



# 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 (2) : 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                                                                            |
| Citation         | 北大法学論集, 69(1), 1-74                                                               |
| Issue Date       | 2018-05-31                                                                        |
| Doc URL          | <a href="https://hdl.handle.net/2115/70620">https://hdl.handle.net/2115/70620</a> |
| Type             | departmental bulletin paper                                                       |
| File Information | lawreview_vol69no1_01.pdf                                                         |



# カール・シュミットにおける民主主義論の成立過程（二）

—— 第二帝政末期からヴァイマル共和政中期まで ——

松 本 彩 花

## 序論

### 目 次

- （一） 先行研究の概観と近年の研究動向
- （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

第一章

(三) 本稿の研究視角と全体構成  
シュトラスブルク大学時代におけるシュミットの思想(一九一〇—一九一九年)

第一節

『国家の価値と個人の意義』における国家論

第二節

最初期シュミットにおける共同体と個人

第三節

法学方法論をめぐる一九一〇年代におけるシュミットとケルゼン

第二章

第一次世界大戦期に始まるシュミットの独裁論研究(一九一五—一九二二年)

第一節

独裁論の出発点としての戒厳状態論

第二節

第一次大戦直後のシュミットにおけるボダン論とホッブズ論

第三節

『独裁』成立の諸状況と委任独裁論の形成

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

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

第三章

シュミットの人民主権論批判(一九二二年)

第一節

『政治神学』における政治神学的方法

第二節

政治神学の由来——反革命国家哲学者からの影響

第三節

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

第四節

人民主権の成立過程をめぐるシュミットとケルゼン

第五章

シュミット民主主義論の変容(一九二三—一九二六年)

第六章

シュミット民主主義論の新たな展開とその起源(一九二七年)

結び

『憲法論』におけるシュミット民主主義論の完成(一九二八年)

※文献からの引用を示すために本文中で用いた略号については、六十八巻六号に記載した「引用について」を参照されたい。

(以上、六十八巻六号)

(以上、本号)

## 第二章 第一次世界大戦期に始まる独裁論研究（一九一五—一九二二年）

本章は第一次世界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、他方では彼の戦争体験等の時代体験を踏まえた歴史的視点から、『独裁』（一九二一年）が形成されるまでの過程を説明することを目的とする。そのために以下では、次のような順序で論述を進める。第一に、近年公刊された日記帳とメモリングにより著された新たな伝記に基づき、第一次大戦開戦直後におけるシュミットの戦争や軍隊に対する見解、初年兵としての兵営での彼自身の戦争体験を明らかにする。第二に、バイエルン副総司令部に配属されたシュミットがそこでの一任務として戒厳状態論研究に着手する経緯を確認する。ここでは、その研究結果として成立した「独裁と戒厳状態——国法学的研究」（一九一六年）の内容を検討し、のちに『独裁』へと結実する萌芽的研究がどのようなものであったのかを明らかにする。第三に、近年公開された、ミュンヘン商科大学講師時代のシュミットの講義録（一九一九年）に基づき、戦後のシュミットにおけるボダン論およびホッブズ論を再構成する。ここでは、当時彼がすでに近代の絶対君主政により確立した主権の意義を強調し、これにより「国家的統一」が可能となったと把握していたこと、また分裂した諸個人を統合し国家的統一の状態を作り出すことを可能にしたものとして「絶対的代表」の思想を評価していたことを明らかにする。第四に、こうした構想が発展した帰結として『独裁』の成立を説明できることを示す。ここではまず、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を明らかにした上で、ホッブズ、ルソー、シー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説明する。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を特徴とする「主権独裁」が定式化される背景には、ルソーの人民主権論に対する独自の解釈、およびシーエスの制定権力論からの「人民の意志の代表可能性」という思想

の受容があつたことを明らかにする。さらにシュミットは、主権独裁の一事例としてプロレタリア独裁を捉え、これを民主主義と矛盾しないものとして把握した。これに対して同時代のヴァーイン出身の法学者ハンス・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』第一版、一九二〇年）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ていた。この点を踏まえて最後に、シュミットとケルゼンそれぞれのプロレタリア独裁観を対比し、シュミットによる独裁論の独自性と特殊性について検討する。

## 第一節 独裁論の出発点としての戒厳状態論研究

### （一）第一次世界大戦開戦直後のシュミット

周知の通り、一九一四年六月二八日にサラエヴォで発生した、オーストリア・ハンガリー二重帝国皇位継承者フランツ・フェルディナント大公夫妻の暗殺事件を契機として、ドイツは同盟国オーストリアと共に戦争への道を歩んでいく。翌七月二八日にオーストリア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、ドイツは八月一日にロシアに、三日にフランスに対して宣戦布告するに至る。<sup>1)</sup>

W. A. ヴィンクラーによれば、開戦直後のドイツでは愛国主義的気分が蔓延していた。例えば当時、プロテスタント教会においてもカトリック教会においても、聖職者たちが教壇から、熱狂的民族主義を内容とする説教を行っていたという。同様の状況は講壇においても看取され、ドイツの大学教授たちにおける「戦時ナショナリズム」の高揚は「一九一四年の理念」の喧伝に示されていた。これはフランスにおける自由、平等、人権尊重を謳った「一七八九年の理念」に對抗して、一九一五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。それは自由主義や

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ものとして義務や秩序、公正を「ドイツ的価値」として称揚するものであった。<sup>(2)</sup> こうした時代潮流の中で、一九一五年六月には帝国内主義的ないし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（Professorenengabe）」が提出され、著名な学者や芸術家らを含む一三四七名の知識人が賛同した。この内の三五一名は大学教授であり、そこには歴史学者E. マイヤーや法学者O. v. ギールケも含まれていた。<sup>(3)</sup> この請願書はベルリンの神学者R. ゼーベルクにより発案されたものであり、ロシアから割譲されるべきであるとされた地域において大多数のロシア系住民を追放し、人口過密が問題とされた他の地域からドイツ系農民を入植させ、当該地域の「ドイツ化（*Endeutschung*）」を目指すものであった。

さらに、一九一五年七月には『ベルリン日刊紙』の編集者T. ヴォルフと歴史学者H. デルブリュックを中心として新たな声明が表明された。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」とする立場から、西方における領土拡大に反対しつつも、東方における領土合併の可能性を容認するものであった。<sup>(4)</sup> すなわちこれは、前年に提出された「大学教授請願書」と比較するならば穏健な政策を支持するものではあったが、帝国主義的な領土拡大政策を否定するものではなかった。この声明に対しては、ドイツ知識人の内一九一名ばかりが支持を表明したに過ぎなかったが、しかし神学者A. v. ハルナツクや社会学者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ていた。<sup>(5)</sup> こうした事実を考慮するならば、第一次開戦直後におけるドイツの大学では、その主張の強弱には差があったとはいえ、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のである。

シュミットの日記帳によれば、サラエヴォ事件の報に接したシュミットは非常に動揺し、衝撃を受けた。この事件が勃発した当日に、彼は次のように書き留めている。「〔デュッセルドルフに——引用者〕帰り、カイザーホフで夕食をとつ

ていると、司法修習生のカベレ——彼もそこで愛人と夕食をとっていたのだが——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。私の心は打ち砕かれ、枢密顧問官のところへ走った」(TBI:63)<sup>(6)</sup>。さらに、その翌日には次のように記している。「冷笑すべきではない。オーストリアの帝位継承者は夫人とともに、プリンツィプという名の十九歳のギムナジウム生徒に射殺されたのだ」(TBI:65)。

サラエヴォ事件の報に接する直前に、シュミットは次のように記している。「私は衝撃を受けた。不安ゆえに、ヴェルフイングを訪れていた。その訪問についてシュミットは次のように記している。「私は衝撃を受けた。不安ゆえに、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な仕方で終わるのかを垣間見たからである。すべてがいかにすばやく、悲惨な形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——引用者」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はならない」(Ibid.)。ヴェルフイングはこの翌日に死去した。シュミットの伝記著者メーリングは、この「友人の死が戦争の前兆となる」<sup>(7)</sup>ものであったと述べ、シュミットにとって第一次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。

同年の八月三日には、シュミットは「この戦争は勝利せず、敗北するだろう」(TBI:75)と述べており、開戦当初からドイツの勝利に対して彼が悲観的展望をもっていたことがわかる。ドイツ軍によるベルギーの中立侵犯を理由として、英国が参戦した八月五日には、「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」(TBI:76)と記している。このようにシュミットは、戦争開始直後に大きな衝撃を受けるとともに、自国の勝利については決して楽観的な予断を下してはいなかったのである。

しかし同時期に、シュミットは次のようにも記していた。「兵士たちの一群が私の前を通って行進するのを見ると、私もいつか彼らの内の一人となるのだと考え、激しい興奮と高揚感(Erhebung)をすら感じ」(TBI:175 傍点強調は

引用者による<sup>(8)</sup>。他方でシュミットは、軍隊に対して強い嫌悪感をも表明しており、軍隊に対する彼の見方はアンビヴァレントなものであったと言えよう。軍隊を構成する「個々人は嫌悪感を催させるし、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〉愉快な、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。〔中略〕それは想像を絶するものだろう」(TBI:175)。<sup>(9)</sup>

同年十月には、シュミットの旧友F・アイスラーの戦死の報が伝えられ、その翌日にはシュミット自身がデュッセルドルフで敵機による爆撃を受ける。<sup>(10)</sup>シュミットの弟も召集され、その翌年二月には彼自身も軍務に就くよう催告を受ける。<sup>(11)</sup>二月七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時代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用意するつもりだという旨の書簡を受け取る。これについてシュミットは、「すばらしい」とコメントすると同時に、「興奮していた」「午後はもはや仕事を手につかなかった」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〔中略〕、それからおそらく親衛隊に配属されるだろう」(TBI:11)。その翌々日には早速、カルカーに伴われてミュンヘンのトルコ通りにある兵営（通称「トルコ兵営」）に赴き、徴兵検査を受ける。兵営自体についてシュミットは、「ぞっとする」という印象を書き留める一方、兵営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。「私は喜ばしい様子で、非常に親切に迎え入れられた」(TBI:33)。「カルカーは大佐だ。兵士たちは私がどれだけカルカーと親しいかということを見てとると、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」(TBI:34)。しかしその直後にカルカーから、戦線勤務ではなく、駐留地に勤務する志願兵としてすぐに採用される旨を伝えられる(Ebd)。こうして志願兵

に登録したシュミットは、その翌々日に次のように記している。「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」(TB1316)。

このように兵役に対する不安とミュンヘンでの新たな生活への期待が入り混じった複雑な感情を抱えつつ、シュミットは一九一五年二月一五日に歩兵親衛連隊補充大隊の初年兵第二部隊へ召集される。同月二五日にベルリンで試験試験の口述試験を終えると、シュミットはすぐにミュンヘンに向かい、トルコ兵営に入営する。こうしてシュミットは、「殆ど耐え難い、二月二五日から三月二三日までの四週間の初年兵時代」(TB27)を過ごすことになる。メーリングが日記帳から引用し強調するように、シュミットにとってトルコ兵営での軍務は「暴力的強制」であり、兵営という「監獄」で「奴隷状態」「悪夢」を経験しなければならなかった。<sup>(12)</sup>例えば三月十日に、彼は兵営での生活について次のように記している。「私はしばしば、夜に長い間眠らずにいて、自分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。これまで未だ経験したことのない非人間的な、精神のない状態」(TB23)。さらに、三月一六日には次のような経験を印象的に書き留めている。「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、愚かな初年兵」。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。〔中略〕私は祈り、神を認識したいと望む。これは重要な試験なのだと感じる。神よ、この試験を乗り越えられますように。〔中略〕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」(TB238f)。

このような過酷な日々は三月二三日に終わりを告げる。再びカルカーの采配により、シュミットはマックス・ブルク公バイエルン第一軍隊副総司令部に配置換えされることになったのである(TB27, 32)。こうしてシュミットは、約一ヶ

月間にわたるトルコ兵営での軍隊生活から解放され、「幸運」と「自由」（TB2:32）を取り戻すこととなった。

（二）第一次大戦期シュミットの戒厳状態論——その着手の経緯

新たに配属されたバイエルン第一軍隊副総司令部においてシュミットは、部門「P」の内七つに分けられた部局の一つである「P6」に勤務することとなった。近年、この時期におけるシュミットの日記帳の公刊と同時に、「P6」で彼が従事した任務の内容が公表された（TB2:183-391）。それによれば「P6」は次の事柄を管轄する部局であった。「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、ミュンヘン以外の地域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」（TB2:183）。その内の任務の一つが、「戒厳状態法律について報告する」という課題であった。<sup>(13)</sup>一九一五年九月七日にシュミットは、次のように記している。「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）は私をこのように定めたのか」（TB2:125）。

ここで与えられた任務を契機として、シュミットは戒厳状態に関する理論的著作「独裁と戒厳状態——国法学的研究」（一九一六年）を完成させる。<sup>(14)</sup>従来の研究においても、この論文は副総司令部に勤務していた頃に構想されたのだらうと推測されてはいたが、<sup>(15)</sup>近年公開された前述の新資料に基づき、副総司令部で従事した任務を契機に開始された研究であったことが実証された。

実際に、ドイツでは開戦とともに戦時戒厳状態が布告され、執行権は軍管区副司令官により掌握されていた。<sup>(16)</sup>皇帝に直属する個々の副総司令官は、管区内の処置について大きな権限をもち、国内行政における軍の役割は増大した。これ

により、各軍管区は事実上の新たな行政単位となったが、検閲、集会の規制や認可等をめぐる対応の点で軍管区ごとに相違が生じ、戦時下のドイツ社会に権限の錯綜と対立、混乱をもたらすこととなった。また、政治や社会情勢に疎い軍人が行政に介入することにより、国内の統合はより一層困難となった<sup>(17)</sup>。こうした状況の中で、戒厳状態について報告するという任務がシュミットに課せられたのである。

### (三) 第一次大戦期シュミットの例外状態論——その内容と成果

その理論的成果は、論文「独裁と戒厳状態——国法学的研究」(一九一六年)に結実し、『ドイツ全刑法学雑誌』第三十八巻に所収されることとなる。この論文におけるシュミットの理論的問題関心は「例外状態(Ausnahmezustand)」という概念の下で従来一括りに理解され、混同されてきた諸概念、すなわち「戒厳状態(Belagerungszustand)」「戦争状態(Kriegszustand)」「独裁(Diktatur)」の相違点を明らかにし、区別するということであった。また同時に、戒厳状態の特質を明確化することにより、戦時下のドイツで当時効力をもっていたプロイセンの戒厳状態法律を批判的に検討するという実践的な意図をもっていたのである。

### 戒厳状態と独裁の区別——フランスにおける一七九三年と一八三〇年ないし一八四八年の例外状態の比較を通じて

シュミットによれば、「戒厳状態、戦争状態、独裁として示される例外状態」は、従来、混同して理解されてきた。特に、戒厳状態と独裁という「両概念の等置は、西欧全土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、今日まで継続している」(BD:4)。そこでシュミットは、「かの例外状態の法学的本質ならびに政治的本質を認識する」ために、これらの概念における「異質な諸要素を解きほぐす」(DB3)が必要であると述べる。そのために参照しなければ

ばならないのは、シュミットによれば、フランス史における例外状態である。というのも、当時のドイツにおいて妥当している例外状態に関する諸法律は、本質的な点でフランス立法の影響下に成立したからである。「確かに、フランスにおける諸概念がプロイセンの内政改革や軍事制度改革に与えた影響は大して重大ではないし、多様な点において受け入れられたわけではない。しかし、ドイツ諸国家の体制はいずれにせよ、フランスの諸概念の術語を——これは長らく諸概念から切り離されないものであったが——継承してきたのである。また、プロイセンにおける戒厳状態の歴史は、プロイセンの憲政史から切り離されえない」(Ebd.)。それゆえにシュミットは、フランス史から例外状態に関する歴史的資料が引き出されるべきだと述べ、フランスにおける一七九三年の事例と一八三〇年および一八四八年の事例を検討対象とする。

シュミットによれば、一八四八年の二月革命以来、「内乱鎮圧のために施行された、政治的な戒厳状態」に「軍事独裁 (Militärkatur)」の名を与え、法制度としての戒厳状態と独裁とを同一視することが慣例となっている。しかし戒厳状態と独裁を同一視し、等しいものと見做すことは、歴史的には全く根拠のないものである(Ebd.)。というのも、シュミットによれば「独裁の名に値する」フランス大革命後の一七九三年の国民公会(Nationalkonvent)の統治においては、独裁と戒厳状態とは全く異なるものであると理解されていたからである。それ以前の一七九一年七月八日から十日の法律においては、戒厳状態および戦争状態という文言が見出されるが、一七九三年の国民公会においては戒厳状態が問題とされることはなかった。なぜならば、国民公会においては「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」例外状態の概念が戒厳状態と関わりをもつとは全く考えられず、戒厳状態は「自由な国民には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」(DB4) からである。

これに対して一八四八年の憲法制定国民議会(Nationalversammlung)においては、戒厳状態は「憲法規定の停止と

結びついた、軍事命令権者への執行権力の移行」として理解された。

シュミットによれば、戒厳状態と独裁とを同一視するという誤解と混同は、今日まで続いており、概念をめぐる様々な混乱をもたらしているが、実際には、一七九三年における例外状態と一八四八年の例外状態の相違は明白であった（DB4）。その相違は、前者が諸外国からの攻撃に対する、防衛戦争から生じた独裁であったのに対し、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。「一七九三年において共和国にとって問題であったのは、ほぼ全てのヨーロッパ列強諸国の大同盟に抵抗することであった。敵国の進攻は北フランス、アルザス、テューロンまで迫っていた。自国を外側に向けて防衛する必要から、独裁が生じたのである。そこでは、公安委員会（Comité de salut public）が統治した」（Ebd.）。シュミットは、フランス革命史家アルフォンス・オールの著書『フランス革命政治史』（初版、一九一九年）から次の一節を引用し、説明を補足する。一七九三年の独裁は、「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、主として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.）。このようにシュミットは、列強諸国により結成された対仏大同盟に対して共和国を防衛する必要から生じた一七九三年における例外状態を独裁として把握し、その統治の主体は公安委員会であったと理解していた。

これに対して、一八三〇年七月革命および一八四八年二月革命において問題であったのは、国内の反乱に対する闘争とその鎮圧であった。七月革命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、一八四八年革命もまた、諸外国に与えた印象がいかに甚大であったとしても、「フランス国内の問題」であった（DB4）。すなわち国内において脅威となる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（DB4）。

シュミットはさらに、一七九三年の例外状態と一八三〇年ないし一八四八年の例外状態との間にある、国法学上の相

違点について分析を進める。端的に述べるならば、〈立法権と執行権の分離が維持されているか〉、すなわち権力分立の原則が貫かれているか否かを基準として、これらの例外状態は区別されなければならないと論じる。一七九三年の例外状態すなわち独裁においては、立法権と執行権の分離という原則は廃棄されている。すなわち「一七九三年における独裁の発展は、国法上の形態としては権力分立の漸次的廃棄のみを意味した」(Edg)。周知の通り、一七八九年の人権宣言第十六条には、「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」と規定されている。権力分立原則の理論的創始者であるロックとモンテスキューにとり、権力分立は、国家権力による個人の抑圧の防止を目的とした、国家権力の均衡をとるための実践的かつ技術的手段であった。確かに革命政府は、少なくとも形式的には権力分立を絶対的原則としたが、シュミットによれば実際にそこで現出したのは「公安委員会による無制約の独裁」であった。つまり、一七九三年四月六日の国民公会の決議により公安委員会が設置されたとき、立法権と執行権の分離は現実には放棄されていた(Dbg)と述べる。公安委員会の原型は同年一月に設置されていた「一般防衛委員会」であり、権力集中を図るために、より強力な権限をもつ委員会として改組され成立した組織であったが、シュミットによれば、この一般防衛委員会の設立とともにすでに独裁の進展は押しとどめようのないものとなっていた(Edg)。というのも、公安委員会には実質的に、立法権をも執行権をも含む強大な権限が認められることとなったからである。公安委員会の設置後も執行部や諸大臣は存在し続けたが、公安委員会は執行部の諸活動を監視するとともに、緊急時には内外に対して共和国防衛のための非常措置を講じることができ、しかも即座に執行することができた。公安委員会は、自ら公布した暫定的な指令を執行する権限をもっただけでなく、国民公会により公布された法律の執行権をも握っていた。ただし実際には、公安委員会自体が法案を提出し、国民公会においていかなる討論もなしに、満場一致の採決を経て成立したものであった。したがって公安委員会は事実上、自ら立法し、その法律を即座に執行する地位にあったのである(Dbg)。

したがって一七九三年の独裁においては、実際には、公安委員会という同一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。シュミットはオラールに倣い、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ている（DB6）。

これに対して、一八三〇年および一八四八年には、立法権と執行権の分離は廃棄されず、権力分立の原則は維持された。二月革命においては、憲法制定国民議會は一八四八年六月二十三日に、当時の軍司令官カヴェニャックに全軍事權力を与え、翌日に民事官庁の権限をも委託した。この同日に、国民議會は戒厳状態を宣言したのであるが、カヴェニャックにとり、戒厳状態は「共和国の原理を擁護するための手段」であった（Eod）。彼は新聞や報道機関を抑圧し、また各地に委員を派遣するなどして権限を大いに利用したが、彼は自らを単なる執行機関であると認識していた。すなわち軍事命令権者は、現行体制上の制約には制約されないが、国民議會により与えられた、あらゆる手段をもって革命なし内乱を鎮圧す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国民議會に返還することとされていた（DB7）。したがって、一八三〇年および一八四八年においては、国王命令あるいは国民議會の法律を通じて軍事命令権者に執行權力が集中し、具体的な課題に対処することが求められた。つまり、軍事命令権者は全官庁の有する執行権を集中的に掌握したが、立法権をもたなかったということがその特徴であった。シュミットは、一七九三年の例外状態と一八三〇年ないし一八四八年の例外状態とが従来の見解において混同されてきたことの背景として、両者がともに「国家を脅かす危険を除去する」という目的をもっていたこと、しかも軍事的手段を利用してその目的を達成した点に共通性があったことを指摘する。しかし実際には、対外的な防衛戦争にもちこたえることを目的とする独裁であったか、あるいは内乱の鎮圧を目的とする非常措置であったかという点で両事例は事実上の相違点をもつのみならず、権力分立の原則が維持されているか否かという理論上の観点からしても根本的に異なっ

ていたのである。

### 戒厳状態論——実質的戒厳状態と擬制的戒厳状態の区別

さらにシュミットは、法制度としての戒厳状態は二通りに区別して理解されなければならないと論じる。すなわち戒厳状態は、現前する危機に直面した場合に純粹に「軍事的目的を貫徹するための手段」としての「真の意味における戒厳状態」すなわち「実質的 (effektiv) 戒厳状態」と、治安維持を目的とする「政治的ないし擬制的戒厳状態」とに区別されるべきである (DB8) とい<sup>19)</sup>う。こうした戒厳状態における「軍事的観点と治安警察上の観点」は通常、明白に区別されず、個々の戒厳状態立法において「戦争状態ないし戒厳状態と戒厳令 (Standrecht) との対立」という形で継承された (DB8f)。

シュミットによれば、十九世紀フランスの歴史的展開を通じて、こうした法制度としての戒厳状態における二つの異なる要素が見出される。治安警察上の目的のために戒厳状態が始めて用いられた歴史的事例は、一八一六年五月の戒厳状態であった。ここで初めて、戒厳状態は反政府派に対する闘争の中で、政府により「内政上の道具」として用いられ、その後、一八四九年八月の法律により、戒厳状態概念の展開は完結に至った (DB:13f)。

シュミットの議論を整理するならば、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しうる、すなわち「危機は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、戒厳状態が布告された地域においては、軍事命令権者がその地域の軍事、民事を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。(DB15)。以上からシュミットが結論づけるところによれば、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であり (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 (DB11)。ただしこのとき、権力分立の原則が維持され、軍事命令権者は立法権をもたないとしても、軍事命令権者に委ねられた領域、すなわち戒厳状態が敷かれた地域内部では「もはや権力分立は存在しない」かのような状況に陥る (DB19)。戒厳状態においては、その目的は純粹に事実、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、自らが適切だと判断するあらゆる手段を用いることができる。すなわち軍事命令権者は法律を廃棄することはできないが、法律による制約を免れるのである。つまり、その領域内部で法律は妥当し続けるとしても、軍事命令権者はあたかも「法から自由な領域を画定する」ことができる、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、すなわち「権力分立以前の行政国家」(BD19)へと逆行するのである。

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から説明する。すなわちこうした現象は、「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」という前述の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 (DB19)。シュミットはルソーの国家論を批判的に解釈しながら、行政は「単なる法律の執行以上のものである」ということを次のように論じる。ルソーの国家論では、国家の全活動は立法権と執行権に分割されており、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もたない。さらにルソーの議論においては「同時に、執行権もはやそれ以前の議論〔ルソー以前の

思想家の議論——引用者」と同じ権利を持たない」。すなわち、命令する主権者である立法者とその命令に服従する執行部とが対置され、ここで後者は前者に対して従属的な地位にある。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。これに対してシュミットは、執行および行政の意義をルソーは正当に評価していないとして批判する。シュミットによれば、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、「あらゆる国家活動の始まりは行政である」（DB:19）。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。

以上の議論を踏まえて、シュミットはヘーゲルの弁証法の論理を用いて、独裁と戒厳状態の相違を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——引用者」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）。すなわち、権力分立の原則が維持された状態を二権が分離され区別された「否定」の状態であるとすれば、特定の地域において権力が一者に集中し、「権力分立以前の行政国家」への回帰を意味する戒厳状態は「肯定への回帰」、すなわち直接的統一への回帰として捉えられる。さらに、権力分立の原則が認識され前提されながらも、その上で同一の機関が二権を行使する独裁は「否定の否定」、すなわち総合の状態として説明されるのである。

## 現行の戒厳状態法律における問題点

戒厳状態における二つの要素、すなわち「軍事的目的を貫徹するための手段」としての「実質的戒厳状態」と国内の治安維持を目的とする「擬制的戒厳状態」とを区別することは、シュミットにとり、理論的意義をもつのみならず、現行の戒厳状態法律における問題点を明らかにするという実際の意義を有するものであった。シュミットによれば、ライヒ憲法第六十八条によりライヒ法律となった、戒厳状態に関する一八五一年六月四日のプロイセン法律は、戒厳状態における二つの要素、すなわち対外的軍事目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(BD:9)。それは、この法律が対外戦争よりも内乱や革命を考慮して制定されたという成立事情に起因するものであった。それゆえ、「法学的解釈の方法によっては解決されない困難な論争が生じた」という。すなわち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、「ラーバントによる見事な説明」に従い、「皇帝は軍事命令権者として、戦争状態を宣言する」という立場が採用されているが、ここでは不当にも軍事的契機が一方的に強調されている(DB:10)。

この点でシュミットは、一九一二年十一月五日に成立したバイエルン戦争状態法律を評価する。というのも、バイエルン戒厳状態法律は、純粋な軍事的考慮から制定されたものであり、その目的は円滑な動員を保証することであった。ここでは、国内の反乱に対する憂慮とそれに対処という観点は明白に退けられていた(DB:9)。

さらにシュミットは、第一次大戦中に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に類する権限をも認めていることを批判的に指摘する。「今日の戦争中、ドイツ裁判所はその一致した、恒常的な実践において、軍事命令権者に〔執行権のみならず——引用者〕立法権をも認めている。一八五一年のプロイセン法律第九条、そして

一九一二年バイエルン戦争状態法律第四条第二項は、軍事命令権者の命令に違反する行為に対して「[軍事命令権者が――引用者] 処罰を与えるという白紙委任を含んでおり、そのために必要な立法権力の委譲が認められた。この解釈がどの程度正当であるかということは、ここでは検証されない」(DB14)。すなわちシュミットは、立法権と執行権の分離は維持され、特定地域においてのみ軍事命令権者に全執行権力を認めるという、十九世紀フランス史を通じて確認された戒厳状態の概念とは相容れない現象が現下のドイツで生じている、と現状を把握していた。というのも、シュミットの定義によれば、執行権を行使する軍事命令権者に立法権限をも認めるならば、それは戒厳状態ではないからである。一者ないし一機関が立法権と執行権を同時に行使するならば、それは一七九三年のフランスに現出した独裁である。

シュミットは「独裁と戒厳状態」末尾の脚注で次のように記している。「軍事命令権者の下したすべての命令が、ライヒ議會のような中心機関により公布された法律的諸命令と全く同等であり、ときにはこれに優先しさえする」[ことを許す――引用者] ならば、あらゆる個々の軍事命令権者に対して立法権限を認める今日の裁判所の実践は、「執行権力の――引用者」集中とは真逆の事態を引き起こすということが僅かばかりでも言及されて然るべきだろう」(DB20, Ann. 52)。本論文でシュミットは、当時のドイツにおける戒厳状態法律の運用について明白に批判することは避けているが、軍事命令権者の裁量や権限の範囲が法制度としての戒厳状態が許容する範囲を逸脱しているという認識をもち、批判的に検討していたのである。

#### （四）シュミットの戒厳状態論に対する同時代の法学者による評価

ドイツにおける戒厳状態法律に対する従来の解釈とその運用を批判するという、以上に見たシュミットの実践的意図は、同時代の法学者には明らかなこととして映っていたようである。シュトラスブルク大学法学部に勤務していた頃に

シュミットの同僚であった、ドイツ歴史学派の国家学者ヴェルナー・ヴァイティヒは、一九一六年十二月三十一日付の書簡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ついて驚くべき洞察をもたらすものです。ただし現在の時流においては、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のが残念です。〔中略〕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」(TB2:500)。

また、シュミットの戒厳状態研究は、国法学者パウエル・ラーバントからも非常に高い評価を受けていた。本稿第一章で確認した通り、ラーバントは当時のシュトラスブルク大学法学部を代表する法学者であったが、一九一六年に同大学の私講師に着任したシュミットは、同年末にラーバントにこの論文の写しを送っていた(TB2:501)。これに対してラーバントは、一九一七年一月六日付の書簡で次のように応答する。

「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」(TB2:501)。

以上にみたヴァイティヒ、ラーバントの書簡から、次の事実を窺うことができる。すなわちシュミットの戒厳状態論は、国法學上の理論的研究として評価されたのみならず、戦時下のドイツにおける戒厳状態法律の運用状況の問題点を指摘し、今後予想されるこの法律の改正にあたって優れた実践的提言を用意するものであると期待されたのである。しかし敗戦と帝政崩壊を経たドイツにおいて、プロイセン戒厳状態法律を改正するという計画は水泡に帰したのであった。

## 第二節 第一次大戦直後のシュミットにおけるボダン論・ホッブズ論

独裁と国家をめぐるシュミットの研究における次なる発展は、ミュンヘン商科大学講師時代の講義録に見出される。敗戦と革命後の一九一九年六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、一九一九年七月から一九二一年夏学期までその講師の職を得る（TB2:13）。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、一九一九年講義録）の一部が、近年公開された。その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)

### 第二冊

- § 6 十七世紀の自然法 (S.1-23)
- § 7 イングランド革命と英国自然法（権） (S.25-40)
- § 8 ジョン・ロック (S.42-52)
- § 9 十八世紀、啓蒙 (S.53-56)
- § 10 モンテスキュー (S.57-66)

§ 11 ルソー (S. 66-77)<sup>(20)</sup>

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 十七世紀の自然法」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、講義出席者に向けて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標準的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およびホッブズ理解につながる思想史解釈が示されていると言える。本節では、この一九一九年講義録を用いて、国家的統一と主権概念をめぐる論考を中心に、シュミットにおける国家論研究の発展を説明する。

## (一) ボダン論——主権と国家的統一

一九一九年講義録・§ 5では、一六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、統一をもたらしそうとする要求が生じた背景を説明する。すなわち当時、ローマ・カトリック教会内部において「絶対的統一」を目指す動向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要求を理解するのである。

シュミットによれば、教会分裂と宗教戦争という経験を経て、教会においては次のような経緯で「絶対的な統一」が目指された。「教会分裂と宗教戦争は、イエズス会士に体现されたように、絶対的な教会の統一に対する熱意を鼓舞した」(Ebd.)。このとき教会の統一を保証する者は教皇であると見做され、「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」(Ebd.)。当時、修道会とイエズス会士は敵対者から、「暗殺者」「イ

エニチュエリ「原語はトルコ語で、歩兵軍団を意味する——引用者」、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。

さらにシュミットは、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、教会の統治形式は君主主義的性格をもつと考えられていたことに言及する。「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優位していたように、教会組織においては教皇が公会議（*Konzil*）を圧倒する」（V1919B:479）。

その上でシュミットは、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。すなわち、「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（*傍点は引用者による*）」（Ebd.）。統一にとつての弊害は、教会においては「公会議」であり、世俗国家においては「諸身分の代表」であった。それゆえ、教皇ないし絶対君主に対立する権力を排除し、教皇と「公会議」、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、教会においては公会議という身分制的觀念の否定、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。したがってシュミットによれば、「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った。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、十六

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ていた。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術語は、ある概念、すなわち「主権」という国法学上の概念である。それは二つの側に向かつて、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」(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意義について論じる。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.)。こゝでシュミットは、主権と国家の統一の関係を強調し、次のように述べる——「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」(Ebd.)。

ボダンが君主政こそを最善の国家形式であると捉えていたということについて、シュミットは次のように説明する。シュミットによれば、ボダンの政治思想においては「国家の統一」と主権的君主の「人格(Person)」とは密接な関係にある。君主政が最善の国家形式であるのは、「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している(darstellen)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)。ただし、シュミットのボダン解釈によれば、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、これらと両立する制度である。つまり君主の人格において国家の統一を表現するものとして、「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、こうした君主政は、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（*unite*）、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.）。確かに、「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」（V1919B:381）。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、それにもかかわらず神の規範と道德規範とを遵守する。〔権力の——引用者〕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粹な恣意的支配である僭主的君主政、および正統な君主政との間に区別を設ける。〔中略〕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.）からであった。シュミットによれば、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」。「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、〔ボダンにおける——引用者〕フランス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

述べ、ボダンの政治思想を高く評価する。

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、主権者と独裁官の区別についての議論が評価され、さらに『政治神学』においては、人格主義と決断主義を特徴とする主権概念が形成されるのである。

## (二) ホッブズ論——代表、主権、統一

一九一九年講義録・§ 6 「十七世紀の自然法」では、シュミットにより「自然科学的自然法の偉大なる代表者」と呼称される、トマス・ホッブズの政治理論について論じられる。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、ホッブズの思想においては、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」(VI 919H:12) のものであり、近代国家は他の諸外国との関係において、潜在的に「恒常的な戦争」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現される。「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、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。

さらにシュミットは、ホッブズの社会契約論の概要を、端的に次のように整理する。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（Representation）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全体に対してすべての者が服従するということが、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」と規定されることについて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」（Dev. 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ぬ」（C.29）。

それゆえ「法と不法の対立は、国家を通じてのみ存在する」とされる。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）」（C.26）を引用する（V1919H.15）。

以上にみたホッブズ解釈は、『独裁』において再び繰り返される。シュミットは、『独裁』において十七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」に対置する。「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」(DD21)。こうした文脈で、『リヴァイアサン』から引用した前述の諸命題が繰り返されるのである。

シュミットは、ホッブズの思想においては「平和と保護」が国家の最高次の目的とされていたことを強調する。そして、こうした国家の目的ゆえに、ホッブズは他の政体に君主政が優位すると考えた、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が再現しうる。

以上にみたように、一九一九年のシュミットは、すでにホッブズの政治思想から、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、主権者の概念といった諸論点について理解を得ていたのである。

### 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、シュミットは一九一九年七月以来、ミュンヘン商科大学で講師を務め、右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、すなわち一九一八年の十一月革命から翌年六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。国王や旧勢力が国外へと亡命した後のミュンヘンでは、K.アイスナーが一九一八年十一月に急進的社会主义者の支持を得て、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。<sup>(21)</sup>そこで新たに政治権力を掌握した急進的社会主义者たちは、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ていた人々であった（TB212）。翌年一月に行われた州議会選挙では、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。翌二月にアイスナーが暗殺されると、革命的状况と内乱が再びミュンヘンを支配することとなる。<sup>(22)</sup>四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、自ら生命の危機を経験する（TB213）。

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、従来の解釈において戒厳状態と混同されていた独裁概念との区別を通じて、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况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起されたと推定される。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、ホップ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』（一九二一年）では一九一九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新

たな解釈が示される。まずシュミットは、一九一九年講義録においても言及したように、ボダンを「近代国法における主権概念」の創始者として再び評価する。すなわち「主権は国家の絶対的かつ永続的権力である」というボダンによる主権の定義は、「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。さらに、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述べる。そしてシュミットは、ボダンの議論に即して、主権者と独裁官の区別、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。

シュミットによれば、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）。非常時に権限と任期を限定された上で絶大な権力を行使した独裁官もまた、主権者により任務を委託された委員である。それゆえ独裁官は、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。そして、独裁官の権力は任務の完遂とともに消滅するのである。「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、彼のもつ権力が永続的ではない限り、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権力だからである。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、主権者と独裁官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であり、かつ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」という問題、すなわち主権者と独裁官が一致する可能性があるのではないかという問

いが提起されうる。しかしボダンにとつては、主権者と独裁官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つた。なぜならば、十六、十七世紀に君主政を論じた国法学者にとつて、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つたからである。「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——引用者〕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ができなかった」（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つた、主権者と独裁官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」に関する議論であつた。

#### 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

一九一九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、ホッブズの政治理論においては「政治権力の時限的委譲の問題」（DD:29）が提起されているという認識が付加される。

シュミットによれば、ホッブズの理論の構成は「主権独裁の問題を指示する」（DD:31）ものであつた。というのも、ホッブズは独裁官が同時に主権者となるという事態を考慮していたからである。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政が成立する。他方、その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。第一に、人民が集会をもつ権利を保持し、支配を委譲された者すなわち代表者をその任期満了以前に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のである（DD30）。

これに対して第二に、人民が集会をもつ権利を奪われ、代表者を任期満了前に解任することができない場合には、代表者は君主と同等の権力を持つ。すなわちここでは、実質的には、支配を委譲された者が君主すなわち主権者である。これについてシュミットは、「イングランド革命の経験とクロムウエルの護国卿統治へのその発展」がホッブズに与えた印象が、彼の独裁に対する評価に反映されていると論じる。「リヴァイアサン（一六五一年）においてホッブズは、クロムウエルを暗示しつつ、彼が護国卿と並置する独裁官を時限的君主と呼称した。その際に、ここでは君主の権力と同等のものと評価される権力が前提されているということが根拠とされていた」（Eg）。したがって、ホッブズは独裁官と主権者が一致する可能性、すなわち主権独裁の問題を認識していた、と指摘するのである。

ただしシュミットによれば、ホッブズは主権自体と主権の行使とを区別することで、究極的な帰結に至ることを免れた。しかし、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。

### （三）主権独裁の成立——同一化原理と人民の意志の形成

『独裁』において「主権独裁」を定式化する際にシュミットが前提としていたものは、第一次大戦中に着手した戒厳状態研究（一九一五年）における認識であった。前節で確認したように、シュミットは立法権と執行権が一機関ないし一者に一元的に掌握される例外状況を「独裁」と定義し、これを法制度としての戒厳状態から区別した。そこでは一七九三年における国民公会の統治こそが真に独裁の名に値するものであったと論じられていた。これに基づき、『独裁』においては、立法権と独裁の権限が結合するときに主権独裁が成立すると論じられる。「立法者に独裁者の権力を与え、独裁的立法者や憲法を制定する独裁者を構成することを可能にするような結合がなされるや否や、委任独裁から主権独裁が成立する」（DD:126）。その上でシュミットは、以下に述べるように、ルソーの人民主権論とシーエスの憲法制定権力論を援用しつつ主権独裁を定式化する。

シュミットによれば、主権独裁の基盤は人民主権原理にあり、人民こそ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.）。

そして、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。そこからシュミットは、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するものとして主権独裁を定式化するのである。

さらに、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。シュミットはシーエスにより論じられた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、何事をも成しうる力をもつことを強調する。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。そして、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、シーエスは制定権力論と「代表 (Repräsentation) 可能性」とを結びつけた点を指摘する (DD:140)。

シュミットによれば、シーエスは一七八九年の憲法制定議会の議員を「命令的委任 (mandat impératif)」の保有者としてではなく、代表者 (Repräsentant) として理解した。代表者は人民の意志の単なる伝達者ないし使者ではない。シー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ないし人民の意志を伝達するのではなく、その意志をまず「形成する (formieren)」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、代表者によつ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」の觀念も含まれていたが、シーエスはこの帰結を引き出さなかった。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つてはならない。なぜならば、それが何らかの形で形成されるやいなや、制定するものであることを止め、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者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統一と主権概念、代表思想を前提として、ルソー、シーエスといった人民主権論者による理論をも受容し、主権独裁を構想するために独自に援用したのである。

#### （四）戒厳状態研究から『独裁』への継承と発展

以上に見たように、シュミットは一九一五年の戒厳状態研究、一九一九年講義録におけるボダン、ホッブズ論を経て、『独裁』（一九二一年）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、一九一五年の議論からの連続性と発展について確認する。

一九一五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、軍革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、実際には軍革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.）。

一九一九年のボダン論、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。この点が一九一五年研究との間の最も大きな相違である。一九一五年研究においては、

シュミットは一七九三年の国民公会ないし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、一八世紀以降の新たな独裁の現象すなわち「主権独裁」として捉え直される。十八世紀以前の君主政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、一七九三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た、と考えられる。

## 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把握する。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、一九二〇年）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を相対化し、そ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する。前節で確認した通り、シュミットによれば、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形成とその発展過程を叙述するのであるが、その上で次のように述べる。「戒厳状態の法制度化の発展にとって重要な年」である一八三二年と一八四八年において「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た」（DD:201）。シュミットによれば、マルクスやエンゲルスにより提唱された「独裁」という概念は、すでに当時一般に慣用化し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。一八三〇年以来、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、カヴェニヤック、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」と呼称されていた（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、「独裁概念が十九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、「バブーフとボナロッティからブランキへと進む伝統」が、一七九三年の主権独裁における明瞭な独裁観念を一八四八年へと伝えていくからである（Ebd.）。

ただしシュミットは、次のことは確言できると言う。「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:203）。すでに確認した通り、一七九三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

で、十九世紀に登場するプロレタリア独裁を一七九三年の独裁と同一視し、両者と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』最終章を締めくくる。マルクス、エンゲルスの唱えた、「無国家状態へ移行するという国家理論にとつても、エンゲルスが一八五〇年三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「一七九三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」

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、一九二〇年)を発表した。<sup>(23)</sup> 第二版序文(一九二三年)においてケルゼン自身により言明されている通り、この論稿は社会主義の否定を意図するものではなく、主にマルクス主義の政治理論における民主主義観を考察の対象とするものであり、それが孕む理論上の問題点が検討される。<sup>(24)</sup>

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、プロレタリア独裁が民主主義的形式をとると考えられていることを確認する。『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めの国家形式」<sup>(25)</sup>は「民主主義の国家形式」<sup>(26)</sup>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」<sup>(27)</sup>。

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。ケルゼンによれば、

彼らの政治理論は一つの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。<sup>(28)</sup>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。そして、『共産党宣言』から次の一節を引用する。「従来すべての運動は、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、数の点で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と考えられていた。

本論文と同年に発表された「民主主義の本質と価値」（初版、一九二〇年）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状況を自覚するだけでよいことであった」。<sup>(29)</sup>

したがってケルゼンによれば、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見做された。そして、この前提ゆえに、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必然的に要請したのだと論じる。「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しう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たのである」。<sup>(30)</sup>

これに対してケルゼンは、次のように指摘する。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。それゆえに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。し

かし議会において、プロレタリア政党が多数派を獲得しているかという点、実際にはそうではない。というのも、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からである。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ないという可能性も十分に<sup>31)</sup>ある。『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<sup>32)</sup>った」。

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、プロレタリア独裁は民主主義と矛盾しないことになる。したがって、本論文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ことに留意すべきである。ケルゼンがこうした批判を加える背景には、マルクス・エンゲルス以降のマルクス主義の政治理論が辿る経緯が存在すると推測される。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強く主張するのである。

### (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『独裁』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。マルクス主義理論において、プロレタリア独裁は共產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肯定することとなる。

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。

以上から、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との同一化に、他方で、ケルゼンが数における多数派の支配に見出したことにあると一旦結論づけることができる。

- (1) 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), S.329-332. 後藤俊明、奥田隆男、中谷毅、野田昌吉訳『自由と統一への長い道』昭和堂、二〇〇八年、三三四—三三六頁。

- (2) Winkler, aa.O., S.337. 前掲邦訳三四〇—三四二頁。「一九一四年の理念」と保守革命運動との関連については、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、一九八六年、一一六―一一八頁を参照。

- (3) Winkler, aa.O., S.34ff. 邦訳三四五―三四六頁。
- (4) Winkler, aa.O., S.342. 邦訳三四六頁。
- (5) Ebd.
- (6) Vgl. auch R. Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*, München 2009, S.70.
- (7) Ebd.
- (8) Vgl. auch Mehring, aa.O., S.71.
- (9) Ebd.
- (10) Ebd.
- (11) Mehring, aa.O., S. 75.
- (12) Mehring, aa.O., S.76.
- (13) Vgl. Mehring, aa.O., S.88f. ders. *Kriegstechniker des Begriffs*, Tübingen 2014, S.8.
- (14) 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. TB2:125. 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, aa.O., S.88.)。
- (15) Vgl. J. W. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton 1983, 19f.
- (16) 木村靖二「第一次世界大戦下のドイツ」成瀬治・山田欣吾・木村靖二編『世界歴史大系…ドイツ史3…一八九〇年―現在』山川出版社、一九九七年、八三頁。
- (17) 木村前掲、八三、八四頁。
- (18) 松浦義弘「フランス革命期のフランス」、柴田三千雄・樺山紘一・福井憲彦編著『世界歴史体系…フランス史2…一六世紀―一九世紀なかば』山川出版社、一九九六年、三七七頁。
- (19) 「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」(DB8)。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』（一八八五）から受容したことを注記している（ebd. ann. 17）。この継承関係に言及した研究としては、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、二〇〇九年、一〇〇頁・注四三を参照。

- (20) Carl Schmitt, „Drei Inedita (1919-1922-1930)“, Piet Tommissen (Hrsg.), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Bd. VII, Berlin 2001, S.10. Vgl. auch, TB2:476.
- (21) Vgl. Winkler, aa.O., S.367. 『自由と統一の長い道』、三七〇頁。
- (22) Winkler, aa.O., S.396f. 『自由と統一の長い道』、三九六―三九七頁。Mehring, aa.O., S. 114f.
- (23) Hans Kelsen, „Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus“, Carl Grünberg (Hrsg.), *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.
- (24) Kelsen, *Sozialismus und Staat: Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, zweite erweiterte Auflage, Leipzig 1923, S.V.
- (25) Kelsen, aa.O., S.29.
- (26) Kelsen, aa.O., S.30. Vgl. auch, S.15.
- (27) Kelsen, aa.O., S.15.
- (28) Ebd.
- (29) Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen 1920, S.35.
- (30) Ebd.
- (31) Kelsen, aa.O., S.16.
- (32) Ebd.

## 第三章 シュミットの人民主権論批判（一九二二年）

本章では『政治神学——主権論第四章』（一九二二年）に対する分析を通じて、シュミットがどのように人民主権を歴史的に位置づけ、理論的に定式化したのかという問題を検討する。第一に、『政治神学』においてシュミットが提示し、人民主権の特徴を説明するために援用した「政治神学的方法」がどのようなものであるのかを確認し、従来の研究における議論を整理する。第二に、日本における従来のシュミット研究においては知られていない、「政治神学的方法」の由来について検討する。第三に、シュミットがこの方法を用いて独自に、君主政と民主政をどのように特徴付けたのかを明らかにし、また世俗化論を用いて人民主権の成立を近代史に位置付けたことを確認する。さらに、こうして理解された民主主義に対してシュミットが当時どのような評価を下していたのかを検討する。第四に、シュミットとケルゼンにおける人民主権の成立過程についての叙述を対比し、民主主義と個人の自由との関係についての両者の見解の相違を把握する。

## 第一節 『政治神学』における政治神学的方法

## （一）『政治神学』における政治神学の二義性

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M.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』はこの第三章に加え、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。

シュミットの政治神学とは一般に、『政治神学』第三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」(P.T.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）歴史的發展に従うものだけではなく、これらの諸概念の社会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」(Ebd.)。

『政治神学』第三章におけるシュミットの議論を分析するならば、彼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」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、初期近代以降には絶対君主に世俗化し、啓蒙期以降には人民に世俗化していく、とする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。シュミットによれば、「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つきりとわかるものと同一の構造をもつ」(P.T.32)。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という。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」(P.T.40)という。したがってシュミットにとって政治神学とは、特定の時代の形而上学的世界像と政治形式との間に構造的な同一性があると仮定し、この同一性を確認するという方法を意味する。この「主権概念の社会学」だけが「主権のような

概念に対し、唯一学問的成果の見通しをもつ」(P.T.39) 方法論であるという。

以上に簡潔に見たように、シュミットの政治神学は厳密に理解するならば二つの意味内容をもつものであるが、従来の研究においてはこれらは区別されていなかった。以下ではまず、第二の政治神学、すなわち主権概念の社会学としての政治神学（以下では、政治神学的方法と表記する）に焦点を合わせ、『政治神学』においてシュミットは政治神学的方法論をどのようなものとして説明したのかを確認する。次に、この政治神学的方法は先行研究においてどのように受け止められ、論じられてきたのかを概観する。

## (一) シュミットの政治神学的方法

『政治神学』においてシュミットは、「究極的な唯心論的歴史哲学」と「究極的な唯物論的歴史哲学」における方法論を拒けることで政治神学的方法論を確立した。シュミットはM.ウェーバーによる指摘——「究極的唯物論的歴史哲学に対し、反論できない仕方、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」——を引き合いに出しながら、以下のように述べる。シュミットによれば、一方で反革命派の思想家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）が、他方で急進的な革命家は思想の変化を政治的ないし社会的諸関係の変化によって説明した（「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哲学）。これらの「究極的な唯心論的歴史哲学」と「究極的唯物論的歴史哲学」という「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」(P.T.40c)。そこでシュミットは、形而上学的思考様式と政治形式との間の構造的同一性ないし

類比関係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。ここでは根本的な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ということは問題にならない。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ぬ」（PT:42）。

### （三） 先行研究における政治神学的方法に対する注目

こうしたシュミットの政治神学的方法は、従来の研究において多様に評価されてきた。例えばドイツにおいては、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、これを「法学的政治神学」<sup>(2)</sup>と呼称して積極的に評価した。「カール・シュミットは一九二二年に「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」。ベッケンフェルデによれば、「法学的政治神学」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」とは区別されるものである。ベッケンフェルデは、「法学的政治神学」においては「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」<sup>(3)</sup>と述べ、何らかの神学的な意味内容が問われているのではないことを強調した。このように第二次大戦後のドイツにおいては、シュミットの政治神学的方法を「法学的政治神学」として理解し、その学問的意義を積極的に評価しようとするのが試みられた。しかし国法学に対するこの方法論の実際上の意義は、明確化されないままであったため、その影響力は僅かなものに留まった。

日本においては、すでに一九七〇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。新正幸による一九七八年の論文によれば、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」<sup>(4)</sup>。したがって、「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」<sup>(5)</sup>である。それゆえ新はこれを「精神史的思想史的方法論」<sup>(6)</sup>として解釈する。

一九八七年には山下威士が次のように政治神学的方法を評価している。「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つ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」<sup>(7)</sup>。その上で山下は、「政治神学的方法」を次のように要約する。「(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的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」。

さらに、政治神学的方法は歴史認識のための方法論としてだけでなく、「自己の形而上学、神学的世界像によって、

現状を変革する」機能を果たす可能性をもつことが期待された。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」<sup>(9)</sup>。

本稿第一章第三節では、一九一〇年代においてシュミットは、神学と法学とが類比関係にあるとする独創的な議論、すなわち神学—法学並行論を展開しており、これがのちに政治神学的方法を形成する素地となったことを確認した。こうした彼の独特の見解は、実は『国家の価値と個人の意義』においてもすでに示されていた。第一章第一節ではこの著作において示されたシュミットの国家論を詳らかにしたが、その際に彼はローマ・カトリック教会と国家が類比関係にあるものと想定し、教会制度をモデルとしてあるべき国家のあり方、すなわち「理念的國家」について論じていた。例えば、シュミットは次のように述べる——「國家概念は法に対して、神概念——これは實在の世界における道德的なものの実現の必要性に由来するのである——が倫理に対して占める地位とまさしく類比的な地位をもつ」(WS:58)<sup>(10)</sup>。第一章で確認した通り、この著作においてシュミットは、法を経験的世界において実現するという課題に専念する國家を「法の最初の奉仕者」(WS:54)と称し、こうした國家を「理念において把握された國家」、すなわち理念的國家と規定した。<sup>(11)</sup>シュミットによれば、理念的國家は「事實の世界において「國家」という名を課されているもの」(WS:54)、すなわち經驗的に存在する諸國家とは区別されるべきものであり、その模範的制度はローマ・カトリック教會である。「教會法を論じるカトリックの理論家たちは、全員一致で次のことを強調する。「國家それ自体はどこにも存在しない。實際に、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」。(中略——引用者)これに対して、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、それ自体で一つの理念の実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」。シュミットはさらに次のように続ける。「教會は自

己のために、理念的國家の哲學的基礎づけに關するあらゆる論証を用いることができ、具體的國家に對する反論として利用することができる。教會は唯一であるならば、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」(WS49)。つまりシュミットは、ローマ・カトリック教會は唯一であるがゆえに完全であると捉え、これを國家の模範として想定していた。

こうした初期以來のシュミットにおける政治神學的方法に着目した和仁陽によれば、一九二七年までの時期においてシュミットは、カトリシズムの「再現前(代表)」概念を応用し、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。シュミットの初期思想全体が「カトリック教會と(それをモデルにした)初期近代の絶対主義國家との下での秩序ないし觀念世界を、再現前の概念を核として表現し、この秩序ないし觀念世界を公法學の場で復権することを通じて、十九世紀以降のドイツ近代の國家・社會・文化のあり方を批判する試み」であつた。<sup>(12)</sup>

こうしてシュミットの思想形成過程における政治神學的方法の意義が確認されたのであるが、神學—法學並行論について独自の見解を示した一九一〇年代から『政治神學』にかけて、政治神學的方法に關するシュミットの構想がどのようにして發展したのかという問題は解明されていない。例えば和仁は、神學的ないしは形而上學的世界像と政治形式とが構造的に同一性をもつとするシュミットの主張について、シュミット自身によつては「ライプニッツの權威を援用する以上の論証は遂に行われることがない」<sup>(13)</sup>と言及するのみである。和仁によれば、「この命題の實体的眞偽は措いて、シュミットの構想にとつてもつ意味に問題を限れば、これは彼が世界像と國家像との対応を想定する際の理論的根拠を實際に提供しているというよりは、シュミットが公法學者としての自意識から、國家像の生産が法學者(公法學者)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」<sup>(14)</sup>。

## 第二節 政治神学の由来——反革命派国家哲学者からの影響

そこで次に、『政治神学』における政治神学的方法がそもそものようにして形成されたのかを明らかにする。『政治神学』においてはシュミット自身により、政治神学的方法が反革命派の国家哲学者によって用いられてきたものであると言及している。「このような〔神学と法学との間の——引用者〕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」。

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、ドノソの歴史哲学においては「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」が前提とされていたことを指摘した。これに続いて、スペイン人研究者J. R. H. アリアス<sup>(16)</sup>は一九九七年にフライブルク大学に提出した博士論文において、政治神学的方法をめぐるドノソら反革命派の国家哲学者からシュミットへの影響関係を究明した。以下ではアリアスの研究に依拠しつつ、シュミットにおける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。

### （一）反革命国家哲学者における歴史認識——政治概念と神学概念との類比

アリアスによれば、政治概念と神学概念とを類比する、という政治神学的方法の「最も重要な先駆者」は、ボナール（一七五四——一八四〇年）であった。ボナールは*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*において「神観念と政治的社會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、「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<sup>(17)</sup>。ボナールの議論に基づくならば、西洋諸国における政治ないしは統治形式とそこで支配的な宗教とは対応関係にある。アリアスはその対応関係を次のように図式化する。

「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<sup>(18)</sup>）」

ボナールによれば、こうした諸々の対応関係の中で「最も完璧な同一性 (Identical)」が成り立っているのは、カトリシズムと革命以前のフランスにおける君主制との間においてである。これについてアリアスは、ボナールが政治体制と宗教との間の均衡と調和を最も重要視していたと指摘する。すなわちボナールは、国家においては「宗教的原理と市民的原理との間に均衡と確かな調和が支配していないならば、内政上の平和は存在しない」と考えていたという。それゆえボナールは「あらゆる政府はそれと類比的な関係にある宗教を確立するよう努力する」と論じた。この点で、政治体制と宗教との「自然的で確かな対応」<sup>(19)</sup> 関係をもつ君主制が他の政体に優越する。貴族制は君主制よりも宗教的権威の点で劣っており、民主制と混合政体は「キリスト教共同体における普遍的で伝統的な原理を表現することができない」ために脆弱な政治体制である。

こうして政治形式と宗教的形式の間の本質的親近性を体系的に構築しようとしたド・ボナールの試みを継承したのが、ド・メーストル（一七五三—一八二一年）である。ド・メーストルは、「人民の政治体制が人間の手によってのみ作り出されたものである」とする思想を根本的な誤謬と見做し、危険視していた。その上でド・メーストルは、「宗教と政治の関係」を重視し、「宗教の正しい使用」こそが社会の安定にとって本質的に重要であると強調した。アリアスに

よれば、ド・メーストルは「伝統主義者」として、カトリック教会と西洋の絶対君主制とが理想的な政治神学的構成をとっていると考えた<sup>(20)</sup>。その際に彼はローマ・カトリック教会と君主制との両方において主権が存在すると捉え、この主権論に基づいて政治神学における議論を構築した。これが所以となり、ド・メーストルは「キリスト教におけるマキャヴェリ」「神権政治のマキャヴェリ」と呼ばれるようになったという。

アリアスによれば、ボナール、ド・メーストルによるこうした考察は、彼ら反革命の思想家に固有のものであったわけではない。むしろ政治神学に関するこうした議論は、当初、同時代における革命派により展開されていたものであった。アリアスは、フランス革命期における革命派の議論は「政治神学的に構想されていた」と指摘する。例えばサン・ジュストは、ルイ十六世に対して死罪を求刑する演説において、ルソーからの引用を駆使しつつ、政治神学的議論を展開した。サン・ジュストによれば、「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」。アリアスは、革命派は君主制を犯罪ないしは冒涇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して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、新たな力をもってその敵〔革命派——引用者〕に対して向けられた<sup>(21)</sup>」。

さらに反革命派は、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理論化することにより、政治体制と宗教との間に相関関係を見出すという国家哲学的考察方法へと発展させた。したがってフランス革命期における反革命の思想家は、革命派に対抗しようとする意図をもって政治神学に関する議論を形成したのであった。つまり、反革命派が行なった政治神学的考察は、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元来、共通点をもっていた。

## (二) ドノソ・コルテスにおける歴史認識のための方法論

アリアスによれば、こうしてフランス革命期の反革命思想家が展開した国家哲学的考察を継承することは、スペインのカトリック知識人ドノソ・コルテスにとり「知的責任」であるように感じられた。<sup>(22)</sup> フランス革命後の西欧では、保守的なサークルにおいて世俗化の進行を押しとどめるために類似した政治神学的議論を展開することはしばしば見られた現象であり、ドノソの試みは唯一のものではなかった。しかしドノソにおいて独創的であったのは、こうした政治神学的考察を継承し、これを歴史認識の方法論として発展させた点にであった。

アリアスによれば、ドノソ・コルテスは神学者ではなかったし、また神学者になろうとしなかったが、その著作において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——「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」。ドノソによれば、ローマ帝国はその神学が衰退したがゆえに没落したのであるが、十九世紀の西欧諸国においても同様の現象が見られる。すなわち神学の教義が不可逆的に衰退し、現実と学問的神学が離反している。こうした〈神学の衰退と政治体制の没落との相関関係〉については、のちにシユペングラールが体系的に論じることになるのであるが、アリアスによれば、カトリックであるドノソにとって関心事であったのは、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ことになるのか、という問題であった。<sup>(23)</sup>

こうした問題関心に導かれてドノソは、「かつての哲学がそうであったように、究極的に歴史を照らすもの、諸学問の中で最も普遍的なもの」として神学を理解する。「神学を通じて、あらゆる歴史的現象や政治的事象を非常によく理解することが可能となる」。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についての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」。<sup>(24)</sup> 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」（一八五一年）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

（否定的期間あるいは革命期を経て）

理神論—立憲・進歩主義的君主制

汎神論—共和主義

無神論—アナキズム、社会主義<sup>(26)</sup>」

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する。「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發達させた」という「大胆な一面性」にある。<sup>(26)</sup> 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ていた。ドノソによれば、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」<sup>(27)</sup> 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。

### 第三節 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

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を受容して歴史認識のために応用したドノソ・コルテスの議論を継承することにより形成されたものであった。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のである。シュミットによれば、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関係にある。さらに、法治国家ないし立憲君主制は理神論神学に対応するという。「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ふ、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、主権者の実定法秩序への直接的介入を排除した」(PT37)。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」(PT44)。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」(PT45)。

以下ではまず、政治神学的方法を用いてシュミットがどのようにして絶対君主制ないし君主主義的正統性を特徴付けたのか、次に、民主制ないし民主主義的正統性を特徴付けたのかということ明らかにする。その上でシュミットが当時、民主制に対してなぜ否定的評価を下したのか、その理由を説明する。

## (一) 絶対君主制ないし君主主義的正統性の特徴——超越性

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」(PT42)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。「十七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・社会学的觀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ではない」ということである。「唯一の建築家」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、「唯一の發明」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。デカルトのメルセンヌ宛の書簡には「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。十七世紀および十八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と国家に対する君主の関係とが類比的であるという認識は、シュミットにより、教授資格申請論文において示されていた。「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<sup>(28)</sup>。これと同様に君主は、自然人としてはそれ自体に価値を持たないが、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ちうる。「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、世界に対する神、また国家に対する神はどのような関係にあったのだろうか。シュミットによれば、「十七世紀および十八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」を特徴とするのである。

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』において、絶対君主が「国家的統一」を基礎づけたとする、一九一九年ミュンヘン商科大学講義録に見出される思想を再び論じる。

「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。

## (二) シュミットの代表思想

『政治神学』と『ローマ・カトリック教会と政治形式』の関係

シュミットは『政治神学』の初版扉に次のように記している——「『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、一九二二年三月に執筆された」。<sup>29)</sup>「カトリシズムの政治的理念」という論文」とは、『ローマ・カトリック教会と政治形式』(初版、一九二三年。以下では、カトリシズム論と表記する)を指すのであるが、こ

のカトリシズム論においてシュミットは独特な「代表 (Representation)」に関する議論を展開している。和仁によれば、ローマ・カトリック教会の特徴はその代表という性格にあると把握していたシュミットは当時、この代表の性格を君主制に対しても同様に認めていたと論じる。しかし実際には、『政治神学』とカトリシズム論の両著作において、シュミット自身は君主制が代表と何らかの関係をもつとは述べておらず、すでに当時において彼が君主制の原理を代表と把握していたと断定することはできない。ただし周知の通り、シュミットはのちの著作である『憲法論』において、同一性を民主制原理として捉えるとともに、代表を君主制原理として理解している。こうした事実を鑑みるならば、当時のシュミットにおける代表思想を、『憲法論』において政治的構成原理として把握される代表論の萌芽的な構想であった、と理解することは牽強付会ではないだろう。そこで以下では、カトリシズム論におけるシュミットの代表思想の内容を把握するとともに、代表を論じた古典的政治思想家T・ホッブズ、および同時代において代表を論じたケルゼンの議論と比較し、シュミットの代表思想の独自性および特殊性を明らかにする。

### カトリシズム論における代表思想

シュミットによれば、近代社会においては経済的思考と技術至上主義が支配的となり、その結果今日では「代表する能力」が失われている (RK34)。シュミットによれば、そのような現代において代表原理を厳格に維持している制度はローマ・カトリック教会だけである (RK14)。「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」 (RK32)。

シュミットは、代表されうるもの、すなわち「代表の内容」は高次の価値をもつものでなければならないという。代

表されうるものとしてシュミットがここで想定しているものは、「神」「民主主義的イデオロギーにおける人民」「自由や平等といった抽象的理念」(RK:36)である。

さらにシュミットによれば、代表する者もまた価値をもたなければならぬ。というのも、「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」(RK:36)からであるとされる。すなわち代表する者は単なる「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。したがってシュミットは、代表概念は「人格的権威の観念」により支配されており、「物質的観念」とは本質的に相容れないものであると述べる。これについてシュミットは近年公刊された、彼自身により「神の影(Der Schatten Gottes)」と題された草稿<sup>(30)</sup>の中で、一九二二年九月三日に次のように記している——「キリストは代表されうる。自由と正義の理念は代表されうる。しかし生産物と消費は代表されえない」(TB3:399)。シュミットによれば、こうした特徴をもつ「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(RK:36)。

以上に見たように、ローマ・カトリック教会は「代表原理の厳格な貫徹」(RK:14)を特徴とするのであるが、シュミットはこの特性ゆえに教会の「形式的特性」が基礎付けられる(Ebd.)のだと断定する。「カトリシズムの政治的理念の観点からすれば、ローマ・カトリックの対立物の複合体(complexio oppositorum)という本質は、人間生活の質量に対する特殊に形式的な優越性にある」(Ebd.)。「対立物の複合体」とはシュミットによれば、あらゆる政治的対立を自己の内に包摂することを可能にする組織を意味する(RK:114)。ローマ・カトリシズムのように確固とした世界観をもつ党派にとつては、一つの政治闘争の策略として、いかに政治思想の異なる集団であろうと、自らと対立する集団と結びつくことが可能である。というのもローマ・カトリシズムに限らず、信念をもった社会主義、また国民運動のような

世界観をもつ政治党派にとり、あらゆる政治的形式や闘争は「実現されるべき理念のための単なる道具」と化すからである（RK8f）。

シュミットの草稿「神の影」には一九二二年九月三日に執筆された、次のような記述が残されている。「カトリシズムの政治的理念は秩序と形式である。形式の形式、政治的事象の形式的背景である」（TB3395）。「しかし形式自体は自らを実現しえない。それは腕を必要とする」（TB3396）。「教会の偉大な組織はその具体的な歴史的かつ社会学的現実において、ローマ帝国における無数の諸要素を未だに保持している。法学的定式化や、宗教に関する判断について。カトリシズムの政治的理念について問うことは、法学的なもの政治的理念について問うことを意味する。これは決して無意味ではない。法学的なものは秩序を前提とする。具体的現実におけるその妥当は秩序を必要とする。これはいか決定されるかよりも重要である。私はこれを決断主義的（decisionistisch）と名付ける」（TB3395）。このようにシュミットにとり、代表という性格をもつローマ・カトリック教会は「形式性」を特徴とするものであり、これはまた決断主義と密接な関係をもつものであった。

### シュミットにおける代表思想の特殊性

こうしてカトリシズム論の文脈で論じられたシュミットの代表思想は、政治思想において論じられてきた古典的な代表思想とは性格を異にするものである。先に見たようにシュミットは神や民主主義的イデオロギーにおける人民、自由や平等といった抽象的理念といった高次の価値が人格的に代表されると論じた。本稿第二章で確認した通り、シュミットはミュンヘン商科大学時代の講義録においてホッブズの政治思想について論及しており、そこでホッブズの代表思想を簡潔に要約している。そこで彼は、『リヴァイアサン』において国家を創設する行為である国家契約を「代表機関の創設」

を意味するものとして説明する。「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。この契約は絶対的の代表を創り出す。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」。

シュミットによる以上の説明から、彼はH・ピトキンが「権威付与ないし授權理論(authorization theory)」として定式化したホッブズの理論を熟知していたことがわかる。すなわちホッブズの議論によるならば、自然的人格としての各人の言葉と行為を真にまたは擬制的に代表する人為的人格としての政治体(Common-wealth) に対して各人が相互に自然権を譲渡し、授權契約を結ぶ。しかしそれにもかかわらず、シュミットはカトリシズム論において、ホッブズの代表概念とは全く異なる独自の代表思想を展開したのである。

以上に見たように、シュミットの代表思想は政治思想の古典的の代表概念とは全く異なるものであったが、それだけではなく同時代の代表論と比較しても特殊なものであった。ケルゼンは『民主主義の本質と価値』(初版、一九二〇年)において、代表概念および代議制について検討している。ケルゼンによれば、代表概念はそれ自体として、常に擬制であるわけではない。すなわちある者が国家機関として行為する場合にその行為が国家行為と見做されるならば、代表概念は擬制ではなく、「規範的―法的構成」である。しかし、議会は国民を代表するという論理は擬制に他ならない。というのも、私法において代理人が本人の意志に拘束されているという事態とは異なり、議会においては、代議員は国民の意志により実質的に拘束されてはいないからである。<sup>(31)</sup> 本稿第一章で確認した通り、ケルゼンは一九一〇年代から方法論としての擬制に関心を寄せており、当時すでに、擬制を通じて表象されたものは現実とは異なるということを強調していた。このように代表概念を理解するケルゼンにとり、代表民主政における代表概念は擬制であり、支配を正統化するイデオロギーとしての機能を果たす危険性を孕むものである。「代表概念が民主主義的諸原則といかに無関係であるかとい

うことは、専制政がこの擬制を利用しようということから認識できる。君主、とくに絶対君主、そして君主により任命された個々の官僚もまた、機関すなわち人民全体の代表であると見做される。こうした仕方では自己の権力を正統化することを放棄した篡奪者や僭主は存在しなかった。専制主義的な代表の定式と選出されたカエサル（32）の擬似民主主義とは殆ど相違しない」。

さらに、ケルゼンによれば、そもそも代表概念が前提とする「国民の統一」や「統一的な国民の意志」もまた、擬制を通じて表象された観念である。オーストリア・ハンガリー二重帝国という多民族国家に生まれ育ったケルゼンにとり、国民とは自明のこととして「凝集した一体ではなく、民族的・宗教的・経済的対立により分裂した、諸集団の束に他ならない」ものであった。すなわち「国民の統一とはせいぜいのところ倫理的・政治的要請である」（33）。このように、シュミットがカトリシズム論を展開する以前の時期において、ケルゼンは代表民主制における代表概念について批判的に検討を加えていたのであった。

以上に簡潔にみたように、ホッブズおよびケルゼンが論じた代表思想を参照するならば、カトリシズム論で展開されたシュミットの代表思想の特異性は明白である。

### （三）民主制ないし民主主義的正統性の基礎付け——内在性

シュミットによれば、民主主義思想が普及する十九世紀には「すべてが内在観念により支配される」（Platz）。先に述べたように、民主政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関係にある。十七世紀ないし十八世紀には、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、超越性は十九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。それゆえ「十九

世紀国家理論の発展」は第一に、「あらゆる有神論的、超越的觀念の除去」を特徴的契機とする (PT:45)。ここでは「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「内在觀念」に基づいて、一九世紀の政治学ないし国法学上の学説において、「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、シュミットにおいてルソーの人民主権論を念頭において形成されたものである。「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.)。シュミットはここで、「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、その意志は常に至高のものである」というシーエスの命題を引用する。こうして一八四八年革命以降、「国法学は実証化して、通常〔実証的という―引用者〕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、十九世紀以降、「内在觀念」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。こうした発展に伴い、「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:45)。「民主主義的正統性」という「新たな正統性概念の形成」が、「十九世紀国家理論の発展」における第二の特徴である。

（四）世俗化テーゼによる人民主権成立の説明とその評価

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ー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「全能性」という性質が世俗化されたものである。君主主権として当初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（Pf.37, 434f.）<sup>34</sup>。

先にみたように、君主主義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』において否定的なものであった。というのも、シュミットによれば、ルソーの人民主権論において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」からである。すなわち絶対君主政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」。つまり君主政においては、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という。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」。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のであった。

以上に見たようにシュミットは、元來君主主權として確立された主權概念が人民へ世俗化した帰結として人民主權の成立を説明した。人民主權は、主權者の唯一性、国家に対する超越、代表、そして人格主義、決断主義といった諸特徴をもつ君主主權とは異なり、国家的統一を基礎付けることができない。それゆえシュミットは、主權の人民への世俗化、およびその所産である人民主權に対して否定的態度を示したのである。

#### 第四節 人民主權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權の成立過程を描いた。本節では、シュミットと同様にルソーの『社会契約論』における人民主權論を継承しながらも、この議論に対する批判的視点を保持しつつ、シュミットとは全く異なる仕方で人民主權の成立過程を叙述したケルゼンの議論を簡潔に整理し、参照する。シュミットとケルゼンにおける人民主權とその歴史的成立過程についての理解における相違は、個人の自由と国家ないし共同体の関係に対する両者の異なる見解に基づくものである。そこで個人の自由と国家との関係を中心に、両者における人民主權の成立に対する見解を対比し、両者の差異を明らかにする。

##### (一) シュミットにおける人民主權の成立過程

#### 国家と個人の関係

第一章で確認したように、シュミットは一九一〇年代からすでに、人間の本性は本来悪であるという悲觀主義的人間觀を有していた。一九一四年の教授資格申請論文においては、性惡説を基盤として「人間のエゴイズムと放縱」を抑圧

した国家の成果と意義を積極的に評価していた。こうした人間本性に対する否定的確信は、カトリックの環境で成長したシュミットが、原罪の教義を内面化した結果であると理解することもできる。第一次大戦中に執筆された一九一七年の「教会の可視性」において、こうした人間観がより明瞭に表現されたことはすでに確認した通りである。この小論においてシュミットは、人間本性に対する徹底した不信の念から、人間が構成する共同体が神の観念に媒介されず、共同体のあり方が人間自身の手に委ねられる場合には、不正義と不法が蔓延ると断定し、「可視的教会」を通じた世俗世界における神観念の媒介の重要性を強調していた。

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し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は、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。シュミットは、自然権や人権と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と考えていたといえる。シュミットにとっては、国家の存在こそが人権保護や個人の自由の保障にとって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、そして国家の価値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結びつくことになる。前章で見た通り、一九一九年のミュンヘン商科大学講義録を参

照するならば、シュミットはボタン論において、初期近代の絶対君主政が主権の確立と国家的統一とを達成しえたと述べ、これを歴史的偉業として評価していた。シュミットによれば、君主の絶対的権力が主権として確立することにより、既存の封建的身分制の状態を克服し、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。その後、シュミットは『政治神学』において、世俗化テーゼを用いて君主主権の歴史的成立過程を叙述する。すなわち前節で確認した通り、シュミットによれば、君主主権は超越神ないしは神の代理人としての教皇が有する「全能性」という性質が世俗化することにより成立した。つまり、神の全能性という神学的起源をもつ主権概念が、初期近代以降に絶対君主に世俗化した。

## 人民主権の成立過程

シュミットは、歴史が進行する中で、主権概念は世俗化していくと論じる。すなわち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のちに、人民へと世俗化される (PT37, 434<sup>36</sup>)。したがって人民主権は、超越神ないし神の代理人としての教皇の属性である全能性が世俗化されることで君主主権が成立したのちに、さらにその主権概念が君主から人民へと世俗化することにより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、国家以前の状態においては容易に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おいて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

こうした議論とは対照的に、ケルゼンは、人民主権と自由は不可分の関係にあると主張する。ケルゼンによれば、自由こそが人民主権ないし民主主義の本来の目的である。民主主義の理念においては「我々の実践理性における二つの最上級の要請」すなわち「自由と平等」が結びついている。<sup>(36)</sup> というのも、ケルゼンにとり、人民主権原理の祖であるルソーは自由こそを「その政治的体系の基礎であり要石」<sup>(37)</sup> として見做した思想家であつたからである。ルソーは社会契約の結果として共同体ないしは国家が設立され、それにより個人は市民的自由および道徳的自由を獲得しようと論じた。

以上の議論からケルゼンは、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と論じるのである。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。

ただしケルゼンは、ルソーの議論を無批判に受容したわけではなく、独自の視点からその問題点を検討する。ケルゼンによれば、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〉という理念は、〈国家ないし共同体の自由と自律〉へと置き換えられてしまう。すなわち全員一致の合意により社会契約が締結されたのちに、個々の立法過程においては多数派の意志が少数者を拘束する。しかしそれにもかかわらず、主権者である一般意志に従うことが万人にとつての「自由」であるとされるのである。これは、共同体ないし国家の自由が個人の自由に優先することを帰結する。したがって社会契約の元来の目的であつた個人の自由と自律は一般意志の後に後景に退かざるをえない。そして実

際には、多数派の意志に従うことが自由であると見做されることになるのである。

以上に見たように、人民主権成立に関するケルゼンの叙述においては、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ふ帰結が導きだされる。こうした認識に基づいてケルゼンは、むしろ個人の自由や意志の多様性を認めることが民主主義の前提条件であると主張する。したがってケルゼンは、ルソーの人民主権論から学びながらも、これに対して一定の距離をとり、その実質的な政治的帰結を受け入れずにむしろこれを民主主義の危機として警戒していたのである。こうしてケルゼンは、ルソーの人民主権論からは自動的には導き出されない思想を独自に展開したと言える。

なお、ケルゼンは同時に、民主主義における政治的意思決定方式としては多数決原理を採用することが最も適しており、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、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を採用すべきであるが、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述べる。

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のうちに、シュミットとケルゼンの民主主義論における思想的相違が明確に示されているのである。

(1) 第一の意味における政治神学については、本章第三節(四)で論じることとする。

(2) 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. ヴィッケンフェルトによれば、「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。

(3) Bockenforde, a.a.O., S. 19.

(4) 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、一九七八年、一六六頁。

(5) 新、前掲、一六六頁。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イクの中に組み入れるのに成功した後、次いで『政治神学』において法学をもつて「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、一七〇、一七一頁）。「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、一七一、一七二頁）。

(6) 新、前掲、一六六頁。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、一九七八年、四五頁。

(7) 山下威士、「『憲法学と憲法』」南窓社、一九八七年、八一頁。

(8) 山下、前掲、八〇、八一頁。

(9) 石村、前掲、四五頁。

- (10) 例えばクルバは、本書は「その精神的起源をカトリックの法理論・国家理論の内にもつて」いることを指摘する (Hans Krupa, 「Carl Schmitt の「政治的なもの」の理論」一九三七試訳」山下威士訳、埼玉大学紀要社会科学編、第十九卷、埼玉大学、一九一七年、十四頁)。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 (マブ) des Staates und die Bedeutung der (マブ) Einzelnen, 1914における法および国家理論の研究」、一二四頁)。「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→普遍教会(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」、二一七頁)。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会との関係は、「教会の可視性」における教会論との比較考察によつてより厳密に論証された(佐野、前掲、一二二—一二七頁、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つて法を実現し、個人がそれを担う課題を与えられたように、キリストおよび教会は、神の法(ロゴス)を主体的決断によつて選び取り、その法(ロゴス)を説き明かすことによつて、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・個人の関係と「教会の可視性」における神・キリスト(教会)・人間の関係が並行関係にある」ことが論じられた。

- (11) 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、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、一九七九年、二三五—二七六頁、参照。

- (12) 和仁、前掲、七頁。

- (13) 和仁、前掲、二二九頁。

- (14) 和仁、前掲、同頁。

- (15) 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、一九九九年、八一—八三頁。

- (16) 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,

Schönigh, 1998. これは教会法学者 Alexander Hollerbach を Doktorvater として、一九九七年にフライブルク大学に提出された博士論文である。

- (17) Ebd.
- (18) Arias, aa.O., S. 192f.
- (19) Arias, aa.O., S. 193.
- (20) Arias, aa.O., S. 193f.
- (21) Arias, aa.O., S. 194.
- (22) Arias, aa.O., S. 195.
- (23) Arias, aa.O., S. 188f.
- (24) Arias, aa.O., S. 189.
- (25) Arias, aa.O., S. 195f.
- (26) Arias, aa.O., S. 197. Vgl. Paul Viator, "Einleitung: Theologie und Politik", *Der Abfall vom Abendland*, Herder, S.10f.
- (27) Ebd.
- (28) 和仁、前掲、二二四、二二五頁、参照。
- (29) 和仁は、シュミット自身により『政治神学』初版扉に記された一節に注目し、次のように述べる。「この書物〔カトリシズム論——引用者〕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」（和仁、前掲、一七六、一七八頁）。なお、通常の場合「代表」と訳される *Repräsentation* を敢えて「再現前」と訳出することの根拠と意義を説明する、和仁、前掲、一七二、一七三頁、参照。本稿では、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。
- (30) これはシュミットの日記帳（TB3: Carl Schmitt, *Der Schatten Gottes. Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis*

1924, v. Gerd Giesler, Ernst Hüsmert und Wolfgang H. Spindler (Hrsg.), Berlin 2014.) に収録された、速記文字で記されたノート<sup>19</sup>。

- (31) Hans Kelsen, *Von Weden und Wert der Demokratie*, Tübingen 1920, S. 15, Anm. 14.
- (32) Kelsen, aaO, S. 20.
- (33) Kelsen, aaO, S. 26.
- (34) 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』五十四卷六号、北海道大学大学院法学研究科、二〇〇四年、二〇一四―二五〇三頁、参照。
- (35) 権左、前掲、二〇二四頁、参照。
- (36) 権左、前掲、二〇一四―二五〇三頁、参照。
- (37) Kelsen, aaO, S. 4.
- (38) Kelsen, aaO, S. 6.