

トクヴィルにおける人間観の歴史的形成

菊谷和宏

一 はじめに——問題関心

我々はなぜ、何を考えているのか。我々は、どのような歴史的現実の中で、どのような認識をもつて、社会現象を論じているのか。換言すれば、社会学の認識論的前提とはどのようなものであり、またそれ自身いかなる歴史的条件に立脚しているのか。

本稿では、この巨大な、しかし不可避に思われる本質的な問いに迫る作業の一環として、以下に、アレクシ・ドゥ・トクヴィルの世界把握の深化の過程を追いながら、彼の「人間観」が、より正確に言えば「人間の同類性の根拠付け」が、どのような歴史的現実との格闘の中で、どのようにに変化・生成したかを明らかにすることを目的としようと思う。

ここでトクヴィルを対象に選んだ理由は、彼が、社会学の創始者の一人であるデュルケームの登場前夜と呼びうる十九世紀半ばという時代を、単に思想家としてのみではなく自らも第一級の当事者である政治家として生き、しかも一八四八年二月革命を一つの頂点とする激動の歴史的現実の中で、しかしそれに飲み込まれることなく、あくまで目の前の現実を踏まえつつ、そこから一定

の距離を保とうと必死に努力したからであり、また、その努力の過程の中にこそ、今日の社会学を生み出すための「地均し」としての、社会学の認識論的前提の生成過程が見られると思われるからである。

二 二月革命以前——神に保証された世界

由緒正しき貴族の家系に生まれた者として、そして当然の如く一カトリック教徒として、二月革命を体験する以前のトクヴィルにとって、「世界」は、造物主たる神の計り知れない意志の現われであり、すべては神が与え給うた条件・限界の中にある。その意味で、この「世界」での出来事はすべて「神の摂理」である。

「民主主義時代を特徴づけている独特の支配的事実」(DA-II, 102: 訳 下182)として諸条件の平等(égalité des conditions)を捉え、またその全般的な進展をもって民主主義の進展と考えるトクヴィルは、二十代半ばのアメリカ視察旅行の成果である著書「アメリカの民主主義」(第一巻1835 第二巻1840)序論において言う。「これ」『諸条件の平等の進展』はフランスに特有なものではない。我々がどこかに目を向けると、すべてのキリスト教世界にお

いて続いているこの同じ革命が見つかるのである。

あらゆる所で、諸民族の生(vie)の様々な出来事が民主主義に貢献しているのが見られた。すべての人間(hommes)はその努力によって民主主義を助成していた。…すべての者は、あるいはその意に反して、あるいは自覚なしに、神の手の中、神の目の道具(aeugles instruments dans les mains de Dieu)として協力していたのである。

それゆえに、諸条件の平等の漸進的な発展は、神の摂理による事実(un fait providentiel)であり、それはそのような事実の主要な性質を持っている。すなわち、それは普遍的であり、永続的であり、日々人間の力を超えている」(DA-I, 4: 訳上50)(強調引用者)。

こうして、民主主義の進展、平等の進展を神の摂理と見、またその摂理の特性として、普遍性・永続性・超人性を挙げるトクヴィルにとって、「人間」というのもまた、神の目の下にのみ、普遍性を持った存在として、すなわち内部的な同類性・平等性を持つたとまつた一種族として把握されうる。

「古代」ローマとギリシャとのもつとも深遠かつもつとも博識な天才たちでも、人間の類似性について、そして人間の一人一人が生まれながらにして自由に対して持っている平等な権利について、極めて一般的であるがしかし同時に極めて単純でもある観念に到達することはできなかった。彼らは奴隷制が自然(nature)のうちにある、そしてそれが常に存在することを証明することに全力をつくした。

…彼らの精神は：奴隷制に縛られていたのである。そして人類

(espèce humaine)のすべての成員がその本性において(naturellement)類似しており平等であるということが理解されるには、イエス・キリストが地上に到来し給うことが必要であった」(DA-II, 22: 訳下42-43)(強調引用者)。

すなわち、この時期のトクヴィルにとって、人間が互いに類似し平等であるということ、つまり、この世界に存在する個々の「何物か」を「人間」として斉一的に把握することを可能にしているものは、キリスト教であり、俗世を超越した神と呼ばれる何物かの存在と意志なのである。

したがってまた、彼にとつては「どれほど個別的な人間行為であるうと、神について、神と人類との関係について、人間の靈魂の本質について、同類者たちに対する人間の義務について、人間が抱いた極めて一般的な観念から生まれていない人間行為はほとんどありえない」(DA-II, 27: 訳下49)であり、「これらの一般的な観念は、他のすべてのものが出てくる共通の源泉以外のものではありえない」(ibid)。そして、この「一般的な観念」とは、「あらゆるドグマ的信念のうちでもつとも望ましい」(ibid)「人間の生(活)の日々の実践に不可欠な」(DA-II, 28: 訳下50)「そして批判的に検討されることなく自明なものとして存在する」、「宗教に関するドグマ的信仰」(DA-II, 27: 訳下49)なのである。

こうして、人間の同類性・平等性とともに、世俗な人間の「行為」は神との関係において保証されている。このことは、換言すれば、人間は、現世の世俗な世界の存在としては——まさに、古代ギリシャ・ローマにおける市民と奴隷がそうであった通り——必然的に同類・平等であるというわけではないということ、あく

まで神との関係において、神の下に、超越の本質としてのみ人間は人間として把握されうるということを意味し、したがってまた、世俗な現世における不平等(例えば、身分差、階級差など)は神の意志として正当化される、というよりも、より正確に言えば、そもそも異なった身分・階級は「平等・不平等」などという比較がはじめから成り立たない、現世では本質的に異質な存在として把握されうるということを意味している。

しかし、十九世紀フランスを生きた人間として、以上のようなまるで中世ヨーロッパにおけるような人間把握を貫徹することはトクヴィルには不可能であった。実際、今見てきたばかりの論理の中に既に、相反する二つの論理のせめぎ合いを見て取ることができよう。

つまり、たしかにトクヴィルの論理の最も根本的な部分では、人間性はこのような神的超越の本質として根拠付けられている。しかし、彼がアメリカにおいて眼前にした世俗的・日常的な社会の中での平等の不可避的な進展を、その神の摂理として理解しようと努める時、そこには、人間の同類性・平等性の超越的な根拠付けと世俗な世界における人間の同類性・平等性の(したがって世俗的な)根拠付けとを、何とか整合させようという認識的態度が看取されないであろうか。

実際、この二つの、互いに矛盾するかもしれない根拠付けの論理の整合性を保とうとする努力として、より一般的には、超越的人間観・世界観から世俗的な人間観・世界観をいったん切り離して分析し、その上でそれらを論理的に接合しようとする努力として、『アメリカの民主主義』を読むことさえ可能であろう。そして

その場合、時には「地位の平等」とも訳され、もっぱら身分や階級の平準化を意味すると考えられてきた「諸条件の平等」との表現が、さらに広く「世俗な現世における人間の『生の』条件の平等」という意味を持つていることが理解されよう。であるからこそ、*égalité des positions* や *égalité des classes* ではなく、*égalité des conditions* なのであり、また、「この conditions とは、conditions de la vie de cette vie」、すなわち現世での生活(活)の条件なのである。

そして、そのような努力の結末としてトクヴィルは、同書のまさに最後に至って次のような形でこの課題をとりあえず達成する。

「神の摂理(*la Providence*)は、人類(*genre humain*)をまったく独立的なものとしても、まったく隷属的なものとしてもつくり給うてはいない。神の摂理が、すべての人間の周囲に、脱することのできない宿命的な円環を描いているのは本当である。けれども、人間はその広大な限界の中で、強力であり自由であるし、人民(*peuples*)もまたそうである」(Da-II, 335; 訳下385)。

しかし、この達成は、以下に我々が見る通り、新しい人間観・世界観——そしてそれが社会学を生み出す地盤となったのだが——生成の第一歩に過ぎなかったのである。

三 二月革命—社会主義との対決 —人民(*peuple*)と人間(*homme*)

一八四八年フランス二月革命。それは複雑な経過と、それにも増して複雑な意義を持つ歴史的現象である。本節でトクヴィルと

ともに対象とする、パリ人民の蜂起が始まった二月二十二日から六月事件が収まる六月二十六日までの経過をざっと見るだけでも、臨時政府成立(2/24)・国立作業場(ateliers nationaux)設置(2/25)・リュクサンブール委員会設置(2/28)・総選挙(4/23)・リュクサンブール委員会崩壊(5/9)・五月十五日事件、コンコルドの祭典(5/21)・国立作業場廃止(6/15)等々、その変化はあまりにも目まぐるしい。さらに、革命の舞台上に登場する役者も、パリ人民、地方の人民、正統王朝派、オルレアン派、教権派、穩健共和派、急進共和派(山岳派)、社会主義者など多数にのぼり、相互の利害も錯綜し、さらに諸派内部も一枚岩には程遠いという不安定な様相を呈していた。²⁾

このような二月革命期を、下院(Chambre des députés)の有力議員として、つまりまさに当事者として、しかしその直中であつても諸派から距離をとり、独特の自由な立場を貫こうと努力したトクヴィルは、革命後の混乱今ださめやらぬ一八五〇年七月から一八五一年三月にかけて、革命前後の状況を自らが直接経験し感じたことのみ限定して思い起こし記録した「回想録」第一部および第二部の中で次のように語る。

「私はこの日[二月二十五日]、二つのことに特に強く印象付けられた。その第一は、今まさに達成されたばかりの革命の：人民的な性格(caractère populaire)であつた。この革命は、語の厳密な意味での人民(peuple)・つまり自ら働いて生活する階級に、他の階級を圧倒するような全能の力を与えたのである」(Souvenir, 91: 訳 123) (強調引用者)。

この「人民的な性格」は、革命の暴力的側面という形としての

みならず、いわば思想として定式化された形でもあらわされた。そして、その思想が人民にも広まり人民の大きな力となった。³⁾ この思想こそ「社会主義」である。

二月二十五日から千もの奇異な体系が、猛烈な勢いで改革者たちの精神から噴き出し、群衆の混乱した精神の中に広まっていた。：ある者は財産の不平等を打ち壊せと主張し、他の者は知識(juristes)の不平等をなくせという。：：

こうした理論は、それぞれいふんと異なっていて、相互に矛盾することもしばしばで、敵対するものすらあつた。しかし、これらすべては、政府よりもっと底辺のところを狙いをつけ、それを支える社会それ自体に到達しようと努力したのであり、社会主義という共通の名称を掲げていた。

社会主義は、二月革命の本質的な性格として、また最も恐るべき思い出としてあり続けるであろう。共和政は目的としてではなく手段としてのみ、かろうじてそこに現われてくることになるであろう」(Souvenirs, 95: 訳 130-131) (強調引用者)。

ここでトクヴィルは社会主義というものを、奇妙にも、非常に恐れている。というのも、確かに、自由のために共和政を守ることを選択したトクヴィルにとって、それを手段としてしまう社会主義は一つの脅威ではあつたであろう。しかし、そのような政治的次元での脅威は、王党派に対しても山岳派に対しても教権派に対しても同様に感じられるものであり、社会主義のみを二月革命の「最も恐るべき思い出」とまで恐れるのは解せない。ましてや、社会主義の諸理論は、彼にとつては、「奇異な」「相互に矛盾、敵対さえする」ような混乱した、ある意味で取るに足らない理論で

あり、また社会主義者は歴史的にもこの後「当然にもあざけりの中に埋もれてしまった」(Souvenirs, 96: 訳133)と捉えられているのであるから、なおいつそうこのトクヴィルの態度は不可解である。にもかかわらず、トクヴィルはなぜそのようなものを、二月革命の「本質的な性格」と考えるのであろうか。それは次の文章に一定程度明らかである。

「一七八九年以降」人民はまず、すべての政治制度を変えることで自らを助けようとしたのだ。しかしその政治制度をいくら変えても、自分たちの境遇は少しも改善されないか、改善されたとしても彼らの欲求の差し迫った状態からすると堪え難いほど緩慢だということがわかったのだ。こうして、ついに人民はいつがまにか、自分たちをその地位(position)に閉じ込めておくものが政府の構成などではなく、社会それ自体を構成している不変の法則(loi)なのだということを不可避免的に発見した。：所有(propriété)というのは我々の社会秩序の基礎のようなものだから、この問題を取り上げてみよう。すると、所有の特権を覆いいわばそれを隠していた「他の」すべての特権が破壊されており、所有の特権が人間の平等に対する主要な障害物として残され、特権の唯一のしるしとして立ち現われているのだから、人民が今度はそれを根絶することになる、とまで私は言わないが、少なくともそうした考えが所有の特権を持たない者たちの心に生まれてくるのは、必然のことだったのではなからうか。

人民の精神の中のこの自然な不安、人民の願望や考えのこの不可避の動揺、群衆の欲求や本能は、改革者たちがその上に数多く

いわず布地を形作っているのだ。彼らの作品は滑稽なものだが、その下地になっているものは、哲学者も政治家も注目しうる、もつとも深刻な事柄なのだ」(Souvenirs, 96: 訳132-133)(強調引用者)。

つまり、トクヴィルが社会主義をあれほど恐れかつ二月革命の本質的な性格として捉えるのは、それが、人民の古く根深い欲求、つまり「人間の平等」への欲求を自らの土台としているからであり、またその欲求に、たとえ実現不可能な夢想としてであれ、応えているからなのである。そしてその意味で社会主義は、政府の組織といった政治制度などではなく、より根底の、いわば「社会」そのものを覆そうと欲しているからなのである。

しかし、それにしてもトクヴィルの社会主義に対する極度の恐れはなお完全には解せないものである。なぜなら、仮に社会主義が人民の根源的な欲求に対応し根源的な社会変革を意図していたとしても、二月革命の現実的経過としては結局のところ、激しい戦闘がおこなわれた六月事件とその後の大弾圧に典型的にあらわされる通り、政府・議会側の圧倒的な勝利によって幕を閉じるからである。『回想録』執筆時点ではもちろんそのことを重々承知しているトクヴィルが、なぜそれでも社会主義を恐れるのか。

それは端的に言って、彼のこの恐れが政治的な次元のものではないからである。すなわち、彼は、人民の名を背景に語る社会主義の諸理論を、彼の人間把握・世界把握に対する認識論的次元での挑戦として受け取ったからである。

つまり、貴族の家系の一員としてのトクヴィルにとって、先に見た通り、人民(peuple)とはまずもって、自ら働いて生活せねば

ならない貧しい下層階級のことであった。しかし、その人民の名の下に、社会主義者は、現実の政治の次元より深い社会それ自体の次元で語ることによって、トクヴィルに対し事実上次のように宣言したのである。「お前たちも俺達と同じ人間(homme)だ！」

つまり、もし社会主義者が、人民とともに「次は俺達人民の時だ！ お前たち支配層はお払い箱だ」と言ったのだと受け取ったとしたら、トクヴィルはあれほど彼らを恐れなかったであろう。それはつまり、彼が政治家として慣れ親しんだ政治レベルでの闘争であり、階級「交代」のための闘争だからである。そして、そのレベルでは、歴史的事実として、社会主義者≡人民は弾圧され制圧されたのである。したがって、少なくとも事後に思い返して恐れることは何もない。

しかし、トクヴィルにとって彼らの態度はそういったものとは思われなかった。彼ら社会主義者≡人民は、貴族の生まれだろうがブルジョアだろうが、はたまた王家であろうが、「人民と同じ人間だ」と主張・要求したのだと感ぜられたのである。これは、換言すれば、peuple は homme であると主張することを意味する。これは非常に大きな認識の歴史的転換である。その瞬間 peuple は一階級・一身分であることをやめ、したがって社会の一部であることをやめ、普遍的な人間性としての homme を体現するものとして立ち現われる。しかもその人間性は、二月革命という形で、必要ならば武力蜂起をもって現世において実現すべき「人間の平等」として歴史的現実の中に立ち現われた。このことはつまり、前節で我々が見たトクヴィルの基本的な人間観とは真つ向から対立する、すなわち神的超越的な本質としてのみ同類であり平等な

人間という観念とは真つ向から対立する、すべて人民たる人間は、世俗に生きるまさに現世でこそ同類であり平等な存在であるという人間観の現実的登場を意味しているのである。

だからこそ、トクヴィルにとって二月革命は、生まれながらの支配層の一員としての、またカトリック教徒としての自らの精神と存在を構成している根源的な人間観・世界観に対する挑戦であり、また、アメリカを見ることによって生じたそのような人間観・世界観に対する認めがたい疑惑を無理矢理意識させる現実だったのであり、まさにこの理由で、彼はあれほどまでに社会主義に恐怖を感じたのである。そして、このような根源的な意味においてこそ、二月革命は、トクヴィルにとって人民的な性格を持つものだったのである。

実際彼は、二月革命を生み出す前提となった一般的原因・歴史的条件を挙げる中で次のように語る。

「経済と政治に関する諸理論がそこ『≡人民の不快感』に出口を見出して姿を現しはじめ、人々の貧しさは神の摂理によるものではなく、法律(Lois)によつて作られたものであること、そして貧困は、基督を成す社会を変えることによつてなくすことができることを、大衆に信じさせようとしていた」(Souvenirs, 84; 訳110) (強調引用者)。

つまり、社会主義的言説の影響のもと、二月革命直前の人民にとつて既に、現世の不平等は「神の摂理」という後ろ楯を失いつつあった。したがって、現世における平等が「人間として」当然与えられるべきものとして立ち現われつつあった。そしてそれは、世俗な現世、すなわち「社会」を「人民たる人間／人間たる人民

の手で、「つまり」人為的に「変えることを意味していたのである。こうしてトクヴィルは、この「人民革命(révolution populaire)」(Souvenir, 92: 訳124)がその根底において意味するものを次のように表現するであろう。

「そこではただ単に一党派の勝利が問題とされたのではなかった。一つの社会科学(une science sociale)が、一つの哲学(une philosophie)が、つまりあらゆる人間を教え従わせることのできる一つの共通の宗教(une religion commune qu'on peut enseigner et faire suivre à tous les hommes)とでも、言いうるものを確立することが、渴望されていたのだった。」(Souvenirs, 92: 訳125)(強調引用者)。

すなわち、政治的党派・階級といった水準ではなくそれを基礎付ける「社会」の水準で「あらゆる人間」を「人間一般」として、すなわち平等な同類として対象としうる、したがってまたそれを神の高みからではなく現世の中でおこないうる、そのような意味で全人間に「共通の宗教」が人民革命たる二月革命においていわば新しい時代の共通認識として求められたのであり、それはまさに「社会科学」と呼ばれるべきものであったのである。

歴史的現実としては、この「社会科学」は、もちろん社会主義の諸理論を指している。しかし、それが含む意味はさらに広い。なぜならそれは、社会科学というものが、先のような意味での世俗世界Ⅱ社会において同類であり平等な存在としての人間観を背景に、神の手を離れたいわば世俗な宗教として歴史的に登場してきたということの意味しているからである。我々は次節において、この萌芽の展開を見るであろう。

四 二月革命以後—「人間」と「社会」の誕生

さて、こうして、トクヴィルにとつても不可避免的な歴史的事実として、「人間」は世俗な現世で、つまり「社会」の中で、当然に同類であり平等であるべき存在として立ち現われる。このことは、『アメリカの民主主義』における二つの論理のせめぎ合いに、ある意味で決着がつけられたともいえよう。

しかし、歴史に深く根差した生い立ちを持つ人間としてのトクヴィルにとつて、つまりあくまで貴族の家系に生まれたカトリック教徒としてのトクヴィルにとつて、この人間観は、歴史的現実として眼前に提示されたからといって簡単に受け入れられるようなものではなかった。このため、彼は、これ以降、このような人間観の根柢を今一度歴史的現実の中に、しかも二月革命より以前に位置し、したがって二月革命の前提を成している、そして自らの生まれをも深く規定している、旧体制(Ancien Régime)期とフランス革命期の歴史の中に求め、さらに深く分析し根柢付けしようという方向に導かれる。それが、『旧体制と革命』(1956)である。⁵⁾

この著作の中で、トクヴィルは、一七八九年に始まるフランス革命を「宗教革命のように作用し、いづらか宗教革命の様相を呈した政治革命」(AR, 89: 訳113)と特徴づけ、次のように論じる。

「宗教の習慣的特性は、人間という共通の基盤に一国の法律・慣習・伝統が個別的なものとして加えうるものにかかわりなく、人間を人間自体において捉えることである。宗教の主目的は、社会の形態から独立して、人間と神との一般的関係を、そして人間たち相互の一般的な権利と義務とを規制することである。宗教が指

示する行為規則は、ある国またはある時代の人間に関係するよりも、息子、父、僕、主人、隣人に関係している。そういうわけで、宗教は、人間本性それ自体に基礎を持っており、すべての人間に等しく受け入れられ、そしてあらゆる所に適用されるのである。

フランス革命は、宗教革命が彼岸をめざして作用するのとまさしく同様に、現世と結び付いて作用した。フランス革命は、宗教が国と時代とから独立して人間を一般的なものとして捉えているのと同様に、すべての個別的社會の外で、抽象的に市民を捉えている。フランス革命は、フランス市民の個別的権利が何であるかということのみならず、政治に関して人間の一般的な義務と権利とは何かということをも検討している。：

フランス革命はフランスの改革をめざしているというよりも、人類の再生をめざしているように思われる。：この革命はそれ自体一種の新たな宗教、不完全な宗教となっている。本当のところ、その宗教は、神のない、礼拝のない、彼岸のない宗教ではあるが、それにも関わらず、イスラム教のように全地上を、自らの兵士たち、自らの使徒たち、自らの殉教者たちで充滿させた宗教である」(AR, 88-89; 訳113-115)。

つまり、トクヴィルはここで、「人間性」について、フランス革命という歴史的現実の依拠して、ある非常に微妙で危ういが、しかし彼には説得的であり、また我々にも興味深い観念と論理に到達したのである。

彼によれば、宗教の特質とは、「人間」を一般性のもとに、抽象的な本質として、「ある国」「ある時代」といったような現実の世

俗な社會からは超越して捉えることにある。そして、この超越的な本質としてのみ人間は同類として根拠付けられ、「人間性」として捉えられる。したがって宗教はまた、「息子、父、僕、主人、隣人」という世俗的な主従関係については、いかにそれを抽象的に把握するとはいえ、その現世における不平等それ自身は、超越的な本質としての人間性に内在する自然なもの、すなわち神の摂理として受け入れられる。この意味で、現世の世俗社會における不平等は人間性の定義にはまったく抵触しない。これは我々が本稿第二節で既に見た通りの論理である。

しかし、ここではトクヴィルはさらに進む。彼によれば、フランス革命は、宗教と同様に「人間」というものを「国と時代とから独立して」「一般的なものとして」捉えている。その限りで、彼にとつてフランス革命はもはや一つの宗教である。しかしこの宗教はそのような人間把握を「現世と結び付いて」おこなっている。もはやこの宗教には神も礼拝も彼岸もない。その意味でフランス革命が提供する人間性はもはや超越的なものではない。それは世俗な現世のものである。しかし、フランス革命以降、「人間」はそのようなものとして根拠付けられねばならない。すなわち、人間は、世俗な現世で行為する存在一般として同類なのであり、この現世において平等であらねばならないのである。

こうして、トクヴィルは言うであろう。「フランス人はフランス革命において、『不平等に対する激しく打ち消しがたい憎しみによつて：中世の諸制度の遺物をすべてその根底まで破壊しようとするところ』にまで、そしてその空き地になったところに人類(humaine)が達しうる限りの人間の類似性と平等な諸条件とを有

する社会を打ち立てるところにまで、押し進められたのである」(AR, 217:訳406)(強調引用者)。

この論理は確かに危うい。その危うさ・不安定性は、まさに「世俗な宗教」なるキマイラの中で最大となる。本当に、「世俗な」宗教「性などという、これまで我々が考へてきた二つの異なる論理の奇妙な接合が可能なのだろうか。換言すれば、「人間(性)」は、世俗な現世で行為する存在として的一般性というような形で、普遍的・一般的かつ非超越的に規定できるのであるか。さらに言い換えれば、人間は、形而下の経験的存在として、平等でなければならぬのであろうか。

論理的には怪しくとも、もはや選択の余地はない。確かにこの論理は、二月革命以前のトクヴィルの中でせめぎ合っていた二つの論理を接合している。その意味で、あの課題は新たな次元で達成されている。またこの論理は、我々が前節で見た、二月革命体験の結果としてトクヴィルに感知されはじめた新しい認識一つの完成像・到達点でもある。そして何より、この人間観は、それ自身フランス革命および二月革命という歴史的事実によって唯一可能なものとしてトクヴィルに——そして実は我々自身にも——立ち現われてきてしまっているのである。

ここでトクヴィルが達した論理の決定的に重要な点は、その中で世俗な世界が神の手を離れたことにある。つまり、人間の平等性・同類性が現世にゆだねられ、その中で自立したことになる。この点こそ、冒頭に掲げた我々の問題関心に直接関係するもの、すなわち我々が社会現象を論じているその認識論的前提に直接かわるものである。

つまり、こうして「世界」の中から「社会」が抽出されたのである。もはや我々は神に保証された万物のありかとしての「世界」を自らの住処とはしない。我々は、世俗で行為するものとして本質的に同類・平等である人間たちが織り成す網の目としての「社会」を住処とする。そして我々自身をそのようなものとして互いに同類・平等な「人間」と把握する。そしてこの「社会」こそ「神がつくり給うた、脱することのできない宿命的な円環」であるが、世俗な人間性にとつてその領域は広大であり、またその内部で人間は強力で自由なのである。そしてまた、この「社会」こそ、社会主義者と人民が見出した、政治組織の根底にある「社会それ自体」である。そして最後に、この領域、「社会」、を対象として考察するものこそ、世俗な人間一般とその相互行為を考察する学問、すなわち「社会科学」なのである。⁶⁾

こうして、「人間」と「社会」と、そして「社会科学」とが、歴史的現実のインパクトの下で——したがって理論的にはそれが必然的な形であるというわけではないが歴史的には他でありえなかったものとして——十九世紀半ばに産声をあげたのである。

五 まとめ

かくして、社会学登場のための「地均し」は終わった。新たな認識が、「人間」と「社会」が準備された。この準備された基盤の上に、以降社会学の様々な基礎概念が構築されてゆくであろう。個々人の動機を一般的に理解可能なものと前提する「社会的行為者概念」、人間の個々の行為の同質性を前提とする「社会現象の数学的統計処理」、人間の世俗内相互行為としての「対人コミュニケーション

「ジョン」とそのようなコミュニケーションの網としての「社会場」、そしてそのような社会の中で構築される個性一般としての「アイデンティティ概念」等々。すなわち、個々人を、世俗で行為するものとして、その意味において同質的な、そしてその意味の上に抽象化可能な、したがってそのような段階を経て相互に比較可能な、「人間一般」として捉えることが可能となるであろう。こうして社会学は、その議論が成り立つ基盤としての、諸存在と諸現象の比較可能性を確保するであろう。そして、それが社会学の内部では共有された自明な前提となつてゆくであろう。

また、この均された基盤は、学問の世界のみならず、十九世紀後半以降の政治的社会的運動の方向性をも規定するであろう。「基本的人権」、「人間」を代表するものとしての「市民」の運動、「反人種差別」、「反性差別」等々。すなわち、すべての個人は、この世俗的社会の中で「社会的に平等」であるべき。「人間」として、「人類の一員」として捉えられるであろう。そして、それが普遍的な「社会正義」と呼ばれることになるであろう。

当然のことながら、こうした地均しがトクヴィル一人の議論で達成されたわけではない。トクヴィルは我々にとつては一つの例に過ぎない。しかし、政治家と思想家の両面を生きた人間として、歴史的現実と社会学理論・認識の関連性を明らかにできる良い実例であった。

トクヴィルの後、フランス社会学史で言えばデュルケームが、この基盤の上にまさに「社会学(sociologie)」を実際に確立しようとして努力するであろうし、また彼に与えられた歴史的現実、すなわち第三共和政の諸問題と格闘する中で、この基盤をさらに「社

会学的に」深めてゆくであろう。

もちろん、本稿で明らかにした人間観・社会観が、今日我々が用いている社会学的前提のすべてではない。比較可能性・平等性という点でも他の要素もあろうし、身体性の問題(例えば欲求論)などまったく他の要素も混在している。

しかし、それでも私には、今抽出してきた前提が——「世俗宗教」の危うさを社会学が現在でも引き継いでいるのではないかとの危惧とともに——我々の社会認識のもつとも基本的な立脚点であるように思われるのである。

【註】

(1) 『アメリカの民主主義』におけるこの二つの論理の整合性の追求については、拙稿菊谷『95』第三節を参照していただきたい。そこでは、カトリックと民主主義の整合性の問題としてこの問題が検討されている。

(2) 残念ながら本稿では紙幅の都合上、二月革命期の歴史的展開とその意義を細かく論じることができない。この時期の概要としては、例えば、中木『95』参照。

(3) 当時の社会主義者と人民との連帯についてはしかし、トクヴィルの把握にもかかわらず、歴史学の成果からはどちらかといえば否定的な結論が出ている。喜安『97』における「労働の世界」と「政治の世界」の断絶に関する議論を参照のこと。ただしトクヴィルはそのような分裂した現実の基底にある両者の根源的な共通性を見抜いていたとも言えよう。

(4) 時代的に当然のことながら、ここでトクヴィルが念頭においている社会主義にマルクスのそれはまったく入っていない。当時の議会構成等の状況を考え合わせると、ここで社会主義は、具体的にはブルードン、コンシデラン、ルイーブラン、ブランキ、ルドリュエ＝ロランらのそれを指していると思われる。

(5) この旧体制と革命の歴史的研究に対する関心自体は以前からトクヴィルの中に存在したものである。しかしその構想が彼の頭の中で明確な形をとったのは一八五〇年であるとされる。構想の全体からすれば未完に終わったこの著作の成り立ちについては、Jardin 1984第五部第二十六章参照。

(6) なお本稿では、この「世俗な人間一般とその相互行為を考察する」という学問の本質に着目し、「社会科学」と「社会学」の二つの用語をほぼ互換的なものとして用いている。ただし、トクヴィルが生きた時代背景とこの本質との密接な関連性を強調する場合には彼自身が用いた前者を、デュルケーム以降の、現代に直接連なるいわゆる(フランス)社会学との連続性を強調する場合には後者を採用した。この用語法の理由は、トクヴィルがいう「社会科学」は、現代フランス語では通常複数形 *sciences sociales* が用いられる、経済学・法学等を包含する「社会科学」とは異なり、本稿第三節での引用文にもある通り *une science sociale* と(不定冠詞付きの)単数形で用いられており、いわば「諸社会科学の中の一つとしての『社会』」についての「一科学」

を意味しているため、本稿で明らかにしたその学問の本質と今日の学問分類に照らし合わせると、現代語としては「社会学(sociologie)」が対応すると考えられるためである。(7) この点については、拙稿菊谷1994、1995および1998をご参照いただきたい。

【参考文献】(ただし本文・註で言及したもののみ。また引用文の

訳は適宜変更した。)

I. トクヴィルの著作

AR: *L'Ancien Régime et la Révolution*, (*Œuvres complètes*, tome II-1, Gallimard) 1952; 小山勉訳『旧体制と大革命』、ちくま学芸文庫、1998]

DA: *De la démocratie en Amérique*, (*Œuvres complètes*, tome I-1, Gallimard) 1951(DA-I, DA-IIはそれぞれ第一巻、第二巻を表す); 井伊玄太郎訳『アメリカの民主政治』(上・中・下)、講談社学術文庫、1987]

Souvenir: *Souvenir*, (*Œuvres complètes*, tome XII, Gallimard) 1964; 『喜安朗訳』フランス二月革命の日々トクヴィル回想録』、岩波文庫、1988]

II. トクヴィル以外の著作

Jardin, A., 1984, *Alexis de Tocqueville*, Hachette; 大津真作訳『トクヴィル伝』、晶文社、1994]

菊谷和宏、1994『デュルケームにおける社会学の経験科学性と社会統合』、『年報社会学論集』第7号、関東社会学会

———、1995『デュルケームの民主主義論』、『一橋論叢』第114

巻第2号、一橋大学一橋学会

、1997「トクヴィルにおける自由の条件としての道徳的
同質性」、『年報社会学論集』第10号、関東社会学会

、1998「トクヴィルとデュルケーム」、『社会学評論』第
49巻第2号、日本社会学会

喜安朗、1971「フランス第二共和政」、『岩波講座 世界歴史19』
pp. 194-226. 岩波書店

中木康夫、1975『フランス政治史』(上)、未来社

(さくたに かずひろ・和歌山大学専任講師)