

〔論  
説〕

## 自由な人格と私法（2）

曾  
田  
厚

目次

一序説

二資本制社会の法的構造

三近代私法の原理（以上成蹊法学八三号掲載）

四近代私法の特質

（一）抽象性

（二）合理主義（以上本号掲載）

（三）個人主義

（四）峻別の論理

五自由な人格と諸文明

#### 四 近代私法の特質

商品交換的規範關係を原型とする資本主義社会の法として、また古代・中世の法や、社会主義ないし全体主義の体制の下の法とは異質の法として、近代私法は次のような特質を持つ。

(一) 抽象性 近代私法においては、権利はその具体的内容が捨象され、抽象化される。権利の主体は「人格」であり、職業や貧富の差、人間的特性・経歴は無視される。権利の客体は「物」ないし動産・不動産であり、その具体的効用や利用形態は物の概念の要素とはならない。さらに権利関係の変動をもたらず行為も、法律行為ないし契約という抽象概念に統括され、当該行為の社会的・経済的意義等は考慮されない。このような近代私法の極度の抽象性は、主従的な個別的支配関係や職業上の固有の結合関係が社会秩序の根幹を形成していた中世封建法の具体性とは著しい対照をなすものであり、また、市民、自由人、奴隷の身分的区別、手中物・非手中物の物の区別、さらに、握取行為、問答契約等の法的行為の類別等によって示されているローマ法の抽象性の未熟とも、本質的な違いを示す特性である。勿論現実の法的関係は、具体的な人間が具体的な法律行為を介して形成するところの具体的内容を持つが、これらの具体性は法の問題と論理においては捨象され、その本質的要素を構成するものとはならないのである(川島武宜「民法における『人』の権利能力」同『川島武宜著作集第六卷』二三頁は、人の権利能力すなわち法的人格の抽象性を強調し、これを所有権や契約の法的内容の具体性と対比させているのであるが、所有権や契約もその法的側面のみを見れば抽象的範疇にすぎず、一方、法的側面に対応する現実をも取り込んで見るならば、人格も具体的存在なのである——例えば資産家と貧窮者——)。このような人格の二側面の並立は、抽象法としての近代私法と、欲求社

会としての市民社会との相即関係に呼応するものである。すなわち、近代私法を構成する抽象法は、市民社会では具体的形態をとるのであり、法において主題は人格であるが、市民社会ではそれは市民であり、欲求の立場ではそれは人間と呼ばれるところの具体的存在なのである（ヘーゲル（赤沢他訳）『法の哲学』§一八二、§一九〇）。

右のような近代私法の抽象性は、歴史的・社会的必然性のもたらすものであって、法律家の学者的「抽象癖」や「不注意」によるものではない（川島武宜『民法総則』一〇頁）。また、個別的恣意の排除や、結果の予測可能性を高めるという意義を抽象性に求める見地もあるが（笹倉秀夫『法哲学講義』一四〇頁）、契約の内容自体は当事者の個別的・具体的考慮によって随意に定められ得るのであるから、抽象性にこのような価値を見出すことはできない。抽象性の根拠は、近代的社会関係の根源的単位である商品交換関係の特性に求めなければならない。このような前提の下に、商品交換関係が商品の物質的性質から捨象された二つの価格の間の量的な関係であることが抽象性の根拠であり、商品の等価交換の原理こそが形式的で平等な人格概念をもたらしとする見地がある（川島武宜『民法総則』一〇頁、同『著作集第六巻』二三五頁）。しかしながら、商品交換関係は等価交換ではなく、「両当事者にとって有利な不等価交換」にすぎず、たとえ等価性が相互的有利性の意味に理解されても、それでは不利な交換の拘束力を説明できないとする見地があり（森村進『権利と人格』一四八頁以下）、等価性概念の曖昧さ、法的概念としての不適格性が示されている。等価交換説は商品交換関係が二つの価格の間の「量的な」関係であることを法の抽象性の根拠とするのであるが、量的に「高価な」商品がたまたま安価で交換されても、また相場通りに高価で交換されても、共に等しく「売買」等の法的範疇に取り込まれるのであり、そこに何ら量的観点からの区別は為されない。また、持ち主が何の価値も認めない落書きのような絵画が高値で購入された場合、そこにおける等価性はどのような意味において認められ得るのか説

明が困難であろう。このように等価性の観点は、経済的次元では成り立ち得ても、法的次元では全く以て成り立ち得ない観点に過ぎず、むしろそこに見出され得るのは両当事者の「合意」にほかならず、等価性が示唆している「相互の有利性」は、この合意を成立させている動機に過ぎないのである。等価性論者は、交換における本質的要素としての主観的合意を客体面に反転させ、合意を客体の価値の合致に置き換え、かくして本質的要素としての意思から目をそむけ、客体の等価という外面的・経済的要素を法的範疇の中心に据えるという誤りを犯しているのである。法の理論においてはこのような歪んだ道をたどる必要はないのであり、直裁に意思を原理に措定し、意思の概念こそが法の抽象性の根拠であることを承認するべきである。即ち、法の抽象性の根拠は自由意思そのものであり、自由意思の主体として人格は抽象的の主体であり、意思支配の客体として物は抽象的の客体であり、自由意思の表示として法律行為は抽象的行為なのである。

右のように私法ないし私法的諸概念の抽象性は、自由意思という私法原理の側面であるが、にもかかわらずこの抽象性に対しては様々な見地から非難・攻撃が加えられてきた。その代表はナチス法学であり、法哲学的観点から抽象性を非難したものとしては、カール・シュミット『法学的思考の三つの型について』(C.Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* 1934)がある。シュミットによれば、従来、法の思考形式としては、第一に、法を社会の現実とは区別された当為的規範の体系と見る規範主義があり、第二に、法を社会的混沌の中に秩序をもたらす権力者の決定と捉える決定主義があったが、両者とも一面的すぎる捉え方であり、法はむしろ、社会の現実の中に生きた力として存在している具体的秩序として捉えるべきとされたのである。このような法哲学的主張に呼応する形で提供された独特の私法理論ないし私法概念が、ラレンツの「類型」概念(Typus)である。ラレンツに

よれば、従来の個性無視の形式的・抽象的概念に代えて、生活の具体性に応じその個性に着眼した「類型」概念を導入することが、民族協同体の現実的生活を律するに相応であるとされ、例として、世襲農地、労働契約等の概念が提唱されたのである（Larenz, Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens, 1938）。しかしながらこのような具体性論に対しては、当時の健全な私法理論は正当に反応し、法律上の概念は必然的に抽象的なものとなること、ナチスは共産主義の立場に立たず、個人の自由な創造を認め私的自治の原則を放棄していないこと、種々の生活の場面では個人意思によって法律関係が形成されるのであり、そこに「契約」という概念を承認すべきことは当然であることが主張された（代表的論文として、Manigk, Neubau des Privatrechts, 1938. 吾妻光俊『ナチス民法学の精神』五七頁以下等がある）。

右のようなナチス・ドイツの具体性論の影響を一時的には受け、あるいは別様の観点から、我が国の有力学説は今日まで、基礎的法概念の抽象性を非難し続けている。第一に、所有権の抽象性が攻撃され、ナチスの所有権論において、所有権が抽象的な交換価値の側面から把握されるのではなく、「各種の物に対するその社会的作用に応じた具体的な管理権能として把握され、殊に不動産の利用権能の確認がなされている」点が高く評価されるべきとされ、人種的偏見の側面を度外視すれば、その理論に合理性と普遍性が認められると説かれた（我妻栄『民法研究Ⅰ私法一般』三八五頁）。しかしながら所有権の社会的作用や管理の具体性は、所有権が行使される場面での現実的な特性にすぎず、これらの要素を所有権の概念自体に包含せしめることはできない。建物の所有者は自分の意向に従って、これを住居に、又職場に、又集会場に使用できるのであり、現実的用途によって所有権の内容自体が変質するものではない。盆栽の所有者は、これを観賞用に手入れしようと、極寒のなか暖をとるために焚火に使おうと（能「鉢の木」のよう

に)、全く随意である。勿論具体性論は、主に土地の所有権を念頭に置いて、その抽象性の不当性を非難するのであるが、土地の所有権が包括的な権利である以上は、その利用権は当然所有権の利用的側面としてそれ自身包括性を有し、利用権自身が抽象的権利とならざるを得ないのである。勿論当事者の契約によって利用形態は具体的に定められるが、そこで得られる具体性は契約の個性性による具体性でしかなく、所有権自体の具体性ではない。それゆえ所有権の内容自体を具体的なものにするためには、想定され得る種々の利用・管理形態ごとに所有権を分断し、これを多数の個別的利用・管理権の集積に変換する以外にはない。かくして所有権は中世封建制にもあり得なかつたような多重的、錯綜的権利となり、所有権はその処分のみならず利用すらままならない煩雑で不自由な「権利」におとしめられるであろう(封建制下でも農地の所有権は基本的に領主の上級所有権と農民の下級所有権とに分割されただけである)。権利の抽象性を非難する具体的作用論がこのような隘路に逢着せざるを得ないのは、当論が、規範としての権利と事実としての社会的現実とを混同しているからである。後者は無限に複雑であるが、前者は相当程度抽象的で単純である。具体的現実とは抽象的規範の作用の下に形成される。特に近代社会の基本的構造は、抽象法と市民社会に分裂しているものであり、権利の抽象性がむしろ社会の具体的多様性を支えているのである。そこにおける権利は何でもできるといふ抽象的権利——勿論公序良俗に反しない等の制限はあるが——であるからこそ、権利の行使のもとに生成される具体的現実は無限に複雑なものになり得るのである。抽象性非難の立論は、「抽象」的把握が現実と乖離する認識形態であるというような誤解に陥っているのである。抽象において喫緊なことは、抽象の程度を加減することではなく、真正な抽象を行うこと、すなわち抽象の視点を誤らないことである。そうして、法における抽象の正しい視点は、「自由意思」にほかならないのである。

所有権の抽象性を非難する見地は、権利の主体すなわち人格の抽象性をも非難する。そうして所有権の具体性の主張においてナチスの人種の偏見の側面の除去が必須とされたように、人格の具体的把握の主張においても、民族の体系的秩序を担う構成員の肢体的地位（Gliederstellung）という観点は廃棄され、代わりに「人間」という観点が導入される。すなわち、現代における貧富の隔絶は多くの個人を事実上不自由の状態に貶めており、それゆえ現代法は「個人を抽象的な『人格』とみることから一歩を進め、これを具体的な『人間』（Mensch）とみて、これに『人間らしい生存能力』を保障しようと努めるようになった」とされ、「憲法二五条もこの思想を表明するものである」とされるのである。そうしてさらに、「自然人の権利能力の根拠も、「自然人が法律の理想から見て同一の社会的作用を担当し、同一の社会的価値を有するものだ」と認められる」ことにあると主張される。すなわち、「人格から人間へ」と強調される場合の人間とは、「社会的作用なし社会的価値の観点から捉えられた人間存在にほかならない（我妻栄『民法総則』四六頁以下、一二六頁）。しかしながら、人を具体的人間として捉えた場合、あるいは人をその社会的作用や社会的価値の点から捉えた場合、果たして人の普遍的権利能力や、或はそもそも、法の下における人の平等が帰結されるのであろうか。現実の社会には、回復の見込みのない重病人、植物人間、何も為し得ない隠居老人等、社会的作用や社会的価値とは無縁な人間も多数存在する。しかし、これらの者も、社会的に極めて重要な役割を果たしている人間、例えば、有能な大臣、科学者、実業家、芸術家等と全く同様に、完全な人格であり、両者の間には権利能力の範囲や内容については何ら差異は存しない。更に、現実の社会には、むしろ、反社会的作用を及ぼしたり反社会的価値しか有しないところの、常習犯罪人、薬物中毒者、暴力団員、テロリスト等の反社会的人物も相当程度存在している。しかしこれらの者も完全な人格であり、憲法、民法、刑法等による法的保護を受け、犯罪を犯した者は刑法法定



主義や適正手続の要請のもとにその人権は護られ、民事取引を為したものは法の規定に則って相手方に対し自己の権利を行使し得るのである。すなわち人間は、老若、資産、学識、健康、品性、社会的地位等の具体的内容において捉えられる限り、極めて種々雑多で異質で不平等であるが、これらの具体的不平等を一切捨象し、人間をただ人間として抽象的に捉えることによって初めて、法の下の平等も、また、万人の完全な権利能力も導き出され得るのである。そうして、このような人間の抽象的把握の基礎には、人間は唯人間であることによって無限の価値を有するのであるという、近代ヒューマニズムの思想が横たわっているのである。すなわち、「人間の尊厳」の観点こそが、人間の抽象的把握ないし人格の抽象性の根拠である。換言すれば、どういう人間であるかではなく、人間であること自体がこの上もなく尊いものであるという観念に、人格の概念は支えられているのである。にもかかわらず、右の見解のように、具体的規定性において人間を把握するならば、人格としての人間の高貴性を見失うことになるであろう。なお、以上のような人格の抽象性と普遍性は、単なる理想論としてあるのではなく、近代市民社会のなかでは必然的現実である。というのはここでは商品交換関係が社会の構成単位となっており、そうして、商品交換関係は自由意思によって成り立つ関係であるからである（川島武宜「民法における人の権利能力」前掲三八頁は、人の平等な権利能力は、先験論理の所産ではなく、自由経済の中に機構的に存在するところの、等価交換の当事者としての人の存在性格の法的表現であると説く）。

人格と物ないし所有権の概念の抽象性に応じて、法律行為の概念も当然抽象性を帯び、それは単に意思の表示として、或は契約の場合はその合致として把握される。もつとも契約は一定の内容を持つ当事者の合意によって成立するから、それは当初から相應の具体性を持つのであり、通常法典も各種の契約類型に応じた規定を置いている。法概念



の抽象性を非難したナチス・ドイツの法学ないし法典改正の試みも、契約概念については婚姻や労働契約の異質性を強調したに過ぎず、通常の契約は攻撃の対象にはならなかった。今日の法律行為や契約の概念の抽象性に対する非難は、具体的な契約ないし各種の契約類型に応じた法的処理の有用性に対比しての、抽象的法律行為・契約概念の無用性、空虚性を強調するものとなっている。たとえば、実証主義的ないし実用法学的見地からの有力な批判は、「主として法学の産物である法律行為」の制度は、「学問的な整理のしかたとしてはともかく、立法上は、あまり実益のない過度の抽象概念だ」と説き、また、同概念は「人間精神の価値ある征服か、それとも常軌の逸脱か」というローソンの批判も紹介されている（星野英一「現代における契約」同『民法論集第三卷』一一頁）。あるいは経験主義的見地からの抽象概念批判は、科学の任務は種々の現象を抽象化し、現象の最単純な形態を観念の上で構成し、種々の現象をこの公準の具体的・特殊的形態として再構成することであるとされ（川島武宜「法の社会学理論の基礎づけ」『同著作集第二卷』二六五頁）、そうして法律行為は権利主体者の伝達行為を法的に処理するための「道具概念」にほかならないと説かれる（川島武宜『民法総則』一五三頁）。これらの見地に見られる法律行為ないし法の基礎概念の抽象性に対する誤解ないし無理解は、抽象概念が対象の具体的現実ないし実体とは区別された別様の観念的構成物ではないという認識論的誤謬である。この誤謬にもとづき、前者即ち法律行為概念無用論においては当概念が具体的現実と乖離しているゆえにその無用が指摘され、後者即ち法律行為概念道具論においては、当概念が具体的現実そのものとは別個の観念的構成物にすぎぬとされ、それゆえ当概念が具体的現実を処理するための「外的」道具の地位におしめられているのである。しかしながら抽象作用とはそのような対象の現実性から離脱する夢想的で空虚な精神的作用を示すものではなく、逆に対象の本質そのものを捉える概念の規定性を意味するのであり（ヘーゲル）、抽象的

であることは現実に即していることにほかならないのである。このようにして抽象的法律行為概念は、種々の具体的法律行為の中に一貫して存立し、その核心を形成するところの「意思」とその「表示」（さらに契約の場合はその「合致」といふ本質的契機に焦点を当て、この契機を基本的軸にして法律行為の有効性を判断するための論理を提供するところの法の根本的概念なのである。このような抽象的法律行為概念によつてこそ、各種の契約類型を通じての、又すべての具体的法律行為に及ぶところの、公平で合理的な法的処理が可能となるのである。抽象的法律行為概念を「常軌の逸脱」と呼ぶ見地は、リングゴの実が木から落ちる現象を、天体の運行をも支配する「万有引力」の法則によつて説明する者を嘲笑する「未開人」の精神的未熟性を誇示しているものではないのである。また、法律行為概念の道具性を強調する見地は、およそ科学上の法則（公準）は、現象の抽象化と単純化による観念的構成物であるとし、ニュートンの力学もその例に挙げるのであるが（川島武宜・前掲二六五頁）、万有引力の概念は観念的構成物でありながら、物質の本質を捉えた構成として同時に現実的概念でもあるように、法律行為の概念も人の行為の本質を捉えた構成として、それ自体現実的な概念なのである（ヘーゲル『法の哲学』§4は、重力が物体の根本規定であることと対比して、自由が意思の根本規定であると説く）。法的人格の観念性、すなわちそれが「法的構成」にすぎないこととの対比において、社会的実在としての「不平等な相異なる種類の人」の現実的存在が指摘されているが（川島武宜「民法における人の権利能力」二五頁）、何故に「人間」は実在し、「法的人格」は観念的構成物に過ぎないのだろうか。人間という概念も日常的・一般的な観点に基づく「構成」概念でしかない。「構成」や「抽象」は現実から離れてそれを外部から操作的に認識するための道具ではなく、現実そのものをその内面的本性において把握する認識形態であるという単純・明白な認識論的真理を理解するべきであらう。法的人格としての抽象的人格が、資本制社会を

構成する普遍的要素としての商品交換の中に現実に存在するように、法的関係を形成する基本形態としての抽象的法律行為概念も、商品交換の社会的普遍性の中に現実に存在するのであり、単なる観念的構成物ではないのである。

右のように法概念の抽象性は近代法の基本的特性であるが、しかし抽象法は近代社会を構成する一つの契機にすぎず、市民社会や国家という具体的展開を包含した全体構造のなかでは、抽象性に留まる法の世界は本質的な限界を持つていることも承認されなければならない。このような抽象性と具体性の対比において、法的概念としての人格も、その「高さ」と「低さ」の二面性を有することになる（ヘーゲル・前掲§三五は、抽象的な意思の主体が人格であり、人間の最高のことは人格であることであるとしつつ、単なる抽象物たる人格は、すでにその表現において軽蔑すべきものであると説く）。すなわち人格はその抽象性において尊厳性の高みに達するが、この尊厳性は人間の具体的様相を度外視して得られる価値に過ぎない。しかし人間の現実的存立は、年齢や資産、住所等の特殊性をまとつていこうして「人格は高いものであると同時に全く低いものである」が、この矛盾に持ちこたえることができるのが人格の高さである（ヘーゲル・前掲§三五）。単に人間をその具体的側面においてのみ捉えようとする抽象性否定論は、右のような人格の偉大な高さを捨て去ろうとする、愚劣で低級な見地でしかないのである。もともと、抽象的人格の偉大な高さは、絶対化されてはいけないことも確かである。抽象法は文化的総体の一部であるに過ぎず、その全てではない。法律万能主義の偏見に陥ってはならず、「良き法律家は悪しき隣人である」という箴言もある程度正しいであろう。抽象的人格に良き具体的内容を盛り込まなければ、それは法を守る悪人であり、抽象的法律行為として法に反しない限りの欲得行為を行えば、それは合法的悪行でしかない。しかしながら、法は抽象法として、抽象性の立場を守らなければならないのであり、これを放棄すれば、その抽象性の上に存立するところの人間の尊厳の思想、すな

わち、人間すべてが自由の主体として貴ばれるべきだとする偉大な思想を捨て去ることになる。抽象性に良き具体性を盛り込むことは、良心の世界、即ち倫理に委ねられているのである。

最後に、私法の抽象性は、これを対象とする法学の性格を規定する。法学は、その抽象性の度合いが他の学問分野や文化領域に比べて著しく高いという点に、一つの大きな特徴を持っている。例えば、文芸の世界では、個性的キャラクターを有する様々な人物が登場し、具体的な事件の展開の中で人々を魅了する。また、学問の世界では、例えば文化人類学では文化の民族的差異がテーマとなり、また歴史学では、個性ある人物のまさに個性的な生き様が扱われ、他方、社会学においても人が具体的な社会的役割の角度から考察される。これらに反し、法学においては、人間は単に抽象的な人格として登場するのみであり、その具体的な性質は捨象される。男と女、老人と若者、資本家と労働者、富者と貧者、知者と愚者、その他生活の具体的様相の違いは基本的に無視され、人はすべて平等に「人格」として表れる（判決や事例の研究においては、通例人はX、Y等の抽象的記号で表される）。ここに所謂法学の「面白くなさ」「無味乾燥」「干からびている」ことの根拠がある。直接的には「人間の興趣」をそそらないのが、法学の特性なのである。しかしながら、逆にここにこそ法学の尊さと偉大さがある。というのは、既述のように、人間がその具体的に有る様を捨象して抽象的に等しく「人格」として扱われることの背景には、ただ人間であることがそれだけで無限に尊いのであるという、極度にヒューマニスティックな思想があるのであり、このように人間を捉えるところから出発する法学は、まさにヒューマニズムの学、「人間の尊厳」の学と言い得るのである。

(二) 合理主義 近代法、特に近代私法の特質として、通例「合理主義的性質」が挙げられ、またその際、しばしばマックス・ヴェーバーの説いた法の合理主義が引用される。すなわち、「近代私法は、個々の具体的な場合ごと

に具体的な倫理的・感情的・政治的な取扱をすることをさげ、なるべく抽象的な一般的規範を基準として冷静な利害の考慮にもとづく悟性的な取扱をすることを、意図としている」と説かれ、これがヴェーバーの言う「法律の合理主義」であるとされる（川島武宜『民法総則』一〇頁）。しかしながら、右のような合理主義把握は、はなはだ不明瞭で且つ誤解を招きやすい議論であると思われる。第一に、ヴェーバーは、合理性を形式的なそれと実質的なそれとに分け、近代法が一般的抽象的規則の体系であるところに、すなわち法論理的推論によって結論が引き出されるところに近代法の形式合理性が認められるとしているのであり、右に言われる「冷静な利害の考慮」はむしろ実質的合理的ないし実質的非合理に該当するのである（ヴェーバー（世良訳）『法の社会学』一〇四頁以下は、功利的基準による処理は実質的合理的に、一方具体的評価による処理は実質的非合理に該当せしめている）。このような「形式合理性」の概念を巡る混乱は、引用者の誤解や無理解によるものではなく、当概念自身の欠陥によるものと考えられる。というのは、およそ「形式」は内容の持つ形式として存立し得るのであり、すなわち内容は形式の規定性としてあるのであり（ヘーゲル）、内容を伴わない形式は文字通り規定性を持たない空虚な概念にすぎず、それ自体諸現象を把握する手段とは成り得ないものである（純粹形式の学問としての数学のみは、形式論理そのものを学の内容とする）。それゆえ、このような「形式」の空虚性を自覚する論者は、そもそも形式的概念とは内容を持たない概念を言うのではなく、やはり内容を持つのであるとし、法においてはその内容的形式合理性が一般的・抽象的規則の体系であることとの内に、さらに、経済においてはそれが貨幣計算の高度化としての資本計算の内に求められ得ると説き、そうしてそのうえで、そもそも「合理的」という概念にヴェーバーが与えている内容は、理解可能性と計測可能性であると結論づけるのである（安藤栄治「ヴェーバーにおけるRationalisierungの概念」大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』

二一五頁)。しかしながら、抽象的規則という概念もそれ自体が内容の希薄な概念であり、それ自体近代法の内容的特質を把握した概念とは言い難く(あたかも夜空の星を見上げて、天体は抽象的法則に従って運行していると説明するようなものである)、すなわちそれは内容的規定性を欠く空疎な概念でしかないのである。このような概念のもとでは、私有財産を否定する共産主義体制の法も、合理的法でありうることになる(ソヴィエト・ロシアにおいては革命後に多くの法が制定されたが、青山秀夫『マックス・ウェーバーの社会理論』一四八頁は、社会主義の下でも形式合理性を高度化することは不可能ではないと説く)。また、行為の「理解可能性」は、行為が心身喪失下で為されたものでない限り、即ち意図を伴って為されたものである限り、行為に通例随伴する要素であるにすぎず、それゆえ感情的行為にも、又伝統的行為にも見られる性質であり、いわゆる合理的(目的合理的ないし価値合理的)行為のみを特徴づけ得る要素ではない。さらに、ヴェーバーはその理解社会学的見地から、人間は自由意思を有するからその予測は不可能であるという主張を斥け、人間の行為は他人との関わりにおいて計算(目的合理的意図)を伴うから、自然現象よりもむしろ予測可能性が高いと説くが、心理的明証性と客観的経験法則の妥当とは次元を異にする特性であり(浜井修『ウェーバーの社会哲学』二四二頁以下)、一定の時点での行為者の心理の「理解」がその者の将来の行動の予測を可能にするわけではない。経営者の経営方針を明瞭に理解しても、経営の将来的予測が成り立つとは限らない。また計算(Berechnen)とこう概念の持つ二義性を混同してはならない。現状を知るといふ意味での計測と将来の状況を知る(予知)という意味での予測とは意味を異にしている。資本主義的経営は貨幣計算としての資本計算のうえに成り立っているから、計量的計算の可能性は必須条件であるが、必ずしもそれは予測可能性を伴うものではなく(この点ではむしろ旧来的、伝統的経済の方が安定性を有するであろう)、経営は自由経済体制のもとでは



しばし予測外の危機を迎え、時には破綻することもあるのである。この点につき、市場の原理の合理性を指摘し、近代社会では人は法の前に平等な人格として認められているから、将来的予測の可能性が生じ、このことがヴェーバーのいう合理性の一つの意味であるとする見地があるが（安藤英治『ウェーバーと近代』一五一頁）、法的な人格の平等は、人格の抽象性の下での原理であり、人間の具体的内容（好み、資産等）は一切捨象されているから、市場における取引の具体的経緯に対して、法的な人格の平等は方向性を与えないのである（桂木隆夫「自由社会における不確実性の意味について」森際康友・桂木隆夫編著『人間の秩序―法における個と普遍』四〇頁以下は、自由社会には交換や利害の対立等から生じる不確実性が存在し、それは企業活動における結果の不可測性のなかにも表れるのであり、この不確実性は自由社会に内在する人間的な不確実性であると説く）。またしばし合理的法ないし裁判の予測可能性が説かれるのであるが（川島武宜・前掲一〇頁は「法律の合理主義は法関係の予見を可能且つ容易ならしめる」と説く）、ヴェーバーが判例法としてのイギリス法につき、計算可能であるが合理的でないと評価したように、法の合理性は、法の内容の合理性を指すのであり、裁判の予測可能性―合理的法はこの可能性を高めはするが―を指すのではない（広中俊雄氏よりこの点を指摘された安藤英治教授は「合理化の度合いのより低い、予測を立てられる」という意味での計算可能性」がイギリスの裁判にあると釈明しているが、法の合理性が理論的合理性を指すのであれば、イギリス法には法の合理性が欠けていることになるはずであり、にもかかわらず予測可能性としての合理性を一定程度これに認めているのは、理論的理解と計測とを、更に計測と予測とを混同し、法の合理性が本質的に法の論理の内にあることを看過した謬論であろう（以上大塚久雄編・前掲「討論」三五七頁以下）。もともとこのような、法の論理の意義を裁判その他の法的行為の予見可能性の内に見出そうとする謬見は、法律学の領域のなかでもしばしば見受けられるとこ



ろであり（右に引用の川島武宜『民法総則』一〇頁は、論理性と予見可能性とを直接結びつけている）、法学が判決の予見を任務とするべきであるという実用法学論や、法的現象の法則的認識を法学が目ざすべきであるとする「科学としての法律学」がその例である（『川島武宜著作集第二巻、第五巻』所収の多くの論文はこのような志向性を示しているが、伝統的な法学の方法的価値を全面的に否定しているものではない）。しかしながら、裁判は法の適用によって遂行されるが、法の論理は事実命題ではなく当為命題であるから法の解釈はそれ自身価値判断に当たり、従って裁判官の下す判決は必然的に一定程度主観性の要素を帯びるのであり、これを客観的に予測するのは極めて困難である。実用法学は、このような困難でほぼ無益な判決の予見を―判決の予見にどれほどの学問的意義があるのか不可解である―企図するべきではなく、判決を正当なものに導くべく、適正な法の解釈を示し又一定の指針を与えることに精励するべきである。このことが、法的正義の実現に資するという実用法学の本来的な任務にほかならない。さらにまた、近代私法は確かに「合理主義的」性格を有するが、当為の規範としての法律は、それ自体事実としての行為の法則には該当せず、一定の社会的行為を必然的に帰結させるものではない。例えば、利息制限法は制限利率を超えた利息分の無効を規定するが、このことは必ずしも利息の合意が制限利率内で行われるというという予測を生じさせるわけではない。法は正義の要請として義務の履行を求めるのであり、行為の予測可能性を高めるために存在するのではない。科学的合理主義をそのまま人間行動の法則的把握に持ち込もうとするのは、浅薄な科学主義の迷妄でしかないのである。

およそ「合理主義」の概念は、社会的・文化的諸現象のなかを貫いているところの、諸現象を正当に把握するために必須の基本的概念であり、そもそも内容から切り離した形式的概念としては存立しえず、むしろそれは社会と人間

の有り様を根源的に規定する概念なのである。すなわち近代西洋の文化は総じて「合理主義」と総括され得るのであり、又それは、古代ユダヤやギリシャの宗教・精神に由来し、中世キリスト教世界の内で育くまれ、近代に至って法の支配、議会制民主主義、資本主義経済等を開花させたところの、西洋史の動因となった精神的原理なのである。このように合理主義は西洋において「普遍的意味」を持っており（牧野雅彦『マックス・ヴェーバー入門』一八七頁）、また合理性概念は「西洋文化世界を解釈するための基礎概念になる」のである（浜井修『ヴェーバーの社会哲学』三四一頁）。諸々の論文で「合理性」概念に種々の意味合いを与え、合理性は一定の観点から見た概念にすぎず、観点が違えば合理性の存否や内容も異なったものとなるとしたヴェーバーも—このような極度の形式的合理性概念のもとでは、泥棒ですら合理化され得るであろう（「盗人にも三分の理」と言われる）—、後年の体系的著作では、合理性概念の歴史的・文化的な、そうして「普遍的」な意義を強調している（マックス・ヴェーバー（大塚久雄他訳）『宗教社会学論選』五頁以下）。すなわち、合理的証明や実験を伴う天文学、幾何学、力学、物理学、化学、医学等の科学や、体系的や合理的概念を備えた国家学、法学は、西洋にのみ存在したのであり、また芸術においても、合理的な和声音楽や記譜法は西洋にしか存在せず、合理的建築様式や遠近法の合理的使用による絵画も西洋独特のものである。さらに、学問の合理的・組織的な専門的経営やこれに対応した専門官僚による行政も近代西洋にのみ見られるものがあり、また代議制議会と合理的に制定された法規の下での国家統治も西洋以外では進展していない。このようにヴェーバーは、諸制度、学問、文化の特殊西洋的合理性を指摘したうえで、その合理性が一定の内容と結びついた合理性であることを示唆している。すなわち、絵画における遠近法、音楽における和音声法、諸科学における実験と合理的証明、等の指摘は、各分野における「合理」がその分野における諸現象を支配する法則にほかならないこと、

この意味で諸現象を包摂する内容としての合理であることが示唆されているのである。ところがヴェーバーはこのように近代西洋の諸制度、学問、文化の内容の合理性を指摘しておきながら、近代法や資本主義経済についてはこのような内容的合理の視点が不明瞭なものになっている。すなわち、ヴェーバーは、近代の法学については、厳密な法律学的図式や思考形式が西洋以外の地域には欠けていたとし、また近代法の合理性は、その内容をローマ法の原理に負うものであることをも承認していながら、法の原理や形式の内容そのものについては、音楽における和声法や絵画における遠近法の指摘とは異なり、全く触れられてはいないのである。また資本主義経済についても内容的合理の説明は不明瞭で歪められたものになっている。すなわちヴェーバーは、単なる利益（貨幣利得）の追求は、世界中あらゆるところに、あらゆる時代に見られるものであり、それ自体資本主義の精神には当たらず、西洋の資本主義的經營の特性は、政治権力との結びつきや、掠奪、投機などによる非合理的利潤の獲得を企図せず、もっぱら商品市場による利潤獲得を目指す合理的經營であるところにあるとし、このような經營を成り立たしめる要因として、第一に、貨幣額で表現される資本計算の可能性が、第二に、家政と經營の分離が、第三に、自由な労働の合理的組織が挙げられているのである。第一の資本計算の可能性については、資本主義的經營は計測可能性を前提とし、そのためには合理的簿記や、形式的な規則にもとづく計測可能な法と行政が必要となると説かれるのであるが、ここには計測と予測との、さらに、事実的法則と当為規範との混同が見受けられる。簿記によっては經營の収支的現状が知られ得るが、これによって經營の将来的見通しが明らかになるわけではない。そもそも自然現象においても計測と予見とは必ずしも結びつくものではない（気象や地震は数値的には正確に計測できるが、その正確な予測は不可能である）。市場は「生き物」であり、企業は予測と危険との狭間の中で經營を続けるのである（ホルルトン、ターナー（小口信吉他訳）『マックス・

ウェーバー―自由主義とモダニズム―」四八頁以下は、「経済関係はしばしば意図せざる結果を生む行為のために、不確実性と冒険がつきもの」であり、「事前の確実性は到底ありえない」と説く。簿記はいかに合理的なものであっても本質的に計量的記録であり、経営の生きた実体を捉え或はその将来を予見し得る手段ではない。簿記の過大評価は、経済と会計とを混同する誤謬であろう。なお、資本主義経済の否定の上に成り立つ社会主義経済においても、計算価格が成立し、このもとに高度の経済計算が可能となり、それゆえ経済の形式合理性は保たれるという論説もあり（青山秀夫『マックス・ヴェーバーの社会理論』一四四頁以下）、予測可能性を経済の形式的合理性の根拠とする見地は、むしろ資本主義経済の特質を見失っているものと言い得るであろう。勿論収支の現状を正確に知ることは、経営方針の合理的策定に資することは当然であるが、ここにおける簿記の合理性は、将来の予測ではなく、経営の自主的決定に資するところにあるのである。第二に、家政と経営の分離が、単なる場所的な住居と仕事場の分離や、経営の事実上の独立という次元を越えて、個人財産と、合理的経営簿記が利用される経営財産が、法的にも分離されることは、ヴェーバーの指摘するように、古代オリエント、中国、インド等には生まれなかつたところの、近代西洋にのみ見られた現象であるが、このような法的かつ簿記上の財産分離をもたらした精神的要因は何であつたかがそもそも問題なのである。勿論それは単なる営利欲ではなく―もしそうであれば東洋諸圏でもそのような制度が發展したであろう―、西洋独特の合理的精神としての峻別の論理であり、峻別の上での自主的決定の精神としての自由の精神にほかならないのである。高度の簿記（複式簿記）の利用そのものが既に経営の自主的決定の要請のもたらすものであるが、簿記と財産の家政からの分離は、経営の最高度の独立と、この独立「主体」による完全な経営財産支配を意味するのであり、すなわちここに経営の自由が成立するのである。第三に、ヴェーバーは、世界中他のどこにも發展し

なかつた種類の資本主義、即ち、自由な労働の合理的組織としての資本主義が西洋にのみ成立したとし、ここに西洋独自の資本主義の特性を見出すのであるが、ここで言われている労働の「自由」と「合理性」の両要素の關係は甚だ不明瞭である。第一にヴェーバーは、賃労働が、強制のない自由な契約によって成立するゆえにこれを自由な労働として捉えており、資本との対立關係にある労働、ないし労働力の搾取という観点は全く見られない（ヴェーバーによれば、「資本家と賃金労働者」とが近代的労働エートスをもつ人々として近代西洋の資本主義の資本 $\parallel$ 賃労働關係の基礎に横たわっている」のである（内田芳明『ヴェーバーとマルクス』二七一頁）。しかしながら、このような形式的に自由であることがそのまま合理的であると評価されているのではなく、自由と合理とは分断され、自由な労働はそれが合理的に組織された場合に合理的労働となると捉えられているようであり、そうであれば労働の自由は合理性に對し中立的であり、いわば白紙状態にあるようにも受けとられ得るのである。ところがヴェーバーによれば、自由な賃労働は奴隸や隸農等の不自由労働に比べ、労働力の再生産が労働者自身によって行われ、また労働者が得る賃金が諸生産物の購入に当てられるゆえに、資本にとって有利な、すなわち合理的な労働形態であるとされており（青山秀夫・前掲九二頁は、ヴェーバーの「自由な労働」は経営者の立場からいって合理的であることを示すものであると説く）、このような意味での合理性は、等価交換としての商品交換が持つ経済的有利性、すなわち強奪等の力の支配や投機的な偶然性によって財貨を取得するよりも、双方の合意によって財物を交換し合うほうが、少なくとも長期的には経済的には相互に有利であるという商品交換原理の、労働における適用であり、賃労働が自由な商品交換に当たることそのものを示すものに外ならないのである。このように賃労働即自由論はそのまま賃労働即合理論であり、自由であることに合理性が見出されるべきなのであるが、にもかかわらずヴェーバーは、カースト制に典型的にみられる

ような、労働の提供資格が身分的に固定化している場合を、自由だが非合理的な労働とし、他方、古代の奴隷制作業場においては、不自由な労働組織でさえも一定の合理性の段階には到達していたとし、自由と合理の異別性を強調しているのである。しかしながら、商品的自由は市場の自由を前提としているから、身分的制約はそもそも労働の自由を成り立たせず、また、奴隷労働を物的手段の合理的利用の観点から評価するのは、西洋近代のヒューマニズム的「合理」概念と矛盾するであろう。このような自由の概念とは齟齬するヴェーバーの合理論は、「合理性」の概念が、極めて形式的・技術的な、或はこのような意味で組織論的な意味合いで使用されているにすぎないことを示すものである（マックス・ヴェーバー（大塚久雄訳）『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』五五頁は「資本主義には、訓練のない自由意思の実行者たちは労働者として役立たない」と説く）。このようにヴェーバーが、西洋独自の資本主義を「自由な労働の合理的組織」と定義づけたさいの労働の自由は、それが合理的に組織された場合には、経営の計測可能性を高めるという意味での組織的・手段の意味での自由でしかなく、またその合理性は、独立した高度の簿記が経営の計算性を高めるというような意味での計算的合理性でしかないのである。しかしながら労働の自由とは、労働者と経営者との自由な合意による雇用関係の成立という点に、即ち経済的にはそれが自由な「等価交換」の関係となるという点に本質的な意味があるのであり、計測可能性のレベルの問題ではないのである。ヴェーバーはここでも、簿記による資本計算の可能性の問題におけると同様に、形式的・技術的な、計測可能性としての「合理」概念に陥っているようである。しかしながら、ヴェーバー自身も承認しているように、西洋的合理主義は、西洋以外の地域では見られなかったところの、古代ギリシャ以来西洋の社会・文化史の中核に坐してきた精神的特性であり、このような精神本質的な概念としての合理主義が、単なる形式的、技術的、手段的な意義しか有し得ないはずはなく、むしろ



ろそれは近代に至り自由と人権の啓蒙的理性となつて現出したところの普遍的精神なのであり、自由と理性の概念と別次元に置かれるべき概念ではありえないのである。ヴェーバーが近代法の合理化の説明のさいに「自由権」に重要な地位を与えているのは「驚嘆に値する」と評価され（フロイント（小口信吉訳）『マックス・ウェーバーの社会学』一九五頁）、またロシアの自由主義化を期待していたヴェーバーが、社会主義革命後に、自由な市場を欠いた計画経済は合理的経済に達し得ないだろうと予告したことも、周知の事実である。ヴェーバー自身が「自由」と「合理」の両概念を重ね合わせているのである。さらにヴェーバーは、近代西洋の合理主義的認識態度を「主知化」として捉えたが、このような「知識によつて世界を解釈し、支配しようとする生活態度」は「我々を自由な独立した人格として自立せしめた」のであり、「ウェーバーにおける合理性の意義は、それが他ならぬ人格の自由と結びつくところにある」のである（浜井修・前掲三四三頁）。自由な人格は外界に無自覚に隷従するのではなく、主体的に法則的枠組を通じてこれを自己の意識の内に取り込もうとするのである。したがつて、「人間行為の合理性こそ、自由の徴標である」とされる（浜井修・前掲三四四頁）。さらにヴェーバーは、周知のように、資本主義精神の起源に関して、欲求解放説に対し禁欲説を打ち立てたが、このことは禁欲を強調する限りにおいてのみ啓蒙に懐疑を示したにすぎず、ヴェーバーはヨーロッパ精神文化に果たした啓蒙の意義を認めており、「ヨーロッパ最後の自由主義者といえるかも知れない」ともされている（上山安敏『ヴェーバーとその社会』三三五頁）。一方、ヴェーバーの説く合理主義の背後には、実践理性や純粋理性に対する信頼があり、彼がそれぞれの時代や社会における理性の役割につき鋭い分析をなしたのも、理性の役割を徹底的に重視したからであり、またこのような理性主義的見地は、キリスト教の信仰ともかかわる根源的人間観に基づくものであるとも主張されている（寺尾誠・大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』三五三



頁以下）。以上のような論議に見られる、いささか混乱した不明瞭な「合理」と「理性」と「自由」の概念の相互的関連性と各概念の本質的意義とが明確に了知されなければ、近代社会における法、経済、その他の社会・文化現象を支配する「合理主義」の正当な理解には至り得ないであろう。

そもそも理性とは何であるのか。それは言うまでもなく、自然界と人間界を含むところの世界の真理、ないしこの真理を知りまたこれを実現しようとする人間精神の本源の志向性を意味する。前者、すなわち事柄の真理を知ろうとする「観察する理性」（ヘーゲル（長谷川宏訳）『精神現象学』一六八頁）においては、理性は単に現象を個別的、表面的に捉えることに満足せず、現象を貫く法則を見出し、現象のうちに発現する本質を捉えようとする。「現実的なものは理性的であり、理性的なものは現実的である」というのは、ヘーゲルの有名なテーゼであるが、理性は現実を離れたところではなく、現実の有り様として存立するのである。マックス・ヴェーバーは、近代西洋においては、この世の出来事が不可知の神秘的力によって左右されることを否定し（脱呪術化）、世界は法則の支配の下にあり、それゆえ法則を知ることによって事態を予測し又支配することが可能であるという信念が受け入れられているとし、これを主知主義的合理化（intellektualistische Rationalisierung）と呼んだのであるが、このような見地は、右の「観察する理性」にはかならず、常識的な意味での「理性」の概念にも相即のもので、疑念の余地のないものである。しかしながら、ヴェーバーが、またこれに倣う論者が、「人間の行為」の合理性を、右のような意味での合理性の下に、すなわち予測可能性と結びつけて捉えようとするとき、重大な論理的誤謬に陥っているのである。というのは、右の見地は、人間の行為が自由な意思によって為されるとき、当人の行為に伴う考慮や動機づけの分析によって行為の意味が解明され得、そうしてこのような意味の解明のもとに行為は「明証性」を与えられ、かくしてそれは行為の予測

可能性を拡大させるとしているのである（ヴェーバーの見地はやや曖昧であるが、浜井修・前掲一八八頁は、「行為が自由になされればなされるほど、予測可能性という意味での合理性が増大する」と明言する）。またヴェーバーの説いた社会的行為の四類型、すなわち「目的合理的」、「価値合理的」、「感情的」、「伝統的」のうち前二者のみが合理的と呼ばれるのは、それらが明確な自覚と意識がなければ成り立ちえない行為様式であり、これらの要素があれば行為の「理解」や「計測」が可能となるからであるとも説かれているのである（安藤英治『マックス・ヴェーバー研究』二九五頁）。しかしながら、行為者が行為に至るまでの諸々の配慮や動機が外部から「解明」され、行為の意味が「理解」されても、このことはすでに完了した行為の意味が明らかにされたことを示すにすぎず、将来の行為の予測を可能にするものではない。将来の予測は単に過去や現在の「理解」によっては成立し得ず、理解が因果的理解であるとき初めて予測が可能となる。というのは、時間の前後に渡って、即ち経時的に現象を結び付けるものが結果の必然性としての因果関係だからである（時間的に前の要素と後の要素との間に存立の相関性が認められるとき、前の要素を原因と呼び後の要素を結果と呼ぶのである）。目的合理的行為や価値合理的行為における合理は—価値合理性における「価値」は行為の目的ないし手段あるいは随伴的事情が一定の価値観と結びついている場合に過ぎない—、目的と、手段としての行為との間の適合性を示すものにならず、そこには共時的な両要素間の関連性は見いだせても、経時的な両要素間の因果性は見出せない。行為においてまず目的設定があり、それに続いて目的実現のための手段としての行為の実行があるというような目的・手段の経時的連動を想定することは、全くの誤りである。心意は行動と共にあり、行動のなかで心意は目的と手段を結び付けている。この心意がいわゆる「故意」であり、故意ゆえに人は責任を負い、或は結果を自分のものとする。この一体的心理としての故意の中で目的と手段とは一体である。なお、

ヴェーバー自身も、行為の理解と明証性によって行為についての因果的言明を下すことは不可能であり、そのためには社会学的規則が必要であるとしてもしており、「人間行動の意味理解と行動の過程の因果的解明とが質的に異なるには当然」なのである（浜井修・前掲三三三頁）。このような前提の下にヴェーバーは、行為の合理性を分析する際には、因果法則的な解明以外に、行為者の意図や洞察を下にした行為の解明的理解が可能であるとし、これを意味適合性としての合理性の判断であるとしたが、客観的法則性の観点を度外視した行為の意味の解明は、単なる個別具体性の次元での行為の理解に過ぎず、普遍性の認識に至り得ない非学問的な営みでしかないのである（中野敏雄『マックス・ウェーバーと現代・増補版』一二九頁は、以上のような解明可能性を前提とすれば、行為は動機的に理解しようようになる」と説くが、動機は、行為そのものがそうであるように、個別的で一回限りの現象であるから、行為の動機的解は、行為者がそれを欲したからそうしたという理解でしかないのである）。さらに、目的合理的行為と価値合理的行為を統括する「合理的行為」は、ヴェーバーの言うところの行為の理念型に当たり、その明証性のゆえに理念型として有用であるとされるが（浜井・前掲二五五頁）、ここにおける「理念型」は、現実を測定するための思想的標準型にすぎず、この下で個々の行為は標準型からの偏差として捉えられるのであり、行為の因果的理解を導き出し得る概念ではない。それにもかかわらず行為の「理解」を因果的理解に結び付けようとする「合理論」は、自然現象が合理的方法によって―そこでは法則的把握によってであるが―因果的必然性の下に理解されるのになぞらえて、自然の現象とは異質の人間の行為についても―ここにおいては理解と明証性によってであるが―因果的合理性ゆえに行為の意味の理解可能性がもたらされるとして、自然に関する認識と同様な合理主義的・主知主義的方法が人間の行為にも当てはまることを示そうとしたものであろう。しかしながら、人間の行為は「心意」の作用によるものであり、心意

は「共感」によって理解されるほどには、因果的客観法則によっては支配されない。そもそも人は自分自身の心理状況を他人よりも一層よく「理解」しているであろうが、自分自身の行為について明瞭な予測を持っていないのが通例であり、予定はしばしば変更される。予測と予定とは異なるのであり、予定においては可変性が前提とされている。自分自身が予期できないような行為について、他人が予測できるものではない。いわゆる合理的行為においては、目的手段の關係についての意識（適合性の意識）が行為に伴うが、しかしこの一体的關係にある行為と心意とが、時間の経過のなかでどのように発現するかは、予測困難である。合理的行為は理解可能であり明証性を帯びるゆえにその予測が可能であるとする主張は、行為と心意との共時的相即の關係と、行為と心意の経時的因果關係とを混同しているのである。一定の時点での行為の「理解」は将来の行為の予測を可能にするものではないのである。すなわち、行為の「合理性」を法則性、予見可能性に求めること自体が、観察する理性の対象として人間の行為を設定するものがあり、それは人間存在の客体的・物的把握の誤りを犯すものであつて、むしろ人間の理性的本質を無視した思维方法なのである。

それでは人間の行為の合理性はどこに求められるべきであろうか。それは実はヴェーバー自身が既に示している。すなわち、目的（価値）合理的行為においては行為は明確な自覚と意識を伴っているとされていることである。ヴェーバーの基本的立場は「主知主義」と呼ばれるが、人間に内在する知的本性は、知が普遍的なものであり、それが瞬間的・個別的なものではないところにあるから（ヘーゲル・前掲§ 一三三、家を構成する木材の一部に火をつける者は、家自体に火をつける者であると説明する）、行為における意識（故意）は当然、目的手段の關係を含むところの、行為に係る諸要素についての総合的意識であり、それ故、いわゆる合理的行為は、意識を伴う行為として自由な行為そ

のものにはかならないのである。既述のように、自由とは「意のまま」「希望通り」の行動状況をいうのではなく、行為の意味が本人に知られている状況をさすのである（ヘーゲル・前掲§一一七は、意思の権利は自分の目的のなかで、知っている事情についてのみ責任を負うとして、これを「知の権利」と呼んでいるが、この言明は責任の観点を通じて、知と自由との相即関係を示したものである）。さらに、いわゆる「感情的行為」や「伝統的行為」も行為の内容が本人に知られている限り―通常そうであろうが―、行為の内容の知に、感情や、伝統についての知が伴っている場合を指し、それはまさに知の行為にほかならず、それゆえ「合理的行為」に該当するのである。ヴェーバーがこれを合理的行為から除外したのは、ヴェーバー自身が「主知主義」を貫徹し得ず、あるいはこれを誤解し、「観察する理性」における知の役割を―そこでは法則的認識に基づく予測が可能となる―、そのまま人間の行為に当てはめようとし、行為の予測とは「親和的」と想定された目的（価値的）行為のみを「合理的行為」と呼んだのである。しかしながら、「主知主義」を貫徹するなら、「予測可能性」や予測のための「法則」に依存するという回り道をたどる必要はない。というのは、人間の行為の意義は、他ならぬ行為する本人自身が知っているからである。この「知」は、動物は持たない人間固有の本性であり、人間が理性の主体であることを示す根源的要素である。ヴェーバーが、「目的合理的行為」という枠内であるが、人間の行為における主観的要素としての「意図」に合理的要素を見出したのは、行為の外形性に法則性を求めようとする安直な科学主義を排した秀逸な態度であったといえる（中野敏雄・前掲一四七は、ヴェーバーは行為の自由を意識性と合理性に結び付けているとする）。にもかかわらず、ヴェーバーは、意図という意識自体の精神的本質に「合理」を求めることを為し得ず、意図と行為との連関の理解可能性に、「適合性」としての「合理」を見出すといった通俗的観点に留まってしまった。しかしながら、意識はそれ自体が理性の歩みな

のであり、そうして行為における知としての意識は、これに伴いこれを包摂するところの自己意識を前提としており（意識は常に「自分」の意識である）、さらに、この自己意識は、それ自身が行為の相手ないし第三者の自己意識と共通のものであること、自分の「我」は相手ないし第三者の「我」と同一のものであること、すなわち、自身の自己意識は人間に共通な普遍的自己意識の、この「私」の内での個別的存立であることを承認しており、ここに、普遍性と個別性との一体性としての「理性」が発現しているのである（ヘーゲル・前掲§一五八）。このように、行為の「知」に既に理性は示されているのである（中野敏雄・前掲一三五頁は、ヴェーバーの「解明的理解」は「人格性を備えた文化人の相互的理解の方法的な結晶化である」と説く）。そうして、知って為す行為は自由であるから、自由であることは精神の本質として、それ自身理性の歩みにほかならないのである。すなわち自由な行為は即自的に理性的性質を保有しており、行為の「合理性」を認めるために「予測可能性」や「因果的必然」という客体的特性を持ち出す必要はないのである。この意味での理性は「行為する理性」に該当する（ヘーゲル・前掲二五五頁）。「観察する理性」においては理性は法則性の把握のうちに現出したが、「行為する理性」においては、理性は行為が自由であることそのもののうちに現出する。理性は真理であり、人間の真理は自由な主体であること以外にはないのである。ヴェーバーが、人間の社会的行為に係る学問が、自然現象を対象にする学問（いわゆる自然科学）とは異なり、人間の内面的要素の理解による行為の明証化をめざすべきとしたのは、正当な学問的態度であったが、しかしヴェーバーは、自由意思の自律の理性的性格を理解し得ず、行為の意味の解明にもとづく行為の類型化と理念型の構成という形式主義的方法に墮してしまったのである。しかしながら人間の学としての社会科学は、人間が動物とは異なる本性を持つこと、すなわち人間が自由の主体として為す行為が本来的に理性的性格を有することを承認しなければならない。もつ



とも、単なる恣意、好き勝手は、低次元の自由であり、「行為する理性」は、「観察する理性」が事象の生起の内に法則性を見出すところに存立するように、自由な行為が法則化されるところに理性を見出さなければならない。しかしながらここにおける自由の法則は、観察する理性におけると異なり、因果的な、予測を可能にする法則ではなく、自由そのものが法則性において存立することである。この自由の法則性としての理性は、直接的で原初的な形態としては、行為が一貫性を有しているという意味での理性であり、真の理性ではなく、恣意の規律性としての理性でしかない。マックス・ヴェーバーは、営利活動における恣意の規律性、すなわち「自己統御」に「資本主義の精神」を見出し、これを「合理主義」と呼び、プロテスタントの禁欲倫理と結びつけたのであるが、本質的な意義における「行為する理性」は、自由が自由そのものの原理によって実現されるところに、すなわち自由がその普遍性において展開されるところにあるのである。カントの有名な定言によれば（『実践理性批判』、「汝の意思の格率が常に同時に一つの普遍的な立法の原理として通用しうるように行なせよ」とされるが、このような定言は単なる無矛盾性の形式論でしかなく（ヘーゲル・前掲§一三五）、普遍的格率が相応の内容を持つためには、「自由」の概念自体が論理必然的に展開されなければならない。すなわち自由が理念としてあるためには自由な人格と自由な所有権と自由な契約とが現在しなければならぬのである（ヘーゲル・前掲§三四以下）。このような制度は、歴史的には古代ローマ法において初めて不十分なながら確立したものであるが、ここでは自由な人格は身分として存立したに過ぎず、また所有権や契約も制限されたものであったが、近代私法はこれを受け継ぎ発展させ資本主義経済の礎としたのである。ヴェーバーは近代私法の起源を古代ローマに求めながら、その内容的原理に触れず、単にそれを抽象的規則の体系と意義づけることによって、法の根本的概念としての自由の理念から目を背けてしまった。このような対応はヴェーバー自身の学問



的方法としての形式主義と、これに由来する基本的学問的テーゼとしての「合理主義」の形式主義的歪みのもたらしたものであり、本来深遠で尊貴な「理性」と「自由」の理念が、「予見を可能にする法則性」という外面的概念や、利益追求への恣意としての欲望主義的観念に置き換えられているのである。特に通俗的には法則の支配とは矛盾するものと捉えられている「自由」の理念からは、その本質的要素としての「自己規律」が剥ぎ取られ―既述のように自由とは自己規定であり、その一貫性が自己規律であるが―、自由が放埒と混同され、他方で自由主義の経済であるはずの資本主義経済の精神が、規律の精神と「親和的」な禁欲倫理によって説明されるに至っているのである（マックス・ヴェーバー（大塚久雄訳）『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、「規範に服することのない自由な商業」は近代独自の資本主義の源泉となったものではないとし（五四頁）、また「イタリア人やフランス人のようなliberum arbitrium（自由裁量・放縦）が血となり肉となつている諸民族の特色」は資本主義を進展させた「天職」の思想には結びつき得なかつたとしている（九三頁）。もっともこのような放埒としての自由が資本主義を生み出し得なかつたという理解は、逆に、本来の自由の精神が―その本質は理性にほかならないのであるが―自己規律の因子を通じて資本主義経済を進展せしめたことを意味し、自由と理性の原理の展開として近代史が事実上把握されていることを示すものにはかならないのである（大塚久雄『同著作集第八巻』五八五頁は、ルネサンス的な、欲求開放的な自由思想に対し、プロテスタント的な禁欲思想と根底において結びついていた自由の観念が勝利したところに、近代社会とその自由が生み出されるにいたつたと説くが、精神において自由は理性としてあるのであるから、反理性的な欲求主義的「自由」は、真の自由ではない）。

右のように、「合理主義」は、「効率的」、「無駄がない」というような通俗的概念ではなく、また観点の違いによつ

て内容を異にし場合によつては真逆の内容をも持ち得る玉虫色の概念でもなく、人間社会の真理を捉える学問的概念であるべきとするならば、それは「理性」主義で有らねばならず、そうして、人間精神の本質は自由であるから、理性主義は即自由主義であり、理性は自由そのものの法則性としての自由意思の原理以外には見出し得ないのである。従つて、いわゆる「法の合理主義」とは、自由の体系として法が存立していることを指し、単に法的関係や裁判の予測を可能にするというような、外面的・形式的意義しか有しないものではなく、人間の尊厳が自由にあることを前提とするところの、深い精神性を含む法的原理なのである。このようなものとして近代法の合理主義は、前近代の法の諸形態との形式的同一性を乗り越えた崇高な法理念を提示しているのであり、このような理念を十全に理解し、法の適用を通じてこれを社会の内に現実化することが、近代法学の基本的使命なのである。

なお、法の合理主義と類縁的な問題として、「合法的支配」(legale Herrschaft)がある。ヴェーバーによれば、正当的支配には三つの純粹型があるとされ、制定規則による秩序の合法性とこの下での命令の合法性に対する信念にもとづく合理的性格の支配が合法的支配とよばれ、伝統的支配やカリスマ的支配と対比されているのである(ヴェーバー(世良晃志郎訳)『支配の諸類型』一〇頁)。このような分類は、およそ社会的関係における支配は、単なる物質的な、或は情緒的な動機によつては確かなものになりえず、そのためには「正当性の信念」が必須であるという把握によるものであるが、その論旨ははなはだ不明瞭で不可解なものとなつていようと思われる。というのは、合法的支配における正当性の信念の存立の根拠の説明が曖昧である―むしろ欠けている―からである。法に係る正当性の信念においては、法そのものが正当であるという信念と、法に基づくゆえに行政その他の統治行為が正当であるという信念とは区別されなければならない。ヴェーバーは支配の正当性を解明と類型化の対象とし、合法的支配を伝統的支配やカ

リスマ的支配と対比しているのであるから、伝統やカリスマ性そのものが自らの支配の正当性の信念を生むように、合法的支配においても、法そのものが法の支配の正当性の信念を生み出さなくてはならないはずである。ところがヴェーバーは、法の支配の正当性それ自体についての説明を避け、法によってもたらされる秩序や法にもとづく命令の合法性を提示するに留まっているのである。すなわちヴェーバーは（前掲一〇頁）、「制定された諸秩序の合法性と、これらの秩序によって支配の行使の任務を与えられた者の命令権の合法性とに対する信仰」にもとづく支配を合法的支配と定義づけし、「秩序」や「権限」の媒介概念を挿入することによって、法そのものの正当性の問題を、法によって与えられる秩序や命令の正当性―形式的正当性でしかない―の問題にすり替えているのである。もともとヴェーバーも、法の正当性の信念そのものについて全く触れていないわけではなく、「制定規則というものは形式上は非の打ちどころなく成立し、また、世間一般に通用するやり方で成立したのだから、この制定規則にはすなおにしたがうべきだ」ということが合法性の信念にあたるとしているが（ヴェーバー（濱島朗訳）『社会学論集』一三六頁）、合法性の信念は法の正当性に対する信念を意味するはずであり、法律の形式的成立は法が法であるというトートロジーに過ぎなく、また成立の仕方は文字通り手続的問題にすぎない。なお、規則が一致した合意にもとづいて成立したか否かは、ヴェーバー自身が認めているように、合法性の信念とは無関係の要素である（ヴェーバー・前掲一三七頁）。以上のようなヴェーバーの合法的支配の概念は、種々の見地から疑念が投げかけられてきた（星野英一・前掲「現代における契約」一七頁は「法ならばどんな内容の法でもよいのか」と問い、丸山眞男『政治の世界』四一頁は、合法的支配は形式的合法性にすぎず、実質的正当性とは異なると断ずる）。しかし右のような「合法的支配」の概念の無内容性は、実はヴェーバー自身が露呈している。ヴェーバーは、合法的支配の最も純粋な類型は、官僚的行政であり、

官僚的行政はその精確性、規律等の点で、支配の実行における形式的には最も合理的な形態であるとし、そうしてその上で、「合理的行政は、まさにほかならぬ社会主義秩序にとつては、資本主義的秩序よりも一層明確な形式的諸規則に従った厳密に官僚制的な行政を意味することになる」と説いているのである（ヴェーバー『世良訳』『支配の諸類型』二九頁）。このような、自由を欠く社会主義秩序の合理性の容認をもたらずところの、「合法的支配」概念の形式主義的歪曲は、ヴェーバーの「法」の理解自体の無内容性―単に抽象的規則と把握し内容的原理を無視する―、並びにその「合理主義」の相对主義的把握―観点によって「合理性」が左右される―の両要因のもたらすものであり、近代社会における法、特に議會での論議にもとづく成文法の「合理的」意義を見失わせ、さらに、近代社会の基本的統治原理としての「法治主義」の理性的意義を見誤らせる謬論である。近代社会における人間存立の根本的原理は、主体性の自由にはほかならない（ヘーゲル・前掲§一二四頁）。社会の規範に対し諸個人は自らの内面の決断によって、すなわち「良心」の命ずるところにより、これに従う。この精神が「近代法に特有な順法精神の要素」としての「内面的自発性」であり、このような内面的自発性においては法規範への拘束も「人の自由あるいは主体性と矛盾しないもの、否その実現」として観念されるのである（川島武宜「順法精神」『近代社会と法』八七頁）。したがって、人の主体的自由の実現として法の支配が成立するためには、法自体が、自由の普遍的法則を内容とする自由の体系でなければならぬ。このような意味での近代法の下では、人の個人的・主観的自由が法の普遍的・客観的自由と一体になるのであり、この一体性の中に法の理性的本性が示現されるのである（ヘーゲル・前掲§二五八）。このように「合法的支配」は、法が単に抽象的規則の体系として存立していることをいうのではなく、客観的規則が自由を内容としているという意味での「理性」の支配をさすのである。なお、「合法的支配」概念の無内容性を指摘する右引用の見

地は、近代法における意思の役割を軽視し、「意思から理性へ」を唱導し、中世思想における理性の重視を指摘するのであるが（星野英一・前掲「契約思想・契約法の歴史と比較法」四九頁以下）、近代思想は、人間性の外にあつた客観的理性を、人間の内面的精神としての自由の内に取り込め、理性を主観即客観の原理としたのであり、「意思から理性へ」は、近代という時代を生んだ精神としての内面的主観性を無視する復古的議論ではない。また、ヴェーバーの「合法的支配」を形式的合法性にすぎないと批判した右引用の論者は、後に、「合法的支配」の正統性の問題は、「人民一般の支配者に対する服従のそれではなく、臣下の君主（ヘル）に対する服従のそれではないか」と説明したとされるが（星野英一・前掲「現代における契約」一八頁の丸山発言）、ヴェーバーの支配の正統性の議論においては、このような関係限定の視点は欠けている。しかしながら主君・臣下の関係の指摘は、正鵠を得たものである。というのは、ゲルマン中世の主君と臣下の間いわゆる封建的關係においては、人的支配が誠実（*Treue*）の精神を介して自由の關係として成立しており、近代的な法の支配の歴史的源流ともされているからである（この問題に関しては、村上淳一『ゲルマン法史における自由と誠実』が詳論している）。ゲルマンの主従關係は、自由と忠誠（*Treue*）の關係であり、「個人は自由意思によって、ある個人に加担するが、自分から進んでこの關係を破り得ないものに仕立てる」（ヘーゲル（武市健人訳）『歴史哲学下巻』一八六頁）。このような個人的關係としての自由と支配の關係は、近代主権国家のもとでは普遍化され、国家は国民全体を支配する権力主体となるが、他方国民諸個人はすべて自由な人格として認められ、且つ、このような者として国家に主体的に服属し、国家の誠実な成員となる。このような個人の自由と国家的団結の統一のもとでは「義務と権利とはもはや恣意に委ねられないで、合法的な關係として確立される」（ヘーゲル・前掲一八七頁）。誠実（忠誠）は、自由と支配とを合一させる高度の精神として、理性そ

のものなのである。