慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	「体系」の政治 : フリードリヒ二世の政治思想
Sub Title	La politique de : Die politische Idee des Friedrichs des Großen
Author	林, 嵩文(Hayashi, Takafumi)
Publisher	慶應義塾大学大学院法学研究科内『法学政治学論究』刊行会
Publication year	2016
Jtitle	法學政治學論究 : 法律・政治・社会 (Hogaku seijigaku ronkyu : Journal of law and political studies). Vol.111, (2016. 12) ,p.173- 204
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10086101-20161215-0173

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.

「体系」の政治
——フリードリヒ二世の政治思想——

林　嵩文

一　序
二　「体系の精神」批判とフリードリヒ
三　君主義務論と社会契約論
四　世襲君主政の正当化
五　君主の親政と「体系」
六　結　論

一　序

プロイセンの第三代国王フリードリヒ二世（Friedrich II.（der Große），一七一二―一七八六）は典型的な啓蒙絶対君主として知られている。そのため、いわゆる啓蒙絶対主義（aufgeklärter Absolutismus）の研究においては、必ずといってよいほど彼の政策や著作の内容が論じられる。そこでの支配的な解釈は、国家理性論あるいは絶対主義と啓蒙主義とが、彼の思想において競合しているというものである。この見方は、O・ヒンツェやF・マイネッケの古典的な研究に由来する。彼らは、国家権力の最大化を目指す国家理性論と、啓蒙主義的な目標を追求する人道的国家思想という二つの異質な思想が、フリードリヒにおいて共存していると指摘する(1)。このような解釈が、程度の差はあれ、それ以降のフリードリヒ研究を長らく規定してきた(2)。

この解釈の問題は、前提とされている啓蒙主義、あるいは啓蒙主義的な政治思想の内実が明確でないことである。マイネッケは、一八世紀には政治の目標を表す新たな標語として「人間性」という言葉が出現したが、その内実は古代ストア派およびキリスト教の自然法論に由来すると言う(3)。その一方で彼は、ヒンツェに従って、フリードリヒの司法政策と寛容政策はアメリカやフランスの人権宣言に連なる要素を含むと主張する(4)。つまりマイネッケに従えば、古典古代以来の自然法論、一八世紀の啓蒙主義的政治思想、一八世紀末以降の自由主義的国家観の三者に本質的な差異は存在しないことになる。こうした解釈を徹底させたのがK・O・F・v・アーレティンである。彼は啓蒙主義の政治的理想は絶対主義体制とは相容れず、啓蒙主義は必然的に共和政を目指す思想であると主張する(5)。この解釈をさらに徹底させれば、啓蒙主義的な政治思想は必ずアメリカ革命やフランス革命で実現されたような国家を目指すということになるだろう。

このタイプの解釈に対してはすでに様々な異論が唱えられているが[6]、ここでは、こうした解釈の非歴史性を一つの例を挙げて指摘しておきたい。『ルイ一四世の世紀』においてヴォルテールは、絶対君主は、自国の権勢と繁栄が自分自身の名誉となるのだから、国家全体の利益を増大させることを目指すと言う。彼によれば、国王自身が権力を行使したという意味において「専制」であったルイ一四世の統治は、「法律や配分的正義や人権（droits de l'humanité）」を踏みにじることなく、国家の利益のために行われたのである[7]。つまりヴォルテールは、ルイ一四世の絶対王政を――ナントの勅令廃止を除けば――問題視せず、むしろこれが自らの理想に適う優れた政治体制であったと評価した。これと逆の考え方をしたのがディドロである。彼によれば、専制君主であるかどうかを決定するのは、君主が持つ権力の範囲であり、その権力が善用されるか悪用されるかは全く問題ではない。そして、国民を幸福にすることによってその権利を忘却させる「正しく、穏和で、啓蒙されているが恣意的な権力」による支配が継続することは、国民にとって最大の不幸である[8]。つまりディドロにとって、国民の政治的権利に存在の余地を与えない絶対王政は、断固否定されるべき政治体制だった。啓蒙主義を代表するこの二人の間に見られる政治的理想の対立は、啓蒙主義がどのような政治体制を目標とするかは、一義的に決定されるものではないということを示している。

それゆえ、啓蒙絶対主義とは「啓蒙主義の哲学、とくにその国家論によって著しく影響をうけた」絶対主義的統治様式であるという定義[9]は、考察の出発点とはなりえても、その終着点とはなりえない。ヴォルテールとディドロの例が示すように、啓蒙主義者たちの政治的理想は、時として鋭く対立している。啓蒙主義的な政治思想を一義的に定義することはできない。この事実を考慮するならば、いわゆる啓蒙絶対主義のイデオロギーを分析するにあたっては、どのタイプの啓蒙主義的な言説が使用されているのかを個別具体的に特定することが、啓蒙絶対主義の解明につながるだろう。

本稿は、フリードリヒの政治思想を啓蒙絶対主義のイデオロギーと特徴づけることに異論を唱えるものではない。

しかし、彼のイデオロギーをより良く理解するためには、マイネッケなどが着目する啓蒙主義の道徳的な政治言語ではなく、啓蒙主義特有の科学言説に着目することが必要であることを論証する。この点に関して手がかりとなるのがフリードリヒの次の命題である。「もしニュートンがライプニッツとデカルトと協力していたら、彼の引力の体系を整序することはできなかったように、政治の体系（système de politique）は、それが唯一の頭脳に発するのでなければ、作成されることも維持されることもできない」[10]。もちろんこの主張は、フリードリヒが唯一の支配者が統治する体制、すなわち絶対主義を擁護したことを意味する。しかし問題は、この主張の内容に説得力を与えるために用いられた、政治をニュートンの万有引力の体系に擬えるという表現形式である[11]。こうした比喩が使用される理由は、一八世紀特有の文化的コンテクスト、すなわちニュートン礼賛とそれに関わる様々な哲学的言説を下敷きにしなければ分からない。そしてフリードリヒの「体系」概念は、そうした言説から派生する思想的枠組みと照らし合わせることで、より良く理解される。

そこで本稿はまず、啓蒙主義特有のニュートン礼賛をフリードリヒが受容し、それを政治的考察の方法論へと転用していることを示す（二）。その上で、彼が統治の目的をどのように設定したのかを論じ（三）、そのために最も都合の良い政体が世襲君主政であると論じたことを示す（四）。最後に、君主の親政が啓蒙主義特有の体系概念を用いて論証されていることを見る（五）。こうした考察によって、フリードリヒの政治言語の中核が、啓蒙主義の科学言説から得られた合理性のモデルであることを示したい。

二　「体系の精神」批判とフリードリヒ

一八世紀の西欧思想の大変動を象徴する現象の一つは、ニュートンに対する熱狂的な崇拝である。「真の偉大さが、

天から非凡な才能を付与されこれを自分や他人を啓蒙するために役立てることにあるなら、千年に一人出るのも難しいニュートン氏のような人物こそ、真の偉人である」[12]。そしてこのようなニュートン崇拝は、デカルト哲学に対する批判と対を成していた。宇宙に充満する微細物質の渦動（tourbillon）によって天体の運動を説明するデカルトの物理学が、ニュートンの万有引力の体系によって決定的に反証されたことを啓蒙主義者たちは喧伝した。とはいえ、彼らにとって重要だったのは、デカルトの誤謬を逐一反証することよりも、彼が誤った原因を特定することだった。その原因を彼らはデカルトの思考方法に求め、これを「体系の精神」と呼んだ[13]。

「体系の精神」という表現の普及に最も寄与したのは、ヴォルテールの『哲学書簡』（フランス語初版一七三四年）だろう。その「第一四信」で彼は、デカルトの哲学的功績をひとまず強調する。デカルトは、教会やスコラ哲学の権威に盲従せずに思考することを人々に教えた。彼は、「首尾一貫した精神」に従って思考したという点で尊敬に値する。しかしデカルトは、仮説が現象に適合するかどうかを検証せず、結果として非実証的な学説を構築してしまった点で、誤った。彼は、「生得観念を認め、新たな諸元素を発明し、一つの世界を創造し、彼流の人間をこしらえた。デカルトの人間は実際にはデカルトの人間でしかなく、本物の人間とは非常に異なっていると人は言うが、その通りである」[14]。デカルトの生得観念説はロックによって、そして渦動説はニュートンによって決定的に論破されたと考えるヴォルテールは、デカルトの誤謬の原因を彼の思考方法に求めた。「幾何学は、彼自身がまあどうにか仕込んだ案内人で、この手引きでデカルトは間違わずに彼の自然学へ導かれるはずであった。ところが、彼はついにこの案内人を見捨て、体系の精神（esprit de système）の意のままになってしまった。こうして彼の哲学はもはや気の利いた一篇の小説でしかなくなり、せいぜい学のない連中には真実らしく見える体のものであった」[15]。すなわち、「体系の精神」に囚われたために、デカルトは科学的妥当性を欠く学説を構築してしまったのである。

このようにデカルトを批判するヴォルテールは、「第一五信」でより具体的にデカルトの渦動説を反駁する。デカ

ルトは、仮説や推測だけに基づいて、天体運動の原因を微細物質の渦動に求めた。しかし、ある現象の原因として、存在が実証されていないものを想定することは、彼が反駁しようとしたスコラ哲学の考え方そのものである。このように考えるヴォルテールは、デカルトの渦動説とニュートンの万有引力の体系を次のように対置する。「渦動こそ、隠れた物質と呼ぶことができる。何故ならその存在は決して証明されていないからである。これに対して、引力は実在する物である。何故ならその作用は証明され、その大きさは計算されているからである」[16]。経験や観察を軽視し抽象的原理からの演繹を偏重する思考様式を、ヴォルテールは「体系の精神」と呼んだ。彼にとって、生得観念説や渦動説といった経験的検証に耐えない学説を主張したデカルトこそ、「体系の精神」の体現者であった。

デカルトを「体系の精神」の代表者に位置づけ、これを批判するという枠組みは、ダランベールの『百科全書序論』（一七五一年）にも受け継がれた。彼によれば、自然認識に必要なのは、「漠然たる恣意的な仮説」ではなく、「諸現象の反省的研究」、「諸現象相互の間で行われる比較」、「非常に数多くの現象をそれらの原理とみなされうる唯一の現象に可能な限り還元する技術」である。還元という考え方をダランベールは「体系的精神」（esprit systématique）と呼び、これを「体系の精神」（esprit de système）と混同することを戒めた[17]。この言葉の区別はヴォルテールには見られないが、内実は基本的に同じである。つまり、ヴォルテールのいう「首尾一貫した精神」が「体系的精神」であり、これの重要性はダランベールも認める。しかし、より重要なのは、「体系的精神」を経験的事実の観察と結合することだった。現象の原因を探求することは確かに重要である。しかし、現象の原因を計算や他の現象との比較を行うことなく推測しても、確実性を備えた科学を構築することはできない。それゆえ、物理学に必要なのは観察と計算なのである[18]。

王太子時代以来ヴォルテールと書簡で交流し、『百科全書序論』をダランベールの「傑作」[19]と讃えたフリードリヒもまた、経験的事実の観察を重視し、「体系の精神」を批判するという論法を採用している。『ヨーロッパ諸国家の現

状に関する考察』（一七三七／三八年）でフリードリヒはすでに、「世界で生じる物事について正しく精確な観念を得る最良の方法は、物事を比較によって判断し、歴史から範例を選択し、これを現代で生じていることと対比し、その関係と類似性に着目することである」[20]と述べて、政治考察における実証的手続の重要性を強調している。そして、いわゆるマキアヴェリズムに対する反駁書としては最も有名な著作に数えられる『反マキアヴェリ論』（一七三九／四〇年）において、彼は、ヴォルテールに忠実に従って「体系の精神」を批判する。

> 体系の精神（esprit de système）は、いつでも人間理性にとって致命的な障害物であった。それは、真理を把握したと信じる人々、彼らの意見の基盤をなすいくらかの独創的な思想に己惚れている人々を欺いてきた。体系の精神は、どのようなものであれ真理の探究にとって常に致命的な、偏見に囚われた意見を抱く。それゆえ、体系の作成者たちは、証明よりもむしろ小説を構成してきたのである。古代人の惑星天、デカルトの渦動、ライプニッツの予定調和は、体系の精神（esprit systématique）に由来するこうした精神の誤謬である。[21]

フリードリヒにとっても、「体系の精神」の持ち主たちの誤謬は、経験の軽視に由来する。彼は経験や観察に基づかないで学説体系を構築した学者たちを、現地に直接赴いて調査せずに地図を作成しようとする地理学者に例える。しかし、「類推」と「経験」を導き手にして地図に描かれた土地を探索した「航海者たち」は、その土地の様子が地図とは全く違うことを発見したのだった。[22]

そしてフリードリヒは、マキアヴェリをこうした「体系の精神」の持ち主に位置づける。「体系への熱中は哲学者にのみ許された熱狂ではなかった。これはまた政治学者の熱狂にもなった。マキアヴェリは誰にもましてこれを流行させた。彼は、君主は悪意を持ち、狡猾でなければならないことを証明しようとする。これぞまさしく、彼の哀れな

体系の聖句なのである」[23]。フリードリヒの理解では、マキアヴェリは、為政者は邪悪な行動をしなければならないと主張し、しかもその主張は、デカルトのような「体系の精神」に由来している。このような批判は、言い換えれば、経験による検証に耐えない非実証的な学説を構築したと述べることに等しい。

こうした批判は、一見すると、マキアヴェリに対する批判としては妥当性を欠いているように思われる。マキアヴェリは歴史的事例を数多く援用することによって『君主論』の議論を組み立てているからである。いわゆるマキアヴェリズムに対する批判者たちですら、マキアヴェリの議論の土台が経験であることは疑っていなかった。例えばピエール・ベールは『歴史批評辞典』で、マキアヴェリの教えが悪徳に満ちているように見えるのは、彼が参考にした当時の政治が邪悪だったからであると論じる。「マキアヴェリの師匠になったのはこの世のありかたの研究とそこで行なわれることの観察であって、書斎での空疎な思索ではなかった。マキアヴェリの本を焼いても反駁しても訳しても註釈しても、こと統治に関してはなんら変わるまい」[24]。

これに対してフリードリヒは、マキアヴェリは意図的に邪悪な統治の実例から政治の格率を引き出したと考えた。『反マキアヴェリ論』の冒頭では次のように言われる。マキアヴェリは、イタリアの小君主や暴君の事例からその格率を引き出しているために、あるべき君主ではなく実際の君主の姿を描き出しているという見方にも一定の説得力はある。しかし、君主の中には、ティトゥス、トラヤヌス、マルクス＝アウレリウスのような善良な君主も存在する。それゆえ、「正義と善良さにのみ基づく君主たちの真の政治」は、「マキアヴェリが厚かましくも公衆に提示しようとした、恐怖と背信に満ちた支離滅裂な体系」とは全くの別物なのである[25]。つまりフリードリヒによれば、良き政治の格率の源泉となるべき正しく善良な統治の実例が存在するにもかかわらず、マキアヴェリはそれを無視して邪悪な君主の実例から政治の格率を引き出した。それは、彼が君主は悪意を持ち狡猾でなければならないという結論に合わせて事例を選択し、この結論に合わない事例を無視したからである。それゆえ、マキアヴェリがどれほど歴史的事例を

彼の政治的格率の材料にしていたとしても、彼の方法論は「体系の精神」に基づいているのである。

マキアヴェリに対するこのような批判は、あるいは、フリードリヒがあらゆる体系を否定したかのような印象を与えるかもしれない。しかし、ヴォルテールが「体系の精神」を批判しながら「首尾一貫した精神」を称賛し、ダランベールが「体系的精神」と実証的手続の結合を唱えたのと同じく、フリードリヒもまた、為政者の行動は首尾一貫したものでなければならないと論じた。

> 理性的な人間はみな、特に、他人を支配するよう天が定めた人は、幾何学の証明と同じくらい熟慮され連関している行動計画を作成しなければならないだろう。全てにおいてこうした体系に従うことが、首尾一貫して行動し、自らの目的から決して外れない方法だろう。(26)

すなわちフリードリヒは、「体系の精神」に陥ることなく「体系」を作ることを目指した。統治者が目的を達成するためには、「体系」が必要なのである。しかし統治者が作る体系は、自然科学が経験的事実の観察から出発しなければならないように、経験的事実と適合する、「実証的な」ものでなければならない。「体系の精神」批判から読み取れるフリードリヒの基本的な考え方はこのようなものであろう。この「体系」の具体像は第五章で示すこととして、次章ではまず、彼がどのように体系の原理となるべき統治の目的を設定しているのかを見ていく。

三　君主義務論と社会契約論

屋敷二郎は、フリードリヒの政治思想の一貫した構造を「君主義務論を媒介項とした、社会契約論と親政・権力政

策との相補的協働関係」と定式化している。[27] この考え方を最も明瞭に示しているのが、『反マキアヴェリ論』で「君主の起源」を説明した次の箇所である。

> 人民は、自らの安寧と保全のためには、紛争を規律する裁判官、自らの財産を保持するために敵から人民を保護する守護者、人民の様々な利害をまとめて唯一共通の利害にする主権者を持つことを不可欠だと考え、そのため人民の中から、最も賢明で、最も公平で、最も無私で、最も人間的で、最も勇敢だと人民が考えた人を選出して、人民を統治させ、全ての政務の過酷な重圧を我慢させたのである。[28]

それゆえ、主権者の目的は「正義」であり、彼は他の利害よりも「人民の幸福」を優先しなければならない。要するに、主権者は「国家第一の下僕」である。[29] 逆に、こうした規範に反するマキアヴェリの学説は、妥当性を欠く学説の象徴である渦動説に擬される。「マキアヴェリの格率は、デカルトの体系がニュートンのそれに矛盾するのと同じく、善き道徳と矛盾する。デカルトにおいては渦動が全てであったように、マキアヴェリにおいては利害が全てなのである」。[30]

もっとも、フリードリヒの政治言語に社会契約論と君主義務論が確認されるという理由で直ちに彼の政治思想を啓蒙主義的と呼ぶことは早計である。まず君主義務論に関しては、フリードリヒは、啓蒙主義者によっても称賛される[31]フェヌロンの『テレマックの冒険』（一六九九年）は君主の理想像を描き出していると考えた。[32] 彼によれば、『テレマック』には「紳士の性格、善意、正義、公平が、要するに最高度の徳が全て」存在するが、『君主論』には、「凶悪さ、奸計、不実、背信、あらゆる犯罪」しか見出されない。[33] 実際、フェヌロンによれば、王は、「臣民の父親」として、「賢慮」と「節制」によって、「多くの人間の至福」に奉仕しなければならない。それゆえ王は、華美を避け、勤

勉に政務に励まなければならない。王の役目は、外敵から祖国を守り、人民を有徳にし、その福祉を促進する「裁定者」であることにある。「神々が自分を王に仕立てたのは、自分の利益を図るためでは決してない。人民あっての王であり、自分の治世、心遣い、感情のすべてを人民に負っているのであって、自分の身を顧みることなく、公共の幸福に献身するとき、はじめて王位に値する」[34]。

従来の研究では、「国家第一の下僕」というフリードリヒが好んだ表現の由来としてフェヌロンの名前が挙げられる[35]。しかし、B・シュトルベルク＝リリンガーは、マイネッケなどが啓蒙主義的と見なしたフリードリヒの人間性を重視する思想は、西欧の帝王学の伝統に根ざしていると指摘する[36]。「国家第一の下僕」という表現だけではなく、君主の統治の目的は人民の幸福の実現であり、君主は様々な徳を備えていなければならないとフリードリヒが主張する時、彼が念頭に置いている「善き道徳」は、フェヌロンが描いたような伝統的な君主道徳であった。つまり君主義務論に関しては、フリードリヒの議論は啓蒙主義以前から見られる思想的伝統と関連している。

もっとも、フェヌロンが王権神授説を奉じていた[37]のに対して、フリードリヒは君主の義務を契約論的構成から導出する。これはフリードリヒの啓蒙主義的思考様式の特徴と見なされてきた[38]。しかし問題は、P・バウムガルトが指摘するように[39]、啓蒙主義の思想財と自然法論のそれを明確に区別することができるかどうかである。というのも契約論は、君主義務論と同様に、啓蒙主義に大きく影響を与えたかもしれないが啓蒙主義者とは見なされない人々――例えばホッブズやグロティウス――が精緻化した学説だからである。実際、バウムガルトは、結合契約と服従契約という二重の契約を想定するフリードリヒの図式は、プーフェンドルフの自然法論に由来するのではないかと指摘している[40]。

この二重契約の図式をフリードリヒは晩年になって明確に提示した。『政体と主権者の義務に関する試論』（一七七七年）でフリードリヒは、為政者の歴史的起源を次のように論じる。人類は元来、社会を形成することなく生活していた。しかし、他の集団の「暴力と略奪」によって財産が脅かされることを憂慮した諸家族が、共同防衛のために社

会を形成するに至った。社会が一旦形成された後には、他人の生命と財産を尊重し、仮にこれが脅かされれば共同で防衛する義務が生じた。「他人が我々に対してしてほしいことと同じことを他人にしなければならないという偉大な真理が、法律と社会契約（pacte social）の原理になった」[41]。この社会契約の後に続くのが政治的権威の創設、近代自然法論の表現でいえば服従契約である。フリードリヒによれば、人々が互いに助け合わなければならないという法律を維持するために、人民によって為政者が選出された。「この為政者が国家第一の下僕である」[42]。

為政者が契約によって設定される政治の目的を遵守する保証をフリードリヒは、人間の自己愛（amour-propre）に求めた。自己愛が社会形成の原理だとしたヴォルテール[43]と同様に、フリードリヒは、自己愛が「我々の徳、したがって世界の幸福の原理」であると述べる[44]。すでに見たように、人民が為政者を選出するのは、「自らの安寧と保全」のためであった。こうした自己愛の原理が、為政者が道徳に適った行動をとるべき理由として機能する。フリードリヒによれば、悪徳を為政者に推奨するマキアヴェリは自己矛盾している。彼は君主権を維持するためには平民や貴族から気に入られる必要があると述べているが、「平民と貴族に愛されるためには、誠実と徳の資質を持たなければならず、君主は人間的で慈愛に溢れていなければならない」[45]。つまり、フリードリヒは、伝統的に重視されてきた徳目を守ることが、君主自身の地位を守ることにつながると主張する。フリードリヒにとって、マキアヴェリが私人から支配者になった「新しい君主」の模範と見なしたチェーザレ・ボルジア[46]は、暗殺、虐殺、財産の強奪などの罪を犯した「悪魔が地上に吐き出した最も忌むべき怪物」であり[47]、絶対に模倣してはならない人物だった。彼を模倣すれば、君主は自らの地位や生命をも失いかねない。「チェーザレ・ボルジアは、その残酷さと背信にもかかわらず、不幸極まりない最期を迎えた。マルクス＝アウレリウス、玉座にのぼったかの哲人は、常に善良、常に有徳で、死ぬまで決して運命がもたらす不運を被らなかった」[48]。それゆえ、伝統的な道徳が力を持つ世界では、それに従った行動をすることが君主の利益になる。「主権者の真の利害は主権者が正しくあることを要求する」[49]。この点でもフリードリヒは、マ

キアヴェリの政治的格率は非実証的だと考えている。チェーザレ・ボルジアのような邪悪な君主は為政者の模範たりえないと主張する時に、フリードリヒは、五賢帝に数えられるマルクス＝アウレリウスという実例を援用した。人民の幸福を実現することに邁進する有徳な君主こそが、自己の生命や地位を守ることができるというのは、歴史的・経験的に証明される。これが、フリードリヒの考えであった。

四　世襲君主政の正当化

フリードリヒは、社会形成と為政者の起源を人間の自己愛に求めた。そして様々な政体の起源も、それに求められる。「最大限可能な幸福を得るよう人を駆り立てる人間の一般的本能が、様々な政体が生じるきっかけになった」[50]。しかし様々な政体の中でもフリードリヒは、世襲君主政が最も優れた政体だと見なした。この結論は当時の自然法論において必ずしも一般的ではない。例えばクリスティアン・ヴォルフにとって、どの政体が優れているのかという問題は、公共の福祉と安全という目的を達成するのに最も効率のよい手段はどれかという問題に等しかったが、彼は君主政と貴族政と共和政（Politie）のいずれにも長所と短所があると論じた[51]。フリードリヒも確かに、様々な政体を比較してその長短を論じるが、その際に彼は、歴史的・経験的事例を援用することによって、世襲君主政が相対的に最も優れた政体だと論じる。以下ではその論理を追っていく。

フリードリヒは一方で、古代ギリシャ・ローマが主に念頭に置かれた共和政の卓越性を主張する。彼によれば、共和政は、「賢明な法律を支えとして、市民の自由を、それを抑圧しかねないもの全てに対して保全し、共和国の構成員の間にある種の平等を作り出す」政体であり、これは、「自由の感情以上に我々の存在と切り離すことができない感情」はないため、「自然状態」に最も近い政体である[52]。共和政が人間の本性に適っているという主張は、共和政が

最も優れた政体であるという主張を予想させる。実際、フリードリヒは次のように述べて共和政の利点を強調する。「最も完成された政体はきちんと運営される王政であるというのが正しいならば、それに劣らず確実なのは、共和政はその制度の目的をより迅速に達成し、より上手に維持されたということである。何故なら、よい王は死ぬが、賢明な法律は不死だからである」[53]。つまりフリードリヒによれば、共和政は、政体の安定性という点で君主政よりも優れている。しかし共和政の安定性の要因は、多数の人間の政治参加ではなく、むしろ、賢明な法律にある。「統治の諸部門が本質的に連関している全体を立法者の賢慮が形成したために、共和政の基本法に衝撃を加えればこれを根本から覆すことになることがよく分かる。すなわち、基本法を廃止することは、それと結合し、調和し、完全な体系を形成する因果連関を通じて、統治の諸部門を破壊することに等しい」[54]。つまり、共和政とは、賢明な立法者が作成した「基本法」が政体の中心となった「体系」なのである。

しかし、「体系」の中心である基本法は人間の情念によって破壊されてしまう。古代ギリシャの都市共和国、共和政ローマが崩壊した原因は、「情念によって目がくらみ、個人の幸福を祖国の利害よりも優先し、社会契約を引き裂き、彼らが属する共同体の敵として行動した市民たち」である[55]。共和政は、賢明な法律と市民の自由を掘り崩すこうした要因に永久に耐え抜くことはできない。それゆえ、共和政が専制に堕落することは、「共和政の全てを待ち受ける避けられない不幸」である[56]。ここでフリードリヒは自らの主張を裏づけるために、マケドニア王フィリッポス二世に対抗しながらその息子アレクサンドロス大王に屈服したアテナイ、共和政から帝政に移行したローマ、チャールズ一世を処刑しながら護国卿クロムウェルに服従した内乱期イングランドの事例を持ち出す[57]。こうした事例から、フリードリヒは次のような歴史観を導き出す。「人々が生まれ、しばらくの間は生きるが、病気や老衰で死ぬように、共和国も、形成され、何世紀かは栄えるが、最後には一人の市民の挑戦や敵国の武力によって滅亡する。あらゆるものには決まった時間があり、最も偉大な君主国や帝国にさえ、わずかな時間しかない。世界において、変化と破壊の

法則に服さないものは何もない」[58]。したがってフリードリヒが共和政の不安定性を主張するとき、その論拠は共和政の一般的定義ではなく、歴史的事例である。こうした論法を採用することは、彼にとって、「体系の精神」批判と平仄を合わせようとするならば不可避であった。

もちろん、君主政もこの「変化と破壊の法則」に服する。君主政は一個人の「恣意」に依存するために、君主が変わるごとに、統治原理も変わってしまい、安定した統治を実行することができない[59]。それゆえ、フリードリヒは次のように結論づける。

> 脆弱性と不安定性は人間の作品から切り離せない。君主政と共和政が体験する大変革の原因は、自然の不変の法則にある。人間の情念は、この大劇場に新たな装飾を持ち込み動かす歯車として役に立ち、ある人々の勇ましい欲望は、他の人々が弱いために守れないものを奪取し、野心が共和政を転覆し、術策が素朴さを圧倒することも時にあるというのは、明白である[60]。

国家が「人間の作品」である限り、共和政であれ君主政であれ、それは常に情念によって破壊される危険に晒されている。共和政における賢明な立法者が作成した法律は、この危険に対抗する手段だった。それでも、古代ギリシャ・ローマの共和政は、情念に従って行動する市民たちの策謀によって破壊された。それゆえ、人間の「自然状態」に近いからという理由で共和政が君主政よりも優れていると結論することはできない。逆に、情念に囚われた人間の活動を抑制する有徳な君主がいれば、君主政は共和政に優越することができる。「もし君主政が共和政に勝ることを欲するなら、……主権者は活動的で正しくなければならず、全力を挙げて、彼に定められた職務を遂行しなければならない[61]」。

フリードリヒは、こうした有徳な君主が出現する可能性は、人民が国王を選ぶ選挙王政においてよりも、世襲君主

政においてのほうが高いと考えた。このような考えは、ドルバックに対する論駁書『「自然の体系」の批判的検討』（一七七〇年）から読み取れる。フリードリヒによれば、ドルバックは、臣民が主権者に不満を抱いている場合、彼を廃位する権利が臣民にあると主張している。しかし、人民による廃位権を認めるためにはいくつかの条件が満たされなければならない。まず、君主を裁く臣民が「賢明で公平」であること。この条件が満たされることは不可能であるとフリードリヒは考える。次に、王位継承候補者たちが、策略や陰謀を用いて王位を狙うことがないこと。最後に、退位させられた国王の一族が根絶されること。この方策が採用されないと、前国王の一族が内戦の原因となり、王位継承候補者たちが現国王に反抗するよう臣民を扇動して王権を狙う。「したがって、このような政体は絶えず、外国との戦争よりも何千倍も危険な内戦に晒されることになるだろう」[62]。選挙王政が内戦を惹起する、あるいはその混乱につけ込む諸外国との戦争につながるという想定は、フリードリヒにとって机上の空論ではなかった。彼は、ポーランドやドイツの司教領の事例を援用して、選挙王政の危険性を根拠づける[63]。こうした事実を考慮しないドルバックは、フリードリヒにとっては、「体系の精神」の持ち主である。彼はドルバックを、「我々の著者が陥った誤謬は全て、体系の精神（esprit systématique）に由来する」と批判し、「自らの観念を一般化して、彼は、彼の体系に矛盾する他の制約条件と経験的真理を見出すことになった」と嘲笑する[64]。

もっとも、世襲君主政には、君主に必要な素質の持ち主が絶えず一つの家に現れるわけでは必ずしもなく、資質を欠く人間が即位する可能性があるという不利益がある。しかし、王位をうかがう者たちが引き起こす内戦の回避という消極的な利益のほかにも、世襲君主政には積極的な利益がある。それは、世襲君主のほうがかえって公共の福祉を実現しようとすることである。自らの子孫が王位を継承すると確信していれば、君主は家の利益のために働き、それが、彼が自らの「世襲財産（patrimoine）」と見なす国家のために働くことにつながるが、これに対して選挙王政においては、王位は子息に継承されるとは限らないため、君主は自身の利益しか考えず、「仮占有物（possession

précaire）」と彼が見なす国家のために働くことはない[65]。このように比較衡量した結果、フリードリヒは次のような結論を出す。「公衆を啓蒙するのに十分な洞察力を持っていると思うのなら、不平を言われている害悪よりも質の悪い方策を提案しないように気をつけなければならず、事態を改善できないのなら、古来の慣習、とりわけ、確立された法律で満足しなければならない[66]」。つまり、世襲君主政の優位は歴史的に正当化される。相対的に安定した制度を従来から提供してきた世襲君主政は、まさにその持続性によって、選挙王政よりも優れているのである。

改善が見込めないなら古来の慣習で満足しなければならないという主張は、フリードリヒの議論に内在するある種の保守的発想を窺わせる。この発想は、農奴制に関する議論においても姿を見せる。彼によれば、農奴制は確かに「野蛮な風習」である。しかしこの風習は、「土地の所有者とそこに入植した人との間で交わされた昔の契約」に由来するため、これを一挙に廃止しようとすれば、農業は激変し、そして貴族に国庫から補償金を払わなくてはならなくなる[67]。もちろんフリードリヒは、農奴制廃止の可能性を原理的に否定しているわけではない。しかし彼は、農奴制を廃止した場合に領主に払うべき補償によって被る国家の損失を、奴隷状態にある人間の不幸よりも重く見た。それゆえフリードリヒは旧来の慣習を尊重したほうがよいと結論づける。

実のところ、フリードリヒの宗教政策もまた、宗派間対立を防ぎ政治的安定性を確保するという政治目的の文脈で語ることができる[68]。王家が人口比では少数派のカルヴァン派に属するプロイセンにおいて、諸宗派の共存を図ることは当然の政策であった[69]。しかし、フリードリヒは、もし寛容政策を講じなければ、国益が損なわれるだろうと予想する。「もし場違いな情熱に駆られた主権者が、これらの宗派の一つに肩入れする気を起こせば、まず党派が形成され、争論が熱を帯び、迫害が徐々に始まり、しまいには、迫害された宗派が祖国を離れ、何千もの臣民が、その数と勤勉さによって、隣国を富ませることになろう[70]」。それゆえ主権者は特定の宗派を支持してはならない。君主は、どの宗派の教義がより優れているかという宗教的観点からではなく、安定した秩序の維持や国益の増進という政治的観点か

ら宗派の統制を図らなければならない。フリードリヒは『政治遺訓』（一七五二年）で宗派統制の具体的方針を次のように記述する。すなわち、ユダヤ人がプロイセンに必要なのはポーランドとの貿易のためである。オーストリア継承戦争で獲得したシュレジエンには、オーストリアに忠実なカトリック、あるいはイエズス会士が暮らしているが、これには、フランス出身のイエズス会士を配置してオーストリアへの忠誠心が領民に蔓延ることを予防しなければならない[71]。以上のように、フリードリヒが寛容政策において重視したのは、寛容を認めることによって得られる政治的メリットであった。

フリードリヒが世襲君主政を相対的に優れた政体だと見なす際、彼が重視しているのは、どの政体が国家の安定性を供給できるのかという問題である。賢明な法律を持つ古代の共和政はその問題をクリアしている。しかし、選挙王政という形態は、賢明かつ公平な判断を下す人民が存在せず、後継者争いによって国家の安定性を損なうと予想される。それゆえ、これまで相対的に見て安定した秩序を提供してきた世襲君主政が、欠点はあるにせよ、安定性の問題を解決できる。国家の安定性を重視する考え方は、以上で見たように、フリードリヒの農奴制論や寛容政策論においても顔をのぞかせている。そして以上の議論をフリードリヒは、「体系の精神」批判と矛盾しないように、経験的・歴史的事例によって論証しようとしたのである。

五　君主の親政と「体系」

フリードリヒにとって、統治の目的は人民の幸福であるが、前章で見たように、その内実において非常に比重が高いのが、政治・社会秩序の安定性であった。共和政も選挙王政も、安定した秩序を失い無政府状態に転化することが歴史的・経験的に証明されているのだから、安定性を達成するための最良の選択肢は世襲君主政であるとフリードリ

ヒは論じた。その上で彼は、世襲君主政の中でも、君主自身が統治を主宰する親政が最も優れていると考えた。

フリードリヒに先行する思想家たちの中でも、君主による親政の利点を強調する者は少ない。例えば、フェヌロンは、「王は、一人で何でもできるわけではないから、王の荷を軽くする信頼できる大臣なしで済ますことはできない」と述べ、有能な大臣を持つことの重要性を強調する[72]。またヴォルフは、「全てを自ら熟慮できる」知性を君主が持つ必要はなく、「賢明な助言を判別できる」知性を持っていれば十分であるとする[73]。こうした君主政理論において重視されるのは、君主を補佐する有能な人材を抜擢する見識を君主が備えることである。

しかし、ホーエンツォレルン家の君主たちは、伝統的に親政を推奨してきた。例えば、大選帝侯フリードリヒ＝ヴィルヘルムは一六六七年に執筆された政治遺訓で、後継者に向けて次のように述べる。「貴君が領邦議会を開けば、それだけ貴君は権威を奪われる。何故なら諸身分は、貴君の高権に即した支配にとって不都合なことばかり求めるからである[74]」。それゆえ、君主が自身の権威を維持しようとするなら、領邦議会の手は借りずに自ら統治にあたらなければならない。このような親政の原則、あるいは現代流に言えば絶対主義の原則は、フリードリヒの父であるフリードリヒ・ヴィルヘルム一世にも引き継がれた。「地上を立派に統治しようとする支配者は、自身の問題を全て自分で処理しなければならない[75]」。この原則はフリードリヒにも引き継がれる。「この国のような国家では、君主は自らの職務を自ら遂行しなければならない[76]」。

フリードリヒは、こうした原則に従って形成された父王の統治体制が自らの統治体制の基礎であることをはっきり意識していた[77]。こうした認識の妥当性は、F・ハルトゥングのプロイセン絶対主義論によって裏書できる。彼によれば、フリードリヒは、父が組織した中央行政官庁・軍事＝御料地財政総監理府（General-ober-finanz-kriegs-und-domänen-direktorium）に新たな部局を設けはしたが、本質的な変更を加えることはなかった。フリードリヒの啓蒙絶対主義をフリードリヒ＝ヴィルヘルムの絶対主義から区別するのは、国家を君主家門の上位に置くことによって、プロイセン

を独立諸領邦の結合体ではなく一体的な国家として、そして君主を国民の利益の奉仕者として把握する国家観である。[78] 前章で見たように、フリードリヒは国家を世襲財産と見なす君主のほうが国民の幸福のために働くと考えていたのだから、フリードリヒが君主家門の所有物としての国家観を放棄したというハルトゥングの所説には疑問の余地がある。それでも、絶対主義という統治体制をフリードリヒが本質的変更を加えず維持したという理解は、フリードリヒの自己理解とも一致している。

もっとも、なぜ君主は自らの職務に励まなければならないのかという問題に対する解答の仕方は、親子で異なっている。「神が貴君を玉座に据えたのは、怠けるためではなく、働き、自らの国を正しく統治するためである」[79]と述べるフリードリヒ＝ヴィルヘルムにとって、親政は、神に対する義務を果たすことを含意する。これに対してフリードリヒは、人民に対する義務を果たすという観点で、君主が勤勉に職務に励むことを推奨する。「主権者がこの高い地位につき、彼に巨大な力が託されたのは、彼が柔弱に暮らし、人民の資産で私腹を肥やし、世界全体が苦しんでいるのに彼が幸福になるためではない。主権者は国家第一の僕である」[80]。

E・R・フーバーは、『反マキアヴェリ論』以来繰り返されてきたこの「第一の下僕」という表現によってフリードリヒは、君主は他の官僚よりも優越した地位を持つことを示唆し、これが君主親政の原則につながると指摘する[81]。実際、フリードリヒの親政論の出発点は『反マキアヴェリ論』である。ここで彼は、君主を、自ら統治を行う君主と大臣に依存して統治を行う君主の二種類に区別する。第一のタイプの君主は、「人間よりも優れた理性を用いて自らの意志を実行する」神に等しい。すなわち、このような「明敏で勤勉な精神」を持つ君主は、司法、財政、行政といった内政全般と外交を司り、さらには軍隊においては将軍の役目も果たす。それゆえ、彼の大臣は「賢明で腕の立つ親方の手にある道具」でしかない。これに対して、第二のタイプの君主が治める国家では、その主役は君主ではなく大臣である。この国家において、君主は「王の権威のむなしい幻影を見せる役にしか立たず、彼個人は、国家に

とって大臣が必要である分国家にとって無用である」[82]。

君主親政を推奨するフリードリヒの議論は、大臣たちが私的利益のみを追求するのではないかという疑念を前提としている。フェヌロンが有能な人材を抜擢する必要を強調したとすれば[83]、フリードリヒは、大臣は私益のみを追求すると論じる。彼によれば、大臣は、自身や部下に便宜を図るために、功績をあげた人間の邪魔をする[84]。つまり、フリードリヒにとって大臣は、自らの私的利益を追求するために、国益を犠牲にする存在であった。それゆえ、大臣に統治の実権を握らせてはならない[85]。

こうした理由によって、フリードリヒは、君主政において国家の目的を達成するためには、大臣に決定権を委ねることなく、君主個人が内政と外交の全てを指揮しなければならないと説く。このような政治体制を彼は体系と呼ぶ。

> 正しく導かれる統治は、哲学の体系でありうるほど連関した体系を持たなければならない。取られる措置は全て、よく練られなければならず、財政、政治、軍事は同一の目的、すなわち国家の強化とその権力の増大を目指さなければならない。ところで、体系は一つの頭脳にしか由来し得ない。それゆえ、体系は主権者の頭脳から発しなければならない[86]。

第二章で見たように、フリードリヒは『反マキアヴェリ論』においてすでに、君主が統治の目的を達成するためには体系が必要だと説いていた。ここで、政治の体系は、哲学の体系に擬される。すなわち、哲学において原理から帰結が論理的に導出されるように、政治においては、「国家の強化とその権力の増大」という目的から、個別具体的な政策が決定される。そしてこの体系の作成者は、第二章の引用文も踏まえるならば、ニュートンが一人で万有引力の体系を作成したように、主権者ただ一人でなければならない。

こうした体系の観念は、やはり啓蒙主義における体系の観念を下敷きにしている。『百科全書』では、体系は、「技

術や学問の様々な部分が互いに支えあい、また最後の部分が最初の部分によって説明されるような状態における、それらの部分の配置」と定義される。言い換えれば、様々な帰結が少数の原理に帰着する技術や学問が体系である。そして、「時計の中に一つの主要な発条があって、他が全てそれに依存しているのと同じく、あらゆる体系の中にも第一の原理があって、それに体系を構成する様々な部分が従属している」と言われる[87]。すなわち、体系の第一の要件は論理的な一貫性である。フリードリヒが政治の体系を哲学の体系に擬えるとき、間違いなくこのような発想が機能している。

そしてフリードリヒは、複数の人間による合議では哲学の体系に準じる一貫性は達成できないと主張した。彼は次のように述べる。フランスでは、財務総監、陸軍大臣、海軍大臣、外務大臣がそれぞれの所轄事項に関して決定権を有している。しかし、各大臣が共有する体系や計画が存在しないために、政治は単一の目的を追求できていない[88]。そもそも、複数の人間が参加する会議で様々な利害を組み合わせて単一の結論に到達することは、参加者たちが異なる利害を追求して互いに敵対するため、非常に困難である[89]。このように論じてフリードリヒは、合議制あるいは集合的意思決定を体系に要求される一貫性にとっての障害と位置づける。この論理を敷衍すれば、国民の大多数の政治参加も必要ないという結論に至らざるをえない。「公衆の議論に耳を貸してはならず、その空疎な判断を軽蔑しなければならない[90]」。複数の人間による合議制をこのように批判するフリードリヒは、プロイセンにおける「官房からの統治[91]」の利点を強調する。彼によれば、プロイセンの統治体制では、国王の決定を仰ぐために、総監理府、司法省、官房大臣といった官僚が、詳細な報告書を送付する。決定するのが困難な事例に関しては、大臣が自ら賛成または反対の意を国王に伝えるために、主権者は提出された報告書を読みきちんと理解すれば、すぐさま決定を下せるようになっている[92]。それゆえ、意見の一致を見ることが困難な顧問会議で決定するよりも、国王が一人で決定を下すほうが、政策の迅速性や一貫性を確保することができる。

このような政治の体系をフリードリヒは、『百科全書』と同様に、時計に擬える。「時計の歯車全てが、同一の目的、すなわち時間を計ることに向けて作動するのと同様に、統治の歯車は、行政の様々な部門の全体が等しく、決して見失われてはならない重要な目的である国家の最高善を目指して協力するように組み上げられたものでなければならない」[93]。こうした体系概念に近代の合理主義哲学の発想を看取することは容易だろう[94]。しかし、ここで考慮しなければならないのは、フリードリヒがフランス啓蒙主義者の「体系の精神」批判の言説を駆使していたことである。そして『百科全書』によれば、「真の体系は事実に基づく体系である。しかし現象の連関を知るためには、この体系は非常に多くの観察を必要とする」[95]。啓蒙主義者が理論体系の一貫性と実証性の両立を目指していたのと同様に、フリードリヒは、政治行動の一貫性と並んで、事実の観察を体系構築にとって必須の作業と考えていた。

> 政治とは、未来を読み、与えられた原理から生じる結果をその原理から導出する技術である。国内統治において政治は、公共の安寧と統治の秩序を維持するために、有益な法律を制定し、人民の素質を認識し、国民の性格が要求するところに応じて穏和さや厳格さを用いたりすることに励む。行政が賢明である国においては必ず、全てが結びつき、銘々の統治部門が、それらが完全な全体を構成するほど上手く組み合わさっている。これが体系と呼ばれるものである。この体系は、性急軽率に製作された作品であってはならず、徹底した省察、政務の包括的認識、先見の明、計算、老練な賢慮の所産でなければならない[96]。

以上のフリードリヒの政治の定義からは、論理的一貫性と並んで事実観察が重視されていることが分かる。原理から結果を導く論理的思考とならんで、「人民の素質」や「国民の性格」の認識は、政治の体系を構築するために不可欠な要素である。それゆえ、フリードリヒにとって政治の体系は、一貫性だけではなく、事実との適合性をも備えていなければならなかった。第二章で述べたように、ダランベールは、「体系的精神」という言葉で表現されるような

論理的思考自体は否定しなかった。フリードリヒの統治の体系においても事情は同様である。為政者が体系に従って行動することは推奨される。しかし、この体系は、国民の素質や性格などといった経験的事実の観察によって、修正を適宜加えられなければならない。

こうした啓蒙主義特有の体系の語法が採用されることによって、「歴史は人生の師である」というキケロー以来の定型句[97]の意味内容もまた変化することになる。「歴史は君主たちの学校である。彼らは、過去の過ちを避けるため、そして、一つの体系を自ら作り、これに粘り強く従わなければならず、自らの行動を最も正しく計算したものだけが、彼ほど首尾一貫して行動しない者を凌ぐことができることを学ぶために、過去の過ちを学ばなければならない[98]」。為政者が歴史を研究するのは、科学者が自然を観察して体系の原理となるべき事実を探求するように、体系を構築し、必要があればこれを事実に合わせて修正するためである。

以上見てきたように、フリードリヒが目指す統治体制の実態は、彼以前から形成されてきたプロイセンの統治体制と基本的に変わらないと言ってよい。変化したのは、その体制を記述する際の論法である。フリードリヒは、啓蒙主義の科学言説における体系の概念を理想的な政治のあり方を描写するために利用した。それが、彼の政治思想に極めて合理的な容貌を与えることになったのである。

六　結　論

以上の考察を踏まえて、フリードリヒの政治思想の特質については次のようにまとめることができる。まず、先行研究においても指摘されてきたように、自然法論に由来する社会契約論と君主義務論は彼の政治思想の重要な構成要素である。議論の枠組み自体は必ずしも啓蒙主義特有のものとは言えないにせよ、この二つには啓蒙主義的な自己愛

論が接合された。しかし、フリードリヒが絶対主義体制を正当化しようと努めたときの語法に着目してみると、契約論や義務論に回収できない啓蒙主義特有の言語的枠組みが見えてくる。それが、マキアヴェリに向けた「体系の精神」批判であり、プロイセンの絶対王政を「体系」に擬える彼の話法であった。啓蒙主義的な体系概念に従ってフリードリヒは、政治の合理性、それも経験的事実から得られた知見に基づく合理性を追求した。政治的思考における経験や歴史の重視は、アンシャン・レジームの諸制度を温存しようとする彼の志向を規定した。そして哲学体系にも比すべき政治の一貫性の追求は、最終的な政策決定権を握る人間を君主に限定するという親政の正当化と結びついた。敢えて大仰な言い方をするならば、フリードリヒは啓蒙主義的に思考したがゆえに、絶対主義的政治を理想化できたのである。

フリードリヒは啓蒙主義の科学言説を用いて絶対主義の正当化に説得力を持たせようとした。しかしその論法に全ての啓蒙主義者が説得力を感じることはなかっただろう。G・パリーは、「理性主義的政治というものは、広く多様な目的の調和を目指すというよりも、唯一の目的、あるいは少数の緊密に連関した目的の達成を目指す政治のように、不可避的にその政治的性格を喪失して、遂行と管理の問題になる傾向がある」[99]と指摘しているが、フリードリヒのような啓蒙絶対君主は、国民を幸福にする代わりにその権利を忘却させてしまうと批判したディドロは、このような傾向を感知し、絶対主義を批判した。さらに言えば、プロイセンの哲学者カントもまた、多数の人間の政治参加を拒むフリードリヒの思想と対立する考えの持ち主だった。『啓蒙とは何か』（一七八四年）においてカントは、啓蒙の最終的帰結は、臣民が公共的な議論を行って立法事業に参加することだと述べた[100]。一八世紀後半のこうした思想的動向は、フリードリヒの政治言語とは異なる枠組みで政治的思考を始めた知識人たちの存在を認識させてくれる。こうした知識人たちにとっては、「老フリッツ」の操る政治言語は、彼らがそれを十分に検討する機会があったとすれば、啓蒙の時代にはそぐわない古臭くなった言葉だと思われただろう。

（1） Vgl. Otto Hintze, »Das politische Testament Friedrichs des Großen von 1752«, in: ders., *Regierung und Verwaltung*, hrsg. v. Gerhard Oestreich, Göttingen 1967, S. 429–47; ders., »Friedrich der Große nach dem siebenjährigen Kriege und das politische Testament von 1768«, in: ebd., S. 448–503; Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, hrsg. v. Walther Hofer, München 1957, S. 321–400.〔菊盛英夫・生松敬三訳『近代史における国家理性の理念』、みすず書房、一九六〇年、三七〇―四六四頁。〕なお以下では、邦訳文献については、訳語や表現の統一を図るために、必要があれば特に断りなく訳語を変更している。

（2） 例えば、Theodor Schieder, *Friedrich der Große*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1983, S. 102–26 がそうである。

（3） Meinecke, *a. a. O.*, S. 322.〔邦訳三七一頁。〕

（4） *Ebd.*, S. 336.〔邦訳三八七頁。〕

（5） Karl Otmar Freiherr v. Aretin, »Einleitung«, in: *Der aufgeklärte Absolutismus*, hrsg. v. K. O. F. v. Aretin, Köln 1974, S. 12.

（6） アーレティンに対する批判としては、Volker Sellin, »Friedrich der Große und der aufgeklärte Absolutismus«, in: *Soziale Bewegung und politische Verfassung*, hrsg. v. Ulrich Engelhardt/Volker Sellin/Horst Stuke, Stuttgart 1976, S. 85 を参照。より一般的に、個人の人権を重視する自由主義の観点から啓蒙絶対主義を理解することへの批判としては、Ernst Rudolf Huber, »Der preußische Staatspatriotismus im Zeitalter Friedrichs des Großen«, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Bd. 103, 1943, S. 457; Sellin, S. 105 および屋敷二郎『紀律と啓蒙――フリードリと大王の啓蒙絶対主義』、ミネルヴァ書房、一九九九年、九―一〇頁、一五頁を参照。

（7） Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, t. II, Paris 1966, pp. 328–9.〔丸山熊雄訳『ルイ十四世の世紀』（四）、岩波書店、一九八三年、四一―四四頁。〕

（8） Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme, Œuvres complètes*, éd. par J. Assézat, t. 2, Paris 1875, p. 381.〔野沢協訳「エルヴェシウス『人間論』の反駁」、小場瀬卓三・平岡昇監修『ディドロ著作集　第二巻』、法政大学出版局、一九八〇年、三五二頁。〕

（9） Fritz Hartung, »Der aufgeklärte Absolutismus«, in: ders., *Staatsbildende Kräfte der Neuzeit*, Berlin 1961, S. 154.〔石部雅亮訳「啓蒙絶対主義」、成瀬治編訳『伝統社会と近代国家』、岩波書店、一九八二年、三四三頁。〕

（10） Friedrich der Große, *Testament politique*（*1752*）（以下 *TP*（*1752*）と表記）, in: *Die politischen Testamente Friedrichs des*

Großen, hrsg. v. Gustav Berthold Volz, Berlin 1920, p. 77. なお、以下では『政治遺訓』（一七五二年、一七六八年）のみを『フリードリヒ大王政治遺訓集』（*Die politischen Testamente Friedrichs des Großen*, hrsg. v. Gustav Berthold Volz, Berlin 1920、以下 *PT* と表記）から引用し、フリードリヒの他の著作については、『フリードリヒ大王著作集』（*Œuvres de Frédéric le Grand*, hrsg. v. Johann David Erdmann Preuß, Berlin 1846–1857、以下 *O* と表記）から引用する。

（11） フリードリヒが用いるこうした比喩に着目する研究として、Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, Berlin 1986, S. 62–75 を参照。もっともここでシュトルベルク＝リリンガーは、一八世紀フランス啓蒙主義特有の「体系」概念については触れていない。

（12） Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. par Oliver Ferret et Antony Mckenna, Paris 2010, p. 103.〔中川信・高橋安光訳『哲学書簡・哲学辞典』、中央公論新社、二〇〇五年、八三頁。〕

（13） Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 2007, S. XI〔中野好之訳『啓蒙主義の哲学』（上）、筑摩書房、二〇〇三年、一三頁〕は、啓蒙主義においては「体系の精神」（esprit systématique）と「体系的精神」（esprit de système）が区別されていたと論じる。しかしヴォルテールにおいては、少なくとも術語上この区別は存在しない。おそらくカッシーラーは、後述するダランベールの所論から、こうした概念的区別の存在を主張したと思われる。

（14） Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 118.〔邦訳一四一頁。〕

（15） *Ibid.*〔同右。〕

（16） *Ibid.*, p. 127.〔邦訳一五八頁。〕

（17） D’Alembert, *Discours préliminaire des editeurs, Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1751, p. vi.〔桑原武夫編訳『百科全書――序論および代表項目』、岩波書店、一九七一年、三六頁。〕

（18） *Ibid.*, p. xxxi.〔邦訳一二六―一二七頁。〕

（19） Henri de Catt, *Unterhaltungen mit Friedrich dem Großen*, hrsg. v. Reinhold Koser, Osnabrück 1965（Neudruck der Ausgabe 1884）, p. 231.

（20） Friedrich der Große, *Considérations sur l’état présent du corps politique de l’Europe*, in : *O*, t. 8, p. 18.

（21） Id., *Réfutation du prince de Machiavel*（以下 *Réfutation* と表記）, in: *O*, t. 8, p. 251.〔大津真作監訳『反マキアヴェッリ論』、京都大学出版会、二〇一六年、一九七―一九八頁。〕

（22）*Ibid.*〔邦訳一九八頁。〕
（23）*Ibid.*, pp. 251-2.〔同右。〕
（24）ピエール・ベール（野沢協訳）『ピエール・ベール著作集 第4巻 歴史批評辞典Ⅱ（E-O）』、法政大学出版局、一九八四年、六四五―六四六頁。なお人名表記は「マキアヴェリ」に統一した。
（25）Friedrich der Große, *Réfutation*, pp. 165-6.〔邦訳二七―二八頁。〕
（26）*Ibid.*, p. 289.〔同右二六八―二六九頁。〕
（27）屋敷、前掲書、一三頁。
（28）Friedrich der Große, *Réfutation*, p. 167.〔邦訳三二頁。〕
（29）*Ibid.*, pp. 167-8.〔同右三二―三三頁。〕
（30）*Ibid.*, p. 168.〔同右三四頁。〕
（31）例えばヴォルテールは、フェヌロンの思想を「統治に関するその人道的な格率と国王の権勢よりも人民の利害を優先する考え」と特徴づけている。Voir Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, t. I, Paris 1966, p. 224.〔丸山熊雄訳『ルイ十四世の世紀』（二）、岩波書店、一九七四年、三四頁。〕フェヌロンの政治思想の全体像については、川出良枝『貴族の徳、商業の精神――モンテスキューと専制批判の系譜』、東京大学出版会、一九九六年、五〇―八三頁を参照。
（32）Johannes Kunisch, *Friedrich der Große*, München 2004, S. 19 f. によれば、フリードリヒは九歳の時初めて『テレマックの冒険』を読んだ。
（33）Friedrich der Große, *Réfutation*, p. 189.〔邦訳七九―八〇頁。〕
（34）Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, Paris 1987, pp. 196-7.〔朝倉剛訳『テレマックの冒険』（上）、現代思潮社、一九六九年、九七―九八頁。〕
（35）Meinecke, *a. a. O.*, S. 331〔邦訳三八一頁〕および屋敷、前掲書、九三―九四頁を参照。
（36）Vgl. Stollberg-Rilinger, *a. a. O.*, S. 66.
（37）川出、前掲書、五二―五三頁は、キリスト教的道徳に適合する社会を建設する責任を神が君主に与えたという点で、フェヌロンとボシュエは見解を同じくしていたと指摘している。
（38）Vgl. Günter Birtsch, »Der Idealtyp des aufgeklärten Herrschers«, in: *Aufklärung*, Jg. 2 Heft 1, Hamburg 1987, S. 13-21.

（39） Vgl. Peter Baumgart, »Naturrechtliche Vorstellungen in der Staatsauffassung Friedrichs des Großen«, in: ders., *Brandenburg-Preußen unter dem Ancien régime*, Berlin 2009,S. 124（Anm. 12）.

（40） *Ebd.*, S. 125.

（41） Friedrich der Große, *Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains*（以下 *Essai* と表記）, in: *O.* t. 9, p. 196.〔大津真作監訳『反マキアヴェッリ論』, 京都大学出版会, 二〇一六年, 四五二―四五三頁。〕なお, フリードリヒは社会契約を「一つの政体に属する市民全員に, 等しい熱意でもって, 共同体の包括的福祉を目指して協力することを義務づける彼らの暗黙の合意（convention tacite）」と定義する（Id., *Lettres sur l'amour de la patrie*（以下 *Lettres* と表記）, in: *O*, t. 9, p. 227）。つまり, ルソーとは異なり, 社会契約を自発的に解除することは不可能だとフリードリヒは考えている。

（42） Id., *Essai*, pp. 196–7.〔邦訳四五三頁。〕

（43） Voltaire, *Lettres philosophiques*, pp. 171–2.〔邦訳二七八―二七九頁。〕

（44） Friedrich der Große, *Réfutation*, p. 276.〔邦訳二四五頁。〕

（45） *Ibid.*, p. 281.〔同右二五四頁。〕

（46） ニッコロ・マキアヴェッリ（河島英昭訳）『君主論』, 岩波書店, 一九九八年, 五一―六三頁。

（47） Friedrich der Große, *Réfutation*, pp. 190–4.〔邦訳八〇―九〇頁。〕

（48） *Ibid.*, p. 258.〔同右二二二頁。〕

（49） *Ibid.*, p. 291.〔同右二七〇頁。〕

（50） Id., *Essai*, p. 197.〔同右四五三―四五四頁。〕

（51） Vgl. Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschafftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*, 4. Aufl., 1736, in: ders., *Gesammelte Werke*, Abt. I, Bd. 5, Hildesheim/New York 1975, S. 183–200.

（52） Friedrich der Große, *Réfutation*, p. 202.〔邦訳一〇七頁。〕

（53） Id., *Mémoires pour servir à l'histoire de la maison de Brandebourg*（以下 *Mémoires* と表記）, in: *O*, t. 1, p. 238.

（54） *Ibid.*

（55） Id., *Lettres*, p. 216.

（56） Id., *Réfutation*, p. 203.〔邦訳一〇八頁。〕

（57） *Ibid.*, pp. 203–4.〔同右〕一〇九―一一〇頁。〕
（58） *Ibid.*, p. 204.〔同右〕一一〇頁。〕
（59） Id., *Mémoires*, p. 239.
（60） *Ibid.*
（61） Id., *Essai*, p. 201.〔邦訳四五八―四五九頁。〕
（62） Id., *Examen critique du Système de la nature*（以下 *Examen* と表記）, in : *O*, t. 9, pp. 166–7.
（63） *Ibid.*, pp. 167, 168. なおフリードリヒにとっては、貴族が君主を掣肘する自律的権力を有しているという意味でも、ポーランドは悪しき実例であった。Voir id., *Essai*, p. 198.〔邦訳四五五頁。〕
（64） Id., *Examen*, p. 161.
（65） *Ibid.*, p. 168.
（66） *Ibid.*
（67） Id., *Essai*, pp. 205–6.〔邦訳四六五―四六六頁。〕
（68） この点については、Sellin, *a. a. O.*, S. 104–5 も参照。
（69） フリードリヒが即位した当時、人口の約九〇パーセントがルター派、三パーセントがカルヴァン派、約七パーセントがカトリックであった。Vgl. Günter Birtsch, »Religions- und Gewissensfreiheit in Preußen von 1780 bis 1817«, in: *Zeitschrift für historische Forschung*, Bd. 84, 1984, S. 183.
（70） Friedrich der Große, *TP* (*1752*), p. 31.
（71） *Ibid.*, pp. 31–2.
（72） Fénelon, *op. cit.*, p. 331.〔朝倉剛訳『テレマックの冒険』（下）、現代思潮社、一九六九年、一九頁。〕
（73） Wolff, *a. a. O.*, S. 184.
（74） »Politisches Testament des Großfürsten: Vätterliche Vermahnung (1667)«, in: *Politische Testamente der Hohenzollern*, hrsg. v. Richard Dietrich, München 1981, S. 72.
（75） »Instruktion König Friedrich Wilhelms I. für seinen Nachfolger (1772)«, in: *ebd.*, S. 102.
（76） Friedrich der Große, *TP* (*1752*), p. 37.

（77） Id., *Testament politique* (*1768*)（以下 *TP* (*1768*) と表記）, in: *PT*, p. 191.
（78） フリッツ・ハルトゥング（成瀬治・坂井栄八郎訳）『ドイツ国制史』、岩波書店、一九八〇年、一六七―一七二頁。
（79） »Instruktion König Friedrich Wilhelms I.«, *a. a. O.*, S. 103.
（80） Friedrich der Große, *TP* (*1752*), p. 38.
（81） Huber, *a. a. O.*, S. 448.
（82） Friedrich der Große, *Réfutation*, p. 272–3.〔邦訳二三九―二四〇頁。〕
（83） 「王は、自分の麾下で施政の任に当たるべき人材を抜擢し、彼らを導きつつ統治しなければならない」。Fénelon, *op. cit.*, p. 526.〔前掲邦訳（下）、二四六頁。〕
（84） Friedrich der Große, *TP* (*1752*), p. 37.
（85） フリードリヒはルイ一三世の治世を次のように論じる。すなわち、リシュリューは確かに偉大な人物だったが、「啓蒙され、理性によって自らの王国の利害とより密接に結びついている王」であればより多くのことができたはずである。そしてルイ一四世は自ら統治することによって、フランスをヨーロッパ第一の王国にのし上げた、と。Voir id., *TP* (*1768*), pp. 189–90.
（86） Id., *TP* (*1752*), p. 38.
（87） *Article*《*Système* (*Métaphysique*)》, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 15, Neuchâtel 1765, p. 777.〔桑原武夫編訳『百科全書――序論および代表項目』、岩波書店、一九七一年、一九一頁。〕
（88） Friedrich der Große, *TP* (*1752*), pp. 37–8.
（89） Id., *TP* (*1768*), p. 189.
（90） Id., *TP* (*1752*), p. 36.
（91） これについては、ハルトゥング、前掲書、一五九―一六〇頁を参照。
（92） Id., *TP* (*1752*), p. 39.
（93） Id., *Essai*, p. 200.〔邦訳四五七頁。〕
（94） Stollberg-Rilinger, *a. a. O.*, S. 72–4.
（95） *Article*《*Système* (*Métaphysique*)》, *op. cit.*, p. 778.〔邦訳一九五頁。〕

（96） Friedrich der Große, *TP* (*1768*), p. 177.

（97） この定型句がどのように利用されてきたかという点については、Reinhart Koselleck, »Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte«, in: ders., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M. 1989, S. 38–66 を参照。また歴史の教訓性という考え方は当時の啓蒙主義者たちも共有していた。Vgl. Horst Möller, »Friedrich der Große und der Geist seiner Zeit«, in: *Analecta Fridericiana* (=Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 4), hrsg. v. Johannes Kunisch, Berlin 1987, S. 58–62.

（98） Friedrich der Große, *Histoire de mon temps*, in: *O*, t. 2, S. XXXII.

（99） Geraint Parry, “Enlightened Government and Its Critics in Eighteenth-Century Germany”, *The Historical Journal*, VI, 2 (1963), p. 182.

（100） Immanuel Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« in: ders., *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, hrsg. v. Horst D. Brandt, Hamburg 1999, S. 27.〔福田喜一郎他訳『カント全集 一四』、岩波書店、二〇〇〇年、三二―三三頁。〕

林　嵩文（はやし　たかふみ）
所属・現職　慶應義塾大学大学院法学研究科後期博士課程
最終学歴　慶應義塾大学大学院法学研究科前期博士課程
所属学会　政治思想学会
専攻領域　政治思想史