



カール・シュミットの公法学におけるヴェーバーの 痕跡 ―合理性をめぐる―

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 浜松医科大学 公開日: 2013-08-27 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 佐野, 誠 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10271/197

カール・シュミットの公法学におけるヴェーバーの痕跡

—— 合理性をめぐって ——

佐 野 誠
(法 学)

Die Spuren Webers in der Publizistik Carl Schmitts

—— Über „Rationalität“ ——

Makoto SANO
Rechtswissenschaft

Abstract : Gibt es die Spuren Webers im Werk Carl Schmitts ? Unser Thema hier ist, die Antwort auf die Frage zu geben. Der Kern des Themas ist das Verhältnis zwischen der katholischen Rationalität und der protestantischen Rationalität, und es geht auch um Schmitts und Webers Auffassung vom okzidentalen Rationalismus. Schmitt behauptete die katholische Rationalität in „*Römischer Katholizismus und politische Form*“, während Weber die protestantische Rationalität in „*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*“ betonte. Was bedeutet hier „Rationalität“ ? Was ist der Unterschied zwischen den beiden Rationalitäten? Hauptsächlich behandeln wir im Aufsatz die Analogie und den Unterschied zwischen Schmitts und Webers Rationalität.

Key words : Carl Schmitt, Max Weber, katholisches Recht, katholische Rationalität, protestantische Rationalität, okzidentaler Rationalismus, Staat und Kirche, Sekte.

I 問題の所在

カール・シュミット (1888-1985) は、マックス・ヴェーバー (1864-1920) から何を受容し、また何を拒絶したのだろうか。この問題は、W・J・モムゼンやJ・ハーバーマスらによって提起された、シュミットを介してのヴェーバー＝ナチズム連続説やヴェーバーの戦争責任説を考える上での重要な課題である^①。もっとも、シュミットが直接ヴェーバーの学的影响について語ったり、記したものが少なく、両者の思想史的関係についての論議は、推測や予測のレベルをほとんど出なかった。しかし、つい先頃、この問題の手掛かりになる第1級の資料が公開された。それは1947年から51年までに日記形式で書かれたシュミットの学問的「手記」である。この『註釈集・1947年-1951年までの手記』(1991年)と題されたシュミットの「手記」は、E・F・v・メデムによって遺稿から編集されたもので、シュミット研究一般にとっても

貴重な資料となるものである²⁾。何はさておき、まずはこの中から、シュミットがヴェーバーについて記した重要と思われる箇所を抜き出してみよう。但し、「手記」の性格上、文章になっていない部分もあるがそのまま引用する。([] は佐野の挿入、下線はシュミット)

1947年11月25日：「合法性は、典型的な官僚にとって、自己の『価値』内容や価値判断を禁欲するほどにまで抑制する基盤である。これはマックス・ヴェーバーによって要求された学者の禁欲主義的な抑制に類似する（というより、時には一致するといった方がよいかもしれぬ）。内面性を留保した実証主義的禁欲；価値判断……；いずれにせよ、ゾレンとザインの最も厳密な分離；当然のことながら」（Glossarium, S. 51-52）。

なお、この「当然のことながら」の欄外に、シュミットは、ヴェーバーの『職業としての政治』28頁の次の箇所、「官吏が自己にとって正しくないように思われる命令にも服従するということは、『最高の意味で道徳的な規律』」という文章を書き留めている³⁾。

1947年11月27日：「マックス・ヴェーバーの予測 1) アメリカーロシア, 1918年11月の手紙；『政治論集』, 1921年, 493頁。2) 我々の前には身の凍るような陰鬱と苦難に満ちた極北の夜がある。この夜がゆっくりと明けていくとき、現在わが世の春を謳歌している人たちの中でいったい誰がなお生き延びようか？ 3) 『やがて——疲弊の時代が過ぎ去って——そこで信用を失うことになるのは平和であって、戦争ではない。しかもそれは絶対倫理の帰結なのだ』（『職業としての政治』57頁）。4) 『福音の倫理に従って行動しようとする人たちは、革命について決して語りはしない。なぜならば、福音の倫理は、まさか内戦が唯一の正当な戦争であるなどとは教えないからだ』（『職業としての政治』57頁）」（Glossarium, S. 54）。

1948年3月12日：「昨晚、マックス・ヴェーバーの宗教社会学の資料の山や占有—チャンス、職人、主知主義等といった若干の不当で粗雑な概念を投げつけられたとき、私は腹立たしさを覚えた。絶え間のない危機の中で、このような合理的衣装で身を包もうとする加工された非合理性は、なんと悲痛で、不快なことだろうか。誠実な学者的禁欲という価値は、倫理的にはプラスになるだろうが、決して学問上の業績にはならない」（Glossarium, S. 113）。

1948年3月16日：「マックス・ヴェーバーの診断と予測、『いかなる状況のもとにあっても、技術的、経済的な発展の帰結として、[……] その時々⁴⁾の現行法を、合理的な、従っていつでも目的合理的に変更でき、内容的な神聖さを一切持たない技術的装置と見る評価が増大していくこと（法曹身分の評価の増大）は……法の不可避的な運命である。もっともこの運命は、既存法への順応性が……ますます強固になることによって、隠蔽されている。しかし、現実的にはこの運命から逃れることはまずできないのである！」[WG, S. 513. 「法社会学」]（私[シュ

ミット] 以外に誰が1933年以前にこのことを語り、何らかのことをしようとしたのだろうか?」(Glossarium, S. 116)。

1948年9月18日:「ゾームはカリスマ的指導者に関する理論の父である; マックス・ヴェーバーが問題となるのではない; ルードルフ・ゾームが問題になるのである」(Glossarium, S. 199)。

1948年10月5日:「ベルナノス [フランスの小説家 (1888-1948)] の論議の核心にあるものは、わがドイツにおいては既に今世紀の始めから、マックス・ヴェーバーやヴァルター・ラーテナウによって知られていた技術の時代の批判である」(Glossarium, S. 201)。

以上から明らかになることは、シュミットがヴェーバーを通して「政治の論理」(1947年11月27日)や「合理性」(1947年11月25日, 1948年3月12日, 3月16日, 10月5日)の問題を学び取り、自らもこれらの問題に取り組んだこと(1948年3月16日)である。また、カリスマ的指導者の理論については、ヴェーバーよりもルードルフ・ゾーム(1841-1917)のカリスマ理論に依拠したこと(1948年9月18日)が示唆されている。なお、冒頭でも触れたシュミットを介してのヴェーバー=ナチズム連続説を暗示するような記述は、ほとんど見当たらない⁽⁴⁾。本稿では、これらの点を糸口にしながら、シュミットがヴェーバーの何を受容したのかに重点を置き、シュミットのヴェーバー観の一端を浮き彫りにしてみよう。但し、紙幅の関係もあり、以下の2つの作業に限定して考察する。

その1つは、1910年代からヒトラー・ナチズムが政権を取った1933年までに書かれたシュミットの主たる著作・論文を中心に⁽⁵⁾、ヴェーバーがどのような形で引用されているのかに着目すること、今1つは、この引用されたヴェーバーの文章が、シュミットの思考とどのような関係にあるのかを、特にシュミットの「合理性」の問題に焦点をあてて検討すること、これである。1933年までのシュミットの著作・論文にヴェーバーが引用されていない場合でも、ヴェーバーから示唆を得たと考えられるシュミットの思考の検討も極めて重要であるが、本稿では上記の検討に重点を置きたい。なお、シュミットの1933年までに書かれた著作・論文は、P・トミッセンの作成した文献目録からもわかるように、かなりの数に上る⁽⁶⁾。従って本稿では、わが国でも比較的入手しやすい主たる文献に限定して考察したことを断っておく。もっとも、1933年までのシュミットがヴェーバーの何を受容し、どのようにヴェーバーを理解していたのかは、ここで検討する文献だけでもほぼその輪郭が明らかになると思われるのである。

II シュミットの著作におけるヴェーバーの痕跡

シュミットの1910年代の初期の著作にヴェーバーが引用されたのは⁷⁾、『法律と判決』（1912年）の中で3箇所（GU, S. 54. Anm. 1, S. 80. Anm. 1, S. 98. Anm. 1）見出される程度で、それ以外の著作におけるヴェーバーへの言及はほとんどないようである。しかもこの『法律と判決』にしても、主題である「裁判官の決定はいかなる場合に正当であるのか？」といった法実務の問題とは直接関係のない箇所で、ヴェーバーの文献が指示されたにすぎない。

1910年代のシュミットが、ヴェーバーに言及しえなかった理由として次の3点が考えられる。まず第1は、シュミットがヴェーバーと直接に接触したのが1919年から20年にかけてのミュンヘン時代であった事実、第2は、ヴェーバーの『経済と社会』や『宗教社会学論集』といった主要著作が、ヴェーバーの死後である1920年以降に公開されたという事実、第3は、この期のシュミットが刑法関係の研究に重点を置いていたという事実である。因みに、『法律と判決』で指示されたヴェーバーの文献は、1907年の「R・シュタムラーの唯物史観の『克服』」（GU, S. 54, S. 80）および1906年の「文化科学の論理学の領域における批判的研究」（GU, S. 98）で、共に『社会科学・社会政策雑誌』所収の学問方法論に関するものである。ただシュミットは、この書でイエリネクの「経験類型」やヴェーバーの「理念型」（Idealtypus）という用語を使用していることからして（GU, S. 79）、ヴェーバーの理念型論についてはすでに知悉していたように思われる。

またシュミットの1910年代の著作に引用され、かつヴェーバーの思想に関係する主たる人物を上げれば、『法律と判決』のシュタムラーやH・カントロヴィチ、『責任と責任の種類』（1910年）のG・ラートブルフ、『国家の価値と個人の意義』（1914年）のR・ゾーム等であり、シュミットが研究・論議の対象にしたT・ドイブラー（『T・ドイブラーの「極光」』1916年）やアダム・ミュラー（『政治的ロマン主義』1919年）、あるいはアルス・オブ哲学のH・ファイヒンガー（『狂気の独白とアルス・オブ哲学』1912年、「法学的擬制」1913年）、さらには刑法学者のJ・ビンダーなどは全くヴェーバーの思想と交叉していない。またこの期にシュミットが個人的に交流、接触した文学者F・ブライ、詩人K・ヴァイス、出版業者J・ヘーグナー、文学者にして演劇家F・バル、教育学者G・ケルシェンシュタイナーなどもヴェーバーとは無縁である⁸⁾。こういったことからしても、1910年代のシュミットの著作へのヴェーバーの影響はほとんどなかったと言っても過言ではなからう。

従って問題となるのは、1920年代からの著作・論文である。管見する限り、1933年までに書かれたシュミットの著作・論文の中に、ヴェーバーないしヴェーバーの文章が引用された箇所は、頁数にして約38頁である⁹⁾。内訳は著作では『政治神学』（1922年初版、1934年2版）7頁、『ローマカトリシズムと政治形態』（1923年初版、1925年2版）2頁、『現代議会主義の精神史的状況』（1923年初版、1926年2版）3頁、『憲法論』（1928年）9頁、『フーゴ・プロイ

ス』(1930年) 4 頁、『憲法の番人』(1931年) 2 頁、『合法性と正当性』(1932年) 5 頁、『政治的なものの概念』(1932年初版, 1933年 2 版) 1 頁であり, 論文ではマックス・ヴェーバーに献呈された「主権概念の社会学と政治神学」(1923年) 1 頁, 「国家概念との関係における近代民主主義の概念」(1924年) 1 頁, 「議会主義と現代の大衆民主主義との対立」(1926年) 2 頁, 「中立化と脱政治化の時代」(1929年) 1 頁である。因みに, 著名な『独裁』(1921年初版, 1928年 2 版) や「ライヒ大統領の独裁」(1924年) には全くヴェーバーは引用されていない。またヴェーバーの著作からの引用としては, 未完のトルソー『経済と社会』と政治論からの引用が多く, 政治論の中でも『新秩序ドイツの議会と政府』, 「ドイツにおける選挙法と民主主義」, 『職業としての政治』等が中心である。『宗教社会学論集』に対する直接の引用はないが, 後述するように『ローマカトリシズムと政治形態』のモチーフ自体が, 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」を念頭に置いて書かれている。特に, シュミットがヴェーバーを引用した中で, 内容的に重要と考えられる点をアトランダムに上げれば以下の如くである。

- (1) シュミットは, ヴェーバーの言う西洋合理主義を批判の対象とするが, ヴェーバーのペシミスティックな西洋合理主義観に共感を示す⁽¹⁰⁾。
- (2) シュミットは, ヴェーバーを, H・プロイスやF・ナウマンらと並ぶ第2帝政期の典型的なドイツ自由主義者ないし民主主義者と見做す⁽¹¹⁾。
- (3) シュミットは, ヴェーバーの君主制論を理論的には評価する⁽¹²⁾。
- (4) シュミットは, ヴェーバーの憲法改正論に関心を寄せているが, それは第2帝政期のそれであり, 第2帝政の崩壊およびドイツ革命(1918年11月)後に構想された国民投票によるライヒ大統領, すなわちヴェーバーの「人民投票的指導者民主制」については直接言及していない⁽¹³⁾。
- (5) シュミットがドイツの教養市民層の政治的未成熟性を指摘する視点は, ヴェーバーと共有する⁽¹⁴⁾。
- (6) ヴェーバーは合法性を正当性の概念に包括させるが, シュミットは合法性と正当性を対極的に捉える⁽¹⁵⁾。

以上の6点はさらに2つの論点に分けることができよう。第1は, シュミットの西洋合理主義観へのヴェーバーの影響と両者の西洋合理主義観の相違, それはカトリック的合理性とプロテスタント的合理性の相違に関わる。第2は, 憲法論や政治論における両者の思想的関係で, しばしば考察の対象とされてきたライヒ大統領制や君主制の問題に関わる⁽¹⁶⁾。以下では冒頭でも述べたように第1の点に論点を絞り, 検討してみよう⁽¹⁷⁾。

Ⅲ シュミットの西洋合理主義観へのヴェーバーの影響と 両者の西洋合理主義観の相違

(1) シュミットの西洋合理主義観へのヴェーバーの影響

まず、この点についてシュミットがヴェーバーを引き合いに出したのは、1929年のバルセロナでの講演「中立化と脱政治化の時代」の以下の箇所である。

「私たちのすぐ前のドイツの世代は、文化の没落という気分に捉われていたが、これはすでに世界大戦以前に表われ、決して1918年の第2帝政の崩壊、そしてシュペングラーの『西洋の没落』を待つ必要のなかったものである。エルンスト・トレルチ、マックス・ヴェーバー、ヴァルター・ラーテナウらにあっては、このような気分の数多くの表現が見出せる。ここでは、技術の圧倒的な力が、精神に対する無精神 (Geistlosigkeit) の支配として、あるいは、ひょっとして精神はあるとしても、魂のない (seelenlos) 機械として出現したのである」(BP, S. 92)。

この文面は、ヴェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」(改訂版1920年)の周知の末尾を想起することができよう。ヴェーバーは、この論文の最終部分で、機械的生産の技術的、経済的条件に結びつけられた近代的経済秩序を「鉄の檻」(stahlhartes Gehäuse)にたとえながら、次のような告知をする。「こうした文化発展の『最後の人たち』にとっては、次の言葉が真理となるかもしれない。『精神のない専門人 (Fachmenschen ohne Geist), 心情のない享楽人 (Genußmenschen ohne Herz)。この無のものは、人間性のかつて達したことの無い段階まですでに昇りつめた、と自惚れるだろう』と」(RSI, S. 204)。

この箇所は、従来からヴェーバーの西洋合理主義観にとって論議になった箇所である。すなわち、ヴェーバーは西洋の歴史的発展を直線的、進歩的な合理化の過程として捉え、西洋合理主義をポジティブに評価しているのか、あるいは西洋合理主義の行く末を案じ、ネガティブな評価を下しているのか、といった論議である。私自身は、こういった問題を2者択一的に捉えることはできないと思っている。なぜならば、ヴェーバーはプロイセン・ドイツの半封建的農業資本主義を批判する際には、西洋合理主義を武器とし、逆にプロイセン・ドイツの国家官僚制機構を批判する際には、西洋合理主義のネガティブな側面を持ち出しているからである。いずれにせよ、ここで明確に言えることは、シュミットがヴェーバーの西洋合理主義に対するネガティブな側面を受容したことである。その具体的な内実については後に触れるとして、まずはシュミットの西洋合理主義観をごく簡単にながめておくことにしよう。

シュミットは、「中立化と脱政治化の時代」で、過去4世紀のヨーロッパ精神の諸段階および人間存在の中心領域の変遷を、1世紀ごとに、神学段階(16世紀)、形而上学的段階(17世紀)、人間主義・道徳主義の段階(18世紀)、経済主義的段階(19世紀)に分類した。そして20世紀を技術の時代、技術に対する信仰の時代と規定する。シュミットによれば、歴史の転換にとって画期的なのは、16世紀の神学の時代から17世紀の形而上学の時代への移行である。

この17世紀は形而上学のみならずヨーロッパの科学にとって最も偉大な時代であり、西洋合理主義の英雄時代である。この時代の数学、天文学、自然科学上の驚嘆すべき認識はすべて巨大な形而上学的、「自然的」体系に組み込まれ、思想家たちはすべて壮大な形而上学者であって、この時代の迷信さえ、占星術という形において宇宙論的—合理主義的であったのである。これに続く18世紀は理神論的哲学の諸構成によって形而上学を脇に押しやった壮大な通俗化の時代であり、それは人間中心主義的な合理化の時代である。18世紀特有のバトスは「徳」(Tugend)であり、その神秘的な表現が *vertu*、義務である。この世紀の特徴的な表現は、神をいわば「倫理の寄生虫」の如く見做したカントの神観に見出され、『純粹理性批判』の純粹、理性、批判といった言葉の1つ1つが、論争的に形而上学、本体論、独断に向けられていたのである。ついで第4段階の19世紀は、経済と技術が未分化な経済主義、「産業主義」の時代であり、経済をすべての精神現象の基盤、「下部構造」と見做したマルクス主義体系の歴史的、社会的構成がその代表として位置づけられる。全体的に見てマルクス主義は、経済的に思考することを欲し、経済の時代である19世紀の枠内に止まっているのである (BP, S. 83)。

シュミットは、こういった4段階の時代区分を前提にしつつ、20世紀を、19世紀から続いてきた技術の驚嘆すべき進歩、およびそれに伴う社会的、経済的状況の急速な変化によって、すべての道徳的、政治的、社会的、経済的な諸問題が、技術の発展という現実によって把捉される時代とする。たえず新たな驚嘆すべき発明や成果の途方もない暗示のもとに、技術的進歩という宗教が起こり、この宗教にとっては、あらゆる他の問題は、まさに技術的進歩によって、おのずと解決されていくのである。産業化された諸国の大衆にとって、技術信仰は明白かつ自明のことであった。大衆の間では、奇蹟信仰や彼岸信仰といった宗教に代わり、人間が自然を支配する技術的奇蹟の宗教が成立する。呪術的な宗教性は呪術的な技術性へと移行する。かくして20世紀は、その開始とともに、技術の時代としてだけではなく、宗教的な技術信仰の時代として立ち現われるのである。

ここで注目すべきは、シュミットがかかる技術信仰を、「技術の中立性」に対する大衆の幻想に帰着させ、その陥穽を見抜いていることである。シュミットは言う。「技術の中立性は、従来のあらゆる領域の中立性とは異質なものである。技術は、常に道具や武器にすぎないのであって、まさにそれがどんなものにもでも奉仕するという点で、中立的ではないのである。技術的なものの中からは、たった1つの人間的、精神的な決定も、ましていわんや中立性への決定も、出てこないのである」(BP, S. 90)。さらにシュミットは、産業化された国民大衆が、技術への信仰を絶対的な脱政治化、すなわち普遍的、絶対的な平和と等置している点について次のような診断を下す。「技術はあくまでも、平和あるいは戦争を高揚させることしかなしえない。技術は戦争と平和とを、同じように実現する準備をするのであって、平和の名目や平和の誓いが、この事態をいささかも変えるものではない。今日我々は、集団暗示という精神技術的機構の作用する名目や用語の曖昧さを見抜くのである」(BP, S. 94) と。

以上のようなシュミットの「技術の中立性」に対する批判的見解が、先に見たヴェーバーのペシミスティックな西洋合理主義観と平行することは容易に推察できよう。シュミットが自らの著作でしばしば引用する『新秩序ドイツの議会と政府』（1918年）でも、ヴェーバーは技術の持つネガティブな側面をはっきりと示唆している。たとえば、官僚制機構を批判した次の箇所はその典型的な事例である。「生命のない機械は枯渇した精神である。……生きている機械も枯渇した精神である。生きている機械とは、官僚制的組織のことであり、それは、訓練を受けた専門労働の特殊化、権限の区分、服務規定、そして階層的に段階づけられた服従関係の特徴とする。この官僚制的組織は死んだ機械と手を結び、将来の隷属の檻を作り出す働きをしている。もし純技術的にすぐれた、すなわち合理的な、官僚による行政と事務処理とが、人間にとって、業務の指揮様式を決定する際の、究極かつ唯一の価値であるとするならば、人間はひょっとしたらいつの日か、古代エジプト国家の農民のように、なすすべもなくこの隷属状態に順応せざるを得なくなるかもしれない」（MWG, I/15, S. 464）。また同趣旨の発言は、「古代農業事情」（1909年）の末尾にも記されている。すなわち「古代におけるように、現代においても、社会の官僚制化が、いつか将来においてほぼ確実に資本主義を支配するものとなろう」（SWG, S. 278）と。

ここに見られるように、ヴェーバーの場合、技術性は、形式合理的な官僚機構やそれが依拠する実定的な近代法と密接に関係づけられている。『経済と社会』の「支配の社会学」や「法社会学」で繰り返し述べられたように、官僚制的な行政の特質は、精確性、恒常性、規律性、厳格性、信頼性、計算可能性を備えているという点で、純技術的に最高度の仕事を果たしうるシステムということにあった。また法の合理性に対する見方も、ヴェーバーは「道徳的＝実践的側面を度外視して、認知的＝道具的側面のみを考慮しさえすればよい程度にまで法の問題を実証主義的なものへと限定した」（ハーバーマス）。ヴェーバーにとって、体系性、形式性、実定性、技術性といった要素が近代法の特質に他ならなかったのである。

さらに、シュミットが指摘した技術の非決定性についても、シュミットが「手記」の欄外に記していたように、ヴェーバーは「政治指導者」と「官僚」の責任の種類の相違といった観点から言及している。つまり、上司の命令と自己の見解が衝突するとき、政治指導者であれば、命令を受理するか、さもなくば辞表するかの気概が必要であるが、官僚の場合は、上司の命令に忠実であることが「その義務であり、かつ名誉なこと」（MWG, I/15, S. 467）と言うのである。ここには技術性に依拠する官僚の非決定性が示唆されている。また「技術信仰」についてもシュミットとヴェーバーは一致する。ヴェーバーは「職業としての学問」において、西洋の合理化過程を「脱呪術化」（Entzauberung）として捉え、次のように言う。「我々はもはや、こうした神秘的な、予測できない力の存在を信じた未開人のように、呪術的手段に訴えて、精霊を意のままにしたり、請い願う必要はない。技術的手段と予測がその代わりにを務めるのである。そして、なによりもまずこのことが主知化の意味に他ならない」（WL, S. 594）。このコン

テキストは、シュミットの言う「呪術的な宗教性から呪術的な技術性への移行」という見解に完全に対応していると言えよう。

以上のようにシュミットは、西洋合理主義の特質である「技術性」の一端をヴェーバーから学び取り、産業化された国民大衆の「技術の中立性」に対する信仰によって、ヨーロッパ文化そのものが脅かされるに至ったことを慨嘆した。もちろん、ヴェーバーの思考を唯一の範型として「技術性」の問題を学び取ったわけではなく、シュミットが上記の箇所や「手記」でヴェーバーと共に列挙したラーテナウの『時代の批判』(1912年)や、シュミットが「機械主義の時代」に対する対抗の書と見做したドイブラーの『極光』(1910年)などからも多大な影響を受けている⁽¹⁸⁾。ただここでは、従来考えられていた以上に、シュミットとヴェーバーの西洋合理主義観に共通性があるという事実を確認しておきたい。この点に関しては、さらに、シュミットの「カトリック的合理性」に対するヴェーバーの影響を検証することによって、より明確になるであろう。シュミットがヴェーバーから受容したものは、経済的、技術的な合理主義的思考だけではない。シュミット公法学の思想的根幹をなす「カトリック的合理性」の思考も、ヴェーバーに依拠している側面が多分に見られるのである。では具体的にどういった点か。これを考える手掛りを与えてくれる著作が、1923年に刊行された『ローマカトリシズムと政治形態』である。

(2) シュミットのカトリック的合理性に対するヴェーバーの影響

シュミット研究者のK・クレガーやG・L・アルメン、さらにはH・クヴァリッシュらは、そのニュアンスに相違はあれ、シュミットの『ローマカトリシズムと政治形態』を、ヴェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」に対するカトリック側からの解答と見做している⁽¹⁹⁾。端的に言うならば、ヴェーバーの分析した経済的、技術的思考の源流にあるプロテスタント的合理性に対する、カトリック的合理性の優位の主張が『ローマカトリシズムと政治形態』のモチーフになっており、『ローマカトリシズムと政治形態』は「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」を批判するために書かれたと考えるのである。しかし、この著作の中に「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」が直接引用された箇所は一つもない。シュミットがヴェーバーを引用したのは、2箇所にすぎない。それは、共にローマ・カトリック教会の特質を説明する際、ヴェーバーないしヴェーバーの理論を引き合いに出した箇所である⁽²⁰⁾。確かに、内容的に見れば、シュミットが、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」を念頭に置いている節は見受けられる。しかし、シュミットが批判したのは、ヴェーバーの理論それ自体ではなく、プロテスタントをその源流とする経済的、技術的合理性一般である。しかもそれを批判するにあたっては、むしろヴェーバーにおけるカトリック的合理性の分析に依拠しているとさえ考えられるのである。

この著作で、シュミットが、経済的、技術的合理性に対置したカトリック的合理性の特質は、

次の2点に整理することができる。まず第1に、ローマ・カトリック教会の合理主義は、人間の心理学的、社会学的性質を道徳的に捉えるものであって、産業や技術に見られる物質の支配や物質の効率的利用に関わるものではない。すなわち、教会の合理性は、ヴェーバーが「宗教社会学」で記述しているように、非合理的な忘我（エクスターゼ）や狂躁（オリギー）を克服し、中世を通じて迷信や魔術を理性的に抑圧した点に見出されるのである（RK, S. 19, WG, S. 326）。

第2に、このようなローマ・カトリック教会の合理性は、制度的なものの中に存在し、本質的に法学的であるということである。その最大の成果は、司祭身分を独特な形で官職に仕立て上げたことに見られる。シュミットは、官職がカリスマから独立して形成されることによって、司祭は威厳を獲得すると考える。つまり聖職任階という合理的、階層的制度の成立によって、いわば官職そのものに威厳が付与されるのである。かかる司祭は、共和主義的な意味での公務員や代理人の如きものではないし、その威厳も近代的官吏のように非人格的なものではない。むしろ「司祭職は、途切れることのない鎖で、人格的な委任に、すなわちキリストの人格にまで溯るのである」（RK, S. 23-24）。シュミットはこういった司祭の「人格」と「官職」の独特な区別の中に、カトリックの合理的創造性と人間性を見て取る。カトリック教会は、人間的精神的なものにとどまり、経済的合理主義の如く物質操作の処方箋を与えるものではないのである。

これと関連して、教会は「法人」ではあるが、生産時代の典型的な所産である株式会社とも全く異なる。簿記や計算方式を特徴とする株式会社が私法的で、利潤追求を目的とするのに対して、教会の法的組織は公法的であり、その目的は、歴史的現実の中で人となった神（キリスト）を具体的、人格的に代表することにある。経済的技術的機構が合理的なのは、物質的需要に仕え、利潤を効率的に追求するためであるが、教会にあっては、「キリストの人格の代表」という目的自体が合理的、組織的に形成されているのである。シュミットによれば、教会は、カノン法に見られるように、合理的な法学的形式性や秩序を有している。また、教会がこういった法学的形式への権限やあらゆる形式への力を持つのは、それが「まさしく代表への力を持つ」からである。経済的思考は、技術的精確性という唯一の形式しか認めなかった。「経済的思考の時代に対する教会の優越性は、代表の中にある」とシュミットは断言するのである。

以上のようなシュミットの経済的、技術的合理性に対するカトリック的合理性の優位の主張は、言われるようなヴェーバーの理論を批判するためになされたわけではない。確かにシュミットは、この著作で、経済的、技術的合理性の根底にはプロテスタントのエートスがあることを認めている。たとえば、ユグノーやピューリタンといったプロテスタントは、カトリック教徒に比べて、「自然を支配し、自然を征服することによって、至る所で産業を築き、あらゆる土地を自己の職業労働や『世俗内的禁欲』の場とし、最終的には至る所で快適な住居を持つ」（RK, S. 17-18）ことができた。シュミットは、こういったプロテスタントの生活様式が、経

済的、技術的合理性の根底にあることを認めるわけだが、この認識はまさにヴェーバーのそれと同一である。ヴェーバーもピューリタンの職業労働や世俗内的禁欲といったエートスが、近代資本主義の精神を生成する要因になったことを分析した。また、既に述べたように、シュミットやヴェーバーが批判の対象にしたのは、プロテスタントのエートスそれ自体ではなく、経済的、技術的合理性の非人間性に対してであった。要するに、『ローマカトリシズムと政治形態』と「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」は、対立関係としてではなく、むしろ対応関係として理解されるべきものである⁽²¹⁾。

さらに、シュミットが経済的、技術的合理性に對置するカトリック的合理性についても、ヴェーバーは『経済と社会』の中で詳細に分析している。たとえば、ヴェーバーは、教会の成立の要件を、教権制との関連で4点上げているが、これはまさにシュミットが主張したカトリック的合理性そのものである。それは、(1)給与、昇進、職業的義務、職業外の生活行状についての規制がなされ、かつ「世俗」から分離された、特別の職業的司祭身分が成立していること。(2)教権制が「普遍主義的」支配権の要求を持つこと。(3)教義や礼拝が、合理化され、聖典に書き記され、註釈を加えられ、体系化された形で教授の対象となっていること。(4)これらすべてのことがアンシュタルト的な共同体 (Gemeinschaft) の形をとって成就されること。特に聖職者のカリスマが人格から分離され、制度、とりわけ官職と結合されるということ (WG, S. 692) の4つである。この第4の点は、シュミットがローマ・カトリック教会の合理性の最大の成果として指摘した、司祭の官職の威厳に対応する。シュミットの官職の威厳性は、ヴェーバーの言う「官職カリスマ」 (=特定の社会制度そのものが特殊な恩寵を受けている信仰) を言い換えたものに他ならない。

では教会の法的形式についてはどうだろうか。ヴェーバーは「法社会学」の中で、シュミットの指摘と符号する次のような記述をしている。「教会固有の行政の中に、ローマ法の合理的な伝統が生き続けている」。「教会による法定立の性格に影響を及ぼしたものとしては、教会の組織を特徴づけている教会職員の合理的、官僚制的な官職的性格がある」。「西洋の教会は、合理的な法定立による法創造という道を、他のいかなる宗教的共同体とは比較にならぬほど強く歩んできた」。「カノン法は、あらゆる神聖法の中で、厳密に形式的かつ法学的な技術に、最も強く志向している法なのである」。「教会は、法的意味で最初の『アンシュタルト』であった……」 (WG, S. 480-481)。

このように、シュミットは、カトリック教会の法的側面の形式性、合理性についても、ヴェーバーから示唆を受けていたと考えられる。特に、教会を「法学的精神の最大の担い手であり、ローマ法学の眞の相続人」と見做すシュミットと、「教会固有の行政の中に、ローマ法の合理的な伝統が生き続けている」と見るヴェーバーの間に理論的な距離はほとんどない。ヴェーバーもカトリック教会の合理的、階層的行政の中に、ローマ法学の合理性の継承を看取しているのである。

また角度を変えて、執筆、公刊の時期から見ても、シュミットは『ローマカトリシズムと政治形態』を執筆するにあたっては、ヴェーバーの『経済と社会』の初版本を十分に参照できたものと思われる。その理由としては、(1)シュミットが1919年から20年の冬学期にヴェーバーのゼミナールに出席していたこと、(2)ヴェーバーの現行『経済と社会』の初版本である第1部(「社会学の根本概念」「支配の諸類型」等)が1921年に、第2部、第3部(「法社会学」「支配の社会学」「宗教社会学」等)が1922年に公刊されたこと⁽²²⁾、(3)1922年3月に執筆された『政治神学』の初版本に、既にヴェーバーの「法社会学」の1部が引用されていること、(4)シュミットの『ローマカトリシズムと政治形態』が1923年に公刊されたこと、(5)シュミットがヴェーバーの膨大な社会学的著作を法学的概念の形成のために利用すべき旨を、1923年のヴェーバーへの献呈論文の中で表明していること⁽²³⁾、そして(6)シュミット自身が1970年に公刊された『政治神学Ⅱ』の中で、『ローマカトリシズムと政治形態』におけるヴェーバーの引用が、『経済と社会』の「法社会学」を念頭に置いていたことを明確に言明していること(PTⅡ, S. 100)等々が上げられよう。この期のシュミットがヴェーバーのカリスマやカリスマ的正当性に並々ならぬ関心を持っていただけに⁽²⁴⁾、こういった著作史的影響については十分に検証可能なのである。

いずれにせよ、シュミットが理論上、ヴェーバーの西洋合理主義観の一端を継承したことは間違いない。もっとも、シュミットとヴェーバーの西洋合理主義観に思考上の相違がないかといえば、決してそうではない。結論的に言うならば、両者の西洋合理主義に対する重点の置き方、および経済的、技術的合理性を克服するための処方箋に関しては大きな相違が存在するのである。

(3) シュミットとヴェーバーの西洋合理主義観の思考上の相違

まず、重点の置き方という点では、既に見たように、シュミットの西洋合理主義の観念が、カトリック的合理性を通して、法学的、制度的、そして国家理論の方向に志向されているのに対して、ヴェーバーの観念は、カトリック的合理性をも内包した社会的諸現象全般の合理性を指摘することによって、経済的に志向されているということである。それは、カトリック教会の代表概念を如何に世俗的国家に適用するかといった実践的、政治的な関心に根差すシュミット公法学と、近代西洋の普遍的な発展傾向の要因、とりわけ近代資本主義の生成条件という理論的なモチーフを抱くヴェーバー社会学の相違である。この相違を端的に示すものは、形式(Form)についてのシュミットの思考である。

シュミットは、『ローマカトリシズムと政治形態』で、カトリック教会の持つ3つの偉大な代表形式として、芸術的なものの美学的形式、法学的な法形式、光輝ある世界史的な権力形式を上げている(RK, S. 30)。また『ローマカトリシズムと政治形態』とほぼ同時期に書かれた『政治神学』では、ヴェーバーの形式概念について言及し、ヴェーバーの形式概念が自己の思考と異なることを鮮明にしている。

まず、シュミットが代表形式の1つに上げる美学的形式については、さほど詳しくは述べられていないが、教会芸術に見られるキリストの造形や形象、可視的象徴がこれに当たる。こういった象徴は、非形象的、非象徴的な技術や機械に對置され、カトリック教会を究極的に代表するキリストを喚起させるものである。

第2の法学的な法形式については、カトリック教会を本質的に法的なものとして定義したプロテスタントのルドルフ・ゾームの教会法理論を引用してまで主張する。周知のように、ゾームは、カトリックの教会法や教会組織が、原始キリスト教時代のエクレシアとは異質であることを強調したが⁽²⁵⁾、教会の法的組織化の歴史的必然性については明確に認識していた。シュミットがゾームの教会法理論を高く評価するのは、いうまでもなく「教会の法的組織化」の側面である。しかし、教会法や教会の法的組織化は、世俗法学とは異質である。シュミットによれば、教会は世俗法学と同様、変転する政体に容易に適合でき、正義を主張する。しかし、教会は、キリストの人格を代表するという点で、国家と對等に、かつ国家に交渉して新たな法を作り出す主体である。シュミットはカトリック教会と国家を2つの代表形態と見做す。『政治神学』で表明されているように、教会と国家は、代表者ないし主権者の「決定」という共通概念を共有しつつパラレルな関係に立つ。その意味で、シュミットのカトリック的合理性の主張は、教会が国家と對等な立場に立つという点を強調するためになされたと考ええることもできるのである。

第3の権力の形式も教会の代表概念に関係づけられる。シュミットの論法は、いたって単純である。すなわち、教会はキリストの花嫁であり、統治者、支配者、勝利者たるキリストを代表する。従って、教会が、名誉、栄光に満ちた権力形式を歴史的に持つのは当然であると。シュミットはドストエフスキーの「大審問官」を引き合いに出しながら⁽²⁶⁾、ドストエフスキーのカトリック批判を反批判する。ドストエフスキーは、大審問官がキリストに語りかける形で、山上の垂訓における悪魔のキリストに対する誘惑を「人間精神の自由」に対する挑戦と受け止め、カトリックの強制的、権威的な秩序に反対した。この点についてロシアの思想家ベルジェエフは次のように言う。「こうした精神の自由は、キリストがこの世を支配するあらゆる権力を拒否するがゆえにこそ可能なのである。権力への意志は、支配者からも被支配者からおなじく自由を奪い去る。キリストが知っているのはただ愛の力のみ。……保守的カトリック教のみならず、保守的正教も、ドストエフスキーを自陣の一員にかぞえることは困難であろう」⁽²⁷⁾。

このような見解に呼応するかのようには、シュミットは、権力と善との永遠的な対立から目をそらし、あらゆる世俗的権力を悪しきもの、非人間的なものとして拒否し去るドストエフスキーのキリスト教観を「最悪の非人間性を意味する」とまで言い切り、指弾する。シュミットにとつては、権力と善との対立を明確に自覚し、その解消を支配者であるキリストに委ねることの方が、キリスト者の態度としては賢明なのである⁽²⁸⁾。なぜならば、かかる対立を解消するものは、神のみであり、キリストの再臨、最後の審判に至って始めて神の正義が成就するからである。

そしてこのような神の正義や権力のエートスを歴史的に代表するものがカトリック教会に他ならなかった。シュミットは言う。「カトリック教会は、人類国家を代表する。カトリック教会は、あらゆる瞬間にキリストの受肉と十字架上の犠牲との結びつきを体現する。カトリック教会は、キリスト御自身を、すなわち歴史的現実の中で人と成り給うた神を、人格的に代表するのである」(RK, S. 26) と。シュミットの3つのカトリック教会の代表形式の核は、この言葉一言で表すことができよう。

以上のような、代表に結びつけられたシュミットの形式概念に対して、ヴェーバーはどうであったのか。シュミットは『政治神学』の中で、ヴェーバーの形式概念を次のように要約している。

「マックス・ヴェーバーの法社会学においても、3つの形式概念が区別されている。まず第1に、ヴェーバーにとっては、法的内容の概念的精密化が法的形式である。これは彼の言う規範的規制であるが、『諒解的行為の因果的構成要素』(kausale Komponente des Einverständnishaftens)としてのそれにすぎない。第2に、ヴェーバーが専門領域の分化について語る場合、形式的という言葉は、合理化され、専門的に訓練され、そして予測可能な、という語と同義である。従って、ヴェーバーが言うように、形式的に発達した法とは自覚的な裁判基準の複合体であり、社会学的に見れば、訓練された法専門家や司法官僚などの影響作用がそれに含まれる。専門的な訓練、すなわち(!)合理的な訓練が、取引の欲求の増大に伴い必要とされ、そこから法は特殊法学的なものへと近代的に合理化され、『形式的な性質』が形成されていくのである(Rechtssoziologie II, § 1)。それゆえ形式とは、まず第1に法学的認識の先験的『条件』を、第2に慣行の反復や専門的熟考から生じた一様な規則性を意味することになる。そして規則性は、その一様性と予測可能性によって、第3の『合理主義的』形式、すなわち技術的完成へと移行する。この技術的完成は、取引の必要性ないしは法学的に教育された官僚機構の諸利害の必要性から生じ、予測可能性をめざすものであって、円滑な機能という理想に支配されているのである」(PT, S. 37-38)。

ここに見られるように、シュミットはヴェーバーの形式概念を、(1)法的内容の概念的精密化、(2)経済的取引や近代官僚制の要求から生じた合理的、専門法学的、予測可能的、技術的システムの意味で理解している。確かに、シュミットの分析したように、ヴェーバーは形式概念を上記の語法で用いている。しかし、シュミットが記述したほどには、ヴェーバーの思考は単純でない。ここには2点の問題が潜んでいる。まず第1に、シュミットは「法的内容の概念的精密化」を「諒解的行為の因果的構成要素」と見做しているが、これはむしろ法秩序の「法学的な考察方法」(法ドグマティーク)のカテゴリーで問題になるもので、「社会学的な考察方法」に関係する「諒解的行為の因果的構成要素」とは区別されるべきものである。周知のように、ヴェーバーは、法秩序の法学的な考察方法と社会学的な考察方法、あるいは法教義学の考察方法と社会経済学の考察方法を明確に区別した。端的に言うならば、法学的、教義学的な考察方

法とは、法規範の意味の探求であり、社会学的、経済的考察方法とは、そうした規範が教義学的に見れば妥当するはずの法的、経済的に秩序づけられた共同体組織の事実の観察である。そしてこの2つの考察方法は、ヴェーバーによれば、全く異質な事柄である。なぜならば、前者は観念的な当為的妥当の次元に、後者は現実的な事実の次元にあるからである (WG, S. 182)。ヴェーバー社会学で具体的に採用した考察方法は、いうまでもなく後者である。従って、シュミットの言う「法的内容の概念的精密化」は、ヴェーバーから見れば前者の考察方法に関わり、「諒解的な因果的構成要素」の考察は後者の事柄に属する。シュミットはこの2つを、ヴェーバーの意に反し、混同してしまったとすることができるのである。これは、新カント主義的2元論の方法論的視角から出発しつつも、ザインとゾレン、規範と事実といった2極的価値を論理的に貫徹しようとしたシュミットの方法論にも関わることである。これについては、政治神学との関連で後述しよう。いずれにせよ、ヴェーバーは(2)の合理的、専門法学的、予測可能的、技術的システムにおける「形式」に着目しつつ、西洋近代の普遍的な文化価値、とりわけ近代資本主義の生成諸条件を探求しようとした。カトリック的合理性もそういったテーマとの関係で分析されたものである。とはいえ、ヴェーバーは、シュミットのようにカトリック的合理性を積極的に評価したかといえ、決してそうではない。第2の問題は、このカトリック的合理性の評価に関する事項である。

結論的に言うならば、ヴェーバーにとって、カトリック的合理性は、近代資本主義の生成条件としての影響力をほとんど持たなかった。ヴェーバーは、カノン法における世俗の訴訟手続に対する影響力を認める一方で次のように言う。「カノン法の今日でも固執する諸要求が実際の意義を有しているのは、経済的な問題に関係するような諸領域においてではない」(WG, S. 481)と。ヴェーバーにとってカノン法の合理性は、近代法の特質である形式的合理性和完全に一致するものではない。周知のように、ヴェーバーは「法社会学」において、法創造と法発見の歴史的諸形態を基準に、法の合理性を2つに類型化した。それが形式的合理性和実質的合理性であり、カノン法は、形式的合理性和実質的合理性の両側面を合わせ持つ特異な事例である。この実質的合理性とは、論理的な意味解明によって得られた「厳密に抽象的な諸規則」(形式的合理性)とは違った性質の威厳を持つ諸規範が、法的問題の決定に対して影響力を持つことを特質とする。法論理の抽象的な形式主義を打破するような倫理的命令や功利的、合目的規則、あるいは政治的格率などが実質的合理的な規範である。ヴェーバーによれば、カノン法は「あらゆる神聖法の中で、厳密に形式的かつ法学的な技術に、最も強く志向している法」ではあるが、聖典に拘束される神政政治的、教権制的な法形成に特有な性質をも合わせ持っている。すなわち、カノン法は、諸規則の形式的、法的に重要な諸要素と、神聖な立法的動機や実質的な倫理的目的とが混合している法なのである。それはカノン法が、神の言葉としての『聖書』や教皇の裁決である教皇令(Dekretalen)を主たる法源としたことから窺い知ることができよう。

ヴェーバーが訴訟手続の分野で、カノン法の影響力を積極的に評価するのも、世俗の形式主義的、弁論主義的な証拠法に対して、カノン法が、職権手続のきわめて実質的合理的な方法を発展させたことによる。中世の教会裁判所が、合理的な証拠調べを行なうために「職権にもとづいた」手続による審問を行なったことはつとに知られている。13世紀以降、カタリ派やワルドー派といった異端者に対して行なわれた異端審問がそれである。ヴェーバーによれば、かかる糾問訴訟 (Inquisitionsprozeß) は、その後世俗的な刑事裁判に受け継がれ、世俗的司法の発展に寄与したとされる (WG, S. 481)。しかし、こういったカノン法およびカトリック教会の合理性の側面も、近代資本主義の生成に対しては積極的に作用しなかった。ヴェーバーは、その重要な根拠として、商人の活動にも適用された「神を喜ばすことはできぬ」といったグラティアヌス教令集 (Dekretum Gratiani) の教条や、利潤追求を「醜いこと」と見做した聖トマスの言葉を上げている (RSI, S. 56-58)。カトリック信徒は、こういった観念によって、合理的、非人格的な資本主義的经营や営利の自己目的といった思考を徹底的に拒絶したのである。周知のように、ヴェーバーが近代資本主義の生成と因果的に関連づけたものは、禁欲的プロテスタンティズム、とりわけカルヴィニズムのエートスであった。

以上見たように、シュミットの代表「形式」としてのカトリック的合理性は、形式的合理性和実質的合理性を区別せず、合理性を一元的に捉えたものに他ならなかった。その意味で、ヴェーバーの合理性の射程の方がシュミットのそれよりもはるかに広いと考えられるのである。また合理性に対する重点の置き方についても、カトリック的合理性を代表の観念に関連づけて評価したシュミットと、カトリック的合理性を理論的に評価しなかったヴェーバーでは、明らかに異なっていた。もちろんこうだからといって、ヴェーバーが、カルヴィニズムをその主たる源流とする資本主義的、プロテスタント的合理性を主体的に評価したというわけではない。そもそもヴェーバーが近代の合理性に関連して主体的に評価したものは、理念としてのゼクテであった。この点については、両者の経済的、技術的合理性を克服するための処方箋を検討することで、より一層明らかになるであろう。

(4) 経済的、技術的合理性の克服

シュミットにせよ、ヴェーバーにせよ、20世紀初頭に台頭した経済的、技術的合理性は、批判・克服の対象であった。シュミットにとってのそれは、カトリック教会の宗教性および人間性に脅威を与えるものであったし、ヴェーバーにとってのそれは個人の自由ないし個人の自律を侵食するものに他ならなかった。既に、ハーバーマスの言う国家装置による市民の生活世界への植民地化という現象がこの時代に登場していたのである。では一体彼らはこういった経済的、技術的合理性に対して、どのような処方箋を思考したのであるだろうか。

理念型的、比較相対的に見れば、シュミットにとっては、政治神学における權威的な代表概念や絶対的な主権概念の回復がそれに当たり、ヴェーバーにとっては宗教社会学におけるゼク

テ概念がそれに当たろう。言い換えるならば、上からの權威に依拠するシュミットと下からの人間の質に期待するヴェーバーという図式である。もっとも、この点についての詳細な分析は、本稿の続編で論じる予定なので、ここではその概観と問題提起のみをしておこう。

さて、シュミットの政治神学とは、神学的概念と法学的概念の体系的な構造的親縁性を追求することを課題とし、「概念の社会学」と呼ばれる。こういった社会学の前提になるものは、法学的概念と神学的概念の徹底した論理一貫性である。すなわち、政治神学の概念を理解するにあたって重要なことは、神学的命題それ自体ではなく、主要な国家論的、国法学的概念の、神学からの概念社会学的な由来である⁽²⁹⁾。シュミットは「ある特定の時代が構成する世界についての形而上学的な像は、その世界の政治的組織の形式として自明であるものと同じ構造をもつ」と言う。そして17世紀の君主制の例を引き合いに出しながら次のような説明をする。「17世紀の君主制が、デカルト流の神概念に『反映された』現実として見做されるならば、それは主権概念の社会学ではない。しかし、君主制の歴史的、政治的存立が、西欧人の当時の全意識状態に適應したものであって、その歴史的、政治的現実の法的な構成が、形而上学的諸概念と合致した構造を持つ1つの概念を発見することができたとすれば、それはその時代の主権概念の社会学である」と (PT, S. 59)。

こういった概念の社会学から見れば、シュミットの評価したカトリック教会の權威的な代表の概念は、決して19世紀や20世紀の経済的、技術的思考の時代に対応するものではない。むしろフランス革命以前の絶対王制の国家、国法概念との構造的親縁性を指摘することができるのである。そしてそこから導き出されるものは、国民の主権ではなく、絶対君主の主権および決定の優位という思考である。シュミットが『政治神学』の中で、カトリック教徒にして、反革命の国家哲学者であるドゥ・メーストル (1754-1821)、ボナルド (1754-1840)、そしてドノソ・コルテス (1809-1856) らに語らせる形で、国家の価値を、教会の抗弁不可能な決定とパラレルに捉え、ブルジョアジーの自由主義的立憲制に基づく「王は君臨すれども統治せず」といった君主像を批判したのも、こういった国家の主権概念と教会の代表概念、および絶対君主の決定と教皇の決定を「概念の社会学」によって論理一貫的に理解したことによる。ボナルドの伝統への信仰、ドゥ・メーストルの靈的、教會的秩序における「無誤謬性」と国家的秩序における「主権性」の等値、そしてドノソ・コルテスにおける討論の対極に「独裁」を置く思考をシュミットは積極的に受容した。彼ら反革命の国家哲学者に共通なことは、「時代が決定を要求している」 (PT, S. 69) という意識に他ならなかったのである。

既に指摘したように、技術的なものからは、たった1つの人間的、精神的な決定も、ましていわずや中立性への決定も出てこない。従って、シュミットにとって重要なことは、国家が、カトリック教会の如く權威的、絶対的な決定を下すことである。シュミットは決定内容ではなく、決定それ自体を強調する。シュミットがしばしば引用する「真理ではなく、權威こそが法を作る」というホッブスの言葉は⁽³⁰⁾、同時にシュミット自身の思考でもあった。図式的に言う

ならば、真理はいうまでもなくザインの世界である。また経済的、技術的合理性もザインの世界である。経済的、技術的時代におけるシュミットのジレンマは、カトリック的な宗教性や人間性の不在と同時に、決定の不在、すなわちゾレンの不在という点にあったのである。そしてそれを克服する学知がザインとゾレンの世界を論理的に貫徹する政治神学、すなわち「概念の社会学」であった。この点でシュミットの「概念の社会学」は、ザインとゾレンを明確に峻別し、諸価値の闘争である「神々の闘争」を前提にするヴェーバー社会学とは全く異質であると言えるのである。

とはいえ、こういった「概念の社会学」にあつては、カトリック教会の代表概念をキリストにまで溯って権威づけたように、国家君主の主権概念を神聖で、無誤謬とする危険性も当然のことながら孕んでいる。シュミットはコルテスを引用しつつ、伝統的な正当性、すなわち絶対君主による王朝的正当性が存在しない場合、残された唯一の道は独裁にあると言う (PT, S. 66)。こういった独裁に絶対的な神的、宗教的権威を適用すれば、当然にヒトラーの独裁体制をも正当化することが可能になろう。シュミットのナチズムへの傾斜の契機が、既に初期シュミットに内在していたと言われる所以はここにある。ただこの点については、これ以上述べることは差し控えよう。ここでは、政治神学の歴史的意義のみを指摘しておくことで十分であろう。

さて、シュミットが、経済的、技術的合理性の処方箋として政治神学における代表概念や主権概念の回復を設定したのに対して、ヴェーバーが設定したものは宗教社会学におけるゼクテ概念である。周知のように、ヴェーバーは、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」や一連のゼクテ論文で、プロテスタントのバプティスト派を始めとする諸ゼクテに、理論的価値を越えた主観的親近性を寄せている。ヴェーバーによれば、このゼクテは、カルヴィニズムと並ぶプロテスタンティズム的禁欲の独自の担い手で、再洗礼派から直接に、あるいはその宗教的思考様式を取り入れながら、16, 7世紀の間に成立したバプティスト派、メノナイト派、およびクエーカー派を指している (RSI, S. 150-151)。彼の定義に従えば、ゼクテは「その意味と本質からして、必然的に普遍性を断念せざるを得ず、必然的にその成員の完全な合意に基づかざるを得ないような宗団」のことである。言い換えるならば、ゼクテとは、個人の意志表示を無視してその所属が決定されるのではなく、個人としての内面的な信仰を獲得した者のみが、主体的に信仰を告白し、その宗団独自の規定によって入会が認められる団体のことである。いわば有資格者の宗教団体なのである。

ヴェーバーがこういったゼクテに興味を抱いた動機は、彼のアメリカ旅行 (1904年) におけるゼクテ体験である。このアメリカ旅行の後、彼は『フランクフルト新聞』 (1906年4月) にアメリカ体験記を寄せている。この体験記はさらに2節を加筆し、『キリスト教世界』 (1906年6月) に「北アメリカにおける教会とゼクテ」という表題で転載され、それが『宗教社会学論集』第1巻 (1920年) に収められた「プロテスタンティズムの諸ゼクテと資本主義の精神」へと発展するのである⁽³¹⁾。この一連のゼクテ論文を通してヴェーバーは、合衆国におけるゼクテ

成員の経済的信用度を強調し、それがその信仰的特質、すなわちゼクテへの加入要件とされる厳格な宗教的規律の成就や職業労働におけるキリスト者の確証といった点に由来すると考えるのである。特に、ヴェーバーが強調する点は、ゼクテの加入認定にあたっての倫理的および営業上の生活態度に対する詳細な調査である。この調査は、ヴェーバーが「取引所」(1894年)なる論文で主張したイギリスやアメリカの取引所入会への厳格な資格審査に類似するもので⁽³²⁾、厳格な規律に対して責任を持って行動する「自律的人間」の選抜というゼクテ理念に不可欠なものであった。

他方、このゼクテの今一つの重要な要素は、「信仰のみ」に徹することである。ゼクテにあっては、信仰の対象である神のみが絶対であり、神以外の被造物に対しては絶対的な価値を認めない。従って、ゼクテ成員にとっては、シュミットが主張したカトリック教会の教皇やカノン法に対する威厳や権威は認められないし、20世紀の経済的、技術的合理性への信仰も拒絶されることになる。ヴェーバーは『経済と社会』の「支配の社会学」の中で、特に「ゼクテ、教会、そして民主制」という項目(WG, S. 721f.)を設け、ゼクテの政治的特質を、(1)政治的勢力との同盟に入ることを一切せず、(2)「国家と教会の分離」や寛容に対して好意的であり、(3)「良心の自由」という要求の最も本来的な担い手であるとしている。つまり、信仰上の有資格者の自由な団体である以上、ゼクテ成員以外の者にゼクテへの加入を強制するようなことはせず、またゼクテから脱会する者に対しても制裁を加えるようなことはしない、そういう宗団がゼクテなのである。そしてさらに重要なことは、ヴェーバーがゼクテの構造原理を直接民主政に関係づけたことである。すなわち、ゼクテの運営はゼクテ成員全員の直接的参加によって決定され、その役員も権威主義的資格を持たず、ゼクテに「奉仕する者」とされるのである。要するに、ゼクテ成員は、「万人司祭主義」「俗人説教」といういわばプロテスタンティズム当初の理念を実践するところにその目的があるのである。

以上のような点から、ゼクテにあっては、ドイツのルタートゥムに対して指摘される「神の摂理」信仰からの国家や政府に対する保守的順応は⁽³³⁾、被造物(=国家)の神化として否定され、アンシュタルト的国家形成に見られる良心の自由の拒否に対しては⁽³⁴⁾、逆に国家に対する個人の「良心の自由」を武器に対抗する。そしてカトリシズムやカルヴィニズムの特質である教権制的官職カリスマについては、「反権威主義的」思考によって拒絶するのである。20世紀の経済的、技術的合理性の拒絶についても上に述べたとおりだが、この点については、特にゼクテに類型化されたクェーカー教徒が、現在に至っても伝統的生活様式に固執し、技術的、合理的生活様式を拒絶していることから窺い知ることができるであろう。ヴェーバーがゼクテを主観的にも評価していたことは、1906年2月6日付のA・v・ハルナック宛手紙でも明らかである。ヴェーバーは次のように記している。

「……我々ドイツ人は誰一人としてクェーカー、バプティスト等といった『諸ゼクテ』の人間でさえありえなかったのです。我々ドイツ人のいかなる人でも、非倫理的、非宗教的価値に

照らしてみれば、一見して、アン・シユタルト的な教会の方が、－基本的に－優位にあることに気づくに違いありません。そして『ゼクテ』の時代、あるいは本質上ゼクテと同等なものの時代は、歴史的にはすべてに先立って過ぎ去ったのです。しかし他方で、わが国民が厳格な禁欲主義の学校を一度も、またいかなる形式においても卒業しなかつたという事実は、私が、わが国民に対して（また私自身に対しても）忌み嫌う価値と見做すあらゆるものの源なのです。ましてや宗教的評価という点では……我々ドイツにおける領邦教会の『キリスト者』よりも、アメリカ人の平均的な諸ゼクテの人間の方がはるかに優れていると言えるのです」（MWG, II / 5, S. 32–33）。

いずれにせよ、ヴェーバーにとってゼクテは、徹頭徹尾、経済的、技術的合理性の流れに抗する砦に他ならなかった⁽³⁵⁾。しかし、現実的には、ゼクテの機能は、官僚制的機構によって抑圧され、押し潰されていた。それは、20世紀初頭のドイツにおいてはもちろんのこと、ゼクテ発祥の地である合衆国においても同じであった。ゼクテの現実的機能の停止については既に論じたことがあるのでここでは省略する⁽³⁶⁾。ただ今までの考察から言えることは、シュミットにとっての代表や主権の概念も、ヴェーバーにとってのゼクテの概念も共に理念であり、その現実化は、20世紀の技術的時代にあっては到底不可能であったということである。そしてその現実化をあえてしようとした所に、シュミットの悲劇があったのである。

IV 結びにかえて

シュミットは、ヴェーバーから西洋合理主義のネガティブな側面やカノン法におけるカトリック的合理性を学び取った。しかし、シュミットの「合理性」理解は一面的であり、ヴェーバーが合理性を多元的に類型化したような視点は持ち合わせていなかった。またヴェーバーの提示したプロテスタントの禁欲的エートスやゼクテ概念についても正面から受け止めず、等閑視していたように見える。それは、シュミットが、カトリシズムを公法学の理論的核にしたことや、フランス革命以前の絶対主義的王朝を評価したためと見ることもできよう。しかしこの点については今後の課題であり、ここで結論づけることはできない。ただ明確に言えることは、シュミットもヴェーバーも20世紀初頭の大衆社会状況を経済的、技術的合理性の時代と捉え、その行く末を極めて深刻に受け止めていたことである。現代は彼らの予測どおりに、いや彼らの予測をはるかに越えて、メカニカルな合理化が進行しつつある。活字文化からビジュアル文化へ。経済的合理性からコンピューターの合理性へ。こういった合理性は永久に続くのだろうか？ それともこういった合理性を抑止するものがいずれの日にか現れるのだろうか？ それは今のところ誰にもわからない。

注

- (1) Mommsen, W.J., *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen, 2Aul., 1974, S. 356-483.; O・シュタマー編, 出口勇蔵監訳『ヴェーバーと現代社会学 上』, 木鐸社, 1976, 118頁以下のハーバーマスの発言参照。
- (2) Schmitt, C., *Glossarium・Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hg.E.F.v.Medem, Berlin, 1991.
- (3) Weber, M., *Politik als Beruf*, Berlin, 1Aul., 1919, S. 28. のこと。
- (4) これについては, たとえばシュミットの『政治的なものの概念』(初版1932年)の1963年版の序言で次のように述べている。「この著作は『国家理性に関する理論の発展の』『最終到達点』という性格描写によって帝国主義時代に関係づけられ, 著者である私はマックス・ヴェーバーのエピゴネンとして位置づけられる。私の諸概念が代表的な帝国主義の国家理論や国際法理論のそれとどのような関係にあるのかは, この時代の典型的な業績に関する33頁の註9から十分に明らかである。いわゆる敵概念の優位という[私への]非難は, 一般に広まったが, 型にはまった紋切り型のものである。そういった非難は, 法概念のあらゆる運動が弁証法的な必然によって否定から生じるという点を見過している。法生活や法理論に否定が含まれるということは, 否定されるものの『優位』とは全く異なる事柄である。法的行為としての訴訟は, 普通, 法が否定される場合に始めて想定されうることである。刑罰や刑法が前提にするのは犯行であって, 単なる行為ではない。そのことが, ひょっとして犯行の『肯定的な』解釈を意味し, 犯罪者の『優位』ということにでもなるのだろうか?」(BP, S. 14-15)。ここでは遠回しな言い方ながら, シュミットとナチズムおよびシュミットとヴェーバーの思想的関係を否定しようとする意図が窺われる。なお, シュミットの引用著作についての略号については注(7)参照。
- (5) 正確に言うとヒトラーが政権を取った1933年1月末以前に執筆された著作を対象とする。出版されたものがそれ以後の場合も対象にした。ナチズムの影響を直接に受けていない時代のものなので, より鮮明にシュミットの思想の核を知ることが可能であろう。
- (6) これはカール・シュミット, 服部平治・宮本盛太郎訳『現代議会主義の精神的地位』, 社会思想社, 1972, 162頁以下に所収されている。
- (7) 以下で引用ないし取り上げたシュミットの原著と, 文中で用いた略号を()で記しておく。なお, 合わせてヴェーバーの著作の略号もその後に示しておく。
[Carl Schmitt の著作]
Über Schuld und Schuldarten, Breslau, 1910.
Gesetz und Urteil, München, 1912. (GU)
Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, Tübingen, 1914.
Theodor Däublers „Nordlich“, München, 1916.
Politische Romantik, München/Leipzig, 1Aul. 1919, 2Aul. 1925.
Die Diktatur, München/Leipzig, 1Aul. 1921, 2Aul. 1928.
Politische Theologie, München/Leipzig, 1Aul. 1922, 2Aul. 1934. (PT)
Römischer Katholizismus und politische Form, Hellerau, 1Aul. 1923, München, 2Aul. 1925. (RK)
Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, München/Leipzig, 1Aul. 1923, 2Aul. 1926. (DLP)
Verfassungslehre, München/Leipzig, 1928. (Verfassungslehre)
Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre, Tübingen, 1930.

Der Hüter der Verfassung, Tübingen, 1931.

Legalität und Legitimität, München/Leipzig, 1932. (LL)

Der Begriff des Politischen, Berlin, 1932. (BP) 但し, 1963年版を利用。

Politische Theologie II, Berlin, 1970. (PT II)

[Carl Schmitt の論文]

Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie, in *Erinnerungsgabe für Max Weber*, Bd. 2, hg. M. Palyi, München/Leipzig, 1923, SS. 5-35.

Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff (1924), in *Positionen und Begriff im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Hamburg, 1940, SS. 19-25.

Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie (1926), in *Positionen und Begriff im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1933*, Hamburg, 1940, SS. 52-66.

Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen (1929), in *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1963, SS. 79-95.

[Max Weberの著作略号]

MWG I / 15 = *Max Weber Gesamtausgabe*, Abteilung I, Bd. 15, Tübingen, 1984.

MWG II / 5 = *Max Weber Gesamtausgabe*, Abteilung II, Bd. 5, Tübingen, 1990.

WG = *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5Aufl., Tübingen, 1980.

WL = *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4Aufl., Tübingen, 1973.

RSI = *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen, 1920.

SWG = *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen, 1924.

GASS = *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 1924.

- (8) シュミットの交遊関係については、和仁陽『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, 1990, 85頁以下。
- (9) 再版されたもので重複する箇所は除外してある。いずれにせよ, この数字は暫定的な数字である。
- (10) 該当箇所を1箇所引用しておく。なお邦訳のあるものは, 若干の修正をした以外はそのまま引用させていただいた。「今日支配的な経済的, 技術的思考は政治的理念なるものを全く感受することができなかった。近代国家は, 実際, マックス・ヴェーバーがそう見るように, 巨大な経営と化しているようである」(PT, S. 85. 田中・原田訳『政治神学』, 未来社, 1971, 85頁)。
- (11) 「トーマは, わずかの言葉で『単に1917年以降のマックス・ヴェーバー, フーゴ・プロイス, そしてフリードリッヒ・ナウマンの著作と演説』に言及することで事足りるとしているのである。皇帝の統治体制と抗争したこれらのドイツ自由主義者や民主主義者にとって, 議会主義とは一体何を意味したのであろうか」(DLP, 2Aufl., S. 8. 服部・宮本前掲訳書, 10頁)。
- (12) 「19世紀の君主制の合理主義的, 経験主義的な正当化は, 君主を権力の区別の法治国の体系に組み込み, 君主制を単なる政府形式たらしめ, 君主を多かれ少なかれ影響力を持つ執行部の首長たらしめる点に特徴を有する。ここでは, 基礎づけは様々であるが, 常に君主制の効用と合目的性を論証しようとしている。その典型的な例は次のような考慮であり, これはすでにマーブリおよびド・ロルムの見解に見られるが, マックス・ヴェーバー (*Grundriß der Sozialökonomik, Wirtschaft und Gesellschaft*, III, S. 649) においても, よりはっきりと述べられている。すなわち世襲君主制により, 国家における最高の地位が政治的競争の場から遠ざけられ, そうすることにより国内政治闘争が甚だしく尖鋭化するのを防ぎ, その結果争いが緩和され合理化される。国内での最高の地位が常に塞がっているため, 政治家の権力追求に限界があるからである。『確固たる規則に従ってその地位につく国王が単に存在すること自体に結びついている, この最後の, そして本質上消極的な機能は, おそらく純政治的に見れ

- ば實際上最も重要な機能である。』(マックス・ヴェーバー)」(Verfassungslehre, S. 286f.. 阿部・村上訳『憲法論』, みすず書房, 1974, 334頁)。
- (13) 「1917年になってはじめてドイツにおいて再び理論上興味があり, 実際上の成果を見込んで行なわれた議会主義の論議が始まる(アンシュッツの上げる文献, Meyer-Anschütz, S. 1027参照)。マックス・ヴェーバーはフランクフルト新聞紙上, 有名になった若干の論説(1917年5月-6月)において, 一連の提案を行なった。すなわち旧憲法9条の廃止(同条は帝国議会の議員の地位と連邦参議院における代表者の地位の兼任規定を定め, その結果帝国議会の議員はその地位を失うことなしにプロイセンの内閣総理大臣, 連邦参議院における代表者および帝国宰相となることはできなかった), さらに帝国議会に調査権を与えること, および皇帝に個人的な助言を与える議員からなる国王顧問委員会の設立である。その時々の帝国議会(すなわち帝国議会の多数)の信任に依存する政府という意味の議会制的政府をマックス・ヴェーバーは当時要求せず, 君主制の廃止はなおさらのこと要求しなかった。これらの諸論説(1918年に著書『新秩序ドイツの議会と政府』にまとめられた)はヴァイマル憲法の起草者に大きな影響を及ぼし, この憲法の国家理論上の評価にとって, 注目に値する文献である。マックス・ヴェーバーが要求したものは英国における政治家の政党指導者を模範とする政治的指導者制であった。ドイツの政党状態および政党分裂を考えればその理想は直ちに問題になった。さらに詳しい理論的論究はその難点についても決して見損なっていない」(Verfassungslehre, S. 335. 阿部・村上前掲訳書, 386頁)。
- (14) 「全体として, 1890年以降のドイツの教養ある市民階層は, その偉大な国家論を新しい社会状況に照らして発展させることも, いきいきと保持することもなかった, といってよい。マックス・ヴェーバーが, まさに官僚と文人という2つの特定の社会学的類型を前にして, かれの学者的冷静さを失って憤慨したとすれば, それはかかる姿勢に対するものであったと考えられるし, 政治的意欲と政治的意識のあらわれでもある。しかし, 遺憾ながら, それはドイツ知性の全体的姿勢を変えるにはいたらなかった。1914年を迎えたとき, ドイツの市民的教養は国家論的関心をほとんど欠いていた。それは, 一方において, 非政治的, 技術的な役人の教養に, 他方において, やはり非政治的で, 私的とりわけ美的な需要を当てにして非現実的な文人の教養になっていたのである」(上原行雄訳「フーゴ・プロイス」, 長尾龍一他訳『危機の政治理論』, ダイアモンド社, 1973, 162頁)。
- (15) 「マックス・ヴェーバーの社会学の『この合法性は, 正当性として妥当しうる』とか, 『正当性の今日周知の形態は, 合法性の信仰である』とかの命題は, 同じように理解されるべきものである。ここでは, 正当性と合法性との両者が, 正当性という共通の概念に還元されているが, 合法性は, まさに正当性の対極を意味するものののである」(LL, S. 14. 田中・原田訳『合法性と正当性』, 未来社, 1983, 15頁)。
- (16) これについては依然としてモムゼンの“Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920”(注1)が基本的文献である。
- (17) 第2の点については本稿の直接のテーマとせず, 続編で論究する予定である。
- (18) たとえば, Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, S. 5.; *Theodor Däubler's „Nordlich“*, S. 64f.などを参照。
- (19) Kröger, K., Bemerkungen zu Carl Schmitts „Römischer Katholizismus und politische Form“ in *Complexio Oppositorum*, hg. H. Quaritsch, Berlin, 1988, S. 164.; Ulmen, G. L., Politische Theologie und politische Ökonomie — Über Carl Schmitt und Max Weber in *Ebenda*, S. 341ff.; Quaritsch, H., *Position und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin, 1989, SS. 25-35.
- (20) RK, S. 9, S. 23.
- (21) Ulmen, ebenda, S. 369.
- (22) 折原浩『マックス・ヴェーバー基礎研究序説』, 未来社, 1988, 21頁以下。
- (23) Schmitt, C., Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie, in *Erinne-*

- run g s g a b e f ü r M a x W e b e r , B d . 2 , h g . M . P a l y i , M ü n c h e n / L e i p z i g , 1923, S. 12.
- 24 Tommissen, P., Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biograie, in *Complexio Oppositio-*
rum, S. 78f..
- 25 Sohm, R., *Kirchenrecht*, Bd. 1, Leibzig, 1892, SS. 4-156.
- 26 ドストエフスキー, 原卓也訳『カラマーゾフの兄弟』(上), 新潮文庫, 1978, 474頁以下。
- 27 ベルジェーエフ, 齊藤栄治訳「ドストエフスキーの世界観」『ベルジェーエフ著作集』2, 白水社,
1960, 252 頁。
- 28 ヴェーバーも心情倫理と責任倫理を説明する際, ドストエフスキーの大審問官の物語を引き合いに出
している点は注目に値する。Weber, M., *Politik als Beruf*, S. 59f..
- 29 Kröger, ebenda, S. 160.
- 30 PT, S. 66.; *Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie*, in *Erinnerungs-*
gabe für Max Weber, S. 35.; *Die Diktatur*, S. 22.
- 31 Weber, M., *Kirchen und Sekten in Nordamerika*, in *Max Weber Soziologie Weltgeschicht-*
liche Analysen Politik, hg. J. Winckelmann, Stuttgart, 1956, S. 382ff.; *Die protestantischen*
Sekten und der Geist des Kapitalismus, in *RSI*, S. 207ff..
- 32 GASS, S. 279ff..
- 33 特に「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の第1章の第3節「ルターの天職観念」参照。
RSI, S. 63ff..
- 34 WG, S. 717f. にはカルヴィニズムのアンシュタルト的国家形成についての極めて簡潔な描写がなさ
れている。
- 35 Berger, S. D., *Die Sekten und der Durchbruch in die moderne Welt*, in *Seminar: Religion*
und gesellschaftliche Entwicklung, hg. C. Seyfarth/W. M. Spondel, Frankfurt am Main,
1973, S. 260.
- 36 佐野誠「カリスマ法制化への道程(二・完)」『法学論叢』119巻5号, 1986, 61頁以下。

(追記) カール・シュミットの文献の一部については、京都大学法学部の初宿正典教授の御好意を得た。

平成3年12月27日受理