

規 範 論 序 説

— 約束の概念を中心に —

宇佐美 公 生*

(1992年10月15日受理)

序

「規範 (norm, Norm)」について考察をめぐらすにあたって、以後の議論の前提となる導きの糸を引き寄せておくことにする。

規範は、広い意味で「規則 (rule, Regel)」の一種と考えられる。ただし、それは単なる規則とは違って、違反すれば相応の罰則や制裁が加えられるものを指すと考えてよかろう。ところで、ここでは「規則」を一般的に事象にみられる諸要素間の関係といった広い意味ではなく、狭い意味で人為的に定められたものを典型としてとりあえず考えていくことにしたい。つまり自然的事象間にみられる法則関係とは一応区別しておくことにする。むしろ、社会的な規則についても、自然の場合と同じように、ある要素のあり方が知られるとき、他の要素のあり方について (蓋然的な) 予測可能性が成り立つ点、さらには人々の協調、対立等の関係に於ける予測可能性を手がかりに自らの行動計画を調整できる点で、事象間の自然的関係と異ならないであろうと解釈する余地は残されている。しかし、しかるべき状況と行為の間に何らかの規則性が見て取れるとしても、それらが一種の癖や習性、心理的傾向性と考えられる限り、行為者が自覚的に従っている「規則」とは考えないのがふつうである。その意味でここでは規則を、とりあえず人為的に改廃が可能であり、行為者が自覚的・主体的にそれに従っていると思っている様なものに限定して考えていくことにする。

しかしながら、すでにしてこの段階で問題が生じてしまう。われわれははたしてどこまで自覚的に規則に従っていると言いうるであろうか。ウィトゲンシュタインによれば、「私が規則に従うときには、私は規則を選択しない。私は盲目的に規則に従っているのである」¹⁾ (Wittgenstein, S. 134)。自らの行為がいかなる規則に従ったものであるのかを、(反証はできても、過去の経験的蓄積に照らして) 検証し正当化することはけっしてできない。ましてや、それが内面的理由にしかなりえない特殊な道徳的規則の場合にはなおのことである²⁾。

とすれば、上記の前提自体が疑問視されることになりかねない。しかしここでは行論の都合上、G・E・アンスコムに従って、行為者は自分の従っている規則を「観察によらずに知っている」として話を進めることにする (cf. Anscombe, pp. 9-15)。つまり「なぜある行為をした

* 岩手大学教育学部

のか」(「なぜこの時間に駅にいるのか?」)と問われたときには、行為者自身が従っている規則の提示(「ある人とここで待ち合わせの約束をし、約束は守るべきだと思うから」とか「この時間にここにるのが私の日課だから」)をもって理由に代えることがあり、しかもそうした理由の提示でもって、通常の説明には十分な場合がありうることを、とりあえず前提して議論を進めることにする。

I 規範の種類とその目的論的性格

では、具体的な人間行動を導く(人為的)「規則」にはどのような種類のものがあるだろうか。ここでは黒田巨氏の分類に従い、とりあえず次の5つのタイプを(規則に背馳した場合の賞罰も含めて)挙げておくことにする(黒田, pp. 20-1)。

- ①法律・条例などの(明示的)規則：破れば罰則がある。
- ②慣習・習俗・エチケットなどの(明示的でない)規則：破れば制裁がある。
- ③個人的格率：破っても自責の念だけ。
- ④技術習得のための教則：破っても目的が達成されればよい。
- ⑤ゲームの規則：破れば罰則・指導があるか、あるいはゲームから排除される。

これらのうち、いわゆる狭い意味で「規範」と称されるものは、何らかの制裁が伴うという意味で、①ないし②に属すと考えられる。本稿では、道徳的規範、とりわけ「約束は守るべし」という規範を中心に論ずる予定であるが、この規範もとりあえず①と②の両方にまたがるものと考えられる。ただし、予め言ってしまうと本来は⑤とも決して無関係ではない。ともかくも(制裁の有無を別にすれば)上記のほとんどの規則は、共同生活の中において人間の行動を統御するためのもの、あるいは、何らかの目的を達成するためのものであると考えてよかろう。(この目的論的見方が、自然的関係と類比的でありながら規則をして人為的とみなす所以でもある。また他者との共同生活に関わらなければ、おそらく規則として必要なのは③ないし④だけということになる。))

ちなみに、ここで前提されている考え方は、まずもって自然な振舞い・行動があり、それをある目的のために事後的に(多くの場合はネガティブに)統制・規制することが、多くの規則の意義であるという考え方である。

では以上の規則について、各々どのような目的が考えられるだろうか。

①②共同生活の統御・安全・平和維持のため。利害を調整し助け合いを可能にするため。③健康・精神的満足のため。④ある技術を習得するため。⑤安全で平等な条件での競争を楽しむため……などである。また、ネガティブな側面に焦点を当ててその意義を具体的に挙げてみれば、……①生命の危険や権利の侵害が起こらないように。たとえば交通の場面で事故や渋滞が起こらないように。②他人に迷惑をかけたり不快な思いをさせないため。③自堕落な行為で健康を害さないため。④技術の習得するために、はじめからやみくもに試してみて、だらだらと無駄な時間を欠けないため。安全にしかも短期間で要領よくある技術をマスターするため。⑤喧嘩や武力闘争を回避し、利害の対立を解決したり力の優劣を決めたりする安全な方策として、……などといったことが考えられる。

これらの目的の収斂する先は、広い意味で「幸福」と言ってもよい。個人の幸福から、社会全体の幸福に至るまで、何らかの意味で不幸を回避し、幸福を獲得するための手段として（人為的に）規則を定めた、というのが一つの典型的な（おそらくは最も古くからの、ただしおおまかな）規則の意義づけであろう。われわれはこれを規則の目的論的意義と呼ぶことにする³⁾。そして、この背景にあるのは周知のごとく快樂主義・功利主義であり、同時にそれはまた自然的行動と目的を媒介する「手段として規則」の人為性を強調する一つの理由ともなる。

「約束は守るべし」とか「嘘をついてはならない」「困っている人には親切に」といった道徳的な規則（規範）についても、以上のような解釈は当てはまるであろう。つまり、それぞれの規範はなんらかの意味で人生および社会の利益に貢献するために設定されたのである。その限りで道徳の目的も結局は「限りある資源、限りある情報、限りある知性、限りある合理性、そしてとりわけ限りある同情心……に対抗することにある」（Mackie, p. 108）、というわけである。ヒュームの言葉を借りて言えば、所有や約束などの「正義は、人が利己心を持ち寛大な心に限界があること、そして自然が人間の欲求に対してわずかな糧しか与えられないことにその起源を持っている」（Hume, p. 495）。「所有権の安定、同意による所有権の譲渡、そして約束の履行」という三つの基本的自然法（ヒュームにとってはこれ自体は「人為的（artificial）」である（*ibid*, p. 484）を「しっかりと遵守するかどうか人間社会の平和と安全はかかっている」（*ibid*, p. 526）。つまり道徳的規則の意義についても、目的論的（意義）理解がとりあえずその中核に位置するといつてよからう。

II 行為功利主義から規則功利主義へ

ところでこうした規則の目的論的見方は、ある規則が多くの人の幸福に役立たない場合には、目的に応じてその規則を臨機応変に改廃するか、無視してもよいという判断を含意することになる。冒頭で制限しておいたにもかかわらず、やはり所詮「ルールは、過去の無数の例においてあるタイプの状況では、あるタイプの行為が社会的利益を生み出してきたことについての一般の経験則であり、真の意味での規範的指令ではない」（小林, p. 101）とする解釈が成り立ちうるからである。そしてこうした解釈の下では、状況のいかにに関わりなく首尾一貫して従うべき規則（＝義務）などというものは有り得ないことになる。

なるほど、時と共に変化する具体的状況には、適合しなくなる規則もあろう。しかし多くの場合、規則の改廃はそれほど簡単には行われない。特に、道徳的規則を含め慣習的規範と呼ばれるものについては、ドラスティックな改変は特別な場合を除けばほとんど行われないのがふつうである⁴⁾。そしてそれは、単に規則を安易に絶えず改廃することが、安定した目的の達成を妨げ、無用な混乱を招くことになるから、という功利的な理由からばかりではないと思われる。

規則に関する目的論的な見方の問題点が、とりわけ如実に浮き彫りになるのは、「規範」における制裁（sanction）の意義や約束（promise）の拘束性を考察する場合である。規範は、何らかの社会的圧力を背景とし、それに反したとき、しかるべき制裁（処罰・疎外・冷遇・悪評・排除・拘禁・指導）を受けるのがふつうである。その意味で規範の遵守は、人が好きこのんで行うものとはいえない。規則の遵守には、ある種の強制・圧迫・つらさが伴うものである。（むろんゲームのルールの場合も類比的状況にはあるが、その場合の〈社会〉は、自主的にゲームに参加している者の〈社会〉でしかない。）

ところが、こうした制裁の意義については、功利主義ないし目的論をとる場合と義務論をとる場合とでは、大きくその理解が異なってくる。例えば法的な制裁の典型としての「刑罰(punishment)」という制度の意義を、両者は次のように解釈することになる。前者は社会的利益を増大させるため、たとえば、社会全体の危険の予防・排除のためや社会的に有害な人物の矯正・教育指導などのためのものと意義づける。だがそうすると、社会的に有害な行為の責任が、本当に行為者自身にあるのか否かが深刻に問われる必要はなくなってしまう可能性がある。これに対して、後者(義務論)は、あくまでも責任の有無を問題にし、責任を有する犯罪者についてのみ応報的な考え方が適用される。少なくとも規則に違反していないものに対して、刑罰を科すことは、それが仮に社会の利益を増大させることになるとしても許されないというのが義務論の見解である。また責任を問題にするため、義務論にとっては犯意があったかなかったかということも重要な問題となる。ところが目的論的立場から見れば、犯意の有無はさほど重要ではなく、仮に犯意が特定できなくてもかまわないのであって、結局、社会的に有害な行為をしたものが収容されるのは、刑務所でなければ(形を変えた)別の矯正施設である、ということにもなりかねない。

では、道徳的規範の場合はどうであろうか。「嘘をつくな」とか「約束は守りなさい」、「他人に親切にきなさい」といった道徳的規則(規範)の場合は、法律の様にリジッドに明文化されておらず、内的意図や心情も併せて行為が評価の対象となることもあれば、習俗・文化が異なることで、制裁の仕方も異なってくる。これらの規則については、所詮、人の幸・不幸の経験的蓄積をもとにした、ある目的達成のための人為的規則であるというべきであろうか。それとも経験的蓄積を越えた、何らかの絶対的拘束性を伴う「義務」であると言うべきであろうか。

仮に功利主義を貫けば、明かに利益が優先する様な境界状況では、嘘をつくことも許され、さらには約束を守らないことも正当化されかねないことになる。とりわけ、ある種の功利主義者にとっては、ルールの意義はさほど重要ではないとされる。本来、個別の行為を行うにあたっては、直に功利性の原則(最大多数の最大幸福)を状況に適用すべきであって、その際、手がかりとする具体的な規則(ルール)は、せいぜい時間的に利益計算の余裕がないか、あるいは判断力を欠いて社会的利益を正確に計算できない場合の、便宜的な指針といった意味しか持たないことになる。このような功利主義は、一般に行為功利主義(act utilitarianism)と呼ばれる。

しかし、行為功利主義による便宜的規則観は必ずしもわれわれの直観には合わない部分もある。そもそも「最大多数の最大幸福」という功利性の原則だけで具体的な事例の快樂計算を行うには、原則が抽象的であるとか、付帯的影響を含めどれだけの帰結を配慮すべきかが不確定である、といった問題が未解決であるだけでなく、無実の者の「生けにえ」を正当化しかねないという批判は、かなり古くから繰り返されてきた代表的な行為功利主義批判である。そしてそれが最も典型的に現れるのが、すでに見た「刑罰」の場合である。

もとより、功利主義の総帥J・S・ミルですら、いわゆる「正義」の重要さ、根本的性格を認めてはいる。たとえば、応報の正義、約束の履行、公平さ、配分の正義などが多くの場面で、特殊な利益を越える重要な意味を持っており、それゆえミルは「正義(Just)」と「便宜(Expedient)」の区別も幻想とはせず、他の義務論よりも十分配慮を払ってきていると訴える(Mill, p. 55)。ミルにとっても「人類が互いに傷つけあうことを禁ずる道徳律」、「他人から害を受けないように各人を保護する道徳こそ、誰もが一番に心がけ最大の関心を持って励行しようとする」(ibid,

pp. 55-6) 道徳であることに変わりはない。ただしこうした重要度は決して絶対的なものではなく、あくまでも功利性・有用性の基準から測られているのである。それゆえ「正義とはある道徳的要件(moral requirements)の名称で、これらを全体としてみれば、社会的功利の程度(the scale of social utility)がほかの要件より高く、従って義務的拘束力もほかの要件よりもとび抜けて強いということである」が、時として「他の社会的義務がはるかに重要となって、正義の一般的格率をすべて圧倒してしまうという特別な事態が生ずることもある」(ibid, p. 59) ことになる。つまり、ミルにとってはあくまでも「功利を基礎にした正義がいきい道徳の主要部分であり、比較を絶した最も神聖で拘束力の強い部分」(ibid, p. 55) なのである。それゆえ、場合によっては、ある種の権利侵害、不正が許されることも有り得ることになる。

ロールズは『二つのルール概念』と題される論文で、以上のような問題を抱えた行為功利主義を批判しながらも、規則功利主義(rule utilitarianism)を擁護することで、功利主義そのものを救おうとしている。(ちなみにこの時点で、ロールズはまだ後の社会契約論的視点までは達していない。)

まずロールズは「刑罰」の正当化に関する二つの見方を取り上げて(厳密には共に目的論的立場からのものであるが、「刑罰」に関する見方としては、それぞれ上記の行為功利主義と義務論に対応するものと考えてもよからう) 解説した後で、各々の見方を立法者の立場と裁判官の立場にとたとえ、立法者が定めるのは功利主義的観点に立った「実践」(practice) (ロールズの言う「実践」とは、個別の実践ではなく、諸々のルールの制度的体系をさす) であるとしても、裁判官の仕事は定められたルールにしたがって応報刑的観点から個々の事例の犯罪を裁くことにある、と説く。つまり、功利性の原則を直に個々の事例に適用することは、全体の利益のために無実の人を罰する「生けにえ(手段としての刑罰)」を正当化しかねないから、功利性の原則は個々の事例ではなく、一般性を持った諸規則の制定にのみ適用されるべきなのである(cf. Rawls, pp. 147-52)。

次にロールズは「約束」の場合を取り上げ、同じようにして二つの見方を区別している。「私はなぜ私の約束を守るべきか」という問いに対する功利主義的答えは、この場合に約束を守ればそれによって「最善の結果」が生まれるであろう、というものである(ibid, p. 153)。しかし、一般の約束の遵守の理解は、こうした理解よりも厳しいものである。むしろ功利主義者として、単に個別の事例の結果の利害のみでなく、個別の約束破棄がルールの体系全体に及ぼす影響も衡量しなくてはならない。してみれば、たとえ一回の約束破棄が大きな利益をもたらそうに見えても、長期的な全体的利益の視点からは約束の破棄が望ましいものでないことは明かである。ただしこの答えは程度問題であるから、利益の大きさが圧倒的であれば、約束の破棄もやむを得ないということになる。

だが、さらに特殊な場合として、「約束者と受約者以外の人々に約束の為されたことが知られていない約束」(例えば、二人だけの間で秘密に交わされた遺言)については、通常の約束と同様の拘束力を持っているかという問題がある(cf. ibid, p. 155, cf. Harman, pp. 153-6)。この場合は他の「実践」(practice) に及ぼす影響はないから、功利主義的視点に立てば、結果として利益の多い行為を選んでよいと考えられる。しかしロールズによれば、このような場合も約束の責務自体は弱められないとされる。

そもそも約束という「実践(的制度)」は、功利主義的考慮の一般的裁量を、(個別の) 約束者に認めるようなものではない。むしろその重要な意味は「将来の行動が制約され諸々の計画

が前もって調整されうるようにするために、人々が功利主義的かつ打算の考慮にしたがって行為する権利を放棄するということにあるのであり、これこそがまさに(パラドキシカルな言い方だが)「功利主義的な利点」なのである (*ibid*, pp. 155-6)。

彼によれば、様々なゲームの規則を定めるにあたって功利主義的の衡量をするのはかまわないが、ゲームの内部で功利主義的の衡量をするのは禁じられている。約束者は約束をしたから拘束されるのであり、約束の個別の事例をその価値によって衡量することは約束者には禁じられている (cf. *ibid*, p. 156)。むろん個々の約束の場面では、責務を履行し得なかった場合にいくつかの弁明の余地はあるが、その弁明も通常はしかるべき「例外・言い訳の型」として決まっており、「全体的利益を考慮した上で」という形の弁明は本来許されないのである。言い訳の型を含めて、それは約束という「実践(ルール)」の習得段階で学ばれていなくてはならないことなのである。

規則功利主義者によれば、功利主義の原則は規則の妥当性を判断するものであって、個別の具体的行為の妥当性(善悪)を判断するものではない。具体的行為はあくまでも、中間規則としての「ルール」によって判定されるべきなのである。つまり、約束や刑罰といった(制度的)「実践」は、「功利性の原則」と「個別の事例」との中間に設定され、前者を後者に直接適用することを禁ずるものなのである。

そもそも、ロールズが要約的立場(summary view)と呼ぶ行為功利主義によれば、ルールとは所詮、個別の事例の後に来るものであり、多くの事例がまずあって、それに功利主義の原則を適用するにあたっての便宜的中間規則(指針 guides)でしかない。「実践」のルールは、行為の指針としての補助物である。従って個々の場合にルールに従うべきか否かを疑う権利が生じることになる。仮に本当に優れた判断の持ち主である功利主義者がいれば、彼は、指針としてのルールなど必要とせず、正確かつ円滑に功利性の原則だけで個別に事例に対処することができるはずである。そしてただ適用能力や時間のない人だけが、ルールにしがみつ়くことになる。(ルールは、過去の経験の積み重ねに基づく経験則であり、それ故、ルールはそのつど「懐疑」の対象となりうるわけである。)

ところがロールズによれば、ある「実践」を設定することは、新しい行為形態を作り出すことであり、それは同時に功利主義的・打算の根拠に基づく行為の自由を放棄することを含んでいる。特定の行為に関わるルールが一旦定められたとすれば、その行為を行う限りは首尾一貫してそのルールに従うことにコミットした(請け合う)ことを意味する。ルールはこのように、功利主義的立場からの懐疑を排除してはじめて、教えることができるものとなる。それは一般のゲームのルールの場合と同じである。ここで、ストライクが三つよりも四つの方がよりおもしろいゲームになるというのは、ゲームの外に出ることに他ならない。ルールないし実践という「舞台装置」があってはじめて個々の行為がその種の行為として記述されるのであり、言わばルールが事例に先行するのである。(この点が先の目的論的規則観と決定的に異なる点である。)ところが「ルールによって創出される行為」と「ルールに先行する行動」の違いを曖昧にしたところから行為功利主義の問題点が生じて来た、というのが規則功利主義者としてのロールズの主張である。

ある行動がある「実践」(ルール)によってはじめて明確にされるような行為であるとき、その「実践」のルールがこの行為事例に当てはまるかどうかを質問することは本来意味をなさない。そうした質問は、言わば自分の行為を理解できていないということに他ならないのである。

「刑罰と約束行為が実践であることは疑いのないことである。このことは、約束行為の場合、「私は約束します」という言葉の形式が、その実践の舞台装置やその実践によって規定されている諸要件を前提にした遂行的言明 (performative utterance) であるという事実によって示されている。「私は約束します」という言葉を発することが約束行為になるのは、その実践が存している場合だけであろう。約束行為に関する諸ルールを要約的考え方にしたがって解釈するのは馬鹿げているであろう。……というのは、自分の約束はその実践そのものの一部として守るのだという理解が既に存していたのでなければ、いかなる約束行為の実例も存し得なかったであろうからである」(ibid, p. 168)。

規則をもっと広い意味で考えて、ある規則違反が個別の場合ではなく「一般に」行われれば、それは全体の利益を損なうだけでなく、規則そのものの有名無実化を招くことにもなる。ゆえに、規則違反は認められない、と言われることがある。同じことをカントは約束について、「何人によらず自分が困っていると思ったら、初めから守るつもりのない約束を、思いつき次第でとりきめてよいという法則が成立して普遍性を持つとしたら、このような普遍性はかかる約束そのものを、あるいはまたこれに基づいて立てられた目的をも、自ら不可能にするであろう。かかる不実な人の持ちだした約束などを信用する人はひとりもいなくなるだろう……」(GMS, S. 44) と語り、「約束の遵守」の義務を説いている。ただしこれは単なる形式的な自己矛盾を根拠に語られているだけであって、約束の拘束性を積極的に論証したことにはならない、と見なすこともできる。この点については、ヘーゲルの有名な批判がある。

たとえば、所有にしても約束にしても、それが一旦定められれば、「所有は所有であって、それ以外の何物でもない」という同語反復の命題がそこから作り出される。そしてこの同語反復的な生産が、所有は所有があるときは、所有でなければならぬという実践理性の立法なのである。しかし、対立している規定性、つまり所有の否定が定められると、同じ実践理性の立法によって、非所有は非所有である、が生じてくる。……しかし所有がなくてはならないということを実証することこそ、まさに関心事なのであり、肝心な問題は、純粋理性のこの実践的立法の能力の外にあること、つまり、対立している諸規定のうちどちらが設定されなければならないかを定めることだけである。ところが、このことが既に前もって生起していて、成立する規定の一つが予め定められているということを実証し、その後はじめて理性は自ら余計な立法を遂行することができるのである」(Hegel-1, S. 462, Vgl. Hegel-2, S. 251ff.)。言い換えれば「あらゆる規定は、概念形式の内に取り上げられて一つの質として定められることができ、こうして倫理的法則に仕立てることができないものは何一つないことになる」(Hegel-1, S. 461)。

所有であれ、約束遵守であれ一般にある規定性を否定する行為は、それ自体否定すべき規定性を前提にしているから、行為自体の否定を帰結する自己矛盾的な行為なのである。ところで約束を守らないことや寄託物を否定することが、約束や寄託という「規定」を否定することになるのと同様に、貧しい者を救うことも「貧しさ」という規定に対する自己否定的行為であるが、前者が非道徳的で後者が道徳的であるという違いがあるとすれば、重要なのはむしろ約束は守るべきであり、貧困は克服されるべきであるという「実質的な点」だということになる (Vgl. ibid, S. 465f.)。してみればカントにとっても、「約束制度は存すべきだ」という実質的原理が予め秘かに前提されていた、と考えるのが妥当であろう。

ここでとりあえず確認できることは、「約束の遵守」というルールに関して、その違反が認め

られないのは(規則功利主義も義務理論も)ともに既に前提されている制度的事実(実践)の否定につながるからとされている点である。ただし義務論の場合は、「何故、約束(という制度)は必要であり、それは守られなくてはならないのか」と問われても、「約束は制度として成り立っており、それが端的に義務だから守られるべきである」としか答えようがない。あえてその根拠を挙げるとしても、ヘーゲルが言ったように「制度的事実」を繰り返すか「直観的事実」を持ちだして答えるより他にないことになる (cf. Atiyah, p. 1, p. 11, pp. 88-90, Hare, pp. 41-44)。しかも「なぜ約束という制度が必要か」という問いに対して、功利的・目的論的観点から「何かのため」という答え方は、義務論自体には本来許されないはずのことである。それに対して、ロールズの規則功利主義の立場では、メタレベルから「実践」そのもの、ルールそのものの意義を問うことはもちろん可能なことである。奴隷制やポトラッチ、ある種の民族主義などと同様、「寄託」や「約束」という制度が功利主義的観点から望ましいかどうかは、問いうることになる。これが規則功利主義の「功利主義」たる所以といえよう。

ところで、規則功利主義について、たとえば次のような場合を考えてみよう。「大多数のひとが規則(約束)を守っており、そのことを前提に、一部の人間が規則違反(ただ乗り)をすることが、社会全体の利益を最大にしている。ところが一部の人間も規則を守れば、かえって社会全体の利益が減少することは確実である」と。もし、規則功利主義がこのような「一部の違反者によるただ乗り状況」を許しても、全体の利益を配慮すべきだとすれば、それは功利主義的であるといえるが、反対に、この場合も規則違反の一つであると考えれば本来功利主義の名にそぐわない面を持つことになる(小林, p.105参照)。もしロールズが「公平さ」や「正義」への配慮からこうした「ただ乗り」状況を許さないとすれば、彼の規則功利主義は義務論へと一步近づくことになろう。

もちろん規則功利主義者も功利主義にこだわって、規則の適用事例を一般の場合と区別する補助規則(言い訳の型)を導入することにより、種差を設けて対処することは可能であろう。しかしこうした彌縫策を施したとしても、万人の幸福の内実が明らかにならない限り、結局、功利計算にこだわる功利主義はその妥当性を立証することはできない。まさにマッキーが言うように功利計算自体が一つの神話でしかないからである (cf. Mackie, pp. 137-9)。

III 規則の構成的性格——約束の場合

すでに先ほどロールズの規則観を見たときに示唆されていたことではあるが、ここで確認しておきたいことは、ある種の「規則」は行為統制的ではなく行為構成的な性格を持っているという点である。全ての規則の意義を目的論だけを背景に、「規則に先行する行為を統制するため」という観点から説明することは不可能なことである。たとえば、ゲームの規則の場合がそうである。ゲームの規則は決して単純に社会的利益を生み出すために生じてきた規則とは言えない。たしかにその規則も人為的に定められたものではあるが、それは規則に先立つ行為を統制するためのものではない。ゲームの場合はその規則があって初めて様々な「ゲーム内の行為」が可能になるような規則である。J・サールはこうした規則をカントに倣って「構成的規則(constructive rule)」と呼んだ。ただし、この場合の規則とは、それに従うことが端的に義務であるような規則とはいえない。約束をすることも、ゲームをすることもそれ自体はけっして義務ではない。とは言え、それに加わった以上は自動的にしかるべき拘束を受け責任を負うことになる。サー

ルはこうした行為が「約束行為」として成り立つための条件をいくつかに分けて述べている。

その条件とは、①「互いに言っていることが分かる」という正常入力条件、②「話し手Sは、Tという発言において、命題Pを表現し、そうすることでSは、S自身についての将来の行為Aを述定している」という命題内容条件、③「約束の相手Hは、SがAする方を好むであろう。またSも、SがAする方をHは好むだろうと思っている。しかし通常、SがAすることは、SにもHにも自明のことではない」という事前条件、④「SはAを行うことを意図している」という誠実性条件、⑤「SはTという発言において自分がAを行うという義務を負うことになることを意図している」という本質条件、⑥「Sは、ある一定の発言内の効果を生じさせるということを、その効果を生じさせようという意図を聞き手Hに認知されることによって、行おうと意図しており、さらにまた、その認知が、Sが発する言語的要素の意味がその要素と当該の効果とを慣習的に結び付けている事実の助けをかりて達成されるということも意図している」という条件、そして、⑦「Tが正しくかつ誠実に発せられるとき、かつその時に限って、上記の条件が成立する」という意味論的規則である。ただし、不誠実な約束も約束であるとすれば、④の誠実性条件は、「Sは、Tを発言することによって自分がAをするという意図を持つという責任を負うことを意図している」と改める必要がある (cf. Searle, pp. 57-62)。

これら条件自体を詳しく検討することは別の機会に譲るが、ここでも相手の「意図の認知」という条件がいかにしてクリアされるかという点と、約束の「慣習・制度」がすでに成立している場面を前提にしているという点が問題となることは明らかであろう。

むろん、具体的な約束行為が「約束行為」として成立している限り、上の必要十分条件がすべて充されているはずだ、というのがサールの主旨であり、個々の場面でそれを検証することを問題としてはいない。つまり、これらの条件を含んだ規則が約束行為の成立に先立って学ばれ習得されているはずである、という「権利問題」として、以上の条件が述べられているのである。権利問題として考えれば、カントもヒュームもこの点には同意するかも知れない。ただ問題は、これらの条件を含めた制度がいかにして与えられたのかということである。サールが挙げた条件が実際にも逐次充たされ、その結果、約束行為が行われ、それが積み重なって約束制度が生成したと考えることは、およそ不可能なことである。また、この期に及んで「理性の事実」や「直観的事実」をもちだして済む問題ではあるまい。(制度として成り立っている) 約束は約束だから守られるべきである、というのはヘーゲルが言うように単なる同語反復でしかなく、制度的事実の中身を明らかにしない限り、約束の拘束力の内実も明かにならないように思われる。そして、こうした制度的事実が「自然的」に与えられたものでないとすれば (cf. Hume, pp. 516-7)、残るは「人為的」に定められたものということになる。かくして、「約束」の制度はいかにして生ずるか、というヒュームが持ち出した問題が真剣に問われなければならないことになる。ただし、ここで個別の約束行為の成立を前提として、その繰り返しによる「約束」の制度の生成を語るわけにはいかない。個別の約束が「約束」として成り立つためには、予め制度として「約束」(実践) が成り立っていないとてはならないからである。結局、ヒュームにとっても、こうした循環関係をどの様に回避して、「制度」の生成を説明するか、ということが課題となる。そして実は前述のサールの場合も、同じ様な循環の問題を抱えているのである (cf. Mackie, p. 70)。

それでは、「規則そのもの」の制定・妥当については、やはりロールズが言うように、功利主義的視点から見られるべきなのだろうか。ヒュームは結局のところ大筋ではそのように考えて

いるようである (cf. Hume, pp. 521-3)。ところがカントにとっては、この視点を導入することが許されなかった。こうして先ほどのヘーゲルの批判を招くことになったわけである。

たしかにヘーゲルの批判に対しては、カント自身決して単に形式的原理だけを道徳法則の根本に据えていたのではなく実質的を顧慮していた、とする弁明を聞くことがある。たとえば、カントも「同時に意欲しうような格律にしたがって行為せよ」という点で、「欲する」という実質を基本に据えている。あるいは、カントが言う形式的原理とは普遍性の形式の原理であり、それに対置される実質的原理とは、本来は個別性の形式の原理 (エゴイズムの原理) のことである。そしてカントは、別に実質を「意志の自己目的性」という点に捉えていた。さらに言えば、カントが実質として考えていたのは、個々の「行為主体の人格性である」と (矢島, p. 186 以下参照)。偽りの約束や寄託物の否認が道徳的に不正なのは、目的としての人格を否定し、エゴイズムの原則にしたがって自己の目的を実現するために、他者をもつぱら手段としてのみ扱ったからである。このようにしてカントもいわゆる第三導出方式のところで「人格」の権利侵害の観点から「偽りの約束」の不正さを説明しようとしている (Vgl. GMS, S. 52f.)⁹⁾。

IV 約束の起源と根拠

以上で述べた約束制度成立後の事後的な「約束破り」の例だけからは、「約束がなされなくてはならない必要性」は説明できない。また、約束の拘束力は制度だけに由来するものか、そしてそこにはどうして「約束の破棄を許す事例」が含まれているか、その理由も分からない。

そもそも他者を「目的」として扱いながら、通常の「約束」は行わない世界も十分に考えることはできよう。カントは「偽りの約束をすることは、あなた自身が為される身になれば、それを欲しないだろうから、約束を守るべきだ」といった説明の仕方は、本来は「目的自体の原理」から派生したものに過ぎないと言う (GMS, S. 53, Anm.)。しかしだからといって人格の目的性が、約束という制度を必然的に生み出すとは限らない。

しかも、「約束などなくてもよいではないか」という「約束にとってのアウトサイダー」の発言に対しては、以上のカントによる答えは何ら説得的な答えではない。少なくとも約束時点と債務履行時点の時間的な「ずれ」を含む約束については、意志の変更は常にありうることであって、別途、実体的・恒常的な人格の同一性が保証されない限り、従うべき義務はないとして、「同時取り引き (要物契約)」ないし「所有権の譲渡」しか認めない人にとっては、通常の (時間的ずれを貫く) 約束の拘束性は説得力を持たないであろう。

ちなみにヒュームは (功利主義的視点に立ち) この点を逆に約束生成の要と捉えている。つまり単なる現在の特定の物の所有権の転移だけでなく、遠くのもの、時間的に隔たった一般的な (数や種類を特定しただけの) 事物の転移や扶助行為の相互性などを可能にするために、約束行為が案出されたのである、と (cf. Hume, p. 520)。

約束は、たしかにわれわれの生活にとって「自然的事実」に近い所与性をもって迫ってくる。そして約束がなければ、いかに人間の生活が不便なものとなるかを考えてみれば、それがどれほど普遍的に人類にとって不可欠な規則であったかは想像がつく。たとえば、拘束力のない単なる「好意」や「予定」を述べるだけでは、相手がそれを「信頼」し、当てにして新たな行動の予定を設計・企画することは、余りに多くのリスクを背負うことになる。約束がしかるべき「拘束力」を持っているからこそ、相手はそれを前提にして初めて特定の行為をすることが可能

となるのである。

では、こうした約束の拘束力は、どこからくるのであろうか？

とりあえず、約束を守らなければ、人が「信頼」しなくなり、また一般にそうした行為が蔓延すれば、約束を信じるものは誰もいなくなることは想像できる。つまり約束の効力は失われてしまう。従って、約束の拘束力の根拠は、互いの相手に対する「信頼」にあるということが考えられる。しかし、信頼そのものは何に由来するのであろうか。またいかにしたら相互信頼の関係は築かれうるのか。たしかに互いに相手を信ずることができれば、交換や約束の行為は成り立つだろう。しかしこれはあくまでも「相手が信頼できるなら」という条件が充された後の話である⁹⁾。

しかも約束が守られるべき根拠を、「信頼に応えること」だけに求めることは、危険でありまた不自然ですらある。約束には、好意や信頼による期待を越えた拘束力があると考えるのがむしろ普通であろう。少なくとも約束に近い関係にある「契約」の場合は、明示的な「契約」行為の方が大切な要件であるとされる。

たとえば、一方に「約束はしないが、きっと君にこれを売る」と語った人がいて、彼が私にとり信頼に値する篤実な人であったから、私は、他のものを買うことを控え彼のものを買う用意をしていたとする。ところが結局は裏切られ、私は期待したものを手に入れることができなかったとしよう。また、他方に「これを売ることを約束する」と語る人がいて、ふだんから信頼のおけない気まぐれな人だという評判だったが、彼の「約束する」という発言を根拠に、私は彼のものを買う用意をしていたとしよう。ところが案の定、その約束は破られ、彼のものを手に入れることができなかったとする。後者の行為が契約であるとすれば、法的には後者は履行責任か賠償責任を問われのがふつうである。ところが前者はそこまで強い賠償責任を要求されないであろう。だとすれば、信頼だけでは、通常の約束の拘束力を成り立たせるには不十分であるということになる（森村, pp. 153-5参照）。

上の例を使って言えば、約束の拘束力の根拠は、むしろ信頼ではなく「約束する」という当人の自己拘束的意志の（意識的）明示、つまり約束者の自発的意志にあるのではないかということになる。信頼説とは別に「意志説」が語られる理由は、この点にある。

ところが自己決断＝意志の表明にしたところで、やはり問題がある（cf. Atiyah, p. 23, pp. 128-9）。無償契約の拘束力の弱さが意志説だけでは説明できない点もさることながら、当事者の契約意志だけでは契約責任を完全に基礎づけられない、という点はその根本的な弱点である。つまり、意志説において、現在の意志が過去の意志に優先するものとすれば、仮に現在において過去の約束を履行する意志を失った場合でも、過去の約束が拘束することを、意志説だけでは説明できないからである。ここで「相手方がその約束を信頼したからである」と言えば信頼説に頼ることになる。また契約時点での意志は恒常的なものと擬制されていると答えることも、通常的人格の可変性に鑑みて不自然である（森村, p. 180以下参照）。

森村進氏によれば、契約とは、単に未来の自分を拘束するよう内面で決心し、その決意を表明するだけでなく、相手方に自分に対する権利を与えることなのである。「自ら結んだ個々の契約を後悔し履行を拒む人々も、その大部分は契約という制度を全面的に否定するわけではなからう。彼らも社会の中に生きている以上、数多くの契約を結び、自分に有利な契約の履行を拒まず、また相手方にもその履行を認めるだろう。このような人に対しては自分で契約制度に入り込んでそれを利用しておきながら、自分に都合の悪いときだけその制度からのがれようとす

るのは不公正である、あるいは普遍性を欠くので実践的議論における正当性を欠く、と言うことができる」(同上, p. 186)。

ヒュームもまた、約束については意志(単なる意志ではなく、「義務を意志する」と言われるが)を重要な要件としながらも、意志だけでも不十分であることを自覚していた。しかもまた、彼は単なる、信頼や好意によっても約束は成立しないものと考えている (cf. Hume, pp. 519-20, p. 523, cf. Mackie, p. 81)。とりあえず「約束」が成り立つためには、言葉による明示が必要である。しかもその言葉が誠実に発せられ、それと矛盾する表徴が明かに存在しないことが必要である。そして最終的には、これら全てを支える「制度」の必要性を説く。ただしこの制度自体が「約束」行為によって生ずることはできないのであって、むしろ一般的な社会の中での期待・是認・否認を経験しながら徐々に形成されてきた「慣習」(「黙約」 convention) がこれら全てに先行する必要がある、とされる。こうしてみればヒュームが「黙約」にこだわった理由もそれなりにうなずける。

規則の人為性に着目し、それが「共通の利害に関する一般的な感じ(a general sense of common interest)」(Hume, p. 490)から生じたというのは、それなりの説得力を持つ説明である。めざす利益が共通の場合や、二人の財の種類が異なっていて、互いに相手が自分の必要とするものを持っており、しかも仮に現在の自分の所有物を一部失っても大した損害はなく、取引によって期待される利益が、現状維持よりも明かに大きい場合には、交換取引が発生するであろうことは想像に難くない。そして実際、多くの取引慣行はこのようにして発生したものと考えられる⁷⁾。いわゆる「ポート漕ぎ」の例 (*ibid.*) は、明かに進むべき方向が共通であり、共通の利害がはっきりしている場合の慣習 (convention) である。ところが同じヒュームが挙げる次のような(時間的経過を前提にした)相互扶助の場合は、共通する利益の裏面に「対立する利害」が隠れており、仮に裏切られた場合の損失は明かに大きなものとなる。

ヒュームの例を見てみよう。「あなたの小麦は今日みのるし、私の小麦は明日みのるだろう。それゆえ今日は私があなたと共に働いて、明日はあなたが私を助ければ、双方の利益になろう。(しかし)私はあなたになんらの好意も持っていないし、同様にあなたが私に対し好意を持っていないことを知っている。それ故、私はあなたのために骨を折ろうとは思わない。また、もし返礼を期待して、私自身のためにあなたに協力して働いても、私は失望すると知っている。言い換えれば、あなたの感謝の気持ちに頼っても無駄であると知っている。それ故今の場合、私はあなたを一人で働かせておく。あなたも私に同様な取扱をする。刈入れの時期は移り、そして私もあなたも、相互の信頼と保証を欠くために収穫を失うことになる」(*ibid.*, pp. 520-1)。この場合にも単純に「共通の利害に対する一般的感じ」を持ちだして、約束の発生を説明できるだろうか。

結局ヒュームは、人為的(約束)制度の恩恵を説明し教える道徳家や政治家による教育を持ちだしてきて、このディレンマ状況を脱却する可能性を(きわめて楽観的に)示唆している。すなわち「ひたむきで激しい活動によるよりも、迂遠で人為的なやり方による方がかえって良くわれわれの欲求を満足させることができると教え、かくして私は、他人に真の好意を少しも抱かずとも他人に奉仕することを学ぶのである」(*ibid.*, p. 521)。この様に相互の奉仕の期待と、裏切った場合の損失を計算することで、人間の利己的な交際が起こりはじめ、社会において優勢となる。この後、(無私)の友情に基づく交際と(好意に基づかない)利害が絡む交際を区別するため、後者に行為の履行を束縛する一定の言語形式が案出され、ここに約束(制度)が成

り立つことになる、というわけである。

以上の説明を仔細に検討すること、たとえば先に示されたような約束成立のための循環、すなわち「信頼」に始まり、「意志の明示」、「制度的事実の支え」ときて、制度が成立するための「相互信頼の必要性」へと至る循環は、本当に以上の説明だけで克服されているのか、などといった問題を詳しく検討することは別の機会に譲らざるを得ない。ただ、ヒュームは、こうした制度を学ぶには、ほんのわずかの人間の能力（利害感）と世間の実践さえあれば十分であると考えている。これに対して、カントは譲渡と契約が成り立つについて、ヒュームが言うような単なる利害感や経験的意志とは別の「意志」、すなわち「共同的意志（結合した意志）」を持ちだしてきて説明している。

カントによれば、「契約」を構成するには、「約束 (promissum)」と「受諾 (acceptatio)」という二段階の意志が必要である。しかもこれら二つの意志だけでは何も前者から後者に移転 (translatio) することはなく、ただ「両者の結合した（同時に表示された）意志」だけによって移転は成立する、とされる。通常の個別意志は、経験的に時間の中で継起するものであり（先ほど「意志説」のところで示したように）、後になって先の約束を後悔し変更されるかも知れない可能性が常に付きまとう。このような形で拘束力をもつ契約が成り立つとは考えられない。そこで、（理論的にであれ）二つの意志の同時性を確保するためには、時間・空間的な制約を越えた「一つの共通の意志」を想定し、契約による取得をそこから生じたヌーメナルな関係としてとして考えることで、超越論的に演繹する（権利づける）ことができるのだ、というわけである (Vgl. MS, S. 85f.)。カントによれば、これこそ「契約による取引の概念の真正かつ唯一可能な演繹」(MS, S. 86)なのである。ところがカントは、「約束を遵守すべし」という肝心の定言命法については、誰もが知っているが、これについて証明を行うことは絶対に不可能だと言う。「約束を守るべきだということは、純粋な（法的概念に関し、空間・時間の一切の感性的条件を捨象する）理性の一要請 (ein Postulat) なのである」(ibid.)。

ただし、元来は外的行為にのみ関わる「法義務」としての「約束遵守の義務」については、次のようにも語っている。すなわち、法理的な立法に際しては、義務の観念以外の動機をも許すのであり、「傾向性や嫌悪といった種類の意思の情動的な規定根拠」(MS, S. 21)にその動機を求めなければならない。そして倫理学は「契約は守られるべき」という義務を、法論から与えられたものとして後から受け取って内面化し、外的強制という動機が除かれても、義務の観念だけで動機としては十分であるということを「後から教えるだけなのである」と。しかもこのことは、「好意による相互扶助」と「約束による相互扶助」を区別するためにも必要なこととされている。

こうしてみれば、「約束制度」の生成に関しては、カントもヒュームときほど異なったことを考えてはいない、と解釈することもあながち不可能ではない。しかし逆に、あくまでも「共通の利害への一般的な感じ」を基礎に据えるヒュームと、超越論的な「共通の意志」を設定するカントとでは、自ずとその違いもはっきりしてくる。そしてこの「共通の意志」という観念は、外在化されてヘーゲルに受け継がれ「個別意志と普遍意志の合致はいかにして可能か」という大きな問題を形成することになる。

さてそれではカントにとって、権利問題としてはともかく、事実問題としては何か別の観点から（例えば、ロールズやヒュームのように功利主義的観点から）、「所与の規定性」、言い換えれば「制度的事実」（実践）に対する評価を下すことは可能なのか。それとも、制度的な事実へ

の評価を開く道は残されていないのか。この問題を含め、本稿で触れたいいくつかの課題については、稿を改めて考えることとし、とりあえず一旦筆をおくこととする。

注

- 1) 「盲目的に従う」といわれているときの規則とは、例えば言語規則や数学の規則などであって、あらゆる規則についてそのようなことが言えるかどうかは問題であろう。この点については、S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 1982, Basil Blackwellを参照。なお次の拙稿でも簡単に触れた。「規則の知とその適用——懐疑論と主知主義のはざままで——」『フィロソフィア・イワテ』第22号, 1990.
- 2) 例えば、カントの定言命法に従う様な場合が、その典型的であろう。「われわれは、純粋な義務に基づいて行為するという心意 (Gesinnung) を証示するような確実な実例を挙げることはできない、またわれわれの行為はなるほど義務の命じるところのものにかなっているかも知れないが、しかしそれがならい義務に基づいて為されたかどうか、従ってまた道徳的価値を持つかどうかは依然として疑わしい」(GMS, S. 25)。「ある行為が、それ自体としては義務にかなっているにせよ、しかしその行為の格律があくまで道徳的根拠と義務の表象にもとづいていたと言えるような事例を、ただの一つでも経験によって完全に立証することは絶対に不可能である」(ibid, S. 26)。
- 3) もちろんこの「幸福」の内実が何であるかが問われ、果して万人が究極的に一致する幸福がありうるのか、「快楽量」をいかにして計算するのか、などといった問題が未解決なうちは、どのような規則の制定が可能か解決できないこととなる。またいわゆる「自然主義的誤謬」の批判にどう答えるかという問題もあるが、これらの問題については、もはや様々なところで語られているので本稿では敢えて触れないことにする。cf. Mackie, chap. 6.
- 4) たとえば、今日脳死を前提とした臓器移植の可否が問題となっているが、この場合も、脳死を人の死とするか否かについて、社会の一般的な合意がえられない限り、たとえ理論的に、あるいは特定の利益・目的を優先して考えれば脳死を人の死と認めざるをえないとしても、死生観の改変を安易に認めるわけにはいかない。
- 5) 正義も人類愛もそれが自らの身に受けることを望む故に、正義が行われるべきというのであれば、結局はナザレのイエスの黄金律「汝の欲するところを他者に対しても為すべし」に行き着くことになる。するとカントも結局は功利主義ということになろう。しかしながら他方で、「正義」を論ずるには、いわゆる「個体のエゴイズム」を排除した、普遍化可能性ないし「等しきものには等しく」の(形式的)原則だけで十分であり、この点を、自己愛などという要素を導入することなく貫徹することこそカント倫理学の面目躍如である、とあえて論ずることも可能かも知れない(井上達夫『共生の作法——会話としての正義——』創文社, 1986, pp. 34-99参照)。ただしこの場合、「普遍化・一般化」ということ自体がいくつかのレベルを持っており、単なる普遍化可能性では、現存する道徳的規則を正当化することにはならないという批判があることも確かである (cf. Mackie, chap. 4)。
- 6) 交換のパラドックスについては、土屋俊「交換のパラドックス」(『現代思想』vol. 19-8, 青土社, 1991所収, pp. 247-255)を参照。
- 7) この意味で、D・ホフスタッターが報告している「囚人のディレンマのコンピュータ・トーナメント」で、最も優秀であったラパポートのプログラムの最初が「最初の出会いは協力・協調する」であった点は非常に示唆に富む。D・ホフスタッター『メタマジック・ゲーム』(竹内

郁雄, 他訳) 白揚社, 1990, 第29章参照。

引用・参考文献

- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, 1977.
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner, 1965 (引用記号をGMSと略記), 篠田英雄訳『道徳形而上学原論』, 岩波文庫, 1976.
- idem., *Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner, 1966 (引用記号をMSと略記), 加藤新平・三島淑臣訳『人倫の形而上学〈法論〉』世界の名著32, 中央公論社, 1972.
- Anscombe, G. E., *Intention*, Basil Blackwell, 1963, 菅豊彦訳『インテンション』産業図書, 1984.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1978.
- Mackie, J. L., *Ethics*, Pelican Books, 1977, 加藤尚武監訳『倫理学』哲書房, 1990.
- Mill, J. S., *Utilitarianism*, J. M. Dent & Sons Ltd., 1910, 伊原吉之助訳『功利主義論』世界の名著38, 中央公論社, 1967.
- Rawls, J., Two concepts of Rules, in Philippa Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford U. P. 1967, 深田三徳訳「二つのルール概念」(田中成明編訳『公正としての正義』, 木鐸社, 1979, 所収)
- Harman, G., *The Nature of Morality*, Oxford U. P., 1977, 大庭健他訳『哲学的倫理学叙説』産業図書, 1988.
- Hegel, G. W. F., Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, In G. W. F. *Hegel Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2*, Suhrkamp, 1970, (引用記号をHegel-1と略記)
- idem., Grundlinien der Philosophie des Rechts, In G. W. F. *Hegel Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7*, Suhrkamp, 1970, (引用記号をHegel-2と略記) 藤野涉他訳『法の哲学』世界の名著35, 中央公論社, 1967.
- Atiyah, P. S., *Promises, Morals, and Law*, Oxford, 1981.
- Hare, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, 1964, 小泉仰他訳『道徳の言語』勁草書房, 1982.
- Searle, J. R., *Speech Acts*, Cambridge U. P., 1969, 坂本百大他訳『言語行為』勁草書房, 1986.
- 黒田亘, 『行為と規範』勁草書房, 1992.
- 小林公, 「刑罰・責任・言語」(長尾龍一・田中成明編『現代法哲学3・実定法の基礎理論』東大出版会, 1983, 所収)
- 森村進, 『権利と人格』創文社, 1989.
- 矢島羊吉, 『増補 カントの自由の概念』福村出版, 1974.