

君主の無意味性

——ヘーゲル『法の哲学』における「君主」の使命——

神 山 伸 弘

一 序

ヘーゲルが『法の哲学』において憲法体制の頂点に「君主 (Fürst)」を定立する理由のひとつに、国家創建ないしは革命に君主が密接にかかわっていることがある。我々は、すでに次のことを明らかにした。かれのいう君主は、たとえ自由主義的で近代的だと評価されたとしても、たんなる飾り物として頂点に鎮座するのではなく、⁽¹⁾国家の現実態を産みだす生々しい機能もはたすのである。だが、こうした「君主」観は、通例、たかだかある時期の歴史を弁護する論理としてだけ容認されるにとどまり、ヘーゲルが理解を求めるような国家の現実的「理念」論⁽²⁾

としては認されるとは思われない。なぜなら、かれが国家成立後の「君主」を、理念の「骨化・石化」・「没理性化・自然化」(V.I.S. 679)などと性格づけ、その重要性を減殺したとしても、その真意があくまで君主を主権者とする、ことにあるとすれば、これは、近代革命を重要な成果とみなす者のとうてい容認しうるところではないからである。君主ではなく国民という「多数者の集合体」にこそ主権が存するという近代の社会契約論的な了解からすれば、⁽³⁾かれの立憲君主制に情状酌量の余地はない。

もっとも、主権者を誰とするのが憲法体制の根本問題であるならば、ヘーゲルの議論では次のことに注意が

はらわれる必要がある。ヘーゲルの場合、人倫的実体としての人民 (Volk) が、自分に形式をあたえて国家を形成する (VI. S. 664, § 349)。かかる形式性をそなえた人民が国家だが、これがまだ未分化な全体にとどまる始源では、この国家にこそ主権があるとし、「主権はなお君主権ではない」(VI. S. 664) とされる。したがって、国家の究極的な主権がどこにあるかあえて問われるなら、ヘーゲルの論理構成としても、人倫的実体たる人民に——より正確には人民の普遍意志にこそ——主権が存するといわねばならないのである。

だが、国家の創建時ではなく、これが有機的に編成されると君主権が主権としてたち現れること、ここにヘーゲル「国家」論の反動性があるともいえよう。立法権こそが人民の代表であり類意志の代表である」(KHS. S. 260) はずなのに、ヘーゲルの構成では、立法権に君主権と統治権が加わり、あまつさえ議会の洞察は「添え物 (Zutat)」 (§ 301 Anm.) だとされる。だから、議会は、「国政の最低機関」のようにみえる。このような国家構造は、近代民主主義にまったく逆行するものであろう。

しかし、「立法権は、当然ながら、枢密院・内閣諸官

庁・立法的統治委員会に委ねられない。立法権における主要契機は、議会的契機である」(I. S. 221) と明言され、議会は「本性にしたがって必然的なもの」(HN. S. 195) だとされる以上、「ヘーゲルにとって議会は本質的にあってもなくてもよい」とは決していいない。だが、議会が自分だけで立法機能をはたしえないからには、ヘーゲルは「議会の地位をできるだけ低くし、その独自の機能を実質的に空洞化」しているのではないかという疑惑が依然として残るであろう。たとえば議会在が立法したとしても、ここにならず関与する君主権のほうが、主権という決定的に優位な地位を占めるとすればなおさらである。

したがって、君主主権とのかかわりで、ヘーゲルが議会に託した役割を開示しようとすれば、どうしても、君主権が憲法体制で占める地位をあらかじめ明確にしておかねばならない。そのために、小論は、国家が有機的に編成されたときの君主の地位と意味性に焦点を絞り、『法の哲学』とその講義録を中心にこれを検討することにする。

二 始源——人民の実体的統一

ヘーゲルが「内的憲法体制」論を具体的に展開するやり方は、政治的国家が自己区分することで生じた実体的区別項の配置の順序とまったく正反対のかっこうになっている。すなわち、かれは、この区別項を立法権・統治権・君主権の順序で配置するの(§273)、実際の叙述では、これを逆転させ君主権から出発する。この逆転をとらえてヘーゲルの君主主義的な政治信条を穿つむきもで(9)てくる。しかし、今日的な研究水準からすると、かれが「特殊プロイセンの事情」に迎合して君主主義的な展開をおこなったという見解は、すくなくともしりぞけるのが一般的である。だが、なお、こうした叙述の逆転は、ヘーゲルの方法原理からの「逸脱」だと評価されたままで、正当に扱われているとはいいたい。つまり、かれは、迎合主義によるものではないにせよ、君主権から国家権力を論ずるという「取り違え」を犯しているとされるのである。(10)

ところで、君主権から議論を展開する理由を、ヘーゲル自身は明白に述べている。すなわち、君主権自身が、

(1)「憲法体制と法律という普遍性」、(2)「特殊を普遍に關係させる審議」、(3)「自己規定という最終決定の契機」という憲法体制がもつ「統体性の三つの契機」を含んでおり、最終決定という最後の契機こそが「現実性の起点」となるからだという(§275)。じつは、政治的国家の実体的区別項が配置されるさいにも、「君主権が全体の頂点であり起点である」(§273)ことは明確にされていた。(11)だから、ヘーゲルとしては、一貫して君主権から論ずる意図をもっており、たかだか数節で自分の方法原理を破棄したというのは無理であろう。だが、ヘーゲルの意図はどうあれ、国家が普遍的な「実体的意志の現実態」(§228)だとされるにもかかわらず、その個性とみられる君主権から論じおこされるところに、我々としては異和感を感じるわけである。

しかし、我々の抱く感情的な根拠でこれを批判するよりは、ヘーゲルの挙げた理由を検討するほうが生産的であろう。このとき問題となるのは、君主権に憲法体制の三つの契機が含まれるとされること、そしてとくに、君主権をほかの権力とは区別する「絶対的な自己規定のはたらき」(§275)こそが「現実性の起点」だとされるこ

とである。

「区別された諸権力が君主権において個体的一体性へと総括されている」(S.273)事情にかんして、ヘーゲルは、「内的憲法体制」論冒頭(S.272)を参照するように求めている(S.275)。ここでは、憲法体制の理性性が、「国家がおのれの活動を概念の本性にしたがって自己内で区別し規定する」点にあるとされる。⁽¹²⁾これは、「国家の有機的組織は、理念が、自分の諸区別項へと、そしてこの諸区別項の客観的現実性へと展開したものである」(S.286)という論理と同一のものである。こうした国家(理念)の区別・規定(展開)のはたらきによって、各権力は、他の権力を自己内で活動させてそれ自身統体性となりながら、あくまで観念的契機にとどまって、そのすべてで「一個の個体的全体」を形成する。⁽¹³⁾したがって、君主権も、憲法体制の理性的な契機であるかぎりにおいては、爾余の権力を自己内で活動させる統体性だとされるわけである。

ヘーゲルのこうした議論の根幹をなすものは、「国家が……区別し規定する」あるいは「理念が……展開する」という悪名たかい国家(理念)主体化の論理である。これ

にたいするマルクスの批判は、ヘーゲルが「現実的な諸主体」(すなわち「現実的な人間」)から出発したならば、「国家がみずから主体化する」ような「神秘的な方法」をとる必要がなかったというものであった(KHS, S. 224)。

この批判にたいして、我々はすでに次のように指摘しておいた。ヘーゲルは、まさに「現実的な人間」がもつ特殊意志の論理をみすえるからこそ、これを超出して実体的意志を必然的に顕現させるため、国家(理念)の立場の先行性を明確にしたのである。⁽¹⁴⁾しかも、かれによれば、国家(理念)というものは、けっして個人から完全に遊離したところでは成立せず、その主体性は、つねに「現実的な人間」がもつ自己意識にある。⁽¹⁵⁾

しかしながら、ヘーゲルが「自己意識」のかたちであれ個人を理念の主体とするのであれば、これを「一者」に帰属させるのは非合理ではないかという問題が残る。すなわち、「国家の主権性・観念論が、人格として・『主体』として現実存在するということは、多くの人格・多くの主体として「現実存在する」と理解される」(KHS, 225)からである。ここで、主権とは、「国家の特殊な職

務と権力」が「それらの単純な自己としての国家の統一のうちに究極の根底をもつ」ということであり (§ 278)、この所在がただちに「君主」とならないことは、序論で示しておいた。では、国家形成後でも「人民」に主権があると構成できないものであろうか。

そこで、かりに「人民」を「多くの人格・主体」と考へるとしよう。そして、かかる「人民」に主権があるとするのだから、さまざまに区別されうる国家権力や職務は「多くの人格・主体」において「解消されながら維持されている」 (§ 276) ことになる。これを単純な表象に訴えれば、あるひとりの君主に全権が集約される状態 (君主権) ではなく、集合的な「全人民」が全権掌握している状態を始源とするということである。

こうした集合体としての「人民」はある政治的決定をおこなうだろうが、この要素である個別的な人格に着目すると、かれは、(1) 決定を自己目的とするか、(2) 決定への賛否とは別に自分の特殊利益をも目的とするか、いずれかの態度をとるだろう。ヘーゲルは、モンテスキューにしたがって、人民が主権を掌握する民主制では、万人が第一の態度のような「徳 (Tugend)」ある気構えをもた

ねばならぬと考える (L.S. 194)⁽¹⁶⁾。もし徳がなくなるとすれば、すなわち第二の態度がとられるとすれば、能力あるものには功名心が、万人には物欲が宿り、国庫が食い物にされるだろう (ebd.)。なぜなら、「特殊性の原理は、民主制のうちに含まれていない」 (ebd.) からである。つまり、もともと民主制は、人民がすべて普遍意志を希求すると予定してはじめてなりたち、各人の特殊意志を法とするものではないからである。⁽¹⁷⁾ だから、特殊性の「原理が登場すれば、民主制に破滅的に作用する」 (ebd.) と考えざるをえない。特殊性を追求する人民はそれを普遍性だと詐称するからである。

こうした古典古代的な民主制は、ヘーゲルの考察によると、「いまだ分割されていない実体的統一」を基礎としている (§ 273 Ann.) ものである。人民に主権が存すると考えるときには、今日においても、人民に実体的統一のあることが前提とされねばならぬだろう。さもなくば、人民は部分的社会ないし孤立的個人に分散し、集合的人民に主権が存するとかたる意味すらなくなるからである。ところが、こうした統一が集合体として実現されるには、個人は、『ひとりば万人のごとくに』という古

代的な徳」(I. S. 185)をつねに保持し、自分の特殊性を無化して普遍的利益を自己目的としなければならない。

しかしながら、このような個人の位置づけには、「個人が自己内で無限な自立の人格性であるという原理、すなわち主体的な自由の原理」(§185 Anm.)が欠如している。個人が自立的であるには、どうしても欲求主体としての特殊性を要求するからである。

したがって、個別の人格の特殊性を解放した段階においては、個々人の特殊の意志とはさしあたり無関与に、人民の実体的統一が存立しなければならない。ところが、こうした無関与性から重大な帰結があらわれる。人民の実体的統一が個別の人格を捨象しながら存立しうる唯一の場面とは、じつは観念・思想のエイメント、だったということである。もちろん、このエレメントは、個人の自己意識においてこそ現実性を持ち、個人の特殊性を解放する点でその普遍的な利益関心となっている。だが、しかし、同時にそれは、個人の形式的な契機ではないため、自己意識とは相対的に分離しうる——すなわちその特殊性とは対立しうる——ものである。ひるがえって考えるに、人民の集合体がそのままその実体的統一を

単純に表現しているとみられた場合でも、これは、その実体的統一が観念・思想として個々人と一体化して、万人に徳が成立したからこそだったのである。

とすれば、人民に主権が存すると真剣に構想するとき、必然的に、その実体的統一という観念・思想にこそ主権が存する、といわざるをえなくなる。つまり、かりに「多くの人格・主体」として「国家の主権性」が現実存在するとしても、その数多性の真実態は実体的統一という「一者」性なのである。したがって、「人民のみが具体物」(KHS. S. 229)などといってみても、その正体はじつに「無規定の抽象物」(§279 Anm.)でしかなくなってしまう。なにも、人民が「無定形の大衆・たんなる一般的表象にすぎなくなる」のは、「人民が君主制として編成されている」(KHS. S. 220)からではない。いかなる体制であれ、人民が実体的統一をなさねばならぬという必然性から、こうした帰結が生じてくる。たとえば民主制において「多くの人格・主体」が主権者としてふるまっているかにみえても、真実には、その人格がもつ人民としての実体的統一性が主権を行使しているのである。

このような事情から、国家において区別されるべき諸

権力・諸職務は、「多くの人格・主体」ではなく、かかる実体性に凝縮されることになった。ヘーゲルが、国家概念の未展開の始源を、「普遍的利益」という「国家の抽象的な現実性ないし実体性」(§270)におくゆえんである。そして、こうした国家概念は、「絶対的な自己規定」をおこなうことによって、諸権力・諸職務を産出し自己展開しゆくのである。

三 実体実現者の必然的恣意性

しかし、以上のことが確認できたとしても、なお、人民の実体的統一の担い手を「ひとりの」個人・君主だとするいわれはないともいえよう。もともと、こうした統一としての主権が観念・思想でしかないとすれば、それは「国家的諸主体の対象化された精神にほかならず」したがって「自立的な存在者 (Wesen)」ではないであろう (KHS, S. 225)。つまり、依然として「多くの人格・主体」が人民の実体的統一を担っているともいえそうである。

ここで、個別的人格の自立性・特殊性が容認される国家を想定してみる。課題となるのは、こうした自立性・

特殊性が、人民の実体的統一を滅ぼさず、相互促進的であるような論理的関係をみいだすことである。⁽¹⁸⁾これにたいするヘーゲルの解答は、特殊性は、容認されると同時に自己内反省して、憲法体制という普遍性へと高揚するときにはじめて権力を有すると構成することである。すなわち、「特殊化の原理は、全体にとって特殊化を保証する法律と、同時に特殊化を普遍的なものに還帰させる法律を要請する」(I, S. 199E)のである。

ところで、かかる自己内反省はいかなる場面で、現実的に生じるだろうか。そこで、こうした反省関係がある個別的人格と集合的人民とのあいだに成立するとせよ。しかるに、単一の意志をもつ集合的人民は、たんに個人の観念・思想においてのみ現実的である。ゆえに、自己内反省は当の個別的人格において現実的に発生するほかはない。この反省が複数の人間の実際の協議によって遂行されると想定してみても、結論は同じである。かかる協議的な反省も、個人自身の自己内反省とならないかぎり、たとえ客観的に妥当したとしても、かれの主観性において現実的なものとはならないからである。⁽¹⁹⁾まさに、「特殊性のこうした自己内反省というものは、現実的な個別

性がもつ契機」(I. S. 199)にはかならない。⁽²⁰⁾

だが、ここから帰結することは、人民の各々が特殊化すると同時に普遍的でもある状態となればよいということだけである。つまり、人民の実体的統一を保持する自己内反省の担い手は、「公民たちの現実的自己意識」(KHS. S. 225)すなわち人民各人と考えればよい。したがって、そのかぎり、「国家意志の個性性」を「すべての個体とは区別された一個の特殊な個体」(KHS. S. 226)にふりあてる必要もない。もちろん、ヘーゲルに即しても、「諸個人の知」は「直接的な実体」に即した媒介を自分でもつ(I. S. 179)とされるから、この担い手を人民の各人と考えてもよい。しかしながら、このさいに同時に考慮せざるをえないのは、まさに特殊が自己内反省して普遍へと高揚するときに、各人の個性性に孕まれた悪が頭角をあらわすことなのである。

すなわち、ヘーゲルによれば、特殊性をもつ主観性が普遍性へと自己内反省した場合、かかる主観性は「絶対的な自己確信」としての「良心」となる (§136)。ところが、この良心には、(1)即かつ対自的に善であるものを意志する気構えたる「真実の良心」と、(2)こうした即

かつ対自的な「内容」を欠いた「形式的な良心」の二種類がある (§137, u. Ann.)。個人がもつ良心は、一般に、その内容が「真実であるか否か」という判断に服せしめられており (§137 Ann.)、かかる判断には自分自身だけで妥当性をもたせることはできない。なぜなら、もし自分自身の良心だけに絶対的な権限を与えるとすれば、これは、他者の良心との通用性を拒否するものである以上、すでに「理性的で即かつ対自的に妥当する普遍的な行動様式」という規則に反している」(ebd.)からである。もっとも、良心の内容に着目すれば、それが即かつ対自的に善となる可能性もある。が、しかし同時に、「普遍的なもの以上に自分自身の特殊性を原理として、それを行為によって実現する恣意——すなわち悪」 (§139) である可能性も排除できない。

したがって、各人が特殊を普遍に自己内反省させるとしても、つねに、即かつ対自的な立場にたつ自分とは別の判断者を要求することになるのである。しかも、国家としては、この判断を、普遍妥当的なものとし、究極的には実体的統一において保持しなければならない。判断者ごとに法律が異なるという事態は、けっして放置でき

ない。ある統一的な最終決定が下されなくてはならない。もともと、熟慮から決断にいたるはたらくは個体的意志においてのみ現実的なことから、国家的な個体の「自己規定」こそが最終決定者とならなくてはならぬ。⁽²¹⁾一般に、国家活動が、統一的な普遍意志をめぐって営まれ、これに逆らう者を絶対的に服従させるものだとするれば、この意志は、たんにひとびとの表象の一致では満足できず、現実的な単一の意志として決断され遂行され貫徹されなくてはならないのである。

だからこそ、ある個別的な人格が、人民の実体的統一を保持しながら、即かつ対目的に妥当する普遍性を定立する単一の主権者として、すなわち「ひとりの」君主としてたち現れざるをえない。君主の存在意義は、ここにこそある。⁽²²⁾

しかし、だからといって、ある特定の個人が、かかる主権者として固定化される必要もないし、ましてや世襲的な君主となる必然性もないと考えられよう。というのも、人民各人の良心がそれだけで妥当するものではないにせよ、諸個人も「実体に即した媒介」をもつ以上は、すべての人民が可能性としては国家の主権者となるはず

だからである。⁽²³⁾しかも、ある特定の個人の良心といえども、恣意性を免れうるとはいえず、必ずしも普遍妥当的ではないであらう。

ところが、以上の反論のなかで唯一本質的な部分とは、人民の実体的統一を担う個人がだれになろうとも、これは恣意的にしか表現されず、かれはたんに可能的な主権者でしかないという結論である。こうなるのも、我々のこれまでの考察が、次のように、有機的分節化のない国家しか念頭においてこなかったからだと思われる。

ヘーゲルによれば、「国家の概念」には、「普遍的で純粹無雑の (Sittigen) 精神」と「概念の活動性によって自己産出する現実的な精神」という二つの契機がはたしている (J. S. 178)。前者の精神は、「万人の実体であり、万人の目的・自己意識」だとされるから (Sitt.)、人民の実体的統一を核としたものだといえよう。ところが、この精神は、「国家の概念」の一契機でしかないから、同時に「現実態と活動性」(Sitt.) という後者の精神としても現れなくてはならない。

この「現実態と活動性」こそが問題である。我々がみてきた「現実態と活動性」は、人民を「多くの人格・主

体」としてとらえるものである以上、「自己内で分節化されていらない大衆の態度」(T. S. 178f.)をとった普遍的精神でしかなかったのである。この場合、予定調和的な立場で考察しないかぎり、「大衆がもつ普遍的なもの」の個体的意志は、恣意と偶然性であり、全体は、ただたんに直接的な現実態でしかない」(T. S. 179)といわざるをえないだろう。こうした「直接的な現実態」は、『論理学』の規定を引くまでもなく、「偶然的なものであって、現実的であることも、またそうでないこともありうる可能的なもの」(T. S. 179f.)にすぎない。だから、こうした事情のもとで個人に主権が委ねられると、かれが発動する「個体的意志」も、大衆的なものとして「恣意と偶然性」を免れえないのである。

もっとも、人民各人はきつとかかる理念を表現すると希望も抱きたくなく、しかし、これはあくまで道徳的要請以上にはでない。「ひとは共同精神をもつべきである」とい言い渡しや命令やらで、共同精神は出来しはしない」(T. S. 180)。この道徳的要請の立場も、実現はあくまで偶然性に委ねられているのである。

では、いったいどうすればよいのだろうか。これまで

の議論ではっきりしたことは、次の二つのことである。(1)まず、人民の実体的統一を保持しながら、即かつ対自的に妥当的な普遍性を定立する主権者が、ある「ひとり」の個人として現実的であるという必然性がある。(2)ところが、この個人が抱く良心の内容が即かつ対自的な普遍性である保証がない。したがって、問題の核心は、個人として現れる君主の意志において、恣意性の発生しない次元、あるいは即かつ対自的な普遍性が成立する次元がどこにあるかということになる。

四 君主の意志の無内容性

周知のとおり、ヘーゲルによれば、自我の意志は、(1)いっさいの内容を度外視する「絶対的抽象」という普遍性を一方の契機とし(§5)、(2)自分を「ある規定された内容として定立する」ことによる特殊化を他方の契機とし(§6)、(3)この双方が統一している個別性の事態において自由となる(§7)。この意志の自由においては、自我は、なるほど自分を特殊化しているが、この規定された内容がたんなる可能性であると無関心な態度をとることができる(§8)。意志の自由が「恣意」となるのは、

内容がこのように可能的なものにすぎないからである (§15)。そこで、意志は、恣意を超えるために、「普遍性を、つまり無限な形式としての自己自身を、自分の内容・対象・目的とする」 (§21) 必要がある。こうなれば、意志は「即かつ対目的に存在する意志」 (§22) となる。ここで「自分自身」を「内容」とするとは、自然性・特殊性を廃棄して (ebd.) 「意志すること」を「意志する」ということである。

ところで、君主的個人の恣意性は、意志の内容面からしたがって意志の特殊性から出来たのであった。ということは、意志の内容的決定をこの君主的個人に委ねなければ、当面する君主の恣意性は除去されるはずである。だからこそ、ヘーゲルは、君主の「尊厳性 (Majestät)」を、君主が「恣意によって動かされない」という理念によって構成されとし (§28)、実際の君主権の機能もこの理念に沿って叙述することになるのである⁽²⁴⁾。

ところで、君主が没恣意であるとは、その(1)「意志の最終的で無根拠な自己」の側面と、自然に委ねられた規定としての(2)「自己という無根拠な定在」の側面とが統一されていることだとヘーゲルはいう (ebd.)。

まず、なにゆえ前者の側面から君主の没恣意が帰結するのだろうか。「意志」が「無根拠」であるとされると、通常これは、端的に恣意的な意志を意味すると考えられるであろう。

君主の意志の最終的な無根拠性とは、君主が、たんに最終決定という自己規定の抽象的な、たゞのみをなして (§27)、内容面・客観的要素の決定は行わないことをいう (§284)。すなわち、君主は、「然り」といい I のうえに点をうつ (V. S. 756) ことしかないということである⁽²⁵⁾。決定内容にかんしては、君主とは別の審議機関——君主権の構成部分としては内閣 (VI. S. 685)——が取り扱うことになる (§83)。さきに述べたように、君主の決定に恣意が出来するとすれば、決定内容という「特殊的なもの」 (VI. S. 685) においてであろうが、ヘーゲル的な立憲君主制では、かかる内容にかかわることがそもそも君主自身から排斥される。かれは、君主が内容までも総攬する「君主の自己統治」を「極めて危険なもの」として却ける (III. S. 253)。したがって、君主の決定が無根拠・無内容であることによって、かえってはじめ、君主の恣意的にふるまう余地がなくなる。

「最終の自己規定は、それだけ分離されて、いっさいの特殊化や制約を超越したところにたかめられた頂点の地位を占めるかぎりでのみ、人間的自由の圏内にはいりうべし」 (§ 279 Anm.) のである。

もちろん、君主の決定には、ほかの機関がすでにしあげた内容がともなうから、これを「特定の決定」(KHS. S. 225) といえないこともない。だが、しかし、まさにそれゆえに、君主が内容に関与すれば恣意が発生すると喝破し、ここから君主を遠ざける点にヘーゲルの議論の核心があった。したがって、マルクスのいうように、君主の決定が「特定の決定であるがゆえに恣意的」(ebd.) だとは決していえないのである。ところが、他方でこの論拠とは逆に、マルクスは、内容にかかわらないことがかえって君主の恣意性を生むと考えて混乱する。つまり、君主の最終決定が「内容の『普遍性』および審議の特殊性と分離しているが、それは恣意としての現実的意志である」(KHS. S. 221) といひ、ヘーゲルのいう君主を恣意的君主として描きだす⁽²⁶⁾。たしかに、君主権は、普遍性を定立する立法権と、特殊性を普遍性に包摂する統治権とは、相対的に「分離している」。しかし、すでに指

摘したように、理性的な憲法体制においては、君主権といえども、統体性であり、立法権・統治権の作用をうけるのである。

もっとも、最終決定という形式自体に恣意性の混入する疑惑もなきにしもあらずであろう。実際、「君主が決定することもしないこともありうる」(I. S. 206) とヘーゲルもいうからには、なおさらである。しかしながら、「君主権はほかの契機を前提とする」 (§ 285) といひ、「憲法体制と法律が君主権の基礎をなしており、この基礎にしたがって君主は統治しなければならぬ」(I. S. 200) のだから、君主権の決定形式自体がそもそも憲法体制と法律によって規制されているわけである⁽²⁷⁾。だからこそ、ヘーゲルは、決定のさいに君主の特異性が介入する国家を「ほとんど組織されていない」と評価する (V. S. 765)。「君主は、理性的な憲法体制を欠いた国家の頂点にたつと、全体を自分の恣意に委ね、あらゆるものを破壊するだろう」(I. S. 206)。つまり、なお決定形式に君主の恣意性が残存するならば、これは、むしろそれを規制しえない憲法体制と法律に由来するのであって、君主の最終決定そのものによるのではないわけである⁽²⁸⁾。

したがって、君主が決定の内容面で責任を負わないということは (§284)、君主の恣意性を是認するものではない。『統治行為にたいするいっさいの責任を超越したところにたかめられている』がごとき「君主固有の尊厳性」とは (ebd.)、あくまで「恣意によってうごかされない」という理念のことなのである。だから、恣意的決定を排斥する『憲法体制の全体』・『法律』を君主が犯すとき、その無責任性がなくなる。なぜなら、憲法体制に合致する君主の定在がなくなるからだ」(KHS, S. 239) というマルクスの理解は、それ自体はヘーゲルにとっても正当なのである。もっとも、マルクスは、ヘーゲルのいう「法律」と「憲法体制」が「君主を無責任にしている」と不当な告発をしたのではあるが (ebd.)。

しかし、なお、最高審議職の選任・解任は明白に君主の「恣意」に委ねられるのだから (§283)、君主は、かかる人事をつうじて間接的に、内容面でも恣意性を発揮しうるといわれるであろう。だが、こうした人事には「議会にたいする大臣の責任」(I. S. 208) —— 君主にたいする責任ではない! —— を考慮する強制が働かねばならない。したがって、「よく編成された君主制では、大臣の

選任が元首のたんなる恣意の事柄とはならない」(I. S. 209) のである。⁽²⁹⁾ だから、ヘーゲルによれば、君主は人事をつうじて恣意性を発揮することもできない。むしろ、君主は、最高審議職の選任・解任にかんし、議会にたいする道義的責任を負うというべきなのである。

五 君主の無意味性

そこで、次のような疑問が湧きあがる。もし、ヘーゲルのいうように「元首の人格」が「無意味であること」(Unbedeutendheit) にこそ憲法体制の力と理性性が存する」(I. S. 202) のだとすれば、この無意味性を徹底して自然的な君主など廃棄すればよいのではなからうか。最高審議職の人事も議会の責任追求に従属するのであれば、もともと議会がこれを選任すればよい。いずれの疑問も、国家理念を体現する主体がある個人として現実的であるという論理をふまえてのことであれば、国家の頂点にたつ者の選択をどうするかの問題に帰着するであろう。これが、前節で残しておいた②の側面、すなわち、自然に委ねられた規定としての「自己という無根拠な定在」を君主がもつことの評価にかかわる。

手始めに、君主が最高審議職を選任・解任すべきだとする理由から考えよう。ヘーゲルは、理由として、これが君主の人格性に直接交渉することを挙げている (§283)。人格的交渉が重視されるのは、君主とこの職務に対立を惹き起こさないためである (I. S. 207 f.)。最高審議職は、君主の選任によらなければ、人民ないし議会という別の正統性根拠によって、君主の頂点性とは無関係・無統制に行動する可能性がある。このときには、国家の実体的統一を保持する君主の機能自体が無効になる。したがって、君主が頂点にたつのであれば、最高審議職はこれに従属すべきであって、この従属が君主による選任・解任の形式によって表現されなくてはならない。とくに、官職への国家反逆的な固執を主権的に排除するために、「形式的判断」(I. S. 215)のみでこれは罷免されうるとしなければならぬのである(君主による不信任の宣告は「反逆罪」の判決を意味する (VI. S. 686⁽³⁸⁾)。だが、君主と最高審議職とのあいだの対立はあくまで君主が存在するからだとして、君主抜きに複数の最高審議職が国家の頂点を担うとすれば事なきをえようか。しかし、これは、決定内容に関与するから、最終決定権を

もつと恣意的決定をおこなう危険性が極めてたかい。しかも、ヘーゲルによれば、このとき、「連隊協議 (Regimentsrat)」につきものの「派閥 (Faktion)」が形成され、「国家権力の最高のものが特殊性に・派閥にひき下げられてしまう」ことになる (I. S. 208)。ここで出来るのは、国家意志の最終決定(最高頂点)という形式をめぐる権力闘争であり、体制としてみれば、一部の特権保持者による「貴族制」(eddy)なのである。君主の恣意を排斥しようとしてその首を落としてはみたものの、決定の内容・形式ともに恣意性が充満し、しかもこの恣意性を排除する絶対的権力は不在となる。つまり、この試みは、露骨に特殊意志を国家意志にしてしまうものである。

では、君主にたいする最高審議職の従属性を承認するとしても、なお、自然的な君主にこれが服するとするのは納得できないと反論されるであろう。「君主の配慮すべきは人民の大事と利益だから、だれにその福祉の配慮を託そうとするかは、あくまで人民の選挙に委ねられる必要がある」 (§281 Ann.) というわけである。これにたいして、ヘーゲルは、元首を選挙することによって

「諸個人の特殊意志を最終決定者とする」ことになり、「個人の特殊意志がなす裁量への国家権力の屈服」が生じ、よって「国家の特殊の諸権力の私有物への転化」・「国家主権の衰微と崩壊」が出来すると論ずる (ebd.)。もちろん、大統領制などの今、日的、実績を念頭において、これは杞憂にすぎない、ヘーゲルはドイツやポーランドの歴史的事例に強く規定されて評価を下しているといわれよう。だが、個々人の投票が恣意的で特殊であることを否定すべくもないとすれば、元首を選挙する体制にしても——主権が衰微しているか否かはともかく——、ある一定の特殊意志によって国家意志が牛耳られていることだけは、すくなくとも肯定されてよいはずである。

つまり、君主を廃棄するにせよ人民がこれを選ぶにせよ、いずれにしても、当初の目的とは異なって、国家の最終決定を恣意的なものとしてしまうとヘーゲルはみた。そこで、君主たるものは自然によって選任された「自己」という無根拠な定在⁽³¹⁾でなければならぬのである。

もちろん、君主の自然性を容認する議論にたいして批判のあることに、ヘーゲルは無自覚なわけではない。かかる批判の論拠を、ヘーゲルは二点とりあげ検討してい

る (VI. S. 678f.)。

第一に、人格的平等の見地から、誰もが王となりうる主張する批判がある。これにたいして、ヘーゲルは、そうだとしても、まさに多数者を排斥して「一人」のみが王たりうるのだから、人為ではなく自然に委ねなくてはならないとする (VI. S. 678)。なぜなら、人間がこうした一者を選任するとすれば、個人の才能・卓越性が較量されるだろうが、こうした斟酌が無根拠であるべき君主の最終決定を根拠づけてしまう (ebd.)。すなわち、この決定が、最終的には個人の才能・卓越性に由来することになる。⁽³²⁾これでは、「元首の人格が無意味である」という理性的憲法の要請に應えることはできない。

もっとも、このように個人の才能・卓越性の較量を要求する背景には、一定の論拠がある。すなわち、ほかの国家官吏にかんしては尊敬にあたいする者が選任されるのに、もっとも重要な「国家官吏」——ヘーゲル自身は君主を人民の「代表 (Repräsentant)」だとは見ても「国家官吏」ないしは「人民に委任され雇用されたもの」だとは考えない (I. S. 201)——であるはずの君主を自然が偶然に決定するのは、非理性的であると考える論理で

ある(VI. S. 678f.)。これが第二の批判点である。だが、この議論は、君主の使命が、「無根拠な決定」・「抽象的で空虚な自我」であり、個人の内面性がここに制限されていることを忘れている(VI. S. 679)。もし君主という個人の内面性を考慮する必要があるとすれば、かえって逆に、君主の恣意的決定を要求する議論に転倒してしまう。「大統領」制では、「恣意と人格性が非常に強くあらわれてしまう」(I. S. 214)のである。国家において理性的なものとは、君主の内面性に依存するものではない。そうではなく、「理性性は、人民のもつ諸制度という陶冶された体系として存立すべき」(III. S. 245)ものなのである。

しかし、君主の存在自体が無根拠であるならば、無根拠的に君主を選択すること——たとえば抽選によるとか当番制にするとか——も可能なのであって、それに比して君主の生得権・世襲権を主張することは、あまりに無批判的な実証主義なのではないか、とくにウィーン体制下においてこれを正統性だと主張することは反動への寄与ともいうべきなのではないかという疑念も存在しよう。これについては、すでに指摘したところであるが、

要点をのべればこうである。ヘーゲルは、「哲学だけが君主の尊厳性を思惟的に考察することが許されている」(§281 Ann.)と明言し、ある家系を君主につける実定的権利ではなく、高次の哲学的な理念のみが君主の尊厳性と生得権・世襲権を権利づけるとする立場にたつ⁽³³⁾。実定的君主を廃棄しうる論理をこのように公然と表明することが、反動への賛美といえるだろうか。むしろ、反問しなければならぬ。なぜ、かくも、誰が君主になるかこたわるのか？ それは、じつは、君主を崇めていることの裏返しではないのか？

六 小括

ヘーゲルが「君主」論において展開したかったのは次の一事である。国家が実体的統一を確保するためには、最終決定という契機が人格として必然的に現れざるをえないし、とりわけ「危急存亡」のときには、「平時において権限の許されているものを犠牲にする」(§273 Ann.)権力集中は絶対不可欠である(I. S. 214)。だから、たとえ大統領などと名前を変えてみても、君主の概念はなきものにできない。しかしながら、このことで君主の存

在を無条件に賛美できるかといえそうではなく、理性的な憲法体制としては、君主に潜む恣意性を徹底的に剝奪して「元首の人格が無意味」となる方策を練りあげなくてはならないのである。そこで、ヘーゲルは、理念が自分の他者たる非理性的契機||自然に移行せざるをえないという『論理学』的必然性を根拠にして (§280 Anm., VI, S. 679)、国家理念の一契機として君主の身分確定をおこなった。国家創建の当初、自然かつ偶然に全権力を集中してしまった君主が、これを自分とは別の権力機関として定立してゆき、最終的にはたんなる「我意志ス」 (§279 Anm.) という無内容な——しかし絶対的に不可欠な——「尊厳性」へといたること、これが「元首の人格が無意味」となる唯一の方策なのである。⁽³⁴⁾

悟性は、このようにしてはじめて理解できる君主の真の地位を把握しそこなうため、かえって君主に卓越性・意味性をあたえるような「君主にたいする不自由な態度」 (III, S. 243) に陥っている。君主の存在を批判するにせよ賛美するにせよ、この存在に重大な意味があると思ひ込み囚われるからである。そうではなく、「君主を概念把握することですくられた、君主にたいする自由な

態度」すなわち「哲学が持する態度」が必要であろう (ebd.)。この態度によってこそ、「元首にあらゆる威力を委譲し、あらゆることが元首に従属していると信ずる」 (I, S. 206) 通俗的な態度、君主という「自然神的なも」 (I, S. 204) を崇める態度を廃棄することができる。理性的な憲法体制における君主の地位とは、無意味であることの尊厳性なのである。

ヘーゲル (G. W. F. Hegel) のテキストの引用・参照箇所は、以下のごとく本文中に示す。『法の哲学要綱』(一八二〇年) は節数のみ記す。「自然法と国家学 (法)」講義録は、一八一七～一八年講義を I、一九～二〇年講義を III、二二～二三年講義を V、二四～二五年講義を VI、『エンツァクロンダー』第一版は HE、その自家用本ノートは HN と略し、HE については節数、そのほかは使用書籍の頁を付す。使用書籍は、『要綱』・V・VI・HN が『Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, 4 Bde., ed. v. K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973-4 (Bd. 1: HN; Bd. 2: 『要綱』; Bd. 3: V; Bd. 4: VI), I』、『Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 1, Hamburg 1983, III』、『Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. v. D. Heinrich, Frankfurt am Main 1983, HE』、『Encyclopaedie der philosophischen Wissen-

schaffen im Grundrisse, Heidelberg 1817 p. 89°.

※ K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, [Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261—313)]", in: K. Marx · F. Engels *Werke*, Bd. 1, Berlin 1956, S. 201—333 の引用・参照箇所を KHS の略頁を付して本文中に示す。

テキストの強調点は示さない。強調はすべて筆者。引用文への補入は〔 〕で示した。

(1) 拙稿「ヘーゲル『法の哲学』における国家生成の論理——「最初のもの」としての国家の現実的主体性について」、『一橋論叢』第九九巻、八七五—八九四頁、「人倫的理念の超越性と実在性の間——ヘーゲル『法の哲学』における革命の権利づけをめぐる」、『一橋研究』第一四巻第一号、三五—六〇頁（参照。Cf. B. Bourgeois, "Le prince hégélien", in: E. Weil, K.-H. Ilting, et al., *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris 1979, p. 86.

(2) 「国家の理念」を考察する学は「特殊な国家・制度を念頭におくべきでなく (V. S. 716, VI. S. 632)」。ヘーゲルの議論を「政治の論理」と解する妥当な視点は、cf. D. Rosenfeld, *Politique et liberté, Une étude sur la structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*, Paris 1984, p. 277.

(3) 社会契約論は「人民」を「多数者の集合体」として理解してゐるヘーゲルは批判する (HE. § 440°)

(4) 拙稿「前掲論文」四五—五四頁（参照。『要綱』第二七六—八節の議論を「国家の法人格 (juristische Person) の承認」と評価する P. Becchi, "Im Schatten der Entscheidung, Hegels unterschiedliche Ansätze in seiner Lehre zur fürstlichen Gewalt", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* (abgk. ARSP.), Stuttgart 72 (1986), S. 232. など。ヘーゲルは「国家を moralische Person の例」となる (§ 279 Anm.)。

(5) 柴田高好『ヘーゲルの国家理論』日本評論社、一九八六年、一六五頁。

(6) ジープも指摘のごとく、「I 部の議会重視をとらえて『法哲学の根本構想の変化』があるとはいえない」。Vgl. L. Siep, "Hegels Theorie der Gewaltenteilung", in: *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, hrsg. v. H.-C. Lucas u. O. Pöggeler, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 404.

(7) 桑康弘『体系と方法——哲学的理論構成と弁証法』世界書院、一九八四年、六一頁。

(8) 前掲書、六〇頁。

(9) Vgl. N. v. Thaden, "V. Thaden an Hegel (Syndruthoff den Aug. 1821)", in: *Briefe von und an Hegel*, Bd. 2, hrsg. v. J. Hoffmeister, 3. Aufl., Hamburg 1969, S. 281. K.-H. Ilting, "Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie", in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*,

Bd. 2, hrsg. v. M. Riedel, Frankfurt am Main 1975, S. 69.

(10) M・バウム、K・R・マイスト「法・政治・歴史」O・ネゲラー『ヘーゲルの全体像』(谷嶋喬四郎監訳)、『以文社』一九八八年、一六四頁、参照。君主権の位置が「理論的立場から正当化される」とするのは、vgl. C. Cesa, "Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt", in: *Hegels Philosophie des Rechts, Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik* (abgk. HPR), hrsg. v. D. Heinrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart 1982, S. 199.

(11) 「個別性に於て概念は自分の外のものとあり、現実性へとゆきわたる」Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II, Werke*, Bd. 6, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt am Main 1969, S. 299, 『法の哲学』第十二節が『論理学』の「概念」そのものの議論となすのは、「君主権」以降はその「判断」・「推論」の議論にかかわると思われぬ。Vgl. § 272 Anm.

(12) 「概念の本性」を「抽象的思维の妖げな動因」(KHS, S. 217)だと評するときは、クーネルでは「これが自由意志の本性を意味し、その展開には市民社会的な教養過程の必要なり」と(§ 256 Anm., § 270) 失念されつゝなる。Cf. Rosenfeld, *op. cit.*, p. 278.

(13) 「立法権についてだけ有機的の一体性を持ちだす」のではなから、衆「前掲書」六〇頁、参照。

(14) 拙稿「クーネル『法の哲学』における国家生成の論理」八七九〜八八七頁、参照。

(15) 拙稿「人倫的理念の超越性と実在性の間」七四〜七五頁、参照。ヘーゲルでは、「人間の本質」が「抽象的な思惟する本質」・「自己意識」となるため、人間の自己産出行為が「形式的行為」となることの批判は、vgl. Marx, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Widdergabe)", in: K. Marx・F. Engels *Gesamtausgabe*, I Abt. Bd. 2, Berlin 1982, S. 301 f.

(16) Cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre II, chap. 3, *Oeuvres complètes*, tome II, Paris 1951, p. 252.

(17) 民主制では、各人は「直接に自己を普遍だと知り」、「特殊性を断念する」のゆゑ、その特殊性を自分の「本質」としては知らぬ。Vgl. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, hrsg. v. R.-P. Horstmann, Hamburg 1987, S. 239.

(18) この詳細な議論は「市民社会」における普遍性の顕現を論証するところである。

(19) 集合的決定が「妄想」となることの批判は、cf. M. Maïdan, "Réconciliation et Conflit, Les Limites de la Philosophie Politique de Hegel", in: ARSP, Stuttgart 73 (1987), p. 335.

(20) 「全体の自己内反省」が、「最終決定」としての「個体的意志」となる(I. S. 182)。これは、「有機体」論的には「再生産 (Reproduction)」(ebd., HE, § 276) である。

Vgl. Siep, a. a. O., S. 409.

- (21) ここには「権力の三重入格 (trias politica) 性を主張するカントへの批判がある (L. S. 182)° Vgl. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Kant's Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. 6, Berlin 1968, S. 313. Siep, a. a. O., S. 416.
- (22) したがって「君主は国家の中心の主要な歯車である」とは言えないのである。Cf. E. Weil, *Hegel et l'état*, Paris 1950, p. 62. なお「君主は人格としては市民と差がないため、これが理由となつて、国家の頂点が個体的になるとするのは」vgl. Cesa, a. a. O., S. 200.
- (23) 君主は「主要権力」だからこそ「だれでも」とするのではなく、cf. Bourgeois, *op. cit.*, p. 128.
- (24) 君主の空虚性はすでに『イェナ体系構想Ⅲ』(一八〇五—六六年)にあるから (Hegel, a. a. O., S. 240)「フランス王政復古(一八一四年)後の憲法論議がクーゲルに影響を与えたとする指摘 (Becchi, a. a. O., S. 242; Cesa, a. a. O., S. 196) は「本質的とは思われない」。
- (25) 君主が内容を決定するのは (Bourgeois, *op. cit.*, p. 110; Becchi, a. a. O., S. 232)「憲法体制の未熟さゆえである。『要綱』でも君主の決定の無内容性は明白だから (§279, §281, §283)『要綱』と講義録を対立的に扱うことはできない」。
- (26) この論理が当時のプロイセンを批判する意義をもつことは、当面の議論とは別次元のことである。
- (27) 無規制との評価は「cf. Bourgeois, *op. cit.*, p. 111. だが「みずから決した憲法体制と法律によつて君主が自己規制する点に」「法の支配」が生ずると思われる。クーゲルの国家を「法治国家」ではなくする評価は「vgl. Siep, "Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'", in: HPR, S. 273.
- (28) Cf. Rosenfeld, *op. cit.*, pp. 284 f.
- (29) このテキストを『要綱』に対立させる主張は「vgl. Becchi, a. a. O., S. 244. だが「I. S. 205 にも人事にかんする君主の恣意が明言されている」。
- (30) 官吏が君主に従属することと官僚支配が阻止される。Cf. Bourgeois, *op. cit.*, p. 105, p. 129. 官吏の恣意性をいかに防遏するかについては別稿で議論する。
- (31) 君主の正統性が「I では本質的だが『要綱』では形式的だとする区別は (Becchi, a. a. O., S. 239)「I でも君主の自然性が言及される以上 (L. S. 200) なりたない」。
- (32) フランスを抑えつけて「選挙は將軍を元首に求める粗暴な人民でおこるとされる (L. S. 203)°
- (33) 拙稿「前掲論文」四九—五三頁「参照」。
- (34) 「国家が不動の法律と確固たる組織をもつと」「君主の独裁に委ねられるものが「実質的にみてほとんどない」とみなされる」° Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, Bd. 12, Frankfurt am Main 1970, S. 539.