

象徴天皇における政治と倫理
—和辻哲郎と尾高朝雄の国体論争をめぐって—

日本女子大学 田中久文

はじめに

今年、天皇の代替わりもあり、改めて「象徴天皇制」とは何かが議論されている。そこで論点となるのは、まずは「象徴天皇制」と民主主義とが両立しうるのかという問題であろう。さらにいえば、両者は相補的な関係となりうるのかということも考えてみる必要があるのではなかろうか¹。かつて福沢諭吉は、国会開設を目前にして、皇室を「政治社外」において国民の統合をはかることによって、逆に活発な論戦もはじめて可能となるとした²。

最近、レビツキー、ジブラット『民主主義の死に方』³と、ダグラス・マレー『西洋の自死』⁴という二つの本が話題になった。前者は、米国における白人比率の減少がトランプ現象を引き起こしたとするもので、民主主義には白人文化が培ってきた「寛容」「自制心」という目に見えない規範が必要だとするものである。後者は、開かれた移民政策を続けた欧州リベラリズムが逆にそれによって自壊しつつあるとするものである。文化的アイデンティティの喪失によって社会が「分断」し、民主主義そのものが成立しなくなる危険性を私たちは目の当たりにしている。近年、民主主義には何らかのナショナル・アイデンティティが必要だとする「リベラル・ナショナリズム」という考え方も注目を集めている⁵。

さらに、天皇制と民主主義との関係を考えることは、そもそも民主主義とは何なのかという、より根本的な問題にもつながっていく。昨今の日本の政治が「数の政治」となってしまうことが、しばしば批判されている。しかし、「多数決」に依らず、どこまでも合意を求めていくためには、最終的には政治を超えた何らかの統合の機能が働かなければならないのではなかろうか。そこに「象徴天皇制」の一定の働きを期待することも可能なのではなかろうか。

ただし、こうした議論は当然のことながら、社会の閉鎖性を促す危険性をもっている。天皇制はナショナリズムを含みつつも、同時にそれを超える視点をもたなければならないはずであるが、そうしたことは可能なのであろうか。

実は、日本国憲法の制定の際に、「象徴天皇制」をめぐる二つの重要な論争が起こった。一つは和辻哲郎と佐々木惣一、もう一つは尾高朝雄と宮沢俊義によるものである⁶。そこでは、上記で取り上げたような問題がまさに論戦の対象となっていた。

二つの論争は、直接的にはともに新憲法の掲げる「象徴天皇制」が、従来の「国体」

を維持したものであるのかをめぐるのである。この「国体」という概念は、今回のテーマである政治と倫理との関わりを考えようとするとき、近代日本において最も重要なものの一つであろう。

なお、二つの論争を起こした和辻と尾高とは、ともにその思想形成においてハイデガー哲学から深い影響を受けている⁷。

結論的にいえば、この二つの論争において、和辻、尾高は新憲法においても「国体」は維持されたとし、しかもそれは国民主権の原則と矛盾するものではないと主張した。彼らは新憲法制定の手続きの正当性（背後にGHQの強制がなかったかという問題）にはあえて触れずに、新憲法を所与のものとして受けとめ、天皇制と民主主義との融和をはかろうとした。

それに対して、佐々木、宮沢は新憲法の掲げる国民主権によって「国体」は明らかに変更されたとし、さらに新憲法制定の手続きの正当性も問題にしている。ただし、「国体」変更に対する評価が、両者は正反対であった。佐々木は「国体」変更を不必要であったとする。また新憲法は自発的なものではなく、GHQの要求するような民主化も明治憲法下で可能であるとした。一方、宮沢はポツダム宣言を受諾したとき、天皇主権から国民主権へと変わったのであり、それは一つの「革命」ともいえる事態であったとする有名な「八月革命説」を唱えた。その上で、国民が新憲法を制定したのであり、それは正当な手続きによるものだとして主張した。

また、和辻、尾高と佐々木、宮沢とは論争の範囲に関しても相違がみられる。佐々木、宮沢は憲法論争である限り、議論を純粋に政治の問題に限定すべきだとした。それに対して、和辻、尾高は「国体」について論じる以上、政治ばかりでなく倫理にも触れざるをえないとし、まさに政治と倫理との関わりを問題にした。

一 和辻・佐々木論争

まず、佐々木惣一と和辻哲郎との間の論争からみてみよう。

すでに述べたように、佐々木は新憲法によって「国体」は変更したと主張する。彼は、「国体」には「精神的観念より見た国体の概念」と「政治の様式より見た国体の概念」とがあり、両者は厳しく区別されなければならないとした上で、憲法において問題になるのは後者のみであるとした。後者の意味での「国体」とは、具体的には「統治権の総攬者」が誰かということであるという。それが単数の場合は君主制、複数の場合は共和制となる。また「統治権の総攬者」が、ではいかなる方法で実際に統治権を行うかという点からみた国家の形体は、「国体」ではなく「政体」の問題だとする。「政体」は、専制制や立憲制などに分かれるという。

佐々木によれば、日本の「国体」は近代以前から「万世一系の天皇が万世一系であるということ」を根柢とした統治権の総攬者である」という君主制にあり、明治憲法の「国体」もそれに則っている。その上で、明治憲法の「政体」は天皇の権限に対して政府が

憲法に基づいて一定の制限を加える立憲制にあるとする。

その上で佐々木は、新憲法の「主権を有する日本国民」という言葉に注目し、ここでいう「主権」とは明治憲法の「統治権の総攬者」と同じ意味であるとする（ちなみに、明治憲法は「主権」という言葉を使っていない）。そうすると、新憲法は「統治権の総攬者」が天皇ではなく、日本国民に移ったということを表しており、それはまぎれもなく「国体」の変更を意味しているとする。

このように新憲法によって変更されたのは、あくまでも「政治の様式より見た国体の概念」であるが、しかし、そのことは、やがて「精神的観念より見た国体の概念」の変更にも及ぶであろうとしている。

なお、佐々木自身はこうした「国体」の変更は必要なかったとする。近年の日本の誤った行動は、天皇への協力機関の罪であって、天皇が「統治権の総攬者」であったことによるのではない。したがって、天皇への協力機関を徹底的に改革すればよいことである。ポツダム宣言も、「自由に表明された日本国民（Japanese people）の意志により樹立されるべき」ことを要求しているのであって、「国体」の変更を要求しているわけではないとする。実際、当時貴族院議員であった佐々木は新憲法案を審議した帝国議会で憲法改正の必要性は認めながらも、天皇統治の「国体」は変更してはならないと演説している⁸。

こう述べて、佐々木は守旧的な憲法学者のように映るであろうが、彼は大正デモクラシー推進の代表的人物であった。佐々木は『立憲と非立憲』（1916年）⁹で「立憲主義」を説き、三権分立を強調し、君主権の制限を求めた。また国务大臣の「輔弼」責任を明確化する必要性を説き、大臣の弾劾のための「憲法裁判所」の設置を主張した。さらに議会に関しては、選挙によって選ばれた衆議院の優位を唱えた。なお、戦後の憲法改正論議の時には、民意を政治に反映させる前提として、「人間必需ノ生活ヲ享受スルノ権利ヲ有ス」という条項の必要性を主張している¹⁰。

そうした佐々木が新憲法に反対したのは、日本における憲法の成立は「国民の自己主張の思想」「国民が憲法を希望するの思想」に基づいたものでなければならないという考え方によるものである。佐々木によれば、こうした「立憲主義」は、「東洋の君主道の神髄」であり、それこそが、日本人が培ってきた「国体」だというのである。なお、同様の立場から、美濃部達吉や南原繁も新憲法に反対した¹¹（民主主義を掲げる新憲法の原案が、GHQにより非民主的な手続きのなかで提示されたということに、戦後のいわゆる革新陣営の多くが正面から向き合っていなかったことが戦後民主主義を脆弱なものにしている大きな要因の一つではなからうか¹²）。

以上のような佐々木の考え方に対して、反論を加えたのが和辻である。和辻は二つの点で佐々木を批判する。

第一の批判点は、「統治権の総攬者」が誰かといったことを、佐々木は「政治の様式より見た国体の概念」としているが、それは「国体」などとよぶ必要はなく、むしろ「政

体」の問題ではないかということである。そうすれば、新憲法は「国体」の変更ではなく、「政体」の変更に過ぎないことになる。

第二の批判点は、佐々木が日本の「国体」は近代以前から天皇が「統治権の総攬者」であることだとしたことにある。和辻によれば、長い武家政権の時代などを考えれば、そもそも天皇はつねに「統治権の総攬者」であったわけではない。たしかに天皇は将軍を任命する権威をもっていたが、それは法的に「統治権の総攬者」であったからではなく、武家が「武力よりも強い伝統的権威を感じ、それを恐れた」からである。

その権威は、人びとが天皇を国民の「生ける全体性」の「表現者」と考えてきたことによる。そうした天皇の権威は、「国家とは秩序の異なるもの」であり、「政治的な統一」ではなく、「文化的な統一」に基づくものであるという。

和辻は新憲法における「国民」という言葉を「同一の言語、習俗、歴史、信念などを有する文化共同体」と理解し、それは必ずしも政治的な「国家」と相覆うものではないとする。

そうした意味での「国民」とは、一つの集団であって個々人ではない。したがって、「国民」の意志とは、個々人の意志ではなく、一つの「全体意志」であるという（これはルソーに基づく用語と思われるが、「特殊意志の総和」のことではなく、通常「一般意志」と訳される *la volonté générale* のことである）。「全体意志」は「総体性としての統一」として、個別的意志とは「異なる次序に属する」ものとしての「国民の総意」である。新憲法において国の最高権力をもつのは、そうした国民の「全体意志」である。議会による決定も「全体意志」の決定の完全な方法ではない。「全体意志」＝「国民の総意」とは改めて形成されるものではなく、歴史のなかですでに形成されてきたものであると和辻はいう。

そうした「全体意志」は、対象化できない「生きた全体性」であり、それを眼に見える形にするのが、日本では「天皇」である。「象徴天皇制」とは、そうした意味で天皇を「生きた全体性」の「表現者」としたものである。

「全体意志」の表現者は、どのような国家にも必要であるが、その形は歴史的伝統や国民の性格による。近代では「全体意志」の「表現者」として大統領を置くこともあるが（たとえば現在のドイツの連邦大統領制）、民衆の信頼や尊敬を集める政治家が出てくるとはいえない。日本ではその役割を果たしてきたのが伝統的に天皇だったのである。

和辻は他の論文では、フレーザーを始めとする西洋の社会学・人類学や白鳥庫吉、津田左右吉等の日本の先行研究の考え方を取り入れながら、民族を代表して祭祀を司る「祭司王」として天皇をとらえ、天皇は自己自身の内に権威の源泉があるのではなく、祭祀を通して「生ける全体性」が発現してくる「通路」となることによるのみ、神聖性を帯びてくると考えた。和辻によれば、天皇のような「神聖なる王」の存在は決して日本固有のものではなく、古代社会・未開社会には広くみられるものであり、むしろ日

本の天皇制の独自性はそれが断絶せず今日まで続いてきたことにあるとする。

以上のような観点から新憲法をみると、天皇が「日本国民統合の象徴」であるとされていることは、伝統的な天皇の規定にむしろ近いものであると和辻はいう。

ただし、そうした天皇の規定は、「国民の自由に表明せる意志」によるものではないという反論もあるかもしれない。しかし、原始社会においても、個人の背反はありえたのであり、少数者の強制によるものではないと和辻はいう。

このように和辻は新憲法の「象徴天皇制」を評価した上で、しかし、新憲法は明治憲法の「統治権の総攬者」という性格も少なからず残しているともしている。新憲法では、天皇は「日本国の象徴」（この場合の「日本国」とは政治的概念）でもであるとされ、「この地位は、主権の存する日本国民の総意に基づく」とされている。これは天皇が「主権的意志の総意」であることさえも示しているというのだ。この規定によれば、国民の「全体意志」に「主権」があり、それを天皇が象徴するのであるから、「主権」を象徴するのは、ほかならぬ天皇である。だとすると、「統治権の総攬という事態においても根本的な変更はない」とさえ和辻はいう。こうした国民の「全体意志」を「主権」とする和辻の憲法理解は、一見保守的にみられるかもしれないが、新憲法の説く民主主義に対する独自の解釈として検討する価値があるのではなかろうか。

以上のような和辻の批判に対して、佐々木は次のように反論する。

和辻は、伝統的に天皇が「統治権の総攬者」であったということは歴史的事実ではないというが、問題にしているのはあくまでも法的事実である。形式的とはいえ、徳川將軍を任命するのが天皇であったのは、「天皇を統治権の総攬者とする国初以来の不文の法」があったからなのだと佐々木はいう。

その上で佐々木は、「統治権の総攬」と「統治権の発動」とを区別する。「統治権の総攬」というのは、「統治権という国家の包括的意思力を全体としてつかんでいること」、言い換えると「統治権の源泉」であることである。しかし、個々の事柄については、統治権を発動せず、他の者に委任するということもありうるのだという。たとえば、徳川幕府は統治権を行うことを天皇から委任されていたというのである。

こうした佐々木の反論に対して、和辻はさらに批判を加えている。和辻によれば、徳川幕府は天皇から政権を委任されているという考え方は当初からあったものではなく、江戸後期になってはじめて出てきたものである。そもそも長期にわたって「統治権の発動」に関わっていない者を「統治権の総攬者」といえるのであろうか。天皇が將軍を任命する権威をもっていたのは、国法の定めによってではなく、国民の「生きた全体性」を表現するがゆえに生じた権威によってである。国民の「生きた全体性」が「統治権の源泉」であるならば、天皇を「統治権の総攬者」としようと、国民を「統治権の総攬者」としようと実質的な区別はないと和辻はいう。

さて、以上のように和辻は、天皇を日本の文化的一体性の「象徴」と考えてきた。それは、戦前戦後一貫した彼の姿勢であった。そのため、和辻を単純なナショナリストと

誤解している人が多い。しかし、和辻は他方で、天皇制そのものは普遍性につながっているとも考えていた。

和辻によれば、天皇が「象徴」する民族の「生ける全体性」は、究極的には人類に普遍的な「絶対的全体性」に通じているというのである。先に述べたように、天皇とは祭祀を通して「生ける全体性」が発現してくる「通路」であると和辻は考えていたが、その祭祀の対象は最終的には皇祖神のアマテラスである。しかし、記紀神話ではそのアマテラスは更に上位の神を祀る巫女として描かれていることに和辻は注目する。アマテラスが最終的に祀る神とは、民族の「生ける全体性」を超えた、人類に普遍的な「絶対的全体性」のことであると和辻は解釈する。それを和辻は、「根源的な一者」、「絶対無とも称すべき無限流動の神聖性の母胎」、「無限なる神秘」、「神聖なる「無」」といった言葉でも言い換えている。そうしたものに通じているという意味で、天皇制は「無限に開かれた道」であるとしている。記紀神話でアマテラスは、清明心、慈愛、正義の徳を体現した神として描かれ、それは三種の神器に象徴されているとしているが、これらの徳は人類に普遍的な「絶対的全体性」に基づくものだと和辻はいう。ここには天皇制を開かれたものにしようという和辻の強い意図が感じられる。

二 宮沢・尾高論争

次に宮沢俊義と尾高朝雄との論争をみてみよう。

すでに述べたように、宮沢は新憲法で「国体」は変更されたとする立場をとる。宮沢はポツダム宣言を受諾したとき、天皇による国民への主権の委譲ということが同意・承認されたのだとする「八月革命説」を唱えた。新憲法はそのようにして新たに主権者となった国民によって制定されたものであるというのだ（ただし、宮沢は当初からこうした考えを抱いていたわけではない。GHQ案が出る前に、日本側の憲法問題調査委員会が出した新憲法案のうち、「松本乙案」とされるものは、実際は宮沢が書いたとされているが、その内容は明治憲法の原則を変えるものではなかった。宮沢は、GHQ案を密かに入手して以降「変節」したとされている¹³⁾）。

こうした宮沢の考え方に対して、尾高は天皇の統治を中心にした日本の伝統的な「国体」は、決して国民主権と矛盾するものではなく、その意味で、明治憲法と新憲法との間に「国体」の変更はないとした。

尾高によれば、「法」というものには二つの捉え方があるという。一つは「力」が「法」の上にあるという考え方である。すなわち、「法」は「強者の権利」によって作られるものであるとする見方である。たとえ民主主義国家であっても、国民の「主権」を国家における最高の政治的権力とする考え方は、「力」が「法」の支配者であることを認めているのである。

もう一つは、「法」の上に「正義」の理念を置く考え方である。いかなる「力」も「法」の上にある「正義」の理念には従わなければならないという見方である。尾高自身はこ

ちらの立場をとる。そして、そうした「法」の根本原理である「正義」の理念を、尾高は「ノモス」とよぶ。

そもそも尾高は、国家における最高の政治的権力という意味での「主権」概念を否定する。尾高によれば、新憲法に記されている「主権」とは「法」のあり方を最終的に決定する「力」のことではなく、「人類普遍の原理」である「ノモス」の根本理念によって「法」の内容を決定していく最も重大な「責任」の所在を意味するものだという。

立憲主義の国家では、議会の多数意見が国家の政治意志となるが、それだけでは議会の多数党の横暴による権力濫用の危険を取り除くことはできない。いかなる多数意見も「ノモス」に従わなければならないという根本原則が必要である。そうした立場を尾高は「ノモス主権」とよぶ。

こうした考え方を、尾高は和辻と同じくルソーによって説明しようとしている。ルソーによれば、政府の形態を定め、政府に権力を信託し、政府をして権力を行使せしめるのは、個々の国民の「特殊意志」の総和ではなく、「国民の総意」であるという（この場合、「国民の総意」とは和辻と同様に *la volonté générale* のことである）。ルソーが「国民の総意」は常に正しいとするのは、それを「ノモス」と考えるからだとして尾高はいう。個々の国民の「特殊意志」は特殊の利益を追求するが、「国民の総意」は常に「共同の福祉」をめざす。その意味で、「国民の総意」とは現実の権力意志ではなく、「法の理念」である。したがって、ルソーの説く国民の「主権」とは、「法の理念としての主権」という意味なのだとして尾高はいう。

ただし、「ノモス」は自然法のような天与のものではない。それは、固定した法規範を意味するものではなく、時代によって形を変えながら、しかもあらゆる時代の変革を通じて確認できる人間共同生活の根本的な正しさである¹⁴。

言い換えると、「ノモス主権」とは「法」を決定する「力」をもった人々の「心構え」の問題であるともいえる。つまり、いかに権力を有するものといえども、「ノモス」の根本理念に従って不断に正しい「法」を作るための努力をしなければならないということである。現実の立法意志は「多数決」によるしかないが、「多数決」が常に正しいわけではない。民主主義とは現実の立法意志と、「国民の総意」という「ノモス」との間のギャップを辛抱強く一步一步埋めていくことであると尾高はいう。

以上のような尾高の考え方に対して、宮沢は批判を加えている。宮沢によれば、「主権」とは「政治のあり方を最終的に決定する意志」であり、そうした「意志」は「主体」を持たなくてはならず、「具体的な人間」でなければならない。「国家法人説」や「天皇機関説」のように、「国家」が統治権の主体であるとする考え方もあるが、その統治権の具体的な内容を最終的に決めるのは誰か、ということになって初めて「主権」の問題となるのである。尾高のいうような「ノモス」を「主権」とする立場においても、「ノモスの具体的な内容を最終的に決めるのは誰であるか」に対する答えが、「主権」がどこにあるかということなのであるという。

また「多数決」が正しいわけではないという尾高の議論に対しては、何が正しいか分からないからこそ「多数決」に従うのだとする。したがって、現実には多数の意見が「国民の総意」だと考えるしかないとする。

さて、尾高は先のような「ノモス主権」の考え方を説いた上で、それを天皇制と結びつけていく。

尾高によれば、日本には国民主権という考え方の伝統はまったく存在しない。日本は建国以来天皇が統治してきたのである。しかし、それは天皇が「統治権」者として君臨してきたというのではない。また、天皇は時の政治的権力者に「統治権」の行使を「委任」してきたというわけでもない。そもそも、「統治権」とか「委任」という考え方自体が近代的な法理の観念であると尾高はいう。

その上で、尾高は明治憲法においても天皇が現実の政治の上で決定権をもっていたわけではないと主張する。ただし、その点については、宮沢もそうした事実は認めている。宮沢にとっても「主権」というのは、尾高とは違った意味で、やはり一つの「建前」「理念」であって、「政治を現実にかす力」ではないと考えられている。君主主権の国であっても、現実にかすのは、財閥や軍人や大衆であつたりするが、だからといって、そのことが君主主権であることと矛盾するわけではないとする。

こうした宮沢の考え方に対して、尾高は明治憲法下も含め、いつの時代にも天皇はあらゆる意味で政治の実権の上に超越していたとする。天皇の統治は、政治の実権ではなく、「常に正しい」という理念を表明したものであるという。それは「理念として尊ばれ、理念として護られ、理念として永遠につづくべきものと考えられて来た」のである。

このように、尾高によれば、天皇統治の「国体」とは、現実の政治の根本構造ではなく、理念としての政治のあり方を意味しているのである。それは「永遠に変わるべからざる法の正しさへの志念」であり、「ノモス主権」ということの「民族的な把握の仕方」に外ならないという。そう考えると、「天皇の統治を中心とする日本の国体を、国民主権とは氷炭相容れ得ない対蹠の原理と見るのは、むしろ皮相の見解である」と尾高はいう。

ただし、「ノモス」という理念は、目に見、耳に聞くことはできない。それをいつでもどこでも、はっきりとつかむことができるようにする存在が日本では天皇であった。日本では古来、三種の神器が「仁」「愛」「勇」といった理念的な徳を象徴するものとされてきた。そのように、天皇は「形のない形」に「形のある形」を与える存在である。

また、尾高は田辺元を借りて、天皇は「絶対無の象徴」であるともいう。天皇は「絶対無」の立場に立つがゆえに、そのなかに万象を宿することができる。従って、そこに尊崇せられているものは、国民みずからの心であるという。

ちなみに、田辺は敗戦前後、天皇は「絶対無の象徴」であるがゆえに、私有財産をすべて国家に奉納し「無一物」になるべきだと説いている¹⁵。尾高にとっても、「絶対無」という概念には個人的利害の否定という意味が含まれているといえるのかもしれない

い。

おわりに

以上、新憲法をめぐる二つの「国体」論争をみてきた。そこでの和辻と尾高の主張には多くの共通性がみられた。彼らはともに天皇制の本質を「統治権」に求めず、民主主義と共存しうるものであるとした。しかもその場合の民主主義とは、「多数決」に基づくものではなく、ルソー的な「国民の総意」をめざすべきものと考えていた。また、天皇制は決して閉じたものではなく、普遍的な「正義」や「無」といった理想の象徴ともされていた。これらの主張は、今日においても天皇制を考える上で大きな示唆を与えるものといえよう。

ただし、彼らが十分に議論しなかった問題も多い。天皇制を対外的に開くのに不可欠であったはずの天皇の戦争責任・退位の問題¹⁶、また、永い天皇制の伝統とまったくかけ離れ、普遍への道を閉ざしてしまった国家神道の問題¹⁷などはその最たるものである。

なお最後に、和辻、尾高の天皇論とハイデガー哲学との関連に触れておきたい。かつて丸山眞男は、『古事記』にみられる「つぎつぎになりゆくいきほひ」という生成的自然観が、子孫の絶えざる発展を意味する「万世一系」という考え方の根底にあるとした¹⁸。それを受けて、木田元はそこにハイデガー哲学との親近性を指摘した¹⁹。

しかし、和辻、尾高は、そうした「万世一系」を強調することはない。ただし、彼らは共通して天皇を「無」の「象徴」とも考えていた。そこにハイデガーからの何らかの影響をみることも可能かもしれない。今後の課題としたい。

1 西洋においても、イギリスをはじめ、オランダ、ベルギー、スウェーデン、ノルウェー、デンマークなど、国王の存在を残した民主主義国が多く存在する。しかも、国王の法律上の権限は日本の象徴天皇よりも強い場合がほとんどである。こうした国々の顔ぶれをみると、君主の存在にもかかわらず民主主義を発展させてきたというよりも、むしろ君主の存在が民主主義の穏健な発展に一定の貢献をなしてきたのではないかと思われる。こうした点に関しては、君塚直隆『立憲君主制の現在』新潮選書、2018を参照。

2 福沢諭吉「帝室論」(『福沢諭吉著作集』第9巻、慶應義塾大学出版会、2002)

3 スティーブン・レビツキー、ダニエル・ジブラット(濱野大道訳)『民主主義の死に方』新潮社、2018

4 ダグラス・マレー(町田敦夫訳)『西洋の自死』東洋経済新報社、2018

5 リベラル・ナショナリズムについては、施光恒「リベラル・デモクラシーとナショナリティ」(施光恒・黒宮一太編『ナショナリズムの政治学—規範意識への誘い』ナカニシヤ出版、2009所収)から大きな示唆を得た。

6 和辻・佐々木論争に関しては、和辻哲郎『新編 国民統合の象徴』中公クラシックス J70、2019に両者の関連論文が掲載されている。宮沢・尾高論争に関しては、宮沢の関連論文は宮沢俊義『憲法の原理』岩波書店、1967に、尾高の関連論文は尾高朝雄『天皇制の国民主権とノモス主権論—政治の究極は力か理念か』書肆心水、2014、尾高朝雄『国民主権と天皇制』講談社学術文庫 2557、2019にそれぞれ掲載されている。

7 和辻がさまざまな点でハイデガーの影響を受けていることは周知のことであろう。尾高は東大法学部を卒業した後に、京大文学部哲学科に、さらに同大学院の社会学科に学び、その後東大法学部教授に招聘されるという異例の道を歩んだ。京大では西田幾多郎の指導も受けていた。彼は1928年から三年半にわたって欧米に留学したが、フライブルクではフッサールの下で現象学を学び、アルフレッド・シュッツと交友があった一方で、ハイデガーからも影響を受けていた。尾高のハイデガーに対する見方は、『自由論』（1952年）などに現れている。尾高はハイデガーの哲学を「世界を作りつつある存在（Welt-erzeugend-sein）」として人間を捉えるものとし、「道具によって構成された人間の王国は、精神的物理的な世界である」としている（尾高朝雄『自由・相対主義・自然法』書肆心水、2018、212頁）。

8 第九〇回帝国議会貴族院本会議での演説

9 佐々木惣一『立憲非立憲』講談社学術文庫 2366、2016。なお佐々木の憲法思想に関しては、伊崎文彦「佐々木惣一の立憲主義論と自由主義思想の展開—第一次前後の時期を中心に—」（『都市文化研究』Vol.11、2009）を参照。

10 これは新憲法 25 条 1 項の生存権規定の原型とも考えられるものである。新憲法のこの規定は森戸辰男の提案によるものとされているが、森戸事件（1920年）の時、佐々木は特別弁護人として森戸の弁護に当たるなど両者には接点があったと思われる。詳細は遠藤美奈『佐々木憲一の「人間必需ノ生活」権—「幻の」帝国憲法改正案における最低生活保障への権利—』（『西南学院大学法学論集』第 43 巻、第 3・4 合併号、2011）を参照。

11 当時枢密顧問官であった美濃部は、すでに新聞紙上で「今日の逼迫せる非常事態の下に於て……憲法の改正はこれを避けることを切望して止まない」とし、明治憲法の範囲内での議会制度改革を提案しており、帝国議会に諮る前の枢密院での新憲法案の採決では、ただ一人異例の反対をしている。また当時貴族院議員であった南原は、第九〇回帝国議会貴族院本会議での質問において、新憲法案が国民の関知しない政治の舞台裏で秘かに用意された「上から与えられた憲法」であり、その内容も外国からの露骨な借り物であり伝統的思想からはるかに逸脱していると批判した。ただし、南原はその後立場を変えている。

12 たとえば、上野千鶴子（『上野千鶴子の選憲論』集英社新書 0734、2014）は、「護憲」も「改憲」も批判し、「現行の憲法を功罪共に検討したうえで、もう一度選び直しましょう」という「選憲」論を唱えているが、現行憲法に関しては、「戦争に負けた日本人が痛切な思いから選び取ったもの、という見解に、多くの歴史家は同意しています」としている。それに対して柄谷行人は、現行憲法が「アメリカの占領軍によって強制された」ものであることを認めた上で、「内発」「外発」という区別は相対的なものでしかなく、「この憲法が、「自主的」でないということこそ、重要なのです」と語ったり（『＜戦前＞の思考』講談社学術文庫 1477、2001）、日本人の「自発的な意志」ではなく、「無意識の罪悪感」が現行憲法を受け容れてきたのだと語ったり（『憲法の無意識』岩波新書 1600、2016）している。

13 この問題を夙に指摘したのは江藤淳であった（江藤淳編『占領史録 第三巻（憲法制定過程）』「解説」講談社、1982）。さらに最近の研究（古関彰一『平和憲法の深層』ちくま新書 1122、2015）では、宮沢はGHQ案を入手した直後に、南原東大総長に直訴して急遽「憲法研究委員会」を設置し、GHQ案が公表される前にそれに近い委員会案を出したのではないかとし、そこには「激変した憲法体制に対し、いかに政治的に早く、かつ組織として、つまり東京帝国大学として政治的ヘゲモニーを握るのかの問題があったのであろう」と推測している。

14 当初、尾高は法学をケルゼンに学んだ。新カント派の影響を受けたケルゼンは、ザインとゾレンとの架橋不可能性を説き、「自然法」の概念を排斥して、法学を徹底的に実定法のみ限定する「純粹法学」を唱えた。そうしたケルゼンにとっては、ある法が妥当する根拠は、法の理念ではなく、より上位の法に求めるしかないということになる。しかし、尾高はその後、この世界を「意味に満たされた世界」だと考える現象学に触れることによって、「法の理念」と「現実の法」との架橋は可能だと考えるようになり、両者を調和させ、普遍と特

殊とを総合させるものを「政治の矩」と呼ぶようになる。その上でさらに、決断主義から民族や国土に根ざした具体的秩序思考へと転向したカール・シュミットの思想の影響によって、尾高は天皇制の問題に目覚めることになる（藤崎剛人「ノモスとアジールー尾高朝雄の法哲学についての試論」、尾高朝雄『ノモス主権への法哲学』書肆心水、2017）。尾高によれば、近代に入って自然法論から国民主権主義と国権絶対主義との対立が起こったが、そのいずれも「法の究極に在るもの」を結局は政治に求めている。それに対して、「法の究極には政治があるが、政治の更に究極には「政治の矩としての法」が存在することが認められなければならぬ」と考えるのが尾高の根本的な立場である（『法の究極に在るもの』1947年）。

¹⁵ 田辺元『政治哲学の急務』（『田辺元全集』8、筑摩書房、1964）

¹⁶ 和辻に「天皇の責任について」（『和辻哲郎全集』別巻2）というメモが残っている。そこで和辻は、天皇に戦争の個人的責任はなく、退位の必要はないとしながらも、「当局者や国民全体が実質上負っている責任を、象徴的に負うこと、即ち責任の負担を象徴的に表現すること、それが天皇の役目である」とも述べている。なお、南原繁は皇室典範の改正の際に帝国議会で、昭和天皇には戦争の政治的責任はないが、道義的責任をとって退位すべきだとして、天皇の退位の規定を設けるべきだと主張した。

¹⁷ 和辻の記紀神話解釈は、国家神道への批判の可能性も含んでいる。ただし、和辻は世界宗教よりも民族宗教を重視する傾向もあるため実際は微妙である。なお、昭和天皇は崩御の半年ほど前に、「夏たけて堀のはちすの花みつつほとけのをしへおもふ朝かな」という歌を詠んでいるが、天皇自身が皇祖神信仰を超えた仏教に救済を求めていたと思われて興味深い。

¹⁸ 丸山眞男「歴史意識の『古層』」（『丸山眞男集』第十巻、岩波書店、1996）

¹⁹ 木田元『反哲学入門』新潮文庫、2011