

H・ケルゼンとC・シュミット  
—— J・J・ルソーの民主主義論の相異なる継承 ——

目次

序

第一章 J・J・ルソーの継承

第一節 民主主義と自由

第二節 民主主義と同質性

第二章 民主主義と世界観

第一節 民主主義と価値相対主義

第二節 民主主義的独裁とカトリシズム

第三章 民主主義と人間観

第一節 市民に対する人間の優位

第二節 人間に対する市民の優位

終わりに

古賀敬太

H・ケルゼンとC・シュミットは二人ともJ・J・ルソーの民主主義論を出発点とし、それと対決しながら自らの民主主義論を形成していった。なぜ等しくJ・J・ルソーから出発しつつも、自由民主主義（ケルゼン）と民主主義的独裁（シュミット）という全く対照的な民主主義観が形成されていったのだろうか。私達は、本稿においてケルゼンとシュミットがどのようにルソーの『社会契約論』を読み込んだか、またそこからどのような帰結をもたらしたかを、彼らの著作に基づきながら、できる限り忠実に再構成することにしよう。私達はそうした再構成のプロセスで、ケルゼンとシュミットの世界観や人間観が相異なるルソー解釈や民主主義論の形成にいかなる影響を及ぼしたかを併せて検討することにする。

## 第一章 J・J・ルソーの継承

J・J・ルソーの『社会契約論』はH・ケルゼンにとつと同様、C・シュミットにとつても民主主義論の手本であった。しかしケルゼンが『社会契約論』の中にルソーの自由擁護への飽くなき情熱を読み込んだのに対して、シュミットはその中にルソーの共同体再興への意欲を感じ取った。ルソーという偉大な人格の中には、これらの相矛盾する精神的態度が統一されずに、緊張を孕みながらも、共存していたのである。

思想史家J・L・タルモンはルソーのこの矛盾について次の様に述べている。

「彼は一面では隠遁者でアナキストであり、自然に帰ることを熱望した。しかし彼は他面においてスパルタとローマの賛美者であり、規律を好み、個人を集団へ埋没させる矛盾の人であった。」<sup>(1)</sup>

ケルゼンとシュミットは、ルソーのそれぞれ一方を継承し、強調することによって、正反対の民主主義論を展開するに至った。ケルゼンは自由主義者の眼を持ってルソーを見、『社会契約論』の社会契約に注目し、個人の自律の原理を民主主義の土台に据えた<sup>(2)</sup>。これに対して反自由主義者シュミットは、ナシヨナリストの眼を持ってルソーを見、『社会契約論』の「一般意志」に注目し、それを「同質性」と解して、民主主義の根本前提とみなした。彼は、ルソーの『社会契約論』の理論構成の中に内包されている二つの相対立する原理を見抜いた上で、民主主義における「同質性」の意義を以下の様に強調した。

「ルソーに関するあらゆる研究にもかかわらず、またルソーは近代民主主義の出発点に立っているという正当な認識にもかかわらず、『社会契約論』の国家構成がすでにこれら二つの異なった要素——民主主義と自由主義——を相互に連絡なく包含しているということは、未だに認められていないかのようである。正面入口は自由主義的である。すなわち国家の合法性を自由契約によって根拠づけようとするのである。しかし叙述が進み、本質的概念としての『一般意志』の概念が展開されるに従って、真の国家はルソーに従えば、人民が同質的であり、本質的な諸点において一致が成り立つ場合に存在することが示される。……すべての者とすべての者との自由な契約という思想は、対立する利害、相違おび利己主義を前提とするところのまったく異なった思想世界、すなわち自由主義から出てくるものなのである。ルソーの考えた『一般意志』は本当の所『同質性』である。

そこで『社会契約論』によれば、国家はその表題や導入部の契約論的構成にもかかわらず、契約に基づくものではなくて、本質的には『同質性』に基づくものなのである<sup>(3)</sup>。」

以下においてはケルゼンとシュミットの比較考察を目的として、ケルゼンやシュミットがルソーの『社会契約論』

をどのように継承し、かつ批判しながら独自の民主主義論を構築していったかを明らかにすることとしよう。

### 第一節 民主主義と自由

ケルゼンの民主主義論の出発点は、「人間は自由なものとして生まれた。しかもいたる所で鎖につながれている」というルソーの言葉に象徴的に示されている様に、根源的な自由の感情であり、強制や他律によつてもたらされる苦痛に対する異議であつた。それは理論的な認識によつては把握不可能な、一層深い次元にある自然的感情であつた。私達はともすると合理主義者ケルゼンを強調するあまり、彼の思想を合理主義一辺倒で理解するきらいがある。しかしケルゼンの理論体系を根底において支えているのは、この非合理的な根源的自由感情なのである。

ケルゼンにとつて強制や他律のない理想状態はアナーキズムであつた。しかし彼は、アナーキズムを信奉するにはあまりにも人間性に対する醒めた目を持ちすぎていた。というのも彼は、一八世紀や一九世紀のオペティミステイツクな啓蒙主義者達とは異なつて、フロイトの深層心理学に傾斜するほどに、人間性の中にある悪を十分に認識していたからである。したがつて彼は、アナーキズムの理想状態に留まりえず、「万人の万人に対する闘争」を回避するため、強制秩序を要請した。しかしここにおいてもケルゼンは、師であるルソーの衣鉢を継ぎ、アナーキズム的情熱の延長線上に政治理論を構築しようと試み、不可避となつた他律的権力を自律的権力に転化しようと全力を傾注したのである。

他律的権力から自律的権力への転換は、ケルゼンにとつて自然的自由から政治的自由への自由概念の意義転化を意味した。

「私達は支配されなければならないなら、自分自身によつてのみ支配することを欲する。自然的自由から政治的自

由が分離する。服従こそすれ、自分自身の意志にのみ服従し、他人の意志には何ら服従しない者は、政治的には自由である。<sup>(7)</sup>

自由概念の意義転化は、個人が強制より自由になるという消極的な自由概念から、個人が国家意志形成過程に参加するという積極的な自由概念への転化であった。かくしてケルゼンにおいては、本来非政治的概念である自由概念が政治的構成原理にまで高められることになる。

ケルゼンは民主主義の本質を政治的自由に求め、民主主義を治者と被治者の同一性と定義した。<sup>(8)</sup>「服従こそすれ、自分自身の意志にのみ服従する」場合とは、まさしく被治者が治者となる場合であろう。それでは治者と被治者の同一性は一体どこまで実現可能であろうか。言うまでもなく同一性が文字通り実現される場合は、全員一致の場合である。法律が一人の異議もなく、全員一致の決議によって成立するならば、法律に服する市民は自由となり、同一性が実現されることとなる。しかし全員一致の原則が実際には不可能であることは、ルソーもケルゼンも等しく認めるところである。したがってルソーも、全員一致の原則の適用を国家樹立に同意する社会契約の場合にしか認めていない。治者と被治者の同一性という厳密に解釈された真の民主主義は、これまで存在してこなかったし、またこれからも存在しないのである。<sup>(9)</sup>

治者と被治者の同一性に対する次善の解答は、「たといすべてではなくとも、できるだけ多数の人間が自由である<sup>(10)</sup>」とする多数決原理である。ここで注目すべきことは、多数決原理においてしばしば生じる少数者に対する多数者の専制をケルゼンが明確に否定し、少数者の保護を主張している点である。

「多数決原理は、経験上は少数者保護としてあらわれ、……多数はその概念上少数者の存在を前提とし、したがっ

て多数者の権利は少数者の存在権を前提としている。<sup>(11)</sup>

更にケルゼンの多数決原理は、少数者の保護のみならず、多数——少数決原理という弁証法的性格を帯びることになる。つまり多数決の意志形成に際して、少数者は多数派に納得と承認に基づく服従を示す一方、有効な議論を展開することによって、多数派を形成する可能性を有しているのである。ケルゼンは、このように多数決原理における少数者の問題を現実的に解決した。ケルゼンが少数者の存在権を保障し、少数者の意見を尊重するのは、彼が民主主義を機械的で算術的な平等ではなく、個人の自由に基づけたからに他ならない。少数者の根源的自由感情を踏みにじるような多数決原理は、民主主義の自殺行為なのである。

しかし、多数決原理における少数者の問題に関して、ケルゼンの師であるルソーが呈示した解決策はまったく対蹠的であった。ルソーは、「一般意志」の概念を導入することによって、少数者の自由の問題を解決しようとした。彼は言う。

「市民はすべての法律、彼が反対したにもかかわらず通過した法律にさえ同意している。国家のすべての構成員の不変な意志が『一般意志』であり、この『一般意志』によって彼らは市民となり、自由となったのである。<sup>(12)</sup>」

ルソーのこのような議論は、超個人的な「一般意志」が存在し、しかも「一般意志」が過半数の中に存在していることを前提としている。しかしケルゼンにとってこのような議論は、「一般意志」を導入することによって、少数者に対する多数者の支配をイデオロギー的に正当化するものに他ならなかった。ここでは少数者は、自らの意見を「一般意志」に反するものとして自発的に撤回するか、強制的に放棄させられ、多数者に隷属するに至る。またルソーは、「一般意志」(volonté générale)と「特殊意志」(volonté particulière)の総和である「全体意志」(volonté de tous)

が相違する可能性を認めているので、「一般意志」が過半数に存在しないこともありえる。その場合には、少数者、極端な場合には一人の人物に「一般意志」が体现されることとなり、少数者の独裁が帰結し、多数決原理そのものが葬り去られることになる。

以上の様にルソーにおいては、市民は「一般意志」を通してのみ自由であるので、「一般意志」への服従を拒絶する者に対しては、自由であることを強制させられるという「自由のパラドックス」が生じる。ケルゼンは、ルソーのこのような論理的帰結を、「牢獄の扉の上や、大撓船の奴隷の鎖の上に、『libetas』(自由)という言葉を読まなければならなかったのは逆説以上であり、民主主義への一風刺である」と批判している。ルソーにおいては自由概念が、自然的自由↓政治的自由↓国家の自由と二度の意義転化を被っているが、ケルゼンは第一段階の意義転化は承認しても、第二段階の意義転化は断固として拒否する。それは自由から隷属、個人主義から国家主義への道であり、根源的な自由感情を窒息させる道である。

しかしなぜ「人間は自由なものとして生まれた。しかもいたるところで鎖に繋がれている」と述べた自由の使徒ルソーは、人間を再び鎖に繋がせる羽目に陥ったのであろうか。この問いにケルゼンは、ルソーが、治者と被治者の同一性の完全な実現である全員一致の理想に最後まで固執したことを、最大の理由に挙げている。つまり全員一致を見せかけるために、「一般意志」の概念が導入されたのである。これに対してケルゼンは、治者と被治者の同一性を民主主義の理想として承認しつつも、それが現実には実現不可能であり、「一般意志」を導入して全員一致を擬制することは、個人の自由に対する多大な脅威であることを力説した。徹底的な唯名論者であるケルゼンにとって、「全体意志」とは独立した「一般意志」は幻想以外の何物でもなく、支配のイデオロギーに他ならなかったのである。特にケルゼ

ンは、「各構成員は自分の持つすべての権利と共に自分を共同体全体に完全に譲渡すること」<sup>(14)</sup>とし、「一般意志」の最高の指導下に個と全体の完全な融合を説いたルソーの所説を以下の様に徹底的に批判した。

「政治的支配を持たないという意味の自然的自由の観念から、政治の参加という意味の政治的自由への変形は、決して前者の完全な放棄を意味しないということは、極めて大切なことである。∴現代の民主主義は、政治的自由主義と切り離して考えることはできない。その原則は、政治は個人の特定の領域を犯すことは許されず、この領域は法律により諸々の基本的人権ないし諸々の自由として擁護されなければならないことである。∴かくして信仰の自由、意見、出版の自由などが民主主義の本質に属することとなる」<sup>(15)</sup>。

全員一致を求めるルソーの胸中には、個と全体が調和し、共働する共同体を求めるパトスが漲っていた。ルソーは、彼自身の分裂——自然人に対する憧憬とギリシャの都市国家への回帰、個人の自由と共同体、人間と市民——を統合する鍵を見い出せないまま、少なくとも『社会契約論』においては前者を後者に解消させたといえよう。この点におけるルソーの忠実な弟子はシュミットである<sup>(16)</sup>。すでに述べた様に彼は、『社会契約論』の出発点となっている社会契約をまったく無視し、「一般意志」を「同質性」と解して、彼独自の民主主義論を展開するに至ったのである。

## 第二節 民主主義と同質性

J・J・ルソーにとって、「一般意志」は、各人を国家に結びつける紐帯の役割を果たした。彼によれば、「一般意志」が鮮明である時、「国家のあらゆる原動力は強力で単純であり、国家の格律ははっきりしていて光り輝いている。利害の混乱や矛盾はまったくくない」<sup>(17)</sup>。しかし「一般意志」が姿を隠す時、「社会の結び目がゆるみ、国家が弱体化し、対立や闘争が表面化する。ルソーの『社会契約論』の中に、国家秩序形成における「一般意志」の重要性を読みとつ



たシュミットは、それを「同質性」と解し、彼独自の民主主義論を展開するに至った<sup>18</sup>。彼は潜在的な内戦状態を呈したワイマールの危機的な政治情況に直面して、「一般意志」||「同質性」の概念こそ国家的統一のため不可欠な精神原理であると考えたのである。

すでに述べた様にケルゼンは、本来非政治的な自由概念を自然的自由から政治的自由へと意義転化させることによって、自由を民主主義の構成原理にまで高めた。これに対してシュミットは、本来政治や国家を無視したり、否定したりする個人の自由は政治的構成原理たりえないとして、ケルゼンの自然的自由から政治的自由の意義転化を全く認めなかった。政治的秩序を形成する原動力が個人の自由||自律であるとするとケルゼンの見解は、反個人主義・反自由主義者であるシュミットにとって唾棄すべきものに他ならなかった。代わりにシュミットは、民主主義を平等に基礎づける。しかしその際の平等とは、人間の顔をしているすべての者が有する人類の普遍的平等や抽象的・算術的平等ではなく、特殊な実体的平等、すなわち「同質性」(Homogenität)である。この実体的平等の特性は、抽象的・算術的平等の無差別的平等とは異なって、不平等を前提にしている点にあった。つまりシュミットによれば、実質的な平等は、概念上必然的に不平等を有し、不平等によって規定され、そこから意味を獲得する。したがって逆説的ではあるが、「平等とは、平等に属しない人々に対する不平等が大きければ大きいほど益々強力なもの<sup>19</sup>」であり、不平等がなければ、平等そのものが意味をなさないのである。人間の無差別な平等は、「民主主義ではなく、特定の種類の自由主義であり、……個人主義的・人間的な道徳および世界観<sup>20</sup>」から派生するものである。

シュミットは、『憲法論』において、「同質性」に基づく政治的民主主義の諸例を列挙している。肉体的・精神的同質性、特に市民的徳を有する市民からなるギリシャの民主主義。ここでは奴隷は「異質者」として民主主義から排除

されている。さらには一七世紀イギリスにおける宗教的確信を共有するレヴェラーズの民主主義、また国民的統一を生み出す連帯感情、つまり国民的同質性(nationale Homogenität)に基礎づけられた国民的民主主義、そして最後にプロレタリアートという階級的同質性に支えられたソヴィエトの民主主義などである。<sup>(21)</sup>このようにシュミットは、歴史的に全く内容を異にする民主主義の諸例を引き合いにだしながら、それらすべての民主主義に共通している「同質性」という契機を強調することによって、民主主義の基礎を個人の自由ではなく、「同質性」に求める彼の試みの正当性を確証しようと試みたのである。シュミット自身は其中で国民的同質性に依拠する国民的民主主義を選択した。シュミットの民主主義のための戦いは、人民の実質的同質性、特に国民的同質性のための戦いであった。<sup>(22)</sup>彼は国民的な統一意識を形成する要素として、共通の言語、共通の歴史の運命、伝統と追憶、共通の政治的目的や希望を挙げているが、彼が最も重視した要素は、革命と戦争という「例外状態」であった。<sup>(23)</sup>シュミットにとって国民的な意識は、内外の敵との闘争という危機的情況の中で最も鮮明に示されるものであった。

このこととの関連で注目すべきことは、シュミットの場合「同質性」は必ず「異質者」の排除ないし絶滅を伴っていることである。「異質者」の排除という考えは、ギリシャやローマにおいては内敵宣言として認められてきた。この内敵宣言は、追放、破門、人権剝奪そして法的保護の停止など様々な形態で発せられた。<sup>(24)</sup>同様にルソーの民主主義論を継承したジャコバン独裁においては、政治的反对者は徳々愛国心を欠くものとして法的保護の停止をうけた。またソヴィエトの階級的民主主義も、階級的「異質者」であるブルジョワジーの弾圧、殺害、人権剝奪などを行った。そして国民的民主主義においても「国民的同質性」を実現するために、移民立法による外国人の入国の統制や望ましからぬ異質分子の排除が行われている。これは無差別な人間の平等という自由主義理念とは真向から対立するものであ

った。彼は、「もし公的生活および公法の領域で一般的な人間の平等を徹底的に承認すれば、民主主義国家はその実質を奪い去られることとなる<sup>25)</sup>」と述べている。

以上の様にシュミットの「同質性」の概念は、「異質者」に対する苛酷な闘争を含んでいるので、それは非政治的概念からすぐれて政治的概念にまで高められることになる。シュミットにとって、政治的秩序形成の原動力は、ケルゼンのように個人の自由に対する飽くなき情熱からではなく、「異質者」に対する仮借なき闘争から産み出されてくるものであった。「異質者」に対する闘争が激しければ激しいほど、同質的な秩序を形成しようという意欲は一層強化され、ルソーの言うように「国家の原動力が強力かつ単純となる」のである。シュミットは「民主主義の政治的力は、無縁なものと異質の者、すなわち同質性を脅すものを排除ないし隔離できる点に示されるのである<sup>26)</sup>。」と断じている。

ここで明らかなのは、「異質者」＝敵の排除を概念上伴う「同質性」の概念に、シュミットの友・敵区別という政治的なものの概念が投影されていることである。シュミットの場合、「同質性」は自然的秩序を擬制するアナキズムとは全く対照的に、友・敵の対立を解消する源泉ではなく、逆に友・敵の対立を生み出す源泉であった。かくして彼の「同質性」概念は権力の極少ではなく、権力の極大を要請するに至った。

シュミットは、ルソーの『社会契約論』の「一般意志」を「同質性」と解し、それを民主主義論の前提に据えた。しかしシュミットにとって、同質的な人民の間に一致が存在し、分裂も存在しないルソー的民主主義——少なくともシュミットはルソーの民主主義をそのように解釈した——はまったくの幻想にすぎなかった。しかもその幻想に固執することは極めて危険であった。というのもそこでは統治の極少化と権力の解消がもたらされるからである。しかしそれによって、国内、国外の友・敵対立は解消されるわけではなく、統治の極少化は、国家の存立そのものを脅かす

に至る。したがってシュミットはルソー的民主主義の危険性を以下の様に指摘した。

「そこでは人民は、政治的実存の状態から非政治的状态に落ち込み、たんに文化的・経済的・植物的な生存を営み、他の政治的に能動的な人民に仕えることとなる。」<sup>(27)</sup>

したがってシュミットは、ルソーの「一般意志」＝「同質性」を基本的に継承しつつも、内と外に対する「異質者」との闘争を前面に押し出すことによって、ルソーとはまったく対照的に統治の極少ではなく、統治の極大を選択したのである。

こうしたシュミットの同質性理解の特異性はH・ヘラーのそれと比較すると一層明らかとなる。H・ヘラーはワイマール民主主義の危機に触発されて、シュミットと同様、「同質性」の概念を力説した。しかしシュミットにとって友・敵の対立を生み出す源泉であった同質性は、ヘラーにおいてはこのような対立を緩和し、統一的な国家意志を生みだしていく前提として理解されていた。彼は言う。

「社会的同質性はいつも社会的・心理学的状態であり、そこでは絶えず存在する対立や利害闘争が我々意識や我々感情に緩和されて登場してくる。」<sup>(28)</sup>

「複数体としての国民は、自ら意識して統一体としての国民を形成すべきである。政治的統一の形成がそもそも可能となるためには、一定程度の社会的同質性が存在しなければならぬ。こうした同質性の存在が信じられ、前提とされている限りにおいてのみ、物理的権力による抑圧という手段を放棄し、敵との討論によって政治的統一を達成する可能性が開かれるであろう。」<sup>(29)</sup>

ところで「同質性」を民主主義の前提と考えるシュミットは、ケルゼンと同様民主主義を治者と被治者の同一性と

定義した。<sup>(30)</sup> 私達が第一節で見た様に、治者と被治者の同一性の理想は、ケルゼンにおいては個人の政治的自由を最大限に達成する原動力となった。これに対してシュミットの場合には、同一性原理は個人の政治的自由を促進させるどころか、逆に個人の政治的自由を大幅に削減し独裁を正当化する原理となっている。

すでに述べた様にケルゼンは、治者と被治者の同一性を達成する次善の策として多数決原理を採用した。その際ケルゼンは、「特殊意志」の総和である「全体意志」を認めただけで、「一般意志」の存在を否認した。しかしルソーにとつてと同様シュミットにとつても、第一義的に重要なことは、「全体意志」ではなく、「一般意志」であった。シュミットはこのような立場から、秘密投票批判を遂行している。

「たとえ何百万人の私人の一致した意見であっても、公論を生み出すものではなく、その結果は私的意見の総和にすぎない。このようにして成立するのは、すべての個人意志の集積、つまり『全体意志』にすぎない。<sup>(31)</sup>」  
更にシュミットは、ケルゼンの多数決原理を批判の俎上に載せた。

「ケルゼンにとつては、民主主義の正当性は、一〇〇人中一〇〇人が九〇人を支配するより正当であるということに基づいている。ここでは民主主義の政治的意味がまったく忘れられている。もはや民主主義的平等の実質については問題とされていない。……一〇〇〇人の政治に無関心な人の政治的意志はそれを総計したところで、なんら正当に評価すべき政治的意志を生じさせない。<sup>(32)</sup>」

シュミットによれば、秘密の個別投票においては、「国家公民が決定的な瞬間において私人に転化する<sup>(33)</sup>」ので、「一般意志」を生じさせることができない。彼にとつて「一般意志」が明瞭にされるのは、人民を孤立化させ私人化させる秘密の個別投票によつてではなく、公の集会においてであった。というのも彼にとつて、人民の概念は「公共性」

(Öffentlichkeit)という領域にのみ存在する概念であり、「公共性」なくして人民ありえず、人民なくして「公共性」はありえなかつたからである。しかし人民が公の集会で行うことといえば、討論や投票ではなく、ただ喝采(Akklamation)のみであつた。彼にとって、「喝采」こそ公共性を形成し、「一般意志」を形成する最もふさわしい意志表示形態であつた。

「人民の総意は半世紀以来極めて綿密に作りあげられた統計的装置によつてよりも、喝采によつて、すなわち反論の余地を許さない自明のものによるほうが、むしろいつそう民主主義的に表現されうるのである。<sup>(34)</sup>」

「喝采」が実際なすことは、一人の独裁者ないし彼の提案に、単純な叫びによつて同意または拒絶を表現することであつた。したがつて「喝采」は独裁制に最も適合した人民の意志表示形態であるといえよう。シュミットによれば、人民が独裁者の提案に対して「否」を言う場合はほとんど存在しないので、事実上独裁者は、「一般意志」の体現者として登場することとなる。このことは歴史上ジャコバン独裁やポリシェヴィキ独裁において典型的に見られたことである。<sup>(35)</sup>

かくしてシュミットの民主主義論においては、民主主義と独裁が握手し、民主主義的独裁において治者と被治者の同一性が達成される。しかし人民はここではもはや国家意志形成の主體的な担い手ではありえず、支配の客体に転化し、独裁支配を正当化する機能を果す。ここではA・シェイエスの「上からの権威、下からの信頼」という標語が妥当する。<sup>(36)</sup> 独裁者は「一般意志」を体現していると人民からみなされ、独裁者も自らの意志を人民の眞の意志つまり「一般意志」と同一化するのである。シュミットにおける同一性は、詰る所「同一性の承認」つまり「同一化」を意味しているにすぎない。

## 註 第一章

- (1) J. L. Talmon, *The Origin of totalitarian democracy*, 1961, S. 38. また Alfred Cobban, *Rousseau and modern state*, 1964, S. 7-8. を参照のこと。なおこの点に関連してレオ・シュトラウスは、「都市国家への回帰と自然状態への回帰との間には、明らかな緊張関係がある。この緊張こそルソーの思想の本質をなすものである。……彼はある時には、個人の権利や心情の権利を一切の拘束や権威に対して熱心に擁護するが、また別の時には同じ熱心さをもって、個人の社会や国家への全面的な服従を要求し、最も厳格な道徳的あるいは社会的規律に好意を示すのである。」と述べている。Leo Strauss, *Natural right and history*, S. 254. 邦訳『自然権と歴史』塚崎、石崎訳(昭和堂) 265-269.
- (2) ケルゼンがルソーの民主主義論から出発したことを指摘したものが、Theo Ohlinger, "Representative, direkte und parlamentarische Demokratie" in: *Ideologiekritik und Demokratietheorie*, 1982, S. 215.
- (3) C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 4. Aufl., 1969, S. 41. またノットマンのルソー解釈として C. Schmitt, *Die Diktatur*, 4. Aufl., 1978, S. 116-129. を参照のこと。そのほか特に立法者と独裁者についてのルソーの見解が言及されている。
- (4) J. J. Rousseau, *Du Contrat Social, dann ceurres Completes III*, 1867, P. 351. (桑原・前川訳『岩波文庫』一五頁)
- (5) ケルゼンとフロイトとの関係については R. A. Metall, *Hans Kelsen-Leben und Werk*, 1969, S. 40-41. を参照。また長尾龍一他編『新ケルゼン研究』(木鐸社、一九八一年)所収の上山安敏「ケルゼンとフロイト断章」を参照のこと。
- (6) 長尾龍一『ケルゼンの周辺』(木鐸社、一九八〇年)二四二頁
- (7) H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2. Aufl., 1929, S. 3.
- (8) Edenda., S. 44.
- (9) J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, P. 404. 邦訳九六頁 またルソーは「もし神々からなる人民があれば、その人民は民主政をとるであろう。これほどに完全な政府は人間には適しない」(P. 406. 邦訳九七頁)と述べている。

- (10) H. Kelsen, a, a, O., S. 9—10.
- (11) Ebenda., S. 53. また彼は「少数者保護は議会制民主主義のすべての近代憲法に保障されているいわゆる基本権、自由権、公民権の本質的な機能である」と述べている。S. 53.
- (12) J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, P. 440. 邦訳一四九頁
- (13) H. Kelsen, a, a, O., S. 13.
- (14) J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, P. 360—1. 邦訳二〇頁
- (15) H. Kelsen, "Foundation of democracy" in : *Ethics* vol. 66, 1955, P. 27—28. 邦訳『民主主義の真偽を分ける』(古市訳、理想社) 六八頁
- (16) メーリングは「シュミットが民主主義をスパルタを手本として解釈していると述べている。Reinhard Meiring, *Pathetische Denken—Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels : Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, S. 94.
- (17) J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, P. 437. 邦訳一四四頁
- (18) シュミットの民主主義論の考察については、Wolfgang Mantle, *Representation und Identität*, S. 139-145 を参照のこと。また星野 修「カール・シュミットの政治理論」(宮田光雄著『ヴァイマル共和国の政治思想』創文社、所収) を参照の事。シュミットとケルゼンの民主主義論の比較については、尾吹善人「ケルゼンVシュミット、三つの争点」(『千葉大学法学論集』第2巻第2号、一九八八年所収) 五一—〇頁。
- (19) C. Schmitt, *Verfassungslehre*, 1970, S. 227. 邦訳は尾吹善人訳『憲法理論』(創文社) と阿部・村上訳『憲法論』(みすず書房) を参照にしたが、自分で訳した所もある。
- (20) C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, S. 18.
- (21) C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 228—234.
- (22) Wolfgang Mantle, *Representation und Identität*, S. 130. を参照のこと。またメーリングは「シュミットは民主主義



という名称の下で人民の実質的・同質的な統一体——その政治的性格はもっぱら国民感情に依拠している——を構想した。」と指摘している。Reinhard Mehring, a, a, O., S. 93.

- (23) C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 231.
- (24) C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 1963, S. 47.
- (25) C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 233.
- (26) C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, S. 14.
- (27) C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 215.
- (28) Herman Heller, "Demokratie und soziale Homogenität, in : *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 1931, S. 428.
- (29) Ebenda., S. 427. なおハトシュミットとケラーの民主主義概念と同質制概念の相違については Wolfgang Schluchter, *Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat-Hermann Heller und die staatsrechtliche Diskussion in der Weimarer Republik*, 1968, S. 237-250. を参照のこと。また邦語文献として、齊藤 誠「ケルマン・ケラーの民主主義論」(宮田光雄編『ヴァイマル共和国の政治思想』創文社所収)二八二―五頁を参照のこと。
- (30) C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 234 ff.
- (31) Ebenda., S. 246.
- (32) Ebenda., S. 252. なおシュミットのケルゼン批判は、『民主主義の本質と価値』(一九二〇年)の第一版に向けられている。
- (33) Ebenda., S., 246.
- (34) C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, S. 22.
- (35) メーリングは「シュミットは現代の大衆民主主義を近代のシーザー主義のモデルによって解釈している」と述べている。Reinhard, Mehring, a, a, O., S. 95.
- (36) C. Schmitt, *Legitimität und Legitimität*, 2 Aufl., 1968, S. 94.

「人民は『然り』か『否か』を言えるだけである。人民は審議したり、討議しえない。……人民はなかなしく問いを発する

ことができず、提出された問題に対して『然り』か『否か』で答えるだけである。」S. 93.

## 第二章 民主主義と世界観

前章では自由への情熱に突き動かされて、ルソーの「社会契約」に注目しつつ、自由民主主義論を形成していったケルゼンと、ルソーの「一般意志」に注目して、民主主義的独裁論を構築していったシュミットの学問的営為のプロセスを追求してきた。本章ではしばしルソーから離れて、二人のそれぞれの世界的立場が、彼らの民主主義論にいかなる影響を及ぼしたか、また彼らの民主主義論は世界観的にどのように規定されているかについて比較考察することにする。

### 第一節 民主主義と価値相対主義

周知の如くケルゼンは、『民主主義の本質と価値』（第二版、一九二九年）の最終章において、政治形態と世界観の対応関係を定式化した<sup>(1)</sup>。私達はここから、ケルゼンの民主主義論と世界観の関係を知ることができる。つまり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。したがってケルゼンによるならば、民主主義は価値相対主義によって基礎づけられ、価値絶対主義との関係は全く否定されている。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みなし、相異なる政治確信の表明を許すからである。ここから寛容の原理が導き出される。また相対主義は、万人の政治的意志の価値を同等のものとして評価し、あらゆる政治的信念や政治的見解を平等に尊重するので、支配の正統性はただ被治者の同意、つまり多数決原理に求められることとなる。

これに対して絶対的真理を體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、個人の自由を破壊するに至る。こうした立場を適切に示しているのは、多数は常に不正であり、したがって国民には正しいものを洞察する資格はまったくないというイプセンの言葉であろう。<sup>(2)</sup>ケルゼンが専制と価値絶対主義の対応関係を示す典型的な例として挙げているの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、それ以降プラトンの批判的研究を精力的に行い、支配のイデオロギーのメカニズムを解剖した。<sup>(3)</sup>またすでに第一章で見た様に、ケルゼンはルソーの「一般意志」の概念を、自由であることを強制して自由のパラドックスをもたらし、実質的に個人の自由を破壊するものとして激しく批判した。

私達はケルゼンの価値相対主義の立場が、寛容の原理や多数決原理を導きだすことによつて、民主主義を基礎づけるのみならず、価値絶対主義——それは独裁や専制を正統化する——を攻撃するイデオロギー批判の立脚点になつてゐることを看過してはならない。彼は価値絶対主義の認識論的誤謬を指摘するのみならず、それを独裁や専制を正当化する隠れ蓑としてイデオロギー批判に晒した。

私達は、ケルゼンの実証主義や価値相対主義が支配のイデオロギー批判と密接に関連して、民主主義の擁護に果たした役割を過小評価すべきではない。しかしだからといって民主主義を価値相対主義に基礎づけることから帰結する問題点に目を閉じていいわけではない。ケルゼン自身この問題をすでに明瞭に認識していた。『民主主義の本質と価値』の最終章でケルゼンが引用した聖書の中の一つの事件は、民主主義の逆説を彼自身が痛感していたことを示している。<sup>(4)</sup>

それは、「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か、それとも強盜バラバかどちらを釈放するかの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。人民の自由な決定を拘束するより高次の価値体系を認めないケルゼンにとって、民主主義の衆愚政治への転落を阻止する思想的・制度的歯止めは全く存在しなかった。価値相対主義者ケルゼンは、ワイマール末期になると、民主主義による民主主義の廃棄の可能性をも承認せざるをえなかった。彼はワイマール民主主義の崩壊期に「民主主義の擁護」(一九三二年)を公表し、「民主主義はもはや民主主義を欲しない人民に対して、更には民主主義を破壊する意志をもって結集した多数者に対しても擁護さるべきか」と自問自答した。この自問に対してケルゼンは、「多数の意志に抗し、暴力に訴えて主張される民主主義はもはや民主主義ではなく、民衆の支配が民衆の反対に抗して存在しえないので、民主主義は身を忌むべき矛盾に身を委ねる」と断言したのである。更に彼は、一九三三年に刊行された「国家形態と世界観」において、民主主義が反民主主義の非寛容に対して身を守らなければならないような事態に立ち至った時、民主主義は依然としてそれに対して寛容でありうるかと自問自答し、「寛容でありうる」と答えている。価値相対主義者ケルゼンにとって、民主主義自体の撲滅を叫ぶ政党の存在を法的に禁止し、このような政党に対して合法的な手段による権獲得のための機会均等を否定することは、民主主義の自殺行為にも等しかった。したがってもし強力な反民主主義集団が合法的手段によって政治権力を掌握し、それを利用して議会制民主主義の廃止に成功した場合、相対的民主主義論は遂に降伏確認書となってしまうのである。<sup>(6)</sup>ワイマール民主主義の崩壊とナチスの一党独裁の成立は、そうした憂慮を現実のものとするに至った。

更に一步進んでケルゼンは、相対主義的民主主義の自己崩壊を確認するに留まらず、「合法性、寛容、表現の自由、少数者の保護という原則によつて、自らの敵を育て合法的に自らを廃棄しうる」<sup>(7)</sup>点に、民主主義の専制政治に対する優越性さえ認めたのである。ここに至つて私達は一つの問題に逢着する。つまり自由に対する燃えるがごとき情熱を持つケルゼンと、民主主義の自律の原理の自己否定を承認するケルゼンとの間にいかなる調和がありうるかという問題である。民主主義の自己崩壊を承認し、そこに民主主義の優越性すら認めるケルゼンに対しては現在に至るまで、シニシスト、更にはニヒリストという烙印を押されてきた。もしこうした評価が事実であるとするならば、彼の自由に対する信念そのものに対して疑念が呈されることになる。そして彼は情況次第では独裁者に自由を譲り渡すことも平気であるオポチュニストであつたことにならう。

私達はこうした問いに答えるためにも、ケルゼンの思考の特徴である理論と実践、科学と価値判断との間を厳密に峻別する必要がある。ケルゼンは科学的認識のレベルにおいてすべての価値を相対化し、同等とみなす一方、価値の選択を個人の実践ないし決断の領域に委ねた。そしてケルゼン自身が選択した価値は、強制の欠如を意味する自由であつた。ケルゼンは自由が科学的認識のレベルでは相対的な理想であることを承認しつつも、「私は民主主義が実現しようとする自由のために無条件に戦い、かつ死することができ<sup>(8)</sup>る」と個人的信念を吐露したのである。そして彼は、シュンペーターの次の言葉を心からの共感を抱いて引用した。

「自分の信念の相対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。」<sup>(9)</sup>

彼はまた、彼に対して加えられたシニシズムやニヒリズムという批判に対して、「相対主義は何が正しくて何が誤つ

ているのかを自分自身で決定するという困難な仕事を各個人に課す」が、「これは極めて真摯な道徳的責任、およそ人  
のにないうる最も真摯な道徳的責任」であると反論している。<sup>(10)</sup>

以上の様に、科学のレベルにおけるケルゼンの相対主義的民主主義論は、彼の実践の領域における燃えるがごとき  
個人の自由に対する信念に支えられていた。しかしケルゼンにとって自由概念は、単に選択すべき諸価値の一つにす  
ぎなかつたのだろうか。またそれは、彼の個人的信念にすぎなかつたのだろうか。彼の価値相対主義を徹底させれば、  
まさに自由は相対的なものにすぎず、それを生命や平和やその他の価値に優る、普遍妥当性を持つ絶対的価値とはい  
えないであろう。しかしはたしてそうだろうか。彼の民主主義論の中には、価値相対主義では理解しえない、もつと  
奥の院があるのではないだろうか。私達が第一章で触れた様に実際自由は、単に選択すべき諸価値の一つに留まらず、  
人間性に内在する根源的感情であつた。したがつて彼は、ルソーと同様自由を放棄することは人間性を放棄すると同  
意義であると解したのである。<sup>(11)</sup>ケルゼンはこの自由という根源的感情が万人に備わっていると考へた。それは、一時  
的に放棄されるか、抑圧されることはあつても、常に繰り返し、人間の心の中に甦ってくるものである。それは人間  
であることを証であつた。彼はまさにワイマール民主主義の崩壊寸前において、この人間性に対する確信を断固とし  
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、それは深く沈め  
ば沈むほどやがて一層の情熱を持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。」<sup>(12)</sup>

ワイマール民主主義の崩壊寸前において、ケルゼンの価値相対主義的民主主義論は破綻せざるをえなかつたものの、

彼自身は自由の根源的感情に対する信頼に基づいて、民主主義の再生を預言したのである。

総じてケルゼンの価値相対主義は、価値絶対主義を否定し、支配のイデオロギーを仮借なしに批判の俎上に載せ、一切の幻想を破壊したものの、シニシ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。思想史家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」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。

## 第二節 独裁とカトリシズム

ケルゼンは、価値絶対主義と専制主義との対応関係に注目し、その典型的な例としてプラトンの政治理論をイデオロギー批判に晒した。これに対してまさにシュミットは、ケルゼンが批判したプラトンの政治思想を高く評価し、ケルゼンが無意識的にか意識的にか看過した民主主義の自懐作用に対するプラトンの警告に注目した。プラトンは『国家』の中で、一切の価値基準が失われたことにより、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メカニズム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。

シュミットの眼に、ワイマール民主主義の現実、プラトンが解剖した様に、自由が放埒へと転落し、混乱と無秩序と衆愚政治が支配しているものと映じた。特にワイマール期の各政党は、国家に対する忠誠心や責任感情に欠け、自己の政党の世界観や利害のみを排他的に強調することによって互いに反目しあっていた。こうした分裂状態に関してシュミットは次の様に述べた。

「全く結合不可能な、……完結した全体性を持った五つの体系、すなわち五つの全く対立する世界観・国家形態・

経済を主張する諸体系……それらは各々全体性を持ち、つきつめれば、相互に否定し合い、絶滅しつくさずにはやまぬものである。……民意はその淵源から既に五つの水路に分割され、五つの異なった方向に導かれ、もはや最後まで合流することはない。<sup>(14)</sup>」

こうした「神々の闘争」に終止符を打つものとは一体何か、この問いこそ当時の知識人の頭を悩ました最大の問題であった。シュミットはこうした情況のなかで、共同体再興への意欲を漲らしてルソーの「一般意志」に注目し、「同質性」を前提とする民主主義論を構築したのである。

ところでシュミットは、ケルゼンに代表される自由民主主義や相対的民主主義をどのように評価したのであろうか。第一にシュミットにとって、価値相対主義の立場から寛容や妥協を訴えるケルゼンの理論は、「相互に否定し合う」神々の闘争の現実にはヴェールを被せ、友・敵の対立を討論や競争に解消しようとする典型的に自由主義的な試みであった。シュミットはこうした幻想を徹底的に破壊し、和解しがたい対立を呈している「例外状態」を人道主義的な道徳によって克服することは不可能だと主張した。第二にシュミットにとって、自己の体内に敵をも育成し、無制限な寛容を説くケルゼンの相対的民主主義論は、民主主義国家の自殺行為をもたらすものと思われた。シュミットは「合法性と正統性」(一九三二年)において、国家に敵対的な政党が政権を掌握し、その後国家を改造して一党独裁を樹立する危険性に警鐘を乱打したのである。こうした危険性を避けるためにも、シュミットは国家が友と敵を決断すべきことを強調した。

「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、国家に敵対的・破壊的な諸力が登場することを許さない。それは友と敵を



区別しうるのである。<sup>15)</sup>」

ケルゼンが友と敵を妥協ないし和解させ、国家の統一をもたらそうとしたのに対して、シュミットは友と敵を区別し、敵を国家意志形成から排除することによって、内戦状態を克服しようとしたといえよう。友と敵を区別することはとりもなおさず、敵 $\parallel$ 異質者を排除し、同質性を創出することでもあった。

ところでシュミットにとって、「神々の闘争」を克服する友・敵決断の主体は誰であり、また決断の価値基準は一体何だったのだろうか。この点を考えるに際して私達は、ド・メストルやドノソ・コルテスなどの保守的なカトリック思想家達がシュミットの決断主義に及ぼした影響を看過すべきではない。ド・メストルやドノソ・コルテスに共通していることは、教会を秩序の原型とみなし、教会の秩序を模範として国家秩序形成を試みたことである。この点においてシュミットが彼らの衣鉢を継いでいることは明らかである。シュミットの脳裏から離れなかったのが、カトリック教会における不可謬の教皇のイメージであった。彼にとって教皇は、「神々の闘争」や価値のアンキーに終止符を打つ最終的な決断の主体であった。彼は教皇のイメージを国家の支配者に投影し、国家においても最終的な決断の主体を探し求めた。教会と国家、教皇と国家の支配者の類比は、すでにシュミットの教授資格論文の『国家の価値と個人の意義』(一九一四年)にはつきりと認められうる。彼にとって不可謬の教皇は、「キリストの器であり、地上におけるキリストの代理であつて、神の僕の中の僕(Servus Servorum Dei)」であった。<sup>16)</sup> また不可謬の教皇のイメージを持つ国家の絶対的支配者も、「一切の時代的相対性を超越し、人間とはみなされず、気紛れや気分ともに無縁にまったく法律になり切っている」<sup>17)</sup>存在であった。また彼は、『政治神学』において、「教會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」<sup>18)</sup>というド・メストルの言葉を引用して、主権の概念と不可謬性の概念が

一体のものであることを指摘した。更にこうした不可謬性を認めず、国家の絶対的支配者の決断に対する不信を表明する人々に対して、彼は「善なる者、正なる者への不信は自らをも破壊し去り、……奈落へと没せざるをえない<sup>(19)</sup>」と激しい反批判を浴せかけたのである。というのも不可謬性という前提が崩れ、決断の正当性が疑問視されるとするならば、必然的に価値のアナーキーが生じ、価値のアナーキーはまた国家秩序におけるアナーキーを招来させるからである。

このように彼は、友・敵対立を呈したワイマールの政治状況の中で、教皇権力との類似の下に、「神々の闘争」を克服する決断の主体を探し求めた。そして彼はこのような決断の主体を、ワイマール憲法第四八条に基づいて非常大権の権能を付与され、一時的に憲法を停止しうるライヒ大統領に発見したのである。独裁者たるライヒ大統領こそ、国家の友と敵を区別し、敵を排除し、国家の統一を達成しうる決断の主体であった。

ここでシュミットの決断主義についての誤解を二点指摘しておくことにする。第一に、通常シュミットの決断主義は「無からの決断」として理解され、決断の内容よりも決断自体が下される点に特徴があると理解されている。しかしシュミットの決断主義は、敵 $\parallel$ 異質者の排除による同質性の創出と分かちがたく結び合わされていた。たしかに決断の内容は、ワイマール期の「国民的同質性」からナチス期の「人種的同質性」への転換が示している様に、その時々<sup>(20)</sup>の政治状況によって規定されていた。しかし反自由主義的・反マルクス主義的同質性の再興への決断という点では一貫しているのである。

第二にシュミットの決断主義は、個人の主観的決断ではなく、あくまでも制度的決断であった。シュミットはM・ウェーバーを念頭に置きながら、主観的価値判断のもとらす危険性を次の様に指摘した。

「価値が妥当するためには、定立(Setting)を必要とする。そこで価値の定立者が誰かが問題となる。この問題に對して最も明瞭にしたがつてその限りで最も誠実に答えているのはマックス・ウェーバーである。彼によるとそれは個々人である。個々人が純主観でかつ完全な決定自由の中で価値を定立するのである。……しかしながら価値定立の純主観的自由は、諸価値・諸世界観の永遠の闘争、万人と万人の戦い、万人の万人に對する永遠の闘争(das ewige bellum omnium contra omnes)をもたらす。これに比られば、古き万人の万人に對する闘争(das alte bellum omnium contra omnes)´そしてトーマス・ホッブズの国家哲学の血腥い自然状態は、真に牧歌的である。」<sup>(20)</sup>

この叙述はシュミットの戦後の論文からの一文であるが、第一次大戦前から第二次対戦後までのシュミットの著作を一貫しているのは、彼の主観主義批判と制度的決断への要請であった。<sup>(21)</sup>そしてその決断は、民主主義的正統性に立脚し、非常大権を有する大統領の決断であった。

総じてシュミットはカトリシズム——それは主にド・メストルやドノソ・コルテスの復古的カトリシズム——に依拠して、教皇権力のイメージを国家の支配者に投影し、「神々の対立」を克服しようと試みたといえよう。彼の制度的な決断主義においては、価値相対主義や主観主義は克服され、政治的価値の一元化が企てられることとなる。

## 註 第二章

- (1) H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, S. 98-104.
- (2) Ebenda., S. 99-100.
- (3) ケルゼンは、「プラトンの正義論」他「プラトンの愛」(“Die platonische Liebe”, in : *Imago*, 19. Band, 1933)を「プ

リッヘンの自然法論」(“Platon und die Naturrechtslehre”, in : *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, 8. Band, 1957)などを公表した。この三つの論文はすべて *Aufsätze zur Ideologiekritik* に収録されている。

- (4) H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, S. 103-104.
- (5) H. Kelsen, “Verteidigung der Demokratie” in : *Demokratie und Sozialismus*, S. 68.
- (6) K. ベントハイマー著『フイマール共和国の政治思想』河島・脇訳(ミネルヴァ書房・一八二頁)
- (7) H. Kelsen, “Staatsform und Weltanschauung”, S. 51.
- (8) H. Kelsen, “Foundation of Democracy” P. 4. 邦訳一二三頁
- (9) Ebenda., P. 4. なお A. フレヒトは価値相対主義者を、政治闘争から身を引き、もっぱら科学理論にのみ従事する消極的価値相対主義者と、あらゆる教条主義との戦いを通して自由・平等・寛容といった民主主義の原則を支持する積極的価値相対主義者に分類した。A. Brecht, *Politische Theorie*, S. 160. ちなみにケルゼンは後者に属する相対主義者であるといえよう。
- (10) Ebenda., P. 97. 邦訳九七頁
- (11) J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, P. 356. 邦訳二二頁
- (12) H. Kelsen, “Verteidigung der Demokratie”, S. 68. ケルゼンは根源的自由感情が反民主主義の旗を振っている知識人にも内在しており、彼等も独裁が現実のものとなったら、彼等が誹謗した民主主義への復帰を希望するであろうと述べている。S. 67.
- (13) S. コーブズ『意識と社会』(生松・荒川訳、みすず書房) 一〇五頁
- (14) C. Schmitt, “Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland”, 1933, in : *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 1973, S. 361.
- (15) Edenda., S. 362.
- (16) C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, 1914, S. 95.

- (17) Ebenda., S. 95.
- (18) C. Schmitt, *Politische Theologie*, 2. Aufl., 1934, S. 71.
- (19) C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, S. 83.
- (20) C・シュミット著「価値の専制」〔政治神学再論〕所収、福村出版、二〇二頁
- (21) シュミットの主観主義に対する闘争は、『*Politische Romantik*, 1917において最も鮮明に示されている。そしてそこで彼は主観主義を特徴とするロマン主義に対してカトリシズムを対置している。

### 第三章 民主主義と人間観

#### 第一節 市民に対する人間の優位

周知の様子にJ・J・ルソーは、「各個人は人間としては、一つの特殊意志を持ち、それは彼が市民(Citoyen)として持っている一般意志に反する、あるいはそれと異なるものである」と述べて人間と市民を対立させるに至った。ルソーは腐敗し、私的利益のみを追求するフランスのブルジョワ社会を批判し、個人と個人、個人と共同体の分裂を知らないスパルタの都市国家とその「市民」像を模範としたのである。共同体再興の情熱に駆られたシュミットも、ルソーに倣って、彼の考える市民を民主主義論の中核にすえた。これに対して、「一般意志」を否定する唯名論者ケルゼンは、ギリシャの民主主義を模範にしなかったし、人間を市民に解消しようとはしなかった。それは個人主義者ケルゼンにとって隷従への道に他ならなかった。しかし彼が自己の利益や権利のみを追求するいわゆる「欲望民主主義」にも賛同しえなかったことも事実である。したがって彼は彼の人間観の延長線上に新たな市民道徳——それはもはやルソーやシュミットの様に国家に対する忠誠を主な内容とするものではない——を確定することによって、政治秩序

の再形成を企てたのである。彼にとって私人としての人間道徳と市民道徳とは相互に対立するものではなく、市民道徳は人間性の道徳なくして成立しえないものであった。ケルゼンにとって、相対主義の民主主義論は政治的意志形成の形式にすぎず、一層重要であったのは、民主主義を担う人間と政治倫理であった。本節では民主主義を支える人間観についてのケルゼンの見解を、第一に価値相対主義の視点から、第二に心理学の視点から、第三に精神史の見地から概観することにする。これら三つの視点、そしてそこから導き出される結論は、ケルゼンにおいては密接不可分な関係にあるが、方法論上区別する必要がある。

第一にケルゼンは、彼の価値相対主義の立場から、彼の市民道徳を確定した。絶対的真理が人間の認識に対して閉ざされているとする価値相対主義の立場に立つ人は、自己の意見のみならず、他人の反対意見をも可能とみなす「寛容」な人間である。ケルゼンにとってこの「寛容」という市民道徳が民主主義を支えるに必要な条件である。また彼の価値相対主義は、イデオロギー批判を内包していたので、個人の自由を破壊する絶対主義イデオロギーに対する批判と戦いを要請するものであった。そのためには各人は、非合理主義的なイデオロギーに左右されない健全な合理主義的批判精神を有する必要がある。ケルゼンは、「国家形態と世界観」（一九三三年）において専制に対する民主主義の闘いは、「人間の魂の非合理的な諸力に訴えるイデオロギーに対抗して、最高の審級としての批判的理性を引き合いに出して遂行されるもの<sup>(2)</sup>」であった。したがって国民の批判的理性が暗くなり、麻痺する時、民主主義は衰退し、独裁が頭をもたげてくるのである。彼はワイマール民主主義の崩壊とナチズム政権掌握の前年「民主主義の擁護」を發表し、独裁への傾向が「今日浅薄なものとして罵られる経験的・批判的合理主義の明晰さを捨てて、深遠なものときれる形而上学の陰微な世界、朦朧たる非合理なもの崇拝への回帰の運動」と手を携えて進行していることを警告し

たのである。<sup>(3)</sup> 総じてケルゼンは、価値相対主義の立場から、民主主義を支える人間像として寛容と批判的理性を持った人間を導き出したのである。

第二にケルゼンは深層心理学に傾斜するほどに人間の情熱や本能に対しても鋭い洞察を示したので、心理学的考察からも民主主義を支える人間のあり方を追求した。<sup>(4)</sup> ケルゼンによれば、民主主義にふさわしい人間類型は、自我体験がさほど根源的ではなく、自我体験がそれほど異ならず、汝も我として承認しうる人間である。このような人間は、他者のうちに自己自身を再確認し、他者を敵として、つまり自己と本質を異にするものとしてではなく、友として、つまり自己と本質を等しくする者として体験する。それはやや弱い自我意識の持主であり、同情的・平和愛好的・非攻撃的な人間類型に属する。これに対して独裁制に適合する人間は、強い自我意識を持った人間であり、他者を友としてではなく敵として取り扱い、激しい攻撃衝動と強い権力意志の故に自由や平和を価値として認めない。彼らは自らを超自我、理念的自我と同一視し、この理念的自我を無限の権力を持った独裁者とみなす。この種の人物こそ、厳格な規律や盲目的服従を愛し、命令することのみならず、服従することに幸福を発見する人であった。ケルゼンはフロイトを引き合いに出しながら、服従への衝動が、実は他人を自分に服従させようとする権力衝動の裏返しにすぎないことを指摘した。つまり人間は神や民族や国家といった仮面をつけて、その権威に他人を服従させることによって、間接的に自らの権力衝動を満足させるのである。<sup>(5)</sup>

このようなケルゼンの心理学的分析から導き出される民主主義に適合した人間像は、価値相対主義によって導き出される「寛容」な人間よりはるかに重要な視点を提供している。「寛容」が自己と他人との相違ないし対立を承認しつつも、相手の人格や意見を尊重するのに対して、ケルゼンの心理学的分析が示す民主主義的人間は、「寛容」——それ

は我と汝の対立を前提としている——の道徳をはるかに越えて、汝の中に我を、また我の中に汝を見出し、他者と一体となつてゐる人間であつた。それは共感の感情を持った人間であり、悲しみも喜びも共に分かちあう存在であつた。人間性に内在する共感こそが、ケルゼンにとって利的利益をひたすら追求する欲望的民主主義の出現を阻む重要な因であつた。ケルゼンが描く共感を持った民主主義的人間像は、私達に、同胞の苦しみに同情する憐みの情(Pitié)を持ったルソーの自然人を想起させる。実際ケルゼンは、シュミットがルソーの市民像に注目し、ブルジョワを克服しようとしたのと対照的に、ルソーの自然人に注目し、その延長線上に彼の人間道徳ひいては市民道徳を確定しようとしたのではないだろうか。

最後に精神的見地から見たケルゼンの人間観に触れておくことにする。すでに第二章で触れた様に、ケルゼンの価値相対主義は価値絶対主義を否認するものの、シニズムやニヒリズムからは全く無縁であり、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。彼がオーストリアの一高官に書き送つた書簡は、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ている人生にあつても、何よりも人間の道徳的性格が重要である。すなわち眞実を愛すること、自己を認識すること、寛容であること、意志力、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重要である。」

こうした一連の道徳は、単に学問の世界におけるのみならず、民主主義を支える人間にとつても必要不可欠であつた。民主主義が機能するためには、民衆が宗教的・政治的権威を恐れず、眞理や正義を愛することが寛容に劣らず重要であつた。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は、民衆がこのような資質を決定的に喪失していることを劇的な形で示したものに他ならなかった。民衆は律法学者や祭司長といった宗教的権威を恐れて、罪のない神の子イエスを十字架につけるといふ倒錯した決定を下し、ピラトもまたイエスに罪がないことを知りながら、民衆の歓心を買うためにイエスを十字架につけてしまったのである。

ケルゼンが指摘した道徳的資質を民衆が持たない場合、民主主義は容易に衆愚政治へ、そして独裁へと転化してしまふ。そしてそのことは、ワイマール・デモフラシーの胎内からナチズムという恐るべき独裁が生み出されたことによつて現実のものとなつた。民主主義を担う民衆の自己変革なしには、どんなに外的な制度や法体系を整備したとしても、民主主義は機能しえないことを一番知っていたのはケルゼンその人であつたといえよう。

## 第二節 人間に対する市民の優位

民主主義の概念形成から徹底的に個人主義的・人間的道徳を排除するシュミットにとつて、ケルゼンが呈示する人間観は彼の民主主義論——実際は民主主義の仮面を被つた独裁論——に入り込む余地がなかつた。シュミットはルソンのブルジョワ批判を継承し、人間を市民に解消してしまつたのである。

シュミットは『憲法論』の中で、「民主主義における公民(Staatsbürger)は市民(Citoyen)であり、私人ではない」と述べて、従来混同されていた市民とブルジョワを区別した。「ドイツ語の市民(Bürger)は二つの意味、すなわち市民(Citoyen)とブルジョワ(Bourgeois)を含んでいる。しかし両者の意味の相違は、非政治的・道徳的・経済的自由主義と純粹に政治概念である民主主義との差異<sup>(7)</sup>が大きい。」更にシュミットはヘーゲルを引き合いに出して、ブルジョワを次の様に定義した。

「非政治的危険の無い私的領域から立ち去ろうとはしない人間、自己の政治的無の代償を平和と取得という果実、とりわけこれらの果実の享受の完全な確実性のうちに見い出している人間であり、したがって勇氣から免除され、非業の死という危険から免れることを欲する人間である。」<sup>(8)</sup>

こうした定義からも明らか様な様にルソーやヘーゲルにとつてと同様シュミットにとつても、ブルジョワは私的な利益の追求に終始し、国家に対する責任を負おうとしない存在であつた。こうした精神的類型としてのブルジョワ批判こそ、シュミットの著作全体の底流をなしているものである。彼は『現代議會主義の精神史的地位』において、現代のブルジョワを、「貨幣と所有をめぐる不安の中で墮落し、懷疑主義と相對主義そして議會主義とによつて道徳的に混亂した社会層<sup>(9)</sup>」と酷評したのである。

シュミットにとつてブルジョワと対立する意味での市民は、ルソーの場合におけると同様国家のためには自己の生命をも喜んで犠牲にする人々であつた。彼は、『政治的なもの<sup>(10)</sup>の概念』において、国家は「自由国民に死地に赴く用意と人殺しをする用意とを要求し、国民に対する生殺与奪の権利を有する」と述べたが、市民は国家の命令があれば、常に死地に赴き、非業の死という危険を引き受ける覚悟が必要であつた。したがつてシュミットは『憲法論』の中で、民主主義の政治原理の帰結として、「国家の秩序を内外に向かつて防衛する各公民の権利および義務を挙げ、「一般兵役義務なしに正しい民主主義は存在しない」と断言したのである。彼にとつてブルジョワの典型的な精神類型が商人であるならば、市民のそれは戦士であつた。シュミットはこの商人と戦士を彼の著書の中でしばしば対立させて論じた。例えば彼は、『現代議會主義の精神史的地位』において、「均衡という商人像に対して、もう一つの像、すなわち血なまぐさい、決定的かつ殲滅的な決戦という戦士的な觀念が対置される」<sup>(12)</sup>と述べ、また『政治的なもの<sup>(11)</sup>の概念』で

はB・コンスタンの「商業的国民」と「好戦的国民」、「文明的計算」と「野蛮な圧迫」の対置を好意的に紹介している。シュミットが好戦的な思想家であったか否かは議論の余地のある問題であるが、少なくとも彼の戦士についてのイメージは、ブルジョワ的な安楽さや放逸を根底から揺り動かすポレミッシユな意味を持っていたといえよう。シュミットは、『政治的なものの概念』においてF・テニエスの分類に従って、利益社会(Gesellschaft)と共同体(Gemeinschaft)を区別し、国家は利益社会ではなく共同体であることを力説した。そしてシュミットにとって共同体とは、まさに国家のために生命を捨てるほどの祖国愛によって各人が結び合わされている点に、その核心があった。シュミットはE・レーデラーの言葉を引用して、「動員令の日には、今まで存在した利益社会(Gesellschaft)が共同体(Gemeinschaft)に変わった<sup>(13)</sup>」と述べている。

上述したことからシュミットの市民道徳とは、ケルゼンが示した人道主義的な道徳とは全く無縁な国家主義的道徳であった。市民は常に国の内外の敵との闘いに生死を賭けて参加をする決意を示しており、人道主義的・個人主義的道徳はシュミットにとって国家に対する忠誠感情を掘り崩していく元凶にほかならなかった。この点に関して注目すべきことはシュミットが公的な敵と私的な敵とを区別し、彼の敵概念を前者に限定していることである。彼は公敵(Hostis)と私敵(inimicus)とを区別し、両者の混同を厳に戒めた。

「敵は人々が嫌悪感をもって憎み合うような私的な対立者ではない。……敵はただ公的な敵でのみありうる。……しばしば引用される『汝の敵を愛せよ』という聖句は、『汝の私敵を愛せよ』であって、『汝の公敵を愛せよ』ではない。……政治的意味における敵を個人的に憎悪する必要はないし、私的な領域においてはじめて彼の『敵』、すなわち彼の敵対者を愛するということが意味を持つのである。……聖書はとりわけ、人は国民の敵を愛し、かつ自国民と対立し

て敵を支持せよとはいってはいいない。<sup>(14)</sup>」

このようにシュミットは、人道主義的・個人主義的道德を政治の領域に持ち込むことを徹底的に排除した。のみならず、シュミットにおいては友・敵対立の政治が私的領域にもち込まれ、私的領域そのものも政治化されることとなる。これに対してケルゼンは、人道主義的道德を政治の領域に浸透させることによって、友・敵の区別の解消を企てたのである。私達は、ケルゼンが民主主義の人間類型として、敵をも友に変え、汝の中に我を、我の中に汝を見い出す共感を備えた人間を構想していたことを想起すべきであろう。

人間と市民をめぐるケルゼンとシュミットとの対立以上に、人間の合理性をめぐる二人の対立は、民主主義論において重要である。価値相対主義者ケルゼンは、絶対的価値や正義の認識可能性を否定しつつも、啓蒙主義者の一人として、民衆が批判的合理性を活用して非合理主義的イデオロギーを理性の光に照らして検証すること、またそうすることによってその背後にある政治的機能を見抜き、政治神話に踊らされないよう警告した。彼は民主主義が機能する条件の一つとして、批判的理性の必要性を指摘し続けたのである。人間の合理的判断を信じるケルゼンは、シュミットの眼にオペティミストと映じた。キリスト教の原罪に裏打ちされたシュミットの人間観は、ペシミスティックであり、彼の人間蔑視は底知れず深いものであった。彼は原罪の教義を人間性の罪悪を絶対視するまでに極端化したドノソ・コルテスのペシミスティックな人間観を高く評価した。というのもコルテスにとつと同様シュミットにとつても、人間は知・情・意のすべてにおいて骨の髄まで墮落し、盲目的な知性、飽くことなき情欲、薄弱な意志を持つ腐敗した存在として映じたからである。<sup>(15)</sup> こうした人間が行使する自由とは、シュミットにとつて放縱の別名にすぎず、それは必然的に混乱と無秩序を惹起せざるをえなかった。彼は、民衆は合理的存在ではありえず、本能と直観によつ

て突き動かされ、熱狂的になりやすい非合理的存在であると考へた。しかし彼は啓蒙独裁やジャコバン独裁のように、民衆を上から啓蒙し、改造しようとはせず、逆に人民の本能や情熱を刺激し、かつ動員して強力な権威の確立を目指したのである。とくに彼は、シンボルやイメージ操作によって行動へと駆り立てられやすい民衆の弱点を見抜き、G・ソレルの神話論に最大の共感を示した。生の本能の深みから生み出され、人々を熱狂へと駆り立てる神話を援用する独裁は啓蒙独裁の典型であるポリシェヴィズムの独裁のよりはるかに強力であつた。シュミットは一九二二年のムツソリーニの演説を引用している。

「我々是一个の神話を創造した。神話は信仰であり、高貴な熱狂である。それは現実であることを必要としない。それは機動力であり、高貴な熱狂である。それは現実であることを必要としない。それは機動力であり、高貴な熱狂である。それは現実であることを必要としない。それは機動力であり、願望、勇氣、信念である。我々の神話は民族、偉大な民族であり、我々はそれを具体的な現実にしよう<sup>(16)</sup>と欲する」

このようにシュミットにとって民衆は動員や操作の対象にすぎず、ケルゼンによる民衆の批判的理性への訴えは幻想以外の何物でもなかつたのである。

### 註 第三章

- (1) J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, P. 363. 邦訳三五頁 ルソーは『社会契約論』の中で、「ボダンがわれわれの市民とブルジョワについて語ろうとした時、彼は一方を他と取り違へることによつて、大變な見当違ひをした。」と述べている。(P. 361. 邦訳三二頁) ルソーの市民的徳については、Leo Strauss, *Natural right and history*, P. 255-256. を参照せよ。

- (2) H. Kelsen, "Staatsform und Weltanschauung", 1933, S. 49.
- (3) H. Kelsen, "Verteidigung der Demokratie", S. 61.
- (4) H. Kelsen, "Staatsform und Weltanschauung", S. 44-46.
- (5) H. Kelsen, "Gott und Staat", 1922/3 in : *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Herausg. von Ernst Topitsch, 1964, S. 200.
- (6) R. A. Metall, *Hans Kelsen-Leben und Werk*, 1969, S. 88.
- (7) C. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 253. なお当時の国法学界の中でブルジョワに対してブルガー（市民）を対置したのはシマニットではなく、R・スメントとH・クリューのほうであった。R. Smend, "Bürger und Bourgeois im deutschen Staatsrecht", 1933, in : *Staatliche Abhandlungen und andere Aufsätze von Rudolf Smend*, 2. Aufl., 1968, S. 309-326. 又 H. Heller, "Bürger und Bourgeois", 1932, in : *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, S. 625-643. なおC・シマニットとR・スメントそしてH・クリューのブルジョワ批判の共通点と相違点については別稿で触れることにする。また自由主義者のG・マンシュエツツでも、一九二三年に、「各人は単に人間としての自覚のみならず、市民すなわち国家の一員としての自覚を形成すべきであり、市民としての徳性を誇りに思うべきだ。その徳性とは公共心、犠牲的な心、国家公民としての責任感情」としてとりわけ祖国愛びる」と述べている。G. Anschütz, *Lebenserinnerungen*, Bd. II, 1957, S. 39.
- (8) C. Schmitt, *Ebenda.*, S. 253.
- (9) C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, S. 81.
- (10) C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 1963, S. 46. ルンローの『社会契約論』の中で、「統治者が市民に向って以前の死ぬことが国家に役立つのだという時、市民は死なねばならぬ」と述べている。（邦訳五六頁）
- (11) C. Schmitt, *Verfassungslehre*, 1970, S. 254.
- (12) C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, S. 81.
- (13) C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 45.

- (14) Ebenda., S. 29-30.  
 (15) C. Schmitt, *Politische Theologie*, S. 74.  
 (16) C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, S. 89.

### 終わりに

自由主義者B・コンスタンは、ルソーを非難して、「ルソーは専制に口実を与えたのです。と申しますのも彼は自由の心情を持つてはおりましたが、自由の理論を持つてはいなかったからです。」と述べた。こうしたコンスタンの表現に従えば、シュミットは最初から自由の心情を持つていなかったのに対して、ケルゼンは自由の心情を燃えさせたがせながら、専制に口実を与えたルソーを批判しつつ、自由の理論つまり民主主義論を形成していったといえよう。

ケルゼンとシュミットとの対立、そして二人のルソーの民主主義論の異なった継承は、結局は二人の精神的地位の相違に還元されるように思われる。つまりケルゼンが近代の自由主義的・人道主義的遺産の伝統線上に立ち、合理主義的人間によって担われる民主主義を構想したのに対し、シュミットは保守的カトリズムの伝統線上に立ち、近代の自由主義的、人道主義的そして合理主義的遺産をトータルに批判して、非合理主義的な民衆を動員して操作する強力な民主主義的独裁を構築したのである。

我国においてしばしば比較の対象とされるケルゼンとシュミットを、本稿では特にルソーとの関連で民主主義論に焦点を据えて比較した。特に目新しい発見はないが、本稿がケルゼンとシュミットとの比較考察の研究に役立てば望外の喜びである。

(1) 小野紀明著『フランス・ロマン主義の政治思想』、一九八六年、木鐸社、二九三頁

(一九九一年一月三十一日受理)