

「法の支配」と「人の支配」——カントにおける「法則」理解とその批判を手掛かりに (下)

桐原隆弘

目次

はじめに

1. ドイツにおける法の支配「不在」の歴史的背景
2. イギリス、フランスにおける法の支配の成立と展開
3. カントにおける生の存立構造としての法則〔以上、前号〕
4. シューラーにおける理性人格の批判と個人的人格論〔以下、今号〕
5. 「人の支配」による「法の支配」の補完？
おわりに

4. シューラーにおける理性人格の批判と個人的人格論

ここまでで明らかになったように、カントにおいて法則は人間の生の存立構造を意味し、それは感性的衝動を含む他-律による自然法則と自己立法としての自-律による道徳法則、そのうち道徳法則の方は、正当な強制を伴って行為を規制する（それ自身としては共同の自己立法による）法理的法則と、強制なく義務の理念そのものを動機とする倫理的法則とからなる。注目すべきは、感性的衝動を理性によって「排除」することが目指されているのではなく、前者は後者の与える法則に従う意志と共存し得ることである。しかも法則遵守の態度としては、あたかも自然法則であるかのように、それどころかそれ自身自然法則となることで、あらゆる熱狂なくして冷静沈着に義務が果たされることが想定されている。

こうした立法、法則、法則遵守態度は、まさに日々の人間の生の存立構造そのものを描き出そうとしており、しかもそれが自然認識、社会構築、道徳的实践といった諸部面に浸透するものと考えられているため、カント自身は法則になんら非日常的で特別な意味合い、たとえば近代の「自然法」におけるような社会変革の原理であるとか、あるいは感情を

「排除」しこれを「抑圧」する理性主義とか、そうした意味合いを持たせる意図はなかった。あくまでも日常の生の構造として、彼は法則およびそれを核心部とする人間的生の体系を描きだそうとしたにすぎない。

こうした観点からは、マックス・シューラーに代表される形式主義倫理学批判は、カント実践哲学そのものへの批判としては限定的な妥当性をもつにすぎない。たとえばシューラーは、形式主義的な理性・法則倫理学 (die formalistische Vernunft-und Gesetzesethik) が、人格を非人格的な掟 (unpersönliches Nomos) の支配下に置き、それに従うことによって初めて人格となり得ると考えることによって、かえって人格の価値を毀損するのではないかと疑問を呈している (Scheler, 1954, 370)。だがこうした疑念は、そもそもカントにおいて法則が「非人格的な掟」というような抑圧的な性質のものではなく、他-律による自然法則と、自-律による道徳法則の総体、しかも後者も自然法則に付加された新たな自然法則として想定されていたことからすれば、一面的なカント理解に基づくものであったことになる。

他方、シューラーの形式主義批判は、「人格」の存立構造をより詳細に述べるための機縁であって、それ自体を目的とするものではなかった。したがって道徳法則についての上記のような一面的理解は、カント倫理学批判としては十分妥当ではないものの、カント倫理学 (およびその一側面としての形式主義倫理学) とシューラー自身の人格主義倫理学との対照性を際立たせるうえでは有効であった。

実際、人格概念そのものはカントにおいては集中的かつ詳細に論じられているわけではない。それはおおむね、手段としての物件 (Sache) との対照性において規定されており、理性的存在者、目的それ自体、客観的目的 (人格の中の人間性)、といった

規定が『基礎づけ』には見られる。『人倫の形而上学』では、人格は自己立法による道徳法則のもとでの帰責の主体として規定されている（Kant, AA VI, 223）。帰責は自由概念の核心をなし、『純粹理性批判』でも『実践理性批判』でも重要項目であるが、人格そのものの存立構造については分析が行き届いておらず、『人倫の形而上学』においても物件（帰責の主体たりえず、したがって自由な選択意志をもたない、選択意志の単なる対象）との対比において簡潔に規定されているにすぎない。

したがって、法則（人間的生の存立構造）理解に関してはシェーラーの形式主義批判は不十分であるとしても、人格理解に関してはシェーラーの批判および独自の理論構築には注目すべきものがある。というのも、人間的人格は理性人格だけによっては汲みつくすことができないというシェーラーの言い分はもっともなものだからである。生の存立構造としての法則の探求は、それだけで人間的生の全体構造を汲み尽くすものではない。その核心部に人格がある以上、人格そのものを探究せざるを得ないのである。

シェーラーによれば、「理性人格（Vernunftperson）」は人格が理性的な、理念的な法則に従う作用活動の論理的主体であることを示している。

人格とはここ〔形式主義倫理学〕では何らかの理性活動を行う何ものか X であり、道徳的人格とは、道徳法則に即した意志活動を行う何ものか X なのである。人格およびその特殊な統一性の本質がまず示され、そうしてのち、理性活動がこの本質に属しているものとして指摘されるのではなくて、人格存在が合法的な理性意志または実践的な理性活動の出発点以外のものではなくなくなってしまっている（Scheler, 1954, 370f.）。

したがって、シェーラーにとっては、理性を出発点としてその枠内で人格を規定するのではなく、人格そのものをまずはその本質構造において示し、そのあとでその部分要素として理性活動を位置付けるという手順がとられる。この手順自体は、カントの批判哲学の方法を絶対視するのでもない限り、妥当なものであろう。

シェーラーは、カントの誤謬推理論を念頭に、人格は理性「能力」等を有する事物でも実体でもなく、

直接に共体験される統一体（die unmittelbar miterlebte Einheit des Er-lebens）であって、直接に体験されるものの背後または外部に想定される事物ではないと主張する。このことはカント自身認めているのだという（Id., 371）。そこでシェーラーはカント自身による人格（カントの場合は「心（Seele）」）実体論の否定を踏まえつつ、実体化し得ない不断の遂行主体として人格概念を彫琢していく。そしてその際、カントにおける理性人格概念が普遍性へと一面的に傾斜している点を鋭く指摘する。

理性人格の規定は、人格理念を具体的人格へと具体化する際につねに脱人格化・個性剥奪（Entpersonalisierung）を伴うことになる。ここで人格と称された理性活動の主体は、すべての人間に等しく帰属し、万人に同一のもの（ein in allen Identisches）となる。ここでは人間は人格存在のみによっては区別されないものとなる。そればかりか、個性的人格（individuelle Person）はここでは厳密に言えば形容矛盾となってしまう。理性作用というものはそれが事態の法則性に対応する作用として定義される場合、おのずから個性の外側にある（außerindividuell）こととなり、また個性を超えた（überindividuell）ものとなるからである。したがって、この作用主体の理念に個性を規定するものとして（individualitätsbestimmend）付加されるものは、当該存在者の人格存在そのものを必然的に破棄するであろう。このような帰結は、各々の有限な人格は個体（Individuum）であり、かつ個体が人格そのものである（内的・外的な特殊な体験内容によるのでも、固有に有する空間を満たす身体によるのでもない）という本質連関と拮抗する。つまり、人格存在は法則性の理性作用の主体であることに尽きるのではない。道徳法則の遂行者である人格が、法則によって初めて生み出されるのであれば、その人格は道徳法則に「従属している」ことすらままならない。人格存在は従属の基体（Fundament）である〔人格存在があって初めて法則への従属が可能となる〕からである（Id., 371f.）。

ここで「人格そのもの（Person selbst）」とされ

ている「個体 (Individuum)」は、「個人」とは異なる理解すべきである。というのも、シェーラーは人格を「個人格 (Einzelperson)」と「総体人格 (Gesamtperson)」とに分け、両者を「等しく根源的 (gleichursprünglich)」であると述べているからである (Id., 509)。これは、個人格 (「個人」と同義) と総体人格 (民族、国民、文化圏、教会) のいずれもが、独自の個性を備えた「直接に共体験される統一性」であることを意味している。プレスナーの指摘する、国民国家・法治国家理念に対抗する民族概念が、ここで洗練された形で人格概念に組み込まれていることがわかる。この民族概念はヘルダーに由来するとされているが、実際、シェーラーは「個性的な民族-国民エートス〔性格〕が存在しており、それは普遍妥当な『人類』エートスの消極的制限にすぎないものではない」という思想にヘルダーが貢献したと述べている (Id., 504 Anm.)。普遍妥当な理性人格を強調する一方で、個性は単にそれを感性面で制約したものにすぎないとする消極的捉え方は、確かにカントの人格概念の一つの論理的帰結であろう。これとは逆に、個性を備えた「直接体験される統一性」としての人格がまずあって、それを「脱人格化・個性剥奪 (Entpersonalisierung)」して初めて「万人に同一」の理性性が認められるというのは、事の真相の一面を言い当てている。

このように人格 (個人格および総体人格) の個性を普遍妥当性、同一性よりも優先するシェーラー独自の立場は、人格の存在意義が社会組織の成員としての側面に一元化されることへの抵抗を伴う。ルソーの個別意志 (私的利益) の一般意志 (公共の利益) との完全一致の構想がまさにそうした一元化の典型例と言えるが、シェーラーによれば、個性を備えた人格を普遍・同一の理性人格に還元する捉え方からは、人格の自立 (Selbständigkeit der Person) の示唆する人格の自律 (Autonomie der Person) ではなく、理性の自律、理律 (Logonomie) こそが帰結し、これは極端なまでの他律 (Heteronomie) であるのだという。そしてカント以後、フィヒテ、ヘーゲルにおいて人格は超人格的な理性活動の場に過ぎないものとなり、たとえばフィヒテの『閉鎖的商業国家』において見られる人格の社会主義への隷属は、カントの人格概念のより厳密な適用にほかならないとする (Id., 372)。

ただしカントに限って言えば、先ほど明らかになった自然、社会、人間を通底する生の存立構造としての法則は、それ自身いくつかのバリエーション (他-律による自然法則、自-律によるが正当な強制を伴い得る法理的な法則、自-律により強制なくして人間性の権利を実現する倫理的な法則) を持ち、これに趣味判断および目的論的判断における疑似的自然法則を加えると、法則概念だけを見てもカント哲学は多元的である。さらにカントは、革命権を否定し (『理論と実践』『永遠平和論』『人倫の形而上学』)、かつ社会組織 (軍隊、教会等) における理性使用 (「私的」理性使用) を、その組織の内規あるいは組織内の命令に従うこととする一方で、教養ある一世界市民としての立場から、自身の属している組織を含めて自由な批判的考察が許され、その批判的考察を参考にして組織の内部改革が図られなければならないと考えていた (『啓蒙とは何か』)。またそもそも、各人の良心・思想信条に国家権力が踏み込んで干渉することがあってはならないという見地から、信仰と言論の自由をことあるごとに求めたという一面もカントは持つ。このようにカントは政治的立場からしても多元的であり、決して人権論者を抑圧する国権論者の立場にはなく、また人権論者と国権論者とが同一となり得ると考えたルソー (あるいはフィヒテ) の立場とも明確に異なる。

このように、政治思想、法思想に限定した形でカントを捉えた場合にカントへの誤解が生まれるということはシェーラーの場合も例外ではないが、それは別にしても、シェーラーの人格概念はカントの理性人格への傾倒、法則性への傾倒という点に鑑みれば、人間的生の存立構造を明らかにするという意味からも、より一層、注目に値すると思われる。

シェーラーにとって人格は「遂行主体」「作用中心」であるが、この点を彼は先の「直接体験される統一性」とあわせて説明していることを、たとえば次のような箇所から読み取ることができる。

人格は時間の中へと入りこんで生きる (Die Person lebt wohl in die Zeit hinein)。人格は別のものへと変容しつつ (anderswerdend) その作用を時間の中へと入りこませつつ遂行する。時間といっても、内的に知覚される心的流れの中で直接的に与えられている現象的な時間の中で人格が生きているというわけではないし、未来、

過去、現在の区別や持続、継起といった、質を欠いてただまんべなく無数の点として広がる物理的時間の中で生きるのでももちろんない。人格は〔未来において〕可能な体験を実際に体験することによって初めてその実在を遂行するのだから、すでに体験されたこと〔過去の体験〕において人格を把握しようとするのは無意味である。〔…〕個々の体験、個々の具体的な作用は、内的・外的知覚、身体意識〔身体感覚〕、愛憎、感情と選好、意欲、判断、記憶、表象等を含む。〔…〕人格はこうした作用の単なる連関、集積、組み合わせではないことは言うまでもない。むしろ人格は、これらすべての作用において生きつつ、いずれにも固有の様態を貫徹させている（Id., 385）。

知覚、感覚、感情、意欲、判断、記憶、等の個々の作用のいずれにも人格がその固有の様態を貫徹させているということは、あらゆる作用に人格の特性、個性が刻印されているということである。個性に関するこのような形而上学的把握は、カントには見られないものである。すでにカントも彼の自-律ないし自己立法の概念によって自然メカニズムから区別される人間の人格の固有の存立構造を描き出しているが、シェーラーの観点からすれば、これはあまりに単純な二元論（理性と感性）に帰着し、結果的に、一方で個別性・個性が感性の方へ押し込められて個性的精神性は度外視され、他方、理性はもっぱら普遍性・同一性を担い理性そのものの個性的展開は度外視される。実際にはカントは疑似的自然法則（趣味判断、自然目的論）によってそうした硬直した二元論を修正しようとしていたが、「個〔別〕性／普遍性・同一性」の二元論はカント哲学に終始伴っていることは間違いない。

これに対し、シェーラーは次のように機能（Funktion）と作用（Akt）とを区別することによって、人格の能動的作用を強調し、「理性」対「感性」、「普遍性」対「個別性」という、人格の存立構造とは直接には結びつかない論点とは別の視座を打ち出す。

あらゆる機能（Funktion）はまずは自我機能（Ichfunktion）である。それは人格の領域には属していない。機能は心的であり、作用（Akt）は心的ではない。作用は〔意図をもって〕遂行

され（vollzogen werden）、機能はおのずと起こる（sich vollziehen）。機能によって身体および環境世界（Umwelt）が提示され、機能の現象が環境世界に属している。これに対し人格およびその作用によって提示されるのは身体ではなく、人格に対応しているのは環境世界ではなく世界（Welt）である。作用は人格に由来し、時間の中へと入りこむ（Akte entspringen aus der Person in die Zeit hinein）。機能は現象的時間領域における事実であり、その持続において計測可能である。真の人格作用は意図され（gemeint werden）、直接的な意味連関を持つ。作用は機能に対し、視覚内容に直観的像を与える場合のように機能を「対象」とするか、それとも、作用〔の主体〕が特定の機能を通じて対象的なものへとみずから向かう一方で、〔主体が作用そのものに没入して〕機能が「対象化」されることがないかのいずれかである（Id., 387）。

同じ一人の人間が、機能と作用それぞれの主体となり得る。心身の機能は環境において環境への反応として生じる。これに対し人格の作用は心的-物理的時間継起とは独立して、みずからを変容させつつ未来へ向けて遂行され、心的-物理的時間継起の中へと自身を刻み込む。心的-物理的機能の現象と人格的作用とのこうした関係は、カントにおけるように物理的自然はそのまま存続しながらこれと併存する形で道徳的自然が「付加」されるというのではなく、環境世界にみずから「入り込み」つつこれを「更新」する、という捉え方に近い。この場合、機能の生じる環境世界と作用が遂行される世界とは対象が同一であり得るという想定が成り立ちやすい。そして、あらゆる機能環境に人格作用の痕跡が刻印づけられると捉えると、自然界における人間世界の特質もさらに浮き彫りになるだろう。

なお、ここで言う世界は、人格と相関関係にあり、人格と同様に個性を持つ。

人格の事態相関（Sachkorrelat）を世界と呼ぶ。各々の個性的人格（individuelle Person）には個性的世界（individuelle Welt）が対応する。各々の作用が人格に帰属するのと同様に、各々の対象は本質法則的に世界に帰属する。各々の世界はその本質構造から事態の本質間の本質連

関および構造連関にア prioriに結びついている。各々の世界は同時にもつぱら、ある人格の世界としての具体的な世界である。内的世界、外的世界、身体性（生活界）、観念的对象領域、価値領域といった対象諸領域は、人格の世界の諸部分として初めて十分に具体的となる。人格だけは決して部分たり得ず、みずから体験する世界の相関項である。任意の人格から一つだけ具体的な作用を取り出してみると、この作用はあらゆる可能な作用本質を内に含んでいる。それだけでなく、その作用の对象的相関項もあらゆる本質的な世界要素である自我、心的な本質構成要素、外的世界の本質構成要素、空間性、時間性、身体現象、物象性、働き等を含んでいる（Id., 392）。

各々の（個人格または総体人格としての）個性的人格は、それぞれ個性的な世界を持つ。ちょうど個人格が同時に複数の総体人格（国民、文化圏、教会等）の成員であり得ると同様に、その人格の持つ対象世界は複数の本質連関、構造連関を同時に持ちうる。その意味で人格は多元的であり、同様に世界も多元的である。ここに、理性人格の普遍妥当性、同一性を相対化する、人格・世界の個別妥当性（Individualgültigkeit）および人格妥当性（Personalgültigkeit）という視座が成り立ち、それに対応して個性的な「人格的真理」も成り立つ。

形而上学的な真理または真理そのものは、ア prioriな世界構成の限界内で、各々の人格に対し異なる内容を持つものでなければならない。世界存在の内容そのものが各々の人格に対して異なるものだからである。世界に関する真理およびある意味における絶対的世界は「人格的真理（persönliche Wahrheit）」であることは、真理概念が「相対的」だとか「主観的」だとか「人間的」なものであるという意味ではなく、人格と世界との本質連関にかかわることである。これは「存在」の本質に基づくことであって「真理性」に基づくことではない（Id., 394）。

相対性、主観性、（動物や神に対しての）人間性ではなく、個性的な人格的真理。この観点を、シェーラーはあらためてカント批判として次のように表現する。

普遍妥当な価値とそこから導き出される普遍妥当な規範は、人格的な価値本質とそれに基づく当為とはどのような関係にあるのだろうか。これに対する解答の最も極端なケースがカントに見られる。カントによれば人格は、普遍妥当な諸価値を実現するか、または普遍妥当な道徳法則に従って初めて積極的な道徳的価値を獲得する。それどころかカントはさらに強力な一歩を進める。彼にとってはあらゆる当為は普遍妥当であって、人格的すなわち個性的「当為」は（「傾向性」ならばともかく）存在しない。この当為の内容は、「あなたの行為の格率が理性的存在者一般の普遍的な原理となり得るよう行動しなさい」と表現される。すなわち意志の普遍化可能性、原理化可能性こそが、カントにおいては道徳的善の根拠なのである。彼は「善を意欲せよ、そして他の人びとも善を意欲するよう心掛けよ」とは言わない。彼は「あなたの立場に立ったとすれば誰もが同じように意欲することを望みうるこそが、善である」と言っている（Id., 483f.）。

たしかにカントは、目的定立および立法の形式に着目し、そこから、個々人それぞれに異なる感性的衝動によって規定されるのではない、理性によってのみ規定される意志の普遍妥当な法則を定言命法とした。そしてそこには、個性的・人格的に妥当な価値の成立する余地は残されていないかのように見える。趣味判断、自然目的の疑似自然法則は、とりわけ趣味判断において個性が発揮される場となっているとも言えるものの、肝心であるのは真理認識と倫理的価値とにおいて、個人格、総体人格双方の刻印を帯びた独特で個性的な「世界」が成り立ちうる、ということである。この点、シェーラーの洞察は環境世界を刷新し、新たな世界を作り上げていくという人格の能動的側面を的確に示している。

普遍妥当な法則とは異なり、個性的な人格的価値は、その相関項としての世界において、単に、その個人、その集団にのみ妥当する（場合によっては永続的妥当性を認められる）価値のみでなく、その個人、その集団において、心的・物理的時間継起の観点からは一時的にのみ妥当する価値をも含む。そもそもシェーラーは「価値普遍主義（Wertuniversalismus）と価値個性主義（Wer-

tindividualismus) との正しい関係」のための条件として、「各々の道徳的主体が個体として、それ自身にのみ把握可能な価値実質を特殊な道徳的配慮および文化に従わせ、なおかつその場合にも普遍妥当な価値を軽んじることがないこと」を挙げる。これは個々人に対してだけでなく、文化圏、国民、民族、氏族、家族といった集合的個体にもあてはまるのだという (Id., 484)。したがって、シェーラーは明確にはしていないが、当該個人にのみ、または当該集団にのみ妥当し、そこに普遍妥当な法則の介入する余地がないほど排他的な価値は、それ自体「妥当」でなくなる可能性がある。その一方で、個々の状況のその瞬間にのみ妥当する価値については、シェーラーは次のように明確にその存在を認めている。

カントは、格率の正当性根拠を、それが生のあらゆる瞬間に対して妥当する普遍的立法となり得るといふ点に見出した。またシジウィックは、善い意欲とは、ある生の連関において意欲が持つ時間的な相違から独立した意欲である、と述べた。だが、生の各々の瞬間は、個体としての発展経路の中で、まったく特定の一回きりの価値および価値連関への認識能力を立て、これに対応して要求される道徳的課題および道徳的行為は、それ自身まったく反復され得ず、この瞬間にとって（およびこの個体にとって）それ自身存立する道徳的価値秩序の客観的系列においていわばあらかじめ決定されており、なおかつ〔その瞬間が過ぎ去れば〕無益に永遠に失われてしまう (Id., 484f.)。

こうした思想の背景には、人格および時間の哲学的観念の深化があると思われる。とりわけカントにとって時間とはおおよそ均質に流れる物理的時間であり、またアプリアリな直観形式として空間と並ぶ、現象認識の一形式であった。カントにおいては心的な体験時間すらいまだ明確には概念規定されておらず、その一方で、超感覚的な、したがって経験を超越した無時間的意識として、自由な帰責主体である理性人格が想定されていたのである。こうした経験的時間性と超越論的無時間性との二元論は、人格の具体的な諸相からかけ離れている。単に超感性的、超時間的な普遍的観点からではなく、個人や集団の置かれた状況に応じ「瞬間」においてのみ妥当する価値（たとえば個人や民族・国民・信徒の命運をか

けた決断の価値)を上述のように定式化したことも、シェーラーの功績として明記すべきであろう。

実際、シェーラーは次のような綱領的な文章によって、価値の個性主義と価値の普遍主義との調和の展望を描き出す。これは18世紀的、啓蒙的合理主義（ドイツではカント的普遍主義）と、それへの19世紀的、ロマン主義的・民族主義的反動（ドイツではヘルダーが典型）とのあいだの対立を調停する試みの提案でもある。

通時的な普遍妥当価値と、「歴史的」に具体的な状況価値とを両方視野におさめること、生の全体を同時にかつ持続的に見通しつつ、まったく固有の「時の要求 (Forderung der Stunde)」（ゲーテ）に耳を傾けることによって初めて、「それ自身として善きもの (das An-sich-Gute)」が明証的に得られる。〔カント義務論および功利主義に代表される〕合理主義的道徳体系は、個人、民族、国民の道徳的価値が多様に満たされていることにとどまらず、歴史的に変化する道徳および文化体系が多様に満たされていることも認めてこなかったが、これらは実際のところ、道徳の本質価値およびそれに対応する課題からの本質的帰結である (Id., 485)。

もっとも、普遍妥当な法則と「時の要求」との調和の構想は、シェーラーにおいてはいくぶん反動的色合いが強いものであった。個人の責めに基かない集団的罪責と、個人の功に基かない集団的功績、あるいは洞察の自律と意欲の自律との区別に基づく、洞察なき自発的服従など、社会的人格を論じる場面でそうした例が見られる。一方、個性的人格を個人人格と総体人格とに分け、多元的・複合的な価値や世界が成り立ちうるとした点は、個人としてのアイデンティティと集団への帰属意識とが複合的に絡み合う現代社会における人間的生の存立構造を明らかにするうえで十分参照に値する。

5. 「人の支配」による「法の支配」の補完？

法の支配の形骸化は、原理的には、シェーラーによるカント形式主義倫理学批判において指摘されていると言えよう。シェーラーによれば、カントの理性人格は、普遍妥当性・同一性を重視するあまり、人格の個性的発展、状況に応じた価値の実

現を度外視し、実質的には脱人格化・個性剥奪 (Entpersonalisierung) につながるのだという。この点は、ヴェーバーが、カリスマの支配と伝統的支配という二つの「人格的」支配に、合法的 (legal) 支配という「非人格的な秩序 (unpersönliche Ordnung)」を対置したことにも通じるものがある (Weber, 1922, 124)。ヴェーバーの場合、人格的支配を克服して近代法制を定着させるという、少なくとも国民国家・法治国家という点で英仏に遅れをとった国の指導者層としての特有の気構えからこのような概念枠組みを構想したものと思われる。これに対し、ほぼ同時代 (第一次世界大戦直後) の社会情勢に照らせば、シェラーの構想はやや保守的・反動的な側面を示していると考えざるを得ない。それは民族共同体や信徒集団に個人格と並ぶ人格的主体性を認めた点に顕著にあらわれている。この点、カントが 18 世紀末に示した法則の支配 (他 - 律的な自然法則、自 - 律的な法理的法則 / 倫理的法則、疑似的な自然法則としての趣味判断・目的論的判断) は、その後のドイツの歩むべき、そして権威主義的国家体制を経て再出発を図った際に、再度大幅に軌道修正を図りつつ現代に至るまで歩んできた経路を、これから歩むべき進路としてあらかじめ提起したものと見ることもできる。

ところでハーバーマスによれば、ヴェーバーは近代法を、道徳を引き合いに出すことなしに、法そのものの形式合理的特性のみに基づいて権力行使を正当化するものと理解した (Habermas, 1992, 541)。この観点からは、労働法、カルテル禁止法、社会法といった特定階級や特定の社会経済状況を念頭に置いた法領域の誕生が、従来、市民全般の生命権、自由権、財産権を一般的に保護することに限定されていた形式的法を、実質的正義や人間の尊厳といった概念を積極的に実現していく実質的法へと変化させ、結果として、公法と私法との区別を流動化させ、近代法体系に道徳が混入していったと見なされる (Id., 543ff.)。

だが、ハーバーマスによれば、ヴェーバーは近代法における手続的特性を価値の方向付けと混同しているという。ヴェーバーによれば自然や理性といった概念は価値実質そのものであり、形式法はこうした価値実質を捨象しているからこそ合理的内容を持つのだという。ところが、ハーバーマスによれば、

ルソーにおいてもカントにおいても自然や理性は、もはや形而上学的意味を帯びた概念ではなく、人民の同意が正統化の能力を持ち得るための前提を説明するための手段としての意味を持つにすぎない。社会契約というのはカントの定言命法と同様に、手続に即した決定の正当性を保証するための思考形象 (Denkfigur) にすぎないのだという (Id., 550)。

ハーバーマスによれば、ヴェーバーの形式法理解は法における「形式主義」を社会法以前の権利の形式的保護と同一視した点において「具体主義的誤謬推理 (konkretistischer Fehlschluß)」に陥っているのだという。だが、法の形式主義は一定の歴史段階 (自由主義段階) における法と同一視できるものではなく、もっと抽象的な次元で見出されなければならない。そしてこの抽象的次元での形式主義は、「形式的」市民法と「実質的」社会法とをともに含み、各々の実定法をめぐる制定手続き、とりわけ討議と合意形成による「合法性の正統性 (Legitimität der Legalität)」の吟味作業を通じて、法の正統性を、道徳なしに法形式そのものに内在する合理性によってではなく、討議と合意形成の「道徳的」合理性に基づいて根拠づける (Id., 550f.)。

これは道徳と法とを横断する市民的討議を核に据えて形式法の形式主義を純化し、同時にまたこれを市民法から社会法の制定手続へも拡張することで、法・権利実践の活性化を促す試みである。そして近代法においては特定の行為を命じたり刑罰を課したりする直接的命令だけでなく、立法、行政、司法の手続きの制度化という二次的規範をも含む以上、ハーバーマスのこの「法の討議理論 (Diskurstheorie des Rechts)」は近代法の基本路線に沿うものでもある (Id., 551)。だが他方、討議を通じて法の道徳的正統性を吟味するという見通しおよびその理論は、道徳そのものを法制定手続きに似たもの、またはこれに準じたものとする、あるいはそうした手続きの観点からのみ倫理・道徳の問題を考察する (Id., 568) という副産物を伴う。討議倫理はとりわけその「手続き主義的正義論 (prozeduralistische Gerechtigkeitstheorie)」および「不偏不党の意志形成手続き (Verfahren unparteilicher Willensbildung)」において「カント的伝統」に立つ (Id., 564)。だが他方、手続き的正義を通じて法制化による合法性 (Legalität) が道徳的根拠づけという正統

性 (Legitimität) を得るという構想 (Id., 565) は、法と道德との間の、カントが法理的法則と倫理的法則とに分けた自-律の二形態を中心とする、人間の生の存立構造としての法則の構想と比べてやや表面的で狭隘な面がある。

ハーバーマスは、法制化手続きの合理性は手続き規則そのものが明記されているために明確であるのに対し、道德上の討議においてはこうした厳密な規則がなく参加者自身の観点にゆだねられており、その意味で「手続き合理性が不完全である」(Id., 565) と述べている。こうした評価の背景には完全義務(法)と不完全義務(倫理)との相違があるが、それに加えてカントの言う義務づけの様態、立法形式の相違もある。その相違は自由と人間性の実現を直接の目的としているか否かにあるが、こうした内容面の言及を避け、手続き合理性の完全性だけに着目すれば、法と道德の厳密な区別はもちろんのこと、科学と道德との区別も討議共同体という共通の土台から見て相対化(もしくは「3人称」か「1人称/2人称」かという、観点の相違へと狭隘化)されるのではないか。そもそも、具体的倫理から切り離された道德は内面化され、かつ私的事項となり、実践を動機づける力を失っているため、制定法の規制力が旧来の倫理の拘束力にとって代わるものとなっているという見立て (Id., 566) は、現代社会の捉え方としても一面的かつ表面的である(だからこそハーバーマスは2000年代に入って、まずは生殖医療とリベラル優生思想との結びつきに対する歯止めを人類のアイデンティティすなわち類「倫理」(Gattungsethik)に求め、さらにその後、公共圏と宗教の関係、とりわけ宗教における道德的動機付けの可能性をあらためて取り上げたのである)。

さらにハーバーマスの手続き正義論は、シェーラーにおける人格の総体的把握の観点から見た理性人格の批判および倫理学の再構築からは対極とも言えるほど隔たっている。実際ハーバーマス自身、手続き的合理性に取って代わり得る実質的正義の構想は、自然法であれ、「実質的価値倫理 (materiale Wertethik)」であれ、あるいは新アリストテレス主義であれ、脱形式主義とともに非合理的な価値方向づけにつながるであろうと、ヴェーバーとともに危惧している (Id., 561)。たしかに、歴史および現実の政治動向からはそのように判断するのが賢明であろ

う。しかしながらこれでは哲学ないし倫理学の考察としては不十分であろう。少なくとも、个性的妥当性と普遍妥当性の双方をつねに念頭に置かなければならないという、実質的価値倫理学の提唱者シェーラーの提案はこうした非合理主義そのものを否定している(手続きの制度化の抽象的次元と具体的価値の次元との明確な区別 (Id., 561) はシェーラーには見られなかったのは事実だが)。また、倫理学的問題としてこの法秩序の問題を考察する場合には、人格(個人格、総体人格)の果たす役割は吟味されてしかるべきであろう。その意味で、法の支配と政治文化の成熟のために果たす「法治国家の討議理論」の役割は限定的であり、まずはカントの観点に立ち戻ること、およびシェーラーに見られるようなその観点への哲学的批判と代替構想とを参照することが必要であると思われる。

批判的社会理論の伝統という点で言えば、ハーバーマス以前にアドルノが、カントとシェーラーをとともに参照しながら道德の社会的役割を検討していたことが注目される。アドルノは講義『道德哲学の諸問題』(1963年)において、一方では、法に、自由を保護するという機能、自由が規制を欠いた恣意的支配と化して自由が自由自身をみずから掘り崩す事態(「絶対的に無法な状態は、万人による万人に対する抑圧に晒されていることを意味するから、同時に絶対的に不自由な状態である」Adorno, 2010, 181)を防ぎ、自由そのものを可能にするための条件となるという機能がそなわることを認めている。他方においてアドルノは、この法がそれ自身、例外なき全般的決定を目指して自由と拮抗し、これを凌駕し、一度決定されたことは撤回できないとの理由で、自由に余地を与えなくなる傾向性を持つとも述べている (Id., 181f.)。これは規則の字面に拘泥するリーガリズムつまり、律法主義、法治主義の批判であると理解することができる。

そもそも、カントの想定している、原則を堅持し揺らぐことのない自己 (ein festes, sich durchhaltendes Ich) というのは、アドルノによれば、「軽快さ、機動性、順応 (Wendigkeit, Beweglichkeit und Anpassung)」を求める現代の風潮にそぐわないというだけでなく、そもそもそうした堅固な自己というものの自体、ギリシャ哲学以来、長らく懐疑の対象でもあった。アドルノはアリストテレスの

衡平 (epieikeia, Billigkeit) を引き合いに出して、法則 (正義の規則) だけではなく、特殊状況と人格 (人柄、パーソナリティ; Person) にも依拠した行為の可能性に、生活の全面にわたって合法則性、規則性が支配することに対抗する自由の余地を見出そうとする。「人が原則に従って行動しないという可能性、それは決して軽蔑すべきことではないのだが、人が状況に応じて柔軟な姿勢を示すということ (daß er sich frei der Situation stellt)、この可能性をカントは考慮に入れていない」(Id., 184)。

当のカントとはいえば、『人倫の形而上学』において衡平 (aequitas, Billigkeit) を「強制なき法 (Recht ohne Zwang)」と特徴づけ、「法なき強制 (Zwang ohne Recht)」である緊急権 (Notrecht [Notstandsrecht]) とともに、法則によって強制力が規定されない「広義の法 (Recht im weiteren Sinne)」に属する概念としている (Kant, AA, VI, 234)。カントは契約に含まれていない損失補填を例に挙げているが、これは法廷での厳密な判定の困難な事項であり、その意味で法の周縁に属する、すなわち「公民法 (das bürgerliche Recht)」ではなく「良心の法廷 (Gewissensgericht)」に属する事柄である。しかし、カントもまた状況に応じた、その場に居合わせた人間のパーソナリティに依拠した判断を一律に切り捨てることを求めていたわけではない。カントは「厳密すぎる法は最大の不正である」という「衡平の格言」において指摘される問題点を解消するのは法の管轄ではなく、良心の管轄であるとして、私的な立場で自身が当事者である場合はともかく、法廷という公の立場では直接に衡平を判断基準とすることは困難だとしている (Id., 234f.)。これは法と倫理との明確な区別を述べたものであって、決して状況に応じた柔軟な判断に余地を与えないということではない。少なくともそうした状況をカントが「考慮に入れていない」というアドルノの評価は不当であろう。

ここではしかし、カントは法を道徳に解消しようとした、と評価し、それを反転させて道徳を法制定手続きのモデルで説明しようとしたハーバーマス (Habermas, 1992, 591) とは対照的に、アドルノが法則性に抗する自由、そして道徳的判断の状況依存的、人格的側面に触れていることに注目したい。そして同じ日 (1963年7月9日) の講義冒頭で、ア

ドルノはカントの法概念との脈絡が明確でない仕方で、シェーラー流の価値 (Wert) 概念について、カントにとっては既存の価値秩序への依拠は他律にほかならないこと、そして価値倫理学は特定の構造を備えた倫理的方向性を喪失した現代にあっては反動的機能しか果たさないと指摘している。カント的合法則性に異議を申し立てる文脈で人格 (Person) に言及されていることから、法 (Gesetz, Recht) と人 (Person) との、そして法の支配と人の支配との緊張関係を読み取ることもできるように思われる。

さて、冒頭で触れたリチャード・ベラミーは、法の支配はそれだけでは統治の良し悪しを判断する基準とはならず、公正 (fairness) や衡平 (equity) といった政治的価値は、法の支配と結びつきつつも、何らかの形で人の支配 (rule of persons) の産物であると考えなければならないと主張する。具体的には、法のみによる統治を目指す官僚制、共同体主義、自由主義と、人のみによる支配である王政とを挙げたうえで、共和政 (Respublica) が全人民による相互統治を保証することで、恣意的支配や独裁を防ぎつつ、とりわけ官僚制に見られる法の支配の形骸化をも克服し得るのだという (Bellamy 2001/2007, 1, 9)。

もともと、カントの法則論は、「厳密すぎる法は最大の不正である」(Kant, AA, VI, 234) という (アドルノもカントに対して向けた) 非難が直接に向けられるべき思想ではなかった。というのも、カントの念頭にあったのは、生活の隅々まで特定の原則を浸透させることではなく、むしろ、法理的法則を最低限の自由の共存の条件とし、そのうえで最大限、倫理的法則 (行為ではなく動機の「自己強制」) に余地をあけることを、彼は目指していたからである。「法則」という語が用いられている以上、外的強制を伴う法理的法則と、外的強制を伴わない (行為の動機をみずから決定する) 「自己強制」としての倫理的法則はいずれも「強制」である以上、自由と矛盾するのではないかと想像させるが、実際には両者の違いは非常に大きい。そしてカントは (ハーバーマスが言うような意味で) 法を道徳化しようとしたというのは誤りで、法と倫理との原理的相違に基づく両者の間の境界線を保持しつつ、後者による「人間性の権利」の実現可能性を念頭に置いていたのである。そしてそもそも法則という語は、カント

においては（「自己強制」という逆説的な言い回しも含めて）それ自体自由の表現であり、しかも、自然法則の他-律性とあいまって、人間的生の存立構造を示すものであって、法則の語そのものが連想させる単なる強制、原則の支配とは一線を画する。

その意味で、カントは自然の他-律的法則性と、道徳の自-律性（とりわけ外的強制を伴う法理的法則と、自己強制のみによる倫理的法則）という、人間的生の存立構造の全体において、法の支配と人の支配の相互補完性をすでに見越していたとも言えるのではないか。法理的法則が各人の自由の共存を可能にするとの前提の下、その外的強制の及びうる範囲はカント自身においても限定的であって、生活の全面にわたって限なく原則が支配するという事態は、カント倫理学の心理的解釈ないしは印象批評としては成り立つかもしれないが、その本質部分を指摘したものではない。「自己強制」による人間性の権利の実現は、ルソーの一般意志論における「自由への強制」のようにもっぱら国家公民としての資質を述べたものでもなく、むしろ国家公民の立場を離れた「世界市民」としての性質を述べたものである。そこには、ベラミーも念頭に置いている公正さや衡平、自己犠牲や善意といった市民的徳にも十分な余地がある。

それではシェーラーについてはどうであろうか。シェーラーの観点は、理性人格を相対化し、人格の多元的な帰属性を明らかにしている。それは近代法治国家および平等主義への反動としての価値位階論も含むが、彼の人格の諸相（個人格と総体人格）に関する分析、さらには状況に応じ個々の人格にとってのみ、かつ瞬間的にのみ価値や規範が成り立ち得るという意味での「個性的妥当性」の概念、および、心的機能の対象としての環境世界とは区別される、人格固有の個性的刻印を帯びた世界が人格作用の相関項となる、という構想は、カントの法則論とは異なる観点から人間的生の存立構造を明らかにしようと試みている。カント自身の法則中心の構造把握は、それ自身、あらためて人格およびその作用の観点から、個々の状況に即して展開される必要があるが、その具体的展開過程のアウトラインをシェーラーが示しているとも言えるだろう。

おわりに

法の支配には歴史的背景がある。プレスナーが指摘するように、カルヴィニズム、ピューリタニズムと啓蒙主義がそれぞれの仕方で宗教と政治・法との分離を押し進めたイギリス、フランスとは異なり、ルター主義と領邦教会制とが結びついたドイツでは、民族の理念が国民国家の代用品のようになり、法の支配の発達が遅れた。

イギリス、フランスでは法の支配の思想が政治動向と相携えて展開された。ロックは、私権を確実に保証する手段として、裁量によらず、公布公知された法による統治の必要性を説き、自由主義的な法の支配の思想を結実させた。フランスにおいては18世紀から19世紀の思想展開において、共和主義的な法の支配の思想が発展した。モンテスキューは法(loi)を、物質界を支配する不変の法、知的世界を支配する不変の非制定法(自然法)、および可変的な制定法に区別し、制定法の不安定性を克服するために、法の運用を個人の偶然的な徳性(vertu)に委ねず、優秀な機械のように機能する法律が徳行のかわりとなるような統治体制の可能性を、権力分立をはじめとする政体理念に見出そうとした。一方ルソーは、人民と執行権者いずれにも平等かつ一般的に命じる法(loi)を個別の命令(décret)から峻別し、「法によって治められる国家」を「共和国(république)」と呼び、そこで公共の利益(l'intérêt public)が私的利益と完全に合致するとした。さらにフランス革命後の状況下でコントは、ルソーの政治哲学(人民主権論、社会契約論)を政治神学段階から政治科学に至るまでの過渡的段階としての形而上学段階と見なし、人民主権、社会契約および全員一致を体現する「法(loi)」というフィクションに代えて、人間集団を個々人の意図を超えて支配する「法則(loi)」を持ち出し、この法則に即した統治法の探求を政治科学の任務とした。科学者、技術者、産業的組織によるテクノクラシーが、コントの念頭にあった統治形態である。歴史を真に動かすのは人間ではなく、文明の発達段階などの「事態(les choses)」であるとの、史的唯物論を連想させる認識に基づいて、「人の支配([le gouvernement] des hommes)」から「物の支配(le gouvernement des

choses)」への転換という、「法の支配」の究極形態にもコントは触れている。

人民かテクノクラートかという相違にもかかわらず、統治の特定の担い手を念頭に、法の支配を貫徹させようとした点で、ルソーとコントの構想は類似する。一方、19世紀の後半、クーランジュやメインはロマン主義および歴史法学の影響下で、家族独占による祭祀中心の法から都市住民の共有物としての法への、また「身分から契約へ」の転換を指摘したが、これらの方法論上の共通点は、ある地域の歴史と伝統に根ざした社会制度が、コントの実証主義的テクノクラシーとは対照的な「実証的 (positiv)」事実として、理性に基づく統治の理想に対置されたということにある。

こうした中、19世紀の終盤にはダイシーが法の支配を定式化するが、そこでも、大陸の制定法とイギリスの慣習法との相違という歴史的背景は不可欠の前提であり、その点、法典（およびその通例的理解）さえあれば統治は安泰であるとする見方は誤っている。20世紀に入ってヴェーバーは、カリスマ的支配と伝統的支配という二つの「人格的」支配に、合法的 (legal) 支配という「非人格的な秩序 (unpersönliche Ordnung)」を対置したが、そこでは、法治国家体制において後れを取ったドイツの事情を反映して、近代国家体制の構築・定着というビスマルク以来の（明治以降の日本とも共通する）課題を継続し、これを完遂しようという気構えが際立っていた。

法の支配は、ドイツにおいては現実の政治状況とは直接には連動しない形で、さらに法・政治哲学だけでなく、哲学的倫理学の領域で、原理的な考察の対象となった。カントはドイツにおける法治国家思想の先駆者の一人であるが、彼の法ないし法則をめぐる考察は、彼自身貢献した法・政治哲学の文脈に限定せず、法則概念そのものの新たな理解を提起するものとなっている。すなわち彼は、法則を他-律的な、しかし悟性・統覚の働きによって自然「現象」への「立法 (Gesetzgebung)」を通じて得られる経験の統一としての自然法則、自-律すなわち自己立法 (Selbstgesetzgebung) による、各人の自由を確保するために行為を規制する、正当な強制手段を伴う法理的法則 (juridisches Gesetz)、および行為の外形でなく法則・義務そのものを動機とすることを

求め、外的強制なくして人間性の権利を実現することを目指す倫理的法則 (ethisches Gesetz) に大別し、そうすることで、自然、社会、人間を、法則を介して総体として捉えることを試みた。これを本稿では、「人間的生の存立構造としての法則」として理解した。

一方、シェーラーは、カント的な理性人格の概念が義務遵守、法則遵守の側面を強調し、普遍性・同一性を優先した結果、人格に本来備わり、つねに実現されていくはずの個性が軽視されていると批判する。シェーラーはこれに対し、人格概念をまずは作用 (Akt) の遂行主体として物理的心的機能 (Funktion) から明確に区別し、そのうえで人格作用を普遍的な側面と個性的な側面とに、さらに個性的人格 (individuelle Person) を個人格 (Einzelperson) と総体人格 (Gesamtperson) (民族、国民、文化圏、教会) とに分け、抽象的な孤立した個人にも、(ルソーにおけるように) 国家公民にも還元されることのない、人格の多元的な帰属性を明らかにし、かつ、個々の (個人的ないし集団的な) 人格に、状況に応じた、その時その場でのみ一回限り妥当する (「個性的妥当性」) 価値や規範が成り立つ可能性を基礎づけた。この観点には、カント的啓蒙主義・普遍主義への反動という面も、とりわけ「個人の功罪を欠いた集団的功罪」「洞察を欠いた意欲に基づく服従」などにおいて顕著に見られるが、法則の観点からではなく、人格の観点から「人間的生の存立構造」を明らかにしようとしている点をここでは重視したい。

ヴェーバーは市民的形式法から社会法への移行に、法の形式主義への実質的正義の混入を認め、その限りで法の支配、とりわけ法そのものに内在する合理性と道徳における合理性との混同を問題視した。これに対しハーバーマスは、手続的合理性は市民的形式法と社会法双方に通底するとの見解に基づき、道徳そのものの中心に手続的合理性を据えることによって、法と道徳との架橋を試みた。これはカントによる「法の道徳化」への対抗戦略としての「道徳の法手続き化」を意味するが、カントの構想は最低限の正当な強制による自由の共存と各自の自由な自己決定とを義務概念、法則概念によって結びつけるというものであり、それ自身、特定の歴史段階ではなく、法と倫理の一般的な構造的把握を念頭

に置いている。少なくとも形式法と社会法、自由主義段階と福祉国家段階、といった時代背景からカントの理論の妥当性を問題視するのは誤っているが、具体的にカントの構想が現代社会の法、道徳、倫理の諸問題へのいかなるアプローチを可能にするかは、別途詳細な検討が必要であろう。

また、アドルノはカント道徳哲学に原則の全面支配の傾向を読み取り、自由の共存のために法規制が不可欠であるとのカントの洞察に同意を示す一方で、法・法則そのものが自由の余地を奪う傾向があることから、アリストテレスの衡平（Billigkeit）概念に言及しつつ、原則にとらわれない個別状況の判断の余地を、カント的法則・原則概念に対置した。しかし、カント自身衡平概念について述べていることから明らかなように、カントは個別状況と各人のパーソナリティに依存した判断の余地を認めなかった（その意味で「法治主義者」であった）わけではない。そうではなく、法や契約に明文で定められていない事項については法廷の場では明確に判断し得ないという当然の理を確認したにすぎず、他方、人間性の権利の実現という観点からの自由な倫理的自己決定には、『人倫の形而上学』徳論を中心に、彼は十分な余地を与えていた。ただここでも、この人間性の権利を単に個人の倫理の問題にとどめず、社会倫理の問題として、さらには社会制度の問題として捉えようとするれば、カントの構想を拡張していく必要が生じる。その意味ではシェーラーの連帯概念の哲学的論及に注目することが有効であろう。

リチャード・ベラミーは公正、衡平といった市民的徳を体現する市民一人一人の相互統治体制としての共和政においては、法の支配の官僚主義的形骸化を防ぎ、法の支配を人の支配によって補完することが可能であるとの見通しを述べている。こうした政治哲学的見通しは、道徳哲学的論及、とりわけ人間的生の存立構造の解明によって補強される必要がある。逆説的だが、法の支配の後進国ドイツで展開された、法・法則概念を中心とする人間の自律理解（カント）および人格概念を中心とする人間の作用中心としての多様な帰属性および個性的な価値構造の解明（シェーラー）は、法の支配、法治国家の理念を多角的に検討し、これを強靱化することに寄与するであろう。

参考文献

- Adorno, Th. W. (2010) *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp
- Bellamy, R. (2001/2007) "The Rule of Law and the Rule of Persons", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 221-251 (Published online: 25 Sep 2007)
- Dicey, A. V. (1885/1915) *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Macmillan
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Suhrkamp
- Kant, I. (1907) *Die Metaphysik der Sitten*, Gesammelte Schriften Band VI, Akademie Verlag
- Kant, I. (1911) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Gesammelte Schriften Band IV, Akademie Verlag
- Kant, I. (1913) *Kritik der praktischen Vernunft*, Gesammelte Schriften Band V, Akademie Verlag
- Kant, I. (1923) *Abhandlungen nach 1781*, Gesammelte Schriften Band VIII, Akademie Verlag
- Kant, I. (1956) *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner
- Maine, H. J. S. (1906) *Ancient Law*, Henry Holt And Company
- Marx, K. (1971) *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Werke Band 13, Dietz Verlag
- Scheler, M. (1954) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke II, Franke Verlag
- Weber, M. (1922) *Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft*, J. C. B. Mohr
- クーランジュ・F (1950)『古代都市』（田辺貞之助 訳）、白水社
- テンニエス (1957)『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』（杉之原寿一 訳）、岩波書店
- ハイネ (1951)『ドイツ古典哲学の本質』（伊東勉 訳）、岩波書店
- ヒューム (1952)『市民の国について（上）』（小松茂夫 訳）、岩波書店
- プレスナー・H (1991)『遅れてきた国民—ドイツ・ナショナリズムの精神史—』（土屋洋二 訳）、名古屋大学出版会
- モンテスキュー (1972)『法の精神』（根岸国孝 訳）、河出書房新社（原著は Montesquieu (1748) *De l'Esprit des lois* [ウェブサイト Les Classiques des sciences sociales 所収] を参照した）
- ルソー (1954)『社会契約論』（桑原武夫・前川貞次郎 訳）、岩波書店（原著は Jean-Jacques Rousseau (1762)

Du Contrat Social ou Principes du droit politique

[ウェブサイト Les Classiques des sciences sociales
所収] を参照した)

ロック (1968) 『市民政府論』(鶴飼信成 訳)、岩波書店
(原著は Locke, J (1990) *Two Treatises of Government*,
J. M. Dent Ltd を参照した)