

ドイツ文芸学方法論考 V

— 19世紀歴史学派について (3) —

関 徹 雄

“王政復古期”は歴史学派が思考の対象とした共同体、民族精神による高い知性、分析的悟性を犠牲とするまでに至っている。

このことは、一方で新しい——世界観の根底において変りはないが——historisch-romantisch な学の展開を促すが、哲学にはその時代を思考において把握し、何が現に存するかを理解する課題が設定されていたのである。

(小樽商科大学「人文研究」25輯所収、拙稿96—7頁参照)

本稿においては、“民族精神概念”という言葉を手掛りとして、ヘーゲルの「法哲学」序文にみられる「哲学はそれが理性的なものの究明であるから、現に存するもの、現実的なもの（傍点…引用者）の把握であって、神のみが存在を知るといわれる彼岸的なものの主張ではない。」(Hegel, Vorrede zu Grundlinien der Philosophie des Rechts. in Hegels Sämtliche Werke hrsg. v. H. Glockner, 1952³, Bd.7.S.32.^{*}) という意味での“現に存するもの”、“現実的なもの”を究明し、ヘーゲルと歴史学派の関係をさらに明かにしたい。

* 以下「法哲学」よりの引用は Ph. d. R. と略記して概ねグロックナー版によった。ラッソン版によるばあいは明示してある。

I

“民族精神概念”は19世紀以来、近時の民族心理学に至るまで、時代の多くの傾向に担われ、種々異った要素を含みながら、その術語上の表現は大きな精神史的現象である。つまり、一見、いかに異った由来と機能にたいして

も、この術語によって代表され、構成される意味が、多くの特質ある精神的観点の中でも、大きな影響を与えているからである。^{*}

* たとえば、民族心理学をみても、それがしばしば殊に例外的、孤立的に取扱われることが多いが、それはこの心理学が、ヘーゲル、フンボルト、さらにこの心理学に偶然、多くの法則を与えたヘルバルト心理学にも役立った伝統的歴史概念との関聯が考えられないときである。明らかにこの心理学には民族精神概念が入り込んでおり、大きなロマン派的思考の一つであり、“歴史的”に思考する哲学者の関心を引くものである。デュルタイは1906年にこの心理学のプログラムの第一印象を純粋に歴史哲学的と感じ、これに反し心理学的法則の価値をみとめなかったほどである。(Vgl. E. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1930², S.79. Anm.)

この術語には、純粋に思弁的、純粋に政治、社会学的、ドイツ法的乃至ローマ法的、(つまり広い意味での自然法的)さらに倫理的、宗教社会学的(シュライエルマッヘル)、純粋に愛国的、国家意識的、民衆的、言語学的、人間学的、古典文献学的、歴史的、歴史理論的、有機体的、民族文化哲学的、さらにジャーナリスティックでリベラルな政治的^{*}といった要素が含まれ、これらは民族精神という規範的機能に根ざし、それぞれ“歴史発展の要因”という歴史理論的機能を有するばかりでなく、あるときは相互に混淆し、あるときは拮抗して存在するのである。つまり、こうした現象は歴史的考察をなすばあいに、事象と時間の距りを越えた共通な傾向、歴史的意味での“生命感情”と体系的意味での“思考習慣”の同一性の存在を意味するといえよう。

* このばあいは時代精神として沸き立つような輿論ともなる。このことは“民族古来の精神”(Ureigner Geist des Volks)というカーリッシュの檄文にみられる。こゝにはロマン派的要素もあるが、こゝで一般に問題となっている民族精神とは殆んど関係がない。

殊に、マイネッケがスローガンのようにこの言葉を強調し、設定して以来、これについての考察は、おゝよそ以上の意味においてなされている。

(Vgl. F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1911², S. 214 f.)

歴史学派が法設定の力に応用した“民族精神”という要因がヘーゲルに由る

ことで、ザヴィニー、プフタ、ヘーゲルには相違よりも、本質的にみて融和のあることはしばしば指摘される。^{*}さらに歴史発展と歴史における自由と必然の統一という思考をなし、非歴史的な従来の自然法理論に反対した点で、ヘーゲルに通ずる観方をしたシエリングにたいしても、歴史学派の代表者は好意を抱き、少なからず影響を受けた筈である。たゞシエリングでは歴史理論に民族的要素が欠け、少くとも簡単な論文にしか見当たらないが、ヘーゲルでは民族と民族精神自身の概念が本来的に大きな役割を演じている。

* ブリーによれば、ヘーゲルのプフタへの影響は明白で、ザヴィニーへの影響はあるときは、直接、あるときはプフタを通じ、間接に影響があるという。(Brie, Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule, 1909, S. 5 f.) マイネツケは上掲書の一版で歴史学派の意味でのこの術語をヘーゲルがはじめて用いたという予想をたてているが、二版ではこれを誤りとみなし、この語の登場の発端はカンペの“Reinigung und Bereicherung”の序文，“Veredelung des Volksgeistes und des Volkssinnes” (1794) にあると述べている。(Vgl. F. Meinecke, a. a. O., S. 215 Anm.) しかし、ヘーゲルにも、印刷されなかったが、1793年の下書き風の断片“Volksreligion und Christentum”に、はじめてこの語が見出されるという指摘(Vgl. H. Kantrowitz, Historische Zeitschrift, Bd. 108, 1912, darin; Volksgeist und historische Rechtsschule S. 300.)があることから、いずれにせよ、こゝでいう意味でこの語を最初に用いたのはヘーゲルであるといってもさしつかえなからう。

勿論、こうした観点には歴史学派を含めて、ヘーゲルにもヘルダー、ロマン派という先駆者がいるが、ヘーゲルが法と道徳を民族の発露として把握している点には強い愛国性の存在していることは疑いない。(Vgl. F. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stellung in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. in ; Hegels Sämtliche Werke hrsg. v. G. Lasson, 1919, Bd. 7, S. 329 ff.)^{*}

* ヘーゲルの国家観については拙稿上掲書85頁以下において、そのプロイセン主義について簡単に触れておいた。

これによつたヘーゲルの法哲学はプフタの歴史理論を準備したのである。プ

リーによれば、さらにザヴィニーには思弁的哲学的基礎がなくても、後述するようなヘーゲルとの内容上の明確な一致、表現法の一致があるとしばしば指摘されている。法律の題材を一個の民族の根源的本質と歴史から導出するのは同一であり、ザヴィニーの「立法及び法学にたいする現代の使命」とヘーゲルの論文とにおける法の形成上の構成は一致しているとみる。このようにブリーは、後期のザヴィニーがヘーゲルの論文に通じているのは明らかで、ザヴィニー後期の論文には目立って強い表現と言廻しがみられること、殊に民族 (Völker) を個人 (Individuen) , また民族個有の精神様相を個性と述べているのは注意せねばならないと主張している。たゞ、さきの註で述べたマイネッケの見解のように“民族精神”という言葉が両者の大きな論文にはあらわれていないの重要である。(Vgl. Brie, a. a. O., S, 21 f.) このことは先に指摘したようにザヴィニーとヘーゲルとの関係がプフタのばあいよりも間接的であると考えられよう。^{*} プフタは「法学提要教程」 (Kursus der Institution) においてもヘーゲルの初期論文に通じることで反対しているのである。^{**}

* マイネッケは「ヘーゲルの“民族精神”とザヴィニー、ロマン派の“民族精神”とは、はっきりした相違がある。しかし、いずれにせよ evolutionistisch な要素は両者に共通している。」(F. Meinecke, a. a. O., S. 214.) と両者の相違と類似の由るところを指摘している。

** 哲学者と法学者を比較するばあい、次のことを前提として念頭におかねばなるまい。法は定立されると“実定法”となり、こゝで“自然法”と“実定法”との区別が生ずる。法学者の問題は“実定法”にあるに反し、哲学者はむしろ法が「定立される」ことに由るところのもの、その法的妥当性を問題とする。「定立されたもの」は法の内容であり、これを妥当とさせるものは法の形式である。内容としての“実定法”を、形式としての法の概念、“自然法”における理性的なものの具体化として把握するのが哲学としての法学の立場であるという点である。(Vgl. F. Hegel, Ph. d. R. 211, S. 287.)

このようにプフタはヘーゲルに反対しながらもその影響を受け、さらにシェリングの同一哲学の思想をもとり入れて形成した慣習法論によって、その

理論に哲学的根底を与えた。こゝでは民族は一個の全体を形成し、その個々の成員の確信ではなくて、あらゆる成員に通ずる民族性格ないし民族精神が先ず慣習法の形をとって現われるゆえに、慣習法こそ法の中心であるという見解をとっている。つまり、ヘーゲルに発する法の創始者としての“民族精神”を拡張したのである。このようにザヴィニーは弟子プフタを通じて“ローマ法体系”の著述に移り、はっきりと“民族精神”という語を用いてその理論を説くようになったのである。

勿論、ザヴィニーとプフタの民族精神概念は両者の本来的に独自のものでなく、両者にとってはあくまでもヘーゲルを手掛りとした異物であることに注意せねばならない。

ザヴィニーが1802年に未だ一般に使用されなかったこの術語を“精神現象学”から引用しているが、これを重視したさきのプリーの主張は誤りとみられている。(Vgl. E. Loening. Die philosophischen Ausgangspunkte der rechtshistorischen Schule, in ; Die internationale Wochenschrift, 1910, S. 28.) さきに指摘したようにザヴィニーが民族を個人、民族個有の精神様相を個性と把握している点はヘルダー、F. シュレーゲル、さらにフィヒテにもみられる。殊に解放戦争の全民族的熱狂と関聯した有名なフィヒテの講演はザヴィニーの法律活動のうちでも最も重要な考察に利用できる概念と刺戟を提供しているのである。それはこの講演において言語は法にのみ利用されてしかるべき自然の力であるという観方が述べられていたからである。

(Vgl. E. Loening. a. a. O., S. 76.) このことはさらに「愛という一個の言語にも何千年という民族的世界史的内容がひそんでいる。意味においても同様である。この意味をとって、この言語は民衆の口伝に生き、形態化する要素でも、道徳の表現でもある。言語、宗教、結婚といった諸々の力、つまり偉大な人格陶冶の伝統は、創造的天才の魂の中で絶えず新しい形態をとるばかりでなく、天才が完全に融け込めない形象とも一致して、保持されうる独自の力があり、したがってこの力の意のままに他人の魂を支配することに

もなる。この魂の中のこうした諸々の力のいくつかが一個の魂の中に位置を占めるときは、いつでもこれらの力が葛藤に陥ることもあること、キリスト教の異端で、あるいはゲルマン古来の面が我々の良心を通じて活動しうること、不統一なものが魂を乱し、統一しがたいものが、魂の緊張力を高め、さらにこれらの諸々の力が我々の内面の精神生活のある基本的対立と緊張の具体的代表たりうること、また哲学者がいうような形式と内容、合理と非合理というものではなく、種々雑多な形象を有する古代及びゲルマン的文化の断片が存在して、これらが我々の胸中に生きる永遠の対立と闘いつぶけるということなどが、個人及び共同体の精神生活にその独得な緊張と劇的な印象を与えるのである。」と述べ、「こゝにおいて我々はザヴィニー理論の究極点に達しているのである。」(E. Rothacker, Savigny, Grimm, Ranke, in ; Mensch und Geschichte, S. 31.) と続ける指摘からも、ザヴィニーが言語を自然の力として重視していることがわらう。^{*}

* J. グリム, A. マーティの業績 (J. Grimm, Poesie im Recht, 1816 u. 1957², A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, 1908) などもこの精神的系譜の上にある。(Vgl. E. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1930², S. 50 f. Anm.)

したがって、ヘーゲルとザヴィニーとの関聯を主張したブリーよりも、ザヴィニー等の歴史学派をあらゆる精神的変容に存する無意識的特質、つまりこの変容の有機体的性格から考え、歴史学派独自の“高次の”自然概念を強調するという伝統的な観方の方が重要であろう。事実、ヘーゲルの“民族精神”はすでに、前記「自然法の学問的取扱い方」においても、ザヴィニーと全く異った意味を持っていたのである。

II

ヘーゲルの民族精神は歴史学派のいう“民族性の暗い胎内”から生ずるといった詩的要素を思わせるものでなく、有機的全体としての国家である。^{*}さ

らに国家としての民族精神は絶えず世界史の弁証法的発展における一定段階での世界史である。こゝでは、無意識的な要素^{**}には理性が対立し、慣習法には法が厳しく対立するとみている。

* 家庭内を司る下級の神であるペナーテンにたいして、これを支配する自己を知り、自己を欲するアテーネーの神の関係が比喩として考えられる。

** 慣習法とともに歴史学派にとって重要な要素（拙稿，上掲書94頁参照）。

こゝで、ヘーゲルの「自然法の学問的取扱い方」^{*}を手掛りとして、この初期のヘーゲルに触れ、この要素が以後の哲学の発展にいかにか耐えているかを考えてみたい。ヘーゲル哲学においては、時代の異なる毎に明確な相違のあることが指摘される（Vgl. W. Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*. 1918, S. 309ff. u. 315ff.）が、この1802年頃の準備的業績が以後の“宗教史的”，“倫理的”，“立法史的”諸論とは未だ密接な関聯を持たないのにもかゝらず、完結的意味のある1820年の「法哲学」の観点とは原理的に相違のないことは重要である。

* この論文の初版はシェリングとヘーゲルによる“Das Kritische Journal der Philosophie”において公刊された。

このことはヘーゲルの“民族概念”もしくは、むしろ当時すでにあらわれていた“国家概念”が現実において、また術語上どうあるべきかについて、ヘーゲル自身悩んでいたことによるものである。つまり、上記「自然法の学問的取扱い方」が、少し前に書かれた「ドイツの状態」（F. Hegel, *Verfassung Deutschlands ; Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, in Hegels Sämtliche Werke hrsg. v. G. Lasson, 1913, Bd. 7. S. 3ff.*），さらにこの論の哲学的補足であり、自然法論とも密接につながる「倫理体系」（F. Hegel, *System der Sittlichkeit ; in a. a. O., S. 419ff.*）とに密接な関聯のあることである。事実、こうした諸論には一方で「政治的な時事問題にたいして、控えめにあらゆるパトスをあきらめてしまう考察」がありながら、これにた

いし「理想的な民族共同体にたいするロマン派的過激な称讃」がある。さらに「国民の多くをある外的な目的にしか組織的に包括しない近代平面国家の概念」にたいし「国家に属する者を緊密な実体的生命の統一に結びつけるロマン派化された古代と、ロマン派的封建時代(中世)との注目すべき混合体」といった対立する要素が存在し、明かにこれら両者の隔りは大きい。(Vgl. W. Metzger, a. a. O., S. 344.) したがって、こうした状態にあったヘーゲル初期の政治論文の国家概念は彼の世界観の全体からみると全くの異物と思わせることがある。^{*}しかし、この隔りを調停し、前記「ドイツの状態」での政治的国家概念を哲学的に豊かにし、これを体系化することがヘーゲルの発展的実践哲学の独得な性格なのである。

* この当時のヘーゲルについては「1802年の冬期学期のために、彼(ヘーゲル…引用者)は自然法に関する講義をなすと発表していた。この講義のために、全紙22枚の草稿に書きあげたのが『倫理の体系』であるのは疑いない。ヘーゲル独得の傾向とその真の全くの独自性とは、シェリングが当時もその後も関心を示さなかつたある領域を、新しい哲学のために把握しようという試みにあらわれている。現実性にたいする感覚が最も開いた点はシェリングにとつては自然であり、ヘーゲルにとっては歴史的国家的な生活であった。新たに書かれた『倫理の体系』は、リュネヴィエ講和(1801年2月4日締結の三国講和…引用者)の後に完成された『ドイツの状態』といった時評的業績の哲学的補足であった。ここで、はじめて論理学、形而上学、さらに自然哲学に通ずる“概念の実在化”(Realisierung der Begriffe)を完成し、その真実であることを明かにしえたのである。」(R. Haym, Hegel und seine Zeit, 1962², S. 159f.)という指摘のように、こゝにおいて以後の、殊に「法哲学」への過程は基礎づけられたといえよう。

以上のことがらはハイムが上註とともに前記「自然法の学問的取扱い方」にたいしても述べている「この論文を結ぶものは絶対的観念論の原理による自然法の簡潔な叙述、すなわちいかにして“倫理の体系”としての自然法は、従来のいわゆる道徳論と不可分の関係で取扱われうるかの証明であった。ヘーゲルが彼自身の講義のために仕上げた草案(さきの『倫理の体系』…引用者)に次ぐ、この論文は、この哲学者の対象となっている“自由”を示すも

のであり、その倫理学の意味、さらにこの倫理学の形而上学と物理学との関聯を一層明かにすることに役立っているのである。すなわち、さらに自由で、またさらに純理論的でない形で、さきの『倫理の体系』の根本思想は反覆される。さきに選ばれた倫理に比べて、さらに明確な具体性と自然らしさという特質のある組織が暗示される。……殊に倫理学があらゆる体系の基礎プランに適合するかいなか、さらにいかにしてそうなるかは、なお曖昧であるにしても、この疑問と曖昧さはこゝで問題となっている論文の前で消え失せてしまう。国家は明確に“絶対の生ける精神”として示される。『絶対的倫理において絶対的実体の絶対的形式は最も真実に結合されている』と述べるときには、いかなる国家超越論者も断固裁断されるように思われる。」(R. Haym, a. a. O., S. 180 f.) という指摘からもみられよう。このようにヘーゲルの哲学は“民族”から“国家”への前進、つまりヘーゲルの倫理性にみられる徹底した“非ロマン主義化”を目的としている。ロマン派の自然的、有機体的理解から、確固たる規定のある近代ブルジョア的法律国家、さらに“倫理的理念を有機的に組織する真の立憲君主形態としてのヨーロッパ的大国の理解を意図しているのである。このことはヘーゲルがますます実証的になってゆく傾向とともに、“ペダンティックで”、“偏狭で”、“ブルジョア的”訓練を支えとするプロイセン官僚国家と提携したことによる精神的変化にみることができるのである。^{*}

* 「エンチクロペーディエ」(1817)と「法哲学」(1820年ベルリン移住後の出版であることには注意せねばならない。)との間にも国家概念にたいする民族概念の後退が指摘される。(Vgl. W. Metzger, a. a. O., S. 344f.) このような傾向はヘーゲルのおそらく全生涯を通じて、いえることでもあり、「個と特殊はヘーゲルの厳格な理論体系によれば、歴史の動きの中で後退させられてしまう要素である。」(拙稿、上掲書81頁)という拙論のテーゼも想起されよう。

このようなヘーゲルの発展こそ、彼が歴史学派にたいしていかなる関係にあるかを判断することによって本質的価値のある点である。さらにこの発展

は、上述のようにヘーゲル体系の形成とその政治観の形成との具体的一致を示しているので、歴史哲学として一層興味のあるところである。それはこの発展が、ヘーゲルの政治的ばかりでなく、歴史的意識の深化、拡張として、またあらゆる精神史的要素全般を包括、理解するエネルギーの作用としても理解されるときに、新しい様相を帯びてくるからである。したがってヘーゲル哲学はその歴史的政治的観点、近代国家にたいする態度と密接なつながりがあり、こゝには合理的色彩、非ロマン主義化の傾向が絶えず強まっているのである。

Ⅲ

このような発展をとるヘーゲルと歴史学派との相違を以下において簡単に示したい。このことは両者の概念にたいする関係をみれば明かになろう。それはヘーゲルが歴史的世界にたいしても哲学者であり、哲学者としての演繹と論拠の設定にその本来の機能を見ていたからである。無意識には意識を、知的観照には観念を、自然神性といった生きた有機体には概念的現実という有機体を、民族精神には国家を、慣習には法を、単なる歴史的現実には理性をヘーゲルのばあい、対立させることができる点からも歴史学派との大ざっぱな対比は考えられよう。たゞ、ヘーゲルのこうした価値系列の形成した観念形態には、具体的様相を探ることができ、本質的に“非哲学的”内容がはっきり存在しているので、本来の体系的意味からみれば不純であろう。このばあい偉大な客観的要素（国家）にたいするヘーゲルの態度は殊に重要である。青年時代のヘーゲルの心をとらえていたのは「美しい共同体のもつ真の無限性」（die wahre Unendlichkeit der schönen Gemeinschaft）という古代であった。プラトンの国家と当時のプロイセンとでは国家の理想的形態という点からみると、多くの要素が介在せねばならぬと考えたにちがいない。また、盛時のヘーゲルは明らかに“王政復古期”の哲学者であり、こゝ

におけるヘーゲルの民族、慣習、国家にたいする関係は同時に歴史学派にたいする関係でもあろう。

こゝでこの民族、慣習、国家等についての体系的結実である「法哲学」をひきながら、“自由と必然”の問題から以上の設定に耐えたい。

歴史学派の代表者であるザヴィニーは、個々の人間のすべてをその家族、階級、種族、さらに国家及びその前史の成員と考え、また結婚の理念にたいしても個人の自由とともに国家の要請権をも認める。(Vgl. Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 1814, S. 102.)

さらに個性について、個性から脱却し、歴史の中で生きることによって太古と現代との多様な影響のもとにあり、将来においても太古の息づくのが見えるような法則にしたがわねばならぬという要求をしている。(Vgl. Savigny, Vermischte Schriften Bd. 5. S. 172) こうした二個の観点には個人的精神的あり方にいくばくかの相違があるにしても、両者に共通していえることは包括的な歴史・倫理的な諸力にたいする個性の非価値化である。しかしこの歴史・倫理的要素をザヴィニーは必然的なものと同時に自由なものともみなしている。この要素は時代の特殊な恣意に支配されない故に必然的であり、また主人の奴隷にたいする命令のような恣意から出るものではなくて、「常に変容・発展する全体としての高次の民族の本性によってもたらされる。」故に自由とみているのである。しかし、こうした観点には明かに相互の類似がみられる。このことは「フンボルト、フィヒテ、シュテフェンス、ヘーゲルが自由と必然の一致、つまり自然の秩序とより高次の理想的秩序との一致を繰返し主張するときには、ここに彼等が歴史の奇蹟を観るような深い宗教的意味があらわれている。」(E. Spranger, Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, 1928, S. 274.) という指摘のあるように、何か神秘的色彩のある両要素の類似ないし一致は、カントの“アウトノミー”以来、時代を通じて好まれた理念でもあったのである。

したがって、ザヴィニーのこうした観点は論として非常に薄弱であると指摘される (Vgl. E. Gans, Erbrecht, Bd. S. XI f.) ことがある。しかし、この理念はヘーゲルの客観的精神において古典的完成をみたといわれる。勿論、ザヴィニーの意図はこうした問題設定とは直接の関係はないので、客観的精神という意味での倫理構造の手掛りは求められない。さらに“在るべきにすぎない”客観的善としての抽象的で形式的な法と、たゞ“善であるべき”にすぎない主観性による道徳と厳しく、概念的に区別することも求められないし、こうした法と道徳の生命力のない個々の概念を、未だ現に存してはいないもの、つまり精神的で、現実的な産物へ止揚することも求められない。^{*} (F. Hegel, Ph. d. R. 141. u. Zusatz zu 151.) しかし、ヘーゲルのばあい、この法と道徳が一致するのは、“生きた善”と、“現存の世界とも自己意識の本質”ともなる“自由”との具現である客観的に倫理的なものを認識するばあいである。

* ヘーゲルはこうした関係を、“道徳から倫理への移りゆき”について考えながら、善と主観的意志の具体的同一性、両者の真理が倫理であるとみて、この善と主観性について、「制限されたもの及び有限なもの…の本性がそれ等自身においてその反対物を、すなわち善はその現実性を、(倫理的なものの実現の契機たる)主観性は善を有すること、けれどもそれがこゝでは一面的であるため、まだそれ自身においてあるものとしては定立されていない。…両者が定立されるにいたるためには、両者の否定性によって次の過程をたどらねばならない。すなわち、両者は一面的であるから、それぞれ本来的に自己に存するものを自己に有するはずがなく、——善は主観性と規定とを欠き、規定者である主観性は内在的存在者を欠き、——したがって、一面的なまゝ総体性として構成されるとき、両者は止揚され、これによって契機、つまり概念の契機へと下される。だが、この概念は両者の統一として顕現し、自己の諸契機のこうした定立によって現実性を得たのであり、こゝで理念として存在する」(F. Hegel, a. a. O., 141, S. 224.) と述べている。

このヘーゲルの考える“倫理”という意味にしたがい、法と道徳においても「絶対的 Sollen がたゞちに存在 (Sein) である」自己を自由に知る実体が「一個の民族の精神として現実性」(F. Hegel, Encyklopädie der philo-

sophischen Wissenschaften, in Hegels Sämtliche Werke hrgs. v. G, Lasson 1920², Bd. 5. 514, S. 432.)を有する。さらにこの両者にも、倫理的な諸々の力の具体的存在としての内容が、これらの力を担い、伝える個性にたいして義務として対立する。この倫理的諸規定は個性にとって無縁なものでなく、却ってその自己感情を持つことで、自己とは区別されない契機としても生きる個性自身の本性として活動するのである。この倫理的諸規定と個性との関係は直接的で、信仰とか信頼さえよりも密接なものである。(Vgl. F. Hegel, Ph. d. R. 147, S. 228.)つまり、この関係は絶対的権威からくる倫理的存在として働き、この存在の実現されたところで、個性はその自由と合法性と徳を所有するのである。(Vgl. F. Hegel, a. a. O., 146, 149 u. 150.)これを實現した個性は自己の第一の性格を第二の性格に変えることになる。この精神的性格は「倫理的なものは、諸々の個人が現実と単一に同一化したばあい、これら諸個人の普遍的行為様式として——習俗 (Sitte) としてあらわれる。——すなわちこれは第二の性格 (天性) としての倫理的習慣であり、第一の単なる自然的意志の代りにおかれ、諸個人の定在 (Dasein) を貫ぬく心髄でも意義でもあり、さらに現実性をなすものである。また、これは世界として生き、現に存する精神であり、この精神の実体は、このようにしてはじめて精神として存在するのである。」(F. Hegel, a. a. O., 151, S. 233.)と指摘される。こゝでの習慣においては、自然的意志と主観的意志との対立は消えて、主観の争いは打破されてしまう。こゝで、習慣は倫理に属し、さらに哲学的思考にも属する。哲学的思考は、精神が恣意的思いつきにとらわれないように教化されねばならぬこと、この恣意的思いつきが打破され、克服されて理性的自由として活動することを要求するからである。したがって、拘束する義務は制約としてではなく、自然の衝動にしたがう依存性、当為 (Sollen) による被抑圧性、さらに無規定な主観性からの解放として存在し、「義務によって個人は自己を実体的自由へと解放するのである。」(F. Hegel, a. a. O., 149, S. 230.) さらにこの段階についての「主観的善と客

観的な絶対的に存在する善との統一が倫理であり、こゝで概念にしたがって宥和が生ずる。それは道德が主観性の面からみた意志一般の形式であるとすれば、倫理とは単に主観的形式や意志の自己規定ではなく、自己の概念を、すなわち自由を内容として持つべきものであるからである。抽象法的なものも道德的なものもそれだけでは存在しえない。両者は倫理的なものをその保持者として、また基礎として持たざるをえない。それは抽象法には主観性の契機が欠けており、道德あるいは主観性の契機を単にそれだけとして持つだけであり、こゝでは両契機が孤立して、現実性を持つことがないからである。無限なもの、すなわち理念のみが現実的である。」という主張はザヴィニーの意味での法を「抽象法は絶対的に確固とした樹木にからみつく植物のように、一個の全体の分枝として存在するにすぎない。」(F. Hegel, a. a. O., Zusatz zu 141, S. 225.) と解すことになるのである。

以上の意味で「法哲学」の第三部冒頭にみられる“倫理”についての序述、つまり「絶対的に (an und für sich) 存在する法律や制度」(F. Hegel, a. a. O., 144, S. 226.)、この法律や制度にみられる「自然の存在以上に無限に確固たる絶対的権威と力」(F. Hegel, a. a. O., 146, S. 228.)、さらに「人間がたゞ空虚と消極性の苦しみから逃れるために、好んで奴隷となり、完全な屈従に身を任せる客観性への憧憬」(F. Hegel a. a. O., 141, S. 255.)などを観れば、このヘーゲルの理解する“容観性”(Objektivität)は純粹に“歴史的^{*}”であると云えよう。このことは「倫理的諸規定は自由の概念を形成するから、これらの諸規定は個人の实体性、あるいは普遍的本質をなし、個人はこれにたいして単に偶然者として関係するにすぎない。」とか「自分の息子を倫理的に教育する最良の方法を尋ねたある父親の問に答えて、あるピタゴラス派の学徒は述べたという。『あなたの息子をよき法律を有する国家の市民たらしめるがよい』と。」とか、さらに「有徳であるために、人間が何をなさねばならぬか、人間のせねばならぬ義務はいかなるものであるかは倫理的共同体においては言い易いことである。」という指摘から

も明らかで、ヘーゲルのいう客観性、倫理性、さらに国家における個性にたいする規定もそれ自身“歴史的意味”^{*}であるとみることができよう。

* ヘーゲルの意味での“歴史的”とは殊に注意せねばならぬ点である（拙稿20頁参照）。体系にも通ずるが現実においては“王政復古期”の時代背景を予想せざるをえない。

IV

以上のように“自由と必然”の問題から導出される国家及び法の概念がただちに歴史的意味となる観点とともに、ヘーゲル哲学にはなお別の傾向が存在することをみねばならない。それは“自然と教養”の概念である。ヘーゲルのばあい^{*}、自然のうちに理性の内容が存在するにしても、「日、月、山、川など、一般に環境として存在する自然の客体は存在し、それらは意識にたいして単に一般に存在するという権威を持つばかりでなく、意識が認める特殊の性質を持つという権威も持ち、意識はこの性質にしたがって、これら自然の客体に関与し、これらを処理し、これらを使用する。」（F. Hegel, a. a. O., 146, S. 146.）と述べるように自然物は全く“外面的で孤立した”方法でしか理性的なものを示すにすぎない。しかし“倫理の実体”という存在はその最高度の自立性という点で「自然の存在よりも無限に確固とした権威と力」（F. Hegel, a. a. O.）があるとみることから、この倫理の実体に比して、理性的なものとの自然的存在の中間体である衝動、欲望、虚栄心、さらに偶然性のもとにある恣意から、人間の性格、“自然状態での無邪気”、“無教養人の素朴な慣習”に至るまで真に“精神的なもの”の下位に位置するものである。

* この点では自然が他面理念であるという古典主義美学以来の伝統的観点も考えられる。

この“自然”にたいする“教養”の役割について「主観的意志そのものが

理念の現実性に値し、その力を許されるといった客観性の形式を自己のうちに獲得するのは教養の努力によってである。——この普遍性の形式、それは特殊性がこれに達しようと努力し、これに向って自己陶冶をなしてきたものであるが、これは同時に特殊性が個別の真の具現となるという悟性の立場、また特殊性が普遍性にこれを充たす内容と普遍性の持つ無限の自己規定を与えることによって、みづから無限に現実化する自由な主観性として倫理のうちに存するという悟性の立場をなすのである。これが教養をもって絶対者に個有の契機であるとして示し、教養の無限の価値を示す立場である。」(F. Hegel, a. a. O., 187, S. 269.) と述べるように、教養が“精神的なもの”に通ずる過程にあることを明かにしている。

こうしたヘーゲルの見解にたいし、ザヴィニ^{*}の教養の概念は「立法及び法律学の使命」の冒頭で「万物は先ず動物に似た状態で生きながら、こゝから絶え間なく発展して、かなりの存在に達し、遂には我々が現に存するような高さにまで到達したのだという観点が近代においては支配するようになっている。しかし、この観点到れずに例の市民法がはじめて文書にみられる状態での事実限定してさしつかえない。……法が言語のように民族の意識に生き、歴史的にはじめて証明されるような初期の民族」は、信仰が一般に支配する「明白に自然に順応した状態」であり、この状態を自然で有機体的(F. Savigny, a. a. O., S. 5f.) と、みることから考えられる。

* ヘーゲルが“教養”という語に“Bildung”を用い、ザヴィニーが“Entwicklung”を用いるのは注意すべきことであろう。

このように動物的ではない、独得の精神状態を“自然的”と述べているが、近代においてはこの状態をも、しばしば野蛮とか、迷信といって軽蔑する。勿論、ヘーゲルも若い頃から、この法のない時代を野蛮とみて、“愚鈍、無邪気な家父長制時代の状態”、単なる“感覚的精神”、“自然な素朴”、さらに“民族精神にみられる自然の要素”等が存することにたいして、“教

養”，“自由”，“自己意識”，“精神”の概念を鋭く対立させたのである。(Vgl. F. Hegel, 349, 189, u. 194.) ヘーゲルにとっては，“精神的自然”がみられるザヴィニーに反し，「精神は自然より高い」(Vgl. F. Hegel, über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, hrsg. v. G. Lasson, 1913, S. 392.) という初期のテーゼのように，この精神の存在を固執するあまり，これが世界観の中核にまで入ってくる。こゝでは自然的なものの品位ないし価値は次第に失われざるをえない。したがってヘーゲルは，ルーソー，ハラーの“原民族”，“自然の状態”といった考えを絶えず克服しようとしたし，自然法にさえも“自然的”であるということに曖昧さを感じた筈である。(Vgl. F. Hegel, Encyclopädie 513.) 実際，この“自然的”という語にはヘーゲルがさきに引用した“第二の自然”（拙稿23頁参照）とか“自然になった自由”つまり「これらの一面性（主観的及び客観的精神のそれぞれにみられる一面性…引用者）が止揚されるならば，絶対的（an und für sich）に普遍的な理性的意志としての主観的自由，……つまりこの自己意識的自由は自然となっていたのである」（Vgl. F. Hegel, a. a. O., S. 432.）というばあいには精神的な意味は存在していないのである。

* 次の引用文にみられるように，精神をも含めて，近代的自己確信に立ち，そこに自己自身を確立しようとする近代的人間の在り方を意味する。

しかし，この“新しい自然”は「理念の立場からの関心事は……市民社会の成員の個別性や自然性を，自然必然性（Naturnotwendigkeit），諸種の欲望の恣意を通して，知と意欲との形式的自由，形式的普遍性へと高め，これらの成員がその特殊性において有する主観性を陶冶する過程である。」（F. Hegel, Ph. d. R., 187, S. 267.）という指摘にみられるように，常に普遍化と自己意識という契機，つまり高次の解放への厳しい努力を含み，このことがこの“新しい自然”を真に“精神”とするのである。

さらに，こうした過程にある教養が無限の価値を有することについて「自

然の素朴性，換言すれば一面では受動的な自己喪失，他面では知と意志との未熟，すなわち精神がここに沈潜してしまう直接性と個別性が除去されて，その後たゞちにこの精神の外面性がそれに相応した合理性，すなわち普遍性の形式，悟性的性質を得ることである。……このようにして，はじめて普遍性の形式が思想の中に実在するようになり，——この形式のみが理念の存在するに値する地盤なのである。したがって教養とは，その絶対的意味においては解放であり，……もはや倫理の直接的実体ではなく，精神的であるとともに普遍性の形態へと無限に高められた主観的な倫理の実体性にいたる絶対的通過点である。」(F. Hegel, a. a. O., 187, S. 268 f.) と述べているように，いわゆる“単なる自然”との徹底した対立をみることができよう。

V

上述した“自由と必然”という歴史的意味と“教養と自然”という体系的意味といった二元性がヘーゲルの哲学体系にはみられる。つまり一切がこの体系の中での“精神”の意味と，この精神の“実践活動”に依っているのである。実際，歴史主義^{*}と合理主義，ことに合理主義にみられる個別化する要因との葛藤が，ヘーゲルのばあいその“理性概念”自身の内部で生じているからである。たとえば，ローマの奴隷制度にたいして「法哲学」の全篇を通じ，徹底的反論をなし，真に合理主義的^{**}判断を加えながら (Vgl. F. Hegel, a. a. O., 3.)，他の点で，概ね修道院攻撃においては，このときは全く歴史学派自身の根拠^{***}にもとづいて反対するのである。

* このばあいの歴史主義は，理想主義—非合理主義の系譜にあるのは伝統的原則で，個々にたいするよりも普遍化を重視するのは明白である。これにたいし，ザヴィニーの歴史学派としての歴史主義の本質は Kollektivismusにある。

** こゝでは，全くの自然法的理想が歴史的伝統と実証的法考察とのつながりを実際に絶っているからである。

*** ヘーゲル自身がこの問題を既に扱っていた初期論文において，歴史学派に与えたものなので，それがこの「法哲学」の段階に至っても，なお残存していた考察とも，さ

らに以前よりも進展した傾向の生命感情から出たものとみられる。いずれにせよ、“実証的なもの”の概念のすべては“生命概念”という規範によって形成されるという観方は共通するであろう。(Vgl. F. Hegel, Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, hrsg. v. G. Lasson 1913, S. 413.)

しかし、究極においてヘーゲルの精神概念は合理的要素を、一方で自己に帰結する意識（拙稿27頁参照）という精神哲学を支配するシエーマと、他方、ヘーゲルの現実概念とに結合することで形成されている。しかも、この精神概念は、実践としてはなお純粹に形式的承認という要素としてしか作用しないのである。つまり、こゝにおいては、諸々の規定の論理的純粹さ、厳格さという条件のもとで、秩序と明確さとを留意するので、あらゆる歴史的事象、殊に独自の生命観と世界史的経験から得られる実証の世界にたいしてはせいぜい“理性的なもの”の価値を認めることがあるというくらいなのである。したがって、ヘーゲルの体系の形式的意味がこゝでも明かになるであろう。個別化する要因でザヴィニーに通ずるとみえても、既に幾度か指摘したように、この個別性は後退させられ、ヘーゲルのいう歴史的意味に止揚されてしまうのは言うまでもない。

以下、ヘーゲルの“慣習法”（Gewohnheitsrecht）にたいする態度に触れ、この点からザヴィニーとの一致点もみて、この論を閉じたい。この慣習法にたいする態度は肯定的意味にも、否定的意味にも解することができる。肯定的意味のばあいには、ヘーゲルとザヴィニーとの見解の完全な相違が示される。ヘーゲルは歴史的伝統の“妥当性”が法典編纂と一致することから、この法典編纂（Kodifizierbarkeit）を原理的に承認している。^{*}このことからヘーゲルが歴史的伝統、さらに“慣習法”をも認めているといえよう。

* この点で明らかにザヴィニーと対立する。外面的見方をしてもザヴィニーは法律学におけるローマ法の未消化からくる技術上の未熟さといった事情、統一的ドイツ国家の建設が遅滞していることから法典編纂を時期尚早とみている。

しかし、例の“単なる自然”から“精神”に至る段階でなされる慣習法の

価値の下落も、ヘーゲルの尺度にもとづいている。このことは「太陽も遊星もそれぞれ法則を持っているが、この法則を知ることがない。」という第一段階。「動物は自己の法則を本能として持つにすぎない。」という第二段階。さらに「法則を慣習として持つのは人間のみであるから」、こゝで精神に近づいてはいる。しかし、全くこのために人間は慣習法が「思想として存在し、知られる。」という傾向を持つ。第三段階の「未開人は衝動、風習、感情によって支配される。」が、これについての意識がない。彼等のばあいには「感情、単なる考えの偶然的なもの、復仇、同情、利己心といった形式」が支配する。未開人と慣習法には「理解して把握するという訓練」が欠けている。法と慣習法の相違の本質は「慣習法は主観的偶然的方法で知られるものなので、それ自身、法よりも不明確で、思想の普遍性も曖昧であり、その上この法についての知識は個々の面からも、また一般に少数の者の偶然的所有にすぎない。」といった指摘にみられる。さらに「慣習法が慣習として存在するという形式によって、生活の中にはいり込んでいるという長所を有するのだといわれること……は欺瞞である。それはある国民の現行法が成文化され、集録されているということで、この国民の慣習であることを止めるわけではないからである。」さらに「普通、慣習法にたいして、それが生きた法である証拠があげられるが、この活動性、すなわち慣習法の規定と主観との同一性はなお事象の本質を形成していない。法は思想を通じて知らねばならず、それ自身において体系でなければならない。そしてこうした体系としてのみ法は教養ある国民の間に通用しうるのである。」(F. Hegel, a. a. O., 211, S. 287 ff.) といった引用からもヘーゲルの慣習法にたいする否定的意味は明白である。「制定法たるものは、はじめて法としての拘束力を持つ。」(F. Hegel, a. a. O., 212, S. 291.) という指摘は以上の引用文にたいする決定的な論点であろう。こゝで、この法について、その立法の問題点を「内容上新しい法律の一体系をつくることにあるのではなく、(歴史的伝統を経た…引用者) 現在の法律的内容をその規定された普遍性において認

識すること、つまりこの内容を思考しながら把握する。』(F. Hegel, a. a. o., 211, S. 289.) ことを義務として設定しているのである。

このように“新しきもの”よりも“古いもの”が明らかに重視されている点には、ヘーゲルとザヴィニーとは厳しい対立よりも大きな一致が考えられよう。実際、慣習的なもの (Das Herkömmliche—ザヴィニー) が、通俗的に行われている新しい観方と一致しなくなってくれば、この慣習的なものによって制約を受けずに、この要素を保持しようという法律ないし政治的プラン (Vgl. F. Savigny, a. a. O., S. 19.) はヘーゲルのばあいにも完全に受けつがれているのである。^{*}たゞ、ヘーゲルにおいては、一般通俗的に流行している要素のうち絶えず存在する妥当性が、さらに普遍性へと向けられて、民族精神に存する徹底した世界史的原理という理性を要求するまでに至っているのである。

* 既に指摘した (拙稿28頁参照) ように、個別化する要因でザヴィニーに通ずるともみられるが、“小さなものへの傾倒”、“歴史になったものへの帰依”とともに、現状維持、現状肯定になる“静観主義”さらにすゝんで保守主義といった世界観は両者に共通せざるをえぬ要素とみることができ、共に“王政復古期”のイデオログに外ならない。

このばあい、ヘーゲルが世界史を例の高度の精神的諸力の歴史とみとめたのにもかゝらず、この世界史を哲学史と混同しないで、原理の理論的設定と、ヘーゲルのいう普遍的自己意識においてなされるこの原理の実現とを区別したの^{*}は非常に重要な点である。この点からヘーゲルは、歴史学派が歴史的形成を哲学的妥当性と混同し、さらに実用的な理解を“概念的”にしか探りえない真実とも混同していると、絶えず非難しているのである。(Vgl. Hegel, a. a. O., 258, S. 293.) しかし、この非難は、個々具体的にみると、却ってザヴィニーの意味で、むしろそれ以上に強い意味の判断でなされている。このことは、ナポレオンがスペインに憲法を押しつけようとしたことにたいして「ナポレオンはスペイン人に一つの憲法を先天的なものとして与え

ようとしたが、これはうまく行かなかった。それは憲法が決して単に作られたものではないからであり、それは数世紀にわたる業績であり、一国民において発展してきたかぎりの理念であり、理性的なものの意識である。したがって、いかなる憲法も単に主観によっては創造されない。ナポレオンがスペイン人に与えたものはスペイン人が以前に持っていたものよりも理性的であった。しかしスペイン人はこれを自分達には無縁なものとして斥けた。彼等はまだそこまで教化されていなかったからである。」(F. Hegel, a. a. O., Zusatz zu 274, S. 377.) と指摘していることにあらわれている。こゝには、ザヴィニーにもみられないような徹底した自然法の否定が^{**}存在し、ヘーゲル本来の観点にも反して、ヘーゲルのいう“歴史的”思考のもつ本来の志向とも概して一致していないのである。このことは、さらに「家父長的關係、権力、あるいは任意選択の形式を持つ。」(F. Hegel, a. a. O., 219, S. 301.) という“歴史的”^{***}基礎になったと思えるような裁判官の起源に、ヘーゲルのいうそれだけで決定的要素である“事象の概念”を対比、設定している点にもみられる。ザヴィニーさえ原理的には歴史的起源という事実を判断の手掛りとするのではなく、却って価値の事実としてヘーゲルのいう“概念”ともある段階で通ずる妥当性をもって判断しているのである。^{****}

* 「道德の原理、すなわちソクラテスの内面性の原則はソクラテスの時代に必然的に産出されたのであるが、しかしそれが意識となるためには時を必要とした。」(F. Hegel, a. a. O., Zusatz zu S. 377.) という指摘が考えられる。

** ザヴィニーは合法則的な自然法に反対しながらも、この自然法論と歴史的実証的研究を結合しようとする哲学的自然法論を徹底しているともいえよう。

*** ヘーゲル本来の意味と異り、史学的という意味である。

**** ヘーゲルにおける個別化の弁証法的処理の不手際とみることもできよう。

このようにヘーゲルとザヴィニーとには、一般に考えられる特質では区別しがたい類似性と流動性があるといえよう。しばしば指摘される立法に関する両者の意見の相違さえ、世紀という観点を通じて全般にあらわれる広範な

視野のもとであらわれた有機的、歴史的命題の設定の一致に比べれば、二義的なものである。ザヴィニーがその理論の適用範囲を限定したのも、実は立法担当の大臣として、また「現代ローマ法大系」の中でなしたことにすぎない。ヘーゲルがなした明確な意識と確実性の要求さえ、“我々の行為の明確な意識”というザヴィニーの理想に通じている。(Vgl. F. Savigny, a. a. O., S. 9.) 殊にザヴィニーが法学における dogmatisch で体系的な義務を極めて明らかに示しているのは例のヘーゲルの要求に一致している。したがって、ヘーゲルが「法が定立され、知られることによって、感情と単なる考えの偶然的なもの、復仇、同情、利己心といった形式は消失し、法ははじめて法の真実の規定に到達し、その榮譽を得るにいたる。」(F. Hegel, a. a. O., S. 287) と述べ、復仇、同情、利己心といった形式がザヴィニーに barbarisch に存続しているという非難もあたってはいないであろう。さらにザヴィニーが立法を遅らせた最大の原因でもある法の“完全性”を絶えず要求したことを、ヘーゲルは“空虚”とみなすにしても、ザヴィニーはこうした非難をたゞ甘受するのみであろう。いずれにせよ、ヘーゲルの観点が、究極において法律的というよりも法哲学的であり、歴史編纂的というよりも歴史哲学的であったからである。

以上、本稿、序に示したように、ヘーゲル、殊にその「法哲学」を中心に歴史学派について論を進めてきたが、文芸学の歴史をドイツ歴史主義という精神伝統のもとで考えるという年来の意図のもとにあることを附記しておきたい。 (1963.10.25)

