

<論 説>

皇民化を受容した法学思想

……戦時期における尾高朝雄と李恒寧の所説を中心に……

“神話が死んだとき、法が始まる”

鈴木 敬 夫

Summary

Legal thought tolerating a policy of assimilation

—With focus on the wartime views of Tomoo Odaka and Lee Hang Nyon—

Keifu SUZUKI

Tomoo Odaka (1899–1956) was a professor at Keijo Imperial University (now National Seoul University) in occupied Korea during the war. He and his pupil Lee Hang Nyon (1915–2008) welcomed the policy then being promoted by Japan, namely that of assimilating subjugated peoples as subjects of the Emperor, and wrote several works extolling it. Their position was similar to the doctrine of “Selbstgleichschaltung” (voluntary homogenization) by intellectuals who positively supported Nazi policies in Germany at the time. Tomoo Odaka raised the banner of a virtuously subservient Korea, and urged young Koreans to comply with the conscription system. Lee Hang Nyon published *Chōkoku no Seishin to Hōritsu* (“National Founding Spirit and the Law”, 1938), a paper heavily imbued with a sense of divinity whereby the “Three Sacred Treasures” (mirror, jewel, sword) were embedded into legal philosophy. The paper expounded a theory of natural law that considered it correct

for imperial subjects to chant “Long live His Majesty the Emperor!” as they went to their deaths on the battlefield. After the war, these two forgot the past and completely changed their views. Tomoo Odaka developed the relativist legal philosophical doctrine of Gustav Radbruch, while Lee Hang Nyon published a theory of localized natural law. But they never even mentioned their previous writings. These two scholars cast aside their own “freedom” under the influence of prevailing trends, but there is no crime worse than this “crime of renouncing freedom” (Liang Qi Chao).

요약

황국신민화를 수용한 법학사상

……전쟁시기의 오다카 도모오와 이항녕의 학설을 중심으로……

스즈키 게이후

전쟁시기(1931-1945)에 식민지 조선의 경성제국대학(현재의 서울대학교) 교수였던 오다카 도모오(尾高朝雄, 1899~1956)와 그의 제자 이항녕(Lee Hang Nyon, 1915~2008)은 일본이 추진하는 피지배민족의 황국신민화 정책에 영합하여 이를 권장하는 책을 여러 권 저술했다. 그들의 입장은 당시 독일에서 나치의 여러 정책에 기꺼이 가담한 지식인들의 ‘자발적 동질화(Selbstgleichschaltung)’ 사상과 유사하다. 오다카 도모오는 도의조선道義朝鮮의 기치를 내걸고 청년들에게 징병제에 응하도록 촉구했다. 이항녕은 논문 “조국肇國의 정신과 법률”(1938)을 발표했다. 이 논문은 “세 가지 보물”(신경神鏡, 신주神珠, 신검神劍)을 법의 이념으로 자리매김하는 등 지극히 신성을 강조한 내용이다. 이 논문에서는 전장에서 황국신민이 ‘천황 폐하 만세!’를 부르며 순교하는 것이 옳다는 자연법론이 전개되어 있다. 제2차 세계대전이 끝난 후 두 사람은 과거를 잊고 표변했다. 오다카 도모오는 구스타프 라드브루흐(Gustav Radbruch)의 상대주의 법철학사상을 펼쳤고, 이항녕은 풍토적 자연법

론을 발표했다. 그러나 그들은 과거의 저작에 대해서는 철저히 입을 다물었다. 두 학자는 시세에 편승해 스스로의 '자유'를 버렸지만, 이 '자유'를 포기하는 죄'(량치차오, Liang Qi Chao)만큼 무거운 죄는 없다.

目 次

序 「自発的な同質化」とは何か

一. 治安維持法と朝鮮語学会事件

二. 尾高朝雄の皇民化思想

(1) 「協成社会団体」(Körperschaft) の提唱

(2) 「国家哲学」の課題としての皇民化

(3) 「道義朝鮮と徴兵制度」論

三. 李恒寧(이항녕, Lee Hang Nyong) の「肇国の精神と法律」

序 生活と法の立体的四重構造

(1) 信仰法…神代から生きる日本精神の神髄

(2) 感情法…共同体への本能的帰属理念

(3) 知識法…即対自に止揚される弁証法の原理・維新

(4) 意思法…詔定法における臣民の遵守義務

小結 肇国の象徴としての「三種の神器」

…神剣は「臣民による忠誠の剣」か…

四. 結びに代えて……戦後の到達点

(1) 無法な戦争に対する贖罪

(2) 「われ反抗する、ゆえにわれら在り」

序 「自発的な同質化」とは何か

ナチスの『ドイツの帝国』(“Die deutsche Diktatur”)を著わした歴史学者ブラッハー(D. K. Bracher)は、主著で「自発的な同質化」(Selbstgleichschaltung)という言葉を残した⁽¹⁾。この言葉は、周知されている「強制的な同質化」(Gleichschaltung)とは異なる概念である。「自発的な同質化」とは、第三帝国の成立時において、ドイツ人が、とくに知識人のなかで自ら進んでナチズムを受容し、その不正義な法制やそ

の施策を受け容れ、かつ推進し、終には立派なナチストになっていく、そうした過程を指している。法哲学者カウフマン（A. Kaufmann）は、大学において研究と教育に従事しつつ「自発的に同質化」した者が極めて多数にのぼったことを指摘している。彼らは「ナチスの管弦楽の中でも演奏しなくても、法哲学者として決して生存の危機あるいは職業上の危険があったわけではない」にもかかわらず、「ナチスのお好みどおりに講義を行い、著作を著した人々は、日和見主義や経歴主義もそこかしこに共に作用していたにせよ、確信を以ってそうしたという事実」⁽²⁾があったことを、みごとに証言している。

顧みて、日本は36年間にわたり不法に朝鮮を植民地支配し、とくに政治刑法とよばれる「治安維持法」をもって過酷な統治をおこなった史実がある。第三帝国12年間は、日本による朝鮮植民地支配の後半と重なる。この時代に植民地教育機関の頂点に位した京城帝国大学において、ナチスならぬ「皇国」臣民化への「自発的な同質化」を推奨した者がおり、またその諸著作が遺されている。当時、内地や外地を問わず皇民化を謳う出版物が多々あるなかで、とくに皇民化を煽った二人の研究者の著作は特筆に値しよう。一人は京城帝国大学法文学部で法理学を講義した尾高朝雄（1899～1956）であり、他はその弟子、李恒寧（1915～2008）である。当時、学生であった李恒寧の著作は、朝鮮総督府が数次にわたって施した「朝鮮教育令」による「忠良ナ国民ノ育成」の精華と目されるもので、そこには国策「内鮮一体化」に乗じた朝鮮青年の姿が如実に現れている。

以下は、彼らの著作にみられる「自発的な同質化」とはどのようなものか、総じて「皇民化を受容した法学思想」の一側面を素描しようとするものである。

最初に、皇民化政策による民族文化の弾圧の象徴ともいえる「朝鮮語学会事件」を題材に、裁かれる被支配者の抵抗の足跡、つまり民族独立運動に対する治安維持法の解釈と適用の実態を明らかにする。ついで、尾高朝雄によるナチに傾斜した「協成社会団体」論の問題点を指摘する。

また道義的「国家哲学」論、植民地における人的資源搾取論ともみられる「道義朝鮮と徴兵制」論をとりあげ、彼の皇民化思想の実像を明らかにしたい。三として、李恒寧による論文「肇国の精神と法律」(1938)を概観する。彼が「従来の様々な学説を粉碎し、大胆に異説を掲げた」という、信仰法、感情法、知識法、意思法の理論を要約する。そこでは、所謂「肇国の精神」の下で展開される法哲学を直視し、そこに駆使される神秘的語句が、いったい何を隠蔽しているか、その真実を問う。例えば、「肇国の精神の象徴」として「三種の神器」を掲げ、彼は「神鏡は、自己を犠牲とすることを要求する供給の面で、いわゆる配分的正義の顕現を柱とする生命生活の象徴」と記述した。今日に生きる人々は、こうした語句の綴られた「論文」に対峙して、必ずや法とは何か、自由とは何か、自らの理性を覚醒させられるだろう。結びに代えて、では、戦後における二人の著作を概観し、その豹変と自戒の垣間に、彼らの到達点を探る。

註

- (1) K. D. Bracher, Die deutsche Diktatur, 1969, Verlag Kiepenheuer, Köln-Berlin, S. 275.; 山口定他訳『ドイツの独裁…ナチズムの生成・構造・帰結』I. (岩波書店、1975)、447頁以下、455頁。この「同質化」問題にふれた拙稿、鈴木敬夫「制定法を超えた不法…ナチ司法とE. ヴォルフの“正法”をめぐる」『札幌学院法学』第31巻第1号(2014)、243頁、以下、とくに252頁参照。
- (2) A. Kaufmann, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus, ARSP, Beiheft Nr. 18. 1983. S. 3.; A. カウフマン「法哲学とナチズム」上田健二・竹下賢訳、ナチス法理論研究会訳『法・法哲学とナチズム』(みすず書房、1987)、5頁。カウフマンは、「ドイツの大部分の法哲学者が、勝利を収めたナチズムに、即座に……時流にあった法哲学と国家哲学を提供したというようなことが、どうして可能であったか」と問責している。a. a. O., S. 2.; 邦訳3頁。

一. 治安維持法と朝鮮語学会事件

日本が行った36年間にわたる朝鮮植民地統治の実態を知ることのできる最も象徴的な事件は、「朝鮮語学会事件」(1942~1943)であろう。

それは、民族文化の核心である言語や歴史を否定することが、「朝鮮教育令」（1911、勅令第 229 号、第一次）施行以来の「皇国臣民化」法制の要であったからといえよう⁽³⁾。「朝鮮語学会事件」は、政治刑法といわれる「治安維持法改正法律」（1941、法律第 54 号）を以て、「朝鮮語学会」が企画し推進した「朝鮮語辞典編纂事業」を、日本国体に対する民族独立運動の一環とみなして弾圧したもので、その会員たる言語学者 33 名を逮捕し、辞書編纂事業を解体させ、民族の尊厳を蹂躪した皇民化法施策の典型であった⁽⁴⁾。

治安維持法は、1928 年の「緊急勅令」（第 125 号）によって、すでに「國體ヲ變革スルコトヲ目的トシテ結社ヲ組織シタル者」等は「思想的内乱罪」を犯した者であり、彼らを「大逆罪」、「反逆罪」に劣らぬ犯罪者に位置づけ、かつこれらを「思想的外患罪」にも当たるとみたうえで「極刑」を導入したもので、「結社ノ目的遂行ノ為ニスル行為」を罰する条項を備えた、極めて峻厳な法律に成長していた⁽⁵⁾。すなわち、

第一条 國體ヲ變革スルコトヲ目的トシテ結社ヲ組織シタル者又ハ結社ノ役員其ノ他指導者タル任務ニ従事シタル者ハ死刑又ハ無期若ハ五年以上ノ懲役若ハ禁固ニ処シ情ヲ知リテ結社ニ加入シタル者又ハ結社ノ目的遂行ノ為ニスル行為ヲ為シタル者ハ二年以上ノ有期懲役又ハ禁固ニ処ス

〔第二条、結社ヲ支援スルコトヲ目的トシテ結社ヲ組織シタル者

第三条、結社ノ組織ヲ準備スルコトヲ目的トシテ結社ヲ組織シタル者

第五条、第一条乃至第三条ノ目的ヲ以テ其目的タル事項ノ実行ニ関シ協議若シクハ扇動ヲ為シ又ハ其ノ目的タル事項ヲ宣傳シ其ノ他ノ目的遂行ノ為ニスル行為ヲ為シタル者〕

当時において、第一条にいう「國體」は、どのように理解されていたか。日本刑法学会の重鎮、小野清一郎（1881～1986）は、「道義刑法思想」を主著『日本法理の自覚的展開』（1942）等で展開し、「万世一系の天皇が統治し給うことは日本における法理中の法理、道義中の道義」であって、「国体は神ながらの絶対なる道に基づく天皇の統治」に外ならず、「そ

の法律的表现は何としても大日本帝国憲法第一条乃至第四条に求めなければならない」と説いた⁽⁶⁾。こうした思潮を承けて朝鮮高等法院は、朝鮮民族が「朝鮮ノ獨立ヲ達成セムトスルハ我國領土ノ一部ヲ僭取シテ、其ノ統治権ノ内容ヲ實質的ニ縮小シ之ヲ侵害セントスルニ外ナラサレバ即治安維持法ニ所謂國體ノ變革ヲ企圖スルモノ」(1930)と判示していた。

では、「目的遂行ノ為ニスル行為」処罰条項は、このような「國體ノ變革」を目的とする行為に如何に解釈し、適用されたか。いま「朝鮮語學會事件」の判決理由にその実態をみることができる。すなわち、判決では被告人とされた李克魯等を、「表面上、朝鮮語文ノ研究普及ヲ圖ル文化団体ナルカ如ク装イ、裏面ニ於テ朝鮮語文ヲ整理統合シ之ヲ朝鮮民衆ニ宣傳普及シテ朝鮮固有ノ文化ノ向上ト朝鮮民衆ノ民族意識ノ喚起昂揚ニヨリ朝鮮獨立ノ實力ヲ養成シ、右獨立ヲ實現スベキコトヲ目的トシテ『朝鮮語學會』ト称スル結社ヲ組織シ爾來同結社ノ中心人物」と断定した。さらに「目的遂行行為処罰規定」の拡大解釈は随所に見られるが、被検挙者の教師が、学生に「朝鮮人トシテ朝鮮語ヲ知ラサルハ朝鮮人トシテノ自覺ヲ失イ朝鮮民族ノ存在ヲ忘却スルニ至ルモノナルカ、朝鮮語ノ發達ハ朝鮮民族ノ發展ニ至大ノ關係ヲ有スルモノニシテ朝鮮語ノ衰退ハ朝鮮民族ノ滅亡ヲ意味スルモノナルニ依リ諸氏ハ朝鮮語ヲ研究シテ朝鮮ノ發達ヲ圖ラサルヘカラサル」と説いたことが、まさに朝鮮の独立を企図したとして、その「目的タル事項ノ實行ヲ扇動シ」た(第五条)ものとみなされた。このような判断の下に、「朝鮮語辞典編纂」、「朝鮮文化の發展」、「民族精神の高揚」、「朝鮮獨立企図」という四段階の図式を以て、朝鮮語学会の会員に対して「朝鮮獨立ノ目的ヲ以テ結社ヲ組織シ其ノ目的遂行ノ為ニスル行為ヲ為シタ」者とみて、有罪判決を導いたのが本件である⁽⁷⁾。

如上では「朝鮮語学会」が企図した朝鮮語辞典編纂行為が、神格化した天皇がもつ「統治権ノ内容ヲ實質的ニ縮小シ之ヲ侵害スル」(朝鮮高等法院判決、1930)ものと判断され、「辞典編纂行為」のすべてが「國體ヲ變革スル」という「目的遂行ノ為ニスル行為」とみなされている。いか

に開かれた犯罪構成要件であろうか。これは、犯罪の構成要件を違法だけではなく責任をも問う、犯罪の本質を道義違反とみる小野清一郎の立場に合致する。小野清一郎は「犯罪の実体は、違法な行為、さうして行為者において道義的に責任のある行為である。違法で有責的な行為の類型である」と論じていたからである⁽⁸⁾。

法は全体として国家的道義の実現を目的とし、その道義に背く反道義行為の責任を問うのが刑法とされた時代においては、日本と朝鮮総督府の推進する皇国臣民化施策に逆らう行為は、まさに反道義的行為以外のなものでもなかった。以下に素描する尾高朝雄の皇民化思想および、それを受容した李恒寧の「国体明徴」を奉る「肇国法」論は、その「自発的な同質化」を露わにすることによって、政治刑法たる治安維持法はもとより、ひろく植民地統治法の解釈と適用に法哲学的根拠を与え、司法行政にも普遍したといえよう。

註

- (3) 朝鮮教育令（1922、勅令第一九号、第二次）、同（1938 勅令第一〇三号、第三次）、同（1943 勅令第一一三号、第四次）、「戦時教育令」（1945、勅令第 320 号）、鈴木敬夫著『法을 통한朝鮮植民地支配에 관한研究』（高麗大学校民族文化研究所、Seoul、1989）、114 頁以下、同『朝鮮植民地統治法の研究……治安法下の皇民化教育』（北海道大学図書刊行会、1989）、48 頁以下参照。
- (4) 特集「朝鮮語学会事件」、『韓』第 6 巻第 8 号（韓国研究院、1977）、「予審終結決定」。大審院も独立運動を「天皇ノ支配下ヨリ離脱セシメル行為」とみなした。『大審院刑事判例集』第 22 巻（1943）、241 頁以下。
- (5) 「緊急勅令承認に関する議事録並委員会議事録」（抄）（第五六回帝国議會、1929 年）『現代史資料』45・治安維持法、奥平康弘解説（1973、みすず書房）、146 頁～147 頁。
- (6) 小野清一郎著『日本法理の自覺的展開』（有斐閣、1942）、81 頁、89 頁、94 頁など。同「道義的責任について」、同著『刑罰の本質について・その他』（有斐閣、1955）、73 頁以下。なお日本近代刑法における小野清一郎の位置を精緻に研究した先行論文として、本田稔「刑法のイデオロギー的基礎と法学方法論」、『立命館法学』2012 年第 4 号、556 頁以下、特に 573 頁以下。小野の道義刑法論について触れた、拙論、鈴木敬夫「戦争犯罪を犯した法学について……千葉正士教授の戦時期における小野清一郎・尾高朝雄の法哲学批判」、『法

文化論の展開……法主体論のダイナミクス』千葉正士先生追悼(信山社、2015)、33頁～38頁。

(7) 宋建鎬著『韓国現代史論』(韓国神学研究所、1984)、385頁～391頁；鈴木敬夫「没70年追悼・尹東柱治安維持法違反被告尹東柱治安維持法違反事件…戦時期における道義刑法の展開…」『札幌学院法学』第34巻第2号(2015)120頁～123頁。

(8) 小野清一郎著『犯罪構成要件の理論』(有斐閣、1953)、19頁；同「構成要件充足の理論」、同著『犯罪構成要件の理論』(前掲)、232頁。「国体ノ変革」を目途とした言行と嫌疑をかけられたものは、反「道義」という漠然とした開かれた犯罪構成要件を駆使することによって、日本はもとより植民地においても、官憲は被疑者を凡そ意のままに検挙することができた。奥平康弘「天皇制国家の人民支配…治安維持法体制」、原秀三他編『体系日本国家史』5・近代Ⅱ(東京大学出版会、1976)、327頁以下。このことは現下の、我が国における「共謀罪ないしテロ等準備罪」(「改正組織的犯罪処罰法、2017.7)を治安維持法と比較研究する上で注意を要すべき点であろう。

二. 尾高朝雄の皇民化思想

東京大学では田邊元に学び、次いで京都大学では西田幾多郎に師事した尾高朝雄は、京城帝国大学法文学部に赴任した(1928)。植民地朝鮮の高等教育機関の頂点に君臨した京城帝国大学は、およそ「国家の営造物としての顔」をもっており、とりわけ「特ニ皇國ノ道ニ基キテ」「忠良有為ノ皇國臣民ヲ鍊成スル」ために設立された大学(1926)であった。それだけに朝鮮総督府の統治政策、教育政策に則した法学教育を実施することが余儀なくされていたといえよう。着任後まもなくドイツ留学に発った尾高は、ドイツではケルゼン(H. Kelsen)やフッサール(E. Husserl)に師事し、「純粋法学」や「現象学」など、当時最新のヨーロッパ思潮を身につけて帰国した。なかでもフッサールに依拠し、現象学の方法論を日本で最初に法学に応用した「経験主義の認識論、方法論」を駆使した法哲学⁽⁹⁾、つまりケルゼンの純粋法学に対しては、現象学的方法を以て批判する『国家構造論』(1936)や大日本帝国憲法を支える『実定法秩序論』(1942)を著した。それらは「日本法学界の最大の収穫」⁽¹⁰⁾とまで絶賛された。だが帰国直後の論考には、一部、ナチスの国家主義

に傾斜したかとみられる「協成社会団体」（Körperschaft）論も内包されていたのである⁽¹¹⁾。そればかりか、帰国後の尾高は、朝鮮総督府の皇民化教育の旗手に祀り上げられ、国民総力朝鮮連盟の「思想参事」等として、熱狂的に皇道思想を鼓吹する皇民化論を数篇発表するまでになった⁽¹²⁾。このような彼の思想と行動は、後日、彼の「底知れぬ懊悩と自己欺瞞」が滲み出たものであった、と批判された⁽¹³⁾。

（1）「協成社会団体」（Körperschaft）の提唱

戦前の尾高法哲学の一側面に「協成社会団体」の提唱がある。それは、ケルゼンを「法国家同一視」論者として批判し、フッサールの「現象学的實在論」を在るべき国家学の態度として主張する彼の主著『国家構造論』の一節として主張された。尾高朝雄は、国家の實在は「社会団体の實在」であるとして、その現象学的「基底」（Fundierung）にテニースの「共同社会団体」（Gemeinschaft）、「利益社会団体」（Gesellschaft）を止揚して「協成社会団体」を位置づけた⁽¹⁴⁾。彼はシュミット（C.Schmitt）の政治概念を援用して、次のように説いた。「協成社会団体」の根本原理は、「全体における個人の自覚であり、個人の自覚を通じて全体の自己実現である。」個人は「自己の個人的存在に終極の意義を置かず、団体的普遍者の一員として活動するところに、真の自己完成の存することを意識している。」⁽¹⁵⁾ このことは「指導者を中心とする政治形態は、大体として協成社会団体の実現を目指し」ており、「ここに現代ファシズムの社会学的意義が認められ得る。」彼はまた「協成社会団体」は、実際には「立憲君主制」として現れるもので、「国家的全体者が君主の人格において實在的に実現される」とも記した⁽¹⁶⁾。そして驚くべきことに、尾高はシュミットの「指導者国家」（Führerstaat）の形態は、「協成社会的求心への転換を目指すもの」とまで言い切っている⁽¹⁷⁾。そればかりか、立論の過程でシュミットの「憲法制定権力」（Verfassungsgebende Gewalt）を引用して、これを補完するに至る⁽¹⁸⁾。

しかし、この種の社会団体の實在を立論する立場は、当時の学界にお

いても採り上げられることはなかった。むしろ南原繁からは「協成体の理念を掲げ、これに依って個人と団体との調和を試みるは」「新しき普遍主義或いは全体主義への転換と解せられ」、まさに「ファシズム或いはナチズムの国家観とも其の動向を一にするもの」と厳しく批判されていたのである⁽¹⁹⁾。

思うに、時局に便乗した「協成社会団体」論ほど無責任で危険なものはないと言えよう。それは後日、石川健治によって指摘されたように、この「協成社会団体」論の問題点は、真実、「实在国家がそこに至る具体的なルートを示した」もので、「尾高は、それが皇国日本や道義朝鮮で実現し得るもの」と思い込んでいた⁽²⁰⁾ ところにある。もし、尾高が大日本帝国憲法下の立憲主義国家において、ナチス型「指導者国家」を実現する理念として「協成社会団体」を構想していたとすれば、当時の人々は誰もが驚愕せざるをえなかったであろう。ナチスがゲルマン民族主義を掲揚したことを考えあわせると、その日本民族至上主義を戴く「指導者国家」像は、東亜諸民族による共存共栄を図る「大東亜共栄圏構想」とも相容れないことになるからである。今日に至るまで、学界で「協成社会団体」の「实在性」を明らかにした文献は見当たらない。

(2) 「国家哲学」の課題としての皇民化

論文「国家哲学」(1941)の核心には「道義」の観念が据えられている。曰く「国家によって実現されるところの道義は、単一個別国家を超越する普遍的理念である」と⁽²¹⁾。尾高朝雄は、まず大日本帝国憲法第3条にいう、天皇は「神格」を以て統治の大権を総覧する『現人神』(あらひとがみ)であり、「臣民が皇を仰ぎ奉るのは、神を仰ぎ祭るに等しい」とする。植民地においては、神格を仰ぐ「異質の系統に属する日本国民であつても、私の理念を去って公の大義に生き、天皇中心の道義の建設作業に邁進して行く以上、すでに真の皇国臣民であり、やがては大和民族として一体化の実を挙げるに至るであろう。その意味で、今日特に重要課題とされなければならないものは、2,300万の朝鮮人皇民化運動である」と

説いた⁽²²⁾。彼の「国家哲学」では、朝鮮民族の「皇国臣民化」が「国家哲学上の重大な現実問題」であって、まぎれもなく国家が実現すべき道義理念の一つに位置づけられていた。

「君主と国民の間には、一方は統治の主体であり、他方は統治の客体であるという絶対の関係がある。」「これが君主中心・君民一体の原理によって貫かれた立憲君主国家の実定法秩序である。」「君主の統治に随順する国民の態度は、もはや人の人に対して捧げる信頼ではない。神格をもって行われる統治は、すなわち信仰によって応えられる。」これらの言説は、論文「国家哲学」の二年後に著した尾高を代表する著作『実定法秩序論』の一節である⁽²³⁾。当時、朝鮮における植民地統治の要綱とさえ言われたこの書物によって、統治の「客体」に位置づけられた人々は、それが日本人であれ朝鮮人であれ、天皇を「神」と崇めて信仰し、これに服すべきことが道義的かつ法的な義務であるとされた。

（3）「道義朝鮮と徴兵制度」論

君民の道義的秩序が法律としてより厳格化されたのが、植民地における「兵役制」（「兵役法の一部改正の件」、1943）の実施であった。実は、これにさきがけて、早くも1938年には「陸軍特別志願兵令」（勅令第95号）および「海軍特別志願兵令」（勅令第608号）が制定されていた史実がある。これらは「朝鮮教育令」と「表裏・形影の関係」に立つもので、「忠良ナル皇國臣民」が「國体明徴」、「内朝一体」、「忍苦鍛錬」の三大教育方針に従って実践されたといえよう。いわく「朝鮮人志願兵ノ採用ハ皇基ヲ恢成シ皇統ヲ扶翼シ奉ル皇軍ノ大使命ニ透徹セル精神教育ヲ朝鮮人ニ徹底セシメ朝鮮人ヲ均シク皇化ニ潤ハシムルト共ニ國防力ノ増強ニ資セントスルニ在ル」とは、朝鮮総督府による「立法趣旨」である⁽²⁴⁾。「志願」とはいえ、これには官憲による執拗な勧誘がみられた。極貧に陥っていた農村に対する応募者の「割り当て」がそれである⁽²⁵⁾。ここには「徴兵」を目指して朝鮮青年を「兵員資源」、「人的資源」とみる日本の国策の一面を直視することができよう。

論文「道義朝鮮と徴兵制」(1942)において、尾高はつぎの諸点を強調した。「道義朝鮮の建設とは、日本精神が朝鮮半島の隅々まで浸徹し、半島二千四百万の民衆が心の底から骨の髄まで完全な日本人になり切ることを意味する。それは、必ず成しとげられなければならぬ皇國当面の大課題である…昭和十九年に朝鮮に実施せられる徴兵制度の根本義も、此の観点から深く洞察されなければならない。…いやしくも生を皇國に享くる者は、一人残らず此の道義の御戦の戦士として起たねばならぬ。…欽定憲法の規定する兵役の大義務は、道義人の担う無上の光栄として半島同胞の頭上に燦として輝く。此の光栄に感激し、道義錬成の梯を黙々と昇り行く人々こそ、真に大東亜の道義建設の指導者たるに値するであろう。」⁽²⁶⁾

朝鮮青年が「骨の髄まで完全に日本人」になり変り、「道義人」として戦地に赴くように勧奨する「同質化」の言説ほど、罪深いものはない。尾高が声高にのべる「道義人」への教唆は、李恒寧が掲げる「感情法」(後述)の帰結、つまり「天皇陛下万歳」と叫んで普遍の大生命に帰一すべきと説く趣旨と異なることを知らない。

1944年4月1日以降8月2日までの間に、206,057人が第1回徴兵検査を受け、甲種合格、乙種合格と区分せられ、同年9月1日から「朝鮮軍」として入営させられたことが記録されている⁽²⁷⁾。「兵役法の一部改正」直後、併せて朝鮮青年には「学徒勤労令」(1944、勅令第518号)が、青年女子には「女子挺身勤労令」(1944、勅令第519号)が布かれ、濫用され、恥辱的な犠牲を強いた⁽²⁸⁾。加えて「国民徴用令」(1939、勅令第451号)の名の下に、青年男子が国内外で重労働を強いられている^(28a)。

戦時においても、日本の研究者には著書・論文を「書かない自由」は保障されていた。尾高は、むしろ積極的に「皇民化」を進める著作を「書く自由」を選んだといえよう。このような尾高の態度は、つぎの確信に依るものである。尾高はいう。「時代が個人主義から全体主義に移行するとき、法哲学はこの実在の動きを深く洞察し、新たな形態を以て歴史の舞台に登場してきたところの普遍我について、新たな法理を構想して行

かねばならぬ。……それは学問の政治への屈服にあらずして、政治に対する科学の加工である。……現代法哲学が個人主義から全体主義・普遍主義への推移を反映しているからといって、これを以て法哲学の自主性の放棄と解することは決して正当でない」と⁽²⁹⁾。

はたして如何か。「個人の尊重」を棄て、全体主義的「国家」に擦り寄る法哲学的思考、その「自主性の放棄」は、まぎれもなく「自由を放棄する罪」（梁啓超、Liang Qichao, 1873～1929）^(29a)を犯すことになりはしないか。

註

- (9) 碧海純一「経験主義の法思想」、野田良之他編『近代法思想史』（有斐閣、1979）、414 頁、417 頁。その手法は、ケルゼンが捨てた社会的歴史的「存在」の問題を積極的に汲み上げ、これを現象学的存在の問題として把握する、存在のいわゆる「本質的観照」（Wesenschau）の下で、「国家を法と政治の複合態たる実在国家」として把握するというものである。尾高朝雄「現象学的実在論の立場と国家構造論」、『国家学会雑誌』第 51 巻第 5 号（1937）、94 頁以下。
- (10) 横田喜三郎「尾高朝雄『実定法秩序論』紹介」、『法学協会雑誌』第 16 巻第 9 号（1942）、108 頁。
- (11) 尾高朝雄著『国家構造論』（岩波書店、1936、再版 1946）、398 頁以下。尾高は「協成社会団体」などの、社会団体の基盤的社会を形成する根本的契機に、「国家の実在的基底としての国土と血」を掲げている。311 頁、317 頁など。当時においても「土」と「血」がナチス民族主義の核心であることは、すでに周知のことであった。
- (12) 以下の 5 篇は、尾高朝雄教授追悼論文集『自由の法理』（有斐閣、1968）巻末の「主要著作目録」に掲記することが憚られて、永く陽光が当たらなかったものである。①「国家目的と大陸経営」、京城帝国大学大陸文化研究会編『大陸文化研究』（岩波書店、1940）1 頁～37 頁；②『国体の本義と内鮮一体』、国民総力朝鮮聯盟防衛指導部編、巻頭論文（1941）；③「道義朝鮮と徴兵制」、朝鮮総督『朝鮮』第 326 号（1942）18 頁～26 頁；④「大東亜共栄圏と文化理念」、京城帝国大学大陸文化研究所編『続大陸文化研究』（岩波書店、1943）、1 頁～23 頁；⑤「朝鮮の教学論」Ⅰ・Ⅱ、朝鮮教育会『文教の朝鮮』Ⅰ、第 219 号（1944）、14 頁～17 頁；同Ⅱ・第 223 号（1944）、11 頁～20 頁 がそれである。尾高「主要著作目録」から如上の論文を外し、意図的に公開せず論争を忌避するのは、日本の学者間、例えば師弟間、同門の間にみられる「病理」にはかならない。原秀男「現代日本の法哲学」、井上茂他編『法哲学講義』（青林書院新

社、1970)、32 頁。

- (13) 優れた先行論文として、石川健治「コスモス — 京城学派公法学の光芒」、山本武利他編『「帝国」日本の学知』(岩波書店、2006)、141 頁。とくに「半島知」を代表する尾高の思想変遷について、204 頁以下を参照。
- (14) 尾高朝雄著『国家構造論』(前掲)、414 頁以下。
- (15) 個人と国家、個と全の弁証の止揚はシュミットの政治概念の核心である。尾高はシュミットの「友と敵との区別」論は「正しい」として、「政治は決して単なる対立ではなくして、克服さるべき対立、止揚さるべき矛盾である」と主張した。即ち、尾高著『国家構造論』前掲、232 頁～233 頁。とくに Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, 2. Aufl., 1931. S. 7. この普遍主義的理念に逆らう立場をひろく「敵」とであるとみるシュミットの「敵・味方」の観念を批判した拙論、鈴木敬夫「国家主義と寛容……中国にみる『敵・味方論』の不寛容を問う……」、『専修総合科学研究』第 24 号 (2016)、4 頁～11 頁。
- (16) 「協成社会団体」論に引き付けて精査すると、尾高がいかにも多くの箇所でシュミットに傾斜しているかが客観視できよう。すなわち、『国家構造論』(前掲)、57 頁、63 頁、233 頁、255 頁、257 頁、481 頁、484 頁、487 頁、489 頁、500 頁～502 頁。
- (17) 尾高朝雄著『国家構造論』(前掲)、418 頁及び 428 頁。
- (18) 尾高朝雄著『国家構造論』(前掲)、487 頁、501 頁、502 頁。周知のごとく、シュミットは「憲法制定権力は政治的意思である」と述べている。C. Schmitt, Verfassungslehre, 1970. S. 75.～S. 77. シュミット『憲法論』阿部照哉・村上義彦訳(みすず書房、1974)、98 頁、100 頁等参照。尾高はこのようなシュミットの立場を「誠に正鵠に当って居る」と賛意を表している。
- (19) 「人間の自由が危険にさらされる」観念であるとは、1937 年に南原繁(東京大学教授)が下した「協成社会団体」への批判である。「現象学的国家論の問題」『国家学会雑誌』第 51 巻第 4 号 (1937)、93 頁。さらに戦後は、尾高の立論は「時代を反映し時局便乗ともいえる権力への考慮がにじみ出ている」もので、「あまりにもナチを連想させる」と非難された。桑原武夫編『日本の名著』(中央公論、1962)、240 頁、244 頁。
- (20) 石川健治「コスモス — 京城学派公法学の光芒」(前掲、註 13)、205 頁。
- (21) 尾高朝雄の説く「道義」の観念は多義にわたるが、本稿との関係では、ヘーゲル哲学を背景にした「個我が国家の道義に参画することによって自己完成の域に達し得る」「道義体」とする所説を上げ得る。尾高朝雄「法における人間の問題」『法律時報』第 50 巻第 10 号 (1943)、13 頁。尾高が説く国家理念としての「道義」について、拙論「道義朝鮮と兵役制—戦中期「尾高哲学」の一側面」、『専修総合科学研究』第 21 号 (2013)、5 頁～7 頁。
- (22) 尾高朝雄「国家哲学」、『倫理学』第 7 冊 (岩波書店、1941)、100 頁。
- (23) 尾高朝雄著『実定法秩序論』(岩波書店、1942)、560 頁。

- (24) 小磯朝鮮軍司令官談「志願兵制度の実施に就いて」『朝鮮』第 275 号 (1938)、6 頁。
- (25) 先行研究書として、宮田節子「志願兵制度の展開とその意義」、宮田節子著『朝鮮民衆と「皇民化」政策』（未来社、1985）、50 頁以下がある。とくに「陸軍特別志願兵制度の概要」、57 頁以下に詳しい。数多の搾取が農村の窮状を生み、農村青年が「志願せざるを得なかった」主因であった。1943 年には 303,294 人が志願し、志願者訓練所に 6,300 人が入所している。64 頁、68 頁。
- (26) 尾高朝雄「道義朝鮮と徴兵制度」、朝鮮総督府刊『朝鮮』第 326 号 (1942)、18 頁、25 頁～26 頁。当時、京城帝国大学の教壇にあった尾高は「朝鮮人学生たちに、軍国主義の手先とまで批判された」との証言がある。金昌祿（慶北大学教授）「尾高朝雄と植民地朝鮮」、『帝国日本と植民地大学』酒井哲哉編（ゆまに書房、2014）、294 頁～296 頁；さらに、このような道義朝鮮論の基底にあつて「人間的価値の転換」を図る尾高朝雄「朝鮮教学論」を突いた拙論、「道義朝鮮と徴兵制……戦中期〈尾高法哲学〉の一側面」『専修総合科学』（前掲）、8 頁。
- (27) 宮田節子著『朝鮮民衆と「皇民化」政策』（前掲）、120 頁。朝鮮軍として入営させられた正確な数は今もって全体像は不明だが、その一部については、1944 年 9 月に 15,936 人、10 月に 5,922 人、11 月に 1,886 人、12 月に 6,583 人 以下未詳、と記録されている。ただ、戦後、韓国憲法草案に携わる知識人の一人、俞鎮午も「暁闇の感激！半島出陣学徒を送りて」を著わしている。『国民総力』1944 年 2 月号、16 頁。
- (28) 「女子挺身勤労令」が幾重にも濫用され、朝鮮青年女子が「特志看護婦」等として、日本軍隊の慰安婦にされたという。いわゆる「従軍慰安婦」に関して、この問題点を指摘した文献は少なくない。数多の資料から優れた先行研究文献として、吉見義明編『従軍慰安婦資料集』（大月書店、1992）。これを要領よくまとめた、吉見義明著『従軍慰安婦』新書 384（岩波書店、1995）、本稿の問題意識との関係では、「女性たちはどのように徴集されたか」、86 頁以下、92 頁以下。
- (28a) 1939 年 7 月、朝鮮総督府は「労務動員計画」を施行した。その動員計画は 39 年 1 月から「募集方式」で、42 年から「斡旋方式」で、44 年 9 月から「徴用方式」であった。日本への労務動員数は、72 万 487 人。朝鮮内外での国民徴用数は約 27 万人、現員徴用者は 26 万 145 人、朝鮮内の官斡旋数は約 42 万人、軍要員は約 15 万人とされている。大蔵省管理局『日本人の海外活動に関する歴史的調査』1947 年頃（通巻第 10 冊、朝鮮篇第 9 冊、2014.6.5 閲覧）〔Wikipedia, 2017, 10, 4.〕
- (29) 尾高朝雄の、自ら個人主義観を捨てて、全体主義・普遍主義に傾斜することを是とする立場は、明らかに「皇民化」国策への「自発的な同質化」志向と客観視できよう。尾高朝雄「法哲学における人間の問題」『法律時報』第 11 卷

第10号(1939)、8頁～9頁。

(29a) 梁啓超「自由書・放棄自由之罪」、杜鋼建著『中国近百年人權思想』(中文大学出版社、2004)、97頁。この点を詳述した杜鋼建「民権と国権…梁啓超の人権思想」、鈴木敬夫訳、『中国の人権と市場経済をめぐる諸問題』角田猛之編(関西大学出版部、2009)、43頁以下、61頁。

三. 李恒寧(이항녕、Lee Hang Nyon)の「肇国の精神と法律」

ここに徹底した皇民化教育の下で、朝鮮青年によって執筆された論文が遺されている。司法大臣懸賞論文に応募し、3等3席を受賞した論文「肇国の精神と法律」(1939)がそれである⁽³⁰⁾。受賞者は尾高朝雄の弟子、李恒寧(1915～2010)である。24歳の朝鮮青年の手によって、「吾々日本人は」と記述されるこの論文は、彼が皇国臣民へと同化され、終に日本人になり切り、民族の主体性を棄てて執筆したかに思われる、正に皇民化を受容した苦渋の論考である。第一次「朝鮮教育令」(1922)が布かれたのは、彼が4歳の時である。以来、民族の言語や朝鮮史を学ぶことが厳しく制限され、皇国臣民として生きることを強いられた時代に、彼は人生の前半を過ごさざるを得なかったといえよう。とくに指摘すべきは、論文が出る一年前、日本文部省は『国体の本義』(1937)を刊行し、皇国臣民たる全国の教師に習熟を迫ったことである。『国体の本義』の冒頭には、大日本帝国の「肇国の事実」を学ぶことこそが教学の要である、と声明されていた⁽³¹⁾。したがって、当時、植民地における法学文献の多くは、『国体の本義』が敷設した軌跡を歩むこと以外に道はなく、およそ人間の理性や自由という法価値は禁句であったといえよう。

如上の経緯にあって、「師」を尊ぶ伝来の儒教生活の中で育った青年李恒寧は、尾高朝雄の説く「理性的な人間の建設」論は⁽³²⁾、真実、正論と映ったに相違ない。以下では、李恒寧論文に固有な文言をできるだけ忠実に表記して、論文の概要を素描したい。

序 生活と法の立体的四重構造

李恒寧論文の特色は、国家有機体説に立脚して、国民の生命と国家の

生命を同一視し、人間の生活を、信仰生活、感情生活、知識生活、意思生活に依拠した立体的四重構造に把握した点に特色をもつ。李恒寧はいう。信仰生活は、主観と客観が一致する人間生活の可能性を保障する始原的根拠である。そして主観客観の分離した経験生活が、一つは感情生活であり、他は知識生活である。自我が生命体として生きるという主観的実践的側面が感情生活であり、対象をば抽象的に把握しようとする客観的で認識的側面が知識生活である。そして動かんとする感情生活と静ならんとする知識生活の矛盾を止揚し、生活に調和を齎すものとして意思生活がある。この四重生活の「生き方」が即ち「法」である、と⁽³³⁾。それでは、以下に詳述される信仰法（神道）、感情法（忠道）、知識法（自然法）、意思法（実定法）が挙って目途とする法の理念とはいったいどのようなものであろうか。いま、論文の象徴的部分を先取りして示せば、論文の末尾で、李恒寧は「肇国の精神の象徴」ないし「日本精神の象徴」として「三種の神器」、即ち「神鏡」、「神珠」、「神剣」を掲げる。「三種の神器」は、李恒寧の法哲学によれば配分的正義と均分的正義を顕現する生命生活と精神生活の象徴にほかならない⁽³⁴⁾。

論文が執筆された1939年当時は、「神話の園」に端源をもつ「三種の神器」を憲法にすえる考え方が、何ら疑われることなく日本の法学界を主導し、「神格」者を支える法論理の頂点に鎮座していた時代であった⁽³⁵⁾。

註

(30) この懸賞論文は「昭和の聖代、国威が実に隆盛したこの時に、国体をさらに明徴すると同時に、実に国体の神髄に符合する日本法学の確立を期しようとする趣旨」で公募された。全国から126篇の応募があり、審査委員は東京控訴院長、大審院次長検事等5人が当たり、入賞者は弁護士、大審院判事、大学教授、早稲田大学学生であった。そして植民地朝鮮からの受賞は、特筆される出来事として報じられた。当時、李恒寧は京城大学法文学部法科2年に在籍する学生であった。金昌祿（김창록）「李恒寧の法思想Ⅰ（이항녕의 법사상Ⅰ—식민지조선의 법학도—）」『法史学研究』第49号（2014）、165頁。

(31) 当時において、文部省『国体の本義』（1937）は、皇国臣民化教育の要で

あった。「国体の事実」を述べて、「大日本帝国は、万世一系の天皇帝祖の神勅を奉じて永遠にこれを統治し給う。これ、萬古不易の国体である。……而してそれは、国家の発展と共に弥々鞏く天壤と共に窮るところがない」と記された。9頁。李恒寧が屢々引用する和辻哲郎は、実は『国体の本義』の編纂委員の一人であったことが記録されている。

- (32)「全体主義は、今日の尖端的動向である」とは、当時の尾高の言葉である。続けていう。「今日の全体主義の世界観によって価値の中心とされているところの普遍我は、民族及び国家である。」「全体主義的な法は、かかる肆意的な悟性を否定することによって、普遍我への個我の合体を実現せしめ、そこに理性的な人間を建設して行こうとする。」「個我の「自由主義的な権利の概念は根本から変容を受け、全体への奉仕義務が強調される」と。尾高朝雄「法哲学における人間の問題」(前掲)、6頁、8頁。この所謂「普遍我」と「個我」の観念が、皇国へ献身すべきことを基底におく李論文に、余すところなく展開された。
- (33) 李恒寧「肇国の精神と法律」、『法曹界雑誌』第17巻8第号(1939)、159頁。
- (34) 李恒寧「肇国の精神と法律」(前掲)第17巻第10号、145頁～146頁。
- (35) 笈克彦著『大日本帝国憲法の根本義』(岩波書店、1936)は、憲法における「三種の神器と日本精神」論を展開した。370頁以下、378頁以下、388頁以下。李恒寧は、笈克彦の「三種の神器」論と同一歩調をとっているといえよう。

(1) 信仰法…神代から生きる日本精神の神髄

既述したように、尾高朝雄は主著『実定法秩序論』において、君主の統治に対する臣民の「信仰」の意義を明らかにした。これを承けて李恒寧は、その「信仰」を通じて「神道」に内在するその「法」の意味を明らかにしようとした。

李恒寧はいう。信仰法ないし神道は、「日本民族の在り方であり、生き方である。」「神道における神は、実在し絶えず己を生成させていく普遍的生命そのものである。生の摂理であり、宇宙の大法である。この原理を『むすび』という。」「『むすび』の原理は、「神代から伝わった日本精神の神髄」であり、「神は絶対的精神の表現者として、天神は皇神(天照御神)に、皇神は天皇に表現される。」

「天孫降臨」を「肇国の基礎」に据えている。いわく、天神は皇神に表現され、皇神は天皇に表現される。天地は“高天原”と“豊葦原”とに表現され、遂には帰一して皇国に表現された。皇国は天皇の生命の拡張され

たものであり、「天皇は皇神天神の表現であるから、皇国は即ち神国である。」ここに天皇と皇国と臣民とは本末表現関係にあることが明らかである、と^(35a)。こうした「表現関係」こそ、「神ながらの道」といえよう。

李恒寧にとって神道における神とは、それ自身絶対者ではなく、絶対者が己を現わし来る通路としての神である。この「通路」こそが大日本帝国憲法第一条にほかならない。まさに「帝国憲法」は「肇国の大法を宣言した国体規定」である。このような李恒寧の立場は、和辻哲郎の説く「神」の観念をよく踏襲したものといえよう⁽³⁶⁾。

『むすび』の現実的な意味を、李恒寧は「我われ大和民族は皇神の血統によって統一された大家族であり、皇国は血族主義による家族国家」であって、「天皇と臣民とは同じ血の流れる親子」と解した。『むすび』の意義は、事実の認識ではなく、「血の統一」への信念である。それはまた「神意に信従して、天皇に対して無条件に服従する者のみが皇国臣民」であることの会得である⁽³⁷⁾。

「信仰法」が実現しようとする社会に「協成社会団体」を覩て、李恒寧はこの論証を試みている。既述したように、尾高朝雄はC. シュミットに魅かれて「協成社会団体」論を展開したが、李恒寧もまた、神道を個と全を止揚した普遍的な宗教が発現する場として「協成社会団体」を捉える。いわく「全に偏せず個に傾かず、全と個とを統合する所謂協成社会団体の理念、個人主義と全体主義とを弁証的に止揚する所謂普遍主義の理念こそ、吾人は求めんとするものである」⁽³⁸⁾と。この「普遍主義の理念」を掲げる団体論は、ナチを支えたケルロイター (Otto Koellreutter) の「普遍主義的な国家観」により接近する⁽³⁹⁾。李恒寧は、信仰法（神道）が指標する普遍主義的な国家観が、同時にC. シュミットの「指導者国家」(Führerstaat) へと誘うであろうことを、どれほど承知していたであろうか。

(2) 感情法…共同体への本能的帰属理念

「感情法」は「信仰法」の敷衍したものである。神道における拡張の原

理は「血の統一」である。感情法はこの「血の統一」を拡張したものと
して、その極致に、皇国への犠牲の精神を据えている。李恒寧にとって
『軍人勅諭』にいう「軍人ハ忠節ヲ尽スヲ本分トスベシ」の「忠節」こそ
が「臣民の感情法の実践」⁽⁴⁰⁾に外ならず、忠道そのものである。

曰く、「血の統一」からして、「人間の自然的性情の発露」として「親
なる天皇の仁慈」と「子なる国民の忠誠」が自ずと迸り出る、と。李恒
寧のつぎの言説は、尾高朝雄の論文「道義朝鮮と徴兵制」の結論部分と
表裏一体となるものである。すなわち、「君のため国のため、すべてのも
のを捧げて「死」ぬる瞬間こそ、日本人の最も強く「生」きる瞬間であ
り、かるが故に最も喜悦に満ちた瞬間である。そしてただ「天皇陛下万
歳」という感激の絶叫の中に、普遍的大生命に帰一するのである。「君の
ため、国のために死することこそ、最も強い生き方である。」⁽⁴¹⁾ この論理
こそ、感情法の本質をよく明らかにしている。「内心の本能を規律する
法」、すなわち感情法の帰結は、天皇への「殉死」以外のなにものでもな
い。自らの朝鮮人に「殉死」を迫る李恒寧の立論は、「自発的な同質化」
論の極みであろう。

要するに、彼にとって感情法は「時代と場所に制約された歴史的民族
的生活共同体への本能的従属感により出発した実践理念」⁽⁴²⁾と説明され
た。

註

(35a) これは、寛克彦がデルタイから学んだ「表現の哲理」に依拠している証
といえよう。李恒寧（前掲）、166頁、171頁。すなわち、肇国の「表現関係」
の立論を李恒寧は、寛克彦著『大日本帝国憲法の本義』（前掲）、227頁、243
頁、同著『国家の研究』（清水書院、1913）、286頁から得ている。寛克彦の「表
現の哲理」に関する優れた先行研究として、竹田稔和「寛克彦の国家論…構造
と特質…」、岡山大学大学院『文化科学研究科紀要』第10号（2001）、33頁、
34頁。

(36) 和辻哲郎「上代における「神」の意義の特殊性」『思想』第169巻（1936
年）、46頁以下、とくに60頁。和辻哲郎は「風土」という考え方だけではなく、「神」の観念についても李恒寧に影響を与えた。李恒寧著『法哲学概論』

（博英社、再改定版、1974）、62 頁。邦訳：『法哲学概論 I …法哲学の風土的方法と世界史的構造…』鈴木敬夫訳（成文堂、1990）、53 頁。和辻哲郎に触れて、李恒寧（前掲）、第 17 卷第 8 号、162 頁、163 頁、166 頁他。しかし和辻哲郎の説く「尊皇の道イデーの絶対化」は、厳しく批判された。莊子邦雄著『和辻哲郎の実像』（良書普及会、1997）、98 頁以下。さらに平子友長は、和辻は「彼の時代の支配的イデオロギーをその矛盾と自家撞着を含め忠実に映しだす鏡であった。」「自己を歴史における勝利した支配者の視点と同一化して」、和辻と「異なる思想、宗教…を志向した人々を無視するイデオロギー的性格をあからさまにした」と批判されている。平子友長「和辻の風土論における日本認識とオリエンタリズム」『共同探求通信』第 13 号（1988,12）、88 頁～99 頁。このような批判からは、李恒寧が継った和辻の実像が読みとれよう。

(37) 天皇は「生霊を点ぜられる現人神であらせられる」。この「神ながらの道」に導かれて「血の統一」は「心の統一」となり、萬世一系の天皇を支える礎と成る。李恒寧（前掲）、第 17 卷第 9 号、169 頁、171 頁、172 頁など。

(38) 李恒寧（前掲）、第 17 卷第 9 号、166 頁。

(39) 「普遍主義的な国家観」について、尾高朝雄著『国家構造論』（前掲）、421 頁。Koellreutter, Grundriss der allgemeinen Staatslehre, S. 24。ケルロイターは徹底して自由主義を拒絶している。A. Kaufmann, a. a. O., S. 6.; 前掲邦訳、11 頁。

(40) 李恒寧（前掲）、第 17 卷第 10 号、135 頁。

(41) 李恒寧（前掲）、第 17 卷第 10 号、136 頁。「かるが故に、東西その類を見ざる『殉死』の風」が育まれたのである。これは臣民が「天皇と喜怒哀楽を共にする生き方そのもの」と説かれた。

(42) 李恒寧（前掲）、第 17 卷第 10 号、137 頁。

(3) 知識法…即対自に止揚される弁証法の原理・維新

「殉死」を実践理念に掲げた「感情法」に対して、李恒寧は「知識法」を「時代と場所を超越し、歴史と民族を無視した、万古不易の客観的普遍性を求めようとする理性命令」に位置づけた。この観点に立てば、「知識法における人間は、自己が依存する共同体から桎梏して、実証的に批判的に眺めようとする理性的存在」であり、「主観的な生活の籠城から脱して、人格者自らを、客観化して一個の物とみて、自然の外物と同列」にならば批判することとなる。したがって、知識法において観察された「皇国は、最早や生命ある人格者ではない。夫は体的産霊ではなく、因果

的実証的な存在物であり、夫自身としては、価値なき一個の外物であり、資料」に過ぎない⁽⁴³⁾。

李恒寧はいう。「知識法」は「即自 (an sich) の価値が、対自 (für sich, Antithese) により否定されることにより、一層高い即対自 (an und für sich, Synthese) に止揚 (Aufheben) される弁証法 (Dialektik) の原理」に立脚している。この方法は、「皇国の生命が彌栄えしめるために、皇国の生命そのものを否定し、さらに力強く生活する生命体たらしめようとする」ものである⁽⁴⁴⁾。

明治維新にみられた皇国の「維新」を、李恒寧は「即時の価値が対自により否定されることにより、より高次の即対自に止揚される弁証法の原理」に理解する。つまり「維新」とは、生命体を全然否定するものではなく、生命体そのものに新しい生命を吹き込むことである。「維新」の意義は、「皇国の国体が万古不易にして陋固として動かぬのに反し、皇国の政体は、よく時勢に順応し、世界と歩調を合わせて、幾たびも改正された」ことにあるといえよう。真実、「明治維新に於いて、我が国が立憲政体を採用したことは、動かざる我が国体の、具体的現実的な動く日本への顕現に外ならない。」⁽⁴⁵⁾

知識法は即自然法である、という。いわく「我が国における法は、観念と現実の止揚された政体の生き方であって、観念は現実具現し、現実具現は観念に宣明して「動く」「動かぬ」を超越して、ただ神ながらに発展してゆく、生き方で、シュタムラー (R. Stammler) のいう『内容可変の自然法』 (Naturrecht mit wechselndem Inhalt) そのものである」と⁽⁴⁶⁾。李恒寧は「帝国憲法は決して動かないが、然し天皇によりてのみ動かされる欽定憲法そのもの」とする皇国法に、シュタムラーの自然法を觀たのである。もし、「神ながらに発展していく皇国法」が「自然法」であるとすれば、被支配民族を戦争に駆り立てた「徴兵制」であっても法に適っているという暗示を与えてしまう⁽⁴⁷⁾。したがって、如上の知識法乃至自然法の論理、すなわち「高次の即対自に止揚される弁証法の原理」を到底採ることはできない。

（4）意思法…詔定法における臣民の遵守義務

「皇国は全智全能なる皇祖の肇めた国であり、皇国法は全智全能なる天皇の宣明された」、「宇宙の大法」を意味する⁽⁴⁸⁾。それでは、李恒寧が説く「意思法」とは、いかなる法か。

いわく「意思法とは、畢竟実定法又は詔定法に外ならない。」「意識法に違反した者に対しては国権が発動する」という。信仰法に反した者は神が、感情法に反した時は良心が、知識法の違反者は真理によって裁かれるが、こと天子が定めた意思法は、違反者を「制裁」することを任務とする。詔定法への遵守義務は、単に「法に対する行為の形式的な合法性」からくるものではなく、「法に対して内心より信じ、感じ、知った所から動機づけられ、義務感を催して意識の内面と外面と所の実質的正当性」に依っている⁽⁴⁹⁾。

では、実定法にみる公法と私法の生活実践をみよう。李恒寧はまず「我々が普遍の大生命の表現としてのみ生きる宿命的存在」であることを前提にする。日本人の国家生活は即人間生活の表現したものであり、その「表現生活の運用を本より観察」すれば、「自己犠牲という供給の側面より義務づけられた治他表現輔翼生活」がまさに公の生活にほかならない。他方で人間生活は即国家生活の表現したものであるから、その「自己充実という需要の側面から権利づけられた自治表現輔翼生活」は、私的な生活の営みである、と⁽⁵⁰⁾。人々は、実定法がもつ詔定性のもとで、その治他、自治いずれの生活表現においても、「天壤無窮の皇運を扶翼して、天皇に奉公たてまつる」こととなる⁽⁵¹⁾。

註

(43) 李恒寧（前掲）、第17巻第10号、137頁。

(44) 李恒寧（前掲）、第17巻第10号、138頁。

(45) このことは、「動かぬ国体を宣明せられ、動く国体を制定された天皇」とは、「憲法改正の大権」が、神格者に専属していることを意味している。李恒寧（前掲）、第17巻10号、139頁、140頁。

(46) 李恒寧の自然法観は尾高朝雄による。後に尾高が「政治の矩としての法は、

- シュタムラーのいわゆる「正法」(richtiges Recht) のように変化する内容を持つ。ただ、一つの国家において、政治の中心が永遠に不動であるべきものと定められている場合には、……国家の根本法は永遠に変わらぬ内容をもっている」と述べたことで明らかである。尾高「法における政治の契機」『法律時報』第15巻第10号(1943)、10頁。つまり、李恒寧は「帝国憲法」の有する「動かぬ硬性憲法でもなく、動く軟性憲法でもない」性質に、シュタムラーの「内容可変の自然法」をみたのだった。李恒寧(前掲)、第17巻第10号、140頁。
- (47) フォルストホフ(E. Forsthoff)は「自然法」という言葉の欺瞞性を、「人は自然法によってすべてを論証し、正当化することができる……アウシュヴィッツのガス室に至るまで」と言い当てた。Ernst Forsthoff, Zur Problematik der Rechtserneuerung, in: Zeitwende 19 (1948), 684.; Kaufmann, a. a. O., S. 16. 前掲邦訳、28頁。
- (48) 「皇国は宇宙の生命の中枢にして、皇国法は、かかる生命の生き方即ち、宇宙の大法そのもの」である。李恒寧(前掲)、第17巻第10号、141頁。
- (49) 李恒寧(前掲)、第17巻第10号、142頁、143頁。
- (50) 李恒寧(前掲)、第17巻第10号、144頁。
- (51) 李恒寧(前掲)、第17巻第10号、114頁。

小結 肇国の象徴としての「三種の神器」

…神剣は「臣民による忠誠の剣」か…

最後に、詔定法たる意思法の展開は、法の理念としての「三種の神器」論に引き継がれる。李恒寧は、寛克彦が説く「三種の神器と日本精神」論⁽⁵²⁾に陶醉して、つぎのように展開する。

まず、「御神鏡は天照大御神の御神魂の御しるし」であって、「御鏡はただ一つ存在し、臣民はただ鏡に映されてのみ生命を仰ぐことが出来る。」そして鏡は「ただ一に対して自己を犠牲とすることを要求する供給の面で、所謂配分的正義の顕現を主とする生命生活の象徴」である。ついで「御神珠は、即ち統治者の御しるし」に外ならず、「珠は、鏡の如く、唯一の存在ではなく無数に存在して、臣民が自己を充実することを主張する需要の面で、所謂均等的正義を顕現を主とする精神生活の象徴である。」最後に、「荒魂の象徴は御神剣である。」もとより、荒魂の本体は和魂であって、「天皇は仁慈であられ権力を行わせられることを好ませられない。ただ輔翼の任に当たる臣民が、絶えられない忠誠のために、剣

を取る」ものである。もとより天皇の荒魂は、「和魂を実現しようとする建設の意気込み」である⁽⁵³⁾。

いま、寛克彦の著述に従って、李恒寧の説く「剣」の記述について、次のように補完することができよう。もとより荒魂の象徴としての剣は、「支離滅裂の八俣大蛇をして一体たる大蛇たらしめた」のは「天叢雲剣」（あめのむらくものつるぎ）を以てなしたものである。それは、数多の群、叢、村などの差別を統べ括り、結び合わせて、「国として多数の人々が団結するに欠くべからざる実現力、即ち権力たる神霊を示（み）せますもの」にほかならない。神剣には「国家の要素たる統制力」、「罪汚を断絶する実行力」がある。このような記述を、李恒寧のように「神剣」を以て「臣民」が「絶えられない忠誠のために」取る天皇への「忠誠の剣」と読むことはできない。「神剣」は天皇の「統制権力」ないし「実力」としてのみ扱われているからである⁽⁵⁴⁾。植民地においては、神格者の「神剣」はまぎれもなく被支配者を統治する権力の象徴であり、決して「忠誠への剣」ではなかったはずである。李恒寧がこの論文の結論において、天皇の統制力ないし「実力の剣」を、あえて臣民による「忠誠の剣」と置き換え、忠誠を新たにすることは、彼の「自発的な同質化」の姿勢を最もよく表しているといえなくはないか。

ひとこと付言しよう。従来の尾高法哲学思想は「大日本帝国憲法」、「教育勅語」、「国体の本義」の枠内にあったといえよう。しかし、李恒寧の肇国法論は、尾高朝雄が思いも寄らなかった「三種の神器」を“法の理念”に据え、皇国のより法的神秘化ないし神聖化を図ろうとするものであった⁽⁵⁵⁾。その点からみて、尾高の『実定法秩序論』等より遥かに秀でているといえよう。懸賞論文を主催した司法省は、所期の「国体明徴の法律論」を超越したこの秀作に驚愕し、皇民化施策に大きな手ごたえを感じたであろう。

註

(52) 寛克彦著『大日本帝国憲法の根本義』（前掲）、363頁以下。寛克彦は「普

遍我としての国家」、「本来の一心同体としての国家」、「大生命としての国家」を掲げ、憲法解釈の基底とした。寛克彦著『国家の研究』（前掲）、210頁、さらに竹田実和「寛克彦の国家論…構造と特質…」（前掲）、27頁以下、とくに30頁、32頁、33頁。

(53) 李恒寧（前掲）、144頁～146頁。

(54) 神剣である「草薙剣」（くさなぎのつるぎ）も、「人間中の汚」である「東夷」を「征伐」するさい、日本武尊が使用した剣とされる。まさに「征伐」の具としての剣に外ならず、臣民の「忠誠の剣」と解されていない。寛克彦（前掲）、392頁。

(55) 金昌禄教授は、李恒寧論文の最末尾の一節を、ハングルで要領よく表記し韓国に伝えた。今日の韓国人の心に、これはどのように映ったであろうか。김창록 「이항녕의 법사사—I—식민지조선의 법학도—」 『法史学研究』（前掲註30）、168頁。

「三種の神器は、肇国の精神の象徴であり、日本精神の象徴である。神鏡に現れた感情法、神珠に現れた知識法、神剣に現れた意思法は、これ以上象徴としては表現できない、ただ信念と体験のみで体得できる信仰法から由来するものである。そうであれば、真正な法は、単にすべての既存の規範から離れて、ただ神の意思をそのままに、神に仕えることで神に帰一するときのみ、悟ることができるものである。このようにしてのみ、我われの国体が万国で一番であるという理由と、我が国法が東西に比することがないほど立派なものである理由を知るようになり、我われはさらに皇国で生まれた幸福を痛感して、その命を捧げて、君国に奉仕しなければならないという切実な愛国心の心に燃えることになるだろう。」

四. 結びに代えて……戦後の到達点

(1) 無法な戦争に対する贖罪

戦後において、尾高朝雄は自らの半生をどのように語ったか。尾高朝雄は、いち早く『ラートブルフの法哲学』等⁽⁵⁶⁾を著わすなど、数多くの民主主義法理論を展開してみせた。そして戦後の主著『法の究極に在るもの』（1947）では、戦時期の特殊「政治の矩」思想を継承し、「日本における天皇の地位は最も理念的なものである。……普遍的に正しい「政治の矩」を天皇の大御心という特殊な形で把握してきたということは、日本民族固有の歴史的伝統として尊重さるべきであろう」と述べ、日本に特殊な「権威」を継承しようとした一面がみられる。他面では、戦時期に「日本の神がかり的な国粹主義」が「法を破る政治」に加担した、

とも指摘した⁽⁵⁷⁾。さらに、日本は「軍閥独裁政治の下に中国の侵略と真珠湾の“騙し討ち”とを敢えてして、ついに無条件降伏という道を歩んだ」とも⁽⁵⁸⁾。

何よりも過去の侵略戦争について「贖罪」という言葉を以てその非を認めたことは銘記されてよい。ただ、この贖罪論は自らなすべき贖罪を時の政府に擦ったものであろう。戦後まもなく日本政府が受け入れた「憲法改正案が戦争放棄と軍備の撤廃」を規定したことにに関して尾高はいう。「無法な戦争挑発者として額に罪の烙印をおされた日本が、その罪の贖ひとして……非武装国家たることを決意した」ことは「当然の措置」である、と⁽⁵⁹⁾。かつて尾高は、積極的に大陸への日本軍の駐留を説いた論文「国家目的と大陸経営」（1940）を著わし、侵略戦争を勧奨した経緯がある⁽⁶⁰⁾。もし彼の贖罪論に、真に「侵略」への贖罪を垣間見ることが出来るとすれば、一定の評価ができよう。

顧みて、戦前戦後を通じ時勢に応じて変節し、一連托生の思いで時局を受け容れた大学教授がいかに多かったであろうか⁽⁶¹⁾。疑いなく尾高朝雄もその一人であったに相違ない。彼は、新憲法の下で数多くの「自由論」や「民主主義論」を著して面目を新たにした。だが、その中に京城帝国大学時代における彼の言行を自省し、自戒した論考を探し当てることは、およそ至難である。「額に罪の烙印をおされる」であろう彼の皇民化論は、今日、国立ソウル大学図書館に負の遺産として保管されている。我われは、『大日本帝国憲法』の頸木から解放されたことを奇貨として、植民地の被支配者に与えた苦痛を敢えて没却し、犯した不正義を顧みない法哲学者の実像を、黙過することはできないだろう。

（2）「われ反抗する、ゆえにわれら在り」

戦後の著作には、「肇国の精神と法律」にみられる皇民化思想を容認した李恒寧の姿は全くない。ただ皇民化思想を展開した論文に対する自己評価、自己批判について、李恒寧による僅かな「回顧」が遺されている。1967年に刊行された雑誌『法政』第202号の連載記事「学窓30年」（4）

がその一つである。そこには論文「肇国の精神と法律」を執筆し、司法大臣の懸賞論文に応募した動機、それに対する社会の批判、自責の念が淡々と綴られている。以下に、金昌禄教授が著した「李恒寧の法思想Ⅰ」(前掲註30)に導かれて、その要点を探ろう。

まず執筆の動機について、当時、高等文官試験を受験すべく準備中であった李恒寧は、「この機会に、私の法律と国家と憲法に対する知識を一度まとめてみよう、またこの論文に当選すれば実力が認められて将来が有利になる」と思って応募した、というものである⁽⁶²⁾。

ついで、当選を報ずる新聞に李恒寧談が掲載されている。「非常時に当たって武器は取らずとも、国民として精神的な協力に寄与し、朝鮮人としてこのような論文を提出して当選したことに、二倍の喜びを感じ、今後益々立派な皇国臣民として法の研究に邁進したいと思います。内容はたいしたものではありませんが、精神だけはしっかり把握したつもりです」、と述べている⁽⁶³⁾。

その一方で、李恒寧は「否定的な側面について」(金昌禄述)も吐露している。すなわち、彼は「当時の新聞が賑やかに囁き立ててくれたのは、いわば国体明徴に韓国人学生が参加したことを、いわば内鮮一体政策に利用しようとする底意があったようだ」と見た。そして「私が懸賞論文に当選した記事を読んだ、知事派に属する学友たちが私を呼びつけて、“民族を侮辱し、日本の植民地政策に協力した民族の反逆者”という烙印を押して、ほとんど絶交宣言をするありさまだった。懸賞論文に当選したことは、私に誇りよりも寧ろ悩みをもたらした。言い換えれば、それは“恥ずかしい光栄”であった」と回顧した⁽⁶⁴⁾。

論文の発表をめぐる個人的な回想は、大概、上の三点に尽きよう。大切なことは、他者からの指摘であるにせよ、自分が「民族を侮辱し、日本の植民地政策に協力した民族の反逆者」であったことを認めたことであろう。そして偽善的な為政者から“恥ずかしい光栄”を受賞した者として、自らを晒した誠実さであろう。そこには皇民化教育の受難者の姿がある。回顧文からは、本来、人間にとって何ものにも代えがたい自由、

その「自由を放棄して」、皇民化に屈したことに対する「良心」の呵責、進んで「良心を解放する」ことをしなかった独りの研究者の懊悩を読み取ることができよう⁽⁶⁵⁾。

さて、戦後の主著『法哲学概論』（법철학개론 初版、1955）や『法哲学的人間学』（법철학적 인간학、1978）を見る限り、植民地化法制を糾弾する被支配者の姿勢はみられない。もとより「肇国の精神と法律」について、一言も触れられていない。まず、『法哲学概論』では、「風土を離れて法は存在しない。法は一つの類型である。この類型とは、特殊なものを内包しつつ普遍的な法へと指向していくものである」と新たな法理を披露して、スケールの大きな風土的自然法論と類型的世界法論を展開してみせた^{(66) (66a)}。

つぎに著した『法哲学的人間学』の中には、戦前の思考を自戒したかに思われる論考が幾つかみられる。その一つ、論文「法哲学的人間学」がそれである。この論文副題には、「われ反抗す、ゆえにわれら在り（나는 반항한다. 그러므로 우리는 존재한다.）」が掲げられている。これは、まぎれもなく実存哲学を礎にしたカミュ（albert camus）の代表的著書『反抗的人間』の一節である⁽⁶⁷⁾。「社会の不条理」を直視したカミュが、すべての人々は反抗的精神をもつべきだと訴えたことを是として、李恒寧はいう。「不条理な秩序に対する無条件の従順は、奴隷以外のなにものでもない。」「法の理念は、このような奴隷から人間を解放することである。解放された奴隷こそ人間である。（법의 이념은 이 노예를 해방하는데 있다. 해방된 노예는 인간이다.）」「法哲学的人間学は、法律的全体人間の姿を探求」しなければならない、と述べるに至った⁽⁶⁸⁾。

この書の行間において、日韓併合以降の幾重にも発布された不法な植民地法制を、彼は「不条理な秩序」と「無条件の従順」の要求として訴えたかに見える。確かに彼はカミュの『反抗的人間』論を採り上げて強調し、デカルトの真理に至る理性を「われ反抗す ゆえにわれら在り」と据えてはいる。しかしそこには、かつて「民族を侮辱し」、「民族の反逆者」であった者がなすべき、帝国主義などの不正義、不平等に対する

自省的な「抵抗の精神」、すなわち受難者の魂が必ずしも敢然と訴えられていない。ここで本稿冒頭に掲げた「朝鮮語学会事件」を想起しよう。幾多の拷問に屈せず、朝鮮語を守護した民族独立運動の壮士、33 人の言語学者こそが、むしろ「われ反抗する ゆえにわれら在り」と語る者としてふさわしいのではないか。

尾高朝雄や李恒寧が「自発的な同質者」と批判される所以は、ともに植民地法制という「実定法の不法」(gesetzliches Unrecht)を容認し、これを推奨しかつ吹聴したことにある⁽⁶⁹⁾。近代中国の思想家梁啓超(前掲註 29a)は、己の尊ぶべき「自由」を棄てて、悪法、専制、圧政に擦り寄る者の「自由を放棄する罪」(「放棄自由之罪」)は、むしろ「自由を犯す罪」(侵入自由罪)よりもはるかに重い、と訴えた⁽⁷⁰⁾。尾高朝雄や李恒寧は、戦時下にあつて時勢に乗じて、何の疑いもなく確信をもって「自由を放棄する罪」を犯したものといえよう。そこには、権威に従うことを善しとする無自覚的な道德心がみられる。

註

- (56) ラートブルフ著作集別巻(1960)を以て、尾高朝雄は戦後日本の民主主義的法思想の育成に貢献した。鈴木敬夫「戦時期における相対主義の受容と変容……G. ラートブルフの所説をめぐって」『専修総合科学研究』第 23 号(2015)、20 頁以下。
- (57) 尾高朝雄著『法の究極に在るもの』(有斐閣、1947)、184 頁、235 頁等。また「天壤無窮や天祐神助などの『神だのみ』にすぎないものが、矯激な排外感情をあおりたて、日本を無謀な戦争に突入せしめた」とも記した。同著『自由論』(勁草書房、1952)、290 頁。
- (58) 尾高朝雄「世界人権宣言と自然法」『田中先生還暦記念 自然法と世界法』(有斐閣、1956)、68 頁、69 頁。
- (59) 尾高朝雄「非武装平和主義国家の誕生」『世界文化』第 1 巻第 4 号(1946) 83 頁、87 頁。
- (60) 「大東亜共栄圏は日本の指導の下に建設されなければならない。」尾高朝雄「大東亜共栄圏の文化理念」、『続大陸文化研究』京城帝国大学大陸文化研究会編(岩波書店、1941) 15 頁。
- (61) 千葉正士「戦前におけるわが国法哲学の法思想史的再検討」(上)『法学新報』第 72 巻第 1・2・3 号(1965) 巻頭。

- (62) 김창록 「이항녕의 법사사 I —식민지조선의 법학도—」 『法史学研究』 第 49 卷、163 頁以下、166 頁。（前掲註 30）
- (63) 金昌祿（前掲）、164 頁。
- (64) 金昌祿（前掲）、167 頁。
- (65) 李恒寧は、皇民化を進める時勢から、民族の「良心を解放する」ことができなかったといえよう。李恒寧の呵責は、まさに孔子のいう「其の良心を解き放つ」（放其良心）仁性に反したことにあるであろう。なお儒学の良心をめぐって、鈴木敬夫「良心の自由について」『札幌学院法学』第 22 巻第 1 号（2005）、22 頁。
- (66) 法哲学の風土的方法と世界史的構造を論じた、李恒寧著『法哲学概論』（前掲、註 36）、第 1 編第 4 章、第 2 編、同邦訳、52 頁以下、65 頁以下。この「歴史的な風土的自然法」論を肯定して、ラートブルフは「あらゆる法思想は、それを育んだ〈歴史的風土性〉の特徴を担っている」という。（1947）Radbruch, Vorschule der Rechtsphilosophie. 2. Aufl. 1959, S. 22.; 邦訳、ラートブルフ著作集第 4 巻（1961）、49 頁。この書に対する矢崎光圀の Book Review が、『法律時報』第 63 巻第 13 号、312 頁以下。さらに金哲洙「風土的自然法論考」がある。李恒寧による上掲主著に対する法哲学的、歴史哲学的考察を施し、その全体像を論評したもので、韓国を代表する秀作。『法学』ソウル大学法学研究所、第 6 巻第 1 号（1964）、51 頁以下、この鈴木敬夫訳が『論集（商経編）』（札幌商科大学）、第 26 号（1980）、125 頁以下。
- (66a) 大部の「風土論」の中にあつて、唯一、李恒寧は韓国近代の「東学」思想が“日本帝国主義に抵抗する民族独立運動”を育んだことを指摘した。李恒寧著『法哲学概論』（前掲）、186 頁、199 頁。
- (67) カミュは言う。「反抗は思考の領域における《cogito》と同一の役割をはたす」と。『反抗の人間』カミュ全集 6、佐藤朔、白井浩二訳（新潮社、1973）、25 頁。
- (68) 李恒寧著『法哲学の人間学』（平民社、Seoul、1978）、81 頁～82 頁；鈴木敬夫訳「李恒寧の法哲学の人間学」、『論集（商経編）』（札幌商科大学）第 24 号（1979）、166 頁以下、とくに 172 頁～173 頁。
- (69) 被支配民族に対して、人間としての不平等を強いた植民地法制は、第三帝国下の「実定法の不法」と酷似している。Radbruch, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, 1946; GRGA 3. S. 83～S. 93.; 邦訳、ラートブルフ著作集 4、251 頁以下。この問題にふれた拙論、鈴木敬夫「戦時期における相対主義の受容と変容…G. ラートブルフの所説をめぐって」『専修総合科学研究』第 23 号（2015）、20 頁～23 頁。
- (70) 杜鋼建「憲政における梁啓超の人権思想」、『現代中国の法治と寛容……国家主義と人権憲政のはざままで』鈴木敬夫編訳（成文堂、2017）、323 頁以下。
2017.8.20.