

シティズンシップと政治的判断力についての一考察

—— ウェーバー、シュトラウス、アーレントを与件として ——

中村 孝文

はじめに

本稿の目的は、ハンナ・アーレントの「判断力」judgment の概念について整理を試みることにある。彼女の遺稿となった『精神の生活』*The Life of the Mind* において、「思考」Thinking と「意志」Willing については、まとまった論考が残された。しかし、第三部となるはずであったといわれる「判断力」について、彼女は生前それを執筆することはできなかった。アーレントの「判断力」概念について、本格的な議論が可能になったのは、一九八一年にロナルド・ベイナー（ビーナー）Ronald Beiner が、アーレントの『カント政治哲学講義』*Lectures on Kant Political Philosophy* を出版して以後のことである。この著作は、一九七〇年秋学期にニューヨークの New School for Social Research で行なわれたアーレントの二三回の講義をベイナーが編集したものであり、最後に Imagination と題された、同じく一九七〇年秋のセミナーの記録が付されている。以下アーレントの判断力についての分析は主として、このテキストに依拠して行なわれる。

さて、上記の問題については本稿の後半部分において分析を試みようと思うが、そのような目的は実はレオ・シュトラウスの政治哲学に対する関心から出発している。日本政治学界にシュトラウスの政治哲学をいち早く紹介したのは故藤原保信であった。彼は、『政治哲学の復権』（一九七九年、新評論）や『政治理論のパラダイム転換』（一九八五年、岩波書店）

などにおいてシュトラウスの政治哲学について多くのページを割いた。藤原のシュトラウスへの関心は、彼自身の関心、すなわち、「未曾有の人類史的危機」に立ち向かうために、一般的で規範的な政治理論の復権の必要性という関心の一環だった。また、かかる政治理論の復権は、その前提として、近代知の根本的なパラダイム転換の一環をなすものと位置づけられていた(注1)。もちろん、ここでは藤原政治学の全体を論ずることが問題ではなく、彼がたびたび言及するシュトラウスの政治哲学を検討することに目的がある。しかもそのさい、『自然権と歴史』Natural Right and History の主題の一部であるマックス・ウェーバー批判、とりわけ、ウェーバーの政治理論にみられる決断主義的側面に意図的に焦点を合わせて論ずる。

さて、藤原はウェーバーとシュトラウスについて以下のように要約している。ウェーバーは「事実と価値とを分離し、社会科学の認識から価値判断を排除しながら、それを倫理的に中立的な学として成立せしめようとした」。しかしシュトラウスによれば、かかるウェーバーの認識は「当為についてはいかなる真正の知識も存立しえないという信念」に基づいているのであって、「事実と価値、存在と当為の根本対立」は「人間の理性によつては解決されない」との基本認識に依拠している。それに対して、シュトラウスは「人間は本質的に善を志向するものとみ、それゆえにそこに共通善の成立の可能性をみながら、かかる善の客観化と普遍化への道を学問の世界に求めるのである」。(注2)

本稿においては、シュトラウスのウェーバー批判を基本的に継承しながら、他方で、シュトラウスの「共通善」への志向が政治学にとってふさわしいものであるのかどうかとの疑問をもちながら、アーレントに向かってゆきたい。すなわち、プラトンの『国家』に描かれる「洞窟」を後にし、イデアを認識した哲学者は、「洞窟」の住人と対立せざるをえなくなるのではないかという疑問である。シュトラウスの立場はここに描かれる哲学者と共通したディレンマに陥ってしまうように思われる。その原因は、シュトラウスの関心が「政治的なもの」に対するよりも、「哲学」に重点があったからではないだろうか。この点に、シュトラウスとアーレントの相違点があるように思われる。その意味で、アーレントの「判断力」を分析する視角は、シュトラウスの哲学的な共通善とは異なるいわば政治的な「合意」形成がなされるメカニズムがそこに読み取れるのではないかというものである。最終章において、「共通感覚」や「社交性」に焦点を合わせながら、この点

を考えてゆきたい。

ところで、政治をどのようなものとして描き出すかは、人間をいかなる存在として描き出すかということと密接に連関しあっている。その意味で、デモクラシーをさらに深化させるといふ課題に立ち向かうときに、人間と政治の関係をいかにとらえるかという問題に切り込まざるをえない。とりわけ、シティズンシップ、すなわち、市民としてのエートスと能力、あるいは身につけるべきスキルを明確にすることはきわめて重要であると思われる。今日においても、もちろん「近代的な主体としての個の確立」は依然として強調されなければならないが、そのことは、バラバラな個の自立ではなく、「人間相互の協調関係を構築する主体」(注3)のあり方の探究へと繋がってゆくものでなければならぬ。以下における分析は、より広いコンテキストに位置づければそのような視点からの分析である。

一 マックス・ウェーバーと決断主義の問題

マックス・ウェーバーの政治思想が、決断主義の色彩に強く色づけられていることは周知の事実である。実際、彼が、政治家の資質として、「闘争」への意志と選択による「決断」の重要性を著作の随所で強調する点にこのことは明白である。たとえば、政治における闘争を重視する見解は、第一次世界大戦末期に「フランクフルター・ツァイトウング」紙上に「新秩序ドイツの議会と政府」と題して発表され、さらに加筆の上、翌年単行本として刊行された代表的政治論文のなかの次のような発言にその例を見て取ることができるであろう。「あらゆる政治の本質は、後にもしばしば強調することだが、闘争であり、同志と自発的追隨者を徵募する活動なのである。」(注4)

この論文のなかの主要な論点は、官僚ないし「官僚精神」をもった政治家がドイツの戦争指導を行なっていることを批判した点にある。その意味で、敗戦を目前にした国内の混乱という特殊情況の中での発言ととらえることもできよう。しかし、かかる理解の仕方は少々の外れである。なぜならば、「闘争」を重視する類似の発言は、一八九五年における三〇歳そこそこのウェーバーの教授就任講演として知られている「国民国家と経済政策」のなかでもすでにみることができるか

らである。「われわれが子孫に餞として贈らねばならないのは、平和や人間の幸福 *Menschenglück* ではなくして、われわれの国民的特質を護りぬき、いっそう発展させるための永遠の闘い *ewigen Kampf* です。」(注5)さらに、同時期に以下のような発言もみられる。「世俗の政治をやるうとするほどの者は、しかしなによりもますます幻想に囚われてはならないのであって、現に戦わされている、地上における人間対人間の不可避の永遠の闘争という基本的な事実を、まず認めてからねばならないのである。」(注6)このように、初期のウェーバーの発言と最晩年の発言とのあいだに一貫性を見て取ることができるのである。その点で、「闘争」は彼の政治思想を一貫性をもって理解する鍵概念の一つであると位置づけて問題がないであろう。

一方、選択による「決断」については、以下のような文脈で言及されている。まず、亡くなる前年にあたる一九一九年一月の「職業としての政治」からみておこう。政治家にとって必要な三つの資質として、「情熱」*Leidenschaft*、「責任感」*Verantwortungseffühl*、「判断力」*Augenmaß* をあげた後で、以下のように述べている。「およそ政治というものは、それが目指す目標とはまったく別個に、人間生活の倫理的な営みの全体の中でどのような使命を果たすことができるのか。言ってみれば、政治の倫理的故郷はどこにあるのか。もちろんそこでは、究極的な世界観が衝突し合っていて、われわれとしては結局その中のどれかを選択しなければならぬ *schließlich gewählt werden muß*。」(注7)また、第一次世界大戦開始の翌年に発表された「二つの律法のはざま」においても同様の認識が表明されている。

冷徹な老経験主義者ジョン・スチュアート・ミルはつぎのように述べたことがあります。経験だけから出発するなら、ひとはひとつの神に到達することはなく―少なくとも善の神には達しないと私には思われますが―、多神教に到達する、と。実際(キリスト教的意味での)「現世」に住む人は、多数の価値系列―それぞれ、ひとつひとつを見れば義務を負うているように見えます―のあいだの闘争以外のものをもともとと経験することができないのです。そのような人は、これらの神々のいずれに、またはいつ一方の神に、いつ他方の神に仕えんと欲し、仕えるべきかを選ばねばなりません *Es hat zu wählen*。しかしそのときには、彼はつねにこの世のある神にたいする闘争に、あるいはいく

つかの他の神々にたいする闘争にはいるのです。そして殊に、キリスト教の神々とは—少なくとも山上の垂訓のなかで告げられた神とは—永久になんの関係もなくなるのです(注8)。

さて、以上ウェーバーの政治思想を構成する重要な要素の一部として、「闘争」と選択による「決断」について、簡単に内容をみてきたが、かかる認識は必ずしも政治論文のなかだけで語られているわけではない。むしろそれは、主としてウェーバーの社会科学方法論で語られる「価値自由」の主張の前提にもなっている認識である。すなわち、外見上まったく別個のものとしてとらえられる、戦時下において、新聞や雑誌に発表された時局的発言である政治論が、実際には純粹な方法論としてとらえられがちな『科学論集』*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (WIL) と根本的なところで密接な関係性を有しているのである。このことは、すでに、シュルフターが論文「価値自由と責任倫理」において指摘しているように、象徴的にいえば、一九一九年にミュンヘンで行なわれた二つの講演、「職業としての政治」と「職業としての学問」が問題意識と内容を共有しているという問題である(注9)。

以下においては、上述してきた『政治論集』での発言と共通する主張を『科学論集』のなかから拾いだしてみよう。

ここで問題になっているのは、ただそれ自体ごく当たり前の次のような要請にすぎない。すなわち研究者ないし叙述者は、(彼の研究する経験的人間の「評価的な」行動も含めて) 経験的事実の確定と、彼の実践的評価的な態度決定—すなわち、(場合によっては研究の客体にされる経験的人間の「評価」をも含めて) これらの事実を、好ましいものとしてあるいは好ましくないものとして判断する、すなわちこのような意味で「評価する」態度決定—とを、ともかくこれらは異質的なものであるから、無条件に区別すべきであるということなのである(注10)。

上記のごとく述べているからといって、ウェーバーが価値判断を禁じているわけではもちろんない。それは経験科学の対象にならないと述べているにすぎない。彼によれば、「実践的評価」*praktische Wertung* とりわけ「倫理的評価」は経

験科学の守備範囲外に位置づけられる。したがって、規範の妥当性（「実践的命法の規範としての妥当性」 die Geltung eines praktischen Imperativs als Norm）と事実の確定としての妥当性（「経験的な事実確定の真理としての妥当性」 die Wahrheitsgeltung einer empirischen Tatsachenfeststellung）とはおのずと異なる次元の問題として区別されねばならないことになる（注11）。事実の確定から規範の妥当性は直接的には導けないことに注意をくりかえしながらしているといつてよいであろう。事実の確定とは異なって、価値に対する「一つの態度決定」 eine Stellungnahme は経験科学から直接導き出せず、それは、「互いに橋渡しのできないほどに、異なった究極的な評価が可能であるということ」を率直に認めることから出発せざるをえないことになる（注12）。したがって、各人の「魂はこのような究極的決定を通じて自己の運命——ここで運命とは魂の行為 Tun と存在 Sein の意味ということのだが——を選ぶ」ということにならざるをえない（注13）。

かくして、ウェーバーの立場はサルトルの無神論的実存主義的な色彩を帯びるにいたる。たとえば、サルトルは次のように言う。「実存が本質に先立つとは、この場合何を意味するのか。それは、人間がまず先に存在し、世界内で出会われ、世界内に不意に姿をあらわし、その後で定義されるものだということを意味するのである。実存主義の考える人間が定義不可能であるのは、人間は最初は何ものでもないからである。人間はあとになってはじめて人間になるのであり、人間はみづからがつくったものところのものになるのである。このように、人間の本性は存在しない。その本性を考える神が存在しないからである。人間は、みづからそう考えるところのものであるのみならず、みづから望むところのものであり、実存してのちにみづから考えるところのもの、実存への飛躍のちにみづから望むところのもの、であるにすぎない。人間はみづからつくるところのもの以外の何ものでもない。以上が実存主義の第一原理なのである。」（注14）以上のごとく述べたうえで、サルトルは、「主体性」ということばでそれを要約する。

おそらくこの問題は、ニーチェが「神の死」を宣告して以降の二十世紀思想の根本的性格にかかわる問題であるといえるかもしれない。かかる主体性は、おそらく、ドストエフスキの『罪と罰』の主人公ラスコーリニコフの殺人をも肯定せざるをえない論理を秘めていると評することも可能かもしれない。

さて、ウェーバーの社会科学方法論がなぜ選択あるいは決断を経験科学の埒外に位置づけねばならなかったのか。その

背後にある彼の世界観的前提は如何なるものであったのか。次にこの点を簡単に確認しておきたい。彼は、「いかなる聖や善に対しても、いかなる倫理的・法則性や審美的・法則性に対しても、いかなる文化的意義や人格評価に対しても等しく異質で、それらに敵対しながら、それでもなお、そしてまさにそれ故にこそ、それ自身の、言葉の最も極端な意味において『内在的な』、威厳を要求する一つの領域」があることを前提としたうえで、かかる領域においては、「われわれの取る態度がたとえどのようなものであろうと、いずれにしてもそのような態度決定は、いかなる『科学』の手段によっても証明したり、あるいは『反証を与えることのでき』ないものである」と結論づける(注15)。さらにそのうえで、以下のごとく世界観を表明する。

この事態についてのいかなる経験的考察も、老ミルが述べたように、それに相応する唯一の形而上学として絶対的多神論を承認させることとなるであろう。経験的でない、意味解明的な考察、すなわち真の価値哲学はそれを越えてゆくが、そのような考察は「諸価値」についてのいかによく整理された構成図式さえ、事態のまさに最も決定的な点を正当に取り扱うことはできないということを、見誤ってはならないであろう。すなわち諸価値の間においては結局絶えずいたる所で、二者択一だけでなく、「神」と「悪魔」の間におけるような、橋渡しのできない必死の闘争が問題になるのである。「神」と「悪魔」の間にはいかなる相対化も妥協も存在しない。注意せよ、意味からいって存在しないのである。というのは誰もが人生において経験しているように、事実としたがって外見だけから見れば、相対化と妥協は存在しており、しかもいたる所で存在しているからである。現実の人間のほとんどあらゆる個々の重要な態度決定において、むしろ価値の諸領域は交錯し、錯綜している。このような、言葉のそもそもの意味における「日常」というものに、浅薄化がひそんでいるとすれば、それはまさに次の点に存するのである。すなわち日常の中で漫然と過ごしてゆく人間は、必死に敵対する諸価値のこのような、一部は心理的に、一部は実用的に制約された混同を意識していないということ、またそれを意識しようとすら欲しないということ、むしろ彼は「神」と「悪魔」の間の選択を回避し、衝突する諸価値のうちいずれが神によって支配され、いずれが悪魔によって支配されているかということ

についての自己の究極的な決定を回避する、ということなのである。ところが人間的な安楽にはおよそ歓迎されないが、しかし避けることのできない認識の木の実は、まさしくあの対立を知らなければならないということ、したがっていかなる個々の重要な行為も、さらにそればかりではなく全体としての生も、もしそれが自然的生起のようにただ過ぎゆくだけでなく意識的に行なわれるべきであるとすれば、それが一連の究極的な決定の鎖を意味しているということを知らなければならないということ、に他ならないのである(注16)。

かくて、前述のごとく「究極的決定を通じて自己の運命を選ぶ」ということを前提にして経験科学の方法が導出されることになる。ここには一九一五年に書かれ、後に『政治論集』に所収された「二つの律法のはざま」と酷似した認識が吐露されている。また、サルトルに類似した自己との向きあい方をもみてとることができよう。『政治論集』と『科学論集』は決断主義の要素を介して根底で通底しあうことになる。

「政治」にかかわるすべての人間に対するウェーバーの要求は、このようにして彼の世界観に深く根ざしたものとして理解するとき、はじめて、正当な解釈が可能となる。

この世がデーモンに支配されていること。そして政治にタッチする人間、すなわち手段としての権力と暴力性との関係をもった者は悪魔の力と契約を結ぶものであること。さらに善からは善のみが、悪からは悪のみが生まれるというのは、人間の行為にとって決して真実ではなく、しばしばその逆が真実であること。これらのことは古代のキリスト教徒でも非常によく知っていた。これが見抜けないような人間は、政治のイロハもわきまえない未熟児である(注17)。

かかる発言は、それ自体確かに政治への深い洞察の例として了解することは十分に可能である。しかし、ウェーバーの前述の世界観を前提にするならば、それは政治を超えた現代世界への深遠な洞察としてその意味を読み取ることが可能になってくる。われわれは、究極的に対立しあう諸価値のなから首尾よくどれかを「選択しなければならない」。しかし、

それは当然他の価値と衝突しあうことになることを覚悟しなければならないし、それに伴う「内的緊張」、「倫理的パラドックス」に耐えられなければならない(注18)。「政治」へのかかるコミットのしかたは、「価値自由論」においては、「文化人」Kulturmenschen として描き出されることになる。すなわち、「文化」とは、ウェーバーによれば、「世界のできごとの、意味と無関係な、無限の内容のなかからとりあげられた、有限な一片であって、人間の立場から、そこに意味と意義とがやどっている、と考えられるもの」である。「一片」を取り上げた個人は、意識的にある「態度」を決断しているのであって、他の部分を切り捨て、他の部分とは闘争状態にいたる(注19)。ウェーバーの執拗な「官僚」および「官僚精神」への批判、「宗教社会学」のモチーフである「普遍的合理化」への批判は、この点から説明できる。それらは、彼からみれば、精神の死んだ状態であり、日常の「浅薄化」に打ち負かされ、「決断」、自発的な「選択」を忘却した生き方にほかならない。

ウェーバーは、第一次世界大戦の開始を積極的に支持した(注20)。もちろん彼のナショナリストとしての信念がそのような態度を取らせたという説明は可能である。しかし、戦争が政治教育の機会を提供してくれた、そしてドイツ国民を覚醒させ、「官僚精神」から解放するチャンスを与えてくれたとの認識もあつたのではないだろうか。ドイツの世界政策が、国民を政治的に鍛えることに期待をかけていたのである(注21)。しかし、それは、絶望的な期待であり、ウェーバーの政治理論はかかる絶望的な賭けないしは飛躍によってしか抜け出ることができない隘路に入り込まざるをえない論理構成をもっていたと評することができるのではないだろうか。

以上のようなウェーバー評価を前提にして、以下において、しばらく、かかるウェーバーの決断主義に対するシュトラウスの批判をみておきたい。

二 レオ・シュトラウスのウェーバー批判

シュトラウスのウェーバー批判は多くの著作の随所に散見できるが、まとまった形で展開されている著作は、もともと人口に膾炙している『自然権と歴史』『政治哲学とは何か』であろう。そこで、以下において、主としてこの両著作に依拠

しながら、ウェーバーに対するシュトラウスの立場を確認しておくことにしたい。

シュトラウスは、プラトンに言及しながら、「政治的な生は真に政治的な生であるために哲学を必要とする」と記している(注22)。また次のようにも言う。「あらゆる政治活動は、より善いこととより悪いことについての何らかの考えによって導かれているのである。」(注23)「このような方向性が明白となり、人々がよき人生や善き社会についての知識の獲得を彼らの公然たる目的となすとき、そのとき政治哲学が出現する。」その意味で、政治哲学は、ポリス的生活とともに出現することになる。それは、また、「よき人生や善き社会についての知識」を、「神の啓示」*divine revelation* によらずに「神の助けを受けない人間理性」*the unassisted human mind* の力により獲得をめざす点で、エルサレムに由来せずに、アテナイに由来する(注24)。

それでは、政治哲学とは何であるのか。シュトラウスの説明に耳を傾けてみよう。

政治哲学は、このように理解された哲学の一分岐である。それゆえ、政治哲学とは、政治的な事柄の本性についての意見を政治的な事柄についての知識に置き換えるとする試みである、ということになろう。政治的な事柄は、その本性からして、是認されたり否認されたり、選択されたり拒否されたり、称賛されたり非難されたりすることを必要とする。中立的であることがその本質であるのではない。そうではなく、人々の服従や忠誠、裁判や判決を要求することがその本質なのである。政治的な事柄は善や悪、正義や不正義というような用語によって判断されるべきだという、公然あるいは隠然となされている主張が真剣に考えられることがなければ、つまりそれらが善や正義のなんらかの基準によって計られるのでなければ、政治的な事柄はそれらの本来の姿では、つまり政治的な事柄としては、理解されないのである。正しい判断が下されるためには本物の基準 *the true standards* というものが知られていなければならない。もし政治哲学が自らが主題としている事柄を正しく取り扱おうと願うのであれば、これらの基準についての真正の知識 *genuine knowledge of these standards* を得るように努力しなければならない。政治哲学とは、政治的な事柄とともに正しい *right* あるいは善 *good* 政治的秩序 *political order* を真に知ろうとする試みなのである(注25)。

ここで重要なことは、正しい政治的秩序、善き政治的秩序の探究が政治哲学であるという指摘である。政治哲学のかかる把握のしかたは、それらがプラトンのアイデアのごとく存在するという認識を当然の前提としていると考えざるをえない。事実シュトラウスのなかにはアイデアの探究の志向性を見てとることができる。その理由の第一は、シュトラウスが、政治哲学の典型をプラトンとアリストテレスのなかに見出し、彼らの政治哲学を「古典的政治哲学」classical political philosophyと位置づけているからである(注26)。つまり、古代の政治哲学こそが、シュトラウスの考えるモデルであり、近代の政治哲学はそこからの逸脱形態と位置づけられることになる。

第二の理由として指摘できる点は「自然」nature という用語の使い方である。確かに、彼は、アイデアやエイドスというタームを「自然」と等値で用いていない。しかし、「自然」nature という用語の使用の仕方と同様の発想を読み取ることができる。すなわち、彼によれば、古代ギリシアの政治哲学は、政治的秩序の自然的特性を明確にしようとする試みである。彼は次のように言う。『『自然的』natural というのは、ここでは、人間的あまりに人間的なものでしかないものとの対比において理解されている。単なる気まぐれはさておき、人間存在が、仕来りなどの人為 convention によってや、あるいは代々受け継がれてきた意見や、伝統によって導かれているのではなく、自然natureによって導かれているような場合、その時に初めて、人間存在は自然的であるといわれるのである。』(注27) 「自然的」という用語が、「人為」「意見」「伝統」と対比されている(注28)。そして、後者が人間を導くべきではなく、「自然」が人間の導き手であるとき、人間は正しい方向に歩むことが可能になるという。

かかる認識を念頭に置きながら『自然権と歴史』に向かってみると、類似の記述を見出すことができる。

自然権 natural right が必要なことは、今日でも、過去何百年、いやそれどころか何千年にわたってそうだったのと同じく、明白である。自然権を否定することは、あらゆる権利が実定的であるというに等しく、そしてそのことは、何が正しいかはもっぱら様々な国の立法者や法廷によって決定されることを意味している。ところが、「不正な」法や

「不正な」決定について語ることは明らかに意味のあることであり、ときには必要でさえある。このような判断を下す際の我々の含意は、実定的な権利から独立し、実定的な権利より高次の正・不正の基準 a standard of right and wrong³¹ つまり我々がそれを参照して実定的な権利を判定しうる基準 a standard with reference to which we are able to judge of positive right が存在するということである(注29)。

シュトラウスの政治哲学が、ここに引用した「実定的な権利から独立し、実定的な権利より高次の正・不正の基準」の探究を目的としていることはすでに明らかにになった。かれによればかかる基準を発見することによって、「我々自身の社会の理想のみならず他のいかなる社会の理想をも判定しうる基準」を獲得できるのである(注30)。古典的政治哲学のめざしていたものはまさにこの意味での基準の発見である。そして、シュトラウス自身かかる古典的政治哲学に強くコミットしていたとみなしてよいであろう。

ところが、シュトラウスによれば、政治哲学の歴史を通観してみると、古典的政治哲学の意図が、近代になって覆されることになる。

「科学」Science と「歴史」History という近代的世界の二つの偉大な力は、最終的に、まさに政治哲学の可能性を否定することに成功したのである(注31)。

シュトラウスによれば、「今日自然権が退けられるときの理由は、すべての人間思想は歴史的存在と考えられていることによるのみならず、また正や善に関する不変の原理といっても、相互に対立しあう多種多様な原理が存在していて、その中のいずれの原理も他の原理より優れていると証明されえないことにもよるのである。」(注32) 前者が歴史主義を想定し、後者がウェーバーの価値自由論を想定している。

まず、「歴史」についてみておきたい。シュトラウスによれば、近代における社会科学への歴史の観点の導入は、普遍的

な真理の存在を前提とする形而上学を否定して、「人間の思想や信念はすべて歴史的であり、したがって当然消滅する運命にある」とする主張をそれに置き換える試みであった(注33)。彼はかかる立場を歴史主義 *historicism* と名づける。歴史主義の立場に立てば、「正義の問題」を普遍的に妥当する形で解決することは不可能になる。すべての自然権理論が前提とする「正義の基本原理が原理的には人間そのものにとって到達可能なもの」であるとする考えを歴史主義は否定するからにはかならない(注34)。したがって、「自然権」 *natural right* はその存在を否定されざるをえない。そしてあらゆる価値は生流転の運命に置かれてしまうために、あらゆる価値は相対化されることになる。

哲学は、ソクラテスが『国家』のなかの「洞窟の比喩」で説明しているように、洞窟の外にある真理へと囚人たちの眼を向け変える作業であった。哲学するものが、洞窟の外に発見するものが真理であり、真理を発見した哲学者は、囚人たちとは敵対せざるをえない。なぜならば、哲学者は超越的で普遍的な価値にしたがって、囚人たちの生きる世界を評価しようとするからである。しかし、囚人たちから見れば、哲学者は嘘つきでしかない。それ故に、両者の間に対話は困難であり、哲学者は生命さえも危険にさらされるかもしれない。このような事態に陥る危険性を孕みながらも哲学は現実との緊張状態に立たざるをえない。

しかしながら、シュトラウスによれば、歴史主義の立場に立つならば、哲学が歴史内在的なものになってしまう。普遍的なものの存在を否定するがゆえである。一九世紀の「歴史学派」 *historical school* はかかる歴史主義を社会科学に適用することによって一世を風靡することになる。歴史学派は、「フランス革命とその大変動を準備した自然権理論への反動として現われた」立場である。彼らは、「普遍的あるいは抽象的原理」 *universal or abstract principles* を政治の指針とするならば、「必ずや革命的で攪乱的な不安定要因」をもたらしことになり、人びとを「異邦人」にしてしまう結果になると考える(注35)。シュトラウスは、歴史学派は、いわば、「場所的・時間的なものの普遍的なものに対する優越性」を発見したとみなす(注36)。かくて、「洞窟」を超越し、「洞窟」、すなわち此岸の世界に対する批判原理は喪失することになる。

次に、社会科学、とりわけウェーバーの価値自由論に対するシュトラウスの批判を整理しておきたい。シュトラウスの見解によれば、ウェーバーは「当為 *the Ought* についての真正の知識 *genuine knowledge* などありえない」と信じてい

た(注37)。すなわち、ウェーバーは、以下のように考えていたという。「真の価値体系について、経験的であれ合理的であれ、いかなる科学をもつことも否定したし、また科学的であれ哲学的であれ、いかなる知識をもつことも認めなかった。真の価値体系 the true value system というものは存在しない。存在するのは同格の諸価値の多様性 variety of values which are of the same rank であって、諸価値の要求は相互に衝突し、その対立は人間の理性 human reason によつては解決できない。社会科学や社会哲学のなしうることは、そのような対立およびその対立のもつ意味のすべてを明確にすることに尽きるのであって、その解決は各個人の自由で非理性的な決断 the free, non-rational decision of each individual に委ねられねばならない。」(注38)

シュトラウスのかかるウェーバー批判は、的を射たものと言えるであろう。あらゆる選択は、最終的に個人の自由なる決断に委ねられる。そこにウェーバーは個人の自由を見出した。しかし、あらゆる人間が合理的な判断能力を有しているわけではない。またある個人をとつても、合理的な決断能力を行使できる場合もあれば、非合理的な決断しかできない場合もある。もちろん、ウェーバーは一人ひとりの市民が合理的判断力を身につけることの必要性を重視していた。『職業としての政治』のなかで「自分の魂の救済よりも自分の都市の偉大さの方を重んじた」フィレンツェの市民たちを讃えている点もこのことと関連しているといえよう(注39)。彼は何よりもそのような意味での市民の成熟をこそ重視していたとさえいえるかもしれない。そのことは、たとえば、「修練によつて生の現実を直視する目をもつこと、生の現実へ耐え、これに内面的に打ち勝つ能力をもつこと」を聴衆に説き、「精神的に死んでいない」「真の echt 人間」の重要性を訴えていることから傍証できるであろう(注40)。しかし、シュトラウスが批判する点は、ウェーバーの価値自由な社会科学はかかる人間のあり方へと人びとを導く方法を内在的にはもっていないことである。結局何が「真」echt であるのか、何が「偽」falsch であるのかを教える手立てをもっていないのである。かかる判断は個人の自由に委ねられている。この点にシュトラウスのウェーバー批判の核心がある。

シュトラウスはウェーバーの立場を以下のように要約する。「人間の尊厳は、その自律性に、すなわち、個々人が自由に自分自身の価値や理想を選ぶところのうちに、『汝自身になれ』という命令に従うことのうちに、存するのである。」(注41)

しかし「選ぶ」基準は個々人の自由な、あるいは、恣意的な決断しだいである。したがって、論理的に言って、ウェーバーの立場からは、正しい結論が常に引き出せるわけではない。「神であれ悪魔であれ」、何を選択するかは個人の自由であることになる。

シュトラウスのウェーバー批判の結論は以下のようになる。

彼の命題は、旧来のきわめて一般的な見解、すなわち、倫理と政治の対立は解決不可能であり、政治的行動は時として道徳的罪を犯すことなくしては不可能であるという見解を、一般化したものにすぎない。ウェーバーの立場を生み出したものは、「力の政治」の精神であったように思われる。(中略)ウェーバーにとって、闘争は明白な事実であるが、平和はそうではなかった。平和は仮象であるが、戦争は現実であった。価値観の闘争はいかなる解決もありえぬというウェーバーの命題は、したがって、人間生活は本質的に不可避的な闘争だとする包括的な見解の一部あるいは帰結であった(注42)。

さて、これまでシュトラウスの立場を縷々検討してきた。彼によれば、「自然権」あるいは「自然的正」は存在するし、人間の理性はそれを発見する力をもっている。その意味で神の助けを必要とはしない。古代の政治哲学にあたえる彼の高い評価は、かかる立場を古典的政治哲学者たちが基本的姿勢として保ち続けたからである。この理想主義は今日われわれも継承していくべき姿勢である。とりわけ、あらゆることが歴史主義的発想、非超越論的かつ相対主義的発想に支配されている日本の政治文化の中ではきわめて重視されるべき姿勢であろう。しかし、「反面」、「自然権」あるいは「自然的正」を政治のなかに導入することには慎重でなければならぬ。なぜなら、まさにシュトラウスがウェーバーを批判して言うように、闘争と政治は切り離せないからである。シュトラウスの立場は、マキアヴェリに倣って言えば、サボナローラの神聖政治か、ロベスピエールの理性信仰による独裁への道を開きかねないリゴリズムを内在させていると評することができるからである。多元性の否定にもつながりかねないであろう。シャンタル・ムフが言うように「政治的なもの」の本質

は「何ものにも還元不可能な敵対関係」のなかにある。政治から「紛争と決断」を除去することは不可能であるし、それを除去しようとすることは、多元性の否定による抑圧と孤独が支配する奴隷の平和または死者の平和しか帰結しない。なぜなら、政治的なものは人間存在そのものに根ざしているからにはかならない(注43)。大胆に言えば、シュトラウスの問題点は、哲学者として思慮に富んでいたが、「政治的なもの」への洞察が不十分であったことにあると評価できるのではないだろうか。もちろん、際限のない闘争の世界に人間が生きられないことは事実である。しかし、理想にも全面的にコミットできないのである。政治の世界はつねに両者の間をゆれながら、その時々で最適な決断をしていくことが求められる。その意味で、ウェーバーの「精神的に死んでいない」人間が必要であり、覚醒した精神、理想と現実との間に精神的緊張 *Spannung* を持ち続ける態度こそが政治と向き合うとき市民に求められているといえるのではないだろうか。さて、最後にかかる視点を前提にしながら、アーレントの判断力概念について検討を加えておきたい。

三 ハンナ・アーレントの判断力概念

(一) 政治と権力 *power*

この章でははじめに、「政治」と権力についてのアーレントの見解を整理しておきたい。周知のごとくアーレントは、主著『人間の条件』*The Human Condition* (HC) において、「活動」*action*の概念を繰り返し説明している。この概念は、アーレントの「政治」概念を理解する鍵概念である。彼女によれば、活動は「公的部分を構成する唯一の活動力」である。対等な関係にある人びとが、「共に活動し、共に語ること」、すなわち、共同で活動するとき、そこに政治の領域 *the political realm* あるいは「公的領域」*public realm* が出現するとアーレントは考える(注44)。彼女によれば、古典古代においてポリスは、「共に活動し、共に語ることから生まれる人びとの組織」であったために、「労働」*labor*や「仕事」*work*に比較して、「活動」が市民によってもっとも価値の高い活動力として了解されていた。また、ポリスは、人間が「生まれるときそこに入り、死ぬときそこを去る」、個人の一生を超えて存在する空間、すなわち、「共通世界」でもあった(注45)。その意味でそ

れは、個々人の活動である政治を成立させる条件にはかならなかった。

個々の人間は、この共通世界、すなわち「人間関係の『網の目』」the "web" of human relationships (注46) のなかに言論と活動によって参加し、そのことによって、他者に対して自己を開示するdisclose。アーレントによれば、「人びとは活動と言論において、自分がだれであるかを示し、そのユニークな人格的アイデンティティを積極的に明らかにし、こうして人間世界にその姿を現わすのである。」(注47) かかる意味での活動は、誰でもがそれを行なうことが可能であり、また活動をやることもすべての主体に対して開かれていると彼女は考える。「公的領域」は「市民相互の共同行為の場」と言ってもよいであろう(注48)。

さて、アーレントによれば、かかる「公的領域」の存在と権力は密接な関係にある。このことを彼女は端的に次のように述べる。「権力は公的領域と出現の空間を保持する。」Power preserves the public realm and the space of appearance. (注49)

ところで、彼女の権力概念は、今日政治学の領域で一般的に理解されている権力概念とは著しく乖離している。たとえば、『政治学事典』のなかで、丸山眞男は権力を次のように定義する。

もっとも広義において権力とは他の人間（個人または集団）の所有ないし追及する価値の剥奪もしくは剥奪の威嚇を武器としてその人間の行動様式をコントロールする能力である(注50)。

権力を実体的にとらえるか、関係的にとらえるかにかかわらず、一般的な権力のとらえ方は、支配と服従の根拠を権力に発見し、権力をその源泉と位置づける。さらにその関連で、権力の正統性が探究の主題ともなる。

これに対し、アーレントは権力に関して以下のように説明する。

権力は、活動し語る人びとの間に現われる潜在的な出現の空間、すなわち公的領域を存続させるものである。(中略)

権力とは、常に潜在的能力であって、実力forceや体力 strength のような不変の、測定できる、信頼できる実体 entity ではない、といていいだろう。体力が独居にある個人 an individual seen in isolation の自然的特質であるのたいてい、権力は、人びとが共同で活動するとき人びとの間に生まれ、人びとが四散する瞬間に消えるものである。権力を実現することはできるが、それを完全に物質化するということはけつてできない。この点で権力も他の潜在能力と同じであるが、この特殊性のゆえに、権力は、数あるいは手段という物質的要因と、驚くほど無関係である(注51)。

権力が「人びとが共同で活動するとき人びとの間に生まれる」ものとして説明されており、支配服従関係は前提とされていない。「権力が発生する上で、欠くことのできない唯一の物質的要因は人びとの共生 the living together of people である。人びとが非常に密接に生活しているので活動の潜在能力が常に存在するところのみ、権力は人びとと共に存続しうる」というのである。アーレントによれば、権力はあくまで人びとの連帯によって生じるものであり、「自分を孤立させ isolate himself」他者と共にある partake in such being together 生き方をできない人びとは権力を失う。かかる権力理解は彼女の全体主義体験に由来するであろうことは容易に想像がつく(注52)。

かくして、アーレントによれば、権力と「公的領域」の存在は不可分一体の関係にある。現代においては、権力によって始めて維持される公的領域が、「支配者の命令を下す特権的機能と、服従者の義務である命令実行の機能」とに分裂したために、両者の関係を前提とした権力概念が登場したとみなすこともできるかもしれない。さらにそのうえに、ウェーバーのごとく、政治を「権力の配分関係に影響を及ぼそうとする努力」としてとらえる見解(注53)が出現することになる。ここでは、権力は支配する少数者によって独占されているとの認識が当然の前提として承認されている。

アーレントが分析するように、現代が「労働精神の勝利」の時代であるとするならば、権力を現代人が自分の手にすることは困難といわざるをえない。なぜなら、「労働」は連帯を生み出さないからである。したがって、活動する能力こそが、現代の市民が回復しなければならぬ能力であることになる。そのときにはじめて、分裂した公的領域を回復し、自立的な市民社会の可能性が開けてくるからである。

(二) 政治と判断力 judgment

市民が権力をもつために、活動する能力こそが大切であるとするならば、それは「判断力」という精神の活動によって支えられていなければ有効に機能しえない。そこで、しばらく、アーレントの「判断力」の概念について考えてみたい。そのさい、いくつか考慮しなければならない点がある。そこで、まず、彼女の判断力概念を検討するうえで、相互に密接に関連しあっている二点の確認からはじめたい。

それは、まず第一に、判断力概念が、活動する主体の側に立った視点から論じられる場合と、観察者ないしは注視者の側から論じられることがあることである。この点の指摘は、たとえば千葉真が、アーレントの判断力概念について「解釈上の混沌の海に一定の堅塁を築く役割を果たした」と評価するロナルド・ベイナー（ビーナー）が夙に指摘するところである（注54）。すなわち、ベイナーによれば、初期の著作、たとえば、「自由と政治」「文化の危機」（一九六〇年）、「真理と政治」（一九六七年）などにおいて、判断力概念が著作のなかに導入されるが、そのさい判断力は、「公共的空間で協力して行爲する行爲者の複数性という政治的活動の着想を更に一層根拠づけるため」に導入されたのであった（注55）。すなわちここでは、判断力は「活動的生活」*vita activa*の視点から考察されているが、後期の著作においては「精神生活」*the life of the mind*の視点から考察されるようになるというのである。彼は、このことを、「政治的行爲主体 *political agents* の代表的「再現的」思考 *representative thought* と拡大された心性 *enlarged mentality* から、歴史家や物語作家の注視者精神と理想的判断力 *the spectatorship and retrospective judgment of historians and storytellers*」への力点の移動と解説している（注56）。

次に、上述したことは、アーレントの思考を時系列的にとらえたときの変化の指摘であるが、セイラ・ベンハビブはもう一つの視点を提起する。それによると、判断力については、「アリストテレス・モデル」と「カント・モデル」が西洋哲学の伝統として存在しており、アーレントの立場が、この両モデルといかなる関係に位置づけられるかということも問題になる。ベンハビブによれば、それは、基本的に道徳的判断について現象学に基礎を置いているアーレントの活動概念 *conception of action* と、相互主観的な妥当性についてのカント・モデルを結合させることは可能であるのかという問題で

ある。ベンハビブによれば、前者は、判断に妥当性をあたえるものは、判断の代表的（典型的）な質 *exemplary quality* であるのに対して、後者においては、判断の妥当性の基礎は、「すべての人の同意を勝ち取りうる」との希望をもなった普遍的なコミュニケーション可能性 *universal communicability*」にある（注57）。

かかる問題は、本稿の関心にそって、やや大胆に言い換えれば、判断力についての後期アレントのカント・モデルが、彼女の活動概念といかなる関連にあるのかという問題である。すなわち、出来事が起こった後に、あるいは活動が行なわれた後に、ヘーゲルのミネルヴァのふくらうの喩えのごとく適切な判断が行なわれたとしても、それは市民の政治的判断力として権力形成を適切に行なうために現実的有效性をもちえない。そうではなく、カント的な判断力が活動にさいして実践的役割を果たしうるかどうかという問題である。このことは、より大きな文脈に位置づけるなら、ウェーバーの決断主義とシュトラウスのリゴリスティックな普遍主義の問題点をアレントがどのように克服しているのか、あるいはそれに失敗してしまったのかという問題でもある。そこで、以下において、第一に、相互主観的な妥当性についてのカント・モデルとアレントの活動概念の関連、第二に相互主観的な妥当性がいかなる意味で妥当性をもつことになるのか、この二点を明らかにすることに限定した形でアレントの判断力概念を検討してみたい。

さて、そこでまず第一に確認しておきたいことは、アレントが、『精神の生活』において、判断力を、『これはまちがっている』 *this is wrong*、『これは美しい』 *this is beautiful* などと言える能力」と規定していることである（注58）。この指摘は、彼女が「判断力」 *judgment* という概念によって意味していることを端的に表現したものと理解できる。「文化の危機」のなかで、「趣味」について述べている次の発言も同じ趣旨のことを意味していると理解してよいであろう。すなわち、「美への能動的な愛—ペリクレスのいう良き狙いをもつ美への愛—に具わる区別し *discriminating* 識別し *discerning* 判断する *judging* 要素を指し示すよりふさわしい用語がないために、わたしは『趣味』 *taste* という言葉を用いた。」（注59）すなわち、判断することは、区別することや識別することと不可分の関係にあるのである。区別や識別は、おそらく判断の前提になるのであろう。

しかしながら、ある一つの判断は普遍的な妥当性を要求するものではない。この点について、バイナーは次のように説

明している。「判断は論理的推論とは異なり、普遍妥当性を強要しない。判断はむしろ判断する『現在』の人びと、すなわち判断の対象が現われる公共領域の構成員に訴える。アーレントが引き合いに出すのは、フロネーシス（実践知）とソフィア（理論知）との、アリストテレスの区別である。後者は共通感覚を無視し、前者は共通感覚に根ざしている。」（注60）アーレント自身は、この点について、以下のような発言を行なっている。

ギリシアの注視者は、人生の祝祭においても、あるいは永続する事物を見るときにも、個々の出来事の秩序をそれ自身によって考察し判断する（その実相 *the truth* を見出す）、そしてそれがある役割を演じることもあれば演じないこともあるような、より大きな過程にそれを関係づけることをしない。ギリシアの注視者が実際に関心を寄せていたのは、個々の出来事 *individual event* や特殊な行為 *particular act* であった（注19）。

ここでアーレントは、注視者の判断力について記述しているが、その点は先で検討することにして、ここでは、判断力が、「実相」すなわちイデアやエイドスと結びつけられているのではなく、「個々の出来事」や「特殊な行為」に関係するものであった点を確認しておきたい。ここにアーレントの判断力概念が、シュトラウスの政治哲学とは異なる位相のもとに探究されていることが明らかである。すなわち、判断力は、『これはまちがっている』*this is wrong*、『これは美しい』*this is beautiful* などと言える能力であるが、その正邪、美醜は、普遍的妥当性を要求するものではない。ここに「政治」と「哲学」の区別が明確になされているといつてよい。哲学が本来「実相」の把握、「真理」の把握をめざすところに成立するものであるのに対して、「政治」はむしろそれを避けなければならない。なぜなら、政治の世界の根底には「競技精神」*agonal spirit* に支えられた、「情熱的な衝動」があり、それゆえに、政治行動は一回限りのユニークな個性をもつものであり、予言不可能性を本質とするからである。アーレントは、立法行為をはっきりした終わり、あるいは目的をもっているがゆえに「制作」*poiesis* に属するものととらえ、それを政治から除外した（注62）。政治を立法行為と区別し、「競技精神」に根ざす活動ととらえるとき、「実相」を政治の判断基準にすることは、政治の生き生きとした実態を抑圧する結果に通じて

しまうことになる。

それならば、個々の判断の正しさを保障するものは何であるのか。それは、結論を先取りすれば、共通感覚 *common sense* に根ざした合意であるということができであろう。もちろん、政治の性格からして、アーレントの場合、その合意が普遍妥当性を志向しないことは今述べたとおりである。「むしろ判断力は『居合わせる』判断する人びと、すなわち、判断の対象が現われる公共的領域の構成員であるところの判断する人びとに訴える。」(注63) かかる判断力は、ペイナーも言及しているとおり、アリストテレスの「実践知」に類比させて理解することが可能である。アリストテレスの「理論知」 *sophia* が普遍的知識を志向し、共通感覚を超越するところに成立するものであるのに対し、「実践知」は「共通感覚に根ざし、共通感覚は『共通世界である限りの世界の本性を我々に明らかにする』。(注64) さらに両者を対比させれば、「理論知」が哲学的生活に深い関連を持ち、「実践知」が市民生活 *life of the citizen* に密接にかかわる知のありかたであるともいえるであろう。哲学の知が他者に対し真理と普遍性を主張し、それを押し付ける知であるのに対し、市民生活においては、言論による合意形成がめざされる(注65)。ここに、政治においては、市民が合意形成の能力とスキルとを身につけなければならない理由があるといえるのではないだろうか。

(三) 判断力と共通感覚 *common sense*

ペイナーによれば、「共通感覚の弁護がアーレントの著作の一貫した主題である」(注66) というのであるが、共通感覚についてアーレントはどのように考えていたのであるうか。

カントが言う意味での共通感覚とは、私的感覚 *sensus privatus* から区別されたものとしての共同体感覚 *sensus communis* である。この共通感覚は万人のうちに判断がそれに訴える当のものであり、そしてその可能的な訴えこそが、判断にその特殊な妥当性を与えるのである(注67)。

ここにみられるようにアーレントによれば、ある個人の判断は、共通感覚に裏づけられたときにはじめてその妥当性を獲得することになる。バイナーはこの点に関連し次のように述べている。「共通感覚の意義は、非主観的で、『客観的』な世界を、他者と共有する点にある。」(注68) すなわち個人の判断は共通世界のなかに置かれることによって客観的性情を帯びることになる。さらにアーレントの説明を聞いてみよう。

共通世界 *common sense* — フランス語では「良識」 *le bon sens* と呼ばれる — は、共通世界であるかぎりでの世界がもつ本性をわれわれに開示する。われわれの厳密に私的で「主観的」な五感やそれらの感覚与件が、われわれが他者と共有し分かち合う非主観的で「客観的」な世界に適合しうるのは、この共通感覚のおかげである(注69)。

アーレントがカントの『判断力批判』を政治的に重要な著作とみなす理由もこのことにかかわる。『判断力批判』についてアーレントは以下のように説明する。

『判断力批判』の諸主題——自然の事実とか歴史上の事件とかいう特殊な事柄、その特殊なもの扱う人間精神の能力としての判断力の能力 *faculty of judgment*、そしてこの能力の機能する条件としての人間の社交性 *sociality of men as the condition of the functioning of this faculty*、すなわち、身体と自然的欲求とをもつという理由からだけでなく、厳密には精神的諸能力のためにも、人間が仲間依存しているという洞察——これらの主題はすべて卓越した政治的意義を有しており、政治的な事柄にとって重要である(注70)。

判断力は、人間が「社交性」をもち、「人間関係の『網の目』」 *the "web" of human relationships* (注71)のなかで、他者と共に生きることを条件づけられている、まさにそのことに、妥当性の根拠をおいているのである。

全体主義は、かかる人間存在の本質的条件の破壊のうえに成り立った。その意味で、それまで所与の条件であった「共

「通世界」を破壊し、共通感覚が成立する基盤を消滅させた。さらに言えば、近代世界そのものが、共通世界の存立を人間から奪ってしまう。

今日の根底的な世界疎外の状況のもとでは、歴史にしろ自然にしろまったく考えられない。この二重の世界喪失―自然の喪失およびすべての歴史を含む最も広い意味での人工のものの喪失―が後に残したのは、人びとを切り離すと同時に結びつける共通世界をもたず、絶望的に孤立した分離のうちに生きるか、さもなくば、大衆へと一緒くたに押し込まれる人びとのせかいである。なぜなら、大衆社会とは、互いに関係しあってはいても、かつてすべての人びとにとって共通であった世界を失った人間存在の間に自動的に打ち立てられるような、組織化された生存以外の何ものでもないからである(注72)。

ここには、マックス・ウェーバーを思わせるような、現代世界に対する暗い認識が吐露されている。ウェーバーは「普遍的官僚制化」die universelle Bürokratisierungの結末である現代においては、「規則」を必要とし、それしか必要としないう人間、「規則」に適応し、それなくしては生きることさえできない人間を「規則人」Ordnungsmenschenと名づけ、現代人の置かれた状況を悲観的に描き出している。そして、問題を次のように提起している。「わずかに残る人間性を、魂のこの分裂状態から、官僚制的生活理想のこの独裁から守るために、なにを対抗 entgegensetzen させることができるか」という問題提起である(注73)。ウェーバーの場合には、この問題提起に完全な形で回答を出しているとは言えない。ここで詳述する紙幅は残されていないが、すでに述べたごとく彼の回答は、ドイツの「世界政策」がドイツ国民を覚醒させ、ナチョナリスティックな意識によってデモクラシーを実現するという、その後の歴史からみれば、絶望的な賭けに希望を見出さざるをえなかった。

それでは、アーレントの場合には共通世界の喪失、判断力の基盤となる共通感覚の崩壊という事態にどのような「対抗」しようとしたのであろうか(注74)。その点を考えるために、ダントレーヴの以下のような指摘が参考になるのではないだろ

うか。ダントレーヴは「理解と政治」におけるアーレントの記述、すなわち、人間は本来先験的なカテゴリー *preconceived categories* がなくとも十分な理解をする *understand* ことができる能力を有しているし、道徳の慣習化された規則 *customary rules* がなくとも判断する *judge* ことができるという記述を手がかりに、全体主義も人間の判断能力を完全に破壊したわけではない。破壊されたのは判断基準や、解決や評価についての伝統的なカテゴリーだけであると分析する(注75)。この点は、ベイナールの指摘とも重なる。ベイナールも、アーレントの人間理解を、「人間は開始すること *beginning* を本質とする存在である」と解釈し、いわば人間は本質的に判断し、開始する能力をもつ存在なのだと言うのである。判断力は、したがって、判断力の拠りどころとなる道徳的基準が消失したときにこそ本来の能力を発揮する。「判断力の能力が重要になるのは、まさに判断力の物指しが消滅するときである。」(注76)

それでは、判断力の発揮がかかる形で成立するためにはその前提として何が想定されなければならないのであろうか。以下においてそのことを考えておきたい。

(四) 判断力・想像力(構想力) *imagination*・社交性 *sociality*

まず、確認しておきたいことは、アーレントの「視野の広い思考様式」 *eine erweiterte Denkungsart, enlarged mentality* についてである。彼女はそれについて次のように説明している。

しかしながら、『判断力批判』においては、カントはこれとは別の思考様式を強調した。その思考様式は、たんに自己と一致しているだけでは十分ではない。むしろそれは、「他のあらゆる人の立場で思考し」うること *being able to "think in the place of everybody else"* を要件とするものであり、それゆえ、カントはこの思考様式を「視野の広い思考様式」 *eine erweiterte Denkungsart, enlarged mentality* と呼んだ。判断力は、他者との潜在的な合意 *a potential agreement with others* にかかっており、何かを判断する際にはたらく思考過程は、純粹な推論の思考過程とは違って、私と私自身の間の対話を意味しない。判断力は、心に決めるにあたっては完全に私一人であるにしても、私が最終的に何らかの合意に到達しなければならぬとわきまえている。そのような他者との先取りされたコミュニケーション

an anticipated communication with others のうちに、つねにまずもって自らの進むべき途を見出す。これは他方で、判断力は「主観的で私的な条件」から解放されていなければならないことを意味する(注77)。

この引用にみられるごとく、アーレントは実践理性が命ずる定言命法である自己一致原理と判断力を区別して、後者が相互主観的な共通感覚に基づく「他者との先取りされたコミュニケーション」と「他者との潜在的な合意」にその妥当性根拠を有しているとなししている。

さて、「視野の広い思考様式」についてももう少しアーレントの見解に耳を傾けてみよう。

この視野の広い思考様式は、判断力としてそれ自身の個人的な限界を乗り越えるすべてを心得ているが、他方それは、厳密な孤立や孤独 strict isolation or solitude のなかでははたらきえない。つまりそれは、「その人の立場で」思考しなければならぬ他者の現前 presence of others を必要とする。視野の広い思考様式は、そのような他者のバースペクトィヴを考慮に入れなければならず、他者を欠いてははたらくべき機会をけつしてもちえない。論理は、それがしっかりしたものであるために自己の現前に基づくように、判断力は、それが妥当するために他者の現前に依存する。したがって、判断力はある特有の妥当性を具えているとはいえ、その妥当性はけつして普遍的ではない。その妥当性の要求は、判断する者が自らの考慮にあたってその人の立場に身を置き入れた他者を超えては拡張できない(注78)。

「視野の広い思考様式」は、「他者の現前」を条件とする思考様式であるというのである。言い換えれば、それは、意識的に他者を脳裏に呼び出すことによって可能となる思考様式である。判断力によって人びとは「人間関係のネットワーク」、すなわち「公的領域、共通世界で自らの位置を定めうる」ようになるのであって、それゆえに、「判断力は政治的存在者としての人間の基本的な能力の一つ」であると彼女は考える(注79)。そして、複数性が政治の基本的性格であるとするならば、上記の引用において述べられているごとく、当然として、それは「他者の現前」を前提とせざるをえない。しかし、この

複数性は、文字どおりの目に見える他者だけではなく、「想像力」*imagination* の力によって、脳裏に呼び出された他者をふくむことになる。かかる他者との共通世界が政治の成立する世界であり、とりまなおさず、判断力の妥当性を保障する世界であると解釈することができないのではないだろうか。

それでは、アーレントは「想像力」をいかなるものと考えているのであろうか。それについて参考になるのは、ベイナーの編集した『カント政治哲学講義』の最終部分に付け加えられた「想像力」*Imagination* と題された、「一九七〇年秋、ニュー・スクール・フォー・ソーシャル・リサーチで行なわれた、カント『判断力批判』についてのセミナー」である。

このなかにまとまった形で想像力について説明がなされている。このセミナーでの説明によれば、想像力とは「現存しないものを現前させる能力 *the faculty of making present what is absent*、すなわち、表象「再現前」の能力 *the faculty of re-presentation* である。」「現存しないもの」とは何か。それは、「存在それ自体」*Being as such* ないしは「あるところのもの」*the it is* である(注80)。いわば、本質の把握を可能にする能力が彼女の考える想像力である。そのような能力が現実のなかに「範例」*the example* の発見を可能にする。判断力がある個人が行使するとき、この範例がその個人を導くことによって判断力は妥当性、すなわち「範例的妥当性」を確保することになる(注81)。

しかしまた、われわれは同時に、人類共同体の立場からものを見る共通感覚をも備えている。この感覚が公共世界を可能にし、そこでは、妥当性のある意見が形成されるために、各人がディベートや相互の啓蒙的働きかけによって、それぞれの見解を吟味しあうことによって、各人の判断はよりいっそう妥当性をましっていくことが可能になる(注82)。政治においては、範例的思考と想像力の行使とを各人が行ない、さらにそれに基づき、「市民の集合的熟慮」*the collective deliberation of citizens* がなされる必要があるのである(注83)。アーレントは、哲学の真理が政治を支配することにはきわめて警戒的であった。もし仮に、唯一絶対的な真理があるのであれば、「それは人間性の終焉という好ましくない結果をもたらすかもしれない」と考えていたのである(注84)。言論によって誰もがいつでも「開始すること」が可能であるところに人間性を見出していたといえるであろう。「市民の集合的熟慮」とそこから導かれる合意こそが政治には不可欠なのである。

想像力によってもたらされた判断は、「請い求め」*wooing*、あるいは「説得」*persuading* によって他者と共有されること

になる(注85)。いわば共通感覚がそこに発動されることになる。ダントレーヴはそれを、「人類共同体に自分たちを適合させる特殊な感覚」と性格づける。また、その感覚が発動される根拠は「社交性」を人間が本来的に共有するからにはほかない。社交性に関し、アーレントはカントに言及しながら次のように言う。

社交性 *sociality* は人間の人間性にとって目的ではなく、まさしく起源であるということである。人間がただこの世界に属するかぎり、社交性こそがまさしく人間の本質をなすということである(注86)。

(五) 判断力の活動的性格

最後に、判断力概念が、活動する主体の側に立った視点から論じられる場合と、観察者ないしは注視者の側から論じられることがあるという点について、簡単にふれておきたい。千葉真はこの点について注目すべき見解を提示している。すなわち、彼によれば、『注視者』は、没利害的な目でもって過去の歴史における無比の人物や出来事やエピソードに着目し、それらを忘却のふちから贖い出す。同時に『注視者』はそれら特殊な事例に注視することにより、特殊を機械的に一般化するというのではなく、むしろ特殊を通じて普遍に光をあて、人間の価値と尊厳を確固たる者として確認しようとする。判断力を行使する判断者の目には、『範例的妥当性』を備えた過去の出来事や事例や人物への揺るがざる視座が確立され、それらは今度は、個々の具体的歴史状況において判断者が判断をなす時の引照枠組みを構成していくのである。(注87)かかる解釈は首肯しうるものである。全体主義体験からはじまり、きわめて強い実践的な関心をもち続けていたアーレントが、内面への退却をもって最後の仕事にしたと解することに不自然さと違和感が伴うからである。

事実、彼女は、カントの『判断力批判』に書かれている「人類そのものによって命ぜられた根源的契約」があるとの一節引用し、「人は常に自分の共同体感覚 *one's community sense*、自分の共通感覚 *one's sensus communis* に導かれながら共同体の一員として判断する」としたうえで、「行為者」*actor* と「注視者」*spectator* のどちらもが従うべき格率について言及している(注88)。

カントによればこうした契約は単なる理念にすぎないものであろう。その理念はこうした問題についての我々の反省を統制することはないが、しかし実際に我々の活動を鼓舞する。人が人間であるのは、あらゆる単独な人のうちに現前するこうした人類の理念によってであり、この理念が判断力 *judgment* の原理のみならず活動 *action* の原理となるその程度に依じて、人は文明化されているとか、人間的であるとか呼ばれうるのである。行為者と注視者が一体となるのも、この点においてである *It is at this point that actor and spectator become united*。つまり、この点において、行為者の格率 *maxim* と、注視者が世界の光景について判断するに際して従う格率ないし「基準」*"standard"* とが、一つになる。いわば活動にとっての定言命法は、次のように解釈できるであらう。〈常にこの根源的契約が普遍的法則へと現実化されうるような格率に基づいて活動せよ *act*。 (注8)〉

人類という観点とは、換言すれば、根源的に「社交性」を本質的に内在させた人間存在それ自体の観点に立つという意味であらう。その観点に立つとき、注視者の判断と行為者の判断が一体となるというのである。この点を考慮に入れるならば、アーレントが最終的に「行為者」と「注視者」とを不可分の関係に立つものと理解していたとみなさざるをえないといえよう。

以上みてきたごとく、アーレントにあつては、共通感覚、「開始する能力」、想像力、「視野の広い思考様式」、社交性という人間の内在的能力の組み合わせのなかに判断力の妥当性が担保されていた。この点において、ウェーバーの取った絶望的な戦略に比べて示唆するものが大であると評価することができであらう。そして、まさにかかる内容をもつ判断力こそ市民に求められる能力なのではなからうか。

おわりに

ウェーバーの決断主義は権力政治と密接な関連があった。また、それを批判するシュトラウスの政治哲学は、「哲学」への傾斜が著しく、「政治」の複雑さ、多様性を前にするとき、それを十全な形で把握することに成功しているとはいえない。対話と熟慮と合意形成に政治の本質をみようとするアリストテレス以来の西洋政治思想史の核心に見え隠れしてきた伝統である「実践知」の概念に照らせば、両者ともそこから遠い距離にある。逆に、アーレントの場合はいわばそれを軸にして政治理論を組み立てたという評価もできるであろう。その点で、アーレントの政治理論の要諦が「政治的熟慮の擁護」*a defense of political deliberation*であったとのダントレーヴの結論は的を射たものといえるであろう(注)。権力政治に代わる相互承認と意思疎通、それらに基づく合意形成という意味での「政治」の回復が今日の課題であるとの問題設定をするとき、アーレントの政治理論は大いに示唆するところをもっており、さらにその内容が明らかにされていかなければならない。

本稿においては、ウェーバー、シュトラウスとの比較に力点を置いたために、アーレントの「判断力」について、「思考」、「意志」との関連を十分整理して示すことができなかった。また、ウェーバーの問題的を受け継ぎながら「市民的公共性」の回復をはかろうとするハーバーマスについてもまったく言及することもできなかった。これらの点について、今後の課題としたい。

1 藤原は、近代知の根本的なパラダイム転換について以下のように要約している。すなわち、自然観の転換(近代の機械論的自然観から新たな有機体的自然観への転換)、人間像の転換(欲求の充足のために無限の力の追求を是とする倫理的アナーキーに代わる新しい人間観への転換)、政治観の転換(権力主義的政治観に代わる相互承認と意思疎通に基づく共生の場としての政治のあり方への転換)、学問観の転換(自然科学をモデルにし、共通感覚とそれに基づく公的空間を破壊してゆく科学主義に代わるアリストテレスの実践知の回復)である

(一九八五年一〇月二〇日の国際基督教大学でのセミナーにおける発言)。本稿の主題は、この問題関心に関連づけるならば、人間をどのようにとらえるかということ、政治のあり方は密接に関連しているがゆえに、両者の関連性をウェーバー、シュトラウス、アーレントについて確認することにある。

2 藤原保信『政治理論のパラダイム転換』岩波書店、二二―二八頁。

3 高島通敏『現代における政治と人間』岩波書店、一六四、一七七頁。かつて、高島は、丸山眞男の人間と政治についてのとらえ方を批判して、「個人のバラバラの自立」ではなう「集団が内的にデモクラシーを現実化して集団として自立してゆくこと」を強調したことがある。今デモクラシーの深化に関連して探究されるべきは、この点を可能にする精神的メカニズムであるように思われる。この点については、高島通敏『政治学のフィールドワーク』三一書房、一〇八頁参照。

4 Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in *Gesammelte Politische Schriften* (GPS) J.C.B.Mohr, Tübingen, 1971 (1922) S.347. ウェーバー (中村貞二・山田高生訳)「新秩序ドイツの議会と政府」『世界の大思想』河出書房新社、三四二頁。

5 GPS, S.14. 同上訳書、一八頁。

6 Weber, *Zur Gründung einer national-sozialen Partei*, in GPS, S.29. ウェーバー (中村・山田・脇・嘉目訳)『政治論集2』みすず書房、六七頁。

7 Weber, *Politik als Beruf*, in GPS, S.548. ウェーバー (脇圭平訳)『職業としての政治』岩波文庫、八二頁。

8 Weber, *Zwischen zwei Gesetzen*, in GPS, S.145. ウェーバー (中村・山田・林・嘉目訳)『政治論集1』みすず書房、一六四―一六五頁。

9 Wolfgang Schluchter, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, in *Ratio-nalismus der Weltbeherrschung*, Suhrkamp, 1980.

10 Max Weber, *Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (WL), S.500. ウェーバー (松代和郎訳)『社会学および経済学の「価値自由」の意味』創文社、二四頁。

11 WL, S.501.

12 WL, S.503.

13 WL, S.507. 同訳書、四一頁。

14 サルトル (伊吹武彦訳)『実存主義とは何か』人文書院、一六―一七頁。

15 WL, S.506.『社会学および経済学の「価値自由」の意味』三八―三九頁。

16 WL, S.507. 前掲訳書三九―四一頁。

17 WL, S.554. ウェーバー (脇圭平訳)『職業としての政治』岩波文庫、九四頁。

- 18 WL, S. 557. 同書九九頁。
- 19 WL, S. 180. ウェーバー (出口勇蔵訳) 「社会科学および社会政策の認識の『客観性』」(『ウェーバー宗教・社会論集』河出書房新社所収) 八一―八二頁参照。
- 20 マリアンネ・ウェーバー (大久保和郎訳) 『マックス・ウェーバー II』みすず書房、三九四頁参照。
- 21 アーサー・ミットマン (安藤英治訳) 『鉄の檻』創文社、一五八頁参照。
- 22 Leo Strauss, "Thucydides: The Meaning of Political History", in: Thomas L. Pangle ed., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, The University of Chicago Press, 1989, p. 100. レオ・シュトラウス (バンデル編、石崎嘉彦監訳) 『古典的政治的合理主義の再生』ナカニシヤ出版、一五六頁。
- 23 Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* The University of Chicago Press, 1989 (1959), p. 10. シュトラウス (石崎嘉彦訳) 『政治哲学とは何か』昭和堂、四頁。シュトラウスは「同様の趣旨のことを次のようにも言い換えている。『あらゆる政治活動は、それ自身のうちに、善についての知識、つまりよき人生や善き社会についての知識へと向かっていく方向性を有している。』というのも、善き社会こそ完全な意味での政治的善だからである。」(*ibid.*, p. 10)
- 24 *Ibid.*, p. 13.
- 25 *Ibid.*, p. 12. 前掲訳書八頁。
- 26 *Ibid.*, p. 27. 前掲訳書三三頁。
- 27 *Ibid.*, p. 27. 前掲訳書三三頁
- 28 シュトラウスは「政治哲学とは何か」のなかで、「体制」regime が形相 the form であって、祖国あるいはネーションが質量 the matter であるというたえを使っている。What is Political Philosophy? p. 36. 『政治哲学とは何か』四八頁。
- 29 Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1971 (1953), p. 2. 塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』昭和堂、五頁。ここに引用した natural right は、翻訳者も迷っているように、「自然法」ないしは「自然的正」としたほうが、著者の意図を表現するにちやわしいように思われる。『自然法と歴史』四〇四頁参照。
- 30 *Ibid.*, p. 3. 前掲訳書六頁。
- 31 What is Political Philosophy? p. 18. 『政治哲学とは何か』一七頁。
- 32 *Natural Right and History*, p. 36. 『自然権と歴史』四五頁。
- 33 *Ibid.*, p. 25. 同訳書三〇頁。
- 34 *Ibid.*, p. 28. 同訳書三四頁。

- 35 *Ibid.* p.13. 同訳書一八頁。
- 36 *Ibid.* p.14. 同訳書一九頁。
- 37 *Ibid.* p.41. 同訳書五〇頁。
- 38 *Ibid.* p.42. 同訳書五〇頁。
- 39 Weber, *GPS*, S. 558, 脇圭平訳『職業としての政治』一〇二頁。
- 40 *Ibid.* SS. 558-559. 同訳書一〇二-一〇三頁。
- 41 Strauss, *Natural Right and History*, p.44. 塚崎・石崎訳『自然権と歴史』五三頁。
- 42 *Ibid.* pp.64-65. 同訳書七四頁。
- 43 シャンタル・ムフ(千葉・土井・田中・山田訳)『政治的なものの再興』日本経済評論社、二二五頁参照。
- 44 Hannah Arendt, *The Human Condition* (HC), The University of Chicago Press, p.198. ハンナ・アーレント(志水速雄訳)『人間の条件』中央公論社、二二六頁。
- 45 *Ibid.* p.55. 同訳書五五頁。
- 46 *Ibid.* p.183. 同訳書二一〇頁。
- 47 *Ibid.* p.179. 同訳書一七九頁。
- 48 千葉眞『アーレントと現代』岩波書店、五五頁。
- 49 HC, p.204. 前掲訳書三三三頁。
- 50 丸山眞男『政治権力』中村哲・丸山眞男・辻清明編『政治学事典』平凡社、一九五三年、七二八頁。
- 51 HC, p.200. 前掲訳書二二八頁。
- 52 アーレントは『全体主義の起原』(*The Origins of Totalitarianism*)のなかでも権力を「人間の共同行為から生ずるもの」と説明する(大久保和郎・大島かおり訳『全体主義の起原』第三巻、みすず書房、二九六頁参照)。この訳書はドイツ語からの翻訳であるが、そのなかでアーレントは *Verlassenheit* (「見捨てられてゐること」と *Einsamkeit* (「孤独」)を区別して説明している。後者、すなわち「孤独」の状態にある人間は「私自身とともにあり」、他者と交わる可能性をもっている。前者においては、個人は、「自分自身と世界」つまり「真の思考能力と真の経験能力」をともに奪われた無力な状態に置かれる。英語版のテキストによれば、power always comes from men acting together, acting in concert, isolated men are powerless by definition (*The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, 1973 (1951), p. 474.)と説明されている。
- 53 Max Weber, *GPS*, S.505.『職業としての政治』岩波文庫、一〇頁。

54 千葉眞『フーレンツと現代』岩波書店、一六五頁。

55 Ronald Beiner, Interpretive Essay, in *Hannah Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy* (LKPP), The University of Chicago Press, 1992 (1982), p.93. フーレンツ(浜田義文監訳)『カント政治哲学の講義』法政大学出版局、一三九頁。

56 *Ibid.* p.91. 同訳書、一三九頁。

57 Seyla Benhabib, "Judgment and Politics in Arendt's Thought", in Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky eds., *Judgment, Imagination, and Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, p.194-195.

58 Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (LM), One-Volume Edition, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (1971), p.193.これに関連して、フーレンツは「判断力と意志についてその違いを次のように述べている。『判断力は実践理性ではない。実践理性は何をなすべきであり、何をなすべきでないか』を私に『論証』し、告げる。それは法則を立てるのであり、意志と同一のものである。そして意志は命令を発する。つまり意志は命法でもって語る。これに対し判断力は『単なる観想的快または非活動的満足感(Vantages Wohlfallen)に由来する。』(LKPP p.15.前掲訳書一五頁) また Maurizio Passerin D'Entreves, "Arendt's Theory of Judgment", in Danna Villa ed, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000, p.245.

59 Hannah Arendt, *Between Past and Future* (BPF), Penguin Books, 1993 (The Viking Press, 1961) p.219.フーレンツ(引田隆也・斉藤純一訳)『過去と未来の間』みすず書房、二九六頁。

60 ロナルド・ヘイナuer (浜田義文監訳)『政治的判断力』法政大学出版局、二二頁。

61 LKPP, p.56. 『カント政治哲学の講義』八四頁。

62 HC, p.194-195.『人間の条件』二二二-二二三頁。

63 Beiner, "Interpretive Essay", in LKPP, p.104. ヘイナuer「解釈的試論」前掲訳書一五六頁。

64 *Ibid.* p.104. 同訳書一五六頁。

65 *Ibid.* p.106. 同訳書一五九頁。

66 *Ibid.* p.104. 同訳書一五六頁。

67 LKPP, p.72. 『カント政治哲学講義』一一一頁。

68 ヘイナuer『政治的判断力』二二頁。

69 BPF, p.221.『過去と未来の間』二九九頁。

70 LKPP, p.14.『カント政治哲学講義』一五頁。

71 HC, p.183.『人間の条件』二二〇頁。

- 72 BPF, p.89-90. 『過去と未来の間』 一二〇―一二二頁。
- 73 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, J. C. B Mohr (Paul Siebeck), 1924, S.414. ウェーバー(中村・山田・林・嘉目訳)『政治論集1』 みすず書房 一〇二―一〇三頁。
- 74 アーレントは、カントの『人間学』に言及しながら、共通感覚の喪失に狂気の本質があるとも述べている。 LKPP, p.64. 『カント政治哲学講義』九六頁。
- 75 Maurizio Passerin D'Entreves, "Arendt's Theory of Judgment", in Danna Villa ed, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, 2000, p.247.
- 76 Beiner, "Interpretive Essay", in LKPP, p.96. ベイナー「解釈的試論」前掲訳書一四四頁。
- 77 BPF, p.220. 『過去と未来の間』二九八頁。
- 78 *Ibid.*, pp.220-221. 同上訳書二九八―二九九頁。
- 79 *Ibid.*, p.221. 同上訳書二九九頁。
- 80 LKPP, pp.79-80. 『カント政治哲学講義』一二二―一二三頁。
- 81 LKPP, p.84. 同上訳書一二九頁。
- 82 Maurizio Passerin D'Entreves, "Arendt's Theory of Judgment", in Danna Villa ed, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p.254.
- 83 *Ibid.*, p.256. この点について、千葉真は「構想力の役割は、正しい判断を導き出すためにもろもろの立場からなる公平性の空間を形成する」に依りてゐる。千葉真前掲書一七四頁。
- 84 Hannah Arendt, *Men in Dark Time*, A Harvest Book, Harcourt Brace and Company, p.27.
- 85 Maurizio Passerin D'Entreves, "Arendt's Theory of Judgment", in Danna Villa ed, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p.262.
- 86 LKPP, p.73. 『カント政治哲学講義』一二三頁。
- 87 千葉真前掲書一七五頁。
- 88 KLP, p.74-75. 『カント政治哲学講義』一一五―一一六頁。
- 89 *Ibid.*, p.75. 同上訳書一一五頁。
- 90 D'Entreves, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p.257.