

# 相対主義と二つの法哲学

(ケルゼンとラートブルフ)

伊地知 大介

## 目次

- 一 課 題
- 二 ラートブルフの法哲学と相対主義
- 三 ケルゼンにおける法実証主義と価値判断の排除
- 四 結 語

## 一 課 題

この小論において、二十世紀の前半において顕著な存在を示した二人の法哲学者、グスターフ・ラートブルフ (1887) 相対主義と二つの法哲学 (伊地知)

—1949) とハンス・ケルゼン (1881—1973) とをいちどきに論じようとするわけは、この二人による法哲学の立場はいずれも相対主義であるが、その相対主義がそれぞれの法哲学において、如何に体系的に生かされているかを、比較しようとするのである。

同じ相対主義に立つ法哲学ではあるが、ラートブルフの法哲学はつねに人々の賞賛の的であることに對し、ケルゼンの法実証主義はこれを非難する人も多い。それは悪い法哲学であり、法なき法哲学であるといわれる。しかしながら、真理は多数決では決らないとはリッケルトの言葉であるが、人がもし哲学の名に価する法哲学的思惟をもとめるならば、それは多数の意見の反対の側にあるかも知れないのである。

いうまでもないことであるが、法哲学はひとつの価値観、世界観を基礎とし、体系的且論理的な、叙述を必要とする。つまり、相対主義ならば相対主義をもって一貫していなければならない。こういった観点から見ると、ラートブルフの法哲学は体系的でもなければ論理的でもないようにみえる。たとえば、彼の法の理念の三要素説は、不朽の功績とされるものではあるが、疑問がある。相対主義によると、法の窮極の価値である法の理念は、その存在が、否定され、認識不可能とされる。ラートブルフは、その認識不可能な筈の法の理念を、かくかくの要素によって構成されていると、甚だ詳細な説明をしている。これはあたかも、天国はいくつの都道府県によって構成されているかを論ずるようなものである。私見は本文で述べるが、このように、彼の法哲学には、相対主義をもって一貫しようとする配意が欠けているのである。これは何故であろうか、その理由を考察することが、この小論の一つの課題である。

ケルゼンの法実証主義はその点相対主義をもって一貫している。それは純粋な法解釈の方法論であって、実定法の

解釈に実定法の外から他の政治的価値観の介入することを排斥する。これに対する批判は、法実証主義は、ナチス政権下で出された悪法を批判することができず、これをそのまま受容した結果、ライヒ司法裁判所を墮落せしめたというのである。何故に、法実証主義は与えられた実定法を評価することなく受容するのであろうか。これに対する回答はケルゼン自身によって与えられている。それは法律学は認識の学であって評価をなし得ないというのであって、この主張は、マックス・ヴェーバーが社会科学から価値判断を排除したのと同じ趣旨である。したがってヴェーバーの見解が基くところのリッケルトの方法論とも、更にはラートブルフの説く価値関係手続とも、方法論そのものとしては同じであって、異なるのはその哲学が基く価値観である。リッケルトが絶対主義的方法論として主張した方法二元主義を、相対主義の法哲学に承継したことは同じであつても、ラートブルフにあつては価値関係と価値判断との区別が明確ではないのみでなく、相対主義による基礎づけが放棄されていることに対し、ケルゼンにあつてはその区別が明確であつて、価値判断の排除がきわめて自然に相対主義に結合されるのであつて、殊に注目されるのは認識の学である法律学と区別して、価値判断を基礎とする判決を、一つの立法形式とみる法段階説の主張で、このことによつて、認識と評価とが峻別される点であらう。

要するに本稿の意図は、相対主義に立つ二つの法哲学を比較し、何れが法哲学の名に価するかを指摘することにあるのである。

## 二 ラートドルフの法哲学と相対主義

(一) 自然の王国に対立する当為の王国において、価値の連関を辿って到達し得る、最終の価値の正当性を論証し得ず認識し得ないとする自らの立場を、ラートブルフは相対主義と呼ぶ。これに対して、西南ドイツ哲学が絶対主義の哲学と呼ばれるのは、最終の価値を基礎づける絶対的価値（その名は神、自然法、法の理念、正義等であるが）の存在を論証するからであるが、それが哲学の到り得る限界とされ、絶対的価値の実質的内容は既得の知識とはならぬものとされる。絶対的価値の実質的内容を認識し得ないとすることは何れも同じであるから、相対主義と絶対主義とを区別するメルクマールは、結局、絶対的価値の存在を肯定するか否かがあると解せられる。しかし法哲学においては、存在しないとはいわないで、認識不可能というのが普通である。それは、無条件に普遍妥当性をもつ恒常の価値の存在を疑う立場を含むものといつてよいであろう。

さて、ラートブルフが、西南ドイツ哲学を指針とする、法哲学において、相対主義を主張することの疑いについては、別に論じているので本稿ではその点には論及せず直ちに本論に入ろう。

彼は「法哲学」の第四章において、法の理念は正義に外ならないと述べ、正義は善、真、美とともに絶対的価値であるといい、正義は平等を意味するという（六一―一四九）。ここに平等というのは配分的正義、各人に彼のものを与える正義のことで、主として労働の質と量に応ずる財貨の配分をいうのである。このような主張が結論的にみて、絶対

的価値の認識不可能であることを主張する相対主義と両立し得ないことは、たとえそれが信仰に基く主張であるとしても、否定できないことである。

一般には、ラートブルフのこの主張は、アリストテレスの学説を承継するものと考えられているが、アリストテレスは配分的正義を部分的な正義、特殊な正義として説いているので、絶対的正义であるとはいっていないことが、特に注意されなければならぬ。

アリストテレスは、ニコマス倫理学の五巻の二章で、配分的正義を説明するに当って「これからわれわれが考察するのは、徳の一部分である正義にはかならない」「われわれが以下において語ろうとするのは、部分的なほうの正義と部分的なほうの不正義に関してである」と繰返して述べている（一一一〇二）。そのうえ、アリストテレスが正義というのは、法の窮極にある価値をいうのではないことが、指摘されなければならない。彼によると、善とは徳に即しての靈魂の活動であるが、徳の全体が広義の、もしくは一般的な正義とされ、これに対して平等は特殊なもしくは部分的な正義とされるのである。つまり、社会の各人を善き人間につくりあげること政治の目的、国家の理想がもとめられ、善き人間となるための条件としての徳（親愛・寛厚・温和等）の全体を正義と呼ぶのであって、法の窮極にあるものを正義と呼ぶのではない。そうしてそのような正義に対して、特殊なもの、部分的なもの、あるいは別種なものとして配分的正義や整正の正義が説かれているのである。そうであるから、各人に彼のものという配分的正義の位置づけは、アリストテレスにあっては善の一態様であって、これを法の理念と考えるラートブルフの思想とは、相当の距離があるといわなければならない。したがって平等すなわち配分的正義を絶対的価値で

あるとする哲学的基礎をづけを、アリストテレスの倫理学にもとめることはできないのである。

(二) 絶対的価値としての正義が平等を意味するという主張が、相対主義と両立し得ないことは明らかであるが、ラートブルフはこの点について「相対主義はしかし理論理性に属し実践理性には属しない。それは窮極の立場の科学的基礎づけを断念することを意味するが、実践的にある立場をとることを断念するものではない」(六一—一九) といっている。この言葉の意味するところはこうである。

自分は哲学としては相対主義が正しいと考える。したがって絶対的な政治的価値観が存在するとは考えない。しかし自由と平等との二つの相対的価値を並べて何れをとるかというなら、実践的には平等を選択する。相対主義は実践的にある立場をとることを妨げるものではないから、というのである。実践的にある相対的価値を選択することが自由であるということは、その相対的価値を絶対的価値であると主張する根拠にはならないのである。

彼はまた上述の矛盾を弁解して次のようにもいう。相対主義には二種のものがある。その一つはあらゆる立場の正しさを一様に疑うものであるが、他の一つは「ある立場の正しさを確信しつつも」ただそれを哲学的に基礎づけることができないために、相対主義に止る場合であるという。つまり彼の立場はこの後の場合で、レッシングによる「賢者ナアタン」の不可知論であるとする(六一—一九)。これは父親が三人の息子に遺した三つの宝石の内、一個が真物で他の二個は偽物であるが、その真偽の見わけがつかなくなるという寓話である。彼がこの寓話を引用する意味は、本来両立し得ない筈の二つの価値観、相対主義と絶対主義とをそのまま両立させるということであって、矛盾を矛盾のまま承認することにほかならない。その結果、彼の法哲学においては、一方では平等をもって絶対価値であるとする

彼の信仰が述べられ、他方では信仰と相反する相対主義が同じウエイトをもって主張されるのである。現実の世界に生きる人間は、みな矛盾に耐えて生きているのではあるが、信仰とか哲学とかいうものは、その矛盾から脱却するためのものであるから、現実の人間の精神生活における二律背反を、そのまま表現したのでは、文学になることはあっても哲学にはならぬと思う。人は無神論を唱える相対主義者であると同時に基督教徒であることはできない。その矛盾を克服するためには、哲学を捨てるか信仰を捨てるか、何れかでなくてはならぬ。ラートブルフはその二つながらを生かそうとするのである。

哲学をどのような文章で書くかは、趣味の問題であるが、彼の美辞麗句にみちた文章を、文学的であると賞賛する人もいる。正義は存在しないという主張と、正義は平等であるという主張とが、相互に両立し得ないことは中学生にも解る矛盾であるが、彼の比喩的で難解な文章は、この矛盾を神秘的なベールでおおい隠し、世界の読者を錯覚に導き、正義は平等であるという命題が、何か法哲学によって、論証された真理であるかのように、思いこませるのである。

本稿はわたくしの価値観を述べることを目的とするものではないが、配分的正義が絶対的価値でないことは、容易に論証し得るものであることだけはいっておきたい。

法の理念としての正義は、法の根源にある価値であって、法の原点をなすものといふことができる。そこで、各人に彼のものをという要請をうらがえせば、搾取の否定にはかならないので、搾取を否定することは、各人の人格を尊重することに帰する。そうであるから配分的正義は法の原点ではなくて、むしろ人格の尊重、人間尊重が法の原点で

あるか、少くとも法の原点により近い価値であるといふことができる。このようにして、法の理念としての正義が配分的正義であるという思想はいまだ法の根源をつくものでないことが判る。

次に、法の理念としての正義に対して、法の理想としての正義を考えることができる。法の理念としての正義が法の原点であることに對して、法の理想としての正義は法の終着点であつて、変化し發展する人間の価値観の極限概念である。ヘーゲルは真無限といふことをいつたが、人間のいづく価値観が限りなく發展するものとすれば、配分的正義が法の理想としての正義であり得ないことは明らかである。何故かなら、価値観の發展が配分的正義に到つて中断されるわけではないから。法の理想としての正義は極限概念であつてもとより認識不可能ではあるが、それは自由とか平等といった一義的なものではなくて、自由も平等も平和も繁榮も、その中に含まれている筈のもので、この意味での正義は測り知れぬまでに豊富な価値の宝庫であると想像される。

人間尊重をもつて法の理念としての絶対的価値であると断定するつもりはないが、配分的正義をもつて絶対的価値であるとするこの謬りは上述したところで論証されていると考へる。

(三) 同じような矛盾は、彼が法の理念の三要素を主張するときにより顯著に現われる(六一二〇八)。法の理念は絶対的価値であつて、相対主義によればもちろん認識不可能であるが、いわゆる絶対主義に立つ西南ドイツ哲学によつても、その存在が肯定されるだけで、その實質的内容は既得の知識とはならないとされる(二二二二三)。ラートブルフはその認識不可能な法の理念が、正義のほか合目的性と法安定性との三つの要素によつて構成されているといふのであるから、矛盾や不合理もここまでくると徹底する。それをまた賞賛する学者が存在するといふことは「哲学の



入口を決して見いださず、探しもしなかったような法律家が法哲学を論ずるからであろう」(二五―一二二)。カントは認識がこのような先験的仮象に陥ることを厳に警戒しているのである(二四―一二)。

おもうに、右の三要素のうち合目的性と法安定性の二つは、認識不可能な法の理念の構成要素ではなく、認識可能な実定法の性質であると考えられる。合目的性とは法の内容が立法の目的に合致しようとする法の性質をいうので、法安定性とは、ここでは「法による安定性、法の侵害に対する安全ではなく、法そのものの安定性のことである」(九―三八)。つまり、ひとたび憲法が制定されれば、できるだけ変革を避けようとする憲法の性質が、法安定性のいちばんよい例である。法は合目的性と法安定性の二つ性質を備えることによって、法の理念(正確には立法の目的)に奉仕するのである。したがって、合目的性と法安定性は、奉仕される法の理念の側に存在するのではなく、奉仕をする実定法の側に存在するのである。合目的性や法安定性が認識可能なのは、それが認識不可能な法の理念の構成要素ではなくて、認識可能な実定法の性質であるからであろう。

四 法の理念から法の概念に論点を移そう。彼は法の概念を規定して「法は法価値、法の理念に奉仕するという意味をもつ実在であり(六一―四七)、人間の共同生活のための一般的規律の総体である」という(六一―五二)。しかしながら、相対主義の立場から、その存在が否定されたがってまた認識不可能とされる法の理念に、実定法が奉仕することは不可能であるから、この法概念は相対主義を前提とするものではなくて、正義は平等を意味するという、彼の確信を前提とするものであることが解る。それであるから、この法の概念規定の前半は、「法とは平等に奉仕する実在である」と読みかえることができる。したがってまた、この読みかえられた法概念は、平等に奉仕する法だけが

真実の法であつて、自由に奉仕する法は真実の法ではないという反対解釈をふくむことになる。平等すなわち配分的正義に奉仕する法とは、すべての国民に労働の質と量に応じた、支払を保障する社会主義憲法を意味することになるが、この結論の背後に隠されているものは果して何であろうか。

この疑は、ラートブルフが修正マルクス主義を標榜したドイツ社会民主党(S・P・D)の幹部黨員であつたことを知れば水解するであろう。ドイツは第一次大戦後、賠償金の支払に苦しみ極度の経済的混乱に陥つたが、その間に起つた「カップ一揆」(一九二〇)において、キール大学教授の職にあつたラートブルフは「国家学」の著者ヘルマン・ヘラーと協力して、労働者の側に立つてキール造船所において労働者の抵抗を組織し、武器の調達した後、軍隊との交渉に當つたが交渉の途中で逮捕され、危く銃殺を免れたといわれる(二〇—四五六)。彼はこの活動を通じて労働者と党首脳との信頼を獲得して国会議員に当選、S・P・Dから出た大統領エーベルトの懇請をうけて司法大臣に就任するのである。しかしナチス政党的台頭と共に職を辞して大学に復帰し(一九二六)、「法哲学」は一九三〇年に発行されている。

右の経過と「法哲学」の内容を照し合わせていい得ることは、ラートブルフは「法哲学」の中で、相対主義に基く法理論を述べているのではなく、相対主義とは全く無関係な、もしくは相対主義とは正反対な、修正マルクス主義に立つS・P・Dの教条を、絶対的なものとする彼の政治的価値観を述べているので、相対主義はナチス政権に対すかくれみものとしての役目を果しているにすぎない、ということである。

したがって彼は、自ら相対主義と特質とするという「法哲学」の中で、相対主義とは反対に、一つの政治的価値観

を絶対的なものとして読者の脳裡に焼きつけようとする。法の理念は正義であり、正義は平等を意味するとか、法の理念に奉仕する実在であるとかいう主張がそれである。そうであるから彼は、相対主義をもって一貫する体系的な法哲学を書こうなどは、始から考えてはいなかったようにみえる。

それでは「法哲学」を通して、彼が国民に訴えようと欲したS・P・Dの基本的教条とはどのようなものであろうか。S・P・Dは伝統的には「マルクス主義的」社会主義を標榜する政党であったが、一九一〇年の項を境として、「急進的な」マルクス主義から「修正主義的な」マルクス主義に、その体質を変えていったといわれる。それは何よりもまず、一九二一年九月の党大会でエルフルト綱領を正式に破棄し、新たにゲルリッツ綱領を採択したことに現れる(二〇—四五四)。そうしてこの変化は、ラートブルフの影響の一成果であるとエリック・ヴォルフはみている(六一—五四)。修正マルクス主義とは、資本主義から社会主義への平和的移行を図るもので、プロレタリアートの独裁を否定し、議会制民主主義を尊重することがその特質であるとされる。そうしてこの議会制民主主義を通して社会主義体制への移行を図ろうとするS・P・Dの教条は、きわめて抽象的な表現においてはあがあるが、「法哲学」の序文の中で、「相対主義は民主主義の思惟の前提条件である」(六一—〇〇)という一連の文章の、中に述べられているので、彼は「社会主義の文化理論」の中で「外面的に民主主義とよばれるものが、今日のところは内面的に資本主義であるとしても、民主主義の形式が将来はその内容として社会主義共同体を自分の中にとり入れることもあり得るのである」と述べている(七一—八九)。

何が正義であるかは認識不可能であるから、多数決原理に従うという意味で、民主主義は相対主義を前提とする

いわれるのであるが、相対主義が彼の「法哲学」において機能的に働いているとすれば、この個所だけである。しかしこの基礎づけはケルゼンが「一般国家学」(二九二五)の中でつとに論じている(三一六一九)。しかももしラートブルフのように、正義が平等であるといひ得るなら、もはや多数決原理にしたがって一つの政治的価値観を選択する必要もなくなるので、「相対主義は民主主義の思惟の前提条件である」という言葉ではじまる、この序文の論理も崩れるのである。

### 三 ケルゼンにおける法実証主義と価値判断の排除

(一) 法哲学が哲学の一部であり、一つの価値観に奉仕する法哲学的思惟に一貫すべきものであるならば、われわれはそのような態度をケルゼンにこそみることができるといふことができる。「純粹理性批判」に基礎をもとめるケルゼンにあっては、相対主義が彼の著述の隅々にまで透徹して法哲学上の諸問題が相対主義に即して処理されることになるので、本来認識不可能とされる法の理念の構成要素を論ずるといった、途方もない主張はみられないのである。ラートブルフに対しては、齒のうくような贅辞が捧げられる一面、ケルゼンに対しては多く批判的な態度を示す学者が多いのは何故であろうか。W・エーベンシュタインはケルゼンの相対主義を、ロック・カント・ラッセルのそれに比肩すべきものとしているが、これこそ、ケルゼンに対する正当な評価であろう。

ケルゼンはカント哲学に独自の解釈を加えて、彼自らの法哲学の原型をつくりあげる。カントは現象としての自然

の背後に、物自体の存在することを想定し、これを現象の窮極原因、真実在としたのであるが、それは経験の彼方にあり、われわれの認識のおよび得ないものとした。新カント哲学マールブルク学派のコーエン、西南学派のヴィンデルバントは、物自体はそれによって何ものをも説明し得ない無用の仮定であるとして、これを否定するのであるが、ケルゼンは物自体に一つの意味を認めて次のようにいう。「学者は物自体を効果のないもの、役に立たないものとして排斥する。けれども、この物自体の概念はいわば経験の限界に対するシンボルとして存立する。この限界を越えて思をめぐらすことは自分のなし得ないところであり、またなす資格がないと考える。物自体は超越的実在の表現ではなくて、経験の無限の過程の限界点である」と(一一一〇四)。彼は物自体に相對主義のシンボルとしての役目を負わせると共に、カントが現象にすぎないとした自然を「われわれにとって唯一の實在的世界である」として、これを客觀的實在にひき上げるのである。自然を單なる現象に過ぎないとするのは、カント哲学における一つの欠陥と考えられ、新カント哲学は物自体の概念を廃棄することによって、現象に過ぎないとされる自然に客觀的實在としての位置を与えるのであるが、ケルゼンは物自体の概念を生かしつつ、おなじ結論を可能にするのであって、このことによって、法実証主義の原型が出来あがることになる。つまり法が實在として確保されると共に、相對主義のシンボルとしての根本規範の母型が与えられるのである。

ケルゼンの仮定する根本規範は、カントの自然哲学における物自体に対応するものであることは右に述べたところから明らかであろう。物自体は、ケルゼンの解釈によれば、超越的實在の表現ではなく、認識の限界点であるが、同様に根本規範は、超越的価値を意味するのではなく、超越的価値をもとめようとする法哲学における形而上学的思

惟の限界点を示している。神、自然法、法の理念等と呼ばれる絶対的価値は、もともと決して到達することのない超越的価値であるから、根本規範の限界を越えて、思をめぐらすことを断念するのである。根本規範はそれ故に、われわれの認識に対して客観的諸制約の存することを示す相対主義のシンボルといふことができる。法律が妥当する根拠を実証的にもとめるならば、現行の憲法から出発して、その基礎になる歴史的な最初の憲法に至って終結しなければならぬ。われわれは、その最初の憲法が、人々の集会の決議もしくは征服者によって制定されたという事実に突き当るが、その事実を越えて憲法の正当性の根拠をもとめることはできない、ということをも根本規範は示している（一一一三）。

根本規範はこのように仮定された規範であつて相対主義の象徴であるが、他面において自然法と同様にあらゆる価値を基礎づけることができるというのは、われわれが認識し得る価値はみな相対的価値であり、その根源をもとめるならば、この根本規範までは遡ることが可能であり、そこを限界としてとどまるからである。ケルゼンは、根本規範を仮定することは、法律学が与えられた法規範を、意味包含的な秩序として体系的に構成するに当つて、その妥当性の根拠を示すものとして必要であるというのである。もし根本規範を仮定しなければ、法の世界は道とか当為といったものが全く存在しない虚無の世界、無政府状態になってしまう。それ故、彼の相対主義は、「世界の謎を否認したり、またはこれと同じであるが、世界の謎を哲学的に解決し得る」とは考えないのであつて「人間の認識の限界を意識して、最後の世界の謎の前に立止り、進んでこれを承認する」（一一一〇三）ものであつて、それは「自己の力、およびその越ゆべからざる制限を意識している人間精神の謙遜である」（一一一〇三）といふ。

(二) このような相対主義に基く世界観を基礎として、法の理念としての正義もしくは自然法が認識不可能であることをケルゼンは主張する。「各人に彼のものをという」正義は、どれだけ彼のものであるかを決定するための客観的基準を示し得ないから、無内容に等しい。合理的認識の立場からは、何か正しいかということではなくて、何が利益をもたらすかということが基準となる。ある人々にとっては彼等に利益をもたらす価値観が正義であるように映ずるし、反対の立場にある人々にとっても同様のことがいえる。結局、一方の利益を犠牲にして他方の利益を満足させるか、それとも対立する利益の間に妥協を成立させるかである。一方の利益だけが、絶対的価値を有するということは、合理的認識にとっては承認できないことである(二―三三)。自然法もしくは正義といわれるものは、一部の階級または党派の利益を反影するイデオロギーに過ぎない。それ故、絶対的価値としての正義は認識不可能であって、認識には実定法が与えられているという。

それでは、実定法の本質をケルゼンは如何に解するか。まず彼は、認識不可能な法の理念に関する政治的確信を前提として、法の概念を規定することは、一つの政治的意図を含むことになって科学的ではないという。そうして彼自らは、法の概念を「法とは、制裁としての強制手段を定めている秩序である」(四―一七)と規定するのであるが、その秩序を構成する規範の中で、中核をなすものは「強制を要素とする規範」であるとみる。さて、法は規範によって構成される体系的な秩序であるが、その規範について彼の述べるところをみよう。

実定法は規範として、その固有の内在的な立場からみて当為でありしたがって価値であって人間の事実的行動を評価する規準となる。しかしながら、その当為は法の理念としての正義、もしくは自然法における正義とは異り、その

妥当性の根拠は、仮定せられたもの相対的なものと考えなければならない。「すなわちその規範は単に一つの前提の下に、すなわち法を創設する最高権威者を正しいものとする根本規範を仮定する場合のみ妥当するが、その前提の妥当性そのものは実定法の範囲内では基礎づけられていないし、また基礎づけ得ないものである」という。したがって法実証主義における実証性の問題は、法規範にかかる相対的な当為に基く存在として認識するところにあるので、「当為と存在との範疇が論理的には互いに排斥し合うにかかわらず、法規範が同時にこの両者として現われる点に存する」(二一七) といふのである。

そこで法規範に対する右のような理解が、ケルゼンが主張する法解釈の方法論としての、法実証主義の出発点となるのであるが、右に述べたところを「法の理念は価値であるが、法は価値に関係せしめられた現実、すなわち文化現象である」(六一―三八) といふ、ラートブルフの言葉と比較すると、どういふことになるであらうか。結局、ケルゼンの主張は方法二元主義に基く価値関係手続と実質的には異なるところはないので、リツケルトはそれを絶対的価値の存在を前提とする文化科学の方法として主張していることに対し、ケルゼンは相対主義を前提する規範科学の方法として主張するのである。ラートブルフに至っては、法律学における価値関係的態度が相対主義を前提するのか絶対主義を前提とするのか、明確ではないといふべきであらう。

リツケルトによって主張せられた文化科学の方法としての価値関係手続は、マックス・ヴェーバーによって、「社会科学方法論」として承継せられ、社会科学における価値判断の排除が特に強調されるに至るのであるが、ケルゼンは同じ趣旨を相対主義に結合して、法解釈学において認識と評価とを峻別すべきことを説くのである。結局それは相



対的な価値を固有する法規範を、そのようなものとして認識することには、相対的な意味においてはあるが科学性を認め得るが、法解釈に当って法規範の固有する以外の価値を介入せしめることは、価値の創造もしくは価値判断を意味することになり、科学性がない。つまり、相対主義の見地に立てば、立法者が正しいと確信し実定法の基礎としたところの価値観と、法解釈者が法を解釈するに当って介入せしめようと欲する価値観とを比較して、何れが優れているかということは、いい得ないのであるから、法解釈は実定法をそのままに認識することに止るべきであるというのである。殊に注意すべきは、ケルゼンは右のような主張をカントの認識論によって基礎づけている点であって、次に以上に略説したところを少しく詳論してみたい。

(三) リッケルトが「文化科学と自然科学」において論じたことは、自然科学における一般化的もしくは法則定立的方法に対して、歴史的文化科学においては、価値関係的な方法がその特質となるということであった。自然科学が法則を定立するに当っては、普遍的な事象が重要なのであるが、歴史的文化科学においては、指導的文化価値に照して、個性的な事象が重要なのである。たとえば、明治維新前史を書く者にとっては、水戸浪士による井伊大老の刺殺事件は、文化価値に関係づけられた、意味に充ちた事件であるが、その朝、大老が朝食に何を喰べたかは、歴史にとつてどうでもよいことである。このように歴史家は「重要な」「有意義な」「興味」ある事実をとりあげて叙述するので、その際歴史家は、水戸浪士をして大老の刺殺を決断せしめた価値観については、事実として述べもするであろうが、水戸浪士の行為に対して実践的な価値判断を下すことは、歴史学にとっては必要なことではない。価値の妥当性は歴史学の問題ではなくて哲学の問題である。したがってまた「歴史家は自己の叙述を指導する価値の妥当性につ

ては問うべきではない」(二二—一六二)というので、そこに価値関係手続と評価手続とを区別しようとするリッケルトの主張をみる事ができる。しかしながら、リッケルトにおいては、文化科学における価値判断の排除が、正面から論ぜられているのではなくて、むしろ価値関係手続を主張するための傍論として述べられているのであるが、これを正面からとりあげているのはマックス・ヴェーバーである。

社会科学における価値判断の排除を論ずるために書かれたマックス・ヴェーバーの論文としては「社会学、経済学の「価値自由」の意味」における叙述が「社会学方法論」における叙述よりも、理解し易いと思われるので、ここでは右の論文集の中から「經驗的諸科学における規範的なものの位置」における論述の要旨をみることにしよう。

一部の学者は法規範を解釈するに当って、法規範を認識することのほかに、法規範の固有する価値観が正しいかどうかを評価する必要があるという。このような主張に対して、ヴェーバーは「規範的に妥当するものが經驗的研究の客体となるばあいには、それは客体としては規範的性格を失う。すなわちそれは存在するものとしてとりあつかわれるのであって妥当するものとしてとりあつかわれるのではない」(二三—一〇七)という。たとえば、法規範が何人も銃砲または刀劍類を所持してはならないと規定している場合には、それは一つの命令として存在しているのであって、その命令が妥当なものかどうか、正義に適したものであるかどうかを評価することは、法解釈の仕事ではないというのである。

彼はこの主張を説明するためにいくつかの例を挙げているがその一つは、統計学が一定範囲の職業上の計算において「計算まちがい」がどのような比率で発生するかを確定しようとする場合を例にとって、右の場合掛け算の「九九

表」が計算のために使用されるが、統計学としては「九九表」の公理が数学として正しいものであるかどうかは、論ずる必要がないので、事実上、掛け算は「九九表」にしたがって行われるという慣習を前提として出発すれば足りるという。

「すべての精神的な形象は、論理的な思考物や数学的思考物でも、それらの（規範的に）正しい意味にはなく、その経験的な存在に目をつける考察の客体となるやいなや、規範的に妥当する真理から、慣習的に通用する意見へ変形するが、この変形は論理学的および数学的真理の規範的妥当性がすべての経験科学にとっても先験的前提であるということとは、まったく無関係である」（二三一—〇九）という。他の言葉でいうなら、論理的にみて規範的に正しいものが、実定法として現われるとは限らないので、実定法がつねに先験的な正義に基いているとは、いえぬということである。

経験科学である統計学に対して、「九九表」の公理の妥当性を考察するものとしての数学は、ここで討究されていない意味での経験科学ではないが、それと丁度と同じように、法教義的な概念構成（法教義学）は経験科学ではないのみならず、それ以外に、技術学としてすぐれて規範的、倫理的な目的をもっている、という。彼が法教義学というのは、われわれがいう自然法学、法哲学を指すので、それと法解釈学とを方法的に区別する方法二元主義の趣旨がうかがわれる。

つまり、リッケルトおよびヴェーバーによって主張せられた方法二元主義を、法解釈学と法哲学とにあてはめていえば、法解釈学は法規範が固有する価値観を与えられたものとして出発し、法規範の文言を価値に關係せしめて論理

的に解釈することによって明らかにするものであって認識する学であることに対し、法哲学は評価の学、価値判断の学であつて何が正義であるかを追及しようとする。したがつて法解釈学は与えられた規範を、そのような価値関係的な存在として認識するに止り、法規範が固有する価値が、果して正義に適合するかどうかを問うものではないといふに帰する。もっともリッケルトが主張する文化科学とは窮極的には絶対的価値に基礎づけられている文化現象を対象とする科学を意味するので、ヴェーバーが、論理的にみて規範的に正しいものが、経験的存在の構造として現われるのではないといふのは、若干の差異があると思われる。すなわち存在する実定法の中には悪法も存在するので、窮極の正義に基礎づけられているもののみが実定法であるとは、いえないといふのが、ヴェーバーの言葉の意味である。

さて、このようにリッケルトおよびヴェーバーによつて主張せられた、経験的社会科学における、価値判断の排除は、相対主義に立つケルゼンにおいては、どのように主張されているであらうか。

ケルゼンの主張する批判的実証主義は、法の理念としての正義が、本来認識不可能であることを知っている。それ故、立法者の意欲によつて、設定せられた正義の理想は、その正当性の根拠を示し得るような科学的なものではないと、確定せざるを得ない。評価する基準となる法の理念が認識不可能である以上、科学は評価する資格のないものであるといふ古い真理が証明されたことになる。それ故、すべての価値科学が価値の認識ではあるが、自ら価値を確立するものではないと同様に、法律学もまた規範が固有する価値を認識し得るとしても、自ら新たな価値をもつ規範を定立し得るものではないのである。自然科学における認識が、経験的素材をつくりだすのではなくて、単に感官に

与えられた素材を、悟性によって特殊な対象に構成するものであると同様に、法律学における認識は、本来具体的な価値を創設するものではなく、単に立法者を通じて与えられた価値を素材として、矛盾のない規範体系を構成するだけのものであるという。彼はこのように、カントの認識論を基礎として自らの主張を基礎づけるのであるが、同様の趣旨を繰返えして次のようにも主張する。

カントの自然哲学が最も苦心した点は、認識された結果が如何にして客観的実在としての自然に合致する必然性をもち得るかということの論証、つまりは認識の客観性の要請に應えることであつたが、法実証主義の理想とするところもまた、実定法をそのままに認識することであつて、あらゆる政治的傾向の影響を排除しようとする点に存する。法実証主義が主張する認識の純粹性とは、このことをいうので、それがわれわれの方法論の特質である。すなわち、法実証主義は与えられた法的秩序を評価することなしに受け容れ、その素材を矛盾のない規範体系として構成する場合にあらゆる偏見から独立であろうとするのである。殊に法実証主義は、実定法の解釈、もしくは自然法による実定法の必然的訂正を口実として、何等かの政治的利益に奉仕することを拒否するものであるという。

ラートブルフとケルゼンとを通して、その主張を比較するとき、ケルゼンの法実証主義においては、価値判断の排除が相対主義という基本的価値観に明確に結合され、更に自らの主張をカントの認識論によって基礎づけている点に特に注目せらるべきであろう。ラートブルフも同じ方法二元主義によって価値関係的態度を主張しているが、相対主義との結合が不明確であるばかりでなく、別に「法の創造としての法学」を主張しているので、これでは価値判断と価値関係が混淆されている疑がある。

さて、憲法のもつ基本的価値観を尊重しつつ、法を解釈するとしても、なおそのわくの中で更に価値判断が対立することは可能であり、法解釈がつねに価値判断の必要に迫られることは、争えない。ただ、学者が法を解釈するに当たって、主観的には価値判断をなすものであっても、その価値判断に対しては反対説のあり得ることを考えなければならぬ。つまり、全体としての法学を客観的にみれば、科学としての法学は、可能なくつかの価値判断に基づく結論を認識し得るだけで、その何れが正しいかを指摘し得るものではない。これが、科学は認識はしても評価をなし得ないということの意味である。然し裁判所は、法学が認識したいくつかの結論の一つを多数決によって選択して判決を下す。それ故、判決は実践的活動に基く法規範の創造、立法であるというのが、法段階説にほかならない。

ケルゼンの主張を実例をもって示せば次のようになる。一部の学者は日本国憲法を、明治憲法における現人神の理念をもって解釈し、日本国憲法第一条は明治憲法に違反するから無効であると主張する。それとは反対に、明治憲法を民主主義の観点から解釈し、天皇機関説を唱えて物議をかました学者のあったことは人の知るところである。これらはいづれも、実定法の外から他の政治的価値観を、実定法の解釈にもちこむもので、ケルゼンの法実証主義はこのような解釈方法を排斥するのである。然し法規範の固有する価値観のわくの中ならば、法的概念の相対性ということから、法解釈が二つの結論に到達する可能性のあることは、ケルゼンも承認するのである。ただ認識の学である法学のなし得ることは、この点までであって、二つの結論のいづれを選択するかということは、価値判断を必要とすること、裁判官の法創造に属するといっているのである(二一―一五三)。つまり、判決は価値判断に基く一つの立法、個別法規範の創造とされるので、このことによって、認識の学である法学から価値判断を排除する、方法二元主義が貫

徹されるのである。判決は法律を創造する過程の継続であるとする、法段階説の本当の意味がそこにある。

#### 四 結 語

この小論における課題は、ケルゼンとラートブルフとによる二つの法哲学において、相対主義が如何に体系的に生かされているかをみることであった。この観点に立つ限り、いづれが法哲学の名に価するかは、いわずして明らかであろう。ラートブルフの主張していることは個々のみればみな立派であるが、それを相互につなぎ合せてみると、矛盾の巨大な集積になる。

ケルゼンはカント哲学の流れを汲む同じ時代の哲学者の哲学論に、法哲学の基礎をもとめるのではなくて、自らカントに迫り、カント哲学に対して、一世を風靡した新カント学派の哲学者とは異なる解釈を施して相対主義を基礎づけ、それを根拠として法律学の方法論を樹立するので、法律学が認識の学であって、評価を排斥すべきことを主張する。同じ主張はリツケルトやマックス・ヴェーバーによってもなされているが、それをカントの認識論によって直接に基礎づけた人はケルゼンである。

わが国における法哲学の風潮は多くラートブルフ礼賛に傾き、ケルゼンを非難する声がかかれた。しかしラートブルフの法哲学は修正マルクス主義による自己の確信を絶対的教条として主張するだけで、法哲学的思惟には欠けていると考える。われわれは、哲学と哲学でないものを区別しなければならぬので、悪貨が良貨を駆逐するという経済

法則を学問の世界にまで妥当させるべきではあるまい。

メタルによるケルゼン評伝によると、元首相カール、レーナ博士は、ケルゼンがウィーン大学を辞するに当って一文をその地の新聞誌によせて「かけがえなき損失」をかなしみ「ケルゼン氏は当代に在りて古をなす蓋世の法家也。一鶴の天才去って群鶴の凡庸留まる。世にかかる歎かわしきこと復とあらじ」(五一九三)と述べたという。ケルゼン理論にもいろいろ問題はあるであろう。しかしわれわれは、その結論よりも相對主義に徹しようとする法哲学的思惟を、学ぶべきであると思う。

(一九七三年二月)

#### 主要参考文献

- (1) ケルゼン著黒田覚訳「自然法学と法実証主義」
- (2) ケルゼン著横田喜三郎訳「純粹法学」
- (3) ケルゼン著清宮四郎訳「一般国家学」
- (4) ケルゼン著鵜飼信成訳「法と国家」
- (5) ケルゼン著井口・原訳「ハンス・ケルゼン」
- (6) ライトブルフ著田中耕太郎訳「法哲学」
- (7) ライトブルフ著野田良之訳「社会主義と文化理論」
- (8) ライトブルフ著作集五卷田村五郎訳「法の創造としての法学」
- (9) ライトブルフ著久保・林訳「イギリス法の精神」
- (10) ヘルマン・ヘラー著安世舟訳「国家学」
- (11) アリストテレス著高田三郎訳「ニコマコス倫理学」世界の大思想2



- (12) リツケルト著佐竹・豊川訳「文化科学と自然科学」
- (13) マックス・ヴェーバー著木本幸造訳「社会学・経済学の「価値・自由」の意味」
- (14) カント著篠田英雄訳「純粹理性批判(中)」
- (15) アルトウール・カウマン著宮沢・渋谷・原訳「現代法哲学の諸問題」