

# トクヴェイルの公共精神論

小<sup>\*</sup>  
山  
勉

はじめに

一 私的自己と個人主義

二 公的自己と公共精神

(一) 自治の精神

(二) 公的自己の倫理と精神

(三) 理性的愛国心

おわりに

はじめに

J・ハーバーマスは『公共性の構造転換』（一九六二年）において、「市民的公共性」を社会学と歴史学の方法を同時

\* 福岡大学法学部教授

に用いて研究している。彼はそのなかで、自由主義理論に現れた公共性についてジョン・ステュアート・ミルとアレクシス・ド・トクヴィルを取り上げて分析し、鋭い問題提起をしている。<sup>①</sup>この提起がその後における公共性概念の発展的議論の画期的契機となったと言えよう。

トクヴィルもまた、市民の「自由の精神」と公的生活の問題について、歴史・理論・実践の同時的関心から、懸念と期待の間で探究したのである。本稿では、この問題について、彼の本領である歴史分析への論及は最小限にして、できるだけ政治社会思想的にトクヴィルの分析・説明概念と言説に依拠して考察する。むしろこのアプローチによって、彼の思想の現代的「風味」（トクヴィル）の抽出を試みる。

なぜ公共精神がテーマなのか。その理由の一つは、民主主義と公的世界はトクヴィル自身の中心的テーマであったこと、もう一つは、今日なお、個人主義と公共精神は対抗関係において議論されていることである。とくに最近の日本では、個人主義を克服するために、公共精神ではなく愛国心の再生が政治的争点となっている。このような狭量な議論を開放し問い直すには、トクヴィルの公共精神論が別照射的な意義を有していると思われるからである。

他方、近年のアメリカに目を転ずると、ロバート・N・ベラーらがトクヴィルの「心の習慣」概念を手がかりに『心の習慣——アメリカ人の生活における個人主義と参加』<sup>②</sup>（一九八五年）において、「個人的生活」と「公的生活」について調査・分析し、社会参加の市民精神の再生を強調している。また、アラン・ブルームは『アメリカン・マインドの終焉』<sup>③</sup>（一九八七年）において、自己中心主義と民主主義の問題を取り上げ、トクヴィルが分析した「市民総無関心」を憂慮している。ウィリアム・E・ハドソンは『アメリカ民主主義の危機——アメリカの未来への7つの挑戦』<sup>④</sup>（一九九五年）において、行過ぎた個人主義（radical individualism）と民主主義の危機について論じている。

現代の個人主義は、トクヴィルが憂慮していたように、公共性を忘れて自己本位主義 (privatism) への傾向を強めている。彼はその解決策として私的自己を公的自己に転化させる実践的方策を探求した。自己はいかにして公的存在理由を見出し、ロバート・N・ベラーらのいう「公的アイデンティティ」を確立するのか。トクヴィルにとつて、公的世界はあくまでも「個人の意志・思考・イニシアティブ」の発揮の場である。そのために、自己は何をなすべきか。本稿では、この問題を、トクヴィルの「自由の精神」論を手がかりに探究する。

## 一 私的自己と個人主義

民主主義の病理の一つとして、トクヴィルが最も憂慮したのは、個人主義がもたらす「市民総無関心」(apathie générale) と「柔和な専制」との表裏一体の社会・政治状態である。この状態について、彼はアカデミー入会演説で次のように述べている。

なんたる奇妙なことだ。個人はだれも自分の価値と自立を誇張しながらも、個人主義に傾斜していった。ところが他方で、世論は一般的・抽象的な形でますます一種の政治的汎神論に向かっていた。この汎神論が、個人からその固有の存在までも奪って、ついには個人を社会体の共同生活のなかに埋没させるおそれがあった。一八世紀とフランス革命がわれわれに示唆したあのさまざまな本能や対立した諸思想は、ナポレオンが舞台に登場したときには、まだ曖昧で不可解な一つの塊をなしていた。ところが、ナポレオンの強力な知性がすばやくその塊を解体した。同

時代人たちは彼を信じてくれるよりも、ほとんど服従してくれる、また、彼らの間に新しい王権と新しい王朝を樹立しようとすることは無茶な試みではない。彼はそう見抜いていたのである。

共通の源泉としての一八世紀と大革命から、二つの流れが生じた。一つは人々を自由な諸制度に導き、もう一つは絶対的権力へと導いた。やがてナポレオンの決断が下された。彼は前者の流れを変えて、運命を賭して後者の流れに乗り出した。フランス人たちは彼に道連れにされて、やがて歴史上かつてなかったほど自由から遠ざかっていくことになるのである（OC. B. IX, 15-16）。

彼が憂慮する個人主義とは何か。トクヴィルは「平等の世紀には、人はみな自分自身のうちに自己の信条を求め、……自己の感情を自分だけに向ける」という傾向に着目し、「個人主義は新しい思想が生んだ最近の言葉である」（DA, II, 105. 傍点イタリック）と述べている。したがって、それは「平等の世紀」の新しい近代の社会的病気である。

フランスの同時代の個人主義批判者の多くは、アソシアシオン（association）の形成原理を伝統的な社会連帯に求めていた。これに対し、トクヴィルの独自性は、同じ危機意識を抱きながら、アメリカにおける社会的結合と共同精神の活気を現地に観察した成果に基づいて、民主主義の意味次元で個人主義概念を捉え直し、新しい政治学としてアソシアシオン論を展開していることである。

アソシアシオンの精神について詳しくは、のちに論じるとして、その間アソシアシオンについてしばしば言及するので、彼のアソシアシオン概念について簡単に説明しておこう。彼にとって、アソシアシオンが創出する「相互行為（作用）」（action réciproque）は、個人主義がもたらす「相互孤立」と対抗して重要な意味をもつ。まず注目したいのは『合

衆国旅行記』における次のメモである。

アメリカでは、アソシアシオンの力は最高の段階に達している。人々は通商のために、また政治・文学・宗教への関心から、共同する。人々が成功を求めるのは、上位の権威に頼ることではなく、個々人が力を合わせることに訴えることである。アソシアシオンの最高の努力は、……共同の力に助けを求める人々のアソシアシオンにあるように思われる (OC, V:1, 236. [ ] 内はすべて筆者)。

こゝで「共同する」(s'associer)とは、協同・協力・団結・結社・共助するという「相互行為〔作用〕」を意味する。したがって、アソシアシオンはそのような「相互行為」またはその団体を意味し、彼にとつては重要な社会的結合形態 (sociabilité) である。彼はアソシアシオンがアメリカとフランスにおいては対照的な違いを見せていることに着目し、その形態を比較政治文化的に検討している。彼の注目すべき類型化によれば、アメリカのアソシアシオンが討論・説得・合意型であるのに対し、フランスのそれは闘争型である。

彼がアソシアシオンの対立概念として位置づける個人主義は、一八三〇年代には、利己主義と混同して用いられていた。トクヴィルはアメリカ観察の成果を踏まえて、この両者について概念上の区別を試みている。利己主義とは、「何ごとも自己本位に考え、自己を最優先させるように仕向ける、熱烈で節度のない自己愛」であるのに対し、個人主義は、「市民をみな同胞全体から孤立させ、家族と友人と一緒に別世界に引きこもらせる、穏やかな思慮深い感情」である。それゆえ、個人主義は「自分のための小社会」を作り上げると、「大社会」は関知するところではない。利己主義は「盲目的な

本能」に発するが、個人主義は「誤った判断」から生じ、その源泉は、「心の欠陥」だけでなく、「知性の欠陥」にある。

ところが、両者には、病的な相互浸透がある。「個人主義は初めのうちは、公德の源泉を涸らすだけである。しかし、個人主義は長い間には他のすべての徳を攻撃し破壊して、ついには利己主義に吸収されていく」。問題は、個人主義は「民主的な起源をもち、諸条件の平等化が進むにつれて発展していくおそれがある」(Ibid., 105)。

彼にとって問題は、民主主義時代の個人主義は私的自己に閉じこもり、「市民総無関心」によって公共精神を蝕むということである。『アメリカにおけるデモクラシー』（以下『デモクラシー』と略記）第一巻にける民主的市民はきわめて能動的なアメリカ人を典型としているのに対し、その第二巻における市民は公共精神を失った受動的なフランス人が想定されている。このことから彼の憂慮はどこにあったかが明らかである。

ところで、福沢諭吉は『デモクラシー』のこの部分をどのように読んでいたのであろうか。丸山真男は『文明論之概略』から、「唯、政府に依頼して、国事に関わらず、百万の人は百万の心を抱きて各々一家の内に閉居し、戸外は恰も外国の如くして、嘗て心に関することなく、井戸浚いの相談も出来難し、況んや道普請に於てや……」（傍点筆者）の部分を用いているが、とくに傍点部分について、福沢はトクヴィルと同じく、公的事柄への無関心と政府依存症を憂慮している。この引用部分に福沢のトクヴィルの個人主義概念への関心のあり方を読み取ることができるであろう。丸山は、一種の家エゴイズムまたは部落エゴイズム——トクヴィルも「村落エゴイズム」(égoïsme des localités)と云う——を脱け出せず、マイホーム主義に墮している現在の日本社会には、「ヨコの公共精神」が育たず、「衆議の習慣」が定着しない、と述べている。おそらく、福沢はこの引用から推測するに、トクヴィルと同じく、「タウンシップの精神」に公共精神の活力源を見、個人主義が政府依存症をもたらすことを見抜いていたからこそ、自助努力の重要性を説いたのであろう。

トクヴィル自身草稿に、「個人主義の行過ぎを恐れる者は正しい。個人の極度の依存を恐れる者も正しい」と記している。<sup>6)</sup> さらに、丸山はトクヴィルの個人主義概念にアプローチして、次のように述べている。

自由の「私化」(privatization)は、狭い日常生活、とくにその消費面への配慮と享受に市民の関心が集中し、そうした私生活の享受が、社会的政治的関心にまで高められない状態、またはそうした上昇をチェックしようとする動向を指すのである。市民のこうした「狭い個人主義」の傾向が政治権力の専制化と矛盾せず、むしろ補完しあう関係に立つことはすでに、A・トクヴィルの古典的著作『アメリカ民主主義』および『アンシャン・レジームと革命』において鋭く指摘されている。<sup>7)</sup>

丸山が憂慮しているのは、個人主義がもたらす社会的・政治的無関心である。その意味では、個人主義は、自分と家族の私的世界に關係のない公的な事柄には関心をもちたくない「私事本位主義」(privatism)という今日的な概念にきわめて近いと言えよう。この自由の「私化」すなわち孤、独、な、自、由、は、政治的無関心、トクヴィルの表現を用いれば、専制が好む「市民総無関心」への封じ込めを容易にする。R・ボッシュの言うとおり、トクヴィルにとつて、アソシアシオンは、相互孤立、私事本位主義化(privatization)、「社会の断片化」(fragmentation)、「無力の問題に対する彼の解決の一つであった」。<sup>8)</sup>

諸条件の平等化が進むにつれて、「自活しうる程度の知識と財産」を取得し、保持することができるようになる人々が増える。問題は、こうした人々が「だれにもまったく義務を負わず、要するにだれをも当てにせず、つねに自分を他か

ら切り離して考えることに慣れ、自分の運命はすべて自分の手のなかにあると自ら思い込んでいる」ことである。病原の一つが諸条件の平等化にあるとすれば、「民主主義は、人を絶えず自分へのみ立ち返らせ、ついには、自分自身の心の孤独のなかに完全に閉じ込めてしまう危険がる」(DA, II, 106.)。

あまりにも多くを個人に負わせすぎた民主的人間は、不平等な社会状態から解放され自立したつもりでも、孤立したままである。このような私的孤独への引きこもりを憂慮したトクヴィルはまた、フランスにおける個人主義的な心的・知的状態について慨嘆している。

自由を守るために他者と結束することはいつそう難しくなった。みなだれにも頼らないが、だれをも当てにすることができなくなつた。いろいろな桎梏を破壊してきたまさにその同じ運動が、各人の関心をも孤立させた。当局は個人をばらばらにして、拘束し墮落させることができたのである(OC, B, IX, 12-13)。

ここには、「共同性」の次元で考え行動することはなく、自己本位主義化と断片化があるだけである。この社会状態を克服するためには、結局、引用文中にある「自由を守るために他者と結束すること」以外になく、トクヴィルはそのために、のちに言及するアソシアシオンによる「共同の自由」(liberté commune)に求めるのである。

トクヴィルは、大革命後の個人主義的な心的・知的状態について、「このような社会は、大多数の自立した市民を閉じ込めるだけでなく、つい最近自立を獲得したばかりなので、自分の新しい権力に酔いしれている人々で日々満ちあふれている。彼らは、傲慢にも自分の力を過信している。そして彼らは、これから同胞の助けを求めることが必要になると



は想像もしないから、自分のことしか考えていないという態度を平気でとる」(DA, II, 107-108)と描写している。このような社会状態に、彼が「最も恐るべき専制」という「巨大な後見的権力」がそびえ立つのである。

ところで、彼の個人主義批判の焦点は、その道徳的価値とはまったく反対の、個人の孤立、公德の涸渇、本能的な利己主義などの病的な側面に当てられているのである。問題は、個人主義は相互孤立と市民総無関心に通じ、無関心は専制に通じるという危険な可能性である。この専制への対抗の構図で、「新しい病気には新しい治療法」として、公共精神の形成が問題となる。そこで重要視される主要な要素は、自治の精神、すでに別稿<sup>⑤</sup>で論じた法的精神、「正しく理解された自己利益」の理論、アソシアシオンの精神である。個々人は古い絆から解放されて自立しても、相互孤立のままでは、真に自由ではない。彼の探求する「新しい政治学」は、自由の「私化」を阻止するために、単に自立したままの孤独な自由ではなく、自己の自由と他者の自由とが会い、一致する「共同の自由」の学を目指しているのである。

## 二 公的自己と公共精神

### (一) 自治の精神

フランスにおける伝統的な「地方自治」概念は、*<self-government>*ではなく「地方の自由」*<libertés locales>*である。トクヴィルも地方自治の議論ではほとんど後者を用いている。このような概念的違いについて、彼は中世にまでさかのぼる。晩年の著書『旧体制と大革命』第一巻(一八五六年)に、次のような注目すべき指摘がある。「フランスの小教区のコミューンとアメリカの農村コミュニティは、生者が死者の生き写しであるという意味で、相互によく似ている。

両国のコミュニオンは、たどった運命こそ大いに異なるけれども、実際その起源を同じくするものである。中世の農村小教区は、かたや、突然封建制から遠く離れた世界に移されて、完全な自治を確立しながら、ニューイングランドのタウンシップとなった。もう一方は、領主から解放されたあと、国家の強力な支配下に入ったのである（AR, I, 119-120, 傍点筆者）。

ここではフランスのコミュニオンの変遷史についての彼の歴史的分析は追わず、まずアメリカの場合を中心に考察する。「地方の自由」が営まれる最小の自治単位のコミュニオン〔タウンシップ〕の観察において、トクヴィルはどのような点を注意深く観察したのであろうか。

ニューイングランドでは、一六五〇年にはすでに、コミュニオンは完全かつ決定的に組織されていた。コミュニオンの個性を中心にして、利益、情熱、義務、権利がまとまり、強く結ばれるようになった。コミュニオン内では、まったく民主主義的・共和主義的な真の活発な政治生活が支配しているのが見られる。……コミュニオンは自らの行政官をすべて任命し、自らに課税し、自らに税金を割り当てて、徴収する。ニューイングランドのコミュニオンでは、代議制の法律は認められていない。全市民の利益に関わる事柄は、アテナイと同様に、公の場と市民の総会で処理される。アメリカの諸共和州の最初の年に公布された法律を注意深く研究すれば、立法者の政治的知性と進歩的理論に驚かされる（DA, I, 39-40, 傍点筆者）。

これはトクヴィルが最初に観察した純粹（直接）民主政治の実態であった。そして彼は、一七世紀の絶対王政下のフラ

ンスとはきわめて対照的に、「権利の観念」、「真の自由の観念」、「人民の政治生活」といった「人間精神の最も大胆な理論」が「偉大な民族の未来の象徴」として一般的信条となつている現実を目の当たりに見たのである。<sup>10)</sup>

このようなアメリカ觀察の成果を背景にして、トクヴィルは『旧体制と大革命』第一巻で、「地方の自由」について、「自ら統治する権利」、あるいは「地方と都市に住んでいる市民が自分たち自身の問題を処理する共同の権力」(AR, I, 54)であると規定し、フランスにおけるその具体的形態として「州の自由」、「市町村の自由」、「小教区の自由」を取り上げて考察している。この自由は、〈privilege〉や〈franchise〉と同義に用いられ、まさにこの伝統的特権性ゆえに、王権との対抗過程で形骸化の運命をたどることになる。彼はこの過程について、行政的中央集権化と関連づけて歴史的に分析している。

トクヴィルにとって瞠目すべきことは、アメリカの「地方の自由」の根源に人民主権の原理がしっかり根づいていることであつた。アメリカ人は政治的法律を議論するときには、まず人民主権の教義から始める。これがアメリカ民主主義の母原理である。アメリカは、世界中で、「人民主権の教義を正当に評価し、それを社会の諸問題への適用において検討し、その利点と危険な側面とを見分けることのできる唯一の国」(DA, I, 54)である。このような自己点検的な評価によつて、アメリカ市民は「過ちの匡正能力」(Ibid., 243)を發揮するという「偉大な特性」をもっている。この不断の匡正能力による政治生活の活性化と対照的なのは、「多くの人々が自己の誤りの結果をただ待っているだけの」(Ibid., 235)フランスの運命である。自己改革能力を失つたフランスの旧体制は「老衰という社会的病氣」に陥つたという。

人民主権原理は、歴史と理論と実践の面で、アメリカとフランスとはきわめて対照的な発展過程をたどっている。

今日、合衆国では、人民主権の原理は想像されうるかぎりのあらゆる実<sub>レ</sub>際<sub>レ</sub>的<sub>レ</sub>発展をとげている。他の国ではこの原理をあらゆる虚構で包もうと躍起になっているのに対し、合衆国ではこの原理は一切の虚構から解放されている。

この原理は、状況の必要に応じて、次々にあらゆる形態をとりうる。ある時には、アテナイにおけるように、人民が一体となつて法律をつくる。またある時には、普通選挙によつて選ばれた代議員たちが、人民を代表し、人民のほとんど直接的な監視のもとで人民主権の名において活動する……

神が宇宙を支配しているように、人民がアメリカの政治世界を支配している。人民はすべてのものの原因であり、目的である。あらゆるものが人民に発して、人民に吸収される（DA, I, 56. 傍点筆者）。

彼が驚いたのは、人民主権の原理が直接民主政と同時に間接民主政の制度原理として「実<sub>レ</sub>際<sub>レ</sub>的<sub>レ</sub>発展」をとげていることであつた。当時、『デモクラシー』第一巻の初めの部分における右の言葉ほど、ヨーロッパの読者に、普通の市民を政治主体たらしめている母原理を象徴的に語つた名言はなかつたであろう。人民主権の原理は、アメリカでは下から上へと、すなわち、タウンシップから郡、州、連邦へと実<sub>レ</sub>際<sub>レ</sub>的<sub>レ</sub>発展をとげているのに対し、フランスでは憲法起草論議のたびごとにいまだに満身「虚構」で装われ、地に根を張ることをせず、抽象的・一般的観念に覆われたままである。このような比較の視点からの次の指摘は注目に値する。「アメリカは公的自由よりも先に地方の自由を創出した。フランスの場合はまったく逆であり、いまだにそうである。われわれのあらゆる不幸の原因は、まず柱頭から着手して円柱を建てようとし、また小僧になる前に親方になろうとすることである」（OC, V, 1, 206）。

アメリカ社会における下からの制度づくりの問題については、J・スパークスがトクヴィルに同じ趣旨のことを述べ

ている。「われわれの先祖たちは州よりも先にコミュニティを創設したのです。プリマス、ソレム、チャールストンはマサチューセッツの州政府以前に存在していたのです。これらの都市がのちに合意によつてはじめて統一したのです。そのような出発点がわれわれと他のアメリカ人とを顕著に異ならしめているコミュニティの精神と共和主義的な諸原理に非常に大きな力を与えたにちがいないことがお分かりになるでしょう」(OC, V.1, 96)。

スパークスからタウンシップについて多くを学んだトクヴィルは、習俗の視点から制度づくりの比較論を展開している。

現在でもなお、アメリカ的自由の生命と原則となつてきているコミュニティの自立が生まれ発展しているのが見られるのは、ニューイングランドの法律と同様、コネティカット州の法律においてである。大部分のヨーロッパ諸国民においては、政治生活は社会の上層に始まつて、少しずつしかもつねに不安定な形で社会のさまざまな部分に伝つていったのである。アメリカではコミュニティは郡以前に、郡は州以前に、州は連邦以前に、といった具合に組織された(DA, I, 39, 傍点筆者)。

ここで注意を促したいのは、トクヴィルは自由を、一般的概念においてだけでなく、自由は現実がいかに営まれているのか、その営みを可能にしている社会状態、習俗、法律はどのようなものか、という観点から「アメリカ的自由」や「イギリス的自由」という概念で、比較政治文化論的に明らかにしようとしていることである。アメリカでは、なぜ下からの制度づくりが可能なのか。彼は習俗を制度づくりの主要な要因とみなすのである。彼によれば、制度づくりは習俗を

基層として「實際的發展」をとげる。この問題について、彼は『合衆国旅行記』に、「アメリカでは自由な習俗が自由な政治制度をつくった。フランスでは習俗をつくるのは自由な政治制度である。ここに目指すべき目的がある。ただし、出発点を忘れてはならない」(OC, V: 175; 傍点筆者)と記している。したがって、すでに指摘したように、制度づくりにおいて、フランスでは習俗が軽視され、法律が重視されすぎている、と彼がしばしば批判する背景には、アメリカにおける草の根からの制度づくりとの比較がある。

習俗が政治制度をつくる典型的な例をアメリカに見たトクヴィルは、『デモクラシー』の草稿に、「アメリカにおけるタウンの政治的・行政的諸法律は、わが国のそれとは異なる習俗を内在化している」<sup>①</sup>と記している。彼が「地方の自由」の制度化の主要因として習俗、習慣、精神、法律を重要視していることとの関連で、熱烈な長老派のクレイが彼に語った次の言葉は、彼の関心を強く捉えたようである。

私は、人民の間に大政治会議よりも地方自治の制度を設立することのほうがはるかに困難である、と思います。私が地方自治の制度と言う場合には、その形態についてはなくて、その形態に生命を与える精神そのものについて言いたいのです。すべての問題を議論によつて処理し、どんな小さな事柄もすべて多数者を介して処理するという習慣、まさにこの習慣は他の何ものにもまして修得することが難しいものです。ところが、真に自由な政治というもの執り行うのは、まさにこの習慣以外にないのです。ニューイングランドをヨーロッパのすべての国々のみならず、アメリカの他のすべての地域からも区別しているのは、まさにこの習慣です。……確かに、ボストンに最近来たばかりの人が貴国の大半の議員よりも議会精神に富み、公開討論に慣れているとは思いません。しかし、われ

われはこの二〇〇年来ずっと議会精神を培うように努めてきたし、出発点としてイギリス的精神と真に共和主義的な宗教をもっています (OC, V.1, 94. 傍点筆者)。

ここでいう議会精神とは、丸山が福沢諭吉に論及した際に重視した「衆議の精神」でもある。

このような比較考察からトクヴィルは、自由の条件の一大発見にいたるのである。彼はこの政治的発見によって、後世に不朽の名言を残したのである。

自由な人民の力は、地方自治体のなかにこそある。小学校が学問に不可欠なように、地方自治制度は自由不可欠である。地方自治制度は、自由を人民の手の届くところに置き、人民に自由の平和な行使を体験させ、その行使を習慣づけるのである。国民は、地方自治制度がなくても、自由な政府をもつことはできるかもしれないが、自由の精神はもてない。束の間の情熱や目先の利益や状況の偶然は、自由な政府に外面的な独立を与えるかもしれないが、社会のなかに押し込められている専制が遅かれ早かれ再び表面に姿を現してくることになる (DA, I, 59. 傍点筆者)。

地方自治に不可欠なのは「自由の精神」である。だからこそ、地方自治は自由の小学校である、という思想が生まれたのである。そしてトクヴィルの『デモクラシー』を読んだブライスは「地方自治は民主主義の学校である」という名言を残す。独立・自治・参加を理想として公共生活を営む拠点としてのコミュニティは、ニューイングランドのタウンシップがモデルとなっている。多くの人は、トクヴィルと同じく、タウンシップに古代ギリシャの都市国家を想起する

であろう。アメリカでは、タウンシップが公的な義務と責任の実践を果たす公共精神を習得する学校としての役割を果たしているのに対し、フランスには、そのような下からの国民の政治教育の実践的役割を担う最小単位としてのコミュニティはもはや存在していない。つまり、自治を体験学習する場がない。この相違から、行政分権型民主政と行政集権型民主政とでは、人民主権原理は驚くほど対照的な政治的結果をもたらすことになる。これはトクヴィルにとっては大きな政治的発見であった。

ここで強調すべき点は、トクヴィルが人民主権原理の実際の発展の三大要素として自治・参加・分権を一体のものとして重要視していることである。地方分権の政治文化は参加民主主義の「実際の発展」を可能にする。この理念を実現するためには、中央集権化によって真空化された個人と国家との中間に、地方分権化による多元的な参加空間をいかにして創出し活性化するか。これが彼の重視する「自由の体験学習」(apprentissage de la liberté)の場——今日一般に論じられている「公共空間」の一つ——の創設である。それはまた同時に彼が固守して止まらなかった「自由の精神」を公的に営む空間でもあったのである。

人民主権を母原理とする「民主的自由」の精神の実際の発展を可能にしているのは、「多くの人々がコミュニティの力を自分のために活用し、自分のためにコミュニティに関与する」(傍点筆者)ことができるからだとして、その背景に次の二つの事実があることを指摘する。一つは、アメリカのコミュニティでは、より多くの人々に「国民共通の利益(chose publique)に関心をもたせるために、権力を分散させること」に実に見事な配慮が払われていること、もう一つは、時々統治行為を行うことを求められる有権者のほかに、さまざまな行政官や司法官がみな、「自らの権限の範囲内で強力な団体を代表し、その名において活動していることである」<sup>12)</sup>



アメリカとは対照的に、ヨーロッパには、「自分が住んでいる地域の運命に無関心な一種の小作人」のような諸国民がいる。この国民は、どんな大変革も彼の協力なしに突然起こるので、彼には何が起こったのか、「正確には分からない」。彼らは、どんな身近な事柄も「自分には関わりのないこと」であり、いわゆる政府という強力なよそ者に属することだ」と考えている。彼らは自ら危険を遠ざけようとはせず、腕組みして助けを待っている。トクヴィルは、これは「自己への無関心」がその極に達している証拠だとして、「この国民には公德の源泉が涸れ果ててしまっているから、そこにはいまだに臣民はいても、もはや市民はいない」(Ibid., 93-94)と述べている。

「自己への無関心」を克服するには、「意志の自由な協力」(Ibid., 94)以外にない。アメリカでは自己への関心はいかにして活発なのか、自己の公的存在理由とはいかなるものか。過度の中央集権が私的、自己型市民を生み出しているフランスとは対照的に、アメリカでは地方自治が公的、自己型市民の形成に大きな貢献をしている。私的自己を公的自己へ転換する場として地方の公共生活が重要であるという観点から、次の論述は簡明にして説得的である。

人を自分自身の殻から引き出して、その関心を国家全体の運命に向けさせることは難しい。国家の運命が自分の身の上になんか影響を及ぼしうるかが十分に理解されていないからである。ところが、自分の土地に道路を通さなければならぬとなると、この小さな公共の事柄と自分の最大の私的な事柄との間に関連があることは、直ちに分かるであろう。人は、だれかに指摘されなくても、そこに自己の利益と一般的利益とを結びつける緊密な絆を見出すであろう。

それゆえ、市民の関心を公共の利益に向け、その利益を生むためには絶えず相互に相手を必要としていることを教

えるのは、大きな事柄の政治を市民に委ねるよりも、小さな事柄の行政の責任を負わせることによってである (ibid., 11)。

「自己の利益」と「公共の利益」との一致の問題については、のちに「正しく理解された自己利益の理論」との関連でも考察する。政治的自由の実践の有効性という面では、トクヴィルは、国政レベルの「華々しい行動」よりも、地方の政治生活における「細かな奉仕」、「人の目につかない世話」、「不断の善意」(ibid.)といった、身近な世界における「公の好意」を重視している。「地方の自由」は、まさにこの日常の身近な政治生活の次元における体験学習を通じてはじめて、個人主義の治療効能を有することになる。これがまた「自由の体験学習」に通じるのである。

「地方の自由は、多数の市民たちに、隣人・親友の情愛を重んじさせるものである。だからこそ、地方の自由は、離間本能に抗して、彼らを絶えず接近させ、互いに助け合わざるをえなくする」(DA, II, 113)。地方の公共生活は、トクヴィルが重視する「相互必要」の人間関係を育み、市民を個人主義的な引きこもりから引き出し、自己を公的存在たらしめる。彼がアメリカ人の愛国心と、「一人ひとりが同胞の幸福を願う熱意」とに着目している所以がここにある。アメリカ人には滅私奉公的な公概念はなく、あくまでも公的自己によって規定される公概念がある。

では、アメリカ人の「公共の事柄に対する偉大なる真の犠牲」とは、一体、どのようにして成り立つのか。これまで考察してきたことから、あらためて問うまでもないであろうが、この間に対してトクヴィルはこう応えている。

自由な諸制度と政治的諸権利が、一人ひとりの市民に、確実にさまざま形で、自分が社会のなかに生きていること

を絶えず想い起こさせるのである。この二つはまた、人間は自分を同胞のために役立てることが義務であると同時に利益であるという考えに、絶えず立ち返らせる。……最初は必要から、次には自発的に、一般的利益に関心を抱く。打算であったものが本能に変わる。そして、同胞の利益のために大いに役立つことによって、同胞に尽くすのがついに生活の習慣・様式になるのである (DA, II, 112)。

このような同胞への献身が生活習慣になることによって、彼が社会の「第一基礎」として重視する共通信条と共通観念による共同行動が習俗化するのである。

## (二) 公的自己の倫理と精神

### (一) 「正しく理解された自己利益」の理論

公的自己の形成で、「地方の自由」に次いで重要なのは、「正しく理解された自己利益」の理論である。筆者が現時点で知るかぎり、「正しく理解された自己利益」という言葉がトクヴィルのノート、書簡、著書、会話集をとおして最初に登場するのは、『合衆国旅行記』における次の一節である。「公共の事柄に関する深い知識、法律と先例に関する知識、正しく理解された自己利益についての国民の意識とその利益を理解する能力とをもつ大多数のアメリカ人ほど、世界中で偉大な国民はない」(OC, V, i, 278)。このメモに記されていることはすべて、アソシアシオンと同じく、フランスにおける習俗すなわち「心的・知的状態」との対照において、鮮烈に刻印されたものであろう。

彼はアメリカにいくつかの重要な多元的調和を発見した。彼の民主主義観に大きな影響を与えた代表的なものは、自

由と平等との調和による「民主的自由」あるいは「共和主義的自由」、私と公との調和による公的自己・公共精神・「理性的愛国心」である。前二者に勝るとも劣らぬ調和は、「正しく理解された自己利益の理論」である。一八世紀のイギリスとフランス、とくにフランス革命期に大論争となった徳と利益の問題は、アメリカでは調和の可能性を実証していた。つまり、トクヴィルは「正しく理解された自己利益」の理論が私益と公益との調和を哲学的・実践的に可能にしていることを発見したのである。

アメリカ人の徳観念は、ヨーロッパの貴族社会のそれとはきわめて対照的である。少数の有力で富裕な個人が支配していた貴族制の世紀には、「徳の美しさ」が絶えず論じられて、いかなる点に「徳の効用」があるかについて公然と議論されることはなかった。つまり、「道德の公式原理」は、「我を忘れて献身することは栄光であり、神自身と同じように利益のことを考えずに善行を施すべきだ」とする「崇高な義務観」であった。<sup>③</sup>しかし、論点がこのような滅私的な献身から自己利益へと転換した。彼によれば、道德学者たちは、「市民個人の利益が市民全体の幸福に役立つことはないのか」という問題についてもつばら考察するようになり、「自己利益が一般的利益と出会い、一つになる点」を見出すことに専念するようになった。その結果、この傾向が強まり、「人は同胞に奉仕することによって、自分自身に仕えるのであり、自己利益は善行につながるということに気づくようになる」(D.A. II, 127)。

彼はアメリカ観察から次のことを認識する。道德論は「自己犠牲の観念」から「正しく理解された自己利益の理論」に移ったのである。民主主義の世紀における道德論の中心は、自己利益と一般的利益との一致点を探求することになった。<sup>④</sup>「正しく理解された自己利益」が成り立つのも、まさにこの私益と公益との合一点においてである。したがって、個人の利益を出発点に置かない道德論は、もはや時代の精神に合致しなくなっている。

ここでは、「正しく理解された自己利益」の理論の思想史的系譜を追うことはしない。一八世紀の徳―利益の論争では、私徳と公徳は一致するのか、私益よりも公益を優先させるべきか、が問題となった。ここで注目したいのは、恐怖政治のあとの段階で登場するレドレルの理論である。トクヴィルは『旧体制と大革命』第二巻の遺稿ノートで別の関心からレドレルに言及している。レドレルは、「各人は自己のために行為する場合、全体の行動を妨げさえしなければよい」と主張している。彼はまた、このことは、公民をつねに公徳心へと教え導かねばならなかった古代の共和政との大きな相違をなしているとして、「古代の共和政の実態とはまったく逆に、……フランス共和政では、憲法と祖国に愛着を抱くには、自己の自由、自己の所有、自己の安寧を愛しさえすればよいのである」と自己利益の優先を強調している。<sup>16</sup> 徳は共和政の本質的原理であるというモンテスキューの図式は、公共の善のための自己犠牲を意味していたがゆえに、もはや通用しなくなっていた。しかし、モンテスキューが想定していた共和政は、古代ギリシャの都市国家であった。

トクヴィルは、「正しく理解された自己利益」に基づく道徳哲学がアメリカ人の支配的観念であることを発見した。彼はアメリカの社会的結合のあり方に関するさまざまな観察をとおして、次のことを指摘している。「合衆国の住民は、生まれるとすぐ、生活の障害と困難と闘うために、自分自身に頼らなければならぬと悟る」(DARLTON)。この独立独立のエートスとあまりにも対照的なのが、「すでに高度の文明に達した社会は、きわめて悪い側面を見せる。個人は生まれるときに苦しむ。あとは、社会が個人を乳母のように抱きかかえる」というフランスの依存症エートスである。アメリカ市民に象徴される独立独立の精神は、意見の論争、利害の再編成、政党の形成、社会悪撲滅のための自発的アソシアシオンの形成を拒否するのではなく、逆にそれらに訴える。個人の生活と判断は上位の権威に頼らず自立しているという日常感覚は、彼が重視する「社会状態」から体験学習されたものである。

さて、「正しく理解された自己利益の理論」による徳と利益との調和は、いかにして可能なのか。その論点の核心は次の点にある。「合衆国では、一般に、徳は美しいとはほとんど言わず、徳は有益だと言われている。……道徳学者たちは、同胞のために自己犠牲をするのは、それが偉大だからだと主張しない。彼らは大胆にも、そのような犠牲は、それから利益を得る者と同じく、それを課される者にも必要だと言うのである」(DA, II, 127-128)。民主主義の公式の教義は、もはや利益抜き善行、善行が偉大なるがゆえに、同胞のために自己を犠牲にすること」(Ibid., 127)を求めてはいない。利益抜きの犠牲の観念自体は、アメリカ民主主義の倫理と相容れない。とにかく、そのような犠牲は、それを自らに課す者にも、それから利益を得る者にも同じく必要であることを証明することはあるかもしれない。

トクヴィルは民主的社会の将来を展望して、「個人の利益は人間行動の唯一の動機ではないにしても、これまでになく主要な動機となることを予期すべきである」(Ibid., 129-130)と述べている。彼は愛国心と関連づけて、「無私無欲の祖国愛は一過性であるから、個人の利益と祖国の利益とを結合することが急務である」(DA, I, 246-247. 傍点筆者)と主張しているが、のちの考察から明らかになるように、前者が「本能的愛国心」であり、後者によって成り立つのが「理性的愛国心」である。その場合、アメリカ人が自己利益と国民共通の「公の利益」(chose publique)とを結合させる論拠は何か。

合衆国では、一般大衆は一般的繁栄が自分の幸福に大きな影響を及ぼしていること——実に単純だが、他のほとんどの国ではごく一部の者しか知らない考え方を理解している。さらに、彼らは常日頃この一般的繁栄を自らが生み出したものだともみなしている。だから、彼らは公の富を自己の富とみなし、義務や自尊心からだけでなく、あえて

言えば、金銭欲からも州の利益のために尽くすのである (DA, II, 247. 傍点筆者)。

このように、私益と公益との調和によって成り立つ「正しく理解された自己利益」をあえて単純に図解するとすれば、次の図1のようになるであろう。

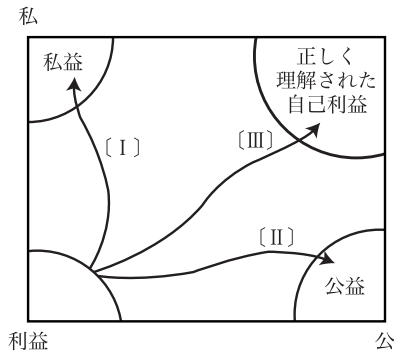


図1

このように自己利益と公の利益との一致を説く哲学が一般的だとすれば、祖国への愛着も公共生活への参加も、共通利益への献身よりはむしろ打算から生まれているのである。「結局、人間は同胞に尽くすことによって自己にも尽くし、自己の利益とは善行を行なうことである」ということを悟るのである」(Ibid., 127)。アメリカ人は私的なものと公的なものとを結合させる積極的な論拠を利益に置いている。つまり、両者はいかにして調整され一致するのか。「アメリカ人はこの世でただ一人であるかのように、私益に専念し、その後は、私益のことをすっかり忘れたかのように公の利益に専念する」(Ibid., 128)。それは、彼らが公共の繁栄に自己の幸福を求め、公共の事柄への参加に自己の利益の取得とその平和的な享受とを保障を期待しているからである。アメリカの市民は祖国の利益に執着する際には、実は、それは家族に対して抱く感情と似ている。それは結局、「州に関心をもつのは、やはり一種の利己主義によってである」(DA, I, 96) からだという。市民は「公共の運命に自己の運命」を見て、公的な事柄に関わるのである。その意味で、利己主義は啓発されているのである。

この「啓発された利己主義」という理論について、R・A・ダールは次のような見解を表明している。アメリカでは、個人と集団の利己主義による市民意識の醜悪化に対して、二つの解決策が考えられる。一つは、一般的利益への関わりを強化することによって、より偉大な市民道徳の発達を促すことである。もう一つは、「啓発された利己主義」を強化することである。後者はトクヴィルのいう「正しく理解された自己利益」である。前者はより高貴ではあるが、後者よりも実現の可能性はない。ダールもトクヴィルと同じく、アメリカでは倫理的な市民道徳が現実に発展する可能性は乏しいと言う。市民道徳に必要な個人的利益と集団的利益との高度の一致は、大多数の人々の間では存在し難い。個人と組織がそれぞれ自己の利益の追求において十分啓発されておれば、利益の完全な調和についての相互認識が成り立つことが考えられるという<sup>18)</sup>。自己利益抜きでは市民道徳の活性化は不可能であるという点では、ダールもトクヴィルと同じ認識である。

しかしながら、トクヴィルは、私的利益は一般的利益に反するものではなく、両者は調和可能である、という観点から、「共和政における徳について」というノートで、「アメリカで偉大なものは、無私無欲ではなくて正しく理解された自己利益である」と記している<sup>19)</sup>。要するに、古代の共和政と近代の民主政との大きな違いは、商業的動機が挿入されたことである。都市国家は徳に、国民国家は利益に基礎をおく。問題は私益を公德に対応する徳にすることである。そこでトクヴィルは「正しく理解された自己利益」を商業民主国における徳と利益の調和の鍵とみなした<sup>20)</sup>。

いまや民主的社會では、公共精神も「正しく理解された自己利益」の理論を抜きには考えられない。この一般理論が習俗に浸透し、法律と制度を機能させている。アメリカの市民は、社會の統治に積極的に参加することによって、一般的繁榮が個人の幸福に及ぼしている影響を経験的に正しく理解し、個人の利益を共通利益と同一視することができる。



このようにして、「正しく理解された自己利益」の理論は、市民の参加に伴う犠牲を促すことによつて、個人の利益と公共の利益との調和点を目ざして、「共同の努力」に公德の源泉を見出すのである。

## (二) アソシアシオンの精神

「正しく理解された自己利益」の理論に、トクヴィルはアメリカ人の理性的愛国心と公共精神の特異な活力の源泉を見出したのである。彼にとつて、個人の利益と一般的利益との一致は自明なわけではない。したがつて、両者の間には自然的調和はなく、そこにまた、彼がアソシアシオンの効用を大いに強調する所以がある。つまり、彼はアソシアシオンを個人の利益と一般的利益との作爲的な調和の手段とみなしているのである。

個人主義が私的自己に自閉して、公的な事柄を忘れているとき、その自己をいかにして自閉の殻から引き出して公的世界に関わらせるか、つまり、公共性を担う主体をどのようにして形成するのか。これが彼のアソシアシオン論の実践的課題である。「知的埃」を克服し社会的凝集を生み出すために、トクヴィルが第一に重要視したのは、「共通の信条」の創出である。「人々が同じような信条をもつことなしには、社会は繁栄しえないこと、というよりそうでない社会は存続できないことは、容易に分かる。なぜなら、共通の観念なくしては共同の行動はありえず、共同の行動なくしては、人間は存在しても社会は存在しえないからである」(DA. II, 161)。この共通の信条と観念、そしてそれに基づく共同の行動こそ、社会的結合の「人間の条件の不変の法」であり、「第一基礎」とあるという。

個々人は古い絆から解放されても、「自立した弱い」存在でしかない。このように日々相互に自立しながら弱くなつていく市民は、独力でもはやできないことを「より熟達した活動的な政府」に委ねなければならないのか。トクヴィルは

そうではないと応える。一八三二年、合衆国滞在中に彼は、市民の「アソシアシオンの精神」の活気を眼前にしてすばらしいと思つた。教会、地方集会、利益集団は、彼がフランスでは消滅したと嘆く中間団体である。国家と個人との中間空間に、多くの集まりが見られた。これらが市民生活の活力の源泉となつてゐる。これらの中間団体がアメリカ人を国家の拡大から守り、「諸条件の平等が消滅させた強力な個人の代わりをしてくれる」(Ibid., 131-2)。アソシアシオンが市民に団結力を強く感じさせ、諸問題を共同性 (association) の視点から捉えさせ、自己の自由と他者の自由とが協調する「共同の自由」(liberté commune) の存在価値を認識させる。

トクヴィルにとつて、アソシアシオンに関するアメリカとフランスとの相違はあまりにも対照的であつた。前者のアソシアシオンが討論・説得・合意型であるのに対し、後者のそれは闘争型である。彼はこの両者の詳細な比較分析を行っているが、ここではそれについて論及しない。彼はアメリカ型に、私的自己の公的自己への質的転換の可能性を見出したのである。

すでに指摘したように、個人主義がもたらす「相互孤立」は、なにゆえに恐るべきことなのか。それが専制の生成・発展を容易ならしめる諸悪の根源の一つだからである。彼はバンジャマン・コンスタンと同じく、それを歴史的事実としてロベスピエールの恐怖政治とナポレオンの独裁に見出している。この認識は個人主義に対する彼の治療法を検討するうえで重要な出発点となるのである。

専制は本来臆病であるから、人間の孤立のなかに自らの永続の最も確かな保障を見出し、一般に、人間を孤立させることにあらゆる細心の注意を払う。専制にとつて、利己主義ほど好都合な人間の心の欠陥はない。……庄制者は、

公共の繁栄を生み出すために努力を結集しようとする人々を、騒々しい不満の輩と呼び、また、言葉の本来の意味を変えて、自分ひとりの狭い世界に閉じこもる人々を、善き市民と呼ぶのである。したがって、専制の生む諸悪こそ、まさしく平等が助長するものである。この二つは、ある有害な形で、互いに補完し、協力し合う。

平等は人間を個々ばらばらにし、人々をつなぐ共通の絆を与えない。専制は人々の間に障壁を築き、離間させる。平等のために、人は同胞のことを少しも考えなくなり、専制は無関心を一種の公德とみなす。それゆえ、専制はいつの時代にも危険であるが、とりわけ民主主義の世紀には恐るべきものである (Ibid., 109)。

「民主的専制」を容易にするのは、まさにこのような大衆の孤独である。これに対し、アソシアシオンは反抗の輩の結集の側面を有しているがゆえに、専制に抑圧される。専制が好むのは大衆のなかで孤立したままの市民である。トクヴェールによれば、相互に孤立した個人を「一時的に精神を結束させ、時々意志を近づけるには、われわれにはもはや公共の事柄への関心しか残されていない。絶対的権力はわれわれから、一緒に考え、共同で行動する唯一の機会を奪い、ついにはわれわれをすでに、自分の殻のなかに閉じこもる傾向の強すぎる狭量な個人主義に封じ込めるにいたった」(OC, B, IX, 19)。

市民を個人主義的引きこもりから解放し強化してくれるのはアソシアシオン以外にない、というトクヴェールの確信の背景には、ジャン・ルイ・ラヴィルが言うように、アソシアシオンは、市民が「権力濫用に対する最善の防備策である責任の経験と、社会的相互依存の意識とを身につけさせる社会化された実践」(『傍点筆者』)を發展させている、というトクヴェールの根本認識がある。

善き市民を育むにはアソシエーションしかない。専制にとって好ましいものが被治者の相互孤立、政治的無関心、公共精神の欠如であるとすれば、好ましからぬものとは何か。それは共同性 (association) から考え行動する自己、すなわち、相互信頼、政治参加、団結、公共精神、公的な事柄に目覚めた自己である。これらが国家の公共性の独占に対する防波堤であるとすれば、公共性を国家の独占から市民に移すにはどうすればよいのか。相互孤立からいかにして「相互行為〔作用〕」を生み出すのか。それを可能にする社会状態とは何か。政治的自由の行使が公共精神を活性化するという観点から、彼は「公共の事柄への関与」や「共通の事柄に共同して取り組むこと」(DA, II, 109)を提言する。その効用は、各市民が「個人的な関心の枠外に引き出され」、「自分が自分で思っているほどには同胞から自立していないことに気づき、その助けを得るためには、しばしば自分も協力しなければならないと気づく」(Ibid.) ことにある。

このように「相互必要」に発する「相互行為」が個人主義的な引きこもりに陥った自己を公的自己に発展させる契機となるという。自立しても孤立したままの自己を私的世界からアソシエーションの共同空間に引き出し、公的自己たらしめるものは何か。個人主義的な自己はいかにして「アソシエーションの精神」あるいは「ヨコの公共精神」を体験学習するのか。これがトクヴィルの切実な関心事であった。積極的な政治参加は、憎悪、傲慢、軽蔑、嫉妬といった相互不信の関係を、好意、尊敬、愛情、寛大、謙虚といった相互信頼の関係へ転換することによって、次のような利己主義的な行動を抑止して、公共精神を活性化する効用を有する。「公衆が政治に携わるときには、だれもが公の好意の価値を感じ、生活を共にしなければならぬ同胞の尊敬と愛情をわが身に引きつけることによつて、その好意を引こうとする。そのとき、人々の心を凍らせ分裂させる感情のいくつかは、魂の奥底に沈み、身を隠さざるをえない。傲慢は身を潜め、軽蔑はあえて表面に出ようとはしない。利己主義は自らに恐れをなすのである」(Ibid., 110. 傍点筆者)。

個人主義に墮した自己を公的世界に引き出す政治的自由の行使としての積極的な政治参加に次いで、トクヴィルは「自由な政府のもとで行なわれる選挙」を重要視し、具体的に論述しているが、ここでは言及しない。アソシアシオンは「被抑圧者の抑圧者に対する抵抗闘争に固有の神聖な性格」(Ibid., 201)をもっている。したがって、「多数者の横暴な行動や王権の侵害から身を守ろうとするとき、人は政治的アソシアシオンの助けを借りる」(Ibid., 113)。このようにして抵抗闘争において重要な役割を果たすことによって民主的自由を守るのは、政治的アソシアシオンである。

他方、民主的自由を守るものとして、彼が政治的アソシアシオンの次に重要視するのは、非政治的なアソシアシオンである。ここでも公共精神の問題は、公的自己はいかにして陶冶されるか、つまり「自由の体験学習」の場をいかにして形成し習俗化するか、である。トクヴィルにとって重要な課題は、国家的公共空間ではなく市民的公共空間の創出である。当然、彼の視点は、専制との対抗装置としての「自由な諸制度」、しかもその一つであるアソシアシオンによって公共精神を形成することにある。彼自身、その重要性について、「市民のすべてが個人としてますます弱くなり、その結果、孤立して自分の自由を保持することがますます不可能になっていくにつれて、一方で、自由を守るために同胞と団結する技術を知らないとすれば、専制は平等化の進展とともに必然的に大きくなるだろう。ここで問題となるのは、市民生活のなかで形成され、その目的がまったく政治的でないアソシアシオンだけである」(Ibid.)とまで断言している。アメリカの討論・説得・合意型の市民的アソシアシオンによって、日常の生活空間において「ヨコの公共精神」が形成されることが可能であるというわけである。A・ペイルフィットはトクヴィルのアソシアシオン論に言及しつつ、次のように述べている。「すでにトクヴィルは、フランスにおける市民的アソシアシオンの脆弱さについて語り、これをアングロサクソン諸国におけるアソシアシオン活動の広がりと活動力、その成果と比較している。これらの国で市民的アソシア

シオンが自発的に、それも多くの場合うまくやっていることを、フランスでは国の組織がやっており、そしてやり方がまずい場合がかなり多い。一九〇一年の法律が自発的アソシアシオンの創設を助長するまでには、トクヴィルの指摘から半世紀を待たねばならなかった」。

トクヴィルの探究はさらに具体的になる。彼の関心は、アメリカ社会における多種多様なアソシアシオンのつくり方に向かう。団体の結成に当たっては、年齢、階層、思想のいかんを問わない、また、目的に応じて通商、産業、宗教、道徳といったように多方面にわたっており、真面目なもの、ふざけたもの、きわめて一般的なもの、ごく特殊なもの、巨大なもの、ごく小さなもの、と特質と形態も多様である。とにかく、アメリカ人は目的の共通性が成立すれば自発的にアソシアシオンをつくる。

このようなアメリカの実態の比較観察から、彼はイニシアティブのあり様も国によって違うことに気づく。「新しい事業の先頭に立つのは必ず、フランスでは政府であり、イギリスでは大貴族であるが、合衆国ではアソシアシオンであると考えてよい」(Ibid., 113)。この指摘の論拠は、次のイギリスとアメリカとのアソシアシオン比較論から明らかである。「合衆国の住民が巧みな技術を駆使して、多数の人々の活動に共通の目的を定め、彼らをその目的に向けて自由に前進させることに成功している、その巧みさにはしばしば感心した。……アメリカ人がどんな些細な企てにも一致協力するのに対して、イギリス人はしばしば単独で巨大な事柄をなしとげることがある」(Ibid., 113-114)。

こうした比較考察からトクヴィルは、「地上で最も民主的な国とは、人々が目指す共通の目標を共同して追求する技術を今日最も完成させ、この新しい学問を最も多くの対象に適用している国である」(Ibid., 114) という認識を強くしたのである。ここには市民民主主義の究極の理想がある。個人主義と民主主義との病的な関連性を憂慮した彼は、自由・平

等・権力の政治空間を見据えた有効な処方例をアメリカに見出した。そして彼は、「まったく新しい世界における新しい政治学」の基礎に、「アソシアシオン学」(science d'association)を置いたのである。彼がアソシアシオン学の確立を緊急の課題としているのは、次のような文明の危機的状況が専制にとって最も好都合だからである。

民主的な国民においては、すべての市民は自立してはいるが、弱い存在である。独力ではほとんど何ごともなしえず、また、そのなかのだれ一人として、同胞に対して自分に協力するよう強いることはできないだろう。互いに自由助け合うことを学ばなければ、市民はみな無力に陥る。

民主的な国に生きる人々に、政治的な目的のもとに団結する権利も意欲もないとすれば、彼らの自立は大きな危険をおかすことになるであろうが、自らの富と知識を長く保持することはできよう。ところが、日常生活において相互に共同する習慣を身につけていないとすれば、文明それ自体が危機に瀕するであろう。国民の一人ひとりが孤立して大事をなす力を失って、共同してその大事をなす能力をいまだ得ていないならば、その国民は遠からず野蠻状態に立ち返るであろう (Ibid. 傍点筆者)。

相互に孤立したままの自立は、相互の共同・協同・団結・共助の形態としてのアソシアシオンによって強くなる。だからこそ彼は、「市民が弱くなり、無力になるにつれて、もはや個人のなしえなくなったことを社会がなしうるよう、政府をより有能で活動的にしなければならぬ」(Ibid.: 115) という主張を厳しく批判するのである。彼は「万事政府を当てにする」依存症文化から、国家の全能化が進行することを懸念する。

人間が生活に最も共通で必要なものを、自分ひとりですますつれなくなる時が近づいていることは、容易に予測できる。それゆえ、社会的権力の任務は絶えず増大し、その活動範囲自体が日々拡大している。社会的権力がアソシオンにとつて代われれば代わるほど、個々人は相互に共同する考えをなくして、社会的権力の助けを求めるようになるであろう。こうして原因と結果は限りなく循環する。そうなれば、市民が孤立してはやっていけない産業はすべて、ついに公行政の指導のもとに置かれるのだろうか (Ibid.)。

ここで想定されているのは、フランスの政府主導の産業化である。このことは、「国家はすでに唯一の行政官であり、最大の企業家となっている」というトクヴィルの草稿からも明らかである。彼の思考の出発点と帰結には、社会的権力に對抗するのが相互行為としてのアソシオンであり、社会的権力を中央集権化し統合しているのが国家権力である、という根本認識がある。

右にトクヴィルが指摘していたように、フランスでイニシアティヴを独占しているのは政府である。このイニシアティヴ独占の危険性について、彼は「政府があらゆる分野でアソシオンにとつて代わることになれば、民主的な国民の道徳と知性は、その通商と産業と同じく、かなり大きな危険にさらされるだろう」(Ibid.)と警告を発しているのである。個人のイニシアティヴの下降過程で、市民の相互孤立に乗じて急速に上昇してくる国家万能化の傾向に対抗するためには、何よりも人間の「相互行為」が必要である、とトクヴィルは次のように述べている。



人間の相互行為〔作用〕(action reciproque) によってのみ、感情と思想は一新され、心が豊かになり、人間の精神も発展する。……この相互行為を作為的に創り出さなければならぬ。これこそ、アソシアシオンのみがなしかるところである (Ibid., 115-116), 116)。

この相互行為によって形成されるアソシアシオンの精神は公的自己の精神であり、トクヴィルの意味での公德心、市民精神、公共精神であると言えよう。

すでに指摘したように、彼にとって、アメリカはアソシアシオン活動の最も活発な国であった。それゆえ、当時、アソシアシオンの問題を展望するとき、これほど有益な具体的モデルはなかったにちがいない。「アソシアシオンの自由」は「地方の自由」に勝るとも劣らず、トクヴィルの「自由の精神」論の大きな枠組となっている。その意味で、彼の次の提言は、アメリカ旅行から得た最大の知的成果の一つであろう。

私の考えによれば、アメリカの知的・道徳的なアソシアシオンほど注目し値するものはない。……そのアソシアシオンは、政治的・経済的なアソシアシオンに劣らず、否、おそらくはそれ以上に、アメリカ国民に必要なものと認識すべきである。民主的な国家では、アソシアシオン学は母なる学問であり、他のすべての学問の進歩はアソシアシオン学の進歩にかかっている。

人間社会を律する諸法則のなかで、他の何よりも明白なものが一つある。人間が文明状態にとどまるか、文明化されるには、諸条件の平等が増大するにつれて、同時に人々の間に共同する技術が拡がり、完成されていかねばなら

ない (Ibid., 117. 傍点筆者)。

多くのフランス人が諸条件の平等化を不可避の「第一の病」として甘受しているとすれば、その結果としての個人の「弱い自立」を、専制との「神聖な性格を有する抵抗」に立ち上がらせる「強い自立」に転化する最も有効な治療法は、「アソシアシオンの精神」の活性化であるという。だからこそ、彼は新しい政治学の根本学としてアソシアシオン学の確立の急務を訴えるのである。

これまで市民的アソシアシオンを中心に考察してきたが、彼はやはり政治的アソシアシオンが市民的アソシアシオンに及ぼす影響について、「政治的アソシアシオンは、市民のだけれどもそこにきて、アソシアシオンの一般理論を学ぶ無料の偉大な学校である、とみなすべきである」(Ibid., 123)と述べている。その理由は次の点にある。「大多数の人々は、政治的アソシアシオンのなかで、自己の意志を他のすべての人々の意志に従わせ、個人の努力を共同行動に従わせることを学び、また、政治的アソシアシオンに劣らず、市民的アソシアシオンについても知っておく必要のあることをすべて学ぶのである」(Ibid.)。つまり、ここで討論・説得・合意のアソシアシオン原理を学ぶのである。そのためには、何よりもまず「アソシアシオンの自由」がなければならぬ。

市民たちにあらゆることで自由に共同することを許すならば、結局、彼らはアソシアシオンを、自ら掲げるさまざまな目的を達成するために用いることのできる普遍的な、いわば唯一の手段とみなすにいたる。新たな必要が生ずるたびに、すぐさまアソシアシオンの構想が浮かぶ。かくして、アソシアシオンの技術は母なる学問となるのだ。

だれもがこの技術を学び、これを応用する (Ibid.,124)。

民主主義の時代に、新しい必要に応えるイニシアティブは、フランスのように政府ではなく、自発的なアソシアシオンにある。民主的な市民社会で共同性を創出する母体こそアソシアシオンである。

ところで、トクヴィルは復古王政後の言論出版とアソシアシオンに対して、政府が厳しい統制を行っていた現実の状況を憂慮していただけに、アメリカの状況とフランスのそれとを、一般論の次元だけで論じ尽くそうとはしなかった。なぜなら、アメリカの討論・説得・合意型と対照的なフランスの闘争型のアソシアシオンに対しては、彼の対応は慎重であったからである。彼は、いかなる国、いかなる時代にも、国家が市民に「絶対的な結社権」をいつでも許しうるといふ考えに対して疑問を表明し、とくにフランスの闘争型アソシアシオンの場合、「結社権を厳しく制限しないかぎり、国内に平和を維持することも、遵法精神を抱かせることも、ましてや永続的な政府を樹立することもできないだろう」という一般的な意見を支持している。そして彼は、「そのために、国民は一時的に自らに大きな不自由を課することに同意するものである。やはり、国民はその利点にはいかなる犠牲が伴うかを明確に知るべきである。人間の命を救うために、その片腕を切断するということは理解できる。けれども、切断後も両腕があつたときと同じように器用であろうと言つてほしくない」(Ibid.)と述べている。

政治の世界においては、市民社会と違って、「アソシアシオンの自由」にはある程度のリスクの覚悟が必要である。ここに彼が、アソシアシオンは「被抑圧者の抑圧者に対する抵抗闘争に固有の神聖な性格」(Ibid.: 201)をもっている主張する所以がある。すなわち、「未来の不可避の諸悪のなかの選択」(O.C.B.V. 428)の前に立たされた場合、大事なこと

は、より小さな必要悪のなんたるかを知ることである。福沢諭吉のいう「悪き加減の選択」も現実世界における合理的判断の一つとして知られているが、こうした意味で、トクヴィルがしばしば強調する「より小さな危険の選択」という観念は、「公的な事柄への偉大なる真の犠牲」を日常的に覚悟しているアメリカ市民の公共精神を観察した成果から積極的に意義づけられていったものである。

### (三) 理性的愛国心

なぜ愛国心は公共精神なのか。この問題の考察は、「連邦の公共精神は、地方における愛国心の集約にほかならない」(D.A.I. 162)とこうトクヴィルのアメリカ発見が始まる。ヨーロッパにおける「自己への無関心がその極に達した」小作人と対照的なのが、アメリカの能動的市民である。この市民はいかにして自己の公的存在理由に目覚めるのか。トクヴィルはアメリカ人の公共精神の基層に愛国心を見る。その愛国心もまた公的<sup>24</sup>自己に担われている。この点について彼はまず次のことを指摘する。

私がアメリカで最も感心しているのは、地方分権化の行政的諸効果ではなく、その政治的諸効果である。合衆国では、祖国はどこでも感じられる。祖国は村から連邦全体にいたるまで関心の的になっている。住民は自己の利益と同様に自国の利益にも強い関心をもっている。住民は国民の栄光を自らの栄光としている。住民はまた、国民が獲得した成功に自分自身の成果を認め、これを誇りにする。住民は自ら浴している全体の繁栄を喜ぶ。住民は自分の家族に対する感情を同じく祖国に対しても抱いている。なお、住民が州に関心をもつのは、一種の利己主義によつ

ついでに (DA, I, 95)。

祖国と自己との間でいかにしてアイデンティティは成り立つのか。つまり、N・ベラーらの概念を援用するならば、「私的アイデンティティ」はいかにして「公的アイデンティティ」<sup>⑧</sup>と一致しうるのか。祖国という公共空間はあくまでも自己を貫く場、自己肯定の場である。トクヴィルはこの啓発された利己主義を「啓発された自己愛」とも呼んでいる。右の引用文でとくに注目に値するのは、合衆国では私益を公益に接続するものとして愛国心のほかに啓発された利己主義が重要な媒介項として強調されていることである。ここでいう愛国心は「日常の考え方、感情、習慣と結びついた、思慮深い永続的な感情」(Ibid.)である。この感情を創出するには、身近な公共世界すなわち「地方の自由」を営む場が必要である。だからこそ、連邦の公共精神は「地方における愛国心の集約」にほかならないのである。彼は愛国心を「本能的愛国心」と「思慮深い愛国心」すなわち「理性的愛国心」との二つに類型化したうえで、前者について次のように説明している。

本能的愛国心は主として、思慮を欠いた、無私無欲の、名状しがたい感情に発し、人の心を出生の地に結びつける。この本能的な愛は、旧習好み、祖先崇拜、過去の記憶と溶け合っている。この愛情の持ち主は父の家を愛するように祖国を深く愛する。彼らはそこで享受できる平安を愛し、そこで身につけた平和な習慣を固く守り、その想い出に愛着をもち、祖国に服従して生きることの静かな喜びのようなものさえ感じるのである。また、しばしばこの祖国愛は宗教的熱誠によつて高められ、そのとき人に奇跡にも等しいことをさせる。このような祖国愛はそれ自体ま

さに一種の宗教であり、理性を排し、信念・感情・行動に訴える (Ibid., 245)。

実は、この本能的愛国心について、トクヴィルが念頭に置いているのはフランスの旧王政下の時代である。そこでは、「祖国を擬人化し、君主にその体現を見て、愛国の感情の一部を君主に転化し、君主の勝利を誇りとし、君主の力強さを自慢する」(Ibid.)といった光景が一般に見られた。旧体制下のフランスでは、このように本能的愛国心も一般的たりえしたが、大革命後は事態が変化したという。彼はその変化の原因を、本能的愛国心の特質を規定している存在根拠自体に求める。つまり、その特質からくる限界とは、「あらゆる無反省な情熱と同様、この本能的愛国心も人を偉大な一時的努力に駆り立てはしても、努力を持続させることは望めない。また、それは、危機の時代に国家を救ったあとには、平和のうちにしぼしば国家を破滅させてしまう。国民がまだ習俗も素朴で、信仰にあつく、社会が正当性を疑われない秩序のもとに平穏であるときには、この本能的愛国心の支配するのが見られる」(Ibid., 246)。これは日本に伝統的な滅私奉公的愛国心に近いと言えよう。

これに対し、「理性的愛国心」は「個人の利益が国の利益と緊密に結びついている」(Ibid., 245)点で、滅私的な本能的愛国心とは本質的に異なる。彼はその特質と意義について次のように説明している。

理性的愛国心は、勇敢さにおいて、またおそらく情熱においても、本能的愛国心に劣るであろうが、より豊かで持続的である。この愛国心は知性から生まれ、法律に助けられて発展し、権利の行使によって高まり、ついには、いわば個人の利益とも融合するようになる。個人は国家の安寧が自分自身の福祉に及ぼす影響を理解する。法によつ

て国家の安寧の創出に貢献できることを知り、最初は自分に役立つこととして、ついで自分の仕事として、国家の繁栄に関心をもつのである (Ibid., 246)。

このような本能的愛国心と理性的愛国心は、彼がしばしば用いる「臣民」と「市民」という概念によれば、臣民型と市民型とに類型化することもできよう。彼にとつて、民主的社会的愛国心は、滅私からも滅公からも生まれるものではない。彼が目指した存在は、自己が「公的な事柄」への関わりを過程をへて積極的な存在理由をもちうる公的自己である。「理性的愛国心」の主体はあくまでも公的「自己」である。愛国心は利己主義に蝕まれるとどうなるであろうか。

古い習慣は変わり、習俗は破壊され、信仰は揺らぎ、想い出の威信は消え失せ、しかも啓蒙はまだ不十分で、政治的権力は保障されず、あるいは制限されている。かかる事態のもとでは、もはや人々は祖国を光輝の薄れた、疑わしい存在としてしか見なくなる。活力なき土地と映るようになった国土も、漆黒と見られるようになった祖先伝来の慣行も、懐疑に蝕まれた宗教も、自分のつくつたものではない法律も、恐れ軽蔑している立法者も、もはや国民にとつて祖国の抛り所とはならない。どこにも祖国は見えない。他の特色はもとより、祖国固有の特色も見当たらない。そこで人々は、狭量な盲目的利己主義に閉じこもる。彼らは偏見から解放されたが、理性の支配を認めるまではない。したがって、君主国の本能的愛国心も共和国の理性的愛国心もない。ただ、彼らは、混乱と悲惨のただ中で、この両者の間で立ちすくんでいるだけである (Ibid., 246. 傍点筆者)。

このことから明らかなように、理性的愛国心は民主的共和国の公的アイデンティティである。公私を問わないアイデンティティの喪失によつて、公共精神は衰退していき、社会ではすべてが利己心に収斂していく。その典型的な例は、古くはペロポネソス戦争に敗北したアテナイのポリスの没落に伴つて起こつた人間精神の利己主義への急傾斜に見ることができよう。独立・自治・参加はポリスの三大理念ではあつても、個人は公のために滅私されてきた。利己主義の優越は、確かに、一面では個人の自己解放であるが、他面では同時に個人の公的存在理由の喪失でもあつた。そうした精神状況を代表する思想家は、樽のなかの自己世界に閉じこもつたシノペのディオゲネスであろう。彼の思想に端を発するシニズムは、公共生活との完全な絶縁を宣言するものであつた。かかる精神史的文脈は、トクヴィルの個人主義を理解するうえできわめて示唆的な人間本性の歴史的例証となるであろう。

自らアイデンティティの危機を経験したトクヴィルは、「このような状況にあつて何をなすべきか。退却か」と同時代のフランス人に問いかけているが、ここには彼のアメリカ旅行を動機づけた主体的な問題意識が強く働いている。次の前進号令の雄弁には、彼自身、あえて親族や友人との葛藤を覚悟してまでも、ルイ・フィリップの七月王政の擬似正統性に賭けて、自己に忠誠宣誓を強いたときの苦渋の決断を見ることができよう。「個人が幼少の無邪気さに戻れないように、諸国民はその青春時代の感情にもはや戻れない。彼らはその感情を惜しむことはできても、それを甦らすことはできない。だからこそ、前進し、急いで国民に個人の利益と国家の利益とが一致しうることをまざまざと示さなければならぬ。なぜなら、無私無欲の祖国愛は一過性のものだからである」(Ibid. 246-247)。こうした彼の信条は、本能的愛国心の歴史的終焉の宣言と同時に、私益と公益との調和を旨とする理性的愛国心に基礎を置く公共精神の創出を訴えているのである。



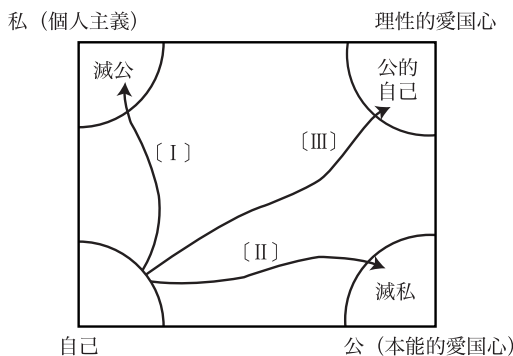


図2

以上のことから、トクヴィルが公共精神形成の契機を理性的祖国愛に求めていることは明らかである。なぜなら、彼は、新しい民主的共和政における愛国心の源泉は個人の利益と国家の利益との一致にある、とみなしているからである。その一致点から公共精神も生成し、実際の発展をしていくのである。大革命後のナショナリズム台頭期に、「地方の自由」の実践主体である市民の公共精神として理性的愛国心を説くことは、伝統的なフランス的精神だけでなく、人民主権原理を国民国家の単一不可分の統合の象徴とする共和主義者たちにもなじみ難いものであった。彼のこのような問題意識は、『デモクラシー』第二巻で、公共生活と完全に絶縁した心的・知的状態としての個人主義に対する批判と、それを克服すべき原理としての「正しく理解された自己利益」の理論において、さらに一般的に展開されている。

個人はいかにして自己を公的に啓発するのか。トクヴィルの理論をあえて単純に図解するとすれば、図2のようになるであろう。

トクヴィルは、自己を貫く場としての公的世界を探求しようとする。それは、図2から明らかなように、滅公的な個人主義の〔I〕でもなければ、滅私的な自己犠牲の〔II〕でもなく、個人が私と公との調和に公的アイデンティティを求める公的自己の〔III〕である。公的自己の祖国愛が理性的愛国心である。彼がアメリカに見た「自己利益と公的利益との一致」とは、それぞれ独自の存在理由をもつ両者が調和の緊張過程をへて到達する一致である。その過程はまた、民主主義社会における自由と平等がそれぞれ独自の存在理由をもちながら一致する「究極の段階」における

る「平等のなかの自由」——彼はこれを「民主的自由」とも言う——として追い求めることを説いた場合も同じである。

一般に、人民の政治参加の体験学習ほど公共精神の形成に有益なものはないはずであるが、だからといって、彼は同時代のフランスの実情を考慮外に置いてそのような考えを主張するほどリアリステイックな慎慮を欠いた思想家ではない。彼の可能性の計算、目的・手段の善悪較量は、一定のテンポとリスクを伴うⅢの道を探求してのことである。そうした彼の思考の本質とも言えるリアリズムは、次の論述に明白に窺うことができる。「一挙にすべての人々に政治的権利の行使を認めるべきだ、と主張するつもりは毛頭ない。しかし私は、人々に祖国の運命に関心をもたせる最も有力な、そしておそらく残された唯一の手段は、人々を祖国の政治に参加させることだ、というのが私の主張である。今日、市民精神は政治的権利の行使と不可分のものと思われる。そして、今後ヨーロッパにおいては、この政治的権利の拡大のいかんによって市民の数が増減するであろう、と私は考えている」(Ibid., 247)。つまり、今後のヨーロッパ諸国にとつては、どの程度のテンポで、どのような形で参政権を与えるかが、公共精神の生成・発展を占う重要な課題であるというわけである。

アメリカには、フランスにおけるような古い慣行も思い出もない。無論、本能的祖国愛もほとんどない。そこで、問題は、「そんなアメリカで、各人がコミュニケーション（タウンシップ）、郡、州全体のことにとわたって各自のことと同様に関心をもつのはなぜか」ということである。トクヴィルはこの公共精神を活性化しているのは理性的愛国心であることに着目し、「各人がそれぞれの領域で政治に積極的に参加し、……全体の繁栄が個人の幸福に影響を及ぼしていることを民衆が理解している」(Ibid.)ことを強調する。このことから十分明らかなように、彼は、政治参加を活性化しているのは、究極的には個人の利益である、と考えるにいたっている。「民衆は公共の運命に個人の運命を見、国益のために働くが、

それは単に義務や誇りからだけではなく、あえて言えば、金銭欲からでもある」(Ibid.)。ただし、金銭欲は私益のなかに閉じこもったままではなく、公益との一致を目指す。まさにここにアメリカの民主主義の能動性を高めている究極的要因がある。積極的な政治参加は私益と公益との一致を目指す過程である。しかもその参加は身近な公共生活の場に経験的に組み込まれている。トクヴィルがこうした問題で金銭欲を重視しているのは、合理的愛国心は個人的利害の意識やイメージを離れてはありえない、と考えていたからである。こうした認識に立つて、彼はフランス人に対して「またも二者択一的な決着をせまる。『今日われわれフランス人は全国民の愛国心と少数者の政治とのどちらかに与し、あえてどちらかを選ばなければならない。なぜなら、前者がもたらす社会的な力と活動と、後者が与えることのある公共の安寧の保障とを同時に結合することはできないからである』」(Ibid., 248)。

理性的愛国心は、地方の公共生活への日常的な参加、および、これらの活動の結果に対する責任から生まれるものである。彼が言わんとしているのは、市民精神は政治的権利の行使を通じて理性的愛国心たりうるということである。そこにまた「自己への無関心」を克服した公的自己としての市民が成り立つのである。

ところで、私的イメージを公的イメージに接続するもう一つの媒介項として、彼が注目しているのは「啓発された利己主義」である。これについて、『合衆国旅行記』に次の興味深いノートがある。「古代の共和政の原理は、特殊利益を一般利益のために犠牲にすることであった。その意味では、古代の共和政は有徳であったと言えよう。アメリカの共和の原理は、特殊利益を一般利益のなかで回収することであるように思われる。一種の洗練された聡明な利己主義は機械全体が回転する軸のように思われる」(OC, V, 234)。愛国心が本能的か理性的か。アメリカの民主共和政はあくまでも個人の合理的判断に究極の依拠を置くという点に、トクヴィルは古代の共和政と根本的に異なる特質を見出した。

このような自己利益と公的利益との結合を導き出す動因としては、「正しく理解された自己利益の理論」があることは、すでに指摘したとおりである。彼は利己主義について米仏の比較を試みて、次の点を指摘している。「全体として、われわれフランス人の間に、アメリカにおける以上に利己主義があるとは思われない。しかし、ただ一つ違っているのは、アメリカでは利己主義は啓発されているのに対し、わが国ではまったくそうではないという点である」(DA, II, 129)。彼のこうした「啓発された利己主義」による合理的参加というモデルは、アメリカの地方分権体制を基礎とする民主的共和政から導き出されたものであるが、それは同時に、彼にとっては、中央集権国家フランスにおける民主主義の未来を占う課題でもあったのである。自己利益の観念がますます支配的になっていく民主的社会において、自治の精神を活性化するには、「啓発された利己主義」からの出発以外にない。なぜなら、「啓発された利己主義」は公的自己の形成要素だからである。つまり、その体験学習の動因はあくまでも自己の「意志・思考・イニシアティブ」でなければならぬ。これもまたアメリカから学ぶべき教訓であった。問題は、理性的愛国心と同じく、利己主義をいかにして教化し、共通利益の観念に目覚めさせ、公共生活への合理的参加に駆り立てるか、である。しかし、個人の合理的参加への道をいかにして開くべきか。トクヴィルの提言は、実践的次元となると、きわめて慎重である。

結局、トクヴィルにとっては、公共精神の活性化は、「各個人が自らの範囲内で社会の統治に積極的に参加すること」(Ibid., 247)、「つまり、「政治的権利の行使」の体験学習の漸次的な蓄積以外になかったのである。彼はかかる認識のもとに、「民主的な社会状態をもつ国民ほど、地方の諸制度の真の必要性を感じている者はない」(Ibid., 96)と述べたあと、「小事において自由を行使する術を知らない大衆が大事に臨んで、一体、どうして自由を守ることができようか。一人ひとりの個人が弱く、諸個人がなんらの共通利益によって結束していない国で、どうして専制に抵抗できようか」と問いか

ける。そして彼は、地方分権は放縦とアナキーをもたらすと恐れている人々に対し、「地方の自由の漸次的な発展」を願うべきだと訴える。「地方の自由」は、彼にとつては、「アソシアシオンの自由」と同じく、「共同の自由」だからである。彼はまた、民主的な社会状態の国民はなぜ行政的中央集権に屈服しやすいのか、なぜ「人民を直接代表する唯一の権力の手にすべての政治権力を集中するのか」と問う。彼はその原因を、「人民のほかには、もはや一般大衆のなかでばらばらになつてゐる平等な個人しか見られないこと」に見出すのである。彼によれば、この政府の全権限を与えられた唯一の権力が行政の全細目に介入しようとする傾向はフランスにもあつた<sup>26</sup>。これが強大な中央権力とのつべらぼうの孤独な大衆が創り出す政治空間である。

このような孤独な群集を生み出しやすい民主的な社会状態において、専制を阻止するためには、平等な諸個人の強力な「恒常的アソシアシオン」を可能ならしめる地方の諸制度を漸次的に發展させる以外にない。實際的發展には社会状態と習俗が必要だからである。この確信を抱くにいたつたトクヴィルにとつて、地方の諸制度を最高度に發展させて「地方の自由」の基礎を固めたアメリカと、地方の諸制度を王権が漸次的に破壊し、大革命がその残部を完全に破壊して中央集権体制を確立したフランスとの対照性はあまりにも鮮明であつた。そして彼はその対照性のなかに、近代における二つの民主的共和政を見ているのである。ここでわれわれがとくに注目すべきは、トクヴィルが中央集権か地方分権かという「権力の条件」によつて、中央集権的共和政と地方分権的共和政を類型化していることである。理性的愛国心は、人民主権原理を生成原理とする「地方の自由」に強固に基礎づけられた民主的共和政の合衆国を典型として論じられてゐるのである。

## おわりに

「理性的愛国心」を公共精神として捉えたトクヴィルの見解に依拠して、あえて素朴に、人権と愛国心との関係を問うとすれば、どのように応えるべきであろうか。その場合想起されるのは、ホッブズ、ロック、ルソーにおける自己保存 (self-preservation) の問題である。しかし、この問題についての言及を彼らにさかのぼらせずに、トクヴィルの議論に出発点を置いた。人権の基本単位が個人か民族・宗教集団かによって、議論は分かれるであろうが、彼の場合は、人間の尊厳の根底にある「個人の意志・思考・イニシアティヴ」を守ることが「自由の精神」の究極の目的である。そのために、彼は多元的要素の調和を、自治の精神や法的精神による公的自己の陶冶、「正しく理解された自己利益」の理論による私益と公益の一致、アソシアシオンによる自己の自由と他者の自由との結合すなわち「共同の自由」に探求した。

彼は自己を擬人的普遍性のために滅私させることを断じて許すことはできなかった。なぜなら、「個人の意志・思考・イニシアティヴ」の放棄は、人間の尊厳を抑圧する専制への隷従に通じる、と彼は懸念していたからである。ここに、彼があくまでも人間の尊厳を貫き守る「アソシアシオン学」を民主主義社会における「新しい政治学」として確立することの急務を説いた所以がある。彼が明言していたように、「相互行為」としての「共同性」は、あくまでも個人が主体として「作動的に」創出すべきものである。滅私奉公的な「本能的愛国心」は、民主主義社会における「自由の精神」に本質的に反するものである。

これまでの論述は、ある意味では、トクヴィルの公共性の実践哲学についての解明と言えるであろう。

## 註の整理

- DA, I : De la Démocratie en Amérique, vol. 1. Alexis de Tocqueville, *Oeuvres Complètes*, tome I, volume 1, 2, Gallimard, 1961↷. Édition définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer.
- OC, V-1 : Voyages en Sicile et aux États-Unis, Alexis de Tocqueville, *Oeuvres Complètes*, tome V, volume 1.
- OC, B, IX : *Oeuvres Complètes d'Alexis de Tocqueville*, publiées par Madame de Tocqueville et éditées par G. de Beaumont, tome IX, 1874↷1878.
- AR, I : L'Ancien Régime et la Révolution, tome 1, 2. Alexis de Tocqueville, *Oeuvres Complètes*, tome II, volume 1, Gallimard.
- Y. T. Mss. : Yale Tocqueville Manuscripts Collection, housed at the Beinecke Rare Book and Manuscript Library.

## 註

- (1) Jürgen Habermas : *Strukturwandel der Öffentlichkeit—Untersuchungen zu einer Kategorie de bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied (Luchterhand) 1962. 細谷貞雄訳『公共性の構造転換』(未来社、一九七三年)一七二—一九六頁。
- (2) Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton, *Habits of Mind: Individualism and Commitment in American Life*, 1985. 島蘭進・中村圭志訳『心の習慣—アメリカの個人主義のゆへ』(みすず書房、1991年)。
- (3) Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, 1987. 菅野盾樹訳『アメリカン・マインドの終焉』(みすず書房、1988年)。
- (4) William E. Hudson, *American Democracy imperil: Seven Challenges to America's Future*, 1995. 宮川公男・堀内一史訳『民主主義の危機—現代アメリカへの七つの挑戦』(東洋経済新報社、一九九六年)。
- (5) 丸山真男『文明論之概略』を読む』『丸山真男集』第二三卷(岩波書店、一九九六年)三五—四頁。
- (6) Y. T. Mss., C.V. 8, Paquet 9, cahier 2, p. 151.

- (7) 丸山真男「現代政治の思想と行動第一部 追記および補註」『丸山真男集』第六卷（岩波書店、一九九九年）二八九頁。
- (8) Roger Boesche, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, 1987, p. 126.
- (9) 拙稿「アメリカにおける法曹精神と民主的保守主義——トクヴィルのデモクラシー法化論——」（『福岡大学法学論叢』第四七卷第三・四号、二〇〇三年）五四三—五八八頁。
- (10) DA, I, p. 41.
- (11) Y. T. Mss., CVb, Paquet 13, p. 15.
- (12) DA, I, 66.
- (13) DA, II, p. 247.
- (14) *Ibid.*, p. 127.
- (15) Lucien Jaume, *Échec au Libéralisme : Les Jacobins et l'État*, 1990, p. 61 における引用。
- (16) *Ibid.*, p. 62 以下を参照。
- (17) 1830. 4. 21. Y. T. Mss., F. T. Gargan, Alexis de Tocqueville: *The Critical Years, 1848-1851*, 1955, pp. 6-7 以下を引用。
- (18) Robert A. Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, 1982, p. 186.
- (19) J. T. Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, 1980, pp. 242-243.
- (20) Arthur Schlesinger, Jr., *Individualism and Apathy in Tocqueville's Democracy*, in *Reconsidering Tocqueville's Democracy in America*, edited by Abraham S. Eisenstadt, 1988, p. 96.
- (21) Jean-Louis Laville, *L'association: une liberté propre à la démocratie*, dans *Sociologie de l'association: Des organizations à l'épreuve du changement social*. Sous la direction de Jean-Louis Laville et Renaud Sainsaulieu, 1997, p. 58.
- (22) Alain Peyrefitte, *Le Mal Français*, 1976, p. 402. 根本長兵衛・天野恒雄訳『フランス病』（美業之日本社、一九七八年）。
- (23) Y. T. Mss., C. V. g, Paquet 9, cahier 2, p. 156.
- (24) 私の自口と公的自口という概念については、拙稿「トクヴィルの自由精神の政治学——比較文明的視座からのデモクラシー批判と形成原理」（五・完）（『法政理論』第一五巻第二号、一九八三年）一二七—一五六頁参照。



- (25) Richard N. Bellah, *op.cit.*, p. 254.  
(26) DA, II, *Ibid.*, 96-97.