

キリスト教思想家トクヴィル試論

— 摂理・自由意志・デモクラシー*

半 澤 孝 麿

目次

- I <キリスト教思想家トクヴィル> の仮説
- II カトリック貴族トクヴィル
- III 宗教意識と教会論
- IV 摂理としてのデモクラシー・結びに代えて

I <キリスト教思想家トクヴィル> の仮説

アレクシス・ド・トクヴィル (1805-1859) は、その『アメリカのデモクラシー』(第一巻 1835 年, 第二巻 1840 年) によって広く知られている。そこで彼は、九ヶ月にわたるアメリカ視察旅行の体験を素材にしながら (しかし、実は大革命以来の祖国フランスを第一に念頭におきながら)、普遍的なデモクラシー社会成立の歴史的必然性を論じ、将来におけるその問題を予測した。無名の一青年貴族だったトクヴィルは、第一巻の刊行によって国内外での名声を博し、1839 年、それを手掛かりに、ひそかに自己の天職と思い定めていた政界入りを果たす。彼は、ナポレオン三世のクー・デタで逮捕され、意に反して引退する 1851 年末まで、政治家としての生涯を送った。だが、下院におけるその活動は、政治家として何か大事を成し遂げたいという希求にもかかわらず、1849 年、僅か五ヶ月の間外務大臣を務めたほかは、ほとんどの時期を野党、しかもその少数派にあって、必ずしも華々しいものではなかった。これに対して

* 本稿は 2006 年 10 月 14 日、藤女子大学キリスト教文化研究所学術懇話会における報告を基礎に改稿したものである。

今日ではトクヴィルは、『アメリカのデモクラシー』二巻、および政界引退後に執筆、1856年に刊行した『旧制度と大革命』を通して私たちに語りかける、文字通り大政治思想家である。とりわけ、弱冠三十歳にして著した前者における洞察の天才的鋭さによって彼は、二十世紀後半以降、デモクラシー社会一般の——ということは近代社会一般の——内的可能性と矛盾のさながら預言者と見られている。もちろん、1830年代での彼の将来予測には、神ならぬ身の判断として当然のことながら、当たらなかった部分もある。実際、トクヴィル自身、預言者の役割を担おうとした訳ではない。それにもかかわらず、『アメリカのデモクラシー』は古今のデモクラシー論史上最高の傑作であり古典である、とする評価は今後とも不変であろう。私自身もこの評価を共有する一人である。

さて、本稿は、トクヴィル思想の全体像はもとより、『アメリカのデモクラシー』だけについても、その全面的分析を意図するものではない。以下の小論は、この作品を中心に、トクヴィルを、近代ヨーロッパの一人のキリスト教思想家として見る視点を提出しようとする試みである。彼のデモクラシー論を、真空の中から突然出現した現代政治理論としてではなく、キリスト教思想史の文脈で眺めてみたいというのがここでの意図である。実際この作品でトクヴィルは、「序文」から始まり多くの場所で、中世以来の一貫した歴史の方向性として、社会的な平等の進展とデモクラシー化を強調し、それを「摂理」と表現した。「序文」の開始もなくの一節と全二巻の最終文に、それぞれ次のように書かれている。五年の歳月を隔てた、問題提起と結語の鮮やかな対応である。

「境遇の平等の漸次的進展は摂理の事実である。……今日の人々が、長期の観察と真剣な思索によって、平等の漸次的段階的進展こそ人類の歴史の過去であり、未来であるという認識に至るならば、それだけで、この進展に至高の主の意志の神聖さを与えることになる。そのとき、デモクラシーを阻止しようと望むのは神ご自身への挑戦と見えるであろう。そして、諸国民に許されるのは、摂理の与えた社会状態に適應することだけとなるであろう」。

「摂理は人間を完全に独立のものにも、まったく奴隷的なものにも造らなかつた。確かに神は各個人の周りに、脱出不可能な決定的な枠を

建て給うた。しかし、その広大な限界の中では、人は強力であり、自由である。諸国民も同じである。今日の諸国民は、その内部で境遇を不平等にすることはできないであろう。しかし、平等が諸国民を隷属に導くか自由に導くか、文明に導くか野蛮に導くか、繁栄に導くか悲惨に導くか、彼ら次第である」⁽¹⁾。

従来、多くの研究者は、「摂理」や神、さらに一般に宗教へのトクヴィルのこうした言及を、デモクラシー化の歴史的必然性を読者に説得するためのレトリック、またはそのもたらす個人主義や唯物主義を知性において抑制する、「健全な神話」と受け取ってきた。これに対して私は、そこには実は、単なるレトリックまたは手段以上の、彼自身の実存にも関わる、実質的なキリスト教的意味が込められていたのではないかと、また、そのことにおいて彼のデモクラシー論は、中世以来の自由意志説の、十九世紀における最も正統な継承者であり、また、彼の自由論が継承された限り、二十世紀以降の政治思想へのその伝達者なのではないかと、という仮説を立ててみたい。「摂理」という言葉は本来、神学用語として、神の意志、それも主意説的な意志ではなく、客観的法則性としての神の意志を表現する言葉である。したがって、それは「正義」とも言い換えられる。そこには、さまざまな偶然の外見にもかかわらず、最終的には神の善なる意志としての調和と秩序が全被造物を支配するであろう、そして人間は、自らの自由意志の正しい行使を通して神のこの意志に服従しなければならない、という信仰が含意されている。トクヴィルは、普遍的なデモクラシー化の歴史の中に、この「摂理」すなわち「正義」を読み、人間は、必然への機械的服従としてではなく、上の後半の引用がすでに示唆するように、自由意志による正しい選択を通してそれに応えるべきであり、また、理性の啓蒙を通じてそうすることができるはずである、と考えたのではないかと。

私は、トクヴィル研究の「専門家」ではない私のこの仮説が、トクヴィル研究者の常識にある程度反することは承知しているつもりである。今日の多くの政治思想史研究では、トクヴィルは、何よりもまず、多数者利益の尊重、為政者と被治者との利益対立の克服、政治的権利の観念の普遍化、平和に向かう人々の一般的心性など、民衆自治としてのデモク

ラシーの擁護者であり、同時にまた、市民の個人主義化と原子化、多数専制、国家行政の異常肥大など、その病理の診断者、かつは、民衆教育、地方自治、政党その他自発的結社など、それに対する処方箋の指示者である。そして、『アメリカのデモクラシー』のテキストに頻繁に現れるキリスト教的言辭は、モンテスキュー『法の精神』の「序文」および第一編全三章にも似て、たかだか議論のファサードに過ぎず、それを真剣に云々する必要はないと考えられている。(因みに私は、『法の精神』のこうした解釈には賛成できず、モンテスキューにおいてもキリスト教性は実質的意味を持っていたと考える。それについては前著『ヨーロッパ思想史のなかの自由』(創文社 2006年)に述べた)。

もちろん、すべてのトクヴィル研究者が、それほど粗雑な実用主義的デモクラシー観から彼を見ているのではない。実際、トクヴィルにより内在してその宗教性を検討しようとする研究者は多い。しかし、若き日の懐疑以後も生涯を通じて継続された、彼の真摯な宗教的希求を認めようとする研究者でも、結局その宗教性は、デモクラシーに基づく人間の社会的連帯や秩序の維持を念頭に置いた、その意味で政治思想の従たる一部分だったのではないか、という結論に落ち着くようである。あるいはまた、先の第二の引用にも現れている、トクヴィルによる歴史的決定論＝必然論批判と絡ませて、彼の歴史理解方法における精神的要因の強調の一環と見る研究者もある。しかし、私には、こうした結論はいずれも、彼のキリスト教性への踏み込みがいま一步足りないのではないか、という疑問がある。確かに、トクヴィルの思考には、ヘーゲル、コウルリッジ、ミルなど十九世紀の思想家に共通する特徴でもあるが、最終的・性格付けをなかなか許さない、多重な、相互に矛盾しさえする要因が自己主張し合い、絡み合っている。その構造に踏み込む困難は、モンテスキューやヒュームやカント、いやルソーも含めて十八世紀の思想家については必ずしも見られなかった性質のものである。この小論の意図は、それを意識した上で、そこに一步を踏み込むための、せめて手掛かりでも見出そうとするところにある。

ところで、トクヴィルをキリスト教思想との強い関連で読んでいこうとするとき、当然のことながら、その背景にある近代のキリスト教思想

史をどう読むかという問題が連動して生じてくる。もちろん、この小論はそのような大問題を一般的に論ずることを目指すものではないが、トクヴィルに即して言えば、具体的には次のような問題がある。すなわち、トクヴィルが宗教と言うとき、それはキリスト教であり、キリスト教と言うとき、その自然な連想はカトリックであった。彼は、自分の信仰はカトリックであると宣言している（松本訳 下 226 頁）。書簡などに照らしても、アメリカで彼がより大きな共感を示したのは、そのカトリックに対してであったことは明らかである。だが、それにもかかわらず彼は、とくに宗教の必要に言及する際には、多くの場合、おそらくは意図的に「キリスト教」という一般化した言い方をしている。「キリスト教徒の間にデモクラシーを組織し確立することは現代の重大な政治課題である」、という言葉はその一例である（松本訳 上 225 頁）。次のような一節もある。

「合衆国には数えきれないほどたくさんの宗派がある。創造者に捧げる礼拝はみな異なるが、人間相互の義務に関しては、すべての宗派は一致している。すなわち各宗派はそれぞれの仕方で神を敬うが、神の名において同じ道徳を説く。……合衆国のあらゆる宗派はキリスト教としての大きな一体性の中にあり、キリスト教道徳はどこでも同じである」（松本訳 下 217 頁）。

こうした言い方には、あるいは、彼なりの戦略もあったのかもしれない。と言うのもトクヴィルは、「摂理」としてのデモクラシーが最終的に明確に人間に示されたのは、アングロ・サクソンのプロテスタントによって築かれたアメリカ社会においてだったという事実を、大革命以来依然としてデモクラシーとカトリックが戦い合っている、ほかならぬフランスの読者——その多くはカトリックである——に説得しなければならなかったからである。だが、はたしてこれは、彼の戦略的レトリックだけだったであろうか。トクヴィルにおいては、「摂理」の概念が実質的意味を持っていたとするならば、「キリスト教」という一般化した表現にも、実質的な意味があったと考えるべきではないだろうか。

ここで私のいま一つの仮説を言えば、トクヴィルは宗教対立の彼方に、

かつてのグロティウスやライプニッツの夢などとはまた異なった意味で、理念的にある種純粹化されたキリスト教像を持っていたのではないかと私は想定する。もちろん、神学者でも神秘思想家でもない彼は、救いの問題に直接言及することはなかった。第Ⅲ節にあらためて述べるが、彼は、人間は宗教的存在であり、同時に社会的・政治的存在であると考えている。そして、同じように考えたモンテスキューが、『法の精神』において、自分は「神学者ではなく政治論の著述家である」と宣言したように（第24編第1章）、トクヴィルもまた、人間がその〈双方にまたがる〉存在であることを前提に、自らの役割を政治に定位したのであろう。私は、彼が人間をこの〈双方にまたがる〉存在と見ていたことを重視したい。それはまた、彼にとっては政治的行為が、究極的には人間の神に対する義務にかかわる倫理的行為である、と認識されていたことを意味する。とすれば、明確なキリスト教像は不可欠の前提だったはずである。最終節に述べるが、『アメリカのデモクラシー』の「序文」に示されているデモクラシー社会の理念像も、そこに基礎があるのではないだろうか。

だが、もしもそうであるとして、カトリック、プロテスタント、いずれとも読める一般的な「キリスト教」、また時には「宗教」を主張するということが、彼および彼に続く時代にどのような意味を持ちえたのであろうか。もちろん、「キリスト教」という表現それ自体は普遍的に存在してきたけれども、宗教改革以来、ルソーの場合のように最終的に実定的キリスト教から離脱しようとするのでない限り、その意味は、多くカトリックまたはプロテスタント、いずれかの自己主張にほかならなかった。例えばロックにおけるその意味は、間違いなく「プロテスタント」であった。その点でロックとトクヴィルを並列することはできない。もしも歴史の中にトクヴィルの先例を強いて求めるとすれば、それはむしろ、エラスムスの「キリストの哲学」に近いのではないかと思う。しかし、宗教改革の「卵を産んだ」エラスムスは、その嵐の中でもカトリックの側に立つことを選択した。啓蒙期以後の人であるトクヴィルに、そうした戦闘性はない。では、そのトクヴィルの宗教性とはどのようなものか。まさにその問題こそ、この小論の中心課題であるが、それは詳しくは次節以下に譲り、それに先立ってここでは、そのような立場は、少なくとも最近までのキリスト教思想史においては、およそありえぬこととされ

てきた、という事実だけを指摘しておきたい。

この事実は、近年に至るまでのキリスト教思想史、とりわけカトリックからのそれは、実質的には、さまざまな思想家に対する宗派的立場からの友敵宣言であった、という事実を考えれば直ちに諒解可能のはずである。そこでは、そのような「キリスト教思想家」はありえないとして最初から無視されるであろう。カール・アダム『カトリシズムの本質』（1924年）や、J・B・デュロゼル『カトリックの歴史』（原著年不詳・邦訳は文庫クセジュ1976年）などからは、そうした態度が容易に予想される。カトリック教会は、トクヴィルの死後五年、1864年に「誤謬表」を発布して教会をその言葉通り「戒厳令下」に置いたピウス九世以降、レオ十三世時代、社会理論への取り組みはあったものの、基本的には第二ヴァティカン公会議に至るまで、世界の中で自己のみが真理の維持者であることを主張して、「デモクラシー」と「近代」に対する厳しい対決姿勢を取り続けた。一般的な「キリスト教」など論外であった。だが、諸思想のきびしい対立の時代、同じことは、多くの場合カルヴィニズムを基礎とするプロテスタンティズムからの思想史叙述についても言えるであろう。もちろん、エルンスト・トレルチ『キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説』（1912年）や、ハンス・フォン・シューベルト『教会史綱要』（1903年）のように、客観性を目指したキリスト教思想史が存在しなかったわけではないが、そこでもなお、プロテスタンティズムの立場は自明のものとされた。

トクヴィルに目を戻せば、彼は、下院に入ってからプロテスタントたるギゾー首相と対立することが多かったにもかかわらず、かつての若き日、その『ヨーロッパ文明史』の講義に深い感銘を受けたこともあった。政治家トクヴィルはカトリック保守派からは排斥されていた。彼は、国家と教会の分離、教育と出版の自由、選挙改革、奴隷制廃止など政策原理からしても、ラムネ、モンタランベールなど、いわゆる自由主義的カトリックの立場に近く、また、彼らとある程度近い人間関係を維持していた。トクヴィルの死の床に駆けつけたのは、彼らが最も頼りにした聖職者たるオルレアン司教デュパンルーであった。しかし、下院時代の彼は、ラマルティエヌとの微妙な関係も含めて、結局自らの孤立を守り、どの党派にも積極的に加担することはなかった⁽²⁾。おそらく若い彼は、

1831年、「神と自由の巡礼」としてローマへの直訴を試みたラムネやモンタランベールが、教皇グレゴリウス十六世に抱いていた幻想には、冷たい視線を注いでいたことであろう。二十年後の言葉ではあるが、彼はラムネを「夢想家でしかない」としている。他方で、外務大臣としてローマ問題の処理に当たったときの彼は、失敗に終わったとは言え、回復されるはずの教皇領に立憲体制を取らせるため、ピウス九世との厳しい取引を試みている⁽³⁾。そのようなトクヴィルに、「戒厳令下」のカトリック思想史において、存在の場がなかったのは当然のことだったのかもしれない。それどころか、一つの宗教勢力としての自由主義カトリックの中においてさえ、トクヴィルの影は薄かった。それは、彼の政治的行動のためでもあったかもしれないが、そこには、そうした行動を支えた独自のキリスト教観があったのではないだろうか。この小論は、ささやかながら、それを救い出す試みである。

II カトリック貴族トクヴィル

一般に思想史を論ずる上で、思想家の家族的背景は必ずしも一義的な問題ではない。しかし、トクヴィルの場合この原則は当てはまらないようである。と言うのも、キリスト教思想家トクヴィルを考える上では、決して頑迷ではなかったにせよブルボン正統派の、したがってまたカトリック信仰の雰囲気濃厚な、しかも大革命の深い傷跡を残す貴族の家庭の人であるという事実は、到底無視できない重みを持つと思われるからである。アレクシスの父エルヴェ伯爵は、ノルマンディー地方に所領を持つ貴族であり、母は、ルイ十六世との関係を問われて大革命の中で処刑されたりべラルな貴族マルゼルブの孫娘であった。大革命の争乱の中で、妻と共に数ヶ月間投獄されていた父エルヴェは、恐怖政治の突然の終焉という偶然に助けられて処刑の運命を免れ、王政復古後は、保守的な王党派貴族としてフランス各県の知事を歴任した。幼少のトクヴィルは父に連れられて任地を移動することとなる。トクヴィル家の家庭教師ルスイールは、革命政権による臣従宣誓を拒否したジャンセニスト司祭であった。父の書斎には、アウグスティヌスのほか、パスカルなどジャンセニズム関係の文献や、時代からして当然のことであろうが、フ

ランス・モラリストの著作、啓蒙思想書などがあったという。ジャルダン『トクヴィル伝』によれば、トクヴィル家の家族的結束は固く、しかもアレクシスは、エルヴェの三人の息子の末子であったから、それぞれ軍歴を持つ兄たちの影響も無視できないという。七月革命によって成立したオルレアン王朝に対して忠誠を誓ったのは、家族のうちアレクシスただ一人であった。彼のアメリカ行きは、そうした父や兄に対する反逆の引き起こした緊張から身を遠ざけるためでもあった、とジャルダンは見ている。生涯の二人の親友ギュスターヴ・ド・ボーモンとルイ・ド・ケルゴルレもまた貴族であり、後者はアレクシスの遠縁でもあった。アレクシスと異なって彼は、七月革命後、新政権への忠誠を拒否したが、にもかかわらず両者の精神的信頼関係は不変であった。

アレクシスは、特定の親密な間柄の人物には自己の心情を比較的正直に語る人であった。その一人に、とくに彼の宗教意識を考える上で重要な人物として、スヴェチン夫人がある。彼女へのトクヴィルの晩年の手紙に、青年期の懐疑が自分には時々回帰してくる、と打ち明けているところがある⁽⁴⁾。夫人はパリでサロンを開いている敬虔なロシア人であり、カトリックへの改宗者であった。なお、トクヴィルは1835年、貴族の出ではない、少なくとも6歳年上のイギリス人女性メアリー・モトリーと結婚した。二人の間に子供はできなかった。妻メアリーもカトリックへの改宗者であり、ともすれば懐疑的な夫が正統信仰を維持するよう最大限の努力をしたようであるが、それに関する限り、生涯の最後の日まで、必ずしも夫を説得できなかったのではないかとも見られている。はるかに年長のスヴェチン夫人に自分の信仰の支えを求めるトクヴィルの態度は、妻の嫉妬を買ったのではないか、とすらジャルダンは暗示している⁽⁵⁾。

トクヴィルは、こうした親族や友人に対しては、その本来の貴族的な心情をしばしば無防備に示した。友人に宛てた手紙の中での彼は、「デモクラティックな暴力」とか、「チッポケでブルジョア的でデモクラティックなスープ鍋には飽きあきした」など、時にデモクラシーに対するあからさまな嫌悪感を示すこともあった⁽⁶⁾。また、彼には子供がいなかったので、次兄エドゥアールの息子を可愛がったが、晩年、トクヴィルの館からその甥ユベールに宛てた手紙の中には、およそ次のような趣旨の一節

がある。「この館の文書室で記録を見、また四百年近くもの間、祖先の書き残した記録を見ている。彼らはいつもトクヴィルにいて、周囲の人々と交わっていた。それを見るのは嬉しい。教区の洗礼と結婚の記録は部分的には十六世紀のものもある。三百年もの間、我々は多くの人々の代父となってきた。上層と下層の人々との間に、優しい、親子的な関係がかつてはあったのだ。その関係は今では、多くの所で嫉妬、疑い、憎悪に取って代わられてしまった、云々」⁽⁷⁾。かつては異なる身分の人々の間にも本当の人間的愛情が成立していたとするこの手紙は、二十年前の『アメリカのデモクラシー』「序文」での次の回顧的な一節のリフレインとも読める。これもまた、レトリック以上のものであろう。

「貴族は遠く隔たったところにありながらも、民衆に対して、羊飼いが羊の群れに対してもつ慈愛に似た思いやりに満ちた穏やかな関心を抱いていた。貧しい人を自分と対等には見ないが、その運命をあたかも摂理がわが手に託した預かりもののように見守っていた」(松本訳上 18頁)。

関連して言うと、『アメリカのデモクラシー』第一巻を出版直後、英訳者ヘンリー・リーヴ宛の手紙の中に、トクヴィル研究でしばしば言及される次の一節がある。「私の人生が始まったとき、アリストクラシーはすでに死んでいましたが、デモクラシーは未だ存在していませんでした。ですから、私の本能はそのどちらにも盲目的に私を連れて行くことはできませんでした」⁽⁸⁾。私は、この言葉は明らかにリーヴへの配慮を意識したものであって、多少割り引いて聴く必要があるのではないかと思う。これに対して、生涯のどの時期の言明かは不明であるが彼は、自らを「本能の貴族、頭で考えた民主主義者」と規定したという⁽⁹⁾。私にはこちらの方が、自己認識としてより正確だと思われる。『回想録』が語っているように、彼に大革命を強く連想させた1848年の二月革命、とりわけ同年の六月蜂起に際してその制圧を目指す彼の決然たる態度は、まさに伝統的自由を守る統治者としての貴族の姿そのものであった。彼が、共和制の下、普通選挙の候補者として打って出て当選を果たしたのは、そのようなトクヴィルを選挙民が受け入れたからであろう。

読者は、民主主義者トクヴィルのキリスト教思想を主題にしているはずのこの小論にはいささかアンバランスに、私が、彼の家族・友人環境とその貴族性を強調し過ぎたと思われるかもしれない。私がそうした理由の一つは、トクヴィルにおいては、こうした貴族性とそのカトリック性とが不可分ではないかと考えるからである。私には、彼がその臨終に当たってカトリックの正統信仰に復帰したのか、あるいは若い頃からの懐疑を抱いたまま逝ったのか、という研究者の論争に加わる資格も意図もない。だが、それに関わりなく彼は、同時代カトリックの問題を自らのものとして生き続けたのではないかと私は思う。だからこそ彼は、若き日のアメリカ体験に支えられたデモクラシーの理念と併せて、生涯にわたって、理念的に純粋化されたキリスト教を考え続け、またそうすることができたのではないかと、カトリック貴族の家族と友人こそ、そうした彼の思想の培養基だったのではないかと。彼は、ヴォルテールのような冷笑でもルソーのような最終的拒絶でもなく、教会をなおその内側から考えている。彼のキリスト教論の外見的な概念的抽象性の背後には、実は、強い生のリアリティの意識があったのではないかと。私にはこのように見える。

デモクラシー論との関連で最終節に触れるが、トクヴィルは、自らもその一員である貴族制を、神が平等に創造したはずの人間相互の間に、非対称的な関係を人為的に設定するものとして、奴隷制にも似て、原理的に自然法違反と判断していたのではないかとと思われる。しかし彼の実存は、貴族制を否定しながら貴族であり続けなければならず、カトリック教会の現実を批判しながらカトリックであり続けなければならなかった。それは彼の「心の習慣」だったのであろう。もちろん、人の実存を外側から分析し尽くすことは不可能である。にもかかわらず私には、そうした彼のデモクラシー論およびその陰にある貴族制論と、キリスト教論およびその背後にあるカトリック教会論とが、それぞれ内部緊張と相互豊穡化を孕みつつパラレルな位置を占め、深く連動しているのではないかと感じられる。

III 宗教意識と教会論

ここまで私は、トクヴィルの政治的経歴や家族・友人関係などを背景に、彼のキリスト教性について、いくつかの仮説を設定しながら考察してきた。だが私は、こちら側の勝手な解釈の積み重ねで、彼自身の意図とは異なるトクヴィル像を作り出してはならない。そうならないためにも、本節では一歩立ち止まって、新しい仮説を設定するよりはむしろ、彼の実際の言明に即してその具体的な宗教意識を尋ね、これまでの仮説の検証を試みたい。焦点は、ほとんど不可分であるがあえて分ければ、一つには創造の秩序の観想であり、いま一つにはそれが求める人間義務論である。トクヴィル研究では、「毎日少しだけ一緒に生活している三人がいます。それはパスカル、モンテスキュー、ルソーです」という、ケルゴルレ宛 1836 年 11 月の手紙の言葉がよく引かれるが、この二つは、まさにモンテスキュー『法の精神』全編の問題でもあった、ということをごここで思い出すのも無意味ではないであろう。続いて本節後半では、それらと対応する彼の教会論を見ておきたい。

(i) 宗教意識 — 創造の秩序の観想と人間義務論

最初に示したいのは、必ずしも数多くはないが、神と、神が創造した秩序の観想の喜びを示す言葉である。『アメリカのデモクラシー』第二巻から二箇所引用する。前半はアメリカの工芸を、後半はアメリカにおけるキリスト教のありようを論じている一節である。

「ダヴィッドとその弟子たちは、……眼前のモデルを實に見事に再現したが、それを超えて何かを思い描くことは滅多になかった。ラファエロが自然以上のものを探求したのに対し、彼らは正確に自然に従った。彼らはわれわれに、精密な肖像を残したが、ラファエロはその作品において、神の存在を垣間見せてくれる」。

「キリスト教は、天国に入るためには己を捨てて他者を選べ、と私たちに教えている。これは真実である。しかし、キリスト教はまた、人は神の愛によって同胞に善をなすべし、とも私たちに言う。なんと崇高な言葉ではないか。人はその知性によって神の御旨に分け入り、神

の目的が秩序にあることを知って、この偉大な計画に自由に参与する。そして、万物のこの感嘆すべき秩序のために自分一個の利益を犠牲にしなから、その秩序の観想以外に、いかなる代償も求めない⁽¹⁰⁾。

この他にも、同じく『アメリカのデモクラシー』「序文」には、大革命以来のデモクラシーをめぐるフランスの混乱を叙述しているところで、「いつの時代にも見られた人間の感情と思想との一致が失われたかに見える、精神〔道徳〕の類比の法則はすべて廃されたがごとくである」という一節もある(松本訳 上 23頁)。ここでは、人間性の本質的卓越を示す「存在の類比」というスコラ哲学以来の観念が、そのまま直観的に使われていると見ることができる。同じ「序文」でトクヴィルが、「何を期待すべきか、何を恐れるべきかを知るために」アメリカにおけるデモクラシーを「知りたい」という意欲を強調しているのも、たんなる予測への欲求ではなくて、アメリカでは、フランスとは異なって、「不可抗と見える」デモクラシーの社会革命が「最も完全、最も平和裡に進展した」と見えたからにほかならなかつた(松本訳 上 27-28頁)。アメリカは彼に、まさに摂理の秩序を観想する最大の機会を提供したのである。私は、『法の精神』もまた同じ精神で書かれていると思う。トクヴィルはそれに倣ったのであろう。

トクヴィルにおける神の観想を窺わせるいま一つの例は、スヴェチン夫人宛晩年の手紙である。次の引用の前半は夫人がトクヴィルに送った、「詩篇」第16章を思わせるボシュエの言葉(出典不詳)、後半はそれに対するトクヴィルの返答である。

「主よ。私は、あなたが私とともにあって幸福であるのかどうか、存じません。いや、そうではない多くの理由があると私は認識しさえします。しかし、あなたの栄光のために告白しますが、私はあなたと共に在って幸福であり、完全にそうなのです。私が在ってもなくても、それはあなたにとってはいささかも問題ではありません。しかし、これこそ、私があなたに捧げることができる、最も光栄ある証言です。なぜならば、あなたと共に在って私は幸福であると申すことは、取りも直さず、あなたはわが主であると申すことにほかならないからです。

唯一の神だけが私を幸福にできるのです」。

「これほど美しい言葉はありません。……この僅か一節に私は、人間を高め、しかも同時にその位置に置き留めるすべてを見出します。それは、われわれの偉大さの感情と、神の偉大さの感情を共に表しています」⁽¹¹⁾。

「われわれの偉大」と「神の偉大」を言う最後の一文には、ここでも彼の中にある「存在の類比」の思考を読み取ってよいであろう。スヴェチン夫人の引くボシュエの言葉は、カルヴィニズム、あるいはジャンセニズムの気味を感じさせ、それは、トクヴィル家のジャンセニスト的雰囲気と適合的だったのではないか、という推測も可能であろう。そう考えながら、続いて第二の焦点である人間義務論に接近していきたい。若い友人ゴビノーへの1843年10月の手紙に次の一節がある。

「私は信仰者ではありません(私は決して自慢してこう言っているではありません)。しかし、まったくの不信者ではありますが、私は、福音書を読むとき深い感情を覚えざるをえません。そこに含まれる最重要ないくつかの教義は、絶対的に新しいものとして私を打ちます。そして、とくに全体は、それまで人間社会を律してきた哲学的諸観念や道徳律群とまったく異なった何ものかをなしています」⁽¹²⁾。

この手紙では、トクヴィルはさらに筆を継いで、キリスト教に批判的なゴビノーに対して、キリスト教を批判しようとするとき、それがこの世に現れたのは、「深い無知、粗野、社会的不平等、政治的抑圧」の世紀においてであったことに留意しなければならない、キリスト教の中で正当にも非難されなければならないのは、そのほとんどが、そのような歴史状況に迫られた二次的な原因から来る墮落についてである、としている。そして、そうした非難に対してキリスト教を擁護して、その「第一の掟は、心を尽くして神を愛せよ、隣人をおのれ自身のごとく愛せよ、という単純な格率にあるのです」と言う⁽¹³⁾。私は、この言葉が、注(10)の引用の後半にある、「キリスト教はまた……いかなる代償も求めない」の言葉と正確に対応していることに注目したい。私はここでも、エラス

ムスが最終的に単純化して提示した「愛の掟」という言葉を思い出さざるをえない。

これも研究者には膾炙した言葉であるが、トクヴィルは1824年9月、十九歳の折、家庭教師ルスィウールに宛てた手紙の中で、「私は信じています。しかし、行えません」と訴えていた。それから約二十年、彼は、政治権力と一体化したカトリック教会と距離を置きながら、理念的に純化されたキリスト教とその社会的あり方を考え続けている。実に、生涯にわたる主題と思考の持続性こそ、思想家トクヴィルの最大の特質であった。彼は、ガリカニズムにも、教育を支配しようとするイエズス会にも批判的である。その彼を支えているのは、内的には、信仰への希望と共に心の奥深くにある、人間の平等と自由意志の信念であり、外的には、アメリカでのカトリック教会のありようについての知見であった。そして、ここで重要なのは、孤独な立場を自覚しながらも明らかにトクヴィルは、神と神の創造した秩序への賛美はたんに彼個人の私的・内的な観想の営みに止まってはならないと考えていることである。彼においては、神の観想の喜びは同時に、公的な世界で、その命ずる義務に服従すべき外的行動への強い意志と結びつけられていた。デモクラシー論も、教会論も、はたまた政治家としての活動も、すべて義務への意志の発露であった。1835年、ダブリンからケルゴルレに宛てた手紙には、人生とは「人が自らの義務を果たし、他者に仕え、その中での自らの役割を引き受けるときにのみ、価値あるものとなる」とある(SL, p.103)。そのまた二十年後、ボシュエに言及したスヴェチン夫人宛注(11)の手紙には、また次のようにも書かれている。単純な言葉ではあるが、その奥に不変の深い判断がある。

「道徳には二つの部分があり、そのいずれもが神の目には等しく重要であるにもかかわらず、今日では、聖職者たちは両者をはなはだ不均等に教えている、と私には見えます。一つは私的生活に関わります。それは父、子、妻、夫としての人の義務に関わる義務です。……いま一つは公的生活に関わります。それは、すべての市民が、自らの属する国と人間社会に対する義務です。現代の聖職者は、この道徳の第一の部分に著しく気を取られ、後者にはごく僅かしか心を配っていない、

と私には見えるのですが、間違っているでしょうか」(SL, p.338)。

私的モラルと公的モラルの区別、双方の必要性という同じ議論は、その一年後、1857年8月のケルゴルレ宛の手紙にも見えている。そこでトクヴィルは、カトリックの国で人々は、宗教についてまったく考えない大多数と、宗教しか考えない少数者とに分裂しているが、たとえ宗教についてであっても、それに排他的に固執してはならない、その意味で「『イミタチオ・クリスティ』のような本は、修道院生活のため以外の教えとされるならば、最高に不道德である」、「そのような本を読むと必ずや、私的徳を獲得しながら、他方で公的徳を構成するものすべてを失ってしまうだろう」とすら述べている (SL, p.357)。

すでに第I節に触れたところであるが、トクヴィルにとって人間は、社会的・政治的存在であり、同時に宗教的存在でもあった。言い換えれば、人間は同胞に対して義務を負う存在であるが、その基礎には、人間が神に対して負う義務がある。トクヴィルにおいては、マキアヴェッリ、ある意味におけるホッブズ、ルソー、あるいは新しくはウェーバーなどにおけるように、政治と宗教の鋭い二元対立は想定されていない（彼が「毎日少しだけ一緒に生活しているルソー」とは、もう一人のルソーであろう）。なぜならば、そのいずれもが本質的に人間の共同体活動であり、創造の秩序に属するものだからである。このように、両者を対立の相の下ではなく、連続または相互補完の相の下に見ることにおいてトクヴィルは、明らかにトマス、エラスムス、スアレス、モンテスキューという、カトリック政治思想の伝統の中にいる。彼のデモクラシー論が、擬似プロテスタンティズムではないのと同じく、宗教性を装った世俗的な政治理論でもないことを確認するためにも、いささか問題を元に戻すようではあるが、先に進む前に、人間の政治性の従属的部分ではない、その本質的宗教性を強調している一節を、検証として引用しておきたい。『アメリカのデモクラシー』第一巻で、政治と宗教の関係を論じているところに、パスカルを連想させる次の一節がある。

「人生六〇年という短い時間の中に、人間の想像力がすべて包み込まれることは決してない。現世の不完全な喜びは、決して人の心を満足

させないであろう。生きとし生けるものの中で独り人間だけが、生存への生まれながらの嫌悪を示し、同時に、生存することを激しく欲求する。人は生を軽んじ、しかも無を恐れる。こういった矛盾する本能は、不断に人の魂を来世の瞑想に向かわせる。その道案内となるのは宗教である。宗教は、だから希望の、ある特殊な形式にすぎず、希望そのものと同じように、人の心に自然なものである。人間が宗教的信仰から離れるのは、一種の知性の短絡を通してであり、人間の固有の本性にある種の精神的暴力を加えた上でのことである。ある打ち克ちがたい傾向によって、人は信仰に引き戻される。不信仰は偶然であり、信仰だけが人間の恒久的な状態である」(松本訳 下 228頁)⁽¹⁴⁾。

(ii) 教会論

こうして、トクヴィルにおける信仰者、政治家、思想家は一つである。デモクラシー論もその基礎の上に成立している。だが、デモクラシー論は第IV節に残し、本節では以下、人間義務論の一環として、とくに『アメリカのデモクラシー』のテキストに明らかな教会論を見ておきたい。ただし、ここで「教会論」という言葉は、トクヴィルが何らか教会組織論のようなものを構想していたという意味ではない。アメリカについての記述に託してはいるが、トクヴィルにとっての問題は、現に存在する教会のどのようなあり方が、またどのような教会と国家との関係が、人間の相互的な、また神に対する義務を遂行する上で望ましいか、ということである。この問題についての彼の言明はきわめて明瞭であり、あえて仮説を立てて説明する必要もない。前項の最後に引用した文章を間に挟んで ([14] と表示する)、次のような叙述がある。

「私は宗教の精神と自由の精神とが、われわれにあっては常に反対方向に進むのを見てきた。ここアメリカでは両者は親しく結びついていた。……この現象の原因を……知るために、私はあらゆる宗派の信徒に意見を聞いた。とりわけ聖職者との交際を求めた。……私自身の信仰から、カトリックの聖職者にはとくに近づき、その中の何人かとはやがて親しい間柄になった。……誰もが、この国における宗教の平穏な支配の主要な原因を、宗教と国家との完全な分離に帰した。……[14]

……宗教が現世の統治と密接に結びつき、人の魂を恐怖と信仰の両方で支配する例はこれまでも見られた。だが宗教がこのような交わりを結ぶとき、恐れずに言うが、宗教の働きは一人の人間でもできるようなものになっている。……宗教がその力を、万人の心を等しく捉える不滅への希求の上にのみ基礎づけようとするとき、それは普遍性を目指しうる。だが、宗教が一つの政府と一体化してしまえば、特定の国民にしか適用できない教えを採用しなければならない。こうして宗教は、一つの政治権力と結ぶことで、ある人々に対する力を増大させ、万人を支配する望みを失う。……だから宗教は種々の政治権力と手を結んでも、厄介な同盟関係に入るだけである。宗教が生きるために政治権力の助けは要らず、政治権力に仕えれば、宗教は死ぬかもしれない。……アメリカの聖職者は他の誰よりも前にこの真理を認識し、行動をこれに一致させた。彼らは、政治的権力を得ようと思うならば、宗教的影響力を放棄しなければならぬことを理解し、政治の有為転変を共にするよりは、その支持を失う方を選んだのである。……今日、宗教に関して人間の自然な状態（強調はトクヴィル）とはどうあるべきかを、まず注意深く検討する必要があると私には思われる。……私は、ヨーロッパのキリスト教に若き日の活力を取り戻すべく、何をなすべきかは知らない。神のみぞこれを知ろう。だが少なくとも、信仰がなお持つ力をすべて発揮させられるかどうか、それは人間次第である」（松本訳 下 226-236頁）。

私はここで、十頁にわたる叙述の中から、最も重要と思われる文章を抜粋してみたが、このように再構成してみると、ここには、人間の本質的宗教性の確認から自由意志論まで含めて、トクヴィルが考えたあるべきキリスト教会の姿が余すところなく描かれていると読むことができる。もちろんトクヴィルは、アメリカ社会がその出発点においてカルヴィニストによって組織され、一種の神政政治と非寛容の厳しい体制が採られたという歴史的事実を無視しない（松本訳 上 63頁参照）。しかし彼は、それにもかかわらずアメリカでは、その歴史のイギリス的起源にも助けられて、「宗教の精神と自由の精神」が見事に結びつけられていると見る。そこで重要なのは、住民自治を基礎にするタウンから連邦に至る

政治的秩序の自立性、および、教会が社会の外または上に立つ権力として政治に関与することはない、という原則と事実であった。彼はそれを、たんなる制度である以上に、年月と共にアメリカの中で育ってきた「習俗」＝「心の習慣」であると考えている。『アメリカのデモクラシー』を書くに当たってトクヴィルは、その一語たりともフランスを考えずに書くことはなかった、と「序文」や手紙で述べていることは有名であるが、彼がアメリカの教会と対比して、教会があまりにも政治に関与しすぎたフランスのカトリックを考えていることは明らかである。次の一節はさらに具体的である。

「およそ五〇年前、アイルランドから合衆国にカトリック人口が流入し始めた。他方、アメリカのカトリシズムも改宗者を増やした。今日では、ローマ教会の真理に帰依するキリスト教徒が連邦に一〇〇万人以上いる。これらのカトリック教徒はたいへん忠実に彼らの礼拝形式を守り、信仰への熱意に溢れている。にもかかわらず、彼らは合衆国では最も共和的で、民主的な階級をなしている。この事実には一見驚くが、考えてみればその隠れた理由はたやすくわかる。……私には、キリスト教のさまざまな教えの中でも、カトリシズムは境遇の平等にもっとも好意的なものの一つであるように思われる。カトリック教徒の場合、宗教的社会は聖職者と民衆という二つの要素だけで構成される。信徒の上に立つのは聖職者だけで、彼の下では万人は平等である。

教義に関しては、カトリシズムはあらゆる知性を同等に扱う。……いかなる人間とも妥協せず、各人に同一の基準を適用して、社会の全階級を祭壇の前で一つにすることを好む。神の前に階級の違いは消えて一つになるからである。……カトリックの聖職者が聖域を出て社会の一権力となり、社会の階層秩序の中に位置を占めたことが往々にしてあった。この場合、聖職者が宗教的影響力を行使して、自らもその一部である政治秩序の持続を確かにしようとすることも、ときにあった。カトリック教徒が宗教的精神から貴族制を支持することもまた見られた。だが、合衆国におけるように、一度聖職者が政治から遠ざけられ、あるいは自らそれから遠ざかるときには、カトリック教徒ほど政治の世界に境遇の平等の観念を持ち込むのに適した信仰を持つ者は

いない。……アメリカのカトリック聖職者は精神世界を二つに区分し、一方には聖書に啓示された教義をそのままに置いて、議論の余地なくこれに服するが、政治の真理はもう一つの世界にあるとし、ここでは神はこれを人間の自由な探求に委ねたと考える。こうして、合衆国のカトリック教徒は最も従順な信者であると同時に、最も独立不羈の市民である」(松本訳 下 212-215 頁)。

アメリカのカトリック教会では、1789年に最初の司教ジョン・キャロルが司祭たちの中より選出されてから半世紀近く経ち、すでに多くの教区や修道会があり、しかも、発足以来そこでは厳格な政教分離の原則が守られてきた⁽¹⁵⁾。その歴史をトクヴィルは文献によって事前に知悉していたに違いない。それらの知識と彼自身の体験を踏まえながらトクヴィルは、俗人ではあったが、カトリック教会本来のあり方について思いをめぐらせている。「恐れずに言うが」という一句は無意味に挿入されたのではないであろう。しかし、彼が同じ強さの関心を、アメリカでは圧倒的多数を占めているはずのプロテスタント教会に寄せたかと言えば、少なくとも、個人的な手紙の中からはそうとは見られない。

第I節に見たように、確かに彼は、「合衆国のあらゆる宗派はキリスト教としての大きな一体性の中にあり、キリスト教道徳はどこでも同じである」と書いてはいる。しかし、アメリカ旅行中の手紙の中では彼は、アメリカのプロテスタント教会での経験として、道徳は説かれ、他の宗派の悪口は控えられ、「いわゆる寛容」が言われるが、教義の問題は避けられている、それは途方もない無関心と自分には見える、アメリカでは宗教は人々の心を動かしていない、セクトは無限に分化し、キリスト教はほとんど理神論に近くなっている、などと述べている。同じ手紙には、こうしたプロテスタンティズムに一般的な、ある種脱宗教化に対して、アメリカには熱烈なカトリックがおり、彼らは孤立し、一般的には貧しいが、その司祭たちは、「宗教ビジネスマン」と化しているプロテスタント牧師たちとは異なり、自らの信じる犠牲の宗教に完全に献身している、だからこそ、カトリックへの改宗者の大多数は労働者階級から来ているのだ、という記述もある⁽¹⁶⁾。彼は、『アメリカのデモクラシー』の中でも、遙かな西部奥地でメソジスト巡回牧師が人々を訪問した際に引き起

こされる間歇的な宗教的情熱を、「狂信的で、ほとんど野蛮な靈性至上主義」であり、不健全な状態でしかないとしている（第2巻第2部第12章）。

他方でトクヴィルは、『アメリカのデモクラシー』出版の半年後、同じ1835年に試みたアイルランド旅行のノートの中で、アイルランド・カトリック民衆の深い宗教感情とともに、迫害の中でのほとんど飢餓線上の絶望的貧困、そこでの聖職者たちの奮闘振り、民衆と聖職者の一体感、餓死から貧しい民衆を救うのはほかならぬ同じ貧しい民衆であること、貧困の中にありながらなお、人々は教会の国家権力からの独立に誇りを抱き、国家による聖職者への俸給支給は一致して拒否していることなどを、多くの聞き取りの中から書き残している。そこには、カトリック民衆への彼の深い共感を読むことができる。彼は、その二年前の1833年、第一回のイギリス旅行を試みたとき、イギリス国教会の宗教的退廃を見て取っていた。国教徒貴族地主たちの過酷なアイルランド支配は、トクヴィルのカトリック的感性には許し難かったに違いない。もちろん、トクヴィルは決して〈夢見る人〉ではなかったから、『アイルランド紀行』の中でも、同時にアイルランド民衆の中にある排他性、偏狭さ、冷酷さを見落とすことはなかった。彼はすでに生まれつつあるカトリック富裕層が、国教徒地主同様の行動を取る可能性すら見ている⁽¹⁷⁾。

これらすべては、アメリカやアイルランドにおける民衆の宗教性の現実の有様の記述である。そこに彼のカトリック的感性が素朴に現れていても不思議ではないし、さりとて、それが記述の客観性を損なっているわけでもない。だが、ここでの問題は、トクヴィルの考えるあるべき教会の姿である。そして、ここまで見てくれば、それはすでに明らかであろう。尊敬される献身的聖職者の指導の下、信徒個々人が、一方「独立不羈の市民」として公共の徳を大切にしながら、他方（エラスムス流に言えば）「愛の掟」を實踐し、各人は己のように人を愛すること（トクヴィルはそれを、「正しく理解された自己利益の原則を宗教の領域に適用すること」という、やや屈折した形で表現している）、教会と国家については、宗教と政治の分離の原則を貫徹し、それぞれが自律性を保つこと、各教派は相互に寛容であるべきこと、彼の考えはこのように要約できるであろう。第I節に引いた「合衆国のあらゆる宗派はキリスト教として

の大きな一体性のなかにあり、キリスト教道徳はどこでも同じである」という言葉の前には、「人間相互の義務に関しては、すべての宗派は一致している。すなわち各宗派はそれぞれの仕方で神を敬うが、神の名において同じ道徳を説く」という一節がある（松本訳 下 217頁）。あるいはトクヴィルは、かつてのグロティウスにも似て、しかし、その実質は些か異なった意味で、いつの日にかすべての宗派对立が克服され、キリスト教道徳が純化されて自然法規範と一致した状態を望み見ていたのかも知れない。彼の最終作品たる『旧体制と大革命』の中の次の言葉は、キリスト教についての彼の変わらぬ信念の、最も簡潔な要約と見てよいであろう。

「宗教の主要な目的は、社会形態と関わりなく、神と人間との一般的関係と、人間相互の一般的権利・義務とを規定することである。宗教の教える行動規範は、特定の国や時代の人間と言うよりも、息子、父、召使い、主人に適用される。これは、その基礎を人間性そのものの上に置いているからこそ、万人に等しく受け入れられ、世界に遍く適用されうるのである」（小山勉訳 ちくま学芸文庫 113頁）。

このように、トクヴィルにおける宗教論、それゆえにまた教会論は、普遍的な人間義務論と不可分であった。しかし、一つ留保しておかなければならないのは、さりとて彼は、アメリカのプロテスタント教会のように、あらゆる点で自由化されたキリスト教は考えていないことである。『アメリカのデモクラシー』第二巻に次のような宣言がある。

「私は形式の必要性を固く信じている。また、それは人間の精神を抽象的真理の観想に繋げ（強調は半澤，上出13頁参照）、その獲得を助けて熱烈に受容させるとも信じている。私は、外的な勤めなしに宗教を維持できるとはまったく思わない。他方で、われわれが迎つつある社会では、それら外的事柄を極度に多くすることはとくに危険だと思う。むしろそれらは、教義それ自身の永続に絶対必要な限りに止めるべきであろう。なぜなら、教義こそ宗教の本体であり、典礼はその形式に過ぎないからである。……一つの信仰の基幹をなし、神学者た

ちが信仰箇条と呼ぶものと、それに結びついた付帯的事柄とは注意深く区別されなければならない」（岩永・松本訳 50-51頁）。

この一節にトクヴィルはとくに注を付して、これはカトリックを念頭に置いた言明であることを明らかにしている。では、まさに「摂理」によってヨーロッパと地理的に切断され、それゆえにあるべき姿により接近することができたアメリカのカトリック教会とは異なる、ヨーロッパとりわけフランスの教会の将来の可能性について彼はどのように考えていたのだろうか。それについては、アメリカ・カトリック論も、アイルランドについての記述も手掛かりを与えてはくれるものの、いずれにしてもトクヴィルは、それほど多くを語ってはいない。「私は教会の中の司祭は尊敬するが、私が影響力を持つことができるなら彼らは政府から追い出したい」などという断片的発言も手紙の中には見えているが（SL, p. 132）、こうした問題についても、トクヴィルの考えは時間と共に変化したとは考え難いとすれば、これも『アメリカのデモクラシー』の二十年後の言葉ではあるが、同じく『旧体制と大革命』で述べられているところは示唆するところが多い。そこでトクヴィルは、革命に先立つ十八世紀、哲学者たちが教会を激しく攻撃したことに触れて、「キリスト教がこのように人々の激しい憎悪をかきたてたのは、宗教的教義としてよりむしろ政治的制度としてであった。それは、聖職者が来世の事柄を決定しようとするからではなく、彼らが……そのとき粉碎すべき古い社会において最も特権的で強力な地位を占めていたからである」としている（小山訳 105頁）。

トクヴィルは、真のキリスト教の中核たるべき、フランスのカトリシズムへの希望を失っていない。彼は『アメリカのデモクラシー』以来の原理を再確認するかのようになり、「キリスト教にもカトリシズムにも、デモクラティックな社会の精神に反するものは何もない」と言う（同上 106頁）。そして、旧体制時代の聖職者についても、「一部のものの目を覆わんばかりの悪徳」や、その「団体固有の権利への本能的でときに盲目的な執着」があったにもかかわらず、「大革命が突如起こったとき、世界中でフランスのカトリック聖職者たちほどすぐれた者はいなかった。彼らは豊かな見識を誇り、愛国的で、単なる私徳に閉じこもることなく、公

徳と信徳を持っていた。……旧体制の研究を始めたとき、私は聖職者に多くの偏見を抱いていたが、研究を終えた現在では、多大の尊敬を抱くにいたった」とさえ述べている(同上 270-271頁)。これは、晩年のトクヴィルにおける教会への愛と希望の言葉ではないだろうか。教皇制について、彼が立憲主義的改革を考えていたこともここで想起しておきたい。彼にとってそのすべてが「摂理」としてのデモクラシーの観念と結びついていたことは間違いない。彼は、教皇ピウス九世の凄まじいウルトラ・モンタニズムと反近代主義の全貌を見ることなく世を去った。もしも、彼が生きて「誤謬表」とそれ以後のピウスの政策を目にしたならば、どのような拒否反応を示したことであろうか。彼の臨終を訪れたデュパンルー司教は、「誤謬表」の衝撃を和らげるべく努力し、かつ教皇不可謬宣言には反対の人であった⁽¹⁸⁾。

Ⅳ 摂理としてのデモクラシー・結びに代えて

ここまで、トクヴィル個人の宗教意識も含めてそのキリスト教論、教会論を見てきた。最後にデモクラシー論を見ておきたい。だが、冒頭に述べたように、彼のデモクラシー論については、政治思想史研究の世界ではすでに多くの議論がなされ、共通理解の蓄積も多い。したがってここでは、それらトクヴィル研究で既知に属する事柄については、『アメリカのデモクラシー』第一巻と第二巻に感じられる、明から暗へのトーンの変化の印象までも含めて他に譲り、考察の焦点を、またしても相互に深く関連する二点だけに絞って述べて見たい。この二点は、トクヴィルのスタイルの常として、一つの言明の中に重層的に述べられることも多く、ここでも分節化は困難ではあるが、あえて分ければ、問題のその一は、「摂理としてのデモクラシー」の具体的な歴史性であり、その二は、彼がデモクラシーの核心と考えている、「自由」・「平等」概念の自然法論的・規範的性格である。後者は専制批判論でもあるが、関連してそこには、政体も含めて政治的実践の領域での「慎慮」を重視する共和主義の要素も含まれる。

これらに通底する原理は、言うまでもなく人間の平等であるが、それに加えて重要なのは、一つには、すでに度々述べてきたように、その人

間一人ひとり自由意志を持つものとして創られ、したがって、歴史過程に現出する個々の行為とその結果はすべて、所与の条件の下でそれぞれの行為者のなす、自由意志による選択と考えられていることである。重要な点のいま一つは、人間存在における宗教性と政治性・社会性の二次元性からして、政治の世界の相対的自律性が自明とされていることである。34頁に示した引用で彼が、アメリカ聖職者の態度として、聖書に啓示された教義の世界はそのままに、「政治の真理はもう一つの世界にあるとして、ここでは神はこれを人間の自由な探求に委ねたと考える」としているところは、まさにトクヴィル自身の考えの表明と見てよいであろう。

これを前提として、まず〈摂理としてのデモクラシー〉の具体的歴史性についてのトクヴィルの言明を聞いてみよう。『アメリカのデモクラシー』の「序文」は、実力と土地所有のみが権力の源泉であった中世に、まったく新たに「聖職者の政治権力が確立され、拡大していった」、そして、「聖職者の地位は、貧者にも富者にも等しく、すべての人に開かれ」、「平等は教会を通して政治の領域に浸透を開始した」という叙述で始まる。トクヴィルは、その後のヨーロッパの歴史は一貫して人々の「境遇（conditions）の平等」の進行であった、聖職者に始まり、法律家、金融業者、宗教家、学者、技術者、文人が、相次いで貴族身分の地位と特権を侵食し続けた、宗教改革も国王権力の伸張も、すべて平等の進展に貢献した、と言う。こうした議論は一見、ある種の近代化理論のように見える。しかし彼は、実は「序文」でのこうした言明通りに、「境遇の平等」は漸く中世になって生まれた考えである、とは見ていない。第2巻第1部第3章と第5章に、それぞれ次の一節がある。

「ローマとギリシアの最も深遠で最も優れた精神は、人間は皆似通っており誰もが生まれつき自由への権利を持っている、というきわめて普遍的でしかも単純な観念に到達することができなかった。それどころか、彼らは、奴隷制は自然の一部であり永遠に続くであろう、と論証にこれ努めた。いや、解放される以前は奴隷であった人々自身——その多くは優れた著作をわれわれに残してくれたが——奴隷制を同じ目で見ていたことは明らかである。古代の偉大な著作者たちはすべて、

[奴隷の]主人たちの貴族制に属していた。あるいは少なくとも、貴族制は疑念の余地なく確立したものと見ており、彼らの精神は、さまざまな方向に拡大していった後でも、その観念に閉じ込められていた。人類のすべての成員は自然によって似通っており平等である、ということを理解させるためには、イエス・キリストの降臨が必要であったのだ」。

「キリスト教がこの地上に現れたとき、明らかに神の摂理は、その出現のため世界を準備したに違いなく、人類の大半を皇帝の権威の下にあたかも一つの軍隊のように統一させていた。この群れを構成する一人ひとりの人間はもちろん大いに異なっていた。しかし、それにもかかわらず彼らは同じ法律に服する点で共通であり、皇帝の偉大さに比してその一人ひとり誰しも弱く卑小な存在なので、彼との関連では誰もが平等に見えた。人類にかつてなかったこの特殊な状態は、当然に人々の気持ちをキリスト教の説く普遍的真理の受容に向かわせた」⁽¹⁹⁾。

ここでは、デモクラシーという言葉は直接には使われていない。しかし規範としての「平等」概念が言明の中軸に据えられており、デモクラシーがそこに含意されているのは疑いない。トクヴィルは、人類にデモクラシーの基本的観念を与えたのはキリスト教であったと宣言している。トクヴィル流に言えば、新約聖書は、人間の、普遍的な私的道德だけでなく、公的道德をも与えたのである。同じ第5章には、「福音書は人間と神との、そして人間相互の一般的関係についてのみ語る。それ以外の何ものをも教示せず、何を信じよとも義務付けていない」という言葉もある（岩永・松本訳 47頁）。

「すべての新しい社会には新しい政治学が必要である」という、『アメリカのデモクラシー』「序文」でのトクヴィルの高らかな宣言はあまりにも有名であるが、その言葉どおり彼は、デモクラシーを論じながら、そこにそれまでとは異なった意味を与えている。伝統に従えば、デモクラシーとは政体の一つであり、評価を抜きにしたその意味は、多数者支配といういわば純技術的概念である。その古典的な例が古代のアテナイとされてきた。この伝統的なデモクラシー概念は今なお通用性をまったく

は失っていない。しかし、トクヴィルは明確にそうした語法を否定する。第2巻第1部第15章と第3部第15章にそれぞれ次の言葉がある。いずれも論旨は明快である。

「アテナイでは、すべての市民が公務に参加していた。しかし、彼らは35万人の中の2万人に過ぎなかった。残余はすべて奴隷であり、彼らは、現在では民衆あるいは中産階級に属する仕事の大部分に従事していた。したがって、普通選挙制だったとはいえアテナイは、要するに貴族的共和制でしかなかった。そこではすべての貴族が統治への平等な権利を持っていた。ローマにおける貴族と平民の闘争も同様のものと考えなければならない。それは結局同じ家族内での、年長者と年少者の内部争いであった。誰もが貴族に属し、貴族の精神を持っていた」。

「人は古代の小規模なデモクラシーを語って、そこでは市民たちがバラの冠を頭に公共の広場に集まり、ほとんどすべての時間を踊りと見世物に過ごしたと言う。私は、プラトンの国家と同様、そうした国家を信じない。もし言われたとおりでとすれば、そのいわゆるデモクラシーはわれわれのそれとはひどく異なった要素で成り立っており、二つの間には名前の他には何も共通性はないと主張して憚らない」。⁽²⁰⁾

こうして、アテナイのデモクラシーにその資格を否定したとき、明らかにトクヴィルは、デモクラシーについての伝統的概念を転覆させることとなった。キリスト教の信念に従って彼は、デモクラシーを、たんなる技術的概念ではなく、何よりもまず倫理的・規範的概念とする。彼にとって、技術論的な政体概念はほとんど無意味であった。彼は「混合政体と呼ばれるものを、私は常に一つの幻想と思ってきた。……どんな社会にも、他のすべてを支配する一つの行動原理が結局のところ見出されるからである」とも述べている（松本訳 下 148頁）。この点に関する限り彼は、「毎日一緒に生活している」一人のモンテスキューより遙かに徹底している。両者が一致するのは、人はすべて所与の条件の下で自然法に従って生きるべきだという点であろう。

政治家トクヴィルから見れば(政治家バークも見たように)、すべての

社会にはそのどこかに最終的権力が常に存在しなければならない。思想家トクヴィルから見て問題は、その権力が真の意味でデモクラシーであるか、あるいは反対に専制であるか、すなわち摂理＝正義に適ったものであるか否かである。専制とは、権力の側からの自由意志の抑圧、民衆の側からのその自己放棄、いずれによっても成立する、言うなれば〈反摂理＝反正義〉である。これに対して、「特定の国民における多数に止まらず、すべての人間の多数が定め、少なくとも採用した不変の法が存在する。それは正義の法である」と彼は言う（松本訳 下 147頁）。彼の最大の関心は「正義」であった。彼はマキアヴェッリを、権力の技巧にのみ関心を持ち、正義にも不正義にも無関心な人物として非難する（SL, p.111）。とすれば、人間の平等を前提するデモクラシー問題は、キリスト教問題であり、同時に自然法問題でもある。他方で彼は、個々の政体が具体的にどのようなものであるかについてプラグマティックであったかに見える。「序文」の終わり近く、次の一節がある。

「私には、アメリカ人がデモクラシーの取り得る唯一の統治形態を発見したとはとても信じられない。……私の目的は、そのような統治形態一般を推奨することではない。と言うのも、法には絶対的善などほとんどありえないと信ずる立場を取るからである」（岩永・松本訳 22頁）。

政体論についてトクヴィルは、おそらく、彼が理念的に想定するカトリック教会のように、デモクラシーの基礎の上に立つ王政か、またはアメリカのような共和政的デモクラシーかのいずれかを考えていたのであろう。政治家としても彼は、七月王政時代の王朝左派の立場から、二月革命以後は共和主義者へという歩みを残した。前著『ヨーロッパ思想史のなかの自由』で論じたから重複は避けるが、私には、トクヴィルのこうした考えはなお、トマス以来の共和主義における「慎慮」の発想の延長線上にあるものと見える。とは言え、混合政体はすでに否定されているし、大革命以後の人として貴族制も、その遺産への愛惜の念にもかかわらず、彼は原理的には肯定し難かった。この点は後に述べる。

このように、トクヴィルにおいてはそのデモクラシー論はキリスト教

的信念と一体の規範論であり、その要請するところであった。トクヴィルにとって、人のなすべき選択は、自由意志という人間の本源的能力とその平等を前提にした、それゆえに人間の尊厳を保持するデモクラシーか、それを否定する専制か、そのいずれかであった。しかも彼は、政体としてのデモクラシーもまた、多数者意志または行政権による専制の危険を免れないことを強調する。これは『アメリカのデモクラシー』を読むすべての者が気付くところであり、ここであらためて云々する必要はないであろう。繰り返して言えば、あらゆる政体にとって専制への墮落の可能性は開かれているのであって、その点では教会もまた例外ではないはずである。デモクラシーの道行きは困難に満ちている。「序文」に示されている通り、トクヴィルの見るところ、キリスト教の創設以来、平等観念が確固たる歩みを見せ始める中世まで支配した強固な身分制は、キリスト教が長い歴史の重みと戦い、かつそれに耐えなければならなかったことを物語っている。そして、大革命以来のフランスは、依然として残存する貴族制とデモクラシーとの緊張によって、激しい痙攣と「十五年毎の革命」(SL, p.316)に苦しんでいる。しかし、それにもかかわらず〈摂理としてのデモクラシー〉は、すでにその姿がアメリカ史の中に啓示されている。「神はヨーロッパの諸社会に、より安定した、より静かな未来を用意し給う。私はその計画は知らないが、それに立ち入ることができないからといって、私はそう信ずることを止めはしない」と、トクヴィルは希望に溢れて述べる(松本訳 上 26頁)。彼はまた言う。

「私は次のような社会を思い描く。そこでは誰もが法を自分たちの作ったものとして愛し、苦痛なしにこれに服従する。政府の権威は、神聖なものではなく必要なものとして尊敬される。国家の首長に向けられる敬愛は情熱ではなく、理性的で穏やかな感情となる。誰もが権利を有しその維持を保障されているので、すべての階級の間にも男らしい信頼、高慢とも卑屈とも遠いある種の謙讓の精神が確立される。民衆は自己の真の利益を知って、社会の恩恵に浴するためには義務を負わねばならないことを理解するであろう。そのとき、貴族個々の権力に代わって市民の自由な結社が現れ、国家は暴政と恣意から保護されるであろう」(松本訳 上 19-20頁)。

これは、人々が「デモクラシーの提供しうるすべての善」を享受する、正義の社会の想像図である。それは、偉大さには欠けるとしても、人々が理性的で平穏な社会である。人々の自発的で自由な協同と理性の啓蒙がそれを可能にするであろう。しかし、これは歴史の必然的な最終到達点としてのユートピアではない。トクヴィルは〈夢見る人〉ではない。彼が描いているのは、多数専制への可能性も秘めたデモクラシーにおける諸個人の、あるべき行為の動機であり、そこで求められる精神状態である。そして、彼はあらゆる作品、多くの手紙で、「自由」すなわち、善なる目的に向かって、自らの意志に従った選択をなす可能性が開かれていることこそ、「人間の尊厳」の理由であり条件であることを強調して止まなかった。1836年の手紙は「私の唯一の情念は自由と人間の尊厳である」と語っている。ほとんど同じ言葉は1850年の手紙にも見出される(SL, p.115, p.257)。平等へのより強いドライブはかかっているが、私はここにもカトリック思想史の強い伝統を見る思いがする。

さて、ここまで来れば、本節の最初に述べた問題のその二、すなわち「自由」と「平等」の概念の自然法的・規範的性格についてはあらためて多言を要しないであろう。以下、それについてのトクヴィルの言葉の中で最も重要と思われるものを紹介だけしておきたい。それは、ただ平等のみが、その自然法的性格のゆえに、人間の間にも真の共感をもたらすとする言葉である。もっとも、この点で『アメリカのデモクラシー』は一見矛盾した印象を与えるかもしれない。と言うのは、第2巻第2部第2章では、自由への情熱を失い、もっぱら平等を至上目的とするデモクラシーのもたらす、人々の個人主義化、異世代・同世代双方にわたる連帯感の喪失、愛情の弛緩と相互疎隔等が強調され、読者はそれによって彼の悲観的なデモクラシー診断を印象付けられるからである。しかし、それはデモクラシーにおける負の可能性への警告と読むべきであって、重要なのは、第3部第1章に至り、彼はそれとはむしろ正反対の、次のような正面切った言明をしていることである。そこで彼は、人間の連帯感情は確かに貴族社会にもあるが、そもそも貴族社会でのそれは、人為的な「政治の法」に発するものであり、「自然の法」からではないとした上で、次のように述べる。

「封建制は特定の人不幸にはきわめて敏感にさせたが、人間一般の悲惨にはまったく無感覚にさせた。それは……偉大な献身を促しはしても、真の共感を生まなかった。真実の共感は同等者の間にしか存在しないからである。……

…… [アメリカでは] 黒人は恐ろしく悲惨な境遇にあり、絶えず残酷な罰に晒されている。すぐに分ることだが、この不幸な人たち [奴隷を指す] の運命はその主人の心に少しの憐憫の情をも起こさせず、主人たちは奴隷制を……自分たちにはほとんど関わりのない害悪だと考えている。つまり、同胞が自分と同等である場合にはその人々に対して人間性に溢れている、その同じ人が、平等な関係が止むところでは、たちまち他人の不幸に不感症になるのである」(岩永・松本訳 137-138頁, 141-142頁)。

「真の共感」は同等者の間にしか成立しないというこの命題の中には、明らかに、トクヴィルが「毎日一緒に生活している」もう一人のルソーの姿がある。そして、ここで貴族制と奴隷制を同じ章で連続して論じているトクヴィルは、両者を原理的に同じレベルで自然法違反と断じている、と考えなければならないであろう。もちろん、ある意味では当然のことながら彼は、貴族制と比べて奴隷制にはとりわけ厳しい。「アメリカ南部に起こっている事態は、私には、奴隷制の最も恐ろしく、かつ最も自然な帰結であると思われる。そこに私は自然の秩序の転倒を見、法の抑圧の下で人間性が空しく叫び、言い争うのを聞く」とは第一巻での言葉である(松本訳 下 335頁)。詳述する余裕はないが、彼は、黒人奴隷に対してだけでなく、同じように、祖先の土地を追われるインディアンに対しても涙する人であった。しかし、その彼が、他方ではフランス帝国の偉大を願い、そのアルジェリア支配を支持しただけでなく、イギリスのインド支配と中国進出にも諸手を挙げて賛成したのも、また一つの事実である。それは自然法論との関連でどのように理解すべきであろうか、今のところ私は答えを持たないが、1857年、彼がゴビノーに宛ててその人種論を批判した手紙を、最晩年の言葉として引用しておきたい。

「人類は一つであること、すべての人間は同じ一人に発していることにも増して、創世記に明確でないことがあるだろうか。キリスト教の精神について言えば、ユダヤの宗教が存続を許し続けてきたすべての種族の差別の廃棄を望んだこと、人類を一つの種にし、そのすべての成員が等しく自己を完成して同じになることができるようにしたこと、これこそ、キリスト教の特徴なのではないか。自然で人々の良識にも適うこの教義が、いったいどうして、僅かでも理解と判断と行為における人種間の明確な不平等を生み出す歴史論と調和的でありうるだろうか。この理論によれば、その不平等は何らか原初的配置の結果なのであって、ある人々は不可抗的に完成を限界付けられているというのだ。……君の理論を承認し、引用し、論評するのは誰だと思うか。それは奴隷所有者だろう。彼らは、人種の根本的な差異を根拠に、奴隷の永遠の隷属のためにそうするのだ」(SL, pp.342-344)。

〈結びに代えて〉 以上、トクヴィルのキリスト教的デモクラシー論を自然法論として見て来た。言うまでもなく、自然法とは、人間が自らの理性によって認識する普遍的規範である。とするならば、価値の歴史的多様性を前にして、すべての自然法論者において、人はいかにしてその規範を認識する（またはできる）のか、自然法の実在はいかにして論証されるのかという、その認識問題への取り組みが要請されるであろう。キリスト教思想もまた、この点で例外ではありえない。では、トクヴィルはこの問題にどう立ち向かったのであろうか。最後にこの点について一言して結びに代えたい。それは理論問題であると同時に、彼の内面の問題でもあったはずである。そして、ここで本稿での私の最後の仮説を言えば、確かに彼は、自然法一般について理論的考察を重ねはしなかった。演繹的な体系化は彼の領域ではない。彼は政治家であり、「自分には形而上学への趣味はほとんどない」と自覚もしていた(SL, p.320)。にもかかわらず私には、彼は問題を直観的に認識し、直観的に必要な答えを出していたのではないかと思われる。

この点を考える上で、私はここで、研究者にも一般的には必ずしも意識されていない、自然法の認識問題におけるカトリックとプロテスタントの差異に注目したい。簡潔に思想史を振り返れば、トマス以来カトリ

シズム（そのすべてではないが）においては、自然と恩寵が連続的に捉えられ、人間理性に内在的な規範認識能力が前提されていた。この伝統は、懐疑と論争の十七世紀を越えて、世俗化の進行した十八世紀にも受け継がれて、モンテスキューの思想を育むことになる。トクヴィルがある面でその影の中にいたことは、彼自身の言明の通りである。これに対して、理性へのペシミズムの濃厚なプロテスタンティズムにおいては、問題は遙かに困難であった。そこでは、グロティウスのように、それは歴史の中で多くの権威によって論証済みとするか、ホッブズのように、問題をおそらくは意図的に無視して、自然法の存在は自明の真理として議論を組み立てるか、あるいはロックのように、最終的には理性とは異次元の啓示と見るか、さまざまな試みがなされた。

トクヴィルに目を戻して、では、カトリックとして彼は、自然法問題を適切に処理できたであろうか。私は、彼がモンテスキューの、ある種社会学的方法の影響の下にいた限り、ある程度はそう言えるとしても、後者の百年後、大革命以後の世代の思想家として、理性へのオプティミズムの表明には、なお些かの躊躇を感じていたのではないかと推測する。その状況証拠は、トクヴィルが自然法の実在性の最大の根拠を、「摂理」として、アメリカの〈歴史〉に求めなければならなかったことである。もちろんそれは、かつてトマスがしたように、慣習法の中に自然法を読み取るといった楽観的なものではありえなかった。そうした楽観はすでにモンテスキューにおいて退けられている。それでもトクヴィルは、奴隷制の現実も含めて将来の事態への両義的判断は留保しつつもなお、アメリカの〈歴史〉の中に顕現した「摂理」を読み取ろうとする。なぜならば、「平等」の進展は、キリスト来臨を通じて啓示された歴史過程の本質だからである。

だが、こうした歴史への態度は、キリスト教思想家トクヴィルにとって、危険な一歩を踏み出すことにもならなかったであろうか。それは、あたかもヘーゲルが、「精神」（という擬人化された概念）の歴史的歩みを認識する「哲学」によって、摂理は人間にとって既知のものとなった、神はもはや「隠れた神」ではない、と宣言したのにも似て、神の意志を、ヘーゲルにおけるプロイセン同様、アメリカという国の歴史（の実は一つの解釈）に従属させ、そのキリスト教論と自然法論を、政治的レトリッ

クのレベルに自ら貶めることにはならないであろうか。トクヴィルがヘーゲルを読んでいたか否か、私は知らない。だが、『アメリカのデモクラシー』第2巻第1部第16章では次のようにも述べられている。いわく、デモクラシー時代の著作者の普遍的傾向として、簡潔さへの愛好のため「抽象的概念を擬人化する」傾向がある、その良い例は自分の「平等」概念である、自分は「平等はかくかくのことをした」といった表現をしたが、ルイ十四世時代の作家なら決してそういう言い方はしなかっただろう（OC, II, p.74, DA, II, p.73）。一般化し、また自己分析に託してはいるが、これはどこか、ヘーゲルの方法を見透かしているかのような言葉ではないだろうか。もちろん彼は、ルソーの「一般意志」や「共通の自我」も考えているのであろう。トクヴィルは明らかに危険を直感していた。では、答えはどこに求められるであろうか。直接的な答えとは言えないかもしれないが、第2巻第2部第9章に次の言葉がある。

「パスカルは言っている。「キリスト教を真実だと信じて、それが思い違いであるとしても、失うべきものはたいしてない。しかし、それを誤謬だとして[それが]間違いだとすれば、何と不幸なことだろう。」（岩永・松本訳 126頁）。

これは、あまりにも有名な『パンセ』断章233における「賭け」の議論の、トクヴィル流要約である。パスカルに従ってトクヴィルは、「隠れた神」を信ずる意志を表明している。思うに、彼が「毎日一緒に生活している」三人の一人パスカルは、彼の思考の中で最も中心の位置にいたのであろう。ただしパスカルは、「隠れた神」は信じていても自然法は信じなかった。そこは違う。私は、ここでの両者の違いをもっと深く考えなければならぬが、今は、トクヴィルはヘーゲル『歴史哲学』を読んだとしてもそれを拒否したであろう、と言う以上は叶わない。パスカルを借りてもう一度言えば、トクヴィルもまた「賭けなければならない。それは任意的なものではない。もう船に乗り込んでしまっている」のである。明示されてはいないが、こうしたパスカルへの言及を思わせるところは、他に『アメリカのデモクラシー』第1巻第2部第3章にも、友人ストーフェルに宛てた1831年10月22日の手紙にもある。トクヴィルにとって

は、キリスト教信仰もデモクラシーも、いずれもなすべき「賭け」であり、実際、彼は自らの意志において「賭けた」のであろうと思いつつ、稿を閉じることとしよう。

注

- (1) 『アメリカのデモクラシー』（松本礼二訳 岩波文庫）上 15頁、『アメリカにおけるデモクラシー』（岩永健吉朗・松本礼二訳 研究社叢書）228頁。訳文はいずれも若干変更した。前半の松本訳では「摂理」（providence）は「神意」、後半の岩永・松本訳ではたんに「神」となっている。なお、引用中の訳文の変更は以下にもあるが、すべて表示しないこととする。
- (2) アンドレ・ジャルダン『トクヴィル伝』（1984）（大津真作訳 晶文社）255頁、333頁、473頁ほか。なお、括弧内の数字1984は、原著の出版年である。訳書の出版年は省略した。以下同様とする。
- (3) トマス・ボーケンコッター『新世界カトリック教会史——エキュメニズムの流れ』（1977）（石井健吾訳 エンデルレ書店）323頁。なお、この訳書名には疑問なしとしない。原著名は簡潔に *A Concise History of the Catholic Church* である。ローマ問題についてのトクヴィルの対応を扱ったものとしては、ジャルダン前掲書479頁以下のほか、小山勉「トクヴィルにおける自由と宗教——1840年以後の政教諸問題を手がかりに——」（『思想』641号（1977年1月））が説得的である。なお、小山勉「初期トクヴィルの知的形成とその同時代的背景」（新潟大学『法政理論』第12巻第3号（1980年2月））は、トクヴィルの宗教的関心を正面から捉えようとしている点で本稿と問題意識を共通にするところが多いが、やはり結論的には、それを彼の政治思想の一環とするというところに落ち着いていると思われる。ラムネを「夢想家でしかない」とするトクヴィルの言葉は『フランス革命の日々——トクヴィル回想録』（喜安朗訳 岩波文庫）290頁。
- (4) ジャルダン 前掲書 75頁、なお414頁、426頁も参照。なお、スヴェチン夫人宛て同じ1857年11月の手紙には、「私は、摂理がこの世で私に割り当てた役割に不平を言うことはできません」という表現も見える。To Sophie Swetchine, February 11, 1857, R. Boesche, (ed.), *Alexis de Tocqueville, Selected Letters on Politics and Society*, 1985（以下SLと略記）, p.348.
- (5) ジャルダン 前掲書 66頁。

- (6) To Gustave de Beaumont, Aug. 9, 1840, SL, p.143. To Beaumont, Feb. 21, 1855, SL, p.314.
- (7) To Hubert de Tocqueville, Feb. 23, 1857, SL, pp.349-350. なお, ジャルダン 前掲書 61頁に部分的引用がある。
- (8) To Henry Reeve, Mar. 22, 1837, SL, p.115.
- (9) 松本礼二『トクヴィル研究—家族・宗教・国家とデモクラシー』(東京大学出版会 1991年) 13頁, 17頁, 162頁。
- (10) 『アメリカにおけるデモクラシー』(岩永・松本訳) 73頁, 125頁。
- (11) To Sophie Swetchine, Sept. 10, 1856, SL, p.339.
- (12) 宇野重規『デモクラシーを生きる—トクヴィルにおける政治の再発見—』(創文社 1998年) 181頁での引用。
- (13) A A. de Gobinau, ce 2 octobre 1843, *Oeuvres Complètes*, ed., J. P. Mayer, (以下 OC と略記), IX, pp.57-58.
- (14) この一節は, 本文での次の引用中, [14] と記した部分である。
- (15) ボーケンコッター 前掲書 396頁以下。
- (16) To Louis de Kergorlay, June 29, 1831, SL, p.45 ff.
- (17) Alexis de Tocqueville, *Journeys to England and Ireland*, ed., J. P. Mayer, London, 1939.
- (18) ボーケンコッター 前掲書 342頁, 350頁。
- (19) *Démocratie en Amérique*, OC, II-2, p.22 (*Democracy in America*, ed., Bradley, Vintage Book, II, 1954, pp.16-17, 以下 DA と略記), 『アメリカにおけるデモクラシー』(岩永・松本訳) 48-49頁。
- (20) OC, II, p.67 (DA, II, p.65), 『アメリカにおけるデモクラシー』(岩永・松本訳) 167頁。