

ポリスへの愛

——「政治的なものの根源的概念」のために——

森 一郎

「国家とは何か」——この大いなる問いに取りくむためのささやかなステップとして、以下では、昨今議論のかまびすしい「愛国心」について考えをめぐらすことにしたい。⁽¹⁾

序——愛国心は多様に語られる

ひとくちに「愛国心」といっても、いろいろな意味がある。いかに漠然と語られようと、この語の曖昧性¹多義性は、さらなる分析を阻むのではなく、むしろ、そこにひそむ多様な意味とその統一を問いなおすことへと促す。愛国心について——哲学的には知らないが——冷静に論ずる可能性は、われわれに豊かに開かれているのである。

愛国心は多様に語られる。この命題をわれわれは堅持しよう。これに対して、愛国心の鼓吹を至上命題と信ずるのも、逆にこの言葉の「政治性」⁽²⁾をいたずらに危険視するのも、ひとしく拙速といわざるをえない。どちらの側も、この特異な「愛」のかたちがそもそもいかなるものであるかを、じっくり考えようとしていないからである。そんな知的遊戯にうつつをぬかすヒマはわれわれにはない、と口をとがらせる向きもあろう。だが、もし「愛国心」が大問題

なのだとしたら、それに正面から挑むことは、些事でも迂路でもなく、王道というべきではあるまいか——たとえばそれが袋小路に陥ることになるうとも。

最初にごく大づかみに概略を述べておこう。本論では、さしあたり「愛国心・祖国愛」を動機づけているとおぼしきものを、手はじめに二つ取りあげる。

①自分を生み、育ててくれた親に対していただく気持ちに比肩しうる感謝と孝行の念

②自分の生活を守ってくれるという恩恵に見あう債務としての服従と護持の意識

①のモデルをなすのは、『クリトン』におけるソクラテスの国家論であり、②を明確に定式化したのが、ホッブズ『リヴァイアサン』の社会契約論である。しかるに、そのどちらにも解消されない、国家への思慕の第三、第四の動機があることに気づく。

③なんらかの高位の存在（王や高祖など）が君臨することへの崇敬と忠誠の念

④各成員に自己顕示の機会を許容する「現われの空間」を是認し尊重する気風

③は、国家の神話に必ず現われるとっていい普遍的モチーフであり、神の威光がこの世に顕現するとする宗教的世界観にも通ずる。このおなじみの垂直的關係に対して、④はむしろ水平的關係を特徴とし、古来まれであった。特に「ポリス的」といえるこの四番目の動機を考えるためには、トゥキュデデス伝えるペリクレスの戦没者追悼演説に立ちもどる必要がある。われわれの国家観や政治概念とは隔たりながらも近い「ポリスへの愛」という古代的なエロースのかたちだが、そこに立ちあらわれることであろう。

一 由来への帰属——愛校心を手がかりに

まず身近なところから始めよう。自分の属する組織・団体に対する敬愛の念は、珍しくもない現象である。たとえば、家族愛、郷土愛、愛校心。愛国心もこの一種と考えられる。これらと異なり、所属を特定しないのが、隣人愛や博愛である。

では、たとえば「愛校心」とは、いかなる種類の「愛」なのだろうか。

愛校心は、あとから湧いてくることが多い。在学中はとりたてて意識されないが、卒業後は、出身を異にする多くの人びとと必然的に交わることになる。われわれは、広い世間で経験を積み通じて、自分の存在が自分自身の「由来」に規定されていることを、否応なしに思いしらされる。いつしか自分の出身校を——否定する人も当然いるが——懐かしみ、慈しむ気持ちが芽ばえる。「わが母校」への愛が目ざめるのである。

郷土は去ってから、親は失ってから、そのありがたみはじめて分かる。そういうタイムラグが、この種の愛には固有なのである。愛すべき対象と最も密接な関係にあった時期が終わってから、この愛ははじめて本来的となり、高まりをみせる。つまり、自分の所属する共同体に対していなく愛は、欲求する対象を獲得して終わるような種類の愛ではない。帰属意識としての愛は、所有欲としての愛とは違うのである。

一般に「愛」といえば、性愛がすぐ思い浮かぶ。相手の肉体を自分のものにした、合一したいという衝動が、この愛の動機である。愛の営みの結果として子が生ずることがあるが、愛そのものは必ずしも生殖のための手段ではない（子が生まれることによって愛はむしろ変質する）。とはいえ一定の目標 \parallel 終わりをもちた追求であるのが、所有欲としての愛である。その追求過程において激しい渴望として現われるが、望みが果たされ、終わりに達すると、ひと

まず鎮められる⁽³⁾。

愛校心という「愛」は、あまりエロース的ではなさそうである。少なくとも、欲しいものを手に入れたという衝動、つまり所有欲ではない。所有欲としての愛は、欠乏状態を特徴とし、不在の対象を求める獲得衝動によって規定される。その最終目標は、対象との完全な合一である。プラトンが『饗宴』で描いたエロースも、こうした所有を求めての愛欲であった。性愛から知への愛（哲学）までが、この愛のかたちとして記述されたのである。

愛校心の場合、そもそも「所有」は問題にならない。在校生にしる卒業生にしる、まず学校の所有者ではありえない。学校とその関係者においては、せいぜい「帰属」が語られるのみである。しかもその場合、その帰属関係の「主体」は、愛校心の対象たる学校のほうであって、愛校心を抱く人たちはそれに「従属」しているにすぎない。

性愛の場合、「愛し合う」という関係が成り立つ。愛人同士はそのかぎりでも対等である。これに対し、愛校心において相思相愛は成立しない。この愛の対象は——「法人」ではありえても——「愛人」とはなりえない。なるほど、所有欲としての愛にあっても、愛する者と愛される者が存在者の種類を異にすることはありうる。たとえば、哲学者が「美そのもの」を愛しこがれるように。だが、帰属意識としての愛においては、愛する側と愛される側はどのみち対等ではありえず、それゆえ、相互的・対称的な関係を形成することは不可能である。

所有欲としての愛は、他人をさしおいて自分だけが対象をわがものとすることをめざす。共有ではなく独占こそが目標なのである。これに対して、帰属としての愛の場合、愛する者たちは、同じ一つの対象をともに愛することは、悪しきことではなく、むしろそうした連携・連帯こそ望ましい。彼ら「同志」は、同じ愛のかたちを共有することで、対等な関係に入る。この愛を絆として、人びとは結びつく⁽⁴⁾。（あるアイドルの熱狂的なファンは、仲よく集まってファンクラブを結成することがある。それが可能なのは、彼らにとっては、所有や独占ではなく、帰属と帰順が問題だか

らである。)

以上を言いかえると、愛校心の向かう先と愛校心を抱く者たちは、全体と部分の関係をなす。つまり、全体に対する部分の帰属意識が、ここでは愛と呼ばれる。⁽⁵⁾

もう一つ、所有欲との対比で重要な点がある。所有欲としての愛の場合、その帰着するところ、つまり到達目標(テロス)が問題である。愛欲の達成としての快樂の享受は、愛の終わりを意味する。⁽⁶⁾これに対して、帰属意識としての愛において問題なのは、由来であり始まり(アルケー)である。さきに指摘した「タイムラグ」もこれに関連している。たかだか若年期に数年過ぎただけの学校生活が、のちの長い人生を死ぬまで規定する。生きているかぎり、故郷や母校は当人の原点でありつづける。それというのも、真の始まりがいつまでも新しさを失わないように、由来はつねに将来だからである。

不在のもの⁽⁷⁾の我有化としての愛と、由来への帰属意識としての愛。相異なるこの二つの存在関係は、帰趨と将来をめぐって独自の愛のかたちを紡ぎだす。両者はおのおの、終わりと始まりという固有の時間的「限界」によって規定されているのである。

だが、これほどまでに対照的な二つの感情を、「愛」という同じ語で括ってよいものだろうか。この問いに対しては、ここで「愛」と言いあらわされる情動とは、Love, Liebeである以上に、passion, Leidenschaftだと答えておこう。所有欲としての愛は、対象の欠如に悩む「受苦」であり、だからこそ「情熱」なのである。それと同じく、帰属意識としての愛は、これはこれで、みずからの由って来たるものとの一体性が失われたとき、その喪失の「受苦」ゆえに「情熱」へと高まるのである。愛国心の高揚が、恋愛に劣らず「熱狂的」でありうるのは、いわれのないことではない。「憂国」という言葉は、この愛のかたちのパッション性格をよく表わしているよう。

二 出身の負い目と、契約上の債務

もう少し踏みこんで愛校心について考えてみよう。われわれはなぜ愛校心をいだくのか。すぐ返ってくる答えはこうであろう——「母校にお世話になったから」。

自分が今日あるのは母校のおかげ、とまで持ちあげる人にはべつの底意を感じないでもないが、感謝の念が愛校心の基礎をなすことは否定できない。特定の恩師だけに恩義を感じつづける場合もあるが、その場合でも（元）教師が学校関係者である以上、学校との関連は厳然としてある。そしてこの「恩」は、親をはじめとする家族、郷土や同郷人に対するのと同質のものである。世話になったという負い目の意識が、その根底にある。成人してから受けた厚誼なら、ある程度借りを返すこともできようが、幼いときに受けた恩義はそうやすやすと返済できるものではない。たとえ具体的には何もしなくとも、負債を負っているという漠とした感覚はそう簡単にはなくならない。その滓のような感覚が、帰属意識としての愛というかたちに、やがて結晶するのである。「親孝行」とまで行かなくとも、卒業生はいっしか母校を応援し、母校のために一肌脱ぎたいという気持ちになる。

この負い目の意識は、由来つまり過去の記憶のうちに保たれている。これはいかんせん薄れてくるし、忘却によって解放されることもあるが、ことさらに思い起こす作業がおりにふれ執りおこなわれもする。おのれの原点に思いをはせることは、たんに後ろ向きの回想ではなく、あらたな始まりへと踏みだすきっかけともなりうる。

他方、これとは違った打算がはたらくこともある。卒業生からなる団体つまり同窓会は、相互扶助を目的とした組織であり、「利害共同体」という面をもつ。卒業生は、就職や結婚その他の人生行路で、便益を得（たり得なかつたりす）る。学閥とまではいかなくとも、出身校により差別化が行なわれるのは厳然たる事実である。これは在校生にも

当然かかわってくる。そうだとすれば、母校にそこはかかない恩義を感じるだけでなく、同窓会メンバーとして具体的な貢献を果たすことが要請される。これは純粹無私の奉仕活動ではなく、ギヴ・アンド・テイクの契約関係である。母校や同窓会が危うくなれば、自分自身の利益が損なわれ共倒れとなりかねない。出身校や同窓生の繁栄が、同時に卒業生一人一人のためになるのである。寄付や募金は、無償行為というよりは、そのおこぼれに自分も与えることを当て込んだ「合理的」行為なのだ。この場合、利害共同体の総意つまり一般意志として、「愛校心」の強化が叫ばれるのである。

このように、愛校心の動機としては、少なくとも次の二種類が考えられる。第一に、自分を育ててくれた母校に負い目を感じ、なんとか恩返ししたいという感謝と返報の気持ち。第二に、自分の所属する団体の繁栄が同時に自分自身の利益になると見込んだの先行投資、または債務履行。この両者は必ずしも背反するものではないから、たいていは区別されず、むしろ交じり合っており並存しているのがふつうである。

愛校心にそくして際立たせられたこの二重の動機は、郷土愛にも、それどころか家族愛にも見いだされる。一方に、望郷の念と、父母への感謝があり、他方に、県人会の団結や、血族間の利害の一致がある。

見返りを当て込む奉仕精神が近未来の「予測算定 (Berechnen)」にもとづくのに対し、恩に報いようとする応答意識は自己の「既在的本質 (Gewesenheit)」の反復を特徴とする。だが、後者にタイムラグがない場合もある。会社員が自分の今現在所属する会社に対して示す愛社精神などは、利害共同体に対する契約上の債務意識の典型とも解されようが、必ずしもそれだけとはかぎらない。自分を育て庇護してくれる会社に恩義を感じる者は、「わが社」に誠心誠意「孝行」を尽くすものである。しかもそうした動機づけは労務管理上決してあなどれない。もちろんその活用に「日本式」なるレッテルを貼る必要もない。

以上の事例と同じように、愛の動機の二重性は、われわれのテーマたる愛国心に関しても、多かれ少なかれ当てはまる。これに対応して、国家も二通りに規定される。

すなわち、国家とは、①各人がそこに生まれ、そこで育まれてきた大文字の「ふるさと」であり、その父なる国家への、もしくは母国への敬愛の念は、「自然的由来」をもつ。また、国家とは、②その保護のもとに個人が安心して生活を営むことのできる大文字の「イエ」であり、その恩恵を受けるかぎりで個人は、国Ⅱ家という全体に従わねばならず、「公共の福祉」のために尽くさねばならない。

このように、帰属としての愛の二様のかたちは、国家についての二つの主要な観念を照らしだす。この二通りの国家観を考えるうえで、哲学的に重要な二つのテキストを次に取りあげよう。

三 市民哲学者の国家主義と、社会契約論の生命主義

『クリトン』で強調される国家への忠誠は、近代自由主義者にとっては面白くない代物だが、国家論の哲学的系譜のなかではやはり重要である。アテナイ・ポリスの決定により明日に死刑を控えているソクラテスは、友人クリトンが脱獄と国家からの脱出を勧めるのを、断固として拒否する。哲学者は、おのれが死刑を甘受せざるをえない理由を、対話者に諄々と説く。ポリスとその掟をして擬人法的に語らせるといふ手法を用いて、ソクラテスが挙げている国法遵守の第一の理由づけは、まさに「親」や「ふるさと」への自然的帰順のアナロジーなのである。

もし自分が脱走を試みようとするれば、「国法が、国家共同体とともにやって来て」、なぜお前はそうに一方的にわれわれを破壊しようとするのか、と尋ねるだろうとソクラテスは言う。その仮想的反対尋問の最初に挙げられる論拠はこうである。「まず第一に、おまえに生を授けたのは、わたしたちではなかったのか」⁽⁹⁾。両親の結婚にしろ、養育

や教育にしる、すべて国家とその法律という土台のおかげでなされたのだから、国家とは「親以上の親」ともいべき「目上」の存在である。「おまえも、おまえの遠い親たちと同様に、わたしたちから生まれた子供であり、わたしたちのところの家の子であったのだということを、否定することができらるうか」⁽¹⁰⁾。

親と子のあいだには「正しさの平等」⁽¹¹⁾というものが成り立たず、子は親に逆らえない。それと同じく、いやそれ以上に、われわれは祖国に逆らうことができない。「おまえは賢すぎて、忘れてしまったのかね？ 母よりも、父よりも、その他の祖先のすべてよりも、祖国は尊いもの、おごそかなもの、聖なるものだということを。……だから人は、これを畏敬して、祖国が機嫌を悪くしているときには、父親がそうしているときよりも、もっとよく機嫌をとって、これに譲歩しなければならないのだ」⁽¹²⁾。

こうした国家への服従のすすめは、祖国アテナイと葛藤劇を演じた哲学者にふさわしくないかに一見みえる（じつは市民哲学者の反逆と忠誠とは一体のものだが）。戦場で死ねと国家に命じられれば「そのとおりにしなければならぬ」と説く国家主義者に、辟易する現代人も多いだろう。「祖国のために死ぬこと」⁽¹³⁾は、近代国民国家の発明ではなく、やはり古代ギリシア以来の由緒をもつイデオロギーだったのだ、と告発したくもなる。だが、ソクラテスの主張はさほど偏っているわけではない。養育において親と子のあいだに、教育において教師と生徒のあいだに、「正しさの平等」が必ずしも成り立たないように、いやそれに輪をかけて、国家という全体と、その成員である個人とは、対等な存在ではありえない。子どもは成長すれば、いずれ親や教師と対等な大人として認知される。だが、自分の生まれ育った国に対しては、そこへの帰属性を拒否しそこから離脱でもしないかぎり——その「自由」を行使しなかったとソクラテスは自認している——、「生来の不平等」を克服することはついにできないのである。

あらかじめ断っておきたいが、私は、国家への忠誠を当然視するソクラテスの言い分に賛成でも反対でもない。

率直にいった拒絶したい誘惑に駆られるが、それはそれとして、なんとも無視できないのは、ソクラテスの態度が古来人類に支持されてきたという事実である。その「自然的」国家観を、現代の間尺に合わないからといって切り捨てるのは、偏狭な自国中心主義といふべきであらう。

だが他方で、現代のわれわれ——少なくともわが国の少なからぬ人びと——にとって、国家という存在が、忠誠を誓うべき対象としては意識されにくくなっていることも、またたしかである。「国なんて存在しないと想像してごらん」と優しくうたうポップソングが、反戦平和のテーマソングとして人気を誇っていること一つとっても、「国家の廃絶」を理想とするユートピア主義は、依然として根づよい⁽¹⁴⁾。とはいえ、気分としてのノンポリ的理想主義は、アテナイの愛国者であったソクラテスやプラトンに遡るものではもちろんない。今日優勢な政治的消極主義——いいかえれば自由主義——はむしろ、主権国家の絶対性をもっぱら唯物論的人間論から導きだした近代政治哲学の父ホッブズに由来する。ソクラテスにおいて国家への忠誠と反逆が表裏一体であったように、リヴァイアサンの強力な庇護のもとではじめて、われわれは国家廃絶の夢想にふけることができるのである。

『リヴァイアサン』でホッブズが打ち出した社会契約論は、「新しい政治学」のスタンダードとなった⁽¹⁵⁾。『クリトン』でも国家への恭順が「約束」の観念で説明されていたが、社会契約論はそれとはタイプを異にする。なにより、ソクラテスが「ただ生きることではなく、よく生きることがを心がけよ」と説いたのとまったく反対に、ホッブズは「とにかく生きのびること」を重要視する。自然状態では、各個人が自己の自由を追求するために衝突することが避けられず、戦争突入可能性が常態と化している。その危険を免れるための工夫として、各人は自己の自由の一部をみずから断念して、上位の共通権力にそれをゆだねる。この主権Ⅱ国家の庇護のもとに個人は生存を保障され、平和と安全を得る。その対価として、国民は国家に対し服従の義務を負うのである。

ソクラテスの「みじめに生きながらえるくらいだったら潔く死ぬ！」との命法が、それ自体はポリス市民の徳倫理に適っていたように、「祖国のために死ぬこと」は、古代の都市国家においても、近代——フランス革命以来の——国民国家においても、美德であった。だが他方、それと異なる「新しい道徳」が近代初頭に打ちたてられて以来、すなわちホッブズ以来、別の有力な国家観が次第に有力となってきた。国家をもっぱら国民の平和と安全のための装置とみる発想がそれである。国家を設立し維持するのは、この安全装置のない自然状態では人間どうしが生存競争に明け暮れ、いつ殺されるかも分からないからである。「安全確保のための国家」という見方をとる国民にとって、「祖国のために死ぬこと」を強いられるのは、契約違反に等しい。もちろん「平和のための防衛戦争」という大義名分が用いられるため、平和受益者たる国民がそうやすやすと契約違反を訴えることはできないしくみになっている。だがそうはいっても、『リヴァイアサン』の理路からして、「お国のために命を落とす」という事態は、はなはだしい矛盾なのだ。ホッブズの国家哲学が現代の反国家的平和主義の元祖たるゆえんである。⁽¹⁶⁾

リヴァイアサンの臣民は、「コモンウェルス」からもっぱら生命の安全を期待しているのであって、その真逆に死を命じられるのは、契約不履行であるから、その命令には服さなくともよい。じっさいホッブズは、生命保全と引き換えに譲渡される権利には例外があるとしており、譲渡できないものとして真っ先に挙げられるのは、「命を奪おうとして力づくで襲いかかってくる相手に抵抗する権利⁽¹⁷⁾」である。もちろんこれは、暴漢の襲撃といった私的危険についてだけ言われているのではない。というのも、ホッブズはさらにこれに加えて、「傷害、鎖による拘束、投獄⁽¹⁸⁾」を列挙しているからである。国家によって死を与えられることにも抵抗して当然だと考えるのが、リヴァイアサンの臣民なのである。⁽¹⁹⁾

ベッカリーア以来、死刑という法制度が疑問視されるようになったのも、ホッブズによって提唱された、死の忌避

から国家主権を基礎づける社会契約論の生命第一主義による。刑死を従容として受け入れた古代の市民哲学者と見比べれば、近代に登場してきた生命主義とその国家観の特異性は歴然としている。

四 ヒエラルキア——自然秩序

生命への愛は、人道主義ヒューマニタリアニズムにおいてこそ最高の美德とされるが、古代では、ただ生きること執着する「悪徳」と見なされ、なんら市民権を得ていなかった。⁽²⁰⁾ 生命を最高善だと感ずる「価値感」は、じつに、二百年ちょっと前から一般的となってきたにすぎない。なぜ「生命への愛」が悪評高かったのかといえば、理由は単純で、死すべき者どもはたとえ生きながらえたとしても吹けば飛ぶような寿命しかもちえないということ、古代市民は弁えていたからである。これに対し、国家という存在は個人や家族を超えて存続する。少なくとも彼らはそう信じた。刹那的生を生きる地球市民には実感が湧かないかも知れないが、政治体の不死性こそ、生命への愛に優先する世界への愛の動機にはかならなかった。

この愛をまっすぐに貫こうとしたことで有名なのが、「不滅のローマ」を支えた愛国者たちであった。政治活動に参与することは、死すべき者どもが国家の不滅性に与ることを意味した。忠国の義士は、ローマ創設以来の偉大な父祖たちの高みに叙せられることを意味したのである。「滅私奉公」は、自己犠牲と引きかえに不滅の名誉を勝ちとることであり、そのかぎりで自分を活かすことでもあった。ローマ人のこの大望を雄弁に物語っているのが、キケロが『国家について』第六巻で物語った「スキピオの夢」である。スキピオ（アフリカヌス）は夢枕に、義祖父の大スキピオ（大アフリカヌス）に会い、こう諭される。

「おまえが国家を守ることについて、そう熱心となるために、このように心得るがよい。祖国を守り、助け、興隆させた者すべてのために、天界において特定の場所が定められており、そこで彼らは至福の者として永遠の生を享受できる、と。というのは、全世界を支配する最高の神にとって、少なくとも地上で行なわれることで、法によって結ばれた、国と呼ばれる人間の結合と集合よりも、いっそう気に入るものはないからである。……」⁽²¹⁾

ローマ精神の代弁者ともいうべきキケロは共和国とともに殺されたが、後年、アウグストゥス（つまり、かつてキケロを裏切ったオクタヴィアヌス）に、立派な「愛国者（*Philopatri*）」だったと追想されることになる。さらに古代末期、「永遠の都」がいに滅びゆくのを目の当たりにした人びとは、国家の不死性神話に代わる「永遠の生命」を、新興宗教の福音によって教えられることになる。しかし、これはまた別の物語である。

キケロは大スキピオにこう語らせる——「スキピオーよ、このおまえの祖父のごとく、おまえを生んだわたしのごとく、正義と義務を重んじるように。それは親や近親者にたいしても大切であるが、とくに祖国にたいしては何にもまして重要なことである」⁽²²⁾。ここで、本論の冒頭に挙げておいた、愛国心の四つの動機を思い出してみよう。ローマ的祖国愛は、このうちの①の類型に属するように見える。ここでも、自分を生み育ててくれた祖先とのアナロジーによって祖国への献身の義務が語られるからである。だが、そればかりではないことは、続きの言葉から明らかである——「そのような人生が天界へ、そしてすでに生を終え身体から解放されてあの場所、おまえが見ている場所に住む人々の集まりへと導く道なのだ」⁽²³⁾。ここでは、たんなる出身の負い目からではない、神的なものとの宇宙的關係が語られている。もっといえば、キケロがこの場合問題としているのは、世界秩序と結びついていくかぎりでの国家なのである。

キケロは、国家への貢献を意義づけるさい、「全世界を支配する最高の神」の意向を当然のように引き合いに出している。もちろんこれは多神教の神観念の枠内の話だが、国家が世俗的なものを超えた神的権威によってお墨付きを与えられることを、キケロのテクストはまぎれもなく示している。由来というより帰趨が問題になっていることからして、ここで愛国心の動機として働いているのは、①出身に対する恩義への返報だけではもはやない。そうではなく、③高次の存在に対する崇拜と帰依なのである。

①が「自然的」で素朴な感情であるのに対し、③はそれなりの「世界観」を前提にしており、これはこれでさまざまな形態がありうる。当然ここには神観念や宗教もからんでくる。王、君主、皇帝、と呼称はさまざまながら、「一者による支配(mon-archy)」はすべてこれに相当する。それどころか、ローマの祖先崇拜はもとより、古代ユダヤの太祖先伝説からニーチェの超人思想まで、この帰順類型に属する。人間間に本性上の上下の区別を立て、場合によっては神人や超越神まで持ち出すこのタイプは、人類に根強い組織原理である。平等主義を絶対視する現代人にピンとこないからといって、これを侮ってはならないこと、いうまでもない。しかしそれにしても、かくも多様な種別を一緒にたにするのはあまりに乱暴ではないか、と難じられるかもしれない。じっさいそのとおりなのだが、しかしある共通の発想がここに見いだされるのもたしかである。つまり③の国家観の根底には、世界全体を垂直的につらぬく「自然秩序」の観念が見いだされる。

ギリシア語の造語に *hierarchia* という言葉がある。*hieros* (神聖な) と *archè* (支配) からできた語で、この「聖なる秩序」は、擬ディオニュシオス・アレオパギテース以来、天界のヒエラルキア(天使の序列)と地上のヒエラルキア(教会の位階)に大別される。世界全体を垂直的に貫徹する支配というものがあり、上下の身分秩序の分を各々は守りつつ、しかし同時に、低次の存在は高次の存在にあやかるところを志向する、という考え方が「ヒエラルキア」の

思想である。「スキピオの夢」は、キリスト教と新プラトン主義との融合がこの言葉を生みだすはるか以前に書かれたが、その宇宙大の国家論は、ヒエラルキアの思想と呼ばれるにふさわしい。高きものに仕えることが同時に自分自身を高めることになる、というこうした「あやかり」の発想なら、神への愛とは種別を異にする世俗的従属関係たる、主君に対する臣下の「犠牲と奉仕」にも見てとれる。

人類に「普遍的」であったヒエラルキアの思想を、完膚なきまでに打ちたおしたのが、十七世紀の自然科学革命であった。詳論はできないが、ホッブズの「新しい政治学」もまた、まさにこの近代の分水嶺のこちら側に出現した。世界のいかなる構成要素も平等であり、そこには上下の差別などない、とする近代的思考が、「科学的基礎づけ」の下に産声を上げたのだった。自然的秩序を「自然法」もろとも失った近代人は、自然状態Ⅱ戦争状態の恐怖につねに脅かされている。安全保障の取引契約により人為的国家という「可死の神」が、崩壊したヒエラルキアの廃墟に再建されざるをえなかったゆえんである。

五 イソノミア——対等制度

古代ローマの祖国愛は、①の「孝」ともとれるが、さしあたり③の「忠」として考えたほうがよさそうである。だが、その場合の畏敬の対象は、建国の父たちであり、それに連なる歴代の愛国者たちであって、特定の「王」でも「王家」でもない。王を追放して成立したローマ共和国とともに名高い愛国心とは、祖先崇拜の一種ではあれ、個人崇拜でも王朝護持でもなく、後裔の者たちがあやかりたいと願う偉大な父祖（複数）への崇敬の念であった。この「父祖 (patres)」敬愛の伝統は、ローマ教会に受け継がれてゆく。

さきに見たとおり、この世代間の序列関係は、国家守護者の位階秩序を形づくる。だが、この垂直的關係とはまた

別に、同位同格の市民のあいだのヨコの関係も、もちろん重要であった。ここにはたらいっている水平化の論理とはどのようなものだろうか。

ローマ市民は、先祖と同じように自分もやがて崇敬の対象に叙されるかもしれないとの可能性を共有する。「同志」であり、もっといえば、友かつ敵のライヴァル同士であって、いわば親のもとでのぎを削る「兄弟」だった。「孝」は「悌」と共属する。⁽²⁴⁾「同胞」間のこの対等原則が、フランス革命以後、自由、平等とともに近代的理念を形づくる「兄弟愛(fraternité)」となった。さらにこの結合原理は、出自を同じくする「民族」という単位にもとづく国家の成立に与るかと思えば、所属性を抜きとられて「人類愛(philanthropie)」「博愛主義(humanitarisme)」となり、キリスト教的隣人愛以上に利他主義が優勢を占めるようになっていく。その場合、「人間はみな生まれつき平等だ」とするホッブズのールソー的な自然的平等論が支配的であったし、今日でも依然としてそうである。

このように、①や③の結合は、「自然」に根ざしたものと自任するのをつねとする。

ところで、これとまったく逆の方向で市民間の垂直的関係を築いたのが、古代ギリシアのポリス市民であった。ギリシアの国制を「民主制」と呼ぶことが半ば慣習となっているが、これは誤解を招きやすい用語法である。というのも、第一に、古代ギリシアのポリスが近代デモクラシーの原点なのだと無造作に信じられやすいからであり、第二に、「民衆の支配(demokratia)」という刺激のつよい言葉を使うことに当時から慎重意見が少なくなかったという事実を覆い隠してしまうからである。そこでわれわれは、デーモクラティアよりも、「イソノミア」という別表現を優先させることにしよう。こちらは訳しづらく定訳も見いだせないが、「対等制度」という直訳をひとまずあてておく。ison(平等・対等)とnomos(法・制度)からできているのが、isonomiaという語だからである。ノモスがピュシスマリ自然と対立する概念であることを、忘れないようにしたい。

古代世界の崩壊期に造られたヒエラルキアと違って、イソノミアは古典ギリシア語だが、この二つの言葉は好対照をなす。一方は自然的な秩序であり理法であり、他方は人為的な約束事である。ヒエラルキアを否定した果てに出現した万人平等説もまた、自然（主義）的に解されるが、同じく人間同士の平等を唱えているはずのイソノミアは、生来のものとは考えられていない。それどころか、人間が生まれつき平等でないからこそ、特定の領域においてはことさら対等と見なしあう制度がはじめて要請されるのである。そして、この対等制度の切りひらく領域こそ、「ポリス」と呼ばれた政治的領域にほかならない。

ギリシア・ポリスという本題に入るに先立ち、イソノミアという語がヘロドトスで用いられる有名な箇所（巻三、八〇、八三）を見ておこう。興味深いことに、歴史家は、ギリシアではなくペルシアに関する記述のなかで「対等制度」という言葉を使っているからである。キュロスの子カンビュセス没後の政変を治めた七人のペルシア人は、会議を開いて国のあり方を相談した。議論の口火を切ってオタネスは、独裁制・一人支配を批判し、民主制・大衆主権を採用すべしと説いたが、その理由はこうであった。「大衆による統治は先ず第一に、万民同権（イソノミア）という世に美わしい名目を具えており、第二には独裁制の行なうようなことは一切行なわぬということがある。職務の管掌は抽籤により、役人は責任をもって職務に当り、あらゆる国策は公論によって決せられる（25）」。続くメガビュズスは寡頭制・少数者の支配を唱えるも、三番目のダレイオスが独裁制を主張するにおよんで、これが四名に支持され、けっきょく採用される。「ペルシアに万民同権の体制を実現しようと熱意を燃やしたオタネス（26）」も、この決定を認めるが、王位争いには加わらない代わりに王の支配も受けたくないと、局外に立つことを選ぶ。なぜなら、「私は人を支配することも、人から支配を受けることも好まぬからだ（27）」と。

古代ペルシアにおけるこの国体詮議そのものが「公論によって決せられる」形になっており、「一部のギリシア人は

信じ難いとして⁽²⁸⁾」とヘロドトスが伝えるのも頷ける。だがわれわれとしては、進歩の観念および西洋中心主義をカッコに入れて、史家の記述を信用することにしよう。この報告から窺えるのは次の点である。(1)イソノミアの発想は古代ギリシアに限られはしなかったこと。(2)イソノミアは(デーモクラティアより)美名だと考えられていたこと。(3)イソノミアは、役職当番制と公論原則からなること。(4)イソノミアは、支配することも支配されることも好まない自由人の体制であること。なかでも、(3)の公論原則と、(4)自由原則が重要である。「支配するのでも好まぬ自由人」を自任したのは、歴代の哲学者たちだったし、近代の政治的自由主義もそう自称したがるであろうが、どちらも「国家からの自由」を主張するかぎりにおいて、イソノミアとは決定的に違う。対等制度とは、政治的領域が、支配・被支配の関係でなく、公論による自由人の張り合いのネットワークから成り立つことを意味するのである。

イソノミアの政治参加とは、それゆえ、万人に保障された天賦人権ではなかった。公論原則と自由原則を重んずる用意のあることが、加入の要件であった。奴隷や僭主的人間が資格外なのはもちろん、言論による応酬が好きでなければそもそも務まらない。イソノミアにもとづく政治的領域とは、それだけ敷居の高い人工的空間であった。

六 国力の源泉としてのイセーゴリア

デーモクラティアという言葉が重んじられるようになった理由の一つには、アテナイの栄光の絶頂期になされたペリクレスの有名な演説のなかで、この語が——スパルタと対比された——アテナイの国体を言い表わす語として印象深く用いられていることが挙げられるだろう。われわれはここでようやく、ペロポネソス戦争の勃発した年の冬(紀元前四三一／四三〇年)に行なわれた戦没者追悼演説(トゥキユデイドス『戦史』巻二、三五―四六)に立ちいたることになる。「ポリスへの愛」という言葉に出会うのもここである。以下われわれの文脈にじかに関わるかぎりでの

み、このテキストを取りあげることにはしたい。

古来この演説は「追悼演説 (*Logos epitaphios*)」の模範とされてきたものだが、だからといって、当時の戦没者追悼演説のしきたりどおりに語られていると考えてはならない。たとえば、ペリクレスは序言に相当する部分で、死者の武勲に追悼の言葉をあてがうこと自体に疑義を呈している。これはたんなる謙遜ではなく、行為と言論というポリス⁽²⁹⁾の生の両契機への深い反省を含んでおり、演説者の思慮の並々なさを予示している。

戦没者追悼演説は、祖先の勲功礼賛と埋葬される戦士への賛辞が中心となるのがふつうだった（プラトンやリュシ阿斯ではとくに前者に多くの言葉が費やされる）。だが、ペリクレスは演説前半に相当するこの部分を省き、代わりにアテナイ・ポリスの国体を滔々と讚美している。この措置がどこまで歴史家トゥキディデスの脚色であったかは知る由もないが、ペリクレス演説を政治哲学史上屈指のテキストたらしめているのは、まさにこの箇所にはかならない。「われらがいかなる理想を追求して今日への道を歩んできたのか、いかなる政治を理想とし、いかなる人間を理想とすることによって今日のアテナイの大をなすこととなったのか」⁽³⁰⁾を闡明するこの「讚辞の前置き」部分にこそ、「ポリス的なもの」を探索するための手がかりが眠っているのである。⁽³¹⁾

ペリクレスは、アテナイ独自の「国体 (*Politeia*)」をまずもってこう説明している。⁽³²⁾

その名は、少数者の独占を排し、多数者の公平を守ることを旨として、民主政治 (*demokratia*) と呼ばれる。わが国においては、個々人が意見を異にした場合⁽³³⁾ (*pros ta idia diaphora*) 法律の定めによって (*kata tous nomous*) すべての人に (*Pasi*) 平等な発言が (*to ison*) が認められる (*melesti*)。だが一個人が才能の秀でていることが世にわかれば、無差別なる平等の理を排し⁽³⁴⁾ 世人の認めるその人の能力に応じて、公け (*ta koina*) の高い地位を授けられる。またたとえ貧窮に身を起そうとも、ポリスに益をなす力をもつ人

ならば、貧しさゆえに道をとざされることはない。

スパルタ流の「少数者による支配・寡頭制 (oligarchia)」と異なる「デモクラティア」の本旨を敷衍してペリクレスが述べている説明に、「イソノミア」という語が埋めこまれていることが分かる。しかも、この「法のもとでの平等」は、身分や貧富の差を問わず優秀な人物を正当に評価し公的に抜擢する機能をもつ。「公け・公的なもの」に力点があることに注意しよう。この場合、学歴とか資格とか商才とかいったものは「才能・能力 (areté)」と呼ばれないし、立身出世とか商業的成功とかいったことも問題にならない。そういう「私事 (ta idia)」にうつつを抜かすのは、それこそ「愚かしい・阿呆らしい (idiotic)」と古代自由人なら一蹴することだろう。イソノミアは、自然的平等主義と違うのみならず、市場主義的な「自由競争のための機会均等」ともまるで異なるのである。

ところで、今注目しているペリクレスのデモクラティア趣旨説明からは、自由原則と並ぶ、イソノミアのもう一つの重要な要素についての理解も得られる。さきに見たように、公論原則がそれである。久保訳では *to ison* を「平等な発言」と訳しているが、適切だろう。また、藤縄訳では「平等の権利」となっている。市民一人一人に「対等な発言権」が保証されていた点に、アテナイ人の国制の真骨頂はあった。

言論の国アテナイでは、市場兼集会場であった公共の「広場 (agora)」で自由かつ対等に発言する権利がすべての市民に認められていた。このお国ぶりを表わす言葉が *isegoria* である。 *ison* (平等・対等) と *agoreuein* (広場する・人びとの前で述べる・闊達に語りあう) が合わさった言葉で、辞書的には「言論の自由平等 (equal freedom of speech)」といった意味である。⁽³⁵⁾ 「対等制度」の根幹をなすのが、この「対等公論制」なのである。

デモクラティアの本義はイソノミアにあり、イソノミアの真髓はイセーゴリアにある。かつてアテナイに現出し

た「ポリス的なもの」を理解するためには、まずもって対等公論制を基礎に据えなければならぬ。民会等の公の集会で対等に意見を述べあう発言権の保障——ここにアテナイの国力増大の秘訣はあった。このことを物語っているテュクストが、ヘロドトス『歴史』の巻五にある。これはイセーゴリアという語の初出箇所でもある。

かくてアテナイは強大となったのであるが、自由平等 (*isegoria*) ということが、単に一つの点のみならずあらゆる点において、いかに重要なものであるか、ということを実証したのであった。というのも、アテナイが僭主の支配下にあったときは、近隣のどの国をも戦力で凌ぐことができなかったが、僭主から解放されるや、断然他を圧して最強国となったからである。これによって見るに、圧政下にあったときは、主人のために働くのだというので、故意に卑怯な振舞いをしていたのであるが、自由になってからは、各人がそれぞれ自分自身のために働く意欲を燃やしたことが明らかだからである。⁽³⁶⁾

松平訳は「自由平等」となっているが、ヘロドトスがアテナイ繁栄の理由を説明するのに用いている語が「イセーゴリエー」(イセーゴリアの別形) であって、「イソノミア」ではなく、ましてや「デーモクラティア」ではなかった、という点は看過すべきでなからう。この文脈で歴史家は、僭主制打破に続くクレイステネス改革(紀元前五〇八年)後のアテナイが、まさに「イセーゴリエー」によって国力を増大させた、と主張している。市民間の対等公論制が、それほど豊かでなかった一都市国家に、世界史上の奇蹟とも称すべき成功をもたらしたのだ、と。

イセーゴリアは学問や芸術、いやギリシア文化の総体を生み出した——と言いたいところだが、ヘロドトスはべつにそこまでは言っていない。ペルシア戦争での活躍からデロス同盟までのアテナイの国勢急上昇、つまり軍事的快進撃の秘密は、対等公論制にあったとしているだけである。自由な言論の気風が醸し出す自国のパワーに対する自信は、

ペリクレスの雄弁からもはっきり聞きとれる。たとえばこうである。

われら市民自身、決議を求められれば判断を下しうることはもちろん、提議された問題を正しく理解することができる。理をわけた議論(logos)を行動の妨げとは考えず、行動にうつる前にことをわけて(logoi)理解していないときこそかえって失敗を招く、と考えているからだ。……われらは打たんとする手を理詰め⁽³⁷⁾で考えぬいて(eklogizesthai)行動に移るとき、もっとも果敢に行動できる。しかるにわれら以外の人間は無知なるときに勇を鼓舞するが、理詰め(logismos)にあうと勇気をうしなう⁽³⁷⁾。

ペリクレスがここでしきりに語っている「ロゴス」とは、理性である以前に、いやそれ以上に、「言論」であり、とりわけ「ポリス的ロゴス・公論」のことであった⁽³⁸⁾。市民が自由かつ対等に議論を尽くすことが、政治大国への道なのであった。

七 ポリスへのエロース

もう一度、ヘロドトスによるアテナイ強化の理由づけを読みかえしてみよう。「*「*圧政下にあったときは、主人のために働く^(hos despotei ergazomenoi)のだとい」ので、故意に卑怯な振舞いをしていたのであるが、自由になってからは、各人がそれぞれ自分自身のために働く意欲を燃やした^(autos hekastos heoutoi proethymeto katergazesthai)。アテナイ人は、僭主の支配を受けていたときは、国のために尽くしても面白くないと、士気が低かった。家長が鞭をもって監視していないと、奴隷は手を抜くものである。敬愛する主人に仕えることを喜ぶ奇特な召使でもなければそうだろう。ところが、僭主制が打破されて、自分の任務遂行が自分自身のためになると確信できるようになると、俄

然やる気を出して、優秀な働きをした。これがアテナイ興隆の秘訣だったというのである。

一見するとこれは、奴隷制と自由労働制の違いに相当するように見える。自分の労働が主人の私生活の安楽さに役立つだけだとすれば、奴隷は自発的に労働する気にはなれない。奴隷制の生産性は低いのである（アダム・スミスは、効率が悪いからと奴隷制に反対した）。だが、隷属状態から解放され、「自由」な労働者として、資本家と「対等」な契約を結び、自分の働きに対する報酬を受けとるようになるや、話はたちまち違ってくる。働いた分だけ所得が増え、自分や家族のためになるのなら、勤労意欲も湧くというものだ。労働者から自発性を引き出すこのからくりが、産業労働社会を、つまり機会均等の自由競争からなる資本主義経済を、支えている。逆に、現代の僭主国家の弱みもここにある。

本論の最初のほうでふれたように、猛烈社員のア社精神には、「親孝行」に似た感謝の念がなくもないが、やはり労働者の雇用契約つまりギヴ・アンド・テイクの関係が基本である。会社のために粉骨砕身して働くのは、そこに相応の見返りというものがあり、自分のためになると信ずればこそである。自由競争下の所有欲の地球規模での全面解禁が、世俗内禁欲から始まった資本主義の魔の遍在性をいよいよ実証しているのは皮肉な話ではある。

とはいえ、古代都市アテナイのイセーゴリアに資本主義のルーツを見いだすのは、いささか性急にすぎよう。だいたい現代の賃金労働者の多くは、たんに賃金獲得のためという動機づけを肯定したがる。彼（女）らは口を揃えてこう言う——「自己実現のため」と。「自分を社会人として輝かせたい」と。できるだけ目立つ「業界」で活躍したい、せめて「社会」に貢献していると評価されたい、というのが彼らの望みなのだ。

純然たる賃金獲得競争よりは、この「公的称賛」願望のほうが、古代の自由市民たちの動機づけに近い。自分探しとして職探しをする若者たちの志向は、あえて古風な言い方を使えば、「名誉」「栄光」を求めている、ということに

なろう。だが、古代と現代とでは決定的な違いがある。現代人のキャリア志向は、個人主義が基本となっており、全体に対する気遣いは希薄である。もちろん、②の意味での契約上の配慮はあるから、そのかぎりでの「組織への帰順」は見られなくもない。だが、おのれのキャリアアップを熱心に求めている人は、自分の目下所属する団体を、心の底では「踏み台」だと思っている。「人類愛」や「資本主義」と同じく、「社会人」もまた所属性をもたない。グローバル企業から国際テロリズムまで、「社会貢献」は国籍不詳であってよい。

これに対して、イセーゴリアにおいて言論をもって自分を際立たせることを熱心に求めた「市民」は、その所属性によって根本的に規定されている。なにしろ彼らが活動するのは、そもそも「公け」のためなのだ。ここでは、全体が部分に先立つ。全体としてのポリスは、それなりの内的秩序をもっていなければならず、そこには貧富はもとより貴賤の別もある。つまりそこには一定のヒエラルキアが存在する。それゆえ、犠牲と奉仕によってそれにあやかり自分を高めたいという③の「愛国心」も、同様に存在するだろう。だが、それだけではない。「ポリスへの愛」には、それとは違う何かがある。

ここで、「ポリスを愛する」という表現の出てくるペリクレスの演説に耳を傾けよう。

こうしてこの市民たちは、われらのポリスにふさわしい勇士となった。……敵を撃破すればいかに大きな仕合わせが待っているかということは諸君も承知のはず、……とすれば、諸君はただ報国のすすめに満足するだけではなく、われらのポリスの力の日々の営みを心にきざみ、ポリスを恋い慕う者とならねばならぬ。⁽³⁹⁾

これは、アテナイ国制の本義を長々と説明し「ポリスの力」を高らかに自讃したあと、まず戦死者のあっぱれな戦い

ぶりを讃え、それを翻して今度は、残された市民に戦意を奮い起こさせようと説くくだりである。「靖国」思想との符合が取り沙汰される箇所でもある。⁽⁴⁰⁾では、ここで語られる「愛国心」とはいかなるものか。

「ポリスの力 (*tes poleōs dynamin*)」——これについては、「前置き」でくどいほど強調されていた。ここであらためて考えてみたいのは、ペリクレスの国体讃美には、ありがちな「神の国」伝説や、祖先の「生まれのよさ」や「純血性」誇示は、一切出てこないという点である。⁽⁴¹⁾それに代わって讃えられているのは、「われら一人一人の市民」の人的完成度の高さであり、「かくの如き人間の力によってわれらが築いたポリスの力 (*dynamis tes poleōs*)」⁽⁴²⁾なのである。この場合の力は、「神威」によるのでも「英霊」によるのでもない。そうではなく、「ポリスの力」はもっぱら、結束した人びとがそのつど共同で生み出す人間的パワーからなる。神や祖霊のご加護をまるで求めないこの筋金入りの「人間主義」^(ヒューマニズム)は、人類史の基準からして並はずれており、古代ローマ人の基準から見ても不遜きわまりない。ペリクレス死後、大国アテナイが急速に没落していったのは、かくも極端な人間中心主義に対して神罰が下ったからだ、と言いたくなるほどである。

プラトンは、アテナイの強みはアテナイ人の「生まれの平等」にある、⁽⁴³⁾としている。この自然的平等主義は、①②③の危うき混血である。これに対して、ペリクレスはあくまでノモスにもとづく市民間の平等を基礎とし、人為的かつ水平的で、しかも②の契約関係ではない、共同体のあり方を語っている。人びとが共同で築いたポリスという全体がどれだけの力を発揮しうるかは、あくまで個々の成員の寄与にかかっている。各市民は、みずからの言論と行為をもってポリスのために尽くすのだが、それは全体のうちに個が解消され無に帰すことを意味しない。各人があわよくば一等になろうと自己を主張し、よき市民として競争しあうことによって、結果的に全体が高められるのである。③は、高きに低きが「あやかる」という仕方で個が全体によって高められるのを特徴としていたが、ここポリスにおい

ては、個々の対等な者どうしがたがいに「張りあう」という仕方、全体として高まりあつてゆくのである。

そのような得がたい共存の闘技場、自分たちの生を輝かせる檜舞台を、そこに帰属する者たちはみな大事にするこ
とだろう。ポリスを大事にすることはそのまま自分を大事にすることであり、逆もまた言えるからである。

かくてわれわれはようやく、「ポリスへの愛」について語れるようになった。さきの引用中でペリクレスは、「ポリ
スを恋い慕う者(*erastās . . . autēs*)」という言葉を用いていた。「ポリスそのものにエロースをいだく者」「国家を熱
愛する者」「愛国者」と訳してもよからう。*erastēs* (恋する者)は、*eramai* (恋い焦がれる)から来ており、*eros*と同
系語である。まさに「ポリスへのエロース」を、ペリクレスは説いているのである。

このエロースを、われわれ現代人の多くは倒錯した愛だと考えるだろう。いや、その変態性欲の結果がアテナイの
政治的破綻であった、と決めつけたくなるだろう。なるほど、この身のほど知らずの愛が、『饗宴』のエロース論が現
代人の眼に異様に映るのと同程度には、理解困難であるのは致し方ない。美少年への愛をベースにして語られ、い
しえの半身との再合体のおとぎ話、あげくは知への愛などといった老女嗜好まで持ちだされるプラトニック・ラヴ
は、現代人にはレベルが高すぎる。それと同じく、愛国心が「エロース」であると言われても、何のことかピンとこ
ないのがふつうである。

本論の最初のほうで、性愛に代表されるエロース、つまり所有欲としての愛と対比して、帰属意識としての愛を特
徴づけた場合も、エロースは愛国心の対極にあるとの想定が先行していた。だが、愛国心は多様に語られる。だとす
れば、エロースと解される「国家への愛」のかたちがあってもよいのではなろうか。

ポリスへの愛とは、エロースである。なぜならそれは、自己愛にもとづくからである。

自分の言動を人に見られ、聞かれること、そのことを通じて自分自分を際立たせること、他の人びとを凌いでおの

れの優秀さを見せつけること、こううした自己表明と自己主張は、「自己顕示欲」の衝動に突き動かされている。この自尊心の追求を「エゴイステック」と呼ばずして何と呼ぼうか。だが幸か不幸か、この我欲は一人では満たされない。人前で大いに語り、他の大勢の者に抜きこんでた働きをすることは、孤独な心的生においては、逆立ちしても無理である。そのためには、他者がともに居合わせてくれなければ困るし、何かをともしに行なってくれなければお手上げなのである。自分という存在を現わすためには、その現われの場がまずもって空け開かれていなければならない。大仕事を成しとげたいと思う者は、その自分の活動を許容してくれる空間が、是が非でも必要なのである。それを求める気持ちは、これはもう「愛欲」と呼んでさしつかえない。

ポリスへの愛は、そのような意味でのエロースであった。それは自己愛であるとともに共同体コイノニアへの愛であった。現われの共通空間を大切にすることが、同時に、自分自身が「よく生きること」への気遣いであり、まさに幸福の追求——死地を求めての——であった。ポリスという公的トコイノシなものコイノシの共有は、私的なものの否定をなんら意味しない。むしろ、各人が対等に競いあうアリーナの共有は、みなが一堂に会するなか個人プレーを遺憾なく披露したいと願う、かの競技精神のなせるわざだったのである。

むすびに代えて——かの恋のゆくえ

われわれはさきに、③と④の愛国心に対応する国家観を言いあてる語として、「ヒエラルキア」と「イソノミア」を挙げた。双方の国家観に対応する具象形態としては、建国以来の偉大な父祖たちを代理する存在として権威のあった古代ローマの「元老院(senatus)」と、参加者全員が対等な発言権を認められていた古代ギリシアの共同討議の場「民会(ekklesia)」を、それぞれ引きあいに出すこともできよう。さらに、国家そのものを表わす古代語として、③「コス

モス」と、④「コイノン」を選んでも、それほど的是はずれではあるまい。畢竟、ポリスへの愛とは、現われの空間を、共有することへの情熱であった。

だが、こんな雑なまとめ方はあまり役に立たない。たとえば、ローマ人が国家を名ざすのに用いた *res publica* は、そのまま訳せば「公共物」であり、*to koinon* と似たり寄ったりの観がある。だいいち、ローマの愛国者たちに④の精神が欠けていたかといえ、口が裂けてもそんなことはいえない。ペリクレスに対抗して①②③を両立させたプラトンが、あたかも『メネクセノス』を書いたころ創設した学者共同体にだって、④のコミュニケーション志向が、市民派ソクラテスの衣鉢を継ぐかたちで流れこんでいたことだろう。

このように、①②③④の区別は、必ずしもたがいに排他的ではない。国家について語られるとき、これらが峻別されることはむしろまれである。つまりこの四者は、国家という巨大な存在を、多様な観点から多面的に浮かびあがらせるための遠近法装置のごときものなのである。けだし国家は多様に語られる。しかしだからといって、この区別立てがたんに名目的なものだと言いたいわけではない。

もう一つ、誤解を防ぐために言っておかねばならないが、本論でおもに④の「ポリスへの愛」に焦点をあてたからといって、必ずしもこれを推奨したいわけではない。アテナイ市民はこの欲望を熱心に追求したあげく、あっけなく没落したし、③と④をバランスよくかね備えていたローマ市民だって、現代人のお手本にはとうていなりえない。そればかりではない。古代ローマの共和精神は、近代のある段階で、非常にあやうい形で復興をとげた。一つにはアメリカ革命という、もう一つにはフランス革命という、二通りの大いなる出来事として。とくに後者からは、民族内平等を旨とする「国民国家」という新しい国制が成立することになった。これほど人類にとって魅力的で、それゆえ危険な玩弄物もそうあるまい。現代のわれわれ地球市民が日々悩まされている「ナショナリズム」の問題にしても、直

接的には、フランス大革命と、その賜物であった国民国家なる近代の発明品の、数ある帰結の一つにはほかならないのだから。

国民国家の「魔力」⁽⁴⁴⁾を、フランス革命の衝撃をともに受けたヘーゲルは察知していた。当時新しく出現してきた国家形態における「個と全体」のふしぎな両立可能性——これを「弁証法的」といわずして何といおうか——を、彼はこう記している。「近代国家の原理のもつとてつもない強さと深さは、主体性の原理がおのれを完成して人格的特殊性という自立的極点になることを許すと同時に、この主体性の原理を実体的一体性のうちへ連れ戻し、こうして主体性の原理そのものうちで実体的一体性を保つ、という点にある」⁽⁴⁵⁾。

他方、「ポリスへの愛」を危険視ばかりしても、意味はなかるう。「ポリス」という海の藻屑が、「政治的なもの」の根源的概念を獲得するために、有力な手がかりとなることは間違いないからである。だが、海底深く沈んだ「ポリス的なもの」にふたたび光を当てようとしてアーレントが手をつけた真珠取りの作業を、『人間の条件』を手引きとして再開するというわれわれ本来の課題は、もはや他日を期すほかはない。

最後にわれわれは、「ポリスへの愛」に似た不思議なパッションを口にした十八世紀の思想家の有名なテキストを引いて締めくくるところにしよう。『法的精神』の最初に、「著者のことわり」としてモンテスキューはこう記している。

……私が共和政体における徳と呼ぶものは、祖国への愛、すなわち平等への愛 (*l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité*) だということに注意しておかなければならない。それは、決して道徳的な徳でもなければ、キリスト教的な徳でもなく、政治的な徳 (*la vertu politique*) である。そして、この政治的な徳は共和政体を動かすバネなのであり、丁度、名誉が君主政を動かすバネであるのと同じである。だからこそ、私は祖国と平等への愛を政治的徳と呼んだ。⁽⁴⁶⁾

「平等への愛」でもあるような「祖国への愛」のかたち。モンテスキュー的愛国心の文脈で語られる「政治的」という言葉は、シュミットの「政治的なもの概念」を明らかに超えている。あたかもここでは、十八世紀後半の二つの大事件が、そしてそれに続き、今なおわれわれがそのうちを生きている時代の原理と病理が、早々に言いあてられていたかのようである。

注

(1) 本論は、二〇〇七年三月一三日に東京女子大学で開かれた第一回国家論研究会のために準備した発表原稿の再現である。

この実験的会合に参加され貴重なコメントを賜わった諸氏、とりわけ雨田英一、竹内久頭の両氏に、この場を借りて感謝申しあげたい。副題に示されているように、本論は、シュミットの論説「政治的なもの概念」における「友／敵」論とはまたちがった仕方での「ポリス的なもの」の原理的究明に向けての予備考察である。「国家への愛」をめぐる省察という点では、筆者が数年来抱懐中の研究課題「世界への愛」に向けての助走たろうとしている。なお、「天下国家をおおらかに論じ合おう」との趣旨でわれわれの国家論研究会が発足するきっかけの一つとなったのは、二〇〇五年に出た高橋哲哉『靖国問題』（ちくま新書）である（もう一つのいっそう重要な機縁は、同年刊の佐藤優『国家の畏』（新潮社）であった）。この恩恵ゆえに、以下のいくつかの注では、『靖国問題』の所論をあえて批判的に取り上げる。

(2) 『靖国問題』のなかで高橋哲哉が江藤淳の言説を批判しつつ使っている「政治的」という語は、シュミット的な概念を超えていない。「江藤は、靖国における死者との関係が単に文化的なものではなく、本質的に政治的なものであることを、問わず語りに語ってしまった……。靖国神社がこのように敵側の戦死者を排除するのは、まさに「文化」を超えた国家の政治的意志によるのである」（一七四頁、下線の強調は引用者、太字の強調は原文、以下同じ）。同書一七八頁には「日本国家の政治的意志」、二二〇頁には「政治性」という言葉が使われている。この用語法のきわめつけは本書の結論部分だろう。「問題は政治である。つまり、この「国立」追悼施設に参与する「国」が、戦争と平和との関連で施設をどのように利用するのか、あるいは利用しないのか、ということなのだ」（二二八頁）。「国家に戦争責任を取らせ、将来の戦争の廃絶をめざ

すのならば、まずなすべきことは国立追悼施設の建設ではなく、この国の政治的現実そのものを変えるための努力である」(二二〇頁)。本文最終段落でも、こう強調される。「決定的なことは施設そのものではなく施設を利用する政治である」(二二六頁)。なるほど高橋は、「政治性」をいたずらに危険視しているわけではなく、その反対に、一定の「立場」を率直に表明している。だが、戦争や平和について「友／敵」論ばりの党派色でもっぱら語ってきた旧来の言説スタイルを「破壊」するためにも、「政治的なもの」とはそもそも何か?と問いなおすべきときなのである。

- (3) ニーチェは、『愉しい学問』一四番「すべて愛と呼ばれるもの」で、「所有欲と愛」は、名前こそ違うものの、「同一の衝動」*あるところ* (F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, de Gruyter, 1980, S.386; 信太正三訳『悦ばしき知識』、ちくま学芸文庫、七八頁)。同書二六三番ではさらにこう述べられる。「所有の意欲は、いつでもその所有が果たされると同時に、終わりを告げる」(Ibid., S.612; 四二二頁)。ただしこれは、ニーチェのいう「男性的な愛」の場合であって、「女性的な愛」はまた別物である。つまり、前者が「所有したい」と意志するのに対して、後者は「所有されたい」と切願するのだという。

- (4) 前注で挙げた『愉しい学問』一四番の末尾でニーチェは、性愛に代表される所有欲としての愛には、愛する者たちの「彼方にある理想へと向けられた一つの共同の高次の渴望」(Ibid., S.387; 八一頁、強調は原文)という特異な形態があるとし、それを「友情」と呼んでいる。共通の目標を戴くこの対等な結合のかたちは、隔たりにおける相互崇敬としての「星の友情」(二七九番)や、同情＝同苦ならぬ「同喜」(三三八番)に通じており、ニーチェの本来的共同存在論をなす。

- (5) いわゆる人格同一性は、自己に対する自己の同一性という論理的・認識論的・存在論的——ひいては心理学的・社会学的——問題であるばかりでなく、全体への個の同定的帰属という優れて政治哲学的な問題である。この点で思いがけなくも示唆にとむのが、我有化と自己放棄の同時生起の問題に取りくんているハイデガーの「出来事(Ereignis)」論である。

- (6) 哲学(知への愛)の場合でもこの構図は基本的に変わりなく、それゆえアリストテレスにおいて、観照という実現態は終局態の最たるものとされた。現象学的にいえば、空虚な志向がその対象を直観的に所有することで充実化される、という目的論的認識モデルがこれに相当する。

- (7) 我有化(という終わり)へ向かう愛と、自己の由来(という始まり)へと遡る愛、という本論の区別立ては、若きアレントがアウグスティヌスにおける愛の概念のうちに見いだした「欲求としての愛(amor qua appetitus)」と「自己の根源

- 被造性ならびに出生性——の「立ち帰り (redire)」という根本区分から示唆を受けている。Vgl. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Philo, 2003; 千葉眞訳『アウグスティヌスの愛の概念』、みすず書房、参照。
- (8) Platon, *Kriton*, 50a; 田中美知太郎訳『クリトン』、『世界の名著6 プラトニー』、中央公論社、所収)、四七八頁。
- (9) *ibid.*, 50d; 同書、四七九頁。
- (10) *ibid.*, 50e; 同上。
- (11) *ibid.*; 同上。
- (12) *ibid.*, 51a-b; 同書、四八〇頁。
- (13) *ibid.*, 51b; 同上。
- (14) 「中立化と脱政治化の時代」(一九二九年)でシュミットは、近代を通じて進行してきた「中立化」過程の帰結として、「絶対的な脱政治化」を挙げ、大衆は、これで「戦争は終わり、普遍的平和が始まる」と信じるに至っている、という。C. Schmitt, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen," in: *Der Begriff des Politischen*, 7. Aufl., Duncker & Humblot, 2002, S.94; 田中浩・原田武雄訳「中性化と非政治化の時代」(『合法性と正当性』、未来社、所収)、一六七頁。
- (15) 和辻哲郎によれば、近代日本もこの例に漏れなかった。「国家を打算社会と混同する考えは近世ヨーロッパにおいて個人主義とともに始まり、国家契約説として結晶しているものであるが、わが国にも明治時代の前半に旺然として流れ込み、いわゆる自由民権運動の理論的基礎として、いかにも新しい真理であるかのごとき印象を与えた」(『倫理学(三)』、岩波文庫、二二二頁)。
- (16) 他方、ホッブズは、アレントによれば、「公共の福祉を私利私欲から導きだそうと試み、かつこの私利のために、権力蓄積を唯一の基本的目標とする政治体を構想した、唯一の思想家」であり、「ブルジョワジーが拠りどころとして頼っていないはずの唯一の哲学者」であった(H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 5. Aufl., 1996, Piper, S.317; 大島通義・大島かおり訳、『全体主義の起原2 帝国主義』、みすず書房、二一九頁)。二十世紀に世界大戦という帰結をもたらした帝国主義にいち早く理論的基礎を与えたのが、ホッブズの「無限に膨脹する権力」論だった。
- (17) Th. Hobbes, *Leviathan*, Penguin Classics, 1985, p. 192; 水田洋訳『リヴァイアサン(一)』、岩波文庫、二二二頁。

- (18) *ibid.*: 同上。
- (19) 「どんな法も、ある人に、その人自身の生命の維持を放棄するよう、義務づけることはできない」(*ibid.*, p. 345; 『リヴァイアサン(二)』、二二四頁)。これと対照的に、『クリトン』では、まさに「国法」が、ソクラテスに、彼自身の生命の維持を放棄するよう義務づけている。
- (20) プラトンは『ゴルギアス』のなかで、ソクラテスにこう語らせている。「高貴であるとか、すぐれているとかいうことは、安全に保つとか、保たれるとかいうこととは、全く別なことではないだろうか。というのも、いったい、どれほどの時間を生きながらえるかという、そういうことを、少なくとも真実の男子たる者は、問題にすべきではないからであり、つまり生命に執着してはならない(*ou philopsycheteron*)からである」(Platon, *Gorgias*, 512d-e; 加来彰俊訳『ゴルギアス』、岩波文庫、二〇七頁)。「生命への愛(*philopsychia*)」とは、勇敢さという男子の第一徳目の反対の「臆病さ」であった。
- (21) M. T. Cicero, *Der Staat*, Lateinisch-Deutsch, Artemis & Winkler, 1999, S.262; 岡道男訳『国家について』(『キケロー選集8』、岩波書店、所収)、一六二頁。
- (22) *ibid.*, S.264; 同書、一六四頁、強調は引用者。
- (23) *ibid.*: 同上。
- (24) 和辻の次の間文化的考察を参照。「シナの古代においては「孝」と「悌」とが仁の根本的なものとせられている。これは親子及び兄弟の存在共同の原理を一般的な存在共同の原理に置いたのである。西洋の古代においても、神と人との関係を父子関係によって言い現わすとともに、また神における人と人との関係を兄弟関係によって言い現わしている。……本来兄弟の愛を意味するギリシア語の *agape* は、新約聖書においてキリスト者的な愛を言い現わすのに用いられている。キリスト者が相互に呼び掛ける言葉もまた「兄弟」である」(『倫理学(二)』、岩波文庫、一九四頁)。他方、兄弟喧嘩が人類最初の殺人事件を招来したように、市民間の親密な抗争は、古来、内戦の悲劇を出来させてきた。いや、現になお出来させつつある。
- (25) Herodotus, III, 80; 松平千秋訳『歴史(上)』、岩波文庫、三三九頁。
- (26) *ibid.*, III, 83; 同書、三四二頁。
- (27) *ibid.*: 同上。

(28) *Ibid.*, III, 80; 同書、三三八頁。

(29) 当時の戦没者追悼演説としてそっくり残されているテキストには、他にプラトン『メネクセノス』とリュシアス『コリントス戦争の援軍として斃れた戦士への葬礼弁論』がある。この二者との比較対照によって、ペリクレス演説の独自性が浮かびあがってくる。なるほど、この文章はトゥキュデイスが書きしるしたものであり、むろん演説そのものとは違う。だが、われわれがペリクレスの政治思想を引きだせる最有力資料がこれであることは、否定してもはじまらない。

(30) Thucydides, II, 36; 久保正彰訳『戦史(上)』、岩波文庫、二二五頁。

(31) 伝統との連続性が絶たれた今日、古典的テキストをただ有難がるだけでは意味はない。だからこそアーレントは、今や「断片」でしかなくなった文献の解釈を、海の藻屑となって沈んでいる過去の遺物を海女が潜って日の光の下に取りもどす「真珠取り」の作業になぞらえたのである。そのさい、海底に眠っている真珠のごとき遺物の一例として挙げられたのが、「ポリス」という古語であった。「ギリシア語の *polis* は、われわれが「政治」^{ポリテイック}という言葉を使用するかぎり、われわれの政治的実存の根底に——すなわち海の底に——存在し続けるであろう」(H. Arendt, "Walter Benjamin," in: *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & Company, p. 204; 阿部斉訳『暗い時代の人々』、河出書房新社、二四五頁)。ポリスの本義の説かれているペリクレス演説の「断片」を、アーレントは倦まずおのれの政治的実存哲学の導きの糸とした。その精髓部分をあっさり捨象したうえで、「ペリクレス演説のレトリックは……靖国思想のレトリックと本質的にそう違わない」とする議論(高橋哲哉『靖国問題』、二〇四頁以下)は、むしろ、後者のレトリックを買いかぶりすぎているように思われる。論者の比較対照のレトリックが俗受けするのはたしかだが。

(32) Thucydides, II, 37; 『戦史(上)』、二二六頁、訳文を若干改変、強調は引用者。

(33) 下線部は、久保正彰訳では、「個人間に紛争が生ずれば」である。別の新しい邦訳では、「法律上では私的係争の面で全員に平等の権利が与えられている」(藤縄謙三訳『歴史1』、京都大学学術出版会、二〇〇〇年)となっている。ロエブ叢書(Thucydides I, The Loeb Classical Library, 1919)の英訳(by Ch. F. Smith)では、"as regards the law all men are on an equality for the settlement of their private disputes"である。これに *ta idia diaphora* を「私的なもの」と(近代風にいえば民事訴訟)という意味にとっている。次に「公け・公事 (*ta koima*)」という語が対比的に用いられているからである。なるほど、アテナイにおける訴訟沙汰の横行は悪名高い。だが、国体の本義を明らかにしようとする最初の説明を、

そのように狭く解するのは、適當ではないと思う。*diaphora*とは「相違、區別、不一致」という意味であり、*idios*には「私的」のほか「各人の・個々人なりの」という意味もあるから、「個々人が意見を異にした場合」と広く解したい。

(34) この傍点を付した訳文の箇所そのまま対応する言葉は、テクストにはない。久保訳ならではの補足である。

(35) 「言論の自由」を表わすギリシア語としては、「イセーゴリア」とは別に、「パレーシア」という言葉がある。こちらも言論立国アテナイのお国ぶりを示す語とされるが、イセーゴリアとパレーシアとは意味が異なる。*parresia*は、*pas-résis*（すべてを話すこと）から来ており、遠慮せず率直に何でも好きに喋ってよいこと、「個人の言論の自由」を意味する。パレーシアは、ペリクレス亡きあとのアテナイ凋落期、つまり脱ポリスの思考の時代に好んで口にされるようになった言葉であり、個人としての市民が享受・行使する言論の自由の保障という意味合いが強い。これに対しイセーゴリアは、紀元前五世紀頃の盛期アテナイの国体を言い表わす語である。パレーシアは「私語」に關しても言えるが、イセーゴリアはあくまで「公論」に關する自由なのである。（二語の対比に關しては、仲手川良雄『古代ギリシアにおける自由と正義』、創文社、参照）。

(36) Herodotus, V, 78: 松平千秋訳『歴史(中)』、岩波文庫、一六五頁、訳文を若干改変。

(37) Thucydides, II, 40: 『戦史(上)』、二二八頁。

(38) のちにアリストテレスはアテナイ市民を觀察して、彼ら「政治的生き物(*zōon politikon*)」の別名は「ロゴスをもつ生き物(*zōon logon echon*)」だとの見解に至るが(『政治学』第一卷第三章)、そのロゴスとはまずもって「アゴラで対等に語る」と・公論」だった。「ポリス的なもの」の根底に対等公論制があったことを、アリストテレスの人間觀も伝えているのである。ハイデガーとアーレントによる「ロゴスをもつ生き物」論については、拙稿「ヘロゴスをもつ生き物」の根源的意味(I)——ハイデガーの「ポリス内存在」の現象学から——(東京女子大学紀要『論集』第五六卷第一号、二〇〇五年、所収)、「同(II)——アーレント『人間の条件』第四節への補注——」(上智大学哲学会『哲学論集』第三四号、二〇〇五年、所収)、を参照。

(39) Thucydides, II, 43: 『戦史(上)』、二二二頁。

(40) 高橋哲哉『靖国問題』、二〇三頁、参照。ただし、「われらのポリスの力の日々の営みを心にきざみ、ポリスを恋慕う者とならねばならぬ」云々の箇所は、省略されている。

- (41) ペリクレス演説の脱神話化的傾向は、プラトンの『メネクセノス』と対比してみるとよく分かる。この徹底した現世主義は著者トゥキディデスのものである可能性もあるが、ともかく追悼演説なのに「あの世」的なものが一切語られないのは、驚くほどである。なお、リュシアスの追悼演説にも「神」は出てこないが、その代わりに、英雄時代以来の祖先の栄誉が長々と讃えられている（細井敦子・桜井万里子・安部素子訳『弁論集』、京都大学学術学出版会、参照）。定番の祖先讃美をごく簡単に済ませているところに、ペリクレス追悼演説の特異性がある。
- (42) Thucydides, II, 41: 『戦史(上)』、二二九頁。
- (43) 『メネクセノス』では、アテナイの国制を「民主制」と呼ぶのは表面的にすぎず、じっさいは「貴族制」が採られているとするが、家柄や貧富にかかわらず優れた人物をとり立てるシステムを強調している点では、ペリクレスと似たところもある。だが、「わが国におけるこのような国制の源は、生まれの平等ということにある」(Platon, *Menexenus*, 238e; 津村寛二訳『プラトン全集10』、岩波書店、所収)、一七七頁)としている点が、決定的に違う。プラトンはこう言う。「われわれとわれわれの同胞は、皆がひとりの母から生まれた兄弟であるがゆえに、お互いの奴隷であったり、主人であったりすることを当然とは考えない。むしろ、自然における生まれの平等 (*isogonia*) は、われわれをして法における権利の平等 (*isonomia*) を求めさせ」る、と (ibid., 239a; 同上、強調は引用者)。ペリクレスに真っ向から反対しているプラトンがここにいる。そればかりではない。まさに「民族主義」と形容すべき奇妙に近代的な発想が、ここには見出される。
- (44) フランス革命の急進化は、「近代の民主主義的な民族国家の権力政策と国家理性とが、古い貴族主義的な社会の国家よりもはるかに魔力的な力を喚起できたということを示す、最初の怖るべき事例にはかならなかった」。マイネッケはヘーゲルの国家哲学の成立を説きおこすさい、そう語っていた(『近代史における国家理性の理念』、菊盛英夫・生松敬三訳、みすず書房、四七二頁)。
- (45) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 8260, in: *Werke Bd.7, 4.Aufl.*, Suhrkamp, 1995, S.407; 藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学』(『世界の名著44 ヘーゲル』、中央公論社、所収)、四八八頁。
- (46) Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Tome I, Garnier Frères, 1973, p. 3; 野田・稲本・上原・田中・三辺・横田訳『法の精神(上)』、岩波文庫、三二頁、強調は原文。