

## ウエーバーとシュモラー

## —— 価値判断論争の思想史的素描 ——

細見 博志

## 要 旨

1909年の社会政策学会のウィーン大会では、後に言われる価値判断論争が闘われた。学会保守派のシュモラーらに対して、社会政策学の若手急進派が、社会政策学の客観性を糺したのであり、その理論的武器は「価値自由」であった。しかしこの「価値自由」を標榜して、社会政策そのものの廃棄を迫る勢力もあり、学会が大きな混乱に陥ったことは周知の通りである。ここでは、あらためて、存在と当為の区別の意味と必要性を問うことから始めて（序節）、社会政策学会の対立の歴史的ありようを解きほぐし（第一節）、社会政策を巡るシュモラーとウエーバーの対立を整理し（第二節）、シュモラーの理論的構築である「風習的価値判断」を批判的に紹介し（第三節）、最後に、歴史学派が最後まで、（ウエーバーの見地からするならば）存在と価値を混同していた理由を、ウエーバーの歴史学派批判に探ることとする（第四節）。

## KEY WORDS

Max Weber, Gustav Schmoller, Wertfreiheit, sittliche Werturteile, Werturteilsstreit

序 節 存在と価値<sup>(1)</sup>

科学や学問は一体何のためにあるのか、とこれまで人は繰り返し問うてきた。もっともこの問いは、こと医学の領域では、あまり深刻な意味を持っていないようだ。医学では、たとえば癌の発生のメカニズムやエイズの原因をつきとめることによって、多くの人々の命が救われる。その研究にどのような意味があるか、と問う必要もない位、その意味は自明である。直接このような効用をもたない、もっと基礎的な研究にしても、めぐりめぐって、患者の生命を救うことにつながる、と考えることができるから、ここでも意味の問題にとらわれることは少ない。

このことは、応用科学に共通して言えることである。医学は生命や人体に関する基礎的な科学の応用であり、その目標は、生命の延長や苦痛の除去、さらに最近では人間らしい生存の条件の追求、にある。その目標が意味をもつ限り、その目標を追求する応用科学も意味を持ち続ける。工学にしても同じである。物理学や化学の応用としての工学は、橋やダムを建築し化学繊維や化学肥料を製造するといった、

その目標が意味をもつ限り、その目標を追求する工学も意味をもつ。しかし原子爆弾の製造のように、もはやその目標の意味が自明ではなくなった場合、それを製造する技術の意味も自明ではなくなる。あるいは化学肥料にしても、または堰き止めダムもそうであるが、もちろんその必要性が認められない場合は論外であるが、必要性が認められていても、それ以上に環境保護意識の高まりで、新たな収支決算において考慮せねばならなくなったりする。医学においても、生命の質をなおざりにして、ひたすら生命の維持を目標に掲げる時、その目標に仕える学問の意味があやふやになるであろう。応用科学の意味は、ひとえにその目標の有意義性にかかっている<sup>(2)</sup>。

これに対して実学としての性格を持たない純粋科学の場合はどうであろうか。何ら実際の役に立たない場合には、かつてポアンカレが唱えたように、「科学のための科学」「真理のための真理」と、主張することになる。この主張は決して超歴史的に妥当するものではなく、近代的な世界観に裏付けられたものであるが、それにしても、私たちはあらゆる認識を

無差別に肯定するのではなく、実は「科学」、「真理」の名にふさわしい認識を肯定しているに過ぎないのであり、多くの場合、無意識にその選別淘汰を行っているのである。そしてその選別の基準と根拠は何か、という形で、意味に対する問い掛けは続いていく。(あるいは、「役に立つ」という考え方を、桑原武夫氏が言ったといわれるように、「素敵な音楽を聞いて心が豊かになった、つまり素敵な音楽も役に立った」と解することにすれば、純粋科学も「役に立つ」。これは、考え方の練習や、ひいては人格形成、人間形成、に役立った、という意味になるであろう。この場合、形成されるべき人格をめぐる、さらなる議論は続く。)

二十世紀初頭のドイツで、社会政策学会を舞台に、価値判断論争が繰り広げられた時、人々の意識を占めていたのは、社会政策学、国民経済学、ひいては社会科学、は一体何のために、という問題であり、表現は異なるが、社会科学は科学たりうるのか、という問題であった<sup>(3)</sup>。そもそも社会政策学 Sozialpolitik という表現自身が極めて曖昧である。丁度 Atomphysik (原子物理学) が一個の Physik (物理学) であるように、Sozialpolitik も一個の Politik であるならば、そもそも Politik とは、理論と実践に分類すれば、理論なのか、つまり〔政策、政治〕学なのか(その場合、誤解を避けて Politologie とか Politikwissenschaft と表現することがある)、あるいは実践なのか、つまり政策、政治そのものなのか。おそらく両方を含意するのであろう。この意味で、社会政策学はその出発点から、理論と実践の関係に関して、良く言えば緊密、悪く言えば曖昧、であった。社会政策学は、理論と実践の狭間に立って、常に何らかの意味で「役に立つ」認識を目指した応用科学であった。

今世紀初頭の価値判断論争によって、解体の危機に瀕した社会政策学と社会科学に対して、マックス・ウェーバー (1864-1920) が要求した規範が、「価値自由」 Wertfreiheit であったが、それは基本的に、存在認識と価値判断を峻別することに帰着する。峻別した上で、応用科学である社会政策学に対しては価値判断を(価値判断として、つまり個人的な信念として)主張することを容認し、理論科学である社会科学に対しては、価値判断を主張すること自体を禁止したのである。しかし価値判断を学問的对象とするものの必要性は、社会政策学はもとより、社会学も当然持っている。そのことは、プロテスタンティ

ズムの倫理を対象としたウェーバーの宗教社会学の存在を見れば、明らかである。価値自由は、存在認識と価値判断を峻別することではあっても、価値判断を排除することを要求するものではない<sup>(4)</sup>。価値判断を、社会政策学からのみならず、そもそも社会科学から、排除することは不可能である。社会科学の場合、「何が研究対象となり、どこまでこの研究が無限の因果連関を遡るかを決めるのは、研究者とその時代を支配する価値理念である。」(WL S. 184, 『客観性』論文) 社会科学から排除すべきは、科学の名で価値判断を下すことである。価値理念や価値観によって研究対象や研究方法が規定されることを新カント派のリッケルトは「価値関係」 Wertbeziehung, 対象を倫理的、芸術的、宗教的に毀誉褒貶することを価値判断 Bewertung と呼び、前者を理論的、後者を実践的として区別したが<sup>(5)</sup>、ウェーバーはこの区別を踏襲している。科学において、認識する者と認識対象との間に価値関係があることは所与の事態であるが、それは、認識対象を道徳的に評価することを意味しない。

排除すべきは、科学の名において価値判断を下すことである。価値判断を下す時は、既に科学の領域をはみだしているのである。理論と実践の狭間に立つ社会政策は、時には科学であり、ときには政治である。社会政策学が理論と実践を二つながら要求する限り、存在認識と並んで、価値判断の主張が容認され、いやむしろ必要とされたのである。ただその場合、存在認識と価値判断の峻別が不可欠の条件とされた。今述べていることが、事実なのか価値判断なのか、理論家として述べているのか実践家として述べているのか、それを聴衆が意識し、なによりも本人が自覚していることが必要だとウェーバーは主張したのである (WL S. 157, 『客観性』論文)。このような理論と実践を二つながらその課題とする社会政策学会に対して、純粋な認識のみをその課題とするドイツ社会学会が設立され (1910年)、そこでは価値判断を下してはならない、という規定が約款に盛り込まれたのである<sup>(6)</sup>。

ではなぜ科学の名において、価値判断を下してはならないのか。かつてヒューム David Hume (1711-176) が、『人性論』(1739-40) の第三巻「道徳について」の冒頭で、道徳な論証では、存在 (to be) を追求している内に、その結論がいつのまにか当為 (ought to be) にすり変わってしまっている、と辛辣に指摘し批判していた。ヒュームによれば、存在から当為への変化は、科学の不当な越権というこ

とになる。しかし、なぜいけないのか、については、触れていない。存在を認識するのは理性 (reason) であるが、当為は道德感覚 (moral sense) によって感得され、理性と道德感覚が異なるように、存在と当為が異質のものであることは、ヒュームにとっては、自明であったかも知れない。しかしここでは道德感覚論に依拠するのではなく、存在 (to be) を積み重ねていくことによって、当為 (ought to be) を導くことが、なぜ許されないのか、をあらためて問うてみよう。

実はある種のメンタリティーやエートスの持ち主にとっては、存在から当為が導き出されるのは当然のことである。ウェーバーはエルベ川東岸のドイツ人農場経営者の下で働く二十世紀初頭のポーランド農民が、時間当たりの労賃を上げられると、逆に労働時間を短縮する傾向があることに気付き、ここでは資本主義的「高賃金の論理」、つまり、時間当たりの労賃が上がれば、同時に労働集約性も上がり、また労働時間も自発的に延長される、という常識が通用しないことに気がついた<sup>(7)</sup>。当時のポーランド農民は、時間当たりの労賃が高くなると、ではこれまでの収入を得るには、つまり従来までの生活を維持するには、どれだけ働けばよいのか、と発想したのである。もしも時間当たりの労賃が倍増されれば、労働時間は半減させ (あるいは二日に一回働き)、三倍増になれば三分の一に縮小すればよい (あるいは三日に一回働く)、ということになる。このような発想の底には、大切なことは、昨日までの生き方を今日も続け、そして明日もまた続ける、先祖や親と同じように生きる、という考え方がある (働くこと自体が尊い、とは必ずしも考えられていないのである)。この考えを、ウェーバーは「伝統主義」と呼んでいる。もしもこの伝統主義に立つならば、これまでかくあり、今日もかくある、ということ自体が一つの規範となり、明日もまたかくあらねばならない、と考えることになる。ここでは、これまでの存在が当為を規定するのである。そして科学は、歴史的な事実を明らかにすることによって、行くべき道を指示することができる。つまり理想を指示することができるのである。

しかしこの場合も厳密には、過去と現在の事実の確認が、同時に未来への指針となる、というのは、何ら科学の論理の保証するところではない。科学は事実を明らかにすることに貢献はするが、しかしその明らかとなった事実を則るべき規範に祭り上げるのは、何ら科学の所為ではない。それは専ら伝統主

義という一個のエートスの所産である。言葉を代えれば、今あることをもって、将来もあらしむべし、という一つの価値判断がここに働いており、この価値判断は、科学に対して超越的契機として機能しているのである。

このような伝統主義に対して、今までこうであったが、これからは逆にこうであってはならない、と考える習性を仮に反伝統主義と呼べば、この立場においても、今までの存在が将来の当為を、今までのようであってはならない、という形で消極的に規定する。変革の時代においては、しばしば変革すること自体が、意味を持つように理解され、反伝統主義への共感の基盤は広く存在する。この基盤の下で、存在を認識する科学は、そのことによって反伝統主義者に当為を示唆することになる。しかし厳密に言えば、科学が当為を示唆したのではない、科学はあくまで事実認識を示しただけであって、それを当為と理解したのはあくまでこのエートスの持ち主なのである。

伝統主義や反伝統主義は、存在認識から (方向は異なれ) 価値判断を演繹するように見えるが、それらは科学にとってはむしろ予断である。この予断は、科学の対象選択や方法に価値関係的に影響を与えることはあっても、あるいはまた科学的認識をどのように実践に利用するか、ということに影響を与えることはあっても、科学の論証自体に影響を与えることは、あってはならないのである (あってはならない、なのであるが、実際はしばしばある)。この意味で、自己のバイアスを少しでも正すためにも、自ずから忍びこみやすい、「研究者とその時代を支配する価値理念」(WL S. 184) の自覚が必要となるのである。

それではもう一度ヒュームの警句にもどり、このような予断を離れて (あるいはむしろ正確には、予断から盲目的に影響を受けることから脱却して)、醒めた目で事実を認識し、そしてそこから価値判断を導出することは、できないのであろうか。実は日常生活においては、私たちはしばしば価値判断を立て、その根拠として様々の事実をあげている、つまり事実認識から価値判断を導出しているのである。例えば、ある人が美人である、ということを示すために、瓜実顔であるとか、明眸皓齒であるとか、柳腰であるとか、鼻が高いとか、あるいはまたスタイルが良いとか言う。スタイルが良い、というのを何がしかの客観的な基準 (例えば八頭身) を設けて規定すれば、それは確かに事実として確認でき、その基準に合う女性を美人だと呼んでも良いことになる。事

実認識から価値判断が導出されているように見える。しかしこの導出は、厳密に言えば三段論法に従っており、(大前提)八頭身は美人である、(小前提)彼女は八頭身である、(結論)従って彼女は美人である、と推理しているのである。かくてこの推理の成否は、小前提の事実が確認されるならば、大前提の成否にかかってくる。しかしこの大前提自身は、一個の独断的な価値観の表明であり、彼女が八頭身であるか否かという事実認識と別に、アプリアリに存在しており、この事実認識によっては、基礎付けることはできない。この大前提を論証するためには、この大前提を結論とする新たな三段論法を構築する必要が生ずる。例えば、媒概念に「足が長い」を持ってくれば、(大前提)足の長い人は美人である、(小前提)八頭身は足が長い、(結論)従って八頭身は美人である、と言うことができる。しかしこの新たな大前提には、それを論証するために、またさらに新たな大前提が必要となり、かくて無限遡及せざるを得なくなる。事実認識から価値判断を導出しているように見える場合、実はさらなる高次の価値判断を前提にしているのであって、この高次の価値判断自体は、いかなる事実認識によっても、基礎付けることはできないものであろう。

他方でこの大前提であるところの「八頭身は美人である」が、所詮独断であったとしても、ある時代のある文化圏にあまねく妥当し、あえて言及される必要もないほど自明なものであるならば、もはや大前提の存在を人々は意識することなく、小前提から直ちに結論が導かれることになり、「彼女は八頭身であるから、美人である」と、形の上で、存在認識から価値判断を導く体裁をとることになるであろう。そしてこの導かれた価値判断は、大前提が普遍的に妥当していることにより、あまねく妥当することになるだろう。さらには習性となって、あえて一々その大前提が遡及的に意識されることもなく、忘却に委ねられ、小前提から結論が導かれることが当然のようになるだろう、もとよりその時は、三段論法の体裁を取らず、「彼女は美人だ、だって八頭身だもの」と言うだけで済み、「八頭身は美人である」のはどうしてか、などと聞くのは野暮の骨頂となるだろう<sup>(8)</sup>。このような大前提として、かつてはキリスト教の教義に由来する様々な価値理念が、その役割を果たしたことであろう。この価値理念は、超越的な真理としてあまねく信じられていたがゆえに、一々その理念に戻る必要もなく、小前提から結論が、事実認識から価値判断が、科学から当為が、演繹される

ような外観を呈していたのである。

世俗化が進化した近代において、もはやキリスト教に由来する価値理念は、自明な妥当性を要求することはできなくなった。この価値理念が論証における前提として存在し、同時にこの前提自身が一個の独断に他ならない、と意識されるようになった。このような超越的な真理に代わって、近代において新たに登場したのが、自然法や発展法則などの世俗的な世界観であった。これらの世界観が無意識の内に人々の思考を支配している限りで、事実から価値が導出され、科学から政策が演繹されてきた。しかし時代の変化に伴って、これらの世界観も複数の世界観の一つとして相対化され、事実から価値を導出する際に、その背後に存在する黒幕であることが露頭するようになった。

シュモラーの「風習的価値判断」*sittliche Werturteile*も、論理上、自然法や発展法則と同じ性格をもっている。価値判断の中でも、単に個人に限定されず、ある集団や民族全体に妥当するものがあるとし、シュモラーはそれを風習的価値判断と呼び、このような価値判断に依拠して政策を立てれば、その政策は客観的な妥当性を持つ、つまり科学的な当為を科学の名において提示することができる、と考えたのである。つまり、本来存在認識をその課題とする科学が、自らの権限において理想を提示することができる、と考えたのである。この考え方を巡って、シュモラーとウェーバーは激しく対立したが、その対立の場は社会政策学会であった。

以下第一、二節で、社会政策学会の歴史を辿り、社会政策をめぐるシュモラーとウェーバーの論点の相違がどこにあるのかを明らかにしたい。第三節で、ウェーバーの方法論に対抗するシュモラーの論理的道具立てを見る。その場合に留意したことは、これまでシュモラーの立場は、少なくとも私の場合、ウェーバーの表現を通して間接的に伝えられるばかりであったが、直接にシュモラーの「生の声」を探ることに努めた(その際、シュモラーに対する批評や反論は註に回した)。そして第四節で再びウェーバーの立場に戻る。

以下にウェーバーとシュモラーの関連年表を掲げる。

1838年 グスタフ・シュモラー Gustav Schmoller  
生まる(南ドイツ・ヴュルテンベルクの  
ハイルブロン)

- 1864年 マックス・ウェーバー Max Weber 生まる (ドイツ中部のエルフルト)
- 1872年 社会政策学会の準備の会合 (アイゼナッハにおいて)
- 1873年 社会政策学会正式に発足 (再びアイゼナッハにおいて)
- 1875年 シュモラーの『法及び国民経済の根本問題』(歴史家で経済学者会議に拠るトライチュケとの論争)
- 1878年 ビスマルクの社会主義者鎮圧法 (1890年まで)
- 1881年 ヴィルヘルム一世の社会政策強化に関する勅語 (「鎮圧法」と対をなし、労働者問題に対する「鉛と鞭」政策を構成)
- 1883-4年 方法論争 (シュモラーとオーストリアのカール・メンガー)
- 1888年 ヴィルヘルム二世の「新航路」政策 (労働者, 社会主義者に対する規制緩和)
- 1890年 ビスマルク辞任 (後任, カプリーヴィ首相 -94年)
- 1894-99年 社会政策の反動期 (ホーエンローエ首相 1894-1900年)
- 1895年 ウェーバーの就任講演『国民国家と経済政策』
- 1900-04年 シュモラーの主著『一般国民経済学要綱』
- 1904年 病癒えたマックス・ウェーバーの『社会科学と社会政策の認識の客観性』
- 1905年 社会政策学会マンハイム大会 (シュモラーら保守的第一世代とウェーバー, ナウマンら急進的第二世代の衝突)
- 1909年 社会政策学会ウィーン大会 (価値判断論争)
- 1911年 シュモラー『国民経済, 国民経済学及びその方法』(『国家学事典』, 第三版, 第八卷所収)
- 1913年 ウェーバー『価値判断討論意見書』
- 1914年 社会政策学会の拡大委員会会議における価値判断討論 (ベルリン)
- 1917年 ウェーバー『社会学・経済学における価値自由の意味』(1913年の『意見書』を基にしている)
- 1917年 シュモラー没
- 1920年 ウェーバー没

### 第一節 社会政策学会の成立と展開<sup>(9)</sup>

マックス・ウェーバーが関係した学会 (及びそれと同様のもの) は, 社会政策学会の他に, 福音社会会議 Evangelisch-sozialer Kongreß とドイツ社会学会がある<sup>(10)</sup>。しかし福音社会会議やドイツ社会学会に比して, 社会政策学会は, ウェーバーの学問と政治的・社会的活動にとって, 決定的に重要であった。そもそも1892年春にベルリン大学のローマ法, ドイツ法, 商法の教授資格を得たばかりのウェーバーが<sup>(11)</sup>, 1893年7月6日にフライブルク大学より畑違いの国民経済学の教授としての推薦を受け<sup>(12)</sup>, 翌年に招聘されたのは, 1893年3月20日のベルリンの社会政策学会での彼の報告が, 学会の重鎮たちから注目を集めたからであった<sup>(13)</sup>。ウェーバーは, 1890年に社会政策学会よりエルベ川以東の農業労働者の調査を委嘱され, 1892年に学会の叢書55号として『ドイツ農業労働者事情 第三巻, ドイツ・エルベ川以東の農業労働者事情』を900頁を越える報告集にまとめ, その報告集をもとに, 社会政策学会の1893年のベルリン大会で, 「農業労働者問題とドイツ国内人口移動」という共通課題のもとで「農業労働事情」と題して(ウェーバーとして始めて)「処女演説」(Boese S. 67)をした(大会の速記録は同年中に学会叢書第58号として, 討論も含めて刊行されている), というのが, ほとんど唯一の, と言ってもよい国民経済学の領域でのウェーバーの業績であった<sup>(14)</sup>。以後ウェーバーは, 終生この社会政策学会に籍を置き, 亡くなる前年の1919年9月には代表代理に任命されている(Boese S. 163)。彼の業績の中でも, 特に社会科学方法論に関するものは, この学会でのやりとりを直接間接に反映している, と言ってもよいだろう。価値自由という彼の科学論は, まさに政策・政治を, 学問的対象とするだけでなく, 同時にまた学会として政策を提案することを課題とする学会であったからこそ, 要請されなければならなかったのである。

社会政策学会の成立の経緯は次の通りである。まず1872年に『ハンプルク通信員』新聞の編集主幹エックルト Julius v. Eckardt が, 知り合いのベルリン大学教授ヴァーグナー Adolf Wagner に相談を持ちかけ, ヴァーグナーがハレ大学時代の同僚で当時シュトラスブルク大学教授のシュモラーに相談し, かくて同年中にアイゼナッハで設立準備大会, 翌1873年に (再びアイゼナッハで) 第一回の大会を開催することになった(Boese S. 1f.)。学会成立の社会的背景としては, 次のようなものがある。1871年にオッペンハイム H.B. Oppenheim が『マンチェスター学

派と講壇社会主義』を著し、社会政策の必要性を説く経済学者を初めて「講壇社会主義者」と揶揄した。このような題の書物がでること自体、講壇社会主義の動きが活発になっていることを伺わせるが、彼らにはまだ横のつながりがなく、社会的勢力とはなっていなかった。これに対してオッペンハイム自身が属するいわゆる「ドイツ・マンチェスター学派」は、既に1858年に設立された「ドイツ経済者会議」Kongreß der deutschen Volkswirteに拠り、封建勢力と社会主義者に対して、農業資本と商業資本の利益を擁護し、自由貿易を主張して、社会に大きな影響を与えつつあった。彼らは、経済の自律的運動法則を信ずる余り、経済外の介入を退け、ために労働者問題に対しても無関心であった。また自由貿易は経済の自律的運動を信ずる所から来る帰結であった<sup>(15)</sup>。ここにきて漸く、ドイツ社会全体が工業化していくことの必然性を認識し、産業資本の利益を重視し保護貿易論に傾きつつも、労働者問題の緩和の必要性を主張する「講壇社会主義者」たちは、社会政策学会の設立によって、企業経営者やジャーナリストをも交え、はじめて自らの勢力を糾合することができるようになったのである。

成立の社会的背景から伺えるように、社会政策学会は、右翼の地主・封建勢力と左翼の社会民主党の両極端を敵にまわし、農業と商業の資本の利益を代弁するマンチェスター学派を背後の敵として抱えていた。しかし実際上は、このマンチェスター学派が拠ったドイツ経済学者会議と社会政策学会は、共通の会員を多く抱え、事実1873年発足より二年間社会政策学会の会長を引き受けていたグナイスト v. Gneist 自身も、同時にまた経済学者会議の会員でもあった(Boese S. 25)。このようなことから当初、両学会は会員の大会参加でお互いに協力しあい、また総会を隔年毎に開くことで便宜を図りあったりした。

1878年12月にビスマルクは保護関税政策へ変更するが、この関税改正は、1873年の大不況以来、進展したカルテル化を背景に、従来の若い産業を育成するための育成関税論と異なり、国内消費者には独占価格を押し付け、国外ではダンピングで利潤を取得するという独占関税の性格を持つものであった、と言われている<sup>(16)</sup>。つまり1880年代以降における、社会政策学会の背後の敵は、労働者保護の観点からすれば、従来のマンチェスター学派よりもむしろ、独占段階に入った産業資本そのものをあげなければならない。もとよりマンチェスター学派は労働者問題に対しては無理解であったが、80年代以降の独占産

業資本は、国家による産業の保護を求め、保護関税を要求すると同時に、1880年代に始まったビスマルクの国家社会政策を、国際競争力のための足枷と考えるようになってきたのである。結局社会政策学会が対峙せねばならなかった対抗勢力は、右の封建勢力と左の社会民主党の他に、1870年代では農業・商業資本を代弁するドイツ・マンチェスター学派がおり、1880年代以降はドイツ・マンチェスター学派に代わって(あるいは、と並んで)、独占産業資本がいたのである。

内部においては、社会政策や労働者対策の必要を感じていた点では共通していたが、三つの流れが存在していた、右にはヴァーグナー Adolph Wagner、左にはプレントナー Lujo Brentano、中間にはシュモラー Gustav Schmoller、グナイスト v. Gneist、ナッセ Erwin Nasse がいた(Boese S. 20f.)。「ヴァーグナーが支配階級に、プレントナーが労働者階級に、それぞれ社会改良の起点を求めたのに対して、シュモラーは旧中産階級に求めた」<sup>(17)</sup>。学会の会長は、この中間派がある時期まで占め、グナイスト(1873-4)の後、ナッセが、亡くなる1890年まで引受け、さらにシュモラーが、亡くなる1917年まで就任し、その後はシュモラーによって後継に選ばれていたヘルクナー H. Herkner が1930年まで就き、30-32年はエッケルト Christian Eckert、32-35年はゾンバルト W. Sombart、そして35-36年の解散までの最後を看取ったのがディーツェ Constantin v. Dietze であった。

三つの流れは、また世代間の対立と重なっている。リンデンラウブによれば<sup>(18)</sup>、第一次大戦前までで、三つの世代が区別される。第一の世代は学会創設に加わった世代で、ヴァーグナー(1835年)、シュモラー(1838年)、クナップ(1842年)、プレントナー(1844年)など1830、40年代生まれ、ドイツ帝国成立以前の自由主義的な経済政策と、権威主義的な帝国成立をともに体験し、彼らの間の争点は、自由な社会政策か、保守的な社会政策か、というものであった。

それに対して第二世代は1850、60年代に生まれた人々で、テニース(1855年)、政治家で牧師のナウマン(1860年)、ヘルクナー、ゾンバルト(共に1863年)、マックス・ウェーバー(1864年)、アルフレート・ウェーバー(1868年)らである。彼らはドイツ帝国の成立に加わらず、むしろ国家の力をもってしても社会主義を鎮圧できなかったという現実深く刻印づけられていた。彼らの多くは学会での左翼急進派であり、前の世代の右翼・中間派とは鋭い対立関係に立った。

例えば1905年のマンハイム大会におけるナウマンとマックス・ウェーバー、1909年のウィーン大会の価値判断論争のゾンバルトとマックス・ウェーバー、のように論争の主役になったのは、この第二世代の急進派であった。この急進派と対照的に、やはり第二世代に属するフォイクト A. Voigt (1866年)、ポーレ L. Pohle (1869年)、ベルンハルト L. Bernhard (?)(あるいは学会に所属しなかったヴォルフ J. Wolf (1862年)、エーレンベルク R. Ehrenberg (1857年)も価値判断論争を理解する上で重要)らは、むしろ社会改革にブレーキをかけようとしたグループであった。「彼らは社会の不統合という現実から、社会諸階級の均衡の必要性を導き出すよりも、むしろドイツ経済にとって最良の解決を、社会運動の抑制そのものに求めた。」第一次大戦前の数年間、ポーレ、ベルンハルト、アドルフ・ヴェーバー Adolf Weber, ヴォルフ、フォイクトらは社会改革に反対の論陣を張り、論拠を価値判断論争に求めた。「彼らは、学会で主張されている社会政策の要求が、何ら科学的な妥当性を持たないという論証によって、社会政策と学会からあらゆる論拠を剥奪できる、と思ったのである。しかし実は、講壇社会主義に反対する自らの経済政策上の要求も、同じく科学的な根拠を欠いているということには必ずしも気付かなかったのである。」<sup>(19)</sup> 彼らの存在こそが、1909年の価値判断論争を極めて錯綜させた原因である。表面は価値自由を唱えながら、実質は独占産業資本の利益を代弁した彼らを、ウェーバーはその四年後の『意見書』で「似而非価値自由」 pseudowertfrei と罵倒し(Baumgarten [註4参照] S. 108, 112, vgl. WL S. 495, 498)、シュモラーは「ウェーバーのエピゴネン」(VW S. 496)と呼んでいる。

さらに第三世代は、ドイツ帝国成立(1871年)とビスマルク下野(1890年)の間に生まれ、ドイツ経済が世界経済に繰り込まれていく過程を体験しているが、彼らは前世代の社会政策反対のキャンペーンにより社会政策に対して多くは消極的であったなかで、積極的に加担したものとして、ケスラー G. Kessler, ヴィルブランド R. Wilbrandt, ツィーマーマン W. Zimmermann がいた。

このような世代間の対立を反映して、実際のドイツ社会政策の歴史も、大河内一男氏<sup>(20)</sup>に従えば、大きく三つの時期に区分できる。

第一期は、「社会政策に対する資本制産業社会としての内在的要求が十分に現れず、その学問的知識が独立の科学として要求されない時期。労働者問題が

一つの社会的問題としては成立しえなかったのに相応じる。」

第二期は、「社会政策への要求が資本制産業社会の自己保存と再生産の条件と考えられるようになる。社会政策学者は同時に社会政策家。資本制社会の自己保存運動の欲求は、それが労働力の保全という経済的意味であれ、階級的対立の緩和という社会的意味においてであれ、一定の限度まで社会政策的手段を通じて充足されることが必要。その限りにおいて、資本制社会の基本的衝動『利潤の追求』と社会政策とは矛盾することなく、そのための学問的体系の規範的性格も失われることがない。」

第三期は、「資本制経済と社会政策の対抗的關係。社会政策は資本制社会の自己保存に必要である以上のものとなる。社会政策が…桎梏。社会政策に対する批判。」

この時期区分によれば、1873年に正式に発足した社会政策学会は、第二期の始まりを刻する。学会は、70年代は社会への啓蒙と宣伝に重点を置いていた。しかし79年のフランクフルト大会において、ビスマルクの貿易政策の変更を巡って、学会を二分する対立を惹起してからは、80年代は、テーマもより中立的な農政に絞られるようになり、また大会での評決を廃止し、啓蒙的な色彩を薄め、理論的な方向を取ることとなった<sup>(21)</sup>。この方向転換は、ビスマルクの「飴と鞭」政策と関連している。1878年ビスマルクは「社会主義者鎮圧法」を公布し、それは90年のビスマルクの下野まで効果を収めないまま続いた。他方で1881年春には労働者災害保険法が提案され、同年12月にはヴィルヘルム1世が社会政策の強化に関する勅語を発し、83年には疾病保険法、84年には災害保険法、89年には老廃保険法が公布された。従って80年代の社会政策学会は、政府によって実施された社会政策を、理論的に補完するという役割を果たすこととなった<sup>(22)</sup>。1888年のヴィルヘルム2世の「新航路」Neuer Kurs政策によって、労働者や社会主義者に対する規制緩和と処置が取られ、90年2月には労働者保護立法の必要性を強調する勅令が出されたが、やがて94年から99年まで、皇帝は革命の恐怖に駆られ、社会政策の反動期を迎える<sup>(23)</sup>。学会内部でも、社会政策に対する共通の理解が次第に影を潜め、原理的なレベルで鋭い亀裂が入っていく。1899年のブレスラウ大会におけるゾンバルトの小売商、中産階級に対する否定的な見解とシュモラーの反対、1905年のマンハイム大会におけるブレンターノの労働者保護立法の提案と産業資本の反対、及びカルテルの

議論に端を発するシュモラーとナウマン、ウェーバーの争い、産業資本に加担したポーレの脱退、1909年のウィーン大会における生産性の概念をめぐる議論（価値判断論争）、それがひき金となってもたれた、1914年のベルリンの拡大委員会会議での価値判断討議、などいずれも社会政策の学問としての資格が問われたのであった。このような深刻な争いに発展した、「社会政策の反動期」以降は、大河内氏の言う第三期に属する、と言うことが出来るだろう。

## 第二節 社会政策をめぐるシュモラーとウェーバーの対立 —— 国家救済と自己救済

シュモラーとマックス・ウェーバーの対立は、中道保守派と左翼急進派との対立であると同時に、第一世代と第二世代との対立でもあった。社会政策におけるシュモラーとウェーバーの対立を、バウムガルテンは「国家救済」Staatshilfeと「自己救済」（自助）Selbsthilfeとして対照付けている<sup>(24)</sup>。この対照はウェーバーの有名な就任演説『国民国家と経済政策』（1895年）のさわりの部分に基づいている。そこでウェーバーは、経済学が究極的には政治的な学問でなければならず、国民国家 Nationalstaat の維持と発展に奉仕すべきである、と主張する。言い換えればそれは国家理性 Staatstraisson の立場である。しかし「国家理性が我々にとって意味するところは、〈自己救済〉の代わりに〈国家救済〉とか、経済力の自由な展開の代わりに経済生活の国家的な統制といった、奇妙な誤解ではなくて、このスローガンでもって要求したいのは以下のことだ、つまり、ドイツ国民経済政策の諸問題に関して、なかんずく、国家は経済生活に干渉すべきか、あるいはどの程度干渉すべきか、または、むしろ国民の経済力をその自由な発展に委ね、障壁を打破すべきか、あるいはいつそうすべきか、という問題に関して、個々の場合に最終的決定的な意思表示をするのは、わわわれ国民と、その担い手であるドイツ国民国家の、経済的政治的な権力利害であるべきだ、ということなのだ。」（SP S. 14f.）。

経済政策において国家理性を重視すると言えば、まるで国家救済を意味するように誤解されかねないが、ウェーバーはむしろ、社会政策は労働者の自立を援助するものでなければならない、と考える。しかしそれは労働者に対する同情（憐れみ主義 Miseralbilismus）に基づくものではなく、国民国家の発展にとって重要であるから、（さらに付け加えるならば）その限りで、是とされるのだ、というのがウェーバー

の国家理性の優先の意味である。バウムガルテンによれば、「ウェーバーの国民主義 Nationalismus と社会主義は渾然一体であった。贈られた幸福（倦怠と飽満の亜流主義）ではなく、諸国民の間でのドイツ国民の積極的な地位向上、それも常に自ら求め、新しい状況に自ら適合した向上、全く同様に、シュモラーが自ら首肯した如き（国家による）「庇護」Patronage といった贈られた幸福ではなく、国民の内部での特権的な階級に対する戦いにおける、下層階級の積極的な向上〔が重要なのである。〕<sup>(25)</sup>

次のようにも言うことができる。ウェーバーの社会政策において、国民主義と労働者問題（バウムガルテンの言う社会主義）の二つの要素があり、（バウムガルテンは両者を等価の如く扱っているが、少なくとも就任講演では）前者が決定的に重要であった。後者は前者の許容する範囲内で認められた。さらに後者の場合、結果として労働者の生活が向上すること自体よりも、その過程が重要であった。つまり、国家によって福祉がばらまかれることよりも、労働者が自らの生活を向上できる、その条件整備に社会政策が向けられるべきである、と考え、労働者の団結権やストライキ権の保証をプレントナーノと共に要求した。単に恵んでもらうのではなく、自ら獲得しなければならない、というのは、ウェーバーにとって、人間の尊厳がかかっている問題であった。これに対してシュモラーの社会政策は、国民主義に対してあくまで社会正義、公共善、の立場であった。彼は階級分裂の時代にあっても諸階級の融和を信じ、中立的な政府による社会政策によって、社会正義が実現される、と考えた（そして、社会政策学は、客観的に、社会政策を提言できるし、しなければならない、と考えた）。国家がこのような階級対立を超越した存在であるから、この国家による社会福祉は、中立的なものであり、何ら問題はないはずである、ましてや国家の介入をもってして、ばらまき福祉と決めつけ、そこに人間の尊厳に悖るものを見るのは、単に個人主義的な偏向に過ぎない、と見たことであろう。

シュモラーとウェーバーの社会政策の姿勢の違いは、公共善（という経済重視）に対する国家理性（という政治優先）、国家救済に対する自己救済、とまとめることができるが、それに関連して、ドイツ官僚制に対する評価にも大きな相違がある。そもそも国家救済の場合、その政策の主体は君主制における政府官僚であり、プロイセン官僚群の職務遂行能力、階級的中立性、道徳的潔癖性に対するシュモラーの評価はつとに有名であった<sup>(26)</sup>。



1905年のマンハイム大会において、シュモラーは（ウェーバーによれば）、資本金7500万マルク以上の株式会社の取締役は、政府の認可を必要とする、という提案を含む報告を行った（SSP S. 399）。——ナウマンはカルテルの国家統制に反対の討論発言を行い、しかもその発言が満場の喝采を博したが、シュモラーは総括報告でナウマンを「デマゴグ」と罵倒し（速記録は、この語の直後に「大きな動揺」Große Bewegung、と記しているという、Boese S.115）、シュモラーとナウマン、ウェーバーの抜き差しならぬ対立によって、学会が解体の危機に追いやられたのが、このマンハイム大会であった——。ウェーバーは、このような国家の統制が、似而非立憲制 Scheinkonstitutionalismus 的な議会の下では、実質的には議会による恣意的な利権付与 Parlamentspatronage に墮すことを指摘するが（SSP S.400）、さらに、階級利害を超越し、中立的で優秀だと言われているプロシヤ官僚であるが、それが政府官僚や大臣である場合、所詮は事務屋 matter-of-facts-men, businessmen でしかなく、およそ政治家 Staatsmann と呼ばれる資格がないと非難している。「これら事務屋は、君主の希望などによって規定された状況に、適応することを心得ており、適応しなければならない」（SSP S. 402）。結局「適応倫理」の徒ではあっても、政治家に必要な「責任倫理」を満たしていないのである。

また1909年のウィーン大会では、公営化 Kommunalisierung の問題が論じられたが、アドルフ・ヴァーグナーなど大方の論者が、「公営化、つまり特定の、それにふさわしい企業分野の、私企業から市町村への移管を、常に社会の進歩を意味すると解したのに対して、アルフレート・ウェーバーはこの見方に反対して、それによって引き起こされる住民のお役人化 Verbeamtung の増大を憂慮し、舌鋒鋭く、それを大いなる弊害と指摘した。」（Boese S.14）これに対してアドルフ・ヴァーグナーやシュルツェ＝ゲーヴァニッツの反論があったが、マックス・ウェーバーは、弟アルフレートを擁護して行った発言の前半において、ドイツの官僚の、官僚としての優秀さは必ずしも否定しないが、実は問題は官僚が官僚として優秀であるということ自体に、つまり官僚の本質にあるのだと指摘し、そのような問題性を、機械の歯車を譬えに説明している。至るところに見られる官僚制化によって、つまり「合理的な計算によって、個々の労働者はすべて、この機械の小さな歯車に変じ、自らを歯車と感じ、またこの小さな歯車からより大きな歯車になれるかどうかだけを、気にかける

ようにますますなる。」（SSP S. 413, Schriften S. 283）世の中が大学教授のような尊大な人物ばかりになると思うとうんざりするが、「それ以上に恐ろしいのは、あの小さな歯車、つまり小さなポストにしがみついて、少しでも大きなポストに移ることばかり考えているような人物で占められることだ。パピルスに見るような〔古代エジプトの書記を想起〕状態が、今日の官僚の精神を益々支配しつつあり、なかならずその官僚の後継である学生たちを支配しつつある。今日の討論で聞かれたような官僚制化への情熱は、絶望的なほどだ。…（秩序）を必要とし、秩序以外の何物をも必要とせず、この秩序が一瞬でも揺らぐと不安に駆られ、怯懦になり、この秩序にひたすら適応することから外れると途端に絶望的になる、そのような人間にわざとなるべきだ、とでも言っているかのようである。世間がこのような秩序人間で溢れること——私たちはこのような趨勢の下にいずれにせよあるのだから、中心の問題は、この傾向をさらに促進したり加速したりすることではなく、魂の細分化や官僚的な人生論から、人間性の残された部分を如何に守り抜くか、ということではなければならない。」（SSP S. 414 Schriften S. 284）

もっともウェーバーの官僚制に対する評価も両面的である。一面では『職業としての学問』で強調するように、「ザッヘへの献身」、「日々の要求」に従うこと、場合によれば「目隠し皮」を付ける必要があること、を説き、いたずらに直接的な「体験」を追い求め、「人格者」であることを誇示する時代の趨勢を、「センセーション」を追い求め、日常に耐えられない弱さの証拠だとして、一刀両断の下に切って捨てる。このような「即物性」Sachlichkeit は、何事に対しても「怒りもなく偏愛もなく」sine ira et studio（SSP S. 524）、機械のように公平に処する官僚の十八番（おはこ）であったはずである。しかしながら他面で上述のように、官僚の態度を、機械の歯車に譬え、人間性の喪失であると非難する。一方では官僚的なあり方を称揚し、他方では非難する。これは矛盾しているのではないか。この印象は容易には解消されない。ただここでは、講演の『職業としての学問』が行われたのは1917年11月7日<sup>(27)</sup>で、第一次大戦におけるドイツの敗北の直前であり、左右両側からの革命の懸念が高まっていた時期であったのに対して、上述の社会政策学会での発言は、1905年と09年の第一次大戦前であったことを指摘しておくに止める。ウェーバーが正面に据えていた敵が、一方が敗北と革命の直前における日常遊離であるのに対し

て、他方がヴィルヘルム（二世）体制として硬化していた日常そのものであったのである。一方においてウェーバーは、革命騒ぎを非即物性 *Unsachlichkeit* と非難して、ひたすら即物性に回帰する必要を説き、他方において着実に進展する官僚制化を「空虚化 *Entleerung* と即物化 *Versachlichung*, 魂のプロレタリア化」(SP S. 557)として、即物性に付随する没主体化——それは、業績をあげるために「目隠し皮」をつけることを当然と考え、そこに断念の痛みを感じない、『ファウスト』の書生ヴァーグナーの態度でもある——を、袂り出すのである。仮にウェーバーのドイツ官僚制への評価が両価的であるとしても、シュモラーの全面的な礼讃とは全く異なる、ということとは明らかである。

### 第三節 シュモラーにおける「風習的」価値判断

以下では、シュモラーにおいて、具体的に、どのように風習的要素が存在するのか、を見ていくことにしよう。

社会政策学会は1872年にアイゼナッハで設立準備の会がもたれ、翌年正式に発足するが、この準備の会でシュモラーは開会の挨拶を行っている。そこでは、19世紀後半のドイツ社会において、一方では封建的な様々な経済的制約が除去されて、近代的な産業の自由が実現しつつある中で、次第に階級分裂や労働条件の悪化、社会不安などが生じつつある事実をシュモラーはまず指摘する。しかしこのような事実を目をつむり、資本家の利害を事実上代弁するドイツ・マンチェスター学派のみが、ドイツ経済者会議に依拠して、社会的な発言権を独占している状態を批判する。「…彼らが今生産が上がったかどうかを問うが、しかし同様に重要な問いであるはずの問い、つまり、[産業の発展が]人間にはどのような影響があるか、とか、この新しい組織が、社会がそれなしでは存在しえないような道徳的な *moralisch* 諸要素を生み出すのに、十分な抛り所を与えてくれるのか、とか、この組織は青少年を十分に教育するのか、とか、大人には、熱心や節約、誠実、家族生活などに良い影響があり、経済の進歩と並んで、そういう意味でも進歩があるのか、などを問わない。経済組織の諸形態と国民の風習的な *sittlich* 全状態との間には、心理的な連関があり、それを看過したのは致命的な欠点であり、この連関の認識から経済組織の形態は出発すべきである。」(Boese S. 9)<sup>(28)</sup>

「国民の風習的な全状態」に対する関心は、もともと社会改良に向けたシュモラーの情熱と、表裏一

体であったかも知れない。しかしこの国民性や伝統や習慣に対する関心が、歴史学派経済学の方法として自覚化されるにつれて、「風習」が淳風美俗という、多少とも規範的なニュアンスを留めた意味から、「文化的」、「社会的」というニュートラルな使い方変わっていったようである。経済者会議の主要なメンバーであるトライチュケとの論争の書『法及び国民経済の根本問題』<sup>(29)</sup>の第三章「経済、風習及び法」の冒頭において、シュモラーは次のように定式化している。「風習及び法 *Sitte und Recht* との関係における国民経済の新しい観方を、私自身既にしばしば倫理的 *ethische* [観方] と名付けた。ひとは右の倫理的観方を特定の意味において同様に心理的観方と名付けることができよう。国民経済における心理的要素は、根本において倫理的要素と同じものである。心理的要素は私が考えるところのもの根源であり、エートスは所産である。」<sup>(30)</sup>

「風習的」、「倫理的」要素とは何か、あるいはそのような要素に着目する「倫理的」観方とはどのような観方か、をシュモラーは次のように説明する。

…経済的行為はそれが技術的であることの故に、倫理的観点は入らないという主張がある。ひとは釘を或いは上手に或いは下手に打ち込むことが出来る。だがその一つは他のものより風習的により高く立っているのではないと言われる。…承認できない。最も簡単な技術的労働といえども合目的であり組織的でなくてはならず、無駄な手段を以てなさるべきではない。単なる自然力、単なる必要は決して一時的な努力よりか他のものへ強制することはできない。その飢餓が充たされるや否や野蛮人はその寝所に身を横たえる。彼は瞬間的の行動を知るのみ。…これに反して今日の労働の概念は、純個人的労働のものでも風習的内容をもっている。…<sup>(31)</sup>

ここでは、釘一本打つのも「風習的」、「倫理的」な行為とされる。その所以は、「合目的」、「組織的」であるからである。ここで言う「倫理的」とは、狭い意味の「倫理」や「道徳」に限定されるのではなく、広く人間一般に関係する、その意味で「文化的」とか「社会的」とかと殆ど異なるところがない。従来の経済学は、そのような意味での風習的要素を看過し、技術的な要素のみを顧慮してきた。しかし本来の経済学は、風習的要素と技術的要素、つまり文化現象と自然現象をともに理解するものでなければならず、と次のようにいうのである。

…あらゆる国民経済的組織は、二系列の相対的に相互に独立の原因によって支配されている。一方においては、以前の経済学が偏にそれのみを眼中においた自

然的・技術的原因。他方には諸国民の心理的・風習的生活から発生した原因。後者はひとが従来如何にも時々顧慮はしたが組織的には国民経済に対するその意義を探究しなかつたところのもの。第一系列の原因のみならず、第二系列の原因が探究しつくされてあるとき、言葉の厳密な意味において国民経済の科学が存在する。かの第一系列の原因は自然的下部構造を、国民経済の基礎を、構成。他の根源から出てくる原因は、この基礎の上に遥かに可動的である中間建築としてそびえ立つ。両者相集まってその上に初めて一定の結果が生ずる。…すべて従来の国民経済的研究の大部分は、右の最後の結果。すなわち一定の経済的狀態をば直接にかの第一系列の原因から導き出すという大きな欠陥。全中間建築、中間項を忘却ないし看過。誤れる結論。…技術の彼岸にあるものを、技術的及び自然的前提から説明する疾患。一定の技術的事実から一つの絶対に必然的な一定の生活秩序と立法が生ずることを主張。しかるにこの生活秩序と立法とは、歴史もまた示すように、極めて様々に形成される。それはまさに風習及び法の性質を、全国国民経済をも支配するところの風習的感情と文化理念との力を、無視したことになるのである。<sup>(32)</sup>

シュモラーの「風習的」「倫理的」は、以上のように、ほとんど「文化的」「社会的」と等価である<sup>(33)</sup>。それは丁度ミル J.S. Mill が、自然科学以外の領域を「道徳科学」Moral Sciences と名付けたり、フランス17世紀の頃の一部の哲学者たちが「モラリスト」Morallistes と名付けられたりしたのを、想起させる。「道徳的」が人間や社会に関わる、という意味であり、モラリストが道学者ではなく、人間性の冷徹な観察家であったりするが、そこには規範的意味は希薄である。そしてシュモラーは、経済学にこのような「風習的」観点を導入することによって、実質上経済学を社会科学そのものに拡大したのである。そしてその流れのなかに、実はウェーバーも位置している、とリンデンラウブに倣って言ってもよいだろう。「国民経済学は、『1900年前後の数十年間に一時的に精神科学の指導的地位に立つこととなった』、それは、『我々の時代の主要科学』となった。一つには産業の発達によって、経済が独立した力として国家と匹敵するようになったからだ。…もう一つはシュモラー（彼の『一般国民経済学要綱』）やマックス・ウェーバーのような学者に見られるように、経済生活において『倫理的』要素が認められることによって、経済学が『人間と社会に関する一種の普遍学』に拡大されたからだ。<sup>(34)</sup>従って、シュモラーの「風習的」「倫理的」が経済学に人間的な要素を導入する試みであるだけならば、そのこと自体は何ら問題にはならない筈である。問題は、そこから、規範や価

値判断が導出される場合である。

『法及び国民経済の根本問題』は、1880年代の方法論争の前のものであり、ましてや価値判断論争を意識して書かれたものではない。それに対して1911年に出された『国民経済、国民経済学及び方法』（『国家学事典』第三版の項目論文）（以下 VW と略記）は、全体としてもそうであるが特に末尾の第19章「目的論的考察と倫理的価値判断。結論」は、ウェーバーの1904年の『客観性』論文、1909年のウィーン大会におけるウェーバーやゾンバルトの批判を意識し、それらに対する反批判の意図をこめて、第三版において大幅に修正されたものである<sup>(35)</sup>。しかしシュモラーの見解の特徴は、既に第一節「国民経済」Volkswirtschaft における「国民、民族」Volk に認めることができる。そもそも第一節は、従来の（家庭、部族、共同体の）家政 Wirtschaft が17世紀から19世紀にかけての近代国家や統一的民族の観念の成立とともに、国民経済へと発展したことを指摘しているが、その要はもちろん「国民、民族」概念である（厳密に言えば、1871年以前のドイツにおいて、（統一的）国家 Staat がまだ存在する以前から、つまり国民の前に、Volk は存在するのだから、「国民」よりも「民族」と訳すべきかも知れない）。

国民（民族）Volk とは言語と出自、風習と道徳 Sitte und Moral、大抵はまた法と教会、歴史と国家体制によって統一されている多数の人々のことで、この人々はその内部において何千万の絆で、他の国民とよりも緊密に結び付けられている。…一体感によって国民は魅了され、一体だという考え方が国家意識の敷居を越えて進入し、いわゆる民族精神 Volksgeist と名付けられたところのものを生み出す。民族精神は統一的な風習、志向、意思行為において表現され、すべての、あるいは大多数の、人々の行動を支配する、もとより経済面においてもしかりである。…国民という集団は、国民同胞の間に大いなる精神的・意志的統一をつくり出す、ある意味で決定的な集団である。国民という語をこのより高次の意味で用いる時、統一的司令部がなくとも統一的に働く、この半分無意識で半分意識的な力を考えている。この意味において、国民経済学も、精神的な諸力やその集中や調和に依拠する一個の統一体である。（VW S. 428）

「国民とは…風習と道徳…によって統一された人々のことである」というのが「国民」の定義であり、共通の風習や道徳の存在は、国民経済学成立の前提となっている。ここからして、シュモラーが「風習的」価値判断に依拠して、共通の理想を提示できる、

と考えるようになったのも、ある意味で当然であり、共通の風習の存在は、風習的価値判断を主張するための、論理的伏線となっている。

さて『国民経済、国民経済学及びその方法』の第19章「目的論的考察と倫理的価値判断。結論」は、まず目的論的考察を肯定的に紹介した後、価値判断の問題に入っていく。「以前の宗教や道徳体系、国家理論や国民経済学の目的は、存在や生起を説明するよりも、価値判断や理想に基づいて当為を教えることにあった。しかしまさにこの実践的な傾向によって、醒めた客観的な認識の立場からすれば諸困難が生じざるをえなかったものであり、国民経済の体系において行為や立法や改革のための理想を説くことが、どの程度まで真理や変わらざる認識の追求と折り合うことができるのか、あるいはそもそも折り合うことができるのか、という問題を俎上に載せざるをえなくなったのである。」(VW S. 492r.) このように言って、ウェーバーの価値自由に対して理解を示す。そのことは次のパラグラフの冒頭でもそうである。「重商主義、国民経済における自然法 *Naturlehre*、社会主義というこれら三者の説いた当為は、いつか次の時代に、ただ部分的のみ正しく、時代状況や特定の発展段階によって規定され、党派性によって支配された当為であると、認識されるようになった。そしてこれらの理想が、単に相対的なものであると認識できるような科学が要求され、創造された。そして過去について当てはまったことは、現代にも当てはまらなければならなかった。結論的に言えば、真の科学は当為を示すことができるかも知れないが、しかしこの当為には条件、留保、ただし書きが一杯付いているので、ほとんど効力のないものとなる。ここからして、少なくとも理論的な経済学の領域では、むしろそもそも改革を説くこと自体が放棄断念されるようになった。」(ibid.)

しかしこの段落は、価値自由に理解を示す文章で始まっているが、その次の文章からは、当為の主張に重点が移っていく。まさに玉虫色の段落に仕立て上がっている。しかもあえて20年以上前の初版の時と見解は同じであることを示すべく、引用符に括っている。以下にそのまま引用する。

より厳密な科学が、さしあたって説明すべきは、事実はどうに生成したかである、という〔理想樹立の〕断念を要求し始めたが、しかしだからといって、社会の将来のより良き秩序に奉仕したり、高次の義務遂行や当為に道を拓くことを、その科学は諦めたわけではない。ただ暫定的に、正当な分業を遂行するため

に、認識に自己限定しようとしただけである。国家学や社会科学の領域においては、特定の研究において、当為の主観的な解釈に基礎付けを与えたいという希望があり、そのことによって、繰り返しの科学的な作業の客観性が損なわれてきただけに、なおさら自己限定が必要だったのである。それ故従って以下の事態を、原則とみなすことができる；つまり、認識はすべて、その究極的な目標は実践的なものである；意志は常に知性に優先し、知性を支配する；認識の進歩はどれも意志のなせる業である。さらに、(特に実践的な経済学や財政学などの) 授業において、存在するものの認識と、将来のありうべき発展や、特定の発展形態のもつ長所とを、結合することが、特定の教育目標に適している場合もある。にもかかわらず、純科学的認識の発展のために、さしあたって、より厳格な方法を用いる科学的研究を、できる限り存在領域に限定することが、より正しいことだと考えることができる。(VW S. 492f., 1. Aufl. S.538r., 2. Aufl. S.554r.)

ここまで初版を引用した上で、第三版で、マーシャルの英独まじりの言葉を引用する：from the (Sein), we have to learn (das Werden)。さらに「研究者が過去と現在の生成を理解すればするほど、未来と当為についても発言することができるようになる。しかしそれは、軽率な予言や誤った希望や不確実な理想を立てることを免罪するものではない。」(VW S. 493r.)

シュモラーにとって、国民経済学の意義は、あくまで、未来を予測し、政策を定立する、という実践的な面にある。この実践的な役割を放棄するならば、国民経済学の存在意義はないことになる。他方でここ数十年の、重商主義、マンチェスター学派、社会主義の対立激化によって、それらに立脚する経済学が、イデオロギー性を露呈しつつあることも事実である。このディレンマのなかで、シュモラーのとった戦略は、(上の引用文で、「さしあたって *zunächst*」が二度、「暫定的に *vorläufig*」が一度、用いられていることから想像されるように) 当面は事実認識を事とし、その事実認識を積み上げることによって、(マーシャルの言葉のように) 未来を予測し、科学的な理想を樹立することであり、それらを原理として放棄するのは行き過ぎた潔癖性だと非難した。「ここ数年、以前にもまして、次のような要求が声高になっているのは当然のことである、つまり、我々の全科学からあらゆる理想を排除せよ、科学は当為を教えるべきではない、というのも当為は主観的でなければならず、主観的であり続けなければならないからである。世界観や価値判断、政治的な理想はすべて、国民経済学から排除されなければならない。

ここ数年このような極端な傾向の旗振り役になっているのはマックス・ウェーバーとゾンバルトである。」(VW S. 493r.)そしてウェーバーに対する批判に入る。

シュモラーは、ウェーバーの主張を引用符に囲って、次のように引用している。「実践のための処方箋をひきだすことができるような、拘束力をもった規範や理想をみつけたことは、けっして経験科学の課題ではない。価値判断の根源は主観的なものであり、科学的な議論から除かれる。」(VW S. 493l.)<sup>(36)</sup>(及び1909年のウィーン大会における発言)「科学的な議論に当為を混入することは、悪魔の業である。」(VW S. 493l., Schriften S. 582, SSP S. 417)またゾンバルトの同大会における発言を、「世界観や道徳体系、風習的価値判断に関する決断はすべて、殿方の趣味では金髪と黒髪のどちらが好まれるか、というのと同じ線上にある」と紹介し、これに対して「それではなぜ、高貴な性格を道徳的ルンペンよりも称揚するのは、黒や赤のネクタイよりも青を好むのとおなじだ、と言わないのか」と揶揄している(VW S. 493l., vgl. Schriften S. 572)<sup>(37)</sup>。

結局シュモラーは、価値判断の主張と抑制の間で揺れながら、ウェーバーに対して、問題を次の一点に絞っていく、つまり「主観的な価値判断以外に、客観的な価値判断は存在しないのか、個々人や個々の学者だけではなく、大きな共同体、国民、時代、つまり全ての文化価値が関与するような価値判断は存在しないのか。階級、党派、利害関係者の判断や理想だけを顧慮するならば、ウェーバーの言うことは正しいと認められるかも知れない。[しかし]科学や生活において、一面的な、風習的、政治的理想に対して、客観的な[価値]判断がますます勝利していくようになることを信じている者は、価値判断が科学に入り込むことを、ウェーバーのように侮蔑的に考えることはないであろう。」(VW S. 493l.)

結局、客観的な価値判断、風習的価値判断とは何か、ということになる。シュモラーによれば、「風習的価値判断 *sittliche Werturteile* は、一種の価値判断であり、[そもそも]価値判断は価値感情から成り立つ。価値感情は我々の心的生活の全事象に随伴する。それは最初は快・不快の感情であり、ついで承認・否認の感情である。それは生を促進するものを肯定的に、阻害するものを否定的に、示す。この感情は、動物や未開人においては本能として働いている。人間においては何百万年もの生の経験を通じて、基本的な感情と別に、育成されたより高次の感情に

より、思惟し観察する理性の働きによって、価値感情は価値判断へと高められる。価値感情や価値判断は誤ることもある。しかし文化の発達や、あらゆる宗教、科学、風習、法の働きによって、価値感情と価値判断はあらゆる生の領域において次第次第に純化され、生や社会を促進する、ますます正しい道案内役に高められる。それらは本能や快感情と共同的に働くなかで、本能や快感情をより調和のとれたものに仕立てあげ、より良い、より体系的な秩序のなかに上下に位置づける。」(VW S. 493r.-494l.)

価値には、宗教的、風習的、法的、美的、社会的、政治的、科学的、経済的、など様々な価値があるが、それらを「文化価値 *Kulturwerte*」と総称することができる。「全ての文化価値の中心は、結局のところ、風習的価値にあり、この価値は、人間の諸目的の総体やその調和のために必要なものを示し、そのために必要な感情、風習、規範、施設を生み出そうと努める。」(VW S.494l.)

結局道徳判断を下すのは、この風習的価値である。「風習的価値判断は、ある行為が善であると言う。」さらに、大衆には、「風習、法、道徳において、平均的規則 *Durchschnittsregel* として社会的に固定された善が生じる、さもなければ大衆は善を容易に見出すことも、容易に実行することも、できないからである。」もつとも、精神的な達人には、このような規則は不必要なものだ、としている(VW S. 494l.)

さらに、風習的価値判断は、歴史的、地理的に、必ずしも同じとは言えないことも認める。「諸国民は、人種や到達した経済段階や、精神的・風習的発達段階によって、様々なものを善とみなすが、それも当然である。あらゆる時代は独自の義務、独自の徳、独自の風習的善と目的を有する。同じ国民のなかでも様々な集団によって、善は絶対的統一的なものではないし、諸個人についてもそうではない。」それにもかかわらず、その本質は普遍的であることを強調する。「しかし風習的価値判断によって要求された行為であるところの善は、常に同一であり、あらゆる事情を考慮に入れるならば、一時の幸せや利便よりも全体として行為者の生を促進する。この行為は、個人の繁栄と並んで、家族、共同体、国民の繁栄を図り、つまり同時に国民、国家人類を視野に収める。…あらゆる個人的、社会的な生の主要な内容は、風習的な目的定立であり、判断の風習的、文化的な熟成である。その場合、時代、民族、宗教体系、道徳体系、諸個人、その気性、などが相互に異なるけれども、すべては同様に大いなる[発展の]過程に参

与している。つまり、風習的義務、徳、善が、細かいことはさておき基本的な方向として、互いに調和した偉大で究極的ないくつかの理想へと高まっていく過程である。全ての大陸で、全ての国民において、全ての宗教や道徳体系において、僅かの簡単な命題が説かれるようになっていく、いわく、汝自身を主張し完成せよ、汝の隣人を自身として愛せよ、汝が属する全体の一員として自らを感じよ；神の前では恭順、人の前では自負と謙虚。」(VW S. 494r.)

「泰山鳴動して云々」ではないが、結局のところ、シュモラーが普遍的に妥当する価値判断として提示するのは、以上のように極めて抽象的な、「汝の欲するところを人に施せ」というキリスト教の黄金律に類するような警句である。シュモラーの楽天性はさらに続く。「今日のカトリックとプロテスタント、キリスト教徒とユダヤ教徒、またしばしば現実主義者と理想主義者の、決定的な風習的価値判断が互いに異なるのは、むしろ枝葉末節においてであって、重要な問題においてではない。個性の相違は、必ずしも根本問題における風習的価値判断の共通性を排除するものではない。個々の多くの事柄や、倫理的真理から派生的に出てきたことや、倫理的体系の科学的な構成については争うかも知れないが、極めて重要な実践的な価値判断に関しては、同一の文化時代にある同一の国民の善良で卓越した人々ならば、益々一致するようになる。だからこそ、経済、社会、国家秩序にとって重要な風習的価値判断を探究するのである。」(VW S. 494r.-5l., 傍点引用者)<sup>(38)</sup>

このようにして風習的価値判断の一致を強調するが、しかしそれでもなお、シュモラーは自らなお次の二点の疑問をあげている。(1) 様々な世界観が、常にある程度まで、様々な風習的価値判断を生み出す、(2) 一部の風習的価値判断が歴史的に変化しつつあるときに、対立的分離的な結果が出現せざるをえない。

(1)に関しては、シュモラーにしても、階級や党派の対立を認めざるをえず、この対立から世界観の対立も生ずることは否定しない。しかし、ここでも全く同じ論法が用いられる。「…党派や階級が高尚な指導者を持つほど、大いなる時代において全体利益の高みへと高まれば高まるほど、階級と党派の理想も絶対的な『善』に近づき、他の階級・党派の理想との相違も小さなものとなる。そもそもある国民の風習的、知的教養が高まれば高まるほど、たとえば日々の争いによって互いが依然として相隔てられていようとも、党派や階級は互いに接近するようになるだろう、と主張することができるだろう。今日

次のようにいうことができよう。経験、科学、風習的時代精神によって結局は、保守的地主、自由主義的工場経営者、社会主義的労働者は、多くの点において、社会改革に接近してきている、と。」(VW S. 495l.)

(2)に関しても同じである。社会的変動期において、風習的価値判断が変化すれば、党派や階級の世界観に影響を与え、どのような社会改革を理想とするか、ということも変化する。「しかしその際、たとえ大衆はあらゆる価値の転倒を唱えたとしても、ある最終的、究極的な理想や価値は変わらないままである。」

(VW S. 495r.) 実際この「最終的、究極的な理想や価値」が、先にあげたような、キリスト教の黄金律の類であるならば、その通りであろう。

さらにシュモラーは、1890年においては価値判断排除に熱心であったのに、今は(1911年)どうしてそうでないのか、と自問し、まず「M. ウェーバーのエピゴーネン」のように、社会科学においては、価値判断を一切排除することは、不可能である、として彼らの主張を退ける。そうして本来のウェーバーの主張に入る。「…国家、家族、企業、個人の経済的関係、経済組織の変革、救貧制度や社会保障制度、労働団体などに関する問題はすべて、倫理的な根本問題に関わる。これらの問題に対して、一方では風習的価値判断を交えずに理論的に研究し、他方で風習的価値判断を援用して実践的、政治的研究を行う、となれば一体どういうことになるだろうか。それは、断つことのできない連関を断つことを要求することになる。同一の主体に、彼が科学者として行為するか、政治家として行為するかに応じて、二枚の舌で語り、二色のインクで書け、と要求するようなものである。」(VW S. 496l., r.)<sup>(39)</sup>

しかしこのように非難はしても、シュモラーの結論も同工異曲なものにならざるをえない。彼はもともと、重商主義、マンチェスター学派、社会主義、の存在認識と価値判断の混淆を批判していたのだから、その轍を踏むわけにはいかない。しかし他方で、古典学派の理論の抽象性をも批判するのだから、経済学における心理的、倫理的要素の捨象は、歴史学派の良き伝統に背くことになる。このディレンマにあって、到達した結論は、ウェーバーの主張とほとんどみまごうばかりのものである。「理想や、存在すべきものの探究をすべて全面的に排除するのではなく、それらを用いる際の手際、客観性、控え目さ、が我々の科学において必要とされていることなのである。科学の立場に立つものは誰も、自分が確固と

した結果について述べているのか、それとも〔単なる〕希望、仮説、蓋然性について話しているのか、それを常に明確にしておかなければならない。自己の理想が主観的なものであり、自己の理想に対しては他の理想が同等の権利を持つものとして対峙しうる、ということ意識しなければならぬ。」(VW 496r.-7l.)つまり、国民経済学の領域においては、「M. ウェーバーのエピゴーネン」つまり「似而非価値自由論者」は価値判断の排除を主張するが、それが研究対象としての価値判断という意味であるならば、歴史学派として心理的、倫理的要素を考慮するのが歴史学派の特徴であるように、排除してはならないし、またする必要もない。実際、価値判断を下すことは、社会政策の土俵に登っている限り、欠くことができない。しかしそれを科学の名において行えば、ルール違反となる。従って必要なのは、「確固とした結果について述べているのか、それとも希望について話しているのか、それを常に明確にしておかなければならない」、つまり存在認識と価値判断を区別して、そして両方とも行うことなのだ。——これでは「二枚の舌」でもって批判しようとしたことは、雲散霧消してしまっている。他方であれほど強調していた、「客観的、風習的価値判断」はどうなったのか。

最後にシュモラーは、ウェーバーの『客観性』論文の冒頭「歴史意識が目覚めてくると、我々の科学において、倫理的進化論と歴史的相対主義が結びついて、社会科学の支配的な潮流となった。この流派が目指したのは、…倫理を内容的に規定し、国民経済学を、経験的基礎の上に立つ一つの倫理的科学という権威ある地位にまで高めようとするのであった。…その結果、国民経済学は、ある独自の経済的な世界観にもとづいて、価値判断を生み出しているし、また生み出さねばならない、と考えるようになった」(VW S.497l., WL S.148f. なお次節冒頭の引用参照。)を引用し、ウェーバーが以上の文章でシュモラーを念頭に置いているならば、完全な誤解である、と反論する。まずもって倫理学は、国民経済学 Nationalökonomie と同じく、現実主義的科学 eine realistische Wissenschaft であり<sup>(40)</sup>、超越的倫理学や形式的倫理学をシュモラーは退ける。さらに国民経済学も J.S. ミルらにならって、倫理的科学 eine ethische Wissenschaft とシュモラーは呼ぶ。そうだからといってシュモラーは、「倫理学と国民経済学とをいっしょくたにするつもりでもなく、また後者により高い権威を付与するつもりでもなく、可能な文化的理想の全てを後者に含ませるつもりでもなおさらぬ。ま

してや特殊経済的な世界観から価値判断をつくり出すつもりはなおさらぬ。その反対に、私が否定したかったことはただ一つ、経済行為は善悪の彼岸にある、という認識だけである。」これは直接的には古典学派への批判である。しかし直ちにシュモラーは、逆にウェーバーが、倫理的領域の重要性を強調した1909年の生産性概念をめぐる社会政策学会ウィーン大会での発言「人間の魂を揺さぶる、最も重要な高次のもの、つまり、倫理的理想の世界が、〈技術的、経済的〉なものとは混濁されてはならない」(vgl. Schriften S. 584, SSP S. 419)を、「倫理的純粋主義」 ein ethischer Purismus として非難する。古典学派とウェーバーは力点が逆だが — 前者は技術を、後者は倫理を、重視する —、技術的なものと倫理的なものとの関連を断ち切る抽象性では同じ穴のむじなだとシュモラーは考えるのである。「いずれにせよ我々の学問は、技術的・経済的なものにとどまらず、経済的社会体制、さらにまた風習的、法的問題をも扱う。我々の科学は少なくとも、技術的・経済的なものと倫理的なものとの境界領域に位置する。M. ウェーバーも彼自身経済的なものと倫理的なものとの緊密な連関を深く認識していなければ、プロテスタンティズムの倫理と資本主義に関する彼の見事な論文も書けなかつただろう。」(VW S. 497r.) こうして、シュモラーにとっては、ウェーバーは事実と価値の連関を断ち切り、価値の領域を捨象して事実のみを取り上げようとして「M. ウェーバーのエピゴーネン」と同一視されるか、そうでなければ、事実の媒介なしで価値のみを取上げようとしたとして「倫理的純粋主義」とけなされるか、どちらにしても両者の連関を無視したとして非難されることとなる。

それに対して、シュモラーの積極的な主張であつたはずの「風習的価値判断」「客観的価値判断」は、極めて抽象的なレベルに終始し、およそ具体的な政策定立には役立たないままで終わったのである。価値判断論争においてシュモラーは、「価値判断は、主観的でしかないのか、客観的な価値判断は存在しないのか」と反論したが、この応酬の仕方が論争を隘路に導いた、と考えることができる。本来、社会政策においては、歴史的現実如何に有効な政策が定立されるべきか、が問われるべきものであり、そのために、価値自由が、つまり、存在認識と価値判断の峻別が、必要だった筈なのである。そして峻別した上で、両者を合理的に関係づけることが、有効な社会政策につながる筈だったのである。ウェーバーは社会政策そのものの意義を否定しているのではな

かった。有効な社会政策を目指す点では、シュモラーと共闘できる余地はあったのである。シュモラーが本当に敵とせねばならない勢力は、社会政策そのものを否定する、ポーレらのいわゆる「似而非価値自由論者」である。シュモラーは、ウェーバーとこの「エピゴーネン」を、原理的に同一視していた（そのことは、註36を附した、シュモラーによるウェーバーの誤った引用から伺うことができる）。そこに、この論争が活発な割には空回りしていたように思われる理由があるのではないだろうか。

#### 第四節 ウェーバーの歴史学派批判

ウェーバーは自らを「歴史学派の子供」（WL S. 208）、あるいは「門弟 Jünger」（PS S.16）、と称し、歴史学派の中で学的な形成を遂げたことを自他ともに認めている。しかしこの「子供」は、決してききわけの良い子供ではなかったようである。確かに一方では親の世代に対して、ドイツ帝国創設の偉業に参画したという敬意を抱き、自分たちの世代は前世代の「エピゴーネン」で、さらなる世代への橋渡しに過ぎない、という無力感に苛まれていたが、他方で親の世代と至るところで、私的にも、公的にも（学問的にも、政治的にも）衝突したのである。価値判断論争もそのような世代間の争いの一つであった。この節では、歴史学派の価値判断と存在認識の混淆を、ウェーバーがどのように歴史的に位置づけているのか、を見ることにしたい。

(1) まず「客観性」論文（1904年）の冒頭の周知の一節から引用しておこう。

誰もが知っているように、おそらく政治史は例外かも知れないが、私たちの携わっている科学、つまり人間の文化の制度や現象を研究する科学は、いずれも歴史的には、まず実践的な観点から出発したのである。国家の特定の経済政策上の方策に関して価値判断を下すことが、社会科学がまずめざした、さしあたり唯一の目的であった。…ところで周知のように、こういう状態は次第に変化していったが、「あるもの」と「あるべきもの」の認識が原理上違うという区別はされなかった。二つの考え方がこの区別をつけるのを妨げる働きをした。一つは、いつも同じ不変の自然法則が経済上の事象を支配しているという意見であり、第二は、ある明白な発展法則が経済事象を支配しているとする考え方である。第一の場合には、あらねばならぬものはいつも変わることなくあるものと一致するし、第二の場合には、絶え間なく生成するものと一致することになる。やがて歴史意識が目覚めてくると、倫理的進化論と歴史的相対主義とが結びついて、社会科学の支配的な潮流となった。この潮流が目指したものは何だっ

たか。それは、倫理上のさまざまな規範から形式的性格をはぎとり、さまざまな文化価値の全体を、「倫理的なるもの」の領域にひき入れることによって、倫理を内容的に規定し、こうして国民経済学を、経験的基礎のうえに立つ一つの「倫理的科学」という権威ある地位にまで高めようとするのであった。どんな文化理念にも、すべてに「倫理的なるもの」というレッテルが張られることによって、道徳的命令に固有の尊厳さは雲散霧消してしまい、他方、文化理念がもつはずの「客観性」には、なんのプラスするところもなかった。…国民経済学はある独自の「経済的世界観」にもとづいて価値判断を生み出しているし、また生み出さなければならぬ、という曖昧な観念は、今日でも消え去っていない。…（WL S. 148, 徳永尙訳 5-6 頁, 現代社会学体系, 青木書店, 所収）

ここで「第一の場合は古典派経済学を、第二の場合は〔ロッシヤー、クニース、ヒルデブラントらの〕旧歴史学派、「倫理的科学」でシュモラーを指している」<sup>(41)</sup>（古典派経済学の変わりにマンチェスター学派を代入してもよいだろう）。さてここで既に確認できることは、ウェーバーの理解によれば、存在と価値の混淆が、マンチェスター学派において始まったこと、その混淆は歴史学派にも踏襲されたこと、その場合、混淆の仕方が両者で異なり、前者においては不変の自然法則により、当為は（永遠に不変の）存在と一致し、後者においては、発展法則により、当為は永遠に生成するものと一致した。さらにシュモラーにおいて倫理的進化論と歴史的相対主義が結合し<sup>(42)</sup>、特有の影響を与えた、ということである。

(2) さらに価値判断論争の舞台となった1909年の社会政策学会ウィーン大会において、ウェーバーは「生産性」概念の批判を展開しているが、そのなかで、存在と当為の混淆に反対して次のように述べている。

…何故このような〔存在認識と価値判断の峻別という〕簡単な原則が、よりによって私たちの学会員によっても、守られないのか、を自問してみよう。この社会政策学会が、科学的な団体としてでなく実践的な団体としてこの世に生まれ、より強力な敵を相手にする小さな戦闘集団であったという歴史的な事情によって当然のことながら、当学会は、科学を標榜するあらゆる利益集団の戯言（ざれごと）を破壊することから始めねばならなかった。その際遭遇したのが、学者仲間〔マンチェスター学派〕の偏見であった、つまり、科学は、金儲けの衝動を社会生活の原動力として取り扱わねばならないのだから、それ故に、その衝動を人間、事物、出来事を〔価値〕評価する場合の唯一の基準と見なさねばならない、というものだった。このような科学と



価値判断の混淆との戦いにおいて、私たちの学派的諸権威も、全く同じ過ちを、表現は異なるが、犯してしまふ、ということになった。つまり、かの〔利己心という〕価値基準の唯一妥当性を弱めるために、金儲けという個人的な衝動と別に、人間の行動における他の原因を、経済的に重要であると証明しようと努めた——そのこと自体は何ら問題はない。しかし、結果として、科学的な探究と価値判断とが益々密接に絡まり合い、今や事実とその連関を確認することによって、当為に関する判断を証明しようと試みるまでになった。この過ちは極めて同情できるものであり、許されるべきものであり、ほとんど不可避で、私たちだれにも、また私たちの敵ならぬおさら、再三再四犯す過ちであった。しかしこの度重なる過ちから思考の習慣ができたり、ましてや規範ができたりしたが、それに対しては、私たちは不快な帰結を繰り返して体験しているのだから、きちんと抗議しなければならぬ。…私たちは、科学的に証明できる如何なる理想も知らない。…(SSP S. 419, Schriften S. 584f.)

ここでも、歴史学派が犯した存在と価値の混淆という誤りは、歴史学派のライバルであったマンチェスター学派も犯していた誤りであった、とされている。ただマンチェスター学派の場合は、「利己心」をもった「経済人」という抽象的想定が、同時に現実そのものであると誤解された(理論と現実の混同)。このことによって理論的な構築が、同時にそのまま現実に適用されることとなった。また「人間の行動における他の原因」でシュモラーの心理的、風習的要因が念頭に置かれていると思われるが、「歴史学派」という表現でも、旧歴史学派よりもむしろシュモラーの世代が含意されていると理解される。それも社会政策学会が舞台であることから、当然のことである。この歴史学派の場合、「利己心」よりも心理的、倫理的要素が重視され、存在と価値の混淆が生じた、というのである。

(3) 引用の最後として、ウェーバーは1917年の『意味』論文においても、マンチェスター学派における存在と当為の混淆が、さらに歴史学派に引き継がれた経緯を、次のように表現している。

さてしかし、この〔「経済人」に立脚する〕経済理論において、「問題の錯綜」という典型的な事態が出現した。というのも、かの「国家から自由な」「道徳から自由な」「個人主義的な」純粹理論は、それ自体方法的な補助手段としては不可欠であったし、これからもあり続けるであろうが、それを、極端な自由貿易学派は、人間の愚かしさによって歪められていない「自然な」現実の、完全な模写と見なしたし、さらにはそれを越えて、その模写に基づいて、一個の「当為」と見なすに至った。つまり、存在するものの経験的探究に役に

立つ理想型 *Idealtypus* としてではなく、価値領域に妥当する一個の理想 *Ideal* として、見なすに至ったのである。〔しかし〕救済政策、社会政策において国家に対する評価に変化が生ずるに従って<sup>(43)</sup>〔つまり講壇社会主義者によって国家が積極的に評価されるようになるにつれて〕、〔まず〕今までの揺り戻しが価値領域に生じ、そこから直ちに存在領域へ及んで行き、かの純粹経済理論が一個の理想の表現として——理想としての妥当性を要求する権利は、その理論には〔もともと〕なかったのだが——のみならず、事実探究のための方法的手段としても退けられることとなった。様々な「哲学的」考察が合理的な手立ての代わりに務めることとなり、「心理的に」存在するものと倫理的に妥当するものとが同一視されて、価値領域と経験的な作業をすっぱりと区分けすることが不可能となってしまった。…純粹理論に反対する人たち〔歴史学派〕が依拠した二つの命題の一つは、純粹理論による合理的な構成は、〈純然たる虚構〉であり、事実の現実性に関しては一言も発言するものではない、ということである。正確に理解すれば、この主張は正鵠を得ている。…二つ目の命題は、経済政策に関する価値自由な科学はいずれにせよ存在しえない、というものである。この命題は当然根本的に誤っている。…(WL S. 536f.)

先の引用と同じように、ここでも、存在と価値の混淆はマンチェスター学派において先ず生じたものだと指摘されている。特にここでは、理論が「現実の模写」と考えられ、さらにそれを越えて、「当為」と見なされるに至った、と説明されている。理想型が、理想へと祭り上げられたのである。それに対して歴史学派の場合(ここではシュモラーが念頭に置かれている)は、「純粹理論」の代わりに「哲学的考察」によって理論武装され、心理的に存在するものと倫理的に妥当するものとが同一視された、というのである。

以上三つの引用を通して言えることは、マンチェスター学派の場合(特に三番目の引用が明確であるが)、理論と現実の混同によって、立てられた理論がそっくりそのまま現実の模写だと考えられた、理論が現実を正確に反映するのであるならば、本来、理論は存在を認識することを課題とするかも知れないが、その理論から当為を導くことも可能となる、という訳だ。それに対して歴史学派の場合、結論的には、存在と価値とが混同された、となるが、その結論に至る理由は、必ずしも明快ではない。というのも、ここでは純粹理論を退け、歴史を重視するのだが、理論と現実の対比に代わって、新たに重要なファクターとして登場した歴史を、どのように位置づけたらよいかははっきりしないからだ。そもそも

歴史学派におけるこの歴史と理論との曖昧な関係が、メンガーとの方法論争の呼び水となったものであった。シュモラーは、歴史的モノグラフィを積み重ねることによって初めて、歴史理論に到達すると考えていた<sup>(44)</sup>。このような形で成立する筈の理論は、逆に幾らでもそこから、過去の具体的な認識を演繹できる、魔法の体系になってしまうであろう。マンチェスター学派の抽象理論が、現実の模写と考えられて、現実との距離を喪失したのと同じように、歴史学派の歴史認識は、歴史理論となり、そこから現実が演繹される、となれば、やはりここでも理論と現実との距離は無くなる。マンチェスター学派と同じ轍を踏んでいることになる。ただ、マンチェスター学派の場合は、抽象的な「経済人」であったのに対して、シュモラーの場合は、心理的、倫理的要因を重視したのであった。そしてこの「倫理的」要因、「風習的」要因が、シュモラーの否定にも係わらず、存在と当為を行き来する、魔法の乗り物として機能した、とウェーバーは考えていることであろう。

以上の見解を私なりにパラフレーズすれば、次のようになるだろう。ウェーバーによれば、存在と当為の混淆は、まずもってマンチェスター学派において始まった誤りであった。そこでは、現実を分析するための抽象的な概念である「経済人」*homo oeconomicus* や「利己心」によって、存在が説明しつくされ（たとえられ）、説明しつくされた存在からは、同時にまた当為を導くことも可能となり、マンチェスター学派の理論は、現実分析であると同時に経済政策でもありうることとなった。その政策の具体的な内容は、資本主義の自律的な運動の尊重であり、経済外の介入は干渉としてできるだけ避けられ、国家は夜警国家を以て充分とされた。しかしながら歴史学派、及びその学派が拠った社会政策学会にとっては、例えば1873年にヨーロッパに広まった恐慌は、マンチェスター学派の楽天的な見方の破綻を告げるものであった。歴史学派はむしろ、資本主義を自由放任に任せれば、階級分裂は激化し、社会不安は増大するから、積極的に国家と社会の立場から経済に介入して、労働者の保護や富の循環を計り、階級融和に努め、資本主義を健全な形で発展させなければならない、と考えた。そのために社会政策が必要となったのである。では社会政策を無用視するマンチェスター学派の理論的誤りはどこにあったのか。それは人間を抽象的な「経済人」と捉えた所に求められる。このような抽象的な見方に対して、「人間における他の原因」であるところの、心理的、倫理的な要

因を顧慮することにより、存在を正確に把握することができる、正確に把握された存在から、同時にまた当為、つまり科学的に裏付けられた政策、を導くこともできる、—と歴史学派は考えたのである。ここでも、存在と当為の混淆が生じていることには何の変わりもない。ただ、理論の道具立てが、抽象的な「経済人」から、より具体的な「風習と法」の中にある人間に変わっただけのことである。

マンチェスター学派にとっては、自由主義的経済政策を正当化するための理論立てが必要であったのに対して、歴史学派にとっては、国家の介入を正当化するためのそれが必要だったのである。皮肉な言い方をすれば、政治に科学が「出汁（だし）」に使われたのである。しかしそれ自体は、ウェーバーにとっては何ら問題のないことであった。そもそも彼は1895年の就任演説で、経済学は政治に仕えるべきものである、と公言しているのである（「経済学は政治的な科学である」）。科学が政治に奉仕することは、ウェーバーにとって何ら問題ではなかった。問題なのは、科学の名において価値判断を下すこと、科学が科学であることを標榜したまま、政治的な決断を導くこと、つまり科学が政治の代わりを勤めること、なのである。無節操な科学と、翻って無責任な政治を、彼は批判するのである。

#### 註

- (1) マックス・ウェーバーの論文集、シュモラーの事典項目論文、ベーゼの社会政策学会の歴史に関する著作、及び同学会の1909年のウィーン大会の記録は、略記して本文中に引用頁を示す。

Weber, Max :

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 4. Aufl. Tübingen, 1973 (WLと略記)。

Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen, 1924 (SSPと略記)。

Gesammelte Politische Schriften, 1958, 3. Aufl. Tübingen, 1971 (PSと略記)。

Schmoller, Gustav :

(Artikel) Volkswirtschaft, Volkswirtschaftslehre und -methode, in : Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 3. Aufl., Bd. 8, Jena, SS. 426-501, 1911 (VWと略記)。(なお同論文は、Gustav Schmoller, Kleine Schriften zur Wirtschaftsgeschichte, Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik, hrsg. von W. Fiedler und R. Karl, Teil 6, SS. 92-1001, Leipzig 1987, に版組を変えずにそのまま複写されている。)

Boese, Franz : Geschichte des Vereins für Sozialpolitik 1872-1932, Berlin, 1939 (Boeseと略記)。

Schriften des Vereins für Socialpolitik, 132. Bd., Verhandlungen der Generalversammlung in Wien, 27.,

28. und 29. Sept. 1909, Leipzig, 1910 (Schriften と略記)。
- (2) 目標の有意義性がさらに見失われ、手段が一人歩きする時、次のような倒錯した事態が出現する。「偉くなろうと思って、夜も昼も一生懸命本を読んで勉強して、近眼になって、いったい何のために勉強するんだといえ、偉くなって良いメガネを発明するためだ、というようなことなんです。勉強しすぎて近眼になって、メガネを発明して有頂天になっている、これが科学者の実体だ…。もう少し具体的に言うなら、ロケットをこしらえて、月の世界に行くようになって、人間はえらいことやったと喜んでいられるけれども、そのロケットを何のために使うかという、ロケットを打ち上げる燃料が足らんから、ウランを取りに行くんだ、という。ウランを持って帰って、ロケットを打ち上げる。そして打ち上げるロケットには、原子炉の火で出来た、ウランを燃やして出来た廃棄物の死の灰を、地球では捨て場所がないから、結局、コンクリートづめに宇宙の外まで発射するのだ、…。あのメガネの話と寸分ちがわなことが起こっている。」(福岡正信：自然農法 わら一本の革命、25頁、春秋社、1983、1992)
- (3) 1909年の社会政策学会ウィーン大会において、フィリポヴィッチの「国家経済学における生産性の本質」に関する講演に対するゾンバルトの批判から、価値判断論争の幕は切って落とされたと言うことができるが、そのゾンバルトの批判の核心は、ジャーナリズムの受けとめる所では、「国民経済学が一個の科学であるかどうか」というものであり、実質的な議論が世間の関心から抜け落ちていくと、学会の重鎮クナップがシュモラー宛の手紙でこぼしている(Boese S.135)。事実、同大会のゾンバルトの討論発言は次の通りである。「…この〔価値判断と存在認識の〕区別は、些事にこだわっているのではなくて、国家経済学の信用がまさに全面的に失われようとしているときに、その信用を回復するために是非とも不可欠のことなのです。そもそも今日では、我々のサークルの外部で、なおも国民経済の科学を信じている人がどこにいるでしょうか?…」(Schriften S.569)
- (4) 1909年の社会政策学会のウィーン大会において、「ウェーバーと方法上の理解において根本的に一致している」(Schriften, S.566)と自ら称し、またウェーバーからも「彼の立場は私が長年論文で主張してきた見解と完全に一致する」(Schriften, S.581)とエールを送られたゾンバルトは、「価値判断を〔科学から〕排除する」ことを要求する。「価値判断の排除」は、このウィーン大会の四年後の『意見書』の段階のウェーバーによれば、むしろ似而非価値自由論者のスローガンであった。彼らは「価値判断の排除」を標榜しながら、あるいは「事実をもって語らしめる」と称して、実際は価値判断を鼓吹したのである(Baumgarten, Eduard: Max Weber, Werk und Person, S.108, 112, Tübingen, 1964, vgl. WL S. 495, 498)。厳密にはゾンバルトの真意がどこにあるか定かではないが、上述の表現にこだわる限りは、価値判断を(事実認識としてはもとより、価値判断としても)主張できないこととなり、社会政策学は成立しない、という危惧が生じたとしても、不思議ではないし、また価値判断を学問的対象としても扱えない、ということにもなれば、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理…』そのものも存在しえなくなる。同大会

- の討論演説において、ゾンバルトは次のように語っている。「…ここで重要なのは二つの大きな可能性〔のどちらをとるか、ということ〕なのです。つまり我々経済学者が、唯一の課題として、事実を確定することを自らに課するか、あるいは同時に当為を確定することを課題とするか(場合によればそれを唯一の課題とするか)、ということなのです。…言い換えれば、重要なのは、経済学が科学であり、またあるとする限り、我々が価値判断と呼ぶものが、排除されるべきか、包含されるべきか、…ということなのです」(Schriften, S.565)。「…経済生活において倫理的動機は当然存在するし、経済の連関を総体として考察しようとするれば、倫理的要素は無視できない、ということ認めるのに私もやぶさかではありません。〔ここでウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理…』が事例としてあげられる。〕…それにもかかわらず倫理的考量を排除しようとするのは、…つまり倫理的なものを締め出そうとするのは、倫理が人生において何らの役割を果たしていないと考えるからではなくて、倫理が経済学において如何なる役割をも果たすべきではない、と考えるからです。つまり、我々が科学を遂行する瞬間において、経済生活の価値評価について、ピューリタンや非ピューリタンであってはならず、客観的な観察家や確認家でなければならない、ということなのです。この意味において我々は価値判断を科学的考察から排除しなければならないのです。」(a.a.O., S.566. 傍点引用者)最後の表現で、ゾンバルトの「価値判断の排除」が、価値判断を定立することを排除するものであっても、必ずしも価値判断を科学の対象とすることを排除するものではないことが、読み取れる。それにしても「倫理(的価値判断)が経済学においては如何なる役割をも果たすべきではない」というのは、誤解を招く表現である。ゾンバルトやウェーバーに批判されたフィリポヴィッチは、最後に与えられた機会に次のように反論している。「…もしも全経済生活を科学的に把握しようと思うならば、そもそも経済の発展を理解しようと思うならば、経済の主観的な面を顧慮しなければなりません。(ここですかさず「私は〔顧慮する必要性を〕否定したことはありません」というウェーバーの反論が入る)いや、それらは全て否定されたのです。というのも、(経済学は価値判断と何ら関係を持たず、価値判断を用いてはならない)と言明されたのですから。」(Schriften, S.614)このような理解(乃至は誤解)が生じたのは、無理もなかったと思われる(シュモラーも同じように誤解したことは、註⑧参照)。
- (5) Rickert, H.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 4-5. Aufl, S. 100, Tübingen, 1921. (佐竹・豊川訳: 文化科学と自然科学, 150頁, 岩波文庫)なお拙論, マックス・ウェーバーと歴史主義の問題, 倫理学年報, 第27集, 134頁, 1978, 参照。
- (6) 註⑩参照。
- (7) Vgl. Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, S. 43ff., Tübingen, 1920 (大塚久雄訳: プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神, 63-6頁, 岩波文庫, 1989年, 参照)。
- (8) 柏木博は、大前提を省略することによって、むしろそれが当然妥当なものだと思わせるレトリックを、省略三段論法と呼んで、広告に用いられていることを指摘している。

「リーヴァイスのジーンズが一番」と言われた時、「えっ、どうして？」ではなくて、「そんなことは俺だって知ってるよ！」と答えなければいけない気持ちにさせるのが、広告の手法なのだと言う（『芸術新潮』1989.12.8-10頁）。確かに、何かある媒概念 M を持ってきて、「M は一番」、「リーヴァイスのジーンズは M」、故に「リーヴァイスのジーンズが一番」と言われても、きっと面白くもおかしくもないであろう。

- (9) 社会政策学会の歴史に関して、以下を参照した。

Boese, Franz : Geschichte des Vereins für Sozialpolitik 1872-1932, Berlin, 1939.

Lindenlaub, Dieter : Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik, Teil I, II, Wiesbaden, 1967.

K-Conrad, E. : (Artikel) Verein für Sozialpolitik, in : Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 3. Aufl., 1911.

Albrecht, G. : (Artikel) Verein für Sozialpolitik, in : Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 1961. (本論第二節はこの項目論文に多く負っている)

大河内一男 : 独逸社会政策思想史 上・下, 1936, 著作集第一, 二巻, 青林書院新社, 1968, 69.

田村信一 : グスタフ・シュモラー研究, 御茶の水書房, 1993.

- (10) 福音社会会議は1890年に A. Stoecker, A. Wagner, L. Weber らによって設立され、ウェーバーは第一回大会から、病気で欠席をやむなくさせられる1897年まで、続けて参加したと見られる。この会議ではフリードリヒ・ナウマンに代表される若手が次第に主導権を握り、保守派のシュテッカーは脱退して1897年に教会社会会議 Kirchl.-soziale Konferenz (後に教会社会同盟 Kirchl.-sozialer Bund) の設立をやむなくさせられている。この福音社会会議を通して、ウェーバーはナウマンらと親交を結び、政治家としての実をあげることのできなかつたウェーバーにとって、ナウマンが彼の政治的理想を具体的に追求する役割を果たしてくれることとなる。のみならず、この会議を通して、彼は学問的にも、後に宗教社会学として結実する多くの知的刺激を受け取ることになる。両方の意味で重要である。(Vgl. Aldenhoff, Rita : Max Weber und der Evangelisch-soziale Kongreß, in : Mommsen, W.J. und Schwentker, W. (hrsg.) : Max Weber und seine Zeitgenossen, SS. 285-295, Göttingen, 1988.)

もう一つのドイツ社会学会は、1909年に設立され、ウェーバー自身もその設立呼びかけ人の一人であった。1910年の設立総会において決められた約款の第一条には、「純科学的」rein wissenschaftlich という形容詞が二度も並んで、社会学会の目的が、あくまで理論的な認識にあつて実践的な政策にないことを強調し、同第一条最後で、「本学会は社会学の科学的なあらゆる方向と方法に等しく機会を呈するが、何らかの実践的な(倫理的、宗教的、政治的、美的)目標の主張を拒否する」と価値自由の原則を明言しているのは、もとよりウェーバーの主張を盛り込んだのである(しかし彼はまもなく社会学会の役員を辞し、その後約款も変更されて価値自由の原則は削除される)。この社会学会は、ウェーバーの業績自身が、歴史学から社会学へと移っていったことから考えて、当然重要であるが、ウェーバー自身の

学会での活動期間が短かったこともあつて、社会学会が彼にどれだけの影響を与えたかは、慎重に見定めねばならないだろう。

- (11) Weber, Marianne : Max Weber, Ein Lebensbild, 3. Aufl. S. 122, Tübingen, 1984 (大久保和郎訳 : マックス・ウェーバー I, 92頁, みすず書房, 1972).
- (12) Baumgarten, a.a.O., S.690 (Zeittafel).
- (13) Weber, Marianne, a.a.O., S.136 (大久保和郎訳, 102-3頁)によれば、「農業史の泰斗の一人, G. Fr. Knapp の絶賛するところであった。」
- (14) ウェーバーはフライブルク大学での彼の講義によって、初めて大規模な国民経済学の講義を聞くことになった、と冗談を飛ばしている (Weber, Marianne, a.a.O., S.213, 大久保和郎訳, 161頁).
- (15) なお、19世紀前半に自由貿易を主張したイギリスのマンチェスター学派は、産業資本の立場に立脚して自由貿易を主張したが、19世紀後半の後進資本主義国のドイツでは、産業資本はむしろ保護貿易を必要とし、自由貿易は地主的利益と結びついていた。マンチェスター学派と称しても、英独の共通点は自由貿易という一点でしかなかった(『経済学事典』第二版, 1979, 岩波書店, の項目「マンチェスター学派」, 真実一男執筆, 参照).
- (16) 『経済学事典』第二版, 1979, 岩波書店, の項目「保護貿易」, 阪部長二郎執筆, 参照.
- (17) 大河内一男, 前掲書, 上, 314頁。なおシュモラーを保守派や中間派と称するのも、社会政策学会の内部における位置づけであつて、当時のドイツの思想界全体では、シュモラーら講壇社会主義の位置づけは当然それと異なる。リンガーは当時の知識人を、非民主的、反近代的な「正統派」と、民主的、近代適応的な「近代派」にわけが、平均的な講壇社会主義者は、読書人の政治的見解のスペクトルでいうと近代派のまんなかあたりに位置していた。(Ringer, F.K. : The Decline of the German Mandarins, p.150, 1969, 1990, 西村 稔訳 : 読書人の没落, 100頁, 名古屋大学出版会, 1991. このリンガーの指摘は、田村信一, 前掲書, 65頁に負う.)
- (18) Lindenlaub, a.a.O., S.11f.
- (19) Lindenlaub, a.a.O., S.13. なおポーレに対する批判として、後にシュモラーの後継者として社会政策学会の会長なるヘルクナー参照。Herkner, H. : Der Kampf um das sittliche Werturteil in der Nationalökonomie, Schmollers Jahrbuch, 36, SS.515-555, München, 1912, insb. S.523ff. この論文でヘルクナーは、シュモラーをロッシヤーやブレンターノと並んで価値判断定立に対する慎重派として位置づけ、積極派にはコントラト、フィリポヴィッチ、ヴァーグナー、マーシャル等の名前をあげている(S.516)。また価値判断論争の萌芽を、1892年のゾンバルトの『ブラウン雑誌』(1904年以降、ウェーバーとゾンバルトの編集で『社会科学・社会政策雑誌』と改題される、その前身)の論文にのつた「マルクス主義には一片の倫理的要素も含まれない」という主張に見出している。さらにヘルクナーによれば、1897年の同雑誌の論文でゾンバルトは、経済学の体系から倫理的、宗教的、政治的思想を非科学的として排除すべきであると主張している、という。もとよりこれは研究者としてであつて、人間としては理想の主張を抑制す

る必要はない。ゾンバルトは「実生活においてこの区別はしばしば極めて困難であり、場合によれば不可能かも知れない、しかし理論的にはこの区別は断固として維持されなければならない」と述べている、という (S. 517f.)。この「区別」は1904年のウェーバーの『客観性』論文でより精緻に展開されるが、ヘルクナーはその原形をここに見出している。

またヘルクナーにおいては、ゾンバルト、ウェーバーとポーレやベルンハルトらのいわゆる「似而非価値自由論者」との間には、本質的な相違は認識されていないようである。

「M. ウェーバーがウィーンの [1909年の社会政策学会の] 総会で、彼特有の情熱で価値判断に対し根本的な有罪宣告を行い、経済学者の側でアドルフ・ヴァーグナーがケルン大学就任講演で、この立場に広範な同情を示してからというもの、ルートヴィヒ・ポーレはドイツ経済学における (危機) を口の端に上せることができると考えるようになった。方法論的に根本的に新しい考え方をポーレは打ち出したわけではなかった。彼はゾンバルトとウェーバーが彼以前に、より繊細に、より気の利いた風に述べ、特にウェーバーについては、より思慮深くかつ注意深く述べていたことを、受け入れた。ポーレが行ったことは、その (理論の応用)、つまり両者の方法論をいわゆる (講壇社会主義) に対する執拗な攻撃に応用することだったのである。つまり、この講壇社会主義に対する戦いは、自ら社会政策学会に属する人々 [ゾンバルトとウェーバー] から借り出した武器で行われたのである。…」 (S.520) (なおリッカーは、ヘルクナーを、1909年から14年にかけて登場した社会政策学の方法論に関する論客 champions の一人として、プレントナー、ザルツと並んであげられている。Ringer, a.a.O., p.162, note No. 52, 西村 稔訳, 108-9頁)

(20) 大河内一男, 前掲書, 上, 5頁。

(21) Albrecht, a.a.O., S.13. この脈絡でウェーバーに農業事情の調査が依頼された。

(22) 1890年のプレスラウ大会でのシュモラーの会長としての開会挨拶参照。「…1877年から1880年にかけて我々は、全く異なる状況、学会の第二期に突入することとなったが、それは我国の経済政策と社会政策が急激な大変化を遂げたからである。この変化は部分的には我が学会の努力に負う所でもあるが、いずれにせよ多くの学会員の支持し賛同する所であった。しかし政策に個別の点で影響を与えることは、我が学会の成しうる所ではなかった。ドイツ帝国の新社会政策は専らビスマルク侯によって決定された。我が学会はこの変化によって、初期の数年間に課せられていた [政府に労働問題の必要性を説くといった] 課題を喪失することとなった。我々は叢書の発行に全力を傾けるようになった…」 (Boese S.250)

(23) Lindenlaub, a.a.O., S.53.

(24) Baumgarten, a.a.O., S.387. さらに Lindenlaub, a.a.O., S.85 における自由主義派と保守派の対立について参照。

(25) Baumgarten, a.a.O., S.387.

(26) そもそも君主制・官僚制の中立性に対する信頼は、封建勢力と資本制勢力とが拮抗しているという、歴史的な過渡期において出現する。その時期を外れて、一般に官僚制の中立性を想定するのは幻想である。シュモラー『国民経済、国民経済及び方法』(原著第三版, 1911年, 翻訳1938年, 有

斐閣) の訳者戸田武雄は訳者序説で次のように指摘している。「…プロシアにおける上級官僚は、工業と農業、労働者と地主との媒介者たりうるという見解をとるものは、官僚とこれらの産業者との間に如何に一部分歴史的・伝統的な、一部分血縁的な、関係が行われるかを忘却。…シュモラーが仮定した官僚と土地貴族との鋭い区別は不自然、非歴史的。…プロシアの官僚は、社会的、知識的にみるなら、密接に関連している土地貴族の一翼。官僚精神によって貫徹されていたことはたしかであるが、彼らがその思惟・感情において、官僚精神と矛盾しない限り、封建主義的に色づけられていた。」そして官僚の独立生を具体的に吟味するために、①官僚の父の職業、②官僚自身が農業、商業、工業その他の営利産業に参加か否か、③舅の職業 [官僚が資本家の娘を貰う傾向]、④息子の職業、を調べる必要がある、と指摘し、官僚制度と農業土地所有との間に密接な関係があることを推測している (訳者序説23-4頁)。

(27) マックス・ウェーバーの新しい全集 Max Weber Gesamtausgabe, I/17, SS. 43-6, Tübingen, 1992.

(28) 同様に Lindenlaub, a.a.O., S.4, Anmerkung, 参照。なおここでは1865年のシュモラーの『労働者問題』からの引用: 「経済生活においてもその真の進歩は、経済と他の生活領域や諸目的との連関、つまり倫理的な文化総体、にかかっている、というのも、他の有機体が病むならば、いかなる目的も如何なる部分も持続的に栄えることはできない。これが国民経済学の倫理的な ethisch 基礎である。」

(29) もともと1874年のジグ・アカデミーでの講演「社会問題とプロイセン国家」、『プロイセン年報』に掲載された後、さらに Schmoller, Gustav: Über einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft, ein offenes Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Heinrich von Treitschke, 2. Aufl., Jene, 1875 (戸田武雄訳: 法及び国民経済の根本問題, 有斐閣 1939)。ここでは戸田訳を参照したが、一部同訳と異なる所がある。

(30) 同訳書, 41頁。

(31) 同訳書, 42頁。ゾンバルトは1909年のウィーン大会で、「倫理的な要素を混ぜなければ、この世界では釘一本も打つことができない」とシュモラーは言っている、と引用して、シュモラーの表現は一層有名となった。なおシュモラーがこの表現を用いたのは、トライチュケとの論争においてであり、ゾンバルトの引用では、ラッソンの論争においてではなかったか、となっているが、それは彼の記憶違いであろう (Schriften, S.566)。

(32) 同訳書, 54頁。

(33) 「『倫理的』経済学とは、経済現象を自然現象としてではなく、操作可能な文化現象と見ることを意味している。(田村信一: グスタフ・シュモラー研究, 184頁, 御茶の水書房, 1993年, 参照。)

(34) Lindenlaub, a.a.O., S.14.

(35) シュモラーの論文を含む『国家学事典』第三版第8巻は1911, SS. 426-501 (全76頁) (註1参照)。なお初版第6巻は1894, SS. 527-563 (全37頁)、第二版第7巻は1901, SS. 543-580 (全38頁)。初版と第二版との間には、書体がドイツ活字体からラテン活字体に変更となり、文献が多少増加しているだけで、それ以外の変更はなさそうである。第三版は旧来のものに対して、頁数としても倍増し、徹底して

改稿された。「ここでシュモラーは、ウェーバーの価値判断論に反論するために大幅な増補を行ったので、もともと明瞭でない論文がアンバランスに膨れ上がり、論旨がさらに不明瞭になっている。」(田村信一、前掲書、374-5頁)

なお第三版の編集者は J. Conrad, L. Elster, W. Lexis, Edg. Loenig であるが、第一次大戦後に出された第四版(1928)の編集者は、第三版と共通の L. Elster 以外には、Fr. Wieser と、「似而非価値自由論者」の一角を占める Adolf Weber であった。また同項目(経済と経済学)を執筆したのは、かつて講壇社会主義者からポーレやベルシハルトらとともに「産業資本の走狗」とばかりに批判された A. Voigt であった。このことは、シュモラーや講壇社会主義の勢力の急速な凋落ぶりを窺わしめるに余りあるものである。

⑤ WL S.149 (『客観性』論文)における、否定を肯定と誤解した引用。正確には次の通り。「…実践のための処方箋をひきだすことができるような、拘束力をもった規範や思想をみつけたことは、けっして経験科学の課題ではない、と我々は考える。ここからどのような帰結が導き出されるか。価値判断は、究極的には特定の理想に依拠し、『主観的な』性格を有するが故に、科学的な討議から完全に免れている、というのでは全くない。我々の雑誌の実践と目標は、そのような命題を繰り返し否認する所にある。批判は価値判断をも容赦しない。問題はむしろ、理想や価値判断の科学的批判とは何を意味し、何を指すか、ということである。そのためには、さらに立ち入った考察が必要である。」(WL S.149, 傍点引用者。なお以上の引用は1904年の雑誌掲載時と同一の表現である。)シュモラーは、価値判断が主観的であるが故に、科学の考察の対象から排除されるべきだ、と(ウェーバーの)価値自由の主張を理解しているが、ウェーバーは、価値判断は主観的であるが、科学の考察の対象となる、と言っているのであり、価値判断を経験的、心理学的、論理的に理解することの意義と重要性を繰り返し主張している(例えば Baumgarten, a.a.O., S.116, WL S. 503)。ウェーバーの「価値自由」を単純な「価値判断の排除」とみなすシュモラーの誤解は、シュモラーが、ウェーバーとポーレらの「似而非価値自由論者」との間の相違を、完全に看過していた、ということを見せる。なお註(4)参照。

そして次に問題になるのは、両者の「主観的」にこめた意味内容の相違である。シュモラーが「価値判断は主観的である」というウェーバーの主張に接する時、「価値判断は、(時代によって、民族によって、個人によって)異なる」と理解する。この主張に対して、時代を通じて、民族を越えて、個人を貫いて、妥当する価値判断があるではないか、客観的な(正確には、間主観的な、と言うべきか)価値判断が存在するではないか、と反論する。そのような価値判断を「風習的価値判断」と呼び、この存在を論証することによって、ウェーバーの価値自由を論駁することができる、とシュモラーは考える。これに対して、ウェーバーが「価値判断は主観的である」という時、それが時代や民族や個人によって異なるかどうか、どの程度異なるか、ということは、余り重要ではない。場合によれば、ある行為を卑劣かどうか判断すること(道徳的価値判断)が、碑文の解説よりも、衆目的一致するところとなる(WL S.501)。「主観的」という形容は、人によって異なる、という意味であ

るよりも、ウェーバーの場合、価値判断は存在認識とは異質である、妥当性の質が異なる、その意味で「信仰の事柄 Sache des Glaubens」(WL S.152)に属する、という意味に解することができる。価値判断の妥当性が、個人々の信仰(信念)に依拠すると言っても、その妥当性は極めて脆弱である、ということには直結しない。歴史は自らの信仰に命を捧げた人々の存在を記録している。主観的・客観的という表現によって、価値判断と存在認識の質的な相違が問題になっているのであって、量的な相違ではないのである。

⑥ ソンバルトの表現は、彼の演説の最後に位置している。「私が決定的に重要だと考えるのは、…討論できないこと、何らかの意味で価値判断に根ざすすべてのこと、を排除する、ということなのです。価値判断に関しては、ブロンドが美しいのか、ブルネットが美しいのかが科学的に証明されないうちは、討論することはできないでしょう。」(Schriften S.572. 傍点は原文隔字体。)

これに対するシュモラーの皮肉は、ソンバルトの論点を故意にそらす虚偽に類するものである。ソンバルトは、価値判断が存在認識と質を異なることを強調するために、通常、存在認識と異なることがはっきり意識されている趣味判断をもってきて、価値判断と趣味判断の(存在認識と異なるという意味での)同質性を指摘し、そのことによって価値判断と存在認識の相違をくっきりと浮かび上がらせたのである。ソンバルトの意図はあくまで価値判断と存在認識の相違を示すことであって、価値判断と趣味判断の一致はそのための、そしてその限りでの、単なる手段に過ぎない。これに対してシュモラーの揶揄は、表面上は同じ価値判断と趣味判断の同質性の指摘であるが、ここには、存在認識への顧慮が完全に欠落しているが故に、価値判断と趣味判断の質的な相違を無視した単純で強引な一致に終わっており、あるいはむしろそれを目指しており、そのことでこの一致を強調すること自体が無意味なものであり、ひいては価値判断と存在認識の相違を強調することも無意味なものであるように思わせる効果を狙っている。

倫理的価値と他の美的価値、あるいは趣味的価値(ブロンドとブルネットのどちらが美しいか、といった)がどう異なるのかは、ウェーバーによれば「価値哲学の問題ではあっても、経験科学の方法論ではない。」[ただ言えることは]「実践的命の規範としての妥当性」[例えば「嘘をつくなかれ」と「事実の経験的確認の妥当性」は「絶対的に異なる」問題レベルに属しており、両者を混同することによって、むしろそれぞれの価値の特有の尊厳さが損なわれる、と1909年の『意見書』では述べている(Baumgarten, a.a.O., S.115)。しかも1917年の『価値自由の意味』では、同じことを述べて、シュモラーの1911年の論文『国民経済学…』の名をあげている(WL S.501)。

⑦ 極めてレトリカルな表現。風習的価値判断が異なる場合があったとしても、それは「枝葉末節」で「派生的」であって本質においてではなく、また「善良」ならざる、「卓越」せざる人々の間である、と逃げることができる。

なおこの楽天的な歴史観に対して、ウェーバーは「神々の相克」という歴史観を対峙させるが、同時にまた、問題はこの歴史観、世界観の対立自体にあるのではなく、事実に妥当性に科学を依拠させるところにある、と主張する

(さらにその背後には、事実的妥当性を理念としての妥当性と混同する、言い換えれば、道徳社会学や倫理思想史を規範的な道徳哲学や倫理学と勘違いするところにある、と考える)。「シュモラーの見解によれば、実践的価値判断の主要点に関して、人々や宗派を越えて、慣習が等しくなりつつある konventionelle Einmütigkeit, というが、それは私の印象と鋭く対立する。しかしそのことは、問題として重要であるとは私には思えない。というのも、いずれにせよ否定されるべきは、ある種の広範に広がる実践的立場が、慣習 Konvention によって何らかの事実上の自明性を持っているからといって、そのような自明性に科学が依拠してよいのではないか、という見解である。科学の科学らしい機能は、まさに正反対であって、科学には慣習として自明になっていること das konventionell Selbstverständliche を問題にする、というところにあると私には思われる。」(WL S. 502, Baumgarten, a.a.O., S.115)

シュモラーの楽天的な歴史観に対して、ウェーバーは悲観的な歴史観を対峙させる。しかしこの対立自体は、世界観の対立であって、「神々の相克」の時代においては、論理的に決着をつけることはできない。そこでウェーバーは、その対立に深入りすることを避けて、科学が「事実上の自明性」に依拠すること自体が問題だと、論点を移していく。この戦術は一間論理的なように見える。しかし「事実上の自明性」が問題となりうるのは、事実上自明でなくなりつつあるか、あるいは「事実上は」自明であるが、論理上は自明でないか、いずれにせよ「自明」でなくなりつつある場合ではないのか。「事実上の自明性」に依拠すること自体が間違っている、というのではなく、自明でなくなりつつある前提に依拠することがおかしい、というべきではないだろうか。医学が苦痛の除去や生命の延長を自らの前提としてもち、その限りで「事実上の自明性」に依拠して、あえてその「自明性」を問う必要がなかったように、科学はそれなりの自明性から出発する、と言えるのではないか。もとよりその「自明性」も、やがて自明ではなくなる、丁度医学において、生命の延長のみに依拠することによって、生命の質を軽視し、生命を量として捉えているという批判が生じてきたように。その意味で「自明性」に依拠すること自体がおかしい、というウェーバーの一見論理的な批判は、科学に何がしかの前提の存在を認め、その前提に立脚することが必要である限り、当たっていないのではないだろうか。むしろこの前提が自明でなくなりつつある、という実質的な認識があつて初めて、ウェーバーの批判は意味をもつ。上の引用では、シュモラーとの世界観の相違に関して、ウェーバーは一寸言及して、すぐに話頭を転じたが、科学が「自明性」に依拠し、ひいては科学が価値判断を下す、そのことを禁ずるためには、あくまで現代が対立した世界観の時代である、という、世界観の内容に踏み込んだ議論が必要なのではないだろうか。もしもキリスト教の世界観によって世界が統一的に支配された時代であるならば、一々その主観的な前提を認識する必要がなくなるのと同じではないだろうか。その時、かりに主観的な前提であったとしても、花火を作る花火師が、燃焼の客観的前提として酸素の存在を想定する必要がないのと同じように、一々認識される必要がなくなる。もしもその前提が問題とならしたら、時代そのものが変わり、キリスト教的な理念が絶

対的な妥当性をもつことができなくなった時である、つまり、従来の「自明性」が自明ではなくなった時である。その意味でウェーバーの価値自由は、「価値判断の相克」という時代認識と表裏一体のものとして存在している、と言えるのではないだろうか。

(39) ヘルクナーは、シュモラーの立場を代弁して次のように述べている。「これらの〔研究者と、政治家、市民、人間等の〕区別は、空虚でスコラ的で形式的な言葉の遊戯のように思われる。たとえ学者であっても、統一的で不可分な人格の持ち主であり続け、この人格は、会社の簿記のように複数の口座に解体することはできないものである。実業人や政党政治家としてあれこれ行い、人間やキリスト教徒、愛国的ドイツ人としては反対を行わねばならない、と言明するのが益々当たり前になってきているが、それはまさに現代の道徳的病弊そのものである。そもそも広範に行われている分業が、同時にまた全人格を解体させるとでもいうのであろうか。心理学者ならむしろ、意識同一性障害に重篤な精神病の兆候を認めるところである。道徳的人格の分解を徹底して実行しようとするならば、道徳的健康が極めて甚だしく損なわれることにならざるを得ないであろう。」(Herkner, a.a.O. [註脚参考], S.532) この批判は直接的にはポーレに向けられているが、研究者と政治家、知性と良心、の区別を明確に主張したのは、1904年の「客観性」論文のウェーバーであるから、当然ウェーバーにも向けられている。そして最後の「精神病の兆候」云々は、ウェーバーに対する当てこすり、あるいは(人身攻撃のような)「人に訴える論証」 Argumentum ad hominem、とまでは言わないにしても、少なくともウェーバーの疾患がヘルクナーの脳裏をよぎったであろう、とは想像される。

シュモラーやヘルクナーに対して、ウェーバーの人格概念は、遥かに柔軟でかつ強靱であるように思われる。シュモラーが「二枚の舌でもって語る」ことによって、人格の分裂、崩壊を認めたのに対し、ウェーバーは「二枚の舌」を制御する統一された人格を、その分裂した現象の背後に認めたのである。「二枚の舌をもって語る」ことは、ウェーバー流に言えば、「緊張に耐える」ことである。1909年のウィーン大会の三日目の討論演説で二度ウェーバーは登壇したが、その最初の機会は次のように締め括られている。「我々は科学的に証明できるいかなる理想も知らない。確かに、さなきだに主観主義的な文化の時代において、理想を自らの胸襟から絞り出さねばならない、というのは困難なことである。しかしながら、そもそも如何なる桃源郷も、またそこに至るべき舗装された道をも、此岸においても彼岸においても、思考においても行動においても、我々は約束することはできない。我々の魂は、そのような桃源郷を夢見る者のように安らぐことはできない、ということは、人間の尊厳に由来する証 Stigma である。」(SSP S.420, Schriften S.585) また先に登壇したゾンバルトも、「当然そのこと〔価値判断を学問の名によって定立しない〕は一種の諦念を意味するが、しかしある意味でこの諦念で〔人格の〕成熟を説明し定義することができる」と述べている(a.a.O., S.569)。ウェーバーはその三年後の『価値判断討論意見書』(1913年)では、大学教育の意義に関連して、時代の人格崇拜を批判し、むしろ「ザッヘへの献身」こそが重要なのだ、と主張するが、そこで「人格の統一」に関して次のよ

うに述べている。「(人格)とは、あらゆる機会にその存在を認められなければ、喪失してしまう、とでもいうような意味での(統一)であり、またあるべきだ、というような主張は、全く間違っている。…(強固な)人格とは、…あらゆる機会を捉えて、自分にしかないような、極めて個人的な(特性)をまず問題にする、というのとは間違っている。…」(Baumgarten, a.a.O., S.107f., vgl. WL S.494)

- (40) シュモラーの言う「現実主義的科学」としての倫理学は、規範的でない道徳社会学のような学問を考えているのであろうが、「現実主義的科学」に対してウェーバーは次のように述べている、「…倫理的なるもの(現実主義的)科学によって、つまりある人間集団にその都度支配的な倫理的信念は、他の生活諸条件から影響を被ったり、逆に今度は他の生活諸条件に影響を与えたりするが、これらの影響を、事実として叙述することによって、いつのまにか、妥当すべきものについて何か言明することがいつかできるような、一個の(倫理学)ができてしまうという見解があるが、その見解には断固として反対である。」(WL S.502)そして中国天文学やローマの農地測量技師、フィレンツェの銀行家の「現実主義的」歴史研究が、何がしかの規範の樹立には至るべくもないことと同じである、と言っている。ウェーバーはヒュームと同じく、いくら存在認識を積み重ねても、価値判断や規範との溝は埋まらない、と考えるのである。
- (41) 田村信一、前掲書、358頁。なおこの「倫理的科学」に対するシュモラーの反論については、前註(40)に該当する本文箇所を参照。シュモラーはそこでは、彼の言う「倫理的科学」とは、単なる技術的、自然的要素だけでなく、文化的、心理的要素をも対象とするものであり、規範的な意味とは無関係である、と強調していた。その点でウェーバーの上述の批判が当てはまるかどうか疑問である(しかし、だからといって、「倫理的」が規範的な意味で用いられる危険性があることは、否定できない)。
- (42) 倫理的進化論と歴史的相対主義について、大河内一男は

次のように説明している。「前者[大河内のいう進化論倫理観]に拠れば倫理的なるものは人類社会の進化とともに次第にその対立を克服し、それとともに統一的価値判断の可能性が生ずる。『倫理的』経済学の代表者は、自己の体系を科学的なものとするために、大部分かかる主張に固執していた。…第二の主張[相対主義的折衷論]は、諸々の理想間の折衷、その調和点に科学的心理を求めると考える立場である。事実歴史学派の理論家たちは、アリストテレスに倣って、真理はいつも『中道』に存る、としばしば述べていた。そのように、『講壇社会主義』は資本主義と社会主義との『中道』を歩むことを本来の使命としていた。…」(大河内一男、前掲書、下巻、69頁)。これによれば、シュモラーの「風習的価値判断」は、ウェーバーの言う倫理的進化論の具体的な内容ということになる。

- (43) ここに(WL 2.Aufl.の編者のヴィンケルマンは「(1878年の大変化)が念頭に置かれている」と註し、PS S.311ff.の参照を求めている。それは『新秩序ドイツの議会と政府』の第一章「ビスマルクの遺産」の冒頭で、社会主義者鎮圧法発布以降のドイツ政治の展開と政党の消長が描かれているが、「社会主義において国家に対する評価に変化が生じた」こととは関係ない。編者の誤りではないかと考え、括弧に附したような説明を加えた。
- (44) メンガーは次のように皮肉っている。「天文学者がその巨大な距離の計算のためにその学問のなかに光年という概念を導入しなければならなかったように、シュモラーの意味での理論的研究のための完全な歴史的・統計的基礎を獲得するために必要な期間についての、近似的な概念といったものでも得るためには、我々経済学者は少なくとも太陽系の寿命で計算しはじめなければならないでしょう。」(C. Menger: Ges. Werke, 2.Aufl., S.38f., Tübingen 1970. カール・メンガー、「ドイツ経済学における歴史主義の誤謬」(1884)、メンガー『経済学の方法』、福井孝治・吉田昇三訳、吉田昇三改訳、328頁、日本経済評論社、1986年)



## Max Weber und Gustav Schmoller

— Gedankengeschichtliche Skizze vom *Werturteilsstreit* —

Hiroshi Hosomi

### ZUSAMMENFASSUNG

1909 fand in Wien die Tagung des Vereins für Sozialpolitik statt, wo sich die Konservativen des Vereins wie G. Schmoller und die Radikalen wie M. Weber und W. Sombart heftig darüber stritten, wie man für die Sozialpolitik und die Sozialwissenschaft überhaupt Objektivität gewinnen könnte, und dazu brauchte man nach Webers Ansicht die *Wertfreiheit*, d.h. die Unterscheidung zwischen Seinerkenntnis und Werturteil. Aber M. Webers *Epigonen*, pejorativ so von Schmoller genannt, mißverstanden vielleicht absichtlich Webers Forderung als die Ausscheidung des Werturteils aus der Sozialpolitik, und weil Schmoller fürchtete, das würde auf die Aufhebung der Sozialpolitik hinauslaufen, war er gegen die Wertfreiheit. --Den Streit nannte man *Werturteilsstreit*. Bei dem Streit handelte es sich eigentlich darum, wie man die Sozialpolitik zur richtigen Geltung bringen könnte. Aber dort diskutierte man überwiegend darum, ob die Werturteile nur subjektiv sein könnten, ob es eigentlich kein objektives Werturteil gäbe, und das nannte Schmoller *sittliches Werturteil* und in seinem Artikel bemühte er sich vergebens, seinen Begriff des sittlichen Werturteils zu begründen.

In meinem Aufsatz wird zuerst an die bekannte D. Humeschen Warnung erinnert, und die alltägliche Erfahrung des Herleitens des Sollens aus dem Sein kritisch überprüft (Einleitung). Dann wird die Geschichte des Vereins für Sozialpolitik als Hintergrund des Werturteilsstreites (Kap. I), und der Unterschied zwischen Schmollerschen und Weberschen Sozialpolitik (Kap. II), dargestellt. Die Schmollerschen *sittlichen Werturteile* waren Schlüsselworte für sein Argument, aber sie waren zu abstrakt wie die 'Goldene Regel', um die wirkliche politische Maßnahme daraus zu ziehen (Kap. III). Zum Schluß wird bei M. Weber der Grund dafür erfragt, warum die Historische Schule die Wertfreiheit nicht anerkannte (Kap. IV).