

客観的観念論と私法学（二）

——ラーレンツ法学の体系的再構成の試み——

藤 田 貴 宏

はじめに

第一章 理論史の展開論理

第一節 ドイツ観念論の展開論理

第二節 反実証主義的法学論の展開論理

第三節 客観的観念論の内在的展開の可能性（以上本

号）

第二章 法学の論理構造

第一節 法概念の具体的普遍性

第二節 法概念の目的論的連関

第三節 理論的叙述の方法から実践的根拠づけの方法

へ

第三章 法の論理構造

第一節 法の妥当

第二節 契約の妥当

第三節 法の間主観的構造

むすびにかえて

はじめに

本稿は、カール・ラーレンツの法哲学、法学方法論、契約法学の包括的な検討を通じて、法的現実を見据えた体系的な契約法学を展開する足掛かりを得ることを目的とする。その際の根本的な問題意識は、法一般の規範的性質の根拠づけに対する意識や、法学の「学」としての体系的整合性に対する意識が、近時の実定法学において著しく希薄であるという点にある。このことは、契約法学という比較的狭い法領域においてさえ、否定できない傾向として現れているように思われる。例えば、約款取引や消費者取引といった個々の問題に関して、当該問題の解決の具体的妥当性に専ら焦点を合わせた様々な規制手法が、解釈論や法政策的提言として示されているが、それらを、その都度、統一的総合的観点、すなわち、新たな問題に即した具体的な展開可能性を内包する契約概念あるいは契約観の下に、体系的に統合していくという試みは非常に少ない。行為能力を備えた当事者間の合意に基づく法律関係として契約を捉えるいわゆる古典的な契約観を教科書的法学教育的レベルでは依然維持しながら、法的現実と直接関わるヨリ実践的実務的な次元においては、意識的か無意識的にかかわらず、古典的契約観とは異なる要素が契約法の名の下に語られているのが現状なのではなからうか。⁽¹⁾

では、このような契約法学の例にみられるような哲学的体系的意識の希薄化という現状の下で、ラーレンツ法学を参照することに如何なる意義があるのか。その答えは本稿全体を通じて明らかにされねばならないが、さしあたり以下のように言うことができよう。通常、法学において「方法」が議論される場合、制定法や法律行為の解釈、

類推等による欠缺補充といった解釈技術上の個々の論点をめぐって、それぞれにおいて考慮される要素や基準の明確化が念頭に置かれている。しかし、例えば、ドイツ私法学の支配的方法の変遷を表現するために用いられることの多い、概念法学から利益法学を経て評価法学へとというシエーマにおいて、新たな展開を画するポイントとして重視されねばならないのは、個々の解釈技術の基準の変遷であるよりもむしろ、それらの変遷を根底において規定している法一般に対する観方の変化である。「方法」を支えるそのような根本的な問題意識の変化が度外視されるならば、例えば利益法学と評価法学の間に存する根本的相違も曖昧になるであろうし、何よりもまた、「方法」に対するこのような態度は、近時の実定法学における哲学的体系的意識の希薄化と表裏一体であると考えられる。これに対して、ラーレンツ法学の根本的な問題意識とは、実定法秩序の規範性を所与の前提とし、あるいは、それを社会学的心理学的事実に還元しようとする実証主義的態度を克服することであり、更には、反実証主義的法学を、個別諸科学の基礎学としての哲学の次元から、体系整合的かつ現実志向的に根拠づけることである。契約法学の現状を打開する方法的道筋を追求する本稿がラーレンツ法学から学ぼうとしているのは、まさにこのような哲学的次元における法学の基礎づけという視点なのである。⁽²⁾

ラーレンツが反実証主義的法学の哲学的的方法的基礎として依拠しているのは、ヘーゲル哲学に体现された客観的観念論である。ラーレンツは、その最初期から、ドイツ観念論、とりわけ、ヘーゲル哲学を精力的に摂取し、その成果を法学的業績に積極的に反映させると同時に、当時の文献学的水準を十分にふまえながら、特にヘーゲル法哲学の体系的解釈や哲学史的位置づけに関する業績を多数残している。しかし、残念ながら、ラーレンツ法学に対する従来の評価において、ヘーゲル研究者としてのラーレンツの哲学的的方法的業績が正面から採り上げられることは

なかったし、ましてや、そのような哲学的背景をふまえた上で、ラーレンツ法学の全体的な構造が明らかにされることもなかった。⁽³⁾ というのも、ラーレンツをめぐっては、現在に至るまで、「戦後の代表的私法学者」と「ナチズムを支持した私法学者」という二つのラーレンツ像が分裂したままに並存しているからである。⁽⁴⁾ 前者のラーレンツ像の下で、民法解釈学の個別論点に関する学説史の一コマとしてラーレンツの法解釈学上の業績を位置づける研究、あるいは、後者のラーレンツ像の下で、ナチス期法学に関する知識社会学的なイデオロギー分析あるいはヨリ中立的な法制史的記述の中にラーレンツの業績を位置づける研究に、それぞれ意義があることは明らかである。⁽⁵⁾ しかし、既に述べたような問題意識に立つ本稿において必要なのは、従来のような分裂的な視点を受け継ぐことではなく、ヘーゲル哲学に裏打ちされた方法的立場からラーレンツ法学の全体像を捉え、その内在的批判と展開を試みることなのである。⁽⁶⁾

ところで、客観的観念論に基づく私法学、とりわけ、契約法学の基礎づけと体系化の可能性を探求する本稿において採り上げられるべきラーレンツの業績は、さしあたり、一九二〇年代後半から一九六〇年代までのものに限定される。なぜなら、七〇年代以後のラーレンツは、いわゆるヘルメノイティク⁽⁷⁾の受容やカント主義への後退等を通じて、自覚的にヘーゲル哲学から離れるに至ったからである。また、本稿は、歴史的ラーレンツの再現ではなく、客観的観念論という哲学的的方法的視点からのラーレンツ法学の体系的再構成を意図するものである以上、少なくとも六〇年代までの業績の一貫性・整合性に重点を置いて議論をすすめる必要があるが、客観的観念論というラーレンツ法学の哲学的基盤を共有する限り、その批判と展開は内在的であり得るのである。

更に、法的現実を見据えた方法論の展開といういわば実践的な課題からすれば、その際に依拠する客観的観

念論の哲學的方法的アクチュアリティーをふまえた議論を展開する必要がある。そこで、本稿では、考察をすすめるにあたって、ヘーゲル哲學そのものだけではなく、客観的觀念論の現代的展開を試みるヴィットリオ・ヘースレの業績も参照することにした。というのも、法という問題領域を含む間主観性という現代的テーマの下で、ヘーゲル哲學を再構成するヘースレの試みの内に、ラーレンツ哲學の内在的批判と展開の一つの手がかりが見出されたと考えられるからである。

以下、本稿は、まず、「理論史の展開論理」において、ドイツ觀念論と反実証主義的法学論の展開論理の対応關係を確認し、その到達点であり、かつ、ラーレンツ哲學の出発点である客観的觀念論の根本思想を明らかにする。その際、ラーレンツ哲學における「客観的精神」論の限界を克服する道筋が、ヘースレによるヘーゲル哲學の間主観論的拡張に求められる。その後、「法学の論理構造」において、法概念の具体的普遍性と目的論的連関というラーレンツ法学的方法的視点的意義が、ヘーゲルの概念論に即して検討され、「法の論理構造」において、法一般及び法制度としての契約の規範的性質を根拠づけるラーレンツの試みが、客観的觀念論の体系的帰結として位置づけられることになる。

(1) 拙稿「ドイツにおける司法的内容規制の一展開」早稲田法学会誌四七卷(一九九七年)二〇五頁以下では、このような問題意識から、我が国及びドイツの契約法学における内容規制論の体系的な位置づけをめぐって議論を整理した。ここでは、まず、我が国における司法的内容規制の位置づけに関して、「約款」、「消費者」、「交渉力」といった観点から内容規制を特徴づけ、内容規制の妥当領域を民法典に体现される一般契約法の次元とは区別する方向性と、公序良俗違反等の一般契約法に内在する規制法理の拡張現象として捉える方向性を区別し、我が国の内容規制論の全般的な特徴として、既存の規制手法の融合と判断要因の均質化という点を指摘している。すなわち、契約法の体系的整合性よりも、個別の問題解決への既存の法技術の利用可能性が重視される結果、体

系的位置づけに由来する本来的な機能を越えた法技術の拡張・転用が、法実務上、重要な役割を果たしており、それ故にまた、個々の事例において適用される法技術が何かという問題と、そこでの判断要素が何かという問題の間の論理的体系的な結びつきが希薄になっているのである。これに対し、ドイツにおいては、裁判実務及び多くの学説が、約款取引に対する包括的規制を目的とする「約款規制法」の制定後、内容規制の判断要素を専ら「約款取引」の法的特徴に求める方向性の限界を意識するに至り、内容規制の体系的な位置づけに関しては未だ争いがあるものの、約款規制の枠組みを越えた内容規制の可能性を肯定する点ではほぼ一致している。このような内容規制をめぐる議論状況は、消費者契約に関するE.C.指令を承けたドイツにおける「約款規制法」の一部改正や、我が国における消費者契約立法への近時の動向を含めて、契約法学の体系的整合性と規制手法の具体的妥当性の調和という本稿の問題意識を根底において規定している。

(2) ラーレンツは、ヘーゲル的な意味での「体系」としての「学」のあり方を意識して、哲学、法哲学、法学の関係の関係を次のように解している。すなわち、哲学は、「個別科学の哲学的部分の集積」でもないし、逆に、「あらゆる個別科学から離れて自存する学」でもなく、また、特定の個別科学の内に解消してしまうこともない。むしろ、哲学とは、「個別諸科学が始まると同時に回歸していく具体的な中心」であり、また、「個別諸科学の内に現れると同時にそれ自体としても示される必要のある個別諸科学の内的統一」なのである。それ故、哲学とは、「学」の「全体」ではあるが同時に学の「最初の現象形態」にすぎず、換言すれば、「学」全体の「基本構造」であり「具体的な始元」として、個別諸科学による展開可能性を既に内包している。かくして、個別科学としての法学は哲学の「具体的な特殊化」であり、その過程は、哲学の不可欠の契機であると同時に法学の不可欠の契機である法哲学によって媒介されていることになる（FSZ: 172）。更に、ラーレンツは、このような意味での法哲学が法学教育にもたらしうる意義を早くから強調してゐる（JA: 982ff.; R: 60ff.）。

(3) ヘーゲル研究者としてのラーレンツは、例えど Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel I. Hegel im Spiegel der Interpretationen (1977), 152ff.; 特に 168ff. において、ヨハン・エドゥアルト・エルトマンに連なる、いわゆる「ヘーゲル右派」の承譜に位置づけられている。しかし、ラーレンツによるヘーゲル理解は、右派・中央派・左派といった宗教的あるいは政治的な立場に基づく既存の分類に単純に組み入れることはできないように思われる。というのも、ラーレンツは、ヘーゲルを「プロイセンの国家哲学者」と捉える点が一九世紀のヘーゲル学派に共通の出発点であること、つまり、左派に数えられるルーゲやハイムらと並んで、まさにエルトマンもまた、そのような誤ったヘーゲル像の成立に寄与していることを指摘し、一九世紀的なヘー

ゲル像の克服、とりわけ、「人倫的総体性」としての真に包括的な民族共同体に関する不十分な理解の克服を主張しているからである (Hps.: 13ff.)。ラーレンツによれば、エルトマンのヘーゲル理解は、「概念的な正確さや学理的な徹底さ」において、ルーゲら左派のそれとは比較にならない程に優れているが、少なくとも、歴史哲学的な観点においては、左派の理解が、エルトマンのそれに対して「相対的な」正当性を有しているとされる。なぜなら、左派は、右派が想定する「硬直した閉じた体系」に対抗して、「歴史的精神の前進」を主張し、「将来に向かって開かれた体系」を想定しているからである (Hps.: 58)。とはいえ、ラーレンツによれば、ヘーゲル法哲学の窮極の関心事である民族共同体の人倫的総体性、換言するならば、「全体」、つまり、「歴史形成的な人格である国家へと変容した民族」の「包括的な力と活動性」と、「個体の生命力」や「共同的存在の課題への個々人の自由な献身」、「全体を有機的に構成するより小規模の諸共同体への個々人の参加」の結合は、エルトマンのみならず、左派によっても十分に把握されていないとされる。すなわち、一方で、左派は、このようなヘーゲルの構想全体から、「個々人の国家生活への参加」という契機のみを取り出し、これを自由主義的要請と同視することで、「全体に備わる固有の意義」や「有機的区分の必然性」を度外視しており、他方で、エルトマンは、民族を個々の成員の「単なる総和」としてしか捉えられない自由主義の限界を意識し、「全体を保持する力」あるいは「そのような力を現前させる恒常的な全体意志」の必然性を指摘してはいるが、一八四八年の革命に顕現した民族的な「境位」に対して否定的な態度をとるばかりか、ヘーゲル自身に既に示されていた「社会的諸問題への洞察」を放棄してしまっている (Hps.: 60)。従って、ラーレンツによれば、一九世紀のヘーゲル学派は、ヘーゲルの政治的構想の内に統合されていたものを再び分解してしまっているのであり、ヘーゲルの本来の構想に相応しい叙述と展開を示すことはなかったとされ (Hps.: 61)、左派によるヘーゲル哲学の急速な解消に対抗してヘーゲル哲学の体系を保持し、それを閉じた体系として継承しようとするエルトマンの試みは、結局、ヘーゲル自身の構想に矛盾しているとされる (Hps.: 62ff.)。ヘーゲル自身は、確かに、自由主義や個人主義、更には、唯物論に反対してはいるが、エルトマンの場合のように単に保守的な国家思想に依拠しているわけではなく、むしろ、一九世紀の様々な思想的潮流の対立を統一的観点からすずに克服しているのである (Hps.: 64)。

ウアイマル期からナチス期にかけてのヘーゲル右派、いわゆる「新ヘーゲル主義」の動向に関する(左派のあるいは批判的)評価については、例えば、Lukács, Die Zerstörung der Vernunft (1954), 432ff.; Beyer, Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. 2., erweiterte Aufl. (1967), 70ff./144ff.; Anderbrüge, Völkisches Rechtsdenken. Zur Rechtslehre in der Zeit des Nationalsozialismus (1978), 203ff.; Lepsius, Die gegensatzaufhebende Begriffsbildung. Methodenentwicklung in der Weimarer Republik

lik und ihr Verhältnis zur Ideologisierung der Rechtswissenschaft unter dem Nationalsozialismus (1994), 271ff., Kiesevert, Von Hegel zu Hitler. Die politische Verwirklichung einer totalitären Machtstaatstheorie in Deutschland (1815-1945), 2., völlig veränderte und erweiterte Ausgabe (1995), 231ff.。ナリウス・コンターとその直接の弟子たち（ラーレンツの他、マルティン・ブッセ、ゲルハルト・ドウルカイト）、更には、ヴァルター・シェンフエルトとだった私法学者を中心とする新ヘーゲル主義法学に対する批判的評価としては、例えば、Rottlechner, Die Substantialisierung des Formalrechts. Zur Rolle des Neuhegelismus in der deutschen Jurisprudenz, in: Negt (Hrsg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels (1971), 211ff.。そのような新ヘーゲル主義法学がナチス期のドイツ法学界において「許されてはならぬが決して受け入れられるものなかつた」少数派あるいは「部外者」であったと指摘するものとして、Gernhuber, Das völkische Recht. Ein Beitrag zur Rechtslehre des Nationalsozialismus, in: Tübinger FS f. E. Kern (1968), 165ff.、特に、183ff.、この指摘を承けて、ナチス期のコンターを取り巻く人的関係にふれるものとして、Dreier, Julius Binder (1870-1939). Ein Rechtsphilosoph zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, in: Loos (Hrsg.), Rechtswissenschaft in Göttingen. Göttinger Juristen aus 250 Jahren (1987), 425ff.、特に、451ff.。また、バイヤーは、新ヘーゲル主義とフアシズム的ヘーゲル主義を区別し、「ピンターやラーレンツを後者に分類」（Beyer, a. a. O., 149f.）、ラーレンツの「法学方法論」に示されているのがヘーゲル哲学と現象学及びハルトマン哲学との「方法混濁主義」であり、とりわけ、そこでの弁証法理解が、「意味」概念に偏ると同時に矛盾や「否定の否定」を回避する態度によって、観念論的にも唯物論的にも不十分なものであると指摘するのみならず、ナチスのイデオロギーを隠蔽しつつ継承するネオフアシズム的方法を正当化してゐると批判する（Beyer, Rezension: Larenz, Methodenlehre der Rechtswissenschaft (1960), in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (1961), 638ff.; ders., a. a. O., 150.。同様のイデオロギー批判的な観点から、ラーレンツにおけるナチス期と戦後の「法学方法論」の連続性を批判するものとして、Wagner, Kontinuitäten in der juristischen Methodenlehre am Beispiel von Karl Larenz, Demokratie und Recht (1980), 243ff.。

しかし、エルトマンに対するラーレンツの批判的評価において既に明らかのように、ラーレンツのヘーゲル理解にとって決定的に重要なのは、ヘーゲル法哲学と一定の政治的立場を結びつけることではなく、「人倫的総体性」としての共同体というヘーゲル法哲学の中心的構想をヘーゲル哲学全体の体系的連関の中に有機的に位置づけることである（HPS: 8.。このような観方は、近時、ウィットリオ・ヘースレによってより明確に主張されている。ヘースレは、ヘーゲル法哲学に関する従来の文献の大半が、

ヘーゲルによる自由主義的国家観への批判の論拠そのものが論理的に筋の通ったものか否かを問題とすることなく、ヘーゲルの国家観がリベラルなものか否かといった類の外在的な視点に立っている点を疑問視し、ヘーゲル法哲学の「妥当要求」の「根拠づけ」として「論理的・方法的問題」への取り組みを通じた、ヘーゲル法哲学の「内在的批判」の必要性を指摘している (SHP: III)。このようなヘースレの内在的視点は、法哲学のみならず、必然的に、ヘーゲル哲学体系の全体構造の「批判的かつ体系的な分析」と客観的観念論の現代的展開へと繋がっている。というのも、法哲学を内包する实在哲学とこれを根拠づけるイデーの学としての論理学の体系的連関という問題が、ヘーゲルの客観的観念論の体系において中心的な意義を有しているからである (HS: 3ff.; SHP: 12)。そして、このような観点からするならば、ヘーゲル右派や左派といった宗教的政治的な分類基準もまた無意味なものではない (HS: 15 Anm. 9)。このようにラーレンツとヘースレの視点は、ヘーゲル哲学の内在的で体系的な理解を目指す点において共通しており、ヘースレは、ラーレンツによるヘーゲル法哲学の個々の論点の解釈を肯定的に引用するのみならず (例: HS: 469 Anm. 91/470 Anm. 92/489 Anm. 120/490 Anm. 121/513 Anm. 174)、ナチス期におけるヘーゲル受容の限界を認めつつも、ラーレンツによるヘーゲル研究については、その多くが「ヘーゲルについて書かれた最良のものに属する」と評価している (HS: 506 Anm. 161)。

(4) このようなラーレンツ像が、法学の分野において浸透する最大の契機となったと思われるのは、一九六〇年代後半から現れ始めるナチス法研究⁴とりわけ、ヘルント・リュッテルスによる一連のナチス法研究である。ナチス期のラーレンツ法学の位置づけに関しては、Rüthers, Die Unbegrenzte Auslegung (1968), 270ff. 更に ders, Entartetes Recht 2. Auf. (1989), 54ff. ders, Die Ideologie des Nationalsozialismus in der Entwicklung des deutschen Rechts von 1933 bis 1945, in: Säcker, Recht und Rechtslehre im Nationalsozialismus (1992), 17ff. など。これらの広範かつ詳細なナチス私法学研究を背景とした、ラーレンツ法学に対するリュッテルスの批判的理解が端的に示されているものとしては、ders, Anleitungen zum fortgesetzten methodischen Blindflug?, NJW 1996, 1249ff. がある。

また、ラーレンツの死後 (ラーレンツの追悼文として)、Canaris, Karl Larenz, JZ (1993), 404ff.; Diederichsen, Karl Larenz, NJW (1993), 902f.; Lorenz, Karl Larenz, VersR (1993), 420; Köhler, Karl Larenz, VersR (1993), 420f. また、ラーレンツの生涯と業績を扱った記述的記述として、Diederichsen, Karl Larenz, in: Juristen im Porträt, FS zum 225jährigen Bestehen des Verlages C. H. Beck, 495ff.)、ラルフ・ユルンヤーらによって公開されたラーレンツの書簡 (Dreier, Karl Larenz

über seine Haltung im Dritten Reich, JZ (1993), 454ff. など、ほぼ同趣旨の書簡に基づくナチス期のラーレンツに関する評価は、既に Erdmann, Wissenschaft im Dritten Reich (1967), 15/25f. に示されている) を契機に、ナチス期のラーレンツ法学をめぐって新たな議論が展開されたこと (Jakobs, Karl Larenz und Nationalsozialismus, JZ (1993), 805ff.; Pröfss, Erwiderung auf Jakobs' Beitrag zu Karl Larenz, JZ (1994), 33f.; Jakobs, Schlusswort, JZ (1994), 34; Kokert, Briefe, die Geschichte schreiben, ZNRI 8 (1996), 23ff.)。特に、ヤーコプスのラーレンツに対する批判的評価の背後には、「歴史法学」の法学的地位づけだけではなく、その現代的な理論的意義を追求する方法的な研究 (Jakobs, Wissenschaft und Gesetzgebung im bürgerlichen Recht (1982); ders., Die Begründung der geschichtlichen Rechtswissenschaft (1992)) や、そこに獲得された方法的立場の実践 (Jakobs, Lucrum ex negotiatione (1993)) の蓄積があり、そこには、サヴィニー対ヘーゲルあるいはフルーメ対ラーレンツという本稿にとっても非常に興味深い視点が示されている。しかしながら、ヤーコプスの主張は、ナチス期の論稿の多く一部に基づくものであり、ラーレンツ法学におけるヘーゲル哲学の意義を十分にふまえたものとは言い難い。

(5) いわば「過去」のラーレンツ法学を扱う研究と同時代的なラーレンツ (民) 法学を扱う研究の並存という戦後のドイツでの研究動向は、我が国におけるラーレンツ法学の扱いにもそのまま反映しているように思われる。まず、契約法学の個別論点、例えば、行為基礎論、事実的契約関係論、意思表示の解釈等に関して、ラーレンツの所説を紹介検討する諸研究がある。主なものとして、五十嵐清「契約と事情変更」(一九六九年) 一〇一頁以下、五十川直行「いわゆる『事実的契約関係理論について』法学協会雑誌一〇〇巻六号 (一九八三年) 二二八頁以下、磯村保「ドイツにおける法律行為解釈論について」神戸法学雑誌三〇巻三号 (一九八〇年) 五〇三頁以下、滝沢昌彦「表示の意味の帰責について」法学研究一九 (一九九〇年) 一八九頁以下。更に、法律行為論一般に関するものとして、山下末人「法律行為論の現代的展開」(一九八七年) 二〇五頁以下。他方で、ナチス民法学の「イデオロギー分析」を試みる研究業績の中で、ナチス期のラーレンツ法学が扱われる場合がある。主なものとして、広渡清吾「ナチスと利益法学」(二)「法学論叢九一巻五号 (一九七二年) 二頁以下、同「キッツェベルク会議における若き法律家たち」法学論叢九二巻四・五・六号 (一九七三年) 二七八頁以下、中村哲也「ナチス民法学的方法的分析」法学四一巻四号七〇頁以下、四二巻一五五頁以下 (一九七八年)。また、リュッテルスのナチス法学研究より以前のものとしては、五十嵐清「フアシズムと法学者」北大法学論集一四巻三・四号 (一九六四年) 二四頁以下において、ドイツ私法学の発展におけるナチス期から戦後期への(肯定的側面を含む)連続性を体現する一人としてラーレンツが扱われていた。更に、ナチス期のラーレンツ法学の同時代的紹介としては、我

妻栄「ナチスの契約理論」 杉山教授還暦記念論文集（一九四二年）所収 民法論集一（一九六六年）三八九頁以下、吾妻光俊「ナチス民法学の精神」（一九四二年）三四頁以下などがある。ラーレンツの著作の翻訳には、戦前のものとして、佐藤莊一郎訳「新法律学の基本問題」（一九三七年）、大西芳雄・伊藤満訳「現代ドイツの法哲学」（一九四二年）、赤松元通訳「国家哲学」（一九四四年）、戦後のものとして、神田博司・吉田豊訳「行為基礎と契約の履行」（一九六九年）、米山隆訳「法学方法論」（一九九一年）などがある。

(6) とはいえ、ここで、近時の法制史的方法論的研究に即して、ラーレンツ法学の法学的的位置づけの現状をみておくことは、ラーレンツ法学に対する一般的理解の不十分さや本稿の視点の独自性を明らかにする意味で便宜であろう。まず採り上げたいのは、一九二〇年代から五〇年代にかけての法学を含む精神諸科学の方法上の「連続性」と「非連続性」をテーマとする共同研究の中に含まれている、ヨアヒム・リュッケルトの研究報告である (Rückert, Zu Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der juristischen Methodendiskussion nach 1945, in: Acham/Nörr/Scheffold, Erkenntnisgewinne, Erkenntnisverluste (1998), 111ff.)。このリュッケルトの研究は、法学上の「方法論争」における戦前から戦後にかけての「連続性の問題」に一定の見通しを与えようとするものであり、その際、「研究テーマによる制約」や法学方法論に関する既成の「展開シューマへの組み込み」をできるだけ避ける意味で、ヴァイマル期（一九一九年～）、ナチス期（一九三三年～）、戦後期（一九四五年～）という伝統的時期区分が意識的に用いられている (114f.)。リュッケルトは、まず、ヴァイマル期からナチス期にかけての私法、国法、刑法における学説と実務、更には、法哲学と方法論における議論状況を概観することを通じて、大まかなながら、実証主義対反実証主義という対抗軸を設定し、ヴァイマル期の方法論争において支配的地位を占めた前者を「穏健な実証主義」(121) と呼んで、その内容を、「法実務的側面」から、次の六つの点に整理している。すなわち、(一) 実務は、普遍的な制定法にほとんどの場合において劣位し、制定法への条文志向的な「思慮ある服従」の下にあること。(二) 実務において、多くの場合、条文の変更を、法規範の「自己創出」ではなく、制定法の「適用」、あるいは、制定法の控えめな「継続形成」として理解されること。(三) 条文の語義は、ほとんどの場合において、忠実に理解され、拡大されたり骨抜きにされたりしないこと。(四) 「規定の欠缺」は、制定法上の諸原則から忠実に類推を通じて補充されること。(五) 重大な社会的危機に由来する制定法や契約の機能不全が法学的に予期できぬ経験であったこと。(六) そして、そのような「原則の欠如」の場合においてもまた、可能な限り既存の制定法による処理が追求され、自然的、倫理的、宗教的、「社会学的」あるいは政治的な諸価値へのあからさまな依拠は回避されていること、である (120f.)。これらの

特徴を備えた実証主義が「穩健」と形容される理由とは、リュッケルトによれば、何よりもまず条文に忠実でありつつ、危機的領域においてはヨリ自由な対処を承認するが、最初から制定法から離れてしまうような、場当たりのな考慮に基づく恒常的な法変更に反対しているからである。また、このような法実務の次元における実証主義と反実証主義の相違を、「判例法対制定法」といった規範の意味づけを伴う決まり文句や、あらゆる法的判断を「意志的な決断」に還元する極端な認識批判によっては適切に把握することはできない。しかし、リュッケルトによれば、一九三三年は両者の相違の位置づけに一つの区切りをもたらしているとされる。というのも、三三年以前にはセンセーショナルな特殊事例にすぎなかった「法変更的な解釈」が、もはや疑問視されることなく、「法概念の刷新」として推奨されるに至ったからである。リュッケルトは、このような原則と例外の逆転を、ナチス期のみならず、戦後期にかけての方法論争の連続性に関わる中心的論点とみなしている。法学的な方法論争の連続性と非連続性は、「方法的な制定法遵守」と「方法的な制定法変更」という二つの「部分現象」相互の「関係の変化」という観点から、ヴァイマル期から戦後期へと比較的時間にわたる横断的視野において明らかにされねばならないとされるのである（121f.）。

リュッケルトは、法学者の世代交代という事実によって、ドイツ法学の非連続性、つまり、戦後のドイツ法学のいわば「ゼロ時」を結論づけることは早急に過ぎると考えている。なぜなら、ヴァイマル期における実証主義対反実証主義という方法論争の対立構造は戦後期にも引き継がれているし、また、ナチス期の法学が徹底した批判に曝されているにもかかわらず、戦後期の法学の代表者たちによって構成される世代は三三年以後に成立したものである。そして、戦後期にかけてのこのような連続性は、法学方法論といった抽象度の高い領域ほど強くなっている（120）。以上の認識を前提に、リュッケルトは戦後期の方法論争の幾つかの論点に検討を加えている。まず、戦後期における法学的動向として、ラートブルフによる「実証主義」批判を典型例に、「実証主義」との「一般的な断絶」が、従来、指摘されてきたが、リュッケルトによれば、そこでの「実証主義」とは、「制定法は制定法」式に制定法の無制約の拘束力を承認するという、法実務の次元に定位した「特殊に法学的なもの」を意味しているとされる。それ故、ここで言う「実証主義」は、経験や客観性といった問題を扱う「哲学的実証主義」でも、「自然科学的実証主義」でもないし、更には、サヴィニーの法源論や一九世紀のいわゆる概念法学ともほとんど関係がない。専ら「批判的な事例解決」のための準則を志向する戦後期の問題意識の下では、哲学的・法哲学的断絶が問題視される余地はなく、信頼に足る人権、法源論、裁判官の地位といった具体的実践的論点が採り上げられ、いわゆる「人間的に定立された法」が優先され追求される。しかし、ここで注意しなければならないのは、そのような意味での実定法のみが「制定法」の名に値しているという事実が、ヴァイマル期やナ

チス期だけではなく、戦後期においてもなお、確認されているわけではないという点である。それ故、リュッケルトによれば、上に言うような「実証主義」との断絶を、実定法の適用という次元での「法実務上の矛盾衝突」が戦後期において意識されるに至ったという点から結論づけることはできないとされる。結局、「実証主義」との一般的断絶を「方法実践的に」確認することは不可能なのである(129ff.)。更に、上にふれたようなラートブルフに代表される「実証主義」批判の意味するところは、歴史的事実の確認というよりもむしろ、正義感覚を欠いたナチス期の法実務の「清算」あるいは「自己非難」であり、それ故、そのような批判は、同時に、ヴァイマル期にもみられた「正義まがいの裁判官法」との「連続性」の論拠としてみなされ、そこにはナチス期司法の相对化による当事者の責任軽減が含意されているが、リュッケルトによれば、そのような論拠は外面的なものにすぎないとされている。というのも、三三年以後において人々に法的保護をもたらしていたのはナチス的な「制定法」であり、それが最終的に遵守され支持されていたのは紛れもない事実だからである。従って、戦後期の「実証主義」批判が、ナチス期との非連続性の論拠であると同時に、ヴァイマル期からナチス期への連続性の論拠であるということとはあり得ない(130)。

では、実証主義の対をなしている動向、つまり、「自然法」あるいは正義を論拠とする裁判官法という動向の連続性は如何に捉えるべきであろうか。リュッケルトは、ここで、「制定法を迂回する司法活動」としての「裁判官法」と、模範やイデオロギーとしての「裁判官の姿勢や態度」を明確に区別している。というのも、裁判官による制定法の逸脱は、裁判官の姿勢や態度ではなく、実際の判決に即して明らかにされなければならないからである。判決が有する権威的な性質も、裁判官法という動向の連続性を直接証明するわけではない。もしそうであれば、規範的な要素や方法的ドグマは最初から無用なものになってしまふ。以上のような論点の明確化と限定の下で、リュッケルトは、あらためて、ラートブルフの意味での「正義まがいの司法」の連続性というテーマを疑問視している(132f.)。これに関連する重要な論点として、戦後期にかけての司法的な法変更の連続性が問題になるが、リュッケルトによれば、まず、戦後期にしばしば現れた自然法的・形而上学的な論拠を伴う判決とヴァイマル期の司法実務との連続性を確認することはできないとされる。ヴァイマル期において、危機的状況に対処するために裁判官法を生み出した司法は、法外的な諸要素に考慮に入れているという点で、非常に広い意味での自然法的構造を有しているとは言えても、あからさまな自然法的・形而上学的論拠に頼ることなく、あくまで「法的精神の機関」として機能していたのである。しかも、そのような司法実務も、制定法の排除を意図してではなく、制定法や契約の機能不全という場面において、非常に限定的に行われたにすぎない(135)。これに對して、リュッケルトは、むしろ、ナチス期の司法実務と戦後期のそれとの間に、部分的ながら構造的類似性を認

めようとしている。確かに、戦後期の「自然法的判決」においては、民族、政治、世界観といったものが直接論拠とされることはないが、民族、民族共同体、民族感情を法の基礎と捉える「形而上学」が法的判断を正当化する機能を果たしているのである（136）。また、戦後、連邦憲法裁判所において展開されているいわゆる「価値秩序的司法」も、制度的歴史的な文脈が異なる以上、「価値拘束的な視点」の連続性として単純に位置づけることはできない（137）。リュッケルトによれば、結局確認できるのは、裁判官法の「かなり漠然とした増加傾向」に留まるとされ、同時に、法的状況が危機的なものであるか通常性を保っているかという点が、方法論争の連続性にとって本質的文脈を構成していると指摘されている（138f）。この後者の点に関連して、リュッケルトが特に注意を促しているのは、戦後期における「伝統的な方法論争の欠落と復活」という動向である。すなわち、制定法解釈の主観性と客観性、類推、法発見といった論点をめぐる議論は、四五年直後にはほとんどみられず、再び現れるに至ったのは五〇年代後半であって、伝統的な方法論的議論の復活は、裁判所や大学における「法的な通常性」の回復と一致しているとされるのである（138g）。

以上のようなリュッケルトの考察から明らかなのは、法制史的な歴史認識という次元においても、現時点の研究状況の下では、二〇年代から五〇年代にかけての法的議論の方法的側面、とりわけ、司法実務におけるその「連続性」や「非連続性」を明確な形で確認することは困難であるという点である。そこで、方法論争の連続性と非連続性に関して「史的に有益な」問題提起や比較を行う前提として、リュッケルトが特に要求しているのは、戦後の方法論争を規定している方法論史的「前理解」というほとんど選択の余地のない「桎梏」からの脱却である（139）。そのような方法論史的「前理解」の代表例として、ヴィアッカーと並んで採り上げられているのがラーレンツによるそれである。リュッケルトによれば、ラーレンツらによる方法論史的「権威ある」叙述は、一九世紀という「法学的近代」あるいは「自由主義的な」方法に対する批判、しかも、三三年以降の時流にのった攻撃的批判に大幅に依拠しており、そのような傾向は、戦後の新たな憲法的・法的状況への適合が試みられた民法解釈学に関する著作におけるよりも強く表れているとされる（140）。そのような方法論史的叙述に示された前理解において、攻撃的批判、つまり、「闘争」の対象となっているのは、「法的実証主義や形式主義、平等主義や実体を欠いた合理主義、非ドイツ的なパンデクテン主義や外面的な非民族性、確信的に制定法に忠実で中立的かつ職業専門的な司法、内的な前提を欠き可能な限り中立である」とする法学、そして、最終的には、普遍的法理論、法的経験主義、カント以来の形而上学批判」であり、更には、「単純な」自由や自由主義、間接民主制や抽象的私法、〈形式的〉で議会主義的な法治国家」である（140）。ここで、リュッケルトは、形式実証主義と

の決別という前理解の連続性の誤りや不当さを指摘しようとしているのではなく、戦後の方法論争を強く規定しているラーレンツらの方法論史的叙述の「主要な道筋」とその「帰結」、更には、その説得力を支えている「構造」や「経験的な意味での背景や弱点」への反省を求めているのである(152)。そして、ラーレンツらの方法論的叙述の「経験的な弱点」として、リュッケルトが指摘しているのは、題材の選択における「あからさまな拒絶、都合に合わせた新たな観方、あるいは、雄弁な沈黙」といった一般の傾向であり、ラーレンツに関しては、特に、サウヴィニー及びプフタに対する理解の文献学的な不十分さが強調されている(147頁)。

こうして、リュッケルトが辿り着いた暫定的見通しとは、四五年が、方法論争における「一般的で学的な意味での実証主義」の「終着駅」であり、ナチスの法的意識的な執行の終焉といった「内容的非連続性」の下での「方法的あるいは構造的連続性」を構成しているというものである(143,153f)。その際、留意されるべき点として次の二点が指摘されている。すなわち、戦後期の方法論争において、法実務が、依然としてその実証主義的傾向を方法論的に批判され続けるという「一種矛盾した」役割を、分析哲学的法理論を媒介として自由主義的伝統の「再輸入」が生じる七〇年代まで演じ続けたという点、更には、戦後期にかけての方法論的連続性が驚くべきほどに「反自由主義的」であったという点である(153f)。戦後期においてナチス期のいわゆる「不法国家」を位置づけようと試みたのは、キリスト教的な新たな自然法、世俗的な新たな観念論、実質的価値哲学、生の哲学、(形而上学的な)ヘルメノイティク、マルクス主義的あるいは社会主義的な批判理論といった「近代以後のドイツ法哲学」であり、これらは反実証主義、更には、反自由主義という点では一致しており、ラーレンツらの方法論史的叙述は、このような知的状況の下で方法論的な「前理解」あるいは「桎梏」を形成するに至ったとされる(154)。

リュッケルトが方法論争の連続性という問題に与えた以上のような見通しは、あくまで、ヨリ具体的で内容豊かな「歴史像」を獲得するという純粹に法制的関心に基づくものと考えられ、そこでは、ラーレンツによってもたらされた歴史像が、批判的克服の対象として位置づけられている。しかし、注意しなければならぬのは、リュッケルト自身も承知していることだが(116)、ラーレンツによる方法論史的叙述、つまり「法学方法論」の「歴史・批判編」は、同時に、ラーレンツ自身の哲学的的方法的立場の「予告」(MLI: 6)、更に言えば、自らの立場の体系的展開、「体系編」の出発点であるという点である。リュッケルトの目指している法制的な「歴史像」が如何なるものかは本研究からは判然としないが、少なくとも、ラーレンツの目指したような同時に体系の出発点であるような方法論史とはそもそも関心を異にしていることは明らかである。それ故、例えば、生成的背景的事情や文

献学的水準を理由に、ラーレンツの方法論史的法制史的な「歴史像」としての不十分さを指摘することはできても、それによって、ラーレンツ自身の哲学的的方法的立場の体系的意義が直接に損なわれることはない。更に、リュッケルトによって示された、ヴァイマル期からナチス期を経て戦後期に至る方法論争の「連続性」あるいは「非連続性」という論点の持つ微妙な意味合い、つまり、単純な割り切りを許さない複雑さは、逆に、既存の多種多様な歴史認識にとられない、哲学（史）的方法的視点からのラーレンツ法学の位置づけという研究方向を可能にしているように思われる。

ところで、ナチス期から戦後期にかけてのラーレンツ法学の「連続性」に関しては、近時、興味深い諸研究が公にされている。一つは、ラーレンツの方法論の中心概念の一つである「類型」概念の「連続性」を扱うヨーゼフ・コーケルトの研究（Kokert, *Der Begriff des Typus bei Karl Larenz* (1995)）であり、更に、「世界観の構想の実践という視点からナチス期ラーレンツの「債務法」学説の法学的意義を読み解こうとするラルフ・フラッセクの研究（Frasssek, *Von der völkischen Lebensordnung zum Recht* (1996) ; ders, *Karl Larenz (1903-1993) -Privatrechtler im Nationalsozialismus und im Nachkriegsdeutschland*, *Jus* (1998), 296ff.)）の中では、「ナチス期から戦後期にかけての「債務法」の分野におけるラーレンツ法学の「連続性」について検討されている。

まず、コーケルトの研究においては、ラーレンツが類型概念を法学方法論に持ち込むに至った「歴史的」な要因、及び、現在の判例実務におけるラーレンツの類型概念のアクチュアルな「法理論的」意義（Kokert, a. a. O., 17）が検討されている。コーケルトは、ナチスのイデオロギーから保守主義へとというラーレンツの政治的立場の変遷という視点から、類型概念の連続性と変容を詳細に後づけた上で、類型概念の「法理論的」意義については、否定的な結論に達している。しかし、コーケルトの研究は、その詳細さにもかかわらず、考察にあたって、ラーレンツ法学におけるヘーゲル哲学の意義を度外視しており（Kokert, a. a. O., 16）、更には、ヘーゲル哲学が、ラーレンツにとって、学者としてのキャリアの獲得やナチスのイデオロギーの展開の手段でしかなかったといった外在的な理解に立っている以上（Kokert, *Briefe, die Geschichte schreiben*, *ZNR*18 (1996), 40f.）、ラーレンツ法学の哲学的方法的意義を十分にふまえた考察に成功しているとは思われない。他方、フラッセクの研究は、ナチス期の法学の諸動向や人的関係に関する信頼できる包括的な叙述の欠如というドイツ法史学の現状を承けて、ナチス期ラーレンツによる債務法概説書である「契約と不法」の第二版や、公文書館等に保存されているラーレンツに関する個人的資料といった未公開の資料、更には、近時、公開された「ドイツ法アカデミー」の議事録などを駆使して、ナチス期のいわゆる「法革新」におけるラーレンツの役割を

明らかにして、更には、「債務法」の領域におけるラーレンツ法学の連続性を論証しようと努めている。しかし、フッサセツもまたラーレンツの「債務法」学説のみならず、方法論の次元におよぶ(Frassak, Methode und Zivilrecht bei Karl Larenz, in: Rückert, Fälle und Fallen in der neueren Methodik des Zivilrechts seit Savigny (1997), 133ff.)、ケーゲル哲学の浸透についてもふれることはない。ナチス期から戦後期にかけてのドイツ民法学の連続性という視点の下にラーレンツ法学を位置づける際にも、れる以上そのような傾向は、例えば、Zirker, Vertrag und Geschäftsgrundlage in der Zeit des Nationalsozialismus (1996), 111ff./288ff.; Wolf, Zivilrechtswissenschaft ohne Larenz. Positionierung des Privatrechts zwischen 1945 und 1953, KritV80 (1997), 400ff.などにも現れている。

更には、ナチス期から戦後期へのラーレンツ法学の「連続性」というテーマにわたらずに、契約法學上の個々の論点について、ラーレンツ法学の意義を歴史のあるいは理論的に位置づける研究 (Bremer, Wille und Erklärung (1992), 176ff.; Lambrecht, Die Lehre vom faktischen Vertragsverhältnis (1994), 46ff./76ff.)、あるいは、イテノロギー批判に視野を限定するものも、ナチス期のラーレンツ法学そのものを整理する研究 (La Torre, Der Kampf wider das subjektive Recht. Karl Larenz und die nationalsozialistische Rechtslehre, Rechtstheorie 23 (1992), 355ff.; Braczyk, Karl Larenz' völkisch-idealistische Rechtsphilosophie, ARSP 79 (1993), 99ff.) などにも現れているが、それらには、ラーレンツ法学がケーゲル哲学とどう方法的背景に即して理解されることはない。これに対しても、Oechler, Gerechtigkeit im modernen Austauschvertrag (1997), 114ff. が、簡単に、ラーレンツとケーゲル哲学の結びつきをふまえて、ラーレンツの契約法學をどう定める数少ない註みである。

(7) ラーレンツにおけるヘルメネウティクを受容については、Frommel, Die Rezeption der Hermeneutik bei Karl Larenz und Josef Esser (1981), 55ff.*

第一章 理論史の展開論理

ラーレンツの方法や理論において、ケーゲル哲学が果たしている意義を考察するためには、両者の理論史上の位置

關係を理解することが不可欠である。というのも、ラーレンツは、何の脈絡もなくヘーゲル哲学を法学に持ち込んだわけではなく、同時代の哲学及び法学の理論状況を十分ふまえて、いわば、理論展開の論理的必然性を意識した上で、ヘーゲル哲学に法学の新たな方法的・哲学的基盤を求めているからである。すなわち、ラーレンツは、ルドルフ・シュタムラーを起点とし、価値哲学及び現象学の成果を取り込みつつ、ユリウス・ビンダーを経て、ラーレンツ自身に至る反実証主義的な法学論の展開の内に、カントからヘーゲルに至るドイツ観念論の展開との対応關係を見出し、その到達点としての客観的観念論を同時に自己の研究の出発点とみなしているのである（TB: 67f.; Bp57c）。そこで、まず、ラーレンツがドイツ観念論及び反実証主義的法学論の展開論理を如何に捉えているかを辿ることによって、ラーレンツ自身の方法的・哲学的立場の由来を明らかにし⁽¹⁾、その上で、理論史の展開論理という視点から、ラーレンツ法学の内在的批判と展開の可能性を探ることにしたい。

第一節 ドイツ観念論の展開論理⁽²⁾

I ドイツ観念論の起点としての「純粹理性批判」

「純粹理性批判」の課題はあらゆる学的認識の成立根拠を明らかにすることであった。ここでは、数学や自然科学だけでなく、従来の實在論的形而上学に取って代わる新たな形而上学の可能性も論じられている。「純粹理性批判」に示された新たな形而上学への道筋は、その後、ドイツ観念論として展開されることになるが、ラーレンツにとって重要なのは、このドイツ観念論の起点に立つ形而上学者としてのカントである（HZ: 2f.）⁽³⁾。ラーレンツによれば、主体、自由、理性をめぐる観念論哲学の基本思想が、「純粹理性批判」の内に既に示されているとされる

(HZ: 17)⁽⁴⁾。

しかし、主体、自由、理性に関する観念論的洞察は、「純粹理性批判」において、十分には展開されていない。ラーレンツによれば、それは、カントに根強く残っている現象主義的實在論的観方に由来するとされる。まず、認識主体に関するカントの考察は、経験的主体による認識、つまり、経験のあり方に集中しており、その際、経験そのものが自己意識の統一によって如何にして規定されているかという超越論的問いと、経験的主体の認識能力への心理学的問いが混同されている。経験は、悟性が直観に統一をもたらしことによって成立するとされるが、その際、悟性を通じて認識される対象は、ありのままの存在（いわゆる「物自体」）ではなく、感性を介して悟性に現れるもの、つまり、「現象」であるとされる。それ故、悟性を備えた経験的主体との関係では、現象の背後にある「物自体」の所与性は絶対的に捉えられており、このような観方は、主体から独立した存在を認める實在論的観方に他ならない。カントは、主体を超越論的自我と捉えることによって、主体と客体の関係を逆転したように見えて、実は、経験的主体と物自体という対立という實在論的立場に留まっているのである。確かに、カントは、この「物自体」に経験の限界を画するという意味での消極的な意味を認めているだけで、「物自体」を経験の対象として実体化するような存在論的形而上学に後退しているわけではない。しかし、超越論的自我と経験的主体のこのような混同の結果、現実の創出活動として自発性や、形式と内容を包括するイデアーとしての総体性といった、主体の観念論的性質の位置づけが不十分のまま放置されてしまっている（HZ: 71）。また、人間の行為は「観知的対象」である限りにおいて自由であるというカントの主張にも観念論と實在論の混在がみられる。ここで、自由を根拠づけるために持ち出されている「観知的対象」は、カント自身が退けたはずの「物自体」の実体化であり、主体の認識

対象であるにも関わらず、経験を越えた叡知的存在とされる点において矛盾している。このような矛盾は、行為主体である人間を、経験的主体ではなく、超越論的自我として捉えることで避けられたはずである。というのも、超越論的自我においては、形式としての悟性と内容としての対象との区別が包括されているが故に、そのような主体の行為については、対悟性的な存在を意味するような「対象」という表現はそもそも当てはまらないからである(HZ: 16)。更に、カントは、イデーの「客観的実在性」を確保しようとして、イデーの認識対象性を否定するのみならず、イデーの対象構成的機能まで否定しているが、この点にも現象主義的実在論的な誤解がみられる。カントによれば、イデーそれ自体は主観的な原理(格率)にすぎず、イデーの客観性は経験を越えた「物自体」の実在性に依拠するとされているのである(HZ: 11.)。

II ドイツ観念論の課題…理性の二元性と倫理的個人主義の克服

カントは、「純粹理性批判」において、理論理性に基づく客観的な認識の可能性を問題にしたが、「実践理性批判」においては、実践理性に基づく意志決定の可能性を問題にしている。客観的認識の窮極の条件が認識主体の自己意識の統一に求められたのに対し、意思決定の窮極の条件は意志主体の自由であるとされる。⁽⁵⁾

しかし、ラーレンツによれば、理性に基づく意思決定の根拠づけというカントの観念論的試みにも、依然、現象主義的実在論的観方に帰因する不徹底さが伴っているとされる。すなわち、自由は、「純粹理性批判」において既に指摘されているように、経験的主体の行為についてではなく、経験を越えた「叡知的対象」である超越論的自我の行為について問題になるとされ、その結果、自由の主体である超越論的自我と自然的因果性に規定される経験的主体が、互いに全く異なる二つの主体であるかのように扱われているのである。カントは、叡知的主体を経験的主

体のアプリアリな存立条件、つまり、超越論的条件として捉え、また、自由を経験的行為の超越論的条件として捉える観念論的観方を十分に展開しておらず、理論的認識の次元での対象性への實在論的こだわりの故に、叡知的主体と経験的主体を相互の連関を欠いたまま並存させてしまっている (HZ: 20f.)。ラーレンツが、更に問題としているのは、カント哲学において、実践哲学におけるイデーの役割が、理論哲学におけるそれとは異なるとされている点である。カントによれば、理論哲学におけるイデーは、悟性の使用を統一へと秩序づける統整的原理にすぎないのである。実践哲学におけるイデーは意思決定を直接規定する構成的原理として作用するとされているのである。既にみたように、理論哲学におけるイデーの役割が統整的なものに限定されているのは、カントにおける認識が専ら悟性を通じた経験的認識を意味しているからであつたが、そうだとすると、イデーの役割の相違、つまり、理論理性と実践理性の二元性もまた、物自体を想定してイデーの認識対象性を否定する現象主義的實在論的観方に由来していることになる (HZ: 10)。

ラーレンツによれば、このような主体の二元性と理性の二元性は互いに密接に関連し合っているとされる。すなわち、カントにおいて、主体が、感性界に属する経験的主体としては不自由であり、叡知界に属する超越論的自我としては自由であるとされる場合、それは、必ずしも、同一の主体が同時に不自由であり自由であることを意味しない。なぜなら、カントによれば、自由はイデーであるが故に認識不可能であると捉える理論理性の思惟と、自由はイデーであるが故に主体の意思決定をアプリアリに規定すると捉える実践理性の思惟が、相互の結びつきを欠いたまま並存するとされているからである。つまり、主体は、実践的思惟においては、同時性を備えているが故に、自由であるが、理論的思惟においては、依然として、不自由なのである。従つて、同一の主体が、実践的思惟にお

いても理論的思惟においても、不自由かつ自由であり、有限かつ無限であること、つまり、主体の真の意味での同時性を把握するためには、理性の二元性を克服する必要がある。ラーレンツは、このような理性の二元性の克服を、カント以後のドイツ観念論の主要課題として位置づけている（DI: 98）。

ところで、カントの実践哲学は、倫理学を、内面的な意志を扱う徳論と外的な行為を扱う法論に区分し、これに対応して、道徳的法則と法的法則、道徳的義務と法的義務を区別している。しかし、ラーレンツは、カントの功績を、このような道徳と法の区別そのものではなく、むしろ、両者の統一に見出している。すなわち、ラーレンツによれば、カントは、外的な強制秩序としての法を道徳に対置したのではなく、法の最高原理を倫理全体に共通する「人倫法則」、つまり、自由の法則（定言命法）に求めており、逆に、道徳においても、内面的な動機づけだけではなく、法における場合と同じく自由の法則に基づく客観的行為を求めているとされるのである（DI: 99; SR: 278f.）⁽⁹⁾。

しかし、ラーレンツによれば、カントにおける法的強制あるいは法的義務の位置づけに関して二つの点が問題となるされる。一つは、自由の法則が、主体の内面的な意志だけではなく、外的な法的強制によっても義務づけられ得るのか、つまり、自由と法的強制は調和するののかという問題であり、もう一つは、法的強制に基づく法的義務に内面的な拘束力を付与しうるのか、つまり、法的強制を自由の法則の要請として捉えることができるのかという問題である。まず、第一の問題については、自由と恣意の区別を通じて答えることができる。すなわち、法的強制が主体の内面的意志と調和する限り、経験的主体の恣意が制限されるとしても、法的強制と自由は調和すると考えられ、法的義務の遵守への動機づけに、法的強制という外的な動機づけが加わることによって、両者の調和が崩れ

ることではないのである (DI: 100f.; SR: 286ff.)。では、第二の問題はどうであろうか。ここで問題とされる法的義務が、理性に基づく自然法上の義務である限り、法的強制の有無によって、その内面的な拘束力に影響はない。しかし、法的義務が、ある特定の立法者の経験的意志、つまり、恣意に基づく実定法上の義務である場合には、そのような義務の内面的拘束力を根拠づけることは可能であろうか。ラーレンツによれば、カントの倫理学の枠組みにおいて、実定法上の義務の内面的拘束力を根拠づけることは不可能であるとされる。というのも、義務を課される者自身の理性に由来しない義務に内面的な拘束力を与えることは、あらゆる義務の根拠を實踐理性あるいは自由の法則に見出すカント倫理学にとって克服し難い矛盾をもたらすからである。ラーレンツは、カント倫理学のこのような限界の窮極の原因を、歴史的存在を無視した過度の合理主義と、倫理を個人の次元で捉える人格主義に見出している。「人倫法則」への拘束が主体自身の自由の現れであるというカントの主張は、確かに、自由の観念論的基礎づけとして評価できるが、あらゆる倫理的拘束の根拠を超歴史的で普遍的な理性法則にのみ求めている結果、共同体の秩序の本質的契機である、実定法の民族的・歴史的固有性や、立法を含めたあらゆる創造的當為に伴う不合理な特徴に適切な位置づけを与えることができていない。また、カントの倫理的個人主義は、理性的主体を個人としてのみ捉えているために、理性的主体による自律的法則と経験的主体による他律的法則の対立を解消することができない。以上をふまえて、ラーレンツは、理性的主体と歴史的共同体の対立の克服による法と道徳のヨリ高次の統一を、カント以後の観念論的倫理学の課題とみなしている (DI: 171f.; SR: 290f.)。

III 有機体論から客観的観念論へ

カント哲学にみられた理性の二元性という問題の解決の端緒は、フイヒテによる實踐理性の優位という方向性と

並んで、カント自身が「判断力批判」において論じた合目的性概念によっても与えられている。既にみたように、カントによれば、経験的認識とは、特殊としての感性的所与を普遍としてのカテゴリーに包摂すること（判断）によって成立するが、その際、アプリアリに悟性に備わっているカテゴリーという思惟法則だけではなく、経験的な自然法則も問題になるとされ、そのような経験的法則の把握（反省的判断）のための超越論的原理として要求されているのが「自然の合目的性」である。「自然の合目的性」は、まず、悟性の働きとの関連で、経験的法則によってもたらされる自然現象の統一性もまた悟性に由来するかのように表象させることによって、悟性の統一性（形式）と直観の多様性（内容）の間の隔たりを埋めるという意義を有しているが、更に、理性の働きとの関連において、客体としての自然における理性的秩序の存立と、理性的主体による目的設定を通じた客観的自然の形成とが表裏一体であることを明らかにしている。つまり、「判断力批判」に至って、カントは、合目的性概念を通じて、客観的世界を認識する理論理性と、目的設定を通じて客観的世界に関わっていく実践理性が同一の理性であることを明らかにしようとしているのである（HZ: 22ff.）。

以上のような「自然の合目的性」はあくまで判断力の主観的原理（格率）にすぎないが、カントは、更に、客観的原理としての合目的性、とりわけ、「有機体の合目的性」についてふれている。ここに言う有機体とは、部分の単なる総和ではなく、部分部分において自らを形成する自己目的としての全体であり、有機体の部分は他の部分及び全体との関係においてのみ存立しうるとされる。しかし他方で、カントによれば、「有機体の合目的性」もまた、反省的判断力のための統整的原理にすぎないとされ、それ故、ラーレントツは、統整的原理でありかつ客観的原理であるという、カントによる有機体の合目的性の位置づけに関して、イデーの「客観的実在性」と同じ矛盾を指摘す

る。すなわち、カントは、原理の客観性を通じて判断の客観性を保持しようとする一方で、有機体そのものには客観性を認めていないのであるが、それは、カントの言う客観性という概念に、認識の妥当性と認識の対象性という二つの異なる意義が含まれているからなのである。ここでもまた、「物自体」を想定してその認識対象性を否定する現象主義的實在論的観方が観念論の展開を妨げている (HZ:26)⁽⁸⁾。

ラーレンツによれば、初期のヘーゲル哲学は、シェリングによる有機体論の展開と共通の志向を有しているときされる。すなわち、シェリングによって實在の構成原理へと高められた有機体概念は、カントやフィヒテにはみられなかった、個人の特殊性を内包しつつそれ自体としても個体的であるような具体的全体、つまり、「生」の具体的統一としての共同体を可能にしているが、ヘーゲルもまた、あらゆる個別を全体の契機として取り込む「生」の具体的統一を實在の共同体の内に見出しているのである。ヘーゲルによれば、共同体の形成にとって重要なものは、個々人の自立性とか共通の目的といったものではなく、個々人と全体の相互浸透という意味での普遍的な「生」そのものであり、實在する種々の共同体はその多様な現象形態にすぎないとされ、そこでは、「生」現象におけるあらゆる相互作用の媒体かつ主体として、民族精神が想定されている。更に、ヘーゲルは、「生」の具体的統一を、共同体の本質としてだけではなく、個々人の本質として捉えており、これに対して、カントにおける理性的主体と經驗的主体の区別、更には、思惟と意欲、知識と信仰といった区別は、個人における「生」の諸契機の内在的統一を達成できない悟性的思惟の現れであって、そこでの統一とは、外在的で抽象的な普遍法則による部分間の形式的な結びつきにすぎないとされている (DI:147f.)。

しかし、共同体及び個人の次元における「生」の具体的統一への洞察という点だけでは、ヘーゲルの思想に、シ

エリングやロマン主義者のそれに対する独自性を見出すことは困難である。ラーレンツによれば、ヘーゲル哲学の独自性とは、部分の並存や対立、更には、抽象的法則による形式的な結びつきに対しても、「生」の全体性の中の位置づけと相対的な正当性を承認しているという点であるとされる。ヘーゲルにおける「生」の具体的統一とは、形式的統一あるいは抽象的同一性が、数多性あるいは非同ー性という対立項を排除することによって、繰り返して形成される分裂から、その都度、相互の結合と浸透を通じて、統一へと回帰して行く弁証法的統一（総体性）なのであり、ヘーゲル哲学は、「生」に内包される諸矛盾を契機として展開される弁証法的運動に即して、「生」の現実の概念的把握を試みているのである（DI: 149⁽⁶⁾）。

IV 哲学的知の主体として精神、客観的精神としての法

「判断力批判」では、自然及び有機体の合目的性を可能にする根拠として、「直観的悟性」が想定されている。ラーレンツによれば、カントは、「直観的悟性」を想定することで、既に「純粹理性批判」において示されながら、現象主義的實在論的観方の故に、十分に展開されずに放置されていた觀念論的思想、すなわち、理性があらゆる現実を規定するという思想へ再び辿り着いたとされる。「純粹理性批判」におけるカントは、現象としての世界の根拠を我々の悟性に求め、そのような世界に「物自体」としての世界を対置していたが、「判断力批判」におけるカントは、この「物自体」としての世界の根拠を「直観的悟性」に求めているのである。この意味で、「直観的悟性」とは、「我々の悟性」の超越論的条件であると同時に対象としての世界の超越論的条件、つまり、理性そのものといえるが、カント自身は、「直観的悟性」を主体としての人間の認識能力として認めていないために、結局は、両者を区別したままに終わっている（HZ: 26ff.）。とはいえ、それまでカント哲学において維持されていた思惟と直

観、当為と存在、形式と質料、主体と客体、物自体と現象といった諸対立が、窮極的には、「直観的悟性」に根拠づけられおり、ラーレンツは、この点を、カントとヘーゲルを繋ぐ観念論的洞察として特に重視している。そこで、カント以後、主体が客体を規定するという観念論の根本思想が如何に展開されていったかを、ラーレンツの所論に従って、まとめるならば、以下のようなだろう。まず、ファイヒテは、自我を統一的原理として捉えているが、ファイヒテにおける自我は、主体の自己認識のあり方として捉えられているという意味で、カントにおける「直観的悟性」を観念論的に洗練させたものに他ならない。しかし、他方で、ファイヒテにおける自我の絶対性とは、非我を排除することによって自我を確立することであって、そこに示されているのは、あらゆる区別を欠いた抽象的同一性にすぎない。これに対し、ヘーゲルにおける自我は、自己の否定としての非我を、自己の内に定立し、その非我を自己の契機として止揚すること（否定の否定）を通じて、あらゆる区別を内包する総体性（同一性と非同ー性の一性）として捉えられている。また、ヘーゲルにおけるこのような自我の総体性は、既に見たように、当初、「生」と呼ばれていたが、絶対者における精神と自然の無差別（絶対的同一性）を主張するシェリングとの相違が鮮明になるにつれ、とりわけ「自然法論文」以降、「精神」と呼ばれるようになり、この場合、「精神」は、現実を概念の体系として把握する哲学的な知の主体として、自然よりも高次に位置づけられている（HZ: 30f.; DI: 160/173; BPhIstf.）。主体が客体を規定する観念論的立場において、哲学的な知とは、対象の内に自己を意識する思弁的な知である。ヘーゲルは、「精神現象学」において、自己意識の生成過程を示すことによって、思弁的知としての哲学のあり方を基礎づけた後、自らの哲学の体系を、「精神」が自己認識を通じて自己に回帰する円環的過程、すなわち、自己を未だ「精神」として意識していない即自的「精神」を扱う論理学に始まり、自己の否定として自己

に対峙する対自的な「精神」を扱う自然哲学を経て、対象の内に自己を意識することで自己を「精神」として意識する即自かつ対自的な「精神」を扱う精神哲学に至る道筋として示している。ここに、あらゆる存在を「精神」の自己認識の過程の内に包括する観念論的形而上学が完成されるのである（HZ: 31ff.; BPh: 10f./18f.）。

「精神」の自己認識が達成される精神哲学の次元において、精神は、自己の内に思惟と意志を区別する。両者は、それぞれ、理論理性と実践理性に対応しており、フィヒテが実践理性を優先させることによって理性の二元性を解決しようとしたのに対して、ヘーゲルは、思惟を「精神」の包括的契機として捉え、意志が思惟を通じて概念把握されることによって、両者の対立、それ故また、理性の二元性が止揚されると考えている（HZ: 39f.; BPh20ff.; DW: 199ff.）。思惟を「精神」の包括的契機として捉えるということは、意志が思惟の内に消失することを意味するわけではなく、むしろ、論理学において示された概念の展開が、精神哲学において意志概念の展開として繰り返されることを意味しているのである。ヘーゲルによれば、そのような意志概念の展開は、「精神」の自発的活動であるが故に、自由そのものであり、この自由意思としての「精神」が、個人の次元を越えて共同体の次元において現実化する過程が、「客観的精神」、つまり、人倫としての法であるとされる。そこで、最後に、法と道徳との統一という観念論的倫理学の課題が、ヘーゲルにおいて如何にして達成されているかを、ラーレンツの整理に即してみることにしたい。

ラーレンツは、ヘーゲルによるカント倫理学の克服の試みの特徴を、当為としての人倫から精神的現実としての人倫へとという視点の転換に見出している。法と道徳の統一としての人倫は、カントにおいては、理性的主体としての個人が自らに定立する当為を意味するが、ヘーゲルにおいては、精神の現実化を意味しており、それ故また、歴

史的存在である共同体の人倫として現れる。このような精神的現実としての人倫は、共同体に属する個人に対する単なる当為として現れるだけでなく、彼自身の人倫的意識や行為態様を形成しているのである (SR: 292/302)。⁽¹⁰⁾

既にみたように、カントにおける法と道徳の統一には、実践理性の主体を個人としてのみ捉える倫理的個人主義の故に、歴史的存在としての共同体において定立された法則、とりわけ、実定法について、主体の内的拘束性を認めることができないという限界がみられた。それでは、このカント倫理学の限界は、人倫を精神的現実として捉えるヘーゲルの立場によって、如何にして克服されているのであろうか。⁽¹¹⁾ヘーゲルにおいて、人倫は、客観的人倫としては、個々人の意識や行為の内に直接に現実化され、共同体と個人の間の統一性が達成されると考えられているが、他方で、個々人は、自らの行為の善悪を自己の良心に基づいて判断する道徳的意識を保持しているとされる。しかし、このような道徳的意識を備えた個人を、カントのように、共同体から切り離された抽象的個人として捉えるならば、倫理は、当為と個人の良心を反省的に対置し、前者の根拠を専ら後者に求める「道徳」の次元に留まることになり、共同体に現実化している人倫に即した倫理を展開することは不可能である。ラーレンツは、道徳の次元に留まるカント倫理学に対するヘーゲルの批判の核心を、「形式的良心」をめぐる主張に見出している。それによれば、「形式的良心」とは、客観的な内容を欠いた主観的意識にすぎず、その内容は、専ら、個々人の良心に左右され、客観的人倫との一致は保証されない。客観的人倫は、確かに、個々人の主観的良心という形式において現れるが、個々人の人倫的確信の可謬性の故に、そのような形式そのものが、内容的正当性の基準とはなり得ないのである。このように、「形式的良心」は、個々人の人倫的確信に人倫の排他的根拠を求めるが故に、人倫の客観性を否定するに至り、ここに、道徳的立場の限界が明らかになると同時に、ヨリ高次の人倫的立場への止揚が必

然的に要請される。この意味で、人倫は、道徳という前段階を経ることによって初めて、個々人の真の人倫的良心（主観的人倫）と共同体の人倫的秩序（客観的人倫）を、相互に補充し浸透し合う契機として、内包するに至るのである（VS: 129ff.; SR: 304/310ff.）。ところで、「形式的良心」に依拠する「道徳」が、主観的人倫へと展開されつつ、個々人の人倫的判断の尊重という核心部分が保持されるのと同様に、客観的人倫には、形式的法を意味する「抽象法」が止揚されている。ヘーゲルによれば、抽象法の次元において、個々人は、具体的な共同体の成員ではなく、カントの言うような実践理性の主体としての抽象的な人格であり、抽象法の諸規定は、そのような抽象的人格の普遍性と形式的平等という原理に依拠しているために、共同体に属する個々人の具体的な権利義務を明らかにすることはできないとされる。従って、抽象法もまた、人倫の客観的契機として止揚される中で、その排他的意義を失うが、他方で、個々人が相互に人格として承認し尊重し合うという抽象法の核心部分は、家族、職業団体、国家といった多様な共同体のあり方に即して具体化されるのである（SR: 318f./322/325⁽¹²⁾）。

第二節 反実証主義的法学論の展開論理⁽¹⁴⁾

I 目的科学としての法学、法イデーの形式的位置づけ

ラーレンツによって反実証主義的法学論の起点に位置づけられているのはルドルフ・シュタムラーである。ラーレンツによれば、シュタムラーは、新カント主義の立場から、法学における「実証主義からの決別」の端緒を切り開いたとされ（MLI: 88f.⁽¹⁵⁾）、その功績とは、まず、法学を目的科学と性質づけることによって、「自然科学に対する法学的方法論的自立性」を主張した点にあるとされる（RS1: 13; RS2: 28; MLI: 91f.）。シュタムラーは、法概念

を規定する際に、カントの認識論に依拠して、感性的直観の多様性という実質的要素と、これに認識対象としての統一性を付与する形式的要素を区別する。ここに言う形式的要素とは、「法的思惟の純粹形式」であり、ある意識内容が法的なものとして規定される際に、常に適用されなければならず、そのような形式が、「法の論理的アプリオリ」、「精神的秩序づけの原理」としての法概念であるとされる。そして、法概念を通じた法的認識において、認識対象が、原因と目的という因果的連関としてではなく、手段と目的という目的論的連関として現れるとされる点に、法学の方法論的自立性が根拠づけられる。ラーレンツは、この点に関して、自然科学の認識論的基礎づけに偏った「マルブルク学派新カント主義」に対するシュタムラーの独自性のみならず (RSZ: 28 Ann. 16)、イエーリングの「目的法学」からヘックの「発生論的な利益法学」に繋がる方法論の流れとの決定的な相違を指摘している。⁽¹⁶⁾ すなわち、シュタムラーにとって重要なのは、「法規範の因果的成立を説明すること」ではなく、「法的考量の論理的特徴そのもの」なのである。法の「成立」が問われる場合には常に、目的論的連関としての法の「概念」が既に前提とされており、それ故、そのような概念としての法が「因果学的に」説明されるといふことはあり得ないのである (MLI: 87)。

しかし、ラーレンツによれば、シュタムラーの出発点がカントの認識批判における質料と形式の区別である以上、法学の目的論的認識に対するこの区別の適用可能性がそもそも問題となるとされる。シュタムラーは、目的科学における秩序づけの対象を「意思内容」と呼んでいるが、ある表象が意思内容として示される条件を明らかにしていないし、また、ある表象は、目的論的判断を通じて初めて意思内容として示されるとするならば、目的論的認識の質料となり得るのは、意思内容ではあり得ず、表象そのものであり、その結果、自然科学における認識に対す

る独自性は曖昧になってしまうことになる。ここで更に、ラーレンツは、「ある表象が、目的性という観点から判断されるだけで、意思内容になるのか」という根本的な疑問を提起する（RS1: 13; RS2: 29; ML1: 91）。シュタムラーは、目的科学としての法学における目的論的な秩序づけのあり方を「意欲」と呼んでいるが、シュタムラーの言う「意欲」あるいは「目的の設定」とは、「目的性のカテゴリーによる意識内容の秩序づけの論理的手続」であって、あくまで、思惟のあり方にすぎない。ラーレンツによれば、シュタムラーは、思惟のあり方を「意欲」と呼ぶことによって、重大な「概念の取り違い」を犯しており、そこでは全く異なる二つの点、すなわち、「目的論的判断」と「目的規定的活動」が混同されているとされる。目的論的判断の質料となりうるのは表象一般であって、表象は、目的論的判断を通じて目的あるいは手段として規定され、対象として現れる。このように目的論的に規定された対象は、それ自体としては、意思内容とはなり得ず、そのような対象の実現に向けられた活動によって初めて意思内容となるのであって、質料と形式という認識批判的方法的区別は、この目的規定的活動には適用され得ない。従って、「法が、認識の固有のあり方であるに留まらず、意思内容、つまり、目的規定的活動の対象でもあるとするならば、目的論的認識において形式的要素を区別するだけでは、法概念の確定には不十分なのである」（RS1: 14; RS2: 29）⁽¹⁷⁾。

このようなシュタムラーの方法論の限界は、まさに、概念形成のあり方に現れている。シュタムラーによれば、アプリオリな認識原理としての「純粹な法概念」は、法的意欲の特殊性に左右されない思惟形式であり、その場合、法学は、本質的なメルクマールの抽出と純粹な法概念への包摂を通じた論理的手続、つまり、「抽象」を通じて、多くの下位概念を形成することになる。確かに、シュタムラーにおける概念形成は、概念の演繹を、「純粹な

法概念」から引き出される「法の根本的諸概念」までに限定し、下位の諸概念の形成を、実定法の内に歴史的に与えられている質料からの抽象に委ねている点において、プフタの概念ピラミッドに象徴される「形式的概念法学」とは異なっている (MII: 88)。しかし、所与の質料からの抽象を経て形成される下位概念は、「経験的な普遍概念」にすぎず、そのような意味での抽象的普遍概念が、経験的内容を一切含まない純粋な法概念へ、そもそも包摂されうるのか疑問となる。このように、ラーレンツは、シュタムラーの概念形成の限界の由来を、カントの認識論において未解決のまま残された「アプリアリからアポストリアリへの飛躍」に見出している (TB: 68f)。このようなアプリアリとアポストリアリの固定的な対立の下では、概念形成は、所与の質料に体系的な形式をもたらずだけの「再現的」な手続にすぎず、「創造的」な活動としての側面を全く欠いているのである (MII: 88)。

以上のように、法概念を純粋な思维形式として規定しようとするシュタムラーの試みは成功していない。ラーレンツによれば、その原因は、理論展開の不十分さにあるのではなく、実践理性の領域に「純粹理性批判」の方法を持ち込んだという出発点の根本的な誤りにあるとされる。実践理性の領域において、理性とは、「認識の原理」あるいは「意識内容の秩序づけの方法」などではなく、「意志の規定根拠」であり、「当為として示される準則」なのである。この場合、法概念は、悟性の理論的法則性、つまり、因果法則という自然の法則に由来するのではなく、「理性的意欲の実践的法則性」、つまり、自由の法則に由来している。「カント哲学の枠組みにおいて、実践理性批判が法概念の探求の所与の前提であるとするならば、法概念は、秩序づけの論理的方法としてではなく、意志決定の目的論的原理として規定されるべきであり、そこから同時にまた、普遍妥当的課題としてのイデーへの問いが生まれてくるのである」 (RS1: 17; RS2: 33)。

ラーレンツが、法学の方法論的自立への試みと並んで、シュタムラーの功績とみなしているのは、イデーという観念を法学に導入した点である（Sta: 268）。シュタムラーによれば、常に限定し合い相互に対立している「諸目的の充溢」を「法のイデーに即して方向づけ秩序づけること」は、法の本質に属しているとされ、このような理解は、実証主義的な法学方法論、とりわけ、イェーリングやヘックのそれを克服する端緒となっている（MLI: 92）。しかし、ラーレンツによれば、理論理性と実践理性の混同という誤った出発点は、シュタムラーにおける形式的なイデーの位置づけにそのまま反映してしまっている⁽¹⁸⁾。ラーレンツは、この点に、「悟性使用の統整的原理」としてのイデーを實踐理性の領域である法学に持ち込むことの限界が示されているとする。シュタムラーは、イデーに実践的な側面があること、つまり、イデーが思惟の規範であると同時に意志の規範であることを看過しているのであり、カント哲学に法イデーを求めようとするならば、それは、理論理性の統整的イデーではなく、「無条件に妥当する実践理性の規範」、つまり、「人倫法則」に見出されねばならないのである（RSI: 79; MLI: 92）。

II 価値と現実、個体化的概念形成

新カント主義の一派であるいわゆる「西南ドイツ学派」は、自然科学に対する文化科学的方法的独自性を明らかにしようとした。この学派がカント哲学から継承しているのは、「感性的知覚のカテゴリッシュな形式づけ」という意味での「現実」概念である。文化科学は、因果法則に基づく普遍的な現実を対象とする自然科学とは異なり、「特殊なるものや唯一のもの」としての現実を考察の対象としているが、その際、そのような現実を際立たせるための「選択の原理」とされるが、「現実を超越し現実とは無関係に妥当する絶対的価値」である。現実と価値の関係は、「ある一定の現実がある一定の価値を意味すること」、「ある現実がある意味の担い手になることによって価

値に結び付いていること」によって成り立っている。そして、この「価値関連的な現実」が文化科学の固有の対象であるとされる一方で、価値そのものは哲学的認識の対象とされている。以上をふまえて、法学を文化科学として基礎づけようとしたのがエミール・ラスクである。

ラーレンツによれば、ラスクは、実証主義的な心理学によってではなく、カント的認識論によって、法学の方法を特徴づけようとしている点において、シュタムラーと方向性を同じくするが、次の点において、シュタムラーよりも前進しているとされる。すなわち、シュタムラーにおいて、法は、意欲概念の二義性の故に、心理学的かつ経験的のみ理解可能な「結合的意欲」として規定され、法イデーとの繋がりを全く欠いてしまっている結果、法を精神的現実として捉える可能性を閉ざしてしまっているのに対して、ラスクは、「価値関連性」を法の本質的契機として承認し、そこから、法学の対象を「思惟された意義の世界」に求めている (RS1: 35)。ラスクは、法を、「実在的な文化要因や社会的な生事象」として捉えると同時に、「規範意義の総体」として捉え、特に後者を法学の対象領域をみなしているのである。

しかし、純粋な「意義の世界」を法学の対象と捉えるラスクの見解は、法学を、文化科学の一領域、つまり、法の価値との結びつきにおいて成り立つ法的現実を対象とする現実科学として捉える出発点と矛盾している。つまり、ラスクによれば、法学は、現実そのものではなく、思惟された意義の世界に取り組む限りで、他の文化諸科学に比べて、絶対的価値を扱う哲学に近いとされるが、他方で、法学の対象が純粋な意義という非現実的な何かとして捉えられている以上、法学をやはり現実科学と呼ぶことはできず、それ故、規範秩序である実定法の現実性もまた明らかにすることはできない。この点に、ラーレンツは、「西南ドイツ学派」の価値哲学に基づいた法学の基礎

づけの限界を見出している。ラスクが実定法秩序の現実性という問題を解決できない理由は、ラーレンツによれば、価値と現実の関係を、対象相互の結びつきとしての価値の現実化、つまり、「価値の内在性」という意味で理解せずに、現実への価値の外在的な附着、つまり、「主体によって行われるべき結びつけの現れ」としてのみ捉えている点に存している（RS1: 36; RS2: 68）。結局、価値哲学にとっての現実とは、あくまで、物理的あるいは心理的事象という意味での「社会的な出来事」であり、そのような出来事に、認識主体としての我々が一定の価値を結びつけているにすぎないのである。そうだとするならば、法学による価値関連的な現実考察の帰結であるはずの法的意義、つまり、法規範が、社会的出来事としての法的現実から離れた純粹な意義としてそもそも妥当し得るのか疑問となる。確かに、ラスクは、法の妥当の形式的根拠を、「共同体意志による実定的指示」に求めているが、これに対して、ラーレンツは次のように批判する。すなわち、「共同体意志というものが、単なる事実上の生起に留まらない、拘束力ある意義内実としての規範の創出に向けられているとしても、精神的現実を知らない立場からは、共同体意志をそのようなものとして理解することは不可能であり、結局、一種の心理学的事実として捉えざるを得ない」のである（RS1: 36）。

自然科学に対する文化科学の方法的自立性を明らかにしようとする「西南ドイツ学派」の試みの成果として、ラーレンツが評価するのは、法学を含む文化科学固有の概念形成のあり方を「個体化的概念形成」として特徴づけるハインリッヒ・リッケルトの見解である（MII: 93ff.）。リッケルトによれば、文化科学にみられる「歴史的個体概念」の「個体性」は、それぞれの文化科学にとって「本質的な」諸要素が、現実から取り出されることによって生じるのであるが、何が本質的であるかの基準となるのが、当該文化科学において重要視される「価値」であるとき

れる。価値との結びつきにおいてなされる概念形成は、それ自体としては、事象に対する何らかの評価を含んでおらず、ただ、そのような評価の前提を形作るにすぎない。それ故、リッケルトの主張の核心は、何らかの価値なしには、そもそも、学的な関心は生じ得ず、それ故また、学そのものが存立し得ないという点に存している。このような概念形成の価値関連性という視点は、法学の目的論的基礎づけを主張しながら抽象的概念形成の次元に留まっているシュタムラーに比べて、法学の方法論的自立性をより明確にする可能性を含んでいると考えられる。

しかし、「西南ドイツ学派」にとって、価値概念とは、あくまで、「当該諸学における認識論的アプリアリ」であるに留まり、価値の実践的妥当性あるいは規範的意義が十分に明らかにされるには至っていない。このことは、既にみた、規範意義としての法の妥当に対するラスクの観方にも現れていたが、価値の妥当に関するリッケルトの主張において更に一般的かつ明瞭に示されている。つまり、リッケルトによれば、価値は、個々の認識主体にだけではなく、当該主体が帰属する「文化共同体」に与えられているとされるが、そこで価値の妥当とは、事実上一般に承認されているという経験的事実にすぎないのである。ただし、その場合、文化共同体において事実上構成される妥当する諸価値は、哲学的認識の対象たる経験を越えた「絶対的価値」に関わることを妨げられないとされている。ラーレンツは、この点に関して、事実上妥当するにすぎない価値にも、規範的な妥当性への一定の要請が伴う以上、絶対的価値が、近似的にせよ、事実上の諸価値の内に現れると解する可能性を指摘するが (MLI: 96)、価値の現実化という方向性を、価値と現実を互いに自立した領域とみなす価値哲学の内部で論理整合的に展開することは不可能である。

III 法的形象の本質法則、法妥当の超時間性

シュタムラーと「西南ドイツ学派」は、カントの認識批判を継承する新カント主義の立場から、「思惟の構造に根拠づけられた合法的な事物の諸連関」としてのアプリオリで普遍的な思惟形式を、認識一般や個々の認識対象の超越論的条件とみなしている点において共通するが、このような新カント主義の「形式的な論理主義」は、裏返せば、「所与や具体的内容の軽視」という側面を有している。つまり、新カント主義の認識論的前提である「批判的観念論」あるいは「超越論的観念論」は、「全ての実体性や内容性を形式的諸関係へと解体してしまふ」危険性を孕んでいるのである。このような観念論の行き過ぎに対抗して展開されたのが現象学である。ラーレンツは、現象学の特徴を、とりわけ、観念論から實在論への認識論的立場の「ラディカルな転換」に見出しており、それ故、現象学においては、「認識論的な問題提起が、対象に関する問題提起、更には、存在論的な問題提起の背後に後退している」とする（RS2: 51; M1: 114f）。確かに、現象学においては、新カント主義におけると同様、心理学主義のみならず、形而上学もまた退けられているが、新カント主義が、認識の形式的アプリオリである普遍的法則性から出発し、「個々の対象がそのような法則的連関によって必然的に規定されている」と考えるのに対して、現象学は、個々の対象から出発し、対象の構造そのものから、「対象の相互的な連関」、「個々の対象に本質的な法則的連関」を引き出す（RS1: 45; RS2: 52）。つまり、現象学は、認識そのものの可能性への問いではなく、「認識の可能的内容」への問いを提起することによって、対象の「本質法則性」を探究するのであり、そこに言う「本質」とは、対象の「必然的な内的連関」や「観念的な構造」（RS1: 44）、具体的現象の「内容的アプリオリ」（RS2: 51）なのである。¹⁹⁾

以上のような現象学の方法を法学に適用するならば、法学は、特殊な法律関係の存立条件としての抽象的法概念

ではなく、具体的な「法的形象」の本質的構造を探求すべきことになる。このような視点から「アプリオリな法理論」を展開しようとしたのがアドルフ・ライナツハである。ライナツハによれば、個々の法的形象は、立法や法学から独立した「存在」であるが、ここに言う「存在」とは、何らかの物理的あるいは心理的な存在ではなく、法定立や法認識の「志向的对象」としての存在である。それ故また、法的形象は、実定法によって創出されるのではなく、「実定法によって前提とされ利用される」のである。⁽²⁰⁾ ここで注意すべきは、ライナツハにおいて、法的形象が法定立から独立した存在とされるに留まらず、法的形象の本質法則と実定法の準則の間の対応関係も問われていないという点である。つまり、実定法が本質法則から逸脱することは論理的矛盾ではなく、本質法則に即した形象とは異なる形象が立法を通じて生み出される可能性が承認されているのである。それ故、ラーレンツは、法的領域に固有の本質的連関が存在するというライナツハの主張を評価しながらも、その現象学的試みが依然として実証主義の影響下にあることを指摘し (MLI: 116) ⁽²¹⁾、そこに帰因する限界を明らかにしている。まず、ライナツハは、法的形象の本質法則の妥当根拠を、立法者の決定や命令といった経験的法命題の妥当に求めることによって、両者を混同しており、そのような混同の結果、本質法則の妥当範囲を不当に限定し、法的形象の存在の自立性という前提にも矛盾している (RS1: 47f.; RS2: 54f.)。更に、ライナツハは、実定法の欠缺補充において、法的形象の本質法則よりも、個々の実定法の趣旨に即した倫理的あるいは合目的諸原則を優先させているために、本質法則のアプリオリな性質がますます不明瞭になっている (RS1: 48; RS2: 55; MLI: 116)。結局、ラーレンツによれば、ライナツハの「アプリオリな法理論」は、法妥当の態様や根拠、欠缺補充を通じた法認識といった法学的課題の核心部分に対して直接的な意義を有し得ないとされる (RS1: 48; MLI: 116)。⁽²¹⁾

イデーまたは価値としての当為と現実としての存在を窮極の二元的対立として捉える新カント主義は、法の現実性を適切に位置づけることができないのに対して、自立的存在としての法的形象を想定する現象学的法理論は、法を、物理的あるいは心理的存在でもない「精神的存在」、「意味形象」として捉える可能性を開いている（RS1: 52）。しかし、ライナツハの主張は、本質法則の妥当と混同する点に限界があり、このような限界を克服しようとしたのがゲルハルト・フッサールである。フッサールは、法を、人間の意志行為によって生成され、それ故、時間に規定された存在として捉える一方で、時間超越的な妥当を法の存在態様とみなしている。この場合、意志行為による法の生成、つまり、法の時間規定性と、規範的現実としての法の存在態様、つまり、法妥当の時間超越性は如何なる関係にあるのかという問題が生じてくる。⁽²²⁾

フッサールによれば、法の世界に関わるためには、自然的世界に対する場合とは異なる態度、「存在様式」が必要とされる。というのも、法は、自然的世界に伴うような「今此処に在るもの」として「消えゆくもの」を超越した不変の価値の世界に属しているからである。人間は、自然的な時間意識によって構成された体験領域超越した態度、つまり、「脱時間化」によって初めて法を把握し得るとされるのである。このように時間を超越した存在としての法は、「現実」ではなく「可能」としての法であり、それ自体としては規範的力を有さない法認識上の真理にすぎず、フッサールは、このような法の論理的妥当から、意志命題としての法規範の規範的実践的な妥当を厳格に区別している。では、現実としての法の規範的妥当は如何にして生じるのであろうか。フッサールによれば、法は、規範中立的な社会的現実へ適用されることによって、時間超越的な世界から、自然的な時間意識の下にある意志の現実へと結びつけられるとされる。つまり、法適用を通じた「時間化」によって、時間超越的な法妥当は法的

現実の規範的妥当へと変容するのである。このように、フッサールは、法に内在する時間性を媒介させることで、法生成の時間規定性と法妥当の時間超越性を調和させている (RS1: 55f.; RS2: 61)。

以上のようなフッサールの見解から引き出されうる方法論的洞察としてラーレンツが評価しているのは次の二点である。まず、フッサールは、可能として法の構造を、自然法的規範としてではなく、「超実定的な意味核心」として探求しているが、現象学的方法が、内容的所与を重視するあまり、「具体」を普遍的連関を欠いた「個別」として捉えがちなのに対して (RS2: 52/53)、フッサールにおける意味核心は、実定法の意味形象の内に具体化される以上、そこには、形式と質料という新カント主義的枠組みにもみられる抽象的普遍と具体的個別という二元的區別に解消しきれない概念形成のあり方、つまり、「具体的普遍」への展開可能性を指摘することができる (ML1: 117)。更に、法適用を通じた時間化という主張からは、制定法に表現された思想を思惟し展開する「恒常的過程」として、法の解釈と適用を捉える視点を引き出すことができる。そのような法適用の出発点が法生成の起源としての立法者意志に存することは確かであるが、法規範が法的現実としての妥当を獲得するのは個々の適用の時点とされる以上、制定法は、最終的には、その生成の時点を越えて、我々の生きる今現在へと結びつけられねばならないことになる (ML1: 119f)。

しかし、ラーレンツによれば、これらの視点を貫徹するために必要な「精神的存在」としての法の位置づけが、フッサールにおいても未だ不十分であるとされる。まず、ラーレンツは、法が人間の意志行為によって生成されるにも関わらず如何にして時間超越的な観念的性質を保持しうるのかという問題が、法の時間性を承認するだけでは解決不可能であるとする。ここで必要とされているのは、「意識超越的な世界が如何にして法仲間の意志によって

生じうるのか」、換言すれば、「意識は如何にして意識超越的な世界へと高まりうるのか」という問題設定であり、このような問いは、「時間超越的なものの時間化を、法や国家といった精神的形象の中に客観化している意識の展開過程として捉える場合にのみ」、法の歴史的性質と法妥当の時間超越性の同時性として解決され得るのである（RS1: 56）。更に、ラーレンツの批判は、フッサールが依拠する実存哲学的な存在論から帰結する独特の個人主義的観方にも向けられている。確かに、実存哲学に言う人間の現存在とは、原子論的な孤立した個人ではなく、他の主体の現存在を内包しうる世界内存在であって、その意味で、共同体的諸関係の下にある人間を意味している。しかし、その場合、共同体とは、あくまで、ある個人の存在構造から引き出された副次的なものにすぎない。個人は共同体に論理的に先行しており、共同体は、「個人に浸透した実体」ではなく、「個人の実存の一様式」であるに留まっている。このような観方を前提とするならば、個人の自由領域とは、共同体との関わりに先立つ、いわば「前法的な」領域であり、共同体の秩序としての法は、そのような個人の前法的領域を単に承認し保持する以上の役割を果たし得ないことになる（RS2: 63f.）。

IV 法イデーの意味構成的機能、具体的普遍としての共同体、法概念の目的論的連関

シュタムラーにおける法イデーや「西南ドイツ学派」における価値概念には現実化という視点が欠けていたために、実証主義的な物理的あるいは心理的現実に対する法的現実の独自性が明らかにされず、また、現象学的法理論における法的形象の本質法則や意味核心の実定法への具体化という方向性もまた、観念論的な問題意識の欠如の故に、法的現実を、精神の現実化、つまり、「精神的存在」として捉えるには至っていない。これに対し、ヘーゲル哲学の復興を目指すいわゆる「新ヘーゲル主義」の立場から、法イデーに「意味構成的機能」を認めることを通じ

て、法的現実の独自性を明らかにしようとしているのがユリウス・ビンダーである。⁽²³⁾

ビンダーによれば、イデーは「規範的」であると同時に「構成的」であるとされる。ここで、イデーが規範的とされるのは、イデーが、認識の統整的原理として、理論的機能を果たすのみならず、意志決定に直接関わる自由の法則として、実践的機能をも果たしているからであり、その意味で、法イデーもまた、「無条件に妥当する課題」として、その実現を要請するのである。また他方で、イデーは、それが実現される限りにおいて、「イデーとの繋がりを通じて有意味になるような人間精神の創造物の総体」、つまり、「文化」を根拠づけていることになる。それ故、イデーとは、認識の形式であるカテゴリーとは異なる意味において、つまり、意味の付与を通じて現実を形成するという意味において、構成的なのであり、法イデーもまた、実定的な秩序に法的な意味を付与することによって、法的現実を文化的現実として構成するのである。

ラーレンツによれば、このような法イデーの意味構成的機能という視点は、法を精神の現実化として捉える立場にヨリ一層近づいているとされる。というのも、ビンダーは、実践理性が意志を直接規定するという「実践理性批判」の主張を継承するだけではなく、自由という実践理性の法則を通じてまさに「文化」という独自の現実が形成されると考えているからである。ここで注意すべきなのは、ビンダーの言うイデーの「意味構成的機能」とは、カント認識論におけるカテゴリーの「存在構成的機能」とは異なるという点である。というのも、認識対象の形式は何れの対象においても必ず同一の仕方で見えねばならないのに対して、文化の現実性を規定する「意味」は、多様な表現の内に、つまり、程度の差を伴いながら現実化するからである。それ故、意味の表出は、無条件の「課題」としてのイデーの達成に向けられているのであり、この意味で、「イデーの意味構成的機能は、規範的機能に調和

するだけではなく、規範的機能によってまさに要請されている」と言える（RS1：81E）。更に、存在と当為、経験的世界と超感性的世界、自然と自由といった二元的対立に固執する立場においては、結局、物理的あるいは心理的な自然的現実しか想定し得ないのであり、この意味で、イデーの「意味構成的機能」というビンダーの主張は、新カント主義のみならず、歴史的なカント哲学そのものの次元をも越えているとされる（RS1：82）。確かに、「西南ドイツ学派」は、法の現実性を文化として捉える点において、ビンダーと共通しているようにみえるが、前者において、文化としての意味とは、評価主体によって対象に結びつけられる「価値」であって、対象それ自体は依然として自然的現実であるのに対して、ビンダーにおける文化とは、自然的質料と精神的形態から成る統一的全体としての「意味形象」であり、物理的あるいは心理的現実からは区別された独自の現実なのである。その際、文化的現実としての法に備わる固有の法的意味を最終的に根拠づけているのが法イデーであり、この点を、イデーの規範的かつ構成的機能に即して敷衍するならば、法イデーは、あらゆる法制度の法的意味を構成すると同時に、あらゆる経験的な法制度における法的意味の現実化を要請していることになる（WM：196ff.; RS2：102）。

ところで、イデーに根拠づけられた意味の現実化という視点は、ヘーゲルの精神哲学に示された精神の現実化という観方を想起させる。にもかかわらず、ビンダー自身は、その主著である「法の哲学」の段階では、依然としてカント的立場を維持することによって、「イデーの内在性」を拒否できると考えており、ラーレンツは、その一貫性の欠如を批判する（RS1：83f.; RS2：102f.）。すなわち、ビンダーは、理性的主体としての主観的精神と文化的現実としての客観的精神の固定的な対立を前提とし、両者の関係については、イデーの規範的機能を構成的機能に優先させる観方を反映して、前者が直接に後者として現実化するとは考えずに、イデーを当為として受け取る理性的

主体が自然的質料から文化的現実を創出するとみなされている。それ故、ビンダーにおいて、精神の現実化へのイデーの関わりは間接的なものにすぎず、主観的精神から客観的精神への精神の展開過程を、弁証法的運動を通じてイデーが直接に現実化する過程として捉えることなく、複数のイデーを相互の関連性を欠いたまま放置する結果となっている。しかしながら、文化が主体の創造物であることは確かであるとしても、精神の現実化という視点を一貫させるならば、創造という主体の行為を通じて現実化しているのはイデーそのものであると考えなければならぬ。つまり、主体の行為に意味を与えると同時に、主体の創造物に文化的意義を付与しているのがイデーであり、このことは、イデーが、当為として意識される場合でも、主体自身の自発的な意志として意識される場合でも、更には、個人的目的の背後に隠れていてそれ自体として意識されない場合でさえ、常にそうなのである。イデーは、精神の次元において、自らを主観的精神から客観的精神へと展開し、文化的現実としての法もまた、この精神の展開過程の一段階として位置づけられる。そして、このような観方、つまり、イデーが、主体に対し当為として対峙するのみならず、客観的精神として現実化するという観方は、ヘーゲル哲学が到達した「客観的観念論」の核心に他ならない。こうして、法学は、自己の方法的哲学的基盤としてのヘーゲル哲学の意義を再び意識するに至るのである。

ラーレンツが、法イデーをめぐるビンダーの主張からの帰結の中で、客観的観念論の立場から特に評価しているのは、共同体の位置づけ、及び、法学方法論の目的論的性質に関する洞察である。まず、ビンダーにおいて、法イデーの内実は共同体思想に求められている。その場合、共同体とは、人間存在の必然的形式を意味しており、その際、理性的主体、つまり、主観的精神としての個人は、客観的精神として「超人格的な連関」に組み込まれている

とされる。個人は、共同体の一員として初めて「文化の主体」や「倫理的人格」であり得るという意味において、共同体は、「人格の存立条件」なのである。このようなビンダーの「超人格的」あるいは「普遍主義的」な共同体の位置づけに、ラーレンツは、共同体を「具体的普遍」として捉えると同時に「個体」として捉えるヘーゲルとの共通点を見出している。すなわち、個々の個人のみならず、一定の共同体において、自らを個体化し、程度の差と独自性を伴いながら現実化することが「精神」の本質であって、「共同体の一員である」ということは、全てに共通する抽象的な特徴の資質の担い手であるということではなく、自己の個体的特徴を備えながら、より大きく、しかし同時に、個体的な全体に組み込まれているということなのである」（RS1：84f.; RS2：103f.）。

また、ビンダーによれば、法学の「素材」である実定法規範には、目的論的連関という「固有の論理構造」が内在しているとされるが、そのような論理構造においても法イデーが重要な役割を果たしている。確かに、法イデーは、法規範の直接の目的ではないが、「目的の設定を根拠づけ、それらの目的の統一性を可能にしている」。それ故、法規範という素材の学的認識を通じて得られる法学の諸概念もまた、目的論的な連関の下に位置づけられねばならない。法適用においても、立法者の主観的な目的表象の確認を越えて、法イデーによってもたらされた法秩序の統一性に即した「目的論的かつ体系的な」解釈や欠缺補充が求められる。このような観方に従って、ラーレンツは、法学の窮極の課題が、「経験的素材である法規範から、目的という連関を辿ることを通じて、法学の諸概念を獲得し、それらの概念の完全な体系を把握すること」に存すると解している（RS1：89）。

しかし、ラーレンツによれば、目的論的連関の下にある個々の法概念を、リッケルトに依拠して、「歴史的個体概念」として捉える点において、ビンダーの見解は未だ不十分であるとされる。確かに、評価主体によってその都

度対象に結びつけられる「価値」とは異なり、ビンダーにおけるイデーは直接に現実を形成しているが、そのようにイデーを内在させた現実は、単に「歴史的に一回限りのもの」であるだけでなく、「多様な現象の内に同一あるいは類似の仕方では現実化し得る精神的内実」でもある。例えば、法学によって概念把握される法制度は、多様な生活関係において同様に機能し、それ故、個々の法律関係が組み込まれ服しうるような、「一種の秩序構造」であって、そのような場合、法学の関心は、そのような諸制度の歴史的一回性にではなく、人間関係の秩序づけに對する「普遍的な」意義に向けられている (MLI: 106f)。このような観方は、すでに、ビンダー自身の共同体の位置づけにおいてもみられたが、ビンダーは、それを、法学の概念形成にあり方に十分に反映させることはなかった。これに對して、ラーレンツは、ヘーゲルの概念論に示された「具体的普遍」の思想を、法学における概念形成全体に積極的に生かそうと試みるのである。

以上にみてきた反実証主義的な法学論の展開過程の到達点は、同時に、ラーレンツ自身の出発点である。ラーレンツに残された課題は次の二つにまとめることができよう。まず、方法論的観点からは、法概念の具体的普遍性とその目的論的連関という視点が、ヘーゲルの概念論に依拠しながら、法概念・法体系の形成という理論的次元、及び、法解釈・法適用という実践的次元において、如何にして生かされるべきか明らかにされねばならない。また、法一般、更には、契約といった個々の法制度の規範的性質、つまり、法としての「妥当」の根拠づけが、歴史的共同体における法イデーの現実化という観点から、整合的かつ具体的に展開される必要がある。本稿は、ラーレンツの業績に即して、前者の課題を、法学的方法的な基盤と独自性を規定しているという意味で、「法学の論理構造」として、後者の課題を、法的現実の規範的意味を規定しているという意味で、「法の論理構造」として、それぞれ

検討する。

しかし、本稿は、ラーレンツの試みを素材として、法学における「方法」の意義を問うだけではなく、法的現実を見据えた方法論の将来的な展開への理論的契機を獲得することを目的としている以上、ラーレンツ法学をヨリ大きな精神的・哲学的展開の中で相対化することも不可欠である。しかも、その場合、客観的観念論に即した法学の基礎づけというラーレンツ法学の出発点を維持しようとするならば、まさに同一の思想的立場からの内在的な批判と展開が要請される。そこで、まず、そのような内在的批判を通じた展開の可能性の輪郭を、本章の主題である理論史の展開論理という観点から示すことにしたい。

第三節 客観的観念論の内在的展開の可能性

I 客観的観念論の類型論的位置づけ

ドイツ観念論及び反実証主義的法学論の展開過程に対するラーレンツの理解において特徴的なのは、個々の問題関心を思想体系全体の連関の内に位置づけると同時に、先行する思想の単純な否定の上に新たな思想が確立されるのではなく、両者の間に内在的な連関が存すると考え、その際、とりわけ、先行する思想の矛盾や限界を次なる理論的展開の契機として捉えている点である。ラーレンツは、個々の問題に関する主張を体系的な連関から切り離して羅列するのではなく、法学的な問題関心を保持しながらも、個々の理論的成果を、何よりもまず、「固有の体系的連関」、「哲学的思惟の内的運動、緊張、連関」から理解しようとして試みている。ラーレンツにとって、思想的展開とは、「時に非常に複雑ではあるが、常に繰り返し強靱な内的一貫性をみせ、少なくとも、恣意的な取捨選択や結

びつけを許さない」ようなものでなければならぬ。このような問題史的方法と体系的哲學的方法の密接な結合、つまり、「思想的連関そのものを志向する解釈」によって初めて、内在的批判が可能になるのである (DI: 94)。従つて、例えば、新カント主義や現象学、更には、新ヘーゲル主義が、法学的方法的独自性や法の規範的性質といった個々の問題について、異なる認識論的前提から互いに対立する理論を展開しているとしても、そのような対立点を強調して理論展開の流れを断ち切つてしまふのではなく、むしろ、首尾一貫した思想的連関の内に位置づけることが要請される。そのようにして把握される哲學的認識の発展の多くは、ラーレンツによれば、「世界」に対する「解釈」の変遷である。つまり、自らに備わつた可能性を尽くした解釈は、そのような限界の故に要請される別の解釈によつて取つて代わられるのである。その際注意すべきなのは、哲學的な世界解釈には、例えば、経験可能な世界に、最初から対象を限定してしまふ解釈と並んで、「既に現れた部分的解釈をより高次の次元において〈止揚〉しよう」と試みる包括的な解釈」が存在する。そのような解釈は、哲學的認識の発展の中にあつて、自らの最終的な妥当性を主張することはできないが、そこに含まれる真理は常に繰り返し妥当し、新たに登場する如何なる解釈によつても尊重されねばならないとされる (MII: 120)。ラーレンツの方法的哲學的な原点であるヘーゲル哲學が到達した客観的觀念論は、まさに、そのような包括的な世界解釈のとしての哲學的認識であり、また、ラーレンツの理論史の捉え方もまた、矛盾を展開契機とする弁証法的な運動過程として哲學史を捉えるヘーゲルのそれに対応しているのである。

では、カントからヘーゲルに至るドイツ觀念論の展開論理が、今世紀前半の反実証主義的法学論の展開に現れているというラーレンツの主張はどう解すべきであらうか。ラーレンツが理解する法学論の展開は、新カント主義か

ら現象学を経て新ヘーゲル主義へという同時代のドイツ語圏を中心とする反実証主義的な哲学の展開論理を反映したものであるが、そうであるならば、今世紀前半の哲学の展開論理とドイツ観念論の展開論理は一体如何なる意味において対応しているのであろうか。まず、両者の関係を単純な直線的発展の内に位置づけることは困難である。

というのも、ヘーゲル哲学以後の一九世紀半ばから台頭した歴史主義や実証主義、とりわけ、心理学主義が、新カント主義や超越論哲学としての現象学の克服対象である以上、ヘーゲル以後の哲学の展開の道筋がカントに求められていることになるからである。この場合、両者の対応関係を整合的に捉えようとするならば、むしろ、一種の循環的周期的関係として位置づけるべきことになろう。つまり、カントからヘーゲルへの展開が、再び繰り返され、それが法学という個別科学の方法的自己反省に反映されているのである。この点に関して、非常に有益な示唆を与えてくれるのが、ヘーゲルの哲学史をふまえて、哲学史を、實在論から主観的観念論を経て客観的観念論に至る周期的な展開論理として再構成しようとするヘースレの研究である。

實在論、主観的観念論、客観的観念論という三つの類型からなる体系的哲学の類型論は、ヘースレによれば、類型論一般がそうであるように、「理念化的抽象」に基づいており、更なる細分化が可能であるが、そのことよって当該類型論の「認識的価値」が損なわれることはない。むしろ、その都度展開される哲学的主張の多くは何れかの類型に整理することが可能であり、同一の類型に属する哲学思想は、時代的に如何に離れているとしても、特徴的な類似性を示すことになる。つまり、それぞれの類型には、常にまとまって現れる一連の「構造的メルクマール」が備わっているのである（*BoI: 235*）。しかし、ヘースレは、このような意味での類型論を越えて、更に、哲学史の内に、何らかの必然性を伴った「内的連関」としての「展開論理」を確認しようとして試みている。それによれ

ば、ギリシヤ哲学、ヘレニズム・ローマ哲学、中世哲学、近世哲学、更には、現代哲学をも含めて、哲学的な「時期」あるいは「周期」それぞれにおいて、とりわけ、「認識論」や「根拠づけ」という観点から、實在論から主観的観念論を経て客観的観念論へという展開論理を辿ることができるとされる (WG: 128ff; BoI: 235)。

類型としての實在論にとって、本来の意味での所与あるいは存在とは、意識超越的な神や意識超越的に想定された観念的存在といった意識から独立した實在であるだけではなく、他方でまた、経験可能な現実でもある。そのような現実とは、通常、自然的現実にも求められることになる (自然主義)。實在論における意識は、そのような現実の一部であると同時に、それを再現する能力を備えている。従って、この場合、意識とそれに対峙する現実との一致が真理とみなされる (「合致説的」真理概念)。現実を可能な限り正確に把握するにあたって、意識は、その役割を所与の分析に限定され、分析にあたって決して「意識自身であるもの」を混入することなく、ありのままの所与を受け入れることが求められている。というのも、「意識自身であるもの」の混入は現実を損なうとみなされるからである。このような意識の受動性と受容性が最も容易に達成されるのは、意識超越的な實在の意識への反映としての「経験」においてであり、その際、現実の概念的把握としての諸理論は、経験に即して吟味されることで、間主観的にある程度の拘束力を有することが可能になる。このように、實在論における基本的な認識のあり方は、現実が如何にあるのか、つまり、現実の「相存在」を最も容易に捉えることができる経験的認識であり、その意味で、實在論は、通常、経験主義へと移行する (BoI: 235ff; KG: 206)。しかし、ヘースレによれば、経験主義は二つの大きな矛盾に陥ることになる。すなわち、その合理性が確信されているにもかかわらず、経験的命題に還元できないような命題あるいは認識が存在するという点⁽²⁴⁾、そして、経験主義の首尾一貫して展開によって、意識超越的な

外的世界を想定するという实在論の出発点そのものが否定されてしまふという点である。⁽²⁵⁾

实在論から経験主義への展開に伴うこれらの矛盾を克服しようと試みるのが主観的観念論である。ヘースレによれば、体系的哲学の類型としての主観的観念論一般に共通する構造的特徴とは、自発的な意識活動や言語的に定式化された理論に構成的な機能を付与し、そのような意識活動や理論を外的な所与への受動的な反応に還元しない点である。発生論的には、自発的な認識機能が受動的行為なしには生じ得ないと言えらるるとしても、前者の妥当根拠を後者に求めること、つまり、妥当論的な意味で、意識活動や理論を受動的反応に還元することは不可能とされるのである。このように、主観的観念論においては、实在論の場合とは異なり、自発的行為の意義が承認されているが、主観的観念論と实在論は、自発的行為あるいは「意識自身であるもの」の混入の結果として、認識の真理要求が相対化されると考へる点において一致している（Bot: 238）。カント哲学はこのような主観的観念論の代表である。⁽²⁶⁾

主観的観念論は、経験的データの操作に還元され得ない自発的な認識行為という意味において「アプリアリ」を要請するが、カント哲学において、アプリアリな認識とは、同時に、認識が必然的に真であることを意味している。ただし、ここでカントがアプリアリな真理として理解しているのは、認識主体に必ず備わっている思惟法則であつて、その際、本来の現実（いわゆる「物自体」）がこの思惟法則に即した構造を有していると考えられているわけではなく、むしろ、本来の現実とは根本的に認識不可能とされている。それ故、カントにおけるアプリアリ概念は、仮説としてのアプリアリとも、相互に並存し対立し合う複数のアプリアリとも異なるにもかかわらず、依然として、主観的観念論に属しているのである。このような意味での主観的観念論において最も重要なのは、アプリア

オリで総合的な認識を如何にして根拠づけるのかという問題である。カントは、認識、ヨリ正確には、経験的認識を可能にしている超越論的な条件を明らかにすることによって、この問題に答えようとしている。すなわち、「思惟する自我」に由来するカテゴリーやアприオリな総合命題なしには、認識の統一性を確保することは不可能であるという理由から、それらのアприオリなカテゴリーや判断の必然性を承認せねばならないとされるのである。カントによれば、アприオリな総合命題は、このように、主体と客体を結びつける「第三項」を前提とすることで初めて根拠づけ可能であり、そのような「第三項」とは、自然科学の命題においては「経験の可能性」であり、数学の命題においては「純粋な直観」であるとされる (BoI: 240)。

アприオリで総合的な認識を超越論的に根拠づけるカント的試みの限界としてヘーフレが指摘するのは次の三点である。まず、ここでの根拠づけが、経験的認識が可能であるべきならば、アприオリな総合命題が必要であるというように、「仮定的」な根拠づけに留まっているという点である。つまり、アприオリな総合命題の真理性が「経験の可能性」といった前提に依存しており、しかも、そのような前提は争うことが常に可能な非常に弱い前提ではないのである (BoI: 241)。また、必然的な真理性を備えた自発的認識というカントの主張は、確かに、実践哲学あるいは倫理学の領域において、「自律」あるいは「自由」を可能にし、理論的認識における「物自体」に伴うような不可知性という問題を免れているが、倫理学におけるアприオリな総合命題を、上に述べたような超越論的証明によって根拠づけることは不可能であり、ただその主観的な必然性が想定されているにすぎない。そこから、いわゆる規範と事実の二元論も帰結されることになる (BoI: 240f; KG: 206)。更に、「純粋な直観」や「経験の可能性」だけがアприオリな総合命題を根拠づけることができる「第三項」であるといった、カントのいわば

「メタ超越論的命題」そのものについても根拠づけが問題となるが、そのような根拠づけはなされていないし不能⁽²⁷⁾である (BoI : 241)。

以上のような実在論から主観的観念論への流れを承けて展開されるのが客観的観念論である。ここで客観的観念論とは、アприオリなカテゴリーあるいはアприオリな総合判断を想定すると同時に、それらに存在論的な地位を認める立場である。従ってここでは、思惟によってのみ把握可能なアприオリな真理があり、そのような真理は、人間の理性に由来する単なる思惟法則であるに留まらず、現実の本質であるとされる。このような客観的観念論への必然的展開は、ヘーゲルによって次のようにまとめられている。まず、客観的観念論の主張は、実在論におけるように單純に意識超越的な存在を認める素朴な意識にとつては、当然のことであるが、主観的観念論におけるように認識の存立条件を探索する反省的思惟にとつては、非常に不合理にみえる。というのも、如何なる人間も自らが思惟を通じてより現実に近づいていることを信じて疑わない一方で、思惟法則への反省からは、もし思惟が、現実から離れて、アприオリに、つまり、自律的に自らの法則を確立するならば、一体如何にしてそのような思惟法則と現実の一致を確保しうるのかという解決困難な問題が生じてくるからである。更にまた、「我々の」思惟（悟性的思惟）は、世界そのものを生み出すのではなく、諸科学の活動がまさに示しているように、世界の展開の一つの産物にすぎないと考えるならば、「我々の」アприオリな思惟法則（カテゴリー）と現実の一致という想定は、そのような可能性自体は否定できないとしてもそれが必然的な真理であるとは到底言えない。それでもなお、思惟法則と現実の一致を必然的真理として捉えようとすれば、現実と我々の思惟の共通の起源を、主観的あるいは間主観的理性の有限性を越え得る絶対性を備えた客観的理性に求める以外にない。つまり、「我々の」アприオリな思

惟（悟性的思惟）の内容を現実から導出することは、思惟そのもののアプリアリ性を否定することになる以上、不可能であるし、「我々の」思惟から現実を導出することも、そもそも「我々の」思惟が實在の産物である以上、問題となり得ず、その結果、残されているのは、アプリアリな真理を、自然に媒介されずに先在する理性的思惟の内に位置づける一方で、そのような思惟によって、「我々の」悟性的思惟そのものを含む自然が規定されていると捉える方向性である。従って、客観的観念論の最大の特徴は、自然的存在や主観的意識といった存在領域に還元されることのない、客観的理性という独自の存在領域の内にアプリアリな真理を承認している点にある（BoI: 242f.; KG: 207f.）。

また、客観的観念論は、客観的理性を、自然や意識に単に並存する存在領域としてではなく、あらゆる實在的領域の本質として捉えているとされる。本来的な存在が、例えば、自然主義においては自然として、心理学主義においては意識の状態として、超越論的遂行論においては間主観的な承認過程として、それぞれ捉えられているのに対して、客観的観念論は、客観的理性を、あらゆる存在の根拠として捉えている。同時にまた、そのような客観的理性は、同時に、あらゆる妥当要求、つまり、あらゆる規範や価値を根拠づけているとされる。というのも、客観的観念論において、客観的理性は、規範的かつ観念的な固有の次元として、自然、主観的精神、間主観的精神といった事実的なものから超越しているからである。このような客観的理性は、感性的知覚の対象でも、内省や解釈の対象でもなく、思惟の対象である。つまり、客観的理性は、自然とは違って非空間的であり、主観的な意識行為とは違って非時間的であるので、あらゆる實在から厳密に区別されていることになる。結局、客観的理性とは、自然的存在を規定し、有限な思惟を経て、自己へと回帰して行くアプリアリな真理の総体なのである（KG: 208⁽²⁸⁾）。

更にヘースレが指摘しているのは、哲学史の展開論理の到達点としての客観的観念論が、同時に、先行する実在論及び主観的観念論の綜合でもあるという点である。まず、客観的観念論は、主観的観念論と同様に、理性の自律性、自発性を承認している。しかし他方で、客観的観念論はまた、有限な思惟の自己展開を通じて主観的でも間主観的でもない何かに関わり合うに至るといふ観方、及び、「観念的なもの」の有限な「意識」から完全に離れて、その限りで実在的に、存在しているといふ観方を実在論と共有している。更に、思惟から離れて自然が存在しているといふ実在論的・自然主義的な捉え方も、客観的観念論における、「観念的なもの」と「意識」の区別や、「非意識的なもの」である自然もまたアプリアリオリに認識されるべき理性的法則に従って構造化されているといふ観方も全く矛盾しない。客観的観念論においては、自然もまた客観的理性に関わっているが故に、有限な超越論的哲学の場合とは異なり、客観的観念論においては、精神の由来を自然に求めることに何ら問題はないのである（BoI: 244; KG: 208）⁽⁶²⁾。

以上みてきた哲学史の展開論理に即して、ラーレンツによって示された法学論の展開論理、つまり、実証主義から新カント主義及び現象学を経てヘーゲル哲学の復興へという道筋を後づけることは比較的容易であろう。しかし、ここで更に重要なのは、このような展開論理が、その到達点に位置する立場、つまり、客観的観念論の立場から捉えられているという点である。そして、まさにそうであるが故に、展開論理は、同時に、客観的観念論の根本的思想を明らかにし、それ自体として、客観的観念論の真理要求の論拠ともなり得ている（WG: 74）。それでは、果たしてラーレンツは、客観的観念論という哲学的背景に即した法学的方法論的基礎づけに成功しているのだろうか。これは、本稿全体によって答えられるべき問いであるが、ここでは、さしあたり、ラーレンツにおいて、客

観的精神として法がどのように位置づけられているかをみることによって、ラーレンツの方向性を内在的に批判し展開するための視点を探ることにしたい。

II 客観的精神としての法とハルトマンの「精神的存在」論

客観的観念論に依拠するラーレンツにとって、法とは、精神の現実化としての客観的精神である。客観的観念論において、法は、客観的精神の世界という現実の世界に属しており、「そのような現実とは、精神から生まれ出て、精神に対峙することによってのみ、つまり、現実が意識され、そのような意識が働いている限りで、存在している」。それ故、「歴史的現象としての法は、人間の意識とは無関係に、何らかの物としてどこかに存在しているのではなく、意識の内にも、法が法として意識され用いられる限りにおいて存在している」と言える。その場合、「法を認識するということは、何らかの感性的な質料を秩序づけることではなく、歴史的な過程の中で客観的世界として生まれ出るといふ精神の働きの内に、論理的な思想を把握することである」(TB: 70)。このような基本的理解の上に立って、ラーレンツは、その初期においては、とりわけ、リヒャルト・クローナーの研究を承けて、ヘーゲル哲学の内在的理解を意識しつつ、客観的精神としての法、つまり、「法的現実」を、より広範な「文化現実」あるいは「文化的成果」の一部として捉え、法の現実性を「意味現実」あるいは「意味形象」として特徴づけている(WR: 206; TB: 70; RSI: 83)。しかし、ラーレンツ自身の法学論の一応の到達点とも言うべき「法学方法論」初版においては、法を客観的精神として位置づけるにあたって、ヘーゲル哲学そのものより、むしろ、現象学の影響を受けつつ独自の存在論を展開したニコライ・ハルトマンの「精神的存在」論に依拠しているように思われる⁽³¹⁾。そこで、ラーレンツ自身を理論史の展開論理の内に相対化する可能性を探るといふ意味でも、このような方向性が客

観的観念論というラーレンツの出発点に整合し得るのかどうか検討する必要がある。

ラーレンツは、今世紀前半の反実証主義的法学論の展開を総括するに際して、多様な見解の細かな相違点よりもむしろ、そのような展開の結果として共有されるに至った成果を強調している。それはつまり、実証主義的な「科学概念」では法学を含む精神諸科学の要請に応えるために十分ではないという共通認識である。その根本的理由は、ラーレンツによれば、実証主義的な「現実概念」の狭隘さにあるとされる。これに對して、客観的観念論と現象学的法理論は、その出発点の相違にも関わらず、「精神的形象」としての法秩序が「現実的なもの」としての性質を保持しているという点において一致している。それによれば、実定法は、物理的あるいは心理的な事象に還元され得ず、空間的ではないにしても、歴史的な時間において「存在している」とされる。つまり、実定法は「妥当」という存在形式を有しているのである（MLI: 121）。ラーレンツによれば、このような意味での「実定法」とは、「普遍的行為態様」として現実化している生秩序そのものでもなく、法命題の単なる集まりとしての規範体系でもなく、生秩序に関わりつつ判決を通じて具体化された法命題の「意味全体」であるとされる。そして、このような「意味全体」としての実定法の「妥当」とは、実定法が意識の内に客観的精神として「現に存在すること」に他ならない。ここでラーレンツは、ハルトマンに依拠して、客観的精神としての実定法を、「人間の意識そのものにおいて共有されている人倫的精神の内的な力」と捉えている（MLI: 148/151Anm. 2）。つまり、実定法は、外的な命令や強制的な権力によってではなく、法イデーに即しているという意味での実定法の正しさに對する「共有された確信」、つまり、「普遍的法意識」の故に妥当するのである。従って、実定法の「意味全体」を構成する「法命題」が、現実に妥当し、現に存在する秩序の内に現実化するためには、当該「法命題」が「普遍的法意識」へと取

り込まれる必要がある (MLI: 148f)。そのような過程の中心となるのが、判決を通じた法命題の適用・具体化・継続形成であり、ここでは、制定法上の「法命題」が、一定の權威を備えた「普遍的法意識」、つまり、裁判官の法意識に媒介されることによって、法的現実として妥当するに至るのである。⁽³²⁾

そして、ラーレンツは、制定法と判決の関係を、その時代時代における精神の現実化の弁証法的過程として捉えるにあたって、再びハルトマンに依拠している。それによれば、立法者もまた、その時代の普遍的法意識に従って、自分自身の法意識を形成するのであり、それ故、彼によって創出される制定法は、彼が理解し表明する限りの客観的精神の一つの現れであり形態である。この意味で、制定法とは、言葉や命題という形で確定され、時間の流れから引き離された、いわゆる「被客体化精神」であるとされる。しかし、「主観的」であるだけではなく、「客観的」でもある精神は、同時に、「生きた精神」であって、時代の内に時代と共に展開してゆく。それ故、一旦客体化された精神も、常に新たに「普遍的法意識」へと媒介され、そのような役割を担っているのが判決であり、そうして、歴史的に運動する客観的精神は「普遍的法意識」の内容を形作る。判決は、「被客体化精神」としての制定法から、判断上の重要な視点や普遍的な価値基準を引き出す一方で、個々の裁判官の個人的な法意識に現れるその時代の普遍的法意識に即して、制定法の理解と具体化を繰り返す。このように、「制定法の内」〈客体化され〉、そうされることによって〈固定化された〉精神は、一定の度合いにおいて、〈客観的精神〉の更なる展開に関わり、そのような展開の内に組み込まれ、そうして、自ら再び生きた〈客観的精神〉となる」のである (MLI: 193f)。ハルトマンの「精神的存在」論に依拠して展開されたこのような客観的精神論は、客観的観念論からの内在的展開として理解することが果たして可能なのであろうか。

ハルトマン哲学の最大の関心は、實在的世界の包括的な構造と連関を明らかにすることであるが、その際、考察の重点は認識論ではなく存在論にある。ハルトマンにとって、認識とは、主体による対象の創出といった観念論的認識ではなく、あらゆる認識に先行し独立した存在の「把握」という實在論的認識を意味している。しかも、その際、認識は、認識行為に内在する志向的对象ではなく、認識行為を超越した「自体存在的」対象に向けられているとされる。従って、ハルトマン哲学は、實在論的認識観に立つと同時に、存在の認識超越性を承認することによって、新カント主義のみならず、超越論的現象学とも異なる特徴を有している。ハルトマンのいわゆる「批判的實在論」が可能であるためには、認識対象である「自体存在」そのものの構造が明らかにされねばならない。この課題を担うのが存在論である。ハルトマンの存在論は、無機的・有機的・心的・精神的という四つの存在の層の「存在カテゴリー」を明らかにしようと試みている。この存在カテゴリーは、観念論的認識におけるアプリアリな原理としての「カテゴリー」の役割を、實在論的認識において果たすことになる。ハルトマンの「精神的存在」論は、存在の層の最高次に位置する精神的存在特有の存在カテゴリーを明らかにしようとするものである。

ハルトマンによれば、精神的存在は、人格的精神、客観的精神、被客体化精神の三つに区別されているが、その際、ヘーゲルの客観的精神論が、批判的克服の対象として検討されている。ハルトマンはヘーゲルを客観的精神の「発見者」とみなしている。というのも、ヘーゲルは、歴史として展開される超個体的な生きた精神を客観的精神と呼び、これを歴史の本来的な担い手、つまり、法や道徳、共同体的組織や国家、教養、文明、文化の創造者として位置づけているからである。しかし、同時に、ハルトマンによれば、ヘーゲルによる客観的精神の発見は、「普遍的で高度に思弁的な精神の形而上学」に基づいた思惟に由来する結果、せつかくの成果を「曖昧にし、歪め、疑

わしいものになっている」。つまり、ヘーゲルにおいては、「真に直観されたものやまさに実在的に把握されたもの」と「構成されたものや弁証法的に創出されたもの」の区別がなされていないとされる。確かに、ヘーゲル哲学の緻密な体系は両者の区別を困難にしているが、ハルトマンによれば、哲学的営為の永続的価値は、構成や体系ではなく、「獲得されたものや見出されたもの」の内に存している。それ故、ここで要請されるのは、両者を念入りに区別することなのである。そのためには、「体系という括弧の中から本来的に直観されたものを取り出す」必要がある。そのようにして初めてヘーゲル哲学の「超歴史的なもの」が明らかになるとされる。結局、「ヘーゲルの体系は崩れたが、ヘーゲルによって直観された事柄は残っている」のである (Pd12: 298ff; Pgs: 170f.)⁽³⁸⁾。

ヘーゲルの客観的精神論に対する以上のようなハルトマンの理解に現れている特徴は、客観的精神を、ヘーゲル哲学全体の体系的連関から切り離して、自己の存在論の内に精神的存在の一形態として組み込もうとしている点である。純粹に論理的なものから自然を経て精神に至り、更に、精神の内部において精神が客観的精神として歴史の内に自己現実化する過程を弁証法的な運動として捉えようとするヘーゲルの客観的精神論の中心的構想を、ハルトマンは度外視し、客観的精神を、「弁証法的な思想の流れの所産」ではなく、「本来的に直観されたもの」、「純粹な発見」(Pd12: 298/303)とみなしている。これに対して、ラーレンツのヘーゲル哲学に対する態度は全く異なっている。ラーレンツにとって重要なのは、ヘーゲル哲学の個々の部分を、全体を貫く「方法」と体系的連関に即して理解すること、とりわけ、「ヘーゲルの思惟における決定的な前進を特徴づけている弁証法的な経過を明らかにすること」である。ヘーゲル哲学の如何なる概念も、それ故また、客観的精神の概念もまた、「全体の弁証法的な媒介」という体系的連関の内部においてのみ、その固有の意味が理解可能なのである (HZ: If; SRH: 243; BP: 7)。

そこで、ラールンツ自身の理解に即して、ヘーゲル哲学の体系的連関、つまり、精神の弁証法的運動過程の基本構造をみておくことにしたい。

ラールンツによれば、「直接性」と「媒介」がヘーゲル哲学の弁証法的前進の契機である。つまり、思惟の運動は、直接的に確実であるような単純な規定から始まり、更なる諸規定へと展開し、その際、後続する規定は先行する諸規定によって媒介されている。そうして、そのような弁証法的過程の帰結において、思惟は、再び自己の出発点に回帰するのであるが、その場合、出発点は単なる出発点ではなく、今や、思惟にとって直接的に確実なものであると同時に媒介されたものとして現れ、思惟にとつての確実性は真理へと高まる。従つて、媒介を最初の直接性の止揚として捉えるならば、そのような止揚の帰結は、直接性の止揚であると同時に媒介の止揚でもあることになる。それはつまり、媒介から始元の直接性への回帰であり、先行する弁証法的過程の帰結であると同時に新たな弁証法的媒介の出発点でもある。「精神」は、先行する「意識」の段階の帰結として初めて、直接的に「概念」把握されるが、未だ、自己へと媒介されておらず、それ故、「イデー」として把握されてはいない。精神の概念がイデーへと展開するにあたっては、概念契機の総体を貫き、自己をそのような諸契機の統一として把握すること、すなわち、精神概念が自己の直接性を止揚し自己を通じて自己に媒介されることが必要である。その経過が精神哲学の内容に他ならぬ（SRH: 24ff.）。また、論理学・自然哲学・精神哲学の三部構成としてのヘーゲル哲学体系の内部において、「精神」は「自然」の帰結である。自然とはイデーの「外在」であり、自然における媒介は、他者への「移行」という形式をとる。例えば、原因と結果といった自然における概念契機は「仮象」にすぎず、自然の事物の連関にみられる必然性とは、概念の内的必然性ではなく、事物外在的な必然性であつて、つまり、「偶然性」

と同義である。これに対して、精神は自然から自己へと回帰するのであり、精神の媒介とは、もはや他者への移行ではなく、自己の自己への媒介、自己との一体化である。それ故、精神は、その弁証法的前進の中で、自己を抜け出るのではなく、まさに、自己の下に留まっている。このように「自己の下に在ること」が「自由」なのであり、その意味で、「自由」こそが精神の本質なのである。ヘーゲルにおいて、精神の本質である「自由」は、繰り返し常に、自然における物質の「自己外存在」に対置されている。物質は、自らの媒介の「中心点」を自己の外に有しており、互いに部外者として存しているが故に、自らの統一を達成するには、必然的に自己を精神へと止揚せねばならない。これに対し、精神は、自らが自己の媒介の「中心点」であるが故に、客観的精神として外化するとしても、依然として自己の下に留まっているのである (SRH: 245)。

精神の自己媒介の過程として展開される精神哲学において、精神は、まず、自己との直接的な統一あるいは「自己関係」として現れ、個々の個人の精神として見出されるが、それが「主観的精神」に他ならない。主観的精神の辿る道筋は、「心」あるいは自然的精神から、即自的に自己であるものについての「知」、つまり、自らの「自由」についての知へと到達し、そのような「自由」が主観的精神の展開過程の帰結であることになる。しかし、この場合、「自由」は、未だ、直接的な概念にすぎず、自らの概念契機を展開することを通じて初めて、自由な精神は精神自身へと媒介される。自由な精神の自己媒介は、主観的精神の直接的な自己関係を止揚し、对自的に自己であるような世界の内に自己を現実化することによって達成される。精神の「自由」は、概念からイデーへ高まる途上において「客観的精神」として現実化し、それは同時に、「絶対的精神」の「生成」でもある (SRH: 246)。ラールンツによれば、客観的精神が、主観的精神に対する「対立」であると同時に、この対立の「止揚」であるという精

神の運動過程には以下のような「二重性」が備わっているとされる。

まず、主観的精神は、個々の個人の精神として、自然的世界に対峙すると同時に、「意志」として、自然的世界に外的に関わっている。この意味で、「意志」としての精神は、目の前に見出された外的な現実の形成に向けられた「活動」である。精神の運動過程のこのような側面からするならば、客観的精神の意義とは、主観的精神において当初見出された現実に対する外的な関係を止揚し、精神の自己関係へと変容させることにある。現実に対する意志の外的な関係は、欲求と自然の対立に現れており、自然は、欲求充足の手段であることもあれば、その妨げになることもある。従って、この場合、「意志」としての精神は、自然という外的現実との関係では、衝動や欲求の総体として捉えられ、未だ、自己の下にある存在ではなく、つまり、「自由」ではないのである。しかしながら、個々の衝動の「真理」とは、「理性的普遍性」、つまり、衝動がそれぞれの自立性を失い、それらを規定する統一としての「自由意思」によって支配されることを意味している。その意味で、自然に対する意志の外的関係は、個々の衝動に対する意志規定の全体性としての意志自身への自己関係に従属している。自らの欲求の多様性の内に、それらの欲求を規定する統一としての自己を知り求める意志は、あらゆる依存性や制約から「自由」であり、そのような「自由意思」自身から、外的自然とは異なる「精神の世界」が生まれるのである。そして、この精神的世界を、「自由意思」によって規定された衝動の理性的体系として概念把握することが、客観的精神の学としての「法学」の内容である（SRH: 246f.）。

他方でまた、個人の意思としての主観的精神は、それぞれ異なる自己意識を備えた他の個々人に関係する。精神の運動過程のこのような側面からみるならば、客観的精神とは、多様な意志の間の対立の止揚であり、共同体とい

う形でのそれらの統一の「生成」である。精神のそのような運動過程は、個人からすれば、国家として現実化された理性的な共同意志との一体化であり、即自的に普遍的な精神からすれば、個々人を通じた自己媒介であるが、両者は、一つかつ同一の運動過程なのである。というのも、両者は、精神の運動が生じると同時に回帰してゆくという意味で、帰結であると同時に根拠だからである。では、そもそもヘーゲルは如何にして、精神対自然といういわば主体と客体の関係と並んで、自己意識の数多性、つまり、精神対精神、主体対主体といういわば間主観的な関係を想定することができたのであろうか。ラーレンツは、ここで、概念の演繹を原理からの導出と捉え、「有限な理性的存在」の数多性を先行する原理から導くフィヒテとの相違に注目している。というのも、ヘーゲルにとって、概念の演繹とは、全体としての体系との弁証法的媒介であって、そのような媒介としての演繹は、概念が体系全体の契機として示されることによって初めて達成されるからである。この意味で、ヘーゲルにおいて、精神哲学全体が、自己意識の演繹であると同時に、その数多性と統一性の演繹なのである。ラーレンツは、そのような自己意識の演繹を「精神現象学」の自己意識論の内に見出している。「意識の経験の学」としての「精神現象学」の根本思想とは、意識が、自然的あるいは精神的な対象や対象の世界との関係の多様な段階を経て、「絶対知」に到達するという点に存するが、そのような道筋の途上で、意識は、対象を自己として、つまり、さしあたり、他者の自己意識として捉える自己意識の段階に到達する。このように自己の対象を他者の自己意識として捉える自己意識は、他者において「自己外存在」として現れている。つまり、如何なる他者の自己意識も、もはや意識の単なる対象ではなく、自己意識として存在するのであり、また同時に、後者は前者にとって対象でありかつ自己意識なのである。互いに対象でありかつ自己意識であるという自己意識の運動からは、「精神現象学」に示されているように、まず、

「主人と奴隷」の關係が導かれ、そこでの「承認の闘争」を経て、「人倫的理性」あるいは客觀的精神の次元において、主体間の相互承認が達成されることになる（SRH: 247f.）。

客觀的精神とは、「意志」の理性的普遍性という意味での「自由」が、共同体を通じて、外的世界という形態において現実化したものであるが、そのような「自由」の現実化としての客觀的精神の本質を捉えるためには、上に述べた精神の運動過程の二つの側面の結びつきが明らかにされねばならない。すなわち、客觀的精神の次元においても、「意志」は外的現実に通じかけるが、その場合の外的現実とは、個々の「意志」との關係においてだけではなく、他の意志主体との關係においても存在しているという意味で、多くの個々人に共通の世界なのである。それ故、主体の行為はこのような世界に変化を生じさせるが、その変化は更に他の個々人に反作用する。個人は、行為することを通じて、自らが、共同体という大きな連関の一員であることを自覚するのである。従って、個人の行為は、彼自身の「意志」の現れであると同時に、共同体の現実化の一要素であって、共同体は、個々人の行為を通じて初めて、眞の現実性を獲得する。直接には外的現実に向けられている「意志」は、同時に、自らの行為に媒介されることで、他の「意志」に関わっており、そのような「意志」と「意志」の關係が、「自由」の現実化の基礎となっている。それ故、例えば、人格と物の間の直接的な關係にすぎない「所有」は、法概念的弁証法的展開を経て、人格相互の關係としての「契約」へと移行するが、その過程で、法律關係としての所有が、他者の「意志」によつてのみ媒介されていること、つまり、法共同体としての国家においてのみ存立し得ることが明らかになる。しかも、その場合、人格や所有、契約といったいわゆる「抽象法」は、決して、国家に先行する自然法的な擬制ではない。というのも、法概念的弁証法的展開においてもまた、運動の帰結は同時に根拠であって、それ故、国家にお

いて現実化した「人倫」は同時に抽象法の基礎であり、また、抽象法は、人倫的精神の現実化の一段階として、法共同体としての国家の統合的な構成部分だからである。結局、法共同体の次元において、「意志」と外的世界の関係としての所有と「意志」と「意志」の関係としての契約は一つで同一の関係であり、ある法律関係の弁証法的展開は同時に他の法律関係の弁証法的展開でもある。このような法律関係の統一性から帰結するのは、「意志」の理性的普遍性が外的世界という形態において現実化するとき、それがすなわち、共同体における「意志」あるいは「自由」の現実化であるという点である (SRH: 248f.)。

以上から明らかにように、ヘーゲルにおいて、客観的精神とは、衝動や欲求の対象あるいは充足の手段としての外的世界を通じて、自己媒介し、外的世界の内に、共同体の普遍的精神としての自己を生み出す精神の運動過程であって、その概念は、精神の弁証法的な生成過程の一段階としてのみ理解可能である。それ故、ラーレンツは、客観的精神を、精神の弁証法的運動過程、つまり、ヘーゲル哲学の体系的連関から切り離して、「本来的に直観されたもの」として捉えるハルトマンの理解を明確に退けている (SRH: 250Anm. 14)。しかも、制定法と判決の弁証法的関係を、精神の現実化である客観的精神としての法の一過程として捉えようとするラーレンツの方法論的な基本姿勢は、「法学方法論」においても一貫して示されている (MLI: 148f./193f.)。それではなぜ、ラーレンツは、ヘーゲルの客観的観念論とは異質の哲学的基盤に立つハルトマンの「精神的存在」論に依拠せねばならなかったのだろうか。ここで一つの手がかりになると考えられるのは、ヘーゲルの客観的観念論の体系構成に内在する限界である。論理学・自然哲学・精神哲学という三部構成をとるいわゆる体系期のヘーゲル哲学において、論理学に示された論理的諸規定は、思惟の展開過程を規定すると同時に、自然及び精神という実在の展開過程をも規定している。

しかし、論理学には、主観性（主体性）及び客観性（客体性）をめぐる論理的規定しか明示されておらず、客観的精神としての法の次元において問題となる主体対主体の関係、間主観性（間主体性）をめぐる論理的諸規定が示されていない。それ故、ラーレンツは、精神の展開過程において、主体対客体の関係と並んで、間主観的側面を見出しながらも、その展開過程を規定する論理規定を、論理学ではなく、「精神現象学」に求めざるを得なかったし、制定法や法制度といった間主観的な精神的實在の展開構造を捉えるにあたって、ハルトマンの精神的存在論に示された精神の「客体化」論に依拠してしまっている。これに対し、ヘースレは、間主観性という観点から、客観的観念論そのものの内在的展開を試みている。そこで、本章の最後に、彼の研究を参照することによって、ラーレンツ法学の内在的批判と展開に向けた端緒を探ることにしたい。

III 客観的精神の論理規定としての間主観性

ヘースレによれば、プラトン哲学とヘーゲル哲学を代表とする伝統的な客観的観念論の限界は、間主観性の問題を十分に考慮していない点に存しており、哲学史の周期としての「現代哲学」における客観的観念論の課題は、この間主観性という次元を自らの体系に整合的に取り込むことにあるとされる（KG: 62/213）。そのような哲学の新たなカテゴリーとして現れる「他者としての主体」は、主体と客体という既存のカテゴリーと同一視することはできない。というのも、他者を客体に包摂してしまうならば、倫理という問題領域を否定してしまうことになるし、他者を主体としてカテゴリー化してしまうならば、自我の間に不可避的に存在している差異に適切な位置づけを与えることができないからである。従って、近世哲学において展開された二分法的なカテゴリー体系では不十分なのであり、主体と客体の二元論の克服が、哲学史の展開論理の到達点としての客観的観念論が果たすべき課題でなけ

ればならない。現代哲学において自覚的に展開されるべき客観的観念論のメタカテゴリーとは、「それ」、「自我」、「汝」、つまり、「客観性」、「主観性」、「間主観性」なのである (KG: 213f; MP: 320ff.)。

ヘーゲルは、間主観性を客観的観念論のメタカテゴリーとして位置づけることの必要性を、ヘーゲル哲学の内在的批判を通じて明らかにしようとしている。ヘーゲルは、まず、ヘーゲル哲学における論理学と实在哲学の対応関係の不十分さを指摘する。それによれば、論理学と实在哲学の対応関係は、主観的精神の哲学までで途切れており、その結果、客観的精神及び絶対的精神の哲学には論理的基礎づけが欠けてしまっている。このような帰結はヘーゲル哲学の体系構造の整合性そのものへの問いを孕んでいる。というのも、あらゆる「实在」が「論理的なるもの」によって構成されていると考えるヘーゲルにとって、实在哲学が論理学の射程を超え出すことは受け入れ難いことであり、客観的観念論の根本思想に著しく矛盾するからである。ヘーゲル哲学を解釈し直すことによって、このような限界を克服するとするならば、論理学に示された論理規定を拡張することが必要であり、その際拡張されるべき論理規定とは、客観的精神及び絶対的精神の哲学の中心に位置する实在哲学的な間主観性に対応する論理規定に他ならない (HS: 123)。⁽³⁴⁾

客観性の論理規定と主観性の論理規定が間主観性の論理規定において止揚され総合されねばならないという方向性を支える論拠は、ヘーゲルによれば、ヘーゲル論理学自身に直接現れているとされる。というのも、ヘーゲルは、主体とこれに対峙する客体との自己同一性が認識される論理学の最終段階に至って、「真のイデー」と「善のイデー」の統一を試みているが、そこからは「絶対的イデーの純粋な反照性」が帰結するからである。すなわち、概念によって思惟される対象とは概念そのものであり、概念とは「思惟の思惟」なのである。しかし、ここで注意

しなければならぬのは、ヘーゲルにおいて、このような純粹な思惟が無内容なものとして捉えられてはいないという点である。もしそうであれば、純粹な思惟の外側に客観性が存することになり、客観性によって純粹な思惟が制約され、その絶対性が奪われることになってしまう。ヘーゲルの言う絶対的イデーにおいて、思惟の客体は確かに思惟から区別され、客体と思惟は直接的には一致しないが、それでもなお、客体と思惟は同一なのである（HS : 263）⁽³⁵⁾。

しかし、ヘーゲルによれば、ヘーゲルにおける主体と客体は、「絶対的イデー」あるいは「主体・客体」の次元に至ってもなお、一定の外在性を伴って並存したままであり、第三の次元へと綜合されていないとされる。このような限界は、主体と客体の「總体的な同一性」としての「絶対的イデー」の内実を展開することによって克服されねばならない。その到達点と考えられるのが、別の主体としての「汝」であり、ヨリ正確には、「最初の主体と汝の間の〈関係〉」である。この「汝・関係」は、互いに「自我」であると同時に「汝」であるという相互的關係でなければならない。ここに、客観的論理学と主観的論理学に続く第三の総合的な論理学の主題を構成する間主観性概念が導かれる。そして、そのような総合的な論理規定の特質として、ヘーゲルが特に重要視しているのは、論理規定の間主観的構造と反照的根拠づけの面立という点である。弁証法の動的原理としての「反照性」を放棄することとは観念論的立場そのものの放棄に等しく、それ故、間主観性を「反省」の代替物とみなしつつ、同時に、客観的観念論の枠内に留まることは不可能なのである。唯一考え得るのは、間主観性を、反省概念の必然的帰結として捉え、単なる主観性の場合とは異なる間主観性特有の反省形式として位置づける道筋である。すなわち、間主観性は、既にみたように、主体と客体の反照的な同一性から帰結しており、そのような同一性が真の同一性であるなら

ば、間主観性概念は「主体・主体関係」でしかあり得ないのである。⁽³⁵⁾ 確かに、実在哲学の次元において、ほとんどの自己意識が媒介的に反照的であること、つまり、「相互的な承認関係」あるいは「肯定的な間主観性」によって規定されているということを、経験的に証明することは困難である。しかし、客観論理的な関係と主観論理的な関係の総合が間主観的な関係によってのみ達成可能である以上、このような媒介された反照性という論理構造は、実在哲学の次元のみならず、論理学の次元においても必然的に主題化されねばならない (HS: 264ff.)。⁽³⁶⁾⁽³⁷⁾

間主観論的な論理規定の拡張を通じて、ヘースレは、実在哲学における存在区分についても重要な帰結を導いている。すなわち、イデー、自然、精神という三つの存在領域から形成されているヘーゲルの体系の「三分法」は、イデー、自然、主観的精神、間主観的精神から成る「四分法」へと分化されねばならないとされるのである。これら四つの「世界」は、それぞれ存在論的に還元不可能な存在領域であるわけでない。というのも、まず、自然、主観的精神、間主観的精神といういわゆる「実在的な」存在領域は、イデーという観念的な存在領域の「現れ」にすぎず、しかも、主観的精神は自然に、間主観的精神は自然と主観的精神にそれぞれ依拠しているからである (KG: 214)。⁽³⁸⁾

本稿との関係において更に重要なのは、間主観的精神の諸形象、つまり、複数の主体の精神的行為に由来する形象の「存在態様」という問題である。ここで精神的形象と呼ばれうるものは、様々な「制度」や「芸術作品」や「理論」といった、ヘーゲルが客観的精神あるいは絶対的精神とみなしたものであるが、ヘースレによれば、これらの精神的形象の存在態様には、既に述べたような存在領域としての間主観性の体系的な位置づけに由来する固有の困難さが伴うとされる。というのも、精神的形象は、自然的基盤と主観的行為なしには存立し得ず、むしろ、これ

らによって構成されているにもかかわらず、物理的客体や精神的行為に還元され得ないからである（KG: 215）。⁽³⁶⁾

ここで注目されるのは、哲学内部においてのみならず、多くの一般の人々の人倫的意識にとっても重大な障害となるような「同音同形異義語」に関するヘースレの指摘である。例えば、「理論」という言葉は、ある時は、単に間主観的な形象として理解され、またある時は、観念的なものの世界の何かを表現している。また、「価値」や「妥当」という言葉も、間主観的精神の世界に属し、社会学のあるいは実定法的な意味において妥当する価値を意味する場合もあれば、またある時には、ヨリ高次の価値を意味する場合もある。これらの言葉の二つの意義を区別することは極めて重要である。なぜなら、「全ての価値は歴史的であり、妥当するためには、間主観的な承認が必要とされる」といった歴史主義的・相対主義的命題は、一方の意義によれば正しく、もう一方の意義によれば誤りであることになるからである。更にヘースレによれば、このような「概念の混乱」は、間主観的精神の世界の内部に、「経験的に再構成され得るような規範的なもの領域」、つまり、「法」という領域が存在していることによつて更に強められるとされる。というのも、ある規範が、ある国家において、たとえ現実における尊重を伴わずとも、「妥当している」と言明することが可能だからである。この場合、法の規範性が意味しているところは、当該制定法の公布という経験的に再構成可能な出来事ではない。これに対して、人倫的法則やそこから導出される諸価値の妥当という問題は、単なる間主観的な承認の次元とは異なる次元に属している。それはすなわち、観念的なもの、イデーの次元であり、それは、経験的なものに還元不可能であり、逆に、経験的なものの根拠を形成している。従つて、理論的に包括的であると同時に実践的に十分な「間主観的精神の学」、あるいは、「法学」が可能であるためには、イデーの領域が全ての存在の基礎として承認されなければならないのである（KG: 215f.）。

では、主観的精神の次元から間主観的精神の次元への移行は如何にして生じるのであろうか。ヘーゲルによれば、個人において思惟された洞察が間主観的な形象として存立するためには、その洞察が間主観的にも承認されることが必要である。⁽⁴⁰⁾ヘーゲル的な客観的観念論の「汎論理主義」の枠内では、個人による「絶対者の認識」が最高の普遍に位置づけられるのに対して、間主観的に拡張された客観的観念論においては、絶対者が間主観的に承認されることと、その重要な諸規定が実在的な間主観性へと転化されることが、窮極の「善」とみなされる。確かに、絶対者の認識は個人によっても可能ではあるが、そのような個人は、絶対者の窮極の論理規定が間主観性であることを認識し得るに留まり、そのような個人による「孤独な認識」では、実在の世界において窮極の論理規定に匹敵する地点に到達できないのである。この点がまさにヘーゲル的な客観的観念論の限界であり、その内在的批判と展開の出発点となっている (KG: 216ff.)。

このようなヘーゲル哲学への内在的批判の論拠としてヘーゲルが指摘しているのは次の二点である。まず、存在のあらゆる本質的構造が「絶対者」によって原理化されねばならないとして、その場合に、もし、間主観性が絶対者に対して外在的であるならば、絶対者は間主観的な精神を構成することができないことになってしまう。この問題に対して、古典的な「主観性哲学」が示した解決策とは、主体の多元性を、それ自体として多元的な領域に現れる有限的精神に生来的に備わる不確実性の帰結として捉えるという方向性である。しかし、これでは、間主観的精神全体が、主観的精神の「付加物」にすぎないことになり、間主観的な関係に「自己目的的な性質」を与えることができないことになる (KG: 218)。更に、より内在的な論拠として指摘されているのは、絶対者が文字通り絶対的であるためには、自らによって自己を根拠づけるといふ反照的な構造を備えることが不可欠であるという点であ

る。そのような根拠づけの構造を有する絶対者は、ヘーゲルの論理学におけるように、「絶対的な主観性」として解されがちであるが、絶対者が絶対的であり得るのは、絶対者の外側に何も存在していない場合だけである。それ故、絶対者は、自己を思惟すると同時に例えば、自然の基礎を形成しているアプリアリなカテゴリーを思惟しなければならぬ。この意味で、絶対者とは、主観性と客観性の統一、「主体・客体」なのである。とはいえ、このような統一は、絶対者の窮極の論理規定ではあり得ない。なぜなら、主体は客体を思惟するが、主体自身が客体によって思惟されることはない以上、両者の統一は、依然、「非対称的」であって、両者の真の同一性が達成されないからである。また、それ故に、そこでの思惟の対象もまた窮極の対象ではあり得ない。思惟の対象が窮極の対象であるためには、対象そのものが主体である必要がある。つまり、「主体・客体関係」を、窮極の論理規定としての「主体・主体関係」に置き換えなければならないのである（KG: 218f。⁽⁴¹⁾）。

ヘーゲルによるヘーゲル哲学の内在的批判と展開の試みは、客観的観念論の体系内部における論理学と实在哲学の対応関係を視野に入れつつ、哲学史の周期としての現代哲学の根本問題である「間主観性」という存在領域とその規範的性質の根拠づけを追求するものである。そして、そこでの問題意識は、ヘーゲル哲学に即して、「客観的精神の学」としての法学を基礎づけようと試みたラーレンツのそれに一致しており、ラーレンツがヘーゲル哲学そのものに内在する限界の故に陥った「客観的精神の存在論的基礎づけ」という困難な問いを克服する道筋が、まさに、「客観的観念論の間主観的な拡張」を通じて示されているといえる。従って、ラーレンツの法学の内在的批判と展開を通じて、客観的観念論に基づく法学の「方法」を展開するための理論的契機を得ようとする本稿においても、ヘーゲル哲学そのものだけでなく、その現代のかつ体系的な展開としてのヘーゲルの客観的観念論を参照す

ることに大きな意義が認められよう。そうすることで、ハルトマン哲学への部分的な依拠といった哲学的に異質な要素の背後に、ラーレンツ自身の一貫した問題意識を読みとり、それを客観的觀念論の立場から体系整合的に展開することも可能になるであろうし、ヘルメノイティクの受容やカント主義への後退等を通じてヘーゲル哲学に対し意識的に距離を置くに至った七〇年代以後のラーレンツ法学の相對主義化とは異なる方向性も見えてくるのではなからうか。

(1) 以下において、ラーレンツの著作に即してドイツ觀念論及び反実証主義的法学論の展開論理を示す目的とは、ラーレンツの理論的敘述と他の理論史的業績と比較し、現在の文献学的水準からみたラーレンツの理解の当否を明らかにすることではなく、あくまで、ラーレンツ法学の出発点を明らかにすることにある。それ故、ラーレンツによる理論史的敘述の中で採り上げられ批判的に検討されている個々の理論につき、原典及び二次文献との比較を通じてラーレンツによる評価を相對化することも意識的に避けねばならない。また、ラーレンツの哲學的方法的主張を、ヘーゲルの著作そのものと比較検討するといった作業は、ラーレンツ法学の内在的批判を展開を試みる第二章「法学の論理展開」及び第三章「法の論理構造」においてなされることになる。ところで、戦後のヘーゲル哲學研究をめぐる動き、とりわけ、ドイツ・ポツムのヘーゲル・アルヒーフ等を中心とする文献学的な研究水準の高まりは、新たな著作全集や様々な講義録の編集公刊という形で実を結びつつあるが、他方で、研究全体の状況は、イェナ期、更にフランクフルト期に関するクロノジカルな發展史的な研究や個々の著作やその一節に関する体系的連関を欠いた断片的解釈に偏る傾向にあり、そのような研究の方向性の限界が、近時、漸く意識されつつある。このように、歴史的ヘーゲル像は未だ確定しておらず、同時にまた、ヘーゲル哲學の体系的解釈とそれをふまえた内在的展開という新たな方向性もヘーゲル等の手によって緒に就いたばかりである（なお、日本及び戦後ドイツのヘーゲル研究の動向に関する簡潔な整理として、山口誠一「ヘーゲルのギリシャ哲學論」（一九九八年）一五頁及び二八頁以下）。それ故、本稿においては、例えば、ラーレンツによるヘーゲル理解を今日の文献学的發展史的な研究水準に照らし合わせ、その当否を詳細に検討したり、論理学及び法哲學に関する膨大な二次文献に網羅的に言及することは行わないし、本研究の趣旨からするならば、そのようなことは不必要でもあろう。本稿にとって重要なのは、あくまでラーレンツが如何にヘーゲル哲學を理解していたかを明らかにし、そこから帰結する哲學的方法的立場を客観的觀念論の立

場から再構成することによって、その法学的なアクチュアリティを確かめることなのである。

- (2) カントからヘーゲルへとドイツ観念論史観は、例えば、ヘーゲル哲学ではなく、後期シェリング哲学をドイツ観念論の到達点として位置づけ、ドイツ観念論と一九世紀後半から今世紀前半にかけての非合理主義的な哲学的諸潮流の接点を明らかにしようとするヴァルター・シェルトンの研究 (Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955, 2. Aufl. 1975)) や、後期フイヒテ哲学に関する研究 (例えば、Step, *Hegels Fichte-Kritik und die Wissenschaftslehre von 1804* (1970)) などによって、歴史的事実としては、ある程度相対化されるに至っている。このような動向をふまえた最新のドイツ観念論史としては、Gamm, *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel, Schelling* (1997) がある。しかし、注意しなければならないのは、歴史的ヘーゲルが、フイヒテやシェリングの後期の業績を参照し得ず、それ故、それらを直接の批判的克服の対象とし得なかったということ、ヘーゲルの哲学的立場、つまり、客観的観念論に即して、フイヒテ哲学及びシェリング哲学への批判的な理解が可能であるか否かは別の問題であるという点である。

- (3) ドイツ観念論史を、カントを起点としてヘーゲルを到達点とする新たな形而上学の展開として位置づけるラーレンツの観方に影響を与えているのは、Kroner, *Von Kant bis Hegel* (1921/1924)、Wundt, *Kant als Metaphysiker* (1924) とした同時代の哲学的業績である。

- (4) ラーレンツによれば、新たな形而上学の根拠づけにあたってカントが提起したのは、理性に基づく客観的な認識(アプリアリな綜合判断)が如何にして可能かという問いである。まず、カントは、認識を所与の対象と主観的思惟の一致として捉える實在論的認識観を否定し、認識の対象が同時に思惟の産物であると主張して、認識における主体と客体の関係を逆転させる(いわゆるコペルニクスの転回)。カントにおいて、認識あるいは経験とは、空間及び時間という感性の直観形式によって媒介された直観の多様性が、アプリアリな思惟法則としての悟性概念(カテゴリー)を通じて、初めて対象として構成されることを意味している。そうだとすると、客観的な認識を可能にしているのは、このアプリアリな思惟法則を通じた直観の多様性の綜合であることになる。では、そのようなアプリアリな綜合は何に由来しているのであるか。カントによれば、それは、主体の自己意識による根源的統一、いわゆる「統覚の超越論的統一」であるとされる。直観の多様性の綜合は、主体の認識能力である悟性の自発的働きであって、「思惟する自我」としての主体の意識の統一を前提としている。カントは、このような自己意識の統一に、あらゆる認識の窮極の根拠を見出しているのである(HZ: 3ff.)。

ラーレンツによれば、主体における自己意識の統一が認識の窮極の根拠であるとするとカントの主張は、主体を経験の対象ではなくあらゆる現実の自発的な創出活動として捉える観念論の立場への展開可能性を備えているとされる (HZ: 5ff.)。カントは、「自己意識の統一を、あらゆる多様性の根源的な結びつき、アプリオリな総合として捉えているが、その場合、それ自体として経験の対象となり得る個々の主体 (経験的主体) による認識は、常に、自己意識の統一に規定されていることになる。つまり、主体に對峙する客体のみならず、経験的主体そのものもまた、現実の創出活動としての超越論的自我に由来していると考えることができるのである。

また、カントは、自由と自然的因果性の共存を証明することによって、自由の成立根拠を明らかにしようとしている。カントにとって、自由とは、人間の行為が一連の現象の絶対的な原因となり得ることを意味するが、このような自由と、自然現象における原因と結果の永遠の連鎖を意味する自然的因果性は相互に對立する (いわゆる第三アンチノミー)。ここでカントが提示する解決策とは、上に述べた経験的主体と超越論的自我の區別に即している。すなわち、人間の行為は、現象としては、経験の原因に規定されているが、経験の対象である現象が窮極的には超越論的自我に規定されている以上、経験を越えた「睿智的对象」としては、主体の自発性の帰結として捉えることができるというものである (HZ: 14ff.)。

以上のように、超越論的自我としての主体も絶対的原因としての自由も、経験に規定されない無条件かつ根源的な統一を意味している。カントは、これらの統一を理性概念 (イデー) と呼び、イデーを思惟する能力を理性と呼んでいる。カントによれば、イデーは、対象の構成原理であるカテゴリーとは異なり、個々の対象に直接関わることはなく、悟性を通じた経験を統一性という観点から秩序づける統整的原理として作用するとされる。それ故、イデーそのものは、もはや、悟性による経験的認識の対象ではなく、理性による自己認識の対象なのである。ラーレンツは、イデーが経験に先行し経験を秩序づけるというカントの主張に、形式における抽象的な同一性ではなく、形式と内容の包括的な統一としての総体性という観念論的洞察を見出している (HZ: 11f.)。すなわち、イデーによって対象に統一がもたらされ、客観的な認識が可能になるのは、イデーの内に、形式としてのカテゴリーと内容としての直観的質料が包括されているからなのである。

(5) 「純粹理性批判」において既に指摘されたように、自由とは、主体の経験的・心理的屬性ではなく、主体が意志主体であるためのアプリオリな条件である。経験的主体の認識が理論理性に規定されるのと同様、経験的主体の意思決定は実践理性に規定される。実践理性が、経験的主体に對しては、道德的義務 (當為) あるいは人倫的法則 (いわゆる定言命法) として現れるとしても、

理性が超越論的的自我としての主体自身の能力である以上、人倫的法則と意志主体の自由は対立することはない。むしろ、経験的主体は、人倫的法則を通じて、自己を理性的で自由な存在として捉える可能性と正当性を獲得し、逆に、人倫的法則は、理性的で自由な主体によって定立されるのである。このような主体と人倫的法則の関係が「意志の自律」に他ならない。意志主体の行為の倫理的価値は、主体と人倫的法則の内面的結びつき（良心の内面性）に依拠しているのである。しかし、良心の内面性は必ずしも倫理の主観性を帰結しない。というのも、意志主体は、経験的主体であると同時に、実践理性を備えた超越論的的自我であって、前者は、後者によって定立された普遍的法則に服していると考えられるからである。このように、カントの実践哲学は、意志の自律あるいは良心の内面性を介することで、人倫的法則（客観的意志）と経験的主体（主観的意志）の対立の克服を目指しているのである（HZ: 18ff.; DI: 97ff.; SR: 279f.）。

(6) 既に見たように、意志主体の行為において、実践理性が、自由の法則あるいは義務として意識されるのは、意志主体が、超越論的主体であると同時に経験的主体だからであったが、それ故にまた、カントは、自由そのものについても、超越論的自由と経験的自由（恣意）を区別する。超越論的自由とは、普遍的法則を定立する実践理性そのものであるのに対して、恣意とは、実践理性だけではなく感性的衝動にも影響される経験的主体における自由であるとされる。このような二つの自由を前提にするならば、自由の法則にも二つの側面、すなわち、超越論的主体が自律的に定立した法則としての側面と、衝動に影響されるか理性に規定されるかの選択を委ねられた経験的主体を真の自由へと方向づける法則としての側面があることになる。従って、自由の法則の意義は、恣意が作用する余地を可能な限り確保することではなく、むしろ、実践理性に基づく真に自由な行為を促し、これを妨げる行為を禁ずることにあると考えられる。カントにおける自由の法則を以上のように捉えることによって、ラールツは、法的法則と道徳的法則を本質的に同一の法則、つまり、自由の法則として捉え、前者を、個人ではなく社会への自由の法則の適用例にすぎないとしてゐる（DI: 100; SR: 284）。

(7) ラールツがカント以後の観念論の課題とみなしているのは、理性の二元性の克服による超越論的的自我と経験的主体の同時性の達成、及び、理性的個体の次元のみならず歴史的共同体の次元での法と道徳の統一であるが、これらの課題に、統一的原理としての「自我」を強調することによって答えようとしているのがフイヒテの主観的観念論である。フイヒテは、カントにおいて実践的な原理でしかなかった自由を、存在や認識一般の根拠、つまり、形而上学的で理論的な原理として位置づけ、更に、この原理を、同時に、人格的に捉えている。カントの自由論において、意志の自律を通じて自らに普遍的法則を定立する理性的主体とは、人格

そのものではなくて、人格の本質としての理性であったのに対して、逆に、フィヒテにおいては、理性の本質が人格であり、そのような人格の自発的活動のあり方が「自我」に他ならないのである (DI: 108ff)。フィヒテによれば、主体が自己を「自我」として把握すること、つまり、主体の自己認識とは、自分自身を、自己意識の自発的な活動として捉えることで、あらゆる「非我」に対抗することを意味し、その際、自己意識は、あらゆる外的世界を離れ、自己認識の主体である「自我」そのものに回帰するとされる。つまり、主体の自己認識の中であらゆる客体が「自我」そのものとして現れてくるのである (DI: 111)。このように、フィヒテにおいては、人格の自発的活動としての「自我」が意思決定のみならずあらゆる存在認識の原理とされることで、理性の二元性が克服されている (実践理性の優位)。それ故また、主体が経験的で有限的な存在であると同時に理性的で無限的な存在であるという同時性は、フィヒテにおいて、主体の自己認識を通じて、主体の内に本来的に確立されている自我の絶対性への制約を再び解消しようとする衝動として捉えられているのである (DI: 112)。

では、フィヒテにおいて人格と共同体の関係は如何に考えられているのであろうか。ラーレンツによれば、同時に個体的でもあるような具体的全体としての共同体概念に達するためには、人格そのものの個性性が意識されなければならないが、フィヒテは、「自我」と「非我」、主体と客体といった矛盾する対立項の統一を志向しているという点において、人格と共同体の具体的統一に近いづいているとされる。しかし、フィヒテにおいて、共同体は、決して達成されることのない人倫的課題という初期の位置づけから、個々人の意志の内に現在する神の意志という超感性的な現実としての位置づけへと変遷するとはいえ、人格と共同体の具体的統一が達成されることはなく、それ故また、カントの場合と同様、歴史的な存在としての共同体に倫理的意義が認められることはなかった。更に他方で、ラーレンツによれば、フィヒテは、人格に定位する個人主義的観方と共同体に定位する普遍主義的観方を相互に関連づけることなく並存させ、法を前者の立場から、道徳を後者の立場からそれぞれ基礎づけている結果、カントにおいて、理性的主体としての個人の次元に留まるとはいえ達成されていた法と道徳の一体性を、再び分解するに至っているとされる (DI: 114ff/120ff)。

(8) カントにおいて判断力の統整的原理でしかなかった有機体概念は、初期のシェリング哲学において、實在的で構成的な役割を付与されるに至った。つまり、有機体は、部分の相互作用の全体的統一性として単に想定されるに留まらず、「自然」に内在する形成力として捉えられているのである。シェリングによれば、「自然」の形成力としての有機体には、部分の相互作用を秩序づけ包括する永久不変の「精神」が見出されるとされ、有機体の内にみられる因果的必然性は、部分における「精神」の自己現実化の

過程の中で展開されるが故に、同時にまた自由であるとされる。このように、シェリングにおいて、「自然」の有機的形成は同時に「精神」の自己現実化を意味しており、この意味で、有機体とは、観念と實在、「精神」と「自然」、自由と必然の緊密な相互浸透として捉えることができる。しかし、シェリングは、更に、全てを制御しかつ根本的に究明不可能な力としての「絶対者」を想定し、「自然」と「精神」をこの「絶対者」へと還元している。「自然」の因果的必然性と「精神」の自己規定的な自由は、「絶対者」の次元において、絶対的同一性として現れるとされるのである。このようなシェリングの「同一哲学」は、ラーレンツによれば、「精神」の自発的活動と「自然」の有機的形成の絶対的同一性を主張する点において、超越論的自我を統一的原理とみなすフイヒテの主観的観念論に対する客観主義的な反動であると同時に、理性的主体をも越えた「絶対者」を想定する点において、啓蒙主義的な合理主義に対するロマン主義的な反動であるとされる（DI: 130f.）。

更に、「同一哲学」によれば、絶対者の次元における「精神」と「自然」の絶対的な融合は、「自然」において有機的生命体として現れる一方で、精神的生の有機的統一性、とりわけ、歴史的存在である共同体としても現れるとされる。この場合、共同体を有機体として捉えるということは、共同体を目的それ自体として把握することであり、個人によるあらゆる目的設定を超越し、自己に基づいて自己を規定する「絶対者」の現象形態として共同体を理解することなのである。ラーレンツによれば、このようなシェリングの主張によって、共同体を個人の自由な共存という實在性を欠いた倫理的課題として捉え、国家を初めとする現実の共同体に対して倫理的課題の達成手段以上の位置づけを認めないカントやフイヒテの共同体観は克服され、歴史的に實在する共同体に「絶対者」の現象形態という確固たる位置づけが与えられるに至ったとされる（DI: 132c.）。しかし、他方で、ラーレンツによれば、シェリングの有機的共同体論は、共同体に倫理的意義を付与する方向には進まず、逆に、カントからフイヒテへと受け継がれた自由及び主体をめぐる観念論的洞察を放棄してしまっているとされる。というのも、シェリングは、恣意的自由と因果的必然性が如何にして調和するのかという問題を、個人と絶対者の予定調和を想定することによって解決しようとしているからである。それによれば、個人の恣意の背後には無意識の必然性が潜在しており、個人はこの必然性を運命あるいは神意として感じ取るとされ、個人におけるそのような潜在的必然性は、自己に基づいて自己を規定する永久不変の実体としての「絶対者」の自由の現れにすぎず、それ故、個人の内に現実化した「絶対者」あるいは「絶対者」を意識した個人の行為は必然であると同時に自由であるとされる。このように、シェリングは、恣意的自由と区別された超越論的自由を認めておらず、後には、個人の恣意と絶対者の自由の予定調和さえをも否定し、恣意を、悟性の思いこみ、つまり、錯覚にすぎないとする結果、自由一般を放棄してしまっている。

更に、シェリングにおいて、「絶対者」とは、主体ではなく非人格的な実体であり、主体としての「精神」は、この絶対者の次元において、客体としての「自然」との絶対的同一性の内に消失する結果、あらゆる現実を主体の自発的活動の帰結として捉えようとする観念論の根本思想までもが脅かされているのである（DI: 133ff.）。

(9) ラーレンツによれば、このようなヘーゲル哲学の独自性は、いわゆる「差異論文」においてカント・フイヒテ哲学への批判とシェリング哲学への支持が表明される以前に既に培われていたとされ、また、後に「精神現象学」において示されるシェリング哲学への批判も、既に「差異論文」の内に既に現れているとされる。ラーレンツは、そのようなヘーゲル哲学の独自性を、理性、主体、自由といった観念論的概念に即して、次のように捉えている。まず、ヘーゲルは、確かに、シェリングと同様、悟性に基づく固定的対立の止揚を理性の役割とみなしているが、ヘーゲルにとって、理性の働きとは、絶対者への還元による無差別への移行ではなく、対立の必然的創出とそのような分裂から統一への回帰であって、その場合、生の総体性は、絶対的同一性としてではなく、区別が定立されると同時に止揚される弁証法的過程として現れてくる。また、ヘーゲルにおいて、生の総体性を展開する理性の担い手とは、シェリングの場合のように、人格性を欠いた実体としての絶対者ではなく、人格性を備えた主体としての精神であり、このような精神としての理性によって、個人の次元における理性的性質と経験的性質の同時性のみならず、個人と共同体を取り込んだ生全体の具体的統一がもたらされるのである。更に、ヘーゲルは、生の具体的統一としての共同体を認めないカント及びフイヒテの個人主義的立場を批判する一方で、シェリングのように自由一般を放棄するのではなく、カント及びフイヒテによって展開された観念論的自由思想を更に深化させている。すなわち、ヘーゲルにおける自由とは、あらゆる部分に浸透しそれらを全体へと結びつけ、あらゆる所与の内に自己を見出すことで分裂から自己統一へと回帰する精神の創造的力であり、それ故、個人もまた、そのような精神の働き、つまり、自由を、自己の内に意識することで、個人という特殊から共同体という普遍へと高まるとされるのである（DI: 150f./173ff.）。

(10) ヘーゲルにおける個人とは、カントにおけるような理性的主体としての抽象的個人ではなく、歴史的共同体に属する個人である。それ故、ヘーゲルの意味での「人倫」が可能であるためには、個人と共同体の統一性を明らかにすることが必要である。ラーレンツによれば、ヘーゲルにおける共同体とは、自立した人格としての個々人の具体的統一の現実化を意味するとされる。このような個々人の具体的統一という観方は、論理学において示された概念一般のあり方、すなわち、具体的普遍に即して展開されている。すなわち、具体的普遍としての概念が、特殊を排除せずに自己の内に取り込むことによって成り立っているのと同様、個々人

の具体的統一としての共同体においてもまた、個々人の個性が、それぞれに共有された普遍的な精神の枠の中で保持され展開されているのである。従って、精神は、個々人の生の多様性の内に自己を保持することによって、個々人の生の統一としての共同体を可能にしているのである（SR: 300）。

更に、ラーレンツは、ヘーゲルにおいて、初期から一貫して、家族から国家に至る多様な形態を取り込む最も包括的な共同体が「民族」と呼ばれ、「民族」における「人倫」の現象形態が「習俗」と呼ばれている点に注目し、この「民族の習俗」という表現に、ヘーゲルにおける「人倫」のあり方、つまり、当為と存在の具体的統一が示されていると考えている。すなわち、「民族の習俗」は、当為という側面を「習俗」の生成過程の不可欠の契機として保持しつつ、最終的には、個々人の意識や行為態様として現実化することによって、当為の次元から存在の次元へ、つまり、客観的精神の次元へと高まるのである。この場合、「人倫」は、「習俗」という形態において、個々人の意識や行為の内に、直接、現実化しているのであって、そのような現実性は、人倫的法則（当為）と個々人の意識や行為（存在）を区別し対置するカント的な反省的思考の下では把握不可能である。このように、ヘーゲルは、カントと同様、人倫的法則を個々人の人倫的意識に根拠づける一方で、人倫的法則を「民族の習俗」へと具体化し、それに客観的精神としての現実性を認めることによって、当為と存在という対立を克服しているのである（VS: 111ff./126f.; St: 246ff.; SR: 296/298/301ff.）。

(11) ラーレンツによれば、ヘーゲル倫理学は、人倫的な良心あるいは義務を扱う主観的人倫論、そして、人倫的な秩序あるいは諸関係を扱う客観的人倫論という二つの部分を内包しているとされ、そこでは、良心に基づく内面的拘束性は、道徳の次元から人倫の次元への展開を扱う主観的人倫論を通じて、また、実定法は、抽象法の次元から人倫の次元への展開を扱う客観的人倫論を通じて、最終的に、人倫として統一されている（SR: 304ff./332）。

(12) 更に、ラーレンツは、ヘーゲル法哲学における実定法の位置づけを、自然法との関わりの中で、次のように敷衍している。まず、ヘーゲルは実定法を単純に自然法に対置していない。というのも、ヘーゲルにおける自然法とは、人倫的秩序としての共同体に内在する法原理や概念規定の総体であって、共同体が歴史に規定されている以上、自然法もまた、それ自体として歴史性を備えているとされるからである。ここに言う自然法の歴史性とは、精神の現実化の諸段階に即した世界史の一時期を意味しており、ヘーゲルの「法哲学」に示された自然法は、宗教改革、啓蒙思想、国民国家思想などによって象徴される包括的な歴史的時期（いわゆる「ゲルマンの世界」）に属する共同体の内在的法則を示している。そして、このような自然法は、実定法を通じて初めて、

個々の共同体において現実化するが、その際、「恣意」や「偶然性」といった契機を伴うことになる。しかし、そのような「恣意」や「偶然性」から帰結する実定法の欠陥や矛盾の故に、自然法に裏付けられた実定法の理性的性質が失われることはない。ここで、ラーレンツは、即的存在と被定立存在の同一性という論理的規定が、自然法と実定法の関係を規定していることに特に注目している。すなわち、即的な法である自然法は、定立された法である実定法としてのみ妥当し、その意味で、実定法とは具体化された自然法そのものである以上、法が一旦定立されるならば、即的な法への依拠はもはや問題とならないのである。その際、実定法と自然法の間内容的な「矛盾」は、客観的精神としての法の必然的契機として働いている。つまり、ヘーゲルは、実定法に内包される「偶然性」や「矛盾」を、自然法が現実化する過程の必然的契機として捉えることで、自然法という歴史的で内在的な限界の中に、法的現実の理性的性質を示そうとしているのである。以上のような論理構造は、民族における客観的人倫の現象形態としての習俗と国家制定法としての実定法の関係、更には、実定法と判決の関係にもあてはまる。ラーレンツによれば、ヘーゲルにおける習俗と実定法は、共に、客観的人倫の現象形態である点で共通しているが、他方で、習俗においては、人倫的内容が無意識のまま現実化していると考えられており、それを概念把握し意識化する役割が実定法に付与されている。また、実定法は、個々の事例における裁判官の判断を経ることで、法的現実としての性質を更に強めることになる。このように、法として意識化されないまま習俗として現実化している自然法は、実定法及び判決という形態において初めて、個々人の主観的意識に対する拘束力を獲得するに至るのである (AR: 219ff; SR: 326ff)。

(13) ラーレンツのヘーゲル理解の特徴は、とりわけ、法哲学に関するヘーゲルの見解の一貫性・連続性を強調する点にある。ラーレンツによれば、国制あるいは国家へと自己形態化した民族は人倫的総体性としての共同体であるとする観方、及び、人格の法(抽象法)の領域と道徳の領域は共同体の内に現実化する人倫の前段階であるとする観方は、ヘーゲルにおいて、最初期の神学的論稿に萌芽的に示され、その後、「自然法論文」や「人倫の体系」において明確化されて以来、イエナ期、ニュルンベルク期、ハイデルベルク期、ベルリン期を通じて一貫して維持されているとされる。例えば、ニュルンベルク期のギムナジウム上級クラスの講義案であるいわゆる「ニュルンベルガーエンチュクロペディー」には、イエナ期の「自然法論文」や「人倫の体系」、及び、様々な体系草稿から「精神現象学」を経て展開されてきた上記の共同体論と人倫論が体系的に位置づけられ、それは、更に、「ハイデルベルガーエンチュクロペディー」、つまり、エンチュクロペディー初版を経て、ベルリン期の「法哲学」において詳細に展開され、その後、エンチュクロペディーの二つの版において最終的な体系的な位置づけを獲得しているが、このような時間的経過の

中で「人倫的総体性」をめぐる基本構想に本質的な変更は見出されないとされる（HINS.: 58ff.）。また、同じくニュルンベルク期のギムナジウム下級クラスの講義案である「法・義務・宗教論」は、所有や契約、不法や刑罰といった「人格の法」あるいは「抽象法」の本来的諸規定のみならず、国家をも「単なる法治国家」として、抽象法の次元において捉え、そのような次元に対する道徳の次元の優位を主張している点において、カントの法・国家論に大幅に依拠していると言えるが、ラーレンツは、このようなカントの体系への依拠が、当時ギムナジウム校長であったヘーゲルを拘束していたバイエルン王国の「公教育機関設置のための一般基準」といった外的な要因のみならず、ヘーゲル自身の教育的配慮に基づくものであった点を指摘して、ニュルンベルク期におけるヘーゲルの国家観の本質的変更を主張するローゼンツヴァイクの所説を批判している。すなわち、ヘーゲルによれば、精神的教育に際しては、まさにカントの法・人倫論に示されているような「抽象的」で、単なる区別に留まるような悟性的思惟」が、本来的に弁証法的な思惟に先行せねばならないとされ、それ故、教育的根拠から、ギムナジウムの下級クラスにおいては、まず、カントに依拠することによって、法や道徳に関する抽象的あるいは悟性的な視方を教示し、その後、上級クラスにおいては、そのような抽象的思惟を弁証法的思惟というより高次の次元において克服するものとされているのである（HINS.: 56ff.）。とはいえ、ラーレンツによれば、ニュルンベルク期の業績がヘーゲルの法哲学的見解の不断の連続性を証明しているとしても、他方で、ベルリン期の「法哲学」には注目すべき重要な展開が示されているとされる。というのも、「ニュルンベルガーエンチクロペディー」や、更には「ハイデルベルガーエンチクロペディー」においてもなお、抽象的人格というイデーから導出された概念規定の総体が單純に「法」と呼ばれているのに対して、「法哲学」に至って初めて、「抽象法」という表現が用いられると同時に、「法」という表現は客観的精神の世界全体を表す包括的な意味において用いられるようになるからである。つまり、ヘーゲルは、「法哲学」において、法概念を、今や「抽象法」と呼ばれるに至った領域に限定することなく、人倫的法として「客観的人倫」の概念において自己完成させることによって、法と人倫の対立を止揚しているのである（HINS.: 370）。

(14) 以下の整理において主に依拠するのは、「現代の法・国家哲学」初版（一九三一年）、「現代の法・国家哲学」第二版（一九三五年）、及び、「法学方法論」初版（一九六〇年）であるが、それぞれにおいて、個々の哲学的潮流や理論の配置順序が若干異なる。しかし、本稿においては、様々な反実証主義的法学論が客観的観念論において批判的に撰取され克服される過程、つまり、「止揚」される過程をラーレンツ法学の出発点として提示することが重要である以上、そのような展開論理に直接関わらない細かな異同にはふれないことにする。ただし、現象学的理論の位置づけの重要性が特に「法学方法論」に至って高まっている点に

は一応の注意が必要である。これは、ゲルハルト・フッサールの現象学的方法論的影響のみならず、広い意味で現象学の系譜に属するハルトマン哲学の影響の顕在化に対応していると思われるが、この点に、理論史的観点からのラーレンツ法学の限界を指摘することもできよう。

(15) ラーレンツが実証主義の本質とみなしているのは、あらゆる形而上学的観方を排除し、学的認識の対象を、知覚可能な事実、及び、経験を通じて帰納される因果法則に限定する点である。実証主義的な理想は自然科学であり、法学もまた、学であるためには、実証主義的な世界像を共有し、「形而上学的な法の根拠づけ」「超実定的な法原則」「あらゆる法の実質的な意味アプリーオリとしての法イデーへの問い」といったものを退けなければならぬ (RS2: 15; MLI: 35f.)。それ故にまた、ラーレンツは、いわゆる概念法学を本来の意味での法実証主義とは捉えていないし、また、制定法への拘束や文言解釈の重視を法実証主義の本質とみなすのは皮相な観方であるとする (RS: 15; MLI: 34)。実証主義の所与の前提である知覚可能な事実は、自然的事実(外的世界)と心理的事実(内的世界)という二つの領域に区別されるが、その場合、如何なる変化にも時間的に先行する原因があるという因果性命題は、外的世界においても内的世界においても妥当する。同様に、法もまた、人間の社会的行為態様に關わる「社会的な現在存在の事実」として捉えられる一方で、人間の意識の内に見出される「心理的事実」として捉えられる。従って、実証主義的な法学の課題とは、所与の前提としての法を「収集し記録し分類する」ことに留まらず、法の成立に因果的に作用する諸要因を「社会学的にあるいは心理学的に説明する」ことにあるのである (RS: 15; MLI: 36)。以上から、ラーレンツは、法実証主義のあり方について、まず、社会学主義と心理学主義の二つの形態を区別する。社会学主義は、一定の法制度あるいは法を「社会的目的に寄与する手段」として捉え、そのような法を規定している社会的要因、とりわけ、経済的要因を探究するのに対して、心理学主義は、権利義務のみならず、制定法や法律行為なども、「心理学的に理解された意思概念」に基づいて理解しようとする。ラーレンツによれば、これらの法実証主義の最大の難点は、法学の方法を社会学や心理学といった経験科学の内にも求めるが故に法学の「学」としての自立性を犠牲にし、それ故にまた、「法に固有の妥当要求」、つまり、法規範の規範的性質を明らかにできないという点にあるとされる (RS1: 6; MLI: 37)。

ここで注目されるのは、実証主義に内在する矛盾を指摘する次のようなラーレンツの主張である。すなわち、実証主義は、「因果的・機械的な世界像」を前提にし、「厳格な決定論」に規定されているために、因果法則によって説明され得ない原因が一つでも存在するならば、実証主義的な世界像の統一性は損なわれることになるが、実は、そのような世界像の統一性への要請そのもの

が形而上学的なのである。実証主義は、この世界像の統一性への要請の故に、如何なる場合にも自然科学的な決定論を維持することを余儀なくされる。しかし、実証主義において、世界像の統一性への要請は、あくまで潜在的な要請であり、形而上学的な要請として意識されることはない。「実証主義者にとって形而上学ほど嫌悪すべきものではなく、それ故、もし、自分自身の世界像が何らかの形而上学的基礎に基づいていることを認めねばならないという事態になれば、自己の主張をも放棄することになるであろう」(RS2: 14)。

このような内在的矛盾を避けつつ、法学の自立性を確保しようとするならば、論理学や数学の場合のように、法学の対象を「純粹に観念的な対象」に限定し、実証主義の世界像から、あらゆる現実を離れた「純粹な思想、当為、規範」の領域へと逃避せざるを得ない。ラーレンツは、このような観方を、規範主義、あるいは「法的唯名論」と呼び、法実証主義の窮極の形態として位置づけてゐる (RS1: 23; RS2: 15/39f./48f.; MLI: 37/69f.)。しかし、規範主義もまた、社会学主義や心理学主義と同様に、形而上学的問いを退けるが故に、「客観的に妥当する意味や価値」を法学から排除する。例えば、「正義への要請」あるいは「正義のアイデア」は、個々人の意識に妥当し得ても、学的認識の対象とはなり得ず、実定法の認識に参与するような普遍的妥当性を備えた原理とはみなされないのである (MLI: 35)。ラーレンツは、ハンス・ケルゼンを、法実証主義の窮極の形態である「規範主義」あるいは「法的唯名論」の体現者とみなし、その「純粹法学」に対し一貫して批判的検討を加え続けている (RS1: 22f.; DRR: 11f.; RS2: 39f.; MLI: 68f.)。

ところで、社会学主義や心理学主義としての実証主義は、知覚可能な事実を疑問の余地のない前提とみなし、経験を通じて法則を追求するのであるが、ここでは、本来の意味での哲学的反省、とりわけ、「認識論的な基礎づけ」が欠けている (RS1: 5)。このような実証主義に対抗して、認識論的反省の必要性を強調したのが、新カント主義である。新カント主義は、カントの「純粹理性批判」によって、形而上学の不可能性が証明されたと考え、カントの認識論に依拠することによって、経験に依拠する個別科学の哲学的基盤を明らかにしようとした。新カント主義によれば、経験から帰納される因果法則の「厳密な必然性や普遍的妥当性」は、経験そのものによっては証明され得ず、経験を通じて認識の普遍的妥当性は、「理性そのものの法則性」の内に基礎づけられねばならない。すなわち、「認識が取り組むところの素材は、規則性を欠いた多様性であり、そこから初めて認識の対象が生み出される以上、認識の統一性、つまり、あらゆる認識の普遍的妥当性は、思惟、概念の内に存する」。それ故、新カント主義は、認識そのものを可能にする「アприオリな概念」を探求するのである (RS1: 10f.; RS2: 25f.)。

(16) 新カント主義一般に關しては、Holzhey, Neukantianismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6 (1984), 747-754; Ollig, Der Neukantianismus (1979); ders, Einleitung, in: Ollig (Hrsg.), Neukantianismus (1982), 5-52; Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus (1986)。特に、ブルブル哲学派新カント主義に關しては、Pascher, Einführung in den Neukantianismus (1997) がある。また、Müller, Die Rechtsphilosophie des Maburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natortp (1994) は、シュタムラーとブルブル哲学派の關係を詳細に検討している。

更に、今世紀前半のドイツ語圏の哲学的動向の全体像を提示する最新の文献としては、Wuchterl, Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Husserl zu Heidegger: Eine Auswahl (1995) があり、その中で、ラーレンツが反実証主義的法学論の展開論理の中で採り上げている、「西南ドイツ学派新カント主義」のハインリッヒ・リッケルト (130ff.)、エミール・ラスク (137ff.)、現象学のアドルフ・ライナッソ (162ff.) の所説についても簡潔に整理されている。また、ヘーケル哲学以後ヴァイマル期までのドイツ哲学の展開を個別テーマごとに概観するものとして、Schnädelbach, Philosophie im Deutschland 1831-1933. 5. Aufl. (1994) がある。

(17) ラーレンツによれば、後期イエーリングが果たした歴史的な意義は、何よりもまず、多くの同時代人たちに比べてかなり早くに、当時主流であったいわゆる「パンテクテン法学」の不十分さを意識し、政治的・経済的・社会的変化に伴って生じる現代的諸問題に対する「実用主義的な」関心を法学に持ち込んだ点にあるとされる (MLI: 43)。しかし、ラーレンツは、イエーリングの「目的法学」が、専ら「個々の法命題の実践的な目的」や「帰結の実践的な相当性」を顧慮するに留まり、「意味全体」としての法の内に固有の目的を見出す「客観的かつ内在的な法の目的論」を展開するに至らなかった点を批判している (MLI: 45/47)。ラーレンツが、「目的法学」の限界として指摘しているのは、まず第一に、あらゆる法の「創造者」としての「目的」ヨリ正確には、「目的主体」を、立法者ではなく、私的な団体や国家、更には、包括的な交換・取引社会といった多様な形態をとり得る「社会」そのものとして捉えながら、他方で、国家によって定立された強制規範のみを法とみなしている点である。第二に、イエーリングは、国家による強制規範という「形式的性質」と並んで、規範の存立根拠としての社会的に有意義な目的との「内容的な結びつき」を法に認めることによって、概念法学の形式論理性や、心理学主義的な法概念に距離を置いてはいるが、そこではあくまで、社

社会学主義的な実証主義が前提となつていとされる。第三に、イエーリングは、社会的な諸目的の間に客観的な序列を認めることなく、その都度歴史的に存在する社会における有用さに即して諸目的を位置づけることで、法のみならず人倫の諸基準を完全に相対化しているとされる (MLI: 46f.)。

イエーリング自身は、法をその社会的機能に即して捉える「実用主義的な」法学の構想を、法学の方法として展開するには至らなかったが、それを自覚的におこなったのがヘックの「発生の論的利益法学」である。ラーレンツによれば、イエーリングの「目的法学」とヘックの「発生の論的利益法学」は、とりわけ、次の二点において共通の志向を有しているとされる。すなわち、まず、制定法の生成に「因果的に」作用する諸利益の探求を要請するヘックの主張は、イエーリングにおける立法者から社会へと重点の移動に対応しており、更に、裁判官は制定法そのものからのみ価値基準を引き出すことができるという主張も、イエーリングにおける国家制定法への信頼に対応している。事物の本性、法倫理的原理、自然法、法イデーといった制定法外的な法的基礎への視野を欠いている限りにおいて、利益法学の精神的由来が実証主義にあることは明らかなのである (RS2: 22; ML: 46 Anm. 2/51)。

利益法学に対するラーレンツの批判的評価の重点は、ヘックが依拠している実証主義的な利益概念と、心理学的事実としての個人利益の衝突を法学の出発点に据える原子論的な個人主義的観方に向けられている (RS2: 22f.; RR: 274f.; GM: 36f.; ML: 49f.)。法学の哲學的基礎づけの要素をめぐるヘックとラーレンツの論争については、Ruthers, a. a. O., 270f.; 広渡「ナチスと利益法学 (一・二)」法学論叢九一巻三・五号 (一九七二年) の他、理論史的視点からの「S. 20」特記、Boehmer, Grundlagen der bürgerlichen Rechtsordnung, Zweites Buch, Erste Abteilung, Dogmengeschichtliche Grundlagen des bürgerlichen Rechts (1951), 192f.。

なお、ヘックの実証主義的立場に対するラーレンツの批判的評価に対しては、既に「Boehmer, a. a. O., 202f.」において疑義が示されており、更に、ヘックの利益法学の理論的基礎を、心理学主義や社会学主義(法社会学)とらった実証主義的諸潮流ではなく、ハインリッヒ・ブイヤーの批判的実在論との関連で捉える研究 (Krawietz, Interessentjurisprudenz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 4 (1976), 494f. 特記507f.) や、西南ドイツ学派の新カント主義者ハインリッヒ・リッケルトの価値哲学、及び、リッケルトの認識論に深く影響を受けているマックス・ヴェーバーの社会科学方法論との関連で捉える研究 (Dorndorf, Zu den theoretischen Grundlagen der Interessentjurisprudenz: Die Beziehung von Philipp Heck's allgemeiner Auslegungstheorie zu Max Weber und Heinrich Rickert, ARSP81 (1995), 542f.) など、現れてくる。しかし、これらの研究によつて、利益法学

の新たな側面が明らかにされるとしても、ヘックの「發生論的利益法学」の内に既に含まれていた展開可能性、つまり、「評価」あるいは「価値判断」への視野が、ハインリッヒ・シュトル（シュトルについては、Sessler, Die Lehre von den Leistungsstörungen, Heinrich Stoll's Bedeutungs für die Entwicklung des allgemeinen Schuldrechts, (1994) の「評価法学」からラーレンツ自身を含む反実証主義的な方法論への流れの中で深化されてゆくという展開論理そのものが損なわれることはない。

(18) 意欲を法的認識の論理的手続として捉える立場を一貫させるならば、法学の課題を目的論的連関の「判断」に限定すべきことになるが、他方で、シュタムラーは、目的規定的な活動という意味でも意欲を捉えている。ラーレンツによれば、このような意欲概念の「二義性」は、概念形成におけるアプオリとアポステリオリの固定的対立を反映しているとされる。つまり、シュタムラーにおいて、意欲は、アプオリな認識原理、「目的論的認識のカテゴリー」としての純粋な法概念である一方で、「目的規定的な努力や欲求」を扱う心理学的色合いを伴った経験的な普遍概念なのである (RS1: 14f; RS2: 30)。また、シュタムラーは、「この意欲概念を更に展開することによって、最終的には、「不可侵の自己支配的な結合的意欲」として法概念を規定しているが、その際、慣習や恣意的な規律から法を区別するために「社会的規律」という概念を持ち込んでいる。ラーレンツは、この社会的規律という概念にも、意欲概念の二義性に由来する矛盾が顕著に現れているとする。社会的規律において扱われるのが、認識や思惟の規律ではなく、意思や行為の規律である以上、ここでは、認識論的方法が放棄されてしまっており、シュタムラーにおいて、「法が社会的規律として実現する可能性」として捉えられている「法の妥当」の問題もまた、意欲を目的規定的な活動として捉えることによって初めて理解可能になるのである。結局、法概念及び妥当を最終的に確定する段階に至って、「目的規定的な活動」という思想が、目的の考察という観念に取って代わっており、このことによって、意欲概念は、思惟の純粹形式としての意義を失っている」(RS1: 16; RS2: 31f)。

(19) ラーレンツは、シュタムラーによる法イデー理解の限界を、いわゆる「正法論」との関連で指摘している (Sta: 286ff)。すなわち、シュタムラーにおいて、法イデーに規定された「正法」の諸原則は、法的事例を直接に包括することが可能な法命題としてではなく、「正法の発見に向けられた方法的指針」あるいは「原理」として捉えられているが、その際、シュタムラーは、正法の諸原理を形式的な思惟のあり方として理解しており、また、経験の対象を伴わない「法イデー」と歴史的な法的質料を前提とする「法概念」を厳格に区別するシュタムラーの立場からは、正法の諸原理が実定法そのものの内に作用し実定法の解釈において顧慮され得ると考えることはできない。他方で、シュタムラーは、「共同体」という実質的な内容を伴った表象から正法の原理を導

出したり、「信義誠実」や「衡平」を規定する制定法の内に法イデーへの指示を見出すなど、統整的原理という法イデーの位置づけにおいて一貫性を欠いている（RS1: 78f.）。確かに、シュタムラーにおいて、正法は、経験を越えた法イデーを志向する一方で、それ自体としては、永久に妥当する自然法ではなく、経験的な所与である実定法としても位置づけられているが、そこには、イデーの現実化という視点は依然として欠けている（RS2: 33f.）。

(20) ラーレンツが現象学的方法的特徴として特に注意を払っているのは、「本質直観」という認識のあり方と対象の「志向的」性質である。まず、現象学において、「本質」は、「悟性による論証的な思惟」や「認識論的な反省」によってではなく、「直観」を通じて直接かつ一瞬に把握されるべきものとされており、他方で、「思惟」は、対象を創出するのではなく、対象を既存のものとして見出し表現するという消極的な役割を果たすに留まっている。しかし、現象学は、このような実在論的認識観に立つ以上、意識超越的な対象が如何にして意識の内に把握されるのかという、実在論一般に当てはまる困難な問いに直面することになる。そこで、現象学は、「志向性」という概念を通じて、この困難を回避しようとする。すなわち、現象学の対象とは、認識が立ち向かうところの意識超越的な対象そのものではなく、「認識行為の内に意図された事態」、つまり「意味や意義」としての志向的对象であるとされ、他方で、それは、心理学的に理解可能な経験的事実である認識行為それ自体とも厳格に区別されるのである（RS1: 44; RS2: 51f.）。

なお、ラーレンツの現象学理解は、Reyer, *Einführung in die Phänomenologie* (1926) に基づくものようであるが、少なくとも、エトムント・フッサール自身の現象学の展開においては、「論理学研究」に代表される初期の現象学と、「イデー」以降の中期及び後期における超越論哲学としての現象学が区別されなければならない。この点については、例えば、Wuchterl, a. a. O., 32 ff./ 37ff. を参照。また、最新の研究水準に即してフッサールの現象学の全体像を捉える試みとして、例えば、Bernet/ Kern/ Marbach, Edmund Husserl, *Darstellung seines Denkens*, 2., verb. Aufl. (1996)、Möckel, *Einführung in die transzendente Phänomenologie* (1998)。

(17) ライナッハの言う法的形象の「本質法則」に関するラーレンツの理解は次の通りである。ラーレンツによれば、ライナッハは、例えば「約束」という意味表出的行為の分析を通じて、請求権や拘束力といった法的形象が直観されると考え、そこから、「請求権は相手方の人格にのみ成立しうる」、「請求権はその放棄によって消滅する」、「約束を通じて請求権が創出されるためには相手方に約束が到達している必要はない」、「請求権は履行不能によって消滅しない」といった、一連の法的な「本質法則」を定立

するに至っている。つまり、これらの本質法則は、抽象的な法概念や普遍的な法原理からの論理的推論、法的思惟を経て導出されているのではなく、請求権や拘束力といった個々の法的形象の本質として直観されているのである (RS2: 54)。

(21) 他方で、ラーレンツは、ライナツハの主張の基礎となっている自然法的観方を評価している。その観方とは、実定法として明文化された法命題によって法が全て表現し尽くされるわけではなく、実定法は、「事物の本性」に由来する法命題や「自ずと理解される」法命題によって常に補充され、更に、実定法の多くもまた、自明であるような法命題を明文化したものに他ならないという観方である。しかし、ラーレンツによれば、このような観方と現象学的な本質直観には必然的な繋がり認められない。法生活上の命題の多くが、法典化の有無に関わらず、法の本質を思惟する理性的な考察によって、「事物の本性」の要請と捉えられ、それ故、「自明」であるということとは確かであるが、このことは、必ずしも、実定法から自立した既存の法的形象の存在とその本質法則の直観を要請するわけではない。「法に内在する客観的理性」(RS1: 49)、あるいは、法制度の「目的」や「固有の法的性質」(RS2: 56)を把握するためには、実定法から独立した法的形象を想定する必要はなく、ここで法的形象と呼ばれているものは、本来、共同体の法秩序の一部であって、ただ、法としての妥当の有無や範囲が実定法に委ねられているにすぎないのである (RS2: 56)。

(22) この点に関するフッサールの主張を検討するにあたって、ラーレンツは、まず、実存哲学の影響による現象学的方法の存在論的転換に注目する。現象学は、最も根本的な所与としての人間の「現存在」に着目する「実存哲学」という形で、その存在論的性質を顕在化させるが、そのような実存哲学において、人間の存在とは、實在論的認識の所与としての存在ではなく、個人としての実存、「それぞれの私」である。このような人間の存在は、他方でまた、境遇として生きられた世界への本質的結びつきを伴う「世界内存在」でもある。ここに言う「世界」とは、人間存在から独立した何かではなく、人間存在そのものに根拠づけられている。しかし、このような観方は、主体が認識対象を構成するという観念論的認識観を意味しているのではなく、観念論が實在論かという認識論的次元を越えている。それ故、ラーレンツは、実存哲学としての現象学の特徴を、存在論的問いを認識論的問いに意識的に優先させるといふ方法論的態度に見出している。すなわち、実存哲学において問題となっているのは、認識主体なのでなく、理論的認識に留まらない多様な存在様式を備えた人間全体なのである (RS2: 60)。

このように、実存哲学は、あらゆる問題を、世界内存在としての人間のあり方という存在論的問題として捉えるが、法もまた、人間の世界内存在のより詳細な形態である法的所与として理解されることになる。

なかち、ハイネガールの「存在と時間」（一九二七年）に示された現象学の存在論的転換（これについては、例えば、Wuchterl, a. O., 423ff. を参照）がラーレンツに与えた同時代的影響は、法の規範的性質の根拠を個人の共同体への「実存的な拘束」に求める観方や、精神的生の実体あるいは法イデオとして民族精神への立法者の「実存的な拘束」の主張などに現れているが（VR: 47ff./57ff.）、そのような影響も、あくまで、客観的観念論という哲学的方法的背景の下で理解する必要がある。

(23) ビンターの法哲学的立場は、新カント主義的な批判主義から、客観的観念論を経て、最終的には、絶対的観念論へと変遷を重ねている。このような変遷を辿ったビンター法哲学の全体像を捉える試みとして、Jakob, Grundzüge der Rechtsphilosophie Julius Binders (1996)。また Schröder, Kollektivistische Theorien und Privatrecht in der Weimarer Republik am Beispiel der Vertragsfreiheit, in: Geisteswissenschaften zwischen Kaiserreich und Republik. Zur Entwicklung von Nationalökonomie, Rechtswissenschaft und Sozialwissenschaft im 20. Jahrhundert (1994), 345ff.; Rückert, Politik und Privatrecht in der "konservativen Revolution" (1996), 63ff. は、ヴァイマル期に現れた多様な「保守主義的私法理論」の一つとしてビンターを位置づけている。

ラーレンツによれば、ビンターの「法の哲学」（一九二五年）の第二版であり、法の「カテゴリー論」の部分のみを詳述した「法哲学の体系」（一九三七年）は、時期的には「絶対的観念論」の時期に属しているにも関わらず、依然としてビンター的な「客観的観念論」を体現しているとされる（Larenz, Rezension: Binder, System der Philosophie (1937), Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie 4 (1938), 307ff.; MLI: 105 Anm. 1)。ラーレンツは、本書に展開されたビンターの法概念にみられる理性法的自然法的思惟の残滓を批判している（AR: 237ff.; JB: 11ff.）。

(24) そのような命題としてまず挙げられるのは、形式論理学上の命題、あるいは、形式論理的な推論に基づくあらゆる認識である。経験主義は、形式論理の妥当を経験的に根拠づけることは不可能であり、ただ、日常的に承認し得るにすぎない（Bol: 236）。更に問題なのは、経験によって根拠づけることのできないような非分析的な命題、つまり、「アプリオリな総合判断」もまた、その合理性が確信されているにもかかわらず、経験的命題に還元不可能であるという点である。というのも、そのような命題の妥当を前提とすることなしには、如何に些細な予期も合理的に根拠づけることができないことになるからである。我々は、経験を通じて、常に、現時点での個別的データを獲得するが、現実の中で実践的に身を処していくためには、未来において一定の状況が生じること予想できなければならず、その際、経験的なデータだけでは十分ではない。つまり、未来とは、直接的な経験の対象でも

ないし、形式論理を通じて、現在の経験から帰納し得るものではないのである。このように、経験主義は、未来に対する合理的な予期を根拠づけるどころか、そのような予期を無に帰してしまふ (BoI: 236f.)。

(25) 経験主義に伴う更なる矛盾として、ヘースレが指摘しているのは、「意識から独立した外的世界」という實在論的想定を自ら否定してしまうという点である。なぜなら、そのような想定は、アプリアリな綜合命題に他ならず、アプリアリな綜合命題を前提としない経験主義を一貫させるならば、経験主義は、必然的に、實在を感覚や知覚の総体として捉える「現象主義」に行き着くからである。そしてまた、規範的命題は、常に、アプリアリな綜合命題である以上、経験主義の下では、経験的な基礎の上では、如何なる規範も根拠づけられないことになる(いわゆる「自然主義的な誤謬推論」)。当為が存在から自立しているという確信は経験主義的な観方と整合しないのである。こうして、経験主義は、理論的理性との関係では、必然的に「懐疑主義」へ、実践的あるいは美的理性との関係では、必然的に「虚無主義」へと移行する (BoI: 237; KG: 206)。

(26) ヘースレは、アプリアリ概念と認識の真理要求の捉え方に即して、主観的観念論のあり方を三つ区別している。まず、實在論に近接する主観的観念論においては、如何なる理論も、創造的な活動によって立てられる「アプリアリな」仮説に依拠しているとされ、そのようなアプリアリな仮説は、経験的なデータによって基礎づけられることもできないし、そこから帰納することも不可能とされる。他方でしかし、アプリアリな仮説は、少なくとも潜在的には、経験的データによって反駁可能であるとされる。この場合、「アプリアリ」とは、経験によって根拠づけられない「仮定的な」認識を意味しているにすぎない。

主観的観念論の第二のあり方もまた、これと同様のアプリアリ概念を前提としており、自発的行為の必要性を承認する一方で、そのような行為による認識に絶対的な真理性を認めていない。第一のあり方との相違は、多様な自発的行為を現実には照らして吟味する可能性に否定点である点にある。それ故、第二のあり方においては、多様な自発的行為が、多様な理論を導き、しかも、それぞれ理論に独自の証明基準や反証基準があるという懐疑的な帰結に必然的に辿り着く。これらの理論は、互いに無関係のまま並存し、真理への近さによって序列化されることはあり得ない。従って、多元主義と相対主義が第二のあり方の中心的テーゼであり、このような主観的観念論は、理論の担い手として措定されるのが個々の主体であるか間主観的な構造であるかによっても異なる区別が可能である (BoI: 238f.)。

そして、主観的観念論の第三のあり方は、他の二つのあり方と異なるアプリアリ概念に依拠しており、その代表がカント哲学である。

(27) ヘースレによれば、これらの限界の根本的な原因はカント哲学における根拠づけの「非反照性」にあるとされる。つまり、カントは、あらゆる自然的経験の前提となっている諸命題を根拠づけようと試みる反面、自分自身が行っている理性批判的考察そのものを根拠づけようとはしていないのである。これに対して、フイヒテ哲学は、反照的な超越論哲学として位置づけることが可能とされる。フイヒテは、哲学者自身の思惟も含めてあらゆる思惟において前提とされる一つ原理、つまり、自己意識あるいは理性を、自らの思惟の基礎に据えている。そのような原理は、同時に前提とされることなしには、否定し得ないという性質、つまり、反照性を有しているのである (Bol: 241)。また、いわゆる「超越論的遂行論」も、反照的な超越論哲学として捉えることができるとされる。この場合、フイヒテ哲学との相違は、常に前提とされるが故に超越論的な根拠づけを果たしうる原理が、主観的ではなく、間主観的な構造を有している点にある。如何なる「議論」においても前提とされるもの、例えば、一種の「議論共同体」といったものが、すなわち、アプリオリに真理であるとされているのである。この場合、真理概念は「合意論的」性質を有している。ヘースレによれば、このような超越論的遂行論は、主観性という近世哲学のパラダイムを志向するカント・フイヒテ的超越論哲学を間主観的に変容する試みの一つであるにもかかわらず、これを主観的観念論の一形態として捉えることに問題はないとされる。というのも、主観的観念論一般に共通する構造的特徴とは、アプリオリを想定する一方で、これに存在論的性質を認めないという点に存しているからである。その際、超越論的に根拠づけられた原理が、主観的な構造か、間主観的な構造かという相違は副次的な意味しか有していない (Bol: 241f)。

しかしながら、ヘースレによれば、カントの超越論的根拠づけの限界を克服するかにみえるフイヒテ哲学や超越論的遂行論の反照的根拠づけにも次のような難点があるとされる。まず、フイヒテの主観的観念論は、カント認識論が陥った「物自体」の不可知性という問題を克服するにあたって、客観的自然を全く認めないという極端な方向性を展開している。フイヒテにおいては、自然によって主体が説明されるのではなく、主体によって自然が説明されている。つまり、客体としての自然は主体に先在しているのではなく、「主観的知覚の集合体」にすぎないのである。このような立場は容易に反駁することはできないが、我々に深く根付いている実在論的確信に矛盾するどころか、近代自然科学のあらゆる構想に真っ向から対立することになる。このように個々の主体の意識から出発し、主観的な方向性を窮極にまで押し進めた観念論は、更に、「独我論」という困難な問題に直面することになる。これに対し、超越論的遂行論は、その間主観的な志向を通じて、「独我論」という限界は克服しているが、第一の問題、つまり、自然の位置づけについては明確な答えを示していない (KG: 207)。

(28) ヘーゼは、「心理学主義」の克服という「現代哲学」の課題との関係において、特に、客観的観念論の意義を強調している。それによれば、アприオリな真理の総体としての客観的理性は、自然の實在や心理学的な意識状態に還元され得ないだけでなく、歴史的に實在化した学問上の諸理論のような主観的な形象にも還元することはできないとされる。例えば、批判的合理主義の「世界三」論や超越論的遂行論にみられる間主観的承認への存在の依存という形で心理学主義の間主観的な変容は、理性的存在間のコミュニケーションが如何にして可能かという問題の解決に多少とも近づくことはできるが、心理学主義そのものの本質的欠点を克服してはいないのである。これに対して、客観的観念論を代表するプラトン哲学及びヘーゲル哲学においては、「自然的なもの」と「精神的なもの」の二つの領域に先行する、「イデー」あるいは「論理的なもの」の領域が想定されている。しかも、ヘーゼによれば、精神的なもの内部において更に、主観的な意識過程と間主観的な承認過程を区別すること、例えば、ヘーゲル哲学の体系において、主観的精神と、客観的及び絶対的精神の間に、自然と主観的精神の間に匹敵する区切れを認めることは、客観的観念論に矛盾しないところか意義のあることとされる。他方、例えば「世界三」論におけるように、数といった「論理的なもの」の形象と、科学や哲学上の理論といった絶対的精神の形象を混同し同一視するならば、現実の構造を把握するアプリオリ、つまり、「論理的なもの」に固有の位置づけを与えることはもはや不可能なのである (Bol: 243f.)。

(29) この意味で、例えば、自然から意識へという實在論的道筋と意識から自然へという観念論的道筋を相互補完的な思考法として捉えようとするシェリングの試みもまた、客観的観念論の説得力ある展開であり、二つの思考法の関係は更に、ヘーゲルのイデー・自然・精神の三部構成において具体的な調和が試みられている (Bol: 244)。

(30) Kroner, Kulturleben und Seelenleben, LOGOS 16 (1927), 32ff.; ders., Die Selbstverwirklichung des Geistes, Prolegomena zur Kulturphilosophie (1928); ders., Idee und Wirklichkeit des Staates (1930)。なお、当時、ヘーゲル哲学復興に中心的役割を果たしていた哲学雑誌「LOGOS」が「Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie」へと移行する際に、編集者がクローナーからラーレンツ及びホルマン・グロックナーへと引き継がれるに至った政治的事情及びこの雑誌を取り巻く人的状況については、Asmus, Richard Kroner (1884-1974). Ein christlicher Philosoph jüdischer Herkunft unter dem Schatten Hitlers. 2. überarbeitete und ergänzte Aufl. (1993), 70ff. 及び Kramme, LOGOS 1933/34. Das Ende der "Internationalen Zeitschrift für Philosophie der Kultur", Rechtstheorie 27 (1996), 92-116。

(31)ホルマンの「精神的存在」論について、Bollnow, Lebendige Vergangenheit. Zum Begriff des objektivierten Geistes

bei Nicolai Hartmann, in: Buch (Hrsg.), Nicolai Hartmann 1882-1982 (1982), 70ff.; Wuchterl, a. a. O., 218ff.; Morgenstern, Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie (1992), 161ff.; ders, Nicolai Hartmann zur Einführung (1997), 107ff. 46. ヴーゲル哲学とハルトマン哲学の關係について「簡単であるが」Stallmach, Einführung. Kopenhagener Wende in der Philosophie des 20. Jahrhunderts?, in: Buch (Hrsg.), Nicolai Hartmann 1882-1982 (1982), 17 ff.

(32) ここに言う「普遍的法意識」は、例えば、一つの主体として捉えられた民族や法共同体、法曹身分などに固有の意識として理解されていない。むしろ、ラーレンツによれば、普遍的法意識とは、常に、多くの個人自身の意識であるが、その場合の個人は、「恒常的なコミュニケーションの下にあって、何が「正しい」か何が「衡平」かに関して彼らに共有された一定の観点によって拘束されている」とされる。それ故、そのような意識は、個人々の間で、完全に一致することはなく、内容において相当な程度一致している。何らかの諸条件が満たされ「時が到来する」ならば、一定の「客観的な」価値、要請、イデーが、その時代の人間たちの「普遍的法意識」の内に、個別的な多様性を保持しつつも本質的な一致を伴って明らかになるのである。これがまさに精神の現実化、客観的精神に他ならないとされている (MLI: 192f.)。ラーレンツは、この客観的精神としての法を「共同体の生という特徴を備えて現実化する精神の自己展開の形態」と表現し、共同体あるいは民族の生秩序が、規範秩序として妥当するのみならず、個人行為の内に現実化している旨主張する際にも、ハルトマンを引き合いに出している (VR: 45)。なお、法を、具体的な共同体秩序あるいは生秩序との関わりの中で把握するラーレンツの立場は、カール・シュミット「法学的思惟の三類型」(一九三四年)に示された「具体的秩序」を志向する法学的思惟を、客観的観念論の立場から、批判的に撰取し洗練させたもの *Gebäude* (Larenz, Rezension: Carl Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie I (1934/35), 112ff.; MLI: 138 Anm. 1)。

(33) ハルトマンは、歴史哲学としてのヘーゲルの客観的精神論の主眼を二二のテーゼにまとめた上で (Pgs: 5ff.)、それぞれについて批判的検討を加えている。(一)客観的精神と個人の関係を主体と偶有性として捉えるヘーゲルに対して、ハルトマンは、客観的精神と人格的精神の関係の相互性を強調している。個人が客観的精神から人為的に切り離されるならば、それが個人という存在の死を意味することは確かだが、人格性は個人固有のものである。客観的精神は、人格的な個性性、つまり、個人の内容を形成しているわけではないし、また、個人々なしには存立し得ない。人格的精神と客観的精神の間には「担いかつ担われる」という相

互的關係が成立しているときされるのである (Pgs: 172)。 (一) 精神とは「全体」であつて、個々人に共通の実体として意識に現れてくるというテーゼもまた批判されている。というのも、ハルトマンによれば、意識は常に個人的であり、更に、精神は存在論的に従属的な地位にあるからである。精神とは、世界を包括する全てのものによつて最も強く規定されたものであり、世界を構成する存在の階層の最高次に位置している。精神は、客観的精神としても、人格的精神としても、下位の存在の階層、つまり、「非精神的存在」によつて担われた存在なのである (Pgs: 172)。 (二) 客観的精神が歴史に内在する理性として歴史的過程を牽引するというヘーゲルの理解に対してもハルトマンは懐疑的である。すでにみたように、人格的精神としての個人は客観的精神とは別の精神的存在であり、歴史に内に存在しうる理性とは、人格の個体的理性でしかない。このような人間の理性が、歴史の歩みを見張ることなどできないし、ましてや、世界を統治する役割を担うことなどあり得ないのである (Pgs: 172)。 (四) 理性の本質が自由であり、歴史の窮極の目的が自由の現実化であるというテーゼもまた、「価値経験」という事実を照らして維持され得ないとされる。つまり、経験された諸価値との關係においてのみ、意志は自由であり得るのであつて、価値経験そのものの内に自由は存在しない。また、たとえ、理性の本質が自由であるとしても、自由が歴史の窮極の目的であるとは決して言えない。人間が目的を追求していない場合には、歴史にも目的はあり得ないのであつて、歴史の方向性は、むしろ、人間の行いそのものやその他の諸力に左右される。それ故、客観的精神は、自ら歴史的变化の指導者でないのと同時に、その歴史的展開において特定の目的によつて方向づけられてはいないのである (Pgs: 173)。 (五) 従つてまた、自由の意識の前進が歴史に内在する根本法則であるという主張も否定される。ハルトマンによれば、歴史内在的な前進は、自由の意識のそれに限られず、多様かつ多元的であるときれる。ただし、自由が自由の意識なしに存在し得ないのは確かであり、歴史における自由の現実化は、必然的に、自由の意識の前進という形態をとることになる (Pgs: 173)。

更に、(六) 歴史的過程がその帰結において「止揚」されており、精神のあらゆる本質的成果が保持されると同時に更なる前進の基礎となつていくというテーゼの信憑性も、前進や目的づけそのものが疑わしい場合には忽ち消え去つてしまふ。歴史的経験の教えるところによれば、民族から民族へと受け継がれる精神的伝承は、それ自体として欠陥を伴うものであり、そこでは、常に、多くの価値あるものや本質的なものが消失していく。歴史の過程と帰結は決して客観的精神において重なり合うのではなく、過程の如何なる段階も、それぞれ固有の客観的精神の形態なのであり、それは歴史的に一回限りのもので繰り返し現れることはない (Pgs: 173f)。 (七) 客観的精神とは、その実体性が全く意識されない場合でさえも、歴史上展開される多くの民族精神を通じて

存立する「世界精神」であるという観方も自明ではないとされる。ハルトマンによれば、歴史上に知られ得るのは、比較的継続した「共同精神」であるにすぎず、しかも、それは多方向に展開し形態的にも変遷を重ねるのであって、歴史における「民族精神」の入れ替わりに、何らかの宿命的な原理や歴史的な任務、内的な使命が関わるわけではないとされる。民族精神の「任務」と言いうるものがあるとすれば、それは、その都度与えられた世界の状況の下で、個々の民族精神が歴史全体に対して果たしている一定の役割であるが、そのような役割が実際に果たされる必然性はないのである（Pgs.: 174）。（八）従って、民族の生を「内的な使命」として予め定められた「原理」の自己現実化として捉えることもまた不可能である。確かに、民族精神的な特徴を備えるものは至る所に存在するし、そのような特徴が原理的な性質を備え、まさにそのようなものとして意識されるということはあり得るが、そのような民族精神的特徴は、決して天命として与えられるものではなく、歴史そのものの中で異質な諸影響の下に発生してくるものである。生きた精神は、このような異質な諸影響を見通すことができないうが故に、意識されるに至った傾向と特徴を、自己に固有の原理として捉えてしまいがちなのである（Pgs.: 174）。

（九）ヘーゲルによれば、諸民族の生は、個々人対する擬集力を備えた段階からそのような力が弱まる段階へと変遷し、そのような変遷がまさに客観的精神の展開であるとされているが、ハルトマンによれば、諸民族の生の変遷の意義はこれに限られないとされる。というのも、そのような変遷の背後には、個々の民族の生がその力をゆつくりと発揮する中に示される「生き生きとした根源的展開」が存しているからである。精神は、この根源的展開から活力を得ると同時に、時と共にこれを使い尽くしてしまう（Pgs.: 174f.）。（一〇）ハルトマンは、個々人の私的な情熱が精神の自己現実化の手段であり、歴史においていわゆる「理性の狡知」が働いているという観方も否定的である。個々人の情熱が果たす役割に関して、ハルトマンは、理性や目的とは無関係に、個人と共同体の間に存する非常に単純かつ内的な事柄に注目し、これを客観的精神の重要な法則の一つとみなしている。それはすなわち、個々人の利害の方向と同じ方向性を備えた共同体のあり方だけが歴史的に存続し展開するという点である。このような意味での個々人と共同体の利害方向の同時平行性がみられるのは、個々人の「情熱」が、それを意識し目的とすることなしに、共通の事柄を追求している場合である。しかも、そのようにして伝承されるものは、「理性の狡知」の成果ではなく、むしろ、生命の領域において性衝動が個体を伝承するのと同様、個人は自己の満足を求めているにすぎないにもかかわらず、同時に、人類そのものの生に寄与している。このように、ハルトマンによれば、個々人の情熱による伝承という法則は、精神に特有の法則ではない。人類としての生も歴史的な精神も、「理性の狡知」という神の摂理によってもたらされるのではなく、ただ単純に、個体がその属

する全体へと組み込まれているその形式であるにすぎない。その場合、個々人の「道徳性」が、意識された全体への組み込みの内に存しているか否かによって、この法則の基盤に影響はない。しかも、「道徳性」が人格の自由由来する限りで、人格を超越した理性の先決性を排除することになる。かくして、少なくとも、精神的仕組みが個人の行いを通じて伝承されるような共同体において、超越的な理性の作用する余地を認めることは不可能である。この点において、生き生きとした「エートス」あるいは「道徳性」は、「理性の狡知」を主張するヘーゲルの論から厳密に区別されねばならぬ。(Pgs: 175)。 (一一)ヘーゲルの言うように、はつきりと意識されないまま「共同精神」を先導する「歴史的意欲」というものが存在し、しかるべき資質を備えた個人を通じて、それが与えられ認識され多くの人々に伝えられるという点は確かであるが、ハルトマンによれば、歴史的個人に与えられた役割はそれに尽きるものではなく、彼には、多くの人が回り道の末に漸く獲得できるような能力、つまり、歴史的意欲を発見する力、機知、イニシアティブもまた備わっているとされる。人格的精神が歴史的に重要な役割を果たしうるのは、客観的精神の宣明者であるからだけではなく、客観的精神から逸脱するからでもある。個人は、生きた客観的精神と並び立つことはできず、常に、客観的精神に由来してはいるが、人格的精神としての個人が到達するところのものはその由来である客観的精神とは異なっている (Pgs: 175f)。 (一二)最後に、「世界史を「世界法廷」と捉えるヘーゲルの歴史観も退けられている。ハルトマンによれば、歴史において、常に、最善のものが保持されるわけではなく、多くの疑わしいものが粘り強く残存しているとされ、歴史上の偉大なものも、再び望むべくもない例外的諸条件に由来する以上、決して永続することはない。しかし、客観的精神の内奥に由来する「在るべきこと」についての意識、つまり、「理想」が、その都度実際に存在しているものに対峙しており、たとえそれが実現されなくとも、そのような意識には内的な真理が備わっているとされる。つまり、「在るべき理想」の歴史的な価値を歴史的現実化の程度だけで評価することは根本的な誤りであり、「世界法廷」としての歴史は正義に適っているわけでも思慮に長けていないわけでもないのである (Pgs: 176)。

(13) しかし、この場合、間主観性を实在哲学の基礎としての論理学に取り込むことが果たして可能なのか、そうすることにによって、論理学と实在哲学の区別が失われてしまうのではないかという疑問が生じてくる。これに対して、ヘーゲルによれば、「間主観性」という論理規定は、未だ「自然」によって媒介されておらず、自然的なものの有限なものを用意していないという点において、実在的な「間主観性」とは区別されなければならないとされる。そのような純粹に論理的な「間主観性」を想定することは不可能なわけではないことは、ヘーゲル自身、「主観性」に関して、論理的な形態と实在哲学的な形態を注意深く区別していること

から明らかである。「主観性」が実在哲学においてだけでなく「基礎的哲学」としての論理学においても扱われねばならないというヘーゲルの確信は、近世初期のスピンザ哲学を頂点とする形而上学的伝統とカントによる有限者の立場からの超越論的哲学の結合を経た、絶対的な主観性の超越論哲学の展開というヘーゲル論理学の主眼と独自性を反映している。論理規定としての「主観性」を想定しなければならぬ理由となっているのは、つまり、あらゆる存在が必然的に認識に基礎づけられていなければならないという観念論的洞察なのである。ヘーゲルにおいては、存在することが存在の本質であると同時に、認識されることもまた存在の本質である。このように、主観性の次元におけるあらゆる存在の「認識可能性」が観念論の必然的要請であるとするならば、「間主観性」の次元におけるあらゆる存在の「疎通可能性」にもその必然性が認められねばならない。例えばパスやアーベルにみられる現代哲学の有限的な超越論哲学によるカント批判において最も重要なのは、主体対客体という二面的関係が、根本的な「認識関係」を直接に構成しているのではなく、常に間主観的に媒介されているという洞察である。主体・客体という二面的関係は、主体・客体・主体という三面的関係からの抽象にすぎない。そして、このような根本的批判は、カント認識論のみならず、絶対的イデーを最高次の論理規定として捉えるヘーゲル論理学にも一定程度において当てはまっている（HS: 123ff.）。

(35) 体系期のヘーゲルは、このような性質を備えた論理規定を、概念論理学の「客観性」の次元として扱っているが、実際にここで問題となっているのは、ヘーゲル自身、既にイエナ初期の「差異論文」において指摘していたように、単なる客体ではなく、主体から区別されつつ同時に主体と同一であるような客体、いわゆる「主体・客体」なのである（HS: 263）。

(36) 逆にまた、「肯定的な間主観性」を構成する契機である「対称性」と「他動性」からは、主体間の直接的な同一性ではなく、「媒介された反照性」が帰結する以上、「反照性」を、間主観的構造の帰結として捉えることも容易である（HS: 265）。

(37) 体系期のヘーゲル論理学の構造は、周知のように、存在論、本質論、概念論の三部構成となっているが、最後に位置するいわゆる概念論が、総合的な論理学として明確に位置づけられているわけではない。むしろ、概念論は、その内部において、主観性から、「絶対的イデー」あるいは「主体・客体」としての客観性へと展開されているとはいえず、全体としての位置づけは、客観的論理学としての存在論及び本質論に続く、主観的論理学であるにすぎない。この点を論理規定あるいはカテゴリーの性質に即して敷衍するならば次のようになろう。まず、客観的論理学の内部における、存在論と本質論の相違点は、例えば、存在論の「有」、「無」、「生成」、「定有」と、本質論の「同一性」、「区別」、「根拠」、「実存」というそれぞれ対応関係にあるカテゴリーの性質の相違によって明らかになる。すなわち、「有」や「無」が一面的な述語であるのに対し、「同一性」や「区別」は、二面的な述語、つ

まり、「関係」であり、また、「定有」においてはみられない被制约性への反省が「実存」において現れている。更に、客観的論理学としての本質論と主観的論理学としての概念論の相違は、本質論の諸カテゴリーが、その相関的性質にもかかわらず、依然として相互に自立的であるのに対して、概念論の諸カテゴリーは、単に相関的であるのみならず、自己への反省そのものであるという点にある。つまり、概念論においては、全体が、その契機としての個々の論理規定において、自己へと反省しているにすぎないのである。以上まとめるならば、存在の次元においては、関係を欠いた直接性が支配しているが、本質の次元において、関係的な構造が現れ、概念の次元に至って、純粹な反照性へと高まっているということになる。ここで、ヘーゲルは、概念の次元における純粹な自己関係を論理学全体の総合とみなすことに疑問を提起するのである。というのも、客観的観念論の「円環的な」体系構造に従うならば、論理学全体の総合的次元においては、純粹な反照性に到達するだけではなく、そのような反照性を、論理学の出発点である存在の次元での論理規定の直接性と結びつけることが必要となるであろうからである。従って、真に総合的な論理規定は、純粹な自己関係を備えた、少なくとも二つの主体の関係において、それぞれの自己関係が、同時に、他者との関係を構成し、あるいは、他者との関係によって構成されるような形式的構造を有していなければならない。結局、ヘーゲルによれば、ヘーゲルの概念論は、個々の論理規定の「関係のあり方」という単に「形式的な」側面においても、論理学全体の「総合」ではなく、存在論理学と本質論理学の「直線的な」展開に留まっているのである (HS: 216f)。そしてまた、ヘーゲル論理学の内在的拡張として要請される、このような総合的な論理規定の形式的構造の内容を形成しているのが、「対称性」と「他動性」を契機とする「肯定的な間主観性」なのである (HS: 266)。

(38) この意味で、例えば、間主観的に展開された客観的観念論と整合しうるのは、「身体」と「心」に由来する「理論」だけであり、心理的なものが何らかの仕方での物理的なものに結び付いていない限り、他者の心理は原理的に理解不可能なのである。従って、主体としての我々が他者としての主体を如何にして経験するかを明らかにすることが、客観的観念論の主たる課題であることに疑問の余地はない。他者の経験という間主観的な行為が、経験的性質を有していることは確かであるが、そのような行為が、カントの言う意味での、「対象の認識」といった外的経験や「内省」といった内的経験に還元できないこともまた明らかである。更に、いわゆるヘルメノイティクの根本的問題とされる主体の「文化的な客体化」も、主体の心理的行為の唯一の対応物であるわけではない。それ故、ヘーゲルは、他者の心理の経験という行為に現れる「外面と内面の間の結びつき」の内に、「一種のアプローチな関係」を想定するというより根本的な課題を客観的観念論の枠内において提起するに至っている (KG: 214f)。

(39) 例えば、「カトリック教会」という制度は、数百年前にこれを構成していた個々人が全て死に絶え、礼拝が行われる場所が変化し、ミサがもはやラテン語で行われなくなっただとしても、依然として同一の制度であり続ける。他方で、精神的形象の担い手が常に存在していなければならないという点には変わりはない。あらゆる人間が死に絶えてしまっても、自然法則の基礎にある数学的諸命題は依然真理であり続けるであろうが、精神的形象としてのカトリック教会はもはや存在することはできないのである（KG: 215）。

(40) そのような間主観的な承認の成否は、個人における洞察の発見がそうであるのと同様、必ずしも、合理的な根拠に基づくわけではないが、長期的にみれば、両者は一致するとされる。更に、ヘースレによれば、「倫理的な洞察」の場合においては、間主観的な次元における「理論的な承認」に加えて、「制度への実践的な転化」が要請される。このような理論的承認から制度化への移行は、文化の安定性にとって決定的な意味を有する「集団的な自負」の喪失という非常に大きな代償の故に否定される可能性があり、また、制度化には、多くの個別的利益が関わりうるが故に、新たな道徳的基準の承認を追求する者は、必然的に、激しい抵抗と敵意に身を曝すことになる。実在する間主観性よりも高次の間主観性の形式を把握し得る、哲学者や宗教的預言者といったいわば「人倫的天才」にとつて、このような制度化の追求は、時に悲劇的な自己犠牲を伴うとはいえ、決して免れることのできない「絶対的な道徳的義務」なのである（KG: 217f）。

(41) このように絶対者を間主観性として捉えるだけでは、当然ながら、「間主観的精神」の「学」としての倫理学あるいは法学を根拠づけるのに十分ではない。というのも、ヘースレによれば、非倫理的な間主観性の形式というものもまた存在しており、それらの形式との関係において、倫理的な間主観性の形式を特徴づけることが倫理学にとつて本質的なものである。前者の例としては、他動的ではあるが対称的ではない「支配関係」や、対称的ではあるが他動的ではない「敵対関係」といったものが挙げられるが、後者、つまり、倫理的な間主観性の形式とみなし得るのは、既に述べたところの「肯定的な間主観的關係」だけである。この関係は、対称的であると同時に他動的であり、それ故に、反照性、つまり、自己との統一を帰結するのである（KG: 218）。また、ヘースレによれば、倫理学を基礎づけ得る窮極の論理規定としての「肯定的な間主観的關係」には、更に二つの契機が内包されているとされる。第一に、このような関係は、その反照的構造の故に、「思惟」として構想されねばならず、しかも、その思惟は独自の思惟ではなく対話的思惟として捉えられねばならない。第二に、肯定的な間主観性が、窮極の論理規定として、全ての存在の基礎学である論理学を完結させるためには、それ自体として「自己目的」であることが必要である。窮極の論理規定が備えるべきこ

これらの契機は、その窮極性からして直接に明らかであり、ヘーゲルにおいても、「絶対的イデー」とは、窮極の目的としての「思惟の思惟」であって、何か他の目的への手段ではない。同様に、間主観性もまた、単に主観的な目的に寄与するだけではなく、「主観性の充足と確証」という意味での間主観性自身として位置づけられなければならない。一方的に「他者において自己の下にある」だけでなく、他者と共に「互いに他者において自己の下にあること」が要請されるのである (HS: 266; KG: 218)。ヘーゲル的意味での法あるいは倫理の窮極の論理規定が「自己目的」としての「人倫的イデー」であるという点は、ラーレンツによってもすでに明確に意識されていた。ラーレンツによれば、ヘーゲル法哲学の功績とは、法を所与のものとして捉えたり、それを他の目的に結びつけようとはせずに、「法を精神の顕現として捉えている」点であり、その際、「精神は、法という形態において、自己そのものを対象化しているにすぎず」、それ故、法は、精神にとって「他者のための手段」や「人倫性の単なる前提」などではなく、「自己のための目的」、「自己目的」なのである (HPR: 136)。

参考文献略語表 (一)

* 以下の文献は略語及びページ数のみで引用する。

〈Karl Larenz〉

- ・ Hegels Zurechnungslehre und Begriff der objektiven Zurechnung: Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie des kritischen Idealismus und zur Lehre von der "juristischen Kausalität" (1927, Neudruck 1970): HZ
- ・ Die Wirklichkeit des Rechts, LOGOS 16 (1927), 204-210: WR
- ・ Die teleologische Beziehung im Verhältnis von Haupt- und Nebenansprüchen, ACP 129 (1928), 67-81: TB
- ・ Staat und Religion bei Hegel. Ein Beitrag zur systematischen Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Larenz (Hrsg.), Rechtsidee und Staatsgedanke, Beiträge zur Rechtsphilosophie und zur politischen Ideengeschichte, Festgabe für Julius Binder (1930), 243-263: SRH
- ・ Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart (1931): RS1
- ・ Hegels Begriff der Philosophie und Rechtsphilosophie, in: Binder/ Busse/ Larenz, Einführung in Hegels Rechtsphilosophie

- (1931), 5-29 : BP
- Die Wendung zur Metaphysik in der Rechtsphilosophie Julius Binders, Zeitschrift für Rechtsphilosophie 5 (1931), 185-207 : WM
 - Hegels Dialektik des Willens und das Problem der juristischen Persönlichkeit, LOGOS 20 (1931), 196-242 : DW
 - Die Bedeutung der Rechtsphilosophie für die juristische Ausbildung, JW (1931), 982-984 : JA
 - Hegel und Privatrecht, in : Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses (1932), 135-148 : HPR
 - Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung, in : Holstein/ Larenz, Staatsphilosophie (1933), 90-188 : DI
 - Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie (1934) : DRR
 - Volksgeist und Recht. Zur Revision der Rechtsanschauung der Historischen Schule, Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie 1 (1934/ 35), 40-60 : VR
 - Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart. 2. Aufl. (1935) : RS2
 - Rechtsphilosophie, in : Heckel/ Henkel/ Walz/ Larenz (Hrsg.), Berichte über die Lage und das Studium des öffentlichen Rechts (1935), 55-63 : R
 - Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie. Eine Erwiderung, ACP 143 (1937), 257-281 : RR
 - Hegels Nürnberger Schriften in ihrer Bedeutung für die Entwicklung seiner Rechts- und Staatsphilosophie, ARSP 31 (1937/ 38), 358-370 : HNS
 - Die Aufgabe der Rechtsphilosophie, Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie 4 (1938), 209-243 : AR
 - Über Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens (1938) : GM
 - Das rechtsphilosophisches Lebenswerk Rudolf Stammers, Deutsches Recht 8 (1938), 263-269 : Sta
 - Die Bedeutung der völkischen Sittlichkeit in Hegels Staatsphilosophie, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 98 (1938), 109-150 : VS
 - Sittlichkeit und Recht, Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie 5 (1939), 232-254 : Sit

- ・ Hegelianismus und preußische Staatsidee. Die Staatsphilosophie Joh. Ed. Erdmann und das Hegelbild des 19. Jahrhunderts (1940) : HPS
- ・ Rechtswahrer und Philosoph. Zum Tode Julius Binders. Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie 6 (1940), 1-14 : JB
- ・ Sittlichkeit und Recht. Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Rechtsdenkens und zur Sittenlehre. in : Larenz (Hrsg.), Reich und Recht in der deutschen Philosophie 1 (1943), 169-412 : SR
- ・ Methodenlehre der Rechtswissenschaft (1960) : MLL
- 〈Nicolaï Hartmann〉
- ・ Die Philosophie des deutschen Idealismus 2. Teil : Hegel (1929) : PdI2
- ・ Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften (1933) : Pgs
- 〈Vittorio Hösle〉
- ・ Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon (1984) : WG
- ・ Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie. in : Jermann (Hrsg.), Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie (1987), 11-53 : SHP
- ・ Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik. 3. um ein Nachwort für diese Ausgabe erweiterte Aufl. (1997) : KG
- ・ Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert (1997) : MP
- ・ Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. 2. erweiterte Aufl. Studienausgabe (1998) : HS

(未完)

付記

本稿は、一九九七年度、一九九八年度早稲田大学特定課題研究助成費による研究成果の一部である。

客観的観念論と私法学 (一)