだ」[Acton 1986: 101]、と。従って、ルターはその専制的な性質からして政治的自由、宗教的自由を憎悪したのであり、結局は消極的服従の理論の創始者となってしまったのである [Acton 1986: 107ff.]。一般の理解においてはルターの良心論は中世からの決別と近代の幕開けを告げるとされるが、アクトンにとってルターは良心論の真の展開を阻害するものにほかならなかった。

時代は17世紀に至り、良心論は、ウィリアム・ペンのようなクェーカー教徒によって展開された。「良心の理論は十分に成長した。それは諸セクトのひとつに、極めて独特の形態つまり内面の光の教説という形態をとっていた。クェーカー教徒はそもそも自由主義者ではない。しかし、内面の光が自由のために力強く戦った。……ペンは良心をそのセクトの導き手として認めた。そして良心はヴォルテールが最上の統治と看做したペンシルヴァニアの基盤となった」[Acton 1988: 508]。また、イエズス会の修道士であったサラサは良心の無謬性 (infallibility of conscience) を主張し [Acton 1906: 116]、それが18世紀のイギリスの道德哲

学者バトラーに [Acton 1917: 79ff.]、さらにはカントに受け継がれた<sup>(12)</sup> [Acton 1917: 224ff.]。18世紀は良心論の世紀と呼ばれるにふさわしい世紀であった。18世紀の終わりまでには、良心は宗教の代替物としてまでに発展した。この世紀にはひとつの特徴があった。即ち良心が裁判官ばかりか立法者になったという点である。これが最高度に示されたのがカントの良心論であった。彼は理性が神を証明し得ないときに、良心にはそれが可能であるとしたのである (Add. Mss. 5395) [Fasnacht 1952: 37]。カントの『実践理性批判』は「神の代替物。良心の無謬の支配<sup>(13)</sup>」[Fasnacht 1952: 145] の書を意味したのであった。18世紀はカントと並んでルソーもまた良心論を展開した。「ルソーは良心を発展させる。その結果、彼は次のように結論する。人は生まれつき善良である。人は外部作用によってのみ腐敗させられる。つまり、人それ自身であるところの内部作用は正しくまた善良である (Add. Mss. 4901)」[Fasnacht 1952: 37]。このように自由即ち良心は18世紀をもってはじめて十分な展開を見せ始め、さらなる展開を予感させつつ19世紀に至るのである。19世紀は、スイスのモラリストでプロテスタントの神学者A・ヴィネ (Vinet) の良心論によって最高度の発展を見せた。「良心についての近代的理論はヴィネにおいて最高潮に達する (Add. Mss. 4906)」[Nurser 1987: 152]、と。ヴィネに先行する「良心の理論の唱導者たち—バトラー、ルソー、カント、フィヒテ、彼らは自由主義者ではなかった—においては寛容liberalityを保証しなかった。良心と寛容を結びつけたのはヴィネであった。」[ヴィネは良心と自由を教会と国家におけるひとつの原

理原則にしたのである<sup>(14)</sup> [Fasnacht 1952: 38]。つまり、ヴィネは政治思想に良心論を適用したのであり [Nurser 1987: 153]、自由主義と良心の同盟を築いたのであった [Fasnacht 1952: 197]。アクトンの書かれることのなかった「自由の歴史」の到達点は、ヴィネの良心論をもって迎えたことになる。このヴィネという一般には知られていない神学者はアクトンによって特に高く評価された人物であった。ヴィネこそがアクトンの自由論、良心論が形成される際に大きな影響を与えたのであった。

## 5

アクトンはその手稿のなかにヴィネの次のような一文を書き写している。「良心とは我々自身ではない。即ちそれは我々自身に対するものである。従ってそれは我々以外の何者かである。しかし、そうであるとするならば、それは神以外の何者でありうるのか。もしそれが神であるとするならば、我々は神に対して当然に与えられるべき名誉をそれに与えなければならない。即ち我々が使節 (ambassador) [良心: 引用者] を尊崇することは、[それを遣わした: 引用者] 君主 (Sovereign) [神: 引用者] を尊崇することになりうるのだ (Add. Mss. 4901) [Fasnacht 1952: 198]、と。つまり良心とは、神の使者であり、我々自身ではなくて我々の内に住まう神 (God = in = us) ともいえるのだ [Nurser 1987: 154]。従って、ヴィネにおける良心の果たす役割は「神との内的対話」 [Nurser 1987: 149] を意味したのであった。そして良心はヴィネにとって人間固有の機能であり、義務の感情に他ならなかったのである<sup>(15)</sup> [Raico 1970: 141]。それではヴィネが良心を義務の感

情というとき、この義務という概念をどのように捉えていたのだろうか。ヴィネは義務を権利との関係において次のように述べている。「あらゆる義務というものは権利に優先するのである。その義務を履行する以上に神聖な権利はないのである。それは現世においてさえ唯一の絶対的権利である。なぜならその権利はひとつの根源的必要事に基づいているからである。従って、義務は必要事の第一のもの、厳密に言えば唯一の必要事であるのだ」 [Fasnacht 1952: 242]。ここで義務と権利の関係は、義務が権利に先行し、権利の基底には義務が存するということが分かる。アクトンは、ヴィネの義務の感情としての良心概念を受け入れたのであり [Nurser 1987: 153]、その良心に基づく自由主義の政治思想は権利ではなく義務を出発点にするのである [Raico 1970: 140]。

まず、良心概念から始めよう。アクトンはヴィネの良心論を全面的に受け入れたかという点と必ずしもそうではないといえる。即ち良心の無謬性ということには疑義を呈したとされる。アクトンは近代、特に18世紀における良心論の展開の特徴としてバトラーやカントに良心の無謬性を認めているが、それはヴィネにも受け継がれたのであった [Fasnacht 1952: 2]。しかし、アクトンは良心の無謬性を否定する。即ち「良心は絶対的に無謬なのではない。それはあくまでも訓練の賜物である (Add. Mss. 5626) [Acton 1988: 502]。「……良心は経験と歴史の教訓によってますます啓蒙されていく (Add. Mss. 4901) [Acton 1988: 502] のである。つまり、良心の導き手として経験 (experience) と知識 (knowledge) の存在が不可欠なのである [Fasnacht 1952: 198]。ここでアクトンが意味す

るのは次のようなことであろう。即ち、中世において良心は神の声を聴くに際して教会という権威を導きとしたが、近代の良心はもはや教会の権威から解放されて、個人の自律性に委ねられた。しかしこのような個人の良心が無謬であるという保証はどこにあるか。独善に陥る可能性はないのか。もちろんアクトンは個人の自律性を重んじる。だがこの個人は全く孤立した存在ではなくて、常に他者に開かれたものなのである<sup>(16)</sup> [野田 1994: 83ff.]。従って、アクトンにおける良心は、人間に本源的な義務の感情としての「神との内的対話」を意味するが、それが正しく機能するには、個人が歴史に学び、また知識を獲得することによる経験的要素を重んずるのである。

次に自由概念であるが、アクトンが次のような定義を下すとき、ヴィネの議論の影響がうかがえる。「自由とは自分が好ましいと思うことを行う力ではなくて、なさねばならないことをなしうる権利」 [Acton 1952: 43], 「自由によって私が意味するものは権威と多数者、慣習と世論の影響に抗してあらゆる人々がその義務と信じるころのものを行うに際して与えられる保障である」 [Acton 1985: 22]。いずれも義務を基底にしてそこから権利ないし保障というものが生じていることが分かる<sup>(17)</sup>。また、先にアクトンの理念が最も反映されているものとして挙げた「自由とは良心の支配である」という定義もヴィネの議論に従えば次のように換言できよう。即ち、「自由とは良心即ち義務（の感情）の支配である」、さらに換言すれば「自由とは良心即ち義務が支配する領域である」、ということになる。アクトンは手稿に次のように書き残している。即ち「いかに人々は……自由を義

務でなく権利や快樂に基づかせようと試みてきたことか。……自由とは、良心の支配を容易にさせる条件なのである。自由とは良心の支配である。良心の君臨 (Add. Mss. 4939)」 [Acton 1988: 491], 「自由というものが依存する……世界とは、義務の領域なのだ。それは権利の領域ではないのだ (Add. Mss. 4945)」 [Acton 1988: 491], と。

以上がアクトンの良心概念、自由概念ともいえるものである。従って、アクトンはヴィネの影響の下、究極のところ良心即ち義務に基づく自由主義を展開するに至ったのである。これは極めて厳格な倫理的色彩を帯びた自由主義であるといえよう。アクトンはこの自由主義を、権利に基づくウィッグイズムに対立させるのである。先述のように前者は良心つまり義務を、後者は所有権つまり権利を最も重要視するのである。このような自由主義を奉じる者は自由を決して手段としては看做さないのである。彼にとって自由とは目的なのである。「真の自由主義者は自由を手段ではなくて目的であると考えてのだ……自由というものは、それらがどんなに巨大なものであっても、国民的偉大と栄光の、繁栄と富の、啓蒙と徳行の総計とも交換することはできないのだ (Add. Mss. 4949)<sup>(18)</sup>」 [Acton 1988: 543]。さらにまたアクトンは次のようにも述べるのである。即ち、「自由とはより高い政治目的への手段ではない。自由はそれ自体が至高の政治目的なのである。自由が必要とされるのは、よい行政を実現するためではなくて、市民社会そして個人の生活が、至高の目的を追求することを保障するためなのである」 [Acton 1985: 22], と。この一文はアクトンの政治思想の実際的な展開を考える上で示唆的で

ある。その『隷属への道』において、ハイエクはこれを自由についての正鵠を射た叙述であるとし、自由こそが目的であって、自由を次のような民主主義の対極にあるものとして捉えるのである。即ち、民主主義とは本質的に手段であり、国内の平和と個人の自由を保証するための功利的な制度にすぎない。しかし、これが多数者の専制的支配に基づくものとなれば恣意的権力へと転化するのである<sup>(19)</sup> [Hayek 2000: 52], と。つまりハイエクは、アクトンに従って、あくまでも自由を擁護し無制約な民主主義を批判するのである。アクトンの生きた19世紀後半はまさしくこのような民主主義の勃興期であった。アクトンはそれを「絶対民主政 (absolute democracy)」と呼び、社会主義などと並んで自由に対する脅威と捉えたとされるのである [佐々木 2000: 10ff.]。それではアクトンにとって至高の目的としての自由を脅威から守るべく、その自由主義の政治思想は一体どのような国家、社会理論を呈出することになるのであろうか。これはもはや本稿の目的を超えるものである。稿を改めて考察することとしたい。

[投稿受理日2009.11.21／掲載決定日2009.11.24]

#### 注

(1) 管見の限りでは、ハイエクがアクトンを直接的に表題に掲げて述べたものは、アクトン研究の古典であるヒンメルファーブとファスナクトによる研究書が刊行された際の「アクトン復興 アクトン論」と題した書評のみである。ここでは、次のように述べている。「アクトンが……重要な人物であるのは、イギリスにおけるウィッグの伝統とそのアメリカ革命における最も重要な発展の最後の代表者としてという点にある。アクトンは決して彼の諸見解を体系的に呈出するには至らなかったけれども、その歴史についての論考や講義の集積はおそらくいまだに、……真の自由主義を最も

完全に要約したものであり、私には西洋文明が創り出してきた諸価値が最良に組み合わせられたものに思えるのだ」 [Acton 2002: 217], と。また、比較的長くアクトンについて述べているものとして、「歴史家たちとヨーロッパの将来」という論考があり、そこでは次のように述べている。即ち「彼〔アクトン: 引用者〕は……偉大なイギリスの自由主義の伝統をヨーロッパ大陸の自由主義の伝統にある最上のものに結合させる。アクトン卿がそう表現するように、『二次的な諸自由の擁護者』のためにはではなくて、諸個人の自由を至高の価値であり、『より高次の政治目的のための手段ではない』と看做す者に対して、常に『自由主義者 (liberal)』という語がその真に包括的な意味において使用されるときに」 [Hayek 2002: 209], と。尚、ここでは、アクトンの他にはパーク、トクヴィル、ブルクハルトが取り上げられている。アクトンを評価するのはハイエクばかりではない。1970年代以降の政治哲学は社会主義に対する知的信頼の低下による自由主義内部の対立となり、ハイエクとJ・ロールズを対立軸にして展開されたというが [古賀 2004: 17], ロールズもまたアクトンに影響を受けたようである。その最晩年の「私の宗教論」という論考において次のように述べている。幼年期から抱いていた正統的なキリスト教信仰に対する疑問が、第二次大戦の体験などを通して、次第に生じてきた。その際、キリスト教による中世の異端審問とその歴史に強い関心を持ち、それに関するアクトンの議論に触れ、その「政治権力と同様に聖職者の権力もまた腐敗するという」見解を知ることになった。キリスト教の大きな災いは反対者を異端者として迫害することだったと思い、宗教の自由と良心の自由の否定は極めて大きな悪であると考えようになった。これらの自由は、自身の道徳と政治に関する見解の確固たる基点となったのだ [Rawls 2009: 264ff.], と。

- (2) アクトン自身もその『フランス革命講義』においてトクヴィルについて次のように述べている。即ち「トクヴィルは、最も純粋な型の自由主義者であった一自由主義者であって他のいかなるものでもなかった。彼は民主主義とそれに類似したものの、即ち、平等、集権化、そして功利主義を深く疑っていたのである」 [Acton 2000: 307], と。
- (3) 我が国におけるアクトンに関する概説書、研究

書、論文は極めて少ないのが現状である。概説書は [沢田 1959] がある。同書は小著ながら、アクトンの歴史家ばかりか政治思想家としての側面にも触れており優れたものである。研究書は [千代田 1971], [栄田 1991; 1997]。但しアクトンのみを扱ったものではない。論文は [野田 1985; 1988; 1994], [佐々木 2000] がある。いずれも非体系的で複雑なアクトンの政治思想や歴史哲学を見事に分析したものであるが、その良心論に関してはそれほど詳しくは論じられてはいない。また、アクトンの作品およびその研究書等の翻訳について触れれば、作品に関しては、マキャベリの君主論に寄せた序文の翻訳 [アクトン 2002] のみである。研究書に至っては皆無である。但し、海外の研究者による短いながらも優れた概説の翻訳はある。[ゲーチ 1948], [ゲーチ 1974], [ケニヨン 1988] がある。特にケンブリッジにおけるアクトンの前任者であるシーリーの弟子で、晩年のアクトンと親交のあった優れた歴史家 G・P・ゲーチによるものは、アクトンの思想についても触れながら簡潔にまとめられたもので有益である。

海外に目を転じてみると、1950年代に現在ではアクトン研究の古典ともいえるアクトンの政治思想を年代に従って考察した [Himmelfarb 1993]、未公開の手稿類を集めテーマごとに整理した [Fasnacht 1952] が公開された。両者はハイエクによっても高く評価されている [Hayek 2000: 26]。特に前者の著者ヒンメルファープはまさにアクトン研究の先駆者であり、アクトンのアメリカ革命論を扱った優れた論文 [Himmelfarb 1949] もある。この後は [Kochan 1954], [Shuettinger 1976], [Nurser 1986], [Watson 1993], [Pezzimenti 2001] などが続くが、アクトンの良心論を考察した [Nurser 1986]、アクトンの手稿を整理した [Watson 1993] 以外はあまり役立たない。またドイツの歴史家 U・ノアックの研究 [Noack 1947] がある。同書はドイツ語で書かれた古いものであり、アクトンの初期と後期の思想変化をしばしば無視すると批判 [Himmelfarb 1992: 242] もあるが優れたものである。いずれにしても、ヒンメルファープとファスナクトによる最初期の二冊の古典的研究書がいまだに役立つのであり、これらを超えるものはないといえる。

(4) アクトンは生涯に一冊も著作を残すことはな

かったが、死後、J・N・フィッグス等によって講義、論文、評論等がまとめられた [Acton 1906], [Acton 1907], [Acton 1919], また晩年のケンブリッジ大学におけるフランス革命についての講義をまとめたものとして [Acton 2000] がある。書簡集はグラッドストーンの娘であるメアリーと交わした [Acton 1904]、またフィッグス等によって編まれた [Acton 1917]、アクトンの師であるデリンガーとの [Acton 1963-81]、R・シンプソンとの [Acton 1971-75] がある。また、第二次大戦直後には、アクトン研究の先駆者のヒンメルファープが、かなりの長さの序文を付して、それまで刊行されたアクトンの論考や未刊の書簡等を『自由と権力についての論考集』という象徴的な題名で編集したもの [Acton 1948] が現れた。本書は長い間アクトンの政治思想を知る上で定評があったといえよう。近年では、アメリカのインディアナポリスにある自由主義思想の普及に努め、ヒューム、スミス、パーク、ハイエク、オークショットといった古典から現代に至る自由主義者の政治、経済、社会思想の著作を多数刊行する Liberty Fund (自由基金) から、先に挙げた『フランス革命講義』を含む四冊が出ている。『フランス革命講義』以外の三冊は、ボストン大学の J・R・フィアーズの編集による『アクトン選集』として刊行されたもので、自由の歴史についての [Acton 1985]、歴史の研究と著述についての [Acton 1986]、宗教、政治、道徳についての [Acton 1988] がある。特に最後の選集は未公開の手稿類に相当の頁が割かれており有益である。本稿の執筆においてもこのアクトン選集に多くを負っているが、アクトンを理解しようとするれば手稿類を丁寧に見ていかねばならないのであって、それらが公開される日が待たれるのである。

(5) 注(1)でも触れたように、ハイエクがアクトンをイギリス的伝統にヨーロッパ大陸の伝統を結びつけた自由主義者と解釈した場合の方が妥当であると思われる。また、ある論者はアクトンの自由の伝統に対する認識はイギリス国外における経験によって育まれたのではないかと指摘しているのである [Gregg 2003: 2]。

(6) アクトンの自由主義はウィッグイズムと相違するばかりか、彼と同時代の自由主義者と呼ばれる人々のなかでも特異な位置を占めているのである。

ヒンメルファーブは次のように述べている。即ち「19世紀の自由主義がアクトンの情熱であるそれとは殆ど共通性を有しなかったことは明白である。それは、アクトンの信仰における高度の道徳的真剣さ、非妥協的な原理原則といったものによっては生気を与えられてはいなかったのである。マコーレーもミルも自由主義の支配的な雰囲気のアデオロギーの代弁者であったが、アクトンによれば、彼らは絶対的な宗教の原則を有していなかったが故に、絶対的な道徳の原則を有することができないのであった」[Himmelfarb 1948: xxxvii]。またある論者は、「自由の問題と取り組むのにそれを立憲的な手続きに限ったフランスの自由主義者、自分たちの理論を功利主義に立脚させたイギリスの自由主義者、そういう彼らと違って彼は政治生活と宗教生活との間の密接な関係を心得ていたので、だから彼は政治的自由の問題を良心の自由の問題に帰一させようとつとめた」[アントーニ 1973: 150]、と指摘するのである。

- (7) アクトンはこのようにロックが所有権を最重要視するという点を批判的に見ているわけだが、ロックについて次のようにも述べている。即ち「ロックは権力を所有に基づかせるのだ。投票にはないのだ。彼の契約理論が含意するのは、権力は委任されない、つまり支配者は人民の奉仕者ではないということだ (Add. Mss. 4954)」[Acton 1988: 577]、と。しかし、ある書簡においては、ロックが説いた寛容論 (toleration) が「寛容論の最も重要な古典」であるとしてその意義を認める。また同時にロックを他の思想家に広範な影響を与えたそれとして看做している。即ち、ロックはヴォルテールとコンディヤックの師であり、特に権力分立論の発明家としてはモンテスキューの、その教育論と社会契約論によりルソーの、経済学の理論によりスミスとテュルギーの師である [Acton 1917: 230]、と。
- (8) アクトンは所有 (権) を否定しているわけでは決してない。所有 (権) は自由の基礎であることを認める (Add. Mss. 4591) [Acton 1988: 572]。しかし彼は所有 (権) が「常に不平等と差別を本質的に生み出すことを指摘し、良心によるその矯正や是正の必要性を説いた」[佐々木 2000: 20] のである。
- (9) アクトンによれば古来、自由の定義は200もある

とされる [Acton 1949: 14] が、彼の示した定義は他に比較的まとまったものとして次のようなものがある。即ち「(1) 少数者の保証 (2) 意志の意志に対する支配ではなくて、理性の理性に対するそれ (3) 人による神に対する義務 (4) 意志に対する理性の優位 (5) 権力に対する権利の優位 (Add. Mss. 5399)」[Acton 1988: 489] であるが、なかでも注目すべきは (3) の定義であろう。アクトンにおける自由とは常に神と人間との関係性のものと捉えられているのである。

- (10) アクトンは東洋についても触れているが、良心は見出すことができないう。「良心は東洋の諸宗教においては知られることもなかったし認識されることもなかった。それらの宗教が教えたものとすれば、徳と罰などである。しかし何が正しいかの試験は内心において行われるということを決して知らなかったのだ (Add. Mss. 5395)」[Acton 1988: 506]、と。
- (11) アクトンの良心論の唯一の研究者であるJ・ナーサーによれば、アクトンは確かにアクィナスを中世における良心論の創造者と看做していたが、中世における良心論の展開はフランシス、ボナヴェントゥラなどを含む広範な運動ともいべきものがあつたことも認めているとされる [Nurser 1987: 136]。
- (12) アクトンはカントとバトラーとの関係性についてある書簡で次のように述べている。「カントは、……彼が無謬の良心 (the infallible conscience) を確実性の基礎と定言命法 (Categorical Imperative) の源泉とするとき [バトラーの: 引用者注] 『説教集 *Sermons*』の肩の上に乗っている。そして、私の注目するのは、実に彼がバトラーから直接的、間接的に出発しているという点である。……カント自身はルソーからの影響を仄めかしているのだけれども」[Acton 1907: 226]。また他の書簡では「カントはバトラーの macrocosm である。……その良心の定義に基づくバトラーの大半の議論が、彼の『類比 *Analogy*』、『説教集 *Sermons*』からカントへもたらされた」[Acton 1917: 225]、と述べている。尚、アクトンはバトラーについては、ホップズによって専制君主のために拒絶された良心が、バトラーによって回復させられたと看做していたという。即ち、「バトラーによる良心の回復は、自由の確立を準備した (Add. Mss. 4901)」[Fasnacht 1952:

- 188], と。
- (13) カントの『実践理性批判』は、アクトンがグラッドストーンの娘メアリーのために記した彼が名著と考える古今の100冊の著作リストに挙げられた一冊である。この引用はそこに付せられたコメントである [Fasnacht 1952: 143]。
- (14) 注(10)を参照。この引用はヴィネの著作の『宗教的信念の表明 *Manifestation des Convictions Religieuses*』に付されたコメントである。
- (15) アクトンの「歴史の研究」というケンブリッジ大学近代史欽定講座教授の就任演説の刊行に際して、その脚注にもヴィネの著作『宗教的自由 *Liberte Religieuse*』から「良心は……義務の感情によって裏打ちされた所信である」[Acton 1986: 516], と引用している。
- (16) ハイエクは「真の個人主義と偽の個人主義」という議論でアクトンを前者の範疇に含めているが [Hayek 1984: 134], アクトンが経験, 知識を重んじる姿勢はハイエクの議論に通じるものがあるといえる。ハイエクによれば、真の個人主義を孤立した個人ではなくて「社会に在ることによって本質と性格が全面的規定される人間」[Hayek 1984: 135] を前提とし、その人間は、「個人の知性の諸制限についての鋭い自覚—それは諸個人をして彼らの知識以上の偉大な事物の創造に参加させる非個人的で作者不明の社会的諸過程に対して、おのずから慎ましい態度を誘う自覚」[Hayek 1984: 136] を有するのである。
- (17) アクトンは義務と権利の関係を次のようにも表現している。即ち「権利は放棄されようが義務はそうではない。だから自由は義務としてよりも権利としての方が保障されないのである (Add. Mss. 4943)」[Acton 1988: 492], と。
- (18) この一文で注目すべきは富や繁栄といったものは自由に比べれば二次的なものにすぎないという点である。アクトンはアダム・スミスをこのような視点から批判的に見ている。即ち「アダム・スミスの政治理念は本質的には自由主義的である。なぜならば専制国家に敵対するからである。しかし究極的には自由主義的ではない。なぜならばそれは何が国を富ませるかということしか教えないからである。富が自由のために犠牲にならないことや自由という道徳的目的は富という物質的目的に優先するというのを彼は認め

ないのだ (Add. Mss. 5486)」[Acton 1988: 580]「彼は次のような自由主義のありふれた理念を生じさせた。即ち無関心な国家, 宗教, 道徳, 教育, 貧困からの解放, 健康へとといったものへの配慮の欠如, 自由放任主義 (Laissez-faire) を (Add. Mss. 5486)」[Acton 1988: 580]。

(19) ハイエクはアクトンに倣って自由を目的であると看做すわけだが、これと同様と思われることを次のようにも述べている。それは、『自由の条件』の「道徳原理としての自由」と題する一節にある。即ち自由は、「それ自体ひとつの価値」として尊敬されなくてはならず、「物質的利益に対しても妥協の余地がないとするほどの窮極的な理念として頑なまでに信奉され」[Hayek 1960: 68] なくてはならないのだ, と。ここにはアクトンと重なるようなハイエクの厳格な「自由の使徒」としての姿が垣間見られるように思われる。

#### 参考文献

- Acton, J. E. E. D. (1906) *Lectures on Modern History*, Figgis, J. H. and Laurence, R. V. eds., Macmillan & Co., Limited.
- (1907) *The History of Freedom and other Essays*, Figgis, J. H. and Laurence, R. V. eds., Macmillan & Co., Limited.
- (1919) *Historical Essays & Studies*, Figgis, J. H. and Laurence, R. V. eds., Macmillan & Co., Limited.
- (1948) *Essays on Freedom and Power*, G. Himmelfarb ed., The World Publishing Company.
- (1952) *Essays on Church and State*, Woodruff D. ed., Hillis and Carter.
- (1985) *Selected Writings of Lord Acton* Vol. I, J. R. Fears ed., Liberty Fund.
- (1986) *Selected Writings of Lord Acton* Vol. II, J. R. Fears ed., Liberty Fund.
- (1988) *Selected Writings of Lord Acton* Vol. III, J. R. Fear ed., Liberty Fund.
- (2000) *Lectures on the French Revolution* Liberty Fund.
- (1904) *The Letters of Lord Acton To Mary, Daughter of the Right Hon. W. E. Gladstone*, Paul, H., ed., George Allen.
- (1917) *Selections from the Correspondence of the First Lord Acton*, vol. I, Figgis, J. H. and Laurence R. V. eds.,

- Longmans, Green and Co.
- (1963-81) *Ignaz v. Doellinger. Briefwechsel*, 4 vols., Conzemius, V. eds., Beck.
- (1971-75) *The Correspondence of Lord Acton and Richard Simpson*, 3 vols., Altholz, J. N. and McElrath, D. eds., Cambridge University Press.
- Fasnact, G. E. (1952) *Acton's Political Philosophy An Analysis*, Hollis and Carter.
- Gregg, S. (2003) *On Orderd Liberty A Treatise of the Free Society*, Lexington Books.
- Hayek, F. A. (1960) *The Constitution of Liberty*, The Univ. of Chicago Press.
- (1984) *The Essence of Hayek*, C. Nishiyama & K. L. Leube eds., Hoover Institution Press Stanford Univ.
- (1988) *The Fatal Conceit, The Collected Works of F. A. Hayek* Vol. I, W. W. Bartley III ed., The Univ. of Chicago Press.
- (2000) *The Road to Serfdom*, Rautledge.
- (2002) *The Fortunes of Liberalism The Collected Workes of F. A. Hayek* Vol. IV, P. G. Klein ed., reprint, Routledge.
- Himmelfarb, G. (1948) *Introduction*, in *Esseys on Freedom and Power*, The World Publishing Company.
- (1949) *The American Revolution in the Political Theory of Lord Acton*, in *Journal of Modern History*, Vol. 21.
- (1993) *Lord Acton A Study in Conscience and Politics*. reprint, ICS Press.
- Kochan, L. (1954) *Acton on History*, Andre Deutsch.
- Noack, U. (1947) *Politik als Sicherung von John Dalberg-Acton, dem Historiker der Freiheit, 1834-1902*, Schulte-Bulmke.
- Nurser, J. (1987) *The Reign of Conscience Individual, Church, and State in Lord Acton's History of Liberty*, Garland Publishing, Inc.
- Pezzimenti R. (2001) *The Political Thought of Lord Acton The English Catholics in the Nineteenth Century*, Gracewing.
- Raico, R. (1970) *The Place of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville, and Lord Acton*, unpublished dissertation, written under the direction of F. A. Hayek, committee on Social Thought, Univ. of Chicago.
- Rawls, J. (2009) *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With "On My Religion"*, Adams, R. M. ed., Harvard University Press.
- Scuettinger, R. (1976) *Lord Acton Historian of Liberty*, Open Court.
- Watson, G. (1993) *Lord Acton's History of Liberty A Study of his Library with an Edited Text of Liberty Notes*, Scolar Press.
- J・E・E・D・アクトン (2002) 「『君主論』への序文」(石黒盛久訳, 『マキャヴェッリ全集 補巻』筑摩書房)。
- C・アントーニ (1973) 『歴史主義』(新井慎一訳, 創文社)。
- G・P・グーチ (1948) 「自由の使徒アクトン上・下」(石橋英夫訳『歴史』第1巻第4号, 第5号)。
- (1974) 『十九世紀の歴史と歴史家たち 下』(林健太郎・林孝子訳 筑摩書房)。
- J・ケニヨン (1988) 『近代イギリスの歴史家たち』(今井宏・大久保桂子訳, ミネルヴァ書房)。
- 柴田卓弘 (1991) 『イギリス自由主義の展開』早稲田大学出版部。
- (1997) 『近代イギリスの自由と歴史』大明堂。
- 金子晴勇 (1985) 『恥と良心』教文館。
- 古賀勝次郎 (2004) 「チャンドラン・クカサス『自由主義群島—多様性の政治哲学』」『早稲田社会科学総合研究』第4巻第3号。
- 佐々木毅 (2000) 「アクトンと良心の自由主義」『政治思想』創刊号。
- 沢田昭夫 (1959) 『アクトン』有斐閣。
- 千代田謙 (1971) 『西欧自由主義史学の研究』亜紀書房。
- 野田裕久 (1985) 「アクトンの自由主義 (一) —カトリシズムおよび政治思想との関連で—」『法学論叢』第117巻第5号。
- (1985) 「アクトンの自由主義 (二) —カトリシズムおよび政治思想との関連で—」『法学論叢』第119巻第3号。
- (1988) 「歴史家の道徳的判断について—アクトンの場合—」『愛媛法学会雑誌』第15巻第2号。
- (1994) 「アクトン文書とその政治思想 (一)」『愛媛法学会雑誌』第21巻第1号。