

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—

神 山 伸 弘

一 序

ベルリン期ヘーゲルの「実際の境遇」を研究したジャック＝ドントの寄与によって、ヘーゲルの『法の哲学要綱』における「国家」論の基本性格を「プロイセン反動の御用哲学」・「順応主義」と特徴づけることは基本的に覆され、彼自身のとった当時の「具体的政治姿勢」は、むしろ「進歩的改革者」の姿勢であったことが明らかとなってきた。⁽¹⁾ もっとも、イルティングのように、ヘーゲル「国家」論の「自由主義」・「進歩性」が、あくまで「自然法と国家学（法）」講義でしか伝えられない「秘教的なもの」でしかなく、『要綱』の議論は、プロイセンの検閲に怯えて順応的な議論に改変されたものだと評価するむきもある。⁽²⁾ こうした主張に従うかぎり、ヘーゲルの公然たる客観的な政治的立場は、なお反動的・順応的なものとして特徴づけられねばならず、彼の進歩的・改革者の一面は、彼の単なる主観的意図を語るものでしかないことになろう。確かに、テキスト分析を通じてヘーゲルの進歩的改革者の側面を解明するまで進まなかったドントの手法には、弱点が存在してはいる。⁽³⁾ しかしながら、大学の講壇における講義をあたかも秘密結社における報告の如く扱い、これがヘーゲルの公刊著作とは基本的に矛盾するものだとするイルティングの主観的方法是、それ以上に、誤りに属するというべきである。今日では、『要綱』と講義との比較検討において、ヘーゲルの立憲君主主義には一貫したものと確認されており、両者を根本的に対立させる見地を維持することは、不可能となつて⁽⁴⁾いる。

ヘーゲル「国家」論の進歩性・反動性を論ずる際の一根本問題は、その「君主」論にあるといえるであろう。ヘーゲルの演繹した「君主」は、その機能が—既に人口に膾炙しているように—「『然り』といい、Iの上の点を打つ」

(VI.S.756) ことに「制限」される自由主義的・近代的な君主だとしても、まさに問題なのは、この「君主」という「意志の最終的で無根拠な自己」(§281) 自体を廃棄するところまで、ヘーゲルが進みはしないことである。しかも、ヘーゲルが、かかる立憲君主主義に定位することこそを、自由の理念の現実態だと考えていることである。もっとも、ヘーゲルがこのように議論するのは、彼が自分の目前にあった「現実存在する(existierend)」国家——端的にはプロイセン国家——を進歩的・改革的なものだと錯認したがためだと、通例は主張されるであろう。⁽⁶⁾ だが、こうした主張は、『法の哲学』の課題を正当に受けとめたものとはいえない。なぜなら、国家の理念の概念把握を課題とする『法の哲学』のエレメントにおいては、「国家の理念というとき特殊的国家や特殊の制度を念頭においてはならず」(VI.S.632)、「ただ事柄の概念のみが問題となる」(V.S.716) からである。そこで、ヘーゲルが立憲君主主義を採用する理由は、彼の歴史被規定性としてではなく、国家が自由の現実態であるための必然的論理として解明されて初めて、真の解決をみることになるろう。

ところで、一般に、ヘーゲルの「君主」論を検討する際には、「対内主権」論のみならず「対外主権」論をも射程にいれるが必要があり (§278Anm.)、また「対内主権」論でも、一定の憲法体制 (Verfassung) における君主のもつ機能を明確にする作業をゆるがせにはできない。だが、君主権は立法権と統治権が還帰する頂点であること、そして後者の二権力が君主権からその現実態の起点を受けとること (§273, §275)、これこそがヘーゲルのいう立憲君主制の根本論理となっている。そこで、立法権・統治権との交渉関係において「君主」の機能を検討するに先立ち、君主権自体が「対内主権」において頂点ないし起点となる論理を検討することが、緊要の課題となってくる。

我々は、既に別稿で、無国家状態から国家状態への移行にかんするヘーゲルの論理構成では、国家理念の現実化が個別的な主観・個人 (英雄) によって遂行されることを検討しておいた。⁽⁷⁾ ところが、国家の理念がこのように個人に内在するとはいっても、とりわけ、フランス革命にとって重大な思想的背景をなした人民主権の思想とそこから演繹される革命権の思想に対し、ルソー批判という形でヘーゲルが真っ向から対立しているかに見える事情が存在している。そして、この事情こそは、依然としてヘーゲル「国家」論に反動性を刻印する理由の一半となっているであろう。

ヘーゲルは、ルソーの普遍意志の実体的内容を、「所有と人格的自由との安全と保護」という個別的意志に還元する議論として拒斥している（§258Anm.⁽⁸⁾）。このことは、同時に、かかる普遍意志の行使としてのルソー的な主権（souveraineté⁽⁹⁾）内容を論理的に否認することを意味する。また、この主権の行使者すなわち主権者（souverain）を集合的存在（collectif）と把えることに対し⁽¹⁰⁾ては、ヘーゲルは明確に、「多数者の集合体（Aggregat）」を「人民」と呼ぶことは誤りであるという（HE. §440）。そして、「君主に現実存在する主権に対立させられた」かかる人民表象に立脚する「人民主権（Volkssouveränität）」というものを、ヘーゲルは却ける（§279Anm.）。ルソー的な構成でいけば、集合的存在である主権者は、定期的な人民集会において、現行の政府形態の保持の可否、現行の行政担当者の継続的就任の可否を決することができる。⁽¹¹⁾したがって、かかる構成では、人民が、政治体制の革命的变化ともいえる変更を遂行することが可能となるであろう。しかし、これに対して、ヘーゲルは、「革命——憲法体制の変化——〔は〕、人民一般に全く許されていない、それには疑問の余地がない」とし、革命を「より高次の自然権」だとする（EN.S.197）。しかも、ヘーゲルにあっては、主権の現実存在は「君主」となるのであって（§279）、この君主は、「人民の最高の代表（Repräsentant）」ではあっても、「最高の国家官吏」でも「人民によって委任され雇用された者」でも「人民と契約関係を結んでいる者」でもない（I.S.204f.）。したがって、かかる論理をみれば、ヘーゲルが人民主権およびその革命権を承認しなかったという了解は極めて自然である。

しかしながら、以上の議論を更に拡張して、ヘーゲルが人民主権ないし人民的革命権を一般的に否認したと理解することが可能であろうか。というのも、ヘーゲルによれば、国家の「現実的精神」は「人民精神（Volksgeist）」（§257Anm.）であり、国家の実体的意志の「現実存在（Existenz）」は「個人の自己意識・個人の知と活動性に即して」成立する以上（§257）、「革命は人民一般に全く許されていない」という言明にもかかわらず、ヘーゲル的な主権ないし革命に人民が深く関係している面もあると思われるからである。「ヘーゲルはどんな場合にもフランス革命を肯定していた」というリッターの説得力のある議論を前にすれば、人民主権ないし人民的革命権の一般的否認をヘーゲルが展開したと主張することのほうが奇異に感ぜられもする。したがって、むしろ、

人民と「高次の自然権」だとされる革命との相互連関を探究することが、決定的に重要となるのである。

そこで、本稿では、ヘーゲルの国家の頂点ないし起点となる「君主」の意義が、まさに主権の発動としての革命において集約的に試されるという事情に鑑み、ヘーゲルが『法の哲学』とその講義において如何に革命の権利づけを行ったのかを明確にすることにしたい。「高次の自然権」と呼ばれる革命は、新たな実在的憲法体制を形成するのであるから、この革命の権利づけを問うことは、「神的意志」 (§273Anm.) として個人に対して超越的に映る国家という人倫的理念が実在化する運動を把えることでもある。そして、この運動を把えてこそ、ヘーゲル「国家」論が客観的論理として反動的であるか否かが、決せられることになるはずである。

ところで、憲法体制の革命ということに我々が如何なる「本質的」規定を与えるかが、ヘーゲルの革命観を剔出する際の我々の志向性を決定づけるであろう。そして、かかる「本質的」規定との対比において、彼の革命観がより一層鮮明となるはずである。革命権について研究を行っているベルトラムは、国家権力の担い手ならざる大衆が、ある理念にしたがって意識的に、しかも現行法秩序の枠外で暴力的に、現存する国家体制の突発的転覆を遂行することを、「革命の構成要件のメルクマール」⁽¹³⁾ だとしている。これは、革命についての我々の通常の表象と合致する点で、妥当な見解だと思われる。革命をこのように規定する場合には、その主体・理念・暴力を、ヘーゲルが如何に把握し評価していたのが重要な論点となろう。

二 体制変動の漸次性とその中断

まず議論の前提として、そもそも『法の哲学』の論理構造に憲法体制の突発的転覆という事態が内在しているのかという疑惑が湧き起こるに違いない。というのも、一見したところ、『法の哲学』は、憲法体制の確固不動性を主張しているようにも見えるからである。すなわち、ヘーゲルは、憲法体制を「作られたもの (Gemachtes)」とみなさず「神的で不易のもの (das Göttliche und Beharrende)」だと把握している (ebd.)。革命というものが人間たる大衆によって遂行されるものだとするれば、ヘーゲルの論ずる憲法体制は、大衆に革命を寄せ付けない超越的性格を具有しているように見えるし、もともと憲法体制が変

更されることすらないようにもみえる。

しかし、上述の言明をもって、ヘーゲルのいう憲法体制が変革・革命を内包しないものだ和我々が把握するとすれば、誤りに陥ることになる。なぜなら、憲法体制の神的不易性を主張するのと同じ箇所において、憲法体制の現存を前提とした変革について論じ、「変革（Veränderung）はその憲法体制に適合的な（verfassungsmäßig）やり方でのみ行うことができる」（ebd.）としているからである。ヘーゲルは、むしろ、憲法体制が変革の蒙ることのほうが本質であると扱っている。というのも、彼は、「即かつ対自的に、憲法体制というものは、妥当する確固たる地盤でなくてはならないし、初めて作られるものであってはならない。したがって、憲法体制は、存在する（ist）のである。だが、同時に、憲法体制は、本質的には生成しゆく（wird）のであり、教養において進展する。したがって、一方では、憲法体制は、前提されているが、他方では、連綿と教養形成され発展する。この形成と発展によって、憲法体制は、理性的な進展に到達するのである」（V.S.788）としているからである。ヘーゲルは、「世界史」論において、国家様態の段階的変化を歴史的過程として語り、かかる変化には「特殊な規定された原理」（§344）が要請されるというのであるが、かかる特殊の原理に支配された変化が彼のいう憲法体制に生ずることは、疑いを容れない。

してみると、ヘーゲルのいう憲法体制の神性ないし不易性とは、如何なる謂であるのかという困惑が生ずるであろう。『法の哲学』でいえば序文において闡明される「理性的であるものこそ現実的であり、現実的であるものこそ理性的である」という命題に關説して、ヘーゲルは、「理性的なものは、現実的に存在しないほど脆弱なものではない」、「非理性的なものは、定在することもあるし、現実存在することもあるが、現実的なものではない」としたうえで、「理性的なものこそが、理性的ならざる（Anderes）あらゆるものに対して威力的なものとしてある『神的な威力』である」と言明する（VI.S.654）。したがって、憲法体制の神性とは、憲法体制が理性的であることにはかならない。この神性＝理性性は、ヘーゲルによると、国家が、「各権力自身が自己内で統体性であるように」、「自分の活動を、概念の本性〔＝自由〕に従って自己内で区別し規定すること」によって生ずるとされる（§272）。そして、かかる国家の区別が教養過程によってもたらされる以上は（§270）、憲法体制の不易性とは、

この教養過程の不易性、ないしは憲法体制の進展と発展の永遠性を意味している⁽¹⁴⁾のである。

しかし、ヘーゲルのいう憲法体制に変動的な性格を認めることは容易だとしても、直ちに、この変動はあくまで漸次的変化であって、従来の実定的な憲法体制を断絶するが如き革命的变化ではありえないという反論もありえよう。なぜなら、先に引用した、憲法体制が本質的に生成発展すると論ずる講義に続いて、ヘーゲルは、「変革は目立たぬ変革であり、変革の形式を持たない変革である」(V.S.788)と論ずるからである。したがって、我々の革命表象とした、現存する憲法体制の突発的転覆は、ヘーゲルの議論の射程にはないかの如くみえよう。しかしながら、「憲法体制一般は、少なくとも主観的自由の存在する西洋においては、停滞することなく、不断に変革され、不断に革命される(revolutionirt)」(VI.S.660)と議論されており、この「革命」という概念にこだわるかぎり、少なくとも、憲法体制の変革の突発性を絶対的に否認することは困難である。むしろ、ヘーゲルのいう体制変動の漸次性と、その突発性を連関させて考察する必要があると思われる。

ヘーゲルが主張する体制変動の漸次性には、二つの位相が存在している。この漸次性は、一つには、憲法体制内の法律の形成によって異なる憲法体制へとこれ自身が漸次的に進展するという意味がある(V.S.788)。他方、一定の人民の憲法体制が、当該人民の自己意識の状態と教養とに依存することに由来し (§274)、この自己意識の変動が漸次的であるという意味がある。後者について詳論すれば、理性的な憲法体制がある者によって構想されているとしても、大衆全体の自己意識がそれを権利として把握するためには長い時間を要するという意味で、憲法体制の変革は漸次的なのである。ヘーゲルは、次のような例を挙げる(V.S.752f.)。ナポレオンは、スペイン人民に、以前よりは理性的な憲法体制を与えた。しかし、スペイン人民は、その理性性にまで教養形成されていなかったために、理性的な憲法体制を疎遠なものとして拒絶した。「憲法体制というものは、数百年の労作であり、人民において展開されたかぎりでの理性的なものの意識なのである」(ebd.)。このように、人民の自己意識がある理性的な段階、すなわち「自分の権利の感情を持たざるをえない」(V.S.754)段階へと到達するために要する長時間性という意味で、ヘーゲルは、体制変動の漸次性を主張してもいるわけである。この点において、「人民の意識が変化

し、新たなより高次の意識が発生するということが、突発的に (plötzlich) 形成されることなどありえない」(Ⅲ.S.229) のである。

ところが、人民の自己意識が理性的に高次の段階へと到達し、これが慣習となるほどにまで成熟するに至った場合、法律が形成されることとなる。すなわち、「次第に忍び込み慣習となったものは、後になって法律とされ、他の法律は失効し廃棄される」(ebd.) のである。したがって、この法律形成の時点で、人民的自己意識の教養過程の漸次性が中断するとみるべきである。だが、かかる漸次性の中断を認めるとしても、法律形成は、一定の憲法体制の枠内で合法的に平穩裡にすすめられるとき、たかだか当の憲法体制の改良以上の意味は持たないとも評価されるであろう。そして、かかる評価が下されるのは、単なる法律の形成という点で人民的自己意識の漸次性が中断するだけでは足りず、新たな法律の形成が一定の憲法体制とは矛盾を来して後者を非合法的に廃棄すること、これを特に革命の本質的・決定的なメルクマールとするときであろう。一応、このことを現時点では容認するとしても、新たな法律の形成ないしは憲法体制の改良を漸次的に継続することによって、当の憲法体制自体にも変革が生ずることを否認することはできない。そして、かかる漸次的な変革によって、憲法体制が当初のものとは全く異なったものとなることもありうるわけである。だからこそ、ヘーゲルは、「ある状態の継続的教養形成 (Fortbildung) は、外見上は平穩裡に気付かれずにすすむものである。このように、憲法体制は、長い期間を経て気付かれずに、以前とは全く異なった状態となって成立することとなる」(V.S.790) というのである。

差し当り、憲法体制の変革の平穩性ないしは没意識性が革命とは相いれないという懸念がありつつも、漸次的な憲法体制の変革によって全く異なった憲法体制が成立することは、やはり、その漸次性の中断ともみななければならない。ヘーゲルは、かかる事態について、「教養の形式によって、静かな変革が、古い外被 (Schale) の蟬脱 (Ablegung) が、憲法体制の新生が生ずる」(I.S.191) といっている。ここでいう「古い外被の蟬脱」ないしは「憲法体制の新生」こそが、体制変動の漸次性の中断であり突発性なのである。もともと、『法の哲学』で国家が「人倫的理念の現実態」 (§257) だとされる場合のカテゴリーたる「現実態」は、かかる漸次性の中断を内包させた概念であった。⁽¹⁵⁾ヘーゲルは、1821年夏学期の「論理学」講義において、次のようにいっている。「直接的に

現実的なものは、破壊を蒙っている (gebrochen) ものである。かかる現実的なものは、存在してはいるが、自分に即して他者というものを持っていて、可能態なのである。したがって、かかる現実的なものは、自己内で破壊を蒙っているものであり、革命などとなるのであり、〔このようにして〕直接的な現実態なのである。この直接的な現実態が他の状態になるためには、諸条件が現存していなければならない。以上のように、現在とは、破壊を蒙っているものであり、自分の内に他者を擁している⁽¹⁶⁾のである」。

三 人民的自己意識と憲法体制との矛盾——革命

ヘーゲルは、体制変動の漸次性の中断が、単なる没意識的で平穏なものだとばかり考察しているのではない。彼は、「精神の継続的教養形成に釣り合う制度の側の継続的教養形成が見られず、後者が前者と矛盾を来すほどになれば、この精神の継続的教養形成は、単に不満の源泉となるばかりでなく、革命の源泉となる」(I.S.219) という。確かに、人民的自己意識の高次の教養に合致して制度の側が平穏裡に変革されるかぎり、体制変動の漸次性の中断は、革命という形態をとることはない。だが、一定の憲法体制がもつ制度が、人民的自己意識の高次の教養に合致せずに硬直化するときには、かかる硬直的な憲法体制の革命が課題となることを、ヘーゲルは見据えているのである。彼は、『ハイデルベルク・エンチクロペディー』自家用本において、「反乱・騒擾・国事犯・不敬罪」・「全人民が抽象という変革を欲した革命」とは区別して、「習俗 (Sitte) と硬直化した (verknöchert) 憲法体制との矛盾が内部権力・外部権力として現象する」ものを「革命」だとしている (EN.S.197,199)。この論理からうかがわれるように、憲法体制は、人民的自己意識の継続的教養形成に合致しなければならないものであるために、逆に憲法体制が硬直化して継続的教養形成を怠るとき、革命されなくてはならないこととなる。憲法体制の変革が平穏裡に成就するか否か——したがって革命的事件とまで発展しないか否か——は、実に、憲法体制の側が継続的教養形成を行うか否かにかかっているのである。

精神の継続的教養形成と、制度の側の継続的教養形成との矛盾が出来た時点では、「自己意識的な概念のなかに、他の制度が現実態にあるものとして存在する」(I.S.220) ことになる。だが、この制度は、自己意識的な概念のなか

にあるばかりで、その実在性を獲得していないかぎりには、差し当り、なお主観性の規定に留まるものでしかない。しかし、ここで、制度が当面もたざるをえない主観性は、単なる恣意・私念なのではない。むしろ、自己意識の側は、より高次の——主観性に属するがゆえになお「超越的」にも映る——人倫的理念を知りかつ意志するようになっており、「国家」の現実存在を形成する主観性を形成しているのである（§257⁽¹⁷⁾）。そこで、精神の側の継続的教養形成が単なる主観性にとどまりえない「自由な精神の絶対的規定」・「絶対的衝動」（§27）であるならば、ここでは、「自分の目的を主観性の規定から客観性の規定へと移しこみ、客観性のなかで同時に自己のものにとどまる」（§28）という意志の活動というものが成立することになる。ヘーゲルのいう革命とは、このように、進展する人民的自己意識と実在的な憲法制度との矛盾を、前者に合致する形で解消することなのである。

では、ヘーゲルのいうこのような制度上の革命的变化は、どの程度遂行されることになるのか。すなわち、新生の憲法体制をもたらす革命は、旧来の憲法体制を全面的に廃棄することであるのか否か。旧来の憲法の改正という形式では事態の変化を望むことができないという事情から革命が起こる以上、通常の革命表象では、旧来の憲法を一切無効とし、新たな憲法を制定することが革命だと考えられよう。したがって、革命は、憲法体制の全面的な廃棄刷新をなすものだと考えられよう。形式的には、このように把えてもよいかもしれない。しかし、内容的には、革命的变化といえども、自己意識の進展と実在的な制度との間に生ずるある一定の矛盾を解消する以上のことはなしえない。なぜなら、その矛盾を解消する以上には、人民的自己意識の進展がみられてはいないからである。「人民は、憲法体制の全面的転覆（Umsturz）によって生ずるようなこと、すなわち、自分の精神の全意識を一挙に変革するようなことはなしえない」（I.S.191）。かかる認識から、ヘーゲルは、「自己意識に提起されたものは、除去の必要な個別的な困窮である」（III.S.229）というのである。したがって、革命は、確かに形式的にみて憲法体制の全面的刷新の如くに映るのであるが、その課題は、あくまで個別的な困窮を除去することに尽きるわけである。

ヘーゲルがフランス革命を批判的に総括するのは、この点についてである。すなわち、フランス革命は、確かに、「歴史哲学」講義で論ぜられるように、思想が現実世界を支配するという認識に高まった点で重大な意義を有するので

⁽¹⁸⁾
 はあるが、しかしながら、「一切の現存のものや、所与のものを転覆し」、「単に勝手に理性的だと信じ込んでいるもの」すなわち「理念を欠いた抽象的諸観念」だけを「新しい憲法体制の土台にしようと欲した」点で、批判されるべきものなのである（§258Anm.）。先に示した『ハイデルベルク・エンチクロペディー』自家用本ノートの規定でいえば、フランス革命は、「全人民が抽象という変革を欲した革命」でしかない。これは、フランス革命が、抽象的諸観念の一つである抽象的人格の承認にしか到達しなかったことの批判であるとともに、既存の政治制度の持つ理性性を見失い、職業団体・諸階層による国家の有機的編成を果たさなかったことに対する批判である（VI.S.691）。これを逆に肯定的にいえば、フランス革命は、封建的特権の廃棄という「個別的困窮」の除去を果たしつつ、従来の政治制度の理性的純化を目差すべきであったということである。⁽¹⁹⁾

ところで、『ハイデルベルク・エンチクロペディー』の自家用本ノートでは、「習俗と硬直化した憲法体制との矛盾」というヘーゲルが把握した真の革命が、「反乱・騒擾・国事犯・不敬罪」とは区別されていることから、ヘーゲルのいう革命が全く非暴力的な性格のものであると評価するむきもあるかもしれない。しかし、これは誤解である。ヘーゲルは、国家の成立が暴力の形態によってなされるか否かについては、極めて冷淡な態度を採っていることに注意しなければならない。例えば、彼は、「国家が暴力や不法に基礎づけられることもありうるが、このことは理念にとってはどうでもよいことである」（III.S.211）という。革命がある国家の新たな成立を期するものである以上、かかる革命にとっても暴力は無関与的だというべきであろう。だが、むしろ、国家の起源の一部をなす暴力行使——すなわち革命的暴力は、国家の創建者たる英雄に固有な権利として正当化されるものだというべきである（§97Anm., §102Anm., §350）。ヘーゲルは、国家の現実的承認をめぐる闘争に關説して、「国家は、自然のうちで自由でありつづけようと欲する個人に対し、強制する権利を持っている」（I.S.174）といい切っている。国家創建に際して出来する暴力行使が、不法廃棄として正当な権力行使であるからには、⁽²⁰⁾憲法体制の革命が要請される時点で発動される暴力を、ヘーゲルは正当なものとみているのである。

以上のように、『法の哲学』には、人民的自己意識の継続的教養形成と、憲法体制の継続教養形成との矛盾によって、この「一定」の矛盾を解消するため

の革命が出来するという論理構造が存在している。しかも、この革命は、確かに平穩裡に遂行されることがありうるとしても、国家創建の事業としては、強制力ないしは暴力を正当なものとして保留しているのである。したがって、変革の平穩性という一面的規定を把えて、ヘーゲルのいう憲法体制の変革を単なる改良的なものとみなすことはできない。むしろ、この変革が平穩裡に遂行されるか否かは、当の憲法体制が柔軟性をもつか否かにかかっており、これが硬直しているときには、革命は必然的だというべきなのである。

四 革命の主体としての憲法体制

ヘーゲルは、憲法体制を革命する主体を如何に把えているのだろうか。だが、彼は、「誰が憲法体制を作るのか」という問いが無意味であると明言しているため（§273Anm.）、憲法体制の革命主体を確定しようとする我々の試みは、既にして無効のようにみえる。しかし、憲法体制の形成主体を問うことが無意味であるのは、かかる問いが、いかなる憲法体制も存在しないこと、したがって「諸個人の原子論的な群れ」しか存在しないことを前提として（ebd.）、憲法体制を作る特定の個人を探索する形で提起されているからである。学というものがかかる予言めいたことに従事するものではない以上、ヘーゲルの主張通り、諸個人の原子論的な群れという前提状況には概念が拘る必要がないのも当然である（ebd.）。しかしながら、だからといって、ヘーゲルは、憲法体制の革命主体を確定することを回避しているのではなく、むしろこれに積極的な解答を寄せている。すなわち、ヘーゲルのうちには、「憲法体制が自己自身を作る」（I.S.190）という論理が存在しているのである。

こうした把握では、革命の主体が憲法体制であるという、表面的な見方には奇妙に映る転倒が生じているかのようである。ところが、「憲法体制の絶対的原因は、歴史において展開する人民精神の原理である」（I.S.189）とされるように、人民の普遍的自己意識としての人民精神が憲法体制の形成者であることは明白である。そして、この人民精神には、個別的な自己意識である人民各人が接統することになるのである。

個別的自己意識と普遍的自己意識とのかかる接統関係は、既に別稿で詳しく議論している⁽²¹⁾ので割愛すべきだが、行論上これを端的に示しておけば、次のようになる。個別的自己意識は、自分の私念を超越して思惟によって人倫の実体

たる普遍的自己意識を認識するに至ったとき、この実体と「完全に同一的」(VI. S.482) となるという関係が、両者の自己意識の間に存在している。「人格は、思惟する知性 (Intelligenz) であるから、実体を自分固有の本質として認識し、こうした気構えによって実体の偶有性であることをやめる」(HE. §142)。そして、一般的に、人倫的理念は、「主観的意志と意志の本質・概念との統一」(RN.S.161) であり、しかも、「意志一般に関して主観的なものとは、意志の自己意識の面を、意志に即自的に存在する概念とは区別された個別性の面を意味する」 (§25) のであるから、人倫的理念という「生動的な (lebendig) 善」は、「自己意識のうちに自分の知と意欲を持ち、自己意識の行動によって自分の現実態を持つ」(HE. §142) ものとして把握されている。このように、ヘーゲルによれば、個人的な人格という自己意識が、思惟によって人倫の実体そのものとなり、これを産出していくことになる。したがって、「憲法体制が自己自身を作る」際の産出主体は、実体の側面からみれば「憲法体制」ということができるが、その主体性はあくまで個別的自己意識に属しているといわねばならない。

しかし、個別的自己意識が思惟によって同一となる人倫の実体そのものを、自己意識と区別した形で把えると如何なるものとなるのであろうか。ヘーゲルによれば、人倫の実体とは、「家族および人民 (Volk) という現実的な精神」 (§156) のことである。ところで、彼は「婚姻・国家——が唯一偉大な人倫の全体である、それらは実体である」(VN.S.545) ともいっており、我々が問題とすべき人倫の実体には、人民と国家の二相が存在していることになる。「世界史」論における国家状態への移行の議論を踏まえれば (§349)⁽²²⁾、人倫の実体がなお形式性・客観性を欠如して即自的段階に留まっている人民が、形式性・客観性を獲得して対自的段階たる国家へと移行する、こういう関係で、これら二相が繋がれていることがわかる。そこで、人倫の実体とは、根底的にみて、形式性・客観性を獲得すべき人民ということになる。

ところで、この人民を如何に把握するかが、近代的「社会契約論」に立脚した人民主権論とヘーゲルの主権論とを決定的に区別することになる。冒頭で示したように、ヘーゲルは、人民を「多数者の集合体」として把えることに反対している。人民がこうした集合体として表象された場合、その要素 (原子) とは、個別的人格にはかならないであろう。ところが、この人格は、それ自体と

しては「実体の否定性が現実存在へと抽象的に分解した」「偶有性」(HE. §431)でしかない。かかる要素は、単に要素であって統体性 (Totalität) ではない以上、我々は、人民それ自体という統体性の把握を、要素たる個別的人格の指摘に解消させるわけにはいかない。また、統体性としての人民は、個別的人格とは無関与的に存立するものである以上、「多数者の集合体」として表象されれば、概念把握されえない。⁽²³⁾したがって、ヘーゲルは、このような人民表象を、「偽りの名」(HE. §440) だという。人格という実体の偶有性を看取しているとき、人民という実体は、真実には「内的な威力 (Macht)」・「内的な必然性」となっているのだが (HE. §431), 「多数者の集合体」という人民表象は、かかる内面性の把握に至る道を閉ざすこととなるのである。

当然、ルソーにみられるように、人民にかかる「多数者の集合体」として理解するところに、社会契約論を根柢に据える人民主権論が成立する。だが、社会契約という形式は、人民という実体をそれ自体として把握できない表象の方便にすぎず、人民の何たるかを真実に言い表わすものではない。なぜなら、社会契約は、契約の本性からいって (§75Anm.), 国家意志というものを、恣意としての個別意志に還元する道を拓いているからである (§258Anm.)。憲法体制を形成するものは、かかる恣意ではなく、人倫の実体たる普遍的自己意識であるから、社会契約論は人民をばえ損なっているわけである。ヘーゲルの認識によれば、「単純で純粋な群衆としての人民は、まだなんら理性性を持っていない」(I.S.177)。そして、そのかぎり、人民は自らが欲することをそれ自体として意識することがないため、「人民に憲法体制の形成を委ねることは誤りである」(I.S.190) というほかはない。ヘーゲルは、こうした認識に基づいて、冒頭に述べたように、「革命は人民一般に全く許されていない」といい、革命を「より高次の自然権」だとするのである。

では、ヘーゲルは、人民というものを全く欠如した革命を主張するものであるのか。しかし、人民に革命が許されていないと彼が言明するのは、あくまで、社会契約論の抽象的把握に基づく偽りの名である「人民」、すなわち「多数者の集合体」には革命が不可能であるという趣旨からすることである。むしろ、ヘーゲルが主張するのは、人民を「実体的で絶対的な連関 (Zusammenhang)」(HE. §440) として真に把握すること、そして、なお思惟のエレメントで実体と同一的となるに至らず偶有性でしかないような個別的人格にはかかわりな

く、人民という人倫的実体が、憲法体制を形成するということなのである。「憲法体制とは、むしろ、実体が自己自身を概念把握することと、実体の活動確証 (Bethätigung) とが、恣意から脱却していることなのである」(ebd.)。

したがって、人民というものを、「多数者の集合体」ではなく、厳密に、「実体的で絶対的な連関」、普遍的自己意識としての人民精神と理解して、かかる人民精神が憲法体制を形成することが確認できれば、ヘーゲルは、真の意味で人民主権論者であると評価することができよう。⁽²⁴⁾そして、人民の恣意的意志ではなく、まさに人民の理性的意志が憲法体制に表現されるものだとするれば、人民主権の真の構成は、かかるヘーゲル的な構成以外にはありえないはずである。ベルトラムが、革命によって発効する憲法規範は超実定法的規範、すなわち絶対的価値・人倫的理念に基礎づけられる⁽²⁵⁾といい、否定形の表現としては芦部信喜が、「人間人格の自由と尊厳の原則」を否定したときは憲法制定権力の発動ではない⁽²⁶⁾というとき、これらの表現は——なお近代自然法思想の枠組に囚われている制限があるとはいえ——、自由意志としての人民精神が憲法体制を形成するという理解をもって初めて正当な意義を有することになるであろう。だが、通例は、人民を集合体として把えることによって人民主権が構成されるため、かかる錯誤的なアスペクトによって、ヘーゲルの人民主権論は、なお理解されないままに放置されているのである。

もっとも、ヘーゲルのいう人民主権は、国家主権と本質的に同義である。というも、彼は、「国家にこそ主権が属するということが明確になっていれば、主権は人民に存するといってよい」 (§279Anm.) というからである。ここで、国家に主権が属するということの意味は、国家の諸機能が「単一の自己としての国家の統一のうちに究極の根柢を持つ」⁽²⁷⁾ (§278) ということである。人民主権というものが、人民の分離・分裂を意味するものではなくまさにその統一において理解されねばならぬとすれば、また、この主権が国家という形式性・客観性をもって初めて現実的妥当性を有するものだとするれば、これは、人民精神の現実態である国家主権と同義であるといわねばなるまい。

だが、この点を承認するとしても、一般に立憲君主制を唱えるヘーゲルは、国家主権を「君主権」論で展開し (§278)、主権の現実存在を君主という一者だとするため (§279)、彼のいう国家主権を俄かに人民主権として受け入れることは、容易なことではないであろう。ここで難点となっているのは、「実体

的で絶対的な連関」が、普遍的自己意識としての人民精神が、本来の人民主権であるはずなのに、実際には、現実存在する主権が単なる一人格と成りさがっていることである。かかる構成では、人民的自己意識の新たな教養形成がみられたとしても、それに合致する新たな憲法体制の形成（変革ないし革命）が、実定的に現実存在する君主に帰属するとみられることとなる。実際、ヘーゲルは、「憲法体制の内的な欠陥が頭角を現す場合」、「主権が断固たる態度にでなければならぬ」としている（Ⅲ.S.251）。ヘーゲルに従うかぎり、憲法体制の変革であれ、主権によってこれを遂行するのは、あくまで君主なのであって、依然として、「革命は、人民一般に全く許されてはいない」のである。

しかし、ヘーゲルは、「革命は、君主の側か人民の側かのいずれかに由来する」（I.S.220）といい、上からの革命を排除するものではないが、さりとて人民による革命遂行を議論の射程に収めていないわけでもない。しかも、彼は、「より善いものの洞察は、下から〔＝人民から〕登場しなければならない」（I.S.221）とし、更に、「善は、それにまだ適さない〔＝人民の思想が形成されていない〕地盤に根づいていると、全く逆に破滅的に作用する」（*ibd.*）ともいう。もっとも、「人民」という概念で「多数者の集合体」を表象する皮相な見解を既に廃棄しているとすれば、革命の直接的実行者が君主であるか人民であるかは、重要な問題とはなりえない。むしろ、決定的な観点は、革命を招来し権利づけるものが、あくまで既に述べたとおり人民の普遍的自己意識だということである。いいかえれば、革命は、人民の要求に応えるものであるかぎり、これが誰によって遂行されようとも、人民の普遍的自己意識・実体的要求によって遂行されたに等しいのである。

五 君主主権の理念的正統性

革命の直接的実行者が問題ではなく、あくまで人民の要求こそが問題なののだとしても、主権を君主に帰属させることには、なお本質的な難点が残るともいわれるであろう。すなわち、この難点とは、君主の主権が人民的自己意識の教養形成に反する方向で——反革命的に——発動される可能性を排除しないことである。もちろん、ヘーゲルは、「君主の尊厳性（Majestät）」とは「恣意によって動かされないこと」と主張し（§281）、かかる恣意が発動された事態を「専制」と評価するのであるから（§278Anm.）、君主の主権発動が反革

命的になされることを是認するものではありえない。だが、しかし、概念的にこうはいえても、現実存在する一定の人格に主権を帰属させる以上、この人格の恣意が主権発動を事実上左右する事態をも見据えておかねばならないともいう。かかる観点からすれば、ヘーゲ尔的な主権の構成は、やはり、一人格の恣意に対してなんの防壁も設けない議論と目されることとなろう。⁽²⁹⁾

しかしながら、主権の恣意性は、君主に主権を帰属させる点からのみ出来るばかりではない。人民に主権を帰属させるとしても、当の人民が「多数者の集合体」ないしは大衆的な形態で把握されるならば、その恣意性を排除することはないであろう (LS.179)。君主ではなく人民であれば、その恣意性が是認されると主張することは没論理的である。人民であっても、その恣意性を法律とすることは、やはり「専制」なのである (§278Anm.)。したがって、むしろ、問題の焦点となるのは、革命を招来し権利づける人民の実体的要求が、如何にして君主のものとなりうるのかということであろう。つまり、かかる人民の実体的要求を知りかつ意志する在り方こそが問題なのである。

まず、人民の実体的要求の把握の側面について見てみよう。人民の実体的要求というべき「即かつ対自的に普遍的なもの」・「実対的にして真なるもの」は、多数者の「私念 (Meinung)」という「それ自体各人固有のもの・特殊なもの」に結合する「世論 (öffentliche Meinung)」の形態で映現することになる (§316)。もちろん、世論それ自体は、「現象としての認識」(ebd.)であるから、実体・真理ではない。だが、大衆・群れとしての人民は、こうした世論の形態で、実体・真理の「仮象」を表現しており、誤謬を伴ってはいるものの真理もまた言い表わしている (§317Anm.)。そこで、世論に内在する不動の実体的なものを、世論に従属しない形で——したがってこれを超越して——「実体自身から」認識する必要が生ずる (§317Anm., §318)。ヘーゲルは、かかる認識を行う者を、「偉大で理性的な者」 (§318) だとする。⁽³⁰⁾ このことから、実体的なもの・人倫的理念の認識は、世論と接続しながら超越することになる。そして、かかる理念は、差し当り認識行為・理論的行為によってもたらされるかぎりでは、現実世界に現存していないという意味で実在的なものではないのである。だが、この認識された理念は、単に超越的であるのみならず、「世論の側がこれを承認する」(ebd.) ことによって世論へと還帰し、その実在性を獲得する前提を形成することになる。以上を総括すれば、世論と実体的

認識の相互作用によって、人民の実体的要求が対自化され、人民的自己意識の教養が完成することになるのである。

かかる人民的自己意識の教養完成の時点においては、「現実性が外面性としては、精神と同一的でない」(VI.S.660)という事態が出来し、このとき、かかる外面的現実性は、「空虚な現実存在」(ebd.)にすぎなくなる。そして、「教養が完成し新たな段階に到達すれば、死んだ・腐朽せる・無力な外的状態は崩壊する」(VI.S.660f.)ことになる。これこそが、主権が断固とした態度に出なければならないとされる、憲法体制の内的な欠陥が露呈した事態である。ここにおいて、君主は、人民的自己意識の教養に従ってのみ、主権を発動して憲法体制の変革に乗り出さなければならないであろう。そして、君主の行った体制変革がかかる教養に合致するならば、目的は達成されており、大衆としての人民が革命を惹き起こすこともない。だが、逆に、君主が、この事態に臨んで恣意的に振る舞ったらどうであろうか。しかし、君主が、人民的自己意識の教養に従わず、事態の看過ないしは反革命をなすことは、ヘーゲルの構成にしたがうかぎり、君主に主権が存することをもって正当化されるものではない。むしろ、ここでは専制が生じており、かかる専制的な実定的君主も、「死んだ・腐朽せる・無力な外的状態」に属することとなるのである。

そもそも、ヘーゲルは、主権が憲法体制内の契機として存在する場合には、これを君主権だとするのだが、かかる契機化に先立つ状態では主権を君主権そのものではないとしている。すなわち、彼は、「人民は国家を形成する。国家は主権者である。ここから出発しなければならない」といい、「主権こそが『最初のもの (das Erste)』であり、端的に『最初のもの』なのである」という (VI.S.664)。その上で、「主権はなお君主権そのものではない。あるのは全体である。そこで、主権自身が自己自身を単なる契機とすることによってのみ、主権は自己を自己内で区別し、自己を全体の契機となすのである。こうして、主権は、統治権と立法権とは区別された君主権となるのである」(ebd.)という。したがって、当の憲法体制の側が主権によって革命されなくてはならないものであるとき、実定的な君主と「最初のもの」としての主権が分離することを可能とする構成をヘーゲルは採っている。したがって、実定的君主が人民的自己意識の進展に合致した革命を遂行しないとき、君主権の概念とその肉体性とは当然にして分離し、当の実定的君主は、主権を有せず、死を宣告されたに等し

くなる。かかる認識に立つからこそ、ヘーゲルは、フランス革命におけるルイ16世の処刑を、教養形成された精神への不適合によるものと評価するのである(Ⅲ.S.250)。

しかしながら、ヘーゲルは、君主の生得権(Geburtsrecht)・世襲権(Erbrecht)を主張し、これを実定法上・理念上の根拠としての正統性(Legitimität)だとするから(§281)、王位継承を断絶させることに反対しているのではないか、したがって、いったん実定的君主が存在するならば、これを廃位することが不可能な構成を採っているのではないかという疑問も生ずるはずである。しかし、ここで見逃してはならぬことは、ヘーゲルは、ある家系が君主に位置づけられる実定法上の正統性と、哲学的観点からする理念上の正統性を区別して議論していることであり(Ⅲ.S.246, VI.S.671)、公然と「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」(§281Anm.)と言明していることである。もともと、『法の哲学』全体は、実定法それ自体を権利づける哲学的法学の見地に基づいており(§3Anm.)、法が「妥当してきたから妥当する」という実定法の立場を超える高みに存立している。そして、この君主の正統性に関しても、ヘーゲルは、「実定的な根拠は、最も身近な根拠である。だが、生得権・世襲権がこうした正統なものであるという『正統性を正統化する(die Legitimität der Legitimität)』より高次の根拠は、理念のうちに存する」(VI.S.682)と議論している。そして、「思弁的な考察にとっては、実定的なものの自身が本質的に理念によって現存している」(ebd.)という。このように、君主の実定性といえども、理念によって正統化されなくてはならないものだと、ヘーゲルは考えているのである。

とはいえ、かかる議論は、現存する実定的な君主に理念の冠をかぶせたにすぎないとの非難も存在するであろう。⁽³¹⁾だが、ヘーゲルのいう正統性とは、「具体的な規定にしたがってみれば」、「教養形成された理念、理性、政治的理性との本質的な連関において存在しているもの」(ebd.)にはかならない。そして、ここでいう「連関」とは、端的にいえば国家の「理性的な有機的組織」(§286)のことである(VI.S.682f.)。したがって、ヘーゲルがその「国家」論で展開を試みている国家の有機的編成こそが君主を権利づけるのであって、君主が前時代の遺産としての実定的なものだからではない(Ⅱ.S.331)。してみれば、憲法体制の変革を迫る当の「教養形成された理念」こそが君主を権利づけるの

であって、かかる理念に反する君主に正統性などは付与されないこととなるのである。ヘーゲルは、トルコからのギリシア独立を正統化する議論として、征服地での蜂起は国事犯とはならないと主張するが（VI.S.683）、むしろ注目すべきであるのはその論拠である。その蜂起が国事犯とならないのは、人民が、「君主との間に理念上の連関を持たず、憲法体制の内的必然性の内にない」からである（ebd.）。この議論を、単に征服地での論理として片付けてはならないであろう。なぜなら、この例解は、君主を正統化する理念と実定的君主との関係を説明するものとして提出されているからである。つまり、征服地ならずとも、理念なき実定的君主は正統性を欠如している。かくして、理念に背く実定的君主は、その首が刎ねられる。

六 人民主権の発動による君主産出

君主が主権の概念に適合せず、みずから憲法体制を変革する可能性を閉ざしている場合、現実的な君主は存在せず、むしろ「人民の統一」に主権が存在することになる。だが、しかし、かかる主権は、「表象」・「即自的な理念」にすぎず、「対自的に現実存在する」ものなのではない（VI.S.672）。したがって、かかる主権を対自化する行為が必要となる。ヘーゲルは、この対自化の権利を革命権として明示的に指摘するものではないが、その実体的内容からいって、主権の対自化・現実存在化の権利は、革命権であるということができよう。ところで、この主権の現実存在化は、あくまで人民的自己意識の教養形成によって権利づけられるのであって、逆に、これに対して人民の行動が要請されるとしても、かかる人民の行動一般がその主権を権利づけるのではないことに留意すべきである。つまり、人民の革命的行動といえども、現実存在となるべき理念が主体となって統一を形成し、その理念の質料的な自己意識として人民各人が行動しているときにかぎり、主権の発動となるのである。人民は、革命的行動のなかで理念に基づき自己自身を有機的に編成することによって理性性を実現するように定められているのであって、単に恣意的に行動することが革命的なのではない。このように人民は革命的行動において質料でしかないことから、人民が主権を発動するとはいっても、既に述べたように、それはあくまで「人民の普遍的自己意識としての理念という主権を発動する」という真実態において理解しなければならないことはいうまでもない。

そして、主権発動において、かかる理念が主体的性格を持つ事情と、その理念を担う質料的自己意識という自然的素材が要請される事情から、理念の自然化・謂わばその受肉化が生ずることになる。なぜなら、「一切の行動と現実的な事柄は、一人の指導者の決定的な統一においてこそ、着手され・遂行される」 (§279Anm.) からである。人民はかかる指導者の統制に従って革命を遂行するが、しかしこのとき、かかる指導者は革命の理念の体现者であることによって君主へと移行することとなる。なぜなら、一方で、「実体的意志と同一である主観性」が君主権の概念を構成し (§320)、他方、革命の指導者は、かかる実体的意志を具有してこそ初めて指導者たりうるからである。ヘーゲルが、フランス革命の様々な革命家にかかる観点で考察していたことは、ロベスピエールやボナパルトを君主権を構成する頂点性になぞられていることから知られるであろう (I.S.188)。もっとも、彼らの頂点性は、国家の有機的編成がなされていないという事情において成立した点で、限界のあるものではあるが (ebd.)。

したがって、「君主の自然的出生」という事態は (§280)、ヘーゲルが、注意深く「意志の純粋な自己規定」がなんの特殊な内容に媒介されることなく「一個のこのものという自然的定在に直接転化すること」であるとしているように、現実の君主が現実存在しないときに革命を惹き起こす理念が、直接、ある君主的人間に転化するという謂である。そして、かかる構制は、実際に革命において誰が指導的頂点となるかが直接的である以上、極めて真実を剔ったもの⁽³²⁾だといえよう。もちろん、この議論は、革命を遂行しない実定的君主の死という先の議論と相俟って、世襲君主の絶対的不可侵を意味するものでも、正統性の名の下に死せる君主の親族を君主とするものでもない。そうではなく、主権が現実存在化しなければならないという憲法体制のもつ論理必然性に促されて、いかなる革命が遂行されようと、君主を定立せざるをえないことを闡明しているのである。もっとも、哲学的観点からすれば、君主は、理念の骨化・石化、没理性化・自然化したものとして位置づけられるだけである (VI.S.679)。だが、しかし、君主は、自然性であるとはいえ理念を物語る点では、「時代の子」・「人民の子」・「人民の精神」ということができるのである (III.S.246)⁽³³⁾。

七 小括

序論で示した「革命の構成要件のメルクマール」との比較において、以上の

議論を総括しておけば、次のようになる。ヘーゲルが革命として把握したのは、人民的自己意識の継続的教養形成と矛盾を来した憲法体制の突発的転覆であり、積極的には、人倫的理念の実在化である。この革命の主体は、新たな憲法体制と同一的となった個別的自己意識であり、「実体的で絶対的な連関」として厳密に考えられた人民であって、「群」としての大衆なのではない。そして、ヘーゲルは、暴力を革命の本質として把えない立場を採るが、革命を推進するに必要な暴力を保留してもいる。もっとも、ヘーゲルに従うかぎり、国家権力の担い手である君主が革命を遂行することもありうるが、この実定的君主の廃棄をも含めた人民的な主権発動を排除するものでもない。しかし、いずれにせよ、理念こそが主権発動を権利づけるのであって、かかる理念に基づかない行動は、実定的君主であれ人民であれ是認されるものではないのである。したがって、「革命の構成要件的メルクマール」とは、ヘーゲ尔的に言えば、人倫的理念の実在化に尽きるわけである。

社会契約論的脈絡で「多数者の集合体」たる人民が発動する主権こそを人民主権だとするならば、ヘーゲルは、明らかに、かかる人民主権説を採用するものではない。しかしながら、革命による変革の内容自体が問題であるとき、人民の普遍的自己意識たる人倫理念が革命を要請しかつ権利づけるとする以外に、すなわち人民精神に主権が存すると構成する以外に、革命の合理的把握は不可能となるだろう。人民を「多数者の集合体」という抽象において理解することに甘んずるのか、それともより具体性をもってその精神を把握する学的営為へと向かうのかという選択が、ヘーゲルの革命理論に対する評価を基本的に決することになるに違いない。そして、理念なき大衆が反動をもたらすこともありうるという認識に立てば、いずれの立場が真の革命を把握しているのかはおのずから明らかであると思われる。

ヘーゲルが、憲法体制の頂点性として君主を定立する議論は、常に革命の論理と密着している。そして、革命というものが、人民的自己意識の継続的教養形成によって出来する以上、ヘーゲルの「君主」論を反動的だとすることは不可能である。ヘーゲルのいう君主は、あくまで、人民的自己意識との関係において考察されなくてはならないからである。それでもなお、君主の反動性を語りうるとしたら、ここで問題となっているのは、むしろ、それを許している人民的自己意識の反動性なのである。

註

ヘーゲル (G.W.F.Hegel) の著作・講義録からの引用・参照箇所は、以下の如く本文中に示す。『法の哲学要綱』(1820年) は、節数のみを記し、その自家用本ノートはRNで示してその収録書籍の頁数を付記する。ヘーゲルの「自然法と国家学(法)」講義録については、1817~18年講義をI, 18~19年講義をII, 19~20年講義をIII, 22~23年講義をV, 24~25年講義をVIで示し、それぞれの収録書籍の頁数を付記する。『ハイデルベルク・エンチクロペディー』は、HEで示してその節数を記し、その自家用本ノートはENで示しその収録書籍の頁数を付記する。『エンチクロペディー』第3版は、E3で示してその節数を記す。使用書籍は、『要綱』・II・RN・V・VI・HE・ENについては、Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*(abgek.VR.), 4 Bde., ed. v. K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973~4 (第1巻はII・HE・EN, 第2巻は『要綱』・RN, 第3巻はV, 第4巻はVI), Iについては、Hegel, *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 1, Hamburg 1983, IIIについては、Hegel, *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hrsg. v. D. Henrich, Frankfurt am Main 1983, E3については、Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: *G. W. F. Hegel Werke* (abgek. HW.), hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 8-10, Frankfurt am Main 1970である。引用に際しては、テキストにある強調点を特に示さない。引用文中における補入は、〔 〕で示した。なお、本稿は、日本倫理学会第39回大会(1988年10月、於早稲田大学)における筆者の同名の報告を基礎としている。

- (1) Cf. J. D'hondt, *Hegel en son temps*, Paris 1968.
- (2) Vgl. K.-H. Ilting, "Die „Rechtsphilosophie“ von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie", in: VR., Bd. 1, S. 43ff.
- (3) Cf. D'hondt, *op. cit.*, p. 8.
- (4) 註(2)のイルティング説を、ヘーゲルの著述状況に即して否定する見解は、vgl. H.-C. Lucas/U. Rameil, "Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts", in: *Hegel-Studien*, Bonn 15(1981), S. 476-501. ヘーゲルの立論に根本的な立場変更がないことを、君主権を中心に論証したものとしては、vgl. H. Ottmann, "Hegels Rechtsphilosophie und das Problem der Akkomodation, Zu Iltings Hegelkritik und seiner Edition der Hegelschen Vorlesungen über Rechtsphilosophie", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim/Glan 33(1979), S. 227-243. ルーカスは、『法の哲学』と「自然法と国家学」講義を対立させて了解することが危険であると主張している。Vgl. Lucas, "Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer Anders?", *Zu Hegels Verständnis der konstitutionellen Monarchie zwischen Heidelberg und Berlin*, in: *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen*

Verfassungsgeschichte, hrsg. v. H.-C. Lucas u. O. Pöggeler, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 175.

- (5) 君主は「然り」のみならず、「否」と応ずることもある (I.S.206)。この点は、ガンズも追認している。Vgl. “Erwiderung auf Schubarth (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik; 1839)”, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hrsg. v. M. Riedel, Bd. 1, Frankfurt am Main 1975, S. 271. 柴田高好は、ヘーゲルの立憲君主制を、近代法治国家としての性格をもつとしつつも、通例の自由主義的君主ではなく、「ヘーゲル独特の有機的立憲君主」だとする。柴田『ヘーゲルの国家理論』, 日本評論社, 1986年, 137・150頁参照。
- (6) 支配的なこの見解を枚挙するに暇がない。だが、『法の哲学』の「国家」論が「君主権」から叙述されることが、その公刊直後から問題視されたことだけは指摘しておく。ターデンは、ヘーゲルに対して直接、「君主に熱を上げるばかり、現実的な体制にある独断的な順序を選択したのか」と詰問している。Vgl. N. v. Thaden, “v. Thaden an Hegel (Syndruhoff den 8 Aug. 1821)”, in: *Briefe von und an Hegel*, Bd. 2, hrsg. v. J. Hoffmeister, Dritte, durchgesehene Aufl., Hamburg 1969, S. 281. しかし、バウムとマイストがいうように、「世襲君主の必然性についてのヘーゲルの説を特殊プロセインの事情に還元することはできない」。M・バウム/K・R・マイスト「法・政治・歴史」, O・ペゲラー『ヘーゲルの全体像』, 谷嶋喬四郎監訳, 以文社, 1988年, 164頁参照。
- (7) 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99巻 (1988年), 875—894頁参照。
- (8) ルソーによれば、社会契約によって人間が獲得するものは、普遍意志によって制約されている「市民的自由」と、法律上の権限によって成立する「所有権」である。Cf. J. J. Rousseau, *Du Contract social; ou, Principes du droit politique*, in: *Jean-Jacques Rousseau, Œuvre complètes*, vol. 3, [Paris] 1964, pp. 364f. そして、普遍意志とは、「個々人の利益の一致」・「共通 (commun) 利害」にはかならない。Cf. *ibid.*, p. 368. もっとも、ヘーゲルは、ルソーが普遍意志と全体意志の区別を行っていること (*Rousseau, op. cit.*, p. 371) を熟知している (E 3. § 163Zus.1)。したがって、ヘーゲルが、「普遍的意志を個別的意志からでてくる共通のもの (Gemeinschaftliches) として把えたにすぎない」 (§ 258Anm.) とルソーを批判をするとき、「共通のもの」ということで全体意志を念頭においているのではない。ルソーは、普遍意志と全体意志を区別する際にも「普遍意志は共通利害に関わる」 (*Rousseau, op. cit.*, p. 371) としており、ヘーゲルは、この共通利害性こそが「共通のもの」とされることを批判しているのである。したがって、ルソーは必ずしも普遍意志と全体意志を区別しなかったとヘーゲルがいうのは (E3. § 281Zus.1), 普遍意志を規定するにルソーが全体意志的なものをもってしたという点に向けられているのである。

- (9) Cf. Rousseau, *op. cit.*, p. 368.
- (10) Cf. *ibid.*
- (11) Cf. *ibid.*, p. 434ff.
- (12) J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln/Opladen 1957, S. 17.
- (13) Vgl. K. F. Bertram, *Widerstand und Revolution, Ein Beitrag zur Unterscheidung der Tatbestände und ihrer Rechtsfolgen*, Berlin 1964, S. 66ff.
- (14) 憲法体制の進展と発展の永続性こそが、その永遠性である点については、拙稿「自己意識の思惟としての国家——ヘーゲル『法の哲学』における国家への人格の一関与形態——」、『倫理学年報』第38集（1989年）、77頁参照。
- (15) マルクスは、ヘーゲルの論ずる憲法体制の漸進的側面だけを把えて、それに革命を対置すれば批判たりえていると考える。Vgl. K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, [Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261–313)]”, in: *K. Marx · F. Engels Werke*, Bd. 1. Berlin 1956, S. 259. だが、そもそも、人倫的実体の「実体」カテゴリーをヘーゲル『論理学』的に深く掘んでいたならば、かかる結論は生じなかったであろう。ヘーゲルは、『本質論』の「実体性の相関」において、実体は、「可能的なものを現実態に移植する」点で「創造的威力」であり、「現実的なものを可能性に還帰させる」点で「破壊的威力」であるとしている。Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, in: *HW.*, Bd. 6, S. 220f.
- (16) ヘーゲルの1831年夏学期（ベルリン大学）の『エンチクロペディエ』による「論理学」講義は、全体としては未刊行である。この部分は、Lucas, a. a. O., S. 219f. からの二次的引用である。
- (17) 拙稿、前掲論文、75–76頁参照。
- (18) Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *HW.*, Bd. 12, S. 529.
- (19) リッターに従えば、フランス革命と復古の双方が歴史の断絶を主張するのに対し、ヘーゲルは世界史の連続性も主張するわけである。Vgl. Ritter, a. a. O., 30f.
- (20) 拙稿「ヘーゲル『法の哲学』における国家生成の論理」、888–890頁参照。
- (21) 拙稿「自己意識の思惟としての国家」、74–76頁参照。
- (22) 拙稿「ヘーゲル『法の哲学』における国家生成の論理」、878–881頁参照。
- (23) Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, in: *HW.*, Bd. 6, S. 411f.
- (24) 確かに、ヘーゲル的な主権は、「国民の一人一人が国家の主人公であり神聖な主権者であるとする自然法的、人権的な国民主権説的なもの」ではない。柴田、前掲書、138頁参照。かかる国民主権なるものは、ヘーゲルのいえば、個別的人格主権であり、専制でしかありえない。
- (25) Vgl. Bertram, a. a. O., S. 89f.
- (26) 芦部信喜『憲法制定権力』、東京大学出版会、1983年、113頁参照。
- (27) ヘーゲルは、「主権は分割できない」というルソーの議論に立脚する。Cf.

Rousseau, *op. cit.*, p. 369. 他方、ヘーゲルは、分割可能な「集合体」としての「人民」を却ける。したがって、主権は、分割不能な「単一の自己」という規定をもつのである。

- (28) ここでは、本文中に示す実践的な難点ばかりではなく、論理的な難点も語りうる。夙にこの箇所を神秘主義であると批判するものとしては、vgl. Marx, a. a. O., S. 224f. 今日でも、これが矛盾であるとされている。Vgl. V. Hösle, *Hegels System, Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Bd. 2, Hamburg 1987, S. 570. ヘスレは、ヘーゲルが一人格を主権者とするのは、彼の「主観性の論理」に由来するとする。これは、我々一人格も国家的な主観性に高揚しうる論理を潜在的に指摘している点で重要である。だが、一人格が特に君主となるのは、「主観性の論理」では足りない。この論理の要は、国家理念が、単なる主観的表象にとどまりえず (§279 Anm.), 実在化されなくてはならない点にある。理念の現実性を、主観性から客観性への移行運動としてみる場合、ヘーゲルの論理には、なんの神秘性も存在しない。拙稿、前掲論文、885-886頁参照。
- (29) Vgl. Marx, a. a. O., S. 227.
- (30) ここでは、ヘーゲルが「偉大で理性的なもの」を直ちに君主とはしていないことに留意すべきである。なお、「ヘーゲルは、革命家なしに現実の変革を求める」、ヘーゲルの論理では「歴史における理性とその実現の現状とを認識する哲学者と、政治的に行動する主体たち間のコミュニケーションは、絶対に存在しえない」という謬論をハーバーマスが提起している。Vgl. J. Habermas, *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1974, S. 144. ハーバーマスの意向に合致するか否かは別として、ヘーゲルによれば、「実体的意志と同一となった主観性」が主権を構成するのであるから (§320), かかる実体的意志をもつ「偉大で理性的な者」こそが、革命家ないしは哲学者なのである。もっとも、ヘーゲルは、論争が「大事な事柄を識別する基準とはならない」とするから (§317 Anm.), コミュニケーションが絶対的に——存在しないのではなく——基準となると考えてはいない。
- (31) 「無批判的に経験的現実存在が理念の現実的真理性と解される」とマルクスは評価する。Vgl. Marx, a. a. O., S. 241. だが、ヘーゲルは、かかる主張をしていない。あくまで、理念が経験的現実存在を権利づけるのである。マルクスは、「人民主権は君主によって存在するのではなく、かえって逆に後者が前者によって存在する」(Marx, a. a. O., S. 229) として、ヘーゲルを批判していると思い込んでいるが、ヘーゲルこそがかかる見地を有している。
- (32) マルクスが「現実的主体となるのは神秘的実体である」(ebd. S. 224) とするのに対しては、革命が理念によって遂行されるかぎり、かく語ることがそもそも無意味であると答えるべきである。普遍的自己意識の実現が、一人格を頂点とする集团的行動によってのみ可能である以上、かかる頂点=君主の存在をもって、「爾余の全ての人々は、この主権・人格性・国家意識から排斥されている」(ebd. S. 227) と評価することも、同断である。むしろ、君主的人格と爾余の諸人格は、普遍的自己意識において一体化しているといわなければならない。

- (33) 君主の自然性の問題は、註(28)で若干触れたように、ヘーゲルに対する一大批判点となっている。しかし、ヘーゲルは、ヘスレの指摘するような体系的矛盾——自然を没理念とするために世襲君主制を導入した矛盾——を犯しているのではない。Vgl. Hösle, a. a. O., 571f. そうではなく、憲法体制において必然的に要請されざるをえない君主が、実は肉体性としては没理念的であることを見据え、ここから一切の恣意を剥奪することを可能とする論理として、ヘーゲルは君主の自然性を語るのである。かかる論理が明確となって初めて、「堂々たる華麗さをもって立ち現れる元首にあらゆる権力を委譲し、あらゆることが元首に従属していると信ずる」(I.S.206) 庶民的な態度、君主という「自然的なもの」(I.S.204) を崇める態度、これらを廃棄することができる。では、こうした君主ならば不要ではないかという、そうではない。この問題は、国家において「最終決定」を廃棄することができるのかということである。

(筆者の住所 国分寺市日吉町 2-17- 1-205)