

**On ‘Japan’s Future Shape’ (*kono kuni no katachi*) :
Status of Emperor Through the Jokyu Disturbance or the
Range of the Theory of Social Hierarchy (*taigi meibun
ron*) and Future of the Symbol Emperor System**

Toru Fukazawa

Abstract

The paper “The Logic and Psychology of Ultrationalism” (1946) by Masao Maruyama, written soon after WWII, is known for its sharp criticism of the emperor system before the war, limiting the liberty of speech. The target of criticism is the concept of *kokutai* that the national structure spreads concentrically. At the end of the Edo period, Mito scholars spread the word *kokutai* for the first time—it explains the system as a country by using our body as a metaphor. This study explains how *kokutai*, the aspect of the emperor-centered system, was formed based on ‘Japan’s future shape’ (*kono kuni no katachi*) by Ryotaro Shiba as following the history.

The imperial court in Kyoto had lost its actual authority due to the loss in the Jokyu Disturbance. On the other hand, the military regime in Kanto region protected its legitimate right by affirming the emperor. This study shows how the relationship between the actual power of the military government and the symbolic power of the imperial court was evaluated by the Confucians and national scholars, and how the word *kokutai* was created. We also solve the development of the relationship between the Confucian theory of the rectification of names (*seimei ron*) and the theory of social hierarchy (*taigi meibun ron*).

Additionally, we give some opinions on the future of the emperor as a symbol by taking the example of the abdication, which became important news in Japan.

【論文概要】

「この国のかたち」を求めて
 ——承久の乱を通して見る「天皇」の位置づけ、
 あるいは「大義名分論」の射程と象徴天皇制の行く末——

深 沢 徹（神奈川大学）

戦後まもなく書かれた丸山眞男の論文「超国家主義の論理と心理」（1946年5月）は、自由な言論を封じられた戦前までの天皇制の在り方を鋭く批判した論考として知られる。そこでの批判の対象は、天皇を中心として同心円状に広がる「國體」という観念であった。国家としてのまとまりを、人体の比喩を用いてあらわすこの「國體」の語を、最初に世上に広めたのは、幕末の水戸学であった。司馬遼太郎のいう「この国のかたち」に導かれつつ、本稿では、この「國體」という語に示された、天皇を中心とする観念の成立過程を、歴史をさかのぼって考えていく。

「承久の乱」に敗退した京都の朝廷は、その統治権力としての実質を失う。一方、関東の武家政権は、みずからの正統性を、朝廷を権威とあおぐことで保障される。権威と権力の分掌という、この「公」「武」の関係が、その後の歴史の中でどのように推移し、またその時々々の有識者（儒学者や国学者たち）によってどのように評価され、「國體」という語の成立へと至ったのか。その思想的な展開過程を、儒学思想にいう「正名論」から「大義名分論」への推移としてとらえる。

加えて、直近の話題として世上をにぎわせた平成天皇の生前退位問題とも係わらせ、象徴天皇制の今後の行く末について私見を述べる。

以上

「この国のかたち」を求めて

——承久の乱を通して見る「天皇」の位置づけ、

あるいは「大義名分論」の射程と象徴天皇制の行く末——

深沢 徹

本来忠節も存ぜざる者は、終に逆意つひこれなく候。（『葉隠』）

一、司馬の遺したメッセージ

「この国のかたち」は、司馬遼太郎がみずからの歴史エッセイに付したタイトルである。その連載が『文芸春秋』誌上ではじまったのは、昭和六十一（一九八六）年のことであったが、司馬の急逝により、足かけ十年におよんだその連載は平成八（一九九六）年で中断された。のちに全六巻の単行本にまとめられ、さらに文庫化もされて、いまでも多くの人びとに読みつがれている。

あつかわれた題材は、古代から近現代まで多岐にわたる。とはいえ、自らも歴史の当事者として生きた旧憲法下で、天皇の専権事項とされた陸海軍の「統帥権」が、ついには軍部の暴走を招き、日本を不毛な戦争へと駆り

たてた戦前の歴史の推移を、本来あるべき「この国のかたち」からの〈逸脱〉として批判的に捉えかえす点に、その執筆の主たるねらいはあったようだ。ロンドン海軍軍縮会議（昭和五／一九三〇）に端を発した「統帥権干犯問題」は、当時野党の側にあった政友会がこれを政争の具に利用したことで右翼のテロを誘い、さらに軍部がこれに便乗してクーデターまがいの策謀をくり返し、ついには議会政治の息の根をとめた。そうした歴史経過への批判の視点が、以後の司馬の全仕事をその背後で支えた。

タイトルの「この国のかたち」について、司馬は、たまたま思いついたにすぎないというようなことを言っている。⁽¹⁾しかし、表現の細部にとことんこだわり、一言一句にまで細心の注意を怠らない司馬であってみれば、このタイトルは、考えに考えぬいた末のネーミングであつたはずだ。連載の続けられていた昭和六十一年から平成八年までの十年間に、日本ではバブルがはじけ、「失われた十年」と呼ばれたその後の経済の低迷状態から容易に抜け出せずにいた。眼を世界に転ずれば、ベルリンの壁の崩壊とともに東西冷戦構造が終結し、アメリカ主導の自由主義市場経済が地球全域を覆う歴史的な転換期に行きあたっていた。いわゆるグローバリゼーションの到来である。こうした先行き不透明な時代にあつて、日本の国家としての輪郭（自律性）も、限りなくぼやけてくる。つまりは、いうところの「この国のかたち」が見えにくくなっていた。というよりか、あらためてそのあり方が問われていた。そうした趨勢にあつて、これからの日本はどうあるべきか、その方向性を探るべく、司馬は過去の歴史にヒントを求めたのである。

であるなら、「この国のかたち」というタイトルは、いかにも意味深長に響く。実のところこれは、かつて盛んに唱えられたあの〈國體〉の語の、「再現」とまではいえないにしても、「言い換え」だったのではあるまいか。

〈國體〉の語は江戸期以前の文献にあまり見えず、明治近代国家の創設と骨がらみに、新たに考案されたことばであった。それを万世一系の天皇の存在と結びつけ、本格的に論じたのは幕末の水戸学であった。⁽²⁾ 水戸彰考館の総裁会沢正志斎は、その著『新論』（文政八／一八二五）において〈國體〉の一項を設け、それを巻頭に掲げて、「國の體たる、それ如何ぞや。夫れ四體具らざれば、以て人となすべからず。国にして體なくんば、何を以て国となさんや」と人体の比喩を用い、三百余藩に分かれた当時の日本の全一的な「統合」の必要を説いて、尊王攘夷思想に先鞭をつけた。⁽³⁾ そこでの人体の比喩が、当時とりわけ重要な意味を持ったのは、小さな島のひとかけらであれ、半島のわずかの切れ端であれ、植民地として他国に切り取られたなら、身体の一部に傷を負い、鮮血噴き出す激しい痛みを伴わないではいられないからだ。⁽⁴⁾ 西洋列強の領土的野心をはねのけ、返す刀で日本の全一的な「統合」に基づく領土的イメージの確立を訴える上で、これほど強力な比喩も、ほかにあるまい。禁書あつかいされながらも、その書は写本のかたちで広く読まれ、それこそ身を切る思いで国事に奔走する幕末の志士たちの行動の指針とされて、明治維新の変革の原動力となった。

ここまではとりあえずよしとしよう。日本の政体が幕藩体制から明治近代国家へと大きく再編される過程で、当初は文字通り絵に描いた餅であり、かくあるべき「理念」として思い描かれた〈國體〉の国制イメージが、やがて実体化し、制度として固定化されてしまうと、今度はそれが抑圧へと転じ、様々な弊害をもたらすこととなる。近代国民国家の創設に付随して、この時期、世界のいずれの地域においてもナショナリズムの勃興が見られた。その日本における特殊形態として〈國體〉はあった。だが、カール・シュミットのいう友敵理論にこれをあてはめるなら、ナショナリズムは社会的包摂（＝国民・友）の面と裏腹の、異物排除（＝非国民・敵）の働きを

も併せもつ。その後の海外植民地の獲得による支配領域の拡大にともなつて、〈國體〉の語は排外主義のナショナリズムと結びつき、軍部の台頭を招く。やがてロシア革命が勃発し、階級対立をあおることで国民の間に分断状況を作り出す、そのマルクス・レーニン主義思想の脅威に抗して、〈國體〉の変革に結びつく一切の活動を未然に取り締まり、防圧すべく、新たに治安維持法（大正十四／一九二五）が制定され、悪法もまた法であるとする実定法思想のもと、日本は抑圧的な全体主義国家へと大きく変貌を遂げた。「國體の本義」なるパンフレットも文部省により起草され、昭和十年代になると、「國體護持」、「國體明徴」などのスローガンが声高に叫ばれてヒステリックに喧伝され、あとはお定まりの、破局への道をひた走る⁽⁶⁾。

だとしたら、そうした手垢にまみれた〈國體〉の語を再度用いることには抵抗があろう。「基本的人権の尊重」、「主権在民」、そして「戦争の放棄」の三原則を高らかに謳う平和憲法の下、いわゆる象徴天皇制とのかかわりからすれば、より洗練された表現への置き換えが、司馬にとつてはどうあつても必要であつた。かくして選びとられたのが、「この国のかたち」というタイトルだったのであるまいか。

「我が国」と言わず「この国」と言う。そこに示された対象への醒めた意識と距離感は絶妙である。内実を伴わず、単なる形式だけをいう「かたち」という語の乾いた響きも、意図的かつ合理的な選択の跡を感じさせる。新しい酒は、新しい皮袋にもならなければならない。同じような命名でいて、そこには、ことばの行為^{パフォーマンス}としての動的な働きの上で大きな懸隔のあることを押さえておくことが大切だ。

二、「生前退位」に示された平成天皇のメッセージ

司馬の言う、あるべき「この国のかたち」への問いは、それを〈國體〉の語で呼ぶかどうかは別に、時代の転換期において、くりかえし現われてきたし、いまもまた現れている。⁽⁷⁾平成天皇の生前退位問題をめぐり、この問いが再びくりかえされた様子を、わたしたちはつい最近、目の当たりにした。

平成天皇はその在位期間中、美智子妃とともに、国民とじかに触れ合う機会を大切にしてきた。東北大震災や熊本地震などに際しては、いち早く現地を訪れ、身をかがめ、膝を折って、被災者と同じ目線に自らを立たせ、慰めの言葉や、励ましの言葉をかけてきた。なかでも沖縄の人々への思いはことのほか強く、戦後二十七年間にも及ぶアメリカによる占領統治から解放されてのちも、在日米軍関連施設の七〇パーセントを集中立地させたまま、その困難な状況の改善へ向けた方策は一向に示されず、かといって、君臨すれども統治せずの象徴天皇制のもとにあつては、眼に見える形での政治的アクションは許されないのだとしたら、その困難な状況をなんとか打開すべく、ことあるごとに現地を訪れ、その慰留に努めてきたのである。しかし、北は北海道から南は沖縄まで、日本の各地を飛び回るそうした行為が、体力の衰えとともに不可能となったのなら、より活力のある次代の皇太子に天皇の地位を譲って、自らは退位すべきだとの意向を示された。

現行法にない、生前退位という異例の事態をなんとか回避しようと、現政権は、国事行為として天皇に課せられた「公務」を極力軽減する方向でこれに対処しようとした。だが、自身の意図が理解されないことにいらだち

を覚えた天皇は、さらに次のような談話を、広く国民に向けて発したのである。⁽⁸⁾

私が天皇の位についてから、ほぼ二八年、この間私は、我が国における多くの喜びの時、また悲しみの時を、人々と共に過ごして来ました。私はこれまで天皇の務めとして、何よりもまず国民の安寧と幸せを祈ることを大切に考えてきましたが、同時に事にあたっては、時として人々の傍らに立ち、その声に耳を傾け、思いに寄り添うことも大切なことと考えるようになりました。(中略)日本の各地、とりわけ遠隔の地や島々への旅も、私は天皇の象徴行為として、大切なものと感じてきました。皇太子の時代も含め、これまで私が皇后と共に行つて来たほぼ全国に及ぶ旅は、国内のどこにおいても、その地域を愛し、その共同体を地道に支える市井の人々のあることを私に認識させ、私がこの認識をもって、天皇として大切な、国民を思い、国民のために祈るという務めを、人々への深い信頼と敬愛をもってなし得たことは、幸せなことでした。

その言葉遣いは、いつものごとくもの柔らかかで、いたって控えめである。だが言うべきことはシツカリと言われている。そしてこのあとに、次のような言葉がつづく。

天皇の高齢化に伴う対処の仕方が、国事行為や、その象徴の行為を限りなく縮小していくことには、無理があらうと思われます。

行政府の対応への断固とした拒絶の意思を、その言葉のうちに読みとることができよう。ことあるごとに現地を訪れ、一人一人の国民とじかに接し、その傍らにあつて思いに寄り添うことが、現行憲法に規定する「日本国民統合の象徴」としての天皇の「責務／役割」なのであつてみれば、その「責務／役割」を十分に果たせなかった天皇は、その地位を退くべきであるというのが、その言わんとする趣旨なのであつた。

『安倍 壊憲、政権と昭和史の教訓』（朝日文庫、二〇一六）の著書のある保坂正康は、天皇のこの言葉を、憲法九条の改訂（国軍の創設）により、戦後民主主義体制レジームからの脱却を図ろうとする安倍政権への婉曲な批判として理解した。また白井聡は、そのタイトルに〈國體〉の語をあえて用いた『国体論―菊と星条旗』（集英社文庫、二〇一八）において、現在の象徴天皇制の成立過程にアメリカの強い意向のあつたことを認めつつも、一方で、平和憲法下の象徴天皇制が、そのアメリカの思惑を越えて、あらたな抵抗の拠点ともなりうることを強調する。⁽⁹⁾

現行の選挙制度が空洞化し、それに基づく民主主義が十全に機能せず、国民の間に大きな分断（それは基地問題をめぐる沖縄県民の総意と、アメリカの軍事的な世界戦略に追従し、それと骨がらみになった本土政府の進める安全保障政策との対立に、端的な形であらわれている）があるのなら、それを補正し、もしくはより積極的に掣肘するはたらきを、象徴天皇制の内に求めていくという理路も現れてこよう。現政権とは見解を異にした、あるべき「この国のかたち」をめぐる路線対立を、そこにすかし見ることもできるはずだ。

ルソーの用語を借りて言えば、一部特定集団の利害を代弁する「特殊意志」や、その総和としての「全体意志」に基づく政策を、与党多数派の、数をたのんだ議会運営によって強引に押し進めようとする現政権の行き方（まさしくトクヴィルの言う「多数派の横暴」にはかならない）に対し、国民とじかに触れ合うことで、その

「一般意志」を體現する立場にある天皇が、その生身の身体からだの不調を通じて、暗黙のうちにノーを突きつけたという構図であろうか。なぜなら天皇のその地位は、「主権の存する日本国民の総意（10）に基く」と現行憲法において規定されているのだからして。

日本国の「象徴」であるだけでなく、「日本国民統合の象徴」でもある天皇に、分断状況に置かれた国民の「統合」へ向けた政治的実効性を期待することは間違ったことなのであろうか。この問いに対し荻部直は、「日本の思想と憲法―皇室制度をめぐって」において、憲法学者黒田覚の所説を引きつつ、次のような趣旨のことを言っている。⁽¹¹⁾立憲君主制の下では、立法権、司法権、行政権のあいだで対立が生じたとき、法律の裁可、議会の停会、解散などを通じてそれを調整する程度の権力的地位が憲法上認められてよいし、また世襲制を通して君主がその背景に持つ〈歴史〉や〈伝統〉により、目先の利害得失に囚われず、より長いスパンで物事を見ていく視点も提供される。加えて神話体系などの、しばしば虚偽に基づいた非合理的要素を仲立ちとして、祖国への忠誠の意識も培われる、と。

問題は現在の日本の政体が、正確には立憲君主制を採っていない点にある。現行憲法の下では、天皇は、立憲君主制という君主ではないし、元首でもない。ましてや主権者でもなく、まさしく「象徴」なのである。だがそれゆえにというべきか、沖縄の基地問題に端的に示される国民の間での不協和な事態を打開すべく、祖国への忠誠という、人々の、多分に情誼的で不合理な情念（12）を振りどころに、あるべき「この国のかたち」を模索し、それを可視化して示す装置としての「役割」を、天皇に期待してもよさそうに思われる。

三、「承久の乱」に見る国制イメージの相克

司馬のいう「この国のかたち」が、それを体现すべき天皇の「責務／役割」とのかかわりで問われた出来事は、今般の平成天皇の事例の他にも、過去にさかのほれば、歴史のなかにいくとも見いだせる。なかでもとりわけ重要な出来事として、源実朝の暗殺を契機として起こった、「承久の乱」があげられよう。

源平の争乱を経て新たに成立した鎌倉の武家政権は、源氏三代をもつて終わり、代わって後鳥羽上皇の皇子のひとりを中心とする次期將軍として京から迎え取る交渉が水面下で行われていた。だが、「日本国二つに分かる」事態を危惧した後鳥羽はこれを拒否。代替案として摂関家のひとつ九条家から、わずか三歳の童児（後に元服して頼經と名乗る）を迎え取ることと決着を見た。⁽¹³⁾ この極めて変則的な形態の東国政権をも組み込んだ、より包括的な「この国のかたち」を、どのように構想していったらよいのか。対立の根は、朝廷側と鎌倉武家政権側との、それぞれの国制イメージの違いにあったといえよう。

承久三年（一二二二）春、後鳥羽上皇は、実朝亡きあと鎌倉幕府の実質的な主導者となっていた北条義時を「謀反人」と認定し、諸国の武士に檄をとばして討幕の兵を挙げた。有力御家人の中にも内応者のあることをいち早く察知した鎌倉側は、のちに第三代執権となる北条泰時を先鋒として、ただちに軍勢を京に差し向け、上皇側の守りを一気に打ち破って、この難局をかううじて乗り切る。戦後処理は過酷を極め、首謀者の後鳥羽上皇は隠岐、順徳上皇は佐渡、土御門上皇は土佐と、都からはるか隔たった辺境の地へそれぞれ護送され、軟禁状態に

置かれたまま、生きて再び都の土を踏むことがなかった。関東の一地方政権として始まった鎌倉武家政権は、この承久の乱に勝利して、版図を一気に西日本にまで拡大し、日本全土の統治権を事実上掌握する。その際に行われた三上皇の配流は、まれに見るスキヤングラスな出来事として、シミのような汚れを日本の歴史にきざみつけている。

国制イメージの形成に関するイデオロギー批判は、ベネディクト・アンダーソンに代表される「近代国民国家論」を嚆矢として、近年とみに盛んである。⁽¹⁴⁾ アンダーソンもいうように、もとよりそれは知識人中間層によって担われ、出版資本主義（共通語＝国語で書かれ流通する新聞や小説）を主要なメディアとして事後的に創り出された「想像の共同体」でしかなく、上部構造としてのイデオロギーでしかないのであって、ならばあらかじめ正解などあるはずもなかった。いや、だからこそというべきか、承久の乱における、あるべき「この国のかたち」をめぐっての、朝廷側と鎌倉武家政権側との国制イメージの対立と相克は、「権門体制論」に対する「在地領主制論」として、日本史学における学説上の対立へと投影され、いまもって決着を見ていない。

「天壤無窮」「万世一系」「八紘一宇」「国体の精華」などの、なんともいかめしい漢語起源の語彙とともに、大東亜共栄圏構想を下支えし、植民地帝国主義のイデオロギー装置として猛威をふるった戦前の「皇国史観」への深い反省から、つい先ごろまではマルクス主義史学にもとづく在地領主制（東国独立国家）論が学界の主流の地位を占めてきた。⁽¹⁵⁾ 貴族階級に代わって武士階級が台頭することで、新たな「この国のかたち」が形成されたとする、いわゆる階級闘争史観が一世を風靡し、東アジア儒教文化圏に属しながらも、それとはまったく異質な鎌倉武家政権の成立を契機に、その後の日本の歴史の独自の歩みが、はじめて説明可能になると考えられたのだ。意

図されていたのは、近代化論を見すえたヨーロッパ中世のフューダリズム（封建制）との類縁性であり、洋の東西をへだてた同時並行的な歴史の発展法則（近代への助走）という道筋を明らかにすることにあった。

だがマルクス主義史学の退潮と共に、潮目は大きく変わる。対抗してあらわれたのが、「王法・仏法相依」という当時のイデオロギー言説に依拠して立論された黒田俊雄の権門体制論であった。⁽¹⁶⁾農民あがりの東国武士など、ろくに読み書きも出来ない無知蒙昧な在地の田舎者にすぎず、律令官制に組み込まれた畿内および西国武士（平家の軍事基盤はそこに依拠していた）こそ、武芸にすぐれた本来の武士として、その正統的な地位を与えられるべきだとする高橋昌明の武士職能（律令官制）論なども、その延長線上に位置づけられよう。⁽¹⁷⁾

在地領主制（東国独立国家）論に対抗して新たに興った権門体制論および武士職能（律令官制）論は、その立論の要に、上皇による「院政」を置く。経済的な下部構造として荘園公領制に支えられつつ、権門勢家の並び立つ中世社会をゆるやかに「統合」する超越的な地位に「知天の君」としての上皇がいて、諸権門相互の紛争調停権力として公的機能を担った。それが「院政」である。したがってこの体制の下では、源頼朝によって興された東国の新興武家勢力も、たとえばかつての平家政権がそうであったように、律令官制に組み込まれた「軍事貴族」（高橋昌明の用語）の一員にすぎず、数ある諸権門の一つにすぎなくなる。摂関家や院宮家、東大寺・興福寺・春日社（南都）や比叡山延暦寺（北嶺）などとひとし並みの、「前右大將家（鎌倉將軍家）」として、一介の私的家政機関に位置づけられ、矮小化されてしまうのである。実際、「知天の君」の地位にあった後白河法皇や後鳥羽上皇は、関東の武家政権をそのようなものと見なし、そのようなものとして扱おうとした。⁽¹⁸⁾

網野善彦などの例外はあるものの、関西に拠点を置く研究者は、概してこの黒田の権門体制論を支持する傾向

にある。しかし在地領主制（東国独立国家）論に拠って立つ佐藤進一などの関東の研究者からすれば、黒田の権門体制論は、まさしく後白河院や後鳥羽上皇が抱いた国制イメージをそのままに、朝廷サイドからの、こうあって欲しいとする願望を、ただ単になぞったものでしかなく、それとは別に、関東には関東独自の国制イメージが形成されていたとする⁽¹⁹⁾。

両者の学説上の対立は、いささか泥仕合の様相を呈していて、最近では本郷和人が、『承久の乱―日本史のタ―ニングポイント』（文春新書、二〇一九）において、「頼朝とその仲間たち」とのキャッチフレーズの下、鎌倉武士団の情誼的な〈横〉の連携を重視した、鎌倉サイドからの国制イメージを明らかにする作業を行っている。

これがまた、後鳥羽上皇の多彩な文化活動に公的な超越性を見て、その失われたことを哀惜する（あたかも三島由紀夫の「文化防衛論」を思わせる）かのような坂井孝一『承久の乱―真の「武者の世」を告げる大乱』（中公新書、二〇一八）への反論ともなっているのだから面白い。

実のところ在地領主制（東国独立国家）論への対抗としてあらわれた黒田の権門体制論は、後発のように見えて必ずしも新しい説というわけでもなかった。今谷明によれば、権門体制論は戦前に平泉澄によって提唱された中世国家論を踏まえ、それに強く影響されて立論されたものでもあった⁽²⁰⁾。戦後公職追放されるまで東京帝国大学の教授として官学アカデミズムの頂点に君臨し、「皇国史観」のイデオログとして名をはせた平泉澄は、その歴史叙述において万世一系の皇統のつながりをことのほか重視した。鎌倉幕府に始まる武家の動向は、そこでは横合いから介入してくる余計な夾雑物でしかなく、否定的な評価しか与えられない。その基本的な発想において、黒田の権門体制論は、この平泉史学に通ずるものがあり、つまりは戦前の天皇中心史観（＝皇国史観）へと、そ

れと意識せぬまま先祖返りしてしまったというわけだ。

どちらに与^よするわけでもない。ここは新たに、時間の推移という要素を組み込んで考えるべきであろう。苗字として名乗るそれぞれの土地に、しっかりと根を下ろし、おのれの切り開いた土地は、これを命がけで守る「一所懸命」の信念。その目的のためには武力闘争も辞さない「自力救済」の覚悟。見方を変えればいささか視野狭窄と言えなくもない、自分の土地は自分で守るというその立場、不羈奔放といえは聞こえはいいが、山野を駆けて獲物を狙う狩猟民の猛々しさをとことん推し進めた先に、莊園公領制に抗して自分たちの権益を最大化する在地領主制（東国独立国家）論が構想されてくる。打ち取った天台座主明雲の首になんらの価値も置かず、西洞院川に捨てさせた木曾義仲。朝廷との関係を重視する頼朝の政治姿勢を批判して、東国での自立政権の樹立を主張した上総介平忠常。その頼朝ですらも、上洛の際に得た官職は、これをすべて返上し、鎌倉へとサッサと帰ってしまった。⁽²¹⁾ いずれもその生を全うできず、途中で歴史の表舞台から退場を余儀なくされたとはいえ、既存の権威におもねることのない、そのふてぶてしいまでの振る舞いは、関東の地に暮らす御家人たちに遺伝子となつて脈々と受け継がれ、承久の乱にかりうじて勝利することで、当初は絵に描いた餅でしかなく、夢想にすぎなかった東国独立国家論という国制イメージへと結実していったとは考えられまいか。

その内実とはいえば、しかし、ヤクザの出入りさながらの、仲間内での肅清につぐ肅清であり、「統合」のシンボルとして戴いた摂家将軍や宮将軍をも巻き込んだの、血で血を洗う権力闘争と、その結果敗者にまわった側の、一族郎党打ち揃つての数百人規模の集団自決という、凄惨な行動パターンの繰り返しではあったのだが。⁽²²⁾

四、機能不全をおこす儒教的「正名論」

いましばらく、「承久の乱」にこだわってみたい。というのも、江戸期になると、儒学者を中心に、その当否をめぐって熱い論争が交わされるようになるからだ。臣下の地位にあるものが、主君に齒向かい、これを追放刑に処す。のちの下克上を思わせる承久の乱の顛末をどうあつかい、どう評価すべきか。儒学思想、中でも朱子学がようやく浸透を見た近世期の倫理観からすれば、主君への「謀叛」は文句なしに〈悪〉であり、〈義〉に悖る行為としてとらえられる。

だがここは日本である。前田勉は戦国期の対立抗争を一時的に凍結させた、つかの間の平衡状態として徳川幕藩体制をとらえる。当時の社会は、土木工作や物資輸送に従事する非戦闘員（領民がこれを担った）をも含めた、戦場での「構」の人員配置をそのままに、諸役儀の分担によって成り立っていた。いつでも戦闘可能な軍営組織が各藩に温存され、それぞれの社会の基本構造を形づくっていたとするのである。⁽²³⁾ ならば多分に名目的な「將軍」権力の下、互いに〈横〉並びの有力御家人間での対立抗争に明け暮れた鎌倉武家政権と、その体質を等しくすると理解してよい。そもそも各地に割拠する大名家と徳川將軍家とは、はたして君臣関係といえるのだろうか。三河以来の親藩譜代ならいざ知らず、外様大名との関係となると微妙だ。とりあえず、いまのところ臣下の礼を採ってはいる。だが、関ヶ原の合戦により徳川の覇権が確立されるまでは、互いに〈横〉並びの、対等の関係（天下をうかがう野心を最後まで失わなかったとされる東北の覇者伊達政宗などもいた）にあったはずだ。なら

ば状況次第でこれに歯向かったところで、「謀叛」にはあたるまい。

元禄期に起った赤穂浪士事件の是非をめぐる荻生徂徠や太宰春台の否定的な見方や、山崎闇斎学派内部での子弟間の義絶絶交にいたる熾烈な意見対立（佐藤直方の系統はこれを非とし、浅見綱斎^{（けい）}の系統はこれを是として、互いに激しく反目した）に、この矛盾は端的な私たちであらわれた。^{（24）} 承久の乱に勝利した鎌倉武士団にとっての「忠誠」の対象が、源氏将軍に対する「御恩」と「奉公」の情誼的な双務関係に置かれていたように、赤穂の浪士たちにとっての「忠誠」の対象は、主君である浅野内匠頭ただ一人、もしくは播州赤穂藩五万石の「お家」であって、その主君や藩がとりあえず臣従し、服属していたであらう、将軍や幕府など、考慮の外であった。承久の乱に際し、北条政子が必死の思いで御家人たちに呼びかけ、訴えかけた以下の言葉が想起されよう。^{（25）}

殿原は京方に付き、鎌倉を責め給ふ、大將殿（頼朝）、大臣殿（実朝）二所の御墓所を馬の蹄に蹴させ給ふものならば、御恩蒙りてまします殿原、弓矢の冥加はましましたんや。

その言葉の「京方」を「徳川將軍家」に、「鎌倉」を「赤穂藩」に、「大將殿、大臣殿二所」を「内匠頭」に置き換えたなら、太平の世にあって事を起こした元禄期の赤穂の浪士たちに、そのままではめておかしくない。おとなりの中国であれば、事は簡単にすむ。「必ずや名を正さんか」（論語子路篇）、「君、君たり。臣、臣たり。父、父たり。子、子たり」（論語顔淵篇）とされたように、〈天〉という超越項により、その都度それぞれの「名」が「正」され、君臣関係としての「忠」や父子関係としての「孝」の徳目も、それによって一律に基礎付

けられるから、「忠」と「孝」との間で矛盾葛藤を生ずるとしても、赤穂浪士事件によって引き起こされたような「臣下の臣下（陪臣^{またもの}）は臣下にあらず」といった「忠誠」と「反逆」のねじれ関係が入り込む余地などまづない。赤穂の浪士を「義士」としてあつかうことに抵抗感を示した佐藤直方や太宰春台の態度は、儒者として当然のふるまいなのであった。〈天〉の命が改まることで、帝王の「名」にふさわしく、それに見合うだけの「実（徳＝権能）」はおのずからに備わっている。したがって帝王に見合う「実（徳＝権能）」を欠いた、名目だけの人物に、いつまでも「忠誠」を尽くす必要などなく、それまでの君臣関係はたちどころに解消され、リセットされる。「君に過ちあれば則ち諫^{いさ}む、之を反覆して聴かざれば則ち去る」（孟子、万章下）のが基本原則であり、だからこそ武王による放伐の是非を問われた際に、孟子は平然と、「一、夫紂を誅することを聞く。未だ君を弑^{ころ}することを聞かず」（梁恵王章句下）と言つてのけた。

三上皇の配流という衝撃的な出来事もさることながら、承久の乱がとりわけ重要な意味を持ったのは、その後の『貞永式目』の制定ともあいまって、西日本までも含めた鎌倉武家政権の全国的な統治権の確立である。では孟子にいう「易姓革命」としてこれをとらえ、「頼朝王朝」もしくは「北条王朝」が新たに創始されたと考えるべきなのであろうか。儒学の正統的な観点からすれば当然そうなる。だがそうは考えられていないのはなぜなのか。

繰り返して言えば、ここは日本なのである。たとえば足利義満のように、中国に遣いして「日本国王」の称号を皇帝から下賜され、そうすることで、自らの政治的正統性（丸山眞男のいう「正統である」）を担保するのだな
いとしたら、そうした中華の冊封体制の埒外にあつて、〈天〉に代わるイデオロギ^{オイソドクシ}ー的な超越項（同じく丸山の

いう〇正統」をどこに求めたらしいのか。⁽²⁶⁾

いささか図式化して言えば、「正名論」から「大義名分論」への移行がそれを可能にした。⁽²⁷⁾「名」に見合うだけの徳（＝権能）が「実」として備わることを求めるのが「正名論」だとすれば、「実」としての徳（＝権能）を伴わずとも、それこそ名目的な「名」だけで成り立つ論理を追い求めるのが「大義名分論」である。生身の人間でしかない天皇に、〈天〉に代わる「役割」を担わせるための理路が、この「大義名分論」によって明らかにされる。

「正名論」から「大義名分論」への移行に向けた試みの先蹤は、まずは中世に求められる。儒教の徳治主義に基づく帝徳批判というかたちで、ということは「正名論」の立場から、この問いかけに対する答えが、まずは模索された。帝王の徳（＝権能）の有無を問題視し、「文を左にして武を右にするに、帝徳の欠けたるをうれふる」とその批判の矛先を後鳥羽個人に差し向けたのは『六代勝事記』である。⁽²⁸⁾ ついで書かれた『承久記』も、尚武の気性に長けた後鳥羽個人の政治姿勢を指弾する。ただしこちらは儒教的観点からの帝徳批判ではなく、戦勝報告を聞いた北条義時が、「義時は、果報は王の果報には猶まさりまゐらせたりけれ。義時が昔の報行、今ひとつ足らずして、下臈の報と生まれたりける」と喜ぶ発言にも示されるように、後鳥羽の敗因を、前世からの「果報」のあらわれとする仏教的な因果応報観に立つての批判であった。⁽²⁹⁾

ここで注意しておかなければならないのは、これらのテキストの、「鑑戒の書」としての性格である。後鳥羽の事例を反面教師として、朝廷の権威を立て直すことに両書の執筆の意図はあり、朝廷の存在（もちろんその中心に天皇があった）それ自体に疑義をさしはさみ、これを否定しようとの選択肢は、この時点では、まったく考

えられていない。あるべき「この国のかたち」を、朝廷主体に構想するのは自明のことであり、帝王みずから武力を行使するような一時的な〈逸脱〉からの回復が、そこでは求められた。「日本国の習ひは、国王種姓の人ならぬ筋を、国王にはすまじと、神の世より定めたる国なり」と『愚管抄』も記すように、天皇とそれを取りまく貴族たちによって構成された朝廷は、その存続を疑われることなく、個としての天皇は廃されても、制度としてシステムの天皇は、武の側面を捨象して、名目的な存在として自らを文化的な営み（いわゆる人文学の対象領域）の内に自己限定することで、その後も存続を許されたのである。かくして、「実」を伴わず「名（＝記号）」ばかりの、それこそ浮遊するシニフィアンとしての朝廷（＝天皇）と、統治権者としての「実」を備えながらも、それを自前で正統化する論拠を欠いた武家政権（＝軍部）との相互補完関係という、中国を中心とする儒教文化圏の社会機構とはいわくかけはなれた特異な統治形態が、日本に出来た。⁽³⁰⁾

五、試金石としての朱子学

やがて朱子学の本格的な移入とともに近世期の儒学者たちの間で、日本に特異なこの政治形態が改めて意識化され、さまざまに意味付けし直されることとなる。現下の徳川幕藩体制において朝廷（＝天皇）をどう位置づけ、その政治的な「役割」をどこに求めるのか。この問題に積極的に取り組んだのは、まずは山崎闇斎学派の論客のひとり浅見綱斎（けい）と、その門流につらなる儒学者たちであった。

浅見綱斎の『靖献遺言』（貞享四／一六八七）は、易姓革命が繰り返された中国にあって、宋や明などの亡び

た王朝に、あるいは亡びつつある王朝に、あくまでも忠節を尽くし、壮烈な人生を甘んじて受け入れた中国士大夫のうちに、人としてのあるべき姿を見てとうとうとするサンプル集であった。⁽³¹⁾背景には、中華文明の正統に位置すべき漢族王朝としての宋が、夷狄とさげすんできた異民族によって征服され、滅ぼされるという事態があった。まさしく「名」と「実」とが齟齬を来す危機的状況の中で、「華夷名分論」が唱えられ、「尊王」と「攘夷」の二つのことばが結びつけられて、いうところの「大義名分論」の萌芽が見られた。関東を夷狄視して、一度たりとも江戸の地に足を踏み入れることのなかった綱斎は、弟子がその仕官先を諸藩に求めることに批判的であった。たとえば徳川御三家のひとつ水戸藩に、弟子の三宅観瀾が仕官先を得た際は、これにひどく憤り、破門絶交している。綱斎の立場からすれば、夷狄の立てた金や元、さらには清王朝と同様、現在の徳川武家政権は「実」のみあって「名」をとみなわぬ偽政権であり、唯一忠誠の対象とすべきは、幕藩体制下で逼塞状態に置かれた朝廷であり、なかならずその中心に位置する天皇のみであった。この綱斎の著書に触発され、たとえば吉田松陰のように、いわゆる「草莽崛起」を地でいく者たちが、以後陸續と現れてくるだろう。⁽³²⁾だがそれはだいたい先のこと。まずはその影響を色濃く受けた水戸彰考館の修史官たちの営みを跡付けることから始めよう。

栗山潜鋒は朱子学の正統を標榜する山崎闇斎門下の桑名松雲に学び、水戸彰考館に入って、『保建大記』（元禄二／一六八九）を著わす。書名の意味するところは、「保元」の乱に朝廷の衰微の兆しを見てとり、「建久」に至って鎌倉武家政権の確立に至った経緯を跡付けることにあった。その間における、日本を未曾有の内乱（源平の争乱）へと引き込んだ崇徳上皇と後白河天皇の政治的確執を徹底して批判する。王家はなぜ政権を武家に奪われ、ただ権威のみ有する虚器となつて有名無実化したのか。それは、これら不徳の帝王たちの恣意的なふるまいによ

って朝廷が規範を喪失し、背徳的な行為を重ねたからであり、自ら政權を放棄した結果であるというのが、『保建大記』の導き出した結論である⁽³³⁾。

三宅観瀾（延宝二／一六七四―享保三／一七一八）は、先にも述べたように浅見綱斎の門人であったが、水戸藩に仕官先を得て潜鋒と同じく彰考館に入った。その代表作として『中興鑑言』（成立年不詳）がある。そこでの批判の対象としてやり玉に挙げられたのは、今度は後醍醐天皇であった。後鳥羽の成し得なかった武家政権からの権力の奪取を、いくたの苦難の末、後醍醐はなしとげる。いわゆる「建武の中興」である。だが、中国の皇帝権力を露骨に模した中央集権的なその施策は世人の入れるところとならず、たちまちのうちに頓挫する⁽³⁴⁾。南北朝の動乱を引き起こした張本人として、後醍醐天皇のその専制的なふるまいを、観瀾は徹底的に指弾する。潜鋒の『保建大記』が、なぜ朝廷が日本の統治権を失って、これが武家の手に移ったのかについての分析なら、観瀾のこの書は、なぜ後醍醐の「建武の中興」が失敗し、ついには政治的主体としての朝廷の歴史に、終止符を打つことになったかについての分析なのである。

観瀾の見方からすれば、後醍醐の流れをくむ「南朝」が滅亡した時点で、万世一系を誇る王朝の歴史は一旦途絶する。傀儡にすぎない「北朝」を擁して（ということはそこで王朝の交替が起って）、以後は「名」「実」ともに、武家の時代が始まった⁽³⁵⁾。新井白石『読史余論』（正徳二／一七一二）にも通ずる、儒学的立場からする「易姓革命」論が、その論理の下敷きとしてあることはいうまでもない⁽³⁶⁾。

だがここに至って思わぬ逆説的事態が生ずる。儒学的な立場からする従来の「正名論」から、その日本的な読み替えともいえるべき「大義名分論」への移行に、それは対応している。政治的にはまったく無力な存在となり、

名目的な形でかろうじてその存続を許された、それこそ「名」ばかりの朝廷を權威（丸山に言わせれば特殊日本的なま、や、かしの〇正統）と仰ぐことで、幕府（＝軍部）ははじめてその「大義名分」を得、統治の正統性（＝正統）を確保することができるとのアイディアが、あろうことか当の水戸の修史官たちの中から言い出されてくる。

「大義名分」という語自体、実は後期水戸学の論客であつた藤田幽谷が、その代表的な著書『正名論』（寛政三／一七九一）などを通して言い出した新語であつたことを強調して、尾藤正英は次のように言っている。⁽³⁷⁾

「儒教的名分論」とは、一体何を指すのであろうか。「名分」という熟語は、四書五経などの儒家の古典の中には見出すことのできないものであり、「大義名分」にいたつては、「尊王攘夷」とひとしく日本製の新語であつて、もとより朱子学の用語ではない。儒教といえば名分論、朱子学の特色といえば大義名分論、と考えることこそが、実は水戸学などによって形づくられた日本的な儒教観なのである。

「大義名分論」の立場では、「実」を伴わぬとも、形式的秩序としての「名」の体系がもっぱら重んじられ絶対視される。その結果として既存の上下関係に従順であることが規範化され、その秩序の下位にあるものにとつては、ただ自分より上位の權威に付き従うことが要求されるばかりで、それ以外の面での政治上、道德上の責務（徳＝権能の有無）を問われることがない。この「大義名分論」において最上位に位置付けられるのが天皇なのであつた。さればこそ、「名」ばかりの何らの実質も伴わぬ名目上の地位であることによって、かえって天皇は絶対的な忠誠対象へとまつり上げられることとなる。⁽³⁸⁾

かくしてこの天皇を擁する朝廷と幕府との関係が、幕末期になると問題として浮上してくる。名目上は、将軍位は朝廷から下される。単なる形式にすぎないとはいえ、統治権限の委託というその形式が、幕末の対外的な危機意識のなかで、大きな意味を持つてくる。そういえば先に見た赤穂浪士事件の発端が、朝廷からの勅使接待の場での刃傷にあったことに思い至る。ただしその事件が論じられる際に、勅使接待のことはほとんど問題視されることがなかった。だが朝廷と幕府との融和をはかる公武合体論が破綻して、ついには討幕へと向かう幕末動乱期、幕藩体制下における朝廷と幕府との、この君臣間のねじれ関係をただす動きが、やがて水戸学における〈國體〉をめぐる議論として浮上してくるのであった。

六、キメラとしての水戸学

水戸学と言っても、安積澹泊（明暦二／一六五六―元文二／一七三七）を総裁に仰ぐ前期と、藤田幽谷、東湖父子によって主導された後期とでは、大きく色合いが違う。先に見た栗山潜鋒や三宅観瀾は前期に位置して、儒学的な「正名論」に基づく帝徳批判にその重点が置かれていた。そもそも体系的な学として水戸学なるものがあったわけではなく、水戸光圀に始まる「大日本史」の修史事業を目的に集められた知的集団においては、系統だった学派の形成されることがなかった。しかし「正名論」から「大義名分論」へと大きく舵を切る後期になると、記紀神話に依拠して万世一系の天皇による統治に日本の独自性を見ようとする神道諸派や国学派、中でも兵学思想に依拠して日本の社会の特質を職分論に見出した徂徠学派からの影響が色濃くみとれるようになる。⁽³⁹⁾

朱子学に基づく帝徳批判は、帝王の徳（＝権能）の有無を問題にし、これに痛烈な批判を加える。その批判は当然のこと、おのれに帰る。学に志す者もまた、それぞれに徳の習得に努めることが求められるのだ。だが科挙制度の行われなかった日本では、その徳に見合うだけの政治的地位を得られた儒学者は、新井白石など一部を除いてほぼ皆無に等しく、山崎闇斎学派に代表される朱子学の、「名」と「実」との乖離した、その滑稽な生き方に対し、人々は「道学先生」の称をたてまつって、これを敬して遠ざけた。⁽⁴⁰⁾ それへの対抗として、あくまで市井に生きながら、人間の感情面（気質の性のことで、本然の性に対する）を許容するだけでなく、そこに積極的な価値を見いだそうとする伊藤仁斎（寛永四／一六二七～宝永二／一七〇五）の古義学が、やがて起ってくる。さらに荻生徂徠（寛文六／一六六六～享保十三／一七二八）の古文辞学では、天から与えられた各人の資質（＝気質の性）をそのままに、内在的な徳（＝本然の性）の多寡をあまり問題としなくなる。要は社会の中で与えられたそれぞれの「役割」に見合った技能に習熟し、どれだけその職務に忠実に、誠意をもってこれをやり遂げるかが重視された。徂徠には軍学関係の著書も多くあり、各人の「役割」を重視する発想はそこから出てきたものと思われ、平時の社会構造にそれをあてはめたとき、たとえ「士農工商」に身分は分かれていても、戦陣での働きと同様、世の中でのそれぞれの持ち分を、しっかりと勤め上げることが大切とされる。その意味で、人はだれしも「役人」であり、「芸者」なのだとの見方を徂徠はしてくる。

ではその「役割」は、誰によって割り宛てられ、制度化されたものなのか。徂徠によれば制度（＝道）は、聖人としての「先王」がこれを創った。「先王」とは何者か。中国古代の三皇五帝であり周公旦であり、その具体的な成果としての「六経」が、テキストとして残された。そして日本にあつては、神君家康によって創始された

幕藩体制の諸制度がそれに当たる。「法を以て理を破り、理を以て法を破らざれ」（武家諸法度）とされたように、儒学的な「理」よりも軍営での「法」を優先させた日本のその諸制度の下に管理統御された人々は、それぞれの分に応じた「役割」を精一杯担い、よりよく演ずることがよしとされた⁽⁴¹⁾。

だが制度（＝道）はあくまでも人為的に作為されたものであり、「天理自然」のものでは決してない。その意味で、相対的で便宜的なものである。したがって問題は、それぞれの分に応じた「役割」を、「大義名分論」のように固定化してとらえるか、個々人の才能と努力によって、ときに推移し流動変化してやまぬものとしてとらえるかによって、対処の仕方が大きく違ってくる。朱子学を真つ向から否定した徂徠の学は、その過激な外見に反して体制維持のための意外と保守的な思想なのであるが、制度（＝道）をあくまでも「作為」されたものとしてとらえる点に、大いなる革新性を内包していた⁽⁴²⁾。その後者の側面を高く評価して、丸山眞男による一連の徂徠論も書かれてくるのだが、それはともかくとして、『新論』を書き〈國體〉の語を用いて警鐘を鳴らした会沢正志斎は、武士とは認められぬ輕輩の地位（その曾祖父は餌差であったという）から身を起し、研鑽を積んで、晩年には二百五十石の扶持を与えられ、晴れて「上士」の地位に昇りつめる。それゆえに保守化したのか、以前からその素地はあったのか、あきらかに徂徠学からの影響を思わせる、次のような文章を書き残している⁽⁴⁴⁾。

或人云。君を諫て聴かざるときは、其國を去らんよりは、死を以て諫むること〈忠〉に非ずや。

云。是、其時により、其事により、其君により、其臣によりて相應の処置あるべし。一概には論じがたし。

其臣によるとは、孟子に「君に事ふる人といふ有り」「社稷を安んずる臣といふ有り」「天民といふ有り」

「大人といふ有り」と云る、是なり。君に事ふる人とは、其君一人のために奉公立てをする人なり。社稷を安んずる臣とは、其君の私欲に従はずして一国を安んぜんと志す人なり。天民とは、天下の民を安んぜんと志す人なり。大人とは、盛徳広大にして自然に徳化の物に及ぶ人なり。此の如く人品にさまざまあること、其人人の志を立つる所によりて異なりといへども、畢竟その志に大小あるも天より受け得たる氣質なれば、其君に奉公ぶりをせんと志すものは其君のために身命を抛ちて、国天下を安んぜんと志すものは国天下のために命を掛くること、是亦天理自然の役割なれば、各各其志に従ひて身を致すこと即ち天道なり。

孟子のいう四分類の内のどれに、正志斎は自らを位置付けていたのか。「一概には論じがたし」とは、まさしく日和見の極みではあるまいか。その中で狭量短慮のふるまいとして否定的なニュアンスを与えられた、「其君の私欲」にのみ従い、「其君一人のために奉公立てをする人」には、承久の乱に際しての鎌倉武士団や、赤穂浪士の行動パターンが当てはまろう。それにしても「天理自然の役割」とは、いかにも矛盾した言い方だ。既存の身分秩序を「天理自然」として固定化してとらえつつも、その一方で卑賤の地位から身を起し、第九代藩主徳川斉昭の下で藩政改革にかかわるまでになった自らの「役割」の作為的な推移に対する自負もうかがわれる。

ここでいう「役割」とは、そもそも中身が空っぽの入れ物のようなもので、そこに誰が入ってもいいのである。要はその人それぞれの「志を立つる所」に基づいて、それにふさわしく、相応の振る舞いが、「其時により、其事により、其君により、其臣により」できればそれでよい。そして天皇の地位もまた「役割」の一つであって、要はその「役割」を果たせれば、誰がなってもかまわないのだ（ただし王家の血を引くという血統のしほりだけ

はずせないが)。ここに皮肉な展開が起ってくる。たとえば浅見綱齋のように、虚器でしかなく、名目的な存在でしかない天皇に一方的に「志」を立て、自己の理想を勝手に押し付けて、それに対し絶対的な「忠誠」を捧げようとするものがあらわれてきておかしくない。なにしろ中身はからっぽなのだから、自己の肥大化した忠誠心を、そこにめいっばい詰め込めるだけ詰め込む。そして返す刀で、それぞれの分に応じて与えられた「役割」を踏み越え、踏み破り、既存の法制度そのものの解体再編を企てる者が陸続とあらわれてくる。⁽⁴⁵⁾ 綱齋が赤穂浪士を高く評価し、平泉澄が二・二六事件の青年将校たちを背後であやつたのもそのゆえであった。

水戸は幕末、主に下士(＝足輕)や庶民によって担われた尊攘激派と、主に上士身分の人々によって構成された鎮派(柳派)とに分裂し、両党派の間で血みどろの権力闘争を繰り広げた悲劇の藩として知られる。結果、明治維新を迎えるまでに、すぐれた人材のほとんどを失った。その激しい党争のさ中であって、正志齋は鎮派に属し、『新論』の著書によって火付け役を果しながらも、激派の排斥に一役買った。徂徠学の影響が水戸学に及んだとき、一方で「大義名分」を重んじつつも、それを内側から食い破るような別の側面も現れてきた。その矛盾のただなかを、正志齋は生きたといえよう。⁽⁴⁶⁾

七、大義名分論に対する福沢の両価的姿勢

くどいようだが、いま少し正志齋にこだわってみたい。というのも、〈國體〉の語に象徴される後期水戸学の所説は、維新後の日本の国制イメージを形づくったばかりでなく、昭和十年代に猖獗を極めた超国家主義へと戦

前の日本を追い込んだ、その元凶でもあったからだ。

先の引用に続けて、正志斎はさらに、「或云。禄を辞して退くは可なり。他国に往て二君に事は如何あるべき」との問いをかがげ、それに対し次のように応える。当時一般の考えでは、二君に仕えるのは忠臣といえず、二夫に交わるは貞女でない。しかし正志斎は、「我、国に居りて民を治めがたきと見たらば、又他、国の君に手伝ひて民を治むること、士に生まれ付きたる天職を空しくせざるなり。（中略）暫時も天職を空しくして天地の間に立つべき道理なき故なり」と述べ、「二君に仕える」ことの非を鳴らすよりも、人材のその都度有効に活用されるべきことを説く。氣質の性に基づく「天職」という語に、徂徠学からの影響が見てとれることは言うまでもないとして、「二君に仕える」ことをむしろ積極的に肯定するその論拠として挙げられるのが、ここでは「我國」と「他国」との最終的な同質性である。両者はけっして同質ではない。ゆえに正志斎は、まず次のように言う。⁽⁴⁷⁾

されども国を去る中に、他、国と父母の国との差別あるべし。（中略）是父母の国は数代その国の養ひを受け
て恩義厚きゆへなり。

それゆえ「父母の国（＝我國）」である魯の国を去るに際しては、なかなか決心のつかなかった孔子も、「他国」でしかない齊の国を去るに際しては、なんらの未練もなく、己の説の受け入れられないことを悟って、すみやかにそこを立ち去った。⁽⁴⁸⁾だが封建の世にあつては、諸侯はすべて周王室の「恩徳」を蒙って封ぜられたものである。ならば「父母の国」と他、国との相違あるまでにて、何国に往きても周の民であり、「他、国に往きて道を行

ひても、皆周の厚恩を報ゆる事」に変わりはない。ここに至って論は一気に飛躍する。ましてや、「開闢以来、天照皇大神の恩波に浴し」てきた、わが「神州」においては、「その神胤歴歴として今に現存ましまして他姓を交へざる国なれば、恩義厚薄、他邦と大いに異なるべし。其厚恩を受けて生まれ付きたるものは、それだけ厚く報ひ奉るべき事、是亦天道かと存じ奉るなり」というわけだ。

詭弁にも似たその巧妙な論理展開により、ここでは神州（＝日本）全域が、いつしか「父母の国（＝我国）」へと置き換わっている。であるならば、源家将軍への忠誠を誓って京の朝廷（＝天皇）に反逆を企てた鎌倉武士団の行動や、幕府の裁定に異を唱えて吉良邸に討ち入った赤穂浪士に見られた、あの忠誠と反逆のねじれ関係は、主君の「私欲」に発する行動であり、狭量の極みではない。

忠誠の対象を唯一朝廷（＝天皇）に集約させ、それへの反逆の芽を一切摘み取ろうとする正志斎の、後の「皇国史観」へとつらなるこうした所説にこだわったにはわけがある。これとは真逆の発言を、『明治十年丁丑公論』や『瘠我慢の説』において、福沢諭吉が行っているからだ。

「出版条例」や「讒謗律」などの言論弾圧により、自由に物の言えない雰囲気の中、『丁丑公論』（明治一〇／一八七九）を書くことで、反政府の狼煙を挙げた西郷を弁護する論陣を福沢が張ったについては、二つ目的があった。⁽⁴⁹⁾まず一つ目は、いわゆる「勝てば官軍」という考え方、すなわちマイト・イズ・ライト（力こそ正義）への批判である。武力を行使して政権の座にいた現在の薩長藩閥政府を、旧幕臣の福沢は、必ずしも正統な政府とは（すなわち丸山のいう「正統」としては）認めていない。そして二つ目は、「大義名分は公なり表向なり、廉恥節義は私に在り一身にあり。一身の品行相集て一国の品行と為り、その成跡、社会の事実に見られて盛大なる

ものを目して、道德品行の国と称するなり。然るに今の所謂大義名分なるものは、唯黙して政府の命に従うに在るのみ」とあるように、「名」ばかり重んじて「実」を軽んずる、「大義名分論」への批判なのであった。

もとより西郷とは一面識もなく、また「西郷氏は政府に抗するに武力を用いたる者にて、余輩の考とは少しく趣きを殊にする所あれども」と述べているように、その武力をもつてする行動を全面的に肯定するのではない。

「嗚呼西郷をして少しく学問の思想を抱かしめ、社会進歩の大勢を解してその力を地方の一偏に用い、（中略）文を修めて智を磨き、工を勧め業を励まし、隠然たる独立の勢力を養生して他の魁と爲し、而る後に彼民選議院をも設け立憲政体をも作り、以て全日本国の面目を一新するの大目的を定めしめなば、天下未曾有の美事と称すべきなり」と述べているように、地方自治の推進や議会の開設、殖産興業へ向けての将来のビジョンの、西郷における欠落を、痛烈に批判してもいる。しかし、たとえ手立ては違っても、失政を繰り返す薩長藩閥政府の現状に飽き足らず、自らの理想を率先実現しようとする「日本国民抵抗の精神」をそこに見て、福沢は次のようにいうのである。

論者又謂らく（中略）苟も一国に政府を立てて法を定め、事物の秩序を保護して人民の安全幸福を進むの旨を誤らざれば、その国法は即ち政府と人民との間に取結たる約束なるが故に、この政府を転覆してこの法を破らんとする者は違約の賊として罪せざるべからずと。

この説は頗る綿密にして少々理論の体裁を具えたるものに似たれども、一言の下に感服すること能わず。請う試みに之を述べん。論者の説を解剖すれば、一国に政府を立てて法を定るまでを第一段とし、以下事物の

秩序を保護して人民の安全幸福を進る^までを第二段として見るべし。而してその眼目とする所は必ず第一段に在らずして第二段に在ることならん。蓋し第一段は名なり。第二段は実なり。論者は必ず名を重んじて実を忘るる者にあらざれば、仮に今人^間社会に政府なるものを設けずして事物の秩序を保護し人民の幸福を進る^よの路あらば、必ずこの路に由ることならん。

相手の所説を踏まえつつ、「目的（第二段）」と「手段（第一段）」の取り違えとしてこれを切り返すその論理展開の鮮やかさは、正志斎の比ではない。わずか数十行の文章の内に、政府（＝国家）を立てるそもその「目的（＝〇正統）」は、「事物の秩序を保護して人民の安全幸福を進る^{すすむ}」にあるとの文言を三度繰り返してこれを強調し、返す刀で、その「目的（＝〇正統）」にそぐわないのなら、政府（＝国家）などいらぬとの、独立自尊の気概ともいべきアナーキーな「個人」主義思想までもが、ここでははるかに先取りされている。「旧幕府は政府の名義あれども事物の秩序を保護して人民の幸福を進むる^{すすむ}の事実なきもの」ゆえ、「有名無実と認むべき政府は之を転覆するも義に於て妨げなき」とまでいつてのける、その過激な発言を背後で支えていたのは、西洋の書物から学んだ社会契約説に基づく抵抗権（革命権）の容認などの政治社会思想の知見であろう。だがその根底には、かつて国政の一端を担ったことのある、旧幕臣としての矜持もあつたと見て誤りない。

同じく旧幕臣として枢要の地位にあつた勝海舟と榎本武揚の、その後の身の処し方について痛烈な批判を展開したのが『瘠我慢の説』（明治二四／一八九二）である。⁽⁵⁰⁾ 江戸無血開城によって江戸を戦火から救った勝の功績や、幕府海軍総裁として函館五稜郭に官軍を迎え撃ち、最後の一戦に及んだ榎本の「義拳」を評価しないのでは

ない。かつて敵対した新政府に優遇され、枢要の地位についた両者の、まさしく「二君に仕える」がごとき、その後の進退が問題なのだ。「立国は私なり、公に非ざるなり」との逆説に満ちたその書き出しは、「公」よりも「私」の情誼的結びつきを優先させた鎌倉武士団の承久の乱に際しての行動や、赤穂浪士の「義拳」に照らし合わせてみると、忠誠と反逆のねじれ関係を見事に言い表したことばとして理解することができよう。そのことばに示される「立国の要素たる瘠我慢の士風」を「傷うた」ものとして、幕末期の勝の行動を、福沢は批判の俎上にのぼせる。

「瘠我慢の一主義は固より人の私情に出ることにして、冷淡なる数理より論ずるときは殆ど兎戯に等し」いかもしれない。だが、「封建既に廢して一統の大日本帝国と為り、更に眼界を広くして文明世界に独立の体面を張らんとするもこの主義に由らざるべからず」と述べるように、西洋列強による植民地争奪戦が熾烈を極める現下の国際情勢のただなかにあつて、今後とも日本が一国の独立を維持していくためにも、この「私情」に基づく「瘠我慢」がなくてはならない。「内に瘦せ我慢なきものは外に対しても亦た然らざるを得ず」ということになるからである。

「瘠我慢」の精神を軽んじて自ら独立の氣風を失うようなことがあつてはならない。丸山眞男はその代表的著作の一つ「忠誠と反逆」の中で、この福沢の両著作に依拠しつつ、「本来忠節も存ぜざる者は、終に逆意つひこれなく候」という『葉隠』の逆説的な言い回しに、福沢の真意と通ずるものを見て、次のように言っている。⁽⁵⁾

たしかに福沢は「封建的忠誠」の分解をラディカルに押しすすめたが、その作業は、単純に「封建制」に代

わって「近代的」なものをすげかえるのではなくて、現実に進行している解体を利用して、その構成契機の役割を転換させることにあった。封建的忠誠における外面化の傾向をしてむしろ徹底させ、これをパブリックなものに高めよ。そのことによって私的「心情的契機はかえって個人の内面に定着するだろう。（中略）『葉隠』の非合理的な忠誠が逆説的に強烈な自我の能動性をはらんでいたのとちょうど裏腹の関係で、福沢はむしろ非合理的な「士魂」のエネルギーに合理的価値の実現を託した。（中略）謀叛もできないような「無気無力」なる人民に本当のネーションへの忠誠が期待できるだろうかというのが、幕末以来十余年のあわただしい人心の推移を見た福沢の心底に渦まき「問題」だったのである。

丸山の言うように、「瘠我慢」の必要を説く福沢の問題関心が、明治十年代にはいまだ形成途上にあったネーション（民族「国民」）への忠誠という、将来へ向けての国民的課題にあったことは、ついで書かれた『帝室論』や『尊王論』などによっても明らかだ。⁽⁵²⁾だがここに至って結論は、奇しくも正志斎のそれと同じものとなってしまう。三百余藩に分かれた封建諸侯から、神州日本へとその忠誠対象が一段階高められ、いまだない民族「国民」創設へ向けてのビジョンが、ようやくと朝廷（「天皇」）へと集約された形で示された時点で、勝や榎本のように「二君に仕える」というようなことが再びあつてはならないと主張していくからである。

『帝室論』（明治一五／一八八二）およびその続編としての『尊王論』（明治二一／一八八八）において福沢は、先には否定したはずの「大義名分論」へと再び立ち返り、政府（「国家」）ではなく「帝室」に、民族「国民」の枠組み（すなわち「この国のかたち」）を可視化して示す、それこそ「実」を欠いた名目的な「役割」を期待する。

ゆえに皇室は（加えてそれに直属する軍部も）、そのときどきの政局からは距離を置き、そこから超越して、いたずらに介入することなく、不偏不党の立場を貫かねばならないと説く。その主張するところは、すでにして平和憲法下の象徴天皇制のあるべき姿を先取りしており、目からうろこの瞠目すべき内容で、ゆえに坂本多加雄はこれを高く評価する。⁽⁵³⁾だが、福沢のあずかり知らぬこととはいえ、後に司馬が問題化した「統帥権（＝軍部）」のあつかい（それこそが究極の「実」である）が、そこではスッポリ抜け落ちてはいまいか。

八、再びの「この国のかたち」を求めて

勝に対する福沢の批判の勘どころは、「億万^一にも我日本国民が外敵に逢うて、時勢を見計らい手際よく自ら解散するが如きあらば、之を何とか言わん。然り而して幕府解散の始末は内国の事に相違なしと雖も、自ら一例を作りたるものと云うべし」という点にあった。無血開城によって、その後の徳川幕府が瞬く間に解体消滅した事例が後々の先例となり、新たな「外敵」に対して、再びその繰り返しを繰り返されることをおそれるというものであった。ここに至って論理の飛躍をおそれずにあえて言えば、「億万^一にも」あつてはならないそうした事態が、先の敗戦による大日本帝国の「解体」として、さらにはまた、アメリカの意向を忖度するかのような現下の憲法改正に向けての動きとして現われているとみることはできまいか。

事の善悪は、いまは問わない。皇国臣民として一億玉碎（その一億の数の中に植民地統治下の台湾や朝鮮、そして沖縄の人々も含まれていたことを忘れてならない）を共に叫んだ多くの「外地」出身者が、敗戦とともに日

本国籍を離脱し、「解散」していったことは記憶に新しい。沖縄の住民もそのうちに含まれた可能性を考えると、事は断然、微妙な問題となってくる。ポツダム宣言受諾に際し、譲れない最後の一線として〈國體〉の護持にあくまで固執し、ポツダム宣言にいう無条件降伏にそれが含まれないことを確認するのに手間取った当時の政府の対応（その間に広島長崎に原爆が投下され、ソ連が参戦した）は、国民の生命財産を犠牲にして天皇制の維持存続だけははかったと断罪するには、あまりに重い選択だったのではあるまいか。⁽⁵⁴⁾そして今また、経済政策も含めたアメリカ主導の世界戦略への従属を強いられ、海外からはアメリカの「属国」と見られて、国内に様々な分断状況（加藤典洋『9条入門』が明らかにしているように、その端的なあらわれが沖縄の基地問題であり、憲法改正をめぐっての対立なのである）⁽⁵⁵⁾のある中、福沢のいう「立国の要素たる瘠我慢の士風」は、その拠りどころをどこに求めていったらよいのか。

姜尚中『ナショナリズム』は、二〇〇一年に「思考のフロンティア」の一冊として岩波書店から刊行された。敗戦とともに日本国籍から離脱した（もしくは強制的にそれを剝奪された）在日出身ということもあってか、その論旨は、おのずからに日本の現状に対して否定的で、排除と包摂の二面を併せもつ政治社会思想としてのナショナリズムの世界的動向のうちに、日本の〈國體〉を位置付けつつ、これを徹底的に批判する。そして二〇〇一年の時点にあつては、小泉政権のもと、グローバリズムの進展とともにタガの緩んだ日本の〈國體〉を再度可視化させるための詐術が、アクセルを踏みながら（アメリカ主導の構造改革協議の推進）、同時にブレーキをかける（たとえば靖国公式参拝）かのようにして、様々な形で試みられてしていると警鐘を鳴らしてその論を閉じる。

本書はその後、二〇一八年に講談社学術文庫の一冊に加えられた。その際、新たに書き加えられた「序文」に

において、姜は、平成天皇の生前退位問題を取り上げ、先の小泉政権のときとは違って、従来の象徴天皇制のありかたを大きく逸脱する、新たな〈國體〉創設の動きとして、これに強い警戒感を示しつつ、次のように述べている。⁽⁵⁶⁾

今上天皇の「お言葉」を通じて、「祈り」「判を押す」代替可能な天皇の地位と役割に大きな一石が投じられた。それは、「象徴的行為」の意味を限りなく稀釈し、「国事行為」に縮減するそれまでの「象徴天皇」の了解に対する事実上の異議申し立てだった。それは、象徴の意味を、国事行為を行う「公務員」の地位と役割とは違う、絶えざる国民統合の遂行的なシンボルとして押し出すことを意味していた。(傍点引用者)

キャリアを重ねて転々とその「地位」と「役割」を変えていく「公務員」と同じく、天皇もまた、単なる「代替可能」な「公務員」の「地位」にとどまるべきなのか。それとも、憲法に規定する「日本国民統合の象徴」としての「役割」を担い、その責務を積極的に推し進める行為主体として、自らの存在を前面に「押し出す」べきなのか。言葉のはしばしに打ち込められた皮肉交じりの痛烈なアイロニーはそれとして、ここでの姜の態度は、あくまで両面価値的である。

国民主権を謳う戦後平和憲法のもとで、いうところの〈國體〉は護持されたのか、それとも変革されたのかにつき、憲法学の権威とされた宮沢俊義と、法哲学者の尾高朝雄との間で、かつて激しい論争が交わされた。その経緯は尾高朝雄『国民主権と天皇制』（一九五四）に詳述されるところであるが、そこでの争点は、最終的な

「主権」の所在をどこに求めるかにあつた。⁽⁵⁷⁾ 憲法の規定にあるように、「主権」はあくまでも国民にあるとする宮沢に対し、尾高はルソーの「一般意志」の概念に拠りつつ、国民による多数決原理は判断を誤る可能性を常に免れず、法の外部にあつて法を超越する「憲法制定権力」としての至高の権能を、その国民に求めるのは危険であり、より上位の理念的な法（ノモス）、すなわち現行憲法それ自体にこそ、最終審級としての「主権」を置くべきだと主張した。⁽⁵⁸⁾ 国民主権はいまだ可謬的だが、理念的な法（ノモス）は無謬の〈正義〉を體現しており、「すべての人間がひとしく人間らしい生活を営み得るような社会状態が正しい」であり、法は与えられた歴史上の諸条件の下で、できるだけこの規準に近い人間関係を規律することによって、はじめて正しい法であり得る」とするのである。⁽⁵⁹⁾

それに対して宮沢は次のように批判する。どんなに高邁な理念を掲げたところで、法には現実的な執行主体が必要で、旧憲法下における憲法解釈のオーソドキシ―として知られた美濃部達吉の天皇機関説では、国家に法人格を与えてそこに「主権」を委ね、天皇をその機関の一つに位置付けることで、天皇大権としての「統帥権（＝軍部）」の暴走をかううじて抑えようとした。だが尾高のいう理念的な法（ノモス）には法人格を与えることが出来ず、かかる抽象概念に「主権」を置くなどということは哲学者の空論で、むしろそちらの方が危険極まりない、と。その宮沢の批判に応え、尾高はさらに次のように言う。⁽⁶⁰⁾ 少し長くなるが、重要な指摘なので以下に引用する。

将来、憲法を改正するにあつて国民投票が行われても、結局は国民の「多数」の意志が「国民の総意」の

名の下に、憲法改正の決定をなすことになるのである。故に、民主主義の政治機構においても、イデオロギイ的な主権の主体と、現実的な権力意志の構成者とは、決して完全には一致せず、しかも、後者は前者の名によつてその權威を高めていることが知られるであろう。

(中略——したがって——)「国民」の意志といえども、国民の意志なるが故に正しいとはいいい得ないのである。

そうではなくて、「正しい」国民の意志のみが正しいのである。しかるに、もしも民主主義の盲目的な讃美者があつて、国民の意志は、国民の意志そのものとしてすでに絶対に正しいと考えるならば、かれは、民主主義の名の下に、実は一種の神権政治に帰依しているのであるといわなければならない。国民の名において、議会の多数党が横暴を行つたり、議会の多数を占めた矯激な政治勢力が突如として民主政治を独裁政治に切り替えたりするのは、この民主主義的な神権思想が悪用された場合なのである。古来、人が、神の意志から君主の意志へ、国家の意志から民族の意志へ、そして最後には国民の意志へと、イデオロギイ的な主権の所在を求め求めて来たのは、結局は、政治の正しさの最後の根拠を追求しようとする人類共通の切実な要求の現われである。しかし、政治の正しさをイデオロギイ的な方向に追求して行くならば、むしろ、直截にこれを法の理念そのものに求めるに如くはない、なぜならば、政治の正しさの最後の根拠は、正しさそのものの中にこそ求められるべきものだからである。(傍点引用者)

「名の下に」「名によつて」「名において」などの文言があちこちに見え、現代における「大義名分論」の見事な復活を、ここに見てとることができよう。「神の意志」から「君主の意志」へ、さらには「^{ステート}国家の意志」から

「民族の意志」へ、そして今現在にあつては「国民の意志」へと次第と推移してきた「主権の所在」を、尾高はさらに一段格上げして極めて抽象度の高い「法の理念そのもの」に求め、そこに「政治の正しさ」の最後の審級（＝O正統）を見てとろうとする。⁽⁶¹⁾そして姜の危惧するのは、「法の理念そのもの」へと高められたその「政治の正しさ」が、「その地位は、主権の存する日本国民の総意に基く」とされた天皇の「名の下に」、またもや占有・横領され、一元的に表象・代行されてしまう事態なのであった。

平成天皇の言動に、むしろ尾高の著書からの熱心な学習の跡をみてとる姜の、これに対する評価は、先にも述べたように、はなはだ両価的である。尾高がおそれたように、「国民主権の民主主義がポピュリズムの形態をとって「暴走」しかねない」現今の危機的状況下にあつて、平和憲法の「法の理念そのもの」を、その言動を通して身をもって示してきた、まさしくノモス主権の生ける象徴ともいうべき天皇が、「立憲的民主政治の最後のバラストとなりうる可能性」⁽⁶²⁾に、一方で熱い期待を寄せつつも、その天皇の「名の下に」かつて可視化され、そしていままた代弁され、表象されようとしている〈國體〉や、その言い換えとしての「この国のかたち」が本源的に抱え持つ排他的性格（＝非国民・敵）ゆえに、戦後憲法の法の理念（ノモス）を体现するにとどまらず、逆にそれを裏切る方向にも向かいうる危険性を、そこに見てとっているからなのだ。

〈注〉

(1) 『この国のかたち(一)』(文春文庫、一九九三)の「あとがき」で、司馬は、「この主題のかきものは、雑誌「文芸春秋」の巻頭随筆欄に連載してきたものである。いまもつづいている。じつは、何年か前の正月、熊本城の堀と石垣がみえるホテルですごしていると、右の雑誌の編

集長がきて、右の欄に毎号書けということだった。(中略) いわば、二十二歳の自分への手紙を書き送るようにして書いた。二十余年、そのようにして書き、ほぼ当時の疑問が解けるようになったころ、冒頭にふれたように、熊本に滞留していた。その日のうちに、「この国のかたち」という題名にきめた。来しかた、手紙を書きつづけることによって感じたさまざまなものを、あらためて形象としてとりだし、説明的文体でもって書いてみることにした」と述べている。「熊本城の堀と石垣のみえるホテル」に滞在していた司馬は、そのとき、西南戦争時の西郷隆盛に思いをめぐらせていたのかもしれない。

(2) 水戸学の影響著しい吉田松陰の『講孟劄記』を批判して、藩校明倫館の学頭山県大華は、「国体と云ふこと宋時の書などには往々之あり。我が邦の書には未だ見当らず。水府に於て始めて云ひ出せしことか」と述べ、「古人のいはざる新奇のこと」(『講孟劄記評語』)と論難を加える。中村春作は『徂徠学の思想圏』(ベリカン社、二〇一九)において、「国体」の用例が新井白石や広瀬淡窓にすでに見える(白石の場合は琉球使節接待の際にその和語の共通性を言う文脈で、淡窓の場合は中国との比較で日本に独自の兵制について言う文脈において／p.184, 228)ことを指摘し、その「風俗・風体・国風・習俗＝国体」の語との響き合いのうちに、後の水戸学への思想的連関を見ている。

(3) 本来は別の語であった「尊王」と「攘夷」を合わせ一語とした「尊王攘夷」の語が初めて見えるのは、藤田東湖『弘道館記述義』においてである。織豊政権から徳川幕藩体制への移行期にキリシタン禁教政策が採られことを評価する中で、「我東照宮撥乱反正、尊王攘夷、允武允文以開太平之基」と述べられた。そこでの「攘夷」の対象は安土桃山時代のキリシタンだが、幕末期の西洋列強の脅威へと、それは容易に読み替えられる。

(4) 『新論』の引用は日本思想大系『水戸学』による。彰考館に同じく籍を置いた農政学者長久保赤水の作成になる日本図(改正日本輿地路程全図)が、正志斎の(國體)イメージの形成に、何ほどか影響を与えた可能性も考えられ、ナショナリズムの萌芽期に、こうした身体表象の現れてくるのは、ラカンという幼児の「鏡像段階」論を思わせて興味深い。なおこうした誇大妄想的な空間表象の拡大については、深沢『新・新猿楽記』古代都市平安京の都市表象史(現代思潮新社、二〇一八)で論じたことがある。

(5) 国体明徴運動の一環として昭和十一(一九三七)年に公布され、その理論的支柱となった。天皇機関説を否定して天皇を「主権者」に位置づけ、その超法規的な権限の絶対化を図った。

(6) 荏部直『丸山眞男リベラリストの肖像』(岩波新書、二〇〇六)は、丸山眞男の戦前の活動を、右翼デマゴグとして知られた養田胸喜との緊張関係のなかに位置づける。

(7) 山本七平『現人神の創作者たち(上・下)』(一九八三/二〇〇七年ちくま文庫)。なお山本のこの書に触発されて、橋爪大三郎『丸山眞男の憂鬱』(講談社選書メチエ、二〇一七)や、加藤典洋『もうすぐやってくる尊皇攘夷思想のために』(幻戯書房、二〇一七)は、新たなナショナリズムの到来を予測する。

(8) 二〇一六(平成二十八)年八月八日に宮内庁より公表された、「象徴としてのお務めについての天皇陛下のおことば」。

(9) 同様の見解を表明したものに、たとえば内田樹『街場の天皇論』(東洋経済新報社、二〇一七)などがある。

(10) 『日本国憲法』第一章第一条に、「天皇は、日本国の象徴であり日本国民統合の象徴であつて、この地位は、主権の存する日本国民の総意に基く」とある。この条文は従来、「日本国の象徴」に重点を置いて読まれてきたが、最近では「日本国民統合の象徴」の文言の方にその比重が置かれるようになった。なお赤坂憲雄『象徴天皇という物語』(一九九〇/二〇一九年に岩波現代文庫として再刊)は、和辻哲郎や津田左右吉などのオールドリベラリストの敗戦後の発言に「日本国民統合の象徴」として天皇制の存続を求める主張を見てとり、それが現行憲法の実施条項の成立に影響を与えた可能性を丹念に跡づけている。

(11) 長谷部恭男編『この国のかたちを考える』(岩波、二〇一四)所収。

(12) 尾高朝雄『国民主権と天皇制』(一九五四/二〇一九年に講談社学術文庫として再刊)は、その第三章第三節「法の理念としての国民の総意」において、法哲学の立場から、ルソーのいう「一般意志」を天皇の象徴的機能に見てとる論理を展開している。なお君塚直隆『立憲君主制の現在—日本人は「象徴天皇制」を維持できるか」(新潮選書、二〇一八)は、一口に「立憲君主制」といっても、専制的な要素の強い従来の「立憲君主制」と、議院内閣制に基づく「君臨すれども統治せず」のイギリス流「議會主義的君主制」と分けて考えることの必要性を説き、戦後の「象徴天皇制」の位置づけを明確化している。

(13) 『愚管抄』は巻六「順徳天皇」の項で、「さて此宮所望のことを上皇さきしめして、「いかに将来にこの日本国二に分る事をば仕置かんと、こはいかに」と有まじきことにおぼして、「えあらじ」と仰せられにける」と、この間の後鳥羽の発言を伝えている。

- (14) ベネディクト・アンダーソン『想像の共同体―ナショナリズムの起源と流行』（リプロボート、一九八七）。
- (15) 石母田正『中世的世界の形成』（東大出版会、一九六〇）がその先駆的な代表的著作として挙げられる。
- (16) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（岩波書店、一九七五）、同『黒田俊雄著作集第一巻 権門体制論』（法蔵館、一九九四）。
- (17) 高橋昌明『武士の成立 武士像の創出』（東大出版会、一九九九）。
- (18) この件に関しては、深沢『往きて、還る。』（現代思潮新社、二〇一一）の第五章「制度の（ウチ）と（ソト）―『愚管抄』にみる、謀反／の「女性嫌悪」として論じたことがある。
- (19) 佐藤進一『日本の中世国家』（岩波書店、一九八三／岩波現代文庫、二〇〇七）。
- (20) 今谷明『平泉澄と権門体制論』（上横手雅敬編『中世の寺社と信仰』吉川弘文館、二〇〇一）。
- (21) この件に関しては、深沢『往きて、還る。』（現代思潮新社、二〇一一）の第五章「制度の（ウチ）と（ソト）―『愚管抄』にみる、「謀反／悪主押込」の論理」として論じたことがある。なお将棋面貴巳『愛国の構造』（岩波、二〇一九）は、キケロの所説などを踏まえつつ、契約概念に基づく「共和主義的パトリオリズム」と、民族的な出自を重視する「ナショナリズム的パトリオリズム」とに愛国のスタイルを分けて論じる。これを鎌倉武士団の共同形態に引き当てて見た場合、民族性よりも階層性に依拠する点で「共和主義的パトリアリズム」により親和的であったかと思われる。
- (22) その主なものを挙げれば、正治二（一二〇〇）年に梶原景時追討、建仁三（一二〇三）年に比企氏の乱、元久二（一二〇五）年に畠山重忠追討、建暦三（一二二三）年に和田合戦（和田義盛追討）、宝治二（一二四七）年に宝治合戦（三浦一族追討）、弘安八（一二八五）年に霜月騒動（安達泰盛追討）などがある。また元弘三（一二三三）年の幕府滅亡時には、六波羅を追われた北条仲時率いる幕府勢四三二名が近江の番場宿で集団自決しており、鎌倉では北条高時以下八七〇名がその菩提寺東勝寺で集団自決した。
- (23) 渡辺浩『東アジアの王権と思想』（東京大学出版、一九九七）、前田勉『兵学と朱子学・蘭学・国学―近世日本思想史の構図』（平凡社選書、二〇〇六）などを参照のこと。
- (24) 赤穂浪士事件の評価の違いについては、前掲注（7）山本七平『現人神の創作たち（下）』の「応用問題としての赤穂浪士論」に詳細な跡

付けがされている。

- (25) 引用は新日本古典文学大系『保元物語 平治物語 承久記』（岩波書店）。なお『吾妻鏡』では、政子の言葉は安達景盛を介して次のように伝えられたとされる。「皆心を^{うけを}一にして奉る可し。是最後の詞なり。故右大將軍朝敵を征討し、関東を草創してより以降、官位と云ひ、俸禄と云ひ、其恩既に山岳よりも高く、溟渤よりも深し、報謝の志浅からんや、而るに今逆臣に讒に依りて、非義の綱旨を下さる、名を惜しむの族は、早く秀康、胤義等を討取り、三代將軍の遺跡を全うす可し、但し院中に參らんと欲する者は、只今申切る者^{といひ}」。

- (26) 『山崎闇斎学派』（『岩波日本思想大系』）の解説で丸山眞男は、「二つの正統概念のまぎらわしさを避けるために、便宜上、教義・世界観を中核とするオースドクシー問題を以下、〇正統と略称し、これにたいし統治者又は統治体系を主体とする正統（狭義の神皇正統記的な「正統」論に限定せず、それをも政治的正統問題への一つの解答として内包する）議論をL正統と呼ぶことにする」（p. 619）と両者を区別しつつ、それらの相互補充関係の日本的転換過程を、闇斎学派の言説活動を通して跡づけている。

- (27) 尾藤正英は『水戸学』（日本思想大系）の解説において「正名と名分」（p. 571）の一項を設け、正名論では、「君主は君主らしく、臣下は臣下らしく、社会的職分にあふわしい道德的責務の遂行を要請する意味のものであつて、与えられた職分は異なるにせよ、君も臣もひとしく道德の規範に従わなければならないという点では、万人に共通の普遍的な道德の理法の支配下におかれていた」のに対し、名分論では、「実質（実）から離れた形式的秩序としての「名」の体系が重んじられ、その秩序が絶対視されるが、その結果として秩序に対する随順が要求されるばかりで、それ以外の面では政治上・道德上の責任からまったく解除されることとなる」と、その両者の違いを明らかにしている。

- (28) 弓削繁校注『六代勝事記・五代帝王物語』（三弥井書店、二〇〇〇）。

- (29) 前掲注（25）参照のこと。

- (30) 「大義名分論」にいう「名」と「実」との棲み分けをはるかに先取りして、『愚管抄』は「文武兼行の摂録臣」として、「文」と「武」の棲み分け構想をすでに提示している。背景には三種の神器のひとつ宝剣が壇ノ浦合戦の際に失われ、その失われた宝剣を代替する形で鎌倉の武家政権が誕生したとする著者慈円に特有の国制イメージがあり、その基本的な枠組みは後の北畠親房『神皇正統記』にも受け継がれる。なおこの件に関しては前掲注（18）深沢『愚管抄』の〈ウツ〉と〈マコト〉の第五章「ハカラヒの政治学―変転する「道理」と兵学リアリズム」

において論じたことがある。

- (31) 『靖献遺言』が取り上げる士大夫は、屈平（屈原）、諸葛亮、陶潜、顔真卿、文天祥、謝枋得、劉因、方孝孺の八名である。なお詳細な注釈書として近藤啓吾著『靖献遺言講義』（国書刊行会、一九八七）があり、『靖献遺言 浅見綱斎 近藤啓吾訳注』として講談社学術文庫から二〇一八年に再刊されている。

- (32) これについては、前掲注（7）山本七平『現人神の創作者たち（上）』の「志士たちの聖書」に詳しい。

- (33) これについては、前掲注（7）山本七平『現人神の創作者たち（下）』の「輸入史観」適用の無理」以下の各章を参照のこと。

- (34) 兵藤裕己『後醍醐天皇』（岩波新書、二〇一八）は、主に禅僧によってもたらされ、当時最新の思想と見られた「宋学（朱子学）」にいち早く着目し、その学習にいそしむ後醍醐とその近臣たちの姿を活写している。

- (35) 中国では、滅びた王朝の歴史は次の王朝がこれを編纂し、忌憚なき批判を加える。観瀾は滅びた王朝として「南朝」を位置づけ、新たに興った北朝＝足利政権の立場から、これに容赦ない批判を加えたのである。だが「正閏論争」において「南朝正統論」に立つ水戸学では、「南朝」に対するその評価が、前期と後期とでまったく逆になることに注意したい。この件に関しては尾藤正英「正名論と名分論——南朝正統論の思想的性格をめぐる——」（『近代日本の国家と思想』三省堂、一九七九）を参照のこと。

- (36) 新井白石『読史余論』は、「天下の大勢」が藤原政権成立後「九変」して武家の時代となり、さらに「五変」して、ようやく徳川政権の成立を見たとの全体構想の下、「天下九変五変説」を唱えている。

- (37) 『水戸学』（日本思想大系）所収の解説（p.560）。

- (38) 藤田幽谷は『正名論』において、「天に二日なく、土に二王なし。皇朝目から真天子あれば、すなはち幕府はよろしく王を称すべからず。すなはち王を称せずといへども、その天下国家を治むるは、王道にあらざるなきなり」と述べ、丸山眞男のいう〇正統（オーソドクシー）を朝廷に、し正統（レジティマシー）を幕府に割り振る論を展開している。

- (39) 「大日本史」の各項目の末尾には、当初、儒学的観点から評価を下した「論賛」の文章が置かれていた。安積澹泊によって付されたこの「論賛」の記述は、日本の歴史的事象に照らし合わせたとき様々に矛盾を生じ、最終的に藤田幽谷によってすべて削除されてしまった。

(40) 前掲注(26)の丸山眞男の解説文参照のこと。

(41) 体制維持を重んじる徂徠学の、保守的性格とは裏腹の、その革新性について指摘した先行研究は数多くあるが、最近のものでは前掲注(2)中村春作『徂来学の思想圏』が有益である。また坂東洋介『徂来学から国学へ―表現する人間―』(ベリカン社、二〇一九)は、ことばの遂行的機能に注目した刺激的な論を展開している。

(42) 徂徠は八代將軍吉宗に様々な政策提言をしており、享保改革における人材登用制度として「足高制」などの設立に影響を与えた。なお「足高制」により役高二千石の外国奉行にまで至った川路聖謨は、代官所手代から自らを取り立ててくれた幕府の恩義に報いるべく、その崩壊時にビストル自殺を遂げている。

(43) 丸山「近世儒教の発展における徂徠学の特質並びにその国学との関連」(一九四〇)、「近世日本思想史における「自然」と「作為」―制度観の対立としての―(一九四一)など。

(44) 会沢正志斎「人臣去就論」(日本思想大系『水戸学』所収)。

(45) 前掲注(7)山本七平『現人神の創作者たち(下)』「天皇批判の逆効果」で山本は、この間の事情に触れ、「天皇がたえどうであれ、臣下としての規範を絶対にした者は立派であるという考え方である。いわば「君、君たらずとも、臣は臣たり」で、これが楠木正成賛美となる。(中略)天皇がみな立派であれば、「たとえ天皇がどうあれ……」という状態は起り得ないからである」(p.216)と述べている。

(46) この水戸の悲劇は、昭和前期における陸軍部内の統制派と皇道派との対立として再来する。皇道派が起こした二・二六事件を統制派は徹底して封殺するが、これを契機として軍部全体が皇道派的な動きを以後常態化させていく。先王によって作為された制度により統制された社会を理想としつつ、しかしその制度をあくまでも作為されたものとして相対化した徂徠学の遠いこだまを、そこに見てとるのは考えすぎであらうか。

(47) 前掲注(44)会沢正志斎「人臣去就論」。

(48) 『孟子』「尽心下」に「孔子之去魯、曰、遲々吾行也、去父母國之道也、去齊接淅而行、去他國之道也」と見える。

(49) 『丁丑公論』の引用は、坂本多加雄編『福沢諭吉著作集第9巻 丁丑公論 瘠我慢の説』(慶応大学出版会、二〇〇二)による。なお福沢につ

いてよく言われる「実学」の重視は、単に実利的な学問を求めたものではなく、「大義名分論」への批判として、「名」に見合う「実」を求めたものと理解すべきであろう。

(50) 前掲注(49)に同じ。

(51) 丸山眞男『忠誠と反逆―転形期日本の精神史的位相』(一九九二/一九九八ちくま学芸文庫) p.57。

(52) 『帝室論』『尊王論』については、前掲注(49)に同じ。

(53) 坂本多加雄は前掲注(49)の「解説」において、「日本国憲法における「象徴」という言葉は、直接には占領軍によって作成された日本国憲法の原案にあったものである。そうした原案と福澤の皇室論を結びつけてみてもあまり意味はないとも考えられるが、天皇が、直接政治決定に与らず、文化的中心として君臨することで、かえって高度の政治的統合機能を果たすという考え方そのものは、大正期以来、山路愛山や和辻哲郎、津田左右吉のような論者によって、折にふれて表明されていた。天皇の役割について言われる「象徴」という言葉についても、和辻や津田は日本国憲法以前から用いていたのである。このように見ると、福澤の『帝室論』が、こうしたタイプの皇室論をかなり早い時期において理論化して展開したものであること、そしてそれが、その後の様々な論者の議論と相俟って、皇室論の一つの伝統を形作っていたことが明らかにしよう。その意味で、福澤の『帝室論』は、単に明治期の皇室論であるということを超えて、その射程は二十一世紀にも及ぶのである」(680)と述べている。

(54) ボッダム宣言受諾の際の文書には、「右宣言ハ天皇ノ国家統治ノ大権ヲ変更スルノ要求ヲ包含シ居ラザルコトノ了解ノ下ニ受諾ス」の文言が書き加えられていた。

(55) 加藤典洋『9条入門』(創元社、二〇一九)はその最後の章で、安保条約に基づく日米地位協定(沖縄の半永久的な軍事基地化)の締結に向けて、昭和天皇による政治的介入のあった可能性を指摘している。

(56) 姜尚中『ナショナリズム』(二〇〇一/二〇一八講談社学術文庫)「学芸文庫版序文」p.8。

(57) 前掲注(12) 尾高朝雄『国民主権と天皇制』。

(58) カール・シュミットは『政治神学』で、「主権者とは、例外状態に関して決断を下す者である」と規定し、内乱や対外戦争の危機(＝例外状

態)にあつて、最高法規としての「憲法」をも超える、その外部に「主権者」を置き、「憲法制定権力」をその「主権者」に一任し、委ねる法理を展開することで、ナチスの政権獲得を合法化したとされている。なお抵抗権の容認で知られるジョン・ロックにもまた、例外状態における恣意的権力(国王大権)の発動を、自然権に基づいて正当化し、肯定する用意のあったことを、山岡龍一「主権主義と政治的リアリズム—ジョン・ロック国王大権論の検討—」『岩波「思想」』一一四四号、二〇一九・八)が明らかにしている。

(59) 前掲注(12) 尾高朝雄『国民主権と天皇制』p.70。

(60) 前掲注(12) 尾高朝雄『国民主権と天皇制』p.88。なおここで尾高が危惧する、「議会の多数を占めた熾激な政治勢力が突如として民主政治を独裁政治に切り替へたりする」事態とは、ナチス党による総統ヒトラーの出現をイメージしての発言と思われる。

(61) これら各項目に対応して、「神の意志(『神権政治／聖戦・十字軍』)」、「君主の意志(『王権神授説／親衛隊・近衛軍』)」、「国家の意志(『天皇機関説／政府軍』)」、「民族の意志(『民族自決権／反政府民兵組織』)」、「国民の意志(『想像の共同体／国民軍』)」の等式が、それぞれ成り立つかと思われる。では尾高の言う「法の理念」に対応する実力装置(『軍部』)はなにか。「国権の発動たる戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、国際紛争を解決する手段としては、永久にこれを放棄する」、「国の交戦権は、これを認めない」とする9条の規定がこれに対応するということであろうか。

(62) 前掲注(56) 姜尚中『ナシヨナリズム』p.10。なお前掲注(10) 赤坂憲雄『象徴天皇という物語』はその最終章で、大嘗祭の戦後的解釈(岡田莊司「大嘗祭—真床覆衾—論と寢座の意味」『國學院雑誌』一九九〇・二)に古代祭祀の「形骸化」を見て、象徴天皇制の将来的な消滅を推測する。だが「形式化」「記号化」の果ての象徴天皇制であつてみれば、その「形骸化」こそが、かえつて天皇制の存続の決め手になるという逆説的事態も想定できる。