

# ウェーバーとシュタムラー

牧野雅彦

はじめに

- 1 シュタムラーにおける法と経済
- (1) 【無政府主義の理論】——法的規則と習律的規則
  - i ブルードンの連合主義
  - ii シュテイルナー——「エゴイストの連合」
  - iii 法的強制の一般性と必要性
- (2) 【唯物史観からみた経済と法】
  - i 認識論的条件としての外的規則
  - ii 質量としての経済
- 2 ウェーバーのシュタムラー批判の意味
- 3 ウェーバーにおける経済と法——「経済と社会諸秩序」
  - (1) 法秩序の経験的妥当
  - (2) 法の「保障」の意味と限界

はじめに

新カント派の法哲学者ルドルフ・シュタムラーの法理論をウェーバーがその方法論文「ルドルフ・シュタムラーに

おける唯物史観の克服」で批判の対象としていることはよく知られている。ウエーバーが一連の方法論的検討をふまえて自らの社会学の概念構成についてはじめて積極的に論じ始めた論文「理解社会学のカテゴリー」において、これから述べる概念構成は本来「シュタムラーが述べるはずであった」ものを論ずるにすぎない、と述べていることも、これまたウエーバー研究上よく知られていることである。その意味においてはウエーバーの社会学理論形成過程においてシュタムラー理論とそれに対する批判が重要であることは広く認識されているにもかかわらず、シュタムラーの理論とはどのようなもので、ウエーバーはそれのどこに着目したのか、という具体的な連関についてはあまり正面から扱われてこなかったように思われる。

その原因の一つはいうまでもなくウエーバーの批判の仕方そのものにある。ウエーバー自身が後に「社会学の基礎概念」で認めているように、「シュタムラー」論文におけるウエーバーのあまりに微細にわたり、しかも徹底的にネガティブな論述は、シュタムラーの議論そのものに立ち返ってウエーバーの批判の意味を確かめようとする意欲を大いにそぐ結果をもたらしたということが出来る。ウエーバーがこれだけきつぱり否定的な評価を下しているのだから、いまさらシュタムラーに戻っても何も学ぶところはない、というわけである。だがそうであるとすれば、なぜウエーバーはシュタムラーにこだわり、自分の概念構成はいわばシュタムラーが「述べるはずのもの」を再構成したものである、といわずもがなの論述をくり返したのだろうか。シュタムラーの議論とその意図は何であり、ウエーバーはそのどこに積極的な意義を認めたのか、——いわばウエーバーの批判から逆算するのではなく——シュタムラー自身の議論にそくして検討する必要があるのではなからうか。その上ではじめてウエーバーがその社会学的概念構成においてシュタムラーから何を継承したのかが——その際になぜシュタムラーについての方法論上の批判が必要であったかの理由も——明らかになるであろう。

## 1 シュタムラーにおける法と経済

## (1) 「無政府主義の理論」——法的規則と習律的規則

まずはじめにシュタムラーの小冊子「無政府主義の理論」(Rudolf Stammier, Die Theorie des Anarchismus, Berlin 1894)の内容を簡単に整理しておくことにしよう。ここでシュタムラーが提示する「法的規則」と「習律規則」の区別は、その論述内容も含めてほぼそのまま後の著作「唯物史観から見た経済と法」(一八九六年)に取り入れられているからである。

無政府主義に対するシュタムラーの関心は、なによりもまず法理論的な観点にもとづいている。かれにとって無政府主義とは端的にいつて法秩序そのものに反対する理論であつた。「アナーキズムの理論は人間がともに共同して生きることを要求し、社会的な存在の調和を追求する。だがそれは国家的な秩序とは違つた秩序でなければならぬし、法的な強制とはまったく無関係でなければならぬのである」(ebenda, S. 4)。無政府主義の立場からするならば、人が他人におよぼすいかなる強制も不正である。法や国家の秩序もつまるころはその時々々の権力者のむき出しの支配ではない。強制なき社会の可能性、国家や法的強制とは異なる人間の共同存在のための秩序はどのようなものであるのか。法秩序なき社会を構想する無政府主義の理論の内には法とその本質をめぐる重要な示唆が含まれているといふのである。そうした無政府主義の理論の二つの典型がブルードンとシュティルナーであつた。

## i ブルードンの連合主義

ブルードンは「連合主義」(Föderalismus)の原則に基づいて徹底して分権化された社会を構想する。そこにおいて

は小さな政治集団の連合契約にもとづいて、彼らの同意に拘束され純粹に監督的な機能を果たす中央政府が組織される。その基礎にある思想は次のようなものである。すなわち、人間の共同生活のための秩序は、人々の間の交通、経済的生産や取引がその背後に存在するある種の法則性にしたがって展開されているように、すでに自然のままに存在している。人間の共同生活のうちすでに自然的秩序が存在している以上、これに対する法的組織の介入は余計なものとなる。そうした法的強制は不可避免的に個人の特権化、一定の権利仲間による他の抑圧、搾取を生み出すことになり得るであろう。かくしてブルードンにとって法的強制を通じてなされる人間の人間による搾取、これは端的にいつて盗みであり、人間の人間による統治は奴隷制にほかならない (ebenda, S. 8)。

しかしながら「自然に成立する調和を社会生活の法則的基礎と考えるのは適切ではない」とシユタムラーは言う。ブルードンが法的強制なき社会のモデルとしている自由な交換経済を考えてみよう。そこで行われる契約の締結はすでにそれ自体のうちに、自然のままの生活の修正と規制とを含んでいる。つまりある種の規則によって規制されているという点で、彼らの生活はもはや自然的な存在とは異なっている。たんなる自然的・衝動的な生活と対立するものとしての人間の社会生活の特質は、まさにそれが規制された共同生活であるという点にある、これがシユタムラーのいう「社会生活」の概念であった (ebenda, S. 10-11)。そうした規制された共同生活としての「社会生活」の新たな可能性を提示したのがいま一人の無政府主義者の代表マックス・シユティルナーである。

ii シユティルナー——「エゴイストの連合」

「唯一者とその所有」の著者シユティルナーは、徹底した個人の立場にたつて、いわば強制なき「エゴイストの連合」の可能性を追求する。シユティルナーのこの「エゴイストの連合」を、法的強制を排除した共同生活の可能性と

そのために必要な規制の条件は何かを探索した試みとしてシュタムラーは法哲学的に翻訳するのである。そのためにシュタムラーが提示する概念装置こそ、「法的規則」と「習律規則」(Konventionale Regeln) という二つの規範概念であった。

シュタムラーはまず、国家強制を指標とする法の定義を批判する。法は国家の強制に基づき、習律規則は社会的な交流に基づくという通常行われている対比は適切ではない。「法秩序を国家組織とまったく関わりなしに定義することはできるが、法的な拘束を念頭におかずに国家権力について語ることはできない」(ebenda, S. 21-22)。国家を定義する際に不可欠の条件となるところの法を、国家を指標として語ることはできない。しからば国家との関連づけを抜きにして法と習律規則とを区別するためにはいかなる基準が必要であるか。二つの規範は、それぞれの規範がその時々にもつ偶然的歴史的な内容とは独立した形式的な基準、すなわちそれぞれの規範の「妥当要求」のありかたを基準としてなされなければならない。

「法は、個々人に対して客観的 (objektiv) に妥当する。法は、法に服する者の同意とはまったく独立に命令することを要求する。そこでは法秩序の拘束力の根拠は決して追求されてはならないのである。法命題は誰が法に服従するのか、いかなる条件の下で人はその拘束のもとに入るのか、そこから脱退してもいいのは何時かを規定している。法の定めるところから逃れようとする者、あるいは外面的には事実として逃れている者は法を犯す者であるが、法から自由になるわけではない。彼は依然として法の下にあり、その妥当要求は法そのものの規定全体が消滅するとともに初めてなくなるのである。／習律規則はその固有の意味に従えば、服従者の同意の結果としてはじめて妥当する。われわれの社会的交流においてはほとんどの場合にそうであるように、それは暗黙の同意であるかもしれないが、とも

あれそれはいつでも個別に承認していることの結果なのである。そうした同意がもはや存在せず、それまで支配されていた者が脱退しようと欲するならば、彼はいつでもそれをなすことができる。習律規則の拘束的妥当の根拠は個人が外面的にそれに同意してみずから服従することなのである」(ebenda, S. 23-24)。

法と習律規則とは、ともに個人を外から規制する規範であるという点では一致しているけれども、前者が服従者の意思に関わりなく無条件かつ一般的に妥当する規範であるのに対して、後者は服従者の同意を前提として妥当する規範であるという点において異なるのである。この場合に問題なのはあくまでも規範の妥当要求の相違であって、それぞれの規範の拘束力・強制力の強さではない。習律的な規範——シユタムラーは騎士の名譽法典や教会法などをあげている——に違反した場合に習律的な共同体からの排除などを通じて行われる事実上の強制はその構成員にとっては法的な拘束力よりもはるかに強力であることもあるからである。

「自明なことであるが、その際に、事実として誰かある人にとつて習律的な共同体から脱退することが容易いことであるか、それとも実際には大きな困難をもたらすものであるかは、この問題にとつてどうでもいいことなのである。この観点からすればわれわれの習律的規則の実際の強さは時によつては法律的な命令よりも決定的に優位することもある。習律的な強制の圧力のもとにおかれたことのないものがあるだろうか。そのような強制がそれと対立する法秩序と葛藤状態にある場合、たとえば決闘の受諾や実施の場合に、法律は遵守されずに、法と相反する習律規範へと服従する強力な動機が働くというような事態がいかにしばしば起こることだろうか」(ebenda, S. 24)。

事実上の強制圧力ということであるならば、むしろ法よりも習律規則の方が強力であることがある。まさにそうであるからこそ法的規則と習律規則の区別は、外的な規制の強さによってではなく、それぞれの規範の内的な妥当要求を基準になされねばならない、とシュタムラーはいうのである。

この観点からシュティルナーの要求を再定式化するならば、無政府主義の社会とは法的規則ではなく習律規則にのみ基づく社会組織ということになる。無政府主義の社会は秩序の存在しない社会ではない。人間が共同生活を営む限りにおいて、何らかのかたちの規制がそこには必ず存在しているのである。しかしながら、その場合の規則は、個人の同意をこえた妥当要求をしてはならない。今日の習律規則がそうであるように——強制力が行使されねばならないとしても——その根拠は基本的に服従者の自発的同意にもとづいていなければならない。これがシュティルナーのいう「利己的個人の連合」の法理論的な含意であった (ebenda, S. 26)。かくして法的強制なき社会組織を求めるシュティルナーの主張が図らずも明らかにしたことは、人間の共同存在の条件としての規則、その極限としての習律規則の意義であった。まさにその意味において、「無政府主義の理論的学問的意義は次のこと、すなわち、法秩序の本質についての根底的な懐疑がそこには含まれているということにある」(ebenda, S. 36)。周知のようにウェーバーは『価値自由』論文の中で、無政府主義者は自明な因習や前提の外部にあるアルキメデスの点にたつことによって、法の本質をとらえることができるという趣旨のことを述べているが (Der Sinn der Wertfreiheit) Wertfreiheit (der soziologischen und kognitiven Wissenschaften, Wl., 4. Aufl., 1973, S. 496; 松代和郎訳『社会学および経済学の「価値自由」の意味』創文社、一九七六年、一六一—一七頁)、この発言がシュタムラーの『無政府主義の理論』を念頭に置いてなされていると言うことは十分あり得ることである。

## iii 法的強制の一般性と必要性

さて、それではシユタムラーは無政府主義の立場、つまり法的強制を排除した習律的秩序の世界を支持するのだろうか。答えはもちろん否である。「人間の共同生活の組織にとって法的強制の必要であること」を明らかにすること、これがシユタムラーのこの論文の目的であった。さきに明らかにしたように、無政府主義者の構想する自由な社会とは、人が自由な意思に基づいて同意し、また任意にそれから離脱することができる、そのような習律規則にのみ基づく社会である。ということはいいかえれば、「他人と契約に適った結合をする能力を有した者」のみがそのような無政府主義的な組織に加わることができるということになる。法律学でいうところの「行為無能力者」、子供やいわゆる知的障害者などはのみがそのような社会からは排除されるだろう。「つまり人間の社会を無政府主義的に組織しようとする試みは、特定の、経験的に特別の資質を備えた人間しかそこに加わることができず、そうした資質をもたない者は排除されてしまうという点に欠陥をもっているのである」(Stammler, *Theorie des Anarchismus*, S. 42)。これに対して法的組織は、人々がもっている偶然的な資質の区別なしにすべての人間に対して開かれていて、ここに習律規則ではなく法的規則にもとづく組織の優位と、そして人間生活における法的な強制の必要性の根拠はあった。

「人間生活の規制された組織という前提のもとでは、個々具体的な人間のすべての特別の資質を無視して、すべての人間をそれとして包括する能力をもつような組織のみが一般的な妥当を要求しうる。無政府主義的仲間団体はこれをなしえない。というのもその構成員に具体的な特性を要求するから。法のみが次のような共同体、つまりその構成員の所屬の問題について、その人物の経験的な偶然的特性からまったく関係ない、そのような共同体を創り出すことが可能」(ebenda, S. 43)。



そのような人間共同体形成の手段としての法的規則とその特質について、あらためて人間の共同生活の前提条件である外的規則という観点から検討すること、これが『唯物史観からみた経済と法』の一つの課題であった。

(2) 『唯物史観からみた経済と法』

i 認識論的条件としての外的規則

『唯物史観からみた経済と法』のはじめの部分で人間の共同存在の前提としての規則一般についてシュタムラーはこう述べている。

「人間がその仲間と社会的共同生活に入り、この社会がいまや独自の事物 (Ding) であるというためには、ひととは個別の存在をこえていかなばならないし、かれら、少なくともその内の二者が、新たな、独特の形で結びつかねばならない。だがそのことはつぎの場合にはじめて可能となる、すなわち、拘束的な意志がさまざまの人間の目標に対する手段としてつねにお互いに対して課されているということによつてである。外的な規制というのはこの拘束的意志のことなのである。そしてそれはこの規制に人間の目的の設定および追求における新たな統一の可能性を与え、それによつてわれわれの認識の独特かつ固有の対象を与えるのである」(R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach materialistischen Geschichtsauffassung*, 1. Aufl., Leipzig 1896, S. 106; [2. Aufl., 1906, S. 100, 5. Aufl., 1924, S. 97])。

法であれ習律であれなんらかの拘束的意志による外的規制によつてはじめて人間の共同生活は可能となり、それに

よって社会が一つの事物として存在することになる。それとともにまさに社会科学の対象としての社会の認識も可能になる。<sup>①</sup> 外的規制・規則についてのそのような把握から論理的に導き出される帰結についてシユタムラーは次の三つの点をあげている。

第一点は、すでに『無政府主義の理論』で論じていたことであるが、そのような意味における外的規則はただちに国家組織とは関わらないということである。国家はあくまでも、可能な社会生活の下位の一部分にすぎないというのがシユタムラーの立場であった。

第二点は、社会の形式的条件としての外的規則は、社会が形成され存立するための因果関連とは直接には関わらないということである。外的な規制の論理的な機能から因果的作用を導き出してはならない。それはあくまでも人間の共同生活とその科学的考察がどのような論理的条件下で可能であるかを示すものにすぎない。

したがって第三に、共同生活と孤立した個人の生活との間には中間段階や移行は存在しない。他の動物と同様のいわば物理的並存の状態と、外的に規制された共同生活とはあれかこれかの選択であって、論理的には第三の道は存在しない。発展や移行はわれわれの考察にとってはそれぞれの状態の内部でのみ可能であるにすぎない (ebenda, S. 114 [2. Aufl., S. 104-107, 5. Aufl., S. 100-103], 第一、第三の論点は二版以降の加筆部分である)。

## ii 質量としての経済

そうしたシユタムラーの観点からすれば、合理的経済人の典型とされる「ロビンソン・クルソー」の行動も、それ自体としては「社会的行為」の範疇には入らないということになる。「われわれのロビンソンの孤立した状態と、彼のフライデイとの規制された共同生活との間に何か中間物があるなど問題にならない。一方では孤立した存在と他

方では社会生活とならぶ第三の自立的な概念をあらわす中間段階など考えられないのである」(ebenda, 2. Aufl., S. 106, 5. Aufl., S. 102)。フライデイと出会って共同生活がはじまるまでのロビンソン・クルソーの合理的な経済行為、需要充足のための資源の計画的な配分と利用はそれ自体としては何ら社会的な行為ではなく、したがってわれわれの社会科学の対象とはならないとシュタムラーはいうのである。「社会生活の質量、つまりそれは社会的規制をうける素材であるが、そうした質量として需要充足それ自体を理解することはできない。——というのもそうした「需要充足のための」考慮はまったく社会的考察の外におかれているからである。そうではなくてそれに向けられた協働<sup>(2)</sup>「がわれわれの考察の対象」なのである」(ebenda, 1. Aufl. S. 148, 2. Aufl., S. 143, 5. Aufl., S. 137)。

社会科学としての国民経済学の認識対象は、「抽象的意味における人間経済 (menschliche Wirtschaft in abstracto) ではなく、需要充足のために外的に規制された人間の共同としての「社会経済 (soziale Wirtschaft)」でなければならぬ (ebenda, S. 139)。それではロビンソンのような孤立した人間の行為が、いわゆる「経済原則」に従っているように見えるのをどう説明するのか。需要充足のための一般的な行動原理としての「経済原則」を解明することこそ経済学の課題ではないのか。この問いに対してシュタムラーは次のように答えている。

「経済原則をもちだすことで抽象的経済の統一的上位概念を、自己完結的で固有の科学的認識対象として維持することはできない。このいわゆる経済性の原則は決して自然必然的で不変の強制、人間がそれを侵害することがおよそ不可能な強制 (Muss) ではない。それはただ一つの主観的な格率 (Maxime)、人がその欲求充足をもとめて目的追求するさいに相対的に一般的に観察される様式であるにすぎないのである。こうした「経済的」様式は例外なきものではない。そこにはそれと矛盾するような他の可能性、特別な場合には異なる影響のもとで人が従う別の可能性も存在

するのである」(ebenda, 1. Aufl. 155, 2. Aufl., S. 150, 5. Aufl., S. 144)。

経済性の原則は一切の例外を許さずに妥当する一般的法則ではない。それはあくまでも個人がその行動において一つの指針とするところの主観的な「格率」にすぎない。これがシユタムラーの解答であった。一切の人間の共同連関は何らかの規則による規制によってはじめて成立する。したがってそうした実質的な人間の共同(技術的な需要充足をこえた人間連関としての経済)のあり方はそれを規制する規則のあり方によって決定的に左右される。そのような意味における「形式」の「実質」に対する優位を転倒して、いわば実質(Materie)における技術的・自然的な法則性を社会的な法則性にとってかえようとしたところに社会的唯物論(sozialer Materialismus)ないし唯物史観(materialistische Geschichtsauffassung)の基本的な誤謬があった。彼らは社会における法則性と自然的・技術的な意味における法則性との区別を誤認しているとシユタムラーは言うのである。

もちろんここでいう社会的な「法則性」(Gesetzmäßigkeit)とは、社会的な規範・規則への適合性という意味における「適法性」であり、自然科学における必然的な「法則性」とは範疇的に異なるものとして設定されている——意図してかどうかは別としてシユタムラーの論述では規範的「法則」と自然科学的ないし経験的「法則」との範疇的区別が不分明となる、少なくとも両者の混同を引き起こしかねない論述が頻出することをウェーバーは批判するのであるが——。いいかえれば社会科学における「法則性」の認識はまさにそうした規範への適合性という意味においてのみ可能であり、それゆえにこそ一般的な妥当性を有する「法的規則」がシユタムラーの社会科学体系の中心に位置づけられることは容易に理解できるだろう。

だが本当にシユタムラーのいうように社会科学における「法則性」は、自然現象におけるそれとは異なるものでな

ければならないのだろうか。むしろ社会科学においても自然科学と同様の意味における経験的な「法則性」がありうるのではないのか。シュタムラーのいう規範的な「適法性」法則性」とは区別された意味における経験的な「法則性」は人間の共同関係としての社会においてまったく存在の余地をもたないのか、もつとすればそれは人々の間の関係を規制する規範や、個々人が行動の指針とする「格率」とどのようにかかわるのか、これがウェーバーがシュタムラー批判論文で明らかにしようとした論点であった。

## 2 ウェーバーのシュタムラー批判の意味

ウェーバーは「ルドルフ・シュタムラーにおける唯物史観の『克服』」の中で、シュタムラーが論じていたロビンソン・クルーソーの事例をとりあげて次のように論じている。

「さらにまた——いまひとつの事例をあげるならば——現代の個人が『貨幣』と呼ばれる金属片に対して振る舞うそのやり方は、ロビンソンが彼の無人島に残されている『貯蔵財』と生産手段に対してとつた『経済的』な態度と完全一致している。現代の個人は貨幣を自分の手にもっているか、あるいは彼の見解によれば——それが根拠があるかどうかは別として——一定の操作をすれば（たとえば『小切手』と呼ばれる紙切れに特定の記入をしたり『クーポン』とよばれる紙片を切り取ってそれを特定の窓口に提示すれば）貨幣を手に入れるチャンスをもっている。また彼は、この貨幣という金属片を特定の仕方を用いることで、食堂のカウンターなどのショーウィンドウの向こうの気に入った事物を自分の（事実上の）処分権のもとにおくことができることを知っているし、また——個人的な経験やあ

るいは人から教えられて——もし貨幣を不当に手に入れようとするならば、警棒をもった人物がやってきて自分を牢屋に押し込めるであろうことを知っている。いったいどのようにしてそのような金属片がそんな能力をもつようになったのかについて現代人はまったく理解する必要がないのは、どのようにしたら自分の足で歩くことができるのかについて理解する必要がないのと同じことである。……貨幣の『本質』についてのそうした知識にしたがって現代の個人はどのように貨幣を使用するかを決め、そのように貨幣の使用を『規制』して、それによって『家計を管理する』のである。このような規制が事実として具体的な個人によってどのようにして行われるか、またそれと同様の何千人、何百万といった人々によって、ありうべきさまざまな『規制』の『結果』についての自分自身のまたは他から伝えられた『経験』にしたがって行われるのか、そしてまたそうした金属片(あるいはそれと同じように『働く』紙片)を将来金庫に保有して、それを処分することのできるチャンスの配分に応じて、特定の多数の人々の間のさまざまな區別されうる集団の間に、それぞれの集団毎に違ったかたちでそのような規制がどのようにして行われるのか、——こうしたことすべてを観察して、資料の状態が許す限りそれらを理解できるようにすること、シユタムラーの立場にればこれは個々の個人の態度を説明することなのであって、したがって『技術的』自然科学的な課題ではあっても『社会科学的』考察の課題ではないということになる。というのも個人がそれにしたがって行為する『規則』はここでは、ロビンソンのそれとまったく同様に『格率』であって、それが個人の経験的な行動に因果的な影響力を及ぼすという作用は、この場合もロビンソンの場合とまったく同様に、自分が  $x$  という行為をすれば経験的規則によれば  $y$  が結果として生ずるだろうという、自分で見つけ出したかあるいは人から教えられた経験的規則に依拠しているからである。そのような『経験的命題』に基づいてロビンソンの『規制された目的行為』は遂行されるのであり——、同様の基礎に基づいて『貨幣所有者』の行為もなされているのである」(R. Stammers > Ueberbindung < der materiellistischen

Geschichtsauffassung, WL, 5. Aufl., 1973, S. 326-328, 松井秀親訳「R・シュタムラーの唯物史観の『克服』」(ウェーバー社会科学論集)河出書房新社、一九八二年、一三九—一四一頁)。

すでに紹介したようにシュタムラーの立場によれば、ロビンソンのような孤立した個人の経済活動は、それがいかにも合理的な経済原則に基づいたものであろうとも、他者との共同関係を含まないという点で社会関係ではなく、したがってそれはたんなる「技術」として、自然科学的な考察の対象とされることになる。しかしながら、無人島においてロビンソン・クルーソーが合理的資源配分という経済的「格率」にしたがって行う行為と市場における貨幣所有者の行為とは、一定の経験的な規則に基づく合理的行動という点においてはまったく異なるところはない。両者の行動を規制する「格率」はその論理的な性格において同一である。かくしてシュタムラーのような観点に従うならば、貨幣使用という(客観的には不特定多数の人間に向けられた)個人の挙措もまた「技術的」なものとして社会科学的考察の対象から外されることになるだろうとウェーバーはいうのである。

もとよりウェーバーもロビンソンの行為が——フライデイとの関係が生ずるまでは——第一次的には他者との関係をもつていない限りにおいて「社会的」でないということ<sup>3)</sup>を認めている。だがそれではロビンソン・クルーソーに典型的に見られるような合理的な経済的格率に従った行為は、ウェーバーの立場から見てもやはり「自然科学」的な考察の対象ということになるということになるのだろうか。他方でまた市場における貨幣使用者の合理的行為が、その論理の本質においてロビンソンのな経済行為と同質のものであるにも関わらず、なおかつ社会科学的な考察の対象であるとすれば、両者の間をどのように考えればいいのか。この問題こそウェーバーのシュタムラー批判論文の一つの主題であった。シュタムラーの議論によって規定されて——とウェーバーはいうのであるが——いささか

錯綜しているウェーバーの解答をまとめれば次のようになるだろう。

ウェーバーはここでまずシユタムラーのいう「自然」概念についての論理的な検討を行っている。シユタムラーによれば「自然」に對置される「社会生活」の本質こそ「規則」による規制であり、これこそが「自然科学」と異なる「社会科学」を可能にする条件であるというのであるが、その場合に「社会生活」に對置される「自然」の意味について、論理的に突き詰めて考えられていない。こう述べてウェーバーは、「自然」と「自然科学」には、それに対置される学科とその対象設定によって様々に異なる意味が含まれていることを示した上で——第一に有機的生命現象と死せる「自然」からはじまって「自然現象」と「文化現象」との對置にいたるさまざまの境界、第二に普遍的一般的な經驗的「自然法則」を検討する「自然科学」と「個性的」現象をあつかう「歴史」という對置、第三に存在と當為の區別に基づく規範的・教義学的学科に對置される「自然科学」というように (ebenda, S. 321-322, 訳一三三—一三四頁)——、さらにいまひとつの「自然」概念として「意味のないもの」としての自然を提示する (ebenda, S. 332-333, 訳二四八—二四九頁)。すなわち、合理的な経済的格率にしたがったロビンソンの行為はたしかに他者との関係という意味において社会性をもたないとしても、そこに込められた行為の「意味」において「自然」とは異なっている。その限りにおいてそうした「格率」は自然科学とは異なる科学の対象とならなければならない。

ところでこの場合の「格率」の意味には、論理的に異なる二つの側面が存在する。すなわち第一に、行為者の經驗的な行為の事実上の動因としての意味と、第二に、「格率」そのものから内容的に導き出される規範としての意味内容とである。これはウェーバーの社会学の中でくり返し論じられる秩序や規則の「經驗的妥当」と「規範的妥当」にほぼ対応するといえることができる。

もとよりロビンソン・クルーソーの経済合理的な「格率」を「規範」というのはいささか大げさな印象を受けるし、



あくまでも一つの比喩にすぎないと思われるかもしれないが、そうではない。現にウェーバーは次のように述べている。

「たとえばわれわれは、ロビンソンの『経済的な』行動は、もしそれを思考の上でその究極的な『帰結』にまでおしすすめるとすれば、どのようなものになら『ねばならないか』を問うことができる。限界効用理論がやっているのはそうしたことなのである。そうした作業の次にわれわれは思考の上で確定されたこの基準にしたがって彼の経験的な行動を『測定する』ことができるだろう。まったく同様にわれわれは次のように問うことができる。二人の『交換当事者』が互いに交換される対象の引き渡しを外面的にはすませた後に、彼らの業務が交換の『理念』に適用するためには、つまりわれわれが彼らの行為の中に見いだすところの思考上の『意味』の帰結に彼らの業務が一致するためには、彼らはどのように振る舞わなければならないか、と。その場合にはわれわれは次のような経験的な事実、すなわち一定の種類の事象はある一定の、一つ一つ明確に考え抜かれたわけではなく漠然と思ひ浮かべられた『意味』と観念の上で結びつくかたちで事実としてあらわれるのだ、という経験的な事実から出発するのだが、しかしただちにこの経験的な領域から離れて、次のような問いに向かうのである。すなわち、交換当事者たちの行為の『意味』を頭の中でどのように構成すれば内的に矛盾をもたない思考上の構成物をつくりあげることができるだろうか、と。つまりわれわれはここでは『意味』の『教義学』を行ってゐるのである」(ebenda, S. 333-334, 訳一四七—一四八頁)。

市場における貨幣・商品交換の事例で言えば、等価交換の前提の下での各人の資源の合理的・効率的利用と効用の最大化という合理的経済原理にしたがうとするならば、各人の行為はどのようなものでなければ「ならない」か、と

いうかたちで、交換当事者の行動の論理的な意味を明らかにして、そこから実際の経験的な経過を「評価」する、「限界効用理論」はまさにそのような意味における合理的経済原理の「教義学」であるとウェーバーはいうのである。限界効用理論に代表される経済理論が、法解釈学などとならぶひとつの「教義学」とされていることは、ウェーバーの構想した社会科学の体系構成の中における理論経済学の位置を考える上で重要であると思われる。もちろん経済理論におけるそうした「教義学」の意味は、それを人が実際の行動の指針するというような規範的な側面においてあるというよりはむしろ、それを基準にして現実の経済行動の意味を明らかにするという認識手段としての側面にある。しかしながらその点においては法律学も同様である。規範的な観点から導き出された規範とその解釈は現実の行為者の行為を測定する基準となる。もとより法律学や現実の司法においては、規範的な観点から当該行為の意味や妥当性についての判断が行われるのであるが、そうした法律学的な概念は、当該行為のもつ「意味」——現実の人間が構成する法的・規範的な秩序においてその行為がもつ「意味」——を明らかにして、そうした可能な「意味」を基準にして現実の経験的行為やそれによって構成される集団、秩序などがどの程度そうした「意味」を有していたのかを測定する、そのための基準となることができるだろう。その意味においては経済理論が経済的な行為の発見、測定手段となるのと事柄の本質はまったく同じである。その意味において人々の間の行動の指針となる「格率」は、それを観察する第三者が、当事者の行為の可能な「意味」を知るための手段としての役割をもっているのである。「国家」をはじめとする政治的秩序を概念構成する際に、法律学の規範論的な議論とそこで合理的に構成された諸概念が、認識手段として重要な意味をもつのもそうした理由からである。そうであるからこそ、そうした法的な規則や格率の規範的な意味内容とそうした規範が現実の経験的な行為者の行動の要因としてもっている意味とを混同する——そうした混同を誘発する——シユタムラーのような議論が絶えず生じてくるのであり、そうであるからこそまた法律学が問題に

するような法秩序の規範的な妥当と、社会学が問題にすべき経験的な妥当とは厳しく区別しなければならない。このようにウェーバーはいうのである。

もとよりウェーバーがくりかえし強調しているように、規範的な「格率」にもとづく「教義学的」な構成は現実の行動についての一つの仮説として、「発見的原理」として役立つことができるけれども、それは当事者の実際の行為を決定する可能な一つの要因にすぎない——したがって事実と照らし合わせた検証が必要である——。さらにそうした規範的な「格率」が当事者の行為に影響を与えるということは、行為者がそうした規範的「格率」の命令にしたがって行為するということを直ちに意味するものではない。

「二人の交換当事者のうち一人もしくはその双方ともが、交換の規範的な「意味」を周知していて、またそれが理念的に『妥当する』ものとして、つまり妥当すべきとして扱われるのが常であるということを知りながら、なおかつ自分の方からはそれを『規範的格率』にせず、そうではなくて一方または双方ともに相手はそうするだろうということをあてこんで行為するということも当然のことながら普通のこととして行われているのである。この場合には行為者の格率は純粹に『目的』的格率であるということになる」(ebenda, S. 336, 訳一五〇頁)。

規範的な意味をもった「格率」が行為者の行為に因果的な影響を与えるというのは、必ずしもすべての行為者が「格率」の意味するところの命令を遵守するというわけではない。他者はそうした「格率」に従うだろうということ計算に入れて行為することも、「格率」を行為の一つの条件としている限りにおいてそれに影響された行為である。そのような意味において人々の行動がそうした「格率」を計算に入れて行われること、行動が「格率」に「準拠」

(orientiert) して行われるということ、これが規範が経験的に存在するということの意味なのである。「存在」の基盤の上では、われわれの例におけるあの「規則」は、二人の交換当事者の、因果的に説明しうる、また因果的に作用するような経験的な「格率」という意味においてのみ存在する」(ebenda, S. 336, 訳一五一頁)。かくしてウェーバーにあっては、規範的「格率」とその教義学——それが追求する規範的「妥当性」——とは区別される、因果的な作用因としての「格率」の経験的な存在——規範の「経験的な妥当」——が、社会科学的考察の対象として明確に設定されることになったのである。

そうした観点からあらためてウェーバーはシユタムラー批判論文のために書かれた補遺(これは『学問論集』に収められている)において、規制された社会生活と孤立的個人との中間段階を否定するシユタムラーの議論について、次のように述べている。

「ここでなお確認すべきことは、例の『移行』が『考えられない』という馬鹿げた主張はそもそもいかなる誤りに基づいているのか、ということだけである。実際、あらゆる『移行』を排除するような対立が成立するのは、ある『規範』が『観念的に』妥当すべきであるということと、純粋に『事実上の』状態、たとえば経験的な人間の実際の行為に對置せしめられるような場合である。このような対立はもちろんまったく和解しがたいものであって、概念的に『移行』は『考えられない』。——しかしながらそれは、問題設定と認識の方向がこの場合にはまったく異なっているというきわめて単純な理由からである。すなわち、一方の場合にはある『規定』をその観念的な『意味』に関連させて教義学的に考察し、経験的行為をそれに基づいて『評価的に』測定することが問題であり、もう一方の場合には経験的行為を『事実』として確定しそれを因果的に『説明する』ことが問題なのである」(ebenda, S. 381, 訳二〇二

頁。

規則の規範的な妥当の問題と規則にしたがった行為（正確には規則に準拠した）の存在という経験的事実の問題とという論理的に異なる二つの問題の混同、これがシュタムラーにおける混乱の原因であった。かくして両者を厳密に区別した上で、純粹に経験的な地平の上に立つならば、シュタムラーいうところの動物的な物理的共同存在から規制された社会生活への移行、漠然とした事実上の慣習から何らかの規範の経験的な成立の過程を想定することは可能となるであろう。

それでは事実的なものから明確な規則、特に法的規則への移行の問題を経験科学的な「存在」の地平に立つてあつかうためには、どのような社会科学的概念構成が必要となるのか、シュタムラーの方法論的批判をふまえて書かれた「理解社会学のカテゴリー」、それに接続するといわれる「経済と社会」の大戦前草稿の冒頭「経済と社会的諸秩序」において、ウェーバーがまず取り組まなければならなかったのはそうした問題であった。<sup>4</sup>

### 3 ウェーバーにおける経済と法——「経済と社会諸秩序」

#### (1) 法秩序の経験的妥当

第一次大戦前に書かれたという「経済と社会」草稿の冒頭部分におかれた「経済と社会的諸秩序」章においてウェーバーは、法秩序の法学的概念と社会学的概念を区別した上で、まず法秩序の経験的妥当という事態が何を意味するのか、何を意味しないのかについて次のように述べている。

「なんらかの人たちが、そうすることが法命題によって命ぜられていると考えて、この理由から一定の種類の行動をとるということは、たしかに『法秩序』が現実<sup>⑤</sup>に経験的に妥当するための、また法秩序が存続していくための本質的な要因である。しかしながら——合理的秩序が『存在』することが何を意味するかについてすでに述べたところからもわかるように——、<sup>⑥</sup>いうまでもなくそうした行動に加わっている大多数の人が、ましてやすべての人がこの理由から行動をとるということは法秩序の妥当や存続のための本質的な要因ではない。むしろこのようなことは決して起らないのが通常のことである。参加者たちの広範な層が法秩序に則った行動をとるのは、周囲の人がこれを是認し、それに反する行動を非難するという理由からか、あるいは習俗として慣れ親しんできた生活の規則性に無意識のまま従っただけであつて、それを法的な義務であると感じて服従しているわけではないのである。もし習俗に無意識的に従うというこの後者の態度が一般化するならば、そのときには法は主観的には法としての性格をまったく失つて、たんなる習俗として主観的には見なされることになるであろう。その場合にでも強制装置がいざとなればその規範を強制するというチャンスが客観的に存在している限りにおいて、その規範はわれわれにとって『法』として妥当しているといわねばならないのである」(Die Wirtschaft und die gesellschaftliche Ordnungen, WuG, 5. Aufl., S. 182, 世良晃志郎訳『法社会学』創文社、一九七四年、五頁)。

一定の人々が法の命令に従うことが、法秩序が経験的に妥当するための本質的な要因ではあるけれども、大多数がそのような行動をとることは本質的な要因ではない。<sup>⑦</sup>いいかえれば大多数の人間はそのような理由から従っているのではない。周囲の是認や違反した場合の非難をおそれるがゆえに従っている場合もあり——これがウェーバーの場合の「習律」の定義である——、あるいは純然たる習慣や習俗に基づいてそう行動しているにすぎないのであつて、決して

法的義務からではない。ただし大多数の行為者の主観的においてはその規範がなかば無意識的な習慣、純然たる習俗として存在しているにすぎない場合でも——習律のように不特定の周囲による制裁ではなくて——なんらかの明確に形成された強制装置が存在していることが、これらの規範を「法」たらしめるとウェーバーはいうのである。

かくしてウェーバーによれば、純然たる習慣や習俗、そして「習律」(習律規則)と「法」とを区別する第一の条件は——シュタムラーのいうように両者の規範的妥当の形式ではなく——「強制装置」の存在ということになる。「強制装置」の存在によって規範の経験的な意味における「妥当」が保障されていること、これが法の標識であった。

その場合にウェーバーにとって法の経験的「妥当」とは、すでに述べたように、すべての人が法の命令を遵守するという事ではない。

「同様に——すでに述べたことにしたがえば——、法命題によつて一定の行為が一定の仕方規制されているということを確認しているすべての人が、実際にいつでもそれにしたがつて生活するという事でもない。そのようなことは決して起こらないし、また必要でもない。というのもわれわれの一般的な定義によれば、ある秩序が妥当しているかどうかを決めるのは、行為がそれに「準拠」しているかどうかであつて、それを「遵守」しているということではないのである」(ebenda, S. 182, 訳五—六頁)。

秩序が経験的に妥当するという事、あるいは経験的な意味において秩序が「存在」するという事は、人がある秩序規範とその命令をいちいち遵守することではなく——他者はそれに従うだろうという期待の上になつて、あるいは規範的に妥当すべきものと見なされているということを考慮したうえで——、自らの行動を方向づけることになる、

その意味で「準拠」することである。規範的秩序への遵守・服従と「準拠」とを区別することの意味は、たとえば他人の遵法的行動を想定して自らの行動を方向づける犯罪者の場合を想起すればよく理解できるであろう。もちろん大多数の者が事実として遵守しなくなれば、そうした期待は現実性をもたなくなるし、経験的妥当性の存続も危うくなる。どの程度の数の関係者が、どの程度の頻度で脱法行為や違反行為をくり返すようになれば秩序は解体するといえるのか、事実上の脱法行為が蔓延しているにもかかわらず建前としての意味を規範がなお残している場合とか、それによって規範の意味内容が変容する場合など、個々具体的なケースに応じて異なってくるであろう。ともあれ必要な場合には違反者には制裁が加えられるという「強制装置」の存在がその妥当のチャンスを高めることは間違いがない。ウェーバーにとって「法」というのは、「強制装置」によって「経験的妥当」のチャンスが保障された、そのような秩序なのであった。いいかえれば、法と法ならぬ諸々の規範とを分けるのは、経験的「妥当」のあり方ではなく、ただその保障のあり方でしかないというのである。

(2) 法の「保障」の意味と限界

しかしながらウェーバーによれば、すべての客観的な「法」が直接に「強制装置」による「法強制」によって「保障された」法であるわけではない。「強制装置」によって直接的に「保障されない」法もまた存在する。すなわち、「強制装置」によって保障された別の法規範が経験的に妥当することによって「間接的」にその規範の遵守されるチャンスが保障されるという場合である。これは実際の法生活のきわめて広範な分野にあてはまる事例である (ebenda, S. 182-183, 訳七一八頁)。

さらに、すべての保障された法が、「暴力」にもとづく「物理的」な強制によって保障されているわけではない。



物理的な強制力の直接の行使や、あるいは私法上の請求権のように裁判所へ訴えれば「強制執行」によって保障される、というようなことが「保障された法」のメルクマールではない。

「今日のいわゆる公法——国家アンシユタルトにおける機関行為とアンシユタルト関係的行為とに関わる諸規範——の分野においては、主観的な権利や客観的な法規範でありながら、侵害に対しては「訴願」や、権限を有する一定範囲の人々の「異議申し立て」によってはじめて強制装置が発動されるにすぎないものが多数存在するのであり、しかもこの場合の強制装置は、いざというときの物理的強制の手段をまったくもっていないようなことが、きわめてしばしばみられるのである。そのような場合に『保障された法』が存在するかどうかは、社会学な観点からは次の条件の如何によって決定される。すなわち、このような非実力的な法強制のための装置が整備されているか、そうした強制装置が十分な重みをもっていて、それによって規範の遵守のチャンスが事実上、平均的に見て重要な程度にまで存在しているかどうかという条件である」(ebenda, S. 183, 訳八頁)。

「法」と「習律」その他の規範とを分ける決定的な基準は、物理的であれ心理的であれなんらかの強制手段をそなえた「装置」が存在しているか——秩序の経験的妥当のために有効に機能しているか——であって、強制手段が物理的強制に基づくか否かではない。もとよりいうまでもなく今日、物理的強制による法強制は「国家アンシユタルト」の独占となっている。しかしながら物理的な強制手段によって保障された「国家法」の意味において法が経験的に存在しているということはあくまでも「一定の事柄が生じた場合には、政治団体「つまり国家」の機関の団体的行為が発動されることが了解に基づいて期待されているということ」を意味しているにすぎない。かかる機関の団体的行為は、

「いざという場合にはそれが発動することが期待されるというそれだけの事実によって、その法命題から通常行われている解釈の仕方に従って引き出される命令を遵守させたり、遵守がすでに不可能になっている場合には「補償」や「賠償」を行わせるのに十分なのである」(ebenda, S. 183, 訳九頁)。したがってその意味においては、法を法たらしめる強制装置、とりわけ物理的強制力の独占に基づく国家の機関といえども、それが直接に発動することによってその法命題の実現を「保障」しているのは、法のごく一部分にすぎない。他の大部分はむしろそうした強制装置が存在し、一旦事あれば発動するという期待によって「保障」されているのである。さらにすでに述べたようにそうした「強制装置」によって直接に「保障」されない法が存在する。しかも強制装置たる国家の「機関」の発動といえども、それが直接の物理的な強制力の発動というかたちをとるのは、そのまたさらに一部にすぎない。「法強制のチャンスは、行為者が「合法的」な行為を行う規定要因としては、ほんのわずかな働きしかしておらず、客観的にみても、それは諒解行為の事実上の経過の単に一部分についてのみ、万一の場合の保障として存在しているにすぎない」(ebenda, S. 190, 訳三九頁)。

そのようなウェーバーの社会学的観点からするならば、法秩序の経験的妥当の可能性にとって、国家とその法強制が最強のものというわけではない。現実に人々が法とその命令に従う理由は「およそ考えられうる限り種々さまざまなものでありうる」し、その動機は、ある場合には功利的な計算に基づくものであったり、あるいは倫理的な配慮に基づくものであったり、あるいは従わなければ周囲から非難されるという習律的な考慮からであったりするだろう。「ある種の団体からの排除やボイコットなどの威嚇や、呪術的な観念に由来する現世的な利益・不利益、あるいは彼岸での報償や罰といった方が、与えられた文化的な条件の下では、いつでもその効果が予測可能であるとは限りない政治的な強制装置よりも、しばしば、かなり広範な場合においてはむしろ原則として確実な働きをするもので

ある」(ebenda, S. 184, 訳一九一—二〇頁)。習律的な威嚇や呪術的な観念に基づく内面的な強制の方が、物理的強制力に担保された政治団体、国家の強制装置よりも、はるかに強力で確実に機能する場合があるとウェーバーはいうのである。

「政治的共同体の強制手段が、他のいかなる団体の強制手段よりも強力である場合にはじめて『国家』は存在する、という立場を社会学はとるものではない。『教会法』は、それが『国家法』と衝突している場合でも『法』なのである。そうした衝突はこれまでに何度となく生じてきたし、これからも例えばカトリック教会と近代国家との間で、あるいは他の教会と近代国家との間でも不可避免的に起こってくるだろう。オーストリアにおけるスラブ人の『ツァードルガ』は国家による法的保障を受けていなかったところか、部分的には公式の法と矛盾すらしていた。それにもかかわらずツァードルガを構成している諒解行為はその秩序を保障するための独自の強制装置を有していたのであり、したがってこれらの秩序は『法』を形成しているのである。ただし国家の強制装置に訴えが提起されれば法としては認められず打ち破れることになるのである。とりわけヨーロッパ大陸法の地域以外のところでは、近代的な国家法が他の諸団体の諸規範をも明示的に『妥当なもの』として取り扱い、これらの諸団体の具体的な判決を再審査するということも、決して珍しいことではない。例えば、アメリカ法は、しばしば労働組合の『証票』を保護し、また政党の選挙候補者が『有効に』選出されたと認められるための諸条件を規定しているし、イギリスの裁判官は、求めに応じてクラブの裁判権に干渉しており、ドイツの裁判官ですら、決闘は法律的には禁じられているにもかかわらず、名誉毀損の訴訟においては決闘申し込みの拒否が『作法にかなっている』かどうかを審理していること等々。それらによつてこうした諸秩序がどこまで『国家法』になるのか、というカズイステックにはここでは立ち入らない」

(ebenda, S. 184-185, 訳二〇—二二頁)。

物理的な強制に限定されない広い意味での強制力という点でいうならば、近代国家においてもそれは必ずしも国家によって独占されているわけではない。さまざまな団体が行使する強制が広範に存在しており、これらは国家の法的強制と時には衝突し、それに対して国家が部分的に譲歩する場合もあるというのである。しかもそれらの団体の秩序は、構成員による非難という「習律的」秩序だけでなく、団体独自の強制のための「装置」を備えた「法」として機能している。つまりウエーバーの定義によれば、社会学的な意味における「法」というのは、政治団体ないし国家の物理的な強制力の保障によって「法強制」が約束されている場合に限られない。物理的強制によらずとも、何らかの種類の団体の一群の人々が「強制装置」として心理的な強制を行使しようとする場合も「法」の範疇に入るといえるのである。

ということとは裏を返せば、正統な物理的強制手段の独占が完成される近代国家においても、国家とそれに保障された「国家法」は、法秩序のすべてを包括しうるわけではない——他の競合する法秩序との間で紛争が生じた場合にも、つねに国家法が優位に立つわけではない——ということである。

社会学的な観点からするウエーバーのこのような法の定義は、国家をはじめとする政治団体による物理的強制のみを法の標識にしないという点においては、シュタムラーの議論を継承していることができるであろう。すでに紹介したようにシュタムラーも騎士の名誉法典や教会法などの例を挙げて法的強制をともなわない「習律規則」の方が事実として強力な規範的拘束力を発揮することがあることをあげて、強制手段や強制力だけでは法とその他の規範を区別できないことを次のように指摘していた。

「自明なことであるが、その際に、事実として誰かある人にとって習律的な共同体から脱退することが容易いことであるか、それとも実際には大きな困難をもたらすものであるかは、この問題にとってどうでもいいことなのである。この観点からすればわれわれの習律的規則の実際的な強さは時によっては法律的な命令よりも決定的に優位することもある。習律的な強制の圧力のもとにおかれたことのないものがあるだろうか。そのような強制がそれと対立する法秩序と葛藤状態にある場合、たとえば決闘の受諾や実施の場合に、法律は遵守されずに、法と相反する習律規範へと服従する強力な動機が働くというような事態がいかにしばしば起こることだろうか」(Rudolf Stammner, Die Theorie des Anarchismus, S. 24)。

そうであるがゆえにこそ「法的規則」とその他の規範としての「習律規則」との区別は、国家とその強制を前提としない「妥当要求」の形式においてなされなければならないとシュタムラーは主張したのであった。ウェーバーの概念構成はまさにそうしたシュタムラーの問題提起を受けとめた上で、あらためて社会科学的な規範とその経験的な妥当の条件を明らかにする範疇として再構成しようとするものであったのである。「法」と「習律」についてのシュタムラーの区別を批判した次の文章はそうしたウェーバーの立場を端的に示している。

「規範の履行が個人の自由意思に委ねられるか否かを基準にするというシュタムラーの「習律」規範と法規範との区別はまったく使いものにならない。習律上の「義務」の履行、例えば社交場の礼儀作法の規則の履行は個人に「要求されている」ものではなく、その不履行はただ自由意思にもとづく社会関係からのいつでも自由に行いうる自発的脱退という結果をもたらすにすぎない、と考えるのは誤りである。そのような性格の規範が存在するということ

を認めたとしても、それは「習律」の領域にだけ存在しているのではなく法の場合にも存在する（「事情変更の原則」は事実しばしばこの意味をもっている）。いずれにせよシュタムラー自身は法の規則から区別しようとしている当のものが、そのような点を強調することになかったことは明らかである。シュタムラーは彼のスコラ的な概念の助けを借りて無政府主義社会の「理論」と「批判」を展開したのであるが、その際にかれが理論的に構成した無政府主義社会だけではなく、現実の世界に存在する多数の社会関係も、それらの習律的な秩序に法的な性格を与えていないのであるが、その理由はただ、秩序の侵害は社会的に非難されるという単純な事実が侵害者に対するきわめて現実的な間接的結果を伴うものであって、それだけで制裁として十分であるだろうし、また十分であるに違いないという想定されているからである。それゆえ社会学にとっては、法秩序と習律秩序とは——まったく当然のことながら存在する移行現象を度外視したとしても——決して根本的な対立物ではないのである。というのも習律もまた一部は心理的な強制によって支えられているし、一部はそればかりか、少なくとも間接的には物理的な強制によっても支えられているからである。習律と法の両者が区別されるのはただ強制的な構造においてのみであり、つまり強制権力の行使のために特別に準備を整えている人間（祭司）「裁判官」「警察」「軍隊」などの「強制装置」が習律には欠如しているという点においてのみ区別されるのである」（Die Wirtschaft und die gesellschaftliche Ordnungen, WuG, S. 191, 訳四三—四四頁）。

法と習律とを区別するのはシュタムラーのいうように同意の有無や規範の内的「妥当」の形式ではない。<sup>(6)</sup> そうしたかたちでは習律と法との区別によって本来シュタムラーが問題にしようとしていたはずのものが見落とされてしまふ、というのである。事実上の習慣・「習俗」と、周囲の非難に基づく「習律」、そして強制のための「装置」をそ

なえた法とを区別するウェーバーの社会学的概念構成はまさにそのような意味においてシュタムラーが「述べるはず」のものを提示したものであったのである。

註

- (1) 「人間の相互のふるまいの外的規制がはじめてひとつの独自の対象としての社会生活の概念を可能ならしめる。それは形式上あらゆる社会的考察がその特性において回帰するところの最終的契機なのである。人間の共同生活の一定の外的規制という条件の下ではじめて概念における固有の総合が可能となり、そしてこの概念はいまやその実質的な独自性において社会科学のものとして現れることができるのである」(ebenda, S. 89 [2. Aufl. S. 83, 5. Aufl. S. 81]、ただし初版では「概念における固有の総合」の隔字体強調はない)。
- 外的規制が社会の認識を可能にする条件であるというのは、カントの認識論でいう「認識を可能にする先験的な形式」の意味において用いられている。すなわち、複数の人間の間に関係が形成されて社会が成立し、またそうした関係をわれわれが社会として認識するためにはそこに備わっていない形式条件こそが外的規則であるというのである。もとよりカントの場合に先験的な形式というのはあくまでも認識主体としてのわれわれの主観の内に内属する条件として想定されているけれども、一人一人の人間主体が形成する社会の場合には、それは認識主体の側の形式であると同時に、客体としての社会の構成員の内に内属する条件でもある、というのであろう。ほぼ同じような観点からジンメルは「社会学」に付された補論「社会はいかにして可能か」で、社会の存在と認識とを可能にするア・プリオリな条件について論じることになる。その内容については牧野雅彦『責任倫理の系譜学』日本評論社、二〇〇〇年、第三章を参照。
- (2) 形式と質量との対置から、質量としての経済と形式としての法とを対置するという議論は、*Matérie, 質量と Materialismus* のすりかえに依拠している。シュタムラー自身の用語法でも、経済はさまざまな質量の一つにすぎない。この点についてはウェーバーの指摘をみよ (Max Weber, R. Stammers > *Ueberbindung > der materialistischen Geschichtsauffassung*, WL, 5. Aufl., 1973, WL, S. 318, 訳一三〇頁)。
- (3) シュタムラー批判論文を受けて「シュタムラーが述べるはずであった」論点と諸概念について展開したという論文「理解社会学のカテゴリー」において、複数の人間相互間の有意味な関係ならびに行為について通常用いられる「社会関係」「社会的行為」ではなく「ゲマインシャフト関係」「ゲマインシャフト行為」をあてるといふ——「ゲマインシャフト」という用語の意味内容からしても

いささか特異な——使用法をあえてしたのも、その格率から行動の「意味」は理解できるけれども他者との関係を含まないロビンソンの行動との対比を際立たせるという意図があったと理解することができるだろう。

(4) 「経済と社会」のヴィンケルマン編集版のいわゆる「第二部」は、もともとウエーバーが残した「草稿」から彼の妻マリアンネ・ウエーバー、そしてそれを引き継いでヨハネス・ヴィンケルマンが編集したものである。ウエーバー自身が直接に校正段階まで手を入れていたといわれる「第一部」に対してこの「旧稿」——今日ではほぼ一九一一年から一九一四年の大戦の開始前までにかけて書かれたといわれるこの部分においては「第一部」の冒頭の「社会学の基礎概念」の概念ではなく、「理解社会学のカテゴリー」の概念が用いられており、とりわけ冒頭の「経済と社会的諸秩序」の章は「理解社会学のカテゴリー」論文の後半部分と内容的に接続しているといわれている。「理解社会学のカテゴリー」海老原明夫・中野敏夫訳、未来社、二二二—二四頁。この点、ならびに「法社会学」をはじめとする大戦前草稿の編纂問題については折原浩「ヴェーバー『経済と社会』の再構成——トルソの頭」東京大学出版会、一九九六年を参照。

(5) そもそも全ての者が法規範の命ずるところに完全に従って行動するならば、それはもはや法でもないし規範でもない。この点について後にケルゼンは次のように述べている。「自然的必然性をもって生起せざるをえないと想定しうる事柄について、命令する必要がある。もし人々の実際の行動が常にいかなる場合にもそれに適合するような社会秩序をうち立てるべきだとするならば、その根本規範は——すべての可能な存在を前もって是認して——次のように述べなければならないだろう。事実として起るべきものが起るべきである、と。あるいは、汝の欲するところのものを汝はなすべきである、と。かような秩序は無意味である。実際の生起がそのに關係する秩序にいかなるかたちでもまったく適合せず、完全に抵触するような秩序が無意味であるのと同様である。それゆえに、ある規範的秩序が現実に対して一定程度適合することを止めるならば、その規範的秩序は妥当性を失わねばならない。かくて、一定の人々の行動を規律する法秩序の妥当性は、これらの人々の実際の行動がそれに適合するとの事実——つまりよくいわれるところの実効性に——ある程度の依存關係にあるのである。この依存關係は——比喩的に当為と存在との緊張關係と呼ぶこともできるかもしれない——はその上限と下限とによってしか規定することができる。適合の可能性が一定の最大値を越えてはならないし、一定の最小値を下つてもならないのである」(Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1. Aufl. (1934), Wien 1994, S. 68-69, 横田喜三郎訳「純粋法学」岩波書店、一九三五年、一一一—一二二頁)。その意味においては全ての構成員が完全に規範的命命を遵守する場合も、なかば無意識的に習慣的に従う場合も自体は同様であろう。ケルゼンはいわばウエーバーとは対極的な観点から法の妥当の本質について同様の



結論にいたりついているということができるだけだろう(本文で引用したウェーバーの文章後半の、「後者の態度」を法的義務として主観的に従うといういわばケルゼンの事態をさすと解釈する可能性もなくはない)。ただしあくまでも規範的な観点から法の規範的な「妥当」と、「実効性」とを厳格に区別してケルゼンにあつても法の「妥当性」は究極的には法の一定の「実効性」に依存しているのである。

(6)

法と習律との区別がシュタムラーのようにそれぞれの規範の内的妥当要求の相違ではなく、「強制装置」の有無であるとするならば、シュタムラーのもともとの論点、一般的妥当性を有する規範と構成員の同意を条件とするそれとの区別をどう位置づけるのか、という問題が残されることになる。この論点に対する応答こそ自発的な「協定」に基づくゲゼルシャフト関係と「アンシュタルト」——「社会学の基礎概念」でいえば「結社」と「アンシュタルト」という概念対であつたということができるだけだろう。