

東西法律觀の差異

姜 東 湖

- I はじめに
- II 法觀念の形成過程
- III 価値觀の対立
- IV 結 論

I はじめに

東洋各国に西欧の近世的な法制が導入されたのは一九世紀後半に始まる。爾来いわゆる法制史的意味における法の継受現象が活発に進行して一世紀を越した。しかし、西欧の近代精神である法治主義の理想的な実現は未だ遼遠たるのみならず、市民意識の根底には遵法精神乃至秩序意識が甚だ薄弱なのが現実である。東洋人の規範意識は西洋人のそれに比べて懸隔な差異を示すようである。それは単純な程度の差または量的な差でなく質的な差異と思われる。

西洋人における規範意識は正に遵法意識を意味し、法の尊重の精神は、その理念として正義を志向している。また

正義の根源的意義に対しては、様々な論議にも拘らず、ローマの著名な法律家 Ulpianus の有名な定義『正義とは各人に彼自身の権利を帰属せしむる確定的恒常的意思』であると謂うのが普遍的意味として受け入れられている。

Cicero も聖 Augustinus 聖 Thomas もまた同じ定義に従っている。以後正義の意味は簡潔に *Suum Cuique tribuere* (各人に彼のものを与えること) と表現されているのは周知のことである。Kant においては一層婉曲に『彼のもの』について、『法的に自己のもの (*meum iuris*) とは、もしも他人が自己の承諾なしにそのものを使えば、自分に損害を及ぼすように、自身と結合しているのである』⁽¹⁾と言っている。*Suum cuique tribuere* の簡潔な字句の中に、法の根本観念として『自己のもの』『我がもの』『汝のもの』の対立をたやすく看取することができる。西欧的規範意識の本質は遵法精神であると捉えれば、それは『我がもの』と『汝のもの』の確然たる区別をなす態度が特色であることがわかる。

東洋人の規範意識の重点は、道義の尊重に置かれているのが明らかである。従って、善こそ最上の価値として君臨している。だからして、大衆の意識の中には、『法無くとも生き得る人間』が理想の人として映っている。善とは、先天的理性によって発見される普遍道徳の理念にして、それは、献身と奉仕・自己犠牲と克己忍耐・大我のための小我の滅私等を実践的価値とする。西欧的規範意識の内容は自他を峻別して『我がものは私のもの、汝のものはお前のもの』とする利己的なものに対して、東洋的規範意識においては『汝のものもお前のもの、我がものもお前のもの』という利他的なのが特徴と言えよう。だからして殺身成仁こそもっとも高潔なる特性と看做される。

このような東西の規範意識の相異は、歴史的文化的差異に基づく東洋人の法の本質に対する認識が西洋人のそれと

は異なることに因るものと理解される。

本稿では、東西間における法の語源的な比較、すなわち法觀念の形成過程の差異を考察した上、さらに法律觀とその基底をなす価値觀ないし倫理觀の対比考察を試みる。しかして眞の法治主義の自覺と先進市民意識としての遵法精神の反省に資せんとするものである。

Ⅱ 法觀念の形成過程

太初に人間は動物と同じ生活を営み、社会というものが形成される以前のこの動物の如き状態いわゆる自然状態においては、『人間は人間に対して狼の如く』『万人が万人に対し闘争⁽²⁾』する強食弱肉の状態に置かれたので、人間の理性が発達しながら、かような闘争に終止符を打ち、お互いの共存のため約束して成立したのが外ならぬ社会・国家であると説くのが社会契約説の出発点になっている。この場合契約により成立する社会存立の前提は秩序であり、この秩序の準則が社会規範だと説明される。当初においては原始規範として混然一体であった社会規範が歴史の進展と共に慣習・宗教・道德・法など分化過程を経て今日に至り、法は社会規範の中、政治的に組織された中心権力により強制されたものであると觀念されるようになった。

しかし、このように法の概念を捉えるのは、単純な推論、形式論理の展開に過ぎない。そのことは、Aristoteles的な類概念と種差を結び付けて下す概念の定義⁽³⁾にほかならぬからである。道德などその外、社会秩序を維持する為に、人が須く当然に従うべき規範すなわち社会規範は法の上位の類概念であり、法が備えている、他の同位概念すなわち

道徳・宗教・慣習などには見出せない自らの特徴すなわち種差 (specific difference) は強制である。

然らば法に対して懐く観念の実質はどのようなものであろうか。法の用語の沿革的語源的な考察は、洋の東西において、興味深い対照を示している。

先ず東洋における法の語源を代表的に中国の漢字で探れば、『法』という字は、その原形が『灋』という字である。そして、灋は会意文字にして『水＋去＋廌』の合成文字と解される。廌は漢字字典には海豸又は一角羊と解義しており、⁽⁴⁾国語大事典には『海豸』を是非を判別できる獣、中国古代ではこの獣の形象を型取って法官の冠を造った』と説明している。⁽⁵⁾

ところで、会意文字『灋』については二通りの解釈が有るようで、その一つは田中耕太郎、楊鴻烈等の説にして、『灋』に対する説文に『灋刑也平之如水从水廌所已觸不直者去之从廌』となっている。従って『法は刑なり』という場合の刑は型・模型の意味である。中国の古典では法はしばしば規矩(ものさし)に比喻される。しかして『さんすいへんーし』は法が水の如く事物を平準化するのを指し、廌は伝説上の一角獣であり正・邪を識別して、その邪惡なものをその角で除去するのを意味するらしいとの説明である。⁽⁶⁾この説明において、法は正邪・衡平の準規であるとの意味合いが著しい。

もう一つの説は、廌もまた会意文字にして『鹿＋馬』と結合している字で、頭は鹿に似て下半身は馬に似た珍獸の一種を意味するという。そこで、古代中国ではこの獣を宮中の秘苑で養い、玩賞動物にしたらしく、野生に戻らない工夫として、御苑に大きな苑池を作り、その池の中に島を造り、件の珍獸をその島に放し飼いたと言う。そのよう

な形状をそのまま描写した字が法の原字濃であるとする。ここで古来東洋人が考える法の意味をおしはかる事ができる。水を間にはさんで(去)隔離させて鷹を飼育する意味から法は本来行動の自由を制限する意味なることをたやすく理解できると説く。⁽⁷⁾ 後者の説が一層説得力に富むことは否めない。それは東洋人の伝統的法観が、不自由なもの、害悪的なもの、否定的なものとして形成された由来を推察させるからである。事実東洋の歴史が教える、何千年もの間の君主政治は、法を帝王的統治支配の手段となしたのを知らせてくれる。だから、法は支配される一般の百姓には、全く他律的な君主の鞭に他ならず、それはあくまでも帝王が人民を抑圧する方便に過ぎなかったのである。法を帝王的専制支配の道具としたその最たる例を我々は秦の始皇帝の絶対統治において発見する。彼は、近世西欧の立憲主義に立脚する法治主義とは又異なる意味の法治主義、文字通りの法治主義を最も徹底的に実践した最初の為政者と言えよう。李斯、趙高等が始皇帝を補弼した『恐ろしき法治』の手腕家だったのは、史記の伝えるところである。趙高が二世皇帝胡亥に進言した『国を治めるには、先ず法を厳しくして刑罰を苛酷にし、法の怖さを知らしめるのが第一である』との言葉は余りにも有名である。同じ戦国時代の申不害、商鞅、韓非子等を『法家』と言い、天下を治めるには刑罰を厳しくして、法を重くし富国強兵を治国の基本とする学派を指すが、かような『法家』で意味する法は、いつも統治の方便たる苛酷な法の意味であった。

だからして、爾来法律家を『法家刑名の徒』として、非難的な輕蔑的な意味をこめて呼称したのである。⁽⁸⁾ 一般人の法に対する反感が如何ほどのものであったかを察して余りがある。法に対する否定感情は法律家に対する侮蔑感に進展する。また進んで、法律家の社会的地位を衙前・吏胥の低い身分に留めさせたのが、近世までの身分制度の実相で

あった。

法に対する東洋人の否定的な忌避的な態度は、人口に膾炙したあの有名な『法三章』の故事に遺憾なく表現されている。漢高祖劉邦が秦軍を撃ち破り咸陽に入城し、諸県の父老を招致して、旧来の苛斂誅求に虐げられた百姓達に秦の一切の悪法を廃止することを公約しながら『此の先、法は次の三ヶ條に限る。殺人者は死刑に處し、他人を傷害するとか、他人の物を盗む者にはその程度に應じて罰す』と布告した。秦人達が喜び、劉邦の秦王となることを心から希い願った。(史記・高祖本紀留侯世家)⁽⁹⁾

後世、この故事は『法は三章にて足る』『法は少なければ少ない程よい』との教訓的な意味に転化する。そして、法が嚴重にして煩雜なればなるほど、いかがわしく重苦しく、しかもよく守られぬものと認識されている。東洋の『中庸』すなわち『過猶不及』という思想も同じ脈絡で理解される。

以上で見た通り、法は太古に遡れば、その語源において自由の制限もしくは行動の拘束であり、その後の永い歴史の流れの中で絶えず国民を抑圧し拘束する機能を果たした。それが東洋人の意識の中に害悪的なものとして定着する遠因を成したのである。『法』の字の現行の字典的釈義は、“制度”・“刑律”・“効也”・“従うべきのり”・“常也”・“つねなる範”などとなっているが、この場合“効—従うべき範”とは普遍的な行為の準規を意味し、帝王が全ての百姓に課した一律的な桎梏ということで語源から派生したものと理解される。

次いで、欧羅巴側の法の用語とその語源的意義について論議を進めて見よう。我々が使用する法もしくは法律(命令)に対し、上位の成文法形式たる議会制定法に限らず一般的意味で使用する場合の()という語彙は、羅典語の Lex

英語の law 独逸語の Gesetz 仏語の loi 伊太利語の legge に該当し、大概に法則・規則・規程・法典などの意味を持つ。ところで、包括的抽象的な意味の法は羅、独、仏、伊語では、各々 lex, Gesetz, loi, legge の文字で表現されず、別に ius (羅)、Recht (独)、droit (仏)、diritto (伊) なる単語で表現される。この一連の用語は概して正義・権利の意味を同時に含んでいる。ius 或は jus⁽¹⁰⁾ の語彙が英語の justice (正義) の語源であるという点で、その意義が法にして同時に正義であることが明白である。仏蘭西語と独逸語の場合、droit, Gesetz が法としても権利としてもはたまた正義の意味にも使用されるのは、原書の text に接した時、その翻訳において我々をしばしば苦しめ困惑させるくだりでもある。droit réel は物権を、droit constitutionnelles は憲法上の権利を意味し、この場合 droit は権利を意味している。それでいて、同じ droit を使った droit civil⁽¹¹⁾ droit international はそれぞれ民法・国際法を意味し、この場合 droit は法の意なることが明らかである。独逸語において Recht の用法はますます混乱して、前後の文脈や慣用を注意しなくては正しい意味把握は至って難しい。Geschriebes Recht (成文法)、Gemeines Recht (慣習法) において Recht は法の意味に用いられている。同じく Bürgerliches Recht は民法の意味である。だが、Er hat Bürgerliches Recht の場合は「彼は市民権を持っている」と解せねばならぬ。Sein Recht muß ihn werden (彼の権利は当然に彼に与えるべきだ) Kampf ums Recht (権利の為の闘争) などの表現では Recht は権利を意味するのは、誰しもが知るところである。英語では law は法だけを意味するが、right は権利と正義を意味する。この場合 right は、これまた二つの意味が混合している。そして『jus, Recht, droit, diritto などの用語は、正とか、正当とか、真直とか、誤りのないことなどの意味であり、形容詞として使う時は「正当な」という意味になる⁽¹²⁾。要するに、或るも

のが或る規範ないし規準に合致する場合に、このように言われるのである。法はその用語からみて、自己の中に正しいとか正当なとかの意味を含んでいる。すなわち、『法は社会生活において、人間が履践すべき正しい軌道である』⁽¹³⁾と説明する学者がいる。至当な説と共感しながら、筆者は一步進んで、西欧的用語の多義的語意から、法・権利・正義は三位一体的な把握が可能であると思料する。法・権利・正義はその実体の本質においては同一に帰しながら、対象化して表象する観点により各々異なる用語で表現されるとの考えである。法はその主観的具体的な内容が権利であることは確かである。大概の場合、実定法の具体的な個々の条項は権利に関する規定と解される。例えば憲法第一二条の場合、それは国民の基本権に関する規定であり、基本権の中、身体の自由権に関する規定として理解され、民法第五六三条売買の意義に関する規定は同時に売渡人と買受人の基本的権利義務の規定として解釈出来る。そして法の窮極的な目的価値としては正義の理念を第一とするのに異論は無い。Radbruch的主張では法の理念として、正義・法的安定性・合目的性の三つを掲げているが、最も重要な価値志向は正義の理念であることは否めない。『法において、ある意義何等の目的を発見出来なければ、法に準拠して行動する者の立場で考えれば、その者は法に従って行動する熱意を欠き、法は個人の自由の無意味なる制限に過ぎず、法の遵守は法自身により機械的に強制されるに止り、極めて不完全なものになってしまうだろう。また立法者の立場でも、法の本質とその目的に関する何等の概念を持たなければ、正当な法を制定出来ないだろう。』⁽¹⁴⁾とすれば、法において正義の理念は不可欠の要素であることを認めざるを得ない。ここにおいて、法は権利をその個別的具体的内質としながら正義を価値理念とする制度の外形的体系であるという結論に到達する。要するに同一物において、内容は権利、目的は正義、外形は法なのである。したがって、

Recht, droit, diritto などの語意用法の多様性の理由を見出すことができる。このあたりの事情を最も簡明に表現しているのは Jhering の次の表現である。『客觀的意義における Recht は、国家により掌理される諸法規の総体、生活の法規的秩序であり、主觀的意義における Recht は個人の具体的權利への抽象的規律の具体化である。⁽¹⁵⁾』

法・權利の同一性に対しては、異説が無いわけではない。Thomas Hobbes によれば『權利と法の違い、この問題に對して言及する人達は法と權利⁽¹⁶⁾ Rex and jus, Law and Right を混同しているが、これらは區別すべきである。何故なら、權利は、行為または保留したものの自由に属するが、これに反し法はその一方に決定して拘束するものであるから、従って法と權利は義務と自由の如く相異なり、同一事項に関してはそれらは一致しないのである。⁽¹⁷⁾』と説く。しかし、この主張は、法・權利を同一実体の相異なる表象と考える筆者の見解に従えば、相異なる表象の各々の属性の差異を別々に見たのに過ぎないのである。

西欧人の觀念の奥底に、法・權利・正義が三位一体の畢竟同義語として根ざしているならば、三者の中、何れに意識の重点が置かれているだろうか。他主的な義務本位的法觀より自主的な權利本位的法觀へと歴史的変遷を遂げたと言われる。正にこの説明の中に西洋人の特に近世的法觀の核心を見て取ることができる。西洋人において法それは權利である。彼らにとって近世国家の法は自主的な自己擁護の方便、權利を保障する手段に他ならぬものである。立憲主義的要請によれば、市民が自らの代表者を送った議會で制定した法により執行權を統制するのは、すなわち市民の自己決定による自己權益の保護を意味するのである。従って、法は權利に奉仕する手段性があるその機能であると促えるのが近世的意味では妥当だと言える。

法の傾向は三つの異なる部類があると末川博教授は次のように説明する。第一の部類は、他人の物を盗んではならぬ、借りた物は返せ、人を殺傷する者は処罰する、のように人間生活に当然とすべき法規範、すなわち道徳と結び付いている法と、道路交通を規制するとか計量の共通単位を規定するとかのように互の共同生活を便宜たらしめる法等であると言う。第二の部類は、君主に対する不敬を罰し、租税を課し、言論・集会・結社を規制するなど、上からの支配乃至統制の手段として準備された法であるとし、現実の政治とその基盤たる経済的關係に左右されることが多いと言う。第三の部類は、国民の自由とか、人権を保障し、生存権や労働権の内容を確保する役割を果す法と言い、この部類の法は、第二の部類の法が上から下に抑える力により作られるのに対し、被治者の下からの強い抵抗と激烈な闘争の結果として成り立った法であり歴史的な性格を帯びていると説明する⁽¹⁸⁾。

ここで示唆される法の機能に対し筆者は次の如く整理して見ようと思う。

- 1 法は社会秩序の維持のため普遍道徳を実現する機能を果す。
- 2 年齢の画一起算とか、metergram 法などの共通計量の施行とか共同生活の円滑のための準規を定める機能を果す。

- 3 課税・徴兵・統治体制の規定など国家的支配の手段的機能を果す。

- 4 自由権とか生存権とか受益権の保障に係る規定で窺い知るように国民権益の保護の機能を果す。

このように見れば、1と2の機能、普遍道徳を実現するとか共同生活の準規を提供する機能は洋の東西・古今によつてその軌を別々にするのではない。然し3と4の機能は歴史的状況により決して同じではない。専制国家や独裁

国家体制においては法の機能として4のそれは意味が無い。こういう社会では法はただ抑圧と暴政支配の3の機能を果すだけである。立憲体制においてはじめて法は完全な意味で人民の味方であり、彼らの権利を保護する方便としての機能を果すのである。東洋においてはの法は帝王の支配手段としての右に述べた3の機能が主たるものだったのに対し、西欧のそれは特に近世国家においては4の機能が主だったのは、明らかに対照をなす。そして西欧人の法観念は、その語源とか機能との関連で、権利がその核心であるとの結論に到達する。

西洋人の法観念の核心をなす権利とは如何なるものであろうか。法秩序は一定の場合に、或る作為または不作為を人に命ずる。法がこのように命ずるのは、それが正義の要求にして同時に社会の利益にもなるからである。社会の利益は必ずしも特定の個人の利益と一致するのではない。しかし個人が自分の利益を擁護するのは必ずしも社会全体の利益に反せず、多くの場合社会の進展に貢献することになる。法が或る者に、一定の作為または不作為を命ずる場合、それが特に誰かに利益になる時は、それを請求するのは、その者の権利と認められる場合である。即ち法の命令または禁止が、特定人に利益を与える性質のものであれば、その者に法律上の *dürfen* を与える場合、彼は権利を持つことになる。だから、権利は抽象的な法秩序の具体的な反面と謂えるのである。法秩序は普遍的抽象的なもので不特定多数のために存在する。この法秩序が個別化し具体化して法関係と成り、その法関係において特定人に権利を与えるのである。

このような権利はその本質が何かに対して、『意思の力』 (*Willensmacht*) 或は『意思の支配』 (*Willensherrschaft*) であるか、もしくは『利益』 (*Interesse*) であるかに関して Windscheid の意思説と Jhering 及 Dernburg の利益説

の対立があるのは周知のことである。しかし、権利はその両側面を具備している。それは一面主観的意義の法として、法秩序の中に内在する力を自身の中に持つと同時に、他面では法秩序が各人に彼の物を与えること、すなわち各人の生活財貨 (Lebensgüter) に関わるから、利益の観念と不可分である。だから、権利はその中に利益の要素を持つ。従って、力は権利の形式又は手段であり、利益はその内容であるとの結論になる。⁽¹⁹⁾ 権利の本質は、利益享受の目的で法により与えられた意思力であるとする G. Jellinek の折衷説も、生活利益の充足の為与えられた法律上の力であるとする Mekel の法力説にしても畢竟は表現の差異に過ぎず、権利の実質内容は個人の生活利益という点に帰する。

権利の実質を生活財貨とみるにしても生活の利益とするにしても、利益として捉える限り、それを保護維持する手段的な力の提供者が他ならぬ法である。ここで近世西欧法の機能すなわち權益擁護的なそれとの脈絡の一致を見る。

こうして、西欧的法は同時に権利であり、それは又利益それも個人的利益であるという混合的観念に到達する。西欧の意識の中に、法は個人個人にとって肯定的で有益なものとして表象化されている理由を窺い知ることができる。法はこのように西欧人に有益なるもの良きものと意識せられる所に、法の確立が個人の自由と権利の保障に直結するとの考え、従って法の尊重の精神が胚胎する根拠を見出すことができる。

Ⅲ 価値観の対立

法に関する価値観については、以上の法概念の生成過程、その語源的考察において随所に表出されている。東洋人には、法は害悪的なものとして映り、法に対する否定的姿勢が特色なのに対し、西欧人には肯定的な有益なものとして

尊重の対象となることの差異を見て来たが、さらに進んで、直接的に法に対する態度、その価値観の傾向について考察して見よう。その場合、時代相を反映し思弁を展開した思想家達の見解を検討して見るのが適切と思われる。

先ず、東洋哲学の古典的意味の代表者孔子の規範観を見れば、その基本となるのは論語の為政篇の初めに見える次の言葉である。『子曰為政以德なれば譬如北辰居其所而衆星共之』となっている。その解釈は「孔子曰く、徳を以て政治を為せば、譬えるに、北極星が自分の位置にありながら、諸々の他の星がそちらを向いて取り囲んでいるのと同じである。」⁽²⁰⁾と解される。帝王が政を為すに徳望で治めれば、丁度北極星が自身の位置に黙っておっても、他の全ての星達が、彼を囲んで回るように、百姓達が帝王を恭敬し従順になるだろうとの意である。その後永く、東洋における理想政治は、正に徳治政治であるとの考えを植えた孔子の主張である。

更に、為政篇に見える次の句節で、孔子の徳治思想はひとときは明瞭に表現されている。『子曰道之以政齊之以刑民免而無恥、道之以徳齊之以禮有恥且格』となっており、『孔子曰く法（政）を以て導（道）き刑罰を以て治めば、百姓は法網を免れて刑罰を避けるのを恥とせず。しかし徳を以て導き禮を以て治めれば民は廉恥をわきまえ、しかして正しい道を進むだろう』と翻訳出来る。⁽²¹⁾法による支配を極力排斥し、道德と倫理⁽²²⁾を手段とする統治を如何に強調しているのか容易におしはかることが出来る句節である。東洋において数千年の間、人格・特性・道義の支配を崇尚し、それを王道政治の理想とした由縁は、上述の如き儒教的価値観の中から見出すことができる。のみならず、このような思想が国民大衆の意識の中に、利害の衝突や意見の対立を解消させ社会生活との整合と秩序の調和を図るには、法よりも道義と人情を先立たせて処理せねばならぬという、そんな倫理観を植え付けた教条的源泉と看做すことができ

る。現代的感觉では決して合理性とか正当性を発見出来ない事例においても、儒教的価値観は義理・人情に照らして、かえって正しい評価を下している。論語のまた他の所に次のような説話が見える。『葉公語孔子曰吾党有直躬者其父攘羊而子証之孔子曰吾党之直者異於是父爲子隱、子爲父隱、直在其中矣』という子路篇の一節である。其の解釈は『葉公が孔子に語った。我が村に正直な人がおり、その父が羊を盗むと息子がこれを証言しました』という。孔子が言うには『我が村の正直な人はそれとは違います。父は子の為に隠し、子は父の為に隠す。本当に正直なことはその中にあります』⁽²³⁾と。ここにおいて法的不正は道義的真直に吸収され、その不正性は治癒される。しかして、その道義的真直は個人の義理・人情を意味するだけである。勿論孔子の思想において不正を勧奨し利己を助長する意図があるのではない。あくまでも、人倫と道義の尊重を至上とし、徳治を第一とする教えの比喩的説明のための例え話であるのは理解できる。然し、論語に限らず、その外孔子の思想の中に一貫して位置している価値観は、道徳的価値が法的理念に先立つという考えであり、徳治政治だけが理想の政治形態であるとの信念である。堯舜の理想政治を称頌し聖君の治績を讃揚した書経においても、その全篇を通じて主をなす政治思想は、やはり徳治政治である。人間の道徳心を自覚させ、人民を治めれば、王道を正しく行うことができるという内容である。徳治主義によってのみ人民の心服を得て天下を治め得るという点で、この思想は民本主義的概念と相通じ、民心を得れば天命を得、民心を失えば天命を失うという意味で天命思想と結び付けて論ずることができる。⁽²⁴⁾ 虞書大禹謨編に見る『禹曰於帝念徳惟善政政在養民』⁽²⁵⁾（禹曰く、おお帝よ考え賜え徳こそ政事を善くし政事は百姓を保養するにあり）という段と『惟呂命王享国百年耄荒度作刑以詰西方』（王《穆王》が王位に登り百年に至り、職務を執るのが難しくなったので、刑罰を司る長官呂

候に命じ、法律を厳しくせねば国が治められぬことを慮り、様々な刑法を作り国中の全ての人民が罪を犯さぬように特(26)に戒めた」という段りを対比して見れば、徳は政治の基本であり、法は刑罰を備えて犯罪を防ぐ必要悪に過ぎぬとする儒教的価値觀の鮮明な態度を読み取ることができる。

周知の如く、西洋における一切の哲学的思弁は、丁度東洋におけるそれを孔子から求めるように、Socratesを原点にしてその以後の学問の流れはPlatonとAristotelesを二大源流とする。従って、法と正義に対する西欧的価値觀はその出發をAtheneのこの三人の哲学者から順を追うて考察すべきだと思う。

先ずSocratesにおいて、法律觀の核心は、法を最高の価値ある存在の一つとして、それに対し信仰に近い程神聖視し尊重する態度である。Socratesの信念の根本は、『価値の力を、力(裸の実力)の価値の上位におき』『不正を犯すよりは、不正を蒙る方がよい』⁽²⁷⁾と云うのにある。Atheneの青年達を煽動して腐敗せしめ、国家が定めた神を信じない瀆身の罪を犯したとの不当な訴追により死刑を言渡されたSocratesは、彼の友と弟子達の懇切な脱獄の誘いをふり払う。たとえ、不当な処刑をされようとも、生涯を保護されたその国法を犯すことはできないと、又自ら普遍真理を追求して来た自身が、市民の普遍意思の結晶たる法をふみにじることはできないと信念を吐露する。Windelbandが絶賛するように、『彼は正義よりも低い財宝たる生命のため意識的に不正を働くほど生命を尊重してはいなかった』無秩序を非難し、理性の法則を追求して来た彼は、極めて不合理なものにより苦しめられようとも、法則を踏みにじることはできなかった⁽²⁸⁾のである。『悪法も法である』と世俗的解釈で我々が理解している部分である。ここでSocratesにおける法の本質は、直接民主政治だったAtheneの市民国家での普遍意思の結晶すなわち全ての市民

の合意であり、それはたとえ悪法（妥当性を欠く、従って不道德な法）であっても、遵法の対象としては変りないのである。そして彼において規範意識が崇高なことは、人が当然になさねばならぬ義務は、その義務が法律上の義務であろうと道徳上の義務や或は宗教上の義務とか、はたまた慣習上の義務に拘らず、人間は必ず守るべきだとする強い義務感を基底にしている点である。Platonにより伝えられた彼の最後の場面は、その後二千余年の間ヨーロッパ人の胸奥に感銘を与えつづけた。死に臨んでも義務意識に徹底した彼の人格は永遠な光輝を発している。毒杯をあおいで監房の中をそぞろ歩きやがて毒が体に回り、寢床に横たわって最後の瞬間をむかえた Socrates は、親友であり弟子であった Krito に対し『Krito、僕がエスキュラピオス（医薬の神）に、鶏を捧げるのをつい忘れて来た。君が代りに捧げてくれ』⁽²⁹⁾と言った。西洋人の強い遵法精神の根源を、遠く Socrates の義務意識の中に発見するのは、あながち無理ではない。

Platon はその数多い対話篇を通じて、idea の形而上学は勿論、国家・正義・法律について余すところなく哲学観を展開する。先ず、国家に対して、Sophist 的な主観主義と利己主義を清算して『暴力から個々の人間を解放し得る超大組織でなければならぬ』『正当な市民の出現を可能たらしめる為正義の権化でなければならぬ』⁽³⁰⁾と言ひ、『国家とは、人間がその生活の必需を充たすべき必要性に促されて生ずるものである。この必要は仕事を分担して、一層豊かな一層容易な生産に達する合理的方法を発見する。このような国家は、その起源において、能力が不均等な相異なる人達がその手腕とか才能とか職能を遂行するために集った結合体である』⁽³¹⁾。だから『完全な社会は、全ての階級とあらゆる構成員が本性と才能に最もふさわしい仕事をする社会であり、或る階級または個人も、決して他人を妨げず、皆

が調和のとれた全体を産出するため、各自おのおのが協力できる社会であり、それが正に国家である⁽³²⁾』と言う。このような国家觀の基盤の上に『Platonの正義の概念の中核は、*ta autou pratein* (自身の本分を果すこと) となる⁽³³⁾』。そしてこのような正義の実質は即ち社会の三階級に要求される三つの徳、智慧・勇氣・節制の調和のとれた実現状態を意味するのである。そして法は、このような正義を実現し、完全な国家を機能させるための保障的手段としての絶対性が認められる。法は恒久性を保つべく、法の侵犯は如何なる場合にも許されてはならず、『全ての人々に不法・不正の摘発は義務づけられ⁽³⁴⁾』、しかも『支配者の重要な役割も、国家を生成流転による破滅から守護すべく法律の不動性と永遠性を確固たらしめるのでなければならぬ⁽³⁵⁾』と言うのがPlatonの法律觀の帰結である。

Aristotelesの思想における法と正義感とはPlatonのそれとは根本においては同じ立場である。彼によれば『正当な政治は、支配者が法により制限されて政治を行うこと、すなわち正義に基づく政治でなければならぬ。国家は正義に基礎を置くべきで、その基礎の上で、国家はその道德的使命たる、市民の完成の目的を達成することができ⁽³⁶⁾』と言う。しかし正義觀の内容においては彼はPlatonとは主張を異にする。Platonが正義を主觀的内在的原理として把握するのは異なり、Aristotelesは正義に客觀的内容を与えた。先ず、彼において、一切の徳は過多と過少の中間を保つということが属性にならねばならぬと同じように、正義も利益と不利益との正当な中間分配だと觀念する。次に、彼は正義を三種類に区分して説明する。彼のNicomachos倫理学はこの点において不朽の偉業と見做される。その三つの正義は、第一は平均的正義で、社会における個人相互間の給付の均衡を目指す正義であり、第二は一般的正義で、団体の一員として、団体に対する義務を各人に負わせる正義であり、第三は配分的正義であり、公共の名誉及び

公共の財貨其の他の利益を各個人の能力及び功績に相応じて分配するのに関する正義である。そして彼は国家に行われる法を二種類に区分する。その一つは自然法にして、何處にでも行われべきもので、制定によりはじめて法になるものでなく、自然に存在するものと言う。その二つめは制定法にして、本来その内容はどうあれ関係ないが、法として定められて、一定の内容を持つに至るのである。殺人や窃盗を罰するのは前者の例であり、捕虜の身代金をいくらにするとか、其の他国民投票により確定する全てのことは後者の例として説明する。彼は法の相対性と可変性を認める。しかし自然法は人間性に基くものであり、制定法は国家又は君主により創造されるものだから、自然法の正義の可変性と制定法の可変性とは、本質的差異を認める。それにも拘らず『秩序の安全と平和を熱望する』彼は、『法律を容易に変更する習慣は悪習である』⁽³⁷⁾と言って、法の変更を極力排斥する。

希臘における法思想のその重点は正義論であって、法と道德、宗教の区別は明瞭でなかった。元来希臘人は哲学的芸術的であって、實際的ではなかった。そして道德及び国家哲学においては太いに成し遂げたけれど、法技術の点においては未熟だったのである。羅馬人はこれに反し、理論的思弁に興味を持たなかったが、行政・軍隊・土木など實際的な方向にその特色を発揮し、特に法に対して、人間の生活の中に明瞭に区別された特別な地位を賦与している。

先ず羅馬人によれば『法は善と衡平の術 (ius est ars boni eaequii)』と観念する。そして、Cicero、Ulpianus、Gaius 等においては、ひたすらに実定法の根拠を自然法に求める。『成文法が未だ存在しなかった太古の昔から最高の不文の自然法則が存在し、それは神が人間に授け、人間をして善を行い悪を禁ずるもので、全ての人間にはその本性から知れわたっておりその理性の中に刻まれており、全ての人間的規定の上位に位置し、如何なる人間的權威にし

ても、人間をその拘束から解放させることは出来ないのである⁽³⁸⁾』と主張する。要するに、羅馬人は神の意志に根拠して普遍妥当的でまた実定法の基礎たる自然法を承認しているのである。

近世における法律觀は Kant を代表者として考察するのが妥当であろう。Windelband が言うように、しばしば Kant は一つの大きな思想の湖に喩えられる。『Kant 以前の欧羅巴哲学は皆そこに流れ込み、またその以後のあらゆる哲学の方向は直接間接そこから流れ出るという歴史的地位を Kant 哲学は占めているからである⁽³⁹⁾』。先ず Kant の国家觀によれば『国家は法の下での一定多数人の結合である⁽⁴⁰⁾』国家の起源については Rousseau の影響を受け契約説をとる。しかし歴史的事実としてでなく、規整的理念 (Regulative Idee) としての原始契約により国民が国家を構成したと認め、国民はこれによって国家という協同体の一員としての自由を得るために、外部的自由は放棄すると言う。だから Kant 以前の自然法学派と異なる点は、法以前の状態を脱して国家状態に入ったのは、人間の任意に基づくものでなく、彼の理性の命令によると言う点である。次いで Kant は法を定義して、『法とは、その下で一方の任意と、もう一方の任意が、自由の普遍的法則に基づいて一つになれるあらゆる条件の総体である⁽⁴¹⁾』と言う。自由状態においては全ての人間は願うことを実行し得る。法的状態においては、彼は自己の自由が、自己の自由と同じく制限された他人の自由を損わぬ範囲内で、自己の自由を制限する。だから法の普遍的原理は『汝の恣意な自由の行使が、全ての他人の自由と普遍的法則に基づき両立できるように外部的に行動せよ』と命令する。これは理性の要求として、道德的法則の定言命令性と極めて似ている。ただ、彼の道德と法の峻別論に従えば『法則に対する尊敬という義務が動機になって、法則に一致するように行為する時、はじめてそれは道德的であり、單純に法則に一致するよう行為する場

合は単に合法的なのに過ぎない』⁽⁴²⁾と言う。それにも拘らず、法及び国家は他の目的の為の手段に非ず、合理的秩序としての自己目的である。⁽⁴³⁾だから命令（道德法則の）に従うのは、目的自体であると同様に、法律違反もそれだけの理由で処罰されるものである。故に『刑罰を一つの目的達成のための単なる手段として処罰するのは禁止されるのである。法を犯した者が処罰されるのは、処罰によって他人を威脅させ、以て罪を犯さぬようにするとか、或は彼自身が刑罰によって改悛させるためであってはならぬ。このような目的で処罰するのは犯罪者を目的のための手段とする、すなわち人間を物として扱うのを意味する。これは道德律の要求に矛盾する』⁽⁴⁴⁾。何故なら、『他人と汝の人格において、いつも人間の尊厳を尊重して人格を常に目的として扱い、単なる手段としてのみ取扱わないように行動せよ』⁽⁴⁵⁾のことを Kant は道德法則の基本命題としていたからである。従って、『国家が刑罰を課するのは、犯罪によって法の神聖性が損傷されるためであって、決して其の外の理由からではない』⁽⁴⁶⁾との結論である。ここで、『明日地球の終末が来ようとも、今日獄中の殺人犯を処罰すべきだ』とか或は『世が滅亡しようとも正義は行なわれるべきだ』⁽⁴⁷⁾（*Fiat iustitia, pereat mundus*）という彼の規範観の根拠を読み取ることができる。Kant における法律観は更に近世法治国家的権力分立の制度の下でももう一つの意義を発見する。『平等な人権と平等な市民的自由の保護は国家元首の放縱な恣意的機能に基づくのではなく、国家機能それ自体に基づくことができる新たな国家体制に向け努力するのにある。この目的達成のため国家の立法権を執行権から分離して、両者が不断に均衡を保ち互いに牽制出来る相互関係に置くべきである。そこでは、国民の普遍的意志は、総ての市民が例外なく服従しているところの国法を通じて表明されるのである』⁽⁴⁸⁾と言う。法を市民の普遍意思の結晶と促える。昔の Socrates の精神をいっても見出すことができる。同じ脈

絡で彼の刑罰ないし刑法觀の根源もまた理解出来る。『Kantの理性的国家法によれば、刑罰立法の権限は、立権者すなわち共和的国民意志に歸する。従つて国民の自由意志で刑罰に服従するのである』⁽⁴⁹⁾。要するにKantの法律觀は、彼の実践哲学を一貫する道德觀すなわち道德法は理性的人間の意志の根本法則としての至上命令であるとする考えと丁度同じ意義を法律にも及ぼしている。

IV 結 論

以上において、東西法觀の差異点について極めて概括的な比較考察を試みた。その主眼点を語源及び觀念形成の基盤と価値觀すなわち規範意識の二つの側面に置いた。本稿の考察対象には全ての思想家達の哲学觀が包括されず、ただ幾人かの代表的哲学者の思想に触れるにとどまった。本論叙述の結論は以下のように要約できる。

先ず一番に、その語源的な考察において、東洋の法觀念は自由を制限し行動を拘束する苦痛を随うもの或は害惡的なものとして形成され、専制帝王の専斷的な支配の手段として機能するという点で、国民大衆には他律的否定的にして忌避的な存在として認識される。そして東洋的な古代の法治主義においての法の意味は、刑罰を嚴格にして国を治める方便とするもので、威嚇と恐怖の対象としてのみその意義を発見する。これに対し、西洋の法觀念においては正義・法・権利は本質において同一な三位一体的な意味を持ち、特に権利をその核心的な意義とするから、法は個々人の利益と直結する有益なもの肯定的なものとして認識される。特に近世西欧国家において、法は立憲主義的要請による、国民の自由と権利保障に絶對的な機能を發揮するもので、権力分立体制の下の立法府議會を国民が直接・間接掌

握するときは、法は国民の自己權益擁護に完璧な安全弁の役割を果すのである。だから、法による拘束とか制限とかその負担も、国民の自己決定による自律的自己支配に過ぎないのである。要するに東洋人の意識には法的な拘束からの解放とか放任が要求されるのに対し、西洋人の意識には自由の保障が一層望ましいのである。比喩的に表現すれば、東洋人の法に対する態度は *Freedom from law* を要請するのに対し、西洋人のそれは *Freedom by law* を要請しているのである。

二番目に、法に対する価値観とその基底をなす規範意識を比較して見れば、東洋の思想においては堯舜の昔から孔孟の儒教的伝統を一貫して後世に至るまで人倫道德を至上とし、法を軽視した。古代中国における商鞅・韓非子等法家の学統は、孔子を学祖とする儒教の正統では異端視され拒否される。法家は人間の本性を本来悪とするのを大前提として、法律を整備し刑罰を厳しくして人間の恐怖を刺激し以て国家を治めるのを政治思想としたが、儒教の本流では性善説を前提とし道德により国を治めるのを根本となす政治思想であった。東洋諸国の中・近代化を先駆けた日本でさえ『日本人は今まで法的紛争を義理人情によって解決することが多かったし、近代的な法意識・権利意識が弱かったと言う。それは又実証されている』⁽⁵⁰⁾の如く東洋人の法への依存と信頼は欠けている。法と法律家に対する侮蔑の表現『法家刑名の徒』の観念は東洋人の意識の中に依然として根強い。ことごとくに法をたてにとり、規則に従い、様々の規程に忠実なる人を中国人は今も『法匪』と罵倒している。このように東洋人の規範意識において、遵法精神は甚だ薄弱な状態にあり、法と秩序の尊重は未だ定着していない。

西洋人の法に対する価値観は東洋人のそれとは判然と異なる。希臘の哲人達が法を『市民の普遍意思の結晶』とし

て観念し、または『正義を実現して完全な国家を機能させるための保障的手段』として捉え、或は『正当な政治すなわち正義による政治』を可能ならしめるでたと見ながら、法に対する不可侵とその恒久性不変性を主張したことは、羅馬を経て中世・近世に至るまで遵法精神の定立に永く影響を及ぼした。勿論古代中世を通じて法・道德・宗教は渾然融合しており、三者の区別は意識されず、法秩序は世界の一部として承認されていた。だからして道德的善を至上のものを見ながらも、その中に法的正義を包含していた。従って法的義務は道德的義務の一部分と看做されていた。

Fiat justitia, ruat caelum (Let justic be done, thogh the heaven should fall) ⁽⁵¹⁾ ……天が落ちることも正義は実行さるべし……という法諺は西欧人の義務意識においては根本規範として一切の法格言の始原的な意味を持つ。Kant の Fiat justitia, percat mundas. (世界が滅亡するとも正義は実行さるべし) という格言や Del Vecchio の格言 Fiat justitia, percam ego. (我等が滅亡するとも正義は実行さるべし) なども同様に法に対する至高の精神的理念を表現している。

Kant 的な法と道德の本質峻別論にも拘らず、彼自身法は道德と同じく人間意志の根本法則としての至上命令であると主張したのを、既に本論で見たが、西欧人の意識の中には、場合によっては道德を越えて法を実現すべきだとの考えが極めて強い。『正義は、片手に権利を秤る衡器をもち、片手に権利を主張する劔を握っている女神⁽⁵²⁾』として象徴されるように、義理・人情に絡められない『秋霜烈日のはげしさをもったもの⁽⁵³⁾』として西欧人に認識されている。そして『法律はその成立に際し、不法に対する勇敢な反抗を必要とし……権利のための闘争は権利者の自己自身に対する義務である⁽⁵⁴⁾』との主張は大衆の支持を受ける。勿論西洋でも、法と法律家の言いすぎた主張に対する非難が無いわけではない。Juristen sind böse Christen. (法律家は悪いクリスチャンである) とか、Good lawyer is bad neigh-

bour. (法律家は悪い隣人である) と貶し、Summum jus, summa injuria (法の極は悪の極である) という警句もある。それにも拘らず、lawyer または barrister は紳士の中の紳士或は learned gentleman (学識の紳士) として尊敬され、law obeying people (法を遵守する国民) として自負するのが、西洋の先進意識であることは間違いない。

国家の統治形態を、rule of man (人格の支配)、rule of law (法の支配)、rule of power (実力の支配) に範疇化すれば、人格の支配は仁徳な帝王が治める堯舜の統治のような道義の支配を意味し、法の支配は非人格的制度合理性 logos の支配を意味し、力の支配は暴力的組織の支配すなわち共産国家や専制君主或は Nazis や Fascio のような独裁国家の支配方式に他ならぬ。実力の支配が大衆社会で受け入れられない体制なれば、人格の支配と法の支配の中、何れが国民に幸福をもたらすだろうか。恐らく最も立派な人間の支配が望ましいことであろう。しかし堯舜的な聖人政治は理想志向の要請 (postulate) としては望ましいが、現実国家では実現性を期待できない。然れば、法の支配こそ合理的で普遍性に立脚する最良の政治たることを否めない。正に然り、近世西欧の法治主義は人間尊重の理念としての個人の自由と権利の保障を基本として、統治体制の合理的運営と社会の調和のとれた進歩に至大な寄与をした。また、法治主義は、法と権利と正義に対する熱意と信仰によって発展したという相互関係を理解せざるを得ない。社会の発展と先進化は、西欧の法治主義を根づかせて達成できるとすれば、法治主義の定着は、東洋社会において早急に解決すべき課題であり、このために、法の尊重と権利の主張と正義に対する畏敬の精神を国民大衆の意識の中すみやかに高揚させるのが先決問題と言えよう。

(1) 田中耕太郎 法律学概論 学生社 一五七〇 四七頁

- (2) Hobbes, T. *Leviathan* (水田洋訳) 岩波書店 一九七〇 二〇二頁
- (3) Durant, W. *The Story of Philosophy* (任軒永訳) 東西文化社 一九七五 八四頁
- 同旨 川添利幸 法学概論 文久書林 一九八三 一頁
- (4) 尹喜伯 理想大王編 理想社 一九七九 二三〇頁
- (5) 梁柱東 新国語大事典 新韓出版社 一九七三 一九七〇頁
- (6) 田中耕太郎 法家の実証主義 学生社 一九四七 一五頁以下
- (7) 中央日報社編 噴水台 一九七九 一三四頁
- (8) 法学研究会編 法学概論 蛍雪出版社 一九六八 二八頁
- (9) 後藤基巳外編 中国故事物語 河出書房 一九七六 二八頁
- (10) *ius* はローマ初期の表記では *ius* だったが、後には *ius* のみ表記された。Cassell's Latin-English dictionary Cassell Co. Ltd 一九六八 三三三頁

- (11) 民法典は別に Code Civil と表記する。
- (12) 尾高朝雄 法学入門 勁草書房 一九六九 三頁
- (13) 田中耕太郎 前掲法学概論 四五頁
- (14) 田中耕太郎 前掲書 四四頁
- (15) Jhering, R. V. 権利のための斗争 (日冲憲郎訳) 岩波書店 一九三六 二八頁
- (16) 原典の *Rex* を *Lex* の誤載錯誤。
- (17) Hobbes 前掲書 一〇九頁
- (18) 末川博 法学入門 有斐閣 一九八三 七頁以下
- (19) 田中耕太郎 前掲書 三三八頁以下
- (20) 南晚星訳註 論語 瑞文堂 一九七五 二三頁

- (21) 前掲書 二四頁
- (22) この場合、「徳」は道德的品性「禮」は倫理的姿勢即禮讓の意と筆者は解す。
- (23) 南晩星 前掲書 一三七頁
- (24) 李相玉訳解 書経 韓国協同出版公社 一九八三 一九頁
- (25) 前掲書 五六頁
- (26) 前掲書 四一一頁
- (27) Brun, J. Platon (戸塚士郎訳) 白水社 一九六六 五六頁
- (28) Windelband, W. ソクラテスに就いて (河東涓訳) 岩波書店 一九三八 四頁
- (29) Martin, G. ソクラテス評伝 (朴甲成訳) 三星文化文庫 一九八二 二六三頁
- (30) Brun 前掲書 一二八頁
- (31) Brun 前掲書 一二九頁
- (32) Durant 前掲書 六〇頁
- (33) 田中耕太郎 前掲書 一八二頁 同旨 Durant 前掲書 六一頁
- (34) Brun 前掲書 一四三頁
- (35) Brun 前掲書 一四二頁
- (36) 田中耕太郎 前掲書 一八四頁
- (37) Durant 前掲書 一〇七頁
- (38) 田中耕太郎 前掲書 一九二頁
- (39) 山崎正一、原佑、井上忠 西洋哲学史 東京大学出版会 一九六九 一六五頁
- (40) Überweg, F. 大哲学史 (加藤正之訳) 春秋社 一九三一 四四六頁
- (41) Döring, W. O. カント哲学理解の道 (金鎔貞訳) セバツ出版社 一九七九 一九九頁

- (42) 田中耕太郎 前掲書 二二〇頁
- (43) 上掲書 二二二頁
- (44) Döring 前掲書 二〇四頁
- (45) 阿部能成 カントの実践哲学 勁草書房 一九六九 八四頁 Durant 前掲書 二二三頁
- (46) Döring 前掲書 二〇四頁
- (47) 田中耕太郎 前掲書 五二頁
- (48) Jachmann, R. B. カントその人と生涯 (芝罘訳) 創元社 一九六八 二〇二頁
- (49) Döring 前掲書 二〇四頁
- (50) 団藤重光 法学入門 筑摩書房 一九八三 二頁
- (51) 高柳賢三、末延三次 Anglo American Law Dictionary 有斐閣 一九七八 五六九頁
- (52) Jhering 前掲書 二五頁
- (53) 団藤重光 前掲書 一九六頁
- (54) Jhering 前掲書 四二頁

〔参考文献〕

- 阿部能成 カントの実践哲学 勁草書房 一九六九
- Berman, H. J. 美国法入門 (李丙朝訳) 探求堂 一九七四
- Brun, J. Platon (戸塚士郎訳) 白水社 一九六六
- 法学研究会編 法学概論 螢雪出版社 一九八六
- 団藤重光 法学入門 筑摩書房 一九八三
- Döring, W. O. カント哲学理解の道 (金鎔貞訳) セバツ ソウル 一九七九

- Durant, W. The Story of Philosophy (任軒永訳) 東西出版社 一九七五
後藤基巳編 中国故事物語 河出書房 一九六七
Hobbes, T. Leviathan (水田洋訳) 岩波書店 一九七〇
黄山徳 法哲学 陽文社 一九六〇
李相玉訳解 書経 韓国協同出版社 一九八三
Jachman, R. B. カントその人と生涯(芝蒸訳) 創元社 一九六八
Jhering, R. V. Der Kampf ums Recht (日冲憲郎訳) 岩波書店 一九三六
中央日報社編 噴水台 中央日報出版部 一九七九
Kant, I. 実践理性批判(波多野精一、宮本和吉訳) 岩波書店 一九六六
Kant, I. 道德哲学原論(鄭鎮訳) 乙西文化社 一九七〇
川添利幸 法学概論 文久書店 一九八三
Martin, G. ソクラテス評伝(朴甲成訳) 三星文化文庫 一九八二
南晩星訳註 論語 瑞文堂 一九七五
尾高朝雄 法学入門 勁草書房 一九六九
Simpson, D. P. Cassel's New Latin-English Dictionary Cassel Co. Ltd. 1968
末川博 法学入門 有斐閣 一九八三
田中耕太郎 法律学概論 学生社 一九七〇
高柳賢三、末延三次 Anglo-American Law Dictionary 有斐閣 一九七八
Überweg, F. 大哲学史(加藤正之訳) 春秋社 一九三二
Windelband, W. ソクラテスに就て(河東涓訳) 岩波書店 一九三八
山崎正一、原佑、井上忠 西洋哲学史 東京大学出版会 一九六九

東西法律観の差異

梁柱東 新国語大事典 新韓出版社 一九七三
尹喜伯 漢韓 理想大玉篇 理想社 一九七九

同志社法学 五三卷七号

四三〇 (三〇三六)