



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	カール・シュミットにおける民主主義論の成立過程：第二帝政末期からヴァイマル共和政中期まで
Author(s)	松本, 彩花
Degree Grantor	北海道大学
Degree Name	博士(法学)
Dissertation Number	甲第12831号
Issue Date	2017-09-25
DOI	https://doi.org/10.14943/doctoral.k12831
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/67370
Type	doctoral thesis
File Information	Ayaka_Matsumoto.pdf



2017 年度 学位請求論文（課程博士）

カール・シュミットにおける民主主義論の成立過程
——第二帝政末期からヴァイマル共和政中期まで——

北海道大学大学院法学研究科
政治学専攻

松本 彩花

目次

略語表	iii
序論	1
第一章 シュトラスブルク大学時代におけるシュミットの思想 (1910-1919).....	10
第一節 『国家の価値と個人の意義』における国家論	10
第二節 最初期シュミットにおける共同体と個人	19
第三節 法学的的方法論をめぐる 1910 年代におけるシュミットとケルゼン	28
第二章 第一次世界大戦期に始まる独裁研究 (1915-1921).....	36
第一節 独裁研究の出発点としての戒厳状態論	36
第二節 1919 年ミュンヘン商科大学講義録におけるボダン論とホッブズ論	46
第三節 『独裁』成立の諸状況と委任独裁論の形成	51
第四節 『独裁』における主権独裁論：人民の意志についての考察	53
第五節 プロレタリア独裁評価をめぐるシュミットとケルゼン	55
第三章 人民主権論の展開 (1922)	59
第一節 政治神学的方法：その由来と民主主義論形成に対する意義	59
第二節 シュミットにおける政治神学的方法の継承と独自の展開	67
第三節 人民主権の成立過程をめぐるシュミットとケルゼン	73
第四章 民主主義論の展開 (1923-1926).....	76
第一節 民主主義における人民の意志の同一性と同一化	76
第二節 民主主義における同質性	84
第三節 民主主義と政治的統一の関係：「政治的なものの概念」(1927)	90
第五章 民主主義論の新たな展開 (1927).....	94
第一節 民主主義における人民と政務官の対立	95
第二節 民主主義論における「喝采」概念	103
第三節 民主主義論の変容：指導者原理の登場	109
第六章 『憲法論』における「民主主義論」の完成	112
第一節 『憲法論』における人民の政治的統一としての国家観	112
第二節 『憲法論』における民主主義的同一性	116
第三節 『憲法論』における代表原理	122
第四節 『憲法論』における同一性原理と代表原理の結合	127
結び	131
参考文献	147

略語表

以下に掲げる文献からの引用は、本文中で次のように略記した。引用文献からの出典箇所は、その頁数を略号の後に示した。

(1) シュミットの日記帳

TB I = Carl Schmitt, *Tagebücher Oktober 1912 bis Februar 1915*, hrsg. v. Ernst Hüsmert, Berlin 2005 (2., korrigierte Auflage.).

TB II = Carl Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, hrsg. v. Ernst Hüsmert und Gerd Giesler, Berlin 2005.

TB III = Carl Schmitt, *Der Schatten Gottes. Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924*, hrsg. v. Gerd Giesler, Ernst Hüsmert und Wolfgang H. Spindler, Berlin 2014.

(2) シュミットの著作、書簡集

GU = Carl Schmitt, *Gesetz und Urteil*, München 2., unveränderte Aufl. 1969 (1., Aufl. 1912).

WS = Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin 3., korrigierte Aufl. 2015 (1. Aufl. 1914).

DB = Carl Schmitt, „Diktatur und Beragerungszustand. Eine staatsrechtliche Studie“ (1916), *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, hrsg. mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen v. Günter Maschke, Berlin 1995, S. 3-23.

SK = Carl Schmitt, „Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine Scholastische Erwägung“, in: *Summa. Eine Vierteljahresschrift*, 2 Bände, Kraus, Nendeln, Liechtenstein 1970 (1. Aufl. 1917), S. 71-80.

PR = Carl Schmitt, *Die politische Romantik*, München und Leipzig 1919.

V1919B = Carl Schmitt, „Vorlesung (1919)“, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, hrsg. v. Ernst Hüsmert und Gerd Giesler, Berlin 2005.

V1919H = Carl Schmitt, „Drei Inedita (1919-1922-1930)“, *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Bd. VII, (Hrsg.) Piet Tommissen, Berlin 2001.

DD = Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 7., Aufl. 2006 (1. Aufl. 1921).

PT = Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin 1922.

RK = Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, München 1923.

LP = Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 1996 (1. Aufl. 1923).

VV = Carl Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren: Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin 2014 (1. Aufl. 1927).

VL = Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 2010 (1. Aufl. 1928).

BP = Carl Schmitt, „Der Begriff des Politischen“, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LVIII, 1, September 1927.

LL = Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Berlin 2005 (1. Aufl. 1932).

序論

(一) 先行研究の概観と近年の研究動向

カール・シュミット (1888-1985) の政治思想については、すでに半世紀以上にわたる研究の蓄積があり、ドイツ本国を越えて、特に英米や西ヨーロッパ、そして日本において常に関心の対象であり続けてきた。ドイツにおいては、シュミット思想を発展段階的に分類し、「カトリック的規範主義」から「決断主義」へ、さらに第三帝国において「具体的秩序思想」へと展開したとする説を提唱して研究史上長らく影響力をもった H. クルパの論稿 (1937)¹を嚆矢として研究が行われてきた。第二次世界大戦後には、シュミットを保守革命派と見做す A. モーラーによる研究²、保守革命派である E. ユンガー、および M. ハイデッガーとの思想的親近性を強調し、「友と敵の関係という闘争状況」に立脚した「決断主義者」としてシュミットを描いた C. G. v. クロコウによる研究³が続いた。こうして戦後のシュミット研究において決断主義理論や「友と敵の分極化」という論点に関心が集中していた中、1960年代には、シュミット思想における「正統性 Legitimität」概念に着目してその思想的展開を発展史的に再構成した H. ホフマンによる研究⁴が登場した。正統性という法哲学上の根本概念を主題としてシュミット政治思想の意義を再検討したホフマンによる研究は、従来支配的であった「時代精神の波に乗る者」「オポチュニスト」としてのシュミット像を刷新し、シュミットを「20 世紀の真剣な理論家、危機の著述家へと高めた」⁵と評価されている。

1980年代には、ヴァイマル共和国とその憲法を擁護した理論家としてのシュミット像が打ち出され、「ヴァイマル共和国の墓堀人」としての従来のシュミット評価が再検討された。シュミット研究史上画期をなした J. W. ベンダースキーによる研究は、ヴァイマル共和国末

¹ Hans Krupa, Carl Schmitts Theorie des Politischen, *Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie*. 22 Heft, 1937. 「Carl Schmitt の「政治的なもの」の理論 1937 試訳」山下威士訳、『埼玉大学紀要 (社会科学編)』第 19 巻、埼玉大学、1971 年、13-37 頁。クルパによるシュミットの思想の漸次的発展段階説、思想的断絶を否定し、一貫性を指摘するものとして以下、参照。杉本幹夫「カール・シュミットにおける規範主義と決定主義」『政治思想論集 付カール・シュミット論』服部平治・宮本盛太郎編訳、社会思想社、1974 年、197-228 頁。石村修「カール・シュミットとカトリシズム」『カール・シュミット論集』宮本盛太郎、初宿正典編、木鐸社、1978 年、35 頁。和仁陽、『教会・公法学・国家：初期カール・シュミットの公法学』東京大学出版会、1990 年、189 頁。竹島博之『カール・シュミットの政治―「近代」への反逆』風行社、2002 年、7、211 頁。

² Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918 bis 1932 : Grundriss ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart, 1950.

³ Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart, 1958 (高田珠樹訳『決断 ユンガー、シュミット、ハイデッガー』柏書房、1999 年)。クロコウによると、ユンガー、シュミット、ハイデッガーにおいてはそれぞれ「闘争」「決断」「覚悟性」という概念が中心的意義を占めており、彼らは決断主義的思考構造を共有していた (邦訳 15 頁)。

⁴ Hasso Hoffmann, *Legalität gegen Legitimität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin, 4. Aufl. 2002 (1. Aufl. 1964).

⁵ Reinhard Mehring, *Carl Schmitt Aufstieg und Fall*, München, 2009, S. 545.

期の大統領内閣においてシュミットが果たした政治的行動とその著作の分析を通じて、シュミットが大統領による緊急命令権の行使を通じて共和国を防衛する側に立っていたことを指摘した⁶。その結果、反共和国の立場から権威主義的「新国家」への移行を政治目標として憲法改正を目論んだパーペンら保守派とシュミットの立場とを同一視する従来の解釈に疑問が投げかけられた。

ベンダースキーの説は、近年ドイツの歴史学者により公にされたシュミットの日記帳の内容に基づいて再検証された⁷。シュミット日記帳の解読を通じ、1932年7月の「プロイセン解体」の是非を争ったライヒ対プロイセン裁判におけるライヒ政府代理人としてのシュミットの弁論活動、同年8月末に画策された国家非常事態計画におけるシュミットの関与の実態が明らかにされた⁸。国家非常事態計画の全容が解明されたことにより、共和国末期におけるシュミットの政治的役割が再評価されたばかりではなく、パーペン、シュライヒャー内閣に対する政治的評価の再検討を促すことになり、近年のドイツ近現代史研究に影響を与えた⁹。

このように近年、シュミットの日記帳が利用可能となったことにより、共和国末期におけるシュミットの思想と行動を解明する手掛かりが得られた。その他の時期に関する研究に寄与する日記帳や書簡等の遺稿も漸次公開され始めており、従来存在した資料上の制約は除去されつつある。最近では、日記帳や書簡等の遺稿に基づいて新たにシュミットの伝記が著されたことで¹⁰、従来の伝記¹¹を凌駕する豊富な伝記的事実が提供された。また、シ

⁶ Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt, Theorist for the Reich*, Princeton 1983. (宮本盛太郎・古賀敬太・川谷全弘訳、『カール・シュミット論 再検討への試み』御茶の水書房、1984年、66-69、161-168頁)

⁷ シュミットの遺稿管理人カイザーから生前に許可を得た上で、ドイツ史研究者ピュタ、ザイベルトが日記帳の解読原稿を閲覧し、その内容が最近公にされた経緯について、権左武志「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ーン活動を中心として—」『思想』959号、2004年3月、7-8頁、参照。

⁸ E. Kolb, W. Pyta, „Die Staatsnotstandplanung unter den Regierungen Papen und Schleicher“, (hrsg.) H. A. Winkler, *Die deutsche Staatskrise 1930-1933: Handlungsspielräume und Alternativen*, München 1992, S. 155-181. (権左武志・福田宏訳「パーペン、シュライヒャー両内閣における国家非常事態計画」『思想』959号、2004年、30-61頁) W. Pyta, G. Seiberth, "Die Staatskrise der Weimarer Republik im Spiegel des Tagebuchs von Carl Schmitt", *Der Staat*, Bd.38, Berlin 1999, S.423-448. ピュタ、ザイベルト共著の日記論文の内容に基づいて共和国末期におけるシュミットのブレーン活動を紹介するとともに、コルプやヴィンクラーによる大統領内閣期に関する近年の研究動向を踏まえて、解明された新事実がもたらす研究史上の意義を憲法学史上、ドイツ政治史上、政治学史上の文脈において評価する、権左武志「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ーン活動を中心として—」『思想』959号、2004年3月、5-29頁、参照。

⁹ Eberhard Kolb, *Die Weimarer Republik. Oldenbourg Grundriss der Geschichte*, München 2002 (6., überarbeitete und erweiterte Auflage). H. A. Winkler, *Der lange Weg nach Westen, Bd.1, Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*, München 2000. (後藤俊明、奥田隆男、中谷毅、野田昌吾訳、『自由と統一への長い道 I』、昭和堂、2008年) その他、Gabriel Seiberth, *Anwalt des Reiches. Carl Schmitt und der Prozess „Preußen contra Reich“ vor dem Staatsgerichtshof*, Berlin 2001. Dirk Blasius, *Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Göttingen 2001, S. 15-70.

¹⁰ Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, München 2009. 権左武志「第三帝国の創立と

シュミットと同時代の知識人との間で交わされた書簡が新たに公にされたことにより、その関係について知りうる範囲が拡大した¹²。

(二) 本稿の目的とシュミット民主主義論に関する先行研究

このように近年、公刊された一次文献の他にシュミットの遺稿が公開されたことにより、シュミットの思想的変化や発展の過程を従来よりも精緻に検証することが可能になった。解読されたシュミットの日記帳（1912年10月-1915年2月、1916年2月-12月、1921年8月-1922年8月、1923-1924年、1930-1934年）¹³に加えて、特に1910年から1920年代前半の資料が公刊された¹⁴。1910年代における最初期シュミット思想については、従来、資料上の制約ゆえに十分に研究が尽くされてこなかった。日記帳や書簡、講義録等の新資料を利用することで、この時期のシュミット思想について従来の研究水準を刷新することが可能となる。

本稿は、新たに公表された一次資料を利用し、従来解明されていなかった、最初期以来

連邦制の問題-カール・シュミットはいかにして国家社会主義者となったか?-」『思想』2012年3月（1055号）、41-61頁。

¹¹ Paul Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin 1993. Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*. Darmstadt 1995.

¹² 例えば、1933年4月のケルン大学招聘をめぐるケルゼンとの関係、ハイデルベルク大学を代表する法学者 G. アンシュッツや R. トーマとの関係(Reinhard Mehring, *Kriegstechniker des Begriffs. Biographische Studien zu Carl Schmitt*, Tübingen 2014.)、および W. イエリネクとの関係(権左武志「ヴァイマル末期の国法学とカール・シュミットの連邦主義批判-新資料に即して」『ドイツ連邦主義の崩壊と再建-ヴァイマル共和国から戦後ドイツへ』岩波書店、2015年、92-121頁)が明らかにされた。また、ボン時代に親交のあった神学者 E. ペテルゾンとの関係(Reinhard Mehring, “Nemo contra theologum nisi theologus ipse. Carl Schmitts Antwort auf Erik Peterson”, *Erik Peterson und Bonner Universität*, Würzburg 2014, S. 209-235.)や、M. ヴェーバー・クライス、O. キルヒハイマー、F. ノイマンら左派知識人との関係(Stephan Breuer, *Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*, Berlin 2012.)が詳しく論じられた。

¹³ Carl Schmitt, *Tagebücher Oktober 1912 bis Februar 1915*, Hrsg. von Ernst Hüsmert, Berlin, (2. korrigierte Aufl.) 2005. Carl Schmitt, *Die Militärzeit 1915 – 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1916. Aufsätze und Materialien*, Hrsg. von Ernst Hüsmert und Gerd Giesler, Berlin 2005. Carl Schmitt, *Der Schatten Gottes: Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924*, Hrsg. von Gerd Giesler, Ernst Hüsmert, Wolfgang H. Spindler, Berlin 2014. Carl Schmitt, *Tagebücher 1930 bis 1934*, Hrsg. von Wolfgang Schuller in Zusammenarbeit mit Gerd Giesler, Berlin 2010.

¹⁴ 例えば、次のような資料を利用することができる。シュミットが第一次大戦中にバイエルン副総司令部に勤務していた際に従事した任務内容のリスト(Schmitt, *Die Militärzeit 1915 – 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1916. Aufsätze und Materialien*, S.183-391.)、その任務の一つであったスイスにおける平和運動の監視活動をもとにシュミットが執筆した新聞発表(Schmitt, a.a.O., S. 393-399.)、「我々の敵陣営から (Aus dem Lager unserer Feinde)」という標題で「ハンブルグ週報」紙にシュミットが匿名で寄稿した記事(1915年5月-1916年2月)(Schmitt, a.a.O., S. 402-417.)、シュトラスブルク大学私講師就任のために行った模擬授業(1916年2月)の記録(Schmitt, a.a.O., S. 418-429.)や、ミュンヘン商科大学で教鞭を執った折にシュミット自身が記した講義ノート(1919年)(Schmitt, a.a.O., S. 476-485.)、講義の構想や自己の性格描写、手紙の下書きに付された欄外注を含む手記(1922年-1924年)(Carl Schmitt, *Der Schatten Gottes: Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924*, Hrsg. von Gerd Giesler, Ernst Hüsmert, Wolfgang H. Spindler, Berlin, 2014, S. 383-550. Vgl., Schmitt, a.a.O., S. VI.)。

のシュミットの政治思想を解明することを目的とする。その際に、本稿はシュミットの民主主義論が形成されるまでの発展過程に着目する。ヴァイマル共和政期にシュミットにより提唱された、「治者と被治者の同一性」という周知の民主主義定義は、現在においても広く知られており、今日の民主主義を考える上でなお影響力を失っていない。シュミットが形成した数ある政治概念や政治理論の中でも、彼の唱えた民主主義論は、政治学研究においても現実の政治論議においても特に重要な意義をもっていると言える。

しかし、従来、シュミットの民主主義論がどのようにして形成されてきたのかという問いに解答を与え、その形成過程を統一的に解明しようとする研究はなされず、したがってその成立過程は不明のままであった。シュミットの民主主義論に注目し、学術的に取り扱った先行研究としては、古くは 1970 年代に H. グレービング、W. マントルの研究が存在する。前者はフランクフルト学派の批判理論の立場から、「治者と被治者の同一性」を「支配の解体 *Herrschaftsabbau*」を志向するものとして規範的に解釈しようとするものであった¹⁵。「支配関係の撤廃と欠如」を目指すものとしてシュミットの民主主義論を読み換えようとするグレービングの研究は、マントルが指摘するように、シュミット解釈としては恣意的であり、問題を孕むものであった¹⁶。一方で後者は、主として『憲法論』を考察対象とした概念研究であるため、そこで定式化された民主主義的同一性概念や代表概念については詳しく分析されるものの、『憲法論』で論じられる民主主義的同一性概念がそもそもどのようにして形成されたのかを解明されていない¹⁷。

同じく 1970 年代には、マックス・ヴェーバー研究者である W. J. モムゼンにより、シュミットの定義した「治者と被治者の同一性」としての民主主義論は、ヴェーバーの論じた人民投票的指導者民主政論に源流をもつというとする説が呈示された¹⁸。すなわち、シュ

¹⁵ Helga Grebing, *Konservative gegen die Demokratie. Konservative Kritik an der Demokratie in der Bundesrepublik nach 1945*, Frankfurt, Main, 1971, ders. „Volksrepräsentation und identitäre Demokratie“, *Politische Vierteljahresschrift. Zeitschrift der Deutschen Vereinigung für politische Wissenschaft*, 13. Jg. 1972, S. 162-180.

¹⁶ Vgl. Mantl, a.a.O., S. 108f.

¹⁷ Wolfgang Mantl, *Repräsentation und Identität. Demokratie im Konflikt. Ein Beitrag zur modernen Staatsformenlehre*, Wien, New York, 1975. マントルは、シュミット以前に民主主義を「治者と被治者の同一性」として定義した者が存在したことを指摘した。「Diedrich Schindler はすでに、1921 年の彼の教授資格申請論文（チューリヒ）「民主主義における国家意志の形成について」において、「同一性」によって、民主主義を他の国家から区別しようと試みていた。[Schindler によると]「人民主権国家において、治者と被治者は同一である」。[.....] シントラーの同一性論はルソーの伝統を曖昧に想起させるとしても、この薄い単著はシュミットが『憲法論』において達成したほどには、これ[ルソーの伝統]を現在化することは全くできなかった。ところでシュミットは、この関連でシントラーを引用していない」(Mantl, a.a.O., S.110.)。また、シュミットと G. ライプホルツにおける「代表」概念の相違を検討した。

¹⁸ シュミットを「マックス・ヴェーバーの飲み込みの早い弟子 (gelehriger Schüler)」と評した、vgl., Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen 1974, S. 407-412. (安世舟、五十嵐一郎、小林純、牧野雅彦訳『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 II』未来社、1994 年、69-674 頁。) これに対して、両者の継承関係を否定する、vgl., Johannes Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen 1952. Karl Löwith, “Max Weber und Carl Schmitt“, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27. Juni, 1964. (田中浩、

ミットはヴェーバーの論じた「人民投票的指導者民主政」を継承し、さらに発展させることで民主主義論を形成した、と論じられた。こうした民主主義理解をめぐるヴェーバーからの継承関係の有無は、シュミットの民主主義論の形成過程を踏まえた上で検討されなければならない課題であるだろう¹⁹。その他、シュミットの民主主義論は、ルソー人民主権論が本来有していた「自由主義的要素」が完全に捨象され、その「直接民主主義的要素」が徹底されることで形成されたとする説も唱えられた²⁰。しかし、これらの研究によっては、シュミットの民主主義論の成立過程を最初期にまで遡り、統一的に解明しようとする試みは未だなされていない。

その成立過程が解明されていなかったという研究状況に起因して、従来の研究は、1920年代前半においてシュミットの民主主義観が転換したのはなぜかという問いに対して解答を与えていない。1923年を転換点として、民主主義に対するシュミットの評価は負から正へと劇的に変化するのであるが、こうした民主主義観における断絶の理由ないしは背景について、この時期のシュミットにおける思想的変容を対象とした従来の研究は、十分な説明を行っていない²¹。

そこで本稿は、すでに公刊された一次資料とともに、新たに公表された資料を利用することで、民主主義論の発展過程を辿るという観点から、初期以来のシュミット政治思想の成立過程を再構成することを目的とする。本稿の考察対象は、最初期 1910 年代から、近代国家の政治体制として民主主義が体系的に論じられ、シュミット民主主義論が一先ず完成を見たと捉えることのできる『憲法論』(1928)公刊までの時期とする。

(三) 本稿の研究視角と全体構成

以上の目的を達成するために、本稿は次の三つの論点に着目し、論述を進める。第一に、

五十嵐一郎訳「マックス・ヴェーバーとカール・シュミット」『政治神学』未来社、1971 年、167-188 頁。）

¹⁹ シュミットに対するヴェーバーの影響を検討した研究として、vgl., Norbert Bolz, “Charisma und Souveränität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers”, Hrsg., von Jacob Taubes, *Der Fürst dieser Welt : Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, S. 249-262.) Vgl., G. L. Ulmen, „Politische Theologie und Politische Ökonomie- Über Carl Schmitt und Max Weber“, *Complexio Oppositum über Carl Schmitt*, Hrsg., Helmut Quaritsch, Berlin 1988, S. 341-365. (佐野誠訳「政治神学と政治経済学-カール・シュミットとマックス・ヴェーバー」『カール・シュミットの遺産』初宿正典、古賀敬太編訳、風行社、1993 年、104-141 頁。) Vgl., G. L. Ulmen, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, Weinheim 1991. 佐野誠『ヴェーバーとナチズムの間』名古屋大学出版会、1993 年、207 頁以下。佐野誠「ヴェーバーとシュミット—学問論の相克」、「ヴェーバーとシュミット—政治論の相克」『近代啓蒙批判とナチズムの病理—カール・シュミットにおける法・個人・ユダヤ人』創文社、2003 年、49-145 頁。Stefan Breuer, *Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*, Berlin, 2012.

²⁰ ルソー『社会契約論』の解釈がケルゼンとシュミットにおいて対照的であること、すなわち前者はルソーの人民主権論における自由主義的要素を強調し、後者は民主主義的要素を徹底したことを論じた、古賀敬太『ヴァイマル自由主義の悲劇—岐路に立つ国法学者たち—』風行社、1996 年、84-135 頁、参照。

²¹ これについて、詳しくは本稿第四章第一節、参照。

本稿は初期以来のシュミットにおける国家観の変容過程に注目する。1914年の教授資格申請論文に最初に見出されるシュミットの国家論は、彼の個人観や人間観、法理解、世界観、主権概念論や近代史理解と密接な関係をもちつつ発展を遂げ、『憲法論』において「人民の政治的統一」としての国家観が呈示されるに至る。近年公表された新資料である1919年ミュンヘン商科大学講義録には、当時のシュミットによるボダン論が示されているが、シュミットは「国家的統一」を達成しえたとする点で、絶対君主による主権の確立に歴史的意義を認めていた。シュミットによると、初期近代の絶対君主政において主権が確立することで、既存の等族的既得権や封建的状态の依拠する現状の正統性原理が打破され、国家的統一（後には「政治的統一」と換言される）が達成されえた。こうした議論はその後何度も繰り返され、『憲法論』においても継承されることになる。国家の価値や役割を考察し、国家的統一ないしは政治的統一を重視する視点は、シュミットにおいて初期以来一貫しており、シュミット政治思想を理解する上で欠くことのできないものである。シュミットの国家観は彼が民主主義論を構想する上でも重要な役割を果たしているため、その国家論の展開に着目することは民主主義論の形成過程を明らかにするという目的に貢献すると考えられる。

第二に、本稿は民主主義的同一性に関わる諸概念、すなわち「同一化 identifizieren/Identifikation」、「同一性 Identität」、「同質性 Homogenität」、「同種性 Gleichartigkeit」という諸概念の諸相と展開に注目する。シュミットは『独裁』（1921）における主権独裁論で同一化概念を用いた後、『政治神学』（1922）において「治者と被治者の同一性」をはじめとする「一連の同一性」を民主主義として規定する。こうした民主主義理解を基盤として、1920年代中盤には民主主義的基礎として同質性概念が新たに導入され、『憲法論』においては同種性概念が付加されるとともに、近代国家の政治的構成原理として民主主義的同一性原理が定式化される。シュミットの民主主義論の変容過程を解明するためには、民主主義的同一性に関連する諸概念に注目し、相互の関係を位置付ける必要がある。

第三に、本稿は同時代の法学者であるハンス・ケルゼンとの1910年代以来の思想的関係に着目し、シュミットの民主主義論を相対化するための視座を獲得しようと努める。具体的には、シュミットが民主主義論を構想する過程で重要な役割を果たしたと考えられる諸論点、すなわち法学的方法論、プロレタリア独裁観、ルソーの『社会契約論』の受容と人民主権論の成立史に対する理解という諸点について、1910年代以来のケルゼンとの思想的関係を考察し、両者の思想的差異に注目する。これにより、シュミット民主主義論の独自性を明確化するとともに、これを相対化することが可能となる。

本稿を一貫する課題は次のように要約できる。シュミットの民主主義論の形成過程を解明するという目的を達成するために、一方で本稿は、国家観と同一性概念に着目してその発展過程を通時的に解明することを目指す。他方で本稿は、同時代に民主主義を論じたケルゼンとの共時的な思想史的关系に着目してシュミット民主主義論の独自性を理解しようと試みる。こうした研究視角から、本稿は次のような構成をとる。

第一章では、1910年代のシュミットにおける国家観、個人観および人間観、法学的方法

論について、新たに公刊された日記帳等の新資料を利用しつつ、詳らかにする。第一節では、教授資格申請論文『国家の価値と個人の意義』(1914)を分析対象とし、そこで展開された独自の国家観、国家と法および個人との関係についてのシュミットの見解を明らかにする。第二節では、「教会の可視性」(1917)に基づき、こうした国家観や国家と個人の関係に対する見解が形成される基盤となった、シュミット自身の神学的、形而上学的世界観を把握する。カトリックの教義である原罪観念を共有するシュミットは、人間本性と世俗世界とを悲観主義的に理解していたこと、こうした彼独自の世界観と人間観は、近代の個人主義と主観主義に対する批判へと結びつくことを検証する。さらに、その後のシュミットの思想的発展を一定程度規定することになる彼独自の法学的方法論、すなわち法学と神学とをアナロジーで捉えるという方法論(法学神学並行論)と「擬制 juristische Fiktion」を検討する。第三節では、これらの方法論に同時期に関心を寄せたケルゼンの議論を参照し、これらの方法論に対する両者の見解の相違を明確化する。

第二章では、第一次大戦開戦からドイツが敗戦と革命を迎えるまでの時期に焦点を合わせ、この間のシュミット自身の戦争体験と『独裁』(1921)が成立するに至るまでの思想的発展を明らかにする。第一節では、近年公刊された日記帳に基づき、大戦開戦直後および戦中におけるシュミットの軍務経験の内実、および第一次大戦や軍隊に対する彼の見解を調査する。大戦中勤務したバイエルン副総司令部において、戒厳状態について報告するという任務が与えられたことを契機として、「独裁と戒厳状態：一国法学的研究」(1916)が成立するに至ることを確認する。ドイツの敗戦と革命を経て軍務から解放されたシュミットはミュンヘン商科大学に職を得るが、そこで行った政治思想史の講義録(1919)がボダン論とホッブズ論に限り、近年公表された。第二節では、この新資料を用いて、『独裁』における委任独裁論の形成に深く影響を及ぼすことになるボダン、ホッブズについての当時のシュミットを理解を詳らかにする。第三節では、『独裁』において、主権者と独裁官を区別するボダンの理論に即して委任独裁が定式化される経緯を辿る。第四節では、ホッブズに依拠しつつ、近代的現象としての主権独裁が定式化される経緯を辿る。ここでは、シュミットがルソーの人民主権論を独自に解釈し、またシェイエスの制定権力論から学び「人民の意志の代表可能性」を受容することで、人民の意志との「同一化」を支配の根拠とする主権独裁論が形成されたことを示す。以上のような過程を経て、人民主権原理に基づき、新たな体制を確立するまでの過渡期に現象する独裁として主権独裁論が確立した。シュミットは、原理的に人民主権に基づくプロレタリア独裁を現代の主権独裁の一事例として理解し、民主主義とは矛盾しないと考えた。第五節では、多数決原理を廃棄するプロレタリア独裁は民主主義に反すると論じたケルゼンの議論(「社会主義と国家」1920年)を参照し、両者の議論を比較する。

第三章では、『政治神学』に対する分析を通じて、人民主権および民主主義的正統性に対するシュミットの解釈と評価について明らかにする。第一節では、人民主権とこれを基礎付ける民主主義的正統性を西洋近代史の文脈の中で理解するためにシュミットが利用した、「主権概念の社会学」的方法論としての「政治神学的方法」を検討する。同時代の人々が

抱く神学的・形而上学的世界像と国家・政治的構造との間にはアナロジーが存在すると仮定し、このアナロジーを認識するという独自の方法は、反革命の国家哲学者（ボナール、ド・メーストル、ドノソ・コルテス）、特にドノソ・コルテスの歴史観に直接由来するものであったことを確認する。第二節では、人民主権を歴史的に位置付け、その特徴を理解する上で、こうした独自の方法論がどのような役割を果たしたのかを検証する。また、こうした理解に基づき、当時のシュミットが人民主権に対してどのような評価を下していたのかを明らかにする。第三節では、シュミットにおけるルソーの『社会契約論』に対する理解と人民主権成立史に対する解釈をケルゼンのそれと比較し、シュミットの人民主権理解を明確化しようと試みる。

第四章では、議会主義論で定式化された民主主義観が辿る変化の過程を解明する。第一節では、議会主義論初版(1923)におけるシュミットの民主主義観を確認する。周知の通り、シュミットは「下されるすべての決定が決定する者自身に対してのみ妥当すべきであるということが民主主義の本質に属する」とし、「治者と被治者の同一性」として民主主義を定式化した。その一方で、「同一性」は現実には存在するものではないことを強調し、民主主義は「同一性に対する承認に基づく」という。現実には存在する人民の「同等性」あるいは人民の有する経験的意志は、民主主義の本質である人民の意志の「同一性」と原理的に一致しえないものであるから、人民の意志は「同一化」されなければならないと論じる。第二節では、議会主義論第二版（1926）序文において、民主主義に不可欠の要素として新たに導入される「同質性 Homogenität」概念について検討する。ここでは、『政治神学』以来論じられた民主主義的同一性概念は、「異質なものの排除と同質者のみの包摂を意味する「同質性」と同義において捉えられ、しかも「国民的同質性」として解釈換えされることを確認する。第三節では、こうした同質性概念を中心とした民主主義観は、翌年発表された「政治的なものの概念」（1927）における議論と並行して構想されたことを検証する。国際関係を問題とするこの論文において、シュミットは「友と敵の区別」の可能性こそが国家の政治的統一の前提であり、「政治的なもの」の基準となると論じる。国家においては異質な者すなわち敵は排除されるべきであり、同質な者すなわち友のみが包摂されなければならないとする点で、ここでの議論は人民の同質性を前提とする民主主義論と共通点をもつ。本節では、同質性を前提とする民主主義論は、「政治的なものの概念」では国家の対外的関係について用いられた「友と敵の区別」、すなわち異質な者の排除と同質な者の包摂という論理が内政上の問題に適用されたものであると理解できることを示す。

第五章では、『憲法論』（1928）公刊の前年に発表された『人民投票と人民請願』（1927）を題材とし、そこで展開された直接民主主義論の内容を解明する。第一節では、本書においてシュミットは、古代ローマの直接民主主義における政務官と人民の関係を民主主義の原型として把握していたこと、こうした古代ローマの直接民主主義についての理解をローマ史家テオドア・モムゼンの著書『ローマ国法』に負っていたことを示す。さらに、本書では「指導者」に対する人民の「喝采」こそが民主主義の根源的現象であると論じられる。第二節では、こうした民主主義論を構想する背景には、ボン大学時代において同僚であっ

た神学者エリク・ペテルゾンからの影響があったことを明らかにし、古代世界における喝采概念をめぐる両者の継承関係を検証する。こうした受容を経てシュミットは、「指導者への共属性と統一という政治的意識」に基づいて、指導者により与えられる提案に同意することが民主主義であると述べる。第三節では、従来のシュミットの民主主義理解が、指導者への喝采と同意を民主主義と見做すシュミットの民主主義論へとどのように結びついたのか、また変容したのかを検証する。

第六章では、本稿がこれまでに検討した、初期から『憲法論』までのシュミット思想における国家観の変遷過程の諸相を概観し、その主眼が「国家的統一」ないしは「国家の政治的統一」にあったことを示す。シュミットにとり、国家的統一は歴史的に国家を代表する君主により達成されたものであり、国家的統一と君主政は不可分の関係にあった。十一月革命を経て君主政の終焉が確定したのち、人民主権原理に基づく民主主義体制を選択したヴァイマル共和国を事実として受入れたシュミットは、国家的統一ないしは政治的統一を最優先する観点から、『憲法論』では新たに「人民の政治的統一」としての国家観を呈示する。第二節では、近代憲法の政治制度を構成する二つの原理として定式化された、民主主義原理としての同一性と君主主義的原理としての代表の関係を考察する。『政治神学』に見出される議論とは異なり、『憲法論』でシュミットは同一性と代表は両立すると論じ、むしろ両原理は近代国家の政治制度にとり不可分の関係にあることを強調する。シュミットは民主主義的同一性原理の限界を例示し、君主主権か人民主権かにかかわらず代表原理が政治的構成として原理的に不可欠であると捉え直した。こうしてシュミットは、本来君主主権と結びつく代表原理を民主主義において再生させようとする。第三節では、民主主義的同一性に基づいて人民と同一化する指導者としての性格と、政治的統一の代表としての性格とを一手に引き受ける存在として、すなわち民主主義的同一性原理と代表原理の結合を体現する存在として、ヴァイマル共和政におけるライヒ大統領の役割が期待されたことを明らかにする。

第一章 シュトラスブルク大学時代におけるシュミットの思想 (1910-1919)

本章では、シュトラスブルク大学法学部時代から第一次世界大戦中におけるシュミットの根本的な思想的特徴を把握することを試みる。そこで第一に、教授資格申請論文『国家の価値と個人の意義』(1914)を考察の対象とし、シュミット独自の二元論的世界観を前提とする国家観、および法と国家の関係についての見解を詳らかにする。法哲学を主題とする本書は、青年期シュミットにとって、法思想の領域で初めて学術的価値を高く評価された労作であり、シュトラスブルク大学で長年にわたり従事した刑法学、法思想研究の成果を反映するものであった。本節では、近年公刊された日記帳に基づき、本作の成立過程を把握するとともに、当初の構想からの変更点に留意しつつ構想の発展過程を再構成する(第一節)。本書で示される国家観の根底には、神学的世界観に基づく共同体と人間あるいは個人との関係についてのシュミットの独自の理解が存在する。本章では第二に、こうした独自の共同体—個人観を解明するために、彼がカトリック系雑誌に寄稿した小論「教会の可視性」(1917)を参照する。カトリックの教義である原罪思想に忠実であるという以上に、人間本性を極端なまでに悲観主義的に捉えるシュミット固有の人間観、および「可視的教会」による神概念の媒介を経ない世俗世界はそれ自体、本質的に悪であり不正であるとする世界像を把握する。さらに、こうした徹底して悲観主義的な人間観および世俗世界に対する見方は、『政治的ロマン主義』(1919)にまで継承され、そこで展開される、現代の個人主義とデカルト以降の近代の特徴とされた主観主義を痛烈に批判するための基盤を成していたことを確認する。第三節では、1910年代のシュミットの思想のうちに見出され、その後の思想形成の途上で一定の役割を果たしたと考えられる、独自の法的方法論に焦点を合わせる。法学と神学とをアナロジーで捉えるという独自の法的方法論に着目し、シュミットが1922年の『政治神学』において提唱した「政治神学的方法」²²の萌芽的思考がこの時期にすでに見出されることを検証する。ケルゼンもまた、1910年代に、自身の国法学的研究において類似した方法を用いていたことを確認し、両者の法的方法論の対比を通じてシュミットの方法論の独自性を検討する。

第一節 『国家の価値と個人の意義』における国家論

本節では、シュミットの教授資格申請論文『国家の価値と個人の意義』を中心に、シュミットの独自の法哲学における国家論を明らかにする。

(一) 本書の執筆に至るまでのシュミット

まず、シュミットがこの著作を執筆するに至るまでの経緯を簡単に確認する。ドイツ中西部ザウアーラント南部に位置するプレッテンベルクにて生を享けたカール・シュミット

²² 『政治神学』において提唱された政治神学的方法については、本稿第三章で詳しく検討する。

(1888-1985)²³は、優秀な成績を収めて高校卒業資格試験に合格し、1907年4月に大学に進学する²⁴。法学部を選択したシュミットは、最初の二学期をベルリンで、次の一学期をミュンヘンで過ごしたのち、1908年冬学期以来シュトラスブルクに学籍を置いた。当時シュトラスブルク・カイザー・ヴィルヘルム大学の法学部は、教会法学者ルドルフ・ゾームや行政法学者オットー・マイヤー、国法学者パウル・ラーバントといった著名な学者を招聘する、当時のドイツでも有数の名門大学であった²⁵。F. v. カルカー²⁶に師事したシュミットは、刑法に関する学位論文「責任とその種類：一つの術語的研究」を提出し、1910年に法学博士の学位を取得する。同年夏以降、シュミットはデュッセルドルフの上級地方裁判所に司法修習生として勤務する²⁷。

デュッセルドルフ時代は、司法修習生として法実務に携わると同時に、著作活動にも精力的に取り組んだ時期であった。学生時代からの友人達と共同で小説や風刺文を執筆し、また詩人 T. ドイプラーと緊密な交流をもつようになったのはこの時期であった²⁸。さらに、理論的法学研究の成果として1912年には『法律と判決』を出版した。シュミットは1911年10月27日に妹アウグステに宛てた書簡の中で、本書第一稿の完成を伝えている²⁹。

当時シュミットは司法試験に合格して法実務家としての道を進むよりも、大学に職を得ることを望んでいた。1912年6月の書簡で、シュミットは妹に次のように書き送っている。「新しい著作〔法律と判決〕はすでに大きな成果を得ている。私はシュトラスブルクから、そこで刑法と法哲学について講義するよう要請された。つまり君の兄は、彼が望みさえすれば、今頃私講師になっていただろう。しかし財政的理由から（報酬は年間たった1000マルクにしかない）断らざるをえなかった」³⁰。

こうした文面から窺えるように、彼は当時財政面で苦境に立たされていた。そもそも、ザウアーラント辺境の裕福とは言えない家庭に育ったシュミットは、大学進学後の生活を母方の叔父 A. シュタインラインからの財政的援助に頼っていた。シュミットの母親の弟である叔父は、ロートリングゲン（ロレーヌ地方）の鉱山の土地売却を通じて財を成していた³¹。メーリングが指摘するように、シュトラスブルク大学法学部は当時確かに名声を獲得していたとは言え、彼がベルリン、ミュンヘンといった大都市からわざわざシュトラスブルクへ移動した最大の理由は、経済的困窮であった。つまり、シュトラスブルク近郊に住む叔父から金銭的支援を受けるためであった³²。妹アウグステに宛てた書簡から、1908年にはすでに経済的困窮の経験から、シュミットが社会的不平等を強く意識していたこと

²³ シュミットの生い立ちと幼少期の過程環境について、vgl. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, S.18ff.

²⁴ Mehring, a.a.O., S. 22f.

²⁵ Mehring, a.a.O., S. 26f. Neumann, S. 5f.

²⁶ フリードリヒ・ヴァン・カルカー（1864-1957）の略歴については、vgl. TBI:393.

²⁷ Mehring, a.a.O., S. 36.

²⁸ Mehring, a.a.O., S. 38.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. TBI:6. Mehring, a.a.O., S. 38.

³¹ Mehring, a.a.O., S. 21.

³² Mehring, a.a.O., S. 25.

を読みとることができる。「確かに我々はともに、財政的側面に関する限り、両親の選択の点で非常に慎重であったわけではない」³³。司法修習生は無給であったという³⁴。このとき長年援助の手を差し伸べてくれた叔父とは連絡を取っておらず³⁵、経済的に生活は困窮していた。

1912年以降、経済的状况はより逼迫する。メーリングは、経済的困窮を一つの理由として、この時期はシュミットにとり「自殺と狂気の限度ぎりぎりの状況にある、波乱に富む危機の時代」³⁶であったと表現している。1912年10月以降、シュミットは、メンヒェングラードバッハ（ノルトライン＝ヴェストファーレン州西部）に移り、そこで法律顧問官フーゴー・ランペルトの下で勤務する³⁷。この都市でシュミットは、司法修習生として引き続き法実務に携わりながら、翌年1月以降、新たな理論的著作の執筆に着手する³⁸。のちに教授資格申請論文としてシュトラスブルク大学に提出される『国家の価値と個人の意義』は、こうした状況の中で執筆された。

（二）本書執筆開始期における当初の構想

日記帳の記載によると、この著作の内容は1912年末から構想されていた³⁹。当初、本書は次のように構成される予定であった。

「第一章 利益に対する法の自律性。目的は法を創造しない

第二章 行為としての文化。法と文化

第三章 法における人格

第四章 法の正しさ

第五章 法と道徳」(TBI:63.)

実際に出版された著作（以下、完成稿とする）の構成は、「第一章 法と権力」「第二章 国家」「第三章 個人」であり、当初の構想から幾つかの変更点を確認される。次節で詳しくみる通り、第四章、第五章の表題とされた「法の正しさ（Das Recht des Rechts）」と法と道徳の関係については、完成稿第一章、第二章において詳論される。一方、法と文化の関係、法における人格については、完成稿では扱われることはなかった。また、構想段階において第一章で論じられる予定であった「利益に対する法の自律性」、法と利益の関係については、完成稿第一章において法と事実に権力の関係として、より一般化された形で論究

³³ Vgl. Mehring, a.a.O., S. 42.

³⁴ Mehring, a.a.O., S. 57.

³⁵ Mehring, a.a.O., S. 38.

³⁶ Mehring, a.a.O., S. 57.

³⁷ Vgl. Mehring, a.a.O., S. 59.

³⁸ 日記帳編集者によると、本書が執筆された具体的な日付が書き留められた手記が、ノルトライン・ヴェストファーレン州立文書館に所蔵されたシュミットの遺稿の中に残されている。それによると、この著作の執筆は「1913年1月10日に開始され、1913年5月10日に完成した」(TBI: S.6)。

³⁹ 『国家の価値と個人の意義』の構想が1912年11月28日、12月27日、12月29日の日記帳に記されていることを言及した、日記帳編集者の序文、参照（vgl. TBII:10）。

されることになる。つまり構想においては法と利益が対立関係にあるものとして捉えられ、法は利益に対して自律性を保持するという主張がなされているのに対し、完成稿においては法と事実的権力が対立関係に置かれる。構想段階と完成稿との間に見出される個々の変更点については、次節で完成稿の諸論点を検討していく過程で確認する。

このように当初の構想は幾つかの点で変更されたが、日記帳の記載から、本書執筆にあたってのシュミットの当初の問題関心が明らかになる。1912年11月28日の日記帳には、「規範と利益についての前置き」と書き添えた上で、次のように記されている。

「法律の前ではすべての人間が平等である。これは誰もが用いることができる正しい決まり文句である。しかしここで、非常に重要で射程範囲の広いこの決まり文句の首尾一貫性が問題となる。もし法律の前に全員が平等であるならば、人間における事実的な経済的不平等、知的不平等を鑑みる限り、これは全人格における人間とは別のものに関係するものでなければならない... [ママ]」(TBII:55)。

このようにシュミットは、一方では「法律の前ではすべての人間が平等である」という原則が普及し確立しているが、他方で現実には不平等が存在することを慨嘆しつつ指摘する。そして法的関係においては人格を含む「人間全体」は度外視されていることを次のように論じる。

「今日の法的生活に対する注意深い観察者が行う最初の考察は、次の事実から出発する。人間は法律行為においてであれ何であれ、他者との法的交渉の中に立ち入るやいなや、人間は訴訟当事者として、または市民としての義務を履行し権利を行使する点で公民(*Staatsbürger*)として考慮される。ここでは人間は、人間全体(*der ganze Mensch*)として考慮されるのではない。個人的な長所や欠点をもつ人間としては考慮されない。何であれ法はすべて、確固とした存立を示し、それゆえ法に対して利害関係をもつ諸論点を余すところなく呈示する。誰が貸付金の返済を要求できるのかという問いにとっては、常に民法における所与の前提が問題とされるに過ぎない。つまり、誰がそれ程長く貸付金を受け取っていたのか、誰がそれを返済するよう要求できるのかということはどうしてもよいことである。それがどうしてもよいことではないとしたら、このことは法の内に規定されなければならない」(ebd.)。

当時のシュミットは、平等条項に規定された平等の要請と社会経済的平等とは次元が異なるとは考えず、こうした状態を一つの矛盾、「二律背反」(ebd.)として理解する。

「ここに二律背反(*Antinomie*)が存在する。法律の前ではすべての人間は平等である。社会主義的な未来国家(*sozialistischer Zukunftsstaat*)においては、すべての人間は平等である。こうした要請が人間の事実的な不平等を見誤っているという反論は、その限りで正当である。この二律背反はいかにして解決されうるのか」(ebd.)。

この問いに対してシュミットは、次のように解答を与える。シュミットにとり人間とは本来、人格をもった「人間全体」を意味する存在である。しかし法の前の平等という要請においても、社会経済的状態においても、「両方の場合において、人間は何か別の存在を意味していると我々が納得することを通じて」(ebd.)この二律背反は解消される。つまり全体

としてではない「何か別の存在」として人間が考慮されることが常態化する限り、こうした矛盾は顕在化することなく自ずから解決されているのだという悲観的かつアイロニカルな見解を述べる。こうした見解が経済的困窮というシュミットの個人的経験とそれに基づく社会的不平等の意識に裏打ちされていたことは、法律の前での人間の平等という要請と実際上の社会的不平等との二律背反についての、より実感の込められた記述から窺える。

「私は 500 マルクを必要としている。500 マルクにはおぞましいものがとり憑いている。500 マルクを手に入れるためには、貧しい労働者は 200 日間働かなければならないに違いない。[.....] しかしその一方で、商業顧問官の息子は一晩で娼婦のために 500 マルク使い切ってしまう。二律背反はいかにして解決されうるのか」(ebd.)。

こうした現状認識の下でシュミットは、法が社会経済的権力や利害関心を超越し、それらとは無関係に自律していることを究明する動機を次のように述べる。

「法を持ち出すことによって、ならず者はすべて自らの無実が最初に証明されなければならないという安易な状況を求める。法が権力であると信じることは重大な誤謬である。むしろそれは反対である。私としてはできる限り、訴訟において社会的により強い立場の者が法を手にするということに対決する。これと同時に、法を経由するという迂遠な仕方ではあるとしても、正しい者だけが社会的に一層強力であると認識されるということが証明されうる」(TBII:60)。

このように『国家の価値と個人の意義』は、社会経済的不平等に対する批判的意識を根底にもちつつ、法が社会的強者の道具、権力手段とされてしまうことに對抗しようとする意図に基づいて執筆が開始された。

(三) 本書が採用する法哲学的方法論

1914 年に公開した『国家の価値と個人の意義』において、シュミットは独自の法哲学を展開する。ここでは新カント派と共通する二元論が理論的前提とされる⁴⁰。シュミットは本書冒頭で、「法は事実から演繹されうるか、また事実は法を根拠づけることは可能か」と自ら問い、これに否と答える。なぜならば、法は純粋な規範であり、経験的世界において

⁴⁰ 『国家の価値と個人の意義』におけるシュミットの理論的出発点为新カント派の二元論と同一であることを指摘する、以下、参照。Nicoletti, *Die Ursprünge von Carl Schmitts "Politische Theologie"*, *Complexio Oppositum über Carl Schmitt*, Berlin, 1988, S.110. 「カール・シュミットの〈政治神学〉の根源」高橋愛子訳、『カール・シュミットの遺産』初宿正典・古賀敬太編訳、風行社、1993 年、18 頁。佐野誠、「神学と法学—マックス・ウェーバーとカール・シュミット—」、『ナチス法の思想と現実』、関西大学法学研究所研究叢書第 3 冊、1989 年、127 頁、参照。長尾龍一、「初期カール・シュミットにおける法・国家・個人：Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, 1914 について」、『社会科学紀要』第 20・21 号、東京大学教養学部、1971 年、186-189 頁。ただしシュミットは、存在と当為を峻別するカントの認識論を方法論上前提するものの、法と倫理を外面的立法と内面的立法とに区別し、法を外力的強制手段として把握するカントの法哲学については否定的見解を示していた。シュミットは、法と倫理とは互いに異なる規範であり、どちらか一方に還元され、解消されるものではないことを強調し、カント法哲学に倣う新カント派法哲学者、シュタムラー、ナトルプ、コーエンを批判した。

本来法は実在しないからである(WS:26)。法は現実や事實的權力から演繹されはしないし、根拠づけられもしない、という本書における第一の主張を、シュミットは次のように表現する。「人間の共同生活が属する自然の観察からは、それがただ事實的に確認し説明する社会科学の案件である限り、いかなる法も生み出さない。規範の定立だけが、法と不法 (Recht und Unrecht) の区別を基礎づけるのであり、自然がそうするのではない。太陽は、義人をも不義人をも照らす」(WS:36)。

こうして経験的現実や事實的權力から法は独立しており、自律的であることを認めるならば、「存在と当為のアンチテーゼに対応する二元論 (Dualismus)」(WS:26)が帰結し、それゆえ「調和しえない自律性のうちに並存する、法の世界と權力の世界という二つの世界」(WS:28)が生じる。すなわちシュミットは、存在と当為を対置し、これに対応して現象界と叡知界とを峻別するカントの二世界論を継承して、法と事実を対置し、「法の世界」と「経験的現実の世界」とを峻別する。

(四)『国家の価値と個人の意義』で示される国家の課題

法と事実は、あるがままの状態においては決して混じり合うことのない固有の世界の内に留まる(WS:28)。「法が固有のリズムを受け取るならば、法の諸規範は隙間のない閉鎖性において、あらゆる経験的事実から独立して妥当しなければならない」(WS:36f.)。このように本来、二世界は没交渉であるが、同時に、二世界は「媒介 Vermittlung」されなければならないと主張する。この点が本書におけるシュミットの第二の主張である。

シュミットは次のような論証によって、二世界を媒介する可能性を模索する。端的に述べるならば、法と「目的」概念との関係を究明することで、法を実現主体と結びつけることに成功する。シュミットは、法は「目的」それ自体ではないが、「目的」という概念に含まれる「達成されるべきである」という表現を通じて、法は「目的」概念と関係をもつという。これは、法の「実現 Verwirklichung」という概念を法の定義に導入することを意味する。一方で「目的」は、「その課題を法の「実現」に見出すような実在」、「法の内に見出されるエトスの主体」に属す概念である。この時点で、純粋な規範としての法は「実在と權力の契機と係わり」をもつことになる。本来「規範は手段と目的のメカニズムを超越して存在する」が、法に適った状態、しかも法に適った權力によって適法であると示された状態が「経験的世界の内に実現されるべきである」限り、経験的世界における実在が「媒体の意味における法的手段」(WS:39f.)となりうる。そうした「法的手段」が、まさに国家であるという。同様に、「意志」概念や「強制可能性への傾向」、「現象と現実の世界への影響」(WS:40f.)といった観念も、「実在する權力としての剣の役割」(WS:70)を果たしうる国家に属するものである。

こうして法と「目的」概念との関係の究明を通じて、経験的世界に法を媒介し、法が実現される理論的可能性を検討した。本書の中でも特に独創的であるこの主張は、当時ハイデルベルク大学を中心に影響力をもった新カント派からシュミットを区別するものとして重要である。この論点は 1912 年末の構想段階においてすでに明確化されていたわけではな

く、この間の思想的模索とシュミットの独創的見解の発展の帰結であった。1912 年 12 月 29 日にシュミットは次のように記していた。

「法は目的であり、手段ではない。これはカントとフォイエルバッハにおける誤謬である。目的はしかし、利益から考察されるのではなく、規範から考察される。目的は動機としてではなく、個人の意志にとり法律である術語、個人の意志が自ら定立することはない術語としてある。[.....] 個人は法を手段として利用しう。しかし法の理念上、法は手段と見做されるならば、法は認識されえない。最終的な目的が自律的人倫(Sittlichkeit)であるとしても、この意味で法は目的であり続ける。というのも、目的はここでは一つの規範的範疇であり、心理学的範疇ではないからである。それゆえ金銭は法制度ではなく、手段である。法における金銭と法における時間。規範から考察した場合の目的と、利益から考察した場合の目的（イエーリンクが考察したのはこれである）がある。両者は対立しあう。利益という意味における目的を法の創造者と捉える見解にとって、法が手段となるのは自明である。というのも、利益は法を必要とするからである。これは法を権力手段と見做し、法を権力として定義する見解も同様である。しかし目的は法を創造しない。法は目的そのもの（Selbstzweck）である。目的は第一に、影響されるべきものであり、第二に、判断のための規範である。法は目的であるか、それとも規範であるか。法は前者であるから、両方である。法は世界に影響を与えるものとして目的である。なぜならば世界は行為(Tat)であるからである。もし法が規範であるならば、法は世界以前に存在する。法が影響されるべきものであるならば、法は世界以後に存在する。法は世界以前に存在しなければならず、世界以後にも存在しなければならない。これは法における両極である」。

このように法は目的でもあり、規範でもあるという曖昧な見解を示しているが、同日の日記帳には、これに引き続き次のように記されている。

「法は規範である。世界の外においても、世界の以前と以後においても。目的としての法は規範を実現することを求める。影響されるべき結果は法ではなく法に適合する状態である。つまり法は本来決して目的ではなく、法に適合した状態、すなわち規範に適合した現実だけが常に目的である。法は絶対的な手段の外部にある。法は目的であるかという問いは、もはや法理論的問いではなく、実践的問いである。この問いに対する解答を引き受ける理論は、特殊に法に関わるのではない。これはあらゆる規範、倫理的、および道徳的規範にも関係するのである。二つの種類の法が区別されなければならない。それは本質的な法と偶然的な法である。つまり本質的な法と、〈法的に通例の〉法的規定（例えば刑法や警察法）である。実定法は派生的にのみ法という名に値する。実定法は国家により定立された法であるか慣習法である。それゆえ実定的という語彙は何か自明のものであり、新たな同語反復を意味するか、あるいは非本質的なもの、非精神的な(nicht-mental)法を意味する」(TBII:66f.)。

こうした構想が発展した結果、完成稿においては、法と目的の関係、法と実現主体との関係が論理的に整合的に把握されることで、法は実現主体によって経験的世界において実現されうることが論証された。

このように法は実現されるべき規範であり、自らを実現することはできないが、実在する何らかの主体によって実現されうる客体である。法を実現するのは「法のうちに見出されるエトスの主体」として規定される国家である。したがって国家の課題は、二世界を媒介し、経験的世界において法を実現することである。国家の尊厳と国家権力の正統性は、法を実現するというこの課題の遂行に基づく。本書で提起された諸論点の中でもとりわけ強調されたこの第三の主張を、シュミットは次のように説明する。

「国家はその尊厳（Würde）を、ある法則性（Gesetzlichkeit）に負っている。この法則性は国家自体に由来するのではなく、むしろこれに対して自らの權威（Autorität）は派生的なものに留まる。そのような法則性は法の内にもみ見出されるので、法が国家から定義されるのではなく、国家が法から定義されるべきである。国家が法の創造者（Schöpfer des Rechts）であるのではなく、法が国家の創造者（Schöpfer des Staates）である。すなわち、法は国家に先行する」（WS:50）。シュミットによると、「あらゆる法学的精神活動の最も基本的な出発点は、規範だけが与えることができる正統化（Legitimation）を要求し、法を国家の前に置く」（WS:53）。「単なる事実的権力は、そのもとで権限が正統化される（sich legitimiert）規範を前提とすることなしに、いかなる点においても、何らかの権限へと高められない」。それゆえ法の優位が基礎づけられる（WS:52）と論じ、法が国家の正統性の源泉であることを強調する。

シュミットによると、「法治国家」概念もまた「法の優位を示すもの」であるとして、独自の解釈を提示する。シュミットによると、法治国家とは「完全に法の機能になろうとする国家」である。このように定義される法治国家において「国家は法から完全に把握され、定義され、完全に法の領域へと高められる」（WS:54）。それゆえ、法哲学的考察の対象となる国家は経験的に存在する複数の国家ではなく、国家の理念型である「理念的国家」である。すなわち、国家は「現実に対する法の影響の道具」（WS:56）であるから、こうした国家の定義においては、法治国家以外の国家は存在しない。「理念的国家」を理念型として、「あらゆる経験的国家は法の最初の奉仕者（erster Diener des Rechts）として、その正統性（Legitimation）を受け取る」（WS:57）。このように、シュミットは国家の正統性の源泉が法であることを強調する。

固有の自律的世界のうちに留まり、本質的に経験的世界と関係をもたない法を経験的世界のうちに実現する主体は、国家である。シュミットは、法実現という課題を遂行する主体として、法と諸個人との中間に存在する「法形象（Rechtsgebilde）」としての「理念的国家」を指定する。「理念的国家」は二元論的世界の間における「構造の点（Konstruktionspunkt）」であり、「規範と実在する経験的世界の対立における一方の世界からもう一方の世界への移行点（Übergangspunkt）」（WS:56）としての役割を果たす。このような二世界の中間、「構造の点」、「移行点」としての国家が「主権的決断の行為」（WS:79）を通じて、法を「定式化（formulieren）」する。それによって法、厳密には「純粋な思想としての法」が、実定法すなわち「世俗的現象としての法」である国家法律となる（WS:56）。

シュミットによると、法の世界と経験的世界の深淵は克服しえないほど大きいので、法

が「定式化」されることが第一に重要である。すなわち「あらゆる実定的法律において、単なる確認された存在の契機が有効化するということが必要になる」。それゆえ、「場合によっては「一般に何かが実定的規定になる」ということが、「どのような具体的内容がそれ（実定的規定）になるか」ということよりも重要になる」。シュミットにとり、このような「決断」それ自体の意義に対する問題関心は『法律と判決』（1912 年）から連続しているものである⁴¹。彼によると、「どのような具体的内容が実定的規定になるか」ということに対する無関心、すなわち「内容的無関心」は、「国家の法実現の努力」から生じる(WS:80)。決断内容についての「時間を超越した正しさ（zeitlose Richtigkeit）の放棄と内容的無関心の契機の受容」は、「実在する現象の世界の権力と協定がなされたがゆえにもたらされなければならない犠牲である」(WS:81)という。つまり、不可視の法規範が確定され、実在化されるということが第一義的問題であるから、決断内容は第二義的問題として後景に退かざるをえない場合がある、と論じる。すなわち、決断主体は自己の行為の正統性の源泉である「抽象的思想としての法」により内面的には拘束されるとしても、客観的には決断主体が決断する対象の内容を問うことはできず、決断内容は主体の「決断」に全く依存することになる。換言すれば、法規範の内容は主体に先行するものであり、主観的には所与として認識されるが、客観的に認識されえないので外部からその内容を問うことはできない。この決断それ自体の意義、決断内容に対する決断自体の優位という点が従来、その後提唱される決断主義理論の萌芽であるとされ、ここに連続性が求められてきた⁴²。「抽象的思想としての法」の契機という、いわゆる「規範主義」的要素は「論理的明確化の要求」によって清算され、決断それ自体の意義という「政治的思惟が「純粋化」されて姿を現わす」⁴³ ことになった、と論じられた。

ただしシュミットは、国家に対する法規範の内面的拘束という契機を重視しており、国家に対する法規範の優位が維持されなければならないと主張する。シュミットは、法規範は国家によって正確な内容を伴って「定式化」されなければいけない、と主張するだけでなく、「抽象的思想としての法」を決断主体から保護するための対策を講じ、その必要性を強調している。「抽象的思想としての法」と国家の定めた制定法、実定法という「法における二元論が認められ、認識されるならば、その実現過程、すなわち法の国家化の過程を、抽象的規範の保護のために監督下に置くことが重要になる」。それゆえ、「この定式化を与える、同様に確実に不可謬の審級を求める努力が生じる」(WS:81f.)。つまり、決断主体によって恣意的に「法」が捏造することを予防し、「法」が正確に定式化されるために、決断

⁴¹ 『法律と判決』においてシュミットがすでに「決断」それ自体の価値を重視していたことについて、長尾、前掲、195、196 頁、参照。須貝脩一「カール・シュミットの法律学」『矢野勝久教授還暦記念論集 現代における法と行政』長尾久衛他、法律文化社、1981 年、68－72 頁、参照。

⁴² 岩崎卯一「カール・シュミットの主権論とその批判」、『関西大学法学論集』7 巻 6 号、関西大学法学会、1958 年、546 頁、参照。また、新田邦夫「カール・シュミットの政治理論（一）」、『国家学会雑誌』第 84 巻第 3・4 号、東京大学、1971 年、136-137 頁、参照。

⁴³ 新田、前掲、137 頁。

過程は監督下に置かれるべきであり、さらに定式化を行う「不可謬の審級」が要請される、と論じる。また、「法を国家から保護するために、法と国家の間にもう一つの審級を押し込む」必要がある、と言う。「プラトンの国家における哲学者たちからフィヒテの執政官（Ephorat）の要請まで、この思想が常に新たな衣装をまとうて姿を現す様相は非常に興味深い。すなわち、非常時、国家の根本法律の侵害に際して、国家禁令を宣言し、政府の実力を停止し、執行者に責任を負わせることのできる執政官の要請である。あらゆる事例において、国家の事後的権力の濫用、人間の事後的悪や弱さへの不信とそれに立ち向かおうとする試みが基礎を成している」（WS:83）。

（五）本書に対する同時代の反応

本書に対する同時代の知識人による反応は概ね好意的なものであった。その方法論がケルゼンのそれとあまりにも酷似しており、それにもかかわらず引用元が明記されていないという批判的な書評⁴⁴が寄せられたが、その他の点では本書を高く評価していた。もっともこうした批判はシュミットにとり心外だっただろう。確かにシュミットは本書で、出典を付記せずに「規範的考察」と「自然科学的考察」（WS:26）というケルゼンが用いたことで有名である対置に言及したが、シュミットの主眼は二元論がいかに克服されうるかという点にあり、二世界の「媒介」を目的とする議論であった。この点で両者の思想には決定的相違がある。

本書はヴィーン大学のケルゼン学派から積極的評価を得た⁴⁵。そのうちの一人である国際法学者アルフレート・フェアドロスは、1914年7月29日にシュミットに宛てた書簡の中で「ケルゼンの法哲学の演習でああなたの興味深い著書について報告を行った」と述べた上で、本書を次のように絶賛した。「規範理論に取り組んでいる小規模のヴィーン・クライスにおいて、あなたの著書は大きな賞賛を見出した」（TBII:498）。

なお日記帳の記載から、シュミットが本書刊行以前にハンガリー出身の哲学者ゲオルク・ルカーチに一部を送付し、批評を求めたことがわかっている（TBII:135）⁴⁶。数日後の日記には、ルカーチから「本の送付に対する丁寧な返答」（TBII:138）を受け取ったことが記されているが、その具体的な内容は不明のままである。

第二節 最初期シュミットにおける共同体と個人

（一）シュミットにおける神学的世界像における共同体と個人

『国家の価値と個人の意義』は法と事実、存在と当為を峻別し、この二元論を前提としながら、経験的世界の内に法を実現することを目標としていた。従来の研究においても、

⁴⁴ Vgl. Franz Weyr, „Besprechung der Schrift “Der Wert des Staates”, *Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht*, 1. Jahrg., Heft 3/4, Wien 1914, SS. 578-581.

⁴⁵ Vgl. auch Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*, S.65.

⁴⁶ Ebd.

二元論的思想は初期シュミットの特徴として考えられてきた。ニコレッティによると、「カール・シュミットの思想がその基盤をおいており、なかんずく彼の初期著作を刻印している理論的地平は、二元論の兆候を帯びている」⁴⁷。こうした二元論的思考は、当時のドイツ国法学における新カント派の影響下で形成されたが、それと同時に「シュミットのカトリック的出自」に基盤をもつことが指摘されている⁴⁸。すなわち前節でみた『国家の価値と個人の意義』が示していたように、シュミットは新カント派と同様に存在と当為を峻別する二元論の立場をとりつつも、分離の状態にとどまらず二元論を媒介することを目指していた。つまりニコレッティが述べるように、「相対立し合って現れている世界の間を媒介する概念を見出すことを望んだ〔傍点-松本〕」⁴⁹。この点で、当時のシュミットを新カント派に安易に分類することはできない。こうしたシュミットの独自性は、彼の「カトリック的出自」に由来する⁵⁰と分析されてきた。

二元論に対するシュミットの神学的、形而上学的次元における洞察が、1917年にカトリック系雑誌『ズマ』に寄稿したエッセイに示されている。この「教会の可視性」⁵¹においてシュミットは、あらゆる二元論の原型である「根本的二元論 fundamantale Dualismus」に論究する。この根本的二元論は「キリスト教導入以来、世界を支配している」(SK:74)が、同時に「人間の原罪 (Sünde) を通じて世界に入ってきた」(SK:76)と説明され、シュミッ

⁴⁷ Nicoletti, a.a.O, S.110. 邦訳、18頁。ニコレッティによると、「現実の二元論的把握を主張すること」と「二元論の兩岸の間に一つの「橋」、一つの「媒介」を見出すこと」という「二重の関心」は、シュミットの作品全体に見られるが、これは初期の著作に特に顕著であった。また、シュミットの初期著作がいずれも、存在と当為、事実と規範、外面と内面、形式と内容、彼岸と此岸の峻別という新カント派的二元論から出発しつつも、その両極を架橋する「媒介」を探究しようとした、と指摘する、佐野、前掲、127頁、参照。また、ニコレッティは、シュミットの博士号請求論文である『法律と判決』(1912年)において司法上の実践における一般的規範と特殊な現実との間の亀裂 (Bruch) が意識され、この亀裂を架橋しようとする試みとして決断の意義が記されている、と論じる。ここでは、裁判官の「決断」が存在と当為、規範と現実の間の「媒介」をなすものとして考えられていると言う (Nicoletti, a.a.O., S.112-114.)。

⁴⁸ Nicoletti, a.a.O, S.110. 佐野、前掲、115頁、参照。

⁴⁹ Ebd. 佐野、前掲、127頁、参照。ここで指摘されるように、シュミットの本書『国家の価値と個人の意義』における二元論は、二元論を「媒介」し克服することを重視する点で、新カント学派における二元論と同一視することはできない。したがって、「本書の方法的基礎をなすもの」は新カント主義であり (長尾、前掲、186-187頁)、本書の二元論は「ケルゼンを思わせる」ものであり、「さまざまな「ケルゼンの」帰結をもたらす」 (長尾、前掲、189頁) とする解釈は、本書におけるシュミットの意図を斟酌していない。本書は、本来克服されえない深淵に隔てられた法規範の世界と現実の世界とを、それにも拘らず「媒介」しようとする理論的試みである。

⁵⁰ Nicoletti, a.a.O, S.110. 佐野、前掲、115頁、参照。

⁵¹ この論文の解説として、佐野、前掲、122-127頁、また、訳者による「序」、参照 (「教会の可視性—スコラ哲学の一考察—」佐野誠訳、『浜松医科大学紀要』第7号、1993年、93-94頁)。この論文が掲載されたカトリック系雑誌『ズマ』には、その第1号に『国家の価値と個人の意義』第1章「法と権力」が転載されている。この雑誌に掲載されたもう一本の論文「ブリュンケン」の解説である、佐野誠『近代啓蒙批判とナチズムの病理』創文社、2003年、24-48頁、参照。

トの二元論に対する評価はアンビバレントである⁵²。

シュミットは、キリスト教の神観念が存在しない世界がいかに不正義と不条理に支配されるものであるかを次のように説明する。

「人間関係の合法則性が人間関係に内在的なむき出しの世俗的帰結にしたがって形成されるならば、歴史的現実においてはいかなる個人ももはや尊重されず、自分の部屋であれ、家であれ、法律の枠内であれ、個人が自己の人格を全うすることを保証するために作り出されたあらゆる制度は、個人がある日自分の部屋から連れ去られるということから個人を保護しない。そのとき個人は、神に見捨てられた世界において一人で存在するのではないということが何を意味するかを理解する」(SK:73f.)。

シュミットによると、人間が世界の内に存在するということは常に「他者と共に在る」(SK:74)ことを意味する。「神に見捨てられた世界」において「一人で存在するのではない」、すなわち「他者と共に存在する」とき、「ある日自分の部屋から連れ去られる」というような不正義が罷り通る。「神の前では人間は無であるが、現世において人間は初めて、真に殲滅される vernichten」(ebd.)。

「人間関係に内在的な帰結」、すなわち人間の共同体に固有の不正義や不条理は、人間の「原罪 Sünde」に由来するものであるとされる。シュミットによると、人間の原罪から、「諸々の悪しき二元論」が生み出された。すなわち、この二元論は「神の言葉にも係わる神的思想の神的肉体から世俗的目的のための手段を作り出した。また、法を物質的権力の手段へと外観を損ね、善と利益の一致を対立へと逆転させ、自律と他律との誤謬をもたらすアンチテーゼを引き起こした」(SK:76)。それによって「戦慄すべき混乱、生、思想、言語の一義性の喪失」がもたらされ、「合意を全く不可能にし、悪意を有益なものとして保護し、それぞれの利害的立場を反駁できないものにした」(ebd.)

世俗の人間共同体に固有の、悪や不正義の蔓延る世界を変革するのがキリスト教の神観念であった。シュミットによると、キリスト教の成立は「偉大なものの評価に値する、世界史上唯一の革命 *einzigste Revolution der Weltgeschichte*」(SK:74)であった。「いかなる賢明で好意的な立法者も、人間を世俗的合法則性の帰結から救い出すことはできない。しかし、神はあらゆる合法則性を自身に基礎づけ、その口から生じさせるという驚嘆すべき大変革を通じて、世界における人間を救う」(ebd.)。すなわち神の救済を通じてのみ、世界は「人間関係に内在的なむき出しの世俗的帰結にしたがって形成される」ことなく、正義が実現されうると論じる。こうしてシュミットは、人間共同体に固有の法則に支配されるキリスト教導入以前の世界と、神観念を通じて「世界における人間を救う」(ebd.)世界とを対置することで、「神の国」と「地の国」というアウグスティヌスの世界観に類似する二元論的世

⁵² 邦訳者は、「人間の原罪を通じて世界へと入ってきた」(SK:76, 邦訳 99 頁)という記述に対する注釈で、「シュミットは二元論を人間の罪の結果と見做し、全く評価していない」(邦訳、103 頁)と述べるが、本論文で、シュミットはまた二元論について「偉大なものの称号に値する世界史上唯一の革命」であった「キリスト教導入以来世界を支配する」ものである、と説明していることから、一概に「全く評価していない」と言うことはできないだろう。

界観を示し、前者に絶対的善と正義を、後者に原罪と不正義と対応させた。

「共同体の構成員が神から直接尊厳を受け取り、それゆえ共同体によって殲滅され（vernichten）えないならば、しかも共同体を通じてのみ神へと帰り着くことができるならば、可視的教会(sichtbare Kirche)が生じる」(SK: 74f)。神観念を人間の世俗世界に「媒介」するものは「可視的教会」⁵³である。シュミットによると、「可視的なものの内における不可視的なものの妥当は、不可視的なものに根源をもち、可視的なものの内に現象しなければいけない」(SK:75)。「可視的教会」の本質は「媒介」であり、「不可視的なもの」である神概念を人間が属する世界に「媒介」という課題をもつ。この「媒介」は「一瞬ごとに新たに達成されなければならない課題に留まる」(SK:76)。

(二) シュミットにおける個人主義批判

『国家の価値と個人の意義』では、様々な次元で規範的当為と自然的存在を対置する二元論的思考が見出される。一方で国家観においては、法実現に専念する「理念的国家」と経験的に存在する諸国家が対置され、他方で個人観においては、国家が法実現を遂行するための道具として献身する個人と自然的存在としての人間が対比的に論じられた。つまりシュミットのこうした思考を積極的に解釈するならば、シュミットは常に一種の理念型を想定し、理念型との距離を測定することで現実に存在する国家や個人のあり方を検討した⁵⁴と言える。

⁵³ この「可視的教会」は現実に存在する教会、すなわちシュミットにとってはローマ・カトリック教会とは区別されるものである (ebd., S. 77. 邦訳 99 頁)。彼によると、「教会の可視性」は「罪に汚れた具体的で、単なる歴史的一事実的な教会に対する抗議さえ有している。」(ebd., S. 77. 邦訳 99 頁)。「政治的に教会の役割を演じる何らかの歴史的存在、すなわち周知の意味において「公的な(offizielle)」教会が、「公的」であるにも拘らず可視的教会と一致しないということがあり得る。」(ebd., S. 76. 邦訳 99 頁)。ただし、この「可視的教会」と経験的に存在する教会の区別は、人間の原罪により失われうる。「人間の原罪は、法と権力とのぞっとするような矛盾を通じて、教会の可視性が即物的意味において何か不可視のものでありえ、真の教会の可視性と単なる事実的具体性の区別が必然的となることを成し遂げた。「個々の瞬間において教会を代表する権力もつ個々の人格や処置は、可視的教会と同一ではない。さもなければ、権力、単なる事実的なものは、再び法になるだろうし、原罪とそのあらゆる帰結が世界から消えたという罪深い主張がなされるだろう。」(ebd., S. 76, 77. 邦訳 99 頁)。このような議論において、後に『ローマ・カトリック教会と政治形態』において「あらゆる二元論的対立がそこにおいて融和的に共存しうる「対立物の複合体」(Carl Schmitt, *Roemischer Katholizismus und politische Form*, Muenchen, 1923, S. 15. 邦訳 131 頁)として評価されるローマ・カトリック教会の理念型として「可視的教会」が想定されている、と考えられる。

⁵⁴ このような理念的国家は、現実に存在する諸国家に対して「抽象概念としてではなく、その意味としての関係にある」。シュミットによると、理念的国家の観念なしには、現実に存在する国家は「ただの不正で非合理的暴力的権力」であり、「権力は「意志」である」と誤って言われうる。「理念的国家」の観念なしには、現実に存在する国家においては「恐怖政治 Terrorismus」、すなわち「それに我々は慣れており、そこから利益を得ることを知っている者もいる」ような政治が行われる (WS:45)。現実に存在する国家の正統性は、「理念的国家に対する問いのもと、永続的な経験との比較」を通じて問われなければならない(WS:49)。つまり、理念的国家の考察をもとに、それとの比較を通じて、現実に存在する国家の正統性が測られなければならない。具体的には、理念的国家は「法の最初の奉仕者」であるから、現実に存在する国家は「抽象的思想

ではシュミットはどのようなシュミットの個人観、人間観をもっていたのだろうか。シュミットは本来悪であるとする性悪説の立場から、国家の「途方もない成果」を評価する。すなわち個人の「エゴイズム」「むき出しの本能」を抑制し無害化したという点で国家を賞賛する。「個別に、あるいは大衆の中の人間を認識的視点で観察し眺める者」は、国家が「ばらばらに散らばった諸利益の無秩序の中に、規則的な経過において固有の安全をもって信頼しうる一つの秩序をもたらしたということに心を打たれるであろう」(WS:85)。「夥しい放縦で偏狭なエゴイズムやむき出しの本能を少なくとも表面的にはせき止め、無害化し、影響力ある悪党をも少なくとも上辺を偽るよう強いた、という途方もない〔国家の〕成果」の前に、「国家に対する批判は多くの者にとり、不当でいかがわしい教義主義であるとさえ考えられるかもしれない」(ebd.)。

したがって「非人格的機構と壊滅的事実性をもつ」国家の前に、「あらゆる他の審級への訴え、あらゆる〔国家に対する〕批判は無駄な検討であるように見える」(ebd.)。「国家に対するいかなる批判も、空虚な理性的検討であるかのような様相を呈する」(WS:96)とまで述べる。

シュミットはヴァイマル期以降も引き続き性悪説の立場を堅持し、その政治理論は性悪説を前提としていることを言明する。周知の通り、シュミットによると「あらゆる政治思想はなんらかの人間「本性」に対する見解をもち、人間の「性善」ないし「性悪」を前提とする」(PT:50)。「真の政治理論はすべて、人間を「悪なるもの」として前提する。すなわち問題を孕まぬものとしてではなく、危険かつ動的な存在として見做す」。

規範的当為と経験的存在とを対比する二元論的思考に基づいた個人観をシュミットは次のように理解していた。第一に、「汝自身であれ *Sei du selbst*」という格言をシュミットは独創的に解釈し、この格言は「具体的存在と達成されるべき要請との間の相違」を含意しているのだという。つまり一人格の内に「二つの異なる主体、異なる領域の中で構成された主体」「在るべき存在者」と「現実には在る存在者」とが存在する(WS:87)ことを示唆しているのだと解釈した。第二に、デカルトの命題「我思惟するゆえに我在り *cogito ergo sum*」をシュミットは独自に解釈し、これもまた「在るべき存在者」と「現実には在る存在者」の差異を承認する (WS:88)のものであるという。「個々の経験的個人から出発して、ある規範的構成物を示唆するという解釈を許すばかりではなく、むしろこのような解釈を促すものである」(ebd.)。第三に、カント倫理学では自律の主体である「理性的存在者」と現象界に属する個人とが区別されることを引き合いに出し、「定言命法が妥当する純粋な理性的存在者となった人間」と「生物学的種の個体」は区別されるべきである(WS:88f.)と論じた。

このようにシュミットは、人間観において在るべき存在と現実には在る存在を区別し、後者にはそれ自体に価値はないと主張する。「自然」からは何ものも価値をもたず(WS:98)、経験的存在としての個人は差し当たり事実以外の何ものでもない(WS:98)。したがって現実には存在する個人はそれ自体価値をもたないという。

としての法」を「媒介」し実現するという課題をいかに果たし得たか、ということによってその正統性が測られる。

「哲学者は、次のことに自覚的であり続けなければならない。〔法哲学的考察においては〕人間は自然史的カテゴリーあるいは生物学的カテゴリーとして理解されるべきではない。人間はその誕生を通して尊厳を得るわけではない」(WS:106)

「肉体をもつ具体的個人は、その考察が即物的物質性を超えないならば、全く偶然的な単体である。それはアトムの堆積であり、その容姿、個性、唯一性は、旋風によって柱へと継ぎ合わされる塵以外の何ものでもない」(WS:101)

このようにシュミットは、人間は生まれながら平等に尊厳をもつという考え方を正面から否定する。一方でシュミットは、在るべき存在としての個人として何を想定していたのだろうか。シュミットによると、人間は「個人外的価値」に参加することによって、価値を得る。すなわち「法の観点の下での価値評価が初めて可能になるものを、個人から構成することが可能となる」(WS:11)。ここでいう「個人外的価値」とは、法実現を行う国家の道具として、その課題遂行ために貢献することをさす。こうして個人の「意義」は、「法を実現するという課題にしたがってのみ測定されうる」(WS:87)のだという。

「各人の尊厳はすべて、彼が国家に献身するということにかかっている」。「その献身がより完全に、より意識的になればなるほど、国家における彼の地位は高くなる。国家においては、各人は自己のものを果たさねばならず、しかし利得を求めてはならない」(WS:92)。

「国家にとっては、個人はそれ自体〔法実現という〕唯一本質的な課題のための偶然的な担い手、遂行しなければならない特定の機能の担い手である。それゆえ、原理的に国家はいかなる個人をも、かけがえのない、代替できない存在であるとは捉えない」(ebd.)。

シュミットは、絶対君主もまた、国家の法実現という課題を遂行する担い手として「国家の最初の奉仕者」(WS:94)であるという。こうしてシュミットは一方では普遍的人間の尊厳を否定し、他方で国家への貢献と奉仕を基準として個人の「意義」を測るという徹底した反人間主義、反個人主義の立場を取っていた⁵⁵。自らの思考が反個人主義に立脚していることにシュミットは自覚的であり、そのため本書の反個人主義的思想とその帰結に対する批判、特に反個人主義は「時代に適合しない」とする批判(WS:11)を予想して、本書序文で予め反論している。本書の反個人主義的帰結を「不合理な先祖返りである、とか野蛮かつ反文化的な生への敵対への逆行であるとして批判する現代的な人間(moderne Menschen)は、「我々の時代」の本来の性格について、誤った、あるいは少なくとも無批判な前提に立っている」(ebd.)。

⁵⁵ 和仁は、シュミットの思考の底流には「きわめて尖鋭な、自己と他者との間の媒介の可能性を否定した、この意味で唯我主義に境を接する「個人主義」が存在」し、シュミットの思考の立脚点は「特殊近代的個人主義」、「無政治的個人主義」(和仁、前掲、12-21頁)であったとする。しかし本書『国家の価値と個人の意義』においては、「反個人主義」は個人や個性の価値の否定という反自由主義的な意味において用いられている。この点について、vgl., Mehring, a.a.O., S.11, 147. ここでは、シュミットは「共同の政治的自己決定を論ずる「共和主義的」republikanischen」著述家の系列」に属す(Mehring, a.a. O., S. 147)思想家であるとされ、彼は個人の自由の哲学的主体的創設を基礎づける「個-視点」(Ich-Perspektive)をもたず、常に「我々-視点」(Wir-Perspektive)から思考した(Mehring, a.a. O., S.11)、と論じられる。

本書を執筆していた当時、シュミットは次のような時代認識を持っていた。シュミットによると「我々の時代」は、生活様式や行動様式が画一化した、個性のない時代である。シュミットは次のように同時代の特徴を形容する。「機械と組織の時代」、「機械主義の時代」、「自身には欠如しているものをもつ憧憬の対象を通して示される時代」、「精神的生活、文化、学問の領域にまで拡大する経営（Betrieb）の観念のうちにその文化が頂点に達する時代」、「貨幣経済、技術、管理芸術、絶対的な間接性、一般的予測可能性の時代」、「法典化と包摂に対する要求をもつ時代」（WS:12f.）。「ここでは、権威に敵対的な精神が支配しているのではなく、よい趣味に対する完全な従順さが支配している」（ebd.）。

「今日では多くの人間は、もはや自己の卑劣な言動や粗悪な振る舞いを恥じないがゆえに、彼らは個人（Individualitäten）と見做されているのである。勿論よい趣味は形成された豊かさであるが、欠乏の所産でもある」。こう述べた上でシュミットは、一般的見解とは異なり、実際には現代は個性のない「精神的貧困」の時代であるという。しかし、だからと言って、現代を「卑小な時代」であると考えする必要はないと述べ、シュミットによると反個人主義の特徴を持つ「我々の時代」を肯定する。「むしろまさに今日、時代潮流の中で新たな偉大さが始まりかけている」（ebd.）。なぜならば「我々の時代」には、「個人の中に存し、かつ個人の価値を構成する統一」である「精神的紐帯」すなわち国家に献身する個々人の絆が見出される（WS:14）からである。

以上に見たように、当時のシュミットにとって個人主義や個性の否定は、国家の価値に対する賛辞と表裏一体の関係にある主張であった。そこからは国家主義的帰結が導き出され、国家に対する個人の奉仕や絶対的服従が正当化されることになる。シュミットは第一次大戦開戦前夜、こうした国家観および個人観を抱いていた。

（三）近代以降の主観主義に対する批判

以上の節でみたように、初期シュミットに見出される反個人主義的見解は神学的世界像の次元で、また法哲学的次元で展開された。シュミットの個人主義批判は、ドイツ人ロマン主義者アダム・ミュラーや F. シュレーゲルに対する批判として形を変えて繰り返される。第一次大戦中に執筆され、1919年に公刊された『政治的ロマン主義』においてシュミットは、政治的ロマン主義という現象を近代以降の歴史過程に位置づけて説明し、個人の主観を絶対化する政治的傾向の問題性を明確化した。

政治的ロマン主義が成立する背景となった、近代西欧における知的断絶をシュミットは次のように説明する。近代精神の端緒における「二つの偉大な変化」は、第一にコペルニクスの地動説であり、第二にデカルト哲学であった。後者とともに、従来の存在論的思考の動揺が始まる（PR:47f.）。「我思惟するゆえに我在り cogito ergo sum」というデカルトの論証は、人間を外的世界の實在の代わりに、主観的な内面的過程へと、思惟へと導くものであった（PR:48）。シュミットはこれら二つの変化が各々反対の方向へ向かう現象、「逆行する運動 Gegenbewegung」（PR:47）であったと指摘する。すなわちコペルニクスが提唱した天体説により、人間の自然科学的思考は地球中心主義的（geozentrisch）であることを止め、中

心点を地上の外に求めたが、他方で哲学的思考は自我中心的(egozentrisch)となり、中心を自己の中に求めた。こうして近代以降、個人の主観を中心とする思考様式が主流となり、近代哲学は思考と存在、概念と現実、精神と自然、主観と客観の分裂に支配されることになる。

こうした転換を経て、「かつての形而上学における最高次にして最も確実な実在、すなわち超越神は除去された」(PR:49)。ここで、誰が歴史的現実において「最高次にして最も確実な実在」「究極的な正統化の地点(Legitimationspunkt)」としてのかつて神が担っていた機能を引き継ぐのかという重大な問題が生じる(ebd.)。シュミットによると、認識論上の哲学的議論の決着を待たずに、「二つの新たな現世的実在」が登場する。これが共同体(人民)と歴史であり、これらは「新たな造物主 Demiurg」として人間の思考を支配したという。

こうした近代における転換を前提として、ロマン主義は成立する。シュミットによると、ロマン主義という概念は従来、様々に対立する標識や定義によって説明されることにより混乱を引き起こしてきたが、ロマン主義と呼ばれる複合物の歴史的精神的関連の中から、正当に「政治的ロマン主義」と呼ばれるべきものの特質を規定する必要がある(PR:13)。そこでシュミットは、ロマン主義者の精神構造に対して一貫して批判的な検討を行うが、その際に批判の根本的対象とされたものがロマン主義者における過度の主観主義であった。

シュミットはロマン主義者の立場を次のように説明する。「フィヒテの個人主義の影響の下に、ロマン主義者は自ら世界創造者(Welterschöpfer)の役割を演じ、自己自身から実在を生産することができるほどに強力であると感じていた。それと同時に、彼らは二つの新たな実在、すなわち共同体と歴史—彼らはその二つの力に即座に屈服したのだが—の使者でもあったのである」(PR:57)。つまりロマン主義者は、自己の主観がかつての超越神に代替する、すなわち「最高次にして最も確実な実在」「究極的な正統化の地点」として機能しようと考えた。しかも同時に、新たに影響力をもって登場した「共同体」と「歴史」という新たな実在と同一化することも欲したという。

そもそもロマン主義は、先行する世代すなわち古典主義に対する青年運動として開始されたが、批評と性格描写以外の点で先行世代に勝るものを実際にもたなかった。そこでロマン主義者は、現実性よりも可能性をより高次のカテゴリーとして設定することで、困難な状況を内面的に克服しようとした。「世界を創造する自我の役割を日常の現実の中で演じることとはできない」。そこでロマン主義者は「永遠の生成という状態、決して完結することのない可能性という状態を、具体的現実の制約性よりも好んだ」(PR:60)。「可能性と現実性とのロマン主義的な葛藤」から、ロマン主義にとっての二つの新たな実在、すなわち共同体と歴史との意義が明らかになるという。ロマン主義的主観は、中世の神秘主義者が神の中に見出したものを自ら継承しようとした。そして同時に、この「可能性と現実性との葛藤」を解消し統一を果たすという課題を達成するために、新たな実在である共同体と歴史を利用する(PR:61)。つまり、共同体と歴史はロマン主義者にとり、「尽きることのない可能性の源泉」としてロマン主義的主観に仕えるものとなる(PR:62)。

共同体あるいは人民も、歴史も、ロマン主義者にとり、単なる「機会原因」となる。「ロ

マン主義においては、独創的な主観が神の地位につき、外的世界を自己の活動と生産性のための機会原因(*occasio*)と見做す。最も大きな外的出来事、革命や世界戦争もまた彼にとってはどうでもよいことである。出来事が偉大な経験あるいは独創的な着想のきっかけとなったときに、初めて出来事は意味をもつようになる」(PR:89)。

しかし原理的には、ロマン主義者の特徴である主観主義と、共同体や歴史を中心とした思考とは両立しない。「神としての独創的な主観は、その神的な自律性を実際に真剣に貫いたならば、いかなる共同体をもはや許容できない。主観を共同体と歴史へと包摂するということは、世界を創造する自我の退位を意味した」(PR:57)。結果としてカトリック教会の中に自らの求める実在を見出したロマン主義者たちは、教会に対しても独創的な主観を弄ぼうとしたが、カトリックにより内面的に圧倒された結果、その主観主義を放棄せざるをえなかった。こうした「決定的な放棄とともに、ロマン主義的状况は終わった」(PR:58)。

結局、ロマン主義者はどこにも実在を見出すことはできない。「主観主義的留保の帰結は、ロマン主義者は彼が求める実在を自己自身の内にも、共同体の中にも、世界史的発展の中にも、彼がロマン主義者である限りは昔の形而上学の神の中にも見出すことはできなかったということである」(PR:68)。「実在への意志は外観への意志に終わる」(PR:74)。

こうした精神構造に基づくロマン主義者の政治的態度はどのようなものか。シュミットによると、「美的生産性を志向する機会原因論的同意」(PR:112)というロマン主義者の精神構造、「ロマン主義的唯美主義」(PR:113)においては、すべてのものが美的形態化のための素材となる。それゆえロマン主義者にとっては美的対比以外の対立は存在せず、論理的区別も道徳的価値判断も政治的決断もロマン主義者には不可能である。「政治的活力の最も重要な源泉である、正しさへの信仰と不正に対する憤激は彼にとり存在しなかった」(PR:153)。それゆえロマン主義者は現実はいかなる任意の政治的立場とも結びつきうる。「ロマン主義的な宇宙はあらゆる任意の点の周りを廻りうる。共和国大統領であれ、絶対主義的君主であれ、教皇であれ、スルタンであれ、成功した銀行家であれ、ボヘミアンであれ」(PR:142)。ロマン主義者はその主観主義ゆえに、「半ば叙情的に、半ば主知主義的に他者の能動性に追随する」(PR:161)。こうしたオポチュニズムゆえに、ロマン主義者は常に「より高次のもの」、より権威あるものに安易に迎合する。したがって、その政治的帰結は「政府至上主義 *Gouvernementalismus*」(PR:162)である。これと同時に、政治的ロマン主義者は終始一貫して自己自身で決断や責任を引き受け、自らに危険を伴うことを回避する。「無責任な主観主義」(PR:153)、「政治的受動性」(PR:148)を特徴とするロマン主義者は、批評を行うことはできるが、厳密な意味ではいかなる政治的行動をもとめることはできない。必然的に、「政治的行動が始まるとき、政治的ロマン主義は終わる」(PR:162)。

こうしてシュミットは、過剰な個人の自我中心主義に陥った精神的態度に基づく政治的判断や現実的行動がいかに無責任で問題を孕むものであるかを、ロマン主義者を例にとり主張した。本書における、主観主義的精神構造を根本的問題と見做すロマン主義批判は、それ以前にシュミットが神学的、法哲学的次元で表明していた反個人主義立場が政治批判と結合したものである。

第三節 法学的方法論をめぐる 1910 年代におけるシュミットとケルゼン

本節では、シュミットの思想形成に影響をもった法学的方法論である神学-法学並行論と擬制 *juristische Fiktion* についての 1910 年代におけるシュミットの見解を考察する。この二つの方法論は、同時代のヴィーン出身の法学者ケルゼンによっても用いられていた。そこで本節では、これらの方法論に対する両者のアプローチを対比することでシュミットの独自性を浮き彫りにするとともに、1920 年代における両者の民主主義観の相違をもたらす分岐点となる思想的背景を確認する。

(一) 神学-法学並行論

初期シュミットにおける神学-法学並行論

『政治神学』においてシュミットが提唱する「政治神学的方法」とは、後に第三章で詳しく見るように、神学上の諸概念と国法学上の諸概念との類比的関係、また神学・形而上学の世界像と国家形式との類比的関係を仮定し、構造的同一性を認識するという社会学的方法論を意味する。和仁は、政治神学的方法がすでに『法律と判決』(1912)に見出されることを指摘した⁵⁶。つまり、こうした独自の方法論は、ドノソ・コルテスを初めとする反革命国家哲学者からの歴史観の受容を主たる契機として確立するのであるが、それ以前にシュミットは、神学と法学との特殊な関係について独自の認識をもっていた。本節では、『法律と判決』に見出される、こうした思考の萌芽がどのようなものであったかを確認する。

裁判官による判決の正しさの基準を主題とする本論とは別に、本書末尾に「補遺 III」として付加された論稿において、シュミットは古くから法学にとっては神学的方法論がなじみ深いものであったと論じる。シュミットによると、従来の法学研究は「法学を「学問 *Wissenschaft*」へと構成するために、(例えば、厳密な自然科学の方法論のような) 特定の方法論」を見出そうと努力し、法学と他の諸学問とを比較し、並行的な推論形式を模索してきた(GU:123)。そもそも法学史上長らく、法学は他の学問諸分野と比較されてきた。最もよく知られているものは、イエーリングにより行われた法学と自然科学、特に化学との比較である。しかし法学は自然科学の一分野になるやいなや法学ではなくなり、社会学や心理学、国民経済学となってしまう(GU:124)。すなわちシュミットによると、法学は決して自然科学ではなく、「厳密な自然科学」という理想に基づく方法論は適さない。

「厳密な自然科学」という理想に基づく別の方法論を発見できないという認識から、「法学は純粋な「事実の学問 *Tatsachenwissenschaft*」となるべきだ」という要求が生まれた(ebd.)が、こうした法学理解と戦うべく登場したのが、近年の自由法運動であった (GU:125)。シュミットは、カントロヴィツが『法学のための闘争』で行った、自由法運動と自由宗教

⁵⁶和仁、前掲、239 頁、参照。

運動との間に並行性 *Parallele* を見出すという試みは特に影響力をもったことを指摘し、これについて方法論上の考察を促したと言う。シュミットによると、「伝統的な法学の解釈学 *Hermeneutik* と神学的解釈学 *Interpretationslehre* との間には、歴史的にも証明できる方法上の関係が存在するからである」(GU:126)。「神学的解釈に関しては、法学者にとっては昔から、神学的解釈の方法を自らの方法と比較するということとはなじみ深いものであった」。その例としてシュミットはヨルダンという人物の論文(1825)から、次の一節を引用する。「裁判官の活動は、キリスト教徒を生る諸関係についての創造者の精神に従って養成し、かの精神において効果を及ぼし続ける神学者の活動と似ている。それは常に、現実の事例に対する字面の適用ではなく、法律の精神の適用に他ならない」(ebd.)。

以上に見たように、後の政治神学的方法に関わる神学-法学並行論は、本書ではその思想の片鱗が断片的に示されているに過ぎない。こうした萌芽的思考に、ドノソ・コルテスらの歴史観の受容という契機が加わることで、『政治神学』では体系的に政治神学的方法が論じられることになる。

初期ケルゼンにおける神学-法学並行論

V. ノイマンは近年、シュミットの『政治神学』に先行して 1911 年以来、ケルゼンが神学-法学並行論に言及していたことに着目し、初期ケルゼンにおけるその議論の全体像を帝政期ドイツ国法学の文脈に位置付けて解明した⁵⁷。

ノイマンによると、あ帝政期ドイツ国法学においては、国家と法とは非同一であり、国家は法に先行するという認識が支配的であった。しかし他方では、法により国家を拘束しようとする法治国家理論の構築が目指され、ゲオルク・イエリネクが国家の自己拘束理論を提示した⁵⁸。ケルゼンは国家が法により拘束されるとする国家の自己拘束理論を支持したが、イエリネクによるこの理論の基礎付けの仕方には問題があると考え、『国家学の根本問題』(1911)においてその理論的根拠を批判した。ケルゼンによると、道徳的義務の主体は常に個人でしかありえないにも拘らず、イエリネクの自己拘束理論は「人格」という共通の類概念の下に、自然的人格のみならず法的人格をも理解している。しかも人間の自律は倫理的義務を基礎付けることはできても、法的義務を基礎付けることはできない。なぜならば、法的義務は本質的に強制であり、自らに強制への義務を課すという自己拘束は不可能であるからである。したがって、イエリネクのいう国家の法的義務は「偽装された道徳的義務に過ぎない」⁵⁹。

⁵⁷ Volker Neumann, „Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument: Hans Kelsen und Carl Schmitt“, *Der Staat*, 47. Band, 2008 Heft 2, S. 163-186. 近年公刊されたケルゼン全集における注釈(Editorischer Bericht)においても、初期ケルゼンにおける神学-法学並行論の存在が言及されている。「国家不法論」においてケルゼンは「神義論と国家不法との間に存在するトートロジー的な構想のアナロジー(Analogie)を描いた」。ケルゼンはこの論文において「初めて、神学の特定の問題状況と法学のそれとの間の並行性を確立した」ことが指摘されている(Hans Kelsen, *Hans Kelsen Werke*, Bd.3, *Veröffentlichte Schriften 1911-1917*, Tübingen 2010, S. 740)。

⁵⁸ Neumann, a.a.O., S. 165f.

⁵⁹ Neumann, a.a.O., S. 167f.

そこでケルゼンは、イエリネクとは異なる方法で、国家は法により拘束されるという国家の自己拘束理論を基礎付ける必要があった。そのためにケルゼンが認識論上の手段として利用したものが、「神学と国法学は並行性（Parallele）をもつ」という方法であった。「国家不法について」（1913）において、ケルゼンは国家の自己拘束理論を「神の人間化の教義」すなわち弁神論との類比（Analogie）によって、次のように基礎付けた。

「全能の超越神は二つの人格へ、すなわち神-父と神-子へと分裂し、前者は後者のうちで、自ら立てた世界秩序に服従し、全能性を放棄する。国家も同様に、自己拘束理論に従い、国家自身がつくり出した法に屈服しなければならない。自然における神の全能性に対応するものが、法の領域における国家の全能性である。世界は神が創造した自然法則に服従しているが、神が自ら作り出した自然法則に拘束されているならば、神は全能ではありえない。神が自然法則から自由であるということは帰責の概念において表れる。神は例外的に自然法則を破りうる限り、神の全能性という神学が維持される。これと同様に、国家理論もまた、一般的に国家は法命題により拘束されるべきではあるが、「例外事例」においては法なしに、あるいは法に抗してでも公共の福祉を維持する能力をもつことを主張する」⁶⁰。

ノイマンによると、「ケルゼンにとって、神学の概念技術と法学のそれとの間には「広範なアナロジー」が存在しており、また神概念と国家概念との論理的構造は「並外れた親縁性」の点で際立っている」ことは自明であった。ケルゼンは「平凡な意味で、エヴァンゲリッシュとカトリックの神学を非合理的現象であるとして告発したのではなく、並行性の証明によって、支配的国法学はすでに学問的に信用を失っている、批判はすでに尽くされたのだ、と告発した」⁶¹と解釈する。

「神学と国法学を並行関係で捉える parallelisieren」というこの方法論に対するケルゼンの態度は両義的である。一方でケルゼンは、この方法を用いることで、国法学上の実質的問題に対する認識上の利益が得られると考えていた。実際に、その後もケルゼンは『一般国家学』（1925）において神学との構造的アナロジーという方法を認識手段として用いた。他方で、ケルゼンはこの方法論がもつイデオロギー作用に対して批判的視点を持ち続けた。ケルゼンによると、神学は「神の人間化という神秘」という「究極的概念のメタ論理学的、超合理的性質」に基づきうるが、「国家学・法学は同様の神秘を主張するとしても合理性の領域に留まっていると装わなければならない」⁶²。根本的に、国家を「法以前の権力現象」として捉えながら、その国家を他方で法治国家として理解しようとする支配的国法学は「論理の暴力的強制」を行っている。「体系の統一性と純粋性を創出する」ためにも、ケルゼンは「国家を法と同一化すること、国家を法秩序として認識すること」が真の純粋法学の前提である、すなわち「真の科学性への道」であると結論するに至った⁶³。

⁶⁰ Neumann, a.a.O., S. 171f.

⁶¹ Neumann, a.a.O., S. 172.

⁶² Neumann, a.a.O., S. 172f.

⁶³ Neumann, a.a.O., S. 173f.

神学—法学並行論をめぐるシュミットとケルゼン

ノイマンは、「ハンス・ケルゼンとカール・シュミットは各々独自の方法で、ほぼ同時に、互いに独立して「神学と国家（国法）論」という主題を発見し、議論を展開した」⁶⁴と結論づける一方で、ケルゼンがシュミットに先行して最初にこうした主題を取り扱ったと考えた。すなわちノイマンは、シュミットによるケルゼンへの挑戦として『政治神学』を捉え、ケルゼンよりも後に、ケルゼンにより触発されることで、この主題を扱うに至ったと解釈している。「1922年に出版された『政治神学・主権論四章』、「政治神学」というタイトルからしてすでに、ケルゼンの挑戦に対する回答としてこの著書が構想されたということがわかる」。ノイマンは、「シュミットはケルゼンにおける国法と神学との類推 *Analogisierung* を取り上げ、肯定的なものへと転換し」、ケルゼンが保持していたこの方法に対する批判的視点を取り払ったという。シュミットはケルゼンに対抗して「神学的に着想を与えられた思考によってのみ、国法学上の主要な概念、例えば主権や国家、法という概念を理解することができる」⁶⁵と主張したと論じた。その結果、シュミットにおいて「国法と神学との並行化 *Parallelisierung* は強烈な印象とともに始まり、高みを目指したが、「主権者は権力政治的に自らの意志を押し通す者である」というむしろ素朴な認識へと着地した」⁶⁶。

ノイマンの研究は、この主題をめぐる 1910 年代におけるシュミットとケルゼンを比較する試みとしては不十分であると言える。なぜならば、先に見た通り、シュミットもまた 1912 年の学位請求論文『法律と判決』以来、独自に神学—法学並行論に言及しており、ケルゼンよりも後にこの問題を主題化したとは言えないからである。ノイマンはシュミットの『政治神学』（1922）に考察を限定し、この主題が『政治神学』以前の著作において取り扱われていたことに言及していない。

（二）擬制に対する評価

そこで、なぜシュミットとケルゼンが 1910 年代初頭に、ほぼ同時期にこうした主題を取り扱うに至ったのか、こうした関心を引き起こす背景について考察したい。

ケルゼンは後年、こうした主題を取り扱う上で、またこれを方法論として発達させる上で、1911 年に公刊されたファイヒンガーの著書『かのようにの哲学』、特にそこで展開された人格的擬制論から影響と刺激を受けた、と記している。

「〔国家概念と法概念に対する正当な認識論的観点に到達する上で、〕私に多くの啓発をもたらしたのは、ファイヒンガーの人格的擬制の分析（かのようにの哲学）であり、これによって他の諸学問においても法学と類似の事態が存在することに気がついた。すでに『主

⁶⁴ Neumann, a.a.O., S. 180.

⁶⁵ Neumann, a.a.O., S. 175.

⁶⁶ Neumann, a.a.O., S. 186.

要問題』〔初版〕において私は、神における宇宙の人格化と国家における法の人格化を縷々類比しており、『国家不法論』においては神学の問題と法学の問題（神義論と国家不法論）の並行化を創唱したが、ファイヒンガーの擬制論はこれに新たな刺激を与えた。1916年に公表された論文「法学は規範科学か文化科学か、1919年に公表された論文「法的擬制の理論(1919)と、『主権の問題と国際法の理論』という著作において特に、こうした認識理論上の深化がすでに現れている」⁶⁷。

実際に、ケルゼンは1919年に、ファイヒンガーのこの著作に対する書評を著しており、擬制論に対して高い関心をもっていたことがわかる。シュミットもまた、ファイヒンガーの著作が公刊された翌々年に書評を著しており、当時両者がともにファイヒンガーの擬制論に注目していたことがわかる。両者はともに、擬制という法学的方法論への関心から出発して、神学-法学並行論という独自の方法論を主題化するに至ったと考えられる。そこで以下では、ファイヒンガーの著作に対する両者の評価を確認することで、擬制論に対する両者の見解と評価を明らかにする。

擬制に対するシュミットの評価

シュミットは1913年6月15日の『ドイツ法律家新聞』に、ファイヒンガーの同著作に対する書評を寄稿した。簡潔に述べるならば、シュミットはファイヒンガーの議論に対して非常に高い評価を与えている。「ファイヒンガーの著書が法制史にとって、また教義学や方法論にとって多くの示唆に富んでいること、そしておそらく法学と法実務をめぐる論議全体にとって新たな転換を与えるものであることを納得させるためには、これら諸々の暗示〔シュミットが同書評内で行った指摘〕で十分であるだろう」⁶⁸。

シュミットは次のような示唆と意義とをファイヒンガーの著書の中に見出したという。シュミットによると、近代法学の特徴は「補助科学、とりわけ国民経済学や社会学、心理学」といった他の学問が法学の領域に対して有する意義をより一層認知したことにある。そのために、法学には固有の領域は存在しないかのように見える⁶⁹という。拡張解釈や縮小解釈、および類推解釈や反対解釈といった法学における従来の解釈学上の諸手段は、近年しばしば批判の対象となり、説得力を失ってしまった⁷⁰。こうした「法学のための闘争」の中で、「法学において技術上完璧に発達させられてきた人間の思考上の技巧(Kunstgriff)」、すなわち「擬制」は誤解されてきたという。

「それゆえ、まさにふさわしい時期に、ある哲学者の著作が出版された。この著作は単

⁶⁷ Hans Kelsen, „Vorrede zur zweiten Auflage“, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, zweite, photo-mechanisch gedruckte, um eine Vorrede vermehrte Auflage, Tübingen 1923, SS. XVII, XVIII.
(ハンス・ケルゼン『国法学の主要問題』(第二版)序文)長尾龍一訳、『ハンス・ケルゼン著作集 IV 法学論』新正幸・今井弘道・竹下賢・長尾龍一・森田寛二訳、慈学社、2009年、135頁。)

⁶⁸ Carl Schmitt, „Juristische Fiktionen,“ *Deutsche Juristen-Zeitung*, XVIII Jahrgang, Nummer 12., (Berlin, den 15. Juni 1913.), S. 805.

⁶⁹ Schmitt, a.a.O., S. 804.

⁷⁰ Ebd.

に論理と認識理論にとっての擬制の意義のみならず、実践科学の方法にとっての擬制の意義をも驚くほど多面的に取り扱い、いくつかの章においては法学を研究対象としている。そのため、この著作は単に原理的な意義〔……〕のみならず、我々〔法学者〕にとり直接的意義をもっている」⁷¹。

シュミットは、近代の法学者が「擬制」に与える評価を次のように概観する。「擬制という語は、殆ど嘘の虚構(lügenhafte Erfindung)と同等のものとなってしまうかに見える。これは大抵非難として用いられる〔……〕。いずれにせよ、それ〔「擬制」という語〕は、法学的構成の根底には、単なる思考されたもの、すなわちそれ自体においてすでに論駁されるものがあるということの証左であると考えられている。シュミットによると、こうした議論は次のことを見誤っている。「思考されたものの現実性が重要なのではなく、学問と法実務にとって擬制が有する実際上の利用可能性が重要である」⁷²ことである。「擬制とは、技巧であり、誤った仮定を通じて正しい目的へと至るために、人類が全ての学問において幾先回も歩んできた道である。そして、とりわけ数学と自然科学において、その価値と正当性を長らく示してきた方法である。〔……〕法生活における数え切れないほどの進歩は、擬制の恩恵を被っているのである」⁷³。「擬制とは、自覚的に恣意的な、あるいは誤った仮定であるが、それにも拘らず認識を促進し、価値ある成果をもたらしうるものである」。

ただしシュミットは当時、擬制という手段の利用を手放しで推奨したわけではない。シュミットによると、英国の法学界において顕著に見られる「擬制」の過剰な使用は、この方法が学問的に誤っていることや、これが非難されるべきものだということを証明するものではないが、擬制を利用する際には「正しい限度が守られることが重要である」と主張する。「擬制の正当性の根拠と限界は、現実との〔距離の〕近さにはではなく、それが認識にとって有する有益性の点にある」。この教訓こそが「法学者にとり、ファイヒンガーの著作の中で最も重要なことである」と述べた。

『法律と判決』においてシュミットは、ファイヒンガーの著作の成果は法学者にとって更なるアクチュアルな関心の対象となる、と述べる。ファイヒンガーの擬制論は「法律の解釈にとり根本的基準であり、裁判官の決定の正しさにとって決定的」なものとして「法律の意志」を援用する学説に対する、新たな展望を拓くものであるという。シュミットによると、「今や拡張解釈においても、類推適用においてすら法律の意志が引き合いに出される。「これが法律の真の意志である」という文言により、解釈の結論が強化されるのである。〔……〕これは、解釈の結果を、これが法律の意志であるかのように(als ob)考察するという方法である」⁷⁴。

しかしその際、人間は単に思考されたものを現実に存在する実在として扱ってしまう傾向があるという。擬制を用いる際には、現実を考量するために、ある恣意的な、あるいは

⁷¹ Ebd.

⁷² Schmitt, a.a.O., S. 805.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd.

誤った仮定がなされているが、そうであるからこそ、擬制という手段の恣意性に対して常に自覚的であり続けなければならない。しかしこうした状態というのは、「魂の内に不愉快な緊張状態」をもたらすものであり、一般に人間はこの緊張状態を除去しようとして、現実を思考されたものに帰そうとする傾向がある。シュミットはファイヒンガーの次の一節を引用し、擬制を利用する際に伴うリスクを指摘する。「こうして明白に、擬制はドグマとなる。つまり、かのように(als ob)が理由(Weil)となるのである」。

以上のようにシュミットは、擬制を通じて単に思考されたものを実在するものとして捉えてしまう、すなわち誤解してしまうという人間の傾向性を指摘し、擬制を用いる際に生じうる問題を十分に自覚していた。しかしシュミットはこのような問題を認識しつつも、擬制を用いることの有用性を述べるに留まり、こうした問題を解決しようとする批判的視座はもたなかった。すなわち、人間が単に思考されたものと現実とを不断に区別すること、すなわち擬制を通じて仮定された内容と現実とを区別する必要性や、そのための方途を論じることはなかった。

擬制に対するケルゼンの評価

ケルゼンは「擬制の理論について：ファイヒンガーのかのようには哲学を特に考慮に入れて」(1919)という論文において、ファイヒンガーの著書とそこで論じられた擬制論を高く評価する。「ファイヒンガーのかのようには哲学が法理論の擬制に対して適用され得ることが、いかに成果に富むものであるかということが純粹に示されなければならない」⁷⁵。このように法学的方法としての擬制の有用性を評価する点で、ケルゼンとシュミットは一致した見解をもっていた。

ただしケルゼンは、ファイヒンガーによる擬制論を次のように解釈し、批判的に検討する。ケルゼンによると、ファイヒンガーの定式化した擬制の概念は、「現実の認識という目的」および「思考の偽造、矛盾、技巧、迂回、通過点という手段」により特徴付けられる⁷⁶。擬制は現実を認識することに貢献するのであるが、一方で「現実との矛盾」こそが擬制の中心的メルクマルに他ならない⁷⁷と指摘する。すなわちケルゼンは、擬制や「擬制的表現」と現実との間には常に「矛盾(Widerspruch)」が存在する⁷⁸ことを強調し、この点で擬制の利用に批判的視点をもっていたと言える。

では、ケルゼンはなぜ擬制は法学に対して有用性をもつと言えと考えたのだろうか。ケルゼンは、法学における擬制という手段が目的とするのは「現実の認識」ではないと理解する。「ファイヒンガーは法学の真の本性を完全に自覚している！(ママ)彼は繰り返し、法学は存在 Seinendes を認識すべきものではないことを強調した。「これまで我々は、唯一現実的な科学的擬制として法学的擬制のみを把握し、法学が存在の真の学問ではなく、人

⁷⁵ Hans Kelsen, *Hans Kelsen Werke*, Band 4. Veröffentlichte Schriften 1918-1920, (hrsg.) Matthias Jestaedt, In Kooperation mit Hans Kelsen Institut, Tübingen, S. 213.

⁷⁶ Kelsen, a.a.O., S. 211.

⁷⁷ Kelsen, a.a.O., S. 212.

⁷⁸ Ebd.

間の、恣意的な制度についての学問であることを述べてきた」〔ケルゼンによる、ファイヒンガーの著作からの引用（筆者）〕。法学の認識は、当為 **Sollen** に関わる」⁷⁹。ここでケルゼンは、法学を「人間の、恣意的な制度についての学問」とするファイヒンガーの理解については否定し、それは存在を対象とする社会学のような学問であって法学ではないと指摘するが、法学が存在を対象とする学問ではないという点に賛同する。ケルゼンは、当為を認識するために擬制を用いるならば、擬制は法学にとり「補助概念、補助的な構成物」として有用である⁸⁰と主張した。

したがってケルゼンは、擬制を用いる際に対象とするものが何かということを基準にして、擬制に対する評価を定めていた。すなわち、現実を認識するために擬制を用いることは、擬制により表象された内容と現実との間に常には矛盾が存在するという問題ゆえに、望ましくないとされる。他方で、ケルゼンによるならば法学が目的とする、当為の認識のために擬制を用いることは有益であるとされる。以上から、ケルゼンは、擬制により認識されうるものは現実ではない、という留保を付しつつ、ファイヒンガーの擬制論を評価していた。

シュミットとケルゼンにおける擬制に対する評価の相違

シュミットとケルゼンは両者ともに、ファイヒンガーの『「かのように」の哲学』（1911）に対して書評を著し、法学的方法としての擬制についての見解を表明した。「法学・国家学と神学の間のアナロジー」、および擬制に対する両者の異なるアプローチは、1920年代に顕著となる異なる民主主義理解を導いた最初の分岐点であった。シュミットは「擬制」という方法の有用性に着目するのみであり、その現実との乖離という特性に対する顧慮は欠けている。他方、ケルゼンは擬制的表現と現実との間に矛盾が存在することを強調していた。1920年代におけるボルシェヴィズム批判、民主主義論においても、ケルゼンは「代表」「政治的統一」「人民の意志」といった観念が擬制であること、すなわち現実とは一致しないものであることを強調し、批判的視座を保持した。

シュミットは当時、擬制のもつ恣意性に注意すべきだとしたが、その後、そうした視点は自覚的に捨て去られる。一方で擬制における虚構と現実との乖離および矛盾を鋭く指摘したケルゼンは、その後も擬制に対する批判的視座を保持し続けた。両者における擬制に対する異なる見解は、1920年代に民主主義を論じる過程で、「人民」および「人民の意志」、「国家の政治的統一」といった観念に対する異なる取り扱い方へと結びつくことになった。

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Kelsen, a.a.O., S. 213.

第二章 第一次世界大戦期に始まる独裁研究 (1915-1921)

本章は、第一次大戦開戦からドイツが敗戦と革命を経験するまでの時期を対象とし、一方ではシュミット思想に内在的な視点から、他方では戦争、戦時下での生活という同時代の体験という歴史的視点から、『独裁』(1921)が形成されるまでの過程を解明することを目的とする。そのために次のような順序で議論を進める。第一節では、第一次大戦開戦直後にまもなく徴兵されるシュミットが抱いていた戦争や軍隊に対する見解、初年兵としての兵営での生活といったシュミット自身の体験について、近年公刊された日記帳とメーリングの伝記に基づき再構成する。一ヶ月後にはバイエルン副総司令部に転属することが決まり、シュミットは戦時下の市民生活を監視し検閲を行う部局に配属される。そこでシュミットが従事した任務のうちの 하나가戒厳状態について報告するという課題であった。第二節では、大戦中の任務として戒厳状態についての研究に着手するに至るまでの経緯について確認し、その結果成立した、『独裁』へと発展する萌芽的研究「独裁と戒厳状態：一国法学的研究」(1916)の内容を整理する。第三節では、敗戦直後にミュンヘン商科大学に講師として勤めていたシュミットが、ボダンおよびホップズの政治思想に対して独自の解釈を行っていたことを、近年公開された講義録(1919)に基づいて再構成する。1919年にシュミットは、国家の統一と主権の意義、諸個人を統一へと導き国家成立の条件となる「絶対的代表」の重要性を強調していた。第四節では、こうした論究の発展の帰結として『独裁』の成立を理解できることを示す。第一に、シュミットがボダンの主権論に即して委任独裁を概念化したこと、その上でホップズ、ルソー、シェイエスの政治思想を独自に解釈することで主権独裁の概念化に成功する過程を解明する。つまり人民の意志との「同一化」をその根拠とし、人民の意志を代表することの特徴とする「主権独裁」が定式化される背景には、ルソー人民主権論に対する独自の解釈、およびシェイエス制定権力論からの「人民の意志の代表可能性」思想の受容があることを明らかにする。シュミットは主権独裁の一事例としてプロレタリア独裁を捉え、民主主義とは矛盾しないと論じた。これに対してケルゼンは、『独裁』公刊の前年に発表した論文(「社会主義と国家」1920年)におけるマルクス主義批判およびレーニン批判の中で、プロレタリア独裁は民主主義とは決定的に対立すると論じた。第五節では、シュミットとケルゼンにおけるプロレタリア独裁観に対比し、シュミットの独裁観の独自性と特殊性を検討する。

第一節 独裁研究の出発点としての戒厳状態論

(一) 開戦直後のシュミット

1914年6月28日、セルビア人秘密結社を黒幕とする愛国主義者により、オーストリア帝位継承者夫妻がボスニアのサラエヴォで暗殺される。この事件を契機として、ドイツは同盟国オーストリア・ハンガリーとともに戦争への道を歩んでいく。翌7月28日にオース

トリア・ハンガリーがセルビアに対して宣戦布告すると、これを受けてロシアが総動員令を発令し、8月1日にドイツはロシアに宣戦布告する⁸¹。

開戦直後のドイツでは、愛国主義的気分が蔓延していた。ドイツ史家 W.A. ヴィンクラーによると、当時教会では、プロテスタントもカトリックも宗派を問わず、聖職者によって熱狂的民族主義を内容とする説教が説教壇から行われた。こうした状況は講壇についても当てはまった⁸²という。ドイツの大学教授たちにおける「戦時ナショナリズム」の高揚を示すものとして、「1914 年の理念」の喧伝が挙げられる。これはフランスで宣伝された「1789 年の理念」に対抗して、1915 年にミュンスターの経済学者 J. プレンゲにより作り出されたスローガンである。これは自由主義や個人主義、民主主義や基本的人権といった西欧的価値を否定し、強力な国家によってのみ保証されうる「義務」「秩序」「公正」を「ドイツの価値」として主張するものであった⁸³。

1915 年 6 月には、帝国主義的、膨張主義的政策に対する支持を表明する「大学教授請願書 Professoreneingabe」が提出され、学者や芸術家ら知識人が賛同した。これはベルリンの神学者 R. ゼーベルクにより発案された声明であり、ロシアから割譲されるべき地域において大多数の現住民を追放し、また、ロシア以外の地域に住むドイツ系農民やドイツの人口過密な地域から人々を入植させて「ドイツ化 Eindeutschung」を果たすべきことを要求した。この声明には 1347 名が署名したが、そのうちの 352 名は歴史学者 E. マイヤーや法学者 O. v. ギールケといった著名人を含む大学教授であった⁸⁴。

これに対して 1915 年 7 月には、『ベルリン日刊紙』編集者 T. ヴォルフと歴史家 H. デルブリュックを中心とする知識人により、より穏健な政策を支持する声明が出された。これは「政治的に自立し、独立性に習熟した諸国民を同化しあるいは併合することは非難されるべきだ」という論拠から、西方における領土拡大に反対した。ただし東方における領土拡大の可能性を否定したわけではなかった⁸⁵。つまりこの声明は、領土拡大政策を完全に否定するわけではないが、前年に出された声明より比較的穏健な政策を支持するものであった。この声明に対しては、神学者 A. v. ハルナック、社会学者 M. ヴェーバー、A. ヴェーバー、法学者 G. アンシュッツといった錚錚たる学者が名を連ねたが、ドイツ知識人のうちの僅か 191 名が支持したに過ぎなかった⁸⁶。こうした事実を鑑みる限り、開戦当時のドイツの大学では、その主張の強弱には差があるとはいえ、愛国主義的立場から戦争を肯定し正当化するナショナリズムが蔓延していたと言える。

⁸¹ H. A. Winkler, *Der lange Weg nach Westen*, Bd.1, *Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*, München 2014 (1. Aufl. 2000), 329-332. (後藤俊明、奥田隆男、中谷毅、野田昌吾訳『自由と統一への長い道 1』昭和堂、2008 年、334-336 頁。)

⁸² Winkler, a.a.O., S.336f. 邦訳 340-341 頁。

⁸³ Winkler, a.a.O., S.337. 邦訳 341-342 頁。「1914 年の理念」と保守革命運動との関連について、山下威士『カール・シュミット研究 危機政府と保守革命運動』南窓社、1986 年、116-118 頁、参照。

⁸⁴ Winkler, a.a.O., S.341f. 邦訳 345-346 頁。

⁸⁵ Winkler, a.a.O., S. 342. 邦訳 346 頁。

⁸⁶ Ebd.

サラエヴォ事件の報に接し、シュミットは非常に動揺し、衝撃を受ける。この事件が勃発した 1914 年 6 月 28 日に、シュミットは次のように日記帳に書き留めている。

「[デュッセルドルフに] 帰り、カイザーホフで夕食をとっていると、司法修習生のカペレー彼もそこで愛人と夕食をとっていたのだがーがやって来て、一人のセルビア人によってオーストリアの帝位継承者がその妻とともに射殺されたことを語った。私は打ち砕かれ、枢密顧問官のところへ走った」(TBII:163)⁸⁷。さらにその翌日には次のように記している。「冷笑的に嗤うべきではない。オーストリアの帝位継承者は夫人とともに、プリンチプという名の 19 歳のギムナジウム生徒に射殺されたのだ」(TBII:165)。

サラエヴォ事件の報を受ける直前、シュミットは事故に遭って瀕死の状態ですべての臓器についていた同僚の司法修習生 F. ヴェルフィングを訪れていた。「私は衝撃を受けた。不安から、本当に私自身の生命が苛まれているようだった。なぜならば人生と呼ばれるこの陶酔がいかに哀れに終わるかを垣間見たからである。すべてがいかにすばやく、悲惨な仕方で終わるのかということ、そして私が彼よりも幾日か〔死を迎えるまで〕猶予期間をもっているということは、終末の平等性を考えるならば問題にならない」(ebd.)。ヴェルフィングはその翌日に死去する。メーリングは「友人の死は、戦争の前兆となる」⁸⁸ものであったとし、シュミットにとって第一次世界大戦の帰趨を暗示する象徴的出来事であったと推測している。

8 月 3 日には、「この戦争は勝利せず敗北するだろう」(TBII:175)と述べ、開戦当初からシュミットは、ドイツの勝利に対して悲観的展望をもっていたことがわかる。英国が参戦した 8 月 5 日には、「英国が戦争を宣言した！恐ろしいことだ、しかし私は比較的落ち着いている」(TBII:176)と記している。このようにシュミットは、戦争開始に衝撃を受けると同時に、ドイツの勝利の展望については決して楽観的予断をもっていなかった。

しかし同時期に、シュミットは次のように述べている。「兵士たちの一群が私の前を通って行進するのを見ると、私もいつか彼らのうちの一人であることを考え、激しい興奮と高揚感 *Erhebung* すら感じる [傍点ー松本]」(TBII:175)⁸⁹。

ただしシュミットは、軍隊に対する強い嫌悪感をすでにもっていた。軍隊における「個々人は嫌悪を催させるし、その一群の中にいるということは不快極まりない。私は彼らの卑劣さを知っている。彼らは勝利すれば粗暴になり、その悪趣味はもはや限界を知らない。彼らの傲慢さは耐え難いものであり、(素朴で) 愉快かつ偏狭なエゴイズムは全く否定できないものとなった。[.....] それは想像を絶するものだろう」(TBII:175)⁹⁰。

10 月には旧友 F. アイスラーの戦死の報を受けるとともに、その翌日にはデュッセルドルフで敵機による爆撃を体験する⁹¹。シュミットの弟も召集され、その翌年二月にはシュ

⁸⁷ Vgl. auch Mehring, a.a.O., S. 70.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Vgl. auch Mehring, a.a.O., S. 71.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd.

ミット自身も軍務に就くよう催告を受ける⁹²。2月7日にはミュンヘンの G. アイスラー(戦死した F. アイスラーの弟) から、シュトラスブルク大学でのかつての指導教授 F. v. カルカーがシュミットのために親衛隊における地位を世話するだろうという旨の書簡を受け取る。シュミットは「すばらしい」とコメントすると同時に、「興奮していた」「午後はもはや仕事が手につかなかった」と述べ、すぐにミュンヘンに向かうことを決心する。「私はおそらく召集され[.....] それからひょっとすると親衛隊に配属されるだろう」(TBII:311)。その翌々日、シュミットは早速ミュンヘンのトルコ通りにある兵営(「トルコ兵営」)を訪れ、カルカーに伴われてその事務所に赴き、徴兵検査を受ける。兵営自体については「ぞっとする」という印象を受ける一方、事務所の将校や兵士たちの様子については好意的感想を述べる。「私は喜ばし気に、非常に親切に迎え入れられた」(TBII:313)。「カルカーは大佐だ。兵士たちは私がいかにカルカーと親しいかを見ると、当然私を立派な態度で遇した」(ebd.)。検査の結果、シュミットは視力不良のため不適格となる。「残念だ。というのも私はすでにミュンヘンで何かを見出したと考えていたからだ」(TBII:314)。しかしその直後にカルカーから、(戦線勤務はできないが)駐留地勤務のできる志願兵としてすぐに採用されるだろうことを伝えられる(ebd.)。こうして志願兵に登録したその翌々日には、次のように記す。「兵役期間に対して怯えていた。しかし耐えなければならぬと感じる」(TBII:315)。

このように不安とミュンヘンでの新たな生活への期待が混じった複雑な感情を抱えながら、シュミットは2月15日に歩兵親衛連隊補充大隊の初年兵第二部隊に召集される。同月25日にベルリンで試補試験の口述試験を終えると、すぐにミュンヘンに向かい「トルコ兵営」に入営し、シュミットは「殆ど耐え難い2月25日から3月23日までの四週間の初年兵時代」(TBII:7)を過ごすことになる。メーリングが日記帳から引用するように、シュミットにとり軍務は「暴力的強制」、兵営は「監獄」であり、「奴隷状態」「悪夢」を体験しなければならなかった⁹³。例えばシュミットは、兵営生活について三月十日に次のように記している。「私はしばしば夜長く目覚めていて、私に関係する出来事について熟考した。つまり兵営での生活、全く醜い私の制服姿、下士官の命令。これらはすべて、現実味のないこと、悪夢のようであり、魔法、地獄、つまりスウェーデンボルクの地獄のように思われる。しばしば私は気がふれたように憤激し、それから再び放心状態に陥る。これまでに未だ経験したことのない非人間的な、精神のない状態」(TBII:23)。

また、3月16日には次のような経験を印象的に記録している。

「一人の下士官が通り過ぎる。私は彼に気がつかなかった。彼は私を怒鳴りつけて言った。「なぜ敬礼をしないのか。なんとか言え、無作法な男、ばかな初年兵」。私は怒りのあまり泣いた。何という残酷な暴力的強制だろう。[.....] 私は祈り、神を認識したいと望む。これは重要な試練なのだと予感する。神よ、この試練を乗り越えられますように。[.....] 兵営の中はどこもかしこも悪臭がする。まるで豚の屠殺場のようだ。」(TBII:28f)。

そうした過酷な日々を過ごしている中で3月23日に、マックス・ブルク公バイエルン第

⁹² Mehring, a.a.O., S. 75.

⁹³ Mehring, a.a.O., S. 76.

一軍隊副総司令部に配置換えされることをカルカーから伝えられる(TBII:7,32)。こうしてシュミットは約一ヶ月間の兵営生活に終わりを告げ、再び「幸運」と「自由」(TBII:32)を手に入れることになる。

(二) 戒厳状態研究：着手の経緯とその成果

副総司令部では、シュミットは「P」と呼ばれた部門に配属され、その中で七つに分けられた部局のうちの一つ「P6」に勤務した。近年、そこでシュミットが従事した任務の内容が公開され⁹⁴、「P6」が次の事柄を管轄とする部局であったことが明らかになった。

「平和運動の監視、独立社会民主党の監視、全ドイツ運動の監視、外国の雑誌を含む出版物の輸入の監視、敵対的プロパガンダ文書やビラの頒布の監視と防止、出版物の押収、出版物の輸出の監視、(ミュンヘン以外における)講演と集会の許可、戦傷による身体障害をもつ労働者のための劇興行の監視、戦時集会の監視」(TBII:183)。そのうちの一つの任務が戒厳状態についての報告であったと考えられている⁹⁵。シュミットは1915年9月7日に次のように記す。

「午後、戒厳状態法律についての報告を行う。戦争後なお数年間、戒厳状態が維持される理由を説明する。よりによって私が！一体何のために、神の摂理(Vorsehung)は私をそのように定めたのか」(TBII:125)。

この「戒厳状態法律についての報告」を起源として、「独裁と戒厳状態：一国法学的研究」(1916)は成立した⁹⁶。従来の研究において、この論文の内容は、シュミットがバイエルン副総司令部に勤務していた頃に形成されたと推測されていた⁹⁷が、近年公開された資料により、副総司令部で従事した任務との関係が実証された。

この萌芽的研究におけるシュミットの関心は、一般に「独裁」概念と混同されている「戒厳状態」概念を歴史的事例に即して明確化し、両概念を区別することにあった。

結論を先取りして述べるならば、シュミットは戒厳状態および戦争状態は独裁とは区別されるべきであり、戒厳状態は「実質的戒厳状態」と「擬制的戒厳状態」に区別して把握すべきであると主張する。以下では第一に、フランスにおける1793年と1830/1848年の歴史的事例の比較を通じて導出された、戒厳状態および戦争状態と独裁との区別について、第二に、1851年のプロイセン法律と1912年バイエルン戦争状態法律の立法趣旨と運用に対する分析を通じて導出された、戒厳状態および戦争状態における「軍事的目的の貫徹のための手段」と「安全・警察上の措置」との区別について、シュミットの論考を整理し明確化する。

⁹⁴ TBII:183-391.

⁹⁵ Vgl. Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*, S. 88f. *Kriegstechniker des Begriffs*, S. 8.

⁹⁶ 日記帳編集者は、この報告から論文「独裁と戒厳状態」が成立したことを言明している。vgl. TBII:125. Anm. 151. メーリングは日記帳の記載から、「戒厳状態という主題に対してシュミットは自らの任務として向き合うことになった」と述べている(vgl. Mehring, 2009, S. 88.).

⁹⁷ シュワープ『例外の挑戦』、ベンダースキー『カール・シュミット論』、参照。

戒厳状態/戦争状態と独裁との区別

シュミットによると、「戒厳状態、戦争状態、あるいは独裁と名付けられた例外諸状態」は今日混同されている。戒厳状態と独裁という「両概念の等置は、全ヨーロッパ中で革命に関して用いられた術語において継承された。その混同は今日まで持続されている」(DB:4)。そこでシュミットは、これら概念における異質な諸要素を分解することによって、「例外状態の法学的本質および政治的本質を認識する」必要があるという。当時ドイツにおいて妥当している諸法律は、本質的な点でフランスにおける立法から影響を受けて成立したため、主としてフランス史研究から歴史的資料が引き出されなければならない。そこでシュミットは、フランスにおける 1793 年の事例と 1830 年および 1848 年の事例を比較する(ebd.)。

シュミットによると、フランス大革命後の 1793 年の独裁においては、独裁と戒厳状態とを混同するということは考えられず、当時両概念は根本的に異なるものとして取り扱われた。当時において「国家の防衛と公共の福祉のために必要であると考えられた」例外状態の概念は、戒厳状態と何らかの関係をもつとは全く考えられなかった(DB:4)。なぜならば戒厳状態あるいは戒厳令という法令は「自由な国民のものとして相応しくないものと考えられ、憤慨の感情とともに拒絶されたから」(ebd.)であるという。この国民公会の支配こそ、当時のシュミットの考えるところによると「独裁の名に値する」ものであった。これに対して 1848 年の国民議会では独裁概念を「戒厳状態」、すなわち「憲法規定の停止と結びついた、軍事命令権者への執行権の移行」と解釈した。「1848 年の革命以来、[.....] 戒厳状態に軍事独裁の名を与え、法制度としての戒厳状態を独裁と同一視することが通例となった。しかし両概念〔戒厳状態と独裁〕のそのような等置は、歴史的には全く根拠のないものである」(DB:3)。

シュミットによると「1793 年と 1848 年の相違は明白である」(DB:4)。両者の相違は、前者が諸外国からの攻撃に対する防衛戦争であったのに対し、後者は国内における反乱の鎮圧を目的とする非常措置であったことにある。「1793 年には、ほぼ全てのヨーロッパ列強の連合に抵抗することが問題であった。敵国の進攻は北フランス、エルザス、トゥーロンまで迫っていた。諸外国に対し自国を防衛する必要から、独裁が生じた」(DB:4)。さらにシュミットは、フランス史家 A. オラルから引用して次のように述べる。1793 年の独裁は、「全ヨーロッパに対して戦争状態に置かれた人民、すなわち総じて武装化した人民が、主要な戦陣と化した国においてその実存を防衛するために連続的に生じた緊急状態」の漸進的出来事であった」(ebd.)。この事例における「国民公会の支配」が独裁であり、その統治の主体は公安委員会(*Comité de salut public*)であった(ebd.)。

反対に、1830 年七月革命および 1848 年二月革命においては、国内の反乱との闘争とその鎮圧だけが問題であった。1830 年は復古王政に対抗する憲法闘争すなわち既存の体制との紛争であり、1848 年革命もまた、諸外国に与えた影響がいかに甚大であったとしても、「フランスの内政上の問題」であった(DB:4f.)。すなわち国内を脅かす危険の除去を目的とし、内乱を鎮圧するためにとられた非常措置であった(DB:5)。

シュミットは両者の根本的相違が立法権と執行権の分立が貫徹されているか否かに存すると分析する。「1793 年における独裁の発展」は、国法上の形態として権力分立の漸次的廃棄を意味した。確かに 1789 年の人権宣言は第 16 条において「三権の分立が貫徹されていない社会はすべて憲法と自由を欠いている」と規定している。権力分立を理論的に基礎付けたロックとモンテスキューは、国家権力が個人を抑圧しないために実践的かつ技術的手段を講じたのであり、革命政府はこれを建前上絶対的原則とした。しかし実際に現出したのは「公安委員会による無制約の独裁」であった。実際に 1793 年 4 月 6 日の国民公会の決議で設置された公安委員会においては、立法権と執行権の分離は放棄されていた(DB:5)。すなわち公安委員会は自ら公布した暫定的な指令を執行しただけではなく、国民公会により公布された法律の執行権も握っていた。しかもその法律は実際には、公安委員会が提案し、国民公会によって満場一致で採決され成立したものであったから、公安委員会は自ら立てた法律を執行する権限を持っていたと言える(DB:7)。したがって 1793 年においては、事実上公安委員会という一つの機関が立法権と執行権を行使しており、権力分立の原則は放棄されていた。シュミットは、A. オラルに倣い、立法権と執行権を分離する原則の廃棄、すなわち二権の一致を通じてフランスは救済されたのだと述べる (DB:6)。

これに対して 1830 年および 1848 年には、立法権と執行権の分立は廃棄されなかった。その特徴は、軍事命令権者に全官庁の有する執行権が集中したということであった。これらの事例においては、国王命令あるいは国民議会の法律を通じて軍事命令権者に執行権力が集中し、具体的な課題に対処することが求められた (DB:7)。1848 年には、憲法制定国民議会は軍事命令権者に全ての軍事的権力を付与し、さらに文民官庁の権限をも委譲したが、立法権は国民議会に属していた(DB:5)。議会は戒厳状態を宣言し、軍事命令権者に対して「共和国の原理を擁護する」ための手段を与えた (DB:6)。シュミットによると、軍事命令権者は自らを単なる執行機関であると認識しており、彼は現行体制上の制約にはもはや制約されないが、立憲議会により与えられた、あらゆる手段をもって革命を鎮圧すべきであるという委託に拘束されていた。そして委託を完遂したのちには、ただちに全権限を委託付与者すなわち立憲議会に返還することになっていた (DB:7)。

1793 年の事例と 1830/1848 年の事例は、両者ともに「国家を脅かす危険を除去する」という目的の点で一致しており、しかも国内の反乱においてであれ、戦争状態においてであれ、軍事的手段を利用した点で共通している。それゆえに従来の見解では、両事例の相違が見過ごされてきた (DB:7)。しかし両事例は、立法権と執行権が同一の地位あるいは一機関に集中しているか否かという点で根本的に異なっている。したがって当時のシュミットの理解に従うならば、立法権と執行権が分離されていないならば「独裁」であり、他方で権力分立と法治国家原理は維持されたままで、執行内部で権力集中が生じるならば「戒厳状態」である (DB:16)。

戒厳状態における区別：実質的戒厳状態と擬制的戒厳状態

さらにシュミットは、19 世紀における戒厳状態概念の内実を詳細に考察する。対外的な

防衛戦争のもとで行われた 1793 年の事例は独裁の事例であるが、その後 19 世紀のフランス史の発展を通じて、「実質的」戒厳状態から「政治的」「擬制的」戒厳状態への変容が見出される。前者は、現前する対外的危機すなわち戦争に直面した場合に、「軍事的目的を貫徹するための手段」として把握される戦争あるいは戒厳状態である。後者は、国内の反乱により引き起こされた、国内の反乱の鎮圧を目的とする「治安警察上の制度」としての戒厳状態である⁹⁸ (DB:8)。こうして 19 世紀の展開を通じて「法的制度としての戒厳状態における二つの異なる要素の区別」が見出される。

戒厳状態が含意するこれら二つの異なる要素を区別することは、シュミットにとり同時代の戒厳状態法律を解釈するための実際的意義を有する。なぜならば、区別されるべきこれら二つの要素は、シュミットの同時代における現行の戒厳状態法律において混同された状態のまま含まれており、この混同は少なからぬ影響を与えているからである。シュミットによると、通常、これら二つの要素すなわち「軍事的観点と治安警察上の観点」は明白に区別されず、個々の戒厳状態立法において「戦争あるいは戒厳状態 (Kriegs-oder Belagerungszustand) と戒厳令 (Standrecht) との対立」という形で継承されてきた(DB:8f.)。ライヒ憲法第 68 条によりライヒ法律となった 1851 年 6 月 4 日のプロイセン法律では、二つの要素を区別せずに等しく扱っている。これは、対外的戦争よりも国内の反乱すなわち革命を考慮して制定されたという、この法律の成立期の歴史的諸状況に対応する結果である。その一方で、1912 年 11 月 5 日のバイエルン戦争状態法律においては、純粋に軍事的考慮から円滑な動員を保証することを目的としており、国内の反乱に対する憂慮とそれへの対処という観点は明白に退けられていた(DB:9)。

対外的軍事的および治安警察上の目的を区別せずに並存させている 1851 年のプロイセン法律は、解釈上の混乱をもたらしている。それゆえプロイセンにおいて「戦争状態は、ときには治安警察上の措置として、また政府の法律として取り扱われるが、ときにはライヒの最高指揮官としての皇帝の権限に属する軍事的案件として扱われる」(ebd.)。これについて通説では、「ラーバントの見事な説明」に従い、「皇帝は軍事命令権者として、戦争状態を宣言する」と解釈されているが、それによつては軍事的要素のみが一面的に強調されている(DB:10)とシュミットは指摘する。「制度の軍事的性質から、最高軍事命令権者としての皇帝だけがライヒにおける戦争状態を宣言する資格を持つという結論が導き出されるが、他方で別の解釈に従うと、ラント法上の戒厳状態は維持される」(ebd.)。シュミットは、この法律は全ライヒの諸状況に適合しなければならないから、ここに「法学的解釈の方法によつては解決されえない困難な論争」があるという。しかしこの論争に決着をつけるためには、まず「軍事的戒厳状態と治安警察上の戒厳状態という二つの亜種を明確に区

⁹⁸ 「戒厳状態あるいは戦争状態は真の意味において、いわゆる「実質的」戒厳状態であり、国内の反乱により引き起こされた「政治的」あるいは「擬制的」戒厳状態とは区別される」(DB:8)。シュミットは戒厳状態を区別するこうした見解をテオドーア・ライナッハの著書『戒厳状態について』(1885)から受容したことを注記している(ebd. anm. 17)。こうした継承関係に言及した、大竹弘二、『正戦と内戦 カール・シュミットの国際秩序思想』、以文社、2009 年、100 頁・注 43、参照。

別することだけが重要である」という。それにより、これら二つの戒厳状態を独裁と区別することも可能になるという(ebd.)。

治安警察上の制度としての戒厳状態の最初の事例は、1816年5月の戒厳状態であった。このとき初めて、戒厳状態は反対派に対する闘争の中で政府が用いた「内政上の道具」となった(DB:13)。1849年8月の戒厳状態法律により、戒厳状態概念の展開は完結に至る(DB:14)。シュミットの論考を整理すると、こうして確立した戒厳状態の特徴は次のように理解できる。第一に、反乱の鎮圧は裁判権上の手段を用いて成功する、すなわち「危機は究極の即決裁判の手続きにより除去される」から、軍事命令権者は戒厳令を通じて、即決裁判とその即時執行という「擬制的司法権限」を手に入れる(DB:11)。第二に、戒厳状態が敷かれた地域においては、軍事命令権者がその地域の軍事、民事含む全官庁の権限を一手に掌握する(ebd.)。第三に、戒厳状態法律はすべて、軍事命令権者の権限を限定しようとするが、戒厳状態が敷かれた地域においては事実上、軍事命令権者に対する法律的制約はなくなる。(DB:15)。以上から、戒厳状態の本質は、特定の地域内における法律的制約の廃棄のうちにあり(ebd.)、全官庁の行為が全て法律に適合する完全な法治国家を前提とするならば、これは執行権力の集中(Konzentration)を意味するが、法治国家原理の廃棄を意味しない(DB:11)と結論づける。すなわちさきに見たように、戒厳状態においては執行権内部で軍事命令権者に権限が集中するが、立法権は彼に属さない。すなわち19世紀半ばにフランスで確立した戒厳状態法律は、立法権と執行権の一致を意図するものではなかった(DB:15)。

こうしてフランスにおける歴史的事例を素材として戒厳状態を明確に定義したシュミットは、自ら作り出した理論的枠組みを通じて現行の1851年プロイセン法律を解釈するという実際の挑戦を試みる。シュミットは二つの点で、戒厳状態が正当に理解されていないことを問題視し、警告を与えていると考えられる。第一にシュミットは、戦時中、ドイツの裁判所が軍事命令権者に対して白紙委任を通じて立法権をも認めた(DB:14)ことを問題とする。これはフランスで発展を遂げた戒厳状態概念に一致しない、むしろ逆行する現象である。

第二に、戒厳状態の場合には権力分立の原則が存続し軍事命令権者は立法権をもたないとは言っても、軍事命令権者に委ねられた領域内部では「もはや権力分立は存在しない」(DB:19)という事実が認められなければならない。戒厳状態においては、その目的は純粋に事実、例えば反乱は鎮圧されなければならないという事実や、特定の軍事的成果が保証されなければならないという事実によって規定されており、この目的の達成だけが重要である。この目的を貫徹するために、軍事命令権者は法律的制約によって妨げられることなく、自ら適切だと判断する手段を用いることができる。軍事命令権者は法律を廃棄することはできないが、法律による制約を受けない。つまり軍事命令権者は「法から自由な領域を画定する」ことができ、その領域内部で法律は妥当し続けるとしても、彼はその制約を無視することができる。したがって、そこでは「原始状態への回帰」が生じ、権力分立は存在しないかのような法的状況を呈する(BD:19)。

こうした現象が生じる理由をシュミットは執行および行政の特別な性格に求める。すなわち、これはさきに述べたように、「特定の目的を達成するという顧慮ゆえに軍部に手段の選択を委ねるため、法律が後退する」という事情に起因するとともに、行政は「特定の法律の単なる執行以上のものである」ことに由来する (DB:19)。シュミットはルソーの国家論を批判的に解釈しながら、行政が「単なる法律の執行以上のもの」であることを次のように論じる。

ルソーの国家論では国家の全活動を立法権と執行権に分割しており、司法権は抜け落ちているため権力の三分割という理論はその基礎を奪われている。さらにルソーの議論においては「同時に、執行権ももはやそれ以前の議論と同じ権利を持たない」。すなわち全てが命令する主権者である立法者と、この命令に服従する執行部との対置に還元されるため、執行は従属的なものとなる。ここでは「立法は脳であり、執行は単なる腕である」かのように見做されている。これに対しシュミットは、ルソーは執行および行政の意義を正當に評価していないとして批判する。シュミットによると、行政とは、「実定的法律諸規定を単に遂行する以上のもの」であり、「あらゆる国家的活動の始まりは行政である」(DB:17)。歴史的にも、最初に執行されるべき意志としての法律が表明され、それから執行が行われるという仕方では進展していない。立法と司法は後続的に、行政から分離されることで初めて確立したという。

戒厳状態において「原始状態への回帰」が生じるという事情は、プロイセン戒厳状態法律においても同様である。戒厳状態が敷かれた場合には、ライヒ憲法第 5 条、6 条に規定されたライヒ刑事訴訟法の諸規定は妥当し続けるが、軍事命令権者は具体的事例においてこの法律を無視することができる(DB:18)。その状況は、「権力分離以前の行政国家」であり (DB:19)、軍事命令権者の恣意に支配されている。

以上の議論を踏まえて、シュミットは独裁と戒厳状態の相違を「ヘーゲルの定式」を用いて次のように要約する。「ヘーゲルの定式化が未だに許されるならば、この「〔独裁〕と「戒厳状態」の〕相違は次のように表現されうるだろう。国家的諸機能が区別されていない最初の統一が肯定 (Position) であった。権力の分立はその否定 (Negation) である。戒厳状態は (特定の空間にとり) 肯定への回帰 (Rückkehr zur Position) を意味する。一方で独裁は、否定の否定 (Negation der Negation) である。すなわち権力分立は確かに廃棄されるが、継承され前提される」 (DB:19)。

戒厳状態研究に対する同時代の法学者からの反応

ラーバントからシュミットに宛てられた 1917 年 1 月 6 日付の書簡から、この論文に対してラーバントが積極的な評価を与えていたことがわかる。第一章で確認した通り、ラーバントは当時シュトラスブルク大学法学部を代表する法学者であり、1916 年にシュミットが同大学の私講師として着任して以降、両者は同僚として接していた⁹⁹。

⁹⁹ メーリングはこの書簡の冒頭でラーバントが「尊敬すべき同僚」と呼びかけていることに注

この書簡によると、シュミットは 1916 年末にラーバントにこの論文の写しを送っていたようである(TBII:501)。この論文に対して、ラーバントを次のように評した。

「あなたの論文を大変興味深く拝読しました。独裁と戒厳状態の対立の発展、また立法と実務における両概念の混同は明快であり、説得的です。予想されている戒厳状態についてのプロイセン法律が改正される際には、あなたの論述が必ず考慮に入れられ、その有用性が証明されるでしょう」(TBII:501)。

さきに見たように、シュミットはこの論文の中で、ラーバントを「戦争状態」についての当時の通説を代表する人物として引き合いに出し、ラーバントの『国法』第四版を出典として明記していた(DB:11)。シュミットはラーバントの解釈を「見事な記述」と形容することで婉曲的表現に留意しているが、実際にはそれが不十分であることを指摘していた。ラーバントの評価から、おそらく彼自身この点を納得し、シュミットの見解に同意を与えていたことが窺われる。

同様にシュトラスブルク大学法学部の同僚であった、ドイツ歴史学派の国家学者ヴェルナー・ヴィティヒは、1916 年 12 月 31 日付の書簡の中で次のように述べている。独裁と戒厳状態という「二つの法的な分離は非常に説得的であり、副総司令部における独裁の職務に対する驚くべき洞察をもたらすものです。ただ、現在の時勢においては、軍部の掌中に立法権と執行権が一致しているという実質的結論について、暗示することしか許されていないということが残念です。[.....] あなたが平時においてこの作品を、この主題についての浩瀚な研究へと完成させることを望んでいます」(TBII:500)。

以上に見た書簡から、この論文はラーバント、ヴィティヒから高い評価を受け、この問題についての研究の発展が期待されていたことがわかる。

第二節 1919 年ミュンヘン商科大学講義録におけるボダン論とホップズ論

独裁と国家をめぐるシュミットにおける研究の次の発展は、ミュンヘン商科大学講師時代の講義録に見出される。敗戦と革命後の 1919 年 6 月末に除隊したシュミットは、ミュンヘン商科大学学長 M. J. ボンの助力を受けて、1919 年 7 月から 1921 年夏学期までそこで講師の職に就く (TBII:13)。シュミットがミュンヘン商科大学で行った、政治思想史を内容とする講義ノート（以下、1919 年講義録）の一部が、近年公開された。1919 年講義録冒頭に記された講義各回の見出しは次の通りである。

「第一冊

§1 と §2 見出しなし(S. 1-14)

§3 宗教改革、ドイツ農民戦争、ミュンスター再洗礼派(S. 15-27)

§4 モナルコマキ（暴君討伐論者）(S. 28-36)

§5 統一国家の理念．ジャン・ボダン(S. 37-48)

目し、シュミットは「ヴィルヘルム期国家意志実証主義の代表者であるラーバントから [.....] 「同僚」と呼びかけられる榮譽に浴した」(Merhing, a.a.O., S. 93.)と特筆している。

第二冊

§6 17 世紀の自然法(S. 1-23)

§7 イングランド革命と英国自然法（自然権）(S. 25-40)

§8 ジョン・ロック(S. 42-52)

§9 18 世紀・啓蒙(S. 53-56)

§10 モンテスキュー(S. 57-65)

§11 ルソー(S. 66-77)」¹⁰⁰

これまでに公表され、現在利用することのできる講義録は、「§5 統一国家の理念・ジャン・ボダン」と「§6 17 世紀の自然法」の二つである。前者はボダンの政治理論を、後者は主にホッブズの政治理論を、講義向けに解説したものである。講義録という性質上、ここでは主に、政治思想史におけるこれら政治理論の意義についてのスタンダードな説明が与えられるが、同時にシュミット独自の視点から、その後のシュミットのボダン、ホッブズ理解につながる思想史解釈が行なわれている。本節では、1919 年講義録を用いて、政治的統一と主権を中心に、シュミットにおける国家論研究の発展を解明する。

（一）ボダン論：主権と政治的統一

1919 年講義録§5 では、16 世紀後半におけるフランス宗教戦争、すなわち宗派中心主義(Konfessionalismus)をめぐる闘争が主題とされ、この闘争を克服するために主権概念を形成したジャン・ボダンの政治思想が論じられる。

シュミットは第一に、国内における分裂を克服し、統一をもたらそうとする要求が生じた背景を説明する。シュミットは当時、国家の統一要求と並んで、ローマ・カトリック教会内部においても「絶対的統一」を目指す動きが高まっていたことを指摘し、教会の「絶対的な教会統一」とのアナロジーにおいて国家の統一を理解する。

シュミットによると、教会分裂と宗教戦争という経験を経て、教会において「絶対的な統一」が目指された。教会の統一を保証する者は、教皇であった(ebd.)。「教会分裂と宗教戦争は、イエズス会士に体现されたような絶対的な教会の統一に対する熱意を鼓舞した」(ebd.)。「イエズス会士たちは、教皇君主政(päpstliche Monarchie)における絶対的に機能する組織であった」。当時、修道会とイエズス会士は敵対者から、「暗殺者」「イエニチェリ（原語はトルコ語で、歩兵軍団を意味する）」、すなわち「軍事的権力装置に対応する戦争の主要な手段」と呼ばれ、非難されたという。

シュミットは、リーグ派のイエズス会士ベラルミーノを引き合いに出し、教会の統治形式が君主主義的であると述べる。「教会の統治形式が民主主義的でもなければ、貴族主義的でもなく、「主として praecipue」君主主義的であらねばならないことを、ベラルミーノは表現した。」スペインやフランスにおいて国王が諸身分に勝っていたように、教会組織においては教皇が公会議(Konzil)を圧倒する」(V1919B:479)。

¹⁰⁰ Carl Schmitt, „Drei Inedita(1919-1922-1930)“, *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Bd. VII, (Hrsg.) Piet Tommissen, Berlin 2001, S. 10. TBII:476.

シュミットは、こうした教皇による教会の統一と、絶対君主による国家の統一をアナロジーの関係で把握する。「教皇制度を、教会を統治する絶対君主政として捉える解釈は、絶対君主を国家の主権者として捉える解釈に対応した。教皇は教会の統一を保証し、絶対君主は国家の統一を保証する」(ebd.)。

統一についての弊害は、教会においては「司教会議」であり、世俗国家においては「諸身分の代表」であった。そこで、教皇あるいは絶対君主に対立する権力を排除し、教皇と「司教会議」、および絶対君主と「諸身分の代表」という「二元主義 Dualismus」を克服することが目指された。「絶対的統一の理念は、教会においては司教会議という身分制的観念の否定、また世俗国家においては貴族や聖職者、諸身分の代表の否定を意味する。身分制国家は、同等の権利をもつ二つの党派間の契約という弁証法的基礎に基づく。統一という新たな思想はそのような二元主義を、秩序ある共同体(Gemeinwesen)内部の対立、すなわちアナキーと内乱であると考えた」(ebd.)。

こうして国内の二元主義の克服、すなわち諸身分の代表の権力の排除が試みられた。こうした「統一という思想は諸々の内乱の経験から生じた」ものである。当然、この内乱は内面の信仰を問題とする宗教戦争でもあったから、克服すべき対象は諸身分だけではなく、宗教的不寛容者でもあった。「宗教戦争の経験から、16 世紀フランスにおいてはすでに、宗教的寛容と宗教的平和への強い要求が生じた。この平和は、教会を国家の利益の下に服従させることによって達成することが望まれた」(V1919B:478)。「内乱は同時に宗教戦争でもあったから、統一という思想は同等の権利をもつ諸身分に対してだけではなく、教会の権力要求に対しても向けられる観念であった。新たな統一のための専門用語は、ある概念に見出される。それは二つの側に向かって、すなわち諸身分の権利と教会の権利に対して向けられた「論争的な概念」(ギールケ)であった。すなわち「主権」という国法学上の概念である」(V1919B:480)。

こうして本講義録でシュミットは第二に、主権概念の創始者であるジャン・ボダンの政治思想の特徴を説明する。ボダンの真の功績は、主権概念をうち立て定義したことに基づく。その主権の定義は「主権はいかなる他の世俗の権力からも演繹されない最高権力であり、時間によっても委託によっても制限されない、そして法律にも拘束されない最高権力である」というものである。そして主権のメルクマルは、「戦争と平和を決定すること、自立的な、すなわち他者の同意に拘束されない立法行為、高級官吏の任命、司法の最高審級、恩赦権、貨幣鑄造権、課税権、信義・服従を要求する権利である」(ebd.)。シュミットは主権と国家の統一の関係を強調し、「国家自体は主権的権力が存立することによって初めて統一(Einheit)へと、一つの全体へと生成する。主権は国家に拠り所を与え、様々な構成要素から国家をつなぎ合わせる」と述べる。

ボダンが君主政を最もよい国家形式であると考えた、という。シュミットはその理由を、ボダンの政治思想における「国家的統一」と主権的君主の「人格 (Person)」との関係を次のように捉えることで説明する。シュミットのボダン解釈によると、君主政が最もよい国家形態であるのは、「それが主権的君主の人格において国家の統一を最もよく表現する

(darstellen 示現する) からである。これは家族の中で、父親が家族の統一を形成していることと同様である」(V1919B:482)。

しかしシュミットによると、ボダンの構想した君主政論は、民主政の「平等」と貴族政の選良思想とを排斥するものではなく、むしろこれらと両立する制度である。(君主の人格において国家の統一を表現するという特徴をもつ「君主政は、民主政と貴族政という二つの矛盾する原理の調和的統一をも意味する。つまり、こうした君主制は、民主政の原理である平等(égalité)と、貴族政の原理である成果と貢献に従った差異のある待遇とを相互に結びつけることを可能にする。そして正しい国家の三つの諸原則、すなわち統一(unité)、分配的正義(proportion)、平等(égalité, commutative Gerechtigkeit)を正当に評価することを可能にする」(ebd.)。)

「主権の絶対主義的性格」ゆえに「主権は何ものにも拘束されえず、自らの法律にも服従しない」(481)。しかしボダンの論じる主権的君主政が恣意的統治ではないことを、シュミットは次のように説明する。「正統な君主政は、形式的には、法的に何ものにも拘束されないが、それにも拘らず神の規範と道德規範とを遵守する。正統な行使のうちに、正統な君主政のメルクマルが存在する」。(すなわちボダンは「臣民が君主の所有物である封建君主政と純粋な恣意的支配であるティラン的君主政、および正統な君主政との間に区別を設ける。[.....] これによって主権は君主の掌中にあることを止めないし、(法的に考察すれば常に自発的でのみある) 道德法則への人格の自己拘束は、主権を廃棄しない」(ebd.)。)

ボダンが批判した対象はモナルコマキや教会、君主と対立する諸身分だけではなく、「一般に正当にも無心論者、無知な者と称されていたマキャヴェリ」と「マキャヴェリスト」と呼称された政治的陰謀家でもあった。その理由は、(ボダンにとって「政治学は、イタリアの片田舎から片端に集められた陰險な術策のうちに存立するのではない」(ebd.)からである。) ボダンの国家論にとっては「むしろ正義こそが国家の必然的なメルクマルである。」からだ、と説明する(「君主は法律に服従してはいないが、合法的な権力行使、すなわち臣民の自由と私有財産を尊重するような権力行使が正統な君主政にとっては必要である」)シュミットは「この点に、マキャヴェリの素朴な技術的見地と、フランスの君主政のような偉大な国家的(national) 君主政のもつ自負との間の相違が際立っている」と評価する。

以上に見たように、本講義録ではボダンの主権論において「国家的統一」と「主権的君主」、およびその「人格」との間の密接な関係が示されていた。こうした基本的なボダン解釈から出発し、『独裁』においては、ボダンのもう一つの功績として評価された主権者と独裁官の区別が論じられ、『政治神学』において示された人格主義を特徴とする主権概念が形成されることになる。

(二) ホッブズ論：代表、主権、統一

1919 年講義録§6 「17 世紀の自然法」では、「自然科学的自然法の偉大なる代表者」であるホッブズの政治理論の概略が論じられる。ここでは「自然状態」とその克服のための社会契約論について、ホッブズの思想に対するシュミットの解釈が示されている。

周知の通り、ホッブズ思想において、自然状態における人間の存在 (Dasein)は常に危険に晒されている。シュミットは、ホッブズにおける自然状態を歴史的に解釈することは誤りであると指摘し、自然状態は原始状態や「歴史の始まり」に存在するものではないと述べる。むしろ自然状態は「潜在的に、常に現在する」(V1919H:12)。近代国家は他の諸外国との関係において「恒常的な戦争」の状態にある。すなわち、常に他国から襲撃を受け、滅ぼされるという危険に晒されている。そればかりではなく、国家内部においても自然状態は再び現れうる。「一旦国家の強制が弱まると、革命期において自然状態は復活し、歯止めを知らない残虐な仕方で、存在をめぐる闘争が行われる」(ebd.)。こうした自然状態においては「法と不法の区別」はなく、暴力と策略が徳 (Tugend)である、と説明する。

シュミットはホッブズの社会契約論の概要を、端的に整理する。死に対する不安と恐怖から、「万人の万人に対する闘争」を回避しようとする理性的考慮に導かれて、国家が成立する(V1919H:13)。『リヴァイアサン』においては、国家を作り出す国家契約は「代表機関の創設」を意味する。「各人は主権者の行為を自らの行為であるかのように見做して行為する。この契約は絶対的代表 (Repräsentation)を創り出す。各人は主権者を顧慮して他の各々と契約を結ぶことを通じて、諸個人は、主権者に服従する統一へと生成した。これにより国家は成立した。今や平和は保証された。」(V1919H:13f)。

以上の帰結として、シュミットは「諸個人の結合契約が国家を創設するのではなく、主権的で不可分の統一体に対してすべての者が服従するというのが、国家を創設する」と述べる。こうして「結合契約(pactum unionis)と服従契約(pactum subjectionis)とを結合する」アルトジウス以来の二元主義が除去され、「国家の主権と統一という概念が、非常に明晰な仕方で展開された」として評価する。

次にシュミットは、ホッブズ思想において「一度成立した国家の権力は無制約である」ことを次のように説明する。「主権者は世俗の神である。人間は主権者のおかげで平和と保護を享受する。主権者は臣民からすべてを要求できる」。そして『リヴァイアサン』から、次の諸命題を引用する。「市民の自由は法律への服従である(Lev. C.21)。宗教は国家により認められない限り、迷信である(c.12)。国家においては、国家法律に対して服従する以上に服従しなければならないような私的良心は存在しない。すべての者にとって、国家法律が最も高次の良心的義務でなければならない(Lev. C. 29)。」(ebd.)。

それゆえ「法と不法の対立は、国家を通じてのみ存在する」という。ある命題が法(Recht)であると見做されるのは、「国家がその内容を命じる」からである。そう述べた上で、シュミットは、後に繰り返し言及することになるホッブズの命題「真理ではなく、権威が法を定める auctoritas, non Veritas facit legem (Lev. C. 26)」(V1919H:15)を引用する。以上にみたホッブズにおける法解釈は、『独裁』において再び繰り返される。シュミットは、17 世紀における自然法解釈をめぐる分裂について論じる中で、ホッブズの自然法理解を「科学的自然法」と称し、グロチウスに代表される「正義の自然法」と対置する。「特定の内容を伴う法が、国家以前の法として存立していることを前提とする」グロチウスの「正義の自然法」とは対照的に、ホッブズの法理解においては、「国家以前および国家の外部には法は存

在しない。国家の価値は、国家が法を作り出すことにより、法をめぐる争いに決着をつけるという点に存する」(DD:21)。こうした文脈で、上記にみた『リヴァイアサン』から引用した諸命題が繰り返される。

シュミットは、国家の最高次の目的は「平和と保護」であることを強調する。シュミットは、こうした国家の目的ゆえに、ホッブズは他の政体に対する君主政の利点を見出したと説明する。君主政においては、君主の私的利益は共同体の利益と最も容易に一致する。その一方で民主政においては、内戦や派閥化、デマゴグの支配により、簡単に再び自然状態をもたらさう。

以上にみたように、1919年のシュミットは、すでにホッブズの政治思想から様々な論点を摂取していたことがわかる。すなわち、主権者命令説としての自然法解釈、国家成立時における「絶対的代表」の創設と統一の形成、主権の関係について理解を得ていた。

第三節 『独裁』成立の諸状況と委任独裁論の形成

(一) ミュンヘンにおける革命と内乱

以上に見たように、シュミットは1919年7月以来ミュンヘン商科大学で講師を務め、上に確認した内容の講義録を書き残した。これに先立つ時期、すなわち1918年の十一月革命から翌年6月末に除隊するまでの期間、バイエルン都市駐留司令部に転属したシュミットは、君主政崩壊と敗戦、続く革命と内乱をミュンヘンで経験した。1918年11月に急進的社会主義者の支持を得たK. アイスナーは、殆ど武力抵抗を受けずに数時間で革命を宣言し、バイエルン自由国民国家の樹立を宣言した¹⁰¹。国王や旧勢力が国外へと亡命した後のミュンヘンで新たに政治権力を掌握した急進的社会主義者たちは、まさに大戦中の副総司令部勤務時にシュミットが監視対象とした人々であった(TBII:12)。翌年1月に行われた州議会選挙でアイスナーが党首を務める独立社会民主党は大敗を喫し、社会民主党およびブルジョワ政党の勢力が復活する。翌2月にアイスナーが暗殺されると、革命的状況と内乱が再びミュンヘンを支配する¹⁰²。4月にレーテ共和国が宣言され、同月末に左右勢力の武力闘争が頂点に達したとき、都市駐留司令部に下士官として勤務していたシュミットは、生命の危機を経験することになった(TBII:13)。

本章第一節で見たように、副総司令部勤務時に与えられた任務を契機として行われた戒厳状態についての研究では、従来戒厳状態と混同されていた独裁概念からこれを区別することを通じて、戒厳状態を明確に定式化しようとするものであった。このとき独裁については簡潔に論及されるに留まっていたが、ミュンヘンで革命的状況と内乱を経験することを通じて、独裁概念を究明しようとする問題関心が醸成され、研究意欲がより一層強く喚

¹⁰¹ Vgl. Winkler, *Weimar 1918-1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, München 1998, S. 63f. *Der lange Weg nach Westen*, Bd.1, S. 367. (『自由と統一への長い道 I』、370 頁)

¹⁰² Vgl. Winkler, *Weimar 1918-1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, S. 76-79. *Der lange Weg nach Westen*, Bd.1, S. 396f. (『自由と統一への長い道 I』、396、397 頁) Mehring, a.a.O., S. 114f.

起されたと考えられる。先に見た、ミュンヘン商科大学講義録に見出されるボダン、ホッブズの政治思想に対する透徹した理解と解釈は、この時期に形成されつつあった独裁に対する問題関心に基づき、独裁概念の定式化を試みる過程でなされたものであったと言える。

(二)『独裁』におけるボダン論：主権者と独裁官の区別

『独裁』(1921)では1919年講義録から発展して、ボダンの主権論の成立過程についてシュミット独自の解釈が示される。1919年講義録において言及されたように、シュミットはボダンを「近代国法における主権概念」の創始者として評価する。すなわちボダンによる主権の定義「主権は国家の絶対的かつ永続的権力である」は「今日においても未だに根本的であると見做されなければならない定義」であるという。本書でシュミットは新たに、「主権の問題と独裁の関連を認識した」こともボダンの功績であると付け加える。そこでシュミットはボダンの議論に即して、主権者と独裁者の区別、すなわち主権的君主政と委任独裁との相違を次のように明確化する。

シュミットによると、君主すなわち主権者はすべての臣民に対する支配者であるから、当然、正規の官吏や委員に対する支配者でもあった。主権者は官吏なり委員に委託した権力をいかなる場合にも引き上げ、その行動に介入することができる(DD:25)。その一方で主権者により任務を委託された委員である独裁官は、委託された権力がいかに大きいとしても主権者ではない。独裁官の権力は任務の完遂とともに消滅する。「国家において一個人、あるいは一官庁が無制約の権限を保持し、その措置に対するいかなる法的手段も存在しないとしても、彼のもつ権力は永続的でない限り、これは主権的権力ではない。なぜならば、それは他の者から導き出されたものだからである。真の主権者は自らの上位に、神以外のいかなる者も認めない」(DD:26)。したがって、主権者と独裁者を区別する際の基準としては、その権力が自らに由来する永続的なものであるか否か、あるいはその権力が他者に由来する派生的なもの、一時的なものであるか否かという点が決定的となる。

こうしてボダンの議論においては、主権者と独裁官とは明確に区別されていた。ただし原理的には、「独裁は概念上、本当に主権的事例ではないのか」、すなわち主権者と独裁者が一致する場合はありえないのかという問いが提起されるはずである。しかしボダンにとっては、主権者と独裁者が一致するという可能性、すなわち主権独裁の事例は考察の対象外であった。なぜならば、16・17世紀に君主政を論じた国法学者にとって、主権者である君主は独裁官ではありえず、委員である独裁官は君主ではありえなかったからである。「君主政的国家論は確かに、緊急時には一個人による絶対的な支配が不可避的であることを示すために、常に好んで独裁に言及した。しかし政治的実践において広範な全権をもつ委員的官吏を常時利用した正統的絶対主義の観点からは、〔主権者と〕委員との相違はあまりにも大きく、何らかの種類の「委任 *commissio*」に際して、〔主権が〕委員の側にあるものとして主権について論じることではできなかった」(DD:27)。

そこでシュミットは次に、ボダンが考察対象とはしなかった、主権性と独裁が一致する場合を検討する。委任独裁から主権独裁への移行段階として考察したのは、ホッブズの政

治理論、特に代表に関する議論であった。

第四節 『独裁』における主権独裁論：人民の意志についての考察

（一）『独裁』におけるホッブズ論：代表と主権独裁の関係

1919年講義録でシュミットは、ホッブズの理論の核心は社会契約論を通じた「絶対的代表」の形成であることを強調していた。『独裁』では新たに、代表に関するホッブズの議論においては「政治権力の時限的委譲の問題」が提起されているという認識が付加される。

シュミットはホッブズの代表に関する思想を次のように説明する。ホッブズの理論においては、一人格としての人民の全体が、一個人に支配を最終的に委譲する場合には君主制が成立する。他方、支配が一時的にのみ委譲される場合には、時限的支配の間に人民の全体が集会を持つ権利を持つか否かにより、その政治権力の法的性格が決まる。つまり人民が集会をもつ権利を保持し、任期満了前に支配を委譲された者すなわち代表者を解任できる場合には、代表者は君主ではない。そうではなく、彼は「民衆の最高奉仕者」であり、人民が主権者である。つまり代表者に対して政治権力が時限的に委譲される場合、すなわち代表者を常に解任できる場合には、代表者は主権者である人民の名において統治する。

シュミットによると、ホッブズは主権自体と主権の行使とを区別することで、究極的帰結に至ることを免れたが、その構成は「主権独裁」、すなわち「主権者である人民に支配を委託された独裁者による支配」を指し示すものであった。こうしてすでにホッブズの理論において潜在的に主権独裁の思想が存在することが指摘された。

（二）主権独裁の成立：同一化原理と人民の意志の形成

シュミットによると、主権独裁の基盤は人民主権原理にあり、人民があらゆる正統性の源泉であるとする思想に基づく。人民主権論の祖であるルソーの理論は本来「抽象的構成をもつ」が、実践的には「革命的イデオロギー」へと変化し、「独裁の正当化に奉仕し、自由の専制のための図式を提供する」(DD:121)という。なぜならば、これは「自らを人民であると称し、人民と同一化する権利をもつ」者の「**徳 Tugend**」の道徳的パトスによる支配を認めることになるからである。「道徳的に善である者だけが自由であり、自らを人民であると称し、人民と同一化する権利をもつ」(ebd.)。

シュミットによると、フランス大革命後のジャコバン派独裁に見出されるこうした「徳」の支配において、独裁者が執行権のみならず立法権をも掌握するときに「主権独裁」は成立する(DD:126)。ここで独裁を正統化する根拠は、独裁者が自らを主権者である人民の意志と同一化された存在であると主張しうることにある。主権独裁は人民主権論を基盤とし、人民の意志と同一化する者による独裁を意味した。

人民の意志との同一化を究極的根拠とする主権独裁について考察を進める中で、シュミットは人民の意志の形成過程に着目し、人民の意志と「代表」との間の不可分の関係を強調する。シュミットはシェイエスに由来する制定権力論を人民主権の理論として受容し、

制定権力は原理的に無限定であり、何事をも成しうることを強調する。さらにシュミットは、この理論を主権独裁に適用し、主権独裁は人民の制定権力の委託に基づくと述べる。人民の意志すなわち一般意志は代表されえないと論じたルソーとは対照的に、シェイエスは制定権力論と「代表(Repräsentation)可能性」とを結びつけた(DD:140)点を指摘する。

シェイエスは 1789 年の憲法制定議会の議員を「命令的委任 mandat impératif」の保有者と対置して、代表者(Repräsentant)と解釈した。代表者は人民の意志の単なる伝達者、使者ではない。シェイエスの思想においては、代表者はすでに確立した制定権力の意志、人民の意志を伝達するのではなく、その意志をまず「形成 formieren」すべきであると考えられていたという。ここに「制定意志の全能性に対する奇妙な関係」が成立する。

「人民の意志が内容的に全く存在せず、代表者によってはじめて形成される場合であっても、この意志に対する代表者の依存、しかも明白な意味において無制約の委任的依存が存続する。もしも制定権力が実際に制定しえないものならば制定権力の意志は不明確でありうる。むしろそれは不明確でなければならない」(ebd.)。

「代表者による無制約の委任的依存」という思想には本来、「命令的委任」の観念も含まれていたが、シェイエスはこうした帰結を引き出さなかったという。その論拠は、「人民の意志は内容的に明確ではない」からである。「したがってその意志は、代表者の人物と代表が存続すべきか否かという決定にのみ関わる。実際に、その意志は明確であってはならない。なぜならば、それが何らかの形で形成されるやいなや、制定的であることを止め、自ら制定されたものとなるからである」(DD:141)。

以上にみたように、主権独裁は人民の意志との同一化を根拠として成立し、人民の意志を形成する代表の存在を不可欠とすることを特徴とすることが論じられた。このようにしてシュミットはボダン論、ホッブズ論で考察した国家の政治的統一と主権、代表制論を前提として、ルソー、シェイエスといった人民主権論者による新たな理論を受容し、主権独裁を構想するために独自に援用した。主権独裁がこうして人民主権論を理論的基盤として構想されたという経緯から、上にみた主権独裁の特徴はその後の民主主義論においても流れ込むことになる。

(三) 戒厳状態研究(1915)から『独裁』(1921)への継承と発展

以上に見たように、シュミットは 1915 年の戒厳状態研究、1919 年講義におけるボダン論、ホッブズ論を経て、『独裁』を成立させた。これは当初の概念区分(「独裁」と「戒厳状態」)をさらに細分化して概念を明確化し、これを主権国家成立という歴史過程の説明に組み込むことで形成されたものであると言える。本節では最後に、1915 年の議論からの連続性と発展について確認する。

1915 年の戒厳状態研究では、対外戦争を前提として立法権と執行権が国民公会(実際には公安委員会)に集中した「本来の独裁」と、立法権と執行権の分離は形式上維持されつつ、軍事命令権者に全執行権が集中する内政上の措置としての戒厳状態が区別された。後者についてシュミットは、形式上権力分立が維持されるとしても、戒厳令が敷かれた領域

内部では、実際には軍事命令権者が法的制約を無視して全権力を行使する「原始状態」が発生することを指摘していた。こうした戒厳状態の基本的特徴は、『独裁』において継承される(DD:169f.)。

1919年のボダン論、ホッブズ論を経て、『独裁』においては、その発展的成果として「独裁」概念が「委任独裁」と「主権独裁」に区別される。この点が1915年研究との間の最も大きな相違である。1915年研究においては、シュミットは1793年の国民公会/公安委員会の支配を「本来の独裁」として説明し、執行権と立法権がともに一機関や一者に掌握される事例を「独裁」して定義した。この事例は『独裁』においては、18世紀以降の新たな独裁の現象すなわち「主権独裁」として位置付け直される。18世紀以前の君主制国家における委員としての独裁官制度が歴史的には先行するため、ここでは「委任独裁」が本来の独裁として捉えられ、1793年のジャコバン派を主体とする「革命的独裁」やボルシェヴィキによる「プロレタリア独裁」は新たな独裁の事例として理解される。

第五節 プロレタリア独裁評価をめぐるシュミットとケルゼン

本節ではシュミットにおけるプロレタリア独裁に対する評価と、プロレタリア独裁と民主主義の関係に対する見解を相対的に把握することを試みる。そこで、まず『独裁』で端的に言及された、シュミットによるプロレタリア独裁に対する評価を確認し、その上で、ケルゼンの論稿「社会主義と国家」(初版、1920年)におけるプロレタリア独裁観を参照する。こうして両者の議論を比較することで、シュミットにおける独裁と民主主義の関係についての理解の独自性を浮き彫りにしたい。

(一) シュミットにおけるプロレタリア独裁論

『独裁』においてシュミットは、プロレタリア独裁を主権独裁の一事例として理解していた。前節で確認した通り、シュミットによると、主権独裁とは「人民の意志と同一化する」ことに根拠をもつ独裁であり、根本的に人民主権原理に基づくものであった。

『独裁』第四章「既成の法治国家的秩序における独裁」末尾において、シュミットはプロレタリア独裁を「人民と同一化されたプロレタリアの独裁」(DD:202)と規定する。本章においてシュミットは、戒厳状態ないし戒厳令の歴史的成立とその発展過程を叙述した。「戒厳状態の法的制度化という発展にとって重要な年」である1832年と1848年においては「すでに、プロレタリア独裁の要求において存在するような独裁の概念は、その理論的特殊性において存在している」。シュミットによると、マルクスやエンゲルスにより提唱された「独裁」という観念は、すでに当時一般に慣用化されていた政治的スローガンを継承し、利用したものに過ぎない。1830年以来、独裁という語は政治的スローガンとして様々な人物や抽象物に対して適用されてきた。例えば、「ラファイエットの独裁、カヴェニャック、ナポレオン三世の独裁」、また同様に、「政府の独裁、街頭、報道、資本、官僚制の独裁」ということが言われてきたという(DD:201)。

ここでシュミットは、さらに詳細にこの問題を論究することは避け、「独裁概念が 19 世紀の哲学とどのような体系的関連性において発展し、世界大戦の経験とどのような政治的関連性において発展したかということは、別個の記述に残されなければならない」とする。なぜならば、マルクス、エンゲルスに継承されるプロレタリア独裁の概念に見出される独裁概念とは別に、「バブーフとブオナロッチィからブランキへと進む伝統」が 1793 年の主権独裁における明瞭な独裁観念を 1848 年へと伝えているからである(ebd.)。

ただしシュミットは、次のことは確言できると言う。「しかしながら、次のことはここですでに述べることができる。一般的国家論の観点から考察するならば、人民と同一化するプロレタリアの独裁は、そこにおいて国家が「死滅する *absterben*」ような経済的状态への移行として、主権独裁の概念を前提とする。国民公会の理論と実践の基礎に主権独裁の概念が存在したのと同様に」(DD:202)。すでに確認した通り、1793 年のフランス国民公会における独裁は、主権独裁の古典的事例である。したがってシュミットはここで、19 世紀に登場するプロレタリア独裁を 1793 年の独裁と同一視し、両者をともに主権独裁の概念を前提とする独裁として捉えている。さらにシュミットは、続けて次のように述べ、『独裁』最終章の最後を締めくくる。マルクス、エンゲルスの唱えた、「こうして無国家状態へ移行するという国家理論にとっても、エンゲルスが 1850 年 3 月に共産主義者同盟に対する挨拶において、彼の実践のために要求したことは当てはまっている。すなわち、それは「1793 年のフランスと同様に」ということである(ebd.)。

以上に見たように、シュミットにとり、プロレタリア独裁は「プロレタリア階級が人民と同一化されることに基づく独裁」であり、すなわち人民主権原理に基づく「主権独裁」の一事例であった。

(二) ケルゼンにおけるプロレタリア独裁論：「社会主義と国家—マルクス主義政治理論の一研究—」

シュミットが『独裁』を公刊する前年、ケルゼンはマルクス主義理論およびレーニン、ボルシェヴィズム批判を主題とする論文「社会主義と国家—マルクス主義政治理論の一研究—」(初版、1920 年)¹⁰³を発表した。第二版序文(1923)において本論稿は社会主義の否定を意図するものではなく、マルクス主義の政治理論を論議の対象とするものであると言明されている通り¹⁰⁴、本稿ではマルクス主義の政治理論が孕む理論上の問題点が追求される。

ケルゼンはマルクス、エンゲルスの著作に即して、彼らの政治理論においては、プロレタリア独裁は民主主義的形式をとると考えられていたことを確認する。『共産党宣言』において「マルクスとエンゲルスにより好んで「独裁」と名付けられたプロレタリア支配のた

¹⁰³ Hans Kelsen, “Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus”, hrsg. v. Carl Grünberg, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. Im Verbindung mit einer Reihe namhafter Fachmänner aller Länder*, Neunter Jahrgang, Leipzig 1921, S. 1-129.

¹⁰⁴ Kelsen, *Sozialismus und Staat: Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, zweite erweiterte Auflage, Leipzig 1923, S.V.

めの国家形式」¹⁰⁵は「民主主義の国家形式」¹⁰⁶である。「「プロレタリアを支配階級に高めること」、「民主主義を勝ち取ること」は、最も緊密な関連性において労働者革命の目標と称されていた」¹⁰⁷。

マルクス、エンゲルスにおけるプロレタリア独裁観に対して、ケルゼンは次のように分析を加える。ケルゼンによると、マルクス、エンゲルスの政治理論はある原理的前提の帰結に過ぎない。すなわち「ブルジョワジーに抑圧され搾取された階級であるプロレタリアートが、数的に圧倒的多数派である」という前提である¹⁰⁸。これは『共産党宣言』、またこれを基礎とするすべての社会主義的文献の出発点として共有されていると言う。ケルゼンは『共産党宣言』から次の一節を引用する。「従来のすべての運動は、少数派の運動か、少数派の利益のための運動であった。プロレタリアの運動は、膨大な多数派の利益のための膨大な多数派の運動である」。すなわち従来、プロレタリアはブルジョワジーに抑圧され、搾取されてきたが、多数派であるのはプロレタリアである。それゆえ多数決原理を採用するならば、必然的にプロレタリアが支配階級となる。

本論文と同年に発表された「民主主義の本質と価値」(1920)においても、上記と同様の見解が示される。ここでケルゼンは、マルクス、エンゲルスのプロレタリア独裁論について、より具体的に次のように述べる。「マルクス、エンゲルス以来の社会主義の政治理論、経済理論の基礎をなす出発点は、搾取され、窮乏化したプロレタリアが人口の大多数を占めており、消え去るべき少数派に対する階級闘争のために社会主義政党において自らを組織するためには、プロレタリアは自らの階級的状況を自覚するだけでよいということであった」¹⁰⁹。

ケルゼンは、プロレタリアが支配権力を獲得するためには、多数決原理を採用することが有利であるとするこうした前提ゆえに、マルクス、エンゲルスをはじめとする社会主義の政治理論は民主主義を要請したと論じる。「支配権力の掌握について多数派が決定するならば、確実に支配権力を自ら掌握すると確信しているがゆえにのみ、社会主義は民主主義を要請しえたのである」¹¹⁰。

こうした見解に対して、ケルゼンは次のような指摘を加える。民主主義内部においては政治的に、多数派を獲得した政党だけが支配を主張できる。したがって、民主主義において政治権力を獲得するのは階級ではなく、プロレタリアの政党である。議会において、プロレタリア政党が多数派を獲得しているかということ、実際にはそうではない。プロレタリア全体が複数の政党に分裂し、絶対的多数派を形成する能力をもたない場合や、農業国家、あるいは高度の工業国家においてもしばしば、プロレタリアは人口の過半数を構成していない場合がある。また、プロレタリアの相当部分がプロレタリアの社会主義政党に同調し

¹⁰⁵ Kelsen, *Sozialismus und Staat*, S. 29.

¹⁰⁶ Kelsen, .a.a.O., S. 30. Vgl. auch, S. 15.

¹⁰⁷ Kelsen, .a.a.O., S. 15.

¹⁰⁸ Kelsen, .a.a.O., S. 15.

¹⁰⁹ Kelsen, .a.a.O., S.35.

¹¹⁰ Ebd.

ない可能性もある¹¹¹。『共産党宣言』はこうした可能性をすべて考慮に入れていなかったようであるが、プロレタリアが革命によって政権を奪取した諸国は、まさしくこうした状況に直面したのだった¹¹²。

ケルゼンが批判するのは、プロレタリアが多数派を構成していない、あるいは構成しない可能性があるにもかかわらず、プロレタリア独裁を民主主義と同一視することである。この論理に従うならば、プロレタリアが多数派を形成する、あるいはプロレタリア政党が多数派を獲得する限りにおいて、これは民主主義と矛盾しないことになる。したがって、本稿初版においてケルゼンは、プロレタリア独裁と民主主義が両立する可能性を原理的に否定したわけではない。

ケルゼンがこうした批判を加える背景には、その後のマルクス主義の政治理論が辿る経緯が存在する。ケルゼンはレーニンの唱えた前衛党による支配を批判し、「少数派であるプロレタリアートの独裁」は民主主義と対立すると論じる。

(三) プロレタリア独裁をめぐるシュミットとケルゼン

以上に見た両者のプロレタリア独裁観は、次のように整理できる。

シュミットにとり、プロレタリア独裁は人民主権原理に基づく主権独裁の一事例である。『独裁』を執筆していた時点でシュミットは、独裁と民主主義が両立しうるとは言明しておらず、また翌年の『政治神学』においては民主主義と反革命思想家が求める権威的独裁を対立的に捉えていた。しかしここでの議論を通じて、シュミットは人民と同一化するプロレタリアの支配として人民主権原理に基礎付けられている限り、プロレタリア独裁は民主主義とは矛盾しないと考えていたことがわかる。

また、革命的な移行期間、過渡期に現象するというとした、本来の主権独裁の性格規定にもかかわらず、プロレタリア独裁を主権独裁の一事例とした点に、民主主義と独裁は両立しうるとする、のちの議論との連続性を見出すことが可能であると考えられる。マルクス主義の理論において、プロレタリア独裁は共産主義社会樹立に至るまでの過渡期における一時的現象として位置付けられていた。しかし歴史的経験を鑑みるならば、レーニンのプロレタリア独裁論に典型的に見出されるように、実際には前衛党による長期的支配をもたらしう。

他方でケルゼンにとり、プロレタリア独裁は原理的に民主主義と背反するわけではないが、プロレタリアあるいはプロレタリア政党の支持者が少数派であるにもかかわらず支配を主張する限り、民主主義と矛盾する。

両者のプロレタリア独裁観における相違は、シュミットがその支配の根拠を人民の意志に、ケルゼンがこれを数における多数派に見出したことにあると言える。

¹¹¹ Kelsen, a.a.O., S.16.

¹¹² Ebd.

第三章 人民主権論の展開（1922）

本章では『政治神学』（1922）の分析を通じて、シュミットがどのように歴史的に、また理論的に人民主権を位置づけたのかを明らかにする。第一に、人民主権とこれを基礎付ける「民主主義的正統性」を説明するためにシュミットが用いた政治神学的方法について、その特徴と由来を確認する。第二節では、シュミットが独自に人民主権の特徴である「内在」と「同一性」を取り出し、また世俗化論を用いて人民主権成立を描いたことを考察する。第三節では、シュミットの人民主権成立についての叙述をケルゼンのそれと比較し、その独自性を明らかにする。

第一節 政治神学的方法：その由来と民主主義論形成に対する意義

（一）『政治神学』公刊の経緯

シュミットはミュンヘン商科大学に勤務していた頃、晩年のマックス・ヴェーバーがミュンヘン大学で行った演習に参加し、講義を聴講した。ヴェーバー学派の一人であり、ヴェーバーの妻とともに『経済と社会』編集に携わったパリュイを通じて、シュミットはヴェーバー追悼論集への寄稿を依頼される。『政治神学』として公刊されたもののうちの第一章から第三章は最初、ヴェーバー追悼論集に寄稿されたものである。『政治神学』はこの三章に加え、別誌で発表していた「反革命の国家哲学者：ボナール、ドノソ・コルテス、ド・メーストル」を第四章として公刊された。

（二）政治神学的方法

政治神学の二義性

シュミットの政治神学とは一般に、『政治神学』第3章冒頭で掲げられる一節、「近代国家理論のあらゆる簡潔な諸概念は、世俗化された神学の諸概念である」（PT:37）として知られている。シュミットはこれに続けて次のように説明する。

「これは神学から諸概念が国家学へと転用されたことによる、例えば全能の（allmächtig）神が全能の（omnipotent）立法者となったという、その（近代国家理論の諸概念の）歴史的発展に従うものだけではなく、これらの諸概念の社会学的考察にとって不可欠な認識である、その体系的構造においてもそうである」（PT:37）。

この記述から、シュミットの政治神学は二つの側面をもつことがわかる。第一に、政治神学は「神学から諸概念が国家論へと転用された」ことに基づく、概念の「世俗化」過程を意味する。これは同時に、「近代国家理論の諸概念の歴史的発展に従う」ものである。神の全能性という神学的起源をもつ主権概念が、初期近代以降絶対君主に、啓蒙期以降人民に世俗化していくという主権概念の歴史的移行過程として示される。

第二に、政治神学は「諸概念の社会学的考察にとって不可欠な認識である、その体系的構造」に関するものである。シュミットによると、「ある特定の時代が世界について作り出

す形而上学的像は、その世界にとりその政治的組織の形式として簡単にはっきりとわかるものと同一の構造をもつ」(PT:42)。つまり、特定の時代における形而上学的世界像と政治形式とは構造的に同一性をもつ。シュミットはこうした歴史認識における前提を政治神学と呼称する。そして「そのような同一性の確認が主権概念の社会学である」(ebd.)という。すなわち政治神学とは、一つの社会学的方法論として機能する。シュミットによると、特定の時代の形而上学的世界像と政治形式および歴史的・政治的現実との構造的同一性(ebd.)を認識することが、「主権概念の社会学」(PT:40)の方法論である。これは「主権のような概念に対し、唯一学問的成果の見通しを持つ」方法論(PT:42)である。

以上に見たように、シュミットの政治神学にはこのような二つの要素が混在しているが、これらは従来、混同されてきた。本節では、第二の政治神学、すなわち社会学的方法論としての政治神学（政治神学的方法）について、次の点を検証する。第一に、この方法論は『政治神学』において具体的にどのように説明されたのか、第二に、これは先行研究によってどのように論じられてきたのか、第三に、この方法論はシュミットによると反革命の国家哲学者に由来するが具体的にどのような継承関係があるのか、第四にこの方法論が民主主義論の形成にとってどのような意義をもったのかを検討する。

『政治神学』における政治神学的方法

この方法論は、究極的唯心論的歴史哲学と究極的唯物論的歴史哲学を論敵として確立される。シュミットは、M. ウェーバーの一節、「究極的唯物論的歴史哲学に対し、反論できない仕方で、同様に究極的な唯心論的歴史哲学を対置することができる」を引き合いに出し、以下のように述べる。反革命の著述家たちは政治的变化を世界観の変化から説明し、フランス革命を啓蒙哲学に起因するものと見做した（「物理的諸現象の唯心論的説明」としての究極的な唯心論的歴史哲学）のに対し、急進的革命家たちは思想の変化を政治的および社会的諸関係における変化に帰した（「物理的諸現象の唯心論的説明」としての究極的な唯物論的歴史学）。「究極的な唯心論的歴史哲学」と「究極的唯物論的歴史哲学」の「両者はともに因果関係を突き止めようとするのであるが、まず二つの領域の対立を立て、一方の領域をもう一方へと還元することによってこの対立を再び無に解消しようとする。これらは方法論的必然性によって戯画（Karikatur）とならざるを得ない」(PT:40f.)。そこでシュミットは、形而上学的思惟様式と政治的社会的現実との構造的同一性を認識するという独自の社会学的方法論を提示する。この方法論においては「究極的で根源的な体系的構造が見出だされ、この概念的構造がある特定の時代の社会的構造の概念の変容と比較される。ここでは根本的概念性の理念が社会学の現実の反映であるか、あるいは社会的現実が一定の思考様式の結果として捉えられるか、は問題とならない。むしろ二つの精神的であるが実在的な同一性(zwei geistige, aber substantielle Identitäten)が証明されなければならない」(PT:42)。

政治神学的方法に対する注目

こうしたシュミットの方法論に対して、従来の研究においてはその起源が解明されないまま様々に評価されてきた。ドイツにおいては、憲法学者 E. W. ベッケンフェルデがシュミットの政治神学を「神学概念の国家的・法学的領域への移行という現象」と定義した上で「法学的政治神学」¹¹³と呼称して積極的に評価した。「カール・シュミットは 1922 年に「政治神学」という概念を学問的論議の場に導入し、これに古典的意味内容を与えた」。これは政教分離を否定する神学すなわち「制度的政治神学」や、信仰に基づいて実践的活動を喚起しようとする神学すなわち「普通名詞としての政治神学」から区別されるものである。すなわちここでは、真に神学的な意味内容が扱われているのではなく、「概念の社会学、しかも法学概念の社会学、正確には国法学上の諸概念の社会学が問題となっている」¹¹⁴ことを強調した。こうして政治神学的方法の学問的意義を積極的に捉えようと試みられたが、これが国法学にとって実際にもちうる意義については曖昧に言及されたに過ぎず、そのインパクトは大きくはなかった。

また日本においては、すでに 1970 年代後半から政治神学的方法が注目されたが、シュミット思想解釈におけるその潜在的可能性が指摘されるにとどまった。山下威士は 1980 年代後半の研究において次のように述べる。「従来「方法がない」「体系がない」「直観的」、したがってその理論は「鋭い」ながらも「カメレオンの」に、御都合主義的に変節すると評されてきたシュミットについて、敢えてその理論における根本的なものを問い続けてきた少数の研究者の努力は、今日彼の理論を貫く赤い糸として、その「政治神学論文」における思考に注目するにいたった」¹¹⁵。その上で山下は、「政治神学的方法」を次のように要約した¹¹⁶。「(1) 形而上学・神学こそは、その時代のもっとも強烈な、また明確な表現であり、そこにこそその時代の歴史的現実がもっとも明確に、先鋭的に表現されている。(2) この命題を前提として、その時代の形而上学的神学の世界像と法学的形象との構造的同一性を確認する(3) さらにそのようにして確認された形而上学・神学から一切を、したがって法をも説明し、解釈して行く」。これは、新正幸により、1970 年代後半に次のように言い表されていた。シュミットにおける「概念の社会学」とは、「一定の時代の歴史的現実の中核をなすものの端的なあらわれが形而上学・神学に他ならないこと、したがってその時

¹¹³ Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Politische Theorie und politische Theologie: Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis“, Hrsg., von Jacob Taubes, *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd.1, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München-Paderborn-Wien-Zürich 1983, S. 19-21. ベッケンフェルデによると、「政治神学」という概念は今日多義的であり、その意味内容は以下の三つに整理される。第一に「法学的政治神学」、第二に「制度的政治神学」、第三に「普通名詞としての政治神学」である。第一の意味における「政治神学とは、神学概念の国家的・法学的領域への移行という現象を指す。ベッケンフェルデの解釈に言及する、vgl. auch Arias, *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk von Carl Schmitt*, Paderborn, München, Wien, Zürich, Schöningh, 1998, S. 187f.

¹¹⁴ Böckenförde, a.a.O., S. 19.

¹¹⁵ 山下威士、『憲法学と憲法』南窓社、1987 年、81 頁。

¹¹⁶ 山下、前掲、80、81 頁。

代の社会学・政治的体制の法学的定式もその究極的な表現がその時代に特徴的な形而上学・神学の中に示されているということである。逆に言えば、その時代に特徴的な形而上学・神学を見れば、そこから逆にその時代の歴史的現実が明瞭且つ最も鋭い形で認識されるということである」¹¹⁷。「結局シュミットのいう「概念の社会学」とは、一切のものの根底に形而上学・神学的なるものを見、まさしくかかる形而上学的・神学的世界像がとりもなおさずその時代の現実を端的にあらわしているのであるから、逆に今度はそこから一切のものを説明し解釈してゆくということ」¹¹⁸である。それゆえ新はこれを「精神史的思想史的方法論」¹¹⁹と称する。

さらにこれは歴史認識のための方法論としてだけではなく、「自己の形而上学、神学的世界像によって、現状を変革する」機能を果たしうるものとして期待された。石村修によると、この方法は「歴史観察および現状分析にはもってこい」であるが、「同時に積極的な意味、つまり自己の新たな形而上学、神学的世界像によって、現状を変革するという意味でも用いることが出来る」¹²⁰。

本稿第一章でその国家論を詳しく検討した『国家の価値と個人の意義』において、すでに政治神学的方法に類する思考が存在することが指摘されてきた。具体的には、シュミットはローマ・カトリック教会の制度をモデルとして想定し、これとのアナロジーにおいて国家論を論じていた。例えば、本書でシュミットは以下のように述べる。「国家概念は法に対して、神概念—これは実在の世界における道徳的なものの実現の必要性に由来する—が、倫理に対して占める地位とまさしく類比的な地位を受けとる」(WS:58)¹²¹。

¹¹⁷ 新正幸「有神論的憲法学—カール・シュミットの精神史的方法」『カール・シュミット論集』木鐸社、1978年、166頁。

¹¹⁸ 新、前掲、166頁。新は、このような方法論がシュミットの憲法学に適用されていたことを論証する。新によると、「シュミットはまず第一に『独裁論』で独裁を法的に再構成し、従来国家学の外にしめだされていた独裁者を法ドグマティックの中に組み入れるのに成功した後、次いで『政治神学』において法律学をもって「世俗化された神学」にほかならぬと「開き直」り、そういう立場を「精神史的」方法でもって正当化するという一連の布石を張った後に、今度はワイマール憲法を素材として、あたかも神学の如きドグマ体系を打ち立てんと試みた」(新、前掲、170、171頁)。「シュミット憲法学の全体系は、「最高の最も確実な実在としての、それとともに歴史的現実における究極の認証基準としての神の役割をだれが引き受けるか」という問に帰着する。」シュミットの憲法学の試みは、「失われた神の役割を引き受ける主体としての国民」を基礎とし、「そこで失われた決断主義的要素と人格主義的要素をいかにしてとりもどし、かかる要素をいかにして憲法学の体系に組み入れるか、つまり一言でいえばワイマール憲法をいかにして有神論的に体系づけるかということ」であった(新、前掲、171、172頁)。

¹¹⁹ 新、前掲、166頁。石村修「カール・シュミットとカトリシズム」『カール・シュミット論集』宮本盛太郎、初宿正典編、木鐸社、1978年、45頁。

¹²⁰ 石村、前掲、45頁。

¹²¹ 例えばクルパは、本書は「その精神的起源をカトリックの法理論・国家理論の内にもって」いることを指摘する(Hans Krupa. 「Carl Schmittの「政治的なもの」の理論 1937 試訳」山下威士訳、埼玉大学紀要社会科学編、第19巻、埼玉大学、1971年、14頁)。また、以下のように論じられる。「この著作にみられるシュミットの初期思想が「神—教会国家—人民というカトリック的自然法の理論を、法—国家—人民に焼き直したものであったことは明らかである。」(杉本、前掲「C.シュミット初期思想の研究(報告要旨)—Das Wesen (ママ) des Staates und die

第一章で確認した通り、この著作においてシュミットは、法実現に専念する「法の最初の奉仕者」(WS:54)としての国家を「理念において把握された国家」、すなわち「理念的國家」¹²²と呼び、「事実の世界において「國家」という名を課されているもの」(WS:45)、すなわち經驗的に存在する諸國家から區別する。「理念的國家」は「完全に法の機能になろうとする國家」であるから、常に「法治國家」である。「法治國家とは、法哲學的考察にとって、國家の前に妥当する原理として法を措く國家、すなわち法を自己に対して基準的(maßgebend)たらしめる國家である」(WS:54)。シュミットによると、「理念的國家」の模範はローマ・カトリック教會である。「教會法のカトリックの理論家たちは、全員一致で以下を強調する。「國家それ自体はどこにも存在しない。實際、國家は單なる歴史の産物であり、個々の國家が存在するだけである」。[.....] これに対し、教會法學者によれば教會は唯一であり、教會は自らと並ぶいかなる他のものをも容認しえない。また、それ自体一つの理念の實現を代表する教會は、個々の國家に対して無際限に有利な立場にある」。「教會は理念的國家の哲學的基礎づけのあらゆる論證を自己のために用い、具體的國家に対する反論として利用することができる。唯一の教會があるならば、教會は必然的に完全(vollkommen)である。百の國家が存在するならば、一個の具體的國家は必然的に不完全(unvollkommen)である」(WS:49)。つまり、唯一であるがゆえに完全であるとされるローマ・カトリック教會が「理念的國家」の模範であり、常に經驗的諸國家に優位するという。このように「理念の實現を代表する」ローマ・カトリック教會が法實現に専念する國家の模範として想定されていた。

このように、最初期の著作においてすでに、ローマ・カトリック教會と國家論との密接な關係が見出される。この点に着目した和仁陽は、1927年までの時期においてシュミットはローマ・カトリック教會制度をモデルとしてその公法學上の學說を形成したことを論證した。和仁によると、シュミットの公法學はカトリシズムの「再現前(代表)」概念を応用することによって形成された。シュミットの初期思想全体が「カトリック教會と(それを

Bedeutung der (ママ)Einzelnen, 1914, における法および國家理論の研究」、124頁。)「シュミットの「自然主義的でない自然法」→理念的國家→個人という図式は、カトリック的自然法における神の英知の法則→普遍教會(自然法)→世俗國家→法律という論理図式を下図にしながら構成されたことは明らかである。」(杉本、前掲「カール・シュミットにおける規範主義と決定主義」、217頁)。また、このように指摘された、シュミットの初期思想における國家とカトリック教會との關係は、「教會の可視性」における教會論との比較考察によってより嚴密に論證された(佐野、前掲、122-127頁、参照)。ここでは「國家が法的エートスの主体であり、その主体的決断によって法を實現し、個人がそれを担う課題を与えられたように、キリストおよび教會は、神の法(ロゴス)を主体的決断によって選び取り、その法(ロゴス)を説き明かすことによって、人間の罪からの解放を成就する」と述べられ、『『國家の価値と個人の意義』における法・國家・個人の關係と「教會の可視性」における神・キリスト(教會)・人間の關係が並行關係にある」ことが論じられた。

¹²² 本書における「理念的國家」をシュミットの「國家原像」として捉え、この観点から「全体國家」概念を考察したものとして、中道寿一「カール・シュミットの「全体國家」の概念について」『カール・シュミット論集』宮本盛太郎、初宿正典編、木鐸社、1979年、235-276頁、参照。

モデルにした) 初期近代の絶対主義国家との下での秩序ないし観念世界を、再現前の概念を核として表現し、この秩序ないし観念世界を公法学の場で復権することを通じて、19世紀以降のドイツ近代の国家・社会・文化のあり方を批判する試み」であった¹²³。

こうしてシュミットの思想形成過程における政治神学的方法の意義は解明された。しかし政治神学の起源については未解明のままである。和仁によると、形而上学的世界像と政治形式との同一性という「この命題の実体的真偽は措いて、シュミットの構想にとってもつ意味に問題を限れば、これは彼が世界像と国家像との対応を想定する際の理論的根拠を実際に提供しているというよりは、シュミットが公法学者としての自意識から、国家像の生産が法学者（公法学者）に独占されてきたかのごとき印象を与えるための議論としての機能しか果たしていない」。この命題についてシュミットは「ライプニッツの権威を援用する以上の論証は遂に行われることがない」¹²⁴と言及されるに留まっていた。

そこで本稿では次に、政治神学的方法がそもそもどのように形成されたのかを確認する。その由来を理解することで、政治神学的方法がシュミットにおける民主主義論の形成にとってどのような役割を果たしたのかを検討することが可能となる。

（三）政治神学の由来：反革命国家哲学者からの影響

政治神学の起源については、シュミット自身が『政治神学』において、反革命の国家哲学者たちの歴史認識に由来するものであることに言及している。「このような〔神学と法学との間の〕アナロジーの最も興味深い政治的利用は、ボナール、ド・メーストル、ドノソ・コルテスといった反革命のカトリック系国家哲学者たちにみられるものである」。しかし反革命の国家哲学者としてシュミットが名を挙げるボナール、ド・メーストル、ドノソ・コルテスは、ドイツにおいても日本においても知られていない思想家であったため、具体的にどのような思想を彼らが持っており、誰から、どの点をシュミットが受容したのかといった詳しい継承関係については究明されていなかった。シュミットとカトリック系知識人との関係を考察した古賀は、英米圏の著者によるドノソ・コルテスの伝記に基づいてドノソの生涯と思想について紹介している。そこで古賀は、ドノソの歴史哲学が「特定の神学が必然的に特定の政治体制と表裏一体の関係にあること」¹²⁵を前提することを指摘した。しかしシュミットにおける政治神学的方法の成立に対する、ドノソを含む反革命の国家哲学者による影響については詳しく検証されていない。

これに対してスペイン人のシュミット研究者 J. R. H. アリアス¹²⁶は、1997年に提出

¹²³ 和仁、前掲、7 頁。

¹²⁴ 和仁、前掲、239 頁。

¹²⁵ 古賀敬太『カール・シュミットとカトリシズム-政治的終末論の悲劇』創文社、1999 年、81-83 頁。

¹²⁶ José Rafael Hernández Arias, *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk von Carl Schmitt*, Paderborn, München, Wien, Zürich, Schöningh, 1998. これは教会法学者 Alexander Hollerbach を Doktorvater として、1997 年にフライブルク大学に提出された博士論文である。

した博士論文の中でこの点を詳しく究明した。以下ではアリアスの研究に依拠して、政治神学的方法の成立に対して反革命の国家哲学者が与えた影響について確認する。

反革命国家哲学者における歴史認識：政治的概念と神学的概念との類比

アリアスによると、「政治的概念と神学的概念との類比」という方法論、すなわち政治神学的方法の「最も重要な先駆者」は、ド・ボナール(1754-1840)であった。ド・ボナールは *Theorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* において「神観念と政治的社会秩序との間にはアナロジーが存在するという思想」を展開した¹²⁷。ド・ボナールは「政治的権力関係について実践的、具体的に、各国において支配的な宗教やイデオロギーの観点から分析を行った」。アリアスは、上記のド・ボナールの著書において、西洋諸国における統治形式とそこで支配的な宗教とは、次のような対応関係にあるものとして図式的に理解できるとする。

「君主制—カトリシズム

貴族制—ルター主義

民主制—カルヴィニズム、ピューリタニズム、長老派（プレスビテリアニズム）

混合政体—英国国教会主義（カトリシズムとルター主義、カルヴィニズムの混合）」¹²⁸

こうした政治体制と宗教との対応関係の中で、ド・ボナールは、カトリシズムと革命以前のフランスにおいて体现されていた君主制の間に、「最も完璧な同一性 Identität」が存立していると考えた。アリアスによると、ド・ボナールは政治体制と宗教との「同一性」、すなわち均衡と調和とを最も重要であると考えていた。すなわちド・ボナールは、国家において「宗教的原理と市民的原理との間の均衡と確かな調和が支配していない限り、内政上の平和は存在しない」、それゆえ「あらゆる政府はそれと類比的な宗教を確立するよう努力する」と論じた。政治体制と宗教との「自然的で確かな対応」が存在するという点が、君主制が他の政体に優越する理由として示される。貴族制は君主制よりも宗教的権威の点で劣り、民主制と混合政体とは「キリスト教共同体における普遍的で伝統的な原理を表すことができない」がゆえに弱体であると論じられる¹²⁹。

こうして政治形式と宗教的形式間の本質的親近性を体系的に構築しようとしたド・ボナールの試みは、ド・メーストル(1753-1821)に引き継がれる。ド・メーストルによると、人民の政治的体制は単に人間の手になるものであるとする解釈は根本的誤謬であり、危険でもある。ド・メーストルの政治神学においては、「宗教と政治の関係、およびその正しい使用」は社会の安定にとって本質的に重要であることが強調される。「当然、彼は「伝統主義者」として、カトリック教会と西洋の絶対君主制を、理想的な政治神学的構成であると考えた」¹³⁰。アリアスによると、ド・メーストルはこうした思想をカトリック教会と君主

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Arias, a.a.O., S. 192f.

¹²⁹ Arias, a.a.O., S. 193.

¹³⁰ Arias, a.a.O., S. 193f.

制に存在する主権に基づいて構築したため、「キリスト教のマキャヴェリ」、「神権政治のマキャヴェリ」と呼び習わされた。

上述した政治神学的思想は、ド・ボナールにおいてもド・メーストルにおいてもフランス革命の影響下で形成されたものであった。アリアスは、彼らの思想が革命派による議論に対抗しようとする反動的性格に強く刻印され成立したことを指摘する。すなわち「政治神学的考察」はド・ボナールやド・メーストルといった反革命派にそもそも固有の思想であったわけではなく、むしろ同時代の革命派による議論に対抗する形で形成されたものであった。フランス革命期の革命派における立論は同様に「政治神学的に構想されていた」。例えば、ルイ 16 世に対する死刑を求めるサン・ジュストの演説においては、ルソーからの引用を駆使しつつ政治神学的議論が展開された。サン・ジュストによると、「国王と神は同一の運命を共有しており、国王が死刑に処せられるならば、キリスト教の神の理念も同様に死に至る」。革命派は君主制を犯罪、冒瀆であると主張しており、国王に対する裁判を法学的なものではなく、根本的に神学的なものと見做していたという。「革命派による国王殺害についてのこうした過激な神学政治的主張は、反革命派に受け入れられ、新たな力とともにその敵〔革命派〕に対して向けられた」¹³¹。つまり、フランス革命期における反革命派における「政治神学的考察」は、革命派の政治神学的議論に対する反動として生じたものであり、政治神学的考察を用いる点で両者は共通点をもった。

フランスの反革命派は、国王と神観念の存在に密接な関係がある、すなわち「同一の運命を共有している」とする反革命派の議論を一般化し、政治体制と宗教との間の相関関係を究明するという国家哲学的考察へと発展させた。アリアスは、ドノソ・コルテス(1809-1853)にとり、こうした政治神学的考察を継承することは「知的責任」であった¹³²という。ただしフランス革命後の西欧における保守的なサークルにおいては、世俗化の進行を押しとどめるために政治神学的理論を構築することは共通の課題であり、ドノソの試みは唯一のものではなかった。以下では、フランスの反革命派により国家哲学的方法として展開された政治神学的考察を継承したドノソが、これを歴史把握の方法として発展させる過程を確認する。

アリアスによると、神学者でもなく、また神学者となることを欲しなかったドノソ・コルテスはその著作の重要な部分で神学を論じることになったのは、次のような確信の帰結であった。その確信とは、「文明化とはすべて、その神学の反映であり、神学が死滅すれば文明化もまた根絶されることを意味する」というものである。「ドノソによると、ローマ帝国は神学が死滅したがゆえに没落した。彼は 19 世紀西欧においても同様に、神の教義がとどめることのできない状態で没落しており、現実に対して学問的神学は離反していると考えた。こうした「神学と衰退との関係」については、のちにシュペングラーが体系的に論じることになるが、アリアスによると、カトリックであるドノソにとりむしろ問題であったのは、「こうした歴史哲学的立場から、何が必然的な帰結として導き出されるはずなのか」

¹³¹ Arias, a.a.O., S. 194.

¹³² Arias, a.a.O., S. 195.

という問いであった¹³³。「ドノソによると、神学は、かつて哲学がそうであったように、究極的に歴史を照らすもの、諸学問のうちで最も普遍的なものである。神学を通じて、あらゆる歴史的現象や政治的事象が極めてよく理解可能となる」。したがって「政治理論の核心を認識するための最も良い方法は、それがどのような神解釈を描写しているかを確認することであろう。それゆえ政治史は神学の歴史である」と考えた¹³⁴。

こうしてドノソは「政治的概念と神学的概念とを類比的に位置付ける」という方法論に基づき、「ヨーロッパの状況についての講演」（1851）において次のような歴史理解を提示した。

「有神論—絶対君主制あるいは穩健君主制

（否定的あるいは革命的期間を経て）

理神論—立憲・進歩主義的君主制

汎神論—共和主義

無神論—アナーキズム、社会主義」¹³⁵

こうした議論に対し、ドイツ語版のドノソの著書の編集者は次のように評価した。「ドノソの真の業績」は「政治神学的認識を歴史に、すなわちその過去と将来の経過に適用し、そこから国家哲学的体系を発達させた」という「大胆な一面性」にある¹³⁶。ドノソは政治神学的認識を用いて君主制の没落を予言し、同時に「最も危険な敵」である社会主義が勝利するだろうと予想した。ドノソによると、社会主義が他の政体に対して優越しているのは、例えば自由主義とは違い、「強力かつ論理的な神学—異教的特徴をもつ神学—をそのイデオロギーの背後に隠している」¹³⁷からである。このように政治神学的考察を歴史解釈に適用したことがドノソの功績であった。

第二節 シュミットにおける政治神学的方法の継承と独自の展開

（一）君主主義的正統性と民主主義的正統性：超越と内在

シュミットの「政治神学」は、政治神学的方法をフランスの反革命思想家の思想から受容し、歴史認識に応用したドノソ・コルテスの議論を継承したものである。シュミットは、政治体制と神学的世界像との対応関係についての基本的な理解を反革命思想家から受容した。シュミットによると、初期近代における絶対君主制すなわち君主主権は有神論神学と類比的関係にあった。次に、法治国家ないし立憲君主制は理神論神学に対応する。「理神論の神学・形而上学は、世界から奇跡を排除し、神が直接世界に介入して例外的に自然法則を破るという、奇跡概念に含まれた思想を排除したが、法治国家論も同様に、主権者の実

¹³³ Arias, a.a.O., S. 188f.

¹³⁴ Arias, a.a.O., S. 189.

¹³⁵ Arias, a.a.O., S. 195f.

¹³⁶ Arias, a.a.O., S. 197. Vgl. Paul Viator, “Einleitung: Theologie und Politik”, *Der Abfall vom Abendland*, S.10f.

¹³⁷ Ebd.

定法秩序への直接的介入を排除した」(PT:37)。理神論的世界観においては、主権者は「世界外に存在するとしても偉大な機械の組立工として留まっていた」(PT:44)。さらに民主制すなわち人民主権は、汎神論、あるいは形而上学一般に対して無関心な態度と類比的関係にある。「教養層の下ではあらゆる超越観念が消え去り、多かれ少なかれ明確な内在-汎神論あるいはあらゆる形而上学に対する実証主義的無関心が明瞭になる」(PT:45)。

その上で、シュミットは独自に、有神論神学と類比的関係にある絶対君主制の特徴を「超越」に、また汎神論神学あるいは神学形而上学一般に対して無関心な態度と類比的関係にある民主制の特徴を「内在」に見出し、これにより正統性原理の変更を説明する。

君主制の特徴：国家に対する超越性・代表思想

シュミットによると「主権概念の社会学」すなわち政治神学的方法是、例えば「君主制の歴史的・政治的存続は、当時の西欧人の全体的意識状況に対応したものであり、その歴史的・政治的現実を法的に構成するならば、その構造が形而上学的諸概念の構造と一致するようなある概念を見出しうることを示す」(PT:42)ものである。先に確認したように、超越神の存在と絶対君主の存在、および国家における君主の地位と世界における神の地位は類比的関係にあるものと捉えられた。シュミットはF. アジェを引用して次のように述べる。

「17世紀国家学における君主は神と同一化されており、君主は国家において、世界においてデカルト哲学の体系の神に対して与えられる地位と全く類比的地位をもつ」(PT:43)。

シュミットによると、「あらゆる懐疑の末に、自らの知性を過たず用いようとする新たな合理主義精神の記録」であるデカルトの『方法序説』において、「形而上学的・政治的・社会学的観念に完全な同一性が貫徹しており、主権者が統一的人格であり同時に究極的創造者であるはずだとされていることの例」が示唆的に示されている。万事に確信をもって理性を用い、省察に心を集中した精神に突如閃いた第一のことは、「多数のマイスターたちによって作られた作品は、一人が作った作品ほどには完全 *vollkommen* ではない」ということである。「唯一の建築家 *Un seul architecte*」が家や都市を建築しなければならない。最良の憲法は唯一の賢明な立法者による作品であり、「唯一の発明 *unventees par un seul*」である。そして究極的には、唯一の神が世界を支配している。デカルトのメルセヌヌ宛の書簡には「王がその国に法を定立するように、神は自然に法則を定立した」とある。17・18世紀はこうした思想に支配されていた」(PT:43)。こうして唯一神を奉じる有神論神学における神と絶対君主は、「唯一性」、すなわちその存在が唯一無二であるという点で共通すると論じる。

世界に対する神の関係、および国家に対する君主の関係が類比的であることは、教授資格申請論文においてすでに主張されていた。「君主は、神が世界に対して占めるのと同様の地位を国家に対して占めている」。和仁は、教授資格申請論文においてシュミットが「君主の自然人としての側面と、アムト保持者としての側面の厳格な分離」を主張したことを指摘し、これがローマ・カトリック教会の教皇の地位と並行的に構築された議論であることを示した。すなわち教皇は自然人としては「無に等しい」が、「道具、すなわち地上におけ

る神の代理人、神の僕たちの僕」として価値をもつ¹³⁸。同様に、君主は自然人としては価値を持たないが、法実現のための「道具」「法の最初の奉仕者」となるときに価値を持つ。「絶対君主は、あらゆる世俗の相対性を超越しており、彼はそもそも人間としてはもはや考慮されない」。

以上に見たように、シュミットは世界に対する神の関係、および国家に対する君主の関係は類比的であると考えていた。では神は世界に対して、また君主は国家に対していかなる関係を持っていたのか。シュミットによると、「17・18 世紀の神学においては、世界に対する神の超越性 *Transzendenz* が不可欠であり、同様にその国家哲学においては、国家に対する主権者の超越性が不可欠であった」(PT:44)。つまり、神と絶対君主はその存在の「唯一性」という点の他に、世界あるいは国家に対する「超越性」を特徴とすることになる。

では、「絶対君主が国家に対して超越する」とは具体的には何を意味するのか。シュミットは『政治神学』で再び、絶対君主が「国家的統一」を基礎づけたとする、1919 年ミュンヘン商科大学講義録に見出される思想を論じる。「絶対君主は対立する利益と連合との闘争において決定を与え、それにより国家的統一 *Einheit* を基礎づけた」。

以上を踏まえるならば、『政治神学』の叙述においては、有神論神学と類比的関係にある君主制は、主権者が一者であること、君主は国家に超越すること、国家的統一を基礎付けることを特徴とする。こうした特徴が「君主主義的正統性」(PT:46)にとり重要な契機を成していた。

絶対君主の代表としての性格

国家に対する超越を特徴とし、国家の政治的統一を基礎付ける君主は、同時に、国家を代表するという性格をもつ。ただし、『政治神学』においてシュミットは、君主が代表としての性格をもつ、とは直接述べていない。したがって、後の『憲法論』において代表が君主主義の原理として定式化されるからと言って、『政治神学』における君主の性格規定を代表原理として読み込むことは誤りである。しかし『政治神学』と同時に執筆したとシュミットが主張する、すなわちこれと一対の関係にあるカトリシズム論における教会論を参照する限り、この時期にシュミットが国家に対する君主の超越的性格を、君主による国家の代表という機能と関連づけて捉えていたことがわかる。

『政治神学』とカトリシズム論における、代表原理を媒介とした教会と国家、および教皇と君主の並行関係については、和仁が詳細に分析している¹³⁹。和仁は、『政治神学』の全四章は「カトリシズムの政治的理念」という論文と同時に、1922 年 3 月に執筆された」という、『政治神学』初版扉に記された注記に注目し、次のように述べる。「この書物〔カ

¹³⁸ 和仁、前掲、214-215 頁、参照。

¹³⁹ 通常の場合「代表」と訳される *Repräsentation* を敢えて「再現前」と訳出した理由を説明する、和仁、前掲、172、173 頁、参照。本節では、カトリシズム論における代表思想と『政治神学』における君主観の関係を明らかにするために、この点を詳細に分析した重要な先行研究として和仁の議論を参照するが、「再現前」という訳語は和仁からの引用箇所においてのみ用いることとする。

トリシズム論]と Politische Theologie とは、両者の同時成立を主張する、シュミット自身の異例なコメントが暗に要求しているように、密接な関係において読まれなければならない。現に、これから明らかにするように、両者は、教会論と国家論におけるフォルムの追求、とりわけ法学的フォルム、即ち再現前の核心をなす決断主義的秩序の追求の試みとしてパラレルな関係に立っており、双方相俟って、近代の経済・技術思考と革命的正統性に対する共同戦線を形成しているのである¹⁴⁰。和仁によると、ローマ・カトリック教会は、代表原理に貫かれ、「上からの権威」に支えられた組織である。「再現前の原理に貫かれ、「上からの権威」に支えられたカトリック教会は、キリストの代理人たる教皇に権能を集中した、文字通りのヒエラルヒーをなす厳格な決断主義的秩序である」¹⁴¹。

和仁は、シュミットにとってのカトリック教会の意義を次のように説明する。「シュミットのカトリシズムにとっては、「この上なく精確なドグマティズムと、教皇不可謬論において頂点に達した決断への意思と」[ebenda 14] が本質的だった。この決断主義的法制度としてのカトリック教会の周囲に、公共性・ペルソン・顕職 (Würde) といった、再現前と密接に結合する概念群が結集する」¹⁴²。「カトリシズムはフォルムなき時代のフォルムの具現者、再現前原理なき時代の再現前的秩序の化体、経済・技術・自然科学的思考の中にあって、公法的—政治的イデーの護持者であるとされる」¹⁴³。

和仁によると、シュミットにとり「ここで、教会と世俗との関係が、一層具体的に問題とならざるを得な」かった¹⁴⁴。和仁は、カトリシズム論における次の記述から、シュミットが教会と国家を二つの「完全社会 *societates perfectae*」として把握する、当時のカトリシズムの公認理論を援用したことを指摘する。「教会はポリス的＝政治的な国家—それは「完全社会」であって利害関係者のコンツェルンではない—を傍らにすることを前提している。教会は国家と特別の共同関係に立ち、二つの再現前(Repräsentationen)としてパートナーたろうと欲するのである」[Ebenda 41f] ¹⁴⁵。和仁によると、政治形式として「教会は国家に対して完全な優越関係にある」が、「再現前の秩序としての教会は、やはり再現前としての国家をパートナーとして要求する」。

こうしたカトリック教会を支える再現前原理を共有する国家の歴史的モデルは、和仁によると、「17 世紀に頂点に達するフランス古典王政」であった。和仁は、シュミットにとり、再現前原理は近代の経済合理性と革命的正統性に対抗するための概念枠組みであった、と主張する¹⁴⁶。こうして、「シュミットが教会との並行関係において構想する世俗国家にあっては、再現前性・権力の可視性・直接性・責任がコロラリーをなすことになり、これが

¹⁴⁰ 和仁、前掲、176、178 頁。

¹⁴¹ 和仁、前掲、182 頁。

¹⁴² 和仁、前掲、182 頁。

¹⁴³ 和仁、前掲、206 頁。

¹⁴⁴ 和仁、前掲、206 頁。

¹⁴⁵ 和仁、前掲、208 頁。ここでのカトリシズム論における引用箇所は、和仁の訳に依った。

¹⁴⁶ 和仁、前掲、171-175 頁。

経済権力の即物性・不可視性・間接性・無責任に対置される」¹⁴⁷。

シュミットによると、近代社会において支配的となった経済的思考と技術主義により、今日では「あらゆる種類の代表に対する理解」が欠けている。そのような現代において、代表 *Repräsentation* 原理により厳格に貫徹しているのはローマ・カトリシズムだけである。「教皇・皇帝・僧侶・騎士・商人という、中世が創り出した代表を示す諸形象の中で、教会は現代における最後の孤立した例証であり、ある学者がかつて列挙した最後の四本柱の中でも、確かに一番最後に残った柱である」。代表観念は決して物質的観念ではなく、人格的権威の観念により支配されている。したがって代表する者も代表される者も、一定の人格的権威をもち、価値あるものでなければならない。代表されうるのは、人格のみであり、しかも「代理 *Stellvertretung*」とは対照的に、権威ある人格か、あるいは代表されるや否や、同様に人格化される理念のいずれかでなければならない。「代表の世界 *Welt der Repräsentativen*」においてこそ、「カトリシズムの政治的理念」は生命をもつ。

シュミットは以上にみた、ローマ・カトリック教会の維持する代表原理を模範として、これと同様の原理が絶対君主政国家の基づく形而上学的基礎であると捉えていた。

民主制の特徴：内在観念の支配・同一性思想の確立

一方でシュミットによると、民主主義思想が普及する 19 世紀には「すべてが内在観念により支配される」(PT:44)。先に述べたように、民主制すなわち人民主権は、汎神論、あるいは形而上学一般に対して無関心な態度と類比的関係にある。17・18 世紀には、神観念には「世界に対する神の超越性」が属し、また国家哲学には「世界に対する主権者の超越性」が属していたが、「超越性」は 19 世紀に入ると人々の意識の中から完全に消え去っていく。

「19 世紀国家理論の発展」は第一に、「あらゆる有神論的、超越的観念の除去」を特徴的契機とする (PT:45)。そこでは「伝統的な正統性概念は、明白に明証性を失う。〔伝統的正統性、君主制に対する〕王政復古期における私法的-世襲的理解も、情緒的で敬虔さに満ちた愛着に基づく基礎づけも、この発展に耐えられない」(PT:45)。

シュミットによると、こうした「内在観念」に基づいて、19 世紀の政治的、国法学上の学説においては「同一性 *Identität*」思想が繰り返された(PT:44)。同一性思想としてシュミットは次のような例を挙げる。「治者と被治者の同一性という民主主義的命題」、「有機的国家論」における「国家と主権との同一性」、「クラッペの国法学上の理論」における「主権と法秩序との同一性」、「ケルゼンの理論」における「国家と法秩序との同一性」(PT:44f.)。

同一性思想の第一の例として挙げられた、「治者と被治者の同一性という民主主義的命題」は、ルソーの人民主権論を念頭において形成された。「ルソーにおいては、一般意志が主権者の意志と同一である」、すなわち「人民が主権者となる」(PT:44)。「人民の意志は常に善良であり、人民は常に有徳である」(ebd.)。シュミットはさらにシェイエスを引用して、「人民がどのようにして意志をもとうとも、意志をもてば十分である。その形式はすべて善で、

¹⁴⁷ 和仁、前掲、209 頁。

その意志は常に至高のものである」という。こうして 1848 年革命以降、「国法学は実証化して、通常〔実証的という〕この語の背後にその窮状を隠蔽するか、あるいは様々な言い換えによってすべての権力を人民の制定権力 *pouvoir constituant* に基礎付ける」ことになった。

このように、シュミットによると、19 世紀以降「内在観念」が支配的となり、これに基づいて「治者と被治者の同一性」という民主主義的命題をはじめとする同一性思想が展開される。こうした発展に従い、「君主主義的正統性に代わり、民主主義的正統性が登場する」(PT:45f.)。「民主主義的正統性」という「新たな正統性概念の形成」が、「19 世紀国家理論の発展」における第二の特徴である。

先にみた君主制的正統性とは対照的に、民主主義的正統性は内在観念とこれに基づく同一性思想を特徴とする。こうしてシュミットは同一性思想に基づく民主主義理解を示したが、これに対するシュミット自身の評価は『政治神学』において否定的であった¹⁴⁸。シュミットによると、ルソーの人民主権論においては、一般意志は主権者の意志と同一であるが、「一般的なものという概念は、主体の点で量的規定をもつ」。すなわち絶対君主制において見出された君主すなわち主権者の「唯一性」という特徴を欠く。「これにより、従来の主権概念における決断主義的要素、人格主義的要素は失われていった」。君主制においては人格的主権者が「国家的統一を基礎付けることができたが、「人民が表現する統一は、この決断主義的性格をもたない」がゆえに、国家的統一を基礎付けることができない。人民が表現する統一は「有機的統一であり、国民意識とともに有機的全体国家の諸観念が成立した。こうして、政治的形而上学にとり、有神論的神概念も、理神論的神概念も理解不可能なものとなる」。このように、同一性思想に基づく人民主権論は、君主主権とは異なり国家的統一を基礎付けることができないということを理由として、シュミットは人民主権、民主制に対して否定的評価を下した。

(二) 世俗化テーゼによる人民主権成立の説明

シュミットは君主主権から人民主権へ、君主主義的正統性から民主主義的正統性への転換を初期近代以降の歴史過程として理解し、「世俗化」と表現することで、政治体制が最終的には社会主義とアナキズムに行き着くと予想したドノソ・コルテスの歴史解釈を踏襲する。初期近代以降、政治体制は絶対君主制から立憲君主制を経て、民主制へ移行する。シュミットによると、初期近代の絶対君主における主権概念すなわち君主主権は、超越神、または「キリストの代理人」としての教皇の「全能」という性質が世俗化されたものである。君主主権として確立した主権概念は、ルソーの人民主権論が普及して以降、人民へとさらに世俗化される(PT:37, 43-46)¹⁴⁹。

このようにシュミットは、元来君主主権として確立された主権概念が人民へ世俗化した

¹⁴⁸ 権左武志「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」『北大法学論集』54 巻 6 号、北海道大学大学院法学研究科、2004 年、2024 頁、参照。

¹⁴⁹ 権左、前掲、2014—2503 頁、参照。

帰結として人民主権の成立を説明した。先に見たように、こうして確立した人民主権は従来の君主主権とは異なり、国家的統一を基礎付けることができない。この点でシュミットは、主権の人民への世俗化、およびその所産である人民主権に対して否定的留保を付していた。

第三節 人民主権の成立過程をめぐるシュミットとケルゼン

前節でみたように、シュミットは反革命思想家から政治神学的方法を継承し、これを発展的に応用することで人民主権の成立過程を描いた。本節では、シュミットと同様にルソ一の『社会契約論』に基づいて人民主権論を理解しながらも、全く異なる仕方で人民主権の成立過程を叙述し、これを批判的に検討したケルゼンの議論を参照し、両者の差異を明らかにすることを試みる。両者の人民主権とその歴史的成立過程についての理解における相違は、個人の自由と国家の関係に対する異なる見解に基づいている。両者のルソー理解にも触れつつ、その思想的差異を解明する。

(一) シュミットにおける人民主権の成立過程

国家と個人の関係

第一章で確認したように、シュミットは 1910 年代からすでに、人間の本性は本来悪であるという人間学的悲観主義の立場を明確化していた。1914 年の教授資格申請論文においては、性悪説を基盤として「人間のエゴイズムと放縦」を抑圧した国家の成果と意義を強調していた。カトリックの環境で成長したシュミットはその教義である原罪観念を内面化していたと言える。こうした人間性に対する確信は、第一次大戦中に執筆された 1917 年の「教会の可視性」においてより明瞭に表現されたことはすでに確認したとおりである。シュミットは人間性に対する徹底した悲観主義から、人間が構成する共同体が人間の手に委ねられる自然的あり方においては不正義と不法が蔓延ると考え、世俗世界における神観念の媒介が必要であると論じた。

教授資格申請論文においても、法や正義の存在しない経験的世界のうちに法をもたらすことが国家の第一の課題であるとされていた。国家以前の状態においては、自律した世界に留まる法は経験的世界のうちに存在しない。したがって個人は全くの無権利状態であり、不法、不自由の状態に置かれている。それゆえシュミットは、国家による法の媒介と実現が最も重要な課題であり、この課題を達成するという点に国家の意義が認められるべきであると論じた。

以上に見たように、シュミットが前提とする世界観において、自然状態ないしは国家以前の状態における人間は全くの無権利状態にあり、所与としての自然権や人権は存在しない。これらは国家による法の媒介を通じて、初めて実現される理念である。シュミットにとり、国家の存在こそが個人の保護、および個人の自由の保障にとっての不可欠の前提であった。

君主主権の成立過程

こうした国家と個人の関係についての認識、すなわち国家の意義に対する高い評価は、国家的統一を達成した初期近代の絶対君主に対する歴史的評価につながる。前章で見た通り、1919年のミュンヘン商科大学講義録におけるボダン論において、シュミットは初期近代の絶対君主制において達成された国家的統一と主権の確立とを歴史的偉業として高く評価した。シュミットによると、絶対的な君主権力が確立することにより、既存の封建的身分制的状態を克服し、国家と個人の間に存在した諸々の中間的諸権力を排除することが可能となった。

こうして説明された君主主権は、『政治神学』においては別の仕方で、すなわちカトリシズム論との関連において、改めてその成立が説明される。前節で確認した通り、『政治神学』第三章では、政治神学的方法を用いて主権概念の世俗化過程が叙述された。シュミットによると、君主主権は超越神、あるいは神の代理人としての教皇の「全能」という性質が世俗化されることで成立した。すなわち神の全能性という神学的起源をもつ主権概念が、初期近代以降、絶対君主に世俗化したと説明する。

人民主権の成立過程

シュミットは、歴史が進行する中で、さらに主権概念は世俗化していくと論じる。君主主権として確立した主権概念は、啓蒙期以降、具体的にはルソーの人民主権論が普及した後、人民へとさらに世俗化される(PT:37, 43-46)¹⁵⁰。人民主権は、主権概念が君主から人民へと世俗化することにより人民主権は成立したと説明する。

以上に概観した、人民主権成立に至るまでのシュミットの歴史理解において、個人の権利や自由に対する視座は欠如している。先に述べた通り、絶対君主によってもたらされた主権と国家の政治的統一により、前国家的状態においては蹂躪されうる個人の権利と自由を保障するための基盤が形成された。国家権力は制限されるべきであるが個人の権利は原理的に無制約であるとする、『憲法論』で示された立憲主義的法治国家思想もまた、こうした歴史的経緯を前提とするものであった。シュミットにとり、人民主権原理と個人の自由という理念は、その起源を異にするものであり、本来無関係のものであると捉えられていた。したがって、シュミットの民主主義論においては、個人の自由や意志の多様性が問題とされることはなく、むしろこうした論点は排除されている。シュミットの民主主義には少数派の権利や保護という視点が欠如していることは、こうした経緯から説明される。

(二) ケルゼンにおける人民主権の成立過程

人民主権と自由

一方で、ケルゼンは対照的に、人民主権と自由は不可分の関係にあると考えた。すなわ

¹⁵⁰ 権左、前掲、2014-2503頁、参照。

ち人民主権ないし民主主義の本来の目的は、自由である。「民主主義の理念においては〔中略〕我々の実践理性における二つの最上級の要請が結びついている」¹⁵¹。それは自由と平等である。また、ケルゼンは、人民主権原理の祖であるルソーにとり、自由こそが「その政治的体系の基礎であり要石」であったと解釈する¹⁵²。ルソーは社会契約の結果として共同体、国家が設立され、それにより個人は市民的自由、道徳的自由を獲得すると論じた。

ケルゼンによると、個人の自然的自由を出発点として、社会契約を経て国家の政治的自律が達成され、人民主権が成立した。この点で、ケルゼンとシュミットにおける人民主権成立の叙述は対照を成している。

ケルゼンは、ルソーの理論においては、社会契約と同時に、個人の自由と自律という観念は、国家の自由あるいは共同体の自由と自律へと置き換えられることを指摘する。全員一致の合意により成立した社会契約の後には、個々の立法過程において多数派の意志が少数者を拘束する、しかしそれにも拘らず、主権者である一般意志に従うことが自由であるとされる。その結果、一般意志として表現された共同体全体、国家の自由が優先されることになる。したがって、本来社会契約の目的であったはずの個人の自由と自律は後景に退き、多数派の意志に従うことが「自由」とであるとされる。

以上に見たように、ケルゼンにおける人民主権成立に対する理解では、当初は個人の自由と自律を目的として人民主権が達成されるが、その結果、個人の自由と自律ではなく、全体の意志が優先されうるという帰結が導きだされる。こうした問題意識から、ケルゼンは、個人の自由や意志の多様性を認めることが民主主義の条件であるとする、ルソーの人民主権論からは導出されない思想を独自に展開し、ルソーの人民主権論に対して一定の距離をとった。ケルゼンは民主主義における政治的意思決定においては、多数派の意志が全体の意志と見做されるとする。なぜならば、すでに見た通り、より多くの者が自由であるべきであり、より多くの者の意志が社会全体の意志と一致するべきであるからである。したがって民主主義は多数決原理が採用されるのであるが、多数派が存在する以上、少数派も同様に存在する。それゆえ、多数決原理を採用する民主主義は少数派の保護を必然的に前提すると断定する。以上に見たように、民主主義と個人の関係についての見解、また民主主義における少数派保護についての見解において、シュミットとケルゼンの思想的相違が明確に示されていることがわかる。

¹⁵¹ Kelsen, a.a.O., S. 4.

¹⁵² Kelsen, a.a.O., S. 6.

第四章 民主主義論の展開 (1923-1926)

第一節 民主主義における人民の意志の同一性と同一化

(一) 議会主義論における民主主義理解：『政治神学』からの連続と断絶

本節では、『政治神学』から議会主義論への発展過程におけるシュミットの民主主義論が、どの点で連続しているのか、また断絶しているのかを明確化する。

『政治神学』からの連続：「同一性」としての民主主義理解

『政治神学』の翌年に公刊された『現代議会主義の精神史的地位』（以下、議会主義論と呼称する）初版において、シュミットは民主主義の定義を「一連の同一性」に求める。「下されるすべての決定が決定する者自身に対してのみ妥当すべきであるということが民主主義の本質に属する」（LP:34）。「一連の同一性」として、シュミットは以下を例に挙げる。

「治者と被治者の同一性、支配者と被支配者の同一性、国家的權威の主体と客体の同一性、人民と議会における代表との同一性、国家とその都度投票する人民との同一性、国家と法律との同一性、量的なもの（数の上での多数あるいは全員一致）と質的なもの（法律の正しさ）」（LP:35）。

すでに前年の『政治神学』において、こうした「同一性」としての民主主義理解は示されていた。「治者と被治者の同一性という民主主義的命題」を始めとする、「内在観念」に基づく「同一性」思想こそが、超越性を喪失し、民主主義思想が普及する 19 世紀以来の潮流であった(PT:44f.)、という近代理解が『政治神学』において示されていることは前章で論じた通りである。このように、「同一性」として民主主義を定義する点で、両著作の間には連続性が存在すると言える。

『政治神学』との断絶：人民主権・民主主義に対する評価の転換

1920 年代前半において、シュミットの民主主義に対する評価は著しく変化する。すなわち『政治神学』（1922）と翌年公刊された『現代議会主義の精神史的地位』（1923）においては、人民主権論とその基礎をなす民主主義的正統性に対する態度が全く異なる。

前者においては、人民主権論は本来の主権概念のメルクマルであった「人格主義的・決断主義的要素」を欠き、アナーキズムに連続する思想であるとして評され、シュミットはこれと対決した 19 世紀の反革命の国家哲学者に対するシンパシーを隠さない。しかし後者においては、民主主義を「治者と被治者の同一性」とであると定義した上で、「民主主義的正統性」について積極的に論じる。しかしこうした人民主権、民主主義に対するシュミットの評価の転換は、従来の研究において十分に説得的に説明されていない¹⁵³。

¹⁵³ 『政治神学』と議会主義論の間に、ルソーに由来する人民主権論に対する評価の点で、独裁と民主主義の両立可能性についての見解の点で断絶が存在することを指摘し、強調する、権左、前掲、2024、2026、2027 頁、参照。

クルパによる古典的研究においては、ヴァイマル期におけるシュミットの思想は 1923 年を転換点として「規範主義」から「決断主義」へ移行する¹⁵⁴とされ、この期間における思想的変化はそれ以上分節化されていない。

クルパによるシュミット思想の発展説に異論を唱えたホフマンも同様に、1923 年を転換点としてシュミットにおける「正統性」概念の内実が変化した、と主張する。すなわち、絶対的価値としての「自然主義なき自然法」を想定し、これを実現することが国家権力の正統化原理であるとする「価値合理的正統性」思想（1912-1920）、およびこれを目的とする「目的合理的正統性」思想（1921-22）は 1923 年に放棄され、これ以降シュミットは「人民投票的正統性」の観念（1923-1933）に依拠することになった、という。ここでは「政治的統一性」における実存する意志、すなわち人民の「喝采」が正統化の根拠である。ホフマンによると、1923 年において「シュミットにとり残された、未だに信仰されるものとして妥当しうる正統性」、「唯一の正統性観念」は、「人民投票的正統性」であった¹⁵⁵。ホフマンは、この転換を次のように説明する。周知の通りシュミットは、議会主義を「意見の自由競争」、特に「議会における公開の討論から予定調和のうちに相対的真理が生じるという、整合的で包括的な形而上学的体系」¹⁵⁶に基づくものとして説明する。そして本来であれば、「完結した合法性体系をもつ立法国家」の法思想は、「予定され前提された法と法律の一致、正義と合法性の一致、訴訟と手続きの一致と調和」によって隅々まで支配されている¹⁵⁷はずである、と論じる。しかしすでに、議会主義の精神史的基礎である「公開性」と「討論」は機能せず¹⁵⁸、また「法と制定された法律との調和に対する信頼」、「法律概念における理性と正義との内容的関連」は失われている¹⁵⁹。ホフマンによると、そこでシュミットは、合法性観念は機能主義化し、法と法律、合法性と正統性とは分離し、「合法的革命の危険性が浮上する」¹⁶⁰ことを認識するに至った。こうした現状分析に基づき、シュミットが当時依拠しえた正統性は「人民投票的正統性」しかなかった、とホフマンは結論する。しかし、ホフマンの研究は各々の著作で見出される「正統性」概念の内実を特定し、時代的に変化していく過程を記述してはいるが、この転換を説明するための十分に説得的な論拠が呈示されたとは言い難い。

また、シュミットの伝記著者メーリングは、議会主義論における「治者と被治者の同一性」という民主主義観は、『独裁』（1921）以来見出される「歴史哲学（Geschichtsphilosophie）」¹⁶¹の延長線上において理解できると説明する。すなわちこれは、「政治的意志の形成過程」における「合理主義」から「非合理主義」への歴史的発展の結果であると論じる。メーリ

¹⁵⁴ Krupa, a.a.O.

¹⁵⁵ Hofmann, a.a.O., S.93.

¹⁵⁶ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, (1.Aufl. 1923), Berlin 1996, S. 45. Hofmann, a.a.O., S.92.

¹⁵⁷ Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität* (1932), *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin 1958, S. 276. Hofmann, a.a.O., S.92.

¹⁵⁸ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, S.43ff.

¹⁵⁹ Schmitt, *Legalität und Legitimität*, S. 277f.

¹⁶⁰ Hofmann, a.a.O., S. 92.

¹⁶¹ Mehring, a.a.O., S. 159.

ングによると、議会主義論においてシュミットは、「制度の究極的核心」を突き止めるため、「精神的」方法を採用し、「議会主義の政治神学」を歴史的に描写した¹⁶²。議会主義は「公開の討論、政治的真理に至る道程としての議論と公開性に対する「信仰」を形而上学的前提としている」¹⁶³。こうした形而上学を前提とする自由主義思想における意思形成を、メーリングは「相対的合理主義」的過程として把握し、一方で「創り出されるべき真の民主主義の名の下に、民主主義を一時棚上げする」独裁、すなわち『独裁』で示された主権独裁や、その事例としての「教育独裁」や「理性の独裁」における意思形成を「絶対的合理主義」的過程として捉える¹⁶⁴。その上で議会主義論において、まず「相対的合理主義」から「絶対的合理主義」への革命的揚棄¹⁶⁵、すなわち自由主義から主権独裁への転換が確認された、という。さらに、人民の意志を「同一化」とするという民主主義における意思形成、また G. ソレルのサンディカリズムやボルシェヴィズム独裁、イタリアファシズムにおいて見出される「神話」を利用する民主主義における意思形成を「非合理主義」的過程として捉え、同書において「合理主義から非合理主義への道程」、すなわち「自由主義から民主主義への道程」が確認された¹⁶⁶、という。

しかしこの研究においては、シュミットの「歴史哲学」における「合理主義」から「非合理主義」への発展を記述するに留まっており、ヴァイマル初期におけるシュミットの民主主義観の変化を内在的に跡づけてはいない。

シュミットにおける民主主義的正統性論：ヴェーバーからの継承関係

ヴェーバーとシュミットとの思想史的影響関係については、論争を引き起こしたモムゼンの研究¹⁶⁷を始めとして、すでにその継承関係が論じられてきた¹⁶⁸。シュミットを「マッ

¹⁶² Mehring, a.a.O., S. 158.

¹⁶³ Mehring, a.a.O., S. 158f.

¹⁶⁴ Mehring, a.a.O., S. 159.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Mehring, a.a.O., S. 160f.

¹⁶⁷ Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen, 1974. (ヴォルフガング・J・モムゼン『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 II』未来社、1994 年。)

¹⁶⁸ Karl Löwith, “Max Weber und Carl Schmitt“, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27. Juni, 1964. (K. レーヴィット、田中浩・五十嵐一郎訳「マックス・ヴェーバーとカール・シュミット」『政治神学』未来社、1971 年、167-188 頁。Norbert Bolz, “Charisma und Souveränität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers“, *Der Fürst dieser Welt : Carl Schmitt und die Folgen*, Hrsg. Jacob Taubes, München, 1983, S. 249-262.) G. L. Ulmen, „Politische Theologie und Politische Ökonomie- Über Carl Schmitt und Max Weber“, *Complexio Oppositum über Carl Schmitt*, Hrsg., Helmut Quaritsch, Berlin, 1988, S. 341-365. (佐野誠訳「政治神学と政治経済学-カール・シュミットとマックス・ヴェーバー」『カール・シュミットの遺産』初宿正典、古賀敬太編訳、風行社、1993 年、104-141 頁。) G. L. Ulmen, *Politischer Mehrwert. eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, Weinheim, 1991. 佐野誠『ヴェーバーとナチズムの間』名古屋大学出版会、1993 年、207 頁以下。佐野誠「ヴェーバーとシュミット-学問論の相克」、「ヴェーバーとシュミット-政治論の相克」『近代啓蒙批判とナチズムの病理-カール・シュミットにおける法・個人・ユダヤ人』創文社、2003 年、49-145 頁。Stefan Breuer, *Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*, Berlin, 2012.

クス・ヴェーバーの飲み込みの早い弟子 *gelehriger Schüler*¹⁶⁹と評したモムゼンは、両者の思想的連続関係が、合法性と正統性を対立的に捉える思考の内にあると考える。モムゼンによると、ヴェーバーはヴァイマル共和国を二つの相補完する正統性原理、すなわち議会主義的立法国家の憲法に基づく合法性と、カリスマ的指導者としての人民選出の大統領の正統性との上に基礎付けようとした。一方、シュミットは、前者の正統性原理はもはや無力であり正統性原理としての機能を果たさない、としてこれを排除し、後者の正統性原理を唯一妥当する正統性とした。モムゼンは、こうしたシュミットの議論は「ヴェーバーの議論にすでに暗黙裡に含まれていた合理的合法性とカリスマ的・人民投票的正統性の二元論を、さらに徹底して展開したものであった」¹⁷⁰と述べ、J.ヴィンケルマンによる批判¹⁷¹を引き起こした。こうしてモムゼンは、ヴェーバーの「人民投票的指導者民主政」およびライヒ大統領についてのヴェーバーの構想は極端な形でシュミットの大統領制論に継承された、と論じる。しかし、シュミット自身は直接ヴェーバーの「指導者民主政」および大統領制構想について言及しておらず、従来の研究においてシュミットにおけるヴェーバーからの「民主主義的正統性」、指導者民主政論の継承については十分に解明されていない。

近年の研究により、シュミットがミュンヘン大学における 1919/20 年冬学期のヴェーバーの講義「一般社会経済史要論」、および講師向け演習に出席していたことが判明し¹⁷²、両者の間に交流があったことが明らかとなった。議会主義論初版においてシュミットが用いる「民主主義的正統性」はヴェーバーに由来する術語であり、この概念を理解する上で、シュミットはヴェーバーから影響を受けていることは明らかである。また、次章で見る通り、シュミットは、喝采概念の意義と役割についての具体的な認識は、ボン大学時代の同僚の神学者 E. ペテルゾンから得たのであるが、「より民主主義的な」意志表明手段として喝采に注目するに至る背景には、ヴェーバーから継承した問題関心があったと考えられる。

(二)「人民の意志」の形成過程：議会主義論における「同一性」と「同一化」の関係 擬制としての「同一性」概念

以上に見たような、民主主義、人民主権に対する評価の転換を説明するためには、『政治神学』において民主主義の神学的特徴とされた内在観念に基づく「同一性」概念が、議会

¹⁶⁹ Mommsen, a.a.O., S. 407. (邦訳、669 頁。)

¹⁷⁰ Mommsen, a.a.O., SS. 411 f. (邦訳、673、674 頁。)

¹⁷¹ Johannes Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen, 1952, S. 59.

¹⁷² Vgl. Reinhard Mehring, *Carl Schmitt Aufstieg und Fall*, München, 2009, S. 118. Vgl. *Carl Schmitt Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915 Aufsätze und Materialien*, Hrsg. Ernst Hüsmert und Gerd Giesler, S. 495. 新たに編纂されたヴェーバー全集には、ヴェーバーの講義「一般社会経済史要論」に出席した際にシュミットがとったノートが掲載されている。(Max Weber *Abriß der universalen Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, in: *Max Weber Gesamtausgabe*, Hrsg. von Horst Baier, Gangolf Hübinger, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winckelmann, Band 6, Tübingen, 2011, S. 529f.)

主義論においてその実質が詳しく論究されていることに注目する必要がある。両著作の間に存在する断絶を明確化し、その変化を内在的に説明することは、とりまなおさずシュミットの民主主義論の展開を解明することを意味する。

同一性概念について、シュミットが議会主義論において強調したことは、同一性とは現実には存在しえないものである、とする点である。シュミットによると、現代国家においては多くの場合、同一性は現実的なものとして、すなわち量的概念として捉えられている。今日では「選挙権がより一層拡大され、普及する中で、ますます多くの人間に付与されているわけであるが、それは国家と人民との同一性を実現しようとする努力の兆候である。こうした努力の根底には、同一性を現実のものと *als wirklich* 仮定する諸前提についての特定の理解が存在する」(LP:35)。これに対してシュミットは、「そのような同一性はすべて、手に取ることのできるような現実ではなく、同一性に対する承認に基づいている」(傍点-松本) (ebd.)と述べ、同一性概念が擬制に過ぎないことを指摘していた。

「選挙権の拡張、被選期間の短縮、人民投票の導入と拡大、すなわち端的に、直接民主主義の傾向あるいは制度として考えられるすべてのもの、また上述した、同一性の思想によって完全に支配されているものは、確かに一貫して民主主義的ではあるが、しかし絶対的かつ直接的な、いかなる瞬間にも現実に存在する(*in realitate präsente*)同一性(Identität)に到達することは決してありえない」。すなわち、現実に存在する人民が同一のものを意志し欲するという、人民間の「現実の同等性(Gleichheit)と同一化(Identifikation)の結果との間には、常に距離 *Distanz* が存在し続ける」(傍点強調は筆者による) (LP:35f)と述べる。

第一章でみたように、シュミットは1914年のファイヒンガーの著作に対する書評において、擬制という法学的技術の学術的有用性を評価するとともに、その過度の利用、および擬制によって示された「現実」と実在としての現実の間には常に距離があることに留意すべきであると説いていた。ここでシュミットは、同一性が擬制であることを意識し、「現実の同等性と同一化の結果との間には、常に距離が存在する」と指摘しながらも、こうした「距離」の存在それ自体を民主主義の孕む根本的問題として批判的に取り上げはしない。むしろ「距離」の存在を不可避的事実として承認した上で、民主主義においては問題となるのは「同一化」であると述べる。「法学的にも政治的にも社会学的にも、現に同等なものが問題となっているのではなく、諸々の同一化(Identifikationen)が問題なのである」(LP:35)。

「同一化」こそが、実際には人民は常に同一の事柄を欲するわけではなく、「同等性」は存在しないという現実を、すなわち「現実の同等性と同一化の結果」の間に存在する「距離」を隠蔽する機能を果たしていることに対して、シュミットはここでいかなる懸念をも示していない。

同一化と「人民の意志」の形成過程

以上に見た、擬制としての同一性概念の理解と、同一化に対する無批判な姿勢は、「人民の意志」に対するシュミットの見解と直接関連する。

シュミットは、同一性としての民主主義定義を是認する限り、「票決に敗れた少数派が無

視されなければならない」ということは本質的問題ではないと論じる。つまりこれは「理論上の、見せかけの困難であるに過ぎない。こうしたことは現実には、民主主義的論理において常に繰り返される同一性と、間もなく示すように、票決に敗れた少数派の意志は、本当は多数派の意志と同一である、という本質的に民主主義的な論拠に基づいている」(LP:34)。こうした民主主義観はルソーの社会契約論のうちに典型的に示されているとして、次のように論じる。

「ルソーの社会契約論のうちよく引用される論述（第四篇二章八節）は、民主主義的思考にとり根本的なものであり、古い伝統に適合してもいる。こうした伝統は、ロックにおいても殆ど文字通り見出される。すなわち民主主義においては、市民はその意志に反する法律に対しても同意する。というのも法律とは一般意志 *volonté générale* であるからであり、これが同様に、自由な市民の意志であるからである。それゆえ市民は本来、具体的な内容に承認を与えるのでは決してなく、抽象的に *in abstracto* 結果に対し、すなわち投票の結果から生じる一般意志に対して承認を与えるのである。したがって市民は、この一般意志を認識する票の集計を可能にするためだけに投票を行うのである。結果が個人の投票の内容と相違する場合には、票決に敗れた者は、自らが一般意志の内容について誤った認識を持っていたことを知る。ルソーは言う、「それは自己が誤っていたことを証明するに他ならないのであり、自己が一般意志であると考えたものが一般意志ではなかったまでである」(ebd.)。

さらにシュミットは、一般意志は「真の自由 *wahre Freiheit*」に対応するものであるから、票決に敗れた者は自由ではなかった、とすらルソーが明確に述べていることを指摘する。シュミットはこれを「ジャコバンの論理」と捉え、「真の自由」を根拠とした、少数派の多数派に対する支配を正当化する帰結をもたらしうること示唆する(LP:35)。(この点については、次項で民主主義と独裁の関係を問題とする中で詳しく検討する。)

先に見たように、シュミットにとり問題であったのは、現実の同等性と理想とされる同一性との不一致ではなく、いかに同一化がなされうるかということであった。同様に、ここでシュミットが問題とするのは、現実存在する人民が抱く多元的な経験的意志と、投票の結果多数派となった者の意志（これが「人民の意志」と見做される）の間に不可避免的に生じる乖離ではなく、いかにしてこうした人民の意志が形成されるかということである。

「人民の意志は当然、常に人民の意志と同一である。何百万の人々の賛成か反対により得られた投票用紙から決定が導かれようとも、一人の人間が投票を行わずに人民の意志を掌握しているとしても、人民が何らかの方法で「喝采する *akklamieren*」としても」。「すべては、いかにしてこの意志が形成(*bilden*)されるかということにかかっている」(LP:36)。

このように、シュミットは、同一性概念と同様に、「人民の意志」は擬制概念であることに自覚し、その上で、どのようにして人民の意志が形成されるか、具体的には、誰が人民の意志を形成する手段を有するかということが重要であると論じた。

人民の意志を形成する手段をめぐる闘争

民主主義思想が普及した今日、「人民の意志とのかの同一性は共通の前提となったため、これは政治的関心の対象ではなくなり、闘争はただ同一化の手段をめぐるものとなった」(LP:38)。これは単に、人民の意志に対抗できる君主がもはや存在せず、君主制の明証性が失われつつあるという事実によりのみ由来するわけではない。民主主義を肯定することは、あらゆる政治的勢力に、将来何らかの手段を通じてこの同一性を達成する可能性、つまり自ら同一化の手段を掌握する可能性をもたらすことを意味する。したがって全政治勢力は「同一性を否定する利害関心を持たず、むしろ反対に、これを確認することに利益を見出す」(ebd.)。

(三) 民主主義と独裁の関係：同一化概念を基軸とする『独裁』における「主権独裁」との連続性

人民の意志の形成過程における民主主義の矛盾

先に見たように、一般意志を「正しく」認識していなかった者は真に自由ではなかった、したがって真の自由へと導かれなければならない、とするルソーの論理を、シュミットは「ジャコバン的論理」と言い換えていた。すなわち「自由への強制」という、悪名高いルソーの自由論における逆説と、フランス大革命期におけるロベスピエールを代表とするジャコバン派の恐怖政治との思想的連関が言い表されていた。

「こうしたジャコバン的論理によって、周知のように、多数派に対する少数派の支配もまた、しかもまさに民主主義を引き合いに出すことで正当化されうる。その際にも、法律と人民の意志との同一性の主張といった民主主義的原理の核心は維持され続ける。そして抽象的論理にとっては、人民の意志が全公民の絶対的に一致した意志（未成年者の意志も含めて）ではありえないならば、多数派の意志を人民の意志と同一化しようと、あるいは少数派の意志を人民の意志と同一化しようと、本来全く相違はないのである」(LP:35)。

ルソー自身には多数派に対する少数派の支配を正当化する意図はなかったとは言え、そうした可能性を孕むものであった。これは人民の意志はいかに形成されるか、すなわちいかにして同一性は創出されるのかという民主主義に普遍的な問題、古くから継承されてきたアポリアとして捉えられる。

「非常に古くからある、人民の意志に関する教説、すなわち少数派が人民の真の意志をもちうる、という説の論法は未だに解決されていない。人民は欺かれうるし、プロパガンダ技術と世論の操作については長らく知られている。こうした論法は民主主義自体と同じくらい古く、ルソーやジャコバン派とともに初めて始まったわけでは決してない」(LP:36)。

近代民主主義の初期においても、急進的な民主主義を標榜する者が、自らを「人民の意志の真の代表者 *Vertreter*」と見做すがゆえに「非常に非民主主義的な排他性」が生じるという「顕著な矛盾」が見られる。「まず実際に、真の民主主義の代表者にのみ政治的権利が認められるやいなや、直ちに新たな貴族制が成立する」。これは「あらゆる革命において繰り返される古い社会学的現象」であり、ロシアにおける十月革命を俟たずとも、英国における水平派や、フランス二月革命における「昨日の共和派-今日の弾圧者」に典型的に見

出されるものである(ebd.)。

したがって、民主主義を実現しようとする過程、すなわち人民の意志形成の過程、同一化の過程で、民主主義者が民主主義者であり続けることは不可能である。「意志形成の問題において自らを廃棄するのが、民主主義の宿命であるように思われる」(LP:37)。

「急進的民主主義者にとっては、民主主義それ自体が固有の価値を持っており、民主主義の助力によって行う政治的内容を顧慮することはない。しかし民主主義を除去するために民主主義が利用されるという危険が存在するならば、急進的民主主義者は多数派に抗してでも民主主義者であり続けるか、あるいは民主主義者であることを放棄するか、のいずれかを決定しなければならない。民主主義がそれ自体に存する価値の内容をもつやいなや、人はいかなる犠牲を払ってでも（形式的意味で）民主主義者であるわけにはもはやいかな」(LP:37)。

こうして人民が自ら民主主義を除去するという危険性や、人民が民主主義的に決定を行うことができないという可能性を想定するならば、一般に「人民教育の古い綱領」に思い至る。シュミットによると、「人民は正しい教育を通じて本来の意志を正しく認識し、正しく形成し、正しく表明するように導かれうる」という教育理論の首尾一貫した帰結は「独裁」である。というのも、これが意味することは、教育者が自らの意志を人民の意志と同一化するということだからである。すなわち「真の、第一に創出されるべき民主主義の名において行われる民主主義の停止」である。

民主主義と主権独裁

「真の、第一に創出されるべき民主主義の名において行われる民主主義の停止」は、「理論的には民主主義を廃棄しない。独裁は民主主義の対立物ではないということを示しているがゆえに、これに注目することは重要である。そのような独裁によって支配されている移行期においても、民主主義的同一性が支配的でありうるし、人民の意志だけが基準でありうる。当然、同一化 Identifikation が、実際の問題、すなわち誰が人民の意志を形成する手段を恣にするかという問題に関わるということが特別に顕著な仕方でも示される」(LP:37)。

ここで教育独裁を例にとって説明された「真の、第一に創出されるべき民主主義の名において行われる民主主義の停止」とは、『独裁』で詳細に論じられた近代以降における独裁の形式である主権独裁に他ならない。そもそも、先にみたジャコバン独裁における自由や徳の支配を掲げる支配は、『独裁』においては主権独裁の典型例とされていた。ルソーの人民主権論とジャコバン派独裁との思想的関係についても同様に、前者は「自らを人民であると称し、人民と同一化する権利をもつ」者の「徳 Tugend」の道徳的パトスによる支配を認めることになるから、「独裁の正当化に奉仕し、自由の専制のための図式を提供する」(DD:121)と論じていた。

主権独裁とは、第二章で確認した通り、人民主権原理に基づいて、人民の意志と同一化する者による支配を意味する。また同時に、主権独裁は新たに創出されるべき体制、憲法

が確立するまでの期間においてのみ時限的に現象するもの、すなわち革命や内戦を経て新体制が樹立されるまでの過渡期の現象であることを特徴とした。主権独裁は本来、人民主権原理に基づくものであり、また民主主義の確立以前の段階においては民主主義の名において主権独裁が行われることが論じられていた。したがって、民主主義の確立期において両者が対立関係にはないということは、『独裁』における議論がすでに示していた。

しかし議会主義論で考察の対象とされているものは、体制が定着したのちの平時における民主主義の政治理論である。それにも拘わらず、同一性概念や同一化、人民の意志形成過程について論じる中で、主権独裁の問題こそが民主主義の普遍的、根本的問題として捉えられている。つまり、成立期の例外状況において現象した主権独裁が、その後の通常時における民主主義の問題として移し替えられているのである。この点が『政治神学』における民主主義観と議会主義論におけるそれとの間の相違であると考えられる。前者では、同一性として捉えられた民主主義が独裁と両立するとは考えられていなかったが、そこでは同一性概念に対する詳細な分析は未だ行われていなかった。後者においては、本節で検討したように、同一性と人民に意志とが擬制概念であることが自覚され、人民の経験的な同等性と同一化の結果との間には必然的に距離が存在することに留意しつつ、人民の意志の同一化、すなわち人民の意志の形成が民主主義にとっての最大の問題であると論じられた。つまり議会主義論においては、同一性概念の分析を通じて、『独裁』以来論じてきた主権独裁における「人民の意志と同一化する者による支配」という観念が民主主義論に適用されているのである。このように『政治神学』から議会主義論への転換は、主権独裁と民主主義を結びつけようとする理論的試みの帰結であった。

そこで次に問題となるのは、民主主義における人民と「人民の意志と同一化する者」すなわち「人民の意志を形成する者」との関係はどのようなものかということである。『人民投票と人民請願』（1927 年）において直接民主主義の限界を論じる中で、シュミットはこの問題に取り組み、人民概念を理論的に掘り下げて究明する。

第二節 民主主義における同質性

本節では、議会主義論初版から第二版序文にかけて、シュミットの民主主義論はどのように発展したのかを解明する。議会主義論の初版から第二版にかけて、シュミットの民主主義理解に変遷と発展が見出されるということは、従来殆ど注目されなかった。ただし権左は、第二版序文において、人民の意志が「拍手喝采」により民主的に表現されるという議論が示されたこと、また 1927 年の「政治的なものの概念」を先取りするかのように、治者と被治者の民主的同一性概念が異質なものを排除する「同質性」として、とりわけ「国民的同質性」として解釈換えされたことを指摘した¹⁷³。本節では、こうした指摘を踏まえて、議会主義論初版から第二版にかけて見出される発展を再構成し、その変化が民主主義

¹⁷³ 権左、前掲、2027 頁、参照。

論に与えた意義を検討する。

(一) 同質性概念：議会主義論第二版序文

トーマに対する反批判

議会主義論が再版される際に、シュミットは「議会主義と民主主義の対立について」と副題を付した序文を掲載した。同論文前半では、議会主義論初版に対する法学者リヒャルト・トーマの批評に応答し、議会主義の原理と基礎付けに関する自らの見解の正当性を擁護した。1920年代に議会主義制度や民主主義概念をめぐるシュミットとトーマの間で展開された論争の経緯、および両者の思想の比較については、詳細に検討した先行研究がすでに存在する¹⁷⁴。ここでは、両者の思想的関係については、シュミットの民主主義理解と関連する範囲でのみ限定的に検討する。

トーマは書評論文において、シュミットは「議会主義の精神的基礎を全く時代遅れの思想に求めている」と批判した。すなわち討論と公開性という、シュミットが議会主義論初版で究明した議会主義の精神的基礎は、議会主義の原理としては「時代遅れの思想」であり、その他様々な論拠により議会主義は基礎付けられていると主張する(LP:5f.)。

こうした批判に対してシュミットは、次のように応答する。トーマは議会主義が基づきうる原理が複数存在することを主張する際に、M. ヴェーバーやH. プロイス、F. ナウマンを引き合いに出す。しかしこうした説明では、学術的関心に基づいて提起された問題に対して十分に説得的な解答を与えていない。というのも、ヴェーバーを始めとする「君主主義的統治制度に対して挑戦した、ドイツの自由主義者、民主主義者」にとり、議会は「政治指導者を選抜するための手段」、すなわち「政治上のディレクタンティズムを排し、最も有能な人物を政治指導に当たらせるための確実な方法であったに過ぎない」(PL:8)からである。こうして「単に実用的、技術的手段」として有用であるという理由によっては、議会主義制度を支える論拠とはならない。したがってトーマは、議会主義を支える別の説得的な論拠を何一つ示し得ていない(LP:12f.)。

大衆民主主義の発展と議会主義の状況

議会主義論初版で論じられた通り、シュミットは、討論とは理性的な論拠によって意見の真理性と正当性を競い合うという目的により支配されている意見交換である(LP:9)ことを確認する。今日の議会主義を取り巻く状況においては、代議員は利己的利害関心から超越しているとはもはや信じられず、利害に基づく「交渉」や「妥協」が行われている。

こうした現象が大衆民主主義の発展と不可分の関係にあることを、シュミットは次のように説明する。「近代の大衆民主主義の発展は、主張の根拠を闘わせる公開の討論を空虚な

¹⁷⁴ 古賀敬太「リヒャルト・トーマの自由民主主義論」『ヴァイマル自由主義の悲劇-岐路に立つ国法学者たち-』第9章、風行社、1996年、特に353-368頁、参照。長野晃「カール・シュミットの均衡理論-リベラリズムとデモクラシーの分離と結合」『政治思想研究』第15号、政治思想学会、2015年、289-292頁、参照。

形式的儀礼(Formalität)へと変えたため、議会主義の地位は今日、危機的状況にある」(LP:10)。そこでは「諸政党は討論する諸意見としてではなく、社会的あるいは経済的な権力集団として対立し合い、相互の利害と権力の可能性を考量し、こうした事実的基礎に基づいて妥協と連合を結ぶ」(LP:11)。政党にとり大衆は、より多く獲得すべき対象である。シュミットによると、大衆は宣伝装置により獲得されるが、宣伝装置の最大の効力は、「目先の利害と情動に訴えることに基づく」(ebd.)。

今日の議会では、真の討論に特徴的である、論拠に基づく討論は消滅した。その代わりに見られる現象は、政党間の交渉とそこでの利害と権力可能性を獲得するための目的意識的考量、また大衆を操作するためのプラカード的で印象的な暗示や「象徴」である。

同質性概念の内実

シュミットは、近代大衆民主主義を構成する異質な形成体を認識するためには、異なる原理に基づく自由主義と民主主義とが区別されなければならないと論じ、議会主義論初版の主張を繰り返す。同論文後半では、民主主義の特質について論じられるが、そこでは、「同質性」概念、および「異質なものの排除ないし根絶」が民主主義の本質として論じられる。

「あらゆる現実の民主主義は、平等なものが平等に扱われるというだけではなく、不可避的帰結として、平等ではないものは平等には扱われないということに基づく。したがって必然的に、民主主義の本質は第一に、同質性 Homogenität、そして第二に、-必要な場合には-異質なものの排除あるいは根絶である」(LP:13f.)。

『政治神学』以来、シュミットは「治者と被治者の同一性」を始めとする「一連の同一性」として民主主義を定義していた。議会主義論初版においては、この「同一性」を達成するための「同一化」の問題、すなわち人民の意志形成において生じる問題こそが、民主主義に内在する必然的な課題であると強調した。それに加えて、議会主義論第二版序文においては、以上にみたように「同質性」という概念が民主主義に本質として新たに導入された。

シュミットによる同一性としての民主主義の形式的定義は、「治者と被治者の同一性」をはじめとして、人民の間の同一性（一致した人民の意志の存在）や、人民と国家の同一性など、様々な次元における同一性を意味した。ここで新たに導入された「同質性」もまた、同一性概念の一つのヴァリエーションとして捉えることができるが、ここで敢えて「同質性」概念が用いられたことにはどのような含意があるのだろうか。これを理解するためには、議会主義論第二版序文における、ルソー『社会契約論』に対するシュミットの解釈を参照することが有益である。

シュミットによると、「ルソーの考えた一般意志とは、実際には同質性である」。こうした『憲法論』にまで継承される、一般意志を「同質性」として解釈するシュミットの独創的なルソー理解は、従来の研究においては、シュミットの思想的発展過程の中に十分に位置付けられてこなかった。

シュミットによると、同一性「こそが真に徹底した民主主義である。そこで『社会契約論』によると、国家はその題目や導入部の契約的構成にもかかわらず、契約に基づくものではなく、本質的には同質性に立脚するものである。この同質性からして、統治者と被治者の民主主義的同一性が生ずる」。シュミットによると、ルソー研究の進捗状況にもかかわらず、『社会契約論』は自由主義と民主主義という異なる要素を混在させた国家論を提示していることは知られていない。ルソーの議論の「正面入り口は自由主義的である。すなわち自由契約に基づいて、国家の正当性を根拠付ける。しかし叙述が進み、本質的概念としての一般意志の概念が展開される際に明らかになることは、ルソーによると真の国家とは、人民が同質的であり、本質的な点において一致が支配的である場合にのみ存在する、ということである」(LP:19)。

ルソーの『社会契約論』における一般意志は「同質性」に他ならないと言うときに、シュミットが念頭に置いていることは、国家の内部に「人間を分裂させるもの」が存在しないということである。「人間を分裂させるもの」として、シュミットは具体的に、党派的对立や特殊な利害状況をめぐる対立、また宗派的对立を挙げており、こうした対立は国家において存在すべきではないと主張する(LP:19)。つまり、「同質性」が意味するものは、政治的見解をめぐる対立や、階級対立に発展しうような利害対立や経済的格差、信仰上の不一致と対立が存在しないという状況である。

さらにシュミットは、ルソーの国家においては「財政」すら存在すべきではないということに言及する。財政とは「奴隷の用いる言語 *mot d'esclave*」であるというルソーの記述を引用し、「アルフレート・ヴェーバーやカール・ブリンクマンのような重要な国民経済学者たちによって賛嘆された、近代民主主義の哲学者」であるルソーが、こうしたことを「全く真剣に述べている」ことに注意を促す。シュミットがここで参照指示する『社会契約論』第三編第十五章において、ルソーは周知の通り、一般意志は決して代表されうるものではないことを主張する。ここでルソーは代表制を強く否定し、主権は代表されえず、それゆえ本質的に主権を含む一般意志は代表されえないこと、したがって人民の代議士は一般意志の代表者ではありえないことを強調した。「イギリスの人民は自らを自由だと思っているが、それは大間違いだ。彼らが自由なのは、議員を選挙する間だけのことで、議員が選ばれるやいなや、イギリス人民は奴隷となり、無に帰してしまう」¹⁷⁵。

ルソーによると、こうした一般意志は代表されうるという考え方、すなわち公民の集会における「人民の代議士または代表者というやり方」が登場する背景には、「祖国愛の減退、私的な利益の活動、国家の広大さ、征服、政府の悪弊など」¹⁷⁶が存在する。祖国愛を減退させ、国家を滅亡の危険に晒す要因として、ルソーは第一に、市民にとっての主要な仕事は公共の職務ではなくなり、「私的な利益の活動」へ没入すること、すなわち「商業や工芸

¹⁷⁵ Jean-Jaques Rousseau, *Œuvre Complètes*, Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, V/2, Genève et Paris, 2012, p566. 『社会契約論』 桑原武夫、前川貞次郎訳、岩波書店、1954年、133頁。

¹⁷⁶ Ibid. 邦訳、同頁。

に大騒ぎしたり、むやみに利益を欲しがったり、軟弱で安楽を好んだりすること」、第二に、市民が国家において果たすべき公共の職務を自分自身で遂行しようとせず、「自分の身体でよりも、自分の財布で奉仕する方を好むようになる」こと、すなわち「身を動かして果たすべき職務を、金銭で代用させる」ことを挙げる。

このような文脈において、「財政」は「奴隷の言葉」であるとするルソーの主張の真意が明らかになる。財政すなわち私的な経済活動に専ら従事し、公共の事柄に携わらず、自ら公務に奉仕しない者は、公民としての義務を果たさない者、すなわち公共精神を持たない者である。こうした人間は、ルソーの国家においては公民、市民に値しない者、すなわち「奴隷」である。職務に「金を出すようになると、まもなく諸君は鎖につながれることになるだろう。財政というこの言葉は、奴隷の言葉であって、都市国家の知らないものである。真に自由な国家では、市民は自分の手ですべてを行い、金銭づくでは何もしない。自分の義務を免れるために金を払うどころか、金を払ってでも自分の義務を自分で果たそうとするであろう」¹⁷⁷。

このようにシュミットは、「同質性」によって、人民の間に政治的見解や経済的状況、信仰などの根本的な点で一致が存在すること、また公民として公共の事柄に貢献するという前提が共有されていることを意味している。シュミットによると、人民の「同質性」が実現され、人民の間に完全な「一致 *Einmütigkeit*」が存在するならば、意見の対立や相違を前提とする社会契約は不要となる。なぜならば、全員が同じことを望むからである。「同質性が同一性にまで高められたならば、全ては自明のこととして理解される」。

以上のような同質性概念の内実を鑑みるならば、議会主義論第二版序文において、「異質なものの排除ないし根絶」という契機が同質性と並ぶ民主主義の第二の本質として挙げられていることが理解可能となる。シュミットの論理に従うならば、国家内において「人間を分裂させる」対立を許容しないがゆえに、画一的な政治的傾向や思想、また経済的境遇や信仰を持つ人間だけが、また、公共精神を持つ人間だけが、真の市民すなわち公民と見做される。これらの条件に適合しない人間はすべて公民の資格を持たない者であり、国家にとり「異質な者」とされ、排除ないし根絶の対象となる。

同質性概念の特徴と民主主義におけるその位置

同質性概念について、シュミットがさらに次のように説明する。同質性は「一般意志と同様に、存在するか存在しないかである。しかもアルフレート・ヴェーバーが的確に認めたように、自然に存在するのである」(LP:20)。人民の間の同質性はすでに存在するものとして前提されなければならない。すなわち、同質性概念は人民の間に自然に存在するものでなければならず、人為的に作り出されるものではない。

以上のような含意と特徴をもつ同質性概念こそが、「民主主義的同一性」が立脚する基礎であり、前提であるとして位置付けられる。議会主義論文第二版において、民主主義をめ

¹⁷⁷ Rousseau, *Ibid.*, p565. 『社会契約論』、132 頁。

ぐり新たに付加された主張は、民主主義的同一性は以上に見た同質性に立脚するということであると言えることができる。すでに見たとおり、議会主義論文初版においてシュミットは、同一性概念を独自の仕方で解釈し、同一性は実際には経験的に存在しえないこと、同一性を実現するためには同一化が不可欠であることを強調していた。議会主義論文第二版を執筆していた時期のシュミットは、こうした同一化を達成するためには一定の「同質性」が人民の間に自然に、経験的に存在することが要請されるという認識を新たに獲得していたと考えられる。

(二)「喝采」概念の重要性：議会主義論第二版序文

議会主義論初版において、「喝采」は近代的秘密投票の意義を相対化するための例として、他の方法と並ぶ、人民の意志を表明するための一手段として消極的に言及されたに過ぎなかった。

「人民の意志は当然、常に人民の意志と同一である。何百万の人々の賛成か反対により得られた投票用紙から決定が導かれようとも、一人の人間が投票を行わずに人民の意志を掌握しているとしても、人民が何らかの方法で「喝采する (akklamieren)」としても」(LP:36)。

しかし議会主義論第二版序文においては、喝采こそが民主主義において本質的な、人民の意志形成手段であるとして、その意義が高く評価される。

「人民の意志は、呼び声 (Zuruf) を通じて、喝采 (acclamatio) を通じて、自明の、反論の余地のないものを通じて、より一層民主主義的に表現されうる。人民の意志はこれにより、半世紀前以来非常に入念かつ綿密に作り出された統計的装置によってよりも、よく民主主義的に表現されうる。民主主義的感情の力が強まれば強まるほど、民主主義が秘密投票の記録システムとは異なるものであるという認識がより一層確実になる。[.....] 独裁的でカエサル主義的な方法は、人民の喝采によって支持されるだけではなく、民主主義的実質と力の直接的表現でもありうる」(LP:22f)。

こうして民主主義と人民の喝采との関係を積極的に捉え直すに至る変化の背景には、ボン大学時代の同僚であった神学者 E. ペテルゾンの影響があった。ペテルゾンの宗教史研究における「喝采」概念研究(『ヘイス・テオス』(1920年に提出された教授資格申請論文であり、1926年に出版された)¹⁷⁸について、シュミットは『人民投票と人民請願』(1927)において言及し、非常に高い評価を与えていた¹⁷⁹。この著作は、議会主義論第二版が公に

¹⁷⁸ 『一つの神、その碑銘研究的・形態史的・宗教史的研究 (*Heis Theos : epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*)』は、ペテルゾンが1920年にゲッティンゲン大学に提出した教授資格申請論文であり、1926年に『旧約聖書および新約聖書における宗教と文学についての研究』双書の一冊としてゲッティンゲンの出版社 Vandenhoeck & Reprecht から出版されたものである。(Vgl. Barbara Nichtweiß, „AKKLAMATION“: Zur Entstehung und Bedeutung von „Heis Theos“, Hrsg. Christoph Marksches, Erik Peterson *Ausgewählte Schriften*; Bd. 8. *Heis Theos : epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken "Ein-Gott"-Akklamatio*, Würzburg 2012, S.613 f.)

¹⁷⁹ シュミットは次のように述べてペテルゾンの研究を評価した。「根本的な、学問的意義の点でその[神学という]特殊専門の範囲を遥かに超えているエリク・ペテルゾンの研究[脚注で

された 1926 年にシュミットが行った講演内容に加筆して翌年出版されたものであり、両著作はほぼ同時期に構想されたと考えられる。シュミットの民主主義論における喝采概念の受容、およびペテルゾンからの影響関係については、次章で詳しく検討する。

第三節 民主主義と政治的統一の関係：「政治的なものの概念」（1927）

（一）政治的なものの定義：友と敵の区別

「国家概念は政治的なものの概念を前提とする」（BP:1）という著名な命題で始まるこの論文において、シュミットは「国家は人民の政治的状态 Status である」（BP:1）と規定する。

「国家はその語義とその現象によるならば人民の特殊な状態である。それ以上のことはさしあたり言えない」（BP:1）。「人民の状態」という観念のメルクマルは、「政治的なものについてのメルクマルを通じて」その意味が明らかになる（BP:1）。すなわち「政治的なものの概念規定は、特殊に政治的なカテゴリーを明らかにし確認することを通じてのみ得ることができる」（BP:3）と言う。シュミットによると、「政治的なものは、人間の思考と行為に関わる他の相対的に自律的な領域、すなわち道徳的なものや美学的なもの、経済的なものの領域と並び、固有の領域として自律的である」。これらの領域を数え上げることはここでは重要ではない。それゆえシュミットは、政治的なものはその固有の、相対的に自律的な、「特殊な意味において政治的な行為すべてが還元されうるような区別」を持たなければならないと言う（BP:3）。道徳的なものの領域には善悪の区別があり、美的なもの領域には美醜の区別があり、経済的なものの領域には損得の区別（あるいは *Rentabel* か *Nichtrentabel* か）があるように、政治的なものの領域にも「特殊な、自律的なそれ自体として容易に理解できる *einleuchtend* な区別は存在するか、そしてそれはどこに存在するか」という問題が生じる（BP:4）。

この問いに対し、シュミットは続けて次のように答える。「政治的行為と動機が還元されるような、特殊に政治的な区別は、友と敵の区別である」。この区別は政治的なものの領域にとり、相対的に自律的な他の領域（道徳的なものの領域における善悪の区別や、美的なもの領域には美醜の区別等）の対立に対応する。この区別は自律的であり、これらの他の対立のうちの一つあるいはいくつかから演繹されるものではなく、あるいはこれらへ還元されうるものではない。友と敵の区別は別の諸対立と取り違えられ、あるいは混同されてはならない。友と敵の区別は理論的にも実践的にも存立しうる。「政治的敵は道徳的に悪である必要はなく、また美的に醜くある必要はない。政治的敵は経済的競争相手として現れる必要はなく、政治的敵とともに商売を行うことはもしかすると利益があるようにさえ見えるかもしれない」（BP:4）。

では、シュミットが考える友と敵の区別の本質とは何か。「政治的敵とは、まさに他者(*der*

“*Heis Theos*”を示す] は、キリスト教一世紀について、喝采 (*Acclamatio*) とその諸形式を記述した」(Carl Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von unmittelbaren Demokratie*, Berlin, 2014 (1. Aufl. 1927), S. 52.)。

Andere)、見知らぬ者(der Fremde)である。政治的敵は特殊に強力な意味において実存的に他なるもの、見知らぬもの(etwas Anderes und Fremdes)であるということ、それゆえ政治的敵は衝突事例において固有の実存様式の否定を意味し、それゆえ固有かつ独自の生の様式を擁護するために反撃し闘う相手となるのが、その本質としては十分である」(BP:4)。政治的なものは、人間の生のあらゆる自律的領域がそうであるように、その論拠として別の領域に由来する区別を引き合いに出そうとするので、心理的には、敵は容易に悪や醜として扱われる。しかし実際には、特殊な諸対立の自律性は厳然として変わらない。友と敵の特殊な対立は、その他の領域における区別から分離され、自律的なものとして把握されなければならない(BP:4f.)。

シュミットによると、友と敵の概念は何らかの規範的対立や精神的対立ではない。ここで問題としているのは、友と敵という区別の現実と実在する可能性であり、擬制や規範性ではない。したがって、友と敵の対立は排すべきものであると考えるかどうか、またこうした思考のうちに未開時代の残滓を見出すか、あるいはこうした区別と対立がいつの日か地上から消え去ることを欲するか、または教育的見地から、そもそももはや敵は存在しないと捏造するのが正しく正当であるか、以上のことは考察に値しない(BP:5)。

それゆえシュミットは、敵 Feind とは、競争相手 Konkurrent や一般的敵対者 Gegner ではないと言う。敵とは私的な敵対者 privater Gegner ではなく、公的な敵 öffentlicher Feind だけを意味する。というのも、敵とは、「少なくとも場合によって、すなわち実在する可能性に従って、同様の全体と対立する、闘争する人間全体」だけを意味するが、そのような「人間全体 Gesamtheit von Menschen、特に人民全体 ganzes Volk に関係するものは全て、それゆえ公的に öffentlich になるからである」(BP:5f.)。「敵とは hostis であり、広義における inimicus ではない」(BP:6)。周知の通り、シュミットはここで聖書の一節「汝の敵を愛せ」を引き合いに出し、「政治的敵はなんら問題となっていない」とする。というのも、「政治的意味における敵は個人的に憎まれる必要はなく、彼の敵すなわち敵対者を愛するということは、私的なものの領域において初めて意味を持つのである。〔中略〕それは、人民の敵を愛し、自らの人民に対抗してその敵を支持すべきであると述べているわけでは決してない」(BP:6)。

「敵の真の概念」には、「闘争という実在する不測の事態」、すなわち万一の場合には闘争が生じる可能性があるということが属する。「戦争とは、諸人民間において武器をとって行われる闘争である。武器 Waffe という概念において本質的なものは、人間による物理的殺害の手段 Mittel physischer Tötung を問題としているということである。敵という語とまさしく同様に、ここでは闘争という語はその本来の意味において理解されなければならない。それは闘争を意味するのではなく、議論 Diskussion という「精神的 geistig」闘争を意味するのでもないし、単に惰性によってなされるとしても、あらゆる人間が最終的に何らかの形で不断に行う象徴的闘争でもない。敵、敵と闘争という諸概念は、それがとりわけ物理的殺害という実在する可能性と関連性をもち、また維持することによって、その真の意味を受け取るのである。戦争は敵対性 Feindschaft から帰結する。というのも、この敵対

性とは、ある別の存在の否定 *Negierung* であるからである。戦争とは敵対性の最も極端な実現に過ぎない。それは日常的なものや規範的なものである必要はなく、理念的なものとしても感じられる必要はないが、しかし敵という概念がその意味をもつ限り、戦争は実在する可能性として現前し続けるに違いない」(BP:6)。

ただし注意しなければいけないのは、シュミットは政治的なものについてのこうした定義によって、「敵対性の最も極端な実現」としての戦争を肯定しているわけではないということである。「政治的なものについてのここで与えられた定義は、軍事的あるいは帝国主義的でもあるのと同様に、平和主義的である。この定義は、戦争を「社会的理想」のように見せかけようという試みではない。というのも、戦争とは「社会的な」ものでもなければ、「理想的な」ものでもないからである。友と敵との区別はまた、特定の人民が永久に、他の特定の人民の友ないしは敵であり続けなければならないということを意味していない。中立性 *Neutralität* もまた、常に可能であることは自明であり、政治的に有意義でありうる」(BP:7)。「ただし中立性という概念は、あらゆる政治的概念と同様に、常に、友と敵のグループ化という実在する可能性という、この究極的前提の下にあり、地上に中立性だけが存在するとしたら、それとともに戦争だけではなく、中立性そのものもまた終焉を迎えるであろう。これは戦争という実在する可能性自体が欠落するならば、あらゆる政治が、また戦争を回避するという政策が終焉を迎えるのと同様である」。「基準となるのは常に、こうした究極的事例、すなわち現実の闘争における可能性だけであり、こうした事例が存在するか否かということについての決定である」(BP:7)。「今日においても未だに戦争は「事態が深刻化した場合 *Ernstfall*」である。ここでもまた、まさに例外事例が特に決定的な意味を持つということを言うことができるだろう。というのも、実際の闘争において初めて、友と敵という政治的グループ化の究極的な帰結が示されるからである。こうした極端な可能性から、人間の生は特殊に政治的な緊張を獲得するのである」(BP:7)。

シュミットは以上の議論を次のように約言する。「そのような闘争の可能性がない世界は、友と敵の区別のない世界であり、したがって政治のない世界であろう」。

(二) 政治的統一としての国家観

シュミットによると、「政治的統一」とは、「それが例外的事例であろうと、基準となる事例についての決定が常に概念必然的に、それとともになされなければならないという意味において、基準となる統一であり「主権的 *souverän*」である」(BP:11)。

ここでシュミットは、国家だけが政治的統一であると先験的に決めつけるわけではない。シュミットによると、宗教団体や、労働組合のような経済的基礎に基づく協会、プロレタリア階級もまた、友と敵を区別する能力をもつ限り、実際に政治的統一として存在する可能性をもつと言う (BP:10)。しかしシュミットは、国家と並ぶ政治的統一として、他の諸団体の存在を肯定的に捉えているわけではなく、政治的なものの本質である友と敵を区別する能力は国家に帰属すべきであると考え。「国家は統一であり、しかも基準となる統一であるということは、国家の政治的性格に基づく」(BP:13)。

シュミットは「国家の主権的統一、すなわち政治的統一を否定し、「個人は多種多様な社会的諸関係の中で生きるということを繰り返し強調する」ものとして、H. ラスキの多元主義的国家論を批判する。「統一を否認し、政治結社を他の結社、例えば宗教的結社あるいは経済的結社と並立させる多元的理論は、政治的なものの特殊な内容についての問いに答えを与えることはできない。常に国家や政治、主権や「統治」が話題とされているにも拘らず、ラスキの多数の著書の中のどこにも、政治的なものについての一定の定義は見出されない。国家は他の諸結社と競合する一つの結社へと変えられてしまう」(ebd.)。多元的国家論は「あらゆる国家論における中心概念、すなわち政治的なものを無視している。実際には、いかなる政治的「社会 Gesellschaft」あるいは「結社 Assoziation」も存在しない。政治的統一、政治共同体 (politische Gemeinschaft) だけが存在するのである。友と敵とのグループ化という実在する可能性は、単なる社会的—結社的なものを超えて、特殊な別のもの、通常の結社に対して決定的なものであることの基準となる統一を作り出すためには十分である。統一を欠いているならば、政治的なもの自体もまた欠落しているのである」(ebd.)。

以上に見た、人民の政治的統一としての国家観、および友と敵の区別という政治的なものの概念の本質は、シュミットの民主主義論とどのような関係にあるだろうか。人民の政治的統一としての国家観は『憲法論』に引き継がれ、その議論の基礎となるものである。

本論文は主として政治的統一としての諸国家間の関係を論じたものであり、国内の民主主義を対象としたものではない。しかし前年の議会主義論文第二版序文において、民主主義には「異質なものの排除ないし根絶」(LP:14) が不可欠であると述べられていたことを想起するならば、友と敵の区別というここでの議論は、こうした民主主義論と並行して構想されたものであると考えることができる。

第五章 民主主義論の新たな展開 (1927)

本章では、『憲法論』公刊の前年に発表された『人民投票と人民請願』を題材とし、さらなる民主主義をめぐる構想の発展過程を描出する。第一に、この小著を出版するに至る背景、特に第三章において直接民主制を考察の対象とする契機は何であったのかを確認する。第二に、シュミットが民主主義の根幹を「人民と Magistrat の対立関係」に見出していたこと、さらにこうした認識を、古代ローマ史を専門とする歴史家モムゼンの著書『ローマ国法』から得たことを示す。第三に、民主主義の認識においてシュミットは、モムゼンからの継承と並行して、シュミットと同時代のプロテスタントの神学者（のちにカトリックに改宗）エリク・ペテルゾンの研究から学び、民主主義の根本的現象として「喝采」概念を重視するに至ったことを明らかにする。同書中では現代の Magistrat として「指導者」という表現が見出されるが、こうした受容を経て、指導者原理を中心とした民主主義論の構想を用意する過程を再構成する。すなわち民主主義的同質性に基づいて、共通の指導者を戴く政治体制を民主主義と見做す議論がどのようにして形成されたのかを解明することが本章の目的である。

『人民投票と人民請願』成立の背景

本書が公刊される前年の 1926 年、旧王侯財産収用と抵当権の増額評価を要請する運動が巻き起こった。当該問題についての国民請願の可否について、ヴァイマル憲法第 73 条 4 項の解釈をめぐる憲法問題が発生した。シュミットはこの条項について自身の解釈を展開するため、1926 年 12 月 11 日にベルリンの法学者協会で講演を行った(VV:Vorbemerkung)¹⁸⁰。この講演内容に加えて、直接民主主義の問題を扱った論文を第三章として新たに書き下ろし、一書に纏めて公刊したものが『人民投票と人民請願』である(ebd.)¹⁸¹。

本書においてシュミットは、予算や財政に関する「金銭法律 Geldgesetz」は国民請願の対象とはならないと結論づける。ただしシュミットにとり、第 73 条 4 項の解釈を端緒として発生したこの問題は、単に金銭法律をめぐる人民請願や人民立法の可否を争うに終始するものではなく、根本的には民主主義一般の問題であると捉えた。「金銭法律がいかに直接人民立法の手続きから除外されているかという問題は、根本においては直接民主主義一般の限界についての問題と関わる」(VV:48)。

シュミットによると、「直接民主主義一般の限界についての問題」は大抵の場合、「政治的目的に駆り立てられた利害関心や不信の念」に基づく非学問的な論及の対象とされるのみであり、十分に論議が尽くされることはなかった。「普及している表層的解釈によると、「人民」に全ての可能なことを委ねるのが単純に「民主主義的」であり、「人民」にはそもそも何が可能なのかと問うことすら、「非民主主義的」と見做される」。しかし「私

¹⁸⁰ Vgl. Mehring 2009, S.198.

¹⁸¹ 長野晃「カール・シュミットの均衡理論—リベラリズムとデモクラシーの分離と結合」『国家と圏域の政治思想（政治思想研究）』第 15 号、政治思想学会、2015 年、293-298 頁、参照。

〔シュミット〕は、途方もなく重大で決定的な瞬間において恐れを知らない人民ならば、〔全てを成しえ、全てを委ねることが〕可能であるとする。しかし法律的に規制されるべき日常生活において、この問いを絶対的に肯定することは馬鹿げているだろう。以下にみる通り、「人民」という主体の特性や、事柄の本質、また人民の意志を確定する方法、民主主義の理念的かつ道徳的諸原理から、様々な限界が判明するのである」(ebd.)。

そこでシュミットは、民主主義の限界を次のように画定する。

第一節 民主主義における人民と政務官の対立

(一) 民主主義と人民概念

直接民主主義を考察する際に、シュミットが第一に検討しなければならないと捉えた対象は、人民 *Volk* 概念であった。「人民」と「民主主義」という根本的問題は従来、社会学的考察の対象でしかなかったが、政治理論および一般国家学の観点から解明する必要がある(VV:Vorbemerkung)。

とりわけ、民主主義の限界を論じるためには、「人民」という語の多義性に自覚的である必要がある」(VV:49)。というのも、「人民という一つの名辞によって、法的にも政治的にも社会学的にも多様である「一連の力(*Größe*)と主体」が表現されうるからである」(ebd.)。例えば、ヴァイマル憲法前文には「人民は自らにこの憲法を与えた」との文言が見出されるが、それは「この人民とは憲法制定権力の担い手、制定権力(*pouvoir constituant*)の主体」を意味する。それゆえこの場合、人民とは「憲法に基づく国家的「機関 *Organ*」ではないし、また「制定された権力(*pouvoir constitué*)」、「合憲的に予定された形式において特定の権限を行使する人民」ではない。「換言すればライヒ議会あるいはライヒ大統領を選出し、あるいは「人民」投票において積極的に行動する人民とは本質的に異なるものである」。したがって通常、「人民」とは選挙あるいは投票に参加する者」を意味し、「人民のうちの多数派が大抵の場合決定する」(ebd.)。

人民投票においては、有権者の過半数が投票に参加しなければならない、と第 75 条で規定されているが、投票に参加しない有権者をも人民を構成するという矛盾を孕んでいる。さらに輪をかけて本来の人民概念に背反するものが、人民請願における人民概念である。「なぜならば、自らの請願を人民請願と見做す少数派は、明らかに、民主主義において通常人民と同一化される多数派とは全く異なる意味において人民であるからである」(VV:50)。

以上に見たように、シュミットは人民概念が多義的であることを指摘し、そのうちの一つが憲法制定権力の担い手としての人民であると端的に述べている。こうした人民概念の理解は周知の通り、シーエスの制定権力論に由来するが、この点は『人民投票と人民請願』においてはそれ以上論究されないため、これについての詳しい検討は『憲法論』を対象とする次章で行うこととする。

『人民投票と人民請願』における人民概念理解

ではシュミットは人民をどのように理解したのだろうか。同書におけるシュミットの人民の理解は次の通りである。第一に、人民は決して形式化されえない力(*Größe*)である、ということである。これは例えば、次のように言い表される。「自らの請願を人民請願と称する、有権者の十分の一は、彼らが固定された力として、法律草案の持続した呈示のために組織化されるならば、直ちに人民であることをやめるだろう」(VV:50)。第二に、人民は政務官(Magistrat)の対立物である、ということである。この二つの点は密接に関連するものであり、シュミットの民主主義論を理解する上で不可欠のものである。ただし第二点目に挙げた人民概念の理解は、従来、殆ど注目されてこなかった¹⁸²。

シュミットが本書中で何度も用いるラテン語 *magistratus*、およびこれを語源とするドイツ語 *Magistratur* および *Magistrat* とは、シュミット自身が言及する通り「ローマ国法における表現」(VV:59)である。ラテン語 *magistratus* とは、ハインリヒ・ゲオルゲスのラテン-ドイツ語詳解辞典によると、*magister*¹⁸³(上役 *Vorgesetzter*、統轄者 *Vorsteher*、指導者 *Leiter*, *Anführer*、長 *Direktor*、監督者 *Aufseher*)の官職、およびその威厳を表す。具体的には、古代ローマにおける官憲的(*obrigkeitlich*)官職、また官憲的官職の行政を司る者、*Magistrat*の地位にある人物、官憲的人物、国家官吏を意味した¹⁸⁴。

Duden ドイツ語語源学辞典には、*Magistrat* は「官憲的官職、上級官吏、官庁、官憲を意味するラテン語 *magistratus* から 15 世紀に学術的に借用された語」であることが記されている¹⁸⁵。敢えてドイツ語を当てる場合には、「官憲 *Obrigkeit*」という語が採用されている¹⁸⁶。シュミットもまた、注釈の中でグリム編纂のドイツ語辞書を参照指示し、次のように述べる。

「グリム辞書における R. マイスナーによる傑出した「人民」についての項目においても、[モムゼンによる古代ローマ国法についての論述におけるものと]同一の規定を伴うものではないにせよ、人民は官庁に合致して組織された「形式化された」力ではないという

¹⁸² シュミットの伝記を著したメーリングは、「直接民主主義における人民概念はローマ国法における「人民と *Magistrat*」の対立へと還元され、喝采概念についてエリク・ペテルゼンの研究が引用された」(Mehring 2009, S.199.)ことに言及しているが、次に述べるテオドア・モムゼンによるローマ国法研究からの継承関係やこれが民主主義論に与えた意義については十分に論じられていない。

¹⁸³ なお *magistratus* の語源であるラテン語 *magister* は、*magister populi* というで成句で「独裁者 Dictator の称号」を意味する(*Oxford Latin Dictionary*, edited by P. G. W. Glare, second edition, volume II. M-Z, Oxford University Press, S. 1168.)。

¹⁸⁴ *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel, ausgearbeitet von Karl Ernst Georges, 11. Auflage, Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage von Heinrich Georges, Zweiter Band, Basel, 1962, S.762f.

¹⁸⁵ Duden. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, 4., neu bearbeitete Auflage, Herausgegeben von der Dudenredaktion, Auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln, Duden Band 7, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich S.500.

¹⁸⁶ *Onomasticon Philosophicum, Latinoteutonicum et Teutonicolatinum*, ediderunt Ken Aso, Masao Kurosaki, Tanehisa Otabe, Shiro Yamauchi, Tokyo 1989, S.216.

こと、「官憲 Obrigkeit」ではないということ、また、それゆえ同様に、統治する者は人民には属さないということが繰り返し突き止められている」(VV:51. Anm. 40)。

人民は「官庁に合致して組織された「形式化された」力ではなく、「官憲 Obrigkeit」ではない」と記述されていることから、シュミットは Magistrat を「官憲」とほぼ同義として捉えていたと考えられる。一方で、次に見る通り、シュミットが直接民主主義における人民と Magistrat の関係について知見を得る源泉となった、テオドア・モムゼンのローマ国法史研究においては、Magistrat は「官吏 Beamte」と訳出されている¹⁸⁷。

しばしば magistratus の訳語として「コンスル（統領、執政官）」が当てられてきたが、これは、法務官や管理官、財務官、護民官、査定官、独裁官といった、他の官職と並ぶ magistratus のうちの官職の一つである¹⁸⁸。本稿では、magistratus は上述した通り、「官憲」「官庁」という含意をもつことを鑑みて、「政務官」を訳語として用いることにしたい¹⁸⁹。なお、シュミットは Magistrat と Magistratur とを区別せずに混同して用いているが、モムゼンは Magistrat を統治権限ある人格として、また Magistratur をその官職として定義していることから、Magistrat を「政務官」、Magistratur を「政務官職」と訳出することとする。

（二）古代ローマの直接民主主義における人民と政務官の対立

直接民主主義にとって本質的であるものは人民と政務官の対立関係であるという認識はどこから得られたのだろうか。シュミットは本書の中で、こうした知見の典拠として、古代ローマ史を専門とした、著名な歴史学者であるテオドア・モムゼンの著書『ローマ国法』（特に、第一巻（初版 1871 年）と第三巻第一部（1886 年））、『ローマ国法綱要』（1893 年）を指示している(VV:51. Anm. 40)。

『ローマ国法』第一巻第一部は、「政務官職」(„Magistratur“) という題目が掲げられている通り、ローマ国法における政務官 (Magistratus, Beamte) の概念、およびその職権 (imperium, potestas) の内容が詳述され、さらに官吏の権力の衝突論や合議体の概念が究明される¹⁹⁰。

人民と政務官の関係（１）：政務官の基準としての人民投票

モムゼンによると、政務官職とは「市民や団体の同権の同胞から成る議院において、より高い地位に就き、権力を掌握した者」を意味する具体的な、個々の magister に対する抽象概念である¹⁹¹。magister という語はのちに抽象化が施され、「顕職 honor」へと意味が転

¹⁸⁷ Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, erster Band, unveränderter, photomechanischer Nachdruck der dritten Auflage, Basel 1952, S. 7.

¹⁸⁸ ローマ共和政の国家制度における政務官の種類とその特徴については、村上淳一、石井紫郎訳、J. ブライケン『ローマの共和政』山川出版社、1984 年、77 頁以下、参照。

¹⁸⁹ 本稿では、村上淳一、石井紫郎訳、J. ブライケン『ローマの共和政』山川出版社、1984 年、に倣い、magistratus を「政務官」と訳すこととする。

¹⁹⁰ Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, erster Band, unveränderter, photomechanischer Nachdruck der dritten Auflage, Basel 1952, S. 7.

¹⁹¹ Mommsen, a.a.O., S.8.

換するが、この「顕職」においても、政務官職においても、人民選挙(Volkswahl)という契機が特殊な基準である」¹⁹²。

モムゼンは、こうした事実はすでにこれらの語義が示しているという。というのも、本来 *magister* という語が含意する「権力者 *Mächtiger*」とは命令権者を指すのではなく、「同等の権利を持つ同胞の間で、すなわち自由な選挙を通じて権力の座に就いた者」を意味するのであり、また「顕職」という語の根底にも同様の観点が存在するからである¹⁹³。このことはさらに、その言語慣用においても証明される。第一に、政務官職および顕職という表現は、政治的あるいは擬似政治的共同体の統括者については用いられたが、共同体同胞の投票という制度をもたない政体の長、「王権によって組織された国家の統括者」である王には適用されなかった。第二に、政務官職は人民投票を原理的に排除する聖職者団体や、統治機構による命令や輪番制を通じて市民が召集されることで構成される公的地位、例えば士官や兵士、陪審員等からは一線を画する存在であると考えられた。政務官職も顕職も、「公的役割の質的に規定されうる範疇」を意味する役職ではなかったし、時代を通じて一貫して同一の意味をもつわけではなかった¹⁹⁴。

政務官職という概念は、王政期ローマには全く見られない概念であり、また共和政ローマにおいては当初、政務官職は上級官吏(*Oberbeamte*)だけを指していた。というのも、人民投票を通じて選出されたのは、長い間、上級官吏だけだったからである。実際に、語義の上では政務官と政務官職とは上級官吏にのみ適合されうる概念であった。帝政期ローマにおいてはすでに 305 年頃には、人民投票は財務官職にまで適用され拡張され、それとともに政務官集団が形成された。その後、政務官職という語の適用対象は拡大され、一部の低級の官職を含むその他多数の官職が「共同体により委託された官職」へと包摂され、政務官職へと編入された¹⁹⁵。

市民と政務官の関係（２）：市民の共同体が主権者である

では、ローマ市民と政務官はどのような関係にあるのか。モムゼンによると、古代ローマにおいて、国家に関することは全て「公共のもの *publicum*」であり、王あるいは政務官は「国家的行為の担い手」に過ぎなかった。ローマ国法にとり、国家とは王 *rex* ではなく、人民 *populus* を意味した¹⁹⁶。人民は「主権的市民 *soveräne Bürgerschaft*」であった。

「こうした根本的見解は、王政(*Königstum*)、共和政(*Republik*)、元首政(*Principat*)という偉大な三段階の政治的展開を通じて、一貫して確認される。理想的な共同体主権 (*Gemeindesouveränität*) はローマ国家制度にとり生得的なものであり、失われることのない

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Mommsen, a.a.O., S.9.

¹⁹⁵ Mommsen, a.a.O., S.9f.

¹⁹⁶ Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, dritter Band, 1. Teil, unveränderter, photomechanischer Nachdruck der dritten Auflage, Basel 1952, S.300.

ものなのである」¹⁹⁷。

モムゼンによると、王政、共和政、元首政という政体の間の本質的相違は、市民と政務官の関係、市民と共同体代理人との関係にある。王政期には、共同体の主権的意志は「王と人民との一致した意志」として表現された。ここでは、王は統治能力を欠く市民に対して同等の権利を有するとされ、その政務官職は自己自身に基づくと考えられた¹⁹⁸。

共和政においても、「共同体の意志」は「政務官と市民の共同行為 *Zusammenhandeln*」という形式で表現された。ただし、共和政における政務官はその職権を共同体から受け取るものと考えられ、この点が王権との相違であった。モムゼンによると、政務官職の概念は「すべての政務官は、また唯一政務官は、市民から直接的に委任 *Mandat* を受け取る者である」という観念の下に形成された。政務官職は市民による「委任」にその基礎をもつことから、「市民と政務官の間の対等な関係は、主人 *Herr* と従者 *Dienerschaft* の関係へと変化する」¹⁹⁹ことが帰結する。共同体の主権が上昇することで、共同体が意志行為を行う際に、政務官職の「共同行為」が廃棄されることはなかったが、政務官の権限に制限を設ける結果となった²⁰⁰。

モムゼンは、ローマが共和政から元首政に転換したときに、政務官と市民の関係は、再び大きく変化したと論じる。上述した通り、王政においては王と市民は同等の地位にあり、共和政においては政務官と市民は本来同権をもつとされたが、後に市民の優位が形成される。しかし元首政に移行した後には、反対に、政務官の優位が確立することになる。ここでは上級官吏としての政務官の意志こそが「共同体の意志の正しい表現」として把握されることとなったという。

市民と政務官の関係（３）：市民は行為無能力であり、政務官の存在を前提とする

モムゼンは、ローマの国家概念の基礎は通常一人格に属する「自然的行為能力」を「市民全体」へ、すなわち「人民 *populus*」へと移行することにあつたと分析する。つまりローマ国家は、「市民全体へ、すなわち人民 *populus* へのこの行為能力の理想的な移行」に基づいていた、と説明する。モムゼンによると、市民一人一人は一人格として、当然、「自然的行為能力」を有する。これに対して「市民全体」すなわち人民は、本来、この「自然的行為能力」をもたない²⁰¹。なぜならば、「行為能力や、意志し、その意志を表明し、また意志する者に立てられた力の限界の範囲内で意志を実現する能力は、当然、物理的な人格に固着するものである」からである²⁰²。

では、どのようにして、本来「自然的行為能力」をもたない市民全体すなわち人民にこの能力を移行することが可能となるのだろうか。モムゼンは、個々の市民の意志を「全体

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ Mommsen, a.a.O., S. 301.

²⁰⁰ Mommsen, a.a.O., S. 302.

²⁰¹ Mommsen, a.a.O., S. 302.

²⁰² Theodor Mommsen, *Abriss des römischen Staatsrecht*, Leipzig 1893, S. 81.

の意志 *Gesamtwille*」の下に従属させることによって、これは可能となった、と説明する。つまり、「全体の意志」の下に、人民を構成する物理的人格としての個々人の意志に従属させ、「全体の意志」に対する個人の自立性を廃棄することで、市民全体すなわち人民が行為能力をもつことができたという。モムゼンによると、これこそがローマ国制にとっての国家的共同体の基準であり、元老院等の他の団体から国家を区別する基準であった。

ただしモムゼンは次のように議論を進める。この「全体の意志は、それ自体として国法上の擬制 *Fiktion* である」。したがって「実際に、私法において行為能力をもたない被後見人にとって代理人が必要であるのと同様に、代理 *Vertretung* が要請される」²⁰³。こうして、「全体の意志」を代理する者、すなわち政務官が要請される、と論じる。

したがって、共同体において「法律的形式において集合した市民」は「民会 (*comita, Zusammentretung*)」と呼称され、職とともに国家行為を行った。「法的規定を通じて、あるいはローマの法学的術語にしたがって、または擬制を通じて、一方では政務官によってその権限の範囲内において行われた事柄が、他方、政務官の権限が及ばないところでは、特定の形式で政務官と市民との間で交わされた取り決めが、国家の行為と見做され」²⁰⁴た。

市民と政務官の関係（４）：政務官が問いを提起し、市民は回答する

「全体の意志」を代理する政務官の存在なしには、市民全体すなわち人民は行為能力をもたないため、民会すなわち「市民の集会 *Bürgerversammlung* の意志能力と行為能力」は政務官に依存していた²⁰⁵。「ローマ人の解釈によると、共同体の決定は一面的な行為としては不可能である。政務官職はただ一人、共同体を代理することができ、市民は政務官との協働においてのみ、あるいは、これは次のようにも表現されうるが、国家は政務官を通じてのみ意志し行為しうる。政務官はただ一人、権限をもつか、あるいは共同体の協働の下で権限をもつのである」。それゆえ「共同体の決定は、政務官職を前提とする」。

さらにモムゼンは、市民全体の決定は、具体的には、政務官の提起する問いに依存した、という²⁰⁶。「あらゆる共同体の決定は、また同様にあらゆる法的に有効な契約は、政務官が集合した市民に対して宛てた問いと、市民の回答から構成される」²⁰⁷。

その後、手続きと選挙に際しての市民と「統治者の協働」という側面は、「統治者の統率」へと変化していくが、政務官の行動はなおその本来の性格を失わなかった。「つまり市民全体にも個々の市民にもイニシアティヴが全く欠如しているのである。市民は回答することのみが可能であり、市民の側から統治者に対して、統治者がある問題を了承するか否かという問いを提示することはできない」。

こうした手続きにおいては、市民は實際上、「単純な是か非か (*Ja oder Nein*)」を回答するか、あるいは特定の人物を指名する以上のことをなしえない。是か非かを問う質問の形

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, dritter Band, 1. Teil, S. 302.

²⁰⁵ Mommsen, a.a.O., S. 303.

²⁰⁶ Mommsen, a.a.O., S. 303.

²⁰⁷ Ebd.

式ではなく、「市民が何を was 望むかを問うことは法的には当然供されるが、ただし例外的な場合においてのみ実現可能である」²⁰⁸。

(三) シュミット民主主義論に対する、モムゼン『古代ローマ国法』の影響

モムゼンの古代ローマ国法研究がシュミットに与えた影響は、『人民投票と人民請願』において、次の四点に見出される。第一に、政務官ないしは政務官職にとっては人民投票が本質的基準であり、政務官はその職権を市民全体すなわち人民から受け取る。第二に、共和政においては市民と政務官は協働して行為する。ただし市民およびその共同体が主権者であり、政務官は市民により統治を委任されたがゆえに、市民に対して従属的地位にある。第三に、総体としての市民は行為や意志の能力をもたないため、共同の決定は政務官の存在を前提とすること、第四に、政務官が提起した問いに対して、人民は是か非かを回答することだけが可能であるという認識を継承した。以下では、モムゼンのローマ国法史研究がシュミットの民主主義論においてどのように継承され、現代民主主義の考察にどのような影響を与えたのかを検討する。

シュミットにおけるモムゼンの継承：人民と政務官の関係規定

モムゼンは、共和政期ローマにおいて、総体としての市民は行為能力、意思能力をもたないため、共同体の代理として行為する権限をもつ統治者の存在が必然的に要請された、と論じた。シュミットは、「市民は共同体の代理人である政務官との協働においてのみ意志し行為しうる」、「それゆえ共同体の決定は、政務官職を前提とする」というモムゼンの議論を受容し、次のように述べる。「共和政ローマの国法にとっても、市民は統治者とともにのみ協働で行為することが可能であるという命題は妥当した」(VV:55)。

さらにシュミットは、モムゼンから継承した、こうした人民と政務官の関係についての認識を独自に解釈し、次のように人民と統治者の関係を定式化する。

「ここで人民という語に固有の意味は、統治機構(Regierung)に対する対立に、また、あらゆる固定的な、政務官的(magistratisch)な形式に対する対立のうちにある。人民が自ら統治(regieren)すべきであるとする民主主義においても、人民という語のこうした意味は繰り返し、その効果を発揮するはずである。つまり人民とは、いかなる官庁的役割ももたず、統治しない者なのである。ここに、人民と政務官(Magistrat)は相互に対峙し合っており(einander gegenüberstehen)、人民は本質的には政務官(magistratus)ではないという、ローマ国法における古代の古典的観念が未だに生きた力をもっていることが示されている」(VV:50f.)。

このようにシュミットは、人民は行為能力と意志能力をもないがゆえに統治能力をもつ政務官の存在を必要とするというモムゼンの議論を踏まえて、人民は統治者の対立物であるという独自の議論を展開した。

²⁰⁸ Mommsen, a.a.O., S. 304.

人民の自己支配の不可能性

人民は自ら統治する能力をもたず、それゆえ人民の本質は政務官ではないことである、とするシュミットの受動的な存在としての人民理解は、「統治」についてのシュミットの次のような確信により根本的に規定されていた。シュミットは「自治（自己行政 Selbstverwaltung）」と「自己統治 Selbstregierung」の相違を強調し、後者を「自己自身に対する支配」として理解することは欺瞞であると論じる。

「統治 Regierung とは、人間に対する人間の政治的支配を意味する。自己統治という概念は、政治においても、国法においても、自己自身に対する支配という道徳的概念と混同されてはならない」(VV:67)。「というのも、一人の人間が道徳的に、「自己自身を支配する」ことが可能であるとしても、二人あるいは複数の人間が「自己自身を支配する」ならば、事情は即座に変化する」。後者の場合、「自己自身を支配する」ことは「政治的支配を行使する」ことを意味する。「自己自身に対する複数者の支配とは、一人によるその他の者の支配か、あるいは包括的な、より高次の第三者による支配を意味する」(ebd.)。

政務官が問いを提起し、市民は回答する

シュミットはまた、統治者が問いを提起し、人民は是か非かで答えるというモムゼンのローマ国法研究を継承する。「人民は問題を自ら定式化することもまたできないし、自ら問いを提起することもできない」(VV:57)。シュミットはこうした人民理解を独自に解釈し、その根本的原因を人民の多様性の中に見出す。

「もしも個々の市民が特定の人物を選出するだけではなく、事実的問題に対して態度を表明すべきであるならば、何千、何百万もの秘密個別投票から、そもそも結果を突き止めるためには、問題は最初に権威的に *autoritativ* 定式化されなければならない。こうした[問いの]定式化がすでに真の人民の意志 *Volkswille* を危険に曝し、誤謬へと導くことを意味しうること、誰が[問いを]定式化する権力を持ち、結果に決定的な影響を及ぼすのかということは、しばしば言及されてきた。ここでは、秘密個別投票の特性から容易に、直接民主主義の可能性の制約が生じてくるということが重要である。つまり、人民はただ是か非か(Ja oder Nein)を述べるのであり、しかも個々の有権者に呈示された、正確に定式化された問いについてののみ是か非かを述べるのであり、そうでなければ、個別投票の数百万もの回答から、全体の結果を読み取ることは全く不可能である」。(VV:55f.)

したがって「今日一般に行われている秘密投票手続きによりもたらされた限界」、「この手続きの本性に適合する不可避免的な限界」は「正確に定式化された、単純な問題に対する依存性のうちに存する」(VV:55)ことになる。

「多数派がどのような定式化を望んでいるか」ということが秘密投票選挙を通じて初めて確定されるならば、そもそも人民が問題を定式化する能力やイニシアティヴをもつことは不可能である。「多数派は繰り返し、複数の呈示された定式化の中から一つを選び出すこ

とができ、極端な場合には、問いが立てられるべきか否かという問いに対して是と答える。秘密個別投票において意志を表明する人民は、回答することはできるが、質問することはできないのである」(VV:57)。

さらに「是か非かの明確さだけではなく、その理解可能性や加算可能性でさえ、〔統治者が提起する〕問いの正確さ *Präzision* にかかっている」。シュミットはドイツ国民を例にとり、具体的に説明する。例えば、ドイツ人有権者に対して「平和を望むか否か」という問いを提示した場合、具体的な問題の決定を行うことをせずとも簡単に、ほぼ一致した多数の賛同を得られる。同様に「協調政策を承認するか」と問うた場合にも、圧倒的多数がこれに賛同するかもしれないが、これは結局、ある政党の党首に対して賛意を表明し「喝采」を送ることを意味するに過ぎないという可能性もある。これに対して、「特定の条約を締結すべきか否か」という形式で問いが定式化された場合には、おそらく結果は異なりうる、すなわち不賛成の回答が多数となりうる (VV:56)。このようにして「大抵の場合には数多くの問いの立て方が可能である」が、結局、「人民、すなわち秘密個別投票の際に明らかになる多数派は、常に是か非かを述べうるに過ぎない」(VV:57)。

このように、人民の政治的決定にとっては政務官の存在が不可欠であるということ、人民の政治的決定は統治者が定式化し、呈示した問いに依存するという認識は、モムゼンのローマ国法史研究に負っていた。

現代民主主義に対する意義

シュミットは、こうしたローマ共和政における人民と政務官の対立図式は、近代民主主義の解明にとっても示唆に富むものであると論じる。

人民と政務官との「対立(*Gegensatz*)」は、当然、単純には近代民主主義の国法に適用されてはならないものである。しかしこの対置は、その根本的正しさの点で今日においても未だに顧慮されるべきものであり、以下の論述でよりよい解明のためにしばしば引き合いに出されることになる」(VV:51)。さらに、人民の政治的決定が政務官の提示した問いに依存する、という「この依存性は、近代民主主義においてはより強烈に際立つはずである」(VV:55)という。

こうしてモムゼンから継承された人民理解に基づいて、シュミットは民主主義の本質を上述した人民と政務官の関係に見出した。人民の決定は政務官の存在を前提とし、政務官の提示した問いに依存するという、人民と政務官の対立図式こそが、その後の民主主義論を根本的に規定するものであった。

第二節 民主主義論における「喝采」概念

(一) 民主主義論における「喝采」概念に対する評価の転換

前章で言及した通り、シュミットは議会主義論第二版序文において、議会主義論初版とは異なり、民主主義における「喝采」の意義を積極的に評価していた。これとほぼ同時期

に構想されたと考えられる『人民投票と人民請願』では、次のように民主主義と喝采の関係が捉えられる。

「人民の真の行為、能力、役割や、あらゆる人民的（volkhaft）表現の核心、ルソーもまた真の民主主義として思い描いていた民主主義的な根源的現象は、喝采である。集合した多数者の賛同する叫びや拒否する叫びである。人民は一人の指導者 Führer に対して喝采する。人々の群衆（ここでは人民と同一である）は、最高軍司令官あるいはインペラートル〔古代ローマの最高軍司令官〕に喝采する。人民同胞あるいはラント共同体の「観衆 Umstand」は一つの提案に喝采する（その際に、本来、核心において指導者に喝采するのか、それとも提案の内容に喝采するのかという問いは未解決のままである。）人民は歓声を上げるか打倒を叫び、歓呼するか不平を言う」（VV:51f.）。

このように、「民主主義的な根源的現象」（VL:51）としての喝采概念の理解が示される。こうした見解に立ち、「喝采についての学問的発見は、直接民主主義あるいは純粋民主主義の手続きを究明するための出発点である」（VL:53）とされ、その学問的意義が認められる。

こうした学問的発見を果たした人物として、シュミットは本書で、ボン大学における同僚の神学者エリク・ペテルゾンの名を明記している。「根本的な、学問的意義の点でその特殊専門の枠を遥かに超え出ているエリク・ペテルゾンの研究は、キリスト教一世紀に関して、喝采とその形式について論述した」（VL:52）。

民主主義における喝采の意義は、『憲法論』においても引き続き強調されており、その後もシュミットの喝采概念に対する理解には変更はなかった。しかし『憲法論』では喝采概念をめぐる記述においてペテルゾンの名は全く記されていないため²⁰⁹、『人民投票と人民請願』が注目されてはいなかった従来、喝采概念の起源がペテルゾンの神学研究にあることは殆ど知られていなかった。つまり、民主主義論における喝采概念がシュミットの独創であるのか、それとも他の思想家からの借用であるのかということは特定されないまま、喝采概念はシュミットの民主主義論を規定する重要な契機と見做されてきた。

H. ホフマンはその古典的研究において、シュミットが用いる喝采概念がペテルゾンの『ヘイス・テオス』に由来するものであることを端的に指摘していた²¹⁰。しかしこの点はその後の研究者により発展的に解明されることがなく、その継承関係は未解明のままであった。したがってペテルゾンの研究に起源をもつ喝采概念がシュミットの民主主義論にとり、どのような意義を具体的にもったのかということは等閑視されていた。シュミット研究においてペテルゾンの名は、晩年のシュミットの著作である『政治神学 II』（1970）を論じる

²⁰⁹ 『人民投票と人民請願』において直接民主主義を考察する中で引用された他の思想家、すなわち「世論」に関する記述において言及されたヴァルター・リップマン（『幻の公衆』1925年）やローレンス・ローウェル（『世論と人民政府』1921年版）、また前節で検証したテオドア・モムゼン（『ローマ国法』）については、『憲法論』においても著者を明示しつつ論及されていることを鑑みるならば、これはシュミットにとり異例であると言える。

²¹⁰ Hasso Hofmann, Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie, Berlin, 1992, S. 150.

文脈において、政治神学をめぐる両者の論争の中で言及されるだけであった²¹¹。

こうしたシュミット研究に対して、近年ではペテルゾン研究の側から、喝采概念の継承関係をめぐる両者の関係が注目されている。本節では、その第一人者である B. ニヒトヴァイスによる研究を参照し、1920 年代におけるシュミットとペテルゾンの個人的関係とペテルゾンによる喝采概念研究の内容を確認する。その上で、ペテルゾンの喝采概念研究の受容を通じて、シュミットの民主主義論はどのような影響を与えられたのかを検討する。

(二) ボン大学時代のシュミットとペテルゾン

ペテルゾンの著書『ヘイス・テオス』（一つの神の意）は、正式名称を『一つの神、その碑銘研究的・形態史的・宗教史的研究』とする、1920 年にゲッティンゲン大学に提出された教授資格申請論文である。この論文全体が公刊されるまでに六年の歳月を要し²¹²、1926 年に『旧約聖書および新約聖書における宗教と文学についての研究』²¹³叢書の一冊としてゲッティンゲンの出版社 Vandenhoeck & Reprecht から出版された²¹⁴。

ペテルゾン研究者である B. ニヒトヴァイスによると、ペテルゾンがボン大学に招聘された 1924 年の秋学期に両者は初めて直接対面し、それ以来親しい交流をもった。シュミットは 1922 年にボン大学に赴任し、国法、行政法、教会法、国際法の講座を担当していた。シュミットと個人的に知り合う以前、ペテルゾンはすでにシュミットの「教会の可視性」（1917）を読了し、感銘を受けていたという。ニヒトヴァイスによると、神学研究である『ヘイス・テオス』において、敢えて古代の政治体制（Verfassungsrecht）に論及する動機はシュミットとの「若い友情により駆り立てられた」帰結であった²¹⁵。というのも、ペテルゾンの教授資格申請論文には「礼拝の定式の「法学的基礎」に対する指摘」はそもそも存在せず、これは出版に至るまでの過程において拡張されたものであった。ペテルゾンは、

²¹¹ ペテルゾンは『政治的問題としての一神教』（1935 年）において、政治神学はユダヤ教や三位一体説を否定する異教の土壌の上でのみ存在可能であり、キリスト教において政治神学は不可能であると主張し、「政治神学は一掃された」としてシュミットの政治神学を批判した。ペテルゾンの没後、シュミットは自らの政治神学に関する理論を擁護するため、すなわちペテルゾンに対する反批判を意図して『政治神学 II』を執筆した。こうした論争の経緯について、ペテルゾンの「神学とは何か」（1925 年）、『政治的問題としての一神教』を参照し詳らかにした、佐野誠『ヴェーバーとナチズムの間—近代ドイツの法・国家・宗教』名古屋大学出版会、1993 年、233–243 頁、参照。ただし、ここでは Heis Theos の内容や、喝采概念をめぐるペテルゾンからシュミットへの継承関係については触れられていない。

²¹² 財政上の理由から、差し当たり教授資格申請論文の一部が公表され、全体が出版に至るまでには時間がかかった。Vgl., Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg, Basel, Wien 1994, S. 282.

²¹³ Erik Peterson, *Heis Theos : epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken "Ein-Gott"-Akklamation* (Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph Marksches, Henrik Hildebrandt, Barbara Nichtweiss u. a.), Hrsg., von Christoph Marksches, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 8, Würzburg 2012.

²¹⁴ Vgl., Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, S. 282. Vgl. B. Nichtweiß, „AKKLAMATION“: Zur Entstehung und Bedeutung von „Heis Theos“, in: Erik Peterson *Ausgewählte Schriften*, Bd. 8, S. 613 f.

²¹⁵ Nichtweiß, „Akklamation“. Zur Entstehung und Bedeutung von „Heis Theos“, S. 626.

こうした新たな発見について、シュミットに宛てた書簡の中で伝えている(1925年3月17日)²¹⁶。

他方でシュミットの方は「直接的にペテルゾンの研究成果から有益性を引き出した」²¹⁷。

シュミットが『ヘイス・テオス』公刊以前に、ペテルゾンの教授資格申請論文の内容を概ね知っていたであろうことは、そもそもシュミットが公刊以前に自身の論文の中で、その教授資格申請論文の内容に言及していることから推測される。シュミットは、L. フォイヒトヴァンガーに宛てた書簡において次のように記している。

「彼〔ペテルゾン〕は今日僅かしか存在しない偉大な学者の一人です。〔……〕二、三ヶ月後にはおそらく、ついに（ヘイス・テオスという定式についての）彼の学位論文が出版されるでしょう」（1926年5月11日）²¹⁸。

（三）ペテルゾン『ヘイス・テオス』における喝采概念

『ヘイス・テオス』は、「喝采というテーマにとって「模範的な、今日まで欠かすことのできない基準的学術書」(R. Meßner)」²¹⁹として、今日においても評価されている。ここでは、ニヒトヴァイスの先行研究に従い、『ヘイス・テオス』執筆の経緯とその内容を概観する。

ペテルゾンが『ヘイス・テオス』へと結実する研究に着手したのは、1916年末と推定され、1920年初夏に脱稿を迎えた²²⁰。ペテルゾンの学位論文の目的は、キリスト教的一神教の碑文を収集し、解釈することであった²²¹。これは教授資格申請論文の第一章に引き継がれるが、こうした碑文の研究のみによっては、一神教の定式(Heis Theos-Formel)の起源と元来の意味を解明することはできなかった。そこでペテルゾンは、文献学研究と宗教史研究に着手する。

ニヒトヴァイスによると、この著作はペテルゾンにとり「将来の計画のための播種用の耕地であり、ヘイス・テオス（一神教）と他の喝采の形式についてのさらなる証拠の純粋な収集の継続にのみ関するものではなかった」²²²。それにとどまらず、「古代の喝采のもつ構造と位置価値についての認識は、むしろ後世における教会論と政治神学の中心的領域と発展の方向性を体系的により深く解明するための手掛かりとなった」²²³という。

先にみたように、この著作は1920年に財政上の理由から一部が発表され、その後1926年に大幅な加筆の上、全体が公刊された²²⁴。しかし喝采についての次の定義は、1920年版においてすでに示されていた。この論文の第三章「喝采としての一神教 Heis Theos」にお

²¹⁶ Nichtweiß, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, S. 283.

²¹⁷ Nichtweiß, “Akklamation”. Zur Entstehung und Bedeutung von “Heis Theos”, S. 626.

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ Nichtweiß, a.a.O., S. 609.

²²⁰ Nichtweiß, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, S. 278.

²²¹ Nichtweiß, a.a.O., S. 283.

²²² Nichtweiß, “Akklamation”. Zur Entstehung und Bedeutung von “Heis Theos”, S. 619.

²²³ Ebd.

²²⁴ Vgl., Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, S. 282. Vgl. Nichtweiß, „Akklamation“: Zur Entstehung und Bedeutung von „Heis Theos“, S. 613 f.

いて、ペテルズンは「喝采とは何か」という問題を解明しようと試みる。

ペテルズンは、「喝采」を次のように定義する。「喝采とは多数の群衆による歓呼であり、それは様々な機会に表明されえた。喝采は、皇帝や高級官吏が姿を現わした際に、彼らを賞賛するために表明された。しかしまた、決定を下すことや特定の要求を押し通すことが必要である場合には、集会や人だかりの中（特に劇場の中や裁判所）においても喝采は表明された。この歓呼は決してどうでもよいものとは見做されず、場合によっては法的意味をもった。それゆえ歓呼が記録されるということは珍しいことではなかった」²²⁵。

すなわちペテルズンによると、喝采とは端的に言うならば「多数の群衆による歓呼」である。こうした喝采について、本章冒頭でペテルズンは『新約聖書』における使徒行録 19 章を例にとり説明する。ここでは、エフェソの銀細工師がそこで布教活動を行っていたパウロに対して反感を抱き、引き起こした一連の騒動が物語られる。銀細工師デメテリオは、物神崇拝を否定するパウロの教説を攻撃し、パウロは彼らエフェソ人が崇拝する女神アルテミスとその神殿を侮辱していると演説した。こうしたデメテリオの発言は、群衆の怒りを誘って彼らを扇動することに成功し、群衆は劇場に突入する。第 28 節および第 34 節では群衆が「偉大なるかな、エフェソ人のアルテミス」と叫んだということが記されている。特に、劇場の中で群衆は、一斉に二時間あまり「偉大なるかな、エフェソ人のアルテミス」と叫び続けたと言う²²⁶。

このようにペテルズンは、喝采の典型的事例として新約聖書における使徒行録を挙げるが、喝采は元来、キリスト教に由来するものではないと論じる。その起源は、キリスト教以前の時代における東洋の諸国、特にセムないしはイランにあり、国王を賞賛しその統治の継続を願う歓呼として喝采の現象が見出されると言う。国王の戴冠に際して、ペルシアでは喝采が行われ、イスラエルにおいては「国王万歳 *Es lebe der König*」や「永遠に *für immerda*」と叫ばれたと言う²²⁷。

したがって、ユダヤ教やキリスト教のような「一神教 *Heis Theos* という定式」が「唯一の喝采」というわけではなく、その他に五つの定式が存在した²²⁸。ペテルズンは古代世界における碑文の解読を通じて、喝采の特徴を次のように記述した。

ペテルズンによると、第一に、「喝采を引き起こすもの」は、「奇跡 *Wunder*」であった。「自らの目で見た」奇跡は、「感嘆や驚嘆、信仰告白の叫び声 *Ausruf* を引き起こす」ものであった²²⁹。ペテルズンは、福音書は喝采を引き起こす奇跡に対する感嘆の念を持たないという点で、福音書は「真の喝采」を持たないと言う。「福音書においては、奇跡に対する

²²⁵ Erik Peterson, *Heis Theos*, S.141. ここでペテルズンは、投票制度に代替するものとして喝采を位置付けている。「状況によっては、各人が投票するということは、あまりにも時間をとるものであった。そこで、まさにそのために喝采が登場したのであり、それとともに我々のもとでは馴染み深い、票の集計の代替物となったのである」

²²⁶ 『新約聖書』フランシスコ会聖書研究会訳、星共社、1980 年、476、477 頁。

²²⁷ Peterson, a.a.O., S. 142.

²²⁸ Peterson, a.a.O., S. 196-212.

²²⁹ Peterson, a.a.O., S. 213.

感嘆と並び、新たな教説 *Lehre* に対する感嘆が強く際立っている」²³⁰。

第二に、喝采の本来の目的は「扇動 *Propaganda*」であった。ペテルゾンによると、奇跡について語る説話 (*Wundererzählung*) の中で、「喝采という定式」は「とりわけ扇動の目的に奉仕すべきもの」²³¹であった。「これには布教という使命が割当てられていたということを見誤ってはならない」²³²。

(四) シュミット民主主義論にとっての喝采概念の意義

ニヒトヴァイスは、「ペテルゾンの研究からシュミットが導きだした帰結」²³³を次のように説明する。「シュミットはペテルゾンの研究から、「人民」と「喝采」は密接な関係にある力であるという帰結を導きだした」。すなわち『と人民請願』に見出される、「喝采はあらゆる政治社会における永続する現象である。人民のない国家はなく、喝采を欠く人民はない」という記述は、ペテルゾンの『ヘイス・テオス』に由来するものである。またニヒトヴァイスは、「市民的法治国家」における記述から、シュミットは「人民、喝采、公共性という相関関係 *Korrelation*」に対する認識をペテルゾンから得たと主張する。というのも、「人民、喝采、公共性という相関関係」はペテルゾンが『ヘイス・テオス』以来論じてきた「古代のエクレシア概念の構造」に対応するものだからである²³⁴。

『人民投票と人民請願』において、シュミットは人民と喝采の関係を次のように説明する。「人民が未だ存在するところ、人民が観衆として競争路に実際に集合している場合であれ、政治生活の徴候を表している場合であれ、人民が存在するところではどこであれ、人民は喝采を通じてその意志を表明する。実際、そのような喝采を放棄しうのような国家制度は存在しないのである。絶対君主もまた、人垣を成して歓声を上げる彼の人民のうちの多数者を必要とする。喝采とは、あらゆる政治的共同体において永続する現象である」(VV:52)。

さらにシュミットは、喝采は心理的、精神的現象ではなく、「政治的な現象、国法上の現象」とであると論じる。「ヘネルによると、法律は法共同体に参加する者の「承認 *Anerkennung*」に基づく。常に、この承認もまた、「人民が承認するものが法律である」ということが認識され、あるいは表現される」。しかし「こうした解釈における誤謬は、あらゆる法的現象の基礎 *fundamentum*(私は J.S. ミルのこの表現を意図的に用いているのであるが)を精神的諸現象 *Seelensvorgänge* (人民の法意識や時代の倫理観など)に見出す、という典型的に自由主義的な心理化である」。シュミットは、ヘネルの法律解釈における「心理化」を批判するが、「人民が承認するものが法律である」とする見解は肯定的に捉える。「論じる価値があるものは、人民が喝采するものは全て法律である、という命題であろう。というのも、喝采 *acclamatio* は心理的現象ではなく、政治的な現象、国法上の現象であるからである。し

²³⁰ Ebd.

²³¹ Ebd.

²³² Ebd.

²³³ Vgl. Nichtweiß, „Akklamation“: Zur Entstehung und Bedeutung von „Heis Theos“, S. 626f.

²³⁴ Nichtweiß, a.a.O., S.627.

かしこの命題が喝采にとって正当であるならば、これは個別投票に基づく、合憲的に規制された法律発案にとっては間違いなく妥当しない。法律はそれについて人民請願が行われるもの全てである、と述べるのは明白に誤りであるだろう」(VV:70f. Anm. 62)。

その上で、シュミットは喝采こそが「あらゆる人民にとって最も自然に適った、決して譲渡できない権利」(VV:75)であると述べる。

このように、シュミットはペテルゾンにより再発見された喝采概念を受容し、現代直接民主主義論に適用した。しかしニヒトヴァイスは、その受容の仕方は一面的であり、シュミットの用いた喝采概念はペテルゾンの研究成果としての古代の喝采という形式と区別する必要があることを指摘する。ペテルゾンにとり、その研究の目的は「ヘレニズムの政治 Polis 構造のルネサンス」をもたらすことであった。すなわち「修正された仕方で、今日の教会理解のためにヘレニズムの政治構造を再発見し成果を生み出そうとした」ものであった。一方でシュミットは、ペテルゾンにより「再発見された古代の民主主義の形式」としての喝采を、「ヴァイマル共和国の自由主義的、議会主義的民主主義に対抗して、論争的に」適用した。その際にシュミットは、ペテルゾンとは異なり、「帝國的 imperial」なものとして喝采概念を理解している。ニヒトヴァイスは、「シュミットにより宣伝された喝采民主主義は、独裁の可能性を完全に含んでいる」ことを指摘する²³⁵。

第三節 民主主義論の変容：指導者原理の登場

(一) 民主主義における「指導者」の意義

以上にみた、モムゼンから継承した人民と統治者間の関係規定、またペテルゾンから受容した喝采概念の理解に基づき、シュミットは民主主義における人民の役割を次のように説明する。

「民主主義的国法の法学的認識にとり、人民の意思表示の憲法に適合した特定の手続きは、表明の内容を特定の可能性へと制限するということが判明する。直接的に現前する大衆(Masse)として喝采する人民は、いかなる提案についても意見を述べるが、人民が学問的・技術的な専門家のふりをするのが誤りであることに誰も気が付かない。人民は一人の指導者を信任し(vertrauen)、指導者との連帯(Zusammengehörigkeit)と統一性(Einheit)の政治的意識から、提案に同意する。人民は政治生活の基準となる担い手として、特殊に政治的なカテゴリーにおいて現れる。そして不撓不屈の政治的本能をもち、友と敵を区別することができる限り、人民の決定は常に正しい。これに対して、秘密投票手続きにおいては、普及した、典型的に自由主義的な誤謬は明白である。個々の有権者は事実的な個別的問題について、事実に・技術的判断を下さねばならず、したがってあらゆる可能な事柄について自立した判断を行うよう教育されなければならない。その結果、全市民は完璧な政治家や英雄的兵士となるだけでなく、普遍的専門家(Universal-Sachverständiger)ともならなけ

²³⁵ Nichtweiß, a.a.O., S.628.

ればならない。これは民主主義ではないであろうし、理想として論じる価値すらないものであるだろう。他方で、では今日秘密投票手続きの観点から、何が人民の特殊な可能性であるかという問いが立てられる」(傍点は筆者による VV:54)。

このように、シュミットの民主主義論においては、人民の対立物である統治者は、喝采の対象である「指導者」として捉え直される。先に見た通り、人民の行為や政治的決定には、統治者の存在が不可欠とされた。シュミットは、統治者官職をもたない国家組織が可能であるか否かということが「直接民主主義における究極の問い」とであると述べ、これに否と答える。つまり民主主義においては、現代における統治者として「統治者」の存在が不可避免的に要求される。

シュミットによると、歴史的に見れば、政務官を排除しようとする試みは、人民自身が政務官となり、従って人民としての属性を失うか、あるいは無国家を理想とするアナキズムを目指すという結果にならざるを得なかった。その限りで「政治生活を伴う国家」において、政務官の存在は不可避であった。

(二)「人民の意志と同一化する」少数派による支配の可能性

シュミットは、決して組織されず、形式化されないという人民の特性から、「民主主義の直接性は、直接的であることをやめることなしには組織されない」という。全ての権限をもち、意思表明を行う人民が、秘密個別投票の方法にしたがって余すところなく形式化されるとしたら、そうした人民は「人民としては消え失せ、自己自身に対する政務官となる。これは自己における矛盾である。ここに直接あるいは純粹民主主義の自然な限界が存する」。というのも、「余すところなく形式化された人民」はそれが本来もつところの「力 *Größe und Kraft*」を失っているからである。これは「あらゆる人民にとり最も自然に適い、決して譲渡できない権利すら、すなわち喝采すら」人民から取り去ってしまうことを意味する(VV:75)。しかしシュミットによると、「政治的社会的現実において、あらゆる人民は、政治的に実存する限り、その形式的権限が全て膨張しているとしても、本質的には常に、そのような個別投票を超越した力 *Größe* として存立し続けるのである」。

シュミットはこうした人民は特性ゆえに、人民のうちの少数派による支配が正当化される、と論じる。「ここに、数の点での少数派もまた人民として振る舞い、世論を支配する」可能性が生じる(VV:76)。こうした事態は、そうした少数派が「ただ、政治的に意志を喪失し、あるいは無関心な多数派に対して、真の政治的意志を有している」ときに可能である。「まさに法的に組織されていない者が、少数派に対して、自らを直接的に人民であると称し、自らの意志を人民の意志と同一化する *identifizieren* ための優越性と政治的可能性を与えるのである」。歴史的経験を鑑みると、事後的に投票を行うことにより、少数派は「投票において多数派である、意志をもたない大衆」の票を獲得することに成功しうるが、この場合、投票は単なる「形式的儀礼 *Formalität*」に過ぎない。「このとき人民とは、矛盾なく人民として振る舞い、したがって具体的に、すなわち政治的社会的現実において誰が人民として行動するのかを決定する者」を意味する。つまり、そのような者であるならば、

「いかなる複数者でもありうる」(ebd.)。

このように、矛盾なく人民として振る舞うことのできる者、「自らを直接的に人民であると称し、自らの意志を人民の意志と同一化する」者による支配が、民主主義における人民の本質的特性から導出されると論じる。

以上を鑑みるならば、こうした民主主義論は、1921 年以来論じられた主権独裁、特にその古典的事例である大革命フランスにおけるジャコバン派独裁とその特徴と共有している。当初、新体制が樹立されるまでの過渡期における時限的現象として論じられた主権独裁の理論的特徴は、安定期における民主主義においても残存し続けている。つまりシュミットにとり、民主主義は主権独裁の延長線上において形成された。

第六章 『憲法論』における「民主主義論」の完成

第三章でみた通り、シュミットにとり、国家的統一は歴史的に国家を代表する君主により達成されたものであり、国家的統一と君主政は不可分の関係にあった。十一月革命を経て君主政の終焉が確定したのち、人民主権原理に基づく民主主義体制を選択したヴァイマル共和国を事実として受入れたシュミットは、国家的統一ないしは政治的統一を最優先する観点から、本来君主政と結びつく「代表」を民主政において再生させようとする。こうした試みは、あらゆる政治体制にとり代表は不可欠であると論じる『憲法論』において一旦の成功をみる。本節ではまず、本稿がこれまでに検討した、初期から『憲法論』までのシュミット思想における国家観の変遷過程の諸相を概観し、その主眼が国家的統一にあったことを示す。その上で、『憲法論』における新たな国家論の展開、すなわち「人民の政治的統一」としての国家観の特徴を詳らかにする。次に、民主主義原理としての同一性と君主主義的原理としての代表を、あらゆる政治制度にとり不可欠の政治的構成原理として定式化することがいかにして可能だったのかを解明し、従来の議論からの発展の帰結として『憲法論』における政治理論を捉えることができることを論証する。

すでに指摘された通り、『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、正常な日常的状況における、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²³⁶。『憲法論』自体はヴァイマル憲法の注釈書 *Kommentar* として執筆されたものであり、近代憲法の構成を市民的法治国原理と政治的構成原理の結合と見るシュミット独自の視点から、しかし同時に学問的に中立な立場から解明することを目的としたものである。それゆえ、ここで論じられた思想全てをシュミット自身の政治的主張であると捉えることには問題があるだろう。したがって『憲法論』を論じるにあたっては、この作品の特質に留意し、近代憲法についての理論的分析とシュミット自身の政治的主張を区別する必要がある。本稿ではシュミットにおける初期以来の民主主義観の展開過程を解明することを目的としているため、シュミットの民主主義についての見解に関してのみ限定的に『憲法論』におけるシュミットの政治的主張を考察の対象とする。

『憲法論』はすでに確立した民主主義体制という一定の制度を前提として論じられた、すなわち通例の政治体制、民主主義を理論的に考察したものである。『憲法論』において論じられた正常時における民主主義論を理解するためには、それ以前にシュミットが主権独裁の延長線上において論じてきた民主主義論との関係を考察しなければならない。

第一節 『憲法論』における人民の政治的統一としての国家観

本節では、本稿がこれまでに論じた、初期以来のシュミットにおける国家論の発展過程

²³⁶ 権左、前掲、2031 頁。

を再構成する。シュミットの国家論は次の三段階を経て展開したが、国家の価値を肯定的に評価し、国家的統一を主眼に据えていたという点では終始一貫していた。『憲法論』において、国家＝人民の政治的統一と捉える体系的な近代憲法論に結実するまでのシュミットにおける国家観を通時的視点から再構成する。

（一）初期以来のシュミット国家観における眼目：国家的統一の実現

法実現主体としての国家に対する高い評価

第一章で確認した通り、教授資格申請論文(1914)においてシュミットは、法を実現する主体としての国家像を描いた。国家による法実現とは、法・正義の世界から事実・経験的世界への「抽象的思想としての法」の媒介を意味し、それなしには経験的世界において法と不法の区別はなされえない。シュミットは徹底的な人間性悪説の立場から、国家以前の状況においては「夥しい放縦で偏狭なエゴイズムやむき出しの本能」が支配的であると、これを抑制し無害化しえたことに「国家の途方もない成果」を見出す。同時に、個人や自然的存在としての人間はそれ自体固有の価値をもたない、と独断論的に主張し、個人は国家による法実現の遂行に貢献するときに初めて価値を獲得すると論じた。

こうした国家観と人間観の基盤には、カトリックとしてのシュミット自身の世界観、すなわち原罪思想と、教会を媒介として世俗世界が救済されうるという思想があった。カトリシズムを題材とした「教会の可視性」(1917)では、神の観念をもたない世界においては「人間関係に内在的なむきだしの世俗的帰結」として不正義が横行するという様子が悲観的に描き出され、そこから人間を救う神観念を世俗世界に媒介する課題をもつ「可視的教会」の意義が評価された。このように、第一次世界大戦直前および大戦中のシュミットは、反個人主義と表裏一体の関係において、国家の価値を賞賛する国家主義的立場をとっていた。

国家的統一を確立した絶対君主の歴史的意義

1919年ミュンヘン商科大学講義録では、第一に、国家的統一と主権の確立は絶対君主の歴史的成果であることが強調された。この点は、次に見る通り『政治神学』においても連続的に、人格主義、決断主義を特徴とする君主主権は国家的統一を基礎付けることが可能であったとして評価された。

1919年講義録では、第二に、統一のために、教皇にとっては司教会議、君主にとっては諸身分の代表という、統一にとって弊害となる自らと並ぶ他の勢力が排除されたこと、また「教会の統一を保証する」教皇とのアナロジーの関係で、君主が国家の統一を保証しえたことが確認された。フランス宗教戦争において登場する「統一という新たな思想は、そのような二元主義〔同等の権利をもつ二つの党派間の契約に基づく身分制国家〕を、秩序ある共同体内部の対立、すなわちアナキーと内乱であると考えた」。

『政治神学』では神学的形而上学の世界像を突き止めるという政治神学的方法を用いて、絶対君主制は有神論的世界像と、また絶対君主はローマ・カトリック教会の教皇と類比的

存在にあることが論究された。国家に対する超越を特徴とする君主は、国家を代表する性格をもつとされ、国家的統一を実現するという歴史的偉業を成しえたことが評価された。

一方で、近代において支配的である人民主権思想は、内在性を世界観として前提する。人民主権は決断主義的性格、人格主義的性格を欠いているがゆえに、「人民が表現する統一」は「有機的統一」に過ぎず、国家的統一としては不十分である。すなわち人民主権は国家的統一を達成、維持することができない。シュミットは、国家的統一の可否を根拠として、君主主権に対して高い評価を、反対に人民主権と民主主義に対して否定的評価を下した。

議会主義論初版では、シュミットは君主主義的正統性の終焉と民主主義的正統性の確立が歴史的趨勢であるとして受け入れる。シュミットにとって国家的統一は、絶対君主により初めて達成されたという歴史的背景ゆえに、君主制、君主主権と不可分のものであった。ドイツの現実としての、十一月革命を経て成立した人民主権原理に基づく民主主義社会において、いかにして国家的統一を達成し維持しうるかという問題を理論的に解決することが、当時のシュミットにとって喫緊の課題であった。

人民の政治的統一としての国家観

1927年版「政治的なものの概念」では、国家は「本質的に政治的統一である」と定義され、しかも人民の政治的統一であるとされた。ここで注意しなければならないのは、第四章で確認した通り、この論稿では、人民の政治的統一としての国家は国際関係論の文脈で論じられており、対外的統一を意味していたことである。

『人民投票と人民請願』では、人民概念が詳細に分析され、人民の政治的決定には統治者の存在が不可欠であり、統治者の提起する問いの形式に依存することが論じられた。シュミットはペテルゾンの研究から示唆を受け、人民と国家、喝采の不可分性を認識したという。「人民なくして国家はなく、喝采なくして人民はない」。シュミットによると、統治者は「特殊に、政治的統一を代表する性格」をもち、こうした統治者に対する喝采こそが「譲渡されざる人民の権利」である。人民と国家と喝采の不可分性、人民と政治的統一の代表としての統治者の不可分性という認識から、あらゆる国家は代表をもつという『憲法論』における議論に結実することになる。

(二)『憲法論』における人民の政治的統一としての国家観

政治的統一の成立史

従来の議論と比較して、『憲法論』においては、近代国家の成立過程が通時的かつ共時的に詳論される。シュミットによると、中世後期の西洋における政治的状态、すなわち身分制国家においては、実際上も意識の上でも、政治的統一の存在は疑わしいものであった。

「既得権と特権の混合」からなる身分制国家は、「以前存立した政治的統一の解体過程」として現れた(VL:45)。

英国においては、「国王に対する闘争において、国民的 national すなわち政治的統一の担い手として現れた」(VL:45)。議会が「英国の政治的統一の代表 *Vertreter, Repräsentant*」と

して行為した、国王と議会との間の契約上の確約として成立した権利の章典において、すでに政治的統一の存立が前提とされていた(VL:47)。

これに対して、英国以外の大部分の西洋諸国家においては、政治的統一は絶対君主により達成された。「ヨーロッパ大陸においては、すなわちスペイン、フランス、ドイツ領邦国家において、近代国家は、君主が「絶対的」となること、すなわち既得権をもつ封建的、諸身分の諸権利が排除され、かの封建的諸状況が基づいていた現状の(status quo)正統性原理を打破し、否認することを通じて成立した」(VL:48f.)。前述した通り、シュミットは1919年講義録以来、国家的統一は絶対君主の歴史的成果であると論じており、こうした歴史理解は『憲法論』においても基本的に継承されていると言える。ただし、「国家の主権的統一」および国家を人民の政治的統一であるとする1927年版「政治的なものの概念」に見出される新たな国家観が引き継がれ、『憲法論』では従来の「国家的統一」に代わり、政治的統一という表現が用いられる。「西洋の大部分の諸国家において、政治的統一は君主の絶対主義の成果であった」(VL:47)。

シュミットによると、君主の「絶対性」とは、君主が「法より解放されている *legibus solutus*」ことを意味する。君主は、「君主の身が決定する政治的理由から、諸身分の正統な要求や既存の特権、協定を無視する権限と能力をもつ」(VL:49)。政治的統一の包括的な状態は、諸身分や教会といった、他の全ての状態関係を相対化し、吸収する。こうして成立した「近代国家は主権的であり、その国家権力は不可分である」(VL:49)。

以上にみたように、従来の国家的統一に代えて政治的統一という表現が新たに用いられるものの、1919年のミュンヘン商科大学講義録以来論じられた、初期近代の絶対君主により国家的統一が達成されたとする近代国家の成立過程、およびその歴史的意義について、『憲法論』においても共通する理解が示されている。

人民の政治的統一としての国家

『憲法論』において、シュミットは国家を「人民の政治的統一」(VL:3)として規定し、「人民の特定の状態、しかも人民の政治的統一の状態」(VL:205)と定義する。先に見た通り、「人民の政治的統一」としての国家観は1927年版「政治的なものの概念」に初めて見出されるものであり、表面的にはこうした国家観を維持していると言える。

ただし1927年版「政治的なものの概念」では、対外的関係において国家を人民の政治的統一という一単位で捉えられており、友と敵を区別するという政治的性格に基づいて、「単なる社会的—結社的なもの」から国家を区別する基準となる統一であると定義された。ここでは、こうした国家観を前提にして、国際関係が論じられており、対外的な政治的統一が念頭に置かれていた。これに対して『憲法論』では、国内の構成員の「同種性」に基づく内政上の統一が国家であると論じられており、「人民の政治的統一」という概念の内容は対外的統一から内政上の統一へと移行している²³⁷。

²³⁷ 権左、前掲、2032頁。

憲法制定権力の主体としての人民

このように、近代国家は人民の政治的統一である。こうした国家の定義は、具体的には、憲法制定権力の主体は人民であること、また、憲法の妥当性は人民の意志に立脚することを含意する(VL:88)。シュミットは、こうした思想によって民主主義憲法の正当性、すなわち「民主主義的正統性」は基礎付けられると言う。「国家におけるあらゆる決定の主体は人民である。国家は人民の政治的状态である。国家的実存の様態と形式は、民主主義的正統性の原理に従い、人民の自由な意志を通じて規定される」(VL:90)。

憲法制定権力の担い手は人民であるとする、人民主権原理に基づく思想は、周知の通り、シェースに理論的源泉をもつ。すでに『独裁』においてシュミットはシェースの制定権力論に言及し、特にシェースがルソーの人民主権論と代表制を結びつけた点を強調していた。『憲法論』においては明示的に、シュミットは制定権力説を援用する。

シュミットによると、国家すなわち人民の政治的統一自体は、憲法制定以前に存在する。人民の政治的統一が憲法制定権力の発動以前に所与として存在することが前提とされる。すなわち、人民の政治的統一が憲法に先立って存在する。人民の政治的統一の存在自体は憲法制定の前提であるとされる一方、政治的統一の実存形式と様態は、憲法制定権力の主体の意志による憲法制定を通じて規定される。「憲法制定権力は政治的意志であり、その権力ないし権威は、自己の政治的実存の様態と形式について具体的な全体的決定を下し、それゆえ政治的統一の実存を全体として規定することができる」(VL:75f.)。つまり人民の政治的統一が憲法制定の意志をもち、憲法を制定することにより、政治的統一の実存形式と様態が規定される（積極的意味における憲法の成立）(VL:21)。「そのような憲法は、政治的統一が制定権力の担い手を通じて、自己自身に対して行い、自己自身に与える意識的決定である」(ebd.)。憲法制定権力の主体である人民が政治的統一のあり方について決定した内容、すなわち制定権力による基本的な政治的決定こそが「憲法」であり、こうした「憲法の本質」を含まない、単なる憲法法律とは区別されなければならない(VL:23)。

第二節 『憲法論』における民主主義的同一性

(一) 民主主義的同一性の基礎をめぐる考察の展開：同質性、国民的同質性から同種性へ

第四章で確認した通り、議会主義論文第二版序文においてシュミットは、民主主義的同一性の立脚する基礎として、人民の間に自然に存在する同質性を位置付けていた。これに対して『憲法論』においては、人民の政治的統一が「同種性」に基づくことが強調される。

「人民はすでに直接的所与として、確固とした自然的限界の結果、あるいは何らかの他の諸理由から、強力で意識的な同種性 *Gleichartigkeit* に基づいて、政治的に行動能力を持ちうる。そうであれば、人民は実在的に現在する力として、自己自身との直接的同一性の点で政治的統一である」(VL:205)。

『憲法論』においても同質性という語は用いられるが、民主主義的同一性と人民の政治

の統一について論じるとき、議論の重心は同種性に置かれることになる。本節では、『憲法論』で新たに付加される「国民的同質性」および「同種性」概念の内実を検討し、これらの概念と従来の同質性概念との関係を考察する。こうした作業を通じて、民主主義的同一性の基礎をめぐる構想の発展過程、すなわち民主主義的同一性の基礎として当初想定された同質性概念から、国民的同質性、同種性についての議論へと構想が発展していく過程を跡付けて理解することが可能となる。

同質性、同種性概念の歴史的淵源としての国民的同質性

先に言及した通り、『憲法論』においては同種性概念こそが人民の政治的統一の基礎であると論じられる。シュミットは、同種性概念の歴史的 premise はフランス革命により創出された「国民的同質性」にあることを指摘する。シュミットによると、フランス革命の歴史的意義と成果は、人民を憲法制定権力の主体として構成する²³⁸とともに、「自己の政治的実存を意識する国民 Nation」を創出したことにある。「国民」は単なる所与の存在としての人民とは異なり、「政治的に実存する力 Größe としての人民」である。すなわち国民とは「端的に政治的意識へと目覚めた、行為能力ある人民」(VL:49f.)を意味する。歴史的には、こうして創出された国民概念を端緒として、19 世紀に国民国家思想が台頭し、兵役義務と普通選挙権の導入を前提として政治的民主化が進展した。シュミットは、こうして成立した国民国家において、民主主義の前提は「国民的同質性」であった (VL:231)と論じる。一国家は一国民によって形成されるべきであり、一国家は一国民だけを包含すべきであるとする「国民国家原理 Nationalitätsprinzip」に従い、一国民により構成された国家だけが「正常な国家」と見做される。このとき国民とは同質的な人民であり、国民国家における民主主義の前提は、国民としての人民の同質性すなわち「国民的同質性」である。さらに、国民国家における人民の平等の実質は「国民的なもの das Nationale」にあると考えられた (VL:231)。

階級的同質性の登場：民主主義の普遍的基礎としての人民の同種性へ

以上に見たように、シュミットは国民概念、国民国家、また国民国家における民主主義の前提としての「国民的同質性」は大きな歴史的意義を持ったと論じる。ただし、1918 年のロシア十月革命とボルシェヴィキ独裁を経た現代国家においては、国民概念および「国民的同質性」は相対化される可能性がある。

シュミットによると、ソヴィエト国家は、従来の国民国家が基礎とした「国民的同質性」の代わりに、「階級的同質性」ないしは「プロレタリアートの同質性」に基づく (VL:233)。ここでいう「階級」概念とは、本来の意味における純粋な経済的概念ではなく、政治的概念である。一階級が国家を支配するならば、この階級が「国家における人民」を意味する。それゆえ、「階級的同質性」に基礎付けられた国家においても、「人民という民主主義的概

²³⁸ 「フランス人民は、自己を憲法制定権力の担い手として構成した。すなわち人民が自己の行為能力を自覚し、それとともに既存の政治的統一および行為能力という明白に肯定された前提の下、自己自身に憲法を与えるのである」 (VL:50)。

念」は従来と変わらずに意義をもち続ける。シュミットは、民主主義の中心概念は決して普遍的人類一般ではなく、常に人民であり、民主主義的平等の基礎は「人民の同種性」に基づく(VL:234)と論じる。したがって、国民的同質性に基づく国家においても、階級的同質性に基づく国家においても、「人民の同種性」こそが民主主義的平等の基礎であることに変わりはないと説明する。

同質性から同種性へ

すでにみたように、議会主義論第二版序文においてシュミットは、ルソーの社会契約論における国家は契約にではなく、同質性に基づくと論じた。ルソーの理論は社会契約という自由主義的外観をもつが、実際には一般意志とは同質性をさす。『憲法論』においてもシュミットは同様に、ルソーにおける「国家は契約に基づくのではなく、人民の同質性と、人民の自己自身との同一性に基づく」と述べる。これこそが「民主主義思想の最も強力で、最も首尾一貫した表現である」(VL:229f.)とする。このように『憲法論』では、民主主義は人民の同一性および同質性に基づくという従来の議論が踏襲される一方で、新たに「同種性」という概念が政治的統一の基礎として用いられる。『社会契約論』におけるルソーの理論においても、完全な同種性が国家の真の基礎である」(VL:229)。

ルソーの『社会契約論』における「国家の真の基礎」であるとされ、政治的統一の基礎として新たに導入された、この「同種性」という概念について、シュミットは次のように説明する。「人民が望むものは、人民が望むがゆえに、常に善である。現実には不一致の者は存在しないがゆえに、全ての者が同一のことを望むのである。もし誰かが不一致である場合には、彼は自己の真の、より良い意志について勘違いしていたのである」(VL:229)。

シュミットは、こうした人民の意志の理解に基づき、ジャコバン主義独裁に典型的に見出される「徳の支配」の論理が正当化されると言う。ジャコバン主義者にとり、「政治的敵対者は「徳 *vertu*」をもたない、すなわち正しい政治的信念と「愛国心 *civisme*」をもたない」者である。敵対者は愛国者ではないから、法の保護に値しないことは正当であるという論理は、「いかに政治的平等にとり、不平等が必然的な相関概念として対応しているかということ」を殊更明瞭に示している」(VL:230)。「ジャコバン主義的独裁の実践においては、こうした民主主義的平等の前提の意義が示された」。

このようにシュミットは『憲法論』において、ルソーの『社会契約論』の延長線上でジャコバン主義独裁を理解する。これは、ルソーの人民主権論の必然的な論理的帰結としてジャコバン主義独裁を位置づけ、これを主権独裁の典型例とした『独裁』における議論と同様である。シュミットは『独裁』において、ジャコバン主義独裁をルソーの人民主権論の延長線上で捉えていたが、『憲法論』においては、直接民主主義はジャコバン主義独裁から連続的に理解されていると考えられる。

『憲法論』において初めて用いられる同種性概念は、人種主義的に解釈される余地を多分に含む。したがって、シュミットが用いたこの概念はナチズムの人種主義政策に通底すると考えることは容易である。ただし、『憲法論』を執筆していた当時のシュミットがどれ

ほど自覚的にこの概念を使用したのかという問題に解答を与えるためには、ナチ党が権力を掌握する時期までを対象とした包括的な研究が必要であり、ここで断定することは性急に過ぎるように思われる。

以上にみたように、『政治神学』以来シュミットにより採用された、「治者と被治者の同一性」をはじめとする「一連の同一性」としての民主主義の定義は、『憲法論』に至るまで一貫して継承されるものの、これを基礎付けるものとして議会主義論第二版序文においては「同質性」概念が、『憲法論』では「同種性」概念が新たに付け加えられることとなった。

(二) 近代憲法の政治的形式としての同一性原理

『憲法論』における民主主義的同一性：「その都度現前する人民と政治的統一としての自己自身との同一性」

前著『人民投票と人民請願』では、ペテルゾンの神学研究およびモムゼンのローマ国法研究を典拠として、人民自体は本来行為能力をもたず、その政治的決定には統治者の存在が不可欠であり、現に集合している人民が指導者に対する喝采を通じてのみ行為能力をもつとされた。『憲法論』においても、行為能力を持ちうるのは、人民全体ではなく、現に「集合した能動的公民」であり、人民のうちの成人が「共同体あるいは軍隊として集合している瞬間においてのみ行為しうる」(VL:206)と述べられる。ただし、現に「集合した能動的公民」として具体的に存在する人民の集合体は、それ自体として人民の政治的統一と同一ではない。シュミットによると、人民の政治的統一とは、現実存在する経験的な人民の集合体ではなく、「ある場所に集合した集会を超越し、また集会の瞬間を超越した」ものである(VL:206)。つまりシュミットは、経験を超越した「政治的統一としての人民」を想定し、「その都度現前している人民」すなわち具体的、自然的に存在する人民から区別する。

こうして「政治的統一としての人民」と「その都度現前している人民」とを区別した上で、すなわち規範的当為としての人民の政治的統一と自然的に存在する人民の集合とを峻別した上で、シュミットは両者の一致こそが民主主義的同一性であると論じる。シュミットによると、「その都度現前する人民と政治的統一としての自己自身との同一性」(VL:205)こそが、近代憲法の政治的構成部分をなす政治的形式原理の一つとしての同一性原理である。そのための条件は、人民が「固有の政治的意識と国民的意志に基づき、友と敵を区別する能力を持つ」ことである(VL:214)。

この同一性原理は「人民のない国家は存在せず、それゆえ人民は現前する力として常に現実に居合わせなければならない」という思想に基づく(VL:205)ものであり、「人民の政治的統一としての国家」を端的に表現したものである。

民主主義的同一性の第一の限界：同一性原理の貫徹の原理的な不可能性

上述した、民主主義的同一性とは近代憲法の政治的構成部分をなす原理であるが、シュミットは民主主義的同一性にはそれ自体限界があると論じる。第一の限界は、「民主主義的同一性」の絶対的な貫徹は不可能であるという、その「自然的限界」(VL:277)である。

先に見た通り、同一性原理は「その都度現前する人民と政治的統一としての自己自身との同一性」を意味するが、実際には、「その都度現前している人民と政治的統一としての自己とが完全に絶対的に同一であるということは、いかなる場所、いかなる瞬間においても存在しない」(VL: 207)。すなわち実際に現前する人民と、想定された架空の「政治的統一としての人民」とはそもそも絶対的に一致するものではない。しかし両者は一致していると見做されなければならない。「その都度現前している人民」は「政治的統一としての人民」を代表しなければならないと主張する。シュミットによると、民主主義において行動能力をもつ人民としての「集合した能動的公民」は、「人民の政治的統一の総計ではなく、彼らは政治的統一を代表している」はずである(VL:206)。したがって、そもそも民主主義的同一性の観念は、集合した人民は政治的統一を代表するという擬制を潜在的に含んでいる。

同様に、民主主義において人民を構成する各個人もまた、公民全体の代表者として擬制的に見做されなければならない。シュミットは、近代議会制度において代議員が「全人民の代表者 *Vertreter*」すなわち代表 *Repräsentation* と見做されるという擬制は、民主主義においては各個人に当てはまると論じる。つまり人民の構成員は、自己の私的利害に基づくのではなく、公民 *Staatsbürger* として、公民全体の代表者として擬制的に見做されなければならない。「(ルソーが常に強調したように、) 個々の公民は「自然的な」所与としての個人 *Einzel Mensch* としてではなく、公民として、すなわち「シトワイアン *citoyen*」として現前する。「個々の投票権をもつ公民は、私人、私的利害関係者としてではなく、「シトワイアン」として現れる」。議会制システムにおいて代議員を選出する場合にも、または人民投票によって統治者が提起する問いに是か非かを答える場合にも、個々人が私人としてではなく公民全体の代表と見做される限り、「代表の要素は今なお有効的であり続ける」。したがって「民主主義的選挙システムは、細部においてまで代表思想に基づいている」(VL:207)。

それゆえ、人民が能動的公民として実際に集合して行為するという、徹底した直接民主主義を唱える際には、通常、「代表はもはや問題とはならない」と考えられがちであるが、実際には、現実存在する人民の集合体は政治的統一を代表し、また人民を構成する各人は公民全体を代表するという擬制が働いている。したがって、「純粹あるいは直接民主主義を実現しようとするあらゆる試みは、民主主義的同一性のこの限界に注意しなければならない」(VL: 207)と論じる。

以上にみたように、シュミットは同一性原理を絶対的に貫徹し、民主主義的同一性を完全に実現することは原理的に不可能であると論証した。その上でシュミットは、同一性原理を可能な限り最大化しようと試みることは、危険でさえあり、望ましくないと論じる。

シュミットによると、同一性原理の最大限の貫徹は「統治 *Regierung* と個人的指導とを最小限にする傾向」を意味する。統治と個人的指導を最小化するということは、政治的事柄の処理が「自ずから」、自動的に遂行されうると仮定することを含意する。これは「自然的に所与の同質性、あるいは歴史的に生成された同質性」に基づき可能となる。こうした状況こそ、「ルソーが『社会契約論』で前提とした、民主主義の理想的状況である」(VL:214)。

こうした状況においては、人民間の同質性が最も顕著であるため、「全てが一致するので、全ての者が同一のことを意志する」。それゆえ意見の一致や利害対立は全く存在しないため、議論や本質的な利害対立なしに、決定は自ずから下される」。しかし実際には、意見や利害が完全に一致することはありません。議会主義論初版以来、シュミットは人民の同一性や人民の一致した意志は現実には存在するものではなく、擬制概念にすぎないことに着目していた。ここでも同様に、人民の完全な同質性が擬制に過ぎないものであることに注意を促す。それゆえ、人民の同質性に基づき、政治的事柄のすべてが自動的に、すなわち統治や指導を介さずに処理されうると考える「民主主義の理想的状況」は、「単なる思考上の観念的構成物 *Idealkonstruktion* として見做されるべきであり、歴史的かつ政治的現実として見做されるべきではない」と述べる。

このように実際には人民の同質性は存在しないにもかかわらず、「民主主義の理想的状況」が達成されたと主張ならば、民主主義の「本質的前提としての人民の実質的同種性」は捏造されている（*fingieren* 擬制的に仮定される）（VL:215）。この点に「同一性原理の急進的な貫徹が危険であることの本質」があると述べる。

さらに、人民の同質性を捏造し、同一性を最大現に実現しようとするならば、すなわち統治を最小化するならば、政治的統一は解体へと導かれる。「人民は政治的実存の状態から、非政治的状态へ後退し、単なる文的、経済的、あるいは植物的な存在を続け、他の政治的に活動的な人民に奉仕する帰結となる」（VL:215）。したがって、民主主義を論じる際には、「民主主義的同一性のこの限界に注意しなければならない。さもなければ直接民主主義は、政治的統一の解体以外の何ものをも意味しないだろう」（VL:207）と主張した。

民主主義的同一性の第二の限界：人民概念に基づく

民主主義的同一の限界は第二に、「人民の特性」に由来する（VL:277）。先述の通り、『人民投票と人民請願』では、モムゼンのローマ国法研究に従い、政務官の対立物としての人民概念が規定され、人民は本来行為能力をもたず、政務官の存在によって初めて政治的決定を行うことができると論じられた。こうした人民理解は『憲法論』においても引き続き前提とされ、より詳細に展開される。

こうした人民理解に基づき、シュミットは、人民が行いうることは次の二点に限定されると述べる。第一に、秘密個別投票制度においては、人民は規制された手続きに従い、信任できる人物を選出することのみをなしうる。ここでは、人民は選出した人物に対して、事実上の問題の決定を委ねることになり、人民の決定は誰が候補者になるかという点に限定される。

第二に、人民投票という直接民主主義においては、人民は統治者により呈示された問いに対して是非かを回答することができるだけである。ここでは、人民の決定は統治者が定式化し呈示した問いの内容に依存する（VL:277）。それゆえ直接民主主義の制度においても、人民は「喝采を行う個々の瞬間、およびその途上でのみ」（VL:277）その真価を発揮することができる。シュミットによると、「喝采」の近代的形式は「世論」であり、したがっ

て人民は「世論として真価を発揮しうる」に留まる。

『人民投票と人民請願』では、人民は統治者の存在なくしては行為能力をもたず、したがって独自に政治的決定を行うことはできないと論じられ、統治者に対する喝采こそが人民の不可譲の権利であるとされた。以上にみたように、こうした議論は、『憲法論』においては、人民概念に由来する民主主義的同一性の限界として捉え直されることになった。

第三節 『憲法論』における代表原理

以上に見た民主主義的同一性の限界ゆえに、シュミットは、近代国家の政治体制は同一性原理のみによっては構成されえないと結論づける。そこで、国家の政治体制を構成するもう一つの形式原理として、シュミットは代表原理を掲げ、政治体制はこの二つの原理の結合により構成されると論じる。

従来、『憲法論』において定式化された代表原理は、初期以来シュミットが著したカトリシズムに関する議論の発展的帰結として解釈されてきた²³⁹。本節では、『憲法論』における代表原理の諸特徴を明確化し、それぞれの特徴について、これまでの時期におけるシュミット思想との連続性を検証する。

(一) 代表原理の特徴：不可視の存在の「可視化」

1910年代のカトリシズム論における「可視化」についての考察

『憲法論』においてシュミットは第一に、代表を次のように規定する。「代表とは、不可視の存在を、公的に現前する存在を通じて可視化し *sichtbar machen*、現在化することを意味する」(VL:209)。「この概念の弁証法は、目に見えないものは不在であると前提されると同時に、現前させられるというところにある」(VL:210)。

「不可視の存在」、すなわち目に見えないものを「可視化」という思想は、シュミットが1917年にカトリシズム系雑誌『ズンマ』に寄稿した「教会の可視性」(1917)において明示的に示されていた。また、先行研究においてすでに指摘された通り、この小論におい

²³⁹カトリシズム論における代表思想と『憲法論』における代表原理を連続的に捉える、和仁、前掲書。和仁は、同一性原理と代表原理が結合するという『憲法論』における議論について、それ以前の議論と比較して前者は大きく変更されるが、後者（すなわち「再現前」）は変更を被ることなく維持されたと解釈する。「実は、この共存関係の実現のため、大きく譲歩したのは同一性概念であった。すなわち、同一性は、フォルクの領域に取りこまれることによって、*Die Diktatur*における同一性（あるいはその前身）が全く無定形なフォルクの、革命的な原理であったことからみれば非常な変化を遂げる。これに対し、再現前の方は、カトリシズム論以来の含蓄を失うことなく保ち続けたのである。もちろん、フォルクの革命性は、基礎理論の部分の根幹とされ、とりわけ実定的憲法概念と憲法制定権力の理論の中で、法的に極めて高い評価をうけている。しかし、まさにフォルク概念がその革命性を体系上憲法概念の領域に委譲したことにより、国家の具体的秩序原理の場面では、同一性は、明白にアンシャンレジーム的性格を保持した再現前のフォルムに自在の展開を許すのである」（和仁、前掲、277頁）。

でシュミットは初めて代表概念を用いていた²⁴⁰。第一章第二節で概観した通り、ここでシュミットは経験的に存在する教会と「可視的教会」を区別し、後者は「不可視的なもの」である神概念を人間が属する世界に「媒介」という課題をもつ、と論じた。「可視的教会」を通じて、神が受肉したという出来事は後世へと伝えられ、「不可視的なもの」である神概念は世俗世界に媒介、代表される。「可視的なものの内における不可視的なものの妥当は、不可視的なものに根源をもち、可視的なものの内に現象しなければいけない」(SK:75)。

また、カトリシズムを対象とした論稿ではないが、1914年の教授資格申請論文においても、「可視化」に関する議論が見出される。第一章第一節で確認した通り、この点は先行研究において指摘されているが、この論文にはローマ・カトリック教会と国家とを類比的関係において捉えるという独自の視点が見出される。したがって上述した「教会の可視性」における議論と密接な関係をもつものであると行うことができる。本論文においてシュミットは、規範的当為として仮定された、理念としての法である「抽象的思想としての法」「自然主義なき自然法」は、本来法をもたず正と不正の区別もない経験的世界に媒介されなければならないと論じた。ここで「媒介」は「理念の実現」を意味し、これは同時に、理念の「可視化」および「世俗化」と換言されていた。

『教会の可視性』でシュミットが世俗世界に媒介され、可視化されるべきであるとする「不可視的なもの」とは、神観念ないしは神の受肉を指しており、したがってその対象は不可視ではあるが高次の、超越的存在であると考えられていた。また、教授資格申請論文では、経験的現実世界において可視化され、実現されるべき規範・理念としての法は、経験的事実や権力に優位すると規定されていた。すなわち、1910年代の論稿においてシュミットは、可視化されるべき対象は、経験的存在を超越した、媒介ないし実現されるべき価値あるものであると考えていた。換言するならば、目に見えない神観念や理念としての法こそが可視化される価値のあるものであると捉えられていた。

こうした議論は、『憲法論』における次の代表原理の性格規定へと継承されたと考えられる。シュミットによると、「公的存在における傑出と実存の能力ある、高次の存在様態」を備えるもののみが代表されうる。「死んでいるもの、価値の低いものあるいは価値のないもの、低次のものは代表されえない。これには公的存在へと引き上げる能力、すなわち「実存 Existenz」のための能力をもつような高められた存在様式が欠如しているのである(VL:210)。「単に私的事柄や私的利益に奉仕するもの」は代理 *vertreten* されはするが、代表されえない。

代表されるものは価値あるものでなければならぬとするこうした思想は、『ローマ・カトリシズムと政治形式』においても同様の議論が見出される。この論文でシュミットは、

²⁴⁰ Vgl. Neumann, a.a.O., S.151. 和仁は、初期以来「シュミットが一貫して説いてきた、アンシャンレジーム的再現前の特性」として「私法・経済・技術に対する公法的・政治的・公共の性格、顕職(Würde)を保有するペルソーンとの不可分の結合」と並び、「超越性と可視性」を挙げ、こうした特性はすべて『憲法論』における代表原理に継承された、と論じる(和仁、前掲、278頁)。

代表されるものの内容、すなわち「考えられる代表の内容」として、「神、あるいは民主主義的イデオロギーにおける人民、あるいは自由や平等といった抽象的理念」(RK:36)を挙げている。こうした代表の内容は当然、高次の価値である。ただしシュミットは、それだけではなく、代表する者、またそれらが向けられる宛名人も同様に無価値ではありえないと述べる。「高次の価値を代表する者は無価値ではありえないから、代表は代表する者の人格に固有の尊厳 *Würde* を授ける。しかし代表する者と代表されるものだけが価値を要求するのではなく、それらが向けられる宛名人、第三者自体も価値を要求するのである。自動販売機や機械の前では、代表することはできない。これは自動販売機や機械が代表したり代表されたりしえないのと同様である」(RK:36)。

以上に見た通り、不可視のものを可視化するという、『憲法論』に見出される代表原理の特徴は、1910年代初期以来論じられたカトリシズム思想にその起源をもつものであると考えられる。

(二) 代表原理の特徴：人格性

『憲法論』においてシュミットは、代表原理についてさらに次のように説明する。代表原理は「人民の政治的統一は、決してそれ自体としては真の同一性として現前しえないがゆえに、人格的に代表されなければならない」という思想に基づく(VL:205)。さらに、「代表の価値は、政治生活に対して公共性 *Publizität* と人格性 *Personalität* という特徴を与えるという点に基づく」(VL:214)と言う。

代表と人格性の密接な関係については、すでに『ローマ・カトリシズムと政治形式』において論じられていた。シュミットによると、代表観念は決して物質的観念ではなく、「人格的権威の観念」により支配されている。代表することができる者すなわち代表者は、人格だけであり、しかも単なる「代理人 *Stellvertretung*」ではなく、「権威ある人格」か「代表されるや否や同様に人格化される理念」のいずれかである。(RK:36)。したがって、代表する者は人格であるという思想は、元来、カトリシズム論において初めて呈示され、これと密接な関係をもちながら形成されてきたと言える²⁴¹。

ただし、『憲法論』においては、カトリシズム論における代表思想については直接言及されず、代わりに、絶対君主は国家の代表である(「絶対君主は唯一、国家を代表する」(VL:214))とする文脈において、代表の人格性という特徴が言及される。ここでシュミットは、ホッブズを引き合いに出して次のように述べる。「ホッブズが述べるように、国家はその統一を、主権者の人格のうちに有する。国家は「一主権者の人格のうちに統一される *united in the Person of one Sovereign*」のである」(ebd.)。

このようにシュミットは、代表の人格性について説明する際に、ホッブズの代表思想を参照指示する。シュミットは、上記の引用箇所についてホッブズの著作の典拠を示しておらず、上記のシュミットによる引用文はそのままの形ではホッブズの著作に見出されない。

²⁴¹ 和仁、前掲、278頁。

しかし内容から判断する限り、おそらく『リヴァイアサン』第 XVII 章「コモンウェルスについて」の次の記述を念頭に置いていると考えられる。「これ〔一人格あるいは一合議体への授權〕がなされたならば、そのような仕方では一人格のうちに統一された *united in one person* 群衆は、コモンウェルス、ラテン語では共和国 *Civitas* と呼ばれる。これが偉大なりヴァイアサンの成立であり、あるいはむしろ（敬意を込めて述べるならば）それに我々が不死の神の下において平和と保護を負っている、かの可死の神の成立である」²⁴²。

こうした文脈において、シュミットは、「国家における人格的なもの *das Persönliche* は、国家概念にあるのではなく、代表にある」(ebd.) と述べる。以上に見た通り、『憲法論』において論じられる代表の人格性に関する議論は、ホッブズの代表論に由来するものである、とシュミット自身は説明していた。

（三）代表原理の特徴：公共性

『憲法論』においてシュミットは第三に、代表は「公共性 *Öffentlichkeit* の領域において行われうる」(VL:208)と述べる。「代表の価値は、政治生活に対して公共性 *Publizität* と人格性という特徴を与えるという点に基づく」(VL:214)。シュミットによると、秘密裡に、二者の間で行われる事柄は私的事柄であり、代表ではありえない。私法上の事柄や経済的事柄等の私的領域に属するものはすべて、代表概念から除外されている(VL:208)。

代表の公共性という性格規定がどこに起源をもつのかという問題について、シュミットは『憲法論』においてその由来を明示していないため、端的に解答を与えることは困難である²⁴³。ただしシュミットは、代表の公共的性格を理解する上で示唆に富む社会学的研究として、ヴェーバー追悼記念論集に寄稿された、ヴェルナー・ヴィティッヒの論文「ゲーテの小説『ヴィルヘルム・マイスターの修行時代』の社会的内容」を挙げている。シュミットは、ヴィティッヒの論文においては代表という語が用いられていないものの、「公共性」「公的人格」「外観」についての適確な所見の中で代表概念に該当するものについて論じていると述べる。

ヴィティッヒは、シュミットが 1916 年の夏学期にシュトラスブルク大学で一時的に私講師の職に就いたときの同僚の国民経済学者であり、両者の親交はその後も続いていた(TBII:9, 500)²⁴⁴。「ゲーテの小説『ヴィルヘルム・マイスターの修行時代』の社会的内容」が主題とするのは、「社会的諸状況自体が英雄の運命や性格に本質的に影響を与え、物語の進行がそのような社会的契機によって規定されるほどに、社会的対立を行為の進行へと、

²⁴² Thomas Hobbs, *Leviathan. Eine Auswahl. English/Deutsch*, übersetzt von Holger Hanowell, (hrsg.) Jürgen Kelin, Stuttgart, S. 354.

²⁴³ ペテルゾン研究者であるニヒトヴァイスは、シュミットは人民と喝采と公共性との相関関係に対する認識をペテルゾンから得たと主張する。というのも、人民と喝采と公共性との相関関係は「古代のエクレシア概念の構造」に対応するものだからであると言う(Nichtweiß, a.a.O., S.627.)。しかしニヒトヴァイスの説明によっては、代表と公共性の関係について明らかにされていない。

²⁴⁴ Vgl. Mehring, a.a.O., S.90, 93.

英雄の運命へと嵌め込むこと」²⁴⁵である。ヴィティッヒはゲーテの小説中にある、ヴィルヘルムが義兄弟に宛てた手紙を解釈し、貴族は「公的人格 öffentliche Person」であり、*institutio publici juris* であると言う²⁴⁶。これに対して市民は公的性格をもたず、ただ自らの成果を通じてのみ何事かをなし得る²⁴⁷。シュミットはこうしたヴィティッヒの議論に言及し、そこから示唆を得たと言う。そして、代表という「概念の危機は、市民は代表を創出する能力を持つことなしに、貴族が代表的地位を喪失したことに存する」(VL:209)と解釈した。

(四) 代表原理の特徴：人民の政治的統一の代表

最後に、シュミットは『憲法論』において、代表原理を次のように説明する。「代表により、初めて統一がもたらされるのであるが、もたらされるものは常にただ、政治的状态における人民の統一である」(VL:214)。

この一節の前半部分、すなわち「代表により、初めて統一がもたらされる」という議論は、本章ですで見たと通り、1919年ミュンヘン商科大学講義録におけるボダン論に初めて見出されるものである。すなわち国家の統一は、絶対君主により既成秩序の正統性が打破され、主権が確立することで初めて達成された。国家的統一は絶対君主の歴史的成果であるとするこうした議論を、ここでシュミットは再確認したと言える。

問題となるのは後半部分、すなわち「もたらされるものは常にただ、政治的状态における人民の統一である」という記述である。「絶対君主もまた、人民の政治的統一の代表に過ぎない。彼だけが国家を代表する」(VL:214)と述べる。すなわち君主主義原理は「君主が唯一、吸収的に人民の政治的統一を代表するということに基づく」(VL:211)。このようにシュミットは『憲法論』において、人民の政治的統一を代表するものとして、君主主義原理としての代表思想を構想した。こうした思想はそれ以前に論じられた、カトリシズム論の文脈から理解されうるのだろうか。

ここで注意しなければならないのは、1923年の議会主義論において民主主義的正統性を積極的に評価するに至る以前、シュミットは君主主権の形而上学的基礎としての超越性およびこれと密接に結びつく代表と、人民主権の形而上学的基礎としての内在性およびこれと結びつく同一性とを対立するものとして捉えていたということである。すなわち当時、シュミットは絶対君主が人民の政治的統一を代表するとは考えていなかったのである。そもそも、『政治神学』においてシュミットは、国家的統一を重視する観点から君主主権の意

²⁴⁵ Werner Wittich, “Der soziale Gehalt von Goethes Roman >>Wilhelm Meisters Lehrjahr<<”, *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, II Band, (hrsg.) Melchior Palyi, München und Leipzig, 1923, S. 279.

²⁴⁶ Wittich, a.a.O., S. 293.

²⁴⁷ 代表の観点から、『ヴィルヘルム・マイスターの修行時代』を解釈する、vgl. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, 1990, S. 67-69. (『公共性の構造転換』細谷貞雄、山田正行訳、未来社、2013年、23-26頁、参照。) ハーバーマスは、ヴィティッヒが小説中の手紙に社会学的観点から注意を促したことを指摘している(Habermas, a.a.O., S.67. 邦訳、41頁。)

義を積極的に評価し、他方で有機的統一をしかなし得ない人民主権は君主主権が達成しえた国家的統一を実現しえないとして否定的に評価していた。

こうした点に、『政治神学』およびカトリシズム論における、教皇—絶対君主の性格としての代表と、民主主義的正統性を受入れた後の『憲法論』における代表原理との相違が明瞭に示されていると言える。カトリシズム論における代表思想と『憲法論』における代表原理との相違とこの間の変化を指摘した権左は、人民へ主権が世俗化するという「内在化の段階〔人民主権の成立〕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とな」った、と指摘する。「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。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 1924 年以来密かに進行したシュミット自身の脱カトリック化の現れと見るべきである」²⁴⁸。

『憲法論』における代表の内容、すなわち人民の政治的統一が代表されるという思想は、それ以前の議論の発展の帰結として理解することはできない。この点はシュミット自身により独創的に形成されたものと見るができる。

以上にみたように、『憲法論』における代表原理は、不可視の存在を可視化するという特徴の点では、それ以前の時期に論じられたカトリシズム論の文脈において理解することができる。しかし人格性、公共性という特徴については、『憲法論』において新たな議論が展開され、さらに代表の内容は人民の政治的統一であるとする思想が独自に形成されたと考えられる。

第四節 『憲法論』における同一性原理と代表原理の結合

（一）同一性原理と代表原理：結合の可能性

これまでに論じた通り、『憲法論』以前においてシュミットは、君主主義的原理と民主主義的原理は排他的関係にあると捉えていた。『政治神学』においては明らかに、君主主権の形而上学的基礎である超越性と、人民主権の基礎である内在性と同一性とは矛盾するものであると理解されていた。『憲法論』においても両原理は原理的には、本来相反するものであると規定されるが、政治的現実において両者は不可避免的に結合すると論じられる。

シュミットによると、同一性原理を貫徹することは政治的統一を解体の危機に晒すことを意味するため、人民主権原理に基づく政治体制、すなわち民主主義体制においても、代表原理がある程度機能しなければならないと論じる。すなわち、あらゆる政治体制において、「代表原理に基づき、政治的統一は統治機構 *Regierung* により描出 *darstellen* される」(VL:214)必要があると言う。こうしてシュミットは、「近代憲法の政治的構成部分は民主主

²⁴⁸ 権左、前掲、2032 頁。

義原理としての同一性と君主主義原理として代表との結合からなる」という著名な命題を導きだす。これによりシュミットは、統治者の数によって政体を分類するホッブズ以来の三政体論を解体し再構成することを試み、君主政、貴族政、民主政という従来分類は、究極的にはこの二つの原理の対立に還元することができると述べる。シュミットによると、政治体制における相違はすべて、同一性原理あるいは代表原理のいずれが優越しているかということにより説明される(VL:215)。こうした二つの異なる原理の結合の不可避性を、シュミットは次のように強調する (VL:205)。

「政治生活の実際において、同一性原理という構造要素をすべて放棄しえた国家が存在しないことと同様に、代表という構造要素をすべて放棄しえた国家というものも存在しない。無条件に絶対的同一性を実現しようという試みがなされる場合においても、代表の要素と方法は不可避的に残存し、反対に同一性観念をもたない代表は不可能である。同一性と代表という、この二つの可能性は互いに排除し合うものではなく、政治的統一の具体的形成にとっての、正反対を志向する二つの点なのである。一国家においては、両者のうちのいずれかが優位するが、両者はともに人民の政治的実存にとり必要なものなのである」(VL:205f.)。

以上に見た、同一性原理と代表原理は不可避的に結合するという議論は、『憲法論』において新たに示されたものである。『政治神学』から『憲法論』執筆までの時期に見出される、両原理の関係についてのシュミットの見解の変化は、どのようにして説明されうるか。

第一に、本稿ですでにみたように、同一性原理についてのシュミット理解が『政治神学』以降、漸次変更されていたという経緯が存在する。シュミットにとって当初は否定的でしかなかったに見える同一性概念は、議会主義論初版から『憲法論』に至るまで、同質性、同種性といった概念の新たな展開を伴いつつ、その内実がシュミット自身の視点から独自に解釈を加えられていったことは、すでに確認した通りである。その結果、『憲法論』公刊の前年に発表された『人民投票と人民請願』においては、治者と被治者の同一性という民主主義的同一性思想は、人民による指導者に対する喝采こそが民主主義の原型であるとする議論へと読み替えられることになる。ここでは同時に、人民は、政務官すなわち為政者が投げかける単純な質問に対して是か非かを答える能力しかもたない受動的存在であると仮定されている。こうした概念操作の帰結として、シュミットの論じる民主主義的同一性は、ルソーが本来唱えた、人民による自己立法という議論から懸け離れることになる。

第二に、1910年代以来カトリシズム論の文脈で論じられた代表思想が、『政治神学』および「ローマ・カトリシズムと政治形式」以来、変容したという経緯がある。すなわち、『人民投票と人民請願』において確認されるように、人民の政治的決定には政務官ないしは為政者が不可避的に要請されるという、モムゼンの古代ローマ国法研究から得られた見識を受容した上で、シュミットは独自に、こうした政務官は人民の政治的統一を代表すると考えた。さらに、前節で見た通り、『憲法論』においては、代表は人民の政治的統一を代表するという新たな認識が示された。

こうして同一性と代表という両概念の内実が変更されることにより、両者の間に本来存

在した差異は、曖昧になった。すなわち、前者は指導者に対する信任と喝采を、後者は人民の政治的統一の代表を意味するものであり、一人格による支配を肯定する点で、その距離は縮小されたと考えられる。

周知の通り、当時シュミットが直面した政治的現実において、ヴァイマル共和国は人民主権原理に基づき、政治体制として民主主義を採用していた。シュミットは上記の通り、あらゆる政治体制を同一性原理と代表原理の結合として理解することにより、これを可能な限り権威主義的に解釈する可能性を模索した結果であると言えるのではないだろうか。

(二) ライヒ大統領の地位の特殊性

先にみたように、シュミットは人民概念の特質を決して形式化されない「公的に組織されない力」であること、すなわち単なる一国家機関には決して還元されえないということに見出した。それゆえ「民主主義における人民の政治的行動能力と意義」は憲法法律規定の枠内に尽きるものではない。これは当然、人民が憲法制定権力の主体であり、したがって民主主義憲法の正統性、妥当性の基礎であることと結びついている。憲法制定権力の主体としての人民は憲法を制定したのちも、憲法法律的規定と並立する、しかもこれに超越する力として存在し続ける。

こうした人民を憲法制定権力とする人民主権論を基礎とする民主主義論から、シュミットは、「特に独裁は民主主義的基盤においてのみ可能である」(VL:237)と述べるに至った。ここで「自由主義的法治国家性の原理」は「構成要件により制限された、一般に規範化された権限が与えられるのではなく、その授権の範囲と内容がその裁量の依存する」ような「独裁」に背反し、「政治形式としての民主主義にとり、〔法治国家的な〕この傾向は本質的ではなく、むしろ疎遠でさえある」とされる(ebd.)。ここで言われた「独裁」とは主権独裁を意味することは明白であり、前節で論じた主権独裁論と直接民主主義論との連続性が確認される。

『人民投票と人民請願』では、人民の「譲渡されざる権利」としての喝采の対象である指導者 Führer(民主主義的指導者)と、人民の政治的決定にとり不可欠であり、人民の政治的統一を代表する政務官 Magistrat が並列されていた。こうした民主主義的同一性原理における指導者と人民の関係と、代表原理における代表者と人民の政治的統一との関係が一致する可能性が、『憲法論』におけるシュミットの同時代の政治的洞察において示される。

『憲法論』においてライヒ大統領は、君主主義原理に基づく存在であり、従来の君主政における皇帝に代わり、代表としての性格を持つと説明される(VL:290-292)。シュミットにとり一般に、共和政における大統領は「議会主義的君主政の共和政化された君主」として代表の性格をもつものであり、その場合には代表としては二元主義的に大統領と議会の人民代表が並存する。つまり大統領は、君主と同様に代表原理に基づく存在であると論じられた。

他方でシュミットは、大統領制には直接民主主義の思想が有効に反映されていると説明する。ドイツのライヒ大統領は「全人民の信任 Vertrauen を一身に集める」者であり、喝采

の対象となる政治的指導者である (VL:350f.)。「ライヒ議会を解散し、あるいはライヒ議会の法律の議決に対して人民投票を命じるライヒ大統領の権利は「人民への訴え」を行い、議会に対抗して、選挙権をもつ公民との直接的結合を創り出す可能性を付与する」。したがってライヒ大統領選挙は「ドイツ人民の偉大な喝采」であり「民主主義におけるそのような喝采がもつ抗し難さ」をもつ、と論じる。

大統領の地位について、『憲法論』では新たに「中立的権力」としての地位の可能性が言及される²⁴⁹。ただしシュミットは、直接公選による当時のドイツライヒ大統領、すなわちヒンデンブルクがこうした性格をもちうると期待しうるか否かについて否定的見解を示す。もしライヒ大統領が非党派的で中立な力であるならば、「中立的権力の担い手」として、自らは決定せず、諸党派を調停して和解をもたらすという役割を果たしうる。こうした役割は、大統領が人民により直接選出されない場合には可能でありえた。シュミットは、人民により選出されなかった初代大統領エーベルトを例にとり、「中立的権力」としてライヒ大統領が機能する可能性を論じた。しかしシュミットが強調したことは、大統領が全人民により選出される場合、もしくは諸政党の連合によって政党間協定に基づいて選出される場合、ライヒ大統領は中立的権力ではありえないということであった。前者において、必然的に政治的力である人民により選出された大統領は政治的存在であり、「中立的第三者」であるはずがない。このときライヒ大統領は「特殊に決定的かつ強力な意味において政治家であり、政治的指導者」(VL:352f.)である。

以上に見たように、『憲法論』においてシュミットは、一方ではライヒ大統領を「議会主義的君主政の共和政化された君主」として理解し、代表原理に基づき、人民の政治的統一を代表する者として位置づけた。他方で、ライヒ大統領は不可避免的に政治的性格をもつと考え、同一性原理に基づく、すなわち「ドイツ人民の偉大な喝采」すなわち「全人民の信任」に基づく政治指導者であるとして位置づけた。すなわちシュミットは、ライヒ大統領という一つの地位ないしは人格のうちに、代表原理に基づく代表者としての性格と、同一性原理に基づく政治的指導者としての性格とを見出そうとしたと言える。つまり、ライヒ大統領は同一性原理と代表原理の結合を体現する存在として、すなわち強力な民主主義的正統性に支えられ、政治的統一を保証する存在として、ヴァイマル国家において果たしうる役割が期待されたと考えられる。

²⁴⁹ 権左、前掲、2033 頁。

結び

(一) シュミット民主主義論の成立過程

最初期 1910 年代から『憲法論』(1928)公刊までの時期において、シュミットの民主主義論は次のような発展と変容を経て成立した。

第一章では、1910 年代におけるシュミットの思想における国家観、個人観および人間観と神学的世界観、および法学的方法論を明らかにした。シュトラスブルク大学に提出された教授資格申請論文『国家の価値と個人の意義』では、法・規範の世界と事実・経験の世界を区別する、新カント派と共通する二元論的世界観を前提とし、法を実現する主体としての国家観が示された。国家により定立される実定法とは区別されるものとして、「自然主義なき自然法」、「抽象的思想としての法」が想定され、この点で当時、シュミットは法実証主義に反する立場をとっていた。「自然主義なき自然法」、「抽象的思想としての法」は本来、経験的世界には実在しないものであり、経験的世界に実在する主体を通じて初めて実現されうる。具体的には、法実現の主体としての国家がこれを定式化することにより、世界に媒介する。国家による媒介なしには、経験的世界に法は存在せず、したがって法と不法の区別もないので、こうした課題を担う国家の価値は途方もなく大きい。シュミットはこうして国家の価値を強調する一方で、個人は本来、自然的存在としては無意味であると論じる。国家による法実現なしには、人間は法と不法の区別を知らない自然状態に置かれる。個人は法を実現するという国家の課題に献身し、そのための道具としての役割を果たすときに初めて意味を有すると規定された（第一節）。

こうした国家観、国家と個人の関係に対する見解が形成された背景には、シュミット自身の神学的、形而上学的世界像が存在した。「教会の可視性」(1917)では、カトリックの教義である原罪観念に基づき、極端に悲観主義的な人間観や世俗世界に対する見方が示されていた。こうした彼独自の世界観と人間観は、現代の個人主義とデカルト以降の近代の特徴とされた主観主義を痛烈に批判する『政治的ロマン主義』(1919)にまで継承される（第二節）。

1910 年代には、その後のシュミットの思想的発展を一定程度規定することになる、彼独自の法論がすでに形成されていた。第一に、この時期にシュミットは、H. ファイヒンガーにより法学的手段として定式化された「擬制 *juristische Fiktion*」に注目しており、その法論上の意義を強調していた。第二に、法学と神学とをアナロジーで捉えるという法論（法学神学並行論）に関心を寄せており、最初期の著作『法律と判決』には当時すでに『政治神学』における「政治神学的方法」の萌芽的思想が見出された。擬制と法学神学並行論という法論に対して、ケルゼンもまた同時期に興味を抱いていたことが確認されるが、こうした法論を自らの理論形成に適用する際の両者の態度は対照的であった（第三節）。

第二章では、第一次大戦開戦からドイツが敗戦と革命を迎えるまでの時期におけるシュミット自身の戦争体験を踏まえ、これと密接な関係において形成された戒厳状態論、委任

独裁論、主権独裁論に注目し、『独裁』の成立過程を解明した。まず、近年新たに公刊されたシュミットの日記帳に基づき、大戦開戦直後、および戦中におけるシュミットの軍務経験、および第一次大戦観や軍隊に対するシュミットの見解を調査した。第一次大戦の経験を通じて彼が得たものは、戒厳状態に対する理論上、法学上の洞察であった。大戦中に配属されたバイエルン副総司令部で、シュミットはその任務として戒厳状態について報告するよう求められる。こうして、「独裁と戒厳状態：一国法学的研究」(1916)は執筆された。この論稿は、従来誤って混同されていた戒厳状態と独裁とを区別することを目的とする。本論稿におけるシュミットの主眼は専ら、戒厳状態を規定することであり、これは独裁との区別を通じて可能となった。すなわち、独裁に対する考察は、戒厳状態を説明するという目的を達成する上で必要な範囲でなされたに留まっていた。こうした経緯から、シュミットは自らに独裁の概念化という課題を新たに課したと見ることができる(第一節)。

ドイツの敗戦と革命を経て、軍務から解放されたシュミットは、ミュンヘン商科大学に講師として勤める。近年公表された政治思想史の講義録から、シュミットはボダン論を通じて、絶対君主による主権の確立とこれを通じた国家的統一の達成の意義を強調していたこと、ホッブズ論を通じて、社会契約による「絶対的代表」の創出に注目していたことが明らかとなった(第二節)。こうして大戦中と大戦直後の時期における時代経験と思想的発展の成果として『独裁』は成立した。シュミットは主権者と独裁官とを区別するボダンの理論に即して、主権者により課せられた特定の目的を達成するための独裁であり、任期と権限が限定されることを特徴とする委任独裁を定式化した(第三節)。さらに、ホッブズに依拠しつつ、主権者と独裁官が一致する可能性、すなわち独裁官が執行権のみならず立法権をも掌握する場合について考察し、近代以降の現象としての主権独裁論を定式化した。これは、新たな体制を確立するまでの過渡期に現象することを特徴とする独裁であり、主権者である人民の意志と同一化する者による独裁を意味する。シュミットは、主権独裁の典型的事例としてジャコバン派独裁を位置づけ、ルソーの人民主権論がこうした独裁の正当化に奉仕したと論じた(第四節)。これと並んで、シュミットはプロレタリア独裁を主権独裁の事例として位置づける。人民主権原理に基づき、独裁の根拠を人民の意志に求める限り、プロレタリア独裁は主権独裁であり、民主主義とは矛盾しない。本章では最後に、こうしたシュミットの議論を、多数決原理を廃棄するプロレタリア独裁は民主主義に反する、と論じたケルゼンの議論と比較した。その結果、多数決原理を民主主義の本質的契機として捉えず、人民の意志を独裁の究極的根拠と見做すことがシュミットの民主主義観の特徴と独自性であることが明らかになった。『独裁』におけるシュミットのプロレタリア独裁観、民主主義観を把握することで、人民の意志を形成する能力をもつ限り、少数派による支配も民主主義的に正統化されるとする議会主義論における民主主義論の萌芽が、当時すでに見出されることが判明した(第五節)。

第三章では、『政治神学』に対する分析を通じて、人民主権および民主主義的正統性に対するシュミットの解釈と評価を検討した。人民主権とこれを基礎付ける「民主主義的正統性」を歴史的に位置付け、近代史の文脈の中で理解するために、シュミットは「主権概念

の社会学」的方法論として「政治神学的方法」を用いた。同時代の人々が抱く神学的・形而上学的世界像と国家・政治的構造との間にはアナロジーが存在すると仮定し、このアナロジーを認識するという独特の方法は、反革命的政治傾向をもった国家哲学者たち（ボナール、ド・メーストル、ドノソ・コルテス）、特にドノソ・コルテスの歴史観に由来するものであった（第一節）。

シュミットはこうした反革命思想家の歴史観を継承し、さらに主権概念を理解するための方法論として独自に定式化する。君主主権と人民主権、君主主義的正統性と民主主義的正統性を近代史の文脈の中で理解する上で、この方法論は重要な役割を果たした。すなわち初期近代に確立した君主主権は、神学・形而上学的世界像としてのローマ・カトリック教会における教皇制度あるいは一神教の有神論と構造的に類比的関係にあり、これが世俗化されることで、人民主権が成立したと説明された。君主主権と類比的関係にある世界像においては、世界に対する神の超越が前提されており、これと同様に、君主主権においては、国家に対する君主の超越が前提される。『政治神学』と同時期に執筆されたカトリシズム論を併せて解釈するならば、人格的代表という機能をもつローマ・カトリック教皇と同様に、絶対君主政は「代表」としての性格をもつ。一方で、人民主権は、汎神論あるいは形而上学一般に対する無関心な態度と類比的関係にあるとされた。19世紀以降新たに台頭する民主主義思想は「内在観念」に支配されており、「治者と被治者の同一性」を初めとする「一連の同一性」を特徴とする。以上のことから、シュミットは、「超越」と「代表」を君主主権ないし絶対君主政の特徴として、「内在観念」と「同一性」を人民主権ないし民主主義の特徴として理解しており、両者は対立する関係にあると捉えていた。

絶対君主政において確立した君主主権は、国家的統一を可能にしたという歴史的意義をもつものであり、『政治神学』においても肯定的に評価される。他方で、その世俗化の帰結としての人民主権においては国家的統一が実現されえないとして、人民主権および民主主義に対して否定的な評価が下された。（第二節）。

本章では最後に、ケルゼンの人民主権観および人民主権の歴史的成立についての解釈を参照し、両者の議論を比較することで、シュミットの人民主権観の独自性を明確化しようと試みた。両者はともに、ルソーの『社会契約論』から学び、その人民主権論を受容したが、その受容の仕方は異なるものであった（第三節）。

第四章では、議会主義論初版および第二版序文、1927年版「政治的なものの概念」を分析対象とし、1923年から1927年までの時期におけるシュミットの民主主義論の変容と展開過程を解明した。議会主義論初版では、「治者と被治者の同一性」としての民主主義定義が示され、『政治神学』において「一連の同一性」を特徴とするとされた民主主義観が敷衍される。ただし、民主主義自体に対する評価の点で『政治神学』と議会主義論初版との間に決定的な相違があった。すなわち議会主義論初版では、民主主義的正統性が受け入れられ、積極的な考察の対象とされるのである。議会主義論初版に見出されるこうした転換は、同一性概念に対してシュミットが新たに、次のような独創的な分析を行ったことから説明できる。すなわちシュミットは、現実存在する人民の間には意志の完全な一致は存在せ

ず、したがって一致した「人民の意志」は擬制概念であることを指摘する。その上で、むしろ民主主義は「同一性に対する承認に基づく」と述べ、議論を転換していく。つまり「同一性に対する承認」に基づいて、「同一化」を通じて同一性はつくり出されなければならない、人民の意志は形成されなければならないと論じる。それゆえ、民主主義における本質的問題は、人民の意志形成の問題、すなわち誰が人民の意志を形成する手段をもつかということであると結論づけた。ここでシュミットは、主権独裁においてこそ、こうした問題が顕著に露呈すると述べ、主権独裁もまた民主主義的同一性に基づくと述べる。以上から、議会主義論初版に見出される民主主義論は、『独裁』において論じられた主権独裁論の延長線上で形成されたことが明らかとなった（第一節）。

次に、議会主義論第二版（1926）序文において、民主主義に不可欠の要素として新たに導入された「同質性 Homogenität」概念について検討した。シュミットはルソーの理論における「一般意志」は同質性に他ならないと述べ、民主主義の前提は、内部に政治的見解や経済的状況、信仰といった根本的な点で分裂が存在しないこと、公民として公共の事柄に貢献する義務を果たすという前提が共有されていることであると論じた（第二節）。

議会主義論第二版序文では、民主主義の本質として、同質性概念とともに、「異質な者の排除」が導入される。異質な者を排除し同質な者ののみを包摂するという論理は、その翌年に発表された「政治的なものの概念」（1927）においては、国際関係論の文脈で示される。周知の通り、シュミットは「友と敵の区別」の可能性こそが国家の政治的統一の前提であり、「政治的なもの」の基準となると論じた。ここでは国家の対外的関係について排除と包摂の論理が適用されているが、議会主義論第二版で示された民主主義の本質規定は、こうした議論と並行して形成された。また、本論文では「人民の政治的統一」としての国家観が新たに示されていた（第三節）。

第五章では、『人民投票と人民請願』（1927）を中心に考察し、そこで示された直接民主主義論の内実を詳らかにするとともに、その民主主義論を構成する諸契機の起源を究明した。シュミットの直接民主主義論は、第一に、歴史家テオドア・モムゼンによる古代ローマ史研究の影響下に形成された。シュミットは、モムゼンが著した『ローマ国法』から、古代ローマの直接民主主義についての理解を得、市民と政務官との関係についての認識を継承し、自らの民主主義論に応用した。政務官の選出は人民投票によってなされること、市民の共同体が主権者であること、市民自体は行為能力をもたないがゆえに政務官の存在を必要とすること、市民は政務官が定式化した問題に対して是か非かを回答するだけであり、したがって市民の決定は政務官の定式化した問題に依存すること。シュミットはこうした認識をモムゼンから獲得し、現代民主主義にとっても重要な示唆をもつと考えた（第一節）。

シュミットの直接民主主義論は、第二に、神学者エリク・ペテルゾンによる喝采概念研究の影響の下に形成された。碑文の解説を通じて古代世界における喝采概念の意味と役割を検証したペテルゾンの研究から、シュミットは、「多数の群衆による歓呼」として喝采の定義の他、人々を煽動することが喝采の目的であったこと、喝采を引き起こすのは奇跡の対する感嘆の念であったという認識を得る。シュミットは、こうしたペテルゾンの研究を

高く評価した上で、喝采概念を自らの民主主義論に適用した。すなわち、「指導者」に対する人民の「喝采」こそが民主主義の根源的現象であり、指導者に対する喝采は人民の「譲渡できない権利」とであると論じるに至った（第二節）。

以上に見たように、モムゼンおよびペテルゾンの研究を受容することにより、シュミットは、政務官により定式化された問いに対して人民が回答すること、また指導者に対する人民の喝采こそが民主主義の本質であると規定した。その帰結として、シュミットは、自らの意志が人民の意志であると称することに成功する限り、少数派による支配も民主主義的に正統化されると主張した。本書においても、シュミットの民主主義論が主権独裁論から連続的に形成されたことが如実に示されている（第三節）。

第六章では、これまでの章で再構成したシュミット民主主義論の発展過程を踏まえて、『憲法論』（1928）において民主主義論がどのような完成をみるのかを検討した。まず、初期以来のシュミットの国家観の変遷を概観した上で、『憲法論』では「人民の政治的統一」としての国家観が呈示されたことを確認した（第一節）。

次に、『憲法論』において近代憲法の政治制度を構成する一原理として定式化される同一性について考察した。まず、同一性、同質性、同種性という諸概念の関係を確認し、『憲法論』では同質性概念に代わり、「人民の同種性」が民主主義的同一性を基礎付けるものとして位置づけられていることを示した。『憲法論』において、同一性原理は、政治的統一すなわち国家としての人民と経験的に存在する人民との一致として定義される。これは人民と国家は不可分であるとする思想に基づくものであり、人民の政治的統一としての国家観を換言したものである。その上で、シュミットは、民主主義的同一性に潜在する諸々の限界ゆえに、政治体制は同一性原理のみによっては構成されえないと論じる。すなわち、近代国家の政治体制はすべて、同一性原理と代表原理の結合により構成されるという周知の命題を呈示する。したがって、民主主義を採用する政治体制もまた、同一性原理とともに代表原理により構成されると結論付けた（第二節）。

こうして、代表は政治体制を構成するもう一方の原理であり、民主主義体制にとっても不可欠の構成原理であると論じられた。『憲法論』における代表は従来、カトリシズム論の文脈において理解されてきた。確かに、本書における代表概念についての説明のうち、不可視のものを可視化するという代表の特徴は「教会の可視性」から連続的に、人格的に代表するという特徴は『ローマ・カトリシズムと政治形式』から連続的に理解することができる。しかし代表の公共的性格については、シュミット自身がその理解を W. ヴィティッヒの社会学的研究に負っていると指摘していた。また、代表されるものは人民の政治的統一であるという思想は、『憲法論』において新たに論じられたものであり、シュミット自身の独創であった（第三節）。

同一性と代表の結合という『憲法論』で新たに示された認識は、議会主義論以来の両概念に対する理解の変化を背景として導き出された。第一に、民主主義的同一性の内実が、指導者に対する人民の喝采へと転換されたこと、第二に、代表に対する解釈が独自に発展を遂げ、『憲法論』では、人民の政治的統一は政務官ないしは為政者により代表されなけれ

ばならないという思想が展開されたことである。前者は指導者に対する信任と喝采を、後者は人民の政治的統一の代表を意味するものであり、一人格による支配を肯定する点で共通していた。ヴァイマル国家においては、同一性原理に基づき人民の信任と喝采を受ける政治指導者として、また代表原理に基づき政治的統一を代表する為政者として、シュミットはライヒ大統領の役割に期待を賭けた（第四節）。

思想形成過程を再構成するという、本稿が行った作業を通じて、民主主義をめぐるシュミットの思想形成には次のような特徴があることが判明した。第一に、シュミットの思想形成の土台には、思想家固有の世界観や人間観が存在したということである。第一章第一節で見たように、教授資格申請論文では、法実現主体としての国家の価値が強調される一方で、個人それ自体は意義をもたないと規定されており、独特の国家観と個人観が示されていた。こうした国家と個人に対する見解は、続く第二節で検討したように、カトリックとしてのシュミット独自の神学的世界像に裏打ちされたものであった。すなわち、カトリックの原罪思想に忠実に、人間本性を悪と見做し、神観念を媒介しない世俗世界を不正の蔓延する世界であると捉える人間観、世界観に基づいて形成されたものであった。シュミットの思想形成の出発点には、こうした世界観や人間観が基盤として存在し、民主主義論を初めとする彼の思想は、これを前提として発展的に形成されたことが確認された。

第二に、『独裁』を執筆するに至るまでのシュミットの問題関心は、第一次大戦とその後の革命という特殊な時代状況を通じて規定されたということである。第二章第一節で見たように、大戦中シュミットはバイエルン副総司令部に勤務しており、そこで戒厳状態について報告するという任務を負った。これは、従来混同されていた独裁概念から戒厳状態を区別することを通じて後者を定式化するという理論的研究へと結実した。さらに、この当時未だ不分明であった独裁を定式化することが、シュミットにとっての次の課題となった。この課題を達成するために、シュミットはまず、第二章第二・三節で確認したように、ボダンの主権論に対する理解を深めることで委任独裁を定式化した。さらに、ホッブズに独自の解釈を加えるとともに、ルソー、シエスといった革命の思想家を援用することで主権独裁を定式化し、『独裁』が完成するに至った。シュミットの民主主義論は、こうした特殊な時代体験を契機として成立した主権独裁論をモデルとして形成されたと言える。

第三に、シュミットの民主主義論は、ルソーの人民主権論から「治者と被治者の同一性」という思想を引き出し、民主主義の定義として採用したことを初めとして、過去あるいは同時代の思想家からの影響を受けて発展したということである。第三章で見た通り、シュミットはドノソ・コルテスの歴史観から学び、人民主権を歴史的に位置付けるために政治神学的方法を利用した。また、第五章で論じた通り、直接民主主義の本来のあり方についての認識を得る上で、前世代の T. モムゼン、同時代の E. ペテルゾンによる研究の受容は不可欠であった。こうした他の思想家の影響が加わることで、シュミットの民主主義論は独自の発展を遂げ、『憲法論』が完成するに至った。

本稿では次に、こうして形成されたシュミットの民主主義論を相対化するために、これまでに検討したケルゼンの思想との比較を再確認し、これを通じて見出される両者の民主

主義論における相違点を明確化したい。

(二) シュミット民主主義論の相対化：ケルゼン民主主義論との比較を通じて

本稿では、シュミットが民主主義論を構想するまでの過程で重要な役割を果たしたと考えられる諸論点について、1910年代以来のケルゼンの議論を参照してきた。ここでは、これまでに検討した両者の思想的関係を確認し、両者の議論を比較することで、シュミットの民主主義論の相対化を図りたい。

民主主義論を形成する過程で見出されるシュミット、ケルゼン両者における相違は、次のように整理できる。

第一に、両者の間には、「人民の意志」に対する評価の点で相違が見られる。人民の意志は擬制により創り出された概念に過ぎないという認識を共有する点で、両者は一致していた。しかし一方でシュミットは、人民の意志が擬制概念であることを踏まえ、人民の間には完全に一致した意志などは存立しえないし、実現不可能であるという認識を示しつつ、そうであるがゆえにこそ「同一化」による人民の意志の形成が不可欠であると論じた。すなわちシュミットは、人民の意志を同一化の産物として把握し、民主主義におけるその意義を強調して、これを民主主義的正統性の根拠として位置づけた。つまりシュミットにとっては、人民の意志が擬制概念であることはそれ自体問題視されるべきものではなく、むしろ擬制としての性格を受け入れた上で、人民の意志と同一化、あるいは同一化する者との結びつけたと言える。こうした論理により、人民の意志に包摂されない少数派の意志は同一化の対象とされ、民主主義の名の下に意志の多様性は否認される。こうした民主主義理解は、票決に破れた者は一般意志の認識の点で自らが誤っていたことが明らかになると論じ、一般意志に反する少数派の意志を認めないルソーの人民主権論を無批判に受容した帰結であると理解することができる。また、シュミットにおけるこうした思考の背景には、統一としての国家を重視する、初期以来のシュミットの政治的主張が存在する。国家の統一を達成したのは君主主権国家の功績であったが、人民主権原理に基づく民主主義国家においても同様の政治的統一を実現するためには、一個の一致した意志として人民の意志が仮定される必要があった。こうした論理においては、共同体における諸個人の意志は実際には分裂しているという経験的事実は等閑視され、統一にとっての弊害として隠蔽される。以上に示した通り、シュミットの民主主義論において個人の意志の多元性は、政治的統一にとっての弊害ないしは脅威として位置付けられており、同一化により克服されるべき対象とされる。すなわち個人の意志に対する尊重や、多様性の保護という視点は、シュミットの民主主義論において原理的に排除されていると言える。

他方でケルゼンは、民主主義においては人民の間に最低限の同質性が要求されると述べるものの、上からの権威的な同一化や同一化による人民の意志の形成を民主主義に反するものとして否定する。ケルゼンにとり、人民の意志とはイデオロギー概念であり、それ自

体危険を孕むものである²⁵⁰。次に述べるように、ケルゼンは可能な限り多数者にとって自由の理念を実現させるという観点から、多数者の意志が人民の意志と見做されざるをえないという認識を示す。ただしその際に、少数派の意志は人民の意志として擬制的に見做された多数派の意志と同一化される、あるいは同一化される必要があるとは考えなかった。むしろ、同一化されえないものとして少数派の意志が尊重されることが、多数決原理を採用する民主主義の前提であると言う。すなわちケルゼンは、個人の意志の多様性を民主主義の前提として捉えていた。

第二に、民主主義とプロレタリア独裁の関係についての両者の見解に示されたように、両者の民主主義論においては多数決原理の位置が全く異なっている。初期以来シュミットは、量は質へと転化しえず、数の多さは正しさを証明しないと主張していた。シュミットが好んでしばしば引用した、シュタールの「多数ではなく権威を」という標語が典型的に示す通り、秘密個別投票において得票数を集計するという手続きに対して終始否定的であった。むしろ、喝采を通じて、単純な形式において為政者により提起された問いに対して是か非かを答えることにより、人民の意志はより民主主義的に表明されうると考えた。

他方でケルゼンは、多数決原理こそが民主主義における自由の理念から導き出される制度であると主張する²⁵¹。というのも、ケルゼンによると、民主主義においても「可能な限り多数の者が自由であるべきだ」とする原則が妥当すべきであり、自己の意志と社会秩序における一般意志が矛盾する者を最小化すべきであるからである²⁵²。

民主主義における多数決原理に対する異なる評価は、民主主義と少数派支配の関係についての両者の相反する態度に結びつく。本稿で論じたように、シュミットの民主主義論は、人民の意志と同一化された存在であることを根拠として行われる主権独裁論をモデルとして構想されたものであった。すなわちシュミットは、「人民の意志」を民主主義の究極的根拠と見做す。そのため、民主主義においては、自らを人民の意志と同一化された存在であると称する者は、人民の意志を形成する手段をもつ限り、支配権力を行使することが正統化される。また、人民の意志と同一化し、人民の意志を形成することに成功する限り、少数派による支配もまた民主主義の名において正当化される。本稿で確認したように、シュミットはこうした論理によって、ルソーの人民主権論とジャコバン派独裁の連続性を指摘していた。

他方で、多数決原理は民主主義にとり不可欠の制度であると捉えるケルゼンにとり、少数派保護を前提とした多数派による支配、すなわち多数派の意志を「統一的人民の意志」²⁵³と見做す擬制を通じて決定がなされることが民主主義である。

以上に見た通り、シュミットは人民の意志を民主主義的正統性の究極的根拠とするがゆえに、少数派による支配は必ずしも民主主義と矛盾しないと論じ、ケルゼンは自由の理念

²⁵⁰ Kelsen, a.a.O., S. 28.

²⁵¹ Kelsen, a.a.O., S. 9.

²⁵² Ebd.

²⁵³ Kelsen, a.a.O., S. 26.

に基づき、民主主義は多数決原理を原則とすると捉えるがゆえに、少数派による支配を否定した。こうした見解が、プロレタリア独裁と民主主義の関係についての両者の異なる理解に結実したと言える。

第三に、民主主義と少数派の関係に対する見解、少数派に対する保護に対する見解の点で、両者の民主主義論は決定的に相違する。シュミットは、民主主義的基礎としての同質性が存在する限り、民主主義において少数派の存在は前提されないと論じた。先に確認したように、民主主義においては人民の意志に対立する意志は存在しないとする思想は、ルソーに由来するものであった。ルソーに由来する民主主義理解からは、少数派に対する保護という視点は導出されず、次節で述べる通り、こうした問題を自覚したシュミットは、自由主義的な法治国家的価値という別の文脈から少数派保護のために必要な措置を講じることになる。これに対し、ケルゼンは、ルソーの人民主権論とは距離をとり、独自に民主主義における少数派保護の問題を取り上げる。その結果、民主主義が採用する多数決原理は、必然的に少数派に対する保護を伴うと断定的に結論付けた。

第四に、人民主権観およびルソーの『社会契約論』に対する解釈に見出されたように、両者の間には、民主主義における個人および個人の自由の理念に対する見解の点で相違がある。ケルゼンは、ルソーにおける社会契約の本来の目的は、個人の自由であったことを強調した。それにもかかわらず、社会契約の帰結として、個人の自由は共同体全体すなわち国家の自由へと転換し、個人の自由は蹂躪されうるという逆説に注目した。

一方で、シュミットはケルゼンとは対照的に、ルソーの理論における個人の自由という契機を等閑視する。むしろ、ルソーの言う「一般意志」とは人民の同質性に他ならないとして独自に解釈し、ジャコバン派独裁に典型的に示されるような少数派による支配を理論的に正当化したと論じた。そもそも、シュミットによる人民主権の成立過程の説明、すなわち絶対君主により確立された主権が世俗化することにより人民主権が成立したという説明のうちには、個人の自由に対する視座は見出されない。こうして、シュミットの人民主権観およびルソー理解には個人の自由の保障という観点が欠落していること、また、この点でルソーの人民主権論に対するシュミットの解釈は一面的であることが判明した。

(三) シュミット民主主義論のその後の展開

こうした特徴をもつシュミットの民主主義論は、その後の時代状況の変転の中でどのような局面を迎えるのだろうか。本稿では最後に、ヴァイマル末期に執筆された『合法性と正統性』(1932)を参照し、シュミット民主主義論が辿るその後の経緯を概観したい。

『合法性と正統性』は、ナチ党によりライヒ政府の独裁体制が確立する前年、1932年8月に公刊された。本書は、議会制立法国家における合法性の問題を究明するとともに、憲法に混在する異なる二つの体系、すなわち議会制立法国家の合法性と人民投票的-民主主義的正統性とを区別する必要性を論じたものである。本書において民主主義をめぐる問題は主題として論じられたわけではないが、ヴァイマル国家の合法性体系と人民投票的-民主主義的正統性について論じる上で切り離せないものであった。

本書では、『憲法論』までに形成された民主主義論が基本的に引き継がれるが（第一点）、この時期に直面した問題に対処するために、シュミットは自身の民主主義論に一定の留保を付すとともに（第二点）、ライヒ大統領の役割に期待を賭ける（第三点）。以下では、これら三つの論点に着目し、シュミット民主主義論のその後の展開を確認する。

第一に、本書では『憲法論』までに形成された民主主義論が基本的な点で踏襲され維持されている。シュミットは、「あらゆる民主主義は分割不可能で同種的な *gleichartig*、全体の統一的な人民という前提に基づく」（LL:29）と述べ、人民の同種性に民主主義的基礎を求める従来の民主主義論を提示する。また、民主主義においては、「同一の人民への同一の共属性ゆえに、すべての者が同一の仕方で、本質的な点で同一のことを望む」（LL:29）と述べ、一致した人民の意志の存在を想定する。投票はただ、潜在的に存在する人民の一致した意志を明らかにするに過ぎない。したがって「民主主義にとっては、事実上も本質的にも少数派は全く存在せず、ましてや確固として恒常的に存在する複数の少数派は存在しない」（*ebd.*）。こうした「全人民の実質的同種性が前提されうるならば、単純多数決を通じた意志形成の方法は意味があり、許容されうるものである」（*ebd.*）。

さらに、「いかなる民主主義も、人民は善であり、したがってその意志だけで十分であるという前提なしに存立しない」（LL:26）と述べ、民主主義における人民の意志の全能性を強調する。それゆえ、人民の同種性が前提とされる限り、表明された人民の意志はすべて「法律」である。「民主主義的一貫性とともに、国家意志と人民の意志が同一のものとされたとき、この民主主義的一貫性に対応して、人民の意志の表明がすべて「法律」と称される」（LL:25f.）。したがって、民主主義における法律は、「その時々存在する人民の、その時々意志、すなわち実際には、投票する人民の、その時々多数派の意志」である。

以上に見たように、シュミットは本書において、『憲法論』に至るまでに形成された民主主義論を維持し、引き続き議論の土台としていると言える。

第二に、本書においてシュミットは、こうした民主主義論に対して自ら留保を付し、法治国家論の文脈から得られた、権力掌握のための平等なチャンスを保証するという「正義原則 *Gerechtigkeitsprinzip*」の遵守を民主主義的意志形成過程における不可欠のルールとして設定した。民主主義において人民の意志、正確には「その時々存在する人民の、その時々意志、すなわち実際には、投票する人民の、その時々多数派の意志」はすべて法律と見做される。法治国家としての議会制立法国家においては、議会多数派のその時々議決が「法律」であると考えられるが、法を機能主義的に解することにより、合法性は「いかなる内容に対しても無頓着な、またいかなる内容をも許容する、「中立的な」手続き方式、決定手続きとなる」。合法性が単に機能主義的に理解され、「中立的な」手続きと化すとき、「正義 *Gerechtigkeit* と理性 *Vernünftigkeit* についてのあらゆる保証はなくなり、また法律概念および合法性自体も、算術的な多数観念における、一貫して機能主義的な無実質性、無内容性のうちに失われてしまう」（LL:28）。

民主主義において人民の意志は純算術的多数決により決定されるため、多数派の意志が全体としての人民の意志と見做される。すなわち多数すなわち単純多数決では 51 パーセン

トの多数を占めるということが「合法的権力掌握のための唯一の法的資格」となり、合法性は政治権力獲得のための中立的手続きとなる。したがって、いかなる党派や政治勢力であろうとも、多数を獲得することにより、合法的に政治権力を掌握することが可能となる。こうした機能主義的「多数決算法は、あらゆる内容的成果に対する無関心ゆえに、グロテスクな遊戯であり、そこから演繹された合法性概念はあらゆる正義に対する厚かましい侮辱であるだけではな」い(LL:30)。

こうして合法性が中立的手続きとして理解され、純算術的多数決により人民の意志が決定されるならば、法治国家としての議会制立法国家の合法性体系はそれ自体危機的状况にある。なぜならば、多数を獲得した党派が合法性の名の下に、自らを永続的権力として制度化し、他の党派が多数を獲得する可能性を否定する場合には、合法性体系自体が崩壊してしまうからである。「[合法性]体系自体もまた、すでに最初の多数派の獲得の後に終焉を迎えるだろう。なぜならば、最初の多数派は、合法的に自らを持続的権力として制度化するだろうからである」(LL:30)。「純算術的多数という、余すところなく貫徹された機能主義もまた、合法性という不可欠の前提と基礎を放棄することはできない(LL:30)。この原理なしには、一度政権の座に就いた多数派は「合法的に、自らがくぐり抜けた合法性の扉を背後で閉ざし、次に、おそらくは閉じられた扉を長靴で蹴りつけるだろう党派政治上の敵を、下劣な犯罪者として扱うこともありうる」(LL:31)。

したがってシュミットは、議会制立法国家の法律概念が多様な内容に対する中立性を含むものであるとしても「自己自身の諸前提に対しては「中立的」であってはならない」(LL:28)と主張する。すなわち法治国家としての議会制立法国家は、自らの存立の前提に対して中立であってはならないと論じた。さらに、そのために不可欠の前提として、民主主義における意志形成過程においては、他の諸党派が多数派を獲得し、内政上の政治権力を獲得するための無条件に平等なチャンスを保証するという「正義原則」が不可欠であると述べた。

さらに、支配的多数派は合法的な権力手段を所有しているために、追加的な政治的プレミアムを手にする。すなわち多数派は内政上の敵に対して、合法性と非合法性を判断する権力をもち、容易に平等のチャンスを排除することができる。つまり、「国家の権力手段を合法的に所有している多数派政党は、反対政党がもし合法的権力を所有するに至った場合には、権力の所有を盾に取り、自らの背後で扉を閉ざすために、すなわち合法性の原理を合法的に除去するために合法的権利を利用するだろう、と想定される」のである。こうした事態を阻止し、合法性体系の破壊を防ぐために、多数を獲得するための平等なチャンスは常に開かれていなければならない。こうした主張は、実践的には、正義原則を遵守せず、法治国家的価値を共有しない党派には政治権力の掌握を認めてはならないという帰結を導くものであった。

また、多数を獲得するための平等なチャンスを保証するという正義原則は、少数派の存在を前提としないシュミットの民主主義論にとり、本質的意義をもつものである。すでに確認した通り、民主主義的同質性にに基づき、一致した人民の意志の存在を前提とする民主

主義においては、内部に少数派が存在するということは本来、民主主義に対する矛盾である。しかし「不可分の国民的同種性」という民主主義の基礎が欠如するとき、この平等なチャンスが保証されないならば、「純算術的多数決という、無対象、無内容の機能主義」は数の力に服従する少数派に対する「暴力的強制 *Vergewaltigung*」を帰結する。このとき「治者と被治者の民主主義的同一性、命令者と服従者との民主主義的同一性は途絶える。すなわち多数派が命令し、少数派は服従しなければならないのである」(LL:29)。国家権力が合法的であるということは、権利としての抵抗権を失効させ、否定することを意味し、反対党派による抵抗や反抗をすべて、不正、違法、「非合法」としうる。というのも、多数派は合法性と非合法性を恣意的に決定し、自らの内政上の競合者に対して非合法を宣告し、法外法治の宣言をし、人民の民主主義的同質性から排除することができるからである(LL:31)。

シュミットは、少数派に対する平等なチャンスの保証と抵抗権の否定は一对のものであると論じた。「その時々多数派の支配に基づく、今日の議会制立法国家は、多数獲得の平等なチャンスが真に開かれており、かつ立法国家の正義原則のこの前提がなお信じるものである限りにおいてのみ、その時々多数党派に合法的な権力行使の独占を委ね、また少数派から抵抗権の放棄を要求しうるのである」(LL:31f.)

以上に見たように、議会制立法国家の合法性体系を維持するために不可欠の原則として、また少数派の抵抗権を否定するための不可欠の前提として、本書においてシュミットは正義原則を呈示した。これは多数派の意志を内容と無関係に人民の意志と見做す民主主義の直接的帰結がどのようなものであるかを見通し、これを回避するために、民主主義論を補完するものとして導入された議論であると考えることができる。すなわちシュミットは、自ら形成した民主主義論に対して一定の距離をとり、自由主義的な法治国家的価値という、民主主義とは別の文脈から導きだされた原則により民主主義論を補おうとしたのである。

第三に、民主主義的正統性に支えられたライヒ大統領の役割に期待するという点で、本書は『憲法論』におけるライヒ大統領についての構想をさらに発展させたものと言える。すでに「ライヒ憲法第 48 条に基づく大統領の独裁」(1924)、『憲法の番人』(1931)を執筆し、ライヒ大統領について独自の議論を展開していたシュミットは、本書において明示的に、「人民投票的-民主主義的正統性」に基づくライヒ大統領に共和国を防衛する役割を期待する。

先に述べたように、シュミットは『憲法論』までに唱えた民主主義論に対して自ら留保を付し、議会制立法国家の合法性体系を擁護するという法治国家論の文脈から得られた、権力掌握の平等なチャンスを保証するという正義原則の遵守を、民主主義的意思形成過程における不可欠のルールとして設定した。シュミットは、正義原則を維持し、憲法第二篇に定められた法治国家的価値を擁護するためには、価値中立的手続きを定めた憲法第一篇を部分的に放棄しなければならないと主張する。「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篇か、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、「人民投票的-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」²⁵⁴。

このようにシュミットは、正義原則を維持し、法治国家的価値を擁護するという役割、具体的には、法治国家的価値を破壊する勢力や党派に対する中立的態度を否定し、共和国を防衛するという「憲法の番人」としての役割を、人民投票的正統性に支えられたライヒ大統領に期待するのである。しかしこうした試みは、その後共和国が辿る歴史的過程を鑑みるならば、ライヒ大統領個人、すなわちヒンデンブルクに共和国の存亡と運命を決する政治的判断を委ねてしまうという危険な賭けであった²⁵⁵。

以上に見たように、ヴァイマル末期においてシュミットは、自ら形成した民主主義論に対して正義原則という法治国家的価値を補うことで、民主主義の自己崩壊を防ごうとした。しかしこうした試みは、結局、人民投票的正統性に支えられたライヒ大統領という一人格の行使する非常権限によって共和国を擁護しようとする現実的解決策へと帰着した。これは大統領個人の政治的判断に共和国の防衛をすべて委ねてしまうというハイリスクの賭けであり、実践的にも理論的にも破綻することとなった。

こうした歴史的経験から学び、戦後再建された西ドイツは周知の通り、自由主義的な法治国家的価値を擁護するための規定を憲法に盛り込むことで、「価値志向的で自己防衛力を備えた民主主義」を実現するために必要な予防的措置を講じた。例えば、基本権の実現、州から構成される連邦の編成、立法に際しての州の原則的関与、基本権条項に関わる諸原則に触れる基本法の修正は認めないとした 79 条 3 項の「永久条項」である²⁵⁶。その中で、「自由で民主的な秩序を破壊する」ために基本権を濫用する者の基本権を失効するという規定、すなわち連邦憲法裁判所により憲法違反政党を禁止するという規定は、ヴァイマルの経験から学ぼうとする基本法起草者の意志の反映であり、『合法性と正統性』におけるシュミットの立場と近似するものであった²⁵⁷。ヴィンクラーは、ヴァイマルの価値相対主義に対して反対の態度をとった点で、ボン基本法の父母は「シュミット主義者」であった²⁵⁸と評価する。ヴィンクラーによると、「立法者を拘束し、選挙民の意志に制限をかけた点にヴァイマルの経験が表れている。[……]譲り渡すことのできない特定の価値や自由を保障する諸制度のあり方については多数派の決定にも委ねないことによって、多数派を自己破壊から守る一憲法制定者のこの決定の前提には、ドイツ人が身をもって示したように、多数者も根本的な誤りを犯し得るという経験が存在していた」²⁵⁹。

また、戦後西ドイツでは、ヴァイマルの経験から得た、機能しうる議会システムだけが

²⁵⁴ 権左、前掲、2042 頁。Vgl. Winkler, *Weimar 1918-1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, München 1998, S. 519. *Der lange Weg nach Westen*, Bd.1, S. 520f. (『自由と統一への長い道 I』、513 頁)

²⁵⁵ 権左、前掲、2044-2045 頁、参照。

²⁵⁶ Winkler, *Der lange Weg nach Westen*, Bd.2, *Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*, München 2000, S. 133. (後藤俊明、奥田隆男、中谷毅、野田昌吾訳『自由と統一への長い道 II』昭和堂、2008 年、131 頁)

²⁵⁷ Winkler, a.a.O., S. 132 (邦訳、130 頁。)

²⁵⁸ Winkler, a.a.O., S. 133. (邦訳、131 頁。)

²⁵⁹ Winkler, a.a.O., S. 133f. (邦訳、131 頁。)

民主主義的正統性を生み出せるという認識が考慮され、後任の選出によってのみ首相を解任できるとする「建設的不信任」制度が設けられた²⁶⁰。

こうした点でヴァイマル末期のシュミットの議論は「民主主義の自己破産」を防ぐための措置として受け入れられた。その一方で、基本法の起草者はヴァイマル末期の経験に鑑み、次の点ではシュミットの議論から距離をとり、これを反面教師として学ぼうとした。ヴィンクラーによると、ヴァイマル末期のシュミットの議論は審議過程における起草者に対して次のような影響をも与えた。第一に、人民投票的民主主義に反対し、徹底的な代表民主主義を支持した。第二に、ライヒ大統領が有した独裁権限を国家元首に与えることに反対し、代表的機能だけを付与した。そして第三に、大統領が「憲法の番人」を務めることに反対し、裁判所がこれを行うことを支持した²⁶¹。

以上に見たように、「戦う民主主義」を選択した戦後の西ドイツは、法治国家的価値を擁護するための憲法規定の導入や建設的不信任制度の採用を通じて制度上の是正策を講じることで、「民主主義の自己破産」を未然に防止するとともに、ヴァイマル末期のシュミットの議論を克服しようとした。

（四）シュミット民主主義論に内在する問題点

本稿では最後に、シュミットの民主主義論に内在する問題点を明確化することで、この民主主義論を内在的に克服するための方途を模索したい。シュミットの民主主義論の成立過程を解明した成果として、以下三点がシュミット民主主義論に内在する問題として問われる必要があると指摘できる。

第一に、シュミットの民主主義論は、シュミットの思想形成の基盤となった独自の世界観や人間観を前提として形成されたということに問題が見出される。すなわち思想形成の基盤となった独自の世界観や人間観それ自体にそもそも問題があるのではないかと問う必要がある。本稿で確認した通り、シュミットの思想形成の出発点には、人間本性を根本的に悪と見做す悲観主義的人間観や、個人や個性それ自体には価値がないとする個人観があった。こうした人間観、個人観から、世俗世界や国家以前の自然状態の特徴を悪と不正として捉え、これを克服する媒介者として国家や教会の価値を強調した。こうした世界観上の前提は、思想形成過程における方向性を一定程度規定したと考えられ、民主主義論の形成過程においては、民主主義における個人ないし個人の自由に対する見解を醸成したと言える。シュミットは民主主義論を初めとして自らの政治思想を発展させる過程で、個人や個人の自由をそれ自体価値あるものと見做して重視することはなく、したがってこれを尊重する必要性を論じることはなかった。むしろ、初期から『憲法論』まで一貫してシュミットが重視していたものは国家的統一ないし政治的統一であり、これは個人の自由に優位するものと考えられた。シュミットと同様にルソーの人民主権論を受容しながらも、民主主義における個人の自由の抑圧を問題と見做したケルゼンとは異なり、シュミットは民主

²⁶⁰ Ebd.

²⁶¹ Winkler, a.a.O., S. 133. (邦訳、131頁。)

主義論を形成する上で個人の自由の問題を取り上げることはなかったという事実には、こうした背景があった。こうしたシュミットの姿勢は、後に見るように、ヴァイマル末期の危機的状況において変更を迫られることになる。

第二に、シュミットの民主主義論は主権独裁論をモデルとして形成されたという点に問題が見出される。主権独裁は革命や内乱といった例外状況において現象する独裁であるとされ、人民の意志と同一化すること、すなわち自らの意志を人民の意志と称することが独裁の根拠であった。すなわち主権独裁は、戦争と革命という特異な時代体験を理論化した産物であったと言える。本稿で検討したように、シュミットはこうした議論の延長線上で民主主義を論じ、民主主義における真の問題は、人民の意志を形成するための手段をめぐる闘争であると主張した。その結果、宣伝や煽動などの手段をもつ限りにおいて、いかなる決定を行う多数派であろうと、あるいは多数決原理によるならば数の点で少数派であろうと、その支配は民主主義的に正当化されると論じた。

このように、シュミットは例外状態における現象である主権独裁から演繹して、通常の状況における民主主義論を形成したと言える。そこでは、次に述べる通り、その内容如何によらず人民の意志はすべて正しいことが前提とされる。こうしてシュミットは、自らの意志を人民の意志であると称し、人民の意志を正統性根拠とする指導者に対して喝采することが民主主義であるとする民主主義論を唱えるに至った。

第三に、民主主義を「治者と被治者の同一性」として形式的に理解した点に、シュミットの民主主義論の問題が見出される。シュミットは、民主主義と特定の政治的目標や実質的内容とを切り離し、民主主義は何らかの実質的内容をもつものではないとして形式的に理解した。こうした思想の起源は、一般意志の無謬性を前提とし、その内容如何を問わず一般意志が立てた法に従うのが自由であるとするルソーの人民主権論にあると言える。ルソーは、一般意志ないし人民の意志が立てた法は、その実質的内容にかかわらず、常に正しいと論じた。一般意志とは、実際には投票の結果現われる多数派の意志を指し、真の自由とは、一般意志が立てた法に従うことを意味する。投票の結果と自己の判断が異なっていた場合には、自己が誤っていたことが証明されるのであり、票決に敗れた者は真に自由ではなかったことが判明する。したがってここでは、一般意志に反する少数意見の存在は許容されないばかりか、一般意志へ従うよう強制される。すなわちルソーの思想においては、一般意志に反する意志をもつ者に対して一般意志に服従するよう強制することが自由の名の下に正当化されるという問題、したがって少数派は尊重されないという問題が存在した。シュミットが継承したルソーの思想は、こうした問題を潜在的に孕むものであった。

以上を要約するならば、シュミットは個人の自由や意志の実現、少数派の権利保障という政治的目標や実質的価値から民主主義を区別し、自らの意志を人民の意志であると称する政治的指導者に対して喝采することが民主主義であるとして、民主主義を形式的に理解したことに問題があると言える。実際に、民主主義を実質的内容や価値から切り離すというルソーから継承した思想に潜在する問題は、ヴァイマル末期の危機的状況において露呈することになった。すなわち、一旦多数派の支持を獲得し権力を掌握した多数派が、自ら

が権力を掌握する際に利用した合法性原理を合法的に破棄し、現在の少数派が多数を獲得することを不可能とすることで、永続的に権力を掌中に収めようとするという問題が現実
に生じた。ルソーは代表制を否定し、議会における党派分裂の問題を考察対象とすること
はなかったが、議会制民主主義を採るヴァイマル国家においては、これは民主主義に内在
する、「民主主義の自己破産」をもたらす問題であった。こうした問題に直面したシュミッ
トは、本節で先に確認したように、自ら提唱した民主主義論に一定の留保を付すことで克
服を試みた。このときシュミットは、実質的内容と関連をもたない民主主義は、政治的意
志の決定過程に何の歯止めをも設定することができないということを自覚したと言える。
そこでシュミットは民主主義とは別の文脈から、法治国家的価値という自由主義の文脈か
ら正義原則を持ち出すことで対処を試みた。

しかし、以上に挙げた問題を鑑みるならば、そもそも民主主義から実質的内容や価値を
分離することの妥当性が問われなければならないと考えられる。シュミットが唱えた民主
主義論に従った民主主義理解、すなわち人民の意志の無謬性を仮定して、特定の価値と無
関係に政治的判断を人民の意志に委ねることが民主主義であるとする理解、また、人民の
意志を体現すると称する政治指導者への喝采や協賛が民主主義であるとする理解は再検討
される必要があるだろう。シュミットに由来する民主主義論は、今日の政治論議において
語られる民主主義理解に深く根差し、民主主義を考察する上で一定の影響を及ぼしている
と言える。民主主義のあり方を考える上で、こうした民主主義理解を無批判に受容するこ
とを見直し、その妥当性を吟味することは重要な意義をもつ課題である。本稿はそのため
の条件を準備する作業を行いえたと思える。

参考文献

一次資料

(1) シュミットの日記帳

Schmitt, Carl: *Tagebücher Oktober 1912 bis Februar 1915*, hrsg. v. Ernst Hüsmert, Berlin 2005 (2., korrigierte Auflage.).

———: *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, hrsg. v. Ernst Hüsmert und Gerd Giesler, Berlin 2005.

———: *Der Schatten Gottes. Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924*, hrsg. v. Gerd Giesler, Ernst Hüsmert und Wolfgang H. Spindler, Berlin 2014.

———: *Tagebücher 1930 bis 1934*, Hrsg. von Wolfgang Schuller in Zusammenarbeit mit Gerd Giesler, Berlin 2010.

(2) シュミットの著作、書簡集

Schmitt, Carl: *Gesetz und Urteil*, München 2., unveränderte Aufl. 1969 (1., Aufl. 1912).

———: Juristische Fiktionen, in: *Deutsche Juristen-Zeitung*, XVIII Jahrgang, Nummer 12, (Berlin, den 15. Juni 1913.), S. 804f.

———: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin 3., korrigierte Aufl. 2015 (1. Aufl. 1914).

———: Diktatur und Beragerungszustand. Eine staatsrechtliche Studie (1916), *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, hrsg, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen v. Günter Maschke, Berlin 1995, S. 3-23.

———: Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine Scholastische Erwägung, in: *Summa. Eine Vierteljahresschrift*, 2 Bände, Kraus, Nendeln, Liechtenstein 1970 (1. Aufl. 1917), S. 71-80. 「教会の可視性—スコラ哲学的一考察—」佐野誠訳、『浜松医科大学紀要』第7号、1993年、93-104頁。

———: *Die politische Romantik*, München und Leipzig 1919.『政治的ロマン主義』橋川文三訳、未来社、1982年。

———: Vorlesung (1919), *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, hrsg. v. Ernst Hüsmert und Gerd Giesler, Berlin 2005.

———: Drei Inedita (1919-1922-1930), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Bd. VII, (Hrsg.) Piet Tommissen, Berlin 2001.

———: *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 7., Aufl. 2006 (1. Aufl. 1921). 『独裁 近代主権論の起源からプロレタリア階級闘争まで』田中浩・原田武雄訳、未来社、1991年。

———: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin 1922.『政治神学』田中浩・原田武雄訳、未来社、1971年。

———: *Römischer Katholizismus und politische Form*, München 1923.

- : *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 1996 (1.Aufl. 1923).『現代議会主義の精神的状況・他一篇』樋口陽一訳、岩波文庫、2015 年。
- : *Volksentscheid und Volksbegehren: Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin 2014 (1.Aufl. 1927).
- : *Verfassungslehre*, Berlin 2010 (1. Aufl. 1928).『憲法論』阿部照哉・村上義弘訳、みすず書房、1974 年。
- : „Der Begriff des Politischen“, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LVIII, 1, September 1927.
- : *Legalität und Legitimität*, Berlin 2005 (1. Aufl. 1932).
- : *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin 1958.
- : *Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles 1923 – 1939*, (1.Aufl. 1940), Berlin 1994.

二次資料

(欧語文献)

- Arias, José Rafael Hernández: *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk von Carl Schmitt*, Paderborn, München, Wien, Zürich, Schöningh, 1998.
- Bendersky, Joseph W.: *Carl Schmitt, Theorist for the Reich*, Princeton 1983.『カール・シュミット論 再検討への試み』宮本盛太郎・古賀敬太・川合全弘訳、御茶の水書房、1984 年。
- de Benoist, Alain: *Carl Schmitt Bibliographie seiner Schriften und Korrespondenzen*, Berlin, 2003.
- Blasius, Dirk: *Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Göttingen 2001.
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, 1966.『近代の正統性』1-3 巻、斉藤義彦・忽那敬三・村井則夫訳、法政大学出版局、1998-2002 年。
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Politische Theorie und politische Theologie: Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis*, Hrsg., von Jacob Taubes, *Religionstheorie und Politische Theologie. Bd. 1., Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München, Paderborn, Wien, Zürich 1983.
- Bolz, Norbert: *Charisma und Souveränität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers*, Hrsg., von Jacob Taubes, *Der Fürst dieser Welt : Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, S. 249–262.
- Breuer, Stephan: *Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*, Berlin 2012.
- Dahlheimer, Manfred: *Carl Schmitt und der deutsche Katholismus 1888-1936*, Paderborn-München- Wien-Zürich, 1998.
- Grebing, Helga: *Konservative gegen die Demokratie. Konservative Kritik an der Demokratie in der*

- Bundesrepublik nach 1945*, Frankfurt am Main 1971,
- : Volksrepräsentation und identitäre Demokratie, *Politische Vierteljahresschrift. Zeitschrift der Deutschen Vereinigung für politische Wissenschaft*, 13. Jg., 1972, S. 162-180.
- Gross, Raphael: *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt, 2000.
- Hoffmann, Hasso: *Legalität gegen Legitimität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin, 4. Aufl. 2002 (1. Aufl. 1964).
- Kelsen, Hans: *Werke*, Bd.3: Veröffentlichte Schriften 1911-1917, Tübingen 2010. 『ハンス・ケルゼン著作集 IV 法学論』新正幸・今井弘道・竹下賢・長尾龍一・森田寛二訳、慈学社、2009年。
- : Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus, hrsg. v. Carl Grünberg, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. Im Verbindung mit einer Reihe namhafter Fachmänner aller Länder*, Neunter Jahrgang, Leipzig 1921, S. 1-129.
- : *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, zweite erweiterte Auflage, Leipzig 1923.
- Kennedy, Ellen: *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Duke University, 2002.
- Koenen, Andreas: *Der Fall Carl Schmitt*. Darmstadt 1995.
- Kolb, Eberhard: *Die Weimarer Republik. Oldenbourg Grundriss der Geschichte*, München 2002 (6., überarbeitete und erweiterte Auflage).
- Kolb, Eberhard / Pyta, W.: „Die Staatsnotstandplanung unter den Regierungen Papen und Schleicher“, (hrsg.) H. A. Winkler, *Die deutsche Staatskrise 1930-1933: Handlungsspielräume und Alternativen*, München 1992, S. 155-181. 「パーペン、シュライヒャー両内閣における国家非常事態計画」権左武志・福田宏訳、『思想』959号、2004年3月、30-61頁。
- von Krockow, Christian Graf: *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart, 1958. 『決断 ユンガー、シュミット、ハイデガー』高田珠樹訳、柏書房、1999年。
- Krupa, Hans: Carl Schmitts Theorie des Politischen, *Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie*. 22 Heft, 1937. 「Carl Schmittの「政治的なもの」の理論 1937 試訳」山下威士訳、『埼玉大学紀要（社会科学編）』第19巻、埼玉大学、1971年、13-37頁。
- van Laak, Dirk: *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin, 1993.
- Löwith, Karl: Der okkasionelle Dezisionismus von C.Schmitt, in: *Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Exstanz*, Stuttgart, 1960, S. 93-126. 「シュミットの機会原因論的決定主義」田中浩・五十嵐一郎訳、『政治神学』、未来社、91-163頁。
- : Max Weber und Carl Schmitt, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27. Juni, 1964. 「マッ

- クス・ヴェーバーとカール・シュミット」田中浩・五十嵐一郎訳、『政治神学』、167-188 頁。
- Mantl, Wolfgang: *Repräsentation und Identität. Demokratie im Konflikt. Ein Beitrag zur modernen Staatsformenlehre*, Wien, New York, 1975.
- Mehring, Reinhard: *Carl Schmitt Aufstieg und Fall*, München, 2009.
- : *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg, 2011.
- : *Kriegstechniker des Begriffs. Biographische Studien zu Carl Schmitt*, Tübingen 2014.
- : Nemo contra theologum nisi theologus ipse. Carl Schmitts Antwort auf Erik Peterson, *Erik Peterson und Bonner Universität*, Würzburg, 2014, S. 209-235.
- Mohler, Armin: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918 bis 1932 : Grundriss ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart, 1950.
- Mommsen, Theodor: *Abriss des römischen Staatsrecht*, Leipzig, 1893.
- : *Römisches Staatsrecht*, Bd.1-3, unveränderter, photomechanischer Nachdruck der dritten Auflage, Basel, 1952.
- Mommsen, Wolfgang J.: *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen, 1974.『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 I・II』安世舟・五十嵐一郎・小林純・牧野雅彦訳、未来社、1993、1994 年。
- Mouffe, Chantal (ed.): *The Challenge of Carl Schmitt*, London and New York, 1999.『カール・シュミットの挑戦』古賀敬太・佐野誠編訳、風行社、2006 年。
- Müller, Jan-Werner: *Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa*, Darmstadt, 2007.『カール・シュミットの「危険な精神」：戦後ヨーロッパ思想への遺産』中道寿一訳、ミネルヴァ書房、2011 年。
- Neumann, Volker: Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument: Hans Kelsen und Carl Schmitt, *Der Staat*, 47. Band, 2008 Heft 2, S. 163-186.
- Nichtweiß, Barbara: *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg-Basel- Wien, 1994.
- : „AKKLAMATION“: Zur Entstehung und Bedeutung von „Heis Theos“, in: Hrsg. Christoph Marksches, *Erik Peterson Ausgewählte Schriften*, Bd.8, S.613 f.
- Nicoletti, Michele: Die Ursprünge von Carl Schmitts „Politischer Theologie“, *Complexio Oppositum über Carl Schmitt*, Hrsg., Helmut Quaritsch, Berlin, 1988, S.109-128.「カール・シュミットの《政治神学》の根源」高橋愛子訳、『カール・シュミットの遺産』初宿正典・古賀敬太編訳、風行社、1993 年、18-44 頁。
- Noack, Paul: *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin, 1993.
- Peterson, Erik: *Ausgewählte Schriften* ; Bd. 8. *Heis Theos : epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken "Ein-Gott"-Akklamatio* (Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph Marksches, Henrik Hildebrandt, Barbara Nichtweiss u. a.), Würzburg, 2012.
- Pyta, Wolfram/Seiberth, G.: Die Staatskrise der Weimarer Republik im Spiegel des Tagebuchs

- von Carl Schmitt, *Der Staat*, Bd.38, Berlin, 1999, S.423-448.
- Quaritsch, Helmut: *Carl Schmitt. Antworten in Nürnberg*. Berlin, 2000.
- Rousseau, Jean-Jaques: *Œuvre Complètes*, Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, V/2, Genève et Paris, 2012. 『社会契約論』 桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波書店、1954 年。
- Rüthers, Bernd: *Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?*, München, 2. Aufl.1990. 『カール・シュミットとナチズム』 古賀敬太訳、風行社、1997 年。
- Seiberth, Gabriel: *Anwalt des Reiches. Carl Schmitt und der Prozess „Preußen contra Reich“ vor dem Staatsgerichtshof*, Berlin, 2001.
- Thoma, Richard: Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff. Prolegomena zu einer Analyse des demokratischen Staates der Gegenwart, in: *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, II. Band, hrsg. v. Melchior Palyi, München und Leipzig, 1923, S.41.
- Ulmen, G. L.: Politische Theologie und Politische Ökonomie- Über Carl Schmitt und Max Weber, *Complexio Oppositum über Carl Schmitt*, Hrsg., Helmut Quaritsch, Berlin, 1988, S. 341-365. 「政治神学と政治経済学-カール・シュミットとマックス・ヴェーバー」 佐野誠訳、『カール・シュミットの遺産』 初宿正典・古賀敬太編訳、風行社、1993 年、104-141 頁。
- : *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, Weinheim 1991.
- Viator, Paul: Einleitung: Theologie und Politik, in: Cortes, Donoso: *Der Abfall vom Abendland: Dokumente*, Wien, 1948, S.10f.
- Villinger, Ingeborg: *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne. Text, Kommentar und Analyse der "Schatternise" des Johannes Negelinus*, Berlin, 1995.
- Winckelmann, Johannes: *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen, 1952.
- Winkler, Heinrich August: *Weimar 1918-1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, München, 1998.
- : *Der lange Weg nach Westen*, Bd.1, *Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*, München, 2000. 『自由と統一への長い道 I』 後藤俊明・奥田隆男・中谷毅・野田昌吾訳、昭和堂、2008 年。
- : *Der lange Weg nach Westen*, Bd.2, *Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*, München 2000. (『自由と統一への長い道 II』 後藤俊明・奥田隆男・中谷毅・野田昌吾訳、昭和堂、2008 年。
- (邦語文献)
- 岩崎卯一、「カール・シュミットの主権論とその批判」、『関西大学法学論集』7 巻 6 号、関西大学法学会、1958 年、539-566 頁。

- 新正幸、「有神論的憲法学—カール・シュミットの精神史的方法」、『カール・シュミット論集』宮本盛太郎・初宿正典編、木鐸社、1978年、163—174頁。
- 石村修、「カール・シュミットとカトリシズム」、『カール・シュミット論集』、15—47頁。
- 大竹弘二、『正戦と内戦—カール・シュミットの国際秩序思想』、以文社、2009年。
- H.クヴァーリチュ、『カール・シュミットの立場と概念—史料と証言—』宮本盛太郎・初宿正典・古賀敬太訳、風行社、1992年。
- 古賀敬太、『ヴァイマル自由主義の悲劇—岐路に立つ国法学者たち—』、風行社、1996年。
- 、『カール・シュミットとカトリシズム—政治的終末論の悲劇—』、創文社、2004年。
- 権左武志、「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—」、『北大法学論集』54巻6号、北海道大学大学院法学研究科、2004年、2013-2068頁。
- 、「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』959号、岩波書店、2004年3月、5-29頁。
- 、「第三帝国の創立と連邦制の問題—カール・シュミットはいかにして国家社会主義者となったか?—」、『思想』1055号、岩波書店、2012年3月、41-61頁。
- （編著）、『ドイツ連邦主義の崩壊と再建—ヴァイマル共和国から戦後ドイツへ—』、岩波書店、2015年。
- 佐野誠、「神学と法学—マックス・ウェーバーとカール・シュミット—」、『ナチス法 of 思想と現実』、関西大学法学研究所研究叢書第3冊、1989年、100—156頁。
- 、『ヴェーバーとナチズムの間—近代ドイツの法・国家・宗教』、名古屋大学出版会、1993年。
- 、『近代啓蒙批判とナチズムの病理—カール・シュミットにおける法・個人・ユダヤ人』、創文社、2003年。
- 須貝脩一、「カール・シュミットの法律学」、『矢野勝久教授還暦記念論集—現代における法と行政』長尾久衛他編、法律文化社、1981年、68—72頁。
- 杉本幹夫、「C.シュミット初期思想の研究（報告要旨）—Das Wesen (sic!) des Staates und die Bedeutung der (sic!) Einzelnen, 1914 における法および国家理論の研究」、『社会科学研究年報』第1号、龍谷大学社会科学研究所、1970年、122—124頁。
- 、「カール・シュミットにおける規範主義と決定主義」、『政治思想論集—付カール・シュミット論』服部平治・宮本盛太郎編訳、社会思想社、1974年、197—228頁。
- G.シュワープ、『例外の挑戦—カール・シュミットの政治思想 1921—1936』服部平治・初宿正典・宮本盛太郎・片山裕訳、みすず書房、1980年。
- 竹島博之、『カール・シュミットの政治—「近代」への反逆—』、風行社、2002年。
- 長尾龍一、「初期カール・シュミットにおける法・国家・個人—Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, 1914 について—」、『社会科学紀要』第20・21号、東京大学教養学部、1971年、185—205頁。
- 、『カール・シュミットの死』木鐸社、1987年。

- 長野晃、「カール・シュミットの均衡理論－リベラリズムとデモクラシーの分離と結合」『政治思想研究』第15号、風行社、2015年、289-292頁。
- 中道寿一、「カール・シュミットの「全体国家」の概念について」『カール・シュミット論集』宮本盛太郎、初宿正典編、木鐸社、1979年、235－276頁。
- 、「カール・シュミット再考 第三帝国に向き合った知識人」、ミネルヴァ書房、2009年。
- 新田邦夫、「カール・シュミットの政治理論（一）」、『国家学会雑誌』第84巻第3・4号、東京大学、1971年、117－177頁。
- J. ブライケン、『ローマの共和政』村上淳一・石井紫郎訳、山川出版社、1984年。
- 山下威士、「Hans Krupa : Carl Schmitt の「政治的なるもの」の理論－その解説と試訳－Carl Schmit 研究の動向 解説」、『埼玉大学紀要（社会科学編）』第19巻、埼玉大学、1971年、1－12頁。
- 、『カール・シュミット研究 危機政府と保守革命運動』、南窓社、1986年。
- 、『憲法学と憲法』、南窓社、1987年、
- 和仁陽、『教会・公法学・国家 初期カール＝シュミットの公法学』、東京大学出版会、1990年。