

Title	ロマン主義の精神構造：シュミット『政治的ロマン主義』に寄せて
Sub Title	Die Struktur des romantischer Geistes : Zur "Politischen Romantik" von Carl Schmitt
Author	蔭山, 宏(Kageyama, Hiroshi)
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1990
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.82, No.特別号-II (1990. 3) ,p.103- 117
JaLC DOI	10.14991/001.19900302-0103
Abstract	
Notes	中村勝己教授退任記念論文集：西洋経済史・思想史
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19900302-0103

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ロマン主義の精神構造

——シュミット『政治的ロマン主義』に寄せて——

蔭 山 宏

はじめに

マックス・ヴェーバーは「支配」現象を論じるにあたって、「支配者」の表示された意思＝命令と被支配者との関係に着目している。ヴェーバーによると、「支配関係」が成立する前提は、①「支配者」の意思が公けに表示されていること、しかも②その意思は他者（被支配者）の行動に影響を及ぼそうとしているものであることだった。つまり、被支配者の行動が、社会的にみて著しい程度に、「この命令の内容を、それが命令であること自体のゆえに自分の行動の格率としたかのように」（『支配の社会学』）おこなわれたと言える程度のものである場合に、「支配」現象は認められるのである。それは①命令が事実上遵守されていること、及び②命令が「通用力ある」規範として受けとめられていること——「正当性」の問題——が「支配関係」の成立する前提なのだ、と言い換えてもよからう。小稿の課題はささやかなものである。ヴェーバーの「正当性」論の観点に立脚してカール・シュミットの「ロマン主義」を読みとり、あわせてシュミット政治理論の一断面に照明をあてること、これである。

通常われわれの内面には、ヴェーバーの言う意味でのさまざまな「力」が、つまり、人びとの内にあって人びとを行動へと駆りたてる方向性をもつさまざまな「力」が入り込んでいる。ただし、「力」という言葉それ自体はきわめて抽象的レベルの語法であり、具体的には、生理的本能の力、イデオロギーの力、伝統の力、物理的な力など、多数の「力」が考えられ、われわれはこれらの「力」にそれぞれ一定程度動かされ、拘束されている。混乱をふせぐためこれらの「力」を分類するのもよく、たとえば、自然的力、人間的力、社会的力などに分けてみるのも一つの方法であろう。

しかし、これらさまざまな「力」の歴史的格をも考慮に入れる必要がある。時代や状況に応じて、このうちどの「力」が優位になり、どの「力」が周辺に追いやられるのかという文化史の問題である。一般に、さまざまな「力」はただ乱雑にわれわれの内面に入り込んでいるわけではない。当人が自覚していると否とにかかわりなく、これらさまざまな「力」は構造化され、何らかの秩序

をもっているのが普通である。われわれが自覚的に秩序をつくり出す場合もないではないが、通常は慣習化されたかたちでわれわれに与えられており、われわれは格別この秩序を自覚していない。秩序が成り立っているということは、必ずその秩序を存立させている中心の「力」があるということ、そしてその「力」がまわりにあるさまざまな「力」に秩序を与えているということなのである。慣習的秩序の場合、時間の経過とともに＜中心＞となる「力」がいわば無意識のうちに選り出されており、しかもその「力」が＜中心＞になるということに人びとが承認を与えているわけであり、この承認にしても、必ずしも当人に自覚されているわけではない。いずれにせよ＜中心＞となる「力」に対して、人びとの「正当性意識」が向けられているのである。

一個人レベルから離れ社会レベルでみても、当然＜中心＞となる「力」は歴史的に変化している。事柄の性質上その変化を実証的に示すのは難しいが、歴史学というより歴史哲学的作業によって例示することならば、できないこともない。そういった意味で＜中心＞となる「力」の歴史的変遷を主題化した論文として、カール・シュミットの「中立化と脱政治化の時代」（1929年）がある。現在この論文はシュミットのもっとも著名な論文『政治の概念』に付録のようなかたちで収録されており、邦訳もあるので、専門家の目にはもちろん、一般の目にもとまり易いが、何故かまとまって取り上げられることはきわめて少ない。小稿では、まず「中立化と脱政治化の時代」におけるシュミットの「ロマン主義」の歴史的位置づけを紹介し、次いでシュミットの「政治的ロマン主義」論を検討することにしたい。

1 「ロマン主義」の歴史的位置

「中立化と脱政治化の時代」の主題は「中心領域」の歴史的変遷という観点から、過去4世紀におけるヨーロッパの精神史を叙述することであり、結論としてシュミットは、16世紀を神学的段階、17世紀を形而上学的段階、18世紀を人文主義的「道徳」段階、19世紀を経済的段階、20世紀を技術的段階である、と述べている。ただし本論文は1929年に発表されており、20世紀についてはシュミットの見解だと言った方が正確であろう。この結論は、コントの場合のような人類発展の「普遍法則」を述べたものではなく、「ヨーロッパの精神世界」は過去4世紀に、4つの「人生の中心領域」をもったという「事実」を整理したものにとすぎず、従ってこうした歩みは「法則」でもなければ、「進歩」でもないと言われている。小稿では、シュミットのこうした見方が史実に即しているか否かは問題ではなく、シュミットが生活（人生）諸領域、及び「中心領域」という2つの観点を導入し、その観点からヨーロッパ精神史を解釈していることを確認すれば十分である。

ではシュミットの言う「中心領域」とは何か、彼の説明に即してもう一度確認しておきたい。

たとえば、18世紀において巨大な地震が勃発したりすると、その出来事を道徳的に論ずる文献が多数出現する。18世紀が（人文主義的）道徳の時代であるというのはこういう意味である。「各世紀特有の諸概念はその特有の意味を当時の中心領域」から得ている。従って「進歩」の理念にしても、

18世紀には「道徳的完成」を、19世紀には「経済的發展」を意味することになる。これと関連しシュミットは、「中心領域」とは単に出来事の意味づけを与える<意味の源泉>であるにとどまらず、同時に<問題解決の源泉>でもある、というもう一つの重要な論点をあげている。

「ひとたびある領域が中心領域になると、他の領域の問題はそこから解かれるべき副次的問題とされ、中心領域の問題が解決されさえすれば、おのずと解決をみるものとされる」⁽¹⁾。

従って「道徳」の時代である18世紀には、あらゆる問題は「道徳」の問題に還元され、「経済」の時代である19世紀には、あらゆる問題は「経済」の問題に還元される。

では「中心領域」はこのような意味をもつにしても、一体何故歴史的に変化していくのだろうか。この点をシュミットは「中立領域の追求」という人類（当面ヨーロッパ人）の根本動機から説明しようとする。たとえば、16世紀は激しい神学論争にあげられていたが、そうした状況の中で、ヨーロッパ人はその論争を終息させることの可能な、相互の理解、合意、説得が可能な「中立領域」を追求した、というのである。従来そこでは誰もが納得できる「中立領域」だった神学領域が争いの場になって、「中心領域」としては放棄され、それとは別のところに「中立領域」が求められたわけである。こうして、新しく「中心領域」にのしあがっても、やがてその領域は「中立領域」としての性格を失ない、中心の地位から脱落するというプロセスが長期的に循環し、「中心領域」はその内実を変えていくことになる。

このプロセスにおいて、18世紀の（人文主義的）「道徳」の時代から19世紀の「経済」の時代への転換がおこなわれた。そしてこの転換を促進したのが「ロマン主義」だとシュミットは考える。一見相容れない「道徳」と「経済」の間の転換は、そもそもどのような次第で生じたのだろうか。シュミットの見解では、18世紀的個人の[・]内容は（人文主義的）「道徳」によって与えられ、19世紀的個人の[・]内容は「経済」によって与えられていたというわけだが、そのような意味での18世紀と19世紀の間には、大きな溝があると言わねばならない。「道徳」と「経済」の間に大きな距たり、あるいは緊張関係があるとすれば、「中心領域」の前者から後者への転換は容易におこなわれないはずである。シュミットによると、それにもかかわらず、それを可能にしたのが「ロマン主義」なのである。しかも「ロマン主義」はそれを意図的に推進したわけではない。「経済」の発展にとって「道徳」の存在が邪魔物かどうか、一般的に規定することはできない。「道徳」にもさまざまな道徳があり、その内部構造も違っている。しかし（人文主義的）普遍主義的「道徳」は経済行動を拘束する可能性をもっている。そのような邪魔物を取り除き、経済の円滑な発展を——意図せずして——

注（１） C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (1929), in: ders., *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarion*, Berlin 1979. 長尾龍一訳「中立化と脱政治化の時代」、『危機の政治理論』（ダイヤモンド社）所収。

実現したのが「ロマン主義」なのである。人文主義的「道德」の＜普遍主義＞なり＜拘束力＞を徹底的に攻撃し、その一方では逆に＜特殊なもの＞（個別的なもの）を擁護して、人文主義「道德」の「力」を奪い取るのが「ロマン主義」の手法だった。それによって経済発展を阻害するものが取り除かれ、「経済」の時代たる19世紀に突入していくのである。

一般に、共同体の諸々の拘束から解放された＜近代的個人＞は、だからと言っていきなり今日的な意味での、孤立し、バラバラになった＜原子的個人＞に変貌してしまっただけではない。A・スミスらの社会哲学に明白のように、＜近代的個人＞は一定の自律性をそなえた社会的分業の世界と、「同感」又は「共感」の世界とに生きていた。言い換えれば、社会を「社会」たらしめているのは、①「生産力の体系」と②「道德感情」（モラル・センチメンツ）であり、この二つの要素を欠いた個人の集まりは単なる人の集合態であって、「社会」ではない。アナキーならぬ「社会」が存立しているのは、目には見えないにせよ、①と②とが社会的秩序をつくりだしているからだ、というのがスミスの市民社会論の基礎視角であった。

これに対し、シュミットの言う「ロマン主義的主体」はスミスの市民社会論を、すなわちスミスの個人の依拠していた＜分業の世界＞や＜同感の世界＞をいずれも批判する。「ロマン主義」はまず＜同感の世界＞から脱却しようとする。勿論それは彼らの意欲の問題であり、現実に脱却できたかどうかはまた別の問題であるにしても、「ロマン主義的主体」は「同感」の世界を、すなわち、コモンセンスの世界を俗物の世界として嘲笑し、それにかわってひたすら彼のゆたかな「自我」、「個性」だけに依拠しようとする。「自我」とか「個性」といった＜特殊なもの＞、誰もが持っているはずでありながら、相互に代替不可能なものが「ロマン主義」のキーワードだった。

「ロマン主義」においてはことのほか「自我」が強調される。シェンク著『ロマン主義の精神』（邦訳、みすず書房）の中では、その一例として、シャトーオブリアンが一人称の「私は」という言葉を、わずか1ページの中で20数回用いていることが紹介されている。18世紀的個人の場合、「社会」は基本的に主体の＜自立＞を支えるものとイメージされていたと言えるのであれば、これに対し近代社会が発展強化されていくにつれて、これとは反対の、主体の＜自立＞を抑圧する、主体を超絶した強大な「社会」というイメージが優位になってくる。「社会」は単純に、一面的に人間の＜自立＞を支えてくれるのではなく、同時に人間の＜自立＞を抑えつける面もあるという、「社会」のマイナス面乃至二面性が自覚されてくる。主体を抑圧する強力な「社会」というイメージを前提すれば、当然何らかの意味で＜主体の力＞を回復する必要性も切実に自覚される。18世紀から19世紀の初頭に出現した、「近代保守主義」、「ロマン主義」、「社会主義」などの思想は、それぞれ違った思想内容をもっているものの、強力な社会に対し＜主体の力＞を回復しようとする志向性において共通していた。

このうち「ロマン主義」について言えば、一般に、「啓蒙合理主義」の理性優位に対し感性の復権を唱え、＜普遍性志向＞に対しては＜個性＞を強調した、とされている。しかし＜感性＞の優

位を説いたり、＜個性＞の意義を強調したりすると、そこから生まれる物の見方は不確かで恣意的なものになってしまいはしないか、との疑問が出てくる。そこで「ロマン主義」の第三の特徴として、＜真理への執着＞という態度をあげることができよう。勿論実際のロマン主義現象はきわめて幅広く、なかにはひたすらみずからの感性に依拠し、恣意性に走るような「ロマン主義者」もないではなかったが、「ロマン主義」特有の性格としては、＜真理への志向性＞を抜きにすることはできない。「ロマン主義」においては、＜感性の擁護＞、＜個性の強調＞という二つの特徴的な態度は、決して＜真理への執着＞という第三の態度と相容れないのではなく、両立するのだとされている。そしてさらに「ロマン主義」はこれを超えた重要な主張を展開する。通念に反して、むしろ「感性」や「個性」に依拠することこそが「真理性」を保証するというのである。

この点をアイザイア・バーリンはシェンクの前掲本の「序」で、「真理は主体に依存する」という思想に要約している。バーリンはロマン主義的主張の内容面での多様性を確認したあと、「ロマン主義」に唯一つ共通して見られる主張は、“現世の根本問題は原理的に解決可能である、という二千年の長きにわたって信じられてきたことへの異議申し立て”である、と述べている。自分にとって不可能でも才能ゆたかな他の誰かが、現在は不可能でもやがていつかは解決できるはずだという信念が、ここで失われたというのである。「真理」とは「客観的構造」をもったものではない。もっていれば、原理的に真理を発見することも可能である。しかし「真理」はもはや「客観的構造」をもっているとは信じられず、それを追求する者によってつくりだされるのだと理解された。「真理は主体に依存している」とはこのような意味である。この思想は、19世紀初頭において、有無を言わず主体を抑えつける強力な現実の世界も、実は＜主体＞に依存したかたちではじめて存在しうのだと解釈することによって、＜主体の復権＞をはかっているのだと言えよう。

このような特徴をもつとされる「ロマン主義」は、歴史的にみると、近代市民社会乃至「啓蒙合理主義」に対する思想的反逆として、18世紀末から19世紀初頭にかけて、英独仏などの諸国に出現した。その運動は長期的に持続せず、やがてメッテルニヒの支配体制に、あるいは19世紀の経済社会の中に吸収されていった。「ロマン主義」は市民社会の＜同感の世界＞から脱却し、おのれの孤独な「自我」に依拠しようとしただけでなく、当時の＜分業の世界＞をも批判した。社会的分業が一国の生産力を高めるという面よりも、貧富の差を拡大し、人間の可能性を矮小化するという面に着目したのがロマン主義者だった。ところが、一般に「ロマン主義」の支持者たちは、分業を基礎構造とする「経済社会」に対し無力な人びとだったから、＜分業の世界＞から脱却しようにも、事実問題として不可能であるばかりか、かえってその世界に従属することになってしまうのが実態だった。「ロマン主義」は「自我」の救済を志向し、＜主体の強さ＞の回復を目指す運動だったが、その表向きの主張にもかかわらず、願望通りにはならず、たとえば人文主義的徳の無力化には貢献したものの、当面の敵（「経済社会」）に従属する結果になった。

しかし「ロマン主義」が「啓蒙合理主義」に対する反逆である以上、「啓蒙合理主義」がある程度社会的に定着した西欧諸国においては、一定の条件さえ揃えば、「ロマン主義」が勃発する可能

性が常にあった。ドイツのワイマール共和国期はまさにそのような時代の一つだった。1919年に初版が出版され、大幅に改訂のうえ、1925年に新版の出たカール・シュミット著『政治的ロマン主義』はこの時代を代表するロマン主義論であり、ロマン主義的主体の精神構造を解明した書物である。以下シュミットの「政治的ロマン主義」論を彼の「中立化と脱政治化の時代」における論点との関連で検討したい。

2 <現代>と「ロマン主義」

シュミットの『政治的ロマン主義』は直接彼の同時代を論じたものではなく、18世紀から19世紀にかけてのドイツ・ロマン主義を取り上げた学術的書物であり、とりわけ「ロマン主義」において政治的主体が成立しない所以を解明した研究である。しかし、シュミットが「ロマン主義」を批判し、特に「ロマン主義」における<中心喪失>を批判すればするほど、「ロマン主義」の<現代性>も鮮明になり、シュミットが同時代を直接論じているかの印象を受けるほどである。「ロマン主義」における中心の欠如という論点は、「ロマン主義」が「自我」や「個性」を強調した、ある意味で主体回復の運動なだけに、とりわけ重要である。本稿ではこの側面を解明する上で重要なシュミットの「20世紀」論をまず確認しておくことにしたい。ここで再度「中立化と脱政治化の時代」にもどってくる。

人間の生活はさまざまな領域から成り立っている。くり返して言えば、シュミットは、④さまざまな領域相互は一定の秩序をつくり出している、⑤その構成要素は相互に等価的なのではない、すなわち⑥「中心領域」と周辺領域とがある、そして④諸要素の配置は歴史とともに変化し、⑥その変化を生み出す根本的動因は「中立領域」の追求である、と考えていた。その結果、20世紀の「中心領域」として「技術」が登場し、1920年代には、「技術のうちに究極絶対の中立基盤を見出した」という<技術信仰>が一般化している、というのがシュミットの状況認識だった。ここでは、①何故「技術」は「中立的」だとされたのか、そして②「技術」が「中心領域」になったことのも精神史的意味は何かが問題である。まず①について取り上げよう。

シュミットによると、「技術」は「即物的」であるため、「中心領域」になった。「技術」は万人に奉仕するように見えるだけでなく、「技術」には一義的に明快な<答え>があり、「技術」の利点や便宜さは誰にも明らかだったので、国家、階級、世代などをこえ、万人が「技術」において一致できると考えられた。経済や政治などの諸領域において解決し難い具体的問題も、「技術」の分野に持ち込めば解決できるとされた。「政治」の「技術化」乃至「即物化」というシュミットの見方はその代表的例であろう。本来「政治」に固有であるはずの問題を「技術」の問題に還元してしまう20世紀特有の傾向について、シュミットは『政治神学』の中で言及している。「今日、政治的なものに対する闘争ほど現代的なものはない」。「政治的なもの」の追放という点では、イデオロギー的相違にかかわりなく、「アメリカの財界人、産業技術家、マルクス主義的社会主義者、アナルコ・

サンディカリスト的革命家」など、万人が一致している。彼らは一致して、「経済生活の現実性に対する政治的な支配は排除されねばならない」と要求しているが、その根拠は、「ただ組織的一技術的な、経済一社会的な課題のみが存在し、政治問題はもはや存在しない」、という状況認識だった。こうしたシュミットの時代認識は、表現こそ違うものの、たとえば『イデオロギーとウトピー』(1929年)においてマンハイムの言う「存在超越性」の追放という状況認識に通じるものがある。

次に②の問題(「技術」が「中心領域」になったことの精神的意味)について、シュミットは「ニヒリズム」に言及しながら説明している。彼によると、「技術」はそれ固有の人間的内容をもたないという点で「技術」以前のさまざまな「中立領域」と根本的に違っている。この重要な指摘についてシュミットによるこれ以上のコメントはないものの、恐らくこういうことであろう。たとえば『政治の概念』の中で、生活諸領域にはそれぞれに固有の「究極的区別」がある、と指摘されている。正義か悪か(「道徳」)、美しいか醜いか(「審美性」)、損得の利害(「経済」)といった区別は、それなりに「人間的内容」をもっているのに対し、「技術」にはそれに対応する「人間的内容」が欠けているため、「技術そのものからは、いかなる人間的・精神的決断も生まれず」、固有の基準をもたない「技術」は「文化的に盲目」とであると言わざるをえない。思想的方向づけをもたない以上、「技術」はどのようなものにもでも奉仕できる。「単なる技術は、自由と隷従のいずれをも選びえず、革命的でも反動的でもありえ、自由にも抑圧にも奉仕することができ、集権主義にも分権主義にも奉仕しうる」のである。

シュミットによると、ヨーロッパ人は16世紀以来、時代の中心的対立抗争を納得いくかたちで解決するため、「中立領域」を求めることを決意したが、その後「中立領域」として選出された領域、すなわち「中心領域」を次々と取り換え、今や20世紀の1920年代に至り、「技術」こそが究極的な「中立領域」とであると信ずるようになった。言い換えると、このプロセスを通じて、ヨーロッパ人にとっての切実な関心領域が色々変化していき、それ以外の領域は主たる関心領域＝「中心領域」から捨象されていった。ヨーロッパ精神史とはこの「中立化」のプロセスの進行にほかならない。シュミットに言わせれば、「中立化」のたどりついた先である「技術」段階は、「ニヒリズム」や「文化的死」、すなわち「精神的虚無」にたち至った。「まず宗教と神学が、続いて形而上学と国家が捨象されたが、……今や文化一般が捨象され」、「文化的死という中立性」に到達した、というわけである。

こうしたシュミットの見解をヴェーバーの「正当性意識」という言葉を使って言い換えると、次のようになる。通常の歴史過程において「正当性意識」は確実に存在しており、その向けられる方向が変化していくというかたちをとる。ヨーロッパ人の「正当性意識」の向けられる「力」(領域)は16世紀以来、神から形而上学へ、さらに道徳、経済、技術へと変化してきた。ただし、「技術」はそれ以前の「力」とは根本的に違う面をもっている。「技術」の世紀においては、「正当性意識」の方向ではなく、「正当性意識」の存否が問題となり、「正当性意識」そのものがきわめて減退してしまう。さらに言い換えれば、「技術」の世紀といえども、われわれの内面にはさまざまな

「力」が入り込んでいるという点では従来と変りなく、むしろ入ってくる「力」の数は増大しているというのが実情であろう。しかし「技術」の世紀においては、入り込んでいるさまざまな「力」のどれもが「正当性」を獲得できず、＜等価性＞をおびてくる。「正当性」の観点からは、シュミット歴史哲学を以上のように説明できよう。

3 「ロマン主義」の精神構造①

——「機会原因論」——

このようなシュミットの歴史哲学的時代認識は彼の「ロマン主義」論とも深くかかわっており、20世紀的＝現代の特徴とされているものの多くが「ロマン主義」の中に読みこまれており、それだけに、今日本書を読む者に強いインパクトを与えずにはおかない。

この辺でシュミットの言う「ロマン主義」をもう少し限定しておきたい。「ロマン主義」は「18世紀の合理主義」に反対する運動である。しかし18世紀の「抽象的合理主義」に対する反対運動は何も「ロマン主義」に限られておらず、多様な反対運動があった。シュミットはこの反対運動を次の四つに分類している。第一は、シェリングとフィヒテの一面において見られ、ヘーゲルにおいて完成する「哲学的反対運動」、第二は、反哲学的な「神秘主義的＝宗教的反対運動」（「ギュイヨン夫人とアントワネット・ブリーニオンという二人の女性を鼓吹者」とする）、第三は、「ヴィコによって代表される、デカルト的合理主義の反伝統主義的な傾向に反対するもの」、そして最後は、「その最初の独自の表現がシャフツベリに見られる」感情的＝美的な反対運動で、シュミットの取り上げる「ドイツ・ロマン主義」も第四のタイプに属するとされる。このタイプは、

「哲学的体系を樹立せず、むしろ矛盾を見出すとそれを美的に均衡のとれた調和に変える。換言すれば二元論を一元へもたらすのではなく、矛盾を美的もしくは感情的なコントラストに解消し、その上でその矛盾を消滅させるのである。この運動は合理主義をその内側から克服することはできず、……（中略）……また神秘主義的に世界の外へ出ること、あるいは世界を越えて出ることもない。なぜなら世界のなかにとどまりつつ一方また他のより高いものへの憧憬を抱きながら、常に洗練された趣味への道を見出すからである。一切の決断のこの停止のうちに、そして特に非合理的な態度を示しながらもなお保っている合理主義の名残のうちに、ロマン的^{イロニー}反語の源泉があるのだが、反語的な神秘主義^{イロニッシュ}というものは存在しない以上このイロニーこそ神秘主義とこの思想との相違をただちにあきらかにする標識なのだ。決定的な対照は、ヤネンツキーが適切に言っているように神秘主義は『宗教意識の現象形式』であるにひきかえ、この第四の反動形式は本質的に美的なもの⁽²⁾の圏に属するというにある。それはロマン主義特有の生活感情および自然感情を⁽²⁾発展させる」。

注（2） C. Schmitt, *Politische Romantik*, Dritte Auflage, Berlin 1968 (Zweite-Auflage 1925), S. 82 f
大久保和郎訳『政治的ロマン主義』（みすず書房）、69頁以下。

多くの研究者と同様、シュミットも「ロマン主義」の主張内容面での多様性を確認した上で、「ロマン主義者」の精神構造を取り上げ、とりわけ「世界の究極の決裁者」の理解について着目している。この観点からみると、「ロマン主義者」の場合、「世界の中心」（「世界の究極の決裁者」）は「自我」であるとされている。以前、「世界の中心」には「神」がいたが、「ロマン主義」の時代に「神」は中心から離れ、それに代わって「自我」がその中心の位置を占めている。もっとも、決定根拠が「神」からいきなり「自我」に移ったわけではなく、通常中間段階があり、たとえば「神」に代わって「国家」が決定根拠になったりする。「神」とは次元が異なるにせよ、「国家」の場合も依然として人びとに「ある種の客観性と拘束」をもたらす。しかしシュミットによると、「ロマン主義」とはそうした中間段階を通りこした、すなわち、「神」からも、「共同体」からも、「国家」からも離脱した自我、つまり、「孤立し解放された個人の主観」が最高の決定根拠になっている精神構造の上に成り立っている。

だが依然として「自我」にせよ「個人の主観」にせよ抽象的な言葉である。「拘束」から解放されみずから決定する「自我」とは言うものの、その「自我」は一体何を根拠に決定を下すのであろうか。シュミットによると、「ロマン主義」の本質はこの段階における「機会原因論」（オッカジオナリスムス）である。ではそもそも「機会原因論」とはどのような態度、行動様式、あるいは決定方式を指すのであろうか。シュミットの言う「オッカジオ」とは「機会」とか「偶因」とか「誘因」とか訳されたりする言葉で、「カウサ」（原因）の否定概念である。シュミットの言葉を借りて言えば、「オッカジオ」とは「因果性の強制的否定」、「あらゆる規範への拘束の否定」を意味する解体的概念である。

ところで一般にあらゆる拘束からの解放はきわめて至難の業である。個々の人間を現実拘束している力は無限に多様である。社会という日常的な生活の場にしても、人びとを現実拘束するさまざまな力が相争っている場であると考えられる。たとえば、自然の力、イデオロギーの力、伝統の力、経済法則の力等々、数限りなく存在する。そしてこれらの力が、それぞれ絶対的意味においてではなく、相対的意味において自己完結的であり、その固有法則性をもっている。実際、個々の人間はそうしたさまざまな拘束を受けており、どの力にどの程度拘束されるかは、時代や国、社会集団、そしてまた個々人などによっていろいろな違いがあるというのが普通の事態であると言ってよい。

こうしてあらためてくあらゆる拘束からの解放>とは何か、と考えてみると、それは難しいどころか、まったく不可能であり、生命を絶たない限り実現しない。それどころか生命を絶ったとしても、そののち土へ還っていくという自然の法則の力から逃れることはできない。従ってくあらゆる拘束からの解放>とは、せいぜい次の二点を意味するだけである。第一に、おのれを拘束している多数の力すべてを知ることは不可能であろうが、できるだけそれらの力を知ろうとすること、そういう意味での対象化への意志。第二に、単に対象化するだけでなく、それらの力から解放されようと意欲することの二つである。そうだとすれば、ここで二つの問題点が浮びあがってくる。いま述

べた意味での二つの意欲について、第一に、それは虚偽意識なのではないかという問題、実質的には同じことになるが、第二に、意欲そのものの限界はどこにあるのかという問題である。＜あらゆる拘束からの解放＞とは言うものの、巧妙に特定の拘束からだけ解放され、その一方で別の力から受ける拘束はそのままに放置しておくという選別が意識的、または無意識のうちにおこなわれているのではないかという問題、あるいはまた、その人の属している社会集団の内的、外的な利害状況によって、おのれを拘束しているさまざまな力のうち、どうしても対象化してとらえることができないような力というものがあるのではないか、といった類いの問題である。

人びとを拘束しているさまざまな力のうちで、シュミットは特に因果連関と規範に着目している。われわれの日常生活において、日々の行動を究極において支えているのは、因果連関の認識や規範の信仰である場合が多い。つまり、こういう行動をおこすと、あれこれの結果が生ずるであろうと推測したり、無意識の場合が多いにせよ、何らかの規範意識にのっとっていたりするものである。これに対し「ロマン主義者」は断固として因果連関や規範に服するのを拒否する。因果連関や規範による拘束を欠いた「ロマン主義者」の行動を合理的に理解することはできない。一例をあげると、“今日はとても暑かったので自分はあの男を殺した”というような場合、この態度は「機会原因論」に典型的な態度である。少くとも人を殺すような場合には、その人からひどい侮辱を受けたというような「原因」があったり、あの男を生かしておいては社会のためにはならないとかいった特定の規範意識に立脚しているはずだと考えられるが、「オッカジオ」に依拠する「ロマン主義者」は因果連関や規範に服さないわけだから、殺人の「原因」となるようなものはなく、事実として“今日は暑かった”という感じがきっかけになったという意味の「誘因」をそこに認めることができるだけである。

このように、シュミットが「ロマン主義」を規定する際に用いる「オッカジオ」という態度において、価値とか一貫性などは問題にならない。シュミットは「ロマン主義」を現代にひきつけて解釈している。従来人間を支え、人間に「内容」を与えてきた「神」や「共同体」、「国家」、あるいは「道徳」なり「価値理念」、こういったすべての拘束から解き放たれた孤独な「自我」は、絶えずみずからの責任において態度決定を下さざるをえない。「神」なり「道徳」なりに支えられた「個人」は偽りの個人であり、そうしたものを捨象した純粹な「自我」にこそ依拠しなければならない。「ロマン主義」において「自我」が強調される理由はここにある。「ロマン主義的自我」の置かれた精神的状況はこのようにすぐれて現代的にとらえられた。保守主義者のように「過去」に依拠することもできず、社会主義者のように「未来」に依拠することもできず、人間の経験による成熟にも期待をかけられない「ロマン主義者」は一体何に依拠しようとするのだろうか。「ロマン主義」にあって、主体の中心になるものはもはや何らかの絶対的な客観的なものではなく、「神」や「国家」にかわって個々の「自我」が立ちあらわれる。その「自我」は客体に対し、すなわち実在の世界に対しどのように対応するのだろうか。先にもふれたように「ロマン主義」は「自我」と客体の対立を解消しようとするわけだが、それは次のように説明できよう。「ロマン主義」におい

てく主体—客体>の関係を媒介するのは、因果連関でも規範でもなく、あえていえば、脱因果性乃至脱規範性とでもいうべきものである。シュミットの用語を使っていえば、両者の関係を媒介するのは「オッカジオ」だった。「ロマン主義者」にとって可能性としては、あらゆる具体的な個々の事柄が、合理的には認識できない結果を生みだすぎっかけ（誘因）となりうる。「ロマン主義者」にとって、「世界」は客体としての重みをもったものとしてではなく、おのれの活動のためのぎっかけとして立ちあらわれる。革命であれ戦争であれ、それ自体としては「ロマン主義者」の関心をひくことはなく、彼の経験や天才的着想のぎっかけとなった限りに関心をひくにすぎない。こうして「ロマン主義者」はこうした気分的な経験の世界を捨てて、日常的な現実の中に起こることを多少とも変えていこうとする決意はまったくもっていなかったのである。

4 「ロマン主義」の精神構造②

——「イロニー（反語）」——

「ロマン主義者」はおのれに疎遠なものを切り捨て、ひたすらおのれの「自我」に依拠し、みずから態度決定を下さざるをえない状況を積極的につくりだしておきながら、その一方で用心深く、巧妙に、態度決定を回避する。ただし「ロマン主義者」は手のこんだやり口をするから、誰にでもわかるようなかたちで現実を回避したりはしない。正確には現実を回避しているのだが、「ロマン主義者」の著作を読むと、一見して、高揚した彼らの「自我」が熱烈に現実との接点を求めているかのような印象を受けることがある。シュミットはこの辺の事情を、「ロマン主義者」の主体的側面と客体的側面に分けて批判を加えている。

まず客体的側面について簡単にふれておこう。先にふれたがシュミットはまず「ロマン主義」を「神秘主義」と比較しながら説明している。シュミットによると、「神秘主義」は本質的に宗教意識の現象形態であり、その本質は「世界の外へ出ること、あるいは、世界を越え出ること」にあるわけだが、これに対し、「ロマン主義」はあくまでも世界の中にとどまり、一応具体的な実在を求めたりもする。しかし「ロマン主義者」がどのように考えようとも、その実在とは、自分を邪魔したり否定したりはしない実在であるにすぎない。実在の世界とは人間主体に対し衝撃を与え、主体を揺さぶり動かすだけの強烈な力を秘めた世界である。「ロマン主義」のとらえる現実世界にはそうした強烈な力が欠けており、それはいわばとげを抜き去られた世界だったから、「ロマン主義者」はこうした安全で無害な実在の世界（＝客体）と安心して交渉できる。

次に現実を骨抜きにする主体の態度、方法についてふれることにしよう。シュミットは端的に言う。「ロマン主義の態度は……自己を保留する主体の態度である」。態度決定するとは、家庭なり職業なりを通して、そしてとりわけ日々の具体的な行動を通して、それ自体限られた市民社会の中に自己を限定していくことであるが、「ロマン主義的主体」はできるだけ自己限定を避けて、華やかで多彩な可能性の中にとどまろうとする。「ロマン主義は、永遠の生成と、決して完成することのない可能性の状態を具体的現実の被限定性よりも高く評価した」のである。「ロマン主義」を規定

するに際し、シュミットは可能性の世界と現実の世界とのカテゴリー的区別を重視している。

「ロマン主義の世代は……18世紀末には特別困難な立場にあった。彼らの前には古典的な仕事をおこなった世代があり、その世代の最大の代表者たるゲーテに対して彼らは物事に感歎する昂揚された熱狂というもの以外に何らの生産性も示し得なかった。……彼らの自負し得るものは単なる可能性だけだった。……彼らが現実に対置した巨大な可能性は一度も現実とはならなかった。⁽³⁾この困難のロマン的な解決は、可能性をより高い範疇として措定することにあった」。

「決定すること」、すなわち、＜可能性の世界＞から＜現実の世界＞へ出ていくことを巧妙に回避しようとするのが「ロマン主義者」の根本動機だった。決定を回避すればこそ、おのれの「全体性」なり「一般的可能性」を手離さなくてすむ。「ロマン主義」において「古典的なものの明快な輪郭に対して無限に多義的な原始性」が称揚されるのも、別に「原始的なもの」がもっている「内容」のためではなく、「決定を回避する」という動機に基づいているにすぎないのである。

しかし、「ロマン主義者」として単純に、誰にでもわかるように決定を回避するのではなく、「イロニーに、陰謀をたくらむように」回避するのである。「イロニー」についてシュミットは「逃避する人間のもつ気分ではない」と述べた上で、次のような定義を下している。「それは新しい現実を生み出すかわりに、一つの現実を他の現実に対して打ち出して、その時その時に実在する限定的な現実を無力化しようとする人間の活動である」。このような意味での「イロニー」が脚光をあびるのは、①＜支配的な現実＞に対して否定的な評価を下しているような場合、そして②その現実があまりにも強力に変えようがないと思われているような場合であろう。「現実」から逃避したくないが、「現実」の世界があまりに強大で、これにかわる世界をつくり出す手だてがまったく見つからないような、「暗い時代」(アーレント)とか「時代閉塞の状況」(石川啄木)と言われる場合に、「イロニー」という人間の活動が脚光をあびるようになる。

「イロニー」の定義において二つの現実に言及されているが、「その時その時に実在する限定的な現実」の方は明白にしても、(もう)「一つの現実」とは何を指しているのだろうか。ここでくもう一つの別の現実＞という場合、＜支配的な現実＞の中に萌芽的に存在していて、やがてその現実を根本的に変えていくまで成長していくはずの、いわば未来像としての＜別の現実＞なのではない。シュミットの言う「ロマン主義的主体」は「オッカジオ」の概念に支配されており、因果関係の拘束を受けないから、たとえば弁証法的社会主義にみられるような、現実の中に現実を否定する萌芽的要素(原因)があって、やがてそれが「別の現実」をつくりだすようになる(結果)という思考方法に対し忠実ではない。また「ロマン主義者」は規範に拘束されることもないので、ここに言うくもう一つの現実＞とは、＜支配的現実＞には依拠しないである理念や規範にもとづいて合理的に

注(3) C. Schmitt, *ibid.*, S. 97 f. 邦訳, 82頁。

構成された未来像としての＜別の現実＞でもないのである。

では「ロマン主義者」にとって＜別の現実＞とは一体何か。この点シュミットは格別の言明を残していないものの、「ロマン主義者」の別の現実を決して「別の現実」ではなかったはずである。ここで「保守主義論」（1927年）におけるカール・マンハイムの次の言明が参考になるかも知れない。「もろもろの事実はロマン主義者によって創造的に生み出されることも発見されることもない。ロマン主義者は、それらの事実をただ通常とは別の次元で受けとめ、受け入れるにすぎない」。つまり、＜支配的な現実＞に対して＜別の現実＞を探し求めるのではなく、同じく支配的な現実＞を見方を変えて見ているわけである。「ロマン主義者」はこの手法を用いて、たとえば、俗悪なものに崇高な意味を与えたり、平凡で陳腐なものに神秘的な光りを与えたりするのである。

「イロニー」の話しを続けよう。「イロニー」とは自己と自己の可能性を留保する方法である、というのがシュミットの説明だった。「ロマン主義的主体」は自分が「現実の世界」の中で限定されることや、他者によって規定されることを嫌い、自分は決してそうではないのだと不満の声をあげる。たとえば、“お前はAだ”と言われると、Aではないと感じ、“お前はBだ”と言われると、Bではないと感じ、“お前はCだ”と言われると、Cではないと感じる、といった具合にこのプロセスに限りはない。あるいは次のようにも考えられる。“お前はAだ”と言われると、AではなくてBだと思い、“それではお前はBだ”と言われると、今度はBではなくてCだと思い、さらに“お前はCだ”と言われると、CではなくDだと思ひ、といった具合にどんどん続いていく。シュミットは言う。「彼（ロマン主義者）はいつも同時に限りなく多数の他者であり、何らかの具体的な瞬間や、一定の表現の中であったところのものをはるかに超えたものである」。

ここでシュミットから離れて言うと、戦時中の「暗い時代」における自分の態度を総括する意味をもつ、1946年に発表された「反語的精神」⁽⁴⁾というエッセイの中で、林達夫は「イロニー」を次のように説明している。「反語（イロニー）は言うまでもなく一種の自己表明の方法であります。それはいわば、自己を伝達することなしに自己を伝達する。隠れながら顕われる。顕われながら隠れる。……それは一つの、また無限の“ふり”である」。言い換えると、“お前はAだ”と言われると、それを否定してBのふりをし、“お前はBだ”と言われると、それを否定してCのふりをする、といった具合に無限に「ふり」を繰り返していくのが「イロニー」の方法だった。

「イロニー」の説明としては、実質的にシュミットと林の間にほとんど違いはない。しかしその先において、シュミットが「イロニー」と「機会原因論」とを結びつけて「ロマン主義」を考えていく場合と、林達夫がみずからの「思想と行動」の「法則」として「イロニー」を考えていく場合とでは、明らかに方向が違ってくる。シュミットの「ロマン主義」論を相対化して受けとめる意味でも、二人の見解を比較するのは無駄ではなからう。

無限に「ふり」を繰り返していくのが「イロニー」の魅力でもあり危険な点でもある、というの

注（４） 林達夫「反語的精神」、『林達夫著作集第2巻』（平凡社）所収。

が林の考えだった。林は、「何が自由だと言って敵対者の演技を演ずること、一つのことを欲しながら、それと正反対のことを成し得るほど自由なことではない」と述べる一方で、無限の「ふり」を繰り返すプロセスにおいて、BなりCなりDなりといったロマン主義者の仮面が「第二の性質となり、内側にり込んで来て、やがて第一の性質とどちらがより本物か、わからなくなってしまう」という危険性についてもふれている。「ふり」をしていると言えるためには、「ふり」をする当の主体（「第一の性質」）がいなければならない。その主体がBのふりをし、Cのふりをし、Dのふりをする時にも、その主体はそれと見分けがつく程度には同一性を保っていなければならないはずである。そういう意味での主体があってこそ、その主体が無限に「ふり」を繰り返すということも原理的に可能になるわけである。林達夫が追求していた道はまさにこれである。

しかしこのタイプと似ているが根本的に違った別のタイプがあることも確かである。いま述べたような意味での主体がないからこそ、Aでもない、Bでもない、Cでもない、という具合に変わっていくような場合である。このタイプこそが、シュミットの言う「オッカジオ」に支配された「ロマン主義的主体」なのであった。一方は「中心」のある主体と結びついた「イロニー」であり、他方は「中心」をもたない主体と結びついた「イロニー」だと言えよう。

シュミットの言う「いつも同時に限りなく多数の他者であり、何らかの具体的な瞬間や一定の表現の中で在ったところのものをはるかに超えたもの」という「ロマン主義」の説明自体、シュミットの言う「ロマン主義的主体」に妥当するのは勿論のこと、林達夫が考えているようなタイプにも妥当する。ただし一步立ち入ってみると、直ちに両者の違いが明らかになる。林達夫のいう「イロニー」は、「いつも同時に限りなく多数の他者」という場合、あくまで主体がその「ふり」をしているにすぎないわけで、「ふり」をしているということは、他者と自分の間に自覚的な距離が設定されていることに他ならない。そうした自覚的な距離の設定が欠けている場合には、その時々他者と一体化してしまう可能性はきわめて高いと言わねばならない。シュミットの言う「ロマン主義的主体」の場合には、そうなることへの歯止めが欠けている。最後にシュミットの結論的主張を引用しておきたい。「ロマン主義者」は、

「常に一つの実在を他の実在に対する切札として持出し、この実在同士の間で決して旗幟をあらわにしない。彼らが語る実在はいつも他の実在と対立しており、『真なるもの』、

『純正なるもの』は現実的なもの、現在のものの拒否を意味し、結局のところ『どこか他の所』、『いつか他の時』でしかなく、要するに『他者』にすぎなかった⁽⁵⁾」。

おわりに

以上のように、「機会原因論」と「イロニー」をキー概念として、歴史哲学的には今世紀的特徴

注(5) C. Schmitt, *ibid.*, S.132. 邦訳, 115頁。本稿での引用は一部私訳による。なお林達夫とシュミットの比較は拙稿「価値志向性の解体と現代」、『三色旗』(1981年8月)による。

も読みこまれて、構成されているシュミットの「ロマン主義」論は、前提とされる人間像が当世風なだけに説得力も大きい。「オッカジオナリスムス」は日本語に移し難い言葉であり、一応「機会原因論」という訳語が定着しかけているものの、これとて必ずしも適切なわけではない。われわれが日常的に使用する意味での<原因—結果>の因果関係の成立しないような精神構造、原因にあたるものがなく、それとは似て非なる<誘因>が原因の位置を占めているような精神のあり方を「オッカジオナリスムス」と呼ぶのである。この名称こそ用いてはいないものの、すでにゲオルク・ジンメルもこのような精神的態度に正面から取り組んでいたことから推測されるように、「オッカジオナリスムス」はすぐれて現代的態度だった。本稿は「ロマン主義の精神構造」と題してはいるものの、その一断面を照射したにすぎず、脱政治化＝中性化というシュミットのもう一つの重要な論点の解明は次の課題としたい。

(1989年10月、ベルリン)

(法学部教授)