

# 国体と近代国家

——吉野作造による〈主権者と臣民との関係〉認識から——

住友 陽文

はじめに

ベネディクト・アンダーソンが、かつて「国民」というものを、国境を持った主権的で共同体的なものとして「想像される」存在と述べ、さらにそれを近代的産物として位置づけたことは周知のことに属する。

「想像される」とアンダーソンが指摘したことは重要である。なぜなら国民というものが単に「幻想」であつたというのではなく、人びとが「想像していく」ものであつたとして位置づけられたからである。すなわち、そこに「想像する」作為の主体の実在をアンダーソンは示唆したのである。問題は、ではなぜそれは「想像され」続けるのかという点である。

ところが、その後の国民国家論の隆盛（一九八〇年代末、二〇〇〇年前後）はむしろこの「なぜ」を問うことなく、国民が「い

かに幻想であつたか」を「実証」することに集中してきたと言つてよい。そのために、国民が「想像された」ものと見えながらも、それでもなお、なぜ再生産されるのかという根源的な問いに対する解答は先送りされた。

この根源的な問いを国民国家論が回避してきたゆえんは、国民国家論がそういった「人為の意思」によって国家を想像するという行為それ自体に抵抗していることにあるのではないか。そのことを鋭くついたのが憲法学者の樋口陽一であつた。

なんらかの人為の意思が問題とされるとき、空間的または／および属人的に、一定の境界設定が必要となる。現時点で「国家」という名前で呼ばれているすがたが唯一可能でも必然でもないことは当然として、しかし、一定の境界で区切られた公共社会（res publica）の存在そのものを否定することは

[Article]

SUMITOMO, Akifumi

*Kokutai and the Modern State:*

*How Did Sakuzo Yoshino Understand the Relation between Sovereign and Subject?*

(Received 25 November 2012)

A Noon of Liberal Arts, No. 4, 2013

きないはずである。多義的な用法のまま「市民社会」と呼ばれるものも、そのような意味での *res publica* であることを求められているはずである。そう考えてくると、国民国家批判は、実は「国民の特権化」だけでなく、人為の意思による制御という思考そのものを相手どっているのではないだろうか。<sup>★2</sup>（傍点は樋口、改行は語めた——住友）

ここで樋口は、国民国家論は「人為の意思」による制御に抵抗している指摘している。きわめて的確で鋭い指摘である。こういう指摘も踏まえると、国民国家論がなぜ近代は国民を想像していくのかという問いではなく、いかに国民は虚構かという問いに向かうのも当然かもしれない。

そもそも西欧には、国家というものは虚構であり、だからこそ、「人為の意思」をもつて国家を想像し、それを主体的に支えていかねばならないのだとする、社会契約と共和制の伝統があった。だから、国家は虚構だという指摘だけでは何も言っていないのに等しい。

ここで問題にしたいのは、「人為の意思」による制御およびその主体たる〈市民〉の存在についてである。

なぜそのことを問うのか。それは、近代とは、人間に対する一定の諦念と、それでもなお「人為」の継続によって〈市民〉<sup>★3</sup>（国家抜き私人ではなく、まさに公共社会の担い手）たらんとする当為が承認されてきた時代であると考ええるからだ。

それではなぜ、そのような「虚妄」たる〈市民〉をあえて創り続

けようという「人為」が継続されていくのか。それをあえて日本に即して、それも戦前日本に即して考えてみたい。

私は拙著において、主権的権力は個人の人格に支えられると考え、主権国家がさらに一步を踏み出して教化国家的志向性を見せる理由を考えた。本稿ではさらにそれをもう少し掘り下げてみたい。<sup>★5</sup>

## 一 自己制限的な権力としての主権

国家は自らの機関を法によって制限することによって自らを制限するとは、美濃部達吉を初めとする日本の公法学者に多大な影響を与えたゲオルク・イェリネクの定義である。<sup>★6</sup>

近代の主権が冠絶的な権力であると同時に、すぐれて自己制限的な権力として誕生したということは現実の歴史の局面においてもその通りである。

まず明治維新では、公議政体論を暴力的に断ち切った維新政府が王政復古の大号令を発するが、それは同時に主権国家が住民の生存保障を担おうとした宣言文であり、その限りで権力自らの外部（＝社会）に自らを拘束する原理を自ら発見したものであった（主権国家成立の契機は暴力的であっても、自らの正統性は社会という他者にあるということを自己準拠的に言及する。すなわち強制的な契機を内面的には自己制限に読み替える）。<sup>★8</sup>

さらに日本国憲法は、表面的にはアメリカによる「押し付け」のみ由来するように見えるが、その「押し付け」をもたらしたのは、

帝國日本の権力発動たる戦争とその敗戦および無条件降伏を要求したポツダム宣言への主権国家日本の受諾にあるのは間違いないかった。さらに、最終的には新憲法を国会による議決を経て成立させるという意味において、外部的強制力を主権内部で自己決定の範囲内に回収させる（外部的強制力の内面化<sup>★9</sup>）。この外部的強制力を内面化するというメカニズムこそ、日本の権力構造が一九世紀以来獲得してきた近代国家の要諦であった。その意味で自己制限の「自己」とは、自己ならざる自己（他者ならざる他者）のことであった。

一方で冠絶性を担保しつつも、他方で自己制限の原理を内包させていくことが主権国家であり、それを維持していくことが近代の課題となる。

さて、ここでは、そのような課題に対して、民主主義と立憲制の調和によって対応しようとした吉野作造を取り上げる。

まず、吉野は主権についてどのように説明しているか。

予の観る所に依れば「主権」とは各個人の国家的行動を命令し得る法律上の力なり、故に主権は全然各個人に臨むに其の国家的行動に対する外部的規範として服従（語を極端にして云へば盲従）を迫るものと云はざるべからず。<sup>★10</sup>

ここで、主権が諸個人に対して「外部的規範として服従を迫る」

ものであると吉野が述べている部分は重要である。諸個人に主権の前では有無を言わず国家的行動を命令する法律上の力（外部的規

範）によって服従を強いられると、吉野はいったんは規定しているのである。諸個人にとつては、主権は全き外部的存在であり、服従を迫る剥き出しの力そのものであった。

しかし、ここが興味深い部分だが、主権は一方で諸個人に盲従を強いるにも拘わらず、他方でその諸個人の総体に拘束されるというのだ。つまり、主権は吉野の言葉で言えば「国家威力」（多数人民の意思の合成力）を表象しなければならぬとされ、その限りで主権は国家威力に制約されるという。

ではなぜ、主権は諸個人の意思に制約されるのか。ここで、吉野は次のように、主権と主権者とを区別するのである。

法律上より論ずれば主権は国家に於ける最高の権力なり主権者は何人の支配をも受くべからざるものなりと雖も、政治上より之を論ずれば主権者は實際国家威力の支配を受けること多きものにして且つ又之が掣肘に甘ざるを可とするものなり。何となれば主権者が能く主権者として永久に万民の尊敬を博せんとせば一に国家威力の指示する所を着実に顕表するの措置に出でざるべからざるを以て也。故に近代国家に於ける国家威力は単に臣民を統制するの規範たるのみならず又実に主権者をも指導するの活力たるものなり。<sup>★11</sup>

吉野はこのように主権から主権者を区別し、主権者は主権（国家の権力）に代わって人民を支配し、服従を強制するが、また同

時に国家威力を表象することを通してこれの「掣肘」を受けると述べる。さらに次に見るように、他方で、「国家魂」「国家威力」と同義。多数人民の意思の合成力で、個人の最高の規範である「団体の意思」のこと。以下、「国家威力」に統一表記するを「顕表」しつつ、国家威力（「国家魂」）に拘束されるものとして位置づけている（下線部は住友、以下同じ）。

所謂国家の権力とは国家魂が各人の行為を強制する外部的勢力として発現せる場合を指して之を云ふもの也。而して各人の行為を厳格に強制せんが為めには国家魂は明確なる具体的形式を得ざるべからざるが故に、権力としての国家魂は必ずや特定の一個人又は個人団体の意思を通じて発表せられざるを得ず。（略）然り、国家の権力は主権者を通して人民を支配強制す。国家の権力を表するが故に人民は主権者の命令に従ふ。主権者が永久に能く主権者たるを得る所以は一に国家の権力を着実に顕表するの点に存せずんば非ず。然らば夫の国家魂（国家威力と同義——住友）は単に臣民を統制する規範たるのみならず、また実に主権者をも指導するの活力なりと云はざるべからず。然るに世々国家と主権者との觀念を混同し、国家に謳歌するを以て徒らに君長に阿諛する所以と做す者あるは頗る怪むに堪えたり。（略）然らば吾人は主権者をして其抛る所を知らしめ民衆をして其則る所を悟らしめんが為に敢て国家魂の意義を明了にせざるべからず。<sup>★12</sup>

主権を「顕表」するものとして主権者が生まれるという指摘は重要である。このことよって主権は主権者を通して人民に命令を与えながらも、多数人民の意思（国家威力）によつて拘束される。実体を持たない主権は、主権者という代位者によつて初めて効力を持ち、それゆえに主権者が国家威力によつて拘束されることを通して自己制限されるのである。

なぜ主権は超越的でありながら、制約されなければならないのか。それは、新しく成立しようとしている主権国家がその領域内の住民を統治してよいという正統性などが最初からあつたわけではないからである（明治維新の歴史的 성격からも明らか）。<sup>★13</sup>ただ、統治したという冷徹な事実があるだけである。だから主権国家は、自らの正統性を自らが後追的に証明しなくてはならない。一定の領域を国土として統治できるほどの超越的な権力だからこそ、それは統治の正統性以前の存在なのであり、だからその統治にサステイナビリティを与えようとすれば正統性Ⅱ名分を明示し、それを受容する国民を作つていかなければならなかつたのである。しかも近代国家は、国民の主体性を引き出そうとしながらも、税負担と受益の実態はきわめて不合理につくられる。つまり、税は累進的に課税されながら、その対価である行政サービスは累進性とは無関係に一律であつた（また投票も画一的に一票）。近代国家とは不合理につくられているのである。それゆえ、そのような不合理性を受け入れ服従する国民を創るための国民教化が必要なのであつた。

日本でも、明治維新以降は自由放任主義下の夜警国家ではなく、「クルツール・スターツ」(教化国家)をめざしはじめ、社会公共の安寧福利と国民の生存保障を目的とする介入的な国家が成立しはじめた。<sup>★14</sup>伊藤博文が枢密院で一八八八年に述べた、教化のための公準(機軸)として皇室を位置づけ、一八九〇年に教育勅語を作ったことなどはその現れだ。<sup>★15</sup>

では、なぜ教化国家をめざすと主権は拘束されるのか。国民教化とは何か。

## 二 主権を制限する愛国心

国民教化とは何か。公権力の力によって個人の人格が(市民)のそれへと陶冶されることである。したがって、教化は一定の強制(権力行使)を伴う。しかし国民教化のプロセスは確かに強制かもしれないが、教化(臣民の公民化(市民)化)ののちは、その意思がいかに発露されるかは臣民個人の内面(人格)にゆだねられることとなる。

吉野はそういった個人の意思の発露が総意となつて国家の行動に大きな規範を与えると述べる。

また主権の命令あるにあらずとも我より進んで或る国家的行動を為すに至らしむるものはなきか。予の所謂「国家威力」

とは実にこの各個人を統制指導し、彼をして自ら好んで行動

するに至らしむる所の者、換言すれば各個人の国家的行動の最上の内的規範たるものを云ふ也。<sup>★16</sup>

そして、次の如くである。

夫れ国家は非常に多数なる人類の集合なるに拘らず能く儼然として纏まりたる一体を成す所以のものは、上に最高の主権者ありて下万民を統制し給へばなり。然れども上主権者が能く主権者たるを得るは、下万民に之を仰ぎ之を奉ずる忠誠の志あるに依るものなくんば非ず。果して然らば夫の万民を統一し之をして団体生活に集中せしむるの求心力は、主権其者なりと云はんよりは、寧ろ主権を主権として崇敬して絶対の服従を捧ぐる所の人民の忠誠に在りと云ふを適当なりとす。故に此忠誠の志の厚薄は、やがて団結張弛の因にして即ち国家強弱の岐るゝ所たらずんば非る也。<sup>★17</sup>

主権(=主権者)を主権たらしめるのは、臣民の内的規範たる「忠誠」、すなわち国家威力であるという。主権は臣民に「国家的行動」を命令する「法律上の力」ではあつたものの、「万民を統一して」、団体生活に集中せしむるの求心力は主権から発せられるのではなく、臣民の側から発せられる「忠誠」にあると説くのである。つまり、主権は臣民に対しては冷ややかな「力」そのものであつても、その主権の下で国家を公共社会として糾合する力それ自体は臣民の側か

ら発せられると吉野は解するのである。糾合する力たる「忠誠」は教化された人格の所有者たる（市民）でなければならぬのは言うまでもなからう。このような行動規範を内面に有した臣民とは（市民）のことであった。

以上のように国家威力は国家を公共社会（自分たちの国家）として支える精神として位置づけられていると言つてよかつた。すなわち、国家威力はわかりやすく言えば、愛国心のことであつた。

ここで今まで述べてきた事を振り返つてみる。主権者が「国家威力の指示する所を着実に顕表する」ことは、国家威力、つまり愛国心による主権の制約を意味した。そして国家威力が主権を制約するというのは、主権にとつて自己制限であつた。のちに述べるように教化された臣民の理想的な姿とは、主権の代位者たる主権者と人格的関係性を取り結び両者一体とならうとするものであつた。つまり主権の側からすれば、主権の制約主体は主権の代位者たる主権者と人格的結合をなそうとする存在のことであり、それは主権にとつて自己に同化せんとする存在、すなわち自己そのものであつた。このように帝国臣民の精神運動は国家の自己制限となつたのである。

また臣民が国家威力を内的規範にもつことによつて、それぞれ臣民個人は自らの内面自身によつて自らを制限することにもなる。これは「我より進んで或る国家的行動を為す」よう自らを作為的に奮い立たせること、すなわち個人の自己制限であつた。要するに自己制限する国家と自己制限する個人とが相互に向き合ふかっこうとなる。

言うまでもなくそのような個人の精神は、教化（教育も含まれる）という人爲によつて創られる（教化の行方、すなわちそれによつて形成される人格如何によつて国家のあり方まで決定される）。

大日本帝国憲法を作り終えた伊藤博文としては、「人民の妄議」

に対抗して、「人心を帰向せしむるの力」を持ち、社会の機軸となりうるのは先述の通り皇室をおいてなかつた。<sup>★18</sup>その認識は事実認識であると同時に、「皇室」を「社会の機軸」とせんとする当為の意識でもあつた。もちろん、その意識を伊藤個人の思想にだけ還元させるべきではない。とはいえ、臣民は妄議の主体たる *homme* から脱して国家を公共社会として支える *citoyen*（市民）になることは現実には戦前であつても困難であつた。

むしろ、世紀転換期から国家を背負う責任感を欠如させた、ひたすら国家への利益保護を訴える大衆レヴェルでのナシヨナリズム（あえてここでは「愛国心」と言わない）があふれ出し、ますます臣民は公共社会を支える（市民）であることから遠ざかるものとなつた。

例えば、一九一〇年に石川啄木が、「我々の個人的利害に係する時だけ」、「国家でふ問題が我々の脳裡に入つて来る」が、「それが過ぎてしまえば、再び他人同志になる」<sup>★19</sup>と述べるような個人と国家との関係性のなかで析出されてくる、利己的動機から国家に依存する大衆の存在である。こういった諸個人（市民）になりきれない利己的な大衆は、国家とは「他人同志」でありながらも、利益主張（国家という公共社会へのタダ乗り）だけは熱心な存在であつ

た。ただし近代とは、そういう存在に必然的に向き合わざるをえない時代であることもまた事実であった。

国家に対するこのような国民の利己的態度は、国家を他者として外在化させる。そういう国民にとって国家は他者でしかないのだから、国家を公共社会として位置づけて自らすすんでそれを支えることはない。だからといって全く無関係ではないから、自らは「国民である」という根拠からそれに適する利益を得ようとする。その際に噴出するのがナシヨナリズムであった。それを大衆ナシヨナリズムと呼ぶ。

吉野作造は、このような大衆ナシヨナリズムに対抗して、立憲政治を再建することを目指して登場した政治思想家であった。なぜなら、このようなナシヨナリズムの主体たる国民は、主権の自己制限ではなく、国民の欲望の従属変数の方向へ主権を解放させるからであった。吉野作造が直接民主制を回避したのもそのような動機からであった。<sup>★20</sup>

## 二 国体に服従する精神

以上のように吉野作造にとって国家威力は内的規範と位置づけられた。私は、内的規範を持つことよって社会に自己を同化させると同時に、そのような社会を体系化した公共社会たる国家を主体的に支えようとする存在を、〈市民〉と呼んでいる。<sup>★21</sup>ここで注意を要するのは、われわれが発しなければならぬ問いは、「国民は〈市民〉

化したか？」ではないということである。それは、〈市民〉が実体的な存在ではなく、〈市民〉化するという人為の中でしか現れないものだからである。<sup>★22</sup>「はじめに」でも述べたように国民は「想像される」ことで意味を持つ。つまり「想像していく」という実体を借りて国民は実体化されるのだ。だとしたら、われわれもこう問わねばならない。「国民は〈市民〉化への不断の努力を行なったか？」と。ここで問うのは実体として〈市民〉がどれだけ析出されていったかではなく、〈市民〉化への努力がなぜ継続するのだからである。

さらに、このような問題についても考慮せねばならない。国民個人 (homme) にとっては国家はやはりよそよそしい他者にすぎない。すなわち、他者の集積である国家を公共社会として構想し抱きつづける作為の継続に、人は耐えられないという点である。したがって問いは、〈市民〉化されえない一個人たる国民に対する一定の諦念を前提に、それでもなお〈市民〉化への営為がなぜ持続しえたかでなければならないのである。問われるべき対象は〈市民〉化に向けての力学そのものであった。

主権の自己制限が終局的には国民一人ひとりの国家威力、すなわち内的規範に規定されざるをえないような近代国家をわれわれは国民国家と呼んでいる。ところが、主権を制約しうるほどの内的規範を持つ citizen (市民) として国民個人の人格が不断に陶冶されるのは当然容易ではない。つまり、〈市民〉化への不断の努力を続ける個人というのは、現実想定することはきわめて困難である。それは、内的規範である以上、諸個人の自律性のみ依存する

ほかないからであった。

諸個人が「国家的行動の最上の内的規範」を發揮して、虚構としての国家を「われわれの公共社会」として自覚的に担い続けることは、諸個人に作爲性という不自然で過重な実践態度を強要することを意味した。

個人の社会化という事が争点になりだしたのは、二〇世紀初頭の日本であった。生きるために社会化から逃れることはできないことが自覚され始め、社会化せねばならないという過重な実践態度が要求されていくなか、人間の生への強烈な欲望ゆえ生まれる不安から解放される処方として、ある精神療法が誕生した。すなわち、それが森田療法であった。

今で言う「パニック障害」を少年の頃から煩っていた、森田療法の生みの親である森田正馬（一八七四〜一九三八年）は、東京帝国大学医科大学で、「日本の精神医学の草分け」と称された呉秀三に師事し、数多くの臨床経験からやがて神経質（神経症）に対する独特の治療法を第一次大戦期から大戦後にかけて確立させていく。それが森田療法と呼ばれるものであった。<sup>★23</sup>

森田は、「精神と云ふものは物質が化合して熱を生ずる如く身体の一つの機能である」と、精神を身体と区別せず、一体不可分なものとして捉え、さらに、「身体と精神とは、全く周囲の事情と境遇に由つて定められて居つて周囲の事情を離れて精神はない」と述べたように、心身の作用は外界（環境）によつて大きく規定されると指摘した。<sup>★24</sup> 精神とは周囲の環境によつて影響を受けた身体の作用のこ

とであり、精神も身体も一体不可分なのだ、森田は位置づけたのである。

そもそも森田は、フロイトなどの西欧の精神療法が、人格とは区別された下意識（無意識）に病的な原因があると論ずる部分を批判していた。第一次大戦後の一九二二年に出版され、森田正馬の代表作の一つ『神経質及神経衰弱症の療法』に曰く、

特にフロイトは、吾人の日常生活に於ける病的現象は此の下意識觀念の影響といふ事から説明が出来るとまでいひつて居る。（略）吾々は之を唱へて居る人に対してさへも、此下意識觀念といふものは、其の自我人格といふものを離れた外物であり、フロイトのいふやうに魔物であり、咽喉に魚骨の刺つたやうな異物であるやうに思つて居るのではないかと疑はれるのである。思ふに此の下意識といふ言葉を使ふ時には、吾々の人格若くは自我といふものの殆んど全部は此の下意識から築かれて居る。（略）されば吾人の日常生活に於ける精神活動は、普通の事であれ、病的觀念であれ、皆此の下意識から出て居るのである。<sup>★25</sup>

フロイトの精神療法が、諸個人の人格にとつて異物であるところの病的現象を除去する方向に向かうのに対して、森田のそれは、病的現象を起す身心の働きに人工的・作爲的作用を強要することなく、その状態に対して従順的・服従的作用を促す点にその特徴があつ



た。

例えば、森田は次のように言う。

吾人の感覚、気分は外界に調和、適応する事によりて、臨機  
応変、其生活機能を完全に發揮する事が出来るが、之に反抗、  
背離する時には、益々其活動が不調和になり、種々の故障を  
生じ、終には病的異常に迄も増進して行くのである。吾人の  
機能は、生理的にも、自然に外界に調和、適応するやうに出  
来て居る。(略)併し之は吾人の心が自然に対して従順である  
場合の事である。<sup>★26</sup>

森田は、「吾人の機能は、生理的にも、自然に外界に調和、適応するやうに出来て居る」点を強調する。しかも、「吾人の心が自然に対して従順である場合」であると念を押すのである。逆を言えば、生理や自然、すなわち病的現象を起こす身心と外的環境に抗つて何かを作為せんとすれば外界に調和・適応できず、心に不安・恐怖が生じると述べているのである。森田にあつては、「人為的の工夫によつて、随意に自己を支配せんとすること」は徹底して回避しなければならなかつたのである。「人為的の工夫」、すなわち作為を放棄して、あるがままの自然に服従すべしと諭すこと、これが森田療法の真髄であつた。

ただし、ここで注意を要することは、ことさらに自然に服従せねばならないとして努力することは、否定されているということであ

る。それは、「既に自然ではない」からであつた。つまり、「工夫、努力は既に自己を第三者として、客観的に取扱はんとするものであつて、自己其ものではないからであ」つた。ここで要請された精神的な態度とは、「他でもない。外界の事情、境遇の選択が是れ」なのであつた。<sup>★28</sup>「外界」に抗うことなく、その「事情」や「境遇」を「選択」することが要請されたのである。森田はヒポコンドリー(些細な症状を重大な病氣の予兆と心配する神経質の一種)や神経性の心悸亢進症の治療にあつて、その恐怖をあえて除こうとせず、患者には「恐れなさい。思ひ切つてやりなさい」、「病を気にするのが人情だ」と諭すのである。<sup>★29</sup>

そもそも、このように不安を抱き、恐怖におののくのは人間の本質であつたと森田は考える。恐怖の最たるものは死であり、その恐怖の原因は生への欲望であつた。生への欲望ゆえに死を恐れ、それがさまざまなものへの不安や恐怖につながつた。すなわち、森田の理解では、そのような不安や恐怖こそが、人間の本質の表出なのであり、異質なものとして除去すべきものではなかつたのである。

森田は精神と身体とを同一のものと捉え、人の機能は環境に調和・適応できるのが本来の姿であると認識した。いわば精神の世界をも自然科学の問題として捉えたのだ。実際に森田はフロイトの方法が自然科学的な見方から脱している点を批判する。本来、精神も自然と同化しているものであるから、西欧的療法のように、人間の良心をあえて意識化してそれを規準に「かくあらん」と當為を積み重ねる必要性は、森田療法にあつては存在しない。森田は、當為の果て

に近代をつかみ取るうとした西欧に対抗して、人間の精神も自然と一体であるという事を説いて、当為ではなく自然との一体性を（発見）する事に重きを置いた。そのことで実態と理想とのギャップが生みだす精神的疲弊から人は解放されるのである。無用に考えてはならない、あるがままでいいのだという自然への無抵抗な服従（自然と自我との調和）それ自身が重視されたのだ。<sup>★31</sup>

かくして、個人の社会化が争点になりつつあった二〇世紀初頭の日本にあつて、社会化せねばならないというストレスから解放される処方が要請された。それが見てきたように森田療法であつた。

さらにこの事態を一步先に敷衍すると、自然に服従する個人の能力への関心が向いた時、国体という人為を越えた秩序への服従が「日本人」として自然に可能であるという言説が定着していく事態と、そのこととは通底するのではないか。第一次大戦期、地方青年や青年団の間においても、日常的で些細な善行（通俗道徳的なものから皇室への尊崇を表現するものまで）を相互に感化しあうことによつて奨励する空間ができ始めつつあつた。そこでは、「理窟」や「空理空論」を避けてひたすら「実践」「実行」が促された。地域社会においてもこういつた感化空間が形成されていくことは、個人の内面において国体観念が定着していく上で重要な契機であつたと思われる。<sup>★32</sup>

そのような社会状況からしても大正期の思想家にとつて国体とは、（自然）の秩序であつた。つまり人智によつて創造されるものではなく、人智以前の存在として、また所与の超越的な秩序として

想定されていた。例えば『改造』系の思想家でジャーナリストの室伏高信は次のように述べている。

日本においてデモクラシーがその国体と矛盾するものがあるとするの思想は、このデモクラシーが心の質であることを解せざるものであるそのうへに、日本の皇室が、われ等の国民生活の卓越せる伝統 traditional であることを理解せざる人々の言葉であります。国体は擁護せら<sup>ヤ</sup>べきものではなく、自然に生長すべきものであります。皇室に対する忠愛の養成は、国体の擁護なる思想によつて行はれるものではなく、人々がこの伝統に目醒めることであります。従つて人々がそれ自身の心について目醒めることであります。また従つて人々が真実なるデモクラシーについて目醒めることであります。<sup>★33</sup>

国体というのは人為的に想像し続けるものではなく、「自然に生長」するものであるから、その存在はただその存在に「目醒める」ことによつてのみ表出するものであるという。<sup>★34</sup> 室伏と異なり非デモクラシー陣営から国体の尊厳を室伏以上に主張した上杉慎吉も、言うまでもなく国体の超越性は自説の前提、すなわち人智を越えた（自然）の秩序であつた。

今や国内積弊充滿し政党も官僚も行きつまりて一挙に之を打開疎通するに非ざるよりは、大日本帝国将来の進運を期するこ

と能はざらんとす、予は其の第一歩を以て普通選挙の採用なりと為す者なり、民力の暢達は未だ足らざらん、然れども我が国体の下に於て誰か民の忠誠を疑はん、断固として普通選挙を採用し、七千万人融和渾一一人の不平なからしめ、悉く陛下の赤子として心神を捧げ、大に国体の精華を發揮して維新の宏謨を継ぎ、帝国万代の基を定めんは今正に其時に非ずや<sup>★35</sup>

上杉は、「民力の暢達」といふ人智が欠如しているとはいへ、「我が国体」においては「民の忠誠」は「疑」いようがなかった。つまり、国体は人智を超える所与の存在とされていたのである。

国体とは、人智を超越した「自然」な秩序であった。「自然」な秩序たる国体の存在に覚醒して、それと自己の人格とが同期して内の規範を形成していることを自覚する主体こそが「市民」であった。すなわち、主権者の行動規範に制約を与えるものとして国家威力が目目され、それゆえ臣民個人の内面の自律的な精神のありようが争点になった。その精神は、臣民個人が主権者と人格的關係を結ぼうとする「市民」化に向けてのものであった。しかし作為をもつて不断に「市民」化を目指すことは、臣民個人に過重な実践態度を課すことになる。したがってここではむしろ臣民は、猥雑な自らの姿を隠蔽して自己をすら欺き、かかる「市民」へと陶冶されていくのではなく、その精神は「自然」の秩序と本来同調的であるという事実<sup>36</sup>に覚醒することによってその過重な実践態度から解放される。そ

して「市民」化は人為的な努力ではなく、むしろ人為からの逃避によって可能とされるのであった。<sup>★36</sup>

このように国体観念とは、人為としての「市民」化から解放される「癒し」を提供するものであった。<sup>★37</sup>しかしそれは「市民」化そのものの諦念を意味しなかった。それは、国体観念の保有が、公共社会たる国家を支える「日本人」の潜在能力を意味していたと考えられていたからである。臣民がこの「自然」な秩序たる国体と自ずと同調しうることは、「市民」へと同化する可能性を内面に保有することを意味したのである。

#### 四 「市民」化のための癒しの国体観念

近代政治学を吸収し、大正期デモクラットの最重要思想家である吉野作造が自らの民本主義を完成させるために、なぜ他方で国体を呼び出したのか。それは前章での考察がヒントとなつたであろう。吉野は君主国は「造る」ことができないという点を前提に、日仏の国体の比較を行なつて、フランスは君主制を廃止したために君主国を「造る」ことはできないが、「万世一系の皇室」がある日本では、君主国を維持することが可能だと論ずる。

仏蘭西は大統領を君主国の君主の様な地位に祭り上げて、實際の政治には干渉させない、(略)是はどうしてそんな風につた<sup>38</sup>かと云ふと、仏蘭西は今共和国内にありますが、今の共和国内

になる際に仏蘭西にナポレオン三世が独逸と戦争をして敗けた時に、共和国となつたのでありますが、彼の時には矢張り昔のように王国にしたいと云ふ希望が全国に漲つて居りました、けれども君主国は勝手に出来るものではない、日本の様に万世一系の皇室があればこそ、さう云ふものがあるから、

数千年の歴史を背景とした立派なものがあつて、自然吾々の頭の下るものがあるけれども、理窟から考へて民主国よりも君主国が宜いと云つたとて、何処の馬の骨だと分らぬ者を引張つて来て出来るものではありません、君主国は造ることの出来ないものであります、理窟の上でどんなに宜いと云つても造ることの出来ないものである、造つて出来ないものが、日本にあるから此の点が日本の国体が万国に冠絶すると云ふ所<sup>★38</sup>であります、西洋にさう云ふものがない、

右に見たように、吉野は日本という君主国がいまだに存在しうるのは、造らうとしても勝手に造ることができない、「万世一系の皇室」があるためであり、その点にこそ「日本の国体が万国に冠絶する」ところがあるのだと主張する。戦前を代表するデモクラットの第一人者である吉野が、このように国体の冠絶性という「援軍」を頼むという点は重視しておいていいだろう。そして日本の国体への着眼点は、「造つて出来ないもの」であるということである。すなわち諸個人の人智や営為を超越したものととして、日本の国体に注目しているのである。<sup>★39</sup>

吉野が一九一〇年代半ばに民本主義を唱えだした時に、しばしば諸個人の内面たる宗教生活にこそ、国家生活を支える核心があると語つたことをここでは想起したい。なぜならば、諸個人の内面における宗教生活とは、作為や強制とは無縁なものであつたからである。

我々の宗教生活は、信仰に於て絶対と一になるものであるから、其の間に外部的強制を容るる余地が無い。我々は神に絶対<sup>1</sup>に服従する。けれども我々は同時に自ら神となるのである。此の境地に於ける我々の団体生活は、又無強制の生活でなければならぬ。此の生活に於て我々は矢張り神を崇める。けれども神を我々の支配者として見るのではない。何故なれば、此の絶対的状态に於ては支配服従の關係を認めないからである。(略)斯ういふ考へは、耶蘇教の發達に於ても昔は分らなかつた。即ち旧約の時代に於ては、神を正義の神となし、正義に依つて我々を支配し我々を命令する、所謂万軍の主である。即ち旧約時代に於ては、万軍を指揮する大將軍を想像して神を考へ、極端なる命令服従である、専制主義である。けれども基督出づるに及んで、神は即ち愛の神となつた、万軍の主でない、カイゼルでもない、即ち我等の人情の源である所の父となつた。(略)我が国に於ても無論現実の問題としては、飽くまで天皇の主權に依つて社会を統制するといふことは必要だ。最も鞏固なる強制組織を陛下の周圍に打立て、我々は絶対に之に服従するといふことは必要である。けれども帝

国の永遠の理想としては、斯ういふ強制組織が無くもなつても、即ち命令服従の關係が無くもなつても、日本といふ國が立ち行くといふことに置かねばならない。即ち帝国の永遠なる理想に於ては、命令、服従の關係強制組織といふものゝ非認でなければならぬ。<sup>★40</sup>

ここで、吉野が主権者と臣民との關係を権力者と被治者という關係で見ないことに注意しよう。むしろ信仰という私的な心情を媒介にした人格的な關係として見ていることが重要である。だから「神に絶対的服従」することは信仰に由来し、そこに支配服従の關係は認められないのであつて、したがつてその關係からは強制は排除されてきた。そして「神に絶対に服従する」ことは、「同時に自ら神となる」ことであるとされた。さらに続けて見てみよう。<sup>★41</sup>

将来の遠い理想郷に於ては、(天皇と臣民との間の——住友) 命令服従の關係が無くなるとすれば、主権者たる天皇はどうなるかと疑ふ人もあるだらうが、それが即ち耶穌教の歴史で示されてある通り、命令の君が一転して愛慕の君となることである。万軍の主が一転してアバ父よと呼ぶるゝことに依つて、人類に対する神の關係が猶ほ一層深くなつた如く、命令者主権者としての天皇は、本当の意味に於て我々の愛慕の焦点となるならばこれ程國の為に幸福のことはない。我々は我が國の皇室をして、将来命令者主権者として望むの必要な

からしめんが為めに、主権者命令者として之を今日に尊崇したい。斯く考ふることに依つて、我々の国家生活宗教生活との間に立派なる調和が成立し得ると考へる。即ち我々の宗教生活は、或る意味に於ては我々の国家生活の理想の暗示であらねばならぬ。<sup>★42</sup>

吉野は最初、主権とは各個人に対して国家的行動を命令する「法律上の力」であると述べていた。しかるにここにきて、主権の代位者たる主権者と個人との關係に問題がスライドした時、両者は命令—服従關係を脱して非国家的關係、すなわち宗教的關係たる尊敬・親愛の關係へと再編成されるだと述べるにいたつてゐる。

さらに吉野は、主権による命令(強制)と臣民の服従という關係を止揚するものこそ、君民間の道德的關係であると述べる。吉野は周知のごとく政權運用の終局目的として「人民の利福」を置く。だから主権者天皇による行為はこの「人民の利福」に反することはないが、万が一反した場合はどうかという事に關して、まず「皇室の爲め」と「人民の爲め」と、相逆ふことは絶対にないと信ずる」と信念を述べたあと、「皇室の爲めに人民の利福が無視された場合ありとして」、「上下両者の道德的關係に一任すべき事柄であつて、制度として法律上之を何れかに強制することは却つて面白くない」と結論づけるのである。<sup>★43</sup> 吉野はここで、君民關係を律するのは法律や制度を超えた道德的關係、すなわち両者の人格的で信義則的な關係であると主張しているのである。さらに吉野は、「命令服従」といつ

た関係によつて律せられる社会はむしろ「高級の共同生活」とは言えないと判断を下し、そのような社会は「甚だ我が国体の道徳的意義を没却するものと考へて居る」と断言する。<sup>★44</sup>

このように、「権力服従」という、いわば公法的世界の秩序ではなく、私法的世界の秩序たる道徳的・信義則的な関係こそ、かえつてよく国家と国民との権力関係（公法的秩序）を整理しようと吉野は考へていた。もつと言へば、道徳的で信義則的な関係は民法で新たに重視され始めた関係であつた。<sup>★45</sup>そしてこのような道徳的・信義則的な秩序こそが、吉野にとつては「我が国体」なのであつた。国体は、私法的世界において主権者と臣民との関係を律する秩序とされたのである。とりわけ、国体の内実には君民一体の道徳的關係というイメージがあり、すなわちそれは、主権と臣民との一体感を表出するものであつた。<sup>★46</sup>

かくして、世紀転換期以降の大衆ナショナリズムの主体が、作爲して「人為の国家」を支えていこうとするものでなかつたことが明白になつていくなか、臣民個人の宗教的な心情のなかに天皇との道徳的關係（国体）の存在を民本主義者吉野によつて再認識されるにいたつたのである。その国体とは、人智を超越した秩序であり、「造つて出来ないもの」として捉えられていた。しかもそれは、臣民が内面において主権者と強制を排して一体であることを実感できる精神的空間であつた。吉野の言葉で言えば「宗教生活」であり、それは即ち「国家生活」でもあつた。主権者と臣民との関係という公法（的秩序（国家生活））を構築しようするのは、かえつて「宗教生活」と

いう社会次元（私法的秩序）の場であつた。この「宗教生活」という場合、それは理性をもつて作爲的に構築することを迫る秩序のことではなかつた。

そもそも吉野の「宗教生活」への着眼は、一九一〇～三年における自身のドイツ留学が起点になつていたようである。田澤晴子によれば、「自らの理性を駆使し、哲学的な思索を個人的に深めることによつて神なるものへ到達すると考へていた吉野の考へは、留学によつて転換した」。それは、「只手近い所で善業を積むことによつて神に近づくといい、新たな宗教的關係への転換であつた。<sup>★47</sup>つまり「善業」を徳憑するも、「只手近い所」でそれであつて、いわば諸個人が自らの度量で無理なく行ないうる「宗教生活」のことであつた。

第一次大戦期から大戦後にかけて、一方で精神科医である森田正馬が、病的現象の解消のために自然への服従を説き、他方で政治学者である吉野作造が、不断の〈市民〉化に向けての試みに付随する不快な抑圧感を緩和するための〈癒し〉として国体を位置づけただした。〈市民〉化をめざすにあつて、その潜在能力の根拠を〈自然〉の秩序たる国体に求めたのであつた。

教化国家をめざすということは、主権者と臣民とが公法的秩序を越えた情誼的關係の次元において調和しあうことであり、そのような関係性を構築するための諸個人の人格陶冶が争点になることを意味した。国民教化とは、国家権力が国民をして主権者に服従せしめるためだけでなく、主権者を制約する国家威力の源泉たる諸個人の

内的規範を陶冶するためのものでもあった。すなわちそれは、服従の主体たる臣民に付け加えて、自由の主体たる〈市民〉的属性を国民に埋め込む国家的行為であった。その内的規範の本身は、君民の情誼的關係を構築しうる、「日本人」としての民族的な潜在能力への覚醒であり、そのような潜在能力を根拠づけている国民性こそが〈自然〉の秩序としての国体であった。国体とは、人為性を排除しながらも〈市民〉たりうる根拠を示すものとして位置づけられののである。それゆえ国体觀念を自覚していくことは、作為を不要なものにしつつ、そのことでもかえって不断の〈市民〉化を可能にするための〈癒し〉の心境を得る精神療法でもあった。

## おわりに

吉野作造が主権者と個人の人格を結びつけ、近代政治にふさわしい「あるべき」個人を創出しようとして「すでにある」国体を発見していた頃、精神医学の分野でこれとシンクロすると思われる研究成果が発表された。この森田療法の登場は、西欧的な認識であった、精神の支障を自己から切り離されたとする実体的概念から、いわば関係概念へと転換するものであった。関係概念、すなわち人格という問題である。諸個人の内面たる人格は、主権を暴力の次元で受容せず、それを信教や信義則——すなわち情誼的關係——の次元で受け止める、個人にとっては緩衝材の役割を果たした。

一方、森田正馬が捉えようとした精神そのものは、それ自体が個

人と外界との接点であると同時に、両者の関係性そのものでもあった。それを諸個人に即して言うと、人格のことである。それゆえ、森田にあつてはそれが陶冶された状態とは、〈自然〉に服従した状態を言うのであった。

他方、吉野によれば、主権を想像し続けるのが個人の人格であるべきであり、まさにそここそ国体が宿っているのであるから、人格は個人の主体の根源であると同時に〈自然〉（国体）に服従した状態として完結していくことになる。その完結に向けて行なわれるのが教化、すなわち人格陶冶であった。

かくして人格から何かを除去したり付け足したりする人為が排され、ただ人格のなかに自ずと備わっているものを発見することだけが重視される。個人から見れば、他人も社会も主権者も、したがって主権国家もすべて、自己の内面（人格）が自己の身体の外部にたまたま排出されて拡張したものと見える。そこにおいて個人と主権との権力関係は初めて止揚されるのである（そのことで、かえって個人は主権の「強制」に「服従」する）。

私は拙著において、上杉慎吉の政治思想は作為を避けるところに特徴があり、逆に吉野には作為に賭けるところに特徴があると述べた。<sup>48</sup>これは本稿の考察により、やや修正されねばならない。すなわち、吉野が作為に賭けることができたのは、作為の能力が日本の国体<sup>48</sup>に由来すると思えたからである。〈自然〉の秩序たる国体にその根拠を求めることで、作為の能力は所与で人為以前のなものとして認識されたことになる。その限りで、吉野の政治思想の根底にも人

為以前的な秩序への重視があると言える。

如上のように、人格陶冶は個人が主権の「強制」に、「服従」するための内面を装備することを通して、主権国家が国民との関係において主権国家たりうるための環境を整備するものであった。<sup>★49</sup>そして、そのことで主権国家自身も自己拘束が可能となる。

吉野は近代国家の起源が生々しい暴力にあることを知っている。にもかかわらず、いな、だからこそというべきか、吉野は国家をアドホックな存在にさせないために国家の持つ「強制」を人間にとつての必要環境と読み替えようとした。すなわち国家の「強制」とは人間にとつての〈自然〉の秩序であると読み替えようとしたのだ。一九二二年七月に『中央公論』に発表した文章のなかで彼は次のように語っている。

近時僕は、友人某君が労働者の読み物として書いた小さなパンフレットを繙き、其中に、オツペンハイマーの国家論をひき、国家の起源を「弱者に対する強者の労働搾取」に在りと説いてあるのを読んだ。(略)仮令国家が掠奪に起源したとしても、其の国家を永く継続存立せしめ来りし所に、該組織が何等か人類の本質的要求に適合するものがあるのではなからうか。(略)僕の考では、人類の団体生活には統制が要る。統制は一面には教育に依て附けられる。人類は生れ乍らにして完全なものではなく、進歩向上の段階を踏み登るべきものである限り、此の二つの方法に依る統制は、其団体生活を完うする上に絶

対に必要だ。左すれば広義の教育と共に「強制」は人性の自然に基く本質的要求と謂ふべきである。茲に国家といふ組織の合理的根拠があると思ふ。<sup>★50</sup>

人間の欠如を埋めるものこそが「広義の教育」と「強制」であり、それは「人性の自然」が要求するところのものであることを吉野は諒解し、それを為しようところに国家の「合理的根拠」があると結論づけている。国家はそこに住まう人の欠如を補い、人が進歩向上の段階を踏み登る「ための教育を整備することを余儀なくされる。国家自らの存在の合理性を証明してみせるために、国土住民たる国民に団体生活を可能とする人格の陶冶を進んで行なわざるをえない。したがって、それを為しえない国家は主権国家としての体を為さないこととなる。

そのようななかで、〈市民〉をあえて創り続けようという「人為」がなぜ継続されうるのか。それは、主権に主体的に服従しうる〈市民〉たりうる能力を自己の人格のなかに所与のものとして内包されていることを発見する術を「日本人」が獲得したからであった。<sup>★51</sup>あるいは、「日本人」たる諸個人に内面化されているものこそが団体であると認識することができたからであった。作為することを避け、あるがままであることが団体との調和を意味したことを発見しえたことが大きかった。主権国家への服従を敢えて作為する主体であった〈市民〉への人格陶冶は、諸個人が自らの内面に〈自然〉の秩序たる国体が「存在する」ことを発見するを通して可能となった。〈自



然)の秩序たる国体と自らの人格とが調和している姿に服従すること、すなわち作為からの逃避——それはいわば(癒し)でもあったが——こそが不断の(市民)化の試みを可能としたのであった。(市民)化への作為の継続が大衆社会化のなかで鈍化するたびに、作為からの逃避、すなわち作為以前のな(自然)の秩序への服従が繰り返される。

教育勅語を發布して教化国家を標榜していった明治国家であったが、それでもなお起草者の井上毅が「立憲政体ノ主義ニ從ハハ君主ハ臣民ノ良心ノ自由ニ干渉セズ」と指摘していたように、明治前期の国家権力は臣民個人の内面に干渉することにおいては消極的な立場をいつたんは取っていたと言うべきであろう。臣民個人の人格も国家公定の倫理に反しない限りにおいては国家はそれに干渉しなかった。すなわち「私」として「公」(国体)とは外部的存在に位置づけられていた(その逆もまた同じ)。しかし二〇世紀、とりわけ第一次大戦期頃から「公」(国体)は「私」に内在していると捉えられるようになる。国体は公共道德の体系であり、このように「私」の内面(=人格)にあらかじめ公共道德たる国体が存するとなれば、そのような国民個々に公共道德を人為的に強制するにはおよばない。国体を内面に抱擁している「はず」の「日本人」ならば、人格に所与のものとして内在化している国家威力をいかに自覚できるか、そのことだけが問題とされたからであった。<sup>53</sup>

おそらく、市民社会の担い手の人間類型を「自立した個人」としてきた市民社会論は、この「自立」という概念を使うことにもう少

し逡巡があってもいいと思う。すなわち、自立したように見えた個人のエートスには、人智を超えた権威(自然)への服従があったはずで、それは日本では国体だったのではなかったか。樋口陽一が捉えようとする、統治の対象としての *honne* と公共社会を担おうとする *citoyen* との緊張関係は、近代が包含せざるをえなかった必然性でもあった。かかる緊張関係を抱擁しつつ人は *citoyen* たらざるをえないとする方向性を普遍としてきたことがいかに虚妄であったかを暴露していく試みが論壇で展開するなか、かかる近代への諦念に対して、それでもなお辛うじて近代への接近がなぜ不断に試みられてきたかを解くことは重要な論点であるはずだ。<sup>54</sup> 本稿ではささやかながら、それについて考察を行なった。そして、ここでの考察はこれからアプローチする市民社会論へのプレリユードとするつもりでもある。

★1 ベネディクト・アンダーソン(白石隆・白石さや訳)『想像の共同体——ナショナルリズムの起源と流行——』(リプロポート 一九八七年)。

★2 樋口陽一『憲法という作為——「人」と「市民」の連関と緊張——』

(岩波書店 二〇〇九年) 一三頁。他に、同『憲法と国家——同時代を問う——』(岩波新書 一九九九年)、同『個人と国家——今なぜ立憲主義か』(集英社新書 二〇〇〇年)なども参照のこと。

★3 拙著『皇国日本のデモクラシー——個人創造の思想史——』（有志舎 二〇一一年）。

★4 同右。

★5 本稿は、二〇一〇年一〇月三〇日に京都府立大学で開催された史創研究会創立大会でのシンポジウム「近代の起源と構造」での私の報告「人為の意思」の主体たる市民が創造されつづけた理由」を大幅に改稿したものである。メインのパネラーは樋口陽一。シンポジウムでの論点については、小路田泰直「ポストモダンに対してモダンを擁護する意味——樋口陽一著「憲法」という作為——「人」と「市民」の連関と緊張」を読んで——」（『歴史評論』七五二号 二〇一〇年九月）、樋口陽一「洋学紳士」と「雑種文化」論の間——再び・憲法論にとつての加藤周一——」（『思想』一〇四六号 二〇一一年六月）を参照されたい。

★6 ゲオルク・イエリネク（岩部信喜・小林孝輔・和田英夫など訳）『一般国家学』（学陽書房 一九七四年、原書は一九〇〇年刊行）三八〇～三八一頁。

★7 井上勲『王政復古』（中公新書 一九九一年）、小関素明「日本における主権的権力の原理と形状」（『日本史研究』五七〇号 二〇一〇年二月）、同「明治維新「革命」論——権力の「原点」と普遍化の技法——」（『史創』二号 二〇一二年二月）。

★8 一九世紀日本では、伝承などの言説空間や縁起の世界が考証学の力によって組織化されて歴史編纂が始まり、それが政治権力の知の力へと昇華していく。つまり政治権力は自らの支配の正統性と支配のための知を、民俗世界という権力の外部から不断に供給しなければならなくなった。そのことを、地域における地誌編纂や

史蹟造出のあり方から明らかにしたのが羽賀祥二『史蹟論——19世紀日本の地域社会と歴史意識』（名古屋大学出版会 一九九八年）であった。拙稿「書評「羽賀祥二『史蹟論——19世紀日本の地域社会と歴史意識』」（『歴史評論』五九七号 二〇〇〇年一月）もあわせて参照されたい。

★9 林尚之「大日本帝国憲法体制における八月革命説の系譜について」（『日本史の方法』第四号 二〇〇六年六月）から示唆を得た。同論文で「憲法が国家を拘束する規範として機能するためには、逆説的ながらも主権を縛るために憲法の正当性を憲法外に置くこと、言い換えれば、治者からも被治者からも隔絶した外部から、憲法が容赦なく押し付けられる形で憲法制定が遂行されること不可欠であった」と林は述べている（七四頁）。すなわち、自己を拘束する機制を自ら外部に置くことのできる権力こそが憲法を制定しうる権力、すなわち主権であったということを表現している。

★10 吉野作造「国家威力」と「主権」との観念に就て」（『国家学会雑誌』一九〇五年四月）『吉野作造選集』1（岩波書店 一九九五年）三九二頁。

★11 同右九五頁。

★12 吉野作造「国家魂とは何ぞや」（『新人』一九〇五年二月）『吉野作造選集』1（七九～八〇頁）。

★13 萱野稔人「国家とは何か」（以文社 二〇〇五年）。

★14 井上毅「行政ノ目的」一八八八年（『井上毅伝』史料篇第五（國學院大學図書館 一九七五年）三八〇～三八一頁）。

★15 春政公追頒会『伊藤博文伝』中巻（統正社 一九四〇年）六一五

（六一六頁）。

★16 前掲吉野「国家威力」と「主権」との觀念に就て」一九二頁。

★17 吉野作造「本邦立憲政治の現状」（『新人』一九〇五年一月）（『吉野作造選集』1）三頁。

★18 前掲『伊藤博文伝』中巻六一五～六一六頁。

★19 石川啄木「時代閉塞の現状」一九一〇年（『時代閉塞の現状・食うべき詩』岩波文庫 一九七九年）一〇九～一一二頁。

★20 拙著『皇国日本のデモクラシー』、特に第二章を参照。

★21 拙著『皇国日本のデモクラシー』参照。

★22 エルネスト・ルナンの著名な演説「国民とは何か」（一八八二年）の中の一節「国民の存在は（この隱喩をお許しください）日々の人民投票」を想起せよ。これについてはいくつか訳書があるが、とりあえず鶴飼哲のものを上げておく（E・ルナン/J・C・フイヒテ/J・ロマン/E・バリバル/鶴飼哲『国民とは何か』ヘインスクリプト 一九九七年）六一頁。

★23 岩井寛『森田療法』（講談社現代新書 一九八六年）、渡辺利夫『神經症の時代——わが内なる森田正馬——』（TBSブリタニカ 一九九六年）などを参照。

★24 森田正馬「精神療法の話」（『婦人衛生雑誌』二三三号 一九〇九年四月）（『森田正馬全集』第一巻（白揚社 一九七四年））五九頁。

★25 森田正馬『神經質及神經衰弱症の療法』（日本精神医学会 一九二二年）（『森田正馬全集』第一巻）二四四～二四五頁。

★26 森田正馬『神經衰弱及強迫觀念の根治法』（実業の日本社 一九二六年）（『森田正馬全集』第二巻）一六五頁。

★27 森田正馬『神經質ノ本態及療法』（吐鳳堂書店 一九二八年）（『森

田正馬全集』第二巻）三三五頁。

★28 同右三三八頁。

★29 森田正馬「神經衰弱症の診断及び治療」（『日本医事新報』一五七号 一九二五年五月）（『森田正馬全集』第二巻）三三三頁。

★30 前掲森田『神經質ノ本態及療法』三七八頁。

★31 畔上直樹「戦前日本社会における現代化と宗教ナショナリズムの形成」（『日本史研究』五八二号 二〇一二年二月）。これに対する私の批判は拙稿「畔上報告と河西報告への批判」（『日本史研究』五八四号 二〇一一年四月）で展開したので、あわせてそちらも参照されたい。

★32 拙稿「感化空間の形成——「一日一善巡回日記」とは何か——」（福山市市長公室秘書広報課市史編さん室編『アーカイブスふくやま』第三号 二〇一二年三月）。

★33 室伏高信『デモクラシー講話』（日本評論社 一九一九年）一二四～一二五頁。

★34 へ自然な国体ではなく、当為の果てに獲得するものとして国体を想像しようとしたのが平泉澄であった（昆野伸幸『近代日本の国体論——皇国史観』再考——』へりかん社 二〇〇八年）の特に第二部第一章）。昆野による私の国体論に対する批判については昆野「書評 住友陽文『皇国日本のデモクラシー——個人創造の思想史——』」（『日本史研究』五九九号 二〇一二年七月）。昆野の関心は国体論の中身であるが、私のそれは近代日本においてデモクラシーを論じる際になぜ国体なるものを呼び出すのかという点にある。それは、国家論における国体の機能や位置づけが重要な論点になると考えるからである。

また、〈自然〉の秩序としての国体ではなく、作爲的に創出される国体という捉え方については橋川文三の言うように植民地の問題が関わり（橋川「国体論・二つの前提」〔橋川文三著作集2〕（筑摩書房 一九八五年、初出は一九六二年））、きわめて重要な論点であると考えるが、これについては今後の課題としたい。

★35 上杉慎吉『暴風来』（洛陽堂 一九一九年）一三三頁。

★36 人工的に作られる神社から「自然」を重視する神社への転換が第一次大戦期に生まれたこと、諸個人に自ずと存在する信念や信仰に根ざすことが宗教であるという概念が定着しだすことを明らかにした前掲畔上「戦前日本社会における現代化と宗教ナショナリズムの形成」は、本稿に対して興味深い示唆を与えてくれる。

★37 ベネディクト・アンダーソンが二〇二二年一月二三日付『朝日新聞』朝刊で、興味深い事を語っている（「ナショナリズムを考える」）。アンダーソンはそこで、過激な民族主義や排外主義とナショナリズムとを区別し、ナショナリズムをむしろ未来社会構想のための手段として擁護する。アンダーソンは「通常のナショナリズム」を「日常生活の一部であり、習慣やイメージであり、空気のようなもの」と述べていて、「ナショナリズムそのものが悪なものではありません」ということを強調している。そして次のように重要なことを述べている。「私たちはなぜ税金を払うのか。それは、例えば公園や美術館を維持するためだと考えて納得します。その前提となっているのは、国家は将来も存続し続け、自分の孫や子たちもきつとこの国で生き続けるという揺るぎない確信です」と。人が納税するのは未来への投資ゆえだという。ではなぜ未来への投資ができるか。それはアンダーソンによれば、「国

家があるからこそ」だという。つまりナショナリズムは自分たちの社会が永続することの確信の担保になっているというわけだ。このようにアンダーソンには国民国家が幻想であるということは決して否定的な意味を持たない。むしろ未来を構想し、構築していくうえで、「空気」のような存在であるナショナリズムをバネに国民国家を想像していくという行為を重要なステップとして位置づけてすらいる。アンダーソンは、一見空気のように自然で、それでいて実体的な根拠がないナショナリズムの可能性を見ているのである。その限りで、このナショナリズムの持つ意味は近代天皇制下の国体の意味と思つたほど遠いものではない。

★38 吉野作造「憲政の發達（二）」（『愛知之自治』第五編第一二号 一九一九年二月）二二―二三頁。

★39 この点に関しては国体は作爲的に〈自然〉なものとして立ち現れるのだという姜尚中による指摘がある。姜はそれを「作爲的〈自然〉と呼んでいる（姜『思考のフロンティア（ナショナリズム）』〔岩波書店 二〇〇一年〕六〇頁）。まことに的確な指摘だと思うが、問題はなぜ〈自然〉なものとして国体は作爲されるのかという点であろう。それは本稿においていくぶん考察できたと思う。

★40 吉野作造「国家と教会」（『新人』一九一九年九月）〔吉野作造選集1〕一八四―一八五頁。

★41 ここで想起されるのが、ルソーの『社会契約論』である。ルソーは、社会契約上の共同社会への自らの意思にもとづく服従、すなわち一般意思によつて制約されている「市民的自由」と欲望によつて発露される「奴隷状態」たる自由とを峻別し、前者の一般意思への自発的服従こそが社会契約上の政治体の本質であるとす

る。ルソー（桑原武生・前川貞次郎訳）『社会契約論』（岩波文庫

一九五四年、原典は一七六二年刊）三六―三七頁。

★42 前掲吉野「国家と教会」一八五―一八六頁。

★43 吉野作造「憲政の本義を説いて其有終の美を済すの途を論ず」

『中央公論』一九一六年一月『吉野作造選集』2（岩波書店

一九九六年）三八頁。

★44 吉野作造「アナーキズムに対する新解釈」『中央公論』一九二〇

年二月『吉野作造選集』1―2六〇頁。

★45 君民間関係を律するものとして民法的秩序を位置づけたことは重要

である。そのような君民間関係が戦後の象徴天皇規定に継続されて

いくからである。そして大正期に浮上した民法的秩序は戦後に新

憲法の理念に吸い上げられていく（民法の憲法化）。この点、拙

著『皇国日本のデモクラシー』第一〇章参照。

★46 詳しくは拙著『皇国日本のデモクラシー』を参照されたい。

★47 田澤晴子『吉野作造——人世に逆境はない——』（ミネルヴァ書

房 二〇〇六年）九九―一〇〇頁。

★48 拙著『皇国日本のデモクラシー』第二章・第三章。

★49 言うまでもなく、ここでわれわれはフーコーの「強制された自発

性」を想起する。これは逆の表現もまた同じで、すなわち「自発

的に受け入れた強制」というべきもので、本稿の場合はこちらの

表現のほうが近いと思う。小林敏明『主体』のゆくえ——日本

近代思想史への一視角——（講談社選書メチエ 二〇一〇年）

終章参照。

★50 吉野作造「国家思想に関する近時の論調について」『中央公論』

一九二二年七月『吉野作造選集』4（岩波書店 一九九六年）

四二―四三頁。

★51 植民地朝鮮・台湾に対する同化政策が帝国日本で争点化されると、

もはや「国体」自然」という位置づけに依存しきれなくなるだろ

う。非日本人である朝鮮人・台湾人を「日本人」に同化させよう

と思えば、作為して「人為の日本人」を作る必要が生まれるから

である。また台湾を事例に、同化を前提にしない国民化も展開し

たことを明らかにされたのは岡本真希子「一九三〇年代における

台湾地方選挙制度問題」『日本史研究』四五二号 二〇〇〇年四

月）である。このような研究も視野に入れば、一九三〇年代は

それまでの国民化のあり方に加えて帝国日本における植民地の動

向も加わって、その実態はもう少し複雑になる点は注目しておい

ていいだろう。

★52 井上毅「教育勅語二付総理大臣山県伯へ与フル意見」一八九〇

年六月二〇日付『井上毅伝』史料篇第二（國學院大學図書館

一九六八年）一三二頁。

★53 拙稿「書評畔上直樹『村の鎮守』と戦前日本』」（歴史評論『

七二八号 二〇一〇年二月）一〇一頁。

★54 樋口は、本稿の元になった史創研究会大会シンポジウムでの私の

報告について、「普遍」と「差異」の対比を、「人為」と「自然」

の対比として説明した」と位置づけたあと、「まことに、「人為」

は人を緊張させ、疲れさせるだろうし、「自然」は人を「癒す」

だろう。かねてから「憲法問題をいゆる法学の世界だけの専有

物にしない」（住友二〇〇九）という関心に立脚して論稿を公に

してきた彼（私のこと——住友）は、ここでも、本稿（前掲樋口

に切り込んだことになる」と述べた(前掲樋口「『洋学紳士』と『雑種文化』論の間」一六〇頁)。なお、引用中の「住友 二〇〇九」とは拙稿「『自由』あるいは『個人』を創出する近代とは何か——白石玲子氏の批判にこたえて——」(『日本史研究』五六七号 二〇〇九年一月)のこと。

すみとも・あきふみ(日本近現代史／大阪府立大学教授)