

## 愛国心の書に対する一つのレスポンス

——森一郎著『ポリスへの愛——アーレントと政治哲学の可能性——』について

池田 喬

はじめに

「政治哲学 (political philosophy)」と聞けば何を思い浮かべるだろうか。現在、書店で政治哲学という名称を冠された書籍を手にとってみるなら、それらは多くの場合、○○論や××主義と称する理論について書かれたものだろう。典型的には、正義論や多文化主義といった、北アメリカを中心に展開されてきた政治理論である。マイケル・サンデルの『これからの「正義」の話しよう』で紹介されているようなトピックとそれらに関する理論である。

しかし、政治「と」哲学の結びつきにはこれ以外にも様々な可能性がある。ヨーロッパ大陸では、友／敵の区別に政治的行

動の固有性を求めるカール・シュミットの「政治的なものの概念 (Der Begriff des Politischen)」が広い範囲で議論を引き起こしてきた。名詞「政治 (politics)」から形容詞の名詞化である「政治的なもの (the political)」に視点を移すことは、(例えば、「身体」から「身体的なもの」、「人間」から「人間的なもの」へと視点を移す場合と同じように) 問題の概念を固着した定義から解放して、問い直す可能性を与える。より自由度の高い仕方では、問い直すことは、しかし他方では、個別的・具体的なものに依拠して、より現実の諸相に密着した仕方での探究を要求するだろう。様々な物事が「政治的」だと言われるのであり、その多様な語られ方を解明しようとするなら、政治は現実になどなっていたか、どのように語られてきたか、という歴史への視点が必要になるからだ。ハンナ・アーレントやミシェル・フーコー

のように「系譜学的」なアプローチの「政治哲学」もまたあるわけだ<sup>1)</sup>。

本論が扱う森一郎氏の(二〇二一年三月時点での)新著『ポリスへの愛』は、副題を「アーレントと政治哲学の可能性」とし、アーレントとともに「政治的なものの根源的概念」を探究するものだ。その際、politicalなものへの再考のための出発点になるのが、古代ギリシア語の *polis* に込められたもの、「ポリス的なもの」の探究であることは、特にアーレントの仕事を引き継ぐ意志をもって「政治哲学の可能性」を探究著者のことであれば、ごく自然なことだろう。本書で森氏は、アーレント譲りの「真珠採りの解釈学」の流儀で、「砂上ならぬ水中楼閣のような古今のテクストの海底深く潜り、その暗やみに眠っている過去の破片を持ち帰り、現在の光のもとであらたに輝かせる」(二〇)ことを企てる<sup>2)</sup>。

森氏は、二〇〇八年に最初の単著『死と誕生——ハイデガー・九鬼周造・アーレント』(東京大学出版会)を出版した後、二〇一三年の『死を超えるもの——3.11以後の哲学の可能性』(東京大学出版会)、二〇一七年の『世代問題の再燃——ハイデガー、アーレントとともに哲学する』(明石書店)、二〇一八年の『ハイデガーと哲学の可能性——世界・時間・政治』(法政大学出版局)、二〇二〇年の『核時代のテクノロジー論——ハイデガー』(技術とは何だろうか)を読み直す』(現代書館)などを立て続けに世に問うてきた。どれも、アーレント、そして彼女の古代哲学

のテクストの読解に多大な影響を与えたハイデガーとともに、「哲学の可能性」を問うものであり、また、その際、「作っては壊す」を繰り返す日本社会の思慮のなさ——特に、開発の名の下での歴史的建造物の破壊や、核エネルギーやリニア新幹線に潜んだ宇宙的なものへの暴走——などに対して、歯に衣着せぬ批判を加えてきた。森氏にとって「哲学の可能性」とは常に「政治哲学の可能性」として試されるものであったと言える。

その森氏が本著では「アーレントと政治哲学の可能性」を探り、それを提示しようとした。しかし本書の焦点は、日本社会の現状批判などではない。本書のタイトルは「ポリスへの愛」である。古代ギリシアにおいては高らかに語られた「ポリスへの愛」は、今となつてはもはや想像するのも難しいだろうし、あえて現代に生きている言葉で言えば、「愛国心」となり、いかにも不穏に響く。ところが、本書は、実に挑発的に、この「愛国心」としての「ポリスへの愛」を力強く肯定しようとする<sup>3)</sup>ことで、政治哲学の可能性を問うている。問題作である。(以下、敬称略とし、著者を森と記す)

## 一、自己表明としてのレスポンス

本書の内容に入る前に、この書に対する私自身の立ち位置を明らかにしておきたい。本書の読者として私はニュートラルな立場にはないからであり、この書に対する私のレスポンスは、

中立的解説・批評のようなものにはなりえない理由があるからである。

本書の終章「ある応答の可能性」でまさにレスポンスが話題になっている(267,268)。それによれば、瞬時的、即時的な「リアクション(反応)」に対して、「レスポンス(応答)」は時間がかかるものであり、両者ではテンポが異なる。たかだか一晩しか経っていないのに「レス遅くてすみません」という一文から始めるメールという、森の挙げる例は、たしかに今日、レスポンスがリアクションに乗っ取られている状況を物語っているように思う。そうした状況の一例として、森はさらに献本へのお礼を挙げて

もいる。自分の本を誰かに送るとき、今日では、ゆつくり読んでお礼の手紙を書いて投函するほうが失礼で、読んでもいないのにメールで返信するのがよし、という雰囲気がある。この指摘には私も全く同感で、やはりある程度は読んだ上でお礼を書く、というのでないと、逆に失礼な気がしてしまう。とはいえ、送られてくる全ての本に対して全力のレスポンスをするだけの時間があるか、と言われればやはり困る。だが、本書に関して、とりわけ、単なるリアクションではないレスポンスをしなければと思っただけでなく、私信ではなく書評論文のような公の文書でそれをしようと思った。それにはさらに理由がある。

本書終章のこの内容は、私が明治大学で企画した「ことばと政治——いま、哲学は人間をどう問うているのか——」(第四回明治大学人文科学研究公開講座)での講演が元になっている

る。その講演原稿の副題は「アーレントからハイデガーへ」であるが、実はこれは、私が二〇一一年に出版した『存在と行為——ハイデガー『存在と時間』の解釈と展開』(創文社)で、次のように書いたことへのレスポンスという意味がある<sup>(3)</sup>。

以下の論述は、「森二〇〇五」がハイデガーの制作と行為の同一視を指摘した後にアーレントの哲学へと移行するのに対して、アーレントからハイデガーへ進むものである。(4)

「森二〇〇五」とは、その後一六年の歳月を経て本書第Ⅲ部第七章に収録された論文である。森が、アーレントの制作と行為の区別の重要性を説くのに対して、ハイデガーが制作と行為の区別を緩めることの意味を私としては考えようとした。もちろんこのようなことは、本書全体を通じてもわかるように、アーレントとともに政治哲学を考える上ではありえない。そこで提題で森は、過去に生きた死者を自らの「英雄」に選ぶという論点において、「アーレントからハイデガーへ」と選る別の道を示すことで、私の注にレスポンスしてくださったわけだ。

本書第Ⅲ部第八章には、終章の応答論を先取りするかたちで、アーレントにおいて「ロゴスをもつ生き物」とは「応答して語る存在者」にほかならないという議論がある。古代のポリスという空間では、「ああ言えばこう言う」式の応酬をやりあっている

ときにこそ生き生きとしているのが、「ロゴスをもつ生き物」なのだ」(174)。応答するのは、何も相手のためだというわけではなく、自分も何か言わずにはいられないからであり、人間が語るのには単なる情報伝達などではなく何よりも「相互的自己表明」(175)なのである。

以上のように見てみるなら、本書に対するレスポンスは、中立的解説・批評を装うべきではないという気持ちになるのもお分かりいただけるだろう。むしろ、はつきりと自分のスタンスから応答すべきであり、それもコソコソとするのではなく公のフォーマットですべきであるように思えてくる。加えて言えば、私も自己表明しなくては、と心をくすぐられること、そういう他者がいることが愉しくて貴重に思えてならないというのもある。その機会を捉えて、正面から言い返すことが本書への最も誠実なレスポンスになると信じる。そのためのテーマもまた、重箱の底を突かないと見つからないようなものではなく、箱を開ければ目に飛び込んでくるようなものが良いだろう。本書の場合、当然、それは「ポリスへの愛」であり、「愛国心」と言い換えられたもの以外にはない。

## 二、ポリスへの愛と愛国心——本書の概観——

二一 副題「アーレントと政治哲学の可能性」について  
 本書の副題「アーレントと政治哲学の可能性」は、「アーレン

ト政治哲学」の解釈を期待させるかもしれないが、その期待は裏切られる。むしろ、「ポリスのロゴスをもつ生き物」であった古代ギリシャ人の経験」(175)を、プラトン、アリストテレスのみならず、トウキユデイデス『戦史』やホメロス『オデュッセイア』にもさかのぼって明らかにしようとするというのが最も強い印象であり、次に、そのポリス的なものの概念を我がものにするべく、『十七条憲法』から、和辻哲郎、出隆、高橋哲哉まで、日本の思想を自由自在に掘り下げるというのが第二の印象、第三によく、ハイデガーの古代ギリシャ哲学読解を独自に継承・昇華したアーレントが印象に残る、といった感じである。

もつとも、私は、「ハイデガーからアーレントへ」と「アーレントからハイデガーへ」を往復する森の仕事をこれまでも追いかけてきたから、それゆえに、第三の側面にはすでに馴染んでおり、それ以外の側面から森の思索の深化を知って、強い印象を受けた、ということかもしれない。だが、森のこれ以外の著作のなかで本書を際立たせているのが、第一・第二の側面であることは間違いない。「アーレントと政治哲学の可能性」という副題に込められているのは、アーレントと「ともに」古代ギリシャに生きていた「ポリス的なもの」の理解に遡りつつ、本書が書かれた言語が生きている国、つまり日本で「応答して語る存在者」のアーリーナとしての政治を探る、そういう可能性なのである。そしてその可能性の追求は、先に挙げた名前だけで

なく、キケロ、フィヒテ、小泉八雲などをも呼び出した、政治的なものの「真珠取りの解釈学」を大胆に展開することできなされている。アーレントやハイデガーと比肩するほどの視野の広さで、西洋哲学の歴史を——さらには日本思想史をも——歩き回る姿は圧巻でさえある。

二・二 ポリスへの愛——自愛のかたちとして——

「ポリスへの愛」をアーレントとともに問うことが最もストレートになされているのは、第Ⅱ部第六章「耐久性、共通性、複数性——アーレントの世界概念——」であり、ここが全一二章から成る本書のちょうど真ん中にして、内容的な中心と言えるだろう。とりわけ 332-333 頁には本書の核となる主張が詰まっている。先に第Ⅲ部から、応答して語ることで相互に自己表明するのがポリスにおける「ロゴスをもつ生き物」だという論点に触れたが、ここでは、こう言われる。

自分の存在を露わにすることが好きな、遠慮して突出を避けるなど思いも寄らない、根っから目立ちたがり屋の古代自由人は、ポリスという共同世界を、自分たちの晴れ舞台として大事にした。そこに「ポリスへの愛」が育まれた。

(139)

「ポリスへの愛」とは、個人が自分を押し殺して全体（集団）

のために泣く泣く奉仕する、といったものではない。むしろ、古代自由人は、ポリスが自分の存在を露わにできる晴れ舞台だからというわけで、「あくまで自分本位に生きつつ、相互の友愛（フィリア）を重んじたのであり、その市民的友愛の絆をなしていたのが、「間」としてのポリスであった」(139)。個と集団、私と公の間に実に幸福な関係が成り立っていたということらしい。

公的なものへの愛とは、自分を無にすることではなく、自己を現わすという仕方での自己愛のかたちなのである。ここでは、自己中心主義と国家中心主義が両立するという不思議がまかり通っていた。(139)

なるほど、このような「ポリスへの愛」は清しいスポーツマンシップのようであり、森がしばしば用いる言い方では「あつけらん」としているように見える。しかし、次のように話が展開していくとき、読者は身構えるだろう。

自分たちがそこに帰属する公的空間が、現われの空間として未永く存続していくことを願ひ、そのために尽くすこと。それどころか、場合によっては、その共同体を守るために戦い、身を捧げ、そのことによつてみずからの存在を輝かせること。——そういった意味での自愛も、ポリスへの愛

には意味上含まれていた。そのつどの市民のあつぱればな活躍は、のちのちまで語り草となり、後代まで言い伝えられていった。(二七)

共同体を守るために戦い、身を捧げることでみずからの存在を輝かせ、その活躍が死後も語り継がれる者とは、第一部第三章「ソクラテス以前のポリス——プラトンとペリクレス——」で論じられる、愛国心からの戦死者のことである。

戦死などと言われれば、ポリスへの愛が自発的な愛から強制された愛国心に変質してしまうと思うかもしれない。自分を現し合う晴れの舞台としてのポリスへの愛においては、公的なものへの愛と自己愛の絶妙なバランスが成り立っているように見えたが、今や、個人が自分を押し殺して公に奉仕することになる、と。しかし、森が言いたいことはそうではない。もはや現代人には想像できないかもしれないが、共同体のために戦い、死ぬことも、また、あくまで自分のためでありうることを示しているのが、古代におけるポリスへの愛なのである。

われわれ現代人は、「社会貢献」には熱心でも、「滅法奉公」は疎んじる。「個性」の実現は、国家や政治とは別のところにあると信じて疑わない。近代国民国家の隘路を見せつけられている以上、それも当然だろう。だが、これとは違って、自己本位の古代市民にとっては、国家の存続のために

貢献することこそ、自由人の誉れであり、自己実現への道であった。(二七)

「愛国心」という言葉が「不幸にも、偏屈な国粹主義という響きをもたされている」(二七)時代に生きる私たちに、森は、死を超えるものとしての世界への愛が他ならぬ自己への愛であるという可能性に思い至るように促している。

二・3 愛国心と戦争——古代ギリシャから日本へ——

本書第一部は、こうした可能性を歴史的事例に即して提示している。まずは古代ギリシャから、「戦場で死ぬと国家に命じられれば」そのとおりにしなければならぬ」と説く国家主義者のソクラテス(二七)が登場する。プラトンの作品に登場する国家への忠誠は、「近代自由主義者には面白くない代物」(二七)であり、国家を忠誠の対象として意識しなくなった「現代のわれわれ」は「国なんて存在しないと想像してごらん」と歌う反戦平和のテーマソングの人氣が物語るように、「国家の廃絶」を理想とするユートピア主義「ないし「気分としてのノンポリ理想主義」(二七)に陥っているとされる。

森によれば、この「今日優勢な政治的消極主義——その意味での自由主義」(二七)はトマス・ホブズに由来する。「祖国のために死ぬこと」を「美德」とする古代以来の倫理は、ホブズ以来の「国家をもつばら国民の平和と安全のための装置と見

る発想」(27)によって後退した。「安全確保のための国家」という見方をとる国民にとつて、「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」(28)からだ。

森によれば、現代の私たちの国家観をも規定しているホッブズ由来の発想は、「ポリスへの愛」ならぬ「生命への愛」こそを美德とするものであるが、「生命を最高善と感ずる「価値感」は、「古代では、ただ生きること執着する「悪徳」と見なされ、市民権を得てはいなかった」(29)。なぜなら、人間の短い寿命に対して「国家という存在は個人や家族を超えて存続する」ことを古代市民はわきまえており、「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ほかならなかった」(30)、とされる。そして、「真珠取りの解釈学」の要領で、この愛を貫いて「不滅のローマ」を支えた愛国者」(31)としてキケロが、また、近代においても「民族のために活動し、働いて、おのれを犠牲にする」ことを祖国愛とした『ドイツ国民に告ぐ』のフイヒテが呼び出される(32)。「自己犠牲がまさしく「本懐」にして「本願」であり、究極の自愛のかたち」(33)でありうることを雄弁に語る哲学者のテキストは何も古代だけに眠っているわけではない、ということであろう。

しかし本書で最も重要な歴史的事例は、ソクラテス以前に遡り、トウキュディデス『戦史』に登場するペリクレスによる戦没者追悼演説である。というのも、通常の追悼演説が祖先の勲功礼賛と戦士への賛辞を中心とするのに対して、この演説にお

いてペリクレスは、この部分を省き、スパルタと対比されたアテナイの国体を賛美するからである。スパルタ流の「少数派による支配・寡頭制」とは異なる「民主政治(デーモクラティア)」がアテナイの国体を表す語として使われるその箇所、ペリクレスが、その国体の説明に「イソノミア」という語を使っていることに森は着目する。「平等な原則」と訳されるこの語からは、「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」(34)ことがわかる、とされている。自らがそのために死ぬことのできるようなポリス(国家)とは、「市民が自由かつ対等に議論を尽くすこと」(35)ができる——だから、自己表明の晴れ舞台たりうる——ものだという点がここにはよく現れている。

本書におけるこのペリクレスの追悼演説の重要性は、本書第I部の第三章であらためて大きく取り上げられることからわかる。ここでは、この演説に対するプラトン、アリストテレスの評価に加えて、戦時下の日本における出隆と、戦後生まれで『靖国問題』の著者高橋哲哉における評価がクローズアップされている。出は、ペリクレスによって鼓舞された愛国心を「一種偏狭な愛国心」(36)だとし、高橋は「ペリクレス演説のレトリックは、戦死者が身を捧げた「公の理想」が都市国家アテナイの「自由」と「民主政治」とされたという点を別にすれば、靖国思想のレトリックと本質的にそう違わない」(37)としていた。日本におけるこれらの批判的解釈と対照することで森自身

の解釈の立場は際立つてくる（ただし、森は高橋に反して靖国思想を肯定することを試みているわけではなく、あくまでペリクレス演説を別様に理解することに眼目があることには注意）。

私の見るところ、戦死者の追悼演説が本書で繰り返し出てくることは、自己犠牲即自己放棄ではなく、むしろ自己犠牲即自己実現であるような愛国心が生まれるための一つの欠かせない条件を際立たせている。つまり、自己犠牲的な死が、自らが属した共同体において後世に語り継がれるということである。「なにごとかが行われたら、それに見合い、釣り合うだけの「ことば」で応じなければならぬ」という「ロゴスをもつ生き物」に共有されていたこの信念（215）が、世界を満たしており、「無言の死者に対してすら、たんなる沈黙ではなく、滔々と哀悼演説が語られることを、市民が好んだほど」（215）の環境が整っていないなければならない。

本書は、単に、古代ギリシャへの憧憬と現代の日本への失望を表明する、という風には終わらない。むしろ、第三部第九章で森は、日本のなかでも中世の軍記物文学の伝承のうちに、古代ギリシャにおいてホメロスに始まった叙情詩口承文学と響き合うような、「どんな悲劇でも、それを繰り返し物語ることが救いになりうる、という再話行為」（198）を——正確には、小泉八雲（ラフカディオ・ハーン）の『怪談』解釈を通じて——見出すという方向に舵をとる。古代ギリシャのペリクレスから現代の日本の論争へと時空を超えて視点が移されたのと同様、こ

こでも、戦争で死んだ者たちの様子を語り継ぐというテーマは、二〇世紀の大戦争の犠牲者たちについてのものに切り替わる。この犠牲者たちは「依然として「語り部」を必要としている」（209）。必要としているということはまだ足りていない、ということであり、ここで森は現代の日本においてポリスを愛することのありうるかたちを提示しているように見える。

日本版「ポリスへの愛」の発掘作業がはつきりと遂行されるのは、本書の最後、第四部第二章「和を以て貴しと為す——古代日本の〈共和〉精神」である。「古代ギリシャ人の「ポリスへの愛」や近代ドイツ哲学の祖国愛といった範例にそくして「愛国心」について考察してきた者として」「本書の最後に自分の足元を見つめる作業」（250）をするとして、「十七条憲法」の解釈が行われる。十七条憲法に惹きつけられるのは、「古代日本に公論尊重の精神が生まれたこと、そしてそれを言い伝えるテクストが現存することに、驚嘆の念を禁じえない」（251）からであり、「そういう文献が古来伝えられてきたわが国の伝統を誇りに思う心情が「ナシヨナリズム」と称されるのであれば、喜んで「ナシヨナリスト」と呼ばれたいと思う」（250）と言われている。

### 三、二つの観点からのレスポンス

本書で扱われている文献の多彩さとそれらを取りまとめる森



の力は驚くべきものであり、到底太刀打ちできそうにない。私にできそうなのは以下の二つの観点から、「言い返したい」ことをレスポンスとして述べるくらいである。ただし、そのいずれも、本書で表明されている見解の中で私には受け入れがたい部分に関わっており、また、そのいずれの観点も本書の偏りや歪みの指摘につながると思ってもいる。

### 三 世界市民であることの意味

森は、古代ギリシャにおける「ポリスへの愛」と近代ドイツの「祖国愛」を「範例」として、日本における「愛国心」に新たな息を吹き込もうとしていた。その際、これらと対比されるのはホッブスに由来する「生命への愛」に依拠する「近代自由主義」であり、その影響下で「愛国心」を忌避する「現代のわれわれ」である。その現代のわれわれは様々に表現される。「生命への愛」と「ポリスへの愛」が対比される場面では、個人や家族を超えて存在する国家の不死性に思い至らない者として、「利那的生を生きる地球市民」(25)と言われる。この「地球市民」は、先に見た「国家の廃絶を理想とするユートピア主義」「気分としてのノンポリ理想主義」に浸る「現代のわれわれ」——少なくともわが国の多数の人びと」に重なっている(26)。最後の章で森が喜んで呼ばれたいと言う「ナショナルリスト」と対置されているのは「コスモポリタン」であり、「愛国者」に「人類愛」を説く「世界市民」が対置されている(250)。

現代の私たちは「地球市民」「世界市民」であらんとし、ポリスへの愛ならぬ「人類愛」を良しとし、国家なき世界を夢見る理想主義者である。このような現状認識を私はあまり共有してはいないのだが、そのことはともかく、注意したいのは、ホッブス由来でせいぜい二百年の歴史しかない近代的自由主義と「世界市民主義(コスモポリタニズム)」とを重ねることはできない、ということである。なぜなら、コスモポリタニズムは近代に始まるものではなく、古代ギリシャのディオゲネスを祖とし、ストア派において発展したというのが通説だからである。もちろん、森もこのことに注意していないわけではない。「ディオゲネスのようにポリス的なものの外部に立とうとする者にとっては、身一つで思索的生活が送ればそれでよかつたし、個人の言論の自由が保証されればそれで文句はなかつた」とした上で、「むろんそれは、昔も今も、コスモポリタン式寄生でしかないのだが」と書いている(22)。つまり、コスモポリタンは、それはそれで古代から現代まで人間の世界に綿々と続く思想だということを確認している。ただ、古代でも現代でも森の考察の「範例」にはならないということだ。古代におけるコスモポリタンについての見解は、せいぜい、ソクラテス以後の哲学、とりわけ「世界市民の哲学」は、「国家に無頓着であり毒にも薬にもならないものであったからこそ、国家もこれを平気で遊ばせ勝手に議論させて置いたのである」という出の辛い評価が引用されているくらいである(65-66)。しかし、「古代ギリシャ人」の間

にも「現代のわれわれ」と森が呼ぶ者に連なる思想も見られるのであれば、「古代ギリシヤ人」は「ポリスへの愛」で統一されていたかのような書き方は単純化を含んでいのではないかと疑わせる。

とはいえ、私には「古代ギリシヤ人」を単純化せずに描ける力はないので、むしろ、現代のコスモポリタンが森の描くような「人類愛」の支持者なのかをまずは考えたい。そのために、ずばり『国を愛するということ』というタイトルの書籍を取り上げよう。この本は、マーサ・C・ヌスバウムによる「愛国主義とコスモポリタニズム」という論考と、それに対する様々な応答とヌスバウムによる再応答から成っている。ヌスバウムの論考は、まさに「自らのローカルな出自と集団帰属によって自らが規定されること——それは、伝統的なギリシヤの男性の自己イメージにとって枢要だった」<sup>(5)</sup>を拒むつもりで「私は世界市民だ」と言ったディオゲネスから、彼に範を求めたストア派のコスモポリタニズムを、ナシヨナリズムや愛国主義がはびこる現代のアメリカ人が学ぶべき思想として呼び出す。現状認識が森とは真逆であるのに応じて、古代ギリシヤの知恵の何を学ぶかという点も見事に対立している。その点で、ヌスバウムのテキストも興味深いが、現代のコスモポリタンが「人類愛」の支持者なのか、という点については、クウエイム・アンソニー・アップピアの応答論考「コスモポリタンの愛国者」を見たい。

タイトルからして明らかかなように、アップピアの理解では、コ

スモポリタンと愛国者は対立するものではない。しかも、「コスモポリタンの愛国者」は、凝った議論で対立を和解させた理論的立場ではなく、彼の父親の感情を言い表したものであり、つまりは現代人の普通の感覚として語られている。コスモポリタンの愛国者は、「万人が根をもったコスモポリタン——彼あるいは彼女の故郷に愛着を感じており、自らの文化的特殊性を携えてはいるが、他の異なった人々には故郷である他の異なった場所の存在から楽しみを得るようなコスモポリタンである可能性を受け入れることができる」<sup>(6)</sup>。この受け入れの典型は、「文化的な観光旅行」であり「コスモポリタンは、その享楽を是認する」<sup>(7)</sup>とされる。これによれば、コスモポリタンの愛国者とは、例えば、外国の歴史や文化に興味をもち、その地に旅行で訪れるが、その後には、自国に戻っていつも通りの生活をするようなごくありふれた人たちである。しかし、そのようなコスモポリタンであつてこそ、「すべての人が自らの生まれ故郷にとどまることが最善と考えるとは限らない」ことや、様々な場所の間での人々の循環には「移民や漂浪生活、ディアスポラ（離散）」も含まれることになるだろう<sup>(8)</sup>と想像できる、とも言われる。すると、コスモポリタンのあるかどうかは、例えば移民の受け入れのような問題においては重要な違いを示すことになるかもしれない。

ここに描かれているコスモポリタンは、故郷に愛着を感じており、自らの属する国家に無関心な人々では到底ない。これに

関連して、アツピアはまた、コスモポリタニズムとヒューマニズムの同一視は誤りだと指摘する。「コスモポリタンは異なつたローカルな人間の存在様式があるという事実を讃えもするのに対して、ヒューマニズムはグローバルな同質性への願望と矛盾しないのである」<sup>(9)</sup>。これによると、コスモポリタンはどこにも根をもたない、地球上どこにしようと思われない（人間そのもの）のような存在を信じたか、そうした存在の到来を願つたりはしない。むしろ、同質性を拒み、自分が故郷に愛着を感じたりその土地の文化を生きているのと同じように、自分にとっては故郷でない場所でその土地の人がその場所を故郷として固有の文化を生きていることに喜びを感じたり、関心をもつたりする。

このようなコスモポリタンのあり方を特徴付けているのは、国家に属するか人類に属するかという選択ではなく、国家間の「移動」の可能性に価値を置くことである。国家に自分が属していることを飛び越えて、人類が住まう単一の共同体を夢見る、といったことは関係がない。そればかりか、まさにこのような同質的な人類共同体への批判を含んでいる。もしかすると、そのようなコスモポリタニズムは、素朴な理想主義だという批判に対して譲歩した現代の改良版だろうと思われるかもしれない。しかし、そうではない。

ここで、フィヒテを近代ドイツの祖国愛の「範例」として森が呼び出したのに対して、近代ドイツのコスモポリタンとして

カントを呼び出してみよう。

『永遠平和のために』において、世界市民法というコスモポリタンの理念は、カント自身が言うように、空想的でも誇張的でもない。というのも、地球は丸い、その地球の有限な地表の上で人間は住まなくてはならない、という（アーレント風に言えば）「人間の条件」がそもそもその問題だからである。「地球の表面は球面で、人間は無限に分散して拡がることはできず、結局は並存することを互いに忍び合わねばならないのであるが、しかし根源的には誰ひとりとして地上のある場所にいることについて、他人よりも多くの権利を持つものではない」<sup>(10)</sup>。

しかし、カントは、国境をとつばらつて自由に移動できるような、「世界は一つ」式の世界国家を夢見たのではなく、まさにこうした考えに反対するために、コスモポリタニズムを要請している。採用されているのは、「諸民族がそれぞれに異なつた国家を形成し一国家に融合すべきものではないという観点」<sup>(11)</sup>である。この観点からすれば、国家は、すでに存続している以上は、独立した国家として扱われなければならない、国家間の関係は、自由な国家の連合というかたちをとるべきである。この法的水準が国際法であり、この法が支配する国家連合に各国が加入するのも強制であつてはならない。以上のような国内法と国際法による体制に加えて、さらに両者を補うものとして要請されるのが世界市民法である。この水準が要請されるのは、有限な地球に散らばっている人間のある種の権利は国内法でも国際

法でも扱いにくいからである。

その権利は「友好」の権利である。アッピアのコスモポリタンの愛国者の姿は「文化的な観光旅行」に現れていたが、カントにおける世界市民法が関わるのも外国の訪問である。世界市民法についての条項においても、「提起されているのは博愛ではなくて、権利についてである」と釘を刺した上で、その権利は、「外国人が他国の土地に足を踏み入れたというだけの理由で、その国の人間から敵としての扱いを受けない権利」だとされる<sup>〔12〕</sup>。友好の権利は、「訪問の権利」に限られ、「客人の権利」にまで拡張されてはならない。友好の権利は、平和的に振る舞う限り、外国にあつても敵として扱われない、というだけの権利であり、客として処遇されることまで求めることはできない。森が人類愛と呼ぶものが入り込む余地はありそうにない。

森は、自身の論じる「ポリスへの愛」を理解しない現代人を「利那的生を生きる地球市民」とか、「国家の廃絶を理想とするユートピア主義」と呼び、自分が喜んで呼ばれたいと言う「ナシヨナリスト」に「コスモポリタン」を、「愛国者」に「人類愛」を説く。「世界市民」に対置していた。しかし、カントにおいても現代の論争においても、森のいう「コスモポリタン」の主義主張を見つけないことはできない。もつとも、森にとつて、これらは全てポリスへの愛や愛国心のイメージを引き立てるための手段に過ぎず、目的が達成されれば手段の妥当性などどうでもいいということなのだろうか。しかし、そのような態度を取り

たいわけではないだろう。なぜなら、そのような態度は、愛が目覚めるに値するような——正々堂々と自由に語り合える——公論の場としてのポリスには、どう見ても、ふさわしくないからである。だとすれば、見解を異にする相手にもそれなりの敬意を払うべきであり、単純化したイメージで揶揄するようなことは慎むべきであろう。

それにしても、アーレントとともに政治哲学の可能性を探ることが、なぜ愛国心をことさらに鼓舞することにつながるのだろうか。森が明言しているわけではないが、共通の言語を話すという点が重要であるように思われる。人間が、ポリスという共同世界を愛するのは、他人に応答して語り相互に自己表明することで自らを輝かせられる場だからだった。この際、当然の前提としてその人間たちは同じ言葉を理解し合っている。古代ギリシャにおいては、ポリス内部では暴力ではなくロゴスでありあうことが市民のあるべき姿とされる一方で、ポリス外部の異民族は「バルバロイ」つまりは異言語を話す者であり、外敵に対する勇敢な戦いは賞賛された (GUTHRIE)。

その意味では、戦争の追悼演説の重視は、「ロゴスをもつ生き物」の「ポリスへの愛」というテーマにとつてほとんど必然的であるようにも思える。しかし、そもそもなぜ異言語の侵入と無縁な共同体というのはいないのか。カントの議論を振り返つて言うならば、限られた地表上で人間がひしめき合つて生きざるをえず、また移動する生き物だからという点を挙げてよ

いだろう。旅行や交易のあるところ、必ず翻訳が生じ、言語が融合する<sup>13</sup>。カントは、塩と鉄がその発見以来、さまざまな民族の間で遠方まで求められる最初の商品になったという解釈に触れつつ、「この通商によつて彼らをはじめて相互に平和な関係に導かれ、遠く隔たった人々でさえ互いに協調し、交際し、平和な関係を結ぶようになった」<sup>14</sup>としている。この場合には法のない状態であったが、「友好の権利」が定められるなら、外国語を話す者も外国で、ビジネスや、あるいは研究のために滞在できる——この意味でコスモポリタンであることは、理想ではなく、現代のわれわれの現実であろう。

コスモポリタンは寄生的だと森は言う。しかし、ハイデガーやアーレントのドイツ語を日本語に翻訳したり、そもそもドイツ語の本を輸入して購入したり、あるいはドイツに研究滞在に赴いたりすることを享受している限り、森もごく普通にコスモポリタンである。そしてこのコスモポリタンであることの上に立つてはじめて、本書におけるようにポリスへの愛や愛国心を語りえている。その意味では、その愛国心はコスモポリタニズムに寄生しているのではないか。だとすれば、「コスモポリタニック的愛国心」を語るくらいでよいのではないだろうか。

### 三・二 公私の区別はなぜ問題なのか

ポリスは公的な言論の場であり、労働や制作のような私的なものの性格を含んだ領域からは厳然と区別される。また、単に

区別されるだけでなく、「国家という存在は個人や家族を超えて存続する」がゆえに、ポリスへの愛が生命への愛を凌駕して、共同体のための自己犠牲がすなわち自己実現となる関係すら成り立っていた。

現代において、西洋哲学の政治観に通底している公私二元論を問題視してきたのはフェミニニストの論者たちである。古代ギリシャにおいては公的領域から女性は排除されていた。現代においても、公的な政治の領域では男性の発言が大部分を占めており、また、私的領域でのケア労働に縛り付けられている女性の日常は、それ自体政治的な問題であることを暴いてきたのである<sup>15</sup>。

私が拙書『存在と行為』で森とは逆向きに「アーレントからハイデガーへ」進むうとするとき書いたのは、ハイデガーにおける制作と行為の区別の問い直しを、私的領域と公的領域の区別の問い直しに重ね合わせるという文脈においてであった。こうした文脈ゆえに、ポリス的な生き物についての本書でケア労働の責任を担っている女性はどうのように描かれているかは私にとって当然気になるところである。それは私にとっては、「政治哲学の可能性」にとって必要な話題だからだ。そのような女性が本書に登場するおそらく唯一の箇所として、「近代における愛国心礼賛の祖形」(80)としてのルソー『エミール』からの一節の引用がある。

あるスパルタの婦人は、五人の男の子を戦場に送った。そして戦闘の知らせを待っていた。知らせの奴隷が到着した。彼女はふるえながら戦闘の様子をたずねた。「五人のお子さまは戦死なさいました。」「いやしい奴隷よ、わたしはそんなことをおまえにきいたのか。」「わが軍は勝利を得ました。」「母親は神殿にかけて、神々に感謝を捧げた。これが市民の妻だ。(4849)

プルタルコスから採られた故事ということだが、ここには、「わが子五人の戦死をもともせず自国の戦勝を喜んだ愛国の母を——狂信的と一蹴するのではなく——あつぱれと讃えた古代市民の心性」が表現されており、これを「ルソーも共有したがっている」とされる(48)。たしかに、現代のわれわれからすれば、この愛国の母は「狂信的」に見えるのが通常だろう。森によれば、しかし、「国家のための犠牲といった観念にいかがわしさを見出すことを知的誠実の証しと心得、愛国心を倒錯したイデオロギーの極致と見なすのは、しかし、ここ何十年かの知的流行に過ぎない」(48)のであり、その証拠にルソーの共感が取り上げられているのである。

自分が育てた子どもの戦死を「ものともしない」のが「狂信的」な母親だと感じるのは、「何十年かの知的流行」の結果に過ぎないというのは、私には信じがたい。二〇世紀の大戦中には女性と子どもを標的にしたプロパガンダポスターが作られた。

これは、自分が育てた子どもを戦争で失うことへの母親の抵抗が、戦争の遂行にとつて障害になるという認識があつたからこそではないか。例えば、一九四〇年の航空日に国民学校向けに作られたポスターには、戦闘機のおもちゃで遊ぶ幼児と航空兵になる将来を夢見る子どもの絵とともに「お父さんお母さんボクも空にやつて下さい」と書かれたものがある。このポスターは、「世の母性へ、航空勢力の優劣が如何に勝利への重大要素であるか」をはつきり認識させ、一人でも多くの航空要員を決戦場へ送りださう」とすることを目的に製作された」そうである。「航空兵の相次ぐ戦史を受け、わが子の志願を快く思わない母親がいたことを、暗に物語る一枚」だとされている<sup>16</sup>。このような母親の心性は別に「知的流行」とは関係ないだろう。自分の子どもの戦死をもともしないように思わせるには、プロパガンダによる——まさに言葉による応答の機能停止<sup>17</sup>——が必要だったのである。

最もこのような親の抵抗心は現代のもので、古代ギリシャ人には関係ない、ということだろうか。個人や家族を超えた国家という基本図式からすれば、家族間の親密な関係のために国家の命令に反することが正当とされることなどありそうにない。だが、本当にそうした面は古代ギリシャ人には全くないのだろうか。

プラトンの『エウテュプロン』の冒頭にはこんな場面がある。若者に訴えられたソクラテスが予備審問のために役所に出頭す

ると、その建物の外で、自分の父親を殺人罪で訴えているエウテュプロンに遭遇する。驚いたソクラテスはこう尋ねる。

ところで、君のお父さんに殺されたのは家族のどれかなのだね？いや、明らかにそうだろう？だって他人のためだったら、君が殺人罪でお父さんを告訴するはずがないだろうから。(18)

エウテュプロンは、殺されたのが他人か家族は関係なく、「殺害者が殺したのは正当か正当でないかというただこの点にのみ留意すべき」(19)だと答えるが、その彼も、父親を訴えていることについては、「訴えていると、また私の気が狂ったかと思われるってしまうような人を」(20)とも認めている。

私にはプラトンの解釈をする能力はないが、しかし少なくとも、この話から、家族への誠実が一般的な法への忠誠に優先される場合があるという考えが——議論に値するものとして——古代ギリシヤにも存在すると理解することは可能だろう(21)。そうだとすれば、森が描く「古代市民の心性」は少なくとも誇張的であることになるのではないか。

### 最後に

本書『ポリスへの愛』に対してかくも長文のレスポンスをす

ることになったのは、森氏の仕事に強い共感を抱いてきたからである(実際、私は明治大学に二度森氏を講演者として迎えている)。特に、地球は人間の条件の本体であるというアーレントの見方に基づいて、核エネルギーやリニア新幹線という宇宙的なものの問題を考えること。また、死すべきものたちの儂い人生に対する世界の耐久性というアーレントの観点から、作っては壊すを繰り返す開発という名の世界破壊行為に抗議すること。あるいは、死者の偉大な仕事を語り継ぐことの重要性。しかし、本書を読むまで、愛国心というものへとこれらの論点を取りまとめられるとは思ってもみなかった。このように意表を突かれたがゆえに、これまでの論点に共感を抱くものとしてのレスポンスはかくも長くなってしまった。

森氏の博学に全く及ばない私が、反論を含むレスポンスを、恥を惜しんで公にしようと思ったのは、森氏がその魅力を存分に伝えてきた、公的言論への愛ゆえに他ならない。そして、相互に自己表明し合うことの重要さ、面白さ、そして貴重さを知り尽くした森氏であれば、拙くても正面切ったレスポンスを受け止め、愉しんでくれるに違いないという(甘えかもしれないが)信頼ゆえである。自らの呼称としてのナシヨナリストと対比されたコスモポリタンの単純化された像を見て、私はレスポンスせざるを得なくなったが、他面では、あまり単純な思想が相手では森氏も語り手として存分に輝けまいと思う。その意味では、力不足ながら、各自が現われ得る晴れ舞台の設置に寄

与しようとはした。この文章を読んで、この舞台に勇ましく飛び乗ってくる者が出てくれば良しということにしよう。

注

- (1) Cf. Hans Sluga, *Politics and the Search for the Common Good*, Cambridge University Press, 2014.
- (2) 森一郎『ポリスへの愛——アーレントと政治哲学の可能性』風行社、二〇二〇年。以下、この書籍から引用・参照指示する際には、括弧内にページ数のみを記す。
- (3) この時の講演の記録は以下で読むことができる。森一郎「応答して語る存在者」のゆくえ——アーレントからハイデガーへ」、『明治大学人文科学研究所紀要』第八七冊、二〇二〇年、238-248頁。この紀要は以下から入手可能。  
[https://www.meiji.ac.jp/jimbun/publish/615h7p0000012kwk-atf/jimbunkiyou\\_87.pdf](https://www.meiji.ac.jp/jimbun/publish/615h7p0000012kwk-atf/jimbunkiyou_87.pdf)
- (4) 池田喬『存在と行為——ハイデガー『存在と時間』の解釈と展開』、創文社、二〇一一年、222頁、注63。
- (5) マーサ・C・ヌスバウム「愛国主義とコスモポリタニズム」、マーサ・C・ヌスバウム他『国を愛すること——愛国主義パトリオティズムの限界をめぐる論争』辰巳伸知・能川元一訳、人文書院、二〇〇〇年、24頁。
- (6) クウエイム・アンソニー・アッピア「コスモポリタンの愛国

者」、前掲『国を愛すること』、68頁。

- (7) アッピア前掲書、68頁。
- (8) アッピア、同頁。
- (9) アッピア、53頁。
- (10) イマニユエル・カント「永遠平和のために」遠山義孝訳、『カント全集』一四巻、岩波書店、二〇〇〇年、274頁。
- (11) カント、前掲書、268頁。
- (12) カント、274頁。
- (13) ジョン・サリス『翻訳について』西山達也訳、月曜社、二〇一三年、34頁を参照。
- (14) カント、前掲書、282頁。
- (15) 以下参照。岡野八代「フェミニズムにおける「公共性」問題」、『立命館法學』2007(6)、1630-1653頁。
- (16) 田島奈都子編著『プロパガンダ・ポスターにみる日本の戦争——135枚が映し出す人目』、勉誠出版、二〇一六年、61頁。
- (17) プロパガンダを駆使したヒトラーの戦略は、古田徹也の解釈によれば、「常套句の氾濫、決まり文句の洪水であり、それが人々を流して思考を停止させ、単一の方向に誘導していく過程」として効果をもった(古田徹也『言葉の魂の哲学』、講談社、二〇一八年、206頁)。
- (18) プラトン『エウテュプロロン』ソクラテスの弁明／クリトン』朴一功・西尾浩二訳、京都大学学術出版会、二〇一七年、12頁。
- (19) プラトン、前掲書、13頁。



(20) プラトン、12頁。

(21) この考えは次の中に見られる。ジエームズ・レイチェルズ／  
スチュアート・レイチェルズ『現実をみつめる道徳哲学——安  
楽死・中絶・フェミニズム・ケア』次田憲和訳、晃洋書房、二  
〇一七年、159頁。そこには、合衆国では裁判での証言におい  
て親密な家族が関わる場合は例外と見なされていることも指  
摘されている。日本でも、一定範囲の親族等に関しては証言を  
拒むことができる（民事訴訟法109条、刑事訴訟法145条）。