

資料

マックス・ヴェーバー著
『社会学ならびに経済学における
“価値自由”の意味』^(原注1) [I]

訳者例言

1. 数回にわけて訳載するこの論文(Der Sinn der Wertfreiheit《der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften)は、もと『ロゴス』誌(Logos, Bd. VII, 1917, S. 40—88.)に発表されたものだが、げんざいは著者の『学問論論集』(Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 2. Aufl., Tübingen 1951, S. 475—526. [1. Aufl., Tübingen 1922, S. 451—502.])に収録されている。『学問論論集』第2版がこの翻訳の底本である。
2. この論文の原型は、1913年にすでにできあがっていた。その間の事情については、(原注1)およびとくに(編注1)を参照のこと。この原型、すなわち1913年の『草稿』(Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik [als Manuskript gedruckt])は、著者の生誕百年を記念して公刊されたエドゥアルト・バウムガルテンの編著(Max Weber/Werk und Person. Dokumente ausgewählt und kommentiert von Eduard Baumgarten, Tübingen 1964, S. 102—139.)に収録されている。
3. 訳文中注意すべきことはつぎのとおり。
 - 1) ゴシックの字句は底本でゲシュペルトの箇所である。
 - 2) ()型括弧で囲んだ字句は原著者のもの、[]型括弧で囲んだ字句は訳者の挿入したものである。
 - 3) 『 』型括弧で囲んだ字句は底本では》 《型括弧で囲んである。
 - 4) 「 」型括弧は訳者の付したものである。
 - 5) 左欄外の数字は原典ページ数を示す。[]型括弧内のものが第1版、括弧なしのものが第2版。
4. 注にはつぎの3種類がある。

- 1) (原注)は『学問論論集』の脚注であり、これには原著者のものと、『学問論論集』第1版の编者マリアンネ夫人のもの——改訂されることなくそのまま第2版にも付してある——とのふたとおりがあるが、区別なく、すべて段落ごとに訳載してある。
- 2) (編注)は、『学問論論集』第2版において编者ヨハネス・ヴィンケルマンの付した注、ならびに、クレーナー版のヴェーバー著作抜萃集 (Max Weber/Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik. Kröners Taschenausgabe, Bd. 229, Stuttgart 1956.) に付した同じ编者の注のなから、訳者が適宜捨選択したものである。区別なく、本文のうしろにまとめて訳載してある。
- 3) (訳注)は、この論文(1917年)にはない、もしくはこの論文と多少ともことなる『草稿』(1913年)の叙述であり、とりだして比較対照の資としたものである。本文のうしろ、(編注)のつぎにまとめて訳載してある。
5. この論文は、わが国ですでに30年前、戸田教授によって訳出されている(「社会学的及び経済学的科学の“没価値性”の意味」、マックス・ウェーバー著、戸田武雄訳、『社会科学と価値判断の諸問題』、有斐閣、昭和12年、戦後版昭和21年)。今回あらたに翻訳するについては、シルスおよびフィンチの英語訳 (The Meaning of “Ethical Neutrality” in Sociology and Economics, in: Max Weber/The Methodology of the Social Sciences. Translated and Edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch. Glencoe, Illinois 1949, P. 1—47.) が全体にわたって参考となり、限られた部分については安藤教授の訳業(マックス・ウェーバー著、安藤英治・池宮英才・角倉一朗訳解、『音楽社会学』、創文社、昭和42年、6—9ページ、ならびに、安藤英治「マックス・ウェーバーの“音楽社会学”をめぐって」(正)、『政治経済論叢』第16巻第1号、150—152ページ)から多大の教示をえた。
6. 訳者は、昭和41年度のゼミナールのテキストにこの論文をとりあげたが、そのゼミナールには、いま金沢大学で教鞭をとっておられるかつての同僚柴田固弘氏も参加されていた。訳稿の成るについては同氏の助言に負うところが少なくなく、記して謝意を表すものである。

昭和42年5月10日

中村貞二

(原注1) 1913年の『社会政策学会』の委員会における非公開の討論用として提出したところ、草稿の名を冠して印刷に付された私の意見に、さらに手を加えたもの。この学会にしかかわりのないことからはずべて削除するように努め、一般的方法論的な考察を拡張した。学会討論用に提出された私以外の意見のうち、シュプランガー教授

のものが『シュモラー年報』に発表されている。この哲学者は私も高く評価している人だが、かれのこの論文は、あえていえばすこしも明晰ではなく、論旨きわめて薄弱だと思うのである。だが、紙数に制限もあることだから、シュプランガー教授との論争はいっさいこれを避け、ここでは教授とことなる私の立場の説明だけにとどめておく。(編注 1) (訳注 1)

以下『ヴェルトゥンゲン』〔『評価』・『評価行為』・『評価的態度』など〕というときには、——なにかべつのふくみがあったり明らかにべつのことをいおうとしたりしないかぎり——われわれの行為に影響される現象を好ましいとか好ましくないとかいって『実践的に』^{ベグヴェルトゥンゲン}評価すること、その意味でいっていると解していただきたい。この種の評価行為からある科学が『自由』であるということに含まれている問題、したがってそうした論理的原則の妥当ならびに意味の問題と、つぎの問いとは、どうみてもおなじ問題ではない。本論にはいるにさきだってその問いについてかんたんに論じておきたいが、これは、さきの問題とまったくことなる問いなのだ。こうである。倫理的原則なり文化的理想なり世界観なりに根拠をもつ実践的評価は、**大学の講義**のなかで告白すべきか、それとも告白すべきでないのか。この問いは学問的に議論できない。こういう問いを出すこと自体、まったくある実践的な評価にもとづくことだからであり、だからこそ決着もつかぬことだからである。(訳注 2) この問いにたいする答としていろいろな立場がありえようが、つきつめればつぎのふたつに代表させることができる。(a) 純論理的に推論可能にして純経験的な事実内容と、実践的・倫理的・世界観的な評価行為とを分けることは正当である、にもかかわらず(いやむしろ、まさにそれゆえに)どちらのカテゴリーの問題も、教壇で論ずるにふさわしい問題である。これが一方の立場。もう一方の立場はこうだ。(b) このような分離はたとえ論理的に一貫してやれないにしても、実践的な価値問題はいっさい講義にひき入れないよう努力するのが望ましい。(訳注 3)

476
[452]

(b) の立場を支持することは私にはできない。われわれの学科でよくやられていることだが、実践的な評価を『政党の綱領』に類するものとそうでないものに区分するなど、およそできるものではないから、そうした主張はことさら支持できない。そんな区分は、教壇から聴講生にほのめかされる態度決定がいかなる実践上の意義をもっているかを隠蔽するに適当なだけだ。私が(b)の立場を支持しないわけはこれに尽きない。この立場に立つ者はつぎの意見の人である。教壇の特色は『情熱のないこと』にあるはずであり、したがって『熱情をこめた』論議をまき起すほどの危険な論題はこれを教壇から排除しなければならない、と。教壇上の評価行為がかりにやむをえないとしても、こういうものの見方は役人根性というべきではあるまいか。いやしくも独立の精神に富む教師ならば拒否すべき見方ではあるまいか。〔ふりかえってみるに〕経験的な議論にさいして実践的評価は断念すべきでない^と信じていた学者のうちいちばん熱をこめた人た

ち——トライチュケのような人、モムゼンなどもかれ一流のやりかたでこの立場をとっている——の方が、私にはかえって好ましかった。どうしてか。教師が教壇で自分の感情を殺すのではなく、強烈な感動をこめて話すなら、聴講生は、教師の評価の主観性が自分におよぼす影響——聴講生の確信を一時ぐらつかせるという影響——を自分自身で割引いてみる、そこから、教師が興奮のあまりなおざりにしていた問題を自分なりにやってみる、こういうことになるが、そうした状況に聴講生を追いこむだけの効能はあるからである。教壇上の実践的評価行為の主張者たちは、青年の心におよぼす影響力をわが手に確保しておこうとする、こういう前提で私は話を進めているのだが、教壇上で教師がこのような態度をとるときには、そういう影響力をおよぼす仕事は、かえって正真正銘のパトスのためにとっておかれることになる。聴講生の心に正真正銘のパトスが働らきかけるばあいには、聴講生は、それぞれべつの領域をごちゃまぜにする誤まりを冒すことがないであろう。ところが、経験的事実の確認と、生の重大問題にたいする実践的態度決定の推奨、このふたつのことがらがひとしく熱情をなくした冷やかさのなかに姿を没するとき、あのごちゃまぜにする誤まりが始まる。

(a)の立場はどうか。この立場を主張する人にだけ固有な主観的立場に立ってみると、私はこう思う。大学の教師が教壇に立てば、かならず、自分がしゃべっていることのうち、純論理的な推論や純経験的な事実確認はどこか、その一方、実践的な評価はどこかということ、聴講生に、また——これが肝心なことだが——自分自身に、いいかげんなごまかしはやめてはっきりさせる、そうすることでたとえ講義の魅力がうすれようともはっきりさせる、大学の教師がこうすることを自分の無条件の義務と心得るとき、**そのときにかぎって**(a)の立場は承認できるものとなる。ふたつの次元のちがいを認めてかかる以上、知的な誠実さというものは、このような義務の遂行を命じている。そうにちがいないと私は思う。最小限このことは要求していい。

477
[453]

(こうした留保があるにしてもなおかつ)総じて教壇で実践的評価をくたすべきがそれともくたすべきでないのかという問いは、他方ではそれ自体、実践的な大学政策上の一問題である。とすれば、この問いにたいしてどちらかの答を出すについては、結局のところ、めいめい大学の使命をどう感じているか、と問うてみてから答を出すことにならざるをえない。大学にたいして、ということはつまり——大学の教師の肩書にかけて——自分自身にたいして、いまもなおつぎの要求を掲げる者が一方にある。大学の役割は、人間を鑄型にはめ、政治的・倫理的・芸術的・文化的その他もろもろの定説を普及すること、そうした普遍的なことである、と。ところが、つぎのように信ずる者が他方にある。大学の教室が真価を発揮するのは、こんにちでは、専門的な有資格者が専門的な教育を行なうばあいだけにじっさい限られていること、だからこそ『知的な誠実さ』ということが大学教育に固有な唯一の美德となること、こうした事実(ならびにその結果)を認めてかからねばならない、と。前者と後者とでは、大学にたいする態度がちがってこよう。いろいろな究極の立場から前者の立場に立つこともできれば、

おなじくいろいろな究極の立場から後者の立場に立つこともできよう。ことに（個人的に私の立っている）後者の立場となると、『専門』教育の意義をはなはだ熱狂的に評価している人もあれば、逆にこれを終始ひかえめに評価している人もある。つまりこういうことである。後者の立場に立つためには、万人が内面的な意味で最大限『専門人』になればよいと希望しなければならぬわけではない。それと正反対のつぎのような希望をいなく人でも後者の立場に立っているのである。いやしくも人間である以上は自分自身でやらねばならぬ生きるについての究極の決断、このきわめて個人的な決断と専門的訓練とをいっしょにしたいとは思っている人、その意義が一般的な思考上の訓練ばかりでなく、間接的には若い人たちの自己訓練と倫理的態度のためにいかに高く評価されようとも、およそ専門的訓練なるものとあの決断とをいっしょにしたいは**ない**と思っている人、だから、教壇から暗示を与えることで聴講生が自分自身の良心にもとづいてあの決断をくだせなくなる**ことのない**ようにと願っている人、こういう人のことである。

478
[454] 教壇上の評価行為にフォン・シュモラー教授がとらわれた好意を寄せていること、これは、シュモラー教授と教授の友人たちが参加してつくりだした偉大な歴史時代の余韻とみれば、私個人にはじゅうぶん納得がいく。だがシュモラー教授といえども、若い世代の眼には、なにはさておき純粋に事実的な諸関係が、ある重要な点でいちじるしく変化して映じている状況に、もうお気づきのはずだと思う。40年以前、われわれの学科の学者仲間のあいだにはつぎの信念が流布していた。実践的・政治的な評価をくだす場においては、いろいろな立場のうち、煎じつめればそのひとつだけが**倫理的**に正しい唯一の立場でなければならない、というのである。（むろんシュモラーその人は、この立場をいつもごくひかえめに主張したのではあったが。）ところがこんにちでは、教壇上の評価行為を主張する人のなかにさえ、こんな信念の持主はもう見あたらない。すぐにわかることだ。こんにち教壇上の評価行為の正当性は、もはや倫理的要求の名において要求されはしない。すなわち、この倫理的要求からある正義の要請が発せられたわけだが、その最後の論拠の種類からいっても結論からいっても、（比較的）単純かつ——とりわけ——（比較的）非人間的——というのは明らかに**超人的**であるからだ——であったり、あるいはそのようにみえたりした（比較的）卒直な正義の要請、そうした正義の要請を発する倫理的要求の名においては、教壇上の評価行為の正当性はもはや要求されないのである。むしろ（不可避の歴史的発展がみられた結果）いまでは色とりどりの『諸文化価値』の花束の名において、教壇上の評価行為の正当性が要求されている。だがそこにあるのは、実のところ文化に寄せる主観的な**要求**の花束であり、もっとはっきりいえば、教師の『個人的権利』とよばれているものである。こんなふうにいえば憤慨する人があるかもしれない。しかし——ここではまさしく『実践的评价』をやっているのだから——よもや否定はできまい。預言にもいろいろ種類があるが、この意味で『個人的に』色づけられている**教授預言**ほどしんから我慢のならぬ預

言はない、こういってもだれも否定はできまい。考えてもみたまえ、つぎのような状況は未曾有のことではあるまいか。国の認証を受けた多数の預言者が、街頭や教会、その他公開の場所で、あるいは私的な集まりをいうとすれば、個人的に選抜を受けて集まった信仰告白の集会などで、説教するのではなく、国から特権を与えられた教室の静けさのなかで、——表向きは客観的な静けさのなかで、なんの制約も受けずだれの反論もなく、それゆえあらゆる攻撃から念入りに庇護されている静けさのなかで、——世界観問題にかんする重大な決断を、自分にはその資格ありと心得て、『科学の名において』懇切丁寧に教壇の上からくだす、などということ。フォン・シュモラーがいつかはっきり定式化した古くからある原則はこうだ。教室において公然たる議論はこれをすべきでない、と。こういう原則は、経験的・科学的な場においても、ときに悪影響をのこすと考えられないことはないが、しかし『講義』と『演説』とはどこかちがったものでなければならぬ、これは、だれでもはっきり認めていることだし、私もそう思う。講述のさいのなにもものにもとらわれない厳正さ、公平さ、冷静さは、ジャーナリズムの論壇まがいの喧騒のなかではそがれてしまい、教育上の目的が達せられぬことになりかねないのである。しかしながら、いかなる制約も受けることのないこうした特権は、大学教授が純粹に**専門**の能力を発揮する場にだけふさわしい特権であるとしか思われたい。個人的預言の専門資格なぞどこにもない。だからこそ、あの特権は個人的預言のためにはあってはならない。とりわけ声を大にしなければならぬのはつぎのことである。学生は立身のために特定の教育機関に学び、そこで教師につかねばならない**強制状態**のもとにあるのだが、学生がこういう状態にあるのをいいことにして、教師が、学生の修学に必要なこと——学生の理解力と思索の覚醒ならびに訓練、このほかさらに知識——ばかりか、攻撃を受ける心配がぜんぜんない状態のもとで、自分自身の、ときにはたいそう興味ぶかい（しばしばまことにつまらぬ）いわゆる『世界観』まで学生に吹きこもうとする、そうしたしわざにあの特権が行使されてはならないのである。

実践的理想を普及するというのであれば、教室以外のべつどころでやればよい。大学教授でない一般人は事実そうした境遇にある。そういう場がないというのなら、なにか適当なかたちでこの場を容易につくり出せるはずだ。そのような誠実な試みがこれまでなされてきたことは経験に徴して明らかである。大学教授であるなら、自分が**教授であると同時に政治家**（や文化の改革者）になろうと高望みしてはならない。だが大学教授が、温室にも似た教壇で、政治家（または文化改革家）気取りでいるならば、かれはこの高望みを棄てていないのだ。ジャーナリズムにおいて、集会・結社・評論のなかで、その他一般市民にひとしく開かれているあらゆる形式によって、教授は、自分の神または悪魔が自分に命じていることをやってよい（し、やるべきである）。けれども、こんにち学生が**教室**のなかで教師からなにはおいても学ぶべきことは、つぎのとおりである。第一に、与えられた課題をてきばきとやってのける能力。第二に、たとえ自分に都合のわるいことであろうと、いやしくも事実であるならまずこれを認めてかかる能力。

480
〔456〕

事実の確認と事実にたいする評価の態度決定とを区別する能力。第三に、自分の人格をば問題となる事物のうしろに引込ませる能力。だからとくに、自分の個人的な趣味なり感じかたなりをみせびらかしたいというみだらな気持をおさえる能力。こんにちこれらは、40年以前などとくらべて、はるかにさしせまって必要なことだと思われる。40年以前には、この問題はそもそもこうしたかたちではありえなかった。〔40年以前に〕ひとは主張したものだ。『個性』というものは、あらゆる機会に見いだされるのでなければ消えうせてしまうといった意味で、『統一ある全体』なのであり、またそうあるべきものだ、と。そうではない。いかなる職業の課題であろうと、それにはその問題があるのであって、この問題はこの問題に固有の法則にしたがって解決されるのでなければならぬ。いかなる職業の課題であろうと、これを解決しようとする人は、自分をこの課題に限定しなければならず、厳密にいうと当の問題ではないこと——なりよりも好き嫌い——をば自分の課題から除去しなければならぬのである。強い個性というものは、あらゆる機会を捉えては、まっさきに、自分だけのまったく『個性的な特色』をどこにあらわそうかと血まなこになるばあい^{ベルゼンリツヒ}にあらわれる、——そうではない。まさしくいま成長しつつある世代が、なにはさておきふたたびつぎの思考習慣を身につけることこそ望ましい。すなわち、『一個の個性たること』には、なろうとしてもなれるものではない、個性といえるものに（たぶん、）なれるとすれば、それは、『問題の事物』——この問題およびそこから出てくる『現下の要求』が個々のばあい^{ベルゼンリツヒ}にどのように眼に映ずるにせよ——『問題の事物』にひたすら没頭する以外にはない、という考えがこれである。事物に即した専門の議論に個人的な問題を混ぜあわすのは、いい趣味ではない。こんにち『職業』が要求する独特の種類^{ベルゼンリツヒ}の自己限定を果さないこと、これは、『職業』から唯一の意味——この言葉のなかにいまなお実際にたたえられている深い意味——を奪うことである。流行の個性の崇拜が、国王の座において、お役所において、教壇において、いかに猛威をふるおうとも、それが与える感銘は——表面的にはいかにもめざましいが——内面的にはどのみちほとんどのるにたりない。こういう個性の崇拜はいつも肝心の問題に傷をつけるだけだ。さて、個性的なものをこんなふう^{ベルゼンリツヒ}に崇拜していたのでは——その崇拜がまさに『個人的』であるという理由だけで——私の論述が敵とみている者のする仕事はほとんど無に等しい、いまさらこんなことをとりたてていう必要はあるまい。私の論敵は、教壇の任務というものを私とは別様に理解していたり、私とはことなる教育理想をもっていたりするるのである。これに尊敬を払うことはあっても、くみするわけにはいかない。とはいえ、論敵がやろうとしているものはなにか、そればかりかさらに、論敵がみずからの權威によって正当化していることが、もともと強い自意識過剰の傾向にある世代にどのような作用^{ベルゼンリツヒ}を及ぼすものか、これはとくと考えてみる必要のあることである。

教壇上の評価行為にかんして最後にいっておきたい。（政治的な）教壇上の評価行為の自称反対者はかず多く存在する。かれらは、教室の外で白日のもとに行なわれる文化

481
[457]

政策なり社会政策なりの議論の声価を落そうとして——この目的のためにしばしばひどく曲解されているが——『価値判断』排除の原則を引合いに出すのだが、かれらにそうする資格が微塵もないことはいまさらいうまでもあるまい。(訳注4) こうしたにせの価値自由な傾向的な連中、しかもわれわれの専門でいえば、強力な利害関係者集団にじゅうぶんな自覚をもってかたく結びつくことで生きている連中、こうした連中の存在は疑う余地がない。精神の独立を持したかなり多数の学者が、おのが身をうわべだけ『価値自由』にとりつくろうのをいさぎよしとせず、いまだに教壇上の評価の権利を主張する立場にしがみついているのは、あきらかにこの連中がいるためである。そうした学者の気持もわからぬではないが、私個人は(私の見方からして)正しいことがやはり起らねばならないと信じている。教室内では『自分の職務』の遂行に自己限定できるきびしい学者だと知られた人が、教室外にかぎられた適当な機会に実践的な評価をくださるのであれば、その学者の評価はいやがうえにも重み増す、私個人はこう信じている。だがこんなことをいってみても、すべては実践的評価にかかわる問題なのだから決着のつけようがない。

482
[458]

ともあれ教壇上の評価行為の権利の要求は、原則上の問題としてみれば、ただつぎのばあいだけ首尾一貫しているというのが私の見方である。それはあらゆる党派的評価が教壇上でひとしなみに重視を受ける保証のあるばあいである。(原注2) しかしわが国で教壇上の評価行為の権利が強調されるばあいには、この原則——(想像できるだけ『はなはだ極端な』ものも含めて)あらゆる意見をひとしなみに代弁するという原則——ではなく、きまってそれと反対のことが主張されている。たとえばシュモラーのばあい。かれは『マルクス主義者とマンチェスター派』の人びとの学問的業績を無視するほどに不公平な人ではけっしてなかったが、ほかでもないそのシュモラーが、『マルクス主義者とマンチェスター派』は大学の講座を担当する資格がない、と声明したものだ。これは、シュモラーの個人的な立場からすればまことに一貫した態度ではある。しかしながらこの点だけは、私も、われわれの学科の尊敬すべき巨匠〔シュモラー〕にどうしてもついてゆけない。かといって、いうまでもないことながら、いきなり教壇上の評価の許可を求めてはならないし、また——もし結論をいえというのであれば——大学をもって『国に忠誠を誓う』官吏の国立予備校としてもならないのである。大学がそうした国家機関でもよいというのなら、大学は『専門学校』ではなく『神学校』のようなものになってしまうだろう。宗教的な荘重さのないところが神学校とちがうだけだ。(こんなことをいえば、多くの大学の講師は私が大学を専門学校に格下げすると思うかもしれないが。) もちろん、〔大学の教師に〕あるきまった枠が純『論理的』に設定できれば、と期待されもした。わが国一流の某法学者は、あるとき教壇から社会主義者を排除するのに反対して発言したなかで、こういったものだ。『アナーキスト』だけは、いくら私だって、法律の教師に採用しはしないだろう、アナーキストは法そのものの妥当性を一般に否定するからだ、と。かれはこの議論をあきらかに完璧な議論だと思っている。

私の見解はこれと真反対である。アナーキストはたしかに立派な法律学者になれる。法律学者としてのアナーキストは、われわれには自明の慣習や前提のよそにあるいわゆるアルキメデスの点——かれの客観的な信念が真正であれば、その信念によってかれが到達するアルキメデスの点——のおかげで、普通一般の法理論の根本見解のなかにひとつの問題性を認識できるはずである。そのへんをきまりきったこととしてなんの疑いもいだかない人びとには、なんの問題性も浮かびあがってこないのだが。思うに徹底した疑惑は認識の父である。法学者の任務は、『法律』の存続と結びついてはなれないような文化財の価値を『論証する』ことにはない。医学者の任務が、いのちを長びかせることはどんな事情のもとでも有意義である、という『証明』をすることにはないのとおなじである。法学者も医学者も、自分たちの武器をもってしては、そういう仕事はぜんぜんできない。だが教壇を実践的な価値討議の場にしたいという人がかりにいるとしよう。その人のなすべき義務はあきらかにこうである。あらゆる立場から価値討議する自由はじゅうぶんに保ったうえで、まさしくもっとも根底的な根本問題を縦横に論ぜしめること。そんなことができるだろうか。ほかでもない、最高かつ最重要の実践的・政治的価値問題がこんにちドイツの大学の教壇からしめだされている。政治上の諸関係のもつ本性からしてしめだされている。〔しかるに〕国民の利害にかんする問題はただひとつの例外もなく具体的な制度の問題すべてに優先する、こう感じる人にしてみれば、中心的な重要性をもつ問いは、たとえばつぎのようなものであるだろう。ドイツの君主の地位にかんする大方の意見は、ドイツ国民の世界的利害関心なり戦争・外交といったそのための手段——国民の世界的利害関心はこうした手段を通してあらわれる——なりと調和しているか調和していないか。調和していないと答えたい人、また、よほど深刻な変更がみられないかぎりあのふたつの領域〔戦争と外交〕で永続的成功を収めるのはおぼつかないとみたい人、こんにちこうした人がいちばん悪質の愛国者だといえたものではないし、ましてや君主制反対論者だといえたものではない。しかしこういうドイツ国民の死活問題は、ドイツの大学の教壇で完全に自由な仕方では論ずることができない。これを知らぬ者はない。(原注 3) (編注 2) だが、実践上・政治上まさしく決定的に重要な評価問題が教壇上の自由な論議からとりあげられたままになっているという事実を前にしてみれば、学問の代表者の品位にいちばんふさわしい行為は、どうぞ論及して下さって結構です、と申し出られたとしても、そうした価値問題については沈黙をまもる、これであると私は思う。

(原注 2) 神学の教授団すら強制的な信仰告白から解放されていること、さらに加えて——財政的バックが確実であるばあいには、また、講座を埋めたり講座設置者の教員推薦権を認めた講座設置の権利を行使したりするにあたり、教員の資格基準を遵守するばあいには——大学創設の自由があること、こうしたオランダの原則を適用すればすむようなことがらではけっしてない。なぜならこの原則は、大資産家やとにかく力をもっている権威的組織だけに特権を与えるものだからである。私の知るかぎり、聖

職者階級以外にこの特権を行使したものはなかった。

(原註3) けっしてドイツの特性ではない。公然隠然のちがいはあれ、ほとんどすべての国で事実上制限がある。このようにしめだされている価値問題の種類にちがいがあ
るだけである。

それはそれとして、講義のなかで実践的な評価を行なってよいのかどうか、行なわなければならないのかどうか、行なうべきなのかどうか、評価的態度に制約されているために決着のつけ難いこうした問いと、社会学や経済学のような経験的学科のために評価的態度が果している役割にかんする純論理的な議論とは、どんな仕方であれ、絶対に一緒にしてはならないのである。もしも一緒にするときは、〔後者の議論において〕ほんらい論理的なことがらを論ずるさい、議論が偏頗なものになるおそれはあるまいか。〔それに〕この論理的なことがらについて結論を出したところで、そのことだけから初めの問いに答える教示がえられるかという、まったくえられないのである。もっとも、純論理的に必要な教示がひとつだけえられはする。それは、大学の講師の明晰さということ、異質の問題次元を大学の講師がはっきり分離するという、これである。

さらに私は、経験的な〔事実の〕確認と実践的な評価行為との区別が『困難』であるかないか、という議論をしようとは思わない。区別は困難である。われわれはみな——じっさい署名入りでこの区別を要求している者〔M・ウェーバー自身のこと〕できえほかの人びととまったく変らない——四六時中、この要求に反する行為をやっているのだ。しかしながら、いやしくも倫理的経済学の流れを汲む者ならば、道徳法さえ完全には実行し難いこと、にもかかわらずそれはわれわれに『課せられた』命法であることをご存知のはずだ。いまひとの良心を探っていけば、あの要請の実行がなぜとくに困難であるか、恐らくわかるだろう。どういうわけなのか。思うに、評価行為というあの興味津々たる領域に足をふみ入れる、しかも、いかにもひとの気をそそる『個性的な特色』をかざして足をふみ入れる、そのような行為をわれわれは断念したがるのである。大学の講師が個人的に『告白』を始めるとき、学生の眼には生気があふれ顔は緊張にひきしまる、さらにまた、この講義の聴講学生数は、講師がまた告白するのではなからうかという期待で極端にふくれあがる、大学の講師ならきっとこんな観察をするだろう。まだある。大学間の聴講学生数の競争においては、どんな小粒の者であれ教室を預言で一杯にする預言者の方が、〔実践的〕提案を扱かうさいに、しばしば——どんな優れた人であれ——学者や事象に即した教師の上をいくこと、これもだれもが知っている。もちろんこの預言が、政治上のことであれ慣習上のことであれ、その時点で正常とみなされる評価からあまりにかけはなれたものであれば、話はべつだけれども。この預言者よりも預言のチャンスに恵まれている者は、物質的利害関係者のためにあるにせの価値自由な預言者だけである。それというのも、この利害関係者が政治権力に大きな影響力をもっているからである。これらはみな私に面白くないことばかりだ。だからして、実践的

評価の排除の要求は『とるにたらぬ』要求であり、講義を『たいくつ』にするだけで、という主張に同意したくはないのだ。経験的な専門領域にかんする講義は、なにはさておき『おもしろい』ものでなければならぬのかどうか、という問いに答えるのはやめよう。ともあれ私個人の恐れるのは、講義が興味津々な個人的特色による魅力に富んでいれば、地味で実際的な学問作業に向かう学生の気持がいつか失なわれてしまうのではないか、ということである。

さらに議論しようとは思わないこと、いやはっきりと承認しておきたいことがある。一見あらゆる実践的な評価行為を拒否したようにみえながら、『事実をして語らしめる』という周知のやりかたで、実践的評価をとくに強く暗示してみせることがある、このことである。わが国の議会演説や選挙演説のうちましなものは、まさしくこういう仕方できりひろげられているが、演説であればこそまったく正統なやり方になるのだ。ところが教壇上では、これは、まさしくあの区別の要求の立場からして、あらゆる地位濫用のうちでもこれ以上いまわしいものはないくらいにいまわしいものとなる。このことはなんら贅言を要しない。命令の実行をいいかげんにごまかしておいて、これが現実だとひらきなおってみても、いっこうに命令の批判とはならない。ところで命令はつぎのとおりである。たとえ実践的評価行為は断念すべきでないと信じている教師であっても、学生ならびに自分自身にたいして、評価行為そのものを無条件にあきらかならしめること。
(訳注5)

485
〔461〕

最後に断々乎として反対しなければならないのは、よくあるつぎの考えかたである。それによれば、さまざまな評価をたがいに考量して『政治家式』に評価相互の妥協をはかり、もって科学的『客観性』にゆきつくというのである。なにか『中道』であるか、これは経験的学科の手段によって科学的に証明できない。『極端な』評価が証明できないのとまったく同じことである。そればかりではない。評価の次元においては、『中道』こそ規範にてらしていちばんあいまいな評価であろう。教壇にそんな『中道』があってはならない。それは政治綱領のものであり、お役所のものであり、議会のものである。科学が——規範的科学であれ経験的科学であれ——政治的に行為する者や抗争している党派のためにやってやるきわめて貴重な職分は、ただひとつあるばかりである。すなわち、その者たちに向かって科学はいう。第一、この実際問題については、これこれのいろんな『究極の』態度決定がありうるのですよ。第二、これらの態度決定を想定してそのうちのひとつを諸君が選択するばあい、諸君が考慮しなければならない事実(訳注6)はかくかくですよ、と。学問する者として、われわれが『仕事』をするのはこんなふうである。

際限ない誤解やとりわけ用語上のまったく不生産的な論争が、『価値判断』なる言葉にまつわりついている。『価値判断』としてみたところで、肝心の問題はあきらかなにひとつ解決されない。冒頭でもいっておいたが、われわれの学科でこうした議論をするさいには、倫理的観点や文化的観点あるいはそれ以外の根拠にもとづいて、社会的

486
[462]

事実をじっさいに望ましいとか望ましくないとかいって**実践的に**評価することを主題としていること、これはきわめてはっきりしている。〔ところが〕科学が論理的・即事実的な評価として正しいという意味で『価値ある』答をえようとする、また学問的関心にとって**重要な**という意味で『価値ある』答をえようとする、さらに素材の選択がすでにある『評価』をふくんでいること、——これらのことはすべてもう論究ずみの問題であるのに、^(原注4) 大まじめで『反論』として出てきている。これらに劣らずくりかえし現われているのは、ほとんど理解できないことだが、つぎのようなひどい誤解である。それによれば、経験的科学は人間の『主観的』評価を**対象**としてとりあつかうことができない、こう私が主張しているというのである。(社会学は、また経済学の限界効用の全理論も、これと反対の前提に立っているというのに。)とんでもないことで、問題はただつぎのようなもともとごく当り前の要求なのだ。すなわち、研究者や研究の発表者ならば、経験的事実(この人の研究した経験的人間についてこの人が確認した『評価的』態度をふくむ)の確認と**この人自身の実践的・評価的な態度決定**——すなわちこの事実(研究の対象とされた経験的人間の『評価行為』をふくむ)をよいかよくないとか判定する態度、この意味で『価値判断』する態度——とは、きびしく**ひき離しておく**べきである、なぜならこのふたつは、じっさい異質の問題であるのだから、とこのようにいう要求である。某論者は貴重な一論文のなかでこう述べている。ここだけは感心しない。かれがいうには、この要求にも一理はあるが、研究者は自分自身の評価をも『事実』として受けとり、そのうえでこの事実から結論を引き出すことができるのではないか、というのである。こういったときのこの人の頭にあったことが正しいのは明白だが、ここの表現がひとを誤らせることも明白だ。たしかに、なにかの討論にさきだつてつぎの点で一致をみるのは不思議でない。すなわち、この討論の『前提』は、たとえば、軍備拡張の費用はすべて有産者の財布でまかなうといった特定の**実際的方策**である、そこでこの方策を実施に移す**手段**だけが議されるべきである、と。まことにうまいやりかたである。ふつうそれがかくべつ問題は起らない。しかし、この共通の前提である**実際的計画**をひとは『事実』とよびはしない。『ア・プリーオリにきまっている目的』とよぶのである。このばあい、**實際上その意味が一様でない**ことは、『手段』についてちょっと討論してみればわかるであろう。論ずる余地のないほど『前提になっている目的』というやつが、これから葉巻に火をつけるなどはなはだ卑近な目的であれば、話はまたべつである。そんなばあいはそもそも手段について討論するまでもないのだ。ところが、討論の対象がちゃんとまとめられている計画、たとえばさっき挙げたような計画であれば、ほとんど**全部の**ばあいにひとはこんなことを経験するだろう。すなわち、手段について討論してみれば、さいしょ一義的と思っていたあの目的をばみんながてんでばらばらに理解していたこと、そればかりかとくにまた、寸分**ちがわない**共通の目的なるものも、じつはまことにさまざまな究極の根拠から意図されるものだという、この事情は手段にかんする討論にも影響してくるということ、これである。だが

487
[463]

ここに話の本筋はない。なぜか。ある目的をみんなに共通の目的とみなして、そのため
の手段だけ論じうること、これによって純経験的に処理できる討論がなしうること、こ
うしたことはひとりとして異を唱える者がいないからである。ここの議論の焦点はまさ
しく目的の選択にある。(まちがえてはいけない、動かしようのない目的にたいする『
手段』の選択ではない。)べつのいいかたをすると、めいめいの人の根底にある評価を
〔動かしようもない〕『事実』として受けとるのではなく、科学的批判の対象となしう
るとするのは、いったいどういう意味であるのか、ということが議論の焦点であるの
だ。このことがしっかり掴まれていないならば、いくら議論を重ねても無駄という
ものだ。

(原注4) この論集〔Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre〕146ページ
以下〔『社会科学および社会政策の認識の「客観性」』〕、215ページ以下〔『文化
科学の論理の領域における批判的研究』〕、291ページ以下〔『R・シュタムラーの
唯物史観の「克服」』〕の諸論文の論述(いちいちの表現はときに正確を欠くことも
あるが、肝心の問題点にはなんの関係もなかりろうと思う)が参照されねばならぬ。
重要な問題領域における一定の究極の評価のあいだには『決着がつけ難いということ
』、これについてはまずなによりもG・ラートブルッフの『法学入門』(再版,1913年
)を参照するようお願いしたい。著者と私とは若干の点で意見をことにするが、いま論じ
ている問題のためには異とするにたりない。

つぎのような問いは、はじめからぜんぜん討論の対象とならない。実践的評価行為、
わけでも倫理的評価行為は規範的な威厳をみずからどの程度要求できるか、という問い
がこれである。だからまた、こういう評価行為は、ブロンドの髪の子はブリュネット
の髪の子より好ましいかどうか、という以前例に挙げられた問い(編注3)——つまりそ
ういう主観的な趣味判断——とはどの程度ちがう性格をもてるかという問いがこれであ
る。それは価値哲学の問題であって経験的学科の方法論の問題ではない。経験的学科の
方法論にとって肝心なことは、ただつぎの認識をもつことだけである。すなわち、実践
的命令の規範としての妥当性ということと、経験的事実確定の真理としての妥当性とい
うこととは、問題の平面をまったくことにしている、だからその点を誤解してふたつの
次元をむりに一緒にしようとするならば、それぞれに独自の威厳は両方とも損なわれて
しまう、こういう認識である。そうした誤まりをひどく冒した人として、とくにフォン
・シュモラー教授(原注5)(編注4)が挙げられると思う。われわれの巨匠を尊敬すればこそ、
私は、巨匠に賛同いたしかねるこの問題点を見のがすわけにいかない。

(原注5) 国家諸科学辞典(第3版,第8巻,426—501ページ)所収の『経済学』にか
んする教授の論文。

いわゆる『価値自由』論の信奉者は、ときどきの評価的な態度決定が歴史的・個人的
に変動する事実をみただけで、これはもう、たとえば倫理の『主観的』な性格——『主

観的』以外にはありようもない性格——を証拠だてるものだとみなす、『価値自由』論の信奉者をこのようにみる見方に、私はまず異を唱えたい。〔評価的な態度決定というようなことではなく〕経験的な事実の確認についても、しばし非常な論議がおこる。だれが悪者かを決めるについて大方の意見の一致をみるには、それほど困難はない。破損した碑文の解読に(それも専門家の人たちが)とりくんでいるようなばあいとくらべて、ふつうはるかに意見の一致がえやすいものである。シュモラー教授の想定によれば、実践的評価の主要点について、あらゆる宗教あらゆる個人のあいだに慣習的な意見の一致がますますみられるようになるがあるとあるが、私の印象はこれとは逆で、教授のものといちじるしい対照をなしている。しかしこれはさして重要な問題だとは思われない。なぜなら、つぎの考えこそとにかく抗議しなければならないものと思われるからである。すなわち、いかにも一般にひろまっているある実践的な態度決定の自明さ——慣習によって作りだされる事実上の自明さ——というものでひとは科学的に満足してよろしい、こういう考えである。科学固有の機能はこれと真反対のものであろう。私はそう思う。科学の前では慣習的に自明なものがまさしく問題となるのだ。いやシュモラー教授や教授の同僚たちご自身が、その昔にはこのことをおやりになったのではなかつたらうか。〔たとえば〕ひとは、ある倫理的ないし宗教的な信念の**実在**が**経済生活**に**因果的な影響**を及ぼしたことを研究し、この事実をあるばあいには高く評価する。しかしだからといって、研究者があ**の倫理的・宗教的な信念**を、それが因果的にたぶんきわめて強力に作用したという理由から、自分もこれを**共有**しなければならぬとか、共有しないまでも『価値多い』とみなすくらいのこと**は**しなければならぬとか、そういうことにはよもやなるまい。逆にいえば、ある倫理的ないし宗教的な現象のもつ高い価値を肯定することは、そうした価値の実現がもたらした——またはもたらすであろう——めざましい結果にたいしてまで、あ**の価値の肯定**とおなじくらいの賛辞を呈さねばならぬということにはぜんぜんならないのである。そういう問題については、事実の確認をいくらつみ重ねてみてもどうなるものでもない。一人びとりがめいめいの**宗教的その他の実践的評価**に応じて、各自まちまちにこうした問題に判定をくだすよりほかはない。すべて論ずるまでもないことである。それはそれとして、私はつぎの見解にきわめて強い反論を加える。すなわち、倫理的なことがらにかんする『**現実主義的**』な科学、換言すれば、ある人間集団のなかで時に応じて優勢となる倫理的信念がこの信念以外の生活諸条件から受けた影響とか、逆にまた生活諸条件にたいしてこの信念が及ぼした影響とかの**事実の提示**ということ、これがまたそれなりにひとつの『**倫理**』——あるべきことについてなにごとかを発言できる『**倫理**』——を生みだす、こういう見解である。このような見解に私は反論する。たとえばシナ人の天文学的観念の『**現実主義的**』な記述——シナ人はいかなる**実際の動機**からまたいかなる方法で天文学をやったか、それはいかなる結果をうみまたなぜそうなったか、このようなことを提示する記述——は、このシナ天文学の正しさの証明を目的となしえないのとおなじである。こういってもよい。ローマの土地測量家や

489
〔465〕

フローレンスの銀行家は、それぞれの方法で仕事をしたところ、(この銀行家のばあいは莫大な遺産を分配するときにも) 三角法や九九表にてらして正しくない結末に再三おちいった、こういう事実を確認することが、三角法や九九表の妥当性いかに議論の俎上にのぼすことにはならないのとおなじである。ある評価的立場を、個人的・社会的・歴史的制約にかけて経験的・心理学的・歴史的に研究してゆきつくところは、きまってこの立場の**理解的説明**以外のなにごとでもない。これはどうでもいいようなことではない。理解的説明が望ましいのは、たんに(科学的ではないけれども)人間的な副次結果、すなわち、実際上もしくは表面上自分とべつの考えをもっている人を、人間的にいっそう『正しく評価』できるという人間的な副次結果のためばかりではない。それどころか、理解的説明は科学にとっても最高に重要な作業なのである。第一に、人間行為の究極の**实际的動機**を知るためにする行為の経験的な因果分析という目的にとって。それから第二に、(実際上もしくは表面上)自分と評価をことにする人と討議するばあい、実際にあい対立する評価的立場を発見するために。この第二のばあいが**価値討議**のほんらい意味するものである。すなわち、自分の論敵(またはそれに自分自身も加えて)の実際の信念、つまり両当事者がたんに表面上ではなく実際上依拠しているところの価値をつかむこと、そうしてのちはじめておよそ価値にたいする態度が決定できるようしむけること、これが価値討議ほんらいの意味なのである。してみると、経験的議論における『価値自由』の要求の立場からすれば、評価にかんする討議は不毛であったりまったく無意味であったりする、などといったことではけっしてなくて、じつはそうした評価の意味の認識こそあらゆるこの種の有益な議論の前提となるものなのである。〔だから〕この種の議論の前提としては究極の評価には原理的に調停し難く**背馳するもの**がありうるということがわかってさえいけばよい、ということになる。なぜそうなるのだろうか。『すべてを理解すること』は『すべてを宥すこと』を意味するものではなく(編註5)、またことなる立場をたんに理解しただけではその立場に同意したこととはならない。こういう理解をすすめていけば、むしろ、この立場とあの立場とは一致しあえないという事実、理由および程度を容易に認識することとなろう。ことなる立場に同意するよりは、こういう認識をうることのほうがじっさいはるかに多いであろう。こういうわけなのである。ところで、この認識こそ真理の認識にほかならず、この認識に仕えるものこそ『評価討議』にほかならない。しかしいくらこういうことを重ねてみても、——方向がまったく逆であるため——ぜんぜん獲得できないもの、それはなんらかの規範的倫理、あるいは総じてなんらかの『命令』の拘束力というものである。獲得できないばかりではない。このような〔倫理や『命令』などの〕目標は、あの〔価値〕討議にふくまれているところの少なくとも外見上は『相対化』する作用によって、むしろ遠のいてしまうのは周知のことではある。しかしもちろん、遠のくくらいならあんな討議はやめてしまえ、などといっているのではけっしてない。正反対である。なぜか。自分のとことなる評価を『心理学的』に理解すればかき消されてしまうような『倫理的信念』は、——よくあるこ

490
〔466〕

とだが——科学の認識によって破壊される宗教心ていどの価値しかないからである。最後にシュモラー教授が、経験的諸学科における『価値自由』の主張者たちは倫理上ただ『形式的』な真理（ここではあきらかに実践理性批判の意味でいわれている）しか認めえないと解しているとすれば、——これがそっくり当面の論点というわけにはいかないにせよ——この問題に立ち入って若干の言葉をついやしておきたいと思う。（訳注）

第一に、シュモラー教授は倫理的命令を『諸文化価値』と同一視しているが、いかに最高の文化価値とはいえ倫理的命令との同一視はこれを拒否しなければならない。なぜなら、文化価値があらゆる倫理と不可避の、決着のつかない闘争をしていながら、なお文化価値が『課せられて』いるばあいもありうるからである。またその逆に、あらゆる文化価値を拒む倫理というようなものも内的矛盾なしにありえよう。ともかく、〔倫理的命令と文化価値という〕ふたつの価値領域は同一の領域ではない。さらに、カント的倫理の命題のような『形式的』命題は内容上の指示をぜんぜんふくんでいないと思うならば、これはひどい（むろん非常にひろまっている）誤解である。規範的倫理がそれ自体で一義的な指示を与えないような**実際的な種類**の諸問題もたしかにある。（そういう問題として、はなはだ特殊な規定を受けた制度上の問題、つまりまさしく『社会政策的』な問題があると思う。）しかしだからといって、規範的倫理の可能性はすこしも疑われるわけではない。また、ひとり倫理だけがこの世で『妥当する』わけのものでもない。倫理のほかにも価値領域はいろいろある。事情によっては倫理上の『罪』をひっかぶる人にしか実現できない価値、そうしたものの属する価値領域もあるのである。政治行為の領域がとくにそうである。しかしだからといって、規範的倫理の可能性はすこしも疑われるわけではない。私は思うのだが、政治行為の領域が孕んでいる倫理的なものとの緊張をなくしてしまいたいなどと思うのは、怯懦なことではないだろうか。しかしここにみたことは、『私的道德』と『政治的道德』というおきまりの対置法が信じこませようとしているような、政治行為の領域にだけ固有のことがらではけっしてない。ここに示した倫理の『境界線』上をもうすこし歩いてみることにしよう。

491
〔467〕

どんな倫理に拠ろうとも一義的に決定できない問題に、『正義』の要請のもたらす結果がある。たとえば、ひとは——シュモラー教授のその昔の見方にいちばん近い例でいうと——多くをなす人にはまた多くの借りがあるのか、それとも逆に、多くをなす人からはまた多くを要求してよいのか、という問題、だから、ひとはたとえば正義の名において（必要な『刺激』の観点といった正義以外の観点はこのさい考慮しなくてもよい）大きい才能の持主には大きいチャンスも与えるべきなのか、それとも逆に、（バブーフのように）精神的力能の不均等配分という不正義を周倒な配慮——才能もっている人はそれだけでもう結構な威信感情にひたれるわけで、かれはどんなにうまいチャンスが訪れても自分自身のためにこのチャンスをつかむことができないというような配慮——を通してならしていかねばならないのか、といった問題、こうした問題に『倫理的』前提から決着をつけようとしてもむりなのではあるまいか。ところが、ほとんどの社

会政策問題にふくまれている**倫理上の問題性**というものはこの型のものなのだ。(訳註8)

いや個人的行為の領域においても、倫理がそれ自身の前提によって解決の場へと連れ出すことのできない独特の倫理上の根本問題がある。わけてもつぎのような問題である。すなわち、倫理的行為に固有な価値——ふつう『純粹意志』とか『心情』とかいわれるものがこれ——はその行為を弁明するだけでほかになにもしなくてよいのか、〔たとえば〕キリスト教の倫理家がはっきりいっているように、『キリスト者は正しく行為し結果は神に委ねる』という格率にしたがってさえいけばよいのか、それとも、可能的ないし現実的に予見できる行為の**諸結果**——倫理からみれば非合理的な世界との絡みあいをもたらす行為の諸結果——にたいする責任を同時に考慮しなければならないのか、こういった問題である。社会的分野の問題としてみれば、あらゆる急進的・革命的な政治態度、とくにいわゆる『サンジカリズム』は前者の要請から出発し、あらゆる『現実政治』は後者の要請から出発している。いずれも倫理的格率に訴える。しかしその格率はおたがい永久に争いあっていて、純粹にそれ自身にもとづく倫理などによっては、この争いの決着はぜんぜんつけることができない。

492
[468]

この倫理的格率はどちらも厳密に『形式的』な性格のものであり、その点『実践理性批判』の周知の公理に似ている。この公理は形式的であるがために行為を判断するについて内容上の指示はおよそふくんでいない、しばしばそう考えられている。さきにもいったが、これはまったく当たっていない。およそ『政治』なるものから離れられるだけ離れた例を選びすぐてこよう。この例は、あの倫理の『單純に形式的な』とたびたびいわれてきた性格にはもともとどんな意味があるのか、ということをつぶし説明してくれよう。ひとりの男がある女との関係についてこういうとしよう。『ふたりのあいだははじめはただ情熱の関係でしかなかったが、いまではそれが貴重なのだ、』と。この言葉の前半をカント的倫理のひややかな即物性で表現すればこうなる。『私たちはふたりとも、はじめはおたがいただ手段でしかなかった、』と。こういいかえてみれば、この言葉全体はあの周知の原理^(編註6)——おかしな話だけれど、まったく時代的な制約を受けた『個人主義』の現われだといふらされてきた原理——の特殊な一ケースだ、こういいはられることにもなる。ところが実のところあの男の言葉は、倫理的な事情は数えきれぬくらいたくさんあることをまことにみごとにいってのけているのだ。このことだけは正しく理解しなければならない。あの男の言葉のなかには、消極的な仕方——だから、他人は『手段でしかない』という倫理上否定すべき見方の対極は、では積極的になんであるのか、という問いにはぜんぜん答えないで——あきらかにつぎのことながらふくまれている。(1) 倫理の外にある自立的な価値領域の承認。(2) この価値領域と倫理の価値領域とのあいだの境界の設定。最後に、(3) 倫理外の価値に仕える行為にも、またちがった倫理的尊厳が付着しうること、ならびにその意味の確認。じっさい、他人は『手段でしかない』とみることを許したり命じたりする価値の領域は、倫理とは異質の領域である。ここでこれ以上この点の追求はできないが、ともかくあの

最高に抽象的な倫理的命題の『形式』性も行為の**内容**と無関係でありうるわけがないこと、明白である。——だが問題はもっと複雑である。『ただ情熱の関係でしかなかった』という言葉でいいあらわされる否定的な述語それ自体は、ある立場からすれば、人生の内面のもっとも真正かつ真実なものを冒瀆するといえなくはない。非人間的ないし超人間的、したがって生に敵対的な『価値』のメカニズムから外へと羽ばたき、岩のように生命のない日常生活の鎖から解き放たれ、『課された』非現実を自惚れることをやめる、そうした境地にいたる唯一の道、いやとにかくいちばんの王道を冒瀆するといえなくはない。いずれにもせよ、あの男のような立場はたしかにあるのだ。この立場は、——体験があまりにもなまなましいためあるいは『価値』という表現を軽んじていると思われるかもしれないが——それでもいちばん極端な意味で『内在的』な尊厳を要求する領域を構成することだろう。ここにいう尊厳は、一切の聖や善、一切の倫理的ないし美的な法則性、一切の文化意義ないし人格評価にたいしては、ひとしく無縁であったり敵対したりしているが、それにもかかわらず、いやまさしくそれゆえに、尊厳でありうるというような独特の尊厳なのだ。こうした尊厳の要求にたいしてわれわれがどういう態度をとろうと、問うところではない。いえるのはただ、いかなる『学問』の武器をもってしても、あの尊厳を証明も『反論』もできないということ、これである。

493
[469]

こうした事態を経験的に観察すれば、かならずや老ミルが述べたように、これに対応する唯一の形而上学としての絶対的多神論を承認するところまでゆきつくことになる。経験的观察ではないが意味を解釈する観察なら、したがって真の価値哲学なら、それ以上さらにつぎの事実を見のがしてはならないだろう。『諸価値』の概念表式は、たとえどんなによく整理されているものでも、いちばん肝心な点になると事態を公平にみはしないということがこれである。^(編注7) 問題はこうだ。つきつめていけば、いついかなるところにおいても諸価値の選択、いや諸価値の闘争、『神』と『悪魔』のたたかいのように調停できない死闘。そこにはなんの相対化もなんの妥協もない。意味上ない、ということに注意せよ。というのは、だれでも経験するように、事実上したがって表面上は相対化や妥協がある、しかもことごとにあるからだ。実際的人間の重要な態度決定には、すべてもろもろの価値領域が交錯し浸透しあっている。もっとも固有な意味におけるこうした『日常』の浅薄さは、まさしくつぎのなかに芽ばえてくる。日常に生きる人間は、宿敵のようにたたかいあう諸価値の——一部は心理学的、一部は実用的な制約を受けた——混合を意識しない、というよりも、ぜんぜん意識しようともしない、むしろかれは『神』か『悪魔』かの選択を避ける、またかれは、衝突しあう諸価値のうちどの価値がある者に支配されどの価値がべつの者に支配されるかにかんするかれ自身の最後の決断を避ける、こうしたことのなかに浅薄さが芽ばえてくるのである。諸価値の対立は知らなければならない、それゆえこれは見なければならぬとすれば、認識の木の実——口には苦くても食べないわけにはゆかぬ——の示すものは、ほかでもないこうである。すなわち、重要な行動はそれぞれみな、いやさらに——自然現象のよう

494
[470]

に移ろいゆくのではなく自覚して生きねばならないかぎり——人生全体は、究極の決断がつながった鎖のようなものだ、人びとはみな、プラトンにみられるように(編註8)、この決断によってめいめいの運命、すなわち自分の行為や存在の意味、を選びとっているのだ、と。このような諸価値の闘争の主張者の意図にたいして、機をみても再三、この立場は『相対主義』だという解釈が加えられているが、——『相対主義』なら価値領域の相互関係についてここにみたのと真反対の見方をとっていて、(首尾一貫したかたちにおいては)きわめて特殊な(『有機体的』)形而上学を基礎にしてはじめて意味ある態度を貫ぬきうる人生観にほかならないわけだが——、ひどくお粗末な誤解もあったものだ。

編 注

(1) 社会科学の価値判断自由の問題をめぐる討論を準備するために、社会政策学会は〔会員〕各自の立場を文書にしたものを提出するよう要請していた。集まったものは、1913年、表紙に『草稿』と記されて134ページの印刷物になった。このなかには、とくに、オイレンブルク、ハルトマン、オルデンプルク、オンケン、シュンペーター、シュパン、シュプランガー、マックス・ヴェーバー、フォン・ヴィーゼおよびヴィルブラントのものが収められていた。この印刷物は社会政策学会彙報にもはいらなかったし、べつなにかの方法で本屋の扱かうところともならなかった。1914年1月4日および5日、〔社会政策学会の〕委員会が(とくに1914年の大会の準備会として)開かれ、第2日には記憶すべき『価値判断論争』が劇的な経過をたどったのである。くわしくは、1939年、学会彙報第188巻として著わされたフランツ・ベーゼ博士の書物、『1872年から1932年にいたる社会政策学会の歴史』、145ページ、147ページ以下を参照のこと。

エドゥアルト・シュプランガーの論文は、『経済学における価値判断の位置』という表題で、1914年、シュモラー年報第38集第2冊、33ページ——57ページに発表された。

(2) 『いわゆる教授の自由』(1908年9月のフランクフルター・ツァイトゥング中の論説)の限界という文化政策問題、大学政策問題は、マックス・ヴェーバーを強く動かしている。かれの一連の文化政策上の論文から計り知れよう(マリアンネ・ヴェーバーのマックス・ヴェーバー伝、巻末716ページ以下の著作目録を参照のこと)。

(3) 社会政策学会ヴィーン大会(1909年)で、W・ゾンバルトは、討論者となって経験的存在認識と主観的価値判断との分離に賛成し、主観的価値判断が科学的に証明できないことにふれてつぎの警句を吐いた。『ブロンドの髪の子とブリュネットの髪の子とどちらが可愛い、これが科学的に証明されないかぎり、われわれは価値判断について議論できない、』と。

(4) 国家諸科学辞典第3版第8巻(1911年), 426—501ページの項目, 「国民経済, 経済学, および経済学の方法。」この寄稿は, 1893年より刊行され始めた同辞典第1版に寄せたもとの項目を, 1910年に改訂したもの。加筆されて大きくなったこの新項目は, なによりも, 主としてマックス・ヴェーバーとヴェルナー・ゾンバルトの主張する経験的社会科学の『価値(判断)自由』論にたいする詳細な反論となった。ふたつの版のちがいは, Aug・スカルヴェイトの校訂にかかる『社会経済学教本』第16・17冊の新版によって一目瞭然となっている。

(5) アンドレ・ジード: 「すべてを宥すことはなにも理解しないことだ。」(Tout pardonner ce n'est rien comprendre.)

(6) (客観的に妥当する)原則。ここでヴェーバーの頭にあるのは, "Kritik der praktischen Vernunft," 1. Teil, 1. Buch, 3. Hauptstückにあるカントの論述である (Vgl. Philosophische Bibliothek, Bd. 38, 9. Aufl. S. 102.)。

(7) ここでヴェーバーの頭にあるのは, とくに, Heinr. Rickert, Vom System der Werte (Logos, Bd. IV, S. 295ff.); Ders., System der Philosophie. Bd. 1 (1921). これについては H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (5. Aufl. Vorw. S. XXV.) をみよ。

(8) マックス・ヴェーバーは, ここでプラトンの『国家』第十巻の終りのことを考えている。

訳 注

(1) 『草稿』にはつぎの5行ほど前書きがある。「以下の行論においては, 経験的学科だけを論ずる。すなわち, われわれが専門的な関心を寄せる社会学(『政治』をふくむ), 経済学(『経済政策』をふくむ), 歴史(あらゆる歴史, だからたとえば法律史, 宗教史, 芸術史までまちがいになくふくむ)がこれ。」——こう前書きしたのち『草稿』の議論は始まる。最初の1段(およそ1ページ)分は, 『社会政策学会にしかかかわりのないことがら』であって, 1917年論文では削除されている。こうした点については以下いちいちことわらない。

(2) 『草稿』ではこの箇所につぎの文章がみえる。「この場にこの問題をひきこむのは私の遺憾とするところである。」

(3) 『草稿』ではつぎの文章が挿入されている。「お前は自分の意見をいわないじゃないか, こう非難されないために, いま私はこの問題に立ち入らざるをえない。」

(4) 『草稿』ではつぎの文章が挿入されている。「あの原則を引合いに出す当のご本人たちは, たいてい自分自身の評価を始終くちにすることで食っているのだ。かれらは, こんにちの利害状況とこんにちの流儀にうまく『適応』する才覚の持主である。」

(5) 『草稿』ではこの段落につづいてつぎの一段の文章がある。「(『ヴェルトマンゲン』について私もときおり使った)『主観的』^{サブジェクティブ}という表現にしがみつきたい人もあるようだが、どうなるものでもあるまい。経験的な次元で『主観的』なこととして扱かいうる問題は、これとは質のちがうべつの次元では、おそらく規範的に基礎づけることができるであろう。しかしこんにちわれわれは、評価の次元において、『規範的』な基礎づけをなんら必要としない評価ともつねにかかわりあっていること、これは確実である。このふたつの評価のあいだに境界を設けるなど、われわれの学科に軽々にやってのけられることがらではあるまい。」

(6) 『草稿』ではつぎの字句がつづいている。「とくに実際上の結果ならびに手段。」

(7) 『草稿』ではこの箇所はつぎのように書かれている。「最後に、私〔ヴェーバー〕は個人的に倫理上ただ『形式的』な真理(ここではあきらかに実践理性批判の意味でいわれている)しか認めない、こう——正しいかどうかはべつにして——シュモラー教授が思っているのはいかなる意味においてか、ということ論ずまい。なぜなら、これはかなり個人的な問題だし、すくなくともいまここで論じている論点には直接触れない問題だからである。

(8) 『草稿』には以下三段の文章(この邦訳の今回掲載分でいうと、以下の文章全体がこれ)はない。そして『草稿』のつぎの段落(次回掲載分の最初の段落にあたる)の冒頭には、つぎの注意書きがそえてある。「規範的倫理の可能性ないし不可能性にかんする委員会討論や、規範的倫理はたんに『形式的』な規範しか明らかにしえないか、それとも『内容的』な規範をも明らかにしうるかといった問い(とくにそう単純とはいえないこのちがいの意味)にかんする委員会討論が、なにか好ましい成果を生むとは思われない。私も以前、この難問からまったく独立していて疑問の余地ないつぎの事情を重視した。……」

(未完)