

神権天皇制と象徴天皇制における

〈制度的断絶性と意識的連続性〉

——法社会学、法文化論の視座から——

角 田 猛 之

## 目次

はじめに——神権天皇制から象徴天皇制への転換における〈断絶性と連続性〉

一、「創られた伝統」としての神権天皇制のさまざまな側面での二面性——〈近代性と前近代性〉・〈普遍性と固有性〉

(一) 神権天皇制の有するさまざまな二面性

(二) 二面性の混在が含意する普遍性——バジヨットと福沢諭吉

二、神権天皇制から象徴天皇制への転換における断絶性をめぐる問題——天皇の代替わりを手がかりに

三、神権天皇制から象徴天皇制への転換にともなう連続性と法哲学の視座からの批判

(一) 奥平康弘「うちなる天皇制」と和辻哲郎「文化としての天皇制」

(二) 笹倉秀夫「象徴天皇制の法哲学」と井上達夫「リベラルな天皇制観」

むすびにかえて——象徴天皇が有する儀式的、宗教的ファクター

## はじめに

——神権天皇制から象徴天皇制への転換における〈断絶性と連続性〉

日本国憲法前文が、「日本国民は、正当に選挙された国会における代表者を通じて行動し、われらとわれらの子孫のために……ここに主権が国民に存することを宣言し、この憲法を制定する。」という、日本国憲法の第一原理たる国民主権原理と、その原理にもとづいてこの憲法を制定したことを宣言する文章ではじまっていることは、義務教育レベルのみに限定するとしても、すくなくとも学校教育を通じたわれわれ日本国民の常識といえるだろう。しかしながらその憲法前文のさらに前に、「上諭」——「明治憲法のもとで、天皇が法令を公布する際、天皇が法令を法定の手続きで制定し、かつ公布することを述べた前書き<sup>(1)</sup>」——と称する「前文」があり、かつその文章が明治憲法に付された憲法発布勅語と同じく、「天子」の自称たる「朕」ではじまる天皇の裁可を示すつぎの文章であることは、すくなくとも現在のわれわれ日本国民の常識とはなっていないであろう。「朕は、日本国民の総意に基づいて、新日本建設の礎が、定まるに至ったことを、深くよろこび、枢密顧問の諮詢及び帝国憲法第七十三条による帝国議会の議決を経た帝国憲法の改正を裁可し、ここにこれを公布せしめる。」しかもその上諭のすぐあとに、しかし内閣総理大臣の吉田茂をはじめ全閣僚の氏名のまえに、法律を公布する際の官報におけると同様、「畏れ多いが故に」名前<sup>(2)</sup> 裕仁ではなく「御名御璽」<sup>(2)</sup> 「署名捺印」(!)と記されていること——このような配置と表記法も大日本帝国憲法とまったく同じである——に着目してなにがしかの意味を読み取るか、あるいはなにがしかの疑義をいなく日本国民もごくわずかであろう<sup>(2)</sup>。

このような現行憲法の規定状況、より正確には配置を含むその形式あるいは構造、形態は、憲法学者がつとに指摘するように、また「上諭」が「帝国議会の議決を経た帝国憲法の改正」と明言するように、「日本国憲法の制定は形式的に見ると、法理論上は、革命ではなく、明治憲法の『改正』という形をとった。つまり明治憲法との法的連続性を保つ体裁がとられた」がゆえに他ならない<sup>(3)</sup>。しかしながら問題は——占領統治下という憲法制定当時のきわめて特異な歴史的背景を踏まえれば、そのような形式をとったことに対する一定の合理的説明はつくとしても、その結果、現在をも含めたその後の天皇制のあり方に対していかなる影響を与えてきたのか、また現に与えているのかということである。

たとえば、上の言につづいて針生誠吉はその影響についてつぎのように指摘している。「天皇の太平洋戦争の責任も問われることはなく、天皇退位の問題も立ち消えとなり、明治憲法の実質は、日本社会の深部に奥深く温存されることにもなったのである。」しかしそれにもかかわらず、上諭は——同じく「朕」が「祖宗ニ承クルノ大権ニ依リ現在及将来ノ臣民ニ対シ此ノ不磨ノ大典ヲ宣布」した、と明言する欽定憲法たる大日本帝国憲法とは根本的に異なり——「朕は、日本国民の総意に基づいて」と言い、また国家の基本法としての憲法規範を構成する憲法前文においては、「朕」ではなく「日本国民」を主語、つまり主権者として<sup>(4)</sup>いるのである。さらに、世襲制による天皇制そのものは存置されつつも、象徴天皇制をあらたに「創り出した」憲法第一条は——帝国憲法「第一章 天皇」と同じく「天皇」ではじまってはいるが——その象徴としての天皇の地位は、「朕カ祖宗ニ承クルノ大権」によるのではなく、「主権の存する日本国民の総意に基づく」、と規定している。

つまり、大日本帝国憲法の神権天皇制から日本国憲法の象徴天皇制への移行あるいは転換をめぐるのは、周知のよ

うに憲法規範レベルにおける〈断絶性と連続性〉の二面性がここには併存し、錯綜するかたちで混在しているのである。しかしながらこのような二面性は、制度や規範レベルにかぎるものでないことはいうまでもない。むしろ、それら制度や規範の現実的運用におけるさまざまな側面、レベルにおいてきわめて多彩なかたちで存在し、かつ現実的な意味と重要性、そして政治的のみならず社会的なさまざまな影響力を有している。そしてこのような二面性は、とくにそれらの制度や規範の政治的、社会的運用と、その運用を支えるイデオロギー的側面において、連続性を維持——敗戦前後に日本社会を席卷した表現を用いれば「國体護持」。昨今の皇位継承における「男系の男子」条項への固執は、つまるところこの現代版「國体」問題に他ならない——しようとする保守的な政治的支配層やイデオログによる、天皇の権威強化を意図した運用とそのためのイデオロギー的操作、宣伝においてきわめて錯綜した姿をあらわしている。<sup>(5)</sup>すなわち、「制度としての天皇制」Ⅱ〈憲法レベルにおける象徴天皇制〉とは異なるさまざまなレベル、形態の天皇制のさまざまなあり方と、それを支える多様な伝統的・儀礼的、文化的、社会的、政治的なファクターが、意識的もしくはは無意識的に存在しつつ、神権天皇制から象徴天皇制への移行、転換における〈断絶性と連続性〉を生み出しているのである。

本稿では、このような神権天皇制から象徴天皇制への〈断絶性と連続性〉、とりわけ制度や規範の背後に潜在もしくは顕在し、それら制度や規範を支えている価値的、理念的、そして意識的側面に焦点を合わせて、主として法社会学、法文化論の視座からその二面性の一端を批判的に検討したい。ただしその前提として、神権天皇制がその成立の歴史的経緯ゆえに有していた二面性、すなわち〈近代性と前近代性〉および〈普遍性と固有性〉について若干検討しておきたい。

- (1) 中谷実編著『ハイブリッド憲法』(勁草書房、一九九五年)一九頁。
- (2) 「御名御璽」について横田耕一はつぎのように指摘している。「法令の公布の際には、天皇の印が押され署名がなされるが、官報記載の法令欄では日本国憲法を含めてそれはすべて『御名御璽』となっており、天皇の名前が明記されていない。これは、天皇を特殊な貴いものとしている意識の残存を表している。」針生誠吉・横田耕一『現代憲法体系①国民主権と天皇制』(法律文化社、一九八三年)二六一頁。宮沢俊義も、「失われた」はずの「天皇の神格」(Ⅱ「神々は追放された」)の第一の例として「御名御璽」をあげ、「それを官報にのせるときそのままのせては恐れ多いから『御名』としている」と指摘している。宮沢俊義『憲法と天皇』(東京大学出版会、一九六九年)二〇五頁。また、憲法の国事行為に関する規定の現実的運用において、あたかも戦前の統治権総覧者としての天皇であるかのごとく遇している場合や事例が多々存在する。そのような事例の、戦後の画期ごとの具体的展開については、渡辺治『戦後政治史の中の天皇制』(青木書店、一九九〇年)がきわめて明解に鳥瞰しており、また横田の『憲法と天皇制』(岩波新書、一九九〇年)は、「天皇の権威強化を支えるもの」という視点から詳細に論じている。またわたし自身の印象に過ぎない——ただしこのような印象や直観の積み重ねが、本稿第三章で検討する「うちなる天皇制」という内在的な国民的天皇感情を生み出している——が、最近の事例としては、二〇〇五年秋の小泉総理大臣によるいわゆる「郵政民営化解散」に際して、当時の河野洋平衆議院議長が、「日本国憲法第七條「つまり天皇の国事行為規定」により衆議院を解散する」と、「国権の最高機関」の「主翼」たる衆議院の議長席から〈厳かに〉宣言していたことが、天皇の権威強化と絡めてきわめて印象深く感じた次第である。
- (3) 針生誠吉・横田耕一、本章注(2)八一―九頁。
- (4) ちなみに、ドイツ連邦共和国の現行憲法たるドイツ連邦共和国基本法(一九四九年)前文の冒頭の文章は「神」ではじまっている。「神および人間に対する責任を自覚し、その国民的・国家的統一を維持し、かつ合一されたヨーロッパにおける同権の一員として……ドイツ国民は……このドイツ連邦共和国基本法を決定した。」(宮沢俊義編『世界憲法集 第四版』(岩波文庫、一九八三年)一五九頁)つまり、国家の基本理念をもつともフォーマルに宣言する最大の公式文書で、ドイツ国民が有している神と人への責任が端的に表明され、その責任の自覚の下でドイツ憲法を定立した、と明言しているのである。わが国の戦前、戦後の天皇制がはらむ神権天皇制的ファクターとの比較において、興味深い比較法文化論の問題が存在しているといえよう。「人が神になれる文化となれない文化」というパースペクティブからの神権天皇制の分析については

角田猛之『補訂版』法文化の探究 法文化比較にむけて』（法律文化社、二〇〇一年）「9 天皇制をめぐる法と社会と宗教」参照。

(5) 二〇〇〇年五月から六月にかけて日本社会を騒がせた、現職首相（文部大臣も経験し、近年の教育基本法改正動向のリーダー的存在でもある）のいわゆる、教育勅語（「教育勅語には非常に悪いところもあったし、とてもいいところもあったはずで、全部だめだったというのはよくない」（二〇〇〇年五月八日）、「神の国」（日本の国、まさに天皇を中心としている神の国であるぞということ）を国民の皆さんにしっかり承知していただく、その思いで私たちが活動して三十年になった」（同年五月十五日）。「国体」（「日本共産党は」天皇制を認めないでしょうし、自衛隊は解散でしょう。日米安全保障も容認しないとやっている。そういう政党とどうやって日本の安全を、日本の国体を守ることができるんだらうか」（同年六月三日））といった一連の発言は、まさに戦前の神権天皇制下の国体へのノスタルジーを表明するものであろう。角田、注（4）一九八—二〇〇頁参照。

## 一、「創られた伝統」としての神権天皇制のさまざまな側面での二面性

——〈近代性と前近代性〉・〈普遍性と固有性〉

### (一) 神権天皇制の有するさまざまな二面性

大日本帝国憲法下においては、神聖ニシテ侵スヘカラざる万世一系ノ天皇が「國體」の中核に位置づけられ、教派神道とは区別された神道のもう一方のにない手たる神社<sup>1</sup>神社神道のみ<sup>1</sup>に国教的な地位が認められていた。そして明治政府は、安寧秩序を妨げ、臣民たるの義務にそむく、すなわち端的に<sup>1</sup>いって神権天皇にたてつく「淫祠邪教」に対しては徹底した弾圧を加えていたのである。つまり、アジア初の近代的な成文憲法たる大日本帝国憲法は、第二八条によって一応のところ信教の自由を認めながらも、神権天皇制にたてつく臣民<sup>1</sup>「非国民」からは、政府の恣意的

判断によってその自由を強権的に剝奪していたのである。

そして、ホブズボウムなどがいうところの「創られた伝統」としての〈近代〉天皇制が〈神権〉天皇制であったところに、明治維新以降のわが国の「近代化」が有する歴史的特性の一端があらわれている。「創られた伝統」としての近代天皇制について、たとえば安丸良夫はつぎのように指摘する。「我々がごく通念的に天皇制の内実として思い浮かべることのできるものは、実質的には明治維新を境とする近代化過程において作りだされたものであることを強調してきた。古い伝統の名において国民的アイデンティティを構成し国民国家としての統合を実現することは、近代国家の重要な特質のひとつであり、そうしたいわば偽造された構築物として、近代天皇制を対象化して解析するというのが、わたしの課題である。<sup>(2)</sup>」

したがって、幕末の動乱を経て明治維新の展開のなかで「創られた」その意図、目的あるいは効用性に応じて、〈近代性と前近代性〉あるいは〈普遍性と固有性〉の二面性がさまざまな側面で混在していたのである。すなわち、まずはその近代性、普遍性に関しては、ウェーバー流にいえば、神権天皇を中核とする国家体制において官僚制、中央集権制、立憲君主制（天皇機関説）といった、とりわけ一八世紀後半以降西洋において歴史的に形成されてきた近代国家が有する普遍的ファクターをそなえていた。反面に前近代性、固有性に関しては、神聖ニシテ侵スヘカラざる「万世一系」の現人神たる天皇による統治という、近世以来の国学によって説かれてきたような大日本帝国としての前近代性と固有性をも有していたのである。

そしてその前近代性と固有性に着目するならば、法システム・国家体制のレベルでは、大日本帝国憲法（第一条「万世一系ノ天皇」による統治、第三条「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」）、旧皇室典範（第一条「大日本国皇位ハ祖宗ノ皇統

ニシテ男系ノ男子之ヲ繼承ス」、教育勅語（「朕惟フニ我カ皇祖皇宗「つまり天照大神にはじまる天皇歴代の祖先」國ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ……」）、刑法の不敬罪、そしての中には治安維持法などが、神権天皇を中核とする「國體」を法的に制度的に構築していた。そしてこれらの法システムによってバックアップされた国家神道や学校教育（一九二〇年代以降の全面戦争期にいたっては文部省編纂の一九三七年の『國體の本義』と四一年の『臣民の道』）、統帥権のもとに統括された天皇の軍隊＝皇軍（憲法第一条「天皇ハ陸海軍ヲ統帥ス」。そのイデオロギー的側面を支えたのが「軍人勅諭」などを通じて徹底的にたたき込まれた、〈天皇制イデオロギーに支えられた国家体制としての神権天皇制〉——ウイリアム・ウッダードのいう「國體のカルト」——が「創り出された」のである。<sup>(3)</sup>

ただし、天皇制と一体化したいいわゆる国家神道は、「神道は宗教にあらず、國家の儀禮なり」という、同じく明治政府によって「創り出された」テーゼを基盤として、西洋起源の近代憲法の主要なメルクマールたる「宗教の自由」規定（帝國憲法第二八条）と一応の、外見的、整合性を保っていた。この点においても、〈近代性と前近代性〉、〈普遍性と固有性〉の二面性の混在が見られるのである。國家的な儀式・儀禮の効用性——その最大の「イベント」は、たとえばイギリスであればウェストミンスターにおける国王や女王の戴冠式であり、アメリカであればワシントンでの大統領就任式であろう——に関して、ホブズボウムはつぎのように指摘している。一九世紀において、社會の展開とともに儀禮は衰退するだろうと予言されていたが、「今日の英國では事態は全く逆転している。……前世紀との比較を付け加えれば、今や儀式が壯麗にとりおこなわれるので見物人たちは、その儀式はずっと行われていたのだろうと錯覚するほどである。たとえば『二千年の伝統をもつ……』『何百年も続いた……』」<sup>(4)</sup>という言い回しは、当時のマスコミが用いた表現である。そしてわが國に関しては、一九八九年から展開された踐祚＝皇位繼承からはじまり、大喪

の礼から即位の礼、大嘗祭にいたる一連の天皇代替わりの国家的な儀式を想起するならば、公式の儀礼や儀式に関するホブズボウムのこの指摘はズバリわが国にも該当することは明らかである。

さらにまた、神権天皇制の実定的根拠の核心をなす帝国憲法の解釈においても、天皇の神権性を強調する穂積八束や上杉慎吉などの「神権学派」と、憲法の自由主義的解釈を試みた美濃部達吉などの「立憲学派」の周知の対立——一九三五年の天皇機関説事件はそのような憲法学説上の対立の延長上での、いうならば政治的展開でもある——が示すような、西洋流の近代性、普遍性と日本的な伝統性、封建性、そして虚構性といった二面性を帝国憲法自身が内包していたのである。<sup>(5)</sup>

また明治維新から一九四五年の敗戦にいたる時間的な流れのなかで、神権天皇制がはらむ二面的契機そのものの歴史の変遷が見られる。天皇の現人神としての虚構的側面は、とりわけ、日清・日露戦争での戦勝を契機に、台湾、朝鮮半島、中国から東南アジア、太平洋地域へと戦線を拡大するなかで——そして司馬遼太郎が「魔法の時代」と呼ぶきわめて特殊な時代背景のもとでの極端な時代思潮Ⅱウルトラナショナリズムとして——強烈な色彩を急速に帯びていったのである。<sup>(6)</sup>

さらには、民衆が抱く天皇観に見られる〈虚構と実像〉の二面性は、とくに法意識の側面から見た法社会学、法文化論として興味深い問題を提起している。たとえば、色川大吉は丸山真男の国体論の批判のなかでつぎのように述べている。「『国体』がたんに外的制度ではなく、無限に民衆の内面的世界に入り込み、精神的基軸になった」、という丸山の見解に関していえば、「私にはそうだったとは思えない」。「民衆の側からいえば、かなりの深みまで『国体』の擬制を受け入れながら、最後の一点で天皇制に魂を渡さなかった。いちばんの深部で、天皇制は日本人の心をとら

え切れていない、『国体』は真の意味で民衆の精神的基軸にならなかった、そう私は考える。<sup>(7)</sup>

民衆意識のなかでの天皇制問題の一端については、いわゆる「うちなる天皇制」問題と絡めて本稿の三で取り上げることにして、つぎに項をかえて、上で概観してきた〈近代性と前近代性〉、〈普遍性と固有性〉の二面的存在自身が含まれる普遍的側面について若干の検討を行いたい。

(二) 二面性の混在が含まれる普遍性——バジヨットと福沢諭吉

神権天皇制が有する「創られた伝統」という側面と、その歴史性を背景とした〈近代性と前近代性〉、〈普遍性と固有性〉の二面性の——内実<sup>II</sup>なかみではなくその存在そのものは、安丸良夫が指摘するようにわが国固有の現象ではない。安丸は言う。ホブズボウムの「<sup>II</sup>發明された伝統」は、十九世紀中葉以降の西欧でも国民国家の形成に必要な役割を果たしたことが指摘されており……西欧諸国でもこの時代になつてはじめて民俗にまで食いこんだ国民国家の統合が実現されてゆくとされる。近代天皇制はたしかに特異な統合原理ともいえるが、右の「国民国家統合の」観点からは西欧諸国と近代日本とは基本的には世界史的な同時代性のなかにあり、その特異性は近代国民国家の類型の問題として取り扱うべきだと考える。<sup>(8)</sup>

つまり、幕末の動乱を経て欧米の近代的な国家体制を模倣しつつ、しかも古来からの天皇制を基盤にきわめて短時間の内に「創り出された」神権天皇制か、あるいはたとえ、一七世紀以降の市民革命のなかから議会と国王権力の熾烈な対抗のなかで徐々に「創り出されてきた」議院内閣制を基盤としたイギリスの立憲君主制かという、その「創られた」歴史的経緯とそのゆえの近代国民国家の類型<sup>II</sup>国家構造 (constitution) <sup>II</sup>「国体」の根本的な相違が存在する

ことはいうまでもない。しかしながら、たとえば〈近代国家における国民統合とそのもとの民衆統治〉という、近代史の普遍的視座からすればそのような相違はたんに形態上の相違にすぎない。つまり、統治の効用性という目的、実用的な観点から見れば、両者はともに各々の独自の歴史的、伝統的、文化的、政治的背景とその社会的発展段階に応じた、近代国民国家の形成とその効率的、実効的な統治という普遍的価値を追求し、かつ担っているのである。

この点に関しては、たとえば『イギリス憲政論』(The English Constitution, 1867)のなかで展開されたウォルター・バジヨットのつぎの見解は、単にイギリスの立憲君主制のみならずわが国の神権天皇制、そしてある程度は現行の象徴天皇制に関しても妥当するであろう。「イギリスは、二本立ての制度を維持している。その一つは、威厳をもち、多くの者に権威を銘記させることを目的とした制度であり、いま一つは、実用的な機能をもち、多くの者を統治することを目的とした制度である。」<sup>(9)</sup>そして、その威厳をもつ制度たるイギリス君主制の特徴のひとつとしてバジヨットは、「宗教的な力によって、政府を補強しているということ」をあげている。

また奇しくもわが国の歴史の大転換の年たる——大政奉還から王政復古の大号令が出された一八六七年に出版された、一九世紀イギリスの古典的名著のひとつたるこの『イギリス憲政論』において、バジヨットはつぎのようにも指摘している。「世界中至るところに新興国家が興りつつあるが、そこには明確な尊敬の源泉がない。したがって、それらをつくり出さねばならない。またはつきりと効用を示す制度を設けて、忠誠心をかき立てねばならない」と。

明治維新を契機にわが国はまさに、バジヨットがズバリ指摘する緊急にしてきわめて困難な課題に直面していた。そしてたとえば、「バーシオ」という表記でバジヨットの『イギリス憲政論』に言及——「バーシオ氏の英国政体論に云く、世論喋々、帝室は須く華美なる可しと云ふ者あり、須く質素なる可しと云ふ者あり、……中道の帝室を維

持すること甚だ緊要なり……」<sup>(10)</sup>——している福沢諭吉は、皇室に関するかれの二大著述たる『帝室論』と『尊王論』において、天皇制とそれを支える皇室が有する代替不可能にして絶大なる効用性というパースペクティブから、それらをいわば類稀なる希少資源として、きわめて高く評価している。「帝室は政治社外のものなり。苟も日本国に居て政治を談じ政治に関する者は、其主義に於いて帝室の尊嚴と其神聖とを濫用する可らずとの事は、我輩の持論」である。人口に膾炙されたこの言に加えて、彼はさらにつぎのようにもいつている。「日本國中、誰かよく此人情の世界を支配して徳義の風俗を維持す可きや。唯帝室あるのみ。西洋諸国に於いては宗教盛んにして、唯に寺院の僧侶のみならず、俗間にも宗教の会社を結びて往々慈善の仕組み少なからず、為に人心を収攬して徳風を存することなれども、我日本の宗教は其功德俗事に達すること能はず、唯僅に寺院内の説教に止まると云ふ可程のものにして、到底此宗教のみを以て国民の徳風を維持するに足らざるや明らかなり。」

ただし、『文明論之概略』などで余すところなく披瀝されている、当時の欧米における最先端の啓蒙思想の洗礼を受けた合理主義者・福沢は、神権天皇制の神聖性そのものの価値、意義を強調するのではなく、その効用性を文字どおり合理的パースペクティブから評価しているのである。<sup>(11)</sup>

また、明治の最大の元勳Ⅱ大日本帝国の生みの親のひとりたる伊藤博文は、憲法の「起案ノ大綱」の趣旨説明において、「欧州ニ於テハ……宗教「キリスト教」ナル者アリテ之カ基軸ヲ為シ、深ク人心ニ浸潤シテ人心此ニ帰一セリ。然ルニ我国ニ在テハ宗教「仏教と神道」ナル者其力微弱ニシテ一モ国家ノ基軸タルヘキモノナシ。……我国ニ在テ基軸トスヘキハ独リ皇室アルノミ」、とのべている。<sup>(12)</sup>

以上のように、明治政府は非西洋世界初の近代国民国家形成と近代的な国民意識を有しない民衆の統治という、き

わめて困難な課題に直面していた。それらの課題を達成するために「創り出された」ところの、神権天皇制を中核とする明治国家——今井弘道のいう「緊急権国家」<sup>(13)</sup>でもある——は、その当初から、西洋をモデルとした国家構造上の近代性、普遍性とならんで、民衆統治を目的とする国家運営上の、したがってまた、その国家運営を支えるイデオロギー的側面における前近代性、固有性と、それを担保するための諸制度が有する前近代性、固有性という、〈近代性と前近代性〉、〈普遍性と固有性〉という二面性を多面的、重層的に有していたのである。

そこで章をかえて、そのような二面性を有する神権天皇制から、日本国憲法によってあらたに「創り出された」——連続的側面に着目すれば「創りなおされた」——象徴天皇制への移行あるいは転換という問題を、その移行、転換がはらむ〈断絶性と連続性〉という視点から検討する。

(1) 国家神道体制についてはさしあたって村上重良『国家神道』(岩波新書、一九七〇年) および平野武『明治憲法制定とその周辺』(晃洋書房、二〇〇四年) 参照。平野は「近代国家の中で日本ほど激しい宗教弾圧がなされた国はない」(一八頁)と指摘している。

(2) 安丸良夫『近代天皇像の形成』(岩波書店、二〇〇一年) 一二頁。また法制史家の井ヶ田良治もつぎのように指摘する。「日本の伝統的な法や制度だといわれてきたもののほとんどすべてが伝統などではないということがわかります。とりわけ、天皇制をめぐる国家制度の歴史を見た場合に、ともすれば私たちが伝統的だと考えがちなのは、およそ歴史的には怪しげなものだということがわかります。」たとえば、一世二元制、女帝禁止、日の丸・君が代、天皇という称号自体……井ヶ田良治『日本法社会史を拓く』(部落問題研究所、二〇〇二年) 二五二頁。

(3) ウィリアム・ウッダード、阿部美哉訳『天皇と神道 《天皇の人間化》はこうして行なわれた」(サイマル出版社、一九八八年)。「国民学校」での軍国主義教育については、たとえば入江曜子『日本が「神の国」だった時代——国民学校の教科書をよむ』(岩波新書、二〇〇一年) 参照。また、朝鮮や台湾、シンガポールなどの植民地の植民都市における、「皇国民」としての「臣民教育」のシンボルとしての神社については、青井哲人『植民地神社と帝国日本』(吉川弘文堂、二〇〇

五年) 参照。

(4) E. ホブズボウム・T. レンジャー編、前川啓治・梶原景昭他訳『創られた伝統』(紀伊国屋書店、一九九二年) 一六五頁。また明治以降の天皇制の儀式について岩井忠熊はつぎのように指摘する。「天皇制の歴史的起源は、すくなくとも7世紀までさかのぼる。しかし、明治から現在におよぶ天皇制の祭祀や儀礼は、ほとんど明治以後にできたものである。」岩井忠熊『天皇制と日本文化論』(文理閣、一九八七年) 一八三頁

(5) 明治憲法制定史についてはさしあたっては注(1)の平野武の文献と、また「明治の元勳」たちによる近代国家・日本とその国家構造Ⅱ憲法 (constitution) の真摯な模索をかれらのさまざまエピソードを交えて、読み物風にまとめたきわめて興味深い文献として瀧井一博『文明史のなかの明治憲法 この国のかたちと西洋体験』(講談社選書メチエ、二〇〇三年) 参照。

(6) 司馬のこの点については司馬遼太郎『昭和という国家』(NHKブックス、一九九九年) 参照。また、明治以降の三代の天皇にわたる概観については安田浩『天皇の政治史 睦仁・嘉仁・裕仁の時代』(青木書店、一九九八年) 参照。安丸良夫は、三〇年代以降の「対極的二分法による国体論の一面的な強調は、一九三〇年前後からの時代思潮によるところが大きく、近代日本精神史の大きな流れからいえば、正統のなかから生まれた異端説というべきものだ」と考えた方がよい」と指摘している。安丸、本章注(2)二七九頁。

(7) 色川大吉『明治の文化』(岩波書店、一九七〇年) 二九二―三頁。また、戦中・戦後の特異な心理状況や、戦争、国家、天皇、家族、等々に関する赤裸々な、あるいは屈折した意識を吐露するポピュラーな文献としては、さしあたって、日本戦没者学生記念会編『新版 きけわだつみのこえ』(岩波文庫、一九九五年) および渡辺清『砕かれた神 ある復員兵の手記』(岩波現代文庫、二〇〇四年) 参照。たとえば渡辺は天皇について、四五年九月二日(本書冒頭の日記の記事)「『天皇陛下が処刑されるかもしれない』という噂が村うちにながれている。」(二頁)、「それにしてもおそろしい罰あたりな噂だ。天皇陛下といえ、『神聖ニシテ侵スヘカラス』……その天皇陛下が、たとえ噂にもせよ、絞首の刑に擬せられているとは、考えるだけでも畏れおおいことだ。辱けないことだ。」(二頁)「不敬罪については、おれは小学校の高等科のとき、修身の時間に校長から教えられた。とりわけ『天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス』という一句は耳にタコができるほど聞かされたものだ。」(二二五頁)そして、天皇とマッカーサーとの周知の会見(九月二七日)後の九月三〇日付手記。「おれにとっての

神権天皇制と象徴天皇制における(制度的断絶性と意識的連続性)

「天皇陛下」はこの日に死んだ。そうとも思わないことにはこの衝撃はおさまらぬ。」さらに、一〇月一日付手記。「おれのこれまでの天皇にたいする限りなき信仰と敬愛の念は、あの一葉の写真「両者がならんで映っている周知の写真」によって完全にくつがえされてしまった。おれは天皇に騙されていたのだ。絶対者として信じていた天皇に裏切られたのだ。」(三七—三九頁)、と戦前・戦後の天皇への思いの断絶的心理を吐露している。

(8) 安丸注(2)二七八頁。

(9) ウォルター・バジヨット、小松春夫訳『イギリス憲政論』(『世界の名著六〇』所収(中央公論社、一九七〇年)二〇〇頁。本文での参照は、順に、九〇頁、二六五頁。明治初期のわが国へのバジヨットの影響については、この書物の解説参照。

(10) 『帝室論』(『福澤論吉選集』第六卷、岩波書店、一九八一年)六八頁。本文での参照は、順に、三三頁(冒頭の一文である)、五五頁。

(11) また、明治憲法制定に対して多大の影響を与えたロレンツ・フォン・シュタインの功利主義的な国家神道、天皇制観について、平野武はつぎのように指摘している。シュタインは『神社非宗教論』が国家の発展のための国民統合に果たす役割についての現実認識から……発言しているのである。このことは、実は、シュタインの天皇制観にも一致するところがある。……神権主義的見地からではなく、天皇のもつ歴史基盤の強固さが日本の将来の発展(普遍的発展)に資するべく機能することを述べていたのであった。」平野注(1)(第五章 シュタインと近代日本の政教関係)一一四頁。

(12) 色川注(7)二八八頁より引用。また、「皇統連綿他国最羨可所」という高い評価については、平野、本章注(1)七八頁参照。また、本文で紹介した伊藤や福沢などの皇室論、天皇論との関連で、時代は若干後になるが、戦前のわが国を代表する国際人——国際連盟事務局次長をも務めた——で、敬虔なるクリスチャンでもあった新渡戸稲造の、国体とその中核にある天皇、皇室の讚美論はきわめて興味深い。新渡戸は、天皇とそれを「いただく」国体——「二千年続いたというファクトが、ここにある。……先ずこのファクトをアクセプトしなければならぬ。」(二三二頁)——を讚美しつつも、天皇の神聖性についてはつぎのように否定的見解をのべている。「天子様であっても人間であらせられる。神様といはなければ、忠君に欠けているように思ふ人もあるやうであるが、矢張り人間の通りに生まれてお出になるし、人間の通りに御崩御にもなる。……であるから、私は人間だと思ってもちっとも差し支えないと考へる。」新渡戸稲造「内観外望」(『新渡戸稲造全集第四卷』(教文館、一九六九年)所収)二六一頁。また、国体論を含む保守主義者・新渡戸の政治、社会思想に関する簡潔にし

て要を得た紹介については、山本慎平「新渡戸稲造論——保守主義的観点から——」（大阪市立大学『経済学雑誌』第一〇六卷別冊（後期）（二〇〇五年一〇月）参照。

(13) 今井は言う。「明治以降の日本の近代化は、こうして、一種の開発独裁体制でもある『緊急権国家』として、自国の独立の維持・確保……という戦略的目標に準拠した選択的近代化という性格を濃厚にもっていた。伝統の維持・創出・強化、異質文化の排除・抑圧といった文化政策も、『緊急権国家』としての機能要請に即応しつつ展開された。天皇制イデオロギー——国体原理——も、『緊急権国家』に必要な機能的イデオロギーとして、後追的に成立・発展させられたといっている——そのイデオロギーを圧倒的多数の国民の心情の裏に浸透させるだけの素地が日本文化にあったことがその基盤となったことはいままでもない——。」今井弘道『丸山眞男研究序説「弁証法的な全体主義」から「八・一五革命説」へ』（風行社、二〇〇四年）七六頁。ここには、神権天皇制を受け入れ可能とする日本文化の素地、という、法文化論的パースペクティブが含意されているといえよう。

## 二・ 神権天皇制から象徴天皇制への転換における断絶性をめぐる問題

——天皇の代替わりを手がかりに

神権天皇制から象徴天皇制へと移行もしくは転換するに際しての制度的な断絶性は、前章で検討した前近代性を払拭するためにアメリカ主導でおこなわれた、戦後の一連の民主化改革の成果として生み出されている。敗戦直後の主たる動向を列挙するならば、一九四五年一〇月の「人権指令」（「行政的、市民的、宗教的自由ニ対スル拘束、除去」と二月の「神道指令」（「国家神道、神社神道ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督並ニ弘布ノ廃止ニ関スル件」）、および四六年元日のいわゆる天皇の「人間宣言」Ⅱ「新日本ニ関スル詔書」、そして同年二月公布の憲法「第一章 天皇」における一連の象徴天皇制に関する規定と、第二〇条、第八九条による信教の自由、政教分離の保証などによって、〈制

度としての神権天皇制」とそれを支える国家神道は一応のところ排除されたといえるであろう。

すなわち、国家の最高レベルでの〈制度面での断絶性〉という面から見れば、帝国憲法の神権天皇制から現行憲法の象徴天皇制への転換、すなわち条文レベルでは帝国憲法第一条と第三条から現行憲法第一条への転換がある。そしてそのような〈神から人へ〉の「転換」を、人格——神格?——的に国内外に向けて明確に表明したのが天皇の「人間宣言」であり、またそれを受けての日常的な活動<sup>(1)</sup> 天皇の人間「宣伝」としての全国各地への、背広を着た「人間」天皇の「行幸」や国民体育大会などへの出席であつたりする<sup>(2)</sup>。

さらに、神権天皇制から象徴天皇制への制度的転換にともなう断絶性という問題にとってきわめて重要な意味を有しているのは、文字どおり目に見える現象としての象徴天皇の「代替わり」である。つまり、裕仁天皇が制度的のみならず人格的、そして神格的にも有していた「天皇カリスマ」が、その代替わりによって消滅していくと予想されるからである。しかし逆に、制度的転換がなされたとしても、裕仁天皇が有していた神権天皇制的ファクターが、とりわけ世襲制という憲法上の制度を媒介あるいは梃子として、代替わりごとに人的<sup>(3)</sup> 人格的に継承されていくとすれば、断絶ではなく連続性を惹起することもありうる。そのゆえに、この問題は天皇の代替わりごとに検討することが必要であろう。

「初代」象徴天皇たる裕仁天皇は天皇在位の前半を、明治の睦仁天皇、大正の嘉仁天皇につぐ「第三代」神権天皇として——陸海軍を統帥する大元帥としても、大日本帝国に君臨する現人神であつた。そしてそのゆえに、人間宣言をなした後の象徴天皇としても、そのような類稀なる「過去の栄光」に基づくながしかのオーラを伴うものであつたことは、裕仁天皇をめぐるさまざまな逸話が示しているとおりである<sup>(3)</sup>。そしてそのゆえに、人間宣言と人間宣

伝を行いながらも、戦前の神権天皇として有していた「天皇カリスマ」を維持していたのである。

それに対して「第二代」象徴天皇たる明仁天皇は、学習院の初等科を卒業するまで現人神天皇の「皇嗣」としての教育Ⅱ「帝王学」を受け、裕仁天皇を仰ぎつつ育ちながらも、戦後、絶対平和主義の立場をとるクエーカー教徒のE. G. バイニング夫人を家庭教師とし、民主主義、平和主義を徹底して教育されて成人したことはよく知られている。また五〇年代末に、いわゆる「大衆天皇制」の招来として特徴づけられたブームⅡ「ミッチーブーム」を引き起こした、「平民」出身の正田美智子を配偶者に迎え、皇室の旧来の伝統に必ずしも囚われない一般的な家庭生活を築こうとした、といわれている。そして、たとえば一九九八年の天皇誕生日にあたっての記者会見で、明仁天皇は裕仁天皇からの連続性と断絶性の両面にわたるニュアンスを含む、つぎのような発言を行っている。「日本国憲法で、天皇は日本国の象徴であり日本国民統合の象徴であると規定されています。この規定と、国民の幸せを常に願っていた天皇の歴史に思いを致し、国と国民のために尽くすことが天皇の務めであると思っています。天皇の活動の在り方は、時代とともに急激に変わるものではありませんが、時代とともに変わっていく部分もあることは事実です。私は、昭和天皇のお気持ちを引き継ぎ、国と社会の要請、国民の期待に応え、国民と心を共にするよう努めつつ、天皇の務めを果たしていきたいと考えています」と。<sup>(4)</sup>

そしてさらに将来的には、明仁天皇から徳仁天皇への代替わりにより、歴史的事実としての神権天皇制やその前半を神権天皇として現に君臨していた初代象徴天皇たる裕仁天皇とは——良き祖父という、自然にしてプライベートルな意味合いは別にして——ほとんど「断絶」したなかで生育し、「第三代」象徴天皇としての天皇の地位を明仁天皇から継承することになる。

二〇〇四年五月一〇日になされた皇太子徳仁の発言、「なお、公務のあり方については、私は以前にもお話ししたように、新しい時代にふさわしい皇室像を考えつつ、見直すべきだと思う」という異例ともいべき発言——皇室改革宣言？——が、現在の明仁天皇をにない手とする第二代象徴天皇のあり方や皇室のあり方に対するさらなる変革、したがって神権天皇からの決定的な断絶を予想させる発言でもある<sup>(5)</sup>。すなわち、天皇裕仁を媒介として第三代神権天皇から日本国憲法下の象徴天皇へと連続的に維持されてきたなにかの「神的な」カリスマ性や絶対的権威は、さしあたってここ数十年のスパンでの象徴天皇の第二代から第三代へと代替わりが進行していくなかで——そしておそらくは時代や社会状況の推移とともに——減少していくものと、一応のところは予想されうるであろう。

そしてさらに、ここ数年来大きく取り上げられている女性天皇問題は、象徴天皇制の今後の行方を見通すひとつの大きなバロメーターになると思われる。というのは、かりに女性天皇を容認する皇室典範——「法」ということばを法律の名称に有しない類まれなる法律——改正が実現し、かつその規定によって第四代象徴天皇として女性天皇が現出するならば、右で検討した初代から第三代までの象徴天皇制の転換とは質的に異なる転換をもたらすことが予想されるからである。

それは、まずは法的そして「物理的」(sex?)に一言でいえば、日本国民と日本という国家統合の象徴が、皇室典範に規定されたあらたな皇位継承要件に従った結果、男性天皇から女性天皇へと「性転換」する、ということの意味するにすぎない。しかしながら重要なことは——皇室の伝統を絶対とする伝統主義者は、さしあたっての女性天皇の容認のみならず、「男系の男子」規定を廃して女系による皇位継承を容認することに断固反対している——男性天皇から女性天皇への「性転換」によって、精神的、文化的あるいはイデオロギー的な意味での天皇「イメージ」の転

換が必然的にもたらされることである。<sup>(6)</sup>すなわち、すくなくとも〈日本の国民および国家の象徴たる天皇Ⅱ男性〉という固定的イメージ——「平民」(?)の世界で言う性別役割分担。神話上の天皇を含めて一二五代の天皇のうち女性天皇は一〇代・八名へにすぎない〉(と表現するか、一〇代・八名〈がいた〉と表現するかではネガとポジのニュアンスが反転するが)——が大きく揺らぐとともに、ひいては従来の男性イメージの天皇と女性イメージの天皇(genderc.)との「融合」をともないつつ、あらたな天皇イメージを生み出すことが予想されるのである。そしてすくなくともそのイメージは、神権天皇制下では現人神であり、大元帥でもあった初代象徴天皇たる裕仁天皇が有していたイメージとは決定的に異なるものであることは間違いない。ただしそのようなあらたな天皇イメージは、〈創り出されつつある伝統〉としての天皇イメージ——男女共同参画社会基本法はその前文において、「男女共同参画社会の実現を二十一世紀の我が国社会を決定する最重要課題と位置付け」ている——として肯定的に評価することも可能であろう。

もちろん、女性による皇位継承という場合に、〈憲法制度としての象徴天皇制〉は男女を問わないゆえに、皇室典範さえ改正すれば天皇の継承要件として男女を区別あるいは差別してはならないことは明らかである。しかし視点を変えて、修正と変容、そして改廃と創造によって、とくに明治以降に近代天皇制として「創られた伝統」とはいえ、歴史的、文化的に厳存する皇室における私的伝統や慣例という視点から見ると、女性天皇に転換した場合これら皇室の伝統や慣例がどのように遵守され、継承されるていくのかが、皇室にとってはきわめて重大な問題であろう。そして、そのような私的であるはずの皇室の伝統や慣例が、場合によっては憲法上の象徴天皇制そのものへとフィードバック的に影響してくる——法解釈学的な言い方をすれば、読み込まれていく——こともありうるであろう。し

たがって、このような天皇イメージの転換Ⅱ（男性イメージの天皇と女性イメージの天皇の融合にともなうあらたな天皇イメージ）の創出によって、本稿で問題としている従来の天皇制にまつわるカリスマ性や絶対的権威性、神秘性等々が、今後、日本社会においていかなる変容を蒙ることになるのかはきわめて不透明である。

まさにそのゆえに、神権天皇制からの連続性の減少、あるいは場合によっては消失という現象と反比例して、神権天皇制とは根本的に異なる象徴天皇制の正統性基盤が必要となることは当然である。そして、国民主権のもとで制定された日本国憲法によってあらたに「創り出された」象徴天皇制の最大にして究極の正統性基盤は、いうまでもなく、主権者たる国民の総意であり、またその総意によって制定された日本国憲法それ自身である。

そしてその国民の総意という点では、たとえば二〇〇五年一月二四日付けで公表された女性天皇問題を検討する「皇室典範に関する有識者会議」の報告書は、当然のことながら、女性天皇問題、というよりは皇位継承制度、ひいては天皇制そのものに関する「基本的な視点」の第一として、「国民の理解と支持を得られるものであること」を掲げている。また、明文による国民の最高意思表明としての憲法に関していえば、憲法が自ら第九九条において、「天皇又は摂政及び国務大臣、国会議員、裁判官その他の公務員は、この憲法を尊重し擁護する義務を負ふ」として、憲法尊重擁護義務を負う公務員の筆頭に天皇を掲げている。その意味では、皇位継承に伴う明仁天皇の即位時の「みなさんとともに憲法を守り」という「お言葉」は——憲法第九九条からすれば「言わずもがな」であることは、文字どおり「言わずもがな」ではあるが——象徴天皇制の究極の民主的正統性基盤が国民の総意とその最高の表明たる憲法であることの、即位時にあたったの天皇自らによる公式的、明示的表明という意味を有するものと理解しうるであろう。<sup>(7)</sup>

以上のように、神権天皇制にまつわる前近代的なファクターが、一連の制度改革や天皇個人と皇室にまつわるさまざまな変革、そして天皇の代替わりなどによって、減少もしくは質的に転換されていくであろうことは、一応のところ、予想されうる。しかしそれにもかかわらず、それらが一掃されたあるいは将来的に一掃される、とは必ずしもいえない、あるいはすくなくとも言い切れないところに、〈日本社会に固有の問題のひとつとしての天皇制問題〉が存在するといえるであろう。それはまた、法社会学あるいは法文化論の視座から換言すれば——戦後の法社会学研究において川島武宜が「日本人の法意識」として追求した——制度的な転換、したがって断絶にもかかわらず、それらの制度を支えていた前近代的な意識や価値観、理念あるいはイデオロギーなどが、日本社会に根強く残存する典型的にしてもっとも重要な問題のひとつ、というように位置づけることもできるであろう。

そこでさらに章をかえて以下では、神権天皇制から象徴天皇制への転換にともなう連続性に視点を移して、その代表的な見解を紹介、検討した上で、笹倉秀夫と井上達夫のふたりの法哲学者による連続性に対する批判的見解を紹介、検討したい。

(1) 文化人類学者のルース・ベネディクトの天皇の人間宣言に関するつぎの指摘はきわめて興味深い。「天皇に神性を否認するようにという勧告が行われた時に、天皇は、初めからもっていないものを捨てろと言われても迷惑する、と言って異議を唱えたと伝えられている。天皇は、日本人は天皇を、西欧人が考えるような意味での神とは考えていない、と言った。正にその通りであった。しかし、マク・アーサー司令官は天皇に向かって、西欧人は天皇は今でもあいかわらず神性を主張していると考えている、そしてそのことが日本の国際的評判を悪くしている、と説いた。そこで天皇は、迷惑を忍んで、神性否認の声明を行うことを承諾した。」ルース・ベネディクト、長谷川松治訳『菊と刀——日本文化の型』(社会思想社、一九六七年)三五九頁。また、人が神になれる文化Ⅱ日本と神になれる文化Ⅱ西洋との対比での、天皇の人間宣言に関する分析については、「はじめに」の注にて言及した角田猛之『補訂版』法文化の探究』(法律文化社、二〇〇一年)「2. 神権天

皇と人間宣言——人が神になれる文化となれない文化」二〇一—一三頁参照。

- (2) たとえば、戦後直後(四七年の第二回国体から)の国体への天皇の参加に関する興味深い分析については後藤致人『昭和天皇と近現代日本』(吉川弘文館、二〇〇三年)一八三—二〇七頁参照。また、一九六二年の沖繩国体で起こった「日の丸焼き捨て事件」について、小田原紀雄は天皇制と関係づけてつぎのように指摘する。「これは沖繩という天皇制文化圏の外においてだからこそ可能な闘いであり、それを可能にする文化的基盤が沖繩に存したという証左」である、と。小田原紀雄『日本文化論の移相 日本浪漫派と梅原猛』(池田浩士・天野恵一共編『国際化というファシズム』(社会評論社、一九八八年)所収)一四八頁。

- (3) たとえば、さしあたって手頃な「読み物」風の近刊としては河原敏明『昭和天皇とその時代』(文春文庫、二〇〇三年)参照。

- (4) 後藤致人本章注(2)四八頁。明仁天皇の幼少期から成人以後の全般については牛島秀彦『ノンフィクション 皇太子明仁』(朝日新聞社、一九八七年)参照。本文との関係ではとくに以下の記述が興味深い。「こうして皇太子の信条と、ミッチー・ブームも重なり皇室の神格化が否定され、アメリカ的マイホームの人間路線が強く出されてきたが、一方では、戦前からの『現人神的元首天皇』のイメージをしまこませた大衆意識が牢固として残っていた。」(二三九頁)「戦後民主主義の洗礼と、バイニング・小泉「信三。慶應義塾塾長。皇太子明仁の教育を担った」コンビによる帝王学を受けた皇太子は、前近代的皇室に挑戦しつつ、己の城である東宮御所を出島的に開くことにより、父天皇とはいちじるしく異なった型の人間形ををはかろうとしているといえよう。」(二五一頁)。また栗原彬は、「新天皇制——何が変わり何が変わらなかったのか」という視点から、裕仁天皇から明仁天皇における非連続性については、(一)「天皇のイメージ」(二)「威厳のある天皇、つまり家父長的で権威的で神秘化された天皇から、普通の人で親しみのある非宗教的な天皇へ」、(三)「戦争のイメージ」と「戦後民主主義と平和」、(四)「礼拝的価値」から「展示的価値」へ、(五)「さらに大きな変化は、天皇自身の言葉の変化」(「昭和天皇は祝詞の抑揚」・「新天皇は、平明な言葉、自分の言葉で」、などを列挙している。栗原彬「現代天皇制論——日常意識の中の天皇制」網野善彦他編『岩波講座 天皇と王権を考える 1 人類社会の中の天皇と王権』(岩波書店、二〇〇二年)一三八—四一頁。ただし、逆に裕仁天皇から明仁天皇への連続性を強調する、大原康男のつぎの指摘も参照。「新帝陛下「新天皇明仁」は即位後朝見の儀のお言葉のなかで『大行天皇「天皇裕仁」の御遺徳に深く思いをいたし』というところに格別に重き

を置かれました。これはたいへん重大な点だと私は思っているのですが、一般にはこの箇所は軽く扱われ……先帝の『御遺徳』には祭祀を重んじられたことも、自らお田植えや稲刈りをなさったことも、戦没者追悼のお気持ちがあつたことも含まれる。」大原康男『平成の天皇論 象徴における聖と俗』（展転社、一九九四年）二一九頁。

(5) 田原総一郎責任編集『朝まで生テレビ！ 徹底討論！ 皇室は必要か』（PHP研究所、二〇〇四年）二四頁。「皇室改革宣言」というのは討論出席者の一人で、皇太子妃と学生時代からの友人でもある工藤雪枝の発言である。

(6) 国家そのものの男性イメージと女性イメージについて、つぎの発言参照。「フランスという国名を定冠詞で言うと、ラ・フランスということで、女性、男性名詞のあるフランスでは、女性名詞になっています。日本は一方で、ル・ジャポンということで、フランス語では男性の冠詞が付いているわけです。やはり私の日本という国を象徴するイメージというのは、やはり益荒男の国といえますか……。」田原総一郎注(5)の工藤発言、六二頁。

(7) 後藤致人は、「明仁天皇の皇位継承以後の発言を見るかぎり、象徴天皇制を規定した日本国憲法を強く意識し、皇室と現代社会との関係を模索していることがうかがえる」と指摘して、一九九八年のイギリス、デンマーク訪問に先立つ記者会見でのつぎの発言を参照している。「天皇は日本国の象徴であり日本国民統合の象徴であるという憲法に定められた点を常に念頭に置いて務めを果たしてきました。そして、どのように在るのがこの象徴にふさわしいかということが、いつも念頭から離れないことでした」。後藤致人注(2)二四七―四八頁。ただし大原康男は本文で参照した明仁天皇の「お言葉」を、つぎのようにまったく後藤とは逆の評価を提示している。「新帝陛下『新天皇明仁』は即位後朝見の儀のお言葉のなかで『大行天皇『天皇裕仁』の御遺徳に深く思いをいたし』というところに格別に重きを置かれました。……一般にはこの箇所は軽く扱われ、ただ『日本国憲法を守り、これに従って』という一節だけを注目して、はなはだしきに至っては、陛下をあたかも「護憲の旗手」のごとく持ち上げていますが、こうしたマスコミの浅薄な期待はいずれ裏切られるだろうと確信しています。」大原康男注(4)二一九頁。

三・神権天皇制から象徴天皇制への転換にともなう連続性と法哲学の視座からの批判

(一) 奥平康弘「うちなる天皇制」と和辻哲郎「文化としての天皇制」

神権天皇制から象徴天皇制への移行、転換にともなう連続性については、「うちなる天皇制」<sup>(1)</sup>と「文化としての天皇制」という観点から若干の検討を行いたい。

「一」 奥平康弘「うちなる天皇制」と「国体護持」… 在位五〇年、そしてとりわけ六〇年を向かえて以降、天皇の代替わりがいわゆる「Xデー」として「国家的重大問題」化する、というよりはされてきたなかで、裕仁天皇、ひいては天皇制が敗戦直後以来の日本社会をもっともおおしく揺るがす事態にいたったのは、八八年秋以降の裕仁天皇の病状の急変であった。この間のいわゆる自粛騒動と、天皇の戦争責任発言にからむ長崎市長の銃撃事件をはじめとする、自粛騒動に付随して生じたさまざまな事件、動向についてはきわめて多くの論者が、左右両面からのさまざまな観点や立場から論じているが、ここでは「うちなる天皇制」にかかわる奥平康弘のつぎの指摘を参照する。八八年九月二〇日以降の「日本を襲った天皇『ご客体』」報道の洪水およびそれに呼応して広範に国民のあいだに展開した『自粛騒ぎ』<sup>(2)</sup>は、政府の自粛決定やマスコミの煽りによるものでもあるが、「にもかかわらず『真似事』に走った国民大衆の側の事情を、いっそう重要視すべきだと思う。」(二二二頁)そしてその事情とは、「よく用いられる語法でいえば、『うちなる天皇制』がしたたかな強さを持って生き残っていること」(二一四頁)である、と。

そしてこの「うちなる天皇制」と新旧の憲法上の連続性という本章のテーマに関してきわめて興味深いのは、奥平が「国体」という概念、というよりは「国体護持」という、文字どおり人口に膾炙されていたがゆえに、曖昧模糊と

して伸縮自在のスローガン——ただしこれは、日本政府がポツダム宣言を受け入れるに際して、「本土決戦」も辞さずとして最後の最後まで固執し、その結果、一発の原爆とソ連軍の満州侵攻に伴う多数の民間人の死傷者と「残留孤児」、そして多くの将兵が亡くなったシベリア抑留等々を惹起した唯一の条件でもあった——に着目している点である。奥平は言う。「日本国憲法において天皇制が存置されるについて最も力があつたのは、前述したように、体制の側はもちろんのこと国民一般のあいだにも根強く残っていた『国体護持』『国体不変』の信念であり願望であつた。……しかもその『国体』論たるや『主権の所在』をめぐる法的・権力的な脈略のそれではなくて、伝統的、情緒的、多かれ少なかれ倫理的な『あこがれの中心としての天皇』といった文化現象としてのそれであつた。後者を『うちなる天皇制』と呼ぶとすれば、まさにこの『うちなる天皇制』こそが、憲法制度としての天皇を……残しえた原動力であつた」(一一二頁)。さらに、神権天皇制から象徴天皇制への制度的転換 $\parallel$ 断絶にもかかわらず、神権天皇制的ファクターが現在にいたるまで温存 $\parallel$ 連続された、という歴史的事実にとって決定的に重要な点を奥平はつぎのように指摘する。「文化現象としての天皇制 $\parallel$ 『国体』論に支えられて、日本国憲法のなかに、法律的、制度としての、天皇制が生き残り」(傍点・奥平)、かつ「『象徴』という憲法用語のなかにソフト・ウェアとしての『うちなる天皇制』がそっくりそのまま入り込んで、それにとつて都合いい解釈に仕立て上げ」(一一三頁)られた、と。

二二 和辻哲郎「文化としての天皇制」と「国体護持」… この「国体護持」と憲法第一条の象徴天皇制をめぐって、新憲法制定直後に展開され、広範な人々の関心を集めたのが、歴史的かつ古典的ともいふべき「国体の変革」に関する佐々木・和辻論争と主権の帰属に関する宮沢・尾高論争である。ここでは、佐々木・和辻論争のなかから生み出され、一九四八年に刊行された『國民統合の象徴』での和辻哲郎の見解を要約的に概観することで、奥平が指摘してい

る「文化現象としての天皇制」『国体論』に依拠した、神権天皇制から象徴天皇制への連続説のポイントをおさえておこう。<sup>(3)</sup> 以下は和辻の見解の要約である。

天皇の伝統的権威は、日本の歴史を貫いて存在しており、それは天皇が国民の全体性を表現するがゆえに生じた権威であり、国家法によってはじめて成立するものではない。つまり天皇の権威は国家の成立に先立って存在し、また国家の統一が失われたときにも存続していた。たとえば戦国時代を含む室町時代には、いかに有力な大名といえども天皇のような統一の象徴とはなりえなかったのである。(二〇九—一二頁)そして、このような観点から憲法第一条を見るならば、天皇は日本国民と「日本国の象徴」であり、かつ「この地位は、主権の存する日本国民の総意に基づく」という規定は、天皇が主権的意志の象徴であることをさし示している。そして、国民の全体意志に主権があり、その国民の統一を天皇が象徴するとすれば、主権を象徴するのも天皇にほかならない。この点で戦前の神権天皇制における統治権総覧者という事態においても根本的な変更はない、というべきである。(一一五頁—一六頁)天皇は全体意志の唯一の表現者であり、そしてその全体意志が主権をもっているとすれば、天皇は主権的意志の唯一の表現者にほかならない。その意味で——また、明治憲法下でも立憲君主として、最高にして唯一の統治意志の決定者として——は現実には行動していなかったがゆえに——日本国憲法においても天皇の本質的意義に変わりがないのみならず、統治権総覧という事態においても根本的な変更はない。(二五九—六〇頁)

要するに、天皇は国民統合の象徴でありそれは国家が分裂状態にある場合にも妥当する。したがってその統一は、政治的な統一ではなく文化的な統一なのである。日本人は言語や歴史、風習、その他一切の文化活動でひとつの文化共同体を形成してきた。このような文化共同体としての国民あるいは民衆の統一を天皇が象徴するのであって、歴史

を貫いて存在する尊皇の伝統はこのような文化的統一の自覚にほかならない、と。(二一八—一九頁)

オールドリベラリストの代表のひとりたる和辻は、日本の歴史における天皇の地位や機能を概ねこのように理解している。そしてこのような和辻の見解は、文化もしくは文化概念としての天皇制論であり、またそのように天皇を理解した上での、神権天皇制と象徴天皇制、ひいては明治憲法と現行憲法の連続性説である。その意味で、和辻と同じく、「文化の現存在と源泉、創造と傳承とが……關わり合っている文化共同体」<sup>(4)</sup>——そして、「文化の全体性を代表するこのような天皇のみが究極の價値自體」<sup>(ヴェルト・アン・ジツヒ)</sup>(四〇一頁)——として天皇制を理解する三島由紀夫が、以上のような和辻の文化共同体論とその共同体の中核としての「文化概念としての天皇」論をたかく評価するのは当然であろう。その概念が前提している、国民Ⅱ文化共同体に関して三島は言う。「国体の連続性を強調する」和辻説の当否はさておき、民主主義と天皇との間の矛盾を除去しようとする理論構成上、氏が『文化共同体』としての国民の概念を力説していることは注目される」、と(三九一頁)。三島は、そのような国民Ⅱ文化共同体とその究極のカナメとしての天皇という理解にもとづいて、周知の「文化防衛論」を展開しているのである。

そして、和辻や三島に典型的、古典的に見られ、現在においても象徴天皇制における権威的契機、すなわち神権天皇制からの連続性を強調する論者は、総じて、この文化としての天皇論を支持している。<sup>(5)</sup>そしてそのような天皇論を前提として、奥平の指摘する「『象徴』という憲法用語のなかにソフト・ウェアとしての『うちなる天皇制』がそっくりそのまま入り込んで、それにとって都合いい解釈」が——たとえば近年の典型的事例としては、国家的行事としての大嘗祭や大喪の礼に見られるように——現になされているのである。

そのゆえに、憲法の第一原理たる国民民主権主義や民主主義を尊重する学者や政治家、そして一般市民はそれとはまったく逆に、そのような「都合いい解釈」がなされることを極力排除し、現行憲法に忠実なる象徴天皇制を模索するのである。

そこで本稿の最後に、自らの明確なる法哲学的視座にたつてそのような検討を試みている法哲学者の代表的な見解として、笹倉秀夫の「象徴天皇制の法哲学」論文と井上達夫の「天皇制を問う視角」論文の天皇制論を紹介、検討しておきたい。

(一) 笹倉秀夫「象徴天皇制の法哲学」と井上達夫「リベラルな天皇制観」

〔一〕 笹倉秀夫の天皇制論——「純粹法学」的アプローチと「単なる象徴性」・「国民に依存した象徴性」… 笹倉の、神権天皇制からの連続性に依拠した天皇制への批判は、独自の分析的道具概念と明確なる批判的アプローチ方法にもとづいている。まずはその道具概念に関して笹倉は、「象徴性を支える権限」、「象徴性と国民との関係」、および「象徴されているものが何か」という三つのメルクマールに依拠して、二項対立図式によって象徴天皇を把握する。すなわち、第一の区分に関しては、イギリス国王やアメリカの大統領が有する「コロナ型の象徴性」と、日本国憲法の象徴天皇が有する「単なる象徴性」。また第二に関しては、同じく君主などが有する「国民の上に立つ者としての象徴性」と象徴天皇が有する「国民に依存した象徴性」。そして第三については、畏敬や絶対的帰依の対象となる象徴が有する「超越的なものの象徴」と、人々の合意に支えられ、単なる記号的表現、確認手段にすぎない「人々の合意に基づく象徴」である。すなわち笹倉は、日本国憲法上の象徴天皇は、「単なる象徴性」と「国民に依存した象徴

性」および「人々の合意に基づく象徴」性しか有していないことを、この二項対立図式によって簡潔に提示するのである。<sup>(6)</sup>

また笹倉の天皇制批判の方法論としては、「幾分かケルゼン的手法」と自ら規定する方法、すなわち「日本国憲法の規定の背後にある原理を法哲学的に考察した場合に、象徴天皇制はいかに捉えられることになるか」という観点からの考察で、「社会学的考察とは厳密に区別された規範理論的考察」、つまりケルゼンの提唱する「純粹法学」的なアプローチである。それは、憲法上の象徴天皇制に関する規定に対して「都合いい解釈」が施され、あたかも戦前の神権天皇と同じく統治権総覧者としての国家元首であるかのように考えられ、扱われがちな、象徴天皇をめぐる日本社会の広範なる政治的、社会的現実に対して、「原則を明らかにして現実を批判」する試みである。(三三六頁)

そしてこのような分析的道具概念を用いて、「純粹法学」的手法によって現行憲法にアプローチするならば、憲法第四条一項「天皇は、この憲法に定める国事に関する行為のみを行ひ、国政に関する権能を有しない」と、憲法第一条「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」という規定から、現行の象徴天皇は「単なる象徴性」と「国民に依存した者としての象徴性」しか有しない——笹倉の表現を用いれば——「世界にただ一つの特異な公務員」たる天皇、という結論にいたるのである。<sup>(7)</sup>

前項の「うちなる天皇制」論と「文化としての天皇制」論にも関連する、笹倉自身の言葉を参照して、右の結論を敷衍しておこう。「ヨーロッパの立憲君主や実権ある大統領ですら受けていない特別扱いを象徴天皇が受ける法的根拠はないのである。そしてここでも、日本の『伝統』——いわゆる『文化的』・『精神的』——や、象徴天皇をめぐる『国民意識』ないし既成事実が引き合いに出されてはならない。それらが前提にしている、『神聖な天皇』の否定の

上に戦後日本の再出発があり憲法があるのだからである（憲法前文は、まさにこの点において、日本の原理でなく『人類普遍の原理』に立つことを宣言している）。そして、「象徴天皇は日本国憲法が『発明』した、世界にただ一つの特異な公務員としてある。この、『世界にただ一つの特異な公務員』という視点こそが、象徴天皇にまつわる神秘主義から、われわれが解放される決定的なカギなのである」と（三五五頁）。

しかしながら、ここで再度、「純粹法学」によって構築される規範の世界ではなく、象徴天皇をめぐる日本社会の現状を見渡すならば如何なることがいえるであろうか。現実批判のための「純粹法学」的視座からすれば、笹倉がいうように、「天皇は大権を否定され、神でなくなり……総じてかれがもっていたカリスマ性は、新憲法によって法的世界からは追放された」（三四〇頁）ものとして、制度Ⅱ規範としての象徴天皇制は解釈されるべきであろう。しかしながら、それにもかかわらず、「解釈改憲」（？）などの手法により、また最高裁判例などを通じて、あるいはよりストレートには「立法者」という名の保守的な（多数派Ⅱ与党の政治家）の言動を通じて、現実には必ずしも「法的世界から（も）追放」されずに、たとえば「公的行為」や「象徴としての行為」という名の下で、「象徴天皇にまつわる神秘主義」や「カリスマ性」が日本社会のいたるところになお根強く残存し、また再生産されているのである。そして逆に、そうであるからこそ笹倉は、独自の批判的道具概念と「純粹法学」的手法による天皇制批判を試みるのである。

〔二〕 井上達夫の天皇制論——リベリズムアプローチと天皇の人権… 最後に、井上達夫の「天皇制を問う視角」論文<sup>(8)</sup>での問題提起と、リベリズムの視点からするかれの天皇制批判を紹介、検討したい。

井上自身の「天皇制を問う視角」は、かれの法哲学の一貫した立場であるリベリズムであって、それを「リベラ

ルな天皇制観」あるいは「リベラル・オルタナティブ」と呼んでいる。すなわち、結論を先取りしていえば、井上論文のポイントは、敗戦を契機にアメリカ主導によって導入された日本社会における民主主義の視座からの、現行象徴天皇制の一応の肯定的評価と、反面に、徹底したりベラリズムという視座からの象徴天皇制の否定的評価である。以下、かれの見解をごく簡単に概観しておこう。

つぎのように井上は問題提起している。「もし、天皇の求心力が参加民主主義の発展にも資する効用をもつとしたら、天皇制の維持発展は日本社会にとって望ましいということになるのか。戦後日本社会における天皇の求心力の健在という事実を、どのように理解し、評価すべきかという問題は、民主主義の活性化という観点から考察するだけで、果たして十分なのか」と(二六頁)。かれは、戦後、象徴天皇制が一貫して国民の大多数の支持を得ているという事実を前提にして、天皇制が「真に民主的ではない」とみなすことを許す民主主義の定義は、民衆への信頼と深い次元で対立し、したがってそれは「民衆の名において民衆の選択を否定する、『民衆の前衛』の逆エリート主義」(三二頁)である、と痛烈に批判している。そして現に、「戦後日本の民主主義は市民社会の理念の貫徹よりも、天皇の存続を選んだ。私たちはこの事実を直視しなければならない」とするのである(三三頁)。

また、〈下からの天皇制〉と参加民主主義に関してつぎのように言う。「天皇の求心力を、単に〈上からの統合〉と規定するのが、不十分であることをこの例『日本村』の事例」は物語っている。ここでの「求心力を生み出しているのは、草の根に浸透する天皇への親愛の情」なのである(三九頁)。そして、ここでいう〈下からの天皇制〉という井上の見解は、さまざまな表現をもって指摘されている「うちなる天皇制」にほかならない。

井上はこのように天皇制に対する民主主義の視座からの肯定的評価を提示しつつも、そのうえでさらに、リベラリ

ズムの観点から天皇制を厳しく批判するのである。井上は言う。「戦後の天皇制は、民主主義と両立できるとしても、リベラリズムの要請と適合させるのは困難であると私は考える。戦後の天皇制に依然まつわる『重苦しさ』の真の問題は、その反民主制よりも、反リベラル性にあ(り)……(そ)の具体的な現れとしては、やはり、天皇の権威の保持ないし強化の試みに関連した、様々な人権侵害や政教分離違反の現実」をまずあげるべきである(七六頁)。また人権侵害という点では、「天皇自身の人権も問題にされなければならない。……人間宣言にも拘わらず、天皇は非人間的な生を強いられていることも、忘れてはならない」と(七七頁)。

そして井上は、現行の象徴天皇制の存在そのものがリベリズムと相容れない、と明確にのべている。「天皇をも天皇制から解放する必要がある……。象徴天皇制の維持を求める国民多数の声に抗してでも、人権保障を天皇自身にまで貫徹させ、象徴なる地位の廃止を要求しうる論理は、民主的選択を主題的に制約するリベリズムにしかないだろう」と(七八頁)<sup>(9)</sup>。

ただし「天皇の人権」問題については、周知のように憲法学の立場からの有力な「消極説」が存在する。たとえば奥平康弘は言う。「憲法研究者としての私は、『天皇(皇室)の“人権”を語ることに、積極的になれない。……天皇・皇族の地位・身分にかかわることがらには、万人に適用されるものとしての権利保障体系がそもそもまともに適用されない法構造になっていると考えるからである。権利保障体系のはたらきを磁力にたとえれば、皇室関係法領域には、この磁力がはたらかない」と<sup>(10)</sup>。

ただしこの「磁場の域外」においても唯一の例外として、奥平は「『退位の不自由』(および『身分離脱の不自由』)にかぎっては、権利保障体系にもとづいて、究極の『人権』[そして「切り札」が語られるべき](傍点・奥平)、として

いる。この意味では、「象徴天皇制の維持を求める国民多数の声」||「民主的選択」に抗してでも、「人権保障を天皇自身にまで貫徹させ」、その究極において「象徴なる地位の廃止を要求しうる論理」としての、井上の「リベラルな天皇制観」あるいは「リベラル・オルタナティブ」と、その結論において共通しているのである。

(1) 一九五九年の皇太子成婚を契機に、日本社会全体を覆った「ミッチーブーム」を素材として大衆天皇制論を提起した松下圭一は、「うちなる天皇制」についてつぎのように指摘している。「皇太子成婚に関して」マス・コミによって『一億総祝賀』という菊のカーテンが日本全体をおおうことになってしまった。このようなマス・コミをワク組とした擬似均質性をもった『世論』の造出……。『一億総祝賀』ムードの背景にはそれなりの条件があった。それは日本人内部における強固な天皇制感情の残存である。明治以来の天皇制イデオロギーは体制イデオロギーとしては敗戦によって破産したけれども、『聖断』による終戦という神話は天皇個人を救済し、大衆的スケールでのレジスタンスの欠如ともあいまって、天皇個人の戦争責任が徹底的に追及されるのを防ぎ、その結果は天皇感情は『復員』したのみで広汎に残存してしまっただけである。」松下圭一「1 大衆天皇制論」(松下圭一『昭和後期の争点と政治』(木鐸社、一九八八年)所収)三九頁。また栗原彬(『現代天皇制論——日常意識の中の天皇制』網野善彦他編『岩波講座 天皇と王権を考える 1 人類社会の中の天皇と王権』(岩波書店、二〇〇二年))は、「日常意識の中の天皇制」に関してつぎのように言う。「法的な制度としての天皇制だけが天皇制ではない、……。天皇制は、人々がその制度的存在を信じること、受認すること……によって成り立つ、想像のシステムでもあるのです。それは、自覚的に承認され、信じられている場合もあります。しかしまた、無自覚に体が天皇制を『起動』させるほうへ動いてしまう、『体が信じている』というような例にも、想像のシステムが作動する現場を見つめていると、出会うことがあります。」(一一九頁)「天皇を積分化||全体化する、そういう意識の運動と、それに交差するよ

うに、天皇制を微分化||内面化するという、双方向の運動、これが日常意識としての天皇制をつくっていく運動の核心になっているわけです。」(一二三四頁)

(2) 奥平康弘「日本国憲法と「内なる天皇制」」(『世界』一九八九年一月号)一一二頁。本項の( )内の数字は奥平論文の頁数を示す。

ただし、渡辺治はこのような「うちなる天皇制」論を一貫して批判しつつ、自らの見解を対置している。たとえば、『戦神権天皇制と象徴天皇制における〈制度的断絶性と意識的連続性〉』

後政治史の中の天皇制』(青木書店、一九九〇年)において、裕仁死去と代替わりに伴い「突如生じた『天皇復権現象』は、決して日本社会の伝統の強さを示したのではなく、むしろすぐれて現代的な日本社会の支配構造——すなわち企業社会とその上に乗る保守支配の構造——の強さを示したものである(四六頁)。過剰自粛を「日本社会の集団主義やら『内なる天皇制』に求めるのは、必ずしもあたっていないように思われる。……これらの事実が示したのは、日本社会の伝統の根強さではなく、現代日本の保守支配の構造の根強さであったと思われる。」(三七四頁)

(3) 和辻哲郎『國民統合の象徴』(勁草書房、一九四八年)和辻の見解の要約中での(一)内の数字は和辻のこの書物の頁数である。また吉本隆明による自らの「天皇体験」を踏まえての、和辻などのオールドリベラリストの戦後の象徴天皇擁護論のきわめて興味深い批判については、吉本隆明・赤坂憲雄『天皇制の基層』(講談社学術文庫、二〇〇三年)二二—二二頁。

(4) 三島由紀夫『文化防衛論』三九九頁。三島の見解における(一)内の数字は三島のこの書物の頁数である。

(5) その典型的事例としては、たとえば大原康男『平成の天皇論 象徴における聖と俗』(展転社、一九九四年)での大原の見解と、また「第二部 対談・昭和から平成へ」での大原との対談者の見解参照。

(6) 笹倉秀夫『法哲学講義』(東京大学出版会、二〇〇二年)「19 象徴天皇制の法哲学」三三六—三四九頁。本項での笹倉の見解中の(一)内の数字は笹倉のこの書物の頁数である。

(7) また、神権天皇制から象徴天皇制への連続性説の最重要なる「砦」実定法的根拠たる憲法第二条の「世襲」についてもつぎのように指摘する。「一見、象徴天皇の地位を法的に保護されるべき特別の尊厳性を持ったものにするかに見える世襲制は、実は法的には、象徴の主体(象徴天皇)に対しては本質的な変化を与えぬものなのである(もちろん実際政治の場では、人々はこの世襲制のヴェールによって象徴天皇を君主と観念させられているのであるが)。世襲には権威ある地位の世襲も、権威のない地位の世襲もあり得るのであって、世襲それ自体が権威、とりわけ君主の権威の法的根拠になるというものではない。そして天皇に関わる世襲は、右の後者——君主の地位とは異質の象徴的地位——世襲であって、ただそれだけのことである。」(三五二頁)つまり、世襲制については「世襲一般の問題」としてではなく、「日本国憲法の象徴天皇の世襲の問題」として具体的に考えるべきである。」(三五三頁)

(8) 「第1章 天皇制を問う視角——民主主義の限界とリベラリズム」(井上達夫『現代の貧困』(岩波書店、二〇〇一年)所収)。本項での井上の見解中の(一)内の頁数は井上のこの書物の頁数である。

- (9) 池田浩士は「敗戦後、中野重治は……天皇が本当に人間として解放されるためにも天皇制をなくさなければならぬ」ということを、文学作品として結晶させた」と指摘している。『文化の顔をした天皇制 増補改訂版』（社会評論社、二〇〇四年）二二二頁。池田がこのように指摘するにあたって素材としている中野重治の「五勺の酒」という中編小説の中で、中野はこの小説の主人公をしてつぎのように言わしめている。「要するに家庭という問題だ。つまりあそこ「天皇家」には家庭がない。家族もない。どこまで行っても政治的表現としてしかそれが無いのだ。……羞恥を失ったものとしてしか行動できぬこと……。個人が絶対に個人としてありえぬ。つまり全体主義が個を純粹に犠牲にした最も純粹な場合だ。どこに、おれは神ではないと宣言せねばならぬほど蹂躪された個があっただろうか。」（中野重治『梨の花・ある楽しさ』（新潮現代文学3、一九八〇年）所収）三〇九頁。また、皇室メンバーの「人権侵害」という場合、最近話題になった事例としては、先に参照（二注5）した皇太子発言がある。これは皇太子が皇太子妃に関してなした発言で、皇室メンバーからの「告発」として記憶に新しい。曰く、「それまでの雅子のキャリアや、そのことに基づいた人格を否定するような動きがあったことも事実です」と。田原総一郎責任編集『朝まで生テレビ！ 徹底討論！ 皇室は必要か』（PHP研究所、二〇〇四年）二四頁。ただし池田浩士はこの皇太子発言について、つぎのように痛烈に批判している。「ひとたび自分が人間であることを自分の意志で否定して皇太子妃となった雅子は、皇太子が皇室典範によって皇籍離脱を禁じられている以上、もはや徳仁ともども人間に還ることは永久にできない。」池田、前掲、三四〇頁。
- (10) 奥平康弘『萬世一系』の研究「皇室典範的なもの」への視座』（岩波書店、二〇〇五年）三七七頁。本文のもうひとつの奥平の見解は三八〇頁。

### むすびにかえて

—— 象徴天皇が有する儀式的、宗教的ファクター

神権天皇制が有した前近代性、固有性と、神権天皇制から象徴天皇制への転換における断絶性と連続性に関する以上の検討を踏まえて、これら前近代性、固有性と連続性にとってもっとも重要な意味を有する——天皇制が歴史的

に担ってきた、儀式的、宗教的ファクターについて若干言及して、本稿のむすびにかえたい。

「うちなる天皇制」や文化としての天皇制を象徴天皇制においても持続させ、そのゆえに笹倉が「純粹法学」的手法によって排除を試み、また井上がリベリズムの観点から厳しく批判したもつとも重要なファクターのひとつは、宗教Ⅱ神道的意味合いを有する天皇や皇室の儀式的、儀礼的ファクター、総じて「皇室祭祀」であろう。<sup>(1)</sup>この点に関連して、象徴天皇制と神道とのかかわりを横田耕一はつぎのように指摘している。「戦後の政教分離」にもかかわらず、今日においても、象徴天皇制は神道によって支えられ、また天皇と神道の公的結合の傾向が顕著であつて、「象徴天皇制の再編は、神道を利用しても行われる。いや、ある意味ではここが主たる場といえないわけでもない」と。

そしてさらに横田は、国民意識——正確には国民「無」意識——に内在する「うちなる天皇制」を支える基礎的ファクターとして、とりわけ宗教的な儀式的、儀礼的ファクターの重要性を強調している。横田は言う。「憲法に規定する国事行為のみをなすことを任務とする象徴天皇制における」天皇存在を正当化するものは、天皇を特殊な存在として意識する国民の内面のありようが持続していることである。こうした国民意識が天皇の宗教的存在に定礎され……同時にその意識はマスメディアや教育を通して国民にたたきこまれている」<sup>(2)</sup>と。

つまり、天皇を祭司とする種々の皇室祭祀——新嘗祭、天皇霊の慰霊、その他多数<sup>(3)</sup>——、そして大きな節目節目でおこなわれている大喪の礼や大嘗祭といった国家儀礼あるいは国家行事などの、明らかに濃厚な宗教性を有している行事などから醸し出されるものである。

象徴天皇制が有するこのような宗教性について、色川大吉はつぎのように指摘している。「代替わりで明仁天皇に

なっても」本質的には何も変わりありませんでした。大喪の礼から踐祚の儀式、神器承継の儀から即位の礼、大嘗祭と一〇余りの儀礼が行われましたが、それらはすべて天皇Ⅱ現人神時代の明治時代に編成された『古式の伝統』ののちのものでした。明治天皇制以来の神道的な本質は少しも改められず、新天皇に継承されたのです。」しかもそのような宗教的な儀式が、「幻想的で美的なパフォーマンス」として、テレビ報道などを通じて「多分に若者の心をとらえ……その分だけ天皇制の基礎は安泰となったといえる」のである。<sup>(4)</sup>つまり、戦後の「天皇の脱カリスマ化」の進行にもかかわらず、「天皇制が、宗教的機能を完全に失ったわけではなく、「弱い意味での『聖なる天蓋』の機能を依然保って」いるのである。<sup>(5)</sup>そして、そのような儀式や儀礼が有する宗教性によって、憲法上の世俗的国家制度たる象徴天皇制は、いわばアメリカ直輸入の厳格な政教分離の枠組みのなかにありながら、独特の「市民宗教」的イデオロギー性を帯びつつ、大方の日本国民の支持を得ている、ということができらるであろう。<sup>(6)</sup>

とするならば、神権天皇制との一定の連続性のうえに存続する、そのような宗教的ファクターを有する象徴天皇制が、はたして「民主的」正統性を有しているのか、という問題がなお残るであろう。この問題は「民主主義」という概念そのものにもかかわっている。すなわち、天皇制がになっている、あるいはむしろ天皇制が文字どおり象徴的に表明し、維持しているところの「日本文化」と、その文化的土壌のなかに戦後アメリカ主導で導入され、修正、変容を受けつつ形成されてきたわが国の民主主義——「土着的デモクラシー」<sup>(7)</sup>——の概念Ⅱ内実と、西洋起源のリベラルな価値たる自由、平等と、それをささえる政治体制としての立憲民主制下における民主主義との、異同あるいは整合性という、まさに比較文化論、とりわけ比較法文化論および比較政治文化論の問題をもちらんでいるのではないだろうか。<sup>(8)</sup>

ちなみに、日本国憲法の制定にも関与した宮沢俊義はつぎのように指摘している。「天皇制に対する日本人の愛着は、なかなか根づよいようである。憲法会議における金森國務大臣の『天皇は国民のアコガレの中心だ』という名セリフがおもい出される。このアコガレがいつまでつづくか。それが問題だ。そのどちらの努力が勝つかによって将来における天皇制の運命はきまる。」

この「天皇制の運命」は、本稿第二章で検討したように、さしあたって第三代、とりわけ第四代象徴天皇の行方によって大きく左右されるのではないだろうか。そして、この運命を決定的に左右する「天皇制のレエゾン・デートル」に言及する宮沢のつぎの指摘を参照して、本稿を閉じておきたい。「終戦このかた天皇にまつわるタブー性は、急激に減ったようである。……「しかし」タブー性は、まだまだ相当に根づよく国民の心のうちにがんばっている。見るのが、むしろ、正しいようである。ところで、天皇制からタブー性というものを完全にとりのぞくということは、いったい、できるものだろうか。むしろ、タブー性がまだ根づよくがんばっていることにこそ、そもそも現在における天皇制のレエゾン・デートルがあるということはいえないだろうか」と。<sup>(9)</sup>

(1) 皇室祭祀に関する手頃な文献としては、さしあたって村上重良『天皇の祭祀』（岩波新書、一九七七年）をあげておく。

(2) 針生誠吉・横田耕一『現代憲法体系①国民主権と天皇制』（法律文化社、一九八三年）、参照順に三〇三、三七七、三三二頁。

(3) 山折哲雄はつぎのように指摘している。「天皇は神を祀るものであると同時に神として祀られるものであったことは、上代以降の累々たる文献の山が明記するところ」で、「天皇はかくして神主であり、生き神であり現人神であり、そして何よりも人間であった。天皇が人間になったのは、なにも第二次世界大戦に日本が敗北したときに突然生じた偶発事であるのではない。通常の肉体に異常なる靈威を封じこめる一個の人格であったことは、いかなる時代においても冷静なる歴史的記述が問わず語りにこれを承認している。」山折哲雄『天皇の宗教的権威とは何か』（河出書房新社、一九九〇年）一五頁。

(4) 色川大吉『昭和史と天皇』（岩波書店、一九九一年）二八六頁。

カルチュラル・スタディーズの観点からの、メディアを媒介とした天皇制イメージの創造——ある意味では「創られた伝統」としての新たな天皇像の創造——にかんする研究について、吉見俊哉はつぎのように指摘している。「近代日本の歴史的文脈に身を置きつつ、カルチュラル・スタディーズの射程とも交わるような研究を指向するなら、『近代天皇制』は避けて通れないテーマである。本論では、この近代天皇制を、ネーションワイドなメディア・テクノロジーに媒介され、天皇の身体に焦点化されるヘゲモニックな言説の受容／消費のシステムとして把握し直すことで、近代日本におけるナショナルな感情の基盤となり、第二次大戦後においてすら、人びとのアイデンティティを日常的に枠づけてきた天皇制という問題領域に新たな視角からアプローチしていく可能性を探りたい」と。吉見俊哉『カルチュラル・ターン、文化の政治学へ』（人文書院、二〇〇三年）一三五頁。また、明治天皇の周知の肖像画Ⅱ「御真影」が生み出した神権天皇イメージに関するさわめて興味深い研究として、多木浩二『天皇の肖像』（岩波書店、二〇〇二年）参照。

(5) 井上順孝「近代天皇制の宗教的権威——政治と宗教のクロスオーバー——」（國學院大学日本文化研究所編『近代天皇制と宗教的権威』（同朋舎出版、一九九二年）所収）一四頁。また丸山照雄のつぎの指摘も参照。「明治初期の政治状況のなかで創出された天皇制イデオロギーの『結晶概念』として『教育勅語』をあげるとするならば、おおらかに宗教的倫理共同体を謳いあげたそれは、まさに顕教であったといえる。対するに今日『象徴天皇』制下の日本ナショナリズム形成の過程を考察してみると、それは密教の時代であるといえるかもしれない。……ここで密教的といっている意味は、イデオロギーの形象が多様多義的であり、倫理的教説はかげにひそみ、特に美意識を媒介しながら情緒的な宗教の表象前面に登場しているということである。」丸山照雄「新天皇主義の復権」（久野収・神島二郎編『天皇制』論集』（三一書房、一九七四年）所収）一三五頁。

(6) 堀内一史はつぎのように指摘する。「ベラーによれば、市民宗教の神は、キリスト教などの救済宗教の神ではない。むしろそれは、社会に秩序を与える機能的な宗教の神である。……しかも、単にアメリカにとどまらずあらゆる社会にこうした象徴を構成する信条、象徴、儀礼が存在し、それらが政治共同体を統合して、その集団の生活に意味を与えているとベラーは主張する。」堀内一史「アメリカの市民宗教とG・W・ブッシュ大統領——「模範としての使命」から「介入としての使命」へ——」『思想』No.九七五、二〇〇五・五、四四頁。また、戦前の神権天皇制が有する市民宗教性を、アメリカ大

神権天皇制と象徴天皇制における（制度的断絶性と意識的連続性）

統領が有する市民宗教の公共性と比較して、「臣民宗教」の「皇共性」として論じた拙稿「宗教が有する公共性の二側面——アメリカ市民宗教、神権天皇制、オウム真理教を手がかりにして——」(関西大学『法学論集』第五十四卷第二号(二〇〇四年)) 参照。

(7) つぎの指摘参照。「グルーは、永年の駐日大使としての経験からしての独特な『天皇女王鉢』論を展開し、国家信仰となっている天皇制を温存し、これを利用すべし——として、実際はそのとおりになった。しかしおおよそ市民平等の理念から隔絶している天皇(制)が、『人民の、人民による、人民のための民主主義』と両立出来ないことは百も承知で、『土着的デモクラシー』という表現を用いている。」第二章注(4)、牛島、一一二頁。

(8) 本文で示唆した比較法文化論および比較政治文化論上の問題は、非西洋の文化的伝統というバックグラウンドの下での、西洋起源のリベラルな価値たる自由、平等とそれをささえる政治体制としての立憲民主制下における民主主義の受容とその定着の問題、として一般化しうるであろう。そして、この問題を考えるきわめて有効な法モデルのひとつとして、法哲学者の長谷川晃の(ハイブリッドな法)モデルをあげることができであろう。長谷川の(ハイブリッドな法)については長谷川晃「第2章 アジア社会における普遍的法の形成」(長谷川晃『公正の法哲学』(信山社、二〇〇一年)所収)および、角田猛之「第2章 アジアの法文化へのアプローチ——開発法学と法哲学、法文化論との交錯を手がかりに」(アジア法学会編『編集代表』安田信之・孝忠延夫『アジア法研究の新たな地平』(成文堂、二〇〇六年)参照)。

(9) 宮沢俊義『憲法と天皇』(東京大学出版会、一九六九年)、参照順に、一五七、一四一頁。

後記・本稿は、二〇〇五年五月一四日に専修大学において開催された、日本法社会学会学術大会のミニシンポジウム⑥「多文化社会と法文化——西欧とアジア(インド、日本)の法観念をてがかりにして」でのわたしの報告(「各論3——日本の法文化に依拠して」)原稿を大幅に加筆、修正してまとめたものである。竹下賢教授をコーディネーターとするこのミニシンポジウムの報告内容は、ここ数年來、教授を中心に、同じくミニシンポジウムの報告者たる孝忠延夫教授や市原靖久教授などとの、科研や国際高等研究所の特別研究、その他、種々の「法観念の比較文化」に関する共同研究の成果の一応のまとめとして企画されたものである。

そのような経緯と内容をもつ本稿を、大学院時代から公私にわたってご指導またご厚情をいただいている竹下教授の還暦記念号に寄稿させていただくことができ、望外の喜びであります。また部外者たるわたしにもこのような光榮な投稿の機会をお与えいただきました、関西大学法学会に対しまして心から御礼を申し上げます。