

[研究ノート]

「治者」足る責任主体をめぐる一考察
～ I.カントと M.ヴェバーの思考を素材に～

A Study on Person Responsible as “Authoritative Figure”
～ Examining I.Kant’s and M.Weber’s Thoughts ~

石 川 伸 子

【序】

本研究ノートは、カント¹とヴェバー²が捉える「治者」³ 足る責任主体を、統合的に考察するものである。その後景にある目的は、「治者」の信頼性 [trustworthiness] を示す有用な証拠 [good evidence] と考えられる責務責任、すなわち「人がある立場・地位・役割を占めることによって発生する何らかの責務」³ について、理解を深めることにある。本稿における「治者」とは、立法や政治的決断といった国家統治に関わる者（我が国が採用するような間接デモクラシー下においては政治家）を意味し、そうした統治に直接関与し得ない「被治者」と対置される。

日本でしばしば語られる政治に纏わる不信 [distrust] の一端が、政治家不信に見出せることは想像に容易い。なぜなら、我々は議員の擬行や擬態の諸相を、（どれだけ事実なのかは判りかねるが）日々の報道等を介し知ることが可能だから。法に抵触するような種々の行為の陰影化や正当化、諸々の制度の私的・恣意的利用などがそうした諸相に該当しよう。かつこれらの諸相は、これらに関わる政治家に対する不信と不信性 [untrustworthiness] との一致が免れ難いことを示す有用な証拠となる。

その一方、政治家不信を招く諸相の中には、その不信を不信性と同一視することに慎重とならざるを得ない有用な証拠もあろう。下記①と②に簡略化した責務責任をめぐる対立性が、その一例と思われる。

① 政権、政党、また各政治家による公約の遵守 vs. 公約違反は現実的判断

② 民意尊重主義 vs. 政治的リーダーシップ

以上の対立的構図は、政治家の「心情倫理 [Gesinnungsethik]」vs.「責任倫理 [Verantwortungsethik]」を想起させる。これを定式化したのが、ヴェバーである⁴。ヴェバーは最晩年の著作である『職業としての政治』において⁵、「心情倫理」（行為の意図の純正さを重視）と「責任倫理」（行為結果とその責任を重視）の対立性について論じた⁶。そこでは、前者の「心情倫理」が批判の対象となる⁷。

こうしたヴェバーと対比されるかたちでしばしば論評の対象とされてきたのが、カントといえる。カントも最晩年に著した『永遠平和について』の中で、政治家の倫理性を「道徳的政治家」vs.「政治的道徳家」と定式化したから⁸。カントが肯定する前者の「道徳的政治家」は、ヴェバーが提示する「心情倫理」に重ねられる対象となった。

とはいえ、カント＝「心情倫理的」ないし「動機主義」、ヴェバー＝「責任倫理的」ないし「帰結主義」といった対照性を強調するとなれば、単純化は否めない⁹。ヴェバー自身「(心情倫理と責任倫理) 両々相俟って『政治への天職』をもちうる真の人間をつくり出す」¹⁰と論じている上、カントもまたヴェバーが説く「責任倫理」を射程に入れよう自らの帰責論を展開していたためである¹¹。つまり、両者が捉える「治者」足る責任主体には差異のみならず接点を見出せることは、もはや自明であるとさえいえる¹²。

では、両者が捉える「治者」足る責任主体の差異や接点は、いかに形成されたのだろうか。この点の解明には、少なくとも「経験」に対する各々の視座、思想的・哲学的基盤、および国家観や政治的統治観に照らした両者横断的考察を要する。冒頭で示した「統[・]合[・]的[・]に[・]考[・]察[・]す[・]る」の「統[・]合[・]的[・]」の意味は、ここにある。

カントとヴェバーを比較の対象に据えた知見については、敢えて言及するま

[研究ノート]

でもなく、認識論ほか膨大な蓄積がある。「心情倫理」と「責任倫理」を扱う論究はその一つに過ぎず¹³、両者の責任論については「統合的」考察の余地がいまだ残されていると思われる。

カントとヴェバーが活躍したのは、数世紀も前のことである。然りながら、両者が捉える「治者」足る責任主体に孕む見解は、現存の政治に纏わる不信や政治家の信頼性の理解に何らかの示唆を与える可能性があるのではないか。

なお、本研究ノートは今後提出を予定している博士論文の一素材となるものである。

【本論】

第一章 カント哲学およびヴェバーの「科学的」思考の諸前提

第一節 カント哲学に内在する「批判」

カント哲学の形成契機を理解する上で不可欠とされるのは、従来の経験論的発想と（形而上学的）合理論的発想との対立であり、それに対する「批判」といわれる¹⁴。では、その対立とはどのようなものであったのだろうか。この点に、各々の代表的論者を取り上げながら（簡潔かつ通説の域にとどまるが）、論及する。

一方の経験論的発想の代表的論者として不可避な一人は、近代認識論およびイギリス経験論の祖に位置づけられる J. ロックである。ロックは、「心は言ってみれば文字をまったく書いた白紙 [tabula rasa] で、…（中略）…。経験に私たちの一切の知識は根底をもち、この経験から一切の知識は究極的に由来する」¹⁵と考えた。また、そのいま一人は、経験論の完成者として周知される D. ヒュームである。ヒュームは、因果関係は経験から説明し得ると論じた¹⁶。

他方の合理論的発想の代表的論者の一人には、G. ライプニッツが挙げられる¹⁷。ライプニッツは、「…心はそれ自体では、アリストテレスやロック氏の言うように、まだ何も書かれていない板のように全く白紙なのかどうか。…（中略）…。それとも心はもともと多くの概念や教説の諸原理を宿しており、機会に応じて外的対象がそれら呼び出すのかどうか。私はプラトンやスコラと共に、後者の説を信じている」¹⁸と述べている。

こうした経験論的発想と合理論的発想間の対立性についてカントは、自ら論評を下した。その象徴的文言は、以下の通りである。

一言をもってすれば、ライプニッツは現象を知性化したのであるが、それは、

あたかもロックが悟性概念を概念発生説 [Noogonie] という一つの体系にしたがってことごとく感覚化したのと、言いかえれば、悟性概念は、経験的な、あるいは分離された反省概念以外の何物でもないと称したのと、同様であった。悟性と感性のうちに、諸表象について二つのまったく異なる源泉でありながらしかししがいに結びあつてのみ諸物について客観的に妥当する判断をくだしうるような、そうした二つの源泉を求める代わりに、これらの偉大な人物たちそれぞれは、二つの源泉の一方にだけ固執し、この一方の源泉が彼らそれぞれの見解にしたがって諸物自体そのものと直接的に関連づけられたのである¹⁹

ここから、経験論的発想と合理論的発想との統合、より具体的には「感性と悟性とが合一してのみ認識は初めて成立する」という、カントの理論理性の立場ないし経験的認識論が確立される²⁰。

私たちには未知の根から生ずるところの人間の認識の二つの幹、すなわち、感性と悟性とがある²¹

従来を経験論的発想と(形而上学的)合理論的発想との対立に伴うカントの「批判」的思考は、次の二つの主張と表裏一体化した。まず、「これまで人は、すべて私たちの認識は対象に従わなければならないと想定した」²²(が、そうではなく主観が対象を選択する)。次に、「我々が認識をもちうるのは、物自体そのものとしての対象ではなく、感性的直観の客体であるかぎりでおいてのみ、言いかえれば、現象としての対象についてである」²³。

以上の経験的認識論は、「私は何を知ることができるか」(ひいては「いかに知ることができるか」)に対応するものである。しかし、カントはこのような経

験的認識論について、以下のような限界性を呈した。

この学についてはこう言われなければならない、すなわち、何か為されるべきことが残っているかぎり、まだ何ひとつとして為されたとはみなされえない [nil actum reputans, si quid superesset agendum] ²⁴

こうしてカントは、理論理性に基づく理論哲学とは峻別された、実践理性に基づく倫理学ないし道徳哲学 [Moralphilosophie] を要請するに至る。この道徳哲学は、「私は何を為すべきか」に対応するものであり、経験的認識論では応答し得ない。なぜなら、「経験的であるものは、何ら実践的法則の役目を務めることはできない」²⁵ し、「経験的原理を混ざる哲学は、哲学という名に値しない」²⁶ から。このような経験的原理を混ざる哲学に対するカントの「批判」については、小熊による解説が判りやすい。すなわち、「…普通に行われている道徳哲学は、道徳における純粋なものと経験的なものとを区別せずに混同しているために、一方では学問的な不備を招くと共に、他方では道徳的实践に対しても多くの弊害を与えている。そこでカントは、かかる『通俗道徳哲学』に代る正しい学として、『…一切の経験的なものにかかわりなく、全くア・プリオリに…見出される』道徳の形而上学を書こうとした」²⁷。

カントにとって、実践理性に基づく倫理学ないし道徳哲学の根本は、自律的意志 (Autonomie) である²⁸。この自律が意味するのは、各人は自ら立てた法則が普遍性に適う道徳法則に従うとき、積極的自由を獲得するというものである²⁹。また、それと対置される意志の他律 (Heteronomie) を、カントは「道徳のあらゆる不純な原理の源泉」³⁰ として退けた。さらに、カントは自律的意志からはア・プリオリな、いわば無条件的な「定言的命法 [kategorischer Imperativ]」が導出されるとする。この命法は、まさに「同一の意志作用の中に選択の格率が普

遍的法則という形でもまた含まれるというふうにのみ、選択を行うこと」³¹を志向するものである。

汝の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ³²

もっとも、カントは理論哲学とも道徳哲学とも区分されるア・ポステリオリな、つまりは経験的実践の人間学が存することを認めている。その上で、道徳哲学はこの実践の人間学に先行するとしたのだが、「(普遍的)法則はもちろんさらに経験によって鋭くされた判断力をも必要とするのであって…(中略)…、これは法則がどういう場合に適用しうるかを識別するもの」³³と説いたのであった。

第二節 ヴェバーの「科学的」思考に内在する「批判」

「歴史学派の息子」を自称するヴェバーによる経験科学は、自らの歴史認識、すなわち経験の積み重ねより現実は成立するという歴史的現実観に基づく「批判」を起点としている³⁴。そこで、まずはヴェバーが「親」と位置づけた歴史学派について、先行研究を頼りに触れておきたい。

歴史学派とは、19世紀前半のドイツにおいて主に経済学の分野で起こった学派であり、各国経済の歴史性や国民的特殊性を重視することに特徴づけられる。そしてそれは、旧歴史学派[ältere historische Schule]と新歴史学派[neue(junge) historische Schule]に大別され論じられてきた³⁵。前者は主として、18世紀のイギリス古典派経済学に象徴される近代自然科学的普遍的法則の経済現象への適用を、歴史事象の個別具体性という観点から相対化すべきと批判する。しかしその一方、放棄したはずの古典派経済学にみられた自由放任主義[laissez-faire]のような概念を歴史哲学的経済発展の法則に代替させるなどの点で、旧学派はヴェバーにとって疑義の対象であったと解される。この一論拠として挙げられ

るのが、大河内による以下二つの言及である。

イギリスではアダム・スミスが自由主義という形で果したところのものを、ドイツでは歴史学派が、とりわけフリードリッヒ・リストが「歴史的」経済学という形で果さなければならなかった³⁶

イギリス産業資本にとってはベンタムと「夜警国家」と「安価な政府」とがその理想であったが、大陸、とりわけプロイセン＝ドイツの産業資本にとっては、「福祉国家」が、そしてまた多くの歴史学派の代表者たちの場合のごとく、有機的国家観が、支配的であった³⁷

また、後者の新学派はヴェバーにとって、旧学派に孕む疑義を払拭すべく現実の追究に適う実証の蓄積に努めたものの、今度は目指すべき国家の方向性といった理想と現実の混同、いうなれば学への倫理的規範の導入を招くに至った。すなわち、

イギリスの市民社会にとっては国家は擬制であり、亡霊であり、旧い特権がそのすき間に巢食う古びた観念であり、それを合理的制度の最低限に圧縮する必要があった。…（中略）…。ところが、大陸では、国家は民族統一のきずなであり、「国民経済」を統一体として可能ならしめる基盤であり、一つの象徴であり、理念であった³⁸

小倉の総括的文言に依拠するならば、ドイツ歴史学派の「前期の中心課題は発展理論の形成、後期のそれは将来に対する規範の形成にあったと見ることができる」³⁹。

次に、このような「歴史学派」に対するヴェバーの「批判」意識は、いかに具体化していったのであろうか。少なくとも以下三点は、取り上げておく必要がある。

ヴェバーにとっては、第一に、「ロッシャーの概念形成のやり方を全体としてみれば、彼はなるほどヘーゲルの立場から区別されてはいるが、しかしそれにも拘わらず、ただヘーゲルの流出論⁴⁰にのみ齊合的に接合せしめられる形而上学的表象を以て作業していた」⁴¹。これは、現実を人知ないし有限な人間の認識を超え出て形而上学的に捉えようとする試みへの「批判」である。

第二に、しかもその場合「…神が個人並びに民族に課した人生の課題との間に実際厳粛な永遠の闘争が生ずることは不可能である。そして汝の究極的理想を自律的に立てよ、という課題は個々人に決して近づいてこないのである」⁴²。これは、人間の主体性、そしてそれに連なる価値対立の軽視に繋がることへの「批判」である。

第三に、歴史的発展を「時代の要求」として規範にすり替えたり、「習慣倫理的なもの [das Sittiche]」という理由から、それを規範として万人に強要したりすることはできない⁴³。何より、歴史のうちから倫理を、また自己の理想をとり出すような「相対主義的に訓練された現代の歴史家は、… (中略) …、一面においては価値判断を下すことを中止しえず、だが他面においてはこの判断に対する責任を回避しようとする姑息な態度」⁴⁴を採る。これは、経験的現実から規範や倫理を抽出し得るとする立場への「批判」である。

「歴史学派の息子」として、以上三つに象徴される「批判」を抱いたヴェバーが展開する経験科学論の基調は、「実在的妥当性 [empirische Geltung]」⁴⁵といえる。すなわち、「われわれが研究しようとする社会科学は一つの現実科学である」⁴⁶。およそこれが含意するのは、(上述の第一・第二の批判に関係する) 経験的現実とは質的に無限であるにも関わらず、人知は有限である。そうであるな

らば、人間の認識対象は歴史的現実という無限なものの中の一部に制約されざるを得ないというものである。ヘーゲルの流出論、またその影響下にある歴史学派の一部は、それにもかかわらず、この制約を「弁証法という名の『形而上学』がもたらす錯覚」⁴⁷で乗り越えられるとしたのであった。さらに、形而上学の名を借りた宗教に至っては、「自らの固有な歴史を放棄するようせまる」⁴⁸のみならず、「学問を『宗教的救済財の合理化』にとどまらねばならない神学としてしまう」⁴⁹ことから、そもそもヴェーバーにとって経験科学の対象にはなりえなかった。

他方で、ヴェーバーの「科学的」思考はその経験科学と区分される規範科学にまで及ぶ。ヴェーバーによれば、経験科学の範疇にある社会学や歴史学らと「法律学、論理学、倫理学、美学のような、それぞれの対象の正しい意味を研究しようとする一切の規範科学」との間には、明確な相違がある⁵⁰。つまり、前者が實在 [Sein] と結びつくのに対し、後者は当為 [Sollen] に関係する⁵¹。その上でヴェーバーは、両者の混同（上述の第三の批判に関係する）を以下のように退ける。

一方における実践的命法の規範としての妥当性と他方における経験的な事実確定の真理としての妥当性とは、まったく異質的な問題の次元に属し、もし人がこのことを誤認して両者の領域を無理に一緒にしようとするならば、両者いづれの特殊な威厳も損なわれるであろう⁵²

なぜ私は、ことごとくにこんなにもうるさく、重箱の隅をつつくように、あるべきものとあるものとの混同に反対するのか。その理由は、私が当為の問題を過小評価するからではありません。まったく逆であって、私は、世界を揺り動かす意義を有し、最大の思想的射程を有する問題が、ある意味では人間の胸底をゆさぶる至高の問題が、…（中略）…、技術的にして経済的な「生産性」の問題へとすりかえられ、かくて経済学のような専門学科の論議の

対象にされてしまうことに、なんとも我慢がならないからであります。… (中略)…。科学研究と価値判断とは、なおいっそうしっかりと抱きあい融け合って離れなくなり、いまだに事実と事実連関の確定を通して、あるべきことについての判断を基礎づける仕草が絶えない始末だからです⁵³

このように、ヴェバーの「科学的」思考の源泉は「自派の擁護であるとともに自己批判」⁵⁴であり、「歴史学派をめぐる状況を背景にしてなされた『科学と倫理』に関する思索」⁵⁵であったといえる。

第三節 カントとヴェバーの経験的認識論

これまでみてきたカント哲学に内在する「批判」とヴェバーの「科学的」思考に内在する「批判」には、次の三点において共通性がみられた。第一に、対象が認識を導くのではない。第二に、人間が認識しうる対象には限界がある(有限な人間に物自体〈ヴェバーからすると無限に多様な経験的現実の根源〉を認識することは不可能であるから)。第三に、経験から当為を導出してはならない。

カントの経験的認識論は、理論理性の範疇にあり、「私はいかに知ることができるか」を内包するものであった。そして、この「いかに」に不可避とされたのが、感性と悟性である。では、以上のような「批判」を共にするヴェバーの経験的認識論は、カントのそれと共有し得るのであろうか。少なからぬ先行研究は、そうであると指摘する⁵⁶。以下は、向井による(カントの認識論を絡めた)ヴェバーの認識論理解に依拠し⁵⁷、四点に整理したものである。

- ①対象の質差ではなく、人格 [Persönlichkeit] の根幹を成す主体性、つまりは価値理念の所有と表裏一体性を為す「文化人」が、経験ないし具体的現象(客体となる経験的人間を含む⁵⁸)に出会うことを可能にする

- ② 経験が認識を導くには「超越論的な、したがってア・プリオリな『形式』、換言すれば経験の論理的前提」、すなわち悟性の働きを要する
- ③ 認識が客観的妥当性を担保するには、悟性に内在する「因果性」に拠らなければならないが、ここでいう「因果性」は個別的な現象がいかなる個人的諸原因により成立するかの解明に関わる故に、個別性を捨象した「概念」とは明確に異なる
- ④ ヴェバーにとって、「概念」に代わるものは「理念型」[“Idealtypus”] である⁵⁹

①～④は、一方でヴェバーの経験的認識論とカントのそれが、認識の基本的枠組みにおいて共通することを示している。しかし他方で、両者に相違性が存することも明らかにしている。その相違点を捉えるに、少なくとも次の二つは該当しよう。

第一に、認識対象となる現象としての物との遭遇を可能にするのは人間の主観であるという点において両者には一致がみられるものの、カントにおける感性(的直観)はヴェバーにおいては価値理念に代置される点である⁶⁰。いうなれば、ヴェバーは「認識の木の実を喰った文化人 [Kurturmensch]」が認識主体に資するという、制約を設けている⁶¹。

第二に、認識の客観的妥当性において両者には関心の共有がみられるものの、ヴェバーは「客観的」妥当性の担保にア・ポステリオリな、つまりは人為ゆえに非現実性あるいは暫定性を免れ得ぬ「理念型」を加えている⁶²。

なお、以上二点の相違は、以下のようなヴェバー自身の記述から具体的に確認し得るところである。

われわれが「価値」と呼ぶものは、単なる「感情内容」に対照せしめるものであって、それは或る態度決定の、…「判断」の内容となりうるもの…⁶³

…価値理念がなければ、素材選択の原理はなくなるだろうし、個性的現実の意味のある認識も成り立たないであろう⁶⁴

すべての歴史的個体が論理必然的に「価値理念」に根ざしている、というばあい、…（中略）…。われわれが特定の、あるいは、およそなんらかの「文化」を価値があると見ることではなく、われわれが、世界にたいして意識的に態度を決め、それに意味を与える能力と意志をそなえた文化人である⁶⁵

われわれの認識は、直線で一挙にものを把握することができない性質をもつために、…（中略）…。こういう概念（ここでは理念型のこと）の速記術が要請されるのである。…（中略）…。つまりそういう定式化された理念型的概念 [Idealtypus] を用いないわけにはいかないのである⁶⁶

第二章 カントとヴェバーが提示する非・政治的責任主体

第一節 ヴェバーが理解するカント的規範倫理学

規範科学をヴェバーが、当為に関わる学と位置付けたことは既に述べた。問題はその中の倫理学の位置づけであるが、ヴェバーにとってそれはおよそ「良心といった個人の内奥に属する事柄」⁶⁷、「実践的命法の規範としての妥当性」、「いかに考え、いかに行動すべきか」⁶⁸を問う領域であった。また、倫理学をヴェバーは「実践における理想と現実、或いは規範と存在との緊張を主体的に意識させるに有用な学」⁶⁹に位置づけた。

倫理的なものに対するこの緊張を否定しようとするのは、いかにも甘い考

え方である⁷⁰

当為は経験から導出し得ない。そうである以上、実践の理法はどのように基礎づけられようか。ヴェバーは、こうした基礎づけの一つにカントの規範倫理[normative Ethik]を据え考察対象とした⁷¹。この倫理（以下文献引用を除きカント的規範倫理で統一）を貫くのは「心術（心情）価値」であり、ヴェバーはその意義を吟味していくことを自らに課したのである。

（カントが提示した）倫理的行為の固有価値—「純粹意志」あるいは「心術」と普通いわれている⁷²

「心術価値」が存在するということが、他でもない科学の名において国民からすっかり忘却されるというようなことが、あってはならないと考えている⁷³

われわれは上で述べた倫理の「限界」の若干のものを吟味してみよう⁷⁴

ヴェバーは、「われわれがあるものを具体的に意欲するのは、『そのもの自体の価値のため』か、それとも、『究極において意欲されたもの（の実現）に役立つ手段としてか』」⁷⁵を問い、経験科学の権能を後者＝「意欲されたものの実現に役立つ手段」の提示に見出した。そして、それが行為と結びつくとき、目的合理的[zweckrational]行為になると理解したのである⁷⁶。

他方の前者＝「そのもの自体の価値のため」に則る行為をヴェバーは、価値合理的[wertrational]とする。かつ、ヴェバーは「汝の人格ならびにあらゆる他人の人格のうちなる人間性を常に同時に目的として使用し、決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ」⁷⁷をその典型と捉えた⁷⁸。しかも、

ヴェーバーはこうした命法を、形式的指示に留まるとする批判を躲す内容的指示を含意するものと評したのであった。

カント倫理の命題のような「形式的な」命題はいかなる内容的指示をも含まないと考えるとすれば、これまた（もちろん広く行きわたってはいるが）重大な誤解である⁷⁹

そこで、カントが捉える「目的それ自体という価値」について、簡潔ながら説明を添える。

カントが述べるに、「格率 [Maxime]」とは行為の主観的原理であり、客観的原理、すなわち実践的法則から区別されねばならない。…（対する）「法則 [Gesetz]」は客観的原理であって、すべての理性的存在者に妥当するものであり、…それに従って行為すべき原則、すなわち命法である⁸⁰。つまり、その存在自体が絶対的価値を有するもの、要は目的自体として一定の法則の根拠でありうるものが存在するとすれば、そのものにこそ可能な定言的命法、すなわち実践的法則（道徳法則）の根拠が存する。ゆえに、（主観的格率に惑わされない）「法則」の根拠は、「目的」そのものである⁸¹。そこでは、手段としての価値に帰される存在は「物件」[“Sache”] に過ぎず、目的自体を意味する「人格」[“Person”] とは明確に区分された⁸²。

人間および一般にすべての理性的存在者は目的自体として存在する、すなわち単にあれこれの意志に対する任意の使用のための手段としてのみ存在するのではなくて、自己自身ならびに他の理性的存在者に向けられたすべての行為において常に同時に目的として見られなければならない⁸³

目的はこの場合結果として生ぜしめられる目的としてではなく、自立的な目的として、したがって単に消極的にのみ考えられねばならないだろう。すなわち、けっしてこの目的に反して行為がなされてはならぬのであり、それゆえにこの目的は…（中略）、常に同時に意欲における目的として認められねばならない⁸⁴

外から知ることのできぬ心情と行為とは、すべて内的法廷に持ち込むものに属する。…（中略）…。そこで良心は心的法廷の代弁者である⁸⁵

ヴェバーは、以上にあらわれるカント的規範倫理に対し、少なくとも（互いに排他的とはいい難い）二つの積極的意義を与えていると解される。一つ目は、それが（趣味的判断とは異なり自己を含む）対象に関する反省的尺度足る点⁸⁶、そして二つ目は、「悪」（罪）の自覚を促す点である。

普通の人々がする他人に対する趣味的判断は倫理的なそれよりもはるかに＜親身さを欠いている＞、…前者は…それを下す当人が自分自身を判断の圏外に置いてしまうのに反して、倫理的判断では絶えず自分自身もその対象とされ、それによって判断の対象たる人間と内的に繋がっている⁸⁷

たとえ自然や運命が人間をして極端に奔るのやむなきにいたらしめたとしても、なおかつ超個人的な規範（倫理）に謙虚に頭を下げ、その規範からの自分の行動を罪として認めねばならぬというこの核心的な要求は、ウェーバーにとっては非常に重要なもの…⁸⁸

悪を憎むことができないものは、善や偉大なことを正しく愛することができない⁸⁹

その一方、ヴェーバーにとってカント的規範倫理は、領域横断的な倫理と位置づけるには限界があった。その根拠をヴェーバーは、少なくともカント的規範倫理の非唯一性、非妥協性（理想主義）、そして「行動の予見し得る結果についての責任の非考慮」という三つに見出したといえる。

倫理がこの世で「妥当する」唯一のものではなく、場合によっては倫理的な「罪」を自ら引き受ける者だけがその価値を実現しうるような、他の価値領域が倫理と並んで存在するということ…⁹⁰

「…諦念を要求する場合には倫理的価値は罪に陥った人々を卑小にしかねない。…（中略）…。人格の価値をなるべく損じないように（倫理的には）行動しなければならぬが、多くの場合これは困難な計算なのだ」。…（中略）…。もし倫理的に最高のことが実現不可能であるならば、第二、もしくは第三のものにまで達するように試みられねばならぬ。その第二、第三のものが何であるかは、理論からではなく具体的な状況から決定されるのである⁹¹

私の見るところでは、…英雄倫理「Helden-Ethik」のみが理想主義と名乗ることができ、そして古い妥協を知らぬキリスト教の倫理もカントの倫理もこの範疇に属します⁹²

規範的倫理はたとえば次のような問題——倫理的行為の固有性、すなわち〈純粋な意志〉あるいは心術のみがその行動を正しいとするに充分であるとすべきか、それともその行動の予見し得る結果についての責任も考慮しなければならないのかという問題を解決することはできない⁹³

ヴェバーがカント的規範倫理の限界性の根拠とした内の前者二点、すなわち唯一の普遍性および非妥協性への志向については、カント自らが認めているのみならず、カント的規範倫理を貫くところでもある。なぜなら、カントにとって定言的命法は（経験的妥当性をさておいても）「断言的で有無を言わさぬ」という意味で必然的 [apodiktisch] である」⁹⁴ から。

道德法則は人間に対してのみならず、すべての理性的存在者一般に対して…絶対的必然的に妥当しなければならない⁹⁵

…道德法則はわれわれの行為の典型、標準、手本である…。手本は正確であり、精密でなければならない。むしろそうでないとするば、その場合すべてのことは、何に従って評価されるべきであろうか。そこで最高の義務は、道德法則をあらゆる純潔性と神聖性において提示することである。それはちょうど、その法則の純潔性から何かを取り去ることが、最大の非行であるのと同じである⁹⁶

ヴェバーが示した「倫理的な『罪』を自らが引き受けることによる価値の実現」、あるいは「諦念ないし倫理的に最高のものが不可能である際の、第二、第三…といった選択を具体的状況から許容すること」は、いずれもカントにとって「最大の非行」に通じかねず、規範倫理の真髄に合致し得ないといえる。

然りながら、一点目と二点目に続きヴェバーが限界性の根拠とした三点目、すなわち「行動の予見し得る結果についての責任の非考慮」については、検証に慎重を要する。カント自ら、行為に関わる帰責について、ヴェバーによる限界性の指摘に適う一見解を表明していたためである。

第二節 カントの帰責論と道徳哲学的責任主体

カントにおける帰責とは、「およそ或る実践的法則との関係において、或る行為が人格の自由から起こった限りで、それについて下す判断のこと」⁹⁷である。つまり、これがカントによる帰責の概念化といえる。ここでいう「人格の自由」とは、選択意志の自由 = Willkür と解される⁹⁸。よって、この自由を奪われた、あるいは奪われているに等しい人間による行為結果については、およそ帰責を問い得ない。

カントの帰責概念それ自体は、極めて抽象的といえる。しかし、カントはこの抽象性を、中でも選択意志の自由と帰責の関係性を、まず泥酔者を事例に具体化している。

例えば、…泥酔者には、彼の行為は帰せられるが、責任は帰せられない。帰責においては、行為は自由から為されなければならない。なるほど、泥酔者には、彼の行為の責任はないが、彼がしらふである時に、酒を飲んで酔ったことそのことの責任は、彼に帰せられる⁹⁹

カントにとって、「結果について帰責全体を締めくくるもの [Schluss] は自由」¹⁰⁰であり、格率選択の自由を喪失したに等しい泥酔者に、泥酔によって為された行為の責任を課すことはできない。とはいえ、泥酔者はそれに至る前のしらふの時点において、(不可抗力の状況下でない限り)「泥酔すべきでない」という格率選択の自由を有していたことから、自身を泥酔させたことに対する帰責が派生することになるのである。つまり、ここで問われているのは「その行為は彼から起こったかどうか」¹⁰¹である。

…帰責とは誰かがある行為の創始者 [Urheber] とみなされるところの判断

である。そのような行為は、おこない [tat] と呼ばれ、法則の下にあることになる¹⁰²

所業 [tat] とは、法則の下にある自由な行為のことである¹⁰³

(法則の下にある) 行為の結果であるものは、行為そのものとともに、その行為者の責任に帰せられうる¹⁰⁴

続いてカントは、「所業が帰責に直ちに現れるとは限らない」¹⁰⁵ という選択意志の自由と帰責との関係性を、戦時中の殺人を事例に具体化する。

戦闘中多くの敵兵を殺したことは、将兵の責任に帰せられ得るかどうか…。なるほど責任は死に対してはあるが、殺人に対してはない。…この場合、…(中略) …、彼の行為は自由ではなく、法律によって強制されたものである限り、それにしたがって責任は彼に帰せられることができない¹⁰⁶

この事例もやはり、「その行為は彼から起こったかどうか」に関係している。なぜなら、法律という強制下におかれている将兵は選択意志の自由を喪失しているに等しく、行為本来の創始者と断定し得ない。それゆえ、殺人という結果は必ずしも「彼の責任ではなく、立法者の責任」¹⁰⁷ とされるのである。

さらにカントは、選択意志の自由と帰責の関係性は習慣的な人 [consuetudinarius] にまで及ぶと述べる。また、帰責にも度合い [Grade] があることがここでは示される。

習慣は行為を軽快にし、遂には必然的なものにする。習慣から生じたこの

必然性はわれわれを縛ったから、これは帰責を減少させるけれども、習慣を引き起こす行為は 帰責される。… (中略)…。例えば、悪い行為の習慣が必然的になっているジブシーの群の中で育てられる場合は、帰責は減少されねばならない¹⁰⁸

習慣の必然性もまた強制に資し、選択意志の自由を拘束しかねない。よって、悪い習慣に基づき為された所業の行為者もまた帰責されないか、その帰責は軽減の対象となる。「…行為が自由から生じることが少なければ少ないほど、帰責の可能性の度合いは、ますます減少する」¹⁰⁹のはこのためである。責めを負うべきは、悪い習慣を創出した者（創始者）となるから。しかしながら、カントはこうも述べる。

或る人がたびたび善い行為を為し、それがたびたび繰り返されることによって習慣となる場合、その行為はますます彼の責任に帰せられるのである¹¹⁰

ところで、善い行為を為しそれが習慣となったにもかかわらず、その行為が彼（つまりは創始者）の責任に帰せられるとはどういうことであろうか。この点については、カントが帰責を「功績として (in meritum) か、咎 (in demeritum) として生じる」¹¹¹と捉えていることから説明し得る。つまり、ここでいう責任とは「功績」としての帰責なのである。

カントが提示した帰責に関する具体的事例の中の、先に取り上げた部分事例は、いずれも「咎」として生じる帰責を中心とするものであった。いうならば、消極的帰責論である。消極的といえるのは、選択意志の自由 = Willkür がそもそもカントにおいては消極性、すなわち法則の下にある限り恣意（執意）性を免れ得ないゆえである。

「選択意志」は…（中略）…実践理性そのものを意味する「意志」Wille とは異なり、経験的、現実的に選択をなす能力をいう¹¹²

選択意志は、それが純粋理性によって規定されうる場合には、自由な意思と呼ばれる。…（中略）…。意思の自由とは、…感性的衝動による規定から独立であるということではあるが、これは自由の消極的概念である¹¹³

自由の消極的概念は独立性であり、積極的概念は理性による自律である¹¹⁴

選択意志だけが、単に現象、すなわち感性界において規定される行為にかかわるのであって、自由と名づけられることができる。——なぜなら、意志は法則の下にあるのではなく、むしろ意志それ自身が選択意志に対する立法者であり、選択意志を規定するにあたっての、絶対的実践的な自発性であるからである。まさにそれゆえに、意志はまた、すべての人間において善であり、法則に反した意欲は存在しないのである¹¹⁵

「行為がこの実践的法則か、それともあの実践的法則の下に立っているかどうか」¹¹⁶

選択意志は、「法則が命じることを行ったり、行わなかったりする」¹¹⁷ という意味では独立性を有し自由であるが、法則下に留まるのであれば消極的となる。それに対し、法則のみにかかわる自律的意志=Willeは、選択意志の自由とも法則背反的意欲とも無縁な叡智的基体[noumena]である¹¹⁸。

とはいえ、たとえ選択意志が感性界すなわち感性的現象体にかかわるとしても、それが自然的傾向性（その象徴が自己愛¹¹⁹）ではなくして叡智的基体によって

制限されるならば、「自由な執意[arbitrium liberum]」¹²⁰や「知性的執意[arbitrium intellectuale]」¹²¹と称され、選択意志の自由というよりはむしろ自律的意志に結びつくとするのがカントである。つまり、カントは法則背反的行為を為すことを含意する選択意志の自由の克服ないし「義務としての法則の客観的に必然的な順守を行為の本来の動機」¹²²とすることこそが、(法則下ではなく)法則に立つ「功績」としての帰責に値するとしたのである。ここから、実践理性という(法則に立とうとする)自律に基づく積極的帰責論なるものが導出される。

なお、カントの「功績」としての帰責ないし積極的帰責論に関する具体的記述は、以下の引用に象徴的にあらわれている。

道徳的行為をしないこと [Unterlassung] から生じる行為の責任は、人間に帰することができない¹²³

人間がその自然的傾向性と戦えば戦うほど、ますます責任が帰される¹²⁴

その行為を強制されてではなく、強制を克服して為せば為すほど、ますます帰責されるのである¹²⁵

道徳的意味で帰されるすべての行為は、善い行為である¹²⁶

或る行為を義務とし、同時にこの義務を動機たらしめる立法は、倫理的である

義務にもとづく行為の道徳的価値は、…(中略)…その行為の決意のつとる格率のうちであり、したがって行為の価値は、行為の対象が実現されたか否かに依存しない¹²⁷

…行為の本質的善をなすものは心情であって、行為の成果がどうであろうと、それは問題ではない¹²⁸

ところで、本節がカントの帰責論を焦点化したのは、ヴェバーが捉えたカントの規範倫理の限界性の一つ、すなわち「行動の予見し得る結果についての責任の非考慮」に対しては慎重を要するとしたからであった。そこで改めて、ヴェバーの指摘に応答可能と考えられるカントの帰責論を、以下三点に簡潔的に集約し記述する。

- ①「功績」としてであれ「咎」としてであれ、帰責が生じる前提は、彼が行為の創始者になり得ることである
- ②行為結果の「咎」としての帰責に関していえば、「人格の自由」すなわち選択意志の自由という消極的自由が「法則」下に留まる限りにおいて（より具体的には自律的意志による制御という義務意識を欠く限り、さらに換言すれば法則背反的意欲と闘わない限り）、彼が一切の「咎」を負う
- ③自律的(積極的)意志による義務としての「法則」の順守を彼の行為の心情(心術)ないし動機となるならば、その行為結果がどうあれ、「功績」としての帰責のみが彼に生ずる

以上より確認できることは、「行為の創始者となり得ること」を前提とした上で、カントには二種類の責任主体像が存することである。一方は、選択意志の自由自らを阿ることより派生する「咎」としての責任を負う主体である。そして他方は、「義務としての「法則」の順守を彼の行為の動機とする」ゆえに、その行為結果がどうあれ、「功績」を帰されるとする責任主体である。

第三節 ヴェバーの帰責論と経験科学的責任主体

ヴェバーがカント的規範倫理に限界性を見出した一つは、繰り返しになるが、「行動の予見し得る結果についての責任の非考慮」であった。このことは、ヴェバーが捉える責任主体の一資質として、「行為結果を予見する能力」が無視し得ないことを照射している。そこで、何を以て予見可能とするのかが問われるわけだが、ヴェバーにとってこの権能を担うのは経験「科学的」思考である。つまり、この思考は決断を行為に移す者が考慮しなければならぬ行為の随伴結果等を「価値から自由」に、かつ現実的に予測するために要する権能なのである。

(1) 不可避な手段と、(2) 不可避的な副次的結果、(3) それらによって制約された、いくつかの可能な評価相互の、実際のな帰結における競合関係が、経験的学科がその手段をもって示すことのできる唯一のものである¹²⁹

(予見不能の特徴は) 精神異常者の特権である。これに反して、われわれは、最高程度の経験的な“自由の感じ”によって、… (中略) …すなわち“肉体的・精神的‘強制’や、明快な判断に対する情緒的‘影響’および偶然的妨害がないときに”遂行していることを意識する行為を連想する。この行為において、われわれは認識の程度に従って、すなわち経験的“諸規則”に従って、最も相応しい“手段”により、明白に了解された目的を追求するのである¹³⁰

改めて、ヴェバーにとって認識対象との出会いを可能にする条件とは何であったか。それは、既に確認済みの価値理念を自らが所有し得るという「価値への自由」である¹³¹。そしてこのことは、ヴェバーにおいては人格[Persönlichkeit]の根幹を成した。そこで想起されるのが、(ヴェバーが「理念型」として提示したとされる)「世界に対して意識的に態度を決め、それに意味を与える能力と意

志をそなえた文化人」である。「文化人」と人格との間には、関係性が認められるためである。

人格が特定の究極の〈価値〉や生の〈意義〉と不断に内面的にかかわり続ける。そして、この〈価値〉や〈意義〉は目的へとつくり直され、したがって目的論的に合理的な行為へと転化させられるのである¹³²

さらにいえば、「文化人」はヴェバーが主体性獲得の前提とした、「魔法からの世界開放 [Entzauberung d'er Welt]」とも重なる。

…それを欲しさえすれば、どんなことでもつねに学び知ることができるということ、したがってそこには何か神秘的な、予測しえない力が働いている道理がないということ、むしろすべての事柄は原則上予測によって意のままになるということ、——このことを知っている、あるいは信じているというのが、主知化し合理化していることの意味なのである。このことは、魔法からの世界開放ということにほかならない¹³³

もっとも、ヴェバーは、「文化人」の概念化およびその具体化に直結する更なる論述を、カントが自らの帰責概念を種々の具体的事例より展開したような仕方で行っているとはいえない。それゆえ、以下①～③はヴェバーが提示した「文化人」に関わる先行研究 (D. ビーサムや姜尚中など) にみられる概念抽出からそれらの比較検証を試みた千葉に依拠しつつ¹³⁴、先行研究解釈並びに私なりの解釈を加味した「文化人」像の記述となる。

①「文化人」は、「自然人」¹³⁵と決別する。この「自然人」は、「…“気質加

「[Temperament]」とか“気分[Stimmung]”、抑制できない“感情[Affekt]”等¹³⁶
の「自由をくもらせる」¹³⁷ 非合理性と結びつく

- ②「文化人」とは、「究極的な価値や生の意義を自律的に選択し、自己責任を負う能動的主体」¹³⁸である。つまり、それと対置されるのは「自然人」というよりはむしろ、「受動的パターンナリスティックな人間」¹³⁹である
- ③「文化人」は、「目的論・合理的」な行為遂行の在り方を考量できるというヴェーバー的合理的近代人の象徴である¹⁴⁰。換言すれば、「常に自己の目的に対する手段の多くのおこりうる可能性を考慮しながら冷静に選択していく人間なのである」¹⁴¹

②が示す「究極的な価値や生の意義を自律的に選択する」は、(繰り返しになるが) ヴェーバーが捉える人格の根幹そのものである。そしてこの根幹は、カントにおける選択意志に通ずると考えられ、ヴェーバーにおいても行為の「咎」としての責任の根源を成すといえる。三木によるヴェーバー解説の一部は、まさにこの点を指摘するものであった。すなわち、「われわれは主体として独立なもの、自律的なもの、自由なものである。かような主体は何よりも責任の主体である」¹⁴²。

その一方、②に含めた「受動的パターンナリスティックな人間」はカントにおける「習慣的な人」と重なり、ヴェーバーにおいても「自己責任を負う能動的主体」には資さない。したがって、「咎」としての責任が生じる前提、あるいは生じない前提に関して、カントとヴェーバーとの間には接点がみられることになる。

さらに、「究極的な価値や生の意義を自律的に選択する」というカントにおける選択意志に留まるならば、それに伴う責任はヴェーバーにとっても消極性を免れ得ないであろう。なぜなら、「常に自己の目的に対する手段の多くのおこりうる可能性を考慮しながら冷静に選択すること」が「文化人」に要請されることが、先に引用したヴェーバーによる人格論並びに③より確認し得るから。つま

り、こうした①で示される「自然人」と好対称を成す「合理的人格 [rationale Persönlichkeit]」¹⁴³が、「文化人」に積極性を付与するものと考えられる。この合理的人格は、H. マルクーゼが称する「技術的理性」と重なり、ヴェバーにおいては自由の増加という側面に結びつくのである¹⁴⁴。

選択意思という消極性に積極性を与えるのは、カントにおいては義務意識に付随する「法則」の順守であった。よってここに、何を以て消極性を克服し得るかをめぐる両者の相違が明らかとなる。

ヴェバーは、カントが説く義務意識に付随する「法則」の順守に「行動の予見し得る結果に対する非考慮」を見出し、それをカント的規範倫理の限界性の一つに据えたが、カントの道徳哲学の意義は、むしろヴェバーが説く合理的人格を「技術的——実践的」と見做し、「道徳的——実践的」と一線を画したことにある。カントにおいて前者の「技術的——実践的」は、「何か実行可能なもの」という経験に依拠する理論哲学に直結し、自律的意志を曇らせる点でそれこそ限界性を有していたといえる。

目的を欲するものは… (中略) …その目的にとって必要不可欠であってしかも彼の左右しうるところの、手段をもまた欲する¹⁴⁵

技術的—実践的規則は…理論哲学へ、単にその系としてのみ教え入れられねばならない¹⁴⁶

カントが「何か実行可能なもの」について具体的に説明したのは、自らが提示する仮言的命法 [hypothetischer Imperativ] を通じてであった。

カントは、仮言的命法を何か他のものの達成に関わる条件付き命法に位置づけ、「もし…ならば」に制約されるものとした。したがって、それはいかなる条

件にも拘束されない純目的、すなわち「法則」の順守が導く必当的定言的命法（道徳の命法）と峻別される。

仮言的命法は、行為が、可能的または現実的な何らかの意図のために善であることをのみ示すのである¹⁴⁷

こうした「可能的」あるいは「現実的」という経験則に従うことを、カントは二つの仮言的命法を以て区分する。前者は蓋然的命法 [problematischer] を行為の判断基準とするもので、後者は確然的命法 [assertorischer] をその基準とする。

蓋然的判断は単に可能的として想定される判断であり、確然的判断は現実的として見なされる判断である¹⁴⁸

その上で、「可能的」「現実的」への志向は分け隔てなく「熟練 [Geschicklichkeit] の規則」に従い¹⁴⁹、「技術 [Kunst] に属する命法」に収斂されるとした¹⁵⁰。また、これに付随する問題についてカントは、事例を挙げて具体化している。

医者が手をつくして相手を健康にするために要する処方と、毒殺者が相手を確実に殺すための処方とは、いずれもかれらの意図を完全に実現するに役立つという限りにおいては等しい価値をもつ¹⁵¹

つまり、「技術に属する」仮言的命法は、或る目的への志向が理性的であるか、善であるかどうかを問題とせず、ただその目的を達成するには何がなされるべきかを格率とするに至らしめる。よって、このような主体が「法則」の命ずる

行為を実践理性で捉え自律的に遂行するという、カントにおける積極的責任主体に抵触することは改めて述べるまでもない。

小括

ヴェバーは、カント的規範倫理の意義を認めつつも、疑義ないし限界性を提示せざるを得なかった。その根拠の一つが、「行動の予見し得る結果についての責任の非考慮」であった。

もっとも、カントにおいても行為に関わる帰責論は展開されている。すなわち、一方においてカントは、行為結果に伴う「咎」としての帰責が行為者に生じるケースに言及している。ただし、それが成立する条件はヴェバーが指摘する予測可能性ではなく、実践的法則下に置かれていることであった。また、他方においてカントは、実践的法則に立つ限りにおいて行為結果がどうあれ「咎」としての責任は生じず、「功績」のみが行為者に帰されるとしたのである。

とはいえ、責任を負い得る主体の前提ないし消極的帰責論において、両者には接点がみられた。カントにおける選択意志の自由は、ヴェバーにおける「究極的な価値や生の意義を自律的に選択する」という「価値への自由」に通ずるためである。そして、このような自由を擁する主体は、習俗などに拘束される前近代的主体との決別を含意する、「個」の確立ないし「自立」を遂げた主体であった。

しかし、カント倫理学の内の道徳哲学はそのような自由な「個人」を対象としながらも、その「個人」には自己の格率と普遍的妥当性との合致を目指すことが要請されている。よって、普遍的妥当性への拘りを欠くような、いうなればヴェバーにみられる「自立」思想とは明確に質を異にするのである。両者を分かつのは、つまるところ、何が消極的自由に積極性（能動性といってよい）を付加するのかであり、自律性をめぐる見解の相違といえる。かつその淵源は、

カント的規範倫理を貫くア・プリオリの倫理主体(叡智的基体)が、ヴェバーの「科学的」思考が導出する経験合理的人格と相容れないことに見出せる。

本章では、カントとヴェバーが提示する責任主体の接点と乖離点を照明したわけであるが、この照明は政治的なものを視野に入れるものではなかった。それに対し次章が主な考察対象とするのは、「治者」と「被治者」の存在を前提としたカントとヴェバーにおける「政治的」思考と、それに連なる「治者」足る責任主体である。

第三章 カントとヴェバーが提示する「政治的」責任主体

第一節 カントの「政治的」思考の諸前提

17-8 世紀近代の西洋政治思想において支配的であったのは、自然法思想であった。この近代自然法思想は¹⁵²、「契約」によって国家による統治を法的に根拠づけようとする政治思想家や政治哲学者を誕生させた。その代表者とされる中に、T. ホブズ¹⁵³、J. ロック、J.J. ルソー¹⁵⁴ らがいる。そして、カントの政治哲学がこれら契約論者の影響下にあったことは、およそ周知の事実となっている¹⁵⁵。

しかし、カントと上述の代表的論者らとの間には明確な差異がみられる。それは、カントが法や国家の存在意義を、自らの倫理学内の道徳哲学(徳論)に立脚させた点である。ここから、カントの「政治的」思考は、第一義的には自らの倫理学内の法哲学(法論)と密接していくのである。

法が政治に合わせられるのではなく、むしろ、つねに政治が法に合わせられなければならない¹⁵⁶

徳論と法論を隔てるのは、「道徳の立法は、意欲に関わるという意味で内的であり、法における立法は、…外的である」¹⁵⁷点にある。より具体的には、徳論がある行為をその動機に遡って問題にするのに対し、法論は（動機をまったく問題にしないというわけではないながら）、「各人の行う行為が事実上相互に（直接または間接に）影響を及ぼしうるかぎりでの、…外的かつ実践的な関係だけを問題とする」¹⁵⁸点である。なぜなら、動機を法の中に含ませることはできないし、他者の内面的思考（選択意思の自由といてよい）を統制したりすることは法の課題となり得ないから¹⁵⁹。カントにとって、法はあくまでも「或る人の意思が他人の意思と自由の普遍的法則に従って調和させられうるための諸条件の総体」¹⁶⁰である。つまり、法は各人の選択意思が他人のそれを侵害する行為を、強制的に排除するものなのである。

不法である一切のものは、普遍的法則に従っての自由の妨害である。他方、強制は自由に対してなされる妨害もしくは抵抗である。以上のことから次のような帰結が生ずる。すなわち、自由の一定の行使がそれ自身普遍的法則に従っての自由の妨害である（すなわち不法である）場合には、この妨害に対してなされる強制は、自由の妨害の排除として、普遍的法則に従っての自由と調和する、すなわち、正しい¹⁶¹

カントはさらに、法確立以前の「各々が自分にとって正しくかつ善いと思われることをなし、この点について他人の意見に少しも頼ることがないという、各人に固有な権利」¹⁶²を含む「自然状態」は、「単に暫定的」¹⁶³に留まるのみならず「戦争状態」、すなわち各人間の暴力行為をも招かざるを得ない¹⁶⁴と理解した。そして、こうした自然状態からの出脱を可能にするために、規範としての役割を果たす国家が要請されるとしたのであった。

国家 [civitas] とは、法の諸原則のもとにおける人間の一群の結合である¹⁶⁵

この国家形式は国家一般の形式であり、すなわち純粋な法原理に従ってかゝるべしとされるような理念における国家であって、これは或る公共体へのどの現実的結合に対しても（だから内的に）規範 [norma] としての役目を果たすものである¹⁶⁶

国民そのものがみずからを国家へと構成する行為は根源的契約である。ただし、このように言われる場合、（この契約という行為そのものよりも）むしろ本来的にはこうした行為の理念が、すなわち、それに従ってのみ国家の正当性が考えられうるような理念がもっぱら意味されているのである¹⁶⁷

カントは、国家があってこそ各人の権利が普遍的法に従って守られ、自らと他者の自由が両立すると考えた。では、カントはそうした国家における「治者」の存在根拠をいかに導出したのであろうか。『世界公民的見地における一般史の構想』の中に、それへの応答らしいものがみられる。

人間は、同類であるところの他の人間のあいだに生活する場合には、支配者を必要とする動物だということである。それというのも人間は、他の人間のことになると、自由を必ず濫用するからである。彼とても理性的被造物であるから、すべての人と自由に等しく制限を加えるような法律を希望するが、しかしまた自分の身びいきな動物的傾向にそそのかされて、できることなら自分だけは例外にしておきたいものだ、と思うのである。そこで人間は、自分の我意を挫いて普遍的妥当的な意志、換言すれば、各人がそれに従って自由であり得るところの意志に聴従することを彼に強要するような支配者を必

要とするのである¹⁶⁸

カントが提示する国家像と「治者」の要請は、以下のような政治的統治観を伴うことになる。ここでは、概要にとどめ記述する。

カントにとっては、共和的統治こそが法に適った統治であり、これは必然的に権力の三分立を包含する。その三つとは、立法権、執行権、および司法権である¹⁶⁹。そして、立法権は人民に属し、この権力を行使するのは人民の代表であるとした。

一切の真実の共和制は、国民の代議制、すなわち、国民の名において、その国民の権利を守るために、一切の国家公民が結合してその代表者（代議士）を通じて行動する、そういった体制であるし、またそれ以外のものではありえない。他方、人格としてみられた国家統治権者（それは国王であっても、貴族身分であっても、国民の全員すなわち『直接』民主制的合議体であってもよい）が自分をもまた（国民代表者たちに）代表させるや否や、その結合した国民は単にそうした主権者を代表するだけでなく、それは（今や）主権者そのものである。なぜなら、根源的にはまさにそれ（国民）の中にこそ最高の権力があるのである¹⁷⁰

このように、カントの政治的統治観ないし共和制的統治観は、今日的間接デモクラシー、すなわち代議制を前提とした代表委任型デモクラシーと重なる¹⁷¹。ただし、カントが「人民の代表者はその権力をどのように行使すべきであり、また彼らはどのような原理に従って選ばれるべきであるのか」¹⁷²について、子細に論じているとはいえない。とはいえ、カントが「治者」と「被治者」のあるべき関係を意識した理想的政府像と、（それに敷衍する）理想的政治家像に言及

しているのは明らかなことから、以下各々について取り上げる。

まず、理想的政府像に関しカントは、『理論と実践』の中で「家長的政府」(imperium paternal)と「祖国的政府」(imperium non paternal, sed patrioticum)とを峻別し、前者を退ける。その主たる理由は、カントが公民的状态の一条件に据えた、「各成員の人間としての自由」に抵触するからである。

「家長的政府」とは、子供が父親の温情に頼るような、いわば被治者が治者の好意を一方向的に受容するような統治の在り様を意味する¹⁷³。こうした治世を望む執政の下では、国民は「自分たちにとって何が真に有益であり、また何が真に有害であるかを区別できない未成年の子供同然であり、どうすれば幸福であるべきかという方法については、国家主権者の判断をまち、またこの主権者が何を欲しようとも、彼の親切に期待してひたすら受動的態度をとるよりほかはない」¹⁷⁴。そうなると、国民はいっさいの自由を奪われ、いささかの権利も所有し得ないことになってしまう。なぜなら、「各人は彼自身に適切と思われる方法によって自身の幸福を求めて差支えないのであり」¹⁷⁵、「いかなる經驗的目的(幸福という一般名称のもとに包括されるような)をも…(中略)…彼らの意志を共通の原理のもとに統一することは不可能であり、従ってまた各人の自由と合致するような外的法則のもとにおくこともできない」¹⁷⁶。そうであるから、カントにとって「家長的政府」は、「およそ考えられ得る限りの最大の専制政」¹⁷⁷なのである。

対する後者の「祖国的政府」は、「各成員の人間としての自由」を法を以て擁護するゆえに、カントにとっては理想的政府ということになる。

祖国的政府とは権利を所有する人々の利益を図ると同時に、支配者の好意が併せ考えられるような唯一の政府である。祖国的とは、国家の各成員(主権者もまたその例外ではない)が、公共体をいわば母の懐と見なし、また国

土を父祖の土地一すなわち、彼自身がそこに生れそこで生活し、いつかは彼もまたこれを貴重な担保として子孫に遺さねばならないような土地と見なす考え方である。このような考え方によってのみ、各成員は彼の権利を、主権者の無制限な恣意の使用に併せられるのではなく、国民の共同意志にもとづいて制定された法律によって保護する権能をもつわけである¹⁷⁸

次に、カントの理想的政治家像は『永遠平和のために』における論究の中で、「政治的な道徳家」と「道徳的な政治家」との対比より説明される。両者のうち、カントが批判ないし不信の対象としたのが前者であることは【序】で触れたわけだが、「政治的な道徳家」に関しここで種々の引用文と重ねながら記述する。

「政治的な道徳家」とは、道徳を実践としてよりは単なる理論として扱うのみならずそれを自らに利するように受容し、かつ被治者をそのための手段とするような、道徳的心術を欠く存在である。

（政治的な道徳家は）実践における経験を誇りとするのであるが、実は彼らが行っているのは「実践」（プラクシス）というよりも、策略（プラクティック）にすぎない。こうした人々が心にかけているのは、自分たちの個人的な利益を損なわないように、現在支配している権力に阿り、国民を、場合によっては世界全体を犠牲しようとするのである¹⁷⁹

（公法といえども）権力の強制に基づいて、事後的に成立するのである。この法的な状態を開始するにあたって、立法者が無秩序な民衆を一つの民族へとまとめあげたのちに、共同の意志によって法的な体制を樹立することを、その民族に委ねるような道徳的な心情をもっているとは考えられない。だから、現実の経験においては、実践がかの理念とかけ離れたものとなると予想

[研究ノート]

されるのは当然なことなのである¹⁸⁰

また、カントは「政治的な道徳家」を実務的な法律家に準えその具体性を付加している。

彼ら（政治的な道徳家）は熱心に政治に携わっているというが、…（中略）…立法にたずさわる法律家ではなく、実務にたずさわる法律家のやりかたなのである。というのは彼らの職務は、立法について考察することではなく、現行の国法の命令を実行することだからである。実務的な法律家にとっては、既存のすべての法的な体制が最善のものである。そして上司の命令でこの体制が改変された場合には、あらたに生まれた体制が最善のものとなるのである。だから、彼らにとってはすべてのことが、適切な機械的な秩序のもとに配置されていることになる¹⁸¹

さらに、カントは「政治的な道徳家」の実践は、以下二点において「越権行為」に相当するとした。

第一に、「政治的な道徳家」は、「多くの人と交流してきた人間通であることを誇りとするあまり、人間とは何か、人間がどのようなものでありうるかについてはまったく知らないにもかかわらず、（これについて認識するには、人間学的な考察という高次の立場が必要なのである）、…（中略）…理性によって規定される国法と国際法の問題にまで判断を下そうとするのである。しかも、悪しき根性から」¹⁸²。

第二に、「政治的な道徳家」は、法が本来及び得る強制力に関し、誤った見解に立つ。すなわち、本来であれば理性が求めるのは自由の原則だけに従って合法的な形で人々を強制する手段を確立することであるにもかかわらず、「専制的

に与えられた強制的な法則のメカニズムに頼るといふ手慣れた方法を採用するのである。…（中略）…自由の理念を無視して」¹⁸³。しかも、彼らが自らの原則の不正に関し恥じるとすれば、それは「一般大衆の判断ではなく、ほかの権力者たちの判断」によってなのである¹⁸⁴。

カントにとって、これら越権的「政治的な道德家」は、公法の理想にふさわしい改革を進めるといふ自らの義務を怠りながらも、それを果たしているようなそぶりをみせたり、そのように錯覚させたりするために二枚舌を用いる悪の根源的存在でしかない。

（政治的道德家は）意図に応じて二枚の舌を使い分けるのである。…（中略）…ここでは政治はできれば道德と仲良くすることを避けて、道德に実用性はないと主張する¹⁸⁵

彼らは馬を車の後ろにつなぐかのように、目的と原則の位置を逆転させようとする。こうして、本来の意図である政治と道德の一致は崩壊し、そこからすべての悪は生まれるのである¹⁸⁶

カントが理想像に据える他方の「道徳的な政治家」とは、「政治と法の概念をどうにかして結合させねばならない」¹⁸⁷と考え、「国家戦略の諸原理が、道德に反することのないようにつとめる政治家」である¹⁸⁸。

この「道徳的な政治家」は、理性の形式的原理から出発する。この形式的原理は、「汝の主観的な原則が普遍的な法則となることを求める意志にしたがって行動せよ」¹⁸⁹と命じることから、「国法、国際法、世界市民法の問題を、道徳的な課題とみなす」¹⁹⁰ことを義務づける。さらに、「国民のそのつどの意図を満足させるために国民がどのような選択を行うだろうかということではなく、それが

国民にとって有益であるかどうかにかかわらず国民が無条件にどのような選択を行うべきかを知ろうとする」¹⁹¹ ことを志向するのである。

「政治的な道徳家」と「道徳的な政治家」との対比を以て、カントは次の二点を指摘するに至る。それは、一つには義務に基づいてこそ長期的にみればおよそ賢い政治家に適うというものであり、二つ目には「真の」政治家足る者は「技術——実践的」に拘るべきではないとするものである。

道徳的な悪には、ある特有な特性がある。道徳的な悪はその意図において、みずからと矛盾し、みずからを破壊する傾向があるのである。…（中略）…。こうして道徳的な悪の原理は、たとえゆっくりではあっても、道徳的な善の原理に場を譲っていくのである¹⁹²

真の政治は、あらかじめ道徳に服していなければ、一歩も前進できないのである。たしかに政治は困難な技術ではあるかもしれないが、道徳と政治を一致させることは技術の問題ではないのである。…（中略）…。人間の法は神聖なものでなければならぬ、たとえ支配する権力にどれほど大きな犠牲を払わせようとも⁹³

以上の「政治的な道徳家」と「道徳的な政治家」との対比に関する記述は、主に『永遠平和のために』に依拠するところである。ゆえに、「いかにして道徳的な悪の原理（に則る政治的道徳家）がたとえゆっくりではあっても、道徳的な善の原理（に従う道徳的な政治家）に場を譲っていくのか」という勸善懲悪性については、もう少し具体化を要しよう。そして、この具体化に適う一つが、二枚舌と無縁とはいいい難い虚言の禁止といえる。カントは虚言を、「…その意図が善い意図をもっていようと悪い意図をもっていようと、それ自体で卑しいも

のである。なぜなら、嘘は形式の上で悪いもの…¹⁹⁴ として退けるが、このことは政治家にも適用されるべきだと考えた。

『人倫の形而上学の基礎づけ』の中では、現在の困窮をのりきるための嘘の約束が一テーマとして扱われている。そして、「困窮をのりきるためには、嘘の約束をしてよい」¹⁹⁵ という格率は普遍的法則となりえないことが明示される。

というのは、そういう法則に従えば、そもそも約束というものが存在しなくなるからである。なぜなら、私の未来の行為に関して私の意志を他人に申し立てることが無益であって、他人はそういう私の申し出を信用しないか、或いは早まって信用したとしても必ず私に対して同じ仕打ちでしかえしをするからであり、したがって私の格率は、一般的法則とされるや否や、自己自身を破壊せざるをえないからである¹⁹⁶

このことを今日の間接デモクラシーに援用するならば、次のようになるだろう。すなわち、「政治家や政党は嘘の公約を掲げてよい」が、それが普遍的法則と化したならば、公約そのものが成立し得ないのみならず、公約違反の正当化は結果的に「被治者」からの不支持といった不利益を以て返ってくることになる。

虚言の普遍化不可能性の次なる理由は、(先の理由とも関わるが) 連帯の毀損である。これを政治的に捉えるならば、「治者」と「被治者」間の既存の信頼関係の維持や新たな信頼関係の構築不可能性と捉え得る。

嘘つきは連帯を失わせる。それゆえ嘘つきは軽蔑される。なぜなら、嘘は人間が他人の発言から何かよいものを引き出すことを不可能にする¹⁹⁷

さらに、政治家だからという理由に基づく虚言の許容は、「できることなら自

分だけは例外にしておきたい」という我欲の非抑制に通じることから、(先述の)カントが「治者」の要請を引き出したそもその根拠、ひいては自らが提示する根源的契約国家観と矛盾することになる。

真実性は契約に基づくすべての諸義務の基礎とみなされなければならない義務であり、そしてその法則は、それにたとえほんの少しの例外でも認めると、ぐらついて役に立たなくされてしまう¹⁹⁸

加えて、「道徳的な悪の原理（に則る政治的徳家）は、たとえゆっくりではあっても、道徳的な善の原理（に従う道徳的な政治家）に場を譲っていく」の根拠一つとして、善なる意志の全価値性が挙げられよう。

われわれが無制限に善とみとめうるものとしては、…（中略）…ただ善なる意志しか考えられない。理解力や機知や判断力その他いろいろに呼ばれるところの精神の才能、および勇気や果斷や根気強さなどという、氣質のもつ特質は、確かに多くの点で善なるものであり、望ましいものである。しかしそれらは、またきわめて悪いもの有害なものにもなりうる。…（中略）…人を得意にならせ、したがってまたしばしば高慢にならせる¹⁹⁹

第二節 ヴェバーの「政治的」思考の諸前提

およそ 19 世紀を境に、ドイツ的とされる現代政治思想の萌芽がみられるようになる。それは、「…その実証主義、その国家至上主義、その統合主義的倫理、その反社会契約論」²⁰⁰ に特徴づけられる。かつそれは、「個人的自由の承認は国家を中心に置く政治的共同体を常に前提にする」²⁰¹。

こうした思想的潮流の中に身を置いた一人が、ヴェバーである。ヴェバーは

『自然法』は、法がますます形式的に合理化されてそれ自体のうちに内的な『尊厳』をもたぬ存在となっている——いわゆる法実証主義の進展——状況のもとでは、もはや現実的な意味をもたない²⁰²とみていた上、国家が人民との「契約」を以て成立するとする理念的ないし非現実的國家観にも与することはなかった²⁰³。

このようなヴェバーの「政治的」思考の基盤は、以下論ずるように、対立ひいては「闘争」に見出せる。そしてその基盤は、方向性が異なる下記二つに区分されるといってよい。

一つ目は、領域間の対立性である。この前提は、(ヴェバーがカント的規範倫理の限界性の一つに据えた)「倫理がこの世で『妥当する』唯一のものではなく、他の価値領域が倫理と並んで存在するということ」である。よって、ここで問題とされるのは「道德の領域における『善悪』の対立」ではなく、道德哲学の領域と政治的領域間の闘争性なのである²⁰⁴。この点は、「真の政治は、あらかじめ道德に服していなければ、一步も前進できない」とし、道德と政治の対立性ないし闘争性よりは領域横断性を志向する、カントとは異なるヴェバーの「政治的」思考基盤といえる。

二つ目は、多元的価値の対立性、つまり両立しえない諸価値の複数性や「人格」の多様性がもたらす闘争状態である。そして、自分とは異なる他者の存在が政治性を帯びるとき、それは「科学的」思考における「認識価値」をめぐる闘争を超え、次のような方向性をもたらす。すなわち、闘争は

行為が、単数あるいは複数の相手の抵抗を排して自分の意志を貫徹しようという意図に方向づけられている²⁰⁵

なお、こうした闘争性については、カントの「政治的」思考においても一部認められるところである。なぜなら、カントは各人が選択意思の自由を、すな

わち「各々が自分にとって正しくかつ善いと思われることをなし、この点について他人の意見に少しも頼ることがないという各人に固有な権利」の行使が、暴力を伴いかねない「戦争状態」へ至る一因と見做したから。

とはいえ、カントが「戦争状態」の根源を「自然状態」という仮想的な前提から導出したのに対し、ヴェバーはそれを「脱魔術化」が招く「神々の闘争」という存在論的前提より導出した。かつ、カントと異なりヴェバーは、「契約」に基づく法の諸原則のもとにある人間の一群足る理念的な国家に、「戦争状態」の克服可能性を見出すことはなかった。

さらにいえば、ヴェバーが選択意志の自由ないし価値への自由に起因するような「戦争状態」を、断固たる克服の対象に据えていたのかについては、慎重を要する。この点については、たとえば（互いに思想的立場を異にする）L. シュトラウスや W. モムゼン²⁰⁶ などによる指摘が参照に値しよう。

ヴェバーにとって「闘争は明白な事実であり、平和はそうではなかった。平和は仮象であるが、闘争は現実なのである」²⁰⁷。また、ヴェバーには「一部にはダーウィン、一部にはニーチェに由来する生存をめぐる闘争という形而上学」²⁰⁸ がみられる。加えて、ヴェバーは「…ホップズを想起させるような、いやそれよりもとりわけニーチェを想起させるようなラディカルさで、彼は闘争をあらゆる文化生活一般の基本原則とみなしたのである」²⁰⁹。事実ヴェバー自身、政治の本質を以下のように捉えている。

あらゆる政治の本質は、…（中略）…、闘争であり、同士と自発的服従者を徵募する活動である²¹⁰

「同士と自発的服従者を徵募する活動」は、何を以て成立するのであろうか。このことを理解する上でのキー概念の一つに、まず「権力 [Macht]」が挙げられる。

権力とは、或る社会的関係の内部で抵抗を排してまで自己の意志を貫徹するすべての可能性を意味し、この可能性が何に基づくかは問うところではない²¹¹

ところで、上記の権力観のままでは抽象性を免れ得ない。「権力」の効力が何に基づくかにまで及んでいないためである。しかし、ヴェバーはその基軸を少なくとも三点から表出している。その一つ目が、強制力である。ここでいう強制力とは、「それに違反すれば不利益になるだけでなく、通常、彼の義務感によって価値合理的に…（中略）…厭」²¹²となることを促すものである。そして二つ目が、規律権力である。ヴェバーは、フーコーを範とするような規律権力論²¹³に先んじて、「規律訓練 [disziplin]」という概念を提示していた²¹⁴。この概念を判りやすくするために、以下川本による解説を添える。

[disziplin] は命令に対して自発的に服従する習性。またその習性を人びとに調教すること。訓練、調教とも訳す。ウェーバーとフーコーとによって個人と社会をつなぐ独特の権力テクノロジーとして解明が進められた。…（中略）…。規律は、自分が受けた命令を徹底的に合理化されたかたちで（一切の自己批判を廃し、計画的に訓練された精確なやり方で）遂行し、この目的のみに関心を集中することにより、画一的な行為を可能とする²¹⁵

では、「権力」に強制力や規律権力が含まれるとして、それを生み出す源泉とは何であるのか。ヴェバーによればそれは集団、中でもヴェバーが概念化した「団体」である。

団体の存在は、指揮者或いは行政スタッフの存在と全く不可分なものである²¹⁶

行政スタッフが存在していると、団体はいつも何らかの程度で支配団体である²¹⁷

…団体が大きくなればなるほど、団体の仕事が複雑になればなるほど、
——とくに——団体の存在にかかわる権力的制約は増す…²¹⁸

さらに、ヴェバーは「団体」を統治の在り方によって、「協定」（全メンバーの自由を前提とした合意）／「命令と服従」に峻別し、前者により意思決定を下す団体を「結社 [Verein]」、後者によりそれ下す団体を「アンシュタルト [Anstalt]」と称した。政党などが前者に、国家などが後者に該当する²¹⁹。

ヴェバーによる「権力」の基軸の三つ目は、物理的暴力がである。すなわち、「国家 [Staat]」というアンシュタルトの特徴を、ヴェバーは物理的強制力の独占とその制度化に見出し、とりわけ近代に即した場合、物理的暴力の正統的使用こそ国家に存ずるとしたのである。

或る地域内における支配団体の存立とその秩序の効力が、行政スタッフによる物理的強制の使用および威嚇によって永続的に保証されている限りにおいて、この支配団体は「政治団体」と呼ばれる。政治的強制団体の「経営 (betrieb)」は、その行政スタッフが秩序の実施のための正統な物理的強制の独占を有効に要求する限りにおいて、「国家」と呼ばれる²²⁰

今日では、正統な暴力行為 [die legitime Gewaltsamkeit] は、国家秩序が許可し規定する限りにおいてのみ存在する²²¹

「同士と自発的服従者を徴募する活動」を理解する上でのキー概念のいま一つ

には、「支配 [Herrschaft]」が挙げられる。

「支配」とは、或る内容の命令を下した場合、特定の人々の服従を得られる可能性を示す²²²

「支配」とは、…（中略）…、服従を見出しうるチャンスを用いる。したがって、他人に対して「力 [Macht]」や「影響力」をおよぼしうるあらゆる種類のチャンスが、すべて「支配」であるというわけではない。この意味での支配（権威）は、個々の場合についてみれば、従順性の種々さまざまな動機…（中略）…にもとづいたものでありうる²²³

判りにくいのは、「権力」と「支配」の関係であろう。ヴェバーは両者の関係を、次のように捉えている。すなわち、「…一方の行為者が他方の行為者の行為選択を方向づける可能性があるとき、権力が存在すると見なされる。これに加えて、服従が十分に安定的・持続的に確保されうること、服従者たちが境界づけられた集合をなしていること、これらの条件が成り立つときに、支配とみなされる。つまり、服従が、時間的にも、また社会的にも、拡大され、安定しているとき、単なる権力を越えた支配となる」²²⁴。「支配の正統性論」は、こうした説明を照射する一つであった²²⁵。

この正統性論の特質は、統治の安定性や持続性を、何より被治者側の（ヴェバーが「科学的」思考とは峻別されるとした）「信仰」に求める点にある²²⁶。そして、ヴェバーはこの自発的服従を引き出し得るものとして、三つを挙げた。その三つが、かの有名な「合法性 [Legalität]」・「伝統性 [traditionell]」・「カリスマ性 [Charisma]」という「理念型」である²²⁷。

一つ目の合法性とは、客観的・合理的な法規範に基づく支配が正統とされる

ものであり²²⁸、二つ目の伝統性とは歴史的伝統が支配の妥当性を説明するものである。そして三つ目のカリスマ性とは、君主や政治的指導者の天賦の資質が被治者に受容され、彼らの支配に正統性を付与するものである。

命令に権威を与える原則に三つのものがある。第一の場合にあっては、命令権の妥当な根拠は成文化された合理的規則の体系のうちに公示される。すなわち、この体系の規則は、規則によって資格ありとされた者が服従を要求する限り、一般的拘束力を持った規範として遵守されることとなる。この場合命令権の個々の担い手たる人びとはこの合理的な規則の体系によって権威が与えられ、その権力は、その執行がこの規則に従ってなされる限り、正しきものとして権威を有する。服従は規則に対してなされ、私人に対してなされるものではない。第二の場合にあっては、命令権が妥当する根拠は、私人の権威に存するが、この権威の基礎はさらに、伝統は神聖なりとの観念にある。つまり、この伝統の神聖の感情が特定の私人に対する全人的服従を命ずるのである。第三の場合は、命令権の妥当の根拠は非凡なもの、この世のものとは思われぬ有難きものへの献身に存する。すなわち、カリスマ——さまざまな預言者あるいは英雄のそれ——への信仰に基づく。さて、支配構造の『純粹な』基本類型は以上の三つに照応するのであり、歴史的現実の中に見出される諸々の形態は、これらの基本類型の結合・混合・同化および変化から生れてくるのである²²⁹

ヴェーバーが捉えた歴史的現実が導出しようこの正統性論に依拠する限り、どの理念型、あるいはどの理念型との混合や変化に属するかはともあれ、統治を担う側が被治者側からの「信仰」を得るに必要なのは、治者が何らかの質的基準を満たすこととはいい難い（カリスマ性については要留保）。そうではなく、

被治者側がそれを満たしていると認識していること、あるいはそのように認識させられていること、ひいては質的基準それ自体が不問化されることである²³⁰。よって、ヴェバーがこのような「正統性信仰 [legitimitätsglaube]」の浸透が²³¹、国家による物理的強制力が平和裏に遂行されること、そして「価値への自由」に起因するような「戦争状態」の抑制に（たとえヴェバーがこの抑制にカントほどの執着を抱かなかつたにせよ）寄与するとしたことは、否定し得ない。

このように、ヴェバーが擁する非理念的な国家は、一方において「抵抗を排してまでも」に適う、物理的強制力を独占する権力国家である。かつ他方において、その国家像はそうした権力の行使が「効力」を得る仕方での「支配」的になされること、いうなれば「服従を得られる可能性」と連動しているのである。

どんな支配構造も、継続的に行政を行おうとすれば、次の二つの条件が必要である。一つはそこでの人々の行為が、おのれの権力の正統性を主張する支配者に対して、あらかじめ服従するよう方向付けられていること。第二に、支配者はいざという時には物理的暴力を行使しなければならないが、これを実行するために必要な物財が、上に述べた服従を通して、支配者の手に掌握されていることである²³²

実力行使は、もちろん国家にとってノーマルな手段でも唯一の手段でもない²³³

ビスマルクは…（中略）…軍事的必要に対してはしかるべき考慮を払ったが、しかし…（中略）…国の利益は、おそらく（望むべきは！）非常に長期にわたって、政治という平和的手段によってのみ保証されうるし、また保証されねばならぬと考えていた²³⁴

ヴェーバーの歴史的現実に基づくといえる国家観は、カントが提示する理想的国家観とはおよそ異なるわけだが、政治的統治観については接点がみられる。その接点に資するものは、少なくとも二点ある。一つ目は「家長的政府」の否定であり、二つ目は（晩年のヴェーバーにみられる）代議制を前提とした「代表委任型」デモクラシーの受容である²³⁵。

一つ目の「家長的政府」は、端的には「家産国家的構成体 [patrimonialstaatliche]」を意味する。この統治下にある人民は、ヴェーバーよれば個人的自由とは程遠い「政治的臣民」と化す²³⁶。

二つ目の代議制を前提とした「代表委任型」間接デモクラシーの受容については、もう少し詳述を要しよう。

ヴェーバーは、大衆が政治的な判断力やその定礎となる専門知識を十分に備えておらず、仮に備え得ても、それを主体的に発揮する機会に恵まれることの困難を説いていた。その一方、この経験的事実から各人民による投票権の行使という平等の阻止や²³⁷、人民が専門的エリート層の支配下に置かれるべきとする価値判断が導かれるわけではないことも、意識していた。

無組織の大衆という意味での民衆(デーモス)は、…(中略)…、決して自ら「行政を執り行う」ことはなく、行政の客体となる²³⁸

…「民主化」は、かならずしも、当該組織の内部で、被治者が統治に能動的に参与する機会の増大、ということの意味するとは限らない²³⁹

もっとも、専門資格の欠如ということそれ自体は、官吏を民主的な選挙で選ぶことに反対することにはならない。…(中略)…靴屋の作った靴がきつくないかがわかるために自分が靴屋になる必要はまったくない²⁴⁰

とはいえ、「行政の客体的人民」ないし「客体的被治者」に甘んじた者による投票行動となると、概ね政治家の訴えに対する情念的応答ひいては私利私欲に基づく反応に止まり、被治者がナショナルな次元における主体となる手段を有効に行使し得ない。その場合、一方において情緒的要素が、他方において物質的利害が政治を左右することとなる。事実ヴェバーは、資本主義の進展に伴う大衆民主主義的状况に危惧を抱いた。この点に関しては、徳永による解説が判りやすい。

かつて帝国創設期には、国家統一の実現という「全国民に共通する偉大な感情」に訴えることができたが、今や資本主義化のもとで、国民内部の利害がばらばらになってしまい、経済的な物質的利益を求める闘争が活性化するとともに、圧力団体を組織して政治を左右する傾向がいよいよ強まりつつある²⁴¹

問題は、国家権力を自己の階級利益のために用いる以外もはや生きのびる道がないユンカー階級の政治的支配と、そのような支配に甘んじているブルジョア階級の政治的無主体性にあった²⁴²

そこで、こうした大衆民主主義化に伴うアボリアが、ドイツが経験したという議会の形骸化と表裏一体視されている点に触れておきたい。ここでいう形骸化とは、ヴェバーによれば「拘束された代表制」や「職業身分代表制」の横行である。前者は、議員や候補者が選挙人（投票者）の私利私欲に命令ないし左右されることを含意し²⁴³、後者は身分的・職業的に構成された諸集団とその代表者たちによる妥協という形で政治的決定が為されることを意味する²⁴⁴。

では、これらと対置される「近代的」議会制としてヴェバーが提示したもの

とは何か。それは、「自由な代表制」である。そして、ヴェバーはこの「自由な代表制」の第一義的担い手を「政党」に見出したのであった。

政党とは、(形式的には)自由な徴募にもとづき、かつ、つぎのような目的をもった利益社会関係 (Vegesellschaftung) のことをいう。すなわち、その目的とは、ある一つの団体の内部において彼らの指導者が権力を獲得すること、そうすることによってまた党の活動家たちに (理念的・物質的な) 機会を与えることである (その場合の機会とは没個人的な目標の貫徹ないし個人的利益の獲得、あるいはその両方を含んでいる) ²⁴⁵

指導的地位への任命が (形式上) 自由な選挙によって行われ、規則の制定が票決によって行われるところでは、政党はまず第一に選挙の票を獲得するための組織となる ²⁴⁶

代表者は通常選挙によって選ばれるが、いかなる訓令にも拘束されず、自分の意思にもとづいて行動する。彼は自分の没個人的な信念に対してのみ義務を負い、彼を選んだ人々の利害を擁護することを義務づけられているわけではない。

こうした意味での自由な代表制は、訓令に欠陥があったり実効性をもたないことやむをえざる結果であることが稀ではない。だが、そうでない場合には、これは代表者の選出ということの本来の意味内容なのである。代表者は選挙人によって選ばれた彼らの主人なのであって、「しもべ」ではない。… (中略) …。

こうした特徴を最高度に備えたのが近代政治体制の代表機関たる議会であるが、議会の機能は政党の自発的な介入を抜きにしては説明できない。すな

わち、政治的に受動的な市民に対して候補者や綱領を提示し、議会内での妥協や票決によって行政のための規範をつくり出して行政を統制し、その信任によって行政を支持し、また選挙で多数を獲得している場合には、いつでも信任を撤回して行政を転覆する、といった活動を行うのは政党なのである²⁴⁷

然りながら、ヴェバーは近代議会制の第一義的担い手たる政党それ自体が、既存の名望（職業身分的）政治家や党官僚（スタッフ）を候補者名簿に名を連ねる可能性への不信を拭い去れなかった。こうなると、政治家としてのリーダーシップを発揮し得なくなってしまうためである。

…いかなる政党といえども…（中略）…国民的にならなければ、効果的な国家指導を掌握することができないことは…明らかである²⁴⁸

ヴェバーの政治的統治観、中でも内政改革の主題が強力的リーダーシップにあったことはいわずと知られるところである。つまり、ヴェバーは（先の「支配の正統性論」に関する論述で触れた）「治者」足る者に何が要請されるのかを看過したわけではない。そうであるから、ヴェバーは以下のような「指導者なき民主主義」を没・カリスマ性と重ね合わせ、懸念の対象に据えたといえる。

諸外国と比ベドイツに欠けていたものは、政治家による国家指導であった²⁴⁹

「マシン」を伴う指導者民主制か、それとも指導者なき民主制、つまり天賦を欠き、指導者の本質をなす内的・カリスマ的資質を持たぬ「職業政治家」の支配を選ぶか²⁵⁰

第三節 ヴェバーにおける「治者」足る責任主体

ヴェバーにおいて（カントにおいてもそうであるが）、行為の責任主体となる前提は意思の自由を有していることであった。そして、ヴェバーの「科学的」思考において、そうした主体に積極性を付与するのは、（すなわち「文化人」へと昇格させ得るのは）「可能なもの」の判断に不可避といえる「合理的人格」であった。

『職業としての政治』において、ヴェバーはそうした「合理的人格」を欠く一例にサンディカリストを挙げている²⁵¹。彼らは「純粋な心情から発した行為の結果が悪ければ、その責任は行為者ではなく、世間の方に、他人の愚かさや——こういう人間を創った神の意志の方にある」と考える「心情倫理家」であった²⁵²。それに対し、「自分の行為結果が予見できた以上、その責任を他人に転嫁できない」²⁵³とするのが「責任倫理家」であり、「成熟した人間」²⁵⁴である。要は、後者の「責任倫理家」を「治者」足る指導者に据える限り、そこには「文化人」との一致がみられることになる。

とはいえ、既に取り上げた「彼は自分の没個人的な信念に対してのみ義務を負う」や「指導者の本質をなす内的・カリスマ的資質」、また以下の引用からは、ヴェバーが提示する「治者」足る指導者と「文化人」という経験科学的責任主体との距離が窺い知れる²⁵⁵。

効果的な政治は常に「可能なものの術 [Politik ist die Kunst des Möglichen]」であるということは——正しく理解されるならば——、その通りである。しかし可能なものは非常に多くの場合、可能なものを超えた所に存在する不可能なものが人を敢えてつかむことによってのみ、達成されたということもまた、これに劣らず正しい²⁵⁶

…一般民衆の政治的集会などで民主主義について語る場合には、自分の個人的な立場を隠さないのが普通である。いな、党派的立場を明らかにすることこそがその場合に定められた義務であり責任である。そこで用いられる言葉は決して学問的な分析手段ではなく、他人を同じ党派的立場に引き入れるがための政治的手段である。いわば、それは観想的な土壌を耕す鋤ではなく、敵に向けられた剣、つまり武器なのである²⁵⁷

闘争は、指導者であれその部下であれ、およそ政治家である以上、不断にそして必然的におこなわざるをえない。…（中略）…。党派性、闘争、激情——つまり憤りと偏見——は政治家の、そしてとりわけ政治的指導者の本領だからである²⁵⁸

たしかに、政治は頭脳で行われるが、頭脳だけで行われるわけでは断じてない²⁵⁹

党派性は、けだし経験科学が教えることのできない「自らいかに考え行動すべきか」に基づく立場と解し得る。そして、闘争を通じて「他人を同じ党派的立場に引き入れること」は、ヴェバーにとって政治の本質そのものであった。繰り返しになるが、「政治の本質は闘争であり、同士と自発的服従者を徴募する活動である」。

ヴェバーが捉える経験科学は、「目的論的・合理的な」思考を促し、個人的自由の拡大に寄与するという積極性を有する。しかしながら、以上の政治の本質が示唆するのは、こうした学問的（観想的に換言される）分析能力の後退であろう。つまり、「可能なものの術」ないし「何か実行可能なもの」の判断と結びつく技術的分析に長けていることは、ヴェバーが理想とする「治者」足る指導

者においては積極的な位置を占め得ないのみならず、消極的な位置づけに転ずる可能性さえある。「可能なものを超えた所に存在する不可能なものを敢えてつかむ」という、いわば政治的指導者ならでは認められよう実践的「偏見の自由」を、「合理的人格」は拘束してしまうためである。

さらに、「治者」たる指導者と「文化人」という経験科学的責任主体との距離を考察する上では、「官僚的人格」もまた無視し得ない。

生粋の官吏は、…（中略）…、その本分からいって政治をなすべきではなく、「行政」を、——しかし何よりも非党派的に——なすべきである。…（中略）…。官吏である以上、「憤りも偏見もなく」職務を遂行すべきである²⁶⁰

もしも純技術的にすぐれた、すなわち合理的な、官僚による行政と事務処理とが、人間にとって、懸案諸問題の解決方法を決定するさいの、唯一究極の価値であるとするならば、人間はたぶんいつの日にか、…（中略）…、力なく…隷従に順応せざるをえなくなろう²⁶¹

指導的人物と「官僚」との相違は、責任のとりかたの違いにある。…（中略）…。官僚は、自分の意見と喰い違う命令を受けた場合には、異議申し立てることができるし、また申し立てるべきである。だが、上司が自分の指令を固執して譲らないならば、下僚としては、あたかもその指令が自分の本来の信念に一致しているかのようにそれを遂行し、そうすることによって職務に対する義務感が自分の信念よりも重要であることを示すのが、官僚の義務であるばかりか官僚の名誉でもある。…（中略）…。ところが、政治的指導者がそのように行動するとすれば、彼は軽蔑に値しよう。…（中略）…。自己の権力のための闘争と、獲得した権力から生じてくる自己の課題にたいする固

有の責任、これが政治家としての…生命の素なのである²⁶²

およそ政治家である以上政治指導者、したがって国政指導者の名誉は、自分の行為の責任を自分一人で負うところにあり、この責任を拒否したり転嫁することはできないし、また許されない²⁶³

政治的指導家は、政治行動に対する責任を、もしその行動が自己の信念に反する場合には、はっきりと拒否しなければならない。そして官職をなげうって自己の信念に生きねばならない²⁶⁴

上記五つの引用からは、ヴェバーが捉えた「官僚的人格」に関し、少なくとも次の三点が指摘可能と考えられる。

第一に、「官僚的人格」の名誉あるいは倫理は、本来の信念に対する諦念、かつ「いかに考え行動すべきか」といった自らの立ち位置（党派性）を選択する自由の喪失があって成立するものである。このような人格は、そもそも責任主体の前提にさえ至らない上、「（治者） 足る指導者とは異なり）責任を転嫁することも可能である。たとえば、選択意思の自由は上司にあったのだから、自分が責任を負い得ないという理由で。

第二に、「官僚的人格」は、合理性において優れていること、ひいては「偏見からの自由」に特徴づけられよう。しかし、この特性が政治的懸案事項（政治的闘争も含まれようか）の解決に生きるとしても、それはあくまでも一手段に過ぎない。

第三に、「官僚的人格」は、「責任倫理」はおろか「心情倫理」にも悖る。

以上の考察を踏まえると、「ヴェバーにおける理想的『治者』像もまた、ヴェバーの『科学的』思考に基づく積極的責任主体ないし『文化人』の体現となる

のであろうか」に対する応答の一在り方は、以下の通りとなる。

「自分の行為結果が予見できた以上、その責任を他人に転嫁できない」という「責任倫理」は、ヴェバーが「科学的」思考において価値を置いた「文化人」に内在する「合理的人格」、すなわち「可能なものの術」という予見可能性に関わる技術的判断力を不可避として成立し得るものである。

然りながら、ヴェバーの「政治的」思考における理想的「治者」は指導者足る政治家であり、実践的「偏見への自由」を有する。そうした「自由」は、「合理的人格」に依存しない自由をも含意する。となると、「治者」足る指導者に要請されるのは、選択の自由に基づく行為の責任を自分一人で負う心情ないし信念と見做され得る²⁶⁵。つまり、ヴェバーにおける理想的「治者」が、自らの経験科学的思考から導出される責任主体足る「文化人」の体現とはいいい難い。そしてこの点については、以下の考察を経ることにより、説得力が付加される可能性がある。

少なからぬ知見が明らかにしているのは、講演『職業としての政治』におけるメモ（文献外）の存在である²⁶⁶。メモの内容を具に検証していくことは本稿の関心および能力を超え出るわけだが、そこに「権力の倫理 [Ethik der Macht]」から「責任倫理」への書き換えがみられたこと、それから文献において明示されている（政治家に必要な資質としての）情熱、責任感、判断力のうち、「責任感」の記述がみられないことは留意に値しよう。そこで、まず前者の「権力の倫理」から「責任倫理」への書き換えについて一考する。

既に、「権力」の背後には物理的強制力すなわち暴力が控えているというヴェバーの見解には言及した。このことは、政治的闘争の一形態が暴力と結びついてきたという、およそヴェバーの経験的現実理解に基づく。つまり、「暴力によってのみ解決できるような課題がある」²⁶⁷。その上、ヴェバーによれば「暴力的手段を用い、責任倫理という道を通っておこなわれる政治行為、その行為によって追求されるすべてのものは『魂の救済』を危うくする」²⁶⁸。なぜなら、

暴力的手段の採用は「権力の中に身をひそめている悪魔の力と手を結ぶ」²⁶⁹に等しい。すなわち、「汝の人格ならびにあらゆる他人の人格のうちなる人間性を常に同時に目的として使用し、けっして単に手段としてのみ使用しないように行為せよ」というカント的命法に違ふ、倫理的「罪」の受容となるのである。

「合理的人格」と密接な関係にある「責任倫理」は、一方においては暴力を背後に控えた権力濫用の抑止力となる。「心情倫理」と異なり、行為結果の予測という技術的判断を伴うゆえである。しかし他方において、「責任倫理」に内在する技術的判断力は、権力濫用を助長しよう。たとえば、政治家の「偏見の自由」を自己正当化するようなかたちで。その象徴的存在が、虚栄心に取りつかれた「デマゴグ」といえる。

…政治家は、自分の内部に巣くうごくありふれた、あまりにも人間的な敵を不断に克服していかなければならない。この場合の敵とは卑俗な虚栄心のことで、これこそ一切の没主観的な献身と距離——この場合、自分自身に対する距離——にとって不倶戴天の敵である²⁷⁰

虚栄心とは、自分というものをできるだけ人目に立つように押し出したいという欲望のことで、これが政治家を最も強く誘惑して…。デマゴグは「効果」を計算しなければならないだけに、この危険もそれだけ大きく…（中略）…。危険に不断に晒されている²⁷¹

ヴェバーの「政治的」思考はこのように、「卑俗な虚栄心」、いうなればカントが悪の根源と見做した人間の「傾向性」を視野に入れている。のみならず、そうした「傾向性」をヴェバーは、「権力」闘争を不可避とする政治の領域においてこそ不倶戴天の敵として顕現化するとしたのである。

以上の考察より、講演『職業としての政治』のメモにおいて、「責任倫理」の

元が「権力の倫理」であった後景が窺える。つまり、ヴェバーが理想とする「治者」足る指導者には、意思の自由に基づく行為の責任を自分一人で負う信念が要請されるが、この大元の自由は「権力の倫理」によって抑制されていなければならない。そうでなければ、「没個人的な信念」を導くに至ることはない。「権力の倫理」の第一義が虚栄心の克服となれば、これは「合理的人格」に伴う技術的判断力に優先するものと考えられる。

カントは、「善なる意志」無くしては、理解力や機知や判断力その他いろいろに呼ばれるところの精神の才能、および勇気や果敢や根気強さなどという気質のもつ特質は、またきわめて悪いもの有害なものにもなり得るとしたが、「善なる意志」を「権力の倫理」に置換することにより、これはヴェバーの知見にも通用し得るのではないか。

次に、後者の、文献において明示されている（政治家に必要な資質としての）情熱、責任感、判断力のうち、「責任感」の記述がメモにはみられないことについてである。「責任感」の記述がみられないことの後景に関しては、前者についての検討において論じた。よって、ここでは残す「情熱」と「判断力」を取り上げる。

ヴェバーは「情熱」と「判断力」に関し、以下のように述べている。

政治とは、情熱と判断力の二つを駆使しながら、堅い板に力をこめてじわじわと穴をくり貫いていく作業である²⁷²

情熱は、それが『仕事』への奉仕として責任性と結びつき、この仕事に対する責任性が行為の決定的な基準となった時に、はじめて政治家をつくり出す。そしてそのためには、判断力——これは政治家の決定的な心理的資質である——が必要である。すなわち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
ことが必要である²⁷³

以上の引用にある「判断力」は、技術的判断力と関係するのであろうか。そのように捉えた一人に、たとえば住谷がいる。住谷は、この判断力を「測定能力」と見做した²⁷⁴。

しかし、ヴェバーは「判断力」を心理的資質および現実をありのままに受けとめる能力としていることから、技術的判断力とは区別される必要があるだろう。さらに、ヴェバーは「判断力」を事物と人間に対し距離を置いてみることにしていることから、「単なる情熱」の対極に位置づけられる「冷静さ」、つまりは「不毛な興奮」を抑制する役割を担うものと見做すのが妥当といえる²⁷⁵。したがって、「判断力」が含意する一方の「現実をありのままに受けとめる能力」を「政治が倫理的悪をなすことを痛切に感じる」と解釈し、他方の心理的資質を「にもかかわらずそれに挫けないこと」に見出した脇の見解は、「判断力」の概念化ひいては具体化に、より資すると考えられるのである²⁷⁶。

第四節 カントにおける「治者」足る責任主体

ヴェバーが理想とする「治者」足る指導者、すなわち「権力の倫理」に則り選択意志の自由に基づく行為結果の責任を自分一人で負う信念ある「政治的」責任主体は、けだし現実をありのままに受けとめる能力を含む「判断力」を以て、現実との接合をみよう。ヴェバーにとって、政治（家）が倫理的悪を為す、あるいは為さざるを得ないことは経験的現実であり、その罪の自覚と理想的「治者」像とは切り離し得ないものであったから。

対するカントは、自らの理念的「治者」像を「道徳的政治家」、すなわちあらかじめ道徳に服している「法則背反的意欲と無縁な」叡智的基体に見出した。

となると、カントは自らの理想的「治者」像と経験的現実との接合に無関心であったのであろうか。管見からすれば、そのようなことはない。なぜなら、カントもまた、自らが提示する「政治的」判断力を、いわば理念（理想）と実践（現実）の接着剤に据えたと考えられるから²⁷⁷。問題は、それがいかなる判断力かであるが、この点の追究の前にまず、カントの理想的「治者」像に変容らしきものが認められる具体的論拠を新たに提示し、私なりの解釈を添えておきたい。

（統治を授かる者に要請されるのは）心術における道徳性の量が常に増大していくということではなくて、どのような動機をきっかけとしているかはともかく、義務にかなった行為というかたちで心術の合法性の所産が増加することである。…（中略）…。

（こうなると）やがてだんだんと権力者の側からなされる無法な振舞いは少なくなり、法にしたがった振舞いが多くなるであろう。いくらか善行が多くなり、…（中略）…、約束は信頼性を増すであろう。…こうしたことは、一部には名誉愛から、一部には公共体における自分の利益をよくわきまえていることから生じる…²⁷⁸

以上の引用からは、少なくとも次の二点が指摘可能と考えられる。第一に、「治者」には「合法性」への志向が許容される。すなわち、行為の心術ないし動機が義務から生ずべしとする「道徳性」を満たさなくとも、行為が事実上義務に適っていればよい。第二に、「合法性」の遵守は「道徳性」にまで及ばなくとも、権力者の側に（外面的とはいえ）善行をもたらす。そして、この善行は自らの名誉欲のような自己愛を弁えた（つまりはその制御の必要を心得た）上に成立するものである限り、信頼の対象となる。

この二点に依拠するならば、カントは「治者」に対する「道徳性」への拘り

を緩め、「合法性」を許容範囲としたとなろう。もっとも、このことは次の二点を以て理解可能といえる。その一つ目はカントの「政治的」思考の原点であり、二つ目はカントが示した功績的責任主体の概念である。

カントの「政治的」思考の原点は、「自分にとって正しくかつ善いと思われることを為す」という各人に固有かつ平等な自由（の放置）が、「戦争状態」を招かざるを得ないことにあった。かつそれに対する危惧は、自らの自由と他者の自由との両立がいかにすれば平和裏に可能かという問いと一体化する。結果カントは、「戦争状態」の回避には「すべての人と自由に等しく制限を加えるような法」のもとにある国家を要するとしたのである。

しかし、カント自らが論じている通り、このような理念を含意する「公法」といっても「権力の強制に基づいて、事後的に成立」する。したがって、そこには「治者」の恣意が入り込むことは否定し得ない。「政治的な道徳家」が否定される主たる要因も、そこにあった。

とはいえ、「政治的な道徳家」が有する諸々の欠陥の克服可能性およびカントの「政治的」思考の原点に鑑みると、「政治的な道徳家」と対置される「道徳的な政治家」に求められるもの、端的には道徳と政治の一致が唯一万能とされていたのかについては疑義を挟む余地がある。「政治的な道徳家」が否定される代わりに「道徳的な政治家」が肯定されるという意味での二項対立化は、理念的妥当性の範疇を超え出ることが容易ではないためである。よって、両者の「間」をカントが思考したとして特段不思議はない。そしてその間が、「合法性」の遵守を満たす「合法的な政治家」（本稿における造語）と考えられる²⁷⁹。たとえそれが、カントが志向する道徳と政治の一致足る「真の政治」に即応し得なくとも。事実カントは、「治者」の一在り方として、道徳法則そのものとの合致ではなく、それとの両立というかたちで果たされ得る暫定的「義務」の遂行があることに言及している。

理性の要求にかなった国家体制を考案するのは、やはり甘美なことである。… (中略) …。しかし、それに向かって常に近づいていくことは、考えられるばかりでなく、道徳法則と両立しうるかぎりでは義務、しかもそれは国家市民の義務でなくて、国家元首の義務である²⁸⁰

もっとも、こうした「義務」下にある「治者」は、先に提示したカントの消極的責任主体を想起させる。なぜなら、このような主体は実践的法則の下に留まることと重なるから²⁸¹。しかしながら、カントはそうした消極的責任主体を規定する選択意志の自由が、自己愛に象徴される傾向性ではなくして叡智的基体によって制限されるならば、それはむしろ自律的意志に結びつくとした。つまり (繰り返しに近いが)、カントが功績を見出すのは「あらかじめ道徳に服している」叡智的基体ではなく、道徳法則に立とうとする (いうなれば、それに常に近づいていこうとする) ことを心術とする主体であった。したがって、功績のない積極的責任主体はそもそも、消極的責任主体と叡智的基体との「間」に位置づけられており、「道徳的な政治家」そのものとは異質なものと解し得るのである。

以上、カントの「政治的」思考の原点およびカントにおける功績的責任主体の概念という二点に照らし、カントが「治者」に対する「道徳性」への拘りを緩め「合法性」を許容範囲としたとして、そこに必ずしもカントの哲学的思考に矛盾が生じないであろうことを確認した。

そこで次に、「政治的な道徳家」と「道徳的な政治家」の間、いうなればカントの功績的責任主体がどのような判断力を以て現実的「治者」像とされようか、についての考察に移る。

『実用的見地における人間学』においてカントは、判断力について以下のように述べている。

この判断力という能力は、何か実行可能なもの、何か調和を感じさせるもの、さらには何らかの作法に叶う態度（それぞれに技術的判断力、美感的判断力、実践的判断力）を問題とするだけであって、拡張をこととする能力（理性）のように人間を眩感するようなことはしない。というのは、判断力は健全な悟性をひたすら側面から援助して、悟性と理性が連携する際の仲介者の役を務めるだけだからである²⁸²

上記の引用に依拠するならば、拡張をこととする能力（理性）単一は、必ずしも万能的位置づけにはない。のみならず、同引用は理性に伴う眩感（非現実性と解し得る）の是正に資する健全な悟性を支える、何らかの判断力が要請されることを示唆している。ここで、「何らか」に留めざるを得ない理由は、「補佐役としては光彩を放っていても、トップに立つとくすんでしまう器の者が少なくない」といった、下記①～③の比較にあらわれる「…種々異なるに応じて…」が関係するためである。

- ①規則づくめの指示に縛られている召使や国家公務員は、悟性さえもっていれば済む
- ②これに対し将校は、自分に課された任務に対してただ一般的な規則を前もって指図されているだけであり、眼前の事態に直面して何をなすべきかは自分で決定するよう任されているのだから、判断力を必要とする
- ③將軍は、様々な可能的事態を考慮してそれぞれに適した規則を自分で考案しなければならないのであって、理性を持っていないといけない

①は、『判断力批判』においてカントが提示する「規定的判断力 [die bestimmende Urteilskraft]」にそのまま該当するといえる²⁸³。この判断力は、

普遍的なもの（規則・原理・法則）が与えられる中で特殊的なものを普遍的なものに包摂するという意味において、規定的であるためである。すなわち、

…特殊なものを普遍的なもののもとに含まれているものとして考える能力である²⁸⁴

こうした能力は、ヴェバーが説く「官僚的人格」に準えられよう。なぜなら、この判断力は「…包摂するだけである。…（中略）…。特殊なものを普遍的なものに服従させることができるために、自分自身のために一つの法則も考案する必要はない」²⁸⁵ から。したがって、「…規則のもとに包摂する能力、言いかえれば、はたして或るものが或る与えられた規則に従うもの（与えられた規則の事例 [casusdatae legis]）であるのかどうかを区別する能力」²⁸⁶ に過ぎない。そして、このような規定的判断力に従う好例が「イエルサレムのアイヒマン」こと、アドルフ・アイヒマンといえよう²⁸⁷。

アイヒマンは、上官の指令に従うという「規則」（普遍）が与えられている以上、自分自身の判断（特殊）はそれに包摂されると考えた。事実アイヒマンは、自分はもはや自分の意思の主人ではなく、自分に選択の自由はなかった旨を述べている。つまり、この意味においてアイヒマンは、「官僚的人格」の持ち主であり、意志の他律の典型であった。ゆえに、一方において（先述の多くの敵兵を殺した将兵の事例のように）帰責が生ずる行為本来の創始者には値しないと見做され得る。

しかし他方において、アイヒマンは自分自身のために一つの法則も考案しなかったわけではない。「汝の行為の原理が、あたかも立法者たる総統の行動原理と同じであるかのように、あるいは、国家の法、すなわち総統の法であるかのように行為せよ」とする、カントの定言的命法に従ったと主張したためである。

よって、②にあらわれる「眼前の事態に直面して何をなすべきかは自分で決定する」という意味での「判断力」を、アイヒマンは行使したことになる。しかも、この行使は選択意思の自由無くして不可能といえることから、帰責が生ずる行為本来の創始者と結びつく。

①と②の相違はやはり、以上のように行為本来の創始者に資するか否かがメルクマールとなる。では、「治者」足る③にはどのような「判断力」が要請されているのか。本稿においてはこの点を明確にすることはできないが、小野原の見解にあらわれる定言命法の下で働くような仮言命法を生み出す技術的判断力、すなわち「経験的実践的な実践的判断力」²⁸⁸が要請されることは疑い得ない。カントが「将軍は、様々な可能的事態を考慮して自らに適した規則を自分で考案しなければならない」とする以上、こうした経験的判断力と現実における「治者」足る責任主体とが重ね合さったとみられるのである。

【結】

ヴェバーにおける経験科学的責任主体はカントにおいても共有がみられたが、カントの道徳哲学的責任主体に照らした場合、ヴェバーのこの責任主体は理論哲学の域を出ないものであった。しかしながら、「治者」に伴う責務責任に対する見方については、両者に親和性がみられた。

一方のヴェバーの政治的思考は、経験科学的責任主体に不可欠としなかったであろう虚栄心の克服を、「治者」足る責任主体に要請する。ヴェバーは、政治に携わる者が他者を手段として扱うという倫理的罪を背負わなければならないとしても、それを自らの虚栄ないし自愛や利己心のためにそうしてはならないと戒めたのである。つまり、「偏見の自由」を含む自らの選択に帰する行為については、それに付随する責任を他者に転嫁しないという責任の倫理のみならず、権力者の心術（心情）という内面の倫理も軽視されてはならないと考えた。

他方のカントの政治的思考は、理念的「治者」については道徳哲学的責任主体がそのままあらわれたが、理論哲学とも道徳哲学とも区分される経験的実践的というような、現実的「治者」像を導出している。この「治者」には可能的事態を考慮することが要請されるわけであるから、むしろヴェバーの経験科学的責任主体に近いとも解釈できる。

カントが自愛心や自惚れを悪としたのは周知のところであるが、ヴェバーもそれを権力者の悪と捉えている。ゆえに、この悪は両者横断的に「治者」の不信性 [untrustworthiness] を示す有用な証拠 [good evidence] であったといえるだろう。

カントとヴェバーの政治的統治観については、家父長的政府の否定や代議制を前提とした代表委任型デモクラシーの肯定において接点がみられた。両者と

も、国民を臣民的立場へと導く統治に対する不信 [distrust] を抱いていたためである。

カントが抱いたこの不信の背景には、「自分たちにとって何が真に有益であり、また何が真に有害であるかを区別できない未成年の子供同然のような被治者への懸念」があった。また、ヴェバーが抱いたこの不信の背景にも「大衆が政治的な判断力やその定礎となる専門知識を十分に備えておらず、仮に備え得ても、それを主体的に発揮する機会に恵まれることの困難」があった。

政治に纏わる不信や政治家の信頼性を理解するにあたっては、被治者の質やそれを育む政治的土壌に鑑みることの必要性も、カントとヴェバーは示唆していたと解される。

【註】

- 1 カント (= Immanuel Kant 1724-1804)。
- 2 ヴェバー (= Karl Emil Maximilian Weber 1864-1920)。Weber の日本語表記にはほか、ウェバーやウエーバー、ヴェーバーが充てられるが、本稿においては著作に関わる表記を除きヴェバーで統一する。
- 3 瀧川による概念化。瀧川裕英 (2003) 『責任の意味と制度』 勁草書房、第一部第二章、36 頁。瀧川はまた、「ハートの『役割責任』やケルゼンの『義務』が、この概念に相当する」と述べている。ハート (= Herbert Lionel Adolphus Hart 1907-92)、ケルゼン (= Hans Kelsen 1881-1973)。なお、カントがこうした責務責任を視野に入れていないと捉える一人に中島。いわく、「…『人間としての義務』と『職務としての義務』はぶつかり合う。カントの義務概念は前者に限定される…」。中島義道 (2011) 『悪への自由——カント倫理学の深層文法』 勁草書房、71 頁。
- 4 もっとも、歴史的にみれば政治家の「責任倫理」と「心情倫理」なるものに関心を寄せたのは、ヴェバーが初めてではない。その先駆的存在としては、(ヴェバーが行ったような定式化にまで至らなかったが) 古代ギリシアの史家トゥキディデス (= Thucydides 前 460 頃 - 前 395) や中世イタリアの政治思想家マキャベリ (= Niccoló di Bernardo Machiavelli 1469-1527) が挙げられる。磯部隆 (1997) 『ギリシア政治思想史』 北樹出版、第三章参照。
- 5 ちなみに、「心情倫理」とは異なり、「責任倫理」への言及は『職業としての政治』で初めて登場すると牧野は指摘する。牧野靖彦 (2000) 『責任倫理の系譜学——ヴェーバーにおける政治と学問』 日本評論社、268 頁参照。
- 6 「心情倫理と責任倫理を妥協させることは不可能である」。M. ヴェーバー (1980) 『職業としての政治』 脇圭平訳、岩波書店、92 頁。なお、同書をこれ以後の脚注で取り上げる際は、『職業としての政治』で統一。
- 7 『職業としての政治』において、「心情倫理」派の象徴に位置付けられるのは、福音の倫理に従う存在やサンディカリスト。『職業としての政治』 87-90 頁参照。ただし、内藤の指摘にあるように、ヴェバーが説く「心情倫理」については <非政治的心情倫理=福音の倫理に従う存在> と <政治的心情倫理=サンディカリストら革命主義者> を同一に扱わない必要がある。内藤葉子 (2002) 「マックス・ヴェーバーにおける責任倫理と政治的心情倫理——ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』を手掛かりに——」 『政治思想研究』 小

- 野紀明〔編〕、政治思想学会、95-6 頁参照。また、Roth もこの峻別の必要性に触れている。“…Weber…distinguishes explicitly between a religious and non-religious ethic of conviction—he speaks of the religious ethic of brotherhood and a priori rigorism, an obvious reference to Kant’s ethic of reason.” G. Roth (1979) “The Paradox of Rationalization,” Max Weber’s Vision of History, University of California Press, p.63.
- 8 I. カント (2006) 『永遠平和のために／啓蒙とは何か 他三篇』中谷元訳、218-24 頁参照。「道徳的政治家」vs.「政治的道徳家」については、本稿第三章で取りあげる。
- 9 たとえば、塩野谷。ヴェバーの「責任倫理」論や功利主義などを「帰結主義」、カントにみられる「心情倫理」論を「動機主義」の典型とした。塩野谷祐一 (1984) 『価値理念の構造——効用対権利』東洋経済新報社、17 頁参照。
- 10 『職業としての政治』103 頁。また、この点を重んじ持論を展開した一人にヤスパース (= Karl Theodor Jaspers 1883-1969)。「心情倫理そのものが、具体的行為において定言命法を手引きとして、結果について思考することを要求する」。K. ヤスパース (1962) 『カント』重田英世訳、理想社、186 頁。
- 11 カントの帰責論は Willkür (選択意志の自由) と Wille (自律的意志) を以て解されるものであり、うち前者はヴェバーにおける「価値への自由」という責任主体の前提と重なり得る。この点は第二章において追突する。
- 12 ヴェバーが帰責の問題についてカントの影響を受けていたことは、ヴェバーの妻マリアンネ (= Marianne Weber 1870-1953) が論証するところである。たとえば、「…自己の行為についての個人の責任の意識は悟性的概念にもとづくのではなく、悟性によって作られることも否定されることもあり得ません…」マリアンネ (1963) 『マックス・ウェーバー』(I) 大久保和郎訳、みすず書房 123 頁。なお、マリアンネも M. ヴェバーとなるため、本稿においては引用ほかすべてマリアンネで統一する。また、同書をこれ以後の脚注で取り上げる際は、マリアンネ『マックス・ウェーバー』(I) で統一する。
- 13 「心情倫理」と「責任倫理」に関する知見の蓄積を各々取り上げることは困難を極める。したがって、ここでは既掲のヤスパース『カント』や牧野『責任倫理の系譜学——ウェーバーにおける政治と学問』、内藤「マックス・ヴェーバーにおける責任倫理と政治的心情倫理——ドストエフスキー『カラマゾフの兄弟』を手掛かりに——」、そして Roth の “The Paradox of Rationalization” 以外に、「心情倫理」と「責任倫理」に関し本稿が参照した先行研究のいくつか (第二章以降の脚注にあらわれない著) を、主要な論点と併せて挙げておく。たとえばシュルプターは、倫理的義務に拘るとしてカントのみならずハーバーマス(=

- Jürgen Habermas 1929-) を批判の対象とし、ヴェーバーの「責任倫理」を適切な状況理解が可能な原理であると主張する。W. シュルプター (1996)『信念倫理と責任倫理——マックス・ヴェーバーの価値理論』嘉目克彦訳、風行社。林は、二つの「倫理」を「根源的責任倫理」という高次の次元から調停可能と論ずる。林田新二(1976)「責任倫理」『マックス・ヴェーバー』金子武蔵[編]、以文社。上山は、権力政治との関わりから「責任倫理」を支持する主張を展開した。上山安敏 (1978)『ヴェーバーとその社会』ミネルヴァ書房。
- 14 黒崎政男 (2000)『カント「純粋理性批判」入門』講談社、37頁参照。
- 15 J. ロック (1972)『人間知性論』(1) 大槻春彦訳、岩波書店、133頁。ロック (= John Locke 1632-1704)。
- 16 「原因と結果は、明らかに経験によって知らされる関係であって、抽象的な推論や考察から知らせる関係ではない。この関係について、どんな単純な現象であっても、われわれに対して現れるままの事象の性質から説明できるような、言い換えると、記憶や経験の助けを借りずに予知できるような、そういう現象は一つとしてないのである」。D. ヒューム (2010)『人生論』土岐邦夫・小西嘉四郎訳、中央公論新社、39頁。ヒューム (= David Hume 1711-76)。このようなヒュームの因果関係論をカントは、「彼が正当に主張したのは、…(中略)…、われわれは、理性によってはいかなる仕方でも理解しない、ということである」と解した上で、聴従することができなとした。I. カント (1972)『プロレゴメナ (序説)』(『世界の名著』第32巻) 野田又夫[編]、中央公論社、§27、144頁。
- 17 ライプニッツ (= Gottfried Wilhelm Leibniz 1646-1716)。スピノザ (= Baruch De Spinoza 1632-77) がおよそ合理的思考の大成者とされるが、カントは「『純粋理性批判』執筆時、スピノザを知らなかった」とも。石川輝吉 (2009)『カント——信じるための哲学』NHKブックス、44頁。
- 18 G. ライプニッツ (1987)『人間知性新論』米山優訳、みすず書房、4頁。
- 19 I. カント (2005)『純粋理性批判』(上) 原祐訳、507頁。同書を以後脚注に載せる際には、『純粋理性批判』(上)で統一。
- 20 ちなみにこの確立に関してアレント (= Hannah Arendt 1906-75) は、「列伝体風に言えば、批判的思考とは、古い形而上学的学派——ヴォルフやライプニッツ——と、カントを独断のまどろみから覚醒させたヒュームの新懐疑論とを共に克服する道」と述べている。H. アーレント (1987)『カント政治哲学の講義』R. ベーナー [編]、浜田義文監訳、法政大学出版局、44頁。Arendtの日本語表記は本稿において、文献に関するものでない限り、アレントで統一。また、同書を以後脚注に載せる際には、アーレント『カント政治哲学の講義』で統一。

- 21 『純粹理性批判』(上) 141 頁。
- 22 Ibid., 48 頁。つづいてカントは、対象が主観に従うとしたことに「コペルニクスの最初の思想と同じ」と説明する。
- 23 Ibid., 57 頁(傍点強調は本稿)。物自体= Ding an sich。端的には、認識主体から独立したそれ固有の存在の意。現象としての対象= Ding für uns。我々に対する物の意であることから、認識可能な現象の意。
- 24 Ibid., 55 頁。
- 25 I. カント(1965)『実践理性批判』(『カント全集』第7巻) 深作守文訳、理想社、160 頁。同書を以後脚注に載せる際には、『実践理性批判』で統一。
- 26 I. カント(1972)『人倫の形而上学の基礎づけ』(『世界の名著』第32巻) 野田又夫[編]、中央公論社、230 頁。以後同書を脚注に載せる際には、『基礎づけ』で統一。
- 27 小熊勢記(1992)『カントの批判哲学——認識と行為——』京都女子大学、79 頁。
- 28 『実践理性批判』85 頁。「自律(自己立法)こそ人間存在およびあらゆる理性的存在者の尊厳の根拠なのである」。
- 29 『基礎づけ』292 頁。
- 30 Ibid., 287 頁。
- 31 Ibid., 286 頁。
- 32 『実践理性批判』82 頁。
- 33 前文も含め、『基礎づけ』230 頁(傍点強調は本稿)。
- 34 安藤英治(1979)『人類の知的遺産——マックス・ウェーバー』(第62号) 講談社、11-6 頁参照。以後同書を脚注に載せる際には、安藤『人類の知的遺産——マックス・ウェーバー』で統一。
- 35 比較的近年にみられる論証の一つに、たとえば小林純(2014)「ドイツ語圏における経済学叙述の展開」『経済学史研究』(56 巻第1号) 経済史学会、21-44 頁。歴史学派経済学の創始者にはリスト(= Friedrich List 1789-1846) が位置付けられる。また、旧学派はロッシャー(= Wilhelm Georg Friedrich Roscher 1817-94)、クニース(= Karl Gustav Adolf Knies 1821-98)、ヒルデブランド(= Bruno Hildebrand 1812 -78) らに、新学派はシュモラー(= Gustav von Schmoller 1838 -1917)、ブレンターノ(= Lujo Brentano 1844-1931)、ワグナー(= Adolph H.G.Wagner : 1835-1917) らに代表されるといふ。
- 36 大河内一男(1956)「歴史学派についての若干の覚え書き」『経済学説全集』(第5巻) 河出書房、1 頁。ヴェーバー自らアダム・スミス(= Adam Smith 1723-90) について論じて

- いる箇所の一つに、たとえば M. ウェーバー (1955) 『ロッシャーとクニース』 (I) 松井秀親訳、未来社、19 頁。「…『歴史的』国民経済の課題は…、とりわけアダム・スミス、マルサス、ラウを通じて押しすすめられてきている」が挙げられる。
- 37 大河内一男 (1956) 「歴史学派についての若干の覚え書き」『経済学説全集』 (第 5 巻) 河出書房、2 頁。なお、本引用に含まれる「有機的国家観」とは、部分と全体とが生物有機体になぞらえるような統一をなしているとする (後述の) ヘーゲル的なものと解されよう。
- 38 小林純 (2014) 「ドイツ語圏における経済学叙述の展開」『経済学史研究』 (56 巻第 1 号) 経済史学会、44 頁参照 (傍点強調は本稿)。
- 39 小倉志祥 (1970) 『M・ウェーバーにおける科学と倫理』清水弘文堂、20 頁。この引用における前期とは旧歴史学派を、後期とは新歴史学派を意味している。また小倉によれば、前期と後期の分類に寄与したのは、シュモラーを中心とする 1872 年の社会政策学会の結成であった。なお、ヴェーバー自身は W. ゾンバルト (= Werner Sombart 1863-1941) や K. ポラニー (= Karl Polanyi 1886-1964) らと共に、最後期の歴史学派に位置づけられるという。
- 40 「流出論」はヴェーバーの科学論においてしばしば登場する。向井によれば、これはリッケルト (= Heinrich John Rickert 1863-1936) の弟子であるラスク (= Emil Lask 1875-1915) が自らの博士論文において、「概念は現実よりも内容に乏しい」とするカント的「分析論理」と対比されるもう一方の立場、すなわち「個別に対する概念の支配」を表すものである。向井守 (1997) 『マックス・ヴェーバーの科学論 —— ディルタイからヴェーバーへの精神史的考察』ミネルヴァ書房、193-4 頁参照。以後同書を脚注に載せる際は、向井『マックス・ヴェーバーの科学論』で統一。
- 41 ヴェーバーは、クニースもこの点においてロッシャーと同様であるとして、批判の対象に据えている。いわく、「クニースもまた、あらゆる点で、… (中略) …、歴史的に用いられたかの『有機体的』自然法理論の魔力にとりつかれている」。M. ウェーバー (1955) 『ロッシャーとクニース』 (II) 松井秀親訳、未来社、139 頁。以後同書を脚注に載せる際には、『ロッシャーとクニース』 (II) で統一。
- 42 『ロッシャーとクニース』 (II) 238 頁 (傍点強調は原文)。
- 43 M. ウェーバー (1976) 『社会学および経済学の「価値自由」の意味』松代和郎訳、創文社、24 頁。以後同書を脚注に載せる際には、『価値自由』で統一。
- 44 Ibid., 30 頁。
- 45 M. ウェーバー (2002) 『理論社会学のカテゴリー』林道義訳、岩波書店、34 頁。

- 46 M. ヴェーバー(1998)『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』富永祐治ほか訳、岩波書店、65頁。以後同書を脚注に載せる際には、『客観性』で統一。
- 47 佐久間孝正(1976)「ヴェーバーの“流出論”批判」『知の考古学 8 総特集/マックス・ヴェーバーとその時代』社会思想社、133頁。
- 48 W. シュルプター(1984)『価値自由と責任倫理——マックス・ヴェーバーにおける学問と政治』住谷一彦・樋口辰雄訳、未来社、25頁。以後同書を脚注に載せる際は、シュルプター『価値自由と責任倫理』で統一。
- 49 Ibid., 25頁。ヴェーバー自身による裏付けとしては、「一般に『既成の』神学では、信者らは例のアウグスチヌスの『不合理なるがゆえに我は信ず』という句に相当するような境地にまで到達するのである。このような『知性の犠牲』の達人となる能力は、既成宗教の信仰をもつ人々の決定的な特徴である」。尾高邦雄(1936)『職業としての学問』岩波書店、70頁。以後同書を脚注に載せる際には、『職業としての学問』で統一。また、マリアンネいわく「宗教は魔術から教義へと転化する」。マリアンネ『マックス・ヴェーバー』(I) 263頁。
- 50 M. ヴェーバー(1972)『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波書店、9頁参照。
- 51 哲学的には、Sein と Sollen との明確な識別化の創始者は、ヒューム。「私がこれまで出会ってきたどの道徳システムにおいても、いつも気付くことがある。それは、著者がしばらく通常の推論を進めて神の存在を確立したり、人間社会の営みに関する観察をしたりしているうちに、突然、通常の「である」と「でない」によって述語付けられる命題の代わりに、もっぱら「べき」や「べきでない」によって述語付けられる命題に出くわすようになって驚いたということである。この変化は見過ごされがちだが、きわめて重要である。」D. ヒューム(2010)『人生論』土岐邦夫・小西嘉四郎訳、中央公論新社、112頁。
- 52 『価値自由』27頁。
- 53 M. ヴェーバー(1982)「国民経済の生産性によせて」『政治論集』(I) 中村貞二・山田高生・脇圭平・嘉目克彦訳、みすず書房、110-1頁(傍点強調は原文)。
- 54 出口勇蔵(1968)『経済学と歴史意識』ミネルヴァ書房、41頁。自派・自己=歴史学派。
- 55 小倉志祥(1970)『M・ヴェーバーにおける科学と倫理』清水弘文堂、22頁。
- 56 ヴェーバーの認識論が、カント的思考圏内にあったことは、ヴェーバーと関係が深いリッケルトやヴィンデルバント(= Wilhelm Windelband 1848-1915)が新カント学派に属する etc. の観点から多くの指摘がなされているところである。この点は、嘉目克彦(1987)『近代合理主義の成立——マックス・ヴェーバーの西洋発展史の分析』未来社、29-33頁に詳しい。
- 57 向井『マックス・ヴェーバーの科学論』263-8頁参照。

- 58 『価値自由』 24 頁参照。
- 59 『客観性』 96 頁参照。
- 60 改めての確認となるが、カントの認識論において感性的直観が前面に出るのは、「感性を使用することなしには悟性はなにごととも考えない」としたから。I. カント(1972)『人倫の形而上学』(『世界の名著』第32巻)野田又夫[編]、中央公論社、299頁。以後同書を脚注に載せる際は、『人倫の形而上学』で統一。
- 61 『客観性』 41 頁参照。
- 62 「理念型」がア・ポステリオリに結び付くとした点は、向井を参照。向井『マックス・ヴェーバーの科学論』265頁。また、「理念型」について安藤は「近代科学のうち、自然科学の事実上の存立を承認した上で、それがいかにして可能か、と問うたのがカントであったが、同じ問いを、社会科学を含む文化科学に向けたのが、リッケルトを経て、ヴェーバーであった。…『概念』については、…(中略)…、<理念型>として定式化され、詳論される」と解説する。安藤『人類の知的遺産——マックス・ウェーバー』13-4頁参照。なお、Idealtypus は「理想型」とも邦訳されている。本稿が「理念型」を用いるのは、安藤による指摘を踏襲し、「理念型」が理想を含意するとの誤解を避けるためである。
- 63 『ロッシャーとクニース』(Ⅱ) 110 頁。
- 64 『客観性』 42 頁。
- 65 Ibid., 96 頁(傍点強調は原文)。
- 66 Ibid., 93 頁(傍点強調部導入は本稿)。
- 67 「価値判断を下す、…(中略)…これは、かれ個人の内奥に属する事柄であり、かれの意欲と良心の問題であって、経験的知識の問題ではない。『客観性』 35 頁(傍点強調は本稿)。
- 68 「経験科学は単にいかに考うべきかだけでなく、いかに行動すべきかをもわれわれに教えてくれるだろうか?」。マリアンネ『マックス・ウェーバー』(Ⅰ) 249 頁。
- 69 小倉志祥(1970)『M・ウェーバーにおける科学と倫理』清水弘文堂、33 頁(傍点強調は本稿)。かつヴェーバーは、倫理学に不可避な特異性に「反証不可能性」を挙げている。いわく、「倫理に対して、計算問題の間違いやあるいは誤った医学的診断に対して反証を与えるのと同じ意味で『反証を与える』ということはまったく不可能である。『価値自由』 85-6 頁。
- 70 『価値自由』 33 頁(傍点強調は本稿)。
- 71 Ibid., 36 頁。他、ヴェーバーが考察対象としている中に、たとえば「適応倫理 [Ethik der Anpassung]」、や「平均倫理 [Durchschnitt-Ethik]」がある。前者については『価値自由』 52 頁やマリアンネ『マックス・ウェーバー』(Ⅱ) 284 頁で論じられている。いわく、「普通

人が実行し得るものの尺度に規範を適応させ…、理想と現実とのあいだの深い溝を埋め得る」とする倫理である。後者については同 289 頁で取り上げられている。「普通の人間の性情を超えた欲求をつきつけないというだけの温和さをもったもの」とされている。

- 72 Ibid., 34 頁。(カントが提示した) 導入は本稿。
- 73 Ibid., 53 頁。
- 74 Ibid., 33 頁。
- 75 Ibid., 30-1 頁。
- 76 ヴェーバーによれば、人間の「有意味」な行為は、「目的合理的」(外界および他者を自己の目的の条件や手段として合理的に利用する行為)、「価値合理的」(絶対的価値に対する結果を度外視した意識的信仰による行為)、「感情的」(直接的感情や情動による行為)、「伝統的」(慣れ親しんだ習慣による行為)の四つに類型化される。M. ヴェーバー(1972)『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波書店、39-42 頁参照。
- 77 『基礎づけ』274 頁(傍点強調は本稿)。
- 78 『基礎づけ』274 頁(傍点強調は本稿)。
- 79 『価値自由』32-3 頁(傍点強調は原文)。
- 80 『基礎づけ』265 頁(傍点強調は原文、(対する) 導入は本稿)。
- 81 Ibid., 273 頁参照。「…その存在自体が絶対的価値をもち、目的それ自体として一定の法則の根拠となりうるような、何ものかが存在する、と仮定するならば、そのものの中に、しかもそのものの中のみ、定言的命法すなわち実践的法則というものの根拠が見出せるであろう」。
- 82 Ibid., 273 頁。
- 83 Ibid., 273 頁。
- 84 Ibid., 274 頁。
- 85 Ibid., 280 頁。
- 86 趣味判断が「自分自身を判断の圏外に置いてしまう」という自己中心性を免れ得ない点について、ちなみにカントは次のように述べている。「美感的な自己中心主義者とは、自分独自の趣味にすっかり満足していて、…(中略)…もし彼が自分の判断に固執しながらひとり得意になり、…としたら、彼はさらに上のレベルへの進歩の道を自ら閉ざすことになる」。
- I. カント「実用的見地における人間学」『カント全集』(15) 岩波書店、27 頁。以後同書を脚注に載せる際は、「実用的見地における人間学」で統一。
- 87 マリアンネ『マックス・ヴェーバー』(II) 296 頁。

- 88 Ibid.,298 頁(倫理) 導入は本稿。
- 89 Ibid.,295 頁。
- 90 『価値自由』 33 頁。
- 91 マリアンネ『マックス・ウェーバー』(Ⅱ) 297 頁(傍点強調は原文)。
- 92 Ibid., 289 頁。なお、(古い)キリスト教の倫理についての詳細は、M.ウェーバー(1976)「宗
教社会学」『経済と社会』武藤一雄・藺田宗人・藺田担訳、創文社、60-2 頁参照。そこで
は、宗教的倫理の間にも相違がみられることが具体的に示される。たとえば、「儒教の倫理
は、根源悪や、そもそも…「罪」という観念を知らない。ギリシアおよびローマの倫理もま
た同様である」。
- 93 マリアンネ『マックス・ウェーバー』(Ⅰ) 255 頁。
- 94 小倉貞秀(1991)『カント倫理学の基礎』以文社、64 頁。
- 95 『基礎づけ』 277 頁(傍点強調は原文)。
- 96 P.メンツァー[編](1969)『カントの倫理学講義』小西國夫・永野ミツ子訳、三修社、85 頁。
以後同書を脚注に載せる際は、『倫理学講義』で統一。
- 97 Ibid., 74 頁(傍点強調は本稿)。
- 98 『人倫の形而上学』 335 頁(注 1) 参照。ここでは、Willkür が「選択意志」の訳語であ
ることが示される。
- 99 『倫理学講義』 74 頁。
- 100 Ibid., 78 頁。
- 101 Ibid., 75 頁。
- 102 『人倫の形而上学』 347 頁(傍点強調は本稿)。
- 103 『倫理学講義』 74 頁(傍点強調は本稿)。
- 104 『人倫の形而上学』 346 頁(傍点強調は原文)。(法則の下にある)の導入は本稿。
- 105 『倫理学講義』 75 頁。
- 106 Ibid., 75 頁。
- 107 Ibid., 75 頁。ここでいう立法者とは、既存の法律の起草者やその法律の制定に加担した
者と解される。
- 108 Ibid., 83 頁。
- 109 Ibid., 81 頁。
- 110 Ibid., 83 頁。
- 111 Ibid., 75 頁。

- 112 『人倫の形而上学』 335 頁 (傍点強調は本稿)。
- 113 Ibid., 334-5 頁 (傍点強調は原文+本稿)。
- 114 Ibid., 292 頁 (傍点強調は本稿)。
- 115 I. カント (2002) 『『人倫の刑而上学』 準備原稿』 『カント全集』 (18)
332 頁 (傍点強調は本稿)。以後同書を脚注に載せる際は、『『人倫の刑而上学』 準備原稿』
で統一。
- 116 『倫理学講義』 75 頁。
- 117 『『人倫の刑而上学』 準備原稿』 303 頁。
- 118 I. カント (2002) 『『理論と実践』』 準備原稿』 『カント全集』 (18) 樽井正義・池尾恭一訳、
岩波書店、282 頁参照。
- 119 カントは、自己愛を “Eigenliebe [自己自身への愛]” と “Eigendünkel [自惚れ]” との二
つに分け、道徳性の本来の敵は後者にあると述べる。なぜなら、「純粹実践理性は、自惚
れを徹底的に打ちのめす」から。中島義道(2011)『悪への自由—カント倫理学の真相法』
勁草書房、5 頁参照。この自惚れは、ヴェバーが懸念の対象とした政治家の虚栄心 (後述)
と親和的である。
- 120 『人倫の形而上学』 334 頁。
- 121 Ibid., 334 頁。
- 122 『実践理性批判』 151 頁。
- 123 『倫理学講義』 77 頁。
- 124 Ibid., 81-2 頁。
- 125 Ibid., 77 頁。
- 126 Ibid., 80 頁。
- 127 I. カント (2006) 『永遠平和のために／啓蒙とは何か、他 3 編』 中谷元訳、241 頁 (傍点
強調は本稿)。
- 128 Ibid., 256 頁 (傍点強調は本稿)。
- 129 『価値自由』 42 頁 (傍点強調は原文)
- 130 『社会科学方法論』 114-5 頁 (傍点強調は本稿)。
- 131 「価値からの自由」および「価値への自由」は共に、「価値自由 [Wertfreiheit]」に関係
しよう。マリアンネによれば、『『価値自由』とは、明確な価値意識を持ちながら、それ
によって認識の眼を曇らされない明晰な態度を言う』。マリアンネ『マックス・ヴェーバー』(Ⅱ)
290 頁。なお、Wertfreiheit 解釈をめぐる論争に結論を下すことは私の能力を超えるゆえ、

- 敢えて詳細を取り上げることは控える。この論争の経緯や先行研究の諸相については、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』(No.65)、日本社会学会、270-86頁にわかりやすくまとめられている。
- 132 『ロッシヤーとクニース』(Ⅱ) 128頁。
- 133 『職業としての学問』 33頁(傍点強調は原文)。
- 134 千葉芳夫(2012)「ヴェーバーと官僚制」『佛教大学社会学部論集』(第54号)38-40頁参照。
- 135 「自然人」＝「自然のままの人間[natürlichen Menschen]」。
- 136 E.マイヤー／M.ウェーバー(1965)「文化科学の論理学の領域における批判的研究」『歴史は科学か』森岡弘道訳、みすず書房、118-9頁。
- 137 Ibid., 119頁。
- 138 姜尚中(1986)『マックス・ウェーバーと近代』お茶の水書房、8頁。ほか、たとえばビーサムは、ヴェーバーの「文化人」が含意する「自律」の三つの概念化における一つに、「個人的な自律ないし責任」という内面的・人格的自由を挙げている。D.ビーサム(1985)『マックス・ヴェーバーと近代政治理論』住谷一彦・小林純訳、未来社、60-2頁参照。
- 139 佐久間孝正(1986)『ウェーバーと比較社会学——「人格化」と「物象化」の東西文化比較』創風社、7頁。
- 140 『ロッシヤーとクニース』(Ⅱ) 129-30頁。
- 141 佐久間孝正(1986)『ウェーバーと比較社会学——「人格化」と「物象化」の東西文化比較』創風社、7頁。
- 142 三木清(2010)「道徳の理念」『哲学ノート』中央公論新社。続いて三木は、「真の良心は自己の行為の動機についてのみでなく、その結果についても責任を感じるであろう。行為の動機に対してのみ責任を負おうとする者は完全に責任を負うものでなく、真に良心的であるとはいえぬ」を加えている。
- 143 M.ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波書店、165頁参照。そこでは、意欲の「自由」に導かれて「合理的」な行為をよくしようとする人間は、「合理的人格」に類型化される。
- 144 マルクーゼ(=Herbert Marcuse 1898-1970)。O.シュタマー[編](1980)「産業化と資本主義」『ウェーバーと現代社会学J(下)』出口勇蔵監訳、木鐸社、35-7頁参照。
- 145 『基礎づけ』 260頁。
- 146 「実用的見地における人間学」 129頁。
- 147 『基礎づけ』 258頁(傍点強調は原文)。

- 148 『純粹理性批判』(上) 100 頁。
- 149 ただし、カントにおいて「熟練」は [Geschicklichkeit] ではなく [habitus] を意味することがある。『人倫の形而上学』 562 頁。
- 150 『基礎づけ』 260 頁。
- 151 Ibid., 258 頁。
- 152 伝統的な自然法思想は、人間の自然の本性あるいは理性に基づき、時代によって変化する法律を超える「超・法」的位置づけにある。近代の自然法思想は、こうした古来の自然法理解の踏襲をキリスト教神学に依存しないという点において、中世的自然法思想と差別化される。
- 153 ホッブズ (= Thomas Hobbes 1588-1679)。
- 154 ルソー (= Jean-Jacques Rousseau 1712-78)。
- 155 川出良枝・山岡龍一 (2012) 『西洋政治思想史——視座と論点』岩波書店、第 13 章、167-71 頁参照。
- 156 『人倫の形而上学』 325-30 頁参照。
- 157 H. レイス(1989)『カントの政治思想』樽井正義訳、芸立出版株式会社、150 頁。レイス(= Hans Reiss 1922)。
- 158 『人倫の形而上学』「法論への序論」 §B、354 頁。
- 159 H. レイス (1989) 『カントの政治思想』樽井正義訳、芸立出版株式会社、46 頁参照。
- 160 『人倫の形而上学』「法論への序論」 §B、354 頁。
- 161 Ibid., 「法論への序論」 §D、356 頁 (傍点強調は原文)。
- 162 Ibid., 「公法」 §44、449 頁 (傍点強調は原文)。
- 163 Ibid., 「公法」 §44、450 頁。
- 164 カントが捉えた「自然状態」は、ホッブズのそれに準えられる。すなわち、「社会にはいる前の人間の自然状態は、戦争そのものであり、…(中略) …万人の万人に対する戦争である」。T. ホッブズ (1992) 『リヴァイアサン』(第 1 巻) 水田洋訳、岩波書店、210 頁。
- 165 『人倫の形而上学』「公法」 §45、450 頁。
- 166 Ibid., 「公法」 §45、450-1 頁 (傍点強調は本稿)。
- 167 Ibid., 「公法」 §47、453 頁。
- 168 I. カント (2014) 『世界公民の見地における一般史の構想』(『啓蒙とは何か 他四篇』) 篠田英雄訳、岩波書店、33-4 頁 (傍点強調は原文)。
- 169 『人倫の形而上学』「公法」 §45、451 頁参照。この点においてカントは、モンテスキュー(=

Charles-Louis de Montesquieu 1689-1755) に従っている。「裁判権が、立法権と執行権から分離されていないときにもまた、自由はない。もしそれが、立法権に結合されていれば、市民の生命と自由を支配する権力は恣意的であろう。なぜならば、裁判官が立法者なのだから。もしそれが執行権に結合されていれば、裁判官は压制者の力もちうることになる」。C.モンテスキュー(1972)『法の精神』(『世界の名著』第28巻)井上堯裕訳、中央公論社、443頁。

- 170 『人倫の形而上学』「公法」§52、486頁(傍点強調は原文)。
- 171 「代表委任型」間接デモクラシー論としばしば対置されるのが、「命令委任型」間接デモクラシー論である。両者の具体的相違については、たとえば杉原泰雄・只野雅人(2007)『憲法と議会制度』法律文化社、54-64頁に詳しい。
- 172 H.レイス(1989)『カントの政治思想』樽井正義訳、芸立出版株式会社、70頁。
- 173 カントが定義づける「家長的政府」は、ルソーが自らの『社会契約論』において洞察をみた「首長は父親にたとえられ、人民は子供にたとえられる。…(中略)…。ただ異なるのは、父親の子供に対する愛情が、彼らにしてやる埋め合わせとなるのだが、首長は人民に対しこのような愛情を持たないで、支配する喜びがその代わりをする」の援用と考えられる。J. J. ルソー(2010)『社会契約論』作田啓一訳、岩波書店、13-4頁。
- 174 I. カント(2014)『理論と実践』(『啓蒙とは何か』他四篇)篠田英雄訳、岩波書店、143頁(傍点強調は原文)。
- 175 Ibid., 142-3頁。
- 176 Ibid., 142頁。
- 177 Ibid., 143頁(傍点強調は原文)。
- 178 Ibid., 143-4頁。
- 179 I. カント(2006)『永遠平和のために／啓蒙とは何か、他3編』中谷元訳、222頁。以後同書を脚注に載せる際は、『永遠平和について』で統一。
- 180 Ibid., 217頁。
- 181 Ibid., 222-3頁。
- 182 Ibid., 223頁。なお、人間学的な考察については、たとえばI. カント(2002)『人間学講義』(『カント全集』第20巻 講義録Ⅱ)中島徹訳、岩波書店、292-434頁。「人々は個別的な事例について理屈をこねることに大きな才能を見せるが、原則に従って使用される正しい理性をもってはいない。——立法する *legislatoria* 理性を意味する一つの理性があり、また適用する *administrans* 理性であるもう一つの理性がある」(364頁)。

- 183 『永遠平和のために』 223-4 頁。
- 184 Ibid., 226 頁。
- 185 Ibid., 251 頁。
- 186 Ibid., 229 頁。
- 187 Ibid., 218-9 頁。
- 188 Ibid., 219 頁。
- 189 Ibid., 230 頁参照。この原理は「汝の主観的な原則が普遍的な法則となることを求める意志にしたがって行動せよ」と命じるのであり、定言命法と同義である。
- 190 Ibid., 231 頁。
- 191 I. カント (2002) 『出版稼業について』(『カント全集』第 13 巻 批判期論集) 谷田信一訳、岩波書店、264 頁参照。
- 192 『永遠平和のために』 236 頁。
- 193 Ibid., 239 頁(傍点強調は本稿)。
- 194 I. カント (2002) 『コリンズ道徳哲学』(『カント全集』第 20 巻 講義録Ⅱ) 御子柴善之訳、岩波書店、255 頁。
- 195 「窮余の嘘が成立すべき状況は、言明が強要されて、私の方ではその他人がそれを不正に使用するつもりだと確信するつもりだと確信している場合を除いて存在しない」。I. カント (2002) 『コリンズ道徳哲学』(『カント全集』第 20 巻 講義録Ⅱ) 谷田信一訳、岩波書店、254 頁。
- 196 『人倫の形而上学』 245 頁。
- 197 I. カント (2002) 『コリンズ道徳哲学』(『カント全集』第 20 巻 講義録Ⅱ) 御子柴善之訳、岩波書店、248 頁。
- 198 I. カント (2002) 『人間愛からの嘘』(『カント全集』第 13 巻 批判期論集) 谷田信一訳、岩波書店、256 頁。
- 199 『人倫の形而上学の基礎づけ』 234 頁(傍点強調は原文)。
- 200 C. ソーンヒル (2004) 『現代ドイツの政治思想家 ウェーバーからルーマンまで』安世周・永井健春・安章浩訳、岩波書店、24 頁。
- 201 Ibid., 24 頁。そのうち統合主義的倫理については、ヘーゲルが提示した倫理的國家観が判りやすい。「國家は客観的精神なのであるから、個人自身が客観性、真理性、倫理性をもつのは、彼が國家の一員であるときだけである」。G. ヘーゲル (2001) 『法の哲学』(Ⅱ) 藤野渉・赤沢正敏訳、中央公論新社、218 頁。

- 202 牧野雅彦(1993)『ウェーバーの政治理論』日本評論社、3頁(傍点協調は本稿)。
- 203 雀部幸隆(2006)「ウェーバー国家論の基底」『椛山女学園大学研究論集』(第37号)、28-30頁参照。
- 204 野口雅弘(2006)『闘争と文化—マックス・ウェーバーの文化社会学と政治理論』みすず書房、125頁。野口は、道德哲学の領域と政治的領域間の闘争性を強調したヴェーバー以外の人物には、たとえばキルケゴール(= Søren Aabye Kierkegaard 1813-55) やボードレール(= Charles-Pierre Baudelaire 1821-67) 他が含まれるとしている。
- 205 M. ヴェーバー(1972)『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波書店、62頁。
- 206 モムゼン(= Wolfgang Justin Mommsen 1930-2004)。
- 207 L. シュトラウス(2013)『自然権と歴史』塚崎智・石崎嘉彦訳、筑摩書房、25頁。事実、ヴェーバー自ら『『平和』とは闘争状態の転移を意味するか、あるいは闘争相手の転移を意味するか、あるいは闘争対象の転移を意味するか…』と述べている。『価値自由』60頁。
- 208 O. シュタマー[編](1976)『ウェーバーと現代社会学』(上) 出口勇蔵訳、木鐸社、182頁。ここでアロンの言として登場するダーウィンについていえば、ヴェーバー自身、「闘争」の一形態として「淘汰」が存することを否定していない。というのも、「社会淘汰は秩序のある状態でも存在する『闘争』」であるから。M. ヴェーバー(1972)『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波書店、50頁(傍点強調は原文)。そしてこの点が、ホップズが構想した秩序論とは質を異にするとされる。この指摘については、池田太臣『ホップズから「支配の社会学」へ—ホップズ、ウェーバー、パーソンズにおける秩序の理論』世界思想社、136頁参照。
- 209 W.J. モムゼン(1993)『マックス・ウェーバーとドイツ政治 1890-1920』(1) 安世舟・五十嵐一郎・田中浩訳、未来社、103頁。
- 210 M. ヴェーバー(1982)「新秩序ドイツの議会と政府」『政治論集』(2) 中村貞二・山田高生・脇圭平・嘉目克彦訳、みすず書房、379頁(傍点強調は原文)。
- 211 M. ヴェーバー(1972)『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波書店、86頁。
- 212 Ibid., 50頁。
- 213 フーコー(= Michel Foucault 1926-84)。「この規律・訓練的な権力は単に人々を制御し管理し抑圧するものではない。規律・訓練的な権力によって作り出された個人は、『役立つ個人』なのである」。M. フーコー(1977)『監獄の誕生』(後編) 田村俣訳、新潮社、212頁。
- 214 M. ヴェーバー(1982)「新秩序ドイツ議会と政府」『政治論集』(2) 中村貞二・山田高生・林道義・嘉目克彦訳、みすず書房、359頁参照。
- 215 川本隆史(1998)「規律」『岩波 哲学・思想事典』廣松渉・子安宣邦・三島憲一・宮本久雄・

- 佐々木力・野家啓一・末木文美士 [編]、岩波書店、364 頁。
- 216 M. ヴェバー (1972) 『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波書店、79 頁。
- 217 Ibid., 87 頁。
- 218 M. ヴェバー (1982) 「新秩序ドイツ議会と政府」『政治論集』(2) 中村貞二・山田高生・林道義・嘉目克彦訳、みすず書房、359 頁(傍点強調は原文・一部まとめやすく修正)。
- 219 徳永恂 (1989) 『マックス・ウェーバー 著作と思想』有斐閣、63-4 頁参照。
- 220 M. ヴェバー (1972) 『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波書店、88 頁。
- 221 Ibid., 91 頁。なお、ヴェーバーが捉えたような正統な暴力行使は、共同体領域内にある者たちを非正統的暴力から保護することをも含意すると論じた一人にウルフ (= Jonathan Wolff 1959-)。"…the state accepts the responsibility of protecting everyone who resides within its borders from illegitimate violence." J. Wolff (2006) . An Introduction to Political Philosophy, Oxford University Press, p.36.
- 222 Ibid., 86 頁。
- 223 M. ヴェーバー (1970) 『支配の諸類型』世良晃志郎訳、創文社、3 頁(傍点強調は本稿)。
なお、「権威」を含む種々の「チカラ」をめぐる追究については、H. アーレント (2000) 『暴力について-共和国の危機』山田正行訳、みすず書房、参照。もっとも、アレントの権力概念は「或る社会的関係の内部で抵抗を排してまで自己の意志を貫徹するすべての可能性」という、(先に取り挙げた) ヴェバーによる概念化とは質を異にする。そしてその所以は、アレントの権力論の本質が(詳述は控えるが)、「権力」と物理的暴力の接合～政治を支配～被支配で捉えること(プラトンに通じる)への抵抗にある。
- 224 大澤真幸・吉見俊哉・鷲田清一 [編]、見田宗介 [編集顧問] (2012) 『現代社会学事典』弘文堂、542 頁(傍点強調は本稿)。
- 225 正統性 = legitimität。正当性とも邦訳されるが、本稿においては正統性で統一。その理由は、正当性だと道徳的正しさとの混同が生じ得るため。この点を指摘した一人に丸山眞男 (= 1914-96)。丸山は、<教義・世界観を中核とするオーソドクシー問題>とする正統性と、<統治者又は統治体系を主体とする正統論議>に関する正統性を区別し、後者については福沢諭吉による「政統性」という訳語が妥当であるとした。西順蔵・阿部隆一・丸山眞男 (1980) 『日本思想大系 山崎闇齋学派』(31) 岩波書店、619-20 頁参照。また、本稿も参照した legitimität をめぐる今日における総合的知見を著した一つに、たとえば W. Connolly [ed.] (1984) Legitimacy and the State, Blackwell.
- 226 なお、支配の根拠を被治者側の支持あるいは自発的服従に求めようとする理論は、

- ヴェバーにその源流を見出せたとしても、ヴェバー特有のものとは言い難い。他の論者として挙げられよう一人に、たとえばメリウム(= Charles Edward Merriam 1874-1953)。C.E. メリウム(1973)『政治権力—その構造と技術』(上巻) 齊藤真・有賀弘訳、東京大学出版会、87頁参照。メリウムは「ミレンダ」と「クレデンダ」という概念を用いて、支配者と服従者の関係の在り様を説明した。
- 227 M. ウェーバー(1970)『支配の諸類型』世良晃志郎訳、創文社、10頁。加えてヴェーバーは、『『純粹な』諸類型のいずれか一つに所属するような支配体制は極めて稀である』とも述べている(131頁)。
- 228 近代国家の特質は、「法規への信仰と法規が命ずる義務に忠実であろうとする『合法性』の支配」にある。徳永恂(1989)『マックス・ウェーバー 著作と思想』有斐閣、109頁参照。
- 229 M. ウェーバー(1970)『支配の諸類型』世良晃志郎訳、創文社、29頁。
- 230 なお、さらに判別し難いかもしれぬ「支配」と「規律権力」との相違に関しては、市野川の解説が判りやすい。曰く、『『規律訓練』において特徴的なのは、服従しないという選択、つまり『批判や抵抗』の可能性そのものが、もはや服従者によって考えられておらず、服従することがあたかも唯一の可能性であるかのように、服従者に対して立ち現れているということである。…(中略)…。『支配』の開始点において、服従者は言わば権力の外に位置しており服従するか否かはその人の自由である。これに対して、『規律訓練』という形をとるとき、権力は服従する者の意欲や意志そのものをあらかじめ服従へと条件づけているのである。『支配』が言わば、意欲する主体に遅れてやってくるのに対して、『規律訓練』はそうした主体が未成立な場所に降下しながら、主体とその意志や意欲そのものの服従に向けて、特定の形で算出する」。市野川容孝(2000)「人はなぜ他人に従うのか?」『社会学の知』(33) 大澤真幸[編]、新書館、120-1頁。
- 231 かような正統性「信仰」は、それこそ「正当性」への配慮に欠くとする批判者の中に、たとえばオッフエ(= Claus Offe 1940-)。"…Why subjects and the personnel …should obey orders simply because they are in this sense …‘correct’". M. E. Warren [ed.] (1999) "How can we trust our fellow citizens" Democracy and Trust, Cambridge University Press, p.63. 他、既に類似の批判を述べていた中の一人にアレント。つまり、ヴェーバーの理論は「それ(正統とされる権威)に従うように求められた者が疑問を差し挟むことなくそれを承認する」。H. アーレント(2000)『暴力について—共和国の危機』山田正行訳、みすず書房、134-5頁。しかしながら、ヴェーバーの「支配の正統性論」に登場する各「理念型」の提示が、前節で取り上げたように当為とは区分される経験科学的分析手

法に属するならば（少なくとも本稿はそのように理解している）、両者の見解はいずれも批判に該当し得ない。

- 232 M. ヴェーバー（1970）『支配の諸類型』世良晃志郎訳、創文社、14 頁。
- 233 『職業としての政治』14 頁。
- 234 M. ヴェーバー（1982）「ビスマルクの外交政策と現代」『政治論集』（1）中村貞二・山田高生・林道義・嘉目克彦訳、みすず書房、142 頁。
- 235 「議会主義なき民主主義」についてのヴェーバーによる批判的見解の中に、たとえば「民主主義は、議会主義的『派閥』支配よりはるかに秘密な、…（中略）…、ますます避けられない派閥支配をもたらす。…（中略）…。しかも、議会主義化が行われなければ、民主主義は純然たる官僚支配を導く」がある。M. ヴェーバー（1982）「ドイツにおける選挙法と民主主義」『政治論集』（1）中村貞二・山田高生・林道義・嘉目克彦訳、みすず書房、309 頁。
- 236 「政治的家産君主は、一つの諒解共同関係 [Einverständnisgemeinschaft] によって被支配者と結ばれている。…（中略）…。したがって、家産君主によってこの意味で『正統』に支配されているひとびとを、ここでは『政治的臣民』と呼ぶことにしよう」。M. ヴェーバー（1960）『支配の社会学』（1）世良晃志郎訳、創文社、174-5 頁。
- 237 今日の普通選挙権を認めようとする立場は、ヴェーバーにおいては「死の前の平等」という観点からも論じられている。「現代国家のもとですべての市民は『専門資格』、『教養』、『財産』のいかなる区別もなしに戦場へと送りだされる。…（中略）…市民は投票用紙という手段によってのみ、彼らが死に赴かなければならないこの共同体の業務に参加する最小限の権利を握ることができるのである」。M. ヴェーバー（1982）「ドイツにおける選挙法と民主主義」『政治論集』（1）中村貞二・山田高生・林道義・嘉目克彦訳、みすず書房、287 頁。
- 238 M. ヴェーバー（1960）『支配の社会学』（1）世良晃志郎訳、創文社、108 頁（傍点強調は本稿）。
- 239 M. ヴェーバー（2012）『権力と支配』濱嶋朗訳、講談社、277 頁。
- 240 M. ヴェーバー（1982）「新秩序ドイツ議会と政府」『政治論集』（2）中村貞二・山田高生・林道義・嘉目克彦訳、みすず書房、436 頁。なお靴屋に象徴される「専門能力が私を支配する理由足らない」とする逸話については、前掲書 2 頁に詳しい。しかしここでは、「新秩序ドイツ議会と政府」における論とは異なり、政治的民主化と併せて論じられているわけではない。
- 241 徳永恂（1989）『マックス・ヴェーバー 著作と思想』有斐閣、93 頁。
- 242 Ibid., 116-7 頁（傍点強調は本稿）。ユンカー（= Junker）階級とは、端的には東部ドイツの農業経営者層ないし地主貴族を指す。かれらは、「産業経営者の観点からすれば、没

- 落しつつあり、競争能力を失いつつあった」。M. ウェーバー (1959) 『農業労働制度』山口和男訳、未来社、49 頁参照。
- 243 M. ウェーバー (1970) 『支配の諸類型』世良晃志郎訳、創文社、194 頁。「命令的委任は昔から、また種々のさまざまな性質の団体において一定の役割を果たしてきた。たとえばフランスでは、自治体から選ばれた代表者はその『陳情書』に完全に拘束されるのが常であった」。なお、ここでいう「陳情書」は (後述にあらわれる) 「訓令」と同義と解される。
- 244 Ibid., 203 頁。「『職業身分』代表制が出現する可能性は少ない。技術的=経済的発展が安定化する時期には、その可能性は非常に大きいものになるであろう」。
- 245 Ibid., 179 頁。
- 246 Ibid., 179 頁。
- 247 Ibid., 194-5 頁 (傍点強調は本稿)。
- 248 M. ヴェーバー (1982) 「ドイツにおける選挙法と民主主義」『政治論集』(1) 中村貞二・山田高生・林道道善・嘉目克彦訳、みすず書房、288 頁。
- 249 M. ヴェーバー (1982) 「新秩序ドイツの議会と政府」『政治論集』(2) 中村貞二・山田高生・林道道善・嘉目克彦訳、みすず書房、367 頁 (傍点強調は原文)。
- 250 『職業としての政治』74 頁。ここで云う「マシーン」は、先の引用から明らかなように政党を意味する。「すなわち政党はまず第一に選挙の票を獲得するための組織となる」。
- 251 Syndikalismus については『価値自由』に、より詳述が視られる。「キリスト教徒は正しく行為し結果を神に委ねる」という格率にしたがっているが、サンディカリストもまた然りである。よって、「現実主義的政治 [Realpolitik]」の公準とは相容れないという。『価値自由』34-5 頁参照。
- 252 『職業としての政治』90 頁参照。
- 253 Ibid., 90 頁。
- 254 Ibid., 103 頁 (傍点強調は原文)。
- 255 「文化人」を政治的領域においても積極的主体と位置付ける論考としては、たとえば、中村孝文 (2008) 「シティズンシップと政治的判断カールウェーバー、シュトラウス、アーレントを与件として」『武蔵野大学政治経済研究所年報』(第 1 号)。
- 256 『価値自由』52-3 頁。
- 257 『職業としての学問』48 頁。
- 258 『職業としての政治』41 頁。
- 259 Ibid., 102 頁 (傍点強調は原文)。

- 260 Ibid., 41 頁。
- 261 M. ヴェーバー(1982)「新秩序ドイツの議会と政府」『政治論集』(2) 中村貞二・山田高生・林道道善・嘉目克彦訳、みすず書房、363 頁(傍点強調は原文)。
- 262 Ibid., 365-6 頁(傍点強調は原文)。
- 263 『職業としての政治』41 頁。
- 264 M. ヴェーバー(1982)「新秩序ドイツの議会と政府」『政治論集』(2) 中村貞二・山田高生・林道道善・嘉目克彦訳、みすず書房、413 頁(傍点強調は原文)。
- 265 この点については、牧野が類似の見解を示している。すなわち、「…政治的指導者にとつてまず第一に重要なのは、…自己の信念に対する『責任』」となる。牧野雅彦(2000)『責任倫理の系譜学—ウェーバーにおける政治と学問』256 頁。
- 266 Ibid., 247-57 頁参照。他、たとえば上山安敏(1976)「ワイマールデモクラシーとヴェーバー」『知の考古学—総特集/マックス・ウェーバーとその時代』社会思想社、53 頁参照。
- 267 『職業としての政治』100 頁。
- 268 Ibid., 101 頁。
- 269 Ibid., 119 頁。
- 270 Ibid., 79 頁。
- 271 Ibid., 80 頁(傍点強調は本稿)。
- 272 Ibid., 105 頁。
- 273 『職業としての政治』78 頁(傍点強調は原文)。
- 274 住谷によれば、「彼の政治的行為が首尾よく果たされていく上での必要な要件は情熱・責任・測定能力である」。住谷一彦(1970)『マックス・ヴェーバー—現代への思想的視座』193 頁(傍点強調は本引用)。
- 275 ヴェーバーは「不毛な興奮」を、ジンメルが常々称していたものとして取り挙げている。そしてそれを、「知的道化師のロマンティズム」と同一視し退ける。『職業としての政治』78 頁参照。ちなみにカントも、「興奮は自由と自制心を瞬間的に毀損する」とする。なお、カントによれば興奮は二種に分類可能とされ、その第一は「自然な(生得の)傾向性による情念」である。そしてその第二は、「人間の文化に起因する(獲得された)傾向性による情念」である。その上でカントは、第二に属する興奮に、「名誉欲、権勢欲、所有欲」が含まれるとした。I. カント(2003)『実用的見地における人間学』(『カント全集』第15巻 人間学) 渋谷治美・高橋克也訳、岩波書店、230 頁参照。
- 276 『職業としての政治』120 頁(訳者あとがき) 参照。ヴェーバー自らが述べるところによれば、

- 「…現実の世の中が——自分の立場からみて——どんなに愚かであり卑俗であっても、断じて挫けない人間。どんな事態に直面しても『それにもかかわらず!』と言い切る自身のある人間。そういう人間だけが政治への『天職』を持つ」。同 106 頁。
- 277 「カントにとって、理論を実践へ結合し、理論から実践への移行を与える『中間項』は判断力である」。H. アーレント『カント政治哲学の講義』50 頁。
- 278 I. カント(2002)『諸学部之争い』(『カント全集』第 18 卷)角忍・久保光志・遠山義孝他訳、岩波書店、125 頁(傍点強調は原文)。なお、(統治を授かる者に要請されるのは) および(こうなると) は、前後の文脈から本稿が導入したもの。
- 279 この点については、たとえばヘッフエ(= Otfried Höffe 1943-) の見解が一参照に値しよう。ヘッフエによれば、『道徳形而上学基礎づけ』の頃のカントにおいては、実践哲学の合理的部門と経験的部門との統合が視野に入っていた。「道徳性」が万能的とされるのは、理論において正しいことは実践においても相当するという、いうなればカントの規範原理の象徴であるが、それは批判哲学体系が完成されていくにつれて至上命題化されていったものである。O. ヘッフエ(1991)『倫理・哲学的ディスクール』青木隆嘉訳、58 頁参照。
- 280 I. カント(2002)『諸学部之争い』(『カント全集』第 18 卷)角忍・久保光志・遠山義孝他訳、岩波書店、125-6 頁(傍点強調は原文)。
- 281 消極的自由は、(記述済みであるが)「法則に命じることを行ったり、行わなかったりする」という意味において、独立性を有している。
- 282 I. カント(2003)『実用的見地における人間学』(『カント全集』第 15 卷 人間学)渋谷治美・高橋克也訳、岩波書店、§41、128 頁。
- 283 I. カント(1999)『判断力批判』(上)(『カント全集』第 8 卷)牧野英二訳、岩波書店、26 頁。
- 284 Ibid., 26 頁。
- 285 Ibid., 26 頁。
- 286 I. カント(2005)『純粹理性批判』(上)原祐訳、平凡社、332 頁。
- 287 アイヒマン(= Adolf Otto Eichmann 1906-62)。本稿におけるアイヒマンについての言及は、H. アーレント(1969)『イェルサレムのアイヒマン』大久保和郎訳、みすず書房、第八章「法を守る市民の義務」参照。
- 288 小野原雅夫・山根雄一郎[編](2009)「規定的判断力の自由——定言命法の下で仮言命法を案出する技術的判断力——」『判断力の問題圏』晃洋書房、8-9 頁参照。

【主な参考文献】

<欧文>

- Connolly, W. [ed.] (1984) *Legitimacy and the State*, Blackwell.
- Dunn, J. (1990). *Interpreting Political responsibility*, Princeton Legacy Library.
- Hardin, R. (2002). *Trust & Trustworthiness*, Russell Sage Foundation.
- Johnstone, S. (2011). *A History of Trust in Ancient Greece*, The University of Chicago Press.
- Mara, G.M. (2001). "Thucydides and Plato on Democracy and Trust," *The Journal of Politics*, vol.63, No.3.
- O'Neill, O. (2002). *A Question of Trust*, Cambridge University Press.
- Roth, G. & Schluchter, W. (1979). *Max Weber's Vision of History*, University of California
- Warren, M.D. [eds.] (1999). *Democracy and Trust*, Cambridge University Press.
- Wolff, J. (2006). *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press.

<邦文>

- アーレント, H.
 - (1972-4) 『全体主義の起源』(1-3) 大久保和郎・大島通義・大島かおり訳、みすず書房(原著は1951)。
 - (1969) 『イェルサレムのアイヒマン』大久保和郎訳、みすず書房(原著は1967)。
 - (1973) 『人間の条件』志水速雄訳、筑摩書房(原著は1958)。
 - (1987) 『カント政治哲学の講義』R. ベーナー[編]、浜田義文監訳、法政大学出版局(原著は1982)。
 - (2000) 『暴力について——共和国の危機』山田正行訳、みすず書房(原著は1972)。
- 石川輝吉(2009) 『カント——信じるための哲学』NHK ブックス。
- 磯部隆(1997) 『ギリシア政治思想史』北樹出版。
- 市野川容孝(2000) 「人はなぜ他人に従うのか?」『社会学の知』(33) 大澤真幸[編]、新書館。
- 岩田靖夫(2010) 『アリストテレスの政治思想』岩波書店。
- 内山勝利(2013) 『国家——逆説のユートピア』岩波書店。
- ヴェバー, M.

- (1959)『農業労働制度』山口和男訳、未来社(原著は1893)。
- (1998)『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳、岩波書店(原著は1904)。
- (1982)「ビスマルクの外交政策と現代」『政治学論集』(1)中村貞二・山田高生、林道義訳、みすず書房(原著は1915)。
- (1976)『社会学・および経済学における「価値自由」の意味』松代和郎訳、創文社(原著は1917)。
- (1982)「新秩序ドイツ議会と政府」『政治学論集』(2)中村貞二・山田高生、林道義訳、みすず書房(原著は1918)。
- (1980)『職業としての学問』尾高邦男訳、岩波書店(原著は1919)。
- (1980)『職業としての政治』脇圭平訳、岩波書店(原著は1919-20)。
- (1960)『支配の社会学』世良晃志郎訳、創文社(原著は1922)。
- (1970)『支配の諸類型』世良晃志郎訳、創文社(原著は1922)。
- (1972)『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波書店(原著は1922)。
- (1972)「世界宗教の経済倫理 中間考察」『宗教社会学論選』大塚久雄・生松敬三訳、みすず書房。
- ・ヴェーバー, マリアンネ(1963)『マックス・ウェーバー』(I)(II) 大久保和郎訳、みすず書房(原著は1926)。
- ・大澤真幸・吉見俊哉・鷺田清一[編]、見田宗介[編集顧問](2012)『現代社会学事典』弘文堂。
- ・小笠原弘親・小野紀明・藤原保信(2006)『政治思想史』有斐閣。
- ・小倉志祥(1970)『M・ウェーバーにおける科学と倫理』清水弘文堂。
- ・小野原雅夫・山根雄一郎[編](2009)「規定的判断力の自由——定言命法の下で仮言命法を案出する技術的判断力——」『判断力の問題圏』見洋書房。
- ・川出良枝・山岡龍一(2012)『西洋政治思想史 視座と論点』岩波書店。
- ・川崎修・杉田敦[編](2006)『現代政治理論』有斐閣。
- ・川本隆史(1998)「規律」『岩波 哲学・思想事典』廣松渉・子安宣邦・三島憲一・宮本久雄・佐々木力・野家啓一・末木文美土[編]、岩波書店。
- ・カント, I.
 - (1999)『判断力批判』(『カント全集』第8・9巻) 牧野英二訳、岩波書店。
 - (2002)『コリンズ道徳哲学』(『カント全集』第20巻 講義録II) 御子柴善之訳、岩波書店(原著は1770)。

- (2002) 『人間学講義』(『カント全集』第20巻 講義録Ⅱ) 中島徹訳、岩波書店(原著は1781-1782)。
- (1972) 『プロレゴメナ(序説)』(『世界の名著』第32巻) 野田又夫[編]、中央公論社(原著は1783)。
- (2006) 『啓蒙とは何か』(『永遠平和のために／啓蒙とは何か 他四篇』) 篠田英雄訳、岩波書店(原著は1784)。
- (2014) 『啓蒙とは何か』(『啓蒙とは何か 他四篇』) 篠田英雄訳、岩波書店(原著は1784)。
- (2006) 『世界公民的見地における一般史の構想』(『永遠平和のために／啓蒙とは何か 他四篇』) 篠田英雄訳、岩波書店(原著は1784)。
- (1972) 『人倫の形而上学の基礎づけ』(『世界の名著』第32巻) 野田又夫[編]、中央公論社(原著は1785)。
- (1972) 『人倫の形而上学』(『世界の名著』第32巻) 野田又夫[編]、中央公論社
- (2002) 『思考の方向を定めるとはどういうことか』(『カント全集』第13巻 批判期論集) 谷田信一訳、岩波書店(原著は1786)。
- (2002) 『実践理性批判』(『カント全集』第7巻) 坂部恵・伊古田理訳、岩波書店(原著は1788)。
- (2003) 『実用的見地における人間学』(『カント全集』第15巻 人間学) 渋谷治美・高橋克也訳、岩波書店
- (2014) 『理論と実践』(『啓蒙とは何か 他四篇』) 篠田英雄訳、岩波書店(原著は1788)。
- (2006) 『永遠平和のために』(『永遠平和のために／啓蒙とは何か、他3編』) 中谷元訳(原著は1795)。
- (2005) 『純粹理性批判』(上・中) 原祐訳、平凡社。
- (2002) 『人間愛からの嘘』(『カント全集』第13巻 批判期論集) 谷田信一訳、岩波書店(原著は1797)。
- (1972) 『人倫の形而上学』(『世界の名著』第32巻) 野田又夫[編]、中央公論社(原著は1797)。
- (2002) 『出版稼業について』(『カント全集』第13巻 批判期論集) 谷田信一訳、岩波書店(原著は1798)。
- (2002) 『諸学部への争い』(『カント全集』第18巻) 角忍・久保光志・遠山義孝他訳、岩波書店(原著は1798)。

- ・ 姜尚中 (1986) 『マックス・ウェーバーと近代』 お茶の水書房。
- ・ 木村靖比吉 (1969) 「カントの政治哲学における二、三の問題」『岩手大学教育学部研究年報第』(第 29 巻)。
- ・ 黒崎政男 (2000) 『カント「純粹理性批」入門』 講談社。
- ・ 小林純(2014)「ドイツ語圏における経済学叙述の展開」『経済学史研究』(56 巻第 1 号) 経済史学会。
- ・ 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』(No.65)、日本社会学会。
- ・ 佐久間孝正(1986)『ウェーバーと比較社会学—「人格化」と「物象化」の東西文化比較』創風社。
- ・ 佐々木毅 (1999) 『政治学講義』(第 3 巻)、東京大学出版会。
- ・ 雀部幸隆 (1993) 『知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論』 恒星社厚生閣。
—— (2006) 「ウェーバー国家論の基底」『相山女学園大学研究論集』(第 37 号)。
- ・ 佐藤春吉 (2005) 「M. ウェーバーの価値自由論とその世界観的前提——多元主義的存在論の視点による解説の試み——」『立命館産業社会論集』(第 41 巻 1 号)。
- ・ 塩野谷祐一 (1984) 『価値理念の構造—効用対権利』 東洋経済新報社。
- ・ シュタマー, O. [編] (1976) 『ウェーバーと現代社会学』(上・下) 出口勇蔵訳、木鐸社。
- ・ シュトラウス, L. (2014) 『政治哲学とは何であるか?とその他の諸研究』 飯島昇蔵ほか訳、早稲田大学出版部(原著は 1959)。
—— (2013) 『自然権と歴史』 塚崎智・石崎嘉彦訳、筑摩書房。
- ・ シュルプター, W.(1996)『信念倫理と責任倫理—マックス・ヴェーバーの価値理論』嘉目克彦訳、風行社(原著は 1971)。
- ・ ソーンヒル, C. (2004) 『現代ドイツの政治思想家——ウェーバーからルーマンまで』 安世周・永井健春・安章浩訳、岩波書店(原著は 2000)。
- ・ 瀧川裕英 (2003) 『責任の意味と制度』 勁草書房。
- ・ タルド, G. (2007) 『模倣の法則』 池田祥英・村澤真保呂訳、河出書房新社(原著は 1890)。
- ・ 出口勇蔵 (1968) 『経済学と歴史意識』 ミネルヴァ書房。
- ・ 千葉芳夫 (2012) 「ヴェーバーと官僚制」『佛教大学社会学部論集』(第 54 号)。
- ・ トウキュディデス (2013) 『戦史』(上・下) 小西晴雄訳、筑摩書房(原著は前 5 世紀頃)。
- ・ 徳永恂 (1989) 『マックス・ウェーバー——著作と思想』 有斐閣。
- ・ 内藤葉子 (2002) 「マックス・ヴェーバーにおける責任倫理と政治的心情倫理——ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』を手掛かりに——」『政治思想研究』小野紀明[編]、政治思想学会。

- ・中島義道 (2011) 『悪への自由——カント倫理学の深層文法』 勁草書房。
- ・仲正昌樹 (1996) 『今こそアレントを読み直す』 講談社。
- ・野口雅弘 (2006) 『闘争と文化——マックス・ウェーバーの文化社会学と政治理論』 みすず書房。
—— (2010) 『マックス・ウェーバーと官僚制をめぐる情念—sine ira et studio と『不毛な興奮』』
『思想』 (No.1033)、岩波書店。
- ・橋本博 (2003) 「カントと幸福論」『上武大学ビジネス情報学部紀要』 (第 2 巻)。
- ・林田新二 (1976) 『責任倫理』『マックス・ウェーバー』 金子武蔵 [編]、以文社。
- ・バーリン, I. (1971) 『自由論』 小川晃一ほか訳、みすず書房 (原著は 1969)。
- ・ビーサム, D. (1985) 『マックス・ヴェーバーと近代政治理論』 住谷一彦・小林純訳、未来社
- ・ヒューム, D. (2010) 『人生論』 土岐邦夫・小西嘉四郎訳、中央公論新社 (原著は 1739)。
- ・フーコー, M. (1977) 『監獄の誕生』 (後編) 田村俣訳、新潮社 (原著は 1975)。
- ・藤原保信 (1985) 『政治理論のパラダイム転換』 岩波書店。
- ・藤原保信・飯島昇蔵 [編] (1995) 『西洋政治思想史』 (①・②) 新評論。
- ・ヘーゲル, G.W.F. (2001) 『法の哲学』 (I・II) 藤野渉・赤沢正敏訳、中央公論新社 (原著は 1821)。
- ・ヘッフェ, O. (1991) 『倫理・哲学的ディスクール』 青木隆嘉訳、58 頁参照。
- ・ホップズ, T. (1992) 『リヴァイアサン』 (第 1 巻) 水田洋訳、岩波書店 (原著は 1651)。
- ・マイヤー, E / ヴェーバー (1965) 『歴史は科学か』 森岡弘道訳、みすず書房 (原著は 1902)。
- ・牧野靖彦 (1993) 『ウェーバーの政治理論』 日本評論社。
—— (2000) 『責任倫理の系譜学——ウェーバーにおける政治と学問』 日本評論社。
- ・マキャベリ, N. (2002) 『新訳 君主論』 池田廉訳、中央公論新社 (原著は 1513)。
—— (2011) 『ディスコルシ——ローマ史論』 永井三明訳、筑摩書房 (原著は 1517)。
- ・三木清 (2010) 『哲学ノート』 中央公論新社。
- ・ミヘルス, R. (1990) 『現代民主主義における政党の社会学—集団活動の寡頭制的傾向についての研究』 森博・樋口辰子訳、木鐸社 (原著は 1989)。
- ・メリウム, C.E. (1973) 『政治権力—その構造と技術』 (上巻) 斉藤真・有賀弘訳、東京大学出版会 (原著は 1934)。
- ・モムゼン, W. (1977) 『マックス・ウェーバー 社会・政治・歴史』 中村貞二・米沢和彦・嘉目克彦訳、未来社 (原著は 1947)。
- ・モンテスキュー, C. (1972) 『法の世界』 (『世界の名著』 第 28 巻) 井上堯裕訳、中央公論社 (原著は 1748)。

[研究ノート]

- ・ヤスパース, K.T. (1966) 『マックス・ウェーバー』 樺俊雄訳、理想社 (原著 1920)。
—— (1962) 『カント』 重田英世訳、理想社 (原著は 1957)。
- ・米沢和彦 (2006) 「マックス・ウェーバーにおける「科学」と「政治」—我が国における「価値自由」の展開—」『アドミニストレーション』 (第 12 巻 3・4 合併号)。
- ・ライプニッツ, G. (1987) 『人間知性新論』 米山優訳、みすず書房 (原著は 1703)。
- ・ルソー, J.J. (2010) 『社会契約論』 作田啓一訳、岩波書店 (原著は 1762)。
- ・レイス, H. (1989) 『カントの政治思想』 樽井正義訳、芸立出版株式会社 (原著は 1977)。
- ・ロック, J. (1972) 『人間知性論』 (1) 大槻春彦訳、岩波書店 (原著は 1689)。
- ・ロールズ, J. (2011) 『政治哲学史講義』 (I・II) S. フリーマン [編]、齋藤純一、佐藤正志、山岡龍一、谷澤正嗣他訳、岩波書店 (原作は 2001)。