

注

(1) 稲垣良典著『トマス・アクィナス』(勁草書房、一九七九年)一九八頁。

(2) Arthur Kaufmann, *Naturrecht und Geschichtlichkeit* (1957), in: *Rechtsphilosophie in Wandel*, 2. Aufl. (1984), S.7

〔参考文献〕

(本文引用以外の主要文献)

加藤新平著『法哲学概論』(有斐閣、一九七六年)

田中成明著『法理学講義』(有斐閣、一九九四年)

大橋智之輔||三島淑臣||田中成明編『法哲学綱要』(青林書院、一九九〇年)

団藤重光著『法学の基礎』(有斐閣、一九九六年)

佐藤幸治||田中成明他著『法学入門』(有斐閣、一九九四年)

カント著、加藤新平||三島淑臣訳『人倫の形而上学』(『カント』所収、中央公論社、一九七一年)

トレルチ著、内田芳明訳『ルネサンスと宗教改革』(岩波書店、一九五九年)

大木英夫著『ピューリタン』(中央公論社、一九六八年)

増田四郎著『西洋中世世界の成立』(講談社、一九九六年)

堀米庸三著『西洋中世世界の崩壊』(岩波書店、一九五八年)

伊藤平八郎著『第一部・法とは何か』(『法と生活(講義用)』所収、創言社、一九九三年)

な影響を及ぼしているのはトマス・アクィナスの自然法理論である。トマスの自然法概念については、グロチウスらの近代的自然法概念が超歴史的な不可変性を特徴とするのに対して、歴史性や可変性を認めた動的な概念であることがしばしば指摘されているが、「トマスによると人間本性は或る意味で可変的であり、より大いなる完全性へと開かれている。それに対応して自然法も可変的な側面をおびるのである。じっさいに、永遠法の分有は歴史のうちに行われるのであり、歴史性が可変性の側面を持つものであるかぎり、自然法もまた可変的であるというべきであろう」⁽¹⁾という有力な学説もあるように、トマス自然法理論においては、一般の理解に反して、法の歴史性というものが徹底的に承認され、自然法理論の体系の中で確固たる地位を与えられているのである。

カウフマンによれば、「トマス・アクィナスにおいては、「自然」法 (Recht) とは、常に、具体的・内容的な事柄を、今日われわれの言う実定的な事柄を意味するのであって、それゆえ、あの普遍的な「超時間的に妥当する道徳および正義の」原理というのは自然法 (Naturrecht) ではなく、むしろ自然的法規ないし掟 (Naturgesetz) にすぎないのである。トマス主義自然法論の重心は、従って、近代的用語法において実定法と呼ばれている場面に置かれているのである。そしてトマスは、自然法のなかに何らかの変動的なもの、すなわち歴史的状况と共に変化する何物かを見たのであって、新スコラ学派の人々がともすれば固執しがちな、あの静止・不動の法原理を見たのではない。「トマスによれば」これらの普遍的かつ不変的な諸原理が具体的かつ歴史的な、しかし客観的な事態と結合する場合に初めて、自然法は成立するのである」⁽²⁾。このようなカウフマンのトマス主義自然法論の解釈は、殆んどそのまま、彼自身の「法の歴史性」問題解明―すなわち法の歴史性と自然法思考との相互媒介の試み―のいわば下絵をなしていると言いうことができよう（三島淑臣）。

戦後の数年間だけ法律の世界で一世を風靡した「自然法思考」が退潮し、道徳的見地からみて非難されるべき法律でもその秩序維持機能のために遵守されるべきと考える「法実証主義」が再度法律家を支配するようになった時代状況の中で、言い換えれば、自然法論と法実証主義の厳しい対立の間に立って、カウフマンは「あれか、これか」式の二者択一型思考では袋小路から抜け出ることはできないと述べ、ラートブルフの法哲学を批判的に受け継ぎながら、両者の対立的関係を克服・止揚する新しい法思考＝法存在論の構築を試みるのである。

注

- (1) Arthur Kaufmann, *Rechtsphilosophie*, 2. Auflage (1997), S. 215. なお、カウフマンの難解な諸著作の解説・訳出に際しては、三島淑臣著「法の倫理性をめぐる諸問題」(法政研究三十三巻一号、一九六六年)、同著「自然法論」と法実証主義の彼方—アルトゥール・カウフマン—(大橋智之輔||田中成明||深田三徳編『現代の法思想』有斐閣、一九八五年)から多くを教えられた。特に記して著者に深甚の謝意を表したい。
- (2) *Ibid.*, S. 215.
- (3) Arthur Kaufmann, *Die ontologische Struktur des Rechts* (1962), in: *Rechtsphilosophie im Wandel*, 2. Aufl. (1984), S. 104.

IV おわりに

自然法的思考と法実証主義の彼方に第三の法思考を求めようとしたとき、カウフマンの学問的関心は「法の歴史性」の問題、すなわち、いかなる法秩序といえども、それがそこから作られたまたそれに向かって作られた歴史的状況を免れることはできないという「法の歴史的被制約性」の問題の解明に向けられている。その際、彼の思惟に決定的

道德が法に取り込まれると、法的制裁を具備することによって、最大限度の有効性を發揮することになる、ということとを意味する。従って、前出のイエリネクの言葉とシュモラーの言葉とは決して矛盾するものではなく、むしろ相補的關係にあると言うことができる。

2 法存在論の構築

以上のようにカウフマンは、道德との相対的な区別を内に含むところの法の倫理性の次元を明らかにするのであるが、このような法の倫理性の強調に対して、そうした方法は一種の価値論的絶対主義に帰着するのではないか、更には「自然法」や「倫理的根本原則」の名において法律への裁判官の拘束（法遵守義務）をゆるめるような思想運動（自然法への訴え）、すなわち、ラートブルフのいわゆる「法律を超える法」（*übergesetzliches Recht*）という思想によって軌道を敷かれ、戦後西ドイツの法思想界や法実務界において盛行した自然法的思考と同列に並ぶものではないかという疑問が提出されるであろう。

確かにカウフマンは師ラートブルフの「法律を超える法」の視点を堅持・継承しながら、法実証主義との対決・克服に向かつて学問的歩みを開始したのであるが、一方で、ナチ独裁政治の悪しき遺産（法律の形式をもった不法）を清算するため、多くの裁判所が「自然法」に拠り所を求めて、合理性を欠いた自然法依存判決を下したことに對して、カウフマン自身は極めて批判的な見解をもっており、⁽³⁾「裁判所は自然法を援用して、望まれた判決を下すのを阻止する効力をもつ法律を無視した」と指摘し、自然法として呼び出されたものの中には、かなり雑多で矛盾のおおい多様な主観的価値観も含まれていたと述べて、自然法再生運動の恣意的な側面を鋭く追及している点は留意されねばならない。

で行われ得る。「人間を共同人間性へとさし向けるのは人間の人格性そのものである。すなわち人間の社会性は第二次的な実存者として人格につけ加えられるようなものではなく、それは実存者の歴史的人格性の中に、彼の精神的完成可能性と完成必要性の中に基礎をもっている」⁽¹⁾。

こうした社会連帯性 (Solidarität) の思想を媒介させることによって、カウフマンは法をも人間の人格性の中に基礎づけようと企てる。「他人との共同存在における人間の自己実現は、彼の歴史的現存在 (historische Dasein) の中で彼に帰属せらるべきもの、すなわち彼のものが確認される時にのみ可能である。この各人の彼のもの、他人との共存において人格としての人間に帰属せらるべきものこそ一般に権利と呼ばれるものである。客観的な法はこうした人間の権利を保護し、保証することによって、道徳的人格性の自己実現に奉仕するのである」⁽²⁾。このように法は権利を介して道徳的人格の自己実現に奉仕するが故に、道徳的目標に向けられており、その意味で法は実存的自由に対する障害ではなく、むしろ「自由の妨害の排除」(カント)、自由の可能性の条件なのである。ただし、ドイツの法学者イエリネクが「法は道徳の最小限」と言ったように、法は最も基本的な道徳的要請の保証に限定されねばならない。すなわち、客観的な社会倫理・道義の意味における道徳には、多種多様なものがびんからきりまであるが、その中には「殺すなかれ」「傷つけるなかれ」「盗むなかれ」(漢の高祖のいわゆる法三章) のような、社会秩序の維持のためにその強行が不可欠のものがある。こういった最小限度の道徳は法の中に取り入れて、法的制裁の下に強行することが必要になる。換言すれば、法は高度なレベルのエートス(倫理感)の頂点を目指すべきではないのである。(高度の道徳をそのまま法の中にもちこむと、かえって民衆を萎縮させ、弊害を生ずる。かつてカルヴィンの作った教会国家やクロムウェルの清教徒的政治が、余りに道徳と法を近接せしめたために成功しなかったことは、そのことを如実に示している)。

因みに、ドイツの経済学者シュモラーは法を「道徳の最大限度」だとしたが、これは制裁を注視した表現であり、

1 法と道德の両極性

カウフマンは一方ではケルゼンに代表される法実証主義の法・道德分離論に対して鋭い批判を加えるとともに、他方では、性急で無批判な(合理主義的ないし絶対主義的タイプの)自然法論の法・道德一元論に対しても、その絶対主義に対して反省を促しつつ、この両極端の中間に解決の方向を探ろうとする。カウフマンによれば、双方の見解は「法と道德の間にある連関的構造、両極性(Polarität)すなわち、緊密な両者の事柄に即した(sachlich)連関を排除せずして内に含むような単に相対的な対立の關係、本質的に一つの全体を成すものの内部における対立性」を正當に評価していない。法と道德は確かに多くの観点から區別されることはあるが、しかし相互に分離されることはないのである。

法は外的行為にのみ向けられおり、道德は内的心情のみを問題とするという伝統的な分離論的見解(外面的行為―内面的心情の観点)に対しては、この區別論の背景には余りに個人主義的な道德観があり、自己自身に対する義務と同様に對他連関性に対する社会的義務も道德的であるという反論が加えられるが、重要な点は、むしろ道德のみが人間の人格性の上に基礎づけられ、法的―社会的世界は非人格的なものであるとする考え方が妥當か否かにある。カウフマンによれば、人間の自己存在は純粹な自我性であり、人格の自己決定は完全な自律性(Autonomie)の中で起きると理解されるかぎり、法の世界は(人間の相互關係の領域として)こうした人格に異質な、非人格的、非本来的なものとならざるを得ない(ハイデガー、サルトル)。かくては法的世界は道德的人格性の世界と並んで、全く異質なものとして結合されないままだとどまる。しかしこのような考え方は、人間人格の社会的個人性を看過しているがゆえに、法と道德の両極的關係を精確に捉えることができない。人間の自己実現は世界への係わりと、他人との共同存在の中

は完全に分権化されていたにもかかわらず、法の実効性を有していたことを考慮すると、この見解も妥当性に欠ける。結局のところケルゼンは、法と道徳は、「両規範が、何 (Was) を命じ・禁じるかによってではなく、いかにして (Wie) 特定の人間の行態を命じ・禁じるかによって区別される」と述べ、更に、法は「強制規範」として、すなわち反対の行態に社会的に組織された(身体的暴力の使用を含む)強制行為を結びつけることによって、或る特定の人間の行態を導き出そうとする「規範的秩序」として概念把握されるときにのみ道徳から本質的に区別される、と説明するのである。⁽³⁾

注

- (1) この点について詳細は、三島淑臣著『法思想史・新版』(青林書院、一九九三年)一六六―一九三頁参照。
 (2) Cf. Gustav Radbruch, Rechtsphilosophie, 8. Aufl. (1973), S.127-137. — 田中耕太郎訳『法哲学』(一九六一年、東京大学出版会)第五章参照。
 (3) Cf. Hans Kelsen, Reine Rechtslehre, 2. Auflage (Unveränderter Nachdruck 1976), S.60-71.

III 法と道徳の連関

我々はII章において法・道徳の区別面を考究してきたが、本章では現代ドイツの著名な法哲学者であると同時に刑法学者でもあるアルトゥール・カウフマンの所説を辿りながら、法と道徳の関連性について考察してゆきたい。因みに、わが国の法学界において、その学問業績が以前から注目されているカウフマンは基本的にはネオ・トミズムの存在論の立場に立ちつつ、極めて新鮮な視角から現代の法学の根本問題に関して鋭い問題提起を行っている法学者である。

あいが数多くある（民事上の「善意」「悪意」、刑事上の「不法領得の意思」等）し、他方道德は表に現れる行為の外面性をも重視する（道德における内面・外面の全面性）からである。ピアリングが法と道德の規範づけの特徴を「法は外から内へ、道德は内から外へ」というようにとらえたのも同じ趣旨である。⁽²⁾

そうだとすれば、法と道德の違いは別の区別基準によらねばならない。上述の（4）の基準は結局、法が強制可能な規範であり、道德が強制不可能な規範であるということを意味する。前述のようにカントも強制による法的制裁を理由づけて、犯罪は他者の自由の妨害であり、刑罰は自由の妨害の排除であり自由と矛盾しないと説明したし、また『権利のための闘争』で有名なイェーリングは「強制を欠いた法は燃えない火、輝かない光と同じく自己矛盾である」と述べている。強制の意味内容については十分検討の余地があるものの、法における強制の要素が不可欠であり、しかもその強制が一定の法理念（正義等）にもとづく規範的正当性ととも物理的な実力によって裏づけられていなければならぬことを否定するひとはほとんどいないであろう。他方、道德（倫理）は個人の良心に正邪の判断根拠をもつ規範であり、強制による道德の遵守はそれ自体意味をなさない。この点から、さしあたって法と道德を区別できる最良の基準は強制の要素の有無にあると言っているであろう。

他方、法実証主義の代表的理論家ハンス・ケルゼンによれば、法と道德の本質的な相違点を両規範の創造過程、あるいは、適用の中に求めることは適当でない。なぜならば、まず第一に、法規範と同様、道德規範も慣習や宗教的教義（例えば、モーゼの十戒、イエスの教え）などから造られており、従って、法も道德も同じように実定的側面を有し、科学的法学にとっては実定法だけが問題となるように、科学的倫理学にとっては実定的道德だけが問題となるからである。次に、法秩序と違って、道德秩序はその規範を適用するために、あらかじめ分業的に機能する集権化された組織・機関を備えておくという点は決してないという点に区別の標識を求める意見もあるが、しかし未開人の法秩序

ト的論理の背後には、不法な侵害に対する法的強制は「普遍的法則に従っての自由」の妨害の排除として、それ自身こうした自由の促進にはかならず、自由と調和するという、カントの積極的な法的強制の理解が存したのである。その意味で、強制権能と同一であるとされる法は、道德的世界（人倫）の重要不可欠な契機とみなされるのである（三島淑臣）。このことは、カントの法理論が『人倫の形而上学』の第一部「法論の形而上学的基礎論」として書かれていることと関連する。

3 ラートブルフとケルゼン

二〇世紀の法学者ラートブルフはカントの考えを基礎にして、それまでの区別論を四つの区別基準に集約した。

(1) 法と道德がそれぞれ人間の行為（行為・態度）のどの側面を規制しようとするかによる区別。これによれば法は人間の外部的行態を、道德は内部的行態を（意志）を規制する。(2) 規制によって各規範が実現しようとしている価値目標の違いによる区別。法は人間の共同生活上の善を、道德は善そのものを実現しようとする。(3) 規制にあたって義務づける態様の違いによる区別。法は行為の動機（義務への尊敬の有無）のいかんにかかわらず、法の命ずることが結果的に果たされさえすればそれでよいとするが、道德は結果だけではなく動機が純粹であること、つまり義務への尊敬をも要求する（カントの概念では前者が「合法性 *Legalität*」、後者が「道德性 *Moralität*」）。(4) 各規範の妥当性（正当性）の源泉が行為者の外側（外的強制）にあるのか、それとも行為者自身の内側（自律的意志）にあるのかによる区別。法は他律的であり、道德は自律的である。

ラートブルフは以上の区別論の中の主導契機である法の「外面性」・道德の「内面性」(1)(2)(3)と関連)の区別基準について、それらを「関心方向の違い」としてとらえた。それは法も人間の内面性に重大な関心を寄せるば

内面的で強制不可能な義務にかかわる道德的義務づけから區別したのである。これは後にカントによって更に精密にされた法と道德の區別論の先驅をなすものであった。

カントは啓蒙期自然法論者によって展開された法・道德の區別論を受け継いで、更に哲学的に深化させ、法と道德を①合法性 (Legalität) と道德性 (Moralität)、②強制可能性と不可能性、という各標識によって相互に峻別することによって近代的區別理論の原型をつくり上げた。第一に①法の要求は「その動機が何であろうと、ある行為と法則との単なる合致」で、すなわち法則の要求内容 (義務) に対して行為が単に外面的に適合していること (合法性) で満足するのに対して、道德の要求は「これらの法則自体が行為の規定根拠たるべきこと」、すなわち行為の内的動機が純粹な義務觀念に基づいていること (道德性) にまず及ぶというわけである。第二に②法の要求は外面的行為にかかわるが故に、その履行に関して外的強制が可能であるのに対して、道德の要求は行為の内面にかかわるが故に、そうした強制が不可能とされる。更に言えば、カントにとつて、法と外的強制可能性との結びつきは単に偶然的なものではなく、むしろ法とは外的強制をなしうる (道德的) 権能にほかならないという仕方であらう。両者は本質的に結合しているのである。

ところで、右のようなカントの法と道德の整然たる峻別論は、両者の内的連関の分離・切断を意味するものではないということが注意されねばならない。法は道德と區別されながらも、やはり広義の道德世界 (人倫) の一部なのであり、法の法則は、「自然の法則」に對置される「自由の法則」の一部として自由を己れの原理としているのである。同じく「自由の法則」の一部である道德の法則と異なるところは、前者 (法の法則) が「外的自由」 (對他関係における自由) の確保を原理としているのに対して、後者 (道德の法則) が「内的自由」 (人格の内面における自由) の確保を原理としている、という点に存するだけのことである。例えば、「法とは外的強制の (道德的) 権能である」としたカン

て、中世から近代への移行を促進した思想・行動として、①ルネッサンスによる個我と自然との奔放な解放、②新しい世界の発見（科学精神の生成と発明・発見、新航路と新大陸の発見）、③宗教改革による個人良心の自由の確立と宗教の内面的主体化などが考えられるが、特に、ルターに始まる宗教改革は、中世固有の教権制的秩序を破壊し、法王体制による政治的・経済的圧迫の下にあった封建諸侯や農民大衆をもまきこんだ一大社会運動にまで発展して、近代主権国家の発達を力強く押し進めたという点では、大きな政治的意義のある出来事として特記されねばならない。中世後期から近世初頭にかけての法思想の全般的な動きは、ほぼこのような解体と分裂の深化過程であったといえよう。

2 トマジウスとカント

以上のような時代背景の下に、理論の世界でも、法・道徳の区別についての自覚が醸成されてゆき、十七世紀から十八世紀にかけて、ドイツ啓蒙期自然法論者、特にトマジウスにより法思想史上初めて方法的自覚をもって法と道徳との区別が論究されたことは注目に値する。トマジウスによると、「人は永く幸福に生きねばならない」というのが広義の自然法の最高原理であり、これを実現するために「誠実 (honestum)」「礼節 (decorum)」「正義 (iustum)」の三原則が立てられる。誠実の原則Ⅱ「他人に対して、汝が望むことを、汝自らもなせ」など、人間の内面の良心を規律する（道徳の原理）。礼節の原則Ⅱ「汝が他人からこうして欲しいと思うことを、汝も他人に対してなせ」など、他人との共同生活を円滑に営むために、外面的行為を規律する（政治の原理）。正義の原則Ⅱ「他人によってなされることを欲しないことは、汝もまた他人にたいしてするな」など、人が平和を乱したり、他人を侵害しないことを命ずるもので、多数者の共同生活を秩序づけて、社会存続と幸福増進の基底的条件を確保するために（法的）義務を課する（狭義の自然法の原理）。トマジウスはこのような法的義務づけの対象をもっぱら外面的で強制可能な義務に限定し、

権威を仰ぎ見る信仰的統一性をその根本的特徴としていたが、「しかしその統一は、ビザンツにみるごときいわゆる皇帝教皇主義（Cesaropapismus）の形態においてではなしに、帝権と教権の二大中心をもつ楕円のごとき統一であった」（増田四郎）。一つの世界の中に同等の立場に立つ二つの中心権力（皇帝権と法王権）が併存することは決して自然なことではなく、例えば「叙任権闘争」のような、一方が他方を圧倒し吸収しようとする皇帝と法王との間の激しい争いもいわば論理必然的であった（法王権と皇帝権の闘争、権威原理と権力原理の二元性）。

更に、封建制度下の君主は最高の封建領主であるが、結局はやはり封建領主の一人にすぎないといわれるが、その言葉のいわんとするところは次の点にある。すなわち「君主は、近代国家におけるように一切の支配権力を独占的に掌握することなく、知行（封土）という形においてはあがあるが、それを事実上臣下と分有しているということである。ここからして臣下は、今日では考えられぬほど多量の政治的行動の自由をもっていた。彼は、必要とあれば、外国の君侯から知行を受けることも、またこの知行のゆえに、場合によっては、外国の君侯のために、本来の君主に弓をひくことも法的に可能であった」（堀米庸三）。言い換えれば、君主（封主）と臣下（封臣）との間に結ばれる家臣関係（主従関係）は相互契約的なもので、臣下だけでなく君主もまた義務を負った。臣下がその義務（軍役など）を怠れば、叛乱者として討伐され知行（封土）はとり上げられる。君主が義務（臣下の保護など）を果たさぬときには、臣下は家臣契約を破ることができ、その際臣下は封土を返すべきであるが、一般には返却しないので、両者の間に戦いがおこるのが普通であった（封建制度と国家構造）。

このような社会的諸力の内的緊張にみちた相剋、相対的勢力均衡が中世社会を貫き、その歴史的動力源となっていたことは疑いようがないが、この勢力均衡が破れると、分節的でしかも有機体的な統合はたちまち各部分・各分枝の自立化へと解体し分裂してゆくことになる。他方で、中世の神学的・普遍的世界観に決定的打撃を与えることによつ

II 法と道徳の区別

1 近代以前についての歴史的概観

ドイツの著名な神学者・哲学者・思想史家トレルチは、西欧近代前の中世社会を「コルプス・クリスチアヌム Corpus Christianum」という概念で捉えている。(コルプスとは「身体」とか「有機体」の意味であるから、コルプス・クリスチアヌムとは「キリスト教的社会有機体」とでも訳することができよう)。中世の世界観によると、宇宙の全体はキリスト教的神が創造し、支配する一有機的全体であり、その中に神の永遠の法則(永久法)、すなわち全被造物を支配し秩序づけている神の宇宙計画が貫通している。一切の部分的存在はこの調和ある宇宙全体の中で各々自己の位置と使命を受け取る全体の一分肢であり、人間とその社会もまた然りである。例えば、キリスト教神学と古代哲学とを総合して『神学大全』を著わした中世キリスト教神学の大成者トマス・アキナスは、「人間は自然本性的に政治的社会的動物である」というアリストテレスのテーゼを基礎にして、政治共同体を一種の有機的全体とみなし、個々人をこの有機体の単なる一分肢とみなすことによって、中世における社会全体と個々人との関係を「有機体全体は各分肢に優先する」という命題で表している。要するに、中世社会は個的人間がそれに先行する社会的諸関係の全体性の中に包み込まれ、個としての顔が見えにくい社会であったと言うことができる。(ただし、トマスの政治・法思想を滅私奉公型の全体主義的観念と同一視することは性急すぎる見方である。けだし、トマスにとって人間は決して国家の中に解消されえない独自の価値と尊厳をもっていたからである)。(1)

また、西欧中世社会は典型的な身分社会であったが、よく言われるようなスタティック(静態的)な階層秩序社会ではなく、多元的でダイナミックな構造をもっていた点は看過されてはならない。確かに、中世世界はローマ教権の

I はじめに

法と道德の区別及び関係に関する問題は、古来多くの学者が論じてきた法学と倫理学における中心問題であり、法学者イエーリングによってまさに「法哲学のホーン岬」と称されたところの法哲学の根本問題である。歴史的にみると、西欧社会においては近代になるまで法と道德は相互に分化独立した形態をとらず、時代が古くなればなるほど区別は曖昧で不明確なものとなる。例えば文化人類学の通説によれば、今日我々が法・道德・習俗・宗教等の規範として区別する諸社会規範は、呪術的宗教の中で渾然一体をなしていたと言われる。一般的に言うと、生活関係が狭小な社会圏の中でゲマインシャフト（共同体）的に形成され、単純にしてかつ変化の緩慢であった所では、法は慣習的に形成され、かつそれは多かれ少なかれ宗教色を帯びていたのであり、かかる伝統的習俗性及び宗教性を通じて、法はまた、共同生活の諸規範の全く観念的・精神的な体系としての道德と緊密に結びついていたのである。⁽¹⁾

中世末から近代にかけて、そして近代の発展につれて、法と道德の分離過程は進行する。そのプロセスは決して単純ではないが、まず最初に、中世法思想から近代法思想への移行の前提となった、中世から近代への世界構造の変化について略述した後、近代以降の代表的な法・道德区別論を紹介してゆきたい。

注

(1) テンニエス、杉之原寿一訳『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト・下』（岩波文庫）一九二頁以下参照。

法と道德の区別と連関

永尾孝雄

目次

- I はじめに
- II 法と道德の区別
 - 1 近代以前についての歴史的概観
 - 2 トマジウスとカント
 - 3 ラートブルフとケルゼン
- III 法と道德の連関
 - 1 法と道德の両極性
 - 2 法存在論の構築
- IV おわりに