

大河内一男『独逸社会政策思想史』と ヴェーバーの位置

三 筈 利 幸

はじめに

かつて山之内靖は、大河内一男の社会政策論は「社会的総資本の合理性」の観点に立つことによりシステム論へと展開する萌芽をもっていたと評した〔山之内1996：131〕。その際、山之内は戦時期の大河内の理論活動を1931年から1937年を第一期、1938年から1945年を第二期と分けて論じている。山之内の言葉を使って簡単にまとめてしまえば、第一期は「体制批判の精神」によって特徴付けられ、第二期は「昭和研究会への積極的なコミット」による「方向転換」した彼の活動が見られる時期である。

1937年を境として大河内の理論活動を読み解くことは可能であるし、山之内に続く研究では、山之内による時代区分を踏襲するものが散見される。私もとりあえずこの区分に大枠でしたがいつつ、本稿では、特に第一期の大河内について、それも大著『独逸社会政策思想史』（1936年）に現れる「没価値性」論を中心に検討したい*1。

その際、二つのことが目指されることになる。

いうまでもなく大河内の「没価値性」論は、ヴェーバーのいう *Wertfreiheit* の大河内なりの解釈から成り立っている。それは、当時としては水準の高いものであったとはいえ、ヴェーバーの主張を誤解してしまっていた。そこで、第一に、大河内の「没価値性」論はいかなるもので、それがどうヴェーバーの主

張を誤解して生み出されたのかを明らかにしたい。

大河内が Wertfreiheit を誤解したと書いたが、それは単なる不注意や勘違いといった類のものではない。むしろ、大河内してみれば、それは彼の思想的基盤から導き出された「理解」であった。大河内が Wertfreiheit を誤解していく理路をあきらかにしていくことで同時に『独逸社会政策思想史』当時の大河内の思想に迫る。これが二つ目の目的となる。

1 大河内一男による「没価値性」論

1-1 『独逸社会政策思想史』

大河内一男は、日本の社会政策学における重鎮のひとりであり、「社会的総資本」という観点から社会政策は国家が労働力の保全と培養を行うために存在するという大河内理論を唱えて、大きな影響力を持った人物である。大河内は、大河内理論が示される1941年公開の『社会政策の基本問題』[大河内1941]に先立つ1936年に『独逸社会政策思想史』[大河内1936]を著している。1931年に満州事変が起き、マルクス主義への弾圧も激しくなっていく最中に本書は執筆された。大河内も述懐しているが、本書が1936年2月1日に公開された直後、二・二六事件が起こり、その後、日本は日中戦争へと向かった。日本資本主義論争もこの時期に講座派、労農派ともに検挙されて中断させられていった。まさに戦時動員体制が強固なものとなり自由な言論が弾圧されていく時期に、大河内は「マルクス主義の方法にもとづく第一級の作品」[山之内1996:103]と評される本書を世に問うたのである。

本書は、19世紀中葉から70年代の初頭までの独逸マンチェスター派の支配期、1870年から1890年までの講壇社会主義の支配期、そして1890年から第一次世界大戦にいたるまでの講壇社会主義の衰退とその反対者の台頭期、の三つの時期の社会政策思想を統一的な視点から描いた大著である。戦時期であり文献入手も困難な時期に、きわめて多くの資料にあたりながら書き下ろされた本

書は、流麗な文章であることも手伝って、古典的名著の位置を占めることとなった^{*2}。

大河内自身の回顧によれば、本書は1936年出版当時には500部しか刷られず、それも数年間は売れ残っていたという [大河内・塩田1969:428]。戦火の中、版は焼失してしまったが、1949年に改版され上下2巻に分けられて復刊した後、1968-9年には『大河内一男著作集』第一巻および第二巻に入れられた。本文と参考文献まで含めて700ページを超える浩瀚な書物であるが、大陽寺順一が「わが国におけるドイツ社会政策思想史の研究領域では、すでに半世紀以上の長きにわたり」、本書が「スタンダード・ワークとして不動の地位を占めてきた」と評しているように、本書の影響力は非常に大きい [大陽寺1997:283]。ただし、大陽寺は次のように指摘することも忘れなかった。すなわち、「この研究分野にかんする限り、大河内氏の若き日の名著のたんなる模倣が横行し、戦前から伝承された誤読や陳腐化した解釈も、そのまま再生産されつつあるのが現状なのである」 [大陽寺1997:283]。この大陽寺の言葉にある「戦前から伝承された誤読」のひとつが、大河内のいう「没価値性」にみられるのである。

1-2 学問の権能

では、大河内が本書において、ヴェーバーをどう理解していたのかをみていこう。

講壇社会主義^{*3}は、階級的諸利害の統一性が保たれている間は、科学の名において、学問と政策の、教壇と預言との統一こそが「客観性」をもちうると主張してきた。しかし、ドイツ資本主義の発展を見た1890年代以降の時代になると、「階級的諸利害統一性の破壊」 [大河内1936:458] にいたる。ドイツの経済発展のゆえに、シュモラー的な講壇社会主義の唱える「客観性」——学問と政策との統一——は、もはや状況にそぐわないものとなってしまった。ここにシュモラーを論敵として「没価値性」を唱えるヴェーバーが登場するのである。

大河内によれば、ヴェーバーの「独特の理論的徹底さを以て批判的に提出せられた問題」すなわち「社会政策は如何にして「科学」として可能なりや」という問いは、講壇社会主義に対する鋭い問題提起であった〔大河内1936：444〕。ヴェーバーの考える経験科学からすれば、講壇社会主義のあり方はおよそ科学とは呼べないものだったからである。

ヴェーバーによれば、経験科学は、「経験的知識 „Erfahrungswissen“ と価値判断 „Werturteilung“ との厳密な分離」を要求し、文化的、政治的諸現象を学問的に把握するのであって、実践のための処方箋を導き出すことは経験科学の課題ではない。経験科学は何人に対しても彼が何を為すべきかを教え得るものではなく、ただ彼が何を為し得るか、場合によっては彼が何を欲するかを教え得るのみであると考えた。それは、講壇社会主義に見られる「倫理的なるものは人類社会の進化と共に次第にその対立を克服し、それと共に統一的価値判断の可能性が生ずる」と考える「進化論的倫理観」も、「諸理想間の折衷、その調和点に科学的真理を求め得る」と考える「相対主義的折衷論」をも退けていく。すでに「階級対立」の顕在化によって、講壇社会主義が立脚した「全体利益」なるものをそのまま肯定することは不可能な時代——神々の闘争——にあるというヴェーバーの時代認識がその背景にあった*4。

ヴェーバーによる経験科学の役割の確定と講壇社会主義批判を、大河内は以上のようにまとめた。さらにすすんで、大河内はヴェーバーのいう学問の権能がいかなるものかについて述べる。それは第一に「与へられたる目的に就ての手段の適性の問題」を検討する。第二に、「結果を確定する」こと。則ち、与へられたる目的の遂行の為には、他の価値の損傷なる形態に於て、どの程度の「犠牲」が払われねばならないであらうか、に対する解答」を与えることである。これらふたつは、経験科学による「技術的批判」と呼ぶべきものである*5。

これに加えて、第三に「意志せられたるものの意味の知覚」が科学の最も本質的な任務のひとつであるという。それは「行為者自らの意欲の内容に横たはる所の最後の格率、また彼が無意識的にその行為の基準とせる究極的価値への

自己意識を助けること」である*⁶。

以上のような、経験科学に認められる三つの権能についての大河内のまとめは、『社会科学および社会政策の認識の「客観性」』（以下『客観性』と略す）第6段落および第7段落〔客観性149-51=30-34〕をもとにしてなされたものである。ヴェーバーに沿いつつ、「技術的批判」を行い「究極的価値（価値理念）」の自覚を促すという学問の権能を読みとった大河内の理解は大筋で正しい。ヴェーバーのまとめた研究書もなければ、翻訳もほとんど存在していない時期に、大河内はヴェーバーを非常に高い水準で解説していたことが分かる。ましてや、『独逸社会政策思想史』は、ヴェーバーにとどまらず一九世紀中葉から第一次世界大戦にいたる時期の多くの論者の著作を縦断的に読み解いた上で破綻なくまとめられた本であることを思えば、大河内の文献解読力・整理力には驚嘆せざるをえない*⁷。ただし、大河内は学問の権能についてひとつ見落としをしている。いや、それは見落としではなく、大河内にとっては学問の権能とは考えられなかったものであるといったほうが正確だろう。それは『客観性』第8段落に展開される、「価値理念」への批判という権能である。

ヴェーバーは、「価値判断の科学的な取り扱いは、さらに進んで、意欲された目的とその根底にある理念をたんに理解させ、追体験させるだけでなく、とりわけ、それらを批判的に「評価する」ことも教えたい」という。もちろん、それは Wertfreiheit を堅持しなければならない以上、「歴史的に与えられた価値判断や理念のなかにある素材を形式論理的に評価する、つまり、意欲されたものが内的に矛盾を含んではならないという要請に照らして理想を吟味することでしかない」が、しかし、それは究極の価値理念の自覚と批判を迫るものとなる。

価値判断にかんする科学的な扱いは、こういう目的を掲げることで、意欲する人間を助けて、彼の意欲の内容の根底にある究極の公理を、つまり、彼が無意識のうちにそこから出発していたり——首尾一貫性をもつのなら

——出発しているといわねばならないような究極の価値基準を、みずから反省させることができるのである。[客観性151=35-6]

以上のように、科学は「技術的批判」のみならず、価値判断の背後にある価値理念を自覚させ、さらにそれを批判的に評価させるという権能をもつとヴェーバーは考えていた。このあとあきらかにしていくように、大河内の思考では、ヴェーバーのいう経験科学にはそもそもこうした権能は存在する余地がなかったようである。

1-3 「教壇禁欲」

大河内によれば、ヴェーバーは事実認識と価値判断を峻別せよとシュモラーに要請したのだが、その要請は具体的には「『講壇』の科学的任務の再吟味」[大河内1936:452]というかたちで現れることになったという。多少長いが引用しよう。

「教授」は、ウェーバーの理解する所に拠れば、斯かる資格に於ては一個の「経験科学者」であつて、それ以外の何者であつてもならなかつた。彼が「教授」として振舞ふ限りは上述の諸条項の圏内に於て只管「客観性」を最高の理念とする経験的知識の獲得とその伝達にのみ努めなければならぬ。彼は「教授」としては、彼自身の個人的世界観、理想、価値等より切り離されて在らねばならず、またあらゆる彼の政治的見解から、またあらゆる彼の社会改良的プログラムから、切り離されて在らねばならぬ。彼は評価的或はその基礎に於て啓蒙的であつてはならず、教壇に於ける彼は、すべての価値判断より慎み深く隔離されて在らねばならないのである。何となれば「政治的」及び「社会改良家」——まして社会主義者！——としてではなく、まさに「経験科学者」として彼は教壇にあるのであるから。科学者としての「教授」は、彼の全人の他の半面、即ち「政治家」として

の彼自身をば、新聞、集会、議場、評論に於て、斯かる教壇のストア的自己抑制より自由に解き放つことが出来る。其処では人間、良心、人格、信仰、神と悪魔が互に自己を主張しまた闘争することが出来、また斯くすべきである。併乍らこれは教壇には属さざる事柄である。教壇の理想は、それが常に部分人としての科学者によつて占められてゐることでなければならなかつた。……中略……それ故彼が極端に排斥することを自己の学者的義務——このものはその実、彼自身の世界観的制約の下に於ける学問的態度の表現に過ぎぬものであつた——とせるのは「教授の預言」„Professoren=Prophetie“ 又は「教壇の預言」„Kathedern=Prophetie“であつた。「教授」が同時に預言者、特に政治的な予言者であり、教壇が社会的実践を指導することを必要とした帝国創立当時の「倫理的」経済学者は、今や彼等の二重の存在を批判されることを要したのである。ウェーバーと雖も亦「教授」の職責の歴史的推移をみとめ、六七十年代の「教授」と九十年代以後に於ける「教授」の職業分化程度の相違を指摘することを忘れなかつたのである。[大河内1936:453-4]

ここには、いわゆる「教壇禁欲」と呼び慣わされている内容が示されている。すなわち、大河内は、「教授」は、「政治家」としてではなく、「経験科学者」として教壇に立つのであり、あらゆる世界観や価値観から切り離されていなければならないという。これを非常に簡単にいい直せば、「教壇禁欲」とは教師がひとたび教壇に立って講義を行う場合は、いっさいの価値判断を交えることなく無色透明な「事実」を述べなければならない、ということである。

大河内はシュモラーを筆頭とする講壇社会主義者たちに「その教壇の任務、その科学的「客観性」を反省せしむること」にこそ、ヴェーバーのねらいがあったという [大河内1936:456]。なるほど、科学によって価値判断はいずれひとつに収斂していき、客観的価値判断を示すことができるとしていたシュモラーが、講壇で話す内容には価値判断が見られただろう。それゆえ、シュモラー

はヴェーバーによって、学問（科学）に価値判断を持ち込んだという批判を受け、同時に、講壇で価値判断を披瀝して「教壇禁欲」を破り「講壇預言」を行ったということでも批判されることになった。先の引用中の「教授」が同時に預言者、特に政治的な予言者であり、教壇が社会的実践を指導することを必要とした帝国創立当時の「倫理的」経済学者は、今や彼等の二重の存在を批判されることを要したのである。」[大河内1936:454]（傍点は引用者）とは、このことを意味している。講壇社会主義者は、時代の要請に応えるべく経験科学者としても教師としても価値判断を示すことになったが、ヴェーバーはこれを二つながら否定したというわけである。

さて、教師は一切価値判断を口にしてはならないという大河内の「教壇禁欲」理解は、どこまでヴェーバーの主張にそうものなのか。結論からいえば、この点こそが、大河内が Wertfreiheit を「没価値性」と誤解していくところなのである。

2 「教壇禁欲」と「没価値性」

ヴェーバーは1904年に『客観性』を雑誌『社会科学・社会政策アルヒーフ』に発表した^{*8}。その後、1917年に今度は『社会学・経済学における「価値自由」の意味』（以下、『価値自由』と略す）を雑誌『ロゴス』に発表した。これらに展開されたのは、題名にあるとおり学問の「客観性」および「価値自由」という方法論あるいは方法的態度である。「客観性」と「価値自由」はヴェーバーにとって表裏をなすものであることが安藤英治によってあきらかにされている[安藤1965]。ただし、『客観性』には存在せず、『価値自由』で現れる論点の一つに、「教壇禁欲」にかかわるものがある^{*9}。

「教壇禁欲」にかかわる議論がなされるのは、主に『価値自由』の冒頭から第12段落までである[価値自由489-499=299-310]。ここで、ヴェーバーは、学問（科学）における「客観性＝価値自由」の論理構造を述べる本論に入る前

に、あらかじめそれとは異なる「講義（教壇）」の問題を述べておくとして、以下のようにいう。

ある特定の科学のこの種の評価からの「自由」という問題、つまり、論理的原理の妥当および意味の問題は、手短かにあらかじめ議論しておく次のような問いと、決して同じものではない。すなわちその問題とは、大学の講義においては、自分の倫理的、あるいは文化理念による、またそうでなければ世界観に沿うように基礎付けられた実践的な評価を「表明する」べきであるかどうかというものである。それは科学的な議論にはできないものである。というのも、それはまったくもって実践的な評価に依存したものであり、それゆえにこそ決着の付けようのない問いだからである。[価値自由489=299]

見られるように、学問（科学）における「価値自由」の問題と、大学の授業（教壇、講壇）においてひとつの世界観を根拠とした実践的価値評価を公言すべきかどうかという問題とは、まったく別次元にあると明言している。つまり、『価値自由』は冒頭から第12段までで「教壇禁欲」にかかわる点について論じ、それを済ませた後、第13段落以降で本論である「価値自由」についての議論が進められるという構成になっている。素直にヴェーバーのいうところにしたがえば、「教壇禁欲」と「価値自由」をないまぜにしてはならないということは明白だ。ところが、ここで大河内はヴェーバーを誤解してしまった。

大河内は、「教授」たるものは「評価的或はその基礎に於て啓蒙的であつてはならず、教壇に於ける彼は、すべての価値判断より慎み深く隔離されて在らねばならない」[大河内1936：453]とヴェーバーが述べていると解釈した。しかし、ヴェーバーの見解は、教壇において自分の価値判断（価値評価）を表明してはならないというのではなく、教壇で自分の価値判断を表明すべきかどうかは「科学的に議論できない」[価値自由：489=299]ものであった。いや、

もっといえば、(事実認識と価値判断を区別することは難しいから) 実践的価値判断は教壇では取り上げないほうが良いという考えについて、「私は支持できない」[価値自由490=300] とこれを明確に否定している。大河内が主張する「教壇禁欲」のあり方とは真っ向から異なる態度を、ヴェーバーははっきり示していた*¹⁰。

ヴェーバーは、教師は教育をおこなう以上、実践的価値評価を教壇で取りあげかどうかは教育効果という観点から判断する問題だと考え、価値判断を教壇で取り上げることを、次のようにして認めるのである。

大学の教師がひとつひとつの事象について、彼の講義がそうすることによって魅力を失うことになるという危険を冒してもなお、何が純論理的に推論されたあるいは純経験的な事実確定であるか、そして何が実践的評価であるかということを、聴衆に対して、そしてこれが肝心なところだが、自分自身に対して、徹底的にあきらかにするということを無条件の義務として課す場合である。[価値自由490=301]

ヴェーバーは、聴衆（学生）に科学的手続きによって事実認識と価値判断を区別させ、さらに、価値判断の背後にある価値理念までを取り出し検討できるように教育する態度を教師に求めたのである。価値判断を教壇でどう取り扱うかについては、すべてこの教育効果が得られるかどうかという観点から決せられる問題であった。

確認しておこう。ヴェーバーは、学問（科学）のなかにそっと自らの価値判断を混入させることを厳に戒めた。他方で、教壇においては、価値判断を示してはならないとは考えておらず、むしろ教育効果の観点から、自らの価値判断を示すことも許されるとしていた。ところが、大河内は教壇では教師は一切価値判断を示してはならない——教壇禁欲——とヴェーバーが要求したと誤解してしまった。

3 「教授預言」と「没価値性」

大河内は先に引用したところのすぐ後で、「その客観的にして論議を許さざる態の地位に於て、彼（教師——引用者）自身の純個人的な預言を「科学の名に於て」強要することは、経験科学者としての「教授」の任務たるべきではなかつたのである」[大河内1936:454]と述べている。大河内は、教師は経験科学者として教壇に立つのであり、経験科学者である以上、客観的事実以外を教壇で述べてはならないという前提を作り出しているようである。だから、教師が価値判断を口にした瞬間、有無をいわずにそれは客観的事実だとして学生に受け入れるように強制する「教授預言」になると考えている。すでに指摘したように、ヴェーバーは、客観的事実であれ価値判断であれ、教育効果があれば教師は教壇で取り上げてよいと考えていたが大河内は、それを「教授預言」と誤解していく。以下では、実際にヴェーバーが「教授預言」について述べたところを確認しておこう。

シュモラーが教壇から価値評価を行うことについて、ヴェーバーは彼らが「好都合な先入見」をもっていたという[価値自由491=302]。それは、全体利益の観点から、科学によって倫理的価値判断をバラバラなものからひとつへと収斂させていくことが可能だというものである。ヴェーバーも、『価値自由』を発表する40年前まで——1870年代——は「実践的・政治的評価の領域において、究極的には、可能な態度決定のうちの一つが倫理的に唯一正しいものであるに違いない」という信念がひろく行き渡っていたと述べている[価値自由492=302]。しかし、時代の変化にシュモラーは気づかないはずはなく、こうした信念は、「ほかならぬ講壇評価の支持者たちの間においてすら、もはや妥当しない」とヴェーバーは喝破している[価値自由492=302]。

以前の倫理的な要求の場合には、その（比較的）素朴な正義の要請は、それが最終的に根拠づけられる仕方においても、それがもたらす帰結において

も、(比較的)単純な、またとりわけ——明らかに独特に超個人的であるため——(比較的)非個人的な性質を一部持っており、一部は持っているようにみえたものだが、そうした正義の要請を伴う倫理的要求の名においては、教壇上の評価の正当性は今日もはや要求されないのである。[価値自由492=302]

シュモラーは、さまざまな倫理的価値判断は科学によって客観的な価値判断へと陶冶されていくと考えた。この引用にある「超個人的」であることが、「客観性」を担保することになるというのであろう。しかし、ヴェーバーはもうすでにこうしたシュモラー流の倫理的講壇評価の要請はなされなくなり、むしろもっと警戒すべきものがあるといっている。それが、「教授預言」あるいは「教壇預言」である。

(今日、倫理的要求の名によって講壇評価をすることの正当化が要求されているが、それは、——引用者注記)むしろ(不可避の歴史的発展がみられた結果)いまでは文化に対する色とりどりの評価の花束の名において要求されているのである。が、そこにあるのは、じつのところ文化に寄せる主観的な要求の花束にすぎず、はっきりいえば、教師の「個人の権利」と呼ばれるものにすぎない。[価値自由492=302]

この「個人的に」色づけされた「教授預言」こそが、ヴェーバーが「まったく我慢ならぬもの」として徹底的に批判したものであった[価値自由492=302-3]。教室では「教授」は特権的な位置にいて、学生は教師の講義を聴きかねばならない「強制状態」[価値自由493=303]のもとにある。その状況下で、学生の教育に必要な「理解力と思考力の覚醒と訓練、さらに知識」にとどまらず、教師自らの「世界観」までを学生に吹き込もうとする[価値自由493=303]。教師が特権的地位にいないければ——市井の集会なり演説なりであれば——学生

はそれを拒否することが可能である。しかし、教室ではそれが不可能である。もし、教師の特権を使って学生に自らの世界観を吹き込んでいけば、大学は教育の場ではなく、教師——もはや教師ではなく予言者——のシンパを作り出す場となり、大学および科学は存立の危機に陥ることになる。ヴェーバーの教授預言への激しい怒りは、この世界観の強制的な押しつけにあった〔学問602=50,606-7=60〕。

ここでもう一度確認しよう。大河内によれば、ヴェーバーが教授預言、講壇預言を戒めたのは、ひとえにシュモラー批判のひとつの形態としてであった。つまり、シュモラーが講壇において価値判断を説いて「教壇預言」を行ったことに、ヴェーバーが批判をおこなったというものであった。しかし、この大河内の判断は間違っていて、ヴェーバーは、教壇において価値判断を述べることは教育効果が期待できれば許されるとした。ヴェーバーが徹底して批判したのは、教壇で価値判断を述べるのではなく、教師が強制的に学生に自らの世界観を吹き込むことであり、それを「教授預言」として厳しく戒めたのである。価値判断を口にすることがそのまま「教授預言」になるのではないのだが、大河内はそのように誤解してしまった。「教壇預言」とは価値判断それ自体ではなく、価値判断を強制することを指すのである。

大河内は、こうして経験科学者が科学的理論的活動をする際に求められる態度と、教師が教壇において求められる態度をないまぜにした上で誤解し、ヴェーバーは教師＝経験科学者はとにもかくにも価値判断を示してはならないと主張したと考え、それが「没価値性」の根本にあるとしてしまった。

4 「没価値性」による社会政策の否定へ

以上のような誤解に基づきながら、大河内は最終的に「没価値性」要求をどういうものと考えたのだろうか。

ヴェーバーが考えた時代の変化について、大河内は次のように述べていた。

言ふに足りない反対運動を除けば一八七〇—九〇年に於ける社会改良主義は、事実上新興独逸資本主義全体の要求として客観性を持ち、その限りに於て「講壇」に於ける社会改良の提唱は又科学的基礎を持つものと思われたのである。……中略……久しく科学的公理に属した国民経済的「全体利益」——この概念は歴史学派的社会政策の「客観性」の為の絶対要件であつた——は独逸経済の発展に伴つてその事実上の足場を喪失し始めてゐた。ユンカーの利益、独占資本の利益、労働者の利益、手工業者及びその他の独立生産者の利益——この階級的利害の神々——の存在に対し国民経済的「全体利益」の至上神を説くことは今では全く個人的な信仰の事柄に属し科学の任務では無いと思はれた。[大河内1936：457-8]

「神々の闘争」状態において、「事実をして語らしめる」という手法でそれぞれの利害を主張する「似而非没価値性」論者が跋扈することをヴェーバーは見抜いていたし、大河内もそれを把握していた。そして、大河内はヴェーバーがそうした「似而非没価値性」論者とは異なることを十分に理解していた。しかし、社会政策の問題が部分的で具体的な場合には経験科学はその技術的批判によって「客観的」に社会政策を議論できるのだが、「神々の闘争」時代にとりわけ一般性をもった原則的な社会政策のあり方を問うようになればなるほど、そうした特定の政策を遂行すべきかどうかは、経験科学では決することはできず、「「信仰と価値理念」のみが最終的にそれを決定する」ことになる [大河内1936：460]。ならば、講壇社会主義者による科学の名の下の社会政策論議はまさに「悪魔の所業」 [大河内1936：461] であったし、ヴェーバーのいう「没価値性」はおおよそ社会政策には否定の立場をとることを要求することになる。

彼の問題提出が、社会政策に対する積極的要求、乃至は、一般に「社会的良心」の学問的吐露を拒絶したと言ふこと、また、その結果に於て此の態度が社会政策的諸問題の学問的取扱の回避、進んで社会政策反対の理由付

けとなった [大河内1936:444]

ヴェーバーがいう価値理念を批判するという学問の権能を見落とし、また、経験科学者たる者は、価値判断を一切口にしてはならないとヴェーバーがいったと考える大河内は、社会政策の「科学」性を担保するためにヴェーバーが「没価値的」な方法論として最終的に経験科学に要求したのは、「すべての価値判断の侵入を妨げ得る」ために、対象を「自然科学になぞらへて因果的に説明すること」だったと結論づけてしまう [大河内1936:560-1]。ヴェーバーの「因果関係の偏重と実証主義的精神とは、「没価値」的方法の特徴を形作」り、その社会科学は「常に自然科学をその認識のモデルとしたものであった」とも述べている [大河内1936:561]。ここに大河内は、「没価値性」要求が社会政策から倫理性を脱色した果てに、結局は「技術的批判」のみを学問の権能とすることになり、社会政策による積極的な社会改良提言を不可能にする機能を見出すにいたった。

5 「全体社会」という隘路

随所でヴェーバーの学問的誠実性をいい、似而非没価値性論者とはまったく違う経験科学者の矜持をヴェーバーに見ていた大河内であったが、これまでのところから分かるように、Wertfreiheit に対しては誤解のはてに否定的な見方をしていたといっていいただろう。「社会的良心」から労働者を保護する倫理的な社会政策を提言し、社会改良を目指したシュモラーに対して、学問的には鋭く論理的な批判を展開したかもしれないが、むしろその徹底した実証主義あるいは自然科学主義ゆえに、倫理的経済学がもった「社会的良心」まで削ぎ落とし、ひいては社会政策に反対する役割を「没価値性」は果たした。概ね大河内はこう捉えているが、それは以上で見てきたような誤解に基づくだけでなく、大河内が「没価値性」が特定の階級利害のためにではなく「全体社会」のためにと

いう観点から唱えられたと考えるところにも原因があるようだ。つまり、ヴェーバーが「没価値性」を唱える背後に、大河内は、ヴェーバーの「国民国家」の理想——全体社会——を見ているのである〔大河内1936：578〕。

大河内によれば、国家を「国民の世界的権力組織」とみるヴェーバーにあって、社会政策は国民国家の政治的發展に寄与すべきもの——「政治的科学」——であった〔大河内1936：578〕。しかも、彼の最大の関心は、倫理的経済学におけるようなもっぱら「対内的なもの」ではなく、「対外的なもの」に、つまり、「諸国民間の政治的権力争覇戦」に向けられていたという〔大河内1936：578〕。ヴェーバーは「対内政策」よりも「対外政策」をこそ優先させ、「世界市場争奪の為」の「帝国主義」的政策を企図したと考える〔大河内1936：581〕。これは、大河内がヴェーバーのいう「神々の闘争」を個人的世界観の対立のみならず、国際的規模での国家観の対立・闘争と考える——大河内はヴェーバーに「帝国主義的国民主義」あるいは「軍国主義的国民主義」をみている〔大河内1936：581〕——ところに由来する*11。「対外政策の対内政策に対する優位」すなわち社会政策の重点の移動は、社会政策の焦点が「国内市場の確立・展開」と言ふ「講壇社会主義」的問題」から「海外市場の獲得・略取る帝国主義的要求」に移行したことを意味する〔大河内1936：579〕。こうした対外政策の優位を前提するヴェーバーの「没価値的」な学問は、結局次の効果を生み出したという。

社会政策現象の「没価値」的取扱ひの主張は、理論的には「倫理的」経済学への、その科学的評価への批判として成立したが、政治的には、社会改良への反対を意味してゐた。此の時代に特徴的な「社会政策の限界」の討究は、社会政策の「没価値」的取扱ひの理想型であつたが、世界市場の為の国内産業の發展と対抗的に置かれた社会改良の限界の「科学的」確定は、同時に社会改良への反対の始まりであつた。独占資本の強力的な政治的執行人としての「国民国家」が世界市場を獲得する為には、労働関係及び労

働条件（社会改良をも含めて）は如何に形成せられねばならぬか、之は後進資本主義国独逸に与へられたる宿命的課題であり、「経験科学」は、技術的批判者として、此の課題を「没価値」的に解く事を要求せられたのである。此処に此の「没価値」的「経験科学」は右の政策の為のこよなき用具となつた。斯の様に価値判断からの解放は、政治的には、社会政策からの解放を意味したのである。[大河内1936：583]

对外政策に対内政策は従属させられる。つまり、社会政策は、労働者階級という救済されるべき一階級のためになされるものではなく、あくまでも「世界市場争奪のため」の「帝国主義」的政策を遂行する国民国家のためになされるべきものとなる。この行き着く先は、社会政策の否定である。

大河内は、ヴェーバーにとって「国内的諸政策は、ただ対外的政治権力の確保に役立つ限りに於てのみ価値付けられた」[大河内1936：578]と述べている。すなわち、「被支配者」「弱者」としての労働者階級に対する経済的「保護」は社会政策に於ける過ぎ去りし課題として棄て去られた。今や社会政策の課題は、「国民国家」の対外的政治権力確保の為の対内的な「社会的一致」を可能ならしめ得るに足る階級の政治的熟成に集中せられた。[大河内1936：579]のである。

ヴェーバーは学問の純潔性とでも呼ぶべき「没価値性」を求めたことによって、弱者保護という社会政策であっても、いやそうであるがゆえに、それは特定の階級を利する価値判断であるとして退け、社会政策を論ずること自体を閉塞させてしまった。しかし、大河内の批判はこれにとどまらない。

特定の階級利害に資する社会政策を論じることが許されないとすれば、残された可能性は「全体社会」のための社会政策ということになる[大河内1936：678]。大河内は、ヴェーバーのいう「没価値性」によって、社会政策は、弱者保護から国民国家という「全体社会」のためのものへと変質したと捉えている。それはヴェーバーの国家観にそうものであり、「没価値性」要求によって、

経験科学が科学性を守りながら、実際のところ国家利益を優先する御用科学となったと痛烈な批判を加えているのである。「似而非没価値性」とは一線を画しながら、「没価値性」が科学が「科学」でありながら国家のための御用科学となることを可能にする機能を大河内は見抜いていた。

大河内は、講壇社会主義が唱えた社会政策——弱者としての労働者を救済し階級協調をはかるような社会政策——が実現可能であったのは、当時のドイツのボナパルティズム的な状況があったためであると考ええる。「[社会的王政]、[倫理国家]、官僚の三位一体」[大河内1936：683]と大河内が表現する、ホーエンツォレルン家による王政が封建勢力をバックに資本と労働者との中立的な立場に立ち、階級協調的な倫理的な社会政策を行う主体となることができた体制がドイツには存在した。ところが、第一次世界大戦後、ホーエンツォレルン家的「ドイツ帝国」は「ドイツ共和国」となり、ワイマール憲法の登場とともに封建勢力は衰退し、資本と労働者はここに直接的に対峙することとなる。ドイツ資本主義の「妥協的指導者」ユンカーも退き、独占資本がその巨大な姿を現すにいたった。大戦終了によって、かつて「弱者」として保護されるべき対象だった労働者は政権を獲得し、従属的労働関係は破棄されて、社会政策の客体だった労働者はいまやその主体となった*¹²。

こうした時代を迎えたドイツでは、講壇社会主義のいう「分配政策」的社会政策はその主張を正当化する精神的支柱も物質的地盤も失った[大河内1936：660]。いま求められるのは、国家のための「生産政策的社会政策」[大河内1936：654]となったのである。講壇社会主義は「労働者の友」たることはもはやかなわず、「全体性」「全体社会」が社会政策の対象となった[大河内1936：678]。ここに大河内は、ドイツという「倫理国家」の「世俗化」をみている[大河内1936：678]。「社会政策の学を社会学を以て（以前「倫理学」を以てしたと反対に！）基礎付け得るものと信じたかの如くである。」[大河内1936：678]と苦々しく述べる大河内の脳裏には、社会学者ヴェーバーの「没価値性」要求があったのだろう。

学としての社会政策の「没価値性」の要求は、社会政策の抽象的な定義を伴つてゐることに気づくであらう。此の結び付きは、「没価値性」の要求がそもそも労働者のための社会政策の学への反対と結び付いて起つたことを想起することによつて明らかとなる。抽象的な定義は此の場合、社会政策の対象を一階級（労働者階級）に集中すること、そのための科学とすることを回避する一つの方法であつた。即ち社会政策概念の抽象化、類概念化的概念構成への移行は、戦後の「科学としての社会政策」に於ける社会政策の理解の特徴であつたと言ふ事が出来る。[大河内1936：678]

ここに社会政策は「倫理国家」の「世俗化」とともに、倫理的な色彩を喪失した[大河内1936：681]。「独占資本の為の最良の奉仕者」[大河内1936：682]となった国家は、大河内にとって社会政策それ自体の意味喪失を帰結するものだったのである。それを大河内は「社会政策の学そのものも又「世俗化」したと言ふことが出来る。」[大河内1936：683]と述べて、この大冊を締めくくっている。

6 全体主義-軍国主義批判とその臨界

『独逸社会政策思想史』に示されたのは、1870年頃から第一次大戦後までのドイツの社会政策思想史である。多くの論者を渉猟して、見取り図を描くことに専念した本書において、大河内自身の社会政策観を積極的に展開するところはない。しかし、「没価値性」を軸としながら大河内の描いた社会政策思想史を見ていくと、そこには、あきらかに「弱者」のための、なかならず「労働者」保護のための社会政策へのシンパシーを読みとることができるだろう。それは、何もシュモラー流の倫理的な社会政策を全面的に認めるということの意味するわけではない。ヴェーバーのいう「没価値性」が「科学としての社会政策」のための重要な学問的要請であることを大河内は理解していた。しかし、科学的な

精密さが要求されればされるほど、社会政策から倫理的色彩が失われていくことをあきらかにした大河内は、ここに「没価値性」要求に否定的な意味を認めないわけにはいかなかった。本稿の4で示したように、大河内はヴェーバーのいう「没価値性」を自然科学的な因果関係のみをあきらかにする実証主義偏重の主張であると解釈した。『客観性』を見れば、自然科学主義的な手法をヴェーバーがそのまま受け入れているのではないことはすぐさま分かるのだが^{*13}、大河内にとって徹底して倫理的色彩が除去された社会政策には、国家主義が入りこむ危険性を見ないわけにはいかなかったのだろう。

すでに見てきたように、大河内は、「弱者」保護、「労働者」保護という「社会的良心」を許さない「没価値性」要求を行ったヴェーバーは、それを「国民国家」の理想に関連させていたと考えた。倫理的色彩を含まず、一部の社会階級ではなく「全体社会」を対象とする社会政策は、国家の帝国主義的膨張、軍事拡張と結びついており、それは「社会改良への反対」[大河内1936:583]を意味していた。大河内は静かに「斯の様にして価値判断からの解放は、政治的には、社会政策からの解放を意味したのである。」[大河内1936:583]と述べただけであるが、ここには帝国主義的な対外膨張が、没価値的科学的の強力な後押しを受けつつ、社会的良心を阻害し、弱者を切り捨てていくことへの痛烈な批判を読まなければならぬ。

『独逸社会政策思想史』が公刊された当時の日本は、ファシズムの嵐のなかにあった。そのなかで、大河内は一社会政策学徒として学問に取り組んでいた。科学である以上、ヴェーバーのいうような「没価値性」を無視するわけにはいかない。しかし、大河内を取り巻く日本の状況をみれば、「没価値性」は社会政策を可能とするどころか、戦時動員の促進に加担してすらいるといわざるをえない。科学的所作が次々と弾圧されていくなか、「没価値性」は、大河内に重く、苦々しくのしかかってきたのである。

おわりに

大河内の示した「没価値性」解釈は、ヴェーバーの主張に照らしてみれば「誤解」といわざるを得ない。自然科学的因果関係のみを追求する実証主義的な偏向をもつ方法論と、ヴェーバーの「価値自由」は無縁である。ましてや「没価値性」によって科学の御用科学化を促進したという批判はヴェーバーには当てはまらない。しかし、大河内の「誤解」をさらに探れば、「没価値性」解釈に仮託しながら、大河内自身の思想あるいは思想的位置を強く示していたとみることができるだろう。

『独逸社会政策思想史』は、社会政策の「世俗化」、つまり、社会政策の意味喪失を指摘したところで終わっている。これは、実に1936年時点での大河内の立ち位置と重なっている。戦時体制下にあって、学徒大河内が、社会的良心を持って社会改良を目指す社会政策を論じるのはどうすれば可能か。もはやマルクス主義を前面に押し出して労働者階級のための社会政策を唱えることはできない状況にあって、科学の立場を守りながら社会改良を求めるには、「没価値性」に徹せざるをえない。しかし、それは国家利益を優先させる御用科学へと堕していく。『独逸社会政策思想史』で大河内は、ここまで行きついた。

このあと大河内は「社会政策の形而上学——エドゥアルト・ハイマンの社会政策論を評す」(1937年)、「社会政策の日本的形態」(1937年)といった論考を著していった。本稿冒頭で触れた大河内の理論活動の第一期は、これらの論考に見られるように国家利益を優先させる戦時動員体制の批判へと向かったが、1938年以降の第二期には、「転向」と批判される展開を見せる。そこにもまた、「没価値性」がかかわっているし、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』への接近というあらたなモメントも見いだせるが、この点については別稿を用意したい。

補論

ヴェーバーの *Wertfreiheit* は、戦中期には「没価値性」と解釈されることがほとんどだった。本稿で取り上げた大河内一男の解釈は、その典型ではあっても、特殊なそれではなかった。戦後になって、安藤英治によってその解釈が妥当性を欠くことが指摘され、「価値自由」という訳語とともにヴェーバーのいう *Wertfreiheit* 研究に新たな展開が見られた。しかし、「没価値性」解釈は批判されて一切消え去ったわけではなく、むしろ近年、再び *Wertfreiheit* を「没価値性」という意味でとらえる向きがある。こうした「没価値性」論の流れについてすでに論じた〔三笠2014〕時点以降に現れた、*Wertfreiheit* を「没価値的」ととらえる坂敏宏による研究〔坂2014〕にここで言及しておきたい。不十分な検討とはいえ、長くなったため、注ではなく補論というかたちにした。

坂は、日本における *Wertfreiheit* 研究では、ヴェーバーの「実存思想に関連づけ」られて「社会に対する認識と実践との人格的統一という見地」から、実践的な「価値への自由」と科学的な「価値からの自由」の両面が含まれているという解釈がなされた（濱井修を別として）という〔坂2014：271〕。他方で、海外では「価値への自由」という実践的な意味合いは認められず、ヴェーバーの「方法論それ自体の概念と見る」に至ったと概観している〔坂2014：271〕。こう研究史をまとめた坂の示す結論は、要するに海外の研究に近いものである。すなわち、坂は、ヴェーバーの *Wertfreiheit* には「価値への自由」という政治的、実践的な意味合いは含まれておらず、それは科学的議論から価値評価は排除されるべきであるという「価値からの自由」のみを意味するという。坂はさらに、「ヴェーバーにとっての社会科学の‘価値自由’とは、自然の世界と対置される価値の世界を自然と同様の客体として科学的に「説明」するための原理である」〔坂2014：282〕と述べた。すでに本文で述べてきたところに照らせばあきらかなように、坂の見解は、大河内に見られた「没価値性」解釈と同型である。

坂は、ヴェーバーのテキスト中に、「価値自由」についての端的な概念規定をしている箇所は見いだせなかったという。そこで、坂は *wertfrei* を含む語をヴェーバーのテキスト中に30箇所発見し、そのひとつひとつについて用法を調べていった〔坂2014：

274-5]。こうした帰納的な手法から、ヴェーバーは一貫して「価値自由」を「価値がかかわる対象をその価値を排除してあつかうことととらえ、科学の領域における理論的認識の方法論的概念として用いている」[坂2014:276] ことがわかったという。

この坂論文には、いくつもの問題が存在するが、そのうちいくつか検討しておきたい。

まず、調査手法の問題を指摘しておこう。「価値自由」にかんする端的な定義が存在しないことは、ヴェーバーを読む者には、多少のいらだちに似た感覚を覚えつつも、しかし、ヴェーバーらしいこととして了解されているだろう。では、この端的な概念規定がないことは何を意味するのだろうか。ヴェーバーが概念規定を忘れていたとは考えられない以上、Wertfreiheit は端的な概念規定にはそぐなわい内容をもつと考えるのが素直だろう。そうであれば、ヴェーバーの諸論文に徹底的に内在しつつ、また、ヴェーバーのおかれた学問的環境あるいは政治・社会的状況も含めて考えながら、Wertfreiheit でヴェーバーは何をいわんとしたのかを探ることが研究手法の最も適正なものだと私は考える。そうした地道で手堅い研究を、ヴェーバー研究の先達達の多くはおこなってきた。大河内一男について私は批判的に論じたが、彼が「没価値性」についてヴェーバーのテキストに内在し、さらに、シュモラー(をはじめとする論者)との対抗や当時のドイツの政治経済的状況も含めて解読した研究姿勢は、そこで示された解釈の可否は別として、きわめて堅実で見習うべき姿勢であると思う。ところが、坂は30箇所の wertfrei という単語の用法をまとめたことをもって「テキストの再検討」とし、それがただちにヴェーバーのいう Wertfreiheit の意味にほかならないという短絡に陥っている。

私がこれを短絡と呼ぶ理由のひとつは、次の端的な事実による。坂の手法にしたがえば、実はもうひとつ wertfrei が使われた箇所をヴェーバーのテキストに発見できる。それは、誰にでも真っ先に目に付くところにある。ほかならぬ『社会学・経済学における「価値自由」の意味』„Der Sinn der Wertfreiheit《der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften》“という論文題名のなかに、しっかりと「価値自由」は出てくる。この論文に(≠wertfrei という単語の周辺に)「価値自由」の意味が書かれていることは、見間違えることはないはずだ。坂はこの事実を完全に無視しているが、これをどう評価するのだろうか。もちろん、wertfrei の出現箇所を抽出しその用法を吟味す

ることは、「価値自由」の意味を考察する上で決して無意味な作業ではない。しかし、単語の用法を吟味するところで終わらずに、ヴェーバーが『価値自由』論文、それから関連する諸論文で何を言おうとしたのかを検証すべきではないか。こうした作業を欠落させて結論を導くことは、私には理解不能である。

次に、坂が取り上げた30箇所の *wertfrei*（を含む語）の用例についての坂の要約〔坂2014：274-5〕を見ていくと、残念ながら恣意的なまとめといわざるを得ないものが見受けられる。ここに示されたのは、*wertfrei* が使われる「前後の文脈の要約」〔坂2014：273〕だと坂はいうが、「前後」とはいったいどこからどこまでを指すのか不明であり、坂の独自の判断による「前後の文脈」を要約して集積すればなぜ「価値自由」の意味を確定できるのか、それも不明である。

すべてを検証できないが、たとえば、坂が274ページにある調査結果の「2）概念部」の「1」としてあげた箇所〔ロッシャー74=152〕は、ミュンスターベルクのいう *wertfrei* 概念が示される箇所であって、ヴェーバーのそれではない。それは、すでに安藤英治による研究があり〔安藤1965：88-9, 138-9, 170-7〕、また、中野敏男によっても詳細な議論がなされている〔中野2013：63-9〕から、ここで詳しい論及をする必要はないだろう。*wertfrei* という語が出現する箇所の「前後の文脈」では、むしろ一貫して整合的に「価値自由」を捉えられないことはこの一例からもあきらかである。

また、坂による独自の「要約」は、坂にとって取り上げる必要のないと判断された文脈は現れないし、逆に、ヴェーバーが語らないことまでも文脈から読みとることになっている。たとえば、坂が「2）概念部」の「6」にあげた箇所〔価値自由503=315〕の要約は以下のようなものである。

「価値自由」は経験的な議論において要求される。対立する価値評価を持つ人同士の議論において、相手の価値についての言明を価値評価するのではなく、ただ与件としてのみ認識するのが価値自由の立場である。〔坂2014：274〕

まず、坂は「……が価値自由の立場である」と断定的なまとめをしているが、坂自身がいていたように、ヴェーバーが「価値自由」についてこんな言い切り型の「定義」と見える文章を書いている箇所はいつさいないし、こうした内容は少なくとも私

には「前後の文脈」からは読みとることはできない。逆に、「前後の文脈」に、まちがいなく存在するにもかかわらず、坂によって抹消されてしまった文脈がある。それは、「価値討議」という文脈である。「価値自由」の「前提」として、相対立する価値評価を示す「自分の論敵（あるいはそこに自分も加えて）」が「実際に依拠している価値を把握すること、そうした上でこの価値に対して何らかの態度がとれるようにする」という「価値討議」についてヴェーバーは論じている〔価値自由503=315〕。その上で、ヴェーバーは次のようにいっている。

経験的議論における「価値自由」の要求の立場から、評価に関する討議は不毛であったり、ましてや無意味であったりすることはなく、そうした評価に関する討議の意味の認識こそ、あらゆるこの種の有益な議論の前提なのである。〔価値自由503=315〕

坂はまさにこの箇所の「価値自由 Wertfreiheit」の「前後の文脈」として、先に引用した要約を示している。そこには、この「価値討議」の内容は出てこない。しかし、どう読んでもこの箇所の前後は、「価値討議」の議論だし、ヴェーバーは「価値討議」が「価値自由」の「前提」とまでいっているのだから、これを無視して坂の考える「文脈」を紹介したのは、恣意的だという批判を免れまい。

具体的な検討はこれくらいにするが、このように見てくると、坂の議論は論点先取のような印象を受けてしまう。というのも、坂の論証で結論づけることができるのは、その論証が十全になされたとしても「‘価値自由’ それ自体は……としては表現されていなかった」〔坂2014：277〕とか、「彼（ヴェーバー——引用者）の用例にしたがうかぎり」〔坂2014：282〕とかいったレベルにとどまるはずである。坂が最終的に結論を示す際に、こうした表現のもとに、限定的な解釈を示したというのであれば、それは了解できるものになるかもしれない。ところが、具体的なテキスト内在的議論も経ないまま、「Weberは新カント派以上に Kant の批判哲学の基本的立場に忠実であろうとしたと言え、‘価値自由’は Kant を引き継ごうとする Weber の‘哲学’の基礎をなしている」〔坂2014：283〕と、大上段に構えた主張が飛び出してくるとき、先ほどの恣意性を認めざるを得ない要約とあいまって、こうした結論があらかじめ用意さ

れているのではないかと疑わざるを得ないのである。

坂が大河内と同型の「没価値性」を Wertfreiheit に見てしまう本当の理由を推し量ることはできないが、少なくとも、坂の関心からすっぱり抜け落ちているのは、ヴェーバーが社会科学（学問）をいかなるものととらえていたか、ということだろう。くり返すが、「価値自由」を「価値がかかわる対象をその価値を排除してあつかうこと」ととらえ」[坂2014：276]、さらに「自然の世界と対置される価値の世界を自然と同様の客体として科学的に「説明」するための原理である」[坂2014：282] という坂の結論は、大河内の「没価値性」解釈と非常に似ている。私なりにいえば、学問の批判力なるものを一切認めない解釈となっている。それは、大河内同様に、ヴェーバーが学問に認めた次の権能を見落としていることに一因があるといってい。すでに本文で一度引用したが、ここにも引用しておこう。

価値判断にかんする科学的取り扱い、こういう目的を掲げることで、意欲する人間を助けて、彼の意欲の内容の根底にある究極の公理を、つまり、彼が無意識のうちにそこから出発していたり——首尾一貫性をもつのなら——出発しているといわねばならないような究極の価値基準を、みずから反省させることができるのである。[客観性151=35-6]

学問は価値を排除して（単なる与件として）、自然科学的な客体の因果論と同様の記述をおこなうようなものではない。そうではなく、価値判断の背後にある価値理念を自覚させ、さらにそれを批判的に評価させるという権能をもつとヴェーバーは考えていた。というのも、日常に埋没した人々は、諸価値の対立を「意識していない」ところか、「全く意識しようとすらない」[価値自由507=320] からである。

彼はむしろ「神」か「悪魔」かの選択を避け、また、衝突し合う諸価値のうち、どの価値が神に、どの価値が悪魔に支配されているかについて、彼自身の究極的決断を避けるのである。[価値自由：507=320]

「神々の闘争」の時代でありながら、その実、坂のいうように価値を与件として取

り扱いそれを排除して議論ができるほど「価値」は意識化されてなどいないというのがヴェーバーの認識であった。だからこそよけいに、「神々の闘争」時代にあって、どの神を信じ、どの神に侮辱を与えるかの決断が必要となってくる。そこでヴェーバーは、学問は最終的に「自分自身の行為の究極の意味についてみずから弁明をするようにしむける」[学問：608=63-4]という役割を果たすと述べるのである。ヴェーバーにとって、「価値自由」は「没価値性」を意味するとは考えられないし、ヴェーバーの考える学問は、そんな牙の抜かれたようなものではない。

職業として「思考する者」にまず理解されるべき責務は、その時々 of 支配的な理想にも、もっとも崇高な理想にさえも対抗して、人格の能力という意味において冷静な頭脳を守ることであり、必要とあれば、「流れに抗して泳ぐ」ということなのだ。[価値自由540=355]

これは他ならぬ『価値自由』論文末尾に出てくる一節である。「流れに抗して泳ぐ」ことができるのは、ひとえに「価値自由」な学問を堅持するからだ。

私なりの「価値自由」についての解釈を示し、もっと議論を深めるべきところだが、補論でもあり、また三笥2014で論じたところとも重なるため、そのかわりに、Wertfreiheit を「没価値性」と解釈することに対する、私の危機感ともいうべきものを述べておきたい。

安倍晋三極右政権が成立して以来特に顕著のように、昨今では歴史修正主義がいよいよ勢いを増し、「事実をして語らしめる」という「没価値的」方法論によって、たとえば沖縄戦における「強制集団自殺（「集団自決」）」や「従軍慰安婦」問題などに下劣な挑戦がなされている。本論で示した、大河内が『独逸社会政策思想史』を執筆していたときに感じていた「没価値性」を唱える科学の危うさは、そのまま現在にもあてはまると私には強く感じられる。「没価値的」であることが科学であるという仮面を被ることが、御用学問への道へと通ずるとすれば、そうした「没価値性」をヴェーバーに読み込むことは私は断じてできないし、そもそもヴェーバーの議論からそうした「没価値性」論など出てこないのである。

本論で大河内の「没価値性」という解釈を批判し、補論でも坂のそれを批判したが、

少なくとも『独逸社会政策思想史』段階の大河内には、「没価値性」が全体主義-軍国主義へとまっすぐにつながって行くことが見通せていたのに対して、坂にはそうした点にどの程度の関心があるのか不明である。もちろん、そうした関心がなくても、全く別の関心からヴェーバーを読むことは可能でありそれ自体批判されるべきことではないが、学問の政治的-実践的領域への批判能力が取り除かれ、究極の価値を批判的にとらえるという役割が剥奪された「没価値性」解釈がいまた頭をもたげていることに対して、私は危機感を抱かないではいけないのである。

凡例

ヴェーバーの著作は、*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4 Aufl., Tübingen, J.C. B. Mohr, 1973. を底本とした。引用箇所については、略号のあとに原著ページ、日本語訳ページを示した。日本語訳ページについては、特に断らない場合、原著のすぐ左隣に記した訳書のページ数を記している。なお、訳文については既刊訳本を参照した上で、引用者の責任で訳し直している。

ロッシャー：„Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen National-ökonomie“

松井秀親訳『ロッシャーとクニース』Ⅰ、一九五五年、未来社、同Ⅱ、一九五六年、(一九八八年合本)

客観性：„Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“

富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波文庫、1997年

価値自由：„Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“

中村貞二訳「社会学・経済学における「価値自由」の意味」（出口勇蔵・松井秀親・中村貞二訳『ウェーバー 社会科学論集』河出書房新社、1982年）

学問：„Wissenschaft als Beruf“

尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波文庫、1980年

文献

- 安藤英治 1965『マックス・ウェーバー研究——エートス問題としての方法論研究』未来社
- 大河内一男 1936『独逸社会政策思想史』日本評論社
- 大河内一男 1941『社会政策の基本問題』日本評論社
- 大河内一男・塩田庄兵衛 1969『『独逸社会政策思想史』についての著者との対話』『大河内一男著作集 第2巻』青林書院新社
- 中野敏男 2013『マックス・ウェーバーと現代・増補版』青弓社。
- 大陽寺順一 1997『社会政策論の歴史と現在』千倉書房
- 田村信一 1993『グスタフ・シュモラー研究』御茶の水書房
- 坂敏宏 2014「Max Weberの‘価値自由’の科学論的意義——テキストの再検討」『社会学評論』 65(2)
- 三笥利幸 2004『『アルヒーフ』創刊前後再考——『客観性』論文の位置をめぐって』社会思想史学会『社会思想史研究』第28号
- 三笥利幸 2014『「価値自由」論の系譜——日本におけるマックス・ヴェーバー受容の一断面』中川書店
- 山之内靖 1996『システム社会の現代的位相』岩波書店

注

- *1 大河内がマックス・ヴェーバーの議論をどう摂取したかという観点から見た場合、大河内の理論活動の変化から第二期をさらに二つに分けることができるように思われる。この点については別稿で述べる。
- *2 大河内のゼミ生であった塩田庄兵衛は、大学1年の時にこの本を読んだという。文章が流麗であり、スラスラ読めたが、しかし、内容はつかめなかったと述懐している[大河内・塩田1969:424]。塩田のいうように、流れるような文章で書かれた本書は、次々とページを繰って読み進めることができる印象を私も受けた。それは同内容の繰り返しが多いことを、それと気づかせないような筆致で書かれているからである。読み進めるだけでなく、今回あらためて本書を論じようとしたとき、この流麗さはかえって大河内の文章のつかみ所のなさを感じさせるものでもあった。
- *3 講壇社会主義 Katheder-Sozialismus という語は、ドイツマンチェスター派のひとりであり、ジャーナリストであったH. B. オッペンハイムによってつくられ

たものである。大河内によれば、オッペンハイムは「経済生活への国家権力の干渉の承認は社会主義であり、大学の教壇より此の思想が唱へらるる時此処に「講壇＝社会主義」„Kathedersozialismus“ が成立する、と主張した」[大河内1936:162]という。しかし、この点についてシュモラー研究者の田村信一はそれは「誤解」であり「オッペンハイムのこの論文のニュアンスを正しく紹介していない」と批判している[田村1993:61]。田村によれば、正しくは「社会問題の解決のために私有財産制を脅かす国家救助を要求する大学教授に向かって「講壇社会主義者」と非難した」ということである[田村1993:19]。田村もいうように、『ドイツ社会政策思想史』は大部であるが、そこに書かれることがらに正しい解釈や紹介になっているか細部にいたるまで「根本的に再検討」する必要がある[田村1993:62]。博覧強記な大河内にして書きあげることができた本書を、とても私一人で全体の検討に付すことは不可能であり、本稿では限定的に「没価値性」についてのみ検討を加えるにとどまるが、多面的な検討が必要なことはまちがいない。

*4 この段落は、大河内1936:446-7による

*5 この段落は、大河内1936:450による。

*6 この段落は、大河内1936:451による。

*7 大河内は、さらに、現代にまで誤解がはびこっている、「事実をして語らしめる」という態度についても妥当な理解を示していた。

「没価値性」の要求そのものは、論理的には資本制社会秩序への「加担」を許すものでもなく、ましてや企業家的利益の代弁を黙認するものでもなかった。それ等が仮令如何に「没価値性」の要求の名の下に、「科学の自由」の名の下に行なはれようとも、それは「没価値性」の否定以外の何物でもない筈である。これマックス・ウェーバーが注意深くも「似而非没価値性」と名付けて置いた所のものである。この中にはただに「物質的利益の似而非没価値性的予言者」のみならず、更に「事物をして語らしめる」と言ふ標語の下に密かに特定の立場を「暗示」することをも含むものである。それ故彼は、「教壇」に於て自己の政治的立場を問題とするならば、むしろ簡潔・明瞭にそれを表示すべきことを要求した。何れにせよそれ等が「没価値性」の本来の理論的要求を裏切るものであることは言ふ迄も無かつた。我々は今此の「似而非没価値性」なる概念に於てアドルフ・ウェーバー、ポーレ、ウォルフ、エーレンベルヒ等の「講壇社会主義」=反対者を捉へることが出来る。之等の経済学者は多かれ少なかれ「事物をして語らしめる」と言ふ方法によつて、資本制社会秩序への「加担」と社会改良への反対とを主張したのであつた。

[大河内1936:548-9]

この点についてはすでに別に論じた[三笥2014]のでここでは詳しく触れないが、現在にいたるまで「事実をして語らしめる」態度こそヴェーバーが要求した「価値自由」な態度であるという、事実とは真逆の理解がある。そのことに鑑みれば、この点についての大河内の読みの正確さは強調しておいていいだろう。ただし、この理解をもっていながら、結局のところ、大河内は「価値自由」をつかまえそこなってしまうことは後論であきらかにするとおりである。

- *8 このあたりの経緯については、三笥2004参照。なお、この論文は三笥2014の「補論」として収録された。
- *9 安藤は、『客観性』と『価値自由』とを比較して、『客観性』に見られた「明るいトーン」にかわって、価値自由には「ネガティブな色彩が現れてくる」と述べている[安藤1965:98]。その理由のひとつに、安藤は、『客観性』では「すべて学問認識論の次元」が議論されたが、『価値自由』では「ヴェルト・フライハイトの問題が、社会政策の問題と並んで教壇における教授の問題として論ぜられている」点を挙げている[安藤1965:100]。
- *10 詳しくは、三笥2014の特に終章参照。
- *11 大河内は、このようにもいっている。

旧き自由主義に於ける国家が極めて平和主義的・消極的であつたに対しマックス・ウェーバーに於けるそれが闘争的・積極的であることは右の関連より理解さるべきことである。世界観の領域に於ける「神々の永遠の闘ひ」は経済生活の領域に於ては homo oeconomicus の「自由競争」となり、国内政治の領域に於ては政党対政党の争ひとして、国際的規模に於ては「国民国家」対「国民国家」の闘争として現はれる。彼の「没価値」的社会政策論はまさに斯かる価値、闘争的「国民国家」に係はらしめてのみ成立したのである。
[大河内1936:581]

- *12 この段落は、大河内1936:646による。
- *13 推測に過ぎないが、大河内はそれを十分承知していて、あえて自説を展開したのではないか。「事実をして語らしめる」ことが似而非価値自由であることも見抜いていた大河内が、ある意味、「事実をして語らしめる」典型となる自然科学的因果関係の解明が「没価値性」が要求するものだと思えばいいところがある。