

【書評】

自由の使徒ハンス・ケルゼン

『H・ケルゼンにおけるイデオロギー批判と

民主主義論』（一九八二年）について

古賀敬太

一九八一年五月ライブニッツで、純粹法学の創始者であり、戦闘的な民主主義者であったH・ケルゼン（一八八一—一九七三年）の生誕百年を記念して、「H・ケルゼンにおけるイデオロギー批判と政治理論」と題してシンポジウムが開かれた。一九六〇年代にルネ・マルチッチが指摘した「ケルゼン・ルネッサンス」は、このシンポジウムにおいて頂点に達した感がある。本稿がここで取り扱う『ケルゼンにおけるイデオロギー批判と民主主義論』は、この時の報告を収録したものである⁽¹⁾。このケルゼン論集は、巻頭のE・トーピッチュの論文を除けば、三部から構成されている。第一部は、「イデオロギー批判の歴史と意義」というタイトルで七つの論文を収録しており、第二部は「民主主義と法体系」と題して一〇の論文、そして第三部は「民主主義と政治理論」と題して一一の論文をそれぞれ収録し

ている。したがって本書は、トーピッチュの論文を含めて全部で二九の論文を収録し、五〇〇頁を越える大冊である。本稿では、紙面の都合で全部の論文を紹介することは不可能なので、その中から四つの論文だけを選び、ケルゼンの自由観と彼の精神的地位を明らかにすることを主眼に置いて、以下の順序で書評を進めていくことにする。

一、ケルゼンの自然法論

二、ケルゼンの民主主義論

三、ケルゼンの社会主義論

四、ケルゼンとシュミット

一、ケルゼンの自然法論

ここで取り挙げるのは、ポーランドのカジミエシュ教授の「ケルゼンの自然法論批判」と題する論文である⁽²⁾。カジミエシュによれば、初期におけるケルゼンの著作は、いまだ自然法論に対する深い洞察を示してはいない。ケルゼンが自然法論に関する最初の重要な研究である『自然法論と法実証主義の哲学的基礎』（一九二八年）を公刊したのは、やっと一九二〇年代後半になってからであった。しかし、ケルゼンが最も精神的に自然法論と取り組んだ時期は、なんといっても第二次世界大戦後であった。この時期に著された『正義とは何か』（一九五七年）、『イデオロギー批判論集』（一九六四年）は、それ以前の自然法論に関するケルゼンのいかなる著作より明晰であり、か

つ内容的な深みを増している。

このように述べてカジミエシュは、以下(i)ケルゼンの自然法論批判の要点、(ii)イデオロギーとしての自然法に対するケルゼンの批判——自然法論の根源とその政治的機能——(iii)ケルゼンの自然法論に対する疑義、(iv)同時代人の哲学者の中でのケルゼンの意義について論評している。

(i)自然法論は、現実||自然に価値が内在していることを前提とし、存在から当為を導き出そうと試みる。しかしかかる試みは、存在と当為、現実と価値との対立を説く新カント主義者ケルゼンにとって、論理的誤謬以外の何物でもなかった。存在は存在から、当為は当為からのみ導き出されるのである。ケルゼンは、ナチス・ドイツから亡命した後の諸論文において、様々なバリエーションを有する自然法論に、この同一の理論的誤謬が等しく認められることを立証している。

(ii)ケルゼンは、自然に価値が内在していることを前提とする自然法論が究極的には自然を神的秩序として見る見方に到達することを指摘した。したがってケルゼンによるならば、すべての自然法論は宗教的起源を有することになる。ケルゼンはこうした見解を二〇年代の後半以降強調するようになり、第二次大戦後の諸論文においてますます力強く提唱した。もちろん実証主義者ケルゼンにとって、自然法規範の宗教的基礎づけの試みが、主観的価値判断を正当化するイデオロギーにすぎないことは自明の理であった。

またケルゼンは、自然法の政治的機能に関して、自然法が実定法と国家権威を正当化する保守的イデオロギーであることを力説して止まなかった。これは、K・ベルクボームなどが主張し、今日まで自明の理としと受け入れられてきた見解、すなわち自然法論は革命的機能を果たしたとする見解に真向から対立する説である。

(iii)カジミエシュは、以上の様にケルゼンの自然法論批判の内容を紹介した後、その批判的検討を行っている。その中でも特に注目し価値することは、自然法論の根源と政治的機能に関するカジミエシュのケルゼン批判である。第一に彼は、すべての自然法の根源を辿ると必ずや宗教的なものに行き着くというケルゼンの見解を誇張であると批判する。自然法はなにも神的なものからだけ導出されるものではなく、人間の理性や心理的過程、ないし特定の社会において通用している価値体系からも導出されるのである。次にカジミエシュは、自然法論の革命的な性格を斥けた点にケルゼンの功績を認めつつも、彼が自然法はすべて保守的であるというもう一方の極端に走っていると批判する。既存の社会秩序を否定するに至らないものの、その広範な改革を要請する一連の改革的自然法が存在することを、ケルゼンは看過しているのである。このようにカジミエシュは、すべての自然法論が宗教的性格を持ち、実定法を正当化する保守的機能を果たすというケルゼンの見解を批判の俎上に載せている。

(iv)最後にカジミエシュは、二〇世紀の自然法論批判におけるケルゼンの意義を明らかにするために、二〇世紀の法哲学の潮流を概観している。二〇世紀の法哲学の潮流は、一方において二〇世紀初頭や第二次世界大戦後に出現した自然法再生の運動によって、他方において経験的な法社会学に根をおろす現実主義的法理論の生成と発展によって特徴づけられる。その際、現実主義的法理論の主流は自然法の問題を表面的に取り扱ったにすぎず、しかも自然法論への譲歩を示しさえしたのである。このことはH・L・A・ハートのような分析法学者の多くにとっても該当する。また自然法論の側でも、社会科学における新しい状況に適合することを目指し、妥協的態度に傾いた。カジミエシュは、このような法哲学の潮流を念頭に置いて、ケルゼンが自然法論をその根源から徹底的かつトータルに批判した点を高く評価し、ケルゼンの自然法論批判の意義を次の様に要約している。

「ケルゼンの批判は、自然法論の哲学的基礎にまで肉迫し、その隠された前提と内的矛盾を明らかにしている。……ケルゼンは、自然法批判を彼のイデオロギーの一部として理解した。ケルゼンの批判は、自然法論的イデオロギーの根源と機能を解明しようと試みる啓発的で独創的な試みと密接不可分である⁽³⁰⁾。」

以上、カジミエシュのケルゼン論を忠実に紹介してきた。ここで自然法論の根源と政治的機能に焦点を据えて、論評を加え

ることにする。カジミエシュは、すべての自然法が宗教的起源を有し、保守的な政治的機能を果すというケルゼンの見解を一面的であるとして論駁した。この批判は、さほど目新しいものではなく、常識の部類に属する批判であろう。私たちはケルゼンのこの一面性を批判する前に、なぜケルゼンがすべての自然法論の根源を宗教的なものに求め、またその政治的機能を保守的なものに限定せざるをえなかったか、彼の自然法論批判の奥に潜む動機を説明する必要がある。前者の問題と後者の問題は相互に独立したものではなく、密接不可分である。というのもケルゼンにとって、自然法論の根源にある宗教こそは、人間の自由を侵害し、国家権威を正当化する当のものに他ならなかったからである。私達は、ケルゼンが宗教に無関心な無神論者であったのではなく、戦闘的かつ自覚的な無神論者であったことに留意しなければならない。ケルゼンは自然法論において占める宗教の重要性を剔抉したのみならず、宗教と徹底的に対決することによって人間の自由を擁護しようと試みたのである。したがってケルゼンの自然法論批判は宗教批判へと連動する。

ケルゼンは、明らかにバクーニンの名前を想起させる「神と国家」と題する論文の中で、フォイエルバッハ、フロイト、そしてデュルケームを引き合いに出して宗教批判を遂行しつつ、神と国家の双方に、権威主義的要素と、個人の自由に対する侵害とが共通して認められることを指摘した。神の存在を個人の自由、なかならず良心の自由の必要条件としてではなく、逆に

制限ないし侵害とみなす点において、ケルゼンはバクーニンの衣鉢を継いでいるといえよう。バクーニンは言う。

「神の観念は、人間的理性と正義との放棄を含蓄する。それは人間的自由のもっとも決定的な否定であり、理論上も実践上も人間の隷属へと必然的に到達するものである。」

「人間的自由を熱愛し、それを渴望する私は、また人間の自由をもって我々が人間性のうちに敬い、尊重するすべてのものの絶対的条件とみなす私は、ヴォルテールの例の警句をひっくり返してこう言おう。もしも神が本当に存在するならば、それを消滅させねばならないであろうと。」

ケルゼンは、このようなバクーニンの宗教批判を我が意を得たりとして諸手を挙げて歓迎したことであろう。ケルゼンにとってもバクーニンにおけると同様、神の存在と人間の自由とはまさしく水と油との関係に等しいものであった。自由を「強制の欠如」として定義するケルゼンが、人の人に対する強制のみならず、神の人に対する強制をも念頭に置いていたことは明らかである。

更にケルゼンは、宗教が直接人間の自由を縛るのみならず、人の人に対する支配を正当化するイデオロギーの役割を果たすことを指摘した。

「その政治的意欲や行動において、神の啓示、超俗的光明を引合いに出すことのできる者は、彼の耳を人々の声から閉じ、彼の意思を絶対善の意思として、……不信仰者であるも

のの世界に対し、貫徹しようとする権利を持つことができる。」

バクーニンはケルゼンより半世紀以上も前に、ケルゼンより一属激烈な様子で次の様に力説した。

「歴史上、神という名は神の靈感を受けた人々、『有徳の天才』たちが人間の自由、尊厳、理性および繁栄を打ちのめすのに用いた恐るべき歴史的棍棒なのだ。」

このようにケルゼンとバクーニンは、他の点における様々な相違——例えば無政府主義に対する態度の相違——にもかかわらず、宗教批判と個人の自由の擁護という基本線において全く一致しているといえよう。神や宗教を個人の自由の侵害として理解するケルゼンにとって、宗教を根源に有する自然法は必然的に保守的にならざるをえなかったのである。

ところで、これほどまでに宗教のイデオロギー的機能を非難するケルゼンの胸中にも、近代世界がもたらした脱魔術化や啓蒙主義の進展にもかかわらず、所詮人間は、宗教の魅力と魔力から解放されえず、知らず知らずのうちに「隷従への道」を歩むのではないかという悲観的な思いが支配した。ケルゼンは、「プラトンの正義論」の中で次の様に述べている。

「人類は恐らく未来永劫ソフィストの解答に満足せず、プラトンの辿った道を血と涙に濡れつつも、辿り続けるであろう。この道こそ宗教への道でもある。」

なぜケルゼンは、個人的には宗教に対する露骨な敵意を示し

つつも、宗教の魅力、否、宗教の魔力を承認せざるをえなかったのだろうか。この重要な問いに対する解答は、とりもなおさず、なぜケルゼンが自然法論の根源を宗教に求めざるをえなかったかという問いに対する解答でもある。自然法論の取り扱う中心的テーマは正義である。そしてケルゼンによれば、正義の本質は「善には善を、悪には悪を」と説く応報に他ならない。しかし現世においては、この応報は実現されえない。というのも、地上では悪人が盛え、善人が苦しむという人生の不条理が存在するからである。このような不条理を解決し、応報を完全に実現することによって人間の正義感を満足させるものは、宗教において他にないといえよう。例えばユダヤ教やキリスト教は、生前実現しなかった応報を、死者の甦りや最後の審判などの終末論的信仰で答えるのに対して、ギリシャ宗教やプラトンは、来世での靈魂に対する賞罰を以って解答する⁹⁾。このように神、来世、魂の不死、復活、最後の審判といった宗教的諸観念は、絶対的正義の実現を保証するものとして、人類にとって必要不可欠である。単なる実定法上の正義やソフィスト流の相対的正義に飽き足らず、絶対的正義を渴望する人間が宗教への道を歩み始めることは、理論的にはともかく、心情的には全く理解できることである。

以上、カジミエシュのケルゼン批判を導入として、なぜケルゼンにとって自然法論が保守的機能を果たさざるを得ないのか、また自然法論の根源がなぜ宗教とならざるを得ないのかについて

て言及してきた。カジミエシュの様に、自然法の宗教的起源や政治的機能に関するケルゼンの一面性を指摘するだけでは十分ではあるまい。ケルゼンの自然法論、特にその根源と政治的機能に対する批判は、ケルゼンの宗教観との徹底的な対決によってのみ、真に実り豊かなものとなるであろう。

二、民主主義観

ここで取り挙げるのは、ケルゼン論集の編集者の一人であるエルンスト・トープピッチュの「ハンス・ケルゼン——民主主義者かつ哲学者」である¹⁰⁾。ケルゼンのイデオロギー批判を継承し、発展させたトープピッチュの業績は、我国でも良く知られている。特にトープピッチュは、ケルゼンにおける民主主義論とイデオロギー批判との密接な関係に注目した。彼は『イデオロギー批判論集』の緒言で次のように述べている。

「この思想家〔ケルゼン〕が終始対決したのはこの支配の問題であり、なかならず民主主義の政治哲学者ケルゼンの心裡を去らなかつたのは、支配のイデオロギーよりその仮面を剝奪することであつた¹¹⁾。」

「ハンス・ケルゼン——民主主義者かつ哲学者」によれば、トープピッチュの心を魅了したのは、純粹法学の創始者として誉れ高いケルゼンではなく、いかなる権力にも屈しない強靱な精神力を有する哲学者としてのケルゼンであった。この点に関してトープピッチュは、次の様に述べている。

「その時々々の権力保持者による威嚇ないし誘惑に直面して、何物にも制約を受けない確固とした知的誠実の持ち主であるケルゼンは、私の目の前に、精神的人間にふさわしい資質を備えた哲学者として立ち現われたのである。」

民主主義者かつ哲学者としてのケルゼンを評価するトーピッチュのこの論文を、第一に世界観と政治形態との関係、第二にケルゼンの精神的地位に光を当てて紹介することにする。

ケルゼンは、ナチズムの脅威がさし迫る中で、「政治形態と世界観」(一九三三年)を執筆した。政治形態と世界観の対応関係を重視するケルゼンは、民主主義に価値相対主義が、また独裁や専制主義に価値絶対主義が対応すると主張した。というのも、絶対的真理と絶対的価値が人間の認識に対して閉ざされていると考える者は、自己の意見のみならず、他人の反対意見をも可能であると見なし、あらゆる政治的確信の表明を許すのに対して、絶対的真理を体現していると主張する者は、自己に対する無条件の服従を強制し、個人の自己を破壊するに至る。後者の典型的な例がプラトンの哲人王である。というのもプラトンによれば、善のアイデアを観想しうる哲学者のみが支配することができ、他の人は統治から全く排除され、彼らの救済は支配者の権威への全き服従のうちに見い出されるからである。ケルゼンは、「プラトンの正義論」(一九三三年)を手始めとして、それ以降プラトン研究を精力的に行った。一見無関係と思われるケルゼンのナチズムやボルシェヴィズム批判と、プラトンの

思想史的研究は、支配のイデオロギーの仮面を剥奪し、精神的自由を擁護するという一点で分ちがたく結び合わされていたのである。

ところでケルゼンの相対主義的民主主義は、ファシズムに対する精神的抵抗において、なにがしかの寄与をなしたといえるだろうか。トーピッチュの答は否である。というのも第一に独裁に対する保守層の抵抗は主に貴族的、市民的、キリスト教的伝統から生じ、また左翼の側の抵抗は圧倒的にマルクス主義に依拠していたからである。第二に、ファシズムの野蛮な抑圧や脅迫に抵抗して、自らの生命を賭けようとする人間は、それが神的命令であろうと、永遠の倫理的価値であろうと、「絶対的」な支えを追求したという事実である。しかし、まさにこうした「絶対的」な立場こそ、相対主義者ケルゼンが徹底的に批判した当のものであった。

こうした中で日本は例外的な国であった。トーピッチュは、原秀男氏の論文「日本におけるケルゼン」^(註)に依拠しつつ、ファシズムの嵐が吹き荒れる中で、横田喜三郎、宮沢俊義といった少数の自由主義的知識人が天皇制イデオロギーに抵抗する強力な支点を、ケルゼンのイデオロギー批判に見い出したことを指摘した。特に宮沢は、形而上学的、絶対主義的世界観に対する峻烈な批判者であり、「独裁的政治的形態の本質」(一九三四年)、「独裁制理論の民主的扮装」(一九三四年)、「民主制と相対主義的哲学」(一九三四年)といった一連の著作の中で、ケルゼン

のイデオロギー批判を駆使しつつ、天皇制イデオロギーや軍国主義イデオロギーを完膚なきまでに批判した。残念ながら当時のドイツには、ただ一人の宮沢もいなかった。

次にケルゼンの精神的地位に関するトーピッチュの見解を紹介することにする。彼によれば、ケルゼンはフォイエルバッハ、マルクス、ニーチェ、ウェーバー、フロイトより徹底したイデオロギー批判家であり、西欧精神史の核心に属していた諸概念に対して真に原理的な批判の矢を向けた。しかしケルゼンは、価値相対主義者であったものの、懷疑主義者ではなかったし、ましてやニヒリストではなかった。たしかに彼は、認識や道徳の進歩を説き、人間性の完成を盲信する一八世紀的な楽観的啓蒙主義者ではなかった。というのも彼は、合理主義や批判主義が非合理的な宗教や形而上学に対する信仰を破壊できないという一種悲観的な認識を抱いていたし、またフロイトの深層心理学を信奉するほどに、非合理的な本能や衝動が人間性や政治において果たす役割を十分に見抜いていたからである。しかし彼は、このような人間と現実に対する悲観的な認識にもかかわらず、人間の理性と精神的自由に対する信頼を決して失わなかった。彼はまさにワイマール民主主義の崩壊寸前において、この信頼を断固として表明したのである。

「船が沈没してもなおその旗への忠実を守るべきである。自由の理念は破壊不可能なものであり、それは深く沈むほどやがて一層の情熱をもって再生するであろうという希望のみ

を胸に抱きつつ、海底に沈み行くのである」。

以上、政治形態と世界観、そしてケルゼンの精神的地位に関するトーピッチュの所説を紹介したので、次にこれらの問題における私なりの論評をつけ加えることにする。

第二番目のケルゼンの精神的地位づけの問題に関して、私たちは全面的にトーピッチュの所説に賛成である。思想家S・ヒューズは、フロイトを目して、「彼はなんの幻想も抱かずに世界を見た。しかしそこには、あたたかい人道主義的な感情があった」⁽¹⁶⁾と評したが、それと全く同じことがケルゼンにもあてはまる。ケルゼンの相対主義は価値絶対主義を否定するもの、シニズムやニヒリズムから全く無縁であり、西欧的な啓蒙主義や人道主義的遺産に裏打ちされていたのである。彼がオーストリアの一高官に書き送った書簡は、彼がこの伝統線上に立っていることを明らかにしている。

「広く人生において、また、本来学問にたずさわる人々の間で演じられる人生にあっては、何よりも人間の道徳的な性格が重要である。すなわち真実を愛すること、自己を認識すること、寛容であること、意思力、何人にも不正をなさぬこと、自己顕示欲を可能な限り抑制すること、これらのことが表面的な知識よりも重要である」⁽¹⁶⁾。

次に第一番目の政治形態と世界観の問題であるが、ここではさしあたって相対主義的民主主義の孕む問題に留意する必要がある。ケルゼン自身、価値絶対主義が民主主義を破壊する危険

性を力説しつつも、民主主義を相対主義によって基礎づけることによってもたらされる矛盾を看過してはいなかった。彼は聖書から一つの事件を引用している⁽¹⁷⁾。「真理とは何か」とイエスに質問した懷疑主義者ピラトが、神の子イエスカ強盜バラバかどちらを釈放するかを決定を民衆に委ねたことにより、バラバが釈放され、イエスが十字架につけられた事件である。この事件は、相対主義的民主主義——それは決定を多数決に委ねる——が辿る悲劇を典型的に象徴するものであった。相対主義的民主主義が機能するためには、決定を委ねられた民衆が宗教的・政治的権威を恐れず、真理と正義を愛する資質を身につけていなければならない。ケルゼンがオーストリアの一高官に書き送った書簡の中で力説したのもこのような資質であった。しかし残念ながら、イエスの時代の民衆、またナチズムを生み出したワイマール・ドイツの民主主義の担い手は、このような資質を欠き、本能につき動かされ、非合理的イデオロギーに踊らされるような人々であった。ここにケルゼンの相対主義的民主主義が辿る悲劇があったといえよう。

相対主義的民主主義の問題と関連して、ケルゼンのプラトン解釈の問題点が指摘されなければならない。プラトンの哲人王に典型的に認められる価値絶対主義と専制主義の対応関係にケルゼンが注目し、プラトンの政治理論をイデオロギー批判に晒したことは、ケルゼンの功績であろう。しかし民主主義者ケルゼンは、単にプラトンを反民主主義者の原型として批判するの

みならず、民主主義の自懐作用に対するプラトンの警告に耳を傾けるべきではなかったろうか。プラトンは『国家』の中で、一切の価値基準が失なわれたことにより、自由が放埒へと転落し、混乱と無秩序が支配するアテネ民主主義が衆愚政治に墮し、それが反動として独裁をもたらす過程を鮮やかに描き出した。ケルゼンが擁護したワイマール民主主義も、アテネ民主主義と同じ末期症状を呈していたのである。

ちなみにトーピッチュが論文の中で、相対主義的民主主義の問題やケルゼンのプラトン解釈の問題に関して一言も触れていないのは残念である。

三、社会主義観

ここでは、N・レーザーの「マルクス主義と社会主義に対するケルゼンの関係」と題する論文を取り挙げることにする⁽¹⁸⁾。レーザーは、我国でも良く知られたオストロ・マルクス主義の研究者であり、またケルゼニストでもある。私達はこのレーザーの論文を、第一にケルゼンとマルクスとの比較考察、第二に社会主義と自由の問題に限定して紹介し、次に論評を加えることにする。

レーザーは、彼の論文の中で、マルクス主義とケルゼンの思想がイデオロギー批判や反形而上学的態度において軌を一にしていることを認める。しかし彼は、マルクス主義をもイデオロギー批判に晒したケルゼンの試みを高く評価する。ケルゼンは

特に、マルクス主義のユートピア的要素、とりわけアナキステイックな国家死滅の教義に鋭いメスを入れた。レーザーはこの点に関連して、マルクスとケルゼンとの根本的な相違を、両者の相異なる人間観に求めている。

「結局の所、マルクスとケルゼンの相異なる諸観念の背後には、相異なる人間観が立っている。それらは啓蒙主義という共通の起源を有するにもかかわらず、その伝統の相異なる側面を代表している。つまりマルクス主義が、啓蒙主義の教育思想と進歩思想を継承し発展させた楽観主義を抱くのに対して、ケルゼンは進歩的な政治的立場に立脚するにもかかわらず、啓蒙主義的伝統の悲観主義的な類型に属している」⁽¹⁹⁾。

レーザーによれば、マルクスが人間性の根本的変革を信じ、強制権力を必要としない共産主義社会を要請したのに対して、ケルゼンは悲観主義的な人間観に依拠し、強制権力を必要悪とみなした。ケルゼンは、「悪しき資本主義が人間を腐敗させ、犯罪人とし、社会的に有害な存在とした」とするマルクス主義の教えを論駁し、マルクス主義が人間性に潜む悪を看過していると論じた。ケルゼンにとって、経済的搾取は人間の利己主義への衝動の一つの発現形態にすぎず、人間性の根源的変革の可能性に対する誤った信仰に基づいて、強制権力なき共産主義社会を構想することは、幻想以外の何物でもなかった。

以上の様な人間観を中心にした、レーザーによるマルクスと

ケルゼンとの比較考察は、正鵠を得ていると同時に、極めて啓発的である。それはまた、フロイトの深層心理学に傾斜し、人間性に対していかなる幻想をも抱かなかった二〇世紀の啓蒙主義者ケルゼンの姿を浮き彫りにするものであろう。

次に社会主義と自由の問題に筆を進めよう。ケルゼンは、K・レナーやO・バウアーなどのオストロ・マルクス主義者の影響もあって、両大戦間期に社会民主主義に接近した。フレヒトハイムによれば、ケルゼンはマルクス主義的社会主義ではないラッサール型国家社会主義(Staatssozialismus)、革命的社会主义ではない改革的社会主义を信奉したという⁽²⁰⁾。彼は私有財産制に疑問を投げかけ、経済の計画化と生産手段の国有化に共感を示した。しかし彼は、社会民主党には加わらなかった。というのも彼は、なににもまして精神的自由を大事にしたからである。彼は社会民主党に共感を示しながらも、入党しなかった理由について次の様に述べている。

「この共感よりも、私の職業では政党からの独立を保つべきであるという願いの方がもっと強くあったし、今も強くある。私は、研究と言論の自由を制限するような法律を国家に対して容認できないのみならず、政党に対しても進んでそのような規律に服従するような譲歩はできない⁽²¹⁾。」

このように精神的自由を至上目的とするケルゼンは、社会主義と自由との関係についていかなる見解を抱いていたのだろうか。この点に関してケルゼンは、第二次大戦後公刊した『民主

主義の基礎』(一九五五年)において、特にF・ハイエクなどの新自由主義者に対するポレミックを念頭に置いて、社会主義——生産手段の国有化と計画経済を特徴とする——と個人の自由が両立しうることを主張した。この点につきレーザーは、特にケルゼンに対して異議を唱えていない。しかし私見によれば、ケルゼンが理解する意味での社会主義は個人の自由と両立しないのではなからうか。例えば、新聞やテレビ、ラジオなどのマス・メディアが全部国有化されれば、政府の政策に反対する言論や表現の自由が間接的に抑制されることにならないだろう。また国家が建造物の管理を独占している場合、礼拝行為を目的とする宗教団体の建物使用が禁止され、間接的に信仰の自由が侵害されることにならないだろうか。このような疑問に対して、ケルゼンは納得の行く解答を与えていないように思われる。基本的にケルゼンの見解に同意するトーパーピッチュでさえも、中央機関による経済的権力の独占によって、個人の自由が侵害される危険性をケルゼンが尙少評価していると論じている⁽²²⁾。精神的自由の保持にあればどまめに鋭敏な嗅覚を示すケルゼンが、社会主義による自由の侵害の問題に対してこれほどまでに樂觀的であるのは誠に不思議である。これも、第二次大戦後の社会主義を謳歌する風潮から、ケルゼンが自由でありえなかったことの証左であろう。

四、ケルゼンとシュミット

同時代人との比較考察を通して、ケルゼンの政治的立場や精神的地位を明らかにすることは興味深いことである。ここで取り挙げるのは、W・マントルの「ハンス・ケルゼンとC・シュミット」という論文である⁽²³⁾。マントルはこの論文の冒頭で「民主主義、議会主義、現代国家の諸問題に関するケルゼンの政治論文は、シュミットの国家・政治理論との比較対照によって特に明らかにされる⁽²⁴⁾」と述べて、ケルゼンとシュミットとの比較考察を始めている。

第二次大戦後、ケルゼンとシュミットとの関係については、二人の共通性がとりわけ強調され、双方共ナチスへの道を準備したとして断罪された。こうした見解は、E・スターリングの論文「H・ケルゼンとC・シュミットに関する研究⁽²⁵⁾」に典型的に認められる。彼は、「ケルゼンとシュミットは対立した諸原理から出発した。二人のイデオロギーは根本的に相違しているが、最終的帰結は同じものとなる⁽²⁶⁾」と断じ、シュミットの決断主義とケルゼンの規範主義が共に恣意的な権力への道を開いたと論じた。スターリングにとって、ケルゼンの純粋法字は、法秩序を備えている国家を、その内容にかかわらず法治国家として是認するので、ナチスのような非人間的で悪魔的な国家に対しても、法治国家としての資格を与えることを拒むことができなかった。

マントルは、こうしたシュミットとケルゼンの共通性を指摘

する議論に対して、シュミットの『憲法の番人』（一九三二年）とケルゼンの『誰が憲法の番人たりうるか』（一九三二年）に依拠しつつ、両者の対立点を浮き彫りにし、ケルゼンを救出しようとして試みている。マントルが挙げる両者の相違点を二点紹介してみよう。

まず第一点は、方法論上の対立である。ケルゼンは新カント主義の方法論に依拠しつつ、存在と当為、認識と実践、科学とイデオロギーとを峻別し、学問の客観性を目指した。これに対してシュミットの決断主義は、その時々々の政治状況に拘束され、政治的に中立でありえず、政治的能動主義へと流れ込む。シュミットによれば、政治が友・敵の対立の様相を呈し、論争的となると、科学もまた政治的な論争の舞台となる。「概念は介入(Eingriff)に、客観性は常派性に、省察は行為となり、科学と政治は相互に流入し合う」²⁷⁾。シュミットにとって、ケルゼンの提唱する学問の「客観性」や「中立性」は、政治化の時代においては幻想にすぎず、それ自体特定の政治的機能を果たすものであった。ケルゼンはケルゼンで、シュミットの理論を「神話学」、「科学と政治の混同」、「現代的イデオロギーの典型的方法」として非難した。

第二に、ケルゼンの民主主義概念が個人の自由と平等を中心に据え、相異なる利害の妥協や対立の和解を目指すのに対して、シュミットの民主主義概念は、個人の自由や平等ではなく、同質性——それは同質性を脅かす異質者——敵の排除を含む——を

前提としている。またケルゼンが自由主義の立場から、右や左の独裁を、個人の自由を侵害するものと非難するのに対して、シュミットは反自由主義の立場から、独裁の中に、自由主義の極端から解放された民主主義の完成した政治形態を看取している。総じてケルゼンが、ファシズムの脅威に対抗して、自由主義、議会主義、多元主義、法治国家を擁護し、憲法の番人を裁判所に求めたのに対して、シュミットは、ワイマール・デモクラシーに対抗して、反議会主義、反多元主義、権力国家を提唱し、憲法の番人を四八条の緊急権を有する大統領に求めた。

ところで、このようにケルゼンとシュミットを比較し、ケルゼンを救出しようと試みるマントルは、ケルゼンの相対主義的民主主義や形式的法治国家が孕む問題に対して、どのような評価を下しているのだろうか。この点に関するマントルの見解は、全く明瞭性を欠いている。彼はただ「ケルゼンは相対主義的からシニシズムや無関心を引き出したのではなく、他人の世界や見解を尊重する態度を導き出した²⁸⁾」というN・レーザーの言葉を引用し、「第二次大戦後ケルゼンの見解が誤っているという確信が広まったが、その後そのような確信は信憑性を失ってしまった²⁹⁾」と記するに留めている。たしかにケルゼンは、認識論上は相対主義者であったが、実践的には個人の自由や他人に対する寛容を擁護した熱烈な自由民主主義者であった。ケルゼンは、たとえ自由の価値が合理的科学の見地から相対的なものとみなされるにしろ、自分は「自由のために無条件に戦い、

且つ死することができる」と述べ、シュンペーターの次の言葉を引用している。

「自分の信念の有効的有効さを十分知っていながら、しかも何ら躊躇することなくその信念のために戦うことこそ、文明人の、未開人と異なる点である³⁰⁾。」

また最近、実証主義や相対主義が民主主義擁護に際して果たした役割を再評価しようとする動きが高まっている³¹⁾。しかし依然として現在に至るまで、法実証主義や相対主義的民主主義が少なくとも法理論上、間接的にナチズムへの道を開いたとする見解に対して、有効な反論はなされていないのである。

にもかかわらずここで強調したいことは、ケルゼンが相対主義の故にシニズムやニヒリズムに陥ったという非難は的を得ておらず、マントルも述べている様に、ケルゼンの実践的関心が基本的に啓蒙主義的諸価値——個人の自由、理性の尊厳など——に支えられていたということである。ケルゼンはこうした基本的な諸価値を奉じ、人格的自由を奪い、理性や科学を蔑視するファシズム独裁と対決した点において、啓蒙主義や自由主義の遺産をトータルに批判し、さりとてそれに代わる価値を見出しえずニヒリズムに陥り、その結果として「無からの決断」からナチズムを選択したシュミットとすこぶる対照をなしている。かくして、ケルゼンの価値相対主義とシュミットの決断主義は、絶対的価値の否定という共通性にもかかわらず、全く対立する精神風土に根ざしているといっても過言ではないであろう。

う。

私達は、ケルゼンとシュミットの共通点より対立点を強調するマントルの試みに賛同する。しかし両者の最大の対立点は、マントルが指摘する様に方法論や政治的立場における対立ではなく、両者の精神的地位の相違に求められるべきなのである。

以上、ケルゼンの自然法論、民主主義論、社会主義論、ケルゼンとシュミットというテーマの下に、書評を進めてきた。様々な論者の寄稿によるケルゼン論集という本の性格上、書評も多岐的となり、一貫したモチーフを追求できなかったことは残念である。しかし本稿で指摘した問題、つまりケルゼンの精神史的位置づけと、彼の自由観——特に神の存在と人間の自由、社会主義と自由、自由が隷従を生み出す自由のパラドックスなど——の批判的検討とは、今後ケルゼン研究の重要な焦点として論議されよう。ケルゼンの思想を肯定するにせよ、否定するにせよ、自由の使徒ケルゼンと真撃に対話し、対決することは、自由の問題を根源的に考えようとする者にとって、不可欠な作業なのである。

(註)

- (1) Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen, 1982, Hrsg. von Werner Krauwietz, Ernst Topitsch, und Peter Koller. なお我国でもケルゼン生

- 誕百年を記念して、長尾他編『新ケルゼン研究』（木鐸社、一九八二年）が公刊された。
- (2) Kazimierz Opatok, "Kelsen's Kritik der Natur-rechtslehre" in: Ideologiekritik und Demokratie-theorie, S. 71—87.
- (3) Ebenda., S. 85.
- (4) M・A・バクーニン「鞭のドイツ帝国と社会革命」〔『世界の名著』四二巻、勝田訳、中央公論社〕三〇二頁。
- (5) 前提書二〇六頁。
- (6) 前掲書三三三頁。
- (7) 前提書三三四頁。
- (8) H・ケルゼン「プラトンの正義論」〔『神と国家』所収、長尾訳、木鐸社〕一一二頁。(傍点、古賀)
- (9) この点に関して、キリスト教やギリシヤ宗教の応報概念を扱ったケルゼンの『ヤハウェとゼウスの正義』（長尾訳、木鐸社）を参照の事。
- (10) Ernst Topitsch, "Hans Kelsen—Demokrat und Philosoph" in: Ideologiekritik und Demokratie-theorie, S. 11—27.
- (11) 『神と国家』所収のE・トローピツェの「緒言」を参照の事。五頁。
- (12) Ernst Topitsch, a.a.O.S. 13.
- (13) 原秀男「日本におけるケルゼン——イデオロギー批判の方法を中心として」〔『ハンス・ケルゼン』所収、鶴飼・長尾編、東京大学出版会）を参照の事。
- (14) H・ケルゼン「民主制の擁護」〔『ハンス・ケルゼン』所収、長尾訳）
- (15) S・ヒューズ『意識と社会』（生松・荒川訳、みすず書房）一〇五頁。
- (16) R・A・メタル『ハンス・ケルゼン』（井口・原訳、成文堂）一四五頁。
- (17) H・ケルゼン「政治体制と世界観」〔『自然法論と法実証主義』所収、黒田・長尾訳、木鐸社）一三六頁。
- (18) Norbert Leser, "Kelsen's Verhältnis zum Sozialismus und Marxismus", in: Ideologiekritik und Demokratietheorie, S. 423—439.
- (19) Ebenda., S. 429.
- (20) Ossipk Flechtheim, "Kelsen's kritik am Sozialismus" in: Ideologiekritik und Demokratietheorie, S. 310.
- (21) R・A・メタル『ハンス・ケルゼン』五六頁。
- (22) Ernst Topitsch, "Hans Kelsen und philosoph—Demokrat und philosoph" S. 20.
- (23) Wolfgang Mantl, "Hans Kelsen und Carl Schmitt", in: Ideologiekritik und Demokratietheorie, S. 185—201.

- (24) Ebenda., S.188.
- (25) Eleonore Sterling, "Studie über Hans Kelsen und Carl Schmitt", in : ARSP 47, 1961.
- (26) Ebenda., S.570.
- (27) Wolfgang Mantl, a. a. O.S.194.
- (28) Norbert Leser, Hans Kelsen, S.35.
- (29) Wolfgang Mantl, a. a. O.S.191.
- (30) H・ケルゼン『民主主義の真偽を分つもの』（古市訳、理想社）一二三頁
- (31) 例えば、Hans-Dieter Rath, Positivismus und Demokratie, 1981. を参照の事。