

<b>Title</b>	近代民主主義国家と市民社会のプロテスタント政治思想序説 : リンゼイ、アルトジウス、カイパー
<b>Author(s)</b>	豊川, 伸
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.53, 2012.3 : 251-276
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/rep/modules/xoonips/detail.php?item_id=4235">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/rep/modules/xoonips/detail.php?item_id=4235</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

# 近代民主国家と市民社会のプロテスタント政治思想序説

——リンゼイ、アルトジウス、カイパー

豊川 慎

## 序

周知のように、イギリスの政治哲学者であり道徳哲学者のA・D・リンゼイ(Alexander Dunlop Lindsay, 1879-1952)は近代デモクラシーの淵源を一七世紀イングランドのピューリタニズムに見出し、近代民主国家形成に果たしたピューリタニズムの役割に注目した<sup>(1)</sup>。しかしその際にリンゼイが強調したのはいわゆる「パトニー討論」(the Putney debates)におけるピューリタン左派の思想や、オリヴァー・クロムウェル、そしてロジャー・ウィリアムズなどの思想的意義であり、一七世紀同時代の大陸のプロテスタント政治思想の伝統を顧慮することはほとんどなかった。リンゼイは近代デモクラシー論との関連でピューリタニズムにおけるアソシエーション論、つまり「自治的コングリーゲーション」(the self-governing congregation)の意義を論じたわけだが、本稿では近代デモクラシーとプロテスタンティズムとの関連をさらに明らかにしていくためにも、リンゼイが詳述しなかった諸点を補う試論として、ヨハネス・アルトジウス(Johannes Althusius, 1557/62/63?-1638)とアブラハム・カイパー(Abraham Kuyper, 1837-1920)に注目してみ

たい。<sup>(2)</sup> それは一つには、一七世紀の初期にアルトジウスが、そして一九世紀後半から二〇世紀初頭にカイパーがそれぞ

れの時代の課題に応じて、近代デモクラシーの展開と不可分である社会の中の自律したアソシエーションについてのプロテスタント政治思想を展開していたためである。以下において、まず初めに近代民主国家の形成過程に関するリンゼイの所説を概観し、次いでアルトジウスとカイパーのプロテスタント政治思想を特にアソシエーション論に焦点を合わせて考察することにした。

## 1. A・D・リンゼイにおける近代民主国家形成過程論とアソシエーション論

リンゼイは主著『近代民主国家』(*The Modern Democratic state*)において近代民主国家の形成過程を論じるに際してその第二章を次のように書き始めている。

近代国家 (the modern state) —— 近代民主国家 (the modern democratic state) はその発展 —— は一六——一七世紀の国家の世俗化 (the secularization of the state) に伴って生じた。その世俗化は近代国家が特にその当時に中世国家の最も根本的ないくつかの作用理想 (operative ideals) に対して背を向けていたことを意味した。主権原理 (the doctrine of sovereignty) —— 近代国家の特有の原理 —— は国家は法に基礎を置くという中世的見解を否定した。それは全体主義的原理 (totalitarian doctrine) である。中世国家は多元的であった。われわれが見るように、近代民主国家はいくつかの点で中世的なるものに戻ったのであり、立憲主義 (constitutionalism) と多元主義 (pluralism) に戻ったのであった。一七世紀の近代国家が拒否した西洋

文明の遺産のこれら諸要素を近代民主国家は新たな形で復元したのであった。それゆえ、もしわれわれがこの点で最も重要である西洋文明の遺産のこれら諸要素を簡潔に考察するならば、近代民主国家の理解に役立つであろう。<sup>(3)</sup>

引用から明らかなように、リンゼイは「近代国家」と「近代民主国家」とを区別し、一六、一七世紀における「国家の世俗化」によって中世国家から移行した「近代国家」がその特有の原理である「主権原理」によって国家は法に基礎を置くという中世の国家観を否定したのに対して、「近代民主国家」は「立憲主義」や「多元主義」などの要素を再び再構築したと指摘している。そしてリンゼイはその再構築の決定的な契機を宗教改革に始まるプロテスタンティズムに、とりわけ一七世紀イングランドのピューリタニズムに見ているのである。ではリンゼイが言うところの「国家の世俗化」とは何か、そしてどのように近代国家そして近代民主国家が形成されたと論じているのだろうか。『近代民主国家』の第三章「国家の世俗化」における議論を以下概観したい。

リンゼイによれば、中世国家は自らを「キリスト教世界」(Christendom)の一部であると考えていた。そしてこのことは二つのことを意味している。一つは、中世国家は「より大きな統一体」(a larger unity)の一部であると自らを考えていたということ、もう一つは、この統一体と実際にはあらゆる政治機関が自らを「道徳法」(moral law)に従属するものと考えていたということである<sup>(64)</sup>。中世国家がキリスト教世界の一部であるということは、別言すれば、「国家を超える道徳の至高性 (the supremacy of morality over the state) を承認することを意味した」<sup>(66)</sup>。中世の理論は「統治」(government)と「法」(law)の関連を説明するために「自然法」(the law of nature)の概念を用い、「主権」(sovereignty)は「実定法」(positive law)の上にあり、「自然法」の下にあるとされた。自然法は法的に有効であるとするならそれは実定法が遵守すべき規範であり基準であった。王の権威は自然法に具現された権威に由来すると考えら

れたのであった(58)。国家は道徳法、言い換えれば自然法に従属するものと考えられ、統治者による実定法は自然法に制約された(66)。リンゼイは言う。「真の中世の立場は神の道徳的權威は道徳法の權威という観点から言い表されていると考えた。君主の權威であれ、教皇の權威であれ、個人の權威は自然法に、つまりすべての者を結び付ける根本的な道徳法に必然的に基づいていると考えられた」(66-67)。このように中世においては法を制定する統治者は高次の法つまり自然法によって制約され、法は国家の基盤であることが前提とされていたのであった。

一三世紀の前半は教皇權の絶頂の時代であり、トレルチが「コルプス・クリスチアナム」(Corpus Christianum)という概念で捉えた中世の西ヨーロッパ社会は教皇を中心として支配されていた。しかしながら、一三世紀の後半から教皇權は衰退していき、「コルプス・クリスチアナム」は解体し始め、「中世的統合の崩壊」に至った。リンゼイによれば、それは一つには中世の法の考え方が時代の急速な変化にそぐわなくなったためである。<sup>(4)</sup> そもそも中世においては法は既存のものと考えられていた。そしてそのような中世の法意識は一三世紀前半頃までの比較的伝統的な社会においては十分に機能していた。大多数の人々は「慣習の支配」(the rule of custom)の下に生きていたからである。しかしながら一三世紀後半から中世後期における急速な社会変化に対して慣習法は時代の変化の要求に応えられなくなった。「慣習の領域は縮小し、政府と行政の領域が増大した」のである。リンゼイはこのような社会の急速な変化を「近代の主要な特徴」と見なしている(69)。

一六世紀に入ると、中世のキリスト教世界において確立されていた諸価値——例えば、統治者は道徳法あるいは自然法によって制約され、そのような法が国家の基盤であるという考え方など——が否定されるようになり、「絶対主義国家」(absolutist states)の台頭が起った。一六、一七世紀には独立した主権国家が完全に現れるようになり、もはや共通の法に拘束されはしなかった(64)。そしてこの一六世紀、一七世紀に顕著になったのが「主権という新たな原理」(the new doctrine of sovereignty)であった。リンゼイによれば、「主権」の特徴の一つは国家を超えるあら

ゆる権威——例えば、教会や帝国の権威——の拒絶であり、リンゼイはこの主権国家の出現を「国家の世俗化」(the secularization of the state)と表現している(64)。このような「世俗国家」は自らがもはや国家を超えた法に基礎付けられているとは考えず、国家を超える法の至高性という考えを拒否したのであった。既述のように、中世においては神の道徳的権威は道徳法である自然法という観点から表現され、君主の権威であれ国王の権威であれ、それら個人の権威は自然法に基づくと考えられていた(66-67)。つまり人の権威に対する法の優位が前提とされていた。しかしながら、リンゼイによれば、新たに出現してきた主権理論は中世に国家を束縛した自然法などの制約に対する抗議の表出であり、法はむしろ「主権者」(the sovereignty)の創作であると主張するに至った(72)。ここでは権威の所在が自然法から主権者へと移行している。この論理的帰結として「主権理論は政治的義務(political obligation)から道徳的義務(moral obligation)を鋭く分離する」(72)ことになる。<sup>(5)</sup>なぜなら主権理論によればもはや主権者は道徳法である自然法の拘束を受けないと考えられるからである。「政治的義務」と「道徳的義務」とのこのような分離が招く問題こそがリンゼイが「政治的義務に関する新たな問題」(the new problem of political obligation)と呼ぶものに他ならない(71-72)。政治と道徳の関係、国家と道徳の関係に関する問題である。つまり政治的義務を負う主権者の道徳的義務が問題とされないならば、主権者である統治者の命令の正誤や道徳性いかに問題をとせず主権者のあらゆる命令に対して従わなければならないのかという問題である。これはつまるところ、法の「正統性」(legitimacy)と「正当性」(rightness)の問題ということもできる。「政治的義務に関する新しい問題」に関してリンゼイは次のように言う。「もしわれわれ法が正しい(right)からではなく、法を命じる人の権威(authority)ゆえに法に服従すべきであれば、主権者の権威という問題は鋭い形で明白に提起される」(72)。そしてこのような「政治的義務に関する新しい問題」に対して出された解答の一つがリンゼイが「非合理的な宗教的解答」(the irrational religious answer)と呼ぶものであり、それは「王権神授説」によって与えられた解答であった(73)。つまり王のみが神の権威を持つとされ、それゆえにその命令には

従わなければならないというものである。しかしながら、リンゼイはそれを「新しい王政に関する不可能なキリスト教的擁護」(an impossible Christian defence of the new monarchy)であるという(74)。そもそもリンゼイによれば、「王権神授説は教皇の絶対性に抗して王の絶対性を唱えたプロテスタンティズムの大いなる所産」であり、「ピューリタン諸派におけるプロテスタンティズムのさらなる展開がそれ」「王権神授説」を破棄したのであった」(75-76)。これはリンゼイも説明するように、ヘンリー八世に始まるイングランド宗教改革によって結果的にそれまでの「教皇絶対主義」(Papal absolutism)から「国王絶対主義」(the absolutism of the monarch)へと至り、その後のジェームズ一世の即位に始まるスチュワート王朝期に彼によって唱えられたのが王権神授説であった。一六二五年にジェームズ一世の息子のチャールズ一世が王位に就くも、彼もまた王権神授説の信奉者であった。しかしリンゼイがピューリタン諸派によって王権神授説が打破されたと論じているように、議会無視の専制政治を行っていたチャールズ一世の統治下には議会との対立が不可避となり、内戦、ピューリタン革命へと展開し、結果的に王権神授説は破棄されていくのである。

そして「政治的義務に関する新しい問題」に対する解答としてリンゼイが注目するのが彼が「道徳的解答」(the moral answer)と呼ぶものに他ならず、それは次のようなことを意味している。つまりピューリタニズムによって国家と道徳の関係に関する新たな概念が示されたのであるが、その新たな概念とは「国家の強制という機能」(the function of the state's compulsion)は「直接人間を道徳的にするのではなく、その「国家の」中で道徳的自由が余地と安全を持つような枠組みを用意することにある」(88)というものである。そしてこのような国家観を示したのがピューリタニズムの教会論との類比から展開された思想に他ならず、「立憲主義」に基づく国家と社会の多様な「ボランタリー・アソシエーション」——つまり社会における「多元性」(pluralism)——との関係に関してピューリタニズムが提示した原理であつた。そこでは国家と社会との区別が前提とされ、社会の様々なアソシエーションは国家から自律したものと考えられる。このような「道徳的解答」はピューリタニズムによって与えられた解答であり、近代デモクラシーに対する

「キリスト教の貢献」としてリンゼイが最も注目しているものに他ならない。それは「絶対主義国家が新しい種類の立憲国家つまり近代デモクラシーへと変貌するまでは見出されなかった」解答であった<sup>(73)</sup>。リンゼイによれば、この点がピューリタニズムが近代デモクラシーの展開に果たした一つの貢献であり、一七世紀イングランドのピューリタニズム、特にピューリタン左派の政治理論の表出として「パトニー討論」に注目する理由である<sup>(6)</sup>。しかしながら逆に言えば、リンゼイは「パトニー討論」に専ら注目し、他のプロテスタント政治思想の伝統を顧慮することはほとんどなかったと言える。リンゼイはピューリタン左派の政治理論には残念ながらトマス・ホッブズの『リヴァイアサン』（一六五一年）やジョン・ロックの『統治二論』（一六八九年）に比較し得るようなものはなく、ジョン・ミルトン（John Milton, 1608-1674）の『国王と為政者の在任権』（*The Tenure of Kings and Magistrates*, 一六四九年）にしても十分に包括的なものではないと述べ、ピューリタン左派の政治理論は「パトニー討論」やその他多くのパンフレットなどをもとにするより他はないと論じている<sup>(7)</sup>。しかしながら、そもそもリンゼイはミルトンの『国王と為政者の在任権』について幾許も論じていない。近代デモクラシーの展開に果たした一七世紀イングランドのピューリタニズムの意義に注目するリンゼイではあったが、例えば、ミルトンがチャールズ一世の処刑を援護するためにフランスのモナルコマキの抵抗権思想に言及したことなど考えると、リンゼイはミルトンの政治思想を論じてもよかつたであろう<sup>(8)</sup>。リンゼイの近代民主国家論やデモクラシー論においてはその重点がピューリタン左派に向けられ、ジャン・カルヴァン（John Calvin, 1509-1564）やカルヴァン以後のテオドル・ド・ベーズ（Theodore de Beze, 1519-1605）などのプロテスタント政治思想や法思想の展開は顧みられない。これはリンゼイがジュネーブやスコットランドそしてマサチューセッツのカルヴィニズムをほとんど評価しなかつた点とも関連があるだろう。実際、リンゼイは不寛容の例としてそれらに言及するのである<sup>(10)</sup>。しかし、ジョン・デ・グルーチーも指摘するように、例えば抵抗権思想はデモクラシーの歴史的展開に果たした一要素であるとする<sup>(11)</sup>、われわれはリンゼイが注目しなかつたカルヴァンやベーズ以降の政治思想や法思想における抵抗



権理論の展開、またサミュエル・ラザフォード (Samuel Rutherford, 1600-1661) やミルトンにも注目しなければなら  
ないだろう。リンゼイが展開し得なかった諸点をさらに今後の課題として展開するためにも、イングランド・ピューリ  
タニズムの政治思想と大陸のプロテスタント政治思想との接点ないし連続性あるいは非連続性に注目することは重要で  
あろう。そして、ラザフォードやミルトンが法思想や宗教的迫害からの保護に関する論述において拠っていたのがヨハ  
ネス・アルトジウスでもあったとすれば、われわれの問題意識からしてアルトジウスを考察の対象とするのは妥当性を  
持ったものであろう。とはいえ、以下の叙述は試論的な断片的考察に過ぎず、その多くを二次文献に拠っていることを  
予め明記しておきたい。

## 2. ヨハネス・アルトジウスの『政治学』におけるアソシエーション

ヨハネス・アルトジウス (Johannes Althusius, 1557/62/63?-1638) は一七世紀の初期のヨーロッパでは良く知られ  
ていた法学者であつたが、一八八〇年に、オットー・フォン・ギールケ (Otto von Gierke, 1841-1921) が『ヨハネス・  
アルトジウスと自然法国家理論の展開』 (Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien) を<sup>(13)</sup>  
著すまで、およそ二世紀あまりの間、忘れ去られた思想家であり、その政治思想も顧みられることはなかったと言わ  
れている。ギールケはアルトジウスを最初の社会契約論者であり最初の人民主権論者として高く評価したのであつた。<sup>(14)</sup>  
ギールケ以後のアルトジウス研究は、一九三二年にカール・フリードリッヒがアルトジウスのラテン語で書かれた主著  
『政治学』 (Politica Methodica Digesta) の大部分を再出版し、それにアルトジウスの生涯や思想に関する長い解説を英  
語で記したものが実質的には重要な研究文献となつている。<sup>(15)</sup> また一九六四年にはフレデリック・カーニーが『政治学』

第三版（一六一四年）の抄訳を刊行し、序文解説を付している。<sup>(16)</sup> 近年のアルトジウス研究ではトマス・ヒュグリン等がその政治思想の今日的意義をも含めた研究書を刊行している。<sup>(17)</sup>

アルトジウスの出生年は不明確で一五五七年とも六二年、六三年とも推測されるが、いずれにせよドイツで生まれ一五八一年から一五八六年までケルン、バーゼル、ハイデルベルグ、ジュネーブの各大学で法、神学、哲学、古典を学び、フランス・ユグノーの法律学者でモナルコマキ（暴君放伐論者）のフランソワ・オトマン（François Hotman）やローマ法学者のドニ・ゴドフロア（Denis Godefroy）などの影響を受けたことが知られている。<sup>(18)</sup> 一五八六年からはネーデルランドのヘルボーン大学でローマ法と哲学を講じ始め、一六〇三年に主著『政治学』を出版し、それを契機に一六〇四年に東フリースランドのエムデン市の法律顧問（syndic）として招聘された。以降三四年間にわたってエムデンにおいてその任に当たり、一六一〇年に『政治学』第二版を、一六一四年には第三版を著した。以下、その『政治学』を見ていきたい。

### 共生の学としての政治学

アルトジウスは『政治学』の第一章で「政治学の一般原理」（the General elements of Politics）を論じているが、それを次の言葉をもって始めている。

政治とは人間間の社会生活を築き、育み、そして保護する目的のために人間を結び付ける（consociandi: associating）技術である。そのため、それは「共生」（symbiotics）と呼ばれる。政治の主題はそれゆえアソシエーション（consociatio: association）である。アソシエーションにおいて、共生体（symbiotes: those

who live together) は社会生活の調和に役立ちかつ必要なものが何であれ、明確な同意あるいは暗黙の同意によって、相互的コミュニケーションを互いに誓うのである (17)。

訳者のカーニーがこの箇所をアルトジウス『政治学』の「全般的命題」(the general proposition) と述べているように<sup>(19)</sup>、上記の一文には短いながらも「政治」、「人間」、「アソシエーション」(あるいは「コンソシエーション」<sup>(20)</sup>)、「共生」、「同意」といった重要な概念が含まれている。以下、これらの概念に焦点を合わせて考察したい。

アルトジウスによれば、上記の引用にあるように、政治学とは社会生活のために人間を互いに結び付ける学であり、政治学の目的は人間間の社会生活の維持、つまり「共生」を保障する社会の創出にある。それゆえ、アルトジウスは「共生の社会生活」(social life as symbiosis) のための政治学を「共生の学」と呼ぶ。そしてこの「共生の学」としての政治学の主題は多様な「アソシエーション」である。

アルトジウスの政治思想に抛れば、「共生」の維持に不可欠なのが人間相互の社会生活における他者関係であり、この主張はアルトジウスのキリスト教人間観に由来する。つまり、人間は生得的に他者との関係性に創造された被造物というキリスト教人間観がアルトジウスの政治思想の根幹を成している (22-23, 25)。アルトジウスが強調する人間の生来的社会性という考え方はアリストテレスに負っている面も確かにあるが (25)、その根拠箇所は聖書から挙げられる。アルトジウスによれば、人間一人一人は神から授けられた賜物がそれぞれ異なっているがゆえに、人は自分に欠けているものを補う意味で「他者」を必要としている (23)。というのも、いかなる人間も一人ではよき幸福な生活を送ることができず、それは共生の社会生活において可能であるからである (18, 25)。「友情関係がすべての者を結び付け、誰もが価値のないものと見なされないように各人が他者の奉仕と助けとを必要としているということを神は望んだのである。もし各人が他者を必要としないならば、社会はどのようなものであるだろう。……それゆえ、すべての者が他者の

経験と貢献を必要とし、誰しも一人では生きないのである」(23)。

このように他者との相互関係による賜物の補完が「共生」に不可欠であることが論じられ、そしてこの神与の賜物の多様性に対応して様々な種類のアソシエーションの必然性が主張される。というのも、アルトジウスによれば「人間には共に生きんとする本能と市民社会を構築する本能とが与えられ」ており(24)、「人間は生来的にアソシエーションをしきりに求めんとする市民的動物」(25)であるからである。アルトジウスは次のように述べている。「かくして、体と魂の必要、そしてわれわれの魂に植え込まれた徳の種が分散した人間を一つの場に寄せ集める。これらをして村を立て、市を構築し、学術機関を創設し、市民の結束と市民社会により、農夫、職人、労働者、建築者、兵士、商人、学のある者もないものもこれら非常に多くの同じ体のメンバーを結び付けるのである」(23)。

アルトジウスは共に生きる人々を「共生体」(symbiotes)と呼び、この共生体は「協同者」とも「共同生活における参加者あるいはパートナー」とも言われるが(19)、共生の社会生活とは具体的には「物資」(res: things)とサービス(operare: services)と権利(jus: right)の相互的コミュニケーションにあるいは「共有」(sharing)を意味する(19)。「物資のコミュニケーション」あるいは「共有」とは「共生体に通ずる益のために共生体によって社会生活の中に役立ちかつ有用な品々を個人的にであれ集団的にであれ持ち込むこと」である。「サービスのコミュニケーション」とは「社会生活のため、労働と職業の共生体による貢献」であり、「権利のコミュニケーション」とは「共生体が彼らの間の共同生活において公正な法によって生きかつ支配されるプロセス」である(19)。アルトジウスによれば、共生があるところにはどこでもこのような「物資とサービスと権利の相互的コミュニケーションあるいは共有」があり、政治はこれら三つのコミュニケーションの効果的な秩序付けに関わるものであるが、特に「権利のコミュニケーション」(lex consociationis et symbiosis: the law of association and symbiotic) あるが「共生の権利」(jus symbioticum: the symbiotic

right) と呼ばれ、「自己充足性、よき秩序、そして固有の学問」からなる (19)。この「アソシエーションの法」には「共通法」(*lex communis*: common law) と「固有の法」(*leges propriae*: proper laws) とがあり、前者はあらゆるアソシエーション——家族 (*family*)、コレギウム (*collegium*)、市 (*city*)、州 (*province*)、国家 (*commonwealth*) 等——に共通する不変の法であるのに対して、後者は各アソシエーションに固有の本質に従ってそれぞれ異なる。アルトジウスが「共通法」によって意味していることは、いかなるアソシエーションにおいてもある者が指導者あるいは統治者として、そして他の者は非統治者として常に定められているという不変的秩序である (19-21)。これに対して、「固有の法」が意味するのは各アソシエーションが各々の本質に従ってそれぞれの固有の目的を果たすことであり、アルトジウスのアソシエーション論には各アソシエーションには神与の召命 (*vocation*) があることが前提とされている<sup>(21)</sup>。この点について例えばカーニーは次のように論じている。「アルトジウスは人間の権利についての理論には全く関心がなかった。彼の関心はアソシエーションがその存在目的を果たす程度にあった。この意味においてアソシエーションは人間と同じく聖なる召命 (*holy vocation*) を有しているのである」<sup>(22)</sup>。アソシエーションの「召命」というアルトジウスの主張はアリストテレス政治学におけるアソシエーションの「目的」あるいは本質という議論と一見類似しているように見える。しかしアリストテレスにおいてはそれがポリスにおいてのみ見出されるのに対して、アルトジウスは各アソシエーションにそれ固有の神与の目的あるいは性質があることを主張したのである。

次に、先に引用した『政治学』の書き出しにある「同意」という概念にも注目したい。再度引用しよう。「アソシエーションにおいて、共生体は社会生活の調和に役立ちかつ必要なものが何であれ、明確な同意あるいは暗黙的同意によつて、相互的コミュニケーションを互いに誓うのである」。ここでアルトジウスが論じているように、共生は「明確な同意あるいは暗黙的同意」に基づくのであるが、「共生」概念は純粋な法関係よりも広義に捉えられなければならない。というのも共生のその本質的要素には「敬虔」、「愛」、「親交」、「相互的協調」といった厳密な法関係では捉えられ

ない規範的要素が含まれているからである。アルトジウスは後に見るように重層的な社会論を展開し、社会における法関係の重要性を論じるが、その法規範として「十戒」(the Decalogue)を念頭においているのである(e.g.52-53)。この点は『政治学』の第三版序文の次の箇所からも明らかである。

十戒の教える規範性は、われわれがいうところのアソシエーションと共生の生活に生き生きとした霊を注入し、われわれが求める社会生活に光を与え、人間社会の道と規則、導きの星、境界を準備し構成すること  
にまで及んでいる。もしその十戒を政治から取り除こうとする者がいるなら、人間の生活に破壊をもたらす  
のみならず、すべての共生と社会生活とを破壊するであろう(11)。

また次のようにも述べている。「十戒が共生生活に生き生きとしたスピリットを注ぎ込む限りにおいてそれ「十戒」は政治学に相応しいものと私は主張するのである」(12)。

アルトジウスは政治学を神学と法学から峻別し、政治学の適切な領域を線引きしようとしたと言えるのであるが、このことは上記の引用からも明確なように、政治から神の権威や聖書における啓示(特に十戒)を切り離すことを意味しているわけでは決していない。アルトジウスが政治学から神学を切り離れた意図は、中世スコラ学の教説をしてローマ・カトリック教会の後見と指導が人間社会の領域に必要であるということへの反駁にあった。アルトジウスは政治をも含むあらゆる領域は神の主権の下にあり、教会があらゆる領域の主権者であることは峻別されなければならないと確信していた。ジェームズ・スキーンが指摘するように、このことはプロテスタント、特にカルヴィニストとしては当然の主張であつたと言えよう。<sup>(23)</sup>このように教会の専制からの自由という考え方が政治学の正当な領域を見出そうとするアルトジウスの思想の背景にはあつた。クエンティン・スキナーは「アルトジウスは『政治学』において新しい、世俗化

された (secularized) 政治学の原理を概説した」と論じるが、この「世俗化された」という形容語は以上の意味において理解されなければならない。アルトジウスは政治から宗教を切り離すという意味での「世俗化された」政治学を目指していたわけではなかった。実際、アルトジウスは政治学に規範性としての十戒を持ち込むことに対する反駁を見越しつつも、法学と政治学が主権論という課題を共有するように、神学と政治学も十戒という主題を共有していることを主張したのである。

### アソシエーション論と補完性原理

「政治学の一般原理」を論じた後、アルトジウスは家族、コレギウム、市、州、そして国家 (commonwealth) と五つのアソシエーションを順に論じていく。この際の叙述の仕方としては、フランスの人文主義者でカルヴィニストのラムス (Petrus Ramus, 1515-1572) の論理学による二分法に従って、アソシエーションの秩序を体系的に論じていく。これはスキナーが『政治学』をカルヴィニスト政治思想の「最も組織的な記述」と述べている所以でもあろう。<sup>(25)</sup>

アルトジウスによれば、政治学の主題はアソシエーションであるが、そのアソシエーションは simple and private association と mixed and public association とにまず二分され、前者はさらに natural and necessary association である家族 (二・三章) と civil and spontaneous association であるコレギウム (四章) に分けられる。家族、コレギウムはプライベート・アソシエーションであるのに対して、市、州、そして国家はパブリック・アソシエーションと見なされる。これはさらに particular と universal に二分され、前者が市 (五・六章) と州 (七・八章)、後者が国家 (九章以降) と位置付けられる。

家族以外の各アソシエーションはより低次のアソシエーションに基づいて構成され、それらの存在論的序列は家族



―コレギウム―市―州―国家とされる。家族やコレギウムといったプライベート・アソシエーションが政治秩序を形成するためにともに結び付けられる際にパブリック・アソシエーションが存在することとなり、最終的には、*universal and major public association*である国家がそれ以外のすべてのアソシエーションに基づいて組織される。しかしこのことはプライベート・アソシエーションが全包括的な国家の部分を構成するという全体国家の概念を意味するものではない。アルトジウスによれば、各アソシエーションには固有の自律性があり、また同時にアソシエーション相互の関係性ないし連帯性が重要とされる。各アソシエーションのこの「自律性と連帯性のバランス」<sup>(28)</sup>という点が、アルトジウスの政治思想における「補完性原理」(subsidiarity)が論じられる所以でもある。そもそも「補完性原理」という語の使用は一九三一年のカトリック社会教説『クアドラジェジモ・アンノ』(Quadragesimo Anno, 1931)にその淵源を持つが、ヒュグリンによれば、その語自体はアルトジウスにおいては用いられてはいないといえ、さらに遡ること一七世紀初頭のアルトジウス政治思想にその思想的萌芽を見出すことができるのである。

またヒュグリンの次のような指摘も興味深い。「彼「アルトジウス」は社会生活を社会的不和よりもむしろ組織されたアソシエーションの調和性という観点から描き、政治秩序を垂直的な力関係よりもむしろ水平的な協調関係として描写する」<sup>(30)</sup>。このように社会を「不和」ではなく「調和」において捉える見方はアルトジウス自身のキリスト教思想による「創造論」のゆえであり、また「垂直的」ではなく「水平的な協調関係」としての政治秩序という捉え方もカルヴィニズムのアソシエーション観によるものと言える。アルトジウスの政治思想においてはアソシエーションの多様性は人間の共生に本質的なものであり、そのような多元性とそれらが水平的な社会秩序によつて特徴付けられる社会概念にその特徴を指摘することができる。実際、アソシエーションの多元性という考え方はアルトジウスの政治思想の重要な点であるが、これは同時代の多くの初期カルヴィニスト思想家に共通していた点でもあった。例えば、フレドリック・カーニーは、アルトジウスを含む初期カルヴィニストたちが多様なアソシエーションを人間生活の多様な局面をそこに



において信仰をもつて生き、神の栄光を表す場ないしは機会と考えていたことを論じている。<sup>(31)</sup>

アルトジウスはキリスト教普遍主義に特徴付けられる中世後期から初期近代へという時代的変容の只中に生きた思想家であつた。ヒュグリンが指摘するように、アルトジウスの政治思想の歴史的文脈として重要な事柄としては一五七二年の聖バーソロミューの日の大虐殺やスペインに対するオランダの抵抗 (the Dutch Revolt)、また全体主義国家の台頭などであつた。<sup>(32)</sup> 一六三八年に死去しているため、一六一八年から四八年まで続いた三〇年戦争の最初の二〇年の時代を生き、フランスにおけるマイノリティーであつたユグノーの宗教的自由の援護から展開された抵抗権思想に触発され、専制主義に反対し、実際にエムデン市の自律性に実践的にも理論的にも多くの精力を傾けたのがアルトジウスだったのである。

### 3. アブラハム・カイパーの政治思想におけるアソシエーション

マックス・スタックハウスがアルトジウスとカイパーの連続性を指摘しているように、アルトジウスと同じく多様なアソシエーションに固有の自律性を認めるアソシエーション論を展開したのがオランダの神学者アブラハム・カイパー (Abraham Kuyper, 1837-1920) であつた。<sup>(33)</sup> カイパーとは改革派教会牧師、日刊紙と週刊誌の編集をするジャーナリスト、アムステルダム自由大学の創設者、初代学長、神学教授として活躍したのみならず、さらにはオランダ初のキリスト教民主主義政党である反革命党を創設し、自身も一九〇一から一九〇五年の間には首相を務めるなど政治家としても類まれな才能を発揮した人物である。<sup>(34)</sup> カイパーの思想はオランダ社会の特徴とされた「縦割り柱型構造」の形成に寄与したという点でオランダの社会構造に与えたその思想的影響が指摘されてきた。例えば、レイブハルト (Arend

Lijphart) はオランダ型のデモクラシーを「多極共存型デモクラシー」(consociational democracy)と呼んだことはよく知られ、オランダの政治史学者ハンス・ダールダー(Hans Daalder)はその思想的起源をアルトジウスに求めているが、カイパーもまたその関連で言及されるのである。<sup>(36)</sup>多様なアソシエーションに固有の自律性を認める「領域主権論」として知られるその規範理論は今なおオランダのキリスト教民主主義の政治思想の根源でもあり続けている。<sup>(37)</sup>本節ではカイパーのキリスト教政治思想における主権論とアソシエーション論に焦点を絞って考察したい。

### 『カルヴィニズム』における国家と市民社会

カイパーは一八九八年に米国プリンストン神学校での「ストーン講義」に招かれ、そこでカルヴィニズムについて六つの講義を行った。その第三講義においてカイパーは「カルヴィニズムと政治」について論じたのであるが、ここでカイパーがまず初めに論じたことは国家、社会、教会といった領域における神からの主権の承認がカルヴィニズムの政治思想の根本原理であるということであった。<sup>(38)</sup>カイパーによれば、カルヴィニズムの政治思想では神の主権の承認が君主制か貴族制か共和制かといった政治形態の問題以上に重要であるとされる。国家も神の主権の下に固有の本質と役割があることが論じられるが、カイパーによれば、人間は罪の介入のゆえにやむなく政治制度を必要とし、それゆえ国家は「不自然」なものであり、本来の創造秩序には属していない。「神は罪のゆえに為政者を任命された」、このことこそ最も重要な政治的原理であるとカイパーは考え、例えば次のように論じている。「カルヴァンの原理の第一である罪の事実が、政治組織存在の必然的理由であることと共に、地上における為政者の権威はすべて神の主権からのみ発生すると第二の重要な原理が考えられなければならない」<sup>(39)</sup>。カイパーによれば、カルヴィニズムの政治思想が教えてきたことは、人間は国家と為政者を「神が与えたもの」として感謝のうちに受けなければならない、「個人の自由のために、そ

の精神と理解力とをもつて常に警戒し、国家権力の中に潜在する危険を避けなければならない」(81)ということである。

国家は罪の介入のゆえに必要とされた「機械的」(mechanical)なものであるのに対して、社会を「有機体的」(organic)と捉え、例えば次のように国家と社会とを峻別する。「神の主権が人の上に及ぶと二つの領域に分かれる。一方は国家の権威という機械的領域であり、他方は社会的集団の権威という有機的な領域である。この両方の領域においてそれぞれ主権を持っているのであり、それら自身の上には神以外のなものもない」(94)。カイパーは市民社会の領域を家庭、職業、科学、芸術といった多元的領域と捉え、「人格的卓越性による社会的領域」、「大学、組合、団体等の法人領域」、「家族や結婚生活という家庭的領域」、そして「都市や村の公共自治体」の四種に区分する。社会領域における主権が国家にではなく、直接神に由来すると考えるカイパーにとつて社会領域における生(life)は「創造によつて直接的に始まったもの」(91)であり、「有機体的」かつ「自発的」であった。

上記のようにカイパーはカルヴィニズムの政治思想の立場から国家における主権と社会における主権を論じたが、政治領域における神の主権を主張するカイパーは近代政治理論の二つの潮流であるフランス革命以降の「人民主権」の流れと、ドイツ観念論者によつて展開されていた「国家主権」に対して強く反対した(85)。カイパーによれば、それは人民主権論者も国家主権論者も政治や国家における最終的権威、つまり主権の所在が神にあるとは見なさないがゆえである。そして人民主権と国家主権に反対してカイパーが主張したのが「領域主権」(sphere sovereignty)であった。

「領域主権」という語は一八八〇年のアムステルダム自由大学の開学講演においてカイパーが「固有領域における主権性」(de souverainiteit in eigen kring)と題する講演を行い、これが後に省略された形で「領域主権」と呼ばれるようになったものである。<sup>(39)</sup>このアムステルダム自由大学は大学における学問の固有の領域は国家と教会の干渉から「自由」であるべきとのカイパーのキリスト教思想が具現化したものである。カイパーの領域主権論とは社会におけるあらゆる

アソシエーションあるいは「領域」がそれ自身の事柄に関してそれ固有の「主権性」を有しているというものである。カイパーによれば、絶対的な主権は神にのみ属するのであるが、多様な社会領域にその主権は委譲される。この際に国家や教会を介するのではなく直接的にその主権が各社会領域あるいはアソシエーションに委託され、各領域——例えば、家族、教会、学校、労働組合、国家等——は直接に固有の使命、義務、役割を与えられている。

カイパーの政治思想によれば、国家と市民社会とは明確に区別されるが、それは国家がいかなる社会領域をも侵害してはならず、国家自体がその一つの領域として水平的に並存しているためである。<sup>(40)</sup>カイパーの領域主権論は国家や市民社会の固有の自律性を強調するが、しかしながらこのことは国家が社会領域に関与しないということではなく、必要に応じて国家の関与が求められ、社会を調停するための三つの権利と義務があると言う。カイパーによれば、それは諸領域間で争いが生じた時はいつでも、各領域間の境界線に対する相互の尊重を強要する義務、その領域がその権威を乱用した時はいつでも領域の中における無力な者を守る義務、そして国家のまとまりを維持するために税を課す義務である。<sup>(41)</sup>この点でわれわれは「補完性原理」との類似点を指摘できよう。

カイパーは実際、労働組合の推進や政治政党の組織化、また普通参政権の推進に尽力することにより、オランダのより民主的な社会制度の形成に率先的な役割を果たした。それは社会における異なる宗教や信念を持つ他者との共生を保証し得る社会制度であったが、それには個人と国家の中間項としての多様なアソシエーションの自律性とそれらの相互関係性が重要とされた。アルトジウスが言うように、人間は本来的に他者との関係性に生き、共に生きるという共生の生活が不可欠であるとすれば、「共生の学」としての政治学あるいは政治思想を展開したアルトジウスとカイパーからわれわれはなお多くの示唆を得ることだろう。

#### 4. おわりに

試論的かつ序論的な考察に過ぎないが、本稿ではアルトジウスとカイパーの政治思想においては市民社会における自律的で多元的なアソシエーションの理論がキリスト教思想との関連で展開されていることを概観した。アルトジウスは多様なアソシエーションの固有の本質とそれらの相互関係に基づく社会政治思想を展開したが、カイパーも同じくあらゆる領域あるいはアソシエーションの自律的な固有領域における主権性に基づく社会政治思想を展開したのであった。リンゼイは近代国家特有の原理としての主権論を批判したのであったが、当のボダンの主権論に対する批判的詳述をすることはなかった。そしてボダンの主権論に対する批判的応答を行ったのがアルトジウスであり、さらには神学的主権論をアソシエーション論との関連で展開したのがカイパーであった。本稿ではアルトジウスの契約概念に基づく抵抗権思想やカイパーの教会と国家の関係論などの詳細については論じ得なかったが、それらの前提には神与の自律的なアソシエーションについての思想があったのである。

トマス・ヒュグリンは言う。「アルトジウスの政治思想は西洋政治思想における知的対抗的伝統 (intellectual counter-tradition) とでも呼び得るものに属している。この対抗的伝統は、近代国家や社会での近代性や進歩そして合理性といった前提に基づいて、しばし回顧的に形成されてきた政治思想の古典的聖典 (the classical canon of political thought) よりも政治や社会の今後の構想 (ideas) のより適切な蓄積を実に供給するかもしれない」と。<sup>(42)</sup>「近代性」や「進歩」、そして「合理性」といった概念に対して鋭い疑問が投げかけられている今日の民主社会にあつて、「近代デモクラシー」における「近代」(modern) とは何か、近代デモクラシーの基礎理念とは何か、近代化とデモクラシーとプロテスタン

ティズムの関係はいかなるものなのか、そして近代デモクラシーの展開に及ぼしたプロテスタンティズムの法思想や権利思想の特徴とはどのようなものだったのか、近代デモクラシーの基礎理念としての人権理念はどのように形成され展開されたのであろうかといった問いを考察する際に、「政治思想の古典的聖典」と同時に、アルトジウスのような「西洋政治思想における知的対抗的伝統」からも学ぶ必要に迫られていると言えるのではないだろうか。そしてそのような伝統はプロテスタント政治思想の様々な潮流の中で見出されなければならないのである。<sup>(43)</sup>

## 注

- (1) この点に関しては例えば、拙稿「A・D・リンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズム——日本の戦後民主主義と「リンゼイ・テーゼ」の再検討に向けて」（日本ピューリタニズム学会『ピューリタニズム研究』第四号、二〇一〇年）参照。
- (2) キリスト教、とりわけプロテスタンティズムの視点からデモクラシーや人権を捉える見方に関してはジョン・ウィットの数々の著作から学ぶところが多いが、アルトジウスとカイパーに注目する点に関してはウィットの次の著作を参照している。John Witte, Jr., *The Reformation of Rights: Law, Religion, and the Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge University Press, 2007). なお松合好明氏による本書の書評が『ピューリタニズム学会』第五号（日本ピューリタニズム学会、二〇一一年）に掲載されている。
- (3) A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Oxford University Press, 1943) p.52. 以下、原書の該当箇所を（ ）内に頁数のみで示している。「」内は訳者の補語。
- (4) リンゼイは次のように述べている。「中世的統合の欠陥は、その統合が基礎を置いていた根本法 (the fundamental law) が

立法機関 (a law-making body) によって変更され得ない法であったということであった。それ「根本法」は実際には法律家によって修正され展開される慣習法 (a customary law) であり、法律家 (lawyers) によって当然発展と変化の可能な法ではあったが、漸次的で断片的な発展に過ぎなかった。しかし立法権の不在の場合には、個人の権威に対する法の優越性は比較的变化のない状況においてのみ可能である」(67)。

- (5) 「政治的義務」(political obligation) という語はT・H・グリーン (Thomas Hill Green, 1836-1882) が最初に用いた用語ではないものの、グリーンの主著の一つである『政治的義務の原理』(*Lectures on The Principles of Political Obligation*) の題で用いられているように、それはグリーン of 政治思想における主要概念である。『政治的義務の原理』は一八七九年に行われた諸講義がグリーン of 死後の一八八六年に刊行されたものであるが、後に再版された一九四一年版にはリンゼイの「序文」が載せられ、その中でリンゼイは『政治義務の原理』をバーナード・ボザンケの『哲学的国家理論』(Bernard Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*, 1899) が刊行されるまではイギリス理想主義学派による「政治理論への最も重要な貢献」であると高く評価した。A.D. Lindsay, "Introduction" in Thomas Hill Green, *Lectures on The Principles of Political Obligation* (Longmans, 1941), p.vii.

- (6) 「パトニー討論」に関する詳細な研究論文集としては次のものを参照。Michael Mendle (ed.by), *The Putney Debates of 1647: The Army, the Levellers, and the English State* (Cambridge University Press, 2001). なおリンゼイの見解に対する批判的考察として同書所収のウィリアム・ラモンツの論稿 (William Lamont, "Puritanism, liberty and the Putney debates") が示唆に富むが、疑問がないわけではない。この点については別の機会に論じたい。

- (7) A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State*, pp.119-120.

- (8) John W. Sap, *Paving the Way for Revolution: Calvinism and the Struggle for a Democratic Constitutional State* (VU Uitgeverij, Amsterdam, 2001) p.5. この書の中で残念ながらモナルコマキの抵抗権思想への言及がミルトンのどの書物の中でなされているのかは明示されていない。

- (9) 実際、リンゼイはミルトンを繰り返し読んでいたことは次の伝記からも明らかである。Drusilla Scott, A.D. Lindsay: *A Biography* (Oxford: Basil Blackwell, 1971) pp.182-183.

- (10) 例へば、A.D. Lindsay, *Religion, Science and Society in the Modern World* (Yale University Press, 1943) p.14.



- (11) John W. De Gruchy, *Christianity and Democracy: A Theology for a Just World Order* (Cambridge University Press, 1995) [シモン・デ・グルーチー（松谷好明・松谷邦英訳）『キリスト教と民主主義——現代政治神学入門』（新教出版社、二〇一〇年）p.79（八八頁）。
- (12) Thomas O. Hueglin, *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius on Community and Federalism* (Wilfrid Laurier University Press, 1999), p.16 及び John Coffey, *Politics, Religion and The British Revolutions: The mind of Samuel Rutherford* (Cambridge University Press, 1997) p.180.
- (13) 本書の英訳は Bernard Freyd (trans.by), *The Development of Political Theory* (London: George Allen & Unwin, 1939)。<sup>6</sup> また本書の画期的邦訳としてオットー・フォン・ギールケ（笹川紀勝・本間信長・増田明彦訳）『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』（勁草書房、二〇一一年）参照。
- (14) ギールケはアルトジウスを人民主権論者として評価するのであるが、「人民主権」という語によつて何を意味するのかその解釈をめぐることは当然ながら議論の余地がある。例えば、ウィットは次のように論じている。「彼「アルトジウス」は各人が神の似姿として反映する神の主権の表れとしての広範な人民主権論を展開した」。John Witte, Jr., "Rights and liberties in early modern Protestantism: the example of Calvinism" in John Witte, Jr. and Frank S. Alexander, *Christianity and Human Rights: An Introduction* (Cambridge University Press, 2010) p.147.
- (15) Carl J. Friedrich (ed.by), *Politica Methodice Digesta of Johannes Althusius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1932).
- (16) Frederick S. Carney, *The Politics of Johannes Althusius* (Boston: Beacon Press, 1964). 一九九五年に Liberty Fund から再版。Johannes Althusius, *Politica* (ed & trans by F.S. Carney) (Liberty Fund, 1995).
- (17) Thomas O. Hueglin, *op.cit.*
- (18) Oliver O'Donovan and Joan Lockwood O'Donovan (editors), *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought 100–1625* (Erdmans, 1999), p.757.
- (19) Carney, "Translator's Introduction" p.xv.
- (20) 原語のラテン語 *consociatio* をカーニーは *association* と訳し、ヒュグリンは *consociation* と訳している。付随的に言えば、ヒュグリンはアルトジウスはこの *consociatio* という語をその意味においてではないが用語自体としてはキケロから借用し



つゝるふ論じつる。

- (21) Frederick Carney, 'Translator's Introduction' p.xvi.
- (22) *Ibid.*, p.xx.
- (23) James W. Skillen, 'The Political Theory of Johannes Althusius' in *Philosophia Reformata* Vol.39, (Association for Reformational Philosophy, 1974), pp.184-185.
- (24) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* Vol.2 (Cambridge, 1978) p.350.
- (25) *Ibid.*, p.341
- (26) コレギウムは家族と同じくプライベート・アソシエーションであるが、家族が natural and necessity であるのに対して、コレギウムは civil and spontaneous である。コレギウムが「自発的」あるいは「ボランタリー」アソシエーションであるという意味は、数人の者が彼らの関心やその生活の必要性から互いの同意によって形成されるものであるということである。アルトジウスはこれらのものとしてパン屋、仕立屋、建築家、商人、貨幣製造者、哲学者、神学者等を挙げている。
- (27) *Politica*, V.1, p.39
- (28) Thomas O. Hueglin, *op.cit.*, p.152.
- (29) 一八九一年の社会回勅『レールム・ノヴァルム』(*Rerum Novarum*)の中にすでに「補完性原理」の概念を見出すことができ、その語自体が初めて用いられるのは、教皇ピオ十一世の回勅『クアドラジェジモ・アノ』(*Quadragesimo Anno*, 1931)においてである。補完性原理とは字義どおりには「助け」(help)や「援助」(aid)を意味するラテン語 *subsidium* 由来し、階層的に秩序付けられた社会における国家とそれ以外の諸機関(中間団体)との調和的な関係についての基本的指針である。社会教説に示されている補完性原理によれば、国家は「下級団体」(lesser and subordinate organization)がそれら自身の目的を果たし得ない場合にそれらを助ける義務があるとされる。カトリック社会教説における補完性原理に基づく国家の役割に関しては次のものを参照。Jonathan Chaplin, "Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Catholic and Reformed Conceptions of the Role of the State" in Francis P. McHugh and Samuel M. Natale (ed.by), *Things Old And New: Catholic Social Teaching Revisited* (University Press of America, 1993); Jonathan Chaplin, "Subsidiarity as a Political Norm" in Jonathan Chaplin and Paul Marshall (ed.by), *Political Theory and Christian Vision: Essays in Memory of Bernard Zylstra* (University Press

- of America, 1994); Jonathan Chaplin, *Herman Dooyeweerd: Christian Philosopher of State and Civil Society* (University of Notre Dame Press, 2011).
- (30) Thomas O. Hueglin, *op.cit.*, pp.167 – 168.
- (31) Frederick S. Carney, 'Associational Thought in Early Calvinism' in D.D. Robertson (ed.by), *Voluntary Associations: A Study of Groups in Free Societies* (John Knox Press, 1966) p.43.
- (32) Thomas O. Hueglin, *op.cit.*, ch3–4.
- (33) Max L. Stackhouse, 'Christianity, Civil Society, and the State: A Protestant Response' in Nancy L. Rosenblum & Robert C. Post (ed.by), *Civil Society and Government* (Princeton University Press, 2001) pp.254–264.
- (34) カイパーの思想に関する邦訳文献としては R・S・ヘスラム (稲垣久和・豊川慎訳)『近代主義とキリスト教——アブラハム・カイパーの思想』(教文館、二〇〇二年) 参照。[原題は Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Eerdmans, 1998)]。またカイパーに関する1990年代の参考文献としては例えば以下のものを参照。Cornelis van der Looi and Jan de Bruijn (ed.by), *Kuyper Reconsidered: Aspects of his Life and Work* (VU Uitgeverij, Amsterdam, 1999); Luis E. Lugo (ed.by), *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century* (Eerdmans, 2000); James E. McGoldrick, *Abraham Kuyper: God's Renaissance Man* (Evangelical Press, 2000); John Bolt, *A Free Church, A Holy Nation: Abraham Kuyper's American Public Theology* (Eerdmans, 2001); Vincent E. Bacote, *The Spirit in Public Theology: Appropriating the Legacy of Abraham Kuyper* (Baker Academic, 2005); Gordon Graham (ed.by), *The Kuyper Center Review Volume One: Politics, Religion, and Sphere Sovereignty* (Eerdmans, 2010)。
- (35) 柴田寿子『スピノザの政治思想：『デモクラシーのもう一つの可能性』(未来社、二〇〇〇年) 一四二頁。
- (36) カイパーの領域主権論と「縦割り柱型構造」の関係については、例えばヘスラム『近代主義とキリスト教』の一四〇—一四二頁を参照。
- (37) オランダのキリスト教民主主義の政治思想に関しては、拙稿「リベラル・デモクラシーにおける政治認識とキリスト教民主主義の政治思想序説」(東京基督教大学紀要『キリストと世界』第一七号、二〇〇七年)を参照されたい。
- (38) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Eerdmans 1931, reprinted 1999) p.79.

(39) 英訳としては次のものを参照。Abraham Kuyper, “Sphere Sovereignty” in James D. Bratt (ed.by), *Abraham Kuyper: A Centennial Reader* (Eerdmans, 1998) pp.461–490.

(40) *Ibid.*, p.96–97.

(41) *Ibid.*, p.97.

(42) Thomas O. Hueglin, *op.cit.*, p.6

(43) この点に関しては例えば、ウィットWhiteの次の論稿を参照。John Witte, Jr., “Introduction” in John Witte, Jr. and Frank S. Alexander, *Christianity and Law: An Introduction* (Cambridge University Press, 2008).