

カール・シュミットとドノソコルテス (2)

—— シュミットのドノソ・コルテス体験 ——

目次

第二部 カール・シュミットの政治思想

第一章 シュミットのドノソ継承

第一節 ドノソ・ルネッサンス

第二節 ド・ボナール、ド・メストルからドノソへ

第三節 ドノソとラムネ

第二章 独裁論

第一節 ロシア革命の衝撃

第二節 ドノソの独裁論とシュミットの独裁論

第三章 自由主義批判

第一節 自由主義の原型

第二節 自由主義批判

古
賀
敬
太

第四章 政治神学

第一節 政治と神学

第二節 教会と国家

終わりに

第二部 カール・シュミットの政治思想

第一章 シュミットのドノソ継承

第一節 ドノソ・ルネッサンス

すでに第一部で触れたように、ドノソ・コルテスは一八四八年の二月革命の勃発を契機として、保守・反動の理論家として頭角を現わし、その名声をヨーロッパ全土に轟かすに至った。革命に対する憎悪によって触発されたドノソの悲観的な人間観や歴史観、自由主義・社会主義批判、並びに権威の再興を目指す理論構築は、二月革命から一八七〇年頃まで続く政治的反動に思想的な根拠を与えた。しかし一八七〇年代以降、ドノソの名前は急速に忘れ去られるようになった。C・シュミットはこのドノソの忘却をもたらした原因を以下のように指摘している。

「約一世紀という期間が、ドノソの時代から私達を引き離している。この間ヨーロッパ国民は、一八四八年の恐懼を忘却し、それを彼らの意識から熱心に追放しようと試みてきた。経済的繁栄、技術的進歩、そして誇らしげな実証主義が一緒になって、長くて深い記憶喪失をもたらしたのである。」¹⁾

一八四八年の恐愕やドノソの思想についての記憶喪失をもたらしたこの期間は、ドイツにおいても産業革命が進展し、ビスマルクによって国家の統一が達成され、実証主義が思想界において一世を風靡した時代であった。しかしこのような安定と繁栄の時代は、一九一四年の第一次大戦と一九一七年のロシア革命の勃発によって跡形もなく消え去ってしまった。と同時に、今までまったく忘却されていたドノソが再び脚光を浴び、ドノソ・ルネッサンスが生じたのである。この点についてドノソ研究家J・T・グラハムは以下のように述べている。

「何十年か忘却された後、ドノソの影響力はロシア革命と第一次大戦の直後に復活し始めた。その際、ドノソがヨーロッパの崩壊を預言していることが想起された。今や恐愕し、幻滅した人々は、再びドノソの言葉を彼ら自身の生きたコメンタリーとして読み始めた。……ファシスト、保守的君主主義者、そして聖職者たちは、危機の真只中で預言者としての彼に飛びついた。というのも彼の独裁論や暴力による解決、また彼の議会主義・自由主義・共産主義批判は、すべて非常にタイムリーに思えたからである。」^②

預言者としてのドノソに飛びつき、彼の言葉を生きたコメンタリーとして読んだ最も重要な思想家の一人がC・シュミットであった。一九一七年のロシア革命の勃発、またドイツ第二帝制の崩壊とそれに続く革命勢力の跳染を目撃したことは、シュミットを一八四八年という激動の時代に深く結びつける契機となった。シュミットの一八四八年に対する異常なまでの執着は、彼の時代体験に根差しているのである。シュミットがドノソの時代について描くイメージは、そっくりそのまま彼の時代にもあてはまるものであった。

「一八四八年の革命は、実際ヨーロッパ的事象であった。……ヨーロッパの自由主義が一八三〇年以来達成していたすべての調和は、一撃にして破壊され、プロレタリアートの——共産主義的——無神論的運動の最初の兆候が明らか

となった。完全に新しい問題が社会主義、共産主義、アナーキズム、無神論、ニヒリズムとして現われた。……ドノソはこの時代の出来事によって揺り動かされ、規定された。³⁾」

かくしてシュミットは、精神的・政治的危機に対するドノソの一連の処方箋——自由主義・社会主義批判、独裁論の構築——を継承しつつ、現代におけるドノソとして登場するに至る。

第二節 ド・ボナール、ド・メストルからドノソへ

しかしシュミットは、カトリックの反動的思想家たちの中で最初からドノソに注目したわけではなかった。彼が最初に共感を抱いたのは、ドノソではなく、ド・ボナールとド・メストルであった。つまりシュミットは、『政治的ロマン主義』において、A・ミュラーに代表される政治的ロマン主義の主観主義的機會原因論、並びに決断の回避を批判し、ド・ボナールやド・メストルの客観主義や決断主義を高く評価した。政治的ロマン主義者達は、「法(Recht)に対する信仰と不法(Unrecht)に対する憤激」をもちあわせていず、宗教的・政治的決断を下しえない結果、状況追従主義に陥ってしまった。これに対してド・ボナールやド・メストルは、「法と不法のいずれかを決断する能力」を持ち、フランス革命に不法を見、革命に反対する側に決然として立ったのである。このように『政治的ロマン主義』ではフランス革命に対する憎悪を露骨に示した反動のカトリックのド・ボナールやド・メストルの意義が強調されているのに対して、ドノソに関しては一度だけ、しかも軽く触れられているにすぎない。つまりドノソの書物『古典主義とロマン主義』(一八三八年)が引用され、文学や芸術が一国民の社会的・政治的・宗教的情况の産物であることが指摘されているのみである。⁴⁾

シュミットにとって、ド・ボナールやド・メストルとドノソとの比重が逆転するのが『政治神学』（一九二三年）においてである。彼はここでもド・ボナールやド・メストルの決断主義を高く評価しているものの、彼らは脇役にすぎず、主役はあくまでもドノソである。しかしなぜこのような変化が生じたのだろうか。なぜシュミットは、同じカトリックの反動的政治神学者であるにもかかわらず、ド・ボナールやド・メストルからドノソに傾斜するようになったのだろうか。この問題を説明することはとりもおさずシュミットの思想の本質に迫ることである。ここでは、なぜ重点の移行が行なわれたかを、人間観、歴史観、そして独裁論の三点にわたって概観することにする。

第一点は人間性の評価に関わるものである。

第一次大戦やロシア革命の中で人間の残虐性や愚かしさを徹底的に痛感したシュミットは、「原罪の教義から出発し、……人間性の罪惡を絶対視するまでに極端化した」⁽⁵⁾ドノソの人間理解に深い共感を示した。たしかにド・ボナールやド・メストルも人間に対する鋭い洞察力を持ち、性惡説を展開した。しかしそれも、ドノソほどには徹底していなかったのである。シュミットは言う。

「ド・メストルは人間の惡性に衝撃を受け、人間性論には幻想なき倫理と孤独の内面的體驗の裏づけをもった迫力がある。ド・ボナールも人間の基本的衝動に幻想を抱かなかったことは同様であり、ある種の現代心理学に劣らず絶ちがたい『權力意思』の存在を認識していた。しかしこれらもドノソの激発的言辞に比べれば影が薄れる。彼の人間蔑視は無限である。盲目の知性、薄弱な意思、肉欲昂進のあさましさは、全人類の言葉の限りを尽しても表現しえない」⁽⁶⁾

次に第二の理由に移ろう。それは歴史観に関するものである。シュミットは、当初進歩史観を奉じていたドノソが、

る。

「ドノソは、一八世紀の啓蒙主義と共に始まる歴史哲学を通過して行った。彼は若い頃の自由主義時代において、進歩、知性、そして自由といった自由主義的な歴史哲学的構成を自己の中に取り入れた。彼は自己の中におけるこの歴史哲学的構成を克服することによって、彼固有のキリスト教的歴史像に予期せざる活力を付与したのである。」⁷⁾

たしかにド・ボナールやド・メストルもフランス革命を嫌悪し、合理主義や進歩主義を攻撃した。しかし彼らは、その代わりに中世的な神政政治の世界に逆戻りをし、それを永遠の秩序とみなした。彼らには世界の没落や破局に対する感受性が欠けているのである。シュミットは、ド・メストルが『聖ペテルスブルグの夜』(一八二一年)で、ロシアの二議員に「カトリック教徒は終末論を信じておらず、最後の審判を期待してはいない」⁸⁾と言わせたことを批判している。シュミットはド・メストルとドノソとの相違点を、「一八四八年の恐怖の深淵を見たスペイン人と比較して、メストルはいまだ旧体制の復古の貴族主義者であり、一八世紀の後継者であった」⁹⁾と指摘している。ドノソは、ド・ボナールやド・メストルのように「永遠の秩序」に逃げ込むことはしないで、「文明と世界の退行」を予測し、終末論を展開した。シュミットは、「ドノソ・コルテスの如きスペイン人、ルイ・ヴェイヨーやレオン・ブロワの如きフランス人のカトリック教徒、ロバート・ヒュー・ベンソンの如きイギリス人の改宗者、これらカトリック教徒の心中にはローマの中に反キリストが住まうと考えた一六・七世紀の新教徒と同様、最後の審判に対する期待が脈打っていた」¹⁰⁾と述べ、カトリックの中でも特に終末論を展開した人々を高く評価した。シュミットにとって特にドノソは「常に極限状態を想定し、最後の審判を待望する」¹¹⁾心性を持った思想家であった。

シュミットがド・ボナールやド・メストルからドノソに重点を移行させた第三の理由、そして最も重要な理由は、ドノソの独裁論に関わるものであった。第一部で触れた様に、ド・ボナールやド・メストルにおいては世襲的君主制が前提とされており、「王座と祭壇」の結合が理想的な体制として考えられていた。しかし二月革命を体験し、君主制が革命勢力の突進に抵抗しえず崩壊する様を目撃したドノソは、君主的正統性の無力を痛感し、それに代わって独裁を主張したのである。敗戦と革命によって第二帝制が崩壊し、革命勢力が跋扈している状態を目撃したシュミットも、ドノソのこの独裁の意義を高く評価した。

「ドノソ・コルテスはもはや君主は存在せず、どの君主も国民の意思で君主となる以上の勇氣を持たず、君主制の時代は終焉したという認識に達するや否や、その決断主義をつきつめて政治的独裁を要請した。……これは正統主義ではなく独裁である。ドノソは最後の時が至ったことを確信し、この根源的悪を前にしては独裁のみがこれに対抗するのみで、ここに至っては、世襲的正統性などは空虚な法律論にすぎないとした。¹²」

君主的正統性に代わって登場してきたのが民主主義的正統性であった。シュミットは独裁を民主主義的正統性の上に構築することに全力を傾けることになる。

以上私達は、なぜシュミットがド・ボナールやド・メストルからドノソへ移行していったか、その理由を三点にわたって考察してきた。その際、シュミットがドノソから継承したものを意図的に強調し、継承しなかったものについては言及しなかった。しかしこの継承しなかったものこそ、シュミットのも精神史的地位の解明にとって、極めて注目すべき要素なのである。ドノソとシュミットとのずれに関しては、第二章以降で各テーマごとに考察することにする。

しかしその前に私達は、シュミットのドノソへの移行の問題よりはるかに根源的な問題、つまりなぜシュミットは

第三節 ドノソとラムネ

C・シュミットは、一九世紀のフランスのカトリック思想家の中で、ド・ボナール、ド・メストルそしてドノソ・コルテスといったカトリックの保守主義者達にのみ注目し、ラムネや彼の弟子のモンタランベール、ラコルデールといった自由主義的カトリックをまったくいいほど取り扱わなかった。これに対して、シュミットと同時代人で、政治的にはシュミットと対照的な政治思想家であるH・ラスキ（一八九三—一九五〇）は、ド・ボナールやド・メストルといった保守主義的カトリックを批判し、ラムネに代表される自由主義的カトリックを高く評価した。H・ラスキの初期の著作である『主権問題の研究』（一九一七年）、『近代国家における権威』（一九一九年）は、ド・ボナール、ド・メストル、ラムネ研究に関して今日においても名譽ある地位を占めている。^⑬ シュミットの思想的・政治的形成に際して、彼に多大な影響力を及ぼしたのがドノソ・コルテスであるとするならば、初期ラスキの師はラムネであるといっても過言ではないだろう。シュミットにとってドノソが保守主義者の原型を示しているとするならば、ラスキにとってラムネは自由主義者の原型を示しているのである。そしてシュミットが保守主義者としてのドノソの基本的な思维様式を継承したのに対して、ラスキはラムネの思考様式を継承した。シュミットとラスキは、前者が主権の意義を強調し、多元主義や自由主義を断罪したのに対して、H・ラスキが主権論を断罪し、自由主義や多元的国家論を展開したように、著しい対照を示している。^⑭ しかし二人の相違点はことごとくドノソとラムネの相違点に還元されうるのである。それではドノソとラムネの相違点とは一体何であろうか。

第一の相違点は権力と自由についての見方の相違である。

ラムネは、権力との癒着によって墮落したカトリシズムの純粋性と生命力を回復しようと試みた。彼は、一八二九年に『進歩と革命』(Progrès et Révolution)、一八三〇年に『未来』(L'Avenir)といった雑誌を発行し、政治的自由主義の主張を展開した。特に彼は、『未来』誌のモットーとして「神と自由」を選び、カトリシズムと自由主義とを和解させようと試みた。また彼は「宗教的自由の擁護のための協会」を設立し、宗教・良心の自由、教育や言論・出版の自由を主張した。ラムネにとって、諸々の自由を制限し、国家権力を行使してカトリシズムを普及させようとすることは、逆にカトリシズムを墮落させるものに他ならなかった。教会は外的権力を行使してではなく、完全な自由の中で霊的権威によって人々を魅了すべきである。自由があれば真理は必ずや誤謬に対して勝利を納めるとというのがラムネの確信であった。彼は、自由こそカトリシズム発展の条件であり、またカトリシズムこそ自由存続の条件であると考えた。

このようなラムネの自由主義的カトリシズムの主張に対して、一九三二年八月一五日グレゴリウス一六世は教勅「ミラーリ・ヴォス」でラムネを糾弾した。それは良心の自由をすべての社会的悪の源泉として非難し、言論・出版の自由をことごとく否定したのである。

75 カール・シュミットとドノソコルテス (2)

総じてラムネが人間の自由を高く評価したのに対して、ドノソは「ミラーリ・ヴォス」と同様に、人間の自由こそ悪と腐敗の源泉であるときめつけた。両者の間には人間観や人間の自由意思に関する見解において、和解しがたい相違が横たわっているのである。またラムネが権力を自由を抑圧し、教会に腐敗をもたらすものとして否定的に評価したのに対して、ドノソは権力を悪しき自由の乱用から社会を守るものとして積極的に評価した。

第二の二人の相違点は、国家と教会、政治と宗教、世俗的領域と靈的領域の関係をめぐるものである。すでに述べた様にラムネは、国家と教会、政治と宗教が結びついたことによって教会と宗教の腐敗がもたらされたと考え両者の分離を強く主張した。ラムネの世俗的領域と靈的領域の二元論の主張は、彼に自由主義の撤回を求めた教皇に対するラムネの反論の中に鮮明に示されている。

「純粹に世俗的事柄において、私は私に意見を押しつけたり、私の行動に命令する權威を認めない。私は靈的領域と関係しないこの領域において、私の人間性と獨立を決して放棄しない。そして思想と行動においても私の良心と理性のみに相談するであろう。」¹⁵⁾

これに対してドノソは、教会と国家との関係について、教会はドグマの普及や異端撲滅のために国家を必要としており、国家もまた精神的支柱の必要性和支配の正当化のために教会を必要としていると考えた。またドノソにとっては、政治は宗教の一部に他ならず、世俗的領域と靈的領域の二元論の主張は、教皇権の侵害に他ならなかった。

シュミットが自由主義的カトリックではなく保守主義的カトリックに飛びついたのは、権力と自由について後者と同じ見解を持っていたからに他ならない。ワイマール期のシュミットにとっても、カトリシズムと自由主義の和解の道は閉ざされていたのである。第二の相違点においてシュミットは第四章で述べるように、必ずしもドノソの忠実な弟子ではなかったものの、自由主義的な二元論の克服に全力を注いだ点においては共通していた。

以上、第一章では、時代的背景を中心にして、なぜシュミットがドノソを再評価するにいたったか、またなぜド・ボナールやド・メストルからドノソに重点を移行させたか、そして最後になぜシュミットが自由主義的カトリックではなく、保守主義的カトリックを取り挙げ、評価したかを概観してきた。

次章以下では、独裁論、自由主義批判、政治神学にわたって、シュミットがドノソから何を継承し、何を継承しなかったか、つまりシュミットのドノソ体験の内実に迫ることとする。

(註)

- (1) C. Schmitt, Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation, 1950, S.84.
- (2) T. H. Graham, P.6~7. 両大戦間期にドイツ語圏で現われたドノソ研究の成果は以下の通りである。(ただしシュミットの論は除く) Edmund Schramm, Donoso Cortés, Leben und Werk eines Spanischen Antiliberalen, 1935. Alois Dempf, Christliche Staatsphilosophie in Spanien, 1937. P. Diet. Westmeyer, Donoso Cortés – Staatsman und Theologe, 1945. なおブラハムによれば、一九四五年後、ドノソに対する学問的関心はドイツでは弱まった。それは主に、ドノソをファシスト独裁の預言者とみるシュミットの見解に対する反動であるという。T. H. Graham, Ibid., P. 10.
- (3) C. Schmitt, a, a, O., S. 81.
- (4) C. Schmitt, Politische Romanik, 3.Aufl., 1968, S. 12.
- (5) C. Schmitt, Politische Theologie, 2.Aufl., S. 73. なお邦訳は、長尾他訳『危機の政治理論』(ダイヤモンド社、一九七五年)二九~四〇頁を参照した。
- (6) Ebenda, S. 74. 邦訳四〇頁。
- (7) C. Schmitt, Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation, 1950, S. 13.
- (8) C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, 1923, S. 32. 邦訳一四二頁。なお邦訳は、長尾他訳『政治神学再論』(福村出版、一九七〇年)を参照した。

- (9) C. Schmitt, Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation, S. 108.
- (10) C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, 1923, S. 32. 邦訳一四二頁。
- (11) C. Schmitt, Politische Theologie, S. 80. 邦訳四四頁。
- (12) Ebenda., S. 83. 邦訳四五一六頁。
- (13) H. Laski, Studies in the problem of Sovereignty, 1917. なおつては「ド・メストルとビスマルク」と題する論文が所収されており、ド・メストルについては、理性、自由、多様性が犠牲にされているという批判がなされている。
- (14) S. 235. また H. Laski, Authority in the modern State, 1919. では、第二章でド・ボナールが批判的に、また第三章でラムネが好意的に論じられている。
- (15) ショットメントによるラスキの多元的国家論批判については、C. Schmitt, Der Begriff des Politischen, S. 37～45. に「Staatsethik und pluralistischer Staat', 1930, in: Positionen und Begriff, 1940, S. 133～146.を参照のしよう。
- (16) H. Laski, Authority in the modern State, P. 251. なおラムネについては、Hans Barth, Die Idee der Ordnung, 1958. に主収録されているラムネ論「ラムネの国家・社会哲学」を参照のしよう。

第二章 独裁論

第一節 ロシア革命の衝撃

ドノソは第一部で述べた様に、一八四八年の二月革命を目撃して驚愕し、「独裁に関する講演」の中で、革命的・民主主義的勢力の「下からの独裁」に対抗して、「上からの独裁」を要請した。ドノソにとっては自由か独裁かという選択ではなく、「上からの独裁」か「下からの独裁」かという選択こそ目下の焦眉であった。「前代未聞の暴政」に至る「下からの独裁」を阻止するためにも「上からの独裁」は不可避であった。このようにドノソの独裁論は革命に対する反動的性格を色濃く持っていた。

同じことがシュミットの独裁論にもあてはまる。彼の独裁論もロシア革命や、その影響を受けたドイツ国内の革命勢力に対する反動としての性格を有しているのである。そのことを理解するためにも、『独裁論』（一九二二年）執筆前のドイツの政治状況と、それに対するシュミットの反応について触れておくことが必要であろう。

ドイツにおいてはヴィルヘルム皇帝が退位して第二帝制が互解し、一九一八年二月九日、共和国が宣言された。しかしワイマール共和国が宣言されたものの、ドイツでは革命と内戦の嵐が吹き荒れるに至った。極左勢力はロシア革命の成功に鼓舞されて、社会主義国家を樹立するために躍起となっており、一九一八年から一九一九年にかけての冬に軍隊と義勇軍を相手に一戦を交えるに至った。シュミットは、このような光景に戦慄した。ベンダースキーは、『シュミット論』の中でこの光景について以下のように述べている。

「首都が内乱の様相を呈し、労働者Ⅱ兵士評議会が全国に設立されていく中で、シュミットを初め中産階級の人々は、戦時の混乱期のロシアがそうであったように、ボルシェヴィズムがドイツでも勝利を納めるのではないかと恐れた。」^①

一九一九年にはハンガリーでも共産主義政權が樹立され、国内においても急進主義者が革命的行動に奔走し、四月六日シュミットが当時勤務していたミュンヘンで、レーテ共和国の設立が宣言された。五月にこの共産主義者の蜂起が鎮圧されたものの、シュミットはこの事件を通じて、ボルシェヴィズムと無秩序とに対する恐れを一層深刻化させていった。一九一九年八月一日にワイマール憲法が施行されてからも、政府は極左ないし極右集団による解体の危機に晒され続けた。一九二〇年三月に熱烈な君主主義者カップがベルリンで一揆を企てたかと思えば、その直後ルールの重工業地帯において、共産主義者が五万人の赤軍を率いて共和国に対して反乱を企てた。こうした一連の反乱は鎮圧されたものの、ワイマール共和国政府は秩序の回復に忙殺され、息つく暇も持ちえなかったのである。

シュミットが『独裁論』を執筆した直前のドイツの政治情況は以上のようなものであった。ベンダーズキーは、シュミットのボルシェヴィズムに対する恐怖感を以下のように記している。

「シュミットが特に憂慮したのは、左翼からもたらされる絶えざる脅威であった。なぜならボルシェヴィズムは、憲法のみならず、ドイツ国家の存続自体をも脅かしたからである。……シュミットは、ドイツの共産主義がワイマール憲法を承認することを拒絶したありさまを見て、彼らが彼らにとって不条理と思われたブルジョワ的秩序に対抗して、レーニンの革命的モデルを模倣しようとして決意していると考えた。」

シュミットのボルシェヴィキ革命に対する恐怖感は、彼の独裁概念の形成にも影響を与えている。つまりシュミットは、『独裁論』において独裁を、主権的独裁と委任的独裁とに区別した。そして彼は、ボルシェヴィズムのプロレタリアート独裁を「主権的独裁」として理解した³⁰。シュミットが「主権的独裁」について語る時、特に現実味を帯びて迫ってきたのが、ボルシェヴィズムの独裁であるといっても過言ではないだろう。そのことは、シュミットが『独裁

論』の序文のほとんどをプロレタリアート独裁の記述にあてていることから容易に推測しうる。

この「主権的独裁」に対抗してシュミットが持ち出したものが「委任的独裁」であった。特にシュミットは、ワイマール憲法第四八条に規定された非常大権を有する大統領を、現代における典型的な「委任独裁者」と考えた。シュミットにとってまた「主権的独裁」とは「革命的独裁」であり、「委任的独裁」とは「改革独裁」であった⁽³⁾。シュミットの「主権的独裁」と「委任的独裁」との相違は、ドノソの「下からの独裁」と「上からの独裁」の相違に対応するといっても過言ではない。ドノソが「下からの独裁」を「上からの独裁」によって封じ込めようとしたように、シュミットもまた「委任的独裁」によって「主権的独裁」を封じ込めようとしたのである。シュミットにとってもワイマール共和国の危機的な政治情況においては、独裁か自由か、ないし独裁か法治国家かという二者択一が問題だったのではなく、「主権的独裁」か「委任的独裁」かという選択が重要であった。

ところでシュミットは、「主権的独裁」と「委任的独裁」をどのように概念的に定義したのだろうか。法形式的に見るならば、前者が「憲法制定権力」(Pouvoir Constituent)によって委任されるのに対して、後者は「憲法によって構成された権力」(Pouvoir Constitué)によって委任を受ける⁽⁴⁾。また課せられた任務の面から見れば、「委任的独裁」が既存の憲法体制の擁護を目的としているのに対して、「主権的独裁」は「革命独裁」として、既存の憲法体制を廃棄し、「真の憲法とみなすもの」、「招来さるべき憲法」の樹立を目的としている⁽⁵⁾。

シュミットにとってボルシェヴィズムの独裁の先例となった「主権的独裁」は、フランス国民公会の「主権的独裁」(一七九三〜九五年)であった。それは、ロベスピエールを頭目として、反対勢力を追放・粛清し、恐怖政治を断行したジャコバン独裁である。シュミットは、「人民と同一視されるプロレタリアートの独裁は、国民公会の理論と実践の

82 根底に横たわっている主権独裁の概念を前提としている⁷⁾」と述べることによって二つの独裁の共通性を確認している。

それではジャコバン独裁とボルシェヴィキ独裁の共通点はどこにあるのだろうか。

第一に、「主権独裁」の定義から明らかであるように、両独裁とも形式上は民主主義的正統性に立脚して登場し、既存の憲法体制を破棄し、「下からの独裁」を樹立し、政敵を追放ないし肅清するに至る。そこでは、友と敵を区別し、敵を排除しようという強烈な政治意識が働いている。

第二に、双方の独裁とも合理主義的独裁である。それは討論から真理が生じてくることを信じる自由主義の相対的合理主義とは異なって「啓蒙主義の教育的独裁、哲学的なジャコバン主義、知性の圧制」などのように直接的で絶対的な合理主義独裁である⁸⁾。ボルシェヴィズムの独裁は、このような合理主義的独裁を、歴史哲学の形式で更に存続させたものである。シュミットは『独裁論』の序文において、ボルシェヴィキ独裁の歴史哲学的基礎づけについて次の様に述べている。

「ブルジョワジーは、歴史によって没落に定められている階級であり、プロレタリアートは歴史的に上昇する階級として、すべての権力行使の権利を有している。その権力行使はプロレタリアートにとって、歴史的発展に適った合目的なものである。来たるべき事柄の側に立つ者は、滅亡する者に止めを刺す権利を有している。⁹⁾」

しかしシュミットがボルシェヴィキ革命を恐れたのは、それが歴史哲学に基く合理主義的独裁であったのみならず、非合理主義的な民族神話をも合わせもっていたからである。ボルシェヴィキ独裁によって、「ロシアが再びロシア的になり、モスクワが再び首都になったのであり、自分自身の国を軽侮しヨーロッパ化した、ロシアの上層部が殲滅された¹⁰⁾」のである。かくして階級闘争のエネルギーとともに民族的なもののエネルギーが解放された。シュミットは一

九二九年の『中立化と脱政治化』の中で、ドイツが置かれた状況を次のように記している。そこには、「フィリップ二世、ルイ一四世、フリードリッヒ大王などの絶対君主制国家以上に強度に国家的な国家を誕生させた」ロシアに対する不安が看取されうる。

「私達中部ヨーロッパ人は、「ロシア人の眼下に」生活している。……彼等の合理主義への気魄は強烈なものであるが、非合理主義への気魄もそれに劣らない。また善においても悪においても正統主義を貫く精力も圧倒的なものである。こうして彼等は、社会主義とスラブ魂を結合したのであった。ドノソ・コルテスはすでに、来たるべき百年間に生ずべき大事件として、これを予言している。」¹²⁾

第一部で述べたように、ドノソにとって、カトリシズムの文明圏外にあるロシアが社会主義化し、ヨーロッパ諸国を席卷することは悪夢以外の何物でもなかった。シュミットもまたドノソと同じ悪夢にとり付かれていたのである。

シュミットが「主権独裁」の次に記述した委任独裁の歴史的事例は、ローマ共和国の独裁、ボダンの独裁、更にはワイマール共和国の大統領の独裁であった。

ローマでは、危機的情况に対処するため、つまり戦争を遂行し、内乱を鎮圧するため、六ヶ月という一定期間、元老院の求めに応じ、執政官によって独裁者が任命された。独裁者は、憲法体制を擁護するため、一時的に憲法の一部を停止することができたが、任務終了後は辞職すべきであるとされた¹³⁾。またシュミットは、『独裁論』の最後の五頁をワイマール共和国の独裁の記述にあて、ワイマール憲法の第四八条に規定されている非常大権を有する大統領を委任独裁として構成した。第四八条二項は、ライヒ大統領は、「ドイツ国内において公共の安寧秩序に重大な障害を生じ、また障害を生じる危険のある時は兵力を用いることができる。そのためライヒ大統領は、第二一四条（人身の自由）、

第一一五条（住居の不可侵）、第一一七条（信書の秘密）、第一一八条（自由な表現の権利）、第一二三条（集会の自由）、第一二四条（結社の自由）、第一五三条（私有財産）に定めた基本権の全部または一部を一時的に停止することができると規定している。シュミットはワイマール共和国の全期間を通じて、危機克服の処方線として大統領の独裁を強調し続けた。ドノソが「下からの独裁」に対抗するための「上からの独裁」としてナルヴェスの独裁を支持した様に、シュミットもドイツ国内のボルシェヴィキ勢力に対抗するために、「上からの独裁」として大統領の権限を強調したものである⁸⁴。シュミットは、「前代未聞の暴政」をもたらす「剣の独裁」に比べれば、基本権の一時的停止を含む「短刀の独裁」の方がドイツ国民にとって何倍も耐えやいと考えたといえよう。

シュミットは、ワイマール末期の一九三二年においても、「下からの独裁」の危険性に警告を発し続けた。「下からの独裁」は、必ずしも暴力的に行なわれるとは限らず、合法的方法によっても可能であった。そしてワイマール憲法は、憲法を否定する革命勢力に対しても政権を掌握する平等の機会を与えていた。従って、革命勢力はこの合法性によって政権を掌握し、その暁には合法性の使用を政敵に対して閉ざすことも可能であった。つまり彼らは合法性を利用して一党独裁を樹立することをもくろんでいたのである。したがってシュミットは、反自由主義的な過激政党が合法性を利用して政権を掌握し、憲法改正に必要な三分の二の多数を獲得して国家を改造し、一党独裁国家を樹立する危険性に対して警告を発したのである。シュミットは、友と敵を区別しえないワイマール憲法を批判すると同時に国家の友と敵を決断し、国家に敵対的な革命政党——シュミットはこの時ナチ党と共産党を想定していた——に対しては、政治活動や集会・結社の自由を禁止することを提案したのである。そして彼にとって、友と敵を区別し、敵を合法性の使用から排除することができるのは、独裁者である大統領のみであった。彼はいたずらに価値中立的な合法性に固

執して法律至上主義にしがみつくことは、ワイマール憲法と国家の破壊に通じることを容赦なく指摘した。

「友と敵を決断しようとはせず、実質的秩序を創出する代わりに、闘争し合う諸階級や方向・目標設定に平等の機会という幻想を与える憲法は、……結果として自らの合法性と正統性を破壊してしまうことになる。¹⁵⁾」

シュミットによる独裁権力の強調は、自由主義者や法実証主義者にとっては、法律を侵害し、個人の自由を危険に晒す暴挙と思われた¹⁶⁾。しかしシュミットにとって問題であったのは独裁対自由ではなく、「下からの独裁」対「上からの独裁」であった。ドノソにとってと同様シュミットにとっても自由は放縦や無秩序の代名詞に他ならなかった。法律至上主義に執着することは、間接的に「下からの独裁」の樹立を容易にし、「前代未聞の暴政」の樹立に手を借すことなのである。ドノソは、進歩主義者の法律至上主義を批判し、「法律が社会のために造られたのであり、社会が法律のために造られたのではない」と主張し、独裁者は社会を救出するために一時的に法律を停止することができると論じていた。シュミットもまたワイマール共和国の危機的情況の中で、ドノソの危機克服の処方線に忠実に従ったのである。

第二節 ドノソの独裁論とシュミットの独裁論

私達は第一節において、「下からの独裁」に対する「上からの独裁」という点に注目して、ドノソとシュミットとの独裁論の共通点を指摘した。しかし、ドノソとシュミットの独裁論に関する相違も看過してはならない。

第一部で見た様に、ドノソにとって独裁は神学的な歴史観の枠内に位置づけられていた。彼にとって「下からの革命」を画策する無神論的な革命的・社会主義的勢力は、まさにサタンの勢力に他ならなかった。したがって彼にとっ

て独裁は、単に既存の秩序を擁護するのみならず、悪に対して善を守るといふ神学的・道徳的意味を有していた。それは反キリストの到来まで、悪の勢力を一時的に阻止するカテコーンであった。したがって独裁者の決断は、単なる政治的決断ではなく、すぐれて道徳的・神学的決断であった。またドノソは、単なる秩序の回復を願ったのではなく、カトリシズムの精神によって形成される秩序の創出を強調したのである。

ところでシュミットの独裁は、ドノソの独裁のように価値的要素を有しているのだろうか、それとも単なる公共の安全と秩序の回復という価値中立的なものであろうか。

この点に関連して興味深いことは、シュミット研究家マシケが、根本的に異なる二種類の決断について言及し、それぞれの決断の代表者をホッブズとドノソに求めている点である。

「ホッブズにおいては、決断が真理に対して中立であり、中立的な権力機構としての国家が平和を達成するのに対して、ドノソにとっては真理は、カトリック教会に体现されていた。……ホッブズにおいて真理に訴えることが平和と国家の安全を脅かすのに対して、ドノソにとって平和と安全は真理に基づいてのみ可能であった。……ホッブズの決断が規範的に無から生まれ、平和をもたらす効率に照らして正当化されるのに対して、ドノソの決断はカトリシズムの真理に服するものであった。ドノソが一八四九年に独裁を要請する時、世俗主義、自由主義、無神論の亢進を止めるものは、中立的な独裁ではなかった。」¹⁷⁾

マシケのこのような二つの型の決断に則して言うならば、シュミットの独裁ないし決断はドノソのそれに近づくのであろうか、それともホッブズのそれに類似しているのだろうか。

ドノソの場合独裁は、終末論の中に位置づけられており、反キリストの到来を阻止し、悪の蔓延を封じる摂理的な

役割をになっていた。しかしシュミットの独裁の場合には、ドノソに見られた神学的・倫理的意味づけがまったく認められない。ドノソはカトリシズムの立場から無神論的社會主義をサタン的なものと断罪したが、シュミットの場合にはそのように断じる神学的根拠を欠いているのである。シュミットは、ド・メストルやドノソ・コルテスを『政治神学』において決断主義の代表者に仕立てあげた。彼はド・メストルに言及して、「すべての権力はただ存立しているというそれだけの理由で善である。……決断されることがいかに決断されるかより重要である。」¹⁸と述べている。もちろんド・メストルにはシュミットが言うように、真理ではなく權威が重要であると思わせる箇所がある。¹⁹しかしシュミットのド・メストル理解は一面的であるという謗を免れえないであろう。というのもマシュケも指摘する様に、ド・メストルの出発点はカトリック教会であり、彼の決断主義も神法に基づいてのみ可能であり、決してホッブズの「規範的に無からの決断」ではなかったからである。²⁰またシュミットのドノソ理解もド・メストルの場合と同様に、神学的・形而上学的要素が捨象されてしまっている。そのことは、ドノソの独裁論に関するシュミットの記述に明瞭に認められうる。

「ドノソにとって政府の独裁は、彼がより危険かつ陰險で、遥かに徹底して独裁的と考えた諸勢力に対する實際的な正当防衛を意味した。彼はこの實際的な応急処置を決して宗教的、神学的な救済とはみなさなかつた。」²¹（傍点筆者）

以上のようなシュミットの一面的なド・メストルやドノソ理解は、二人に等しく見られたカトリシズムの基盤がシュミット思想の中で崩壊していることの反映であろう。少なくともシュミットの『独裁論』を読む限り、独裁の目的は公共の秩序の回復にあったといっても過言ではない。

それではシュミットの決断主義は、「規範的に無からの決断」であるホッブズのそれと同類のものであるだろうか。シュ

ミットはホッブズと同様に、ただアナーキーに終止符を打ち、秩序の回復だけを願ったのだろうか。答えは否である。シュミットとホッブズとの根本的相違は、後者が自然科学的手法を駆使して、国家を技術的機構と解したのに対して、シュミットは精神史的方法を駆使して、国家や他の諸々の制度の精神的基盤を強調したことである²²。周知のようにシュミットは『現代議会主義における精神史的地位』において討論と公開性という議会主義を支える精神的基盤がその生命力を喪失し、現代議会主義が多元主義的な諸政党の分割の場に墮したことを指摘し、現代議会主義に死亡宣言を突きつけた。

「議会が明瞭な真理を持つ制度から、単なる実用的・技術的手段となる時は、……議会はすでに役割を終えているのである²³。」

こうしたシュミット自身の叙述から明らかなように、彼にとって法や制度を考察する視点は、その技術的・実用的側面よりも、法や制度に生命力を付与する精神的基盤に置かれていた。シュミットにとって、精神や理念を喪失した制度は、たとえ外的機構が存続しても生ける屍同然であり、早晚解体する運命にあった。シュミットにとって、機構に精神が息づいている理想的な制度はカトリック教会であった。彼はカトリック教会を技術的・経済的思考の対極に位置づけた論文『ローマ・カトリシズムと政治形態』（一九三三年）で以下の様に論じている。

「いかなる政治制度といえども、単なる権力主張の技術だけでは一世代たりとて存続しえない。政治的なものには理念が不可欠である。というのも権威なくして政治はありえず、確固たるエートスなくして権威は存在しないからである。²⁴」

したがってシュミットは、ホッブズのように単に平和と秩序を創出することで満足しなかった。彼が友・敵決断に

よって創出すべき秩序は、実質的な価値秩序でなければならなかった。H・ホフマンがレーヴィットやクロコフの実存主義的シュミット理解に反論して述べているように、シュミットは決断そのものを形式的に強調したのではなく、彼の決断は実質的な価値秩序の創出と密接不可分であったのである²⁵。だからこそシュミットは「合法性と正当性」の中で、「友と敵を決断しよう」とせず、実質的秩序を創出²⁶しようとし²⁷ないワイマール憲法を批判し、ドイツ憲法制度の革新の必要性について触れ、「ドイツ民族の実質的な内容と諸力の承認」を主張したのである。しかしここで注意しなければならぬことは、彼が創出しようとした実質的な価値秩序の内容が必ずしも一定ではなく、政治的情況の変遷と共に変化していることである。例えばシュミットはワイマール期に「民族的同質性」(nationale Homogenität)の創出を主張していたが、ナチスが政權を掌握すると「人種的同質性」(Artgleichheit)の創出を主張するようになる²⁸。

総じてシュミットは、ドノソのように独裁者の決断を神学的・宗教的に根拠づけるような基盤を持たなかったものの、ホッブズのように価値中立的な決断で満足せず、時代の進展に対応するような実質的秩序を創出しようとした。いわば彼は、価値相対主義やニヒリズムといった精神的雰囲気²⁹に生きる人間として、ドノソとホッブズの間を揺れ動いていたといえよう。H・ホフマンもシュミットの決断主義の二義的性格について触れ、「シュミットは一方において決断固有の価値を強調したかと思えば、他方において決断によって実現される実質的秩序を強調した³⁰」と述べている。

ところで『独裁論』で委任的独裁を主張したシュミットは、ワイマール憲法を真に擁護しようとしたのだろうか。もし彼がワイマール憲法を擁護しようとしたなら、その実体とは一体何だったのだろうか。シュミットが『憲法論』で示したようにワイマール憲法は、第一に法治国的構成部分(人権・権力分立)と政治的構成部分から成っていた。しかしシュミットにとって、法治国的構成部分、つまり自由主義と、政治的構成部分である民主主義は相互補完的なも

90 のではなく、まさしく鋭く対立するものであった。人権の尊重や権力分立を説く自由主義はシュミットにとって政治

の否定以下の何物でもなかった。したがってシュミットは、意図的に自由主義と民主主義を対立させ、前者を切り捨てたのである。また第二に、大統領制と議会制というワイマール憲法の二重構造の中で、シュミットは議会制を批判し、民主主義的正統制に根拠づけられた大統領の独裁を主張した。シュミットが自由主義者達のように議会と大統領とのチェック・アンド・バランスを考えていなかったことは、彼がパーペンやシュライヒャーの大統領政府を支持したことから理解できる。かくしてシュミットに残されたワイマール憲法の実体とは大統領制だけであったといっても過言ではないだろう。たしかに憲法学者としてのシュミットは、自由主義批判や議会主義批判には慎重であり、時には個人の自由を救出するために独裁を主張していると思わせる所がある²⁸。しかし思想家としてのシュミットは、『現代議会主義の精神的地位』や『政治的なものの概念』において容赦のない議会主義・自由主義批判を繰り広げたのである。彼にとって、大衆民主主義時代においては、自由主義や議会主義の理念は生命力を失ない、その制度や法律は生ける屍同然であった。したがって大統領の独裁が擁護すべきものとは、ワイマール憲法の自由主義や議会主義ではなく、まさにドイツ国家そのものであった。更に言えば大統領の独裁は、ワイマール憲法の内側からワイマール憲法を空洞化し、新しい実質的な価値秩序を創出する、獅子心中の虫であった。

(註)

(1) J・ベンダースキー著『カール・シュミット論——再検討への試み』二八頁、宮本・古賀・川合訳(御茶の水書房、一九八六年)

- (2) 前掲書 三八頁
- (3) C. Schmitt, Diktatur, S. 205.
- (4) シュミットは「委任的な改革独裁」また「主権的な革命独裁」といった言葉を用いている。Diktatur, S. 116.
- (5) Ebenda., S. 145~6.
- (6) Ebenda., S. 137.
- (7) Ebenda., S. 205.
- (8) C. Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 4. Aufl., 1969, S. 64. なお邦訳は『危機の政治理論』の八六頁を参照した。
- (9) C. Schmitt, Diktatur, S. VIII.
- (10) C. Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, S. 88. 邦訳一〇九頁
- (11) C. Schmitt, Der Begriff des Politischen, 1963, S. 80. 邦訳『危機の政治理論』一三六頁
- (12) Ebenda., S. 79. 邦訳一二五頁
- (13) C. Schmitt, Diktatur, S. 1-2.
- (14) この点に関してシュミットは「主権的独裁」と「委任的独裁」との相違をドノソに適用し、ドノソの「短刀に対する独裁」対「剣の独裁」を、「委任的独裁」対「主権的独裁」と同一視している。G. Maschk, "Die Zweideutigkeit der Entscheidung - Thomas Hobbes und Juan Donoso Cortés im Werk Carl Schmitt", in: Helmut Quaritsch, Complexio Oppositorum über Carl Schmitt, 1988, S. 203.
- (15) C. Schmitt, Legalität und Legitimität, 2. Aufl., 1968, S. 95.
- (16) ベンダースキー著『シュミット論』八九〜九〇頁
- (17) Helmut Quaritsch, a, a, O., S. 197.

- (18) C. Schmitt, Politische Theologie, S. 71. 訳書三八〜九頁
- (19) 例えばメストルは、一八二五年二月一日のセヴェロリ(Severoli)殿下宛の手紙で次の様に述べている。「殿下私が主権者であるならばたとえ無神論者であっても、私の国内で平和を樹立し、存続させるために、勅令によって教皇を不可謬と宣言する必要がある」。Helmut Quaritsch, a. a. O., S. 205.
- (20) Ebenda., S. 201.
- (21) C. Schmitt, Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation, S. 105.
- (22) シュミットとホフズとの関係、並びにシュミットの方法の強調については、拙著「C・シュミットとホフズ」(『政治経済史学』二五五・六号)を参照のこと。
- (23) C. Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 4. Aufl., 1969, S. 45.
- (24) C. Schmitt, Römischer Katholizismus und Politische Form, 1923, S. 35 - 6. 邦訳『政治神学再論』一四四頁
- (25) H. Hofmann, Legimität gegen Legaltät, S. 166.
- (26) この点に関してマッシュケは、「シュミットにとって現代世界は無秩序そのものと思えたので、秩序の可能性を約束したその時々要素に接近する」ことによって「常に立場を変化させていった」(Helmut Quaritsch, a. a. O., S. 211.)と述べている。
- (27) Ebenda., S. 175.
- (28) C. Schmitt, Legaltät und Legimitätには、「自由な領域と生活分野を再び取り返すために」安定した権威を必要とすることが語られている。(S. 93.) また『独裁論』には、「独裁は共和国体制に固有な、自由を保証する手段である」(S. 6) と述べられている。

第三章 自由主義批判

第一節 自由主義の原型

シュミットは、『現代議會主義の精神史的地位』や『政治的なものの概念』において、自由主義やその制度的形態である議會主義を完膚なきまでに打ち崩した。それではシュミットは、彼が批判の対象とした自由主義や議會主義の原型を歴史的にどこに求めたのだろうか。

この点に関し、シュミットは、『現代議會主義の精神史的地位』の中で、「ヨーロッパ大陸において立憲的議會主義は、ルイ・フィリップの市民的王制を古典的時代とし、ギゾーを古典的代表者としている。^①」と述べている。また彼は、『憲法論』において、ギゾーを「自由主義的法治国の古典的主張者^②」と呼び、彼が人民の主権でも君主の主権でもなく、正義ないし理性の主権を主張していると指摘している。このようにシュミットにとって、自由主義体制の典型は、一八三〇年に始まったフランスの七月王制であり、その自由主義の理論的旗手がドクトリネールのギゾーであった。理性の主権を主張するギゾーは、議會を「人々の間に散在し不均等に分けられている理性の小片が集まり、公的な支配にまでもたらされる場である^③」と述べ、討論によって真理と正義が必ずもたらされると信じた。討論はまた公開性ととともに、赤裸々な暴力を克服し、力に対する法の勝利をもたらすことができる。七月王制の信奉者の一人は、議會主義の信念を定式化して、すべての進歩は、「代議制度により、すなわち規律ある自由によって、また公開の討論により、すなわち理性によって、もたらされる」と述べた^④。このように七月王制の自由主義者の合言葉は、自由、理性、正義、討論、進歩などであった。七月王制の時代のドノソもまたドクトリネールの影響を受け、合理主義や自由主義の精神的雰囲気を謳歌したのである。

しかしシュミットが自由主義の原型とみなしたルイ・フィリップの七月王制は、実際には右は君主主義者、左は民主主義者、社会主義者との不安定な均衡の上に成立しており、右と左の両極から攻撃されていた。こうした不安定な均衡の上に立つ七月王制は、早晚解体する運命にあった。一八四八年という年はまさに自由主義的な均衡が崩れ、自由主義が空中分解を起こした時であった。

「……分岐点をなした一八四八年は、民主主義の年であると同時に、独裁の年でもあった。両者とも議会主義的思考の市民的自由主義に対立したのである⁽⁵⁾。」

ドノソは一八四八年の二月革命の勃発を契機とし、自由主義や進歩主義を放棄し、保守・反動の独裁論を唱道した。同様にドノソの不倶戴天の敵ブルードンも革命勢力の側から自由主義を攻撃した。こうしてシュミットによれば、「均衡という商人的な像」に対して、「殲滅的な決戦という戦士的な像」が登場することになる。シュミットは言う。

「戦士的な像は、一八四八年に議会主義的立憲主義に対抗して、二つの側から現われた。保守的な意味における伝統的秩序の側からは、スペインのカトリック教徒ドノソ・コルテスによって代表され、急進的なアナルコサンディカリズムの側ではブルードンにおいて代表された。両者ともひとつの決断を求める。かのスペイン人のすべての思想は、恐るべき破局のための大いなる闘争をめぐる展開する。その破局は迫っており、討論する自由主義の形而上学的な怯懦さによってのみ否定されうるにすぎない。⁽⁶⁾」

シュミットが生きたワイマール時代は、フランスの一八四八年の場合と同様、極度の政治的対立を呈していた時期であった。このような状況の中でシュミットは、自由主義がワイマール時代においても空中分解することを予測した。シュミットは一八四八年の危機的な時代状況をワイマール時代に投影させながら、ドノソの自由主義批判を自家薬籠

中のものとし、それをワイマール共和国に適用したのである。シュミットにとって均衡や討論をこととする自由主義の幻想を白日の下に晒すことは目下の急務であった。というのも、危機的な政治情況の中で自由主義幻想にしがみつ়くことは、国家権力を弱体化し、アナキーを招来させ、最終的に「下からの独裁」の道を開くことになるからであった。彼にとって自由主義批判は「上からの独裁」の主張をする際の不可欠な前提であった。

第二節 自由主義批判

ここではシュミットの自由主義批判を、第一部で触れたドノソの自由主義批判に倣って、第一に自由主義の合理主義的人間観批判、第二に討論や均衡論批判に分けて検討することにする。

すでに述べたようにシュミットは、『政治神学』の中で合理主義の主知主義的人間観を批判し、人間の知・情・意の腐敗を鋭く指摘したドノソの悲観主義的人間観を高く評価した。また彼は、『政治的なものの概念』の中で、「一切の政治理論は人間を悪と想定する^⑦」と述べ、マキアベリ、ホッブズ、ド・メストル、ドノソ・コルテスなどの名前を挙げている。ここで注目すべきことは、性悪説の代表者としてシュミットがド・メストルやドノソと並んで、マキアベリやホッブズの名前を挙げていることから推測しうるように、性悪説は「特殊倫理的・道徳的意味に解されるべきものではなかった^⑧。」という点である。つまりシュミットにとって性悪説は、必ずしもドノソのようにキリスト教的な原罪論に根拠づけられる必要はなく、人間は危険な存在であるという認識で事足りたのである。したがって悪は、一方において腐敗、弱さ、臆病、愚鈍という形で現われることもあれば、他方において粗野、衝動性、活力、非合理性という形で発現する^⑨。シュミットにとって、合理主義的人間観の問題点は、人間性の内部に潜む衝動や非合理性を

96 看過した点にあった。性悪説の立場に立つシュミットは、原罪を否定し、人間の善性を盲信するブルードンやバクー

ニンの無政府主義、また経済的・社会的条件が人間を変えうると誤診し、「階級なき社会」を夢想するマルクス主義、さらには理性的で自律的な個人を前提とし、調和ある社会秩序を樹立しようとする自由主義をことごとく批判の俎上に載せた。かくして、人間観と政治理論の密接な対応関係を主張するシュミットは、性善説の立場に立つ無政府主義や自由主義を排し、性悪説を説く権威主義の側に立ったのである。

人間の善性を盲信することは、シュミットにとって政治的終末の前触に他ならなかった。彼は、ロシア革命前、没落階級がロシアの農民の善良さと正直さをロマン化していたこと、また一七八九年のフランス革命前、フランスの貴族社会が人間の善性や有徳さについての観想に耽っていたこと、そして一七九三年のジャコバン独裁が迫っている時に、当時の特権階級が人民の温和さや無邪気さを確信していたことをあげ、トックヴィルの言葉を借りて、「滑稽で恐ろしい光景 (spectacle ridicule et terrible)」であると論じている⁹⁰。長尾氏が述べるように、シュミットは、「人民を信頼しつつ権力を不信の眼をもって見る自由主義政治思想の人間論に対し、……人民への不信と権力への信仰というまさしく裏返しの人間観を対置させたのである。」⁹¹この点においてもシュミットはドノソの忠実な弟子であった。

しかし私達は人間観におけるドノソとシュミットとの共通点以上に、その相違点を問題にすべきである。第一にシュミットは、ドノソとは異なって、人間をキリスト教的な原罪論の立場から宗教的・倫理的には理解しなかった。第二にそのことと関連して、シュミットはドノソの人間観の否定的な側面にのみ注目し、積極的な側面をまったく視野の外に追放してしまった。これは重大な問題である。すでに私達が第一部で考察したように、ドノソは、たしかに一方において人間の罪性を徹底的に強調していたが、他方において彼は、神の恩寵に信頼し、恩寵による人間性内部の

変革をも等しく力説していた。ただ神の恩寵のみが人間性内部の無秩序に終止符を打ち、人間を日々新たに造り変え、神意に適った行為へと駆り立てることができる。ドノソは人間の腐敗をリアルに見据えるにもかかわらず、否まさに見据えるからこそ、神の恩寵に目を注ぐに至ったのである。ところがシュミットの場合には、人間の罪の現実が強調されるだけで、神の恩寵は彼の人間観にまったく入り込むすきもない。ここにシュミットのドノソ理解の一面性があるといえよう。

このような両者の人間理解の相違は、必然的に秩序再建の方策に関する相違をもたらさざるをえない。ドノソは、第一に恩寵によって人間性内部に秩序がもたされ、第二に「人間を通して秩序が人間社会にもたらされる」ことを力説した。恩寵は、人間性における秩序を回復するのみならず、それを媒介として社会秩序をも回復する原動力となるのである。たしかにドノソは次善の策として、独裁権力の秩序維持機能を力説したが、彼が第一に訴えたのは人間の宗教的コントロール、ないし内的コントロールの必要性であった。しかしギゾーのように人間の理性の力をもはや信じることができず、さりとてドノソのように神の恩寵に目を注ぐことを知らないシュミットにとって、内的コントロールによる秩序回復の道はありえず、ただ外的コントロールの道が残されているだけであった。原罪と恩寵というドノソの神学的な視点は、シュミットにおいては跡片もなく消え去っているのである。

次に私達は自由主義に特徴的な討論や均衡論に対するシュミットの批判に移ろう。まず彼は『政治神学』の中で、ドノソによる討論批判を紹介し、自由主義が討論に固執するあまり、闘争の現実を見ず、決断を回避することを批判する。

「ドノソによると、市民的自由主義の本質は、闘争に態度決定せず、闘争に代えて討論を持ち込むところにある。

ある。彼はブルジョワジーを『討論の階級』と定義し、その決断の回避を糾弾した。¹²⁾

このような彼の自由主義批判は、シュミットの『政治的なものの概念』で精緻で首尾一貫した形をとることになる。彼はこの著書で自由主義に対するポレミクを念頭に置いて、政治的なものの概念定義を行なった。彼は政治に固有な区別を友・敵の区別に求めた。彼にとって友・敵の区別は、「結合もしくは分離、連合もしくは解離の強度¹³⁾」を示すものであり、敵という概念も物理的手段を用いて殺害する可能性のある相手を意味した。シュミットの自由主義批判の中心点は、自由主義が友・敵理論に示されているような極度の対立・闘争状態を隠蔽し、諸力の均衡を擬制する点にあった。自由主義は極端な対立を避けるため、敵を経済の面からは競争相手に、精神の面からは論争相手に解消してきた。自由主義は経済と政治との間を揺れ動き、あらゆる政治概念を変貌させたのである。

「戦争という政治的概念は、自由主義的思考にあつては、経済の極では競争となり、精神の極では討論となる。¹⁴⁾」シュミットの友・敵理論は極度の対立が続くワイマール共和国の政治的現実を定式化したものであった。危機的な政治状況の中で、いたずらに自由主義の討論や均衡論にしがみつくことは、決断や独裁といった解決策を無用とするので、アナキー、ひいては「下からの独裁」の台頭を帰結させることになる。詰る所シュミットにとって自由主義は、「個人的自由と私有財産を守るために、この権力を抑制・統御するための一連の方法を提供するもの¹⁵⁾」にすぎず、国家と政治に対する批判に終始するものであった。これに対してシュミットは危機的な政治状況の中であるべき国家について次のように述べている。それは友と敵を区別しない自由主義に対するアンチテーゼである。

「このような国家は、新しい権力手段を独占する強力な国家である。それは自由主義や法治国家といった標語の下で国家権力を掘り崩すことを容認せず、国家内部において国家に敵対的・国家破壊的な諸力が登場することを許さない。

すなわち友と敵を区別しているのである。^(註)」

(註)

- (1) C. Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, S. 63. 邦訳八六頁
- (2) C. Schmitt, Verfassungslehre, 5. Aufl., 1970, S. 8. 訳書『憲法論』(みすず書房、一九七四年、安部・村上訳)、
二三頁
- (3) C. Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, S. 44. 邦訳六七頁
- (4) Ebenda., S. 61. 邦訳八四頁
- (5) Ebenda., S. 63-4. 邦訳八六頁
- (6) Ebenda., S. 81. 邦訳一〇三頁
- (7) C. Schmitt, Der Begriff des Politischen, 1963, S. 61. 邦訳一二七頁
- (8) Ebenda., S. 59. 邦訳一二四頁
- (9) Ebenda., S. 59. 邦訳一二四頁
- (10) Ebenda., S. 68. 邦訳一二三頁
- (11) 長尾龍一『ケルゼンの周辺』一八八頁(木鐸社、一九八〇年)
- (12) C. Schmitt, Politische Theologie, S. 75. 邦訳四二頁
- (13) C. Schmitt, Der Begriff des Politischen, S. 27. 邦訳一八七頁
- (14) Ebenda., S. 71. 邦訳一二六頁
- (15) Ebenda., S. 46. 邦訳一二四頁
- (16) C. Schmitt, "Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland", 1931, in: Verfassungsrechtliche Aufsätze, 2. Aufl., 1973, S. 361.

第四章 政治神学

第一節 政治と神学

最近のシュミット研究に見られる著るしい傾向は、それが政治神学の問題を重点的に取り扱っている点である⁽¹⁾。それは、シュミットの思想における政治神学の重要性が認識されてきたことや、政治神学一般が解放の神学に見られる様に多大な注目を浴びていることにもよると思われる。

私達はここではドノソの政治神学との比較の下に、シュミットにとって政治神学とは何を意味したかを明らかにすることにする。

ドノソは政治を神学の一部、また宗教の一部と考えた。彼にとって「政治的諸問題の背後に神学が存在し」、「すべての政治的・社会的真理は究極的には神的真理に逢着し」、「政治的誤謬も神学的誤謬に発するものであった。したがって彼にとって、宗教ないし神学から独立した政治の自律的領域は存在しえなかった。

それではシュミットは、政治と宗教ないし神学との関係をどのように理解したのだろうか。私達は、この問題に対する解答を、彼の政治的なものの概念において認めることができる。すでに述べたように彼は、政治に固有な標識を、「結合もしくは分離、連合もしくは解離の最強度を示す」友・敵の区別に求めた。シュミットにとって政治的敵は、必ずしも道徳的に悪である必要はなかった。どのような具体的対立も友・敵の対立に近づけば近づくほど政治的となり、宗教・民族・人種・経済上の対立も激しさを増せば増すほど友・敵の対立に高められる。このようにシュミットにとって政治はもはや神学と道徳の一部ではなく、自律した領域であった。それどころかシュミットにとって、神学の全体化をもたらしたドノソとはまったく対照的に、政治の全体化が帰結することになる。つまり政治の友・敵区別が生

の全領域において生じることになる。政治の時代においては、神学はもはや政治的対立を超えた中立的領域ではありえず、神学そのものが友・敵の区分に巻き込まれるに至る。この点に関してシュミットは、「世界史の変遷する友・敵分類にあって、神学は政治上革命の立場にも立ちうるし、逆に反革命の立場にも立ちうる。これは止むことなく転変する政治上・闘争上の緊張や戦線形成の本質をなすものである」と述べている²⁰。

かくしてシュミットにとって、神学は諸学の女王どころか、政治に奉仕する僕にすぎなかった。たしかにシュミットは、形式的に見るならば神学的世界の神と悪魔の和解不可能な対立を、本来相対的な政治の世界に持ち込んだ²¹。しかし内容的に見れば神学はシュミットにとって、政治的対立の内容を構成する一契機にすぎなくなったのである。このように同じ「政治神学」という言葉を使用するにせよ、政治と神学との関係は二人においてはまったく対照的であった。つまりドノソコが神学の論理を優先させたのに対して、シュミットは政治の論理を優先させたのである。

神学と政治との関係について言えることが、道德と政治との関係にもあてはまる。ドノソコにとって政治は道德を抜きにしては存在しなかった。治者や被治者が聖書の倫理原則から離れる時、一方において専制が他方においてアナキーが登場することとなる。ドノソコにとって政治的問題は、道德的問題に他ならなかった。彼が「カトリシズムとは何か。思慮と謙遜である。社会主義とは何か。傲慢と野蛮である」と述べたことはそのことを如実に物語っている。これに対してシュミットにとって、政治は道德から解放されているばかりか、道德は政治的対立を激化させるものに他ならなかった。

シュミットは、「政治的なものの概念」において、普遍的道德ないし「自然法や理性法」は、特定の集団が自らの立場を正当化し、敵を中傷するイデオロギーにすぎないと論じた。「高次の法」の支配とは、実際には「この法を起草し、

「執行する人々」による支配を意味する無内容な言い回し」にすぎなかった⁽⁴⁾。政治的思考に徹する観察者のみが、「正義、人類、秩序ないし平和」という美名の奥に、相互に戦い合う具体的な人間集団を認識することができる、とシュミットは主張する⁽⁵⁾。また「今日最も恐るべき戦争が平和の名のもとで、最も恐るべき隷従が自由の名のもとで、最も恐るべき非人道が人道の名のもとで行なわれている⁽⁶⁾」のである。

総じてシュミットにとって、道德や自然法は友・敵の対立を克服し、正しい秩序を樹立するものではなく、友・敵の対立に拍車を掛けるイデオロギーにすぎなかった。シュミットにおいてはこのように、すべての抽象的・一般的諸観念がイデオロギー批判に晒され、闘争概念に変質することになる。

シュミットの論敵H・ヘラーは現代の精神状況を診断した「現代の法・国家理論に関する考察」(一九二九年)の中で、次のようにシュミットを批判した。

「……理論的・実践的領域において議論が存在しない時、敵を暴力的に抑制する行為のみが存在する。……すべての政治と歴史の意味は、赤裸々な権力をめぐる闘争であり、戦う人はイデオロギー的な擬制を利用する⁽⁷⁾」
新ヘーゲル主義者E・カウフマンもシュミットの政治的なものの概念を目して、次のように指摘している。

「規範もなければ、基準もなく客観性もなく、政治的現実の評価に際して確固たるよりどころもない。規範と称されるものは、覆い隠された……主観的・非合理的意思にすぎない。……今日イデオロギーはイデオロギーに、……決断は決断に対立している。……主観的意思を超えた客観的意思が存在しないので、ただ決断のみが存在する。闘争と『ダイナミズム』が最後の切札であり、解決のない解決である。」

以上概観した様に、政治と神学ないし道德との関係はドノソとシュミットにおいては全く対照的であった。P・コ

スロブスキーの様に、政治的命題がキリスト教神学とドグマティックから演繹されることを政治神学の意味に理解するなら、この意味における政治神学はシュミットには存在する余地がなかった⁹⁰。それでは彼は、政治神学において何を主張したのだろうか。

ここでこの問題について触れる前に、E・W・ベッケンフェルデが定式化した政治神学の三類型を紹介することにしよう⁹¹。というのもそれはシュミットの政治神学の内容を確定する上で有効な分類だからである。

ベッケンフェルデの政治神学の三類型のうち第一の類型は法学的神学であり、ここでは神学概念が国家・法概念に転用される過程が問題となる。政治神学のこの形態において重要なのは、神学的問題ではなく、概念の社会学であり、しかも法学的・国家学的概念が問題となる。

第二の類型は、制度的政治神学である。ここでは政治秩序の神学的地位、正当化そして課題、並びに教会と国家との関係が問題となる。例えばルターの二王国論、ホッブズのキリスト教的コモンウェルス、ヘーゲルの政治的キリスト論、アウグスティヌスの神の国と地の国がこの類型に含まれる。

第三の類型は、アピールの政治神学である。この政治神学ではキリスト者の政治的・社会的行動に対する呼び掛け、隣人愛、社会正義、貧しい者の解放への参加が前面に登場する。そこでは既存の社会に対する批判と結びついて、政治的行動の神学的正当化が生じる。この典型的な例は、ラテン・アメリカの解放の神学である。

シュミットが『政治神学』（一九三二年）で触れたのは、ベッケンフェルデのいう第一の政治神学つまり法学的政治神学であった。このシュミットの法学的政治神学の形成に際しても、ド・メストルやドノソ・コルテスが影響を及ぼしていることは論を待たないであろう。

すでにシュミットは、『独裁論』の中で、ドノソの「独裁に関する講演」を引き合いに出して、国法を停止しうる独裁者を、自然法則を停止させる神の奇跡と比較している¹³⁾。しかし彼が国家・国法学と神学の構造的類似性を本格的に展開するようになるのは『政治神学』においてである。シュミットはこの著書の中で、「近代国家学の重要な概念はすべて世俗化された神学概念である¹⁴⁾」と述べ、「ある特定の時代が構成する形而上学的世界像は、その時代に自明なものとして受け入れられている政治組織の形式と同一の構造を持っている¹⁵⁾」と指摘している。シュミットにとって、この同一性を認識することが主権概念の社会学であった。シュミットはここで、有神論と独裁論、理神論と近代法治国思想の類似性について好んで論じている。

法学における非常事態は、神学における奇蹟と酷似している。神が奇蹟を用いて自然法則を一時的に停止させるように、独裁者はまた非常事態に際して国法を一時的に停止する。また世界から奇蹟を排除し、世界を自然法則の支配に委ねる理神論は、主権者の法秩序への直接的介入を排除し、法の支配を説く法治国家と類似している。

それではシュミットはこのように神学と国法学との構造的類似性を確認するに留めているのだろうか、それとも独裁の神学的正当化を試みているのだろうか、シュミットは、ド・メストルなどの反動的政治神学者を念頭に置いて、彼らは「有神論の信仰に基づき、有神論的神学との類似のもとで、君主の人格的主権性をイデオロギー的に基礎づけようとした¹⁶⁾」と述べている。またドノソも彼の独裁論を有神論的に基礎づけようとした。

しかし私達はこの点に関するドノソとシュミットとの相違点を看過してはならない。すでに第一部で述べた様に、ドノソは、唯一神と君主制ないし独裁、理神論と立憲君主制、汎神論と民主主義、無神論とアナキーとの構造的類似性を指摘していた。しかしドノソの場合は、シュミットとは異なって、構造的類似性を確認することのみならず、そ

れを神学的問題として理解していた。つまりドノソにとって、神学的に見て特定の神学は必ずや特定の政治体制を伴うべきであり、したがって正統的な唯一信仰の立場は必ずや君主制ないし独裁を政治体制として持つべきであった。彼にとって立憲主義、民主主義、アナキーは、単に政治的異端のみならず、神学的異端であった。もし私達がシュミットをド・ボナール、ド・メストル、ドノソ・コルテスなどの反動的な政治神学者の現代版とみなし、独裁の有神論的正当化を試みたとみなすならば、三位一体論によって政治神学は神学的に片づけられたというペーターソンのテーゼは、シュミット自身の政治神学にもあてはまると言えよう。というのももキリスト教の立場からドグマティックに特定の政治体制を演繹することは、三位一体の正統的神学から見ても許容されえないことだからである。

しかし、シュミットは『政治神学Ⅱ』（一九七〇年）において、彼の『政治神学』（第一版一九三二年）が「何ら神学の教義に関するものではなく、神学と法学が論理や認識構造を同じくするという学問上の理論的問題、概念史の問題を論じたのである」と述べて、ペーターソンに反論を試みている。たとえシュミットに独裁を正当化しようという意図があったにせよ、それは神学的正当化とはほど遠かったのである。

シュミットと同様に法学的政治神学を展開したのがシュミットの論敵H・ケルゼンであった。ケルゼンは、『社会学的国家概念と法学的国家概念』（一九三二年）や『神と国家』（一九三三）において神学と法学の方法論的類似性を強調している¹⁶。第一に、神学が神の超世界性を前提としているように、国家学は国家の超法性を前提としている。第二に、神学が神と世界の二元論を解決するために、神の人間化つまり受肉を説くのに対して、国家学は国家と法の二元論を解決するために、国家の自己拘束を主張する。また神が全能の力を制限し、自然法則に服するように、国家も全能の力を制限し、法規則に服従するようになる。第三に神は自然法則に従って世界を創造したが、いつでも超自然的

奇蹟によって自然法則に介入しうるように、国家は実定法を国家の意思として創ったがいつでも法的奇蹟によって実定法を侵犯することができるとした。このような類似点を主張するケルゼン自身の意図は、神を世界に、国家を法に解消して法治国家論を主張し、国家による実定法侵犯の道を閉ざすことにあった。

シュミットもケルゼンも等しく神学と国家・国法学の構造的類似性を指摘したが、その実践的関心は両者の間で全く異なっていた。シュミットが法を一時的に停止する独裁を強調したのに対して、ケルゼンは法的奇蹟を完全に排除する法治国家論を主張した。しかし両者とも特定の政治体制を神学的に正当化することにはほど遠かったのである。ケルゼンが理神論によって法治国家論を正当化しなかったように、シュミットも有神論によって独裁を正当化しようとはしなかったのである。

第二節 教会と国家

ここで問題となるのは、ベッケンフェルデの言う制度的神学である。この教会と国家の問題について、シュミットはドノソから何を継承し、何を継承しなかったのだろうか。

第一部でも述べた様に、ドノソにとって特定の教会体制は特定の政治体制に対応していた。つまり教会における教皇中心主義には、君主制ないし独裁が、また教会における司教会議には議会制が、そして教会的民主主義には政治的民主主義が対応していた。ドノソは後者の二つはアナーキーをもたらざるをえないとして第一の立場を支持した。その際彼は教皇に不可謬権を付与した。

シュミットがワイマール期の混乱状態の中で、国家の權威を再興するために注目したのが教会の秩序であった。ド

ノソにおけると同様シュミットにとっても、教会秩序は国家秩序を形成する際の原型を提供していたからである。そしてシュミットがモデルとした教会秩序は、不可謬な教皇を中心とするカトリック教会であった。この不可謬な教皇のイメージが独裁者のイメージに投影されることになる。彼は『政治神学』の中でド・メストルを引き合いに出して、「教会的秩序における不可謬性が、国家的秩序における主権と本質を等しくする⁹⁾」と述べている。シュミットにとって価値観の対立や政治的対立が激化する中で、最終的に決断を下す者は不可謬でなければならなかった。というのも、不可謬性という前提が崩れ、決断の正統性が疑問視されるとするならば、価値のアーナキーが招来されることとなり、それは早晩国家の解体を招くことになる。独裁者の不可謬性は、シュミットにとって神学的要請ではなく、政治的要請であった。

第二に教会と国家との関連について、ドノソは恩寵と自然との関係から、国家に対する教会の優位を帰結させた。したがって国家の主権者も教会の権威に服すべきであると考えられた。これに対してシュミットは、ドノソの様に教会の国家に対する優位を主張しなかった。というのもも少なくともワイマール期のシュミットにとって、恩寵と自然という神学的視点がまったく欠落していたからである¹⁰⁾。彼は教会が政治に介入することを嫌った。シュミットはホッブズ論の中でホッブズが間接権力（教皇が霊的事柄に関して、間接的に国家権力に介入すること）を無効にしたことを高く評価した¹¹⁾。シュミットにとって教皇の間接権力の主張を認めることは、主権を分割することであり、国家解体への道を開くものであった。シュミットは、ドノソの様に国家に教会を対峙させ、超越的な権威を体现する教会によって世俗的な国家を相対化させたのではなく、逆に教会をモデルにして国家を構成したことにより、国家の絶対化をもたらすに至った。つまるところシュミットにとって最大の関心事は、神の恩寵でも、その恩寵を体现した教会でもなく、

シュミットがカトリック教会を国家秩序のモデルに仕立てあげるに際して、教会のヒエラルヒーや教皇、ないし教皇の不可謬性や決断といったいわば外的な制度のみに注目し、カトリズムの精神に全く言及していないのは興味深い事実である。かつてシャルル・モーラスはカトリズムのヒエラルヒーに感嘆し、「私は無神論者であるが、カトリックである」と述べたが、この言葉がそっくりそのままシュミットにもあてはまるといえよう²⁰。

シュミットの政治思想がカトリズムの精神風土の中から形成されてきたことは事実である。特にド・ボーナル、ド・メストル、ドノソ・コルテスの思想がシュミットに与えた影響は大なるものがあつた。しかしシュミットにあつては、ドノソの中で燃焼していたカトリズムの精神は消失し、外的機構が生ける屍のように存続しているにすぎなかつた。シュミットを現代のニーチェ主義者と解するF・A・ハイテは、この点に関し、次のように述べている。

「C・シュミットはカトリックの出身である。彼はこの自分の素性を決して隠さなかつた。……しかし一九四五年までの彼の著作の中に、宗教に固有な価値への真の認識を求めても無益である。²¹」

またヴィルムスは、シュミットとカトリズムの関係について、「シュミットはカトリック教会を彼の政治の実現の模範としているが、それはカトリシズムへの主観的な信仰告白と混同されてはならない²²」と論じているし、またA・モーラーは、「シュミットにとってはキリストなきキリスト教が問題であつた²³」と断言している。

(註)

(1) シュミットの政治神学を取り扱っている著書として、K. M. Kodall, Politik als Macht und Mythos - Carl

- Schmitts Politische Theologie, 1973. José María Beneyto, Politische Theologie als politische Theorie, 1983. Jacob Taubes, Religionstheorie und politische Theologie, Bd. 1.— Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. 1983. 中村Helmut Quaritsch, Complexitorium über Carl Schmitt, 1988. 中村中村の政治神学についての幾つかの論文が掲載されている。
- (2) C. Schmitt, Politische Theologie II. 1970, S. 22.
- (3) この点に関して長尾氏は、神学的概念をもって政治を説明することは被造物神化であるとシュミットを批判している。『危機の政治理論』二七五頁参照のこと。
- (4) Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, S. 86. 邦訳二二頁
- (5) Ebenda., S. 46. 邦訳二二頁
- (9) Ebenda., S. 95. 邦訳一四八頁
- (7) Hermann Heller, "Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart" in: Archiv des öffentlichen Rechts, Band 16, Heft 3 (1929) S. 338.
- (8) Erich Kaufmann, "Ideologie und Idee", 1932, in: Gesammelte Schriften, Bd III, 1960, S. 288~9.
- (6) Peter Koslowski, "Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre", in: Religionstheorie und Politische Theologie, hrsg. Jacob Taubes, S. 31. は、キリスト教神学からトグマティックに政治的命題が導かれるのを政治神学と並び、宗教的内容が政治的利害によって決定されるのを政治宗教と呼んで区別している。
- (10) Ernst Wolfgang Böckenförde, "Politische Theorie und politische Theologie – Bemerkungen zu ihren gegenseitigen Verhältnis, in: Religionstheorie und politische Theologie, S. 19. 中村・クレーガーは、この二つの分類の有効性を承認している。" Klaus Kröger, "Bemerkungen zu Carl Schmitts Römischer Katholizismus und Politische Form, in: Complexitorium über Carl Schmitt, S. 161 – 2.

- (11) C. Schmitt, Diktatur, S. 139.
- (12) C. Schmitt, Politische Theologie, S. 49. 邦訳二六頁
- (13) Ebenda., S. 59. 邦訳三二頁
- (14) Ebenda., S. 49. 邦訳二六頁
- (15) C. Schmitt, Politische Theologie II, 1970, S. 22. 邦訳 長尾訳『政治神学再論』（一九七〇年、福村出版）一九頁、また彼はS. 101. においても『政治神学』が神学と関係ないことの論証を行なっている。これに対してショルツは「カール・シュミットの神学」の中で、シュミットの政治神学において、神学と法学との間に構造的類似性が存在する、ことを確認するにとだけでは不十分であるとして、シュミットには受肉の神学があることを指摘している。Frithard Scholz, Die Theologie Carl Schmitts II, in: Religionstheorie und politische Theologie S. 168. なおメイヤーもシュミットの思考の中心にあるものを神の受肉に対する信仰であると論じている。Heinrich Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen, 1988, S. 77.
- (16) 特にH・ケルゼンのDer soziologische und der juristische Staatsbegriff, 1922. "Gott und Staat", in: Logos, Bd. XI, 1923, Heft 3 S. 261 - 284. またシュミットは、『政治神学』の中で「ケルゼンが一九二〇年以来、神学と法学との方法的親近性を指摘したことに功績があった」S. 54. と述べている。シュミットとの関連でケルゼンの政治神学を扱ったものとして、José María Beneyto, Politische Theorie als politische Theologie S. 111 ~ 118. を参照の事。
- (17) C. Schmitt, Politische Theologie, S. 71. 邦訳三六頁
- (18) シュミットの初期の著作、特に「テオドル・ドイブラーの『極光』（一九一六年）」においては自然と恩寵の二元論が展開されている。これについては拙書「初期シュミットの政治思想——カトリック思想家としてのC・シュミット」『政治経済史学』第二四一号、一九八六年五月）を参照の事。

- (19) C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 1937, S. 117. 邦訳『レヴィアサン』(長尾訳、福村出版、一九七二年)二八頁
- (20) ヘップはS・モーラスとシュミットとの類似性を指摘している。Helmut Quaritsch, *Complexitorum über Carl Schmitt*, 1988, S. 178. モーラスとシュミットとの個人的関係については現在のところ不明である。しかしレオ・シュトラウスが一九三三年七月一〇日のシュミット宛書簡において、モーラスへの紹介状を書いてくれるようにシュミットに依頼している点から判断すると、シュミットはモーラスを個人的に良く知っていたと思われる。Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen*, 1988, S. 135.
- (21) Friedrich August von der Heyde, "Heil aus der Gefangenschaft" in: *Hochland*, 43Jahrg, 1956, S. 289.
- (22) Helmut Quaritsch, a, a, O., S. 167.
- (23) Ebenda, S. 146. なおシュミットとカトリズムとの関係については議論の余地のあるところである。例えばクレーガーは「シュミットはカトリズムに対して信仰告白をしている」(S. 171)と述べている。ヘニスはシュミットを「敬虔なカトリック」(S. 169)と呼んでいる。

終わりに

以上ドノソの政治思想との比較を念頭において、シュミットのドノソ体験の内実に迫ってきた。第一次大戦とロシア革命後の混沌たる政治状況の中でシュミットはドノソを読み、ドノソの人間観、歴史観、独裁論、政治神学、自由主義批判などに共感し、そうした理論を一層精緻なものに仕立てあげ、権威の再興に全力を費やした。しかしシュミットは、ドノソの思想を継承する際、意識的にか無意識的にかドノソの実存の深みを規定している神学的・宗教的な核心部分を切り捨ててしまったのである。

シュミットが保守・反動の思想家ドノソ・コルテスの中に見出したものは、敬虔なカトリック教徒の姿ではなく、事物の真相を鋭く見抜き、状況の変遷に機敏に対応する現実主義者の姿であった。彼はドノソの現実主義について述の様に述べている。

「ドノソは、日々の政治的現実に対する明確な洞察を失なわなかった。彼は常に確実な診断家であり、彼の預言は状況に対する完全に合理的な認識から生じている。彼は憲法学者、政治家また女王の助言者として、変遷する状況の強制を回避しなかった。」^①

シュミットは、ドノソが「道徳哲学的になるか、神学化される時、彼の価値は乏しくなる」^②としてドノソの思想を教条主義的に理解することに反対をしている。このような彼のドノソ解釈の基本的な視点は、ドノソの人間観や歴史観に対するシュミットの評価に如実に示されていた。彼によれば、ドノソの悲観主義的な人間観や終末論の展開は、カトリックの教義に基づいてなされたというよりも、彼の時代の革命的状況との真摯な対決によって触発されたものであった^③。同様の事がドノソの独裁論についてのシュミットの評価にも認められた。ここでも神学的な視点は看過され

ており、現実主義的な対応が強調されていた。

このようなシュミットのドノソ解釈は、実はシュミット自身の精神史的地位をドノソに投影したものであった。つまりシュミットは、実証主義や価値相対主義、実存主義が猛威を振う精神的情况の中に生きた人間として、もはやドノソが待っていた確固とした神学的・形而上学的な基盤を持ちえなかったため、情況適合的な視点をドノソ解釈に際して前面に登場させるに至ったのである。K・レーヴィットは、決断の問題に触れて、シュミットのドノソ解釈の問題点を次のように指摘している。

「シュミットがドノソ・コルテスにおいて特に感銘するのは、『大審問官の精神的後継者という自覚の偉大さ』である。しかし他方、ドノソ・コルテスがカトリック信者として、彼自身の決断を結局は常に、教皇の勅言に従わせたのであり、ただ彼の正統的信仰に基づいてのみ、決断が正しいと自身をもてる果断の政治家でもあったという面は、シュミットの叙述ではどこまでも度外視される。⁽⁴⁾」

たしかにドノソは、透徹した洞察力を持ち、情況の変遷に現実主義的に対応した政治思想家であった。しかし私達は、彼の人間や歴史、そして政治に対する洞察力が、単なる現実主義的精神によってではなく、啓示や聖書によって養なわれたものであることを看過してはならないであろう。

ドノソとシュミットの政治思想の幾多の類似性にもかかわらず、両者の間にはもはや越えることのできない精神史上の断絶が厳前と存在するのである。たしかにシュミットにおいて、「ドノソ・ルネッサンス」が生じた。しかしそこに立ち現われたのは、宗教的・神学的な実存を欠いた保守・反動の理論家としてのドノソであった⁽⁵⁾。

(註)

- (1) C. Schmitt, Donoso Cortés in gesamt-europäischer Interpretation, S. 19.
- (2) Ebenda., S. 12~13.
- (3) Ebenda., S. 60.
- (4) カール・レーヴィット「カール・シュミットの機会原因論的決定主義」『政治神学』所収、一〇九頁(未来社、一九七二年)シュミットを「機会原因論的決定主義者」とするレーヴィットのシュミット理解には基本的に賛成である。しかしシュミットの正確な理解のためには、カトリシズムが彼の思想形成や概念形式に及ぼした一定の影響力を分析することが必要である。とはいえシュミットを「敬虔なカトリック」に仕立てあげることが、彼の本質を誤認することになる。
- (5) ストロープは、第一次大戦後の「ドノソ・ルネッサンス」について、明らかにシュミットを念頭に置いて、「ドノソの思想の第一次大戦後のリヴァイヴァルは、キリスト教的脈絡で論じられる場合が少なくない。そのことは神学が、政治的反動の冷笑的な唱道者によって意識的に採用されたイデオロギー的仮面にすぎないことを示している」と述べている。John Strobe, "Political theology and secularization, theory in Germany 1918 - 1939" in: Harvard Theological Review 80:3, 1987, P. 330.