

法治與德治—— 立憲主義的基礎

大木雅夫

一 法治和德治之兩極互補

(1) 在比較西方和東方(特指東亞,下同——譯者)有關法的觀念時,比較法學家經常指出,前者立足於法治主義,後者則以德治主義為其特點。戴衛德(R. David)、茨威格特(K. Zweigert)和克茨(H. Kötz)等具代表性的法、德比較法學家,就是以這種西方法治主義和東方德治主義相對立的圖式來構築他們的比較法理論體系的。應該承認,這在全盤把握西方法和東方法的獨特處時可謂極具洞察力;然而,將法體系或法秩序這種極其複雜的結構作簡單的、黑白對照式的描繪,卻又有可能令人產生非常刻板的印象。如果用這種眼光來考察西方法和東方法的特點,那麼就有必要重新審視上述那種將西方法治主義和東方德治主義對立的圖式。法治和德治本來並非一定對立,兩者也有互補的可能。

西方可以說確屬法治主義,但西方人兩千年來深受基督教的教化,英國也有「一便士的愛值一鎊的法」(“A penny-weight of love is worth pound of law”)的諺語,這難道不是愛較之力、德較之法更為優先嗎?此外,西方自古以來在嚴格法之外又有衡平法;古羅馬在市民法(ius civile)之外有萬民法(ius gentium),文藝復興時期的人文主義法學則將衡平(Epicikeia)原理導入已經僵化的羅馬法,而英國則是在嚴格的普通法(common law)之外形成了衡平法(equity)的體系。這兩者雖非完全混合,但也不是各行其遠,而是互有影響且向着同一個法制秩序方向前進的^①。衡平法之本質具有道德的、宗教的基調,其實與德治主義精神相當接近。

(2) 與此相對,德治主義既沒有徹底支配中國的政治思想,也沒有建立在實定法的排他性基礎上。正如春秋戰國時代的諸子百家所反映的那樣,偉大的思想家是兼容許多看似矛盾的因素的,例如《論語·為政》起首處說:「為政以德,譬如北辰,居其所而眾星共之」,另外還有「導之以政,齊之以刑,民免而

在比較西方和東方有關法的觀念時,比較法學家經常指出,前者立足於法治主義,後者則以德治主義為其特點。應該承認,這種劃分在全盤把握西方法和東方法的獨特處時可謂極具洞察力;然而,法治和德治並非一定對立,兩者也有互補的可能。

無恥；導之以德，齊之以禮，有恥且格」的說法，這是孔子宣告的德治主義的根本原則。但人們往往忽略的是，孔子在《論語》結尾處還說過：「不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴……」^②，這與罪刑法定主義的論調相似，其實離法治主義不遠。曾主持編撰（日本）幕府時代最早法典《公事方御定書》的八代將軍德川吉宗，可能也讀過孔子的這些話。他力求法令的周到和徹底，經常稱：「不教而罪民，是屬可歎！」並曾下令：「刑事案件，有的罪處死刑，有的罪課以流放孤島、驅逐、罰款、禁閉等懲罰，這類法律應大體完善並予以書面化，然而具體審理時，則應按其罪行輕重酌情處理。」為此，他在享保九年（1724）下令編撰名為《享保度法律類寄》的刑事案例集^③。就德川吉宗而論，德治主義和法治主義之間不過是一步之遙罷了。

（3）中國歷史上，儒家和法家曾進行激烈的鬥爭，但兩者究竟是衝突還是競爭呢？勿庸置疑，儒家主張明君賢相之說，其基調是人格主義。但因為明君賢相不可能接連出現，為使平庸的執政者、執法官也能公正地施政和司法，儒家因此也強調完善法制以及以法作為實行信賞必罰的公正政治的基礎。法家學說的重點，在於維持法的安定性^④，與儒家思想大相逕庭。但我認為，它和儒家思想並非完全對立，而是更合理、更現實地補充了後者。法家學說對君主並無明君賢相之類的直接人格要求，但它無疑與儒家政治學說一樣，同為治者之學，只不過馬基維利（Niccolò Machiavelli）式的君主論色彩更濃厚一些而已。

儘管如此，從法在國家、社會中的作用這一觀點來看，儒家同法家的距離還是非常大的。雖然儒家並不否定法的存在，但卻不能忍視觸目皆為刑法一類的東西，於是他們提出了「禮」這類比法的層次更高的道德要求。只是《禮記》等典籍中也涉及到犯罪、刑罰等問題，對「禮」也有種種詳細規定，其實也可以被看作是實證法或者超過實證法的東西了。儒家認為沒有必要制訂這麼多法律^⑤，因為不管這些法律是否存在，具體個案都可以按照禮的規範從正義平等的立場上作出裁決的^⑥。

相反，從法家的法律觀來看，儒家這種理論將導致興之所致、隨心所欲的司法，他們必須譴責儒家這種幻想聖人天子出現的偽善^⑦。因為對生活在戰國這樣的亂世的法家來說，富國強兵、變革（變法）才是當務之急。作為現實政治家，法家以「性惡說」作為信賞必罰的基礎。由於民眾服於威勢，所以是威勢而非德行才能制止「暴」的。由此，必須加強法制，直至提出《慎子·威德》的「法雖不善，猶愈於無法」這樣的論點。

儘管有過焚書坑儒的殘酷鎮壓，儒教終因漢武帝而成為國教，此後一直影響着中國的法制。歷史上，儒家典籍常被用作審理案件時的法理根據，例如武帝時董仲舒曾援用《春秋》，據說東漢陳寵在審案時也經常引經據典。東晉的能遠，曾指出這種即興的、只求具體個案妥善而迴避法律普遍性適用的作法的弊端，但他同時也認為儒教經典有補充律令的作用，並強調過這樣的立法宗旨：「諸立議者皆當引律令經傳，不得直以情言無所依據以虧舊籍。」在這裏，經籍和律令同時都被當成了「法源」^⑧。此後，中國長期存在着法的儒教化傾向，一直

中國歷史上，儒家和法家曾進行激烈的鬥爭。儒家主張明君賢相之說，其基調是人格主義。法家學說的重點，在於維持法的安定性，與儒家思想大相逕庭。從法家的法律觀來看，儒家理論將導致興之所致、隨心所欲的司法，他們譴責儒家幻想聖人天子出現的偽善。對法家來說，富國強兵、變革（變法）才是當務之急。

到了清代，成文法和先例才成為刑事司法的法源而得到較充分的整理和完善，經書的直接援用才算終止。即便如此，儒家價值體系仍然是刑事司法的根基，然而「這個一般性準則已經作為具體的、技術性的規定被充分溶入成文法內，只能通過法律起作用，而不再能超越法律直接運用了」^⑨。

總之，法治主義與德治主義並不是對立的兩極，而是具有一種同為治者之學的兩極互補、相輔相成的關係。治者即天子，春秋時代的天子是受了天命的有德王者；但到了戰國末期，時逢亂世，天子變成不過是基於控制民間爭亂這種社會需要而被選出來的君王而已^⑩。當然，就這個意義上的天子而言，法是必須的。韓非子曾說過：「法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭、勇者弗敢爭。刑過不避大臣，賞罰不遺匹夫。」這種強調法的公平適用性的理論是很有價值的^⑪。但是韓非子也說過：「法者編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。術者藏之於胸，以偶眾端，而潛御群臣者也。」法在這裏是和官吏駕馭術並行的，都是君王的德性(的一部分)^⑫。這明顯不同於西歐那種以王之上是否還有法、亦即君王是否也受法的約束這個角度來探討問題的法治主義理論。

二 法治主義和立憲主義

(1) 西方法治主義的誕生雖然比中國晚了兩千年，然而現代民主主義體制卻在英國確立。當時的一個根本問題是：「到底王在法之上還是法在王之上？」這不只是學者或思想家之間爭論的題目，而且亦是在聖公會和清教徒的抗爭、國王和議會的對立、民眾起義直至國王被送上斷頭台這樣的動亂之中被提出來的問題。其發端是伊麗莎白一世之後繼者蘇格蘭王詹姆士六世(在英格蘭為詹姆士一世，James I)的上台。由於他支持的聖公會藉高等宗教法庭迫害清教徒，使得清教徒向屬普通法(common law)法庭的民事法庭求救。普通法的法官們審查了大權法庭的活動，制止了國王所給予的裁判權，而且雙方法庭之間還就大憲章(Magna Carta)以來的案例進行大規模的探索競爭，法庭間的抗爭(Battle of Courts)激化起來。

這個時候，聰明卻並不賢明的詹姆士一世將王權神授說帶進英格蘭，普通法的法學家庫克對此進行抵制。庫氏說，從國外來的新王不知道普通法，該法不僅裁決臣民間的種種問題，而且亦是「保衛國王安全和平的黃金尺度」。自認為王權神授的國王被激怒了，「這是欲致朕於法下，若予承認豈非逆反！」庫克則引用布萊克頓(H. Bracton)的名言：「王對人不承擔義務，但對神和法承擔義務」來予以反駁^⑬。

至此，問題還只是停留在理論性的爭辯。後來發生的清教徒革命(1640-1660)，將英國全土、國民各階層全部捲入的流血革命，一直發展到國王查理一世被處斬，這一連串事件使得王權神授說已不再有任何意義了。這以後有王政

從十六世紀末到十八世紀，法國一直受高盧主義的支配，國王是「神在人間的代理人」，其權力被認為直接來自神而非受於民或教皇。國王掌握立法權，因此相對於法律而言他是自由的；然而，他之所以能自由行事，是因為原則上他處於法外。

復辟，也有其反動，一直到光榮革命，這場從1640年開始、綿延了半個世紀的動亂，英國才終於確立了法的統治^⑭。

(2) 清教徒革命後約一個半世紀，法國革命爆發，其時王和法之關係也曾經是一個焦點。從十六世紀末到十八世紀，法國一直受高盧主義 (Gallicanisme，譯者註：亦即教會獨立權〔獨立於教皇〕強化主義) 的支配，國王是「神在人間的代理人」(représentant de Dieu sur la terre)，其權力被認為直接來自神而非受於民或教皇。連路易十六都是「受神恩寵之法國之王」(roi de France par la grâce de Dieu)，即便不是神也是聖職者 (sacerdoce)，甚至被看成可製造奇蹟治癒頑疾的法術師 (thaumaturge) ^⑮。總之，國王是不受任何束縛的全能的存在^⑯。然而專制 (tyrannie) 並不同於絕對主義 (absolutisme)，專制君主不服從法律或任何規範，而絕對君主則被認為是應該服從法律的^⑰。法國的絕對主義，是以民眾希望將權力集中於秩序和統一、力量和光榮的體現者身上的願望為基礎的。國王掌握立法權，因此相對於法律而言他是自由的；然而，他之所以能自由行事，是因為原則上他處於法外^⑱。

我們若以此作為考察前提，那麼也有必要重新審視在革命後導入的君主立憲制。根據西耶士 (Emmanuel J. Sieyès, 1748-1836) 的說法，立憲議會之所以沒有採取直接民主制而採取間接民主制，是由於當時大部分民眾「對統治法國的法律並不具備直接關注所需要的教育和餘暇」^⑲。國王被降格為人民的第一代表，自存於議會之外。憲法第3條規定：「法國不存在超越法律權威的權威。國王僅根據法律實行統治，且僅可以法律的名義要求服從。」國王在施行統治以前，應先對法律宣誓，如拒絕宣誓即意味放棄王位。於是，在革命以後的君主立憲制下，路易十六只不過是位於法律之下的凡人國王——「法國人之王」(roi des Français) 而已^⑳。其背景中有視法為「一般意思」，就如盧梭 (Jean J. Rousseau) 的思想：國王只要是國家之一員，他就應該在法之下。這種看法與其說是革命性的，還不如說仍停留在舊體制 (ancien régime) 的王和法之關係的延長線上而已。當然，不管怎樣說，路易十六在1793年 (即憲法制訂後兩年) 被送上斷頭台一事，說明法國終於出現了「偉大的法的世紀」(un grand siècle juridique)，只是後來愈走愈遠，直至迎來了「法律專制」的恐怖時代。

(3) 德國走上法治主義的道路較英國晚了兩個世紀，而較法國則晚了將近一個世紀。德國很落後，革命屢受挫折，進步知識份子與各種保守勢力妥協，法治主義在被踐踏中逐漸萌芽、成長。然而有必要強調的是，即便在這裏，法國意義上的絕對主義或啟蒙絕對主義也孕育了法治主義。

中世紀中晚期的德國，也一樣視國王為「神在地上的代理人」(Stellvertreter Gottes auf Erden) ^㉑。直到王政復辟時期，中德意志、南德意志的諸部憲法仍強調國王的不可侵犯性。比如1818年拜恩 (Bayern) 憲法就規定：「國王為國家元首，集國家全部權力於一身，並且根據自身所定、確定於該憲法文書的諸條文行使這些權利。其人身為神聖不可侵犯。」只是啟蒙主義則強調在君主不可侵犯性之外的大臣責任制原則，即大臣作為君王的最高進言者，其進言要受法律的

在德國嚴厲的絕對主義體制下，法治國家的思想只局限在「精神王國」的領域中展開。康德曾指出，比亞里士多德以追求國民幸福為目標這一點更為重要的是，國家應該努力實現在法的原則上的最大一致。這些走在時代前面的法治主義思想，是以啟蒙絕對主義為土壤的。

嚴格限制。這就意味着有可能預防和制裁君王自身的違法。這種啟蒙主義絕對體制，可以說是通向法治國家的橋梁^②。

即使如此，在德國嚴厲的絕對主義體制下，法治國家的思想只局限在「精神王國」的領域中展開。康德曾指出，比亞里士多德以追求國民幸福為目標這一點更為重要的是，國家應該努力實現在法的原則上的最大一致^③；與此相應，國王也就「在法律之下，依法肩負他人亦即主權者所賦予的義務」^④。黑格爾也認為，「法是一種神聖的東西，這僅僅因為它是絕對理念的體現，是自覺性自由的體現」^⑤。這些走在時代前面的法治主義思想的萌芽，恰恰都是以啟蒙絕對主義為土壤的。國家及其制度的改造，都應該以世俗的世界觀作為基礎；而最重要的，莫過於首先要求君王行為的理性化。君王意志從屬於理性規範，國家權力則服從法的規範。這兩者之間，或者說是啟蒙絕對主義和法治國家思想之間，可以說已經沒有多少距離^⑥。

經由康德、黑格爾以後一代人的提倡，法治國家一詞總算得以一般化，比如莫爾 (Robert von Mohl) 的著作就以此為書名 (*Die Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*)。稍晚，鼓吹法治國家思想的西塔爾 (F. J. Stahl, 1802-1861) 則提出：「國家應是法治國家，這既是口號，實際上也是新時代發展的動力。國家對自身活動的方向、界限以及國民的自由範圍，應以法的方式作出嚴密的規定並確保其牢固。各種倫理觀念應從國家的立場出發，從而直接地由國家在法制的範圍內予以實現。這即是所謂『法治國家』的概念。」^⑦雖然德國的法治主義在理論上已經走了這麼遠，但其後卻走向一個特殊方向。1848年革命失敗，自由主義、議會主義也相繼遭受挫折，下級貴族 (容克, Junker) 等舊勢力保存着實力，議會民主主義尚未成熟即半途夭折，德國終於走上了通往法西斯的「德國的特殊道路」^⑧。俾斯麥 (Otto von Bismarck) 時代，普魯士憲法中的君主主義與議會主義的矛盾開始顯露，法治主義從此蒙受重大影響。

俾斯麥是高唱「上有神、下有王」 (Gott im Himmel, auf Erden der König) 的君主主義者。他自命為國王的家臣，堅信普魯士王國的沒落即是德意志帝國的沒落，因此致力強化王權。儘管如此，畢竟不能無視市民階層的強烈要求，神的恩寵和人民主權的對立不是一個容易調和解決的課題。當時皇帝的地位雖然已經不在德國諸侯會議主席之上了，但仍保持着任命帝國宰相的權力。因此在憲法上，宰相獨立於議會和德意志各地諸侯而只對皇帝負責。由於皇帝掌握着帝國官僚的任免權，因而官僚認為對議會沒有責任而只對皇帝負責。不僅如此，皇帝亦可隨心所欲地調動官僚，且在政治上及軍事上保持着優越地位。議會被輕蔑地稱為「饒舌小屋」 (Quasselbude)，優秀人才並不嚮往議會，而是集中在行政機構或大學和經濟界。這便是第二帝國的憲法現實^⑨。

在這種情況下，本來應該是政治性憲法原理的法治主義被非政治化和極端形式化，法學意義上的法治主義只是在行政法、民事法等領域的權利保護方面有所作用，而在憲法方面已不具任何意義。行政方面的法律適用性被強調，對個人的法益以及自由和財產的干涉被限定在法律許可的範圍之內。由於法律是

俾斯麥是高唱「上有神、下有王」的君主主義者。他堅信普魯士王國的沒落即是德意志帝國的沒落，因此致力強化王權。儘管如此，畢竟不能無視市民階層的強烈要求，神的恩寵和人民主權的對立不是一個容易調和解決的課題。

在得到市民同意的情況下被制訂的，這樣的法律得以在行政上取代國家元首的意志，而且亦優先於國家意志的其他表達^⑩。在這種情況下，馬耶 (Otto Mayer) 甚至有過這樣的論調：「所謂法治國是指具有良好完整的行政法的國家」；「所謂法治國是指行政上的司法性形態」^⑪。在這種喪失了政治性憲法原理性質的法治主義下來討論「到底法在王之上還是王在法之上」這類問題，怎麼還會有意義！而且，若僅僅強調行政上的、形式性的法律適用性，而優秀的人才又並不嚮往議會，其結果是議會變成了胡亂的惡法製造所，不用說這也正是導致法治主義自身形骸化的其中一個原因。

三 明治憲法中的立憲主義

日本起步建設現代國家時，是以歐美，尤其是以德國為榜樣的。德意志第二帝國的憲法理論和憲法的現實，在日本得到明顯的反映。儘管如此，日本也並非只是全部照搬。與西歐各國相比，明治憲法第3條規定：「天皇神聖不可侵犯」，進一步推進了天皇近神的意義。之所以如此，是因為明治維新把復古思想作為出發點，並容忍了那些幻想神權政治的保守主義者；此外，亦由於憲法起草人伊藤博文是較之俾斯麥毫不遜色的君權論者。1888年，伊藤博文在樞密院就憲法起草的基本方針發表演說，稱西方各國不僅有立憲制的傳統，而且基督教又確保了國民精神的統一。但是^⑫：

在我國，宗教之力甚微，無一物堪作立國之基礎。佛教雖然曾經隆盛並連繫了國人上下，但時至今日亦已衰微，應予更替。神道雖亦為基於祖宗遺訓，確是祖法，但作為宗教仍缺乏向心力。在我國，唯有皇室可作為基軸。以此，該憲法草案屬意強調此點，以期尊重君權並使之無受束縛。或曰君權之甚大或導致濫用堪虞，此慮雖成其理，然果有此情時則宰相應承其責任，且更有其他防止濫權之途。僅以唯恐濫權而縮小君權範圍之說殊難成理。因而此法案以君權為基軸，且期以無偏無損，而故意未取歐洲之主權分割精神，決與歐洲各國君權民權平等之制度各取其途也。此為該起案之大綱。

這裏，他將歐美基督教所發揮的統一國民精神的作用寄託在天皇身上了^⑬。對基督教的神祇渾然不知的日本人極力希望把天皇等同於神，這本是復古派的願望，而對那些靠推翻獨攬大權的幕藩體制而發迹的藩閥政府的人而言，當然樂於接受比將軍更富權威的天皇的了。然而，天皇的真正神格化卻還是頗為遙遠的事。

伊藤博文本質上不是天皇神權主義者，他聽過格內斯特 (H. R. Gneist) 授課，甚至對專制主義思想表示驚訝；法律顧問摩塞 (A. Mosse) 和洛斯拉 (K. F. H. Roesler) 則告訴他開設國會於天皇如何不利；德皇威廉姆一世 (Wilhelm I) 也曾勸告他。這些意見都令他深感困惑^⑭。雖然擁有無限權威的天皇形象已經被勾勒出

德意志第二帝國的憲法理論和憲法的現實，在日本得到明顯的反映。明治憲法第3條規定：「天皇神聖不可侵犯」，進一步推進了天皇近神的意義。之所以如此，是因為明治維新把復古思想作為出發點，並容忍了那些幻想神權政治的保守主義者；此外，亦由於憲法起草人伊藤博文是較之俾斯麥毫不遜色的君權論者。

在現實政治中，唯有法治才是治國之真諦。然而，對承擔立法、司法和行政事務的「治者」必須有「德」的要求。在法被要求倫理化、而運用法的法學家們亦被要求高度倫理性的今天，有必要在新的意義上把握法治主義和德治主義，並使兩者相輔相成。我以為這是迎接二十一世紀的人類社會所必須要做的準備。

來，但一旦開始逐條審議憲法草案時，他又突然回到立憲制的本質上來了。原案第4條為「天皇乃國家之元首，總攬統治權，並依本憲法條規行使該權力」，若從天皇應具絕對性的角度看，該條應被刪除。但此時伊藤卻聲稱，如果不限制君主的權力，憲法政治就無從談起。他反駁道：「即令統治權本來無限，但既以該憲法限制，則意謂應在其範圍內施行，亦即表示統治權不得濫用。故若無『依本憲法條規』之類文字時則為非憲法政治，而成無限專制之政體。」一度被視為可以取代神的天皇，終被置於憲法之下。結果是，天皇在頒布憲法的上諭中稱：「朕與朕之子孫，將遵循此憲法之條章以行使（治國大權）不怠」，表示保證遵守憲法^⑤。

從伊藤上述的發言來看，日本可以說是建立了較普魯士為民主的憲法體制。但是，天皇掌有獨立的統帥權，而且立法權也基本是按天皇主權的方針制訂的。儘管伊藤強調「未經議會承認而施行國政，不合立憲政體」^⑥，但修改的結果是，立法權不需經帝國議會的「承認」，而是以「協贊」的方式實行。議會的這一「協贊」，離輔弼議會就只剩數步之遙了。不僅如此，一旦當憲法以下的各種法典編纂完成、現代化的法律體制大體修訂齊全、改正條約的目標也達成以後，似乎已經絲毫不必顧慮世界各國的反應，天皇親政論就捲土重來了。這種理論甚至上溯到《古事記》、《日本書紀》的神話，稱天照大神為皇祖，其後裔的天皇則作為現人神君臨天下^⑦。雖然同基督教那位全知全能的神不同，但人一旦成為神，也就走上了自我毀滅之路。天皇也罷、其他超絕的霸權者也罷，使人得以像神一般耀武揚威的體制，本身就已在自取滅亡之途上了。把治理國家的事情寄託於聖天子或天才政治家乃是一種夢想，所謂德治主義可以說是人類難以達成的理想而已。在現實政治中，將法治和德治兩者對立起來是沒有意義的，唯有法治才是治國之真諦。必須組織起能夠立良法的議會，更應該組織起良好的政府和法院。然而，承擔這些立法、司法和行政事務的，當然不會是人以外的神。在這裏，德治主義又可以被賦予新的意義，即並不是希望產生一位聖明天子，而是對分擔三權的「治者」必須有「德」的要求。在法被要求倫理化、而運用法的法學家們亦被要求高度倫理性的今天，有必要在新的意義上把握法治主義和德治主義，並使兩者相輔相成。我以為這是迎接二十一世紀的人類社會所必須要做的準備。

丁南乾 譯

註釋

① ダラソヴイル・ウイリアムズ，庭山英雄等譯：《イギリス法入門》（東京：日本評論社，1985），頁42以下。

② 貝塚茂樹：《論語》，「世界の名著 3 孔子孟子」（中央公論社，1978），頁382。

③ 社達也：《大岡越前守》，「中公新書」（東京：中央公論社，1979），頁145以下。

④⑥ 仁井田陞：《中國法制史》（東京：岩波書店，1952），頁45以下；頁46。

⑤ 根本誠：《中國傳統社會とその法思想》（東京：財團法人東洋哲學研究所，1978），頁72。

- ⑦ 在代表法家的韓非看來，儒家不耕不兵、遊學亂法，且受着君子賢人之禮遇，於天下國家而言沒有比這更有害的了，簡直就是深入樹幹腐蝕巨木並使之枯萎的最大的害蟲。據竹內照夫：《韓非子(下)五蠹篇》，「新訳漢文大系」(東京：明治書院，1985)，頁841、857。
- ⑧⑨ 滋賀秀三：《清代中國の法と裁判》(東京：創文社，1984)，頁306；306。譯者註：原文為日譯，此處據《晉書·刑法志》。
- ⑩ 小野沢精一：《法家思想》，載宇野精一、中村元、玉城康四郎編：「講座東洋思想 4 中國思想 III」(東京：東京大學出版會，1974)，頁166。
- ⑪⑫ 竹內照夫：《韓非子·上》，「新訳漢文大系」(東京：明治書院，1985)，頁66以下；690。
- ⑬ 大木英夫：《ピューリタニズムの倫理思想》(東京：新教出版社，1966)，頁311；大木雅夫：《日本人の法觀念—西洋の法觀念との比較》(東京：東京大學出版會，1983)，頁66以下。
- ⑭ 同註⑬大木雅夫，頁70。
- ⑮⑯⑰ Jacques Ellul, *Histoire des institutions*, t. 4 (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), 145; 143 et s.; 144; 145.
- ⑱⑲ Jacques Godechot, *Les institutions de la France sous la Révolution et l' Empire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), 74 et s.; 82.
- ⑳㉑ Gerhard Köbler, *Deutsche Rechtsgeschichte—Ein systematischer Grundriß*, 4 Aufl. (Munich: Verlag Vahlen 1990), 128; 221ff.
- ㉒㉓ Dietmar Willoweit, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 3 Aufl. (Munich: Verlag C. H. Beck, 1997), 222; 198.
- ㉔㉔ カント著，加藤新平、三島淑臣譯：《人倫の形而上學》，「世界の名著 39 カント」(東京：中央公論社，1979)，頁457; 455。
- ㉕ ヘーゲル著，藤野涉、赤沢正敏譯：《法の哲學》，「世界の名著 44 ヘーゲル」(東京：中央公論社，1978)，頁220。
- ㉖ F. J. Stahl, *Die Staatslehre und die Principien der Staatslehre* (Heidelberg: J. C. B. Mohr, 1856), 1. Abschn., 1. Cap. Das Wesen des Staates, zitiert nach Stolleis, Rechtsstaat, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 4 (Erich Schmidt Verlag, 1986), 370.
- ㉗ 川越修：〈一八四八年革命〉，載成頼治、山田欣吾、木村靖二編：《世界史大系ドイツ史 2》(東京：山川出版社，1996)，第7章，頁328以下。
- ㉘ Hans Hattenhauer, *Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des deutschen Rechts* (Heidelberg: C. F. Müller, 1983), 225ff.
- ㉙ Otto Mayer, *Deutsches Verwaltungsrecht* (n.p., 1895), zitiert nach Stolleis, aao, 372.
- ㉚ 〈憲法草案樞密院會議筆記〉，(日本)國立公文書館所藏，明治21年6月18日午前條，《樞密院會議議事錄》，第1卷，頁156-57。
- ㉛ 鳥海靖：《日本近代史講義—明治立憲制の形成とその理念》(東京：東京大學出版會，1995)，頁226以下。
- ㉜ 伊藤博文對格內斯特之說曾有評論：「(其)視日本現狀頗主專制論，謂縱令開立國會，若兵權、會計權亦允置喙，則不過立成禍亂之媒因，稱最始作一甚微弱者是為上策云云。」參見〈伊藤博文書簡致松方正義〉(明治15年5月24日)，載《伊藤博文傳》，中卷，頁271。轉引自註㉞書，頁188、192。
- ㉝ 〈樞密院會議筆記〉，明治21年6月18日午後條，同註㉚，頁172以下；同註㉞，頁228。
- ㉞ 〈樞密院會議筆記〉，明治21年6月18日午後條，同註㉚，頁176；同註㉞，頁230。
- ㉟ 副田義也：《教育敕語の社會史—ナショナリズムの創出と挫折—》(有信堂，1997)，頁272。