

## 〔行事記録〕

関西大学法学研究所第48回シンポジウム

# 政治神学と例外状態

と き：平成25年11月2日（土）15：00～17：00

ところ：児島惟謙館第1会議室

○竹下 賢 主催は「例外状態と法」の研究班、法学研究所の研究班で行っておりますが、私はその研究員の竹下と申します。法哲学が専攻の者でございます。

それで、まず最初、開会の挨拶を「例外状態と法」研究班の主幹である飯島先生のほうからお願いいたします。

○飯島 暢 例外状態と法研究班の主幹をさせていただきます、法学部の飯島でございます。

本日は大変お忙しい中お集まりいただきありがとうございます。

この例外状態と法研究班は、メンバーといたしまして、今、司会をさせていただいてる竹下先生、そしてそこにお座りの川口先生、松生先生、そして私。あともう1人、甲南大学の森永先生という方が正式なメンバーとなっております。メンバーのうち、竹下先生以外は全員刑法が専門でして、例外状態と法と言いましても、どうしても刑法的な文脈からの関心というものが中心となっております。

この例外状態と言いますと、カール・シュミットの思想というものを切り離すことができないわけございまして、ここ最近ずっと、この研究班ではカール・シュミットに興味を持ちまして研究を進めているという状況でございます。

本日は非常に御高名な、金沢大学の仲正昌樹先生をお迎えいたしまして、カール・シュミットにつきまして「政治神学と例外状態」というテーマで御講演をさせていただくことになりました。非常に興味深いお話をお伺いできることを楽しみにしております。

それでは、仲正先生、どうかよろしくをお願いいたします。

○竹下 賢 それでは、最初、司会から講師紹介をさせていただきたいと思います。

今、飯島先生からもお話がありましたけれども、この研究班で、シュミット研究を進めているということで、仲正先生が最近「カール・シュミット入門講義」という分厚い本を、作品社という出版社から出されておりますが、仲正先生は、かなり幅広い分野で活躍されておられて、ただ、そのうちではシュミット研究というものにはかなり力を割いておられるかなという感じがいたしております。

仲正先生は、1963年の広島生まれということでして、その後、東京大学を修了され、現在、金沢大学法学類の教授でございます。我々の京都の法理学研究会という法哲学専門の研究会がありますが、そこに常に出席いただいているとか、その他政治思想、現代ドイツ思想、それか

ら社会哲学というような学問分野で、非常に学際的な形で、幅広く研究されているという先生でございます。

先ほども申しましたように、本日は「政治神学と例外状態」ということでお話をさせていただくということでございますので、仲正先生、よろしく願いいたします。

○**仲正昌樹** 仲正です。90分時間をいただいているので、カール・シュミットとはそもそもどういう人か、どうして注目すべきか、といった基本的なところから話を始めたいと思います。近年、日本でカール・シュミットに関する研究書が何冊も刊行されています。法学の方面でも、例えば東大の憲法の石川先生のシュミットの「制度体保障論」に関する著作等がありますが、どちらかというとな法学よりも、政治思想の人たちがシュミット再評価の担い手になっているように思えます。カール・シュミット自身は憲法学、もしくは法哲学が専門ですが、政治哲学や国際法についての著作が多く、政治思想家と見なされることが多いです。

また、必ずしもカール・シュミットについての専門的研究ではないんですが、現代思想と呼ばれる領域でのシュミットへの注目度が高まっています。「現代思想」って何なのか言い始めるとややこしくなるので、そういう知の領域が成立しているという前提でお話ししますが、現代思想もしくはポストモダン思想と呼ばれる領域で、カール・シュミット、特に例外状態論に注目する論考が、一九九〇年代以降増えています。これについては、少し後で簡単にご紹介します。

シュミットを研究することの現代的意義を、私なりに一言でまとめて表現すると、彼を通して法のダークサイド、暗い側面が明らかになるということがあります。

「法」というのは、人間を支配するための道具なので、ネガティブなイメージを持つてる人はいますし、「法」の存在を否定したり、その意義を疑ったりする思想は昔から多々あります。アナキズム系の思想では、法というのがそもそも社会の中でどういうふうに機能しているのか、ポジティブな面を見ないで最初から否定にかかってしまうようなことが多いんですが、シュミットは法学者なので、「法」とは何かについての彼独自の理解を示しています。それは、個人の権利や自由、民主的正統性を重視する近代法の普通の考え方とかなり異なります。シュミットの「法」の本質論をフォローしていくと、「法」が人間の暗い面を反映していることが分かってきます。シュミット自身には、ネガティブなことをやっているつもりは恐らくなく、「法」によって秩序が形成されることを淡々と述べているだけなのでしょうが、近代法における自由とか権利とか平等等の常識的に慣れている人間からすると、非常にダークな面を扱っているように見えます。

「現代思想」において積極的にシュミットを参照している人は、どちらかというとな左派的、アナキズム的な立場の人が多くに思えるのですが、そういう人たちがなぜあえてシュミットに関心を持つのか。恐らく彼らは、どんな社会においても、何らかの形で「法」は必要で、「法」をなくそうとしても不可能である、社会がある限り必ず「法」が生じてくることを現実として受けとめたのではないかと、思います。そのうえで、なぜ「法」というものが人間にまわりついてくるのか、という問いを探究するようになったのだと思います。「近代」を懐疑的に

見ている彼らは、自由と平等を核とする西欧近代の法や政治の理念を普遍主義的に徹底させようとすると、西欧的な「人間」モデルに合わない人々や文化を抑圧することになってしまう、という逆説に関心を向けます。そこで、近代法、及びそれと不可分に結び付いている「自由民主主義」に内在する矛盾を——現代の反グローバル化にも通じるような仕方——鋭く指摘し、「法」と「人間」を結び付けている最も根源的なもの、理性によっては割り切れないものを描き出そうとしたシュミットの思考が参考になるわけです。シュミットは基本的に、秩序を重視する保守主義的な思想家ですが、だからこそ、ポストモダン左派的な人達にとって、反面教師になるわけです。

もう少し抽象的・方法論的なレベルの問題として、現代思想で問題にされている、抽象的な意味での「法」と、法学の研究の対象になっている具体的な法、実定法がどういう関係にあるのか考えるうえで、シュミットの言説がちょうどいいヒントを提供してくれるということがあると思います。現代思想における「法」というのは、簡単に言うと、人間が意識すると否とに関わらず、従っている「法」、人間の思考を限界付け、規範的に方向付けているものとしての「法」ということです。ややこしくなるので詳しくは言いませんが、精神分析で「超自我」とか「父の名=否 *nom (non) du père*」と呼ばれているものに相当する「法」です。

そういう「法」をめぐる議論に、一九八〇年代の終わりぐらいから関心が高まっているのですが、それと法学者や法律家が扱っている現実の法の解釈とどういう接点があるのか。無関係のほうはないのですが、具体的にどう関係しているのか説明しようとすると、結構難しい。そのせいで両者の間でなかなかまともな対話が成立しにくいのですが、哲学的な存在論や認識論のレベルにまで掘り下げて、「法」の本質を捉え、それを自らの専門である憲法学や国際法学に結び付けようとしたシュミットの議論を経由すると、具体的な接点が見えてくるのではないかと。そういう期待があるのではないかと思います。

どういう接点か少しだけお話しておきますと、「法」を可能ならしめている「法外なもの」をめぐるメタ法理論的考察ということです。シュミットの場合、この「法外なもの」は、「決断」と「秩序」という形で論じられます。「法」が「法」として妥当するには、「これが法である」という「決断」と、その決断によって規定された「法」の内実に対応する「秩序」が必要です。近代の法思想においては、そうした「法外なもの」の働きについては無視されることが多いです。人間が普遍的に受け入れることのできる根本的な規範が、正義や権利として定式化され、それを起点として法が体系的に構築されていく。私たちは、そういう合理主義的なイメージを抱きがちですが、シュミットやポストモダン左派のように、「法外」な力に注目する人達にしてみれば、「これが法である」という共通認識・合意が形成されるに際して、人々がそういう認識に至るように強制する力が働いているのではないかと、本当にその合意は自然で普遍的なものなのか、疑う余地はないのか、ということになるでしょう。

言うまでもないことですが、私たちは社会の中で育ち、生活している内に、いろいろな規範を刷り込まれます。最初は、周囲に合わせて生き残るべく、仕方なく受け入れた規範でも、いつの間にか普遍的なものであると思うようになっていくことが多々あります。また、共通の

「法」がないと社会が崩壊するという危機感から、何となく“みんな”が抱いていそうな「法」理解に同調してしまうということもあるでしょう。そういう法外な力に対する関心が、現代思想の分野で非常に高まっています。シュミットは、法学者でありながら、「法外なもの」に関心を寄せた人なので、注目されているわけです。

レジュメにありますように、現代思想におけるシュミット受容の中心人物に、フランスのデリダという哲学者がいます。二〇〇四年に亡くなりましたが、デリダは現在でも恐らく、フランス系の現代思想で最も影響力のある人です。この人の議論で最も特徴的なことを一言で言い現わすと、「二項対立」思考に対する徹底的な批判ということになるでしょう。人間は物事を理解する時、理性的なものとは非理性的なもの、精神と肉体、男性と女性と、秩序と非秩序という風に、物事を二つの極に分け、その両極の間のどこかに位置付けることで、対象を理解します。それ自体は不可避的なことですが、問題は、その認識のための対立の構図が固定化し、特定の価値観と結び付いてしまうことです。価値観というのは、この場合、片方の極にプラスの価値が付与され、もう一方は劣ったものと見なされるようになるということです。精神／物体、男性／女性、理性／野蛮などは、明らかに価値のヒエラルキー（階層構造）と関係していますね。そういう二項対立的秩序の中に、私たちは周囲の事物を位置付け、価値判断の基準にしています。そうした判断はかなり無自覚的に行われているわけですが、それによって、異なった物の見方や生き方が抑圧されている可能性があります。デリダは、そうした二項対立による抑圧の構図を暴き出すことに拘り続けました。特にこだわったのが、「理性＝内部／非理性＝外部」の二項対立です。

「理性的なもの」と、それ以外のもの間に明確な線を引くことで、私たちは、まともな人間、法学用語で言うところの「通常人＝理性的な人 reasonable man」と、そうでない人間を区別し、社会のあるべき秩序をイメージすることができるようになります。では、その場合の「理性的」とはどういうことか？改めて聞かれると、面喰ってしまいますね。しかし、その逆に、「非理性的」な行為とか人間だったら、いろいろ具体的なイメージが湧いてきますね。「非理性的なもの」を指定することによって、その対極としての「理性的なもの」がイメージできるようになります。そう考えると便利ですね。まず否定的な価値を持つものを描き出し、それとの対比でポジティブな価値のあるものを描き出そうとするのは、二項対立思考の特徴です。

「非理性的なもの」の端的な現われは、「狂気」です。「狂気」があることによって、「理性」が際立ちます。デリダより少し年長のフーコーという、やはりフランスの哲学者は、近代における理性／狂気の線引きがどのようになされてきたかという問題に拘りました。これは近代法、特に、刑法の成立にとって極めて本質的な問題だと思います。刑法で処罰の対象になるのは、責任能力がある人間、つまり自分のやっていることの良し悪しを理性的に判断できる人間ですが、では、それはどういう人間か？直接的に規定しようとするのが難しいけど、責任能力がない人間というのは、こういう奴だと言うのは指定しやすいですね。極端な言い方をすると、刑法三九条の規定があることによって、それに当てはまらない、責任能力のある理性的な人間のイメージが輪郭付けられているわけです。

近代化の過程で、「狂気」とはこういうものだというのが、医学の言説によって措定されてくるわけですが、それと、初期の刑法理論がタイアップして、正常な人間である我々の社会を、異常な者たちから守るための枠組みを形成していった。その様子をフーコーは様々な史料を駆使して描き出しています。そうやって、「内部／外部」の境界線が引かれ、自明のものと見なされるようになります。

理性と狂気に限らず、我々の世界は、正常＝規範的（normal）なもの、それから外れるものを隔てる、様々な二項対立の境界線で出来上がっています。それらの線引きというのは、文字通りの意味でアприオリに、何かの普遍的な法則に基づいて決まってくるというよりは、何らかの偶然によって決まってくることが多いし、その時々権力とか経済の状況によって左右されます。そうした二項対立の問題を最も根源的に掘り下げて論じているとされるのがデリダです。

デリダは、西欧における二項対立的な発想の原点として、古代ギリシアのプラトンの言説をしばしば引き合いに出します。デリダの論文集『散種』に含まれている「プラトンのパルマケイア」論文があります。プラトンの『パイドロス』を、エクリチュールという視点から読み説いた著作です。「エクリチュール」というのは、「書かれたもの」あるいは「書く行為」を意味するフランス語です。デリダは、一見、私たちの思考により密着しているように思われる「パロール（話し言葉）」ではなく、エクリチュールによって、私たちの思考、世界観が規定され、様々な二項対立図式が生み出されてきたことを指摘しています。エクリチュールには、みなが従うべきロゴス（論理）を定型化して、伝播していく作用があります。「プラトンのパルマケイア」では、エクリチュールによって、ポリスの核となる理性的なものと、非理性的なもの、ポリスの外に排除すべきものの境界線が引かれることを、プラトンの理性中心主義的な言説に即して明らかにしていきます。因みに、「パルマケイア」とは、薬を意味するギリシア語ですが、薬は使い方によっては毒になります。

エクリチュールによって引かれるポリスの内（理性）／外（非理性）の境界線こそが、「法」だと見ることができます。古代には自然法という観念もありましたが、最初に誰かが、「これが自然法だ！」と宣言したうえで、エクリチュール化しないと、それは人々の間で共有されることはありません。「法」それ自体には形はないわけですから。「法」をエクリチュールとして、人々の心の中に書き込むことによって、ポリスの内／外の境界線が強化され、政治的共同体としての秩序が安定します。「法」のエクリチュールによって、ポリスに属すべきでない者たち＝野蛮人を一旦排除してしまうと、それが当然のような気がしてきます。

デリダがこういう意味での「二項対立」の問題と取り組んできたとする、彼の考え方は、近代法の大前提と深く関わっていると言えますし、シュミットをある程度ご存知の方であれば、彼の「友／敵」とも強い関係があることに気が付かれると思います。そのデリダの後期の著作『友愛のポリティクス』で、シュミットについてかなりのスペースを割いて論じています。邦訳では「友愛」と訳されていますが、フランス語では〈amitié〉です。英語のフレンドシップに当たる言葉です。「友性」ですね。シュミットの「友／敵」区別で言う「友」なるもの

の本質です。『政治的なものの概念』という著作の中で、シュミットは「政治的な行動や動機の基因と考えられる、特殊政治的な区別とは、友と敵という区別である」と述べています。

友と敵を区別するというのは、まさに内と外をはっきりさせるということです。誰が自分たちにとって「敵」であるかはっきりさせることによって、内部＝味方を結集させ、外部との対立に備えさせます。そうすることで、ポリス、政治的な共同体の進むべき方向性というのが決まってくる。その境界線を引くことこそが、政治の最も本質的な要素だとシュミットは考えたわけです。

これは、近代の自由民主主義的な政治観と対極にある考え方です。自由民主主義は、全ての人は同じ「人間性」を備えており、平等であるという前提から出発します。「同じ人間」だから、共通の価値を求めており、最終的に「合意」できるはずだと考えます。敵対ではなく、合意に重点を置くわけです。

近代法は基本的に、そうした同意の成立が可能であるという前提の下に成り立っています。法は、人々の合意に基づいてでき上がっているものだから、正統性があり、普遍的に妥当するわけです。法は人がそれに従うことを要求するけれど、それは、その内容に人々が潜在的に同意しているからです。犯罪を犯した人は、自分が罰せられることを嫌うけど、その人自身が、以前に、「〇〇の行為をした者は、▽▽の罰を受ける」という規範を受け容れることに同意していたとしたら、一方的に罰せられることにはなりません。具体的に意思表示していなくても、人間である以上、理性的に考えれば、合意していたはずだ、と社会契約論的な法理論は主張します。カントは、そういう立場を取ります。

シュミットは、そういう普遍的合意はフィクションだとして攻撃します。彼に言わせれば、「合意」が成立するのは、「敵」との対立関係で、「友」が結束するからです。人民の同一性は、線引きによって作り出されるものです。線の向こう側の者との同意はあり得ません。議会制民主主義の意義を認めないシュミットは、考え方が根本的に異なる人々が話をし続けるだけで、合意に到達できるとどうして言えるのか、という疑問を突き付けます。もし合意が成立するとしたら、それは、人々がお互いの間で「友」としての同一性を確認しているからだ。シュミットは、そういう風に考えます。

シュミットのモチーフを前面に出した、デリダの『友愛のポリティックス』が刊行されたのは、一九九四年です。これ冷戦が終わってから四年後です。東西冷戦構造が終結して、根源的な対立はなくなり、普遍的な世界秩序ができ上がるんじゃないかと言われる一方で、湾岸戦争とかユーゴスラビア紛争など地域紛争が勃発し始め、アメリカの一極支配や、新自由主義に対する批判が強まっていた時期です。

外見上、敵がいなくなった世界で、アメリカは、「人類」の名において「普遍的正義」を実現すべく、様々な秩序維持活動を行うようになりましたが、その活動の取り締まりの対象になる人々にとっては、そうしたアメリカのお節介は欺瞞に満ちていました。いろいろな疑問が提起されました。そもそも、「人類」とか「普遍的人間性」などというものが実在するのか？そういうものが実体的に存在していると前提する、新しい国際政治の論理こそ、暴力的ではないか？

この世界から敵対性はなくならないのではないか？

それはまさにシュミットのテーマです。先ほどの『政治的なものの概念』は、一九三二年に刊行されましたが、当時のドイツを抑圧していたヴェルサイユ体制や国際連盟に対する怒りが表明されています。第一次大戦後に出来上がった、アメリカとイギリスを中心とする西側諸国は、「人類」の名の下に国際的正義を振りかざすようになった。それに従わないものには制裁を加えようとする。制裁を加えられる相手は、「人類」の「敵」になる。

シュミットに言わせれば、これは極めて矛盾した話です。文字通りの意味での「人類」には、全ての人間が含まれるわけですから、それが戦争を起こすことなどできないはず。「敵」がないのですから。大戦後の世界で「政治」が行われているということは、実際には、「友／敵」の区別が残っていることを意味します。根源的に対立する「敵」がいるからこそ、それをどうにかしようとする「政治」が行われるわけです。逆に言うと、「政治」がある限り、「敵」がいなくなることはありません。

デリダはどちらかという左派の人ですが、シュミットが、二つの大戦の戦間期、国際主義が称揚されていた時期に、「敵対性」と不可分の「政治的なもの」の本質を見抜いていたことに注目し、異なった生き方をする人たちの間で不可避的に生じて来る「敵対性」とどう付き合っていくべきかを考えるうえで、反面教師的に参考にしているわけです。

デリダや他のポストモダン左派の人たちは、「友／敵」の境界線引きと不可分に結び付いている「決断」にも注目します。「決断」あるいは「決定」を意味するドイツ語〈Entscheidung〉は、「分離」を意味する〈Scheidung〉と、「引き離す」という意味の接頭辞〈ent-〉を合わせた言葉です。そうした、「決断」によって「友／敵」が分けられ、「法」の妥当する範囲が確定するわけですが、そのことが顕わになるのが「例外状態」です。シュミットの法理論では、「例外状態」と「主権」は密接に結び付いています。「友／敵」「決断」「例外状態」「主権」「政治的なもの」等が、シュミットの思想を特徴付けるキーワードになります。

デリダに影響を与えた、ワイマール期のドイツの思想家にベンヤミンという人がいるんですが、彼はシュミットと同時代人で、革命の暴力について『暴力批判論』という論文があります。この論文での彼の議論は、シュミットの「例外状態－主権」論と深い所で繋がっているとされています。そしてデリダ同様に、シュミット、ベンヤミン双方から強く影響を受けた現代イタリアの思想家に、アガンベンという人がいます。このアガンベンは、私の知っている限り、現在、ポストモダン系の現代思想で、一番注目されている人です。

アガンベンは、主要著作である『ホモ・サケル』で、シュミットの「例外状態」を、独自の捻りを加えて解釈しています。「ホモ・サケル homo sacer」は、「聖なる人間」という意味のラテン語です。具体的には、その共同体の中で生じる汚れを浄化するために、犠牲に捧げられる人です。「ホモ・サケル」自身は、共同体の「法」の外側にある存在ですが、その法外の存在のおかげで、共同体が、そして共同体の「法」が維持されます。「法」の外にありながら、「法」を維持する中核的な働きをするわけです。これは、「例外状態」における、主権的な決断と似ていますね。「法」が効力を停止する状況で行われる決断が、「法」を支えているわけですから。

アガンベンは、現代における「ホモ・サケル」的な存在として、無国籍であるがゆえに、いかなる国の法によっても保護されない人々に関心を向けます。西欧における近代化の過程は国民国家形成の過程でもあるわけですが、その際に、人々はどこかの国家の国民として登録され、法の保護下に置かれ、権利と義務を付与されました。内／外の境界線が引かれたわけですから。私たちが権利主体として契約を結んだり、法に違反したら罰を受けるのは、どこかの国家に属する市民だからです。それが、事実上「人間」として認められるための要件になっているわけです。しかし、ナチス政権時代のユダヤ人のように、市民としての身分を剥奪され、境界線の外に置かれた人は、法とは関係のない状態、「人間」として扱われる資格を誰からも認められない状態に置かれます。そうやって、法の外に置かれた人が存在することによって、その国家を「外部」と隔てる境界線が明らかにされ、共同体の秩序が強化されます。実際、ナチスは、ユダヤ人に代表される、非アリア的な人々をマークし、排除することで、ドイツ人らしさが改めて定義され、ドイツ的な法や政治が探究されました。そういう法外の存在がいることによって、法の形が明らかにするわけですから、彼らは「ホモ・サケル」的な存在であるわけです。

「例外状態」における主権者の「決断」によって、内／外の境界線が引かれるわけですが、そうした（通常の）法を超える主権的権力と、「法」の外に押し出されることによって、内／外の境界線を顕わにするホモ・サケルの存在は、表裏一体の関係にあると言えます。

アガンベンのように理解すれば、シュミットの言う主権者は、「法」の内と外に同時に存在します。主権者は例外状態において、何が「法」として妥当すべきか決めるわけですが、それは「法」を超えた所にいないとできないわけです。しかしそれと同時に、主権者としての地位は、「法」によって予め与えられるわけです。最初から法と関係ない人が勝手に宣言し、暴力を發揮しても、「法」にはなりません。「例外状態」についても、「法」によって予め規定されている必要があります。

アガンベンは、「例外状態」について語源的な解釈を加えています。英語で「例外」を〈exception〉と言いますが、これの語源である、ラテン語の動詞〈excipere〉は、「外へ」という意味の接頭辞〈ex-〉と、「捉える」という意味の動詞〈capere〉から来ています。つまり、「例外」というのは、「外で捉えられた状態」ということです。言い換えれば、「外」にありながら、「内」と関係ないわけではない状態、「内」と本質的に関わっている状態です。

アガンベンは更に、二〇〇三年に出た『例外状態』という著作で、シュミットの主権論と、ベンヤミンの「神的暴力論」をあわせて考察しています。

ポストモダン左派におけるシュミット受容の例として、ベルギー出身で、イギリスで活躍しているシャンタル・ムフという政治哲学者のお話をしておきましょう。ムフは、ラディカル・デモクラシーの代表的理論家の一人として知られています。ラディカル・デモクラシー論というのは、代議制民主主義を批判し、民衆の意志が政治に直接反映するやり方を実現すべきだとする議論ですが、ムフは其中でも、闘技的民主主義という極めてラディカルな議論を展開します。それは、人々が話し合いをしさえすれば普遍的合意に到達できるという想定は欺瞞であるとして、異なった生き方をする人同士の間には不可避的に生じて来て、決して除去することの



できない「敵対性」を、表に出すべきだとする議論です。

多民族国家とか多宗教国家を念頭に置いていただければいいと思うんですけど、異なったアイデンティティを持った人々から構成される国家では、話し合いによって妥協に達しても、それは結局、多数派に有利になるので、多数派と少数派の間の敵対性は解消せず、むしろ強まっていきます。現代の熟議的民主主義論の代表的論客であるハーバマスやロールズは、普遍的な理性に基づく熟議を積み重ねることによって、正義に関する「合意」を形成することが可能であることを論証しようとするのですが、ムフは彼らを批判して、「政治」には、話し合いで解消することのできない「敵対性」がつきまとうことを強調します。

この文脈でムフは、シュミットの著作『現代議会主義の精神的状況』を参照します。この著作で、シュミットは、民主主義の本質は、「治める者」と「治められる者」の「同一性」もしくは「同質性」であるという論を展開しています。「治める者」と「治められる者」が同じ考え方をしているのであれば、誰が「治める者」になっても違いはありません。話し合いとか妥協の必要は基本的にない。民族的同質性が確定している場合が、その典型と言えるでしょう。

シュミットは、「治者」と「被治者」の同一性に基づく民主主義は、各人が異なった考え方、生き方をしていることを前提にして、代議制を推奨する自由主義とは原理的に相容れないと主張します。相容れないものが一つになっているかのような、「自由民主主義」という幻想にいつまでもしがみつくのではなく、友／敵の対立を「政治」の起点にすべきではないか、というのがシュミットの立場です。

ムフもデリダやアガンベンと同様に左派的な人なので、「敵対性」を絶滅戦争とか民族浄化にまでエスカレートさせるべきだなどとは主張しないわけですけど、「敵対性」が話し合いで解消できるという前提で物事を考えるとどうしても欺瞞になってしまうので、「敵対性」を直視すべきだと考えるわけです。合意が可能であるという形式的な議論をするロールズ等のリベラル左派よりも、根源的な友と敵の対立にこそ政治の本質があるとするシュミットの方が参考になる、というわけです。

ムフに言わせれば、どれだけ巧みに洗練された討議のフォーラムを設定しても、必ずそこから排除される人が出て来る。普遍主義的な合意を前提にしていると、そういう排除が見えにくくなる。むしろ、敵対性は解消できないことを認め、新たな対立が表面化するごとに、討議のためのフォーラムを作り替えるしかない。そういうことが永遠に続くかもしれないけど、それは仕方がない。根源的な敵対性を率直に認める考え方の方が、アメリカがやっているような普遍的正義の押し付けに対抗することができると思うわけです。シュミットが、現代のポストモダン左派の人たちに人気があるのは、そういう反普遍主義の考え方が現代に通じているからだと思うんです。

では、シュミットの初期の著作について簡単に紹介していきたいと思います。シュミットの初期の法学的著作に、一九一二年に刊行された『法律と判決』というのがあります。タイトルからある程度想像できるように、既に「決断」論の萌芽が見られます。「判決」を意味するドイツ語〈Urteil〉は語の作りから、根源的分割（Ur-Teilung）を含意していることができま

す。判決に際して、裁判官は、実定法の規範を具体的なケースに当てはめているわけですが、それは単なる機械的な当てはめではなく、「このケースにはこの規範が当てはまる」という決断を不可避的に伴っています。決断によって初めて、法に具体的な形が与えられる。「決断」は、「法」を構成する不可欠な要素である。そういう考え方が、その後の著作の中で次第に肉付けされ、「決断主義」へと発展してきます。

シュミットの政治哲学的独自性が際立ち始める最初の著作は、『政治的ロマン主義』ではないかと思います。これが刊行された一九一九年、第一次世界大戦が終わった年です。「政治的ロマン主義」というタイトルを見ると、シュミットがロマン主義にシンパシーを感じていて、その政治的応用を提唱しているかのような印象を受けますが、実はそうではなくて、「政治的ロマン主義」なるものを徹底的に批判し、シュミット自身が依拠するカトリック保守主義と、ロマン主義の違いを明らかにすることを試みた著作です。

ドイツのキリスト教には、ルター派やカルヴィン派のプロテスタント、カトリックがありますが、プロテスタントの方がマジョリティです。ドイツ帝国の中心になったプロイセンはプロテスタント国家で、ビスマルクがカトリックの影響を封じ込めるための文化闘争を行ったのは有名ですね。シュミットはカトリック系の人で、カトリック的な保守主義に近い考え方をしています。ナチスが政権掌握した前後から、ナチスにすり寄っていく感じになり、戦後は国際法的な問題に関心を寄せるようになるんですが、常にカトリック保守主義がベースになっていました。

シュミットは「秩序」を重視する人なんですけど、彼の秩序観のモデルは、カトリック教会における法王を中心とした教会の中の位階秩序だったとされています。それは彼にとっての法学のモデルでもあります。ご承知のように、キリスト教圏における法学、特に法教義学は、キリスト教の神学をモデルに作られていて、神学的概念を多く取り入れています。シュミットは、法学の思考法にうまく適合する、カトリック的な秩序観の意味を再考すべきだという態度を取り続けます。プロテスタントは、位階秩序を解体することを出発点としているので、法学的秩序論のモデルにはなりえないわけです。

政治的ロマン主義をなぜ批判するのか？ロマン主義の文学・芸術史に関する基本的知識がないと、ぴんと来ないかもしれませんが、必要最小限の説明だけしておきたいと思います。ドイツでは一八世紀末から一九世紀初頭にかけて、古典主義の理性中心主義・規範的な芸術に抵抗し、理性では把握しきれないもの、無限なものを芸術的創造の源泉にしようとするロマン主義の運動が起きました。それを政治にも応用しようとした人達が、政治的ロマン主義者と呼ばれます。その代表的論客たちは、カトリックへの改宗者です。カトリックに新たな理想を見出したわけです。そのため、「政治的ロマン主義」と「カトリック保守主義」が同一視されがちなのですが、シュミットに言わせれば、両者は全く別物です。

では、政治的ロマン主義者とは誰か？理性によって捉え切れないものについて無限の反省を続けることを称揚するロマン主義の芸術理論を理解したうえで、政治理論に応用した人を、厳密な意味での「政治的ロマン主義者」と見なすとすると、それほど多くの論客はいません。ウ

ーン会議を主宰したオーストリアのメッテルニヒに仕えながら、ロマン主義的な政治理論を展開したアダム・ミュラーが典型とされます。ミュラーは、ドイツ語圏の有機体的国家論の創始者ともされています。そして、ドイツ観念論の自我中心主義に対する批判から出発して、初期ロマン主義の運動の中心になり、ミュラーに芸術理論の面で影響を与えたフリードリヒ・シューレゲルも、政治的ロマン主義の代表的論客と見なされます。二人ともメッテルニヒに仕えた縁で、カトリック国であるオーストリアに活動の拠点を移します。

シュミットが、彼らの政治的ロマン主義に関して問題視したのは、その〈Volk〉観です。元々は「民衆」という意味の言葉ですが、一九世紀のナショナリズムの文脈で「民族」という意味で用いられるようになり、マルクス主義や社会主義の文脈では「人民」という意味で使われるようになりました。その〈Volk〉を政治的ロマン主義者たちは、無限の反省の対象としてもてあそぶだけで、実在するものとして捉えようとしないうのがシュミットの批判のポイントです。無限の反省の対象にするというのは、簡単に言うと、〈Volk〉という言葉から連想される様々なイメージを文学的な捻りを加えながら繋げていき、その多面性を描き出していくということです。〈Volk〉について考える「私」の視点を次々と替えていくので、一つの実体的なイメージに帰着しない。というより、わざとそうしている。シュミットに言わせれば、それはふざけた態度です。

そういうのに対して、カトリック系保守主義者として彼が目にするのが、ド・メーストル、ボナール、そして本人はカトリック信者ではないけれど、英国国教会と英国の国家体制の歴史的結びつきを強調したという意味でカトリック的な考えをした英国の保守主義者エドモンド・バークです。ド・メーストルとボナールは、フランス革命に反対して、カトリック的な秩序の下での安定した国家と人民のあり方を説いた政治思想家です。彼らは、カトリック的な世界観の下で、国家と教会、政治と宗教的な世界観が融合し、「人民」が一体性を保っている状態こそが安定していると考えたわけです。

ボナールは、神に関する神学的・哲学的見解と政治的社会的秩序との間の類比関係を論究しています。まず人格神に関する一神論的観点には君主制の原理が対応する。一神論は、神の摂理に対応する、人格的君主を要求するからです。また世界的な神に関する理神論的な仮定には、君主制民主主義の憲制が適合します。世界における理神論の神と同じように、一七九一年のフランス共和国の立憲君主制の憲法では、国王は無力とされました。この憲法は、ボナールに言わせれば、理神論が隠された無神論であるのと同様、隠された反王制主義であった。そして一七九三年のジャコバン派の憲法は、デマゴギッシュでアナーキーな、公然たる無神論であり、神もなければ国王もない体制を志向している。

ボナールによれば、「持続」をよりどころにするのが、保守的かつ伝統主義的な議論です。伝統的存立のみがあらゆる事態を正当化します。長期性（longum tempus）がそのまま究極的な正当性の根拠でもあります。宗教の国家にとっての意味は、それが国家に持続性を、それによって実在性を与えることにある、ということです。

バークもまた世代を超えて持続する永続的共同体としての国民の性格に再三論及し、不分割

世襲農地の正当化の根拠をそれが存続の基礎であるということの内に見、僧院の土地所有のそれを長期間の展望を要するような遠大な計画を可能にすることの内に見ていました。そうした長期的な視野を可能にするのは、やはり宗教、しかも、国家体制と結び付いて安定した宗教であるわけです。

神学的な世界観と国家が対応していて、その中心に、人格的な神＝君主がいることによって、長期的な安定が生じるわけです。しかし、シュミットが法学者として活躍したワイマール期のドイツには君主はいませんし、カトリック教会の影響もかなり限定的でした。カトリックの君主が登場して、ドイツを再び安定させるというのは、いくらなんでもありえない。で、どうするのか？

『政治的ロマン主義』の二年後、シュミットは『独裁』という著作を刊行します。そして、その更に三年後の一九二四年に、ドイツ国法学者大会で「大統領の独裁」という論考を発表しました。『独裁』という著作は、「独裁」というのはそもそもどういうものかというのを論じた著作です。「独裁」という言葉は、日本語での使われ方がいい加減なのは当然としても、ドイツ語でも専制支配や権威主義と同じ意味で使われたり、単なる指導者のワンマンぶりを指す形容句として使われたりするんですが、シュミットは、「独裁」の本来の意味を、古代のローマの「独裁」という制度にまで遡って確認しています。

共和制のローマの行政のトップは執政官（コンスル）です。通常はコンスルが、立法機関的な役割を果たす元老院や民会の承認によって成立した法に基づいて統治していました。「法の支配」が行われていたわけです。しかしながら、共和国の存続が危ぶまれる非常事態には、いちいち法の手続に従っているわけにはいきません。共和国自体が潰れたら元も子もない。

そこで、非常事態が生じたときにどうしていたかということ、コンスルが「独裁官 dictator」と呼ばれる職の人を任命して、半年間、元老院の承認なしに、法と同じ効力を持つ命令を出す権限を与えることになりました。しかし、その命令が効力を持つのはあくまで任命期間中だけです。しかも、ローマの市民権の一番基本的なものに関してはやっぱり触れちゃいけないとか、いろいろ制約がついていたんです。いろいろ法的制約を付けたうえで、通常の法的手続を超えることができるのが、「独裁官」です。

この「独裁」制度について、マキャベリは、日本語で「政略論」とか「ローマ史論」と訳されている『デスコルシ』という著作で肯定的に参照しています。彼もまた、「独裁」という仕組みが共和制を守る上で有効である、法を守るために法を超えることが必要であることを認識していたわけです。意外な感じもしますが、ルソーも『社会契約論』で、「独裁」の意義について論じています。

シュミットは、思想家が言及しているだけでなく、近代の現実の政治・法制度でも、「独裁」が取り入れられていることを論証していきます。フランスの絶対王政期に、「主権」の意味を定式化したことで知られるボダンという思想家が、国王によって特別の任務を委託される「特命委員 Kommissar」について論じているんですが、シュミットは、その「特命委員」が独裁官的な性格を帯びていることを指摘します。国王は通常は「法の支配」を実行します。「法」とは関

係なく、恣意的に臣民を扱うわけにはいかない。しかし、特定の事項に関しては「特命委員」を任命して、国王と臣民の間の通常の法的関係を超えて行為する権限を与えることができる、とボダン論は論じています。それが国王の「主権」の現われでもあるわけです。

〈Kommissar〉を、素朴に「委員」って訳してしまうと、委員会的なものに出てきてちょっと意見を言うだけの人のように聞こえてしまいますが、〈Kommissar〉というのは、特別の委任（commission）を与えられた役職者だったわけです。また、法王や皇帝が、難しい軍事作戦を遂行するために、ある方面で一定の期間、通常の法的な行動規範を超えて行動する権限を有する「特命委員＝独裁官」を任命したという例もあります。シュミットはそうしたことを様々な史料に基づいて示しています。

それが近代国家の枠内で次第に整備されて、「委任独裁 die kommissarische Diktatur」へと発展していった。シュミットは独裁を、「委任独裁」と「主権独裁」の二つ形態に区別したことで有名ですが、「委任独裁」というのは、簡単に言いますと、主権者によって任命された〈Kommissar〉による、限定的な独裁です。

しかし、フランス革命のとき、「人民」が〈pouvoir constituant〉の主体として登場してきたことで、状況が変わってきました。フランス語の〈pouvoir constituant〉は、憲法学では「憲法制定権力」と訳されますが、現代思想では「構成的権力」と訳します。主権者としての「人民」が行使できる権力は、憲法＝国家体制（constitution）によって制約を受けますが、「人民」は既存の憲法を廃止して、新たな憲法を制定することもできます。憲法の内と同時に外にあるわけです。人民が、憲法を超える力を行使する時、その力は憲法制定権力と呼ばれます。主権独裁は、憲法制定権力の行使と密接に関わっています。

人民は通常は既存の憲法の規範に従っています。しかし、革命的な局面、つまり人民が憲法制定権力を行使して、古い憲法を廃止し、新しく憲法を作り出そうとしている時、人民がいかなるものにも拘束されない状態が瞬間的に生じます。そうした非常状態で、人民自身が行う独裁が「主権独裁」です。人民が直接権力を行使すると言っても、現実の「人民」は一つにまとまった実体ではないので、人民の意思としての「一般意思」は実在しません。フランス革命に際しては、公安委員会が、人民の意思を代理する形で「独裁」を行いました。「委任独裁」であれば、憲法の規定に従って「独裁」の任期、権限が決まるはずですが、「主権独裁」の場合、その憲法自体がない状態になっているので、主権者である「人民」は、自分自身にどのような独裁権限を与えてもいいわけです。公安委員会は、そういう振る舞い方をしました。

では、ワイマール期のドイツにおいて、「独裁」はどのような意味を持っていたのか？ワイマール憲法四八条に、独裁という言葉はないんですが、大統領が非常事態に特殊な権限を、通常の法を超えて行使できることが規定されています。大統領が憲法の一一四条、一一五条、一一七条、一一八条、一二三条、一二四条、一五三条などで規定されている基本権を、全面的あるいは部分的に無効にすることができるとされています。憲法で独裁権限を規定しているので、これは、本来、「委任独裁」のはずです。

しかし、四八条の第五項には、〈Das Nähere bestimmt ein Reichsgesetz〉と書かれています。

「詳細は法律によって定める」ということです。〈Reich〉というのは元々「帝国」という意味ですが、ワイマール時代には、連邦国家であるドイツの全域を示す意味で使われていました。

シュミットに言わせれば、この細目が実際に法律によって定められてはじめて、「委任独裁」が制度的に完成するはずである。しかしながら、この細目に関する法律というのは、ずっと制定されないままだったんです。細目に関する法律がないまま、ワイマール共和国の大統領は実際に何度もこの非常時の大権を使っているんですけど、それは、完全に憲法によって制約されない「独裁」権の行使ということになります。

シュミットは、それを主権独裁的な状態の名残と見なします。どうしてそう言えるのかというと、ワイマール憲法は、第二帝政が急に崩壊した後の混乱の中で、“人民”の憲法制定権力を代表すると称する人達によって起草され、制憲議会によって制定されたものです。ということは、帝国崩壊から、制憲議会による新憲法制定の間は主権独裁が行われていたことになります。憲法は、その「主権独裁」状態に終始を打って、今後の独裁は、憲法によって制約される「委任独裁」に限定するはずでした。その移行を完結するには、「細目」は不可欠だった。しかし、現に「細目」は欠けている。ということは、「委任独裁」は本来行えないはず。にもかかわらず大統領が四八条に基づいて、さまざまな介入を行っている。ということは、主権独裁的な状態が一部残っていると解釈できる。そういう議論をするわけです。

この議論が、『政治神学』における主権者、例外状態、決断などをめぐる、哲学的議論のベースになります。『政治神学』は、『独裁』の翌年、一九二二年に刊行されます。冒頭の、「主権者とは例外状態について決定する者である」という文章が有名です。「例外状態の中で im Ausnahmezustand」ではなく、「例外状態について über den Ausnahmezustand」と言っているところが意味深です。「中で」だったら、憲法や法の手続きに従って定義される「例外状態」の枠内で、独裁権的な権力を発揮するというニュアンスになりますが、「について」だと、そもそも「例外状態とは何か？」を決めるというニュアンスも生まれてきます。「について」という意味のドイツ語の前置詞〈über〉には、「～を超えて」という意味もあるので、猶更です。

言葉のトリックみたいに聞こえるかもしれませんが、少なくとも本質的な問題に関わるトリックです。どうなったら、「例外状態」なのか、法律によってあらかじめ決めることができるでしょうか？よく考えてみると、あらかじめ予測できるんだったら、本当の意味での例外状態ではないわけです。予想できるんだったら、通常の国防・治安措置で対処するはずです。何がしか通常の法的秩序の下での予想をはみ出ているから、「例外」であるわけですが、どういう風にはみ出るかは正確に予測できません。

当然、人によって何が「例外」かの意見は異なるでしょう。そこで、「主権者」の決断が重要になります。

シュミットは、『政治神学』でもボダンの議論等に依拠しながら、主権を行使する者としての王は、通常は法に適合する形で統治するけれど、非常事態には、法を超えて決定することができる者で見なされたという点を強調します。国家の本質は「主権」であり、主権者による決定は、通常の意味での「法」を超える、そのことは例外状態に明らかになる、というのがこの著

作でのシュミットの議論の骨子です。

彼は、「例外状態」においては「法」と「秩序」の異質性が際立つということを指摘しています。「法秩序」という言い方をすると、何となくわかったような気がするんですけど、「法」と「秩序」のどちらが論理的に先行するのでしょうか。「法」が先にあって、それをもとに「秩序」ができていくということなのか、それとも「秩序」があって、それを守るために「法」があるということなのか。どっちにもとれる言葉ですが、法学者の多くは、まず「法」、つまり人々が従うべき法規の体系があって、それを実現するための制度が作り出され、それによって「秩序」が形成されると考えます。あるいは、法規の体系だけを法秩序と考えるかもしれません。それに対してシュミットは、人や事物の関係を制御する「秩序」が先ずあって、それに合わせて、「法」が創出されると考えます。カトリックの伝統のようなものによって、「秩序」が形成されているわけですが、伝統や権威が解体し、あるべき秩序の形が分からなくなる時もある。そこで主権者の決定が意味を持つてくるわけです。主権者は秩序のあるべき形を想定し、それに合わせて法を再編すべく決定を下す。そういう場面で、抽象的法理論を持ち出して、「〇〇法には、△△の原則があって」と御託を並べるのは、ナンセンスだというわけです。

シュミットは例外状態における主権者の「決定」によって、法規が規定されると主張します。シュミット自身の言葉を引用しておきましょう。

「例外には、法律学的意味はない。従ってそれは『社会学』に属する、というような主張は、社会学と法律学との機械的分離の粗雑な適用といえよう。例外とは、推定不可能なものである。それは、一般的把握の枠外にでる。しかし、同時にそれは、決定という純法律学的形態要素を、絶対の純粹さにおいて明示するものである。例外事例が、その絶対的な姿で出現するのは、法規が有効となり（gelten）うる状況が作り出されたうえのことである。いかなる一般的規範（jede generelle Norm）も、生活関係の正常な形成（eine normale Gestaltung）を要求するのであって、一般的規範は、事実上それに適用されることであり、かつそれを規範的規制に従わせるのである。規範は、同質的媒体（homogenes Medium）を必要とする。この事実上の正常性は、たんに『外的前提』として、法律学者の無視しうるものではなく、それはむしろ、規範の内在的有効性（immanente Geltung）の一部を構成するのである。」（Politische Theologie, 9. Aufl. S.19／田中浩・原田武雄訳『政治神学』、二〇頁）

前半は、「例外」が「決定」と結び付いていて、法学にとって重要であるという話だとすぐに分かりますが、後半が抽象的で分かりにくいかと思いますが、ポイントは、法規を含めて「規範 Norm」は、別に純粹に理想的・虚構的な存在で、宙に浮いているわけではなく、生活関係の「正常 normal」な状態に対応する形で実在する、ということです。

もっと簡単に言うと、人々が正常＝普通だと感じて生活できるような状態をもたらすのが、規範だということです。そのためには、現実の社会と遊離した理念を持ってきてもダメで、人々の生活の中で既に通用しているものにうまく適合するような規範である必要があります。「妥当する」という法学・倫理学用語は、ドイツ語で〈gelten〉と言いますが、この言葉には「通用する」という意味もあります。社会の中で現に通用しているものに依拠しているからこそ「妥

当する」のであって、その逆ではないわけです。因みに、「規範」と「正常性」の相関関係については、フーコーがかなり立ち入った議論をしています。

では、主権者は規範＝正常性に関して何をするかという、当該の法的共同体にふさわしい法規範、あるいはその体系としての法秩序は何かを決定します。それによって何が正常なのかははっきりし、みんなが共有できるようになります。既成の法規範が機能しない例外状態において、主権者はそういう決定をするわけです。

ノーマルな状態においては、何が規範なのか何となく分かっています。何をやったら犯罪になるか、不法行為になるかは法律の知識がなくても大体見当がつきます。そうでないと、ノーマルな生活を送れません。

「例外状態」というのは、それまでノーマルとされていたものが通用しなくなる状態です。そういう状態において、これが「規範」だと決めて、みんなを従わせ、「秩序」を再建するのが、主権者の役割です。そのようにして「秩序」と「決定（決断）」を結び付ける考え方が、シュミットの法哲学の核です。

シュミットは、このようにして、通常の法規範を超える主権的権力や秩序を想定することによって、「法」の本質を明らかにしようとしたわけですが、それと対照的な考え方をするのがシュミットとライバル関係にあったとされる、純粋法学のケルゼンです。純粋法学というのは法実証主義の最も純粋な形態で、法は法それ自体からしか導き出されないものであり、道徳や政治、宗教など他の要素は関係ないという立場です。法は数学の公理系のように、最初の根本的な規範から、全てが導き出されるような体系をなしていると想定します。

ケルゼンの初期の著作に『社会学的国家概念と法学的国家概念』というのがあります。タイトルの通り、社会学的な「国家」概念と、法学的な「国家」概念の区別を論じたものです。ケルゼンは社会学的な視点から「国家」を把握できることは認めているけれど、自分自身は、それとは切り離された、純法学的存在としての「国家」を分析するという立場を表明します。それに対してシュミットは、国家が法規範の体系に還元できないことを見抜いている点は評価しながら、それまでもなお、抽象的な法規範の体系として国家を記述することに拘る態度を批判します。

そうしたケルゼンの説に加えて、国家を、組合や教会など並ぶ団体の一種と見る団体国家論や、法こそが国家主権者であるとする法主権説、国家と法秩序を同一視する説などを、いずれものを外しているとして退けていきます。シュミットに言わせれば、国家は法と不可分に結び付いた統一体ですが、その場合の「法」は抽象的な観念の体系ではなく、主権者の決定（決断）を起点として統一され、人々の生活形態に対応する具体的な秩序に属するものです。

「具体的な法律学的決定にはすべて、内容にかかわることのない一要素が含まれる。なぜなら、法律学的結論は、その前提から完全に残りなく導きだされるものではないし、また決定が不可避であるという状況が、あくまで独立の決定要素であるのだから。ここで問題となるのは、このような決定の因果的かつ心理学的成立のことではなく——抽象的決定それ自体は、このばあいでも重要であるけれども——法的価値の決定なのである。〈…〉 こうして一例ごとに変形



(Umformung)が生じるのである。法理念それ自体としては変形しえないことは、だれがそれを適用すべきかについて、法理念がなにひとつのべていない、ということだけからして明白である。すべての変形には権威の介入がある。」(Ebd., S.36-37/前掲邦訳、四二―四三頁)

これはある意味当然のことです。法学者は、抽象的な形式の「法」という観念がどこかに実在しているかのようにイメージしがちですが、たとえそうだとしても、個別具体的な事例に、その抽象的な「法」を「適用」するに際しては、誰かがそれを現実に適合する具体的な形に「変形」する必要があります。「法」は、コンピューターのプログラムではないので、自動的には適用されません。シュミットにしてみれば、ケルゼンや法主権論者は、まるで「法」が自動的に立ち上がって適用されるかのような語り方をするので、おかしいわけです。決定(決断)する主体が必要になります。無論、誰が決定してもいいというわけではない。「権威」を持った主体でないといけない。国家全体に関して、変形のために介入する主体が「主権者」です。

シュミットは、ケルゼンが「法」を抽象的な概念の体系として捉えようとするのは、自然科学からのおかしな影響のせいではないかと指摘します。自然科学だったら、物理や化学の法則は、人間が何かしなくても、自動的に作用します。法実証主義には、それと同じように法学を捉えようとする傾向があるのではないかとシュミットは考えます。数学や物理と同じ様に社会科学を体系化・厳密化しようとする考え方を、一般的に「実証主義」と言います。通常は、社会科学一般の実証主義と、法実証主義は異なるものだと理解されています。しかしシュミットに言わせると、法学における法実証主義も、法の作用を、物理とか数学の法則みたいに、自動的に作用するかのように捉えようとし、それが現実的・科学的だと勘違いしている点で、通常の実証主義と同じです。彼は、「真理ではなく権威が法をつくる」というホッブズの言葉を引き合いに出しながら、権威を持った人格の主体の秩序形成に向けての「決定」が、法の原点であることを強調します。

こうした、法の原点となる権威のある主体は、キリスト教の唯一神を連想させますね。『政治神学』というタイトルが示唆しているように、シュミットは、自分の考え方が神学に依拠していることを率直に認めます。彼は、現代国家論の重要概念は、全て世俗化された神学概念であると断言します。それを、踏まえて議論しないと、現実には意味のない抽象的な法理論に堕してしまう、という立場を鮮明にします。

その前提で、「例外状況」は法学にとって、神学にとっての奇蹟と類似の意味を持つと主張します。神は宇宙の運動法則を定めるけど、通常は、世界に起こっている出来事に直接介入しないわけです。しかし時として、神と人間の関係にとって極めて重要な場面で直接介入し、人々に対して自らの意思を示すことがある。その時に、自然の法則からの逸脱が生じる。それが奇蹟です。「主権者」というのはその意味で、神みたいな存在です。法秩序をつくり出すことのできる権能を持っているけれど、通常、ノーマルな状態では、その力を封印している。しかし、既成の秩序が破たんし、「例外状態」が生じると、自らの主権の力を示す。あたかも、法則が一瞬停止して、神が奇蹟を行うように。

このような類似関係を意識して初めて、ここ数百年間における国家理論上の諸理念の発展史

が理解できる、というわけです。現代の法治国家の理念は、理神論、つまり奇蹟を世界から追放し、奇蹟の概念に含まれている自然法則の中断を否定する——それは、現代の法学が、現行法秩序への主権の直接介入を拒否するのと平行な関係にあります——神学及び形而上学に対応する形で確立されてきました。啓蒙思想の合理主義は、いかなる形での例外状態も否定しました。それに対して、ド・メーストル、ボナールといった反革命の保守的著述家たちは、有神論的神学との類推によって、君主の人格的主権を、イデオロギー的に支えようと試みたわけです。

法実証主義に代表される、現代の法学は、主権が直接行使される状態を、ありえないものと見なしてきました。人々が法に従って理性的に振る舞っていれば、そういうものは生じるはずがないという前提で論理が組み立てられている。だから、法学者たちは、神に相当する、人格を備えて決断する主権者についてあまり触れないようにする。

ケルゼンの話に少し戻りますが、シュミットからしてみれば、ケルゼンは、神学と法学というのがもともと方法的に近い関係にあったということを十分に認識している。しかし、認識しているからこそ、神学的な思考を断ち切ろうとする。それが行き過ぎたせいで、例外における決断という肝心なものを国家論から排除し、法が決断による変形なしに作用するかのような妙な議論をする。そうした観点から、シュミットは、法実証主義的な法理解と対決します。

そうした法実証主義者たちとの対比で、カトリック保守主義者を再評価するわけですが、『政治神学』では、ド・メーストルやボナールに加えて、ドノソ・コルテスという、二月革命のときのスペインの政治思想家を高く評価しています。コルテスは、人間はその本性からして原罪を帯びていて、本性が悪である、というところから出発します。だから、誰かが神を代理して、「独裁」によって統治せざるを得ないと断言します。「独裁」には、民衆を納得させる権威が必要です。彼は、市民革命の時代以降政治の主人公になったブルジョワジーというのは論議する階級であり、ひたすら議論ばかりしていて、なかなか決断できない、と非難します。人間はみんな同じで理性的なんだから、議論を続ければ、何か妥当な結論に帰着するだろうという甘い考えを抱いている。決断の意味を分かっていない。

このコルテスとの対比で、シュミットはコルテスと同時代人のブルードンというフランスの無政府主義者に言及し、こちらも高く評価しています。何故カトリック保守主義者であるシュミットが無政府主義者を高く評価しているかというと、それはこのブルードンのようなラディカルな左派の方が、自由民主主義者やロマン主義者よりも、政治や法が神学的な構造を持っていることを深く理解しており、その神学的構造を最終的に解体しようと、ハルマゲドンの闘いを挑んでくるからです。ハルマゲドンの闘いを挑んでくる、はっきりした“敵”がいるおかげで、政治神学の構図が際立ちます。

『政治神学』の十年後の一九三二年に、冒頭でお話しした「友／敵」理論を展開した『政治的なものの概念』が刊行されます。「政治」じゃなくて、「政治的なもの」という言い方をするのが少しヘンな感じがしますが、それは、これが「政治的」を意味するドイツ語の形容詞(politisch)の意味を分析する著作だからです。法学的なテキストにおいて、どういう場面で「政治的」が

使われていて、それがどういうことを指しているか、その本質を突きつめていった結果、特殊「政治的」な区別とは、「友」と「敵」の区別であるという結論に至りました。この場合の「友／敵」というのは、宗教・倫理的な善悪や美的な美醜とは関係ないですし、経済的な利害とも直接関係ありません。お互いの存在が異質で端的に相容れない状態にある、ということです。

「敵」の意味を明らかにすべく、シュミットは「公敵」と「私敵」の違いに言及します。キリストは、なんじの敵を愛せと言ったとされています。だとすると、キリスト教的な世界観を背景にした「政治」哲学において、「敵」と「友」の対立を絶対視するのはおかしくないかという疑問が生じます。しかし、シュミットによると、聖書には、敵を意味する二通りの言葉があり、使い分けられています——専門的な聖書学の立場からシュミットの理解の問題が指摘されていますが、そこにはこだわらないことにします。それが「公敵 polemios」と、「私敵 echthros」です。ラテン語にすると、それぞれ〈hostis〉と〈inimicus〉になります。キリストが言っているのは、あくまで「私敵」の話であって、政治的に対立する「公敵」の話ではない、というのがシュミットの立場です。個人的な好き嫌いや、その相手の具体的な行為や性格の問題ではなく、自分たちの政治的共同体＝「友」と存在論的に対立する、「公敵」という集合体に属しているか否かが問題であるわけです。

この著作の中でシュミットは、「敵」がいない世界、「人類」が一つになった世界には、原理的に「政治」は存在しなくなるはずと指摘します。そのうえで、先ほどもお話した、同時代的な批判を展開します。「人類」には、「敵」がいないので、戦争することが不可能なはずです。しかしながら、ヴェルサイユ体制を主導しているアメリカ、イギリス、フランスなどは、自分たちが築き上げつつある世界秩序を乱そうとする者に対して、人類の名において最終戦争を仕掛けようとしている。しかし、戦争するということは、「敵」がいるということではないか？「人類」にとって「敵」が存在しているのは、矛盾してないか？

シュミットに言わせれば、「人類」という概念を「政治」に持ち込むから矛盾が生じるのであって、「政治」がある以上、「敵」は存在するのです。重大事態を前にしての結束こそが、「政治的」という形容詞の意味するところに適合します。それこそが、決定的な人間の結束であり、「政治的単位」はおよそそれが存在する限りは、常に「決定的単位」です。加えて、「例外状態」も含めて、「決定的事態」についての決定権を概念上必然的に常に握っていなくてはならないという意味で、「主権」を有する単位です。つまり、自分たちの存在の仕方を決定する単位だということです。ここで、『政治神学』における「主権者の決断」と、「友／敵」理論が繋がってきます。

そういう視点からシュミットは、ドイツの国家＝団体論と共に、当時影響力を拡大しつつあったイギリスの労働党左派系の論客であるコールやラスキの多元的国家理論等を批判します。自らの政治的単位としての在り方を最終的に「決定」する審級としての主権について語ろうとしない国家論はナンセンスです。

シュミットからすれば、「友・敵」区別がなくなれば、政治的生活がなくなります。「政治的」なものとして存在する「人民」にとって、この宿命的な区別を、誓約的宣言、つまりフランス

革命の時の「人及び市民の権利宣言」とか、人民の名による憲法制定とかによって免れる自由などありはしない。政治というものが本当でない状態というものが、そもそもあるとすれば、「友／敵」区別もなくなるかもしれないけれど、「政治的なもの」を前提としながら、「人類」の名の下に、敵対性のない世界秩序を作ろうというのは欺瞞である、ということになります。

当時画期的なものとして評価されていた不戦条約であるケロッグ条約は、ありえないことを前提にしていたことになります。そして、戦争を起そうとしている者に、国際連盟が「人類」の名において制裁を加えるのは猶更おかしい。シュミットに言わせれば、戦争をなくそう、人類は一つだ、仲良くしよう、と言っている人たちこそ、自らに「敵対」する者に対して、神経質で不寛容になり、戦争の可能性を全世界規模に拡大しているように見える。

『政治的なものの概念』の結論部でもシュミットは、『政治神学』の場合と同様に、神学的な問題系にまで立ち返って行きます。原罪から救われる者と、救われない者の間に線を引き、何が両者を隔てるのか明らかにすることが神学の役割だったわけです。人間はその本性が「悪」なので、そのような境界線がないと、自らを律していくことができません。そうしたキリスト教的世界観を受け継いだ政治神学は、「友／敵」の線を引き、自らの使命とします。

近代の「自由主義」と呼ばれる思想は、中立性を装いながら、一九世紀以降急速に勢いを伸ばし、全ての政治的表象から、表面上敵対性という要素を消し去っていきました。しかし、その自由主義といえども、政治的なものから逃れることはできない。シュミットはそう主張します。いかなる国の自由主義者たちも、他の人々と同様に、「政治」を行って来ました。例えば、国民－自由主義者、社会－自由主義者、自由－保守主義者、自由－カトリック主義者等々として、各種各様に非自由主義的な要素・理念と結びついてきました。

そうした“自由主義”は、二つの異質な領域、すなわち倫理と経済、精神と商売、教養と財産を足場にしていて、その間を揺れ動いていると言います。どういうことかと言うと、ある場面では、経済活動の自由が、全ての自由の本質であるかのように主張したかと思うと、別の場面では、各人が他者に干渉されることなく、精神的・文化的に自己形成ができることが、自由の中核であるかのように主張する、ということです。「教養」というのは、精神的な自己形成のことです。「教養」と訳されることの多いドイツ語〈Bildung〉の本来の意味は、「形成」です。私たちは、経済的なものと、精神的なものを両方重視することをそれほどおかしいと思わないことが多いですが、シュミットに言わせれば、「自由」という価値の実体が確定できないので、両極の間をふらふらしているわけです。

シュミットは、そうした見せかけの中立性を打破して、先ほどお話した意味での民主主義的な同質性を追求すべきだという立場を取ります。同質性を生み出すうえでも例外状態における「主権者」の決断が重要です。多くの法学者が注目する、シュミットの法学上の主著『憲法論』でも、同質性、主権、独裁、民主主義などのキーワードを結ぶ形で、自由民主主義＋法実証主義的なそれとは異なる、憲法観を呈示することが試みられています。憲法学の教科書として読むと難解な感じがしますが、こうした特殊シュミット的な問題関心の下に書かれていることを念頭に置くと、それなりの一貫性がある記述なので、かなり分かりやすくなると思います。

一九三〇年代後半以降、シュミットは、国際法と本格的に取り組むようになります。繰り返してお話したように、敵対性を含まない「人類」という普遍的統一体にとっての「正義」を考えると、それに違反する者を、制裁するという発想が出てきます。十字軍のような、聖戦の様相を帯びることさえある。そうした偽りの普遍主義に対抗する、オルターナティヴな国家間秩序の構想を暗示するものとして、戦後刊行された『大地のノモス』という大著があります。この著作では、友と敵の間の敵対的関係を前提にしたうえで、それを枠付けし、対立を無限にエスカレートさせない仕組みとしての「ヨーロッパ公法」が、大航海時代から三十年戦争期にかけて、西欧諸国の間で成立したという想定の下に、その戦争抑止のメカニズムが論じられています。お互いを「正しい敵」として認め合う、つまり主権国家であることを認め合ったうえで、正しいルールに従って戦争するわけです。騎士道のルールに基づく果し合いのような感じです。ヨーロッパ諸国同士が、地域的な秩序を前提にしてやり合うので、そうした枠付けが可能だということです——当然、非西欧地域には、同じルールを適用することはできません。

そうした仕組みによってヨーロッパでの戦争は抑制されていたが、第一次大戦の前後から、自由主義と結び付いた普遍主義が台頭し、世界を一元的に管理しようとするようになったので、かえって戦争がエスカレートして、殲滅戦争の様相を呈するようになった。だからこそ、領域的に限定された具体的な秩序が、国家間でも必要だ、というのが、戦後の彼の基本的立場だったと思います。

ちょうど時間が来ましたので、ここでいったん終わらせて頂きます。

○竹下 賢 どうもありがとうございました。

かなりきっちりと1時間半、しゃべっていただきました。

それでは、やはり休憩しましょうか。五分ぐらい休憩させていただいたあとと質疑を行いますので、よろしく願いいたします。

(休憩)

○竹下 賢 それでは、後半、質疑ということで再開させていただきます。

最初、コメンテーターとして松生先生にお願いしていますので、よろしく願いいたします。

○松生光正 九州大学の松生でございます。

専門は刑法でございます。きょうは非常に難解な議論をわかりやすく解説していただいて、非常に教えられるところも多かったと思います。

研究所のこのプロジェクトも例外状態ということがテーマになっておりまして、主に例外状態のことについてお伺いしたいと思います。まず1つは、20世紀の初めにカール・シュミットが例外状態ということを出して、非常にこれが有名になったという事情もございます。現在、シュミット・ルネッサンスというようなことも言われるようになってきたのですが、それはどういう文脈かという、やっぱりテロの問題ですとか、あるいは、ドイツでもそうなんですけれども、例えば捜査機関が犯人を捕まえて拷問するというような場面ですとか、そういった非常に、現在における危機的状態の場合に例外状態というような言葉もよく使われて、その関連でよくシュミットなども引用されるということが起きているようです。

もちろんシュミットに賛成する意見よりも、批判的な意見のほうが多いかと思いますが、シュミットの時代の例外状態というのは、先生のご報告にもありましたように、昔のワイマール憲法の時代の、ああいう危機的な状況が当然念頭にあったんだろうと思いますが、現代において例えば例外状態というかどうかという状態を指すのかという点です。ここで聞かれてる皆さん方も、具体的なイメージとしていろんな状況を想定されると思うんですが。

この例外状態論というのは、まず何が例外状態かということがわからないと、論者によって当然把握の仕方、理論的な構成も違ってきまして、ある人は別の事象、別の人はまた別の事象を念頭に置くというようなこともありますので、どういう状態が、特に現代において例外状態として設定できるのか、あるいはそういうふうなのはそうではないのか、そういうことについて何かお考えがあれば伺いたいです。

それから、もう一つは、非常に法律の立場からの疑問で、カール・シュミットのこの政治神学の中の有名な文句につきましてもいろいろ議論があるところですけども、例外状態というのは法がない状態であるが、しかし法律学的にはあるんだということですね。しかし、現在の法律の、ヨーロッパにおきましても日本におきましてもそうですけれども、法律がない例外状態を法の側から何らかの意味を持たせることはできるのか、それはどういう関係にあるのかということ是非常に難問といえますか、むしろ批判的な意見が一般のようです。

ですから、例えば主権の問題に関しましても、例外状態とは言ってるけれども、法律がないのではなくて、例えば不文の規範があるんだとか、不文の憲法があるんだとか、あるいは主権についても、これは生の事実上の権力ではなくて、例えばそれは何らかの規範によって制度化される主権であるとかいうような形で、何らかの規範と結びつけて、例外状態も規範の中に取り込んでいこうとか、そういう議論などもされるかと思います。

法がない状態を法の側から見て、何らかの法律が意味を持っているというのは、これは一体どういう意味なんだろうと。シュミットはそういうふうに言っているのですが、これについて何かお考えがあれば教えていただけないかというのが最初の質問です。

○仲正昌樹 「例外状態」という言葉は、現代においてインフレ的に使われていると思います。シュミットが『政治神学』等と言っている意味を基準にすると、かなり水増しされている感じがします。テロリスト等に対して、刑法の例外的な措置を取るというのは、シュミットの意味での「例外状態」ではないと思います。刑法そのものはちゃんと機能している状態の下で、テロリストに例外を適用したからといって、その瞬間に刑法が崩壊したと本気で思い込んで、振舞い方を変える人はほとんどいないからです。

シュミットの想定しているのは、それまで眠っていた主権が、更にはその背後にある憲法制定権力が直接的に発動されざるを得ないような状況です。そうでもしないと、何が「ノーマル」なのか分からなくなっているからです。「決断」によって秩序の形を決めないといけない。現代の西側先進国でそれに近い状況を体験したのは、九・一一直後のアメリカくらいではないでしょうか。

ただ、九・一一でさえも、本当にシュミットが想定していた「例外状態」の典型例かどうか

疑問です。九・一一直後にブッシュ大統領が「非常事態宣言」を出して、全ての国境を閉鎖し、航空機の離発着を一時的に禁止し、州兵等も更なるテロに備えて動員したので、「独裁」的な権力が発揮されたとは言えると思いますが、それによって、シュミットの言う意味での「主権」、人格的主権の所在が明らかになったかという点、必ずしもそうではありません。悪名高い米国愛国者法は、議会によって制定されています。その後の対イラク戦争に向けた米国内の動きは、ブッシュ大統領主導で進んだように見えますが、アメリカ憲法と大統領の関係が大きく変わったというわけではない。指導者が、私たちが通常使っている意味で、強い“政治”的なイニシアティブを取るというだけでは、シュミットの「例外状態」とは関係ないでしょう。主権者としての決断が、法規範の基本的なあり方に影響を及ぼしているかどうかポイントです。

憲法=国家体制が安定していない国家だと、主権的権力の行使はかなり分かりやすい形で行われていると思うのですが、その場合、「通常状態」=「例外状態」という妙なことになるので、シュミットは敢えて「例外状態」という言葉は使わないのではないかと思います。シュミットは基本的に、キリスト教神学の遺産を受け継いだ西欧の主権国家を基準に考える人ですから、非西欧諸国のことは視野に入っていません。

シュミットの「例外状態」は、あくまでも「政治的」な団体の存亡に関わる状況であって、団体の存亡がかかっていない場合は、「例外状態」とは言わないでしょう。

それから、「例外状態」においても何らかの形で法規範が作用しているのではないかというご指摘ですが、これは恐らくシュミットも認めるところなのではないかと思います。シュミットが問題にしているのは、主権的権力の所在が明確かどうかなので、それに従属すべき規範が、例外状態においても継続しているというのは、矛盾ではないと思います。シュミットは、人々の歴史的な生活様式と法秩序が対応しているという立場を取るわけですから、例外状態においても、規範がゼロになるとは見なさないのではないかと思います。ただ、主権的権力の所在がはっきりしていないと、それらはバラバラになってしまっていて、まとまった「法秩序」を形成しているとは言えない状態になるのではないのでしょうか。諸規範（ノーム）が乱立していて、何がノーマルか分からない時には、規範の序列を「決める」者がいない限り、埒があかない。それがシュミットの拘っているところだと思います。

ただし、その「決める」者は、通常（ノーマル）な意味での法規範を超えていないといけません。超えたところがないと、何がノーマル=規範的なものとなるべきか、客観的に判定することができません。法によって特殊な権能を与えられていると同時に法を超えたところにいる主権者が、「法秩序」のあり方を最終的に決めるわけです。そうした自らの妥当性の源泉をめぐる逆説的状况を、法学は認識すべきである。シュミットはそう主張し続けたのだと思います。

そういう主権への拘りは、同じ保守主義者でもバークとは違うような気がします。バークは慣習によって正義や法制度が形成されていること、国家と教会の関係が安定していることを重視しますが、「主権」の所在についてはあまり強調しません。英国のように、王朝が変わっても、憲法=国家体制が安定しているところでは、例外状態における主権の所在についてあまり考える必要がないのかもしれませんが。英国ではむしろ法実証主義の元祖とされるホブズとか功利

主義の元祖であるベンサムのように、脱伝統的・合理主義的な思考をする理論家の方が、主権について語る傾向があるような気がします。そう考えると、ワイマール期のドイツが不安定で、いつ解体してもおかしくない状態にあったことが、シュミットが「主権」に拘った背景としてあるのかもしれませんが。

通常の法律学、つまりノーマルな状態を基準とする法律学は、英国のように、主権の問題についてははっきりさせなくても、法規範が通用し、判例を積み重ねることができるような国家を前提にしていると思いますので、例外状態と主権に焦点を当てるシュミットの理論とはうまくかみ合わないような気がします。

○竹下 賢 そうでしたら、フロアのほうから御質問あれば、どうぞ。

○質問者 A 先生、質問よろしくお願いたします。

共産主義、 Kommunismus の民主集中制、プロレタリアートの独裁と言いますのは、カール・シュミットの言う例外状態での民主主義に相当するのでしょうか。カール・シュミットは共産主義、 Kommunismus のプロレタリアート独裁を肯定していると考えてよろしいのでしょうか。

○仲正昌樹 「肯定」というのがどういう意味かによるんですけど、シュミットは少なくとも、プロレタリアート独裁という形で「独裁」の必要性を論じているマルクス主義者の方が、自由民主主義者よりも「政治」の本質をわかっていると見ていました。ただし、シュミット自身の政治的立場はカトリック保守主義なので、プロレタリアート独裁とは敵対していました。洞察は評価しても、立場は異なるということです。

民主主義の本質を治者と被治者の同一性にあるとするシュミットの考え方も、民主集中制に通じているように思いますが、シュミットは神学的あるいは民族的同一性でしか安定は得られないと思っていたはずなので、労働者としての同一性に基づく民主集中制による安定は認めないでしょう。というより、全ての人民が労働者として同一／同質であるという前提は受け入れないという気がします。

○質問者 A 本質としては認めるが、実践形態としては認めないと。

○仲正昌樹 実践として成功していないと考えていたと思います。マルクス主義は無神論なので、神に相当する最終審級が存在しません。「プロレタリアート独裁」という言葉を使っていますが、「プロレタリアート」には人格としての実体はありません。誰かが決定をしているわけですが、「プロレタリアート」という曖昧な概念からは、それが具体的に誰なのかが特定されません。シュミットはそういう曖昧さは嫌うと思います。

○質問者 A 歴史的事実、ヒストリカルファクトとしましては、1991年12月26日にソビエト連邦は崩壊しました。そして、ワイマール憲法下のワイマール体制も、ヒトラーの議会封圧によって倒れました。それもヒストリカル事実、歴史的事実です。両方とも歴史的事実として崩壊してしまったわけですが、この歴史的事実について、先生はどのようにお考えでしょうか。

○仲正昌樹 いろんな評価の仕方があると思いますので、答えにくいのですが、シュミットのワイマール共和国評価に即して言えば、主権独裁を委任独裁へと移行させて、法秩序を安定させることに失敗したこと、ワイマール共和国を指導した政治家たちが政治の本質である「友／敵」



関係や、民主主義が同一性に基づく統治であることを見抜いてなかったことに崩壊の原因があるということになるでしょう。

シュミットは、ヒトラーの政権を一時期評価していたのですが、それは政権獲得時のヒトラーが政治の本質を見抜いているように見えていたからでしょう。しかし次第にシュミット自身の秩序観と、ナチスのその齟齬が次第に顕在化し、親衛隊などから攻撃されたこともあって、距離を置くようになりました。

ソ連に関して言うと、シュミットはソ連の解体を見る前に亡くなったわけですが、さきほどお話したように、プロレタリアートのような漠然としたものを主体とする統治の可能性は認めていなかったし、一つの普遍主義的理想の下に世界内戦を引き起こそうとするマルクス主義の普遍主義的な発想にも無理があると考えていました。

シュミット自身は、やはりカトリック的な位階秩序のようなものでないと、本当の安定はないんじゃないかと考えていなかったと思います。

- 質問者 A** 政治の本質を見抜いていなかったといいますより、ソ連連邦の崩壊は、ソ連連邦の体制自体に問題があったと。マーケットエコノミーに比べて、共産主義の体制、制度自体に問題があったと。制度が腐敗していった、マーケットエコノミー、キャピタリズムに対抗できなくなった。それでみずから崩壊したと、そう理解するのが正しいんじゃないんですか。
- 仲正昌樹** 一つの国家の辿った歴史にはいろんな側面があるので、唯一の正しい見方なんてないと思います。
- 竹下 賢** 今言われたような御意見があると思いますけども、時間の関係もありますので、ほかの方からの御質問もお聞きして、それで続けたいと思います。
- 質問者 B** 摂南大学で法哲学を担当してますと松島と言います。いつもお世話になっております。

ありがちな質問を、法哲学の関係から質問させていただきたいんですけども、シュミットの例外状態における主権者の定義というのは、例外状態において決断を下す者が主権者だという話ですね。でも、一般の中学生、日本の中学生とかに聞くと、主権者は国民主権だという答えが出てくると思うんです。なので、日本国憲法における「主権」の意味とシュミットにおける主権者の意味の違いについて解説して頂ければ、ありがたいです。それが、恐らく主権独裁の話までつながってくると思うんです。それがまず一点。

それと、きょうの仲正先生のお話は、いわゆる初期というか、二〇年代ぐらいまでのシュミットの理論に重点を置いていらっしゃいました。二〇年代ぐらいまでは法を超える決断が重要なんだという、「決断主義」にシュミットは属していると一般的に理解されていますが、三〇年代以降、決断では捉え切れない具体的秩序が法には備わっているんだとされています。先生もレジュメに書かれていますが、シュミットは三〇年代以降、具体的秩序のほうに傾いていったんじゃないかというのが一般的なシュミット理解だと思うんですけども、それと例外状態がどう関係してるのかというのが、もう一点の質問です。

多分そこが、シュミットの法実証主義批判のポイントだと思うんです。

○仲正昌樹 「主権者 Souverän」というのは、元々、「君主」とか「統治者」の意味で、「主権 Souveränität」はそれを抽象化した言葉ですが、シュミットの「主権者」はその元の意味に近いのだと思います。人格的な究極的決断主体を「主権者」と言っているわけです。法的秩序の在り方について、究極的に「決断」する能力を備えたものでなければなりません。だとすると、決断する能力がなさそうなものは「主権者」とは言えないでしょう。

「国民主権」というのは、統治の基本方針を最終的に決める権限を持つのは、「私たち」＝「国民」だということを意味しているのだと思いますが、「私たち」は実際に何を決めることができるのでしょうか。選挙を通して自らの意思を表明することによって、間接的に立法・行政・司法の方向性を決めていくわけですが、直接的に法律を制定できるわけではありません。ましてや、「例外状態」において、国家秩序の再編に関わる具体的な決定をすることなどできません。「例外状態」に、いちいち選挙をやって方針を決めることなどできないわけですから。

「通常状態」であっても、裁判に際してどういう法規範を、どのような解釈の下に適用するか、「国民」が直接決めることはできません。決めてるのは裁判官です。当たり前と言えば当たり前です。「国民」という多数の人間の集合体が、個々の法規範の効力について具体的な合意に達し、速やかに執行することなどできません。だから、選挙を通して政府に自らの意思を委ねているのだという擬制を使っているわけですが、シュミットが拘る決定する主体のイメージとは程遠いという感じがします。「例外状態」に、国民主権が実体を欠いたフィクションであることが顕わになるわけです。

「国民主権」というフィクションにある程度の実体を与えるのが、「主権独裁」という制度です。「独裁」は本来、一人、あるいはごく少数の人間に権限が集中しないと意味ないわけですが、「主権独裁」に際しては、独裁権を持っている人間の決断が、主権者である国民の決断と見なされるわけです。民主主義の本質を同一性と見なす、シュミット流の「民主主義」が、この論理を補完します。被治者と治者が同一だとすれば、独裁官の意思＝国民意思と見なしていいわけです。

恐らくシュミットにとって、形式的な意味での主権者が誰であるかというのはそれほど重要ではなく、例外状態について決定するのは具体的に誰の方が遥かに本質的な意味を持っていたのだと思います。例外状態における「独裁」について何も決められないとすれば、その国民は真の意味での主権者ではない、ということになりそうです。

具体的秩序思考についてですが、私は、この考え方は三〇年代以降急に出てきたわけではなく、元々シュミットの法思考のベースにあったのだけれど、前面に出されていなかった、はっきりした形で表明されていないだけだと思います。

先ほどお話したように、シュミットは、法秩序は、神学的世界観やその下での人々の生活関係と対応しているという見方を示していた。それは極めて具体的秩序です。主権者は、そうした具体的秩序を想定しながら、法規範を序列化し、個々の規範の意味を確定すべく「決断」するわけです。全くのゼロからの決断ではありません。

一九二〇年代のシュミットにとっては、ドイツに固有の具体的秩序と、現実のワイマール共

和制が適合していなかったんだと思うんです。だから、安定させるために、誰が例外状態において独裁者として決断すべき位置にあるのか、ワイマール憲法がどういう価値を志向しているのか、自由民主主義的な中立性を装うことなく、はっきりさせる必要があったわけです。ワイマール憲法＝国家体制に「決断」が欠けていたから、シュミットが決断を強調せざるを得なかったわけです。

それがナチス政権期成立以降になると、「例外状態」を強調するのがまずくなるわけです。ヒトラーの指導するナチスがドイツ民族の生き方に適合する体制を作り上げたという前提を立場上受け入れてしまったので、その体制が揺らぐ可能性を示唆する「例外状態」についてみだりに語るわけにはいかない。「決断」は既にヒトラーによって成されたわけです。そこで、ナチスの民族運動がドイツに固有の「具体的秩序」に合っていることを強調するようになりました。

無論急に言い出すと、取ってつけた感じになるので、三四年の論文「法学的思惟の三類型」では、法的思考には規範主義、決断主義、具体的秩序思考の三つのタイプがあることを歴史的に論じています。具体的秩序についての思考は、ドイツの法学でも徐々に影響力を持ちつつあるが、まだ不十分であることを指摘したうえで、国家・運動・民族の三位一体の関係の中で、様々な課題に対処せねばならない現代国家にとって、具体的秩序に関わる問題を適切に扱える、新たな法理論が必要であると主張しています。

それに加えて、法学者としてのシュミットが、フランスの公法学者オーリウの制度的保障論を受容して、それを自らの法理論に取り込んでいたということがあって、それを法思想史的、メタ理論的に意義付けるうえで、具体的秩序思考を前面に出すのが都合だったという事情があると思います。オーリウの議論と、シュミットのイメージする「具体的秩序」が本当に関係あるのか疑問ですが、シュミットには関係あるように思えたのでしょう。

つまり、具体的秩序思考の浮上には、①政治神学に内在する秩序論の顕在化②ナチスへの配慮③制度的保障論の法思想史・メタ法理論的位置付け——の三つの背景があると思います。憲法学者の人たちは、制度的保障論もしくは制度保障論を定式化した理論家としてのシュミットに関心があるので、③に注目するわけです。

「法学的思惟の三類型」を読む限り、ナチスの指導者原理と具体的秩序を強引に結びつけている感が否めませんが、全くの恣意的な変節ではなかったと思います。『大地のノモス』に代表される後期シュミットの、国家間秩序論は、具体的秩序論の発想の延長線上にあると見ることができます。

○竹下 賢 少し定刻も過ぎたんですが、まだ御質問ある方は、どうぞ。

○質問者 C 例外状態というのを聞いたときに、僕がイメージしたのは、10年ぐらい前に小泉構造改革みたいなのです。郵政民営化は是非かみたいな感じで、主権者が是非かを選択するみたいな感じのことを僕はイメージしたんです。過去からの価値観で言えば、郵政事業は国有化したままで存続させるべきだというふうな流れがあった中で、小泉純一郎が民営化すべきじゃないかというふうに提唱し、その結果、国民が選挙で民営化するという選択をした。それが例外状態において、国民、主権者が選挙によって選択したということになるのかどうか、お聞き

したいなと思いました。よろしく申し上げます。

- 仲正昌樹** 先ほども松生先生のご質問に関してお話したように、通常の法規範が通用している状態は、シュミットの言う「例外状態」ではありません。郵政選挙は、法に従って行われ、郵政民営化も通常の立法手続きによって行われました。従って、決断したのが小泉さんか国民かは別にして、例外状態に特有の「決断」が行われたわけではありません。

ただ、小泉氏の手法を通して、政治の本質は、必ずしも合意形成ではなく、むしろ「決断」であるかもしれないこと、特に「友／敵」を分ける決断であることが、多くの人に意識されるようになったという意味で、シュミットの的な状況が生じたと言うことはできるかもしれませんが。無論、シュミットの言う厳密な意味での「友／敵」関係が生じたわけではなく、疑似「友／敵」的な関係が生まれたにすぎないわけです。

郵政民営化問題に関しては、野党の見解が一枚岩でなかっただけでなく、自党内にもいろんな立場の人がいたのですが、小泉さんは「抵抗勢力」という言い方をし続けたことで、全ての政治家を、疑似的な「友／敵」に分けてしまったわけです。

多少政治評論っぽいことを言いますと、自民党というのは、反社会主義という意味での「保守」勢力を結集してできた政党なので、日本を欧米型の自由主義社会に近づきたい親米派、日本らしさを回復したいと真正保守、共同体をベースとして経済的平等を実現したいとする社会党右派っぽい人等、いろんな立場の人から構成されています。自由民主党という党名自体が、個人の自由を重視する自由主義と、集団的自己統治を志向する民主主義の間で妥協を図ろうとしていることを示唆しています——これはシュミットが強く批判していたことですね。表や裏のいろんな交渉で、漠然とした妥協を作るのがうまいことを売りにしていた政党です——これもシュミットが現代議会主義の問題として指摘していたことです。そういう、誰も極端に傷つけないような妥協を形成することに重きを置く、自民党的なやり方が、永年にわたって、多くの日本人にとって、「政治」の一般的なイメージだったと思います——ラディカルな左派の人たちは、資本主義対反資本主義の敵対関係を常に意識していたかもしれませんが、そういう人はごく少数だったでしょう。そういう状況の中で、最も日本的な政党のトップが、「友／敵」の境界線をはっきり引くことで、政治が動き出すことを実践的にデモンストレートしたことにはそれなりの意義があったと思います。

民主主義の本質は熟議か闘争か、政治家に求められるのは合意形成に向けてコミュニケーションし、調整する能力か、それとも決断し、指導する能力かといった、シュミットに限らず、現代の政治哲学において重要な問題が、郵政選挙を機に提起されたことは間違いのないでしょう。

- 竹下 賢** あとお一方ぐらい、もし最後に何かということであれば。そうしましたら、そちらの方をお願いします。

- 質問者 D** お話ありがとうございました。

法の外部、敵というものの中身について質問をしたいんですけども、人類そのものは戦争をなし得ないということで、人類の中で、外部／内部の境界線が決まっているというお話だっ

たと思うんですけども、本当の外部は「自然」だという考え方はできないでしょうか。人間だけじゃなくて、例えば木の権利を考えるとという思想の流れがあります。それは、ある意味、「外部」にあったものを内に取り込もうとしているわけです。ただ、裏を返して言えば、私たちがどう頑張っても、「自然」は外部であり続けるわけです。

「法の外部」として、動物とか自然を想定するのであれば、人類そのものは戦争をなし得ないという命題は成り立ち得ないのではないかなと思うんですが、どうお考えでしょうか。

○**仲正昌樹** 「人類」そのものは戦争をなし得ないというのは、実際には、戦争が起こっているのだから、統一的主体としての「人類」は存在しない、という意味です。実際には、敵だけだということです。

仮に、「人類」全体がまとまって、外部に属する人間はない状態が実現したとして、動物が「敵」になり得るか、というのがご質問の主旨だと思うのですが、シュミットの意味では、「敵」ではありません。動物がまとまって、主権を備えた単位になることは、あり得ないからです。動物がまとまって、「人類」の主権を侵害してくる、という事態も考えにくい。SFにそういう設定のものもありますが、現在の私たちの科学の水準ではそういう設定が現実味を持ちそうには思えません。動物は、どれだけ個体として危険であっても、法秩序を取り巻く環境の一部でしかないでしょう。

シュミット自身の思考の枠をアガンベンの方向に拡張して、「人間＝理性的なもの／非人間＝非理性的なもの」の境界線を引くことに内在する「政治性」を問題にするのであれば、動物を「法外」なものとして排除しようとする力がそこに働いていると言えるかもしれません。「法」を理解しない動物を外部へと押し出すことによって、私たちは自分たちを法的存在として位置付けているのかもしれない。ただし、それは、「敵」であるということとは違います。動物は、私たちが境界線を引いて、彼らを排除していることを理解しないし、彼らにとっては何の意味もない話ですから。

ただ、動物の権利とか、環境の権利が問題になる時、それを強く主張することで、既存の政治や法を変革し、新しい法＝権利の体系を打ち立てようとしている人たちがいるわけですね。その人たちと、既存の「人間」観に基づく、法＝権利の体系を守ろうとする人の間で敵対性が生じます。シュミットなら、そこに注目するでしょう。そういう対立が大きくなった時、「政治的なもの」が生じるわけですから。

○**質問者 D** ありがとうございます。

○**竹下 賢** そうしましたら、定刻を回りましたけれども、これで今回の研究会を閉じさせていただきたいと思います。

それでは最後、仲正先生に拍手ということで終わりたいと思います。どうもありがとうございました。

