

# 「神々の闘争」と科学

千葉 芳夫

**【要旨】**「神々の闘争」とはウェーバーの価値論上の立場を意味する言葉である。だが彼は、一方では諸価値や諸立場の絶対的な対立を主張し、もう一方で、価値間の調和や、ある価値の他の価値に対する奉仕がありうるとしている。つまり、諸価値の関係に関するウェーバーの発言には矛盾がある、ということである。

また、「神々の闘争」における科学の位置、つまり、科学が他の価値と絶対的に対立するのか、それとも他の価値に奉仕しうるのか、という点についても、同様の矛盾が見られる。だが、科学が他の価値に仕えうるとする一方の視点からは、科学がみずからの責任において仕えるべき価値を選び取ることができるという可能性が見出される。これは、科学を没意味化という運命から救い出す一つの可能な方向性を示すものと言えよう。

キーワード：神々の闘争，M・ウェーバー，価値論，科学

ウェーバーにとって、科学は両義的な意味を持っていたように思われる。科学は一方において、世界それ自体は意味を持たない、ということをはっきりとすることによって、没意味化をもたらす。だが、他方で行為の究極の意味およびそれと価値との関わりを明らかにすることによって、意味問題に関わるからである。こうした両義的な方向の「緊張<sup>(1)</sup>」の中に身を置き、それに男らしく耐える、という態度には確かに人を魅了するものがある。だがそれは、矛盾を矛盾のままに放置した、ということでもある。科学が没意味化をもたらすという論点を徹底させれば、主体の究極的決断すら無意味化されてしまうことになる<sup>(2)</sup>。だが、もう一方の視点からは、あるいはこの状況を突破する方向性が見えてくるのではないか。ウェーバーの態度に共鳴し、同調するだけでなく、それを越えていこうとするならば、このような可能性を探る作業はぜひとも必要なものとなるであろう。この論稿は、ウェーバーにおける科学の意味のこのような側面を、「神々の闘争」と科学との関わりという点から考察しようとするものである。

## 1. 「神々の闘争」

「神々の闘争」とは、ウェーバーの価値論上の立場の比喩的な表現である。それはまた、「価

値の多神教」とか「神と悪魔の闘争」とも表現される。まず、「神々の闘争」に関するウェーバー自身の言葉ををいくつか引用してみよう。

「けっきょくのところでは、どこでもいつでも諸価値のあいだでは、二者択一が問題であるばかりではなく、また『神』と『悪魔』との闘争のように和解できない死闘が問題である。『神』と『悪魔』とのあいだには、なんらの相対化も妥協もない<sup>(3)</sup>。」

「あるものは美しくなくとも神聖でありうるだけでなく、むしろそれは美しくないがゆえに、また美しくないかぎりにおいて、神聖でありうるのである。…また、あるものは善ではないが美しくありうるというだけでなく、むしろそれが善でないというまさにその点で美しくありうる。…さらに、あるものは美しくもなく、神聖でもなく、また善でもないかわりに真ではありうるということ、いな、それが真でありうるのはむしろそれが美しくも、神聖でも、また善でもないからこそであるということ、—これはこんにちむしろ常識に属する。だが、これらは、こうしたもろもろの秩序と価値の神々の闘争のなかでもっとも基本的なばあいにはすぎない。フランスの文化とドイツの文化とを比較して『学問的に』その価値の高下を決しようとするばあいなど、どうやってそうするのかわたしにはわからない。この点でも神々はたがいに争っており、しかもそれは永久にそうなのである<sup>(4)</sup>。」

「…ここに述べたような考えは、人生が、その真相において理解されているかぎり、かの神々の中の永遠の闘争からなっているという根本の事実にもとづいている。比喩的でなくいえば、われわれの生の究極のよりどころとなりうべき立場は、こんにちすべてたがいに調停しがたくまた解決しがたくあい争っているということ、したがってわれわれは、当然これらの立場のいずれかを選定すべく余儀なくされているということ、がそれである<sup>(5)</sup>。」

「神々の闘争」とか、「神と悪魔の闘争」といった表現はそれ自体比喩的であるし、彼の社会学の中心的概念とは違い、明確に規定されてもいない。そのため、様々に解釈される余地を残している。以下、いくつかの解釈を取り上げ、検討することから始めよう。

浜井は、「神々の闘争」が意味するのは価値多元論であるとし、次のような解釈を示している。「…ウェーバーの価値論は神々の永遠の争いを『根本事実』として認める価値多元論であった。真、善、美、聖等の諸価値領域、あるいは政治、経済、宗教、学問、芸術等の価値序列相互の間で永遠の闘争が存在し、その決着は誰もつけることができない<sup>(6)</sup>。」「神々の闘争」の意味するものが、まずは価値多元論、それも多元的な価値の対立<sup>(7)</sup>であることは、間違いあるまい。だがウェーバーは、諸価値領域あるいは諸価値序列の並列的な対立を考えているのだろうか。

「客観性」論文では、「個々人が実現しようとする文化理想と彼が果たすべき倫理的義務とは、原理的に異なる尊厳を持つ<sup>(8)</sup>」と言われている。つまり、文化と倫理が異なる価値領域に属するということである<sup>(9)</sup>。周知のように、「客観性」論文における主要な論点の一つは、事実判断と価値判断との異質性の主張であるが、さらに価値判断の内部でも異質な二つの領域が

区別されている訳である。それに科学を加えれば異質な三つの領域が区別されることになる。「ある論述が、我々の感情や、具体的実践的目標とか文化形式及び文化内容とかに向かって奮起しうる能力に訴えている場合、また倫理的規範の妥当が問題になっている際に、我々の良心に訴えている場合、或は最後に経験的真理としての妥当を要求しながら経験的現実を思惟的に整序する我々の能力と欲求とに訴えている場合、これらの三つの仕方の間には越え難い相違がどこまでも存する…<sup>(10)</sup>。」ここで主張されていることは、諸価値領域・諸価値秩序の単なる並列的な対立とは明らかに異なっている。

ハーバーマスの解釈は、この論点に対応するものである。彼は、ウェーバーが価値領域を基本的には科学と技術、法と道徳、芸術と批評、の三つに区分している、と解釈する<sup>(11)</sup>。ハーバーマスはそれを、認知的領域、規範的領域、自己表示的領域などと呼んでいるが、伝統的な用語を用いるなら、真、善、美、という三つの価値領域である。そうして彼によれば、「各々がそれに固有の論理に基づく三つの価値領域の分化」によってもたらされる「三つの価値領域間の緊張」、さらには「不統一性と矛盾」が、根本的な問題なのである<sup>(12)</sup>。だが、ウェーバーにおいては、三つの価値領域を構成する普遍的価値基準と個別的な価値内容との区別が不十分であった、とハーバーマスは批判する<sup>(13)</sup>。そのため、「それぞれが固有の抽象的な妥当局面の下で合理化される三つの価値領域というモデルに、真理、富、美、健康、正義、権力、神聖性等々といった分類し難い諸価値の多様性という観念が取って代わっているのであり、そうした個別で、究極的には非合理的な価値の間には、根拠によって解消することのできない対立が存在する<sup>(14)</sup>」ということになってしまうというのである。つまり、ハーバーマスによれば、「理性それ自体が複数の（三つの——筆者）価値領域の中へと分解していってしまい、自己の普遍性を破壊してしまう<sup>(15)</sup>」ということが、「神々の闘争」における根本的な問題であるのだが、ウェーバーはそれを捉え損ねている、ということになる。

だが、はたしてそうだろうか。先の引用文からも理解される通り、ウェーバーは、真、善、美（さらに聖）という基本的な諸価値の分裂、対立という事態は十分に意識していたはずである。しかし、彼にとっては、この三つ（ないし四つ）の基本的価値の対立は、根本的な問題というよりは、「むしろ常識に属する」、「『神々の闘争』の中でももっとも基本的な (elementarst) 場合にすぎない」のである。それゆえ、彼はこれらの基本的な諸価値の分裂、対立そのものを主題的に取り上げることをほとんどしなかったのだと考えられる。こうしてみれば、ハーバーマスのウェーバー解釈は、彼自身の関心に引き寄せての解釈であり、ウェーバー解釈としては適切さを欠く、といわねばならない<sup>(16)</sup>。

しかしまた、ハーバーマスの指摘するような混乱がみられることも事実である。そのため、文化価値と倫理的価値との区別が「神々の闘争」においてどのような意味を持つのかは不明になる。とすれば、浜井にみられるような、諸価値の並列的な対立という解釈が生じるのも無理はない、ということにもなる。

ところで、浜井にせよハーバーマスにせよ、「神々の闘争」を諸価値間の対立、闘争と解釈しているが、ウェーバーが対立を見ていたのは、諸価値についてだけであろうか。

「責任倫理」と「信条（心情）倫理<sup>(17)</sup>」という二つの倫理の対立がウェーバーにとって重要な問題であったことはよく知られている通りである。「価値自由の意味」においては、この二つの倫理的格率は、「倫理がじぶんの前提からは決着をつけることができないまったく独特に倫理的な根本問題<sup>(18)</sup>」だとされ、「これらの格率は、たがいに、純粋に自分自身に基づいている倫理そのものの諸手段を持ってしては決着をつけることのできない永遠の闘争のうちにおかれている<sup>(19)</sup>」と述べられている。また「職業としての政治」において、この二つの倫理の対立が再び取り上げられる。そこでも二つの倫理は、「倫理的に方向付けられたすべての行為」の「根本的に異なった二つの調停し難く対立した格率」だと捉えられており、両者の間には「底知れぬほど深い対立」があるとされる<sup>(20)</sup>。それゆえ、およそ「信条（心情）倫理と責任倫理を妥協させることは不可能<sup>(21)</sup>」なのである。

「責任倫理」と「信条（心情）倫理」との対立は、倫理という一つの価値領域内部における二つの立場の対立である。このように、ウェーバーが調停し難い対立をみていたのは、諸価値間においてだけではない。一つの価値領域内部における根本的な立場間にも絶対的な対立があるとみなされているのである<sup>(22)</sup>。とすれば、「神々の闘争」は、諸価値間の対立、闘争だけではなく、ある価値領域内部の究極的な諸立場間の対立、闘争をも意味するものだ、ということになる。あらゆる価値が、またあらゆる立場が他と争いあっている。この解釈は、次のような表現とも合致するものである。

「一切の行為が、結局は一定の価値への左袒を意味し、したがって、常に他の価値に敵対することになる…<sup>(23)</sup>。」また、「われわれをもっとも力強く動かす最高理想はいつの世でも他の理想との闘争においてのみ実現される<sup>(24)</sup>。」さらに、「われわれの生の究極のより所となりうべき立場は、こんにちすべてたがいに調停しがたくまた解決しがたくあい争っている…<sup>(25)</sup>。」このような表現は、その他様々な個所に見出すことができる。

なぜならウェーバーにとって、「闘争こそは、あらゆる文化的生（Kulturleben）から排除されることができないもの<sup>(26)</sup>」だからである。「闘争の諸手段や闘争の対象、さらには、闘争の根本方向や闘争の担い手たちは、変えられることができるが、闘争そのものは、排除されることができない。…つねに、闘争は、存在している<sup>(26)</sup>。」ここでウェーバーは、他者との外部的な財をめぐる闘争と内面的な財をめぐる闘争、それに個人の心の中での内面的な闘争という三つのタイプの闘争を区別している。「神々の闘争」とは、これらの闘争のうちで価値に関わるものを意味する、つまり二番目と三番目とはほぼ対応する一と解釈することができるであろう。

生が闘争に満ち満ちているという見方、あるいはむしろ、生の本質は闘争であるという見方は、ウェーバーの人格概念と深く関連している。彼にとって人格とは、「特定の究極的『価値』

と生の『意義』…に対する恒常的な内的関係の内にその『本質』が見出されるもの<sup>(27)</sup>」である。言い換えるなら、「最高究極の価値判断」が『『人格』のもっとも内面的な要素』であり、それが「我々の生に意味と意義とを与える」のである<sup>(28)</sup>。そしてこの価値判断は「生における諸々の抵抗との闘いのうちに展開<sup>(28)</sup>」されねばならない。つまり、我々は「人格」として生きるためには、一つの価値あるいは立場を選び取り、そのために「生きつくす (Sichausleben)<sup>(29)</sup>」ことができなければならないのである。だがそれは、「特定の神にのみ仕え、他の神には侮辱を与える<sup>(30)</sup>」ことになる。

このように見れば「神々の闘争」とは、諸価値及び究極的な諸立場の絶対的な対立を意味する、ということになろう。しかしウェーバーには、こうした視点と矛盾する議論が見られる。

「価値自由の意味」の中で彼は、倫理的価値と倫理以外の価値（文化価値）とを区別した後、「それにもかかわらず、いろいろの倫理的な品位が倫理外の価値のための行為にも付着しう」と述べている<sup>(31)</sup>。「神々の闘争」の先のような解釈からすれば、ある文化価値の実現のための行為は、他の価値とは和解しがたく対立するはずである。だがここでは、それは同時に倫理的価値の領域にも属するのだ、とされているのである。

「職業としての政治」においては、同様の見解がもっと明瞭な形で現われる。そこでは「政治の倫理的故郷はどこにあるか<sup>(32)</sup>」という問に示されるように、政治と倫理の関係が一つの主題となっているからである。諸価値領域の間に絶対的な対立しか存在しないとしたら、そもそもこの問自体が意味を持たないことになるであろう。その上、「責任倫理」は政治の領域にふさわしい倫理だとされている。これは、政治と倫理の領域が「責任倫理」において調和するということだ、と解しうる。

また、「職業としての学問」では、科学の意義とは何かが繰り返し問われている。そして、実生活に対する意義として、技術についての知識、「物事の考え方、およびそのための用具と訓練」そして、「明晰さ」に導くこと、という三つの意義が挙げられている。「明晰さ」に導くというのは、なによりも自分自身の行為の究極の意味を明らかにするということである。そして科学は、「各人に対して彼自身の行為の究極の意味についてみずから責任を負うことを強いることができる、あるいは少なくとも各人にそれができるようにしてやることができる。<sup>(33)</sup>」  
「もしある教師にこのことができたならば」、とウェーバーは言葉を続けている。「彼は、『道徳的（あるいは人倫的）な (sittlich)』力に仕えているのであり、明晰さと責任感を与えるという義務を果たしているのである」と。

科学が道徳的、あるいは人倫的な力に仕えうるとすれば、ここでも価値の間の絶対的な対立ではなく、価値間の調和、あるいはある価値の他の価値に対する奉仕がありうることになる。いずれにせよ、諸価値、諸立場の間には、「調停しがたくまた解決しがたい」「神と悪魔との間」のような対立しか存在しえないわけではない、と解釈せざるをえないのである。

同じような矛盾が「責任倫理」と「信条（心情）倫理」との間にも見られる。先に引用した

通り、ウェーバーは、「責任倫理」と「信条（心情）倫理」を妥協させることは不可能であると主張しているのだが、その少し後で今度は次のように述べている。「…結果に対するこの責任を痛切に感じ、責任倫理に従って行動する、成熟した人間…がある地点まで来て、『私としてはこうするよりほかない。私はここに踏み止まる』と言うなら、測り知れない感動をうける。これは人間的に純粹で魂をゆり動かす情景である。なぜなら精神的に死んでいないかぎり、われわれは誰しも、いつかはこういう状態に立ちいたることがありうるからである。そのかぎりにおいて信条（心情）倫理と責任倫理は絶対的な対立ではなく、むしろ両々相俟って『政治への天職』をもちうる真の人間を作り出すのである<sup>(34)</sup>。」

いったい「責任倫理」と「信条（心情）倫理」とは絶対的に対立するのか、それともしないのか。ここでのウェーバーの真意は「意味上は」絶対的に対立するとしか思えない二つの倫理が、極限においては結びつきうる、ということであろうが、それにしても、同じ講演の中で、両者を妥協させることは不可能だと述べた後で、今度は、絶対的な対立ではないと述べるということは、矛盾したことだといわざるをえない。

これまで述べてきたことから明らかなように、個別的、具体的な問題についての議論においては、諸価値、諸立場の間に調和、あるいは何らかの結び付きがありうるということをウェーバーは認めているのである。とすれば、諸価値、諸立場の間には、神と悪魔との間のような絶対的な対立しかありえないというような表現は、額面通りには受け取れない、ということになる。しかも、どのような時に調和や結び付きがありえ、どのような時には絶対的な対立しかありえないのか、ということを経が論じている訳ではないし、また彼の議論からその点を解釈することも不可能である。なぜなら、一般的に諸価値や諸立場の対立について述べる時と、個別的な問題を扱っている時とでは、明らかに矛盾したことが主張されているからである。とすれば、「神々の闘争」の首尾一貫した解釈は不可能だ、ということにならざるをえない。

## 2. 「神々の闘争」と科学

次に、「神々の闘争」と科学との関係の考察に移ることにしよう。両者の関係は二面的である。一面では科学（の発達）が、「神々の闘争」の前提となっている。もう一面で、「神々の闘争」のうちにおける科学の位置が問題となる。まず前者の問題から始めよう。

「価値自由の意味」の中で、ウェーバーは「神と悪魔との闘争」に言及し、しかしそれは「意味上」の闘争であって、現実には相対化や妥協が至る所に存在する、と述べた後で次のように言う。「すべての人間的な便宜さにとっては歓迎されないが、しかし不可避的な、知恵の木の実は、つぎのようなあの対立を知らねばならずそれゆえまた見なければならぬ、まさにそういう知恵の木の実にほかならない。すなわち、どの個々の重要な行為も、さらにまた、全体として生は、一この生が自然現象のようにまんぜんと進行するようなものではなくて意識的

におくられるようなものになっているならば——連の究極的な決定を意味するのであって、この決定によって、魂は、プラトンの場合のように、それ自身の運命を、すなわち、そのおこないと存在との意味を選ぶのである<sup>(35)</sup>。」また「客観性」論文には、つぎのよく知られた箇所がある。「認識の樹によってはぐくまれてきた一文化時期の宿命は、世界生起の研究の成果がどれほど完成されたところで、我々はそれからして世界生起の意味を読みとることができず、かえって意味そのものを創造し得なければならぬこと、また『世界観』は決して進歩していく経験的知識の産物ではあり得ぬこと、従ってまた我々を最も力強く動かす最高理想はいつの世でも他の理想との闘争においてのみ実現されるのであり、しかもこれらの理想が他人にとって神聖なのは我々の理想が我々にとってそうなのと同じなのだということ、を知らねばならぬことである<sup>(36)</sup>。」つまり我々が究極的な決定を意識的に行なわなければならないこと、またその決定において選り取られた「最高理想」が他の理想とは対立するものであること、言い換えれば、「神々の闘争」という事態が、科学という「知恵の木の実」、「認識の樹」によって明白にされた、ということである。

しかし科学は、「神々の闘争」を明瞭に意識させるだけではない。それはまさに「神々の闘争」を引き起こした当のものでもある。

ウェーバーによれば「神々の闘争」に決着をつけることができるのは「預言者か救世主だけ」である<sup>(37)</sup>。しかし、今は「神も預言者もない時代」である<sup>(38)</sup>。これは現在では宗教が力を失ってしまった、ということの意味する。そして、宗教の力を失なわせることになった最大の要因は科学(的 세계観)の浸透に他ならない、と彼は見ているのである<sup>(39)</sup>。

では、科学はどうであろうか。「倫理的科学」を標榜し、「拘束的な規範や理想を発見し、それから実践に対する処方箋を導き出す」ことが、経験科学の課題である、あるいは経験科学によって可能であるとする立場もありうる<sup>(40)</sup>。この立場に対してウェーバーは、そこでは「『存在するもの』の認識と『存在すべきもの』の認識とが原理的に区別されていない<sup>(41)</sup>」と批判し、「存在すべきもの」の認識は、「断じて経験科学の課題ではあり得ない<sup>(42)</sup>」、「経験科学は何人にも何を成すべきかを教えることはできない<sup>(43)</sup>」、と主張する。これはいうまでもなく、彼の「価値自由」の中心的な主張である。

科学が宗教を衰退させ、しかも、科学は価値判断の間には答えないという立場を取るならば、価値判断に究極の根拠を与えてくれるものは何もない、ということになる。ここに、「神々の闘争」という状況が現われるのである。科学は「神々の闘争」を引き起こし、さらに、その明白な認識を迫る。科学が「神々の闘争」の前提になっているというのはこういうことである。

次に、「神々の闘争」における科学の位置、という問題に移ろう。つまり、科学は「神々の闘争」における一つの神なのか、それともそうではないのか、という問題である。浜井は科学(学問)も神々の一つだ、という解釈を示している<sup>(44)</sup>。確かに、最初に引用したような、真、善、美、聖という諸価値が、「神々」として絶対的に対立している、というような表現からは、

科学も「神々の闘争」から免れている訳ではない、という解釈が導かれる。だが一方で、ウェーバーは科学的認識と価値判断とを峻別すべしという「価値自由」の要請によって、価値判断をめぐる争いから科学を救い出したのではないか、ということも考えられる。科学的認識と価値判断とを峻別することによって、価値判断は「神々の闘争」のうちに投げ入れられるが、科学はそれを免れるのではないか。この点はどう考えればいいのかであろうか。

ウェーバーは科学の価値として、「論理的または事實的 (sachlich) に評価されて正しい (richtig)」ということと「科学的関心という意味において重要な (wichtig)」ということの二つを区別している<sup>(45)</sup>。前者は科学的認識の「客観性」の問題である。そして、(文化) 科学は主観的な価値を前提とはするけれども(「価値関係性」)、それにもかかわらず客観性をもちうる、と考えられている。つまり、科学的認識の「正しさ」は科学的な手段によって判定しうる、ということであり、それゆえ、科学的認識は「神々の闘争」に巻き込まれなくてもすむ、というのが、彼の考えなのである。

また「職業としての学問」の中では、「論理や方法論上の諸規則の妥当性 (Geltung)」と、研究結果が「『知るに値する』という意味で重要な (wichtig) 事柄である」という二つのことを科学が前提としている、と述べられている<sup>(46)</sup>。この二つの前提は、先の科学の二つの価値に対応するものである。そしてウェーバーは、これらの二つの前提の内の前者は、科学の意義という当面の問題にとっては議論を要しないことであるが、後者はそうではない、と言う。「なぜなら、ある研究の成果が重要であるかどうかは、科学的な手段によっては論証し得ないからである。それはただ、人々が各自の生の究極の立場からその研究の成果がもつ究極の意味を拒否するか、あるいは承認するかによって、解釈されうるだけである<sup>(47)</sup>。」とすれば、研究成果の重要性の判断は一つの価値判断であり、この面では科学は「神々の闘争」に巻き込まれざるを得ない、ということになる。

だがこの場合には、科学は「神々の闘争」に巻き込まれるとしても、そこにおける一つの神ではありえない。なぜなら、科学が一つの神でありうるためには、他の価値や立場とは異なったそれ独自の価値あるいは立場をもつことが必要だからである。

小倉は、科学の価値をウェーバーとは違った意味で理解している。彼によれば、科学(あるいは科学的態度)とは、真理の探究に価値を認める生活態度のことである。そして科学をこのように規定した場合には「科学の意味は範疇の論理的妥当によってではなく、科学的探究そのものの有する価値から基礎づけられねばならぬことになる<sup>(48)</sup>。」個々の研究成果の重要性とは区別される、真理の探究そのもののもつ価値、これを科学の第三の価値だと考えることができる。そして、美や善という価値と対立しつつ真理を追究するということが可能になるのは、価値のこの次元を前提すればこそである。つまり、科学が「神々の闘争」における神々の一つであるとすれば、それは、科学の価値のこの次元においてなのである。

ウェーバーも科学の価値のこの次元に気付いていない訳ではない。「科学的真理の価値への



信仰は一定の文化の所産であって、自然的所与ではない<sup>(49)</sup>」と、彼は述べている。真理の価値それ自体とは区別される、その価値への「信仰」、これが小倉のいう科学の価値に対応するものであることは容易に理解されよう。そしてそれが自然的所与ではないとされているということは、それが普遍的な自明性をもつものではないということウェーバーが意識していた、ということでもある。

ウェーバーは、また、自然科学の前提について次のように述べている。「物理学、化学、また天文学のような自然科学は、宇宙の諸事象についての一科学が構成しうる限りの一究極の諸法則が知るに値するものであることを自明のこととして前提している。それは、この知識によって技術的な成果を収めることができるから、というだけではなく、これらの科学が『天職』であるべきならば、『それみずからのために』知るに値するからである<sup>(50)</sup>。」ここでも問題になっているのは、個々の研究成果の重要性ではなく、科学という営為そのものの重要性であることは明らかであろう。そして彼は、次のように言葉を続けている。「それがはたして知るに値するかどうかは、これらの科学が論証しうべき事柄ではない。」科学はその営為—真理の探究—自体が価値あるものであることを前提している。だがそれは科学が証明しうることでない。それゆえ科学は、他の神々と相争わねばならぬ一つの神となるのである。

ところで、「神々の闘争」という事態が成立するためには諸価値が互いに自立し、分裂するだけでなく、その上自己目的化されていなければならない。なにか他のより高い価値や目的のための手段としてではなく、美を美として追究する（芸術のための芸術）からこそ美という価値、あるいは芸術という領域が一つの神となりうるのである。では、同じことが科学についてもいえるであろうか。

先の引用文からは、ウェーバーがそう考えていると解釈することができるであろう。自然科学は、自然法則を「それみずからのために」探究するのである。これは、科学の自己目的化、「科学のための科学」という立場に他ならない。また、科学はかつては、「真の实在への道」、「真の芸術への道」、「真の自然への道」、「真の神への道」、「真の幸福への道」などと考えられてきたが、今日ではこのような見解は「すべてかつての幻影として滅び去った」とも言われている<sup>(51)</sup>。つまり、科学が今日では、他の価値に奉仕するものではなくなった、ということである。そしてこのこともやはり、科学の自己目的化、「科学のための科学」という状況に現在の科学が立ち至っているという認識をウェーバーがもっていた、ということを示している。

だが、ウェーバーはこのような視点を一貫してもち続けている訳ではない。例えば、先に挙げた、自然科学が自然法則を「それみずからのために」探究する、と述べた少し後では次のように言われている。「一般に自然科学は、もし生を技術的に支配したいと思うならばわれわれはどうすべきであるか、という問にたいしてはわれわれに答えてくれる。しかし、そもそもそれが技術的に支配されるべきかどうか、またそのことをわれわれが欲するかどうか、ということ、さらにまたそうすることがなにか特別の意義をもつかどうかということ、—こうしたこと

についてはなんらの解決をも与えず、あるいはむしろこれをその当然の前提とするのである<sup>(52)</sup>。」この場合には、生の技術的支配という目的が自明の前提だとされており、科学はそのための技術的な手段として捉えられている。しかし、同じように、何かを自明のこととして前提するといっても、科学それ自体の価値を前提とするのか、他の目的や価値を前提とするのかによって、「神々の闘争」における科学の位置はまったく違ったものとなる。

もっとも、科学が手段として位置づけられているのは、この場合、医学のような技術学が例に挙げられているからだ、とも考えられる。だが、第一章で指摘したように、ウェーバーは科学が各人の行為の究極の意味を明らかにし、それに対する責任を負うことができるようにすることによって、道徳的（ないし人倫的）な力に仕えうる、とも述べている。ここで考えられているのは、所与の目的を前提とする技術学ではない。それは、「科学が思弁の領域に踏み込むことなしになしうる最後のこと<sup>(53)</sup>」なのであり、「明晰さということのためになしうる科学の最後の寄与<sup>(54)</sup>」なのである。科学がその「職分」を守りながら、各自の生に対してなしうるぎりぎりの寄与、それがこのような意味で「明晰さ」をもたらすことだとウェーバーは考えているのである。この場合にも、科学は一単なる手段としてではないとはいえ—他の価値に奉仕するものだ、ということになる。だが、科学の意義をこのように捉えるならば、科学は他の神々と絶対的に対立する一つの神ではない、ということになる。

同様のことが、科学と政治との関係についてもいえる。ウェーバーは政治家にとって特に必要な三つの資質として、情熱、責任感、判断力を挙げている<sup>(55)</sup>。そして判断力とは「精神を集中して冷静さを失わず、現実をあるがままに受けとめる能力、つまり事物と人間に対して距離を置いて見ること<sup>(56)</sup>」だとしている。これは「科学的」態度のことだといってよいであろう。また、「責任倫理」における責任は、行為の結果に対する責任である。そして、ウェーバーが科学による価値判断の技術的批判として、（特に行為者にとって望ましくない）副次的な結果の予測を挙げていたことを考えあわせるならば<sup>(57)</sup>、政治にふさわしい倫理としての「責任倫理」は、科学的な態度抜きでは成り立たない、ということは明らかであろう。

シュルプターによれば、科学と「責任倫理」との関係は、より根源的なものである。「…責任倫理家は、近代科学に注目するよう指示されているだけでなく、科学の可能性と限界とを正しく見定めるよう強いられてもいる。彼は、相対的に自律的な、『価値自由』な科学を必要とする。この科学は、目的—手段の連鎖の経験的分析により、また行為の格率の論理的・意味的分析によって、彼のために責任倫理的行為の前提を造り出すのである。因果連関についても価値関係についても、『客観的』な知識というものが存在しない社会では、厳密な意味で責任倫理的に行為することは決してできない。価値に関係づけられた価値自由な認識こそが、責任倫理的に評価できるような事態を造り出すのである。だから近代科学は、責任倫理的行為に対して必要不可欠の関係にあるだけでなく、批判的な関係にもあるわけである。価値自由と責任倫理は、呪術から解放された条件の下では互いに関係し、一箇の統一体をなしている<sup>(58)</sup>。」この

解釈は、いささか深読みしすぎではないか、という気もする。しかし、いずれにせよ、ウェーバーが政治と科学と倫理との間に緊密な関係がありうるとしていることには間違いはない。

このようにウェーバーは、科学の意義や政治と科学との関係についての議論においては、道徳（ないし人倫）や政治という価値に科学が仕えうる、という見解を示している。この場合にも科学は、真理の探究という科学独自の価値を捨て去る訳ではない。だが、他の神に仕える神は、少なくとも「神々の闘争」における神、他の神々と絶対的に対立する神ではありえない。いったい科学は「神々の闘争」における一つの神であるのか、そうでないのか。ウェーバーの議論からは、どちらとも答えることができない。第一章で指摘したのと同じ矛盾がここにも現われているのである。

だが、科学が自己目的的なものとして他の価値と絶対的に対立するのか、それとも他の価値に仕えうるのか、ということは、科学の意義を考える上で重要な問題を含んでいる。

「職業としての学問」の中でウェーバーは、科学の意義をその進歩との関連で問題としている。科学上の業績は、後の業績によって乗り越えられ、否定されるという運命にある。いやそれだけではなく、科学はそれを「みずから欲するのである<sup>(59)</sup>」、と彼は述べている。しかもこの進歩は無限に続くものである。終りのない過程の中で、いつかは乗り越えられることを前提とする仕事—科学とはそういうものだ、というのである。そのような科学にどのような意義を見出すことができるのか。

これに対する一つの答えは、トルストイに見られる。彼は端的にそれを無意味な存在だとみなす。なぜなら、文明人にとっては、死が無意味な出来事だからである。「そしてそれが無意味な出来事ではないからして、その無意味な『進歩性』のゆえに死をも無意味ならしめている文化的な生そのものも、無意味とならざるをえないのである<sup>(60)</sup>。」

自己目的化した科学、「科学のための科学」という立場によっては、この呪われた運命から逃れることはできない。そこから科学を救い出すためには、何らかの他の係留点が必要である。だがそれは、科学が純粋な技術学になることでもないであろう。われわれの実生活に対する科学の意義として、まず第一に技術についての知識を挙げていることから分かるように<sup>(61)</sup>、ウェーバーが科学の技術的・道具的な意義を重視していることは確かである。しかし、「職業としての学問」において、繰り返し科学の意義を問うていることは、彼が技術的・道具的な意義だけで十分だとは考えていなかった、ということの意味している。そして、科学の最後の寄与として、「明晰さ」に導き、道徳的（ないし人倫的）価値に奉仕することが挙げられているということは、彼が科学の究極の意義をここに見出していた、ということを示唆していると解しうるのである。

だがそれは、道徳（人倫）や政治といった価値を所与のものとして前提することではない。科学が価値判断に関してなしうる最後のこととして、行為の究極の意味を明らかにし、それを受け入れるかどうかの選択を迫る、ということが挙げられていた。これは、科学それ自身にも

適用しうることだと考えられる。科学自身も、みずからが仕える価値のみずからの責任において選び取ることができる。また、できなければならないのではないか。そのことによって科学は、自己目的化によっては克服しえない没意味化という呪われた運命からも、単なる技術学へと墮することからも救われるのではないだろうか。

ことわっておくが、ウェーバー自身がこのように主張している、といっているのではない。これはあくまで、彼の議論—しかもその一面—から導き出さうる可能性に過ぎない。また、そのことによって、科学が没意味化という呪われた運命から完全に救われることになるのかどうか、という点においても議論の余地は残る。だが、ウェーバーの議論の内にこのような可能性を見出すことは、ウェーバー解釈の上でも、現在における科学の在り方を考える上でも、決して無意味なことではないと思われる。

注

- (1) 浜井はこのような「緊張」こそがウェーバー思想の特徴だとしている。  
浜井 修『ウェーバーの社会哲学』、東京大学出版会、1982年、9頁以下。
- (2) 拙稿、「ウェーバーにおける科学と合理性」『大谷學報』74-3、1995年、参照。
- (3) Weber, M.; Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaft. (以下では、Sinnと略記する) in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (以下では、GAzWLと略記する) 3. Aufl., J. C. B. Mohr, 1968. S. 507. 木本幸造 監訳『社会学・経済学の価値自由の意味』、日本評論社、1972年、59頁。
- (4) Weber, M.; Wissenschaft als Beruf. (以下では、Wissenschaftと略記する) in GAzWL SS. 603-604. 尾高邦雄 訳『職業としての学問』岩波書店、1936年、54-55頁。
- (5) *ibid.*, S. 608. 訳、64頁。
- (6) 浜井；前掲書、63頁。
- (7) Schluchter, W. 河上倫逸 編・訳『ヴェーバーの再検討』風行社、1990年、94頁。
- (8) Weber, M.; Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. (以下では、Objektivitätと略記する) in GAzWL, S. 154.  
富永祐治・立野保男 訳『社会科学方法論』、岩波書店、1936年、21頁。
- (9) また、「倫理的な命令と『文化価値』と…の同一視は、拒否されるべきである。…いずれにせよ、この二つの価値領域は同一ではない。」Sinn. S. 504. 訳、52頁。
- (10) Objektivität. S. 155. 訳、23頁。
- (11) Habermas, J.; *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp. 2. Aufl., 1982. Bd 1. S. 125. 河上・フーブリヒト・平井 訳『コミュニケーション的行為の理論』(上) 未来社、1985年、130頁。
- (12) *ibid.*, S. 234., S. 258. 訳、235頁、258頁。
- (13) *ibid.*, S. 340. 訳、342頁。
- (14) *ibid.*, S. 342. 訳、344頁。
- (15) *ibid.*, S. 337. 訳、339頁。
- (16) また嘉目は、「神々の闘争」の解釈という文脈においてではないが、ウェーバーが「有り得べき『最高の生の諸価値』として、少なくとも魂ない生の内面、倫理、宗教、文化、そして人倫の五つの諸価値領域を問題にしている」という解釈を示している。(嘉目克彦『マックス・ヴェーバーの批判理論』恒星社厚生閣、1994年、141頁。) だが、このような価値領域の区分がウェーバーに

おいて一貫しているかどうか、ということは必ずしも明らかではないように思う。少なくとも、「神々の闘争」に関する議論においては、このような五つの価値領域を特に区別するという視点は見られない。

- (17) 山之内は、Gesinnungsethik を「信条倫理」と訳すべきだ、という見解を示している。(山之内靖『ニーチェとヴェーバー』未来社、1993年、82-83頁。) だが、「心情」の方が適切ではないかと思われる個所もあるため、本稿では、「信条(心情)倫理」とする。
- (18) Sinn. S. 505. 訳、54頁。
- (19) *ibid.*, S. 505. 訳、55頁。
- (20) Weber, M.; Politik als Beruf. (以下ではPolitikと略記する) in *Gesammelte politische Schriften*. 5. Aufl., J. C. B. Mohr, 1988. S. 551. 脇 圭平 訳『職業としての政治』, 岩波書店, 1980年, 89頁。
- (21) *ibid.*, S. 553. 訳、92頁。
- (22) その他にも、「正義の要請」の帰結 (Sinn.S. 505. 訳, 53-54頁) や、山上の垂訓の倫理と世俗的倫理(男子の体面)との対立 (Wissenschaft. S. 604. 訳, 55-56頁) などの例を彼は挙げている。
- (23) Objektivität S. 50. 訳, 16頁。
- (24) *ibid.*, S. 154. 訳, 22頁。
- (25) Wissenschaft. S. 608. 訳, 64頁。
- (26) Sinn. S. 517. 訳, 80頁。
- (27) Weber, M.; Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. in *GAzWL*, S. 132. 松井秀親 訳『ロッシェーとクニース』(二) 未来社, 1955年, 128頁。
- (28) Objektivität. S. 152. 訳, 18頁。
- (29) *ibid.*, S. 152. 訳, 19頁。
- (30) Wissenschaft. S. 608. 訳, 63頁。
- (31) Sinn. S. 506. 訳, 56頁。
- (32) Politik. S. 548. 訳, 82頁。
- (33) Wissenschaft. S. 608. 訳, 63-64頁。
- (34) Politik. S. 559. 訳, 103頁。
- (35) Sinn. SS. 507-508. 訳, 60頁。
- (36) Objektivität. S. 154. 訳, 21-22頁。
- (37) Wissenschaft. S. 609. 訳, 66頁。
- (38) *ibid.*, S. 610. 訳, 67頁。
- (39) Weber, M.; Zwischenbetrachtung. in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Bd. 1., 5., Aufl. J. C. B. Mohr. 1963. S. 564. 大塚・生松 訳, 「世界宗教の経済倫理中間考察」『宗教社会学論選』, みすず書房, 1972年, 所収, 148頁。
- (40) Objektivität. S. 149. 訳, 14頁。
- (41) *ibid.*, S. 148. 訳, 12頁。
- (42) *ibid.*, S. 149. 訳, 14頁。
- (43) *ibid.*, S. 151. 訳, 17頁。
- (44) 浜井, 前掲書, 63頁。
- (45) Sinn. S. 499. 訳, 41-42頁。
- (46) Wissenschaft. SS. 598-599. 訳, 43頁。
- (47) *ibid.*, S. 599. 訳, 43-44頁。

千葉：「神々の闘争」と科学

- (48) 小倉志祥『M・ウェーバーにおける科学と倫理』, 清水弘文堂, 昭和46年, 118頁。
  - (49) Objektivität. S.213. 訳, 105頁。
  - (50) Wissenschaft. S.599. 訳, 44頁。
  - (51) *ibid.*, S.598. 訳, 42頁。
  - (52) *ibid.*, SS.599-600. 訳, 45頁。
  - (53) Objektivität. S.151. 訳, 17頁。
  - (54) Wissenschaft. S.608. 訳, 63頁。
  - (55) Politik. S.545. 訳, 77頁。
  - (56) *ibid.*, S.546. 訳, 78頁。
  - (57) Objektivität. SS.149-150. 訳, 15頁。またそれは、「明晰さ」のもう一つの意味でもある。  
Wissenschaft. S.607. 訳, 62頁。
  - (58) Schluchter, W.; *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Suhrkamp. 1980. 米沢和彦・嘉目克彦 訳, 『現世支配の合理主義』未来社, 1984年, 120頁。
  - (59) Wissenschaft. S.592. 訳, 30頁。
  - (60) *ibid.*, S.595. 訳, 85頁。
  - (61) *ibid.*, S.549. 訳, 61頁。
- (なお、訳文は変更している場合がある。)

(ちば よしお / 社会学部社会学科)