

〔研究ノート〕

C. シュミットの「精神的基盤」 に関する一試論

中 道 寿 一

1. 序——政治の逆説

人間が、神でも獣でもなく、まさにそれらの中間的存在として、「政治的動物 Zoon Politikon」であるという、アリストテレスの人間規定から、政治の本質としての相対性を抽出しようとすれば、それを、シュミットのいう「政治に固有の徴標」としての友・敵関係に適用することも可能である。しかし、政治の現実においては、友・敵関係そのものに意味があるのではなく、行動主体による友・敵区別の決定にこそ意味がある以上、そこに一つの逆説が生じう⁽¹⁾る。なぜなら、絶対性を排除することで成立する政治において、行動主体の決定の内部に、絶対性の侵入することを否定できないからである。だからこそシュミットは、例外状況の認識から友・敵関係の概念を得、そこに決断の契機を結びつけることで、政治における絶対者、すなわち、独裁を探求しなければならなかったし、また、その論証のために、唯一絶対の存在者たる神を問題にする神学を用いなければならなかった。このことは、とりも直さず、政治と神学が、ともに、人間存在の全体性にかかわるものであることに起因する。この意味において、政治の逆説は、人間存在の逆説に他ならない。現在、我々がシュミットを問題にするのは、一つには、彼の生きたワイマール・ドイツと現代の混迷した政治状況とを結びつけ、彼の提起した諸問題に検討を加えることによ

って導き出される意義の重要性であるかもしれない。しかし、また一つには、そうした諸問題を背後において規定しているこの逆説が、シュミットの諸著作の行間に認められるからであり、しかも、それが、「当面、われわれの避けることのできないものであり、それを回避する道はついに幻影にほかならないであろう。われわれはただ、そのことに耐えることしかできないはずである⁽²⁾」程の、人間存在そのものに深く絡みついた逆説だからではないであろうか。そして、その逆説が、異常な逆説であるからこそ、ワイマールにおけるシュミットの危機克服の営為は、ついには、ナチズムと交叉せざるを得なかったのではなかろうか。

しかし、また、ナチズムによるその後のシュミットの処遇と、『獄中記』⁽³⁾のモノローグをみると、イエスの死が結局、政治の中の死でしかなかったように、絶対者の探求が、それと対立する政治に収束するという、もう一つの逆説を、M. ヴェーバーの「倫理的パラドックス」⁽⁴⁾という言葉とともに想起せざるを得ない。『獄中記』は、まさにその逆説の痛々しい確認の書ではなかったか。

このようなシュミットにおける政治の逆説を前提にして、彼の一連の諸著作を考察するとき、そこには、ワイマール共和国の政治状況を危機と規定し、共和国を支える思想が自由主義であることにその原因を認め、自由主義思想を徹底的に論破すると同時に、危機を克服し、秩序と平和を創出・維持するための、決断そのものの要請、そして、その決断主体の法的可能性の探求という、一貫した論理を認めることができる。そのとき、この論理を支え、かつ、その中で示される余りにポレミッシュで独断的な態度を醸成するもの、すなわち、シュミットの依拠した固有の精神的基盤とは、一体、何であったのであろうか。もしこの問いの解明が、シュミットの全体像に接近する一つの手懸りに、そして、その理論の内部に孕み、かつ、陥った政治の逆説につながるとすれば、彼がロマン主義に対して用いた方法、すなわち、「対象からではなく主体から」⁽⁵⁾という方法を彼自身に適用することで、彼の政治理論を根底において規定している「何か－非学問的な－わけ」⁽⁶⁾まで掘り下げて考察する必要がある。

C. シュミットの「精神的基盤」に関する一試論（中道）

以下、豊富な知識の源泉という意味に止まらず、理論展開全般にわたり常に彼の内面において支えた「精神的基盤」としてカトリシズムを、その延長線上で彼の「危機の思想家」としての範となったドノソ・コルテスとトーマス・ホップズの影響について考察してみたい。

- (1) 丸山真男『日本の思想』岩波新書、93—94ページ。
- (2) 橋川文三「絶対者の探求と政治」『人間と政治』有斐閣、158ページ。
- (3) Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47*, 1950. (『獄中記』長尾龍一訳『危機の政治理論』ダイヤモンド社、所収)
- (4) マックス・ヴェーバー『職業としての政治』西島芳二訳、角川文庫、96ページ。
- (5) C. Schmitt, *Politische Romantik*, 1968, S. 5. (『政治的ロマン主義』大久保和郎訳、みすず書房)
- (6) 尾吹善人「カール・シュミットの『憲法理論』」『社会科学の方法』1973年3月号、5ページ。

2. カソリシズムの影響

(1)

C. シュミットは、ビスマルクのプロイセン政府とカソリック教会との「文化闘争」終結直後の1888年に、宗教戦争たる三十年戦争に終結をもたらした条約締結の地の、プロテスタントが支配的な一都市ブレッテンベルクで、篤信なカソリック信者の両親の間に生まれた。彼の母親は彼を聖職者になそうとし、これを受けてシュミットは、カソリックの小学校へ進み、ギムナジウム時代には修道院に起居し、ドイツ史をカソリックの立場から描いた歴史書や、マックス・シュティルナーの『唯一者とその所有』⁽¹⁾を読み、ドイブラーの『極光』⁽²⁾に熱中する少年期を過した。当時は、「ドイツにおいてカソリック教徒はいずれにせよ勝者ではなく」⁽³⁾「困難な受身の立場に立っていた」⁽⁴⁾ことを考えるとき、この、時代、場所、家庭、教育の点で、カソリシズムの濃厚な雰囲気の中でシュミットが育ったということは、その後、確かに神学部ではなく法学部に転じは

(6) したが、彼の理論形成において決定的要因になったとしても不思議ではない。それゆえ、H.クルツバがシュミットの初期理論を「カソリック的規範主義」⁽⁷⁾と名づけ、シュミットにおけるカソリシズムの影響を指摘しても、それは、アクセントの強弱と解すべきで、決して初期にのみ限定されるものではなく、彼の理論全体の基底に認められるものである。だからこそ、ナチ党への入党理由⁽⁸⁾にも、また、ナチ党からの批判理由⁽⁹⁾にも、彼のカソリシズムの影響が挙げられ、彼がナチズムと交叉しながらも、完全に一致しなかったのである。

(2)

シュミットは、『法律と判決』において、法の問題を法実践の観点から把握⁽¹⁰⁾し、法律→裁判官→具体的事例の下降論理で、裁判官の決断を強調⁽¹¹⁾し、この論理を、彼の最初の政治・国家論たる『国家の価値と個人の意義』で、法→国家→個人という序列に照応させている。しかし、ここで留意すべきは、「国家が法の創造者なのではなく、法が国家の創造者であり、法は国家に先行する」⁽¹²⁾がゆえに、国家の意義は法の実現⁽¹³⁾にあり、「国家の権威は……国家が実現する法にある」⁽¹⁴⁾とされる、法と国家との関係の論証が、カソリック自然法における「教会」概念に依拠している点である。すなわち、ここでいう国家が、「原因・結果の切断点以外のもの、没意味的な力以上のもの」⁽¹⁵⁾＝理念国家であるとき、「理念と現実とを固有の位置において一致せしめる教会は、それ自体、理念国家、神の国として現出する。だから教会は、理念国家を具体的国家の側から基礎づける論拠に対抗して、理念国家を哲学的に基礎づける一切の論拠を提供する。教会は唯一者として存するから、必然的に完全である」⁽¹⁶⁾。しかも、「自然法は教会を通しての神学的啓示に基づく理性の解釈にほかならず、何が自然法であるかは、結局、教会の決定にかかわらしめられてある」⁽¹⁷⁾から、ここで必要なのは、内容に無関心な決断そのものであり、更にこの決断は、「不可謬の教皇はその人格とは無縁に、キリストの器であり、地上に於けるキリストの代理であって、神の僕の僕である」⁽¹⁸⁾という教皇無謬説から正当性を獲得する。なぜな⁽¹⁹⁾

C. シュミットの「精神的基盤」に関する一試論（中道）

ら、「誤りなしとされる教皇の決定が教会の秩序と制度を基礎づけるのではなく、その決定はこの秩序と制度を前提としているのである。教皇はただ教会の首長としてその職にあるが故にのみ誤ることなしとされるにすぎないのであって、逆に、誤ることなき者が教皇たるのではない」⁽²⁰⁾から。ここに、カソリック自然法に於ける「教会」概念を媒介にして、シュミットの、「規範主義」と「決断主義」の結びつく一つの可能性を認めることができる。⁽²¹⁾

このような、シュミットの「教会」把握が、最も顕著に示されるのは、1923年の論文『ローマ・カソリズムと政治形態』に於てである。シュミットは、「政治と宗教のエネルギーを結集し、過去数世紀間ヨーロッパの歴史を動かした、教皇主義、イエズス会主義、教権主義に対する戦いを生んだ」「反ローマコンプレックスが存在する」⁽²²⁾とし、このことを裏返せば、「カソリック教会がその内部にあらゆる形態の政府や権力を包摂した」教会史の示す如く、教会が、「その普遍性の包摂しないいかなる対立もない」程の、驚くべき適応能力を有していることの証左であるとし、これを、カソリック教会の「*complexio oppositorum*」⁽²³⁾と規定している。そしてシュミットは、これを人間に本質的なものとして説明する。「教皇は、その名が示すように父であり、教会は信者の母であり、キリストの花嫁である——人間の最も基本的なコンプレックスと本能、即ち、父に対する尊敬の念と母に対する愛を、カソリズムという統合された潮流へと向ける家父長原理と家母長原理の結合——。心の中に、その母への叛逆を誰が見つけえようか」⁽²⁴⁾。このカソリック教会の *complexio oppositorum* を、政治理論として把握するとき、その本質は、「今までいかなる帝国も知らなかったような、人間生活の物質的側面に対する形式的超越性」、即ち、「代表原理の厳格な遂行」⁽²⁵⁾にあるとする。「カソリズムの政治権力は、経済力、軍事力に依拠しない。教会は、その全き純粋性に於て崇高な権威概念を体現している」⁽²⁶⁾。なぜなら、「教会は、全ての時代を通じて、*civitas humana* を代表し、キリストの化身やキリストの受難との歴史的結合を構成する。教会は、人格的にはキリスト自身、即ち、歴史的現実⁽²⁷⁾に於て人間となった神を代表する」。そ

して、「代表原理は、全体的に、人格的権威に依拠している。……唯一人の人格がその言葉の最高の意味で代表することができ、さらにその人格は、直接的に代表され、人格化されるような権威ある人間や思想を代表しなければならぬ。……代表は、代表者の人格に特殊な威厳を想定している。なぜなら、価値あるものを代表するものに、価値のないはずがないからである」⁽²⁸⁾。だからこそ、「教会は具体的人格性の具体的人格的代表である」⁽²⁹⁾し、「教皇無謬説に達する決断能力と結びつく」⁽³⁰⁾、とシュミットは断ずるのである。

(3)

以上のような教会概念によるシュミットの論証は、『『政治的カソリズム』の思想ではなく、『カソリズムの政治思想』⁽³¹⁾』とみるべきであるが、「近代が辿りたどってついに往きついた危機の原因を根本において近世宗教改革にあるとし、ここに古代にではなく、むしろ近世がそこから出発した中世に立ち帰ることによって、問題の解決に当らうとする」⁽³²⁾のが、カソリズム本来の立場だとすれば、そして、「政治社会の領域においては、一面、国民精神と国家共同体の思想を語るにもかかわらず、結局、彼らの宇宙的な世界観から、カソリック普通教会を媒介として、かつて中世においてそうであったように、ヨーロッパ諸国民を統一結合して、世界の普遍的政治組織の樹立を理念とするもの」⁽³³⁾がロマン主義の思想であるとすれば、シュミットの「政治的ロマン主義」は、カソリズムの立場からのロマン主義批判であり、同時に、「黙しおれ、神学者 Si-lete, theologi」⁽³⁴⁾と言わざるを得ない、世俗化された時代に存在拘束された、現代人としての立場からのロマン主義批判であろう。⁽³⁵⁾

シュミットは、デカルトまで遡って、ロマン主義を規定する。「ロマン主義は主観化された機会原因論である。換言すればロマン的なものに於てロマン的主観は世界を自己のロマン的生産の機因および機会としてみる」⁽³⁶⁾。そしてその最大の特徴を、神を主観化したことにみる。「個別化され孤立化させられた個人は、自由主義的市民世界では中心となり、最後の決裁者となり、絶対者とな

C. シュミットの「精神的基盤」に関する一試論（中道）

る。自分は神であるという幻想は勿論汎神論的もしくは万有在神論的な感情のなかにしか存在し得なかった。それ故この幻想は心理的現実においては他のそれほど主観的でない情感と結びついた。……ロマン主義は心理的にも歴史的にも市民的安定の所産である⁽³⁷⁾」。だから、そこから生まれるロマン主義者の態度は、それが幻想であるが故に、客観性に対して自己を留保する主観の知的方法たる「ロマン的イロニー」⁽³⁸⁾であり、決して現実とはなり得ない「可能性」⁽³⁹⁾であり、決断を回避するための「高次の第三者」⁽⁴⁰⁾であった。ただ、ロマン主義がカソリシズムと結びついたかのように見えるのは、「カソリック教会の中に、彼等の求めていたものを、即ち大きな非合理的共同体、世界史的伝統、そして古い形而上学に於ける人格神を見出した。要するに彼等はそれ故、カソリックには決断することなしになることができると信じた」⁽⁴¹⁾からにすぎない。シュミットは次の様に言う。「カソリシズムは全然ロマン主義的なものではない。カソリック教会がロマン主義の関心の対象となり、又、カソリック教会がロマン主義的な諸傾向を利用し得たことはいくらかでもあるが、他の全ての世界的支配力と同じく教会そのものは、決してロマン主義の主体および担い手だったことはないのである」⁽⁴²⁾。ここに至ってシュミットは、「一つの社会秩序の中でヒエラルヒーに応じて種々の機能に分けられていた重荷を個人の肩に全て担わせてしまう市民的世界」⁽⁴³⁾の産物たるロマン主義の究極の根底を私的司祭 *private Priestertum* に求め、その帰結を、「私的司祭制の司祭長であると同時に犠牲でもあった三人」⁽⁴⁴⁾ バイロン、ボードレール、ニーチェの絶望に引亘んだ顔にみる。まさにこれは、カソリシズムによるロマン主義批判以外の何ものでもない。

しかし又シュミットも、ロマン主義を生んだまさにその市民社会に生きている人間である。それ故、シュミットは、世俗化を必然とみる。否、むしろ、この「世俗化 *Sakularisierung*」概念を積極的に評価し、自己の理論の中心に据えている。例えば、「現代国家理論の重要な概念は、すべて世俗化された神学概念である」⁽⁴⁵⁾ことを前提に、神学の神概念の世俗化たる主権者と、奇蹟概念の世俗化たる例外状況を決断に媒介させた「政治神学」の中心テーゼ、「主権者

とは、例外状況に関して決断を下す者をいう⁽⁴⁶⁾」はその典型例であり、又、「政治的なものの概念」の「友・敵関係」⁽⁴⁷⁾が、「神と悪魔の役割の交換」⁽⁴⁸⁾を人間が識別できない故に生ずる「神々の対立」の、世俗化された形態だとすれば、「友・敵関係」の孕む関係の絶対性を理解し得よう。しかし、この「世俗化」概念で更に重要なことは、「この世俗化論が神学的な救贖史観の枠内に位置づけられていることである。即ち中立化と脱政治化の徹底した極限たる現代という時代について終末論的な意味づけが与えられていることである」⁽⁴⁹⁾。即ち、シュミットは、「中立化と脱政治化の時代」の中で、16世紀以降のヨーロッパ精神史を、神学的なもの(16世紀)→形而上学的なもの(17世紀)→人間主義的なもの(18世紀)→経済的なもの(19世紀)→技術的なもの(20世紀)への移行過程と規定し、最後の、完全に中立化した「技術」⁽⁵⁰⁾が、一転して最大の武器になることから、そこに、「精神と精神の、生と生との闘争」⁽⁵¹⁾を予期し、「偉大な時代」⁽⁵²⁾の到来さえ期待し、「悪の勝利は、ただ神の奇蹟によってのみ防止される」⁽⁵³⁾ことを確信している。だからこそシュミットにとって、ワイマールという政治的危機の克服方法は、神概念の世俗化たる主権者=政治に於ける絶対者=独裁の探求であり、ワイマール憲法48条の拡大解釈=大統領非常大権こそ、その奇蹟であった。

(4)

このように、シュミットの政治理論をカソリック神学から考察するとき、彼の政治理論の根底にある人間観は、神学の究極にある人間観、即ち原罪の人間観でなければならない。シュミットは、政治が根本に於て、その典型例を戦争の中に見出す「友・敵関係」でしかなく、その関係の認識を否定、回避する無政府主義的、自由主義的理論は、本性善なる人間を前提しているが故に、「国家理論でも政治理論でもない」⁽⁵⁴⁾とし、「真の政治理論とは、すべて、人間を『悪なるもの』と前提する、即ち問題を孕まぬものとしてでは決してなく、『危険な』⁽⁵⁵⁾かつ動的な存在としてみなすものである」とする。このペシミスティック

な人間認識は、マキャベリやホップズを挙げるまでもなく、歴史的に政治領域でみられる人間本性の直截な、むしろ正当と言える認識である。しかし、シュミットにとって、国家に於ける個人の意味は、「超法則性のリズム」や「国家のリズム」⁽⁵⁶⁾への献身にしかなく、「国家に限界を与える個人の自由について語ることは間違⁽⁵⁷⁾い」であり、更に、意志形成に於ける国民の役割は、唯一者に先取りされた意志への喝采 *acclamatio*⁽⁵⁸⁾ でしかなければ、シュミットの人間観は人間蔑視と結びつく。この人間蔑視こそ、「絶対者＝神に関する幾千年の知識の蒐集の後に、キリスト教が厩大な人間智の集積を完成した⁽⁵⁹⁾」カソリック的人間学の伝統に基づくものではなかったろうか。ここにシュミットの陥った政治の逆説の原因がある。即ち、彼の間人間認識が人間蔑視であったからこそ、政治の技術の側面が強調され、世俗的神の探求とそれによる人間の救済が、人間に対する無限の愛情のあらわれとして可能であった。⁽⁶⁰⁾

(1) G. Schwab, *The Challenge of the Exception — An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Duncker & Humblot, 1970, p. 13.

(2) *Ex Captivitate Salus*, S. 25.

(3) *Ebd.*, S. 80.

(4) *Ebd.*, S. 45-53. シュミットによれば、精神による人類の救済を内容とする「極光」に感動し、1916年に、「これをキリスト教的に解釈した」本（Theodor Däublers, „Nordlicht“ — Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes）を書くが、ブルードンを知ってから、結局、「ドイブラーの極光は、人類を精神によって、また精神において救済することの地上の証人であり、保証者であった」ことを悟り、後に、カソリック教徒で「キリスト教的エピメテウス」の著者コンラート・ヴァイスに接近した。そしてシュミットは、この本の題名を用いて、自己のナチ転向を正当化している。この点に関しては、長尾訳『危機の政治理論』の、長尾龍一「解説、カール・シュミット——人と業績」に詳しい。

(5) *Ex Captivitate Salus*, S. 25.

(6) シュミットが何故にそうしたかは不明であるが、「何れにせよこれは信仰の放棄を意味するものではない。……神学という武器を携えて外から法学に立ち向った」のであり、「今世紀の思想闘争の舞台が神学ではなく、より世俗的な法学の舞台で争われると考えたから」であろう（長尾龍一「ハンス・ケルゼンとカール・シュミット」

『社会科学の方法』1973年10月号, 5, 6ページ)。

- (7) Hans Krupa, *Carl Schmitts Theorie des „Politischen“*, 1937, S. 3. (「カール・シュミットの『政治的なるもの』の理論」『政治思想論集』服部平治・宮本盛太郎編訳, 社会思想社)。クルッパは、「国家の価値と個人の意義」に限定しているが、「精神的源泉はカソリック的法学と国家学とにある」(*Ebd.*, S. 3)とし、ルンプは、「シュミットの哲学的背景には、カソリック自然法思想と、存在と本質とを区別するスコラ的存在論の諸観念が、ドイツ観念論の諸観念と混在している」(Helmut Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes — Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über: Die Frühschriften Carl Schmitts*, 1972, S. 15)とし、更に、「カソリシズムは、……態度や雰囲気という以上に信条として、口吻にはなく、血肉と化している」(*Ebd.*, S. 17)と指摘している。そして、トーマは、「結局のところ、幾分暗い翳りに満ちた表現の背後にあるものは、民族的独裁者がカソリック教会と同盟を結べば、秩序、規律及びヒエラルヒーを真に招来し決定的に復活させることができるというシュミットの言うに言われぬ極めて個人的な確信である」と批判している (Richard Thoma, *Zur Ideologie des Parlamentarismus und Diktatur*, in: *Archiv für S. u. S.*, Bd. 53, S. 217, 服部・宮本訳「議会主義と独裁のイデオロギーについて」『現代議会主義の精神的地位』社会思想社, 113ページ)。
- (8) G. Schwab, *a. a. O.*, S. 106.
- (9) *Ebd.*, S. 139-140.
- (10) C. Schmitt, *Gesetz und Urteil*, S. 51.
- (11) *Ebd.*, S. 98.
- (12) C. Schmitt, *Der Welt des Staates und die Bedeutung der Einzelnen*, 1914, S. 46. (序言のみの訳, 服部・宮本訳「法・国家・個人」前掲書)
- (13) *Ebd.*, S. 2.
- (14) *Ebd.*, S. 69.
- (15) *Ebd.*, S. 46.
- (16) *Ebd.*, S. 45.
- (17) 南原繁『国家と宗教』岩波書店, 226ページ。
- (18) *Der Welt des Staates und die Bedeutung der Einzelnen*, S. 95.
- (19) *Ebd.*, S. 95.
- (20) C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934, S. 26. (加藤新平・田中成明訳「法学的思惟の三種類」『危機の政治理論』261ページ)
- (21) シュミットの理論の区分に関しては、彼自身の『法学的思惟の三種類』と、クルッパの『カール・シュミットの“政治的なるもの”の理論』参照。又、シュミットの「規

C. シュミットの「精神的基盤」に関する一試論（中道）

範主義と決定主義の共通性」に関しては、杉本幹夫「カール・シュミットにおける規範主義と決定主義」『龍谷法学』第3巻第1号，1970 参照。

- 22) C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und Politische Form*, 2. Aufl., 1925, S. 5.
- 23) *Ebd.*, S. 10.
- 24) *Ebd.*, S. 11.
- 25) *Ebd.*, S. 12.
- 26) *Ebd.*, S. 25-26.
- 27) *Ebd.*, S. 43.
- 28) *Ebd.*, S. 47.
- 29) *Ebd.*, S. 43.
- 30) *Ebd.*, S. 11.
- 31) Helmut Rumpf, *a. a. O.*, S. 19.
- 32) 南原繁，前掲書，225ページ。
- 33) 同上，230ページ。
- 34) *Ex Captivitate Salus*, S. 70. この言葉は，シュミットの世俗化概念に結びつき，現代は，「黙しおれ，法学者 Silete, jurisconsuli」と言わねばならない「技術の時代」とする。そして，これら二つの言葉の間の「一時代は，その始期において恐怖の時代であり，終末に於てもそれに劣らず恐怖の時代であった」（*Ebd.*, S. 75）とする。この認識から，シュミットの「ホブズ結晶」が生まれるが，この点は後述する。
- 35) ここに，「過去と現代をもって近代をはさみうちするというシュミット独特の近代（個人主義・自由主義・法治国原理）批判」が認められる（長尾龍一「初期カール・シュミットにおける法・国家・個人」『東京大学社会科学紀要』1970/71，205ページ）。
- 36) *Politische Romantik*, S. 22-23.
- 37) *Ebd.*, S. 140-141.
- 38) *Ebd.*, S. 106.
- 39) *Ebd.*, S. 98.
- 40) *Ebd.*, S. 128.
- 41) *Ebd.*, S. 96.
- 42) *Ebd.*, S. 76.
- 43) *Ebd.*, S. 26.
- 44) *Ebd.*, S. 27.
- 45) C. Schmitt, *Politische Theologie*, S. 49. (『政治神学』田中・原田訳，未来社)
- 46) *Ebd.*, S. 11.
- 47) C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 26. (『政治的なるものの概念』田

中・原田訳、未来社)

- (48) *Politische Theorie*, S. 81.
- (49) 長尾龍一「ハンス・ケルゼンとカール・シュミット」前掲誌, 5ページ。
- (50) C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitischen*, in: *Der Begriff des Politischen*, S. 79. (「中立化と脱政治化の時代」長尾訳『危機の政治理論』所収)
- (51) *Ebd.*, S. 95.
- (52) *Der Wert des Staates und Die Bedeutung der Einzelnen*, S. 6.
- (53) *Politische Theorie*, S. 75.
- (54) *Der Begriff des Politischen*, S. 60.
- (55) *Ebd.*, S. 61.
- (56) *Der Wert des Staates und Die Bedeutung der Einzelnen*, S. 94.
- (57) *Ebd.*, S. 99.
- (58) C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, S. 36. (『現代議会主義の精神的地位』稲葉素之訳, みすず書房)
- (59) 橋川文三, 前掲書, 152ページ。
- (60) 同上, 153ページ。

3. ドノソ・コルテスとの関係

(1)

ドノソ・コルテス Donoso-Cortés の名前が初めて引用されるシュミットの著作は、「1917, 8年に執筆され、1919年に⁽¹⁾公刊された『政治的ロマン主義』である。この時期は、ロシア革命、ドイツの敗戦、十一月革命、そしてワイマール体制へと変動する危機状況であった。だからこの著作は、単なるロマン主義研究書ではなく、ロマン主義批判を通じてドイツに秩序と平和をもたらそうという⁽²⁾、より実践的意図をもって書かれたものであり、この文脈の中にコルテスは位置づけられる。つまり、シュミットのロマン主義批判がカソリシズムに依拠したものであることを前述したが、そのカソリシズムは、直線的にシュミットの政治理論に結びつくのではなく、彼と同じ危機状況の中でそれに決然と

対抗した人間、ドノソ・コルテスを媒介にして表面化するのである。

ドノソ・コルテスは、1809年に生まれ、スペイン議会に出仕し、後パリへ大使として赴き、1853年パリで客死した。初期に於ける彼の思想は、敬虔なカソリック教徒としてトックビル流の穩健な自由主義であったが、1848年の革命を契機として、彼は反革命国家哲学者となった。即ち、危機に直面して、カソリズムを前面に押し出し、人間理性の不完全性を論拠に、革命や「自己崇拜する人間」⁽³⁾に支えられた自由主義、無政府主義を徹底的に批判した。

コルテスは、『カソリズム、自由主義および社会主義に関する随想』に於て、ブルードンが神学問題と政治問題の一致に驚嘆していることを指摘し、カソリック神学からすれば驚くに値せず、自明の理と主張し、彼を自己の最大の論敵として攻撃する。コルテスは次の様に言う。「神が万物を包摂する海とすれば、その神の学たる神学も、全ての学を包摂する海である」⁽⁴⁾。それ故、カソリック教義は全ての学問の基準であり、カソリック倫理が人間行為の導きの糸であり、カソリック的愛が人間の愛情判断の基準である。そして、「秩序は宗教から倫理へ、さらに政治の世界へと転移される」⁽⁵⁾から、「権威の観念はカソリック的起源をもつ」⁽⁵⁾。だから世俗君主は、「自ら正当な権威を構成しえず、神の名によるまさにその支配に於て、人間性を代表しえたのである」⁽⁶⁾。しかし、「カソリズムは、権威を聖化し服従を正当化するとき、又、服従を聖化し権威を正当化するとき、支配欲や叛逆心という最も恐ろしいうぬぼれを否定する。真のカソリック社会には専制も革命も存在しえない」⁽⁷⁾。だからこそ、権力を濫用する君主や絶対的解放を行おうとする諸国家に対し、権威の原理を保有しているカソリック教会に優越性が存する、とする。

更にコルテスは、「人間が誤謬を識別する能力を根本的に欠如している結果として、近代憲法の基礎たる言論の自由の原理が生まれた」⁽⁸⁾と主張し、この原理は、「支配する者は過たない」という正しい仮定と、議論の無謬性という誤った仮定に依拠しているとする。そして、第一の仮定から進むと、人間理性は確實なものであるから誤ることはなく、全ての人間が真理を所有していること

になり、その主張は一致し、議論は無用となる。第二の仮定から進むと、人間理性は不確実であるから真理を識別しえず、その主張は矛盾するばかりで、議論はここでも無用となる。⁽⁹⁾それゆえ、「カソリシズムのみが、この恐ろしい問題に関する満足⁽¹⁰⁾のゆく正しい解決を与え」、「教会のみが是非を決定する権利⁽¹¹⁾を有し」、「その教会の毅然とした態度が世界をカオスから救うことができる」とする。

このような教会論、原罪論というカソリシズムの立場からの、コルテスの自由主義、無政府主義批判は、「政治的ロマン主義」以後のシュミットの著作の随所に引用され、彼の理論の構成・展開・正当化に用いられている。しかしそれは何よりも、シュミットが、1848年という危機状況の中でカソリシズムに依拠し、秩序と平和をもたらすための国家論を展開したコルテスの立場に、ワイマールという危機状況にいる自己の立場を投影したからに他ならない。

(2)

シュミットは、「知られざるドノソ・コルテス」に於て、コルテスが1848年に、「未来の社会主義革命はロンドンではなくペテルスブルクで起ること、社会主義とスラブ主義の結合に未来の決定的な結果の存すること」を予測し、「近代の議会主義批判の歴史の中に全ての決定的な観点を形成したこと」、「日常政治の背後に友・敵という歴史的本質的な区別を規定したこと」、そしてそれをカソリック教徒として行ったことを挙げ、「19世紀最大の政治思想家の一人⁽¹²⁾」と評価している。しかし、シュミットがコルテスの理論の中核に見出したものは、「カソリック神学と政治体系の結合⁽¹³⁾」であり、「教会国家と教皇主権への関心⁽¹⁴⁾」であり、しかも、「1848年以来、ヨーロッパの共通の保守的行為が絶望的なまでに不可能になったことと同様に、共通の危険性が激しく意識された」という状況認識であった。この状況認識の鋭さという点で、シュミットは、コルテスを他の反革命国家論者の上位に置き、共感をこめてこのラディカルなカソリック教徒の認識を自己の認識としている。「反革命理論の歴史にとっての彼

C. シュミットの「精神的基盤」に関する一試論（中道）

の大きな理論的意味は、彼が正統主義的な議論を放棄し、もはや復古の国家哲学ではなく、独裁理論を樹立したことにある。ここで彼は、無神論とキリスト教の、不信仰な社会主義とキリスト教的ヨーロッパ的社会秩序の間の、最終戦のイメージへと自己のアンチテーゼを高める。ここで彼は黙示録的、終末論的になる⁽¹⁶⁾。なぜならそれは、コルテスの人間観が原罪論に基づく性悪説だからである。「カソリック教徒であるコルテスが、原罪の教義を出発点としたという点で、ブルードンと対立した。もっともコルテスは、これを人間の本性の絶対的有罪性および極悪性という教説にまで論理的に尖鋭化しているのだが。…彼の人間蔑視は、もはやとどまるところを知らない。人間の盲目的な悟性、その薄弱な意志、その肉欲のこっけいな躍動は、コルテスの目にはいかにもみじめに映り、この生物の低劣さの全容を表現するには、あらゆる人間の言語のいかなる語彙を以てしても足りない。……この男の絶望はしばしば狂気じみたものとさえなる。彼の歴史哲学によれば、悪の勝利は、自明であり自然であり、ただ神の奇蹟のみがそれを防止する⁽¹⁷⁾」。この神の奇蹟こそ、コルテスとシュミットにとって、独裁であり、しかも、シュミットは「独裁は民主主義の対立物ではなく、討論の対極にある。いかなる場合にも極端な事例を想定し、最後の審判を期待することがコルテスの決定主義⁽¹⁸⁾」とし、「もはや王が存在しないのだから君主主義は存在しない。従って伝統的な意味での正統性も存在しない。コルテスにとって唯一つ残された道は、独裁しかない⁽¹⁹⁾」とし、シュミットもコルテスと同じ道を辿った。そして後、この論理を軸に、シュミットは決断主義政治理論を構成したが、以上の考察から、その理論構成のほとんどのモメントをドノソ・コルテスから得ていることが明らかである。即ち、シュミットの政治理論は、⁽²⁰⁾基盤たるカソリシズムをドノソ・コルテスに媒介させて成立したものと
言えよう。

(1) *Politische Romantik*, S. 27.

(2) G. Schwarb, *a. a. O.*, S. 47.

(3) Donoso-Cortés, *Essay on Catholicism, Liberalism and Socialism*, trans. by

- Madeleine V. Goddard, in: *The Conservative Tradition in European Thought*, p. 284. ただし、これは、*The Fallacies of Liberalism* と改題された抄訳である。
- (4) *Ibid.*, p. 284.
- (5) *Ibid.*, p. 285.
- (6) *Ibid.*, p. 286.
- (7) *Ibid.*, p. 286. コルテスはこのことを、ルソーの『エミール』第1巻第4章と、モンテスキューの『法の精神』第3章を引用して、近代国家に於けるキリスト教の影響を論証している。
- (8) *Ibid.*, p. 287. このことに関連して、コルテスは自由主義者を「論議する階級 *una clase discutidora*」と定義し、その非決断を批判している (*Politische Theologie*, S. 78)。
- (9) Donoso-Cortés, *op. cit.*, pp. 287-288.
- (10) *Ibid.*, p. 288.
- (11) *Ibid.*, p. 289.
- (12) C. Schmitt, Der unbekannte Donoso Cortes, (1929) *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, S. 119-120.
- (13) *Ebd.*, S. 117.
- (14) C. Schmitt, Donoso Cortes in Berlin, 1849, (1927) *Positionen und Begriffe...*, S. 84.
- (15) *Ebd.*, S. 85.
- (16) C. Schmitt, Der unbekannte Donoso Cortes, *a. a. O.*, S. 118-119.
- (17) *Politische Theologie*, S. 75.
- (18) *Ebd.*, S. 81.
- (19) *Ebd.*, S. 66.
- (20) ここでは、カソリジズムの点で、シュミットとコルテスの関係を考察したが、より詳しくは、新田邦夫「ドノソ・コルテスとカール・シュミット」『山梨大学教育学部研究報告』第24号参照。

4. 「ホップズ結晶」について

カソリジズムを精神的基盤にもつシュミットにとって最大の課題であった危機克服の方法と理論＝独裁論を構築するために模範とした思想家の一人が、ドノソ・コルテスであったとすれば、独裁論を国家論へと体系化し、自らの政治

C. シュミットの「精神的基盤」に関する一試論（中道）

理論の正当性を主張するために模範とした最大の思想家は、トーマス・ホッブズであったと言えよう。すなわち、「神学の援用が、しばしば政治概念を混乱させる」⁽¹⁾ことに気付いたシュミットが、政治理論の自律化を志向し始めたとき、彼の前にホッブズの『レヴィアタン』が聳えていた。

確かにシュミットは、『独裁論』以来、早くからホッブズについて言及し、彼を「決定主義タイプの古典的代表者」⁽³⁾として高く評価していた。しかしそれは、コルテスを範として展開した独裁論の枠組の中で、「真理ではなく権威が法をつくる *Autoritas, non veritas facit legem*」という定式と、決定主義と人格主義との関連の指摘を引用することで、彼の、いわゆる「決定主義政治理論」の法学的論証例に止まるものであったし、また、この彼の思想、それゆえ、ホッブズの思想は、ナチ政権樹立後に著された『法学的思惟の三類型』において、具体的秩序思想の立場から、「従来の決定主義的法思想は、……もはや〔現実に〕適合しない」⁽⁵⁾と、一旦は彼自身によって否定・放棄されたものであった。しかし、彼が、『政治的なるものの概念』において、友・敵関係の「敵」決定権を有する主権を、「保護と服従との相互関係」から規定していたことを契機⁽⁶⁾に、再びホッブズの諸命題を持ち出し、しかも、その解釈のアクセントを移行させ、今度は、ホッブズそのものを問題にするようになる。それは、彼がナチスに批判され、現実政治への論評が不可能となった1936年以降、すなわち、ワイマール期を通じて独裁理論を構築し、1933年、彼の真の意図に反しはした⁽⁷⁾が、ともかくナチ独裁が現実のものとなり、その *crown jurist* たらんとした⁽⁸⁾にもかかわらず、ナチスによって苦渋をなめさせられた「国内捕囚期」⁽⁹⁾以降、においてである。それゆえ、「国内捕囚期」と戦後におけるシュミットのホッブズ解釈に、かなり私的な意図が含まれていたとしても不思議ではない。

*

*

*

シュミットのホッブズ解釈は特異である。彼は、初期理論において、個人にではなく国家にアクセントを置き、国家の価値を秩序機能に認めていた⁽¹⁰⁾。そのため、「ホッブズの国家論の出発点は、自然状態の恐怖であり、目的・到達点は

市民状態・国家状態の安定である⁽¹¹⁾」としながらも、その成立過程にはなく、「恐怖に苦悩する人類に、平和と安全をもたらし、狼を国民に転化させる奇蹟を演じ、この奇蹟によって自らが神であることを証明する」「可視の神⁽¹²⁾」たる、結果としての国家にアクセントが置かれ、まさにそれを出発点として、ホッブズを解釈する。かつてシュミットは、現代国家を、官僚機構の支配する「中性国家⁽¹³⁾」と規定したが、ホッブズの国家も、レヴィアタンという名称にもかかわらず、機械論的国家であり、現代国家の原型とみる。すなわち、「それは人間の創作物であり、その素材と技師、機械と設計者がともに人間であって、靈魂もまた人工的な機械の一部品と化す。かくて歴史の行きつくところの『巨人』も主権的・代表的人格たる性格を持ち続けることができず、そもそもこの巨人自体が人工・人智の所産であるから、レヴィアタンも単なる巨大な機械と化す⁽¹⁴⁾」とし、「この国家は後の技術時代・産業時代の本質をなす精神的・社会学的前提を創造した。否国家そのものが新たな技術時代の典型、否原型である⁽¹⁵⁾」とする。だから、ホッブズの「真理ではなく権威」という命題も、この技術的中立性から解釈され、その技術の貫徹するところにおいて、抵抗権は完全に否定される。すなわち、シュミットにとって、その命題は、「命令価値・国家作用としての価値を宗教的・形而上学的真理内容から分離独立させた思惟、価値と真理に中立的な実定技術的思惟の端的で簡明な具現⁽¹⁶⁾」であり、「国家機構は機能するか否かの何れかであり、機能する以上は生命の安全を保証する代りに国家作用のあらわれとしての国法に無限の服従を要求する⁽¹⁷⁾」がゆえに、「国家に対抗する拠点はありえず、まして抵抗などありえない。……国家が機械を停止し、叛乱や内乱によって巨大な機械が破壊されたとしても、これは抵抗権とは無関係である。ホッブズの国家論からすれば、国家公認の内乱権・国家否定権など背理であり、国家は内乱の終結者であって、内乱を終結させない限り国家ではない⁽¹⁸⁾」と断じられる。それゆえ、彼は、国内問題から国際問題に目を転じ、「国家間には国家はなく、法以前的・法外的な自然状態が、脆弱な契約によって辛うじて架橋されたレヴィアタンたちの相互の不安定な緊張関係があるのみである⁽¹⁹⁾」

C. シュミットの「精神的基盤」に関する一試論（中道）

と説く。このことから、シュミットがホッブズの自然状態を国際関係に適用したという意味で、「シュミットはホッブズの自然状態概念を再び栄位に復せしめた⁽²⁰⁾」という、ホッブズとシュミットとの関係を最も早く指摘したL. シュトラウスの評価が下されえよう。

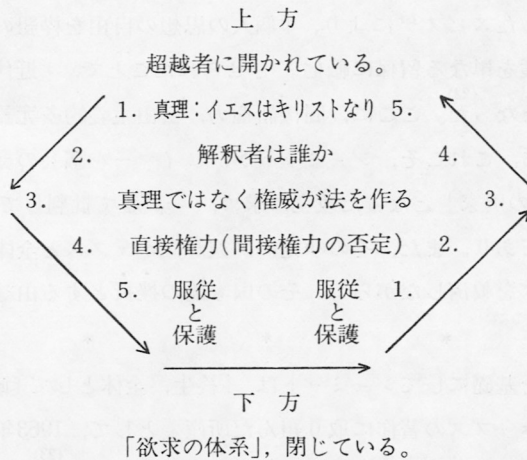
しかし、シュミットのレヴィアタン論の課題は、まさにその死を系統づけることにあった。シュミットによれば、レヴィアタンの死は、ホッブズの可死の神たる国家が奇蹟と信仰とを支配する絶対権力を持っていたにもかかわらず、ホッブズの「根絶し難い個人主義」により、「内面と外面の区別」、「内面信仰と信仰の表現の区別」がなされ、「政治体系の中に内的・私的な思想と信仰の自由の留保をとりこんだ⁽²¹⁾」ことから生ずる。そして、それは同時に、その亀裂を目敏く発見したスピノザにより、「個人の思想の自由を枠組の構成原理に、公的平和と主権を単なる留保に転化⁽²²⁾」させられたことで、「近代自由主義の巨大な突破口」となった。ここに、間接諸権力、自由主義的多元論発生の由来がある、とされる。これこそ、シュミットが、ワイマール議会の機能不全の原因を、「国家の中の国家」となった政党に求め、一貫して批判してきた、まさにその当のものであり、また、そのゆえに、彼が、ホッブズと全体主義とを区別して、ホッブズを救済しながらも、その国家論の挫折とする由縁である。

* * *

以上のことを基礎にしてシュミットは、「終生、全体として〔政治という〕大問題に、特にホッブズの著作に取り組んだ所産」として、1963年版の『政治的なもの概念』の註に、「ホッブズ結晶 Hobbes-Kristall⁽²³⁾」を付した。これは、「カール・シュミットの著作、特に政治理論に関する彼の著作は、トーマス・ホッブズの政治思想の世界を背景にして初めて十分に理解されうる⁽²⁴⁾」とみるH. ルンプに従えば、「シュミットがホッブズ政治理論の主要命題をそこに関連させ、大きく複雑な問題を透視する非凡な着想」であり、同時に、「シュミット政治理論の結晶⁽²⁵⁾」と言えるものである。

この結晶は、シュミットの説明によれば上方が超越的なものにかかれ、その

下に「イエスはキリストなり *Veritas : Jesus Christus*」という真理を置く。そして、その真理を共通信仰とする各キリスト教派間の凄惨な内戦により、「誰が正当な方法で、この解釈を要する永遠の真理を解釈し実現するのか、何が真のキリスト教であるのかを誰が決断するのか」という問いが生ずる。すなわち、「解釈者は誰か *Quis interpretabitur?*」という問題である。それに対して、真理は自ら実現されず、実現可能な命令を要するがゆえに、「真理ではなく、権威が法を作る *Autoritas, non veritas facit legem*」という命題が成立する。この権威は、間接権力ではなく、命令を遂行し、服従を要求し、服従者を保護する直接権力 *Potestas directa, non indirecta* である。このようにし



て上から下へ、共通信仰の真理が個人の「服従と保護 *Oboedientia et Protectio*」に達する。そして逆に、下から上へ、個人の物質的欲求の体系から「保護と服従」を生み、保護の代償として服従を要求する直接権力へ、そして、その権力は権威に基づき真理を解釈する。このように、「結晶」は、五つの軸を有し、「真理ではなく権威が」という命題を媒介に、一巡して完結する体系である (図参照)。シュミットは、そこからさらに進んで、この「結晶」が超越的

C. シュミットの「精神的基盤」に関する一試論（中道）

なものへ開かれているということこそ、「ホッブズ政治理論の根本問題」であるとして、「イエスはキリストなり」という真理は、他の諸命題、たとえば、「アラーは偉大なり」、「自由・平等・博愛」、「人間は善なり」、「各人の働きに応じた報酬」等の諸命題に置換可能か否かという疑問を提出する。この問いに対して、H. ルンプは、この「命題変換 *Ersatzwahrheit*」の可能性を是とすることで、これこそ「ホッブズ基本思想の恒久的妥当性の集約的証明」という評価を下し、ともに戦争や内乱という無政府状態に近い時代に生きたシュミットとホッブズ双方の政治理論の現代的意義を、権威と決定を基礎にして平和を樹立しようとする秩序思想に求めている。⁽²⁸⁾

しかしながら、シュミットがこの「結晶」を結実させる際、K. M. コダールの指摘する⁽²⁹⁾ように、かつて、ホッブズの内面の自由の留保を「完結した体系の裂目」とし、「巨大なレヴィアタンの死」に結びつけていた観点から、⁽³⁰⁾「ホッブズの中に息づいている個人主義的自由に対する強い感覚」を強調し、「一人の思索する人間が信仰告白をめぐる内乱の恐怖の中で自己の内面的自由をいかにして守るかということ、……最もよく示してくれた人物⁽³¹⁾」という観点へと、驚くべきアクセントの移動を行っていることに注意すべきであるし、また、「結晶」を基底において支える、幾度となく引用された「保護と服従の相互関係」の解釈にも、微妙な差異のあることに留意すべきである。すなわち、彼は、『政治的なるものの概念』において、「保護と服従という連関なしには、いかなる上下関係、いかなる合理的な正統性・合法性も存在しない。保護するがゆえに拘束する *protego ergo obligo* ということは、国家にとっての、我思うゆえに我在り *cogito ergo sum* であって、この命題を体系的に自覚しない国家論は、不十分な断片にしかすぎない⁽³²⁾」と述べ、『レヴィアタン』研究に至っては、「合理的国家権力の本質的要素は、何よりも政治的危険を完全に引き受け、国民の保護と安全に責任を負うことである。保護の終るところ国家自身も終り、一切の服従義務も消失して、個人は『自然の』自由を回復する。『保護と服従の相互関係』こそホッブズ国家論の要諦である⁽³³⁾」と明言する。も

もちろん、H.ヴェルツェルの指摘するように、獸的存在としてしか把握されないホッブズの人間観を前提とする「保護と服従の相互関係」そのものに問題がある点を考慮に入れても、⁽³⁴⁾シュミットのこの文脈には、抵抗権の明白な否定があった。しかし、これらの発言を、初期における彼の国家論では、個人ではなく国家に、しかも、個人へ服従を一方的に強制する国家の下降論理に、そして、ワイマール期には、主権者の決断にアクセントが置かれていたことと比べるならば、同じ体系ながら、ここでのアクセントは、保護にある。逆に言えば、それは、弱々しくはあるが、権力を下から見据える服従者の視座とも取れよう。たとえ、それが、「各市民に自己防衛権があり、不適法に叛乱を起こす市民にさえ、国家の反撃に力づくで対抗する権利がある⁽³⁵⁾」として、シュミットのホッブズ解釈に異議を申し立てたP. C. マイヤー＝タッシュの、「保護と服従の相関からもう一つの『抵抗の足場』が得られる。この保護と服従のもつメカニズムが摩擦なく機能するか、もしくはそのメカニズムが急に停止してしまうかとするならば、抵抗と抵抗権の存在する余地はたしかに全く残らない。しかしこのメカニズムは、互いにかみあう社会過程という多数の自動の歯車からできているのであるから、完全に止まってしまうはしなくても部分的に故障するということはしばしばある。そして他ならぬこのような例外状況にこそ、政治的反抗の法的な存立基盤が蔵されている⁽³⁶⁾」という視座に組みしえないにしても。だとすれば、種々にアクセントの移行を繰り返しながら完成された「ホッブズ結晶」は、ワイマール、ナチ期、「国内捕囚期」、戦後を通じて、自ら体験した政治の逆説、すなわち、絶対的なものの追求もついには政治への還元に至るという逆説の、ホッブズに託したシュミットのメモランダムではなかったか。そうであれば、次の引用文は、シュミットの、自らの全営為に対する慰撫として読みうる。「ホッブズは比類なき政治の教師である。自分の思想の振り返りを浴びるという意図せざる結果を招いたにせよ、その概念の影響力において匹敵する者はない。……彼は苦渋のうちに『教ふれど空し Doceo, sed frustra』と語った。……先駆者の孤独、自国に容れられない政治思想家に付き物の誤

解，他人を通すために扉を開く者の報われなさ，それにもかかわらず彼は万世の知者達の不滅の共同体の一員であり、『古代の叡知の唯一の回復者』である。さればいざ、幾百年を越えて呼びかけよう。『ホップズよ、汝の教えは空しからざりき』と⁽³⁷⁾。』。

- (1) *Der Begriff des Politischen*, S. 64.
- (2) C. Schmitt, *Die Diktatur*, 1921, S. 22.
- (3) *Politische Theologie*, S. 47.
- (4) *Ebd.*, S. 47. また, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, S. 54.
- (5) *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, S. 67.
- (6) *Der Begriff des Politischen*, S. 54.
- (7) シュミットは、ワイマールの危機克服方法として、ワイマール憲法48条に依拠し、「ワイマール憲法秩序の最後の柱」としての大統領、すなわち、ヒンデンブルクに望みを託した (Lutz-Arwed Bentin, *Johannes Popitz und Carl Schmitt*, S. 102)。
- (8) G. Schwab, *a. a. O.*, S. 107.
- (9) 山下威士「危機の時代における保守革命の思想家：C. シュミット」『埼玉大学紀要』第20巻，41ページ。
- (10) *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*.
- (11) C. Schmitt, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in: *Archiv für R. u. S.*, Bd. 30, Heft. 4, 1937, S. 622-623. (「ホップズと全体主義」『リヴァイアサン』長尾訳，福村出版，所収)
- (12) C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes — Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 1938, S. 48. (「レヴィアタン——その意義と挫折」同上訳書所収，59ページ)
- (13) C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, 1933. (「国家・運動・民族」初宿正典訳『ナチスとシュミット』木鐸社，所収)
- (14) *Der Leviathan...*, S. 54. (訳，65ページ)
- (15) *Ebd.*, S. 53. (訳，63ページ)
- (16) *Ebd.*, S. 69. (訳，75—76ページ)
- (17) *Ebd.*, S. 69. (訳，76ページ)
- (18) *Ebd.*, S. 71. (訳，78—79ページ)
- (19) *Ebd.*, S. 76. (訳，82ページ)
- (20) Leo Strauss, *Besprechung des „Begriff des Politischen“* in: *Arch. f. Sozialw.*

- u. *Sozialp.*, Bd. 67, S. 737.
- ②1) *Der Leviathan...*, S. 80-86. (訳, 85-90ページ)
- ②2) *Ebd.*, S. 86. (訳, 91-92ページ)
- ②3) C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* — Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarium, 1963, S. 121-123.
- ②4) Helmut Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, 1972, S. 56. なお、本書の書評には、長尾龍一氏のもの(前掲訳書所収)と、竹内重年氏のもの(『自治研究』第50巻第12号)がある。
- ②5) *Ebd.*, S. 74.
- ②6) *Der Begriff des Politischen*, 1963, S. 123.
- ②7) Helmut Rumpf, *a. a. O.*, S. 76.
- ②8) *Ebd.*, S. 111-112.
- ②9) Klaus-M. Kodalle, Carl Schmitt und die neueste Hobbes Literatur, in: *Philosophische Rundschau*, Bd. 18, Heft 1/2, S. 117-118.
- ③0) *Der Leviathan...*, S. 84-97.
- ③1) C. Schmitt, Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen, in: *Der Staat*, Bd. IV, 1965, S. 61. (「完成された宗教改革」『ホッブズと抵抗権』P. C. マイヤー=タッシュュ, 三吉敏博・初宿正典訳, 木鐸社, 所収, 278ページ)
- ③2) *Der Begriff des Politischen*, S. 53.
- ③3) *Der Leviathan...*, S. 113. (訳, 112ページ)
- ③4) Hans Welzel, Schmitt, Dr. C., Der Leviathan der Staatslehre des Thomas Hobbes, in: *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Neue Folge*. Bd. XXXI, Heft 3/4, 1939, S. 340.
- ③5) Peter Cornelius Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, 1965. (『ホッブズと抵抗権』210ページ)
- ③6) 同上訳書, 214ページ。本書に関するシュミットの書評 (*Historisch-Politische Buch*, 13. Jg., 1965, Heft 7, S. 202) は同上訳書に収められており, また, ホッブズに抵抗権を見出し, それを根拠として7月20日事件を論じようとする著者に疑義を提示した, 福田敏一氏の書評「トーマス・ホッブズの自由論——『抵抗権』論議との関連において」(『国家学会雑誌』第90巻第9・10号)がある。
- ③7) *Der Leviathan...*, S. 131-132. (訳, 128-129ページ)

5. 終りに

シュミットに影響を及ぼした思想家は、少なくない⁽¹⁾。その中から特に、ここでドノソ・コルテスとトーマス・ホップズを取り挙げたのは、もちろん、シュミットの理論形成過程において、二人が他に比して重要な地位を占めているからに他ならないが、同時に、カソリズムを「精神的基盤」として保持していたシュミットが、その保持ゆえに陥らざるをえなかった逆説を、彼の理論展開の中で示される、わずか二人の思想家に対するアクセントの移行、すなわち、コルテスからホップズへの移行、そして、ホップズ解釈そのものの移行によって、考察するためであった。それゆえ、本稿は、シュミットの「精神的基盤」に関する一試論でしかない。それにしても、シュミットの陥った逆説が、「未だ解きえず、当分耐えるしかない」逆説であるとするれば、ヴェーバーの以下の周知の警告は、シュミットのみならず、我々の課題たり続けねばなるまい。「この世は悪魔によって支配せられ、政治と、すなわち、手段としての権力と強制力にかかわりあうものは、悪魔的な力と契約を結ぶものであって、彼の行動にとっては、善から善のみが、悪から悪のみが生じうるということは、真実ではなくて、むしろしばしばその反対」であり、「このことを見抜かないものは、実際において政治的には一個の子供」にすぎない⁽²⁾、と。

(1) G. Schwab, *a. a. O.*, S. 18-28.

(2) M. ヴェーバー『職業としての政治』西島芳二訳、角川文庫、91ページ。

〔付記〕

本稿は、「C. シュミットの『全体国家』の概念について」（『カール・シュミット論集』本鐸社刊、所収）と「C. シュミットによる独裁の弁証について」（1979年度日本政治学会発表）のための、準備的考察として書かれたものである。それゆえ、主題の点でも資料の点でも不十分であることは否めない。しかし、本稿は、筆者のシュミット研究のための覚え書きとして必要と思えたので、あえて、そのまま発表する次第である。