



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ワイマール期カール・シュミットの政治思想 : 近代理解の変遷を中心として
Author(s)	権左, 武志; GONZA, Takeshi
Citation	北大法学論集, 54(6), 1-56
Issue Date	2004-02-27
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/15252
Type	departmental bulletin paper
File Information	54(6)_p1-56.pdf



ワイマール期カール・シュミットの政治思想

——近代理解の変遷を中心として——

権 左 武 志

目 次

- 一 序
- 二 ワイマール初期における世俗化・内在化としての近代理解
- 三 ワイマール安定期における内在化の帰結の承認
- 三 ワイマール末期における近代理解の変容

四 ワイマール期以後における近代理解の継承
結び

序

ワイマール期ドイツで既にその名を馳せていた公法学者カール・シュミットによる一九二〇年代の初期著作は、専門領域や政治的立場の違いを超え、例えば社会学者マンハイムや若きベンヤミンといった、同時代のワイマール知識人たちに広範な影響作用を及ぼし、戦後ドイツの公法学でもシュミット学派を形成するまでとなったが、そればかりか、時と所の隔たりを超え、遠く東アジアでも戦後日本の政治学の黎明期において決定的なインパクトを与えることになった。⁽¹⁾ もっとも、ナチズム期シュミットの政治的コミットを転機として、ワイマール期シュミットの著作活動までも、ヒトラー独裁を弁護した「第三帝国の桂冠法学者 (Kronjurist)」という評価により全面的におおい隠されることになり、東西冷戦という「政治化の時代」の只中で、一九七〇年代日本におけるシュミットの紹介活動も同様な隠蔽機能を果たさざるをえなかった。これに対し、本国ドイツに先立ち、まずアメリカの歴史学者の手により、こうしたシュミット解釈に修正が加えられ、一九三二年の大統領内閣期には、国防相シュライヒャーのブレインとして、むしろナチの政権掌握を阻止しワイマール共和国を擁護する側に立っていた、というワイマール末期シュミットの隠された一面が発見されたが、⁽²⁾ 共和国擁護の理論家というこの新たなシュミット像は、最近解読されたばかりのシュミットの日記帳を通じ資料的にも確認されることになった。⁽³⁾ 更に一九九〇年代には、従来日本には馴染みの薄かったカトリック思想家という神学的背景

からシュミットの公法学を解釈しようとする試みも見られたが、ワイマール期全体を通じた統一⁽⁴⁾的シュミット解釈は未だ充分になされているとは言いがたい。その最大の要因は、ワイマール末期シュミットの政治活動がこれまで歴史の暗闇に葬り去られてきたという、戦後ドイツの「過去の克服」に伴う事情もさることながら、ワイマール期シュミットの知的活動が、以前の著作に次々と変更を加えて再版することで、あたかも連続的發展であるかのように受け取られてきた点にある。

そこで、本稿では基本的に發展史的アプローチを採用し、第一に、シュミットがヨーロッパ近代をどう理解していたかという視点から、ワイマール期を通じてシュミットの近代理解が次々と移り変わっていくプロセスを時系列的にたどっていくこととする。この際に、ワイマール期の主要著作につき見て取れる、初版から第二版にかけての記述の追加や修正を考慮に入れた上で、ワイマール期内部での思想形成の区切り目を従来以上に強調したい。そして、とりわけシュミットが大統領内閣のブレン活動にコミットしていたワイマール末期につき、彼の著作を解釈する上で欠くことのできない政治的文脈との関連に注意を払いたい。第二に、本稿では、シュミットがマックス・ヴェーバーの従順な弟子として指導者民主主義論を継承した、というヴェーバー研究者W・モムゼンの論争的なテーゼに注目し、シュミット研究の側から改めてこのテーゼを再検証することとする。この際に、ワイマール憲法の大統領制の要素の評価に関する両者の思想的連続性だけにとどまらず、ヴェーバーのカリスマ社会学の前提をなしている独特な近代理解、即ちヨーロッパ近代を「普遍的官僚制化」の進行と捉える合理化論にまで視野を拡大し、両者の思想的近さを考えてみたい。つまりシュミットがどこまで師のヴェーバーに負い、どこから離反するののかという視点から、ワイマール期シュミットの近代理解を再検討してみようというのが、本稿のもう一つの課題である。この際に、状況に応じて変転していくシュミットの思想的遍歴を確定するためにも、ワイマール初期、相対的安定期、ワイマール末期へと大きく時期区分した上で、シュミッ

ト政治思想の発展と変容の軌跡を順に追っていくことにしたい。そこからは、ヒトラー独裁への道を掃き清めたナチズムの知的先駆者というよりも、激動する時代の動きに対処すべく、ワイマール共和国の運命さながらに激しく揺れ動く危機の思想家シュミットの姿が浮かび上がってくるはずである。

一 ワイマール初期における世俗化―内在化としての近代理解

(一) プロテスタント系のプロイセン地域ザウアーラントで少数派のラテン系カトリック教徒の子として生を享けたカール・シュミット(一八八八―一九八五)は、第一次大戦中一九一五年三月から一九一九年七月の間、ミュンヘンで参謀本部の戦時局に勤務し、戒厳令の執行に携わっていたが、大戦末期の一九一九年四月には、ドイツ革命の嵐が吹き荒れる中でレーテ共和国の設立と瓦解に立ち合うことになった。まさに物理的生存が脅かされる非日常的な極限状況――後に「例外状況」と呼ばれるもの――を身近に体験したことで、憲法秩序を維持するため個々の憲法条項を停止するという「独裁」への関心が若きシュミットの中に芽生えたとされる。また一九一九年度冬学期、当時ミュンヘン商科大学講師を務めていたシュミットは、晩年のマックス・ヴェーバー(一八六四―一九二〇)がミュンヘン大学で行なったゼミナールに参加しており、そこで行なわれたヴェーバーの記念碑的講演「職業としての学問」(一九一七年十一月)や「職業としての政治」(一九一九年一月)も、直接聴講する機会があったものと推測される。従って、ヴェーバーがこの時期集中して取り組んだ「議会と政府」を初めとする政治論文や、遺作として残された『経済と社会』(一九二二年公刊)に表明されたような強烈な政治意識を、若きシュミットもヴェーバーから学び取り、等しく共有していたとしても何ら不思議はない。後に『マックス・ヴェーバー追悼論集』(一九二三年)に対し、シュミットが『政治的神学』

の最初の三章を寄稿しているのも、このような両者の個人的・精神的結びつきからすれば容易に理解することができる。⁽⁷⁾

こうした時代状況を念頭に置きながら、シュミットの決断主義思想が形成される前段階として二つの初期著作を見ておきたい。まず、一九一九年初頭に公刊された『政治的・ロマン主義』の初版では、シュミットの決断主義を理解する上で欠くことのできない精神史的前提が述べられている。⁽⁸⁾シュミットによれば、西欧の伝統的形而上学では、超越的神が、世界創造者（『デミウルゴス』）として最後の正統性根拠をなしていたが、デカルトのコギト及びカントのコペルニクスの転換とともに、個人の主観（ないし絶対自我）が、神に代わるデミウルゴスの役割を引き受けることになった。更に、ルソーやヘーゲル以後、人民（Volk）と歴史が新たなデミウルゴスとして登場してくる一方で、フィヒテの絶対自我を哲学から芸術へと転用したとき、美的生産に耽溺するロマン主義的主体が成立するとされる。このように永らく最終的審級とされてきた超越神が、地上の現世的要因により取って代わられるプロセスが、一九二五年の第二版では、『政治的神学』に従い「世俗化」（Säkularisierung）と定義されることになる。⁽⁹⁾そこには、一見すると、プロテスタンティズムの主観性原理に対するカトリシズム特有の冷やかな敵対意識を見て取ることができよう。⁽¹⁰⁾

こうした精神状況を背景として、ロマン主義の精神構造が、様々な現実の対象をもつばら美的生産のための機会原因（occasio）——「終わりなきロマンの始まり」——と見る「主観化」「世俗化」された機会原因論（Occasionalismus）⁽¹¹⁾として説明される。デカルトのコギトから生じた内面と外面、魂と肉体の二元論的対立は、マルブランシュにより、神という「高次の第三者」が作用する機会原因を通じて解決されることになったが、デカルトと異なり、非人格的・汎神論的神観念を前提とするこうした機会原因論が、世俗化の過程を通じて、アダム・ミュラーやF・シュレーゲルといったロマン主義者により継承されたことから、ロマン主義精神の構造を特徴づける諸々の特徴——つまり一時的な気分・情

動により動かされる浮動的性格、因果法則や規範的拘束の否定、二者択一の回避と第三者への逃避、決断能力を欠いた受動的—植物的性格——が引き出されることになる。ロマン主義が、フランスでは革命運動と結合したのに対し、ドイツでは復古の動きと手を結んだという矛盾した現象は、従来ロマン主義の本質を規定する上で大きな障害となっていたが、シュミットは、ロマン主義をその対象からでなく、主体から定義することにより、革命であれ、復古であれ、どんな政治的内容にも結びつきうる点を説明することに成功したのである。

第二版の加筆部分（一九二五年）では、『政治的神学』にならい、こうしたロマン主義精神に対する決断主義の側からのポレーミックが先鋭に強調されることになるが、中でも、ロマン主義者にお気に入りの「会話（Gepräch）」の觀念が、『討論と均衡』といった自由主義的原理と親和的である点が新たに指摘されている。⁽¹²⁾しかし、シュミットが、続く『政治的神学』では、決断主義の前提となる世俗化の過程を認めただけでなく、後の議会主義論では内在化という超越喪失の帰結をも承認したことにより、ここで描かれたロマン主義の精神史的前提は、実は決断主義思想の中にも秘かに取り込まれ、批判対象と同じ特徴が、超然たる批判者を装っていたシュミット自身の立場にまで流れ込んでくることになる。

続いて、一九二二年に公刊された『独裁』では、独裁概念の起源と変遷が歴史的に探求されているが、これと並行して近代主権概念の把握が早くも試みられている。まずシュミットは、マキャヴェリの『ローマ史論』にならい、独裁の最初の原型を、古代ローマの共和政における独裁官（*dictator*）の官職に求めた上で、憲法上制定された機関（「元老院」により、戦争や内乱といった危機状況を克服すべく委任され、任期及び権限が限定されているという点で、これを「委任独裁」（*kommissarische Diktatur*）と呼ぶ。⁽¹³⁾そして、ボダンの『国家論』を援用しつつ、共和政ローマの独裁官に典型的に見られる本来の独裁を主権者からはっきり区別する一方で、フランス絶対王政の下で主権者たる絶対君主によ

り新たに任命された親任官僚 (commissaire) を、売買された官職を世襲により保持する従来の保有官僚 (officier) に対して、委任独裁の第二の事例として挙げる。⁽¹⁴⁾ シュミットによれば、ローマ教皇が「キリストの代理人 (vicarius Christi)」としてキリストの人格を代表するように、「国王の代理人」として君主の人格を代表する親任官僚 (特に地方総監) は、絶対主義の道具として官僚機構を形成し、官僚制化の出発点をなすことになったが、この絶対主義化の過程を阻止する最大の障壁となったのが、モンテスキューが理論化したように、高等法院・三部会・自治都市といった中間権力 (pouvoirs intermédiaires) や中間団体 (corps intermédiaires) であった。⁽¹⁵⁾

次いでシュミットは、ホッブズの「主権者即ちリヴァイアサンを一般意志で置き換えた」ルソーの人民主権論を転機として、主権と独裁が結合する新たなタイプの独裁が誕生するに至ったと考え、これを、委任独裁に対比して「主権独裁」(soveräne Diktatur) と名づける。シェイエスの憲法制定権力論に典型的に見られるように、この主権独裁とは、制定された権力 (pouvoir constitué) ではなく、自ら憲法を制定する権力 (pouvoir constituant) から委任され、任期及び権限を限定されることのない「人民 (Volk) の代理人」であって、ルソーではなお区別されていた、憲法起草する立法者 (législateur) と、一般意志により任命される独裁官とを一手に兼ね備えている。⁽¹⁶⁾ 共和政に見られる委任独裁から主権独裁への転換は、カエサル終身独裁に終わるローマ共和政の発展に既に予告されていたが、一七九二年以降の国民議会による憲法制定と革命独裁のうちに現実化され、やがて人民に取って代わるプロレタリアの独裁へと引き継がれることになった。このような主権独裁の劇的な定式化には、ヴィルヘルム帝政の崩壊とこれに引き続くワイマール憲法の成立 (一九一九年八月) を目撃したシュミット自身の時代体験が生かされていると言うことができよう。⁽¹⁷⁾

最後に、こうした歴史的展望の下で、ワイマール憲法第四八条に定められた大統領緊急命令権の裁量主義的な解釈が提示される。後のドイツ国法学者大会報告 (一九二四年) で詳述されるように、シュミットは、例外状況において憲法

秩序を擁護するため、大統領が、立法行為とは異なる措置 (Mahnahmen) の形で、あらゆる必要な手段を取ることができると解釈し、この大統領緊急命令権をまさに委任独裁の第三の事例として挙げるのである。⁽¹⁸⁾ 例外状況が絶えず恒常化しており、初代大統領エーベルトにより緊急権が頻発されたワイマール初期の激動の時代にあつて、シュミットは、晩年のヴェーバー自身が起草に関与した大統領制度の運用を、ヴェーバーのカリスマ社会学の枠内で、人民投票で選ばれるカリスマ的指導者への期待を担うものとして解釈しようとする。⁽¹⁹⁾ そこには、独裁官のような非常事態に対処できる方策を予め用意していない共和国は必ず滅びる、というマキャヴェリ⁽²⁰⁾の警告を聞き取ることができよう。だが、ローマ共和国の発展に既に見て取れる、主権独裁という新たな独裁への転換の事例は、やがて危機の時代に訪れるであろうワイマール共和国の不吉な運命をも暗示するものであった。

(二) 一九二二年の『政治的神学』(第二版:一九三四年)に至ると、これら初期著作を跳躍台として、「決断主義 (Decisionismus)」と自称されるシュミットの基本的立場が定式化され、世俗化テーゼによる基礎づけと論敵へのポレミックが図られる。第一に、シュミットは、「例外状況 (Ausnahmezustand) を支配する者が国家を支配する」のであり、「誰が決定するのか、という問いは主権への問いになる」という『独裁』の問題提起を継承しつつ、この書の冒頭から、「主権者とは、例外状況について決定を下す者である」と宣言し、非日常的な極限状況との関連で主権概念を決断主義的に定義する。⁽²¹⁾ シュミットによれば、主権概念の最初の理論家ボダン⁽²²⁾は、主権者は、前任者の法にも自分自身の法にも拘束されず、自由に法を改廃できるばかりか、「緊急時」には自然法の拘束力さえ解消する⁽²²⁾と考えた。そして、ワイマール憲法四八条も、ライヒ議会の「制約なしに」緊急命令権が行使されれば、大統領に「主権を付与することになるだろう」と仮言的に想定される。⁽²³⁾ このように規範 (Norm) が妥当する正常 (normal) な状況でなく、混沌が支配する例外状況こそ、国家主権の本質を最も鮮明に明らかにするのであり、ボダンが引き合いに出す「君主は法に拘束されず

(*Princeps legibus solutus*)」というローマ法の命題通りに、そこでは「決定はいかなる規範的拘束からも免れ、本来の意味で絶対的 (*absolut* [= *ab + solutus*]) になる」⁽²⁴⁾というのである。

しかも、通例に対し例外を、規範に対し決断を重視するシュミットの決断主義は、「決断主義的タイプの古典的代表者」ホッブズをモデルとして、理念 (*Idee*) に対し人格 (*Person*) を、真理に対し權威を対置する「人格主義 (*Personalismus*)」の立場と結びつく⁽²⁵⁾。ホッブズは、『リヴァイアサン』第二十六章で、あらゆる法規、規範は解釈を必要とするのであり、特に自然法のような不文の規範は多義的で様々に解釈されうる以上、こうした法解釈の多様性からして、主権者こそが自然法の解釈、積権を独占する——「真理でなく權威が法を作る」(*Autoritas, non veritas facit legem*)——と結論した⁽²⁶⁾。ケルゼン・クラッペの規範主義やギールケープロイスの団体主義に対抗するシュミットもまた、ホッブズと同じ命題を掲げ、解釈上の争いを「誰が決定するのか」という決断主体 (＝解釈権) の所在に注意を促し、規範↓解釈↓決断という優先順位を付して規範的多元主義を論駁しようとする⁽²⁷⁾。もともとシュミットは、ここで人格主義にコミットした代償として、規範的自己拘束の不在という、ホッブズ主権論と共通する重大な政治的帰結を、やがてワイマール末期になり思い知らされることになる。

他方で、こうした決断主義理論が、絶対王政をモデルとした近代主権国家の理論的把握という、歴史的・実体的裏付けを有している点に注意する必要がある。つまり、中間権力の排除により、行政幹部から行政手段を分離し、自らの手に集中することで、物理的暴力行使の手段を独占するに至った絶対主義以来の主権国家の实在を前提として初めて、シュミットのモデルも一定の説得力を持つのであり、逆に言えば、封建貴族が行政手段を私有しており、法的手段としての実力行使 (＝フェーデ) により貴族間の紛争が解決を見たような中世ヨーロッパの世界 (とりわけ神聖ローマ帝国) では、およそ現実味を持ちえないものであった。シュミットによれば、ヨーロッパ諸国家では「政治的統一 (*politische*

Einheit) は君主の絶対主義の成果だった」のであり、「君主が絶対的になること、即ち封建的―身分制的な既得権を排除し、封建的状态が扱って立つ現状維持の正統性原理を打破し廃棄することにより、近代国家が発展した。…とりわけ主権概念は、当時の封建的―身分制的な現状維持の正統性を克服するという偉大な世界史的機能を持っていたのである⁽²⁸⁾」

絶対主義化による政治決断の頂点への集中という、フランス絶対王政で古典的に完成され、統一ドイツで急速に推し進められたこの歴史プロセスの帰結を理論的に把握した点で、シュミットの決断主義は、ヨーロッパ近代史を「普遍的官僚制化 (universelle Bürokratisierung)」の過程と見るヴェーバーの合理化論と一致する問題意識により導かれていると言えよう⁽²⁹⁾。同時期のカトリシズム論でも、シュミットは、官職カリスマによるカトリック教会の官僚制化を合理化の先駆形態と見るヴェーバーの合理化論を意識しつつ、カリスマ的人格から独立した官職の「威厳 (Würde)」の中に、カトリック教会の「合理主義 (Rationalismus)」を見出している⁽³⁰⁾。こうした合理化の過程は、一七世紀宗教内乱の理論的克服者ホッブズが、第三者に対し各人の自然権を限定的に(即ち自己保存の権利を留保しつつ)譲渡するとともに、この第三者を、無制限な権利(即ち主権)を持つ代理人と見なし権限付与するという、主権者への授權 (authorization) の契約として先駆的に描き出していたプロセスでもあった⁽³¹⁾。この紛争解決手段を独占したリヴァイアサンという主権国家のあり方が、一九二七年八月に刊行される「政治的なもの、概念」一九二七年版では、何よりも対外的に、戦争のよくな「敵と味方のグループ分け (Freund- und Feind-Gruppierung)」が進行する例外状況を引き合いに出し、「主権的」な「政治的統一」と定義されるのである⁽³²⁾。

第二に、シュミットは、このように決断主義的に定義された主権概念を、世俗化テーゼという別の手段を用いて、神学的に根拠づけようと試みている。シュミットは、「近代国家論の主要な概念はすべて神学上の概念を世俗化したもので

ある」という一般命題を最初に掲げた上で、デカルトに例を取りつつ、最初の主権者たる絶対君主とは、デミウルゴスとしての超越神の観念を世俗化したものに他ならない、という世俗化テーゼの前半部分を引き出す。⁽³³⁾戦後日本の政治学まで大きな影響を及ぼしたこの世俗化テーゼは、従来ブッデベルクによる「一九三三年のマルブルク大学学位論文」を初めとして、予定説に示されたようなカルヴィニズムの主意主義的な神概念と近代主権概念のアナロジーを意味するものとしてプロテスタント的視点から解釈されてきた。⁽³⁴⁾確かに、後にはシュミット自身が、ブッデベルクの解釈に依拠しつつ、政治的決断主義は神学的決断主義から派生してきたものであり、「近代国家論の主権概念は、法から解放⁽³⁵⁾ (legibus solutus) されたカルヴァンの神概念を世俗化した形式である」と主張している。だが、こうした世俗化解釈は、後にカトリック的自己意識を捨て去ったシュミットが、世俗化テーゼをプロテスタント的に解釈換えした自己偽装の所産である可能性が大きい。むしろ、『政治的神学』と同時期に執筆された『ローマ・カトリシズムと政治的形式』(一九二三年)では、ローマ教皇の権威ある人格のみがクリストの人格を代表できる、というシュミット独特のカトリック的代表理論が展開されている点に注目するならば、実はここで世俗化論により描き出されているのは、十三世紀以来「クリストの代理人」と称してローマ教皇がローマ皇帝より奪い取った教皇至上権 (plenitudo potestatis) こそ、主権概念の原型をなす、という歴史的経緯であり、両剣論の再解釈を通じ、ローマ皇帝権から教皇至上権を経て王権神授説へと引き継がれていく「地上におけるクリストの代理人 (vicarius Christi)」という支配の正統性の称号に他ならない。⁽³⁷⁾この点で、主権者を「地上における神の似姿」「神の代理人」と見なすボダンの神権説は、シュミットの世俗化テーゼの典型的事例をなすものと言えよう。従って、一九二四年以後ボン大学の同僚となったプロテスタントの(後にカトリックに改宗した)神学者ベテルゾンが、後に政治的神学を「神学的に一掃する」と称し、古代ローマ帝国と一神教との結合に批判の矛先を向けたのは、まさに事柄の核心を衝くものであった。

続いて、ルソーやヘーゲルを例示しつつ、神の内在化と汎神論化に伴い、絶対君主に代わり、人民が新たな主権者になつていく、というテーゼの後半部分が唱えられ、内在化の途上に当たる中間段階として、神を世界創造者に限定する理論神論と「君臨するが統治しない」立憲君主との対応関係が指摘される。ルソーが「内在的汎神論 (Immanenz-Pantheismus)」、ヘーゲルが「内在的哲学 (Immanenz-Philosophie)」と呼ばれているように、神及び主権者の超越性が失われ、内在的観念が支配していく（広義における）世俗化の第二段階を、ここでは「内在化」と名づけ、前半部分に当たる（狭義の）世俗化から明確に区別することにした。従来混同して論じられてきた（狭義の）世俗化と内在化をこのようにカテゴリーカルに区別することで、『政治的神学』とこれに続く議会主義論を、発展史的に相違する別個の段階として把握する必要がある。少なくとも、ここでシュミットは、ボナール、ド・メーストルといったカトリックの反革命思想家と同じく、「君主政的正統性」の側に立って、内在化の帰結である「民主的正統性 (denokratische Legitimität)」——即ちフランス革命とともに政治の舞台に登場した人民主権原理——と対決する姿勢を隠そうとはしない。そして、「人民 (Volk) が主権者となる」とともに「従来の主権概念にあった決断主義的人格主義的要素が消え去つてしまふ」のであり、「人民により表わされる統一はこの決断主義的性格を持たない」(傍点、権左) とルソーの人民主権論を明示的に批判し、超越者観念が消失していく内在化の過程に対抗して、決断主義的な主権概念の再生を図ろうとするのである。⁽³⁹⁾『政治的神学』のシュミットは、次の議会主義論とは異なり、独裁と民主主義が相対立するものだと見ており、およそ両立可能であるとは考えていない点に注意しておきたい。

第三に、世俗化論により新たに補強された決断主義の立場から、ドノソを初めとする反革命思想家たちに学びつつ、論敵と定められた自由主義に対するポレーミックスが敢行される。シュミットは、自由主義を指して、ロマン主義と同様「永遠の念話 (ewiges Gespräch)」に逃げ込み、決断を回避する不決断主義と断定し、討議により結論を先延ばしする

不決断か、独裁による果敢な決断か、という「あれかこれか (Entweder-Oder)」の二者択一を突きつける。⁽⁴⁰⁾ここでは、先のロマン主義論から得られたロマン主義の性格規定が、自由主義批判へと転用され、ワイマール期議會会制の現状に照らし、対話術 (dialektik) による真理発見という古代ギリシア以来の伝統の政治的無力が嘲笑されている。そればかりか、シュミットは、「あらゆる政治思想は人間の本性について何らかの態度決定をする」と述べ、自由主義を根底から論駁するべく、通俗的フロイト主義に訴えつつ、政治理論の人間学的・神学的前提を指摘する。⁽⁴¹⁾シュミットによれば、自由主義とは、アナキズムと同じく、人間性の根本善を前提とする人間学的樂觀論に他ならず、これに対し、原罪という神学教義に示されるような、人間性の根本悪を前提とする人間学的悲觀論こそ、真の政治理論の核心をなすものとされる。前者は、直接的・自然的生を賛美する母權的樂園への回帰願望の表明に他ならないのに対し、後者こそ、自ずから成長していく生命力の絆を断ち切り、父權的決断を可能にするというわけである。こうした政治理論の人間学的前提こそ、実は敵一味方のグループ分けを必然的に要請するものとして、後の「政治的なものの概念」で再度取り上げられる議論なのである。⁽⁴²⁾

以上の考察に基づき、一九二二年春ボン大学に招聘された頃のシュミットの近代理解は次のように要約することができる。それは、かつて教皇至上權に体现された旧ヨーロッパの家父長制的支配秩序への郷愁のバトスに駆り立てられ、「君主は法に拘束されず (Princeps legibus solutus)」という皇帝權のラテンの理念を導きの糸としつつ、ワイマール共和国という皇帝不在の新秩序ドイツにおいて、ライヒ大統領の中に、皇帝に代わるカリスマ的代替物——即ち世襲カリスマに代わる官職カリスマ——を見出そうとするヴェーバーにならった国法学的試みであり、宗教改革による主觀性原理の登場と、フランス革命による民主的正統性の確立 (「内在化」という近代の二大革命を極力迂回し、むしろこれらに敵対する形で、世俗化という名の下に、絶対主義期に古典的完成を見た主權概念を現代に復活させようとするカ

トリック少数派の反時代的企てである。しかし、翌一九二三年、フランス軍によるルール占領と超インフレによりドイツ国内が騒然としていた時期に公刊された次の議会主義論を転機として、シュミットの政治思想は最初の大きな転換点を迎えていくことになる。

二 ワイマール安定期における内在化の帰結の承認

(一)『現代議会主義の精神的地位』(一九二三年)でシュミットは、一転して、ルソーの人民主権論を受け入れ、これを独裁概念と結びつける一方で、議会主義を初めとする自由主義原理から極力切り離そうと努めている。第一に、シュミットによれば、ギゾーにより議会主義の精神的基礎をなすと考えられた「公共の討論 (öffentliche Diskussion)」とは、本来民主主義でなく、自由主義の思想系譜に属するものである。意見の自由競争から自ずと真理が生じるという自由主義の核心的原理は、ロマン主義的な「永遠の会話」に類するものであり、そこから出てくる二重の政治的要求、つまり「公共 (Öffentlichkeit)」における世論の支配と権力分立による均衡という要求は、治者と被治者の民主的同一性という観念とは本来的に相容れない。しかも、公共の討論に対する自由主義的信仰は、政党の委員会が内密に決定を行い、公共の討論が形骸化してしまっている議会主義の現実から遠く隔たっており、議会主義はもはや精神的基礎を失っている、とされる。⁽⁴³⁾後にトーマの批判に答えるべく、第二版(一九二六年)に付された前書きでは、政治指導者の選抜手段というヴェーバーの議会論が取り上げられ、英国議會をモデルとした「実用的―技術的な仮定」として疑問符を付されるときに、議会以外の手段による指導者選抜の可能性が示唆されている。⁽⁴⁴⁾

第二にシュミットは、民主主義を、特定の政治的内容を持たない純然たる形式として形式主義的に理解した上で、ル

ソーが『社会契約論』第四巻第二章で述べた全員一致による意思決定モデルに依拠しつつ、「下される決定がすべて、決定する者自身に対してのみ効力を持つべきだ」という意味で、民主主義を「治者と被治者の同一性 (Identität)」と定義する。⁽⁴⁵⁾ もっとも、ルソー自身は、全員一致の意思決定は、人民が単一の意志を持つような一般意志の優位を意味するばかりか、逆に公民が奴隷状態に陥ると「恐怖と追従が投票を拍手喝采 (acclamation) に変える」と指摘し、帝政ローマの元老院を例に挙げているが、こうしたルソーの警告は無視されるのである。シュミットによれば、民主的同一性というジャコバンの観念に従うならば、宣伝活動や世論操作を通じ「人民の意志 (Wille des Volkes)」を形成する手段を握る者が、人民の意志という名で (委任独裁であれ、主権独裁であれ) 独裁を行うことができるのであり、そこから、「近代議会主義と呼ばれるものなしでも民主主義は存在しうる」し、「独裁は民主主義の決定的対立物ではない」という驚くべき帰結が引き出される。第二版の前書きによれば、人民の意志は、秘密投票の計算システムによるよりも、「拍手喝采 (acclamatio)」により民主的に表現されるのであり、「独裁的・カエサル主義的方法は、人民の拍手喝采により支持されるだけでなく、民主主義的な実質と力の直接的表現でもありうる」と断言される。しかも、翌一九二七年の「政治的なもの概念」における敵一味方の二分法を先取りするかのようにより、治者と被治者の民主的同一性概念が、異質な者を排除する「同質性」として、とりわけ「国民的同質性 (nationale Homogenität)」として解釈換えされ、普遍的な人間の平等を唱える自由主義思想から区別される。⁽⁴⁷⁾

ここでシュミットは、『政治的神学』では論争相手としていたルソーの人民主権論を一転して受け入れ、内在化の帰結である民主的正統性の確立を「王朝的正統性から民主的正統性に至る正統性概念の発展」と呼んで、はっきりと承認するに至っている。⁽⁴⁸⁾ これは、ルソーの人民主権論が、ホッブズの「主権者即ちヴァイアサンを一般意志で置き換えただけの逐語的模倣」である以上、ホッブズの主権の人格を、自然人から人民全体の合議体までに拡張することにより、

理論的には容易に遂行可能な立場の転換である。しかし、ルソーが根本において人民の秩序形成能力即ち根本善を信じ、社会契約説から出発することができたのに対し、シュミットにおいては、人間性の根本悪という神学的樂觀論と結びついた人間学的悲觀論が内在化後の段階にまで持ち込まれる結果、人民自身の自己立法能力に対しては終始懷疑的であり、後見人による独裁がどうしても不可欠だとされるのである。

こうした民主主義と独裁を結合するシュミットの構想に重大な手掛りを与えたものとして、ヴェーバーが『經濟と社会』でゾームの教会法論に依拠しつつ展開したカリスマ社会学の構想、とりわけカリスマ保有者に対する人民の拍手喝采という形でのカリスマ的支配の解釈換え（Umdeutung）の試みを挙げることができる。ヴェーバーは、西欧封建制の解体と並行して官僚制の合理化が絶えず進展していく中で、「人民投票（Plebiscit）」によるカエサル主義的指導者選抜のうちに、カリスマ的支配の新たな再現形態を見出し、何よりもカリスマの担い手に対する人民の「拍手喝采（Applaudnation）」という古代ローマのモデルに従い「民主的正統性」を理解しようと試みていた。⁽⁴⁹⁾こうした「指導者民主主義（Führerdemokratie）」と称されるヴェーバーの政治構想こそ、独裁は民主主義と相反することなく、むしろ両立するというシュミットの命題の背後に隠されているものであり、後にナチ独裁を理論的に準備し正当化する機能を果たしたとして、戦後ドイツで厳しく自己批判されることになった理論なのである。⁽⁵⁰⁾

しかし、シュミットによる同一性民主主義の決断主義的解釈換えが、ヴェーバーのカリスマ社会学に精神的起源を有するとはいえ、両者の間に横たわる決定的断絶を見逃すことがあってはならない。確かに、ヴェーバーは、第一次大戦末期に書かれた「新秩序ドイツの議会と政府」（一九一七—一八年）で、ビスマルク亡き後のヴィルヘルム期ドイツでは、無統制な官僚支配が跳梁跋扈する一方で、これを統制しうる強力な政治指導者が不在である祖国の現状を慨嘆しており、こうした問題意識こそ、官僚制化に対抗するカリスマ的指導者を待望するカリスマ社会学の背景に潜んでいた

ものであった。しかし、ヴェーバーは、官僚制と指導者選抜という二重の機能を担う機関として、何よりも英国議會をモデルとした「強力な議會」に期待をかけるとともに、公開の討論による国民の政治教育機能、及び委員会活動を通じた政治家の自己訓練機能という、公共の場として議會が有する他の二つの機能をも重視していた。そして、大衆民主化に伴う指導者選抜のカエサル主義的転換に注意を促す一方で、民主化に従い大衆デマゴギーの意義が増大する危険に警告を発し、ドイツ国民の政治的成熟の度合いは、何よりも情動的な集団ヒステリーへの反応で試されると予測していた。⁽⁵¹⁾これに対し、ヴェーバーがここで明示的に退けた議會主義排除のアメリカ型大統領制のモデル、即ち「議會主義なき民主主義」の道こそ、シュミットがこの議會主義論で選び取ろうとする選択肢であり、後のワイマール憲法の独自の解釈に引き継がれていくものである。従って、既に一九一七年にヴェーバーが、ビスマルクを模範として議會主義的選抜に代わる人民投票的「カエサル主義的指導者選抜を提唱した」というW・モムゼンのテーゼは、少なくともこの「議會と政府」の時期には当てはまらないのであり、一九一八―一九年の最晩年の論説で以って全ての時期にわたるヴェーバーの思想を黒く塗りつぶそうとする一面的解釈と言わざるをえない。⁽⁵²⁾

しかも、シュミットの議會主義論を通じ広く人口に膾炙することになった、自由主義と民主主義を区別し対置する論法は、後の「ファシズム国家の本質と生成」(一九二九年)では、ムッソリーニ体制を「民主主義」の名で評価するべく再度使用されている点に注意する必要がある。シュミットによれば、イタリア・ファシズムによる個別投票の撤廃措置は、「非民主主義的ではなく、反自由主義的である」にすぎず、秘密投票が政治的なものを私事と化し、人民の統一を公共性から排除してしまうという「正しい認識」に基づくものであり、人民が拍手喝采により賛否を表明する「人民投票」こそ「最もラディカルで直接的なデモクラシー」にふさわしい手続きだとされる。⁽⁵³⁾こうした後のファシズム論をも考慮に入れるならば、議會主義論の後半で論じられるマルクス主義的独裁論と、ソレルやブルードンを初めとするイ

タリア・ファシズムの先駆的理論は、シュミットにとりまさに議會主義原理に取って代わるべき選択肢として真剣に考慮されていたと言えよう。⁽⁵⁴⁾

(二) 以上のように議會主義論に見られた内在化の帰結の容認を踏まえた上で、シュミット自身の包括的な体系を提示し、独自の視点から近代憲法の総合的解釈を企てたのが、戦後においても長らく教科書として通用することになるシュミットの名著『憲法論』（一九二八年）である。第一にシュミットは、憲法の成立根拠につきシェイエスが唱えた憲法制定権力の理論を採用し、積極的意味における憲法を、制定権力による政治的決断の所産として把握するとともに、政治意識に目覚めた人民（Volk）を憲法制定権力の担い手として承認することから出発する。シュミットによれば、フランス革命により初めて、従来の神や君主に代わり、政治的に実存する人民が新たに憲法制定権力の主体として登場するに至ったのであり、人民の委任を受けてその意志を執行すべき憲法制定会議こそ、いかなる制限にも服さない点で、まさに「主権独裁」と呼ぶにふさわしい。⁽⁵⁵⁾ ここでシュミットは、「制定権力概念の世俗化」に見られるような、神から絶対君主を経て人民に至る世俗化—内在化の過程の帰結を——制定権力論の背景をなすスピノザの「汎神論的形而上学」に言及しつつ——はつきりと受け入れ、ルソーとシェイエスにより理論化されたフランス革命の政治原理を承認している。そして、人民の制定権力による実存的決断の所産として、一九一九年八月に成立したワイマール憲法の正統性——即ち王朝的正統性に代わる民主的正統性——を、市民的法治国原理も含めて明示的に認めるのである。⁽⁵⁶⁾ ここで人民の制定権力の前提をなすとされる「人民の政治的統一（politische Einheit des Volkes）」とは、一九二七年版「政治的なもの、概念」でも議論の出発点に置かれていたものであり、政治的に実存する人民こそ、敵と味方の区別を決定すべき審級として理解され、同じ政治的統一の概念が対外的に転用されていた。⁽⁵⁷⁾ そこには、やがて国際的に敵対関係が過熱していく中で、人民主権論が排外的ナショナリズムに転化し、暴走していく危険性を容易に見て取ることができる。

だが、この『憲法論』で何よりも注目すべきは、もっぱら例外状況の理論家として著名なシュミット自身の手により、正常な日常状況における、あくまでも一定の制度を前提とした議論が展開されている点である。第二に、シュミットは、フランス革命に端を発するあらゆる近代憲法が、自由主義的部分と民主主義的部分、法国的構成部分と政治的構成部分という、両者の結合と混合からなるという中心的テーゼを提示した上で、とりわけ後者の政治的構成部分を、もっぱら民主政と君主政という相対立する二つの形式原理、即ち同一性原理と代表原理の結合に基づくものとして理解する。⁽⁵⁸⁾ シュミットによれば、一方の民主政原理とは、被治者たる人民が自分で自分を統治するという意味で、治者と被治者の同一性に立脚しており、公民の徳、宗教的確信、国民的同質性といった一定の実質的な同種性 (Gleichartigkeit) を前提としている。こうした民主的同一性の原理は、選挙のような秘密の個別投票によるよりも、現に集合している人民の拍手喝采 (Akklamation) により実現可能であって、秘密投票が自由主義的個人主義の領域に属し、公民 (Staatsbürger, citizen) を私人 (Privatmann) に変えて孤立化してしまうのに対し、世論 (öffentliche Meinung) という「近代的な方式の拍手喝采」による決定こそ、民主政にとり本質的な「公共 (Öffentlichkeit) の領域」を形成することができる。⁽⁵⁹⁾ 他方で君主政原理とは、政治的統一という目に見えない存在を、「公共の領域」において人格的に目に見えるように現前化する、というシュミット独自の「代表 (Repräsentation)」の概念に基づくものであり、絶対主義は、こうした「代表の思想を非常に明確かつ強力に把握」しているとされる。だが、シュミットは、『政治的神学』とは異なり、「神の似姿」という君主政の神学的基礎づけを、政治的領域には属さないものとしてあつさり却下する一方で、むしろ議会制君主にも見られたような、代表の性格を持つ独立した執行権の長という大統領の存在こそ、皇帝の地位を引き継ぐべき政治的統一の代表者、いわば「共和政化された君主」と見て、これを重視するのである。⁽⁶⁰⁾

シュミットによれば、三政体論や混合政体論といった従来⁽⁶¹⁾の国家形式の区分は、以上のような同一性と代表の間の決

定的対立に還元することができ、他方で、同一性と代表という両原理は相互に排除し合うのではなく、人民投票の公共性と政治的統一の顯示 (Darstellung) は、両者共にあらゆる国家形式に不可欠であるとされる。⁽⁶¹⁾ こうしてシュミットは、君主政・貴族政・民主政というボダン以来の (支配者の数に基づく) 三政体論を解釈換えして、これを二元論的に転換する一方で、議會制を初めとする貴族政原理を、同一性原理と代表原理の混合からなる——つまり代表に基づきながら人格主義に至らない——中間的な混合的国家形態としてネガティヴに描き出す。独裁と民主政は対立することなく、両者共に両立するという、議會主義論で最初に唱えられた一見して人を驚かすようなテーゼも、こうしたシュミット独特な二政体論の中に具体化されたと見ることができよう。

しかし、ここでシュミットが、「絶対君主も人民の政治的統一の代表者にすぎない」と宣言するとき、代表概念の適用方式が、次の二点において一九二三年のカトリシズム論から決定的に隔たっている点を見逃してはならない。第一に、『ローマ・カトリシズムと政治的形式』によれば、神の代理人たるローマ教皇は、何よりもクリストの人格を代表すべき存在と理解されていたのに対し、内在化の段階を承認した後で初めて、新たな主権者となった人民の政治的統一を代表するという論理が可能になるのであり、絶対君主—皇帝—大統領による人民の政治的統一の代表という『憲法論』の代表理論は、内在化以後に初めて得られる代表観念をそれ以前、の段階に逆投影した結果だと言わざるをえない。⁽⁶²⁾ 従って、かつてローマ・カトリシズムと結びついていた代表という政治的形式が、『憲法論』十六章「市民的法治国と政治的形式」では、新たに法治国原理と手を結ぶに至るのも、実は一九二四年以来密かに進化したシュミット自身の脱カトリック化の現われと見るべきである。⁽⁶³⁾ 第二に、シュミットは、絶対君主より立憲君主、そして議會制君主を経て、大統領制にまで至る内在化のプロセスを推し進めた究極の帰結として、ワイマール憲法における大統領制的規定に注目するばかりか、一九世紀フランス自由主義者により唱えられた「中立的権力」の理論を用いて、これを極力合理主義的に正当化す

るよう試みている。つまり、一九二五年二月初代大統領エーベルトの死去に続き、二代目大統領としてヒンデンブルクが選出された新たな事態を踏まえつつ、バンジャマン・コンスタンに従い、全ての対立を緩和する調停者の機能を果たすべき、政党を超越した「中立的権力 (pouvoir neutre)」の役割を、共和国大統領に対し新たに期待するのである。⁽⁶⁴⁾

以上のような近代憲法の政治的構成部分に関する独創的な議論と並んで、第三に、シュミットは、ワイマール憲法に取り入れられた、基本権と権力分立、配分原理と組織原理からなる法治国的構成部分を受け入れ、これに対しても一定の透徹した理解を示している。シュミットによれば、市民的法治国憲法の核心的原理をなすのは、第一に、無制限な個人の自由を「前国家的・超国家的な権利」として承認する一方で、国家の権限を普遍的規範たる（法治国的意味での）法律により厳格に制限・拘束するという配分原理、第二に、国家権力を分割し、三つの政治的構成要素を混合し均衡させることであらゆる形態の絶対主義を阻止するという組織原理であって、いずれも合衆国独立とフランス革命以来全世界に普及していった自由主義的理念の帰結として理解される。

このうち、前者の配分原理によれば、前国家的権利を有する個人と巨大な国家権力との相互関係が中軸に据えられる結果、個人以外の中間団体、即ち地方自治体、家族、職業官僚、そして何よりも大学の権利は、基本権から区別された「制度保障 (institutionelle Garantie)」として、立法権の恣意的濫用に対し別個に保護される一方で、孤立した個々人の自由権が基本権の中心的モデルとされ、ワイマール憲法で本格的に導入された社会権的諸権利は、本来の基本権には数えられないことになる。⁽⁶⁶⁾

他方で、後者の組織原理によれば、それ自体国家形式を含まない法治国的構成部分が、政治的構成要素と結合・混合するばかりか、政治的構成部分の内部で、すべての形式原理が相互に結合し混合し合う——即ち貴族制的な中間的国家形式である議会制が、権力区分のために他の二つの形式要素を利用し均衡を取る——という二重の意味で、市民的

法治国の憲法とは混合的憲法であると結論される⁽⁶⁷⁾。ここでは、権力区分の思想が、政府の君主制的構成、議会の貴族制的思想、人民投票の民主制の理念という三つの政治的要素の混合として解き明かされているように、シュミットは、古代ローマの政治機構を三政体の混合と解するポリュビオス以来の混合政体論の伝統こそ、ボリングブロックに始まる権力分立論の背景に潜んでおり、市民的法治国原理を理解する上で格好のモデルをなしている点を的確に見抜いている。その上で、権力分立論の原型をなす混合政体論の伝統を、「最終の免れがたい政治的決断と政治的形式原理の徹底を回避しようとする法治国理念一般に特有な欠点に悩むだけ」だと、ホッブズと同様に批判するのである。しかも、権力分立の組織原理をワイマール憲法下の議会制に適用するならば、議会多数派が政治指導に当たると狭義の議会制から、連立政府たる合議体が指導する内閣制を経て、議会多数派の指導者による首相制、そして執行部の長が指導する大統領制に至るまで、政治指導の様々な可能性がありうる⁽⁶⁹⁾のであり、貴族制の合議体から強力な君主制的代表まで、これら議会制の四類型はすべて制度の運用上可能であると解釈される。そして、シュミット自身は、英国における政党指導者を模範とし、議会による指導者選抜を掲げたマックス・ヴェーバーの首相制構想が、今日の首相の地位から甚だしくかけ離れている点を名指して批判する一方で、これに対し、人民の抗しがたい拍手喝采により選出され、大衆の信任に直接支えられた大統領こそ、真の政治指導者たりうると断定するのである。

最後に、ここで注目すべきは、こうした基本権と権力分立からなる市民的法治国の原理が、憲法改正の可能性及び憲法制定権力の発動といかなる関係に立つと考えられているか、という問題である。まずシュミットは、憲法制定権力の政治的決断により制定される「憲法 (Verfassung)」を「積極的な憲法概念」と呼び、他方で、こうした主権者の事実的意思を前提として初めて妥当する規範としての「憲法法律 (Verfassungsgesetz)」を「相対的な憲法概念」と呼んで、両者を明確に区別する。ワイマール憲法の中で前者の憲法に当たるのが、民主的正統性への決断、共和制・連邦主義・

議会主義・代表制への決断、そして「基本権と権力区分の原理を伴う市民的法治国への決断」であり、これらの規定は、後者の憲法法律上の規定と混同されてはならない。シュミットは、こうした区別に従い、憲法七六条に規定された手続きにより個々の憲法法律を改正することはできるが、全体としての憲法を改正することはできないと断定し、当時通説だったトーマ(R. Thoma)やアンシュッツ(G. Anschütz)らの憲法改正無限界説に對抗し、憲法改正限界説を主張する⁽⁷⁰⁾。従って、ワイマール憲法に見られる権力区分の原理は、「法治国の観点からすれば」あらゆる憲法改正の限界外にあり、憲法第二編に見られる前国家的基本権の原理も、憲法改正手続きによつては除去できない、ただし、これら原理も、人民の憲法制定権力によれば除去可能である、と指摘される⁽⁷¹⁾。

では、シュミットがワイマール憲法の中に読み取った「市民的法治国への決断」とは、シュミット自身の個人的決断として、果たしてどれだけ確たる信念であったのだろうか。一九二七年版「政治的なものの概念」でシュミットは、自由主義は敵に対する政治的な闘争を討論ないし競争に転じ、倫理と経済の間を揺れ動くというリベラリズム批判を相も変わらず繰り返している事実を考え合わせれば、『憲法論』に見られたような、カトリック教会に代わる市民的法治国原理への一定のコミットも、どうやら最初から疑わしい、ロマン主義的な性格の結合と言わざるをえないように見える。だが、まさにこの点に関する明確な態度決定こそ、この数年後にワイマール共和国に訪れる最大の危機の時代、即ちシュミット自身が何よりも重視する「例外状況」の到来に直面して根底から試されることになるのである。

三 ワイマール末期における近代理解の変容

(一) 一九二八年春、シュミットは、『憲法論』の公刊と前後してボンを離れ、ベルリン商科大学に転出することに

なるが、以後のベルリン時代に展開される新たな近代理解の萌芽は、既に『憲法論』において、自由主義的要素と民主主義的要素の混合からなる近代憲法の解釈の中に表明されていた。第一に、憲法制定権力や民主政の理論から明示的に読み取れるように、シュミットは、絶対君主に代わり、人民が主権者の座につくに至った内在化の帰結を承認したばかりか、代表制や大統領制の把握においても、以前の『政治的神学』と違い、世俗化段階から内在化以後の段階へと議論の軸足を大きく移動させ、フランス革命後の民主的正統性原理に即した憲法理論の展開を模索していた。第二に、『政治的神学』や議會主義論では激しく排撃された自由主義的―議會主義的原理が、ワイマール共和制の成立に伴い、人民の政治的意志により明確に選り取りられ、法治国的構成部分としてワイマール憲法の不可欠な構成要素をなすに至った点を否認なしに認めざるをえなかった。こうした理論的要因が絡み合い、一九二八年のベルリン移住後になって初めて、従来の近代理解の変容が、中立的國家―中立的権力の理論という形を取り顕在化してくるのである。

バルセロナにおける一九二九年十月の著名な講演「中立化と脱政治化の時代」(同年十二月公刊)の中に、こうした新たな近代認識の定式化を見て取ることができる。ここでは、以前は世俗化―内在化として規定された二段階からなる歴史プロセスが、「中立化」が絶えず進展していく一元的過程として新たに捉え直される。従来は政治的紛争のアーリーナだった闘争領域が中立化され、敵―味方関係に対し中立的な領域へと移行するに従い、次に新たな闘争領域が生じてくるという形で、政治的なものの中心領域が、神学的領域から経済的領域に至るまで次々と移行していく「中立化」(Neutralisierung)ないし「脱政治化」(Entpolitisierung)の過程こそ、ヨーロッパ近代史の核心として把握される。とりわけ一八世紀における神の中立化(＝世俗化)に引き続いて、一九世紀に進行する君主及び國家の中立化は、「中立的権力」及び「中立的國家」(neutraler Staat)とこの自由主義的学説を生み出し、ここに「政治的神学」の一章が完結するとされる⁽⁷²⁾。こうして、『政治的神学』では広義の「世俗化」と呼ばれた世俗化―内在化の過程が、新たに中立化

過程の中に包括され、これに従い、シュミットの議論の重点も、決断主義的な主権概念の正当化から、中立的権力の擁護へと大きく移動していくことになる。ただし、様々な領域の中立化過程は、二〇世紀に入ると技術の中立性への信仰に行き着くが、技術は、自由であれ、隷属であれ、何にでも奉仕する以上、決して従来の意味で中立的ではありえないと付言されている点が後の「全体国家」論との関連で注目される。

ここに垣間見られる中立的国家、中立的権力という新たな主題は、既に一九二九年三月に公表された「憲法の番人」⁷³、一九二九年版で集中的に論じられていたものである。シュミットによれば、ワイマール憲法下の統治機構が様々な形式要素からなる混合的政体である以上、政治的決定権の担い手の間に生じうる見解の差異は、「高次の第三者」により除去されるのでなく、「中立的な第三者」により仲裁、調停されるべきであり、こうした第三者は「憲法的主人」でなく、ラーバントにならない「憲法の番人 (Hüter der Verfassung)」と呼ぶにふさわしい。これこそ、フランス自由主義者コンスタンが国家元首の解釈に当たり唱えた「中立的・仲介的権力 (pouvoir neutre et intermédiaire)」の理論的意味であり、そもそも市民的法治国の古典的学説に属するものである。ワイマール憲法上、人民投票により選出される大統領の地位は、こうした中立的・仲介的権力の学説により説明可能であり、「憲法の番人」を自称した初代大統領エーベルトも、まさに紛争の中立的調停者として自己の政治的任務を全うしたというのである。⁷⁴既に『憲法論』で、シュミットは、首相と大統領という二種類の政治指導者の衝突可能性を指摘した上で、大統領が非党派的中立的人物ならば、諸政党を和解させる調停者たりうると述べ、「中立的権力」としての大統領の役割に期待を寄せていたが、ここでも、「君臨すれども統治せず」という国王の立憲的地位に関する自由主義的学説を、改めて共和国の大統領制に適用しようと試みるのである。かつてバジョットは、一九世紀英国の議会制君主政を指して、「尊厳的部分 (dignified parts)」と「実効的部分 (efficient parts)」による「二重の統治」を巧みに使い分ける「擬装された共和政 (disguised republic)」と呼んだが、こ

れにならつて言えば、シュミットは、首相制と大統領制を並存させるワイマール共和国の政治機構を、「共和政化された君主」を頭上に戴く「擬装された君主政」として解釈しようとしている。

しかも、シュミットによれば、中立的権力という憲法上の学説は、国家一般にまで適用可能であり、今日の国家は、国家元首と同じく、社会的―経済的対立に対する「中立的第三者」⁽⁷⁵⁾ ないしは「中立的審級」と化してしまっている。そして、議会に表出される様々な社会的―経済的集団の多元主義に対抗し、「人民の政治的統一」という民主的原理を守る課題こそ、中立的国家の中心に位置する大統領に託されるのである。⁽⁷⁶⁾ 従来のシュミットの決断主義的立場からすれば異例とも映りかねない、こうした中立的国家に対する高い評価は、『憲法論』からも読み取れる、法治国原理に対する一定のコミットが更に進展したことを物語っているものであり、同様な評価軸の移動は、一九三〇年一月の講演『フー、グー、プロ、イス』⁽⁷⁷⁾ からも見て取ることができる。ワイマール憲法の起草に携わった講座前任者にしてギールケの弟子プロイスへの賛辞をちりばめた講演の中で、シュミットは、ワイマール憲法で実現された国家思想の特色は、「内政上の中立的国家」という自由主義的観念にあると指摘する。⁽⁷⁸⁾ シュミットによれば、ワイマール憲法上組織された国家は、様々な政治勢力に対し、立法に必要な多数を獲得する平等な機会を与え、ブルジョワ層と労働者層の間に「階級間平和」を確立しようとする点で、完全に中立的である。ただし、中立的国家といえども「自らの基本原理に対してまで中立的ではありえない」のであり、敵対者から平等な機会を奪うために過激政党が合憲的権力を利用するのを許容することはできない。しかも、社会勢力が自ら国家として組織化する「社会の自己組織化」に伴い成立する今日の「政党国家」⁽⁷⁹⁾ (Parteiensaat) は、「中立的権力」⁽⁸⁰⁾ なくして存続不可能であり、その前提として政党に拘束されない政治的知性と教養が要請されるという。

こうした法治国原理に対する一定の忠誠度にもかかわらず、あくまでも多元主義に対して政治的統一を擁護しようと

するシュミットの基本的立場は、ここでも、一九二七年版「政治的なものの概念」以来一貫して変わることがない。一九二九年五月の講演「国家倫理と多元主義的国家」でも、ラスキヤコールの多元主義理論に対するポレーミックが、「政治的なものの概念」以上に鋭利な理論的武装を以って続行されている。⁽⁷⁷⁾シュミットによれば、国家を他の結社と並ぶ一つの「結社」(Assoziation)と見なす多元主義論は、W・ジェームズの宇宙一元論(＝普遍主義)批判を借用し、国家の政治的統一を多元主義的に解体するとともに、ビスマルクの文化闘争を例に取り、国家を教会に対し相対化するカトリック教会の論拠を労働組合主義へと転用している。だが、ローマ・カトリシズムは、そもそも「多元主義」(Pluralismus)でなく、「普遍主義」(Universalismus)から出現したものであり、カトリック教会の普遍主義を「世俗化」したのが、インターナショナルの普遍主義だという点で、普遍主義を排斥する多元主義理論は自己矛盾に陥っている。多元主義の真の担い手は、むしろ「人民の政治的統一」であって、国民国家原理は、皇帝権や教皇権を代弁者とする普遍主義世界の解体の中から初めて成立した、というのである。こうして「政治的神学」の新たな事例を持ち出し、多元主義論を「人民の政治的統一」へと換骨奪胎してしまう巧妙な詭弁的論法において、一九二七年以来のシュミットの多元主義批判は完結したと言えよう。

(二) 一九二四年以来の正常な状況の持続を背景として中立的国家論が展開されたものつかの間であり、一九二九年十月に始まる世界恐慌の荒波と一九三〇年三月ミュラー内閣の退陣とともに相対的安定期は終焉し、弱小政党だったナチ党が第二党に躍進を遂げた同年九月の総選挙より、ワイマール共和国は最大の危機の時代を迎えることになった。そうした政治状況の暗転に伴う近代認識の転換は、一九三一年春に刊行された『憲法の番人』一九三一年版に付加された「全体国家への転換」の中に端的に表明されている。シュミットによれば、十九世紀のリベラルな国家は、国家と社会を区別する二分法に依拠して、政府の経済的介入を可能な限り排除し、国家を「中立化」しようとする「中立的国家」

であったのに対し、二〇世紀に入り、国家と社会が交錯し同一化して、国家が「社会の自己組織」に化すると、不介入の中立的姿勢を放棄し、あらゆる領域に干渉する「全体国家 (totaler Staat)」へ転換せざるをえない。これに対し、人民の代表たる議会は、政治的統一をつくり出すことができず、逆に「組織された社会勢力による多元主義的分割の場」になり下がっており、十九世紀初めの神聖ローマ帝国解体時と同じ現象が今日のドイツでも繰り返されている。⁽⁷⁸⁾ ここでシュミットは、政治過程に及ぼした経済恐慌の衝撃を深刻に受け止め、自説であった中立国家論をあつさり撤回し、全体国家論に転換するとともに、政治的統一を分断する「多元主義的政党国家」という議會制批判を繰り広げ、「ドイツ憲法論」で一八〇六年以前のドイツにおける政治的統一の不在を嘆いたヘーゲルと危機意識を共有するのである。

一九三二年初めに公刊された『政治的なもの、概念』一九三二年版(後書き日付・一九三一年十月)において、一九二七年版に付加された加筆部分はすべて、これらの論点に関わるものであり、この書が執筆された一九三一年当時の政治状況を生々しく反映したものである。まず、国家と社会が相互浸透し、「中立化と脱政治化に対する論争的な對抗概念」として「全体国家」が出現すると、全てが政治化してくるとされ、全体国家との関連が追加される(第一節)。次いで、あらゆる対立を相対化する「国家の政治的統一」が力を失うにつれ、国内的な敵―味方のグループ分けが強度を増し、最後は内戦に突入するとされ、一九二七年版ではもっぱら対外的に使用されていた敵―味方の二分法が、ここで初めて対内的に適用される(第三節)。そして、規範が妥当する正常な状況を危機状況において作り出すには、内敵を決定する「内敵宣言」がどうしても必要であり、これは、他の国家にもまして「立憲的な市民的法治国」にこそ求められると指摘される(第五節)。更に、十六世紀イタリアと同じ防衛的状況が十九世紀初期のドイツに繰り返されたことで、「フィヒテとヘーゲルがマキャヴェリを名誉回復するに至った」と指摘され、ヘーゲルばかりか、マキャヴェリに対する敬意が表明される(第七節)⁽⁷⁹⁾。

続いて一九三二年春から夏にかけて執筆されたワイマール期最後の著作『合、法、性、と、正、統、性、』（七月十日完成）で、シュミットは、近代憲法が政治的構成部分と法治国的構成部分の混合からなるという『憲法論』のテーゼを、ワイマール共和国の政治状況に大胆に適用して、そこから大統領内閣に対する実践的な提言を引き出すとともに、ヴェーバーが定式化した支配の正統性類型と新たに組み組んでいる。第一に、シュミットは、ワイマール憲法第一篇により組織される議会制民主政の統治機構を「議会制立法国家」と呼んで、これが一定の法律概念に基づく限り、価値中立的な合法性の觀念に帰着せざるをえないと指摘する。つまり、議会制立法国家が、立法権限ある者により立法手続きに従い制定されるのが法律だという「形式的な法律概念」、そして民主政では主権者である人民の意志こそ法律だという「政治的な法律概念」を前提とする限り、合法的支配とは、どんな内容をも許容する中立的な決定手続き以外の何物をも意味しない。ところが、シュミットによれば、議会制立法国家は、多様な内容に対する価値中立性を広汎に含むにもかかわらず、「自己自身の前提に対し中立的であってはならない」、つまり多数を獲得するチャンスと平等に開放する原理を放棄してはならない。なぜなら、民主政とは分割不能な「国民的同質性」を前提とし、いかなる少数派の存在も予定していない以上、算術的多数決による意思決定は、数で押し切られた少数派の制圧・排除をも意味しうるのであり、合法的権力を所有した憲法敵対的政党が、権力所有のプレミアムを利用し、⁽⁸⁰⁾合法性原理を合法的な仕方では除去する——「自分が入った合法性の扉を合法的に背後で閉ざす」——ことができるからである。こうしてシュミットは、議会主義的な合法性原理が自己否定しかねないという逆説的事態の可能性を指摘し、七月三十一日の議会選挙を間近に控え、ナチ党の合法的な政権獲得による議会制終焉の危険性に対し警告を発するとともに、一定の内容との関連を欠いた合法性原理は正統性概念に数えることができないと述べ、ヴェーバーの合法的支配という正統性類型に疑義を差し挟んでいる。⁽⁸¹⁾これに対しシュミットは、憲法第一篇の内部で議会主義的な合法性と並存する「人民投票的正統性」を、大統領内閣への傾向を基礎

づける、現在残された「唯一承認された正統化体系」と呼んで、人民投票のモデルで理解された「民主的正統性」の担い手たるライヒ大統領に最後の期待を賭けるのである。

第二に、シュミットは、議会主義の合法的手続きを定めた憲法第一篇から、基本権を初めとする一定の価値内容を定めた憲法第二編を区別し、後者を「第二憲法」と呼んで、議会や大統領と並ぶ特別立法者に数え上げるとともに、「ワイマール憲法は、第一篇の価値中立性と第二編の実質的価値の間で文字通り分裂している」と宣言し、二つの憲法の分裂というテーゼを提示する。そして、価値中立の手続きを定めた憲法第一篇か、それとも実質的価値を定めた憲法第二編か、という「根本的な二者択一」を迫られるとき、前者を犠牲にしても、後者に決断すべきであると断言し、「人民投票の『民主的正統性』に支えられた大統領に対し、市民的法治国への決断を、そして法治国の内敵に対する中立性の否定を求めるのである。」「ワイマール憲法が二つの憲法であるという認識に立ち、これら両憲法のうち一つを選び取るうとすれば、その決断は、第二憲法の原理とその実質的秩序付けの試みの側に下されなければならない。ワイマール憲法第二編の核心は、自己矛盾や妥協的欠陥を取り除き、内的首尾一貫性に従い展開していくに値するものである。これが成功すれば、ドイツ憲法制定の理念は救われる。さもなければ、価値や真理に対し中立的な多数派の機能主義という虚構はやがて滅びるだろう。そのとき真理が報復するのである。」⁽⁸²⁾（傍点、原文）

ここでシュミットが展開した二つの憲法のテーゼは、議会主義的合法性を定めた憲法第一篇を部分的に放棄するとき初めて、法治国的価値を含む憲法第二編を救い出せると診断する点において、一九三二年七月末以後の憲法状況——即ち議会選挙におけるナチ党の第一党進出とともに出現した「憲法麻痺」の状態——を的確に捉えたものであった。⁽⁸³⁾

『憲法論』に即して言えば、こうした価値判断は、ワイマール憲法の政治的構成部分よりも法治国的構成部分を、民主主義的部分よりも自由主義的部分をあくまでも優先すべきだと主張する限りでは、一九二三年の議会主義論で唱えられ

たあのテーゼ——自由主義なしで民主主義は存続しうるし、民主政と独裁は両立しうる——を転倒させたものと言える。この著作が一九五八年に『憲法論集』に収められたとき、シュミットにより「憲法の味方か敵かを問おう」としない法学に対し、ワイマール憲法の最後のチャンスである大統領制を救うための絶望的試み⁽⁸⁴⁾と呼ばれたように、シュミットが先の状況診断に従いここで提示するのは、「人民投票的—民主的正統性」に支持された大統領が、議会主義的合法性に對抗し「憲法の番人」として法治国の実質を救出するという処方箋であり、このシュミットのシナリオこそ、一九三二年七月末以後大統領内閣の全実践を支える機能を果たすのである。

最近解読されたシュミットの日記帳（一九三一—三三年一月）⁽⁸⁵⁾によれば、まさにこの後のシュミットは、従来『憲法論』や『合法性と正統性』で展開してきた理論的活動を政治的実践に移すべく、ライヒ政府の訴訟代理人及び国防相シュライヒャーの憲法助言者として、ワイマール末期の国家危機に直面して大統領内閣の権力中枢に深くコミットしていくことになる。第一に、議会選挙を控えた七月二〇日に「プロイセン解体 (Preussenschlag)」と呼ばれる出来事が起こり、社会民主党によるプロイセン州政府を罷免し、ライヒ政府の代理人を派遣する大統領緊急令が実施されると、この合憲性をめぐり、十月十日から二五日にかけライプツィヒの国事裁判所で争われたライヒ対プロイセンの裁判で、シュミットはライヒ政府代理人の一員を務め、プロイセン政府権力を両者の間で二分する判決を勝ち取る。第二に、ナチスが第一党となったライヒ議會を円滑に排除すべく、八月末に大統領ヒンデンブルクとライヒ政府首脳の間で取り決められた最初の国家非常事態計画に深く関与し、憲法二五条に反し、選挙を無期延期し議會を解散する大統領緊急令の理由付けを起草するという重大な任務を国防省から委託される。この非常事態計画が首相パーペンの不手際により挫折すると、第三に、一二月初めに成立したシュライヒャー内閣では、憲法五四条や四八条三項を読み替え、議會の否定的多数派による政府不信任決議や緊急令失効決議を無視できるという大統領宣言文を起草する事に携わる。だが、大統領緊急令

への憲法上の制約を解除し、「建設的不信任決議」を事実上導入するというシュミットの提案は、当のヒンデンブルクにより拒絶され、首相シュライヒャーの選肢を決定的に狭めたばかりか、一九三三年一月半ばに採用されたシュライヒャー内閣の新たな国家非常事態計画も、合法主義の原則に執着する社会民主党や中央党の支持を得られないまま、ヒンデンブルクに内戦の恐れがある違憲の措置として拒否され、一月三〇日のヒトラー首相任命を迎えるのである。

では、このようにワイマール共和国が崩壊する最終段階の政治過程に深く関わり合ったシュミットの実践的活動を考慮に入れるならば、ワイマール期シュミットの著作活動はどのように評価することができるだろうか。シュミットは、一九二八年の『憲法論』で、まさに大統領制に関する二つの基本テーゼ、第一に、人民の拍手喝采により選出され、大衆の信任に直接支えられた大統領こそ、議会多数派から選拔された首相よりも真の政治指導者たりうるといふ、議会主義論以来唱えられた民主的独裁のテーゼ、第二に、大統領と首相という二種類の政治指導者が衝突した場合、大統領が中立的―非党派的人物ならば、諸政党を和解させる調停者たりうるといふ、「憲法の番人」で取り上げられる中立的権力のテーゼを提示していた。だが、経済恐慌の衝撃を受け、ナチ党が地滑りの勝利を収めた一九三〇年九月の議会選挙以後明らかになったのは、国家があらゆる領域に干渉する「政治化」の時代には、国家と社会の二分法に基づく中立的国家論は無力化せざるをえないという事態であつた。とりわけ一九三二年七月末以後、左右の憲法敵対的政党が議会の多数を占め、大統領内閣と対決する多元主義的分断状況の下では、議会と内閣を調停する「中立的―仲介的権力」といふ第二のテーゼはもはや有効性を失っており、そこでは、大統領制民主政の欠陥として指摘されるような、立法院と行政府が完全に分裂した分割政府の状態が、ワイマール共和国で最もドラスティックな形で出現していた。そこで「憲法の番人」たる大統領が最後に問われることになったのは、シュミットが鋭く定式化したように、議会多数党の指導者に政府を明け渡すか、それとも緊急令失効や政府不信任の決議を無視し、議会を無期限解散するか、言い換えれば、合法

性原理に忠実に従い議会主義の手続きを遵守するか、それとも議会多数派の抵抗を排しても法治国的価値を救出するか、という究極の二者択一であった。一九三二年七月から三三年一月までのシュミットのブレーン活動を記した日記帳から判明したのは、民主的正統性の名によりライヒ大統領に政治決断を集中させるという、シュミットが首尾一貫して唱えてきた第一のテーゼが、実は内戦の恐れより暴政の脅威を「より少ない悪」として選び取る誤った政治的判断に共和国全体の運命を委ねてしまう極めてハイリスクの政治手法であったという、恐るべき政治的真実である。この点で、最後の決定的局面において自分の助言が容れられず、ヒンデンブルクに破門されたシュミットのブレーン活動の実践的破綻は、「憲法の番人」としての大統領に全ての決断を託したワイマール期シュミットの理論的活動の破産をも意味していたと言わなければならない。

四 ワイマール期以後における近代理解の継承

(一) 最後に、これまで見てきたワイマール期シュミットの政治思想が、ワイマール期以後にどのように引き継がれていくか、またナチ体制への関与に伴いどのような評価を被ることになったか、という一点に限定した上で、以後のシュミットの近代理解を簡潔に概観しておきたい。一九三三年三月五日、言論・出版の自由が著しく制限された総選挙で、国家人民党と合わせ過半数を確保したナチ党は、三月二四日、中央党を加えた三分の二の多数で授権法 (Ermächtigungsgesetz) をライヒ議会で可決し、憲法に抵触する法律をも制定しうる立法権を政府に与えることに成功する。この授権法が制定された後、三月末より四月半ばにかけての期間、シュミットは、従来のナチズムへの抵抗姿勢から一転して協力的態度へ、ラディカルな転向を遂げていく。⁽⁸⁶⁾ この契機となったのは、三月三一日に友人ボーピッツより受け取っ

た電報であり、彼の要請に応じライヒ総督法 (Reichsrathsgesetz) の起草に関与し、州政府をライヒに完全接収するライヒ改革の作業に従事したのが、国家社会主義への公的協力の始まりであった。続く五月一日には早くもナチ党に入党し、七月にはプロイセン枢密顧問官、十月にはベルリン大学教授に就任して、ナチ体制の正統派法学者に成り上がっていくが、こうしたシュミットの体制追隨的姿勢は、この年にアカデミズムの世界でも急速に進行していった内面的同質化の代表的事例を示すとともに、それ自身強制的同質化 (Gleichschaltung) の過程を積極的に推進する作用を及ぼすことになった。そして、一九三三年末に公刊された『国家・運動・人民』では、三月二四日の授権法を以って、議会選挙における「人民投票 (Proletariat)」の結果表明された「人民の意志」を執行すべく、ワイマール憲法七六条の憲法改正規定に従い、あくまで「合法的」に制定された「新興ドイツの暫定的憲法」だと解釈し、ワイマール憲法体制の合法的革命として正当化するのである。⁽⁸⁷⁾

まさに「第三帝国の桂冠法学者」と呼ぶにふさわしいこうしたシュミットの変貌ぶりは、かつてのシュミットを知っていた亡命者たちにとり、許しがたい共和国への裏切り行為であり、悪しきオボチュニズムの見本として攻撃の標的とされ、ワイマール期シュミットの著作活動までも、ヒトラー独裁への道を掃き清めたナチズムの知的先駆者として解釈されることになる。こうした事後的観点からシュミットに加えられた様々な批判のうち、ワイマール期シュミットの政治思想を解釈する上で学術的にも有意義と思われる二つの代表的批判を取り上げ、見ておきたい。第一は、同じくナチの同伴者ハイデッガーの弟子として亡命を余儀なくされたレーヴィットが、一九三五年の匿名論文「政治的決断主義」で指摘した、政治的ロマン主義の一変種という批判である。⁽⁸⁸⁾レーヴィットによれば、シュミットが『政治的神学』以来唱える決断主義とは、実はシュミット自身が批判するロマン主義と同じく、機会原因論的性格を有するものである。つまり何物にも拘束されず、無から規範を創造する主権者の命令とは、一切の内容に無関心な空虚で形式的な決断である

以上、時々の政治状況という偶然的誘因から特定の内容を引き出すことになるが、これは、まさにシュミットが政治的ロマン主義を特徴づけたあの機会原因論に他ならない。こうして、一九三三年版『政治的なものの概念』における不都合な注の変更に示されるようなシュミットの機会主義的傾向が、ロマン主義的機会原因論として説明されることになる。こうした決断主義批判の持つ一定の説得力は、『政治的ロマン主義』初版で、世俗化により超越神の地位を継承したのがロマン主義的自我だと解釈した後で、シュミット自身が内在化の過程を承認せざるをえなくなった経緯から理解することができる。つまり『政治的神学』初版と違い、議会主義論以降のシュミットは内在化の帰結を受け入れることになった以上、規範的拘束の不在を初めとするロマン主義的主体と同じ特徴付けが、シュミット自身の立場にも流れ込んでいることになる。これに対し、戦後一九七二年のインタヴューでシュミットが洩らした次の言葉——「私の人格について決断主義者だという評を受けたのは、私には本当のところ理解しかねます。決断主義の理論を展開しようとすれば、私がそうであつたように、決断それ自体への喜びからできるだけ遠ざかっていなければなりません。」⁽⁸⁹⁾——は、こうした批判対象の著作と人格を同一視する批判へのシュミットの反論と解釈することもできよう。

第二に注目すべきは、一九三五年に、ボン大学の同僚だった神学者ペテルゾンにより『政治問題としての一神教』⁽⁹⁰⁾で表明された世俗化テーゼに対する批判である。シュミットが世俗化テーゼを最初に唱えた『政治的神学』は、彼がヒトラーによる突撃隊(SA)肅清を「総統は法を守る」と呼んで正当化した一九三四年に不都合な箇所を削除して再版されたとき、あたかも総統の弁護者としてナチ独裁を理論的に根拠づけるかのような印象を与えることになった。これに対し、一九三〇年末カトリックに改宗した神学者ペテルゾンは、翌年『政治問題としての一神教』を著わし、政治的神学を一掃すべく根本的批判を加えている。「ローマ帝国における政治的神学の歴史への寄与」という副題が示すように、ペテルゾンは、帝政ローマへの移行期に見られた「神的主政」という神学的ドグマに注目し、こうした皇帝独裁の正

当化教義の中に世俗化テーゼの原型を探し求めようとする。彼によれば、アウグストゥスに始まりコンスタンティヌスで完成した、皇帝権と一神教の結合を正当化する「政治的神学」は、異教の多神教とユダヤ教的一神教との異端的融合に基づくものであり、被造物に類比すべき対応物を持たない三位一体の神への信仰、というクリスト教正統教義が確立するとともに、こうした政治的神学は「神学的に一掃された」と誇らしげに宣言するのである。ここでペテルゾン⁽⁹²⁾は、アウグステイヌス『神の国』三卷三〇章を引用し、アントニウスに対抗し、共和国の自由を守るべく手を結んだオクタヴィアヌスに裏切られ、悲惨な最期を遂げるキケロの運命を引き合いに出し、ヒトラーに対抗し、共和国の自由を託すべく接近したヒンデンブルクに裏切られるシュミットの姿に重ね合わせている⁽⁹¹⁾。だが、シュミットの世俗化テーゼが、実はカルヴィニスト的神概念と主権概念とのアナロジーを指すというよりも、むしろ地上における「クリストの代理人」という、ローマ教皇が皇帝権から奪い取った支配の正統性の称号を指し示すカトリック的議論であったとすれば、世俗化テーゼに対するペテルゾンの批判は、実はローマ・カトリック教会の支配の正統性根拠にまで及ぶ重大な異論をはらんだものであった。そして、三五年後の一九七〇年になり、シュミット自身、最後の著作となった『政治的神学Ⅱ』でペテルゾンに対し反論を試みるのである。

(二) しかし、一九三三年以来「第三帝国の桂冠法学者」に登りつめたかに見えたシュミットは、内外からのシュミット批判の声に応じ、一九三六年夏から親衛隊(SS)の保安課報部(SD)による調査・監視活動を受ける身となり、同年一二月には親衛隊の機関紙『黒い軍団』で悪意ある攻撃を受けるや否や、「ナチスの正統的地位から転落」するに至る⁽⁹²⁾。ペンダースキ⁽⁹²⁾によれば、こうして遅れて国内亡命者の仲間入りをしたシュミットは、『トマス・ホッブズの国家論』における「ヴァイアサン」(一九三八年)の中で、一転してナチへの不満を用心深く表明するようになる。ホッブズのちようど三百年後に生まれ、同じく内戦と独裁の時代を生きた「ドイツのホッピスト」シュミットにとり、トマス・ホッ

ブズは、ボダンと共に「生ける現代人」「私の友人」とも呼ばれる、模範とすべき古典的思想家であり、ホッブズが、主権者に「服従する目的は保護である」という「保護と服従の相関関係」に従い、亡命先のパリから帰国してクロムウェル体制への服従を誓ったように、戦後のシュミットも、「保護と服従の永遠の相関」という同じ論理によりナチ体制へのいち早い順応を弁明することになる。このリヴァイアサン論でシュミットは、決断主義者にして法治国家の始祖という二重のホッブズ像を提示して、これまで得られた近代理解の様々な内容を集約しようと試みている。

第一に、「決断主義類型の最も偉大な代表者」という『法学的思维の三類型』のホッブズ解釈に従い、ここでもホッブズは、何よりも「偉大な決断主義者」として理解される。⁽⁹⁴⁾シュミットによる『リヴァイアサン』解釈の特徴は、巨大な獣、巨大な人間、可死の神、巨大な機械という四つのリヴァイアサン像のうち、①旧約のヨブ記から取られた海の怪獣という神話的像を「良質なイギリスのユーモアから生まれた半ば皮肉な文学的思いつき」と呼んで退け、②代表者としての主権者の人格は、社会契約という「合意によるのでなく、合意を契機として成立する」と解し、主権者の社会契約説的構成を過小評価する一方で、③呼び出された新たな神は、契約当事者に対し「超越的」存在だと解し、むしろ「地上における神の代理人」と呼んで、世俗化テーゼにより主権概念を神権説的に基礎づけるとともに、④デカルトの機械的人間観を継承し、国家を巨大な命令機構と見なす機械的国家観の代弁者としてホッブズを理解する点にある。⁽⁹⁵⁾シュミットは、ホッブズに見られる国家観念の「機械化過程」を、一九二九年の講演に従い、国家を「技術的に中立的な道具」に還元する「中立化過程」の一環と解釈し、この技術的中立性を「西洋合理主義の近代篇」と名づける。最初は寛容思想と結びついた「技術的―中立的国家 (technisch-neutraler Staat)」は、一方で、あらゆる真理内容から独立した主権者の決断により初めて全てを規範化する——「真理ではなく、權威が法を作る」——ものであり、最後は「法実証主義」の前提をなす価値中立的な「合法性の体系」に帰着するとされる。⁽⁹⁶⁾ここでシュミットは、「経営体 (Betrieb)」としての

近代国家の将来は「官僚制」の全面化に行き着くというヴェーバーの近代診断を引いて、「合法性こそが官僚制の実証主義的機能様式である」と述べ、ホッブズの中にヴェーバーに至る合法性觀念の先驅者を見出そうとしている。

他方で、この中立的国家において、中世的共同体 (Gemeinwesen) では封建的身分や教会に對し自明のごとく認められていた抵抗権の試みは、不条理かつ見込みのないものであり、リヴァイアサンという「技術的に完成された命令機構」に對し、抵抗権を権利として法的に構成する可能性などありえない——「識別可能な身分もなければ、およそ抵抗もない (weder... Stand, noch... Wider-Stand)」——と断定される⁽⁹⁷⁾。シュミットによれば、ホッブズ国家論の眞の狙いは、抵抗権から生じるアナキーと内戦状況を克服し、「間接権力」の中世的多元主義に對抗し、権力とこれに伴う責任の一致、即ち「保護と服従の相関」を創出する点にあった。にもかかわらず、二〇世紀には、教会や労働組合といった間接権力が再び登場し、これら社会的多元主義が「権力と責任、保護と服従」の連関を引き受けなかったために、リヴァイアサンという巨大な機械は「反個人主義的勢力」により破壊されることになった。「実証主義的立法国家が抱つて立つ自由主義の概念と制度は、極めて非自由主義的な勢力の用いる武器となり、彼らの権力的地位となった。このように政党多元主義は、自由主義的立法国家に組み込まれた国家破壊の方法を実行に移したのである」⁽⁹⁸⁾（傍点、権左）。こうしてシュミットは、ナチ体制から離脱した後、ホッブズの抵抗権解釈を機縁としてワイマール末期の状況を回顧し、彼の予言通り、合法性体系の自己否定をもたらし「多元主義的政党国家」への批判を改めて繰り返すのである。

第二に、ここでシュミットは、当時唱えられていた全体主義国家の哲学者というホッブズ解釈に對抗し、ホッブズを新たに「市民的法治国家―立憲国家の精神的祖先」として理解しようと試みている。⁽⁹⁹⁾シュミットによれば、ホッブズは、奇蹟信仰の問題について内面的信仰と外面的告白をはっきり区別し、内面的に信仰するか否かを各人の私的理性による判断に委ねるとともに、奇蹟に関する外面的告白は主権者の公的理性が決定するとした。そして、「公と私、内面と外

面の区別」の導入によりホッブズがリヴァイアサンに付した「内面的・私的な思想・信仰の自由」という「個人主義的留保」とともに初めて、「自由主義的法治国」へと至る不可知論的な「近代の中立的国家」が始まったというのである。⁽¹⁰⁰⁾

「近代自由主義の大きな突破口」をなす公私、内外の二分法は、数年後スピノザにより取り上げられ、公的平和から個人の思想の自由へと重点を移動させた後、十八世紀にはトマジウスやカント、メンデルスゾーンへと継承され、法と道徳、合法性と道徳性の分離という形を取った「良心の自由」の主張として展開されることになった。シュミットによれば、こうした内外の二分法を採用し「外面に対する内面の最終的優位」を承認した諸勢力は、リヴァイアサンへの共同戦線に結集し、リヴァイアサンの神話を打破して内側から破壊したとされる。「公権力が現実には公的存在でしかなくなり、内面的信仰を私的領域に押しつけるとき、国民の魂は内面に通じる「秘められた道」をたどり始め、沈黙と静寂という対抗力が成長してくる。内面と外面の区別が承認された瞬間、内的なものの外的なものへの優位、そして私的なものの公的なものへの優位は、実質上は既に決定されたも同然である。公権力がどんなに完璧に承認されようが、どんなに忠実に尊重されようが、単に公的で外面的な権力である限り、空疎であり内面的には既に死んでいるのである。」⁽¹⁰¹⁾

ここでシュミットは、ユダヤ系思想家に対する反ユダヤ主義的言辞を弄し、表面上はナチ体制に阿りつつも、内外二分法という中立的国家論の再解釈を通じ、（最初は自ら寄与したはずの）ナチズムによる内面的同質化を暗に批判しているものと推定される。後にシュミットは、獄中で執筆された『救いは獄中より』（一九五〇年）で、ナチ支配下も教養層の内面的同質化が困難であり、「ドイツ人の抜きがたい個人主義」が保たれていた様子を、次のように「私的 inner 性への撤退」を伴う内面と外面の二重生活として描き出した上で、リヴァイアサン論の同じ個所を論拠として引用している。「時々の合法的政府が命じることにはすべて喜んで協力する態度が最大限発揮されたときにも、私的 inner 性への撤退という昔から守られてきた静かな伝統は残っていた。∴内面と外面の区別が徹底して推し進められ、このように内

面と外面が無関係なまで至ったところは他にどこにもなかった。ドイツ教養層の外面的同質化が円滑單純に進行しただけに、彼らの完全な内面的同質化は困難だったのである。⁽¹⁰²⁾

こうした内面と外面の二分法という中立的国家の、そして自由主義原理の新たな理解は、カトリック知識人としての従来のシュミット思想遍歴から見ると、画期的転回とも言うべきものである。一九二三年のカトリシズム論でシュミットは、ゾームの教会法論を価値転倒しつつ、プロテスタントが「宗教の自由」を要求する余り、宗教を「私事化」して私的領域を宗教的に神聖化したのに対し、ローマ・カトリック教会は、宗教を法学的に公法的形式として把握し、クリストの人格を「純粹に内面的な私事として捉えず、目に見える制度へと形態化した」と誇らしげに語っていた。これに対し、一九二八年の『憲法論』では、個人の私的自由を無制限に認める一方、国家の権限を嚴格に制限する市民的法治国の配分原理が、あらゆる基本権の最初をなす「宗教の自由」から、しかもこれに伴う「宗教の絶対的私事化」と「国家及び公的生活一般の相対化」から誕生したとの確に指摘していた。⁽¹⁰³⁾だが、カトリック少数派のシュミットが、ナチズムに対する心理的抵抗を体験した後で、プロテスタントに特有な内外の二分法をリヴァイアサン論に取り入れたまさにその瞬間、内面的自由というルター以来のドイツ的伝統の問題性——つまり「内面性の名において「外部」を、……トータルに政治の世界に明け渡す」ような体制順応的機能を営んだ点⁽¹⁰⁴⁾——も、図らずも露呈されることになった。既に一九三四年六月三〇日の突撃隊粛清に当たり、かつての依頼人シュライヒャーが殺害されたにもかかわらず、ナチ体制への忠誠心の証として「総統は法を守る」と公言していたシュミットにとり、一九四四年七月二〇日のヒトラー暗殺計画が失敗し、これに関与したポーピッツが処刑されたときも、おそらくは巨大なりヴァイアサンへの抵抗は無効であることを改めて確信させただけに終わったのである。

結び

(一) 最後に、これまでワイマール期を中心としてたどってきたシュミットによる近代理解の変遷の軌跡を改めて振り返るとともに、シュミットがヴェーバーを継承する面とそこから逸脱する面を合わせて集約しておきたい。前者の点に関しては、一九二二年春の『政治的神学』までのシュミットは、ヨーロッパ近代を超越神観念の世俗化及び内在化の過程として理解した上で、内在化の帰結である人民主権の原理と対決する一方、世俗化の名において、教皇至上権をモデルとし決断主義的に定義された主権概念の復活を図ろうとしていた。ところが、ボン時代に執筆された一九二三年の議会主義論に至ると、一転して内在化の結果を承認し、民主的正統性を人民の政治的統一として解釈しようとする。試みるとともに、一九二八年春の『憲法論』では、自由主義と民主主義という二つの構成原理の結合と混合として近代憲法を解釈していた。更に、ベルリンに移住した一九二九年以降は、国家が社会から分離し中立化していく中立化ないし脱政治化の時代として近代を捉え直し、これに対し、国家が社会の全領域に介入する政治化の時代として現代を把握するとともに、一九三二年夏の『合法性と正統性』では、法治国的構成部分と政治的構成部分、自由主義と民主主義の分裂という二つの憲法の分極化テーゼを唱えて、ワイマール末期における大統領内閣の権力中枢に実践的にコミットするようになる。そして、ナチ体制への公的関与から離脱して以後、『リヴァイアサン』論では、絶えざる中立化の過程という従来の近代理解を集成するとともに、内面と外面の二分法による中立的国家の新たな理解を初めて表明するのである。

後者の点について言えば、ヴェーバーを受け継ぐ連続面としては、カリスマ的支配の解釈換えによるカエサル主義的指導者選抜の思想、そして人民投票的な民主的正統性の解釈が、議会主義論を初めとするシュミットの民主政理解に取り入れられている点を挙げることができる。民主的正統性に支えられた大統領の権限を強化し、そこに国家危機からの

救済者を見出そうとするワイマル末期シュミットの政治構想もまた、こうしたカリスマ社会学の延長線上に初めて真に理解可能となるのであり、同時に委任独裁から主権独裁への移行可能性に対し終始無防備であった点を思想的盲点として指摘できよう。他方で、両者を分かち断絶面として、ヴェーバーが、神の道具として現世の改造を使命とするカリスマ的預言者こそ、政治指導者の原型をなすと見なしたのに対し、シュミットにとり、後のプロテスタント的偽装にもかかわらず、神の代理人としてカリスマを代々相続する官職保有者であるローマ教皇こそ、政治指導者が模範とすべき存在であった。そして、超越的、神の名による現世秩序の变革と神の内、在化による支配秩序の正統化という、両者が依拠する二つの神学的モデルは、世俗権力への抵抗とその正当化という、政治権力への態度に関するクリスト教の相反する二つの可能性のコントラストを典型的に表現するものと言えよう。

かつてシュミットは、自由主義的要素と民主主義的要素の混合した近代憲法の由来を、一七八九年の理念から次のように見事に解き明かしていた。シュミットによれば、フランス革命の意義は、第一に、憲法制定権力の担い手として人民を指名し、人民の政治的統一の思想を初めて表明した点、第二に、国家権力を嚴格に制限し統制する市民的法治国の二つの原理、基本権と権力分立の原理を表明し、あらゆる種類の政治的絶対主義を排除した点に求められる。⁽¹⁰⁾ところが、このように民主主義原理と自由主義原理の結合からなる一七八九年の理念を、征服者ナポレオンにより外部から他律的に受け取ったにすぎなかったドイツでは、反フランス・ルサンティマンが執拗に持続する中で、後者の法治国原理を一方的に切り離し、ドイツ・ナショナリズムと親和的であった前者の人民主権原理だけを取り入れる傾向が、一九世紀初頭の時期から既に見られたのであり、その後も長らくドイツ・マンダリンの抜きがたい政治文化を形成することになった。近代革命を自力で遂行できなかった「遅れてきた国民」が宿命的に背負い込むこうした歴史的負債こそ、自由主義を異質な外来思想として排除し、もっぱら自由なき国民的統一の確保を目指すという、その後一世紀にわたりドイツが

たどる「特殊な道」を解き明かすものであり、ワイマール期シュミットが歩んだ思想的発展も、このドイツ史に特有な文脈の中に位置づけることができる。

(二) だが、かつてシュミットがたどった道は、既得権益の体系が拠つて立つ現状維持の正統性原理を打破すべく、政党多元主義ならぬ利益集団多元主義により分割された議会に対抗し、人民の政治的統一を代表する大統領型指導者への国民的期待が昂揚を見せるとき、時空を超えた超歴史的現象としていつでも繰り返される可能性をはらんでいるものである。では、こうした歴史の反復可能性に対し、どのような別の選択肢と代替案を提示し、シュミットの取った政治的オプションを相対化することができるであろうか。第一に、議会主義論から『憲法論』にかけてシュミットが定式化した人民投票的公共性の概念より訣別し、これを主知主義的に転換する必要がある。シュミットに従い、公共性とは、同質的な人民が拍手喝采により二者択一の形で自分の意志を表明する場であり、世論とは、近代的な方式による人民の意志表示つまり拍手喝采であると理解するならば、人民の政治的統一を公共の領域で目に見えるよう人格的に代表する政治指導者を要請するシュミットの代表概念の帰結から逃れ去ることはもはや困難である。むしろ公共の討論による国民の政治教育機能と政治家の自己訓練機能に注目するヴェーバーの議会制論に注目し、議会を媒介とする公衆の論議により理性的合意を形成する場として公共的領域を捉え直し、決断主体の意志を理性的内容に転化させる場として世論の機能を理解するとき、人民投票的公共性概念を基礎づける民主的同一性原理を、自由主義的法治国原理の中に再び組み入れることができる。

第二に、ヴェーバーによるカリスマ的支配の解釈換えから得られた民主的、正統性の概念を、もう一度自由主義的に解釈換える必要がある。ヴェーバーに従いシュミットが行ったように、民主政の正統化根拠を人民投票的正統性に還元するならば、正統性とは、支配者が被治者の服従を調達する内的手段、単なる権力資源の一つに成り下がり、民主政と

は、せいぜいの所が期限付きの独裁、即ち委任独裁に等しくなってしまう。これに対し、公権力の行使を民主的に統制する手段として正統性の概念を解釈し直すには、民主的正統性を自由主義的要素と交錯させ、二者択一の意思決定に至る審議のプロセスを手続き的に保証する作業が求められる。⁽¹⁰⁷⁾そして、「指導者の決定を尊重し、服従する態度」よりも、むしろこれに異議を唱え、正統性の名において不断の権力濫用の危険に対し異議申し立てする態度こそが、こうした討議民主主義的な民主政理解にはふさわしいと言えよう。

第三に、正統性から切り離された合法性概念よりシユミットが引き出した抵抗権否定論を再検討し、法実証主義的な合法性概念に根本的反省を加える必要がある。ボダンの主権概念から学んだシユミットは、一九三二年七月の『合法性と正統性』で、自己自身に対し中立的な合法性概念を引き合いに出し、一切の抵抗を非合法化する帰結を導き出すとともに、議會主義的合法性に對抗し、人民投票的正統性に支持された大統領が憲法の法治国的実質を救出するというシナリオを描き出していた。しかし、近代憲法の政治的構成部分よりも法治国的構成部分が優先すべきであるという同じ状況診断からは、合法的に獲得した権力を濫用し、法治国的価値を踏みにじめるような暴政の脅威に対しては、まさに民主的正統性の名において内乱を覚悟してでも抵抗すべきであるという、ボダンやホッブズとは逆の帰結を引き出し、⁽¹⁰⁸⁾護憲政党の間の統一戦線を理論的に根拠づけることもできたはずである。戦後にシユミットのホッブズ解釈、特に抵抗権否認論を機縁として交わされた「ホッブズと抵抗権」をめぐる論争では、実は平和と安全を重視する余り、内乱よりも暴政を「より少ない悪」として選び取るボダン―ホッブズ的な主権概念の脱構築こそが真に問われるべき論点であったと言えよう。

本稿の冒頭でも触れたように、これまで見てきたようなシユミットの政治思想が、解きたい呪縛として、戦後日本の政治学を黎明期から現在に至るまで規定し続けてきたとすれば、日本政治学の現状を見直す作業は、戦前・戦後の日

独に見られたシュミットと思想的に対決する試みを我々自身が追体験し、シュミットの呪縛を脱呪術化することから再出発すべきであろう。そして、シュミットの遺産を内在的に克服する努力は、公共性と正統性、合法性と抵抗の問題を手掛りとして、権力と民主政の概念を中心に展開された二〇世紀政治学の成果を見直し、新たに再構成していく作業と重なり合うことになるだろう。かつて丸山眞男が、シュミットを手本として、権力概念を中心とする純粹政治学を一時的に追求した後で、科学的政治学への志向を断念した一九六〇年以来、政治思想史と科学的政治学は、それぞれ歴史主義と計量分析という互いに交わることのない別々の隘路に入り込んでいくことになった。二十一世紀を迎えた現在、シュミットの遺産に負う所の大きかった現代日本の政治学に求められているのは、二つの道が分かれる以前の分岐点に再び立ち戻り、両者が対話可能な別の道を新たにたどり直す作業ではないかと思われる。

(1) 権左「丸山眞男の政治思想とカール・シュミット——丸山の西欧近代理解を中心として——」『思想』一九九九年九号、一〇号、参照。この前稿との関連を指摘するため、本稿の註ではしばしば丸山のシュミット受容につき言及されるが、これは、本来両者は一対の論文として構想されたという成立経緯に由来する。

(2) Cf. G. Schwab, *The Challenge of the Exception*, Berlin 1970 邦訳『例外の挑戦』（みすず書房）；J. W. Bendersky, *Carl Schmitt, Theorist for the Reich*, New Jersey 1983 邦訳『カール・シュミット論』（御茶の水書房）。晩年の丸山は、ベンダーズキーの書の刊行後直ちに目を通し、「カール・シュミットについての包括的な研究として英語圏で出たおそろくもつとも公平な労作」と評している（『丸山眞男集』（岩波書店）第一六卷「二七三頁、参照」）。

(3) Vgl. W. Pyra / G. Seibert, „Staatskrise der Weimarer Republik im Spiegel des Tagebuchs von Carl Schmitt“, *Der Staat*, Bd. 38, 1999, 423-448, 594-610. 情報源として vgl. Th. Wirtz, „Alle sehr deprimiert, Staatskrise der Weimarer Republik : Carl Schmitts Tagebücher“, in : F. A. Z., 13. Sep. 2000, S. N5. 邦語文献として、権左「ワイマール共和国の崩壊とカール・シュミット——

大統領内閣期のブレイン活動を中心として——」『思想』二〇〇四年三号、参照。

(4) 和仁陽『教会・公法学・国家——初期カール・シュミットの公法学——』（東大出版会、一九九〇年）参照。この書が対象とするのは一九二八年『憲法論』までであり、以後のベルリン時代の著作は、端的に「シュミット本来の秩序理想からは隔たつた地点で行われた作業」と評されている（三七四頁）。シュミットとカトリック系知識人との関係については、古賀敬太『カール・シュミットとカトリシズム』（創文社、一九九九年）参照。

(5) Vgl. W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen 1959, 2. Aufl. 1974, S. 407ff. 邦訳『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 一八九〇—一九二〇』Ⅱ（未来社）、六六八頁以下。ヴェーバー研究に即した的確な書評として、山口定『マックス・ヴェーバーと指導者民主主義』『思想』一九六三年十号、参照。シュミットの弟子フーバーの所説に従い、ヴェーバーの大統領制論がワイマール共和国の崩壊に寄与したというモムゼンのテーゼを反駁する研究として、雀部幸隆『ヴェーバーとワイマール』（ミネルヴァ書房、二〇〇一年）参照。

(6) Cf. Bendersky, *op.cit.*, pp. 19-20, 22. 邦訳、二〇頁以下、二八頁。同様な時代状況の反映は、シュミットも「例外状況」と並んで併用するヤスパースの「限界状況」（Grenzsituation）の概念に見て取れる。

(7) Vgl. C. Schmitt, „Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie“, in: *Erinnerungsgabe für Max Weber*, Bd. II, München/Leipzig 1923, S. 3ff.

(8) Vgl. C. Schmitt-Dorotic, *Politische Romanik*, 1. Aufl. 1919 Berlin, S. 47ff. 第二版では、大幅な加筆がなされたため（vgl. 2. Aufl., S. 79-86）以下の議論の本筋が見通しがたくなっているばかりか、一九二一年の論文『Politische Theorie und Romanik』, *Historische Zeitschrift*, Bd. 123, S. 377-397 から主たる素材を取った、数頁にわたる大幅な加筆が見られる点を考慮するならば（vgl. 2. Aufl., S. 120-124, 153-163, 170-4, 225-8）二つの版は別々のテキストとして論じる必要がある。

(9) Vgl. C. Schmitt, *Politische Romanik*, 2. Aufl. 1925, S. 23. 邦訳『政治的ロマン主義』（みすず書房）二四頁以下。

(10) 第二版では、「プロテスタンティズムとロマン主義との関連」につき加筆が加えられ、明らかにプロテスタンティズムを意識しつつ、「私的司祭制」の中に「ロマン主義の究極の根底」があると指摘されている（vgl. ebd., 2. Aufl., S. 26, 34. 邦訳、三三頁、二八頁）。もともと、後のマルブランシュの取り扱いを見れば（vgl. ebd., 2. Aufl., S. 136f. 邦訳、一一九頁以下）、シュミットがトミズムの立場に好意的であったとは到底思われない。

- (11) Vgl. ebd., 1. Aufl., S.161. 以下の記述については、vgl. S.78ff.
- (12) Vgl. ebd., 2. Aufl., S.161f., 227f., 128, 192. 邦訳「一四六頁以下、二〇六頁、一一一頁、一七五頁。ヴェーバーの責任倫理がシュミットのロマン主義への論争に与えた影響につき、和仁、前掲、一六一頁以下、参照。
- (13) Vgl. C. Schmitt-Dorotic, *Die Diktatur, Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 1921 München / Leipzig, S.1-3, 6f. 邦訳『独裁』（未来社）一六頁以下、一九頁以下。第二版では、初版の原文は変更しないまま、一九二四年ドイツ国法学者大会でシュミットが行った報告「ワイマール憲法四八条に基づくライヒ大統領の独裁」が附加されている。
- (14) Vgl. ebd., S.25f., 32-34. 邦訳「三九頁、四五頁以下。
- (15) Vgl. ebd., S.47, 59, 74, 97-102. 邦訳「六四頁、七七頁、八八頁、一一二―一一五頁。
- (16) Vgl. ebd., S.117, 125f., 136ff. 邦訳「一三三頁、一四四頁以下、一五九頁以下。
- (17) 後の『憲法論』では、憲法制定会議が主権独裁の典型的事例として挙げられている（vgl. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, 1928 Berlin, S.59. 邦訳『憲法論』（みすず書房）七九頁）。これに対し、ボルシェヴィズム独裁を主権独裁の原型と解釈する異説として、古賀、前掲、一一〇頁、参照。
- (18) Vgl. C. Schmitt-Dorotic, *Die Diktatur*, S.197ff., 238f. 邦訳「二三三頁以下、邦訳『大統領の独裁』（未来社）五六頁以下。
- (19) 人民投票型大統領制を提案した晩年ヴェーバーの論説として、vgl. M. Weber, „Deutschlands künftige Staatsform“ (Nov. 1918), „Der Reichspräsident“ (Feb. 1919), in: *Gesammelte Politische Schriften*, 1921, 5. Aufl. 1988 Tübingen, S. 448ff., 498ff. 邦訳『政治論集2』（みすず書房）四九四頁以下、五五〇頁以下。『独裁』とヴェーバー合理化論との関連につき、和仁、前掲、三二〇頁注（26）、参照。
- (20) 『マキアヴェッリ全集』第二卷（筑摩書房）九九頁、参照。
- (21) Vgl. C. Schmitt-Dorotic, *Die Diktatur*, S.17, 191. 邦訳「三二頁、一一六頁；C. Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922 München / Leipzig, S.9. 第二版の邦訳『政治神学』（未来社）一一頁。一九三四年の第二版では、シュミットをボン大学に招聘した同僚のカウフマン（E. Kaufmann）に言及した初版の多くの箇所（S.14f., 19, 22, 26-28, 30, 38）が削除された結果、前後の論旨が不明確となっており、以下では初版のテキストで引用する。なお、『政治的神学』

の初版と第二版の異同につき、初宿正典「カール・シュミットとエーリヒ・カウフマン」『社会科学論集（愛知教育大学）』二〇巻（一九八一年）、参照。

- (22) Vgl. ebd., S.10. 邦訳、一四頁。「緊急時」に自然法の拘束力は解消するという一般命題は、『国家論』第一巻第八章には見出されず、逆にボダンが「主権者といえども神法、自然法に服すると繰り返して述べている（cf. J. Bodin, *Les six livres de la république*, Paris 1583, repr. Aalen 1961, pp.122ff.）。これに対し、ボダンが神権説に従い、自然法を主権者への服従の根拠づけとして利用している点につき、佐々木毅『主権・抵抗権・寛容』（岩波書店）一二二頁、一二五頁、参照。

- (23) Vgl. ebd., S.12. 邦訳、一八頁。ここでシュミットは、「例外状況はライヒ大統領により宣言されるが、ライヒ議会の制約に服しており、議会はいつでも解除を要求できる」という四八条三項の趣旨を認めた上で、議会の「制約なしに例外状況につき決定されるならば、…『大統領に』主権を付与することになるだろう（*verleihen würde*）」と接続法で非現実的仮定を述べているにすぎず、『政治的神学』が、ライヒ大統領を委任独裁でなく主権者と解していると解釈するのは、テクストの曲解と言わざるをえない。

- (24) Vgl. ebd., S.13. 邦訳、二〇頁。

- (25) Vgl. ebd., S.30ff. 邦訳、四一頁以下。

- (26) Cf. Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. by R. Tuck, 1991 Cambridge, p.191. 「真理ではなく権威が法を作る」といふシュミットが愛好するホッブズの命題は『リヴァイアサン』ラテン語版の同じ個所に見出される（cf. Hobbes, *Opera Latina* Vol. III, p.202）。

- (27) Vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie*, S.33. 邦訳、四八頁。Vgl. ders., *Der Begriff des Politischen*, 3. Aufl. 1963, S.121f.

- (28) Vgl. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S.47, 48f. 邦訳、六七頁、六九頁以下。

- (29) Vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922, 5. Aufl. 1972 Tübingen, S.551ff. 邦訳『支配の社会学』（創文社）六〇頁以下；„Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland“, in: *Gesammelte Politische Schriften*, S.320ff. 邦訳『政治論集2』三五〇頁以下。

- (30) Vgl. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, 1923, 2. Aufl. 1925, Neuauag. 1984 Stuttgart, S.23f. 上の点について和仁、前掲、三〇〇頁注（80）参照。

- (31) Cf. Hobbes, *Leviathan*, Ch.16, 17.

- (32) Vgl. C. Schmitt, „Der Begriff des Politischen“, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 58, 1927, S.11.
- (33) Vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie*, S.37. 邦訳、四九頁。
- (34) 後にシュミットが引用するアッデベルクによる「一九三三年のマールブルク大学学位論文」の縮約版として、vgl. K. T. Buddeberg, „Gott und Souverän“, *Archiv des öffentlichen Rechts, Neue Folge*, Bd. 28 Heft 3, 1937, S.257-325; ders., „Descartes und der politische Absolutismus“, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 30 Heft 4, 1937, S.541-560. 若き丸山眞男が「近世日本政治思想における「自然」と「作為」(一九四一―四二年)で描き出し、「日本の思想」(一九五七年)へと受け継がれる「作為の論理」の発展図式が、シュミットの最初の意図と異なるアッデベルクのプロテスタント的な世俗化テーゼ解釈に依拠している点につき、権左、前掲(上)八頁、十六頁、二〇頁注(14)、参照。
- (35) Vgl. C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934 Hamburg, S.26f. 邦訳『危機の政治理論』(ダイヤモンド社)二六―頁以下; *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 1938, Neuausg. 1982 Köln, S.49. 邦訳『リヴァイアサン』(福村出版)六〇頁以下。
- (36) Vgl. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, S.31-36. シュミットは、『政治的神学』初版の冒頭で、この書が「カトリシズムの政治思想に関する論文と同時に、一九二二年三月に執筆された」とわざわざ断っている(vgl. *Politische Theologie*, S.2)。二つの著作の思想的関連を重視し、ローマ教皇を頂点とした決断主義的制度としてのカトリック教会の中に決断主義のモデルを見出す一方で、シュミットの決断主義を、一定の制度枠組に支えられた「制度的決断」と解する異説として、和仁、前掲、第四章、二四―頁、参照。
- (37) Vgl. A. v. Harnack, „Christus praesens – Vicarius Christi“, *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Jg. 1927, S.415-446; J. N. Figgis, *The divine right of kings*, 1. ed. 1896, repr. 1970 Gloucester Mass.
- (38) Vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie*, S.44f. 邦訳、六五頁以下。
- (39) Vgl. ebd., S.44. 邦訳、六四頁。
- (40) Vgl. ebd., S.49. 邦訳、六九頁以下。
- (41) Vgl. ebd., S.50, 55. 邦訳、七三頁、八五頁。
- (42) Vgl. C. Schmitt, „Der Begriff des Politischen“ (1927), S.22ff.

- (43) Vgl. C. Schmitt, *Die gesetageschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923, 2. Aufl. 1926 Berlin, S.42ff. 邦訳『現代議会主義の精神的地位』（みすず書房）四六頁以下。『憲法論』では、教養と財産を有する自由主義的市民層の地位に即して、公開の討論の不在や代表的性格の消滅といった議会制の理念的基礎の脱落が具体的に指摘されている（Vgl. C. Schmitt, *Verfassungstheorie*, S.307ff. 邦訳、三五六頁以下）。
- (44) Vgl. C. Schmitt, *Die gesetageschichtliche Lage*, S.8f. 邦訳、七頁以下。
- (45) Vgl. ebd., S.34ff. 邦訳、三五頁以下。
- (46) Cf. J. -J. Rousseau, *Oeuvres complètes* III, 1964 Paris, p.439.
- (47) Vgl. C. Schmitt, *Die gesetageschichtliche Lage*, S.22f., 14ff. 邦訳、二五頁、一四頁以下。
- (48) Vgl. ebd., S.39. 邦訳、四二頁。
- (49) Vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S.664ff., 156. 邦訳『支配の社会学』四三二頁以下、『支配の諸類型』（創文社）一三八頁以下。カリスマ的支配の概念類型が、そもそもゾーム『教会法』（R. Sohm, *Kirchenrecht*, Bd. 1 1892, Bd. 2 1923, München / Leipzig.）に依拠する点は、ヴェーバー自身が認めている（vgl. ebd., S.655. 邦訳『支配の社会学』四〇〇頁、四九頁）。この点につき、佐野誠『ヴェーバーとナチズムの間』（名古屋大学出版会）第一章、参照。
- (50) Vgl. W. Mommsen, a.a.O.; J. Habermas, *Diskussionsbeiträge*, in : O. Stammer (Hg.), *Max Weber und die Soziologie heute*, 1965 Tübingen, S.81. 邦訳『ヴェーバーと現代社会学』上（木鐸社）二一九頁。ただし、こうしたヴェーバーの影響作用史への批判は、学問的評価とは別個に、何よりも過去の克服（*Vergangenheitsbewältigung*）という戦後ドイツの政治的文脈の中で理解されるべきだろう。
- (51) Vgl. M. Weber, „Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland“ (Mai 1918), in : *Gesammelte Politische Schriften*, S.366ff. 邦訳、三三三頁以下。
- (52) Vgl. W. Mommsen, a.a.O., S.176ff. vor allem S.198. 邦訳Ⅰ、三〇〇頁以下、特に三二八頁以下。誰よりもシュミット自身が、後の『憲法論』でヴェーバーの「議会と政府」を取り上げ、「ワイマール憲法の起草者に大きな影響を及ぼし、この憲法の国家理論的評価にとり注目に値する文献」と評することにも、ヴェーバーが要求したのは、英国議会の政党指導者を模範とする議会による指導者選抜だったと指摘している（Vgl. C. Schmitt, *Verfassungstheorie*, S.335, 314, 341. 邦訳、三八六頁、三

六四頁、三九四頁)。

- (53) Vgl. C. Schmitt, „Wesen und Werden des faschistischen Staates“ (1929), in: *Positionen und Begriffe*, 1940 3. Aufl. 1994 Berlin, S. 125f.

- (54) 独裁は民主主義と両立するというテーゼが、既にレーニンにより唱えられていた点につき、藤田省三「プロレタリア民主主義」の原型『現代史断章』(未来社)七五頁以下、参照。

- (55) Vgl. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 49ff., 77ff. 邦訳、七〇頁以下、一〇一頁以下。このうちでは、一九一九年二月以降ワイマール憲法の制定に当たった国民会議の活動が「主権独裁」と呼ばれている(Vgl. ebd., S. 59. 邦訳、七九頁)。

- (56) Vgl. ebd., S. 58ff., 88. 邦訳、七九頁以下、一一三頁。戦後日本の憲法学では、一九四五年八月一日のポツダム宣言受諾により、君主主権から人民主権への政治的転換が起こったと解釈され、これが宮沢俊義により「八月革命」と呼ばれて以来、長らく通説となっているが、宮沢の八月革命説は、一九四五年末に東大で組織された憲法研究委員会における丸山眞男の発言に基づくと伝えられる(鶴飼信成「宮沢憲法學管見」『ジュリスト』一九八四年二月、八〇七号、二八頁、参照。高見勝利北大名誉教授のご教示による)。そこには、日本国憲法の成立を解釈するに当たっても、丸山を媒介者としてシュミットの憲法制定権力論が影響作用を及ぼしたかもしれないという、歴史における「理性の狡知」の働きを推定することができると。

- (57) Vgl. C. Schmitt, „Der Begriff des Politischen“ (1927), S. 17f. 一九二七年版「政治的なものの概念」が、一九二七年五月ドイツ政治大学での連続講演に由来する点に、vgl. C. Schmitt / H. Heller u. del., *Probleme der Demokratie*, Berlin-Grunewald 1928, Vorwort S. 5.

- (58) Vgl. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 200ff., 204ff. 邦訳、一二三四頁以下、一二三九頁以下。

- (59) Vgl. ebd., S. 234ff., 227ff., 242ff. 邦訳、一二七三頁以下、一二八三頁以下、一二八一頁以下。

- (60) Vgl. ebd., S. 208ff., 285ff., 290ff. 邦訳、一二四三頁以下、一二三三頁以下、一二三三九頁以下。

- (61) Vgl. ebd., S. 205, 214f. 邦訳、一二四〇頁、一二五〇頁以下。

- (62) カトリシズム論の代表概念をモデルとして『憲法論』の代表理論を理解する異説として、vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M. 1962, Neuausg. 1990, S. 60f. 邦訳『公共性の構造転換』(未来社)一八頁以下；和仁、前掲、二

七四頁以下、参照。

(63) シュミットは、「国家倫理と多元主義的国家」(一九三〇年)で、カトリック教会の普遍主義的性格を指摘し、これに人民の政治的統一を対置するようになるが、既に『憲法論』で、ローマ・カトリック教会が国家から独立した国際的組織として把握されている(vgl. ebd., S.174, 364. 邦訳、二〇六頁、四一六頁)。

(64) Vgl. ebd., S.286f., 351f. 邦訳、二三四頁、四〇三頁以下。もともと、ヒンデンブルクが政党超越的な中立的権力たりうる可能性に対し、『憲法論』はむしろ悲観的であり、一九二五年四月の大統領選で、シュミット自身は中央党のW・マルクスを支持していたと推定されている(vgl. Bendersky, op. cit., p.80-81. 邦訳、九五頁以下)。

(65) Vgl. ebd., S.126f. 邦訳、一五四頁以下。

(66) Vgl. ebd., S.163ff. 邦訳、一九五頁以下。シュミットの制度体保障論の再解釈として、石川健治『自由と特権の距離』(日本評論社、一九九九年)参照(ただし、現代日本への制度体保障論の適用が不十分な点が惜しまれる)。社会権的権利をめぐり、戦後ドイツでシュミットの弟子フォルストホーフとアーベントロートの間で交わされた論争につき、vgl. E. Forschoff (Hg.), *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit*, Darmstadt 1968.

(67) Vgl. ebd., S.200ff., 218ff. 邦訳、一二三四頁以下、一二五四頁以下。

(68) Vgl. ebd., S.304f. 邦訳、二五四頁以下。

(69) Vgl. ebd., S.306, 341ff. 邦訳、三五六頁、三九四頁以下。ここでシュミットがワイマール憲法の中に読み取る議会制の四類型は、奇しくも、一九九三年以後十年間にわたる日本の政治改革論議がたどった軌跡を凝縮された形で表現している。

(70) Vgl. ebd., S.20ff., 23f., 25f. 邦訳、三八頁以下、四一頁以下、四三頁。シュミットが提案する憲法と憲法法律の区別は、意思と理性の二分法に依拠する点で、主権者の命令としての「政治的法律概念」と、普遍的規範としての「法治国的法律概念」という二つの法律概念の区別に対応している(vgl. ebd., S.138ff. 邦訳、一六七頁以下)。

(71) Vgl. ebd., S.163, 178f., 199. 邦訳、一九四頁、二〇九頁、二二三頁。戦後日独の代表的憲法学者は、いずれもシュミットの憲法制定権力論を取り上げ、一九四五以前の「主権者退行の経験」に照らし、「無からの世界創造」と異なり、憲法制定権力といえども、法治国家の根本価値により規範的に拘束されると説いている(vgl. E. W. Böckenförde, „Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes — Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts —“, in: *Staat, Verfassung, Demokratie*, Frankfurt a. M. 1991,

- S.90ff., vor allem, S.107ff. 芦部信亨『憲法制定権力』（東大出版会、一九八三年）三二六頁以下、参照）。
- (72) Vgl. C. Schmitt, „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“ (1929), in : *Positionen und Begriffe*, S.145f. 邦訳『合法性と正統性』（未来社）所収、一五七頁以下。
- (73) Vgl. C. Schmitt, „Der Hüter der Verfassung“, *Archiv des öffentlichen Rechts, Neue Folge*, Bd.16, 1929, S.212ff. 邦訳『大統領の独裁』（未来社）所収、一六九頁以下。
- (74) Cf. W. Bagehot, *The English Constitution* (1867), with an Introduction by R. H. S. Crossman, 1963 Fontana, pp.61ff., 266.
- (75) Vgl. C. Schmitt, „Der Hüter der Verfassung“, S.220ff. 邦訳、一八〇頁以下。
- (76) Vgl. C. Schmitt, *Hugo Preuss*, Tübingen 1930, S.18ff. 邦訳『危機の政治理論』一六三頁以下。
- (77) Vgl. C. Schmitt, „Staatsethik und pluralistischer Staat“ (1930), in : *Positionen und Begriffe*, S.153ff. トム・ド・ヘーットが論争を挑んでいる多元主義政治理論の系譜については、早川誠『政治の隘路——多元主義論の二〇世紀——』（創文社）参照。
- (78) Vgl. C. Schmitt, „Die Wendung zum totalen Staat“ (1931), in : *Positionen und Begriffe*, S.166ff. 神聖ローマ帝国解体への言及が、ヘーゲルの書「ドイツ憲法論」を指している点につき、vgl. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S.47. 邦訳、六七頁以下。一九三一年秋ないし冬に、「人間生活の全領域の政治化 (Politisierung)」を「全体国家」と呼んで、同趣旨の全体国家論及び議会制批判を繰り返したものとして、vgl. C. Schmitt, „Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland“, in : *Positionen und Begriffe*, S.211-216.
- (79) Vgl. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München / Leipzig 1932 ; ders., *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 3. Aufl. der Ausg. von 1963, Berlin 1991, S.24f., 30-32, 46f., 65. 邦訳、十一・十三頁、一〇一・一三頁、四九・五一頁、八一・八二頁。他に一九三二年版で追加された箇所として、「保護と服従の連関」というホッブズの命題への論及（第五節）、人類や国際連盟の概念が帝国主義的拡張の道具になりうるという趣旨のヴェルサイユ条約批判（第六節）が挙げられる（vgl. ebd., S.53, 55, 56. 邦訳、六〇頁、六二・六五頁）。
- (80) Vgl. C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, 1932 Berlin, S.25ff., 28ff., 31. 邦訳『合法性と正統性』三三三頁以下、三九頁以下、四四頁。形式的法律概念、政治的・民主制的法律概念、法治国的法律概念の区別については、vgl. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S.138ff. 邦訳、一六七頁以下。

- (81) シュミットの合法性批判を受容した例として、丸山眞男「政治の世界」『丸山眞男集』第五巻、一五九頁以下、参照。これに対し、正統性信仰を合法性信仰に収縮しているというハーバーマスの決断主義批判は、シュミットの『合法性と正統性』には当てはまらない (vgl. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M. 1973, S.134ff. 邦訳『晚期資本主義における正統化の諸問題』(岩波書店) 一五六頁以下、佐々木毅『政治学講義』(東大出版会) 九四頁、参照)。
- (82) Vgl. C. Schmitt, *Legitimität und Legitimität*, S.49, 90f. 邦訳「七四頁、一三八頁以下。戦後のシュミットは、引用したこの書の結びは「警告の声」であり、最後の一文は「救いを求める叫び」だったが、「当時間き入れられることがなかった」と述べ、「この書を正確に知り、その運命を評価することなくして、ワイマール憲法の大統領制の歴史を執筆するのは不当であり、権限を欠くだろう」と書き記している (vgl. C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 1958 Berlin, S.345.)。
- (83) Vgl. D. Grimm, „Verfassungserfüllung – Verfassungsbewahrung – Verfassungsauflösung. Positionen der Staatsrechtslehre in der Staatskrise der Weimarer Republik“, in : H. A. Winkler (Hg.), *Die deutsche Staatskrise 1930-1933 : Handlungsspielräume und Alternativen*, München 1992, S.194f. ; H. A. Winkler, *Weimar 1918-1933 : Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, München 1993, S.519.
- (84) Vgl. C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, S.345.
- (85) Vgl. W. Pyta / G. Seiberth, a. a. O. 権左「前掲 (注 (c))」参照。
- (86) Vgl. P. Noack, *Carl Schmitt Eine Biographie*, Berlin / Frankfurt a. M. 1993, S.167ff. (c) は「一九七二年西南ドイツ放送でのインタビュー及び一九三三年三月三一日から四月十三日までのシュミット日記帳が典拠とされている」。
- (87) Vgl. C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, 1933 Hamburg, S.7. 丸山眞男訳「国家・運動・民族」『西洋事情研究会会報』第二号 (『西洋事情研究会』一九三九年) 二八四頁。授權法は憲法改正手続きに従う合法的革命だったというシュミットのテーゼ——国家社会主義への転向を心理的に可能にしたもう一つの契機——に対し、訳者丸山は戦後になり逐一反論を試みているが『現代政治の思想と行動』(増補版・一九六四年、未来社) 二五三頁以下、参照)、そもそもシュミットが唱える憲法改正限界説に反する点で、このテーゼは法学的にも完全に説得力を欠いている。
- (88) Vgl. Hugo Fiala (=K. Löwith), „Politischer Decisionismus“, *Revue internationale de la théorie du droit*, Année 9, 1935, pp.101-123. 戦後の一九六〇年版では、タイトルが改められた上、ハイデッガーやゴッガルテンの哲学的・神学的決断主義に関する記

- 造が付加されている (vgl. K. Löwith, „Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt“ (1960), in : *Sämtliche Schriften*, Bd.1, Stuttgart 1984, S.32-71.)°
- (89) Vgl. „Carl Schmitt im Gespräch mit D. Groh und K. Figge“, in : P. Tommissen, *Over En In Zake Carl Schmitt*, Brussel 1975, S.94. 初宿正典訳『みすず』一九八七年九月号、一四頁、参照。
- (90) Vgl. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, S.96ff., 158.
- (91) アウグスティヌス『神の国 (一)』(岩波書店) 一五九—一六〇頁；長尾龍一『カール・シュミットの死』(木鐸社) 四一頁、参照。
- (92) Cf. Bendersky, *op. cit.*, pp.232ff. 邦訳、一八〇頁以下；丸山訳『国家・運動・民族』前掲、記者はしがき、参照。
- (93) Vgl. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945 / 47*, Köln 1950, S.20, 64, 67. 邦訳『危機の政治理論』三〇三、三二七、三二八頁；Hobbes, *Leviathan*, p.153, 491.
- (94) Vgl. C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934 Hamburg, S.24 邦訳『危機の政治理論』一六三頁；*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 1938, Neuausg. 1982 Köln, S. 82. 邦訳『リヴァイアサン』。
- (95) Vgl. C. Schmitt, *Der Leviathan*, S.31, 43, 49-54. 邦訳した『リヴァイアサン』解説の特色は、前年のホッブズ論文の中に既に凝縮された形で現われている (vgl. C. Schmitt, „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes“, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 30 H. 4, 1937, S.158-168.)°
- (96) Vgl. C. Schmitt, *Der Leviathan*, S.62-70, 101, 105f.
- (97) Vgl. ebd., S.71. シュミットによるホッブズ抵抗権否認説に対する戦後の反論として、vgl. P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen 1965. 邦訳『ホッブズと抵抗権』(木鐸社)；福田敏一「トマス・ホッブズの自由論」『国家・民族・権力』(岩波書店) 参照。
- (98) Vgl. ebd., S.113, 116-118, hier S.118.
- (99) Vgl. ebd., S.103.
- (100) Vgl. ebd., S.84-86.
- (101) Vgl. ebd., S.94-96, hier S.94.

- (102) Vgl. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, S. 18, 21. 邦訳『三〇二頁』三〇三頁以下。
- (103) Vgl. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, S. 47-49, 53; *Verfassungslehre*, S. 158f. 邦訳『一九〇頁』。
- (104) シュミットの最も深い理解者である丸山眞男は、「現代における人間と政治」(一九六一年)や「フルトヴェングラーをめぐって」(一九八三年)で、獄中記の同じ一節を引用しつつ、シュミットの内外二分法に対し最も鋭い批判を加えている(『現代政治の思想と行動』四七四頁以下、『丸山眞男座談』(岩波書店)九巻、五五頁、参照)。
- (105) Vgl. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 49ff. 邦訳『七〇頁以下』。
- (106) Vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 148ff. 邦訳『一一〇頁以下』。
- (107) Vgl. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 133ff. 邦訳『一五四頁以下』; ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a. M. 1996, S. 160ff. ; 佐々木毅『政治学講義』九五頁以下、参照。
- (108) 「もし罪のない善良な人間が、自分の所有物に暴力で手を掛けようとする者に対し、平和のためにおとなしく全てを手放すべきだとしたら、一体どんな種類の平和があるのか、良く考えてもらいたい。そんな平和はもっぱら暴力と略奪の内にあり、強盗と抑圧者の利益のために維持されるはずである。…人民がいつも際限のない暴政の意志に曝されている場合と、支配者が権力を濫用し、人民の所有物を保持せずに破壊するときには、時として抵抗を受けざるをえない場合とでは、どちらが人類にとり最良の利益であろうか」(cf. J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge 1988, p. 417. 邦訳『世界の名著32』(中央公論社)三三六頁、傍点、権左)。

付記：

本稿は、北大法学部ライブラリー6『複数の近代』(小川浩三編)に所収予定であったが、在外研究のために果たせなかったものである。本稿の構想に当たり、高見勝利北大名誉教授(現国立国会図書館)より、戦後ドイツ憲法学の動向及びシュミット『憲法論』の解釈につき貴重なご教示をいただくとともに、敗戦直後における公法学と政治学の幸福な結びつき(本稿注(56)参照)を追体験することができた。ここに記してお礼申し上げたい。

Entwicklung des politischen Denkens Carl Schmitts in der Weimarer Zeit **— unter besonderer Berücksichtigung** **seines wechselnden Verständnisses der Moderne —**

Takeshi GONZA *

0. Einleitung

1. Verständnis der Moderne als Säkularisierung und Immanentwerden
in der frühen Weimarer Zeit
2. Anerkennung der Konsequenz des Immanentwerdens
in der Weimarer stabilen Phase
3. Veränderung des Moderne-Verständnisses in der Weimarer Endphase
4. Fortsetzung des Moderne-Verständnisses nach der Weimarer Zeit
5. Schluss

0. Obwohl die Beratertätigkeit Carl Schmitts in der Weimarer Endphase neulich aufgrund seines entzifferten Tagebuchs (1931 - Jan. 1933) geklärt wurde (vgl. W. Pyta / G. Seiberth, 1999), bleibt es noch aus, sein politisches Denken in der ganzen Weimarer Zeit konsequent aufzuklären, weil man seine intellektuelle Tätigkeit immer unter der Annahme der unveränderten Kontinuität betrachtet hat, indem Schmitt eigene Werke (insbesondere „Politische Romantik“, „Politische Theologie“, „Der Begriff des Politischen“, „Hüter der Verfassung“) mit den wichtigen Veränderungen wiederabdrucken lassen hat. Hier soll die Entwicklungsgeschichte seines politischen Denkens in der Weimarer Zeit unter besonderer Berücksichtigung seines wechselnden Verständnisses der Moderne dadurch rekonstruiert werden, viele Revisionen zwischen der 1. und der 2. Auflage der obengenannten Werke zu berücksichtigen und einige Zäsuren in der Entstehung seines Denkens deutlicher hervorzuheben.

1. Nachdem er in München an der Exekution des Belagerungszustands (1915-1919) sowie an einem Seminar Max Webers (WS 1919) teilgenommen hatte, hat Schmitt zuerst in „Politische Romantik“ (1919) die geistesgeschichtliche Voraussetzung seines

späteren dezisionistischen Denkens in der neuzeitlichen Subjektivität gesucht, und in „Diktatur“ (1921) Herkunft und Neugestaltung des Diktaturbegriffs untersucht und als „kommissarische Diktatur“ und „souveräne Diktatur“ formuliert. In „Politische Theologie“ (1922) hat Schmitt dann *zum einen* nach Hobbes den von Bodin herkommenden Souveränitätsbegriff von jeder naturrechtlich-normativen Gebundenheit befreit und dezisionistisch als die ungebundene Entscheidung über den Ausnahmezustand umformuliert, so dass er das Wesen jenes modernen souveränen Staates, der seit dem Absolutismus alle Verwaltungsmitteln von den intermediären Gewalten getrennt und auf sich konzentriert hat, genau so begrifflich erfassen konnte, wie Weber sie als „universelle Bürokratisierung“ charakterisiert hatte. *Zum anderen* hat Schmitt den dezisionistisch definierten Souveränitätsbegriff mit seiner einflussreichsten Säkularisierungsthese derart begründet, dass ① der absolute Fürst als der erste Souverän die säkularisierte Form des überweltlichen Gottes darstellt, ② das Immanentwerden der Gottesvorstellung den absoluten Fürst durch das Volk ersetzen muss. Dabei ist es *erstens* zu beachten, dass die *erste* Stufe der Säkularisierung im weiten Sinne, d. i. *die Säkularisierung im engeren Sinne*, nicht die protestantische Analogie zwischen der kalvinistischen Gottesvorstellung und dem Souveränitätsbegriff bedeutet, wie Schmitt später nach der Marburger Dissertation von K. T. Buddeberg (1933/37) erklärt hat (1934/38), *vielmehr jenen Titel von „vicarius Christi“, den der Papst zuerst dem römischen Kaiser entrissen und danach der absolute Fürst zum Gottesgnadentum ausgenutzt hatte*, darstellt, wie ihn Schmitt in „Römischer Katholizismus und politische Form“ (1923, aber im März 1922 entstanden) als die katholische Repräsentationstheorie entfaltet hat. *Zweitens* hat Schmitt hier die Folge der *zweiten* Stufe der Säkularisierung, d. i. die des *Immanentwerdens* oder Transzendenzverlusts der Gottesvorstellung noch nicht aufgenommen, sondern sich aus dem Standpunkt der „monarchistischen Legitimität“ mit der „demokratischen Legitimität“ auseinandergesetzt, indem er der politischen Einheit eines Volks jeden dezisionistischen Charakter abgesprochen hat.

2. In seiner ersten Bonner Schrift „Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus“ (1923) hat Schmitt versucht, nach Rousseau die Demokratie als „Identität von Regierenden und Regierten“, später in der 2. Aufl. (1926) als „nationale Homogenität“ zu deuten und dadurch mit der Diktatur in Verbindung zu bringen, dass

der Wille des Volkes durch „acclamatio“, durch den Beifall für den Führer demokratisch geäußert werden soll. Im Gegenteil zu „Politische Theologie“ hat er erst hier die demokratische Legitimität, d. h. das Rousseausche Prinzip der Volkssouveränität als die politische Folge des Immanentwerdens ausdrücklich anerkannt und nach dem Konzept Webers von der Führerdemokratie ihre Vereinbarkeit mit der Diktatur geltend gemacht. In „Wirtschaft und Gesellschaft“ (1922) hatte auch Weber schon die „demokratische Legitimität“ als Wiederkehr der charismatischen Herrschaftsform, d. i. als „Akklamation“ des Volks für den Träger des Charismas interpretiert, obwohl er in „Parlament und Regierung“ (1917/18) nicht für die plebiszitär-cäsaristische Führerauslese, wie die These von W. Mommsen (1959) lautet, sondern für die parlamentaristische Führerauslese nach dem Modell des englischen Parlaments eingetreten hatte.

In „Verfassungslehre“ (1928) hat Schmitt *erstens* nicht nur die Verfassung im positiven Sinne als Produkt der politischen Entscheidung durch die verfassungsgebende Gewalt betrachtet, sondern auch das Volk als Träger der verfassungsgebenden Gewalt, d. i. die politische Einheit des Volkes deutlich anerkannt, so dass er auch die demokratische Legitimität der 1919 zustande gekommenen Weimarer Verfassung, einschließlich des rechtsstaatlichen Prinzips, aufnehmen konnte. *Zweitens* hat er eine zentrale These über die moderne Verfassung vertreten, dass jede moderne Verfassung Verbindung und Mischung aus dem politischen und rechtsstaatlichen, d. i. aus dem demokratischen und liberalen Bestandteil ist, und zwar jener politische Bestandteil Verbindung aus zwei Formprinzipien, d. h. aus dem demokratischen und monarchischen Prinzip ist. Während das demokratische Identitätsprinzip durch Akklamation des sich in der Öffentlichkeit sammelnden Volkes ausführbar ist, beruht das monarchische Prinzip auf jener Repräsentationstheorie, welche die unsichtbare politische Einheit in der Öffentlichkeit persönlich vergegenwärtigen soll. Wenn aber Schmitt erklärt, dass auch der absolute Fürst, wie Kaiser oder Präsident, nur Repräsentant der politischen Einheit des Volkes ist, projiziert er retrospektiv die neue Repräsentationsvorstellung, die erst *nach* der Anerkennung des Immanentwerdens erreicht werden konnte, in die frühere Repräsentationstheorie *vor* dem Immanentwerden, dass der Papst als Vertreter Gottes nach der Katholizismusschrift die Person Christi repräsentieren soll (vgl. J. Habermas, 1962 ; A. Wani, 1990). *Drittens* versteht Schmitt das

organisatorische Prinzip der Gewaltenteilung im rechtsstaatlichen Bestandteil unter dem Hintergrund jener Lehre von der gemischten Regierungsform, welche seit Polybios die römisch-republikanische Verfassung als Vermischung aus drei Regierungsformen, d. i. Demokratie, Aristokratie und Monarchie gedeutet hat. Die Verfassung des modernen bürgerlichen Rechtsstaats ist nach Schmitt immer eine gemischte Verfassung, insofern innerhalb des politischen Bestands teils alle Formprinzipien, d. i. die *monarchische* Konstruktion der Regierung, der *aristokratische* Gedanke des Parlaments, die *demokratische* Vorstellung des Plebiszits, untereinander verbunden und gemischt sind. Von vier Möglichkeiten, die aus der Anwendung des Prinzips der Gewaltenteilung auf das Weimarer Parlamentssystem zu schließen sind, d. i. Parlamentssystem im engeren Sinne, Kabinettsystem, Premierministersystem, präsidentiellem System, kritisiert Schmitt das Webersche Konzept des Premierministersystems, in dem der Führer der Parlamentsmehrheit die politische Leitung hat, und befürwortet das präsidentielle System, in dem der vom Vertrauen des ganzen Volkes getragene Chef der Exekutive, d. h. der Reichspräsident die politische Führung hat.

3. In der ersten Berliner Schrift „Hüter der Verfassung“ (März 1929) charakterisiert Schmitt den neutralen Dritten, welcher jene unter der gemischten Verfassung entstehenden Meinungsverschiedenheiten zwischen den Trägern politischer Kompetenzen schlichten oder austragen soll, als „Hüter der Verfassung“ und interpretiert die Position des Reichspräsidenten als „republikaniserten Monarchen“ nach jener liberalen Lehre Benjamin Constants von einem „pouvoir neutre et intermédiaire“, welche die konstitutionelle Stelle des Königs rechtfertigen soll. Insofern man die verfassungsrechtliche Lehre der neutralen Gewalt auf den heutigen Staat anwenden kann, bezeichnet Schmitt die neutrale Instanz gegen alle gesellschaftlich-wirtschaftlichen Konflikte als „den neutralen Staat“. Daneben versucht er im Barceloner Vortrag „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“ (Dez. 1929), jenen zweistufigen Geschichtsprozess, der früher als Säkularisierung und Immanentwerden formuliert war, jetzt als den immer fortschreitenden einstufigen Prozess der „Neutralisierung“, der das Zentralgebiet des Politischen vom theologischen bis zum wirtschaftlichen Bereich fortwährend verlegen und dadurch entpolitisieren soll, umzudeuten.

Aber unter der neuen Krisenlage nach den Reichstagswahlen vom Sep. 1930 hat Schmitt in den neuen Versionen von „Hüter der Verfassung“ (1931) sowie „Der Begriff des Politischen“ (1932) nicht nur die Wendung vom neutralen zu jenem „totalen Staat“, der sich nun in alle gesellschaftlichen Sphären einmischen soll, sondern auch die pluralistische Aufteilung der politischen Einheit und daraus entstehende innenpolitische „Freund- und Feind-Gruppierung“ analysiert. In seiner letzten Weimarer Schrift „Legalität und Legitimität“ (im Jul. 1932 abgeschlossen) hat er dann einerseits auf die Möglichkeit der Selbstverleugnung der parlamentaristischen Legalität hingewiesen und damit vor der Bedrohung der Beseitigung des Weimarer Parlamentssystems durch die legale Machtübernahme der NSDAP gewarnt. Andererseits hat er hier eine neue These von „zwei Verfassungen“, dass die Weimarer Verfassung zwischen ihrem ersten und zweiten Hauptteil, d. h. zwischen dem politisch-demokratischen und rechtsstaatlich-liberalen Bestandteil gespalten ist, vertreten und ein politisches Szenario, das die Praxis des Präsidialkabinetts nach den Reichstagswahlen vom 31. 7. 1932 begründen soll, dass der Reichspräsident als Träger der „plebiszitär-demokratische Legitimität“ gegen die parlamentaristische Legalität den rechtsstaatlichen Bestandteil der Weimarer Verfassung retten soll, dargestellt. Obwohl Schmitt als Verfassungsberater des Reichswehrministers Schleichers sich danach mit der Staatsnotstandplanung vom Aug. 1932 und Dez. 1932 / Jan. 1933 befasst hat, hat doch der Reichspräsident Hindenburg sowohl seinen Vorschlag, die verfassungsrechtliche Beschränkung der Notverordnung aufzuheben und das konstruktive Misstrauensvotum faktisch einzuführen, als auch Schleichers defensiven Staatsnotstandplan, *termingerechte Neuwahlen nach der Auflösung des Reichstags* zu verschieben, als verfassungswidrig abgelehnt und dadurch die Tür zur Machtergreifung Hitlers geöffnet.

4. Indem Schmitt nach dem am 24. 3. 1933 verabschiedeten Ermächtigungsgesetz zum Nationalsozialismus konvertiert und als „Kronjurist des dritten Reichs“ an dem NS-Regime mitgewirkt hat, hat auch seine intellektuelle Tätigkeit in der Weimarer Zeit, z. B. sein dezisionistisches Denken und Säkularisierungsthese scharfsinnige Kritiken von K. Löwith und E. Peterson (1935) hervorgerufen. Nachdem er sich aber seit Sommer 1936 vom SS-Sicherheitsdienst beaufsichtigen und vom SS-Organ „Das Schwarze Korps“ angreifen lassen hatte, hat er in seiner Hobbes-Schrift „Der

Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes“ (1938) ein doppeltes Hobbes-Bild als „großen Dezisionisten“ und „geistigen Ahnen des bürgerlichen Rechtsstaats“ dargelegt und seine frühere Moderne-Verständnisse nochmals zusammengefasst. Nach dem Barceloner Vortrag von 1929 hat Schmitt einerseits den Mechanisierungsprozess der Staatsvorstellung bei Hobbes als den Teil jenes Neutralisierungsprozesses interpretiert, der über den technisch-neutralen Staat letztlich zum wertneutralen Legalitätssystem führen soll. Andererseits hat er den neutralen Staat mit der Dichotomie von Außen und Innen, Öffentlich und Privat so umformuliert, dass Hobbes mit der Unterscheidung von innerem Glauben und äußerem Bekenntnis dem Leviathan den individualistischen Vorbehalt der inneren Gedanken- und Glaubensfreiheit gemacht und den Weg des modernen neutralen Staats zum liberalen Rechtsstaat eröffnet. Wenn auch er damit eigenen Unmut über die nationalsozialistische Gleichschaltung vorsichtig geäußert hat, wie er später in „Ex Captivitate Salus“ (1950) behauptete, hat Schmitt gleichzeitig jene Problematik der deutschen Tradition seit Luther (vgl. M. Maruyama 1961/83), im Namen der Innerlichkeit das Außen total der Politik auszuliefern, ans Licht gebracht.

5. Bis 1922 hat Schmitt die okzidentale Moderne als den Prozess der Säkularisierung und des Immanentwerdens verstanden und in Auseinandersetzung mit der Folge des Immanentwerdens den dezisionistisch bestimmten Souveränitätsbegriff nach dem Vorbild der päpstlichen Allmacht zu rehabilitieren versucht. In der Bonner Zeit von 1923 bis 1928 hat er dann nicht nur die Konsequenz des Immanentwerdens anerkannt und die demokratische Legitimität als die politische Einheit des Volkes aufgenommen, sondern auch die moderne Verfassung als Verbindung und Mischung aus zwei Prinzipien, aus dem politischen und rechtsstaatlichen Bestandteil interpretiert. In der Berliner Zeit von 1929 bis 1932 hat er dagegen die Moderne als das Zeitalter der Neutralisierung oder Entpolitisierung, die Gegenwart als das Zeitalter der Politisierung umgedeutet und die These von der Spaltung zwischen zwei Verfassungen auf die Grenzsituation in der Weimarer Endphase angewendet. Nach dem Austritt aus dem NS-Regime hat er schließlich den neutralen Staat erst mit der protestantischen Dichotomie von Außen und Innen aufgefasst.