

主権の实在性について

—— カール・シュミット『政治神学』の権力論的読解 ——

宋 偉 男

1. はじめに

本稿は、カール・シュミットの主権に関する規定、すなわち「主権者とは例外状態をめぐって決断する者である」という決断主義的な命題を、主権のクラシカルな定式として自明視することをやめ、その命題のもつ論争的な意義を考慮したうえで、権力としての主権がどのような存在形態をとるものなのかを解明しようとする試みである。そのために、まずはシュミットのいわゆる決断主義および人格主義を定式化し、つぎに彼の批判する実証主義法学者ハンス・ケルゼンによる苛烈な国家学批判を見ていくことで、彼らの主権論が構成していた布置を明らかにしたい。そして、もっぱら思弁的認識にのみ関わるように見える彼らの論争から、主権固有の権力論（とくに「権威」概念をもとにした主権理解）とその現代的形態が垣間見えてくることが示されるだろう。

2. シュミット：主権をもがれた主権論

『政治神学』（1922年）でのシュミットによる主権の規定は、それまでのドイツ国法学の達成を覆すという点からも、古典的主権概念を脱構築したという点からも、独特のものであったといえる。ゲオルク・イェリネクは、主権が、他の権力への従属を否定するという形式的・消極的な意味しかもちえず、これが国家の特定の権限内容を積極的に規定することにはつながらないとして、主権を国家権力と区別するに至った。しかしこのことは、主権が、いかなる法的制限からも解除されているという意味で「無拘束」であることを意味しない。国家の法への自己拘束を唱えるイェリネクは主権を、「国家権力に法的自己規定と自己拘束の排他的な能力をもたせる」特性（イェリネク 1974: 382）として把握した。したがって、法概念としての主権は法秩序以前の権力ではない。このような法的拘束の視点は、絶対王政の擁護者と目されるジャン・ボダンにおいてさえ見られる。たしかに、「主権とは国家の絶対的にして永続的な権力である」（Bodin 1992: 1）とは宣言されるものの、神法的正義に服すべき主権者は、例外的な状況を（まさに例外として）除けば、自らの約束をつねに守らなければならないとされる（バリバール 2007: 322f.）。

しかしシュミットの目からすると、主権者を法的制限に服さしめる傾向は、それが転じて近代法治国家における主権者の抹殺に至るという可能性につながってしまう。ケルゼンによってつき

つめられた実証主義法学は、「存在／当為」の新カント主義的二分法にしたがって自らを当為の学に限定し、法秩序の体系的認識をもっぱらの課題とした。だが、主権を法秩序へと還元し、それと同一視するこの規範科学は、現実のアナーキーに対処するすべをもっていない。ボダンが初期近代の政治的混乱のさなかに国家の絶対主権の観念を「発明」し、主権に固有の課題がまさにアナーキーの克服であったということを考えると、主権の活動は、「法が退いて国家が残る」例外状態において始まるのである。したがって、「主権者とは例外状態をめぐって決断する者である」(PT: 9 = 2)¹⁾。この主権に関する新たな定式を「決断主義 *Dezisionismus*」と呼ぶとするならば、決断主義は三つの要素から成り立っている。すなわち、例外状態、法的決断、主体的側面の三つである。以下本節では、それぞれの要素を明らかにしたうえで、おわりに、シュミット主権論のはらむアポリアを指摘する。

第一に、シュミットは主権論に「例外状態 *Ausnahmezustand*」を導入した。彼はボダンの議論に立ち返るが、「主権は至高権力なり」というキャッチフレーズを繰り返すことで満足はしない。シュミットによれば、ボダンの主権は例外状態を関心対象とし、その決定的重要性は、必要が逼迫したときに実定法の拘束や等族の抵抗を受けずに決断を下す無限定的権限として、それが措定された点にある。「(一般的・個別的な) 実定法廃止権こそ、主権としからざるものとの本来的判別基準であり、ボダンはこの判別基準 (宣戦講和権・官吏任命権・最上級裁判権・恩赦権等) をそこから演繹しようとしたのである」(PT: 11 = 4f.)。シュミットは主権の諸標識を立法権に回収したうえで、これを例外の優位という視点に結びつけた。

ただし注意すべきことに、『政治神学』の前年に出版された『独裁』は、ボダンが主権と独裁(「委任独裁」)との間に関連を認めつつも、これらをあくまで対置したという点を指摘している。というのも、前者が絶対的・永続的・一般的であるのに対し、後者は派生的・一時的・具体的な道具にすぎないからである。「法的関係、すなわち、事実上いかに強力な権力であろうとも、それが派生的なものであるか否か、が決定的なのである」(D: 28 = 40)。ところで、近代国家は、軍事的・官僚的に訓練された執行部という政治的実務技術の中核として形成されてきた。これに対応して政治における「機密 *Arcana*」という概念が登場する。とくに17世紀の機密理論家アルノルト・クラブマルは、ボダンの主権(主権法 *jura imperii*)とは別に、平時・危急時の国家の秘密的統治計画として「主権機密 *Arcana imperii*」および「統治機密 *Arcana dominationis*」を、さらに公的な例外法として「統治法 *jura dominationis*」を挙示している。シュミットはこれらの形作る統治の体系を主権の問題圏と見ることで、結局のところ、主権の問題と例外法の問題が同一のものであると断じた(D: 12-9 = 25-31)。これに対し、ボダンにあっては、暴君放伐論者に対抗して主権者の絶対権力を擁護するにもかかわらず、彼の基本的志向は「王政的法治国家」にあり、その法律は随意に発せられたり撤回されたりするものではない。「事態によっての例外」が認められるのは、主権者ではなく、むしろその特命委員としての独裁官の方である。独裁官は、委託者の意志に従属する点で裁量が限定的であることと引き替えに、実現すべき具体的目的のために、その達成を阻む法的制約を一時的に棚上げすることが認められる。したがってボダンの立

論では、法律と命令の区別は保たれていたのである（D: 25ff. = 38ff.）。

しかしながら歴史的に見れば、近代国家は主権と独裁の区別を限りなく無化していった。すなわち、きたるべき憲法のために既存の憲法を撤廃しようとする革命独裁としての「主権独裁」（無期限・無制約の例外とでもいうべきもの）が、フランス革命またはロシア革命に際して、その全貌を現したのである。第一次大戦における敗戦の後も、ドイツは国内秩序を回復するに至らず、街頭では急進主義勢力による暴力が横行し、ついには一時レーテ共和国の設立が宣言されるほどであったが、これらの政治的動乱は、ヴァイマル憲法第 48 条に規定された大統領の非常大権の発動（形式的には「委任独裁」）によってかろうじて抑えられたにすぎない。現実の無秩序状態に直面した際の、法的な例外状態の宣言と、通常状態への復帰に向けた政治的努力——シュミットの独裁論はこの事態を概念的に正しく捉えるためのものである。そして、『政治神学』は、ボダンのいまだ知らなかった主権独裁、わけでもプロレタリア独裁を標榜する共産主義勢力に対する防壁として、ボダンの主権概念の位相を独裁の側にずらしたのであった。

主権をめぐる第二の命題は、決断するという「形式＝形相 Form」こそが重要である、という点にある。新カント主義的な認識の先験的条件としての空虚な法形式は、氾濫してくる生を抑えることもカオスに秩序をもたらすこともできない、というエリッヒ・カウフマンの主張にシュミットは言及する。そして、カウフマンの非合理主義哲学の側面は退けつつも、認識論に閉じ込める新カント主義への批判についてはこれを評価している。さらにシュミットは、予測可能性と同義であるところの「技術の形式」についても、これは厳密な軍事命令においてはありえても、法実践に当てはめることはできないという。「法形式を支配するものは法観念と、その具体的事象への適用の必要であり、最広義における法実現の問題である。法観念は自ら実現することはできず、現実化するためには特定の形式化が必要であり、そのことは一般的法観念の実定法への形式化にも一般的法規範の司法的・行政的適用にも妥当する」（PT: 29 = 23）。規範は法的決断を必要とする。「評価基準としての法原則は一般的・普遍的な形で存在するのみであるのに、具体的事実は具体的に判断しなければならない」（PT: 31 = 24）。これが規範の本質である。このような観点からすれば、例外状態は必ずしも独裁に限定されない。ある意味で、法実践というものはつねに例外の契機を含んでいることになる。

このような決断の形式性の重視とほとんど同じこととして、第三に、「主権主体が誰か」という問題が主権一般の問題であるとされる。法規範それ自体は例外状態を包摂しないから、規範的に考察すれば、例外状態をめぐる決断は無から生まれたものであるということになる。そのような規範的無からの決断は、もはや決断の内容的正当性に根拠をもつものではありえず、その価値は、決断権者によって、すなわち「権威の介入」によって内容に関する論争が打ち切られることにある。「強制の内容的正当性や正当化の根拠を問う態度は、合理主義者の態度である。具体的共同体に関して、まず問わなければならないのは、強制の目的や内容ではなく、誰が強制するかである」（PT: 27 = 21）。

かくして、シュミットが主権に見出した価値は、秩序形成のために抽象的規範と具体的状況を

架橋・媒介する最終的な「決断＝裁定 Entscheidung」という法形式であって、これは、諸規範の授權と帰属によって体系づけられたケルゼンの「非人格的 unpersönlich」な論理的法秩序とは異なり、決断主体としての「人格 Person」をどうしても必要とする。シュミットはホッブズの「真理でなく権威が法を作る *Autoritas, non veritas facit legem*」という定式を好む（換言すると、内容的正当性ではなくて、決断権者が決断するという形式こそが法秩序の基盤である）。彼は、決断主義の古典的代表者をホッブズに認めたくて、「ホッブズはこの決断主義と人格主義の間の関連についての決定的論証をもたらし、抽象的に妥当する秩序をもって具体的国家主権に置き換える試みを全て排撃した」（PT: 32 = 26f.）と述べている。

しかしながら、シュミットが同書において決断主義に与えた説明の周到さに比べて、「人格主義 Personalismus」または「人格」の指し示すところは十分に明確なものにはなっていない。たしかに、主権の本質が決断であるとすれば、そこには必然的に、具体的な問題を具体的に裁定する具体的な主体が登場せざるをえない。これは、シュミットが国家における「法の支配」ではなく「人の支配」を主張している、というだけのことなのだろうか。

この人格主義の不可解さは、シュミットが「政治神学」に取りかかる際に、いっそう厄介なものとなる。「近代国家学の重要な概念はすべて世俗化された神学的概念である」（PT: 37 = 28）。すなわち、法学と神学の間には体系的な類比性がある。「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もっている」（PT: 42 = 35）。したがって、デカルトに典型的なように、主意主義的な神が観念されていた17世紀の時代には、主権者の方も統一的人格をもつ究極的創造者であったし、自然法則の無例外的妥当を主張する理神論的な世界観の時代になると、政治構造は一般意志・人民主権に基づくようになる。「人民主権とともに従来の主権概念の有した決断主義・人格主義の概念は失われた」（PT: 44 = 37）。この流れの延長線上に19世紀の国法学と法治国家論がある。この時代に、超越思想から内在思想への転換は完成し、神は世界に取り込まれ、法学は実証主義化し、政治は人民の憲法制定権力の下に置かれることとなったのである。すなわち、民主的正統性観念が君主政的正統性観念に取って代わった。以上の記述から判明するのは、シュミットの主権論と折り合いがつかないように思われる時代状況である。つまり、どうやら19世紀にもなると、奇跡、例外、決断、人格といった概念の迫真性は全般的に失われてしまったらしいのである²⁾。はたして20世紀の最初の20年間で、この状況が急展開を迎えたというのだろうか。

シュミットによる主権の決断主義的規定は、自らを崩壊させるモメントを内在させてはいないか。「政治神学」が神学的概念と法学的概念の相同性の認識作業であるとすれば、「経済的技術的思考」（Schmitt [1923] 2008: 45 = 2007: 142）の蔓延する神なき時代にあっては、端的に、主権という法概念が意味をなさないことになる。これは、『政治神学』においてシュミットが国家における主権主体の必要性をあれだけ説いたにもかかわらず、結局議論が独裁に流れていったことからもうかがえることである。憲法第48条が大統領に「主権者の称号を与えうる eine Souveränität verleihen würde」（PT: 12 = 6）ということは、実に、主権者はまだ存在しないとい

うことでもある。大統領を委任独裁の枠組みで捉えようとするかぎり、憲法第1条にもあるとおり、(権力の源泉としての)主権者は自動的に人民となろうが、人民主権は決断主義・人格主義に反する³⁾。シュミットは、いわば「主権をもがれた主権論」を展開していたのである。

3. ケルゼン：国家なき国家学

ケルゼンは、『政治神学』の中でその「非人格的」な発想を執拗に論難されているが、彼にしてみれば、本来法秩序の全部または一部を言い換えたものにすぎない「国家」「主権」「人格」といった観念が実体化されて学術用語として流通している状況こそ、憂慮すべきことであった。本節では、彼が国家を法秩序と等置する際の論拠を説明したのち、その議論において主権と人格がどのようなものとして捉えられていたかについて見ていきたい。

ケルゼンの国家学においてもっとも重要な視点は、『社会学的国家概念と法学的国家概念』(1922年)においても繰り返し主張されているとおり、どの学問分野の研究者が国家概念を規定しようとしても、彼らはもれなく「法規範としての国家」を明示的・暗示的な論理的前提とせざるをえない、という事実である。たとえば、国家を社会的実在性として捉えようとする社会学者がその一例である。彼らは、社会的なものの本質を「人間間の心理的結合」の現象とか「心理的諸要素の相互作用」に見出し、たとえばジンメルなどは国家を心理的結合の最も強力なものとなす。だが、心理がそもそも個人心理でしかありえないことを考えれば、個人のうちにあって、彼らが国家より緊密に結びつけられていると感じる社会的集団(結社、民族、宗教など)はいくらでも考えられる。その意味で社会学者は国家の独自性を十分に描写しきれていない。心理学的に見れば、国家はむしろ、心理的にはかならずしもそれに「結合」されず、逆にそこから「分離」しているような者をも、自らの構成員としているのである。それでも社会学者が国家をいくらかでも語りえているとすれば、彼らは、国家に関するア・プリオリな観念、つまり統一的な法体系としての法学的国家概念を暗黙裏に前提しているということが判明する(SuJ: Kap. 1 = 1章)。

すなわち、事実の領域を扱う自然科学的・社会学的・心理学的アプローチでは、国家の本質を捉えきれないのである。理念としての「当為 Sollen」の世界と、因果律に支配された「存在 Sein」の世界とを峻別する、新カント主義的認識論の立場を徹底するケルゼンは、法規範の「妥当性 Geltung」と「実効性 = 効果 Wirksamkeit」との混同を許さない。ケルゼンからすれば、この混同が、彼の師としたイエリネクの一般国家学、またはマックス・ヴェーバーの理解社会学においても、国家の完全な理解への妨げとなっていた。国家を強制装置として見た場合に、彼らは、現実の物理的な強制力がもたらす服従の可能性とか、または服従者の心理的な状態としての規範意識とかでもって、国家の存在を説明している。しかし、社会的行為の規則性や心理的な結合の濃度といった量的な基準で国家を説明してしまうと、ある国家はたまに存在しなかったり、または多くあったり少なくあったりする、という奇妙な言い方ができてしまう。そうではなく、国家は、たとえ警察に反抗したり法を遵守しなかったりする者がいたとしても、客観的に存在する。

それゆえ判明するのは、事実的アプローチ、すなわち行為・意志の因果関係や法の実効性を考察することからは、国家概念は導き出せないということである (SuJ: 114ff., 156ff. = 135ff., 183ff.)。

注目すべきことに、ケルゼンが国家を強制秩序であると認めるとき、その「強制」の意味するところは、事実的強制ではなく、規範的強制なのである。事実的アプローチから国家を考察する者でさえ、領土内で行使されたあらゆる暴力が国家行為であるというはずはなく、法規範によって画定された権限の範囲内で行なわれた国家機関による行為を、国家行為、あるいは権力の発動と見る。ここからも分かるように、国家が強制秩序といわれるのは、法規範が「AならばBあるべし」という形で、現実世界の解釈図式として機能し、人間行為 (A) に対して特定の制裁 (B) を指定しているからにはかならない。国家とはこのような諸規範の形作る法体系の謂なのであり、それは個々の服従者の意志とは独立に当為の世界に実在するという意味で「客観的」である。「規範、これが、いかなる要件下で、ある定められた強制を、人から人へと行使すべきかを規制するのだが、国家とは、この規範の体系の統一として示される。[...] 何らかの人間行為——経験的自然観察では個別的な人間行動のみが与えられる——が従う規則は、物理的行動それ自体ではなく、その「背後」で思念された非物質的本性に、つまり観念上の統一点に帰属している。このことを可能にするのは規範である」(SuJ: 82 = 94f.)。

では、法の妥当性がその実効性からは説明できないとすると、妥当性の根拠はどこにあるのだろうか。ケルゼンは、妥当すると前提された最高規範たる「根源的規範」「根本規範」に法秩序の妥当根拠を求めた。それは、(規範の制定を正統に行なう) 最高権威を定めるが、しかしそれ自体は当為の世界を出ることはない根源的仮説であるとされる (SuJ: Kap. 4 = 4 章)。ここにケルゼンの学問的志向がはっきりとするが、彼は、法の生成に関する考察や法政策的論争を、純粋な法学 (「規範科学」) にとって必要なものだとはそもそも感じていない。ケルゼン法学の任務は、法の内容の合理的再構成に限定される (長尾 1999: 204ff.)。

しかしながら、たとえばロシア革命前の法秩序が、革命後のロシア人の現実行為の解釈図式として機能する見込みがまったくないように、特定の根本規範を頂点とした特定の法秩序の妥当性は、それが現実 に一定の実効性に支えられていないと、そもそも観念世界においてさえもその実在性や客観性をかき消されてしまいかねない。このことはケルゼンも実質的に認めざるをえないところである。「自らに特殊な規範法則性においての国家ないし法の秩序の観念的体系と、現実生活つまり因果法則性に従って進行する事実上の人間活動といった何らかの部分とが、対をなしていること、そして、「法」(ないし「国家」) 体系の内容とそれと対をなす「自然」体系の部分との間には、ある程度の一致がなければならないこと [...] そこでは、ある程度の最大限を超えてはならず、だがまた、ある程度の最小限以下でも認められない」(SuJ: 96 = 112f.)。純粋法学は、法秩序以外の「秩序」を認識しえない。たしかに国家はすくなくとも法秩序ではあるが、国家学がなにゆえに規範科学でなければならないのかということが、十分に答えられていない。

したがって、ケルゼンが主権を事実的な概念ではなく規範的な概念であると捉えるとき、彼は概念の論理的一貫性を得る代わりに、その政治的センスを決定的に犠牲にすることになる。既述

したように、ケルゼンは国家を法秩序に還元したが、いまや国家が規範の体系となってしまった以上、国家に帰属するとされる主権の方も、この規範体系あるいは強制秩序の全体性の言い換えでしかない。「主権を法秩序として規定された国家の特性として認識したときにはじめて、主権を法概念として解釈しようとする、国家学のまさに法学的側面からなされた試みが、ひとつの意味をもちうるのである」(Kelsen [1920] 1928: 13f.)。そもそもかりに「絶対的で無制約な国家権力」があるとすれば、これはとうてい事実の世界のものとは考えられない。因果律の貫徹した世界においては、ある人間の意志や行動はかならず物理的・社会的な制約を受けているからである。主権概念はこれまで論者によって様々に規定されてきたが、彼らのいう主権の「最高性」とは、論理整合的に見るならば、自らより上に参照する規範をもたない最高規範（そしてこれによって妥当性を受けとる「全体的法秩序 Gesamtrechtsordnung」）の特性にほかならなかった（ebd.: 1-16）。ケルゼンは、法概念の用語法の論理的無矛盾性を追求した結果、国家も主権もつまるところ所与の法体系の全体的統一性の言い換えであるとした。しかし、そのように把握された「主権」なるものは、それが認識可能なときには概念の固有性を欠いているゆえに不要である。逆に、ボダンやホッブズのように主権的権力を必要とする内在的な動機がある時代には、ケルゼン流の「主権」は認識できない。したがって、ケルゼンが「主権概念は根絶されなければならない」（ebd.: 320）と結論づけたとき、主権概念はいまやどうでもよいものとなった。

すなわち、ケルゼンにあっては「国家」や「主権」、そして以下で見る「人格」といった概念は、自然的実在性をもたないうえに、理念としても、法秩序の全体が一部分かを便宜的に表現するための記号にすぎないのである。よって、認識手段にすぎないものを認識対象として、すなわち実在的な本質体として取り違えてしまう「二重化 Verdoppelung」の傾向は、批判されなければならない。「諸性質ないし物の諸関係とは異なりそれらの「背後に」存立するそれらを「担うもの」としてみなされる或るもの、すなわち、物質、力、魂、原子、エーテルなどと名づけられた「実体」の想定は、世界の擬人的・神話的な「二重化」である」（SuJ: 209 = 245）が、法の背後に法を担うものとしての「国家」や「権力」の存在を想定する思考も、法的世界の二重化、あるいは「擬人化 Personifikation」である。ところで、ケルゼンの純粋性を求めるラディカルな方法論には、同時代の科学認識論を革新したマッハ主義の影響が見受けられる。エルンスト・マッハは、旧来の自然科学がいまだ宿していた形而上学的思考を批判して、物理学における「物体」の概念を解体し、これを、色・音・熱・圧力・空間・時間といった感覚の諸要素の結合として捉えなおした。これによって、因果論の用いていた「原因」や「目的」といった説明概念さえも、いまだアニミズム的であるとして放棄される。すなわち、彼の新しい物理学は「力 Kraft」の概念を捨てたのである（上山 1989: V 章）。このような「実体概念から関数概念へ」の認識論的転回、力なき物理学、魂なき心理学、そしてケルゼンのいわゆる「国家なき国家学」（SuJ: 208 = 244）の動力源となった。

かくなるうえでは、国法学においていまだに残る「国家人格 Staatsperson」の説明は、誤解を誘う形而上学的概念として退けられねばならない。というのもそれは、法秩序をいったん「国

家」として擬人化・実体化したうえで、そこから「国家」（または「権力」）が法に義務づけられるかどうかという仮象問題に進むからである。おもしろいことに、国家学における国家または主権の実体化は、神学における神の実体化と完璧に対応しており、そのどちらにおいても「人格」の概念が中核となっている。すなわち、世界から超越したキリスト教の神は、絶対的な力を有する唯一の意志の主体（すなわち人格）であるが、同じく、法から超越した国家は、絶対的な主権を有した唯一の人格である。くわえて、神と世界の隔絶という問題に対する強引な解決として、神学は「神の自己限定」（すなわち神人キリスト）という教説を確立したが、同じく、国家学も「国家の自己義務づけ」という理論を発展させた。しかし、これらの難題はすべて、科学的思考を発達させる以前の人間が自然法則や法律に自我を投影した擬人的思考の産物であり、もはやこのような絶対的実体としての神秘的「人格」の思想をまじめに捉える必要はない（SuJ: Kap. 11 = 11 章；ケルゼン 1977a）。国家人格であれ、個人の人格であれ、それらを法学用語として使う場合は、「一束の義務と権利の統一を、即ち、規範集合体の統一を擬人的に表現するもの」（Kelsen 1934: 52 = 1935: 87）として自覚的に扱わねばならないだろう。そしてこの定義はもちろん、彼のいう「主権」にも当てはまる。

4. 主権の実在性について

シュミットとケルゼンの論争は、主権に関して何を明らかにするのだろうか。

ケルゼンの思考が「非人格的」とであるとすれば、それは、科学的に正しくない擬人的思考を拒むという意味においてである。彼のいう「人格」は「人間 Mensch」としても「実体 Substanz」としても実在せず、規範集合体の統一を言い表す表現にすぎない。彼の法学は法秩序の「外部」に法概念を観察しない。その外部に「国家」「主権者」「人格」を措定し実体化するのは、政治的・宗教的なイデオロギーの策略である。

では、シュミットのいう「人格」とは、ケルゼンの批判する擬人的思考のことなのだろうか。そうであれば彼らの論争はある意味で「成立している」のだが、厄介なことに、シュミットは『政治神学』において、17・18世紀の王と神の類比について語ったあと、つぎのように述べている。「ホッブズが（その決断主義的思考様式を別として）、その唯名論と自然科学性、個人の原子への還元にもかかわらず、人格主義にとどまり、究極的な具体的決断権者を求め、また彼の国家たるレヴィアタンをも巨大な人格へと神話化した理由の一つは、ここにある。彼はまったく擬人観 Anthropomorphismus からは解放されており、それゆえこの人格主義は擬人観ではなく、彼の法的思惟の方法的・体系的必然性の産物である」（PT: 43 = 36）。そう、シュミットのいう決断主義における人格主義は、擬人化とは関係がないとされるのである。したがって、国家法人説のいう「国家人格」でもないということになる。後の『フーゲー・プロイス』でも述べられるとおり、19世紀の国家法人説は、「国家主権」を唱えて「君主主権か人民主権か」の問題を回避するかぎり、決断する権威的主体の同定を求めるシュミットの考えと折り合わない。しかも彼の目に

は、それは君主主権（君主人格）を掘り崩す理論に見える（Schmitt 1930: 8 = 2007: 222）。しかし、決断する主体が重要だからといっても、「人格 *Persönlichkeit*」と「命令 *Befehl*」を同一視し、人格的命令を抽象的規範に對置することは法治国的伝統の誤った思考である、ともシュミットは述べる（PT: 30 = 23f.）。

実のところ、和仁陽の強調するように、シュミットの「人格 *Person*」「人格主義」は、ローマ・カトリック教会における教皇の「代表 = 示顕 *Repräsentation*」という独特の秩序形成力をモデルとして構想されている。『政治神学』は、同時期に執筆された『ローマカトリシズムと政治形態』（Schmitt [1923] 2008 = 2007）と並行して読まねばならない。カトリック教会は独特の位階制度を發達させ、司祭の官職を司祭個人のカリスマから独立させることに成功した。ただし、これは司祭が近代的官僚のような技術的な機能に陥ることを意味しない。司祭の官職は人格的委任者たるキリストの人格にまで遡り、それゆえに独特の威厳を備えている。すなわち、教会（「キリストの神秘体」）およびその頭としての教皇（「キリストの代理」「ペトロの代理」）は、キリストの圧倒的な人格的価値を人々の前に可視的に代表する公的人格であり、そのことで、理念の世界と現実の世界とを媒介する⁴⁾。シュミットは、法的制度としての教会のもつ形式的側面に、「形相」（フォルム、エイダス）としての積極的な秩序形成力を読み込もうとしたのである。「シュミットの関心は、人間の生に対してカトリシズムのもつ（とシュミットが考える）特殊な規範力の喚起にある。この規範性は、ノルムにというよりフォルムに、規範そのものにというより制度に基づくのである」（和仁 1990: 182）。そして、シュミットのいう決断は、この「代表」「人格」の性格を帯びた「制度的決断」（同上：241）のことである。

もっとも、シュミットが「カトリック公法学者」であるからといって、彼が教会の決断を国家の決断の上に置いたというわけではない。彼はあくまでも、国家秩序を護持するための主権ドグマティックの範型を、教会および初期近代の絶対王政におけるヒエラルヒッシュな統治構造に求めたまでである。ただ、そうだとすれば、国家における主権者が何を代表しているのかが問われるべきであるが、のちの『憲法論』における人民的「同一性」の「代表」という構想（Schmitt 1928a: Kap. 16 = 1974: 16 章）とは違って、『政治神学』の時点ではこの問題について語っていない。シュミットに内在する反ユダヤ主義の根源を 19 世紀フランスにおける反革命的伝統に見出すラファエル・グロス⁵⁾は、アクショーン・フランセーズを指導したシャルル・モラスの「無神論的カトリシズム」とシュミットとの共通性を指摘している。モラスは、自由主義や社会主義といった革命由来の普遍主義的理念や、それによって政治的解放が推し進められたユダヤ人を自らの敵としたが、無秩序の隠喩である「ユダヤ人」に対抗して秩序形成の道具として教会を利用しようとしたかぎりでは、そのカトリシズムは脱神学的で不可知論的なものであった。シュミットのカトリシズムも同様に、機能主義的といえるものである（Gross 2000: 155-81 = 2002: 110-30）⁵⁾。

以上見てきたことを手がかりに、シュミットとケルゼンの議論を比較してみたい。第一に、「人格」という言葉について、両者とも、「国家人格」を立ててそれを主権者とするような擬人的思考には与しない。ケルゼンはそれを未開人的思考の残滓として退け、国家を法秩序に還元する。

シュミットは、決断する具体的主体の不在を、アナキーへの入り口として断罪する。ケルゼンは「人格」を規範集合体の統一の表現として理解する。ゆえに、「主権者の人格」は、かりに存在するとしても、所与の妥当する法秩序全体のことを指すにすぎない。対して、シュミットはこれを、位階制度の頂点にあって決断する権能を公的に授けられた具体的な主体として捉えている。

第二の論点は、両者の法学の範囲についてである。ケルゼンは基本的に規範科学を目指すので、政治的・法政策的顧慮を排除する。シュミットは、規範がそもそも現実の状況に適用されるためには人格の法的決断による形式化または正常事態の創出が必要であるとして、例外状態論を法的思惟の範囲に組み入れた。ただし、ケルゼンが法実現・法適用の問題を無視しているわけではない。「一般的規範が法の唯一の現象形態ではありえないのは、一般規範がその本来の目的に達するためには、具体的事案に適用されねばならず、この適用もまた法を創造する行為であって、その産物は、個別的・一回的事案、具体的要件について効力をもつ法規範であるからである。論理的には一般規範は個別規範に優越するが、一般規範だけでは法は未完成であり、個別規範となつてはじめて法が実現をみることを忘れてはならない」(ケルゼン 1977b: 145)。

第三は、もっとも重要な点であるが、主権が事実的世界にあるのか規範的世界にあるのかという問題である。これについては両者ともまずは一致が見られる。すなわち、主権はすくなくとも規範性を帯びた法概念であって、事実世界における支配関係を考察してもその実在は確認されない。シュミットさえいわく、「政治的現実のなかには最大の権力、すなわち自然法則的現実性をもって不可抗的に作用する至高の権力などというものはない」(PT: 20 = 12)。「国家主権とは、正しくは、強制の独占、支配の独占ではなく、決断の独占と法的に定義さるべきものである」(PT: 13 = 7)。しかしながら、だからといって支配の実効性という要素を主権から捨象することは、純粹法学がこれを許しても、主権という思想が許さない。古典的主権論者ホッブズが、主権者への臣民の服従を実際に調達するという意味で、「秩序」(平和)を実現しようとしたように、「事実上の至高権力と法的至高権力との結合こそ主権概念の基本問題である」(PT: 20 = 12)。実に、主権論は本質的に一種の謎かけを含み込んでいたといえる。すなわち、「絶対権力はいかにして現実化できるか」という問題設定である⁶⁾。

したがって、主権の「実在性 *Realität*」があるとすれば、それはまさに当為と存在のあわいに位置を占めることになる。ケルゼンは、国家や主権という対象が存在的側面からかつ当為的側面から考察できるという前提に立つイェリネク的アプローチを矛盾と見なし、そのどちらかの側面に対象を限定しようとした(もちろんケルゼン自身は当為的側面に立つ)。けれども、そもそも主権がこの峻厳な二元論を突き破ろうとするかぎりにおいてしか意味をもちえないのであってみれば、それは存在の領域でも、あるいは当為の領域でも、つねに不完全な形でしか実在的でないのである。すなわち、これをわれわれの権力論的関心に引きつけて換言すれば、主権は事実的には完全な形では存在しないという実在性をもつ。そして、これが永続的な運動という存在形態をもたざるをえないことはいうまでもない。

グロスも指摘するように、シュミットのケルゼンへの非難は、純粹に法学方法論上のものであ

るという以上に、歴史において神と世界とを媒介したキリストの实在性、すなわち奇跡と例外（全てを証明するような例外）の实在性に対する形而上学的確信をめぐるものであった（Gross 2000: 250-4 = 2002: 186-9）。

5. 主権固有の権力論へ

主権が「完全な形では存在しないという实在性をもつ」となってくると、シュミット主権論の核心に「制度に支えられた決断」（和仁 1990: 183）を読み込むだけでは、『政治神学』の権力論としての意義を十分に把握できないということが判明する。というのも、カトリック教会が、決断人格としての教皇を頂点とする位階制度を明白に備えているのに対して、シュミットの「主権をもがれた主権論」が示しているのは、明白な権威が存在していないところでまず権威を構築しようとする不安定かつ能動的な試みだからである。「主権主体が誰か」「誰が決断するのか」という彼の好む命題は、その本来的意図としては、公的に規定された主権者の決定に対しては内容的異議を差し挟まずに従うべきであるということの意味しているが、しかし、实际的機能としては、どこかに存在するはずの「真の主権者探し」（篠田 2012）を行なう、多分にメシアニズム的な態度にはかならない⁷⁾。もちろん、ヴァイマル期全般を通じたシュミットの理論的・提言的活動からして、彼が国民の憲法制定権力を利用しながらライヒ大統領を主権者（「代替皇帝」）と見ようとしたことは疑いないが（Cristi 2011）、これは主権主体が自明でないからそうするのである⁸⁾。

このような「誰」の問いに関わる両面性は、「権威 *auctoritas*, *authority*」という形で名指されてきた力の形態に本質的に内在する困難である。われわれは、ローマにおける元老院議員の「権威 *auctoritas*」と政務官や人民の「権力（権限）*potestas*」との区別および連関を、そのまま近代の主権論に適用することはけっしてできない。というのも、国家の主権はたしかに *summa potestas*（最高権力）と言い換えられるものの、これがたとえば知的権威としてのローマ教会の指導を受け入れる形で存在するわけではない。ホッブズの主権論にも明らかなごとく、臣民は国内では主権者の公的理性に行動において従うべきであるとされるが、それは臣民が主権者に授權したからであり、そのことによって主権者は、正統に命令を下す権利としての法的「権威 = 権限 *authority*」を備えたのである。その意味で、主権権力はまさに権威を内包するのである⁹⁾。しかし、この権威が権威として自明なものであるかどうか、社会的な「認知」にかかっているということは見逃せない（Friedman 1990: 56-74）。そして、この実際の認知の度合いによって、ボダンやホッブズにおいて見られるような主権の「標識」の列举が、穏和な体制擁護で済むのか、または、本来もつべきはずの権限の奪回という攻撃的な反革命となるのか、決まってくる。

シュミットの「主権をもがれた主権論」は、権威が権威として自明でないところで闘っている点で、まさしく反革命的である。このおぼろげな権威を自明なものにするのは、たやすいことではない。制度への基底的な信仰——これがあってはじめて「制度的決断」は真の秩序形成的効果を得るのだが——の構築は、まさにキリスト教においてそうであったように、カリスマをもった

人物の存在と、それが起こした奇跡的出来事を伝え広める使徒たちの活動とによって可能となる。実に、不在となっている権力の実在性を解説するシュミットの素振りは、後者に特有のものである。おもしろいのは、彼もまた一つの「権威」であるという点である。R・B・フリードマンはその「権威」概念に関する優れた論考において、“(being) in authority”（「権限をもつ人」：個人間の意見の衝突によるカオスを避けるために、形式的手続きによって授権された権威）と、“(being) an authority”（「その道の権威」：特別な知識や経験にアクセスできる能力のゆえに人々から信頼される知的権威）とを区別した（ibid.: 74-85）。ここからすれば、シュミットは主権と人々とを媒介する“an authority”として機能していることになる。彼はいわば「権威をしるしづける権威」なのである¹⁰⁾。

主権者人格が神的な価値や尊厳を厳然と示顕しえていた君主政的正統性の時代が過ぎ去ったいまや、主権の実在性は、それを名指し、それを高める者の解説を通してでしか、確認できない。シュミットは主権のパラダイムとして例外状態を提示した張本人であるが、ジョルジョ・アガンベンによれば、「パラダイム」は、研究者の精神においてのみ認識されるものではなく、それ固有の存在論的可知性に準拠している（アガンベン 2011: 49）。シュミットにおいて、主権の実在性を解説する方法は、例外状態という「しるし」を通してであった。そして、このしるしから主権者の栄光を垣間見せることこそが、『政治神学』の、ほとんど神学的なまでの政治的役割だったといえよう。

6. おわりに

シュミットは、主権者が自明でないところで主権論を展開したが、実は、彼の時代にあつてなお絶対的であつたものが一つ存在する。それはすなわち、全国民を巻き込んだ総力戦の体験である。ロジェ・カイヨワも述べるように、もはや戦士ひとりひとりの武勇いかで戦況を変えることが不可能となった機械化された現代的戦争は、それ自体が「聖なるもの」としての洗礼的な価値をもち、万人の服従を求めうるものとなった（カイヨワ 2000: IV章）。

このように戦争が真に主権的であるともいえるような時代にあつては、主権を例外状態論によってしるしづけるシュミットの試みは、法と交わりをもたない純粋な暴力を法的コンテクストのうちに繋留するという、その秩序形成的な目的にもかかわらず（アガンベン 2007: 4章）、服従すべき対象をつねに常態の外部に見出さざるをえないという危険な逆説に陥る。その意味で、彼のいう主権は、どうしてもなく主権独裁に接近することになる（McCormick 1998）。現代において主権的統治が可能であるとすれば、それは主権独裁という形をおいてほかない、ということ『政治神学』は示している。しかしその神学は、地上の平和が達成されたのかどうかを確認するすべを、われわれに教えてはくれない。

註

- 1) 本稿以下、訳文はかならずしも邦訳文献にのっとっていないことを断っておく。
- 2) シュミットが自らの主権概念を構築せねばならなかった時代においてはどのような「神」の観念がもたれていたのか、という点に関する考察として、参照、今田（2010）。例のシュミットの主権規定が、ひるがえって同時代の神概念と符合していたかどうかについて、確かなことはいいがたい。シュミットの決断主義に反論してヘルマン・ヘラーいわく、「しかし神は、多くの論者の、たとえばシュライエルマッハーの見方によれば、本質的に奇跡を自由に操るだけではなく、法則的な全連関のなかでこそ効果を現わすのであり、ちなみにこの連関はその侵犯に劣らず奇跡的なのである」（Heller 1927: 68 = 1999: 56）。
- 3) ここに、主権論における「人格性と非人格性のジレンマ」が見える。「最高権力の民衆への付与が、主権の諸要請を達成させると同時に、主権の諸要請を潜在的に、無にする」（バリバール 2007: 315）。
- 4) ここにおいて、教皇の人格は「高い価値を公的に代表する者」という意味を帯びているが、では、当の代表される方のキリストの人格（ペルソナ）とは何のことなのか、と問うたとき、話は神学上の難解な三位一体教説に行き着くことになる。そこでは「本質において一であり、ペルソナにおいて三である」神が語られ、ペルソナが神の内的な関係として扱われるが、そういったペルソナなるものが「何かを代表する」という意味で使われているかどうかについて、われわれは確実なことをいえない。別途、考察を要する課題である。
- 5) シュミットの主権者イメージは、立法者というよりも、（ドストエフスキー的に脚色された）大審問官に近い（Gross 2000: 142-50 = 2002: 100-6）。
- 6) ただし、そのためには逆説的にも「主権は、安定した諸手段（それらは、主権固有の次元——ただし独裁や例外状態を除いたそれ——の発展を示すものと考えられる）によって、自らの限界を内面化するときにはしか、真に絶対的にはならないだろう […] 言い換えれば、最初は主権の手から逃れたものを、政治的なものの領野に取り込み、その残余の存在を明らかにするときのみ、つまり、様々な信条（その典型をなすのは、信仰とそれの知的・道徳的・文化的延長である）の統御と、財政行政（税金と国債が合わさった財政金融政策）經由での経済プロセスの統御が行われるときのみである」（バリバール 2007: 330）。
- 7) くわえて、シュミットの「誰」への問いは、普遍的規範とされたヴェルサイユ＝ジュネーヴ体制に支えられた国際法秩序の背後で真に決定しているのが誰なのかを暴き立て、同時に、ドイツ国家の独立的な決断権能をドイツ人の手に取り戻そうとする、イデオロギー批判的（あるいは陰謀論的な）側面をも含意している。「ナショナリストとしてのシュミット」は重要なテーマであるが、本稿の課題を超える。ひとまず、参照、大竹（2009: 1 章）。
- 8) ライヒ大統領は委任独裁か主権独裁か。『独裁』において憲法第 48 条を解説するシュミットは、大統領は事態にとって必要であるかぎりの措置を講ずることができるが、立法行為や司法行為が認められているわけではなく、無限定の全権という意味での主権をもつわけではないということを念押しする。大統領が全体的ないし部分的に失効させうるのは、同条第 2 項第 2 文に示された諸基本権に限定されている。しかしながら、同項第 1 文によって必要な措置をとることを許された大統領にとって、そのような限定は蛇足ではないか、ともいう。「諸都市に有毒ガスを撒布し、死刑でおどし、かつ特別委員会を通じて判決することの許されるライヒ大統領に対して、いまさらなお、たとえば諸官署に対し新聞禁止令を許可しうることをわざわざ保証するなどは、無意味である」（D: 203 = 226）。このような矛盾が 1919 年憲法に保存されているのは、そこにおいて主権独裁と委任独裁が結合しているからだとしシュミットは見る。このことは、『独裁』1928 年版に付された論文「大統領の独裁」におい

て再述される。なぜ第48条が矛盾をきたすような構成を有しているかは、ヴァイマル制憲議会が開かれた当時の異常な情勢（いうまでもなくドイツにおける革命と内乱）を考えれば明らかであり、その起草者たちの主旨も明白である。すなわち、まずは何といても公共の安全と秩序を回復するためには大統領に無制約の権限を与えねばならない。そして平穏が取り戻された後になって、第5項に予定されたライヒ法律の細目規定が、法治国的な手続きをもって実現されるはずだったのである。よって、効力の停止が七基本権に限定されているからといって、大統領のとれる措置までもが限定されているわけではない。憲法発効以後の経過において、細目規定のための法律はいよいよ公布されなかったため、「暫定状態」は続いている。すなわち、「暫定的に有効な、第四八条第二項第一文にもとづく権限の独自性は、一方では、憲法の発効とともに制憲議会の主権独裁が終了し、他方では、典型的な法治国家的発展に対応する委任独裁の限定が、ライヒの異状な状況にてらして、活動の余地を広く確保したいと考えられたために、まだ実現していないという点にある」（Schmitt 1928b: 240 = 1974: 57）。ライヒ大統領の独裁は、形式的には委任独裁であるが、実質的には制憲議会の主権独裁が残存した形となっているのである。

- 9) したがって本稿の視点は、『憲法論』における「権力 Macht」と（威信としての）「権威 Autorität」との区別、および主権を前者に該当するものと見るシュミットの見方（Schmitt 1928a: 75f. = 1974: 98f.）に、かならずしも対応するものではない。
- 10) 「auctor とは、「増大させる者」（is qui auget）、だれかの行為——あるいは法的状況——を増大させたり、増進したり、完全なものにする者のことである」（アガンベン 2007: 154）。

参考文献

- Bodin, Jean, 1992, *On Sovereignty*, ed. & trans. Julian H. Franklin, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cristi, Renato, 2011, Schmitt on Constituent Power and the Monarchical Principle, in: *Constellations*, vol. 18, no. 3, Oxford: Blackwell Publishing, pp. 352–64.
- Friedman, R.B., 1990, On the Concept of Authority in Political Philosophy, in: *Authority*, ed. Joseph Raz, Oxford: Basil Blackwell, pp. 56–91.
- Gross, Raphael, 2000, *Carl Schmitt und die Juden: Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2002、山本尤訳『カール・シュミットとユダヤ人』法政大学出版局。)
- Heller, Herman, 1927, *Die Souveränität: ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts*, Berlin: W. de Gruyter. (=1999、大野達司・住吉雅美・山崎充彦訳『主権論』風光社。)
- Kelsen, Hans, [1920] 1928, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, 2. Aufl., Tübingen: J.C.B. Mohr.
- , [1922] 1928, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, 2. Aufl., Tübingen: J.C.B. Mohr. (=2001、法思想 21 研究会訳『社会学的国家概念と法学的国家概念』晃洋書房。) 本文中の略号：SuJ。
- , 1934, *Reine Rechtslehre: Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig und Wien: Franz Deuticke. (=1935、横田喜三郎訳『純粹法学』岩波書店。)
- McCormick, John P., 1998, The Dilemmas of Dictatorship: Carl Schmitt and Constitutional Emergency Powers, in: *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, ed. David Dyzenhaus, Durham and London: Duke University Press, pp. 217–51.
- Schmitt, Carl, [1921] 1928, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 2. Aufl., München und Leipzig: Duncker & Humblot. (=1991、田中浩・原

- 田武雄訳『独裁——近代主権論の起源からプロレタリア階級闘争まで』未来社。〕本文中の略号：D。
- , 1922, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig: Duncker & Humblot. (=2007、長尾龍一訳「政治神学——主権論四章——」、長尾龍一編『カール・シュミット著作集Ⅰ』慈学社、1-50頁。) 本文中の略号：PT。
- , [1923] 2008, *Römischer Katholizismus und politische Form*, 5. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta. (=2007、小林公訳「ローマカトリック教会と政治形態」、『カール・シュミット著作集Ⅰ』、119-53頁。)
- , 1928a, *Verfassungslehre*, München und Leipzig: Duncker & Humblot. (=1974、阿部照哉・村上義弘訳『憲法論』みすず書房。)
- , 1928b, Die Diktatur des Reichspräsidenten: Nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung, in: ders., *Die Diktatur*, S. 213-59. (=1974、田中浩・原田武雄訳「ライヒ大統領の独裁——ワイマール憲法第四八条による——」、C・シュミット『大統領の独裁』未来社、7-92頁。)
- , 1930, *Hugo Preuss: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr. (=2007、上原行雄訳「フーゴ・プロイス——その国家概念およびドイツ国家学上の地位——」、『カール・シュミット著作集Ⅰ』、217-45頁。)
- アガンベン、ジョルジョ、2007、上村忠男・中村勝己訳『例外状態』未来社。
- , 2011、岡田温司・岡本源太訳『事物のしるし：方法について』筑摩書房。
- イェリネク、1974、芦部信喜ほか訳『一般国家学』学陽書房。
- 今田勝規、2010、「『全体の変容』、ありふれた「神」の不可能性について——カール・シュミットの『政治神学』——」、『文明構造論：京都大学大学院人間・環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野論集』第6号、55-77頁。
- 上山安敏、1989、『フロイトとユング』岩波書店。
- 大竹弘二、2009、『正戦と内戦：カール・シュミットの国際秩序思想』以文社。
- カイヨワ、ロジェ、2000、内藤莞爾訳『聖なるものの社会学』ちくま学芸文庫。
- ケルゼン、ハンス、1977a、長尾龍一訳「神と国家」、『神と国家』木鐸社、35-59頁。
- , 1977b、長尾龍一訳「自然法思想論」、『神と国家』、125-75頁。
- 篠田英朗、2012、『「国家主権」という思想：国際立憲主義への軌跡』勁草書房。
- 長尾龍一、1999、『ケルゼン研究Ⅰ』信山社出版。
- バリバル、エティエンヌ、2007、松葉祥一・亀井大輔訳『ヨーロッパ市民とは誰か：境界・国家・民衆』平凡社。
- 和仁陽、1990、『教会・公法学・国家——初期カール・シュミットの公法学』東京大学出版会。