

初期アメリカの共和主義と安息日郵便問題

常 松 洋

はじめに

史家ゴードン・ウッドは、チャールズ・G・フィニイがロチェスターに到来して信仰復興運動、第二次覚醒が頂点を迎え、宗教的狂信者ロバート・マシューズが回心を体験し、アリグザンダー・キャンベルがキリストの使徒たち結成に繋がる雑誌を創刊し、末日聖徒のイエス・キリスト教会の創始者ジョゼフ・スミスが『モルモンの書』を発行して、「アメリカ宗教史上もっとも注目すべき年」となった1830年が、またアメリカ史における蒸留酒消費量の頂点を記録したのは、「驚くべきことではない」と指摘する。「蒸留酒の飲用と^{スピリッツ}霊的覚醒^{スピリチュアリズム}の追求とは、民主的な革命とそれが作り出していた混乱とへの別々の反応に過ぎなかった¹⁾。

神秘的な体験と泥酔とは、非日常的な経験である精神的・生理的酩酊において共通しているだけではない。それらは現実から逃避する、あるいは現実を超越する試みでもあった。なぜ人々は、そのような行動を選択したのだろうか。19世紀への転換期以来のさまざまな変化は、人々の現実把握と自らの立場の確認とを非常に困難にしていた。独立宣言からほぼ半世紀が経過して、アメリカ共和国の存続に関してある程度の見通しが得られたことが、かえって、人々の漠然とした不安を掻き立てていた可能性もある。専制支配と人民の自由喪失とを恐れるあまり、アメリカ人の思考の枠組みが、往々にして、陰謀論的なものになったからである²⁾。

当時の人々の公的な関心を支配していたのは、共和主義という政治的な理念とそれを支える市民的な美德、公共善の保持である。1830年のアメリカは、相対的な平等が実現されていたが、同時に、規範的で制度的な抑制が解体した社会だった。「公定教会、安定した共同体、家族、権威ある地域の名士、これらの、そしてあらゆる種類の内面化された抑制が市場、移民流入と個人的野心、民主的理念の広範な受容によって一掃された。信仰復興は、独立の自由気ままで金に飢えた個人主義者の間に、秩序と共通目的意識を築く手段だった³⁾。人々が

1) Gordon S. Wood, "Evangelical America and Early Mormonism", *New York History* 61 (1980), pp. 360, 361.

2) アレクシス・ド・トクヴィル, 松本礼二訳『アメリカのデモクラシー』第二巻(上)(岩波文庫, 2008年), 234ページ。Thomas R. Pegram, *Battling Demon Rum: The Struggle for a Dry America, 1800-1933* (Chicago: Ivan R. Dee, 1998), p. 4; Karen Halttunen, *Confidence Men and Painted Women: A Study of the Middle-Class Culture in America, 1830-1870* (New Haven: Yale University Press, 1982), p. 9.

3) Paul E. Johnson, *A Shopkeeper's Millennium: Society and Revivals in Rochester, New York, 1815-1837* (New York: Hill and Wang, 1978), p. 9. ここで公定教会と訳したのは、英語の established church, つまり公的支援を受ける教会のことである。

私利より公共の利益を優先させる保証は、さしあたり、宗教と宗教的な活動に求められることになる。

第1章 共和主義と美徳、宗教

フィラデルフィアで憲法制定会議（1787年5月～9月）が開催されるほぼ一月前、齢80を超えていたベンジャミン・フランクリンは、「有徳な人にものみ自由が可能である。諸国民は腐敗して邪悪になると、より一層主人を必要とするようになる」と警告した⁴⁾。「腐敗して邪悪になる」というのは、賄賂を貰い、特別の恩恵を受けて、自分の意に染まぬ候補者や政策に投票する、いわゆる政治腐敗を意味してはいない、少なくともそれを強調してはいないことに注意する必要がある。文脈からも明らかなように、この当時、腐敗といえば、何より専制政治の出現を許し、それに屈することを意味していた。そのことは、アメリカ革命を支えた急進的なホイッグ主義が力説したところである。

その政治思想の中核には、政治は人による人の支配であり、究極的には力、強制力の謂いであるとの信念があった。権力の中心的な特徴はその攻撃性にあり、根本的に受動的で攻撃に弱い自由を犠牲にする。権力や支配欲は醜悪的な効果を持っており、誰一人、強い酒類のような作用を及ぼす、権力の墮落的な影響力に抵抗できない。腐敗した支配者が人民の自由を侵害するのを放置すれば、彼らはすぐに専制支配者になり、人民を隷属化させる。専制支配者による奴隷化に抵抗できる確実な防衛手段は、自らの美徳、つまり勤勉、しらふ、儉約、単純さの陶冶である。建国の父祖たちを支配していたのは、このような考え方だった⁵⁾。

彼らは折に触れて、その理念の重要性を強調している。後の合衆国第二代大統領ジョン・アダムズも、独立前夜の1776年4月、「公衆の美徳は共和国の唯一の基盤である。公共善、公的な利益、名誉、権力と栄光への積極的な感情が、人々の心の中に確立されていなければならぬ。さもなければ、共和政府はありえず、どんな政府も存在しえない」と述べた⁶⁾。自由には自治が必要であり、自治は市民的美徳に依存するという古典的な共和主義解釈は、当時の指導者には自明の理だった。「どんな形態の政府であれ、人民に美徳が欠如しているのに、自由とか幸福を保証できると考えるのは」妄想だと、1788年6月、第四代大統領になるジェイムズ・マディソンは断言した⁷⁾。

しかしながら彼らは、公共精神が脆く、贅沢、富、権力といった腐敗的な諸力に弱いこと

4) Michael J. Sandel, *A Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1996), p. 126.

5) Halttunen, *Confidence Men and Painted Women*, pp. 8–9; James T. Kloppenberg, "The Virtues of Liberalism: Christianity, Republicanism, and Ethics in Early American Political Discourse", *Journal of American History* 74 (1987), p. 14.

6) Sandel, *A Democracy's Discontent*, p. 127. この史料は友人宛私信だから、話し言葉で訳すべきかもしれないが、文脈を混乱させる恐れがあるので、次に引用するアダムズの文章（ヴァージニア州憲法批准会議で行なわれた演説）とともに、書き言葉で訳出した。

7) Kloppenberg, "The Virtues of Liberalism", p. 27.

も認識していた。早くも1786年、ジョージ・ワシントンは、対英闘争で生み出された公共精神が、自由奔放な贅沢と私利の追求に道を譲ったことを慨嘆し、その墮落と逸脱の様を「屈辱的」と表現した⁸⁾。市民的美德の喪失への懸念は、共和政の一貫した主題であり、その維持のためには、市民の道徳を育み、改良せねばならず、彼らの公共善への愛着を強化する必要があった。従って、共和政府は、その市民の道徳的な人格に対して中立ではありえない。むしろ、自由の基盤となる公的な関心を助長するため、市民の人格と目的を形成しなければならなかった⁹⁾。

1787年7月、憲法制定会議が開催されている最中に、連合会議は「その最大の業績」の成立手続きを取った。北西部条例の制定である。オハイオ河北西部の領地に関して、統治の具体的方法を定めたその法律は、同時に——その地域に限定されるとはいえ——、宗教的自由と人身保護・裁判に関する権利を保証し、「宗教、道徳および知識」を「良き政治ならびに人類の幸福に必要なものである」として、教育施設の充実を謳っていた¹⁰⁾。共和国の存続には、道徳的な市民の存在が不可欠であり、道徳の基盤をなすのは宗教（キリスト教、それもプロテスタントイズム）だと認識する18世紀の人間だった建国の父祖には、それは疑問の余地のない真理だった。

しかし、アメリカ合衆国憲法には、神への言及が一切なされていない。いずれも独立宣言に署名したウィリアム・ウィリアムズとベンジャミン・ラッシュ（高名な医学者で、初期の節酒提唱者でもあった）は、そのことを批判したし、19世紀になっても、そのことゆえに、合衆国憲法の欠陥を論う人たちは絶えることがない¹¹⁾。1864年には、内戦という緊急時であったにもかかわらず、憲法修正を求める全国協会の代表がリンカン大統領と会見し、「われわれ合衆国人民は、キリスト教の政府を構築し、より完璧な統一を形成するため、全能の神が、文官政府におけるあらゆる権威と権限の源で……あることを畏れ敬って認めて……」と、憲法前文を変更するように求めたほどである¹²⁾。

後になって、なぜ憲法制定会議では、神が問題にされなかったのかと問われて、初代財務長官アリグザンダー・ハミルトンは、伝えられるところでは、「忘れていました」と答えた

8) Sandel, *A Democracy's Discontent*, p. 128.

9) Ibid., pp. 126–127; Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2005), p. 10. 鬼澤忍訳『公共哲学—政治における道徳を考える』（ちくま学芸文庫、2011年）、23ページ。

10) Richard B. Morris, ed., *Encyclopedia of American History* (New York: Harper & Row, 1953, 1976), p. 139. 訳文は大下尚一・有賀 貞・志邨晃佑・平野 孝編『史料が語るアメリカ』（有斐閣、1989年）、44ページに拠った。

11) Daniel L. Dreisbach, “In Search of a Christian Commonwealth: An Examination of Selected Nineteenth-Century Commentaries on References to God and the Christian Religion in the United States Constitution”, *Baylor Law Review* 48 (1997), p. 939; Frank Lambert, *Religion in American Politics: A Short History* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008), p. 2.

12) Gaines M. Foster, *Moral Reconstruction: Christianity Lobbyists and the Federal Legislation of Morality, 1865–1920* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002), p. 22.

という¹³⁾。ダニエル・ドレイスバックは、制定当時、合衆国憲法が非キリスト教的な文書であるとの受け止め方はなかった、そうでなければ、反フェデラリストの中には、その事実を利用する者もいたはずだと指摘する。他方、ゲインズ・M・フォスターは、憲法起草者たちは意図的に憲法から「神」を排除し、宗教と道徳に責任をもたない連邦政府という立場を明確にし、この二つの領域については諸州に一任したとの見解を示した¹⁴⁾。

宗教は「物理学や幾何学におけるわれわれの意見」と同じくらい、政府に関係のない事柄であるとの、第三代大統領になるトマス・ジェファスンが「宗教的自由を制定する法」(1786年)で述べた考えに共感できる者は、少なかった。実際、1787年11月から、諸州で始まる合衆国憲法批准大会では、「キリスト教によって育まれる道徳心が、社会秩序と市民道徳には不可欠」であるとの主張が繰り返されることになる¹⁵⁾。しかし憲法は、道徳はともかく、宗教に関しては連邦政府を免責した。それは、無用な混乱を避けるためだったと考えられる。宗教的な多元主義が定着していたから、国の基本法で神に言及すれば、予期せぬ反応・反撥を引き起こす可能性があった。

1791年12月に確定した憲法修正第1条は、連邦議会に宗教の国教化、公定に関わる法律の制定を改めて禁止した。1845年の合衆国最高裁の判断によれば、この条項の意味は、あくまで連邦政府による宗教への介入の禁止であり、諸州が宗教的自由を侵害することの禁止ではなかった。「憲法は、個々の州の市民による宗教的自由の行使の保証を規定してはいない」。合衆国憲法に違反することなく、諸州は特定の教会を公定できるし、宗教裁判所を設立することもできた、少なくとも憲法修正第14条の成立(1868年7月確定)までは。さらに連邦政府は、州が制定した安息日遵守法や現存する公定教会への干渉も禁じられた。宗教が各州の専権事項であることが、最終的に確認されたのである¹⁶⁾。

この限定的な宗教と国家の分離体制は、すぐに、大きな困難に遭遇することになる。最初の兆候は1800年の大統領選挙にあった。この大統領選挙で、現職のアダムズがジェファスンに敗北したことは、ニューイングランドを中心に、フェデラリスト党と密接な関係を築いていた伝統的宗派——とりわけ長老派と会衆派——の牧師に大きな衝撃を与えた。「三は一にして、一は三という三位一体的算数の理解できない戯言」¹⁷⁾を否定したジェファスンは、一般に無神論者ではなく、理神論者と見なされているが、親フェデラリスト派の牧師にとって、それは非常に危険な考え方であり、それゆえに大統領には不適格な人物だったからである¹⁸⁾。

13) Wood, "Evangelical America", p. 360.

14) Dreisbach, "In Search of a Christian Commonwealth", p. 936; Foster, *Moral Reconstruction*, p. 9.

15) Wood, "Evangelical America", p. 362; Dreisbach, "In Search of a Christian Commonwealth", p. 949.

16) Sandel, *A Democracy's Discontent*, p. 57; Dreisbach, "In Search of a Christian Commonwealth", pp. 954, 959.

17) Wood, "Evangelical America", p. 363.

18) Lambert, *Religion in American Politics*, p. 16.

二期在任したジェファソンを継いだのが、同じリパブリカン党のジェームズ・マディソンだった。しかも、1800年以降の大統領選挙で敗北続きのフェデラリスト党は、1812年には、独自候補の選出さえできなかった。人々は「何らかの対策が講じられなければ、リパブリカン党とリパブリカンの悪徳が、フェデラリスト党と美德の最後の牙城〔マサチューセッツ・コネティカット両州〕を覆す」と確信した。1811年、コネティカット州リッチフィールドで牧師職に就いたライマン・ビーチャーは、19世紀前半、宗教に鼓吹された多くの改革運動を指導した人物だったが、過剰な飲酒に代表される「公衆道徳の嘆かわしい状態に、牧師の威信低下とフェデラリスト党の弱体化の理由が見出せると考えた」¹⁹⁾。

フェデラリスト党と伝統的な宗派との関係も終焉も迎える。それまでコネティカット州では長らく、選挙候補者選択に際して会衆派教会の指導層に諮っていた同党が、その慣行を停止した。ビーチャーが1812年10月、会衆派牧師を糾合して「悪徳追放と道徳推進」のための協会を結成したのは、そのような状況においてだった²⁰⁾。後の福音派の改革にも影響を与えるその道徳協会は、リパブリカンには「政治的陰謀の狡賢い隠れ蓑」にすぎない。リパブリカン党は「無知で邪悪な人々」に投票権を与えたが、その連中の「抑制と文明化」を行うのが福音だとのビーチャーの主張は、リパブリカンの疑念を立証すると同時に、彼なりの混乱解消策を示唆するものだった²¹⁾。

第2章 1812年戦争と任意結社の隆盛

ビーチャーが「悪徳追放と道徳推進」協会を結成した年には、対イギリス1812年戦争が勃発してもいる（宣戦布告は6月19日）。マディソン大統領の戦争教書では、イギリスによるアメリカ人水夫の徴発、合衆国の中立権侵犯、合衆国港湾の封鎖、枢密院令撤回の拒否が開戦の根拠とされているが、北米大陸の領土をめぐるイギリスとの対立、独立と共和政の維持や、フェデラリスト党によるリパブリカン党批判の封じ込めといった内政問題も重要な要因だったと考えられている²²⁾。この戦争の原因考は、本稿の射程と枠組みを超えているので、これ以上は踏み込まないが、強大な世界帝国との戦争は、アメリカ史における大きな分水嶺となった。

独立後もイギリスとの経済関係を保持して来たアメリカにとって、この戦争は経済的にも大きな意味を持った。工業製品を頼ってきた国との戦争は、工業化を推進することになる。必ずしも戦争に引き起こされたわけではないが、この頃から中西部の開発も本格化し、運河

19) John Allen Krout, *The Origins of Prohibition* (New York: Alfred A. Knopf, 1925), pp. 84–85.

20) *Ibid.*, p. 88.

21) Elwyn A. Smith, “The Forming of a Modern American Denomination”, *Church History* 31 (1962), p. 87; Paul Boyer, *Urban Masses and Moral Order in America, 1820–1920* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978), p. 13.

22) Donald R. Hickey, *The War of 1812: A Forgotten Conflict* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1900), pp. 1–2, 5–28.

の開削や水路と道路との整備も相まって、輸送手段が急成長し始める。それは史家セラーズの命名になる「市場革命」、商取引の本格化と初期産業化の進展を促す²³⁾。他方、戦争勃発の前年に有効期限が消滅した（第一）合衆国銀行の特許状は更新されず、国立銀行が存在しない状態での戦争遂行は、大きな経済的危機をもたらすことにもなった²⁴⁾。

このような変化と混乱の中、独立革命期から展開していた伝統的な恭順的社会構造の解体が完了した。西部と急成長する都市という異なった二つの空間がいずれも、大きな経済機会によって、国内外からの移民を誘引する。人々は、トクヴィルが戯画化したように、極度に流動的になり、落ち着きを失う。1830年の国勢調査で確認されたボストン市民のうち、10年後もその地に留まっていたのは半数以下だった。死んだ者もちろんいたが、大多数は他地域に移動していた。都市と辺境地域はよそ者の世界になり、社会の水平化と恭順的秩序の解体——それ自体、流動化の結果でもあった——も加速したから、人々は自らの立場を見失い、孤立化を深めてゆく。彼らはまた「規範なき人間」になる²⁵⁾。

社会的解体の影響と兆候は、いたる所に見られた。根無し草人間の増大、都市の暴動と道徳的頹廢、労働者の罷業、貧困と犯罪、そして何より飲酒の質量両面での変化である。「はじめに」で見たように、消費の絶対量は増大していたが、史家ローラボウが命名した行為、「一人だけの酒宴」が横行したことも同様に注目すべきである。社交や催しの一環として、共同作業終了後の労いとして、また食事を豊かにする飲み物として食卓を飾ってきた酒類が、その消費とそれがもたらす酩酊だけを目的として用いられるようになった²⁶⁾。この飲み方は、消費量を増加させると同時に、個人化という点で飲酒の近代化を反映してもいようが、原子化した人々は、ともに飲める友人を見出せないでいた。

そのような人間集団に、既成宗教は救いの手を差し伸べられなかった²⁷⁾。州レベルの公定教会の公定取消しは、それが一つの指標になるとして、確実に進展していた。1776年にペンシルヴェニア、デラウェア、ニュージャージー、1777年にニューヨーク、ノースカロライナ、ジョージア（この時は部分的な措置で、完全な公定取消しは1789年のことだった）と独立革命中に始まったその過程は、1785年にヴァージニア、1790年にサウスカロライナ、1818年にコネティカットに及び、最後に残ったマサチューセッツの公定教会も、1833年には消滅し

23) Charles Sellers, *The Market Revolution: Jacksonian America, 1815–1846* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991).

24) Stephen Mihm, *A Nation of Counterfeiters: Capitalists, Con Men, and the Making of the United States* (Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2007), p. 74. マーガレット・G・マイヤーズ、吹春寛一訳『アメリカ金融史』（日本図書センター、1979年）、92–95ページ。

25) トクヴィル『アメリカのデモクラシー』第2巻（上）、234ページ。Pegram, *Battling Demon Rum*, p. 4; Sellers, *Market Revolution*, p. 239; Johnson, *A Shopkeeper's Millennium*, p. 33.

26) W. J. Rorabaugh, *The Alcoholic Republic: An American Tradition* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 163–169.

27) Boyer, *Urban Masses and Moral Order*, pp. 8–9.

た²⁸⁾。そのことにも影響されて、牧師の地位や発言権が低下してゆく。世俗的な指導者としての政治家が共同体の代弁者として、彼らの地位を篡奪していたからである。

1800年選挙でアメリカ人がフェデラリストを拒絶し、理神論者のジェファソンを支持したことで、エリート的な牧師たちの間に、影響力ある地位を追われたとの感情が広まっていた。19世紀への転換期から進展していた第二次覚醒は、千年王国論と平等主義的で民主的な反教権主義 (anti-clericalism) とを特徴としており、メソヂストやバプティストといった比較的新しい宗派の台頭を招く²⁹⁾。正統派ピューリタニズムの牙城、ニューイングランドでも勢力を伸張させたその二派は、マサチューセッツ州で会衆派の支配に挑戦する。そして1811年5月には、リパブリカン党と同盟して、会衆派の実質的な公定取消しを実現させた³⁰⁾。

明白な証拠はないが、その法律の制定直後の1813年2月に、最初の本格的な節酒協会、マサチューセッツ泥酔抑止協会 (以下、MSSI と略記) が結成されたのは、牧師の特権的地位喪失に促された可能性が高いとされている³¹⁾。1813年5月には、コネティカット州でも、「革命と現状の秩序の崩壊を恐れる」ピーチャーによって、同じ趣旨の道德矯正協会が組織された。これらの組織にはフェデラリストも大量に参加していた³²⁾。政治権力を失った党人が社会統制によって、代替的な威信を得ようとした試みと一般に解されているが、いずれにせよ、影響力を失いつつあった伝統的な政治的・宗教的エリートが、それゆえに、運動の中心的な役割を担ったことは間違いのない事実である。

MSSI その他の道德協会結成の直接的な引き金となったのは、1812年の戦争だった。それはとりわけ東部海岸地域の経済に大きな打撃を与え、失業・貧困問題を悪化させたからである。労働者は怠惰になり、無為な時間を過ごし、飲酒に憂さ晴らしの手段を求めた。MSSI は、下層階級の泥酔と社会混乱に対処するため、過剰な飲酒を禁止する植民地時代の古い法律の施行を提案した³³⁾。しかし、その「エリートによる抑制」は、戦争が終わって景気が回復すると、安価なウィスキーと民主主義的な憤りとの噴出によって圧倒される。牧師のジョン・チェスターは、道德協会は「ほぼ全面的に失敗した」と断言した。「自分の権利を守ろうとする自由人を強制することはできない」。彼らは説得されねばならなかった³⁴⁾。

その要請に応え、道德協会に代わって出現したのが任意協会 (voluntary association) である。人々は家屋、納屋、製粉所や商店の建築、教会・橋梁・道路の建設など地域共同体の必要のため、いつでも集まった。教会と任意協会といった文化施設は、「この初期から存続

28) Morris, ed., *Encyclopedia of American History*, p. 824.

29) Ira V. Brown, "Watchers for the Second Coming: The Millenarian Tradition in America", *Mississippi Valley Historical Review* 39 (1952), p451; Wood, "Evangelical America", pp. 364-366, 371-374, 376-377.

30) Ian R. Tyrrell, *Sobering Up: From Temperance to Prohibition in Antebellum America, 1800-1860* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1979), pp. 36-37.

31) Ibid., p. 37.

32) Krout, *Origins of Prohibition*, p. 87; Tyrrell, *Sobering Up*, p. 44.

33) Tyrrell, *Sobering Up*, p. 8.

34) Sellers, *Market Revolution*, pp. 262-263.

する形態の協力に遡る」との指摘もある³⁵⁾が、より直接的には19世紀初頭の展開が預かって力があつた。「1812年の戦争後、アメリカ社会は戦争の経験、新しい経済成長、輸送・通信手段の改良、移民の増加と都市化の進行とによって引き起こされた国民意識と国際感覚の高まりを反映する、大々的な組織化を経験した」³⁶⁾。あらかたはすでに述べたところだが、通信手段の改良については説明が必要だろう。

19世紀に進展する第二次覚醒は、聖書や宗教的な冊子など印刷物を必要とした。当初それは、宗教改革と二度の革命以来の伝統をもつイギリスから提供されていたが、1812年の戦争は、ロンドンの宗教冊子協会（1799年創設）からの冊子の流入を途絶えさせた。戦争勃発前年に発明されていた高速度蒸気力印刷機は、ウッド・パルプからの経済的な製紙と、印刷物の配送を容易にした輸送網の改良とに支えられて、「印刷の時代」を現出した。識字率の向上と鯨油ランプ、ガス照明による読書時間の延長も相まって、人々の読書に供される安価な読み物の量と種類が、この時期飛躍的に増大した。19世紀の改革指導者が、社会統制の手段として、政府や強制ではなく説教に重きを置いたのは適切なことだった³⁷⁾。

ビーチャーの発言を追ってみよう。彼は、キリスト教社会の建設を夢見ていたが、公定教会という手段でそれが得られないなら、同様に体系的な任意基盤での社会活動が生み出されるべきと考えた。1814年には、「自由な政府において、説教と強制は統合されねばならない」。治安判事は、友好的な世論の助けなしには、課題を達成できないから、「賢明で善良な人々の地域的な任意協会」が必要だと述べ、1825年には、「われわれの父親は、法によって道徳を強制してきたが、時代は変わったし、世論を統制し、何らかの方法で道徳を確保できなければ、われわれは破滅する」と指摘する。エリート主義的な抑止への唯一可能な代替物としての、「適切で有効な世論」の喚起が彼の結論だった³⁸⁾。

その結果、アメリカ聖書協会（1816年）、アメリカ日曜学校同盟（1817年）、貧困撲滅協会（1819年）、アメリカ冊子協会とアメリカ刑務所規律協会（いずれも1825年）、アメリカ布教協会とアメリカ節酒同盟（いずれも1826年）、貧困撲滅協会（1833年）と、福音派の活動と密接な関係を持つ協会が叢生し、多数の参加者を得て改革運動を積極的に展開してゆく³⁹⁾。ラルフ・ウォルド・エマースンは1844年に、「教会あるいは宗教的な集まりは有名無実の教会から消え」つつあり、「節酒協会や無抵抗協会に、奴隷制廃止論者、社会主義者……探求者、異端的軍人の魂を持つすべての人の運動に現れている」と、その遍在性を指摘した⁴⁰⁾。

35) Thomas C. Cochran, *Challenges to American Values: Society, Business and Religion* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 19.

36) Ronald P. Formisano, "Political Character, Antipartyism and the Second Party System", *American Quarterly* 21 (1969), p. 686.

37) Boyer, *Urban Masses and Moral Order*, pp. 22, 25; Daniel Walker Howe, "American Victorians as a Culture", *American Quarterly* 27 (1975), p. 521; Sellers, *Market Revolution*, p. 264.

38) Smith, "Forming of a Modern American Denomination", pp. 80, 82; Sellers, *Market Revolution*, p. 263.

39) Lambert, *Religion in American Politics*, p. 58; Boyer, *Urban Masses and Moral Order*, p. 87.

40) John L. Thomas, "Romantic Reform in America, 1815-1865", *American Quarterly* 17 (1965),

全国各地で、また多様な目的を掲げて結成される任意協会には、当然ながら批判も浴びせられた。ウィリアム・エラリー・チャニングは、福音的な改革組織に不信感を抱き、次章で検討するキリスト教安息日遵守推進総連合のような大組織は、政治的に利用される可能性がある」と警告した。任意組織を政党と同一視し、自分たちの個性と自律、さらには良心の自由への脅威と見なす人々からの反対もあった。反政党主義は、内戦前の道德改革の大きな特徴だった。さらには、協会の指導なしには、「温和な男性が食べたり飲んだり、就寝したり起床したり、子供たちを嗜めたり、妻にキスしたり出来なくなる事態になった」と揶揄する者も出現した⁴¹⁾。

しかし、総体として見れば、また、個々の協会・結社が果たした役割——たとえば、1830年代末には、全人口の一角が節酒協会に属していたと見積もられているし、アメリカ聖書協会は、1849年までに600万部近い聖書を配布し、1860年には成人男子の約90パーセントが任意協会に参加していた⁴²⁾——に鑑みれば、それら組織が重要な役割を果たしたことに疑問の余地はない。任意原理は、法律によって公定された教会には出来ないやり方で、「合衆国人民の人格と習慣」に影響を与えたという指摘もあれば、恭順社会が解体した後、英国起源のプロテスタント諸宗派を統一し、社会的には、公定教会にも似た機能を果たしたとの示唆もなされている⁴³⁾。

一見したところ、この二つの評価は相矛盾しているようだが、実は同一の結論を表裏から述べているにすぎない。精神的・宗教的な国民統合が公定教会の使命であるのなら、任意協会は、政治による強制をいっさい行なうことなく、それを達成したのである。まさに市民宗教、ユダヤ＝キリスト教的神を信奉するが、特定の教義にはこだわらない信仰形態に相応しい成果が、ここに実現することになった。市場革命は、古い社会統制の様式を根絶したが、新しい様式を生み出しつつあったとの指摘の意味は、以上のように理解されるべきだろう⁴⁴⁾。しかし、任意組織の活動にとって重要な手段の一つ、通信組織としての郵便制度が新しい問題を投げかけることになる⁴⁵⁾。

p. 656.

41) Richard R. John, "Taking Sabbatarianism Seriously: The Postal System, the Sabbath, and the Transformation of American Political Culture", *Journal of the Early Republic* 10 (1990), p. 555; Formisano, "Political Character", p. 686; Paul Kleppner, "The Greenback and Prohibition Parties", in *History of U. S. Political Parties*, vol. II *The Gilded Age Politics 1860-1910* ed. by Arthur M. Schlesinger, Jr. (New York: Chelsea House Publishers, 1972), p. 1570; Gregory H. Singleton, "Protestant Voluntary Organizations and the Shaping of Victorian America", *American Quarterly* 27 (1975), pp. 554-555.

42) Catherine Gilbert Murdock, *Domesticating Drink: Women, Men, and Alcohol in America, 1870-1940* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1998), p. 11; Singleton, "Protestant Voluntary Organizations", p. 554; Boyer, *Urban Masses and Moral Order*, p. 23.

43) Singleton, "Protestant Voluntary Organizations", pp. 554-555.

44) Sellers, *Market Revolution*, p. 264.

45) Richard D. Brown, "Modernization: A Victorian Climax", *American Quarterly* 27 (1975), p. 540.

第3章 郵便配達と安息日侵犯問題

史家ワイアット＝ブラウンは、非キリスト教的な奴隷とインディアンの扱い、広範な飲酒、辺境地域への無秩序な定住、宗教的無知の急増、経済的・社会的変化がもたらした獲得欲と享楽主義といった緊急の問題のため、ガンの平和（1814年）以後、政治的意識をもつ教会人は、だんだんと教会と国家の分離という建国期の原則を無視するようになったと指摘する⁴⁶⁾。それが端的に見られたのが、安息日である日曜日における郵便物の集配と輸送、郵便局営業をめぐる問題（以下、日曜郵便問題と略記）だった、ことを起こしたのは連邦政府の側ではあったけれど。それは、1810年郵政法、厳密には、日曜日に郵便局を開局することを規定するその第9節に端を発した⁴⁷⁾。

実のところ、郵便はそれまでも毎日のように集配されていた。そのことを定める具体的な法律はなかったが、その慣行は「公共善」に叶うと想定されていた。ある州の安息日法違反で有罪になった郵便物運搬駅馬車の御者が、合衆国最高裁で逆転無罪の判決を受けたのは、その間の事情をよく物語る⁴⁸⁾。そして1810年4月になって上記の郵政法が制定されるが、『19世紀アメリカの道徳と郵便』によれば、なぜこの法律、とくに第9節が制定されたのかは判っていない。それ以前にも、郵便物は配達されていた以上、そもそもその規定は必要なかったものであり、その法の正確な制定日時も判明していない。おそらくは、神ゴッドに対する財神マモンの勝利であつたろうというのが同書の推断である⁴⁹⁾。

郵政法制定の動機に、より迅速な通信網の樹立を望む経済界の関心があつたのは、確実なことのように思われる。西方に進出しつつあり、総体的な国民経済の構築に必要な基幹施設の提供を連邦政府に求めていた商業的利害に、議会は応じたのである⁵⁰⁾。法律制定の動機はどうか、植民地時代の1774年には1局しかなかった郵便局の数は、1789年には75、1799年には903、1810年には2300、1828年には7651と増加し——この年、人口10万人あたりの郵便局数は、イギリスが17、フランスが4だったのに対し、アメリカでは74に達していた——、1860年には2万8000以上になっていた。連邦政府が郵便局の普及に積極的だったのには、経済的以外の理由もあつた⁵¹⁾。

何より重要だったのは、情報通インフォームドの市民層の創出である。植民地時代から独立革命期にかけ

46) Bertman Wyatt-Brown, "Prelude to Abolitionism: Sabbatarian Politics and the Rise of the Second Party System", *Journal of American History* 58 (1971), p. 320.

47) Ibid., p. 328; Wayne E. Fuller, *Morality and the Mail in Nineteenth-Century America* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2003), p. 2; Foster, *Moral Reconstruction*, p. 10; John, "Taking Sabbatarianism Seriously", p. 522.

48) John, "Taking Sabbatarianism Seriously", p. 546; Richard R. John, "Governmental Institutions as Agents of Change: Rethinking American Political Development in the Early Republic, 1787-1835", *Studies in American Political Development* 11 (1997), p. 371.

49) Fuller, *Morality and the Mail*, pp. 2-4.

50) Lambert, *Religion in American Politics*, p. 59.

51) Brown, "Modernization", p. 539.

ての恭順社会を特徴づけた、一般人が政治に関する知識を持たないと想定する「信任の政治」が、市民に政治に関する情報獲得の権利を付与する「自警の政治」に取って代わられた。この「根本的な転換」には、参政権の拡大と実質的な男子普通選挙制の実現、通信手段の急速な改善、不均等な経済発展が生み出した社会混乱、それらが可能にした大衆政党の出現に加えて、郵便制度の充実が大いに預かっていた。さらに、「自由の帝国」としての合衆国を夢想したジェファソンの政治も、郵便制度の充実に貢献した。情報流通が可能にするナショナリズムは、公的政策の不可欠な部分だったからである⁵²⁾。

ビーチャーは、1829年3月に発表した論文の中で、日曜郵便を「国民の検討にこれまで付された、あるいは付されるであろうもののうち、おそらくもっとも重要な」問題と位置づけた。日曜郵便は結局のところ、「共和国の基盤を揺るがす問題ではなかった」とのある研究者の解釈が、はるかに合理的なものに思えるが、同時代人の中には、安息日の侵犯は道徳を覆し、キリスト教国家を異教化し、アメリカを道徳的な荒野に帰す恐れがあると考える者が非常に多くいたのも、事実である。福音派によれば、日曜日を安息日として保証する諸法は、「殺人と重婚を規制する法律と同じくらい、州の福祉に必要な」ものだった⁵³⁾。

実際、東部では、安息日の遵守が徹底された。コネティカット州では、道徳矯正協会が冒涇と安息日侵犯を激しく攻撃したため、日曜日の旅行が不可能になった。1831年にボストンを訪問したアレクシス・ド・トクヴィルは、「日曜日には、文字通り、放棄された町の様相を呈す」との証言を残している⁵⁴⁾。これらの地では、日曜日はまだ安息日であり、信仰と省察の時間だった。すでに指摘したように、コネティカット州もマサチューセッツ州も、伝統的なカルヴァン主義を報じる長老派と監督派が、強い影響力を行使していた地域であったことは、失念されるべきではないが、後に見るように、日曜郵便の停止を求める請願は全国から到来した。

長老派教会の総会は1812年、連邦議会に1810年法の廃止を請願し、1814年には、合衆国のあらゆる長老派教会に請願運動への参加を呼びかけてもいる⁵⁵⁾。福音派は同年9月から翌年1月の間に85通の、続く2年間に、はるかに多くの請願を議会に送った。それはニューイングランドだけでなく、全国から到来した。連邦議員たちは、単一の主題に関して、これほど多くの請願を見たことがなかった。1814年から17年にかけて、日曜郵便法廃止法案が七度提出されるが、いずれも本格的な審議に付されることすらなかった。与党リパブリカン党は、日曜郵便法禁止要求を「教会と国家との事柄を融合させ」ようとする試みであると、憲法修

52) John, "Governmental Institutions as Agent of Change", pp. 371–372; Brown, "Modernization", p. 539.

53) John, "Taking Sabbatarianism Seriously", pp. 517–518; Wyatt-Brown, "Prelude to Abolitionism", pp. 328–329; Foster, *Moral Reconstruction*, p. 11; Boyer, *Urban Masses and Moral Order*, p. 8; Fuller, *Morality and the Mail*, p. xi.

54) Sellers, *Market Revolution*, p. 211; Johnson, *A Shopkeeper's Millennium*, p. 84.

55) John, "Taking Sabbatarianism Seriously", pp. 522–525.

正第1条を援用して却下したが、彼らが何より恐れたのは、この問題を梃子にしてフェデラリスト党が復権することだった⁵⁶⁾。

1820年代後半、エリー運河の開通（1825年）に象徴される交通・通信網の整備は、郵便物の流通をより迅速にしたため、日曜郵便反対運動は新たな盛り上がりを見せる。1828年にはキリスト教安息日遵守推進連合（以下、安息日遵守連合と表記）が結成され、全国的な運動を繰り広げた。キリスト教徒には、妨害されることなく礼拝する権利がある、安息日には現世的・霊的恩恵がある、日曜日に働かねばならない郵便局員の苦難は大きい——この点については、郵便局長・局員を日曜日に働かせることを定める法律は、宗教の自由を保証する憲法修正第1条に抵触するとの指摘もあった——、日曜日の郵便物の配送は道徳にとって有害で、それを覆すものだと主張した⁵⁷⁾。

安息日遵守連合は、大きな成果を上げることなく1832年には解散してしまい、日曜郵便反対運動も失敗に終わる。その理由は、ケンタッキー州選出の民主党議員リチャード・M・ジョンソンによって説明されている。彼は1829年に上院の、1830年には下院の郵政委員会の長として二度の報告書を提出したが、いずれも「辛辣な言葉で綴られたもので、安息日遵守運動を永久に沈黙させることを目指していた」。その報告書は、政府の適切な目的は、すべての国民が市民的権利と同時に、宗教的権利も享受できるようにすることであると指摘して、教会と国家の分離および宗教的自由を再確認する。そして神の法を明らかにするのは、連邦政府の権限ではないことを強調している⁵⁸⁾。

ジョンソンの報告書は、道徳の立法化と宗教に関する権限が諸州にあることを、つまり憲法修正第1条の原理を繰り返したものと一般に理解されている⁵⁹⁾。しかし、上述したように、1810年郵政法は、少数者のものであれ、信仰の自由を侵犯するものだったし、そもそも、法律成立に関する手続き（大統領による署名と拒否権発動）を定める憲法第1条第7節2項には「……大統領が法案を受領してから（日曜日を除いて）10日以内にそれを議院に返還しなければ……」という文言があり、それを憲法による安息日承認の証拠とする主張もあった⁶⁰⁾。ジョンソン報告書は、1810年法制定の理由と必要性についての説明を一切しておらず、その限りで、その法律の必要性を否定する福音派の指摘に答えていない⁶¹⁾。

他方、日曜郵便には、別の意味での安息日侵犯もあった。史家フラーによれば、1812年の戦争中、「第9節の有害な影響」が明白になる。「郵便局が開くのを待つため集まる騒がしい

56) Fuller, *Morality and the Mail*, pp. 12–16.

57) Wyatt-Brown, “Prelude to Abolitionism”, p. 329; John, “Taking Sabbatarianism Seriously”, p. 537; Foster, *Moral Reconstruction*, pp. 10–11; Fuller, *Morality and the Mail*, p. 25.

58) Fuller, *Morality and the Mail*, pp. 27–30.

59) Foster, *Moral Reconstruction*, pp. 11–12.

60) Dreisbach, “In Search of a Christian Commonwealth”, p. 976. 憲法の訳文は飛田茂雄『アメリカ合衆国憲法を英文で読む——国民の権利はどう守られてきたか』（中公新書、1998年）、70ページに拠った。

61) Fuller, *Morality and the Mail*, pp. 31–32.

群衆」が新法の破滅的な果実だった⁶²⁾。とりわけ田舎では、最新の商業的・政治的情報への人々の要求は非常に大きかった。郵便馬車が通過するだけで、人々の関心はそちらに向いたし、実際に郵便物が届こうものなら、彼らは手紙や新聞を入手し、最新のニュースを聞くため、大挙して教会を抜け出て、郵便局に殺到した。さらに、その後、飲酒、ポーカー、男の友情からなる怠惰な午後を過ごした。そのため、「神の言葉に関する神聖な瞑想に捧げられた日が、論争を引き起こす束の間の印刷の世界に侵略された」⁶³⁾。

つまり、この時期の郵便局は、酒場・売春宿、大衆劇場のような娯楽施設や任意結社（消防団・自警団とメイスン団のような「秘密結社」的なものも含めて）と同じく、男だけの世界であり、女性の敵意と疑惑の対象になりやすかった⁶⁴⁾。もちろん、任意結社の中には宗教的、慈善的、教育的な、広く改革的なものが数多くあり、それらは女性の参加と協力を積極的に歓迎したから、これら組織や施設の男性性を議論するにあたっては、慎重でなければならない。しかし、純粋に宗教の世界がだんだんと女性化していった19世紀にあつて、男性が主導権を握ることが出来る領域・空間を持つ意味は、決して小さくなかったと考えられる。十分な材料は集まっていないので、一つの可能性として示しておきたい。

おそらく、大方の日曜郵便反対運動参加者には、意想外の指摘だろうが、安息日遵守運動には、近代的な政治活動の嚆矢という側面もあった。日曜日に限定されていたとはいえ、自らが激しく攻撃した郵便制度とアメリカ最初の「マス・メディア」、福音新聞とを十全に活用して、地域的・宗教的な分割線を切断し、多くのアメリカ人を共通の大義へと結集させたからである。安息日遵守連合は、連邦議会への請願書提出を大々的に行なった最初の組織であり、当時の政治家が選挙区クラブを運営したのと同じやり方で、選挙区運営委員会を結成し、文書の配布と請願のための署名集めを行なった⁶⁵⁾。ピーチャーの日曜郵便攻撃文書は、3万部近くも郵便によって全国に送られた⁶⁶⁾。

その意味で、日曜郵便への反対運動は、伝統的・宗教的な主張を近代的で世俗的な手段で広めるものだったと言えることができる。アメリカ冊子協会の幹部は、1825年に、冊子はとりわけ都市、鉄道と通商が発達しつつある国の国民に適合的であると述べた。実際、従来の社会統制様式を侵食しつつあったまさにその展開が、冊子の有効性を高める。旅行者は旅程沿いにそれを配布し、商人は船長に、船長は水夫にそれを渡し、実業家は商品の包みにそれを入れることが出来るし、しかも、短時間にそれが行えるからだとして説明した⁶⁷⁾。この時期の社会運動はすべて、交通・通信網の発達と整備の恩恵を受けた。それは聖なる日を保持するた

62) Ibid., p. 11.

63) John, "Taking Sabbatarianism Seriously", pp. 528–529, 547; Wyatt-Brown, "Prelude to Abolitionism", p. 328.

64) John, "Taking Sabbatarianism Seriously", pp. 546–550.

65) Ibid., p. 556; Wyatt-Brown, "Prelude to Abolitionism", p. 329.

66) Fuller, *Morality and the Mail*, p. 24.

67) Boyer, *Urban Masses and Urban Morality*, pp. 25–26.

めの努力にもあてはまることだった。

おわりに

日曜郵便のその後の展開を簡単に一瞥しておく。郵政長官は、1847年と1850年に日曜日の郵便配達を一部禁止した。1866年には、鉄道経営者の大会で、不要な日曜日の配達を停止することが決議され、最終的には1912年8月24日、大都市にあるすべての郵便局が日曜日には閉鎖されることになった。その提案は、主日連合など安息日遵守組織に支援されていたが、その目的は、都市の郵便局員に休日を確保させることにあった。郵政長官が彼らの休日に配慮していなかったからである。しかし、皮肉なことに、かつて安息日遵守の重要性を主張していた農村部は、新聞が入手できなくなることに強い抵抗を示したため、その郵便局は、従来通り、日曜日にも開局されることになった⁶⁸⁾。

日曜郵便は、安息日遵守運動ではなく、労働者の休息日確保という世俗的な要求によって廃止された。安息日は、「聖日」であることをやめ「休日」となった。労働者は、神について瞑想するよりは娯楽を享受するために、この日を待ち受けるようになった。他方、農村住民は、安息日の遵守よりも、新聞を入手し、政治・経済だけでなく、スポーツ試合の結果や名士の動向、新しい流行について情報を得ることを優先させるようになっていた。こういう趨勢は、共和主義の定義にも影響を与えずにはいない。その意味合いが世俗化・狭隘化され、生産者という資格に、さらには消費者としての権利に結びつけられることで、共和主義という理念は生き延びてゆく⁶⁹⁾。

68) John, "Taking Sabbatarianism Seriously", pp. 562–563; Fuller, *Morality and the Mail*, pp. 93–94.

69) さしあたり、常松洋『ヴィクトリアン・アメリカの社会と政治』（昭和堂、2006年）を参照のこと。