

〈近代的定位第二回：立憲精神の誕生と国体論の闇〉

(講義4～6)

第二回の参考文献

- ※久米邦武『米欧回覧実記』岩波文庫（1878年初版）
- ※板垣退助編『自由党史』岩波文庫（1910年初版）
- ※エルヴィン・フォン・ベルツ『ベルツの日記』岩波文庫（原書1931年初版）
- ※勝海舟『氷川清話』角川文庫（1898年初版）
- ※福沢諭吉『文明論之概略』岩波文庫（1875年初版）
- ※福沢諭吉『福翁自伝』岩波文庫（1899年初版）
- ※ゲオルク・イエリネク『一般国家学』芦部信喜他訳、学陽書房（原著初版は1900年）
- ※ハンナ・アレント『全体主義の起源』みすず書房（原書初版は1951年）
- ※島崎藤村『夜明け前』岩波文庫（『中央公論』に1929年から発表）
- ※北一輝『国体論及び純正社会主義』みすず書房（1906年初版）
- ※夏目漱石『吾輩は猫である』岩波全集（1905一月～1906八月）
- ※美濃部達吉『憲法講話』岩波文庫（1912年初版）

まず日本近代の法治的基盤を形成した、明治憲法について、いくつか重要なポイントを思い出しておこう。

明治憲法を制定する出発点となったのは、五箇条の誓文にある、「広く会議を起し」という一句であることはよく知られている。これはもともと「列侯会議を起し」となっていた草案を、最終段階で（おそらく木戸孝允の発議により）修正したものである。この条文は、維新が一段落し明治政府が発足した当初から、なんらかの「議会」を約束したものと受けとられた。この了解は、自然に明治六年の「民撰議院設立建白書」に連続していく。自然に、という点を少し強調しておこう。つまり征韓論で敗北した板垣たちが下野して、その不満を国会運動、民権運動にぶつけたというよくなされる説明は、すくなくとも五箇条誓文からの連続性に関しては、妥当しないということである。それは維新のプログラムそのものに内在していた、近代化の言挙げそのものだった。

立憲のもう一つの出発点は、「米欧回覧」であったと思う。明治政府の要人の半ばが参加した、前代未聞のこの国外視察のプロジェクトにおける最初の来訪国は、アメリカ合衆国であり、そこでは当然「共和制」と「民主制」が観察の対象となった。視察者は大きな驚きでその制度の詳細を観察する。報告は制度の根幹にある統治の国法、憲法の成立過程にまで及んでいる。報告書をまとめた久米邦武（1839～1931）は、まず合衆国の「^{じんぎ}人気」を共和的民主制の背景で説き起こす。彼は一長一短を観察した。

「此国ノ人ハ、ミナ民主ノ風ニ成長シ、一視同仁の^{おもひ}懐アリ、人ニ接スル真率親ミ易ク、事ニ当リ従容^{ほださ}羈レス、真ニ天地ノ公民ナリ、其弊ハ、官威上ニ^{きし}輕ク、法度ニ活機ヲ失ヒ、人人各私権ヲ張り、苞苴^{ほうしよ}（※賄賂のこと）官ニ行ハレ、公党下ニ^{おろ}軋ルノ憂ナキ能ハス……」
（久米邦武『米欧回覧実記』第一編第二卷〈米利堅合衆国ノ総説〉、1－53p）

交際の闊達と真摯さが長所であり、役所が軽すぎて行政が時期を失すること、また金権が蔓延して賄賂が行われ、公党と称して、その実は仲間争いにかまける、これが木戸や岩倉の見た共和的民主制の得失だった。その観察の冷静さ、客観性は、幕末維新を切り抜けた〈志士〉たちの現実感覚のようなもの、その批評眼の鋭さをよく示していると思う。しかしさらに驚かされるのは、こうした体制の骨格にある、十九世紀的〈立憲〉の精神を見抜いたことだった。それは歴史的淵源を本質としている。

〈此風（※合衆国の民主共和の気風が）外国ニ流レ入り、君民ノ間ヲ離間シ、常典一タヒ敗ルニ至レハ、其国本動テ鎮マラス、仏国^{はじめ}首ニ其禍ヲ受ケ、西班牙^{スペイン}晩ニ患害ヲ蒙レリ、故ニ欧州ニ於テハ、立憲政治ヲ協定シテ、其昇平（※世の平和）ヲ保護スルコトナレリ〉
（同上、1－52pf）

まず通常の通俗世界史が、フランス革命をもって、近代政治の始まりとするのに対し、木戸たちは、その淵源に正しくアメリカ独立戦争と権利章典の宣言を置いている。そしてさらに、フランス革命からの動乱からの調停過程で、立憲政体、つまり立憲君主制が妥協の産物として生まれたことを確認している。これはつまり、欽定憲法のモデルとなった、1814年のルイ十八世の〈^{シャルト}憲章〉（王政復古の憲章）のことであり、事実しばらくすると、このモデルに依った、プロイセンとドイツ各領邦の欽定憲法が成立した。伊藤たちはさらにそれをモデルにして、明治憲法を作製することになる。したがって欽定憲法という形式に関しては、明治憲法の淵源はプロイセンではなく、ルイ十八世の王政復古憲章であるとせねばならない。

こうした西欧的立憲の系譜を背景に置けば、〈妥協としての立憲政体〉が、米欧回覧の時期にすでに木戸たちの視界に捉えられつつあったとわたしは感じる。その最初期の証しが、この立憲政体の要約に現れているからである。木戸たちは、すでに留守政府との合意によって、地租改正、徴兵制、教育制度を基軸とする集権過程を選択していたが、他方百姓一揆は収まる気配がなかった。そのことが、この〈革命的動乱〉の心象とどこかで重合していたことは想像に難くない。

さらなる証左は、視察を終えた木戸が、帰国直後に政府要人に内覧した〈政規典則論〉に見ることができる。こんどは妥協の逆のアングルから、〈君主権の制限〉が論じられ、さらに憲法の原型が示されている。

〈……文明の国に在ては、君主ありと雖も、其制を^{ほしいまま}擅^{こうこく}にせず、闔国（※全国）の人民、一致協合、其意を致し、以て國務を條列（※列挙）し、其裁判を課して、一局に委託し、之を目して政府と名づけ（※司法も行政に含まれていることに注意）、有司をして其事に當らしむるを以てす。有司たる者も亦一致協合の民意を保し、重く其身を責めて、國務に従事し、非常の変に際すと雖も、民意の許す所に非ざれば、其措置を^{ほしいまま}縦^{かく}にするを得ず。政府の厳密なる既に斯の如くなるに、人民猶ほ其趙制（※越権）を戒め、議士なる者有て事毎に検査し、有司の意に随て、臆断するを抑制す。是政治の最美なる所以なり。〉（木戸孝允〈政規典則論〉、板垣退助編『自由党史』所収、上—55p）

木戸は続いて、我が国の現状では、まだ文明開化が行き届いていないから（「人民未だ文明の化に^{あまね}洽からざれば……」）暫定的に君主自らが英断を以て民意を迎え、有司をもって政治を行っている。しかしそれは欧米の政治が「民意を體し政を行う」のと、まったく違いはない、その精神はすでに五箇条の「政規」で宣言されていると主張する。

この木戸の立憲政体の要約は、まさに憲政史の出発点を記念する貴重なイデオロギー史料であると思う。五箇条の誓文、その「広く會議を起こす」精神が、米欧巡覽を経て、議院内閣制を内包する新しい「政規」、すなわち憲法を予告しているからである（板垣もそう解釈している）。またここでは、君主の親政および有司の行政が、過渡期の政体として捉えられており、おそらくこれは、これからまさに「有司専制」を行おうとしていた大久保も木戸と共有していた、「必然の、過渡の専制」の政治理念ではないかと思う。したがって、天皇親政も、有司専制も、この政治理念においては、「立憲」の前段階、必要不可欠な、しかし過渡の前段階として整合的に把握されているのである。わたしは、木戸の学習力のようなもの、政治理念の総合力のようなものに、素直に感動する。そしてこの感動は、明治的近代のきわめて輪郭のはっきりした主体性に対する、そこはかたない憧憬、尊崇の念につながっていくことも感じる。

もう一つ注意しておくべきは、木戸がここで「国体」という言葉をここでは一度も使っていないことである。彼の立憲精神においては、国家と民意、君主と有司が政治過程のすべてを占め、余剰、余白がない。つまり「国体」が醸し出す、神権イデオロギーの得体の知れなさは、どこにも影を射していない。そのかわりに、「天賦の自由」という、驚くほど進んだ観念も、ここにはすでに登場している。「民意」という近代的政治観念が、儒教においてもっとも進んだ賑恤性を示す「民本」（孟子など）からは出てこない発想であることにも注意しておこう。つまりそれは「国民の民意」の意であって、この面でも彼の政治観念、その用語法は西欧的立憲精神と共振している。

しかしその木戸も、また大久保や伊藤も、すべて志士として、勤王に、また攘夷に（少なくとも一時は）奔走した人間たちであった。この尊皇攘夷の実体は、福沢諭吉が後に総括したように「門閥制度への鬱屈」であり（『福翁自伝』）、だからこそ、桂小五郎こと木

戸孝允は、開国に転じた自分の変わり身の速さについて、上に見たようなプラグマティックな主張をすることができたのだった。

しかし立憲理念が自己造型されていくこの明治初年度は、同時にまた、〈錦旗〉の新たな権威づけが行われていく時代でもある。それはつまり〈国体〉イデオロギーが誕生する時代でもあった。そしてそれは立憲制度の対重としての、〈教育勅語〉を生むことになる。そこでは〈国体の精華〉が自己顕彰されることになったのだった。

〈教育勅語〉が〈国体〉を天皇に直結し、それを国家の教育の大綱としたことは、明治憲法第一条を背景においてのみ、十全な理解が可能になる。反動的体制という漠然とした標語では、ここで起きていた複雑なイデオロギー的化合の実態は解明できない。たとえばこの体制の帰結が表面化した時代、すでに軍部の暴走に乗ってかろうじて政権を維持していた政府は、国体とはすなわち天皇統治権であると直截に断言している。つまり〈国体明徴運動〉と連動した治安維持法における〈国体〉の概念を議会で問われた時、政府は即座に第一条の天皇統治権をその法源として示唆したのだった（『国史大辞典』に依る）。

ともあれ〈国体〉が国家イデオロギーとして明確に登場したのは、〈教育勅語〉においてだった。原文を参照しておくが、そこで注意すべきは、臣民の忠孝、国体、教育の三位一体とも称すべき、緊密な融合である。

〈我カ臣民^よ克^よ忠ニ^{しん}克^{いつ}孝ニ億兆心ヲ一ニシテ世世^そ厥ノ美ヲ^な濟セルハ此レ我カ國體ノ精華ニシテ教育ノ淵源亦實ニ此ニ存ス〉（〈教育勅語〉より）

明治憲法の公布は1889年2月11日、施行は翌1890年11月29日である。教育勅語は施行のほぼ一ヶ月前の、1890年10月30日に公布された。この抱き合わせは偶然ではなく、意図的であり、それは普選法と治安維持法の抱き合わせに似た、前進と抑止反動の同時進行であったと考えて間違いない。あらためて文面を熟読してみると、文体のみならず、忠孝や臣民という言葉遣いに、儒学、漢学の響きが濃厚に漂うことに気付かされる。これもまた偶然ではなく、起草者と目される井上毅（1844～1895）、元田永孚（1818～1891）は熊本藩の儒学校、時習館に学んだ先輩後輩にあたる。その後井上はフランス語を身につけ、司法界を渡り歩いてキャリアを積み、明治憲法の起草グループに加わる一方で、教育勅語にも関与したのだった。彼の特徴は、憲法固有論で、西洋とは一線を画した日本の憲法を作ろうとする過程で、国学的国体観に出会ったらしい（国史や記紀を読んだことが確認されている）。つまり彼は進歩と反動を結ぶハブのような存在だったと言ってよいかもしれない。元田は、明治になると、儒学の権威のような位置に経上がり、宮中に入って明治帝の侍講（家庭教師）を勤めながら、天皇親政運動の中心となっていた。

この親政運動が、〈錦旗〉の明治的展開であることに気付けば、ここでは儒学と国学の緊密な連携のようなものが生じていることも明らかになる（実際に幕末の神道は、儒教との混交をもって一つの特徴としていた）。さらにまた、ある意味で、江戸期に形成した水戸学の国体論への先祖返りのような面もあるが、しかしやはり大きいのは幕末維新によって実体化した〈錦旗〉の権威、アウラであったことは間違いないと思う。

天皇親政運動は、ちょうど立憲運動と平行して、元田たち宮中派によって推進され、けっきょく伊藤たちの藩閥グループが、その危険なポテンシャルに気付いて無力化するという結末を迎えたが、その中心人物の一人であった、佐々木高行（1830～1910）はあの米欧視察団の一員であったことを一言しておくべきかもしれない。一般に異国文化を現地で体験した場合、その異国に興味関心を持つグループと、心を閉ざしてひたすら国粹に復帰するグループが分かれることは、ある程度普遍的な現象だが、佐々木ははっきりとその後者に属している。彼は帰国後の開化政策からは距離を置き、宮中の補佐官（侍補）として、明治帝を実質の専制君主として担ぎ出すことを画策し続けた。この親政運動が、家産国家とその〈君側の官〉（奸によくなる人たち、残念だが）のアルカイックな権力イメージに規定されていたことはまちがいない。したがって〈国体の精華〉をうたう修身国体派が、第一条に記紀の〈義解〉を法源として呈示し、それが〈国体明徴運動〉と〈治安維持法〉が護ろうとする〈国体〉の先取りとなるという、イデオロギイ的連鎖がここで生じているのである。したがって宮中派の暗躍をいち早く押さえ込んだ伊藤たちが、ほぼ本能的に近代的官僚機構と立憲に政治活動の重心をすでに置いていた、その〈開明性〉は強調しておくべきかもしれない。

親政問題は、結局第一条の実効性、現実性と連動しているわけだが、歴史的事実として、明治帝の政権参加は、〈臨在〉という儀礼的行為にとどまり、自らの意志によって国政を動かしたことは一度もない。その意味では親政はほとんど一度も行っていないと言ってよいと思う（解釈を広げればもちろん行幸への賛同も、〈国政への機能〉を持っていたことにはなるが）。しかし後の政治過程にとってより大事なことは、君主としての顕在感、存在感であり、それはこの教育勅語と〈御真影〉の制度化によって飛躍的に高まることになった。それを目撃して、面白い記録を残しているのは、あの日本近代医学の祖とも言うべき、エルヴィン・フォン・ベルツ（1849～1913）である。

まず明治初年度において、明治帝がいかに民衆から浮き上がっていたかは、天皇誕生日すら満足に知られていなかったことによく現れている。ベルツは、その閑散たる様を、故郷のドイツの皇帝誕生日と比較して呆れている。

〈この国の人民が、その君主に寄せる関心の程度が低い有様を見ることは情けない。警察の力で（※天皇誕生日の際には）、家々に国旗を立てさせねばならないのだ。自発的にやるものはごく少数だろう。〉（『ベルツの日記』明治十三年十一月三日条、上、114p）

この無関心が、明治三十年前後になると、すでに一変している。天皇の写真は学校や役所にかかげられ、国民はその〈人格〉を感じ続けるようになる。ベルツはその背景にやはり〈教育勅語〉の大きさを実感している。

〈天皇の人格が全面に押し出されることが、だんだん多くなってきた。学校や役所にはいずれも、天皇の写真が掲げられていて、今ではこれに祝祭の折、おじぎをしてあいさつせねばならないのである。日本の青少年の、あらゆる道徳教育の基礎を示す勅諭、〈教

育勅語〉が出たが、その中で天皇は、国民の一種の父親として表されている。〉（同上、『明治時代』より、上、189p）

ここでベルツは、その文教政策が「企図した程度以上の成果をあげた」根拠として、非常に面白いことを言っている。

〈こうして天皇を、国家の、ある程度概念的で象徴的な代表として崇拜する観念を、太古からの古い土地柄ではあるが、今はあらためてそれを有利な準備を施した国土に、十分意識して植え付けたのである。〉（同上）

これはほとんど、象徴天皇制の先取りのようにすら見える。そしてたしかに、そのような文化的、エートスのモメントが、特に国民の側に存在していたことも否めない。ここにまた、家父長的天皇像の牽引力が懐胎していたのだろう（高群逸枝のような人の中にすら生きていた、家父長天皇像）。しかしエートスの共感と、イデオロギー的国体論はほとんどまったく別次元のものである。そして根本的に反・人文的な邪気が顕れるのは、まさに後者においてであることに注意しておきたいのである。アルカイックな先祖返りをした神権的君主が、物化した国を、半奴隷化した人民を統治すべきではない、したがって、現人神的君主が教育を説諭すべきではないのである。教育とエートスは、ボトム・アップの自由な営為でなければならない、これもまた近代がようやくかちとった権利の遺産である。

この超越的君主教育権、あるいは説諭権の背景は、これからすぐまた解析することにするが、その前に〈国体〉という言葉の語法に注意しておきたい。

〈国体〉も儒学及び正史系統の古い言葉で、たとえば漢書に「儒者が国体に精通している」、という意味の文章があり、これはほぼ〈教育勅語〉の語法と同系統のイデオロギー内実を持っていると言える。つまりそれは、君主が国家を物化する、家産国家的国体である。。儒教的統治概念は、これから簡単に一瞥することになるが、それは基本的に国家外からの操作である。しかし徳育は国家内から形成するという自己矛盾が見られる。〈勅語〉においては、国家内的徳育以前に、その国家外からの超越的統治（いわゆる聖人の治世）が、〈国体〉に連結されていることに注意したい。

この儒学的概念は、しかし国語としてはまったく熟さなかった。日本での古い用例は、たとえば『玉葉』（平安時代末期）に、伯耆国（鳥取県）の〈国体〉を述べたあたりだが（『小学館国語辞典』の用例）、ここでは〈国〉そのものが、律令制での地方の意味であり、したがってそこでは〈お国ぶり〉のようなものが観念されているにすぎない。面白いのはしかし、この〈国体〉＝〈社会のありよう〉、という国語本来の語法は、幕末維新においても保たれていたらしいことである。たとえばその代表者として、勝海舟と福沢諭吉をあげることができる。二人とも、〈社会の実情〉というほどの意味で、国体という言葉を使っている。たとえば勝の次の例。

〈シナ人は、また一国の天子を、差配人同様にしているよ。地主にさえ損害がなければ、差配人は幾ら代わっても、少しもかまわないのだ。それだから、開国以来、十何度も天子の系統が代わったのさ。こんな国体だによって、戦争をするにはきわめて不便な国だ。〉

（勝海舟『氷川清話』、192 p）

ここでは勝は特に、儒教の国体概念を生んだ当の中国を話題にしているわけだから、〈国家〉と〈国体〉すなわち社会の弁別が際だつことになる。勝自身の自己意識は、〈国家〉の側にあった。もちろん国体論者の国家ではなく、社会に基盤を持つ、お国ぶり（エートスの実体）に基盤を持つ近代国家である。江戸城を西郷に引き渡した時も、勝の頭にあったのはもう幕府ではなく、国家だったと証言している。

〈自分の功績を述べるようでおかしいが、おれが政権を奉還して、江戸城を引き払うように主張したのは、いわゆる国家主義から割りだしたものだ。三百年来の根底があるからといったところで、時勢が許さなかったらどうなるものか。〉（同上、47 p）

〈時勢〉という言葉も、〈志士〉たちの時代把握に共通する用語で、維新運動の内実を知る上で非常に重要なキーワードだが、ここではそれが国家の趨勢という意味で使われることにだけ注意しよう（〈時勢〉の定位時空構造は、維新の〈速度〉と本質連関している）。

付言しておけば、〈国家〉という言葉が日本語として定着しはじめるのも、ちょうど幕末維新頃からである。もともとこの言葉は、漢文の制度史料、公家日記（これも漢文）で既に使われていた形跡はあるものの、統一された国家の全体を指し示すような用法は、やはり維新が統一国家を目指し始めたことで、始めて実体化が進んだようである。この言葉の原義（中国での正式の語法）は、やはり儒教的統治観念と不可分の関係にあり、国は領土、家は王家のことであった。したがってこれもまた家産国家的に、国民、あるいは人民を飛び越えた、アルカイックで偏頗な制度観念が顕在化する。そのことをまず忘れないようにしたい。この文脈では、勝たちの語法はすでに近代化した統一国家観念に基づいていること、そして人民あるいは国民はすでに国の不可分の要素として観念されていることが特徴的である。現在のわたしたちから見れば、ごく当然に思えるこのことをあらためて指摘するのは、まさに国体イデオロギーにおいて、国民も人民も存在していないからである。このアルカイズムのアングルからは、人民は一樣に〈臣民〉に塗りつぶされてしまう、その意味で家産化、物格化されてしまう。その根本の差異を、ここで確認しておきたいのである。

福沢にとっても、国体は社会であり、国家以前の状態だった。しかし福沢は、そのモメントをさらに〈文明化〉してみせる。国体とはナショナリティ、つまり国民、また国民性のことだと主張するのである。

〈国体とは何物を指すや。世間の議論は姑く^{しばら}お^お攔き、先ず余輩の知る所を以てこれを説かん。体は合体の義なり、また体裁の義なり。物を集めてこれを全うし他の物と区別すべ

き形をいうなり。故に国体とは、一種族の人民相集て憂樂を共にし、他国人に対して自他の別を作り、自から互いに視ること他国人よりも厚くし、自から互いに力を尽すこと他国人の為にするよりも勉め、一政府の下にいて自から支配し、他の政府の制御を受けるを好まず、禍福共に自から担当して独立する者をいうなり。西洋の語にナショナリチと名るもの、これなり。) (福沢諭吉『文明論之概略』巻の1、第二章〈西洋の文明を目的とする事〉、41 p)

国体とはつまり、国民国家の自国民のことである、と福沢は堂々と主張する。もちろん〈世間の議論〉、つまり巷間の〈国体論〉を強く意識しつつそう言う。これはまことに、開化の代弁者福翁にふさわしい、積極的な換骨奪胎ではあった。

『文明論之概略』は、国民国家の理念を総述した記念碑的な労作だが、初版の刊行は1875年で、征韓論(1873年)の二年後、すでに民権運動が蠢動しつつある時期だった。しかしこの開明派の上げ潮の時期においても、元田や佐々木の国体論者の暗躍は続いていたことが、本書においても見え隠れする。〈皇学者流〉の開化批判に対する逆批判が繰り返されているからである。おなじ文脈で、もう明治もかなり進んだころだが、勝も教育勅語的な「臣民」教育をこう批判した。

〈尊皇心と愛国心とが一致しないと、尊皇の実は挙がらないよ。当世の尊皇家たちにはちと規模を大きくしてもらいたいものだ。

.....人民を離れて尊皇を説くのは、そもそも末だわい。) (勝海舟『氷川清話』186 f)

明治の尊皇派、つまり佐々木や元田は、儒教的語彙を用いて「臣民の忠孝」を説いた。それはもともと封建道徳であり、明治国家が否定した幕藩体制内部のモラルだった。したがって勝はそのアナクロニズムも了解した上で、こういう風に斬って見せる。

〈ナニ、忠義の士というものがあって、国をつぶすのだ。己^{おれ}のような、大不忠、大不義のものがなければならぬ。〉 (勝海舟『海舟座談』、63 p)

幕藩体制で忠孝論、大義名分論の中心となったのは、もちろん水戸派だった。勝も福沢も、この水戸学、水戸派がしんそこ嫌いな人たちである。水戸学が「国体」概念を最初に幕末の思想界に提供したことを知れば、ここでもやはり「国体」における国民を飛び越えた家産的強権の自走にたいする、ほとんど本能的な忌避が、二人の心に働いていたと考えるべきである。水戸派はまた国学と連動して、プロト廃仏を行った党派でもあった。勝はそのことを述べる際に、政教分離的なセンスも見せている。

〈政治家が、とにかく宗教に手を出すのは、とんでもない大事を引き起こすもとだ。水戸の烈公(斉昭)が幕府のけんせきをこうむったのも、あまり封内の坊主どもをいじめたあたりだよ。一方に坊主を還俗さすれば、一方には金仏を鑄潰して、大砲をこしらえたから、

坊主は京都の宮方に愁訴し……幕府も……けんせきを加えたのだ。〉（同上、『氷川清話』、189p）

この当時は、宮中もまだ国学勢力に牛耳られてはいなかったもので、僧侶の愁訴も効いたようだが、神祇官が置かれた明治初年度になると、まずこうしたことは不可能だった。勝も福沢も、近代的な国民国家の構築をすでに念頭においていた。国民も政教分離もそこには登場する。ある意味で、立憲はこうした合理的近代化の集大成でもあった。しかし勝や福沢たち開明派に押される形で、親政派が政体ブレーンから脱落すると共に、「モラル」の領域に逃げ込んで、そこを最後の活動の場とするという力学が働いていく。その結果が、勅語と御真影であったと、やや単純ながら、総括できるだろう。

重要なことは、この二つの並行し、対立するイデオロギー運動、開明的近代集権（有司専制から立憲体制の開始に至るまでの）と、修身領域の家産国家化（神権的君主による教育の独占）が、密接に相呼応しながら、一つの「明治の流れ」を形成していったという歴史的事実である。つまり大久保や伊藤、そして元田や佐々木たちが日々宮中で顔を合わせている、そのくらいに、明治的開明と、明示的反動の距離は近かったということである。

開明派と反動派の最初のニアミスは、おそらく（衆目認めるところ）、明治十四年の政変だろう。伊藤と大隈の二頭体制が崩れ、大隈が官物払い下げのスクランダルにまきこまれて下野し、民権運動に加わることになった。この政変の黒幕、あるいはフィクサーの位置には思いがけない人物がいた。他ならぬ福沢諭吉である。諭吉はこの時期、政府内部に多くのシンパをもっていて、多大な影響力を及ぼしていた。それが「思いがけない」のは、もちろん福沢が在野人をもつて信念とし、酒は大好きだが（実際にかんりの酒豪だった）、「政治の下戸」をもつて自任していたからである（『福翁自伝』）。

この影響力もしかし、立憲運動と密接に関係していたことが分かる。ちょうどこのころ、宮中は憲法に関する意見を重鎮、元老に諮問しており、そこで大隈が持ち出した案件は、イギリス型立憲制をモデルとするものだった。そのモデルの「ブレーン」は他ならぬ諭吉だったことが知られている。これはすでに現在では客観的に認証されているが、しかし当時は伏せられていた。大隈と福沢の密接な憲法理念の交渉を、最初に直感したのは井上毅らしく（彼はすでに元田たちに近いところにいた）、それを伊藤に激しく抗議し、直訴する。伊藤が大隈を切り捨てたのは、つまりイギリス型からプロイセン型の立憲への転換をも意味していた。つまりそれは君主権の大小をめぐるものと単純化できる。伊藤は天皇大権の留保を選び、大隈＝福沢の「急進主義」、すなわち明確な「君臨すれども統治せず」という立憲君主制を捨てた。これが日本近代のこの後の歩みにとって、甚大な意味を持ったことは言うまでもない。

しかし君主権の広さ、狭さはヨーロッパの同時代政体でも、相当なレンジがある。そして立憲はこのレンジのほぼすべてをカバーできるまでに成熟していた（それは〈機関〉理念の成熟でもあった）。したがって伊藤の譲歩、選択は、もしこの段階に留まっていたなら、憲政の全体に決定的な悪影響を及ぼす質のものではなかった。問題は、井上毅の例に典型的に見られるように、リベラル派の敗北が、家産国家への志向性を顕在化させたことである。それはまさに〈国体論の魑魅魍魎〉を、立憲過程そのものに解き放つ契機とも

なった。〈明六社〉的な開明精神が終わりを告げ、〈錦旗〉が息を吹き返したからである。その担い手は、国学者ではない。元田永孚を中心とする儒学侍講グループ、天皇親政促進派である。福沢は、この動きをこうまとめている。

〈ソレカラ大隈の辞職と共に政府の大方針が決まり、国会開設は明治二十三年と予約して色々の改革を施す中にも、従前の教育法を改めて、いわゆる儒教主義を復活せしめ、文部省も一時妙な風になってきて、その風が全国の隅々までをも靡かして、十何年後の今日に至るまで政府の人もその始末に当惑しているでしょう。〉（『福翁自伝』300p）

福沢がここでこの前後の教育制度の変革を否定的に総括する際に、勅語をイメージしていることはほぼ間違いない。したがって、そのイデオロギー的内実を〈儒教主義〉と要約したことは、勅語の同時代人に与えた違和感を考える際に、大きなヒントになると思う。

単純化すればこうなるだろう。明治中期における反動の旗は、〈錦旗〉であり、その造型はすでに幕末維新に完了していた。それを行った中核のグループは、急進化した国学、つまり平田派の国学である。それは神祇官独裁へとつながり、その狂信が引き起こした廃仏毀釈のあまりの悲惨さに、政府中枢はすぐに距離を取り、神祇官を省にあらためて国家統制に服させることにした。それからしばらくは、米欧巡察、征韓論下野、民権運動と〈明六社〉に続く、開明の上げ潮の時期である。

これが変わったのが、西南戦争後の混乱だった。元田や佐々木の宮中派閥が形成されていくのがちょうどこの時期である。彼らは青年に成長した明治帝に親政を画策するようになる。その画策は、国学神祇の視点からはかなり矛盾した（もちろん儒学と神道の混交は幕末までにある程度まで試みられてはいたものの）、儒教道德を天皇に侍講するという形式をとった（元田が代表）。ではかれらは、儒教を隠れ蓑にして、〈錦旗〉を振るうことを願ったのだろうか。これはある意味でそうだが、また別の面ではそうではないと思う。つまり勅語以降、また伊藤による親政派の無力化以降、儒教モラルの宮中での影響力ははっきりと拡散し、少なくとも目立たなくなる。しかしまたそれは、儒教モラルのある部分が、確実に明治帝のカリスマ性に吸収されていったからだとも言える。

そのイデオロギー習合（儒教と国学の習合）の基軸の一つは、すでに登場した、天皇の家父長擬制の一般化である。しかしそれだけではないと思う。儒教モラルそのものの中に、こうした家産的首長の焦点描像を促進し、助長する何かが本来的に埋め込まれていたと考えねばならない。それが明治帝のカリスマ形成の開始によって、実体化されていったのではないかとわたしは思う。つまり、国体論のイデオロギー形成の現場は、かなり複雑なのである。

平田国学が中心になって造りあげた〈錦旗〉の権威と、儒教的モラルが習合する過程が、この明治十四年の政変から、明治二十四年の勅語公布までの時期に、深く密かに進行していった。それはイデオロギー融合、化合の実体的過程である。その化合の触媒の役を果たしたのは、わたしは端的に、儒教モラルの根幹である、〈修身齐家治国平天下〉ではなかったかと思う。もう一言言えば、そこに内在する、〈全体支配〉のイデオロギーである。それは本来的に、上からの道德教育と親和性を持つものだった。

身を修め、家をただし、国を治め、天下を平らかに保つ、これが儒教的士大夫君子のモラルの根幹である。東洋的モラルの代表として、すでに常識化して久しいものの、その内部構造は意外とそのままにしておかれることが多かった。それはなぜだったのかという問いを含めて、いまあらためて対自の俎上に載せてみることにしよう。

出典はもちろん（もちろんが通じるだろうか？いささかこころもとない）、儒教の根本經典、『礼記』の〈大学〉篇である。のちに『大学』として独立した、この政治と道德の根幹を説いた教典は、『四書』（『論語』、『大学』、『中庸』、『孟子』）に編入されることによって、真に儒教の根本經典としての地位を獲得するに至った。

身を修めるとは、つまりは四書五經によって、士大夫の生き方を培うことであり、それは最初から統治の手足となること（科挙に通り、国家官僚となること）を予定している。まずそれは家のおさまりによって試される。親への孝がグロテスクなまでに強調され、長幼、男女の別、夫婦の別が家政を小さな強権国家とする。そして仕官がかなえば、忠心を護りつつ君主を補佐して国を治め（封建の一国、あるいは郡県の地方の場合もある）、もって天下の安寧に貢献する。こうしてみると、封建であれ、集権であれ、そこで実効的な官僚支配を行うための、まことに常識的な、前近代的モラルを説いたものにすぎないように見える。

しかしそうではない。それは高度に組織化された家産的官僚のモラルである。何が組織化のかなめか、それはまず同心円構造である。一身、一家、国制、天下（王朝の全領土）が、等質の上意下達原理によって貫徹される。その原理とはすなわち、勅語の説く、〈臣民の忠孝〉に他ならない。これがまず一つ。

さらにそれは強権的な片務性を特徴とする。下から良き官僚が育ってくるのを、上から説諭し、奨励し、そしてもちろん懲罰も行う。懲罰権は、上に立つ者が下に居る者に使うことが是認されている。天子は大臣を罰し、大臣は家に帰れば子供や妻を罰し、子供の中で兄であれば、弟を罰する。この入れ子になった遍在的懲罰権によって、儒教的支配は、二つのモデルに接近する。異端審問を伴う、中世末期から近世初期のカトリック教会と、思想犯摘発を伴う、全体主義的支配である。

結論を言えば、〈修身齐家治国平天下〉とは、前近代家産国家における、臣民（および官僚）の全体支配の原理である。

法は本来、人間の外面を規定し、内面をそのままにすることで法となるものだった。これは近代法の基本原理でもある。イエリネクはこの原理を、次のように要約している。

〈法規範は、つぎのような本質的な徴表を呈示する。

1. 法規範は、人間相互の外的行為に対する規範である。
2. 法規範は、一つの承認された外的権威から由来する規範である。
3. 法規範は、その拘束を、外的諸力によって保障される規範である。

これらの徴表によって、法規範は、宗教規範、道德規範、および習俗規範から区別される。それらの規範には、上の三つの徴表のどれかが欠落している。〉

(イェリネク『一般国家学』第十一章〈国家と法〉272p)

宗教、モラル、そしてエートスは、いずれも内面的規範であり、モラルには外的権威が、エートスには外的な保障が欠如している。したがってそれは法規範とは異なる。

この法の外面性は、近代法のみならず、古代法、律令の法治的側面でも護られている。外的な行為、事実について、報償があり、懲罰がある。たとえば原始仏教団の〈律〉(『律蔵』に収録された教団内部の規定)もそうであった。悪口を言う、人をなぐる、食べ過ぎる、すべて外的に確認できる事実であり、それに対して悔悟と矯正のルールが決められている。法で内面に介入するものは、元来刑法の〈動機〉のみであると言ってもよい。そしてその〈動機〉もまた(少なくとも近代法においては)客観的に法廷において(物証を用いつつ)再構成されるべきものだった。つまり〈動機〉は、内面支配の結果ではなく(拷問によらず)、外的、客観的に法理のモメントとして呈示される。

この近代法の基本中の基本原則は、ナチズムとボルシェビズムの〈全体的支配〉によって、根本的に破壊された。思想犯、「反革命」の反逆罪がこうして登場することになる。アレントは、警察国家における官僚的支配と、全体的支配の根本の差異が、まさにこの内面の支配にあったことを指摘している。

〈戦前の(※第一次大戦前の)専制政治からわれわれが知っている旧式の官僚制的支配と、全体主義的支配との間の際だった相違の一つは、前者がその政治領域内に属する臣民の外的運命を支配するだけで満足し、精神生活まで掌中に収めようとはしなかったことである。しかし全体主義的官僚制は、絶対的権力の本質を一層よく理解し、市民のあらゆる問題を、私的なものであれ、公的なものであれ、精神的なものであれ、外的なものであれ、同じ一貫性と残虐さをもって統制する術をこころえていた。その結果、旧来の官僚制的支配のもとでは、諸民族の政治的自発性と創造性が圧殺されたのにとどまったのに対し、全体主義的支配は、人間の活動のすべての領域における自発性と創造性を窒息させてしまった。政治的非創造性のあとに続いたのは、全面的な不毛であった。〉(ハンナ・アレント『全体主義の起源』第二巻〈帝国主義〉202p)

明治近代に即して言えば、大久保が主導した有司専制、そしてその後の藩閥政府の専制は、基調は官僚的外的支配であったが、すでに思想統制を開始しているという意味において(新聞紙条例、讒謗律等)、全体的支配の萌芽を示していると言える。しかしまたそれは、同時代のヨーロッパでも行われていたわけであり、そのレベルの言論統制の日本版であったこともたしかで、その意味ではある種の限界付きのものでもあった。つまりモラル、エートスの面にまで介入することがいまだに希薄であった。これを一変させたのが、勅語と教育の専制的統制だった。それはまず修身教育ではじまり、やがて神話教育へと拡張されていく。第一条、天皇統治権の〈義解〉が、すでに記紀神話で氾濫していたことを思い出しておこう。国体論が教育の統制に成功した時、そこにあいた大きな精神的な欠如態のトンネルから、全体的支配のあらゆる妄想がすでに侵入可能になっていた。これが明治末の制度イデオロギーの内実であったと思う。

それはおそらく全体主義ではない。より日常的な支配形式であり、まさに家産国家特有の隠然たる上意下達、そしてそれを保障する、よく組織された暴力性を前提としている。したがってその本質は、家産的全体支配としてもっともよく特徴づけることができる。

この日常的支配という特徴からして、たとえばナチズム下の言論統制、ボルシェビズム下の〈反革命裁判〉（モスクワ裁判において極まる茶番）と、特高思想警察、また検閲の最盛期における、ある種の平静さ、静けさとの対比が生まれる。なぜ静かなのか、なぜ、酷薄な統制に対して大きな声があがらずに終わったのか。わたしはそれは、制度と民衆の両方の〈先祖返り〉に原因があるのではないかと思っている。詳しい分析はその時期にまでこの定位解析が進むことをまたねばならないが、あらかじめ言っておけば、その静けさ、日常性こそは、つまりは儒教的支配に特徴的な内的支配によるものである。

その言論統制の近い例（明治にとっての近い例）として、安政の大獄（1858～1859年）における思想統制、また蛮社の獄（1839年）におけるそれを参照することができる。両者ともに攘夷思想をめぐるだったが、井伊大老のそれは、開国を是とし攘夷思想を罰するのに対し、鳥居耀蔵のそれは、攘夷思想＝鎖国政策が、開明的な蘭学者を罰したという対極性が見られる。しかしその〈危険思想〉に対する呵責なき弾圧は、まさしく儒教的刑政の発動そのものだった。安政には吉田松陰、橋本左内が倒れ、蛮社では、高野長英、渡辺崋山が犠牲となった。特に国体論につながっていく流れとしては、蛮社の獄が重要である。

蛮社は、天保改革の外縁部でおきた（鳥居は改革のブレーンでもあった）。これは幕藩体制の思想統制を考える際に重要な連関である。江戸期の大きな改革は、すべて農本的であり、反貨幣経済志向であることは、いずれまた通観するが、その改革の内実は、合理的な貨幣経済を排除する分だけ、儉約令をはじめとする、〈精神統制〉を主体としていた。つまり〈修身的〉であったと総括できる。このことがまさに、幕藩的専制を、明治の〈修身イデオロギー〉（つまり勅語）へと媒介した、歴史的、制度的背景ではないかと思う。たとえば天保の儉約令は、片田舎の木曾路の街道町においても、厳しく施行されていた。

〈村民の使用する煙草入れ、紙入れから、女のかんざしまで、およそ銀という銀を用いた類のものは、すべて引き上げられ、封印をつけられ、目方まで改められて、庄屋預けということになる。〉（島崎藤村『夜明け前』第一部、〈序の章〉、14 p）

装飾品のみならず、たとえば村芝居でさえ、見回りの役人によって監視報告されていたことが、やはり同じ作品中に記録されている（藤村が調べた実際の史料に基づいていたことはほぼ間違いない）。これは江戸の芝居統制をめぐる遠山景元（金さん）と鳥居耀蔵の対立をすぐに思い起こさせる。この支配形態の等質性（江戸と木曾路）での等質性もまた、全体的支配のメルクマールであることは言うまでもない。幕藩体制はハイブリッドな体制で、集権機構は完成されていない。しかし全体支配の等質性は、かえってこうした修身的強制によって保証、あるいは補填されていたことがよく分かるエピソードである。

大政翼賛会から、戦時経済への移行に際して、こうした儉約令もどきの政令はやはり多発されていく。その支配形式が著しく、儒教的封建期に接近すること、ここにも勅語によって息をふきかえした、国体イデオロギーの力を認めることができる。

蛮社にもどるならば、〈まむし〉と評された鳥居は、儒学者であり、蘭学者にもともと強い反感を持っていたことが知られている。一方また、〈蛮社〉という蔑称は、国学者がつけたもので、そこにも蘭学に対するルサンチマンがはたらいていた。当時の蘭学は一種のピークをむかえており、だからこそ畢山も長英も、鎖国の国策をめぐって、その是非を問うという大胆な行動に出たのだった。畢山と長英を失った蘭学は、これから幕末まで低迷期を迎えることになる。水戸学風の大義名分論が氾濫する世の中が到来し、そこで佐々木や元田は儒学を学ぶことになる。勝や福沢といった蘭学者は、当時の実勢力（思想の実勢力）としては、少数派であったことを忘れないようにしたい。佐々木や元田の儒学、漢学の方が、当時のイデオロギー布置では、尊皇攘夷の主役としての自信と自覚にあふれていた、それが幕末の定位現実である。

維新によってその力関係がまったく逆転する。このことによって漢学も儒学も、はじめて「日陰者」的な辛酸をなめることになる。生活の面でも社会的評価の面でもそうである。したがってまたそのことが、勅語にながれこんでいく彼らの心性のある部分、反・文明的なジンゴイズムとルサンチマンを強めていったことは想像に難くない。

こうして複雑な、長期にわたるイデオロギー化合の結果、勅語と国体論が生まれることになった。それはマクロに概観すれば、天皇統治権を宣言した第一条、第四条という「法理」と結びついて、近代国家の滅びを準備する「死の棘」へと変容していく。近代国家に埋め込まれたイデオロギーの癌がこうして発生する。

どうして癌なのか。なぜならそれは、近代的立憲制度を裡側からなくしにすることからである。最初のごくまっとうな忠孝、少し古めの道德教育の推奨に見えたかもしれない。しかしそうではなかった。修身が天皇大権によって「説諭」されたこと。「御真影」がシステムティックに配置されたこと（ベルツが証言するように）。そして最後に、前近代的儒教支配、そのよく組織された内面統治の全体組織が、近代的教育の場で、まさに自己増殖し、「神話化」の原動力となった。それが事柄の本質である。この修身支配の羽がはえそろったその時すでに、法治を本質とする（すべき）日本近代国家は自壊を始めたの。

「国体」には当然、法治の理念は完全に欠如していた。〈修身齐家治国平天下〉に含まれる懲罰権は、上述したように、片務的であり、家産的であり、物化の原理であり、奴隷化の原理である。そこには近代も法治も。影すら射していない。それは「神話」によって支えられるしかない、「蒙昧的支配」のシステムである。

歴史の神話化の問題は、後でまたまとめて観察することにしよう。ここでは国体イデオロギーのもつもう一つの特徴、自同性と循環論法的正当化を確認しておきたい。近代史の中で国体イデオロギーを追跡しようとすると、どうしてもこの論理の渦の自己呪縛のような現象に繰り返し出会うことになるので、あらかじめここでまとめてその内実を概念化しておきたいのである。

まずこのことを鋭く指摘したのは、北一輝だった。

〈……日本の憲法学者に於ては、国体を憲法論に於て論ずるは我が国体は如何なる国体か、即ち主権は何処に所在するかを決定せんが為めなりと云ふに其の解釈としては常に必ず、萬世一系の我が国体に於いては、主権は天皇にありと一貫す。是少しも解釈に非らず、萬世一系の天皇に主権が所在するが故に主権は天皇に在りと云ふものなり。〉（北一輝『国体論および純正社会主義』第四篇〈所謂国体論の復古的革命主義〉、220p）

北のこの主著は、国家社会主義の著作としては、空想的、かつ観念的形而上的で、当時の社会主義、国家主義の文献に比してもあまり見るべきものを持たないが、反面、この国体論批判の篇は〈天皇機関説〉とほぼ連動して、非常に鋭い洞察を含んでいる。たとえばこの国体論の自同性批判だが、それは国家主権論の立場から行われているという意味で、美濃部、イェリネクの側に立つものであり、かつ国体論特有の論理構成も正しく見抜いていると思う。

主権を国家主権として見た場合、それは絶対主権として排他的であるから（これが国民国家の前提でもあることに注意）、それは必然的に自同的である。国家は国家主権としての主権しか知らないからである（国際法と国際連合は次の段階の主権を予告、予感しているが、それはいまだに実体的ではない）。この意味で、主権論としての自同性という面では、実は明治憲法が言挙げする〈萬世一系〉は、君主制、特に絶対君主制ですでに用意されていた観念だった。あの〈王は死なない *le roi ne meurt pas*〉という論理である。この君主の不死性のイデオロギーは、君主権を個々の王から、〈玉座〉へと抽象化し、そして〈機関〉へと受け渡す、そういう位置にある過渡的イデオロギーである。その不死性は、まさに王統の〈萬世一系〉性であるから、その意味では、明治憲法の言う〈萬世一系〉も、絶対王制、そしてその後裔としての立憲君主制から逸脱しているわけではないのである（普通この系譜性は見逃されることが多いように感じる）。

国家主権そのものが上に述べたように、最高主権としての自同性を持っており、自己存在の最高性以外に法的根拠を持たない（たとえばイェリネクもこの点を何度も強調する）。国家主権に併合される君主主権もその例外ではない。君主主権としての天皇主権も例外ではない。北はこの重要な法理的モメントを、ここで特に強調しているわけではないが、国体論の自同性を指摘することで、その系譜が浮かび上がることもたしかである。この点をわたしはまず非常に面白いと思う。

もう一つは、国体論が内包するジンゴイズムの自同性で、北はそれははっきりと見抜いている。天皇は主権者である、なぜなら主権は天皇にあるからという、循環論法的自同性は、儒学ではなく、国学特有の自同性だった。その開始者は他ならぬ本居宣長（1730～1801）である。

ある人が、国学的審美主義の根底にある、〈あはれ〉とは一体何なのかと宣長に問う。宣長はそれなら知っていると思って反省してみると、すぐに答えが出ない（「ふと答ふべき言なし」）。思いめぐらせば、あはれは奥深く思えてくる。それで後で答えますからと言って質問者にひきとってもらい、一人になって考えてみると、どうも簡単なことではないと思い至る（「いよいよあはれの言は、たやすく思ふべき事にあらず」）。思えば思うほど、あはれの情感は、宣長が閲歴してきたすべての文献、作品に広がっていくのだった。

〈大方歌道は、あはれの一言より外に、餘義なし、神代より今に至り、末世無窮に及ぶまで、よみ出る所の和歌みな、あはれの一言に帰す、されば此道の極意をたづぬるに、又あはれの一言より外なし、伊勢源氏あらゆる物語までも、又その本意をたづぬれば、あはれの一言にて、これを蔽ふべし……〉（本居宣長、『安波禮弁』）

この印象的なくだりにわたしが出会ったのは、小林秀雄晩年の大著、『本居宣長』の中の引用においてだった。小林は、この審美的渦の自己呪縛を、論理を越えた論理のように絶賛していたように思い出すが、わたしは読んですぐに笑い出した。そして同時に、本居国学の浅い底が見えた気がした。こういう審美主義になら、「洋の東西を問わず」、もうすでに何度も出会っていたからである。そうした自縄自縛の審美主義は、多くの場合、肥大した集団の自尊心、つまりジンゴイズムはクセノフォビアと結びつく習性がある、これにもわたしは気がついていてた。

つまりすでに気になりはじめていた、本居国学に特有な、しつこいジンゴイズム（特に〈漢意^{からごころ}〉嫌悪）が、単純な鎖国的クセノフォビアから発していることを、この時直感したのである。この直感は現在も変わっていない。つまりわたしがわたしであり、かれらはわたしとちがう、だから〈あはれ〉ではないという論理。そしてまた、宣長の自同的〈あはれ〉是認は、〈修身齐家治国平天下〉に似て、やはり同心円的にどこまでも広がっていく観念構造を持ち、その極限は〈末世無窮〉、すなわちクロノトポスの最大値を示している。これを〈天下〉と読み替えれば、〈修身齐家治国平天下〉の最大値と一致する。幕藩の〈天下〉は、鎖国により同心円構造を固定した。したがって本居の〈末世無窮〉もまた、鎖国を条件とした天下安定を前提としている。こうして見ると、鎖国的クセノフォビアは、たしかに江戸的修身の結論でもあったのかもしれない。攘夷は儒教的修身と本来的な親近性を有する、その根拠もここにある。

北一輝が〈萬世一系〉に循環的自同論理を見たように、それとまたどこかで関係しているナショナリズムの標語、〈大和魂〉（これはすでに宣長の語彙にも含まれていたが）に自同的循環性を見た人物がいた。漱石、あるいはその分身としての〈苦沙彌先生〉である。先生が披露する〈大和魂論〉にはこうあった。

〈「大和魂！と叫んで日本人が肺病やみの様な咳をした。大和魂！と新聞屋が云ふ。大和魂！と掏摸^{すり}が云ふ。大和魂が一躍して海を渡った。英国で大和魂の演説をする。独逸で大和魂の芝居をする。東郷大將が大和魂を有^もって居る。肴屋の銀さんも大和魂を有^もって居る。詐欺師、山師、人殺しも大和魂を有^もって居る。大和魂はどんなものかと聞いたら、大和魂さと答えて行き過ぎた。五六間行ってから、エヘンと云ふ声が聞こえた。三角なものが大和魂か、四角なものが大和魂か。大和魂は名前の示す如く魂である。魂であるから、常にふらふらして居る。誰も口にせぬ者はないが、誰も見たものはない。誰も聞いた事はあるが、誰も遇った者がない。大和魂はそれ天狗の類か。」〉（夏目漱石『吾輩は猫である』249p f）

漱石の出世作、『猫』の発表は、日露戦争の時期と重なっている（1905一月～1906八月、雑誌『ホトトギス』連載）。戦勝で高揚し暴走した（日比谷交番焼き討ち事件等）、最初の大きな国粹主義のうねりと、そこで登場した素朴な〈大和魂〉イデオロギーに対する距離感が、この一文の背景にある。ある意味で、北が見た〈萬世一系〉の自同性が、生まれたばかりの近代国家の〈日本国民〉に反照したものが、大和魂の自同性であると思えないこともない。いずれにせよここでもまた、無限の同心円的拡張が観察される。それは国体論のブラックホールから放たれる、邪気のエネルギーだと言っても、それほどの外れではないだろう。

健全なナショナリズムはもちろん存在し、それは国民国家の情念的基底ともなっている。しかしそれは自他の〈交際〉の意識によって補完され、バランスを取っている。したがって決して同心円的に無限の彼方に拡張することはない。愛国心というなら、国体を批判する勝も、福沢も、それぞれが一家をなした立派な愛国者だった。そして自他の相互是認の意識も不断にそこでは働いていた。その相互性が遮断され、自同性の闇が広がるのが、宣長的〈あはれ〉、大和魂的〈エヘン〉、国体論的〈萬世一系〉の特徴である。この論理を見抜くことが、様々に姿を変えるこのジンゴイズムの邪気を早めに認識するコツではないかと思う。社会工学的是正は、まずこの事実認識、退嬰的論理構造の確認から出発すべきだろう。そして是正の鍵は、やはり他者性の生産的是認以外にありえないと思う。

北一輝に再び戻るならば、天皇主権と〈錦旗〉の本質連関を直感したことも、彼の国体論批判を忘れたくないものにする一つの要因だと思う。彼はそれを〈南都の神輿〉に比較している。平家物語の時代に荒れ狂った、権力者から甘やかされた、自らも強権を志向する、僧兵たちの強訴スタイルの連想である。

〈……今日に於ては、南都の僧兵が神輿を奉じて押し寄せたる如く、『国体論』の背後に隠れて迫害の刃を揮ひ讒誣の矢を放つことは政府の卑劣なる者と怯懦なる学者の唯一の兵学として執りつつある手段なり。而して往年山僧の神輿に対して警護の武士が叩頭礼拝して慰諭せる如く、『国体論』の神輿を望みては如何なる主義も学説も只回避を事とするの状態なり。然れば今、吾人が此の神輿の前に身を挺して一矢を番へんとする者、或は以て冒険なりとすべし。〉（北一輝、同上、210p）

これはしかし冒険であって、冒険ではない。なんとなれば神輿の中には真の神はいないからである。そこに鎮座するのは、「彼ら山僧の迷信によりて 恣に作りし土偶」にすぎない。北はこの日露後の時点（原著の公刊は1906年、すぐに発禁処分となった）で、「不敬罪」の荒れ狂う大戦前夜の状況、刑死した彼がもはや実見することのなかった混沌と混乱を幻視していたのかもしれない。それはまさに居丈高な軍部の揮う「神輿」にすべてが屈した、コモンセンスを多少でも持ち合わせる国民にとっては、真に屈辱の時代だった。

北と美濃部は機関説を共有している（北が1906年の時点で、図書館通いの独習により、機関説をほぼ自家薬籠中にしていたのは、真に驚くべき受容の素早さ、適確さであると思う）そして北も美濃部もまた、機関説の敵対者、国体論の不条理な専制的威勢をも感

じ続けた。政治的立場から言えば、およそ正反対とも言える二人が、国体論と立憲精神に関してほぼ一致した立ち位置を示すこと、そのことの意味は意外と大きいものかもしれない。ともかく美濃部が「神輿」の圧迫を感じ、それに抗して機関説を仕上げていったのはたしかだった。『憲法講話』の序で、彼は国体論を名指しで批判している。

〈惟^{おも}うに我が国に憲政を施行せられてより既に二十余年を経たりといえども、憲政の智識の未だ一般に普及せざること殆^{ほとんど}ど意想の外にあり。専門の学者にして憲法の事を論ずる者の間にすらも、なお言を国体^{こくたい}に籍^かりてひたすらに専制的の思想を鼓吹し（※穂積八束一派のこと）、国民の権利を抑えてその絶対の屈従を要求し、立憲政治の仮想の下にその実は専制政治を行わんとするの主張を聞くこと稀ならず。〉（美濃部達吉『憲法講話』〈序〉、5 p）

今一度、国体論の要諦を、穂積たち、〈憲法解釈正統派〉に沿って要約しておくならば、それは国体と政体の分離を特徴としている。法理としての用語であるから、すぐには何が問題なのかをイメージしにくいかもしれないが、要は国家の外に国体＝天皇を指定すること、それはつまり何度も指摘したように、前近代的な家産主権者への先祖返りなのである。したがってそれは近代的立憲、近代的国政の破壊と同義である。国家の外に置かれた超越的国体（絶対統治者としての天皇）においては、原理的に国民の姿は消え果てている。〈萬世一系〉だけが鎮座している。その超越的、国家外的主権から見れば、国家内的国民は臣民としてしか存在しない。〈臣民〉とは一箇のユーフェミズムであり、その内実は無権利主体としての奴隷、あるいは半奴隷である。そしてその〈萬世一系の錦旗〉を、国民不在の家産国家の旗を、佐々木や元田や穂積が振りかざしている。つまり彼らの観念にはまず神輿があり、そこに得体のしれない彼らの〈神〉＝裸形の権力が鎮座していると言い換えてもよい。肥大した軍部が、またこの陳腐な旗を振った時、陳腐な〈神輿〉は、莫大なイデオロギーの力を揮ったのだった。国民も、昭和天皇ですら、その視界には存在していなかった。旗だけがあつたのである。つまり彼らの権力妄想だけが、先進の近代機構に乗って、暴走したのである。

したがって、これも何度も強調する必要のある基本的事実だが、国体論の〈取り分〉は、御輿を振るう権力志向の亡者たちの権力陶醉、そしてそこから生じる（べき）莫大な〈物格〉的利権以外にはない（〈分捕り勝手放題〉の対象としての国家資産、この原型はすでに江戸儒学に懐胎していた——後述）。この妄念を北も美濃部も正確に見抜いていた。見抜いていたが、美濃部はしかし穂積に反対して自説を展開する時、〈国体と政体の一致〉を説くしかなかった。国体という観念自体を否定することはできなかったのである。

それは国体論がすでに社会的現実として、また国法議論の場においてすら、コンセンサスを得てしまっていたからである。その存在を否定することは、法理としてもすでに不可能だった。勝や福沢の時代との違いがはっきりとここにある。つまり勅語以降の政治過程の現実が、こうした帰結を生んだと言い換えてもよい。しかしその困難の中で、ともかく彼は、政体と立憲の一元性、君主の国家内存在とその立憲的機能を説き続けた。神輿に屈服する屈辱に抗した最後の法理が、〈天皇機関説〉だった。それは今のわれわれには、

はっきりとわかる。美濃部は結局〈不敬罪〉に問われ、著書は発禁処分となった。高野長英や渡辺崋山の弾圧と同じ形式の、〈思想支配〉が繰り返されることになった。この立憲精神の最終的敗北が、2. 26から始まる、非立憲的軍事専制の道を開いた、そう総括できるだろう。

つまりやはり〈天皇機関説〉は、立憲と近代日本にとってのアキレス腱だったのである。そしてもう一言言えば、〈戦争指導〉の当事者であったノーメンクラトゥーラは、原爆と玉音放送の後ですら、観念的国体論を払拭できなかった。まさにそのことが、敗戦の酷薄な教訓を生かせず、明治憲法を自力で改革できなかった、根本の原因でもあった。日本側から提出された改正案（松本案）の冒頭が、まさに第一条および第四条の天皇統治権、あるいはその〈総攬〉の保全を宣言していたからである。この信じられないような無能力からして（法理的、憲法的、政治的、歴史的無能力）、憲政の自力更生はやはり無理であったと判断されてもいたしかたなかったのかもしれない。

同じ時期、新聞のインタビューを受けた美濃部は、帝国憲法そのままでよい、運用をしっかりとしていけば十分民主化はできると答えたようだが、こちらの方が、松本案よりはるかに〈法理〉的に一貫性があり、実現の可能性はほぼゼロにひとしかったとしても、将来性すらあったように感じる。つまり彼は最後まで〈機関説〉と、〈理法〉の合理性、慣習法的憲政の安定と拡大、そして最終的な民主主義の実現を信じ続けたのである。

この第一級の憲法学者の首尾一貫性と、敗戦国の大臣の無能力との間の、どうにも接点のみつからないすれちがい自体、われわれの現代の定位分裂を予感させる出来事だったと言えるかもしれない。

（第二回テキスト終わり）