

マックス・ヴェーバーにおける「価値自由」

≧Wertfreiheit≦ の意味

木 原 義 勝

Der Sinn der ≧Wertfreiheit≦ bei Max Weber

KIHARA Yoshikatsu

ヴェーバーの「価値自由」「Wertfreiheit」の要請に対して、一般的に、次の三つのアプローチがあるように思われる¹⁾。

1) 方法論からのアプローチ：

これは実践的価値判断と科学的認識の峻別、科学的認識のもつ社会的意味、影響等をめぐって、K. ポパー、H. アルバート等の批判的合理主義(現代分析哲学)、この立場に対立するフランクフルト学派(主として、T. アドル、J. ハバーマス)の弁証法的批判理論等に、継承発展されているものであり、今後研究課題として選びたい領域である²⁾。

2) 社会政策思想史からのアプローチ：

この側面からなされた研究としては、古くは大河内一男氏の研究³⁾、最近では中村貞二氏のそれがある⁴⁾。

3) 存在論的次元からのアプローチ：

エートスの観点から、「Wertfreiheit」を分析していこうとする立場⁵⁾。

この小論では、第三の立場から「Wertfreiheit」を問題にしていく。その理由は、この視角から取り上げるとき、すぐれて、「Wertfreiheit」の現代的意義、強いて言えば教育的意義とでも言うべきものが明らかになるからである。筆者の問題意識を以下に、具体的に例示してみよう。

大塚氏は「真理への畏敬」というエッセイにおいて、次のような意味のことを述べている⁶⁾。「真理への畏敬」とは謙虚に事実を事実として承認し、勇敢に正しいことを正しいと主張する、こうした主体的真実であり、学問研究の世界でも、社会生活においても、この事実を事実として主張する主体的態度を欠いては、すべてが正しく維持され、あるいは健全な成長をとげていくことが不可能となる。そして大塚氏は、この主体的真実に対して、言いくるめの精神を対置している。大塚氏によれば、この言いくるめの精神こそ、暴力を育成するもっとも良い温床であり、「本当に暴力がいけないというのであるならば、同時にこの言いくるめの精神をも徹底的に憎み、否定

してしまうというのでなければ、真の暴力の否定にはなりえない」と言う。続けて、いくら制度を変えても（もちろん、この箇所に関して大塚氏はこういう表現を使ってはいないが内容上、こう解釈してもさしつかえないと思われる。）「その奥に何かもう一つ残るのではないか。言うまでもなく、真実と取り引きしたり、あるいは言いくるめたりするのではなくて、事実を事実として承認し、正しいことをどこまでも正しいとして主張する、こういったいわば真理への畏敬の念というものが、どうしても広く人々の心に根を下していることが必要になってくる……。単なる科学の領域を越える問題が厳存するように思う」と述べている。そうして最後に、一個の社会学者として、さまざまな研究的課題を通りぬけたあと、やはり究極のところ「この主体の転換の問題に、この古い、旧い真理に一つ覚えのように立ち帰ってくるほかない」と結んでいる。

ここで大塚氏が問題にしているのは、真理の前には黙って頭を下げる、そうした意味での「主体的な謙虚さ」であり、まさしくこの「主体的態度」こそ、筆者が以下で取り上げようとする広義の「Wertfreiheit」のエートスに他ならず、ヴェーバーの「Wertfreiheit」の要請は、こうした「主体の転換」を要請しているものなのである。このように、「事実を事実として承認し、正しいことを正しいと主張する」ことができるためには、その背後に強力な人格 (Persönlichkeit) が要求される。そこで我々はこの強力な人格の歴史的生成の由来を分析するために、この人格の生成と関連する、しかもヴェーバーの社会学の究極問題の一つであった「世界の呪術からの解放」*「die Entzauberung der Welt」* の過程を検討しよう。

現世の「呪術からの解放」とは、狭義には「救いのためのあらゆる手段を呪術とし、迷信として排斥する」ことを意味する⁹⁾。広義には「迷信や呪術の支配している世界からそうしたものを取り除いて、冷静に事実を事実として客観的に認識できるような、そうした内面の状態をつくりだしていくこと」である⁹⁾。この過程は、古代ユダヤの預言者にはじまり、原始キリスト教を経て、ギリシアの科学的思惟と結合しつつ、ピュウリタニズムに至って最高度の完成をみたものである⁹⁾。ユダヤ教がこの関連で重要な意味をもつのは、それが、その「反呪術性の精神」「*Magiefeindschaft*」を遺産としてキリスト教に伝えた点である¹⁰⁾。ヴェーバーはユダヤ教の、この反呪術性の成立原因を次のように述べている。

「イスラエル人がカナン地の地において見出したのは農耕の神バール Baal の呪術であったが、これに反してヤーヴェ Yahve は火山・地震および疾病の神であった。この両者の僧侶階級は互いに敵対してたたかい、ついにヤーヴェ派僧侶の勝利に帰したのであるが、この結果は、バール派の僧侶の豊作呪術は蔑視されるようになり、且つこの呪術は墮落の性質および背神的性質をおびたものとしてみなされるようになった。¹¹⁾」

その後のキリスト教の発展にあって、この反呪術性の精神、呪術を救いの方法として拒否する精神的態度は、みえ隠れしつつも、途絶えることなく連綿として続き、ついに禁欲的プロテスタンティズムに至って最も強烈にあらわれる。

さて、今まで、その生成の由来を問うてきた、強固な人格とは、ピュウリタニズムにおいて呪術からの解放の過程が完成し、その宗教的高揚が峠を越したときにあらわれる、近代的人間類型であり、ヴェーバーの言う「文化人」「*Kultur Mensch*」である。この「文化人」を内から突き動かしている精神、これが「wertfreiheit」のエートスであり、この精神は、さまざまな諸価値を「偶像」として破壊し尽す、あるいは根源から問い返す。自らのよって立つ究極価値をも、対象

化し、その自明性を剝奪していく、いわばこのエントツェウベルンク「Entzauberung」の精神、これが「wertfreiheit」の精神であり、こういった精神構造を持った「文化人」に映じた、世界はついでに現実認識、それが、ヴェーバーの言う「世界観の闘争」である。彼の「中間考察」「Zwischenbetrachtung」(宗教社会学論文集、「宗教的現世拒否の段階と方向の理論」「Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung」という副題のついた一章)における宗教的同胞倫理と他の文化諸領域、(経済、政治、芸術、性愛、知的領域)との緊張関係の分析も、世界観の闘争という根源的事態の生成過程とその内容を示したものとみなすことができる¹²⁾。またかの「職業としての学問」においても、この事態を次のように述べている。

「或るものは美しくなくとも神聖でありうるばかりでなく、むしろそれが美しくないが故に、またそれが美しくない限りにおいて、それは神聖でありうるのである。……(中略)また、或るものは善ではないけれども美しくありうるというのみではなく、むしろそれが善でないというちょうどその点で美しくありうるのである。このことはニィチェ以来再び知られており、またすでにボードレールの詩集「悪の華」のうちにも具現されている。さらに、美しくもなく、神聖でもなく、また善でもない代りに真でありうるということ、否、真でありうるのはむしろそれが美しくも神聖でもまた善でもないからこそであるということ、——これは今日むしろ我々の常識に属する。しかもこれらは、こうした諸々の価値秩序の神々の争いの中でも最も単純な場合にすぎない¹³⁾。」「むろん、そうじてここに述べたような考えは、人生が、その真相において理解される限り、かの神々の永遠の争いのみより成るといふ根本の事実に基いている。比喩的でなくいえば、——いみじくも我々の生活の究極のより所となりうべき立場は、今日ことごとく互いに調停し難くまた解決し難く相争っているという事実、従ってまた、我々は当然これらの立場のいずれかを選択すべくよぎなくされているという事実、これである¹⁴⁾。」または別の箇所でも同様のことを述べている。

「あらゆる人間的な快適さにとって不快な、しかしさげがたい認識の木の実は、そういった諸々の対立を知り、直視しなければならぬための、まさしく次のような認識以外の何ものでもない。すなわち、あらゆる個々の重要な態度、さらに全体としての生が自然生起のようすべりいくものでなく自覚的に営まれるべきものであるとするならば、それは究極的な決断の連鎖を意味し、この決断によって魂は、プラトンにあってのごとく、それに固有な運命を、——すなわち自己の行為と存在の意味をえらびとるのであるということ、これである¹⁵⁾。」(傍点、ヴェーバー)

世界観の闘争とは、一言でいえば、自明なる価値は何一つとして存在しないということである。自明なる価値が存在しないということは、総じて価値一般が存在しないということの意味するわけではない。そうではなくて、かつてのキリスト教のように、他の諸領域を一元的に支配するような絶対的価値は存在しないということである。ヴェーバーの言う世界観の闘争とは、今日的に表現すれば、「イデオロギー状況」とでも言うべきものである。相手が主張する立場を「イデオロギー」として批判することは、知識社会学的意味での、相手のよって立つ立場の、「存在被拘束性」(Seingebundenheit)を指摘することであり、それは、とりもなおさず、その立場の自明性を剝奪することである。

「Wertfreiheit」の精神は、人々をして、この世界観の闘争という「根源的事態」を自覚せしめる、あるいは目を開かせ、自律的、主体的に自らの決断によって価値を選ばせる。しかもその

価値は何ら自明なものではない。ヴェーバーは世界観の闘争を前にして、「日々の要求」(Forderung des Tages)に従え、「ザッヘ」「Sache」につけと言う。「ザッヘ」に黙って従う、だからといって、その行為自体、何ら自明なわけではない。ヴェーバー自ら言うごとく、「究極の理想に生き尽す」という形でしか、自らの「価値」の「確証」「Bewährung」がえられない。ヴェーバーの、あるいはまた「Wertfreiheit」エートスの現代的意義とは、結局のところ、今述べたような、「実存的状況」を自覚せしめることにある。ヴェーバーは、我々を脱意味化された世界という認識に至らしめ、彼の言う意味での「日々の要求」に従う行為によってしか、この世界に意味付与をなしえないとする。具体的には、何ら生きる上での一義的な価値を示すわけではないこのやり方、実際、これが「誠実さ」と言わずして何であろう。今日、何らかの宗教的信仰に生きていない者にとって、この実存的生き方しか、ありえないではないか。

この関連で、先に少しふれた「中間考察」における、ヴェーバーの「現代文化」についての、深刻な分析をみてみよう¹⁶⁾。

ヴェーバーによると、古代の農夫はアブラハムのように、「生の与える意味」をすべて知り尽くして、すなわち「生きることに飽満して」(lebenssatt)死ぬことができた。封建社会の領主や戦士たちもそうであった。彼らは彼らなりに、生活内容の素朴な一義性から生まれてくる地上的完結に到達することができた。また、そうした生の完結を飾るもの、意義づけるものとして、「死」は一つの「意味」をもった。ところが文化人にとっては、「文化」の「進歩性」のゆえに、文化生活が次々と生み出す極く小部分のみを、その都度素速く捉えているにすぎず、何らの完成を見ぬまま、死が訪ずれる。したがって死は全く無意味な出来事ではない。死をも無意味たらしめる文化の「進歩性」、文化人へと現世的に自己完成させることを無意味化する文化の「進歩性」は、それゆえまた「無意味」とならざるをえない。

『このように見てくると、「文化」なるものはすべて、自然的生活の有機体的循環から人間が抜け出ていくことであって、そして、まさしくそうであるがゆえに、一步一步とますます破滅的な意味喪失へと導かれていく。しかも文化財への奉仕が聖なる使命とされ、「天職」Beruf とされればされるほど、それは、無価値なうえに、どこにもここにも矛盾をはらみ、相互に敵対しあうような目標のために、ますます無意味な働きをあくせく続けるということになる。そうした呪われた運命におちいらざるをえないのである。¹⁷⁾』

我々はここに、学問を自己のベールとところえて、それに奉仕するヴェーバーの「苦悩」を、したがってその意味で一種の信仰告白をよみとることができるように思えるのである。ヴェーバーが「学問はあなたにとって何か」と問われて、「どれだけ耐えられるかそれが知りたいのだ」と答えたのも、「むべなるかな」である。

以上のような醒めきった(nüchtern)現実洞察の上に立つ、学者、ヴェーバーがある特定の世界観、あるいは実践的価値判断を科学的に基礎づけようとする、あらゆる試みを端的に拒否したのも、容易に理解しえるところである。したがってヴェーバーの経験科学における「Wertfreiheit」の要請は、科学的に基礎づけられる一義的な実践的価値判断——それが科学的世界観としてあらわれようと、そこからすべてが演繹される価値の概念図式であろうと——が存在するという信仰、したがってこの意味で科学に対する過度の信仰に対して、きっぱりと「否」を言うことを意味するのである。この「否」を言うかぎりにおいて、ヴェーバーの経験科学における「We-

「Wertfreiheit」の要請は、こうした世界観の闘争という根源的事態を前にしての、科学のなしうること、またできないことを明確に限定するという意味で、科学の自己限定を意味する。つまり、実践的価値判断を主張することと、経験的事実確定とは、全く異質な事柄であるということを実感し、この両者の峻別の上に立って、科学が自己の領域内にとどまって何をなしうるか、これを考えたとき、経験科学における、「Wertfreiheit」の要請があらわれるのである。

経験科学が「Wertfreiheit」の原則の上に立って、なしうることとしてヴェーバーは、次の三つのものをあげる¹⁸⁾。

1) ある一義的な目的が与えられたとき、(あるいは実践上の立場に対して)その時々我々の知識の限界内で、この目的を達成するための、一般的に複数の不可避的な手段の明示。(die unvermeidlichen Mittel)

2) この目的が達成される可能性が存在する場合、我々の知識の限界内において、この目的を達成するのに使用する手段が、この目的達成という意欲された結果の他に、如何なる諸結果をもたらすであろうかの確定。すなわち、上のそれぞれの手段に基づいて目的を達成したときに生じるであろう不可避的な随伴結果(die unvermeidlichen Nebenerfolge)の明示。

3) ある実践的立場(あるいは実践的態度決定)が、よって立つ究極の世界観上の根本態度、あるいは究極の価値公理(Wertaxiome)を内的整合をもって示すこと。

上の1)において、どの程度、目的は手段を神聖化すべきであるか、

2)において、どの程度、意欲されなかった随伴結果は我慢されるべきであるか、

3)において、科学によって示された究極の価値水準を意欲する人間が承認すべきかどうか、これらいずれも意欲する人間の実践的な意志決定の問題であり、経験科学のあずかり知らぬところである。

このような意味における「自己限定」「Selbstbegrenzung」において、ヴェーバーがなそうとしたものは、明らかに、「Wertfreiheit」を「没価値」と訳し、そこからヴェーバーの実践後退説を引き出そうとする人々が考えるようなものではなくて、それと全く逆に、個人をして実践の場での自律的、主体的な価値決断をなさしめることだったのである。だからヴェーバーは言う。

『私が、私のおほこであるかのように、あらゆる機会に際して異常なまでに鋭く、存在すべきもの(Seinsollens)と存在するもの(Seienden)との混同に対して、反対するのは、私が当為の問題を過小評価するからではなくて、まさしく、その逆だからである。すなわち、世界を動かすような意義をもった問題、最大の理念的影響力をもった問題、ある意味で人間の心を動かす最高の問題が、ここで技術的——経済的「生産性」問題に転化され、国民経済学のような専門学科の討論の対象にされることに耐えられないからである。』¹⁹⁾

これに類した考え方は、ヴェーバーの著作のいたるところでみられ、例えば「客観性」論文において次のように述べている。

「認識と価値判断を区別する能力、また現実の真理を直視すべき科学的義務および己の理想のためにつくすべき実践的義務の遂行、これこそ我々がますます十分に習熟したといえるところである。』²⁰⁾

ヴェーバーは『社会学及び経済学における「wertfreiheit」の意味』という論文において、「Sache」、「Persönlichkeit」、「Beruf」の関係について述べているが、我々の問題関心からして、

これは極めて重要である²¹⁾。ここにみられるヴェーバーの思想は、根本においてカルヴィニストのそれと一致しており、彼の思想原点がどこにあったかを暗黙のうちに物語っている。ヴェーバーは二つの「Persönlichkeit」を区別する。一つは、あらゆる機会に、自分の個性「Persönlichen Nöte」を表へ出そうとし、たとえば、学問の領域では「どうだ俺はただの専門家じゃないだろう」とかのように、自分の個性的な特徴をあらわそうとする「Persönlichkeit」である²²⁾。それに対して、ヴェーバーは強固な人格 (eine starke Persönlichkeit) はそんなことに現われるのではないといって次のように述べている。

『「人格である」ことは人がなろうとしてなることのできない何ものかであり、(おそらく!)それになりうる唯一の道が存在する。すなわち、「ザッへ」「Sache」から出てくる「日々の要求」「Forderung des Tages」が個々の場合にいかようにみなされようとも、「ザッへ」「Sache」へのひたむきな没頭 (die rückhaltlose Hingabe), これである。²³⁾』

また同じ箇所で次のように言う。

『使命として課題を遂行するいかなる場合にあって (bei jeder beruflichen Aufgabe), ザッへはかかるものとしてその権利を要求し、それに固有な法則 (Gesetzen) にもとづいて処理されることを欲する。』(傍点, ヴェーバー)

そしてこの課題を遂行するものは、『自らを制限し (自己限定) ザッへに厳密に属さないもの、大ていは自分の愛憎をしめ出さなければならない。²⁴⁾』

だから、ヴェーバーからみれば、ザッハリッヒな専門論述へ個人的な事柄を混入することは、様式にもとる (stilwidrig) ことだったのである。つまり、ペルーフは、ザッへの固有法則に従って、自分の愛憎、個人的な事柄をしめ出すという意味での「自己限定」を要求するのであり、この自己限定をよくなしうる人のみが真の人格 (Persönlichkeit) であり、こういった人格にあってはじめて語の本来の意味におけるペルーフがないのである。こういった人格概念と全く対立する、先に述べた人格、この人格の外観上のはなやかさのゆえに人格崇拜、つまり一種の偶像崇拜がなされると、それはいたるところで、ザッへを傷つけないではおかないのである。ヴェーバーのここにみられる思想は、何も学問領域のみでいわれることではない。芸術の領域にあって、これは同じことである。ヴェーバーによれば、芸術の Sache 以外のことに手を出したような人は、偉大な芸術家では誰一人としていないのである。したがって、この思想は政治の領域でもみられるのかというと、まさしくそうなのであって、我々はこれをヴェーバーの「職業としての政治」においてみていこう。ヴェーバーは政治家に必要な資質として情熱、責任感、観察力の三つをあげる²⁵⁾。まず、情熱を即物性の意味における情熱、(Leidenschaft im Sinn von Sachlichkeit), すなわち「ザッへ」「Sache」への情熱的な没頭 (leidenschaftliche Hingabe) であると説明している。また観察力 (Augenmaß) については「事物と人間に対して距離をおくこと (der Distanz zu den Dingen und Menschen) と述べている²⁶⁾。そして政治的「人格」「Persönlichkeit」の「強さ」(Die ≧Starke≦) は、第一にこういった資質の所有を意味すると。権力本能は政治家の正常な資質である。しかし『この権力を得ようとする努力が、もっぱら「ザッへ」への奉仕のかわりに、ザッハリッヒでなく (unsachlich), 純個人的な自己陶醉の対象となるところで、彼のペルーフの神聖な精神に対する罪が始まるのである。²⁷⁾』

むやみにのぼせあがった政治家にありがちな、虚栄心や、権力陶醉は政治力を傷つけるのであ

る。みられるとおり、ここでも同じ思想が語られている。さて、以上の叙述から明らかなように、ヴェーバーがザッへ「Sache」に特別の意味をこめていることは、この語がかっこをつけられているかあるいはゲシュペルトにされていることから分かるわけであるが、ヴェーバーにとって「Sache」とは何であったのか。この点に関して、彼の、「価値合理的行為」の定義は重要である。

『予想される結果を顧慮することなく、義務、名誉、美、宗教的使命、敬虔 (Pietät)、またはその種類を問わず或る「Sache」の重要性がかれに要求すると思われるものへの確信にしたがって行為する人は、純粋に価値合理的に行為する²⁸⁾』

注目すべきは、「Sache」が義務、名誉、美、宗教的使命等と並んで使用されているということであり、これは「儒教とピューリタニズム」にあっては『……超現世な神、したがってまた神聖な「事象」「Sache」だとか理念 Idee に対して……』のように使われている。

『「Sache」の重要性がかれに要求すると思われるものへの確信に従って……』

これから推測すると、「Sache」とは、学問、政治、経済、芸術等の各個別領域のありうべき在り方、本質、したがって彼のよく言う独自の(固有な)法則「Eigengesetzlichkeit」であり、具体的には、学問の場合、価値判断と事実認識を峻別すること、政治の場合なら、倫理的な事柄ではなく、あくまで権力闘争であること、これである。だからヴェーバー的に醒め切った、エントツァウベルンク (Entzauberung) された目で見たとき、あらわれてくる各個別領域独自の法則であり、ヴェーバーに言わせれば、「事物の真理」とでもいったもの、それが彼の言う「ザッへ」である。これはヴェーバーの現実認識であるが、同時に彼の生き方でもある。この「Sache」こそが、ヴェーバーにとっての神であり、彼の弟子であったイエルク・フォン・カーファーは、ヴェーバーのことを次のように語っている。

『彼は徹底してザハリッヒであった。ザハリッヒカイト「Sachlichkeit」のヒロイズム、これが我々の時代のヒロイズムというもの……²⁹⁾』

まことに、ヴェーバーを愛した弟子ならでの言葉である。このようにヴェーバーの思想の中核が分かったとき、ヴェーバーの次の文章『seine eigene Person hinter die Sache zurückzustellen』は次のように、解釈しえるのである³⁰⁾。

ここにいう Person は、くだかれてない生のままの Person を意味する。したがって、ヴェーバーがこの短い文で言わんとしているのは、自分が持って生まれた、生のままのペルゾーンを Sache の背後へと押しやって、そのかぎり、ザッへのもとに徹底して自己否定(この自己否定が価値合理的になされる)をしたところに真の意味での Persönlichkeit が出来上るのだということである。だから、このように価値合理的にザッへへと仕えることが世俗の様々な領域で遂行されるとき、それらの個別領域は、その人間にとっての「Beruf」となる。ヴェーバーが特に言う「日々の要求」とは、この思想を想起すれば、個別領域が命じるところの「Sache」に価値合理的に従えということであり、そのことのみが、彼からすれば、無意味な日常に意味を与えることができるのである。この「日々の要求」についての解釈が誤りでないことは、ヴェーバーの次の叙述がそれを示す。もちろん、彼は以下に我々が示す形で述べているのではないが、その意味内容は次のように表わし得る。すなわち、ヴェーバーは、宗教社会学論集の一節「アジア宗教の社会的性格」で『西欧に固有な思想とは、「日々の要求」「Forderungen des Tages」に黙って従う行為 (Schlichtes Handeln) によって、現実の世界に対する関係を獲得し、このような世

界に対する関係づけから、特殊西欧的な意味での「人格」「*Persönlichkeit*」の基礎が形づくられるのであるという思想であり、西欧の純粋にザッハリッヒな合理主義 (*der rein sachliche Rationalismus*) というのは、世界に固有な非人格的な法則性 (*Gesetzlichkeiten*) を発見することによって、世界を実践的に支配していこうとするものであり、これらとともに、アジア的な知識人文化にほど遠いものであった。』という意味のことを述べている⁸¹⁾。

さて以上によって明らかにされた、ヴェーバーの思想の中核をもとにして、「Wertfreiheit」の意味について考察を加えてみよう。

まず、経験科学における「Wertfreiheit」の意味からみていこう。我々は安藤氏にならって、「Wertfreiheit」に「価値自由」の訳語をあてる。「価値自由」というさいの、「価値」とは、科学の価値以外の諸価値を意味する。我々はこの世界観の闘争を想起しなければならない。科学の価値は諸々の価値が相剋しているその諸価値の一つでしかなく、科学の価値を否定する価値も何らの内的矛盾なしに成立しえる。したがって経験科学における「価値自由」とは、それらの諸価値から科学は自由であるということの意味する。科学は科学的世界観という形で自己の理想を述べること、あるいは経験的事実認識と価値判断を混同すること、そういった形での諸価値の主張からは自由である。これが経験科学の領域における「価値自由」の意味なのである。

「Wertfreiheit」は科学の真理価値に対する信仰を前提にした人間、すなわち文化人の一つの立場である。なぜ一つの立場かといえば、ヴェーバーのいう文化人の概念は、学者としてのみあらわれるわけではなく、もっと広いものだからである。つまり、この文化人が経験科学の領域において学者としてあらわれたとき、とりうる立場が「Wertfreiheit」なのである。ところである人間が学者である場合、彼はこのことによって、「科学の価値」を前提にしているわけだが、大塚氏の言うように、事実と取引きしたり、言いくるめたり、あるいは人的マジギー (*Magie*) を崇拝する、だから真理の権威ではなく、人間的権威を崇拝するようなタイプの人間であったとしたら、つまり、「文化人」と対立する前近代的人間類型であったならば、形式的には学者であるという外的事実によって「科学の価値」を前提にしながら、実質的には「科学の価値」に対する信仰を全然持っていないことになる。ヴェーバーの「Wertfreiheit」の要請はこういうタイプの学者に対して向けられているのであって、だから、上の意味での前近代的人間類型から、文化人、すなわち近代的人間類型への、主体の転換を要請しているのである。科学の与える「真理」に価値ありとすることは一つの信仰であって、だからこれを否定する者に対しては、科学の手段でもって反駁できぬ。けだし、ヴェーバーいみじくも言うように、『科学的真理の価値への信仰は一定の文化の所産であって、自然的所与ではない』から。以上から、学問領域における「Wertfreiheit」とは、学問の「*Sache*」に首尾一貫して従うこと、すなわち科学の真理価値に属さないもの、例えば自己の愛憎、主観的な価値判断をしめ出す、あるいはそれらを対象化すること、そのことによって事実認識のみに奉仕することを意味する。つまり、このような意味における「自己限定」、それが経験科学における「Wertfreiheit」なのである。

政治領域における「Wertfreiheit」とは、政治の「*Sache*」に首尾一貫して従うこと、すなわち、政治のザッへに属さないもの、例えば、虚栄心とか、権力への自己陶醉であるとかをしめ出し、政治はあくまでも力によってのみ解決される闘争であり、何ら道徳的な事柄ではないことを直視し、この意味での「*Sache*」に、責任倫理的に仕えることを意味する。あらゆる結果を自ら

の責任において引き受け、極限状況で「私はこうするより仕方がなかった。私はここに立つ。」というような心情に至ること、つまり政治の「ザッへ」に対する責任という意味で他のあらゆるものをおさえつけ、徹底してこの「ザッへ」に価値合理的に従うこと、それがすぐれて政治領域における「Wertfreiheit」なのである。この場合の「価値自由」とは、政治の価値以外からの自由を意味する。以上、要約すると、各個別領域における「Sache」を呪術から解放された目で見きわめ、これに価値合理的に従い、それに属さないものをしめ出す精神的態度が広義の「Wertfreiheit」のエートスであり、このエートスが学問世界に現われる場合、「価値自由」の要請となる。この要請を支える主体が狭義の「文化人」であり、これを学問世界に限らず、他の諸領域にまたがるものとして解釈するとき、現代における一つの生き方が出てくる。P. ホーニヒスハイムがヴェーバーのことを次のように言うとき、無理なく理解しえると思う。

『この人ほど、世界に対する外的な態度において、自己を分化し、あらゆる機会にあつて、全体としてではなく、意識的に一定領域に属するものとして、——著作においては経験科学者として、講壇においてはアカデミックな教師として、演壇においては党派人として、最も親密なサークルにおいては宗教人としてふるまった人もめづらしい。³²⁾』

見かけ上は分裂していても、同一の精神的態度によって統一を与えられていたわけである。ヴェーバーの宗教社会学は、我々が焦点をおいてきた「文化人」がいかにして生成したのかを歴史社会学的に解明することを意図し、したがってそれは、そういう形でヴェーバーの自己認識を意味した。「文化人」の源流を求めてまず最初に突きあたったのが、禁欲的プロテスタント、特にカルヴィニストであった。彼らは神の栄光、およびそれに結びついた自己の「選び」という究極価値のために、現世の世俗生活全体を方法的組織的に合理化する。この究極価値が命じる「ザッへ」のために、人間的なあらゆる事柄を「被造物崇拜」として徹底的に拒否し、かくしてあらゆる人間関係を即物化する。もちろん、本来、神の栄光を地上において増すための手段であった世俗の営為、なかんずく「営利」を自己目的化した、彼らの末裔達を、否定的に評価していることは、有名な彼の論文「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」における末尾のことば『精神のない専門人、心情のない享楽人。この無のものは、かつて達せられたことのない人間性の段階にまで登りつめたと自惚れるのだ。』から明らかである³³⁾。しかし、ヴェーバーが本来のベルーフあるいはベルゾーンの意味というとき、それは明らかに、このカルヴィニズムのそれらを指しているということは言うまでもない。いずれにしろ、ヴェーバーは、ある究極価値へザッハリッヒに奉仕するという意味で価値合理的な、だからこの価値のために自らを道具として他の諸領域に働きかける主体的な行動類型(これは西欧的合理化を一貫してつらぬくエートス)に特別な価値をおいている。そして最後に行きあたったのが、古代イスラエルの預言者である。彼らは、ヤハウェの神意を民衆に告知した。「禍い」の預言をし、祭司の権威に預言のカリスマで対抗し、呪術師のマジギーを打ち砕いた。彼らは神意に強制されて、だから自己の意に反して、これを行った。これはまさしく、自己を否定して究極価値のために仕える価値合理的な人間像の原型である。しかしながら、現代は「預言者」の活躍する時代ではなく、カルヴィニストのような「英雄」の時代でもない。ヴェーバーは、各個別領域の「ザッへ」が何であるかを冷徹に見究め、その領域を自らのベルーフとして選びとり、それに生き尽すことによって、この神なき時代に「意味」を付与しようとした。それが、「日々の要求に従え」ということの実質であった。こういった、ヴ

木原：マックス・ヴェーバーにおける「価値自由」≧Wertfreiheit≦の意味

ヴェーバーの生き方が、今日の管理社会状況でストレートに肯定しうるものであるか、どうか、もちろん問題であろう。ただ、今日でも意義あると思えるのは、今まで問題にしてきた「ヴェルトフライハイท์」のエートスの根本にある、自らのよって立つ立場を対象化する精神であり、いかなる究極的価値をも、ドグマ化しない、「主体的な謙虚さ」である。ヴェーバーは、態度の「首尾一貫性」、そうした意味での「Konstanz」ということに、「ベルゾーン」の中核をみているが、これは悪くすれば「all or nothing」的思考にいきつく。病後のヴェーバーが、自己の禁欲的世界以外にも、違った世界の存在することに目を開くことができたのは、彼にとっても大きな収穫であった。物事を白と黒にハッキリと峻別する、従来の彼の生き方が、白と黒をも一緒にするような、老荘的な、カオス的な生き方に、あえていうなら「あそびの世界」とでもいうべきものに、少しではあるが、踏み出ているように思える。この「あそびの世界」というのは、「まじめさ」に対する「不まじめ」の世界では、決してない。ヴェーバーにもみられるごとく、それなりに、「真摯」に生きようとしたなかでの「挫折」、「苦悩」を味わった後に、開けてくる。一つの世界であって、根底にはやはり、「真摯さ」というものが貫ぬいている。だが、ヴェーバー的な、首尾一貫性があまりに強調されると、それは「リゴリズム」につながり、また「エスタブリッシュメント」思考に容易に結びつく。ヨーロッパ世界が、今日東洋の世界に目を向けだしたのも、この関連から理解しえる。この「あそび」の世界を、学問の対象とすること自体、確かに奇異な感じがするが、現代における、一つの生き方として、一考の余地があるように思われる。（完）

注

- 1) この「Wertfreiheit」については、後に「価値自由」の訳語をあてる。しかしながら、特に「没価値」あるいは「没評価性」という訳語が与える印象を先ず払い去るために、あえてしばらく「原語」を用いる。
- 2) 「社会科学の論理」アドルノ、ポパー他、河出書房新社、(1979)。
「合理主義の復権」、碧海純一、木鐸社、(1976)。
「現代思想6、批判的合理主義」、カール・ポパー、ハンス・アルバート、エルンスト・トーピッチュ著ダイヤモンド社、(昭和49年)。
- 3) 「独逸社会思想史」・「日本評論社」(昭和28年)。
- 4) 「マックス・ヴェーバー研究」・「未来社」(1976)。
- 5) 「マックス・ヴェーバー研究」・「未来社」(1976)。
- 6) 「大塚久雄著作集」第十巻、岩波(p.3~15)
- 7) 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」(下)「梶山力・大塚久雄訳」「岩波文庫」(p. 26, 27, 28)
- 8) 「社会科学の方法」、岩波、(p. 166)
- 9) マックス・ヴェーバー・同上書、(下)、(p. 26~27)
- 10) マックス・ヴェーバー・一般社会経済史要論・(下巻)、岩波、(p. 246)
- 11) 同、下巻、p. 246。
- 12) Max weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd.1, (s. 536-573), 以下、R. S. と略記。
中村貞二訳、世界の大思想Ⅱ-7、ヴェーバー宗教・社会論集、河出書房、(p. 159-191)
大塚久雄・生松敬三訳、宗教社会学論選、みすず書房、(1972)
- 13) マックス・ヴェーバー、「職業としての学問」、尾高邦雄訳、岩波文庫、(昭和42年)、(p. 53-54)
- 14) 同上書、p. (63)
- 15) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur wissenschaftslehre 1951, s. 493, 以下、W. L. と略記。
- 16) Max Weber, R. S. I. s. 569-570

京都大学教育学部紀要 XXIX

マックス・ヴェーバー宗教社会学論選, みすず書房, (1976), p. 156-158

- 17) Max Weber, R.S.I. s. 570.
論選, p. 158.
- 18) Max Weber, W.L. *ibid.* s. 494, 591-192.
- 19) マックス・ヴェーバー, 「社会科学と価値判断の諸問題」戸田武雄訳・「有斐閣」(昭和21年), (一部改訳)。
- 20) Max Weber, W.L. s. 155.
マックス・ヴェーバー・「社会科学方法論」・富永祐治, 立野保男訳, 「岩波文庫」(p. 23), 昭和42年
- 21) Max Weber, W.L. s. 480.
- 22) *Ibid.* s. 156. 尾高訳, p. 30.
- 23) *Ibid.* s. 480.
- 24) *Ibid.* s. 480.
- 25) Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, »Politik als Beruf«, s. 535.
ヴェーバー, 政治・社会論集・世界の大思想23, (p. 204), 河出書房, (昭和42年)
- 26) Max Weber, *ibid.* s. 534. 同, 清水訳, (p. 204)
- 27) Max Weber, *ibid.* s. 535. 同, 清水訳, p.205.
- 28) マックス・ヴェーバー, 「社会学の基礎概念」, 阿閉吉男・内藤莞爾訳, 角川文庫, (昭和42年)
- 29) 「マックス・ヴェーバー」II, マリアンネ・ヴェーバー著, みすず書房, 大久保和郎(1965) p. 495
- 30) Max Weber, W.L. s. 479.
- 31) Max Weber, R.S. II, s. 377. ヴェーバー・宗教・社会論集・世界の大思想・II-7, 河出書房, (昭和43年)
- 32) Paul Honigsheim, 「Max Weber als Soziologe」*Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften*, vol. 1, No. 1 (1921)
Paul Honigsheim, “Max Weber as Sociologist,” on Max Weber, p. 125.
- 33) マックス・ヴェーバー, 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」, 梶山力・大淵久雄共訳, 下巻, 岩波文庫, p. 247~7, (昭和40年)

(本研究科博士後期課程)