市民社会と領分主権

――ネオ・カルヴィニズムの領分主権概念とその周辺

ヘンドリック・ウォードリング
谷口 隆一郎

はじめに

グローバリズムが進行する今日、人びとは、中欧と東欧を支配する共産主義の時代の終焉を告げた一九八九年のベルリンの壁崩壊をもはや遠かりし出来事のように回想する。ベルリンの壁の崩壊は、一般的には、西側の民主主義と資本主義経済の勝利と目されている。ソ連共産主義は崩壊し、その結果、中欧諸国と東欧諸国は西側の民主主義を模範に資本主義経済を受容していくだろうというのが当時の西側の大方の見解であった。オバマ政権は政権第二期の後期にさしかかるまでこの種の期待を抱き続けた。とりわけ西側の民主主義の導入を決して受け入れない中国に対しては、まず資本主義経済の導入が中国にとって民主的な国家への道を敷くという強い期待が西側諸国にあった。しかし、この期待は見事に裏切られるに至っている。世界はグローバル経済システムに席巻され、最終的に均一化された物質主義に充満されていき、人間の歴史ないし進歩は終焉を迎えるに至るとする「歴史の終焉」なる論文が発表され、耳目を集めたのも

同じ年である。「歴史の終焉」において自由（対等な個人として均された人間の、あらゆる形態の抑圧からの解放）が敷衍化された世界の幕開けが期待されたが、世界はむしろ、増大するテロの脅威、新たな世界秩序をもくろむ中国共産党の野望とそれに対決姿勢を強めるアメリカとの「米中貿易戦争」に直面するに至っている。一九八九年の「革命」には、今や淡い期待に終わりつつあるリベラルな主張とは裏腹に何かもっと深淵で予測できないものが伏在していた。

中欧諸国と東欧諸国の多くの前反体制派にとって市民社会の観念は、社会と道徳の改革のための模範としての役割をある程度果たしたといえる。社会的かつ物理的な環境への責任を取り戻すことが可能となる、生の諸領分をこの観念が創出するという点で、彼らは市民社会の観念を社会改革に関連づけた。そしてこの観念は、市民が尊厳と自由と責任感を持って生きるための道徳的諸価値を回復させるという点で、道徳的改革に関連づけられた。主にそれら前反体制派の人びとの主導のおかげで、民主主義的諸制度が中欧と東欧のいくつかの国々に導入されたのであった。たとえばポーランドでは、雇用者、知識人、そしてローマ・カトリック教会は、彼らの力を「連帯」と呼ばれた、一九八〇年に合法化された労働組合運動において結束させた。この運動は社会の広範な諸部門を包括し、ひいては市民社会の観念を見える形で示したのであった。

共産主義のイデオロギーでは、経済こそが社会の基本構造である。社会のすべての他のセクターは経済に依存している。後で論じるが、オランダの法哲学者ヘルマン・ドーイウェールトによれば、これは社会構造とその様ざまな側面を経済という社会的な一つの領分に還元して捉えようとする一種の還元主義である。一九八九年以来、中欧諸国と東欧諸国の政府は経済を国家主導の下に置くための別の可能性を模索してきた。新しい資本主義のイデオロギーが魅力的なのは、以前の東欧圏諸国に居住する人びとと政府が物質的な進歩と豊かさを切望しているからである。いくつかの政府は経済の急速な改革を打ち出した。これらの政府が資本主義モデルをはばかることなく適用することと共産主義のイデオロギーとにはいくつかの共有される特徴が見て取れる。資本主義モデルは、いったん経済的基本構造が安定するとそれ

に伴って社会の他の構造も多かれ少なかれ安定へ向かっていくという仮定に基づいて経済政策を行う政府によって導入されてきた。

コミュニタリアニズムとその多様なヴァージョン、そしてその他のリベラリズムの批判者たちは、このような社会と経済についての見解に異を唱えている。彼らがおおよそ共通して論じるところによれば、長期的に見れば、資本主義モデルと市場の機能を自由に適用することは、社会の質――社会的統一性（social integrity）の欠如、市民的責任とケア、そして自己利益を超えるものの道徳的諸価値――に著しい影響を与えるという。彼らはこうも論じる。すなわち、民主主義は長くは存続できず、活力ある市民社会の成長なしでは経済は繁栄できないのだ、と。

一九八九年の「革命」に伏在していた深淵なこととは、リベラリズムの敷衍とこれに並行して経済・金融のグローバリズムが世界にもたらした、自己利益を超えるものの道徳的諸価値の追求への諦念である。それは、市民社会あるいは国家の共通善、すなわち全体としての市民あるいは国民を結びつけ、生の共有を可能にする道徳的な統合性（moral integrity）に対する挑戦であり、そしてそれは、様ざまに分化したコミュニティの生を保つ道徳的統合性・規範性の衰退である。リベラルな市民社会を覆っているこの潮流は現在も進行している。

以下では、リベラルな市民社会を含め、いわゆる市民社会の概念を様ざまに分化したコミュニティないしアソシエーションとの関係で捉えていく。特に次の特徴に焦点を当てる。市民社会の中には権利と責任を有する多様なコミュニティが存在するが、それらの権利と責任は各々のコミュニティに独自なものであり、いずれも国家制度とは本有的に異なるものである、という事実である。そのために、カルヴィニズムとカトリシズムの伝統に立ついくつかの政治思想を主要な手がかりに、市民社会と国家の関係、およびアソシエーションないしコミュニティと国家の関係について考察する。すなわち、市民社会はこうした多様なコミュニティおよびアソシエーションとそれらに独自の権利と責任とによって構成されるのに対して、国家の目的は、それらの権利と責任に基づいて市民が自己の生を完成するために必要とされ

る諸条件を創出することにあるとする原理を生み出した政治思想および政治哲学について論及する。

これらの問題を議論した最初のプロテスタント・キリスト教の哲学者にヨハネス・アルテゥジウスがいる。以下において、まずアルテゥジウスの政治哲学の分析を行い、次に、アリストテレス、ルソー、クリスチャン・ヴォルフ、そしてトクヴィルがそれぞれ考察した、国家の権利と責任と諸アソシエーションの権利と責任との区別を援用して、以下の三つの問いに関連するアルテゥジウスの政治哲学の見解を取り上げる。第一に、いかなる議論に基づいてわれわれは、国家の権利と責任とプライベート・セクターの諸アソシエーションの権利と責任とを区別するのかという問題である。第二に、国家とそれらのアソシエーションの関係とは本質的にいかなるものかという問題である。第三に、分化した諸コミュニティが国家によって統合されてしまうのをいかに防ぐかという問題である。これらの問いは、市民社会と国家の関係に深く関わっている。本稿では、市民社会の観念の源泉を主にキリスト教（カトリックおよびプロテスタント）における政治思想の源泉に見定めて、これらの問いについて考察していく。

そして、その見解を踏まえつつ、カトリックの哲学者ジャック・マリタンを通して、補完性原理の概念と、オランダの神学者アブラハム・カイパーおよびオランダの哲学者ヘルマン・ドーイウェールトを通して、ネオ・カルヴィニズムの「領分主権（sphere sovereignty）」[1]の概念について論及する。なお、以下においてコミュニティとアソシエーション、あるいはインスティテューションとを厳密に区別しないで用いることにする。

一　ヨハネス・アルテゥジウス――市民社会論のパイオニア

ヨハネス・アルテゥジウス（Johannes Althusius 1557–1638）は、ヨーロッパ中世の薄暮に生を受け、近代の黎明と

見なされるウェストファリア条約締結の十年前にその生涯を終えた、カルヴィニスト政治思想家である。彼は、一方で国家およびその他（都市や教区）の公共の法に基づくアソシエーションと、他方で（家族やギルドなどの）私的アソシエーションとの関係が本質的にどのようなものであるかの説明を与えている。彼が国家を定義して述べるには、国家とは「『至上の権力』、『領土』、『政治的統一体』であり、そして多くの共生的アソシエーションと個別のアソシエーションとの合意に基づき結合し一つの権利の下に結集した単一体としての『国民』である」[2]。

したがって、アルテュジウスによると、国家は公共的アソシエーションと私的アソシエーションの上に組織されている。その上で、彼は次のことを主張する。すなわち、すべてのアソシエーションはそれ自身を従わせるべき法律を作る、ということである。「適正な法（Leges propriae）とは、個別のアソシエーションを統治するために制定されたものである。それらは、個々の適正なる法が要求するところに従って個々のアソシエーションによって異なるものである」[3]。

アルテュジウスによると、すべてのアソシエーションがそうであるように、国家もまたそれ自身の権利を有している。とりわけ、主権の権利は国家あるいは国民のアイデンティティを決定づけるものである。「私（アルテュジウス）の主張はこうである。主権が帯びている諸権利は適正に全体の国民に帰属する、ということである。彼らは、多くの小さな諸アソシエーションが共生的な単一体において結びついている人びとである」[4]。このようにアルテュジウスが、市民あるいは国家を様ざまなアソシエーションとの関係で表現することの重要性について正確に説明しようとして書いているということは特筆すべきことである。これらアソシエーションを代表する者たちから、契約を基本として、主権を至高の支配者へ委譲するのは国民である。君主が死去すれば、彼の主権は国民に返されるということは、それは実際には、その時代における都市の代表者たち、そして国民を代表して主権を新たな至高の統治者へ委譲する行政を意味する[5]。国家についてのこの構想は、国王による統治には立憲的境界があること、州と都市、それに私的アソシエーションには立憲的義務と権利があることを含意している。

アルテゥジウスによると、主権は至高なる政治的権威が有する自律した権力ではない。と言うのも、主権は神の法と自然法に従属されるべきだからである。彼は、自然法は、正義や人間性や道理とか公平性といった、神から付与された法の普遍的諸原理であり、十戒に込められた道徳の法と兄弟愛によって解き明かされると理解する。だが、彼は、これらの諸原理について、彼の時代では主流であった、伝統的な神学の方法あるいは伝統的な哲学の方法で詳細に論じたりはしていないが、それら諸原理が重要となるのは実定法の形で論じられるときである、と論じている。いずれにせよ、実定法は自然法の諸原理に依拠しなくてはならい、というのがアルテゥジウスの、自然法と政治的権威についての見解である。[6] これら自然法の諸原理と十戒の教えるところによると、政府はすべての人間の基本的諸権利を擁護すべく国民と私的アソシエーションの活動を法によって規制しなくてはならない。それらの権利とは、（一）身体の自由および安全を含む、生まれながらの生の権利、（二）評判と誇りと尊厳の権利、（三）財産所有の権利である。[7]

なぜ、アルテゥジウスは、公的および私的アソシエーションを内包する共生的集合体という観念にそれほどまでに注目するのか。

第一に、アルテゥジウスは、公的アソシエーションと私的アソシエーション、両方における運営形態にはある共通点があるということを見て取っている。私的アソシエーションについていえば、どの私的アソシエーションの統治者も彼の同僚たちによる共通のコンセンサスによって選出され、統治者は、運営上の権力を賦与され、彼の同僚たちに対して、彼ら全体としての集合体に対してではなく、一人ひとりにその権力を振るう。それどころか、彼は自分が仕える集団に従属しているのである。ある私的アソシエーションのすべての成員は、財政的事柄等、アソシエーションの運営にまつわる事案について話し合う。なぜなら、「すべての成員に関わることは、すべての成員によって承認されなければならない」[8]からである。このことからわかるように、彼らは異なる役割や責任を持っている一方で、他方では、だれも、統治者さえも、絶対的な権利を主張することはない――これが、アルテゥジウスが固守する基本的主張である。ア

ルテゥジウスは私的アソシエーションにまつわるこのルールが公的アソシエーションにも適用されると確信している。

第二に、アルテゥジウスは、私的アソシエーションの権利に説明を与える際に、人間の必要を満たすために財やザービスを生産するための、私的アソシエーションの自由な活動について言及し、これらの活動を「政治的」活動とは呼ばずに、「経済的」活動と呼んでいる。[9] 彼の見解では、個々の人間は自足的な存在なのではない。非自足的な存在である市民が、いかなる私的あるいは公的アソシエーションを形成しようとも、集団としてあるいは個々の市民として自らの力で幸福な生を切り拓くことは困難である。そこで彼らが帰属するアソシエーションの外部から公的な援助を受ける必要が生じてくる。ここに国家の役割がある。国家の目的は、正義に適った幸福な市民の生の実現に努めることにある。[10] 国家なくしては、市民は多くの「必要かつ役立つもの」を欠いてしまう。そこには幸福な生は実現され得ない。つまり、国家は、人間（「個人」ではなく）の幸福に資する限りにおいて必要とされるのである。

アルテゥジウスは、社会経済政策に論及するとき、政府はたとえば領土とか水資源に関する公共の商取引、事業、契約を規制する権利と責任を有するのでなくてはならない、と述べる。政府は、金融システム、共通言語、公共における責務と特権を維持する権利をも有するのでなくてはならない。[11] これらの権利を執行するに当たって、政府は、諸私的アソシエーションがその諸権利を実現しそれに伴う責務も実行することができるような仕方で法律と政策の条件を創出するのである。社会福祉政策を追求するのは政府自身ではない。政府にできるのは、市民が次のような私的アソシエーションの特徴を達成するために必要な条件を整備することである。すなわち、（一）個々のアソシエーションの参加者は、彼らの社会生活のために、彼らの個人的かつ集団的利益に適う有益で必要な財を生産すること、（二）すべてのアソシエーションは参加者の職業と労働を通じて相互に援助し合うこと、（三）すべてのアソシエーションは、参加者自身が作る正義の法によって、彼らの生が秩序あるものとなる、法の共同体を共同で形成すること、である。[12]

したがって、アルテゥジウスは、多様な私的アソシエーションとある水平的（ヒエラルキカルに対してホリゾンタ

ル）な社会秩序によって特徴づけられる市民社会についてのある重要な観念を既に念頭に置いていたといえる。彼は、私的アソシエーションが至高にして全包括的な共同体としての国家の構成部分と見なされる絶対的な国家という観念に強く反発する。アルテゥジウスの哲学では、国家と多様な私的アソシエーションの間にはヒエラルキカルな社会秩序が存在するのだが、ただしそれは、それらの諸私的アソシエーションが、自己の権利を実現し責任を全うするための諸条件を導入する政府によって作られた法体系に止まる限りにおいてである。

以上の議論をまとめよう。アルテゥジウスは市民社会の観念の重要な四つの特徴を擁護している。すなわち、（一）すべての人間の基本的権利（身体の自由および安全を含む、生まれながらの生の権利、評判と誇りと尊厳の権利、財産所有の権利）、（二）すべてのアソシエーションは自らを規制する法を自ら作ること、（三）国家の法的権力は、非国家的アソシエーションへの介入については、非国家的アソシエーションそれ自身の権威に基づいて制限されること、（四）政府は社会経済的福祉のための諸条件を創出すること、である。

以下では、アルテゥジウスの政治哲学のこれらの特徴をより明確にするために、アリストテレス、ルソー、クリスチャン・ヴォルフ、そしてトクヴィルの見解と比較しよう。

二　アルテゥジウスとアリストテレス

国家と私的コミュニティとの関係についての観念に関して、アルテゥジウスは、古代ギリシャ以来一般的に受け入れられてきた「全体とその部分」という伝統的な図式に対抗している。彼が関心を寄せるのは、「一つの共生的集合体にまとめられた人びと全体」である。アルテゥジウスの哲学においては、本性のゆえにふさわしい諸権利を有している諸

アソシエーションから国家は構成されている、と理解される。彼が考える国家の目的は、個人としての市民ではなく、全体としての市民の幸福と正義に適う生の追求に努めることにある。つまり、彼とほぼ同時代のホッブズの社会契約を創出するバラバラの個人とは異なり、アルテゥジウスにおいて個人は自己充足的な存在ではないのである。したがってアルテゥジウスは、「個人は、市民社会あるいは国家、そして歴史や伝統に先立って存在する」とする、後にリベラリズムに継承されていく近代の教義とは離れた立ち位置にいるのである。

アルテゥジウスのこうした見解をアリストテレス的に理解することは避けなくてはならない。アリストテレスにおいても、個人、家族、村落等は自ら以外に依拠せずには自己を保持できないという意味では、自己充足的ではない。「ポリスは、本質的に、家族とわれわれ個々人に優先する」[13]というアリストテレスの主張は一見するとアルテゥジウスのその関心と似ているように見える。しかしながら、「ポリスは本質的に個人に優先する」というアリストテレスの主張は、存在論的そして歴史的に見てポリスが個人に先立って存在するということを意味するのではない。そうではなくて、国家の本来の優先事項は国家の自己充足性に基づくということなのである。国家の絶対主義的観念、すなわちポリスは、そこで人間が究極的到着点と生の完成に到達することができる至高の共同体なのである。であるから、アリストテレスにおいては、結局のところ一人の人間はポリスの構成要素に過ぎない。

これに対して、アルテゥジウスにおいては、国家は個々の人間の生の完成を達成することが唯一可能となる、自己充足した至高の共同体なのではない。国家の存在理由は、市民が正義に適った幸福な生を自身で達成できるように、そのための条件を作り出すことにあると理解される。このことは、国家が自己充足的であるかということとは関係がない。繰り返しになるが、アルテゥジウスの哲学において、国家と多様な私的アソシエーションとの間にヒエラルキカルな社会秩序が存在するのは、それらの私的アソシエーションが政府ないし国家によって制定され施行された法的関係にある場合においてのみである。

三　ギールケのアルテゥジウス解釈

ドイツの法学者オットー・フォン・ギールケ（Otto von Gierke 1841–1921）によれば、アルテゥジウスは人民主権を、ルソーが展開した主権概念との比較を通じて擁護するのだという。[14] しかしながら、このようなギールケの理解は正しくない。なぜならアルテゥジウスは、主権を、匿名の集合体としての個々の市民にも、そして多くのより小さなアソシエーションからなる一個の有機体と結びつけられた人民にも帰さないからである。主権はこれら両者に起因するのではないのだという。

ギールケのこの比較へのもう一つの反論、すなわち、ルソーの社会契約説の最も中核的な概念である一般意志の根底にある、バラバラの個人を社会の構成要素と見なす見解は、アルテゥジウスの哲学とは無縁だということである。ルソーにおいては、個々の市民の道徳的自由こそが政府と部分的アソシエーションの権力を評価するための前提であり究極的基準なのである。

さらに、アルテゥジウスの構想する多元的な市民社会とは異なり、ルソーは、「部分的アソシエーション（あるいは部分的社会）」は、大きな諸集団が少数の諸集団を支配し抑圧するために利用するかもしれない武器となり得るという理由から、デモクラシーへの脅威だと見なし、これらの集団は国家の統一を危険に晒すかもしれないとして、多様な部分的アソシエーションからなる市民社会に否定的である。このこともギールケの比較へのもう一つの反論である。

しかし、国家権力から個人の自由を擁護するという観点においては、アルテゥジウスとルソーの立ち位置の差異は思いのほか大きくはない。ルソーは、国家に部分的社会は存在しないのが理想だと論じつつも、「部分的社会がある場合、

その数は限りなく多数でなければならず、その不平等は防止されなければならない」[15]とも述べている。このように、ルソーの社会的分化の考え方は、社会における権力の分散に寄与し、個人の自由を維持することを意図している。一方、アルテゥジウスは、私的アソシエーションの個別の権利を認め、その結果として、国家の権力を制限することを意図している。彼は一つのアソシエーションが他を支配してはならないとも主張する。ルソーは、ギルドの力と上流階級の力を破断するという点において、諸私的アソシエーションの諸権利を無視したといえるのだが、そういう意味では彼の契約理論のある部分で彼の国家観は全体主義国家に傾くのである。モーセの十戒を引き合いに出してアルテゥジウスが述べるには、諸私的アソシエーションの諸権利は否定されるのではなく、すべての人間の基本的な権利を守るべく、政府が法律によって市民と私的アソシエーションの活動を制限すべきであるのだという。

四　アルテゥジウスとクリスチャン・ヴォルフ

アルテゥジウスのように、社会の構成単位を個人にではなく私的アソシエーションに見る注目に値する哲学者に、クリスチャン・ヴォルフ（Christian Wolff 1679–1754）がいる。彼はルター派にして啓蒙主義者である。彼もまた、たとえば家族など、私的アソシエーションがそれ自身の事柄に対処しなければならないと論じている。その上、彼はこうも論じている。アソシエーションは、自己のニーズ、快適さと享楽をすべて自らの力だけで達成できるわけではないので、国家がアソシエーションを支援すべきだ、と。つまり彼は、今日「補完性原理（the principle of subsidiarity）」として知られる考え方について既に言及しているのであり、以下のような記述が見られる。

個々の家族〔households〕が、基本的ニーズ、快適さ、そして享楽、すなわち福祉を満たすために必要なものをすべて自らの力だけで調達できるわけではないことは見てすぐにわかることである。これら家族は、財産の成果を享受し、財産権を行使するには自らの力ではなしえないし、外敵の敵意から身を護ることもできない。したがって、個々の諸家族の福祉の最大化を達成できるようなある共通の社会的な取り組みが必要となる。(16)

このように、家族が自身の福祉のために調達できないものが、国家がその供給を担うものとして定義されている。つまり、国家は家族の未解決の福祉を実現することを目的とするということである。ヴォルフは、もっぱら社会福祉の観点からこの定義について次のように述べる。「公共政策のどの手段も何らかの目標から導き出され判定されなければならないのだから、それは共通の社会福祉に資するような、市民の活動を支援することだけができる。したがって、共通の福祉のために家族の自由はただただ制約されるのだから、そうすること以外に公共政策は家族の要件や関心事に干渉することはできないのである」(17)。すなわち、国家の主要な役割は、家族が自身の課題を成し遂げることができないときには家族が自力で自身の課題に対処できるように国家が支援することにある。家族が自身の役割を成し遂げることができない場合には、国家が補完的に介入を行うということである。「したがって、個々の家族が果たし得ないことを、集合的権力が達成することが必要なのである。社会はこの目的を達成するために組織されなければならない」(18)。

このように補完性の二つの意味が浮き彫りとなる。既にアルテゥジウスにおいて見たように、国家が直接に市民の必要を満たすのではなく、国家には市民が自ら自分の必要を満たすために十分な富を蓄えられるような条件を創り出す役割がある、ということが補完性の第一の意味である。さらに、私的アソシエーションが自身に適切に与えられた役割を達成できない場合には、政府が介入して達成させるという第二の意味は、現在の補完性の観点から振り返って評価すれ

ば、アルテゥジウスの考えを凌駕しているといえる。ただし、それは政府による介入が市民の共通の福祉を侵害しない範囲内でなされるということである。国家と私的アソシエーションにはヒエラルキカルな秩序が存在するとしても、国家の権威は、包括的ではなく、むしろそれら私的アソシエーションの適切な権利と市民の共通の福祉によって制限されている。

五　トクヴィル――アソシエーションの復権

フランスの政治思想家・政治家・法律家アレキシ・ド・トクヴィル（Alexis de Tocqueville 1805–1859）は、アメリカのデモクラシーの分析を通じてアメリカの市民社会について広範囲に論じている。トクヴィルは、大著『アメリカのデモクラシー（*De la démocratie en Amérique*）』において、諸条件ないし境遇の平等化が進展することによってかえって「穏やかな民主的専制」を招き、その結果アメリカのデモクラシーが侵食されていると警鐘を鳴らした。諸条件が平等になると、民主制か「たった一人の人間が制約なしに権力を行使する政体」、すなわち専制のいずれかに行き着く、そして、平等化は世界で進行していくというのが『アメリカのデモクラシー』の中心的な主張点である。このテーマは『旧体制と大革命（*L'ancien régime et la révolution*）』にも引き継がれている。この「境遇の平等の増大」こそが、共和制を目指したはずのフランス革命を帝政すなわち専制へと導いたのである[19]。

この平等化の進展というテーマは、『旧体制と大革命』ではむしろ中央集権化した行政国家の発達との関係に置き換えられる。「〔フランス〕革命はむしろ、公権力の力と権限の拡大をこそ目指していた」[20]。階層構造を基本とする封建制が崩れてゆき、絶対君主以外はすべての臣民が平等であるような社会が生まれてくる。それに伴って、政治権力が中央

に集中するようになるわけである。そして、旧体制である絶対君主制の下で既に進行していた中央集権化は、フランス革命の後、国王から離れた官僚機構によって構成される行政国家の中央集権化へと変化していく。つまり、フランス革命は既に封建制の自壊に伴って始まっていた、巨大な中央集権の到来を加速させたのである。

平等な民衆社会（デモクラシー）は、「ほとんど相似た無数の人びと」[21]、すなわち公共精神を欠如した無数の相似た平等な諸個人へと変貌していく。これを防ぐためにトクヴィルは次のような提言をしている。すなわち、民主社会において中間領域や種々のアソシエーションの活動を促進し、平等化により相似化し無力化した無数の平等な個人の意見を政治の場面へと媒介し、ひいては民主的な中央集権力の触手から個人の自由を守るべきである、と[22]。要するに、彼が主張した解決策の一つは、種々の私的アソシエーションの活性化を促進することによる脱中央集権化である。

脱中央集権化を実現するためには、市民の自由を拡大することが不可欠だとトクヴィルは論じる。民衆社会（デモクラシー）における種々のアソシエーションや中間領域の活動の促進が、個々の市民を中央集権化された国家の剥き出しの権力に直接的に対峙することから守るということであり、それによって、個人としての自由、アソシエーションや中間領域に帰属する市民としての自由を守るということである。とはいえ、トクヴィルにおいて市民の自由は、国家を市民の自由を脅かすものと見なすあまり、彼らの力を結集できる自由なアソシエーションを通じて、国家に拮抗することだけに集中することを意味しない[23]。もし自由なアソシエーションが社会全体の利益を脇に置いてもっぱら自己の利益に関心を寄せるなら、公共の安全と福祉を享受することはできない。政府は、公共の秩序を維持し、遵法を厳守し、社会の安定した秩序と福祉を促進するために、自由なアソシエーションの自由を制限する役割を有するのである。したがって、国家と市民社会の秩序は、国家がアソシエーションの権利と責任を承認し、それらが成し遂げられるための法的な条件を創るという意味において、ヒエラルキカルだといえるのであって、トクヴィルが見通す市民社会は国家を頂点とするピラミッド型ではない。しかし、トクヴィルが、各アソシエーションや中間領域がそれぞれに内在する特有な役割とそのための能

力、そして権威を互いに侵さないということに加えて、国家ないし政府においてもこれらをそれらの領分から取り上げないという意味において、それぞれの領分が互いにホリゾンタルな関係に置かれる市民社会を構想していたかどうか明らかではないにしても、私的アソシエーションと中間領域の促進と活性化を明確に強調した観点から、アルテゥジウスが構想する市民社会よりもホリゾンタルな市民社会を見据えていたといえる。

このようなホリゾンタルな市民社会の秩序という視座は、補完性原理によって守られる諸アソシエーションの自律が市民社会を促進させるという考えと、本稿が擁護する領分主権（sphere sovereignty）の概念に通底している。そこで、以下、カトリックの市民社会と補完性原理の考えを概観し、これをアブラハム・カイパーの領分主権の概念と併置させる。その後で、これらの考えとコミュニタリアニズムの市民社会の考えとを比較評価する。

六　市民社会と補完性原理――カトリックの視点

以上のような市民社会の構想はローマ・カトリック教会の社会的教義にも見出すことができる。トマス・アクィナスの哲学に見られるように、国家は時間的現実において人間と社会的アソシエーションを内包する至高かつ完全なる共同体である。だが人間は国家の出現より遙か昔から存在しており、したがって家族と私的なアソシエーションも国家の出現よりも存在論的にも歴史的にも先立って存在したとするアクィナスとそれに倣うカトリック教会の見解においてであっても人間を個としての存在とは捉えられていない。カトリシズムにおいて連帯（solidarity）と共同（cooperation）は人間の社会的な本質である。国家や文化伝統に先立って存在する個人という考えは十七世紀に芽生えた近代の産物である。カトリシズムにとって、個人主義的でリベラルな市民社会という考えは異質なのである。

実際、連帯はカトリックの社会哲学の重要な原理となっている。この原理を理解するにはその根底にあるトマス主義の形而上学から理解するのが適切である。それによると、宇宙は神の創造の御業によって善く秩序立った世界である。そこでは万物すべてが創造主を指し示し全体との調和において結びついており意味を有している。連帯は存在論的な基礎を有している。それは本有的に個人的な同情とか兄弟愛といった感情に基づいているのではない。こうした感情は、むしろ、その存在論的秩序を明示すると考えられている。したがって、連帯は協同の前提条件である。その社会哲学ではいわゆる階級闘争のような対立構造は肯定されておらず、むしろ、資本と労働は互いに排他的なものではなく相互依存的な関係にあるということが、たとえば、様ざまな回勅においてなされた論議から窺い知ることができる。そうであるから、ある階級は他の階級なしでは存在し得ないと言い換えることができる。ということは、すべての階級は共同しなければならないということを意味する。こうして階級闘争は否定されるのである。資本は、元はといえば労働から派生する。労働は論理的にも歴史的にも資本に先行する。少なくとも現代のカトリシズムの社会哲学は、労働の側、すなわち労働者の側につき、労働者や被雇用者を守ろうとする傾向を持つ。

連帯と密接に関連する概念が補完性の概念である。この概念はたびたび社会の協調協同主義の（corporative）経済社会構造に関連づけられることが少なくない。産業、職業アソシエーション、協同組合、その他私的アソシエーションなどは、自身の諸権利への承認を獲得し、それらの権利を行使しなければならない[24]。しかし、私的アソシエーションがそれ自身の権利と義務を行使できない場合は、国家は補完性の原理に基づき、援助するなどして補完すべく介入する権利を持たなければならない[25]。とはいえ、補完性の原理においては個々の人間および個々のアソシエーションの責任の貫徹がまずは優先される。補完性原理の重要な部分として忘れてならないのは、その適用に至ってはあくまでも最終手段としての補完的な介入だということである。

新トマス主義の哲学者ジャック・マリタン（Jacques Maritain 1882–1973）は、国家――彼は国家を最も完成した社

会と見なしているのだが――の役割は共通善と法による秩序を維持し促進することにある、と論じている。しかしながら、マリタンは、ヒエラルキカルな社会秩序において国家は諸アソシエーションの自律――アソシエーションを統治するのはそれ自身であり、自己の責任を承認し、自己の権利と義務を自ら実現するということ――を承認しなければならない、と主張するのである。その一方で彼は、諸アソシエーションが自律した活動を実行できない場合には、それら活動を自らの手で実行できように国家は援助すべきだと述べて、補完性の原理を強く肯定する。[26] マリタンの主張において注目すべきは、民間のアソシエーションが置かれた条件がそれら独自の活動を実現するのに適切でなく欠陥がある場合には、共通善の実現ために国家がそれらの役割と任務を代わって引き受けるということを論じている点である。

七　領分主権――アブラハム・カイパー

十九世紀終わりのオランダでカルヴィニズムのリバイバルが興った。この再生運動は、ネオ・カルヴィニズム（Neo-Calvinism）と呼ばれる。その指導的人物にアブラハム・カイパー（Abraham Kuyper 1837–1920）がいる。彼は、神学界、ジャーナリズム界、そして政界の巨匠であり、一八八〇年にアムステルダム自由大学（Vrije Universiteit Amsterdam）の初代総長、一九〇一年にオランダの総理大臣の地位にまで登り詰めた神学者である。[27] アムステルダム自由大学は、オランダ改革派の世界観（the reformational worldview）に基づいて創立された。その名称にある「自由」という表現には、国家から自律した、教育という領分に帰属する高等教育機関であるという意味が込められている。ネオ・カルヴィニズムは、何よりも信仰に基づく生への真正な回帰を求める運動であった。

このネオ・カルヴィニズムはかなりの反リベラリズムあるいは保守主義の立場をとっていた。この思想は、ロック流

の古典的リベラリズムの、諸個人の総計としての社会という考えに異を唱えた。そして、それは、フランス革命の底流にある啓蒙主義の人民主権の考えをも拒絶した。「主権」はその語源通りに解釈し直された。主権は個人あるいは集団としての人間にも国家にもない。ネオ・カルヴィニストたちは、主権は創造主なる神にのみに真に帰されると主張した。ネオ・カルヴィニズムは、啓蒙主義やフランス革命がもたらした、社会の個人主義的理解よりもっと深い、政治的生と市民社会の基礎が存在すると考えたのである。したがって、ネオ・カルヴィニストたちは、リベラリズムを基礎づけている、個人としての人間に主権が本有的に存するというヒューマニスティックな個人主義を明確に拒絶したのである[28]。そして、その基礎とは、究極的には神に帰属する主権による統治と市民社会の様ざまな領分に特有にして本有的に内在している責任とそれを実行するだけの能力、したがってこれらを一括して表現するなら「各領分の権利」とでも呼べるような様ざまな権能によって区別されるいくつもの領分から市民社会は構成されている、という考え方である。

カイパーは、彼が「社会問題」と呼んだ、労働者階級の悲惨な状況と正義に悖る社会の様ざまな問題群に深くコミットした。彼はこの社会問題について次のように書いている。「『社会問題』という語句が使われるときはいつでも、最も一般的な意味において、われわれがその中で生きている社会構造の健全さについての深刻な疑いが生じているということが認識されるのである。（中略）この〔社会〕問題は、われわれが人間社会についてそこにある様ざまな構造を明確に定義することを通じて批判を行うまでは存在しないのである。そして、この批判は社会秩序に異なる調整を望むことにつながるのである[29]」。

カイパーは、国家ないし政府の役割に関して、一般的にいってリベラリズムによく見られるように、小さな政府を擁護したりその権力を最小限度に止めたりすることには注意深い態度をとる。カイパーによれば、当然のことながら法治国家は法によって市民社会を承認するのだが、国家たりとも（広い意味での）社会の一構成者に過ぎないのだという。このことは彼の「領分主権（soevereiniteit in eigen kiring）」を理解する上で重要な意味を含んでいる。すなわち、その

ことが意味するのは、すべての市民（すなわち、国民に限らず市民社会を構成する人びと）と諸アソシエーションは、社会秩序を形成している諸市民と多様なアソシエーションから作られる社会の構成を作新することを担う対等な存在として見なさなくてはならない、ということである。これがカイパーの主張する「領分主権」の原理の中核となる考えである。この考えは、個人主義的な社会理解と社会主義的な社会理解とは異なっている。カイパーが次のように述べるとき、そこには現代のコミュニタリアニズムの主張に多分に通じるところがある。

> ここで、われわれはカルヴィニズム的意味において次のように理解する。すなわち、家族、ビジネス、学問、芸術などはすべて社会の領分であり、それらはその存在を国家に負っていないし、それらの生に関する法は〔法的に〕優越する国家〔の法〕から導かれるのでもなく、それら領分は自らに〔本質的に〕内在する高い権威に従うものなのである、と。(30)

領分主権の「主権」とは、社会における様ざまな領分に本質的に「内在する高い権威」のことである。カイパーが最初に領分主権について語ったのは、一八八〇年に発足したアムステルダム自由大学の開校式での「領分主権」と題された演説においてである。その主題は、この大学は、この大学を後援していたカルヴァン主義の諸教会と国家から自由であるということである。この大学は、それ自身に特有な権利、権能、責任、すなわちそれ自身に本質的に「内在する高い権威」に従って教育と研究を行うという、いわば「領分主権」の実践の場であった。教育と研究という領分が社会に存在する。社会には、それ以外にも、たとえば市場経済活動や医療等、多くの領分が存在する。それらの領分とその領分に「内在する高い権威」に基づいて活動する様ざまなアソシエーションが存在している。

カイパーは、国家はこれらのアソシエーションがそれ自身の利益や関心を促進するための権利と自由を承認しなくて

はならないことと並行して彼らの権利と自由を侵害してはならない、と主張する一方で、他方では、アソシエーションは公共政策の拡大に寄与しなくてはならないということにわれわれの注意を向けさせる。私的アソシエーションは特殊な利益集団だと見なされることが少なくないのだが、それらの特殊な利益を通じて公共の利益に貢献すべきである、ということも見落としてはならないカイパーの主張の重要な部分である。

カイパーによると、領分主権が承認されている社会では、市民と私的アソシエーションの権利と自由は国家権力の乱用から自由でなければならないという意味での自律は承認されなくてはならないにしても、国家のいかなる保護をも必要としない自己充足しているアソシエーションは存在しないし、他のアソシエーションを支配しようとする権力を有するアソシエーションも存在しない。このような関係は、国家を頂点とするヒエラルキカルな社会秩序ではなく、社会のそれぞれの領分が相互に不可侵で相互に承認し合う水平な社会秩序である。カイパーは、市民社会はその諸部分の相互承認による統合体であると考える。市民社会は、諸領分とそれぞれに属する諸アクターから構成されるのであるから、この統合を保護するのは市民社会ではあり得ない。したがって、カイパーは、国家はこの統合の保護のために何らかの介入を行う権利を有すると主張するのである。[31] カイパーは、諸領分が相互に尊重し合うことを強制すべく国家が介入する権利と義務を有する場合として次の三つを挙げている。[32] 第一に、各領分の権能と権利と責任の境界を相互に承認し合い、相互に他の領分を侵すことのないようにするために介入する場合。第二に、同じ領分内の個人やアソシエーションよる権力の悪用から個人と弱者を守るために介入する場合。第三に、国家の自然な統合の維持のためにすべての人に個人的負担と財政的負担を担うように強制するために介入する場合。国家は、異なる諸領分が衝突し合うときはいつでも、これら領分が相互に尊重し合うことを強制すべく介入するのである。言い換えると、国家の介入の権利と義務は、国家に本質的に「内在する高い権威」であり本有的な役割だともいえるのである。そして、国家のそうした役割と私的アソシエーションの役割は、至高の主権者である神から付与されるのであり、これらの異なる役割の間には相互の尊重

と承認が要求されるという意味において、そこには水平な秩序が存在するのである。

八　コミュニタリアニズムと市民社会

以上の議論から、アルテゥジウス、ヴォルフ、トクヴィル、そしてカトリックとカルヴィニストの市民社会の考えがコミュニタリアン的な考えに近いといえる。もちろん、彼らの政治思想をコミュニタリアニズムと同一視することは性急すぎるだろう。しかし、彼らに共通することは、市民社会の考えが基本的な市民権と政治に参加する権利はもちろんのこと、自律を特徴とする私的アソシエーションの権利と自由にも基づいているということである。特に、彼らの市民社会の考えがコミュニタリアンに親和的であると思われるのは、個人としての市民の権利と自由がアソシエーションやコミュニティに先んじて存在するとか、国家や伝統文化に優先すると規定されていないところに理由がある。この自律は、これらのアソシエーションが自分たちの権利と自由に基づく独自の法律を持っていることを意味し、アソシエーションの権能、権利、責任を、国家の能力、そして個人のボランタリズムまたは資本主義経済の力から導出しようとする還元主義の否定を意味する。ここで言う自律とは、社会の諸領分とそれぞれに帰属するアソシエーションの自律のことである。この自律は、諸領分同士とアソシエーション同士が閉じた関係となっている孤立を意味しないし、したがって市民をバラバラの個人に分離させ彼らに自己完結した生と欲求を課すような個人主義的な自由を意味するのでもない、ということに注する必要がある。

こうしたいわばリベラリズムが想定する自律ないし自由とは違って、コミュニタリンや上述した思想家たちが、これらのアソシエーションが社会のすべての部門と国家との間で相互に絡み合っている、と想定していることは明らかであ

る。したがって、これらのアソシエーションの自律は、相対的自律として特徴づけられる。しかし、この自律性はどれくらい相対的であるのか。国家と特定のアソシエーションとの具体的な関係やこれらのアソシエーションの相互関係についての経験科学的な研究なくしては、この質問に正確に答えることは不可能である。とはいえ、一般的には少なくとも、市民社会と国家との関係において、国家および様ざまに分化したアソシエーションないしコミュニティのそれぞれの性質、主権、能力が承認されなくてはならない、と言うことはできる。その上で、一つの国家内において、これらのアソシエーションとコミュニティの自律は承認されるだけでなく、国家はそれらの自律を促進すべきである。この主張はコミュニタリアニズムが共通に訴えてきた主張である。

他のコミュニタリアニズムの哲学者たちのように、フィリップ・セルズニックは、これらのアソシエーションないし社会的コミュニティを「媒介構造」と呼んでいる。それは、政府と市民とを仲介し、市民と社会の両方に活力を与え、道徳的価値と社会的美徳が、この仲介により、それに参与する者たちに伝えられるのである。そして、これらのコミュニティは、彼らが社会全体に深く参与することを促進する。コミュニティは、一般社会への参加のために参与者に情報を提供し彼らを結集する。政府はこれらの媒介構造の権利と自由を承認しなくてはならないので、媒介構造は自国の能力を超えた国家の権力に対する抵抗を後押しする。[33]

セルズニックは様ざまに分化したコミュニティの差異の承認に基づく正義を要求するコミュニティ観を擁護する。セルズニックとは異なり、アミタイ・エツィオーニは、社会的美徳を再活性化させることによって社会の道徳強化に貢献する傾向がある、社会に関するコミュニタリアンの見解全体について議論している。これらの美徳は、政府やその他の機関によって強制されることはないが、コミュニティのメンバーに習得され彼らの中に取り込まなければならないのだという。エツィオーニによれば、道徳的価値の習得と内在化というこのプロセスは、道徳的に強い社会を形成するという究極の目標のために、異なるコミュニティや一般社会において生起するのだという。[34] そのバランスを実現するため

に、エツィオーニは対話によって道徳的価値を維持するためのコミュニティについて議論する。

エツィオーニは、社会には家族、学校、その他のコミュニティからなる「道徳的インフラ」が含まれており、それは道徳的価値の伝達と社会的美徳の養成に不可欠である、と主張する。様ざまに分化したコミュニティにはこの「道徳的インフラ」が含まれているが、その中でも特に子供たちは家庭の中で特定の道徳的価値を学び、学校においては、人格のより道徳的な側面を発展していく。道徳的価値観と美徳の内在化のこのプロセスは「コミュニティのコミュニティ（全体としての社会）」においてさらに拡大していく。

エツィオーニは、個人主義的市民の自律と既存の社会秩序の維持を守る社会保守主義との中間地位を占める、コミュニタリアン的な社会観を擁護している。彼は、個人の権利と社会的責任、個人とコミュニティ、自治と社会秩序、これらの間のバランスを実現したいと考える「新しい黄金律」を擁護する。道徳的な社会秩序を尊重し維持する個人のように、社会は個々の自律を尊重し維持しなければならない[35]。そのバランスを実現するために、エツィオーニは、対話によって道徳的価値を持続させるため、異なる諸コミュニティについて議論する[36]。結局、コミュニタリアニズムの社会構想について、エツィオーニが擁護することは、諸コミュニティが社会全体の道徳的秩序を機能的に維持し強化する、ということである。

このような市民社会の考えが依拠する中核的な視座は、社会が様ざまな領分に分化しているということだけでなく、この分化の本質とその向かうところがどこなのか、ということでもある。すなわち、権力を広め、人間の尊厳にしたがって市民の自由と生活様式を促進することである 権力の広がりは、媒介構造が効果的な自律性を有する場合にのみ存在する。これに関してセルズニックは、媒介構造を論じる際、「個々の市民だけでなくコミュニティの立場からも変わることのない価値[37]」が媒介構造にはあると主張するトクヴィルに言及している。そういうものとして媒介構造は、社会の基盤を構成するものであり、社会全体を支え、異なる諸コミュニティの参与者の社会的アイデンティティの源泉と

なるのであり、国家の権力に抵抗することもできるのである。[38] 言い換えれば、権力の拡大は、異なるコミュニティが、他のコミュニティや国家によって支配されることなく、自らのルールに従って自らのことを自ら支配することを意味する。家族や教育研究機関、教会、病院などのいわば人間のケアを担う領分のアソシエーションにおいては、一国の経済成長および企業利潤を追求する市場と商業化のルールは、偶然の所産である場合は別として、決定的な役割を果たしてはならないし、その逆の場合も然りである。もちろん、愛、教育、信仰、ケアは、本質的に経済的な問題にとって、その重要な判断や決定に部分的に関与することはあるが、経済という領分の本質的な権能は利潤の合理的追求にある。

セルズニックの議論によると、人間の尊厳に適った生にとって最も重要なことは、媒介構造が個々の人間の市民的生活を支えているということだけでなく、媒介構造が彼ら参与者を抑圧することがあるということである。セルズニックは、様ざまな社会制度は相対的に自律していなければならず、しかるべき責任がなければならないと論じるが、彼の議論はそれだけに留まらない。彼は、それらの参与者も相対的に自律していなければならず、彼らにも相応の責任が伴わなければならない、と主張する。「コミュニティの価値は、ユニークで責任ある人びとの育成に貢献することによって評価される」[39]。「コミュニティでわれわれが重きを置き高く評価するのは、まとまりなら何でも良いというのではなくて、人びと、諸アソシエーション、諸制度の統合を維持するようなまとまりである」[40]。

様ざまに分化したアソシエーションやコミュニティで構成される市民社会は、それらを統合することができなければ、内部から崩壊してしまう。この統合は、それらの権利と自由が受動的で非政治的に付与されると考えるような市民社会には生じてこない。コミュニタリアンにとって、そのような社会は市民社会と呼ぶには値しない社会である。彼らにとって市民社会は、政治的に活動的であって、異なるグループの私的利益の実現を促進するだけでなく、競合する共通善の諸概念と多様な生の構想をも促進するものである。ここで注意しなければならないことは、市民と私的コミュニティの権利と自由は政府から与えられるものではない、ということである。それは、政府が認めなければならない基本

的な市民的および政治的権利から導かれるのである。それは、マイケル・ウォルツァーのような一部のコミュニタリアンを除けば、カイパーが主張した、領分の権能ほど明示的に議論されていないが、カイパーの領分主権の考えと共通しているといえる。[41] 領分主権の考えでは、市民社会は国家と鋭く対峙するとは見なされない。私の知る限りにおいては、コミュニタリアニズムにおいても、同様に、国家は市民社会と対立するとは見なされていない。実際、市民社会は国家なしでは存在し得ない。同様に、市民と私的コミュニティの権利と自由は政府および国家の承認なしでは存立し得ないのである。

国家が市民社会を支配するのか、あるいは反対に、市民社会が国家を支配するのか、という問題がここにはある。これら二つの領分に経済という領分を加えて、公的ないし公式的領分である国家、市民の自由な利益追求の活力の場である市場、そして市民の自由で対等な関係である市民社会の間のコントロールを争う力は、相対する二つの方向に発展する可能性がある。第一の方向は、民主主義の拡大に伴う市民社会の継続的な拡大である。これは、政治におけるセクターと経済におけるセクターのより大きな参加を含む。第二の方向は、全体主義国家に見られるような、社会と経済に対する国家の勝利か、あるいは政治と社会に対する市場の勝利のいずれかである。

立憲民主主義では、第一の方向が支配的である。この理由から、クロード・レフォルトは、セルズニックと同様に、市民社会は民主主義国家の基盤であると主張している。[42] 民主主義における政治権力は、市民社会の社会的組織を代表し人びとの目に明らかにしなければならない。しかし、社会を支配してしまう力が市場にあるように、国家には常に社会を支配する力がある。政治は、半独占的な権力のある既存の社会経済的経済力を弱める傾向がある。政治は、公共の秩序と安全と正義という名の下で、市民社会に対する国家の政治的、行政的権力を高めるかもしれない。立憲民主主義にとって重要な課題は、デモクラシーの可能性を少しも損なうことなく、デモクラシーと共通善の様ざまな見解が競合し、様ざまに分化したコミュニティやアソシエーションが互いの領分を侵害することなく、そして国家ないし政府はこ

れらの領分が自力で機能を果たすことができない場合を除いてそれらの領分の境界（あるいは国家ないし政府の領分と役目）を越えてこれらの領分に不当に介入することなく、デモクラティックな市民社会の統合性（integrity）を十分に保つ共通の枠組みをいかに創り出すか、ということである。[43] カイパーの領分主権の考えは、この課題に取り組む上で有効な枠組みとなる。そして、この考えをさらに精緻にしたのが以下で論じるヘルマン・ドーイウェールトである。

九　様態論的原理としての領分主権――ヘルマン・ドーイウェールト

オランダの哲学者ヘルマン・ドーイウェールト（Herman Dooyeweerd 1894–1977）は、疑いようもなく、キリスト教陣営の中でこの問題を最も広範囲に渡って考察した傑出した哲学者である。彼は、一九三〇年代にカイパーの社会学的な「領分主権」の概念に存在論的な基礎を与え、より理論的に発展させた。ドーイウェールトは、カトリックの自然法理論に共通して見られる補完性原理の概念に込められた意図――社会の諸団体が内部的な事柄を自律的に取り組むことの尊重とこれらの取り組みに対する国家による一方的介入の回避――と、カイパーの領分主権の概念に込められた意図――神の主権の支配と、多様な諸領分の規範的本性と固有のアイデンティティに見られる創造の秩序との調和を理論化すること――に深い敬意を表しながらも、それらの見解にはその意に反して社会の大きなコミュニティ――特に国家――によるその他の政治的法的に弱小なコミュニティやアソシエーションの支配を許してしまうという理論的陥穽があると指摘する。

補完性原理の狙いは、力（might / power）を基礎とし公共の法（right / law）によって導かれる上位のオーガニゼーションである国家による中央集権化を回避して、社会の多様性と自由を促進することにある。ドーイウェールトがこの

意図には賛同しながらも批判する点は、補完性原理が国家を有機的な一個の全体（an organic *unitas ordinis*）として見なす傾向があるということである。[44] そして、その全体としての社会の内部にその有機的部分として様ざまなコミュニティやアソシエーションが含まれていて、これらの部分は国家という一個の全体のために機能することが目的となっていると見なす傾きを持つのだとドーイウェールトは批判する。[45] そうなると、国家は、全社会秩序に方向性を与える最高の審判者だということになり、国家以外のコミュニティやアソシエーションに内在的で特有な本性と能力を変容させてしまう。国家は信仰者に国家が制定する教条を信仰させることはできない。同様に、国家は経済システムを設計しコントロールすることはできない。国家は、短期間において、このような強制を敷くことはできても、それが長期にわたって施行されるならば、社会的反動と混乱を招き、ソ連連邦が崩壊したように、国家全体の経済が崩壊してしまうだろう。

ドーイウェールトによると、補完性原理の理論的支柱であるトマス主義哲学は、伝統的に、プラトン主義やアリストテレス主義の全体主義的政体（polis）の概念を回避するために、国家に対する支配権を（ローマ・カトリック）教会のものと見なしてきた。トマス主義哲学においては、教会の事柄に介入する権能は、原則、国家にはないとされる。[46] この見解は「自然対恩寵」の伝統的な図式に沿って考えると理解しやすい。これによると、国家は教会よりも下位のオーガニゼーションであり、それゆえに教会に従属する。なぜなら、教会だけが超自然的な恩寵の領分において完成した社会（*societas perfecta*）だからである。そして、人間本性はこの超自然的な完成を求めるのである。つまり、人間本性は恩寵に導かれるということである。[47] トマス主義においては、実定法は自然法に従って形成されると考えられ、後者と矛盾する場合は妥当ではないと見なされる。教会だけが、自然法の無謬なる解釈者として、国家の権能の限界について判断することができる。教会を除けば、個人と下位のコミュニティは、立法者が自然法を破っていることを立証することはできないとされるのだから、もし国家の法律が自然法に則っていると国家が主張するなら、彼らは国家の権威に逆ら

うことはできない。したがって、彼らが自分たちの自然法が侵害されたと主張するような場合に、唯一教会だけが最終的にその成否を宣告できるのである。[48] つまるところ、国家に包含される、相互に異なる社会の諸構成部分のすべてに及ぶ支配が教会には及ばない。これらの構成部分には国家からの自律は究極的にはない。このように国家からの教会の自律を措定するにしても、国家に従属すると見なされる下位のコミュニティやアソシエーション、すなわち国家の有機的部分としての存在の目的は、国家に仕えることにあるということであり、全体主義的な傾向を払拭できないのである。

ヴォルフにいたっては、この傾向はより顕著である。彼は、少なくともプロテスタント教会の信仰告白の内容に関して政府は決定権を持つべきだと主張し、キリスト教会、つまり信仰のコミュニティに内在する特有の生と権威を支配する権利を国家に帰属させている。ただ、ヴォルフが生きた十七世紀後期から十八世紀中葉の社会には、コミュニティはまだ様ざまに分化していなかったので、領分主権の原理が発見されることはなかったのであり、したがってたとえこの原理が語られていたとしてもその時点では真価を発揮できなかったであろう。[49] 結局のところ、ヴォルフにおいて、また補完性原理においても、教会が自らの特有な（*sui generis*）本性に従って十全に存在する余地がなくなるであろうことは見落とされているといわなければならない。

補完性原理は、国家に包含される異なるアソシエーションやインスティテューション（institutions）が国家の側からの補完的な方法でそれら自身の領分において法を制定できるような設定値を制定する、唯一の最終的にして真正の立法者として国家を描写する。このような見解は、たとえば現代の新ヘーゲル派や新カント派、実証主義哲学や歴史学派にも見ることができる。しかし、これらの学派の理論に欠けている点は、法の制定者としての国家以外にも、相互に自律した異なる諸領分がそれぞれに固有の法を制定するということ、つまり固有かつ自律した立法の能力、つまり主権がそれぞれの領分に存在することへの認識である。これらの学派は、これらの立法能力ないし主権を国家の主権から自律したものとは考えずに、むしろ国家が有する立法にまつわる権力の派生と捉えるのである。もちろん、これらの学派は、

国家に含まれる団体――たとえば、教会（宗教団体）、家族、企業、学校、その他の職業団体――の存在を認めてはいる。[50] そして、こうしたアソシエーションやインスティテューションがその内部で規制や規則を作り、教会や労働組合の場合に見られるように、それら自身の内部の事柄において裁判を執り行い、裁定の手続きをなし、罰を科すことも認識している。しかしながら、これらの団体の活動はそれらに対応する領分に内在する自律した固有の能力と役目と権威（proper competence, office, and authority in its autonomy）の行使、すなわち、真正の立法の行使だとは考えられていない。つまり、国家こそが法の真の源泉であり、これらの団体のこうした固有の自律した権威、すなわち主権は国家から由来し、あるいは委譲されると考えられている。

カイパーの領分主権原理は、社会の異なる領分の自律性と、これらの領分が相互に還元不可能であること、したがって、これらの領分に固有な主権は、その本質において、国家の主権から派生したのではないことを主張する。ドーイウェールトがこれに同意していることからして、彼はカイペリアンである。しかし、ドーイウェールトは、カイパーの領分主権の概念の欠陥を指摘している。すなわち、カイパーは郡とその下位区分である郡区が国家から区別される領分主権を有していると見なしていたのだが、これは領分主権の原理を州の権限に誤って応用した例であると指摘した。[51] これは連邦主義の例に過ぎないのであって、領分主権の例ではない。というのも、郡と州、そして地方政府は、国家から独立した一定の権限を有しているが、その本質において、一つの全体としての国家の部分であるからである。であるから、国家は、自らの権能の境界を超えてそれらの下位区分の権限を侵害することなく、行政と立法という領分の最高の権能として、下位の行政機関の権限を制限できるのである。これに比して、国家の領分と宗教の領分、家族の領分、教育の領分、経済の領分、芸術の領分などとの関係はこれとは全く異なる。なぜなら、これらの領分は固有の能力・権威・役目を生得的に（inherently）内在している、相互に還元することができない（もしも還元すると互いに本来の機能と役目を果たせなくなってしまう）存在の様態であるからであり、したがってそれぞれの領分内部の固有かつ自律し

た立法の能力、つまり領分主権において、国家に従属していないからである。

アルバート・ウォルターズによると、「そもそもドーイウェールトは、カイパーの領分主権原理のために一般的存在論的基礎を提供しようとして、自身の体系的哲学を精緻化し始めたと言っても過言ではない。当初から彼は、基本的多様性は創造された現実の本性に根ざしており、したがって創造的法の観点において理解されるべきだという、ネオ・カルヴィニズムの世界観にとっては非常に基礎的な確信をカイパーと共有していた。カイパーにとって領分主権は本来、実践的政治において一つの指針を提供した社会学的な原理であったのだが、ドーイウェールトはそれを、（中略）一つの存在論的非還元性の一般原理にまで拡張したのである」[52]。

ドーイウェールトは、領分主権の「存在論的非還元性」の概念を彼の代表作である大著『理論的思惟の新批判（*A New Critique of Theoretical Thought*）』の第一巻と第三巻において展開している[53]。領分主権は法の諸領分の多様性（modal spheres of law）[54]を指している。既に明らかなように、法とは領分内で形成される固有のルールや規則等を含む、領分の固有の秩序維持と発展に不可欠な法規（the juridical）のことである。領分主権概念は、国家以外にも法を制定する集団、すなわち多くの主権が社会に存在することを示している。ドーイウェールトにおいては、国家とは、これらの多くの主権の頂点に立っている唯一にして至高の主権を有するインスティテューションを意味しない。国家は単に自己の領分において主権を帯びているのである。まさしくそれは他のコミュニティ、アソシエーション、そしてインスティテューションが各々の領分において主権を有していることと同じことなのである。個々の領分は、特有で根深い特徴のゆえに存在する権利を有している。

ドーイウェールトは、単に、社会の様ざまな領分の間の還元不可能性を強調したのではない。『理論的思惟の新批判』において展開された領分主権の概念は、カイパーの領分主権の概念に比して次の点で異彩を放っている。すなわち、神の創造における被造物はすべて、複数の「様態的側面（modal aspects）」において存在しており、それらの側面は相互

に還元することが不可能である、ということである。たとえば、信仰的側面、倫理的（道徳的）側面、法的側面、経済的側面、生命的側面、等々である。[55] これらの様態的側面は、相互に峻別される、事物や事象が存在する基本的な在り方（modes of being）であり、いわば存在のレベル（階層）である。様態的側面は、具象的な存在とは峻別される。後者は、複数の様態的側面において存在することができる。様態的側面は、歴史の過程において、様ざまな種類の社会的諸関係や諸オーガニゼーションを特徴づけ、これらがそれぞれに適正な様態側面において固有の権威を行使し能力を発揮するようになる。たとえば、法的側面は政府を、信仰的側面は宗教団体を、経済的側面は企業を適正化（quality）するように。そして、いずれのオーガニゼーションやインスティテューションも他を自己に帰属するような小集団（部分）として扱ったり、他に対して自己の権威の上位性を訴えたりすることはできない。

ドーイウェールトの様態論的あるいは存在論的領分主権は、事物が存在する様態的側面の相互不還元性から導き出された概念である。各側面には自己の固有の権威を行使する主権が存するのである。それらの権威が無視されたり蔑ろにされたり、あるいは混同されたり、他の権威に還元されるならば、それらの間に不可避的に矛盾や対立が生じることになる。[56] この点においても、ドーイウェールトの様態論的領分主権（sphere-sovereignty of modal aspects）あるいは存在論的領分主権の考えは、カイパーの領分主権原理と比較してより精緻化されている。すなわち、ドーイウェールトが主張したことは、あるオーガニゼーションやインスティテューション、たとえば国家が、私的アソシエーションの内在的本性と能力を変容させることは、短期的に見れば可能であるにしても、長期的に見れば、たとえ国家がそれを望もうとも、悪影響を及ぼす反動なしではできないことなのである。[57]「領分主権は、社会的関係それ自身に内在する本性によって決定づけられ限定される。そして、それは神の世界秩序に基礎づけられるのである」。[58]

おわりに

本稿の導入で提起された最初の問いは、「国家の権利と責任、私的アソシエーションの権利と責任をどのような議論に基づいて区別するのか」であった。この問いは、本質的に、補完性の原理と領分主権によって答えることができる。これらの社会秩序の原則は、立憲民主主義国家の範囲内において国家の支配が及ぶ領域に存在する、家族、学校、企業、その他多くのコミュニティが絡み合っているという事実に深く関係している。これらの異なる諸アソシエーションや諸コミュニティは、それぞれの本性に即して、相互に独立した権能と権利と責任をもって自律している。もちろん、国家からも自律している。つまり、補完性の原理と領分主権は、われわれが「相対的自律」と特徴づけた、市民社会の諸領分とそれぞれの範囲内に存在する様ざまなアソシエーションやコミュニティの自律性に基づく概念である。こうした観点において、自治とは、市民が自らのことを自ら支配する権利を有し、また、これらのコミュニティが、人間の尊厳を守りつつ、権力の普及と市民の生活の質を促進するための独自の権利と自由と責任を有していることを意味する。これらの概念は、国家は様ざまに分化したアソシエーションやコミュニティの基本的権利を承認しなければならないが、これらの自治権と自由が本質的に国家による承認から派生するのではない、ということに注意しなければならない。国家は公共正義の考えに従って達成すべき共通善によって特徴づけられるのである。

国家と私的アソシエーションの本質的な関係という第二の問いに対しては、次のように答えられる。すなわち、政府が市民社会を支配する傾向があるにもかかわらず、政府は市民社会の諸課題を解決すべく最後の手段として介入しなくてはならない、ということである。ただしそれは、私的アソシエーションやコミュニティが自己の課題や責任を自ら果

たすことができず、公共正義の基準に照らしてこの介入が共通善にとって必要とされる限りにおいてである。

社会的崩壊の危険性という第三の問いへの答えは、コミュニティやアソシエーションが社会的基盤を構成し社会全体を支える、ということである。さらに、様ざまに分化したコミュニティは、市民に社会的および政治的な生を知らせ、社会および国家に貢献するように市民を駆り集める仲介的な機能を果たす。そういうものとして、これらコミュニティは市民社会の活力に貢献するのである。一方、国家はまた、市民やコミュニティ、そしてアソシエーションやインスティテューションの権利を認め持続させることと、安全、教育、ヘルスケア、自然環境の保護、市民と諸コミュニティの権利、そして弱い立場の集団の保護の必要を満たす「道徳的インフラ」を維持することとによって、この活力に貢献しているのである。

本稿は、市民社会をホリゾンタルな社会構造として捉える見解は、ヨーロッパ近代の透明期にアルテゥジウスが言及し、その後ヴォルフにおいて論究され、十九世紀にトクヴィルによって詳細に論じられ、マリタンに代表される現代カトリックの補完性原理およびカイパーとドーイウェールトの領分主権原理において理論化されたことを論じた。これらの中で補完性原理と領分主権原理は市民社会の統合性を、アソシエーションやコミュニティ、あるいはインスティテューションの自律を保護し、促進し、必要であれば適切な状況と条件の下で、政府がそれらの自律した活動に介入するという社会構造に見据えた、という意味では補完性原理と領分主権原理は近似している。とはいえ、補完性原理は、アソシエーションやコミュニティ、あるいはインスティテューションと政府ないし国家との関係を「全体と部分」という観点から理解したものである。カイパーの領分主権原理においてもこのような視座の影響を十分に払拭できてはいなかった。ドーイウェールトは、市民社会の構造をホリゾンタルな関係に見据えるなら、これらを国家に従属する下位の構成部分として捉える限り、究極的にはそれらは国家の支配から自律できないことを、領分主権の概念を理論的により精緻にすることで鋭く指摘した点で、より有効な原理を提唱したといえるのである。

注

（1）Souvereiniteit in eigen kring および sphere sovereignty の訳語として、「領域主権」の訳語がキリスト教会の一部、特に改革派神学諸陣営において定着しているが、ここで言う「領域」とは固有の 権能・責任・意志決定力が及んでいる、社会における個々の限定的な範囲を意味するのであって必ずしも空間を意味するのではないこと、「領域主権」という用語には国際条約および国際法において広汎に使用される別の意味が存在することによる混同を避けることの理由から、人間の相互不可侵なる諸権威が排他的に働く諸範囲（家庭、教会などの宗教的コミュニティ、学校、企業体等）を表現するために、「領分主権」の訳語を当てることにする。この訳語は、ドーイウェールトにおいてはより適切である。なぜなら、ドーイウェールトは、カイパーの社会学的な領分主権概念を様態論的ないし存在論的原理にまで拡張しているからである。すなわち、ドーイウェールト哲学において領分主権とは、存在論的諸様態（ontological modalities）あるいは様態的諸側面（modal aspects）の還元不可能性を意味する。これは、社会学的原理が依拠する存在論的原理である。各社会的側面（each of the societal aspects）――たとえば、宗教、教育、政治、経済、芸術――は、それぞれに対応する一つの様態（modality）によって適正化される（qualified）。そして、それらの様態は、相異なり、相互に還元不可能である。様態とは、ドーイウェールトが規定した相異なる、十四ないし十五の存在の基本的な在り方（the fundamental ways of being）である。存在の様態（modes of being）として、諸様態はそれぞれが帰属する具象的な存在と峻別される。以下注（51）を参照。

（2）Johannes Althusius, *Politica* (Indianapolis: Liberty Fund, 1995), p. 66. *Politica Methodice Digesta* (1604 1st, 1610 2nd, 1614 3rd) の第三版の英訳での要約版は *The Politics of Johannes Althusius*, Frederick S. Carney ed. & trans. (London: Eyre and Spottiswoode, 1965) として出版されているが、本稿では、*Politica* を参照にしている。

（3）*Ibidem*, pp. 21–22.

（4）*Ibidem*, p. 7, p. 13.

（5） *Ibidem*, pp. 175–177.

（6） *Ibidem*, pp. 144–145. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. II, pp. 341–342を参照。［クエンティン・スキナー『近代政治思想の基礎』，門間都喜郎訳，春風社，二〇〇九年。］

（7） *Ibidem*, p. 80.

（8） *Ibidem*, p. 37.

（9） *Ibidem*, pp. 31–32, pp. 189–190.

（10） *Ibidem*, pp. 17–26.

（11） *Ibidem*, pp. 84–85.

（12） *Ibidem*, p. 19.

（13） Aristotle, *Politica*, H. Racham trans. (Cambidge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 1253a, 17–18.

（14） Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatsheorien: zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik* (Breslau: M. & H. Marcus, 1919), chap. 3, sec. 3. オットー・フォン・ギールケ『ヨハネス・アルトジウス――自然法的国家論の展開及び法体系学説史研究』，笹川紀勝・本間信長・増田明彦訳，勁草書房，二〇一三年，第三章三節を参照。

（15） Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (Aziloth Books, 2011), II, 3. [*Du Contract Social* (1762), (Ned. Vert.: Het maatschappelijk verdrag. Amsterdam/Meppel: Boom, 1972).]

（16） Christian Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völckerrechts* (Hildesheim/New York: Georg Olms, 1754), III.2.1, sec. 972.

（17） *Ibidem*, III.2.1, sec. 980.

（18） *Ibidem*, III.2.1, sec. 972.

（19） トクヴィル『アメリカのデモクラシー』，松本礼二訳，第一巻（上・下），第二巻（上・下），岩波書店，二〇〇五年，二〇〇八年。

（20） アレクシス・ド・トクヴィル『旧体制と大革命』，小山勉訳，筑摩書房，一九九八年，第一部，第五章。

（21） トクヴィル『アメリカのデモクラシー』，第二巻，第三部，第一一章。

(22) 同書、第二巻、第二部、第五章。
(23) 同書、第二巻、第二部、第七章。
(24) Pope Pius XI, *Quadragesimo Anno*, 1931, sec. 83.［テオドール・ゲッペルト編『基督教と社會再建――レオ十三世・ピオ十一世回勅』、エンデルレ書店、一九四七年。］
(25) *Ibidem*, pp. 79–80.
(26) Jacques Maritain, *Man and the State* (Washington: Catholic University of America Press, rev., ed., 1998), pp. 9–13.［ジャック・マリタン『人間と国家』、久保田正幡・稲垣良典訳、創文社、第五版、一九七九年。］
(27) カイパーについては、P. Kasteel, *Abraham Kuyper* (Kampen: J. H. Kok, 1938) および McKendree R. Langley, *The Practice of Spirituality: Episodes in the Public Career of Abraham Kuyper* (St. Catharines: Paideia, 1984) を参照。
(28) Abraham Kuyper, *Calvinism* (New York: Hoveker & Wormser Ltd., 1895), pp. 109–112.［アブラハム・カイパー『カルヴィニズム』、鈴木好行訳、聖山社、一九八八年。］
(29) A. Kuyper, *The Problem of Poverty* (Sioux: Dordt College Press, 2011), pp. 44–45.
(30) Kuyper, *Calvinism*, p. 116 さらに pp. 123–127 参照。
(31) *Ibidem*, pp. 113–114.
(32) *Ibidem*, pp. 124–125.
(33) Philip Selznick, *The Moral Commonwealth: Social Theory and Promise of Community* (Berkley: University of California Press, 1994), pp. 517–518.
(34) Amitai Etzioni, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society* (New York: Basic Books, 1998), pp. 175–179.［アミタイ・エチオーニ『新しい黄金律』、永安幸正監訳、麗澤大学出版会：廣池学園事業部、二〇〇一年。］
(35) *Ibidem*, p. xviii, p. 5.
(36) *Ibidem*, p. 27.
(37) Philip Selznick, *The Moral Commonwealth*, p. 518. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol. II, pp. 515–517. Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1974), p. 3–10.［マイケル・ウォルツァー『正義の領分』、山口晃訳、而立

書房、一九九九年。」

(38) *Ibidem*, pp. 517–518. Walzer, Ibidem, pp. 3–10.

(39) *Ibidem*, p. 363.

(40) *Ibidem*, p. 369.

(41) Walzer, *ibidem*, pp. 3–10.

(42) Claude Lefort, *L'Invention Democratique* (Librairie Arthemé Fayard, 1981 et 1994).「クロード・ルフォール『全体主義の限界』、渡名喜庸哲・太田悠介・平田周・赤羽悠訳、勁草書房、二〇一七年。」

(43) S. N. Eisenstadt, "*The Cultural Programme of Modernity and Democracy*", in Richard Kilminster and Ian Varcoe, eds., *Culture, Modernity and Revolution: Essay in Honour of Zygmunt Bauman* (New York: Routledge, 1996), pp. 35–39 を参照。

(44) Herman Dooyeweerd, *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options* (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979), pp. 124–126.

(45) Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Philadelphia: Paideia Press Ltd., 1953–1958), vol. III, pp. 218–219.

(46) *Ibidem*, p. 222.

(47) *Ibidem*, p. 220.

(48) *Ibidem*, pp. 218–222, pp. 510–512.

(49) Dooyeweerd, *Vernieuwing en Bezinning: Om het Reformatorisch Grondmotief* (Zutphen: J. B. Van den Brink Co., 1963), bewerkt door J. A. Oosterhoff, Tweede Druk, p. 261.

(50) Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. III, p. 685.

(51) Dooyeweerd, *Vernieuwing en Bezinning*, p. 254.

(52) Albert Wolters, "The Intellectual Milieu of Herman Dooyeweerd", in C. T. McIntire ed., *The Legacy of Herman Dooyeweerd* (Lanham, MD: University Press of America, Inc., 1985), p. 7.

(53) Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. I and vol. III.

(54) *Ibidem*, vol. I, p. 106.

(55) ドーイウェールトは、十五の様態からなる様態理論（modal theory）を構築した。それらは、数的（numeric）、空間的（spatial）、運動的（kinematic）、物理的（physical）、生物的（biotic）、感性的（psychic）、論理的（logical）、歴史的（historical）、言語的（lingual）、社会的（social）、経済的（economic）、審美的（aesthetic）、法的（juridical）、倫理道徳的（ethical or moral）、信仰的（pistic or certitudinal）である。ここでは紙面の都合上、これらの様態的側面を詳細に議論することはできない。Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. II, part I. ドーイウェールトの様態的領分理論（the theory of the modal spheres）あるいは様態的法理論（modal law theory）への優れた導入としては、L. Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy: An Introduction to Herman Dooyeweerd's Thought* (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1975) や Calvin G. Seerveld, "Dooyeweerd's Legacy for Aesthetics: Modal Law Theory" in *The Legacy of Herman Dooyeweerd* がある。

(56) Dooyeweerd, *ibidem*, vol. I, p. 106.

(57) *Ibidem*, vol. III, p. 385.

(58) *Ibidem*, vol. III, pp. 220–222.