

(1) 第 12 回講義 5 月 31 日（火）の講義ノート冒頭(37 頁)に引用した J. S. ミル『自由論』からの引用についての補足。

ここでのミルの議論は、ルソー主義的な議論の問題性を軸にして、自由をめぐる問題状況を三段階に区分している。

①権力からの自由の領域の確立＋立憲主義による権力の制約が問題であった段階。

②支配者＝被支配者の同一性－人民の人民による支配の体制－が確立されることによって権力の制限という発想が無意味になったと思われた時代。

③支配者＝被支配者の同一性はありません、人民の人民による支配の体制も、事実上は少数者－多数者であると僭称する少数者、あるいは多数者によって支持されていると思わせることに成功した少数者－による支配に他ならないことが明らかになった時代。従って、権力を行使するのが民主主義的な政府であれ、やはり権力の制限が必要であるという問題が自覚され始めた時代。

a) 私は、この問題が極めて現代的な問題であるあると考えている。この点について私があるところで発言したことをここであげておく。

「3. J. S. ミルの『自由論』の冒頭近くに、名前こそ挙げていないが事実上のルソー批判を意味する文章がある。「個人の自由」をめぐる思想史的議論の中で、これまでも広く取り上げられてきた文章である。しかし、少なくとも戦後日本のある時点までは、このミルのルソー批判に積極的な評価が与えられることは少なかった。精神的貴族主義者の大衆不信－民主主義のもたらす多数の"圧制"に対する個人主義者の本能的恐怖－というように片づけられることが多かったのである。それは、無論、ルソー的民主主義に対する高い評価の裏返しでもあった。

だが、私は、いまやこのようなミル評価は適切なものではなくなった、と考えている。上に示した丸山のルソー評価は、現代では妥当しないばかりか危険でもあると考えるに至ったのだ。『象』44 号所載論文「国民的戦争責任論への懐疑と丸山真男のナショナリズム」の冒頭で、私は、この点について多少なりとも踏み込んだ発言をした(44/92-97 参照)。ミルへの言及はしていないが、拙著『丸山真男研究序説』第一章の「戦後民主主義の問題性－民主主義の過剰による反権威主義的自由主義の縮小－」も、この観点から執筆したものである。

このような私の立場が、いま具体的にどのような意味をもつのかを、最近の二つの事例に即して確認しておこう。いずれも、最近行ったある対談での私の発言である。

a) 「だが、少なくともこの一〇年くらいの日本の状況をみると多数者の意志の尊重というような意味での民主主義でいいのか。その点はあまり能天気と言っていられない状況がいろいろある。例えば、イラクの人質になった三人の人（とくに高遠さんと今井君）に対する解放後のバッシングなんかも非常に情動的な形で出ています。少数者の良心の自由だとか行動の自由だとかいうものと国益側に立つ世論との対立という枠組でこの問題を見た場合には、そんなにシンプルに多数者意志の支配という意味で民主主義というものを全面的に価値肯定していいのかということにはなはだ疑問だといわざるをえないわけです」(菅孝行との対話「9.11 以後の丸山真男論」、『情況』2004 年 7 月号、37 頁、() 内は、本稿のための私の捕捉)。

b) 「また、君が代にしても、良心の自由に基づいて自分は歌うことを拒否したいというような立場をそもそも認めないということが事実上強行されている。そしてそのことが、国会によって議決された法－つまりは民主主義的に制定された法－を根拠に正当化されている。そういうことから、個々人をどう守るかということが今後、非常に大きな課題だと思います。この時には、例えば、法律で決まっているしわれわれは歌いたいというのであれば君たちは歌いなさい。しかし、その間私は目をつむって黙って座っていたい。そのことに対して君たちは寛容であっていいではないか、こういう立場は、十分にありうる立場だと思います。私は今度の本(『丸山真男研究序説』のこと――今井)に収めた第一論文で民主主義を批判しているような言い方をしていますが、それは、このような自由を擁護するということは、多数者支配としての民主主義を擁護することよりもラディカルな課題なのではないかという意識から発しているわけです」(同、39 頁)、『象』51 号、2005 年春、128-129 頁)。

b) 既に論じたことにあるカール・シュミットの民主主義論もこの点に関係している。この点は、a) で論じた問題と通底しているが、より構造的なレベルでの問題だといえることができる。この点をここであらためて、しかもこれまでに言及したことから一歩踏み込んだ形で、論じておく。

シュミットは、「議会主義と現代の大衆民主主義の対立」において、次のようなことを言っている。

「公開性と討論への信念が今日では過去のものに見えるということは、私の懸念でもあ

る。それゆえ、問題はただ、議会に新しい精神的基礎を与える新しい議論や確信がいかなる種類のものなのか、ということなのである。人間の制度も思想も、当然のことながら、発展の経過のなかで変わってくる。しかし私は、討論と公開性という原理が実際に崩壊するとき、なお現代の議会主義がひとつの新しい原理を見いだすことができ、その際に議会の真理と正しさが依然として明らかであろうなどとは考えない。あらゆる重要な制度がそうであるように、議会もまた、特別の固有の理念を前提としてもっている。それを知ろうとするものは、パークやペンタムやギゾーやジョン・スチュアート・ミルにさかのぼることが必要であろう。さらに、かれらののち、およそ一八四八年以来、なるほど数多くの実地的な考察は提出されてきたが、新しい原理的な議論は提出されてこなかった、ということを確認せざるをえないであろう。もとより、前世紀には、そのことはほとんど気づかれなかった。というのは、議会主義は、前進する民主主義と密接に結びいて同時に前進しており、両者は明確には区別されていなかったからである。しかし今日では、これらの共通の勝利ののち、対立が明らかとなり、自由主義的議会主義的な理念と大衆民主主義的な理念（これまで私が論じてきた「ルソー主義的な理念」と読め—今井）との差異は、長く気づかれないうままではありえなくなっている」（カール・シュミット／清水幾太郎責任編集『現代思想 I 危機の政治理論』（ダイヤモンド社 1973）、115-116 頁）。

J. S. ミルについてのわれわれの議論を踏まえて言えば、ここで、シュミットは、ミルの①の自由主義と③の自由主義とを同一視した上で、それに 20 世紀的な大衆民主主義を、ルソー主義的な理念の現実世界への現れとして理解している。そして、この「大衆民主主義的な理念」は、自由主義的議会主義（立憲主義）的な理念とは、当然の結果として乖離しつつある、と主張しているのである。

その場合、ルソー主義的な理念の現実世界への現れとして理解された「大衆民主主義的な理念」は、民衆の歓呼・喝采に支えられたカリスマ的な支配者によるカエサル主義的な体制として読み替えられているのである。こうして一度既にわれわれが見たシュミットの次の言葉が出てくるわけである。

「国民とは公法上の概念である。国民は公的領域においてのみ存在している。だから、一億の私人の一致した意見は国民の意志とも世論ともいえない。国民の意志は歓呼、喝采（acclamation）によって、自明の反論しがたい存在によって表明されるのであって、それは、半世紀このかた極めて綿密に作り上げられてきた統計的な装置（投票制度のことを言っている—今井）によってよりもいっそうよく民主主義的に表明され得るのである。民主主義的な感情の力が強ければ強いほど、民主主義は秘密投票の計算組織とは違ったものだという認識はますます深くなっていく。技術的な意味にとどまらず、また本質的な意味においても、直接的な民主主義を前にしては、自由主義の思想過程から発生した議会は、人工的な機械に見えてくる。これに反して、独裁的およびカエサル主義的方法は、人民の喝采によって支持されるのみならず、民主主義的な実質および力の直接的表現であり得るのである」（稲葉素之訳『現代議会主義の精神的地位』（みすず書房 1972）、25 頁、但し訳文は変更してある）。

この論点については、具体的には、今井弘道『丸山真男研究序説--「弁証法的な全体主義」から「八・一五革命説」へ--』（風行社 2004）の 258-264 頁。

カール・シュミットの「独裁」論とカエサル主義

=1. カール・シュミットは、1921 年に『独裁（Die Diktatur）』を公刊した。ワイマール共和国憲法の 48 条は、非常事態を宣告し基本権の停止その他の措置を取る大統領の権限を規定しているが、それとの関連でなされた独裁研究の成果であった。

その冒頭で、シュミットは、ローマの国制史を通覧し、独裁—正確には「委任独裁」—が「共和国」の「賢明なる発明」であったとしている。「委任独裁」とは、共和制ローマに設けられていた、いわば「制度としての独裁」のことである（『独裁』、16 頁）。

=2. ローマ共和制下の元老院は、危機状態が生じた時、その制度に従って独裁官（平時の職権担当者とは異なって必要とされた時点で臨機的に任命される「特命のコミッサー」）を任命し、その危機状態の除去という限定的な目的のために、一定期間、独裁の権限を賦与し、その間、通常の法秩序を停止した。「戦争の遂行」や「内乱の鎮圧」などにあたらせるためである。

この「独裁官」は、「法律に縛られることなく、無制約の生殺与奪権をもつ王に等しい」ものであった。だが、「少なくとも共和制初期の美習によれば」、「独裁官」は六ヶ月の任期の満了をまつことなく「任務の完了とともに辞任した」（『独裁』、16-17 頁）。「独裁官」の権力は、あくまで元老院から賦与された、ひとつの秩序の内部に生み出された「派生的な権力」とどまったわけである。

=3. 元老院が任期中・任期終了後の解任を実効的になしえた限りで、この「独裁」は、ローマ共和制にとっての、正当な体制維持装置として機能した。

しかし、「独裁官」が直接に民衆の支持を取り付けて、それを背景に元老院に対抗しはじめるや——「カエサル主義」——、事態は変質する。「時限的委任」が維持されなくなり、共和制の弛緩・解体の過程に入ることとなったのである。

=4. シュミットの見る限り、ワイマール共和国の議会に「委任独裁」が正常に機能していた時期の元老院の機能を期待することは、〈現代議会主義の精神史的地位〉から見て、非現実的なものであった。かといって、「主権者たる国民」が元老院の役割を担うことも、不可能であった。かくして、「委任独裁」を可能とする基盤は現代には存在しないということになる。

ここにおいて、現代国家においては、緊急事態の存否と国家緊急権の発動の判断には、そしてその行使には、誰があたるべきか、またその判断やその実行の正当性はどのようにして担保されるのか、このことがシュミットの法哲学／国家学の核心をなす問題となる。

=5. これに対するシュミット自身の結論は、「極限概念」として言えば「主権をもつのは、非常事態を決断する者である」、という『政治神学』の冒頭の一節に明示されている（『危機の政治理論』、5頁）。

平時に主権者と見なされている名目的な主権者が、常に現実的な主権者として振る舞うとは限らない。しかし、平時には、主権が誰に帰属するのかは、深刻な問題となることはない。それが深刻で緊急の問題となるのは緊急時においてである。そして、その時には、危機状況への対処において実効的に決断しうる者こそが事実的な主権者として現れる、シュミットはこう考えたのである。「例外が一切を証明する」（同、11頁）、というわけである。

この言葉は、直ちに国民主権を否定を意味するわけではない。だが、それは、国民主権に潜む問題点をズバリと衝くものだと評価することができる。では、国民主権に潜む問題点とは何か。

=6. ①主権者である国民それ自体は、緊急事態に即座の判断を下すためには、議会以上に不適切な機関である。②そもそも「主権者としての国民の判断」などというものが僭称や虚偽でなく現実成立するかどうか、問題である。そして、③緊急事態においては、「主権者たる国民の判断こそ正当だ」というだけでは、実際にはいかなる問題も解決できない。ここに国民主権をめぐる本質的な問題があった。シュミットは、いわばこの問題点をピン・ポイントに衝いているのである。

=7. この問題に対するシュミットの対応は、ある意味では狡猾なものであった。シュミットは、国民主権論に構造的に内在するこの難点を直接に問題視することをせず、国民主権をカエサル主義にすり替えることによって、難点を利点に転化させたのである。つまり、こうである。

①「非常事態に実効的に決断する者が事実上の主権者である」との観点から、非常時に対処する独裁者が実質的な主権者と見なされ、「国民主権」論は名目的にのみ維持される。

②その上で、「実質的主権者」と「名目的な主権者である国民」との同一化のメカニズムが動員される。「国民」の政治的指導者に対する「歓呼、喝采（Akklamation）」は、「名目的主権者」たる国民と「実質的主権者」たる政治的指導者との同一化を実現する、というメカニズムである。ひとこと付言しておくなら、シュミットは、この「国民」の「歓呼、喝采」によって、独裁的な政治的指導者は民主主義的に正統化されることになる、という一因みに、シュミットにとって、政治的正統性は、王朝的正統性と民主主義的正統性という対概念に類型化されて考えられている——。

非常事態における国民主権を、シュミットは、このメカニズムを通して発現するものと理解している。この時、「独裁官」が民衆の支持を取り付け、それを背景に元老院に対抗していったという歴史的過去が、〈元老院からの委任による正統性〉から〈民衆との同一化による正統性〉への転換の意味をもつものとして読み替えられているわけである。

この読み替えは、シュミットのルソー理解のモチーフを基本的に規定している。この「名目的主権者」たる国民と「実質的主権者」たる政治的指導者との「歓呼、喝采」を通しての「同一化」メカニズムを〈一般意志の発現〉のひとつの具体的なメカニズムだと見るモチーフである。その点は後にも触れるであろう。

=8. こうして、シュミットは、「国民の歓呼・喝采」を通して国民を自らに同一化させることに成功した政治的指導者の「決断」は、事実上「主権者たる国民の判断」だといえる。その限りで、その判断は、その内容如何に関わらず正当だ、こう主張しうる論拠を手に入れた。シュミットは、このことを、ズバリ「国民主権とは矛盾なく国民と同一化する者の主権を意味する」（『政治神学』、8頁）と表現している。

シュミットのこの言葉は、「人民の意志」とされるものは、実際には自己の意志を人民に意志だと思わせることに成功した人の意志にすぎない、というJ. S. ミルの『自由論』におけるデモクラシーへの危惧を、そしてルソー主義的主権論への危惧を、あらためて確証したものとなっている。

=9. 国民主権論のカエサル主義へのすり替えという非難は、しかし、シュミットだけに向けられるべきものではない。この問題は、国民主権／国民的民主主義をめぐる、未だに解決されていない根本問題に関わっている、こう考えるべきであろうと思われるからである。

真の問題は、そもそも「主権者としての国民の判断」などというものが、僭称や虚偽でなく現実に成立するの点にある。この問題は、「国民の意志」のドグマ的価値を高めるだけでは解決されない。しかも、そのドグマ的価値を維持したままでのこのようすり替えは、政府と国民との間において、今も何らかの形で常に行われている。それが、平時には、深刻な問題とはならないだけのことである。

=10. このことは、シュミットの主権論の不整合性だけでなく、主権論それ自体の――ひいては国民主権／国民的民主主義論の――限界をも示しているというのであろう。社会民主主義主義者でありユダヤ人でもあったヘルマン・ヘラーは、国家学的にはシュミットのカウンター・パートと見なされう人であったが、国民国家以外に人々の統一性が組織されう現代的な政治形式はありえず、その基礎は国民と国民文化以外にありえないと見ていた。その限りで、ヘラーも、国民主権／国民的民主主義をめぐるこの難問と無縁でいることはできなかったといわなければならないであろう*。

われわれにとって重要なのは、この点である。主権論の問題性とは、実は、近代の主権の国民国家それ自体の問題性に他ならないのである。

*ヘラーの国家学をめぐる議論には、今はこれ以上立ち入ることができない。しかし、ここには重要な問題が山積しており、いずれ立ち入って議論をする機会をもちたい、と考えている。

=11. シュミットがこのような立場を明確にしたのは、「議会主義と現代の大衆民主主義との対立」(1926年)においてであった。ここでシュミットは、「委任独裁」制度の崩壊原因であったカエサル主義を、選挙制度以上に適切な国民意志の表現方法として、積極的に容認している。その容認は、総力戦の時代という総体的危機の時代の到来に対する国家学的対応という意味をもったのだが、ともあれここからナチスへの道はあと一歩である。

=12. われわれの文脈において重要なことは、このようなシュミットの論理が、「緊急権国家」としての「明治国家」においては、天皇制がもつカリスマ的性格のゆえに、近似的な形で実現されたことである。ただ、「明治国家」においては、天皇への「歓呼、喝采」――及びその背景となった、「教育勅語」に象徴される神学的イデオロギー・システム――が、民衆を国民として覚醒・自覚させ、それが国民国家の主体的基盤を形成したことに見られるように、その論理が、より根源的な国民形成的・国家形成的次元で展開されたことには、注意しておく必要がある。

もう一つの補足(38頁下から13行目と12行目の間に)。

「こうして、徳川期を通じて、客観的・主観的条件に助成されて思想界に支配的勢力を揮った近世儒教はまずその展開の第一歩を朱子学において踏み出すこととなった。それならば近世儒教の思想的展開が朱子学にはじまったということはその後の儒教の思想的発展にとって如何なる意味をもったであろうか。それは単にシナにおける儒教の展開の模写であろうか。もし然りとすれば近世日本の思想界はシナ帝国と同じく真の思想的対立を知らず、正しい意味における思想的発展をもたないことになる。しかし徳川封建社会が「持続の帝国」でなかったと同様、近世儒教の展開も単に儒教思想内部の展開にとどまらなかった。朱子学派・陽明学派の成立、さらに宋学を排して直接原始儒教へ復帰せんとする古学派の興起という近世儒教の発展過程は、宋における朱子学、明における陽明学、清における考証学の成立過程と現象的には類似している。しかしその思想的な意味は全く異なる。それは儒教の内部発展を通じて儒教思想自体が分解して行き、まさに全く異質的な要素を自己の中から芽ぐんで行く過程なのである。たしかに日本儒教の狭義の政治思想は近世を通じて上述した様な封建的制約を終始脱出しなかった。かかる制約は儒教のみならず、それに対立する国学についてもいわれる。しかし変革は表面的な政治論の奥深く(137) 思惟方法そのもののうちに目立たずしかし着々と進行していたのである。われわれの課題はなによりまずこの過程を徂徠学にまで迫ることによって、それが、徂徠学における思惟方法を継受しながら之を全く転換せしめた宣長学の成立を如何に準備したかを窺うことにある。

そこで近世儒教の展開が朱子学にはじまったということの思想史的な意味を知るためには、朱子学そのものの理論的性格を一応明かにしなければならない。そうしてその後徂徠学において絶頂に達するところの、朱子学に対する、より正確には朱子学的思惟方法に対する、アンチテーゼの成長を尋ねよう」(丸山① 137-138頁)。