

人格という「形」

——法的概念を受容するということ

嘉戸一将

はじめに

近代(modern)が数ある時代区分の一つではなく、「西洋の世界化」と呼ばれる運動を指し、その帰結として「世界」が文字通り一つに「鑄直された」事態を指すとするならば、その一連の運動とその帰結は、西洋に由来する知によって「世界」を把握し直す営為であったと言つて良いだろう。^{*}とするとそれは、一二世紀の神聖ローマ皇帝フリードリヒ・バルバロッサが目指したものの、すなわち「世界の総体を鑄直す(Reformatio totius orbis)」と評された、ローマ法とキリスト教に基づく平和と正義の世界の再創造[※]が、成就したことを意味するのだろうか。そうではない。事態の根本は、その営為が現実に平和と正義を成就させたかではなく、ピエール・ルジャンドルがラテン語の《Reformatio》という語を《Redonner forme(形を与え直す)》と訳しているように、「形」である。

ここでは、日本の近代を「形」の受容として捉えることにしよう。近代化という出来事が多面的であることは言うまでもないが、

非西洋、とりわけ日本に関して言えば、近代化とは、西洋において「国家(State, État, Staatなど)」と呼ばれる一定の法秩序が、ある社会ないし共同体で受容され、根付いていくことで、その社会ないし共同体が西洋を中心とする国際社会の法主体として認知されるプロセスだったと言えるだろう。その意味において、近代化とは、様々な社会・共同体が西洋の「国家」という「形」によって「鑄直される」出来事だった。この「鑄直す」作業を担ったのは法学である。しばしば法学が形式に関する知であつて、内容を問う知ではないと言われるのは周知の通りだが、この立場を徹底すると、言い換えれば当為と存在の区別を徹底すると、法学における国家とは規範の観念的な体系であつて、国家において存在するものの事実性とは無縁なものとなる^{*}。つまり、内実はともかく、観念とそれを構成する概念という何らかの「形」にはめ込んで、社会や共同体の態様を把握するというのが、法学という方法であるのだ。

法学が高度に形式化した理由の一つは、この知の由来にある。すなわち、法学は一一世紀末のいわゆる「ローマ法の再発見」に

始まるが、この西ヨーロッパにおける「再発見」とは、六世紀の東ローマ皇帝ユスティニアヌスのもとで編纂されたローマ法の集成（『ローマ法大全（*Corpus Iuris Civilis*）』）を、西ヨーロッパの社会で通用するものにするために研究する作業だった。たとえ優れた法規範とはいえ、遠い過去の法規範を社会的現実に適用する作業は、現実の相違を超えて、法規範を構成する法的諸概念を高度に観念化・抽象化することになるだろう。ルジャンドルの確な表現を借りるなら、「ローマ法は、近代の規範のモニユメントとなる前に、その歴史的な積荷を降ろして論理的モニユメントへと変容しなければならなかった^{*1}」のである。例えば、国家概念を見てみよう。この概念の由来を、ルジャンドルは『ローマ法大全』のなかの主要なテクスト『学説彙纂（*Digesta*）』の冒頭（1・1・1）に見られるウルピアヌスの「公法」を定義した言葉に求めている。すなわち、「公法とは、ローマの事柄の状態に関するものである（*Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat*）」。ローマの「状態（ラテン語《*statum*》、フランス語《*état*》）」は、法学の誕生後、ローマという「歴史的な積荷を降ろして」、ローマのみならず、王国、教会、帝国などを意味する属格を付することで、様々な法秩序の「状態」を指すのに用いられるようになり、やがて属格なしの「状態（*état*）」、すなわち「国家（*État*）」にまで抽象化された^{*2}。ここにおいては、一定の要件さえ満たしていれば、もはや政治的・社会的内実は問われない。

こうした観念的・抽象的概念によって世界を把握し直すことが、世界を「铸直す」ということであり、近代化という世界の再創造

だと言えるだろう^{*3}。ここでは、この出来事の一コマに関する考察として、日本における人格概念の受容、とりわけ法的概念としての受容の問題を取り上げよう。人が「人格」であると把握されることは、何を意味しているのだろうか。例えば、アラン・シュピオは、人格概念が西洋固有の人間の観念を構成していることを指摘している。すなわち、世界人権宣言が前提するような権利主体としての「人間（*Homme*）」とは、「人格（*personne*）」ないし「法的人格（*personne juridique*）」であって、この「人格」はローマ法の人格概念が、一世紀から一二世紀に、ローマ教会によって死すべき身体と不死の靈魂との結合として再構成され、世俗化の後もキリスト教に代わり科学主義によって賦活されてきたものであって、そのためこの西洋固有の概念の所産である「人権」は、非西洋との間でしばしば論議的となるのだ^{*4}。と。では、近代化以前において、こうした人格概念を西洋と分有していなかった日本において、それほどのように受容されたのだろうか。

一 人・人格・法人

「人格」とは法主体、つまり法秩序における主体である。したがって、人格概念を受容することは、諸権利と法的義務の観念はもちろん、西洋的な規範体系そのものを受容することを意味する。存在と当為との区別を徹底し、法学が当為の知であることを強調するケルゼンによると、「人間（*Être*）」は生物学および生理学、要するに自然科学の概念である。人格（*Person*）は法律学、法規範

の分析の概念である^{*8}。そこからケルゼンは、法学でいう自然人 (physical person, natural person) は法規範における「義務および権利の人格化 (personification)^{*9}」にすぎず、その意味において法人 (juristic person) との間に「本質的な差異はありえない^{*10}」と主張する。つまり、このテーゼの核心は、「人格とは法主体と考えられる人間である」という古典的な定義を批判し、人格を物理的な実在としての人間と区別し、あくまでも法秩序の主体として呈示することにある。それは、いわば「ローマ法の再発見」以来、心身二元論的に把握されてきた人格から自然科学的要素、すなわち死すべき身体が取り除かれたものとも言えるが、ここで重要なのは、人格概念が物理的な事実性の次元に位置するのではなく、規範体系におけるフィクティヴな (擬制的な) 概念であることだ。言い換えれば、規範体系とそれに内在するフィクションを前提しない限り、この概念は理解しがたいものとなるだろう。

明治初期において、人格概念がどのように受容されたのか、いくつかの例を確認しておこう。まずは、明治初期の西洋法の受容について回顧した、穂積陳重の次のような言葉を見ておこう。「明治三年、太政官に制度局を置き、同局に民法編纂会を開いた時、江藤新平氏はその会長となった。当時同氏はフランス民法を基礎として日本民法を作ろうとし、箕作麟祥博士にフランス民法を翻訳させて、これを会議に附したことがあった。その節、博士はドロアー・シヴィール (Droit civil) という語を「民権」と訳出されたが、我邦においては、古来人民に権利があるなどということは夢にも見ることがなかった事であるから、この新熟語に接した会員らは、容

易にこの新思想を理會^(つて)しかね、「民に権があるとは何の事だ」という議論が直ちに起ったのであった^{*11}。「権」は権力を想起させる語であり、身分制秩序の解体がまだ進行中であった当時の人々を当惑させたのは想像にかたくないが、ここで問題となっているのは、「民」が権利主体となるとはどういう事態か、つまり「人格」になるとはどういう事態か、敢えて言えば「人格」とは何者かということではないだろうか。

このフランス民法の翻訳から日本民法の案を作成する構想は、「明治六年の政変」によって江藤新平が失脚したことで頓挫するが、西洋法受容に向けた作業は継続され、その一環で迎えられた西洋人法学者の一人が、フランス人ギユスターヴ・エミール・ボワソナードである。ボワソナードが一八七四 (明治七) 年に司法省法学校で行った自然法に関する講義では、とりたてて《Personne》について説明をしていないようだが、一八八一 (明治一四) 年に刊行されたその講義録において、例えば倫理学が人格陶冶を目的にしていると論じた箇所は「各人自己ノ身」と記されている^{*12}。つまり、《personnité individuelle》という人格 (性) を意味する語は、「人」ないし「身」と捉えられていると考えて良いだろう。あるいは、債権を意味する《droit personnel》は「対人権」と訳されており、^{*13}ここでは人格概念は「人」として理解されていた。債権という語に関して言えば、すでにオランダ・ライデン大学のシモン・フィッセルングの講義録 (一八七一年刊行) で、「人身上ノ権」と訳されており、^{*14}法主体性を指示する語は物理的な事実性の次元で把

握されていたように思われる。つまり、《personne》やその派生語は、抽象的な概念として受容されていたというよりも、むしろ具象的なイメージを喚起する語に変容していたのである。

この変容をボワソナードが認識していたかどうかは不明だが、法的概念の抽象性を重視していたこと、敢えて言えばその抽象性が日本人にとって馴染みのないものであることを認識していたことは、講義がフランス語で行われる理由を説明した一節に窺える。「蓋シ法朗西語ハ他国ノ語ニ比シテ之ヲ学ヒ易カラサルハ畢竟法朗西ノ用語ハ微妙ノ意ヲ分明ニ陳述スルニ在レハナリ用語ノ曖昧ナルハ法朗西人ノ最モ忌嫌スル所ナリ而シテ法朗西語ハ吾人ヲシテ能ク此曖昧ヲ避ケ以テ其意ヲ分明ニ述フルヲ得セシム或ハ詩人韻客ノ用語ニ乏シク且ツ之レニ適セサルコトアルハ却テ是レ學術ノ用語ニ富ミ而シテ妙ニ之ニ適スルヲ証スルニ足ルヘシ故ニ無形思想ノ諸学ニ付テ法朗西語ヲ用フルトキハ能ク其意ヲ極言スルヲ得ヘシ蓋シ法律ハ無形学ノ一ナリ是レニ依テ法朗西法学士ノ威力ハ特ニ国内ノミナラス兼テ国外ニ輝ヤキ又タ近來迄テモ各国ノ条約ヲ記スルニハ仮令ヒ法朗西人ノ曾テ關係セサル事ナルモ尚ホ必ス法朗西語ヲ用ヒタリ是レ実ニ法朗西語ノ善良ナルヲ徴スルニ足ル^{*15}」。つまり、ボワソナードによると、フランス語が学術用語に富み、明瞭さを重んじるがゆえに《sciences métaphysiques et intellectuelles》に適した言語であり、かつ法学が「無形学」すなわち《sciences métaphysiques》の一つであるため、ボワソナードはフランス語で講義を行なう、というのである。

法学が《sciences métaphysiques》であるか否かはともかく、筆

記者である井上操が《sciences métaphysiques》を「無形学」と訳した意図を把握しておこう。今では「形而上学」という訳語が定着している《métaphysique》という語だが、この語に「形而上学」という語をあてた当時の書物に、上記のボワソナードの講義録と同年に刊行された『哲学字彙』を挙げることができる。すなわち、『Metaphysics形而上学、按、易繫辭、形而上者、謂之道、形而下者、謂之器^{*16}』。この一節によると、英語の《metaphysics》という語に「形而上学」という訳語をあてるにあたって参照されたのは、古代中国のテクスト『易経』繫辭伝の一節「形而上者、謂之道、形而下者、謂之器」だった。つまり、『metaphysics』は具象的なものを超越したものであるとして理解されたのだった。井上操が「無形学」という訳語をあてたのも、それと同じく具体的な事象を超越したものであるとして訳すことを意図したものだとして把握されよう。日本における法学の受容を、西洋固有の「形」の知の受容として考察するここでの視座に即して言い換えれば、「無形学」とは「無形」という「形」の「学」や、あるいは、具象的な「形」を超越した「形」の「学」を意味すると言えらるだろう。いずれにせよ、少なくともその当時、法学や哲学が《sciences métaphysiques》として受容されようとしていたのである。

では、『Personne』に関してはどうだろうか。『哲学字彙』に立ち戻って見よう。英語の《person》の項目には、「人、本身^{*17}」とのみある。ここには《métaphysique》なものが認められない。この《personne》という語は、その後、もっぱら「人」と訳され徐々に定着することになるが、ときに論争的ともなる。とりわけ、法学

の受容やそれに基づく法典編纂では、人格概念や法人 (personne morale, personne juridique) 概念をめぐって論議された。すなわち、民法典論争である。ボワソナードを中心として編纂された、いわゆる旧民法典は、外務省、司法省、元老院、枢密院での慎重な審議を経て、一八九〇(明治二三)年に公布され、一八九三(明治二六)年に施行されるはずだったが、公布前の一八九九(明治二二)年のイギリス法派を中心とする法学士会による「法典編纂二関スル法学士会ノ意見」と題された批判を皮切りに、帝国議会をも巻き込む論争が起こり、結局、施行されないまま廃止となった。

旧民法典を批判する法典実施延期派の一人、江木衷は旧民法典中の《personne》や《personne morale》、とりわけ旧民法典財産編第一条第一項(「財産ハ各人又ハ公私ノ法人ノ資産ヲ組成スル権利ナリ」)のそれらを問題にしている。「民法ニ於テ人ト云ヘバ法人モ自然人モ共ニ包含セラルベキモノナルニ殊更ニ「各人又ハ公私ノ無形人」ト明言シ、草案ノ他ノ部分ニ於テ単二人ト明記シタルトキハ、有形人ノミヲ指スカノ如キ疑アラシメタルハ立派ナル手際ト云フコト能ハザルノミナラズ、民法草案ノ所謂無形人ナル訳語ハ現行ノ市町村制ニ於テハ法人ト訳シタルニ係ハラズ、其訳例ニ頓着ナキハ少々不都合ナラン、尤モ訳語ノ如キハ差末ノ事ニテ別ニサシタル差支ナキ様ニ思ハルレド、他ノ訳語ハイザ知ラズ、法人ト無形人トハ原語ノ上ニ於テ学術的ニ異ナリタル理論アルコトナリ。法人トハ英語デ云ヘバ、Legal Personノ事ナリ、学者或ハ此語ノ代リニ無形人即チMoral Person又ハ想像人即チFictitious Person等ノ文字ヲ用ユレドモ、無形人又ハ想像人ノ語ハ、今日ノ法理ニ於テハ最モ不当

ナルモノト断定セラレタルモノナリ」。

ここで江木が提起している争点は二つである。一つは、民法における「人 (personne)」とは、自然人 (personne physique) と法人 (personne morale) の双方を含むのは自明であるにもかかわらず、旧民法典は財産編第一条第一項で列挙しており、他方での規定には「人」とのみあるものもあり、後者は自然人(「有形人」)のみを指すかのような誤解を招くというものである。先に見たケルゼンのテーゼを踏まえるなら、江木の指摘は、自然人であれ法人であれ、法上の人格 (personne) であって、ともに権利と義務を人格化した概念にすぎず、両者を列挙する合理的な根拠はないと主張しているように見える。しかし、法人を意味する「無形人 (personne morale)」と対比するために、自然人を「有形人」と表現しているように、江木はむしろ人格を、それ以前の訳語のように、「身」や「人身」として理解していたように思われる。も一つ一つの争点は、旧民法典が「無形人 (personne morale)」という語を用いていることである。これには補足が必要だろう。実際には、旧民法典では、「無形人」ではなく「法人」という語が用いられているが、草案段階では「無形人」が用いられていた。例えば、一八八六(明治一九)年三月に完成したと推定される草案の第五〇一条(「財産ハ各人若ハ公私ノ無形ナル人ノ資産ヲ組成スル権利ナリ」^{*19})では、「無形人」が用いられている。江木の批判は、旧民法典公布前の一八八九年に発表されたものであり、草案段階の規定を対象としたものだったのである。とはいえ、江木の批判は訳語を問題にしたのではなく、法律によって用いている原語が異なるこ

とを問題にしている。すなわち、一八八八（明治二一）年に公布された市制町村制では、英語の《legal person》を用いているにもかかわらず、旧民法典では《moral person》を用いており、ニュアンスの異なる語を用いているために、法律間の整合性を欠く、と。

これに対して、旧民法典を擁護する法典実施断行派の一人、磯部四郎は次のように反批判を展開している。すなわち、「人ト云ヘバ各人ト法人ノ二種ヲ包含スルト云フ事ハ一応法律ヲ弁ヘタル者ニアラザレバ知ラザルベシ。而シテ或ル法学派〔引用者註…イギリス法派を指す〕ハ普通人ノ知ルニ難キ法律ヲ頒布スルハ国是ニアラズト喋々苦説キ廻リテ徒ラニ現今ノ法案ハ高尚ニ失シテ人民之ヲ知ルニ難シト云ヲ以テ其苦説キノ金城鉄壁ト為スニアラズヤ。殿〔引用者註…江木衷を指す〕ハ此蒙説ノ一派ニ立タル、人ト思考ス。然ラバ人ニ各人ト法人トノ差アル事ヲ示シタル法文ノ如キハ之ヲ知ルニ易キノ法文ナルヲ以テ、殿ノ持論ヨリ推ストキハ此点ニマデ攻撃ヲ試ミラル、ノ謂レナキ筈ナルニ、尚ホ之ヲモ氣ニ食ハヌト曰ハル、ハ知ルベシ、殿ノ定説ナキ事ヲ」と一つ目の争点に応じ、さらに「法人ト無形人トハ原語ノ上ニ於テ学術的ニ異ナリタル理論アル事ナリ云々トハ、抱腹絶倒ニ堪ヘズ。法人ト云ヒ無形人ト云ヒ、若クハ想像人ト云ヒ、畢竟スルニ皆一物異名ノモノニシテ学術的ニ異ナリタル理論アルトハ如何ナル理論アルヤ拝聴仕度存ズルナリ。或ハ法律ヲ以テ認知シタルモノニアラザレバ如何ナル団体ト雖モ權利ヲ得義務ヲ負フノ資格ヲ有スル人ト見做サズ、故ニ是レ法定ノ人ナリ。是レ所謂法人ナリ。無形人想像人等ノ語ハ其趣意ヲ表示セズト云フガ如キ水虎ノ屁ニ類スル御法理ナレバ拝聴モ又眞平御免ヲ蒙ルベシ」

と、とりわけ二つ目の争点については辛辣に応じている。^{*20}

つまり磯部は、延期派が主張するように、法学という西洋の「形」の知に通曉していない人々にとつて旧民法典が難解だということなら、法的な人格に自然人と法人という「形」があることを示した規定を批判するのは矛盾だと斥け、また法人にせよ無形人にせよ、法秩序における主体性を承認された団体を指すのであって、それらに「形」として差異があるなどという「水虎ノ屁ニ類スル御法理ナレバ拝聴モ又眞平御免ヲ蒙ルベシ」と、江木の不明を非難している。

これを法学受容期の混乱の一つと言つてしまえばそれまでだが、《Personne》という概念が日本人にとつて、とりわけ難解な「形」の一つだったことは間違いないだろう。それが単に物理的な次元で人を指すというのであれば、容易に受け入れることもできたのだろう。事実、だからこそ《Personne》に「人」や「身」などという訳語があてられたのだろう。しかし実際には、《Personne morale》という概念の受容に際して露呈したように、根本的には《Personne》そのものが規範的概念であつて、言い換えれば権利と義務を人格化した概念であつて、この馴染みのない西洋固有の「形」によつて社会を「鑄直す」事態に直面していたことを、この混乱は示しているのではないだろうか。

そこで次に、とりわけ馴染みのない「形」、法人概念、とりわけ法人としての国家概念の受容について検討することにしよう。

二 法人としての国家

法人概念が明治期において難解な概念だったことは想像に難くないだろう。穂積陳重は、北欧の法慣習を紹介した文章で、「法人トハ何ゾ」という試験の設問に対して、法曹であると書いた答案があったという小咄を紹介している。^{*21}

法人概念は、人格概念と同じく、ローマ法に由来する。例えば、『学説彙纂』3・4・7・1によると、「団体の債権は、個々の構成員の債権ではない。団体の債務もまた個々の構成員の債務ではない (Si quid universitatis debetur, singulis non debetur: nec quod debet universitas singuli debent)。^{*22}」²³」と問題となっているのは、団体一般というよりも都市の法主体性であり、今風に言えば、公法人の法人格である。「ローマ法の再発見」後、とりわけローマ教会が財産管理の必要性などから、ローマ法を摂取しカノン法として整備する過程で、ローマ法において理論化されていなかった法人概念は錬成され、法人は「人格のような働きを為す (Personae vice fungit)」とされたことから、一三世紀のローマ教皇インノケンティウス四世や一四世紀の法学者バルトルスらによって法人擬制説として分節化され、これが一九世紀ドイツのサヴィニーに踏襲される一方、ギールケの団体主義的な法人有機体説によって擬制説に異を唱えられるに至ったなどと言われる。^{*23}とはいえ他方で、実際には、ローマ教会には教会を「キリストの体 (corpus Christi)」と観念するローマ教会独特の有機体的観念の伝統が息づいており、インノケンティウス四世にせよバルトルスにせよ、擬制説ではなく一種の有機体説を

とっていたと、バーマンによって指摘されていることにも注意する必要があるだろう。^{*24} こうした法人学説史はともかく、ここでは次の点を確認しておくにとどめよう。すなわち、他の法的概念と同様に、法人概念も「歴史的な積荷を降ろして」抽象的概念として錬成されたことで、ローマ法が想定していなかった様々な団体に適用されることになったのである。

さて、こうして法人概念の近代化が始まったとすると、この概念の「基本的な枠組み」を提供し、近代的な「形」を確立したのがホップズである。^{*25} ホップズ『リヴァイアサン』第一六章「人格、本人、人格化された (Personated) もの」によると、「人格」は三つに類型化される。すなわち、一つ目は「その言葉や行為が自身のもつと見なされる」者、二つ目は「他人の言葉や行為を代表すると見なされる」者、三つ目は「その言葉や行為が帰せられる他のものの言葉や行為を代表すると見なされる」者であり、そして二つ目の類型と三つ目の類型に関しては、「(真実に)、あるいは(擬制 (Fiction)) によって」、他人あるいは他のものを代表する者と見なされる。^{*26} と。そして、第一類型は「自然的な人格 (Natural Person)」、第二・第三類型は「架空の、あるいは人工の人格 (Feigned or Artificial person)」と形容される。第二・第三類型もまた、第一類型と同じく「人格」と見なされる理由は、語源に求められる。すなわちホップズは、『Person』の語源、ラテン語の『persona』が「舞台上でまねられる人間の扮装や外見の様相を意味し」、それゆえ「(人格) とは、舞台上でも日常会話でも(役者 Actor)と同じであって、(人格化する (Personate)) とは、自分

自身を、あるいは他人を〈演ずる (Act)〉こと、あるいは〈演技
 ≡ 代表する (Represent)〉ことであって、他人を演ずる者は、そ
 の人の〈人格〉を引き受ける、あるいはその人の名において行為す
 る (act) と言われる」と言う。^{*27}つまり、どの類型であろうと、人
 格であるとは人格としての役柄を演じることであり、「演技 ≡ 代表
 すること」なのである。

ホップズの人格概念の鍵となっているのが、「Represent」であ
 ることは言うまでもないだろう。とりわけ、法人を意味する第三
 類型において重要な意味をもっている。ホップズは第三類型を
 「〈生命のない (Inanimate)〉、人格化されたもの」と呼び、次のよ
 うに言う。「〈擬制 (Fiction)〉によって、演技 ≡ 代表されること
 (being represented) ができないものはほとんどない。教会や慈善
 施設、橋梁などといった〈生命のない〉ものは、教区牧師や施設
 長、橋番によって人格化されるだろう。しかし、〈生命のない〉も
 のは〈本人〉ではありえないし、したがってそれらの〈役者たち
 (Actors)〉に権威を与えることもできない。とはいえ〈役者たち
 〉は、〈生命のない〉ものの所有者や支配者である人々によって与え
 られた、〈生命のない〉もののメンテナンスを施す権威をもつだろ
 う。それゆえ、〈市民政府 (Civil Government)〉の何らかの状態
 が存在する以前に、〈生命のない〉ものは人格化されえないのであ
 る」^{*28}。

では、法人という「人格化」は如何にして為されるのか。ホップ
 ズは言う。「〈群衆 (a Multitude of men)〉は、一人の人間によっ
 て、あるいは一つの〈人格〉によって〈演技 ≡ 代表される〉とき

に、〈一つの人格〉とされる。つまりそれは、とりわけその〈群衆
 の一人ひとりの同意によって為される。というのも、〈人格〉を一
 つにしているのは、〈演技 ≡ 代表する者 (Representer)〉の〈単一
 性 (Unity)〉であって、〈演技 ≡ 代表されるもの (Represented)〉
 の〈単一性 (Unity)〉ではないからだ。そして、〈人格〉を引き受
 けるのは、それもたった一つでしかない〈人格〉を引き受けるの
 は、〈演技 ≡ 代表する者〉である。また、〈群衆〉について〈単一
 性〉などというものは、そのようにしか理解しえないのである」^{*29}。

ホップズが「Represent」という語によって強調しているのは、
 法人を法人たらしめているのは、言い換えれば〈群衆〉を一つの
 人格たらしめているのは、〈演技 ≡ 代表する者〉の〈単一性〉で
 あって、〈群衆〉の〈単一性〉あるいは一体性ではないというこ
 とだ。先に見たパーマンの指摘において論拠となっていたのは、
 インノケンティウス四世やバルトルスらの法人論が教会の有機体
 としての一体性を前提していたことだった。すなわち、当時の
 法人としての教会論を支えていたのは、「キリストが〈普遍的教
 会 (Church Universal)〉と結婚していると信じられたように、
 司教であれ、司祭であれ、地域の教会と結婚していると信じられ
 ていたのである。彼は、頭が残りの体を代表する (Represent) よ
 うに、教会を代表したのである」という観念だった。これに対し
 て、ホップズが「Represent」と言うとき、もはや「Representer」
 は、「群衆」の「頭」として「群衆」を代表するのではなく、あ
 くまでも一人の「役者」として「演技 ≡ 代表する」のである。そ
 こでは、「Representer」と「群衆」との単一性・一体性は、問題

ではない。だからこそ、この《Representer》は主権者＝至高者 (sovereign) であるのだ。《Representer》が「群衆」と一体性をなしていけば、それが至高者、つまり相対的ではなく絶対的な高さであるとは言えない。

こうした法人概念、とりわけ法人としての国家の観念は、日本においてどのように受容されたのだろうか。まずは、『リヴァイアサン』の明治期の翻訳を見てみよう。一八八一(明治一四)年、いわゆる「明治一四年の政変」後、一〇月二二日に国会開設の勅諭が出されるが、その直前の九月に熊本で紫溟会なる政治結社が結成され、その趣意書「主旨」が発表されたのを皮切りに、翌年にかけて主権論争が繰り広げられる。^{*31} 論争そのものは、国会開設を控えて、誰が主権者であるのかをめぐって政府系知識人と民権派知識人との間で争われたもので、後の天皇機関説論争のような理論的なものではないが、主権概念の受容がこれを契機に本格化したと言つて良いだろう。そんななか、一八八三(明治一六)年、文部省はホップズ『リヴァイアサン』の抄訳(第二部「コモニーウェルスについて」の大部分)に『主権論』なるタイトルをつけ刊行している。

『リヴァイアサン』第七章「コモニーウェルスの諸原因、生成および定義について」において、「コモニーウェルスの生成について」論じられた箇所が、『主権論』では次のように訳されている。「一人或ハ一集会ヲ以テ人民各自ノ代表者トシテ万機ヲ委任シ而シテ人民ハ斯代表者ガ天下ノ治平ト人民ノ安寧トニ就テ施行スル事ハ皆己レノ発意トシテ之ヲ負担シ且ツ人民各自ノ志望ハ此一人或ハ一集会ノ志望ニ依從シ其各自ノ決断ハ此一人或ハ一集会ノ決断

ニ任セザルベカラズ。是レ実ニ人民ノ総体ガ此一人ニ合体シタルモノニシテコノ合体タルヤ正ニ総体中某ノ一人一個ガ其一人一個ト契約シテ成リタル者ト謂フベシ」。^{*32} この一節は、今なら次のように訳されるだろう。「一人の(人間 (Man))あるいは(人々の合議体 (Assembly))を任命して、自分たちの(人格 (Person))を引き受けさせ、そして、こうして自分たちの(人格)を引き受ける者が(公共の平和と安全)に関する事柄について行為し、あるいは他者に行為させることなら何であれ、各人は自己のものとし、またその本人であると認めるのである。そこでは、人々の諸々の(意志)を、彼らの(人格)を引き受ける者の(意志)に従わせるのである、人々の諸々の(判断)を、彼らの(人格)を引き受ける者の(判断)に従わせるのである。これは(同意 (Consent))や(一致 (Concord))以上のものだ。というのは、それは、各人の中で結ばれる盟約によって作られる、一つの、同一の(人格)における、彼らすべての真の(単一性 (Unite))であるのだ」。^{*33} あるいは、その直後の「今此クノ如ク一ニ合体シタル聚合体ヲ名ケテ之ヲ一社会ト云フ」^{*34}と訳された一節は、今なら次のように訳されるだろう。「このように一つの(人格)に統一された(群衆)は、コモニーウェルスと、ラテン語ではCIVITASと呼ばれる」。^{*35}

まず、「人格」が文脈に応じて、「代表者」や「一人」と訳されていたり、あるいは訳語が見当たらないことに気づく。さらに、先の第一章に関する考察を踏まえるなら、たしかに《person》が「代表者」と訳されていることから、ホップズの法人論における《represent》の重要性が理解されている可能性を完全には否

定できないものの、他方で、単一の人格としての〈群衆〉が「合体」や「聚合体」という語によって把握されているように、むしろホップズとは異なり、法人の単一性は〈演技Ⅱ代表する者 (Representier)〉の単一性としてではなく、〈群衆〉の一体性として理解されていると思われる。つまり、代表者と人々とが、一つの身体を形成しているかのようにして、法人としての国家が表象されているように思われるのである。

国家を一つの身体として表象する言表は、同時期の他のテクストにも見出せる。すなわち、伊藤博文が一八八二(明治一五)年から一八八三年にかけて行ったドイツとオーストリアでの憲法調査の際のノートである。ウィーン大学のローレンツ・フォン・シュタインが行った講義を筆記したものの冒頭(一八八二年九月一日)には、次のように記されている。「邦国ノ制ヲ詳説セント欲セハ必ス先ツ社会ノ人体質ヲ有スルノ一事ヲ論究セス⁽¹⁾ナルヘカラス社会ノ人体質ハ尋常一個人ト同一ノ元素ヲ備フ良知意思及ヒ動作是ナリ此元素ハ一個人ニ在テハ著ハニ其相異ヲ表スヘキ明確ナル分域ナキヲ以テ甚タ之ヲ看取シ難キモ邦国ノ結構ニ於テハ三素ノ存スル所皆ナ極メテ著明ニシテ粲然觀ルヘシ所謂邦国ノ生実ニ此三者ニ依テ存シ三素各々応分ノ職守アリ邦国ノ学ハ即チ邦国ノ結構ニ於ケル此三素ノ本質職務ヲ研究スルニ在リ良知ハ君主ノ存スル所即チ我ト云フノ代名詞ヲ以テ邦国ヲ表彰⁽²⁾スヘシ故ニ国主ノ意思心志ハ邦国一切ノ動作ヲ統一ニシテ邦国人体質ノ思想ヲ表スルモノナルヲ以テ何等ノ事ニ論ナク国主ノ諾意ニ出ツルモノニ非レハ正当ニ邦国ノ権ヲ施用セルモノト謂フベカラス⁽³⁾」。ここでシュタインは、国家有機体説に

依拠して、個人が「良知」・「意思」・「動作」を「元素」とするのと同様に、国家を構成するもの、すなわち「社会ノ人体質」もまた、「良知」としての君主、「意思」としての立法機関、「動作」としての行政機関からなると言っているのだが、注意すべきはここで「人体」と訳されているのは、「Person」、つまり「人格」であるということだ。⁽⁴⁾ 人格概念が、ここでもまた、身体性という具体的なイメージを喚起する概念に変容していることを指摘しようるのであり、しかもとりわけ、国家という人格、法人が身体的なものとして認識されたことは、立憲主義の受容に重要な帰結をもたらすことになるだろう。

ところで、シュタインは「ヘーゲル左派」として知られるが、この国家有機体説もヘーゲルの国家観だと言えよう。ヘーゲルによると、国家は「立法権」・「行政権」・「君主権 (fürstliche Gewalt)」の三要素からなる。⁽⁵⁾ そして、このように組織された国家は「有機体 (Organismus)」と形容される。⁽⁶⁾ このうち、国家の人格性と関連で言えば、「君主権」が重要である。というのも、ヘーゲルにとつて、「誰か」によって作られるような国制は「アトムの寄せ集め (atomistischer Haufen)」にすぎず、それに対して有機体としての国家は、決して「誰か」によって作られたものとは見なされない「神的な」ものでなければならないからだ。⁽⁷⁾ そのため、君主のみが有機体としての国家を代表しよう。なぜなら、「君主の概念は何かから演繹されたものではなく、端的に自分を出発点とするもの」であり、「君主の権利は神的權威に基づいている」⁽⁸⁾ からだ。そのため、抽象的概念としての人格や法人としての国家が具体的内実を獲得するのは、君主によって代表されることによってであり、「国家

の人格性は、ただ一つの人格として、すなわち君主としてのみ現実的である」。

とはいえ、周知のように、こうした国家有機体説は、ホップズらの絶対主義への、とりわけ絶対主義の国家論である国家機械説への批判でもある。例えば、ヘーゲルが、「われ意志する」との君主の言は「人格」としての言として把握されなければならないと言いつき、そのことが意味するのは、「君主は合議の具体的内容に拘束されており、そして憲法が確固としていれば、君主はしばしば自己の名前を署名すること以外にすべきことがない」ということである。したがって、ヘーゲルが「国家は機械的なものではなく、自己意識的な自由の理性的生命、人倫的世界のシステムである」と言うとき、あるいは「国家というものは、ただひとつのパネがその他の無数の歯車のすべてに運動を伝達する機械であると考えられているのは、根本的な偏見である」と言うとき、それらが「人工的動物 (Artificial Animal)」あるいは「人工的生命」をもつ「自動機械 (Automata)」と形容されたホップズの国家への批判であるということ想起すべきであろう。つまり、ヘーゲルにとって、社会契約論が個人主義的であると批判されるように、「自動機械」は「アトムの寄せ集め」であって、「誰か」に帰せられることなく神的なものに準拠する国家は有機体であり、そしてこの有機体に法人としての具体的な内実を付与する君主は、「自動機械」を操る者ではなく、それとは反対に「合議」、すなわち有機体の意思に拘束される「人格」であるのだ。

ヨーロッパへの憲法調査を経て明治政府は、シュタインを通し

て、こうした人格概念、法人としての国家の観念を受容したはずだった。しかし、実際には、「人格」を「人体」と理解したために、国家の観念は変容する。ここでは、伊藤博文の名で刊行された政府による明治憲法の註釈書『憲法義解』を見てみよう。第四条「天皇ハ國ノ元首ニシテ統治權ヲ総攬シ此ノ憲法ノ条規ニ依リ之ヲ行フ」に対して、次のような註釈が施されている。「立法・行政百揆の事、凡そ以て國家に臨御し、臣民を綏撫する所の者、一に皆之を至尊に総べて其の綱領を攬らざるることなきは、譬へば、人身の四支百骸ありて、而して精神の経絡は総て皆其の本源を首脳に取るが如きなり。故に大政の統一ならざるべからざるは、宛も人心の式三なるべからざるが如し」。第四条は前段で天皇による統治権の総攬を、後段で立憲主義を規定したものであるが、後の憲法学者によって前段に関しては、明治憲法によつてはじめて天皇にその地位が与えられたのではなく（第一条に「万世一系」とあるように）、またとりわけ「元首ニシテ」という箇所は統治権の総攬者の比喩にすぎないことから、法的には意味がないとも言われる。

しかし、それはあくまでも西洋の諸学問が日本に定着した時代に下された見解であつて、西洋に由来する諸概念によつて社会を「铸造す」という観点からすれば、非常に大きな意味をもっていると言えるだろう。「元首」は、「頭」を意味するラテン語《caput》に由来する概念であつて、ローマ教会が、キリストという《caput》と四肢とからなるという「神秘体 (corpus mysticum)」(あるいは法的には「神秘的な人格 (persona mystica)») であるととする社会有機体理論を構成していた。『憲法義解』の第四条の註釈は、この中世

の社会有機体説に依拠しているかのように、天皇が「元首」であるということ敷行しているのである。「憲法義解」の有機体説においては、ヘーゲルの国家有機体説において君主は国家の人格性を担う人格にすぎない、言い換えれば「自己の名前を署名すること以外にすべきことがない」とされたのとは反対に、国家の意思の「本源」とされているのである。^{*51}それは誤解に基づくと言うよりも、むしろ明治憲法体制において皇室を西洋のキリスト教に代わる「機軸」としたことから「君権ヲ尊重シテ成ルヘク之ヲ束縛セザランコトヲ勉メタリ」とまで言う政府の方針に合致させたものだとも言えよう。とはいえ、天皇の権力を「束縛」しないために、つまり絶対主義的な国制を意図したために、天皇を国家の意思の「本源」としたと見ることもできないだろう。というのも、ホップズにおいてそうであったように、《Representer》と「群衆」との単一性・一体性は問題ではないからだ。むしろ、「憲法義解」の有機体説において、天皇は臣民という身体に繋ぎとめられているために主権者^{II}至高者ではありえない。すなわち絶対的な高さではなく、相対的な高さを表象しているにすぎない。そこに見出せるのは、法人としての国家というフィクティブな国家観の偶像化であり、この偶像的国家観における天皇の地位とは絶対主義君主のそれではなく、国民の精神生活の指導者としてのそれであろう。

事実、絶対主義的な明治憲法解釈を提唱したことで知られる穂積八束は、『憲法義解』流の有機体説を否定する。「人間ハ肉体アルカ故ニ人格アルニ非ス、自主ノ生存アルカ故ナリ、自主ノ生存アルカ故ニ必ス人格アルニ非ス、法ノ認メテ之ヲ保護スルカ故ナリ。人間

ニシテ人格ナキ古代法ノ奴隸ノ如キアリ、人間ニ非スシテ人格アル近世法ノ社團ノ如キアリ、人格ハ抽象的ノ法上ノ觀念タルヲ知ルヘキナリ。故ニ予ハ人格ヲ解シテ法ノ認メテ保護スル自主ノ生存ナリト謂フ。自主ノ生存ハ社会的ノ事実ナリ、此ノ事実ナクンハ人格ナカラン、此ノ事実アルモ法ノ認知保護ナクンハ亦人格ナカラン、此ノ二要素ヲ具有スルニ於テ初メテ人格アルナリ。国家ニ法上ノ人格アルヲ謂フハ唯此ノ意義ニ於テスルノミ、学者或ハ国家人格ヲ人体ニ比類シテ説キ、神秘靈妙ノ理義アルカ如ク謂フハ予ノ採ラサル所ナリ」。^{*53}

穂積のみならず、憲法学者の井上密も、明治憲法発布後間もない一八九六（明治二九）年に、次のように言う。「有機体説は国家を以て万有学上に於ける人類及其他の動物の如き有機体と比較し、多少類似の点あるを理由とし、直に万有学上の用語を借り来り、国家は有機体なりと定義を下せし点に於て誤あり。国家は万有学上の物体にあらず、万有学上の用語を借り国家を指して有機体なりと云ふは譬喩なり、譬喩は法理にあらず、法理にあらずる譬喩を以て国家の定義を説明するも唯国家に関する通俗の記事文にして法律学上の定義説明となすに足らざるなり」。^{*54}つまり、人格とは、自然科学における人間、身体を指すのではなく、あくまでも法上の人格であって、国家の人格性を身体や有機体に譬えるのは存在と当為の混同であって、学説として妥当ではないということだ。ドイツの国家法人説は、井上密の言によるなら、すでに一八七〇年代には有機体説を斥けていたのであり、^{*55}日本でも法学者によって一八九〇年代にはそのような知見が喧伝されていたのである。

このように国家法人説に依拠し、『憲法義解』の有機体説を斥けた穂積と井上密ではあったが、はたして彼らは法人としての国家の偶像化を免れたのだろうか。ここでは穂積を例にとろう。ルイ一四

世に帰せられる「朕は国家なり (J'Est c'est moi)」を「法理ヲ尽スノ至言」と評した穂積は、国家の意思を有機体の「頭」に帰すことなく、次のように言う。「権力ハ意思ナリ、意思ヲ離レテ権力ナシ、意思ヲ動機トセサルノ力ハ自然力ナリ、風ノ動キ水ノ流ルルカ如シ。意思ハ人ヲ離レテ存立セス、人ヲ離レタルノ意思ハ体ニ離レタルノ影ノ如シ。之ヲ觀念シテ国家ノ意思ト謂ヒ権力ト謂フハ法理ノ抽象ノミ、其ノ本体ハ必ス自然人ノ自然意思ニ帰属スルナリ。所謂国家ノ人格ハ法律人格ナリ、所謂国家ノ意思ハ法律意思ナリ、法理ノ結構ノ上ニ存立スル者ノ謂ナリ。然レトモ法理ハ空中ニ樓閣ヲ建ツルコトヲ得ス、自然人ノ自然意思ノ上ニ於テノミ、能ク国家ノ法律意思ヲ構成スルコトヲ得ルナリ。其ノ構成ノ如何ハ国体問題ナリ。我カ建国ハ萬世一系ノ皇位ヲ以テ国家法律意思ノ本位トシ、皇位ニ在ル自然人ノ自然意思ニ懸ケテ之ヲ現実ニスル者ナリ³⁷」。人格と身体とを混同することを戒めた穂積だったが、ここでは法人としての国家を「抽象」、「空中ノ樓閣」と形容し、国家の意思を具体的な意思する主体、身体に帰属させることを主張する。冒頭に見たように、ケルゼンによると、「自然人」もまた「義務および権利の人格化」にすぎず、その意味において法人と何ら異なるところが無いはずだが、ここでは穂積は精神を具体的な身体に帰属させるために、国家の意思の出所として法人の機関としての天皇ではなく「自然人」としての天皇を想定しているのである。「朕は国家なり」が

「法理ヲ尽スノ至言」であるのは、国家の意思を君主に帰属させることができるからだ。これもまた国家の偶像化ではないだろうか。

周知のように、こうした穂積の国家観を批判したのが、美濃部達吉の天皇機関説である。その際、美濃部が依拠したのは、ドイツにおいて新絶対主義を批判したイエリネツクの国家法人説であり、そのイエリネツクの国家法人説は、国家の本質を把握することを妨げるといふ理由から比喩にすぎない国家有機体説を斥けたことで知られる。しかし美濃部は、穂積の後継者である上杉慎吉とのいわゆる天皇機関説論争において、自らが民主主義を主張しているのではないと抗弁する際に、『憲法義解』流の身体としての有機体説を援用する。すなわち、「余は決して人民が即ち国家なりとなすものではなく、又上杉博士の如く君主の御一身が即ち国家なりとなすものではない。否、此の如き思想は余の共に強く排斥する所である。余が国家を以て団体なりとするものは、比喩を以て言はゞ国家は恰も一人の如く、君主は恰も其の頭脳の如き地位に在まし、有司百官は恰も其の手足耳目の如く、而して人民は恰も人体を組織する細胞の如きものであるとするのである。人民は国家を組織する分子ではあるけれども、国家其れ自身でないことは、恰も細胞が即ち人間たるものではないのと同様である³⁸」。比喩（あるいは「方便」というべきかもしれないが）とはいえ、美濃部が法人としての国家を身体に置き換えているのは注目されて良いだろう。イエリネツクの国家法人説を逸脱して、国家の偶像化に加担しているのである。

つまり、政治的立場を問わず、国家の偶像化が行われていたので

あり、それは人格や法人といった概念によって社会を「鑄直す」際に、それらを身体に還元したことを意味する。こうした国家の偶像化は、「形」の論理を徹底した立場からは、「アニミズム」だと評されるだろう。實在的法人の観念としての有機体説を批判するケルゼンは、次のように言う。「社団が實在の意志をそなえた實在であるという観念は、原始人が自然界の事物に「靈魂」を付与するように導いた諸々のアニミスティックな信仰と同水準にある。アニミズム同様、この法学的理論はその対象を二重化する。諸個人の行動を規律する秩序が擬人化され（personified）、次いでこの擬人化は、諸個人とは区別されつつも、なお何らかの神秘的なやり方で諸個人によって「形成される」、新たな實在物と見なされるのである。この秩序によって規定された諸個人の義務と権利は、そこでは、超人間的な存在者、つまり人々からなる超人に帰される。このようにして秩序は実体化される（hyposatized）のである——すなわち、秩序は実体（substance）へと作り変えられ、この実体は一つの独立したものと見なされる、つまり秩序とも、秩序によってその行動を規律された人間存在とも区別された存在者と見なされるのである」³⁹。

国家の偶像化とは「アニミズム」であり、それを遂行した明治憲法の起草者たちや法学者たちは「原始人」なのだろうか。西洋の「形」の論理からすれば、そうだと言わなければならない。つまり、国家の偶像化の背後には、西洋の「形」の論理からは「アニミスティック」に映じるある種の信仰があったと言っても良い。しかし、ここで、人格概念が西洋的な心身二元論によって錬成された概念であることを、もう一度想起しておいても良いだろう。「位

格」とも訳される《Personae》は、少なくとも「ローマ法の再発見」以降、死すべき身体と不死の靈魂の結合としてフォーミュレイトされ、キリスト教の受肉の教義を前提している。そして、キリスト教に科学が取って代わり、自然科学が死すべき身体を自らの特権的領域として画定して以来、存在とは区別される当為を対象とする法学は、科学を自任すればするほど、不死の靈魂に関する知へと先鋭化される。それゆえ、法的人格は、ちょうど靈魂が不死であると信じられるように、持続的で不変であることが自明視されるのである。⁴⁰

科学であろうとすればするほど、西洋の「形」のドグマが露わになるのである。例えば、法学における科学主義化を批判するルジャンドルは、次のように言う。「我々は制度的なものについて、主知主義という闇を覗き込んでいるのであり、産業文化に対する法の理論家たちの態度は、西欧のドグマ的なものの典型であり、このドグマ的なものは科学的な諸理念に支えられながらも、まるで完全なドグマのようにして自転しているのである。法の理論は、このような状況にあることなど意に介さないつもりでいて、幻想を抱いているのである。次のような西洋の特徴を強調しておこう。社会のアレンジメントにおいて規範的なものは、何よりもまず、知性の問題として想定されているのであり、法律家の見解もまた同様に、知性の問題として着想されているのだ、と。ここではギリシアのよく知られた格言に託そう。すなわち、「切り取られた頭のように話すこと」である。（中略）我々は、身体を切り離して考えることを奨励するのがとても巧みなこの文化、我々の文化に従って、切り取られた頭のように話す、そんなところまで来ているのだ。そのような「頭の

文化」という確実な事実を、しつかり肝に銘じておかなければなら
ない*₅₁。

日本における近代化がいわゆる「開国」に始まるとするならば、その近代化は「西洋の世界化」、とりわけ産業主義の世界的展開の一環で進められ、その帰結として日本は幕藩体制を産業主義的秩序に「鑄直す」ことになったと言える。人格や法人といった概念は、この産業主義的な法秩序を構成する法主体である限りにおいて、絶対に欠かすことのできないものとして受容された。しかし、西洋においてすら物理的≡身体的な (physical) 人間とは異なることが殊更強調されるこれらの概念は、当初、身体的なイメージを喚起する語によって翻訳され受容された。とりわけ、法人としての国家は、有機体という名の身体のイメージを付与され、あるいは天皇の身体によって表象された。それらが国家の偶像化であるのは間違いないだろう。ときに偶像化は、理性的な信仰や思考の妨げとして批判されるように、この人格の、法人の、国家の身体的表象もまた一種の偶像崇拜として片付けてしまうのはたやすい。しかし、それらを非理性的なものと断ずる理性が、身体的なものを排除する「頭の文化」の理性であるとするならば、人格の、法人の、国家の身体的表象は、日本における法学を舞台として、単に日本の近代化という個別的な事例を例証する役割を務めているだけではなく、「頭の文化」を演じる困難を雄弁に物語っているのではないだろうか。

結びにかえて

では、この「頭の文化」を演じる困難は、その後解消されたのだろうか。単なる文化的な齟齬の問題ではなく、産業主義のもたらした政治的問題に起因するとはいえ、この困難が排外主義的な西洋批判に形を変えたことを、ここで想起しておこう。すなわち、アジアにおける経済的覇権を西洋諸国と争った一九三〇年代には、「日本主義」や「日本精神」、「日本文化」、「日本科学」などの名のもとに、日本の規範観念と西洋法との衝突が喧伝された。西洋法を受容することで国際法秩序における主体性を承認された日本が、西洋法の排除を試みるなど、主体性の自壊を意図するものであって、戦意高揚のための荒唐無稽なデマゴギーと片付けたくなるが、周知のように、それは思想弾圧をもたらしたように看過しえない問題である*₅₂。こうした事態を憂慮した知識人の一人に、西田幾多郎を挙げる*₅₃ことができるだろう。ここでは、西洋の「形」の受容としての近代化の軌跡についての考察を終えるにあたり、西田の人格概念論を見よう。

西田は一九三二（昭和五）年に、人格概念について論じている。そこでは、人格概念が三つに分節化され、身体性に注目した自然科学的な人間存在、カントの抽象的な「人格」、ヘーゲルの近代的所
有権の主体としての「人格」が挙げられ、西田の構想する「人格」はヘーゲルのそれに近いけれども、「人格」を時間的に捉え直す（「昨日の私と今日の私とは昨日は昨日で自由な絶対の我でなければならぬ、又同時に今日は今日で絶対自由な我でなくてはならぬ」）

必要性を主張し、それを「非連続の連続」としてフォーミュレートする可能性を西田は示唆する。^{*64} 例えばシュビオが、西洋法における人格概念の特性としての持続性・不変性を強調する際に、それと対置されたのは仏教における人間概念を構成する「精神的・身体的状態の非恒常性と移ろいやすさ」だった。^{*65} そうした観点からすれば、西田の人格概念は、西洋に由来する人格概念の仏教的練り直しとして位置づけることができるだろう。この人格概念の法的次元での現実性については、ここでは問うまい。

西田は、自らの人格概念がヘーゲルのそれに近いと言うが、他方で、有機体的な観念を否定している。国家有機体説が目的論的であることはしばしば指摘されるが、西田はヘーゲルのそれも目的論の域を脱しないと批判し、個々の人格は決して有機体的な全体的人格に回収されることなく、あくまでも個的なものとして把握されるべきことを主張するのである。^{*66} つまり、有機体説的な偶像化が斥けられるのである。他方で、絶対主義的な国家の偶像化も斥けられるだろう。絶対主義君主が、「朕は国家なり」と、一なる全体的人格を体現すると標榜することができたのは、それはジャン・ボダンが言うように、君主が「神の似姿」であるからで、受肉の教義から導き出されているのであり、穂積八束もまたそれにならない、天皇の主権者＝至高者としての地位の根拠を皇統の神聖性に求めた。それに対して西田は、やはり個々の人格はあくまでも個的なものであるために、一なる「神」とはなりえず、個々の人格にとって「神」は媒介者であると言う。^{*67} 言い換えれば、西田にとって「神」とは、実体へと作り変えられることのない、媒介の機能である。これを西田は

「絶対の無即有」と呼ぶ。^{*68} したがって、絶対主義的な偶像化も斥けられると言つて良いだろう。

西田は、「頭の文化」の徹底とは異なる方法で、人格の偶像化を斥けた。人格の偶像化が斥けられなければならないのは、西洋の人格概念が物理的な人間とは区別される、規範体系のフィクティヴな概念であるからであり、この「形」によって「鑄直される」ことが日本にとつての近代化であつたからだ。とはいえ、この近代化を日本で根付かせるには、単にその「形」の来歴を辿り、なぞり直すだけでは済まないものであり、そのため人格概念を時間的なものへと練り直すことを西田は提案する。それは、「頭の文化」からこぼれ落ちるものでもあつた。というのも、時間的なものとは身体的なものであるからだ。「我々は身体を有ち、我々の自己は何処までも生物的身体的でなければならぬと共に、それは何処までも個物的でなければならぬ、直線的でなければならぬ、時間的でなければならぬ（歴史的身体的でなければならぬ）。此故に我々は意識を有つ。而して意識的ならざる身体といふものはない。かゝる自己に對する世界は単に食物的自然とか生物的な自然とかいふものでなく、歴史的事実の世界でなければならぬ」。^{*69} 「人格」を時間的に捉え直すこととは、「人格」が個的であること、つまり有限であることを喚起することであり、有限なるものの関係によつて成立しているのが「人格」の住まう「歴史的事実の世界」である。西田の言うこの「歴史的事実の世界」は、抽象的「人格」の世界ではないのである。「具体的生命」の世界であつて、「我々は親から生れる、親は又その親から生れる」という基本的な事実を支えられている。^{*70} その基

本的な事実が、「歴史的事実の世界」における事実である以上、単なる生物的事実として理解してはならないのは言うまでもないだろう。つまり、それは生物としての人間にとっての事実ではなく、あくまでも「人格」にとつての事実である。あらゆる「形」がそうであるように、人格概念もまた系譜的関係性をはじめとする「歴史的事実の世界」の所産であるからこそ、言い換えれば文化や法秩序と呼ばれるものの歴史の所産であるからこそ、問い直されなければならなかったのだ。このように、人格概念の受容史から、非西洋における近代化の一コマが垣間見えるのである。

註

- *1 ヲコトハ「西洋の世界化」を「世界」を「鑄直す」コトトシテ捉える
 ヲコトハコトハ「ピエール・ルジャンドルの仕事に多くを負っている」。
 例へば、Pierre Legendre, 《(Reformatio totius orbis) Consideration sur l'universalisme du christianisme occidental. Récit des temps mélangés》(2009). *Le Point fixe. Nouvelles conférences*. Paris. Mille et une nuits, 2010 (ピエール・ルジャンドル「世界の総体を鑄直す」西方キリスト教の普遍主義についての考察。メラニコリックな時間の物語)。「西洋をエンミン・テストする——キリスト教的制度空間とその分裂」森元庸介訳、以文社、二〇二二年)を参照。
 *2 ヲコトハ「Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983. p.488-493 (ハロルド・J・バーマン「法と革命——欧米の法制度とキリスト教の教義」宮島直機訳、中央大学出版部、二〇一一年、六一七—六三三頁)を参照。
 *3 例へば、Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, 2. Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1928 (ハンス・ケルゼン「社会学的国家概念

と法学的国家概念」法思想21研究会訳、見洋書房、二〇〇一年)第三章、参照。

- *4 Pierre Legendre, 《Ce que nous appelons le droit》(1993). *Sur la question dogmatique en Occident*. Paris. Fayard, 1999. p.130 (ピエール・ルジャンドル「われわれが法と呼ぶもの」『ドクマ人類学総説——西洋のドクマ的諸問題』西谷修監訳、平凡社、二〇〇三年、一一五頁)。
 *5 *Ibid.*, p.128-129 (同前、一一四頁)。
 *6 そもそも概念なるものが「体なきもの (incorporel)」であることから、行為遂行的であり、創設的ならし創造的であると言えるだろう。この点については、例へば、Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris. Les Édition de Minuit, 1991. p.26 et suiv. (シル・ドゥルーズ、フェリックス・ガタリ『哲学とは何か』財津理訳、河出書房新社、一九九七年、三一頁以下)を参照。
 *7 Alain Supiot, *Homme Juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*. Paris. Édition du Seuil, coll. «La couleur des idées», p.280-285 (おさむ・アララン・シヤピオ「人権——信 (credo) か、人類共有の資源か?」嘉戸一将訳、『思想』第九五一号、二〇〇三年、一一五—一二八頁、参照)。
 *8 Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* (1945). tr. Anders Wedberg. New Jersey. The Lawbook Exchange, LTD., 2009. p.94 (ハンス・ケルゼン「法と国家の一般理論」尾吹善人訳、木鐸社、一九九一年、一七一頁。訳を一部改変した。以下、同様)。
 *9 *Ibid.*, p.94 (同前、一七一頁)。
 *10 *Ibid.*, p.96 (同前、一七三頁)。
 *11 穂積陳重「法窓夜話」(一九一六年)、岩波文庫、一九八〇年、二一四頁。
 *12 ボワソナード講義、井上操筆記「校訂増補 性法講義」(一一八八一年)、宗文館書店、一九八六年、七頁、参照。
 *13 同前、二六頁、参照。なお、本稿では、人名以外の漢字について、新

字体を用いる。

- * 14 神田孟格訳『性法略』（一八七一年）、明治文化研究会編『明治文化全集 第十三巻 法律篇』日本評論社、一九六八年、八頁、参照。
- * 15 ボワソナード講義、井上操筆記、前掲書、三頁。ルビは原文による。
- * 16 和田垣謙三等編『哲学字彙 附・清国音符』東京大学三学部、一八八一年、五四頁。
- * 17 同前、六五頁。
- * 18 江木衷『民法草案財産編批評』（一八八九年）、星野通編著『民法典論争資料集』日本評論社、一九六九年、二七頁。
- * 19 前田達明編『史料民法典』成文堂、二〇〇四年、七五八頁。
- * 20 磯部四郎『法理精華ヲ読ム』（一八九〇年）、星野通編著、前掲書、六五頁。
- * 21 穂積陳重『続法窓夜話』（一九三六年）、岩波文庫、一九八〇年、二〇一頁、参照。
- * 22 もっぱら私法領域に「没頭」するローマ法が、私法人には触れず、公法人に関してわずかに規定していることから、古代ローマにおいて私法人は社会生活に不可欠だったのではないとも言われる。原田慶吉『ローマ法』（改定版）、有斐閣、一九五五年、六七頁、参照。
- * 23 同前、六八頁、および、オッコー・ペーレンツ、川上正二『歴史の中の民法——ローマ法との対話』日本評論社、二〇〇一年、一二八頁、笹倉秀夫『法思想史講義（上）——古典古代から宗教改革期まで』東京大学出版会、二〇〇七年、一六一頁、など参照。
- * 24 上の点に引き、Harold J. Berman, *op. cit.*, p.215-221, p.607-608 (note45, note48) (ハロルド・J・バーマン、前掲書、二八六―二九二頁、三〇四―三〇五頁（註四五、註四八）、参照。また、中世の社会有機体説について Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (1957), Princeton, Princeton University Press, 1985 (エルンスト・H・カントーロウィチ『王の二つの身体——中世政治神学研究』小林公訳、平凡社、一九九二年)、および、甚野尚志『中世ヨーロッパの社会観』講談社学術文庫、二〇〇七年、参照。
- * 25 長谷部恭男『法とは何か——法思想史入門』河出書房新社、二〇一一年、一六八頁以下、参照。
- * 26 Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan. Volume 2: The English and Latin Text* (f), ed. Noel Malcolm, Oxford, Oxford University Press, 2012, p.214 (ホブズ『リヴァイアサン（二）』水田洋訳、岩波文庫、一九九二年、二六〇頁。訳を一部改変した。以下、同様)。
- * 27 *Ibid.*, p.244 (同前、二六〇―二六一頁)。
- * 28 *Ibid.*, p.246 (同前、二六三頁)。
- * 29 *Ibid.*, p.248 (同前、二六五頁)。
- * 30 Harold J. Berman, *op. cit.*, p.217 (ハロルド・J・バーマン、前掲書、二八七頁。訳を一部改変した)。
- * 31 主権論争については、稲田正次『明治憲法成立史 上巻』有斐閣、一九六〇年、五九九頁以下、参照。
- * 32 弘波士『主権論』（一八八三年）文部省編輯局、明治文化研究会編『明治文化全集 第三巻 政治篇』日本評論社、一九六七年、二三九―二四〇頁。
- * 33 Thomas Hobbes, *op. cit.*, p.260 (ホブズ『リヴァイアサン（二）』水田洋訳、岩波文庫、一九九二年、三三三頁。訳を一部改変した。以下、同様)。
- * 34 弘波士『主権論』、前掲書、二四〇頁。ルビは原文による。
- * 35 Thomas Hobbes, *op. cit.*, p.260 (ホブズ『リヴァイアサン（二）』、前掲書、三三三頁)。
- * 36 「斯丁氏講義筆記 自第一篇至第五篇 一」「伊東巳代治関係文書」、国立国会図書館憲政資料室所蔵。
- * 37 瀧井一博『文明史のなかの明治憲法——この国のかたちと西洋体験』講談社、二〇〇三年、一五一―一六頁、参照。また、シュタインの国家有機体説につき、ローレンツ・シュタイン『社会の概念と運動法則』森田勉訳、ミネルヴァ書房、一九九一年、参照。
- * 38 Cf. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7. Grundlinien der*

- Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, S. 435 (ヘーゲル『ヘーゲル全集9』法の哲学 下巻) 上妻精他訳、岩波書店、二〇〇一年、四七〇-四七二頁)。
- * 39 Cf. *ibid.*, S. 415 (同前、四四七頁)。
- * 40 Cf. *ibid.*, S. 439 (同前、四七四-四七五頁)。
- * 41 *Ibid.*, S. 446 (同前、四八三頁。傍点を省略した)。
- * 42 *Ibid.*, S. 445 (同前、四八二頁。訳を一部改変し、傍点を省略した)。
- * 43 例えば、権左武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』岩波書店、二〇一〇年、一〇一-一〇二頁、参照。
- * 44 G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., S. 449 (ヘーゲル『ヘーゲル全集9』法の哲学 下巻) 前掲書、四八六頁)。
- * 45 *Ibid.*, S. 422 (同前、四五四頁)。
- * 46 G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1, *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, S. 481 (ヘーゲル『政治論文集(上)』金子武蔵訳、岩波文庫、一九六七年、七四頁)。
- * 47 Cf. Thomas Hobbes *op. cit.*, p.16 (ホッブズ『リヴァイアサン(一)』水田洋訳、岩波文庫、一九九二年、三七頁)。
- * 48 伊藤博文『憲法義解』(一八八九年) 宮沢俊義校註、岩波書店、一九四〇年、二六一-二七頁。
- * 49 例えば、佐々木物一『日本憲法要論』金刺芳流堂、一九三〇年、三三〇頁、参照。
- * 50 「神秘体」としてのローマ教会に始まる中世の社会有機体説について、Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.* (エルンスト・H・カントーロウィチ、前掲書) 第五章、参照。
- * 51 『憲法義解』の有機体説は、必ずしもシュタインの有機体説の変容としてのみ位置づけるべきではないかもしれない。西洋法受容史全体のなかに位置づけるならば、例えばブルンチュリ『国法汎論』(加藤弘之訳、一八七六年)に、「王室」を「頭首」、「臣民」を「体軀」とする比較が見られるからだ。とはいえ、同書の「王室ト臣民ト相親附
- スルコト、譬ハ猶頭首ト体軀ト相連絡スルカコトク」(ブルンチュリ『国法汎論』(一八七六年)、明治文化研究會編『明治文化全集補巻(二)』国法汎論』日本評論社、一九七一年、五二頁)という有機体説は、「王室」に国家の意思の「本源」を求めたものというよりも、「王室」と「臣民」との協調によって国家の一体性を維持すべきことを説いたものと思われる。その意味では、それは『憲法義解』の有機体説ではなく、むしろ中世の立憲主義や権力分立論を主権国家体制に取り込むために、中間団体に「主権の維持に協力すべき媒介装置」としての役割を求めたと言われる(権左武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』、前掲書、一三九頁、参照)ヘーゲルの有機体説に近いと見るべきだろう。
- * 52 枢密院の憲法制定会議における伊藤博文による開会の辞の一節。『枢密院会議事録一』東京大学出版会、一九八四年、一五七頁。
- * 53 穂積八束『修正増補 憲法提要』(一九一〇年) 有斐閣、一九三五年、二五頁。
- * 54 井上密講義『国法学』東京専門学校、一八九六年、八頁。傍点を省略する。
- * 55 同前、七頁、参照。
- * 56 穂積八束『新憲法ノ法理及憲法解釈ノ心得』(一八八九年)、穂積重威編『穂積八束博士論文集』増補改訂版、有斐閣、一九四三年、八頁、参照。
- * 57 穂積八束『修正増補 憲法提要』、前掲書、一一〇頁。
- * 58 美濃部達吉『上杉博士の「国体に関する異説」を読む』(一九一二年)、星島二郎編『最近憲法論——上杉博士対美濃部博士』実業之日本社、一九一三年、五〇頁。
- * 59 Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, op. cit., p.108 (ケルゼン『法と国家の一般理論』、前掲書、一八九-一九〇頁)。
- * 60 Cf. Alain Supiot, *Homme Juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, op. cit., p.51-52.
- * 61 Pierre Legendre, *Leçons VII Le désir politique de Dieu : Étude sur les*

montages de l'état et du Droit, Paris: Fayard, 1988, p.143.

- * 62 例えば、美濃部達吉が国体論者たちによって政治的に葬られた天皇機関説事件は、ドイツの国家法人説に依拠し天皇を「機関」と位置づけたことから、天皇の神的權威を前提する「日本的」規範観念を冒瀆するものとして、国体論者たちが美濃部を非難したことに端を発する事件である。すでに見たように、美濃部の天皇機関説自体、有機体的なものを含んでいることから「君民一体」論を必ずしも否定しえないのであり、その意味において「日本的」と評したくなる余地のあるものだったが、国体論者には学説の内実が問題ではなかった。この点に関連して、尾藤正英「天皇機関説事件のトリック」(二〇一二年、「日本の国家主義——「国体」思想の形成」岩波書店、二〇一四年、所収)における、国体論者たちの真の狙いが機関説そのものの抹殺にはなく、明治憲法第四条の立憲主義の無効化にあったとする見解は重要だ。図式的に言えば、西洋から受容した立憲主義は遵守するに値しないというのが国体論者たちの立場だということになるが、国体論者たちによる美濃部への非難が立法院である議会で行われたことを踏まえると、立法院自らが法秩序の自壊を図ったとも言えるだろう。
- * 63 例えば西田は、近代化以前の日本の法観念と、ローマ法に由来する西洋法との差異に言及しつつも、西洋法を安易に排除することを戒め、両者に通底する普遍性を手がかりに、両者を結び付ける道を模索することを提案している。西田幾多郎「日本文化の問題(昭和十三年京都大学月曜講義)」(一九三八年)、『西田幾多郎全集 第二三卷』岩波書店、二〇〇五年、一五一―一六頁、参照。
- * 64 西田幾多郎「人格について」(一九三二年)、『西田幾多郎全集 第一三卷』参照。
- * 65 Cf. Alain Supiot, *Homme Juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, op. cit., p.51-52.
- * 66 西田幾多郎「弁証法的な一般者としての世界」(一九三四年)、『西田幾多郎全集 第六卷』岩波書店、二〇〇三年、二四四―二四五頁、参照。
- * 67 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」(一九三九年)、『西田幾多郎全集

第八卷』岩波書店、二〇〇三年、四一六―四一九頁、参照。

- * 68 例えば、西田幾多郎「論理と生命」(一九三六年)、同前、二五二頁、参照。

* 69 同前、一六頁。

* 70 同前、一七―一八頁、参照。

本稿は、科学研究費補助金の交付を受けた研究「日本近代における制度の準拠としての主権論に関する基礎的研究」(基礎研究(C)24520094)の成果の一部である。