

5 西欧近代の「普遍性」の射程

—あらためて「戦後民主主義」論議の中から—

樋口陽一

はじめに

I 問題場面その1—西欧 vs 反西欧？

II 問題場面その2—反西欧 in 西欧？

III 丸山眞男を読みながら

結びに代えて—西欧自身の自己測定

はじめに

いま「西欧近代」は、あらためて批判し尽くされている観がある。その一方で、第三・第四世界の内側から、かえって、“ある種の反コロニアリズムは相異を無差別に尊重することによって、コロニアリズムと同じほどにファシスト的になっているのだ”という声があがっている⁽¹⁾。どう考えたらよいのか。19世紀後半以降、非西欧世界の一隅にあって、西欧起源の近代立憲主義を継受しようとしてきた日本近代の憲法体験は、そのような問いに対する何がしかの示唆を発信することができるのではないか。

そのような見地に立って、私は、1989年にフランス革命200周年を記念して歴史学を中心に学際規模で開かれた国際学会で、「四つの89年」をキーワードとする報告をしたほか、日本語でも、いくつかの論稿を公にしていた⁽²⁾。17世紀イングランド革命の集約としての1689年権利章典と、フランス

革命の起点としての1789年「人および市民の諸権利の宣言」を追いつつ、非西欧世界から西欧近代への参入をひとつの仕方で試みたのが、1889年大日本帝国憲法のもとでの日本近代史であった。その挫折の中から生まれた日本国憲法が、「人類普遍の原理」（前文第1項）へのコミットメントを掲げて、ともかくも半世紀のあゆみをつづけてきた。その経過からは、旧ソ連・東欧諸国の大変動下にあった1989年の「人権宣言への回帰」の時点で、第三・第四世界を含めた諸人民にむけた、正と負の両面を含めた示唆をとり出すことができるのではないかと。——簡略化していえば、これが要点であった。ここでは、それを立入って再説する（研究会の立案者が私に報告を求めたのはその趣旨であったようであるが）かわりに、まず1990年代以降の事態の展開に即して、西欧 vs 反西欧という構図を二つの問題場面それぞれについて、私なりの観点から整理しよう（IとII）。

ところで、90年代以降、西洋近代の「普遍性」を否定し、少なくともそれを疑う言説は西欧内外でますます一般化している。日本の中でも、「人類普遍の原理」への否定や疑念が、力を得つづけてきている。一方に、自然の所与として民族的伝統をえがき出し、それを基礎とする国家を称揚することによって、近代国家の約束事——諸個人の意思によってとり結ばれるという人為の擬制でもって説明されるような国家——を否定しようとする主張がある。他方には、近代国家への批判を通して、国家そのものを疑問に付すことになる主張がある。前者についてはすでにいくつかの機会に言及しているの⁽³⁾、本稿では、後者について、近代国民国家批判の文脈で批判対象とされることの多い丸山眞男の所説に沿いながら、若干の検討を試みることにする（III）。

I 問題場面その1—西欧 vs 反西欧？

1 ひとつの振れ—2001.12.8 UNESCO シンポジウムから

“9・11”の衝撃も生々しい同年12月8日、UNESCO 本部（パリ）で、

「21世紀の対話」シリーズの一環として、まさに「西欧近代の“普遍性”の射程」を問うことを内容とするシンポジウム（“Où vont les valeurs — Values: where are they going?”）が開かれた。そこでは、西欧からの出席者たちが、「普遍」なるものの消滅・不在を語っており、それはまた、西欧知識人の間での常識に属するといってもよいであろう。

それに対し、チュニジアの作家やセネガルの哲学者から、正反対むけの見解が出されている。例えば、「非植民地化は、西欧哲学の影響のもとで、諸文化間の対等性を前提とする、開かれたユマニズムの原則をもたらした。……ところがこの文化ユマニズムは、非植民地化による民族の勝利のあと、新しいなりゆきを示した。解放された植民地は、“振り子のゆり戻し”によって、新しいかたちの文化の傲慢、つまり逆向きの植民地的偏見を見出したのである。多元主義、多様性、相異が、人種イデオロギーと同じほどに激しく不寛容な差別の芽となった。文化的なるものが人種的なものにとって代わり、それぞれの文化が、強いものも弱いものも、今日、ひとつの自己弁明となり、それぞれがそれら固有の理由（raison）を持つがゆえにおよそ理性（raison）によって批判することができないものとなったのである。」「それぞれの文化が、非人間的なるものへのそれ自身の権利を僭称し、文化への権利が、非人間的なるものの特権となった。」「反人種差別が人種差別と同じく不寛容となった。反植民地主義が植民地主義と同じくファシストになった。」⁽⁴⁾

“西欧は二度抑圧する。かつては植民地主義によって、今度はある種の反植民地主義によって”とでもいうべき振れが、そこにある。

2 もうひとつの振れ—いわゆる Neo-Conservatives

“9・11”以後のブッシュ政権の国際政治運用の中で注目をあつめるようになった「ネオ・コンサヴァティヴ」と呼ばれる人びとは、共和党政権の中核近くに場所を占めるという位置の点でも、1960年代以降の文化相対主義に強く敵対するという内容の点でも「コンサヴァティヴ」といってよいが、それ以上に重要なのは、「ネオ」の性格である。彼らは民主党左派さらにはト

ロツキズムから転向してきた新参者という意味で「ネオ」であると同時に、かつての共和党主流のキッシンジャー型権力政治の現実主義に対する意味でも、「ネオ」だからである。

啓蒙思想 (Enlightenment, Lumières, die Aufklärung) 以降の西欧を墮落のプロセスと見て弾劾し、古代ギリシアの「強さ」に回帰する必要を強くこの主張は、前節で見た西欧 vs 反西欧の振れとは対称的なもうひとつの振れを、西欧 vs 反西欧の構図の中に導き入れる。額面どおりに受けとれば、それは、「健全な西欧」——懷疑する批判精神としての西欧 (ヴィナス=木星=美の神) に代って、強く健全な西欧 (マルス=火星=いくさの神) ——を、爆撃の力によって非西欧に押しつけようとするものだからである。

II 問題場面その2—反西欧 in 西欧？

1 “communautarisme” vs “individualisme”

—イスラム・スカーフ問題とは何か

フランスの公立中学校の女生徒が、学校側の指示に反して授業中にスカーフをとらなかったという出来事が、1989年に、大きな波紋をひき起こした。フランス共和主義にとって核心の地位を占める政教分離 (laïcité) の原則は、公教育の場面に宗教性を導き入れることを拒否するのに対し、他方で、信教の自由からすれば、信仰の標識としてのスカーフを着用する自由が主張されるからである。

信教の自由と政教分離の間には、順接続と逆接続という二つの関係がある。日本で憲法問題として争われる事例の多くは、信教の自由を確保するために政教分離を主張する、という文脈のものであった (順接続)。それに対し、第三共和制フランスの前半期に大きな争点となった政教分離は、カトリック教会の影響力を公共空間——とりわけ公教育——から閉め出し、宗教から解放された諸個人を創出することによって、まだ不安定な共和制を確固としたものとしようとした。カトリック教会はまだフランス革命を受け入れよ

うとせず、旧王党派の支えとなっていたからである。この文脈で、カトリック勢力は信教の自由——具体的な現われとして教育の自由——を、共和派の側は政教分離を、それぞれ掲げて対抗したのである（逆接続）。

文相の諮問を受けたコンセイユ・デタは、政教分離の射程を相対化し、具体的状況に即して現場の校長が裁量権を行使すべき者の答申をした（1989年）。のちに、行政最高裁判所としてのコンセイユ・デタは、宗教上の目立つ標識の着用を一般かつ絶対的に禁止していた校則を、無効と判定した（1992年）⁽⁵⁾。その後さし当って沈黙していたかに見えた問題は、“9・11”以後、くわえてとりわけパレスチナ紛争を背景にした宗教対立がフランス社会内部でも鮮明になってくる中で、あらためて浮上してくる。多くの事例が現場で起こるのを受けて、立法による対処を求める声が強くなり、2004年3月15日法が成立した。

496対36の多数（下院について）の支持するところとなったこの法律は、小・中・高校での、「宗教上の慣習をこれ見よがしに表明する」「標識ないし服装」を禁ずる、というものである。「これ見よがしに」=ostensiblementというキーワードは解釈上の幅を含むが、通達（2004年5月18日）は、「イスラム・スカーフ（呼び方は何であれ）、キツパあるいは明白に大きすぎる十字架の如くそれを着用することによって宗教上の帰属を直ちに（immédiatement）認識させる標識ないし服装」が禁じられる、としている⁽⁶⁾。この法律は2004年新学期（9月2日）から適用され、10月の段階で——法律の定める「対話」を経てであるが——多数の退校処分が出され、いずれ裁判所の判断が示されるであろう。

他国の視察者から見れば単純に当事者の信教の自由の公権力による侵害と受けとられるこの法律も、フランスでいう「共和主義」「共和国」=Républiqueの下での政教分離の観点からみれば、宗教共同体からの個人の解放の可能性を確保しようとするものにほかならない。「共和国」は宗教や人種や出自の単位を問わず個人の集合として成立すべきであり、人びとはすべてひとしく個人として遇されるかわりに、公的空間にはそれぞれの共同体（communautés）への帰属性を持ち込んではいならない、という構図である。そこ

では、「共和国」の一体性と個人の尊重が表裏一体の関係に置かれ、それを危うくするものとして強く警戒されてきたのが、“communitarisme”なのであった。

そのような考え方は、後述するヨーロッパ連合憲法案でのキリスト教への言及にフランスが強く反対してきたことにもみられている。2004年3月15日法は、そのような「フランスの特性」(spécificité française)の帰結にほかならない。しかしまた、そのような方向への懐疑の念が、有力政治家たちによって示されるようになったことも、事実である。こうして、非・西欧の要素を反・西欧の立場に追いやることなく西欧社会の内部に共存させる方途についての選択が、問われている。すなわち、個人としての公共社会への統合をめざす従来の方向(individualisme)と、それぞれの帰属共同体ごとの統合による公共社会での共存⁷⁾を考える方向(“communitarisme”と明言するかそれを避けるかは別として)のどちらを採るか、という問題である。

後者の方向は、つぎの論点を浮かびあがらせる。——西欧の価値観(信教の自由や両性の平等)に同調しない集合単位(communautés)に対し、公共社会の構成要素としての地位をみとめるか。そのような集合単位が存在が「非・西欧」を意味するにとどまるかぎりでは、それは、寛容の対象となりうるだろう。いわば「ただ乗り」への寛容である。それに対し、「非・西欧」が「反・西欧」化するおそれ、いわば「乗っとり」のおそれへの対処をどう考えるか。そこでは、「たたかう民主制」の採否をめぐるおこなわれてきた議論が、ふたたび必要となるのである。

2 EU 憲法案と「キリスト教の遺産」条項

EU(ヨーロッパ連合)憲法案の作成過程で、ヨーロッパの伝統としてのキリスト教への言及への賛否が最終段階まで議論され、結局、「文化的、宗教的および人文主義の遺産」という文言に落ち着いた(2004年6月)。それより先、EU基本権憲章案(2000年)で、はじめの段階での「文化的、人文主義的および宗教的遺産を自覚しつつ」という文言が、「精神的および道徳的遺産を自覚しつつ」という表現となっていた。どちらの場合も、それぞれの文

言について他の諸国の大勢に抵抗したのは、「フランスの特殊性」の自己主張であった。

EUの基本文書でのキリスト教伝統への明示の言及についての賛否をめぐる議論の背景として、トルコのEU加入問題が人びとによって意識されていることは、たしかである。明示されないことになったとしても、「宗教」がキリスト教を意味することは、いうまでもない。しかし、「文化」がそのキリスト教に先行していた古典古代世界を指すことは容易に了解されるし、「人文主義」はキリスト教に抗して自己主張をしたはずであった。トルコがイスラム世界で例外的に政教分離を国是としている事実と考え合わせると、そのEU加入に対して、問題の条項が論理的な障壁を意味するわけではない⁽⁸⁾。EUという西欧世界がキリスト教という宗教上の要素によって自己同定するのか、それとも（政教分離という特定の形態をとるかとは別として）寛容という価値によって自己同定するのか。

ここでは、フランス一国の内部で問われた非・西欧の処遇という問題が、屈折を伴ったかたちで、ヨーロッパ規模で問われている。屈折というのは、国内で公共社会での *communautés* の存在をみとめない統合型の論理が、かえって、EUレヴェルでトルコの加入をみとめる論理を提供するからである。その矛盾は、外見的でしかない。トルコ社会は現にイスラム教の伝統の下にあるが、政教分離を掲げている限りで、国家としてはイスラム国家ではない。トルコがEUの基本価値——核心は人権であり、その具体的あらわれのひとつとして、死刑に対する生命への権利の承認——を共有しようとする限度において、その伝統と出自の如何にかかわらず、EUはトルコを受け入れることができるはずだからである。反対に、*communautarisme*の論理を前提とすると、国家としてのトルコを宗教社会としてのトルコから分離して「ヨーロッパ」の一員と考えることは困難となるだろう。トルコ社会の伝統や出自それ自体が問題とされ、西欧世界への参入の障壁はそれだけ高くなるであろう。

III 丸山眞男を読みながら

“1689”と“1789”を後追いする立場で近代化の課題にとりくんでいた“1889”の日本は、「建国ノ体」と「海外各国ノ成法」の緊張を強く自覚しながらも、西洋近代の「普遍性」についての認識を怠っていなかった⁽⁹⁾。憲法制定をめぐる伊藤博文・森有礼の論戦については知る人の多いとおりである。憲法を設ける趣旨は第一「君権を制限」し、第二「臣民の権利を保全」するところにあるという伊藤に対し、「臣民ノ分際」という文言を主張した森も、「人民の天然所持」する権利は憲法によって始めて創られるものでないという見解に立ってのことであった。当時の指導者たちは、仏教を国教とするという外国の助言者の示唆を斥け、「立憲政体ノ主義ニ従ヘハ君主ハ臣民ノ良心ニ干渉セズ」(井上毅)ということを意識していた。教育勅語の成立過程においてさえも、道徳を国家の公定とすることへの疑問が明瞭に語られていた⁽¹⁰⁾。

彼らにとって、“近代”の名に値する国家の建設が課題だったのである。くだって、日本国憲法の改正を唱えることによって、実は民族的なるもの——自然の所与⁽¹¹⁾とされる *ethnos*——によって、*demos*による人為的な約束事としての近代国家にとってかえようとする方向性が、押し出されている。さきにとりあげた *communatarisme* との違いは、ここでは、単一の *communauté* としての日本民族がそのまま国家をいわば乗っとうとしていいる。そのようなかたちで、個人の意思の所産という擬制のもとに説明される近代国家のあり方が否定されようとしている。そうだとすれば、「近代主義」批判の標的としてとりあげられることの多い丸山がどのようなものとして国家を想定していたかは、あらためての吟味に値するはずである。

1 「弁証法的な全体主義」をめぐる

さて、今井弘道の最近の著書『丸山眞男研究序説——「弁証法的な全体主義」から「8・15革命説」へ』は、丸山の学生時代の論文「政治学における

国家の概念」(1936年)から、「全体主義」という、いわばきわどい用語をとり出す⁽¹²⁾。ここで私が「きわどい」というのは、必ずしも、すでに逮捕歴のある丸山が天皇機関説以後の国体明徴運動の高揚の中で使わざるをえなかった表現とばかりは見ないからである。「弁証法的な全体主義」という用語の中には、丸山の言いたかった肝腎の内容——そしてその後の思考の展開を通してもおそらく維持されてゆく内容——が、託されていたのではないか。それは、個人と国家との間の緊張を示す挑発的な表現にほかならなかったのではないか。

丸山が、一方に「個人か国家か」の二者択一を前提とする「個人主義的国家観」、他方に「ファシズム国家観」としてあらわれている「今日の全体主義」を対置し、その両者に対抗して、「弁証法的な全体主義」を説くのは、つぎの意味でのことであつた。「個人は国家を媒介としてのみ具体的定立をえつつ、しかも絶えず国家に対して否定的独立を保持するとき関係に立たねばならぬ。しかもそうした関係は市民社会の制約を受けている国家構造からは到底生じえないのである。」⁽¹³⁾

ここに見られるのは、1789年「人 *homme* および市民 *citoyen* の諸権利の宣言」の論理構造そのものである。「国家を媒介としてのみ具体的定立をもつ」個人とは、「われわれは *citoyen* となつてはじめて *homme* となる」(社会契約論 ジュネーブ草稿)というルソーの構想のもとでの *citoyen* である。「国家に対して否定的独立」を主張する個人とは、*homme* にほかならない。「市民社会の制約」というとき、ドイツ的表現でいう “bürgerliche Gesellschaft” の役割が、念頭に置かれていたはずである。

以上の点は、戦後、ルソーを全体主義国家の正当化として読む B・ラッセルについて、「英米系統の学者は近代的自由が民族国家そのものの構成原理であるという点の把握が足らない」という指摘として、一貫することとなる。「近代国家は……中世の位階的秩序の否定体であり、教会とかギルドとか荘園とかのいわゆる中介的勢力 (*pouvoirs intermédiaires*) を、一方、唯一最高の国家主権、他方、自由平等な個人という両極に解消する過程として現われる。だから、この両極がいかに関係し合うかということが、近代政治思

想の一貫した課題になっているわけだ。』⁽¹⁴⁾

そのような意味での「弁証法的全体主義」は、ひとことでいえば、ルソーの論理を、その危険を認識しながらも、近代国家の範型として提示するための用語だったのである。「無規定的な単なる遠心的・非社会的自由でなくて、本質的に政治的自由なのだ」(傍点丸山)というとき、hommeがcitoyenの中にのみ込まれる危険を冒しつつも公共社会をとり結ぶべきことの意味が、強調されている。もうひとつ別の言い方をすれば、bürgerliche Gesellschaftへの対抗としてのZivilgesellschaft(J・ハーバーマース)に向けての論理的前提が、問題なのであった。

2 「民族」国家をめぐる

さきの引用の中に、「民族国家」という表現がある。近代国民国家を民族という自然的要素を本質とする国家ととらえたうえでそれを批判する論者からいえば、恰好の標的となる点である。もとより、近代国民国家の正統的系譜は、「国民」を、民族(ethnos)と等置したのではなかった。ホッブズ以来の社会契約論は、個人の意思を想定するところから出発して、人為の構成体としての国民(demos)国家を構想したはずであった⁽¹⁵⁾。

丸山は、その後も「民族国家」という言葉を使う。しかし、問題は明瞭に認識されていた。1944年の論文「国民主義の『前期的』形成」は、まさしく「国民主義」こそは「近代国家が近代国家として存立して行くため不可欠の精神的推進力である」ことを強調する文脈で、「国民主義」という用語を標題に選んでいた。その際、「Nationalismはまた民族主義と訳されるが」とことわったうえで、問題にしているのは「個人的自主性の主張と不可分に結合している」ナショナリズムなのだという見地から、それを「国民主義と呼んだ」としていたのである⁽¹⁶⁾。

それだけの認識を前提にしながらなお「民族国家」という用語を使うことは、不必要だけでなく有害ではないのか。それについては、丸山自身の説明がある。「すくなくとも高度工業国家で日本ほど民族的な等質性を保持している国はありません。よく、民族的な等質性などというのはフィクションあ

るいはイデオロギーだという学者が近頃はいます。……私が言っているのはそういう難しい議論ではないのです。要するに、他の高度資本主義国と相対的に比較してごらん下さいという簡単な問題なのです」、という説明である⁽¹⁷⁾。

日本社会は「相対的に」「民族的等質性を保持」してきたし、その社会の構成員の少なくない部分が、今後もそういう状態を「保持」してゆきたいと考えている。それはひとつの社会学的事実であり、さまざまな事実や事件を因果的に説明するのに有用な要素だというのは、ひとつのことがらである。もうひとつ別のことがらとして、近代国家の思想は民族国家ではなく国民国家としてひきつがれてきたはずであった。規範的な事実としていえば、ほかならぬ日本も、法律（「アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律」）や判決（札幌地方裁判所判決1997・3・27——二風谷ダム事件）が、アイヌという「民族」の存在を法的に認定している。正確を期すならば、「民族的等質性を相対的に強く維持してきた国民国家」というべきだったのであろう。「弁証法的な全体主義」という言葉で言おうとした国家のあり方は、中間集団の拘束から解放された個人の意思で構成される、人為の「全体」としての国家であり、まるごと「民族」と等置されるような国家ではありえないのである。

丸山は、「型」にほかならぬものとしての近代、「虚妄」⁽¹⁸⁾としての近代ということを、誰よりも強く自覚していたはずである。彼にとっては、「理性」なるものも、抽象的なものではなかった。そのことは、「被縛性」（Gebundenheit）の強調にもあらわれていた。“日本における西洋近代”という自ら課した課題に取りくむ中でも、その先に、「普遍性」のいわばオモテとウラを見てとっていたのである。

結びに代えて—西欧自身の自己測定

ジャック・デリダは、予知されていた死の直前に、『ル・モンド』紙の2ページ全面を埋めるインタビュー記事を公にさせている⁽¹⁹⁾。「私は私自身に

対し戦いを挑んでいる」と彼が言うとき、その「私自身」は、「西欧近代」の告発者としてのデリダを指していた。

「脱構築（déconstruction）一般は、まさしく、およそヨーロッパ中心主義なるものに対する不信の行動と見られてきた企てだ。私が昨今になって“われらヨーロッパ人”と言うときには、今の状況に即してのことであって、それと大いに違うのだ。およそ脱構築の対象とされるヨーロッパの伝統とは、啓蒙（Lumières）であり、この小大陸の狭量さであり、その文化が経験してきた巨大な犯罪性——全体主義、ナチス、ジェノサイド、ショーア、植民地主義と脱植民地化——だった。だからといって、それらは、今日、われわれの占める地政学的位置の中で、以前とは違うものになっているがその記憶を持つこのヨーロッパが、アメリカの覇権政策——ウオルフォヴィツ、チェイニー、ラムズフェルドなど——と、啓蒙抜きで未来を持たぬアラブ・イスラム神政主義という両方に対抗して結集することを妨げはしないのだ。」

彼が「擁護すると同時に変革しなければならぬヨーロッパの遺産」について語るとき、それまでの「私自身」を失なうことなくその「私自身」に対する戦いを挑むという課題の意味を、訴えたのだった。実際、「古いヨーロッパ」への攻撃があからさまに向けられたことは、啓蒙思想によって特徴づけられる西欧近代の遺産への攻撃を意味した。こうして、西欧近代の普遍性は、その外側の反西欧からだけでなく、ヨーロッパのひとつの帰結にはかならぬ「新大陸」からも、打倒の標的とされている。西欧近代の継受としての意味を持つ日本国憲法に、全方位からの疑念が仕掛けられていることは、偶然でない。

（1）例えば、後にとりあげる2001・12・8ユネスコ・シンポジウム（後出注3）。

（2）Yoichi HIGUCHI, *Le constitutionnalisme entre l'Occident et le Japon*, Helbing & Lichtenhahn, Genève/Bâle/Munich, 2000, chapilre I（初出1989）, 樋口陽一『近代国民国家の憲法構造』（東京大学出版会, 1994）第II章第1節（初出1989）ほか。

（3）例えば、『憲法と国家』（岩波書店, 1999）。

（4）*Dialogues du XXIe siècle* : “Où vont les valeurs ?” “Values : where are they

- going ? ” p. 22-27のHél   Bejiによる報告“Vers une culture inhumain ? ”
- (5) この答申と判決について、前出注2『近代国民国家の憲法構造』第III章第2節を参照。
- (6) 4カ条から成る法律の条文は、*Dalloz, Législation*, 25 mars 2004, p. 854を見よ。また、この法律の制定時までを含めた事態をふまえた考察として、Jacques Robert, *La fin de la laïcité ?*, Odile Jacob, Paris, 2004. 特にChapire VIII。この論者（もと憲法院判事、もとパリ第2大学学長の憲法学者）は、但し、問題となっている禁止こそをlaïcitéに違反するという見方を示し、だからといってlaïcitéを不要とするのではなく、「新しいlaïcité」が必要なのだ、と主張するのである。
- (7) これまでのフランスが前者の典型といえたとすれば、ドイツは、どちらかといえば後者に属するだろう。そのドイツでは、教師のスカーフ着用——フランスで生徒の着用が問題だったのとの対比に留意すべきである——の禁止を違憲とする憲法異議の主張がみとめられた（連邦憲法裁判所2003・9・24）。但し、違憲とされた理由そのものは、州の立法がないのに禁止したという論点であった。
- (8) 但し、フランスを含めて、各国の世論調査では、トルコのEU加入への反対が多い。
- (9) 元老院に対し「国憲」起草を命ずる勅命は、「朕爰ニ我カ建国ノ体ニ基キ広ク海外各国ノ成法ヲ斟酌シ以テ国憲ヲ定メントス」とのべている（1876年）。
- (10) 山室信一『近代日本の知と政治——井上毅から大衆演芸まで——』（木鐸社，1985）135－137頁。
- (11) 「自然の所与」とはいても、想像の共同体というべき性質のものであることは、多く指摘されたとおりである。
- (12) 今井弘道『丸山眞男研究序説——「弁証法的な全体主義」から「8・15革命説」へ』（風行社，2004），特に第四章。
- (13) 丸山眞男「政治学に於ける国家の概念」（1936），『丸山眞男集』第1巻（岩波書店，1996）5－31頁
- (14) 丸山眞男「ラッセル『西洋哲学史』（近世）を読む」（1946），『丸山眞男集』第3巻（岩波書店，1995）65－79頁。
- (15) ホッブズのリヴァイアサンとナチスの全体国家とが、その論理において正反対のものであることを、いち早く強調したのは、ナチスの登場に直面していたフランスの公法学者ルネ・カピタンであった。そのことにつき、樋口陽一『権力・個人・憲法学』（学陽書房，1989）第I章（初出1979）。ホッブズとナチスの峻別を前提として見るとき、カール・シュミットの論理をそれぞれとの関連でどう位置づけるかは、なお論議の焦点を提供している。例えば、フランスの法理論誌 *Droits*, no. 38 (octobre, 2003) は、「シュミット／ホッブズ問題」の小特集を組んで，Etienne Balibar,

Olivier Beaud, Stéphane Rials という論客を登場させている。

- (16) 丸山眞男「国民主義の『前期的』形成」(1944),『丸山眞男集』第2巻(岩波書店, 1996) 224-268頁。本文引用の箇所は230頁。
- (17) 丸山眞男「原型・古層・執拗低音」(1984),『丸山眞男集』(岩波書店, 1996) 142-143頁。引用文中の傍点は丸山。
- (18) 戦後民主主義について語った丸山のこの表現(『増補版・現代政治の思想と行動』1964,『丸山眞男集』第9巻[岩波書店, 1996] 183-184頁)は、戦後民主主義についてだけのことではなかった。
- (19) Jacques Derrida, “Je suis en guerre contre moi-même”——2004年3月におこなわれたインタビューを、同年8月19日のル・モンド紙が掲載し、さらに、デリダの死(10月3日)のあと、12面からなる特集記事の中に2ページにわたって再録された(*Le Monde*, 12 octobre 2004, p. VI-VII)。

※ 本稿は、2004年10月1日の研究会報告の草稿に最少限度の加除を施した上に注を付けたものである。註(19)で引用したデリダのインタビューの完全版が彼の死の翌年、ジャン・ビルンバウムの解説を含めた著書として公刊された。その訳書として、鶴飼哲訳『生きることを学ぶ、終に』(みすず書房, 2005年)。