

身体としての国家

——明治憲法体制と国家有機体説——

嘉戸一将

国家が、「状態」を意味するラテン語《status》に由来する共同体の制度的概念だとすると、日本においては、この国家概念は近代化にあたって受容された概念のひとつだと言える。言い換えれば、それは旧来の共同体を近代的な共同体に鑄直すために、西洋から取り入れられた概念である。したがって、この概念を如何に理解するかは、日本における近代を創造するうえで決定的な意味をもつ問題だった。では、日本では近代化において、この国家概念はどのように理解されたのだろうか。

一 国家概念に関する教説としての

国家有機体説について

ところで、日本において、国家概念を理解するための手がかりとして用いられた教説のひとつに、国家有機体説を挙げることができる。

例えば、後に見るように、明治憲法の起草者たちによる註釈書『憲法義解』が、国家の何たるかを説明するために用いているのが国家有機

体説である。そこで、まずはこの国家有機体説とはどのような国家論であるのか、簡単に確認しておこう。

周知のように、国家や社会を有機体として表象するメタファーは、西洋においては古代ギリシア以来用いられてきた¹⁾。共同体内部の様々な対立を否定し、共同体の一体性を表現することを目的にしたこのメタファーは、内的には諸身分の対立を抱え、外的にはローマ教会と神聖ローマ帝国をはじめとする世俗権力が対立し競合する一二世紀以降の西ヨーロッパで精緻化される。それが、身体としての有機体説である。すなわち、君主を頭とし、諸身分を内臓や四肢など人体の諸部分になぞらえるメタファーである。それによって、諸身分の有機的結合と共同体の単一性が喚起されるのである。

このメタファーは近代初期にまで継承されるが、やがて法学者たちは身体と人格とを区別するにいたる。すなわち、有機体としての共同体とは、〈擬制的身体 (corpus fictum)〉であり、法上の人格であって、「法学上の擬制としてのみ存在する団体的集合体」と観念されるようになった²⁾。しかし、他方で、擬制として観念された有機体説

は、絶対主義のイデオロギーとして構想された奇妙な教説をもたらす。ホップズ『リヴァイアサン』（一六五一年）の「人工的動物」としての「リヴァイアサン」である。有機体としての共同体は擬制であって、自然人と異なるが、ちょうど神が自然を造りだしたように、人間の技術（*Art*）は自然を模倣し、「人工的動物」ないし「人工的人間」を造りだすのであり、その「人工的動物」・「人工的人間」がコンウエルスであり、それをホップズは「リヴァイアサン」と呼ぶ³⁰。「リヴァイアサン」とは、「製作者（Artificer）」によって意図されたとおりの運動³¹を実行する「自動機械」であり、コンウエルスの構成員はこの機械の各部に配置される。それは主権者の「絶対権力」全能性（*Toute-Puissance*）を前提する絶対主義のために詭えられた理論とも思われるが、必ずしもそうでもない³²。しかし、このたつたひとりの「製作者」の意図に忠実に働く機械としての共同体、そして共同体に対して外在的かつ超越的な「製作者」というメタファーは、絶対主義を象徴するイメージとして批判にさらされることになる。

例えば、ヘーゲルは絶対主義に對置されるべき立憲主義の構想としての憲法論において、次のように言う。「近時の、そうしてまた一部分はすでに実行に移されている理論において、国家というものは、ただひとつのバネがその他の無数の齒車のすべてに運動を伝達する機械であると考えられているのは、根本的な偏見である。つまり「社会」の本質に起因するあらゆる諸制度といえども、最高の国家権力から発動し、またこれによって統制せられ命令せられ監視せられねばならぬと考えられているのは根本的な誤謬である」³³。

では、ヘーゲルにとって国家とは如何にあるべきなのだろうか。

「国家は、現前する、すなわち現実の形態と一つの世界の有機的組織へと展開する精神としての神の意志である」³⁴。ヘーゲルが絶対主義の国家論である国家機械説に對置したのは、国家有機体説だった。それが、かつての身体としての有機体説と異なるのは言うまでもない。というのも、ヘーゲルが国家有機体説を提唱したのは、君主が「機械」としての国家の「製作者」として、国家に対して外在的かつ超越的に君臨し、国民が「製作者」の「意図」に忠実に働くだけの国家を批判するためであり、国民の自由と自発的な政治参加を可能にする立憲主義を実現するためであって、決して中世の身分制秩序を再現するためではないからだ。ヘーゲルの言う国家有機体説とは、君主を国家に対して外在的かつ超越的なものではなく、国家の一機関として国家内部に取り込み、国民とともに一体の有機体を形成しつつ、「神の意志」という単一の精神に拘束されるものとして位置づける国家論である。つまり、国家有機体説は国家の一体性とその精神の単一性を表現した教説であり、そこにおいては単一の精神が議会と憲法を通じて君主を拘束するため、君主には最高機関として署名する以外には何も期待されない。「君主は合議の具体的内容に拘束されており、そして憲法が確固としていれば、君主はしばしば自己の名前を署名すること以外にすべきことがない」³⁵。

こうしたヘーゲル以降の一九世紀の国家有機体説に、国家論として如何なる機能が備わっていたのかについて、カール・シュミットの「確に要約している」³⁶。ヘーゲル以降の国家有機体説は、絶対主義の君主権論と、一九世紀ドイツにおいて台頭しつつあった国民権論とを同時に拒否し、君主と国民とを包摂する「上位の第三者としての国

家そのもの」に主権があることにすることで、君主か国民かという深刻な政治的対立を回避するための国家論であり、その意味では極めて具体的な政治的使命を帯びた理論である。それゆえシュミットは、国家有機体説が本来「論争的性格」を有していることに注意を喚起しつつ、その論敵との関係で「有機(体)的(organisch)」という言葉の意味を分節化している。

シュミットが列挙するのは、次の七つの要素である。第一に、「非機械的」であり、これによって「国家を道具とみるすべての観念」を斥ける。第二に、「非外発的」であり、これによって君主の国家に対する超越性は否定され、「君主は機関となる」。第三に、「非上意的」であり、これによって国家は、支配者の命令によってではなく、「全員の共同意思」に基づいて存立し、「下から構築される」ことになる。第四に、「非強制的」であり、これによって闘争や一方的な決定は否定され、討論や妥協などの自由主義的な政治が促進される。第五に、「非原子論的・非個人主義的」であり、これによって極端な自由主義や君主の親政が否定され、団体主義が称揚される。第六に、「非分立主義」であり、これによって連邦主義が否定されるのみならず、多党制国家(Parteistat)もまた否定される。最後に、人々の動性や創意を否定し、「あらゆる種類の歴史主義、政府中心主義、静観主義に奉仕」する。

つまり、まず国家有機体説は国家の単一性を前提する。この単一性を支えるのは、「全員の共同意思」であり、言い換えれば、単一の精神である。その意味では、まさにケルゼンが指摘するように、国家が有機体になぞらえられたのは、「一般に、身体なしに心は不可能であ

り、特に心の統一性と個性性は、身体の統一性と個性性に連結しているから、空間的な社会的形成体には、まさに身体なき個人心理が帰属することは不可能であつて(とりわけ、その社会的形成体を構築する相互作用も、個人の心理の間で作用するから、個々の諸身体を通じて遂行されるはずである)空間的な社会形成体は、同じ根拠と同じ正当性をもって、社会的な心理であると同時に社会的な身体であると考えられなければならないからである」¹⁰⁾。

とはいえ、注意する必要があるのは、少なくともヘーゲル以降の国家有機体説に関して言えば、その「身体」には頭もなければ四肢もない。というのも、この有機体は身分制秩序ではなく、君主も国民も等しく単一の精神に拘束されるのであり、国民を道具のように操る君主は否定されるのであり、ヘーゲルが言うように、君主には国民の合意事項に最終的な決定として署名することしか許されないのである。このように、君主の超越性を否定し、しかも同時に革命をも否定し、君主も含む国家内のあらゆる存在者の有機的な連関と静態的な秩序としての国家のイメージを説くのが、国家有機体説だった。それは、絶対主義や民主主義、個人主義あるいは分権主義的な自由主義、さらには革命を拒絶しつつ、君主と国民との有機的な連関を否定しない程度の自由主義を要求し、民意にこそ国家の意思や精神を見出そうとし、かつ中央集権制を正当化する立憲君主制のイデオロギーだと言えるだろう。

二 明治憲法制定期における

国家有機体説について

こうした立憲君主制のイデオロギーとしての国家有機体説は、日本では立憲君主制という制度とともに受容された。それが立憲君主制という新たな制度のイメージを流布させるのに有用だったのは、言うまでもないだろう。しかし、一九世紀ドイツ固有の政治状況を反映した国家論が、果たして日本で忠実に再演されるのだろうか。

まずは、明治憲法の起草者たちによる註釈書『憲法義解』（一八八九年）から見てみよう。『憲法義解』が、明治憲法第四条（「天皇ハ国ノ元首ニシテ統治権ヲ総攬シ此ノ憲法ノ条規ニ依リ之ヲ行フ」）に対して施した註釈の一節には次のようにある。「立法・行政百揆の事、凡そ以て国家に臨御し、臣民を綏撫する所の者、一に皆之を至尊に総べて其の綱領を攬らざるることなきは、譬へば、人身の四支百骸ありて、而して精神の経絡は総て皆其の本源を首脳に取るが如きなり」¹¹⁰。つまり、『憲法義解』によると、国家とは「人身」のようなものであり、天皇はその「首脳」である。これは一九世紀の国家有機体説ではなく、西洋中世の有機体説を想起させる。しかし、そうすると、明治憲法体制は西洋中世のような身分制秩序を構築しようとしたのだろうか。決してそんなはずはないだろう。では、この「人身」としての国家というアナクロニク的な有機体説は、いったい、何に由来するのだろうか。

例えば、もともと「国の様子」など政治的な様態を意味する言葉だった「国体」を天皇と結びつけたことで知られる会沢正志斎『新論』

（一八二五年）の一節には、次のようにある。「国の体たる、それ何如ぞや。夫れ四体具らざれば、以て人となすべからず。国にして体なくんば、何を以て国となさんや（国之為_レ体其何如也、夫四体不_レ具、不可_レ以為_レ人、国而無_レ体何以為_レ国也）」¹¹¹。人に四肢（四体）があるように、国にも「体」が必要だ、と会沢は言う。これが『憲法義解』の有機体としての国家観念の由来なのだろうか。無論、その可能性は否定できない。ただし、後期水戸学と国学によって提唱された「国体」論は、明治憲法制定期には穂積八束によって天皇主権説へと練り上げられ、その穂積八束の明治憲法解釈は、明治憲法の起草者のひとりであり、また『憲法義解』の起草者でもある井上毅や伊藤博文の支持を得られなかったこと¹¹²、あるいは穂積八束が井上毅の意見により『憲法義解』共同審査委員会のメンバーから外されたこと¹¹³を想起するならば、『憲法義解』が「国体」論に準拠したと見做すのは難しいだろう。しかも、穂積八束の天皇主権説はボルンハックやレームの新絶対主義に依拠し、「朕は国家なり（I.Etat, c'est moi）」を踏まえて国家とは天皇であると主張しており、絶対主義批判である一九世紀の国家有機体説と真つ向から対立する立場にあり、ましてやアナクロニク的な有機体説を近代憲法解釈に持ち込むとは到底考えられないのであり、穂積八束でさえ国家観念については水戸学には依拠しなかったのである。

あるいは「元首」を意味する《chef》、《chief》といった語が、「頭」を意味するラテン語の《caput》を語源とすることから、「人身」としての国家という有機体説が連想されたのかもしれない。しかし、有機体説とも呼ぶべきステイタスにある権威ある憲法解釈が、あるいは権

威的な解釈によって明治憲法解釈を一定の方向へと誘導する役割を負った註釈書が、安易な連想で国家観念を論じたとは考えにくい。むしろ、国家を「人身」と理解せざるをえないような事情があったと推測すべきなのではないだろうか。

その事情を把握する手がかりが、伊藤博文の憲法調査にある。すなわち、一八八二（明治一五）年から一八八三（明治一六）年にかけて伊藤はヨーロッパへ憲法調査に行くが、この憲法調査の最も大きな成果とされるのが、ウィーン大学のローレンツ・フォン・シュタインによる講義である。ヘーゲル左派の国家学者として知られるシュタインは、国家有機体説を主張していた。例えば、シュタインは『社会の概念と運動法則』（一八四九年）において、次のように言っている。「国家がその原理の実現として、すべての個人人の最高度の発展を欲するならば、国家は何よりもまずその公民の国家意志への有機的参与を達成しなければならない。あるいはもっと高級なとらえ方をするならば、国家は国家自身の有機組織の精神生活と個人々すべての精神生活との一致を達成しなければならない」¹⁵。シュタインもまた、ヘーゲルと同じく、国家を単一の精神を宿す有機体として把握していたのであり、その単一の精神とは君主の意思などではなく、何よりも国民の精神でなければならなかったのである。まさにカール・シュミットが指摘するように、国家有機体説においては君主の超越性は否定されており、むしろ国家は「下から構築される」のでなければならなかったのである。したがって、シュタインの有機体としての国家とは、単一の精神を紐帯とする有機的集合体であって、一九世紀ドイツの立憲君主制のイデオロギーのヴァリアントであって、決して西洋中世のような身体

としての有機体でもなければ、ましてや君主を頭とするような有機体でもないことは言うまでもないだろう。

そして、この有機体としての国家をシュタインは、「独立した人格」と呼ぶ¹⁶。それは、すでに見たように、近代になって身体と人格を区別するようになり、有機体としての共同体を（擬制的身体（*corpus fictum*））、つまり法上の人格として把握するようになった法学の歴史の産物である。しかし、この西洋の歴史的産物としての「人格」概念や擬制としての有機体概念が、近代日本に混乱をもたらすことになる。

すなわち、シュタインの「人格」としての有機体説を講義で聞いた伊藤は、有機体を擬制的「人格」ではなく「人体」として理解していたのである¹⁷。当時の講義の記録には次のように書かれている。「邦国ノ制ヲ詳説セント欲セハ、必ス先ツ社会ノ人体質ヲ有スルノ一事ヲ論究セシム」¹⁸。「ハ」アルヘカラス¹⁹。

このように「人格」を「人体」と解してしまったことは、シュタインの有機体説との大きな隔たりをもたらすことになる。例えば、一八八七（明治二〇）年から一八八八（明治二一）年に渡欧し、やはりシュタインの講義を受け、その講義を『須多因氏講義筆記』（宮内省、一八八九年）として刊行したことで知られる元老院議員の海江田信義は、明治憲法の施行、帝國議會の開設を目前に控えた一八九〇（明治二三）年五月に、議会对策とでも言うべき提言を政府に対して行っている²⁰。その提言の要点は、国家有機体説に基づき、天皇と国民が「同一体」と単一の精神を形成しなければならないという主張である。しかし、提言のひとつ「政治ノ要ハ民心ヲ服セシムルノ議」にも窺えるように、海江田の有機体説はシュタインの有機体説とは異なる

る。つまり、シュタインの有機体説が、国民の精神の単一性を要請し、それによって一九世紀ドイツにおける「分立主義」的な動向を否定し中央集権化を図り、それと同時に、国民の精神を議会に反映させることで絶対主義を否定し議会主義を実現しようとしたのに対して、海江田のそれは、議会に「民心」を反映させることではなく、如何にして「民心」を帰服させるかを関心としているのである。実際、提言に付された「人体比画並解説」では、元首を頭とし、陸海軍を両腕、政府を胴体、人民を両足になぞらえており²⁰、そこには議会の入り込む余地などなく、その有機体説は一九世紀ドイツのそれと言うよりも、西洋中世の身分制的な有機体説を想起させる。しかも、「人体」としての有機体説が精神の単一性、いわゆる帰一を目的にしていたことを踏まえるならば、頭（元首）としての天皇が国民を精神的に帰服させることが有機体説の効果となるだろう。

三 明治憲法解釈と国家有機体説

もはや国家有機体説が、明治憲法体制においては一九世紀ドイツと異なる機能を果たすことになったのは明らかだ。そもそも固有の政治的事情から生れたイデオロギーが、容易に移植できるはずはないのだが、人格や法人といった抽象的な擬制を受容するにあたって利用されたのはやむをえないと言えるかもしれない。

しかし、国家有機体説を利用することは、明治憲法制定直後から批判されていた。例えば、憲法学者の井上密は、一八九六（明治一九）年の東京専門学校での講義において次のように言っている。「国家は

万有学上の物体にあらず、万有学上の用語を借り国家を指して有機体なりと云ふは譬喩なり、譬喩は法理にあらず、法理にあらざる譬喩を以て国家の定義を説明するも唯国家に関する通俗の記事文にして法律学上の定義説明となすに足らざるなり」²¹。すなわち、井上密は博物学（「万有学」）の概念である「有機体」を国家概念の定義として用いるのは、法学としては厳密さを欠くと批判する。

あるいは、より根本的な批判は天皇主権説から為されることになる。すなわち、天皇機関説論争における上杉慎吉による美濃部達吉批判である。上杉の天皇主権説がドイツの新絶対主義に依拠している以上、絶対主義と国民主権論との妥協である国家有機体説を上杉が批判するのは当然ではあろう。しかし、実際には、論争はその図式通りには推移しない。まず上杉は、天皇機関説論争の発端となった美濃部の『憲法講話』（一九一二年）を取り上げ、そこで天皇機関説を斥けるために、天皇機関説が依拠するドイツの国家法人説を次のように批判する。「凡そ国家法人説なるものは民主の思想を法学の飾にかけて圧搾したるものなり、其の本義民主共和に在ること予が夙に主張したる所なり」²²。

国家法人説は国家有機体説がそうであるように、主権が君主にでも国民にでもなく法人としての国家に属するというもので、もともととは君主主権説と国民主権説との妥協として提唱されたことで知られる。言い換えれば、カール・シュミットが国家有機体説に関して言ったように、国家法人説もまた君主と国民とを包摂する「上位の第三者としての国家そのもの」に主権があることにすることで、君主か国民かという深刻な政治的対立を回避するための国家論である。したがって、

国家法人説を民主化要求への譲歩と評するのは妥当ではあっても、「民主の思想」とまで言ってしまうのは、「上位の第三者としての国家」という理念の政治的な効果を捨象してしまうことになる。つまり、上杉による批判は、美濃部を断罪する政治的なスローガンたりえても、学説上の説得力を欠くことになる。実際、上杉の狙いは美濃部の政治的な断罪にあったと思われる。というのも、「国家が一の団体」であり、天皇をその「団体」の「機関」だと主張する美濃部の論²³⁾に、上杉は国家を単なる擬制としての法人とは見なさずに、実在する「団体」であり、有機体と見なしているのではないかと疑義を突きつけ²⁴⁾、「団体」とは国民の「団体」であり、天皇ではなく国民こそが国家そのものであるというのが美濃部の天皇機関説の内実であって、それは民主主義以外の何ものでもないというのが上杉による批判の核心であるからだ。

しかし、より興味深いのは、上杉による批判への美濃部の抗弁である。すなわち、美濃部は次のように言う。「余は決して人民が即ち国家なりとなすものではなく、又上杉博士の如く君主の御一身が即ち国家なりとなすものでない。否、此の如き思想は余の共に強く排斥する所である。余が国家を以て団体なりとするものは、比喩を以て言はゞ、国家は恰も一個人の如く、君主は恰も其の頭脳の如き地位に在まし、有司百官は恰も其の手足耳目の如く、而して人民は恰も人体を組織する細胞の如きものであるとするのである。人民は国家を組織する分子ではあるけれども、国家其れ自身でないことは、恰も細胞が即ち人間たるものではないのと同様である」²⁵⁾。美濃部はここで有機体の比喩を用いて、君主を「頭脳」に、役人を「手足耳目」に、人民を

「細胞」になぞらえる。そもそも国家有機体説は、美濃部の師イェリネットクの家説がその非厳密さのために否定しており、しかも先に見たように、すでに日本でも井上密が否定しているにもかかわらず、美濃部は国家有機体説を利用することを辞さないように見えるばかりではなく、その有機体の比喩も一九世紀のそれではなく、中世の身分制のものに思われるのである。

仮に明治憲法体制が受容した一九世紀ドイツの国家有機体説を、本来の有機体説とするならば、ここに見られるのは、人格概念や法人概念の誤解に起因する逸脱した有機体説であり、国家概念の迷走であると言えるだろう。しかし、ちょうどドイツの国家有機体説の背景に固有の政治的事情があったように、明治憲法体制にも固有の事情を見出すことも可能だ。すなわち、有機体説が国家の統一性を支える単一の精神を宿すものとして要請されたとするならば、その精神を領導する「頭」や「頭脳」として天皇が明治憲法体制によって創出されたということだ。この点についてはここでは立ち入らないが、ヨーロッパではキリスト教が国民精神の形成に寄与してきたのに対し、日本にはそれに相当する宗教がないため、天皇信仰を利用しようというローレンツ・フォン・シュタインや伊藤博文、井上毅たちの認識に、そうした構想が窺えるだろう。

では、日本において国家有機体説とは、明治憲法の起草者たちの構想の圏域を脱することはなかったのだろうか。言い換えれば、天皇を領導者とする精神を宿す国家という身体に関する教説が、批判にさらされることはなかったのだろうか。無論、そのような西洋中世の有機体説を想起させるアナクロニズムが不問に付されるはずがない。ドイ

ツにおいて国家有機体説が提唱される契機となったのが民主化要求だったように、日本で国家有機体説に関する異議を提起したのは、やはり民主化要求だった。ここでは吉野作造の初期の国家論に注目しよう²⁶⁾。

吉野は彼の最初の著書『ヘーゲルの法律哲学の基礎』（一九〇五年）において、次のように言う。「夫れ法は束縛を意味するの辞なり。併し自由實在たる自己を何人か絶対之を拘束し得る者ぞ。法とは畢竟自己の自己に加うる拘束にあらずや。故に法に従ふは我に従ふなり。法の束縛に甘んずることによりて吾人は吾人を完うするを得べきなり。（中略）自己が自己の本源に遡るが故に之を自由と云ふ。是れ法に従ふは即ち自由なりと云ふ所以なり。故に法に対する服従の義務は自己を自主自由の人たらしむる所以にして、法に従ふは寧ろ理性動物たる吾人人類の特権なり」²⁷⁾。同書は吉野のヘーゲル『法の哲学』に関する研究成果であつて、必ずしも吉野自身の法論・国家論を表明したものを見なすことはできないが、後に見るように、当時の吉野がヘーゲルの法論・国家論から着想を得ていたと見て良いだろう。

では、吉野はヘーゲルからどのような着想を得ていたのだろうか。先のカール・シュミットの言葉を借りて言えば、吉野は法や国家が「下から構築される」と把握しようとしていたのであり、諸個人の自由と有機的連関によって法や国家を捉えなおそうとしていたのである。この点は重要である。というのも、明治憲法体制の体制イデオロギーが、国民の天皇への信仰や忠誠観念によって、明治憲法体制における憲法観念や国家としての統一性を支える精神の単一性を創出しようとしたのに対して、しかもそれを明治憲法体制固有の国家有機体説

によって正当化しようとしたのに対して、吉野は体制イデオロギーと真っ向から対立する立場に位置し、明治憲法体制を諸個人の自由と理性によって定礎しようとしているのであり、しかもそれを国家有機体説の練りなおしを通じて行おうとしているのである。すなわち、吉野は次のように言う。「自由意思が法として具体的實在を有するに至るの地盤（客観界）は人類の社会生活なり。抑も単純なる個別の精神の主体としての多数個人の集合は、機械的集合にして未だ有機的社會をなさず。其の相集りて社会的生活をなし、有機体の一員たるを得る所以のものは、必竟各人自己の心裡に於て共同なる普遍的精神を感ずればなり。吾人皆この普遍的精神を体認するに非ずんば社会生活は為し得ざるなり。所謂共同生活の之れ有るを得る所以のものは普遍的精神の個人的体認に依る。個人性の社会化、社会心の個人化両々相待ちて吾人の生活は円満になさるゝものなり。斯の如くして吾人の社会生活に発現せる普遍的精神は即ち「法」にして、法の発現せる客観界はヘーゲルの所謂国家なり」²⁸⁾。

ヘーゲルの国家有機体説に比べ、吉野のそれは強権的、あるいは全体主義的とさえ呼ぶべきような傾向が強い。おそらく、それはヘーゲルが国家有機体説によって既存の絶対主義国家の自由主義化・民主化を目指したのに対して、吉野の場合は、体制イデオロギーと競い合いながら、日本において国家や国民といった西洋に由来する制度を創造しようとしたからであり、西洋の理性や自由、人格、意思などといった概念を受容しながら、それらによって日本の社会を矯正しようとしたからであろう。この点においては、吉野の法論・国家論も体制イデオロギーと大差はないと言えるかもしれない。実際、吉野は彼自身の国

家論を吐露したと目される論文「国家魂とは何ぞや」（一九〇五年）において、次のように言う。「抑も人類はもと孤棲するを得ず、個人の物質上並びに精神上の生活は決して社会国家を離れて存在するものに非ず。即ち各個人は皆社会国家なる団体の一員として常に其団体の意思に統制せらるゝものなり。この各個人の内外一切の生活の最上の規範たる「団体の意思」を国家精神又は国家魂と云ふ」²⁹⁾。

しかし、吉野の国家有機体説の本領は、強権的な国家統合にあるのではない。吉野は言う。「国家魂は単に臣民を統御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」³⁰⁾。ここで吉野が主権者として念頭にあるのは、それが臣民と区別されていることを踏まえると、君主であり天皇であろう。そうすると、吉野は穂積八束のような天皇主権説を主張していたということにもなりかねないが、実際、吉野は穂積八束の国家法人説・天皇機関説への批判に同調しているのだが³¹⁾、吉野が提唱しているのは、主権者が「国家魂」によって拘束されていれば法人としての国家などという抽象的な擬制は無用だということである。たしかに、吉野がヘーゲルの国家有機体説に依拠しながらも、国家法人説を拒否しているのは、奇妙だと言えるかもしれない。ここに西洋の諸概念、とりわけ抽象的な擬制を受容する困難を見出すことができるだろう。とはいえ、まずは吉野の言わんとすることに耳を傾けよう。吉野は、先の「国家魂」を、ドイツ語の《Staatsgewalt》から着想を得て「国家威力」（本来、国家の「権威 (Auctorität)」や「尊厳 (Dignität)」などと呼ばれるものから、吉野は着想を得るべきだったと思われるが) と言い換え、次のように言う。「蓋し国家威力の敬重を主権者に強制するの制度なくん

ば、賢明なる治者は固より国家威力を重んずべしと雖も、然らざる治者の下に於ては動もすれば専横の弊を生ずる憂なきに非ず。斯の如くんば即ち国家の安寧幸福は一に治者たる自然人の賢愚明暗といふ如き偶然の事実によりて左右せらるゝこと、なるを以て、茲に治者の為人如何に拘らず永遠に国家威力を無視するを得ざらしむる永久的の制度を確立するの必要を生ずべし。斯れ実に立憲制度の政治的理由の一たり」³²⁾。

吉野は、ヘーゲルがそうしたように、君主を憲法と議会によって拘束し、国民を国家の統一性を支える単一の精神の担い手として位置づけ、憲法と議会はその精神を反映するものであるべきだと要求したと考えられるだろう。とするならば、ドイツの国家有機体説において君主が機関だったように、吉野の国家有機体説においても天皇は機関であって、主権者であるはずはない。しかし、当時の吉野は天皇機関説を支持せず、天皇主権説に同調した。ヘーゲルと異なり、吉野にとって天皇は議会の決定に署名するだけのもの以上の何者かでなければならなかったのは、間違いない。その二つの国家有機体説の間に疎隔がもたらされたのは、先にも触れたように、当時の吉野が明治憲法の起草者たちと同じく、西洋から受容した諸概念だけを手がかりに、日本の社会を国家へと鋳直すことを、言い換えれば、国家としての社会を創造することを課題としたからであり、主権者が創造者という法外な存在者として資格を表示するための概念であるとする³³⁾、天皇機関説が前提する国家主権という理念は国家が国家を創造するという倒錯的な事態を意味することになるからであろう。しかも、その創造の手がかりとする諸概念、あるいはその諸概念を賦活するためのメタファ

一としての国家有機体説自体、西洋固有の歴史性や政治性を背負っているものであり、それらを受容することは単純な移植として行われうるはずがない。

日本における国家有機体説の受容と変容とは、何を意味するのか。国家とは共同体の制度的概念であり、一定の制度的要件を満たした共同体に付与される名称であって、敢えて言えば、政治的な様態を問わないという意味において具体的な内実を欠いた概念である。そのため、それぞれの様態に応じて、この国家という形式的概念に内実を与える理念や教説が要求される。そこで、君主権力の強い立憲君主制という内実によって国家という枠組みを充填しようとした日本近代は、一九世紀ドイツの立憲君主制に関する教説を受容した。それが国家有機体説というメタファーである。しかし、このメタファーの西洋固有の歴史性や当時のドイツ固有の政治性は、当然捨象され、それらに代わって日本近代固有の政治性が新たに盛り込まれることになる。日本において有機体が身体として認識されたのは、単に身体と人格の区別に関する知識の欠如だけに帰されるべきではなく、有機体が単一の精神の器として要請されたメタファーだったことを踏まえると、そして明治憲法の起草者や解釈者たちによって精神の領導者として天皇が位置づけられていたことを想起するならば、国家が天皇を頭とする身体でなければならなかったと言えるだろう。ヘーゲルの国家有機体説に依拠することで、身体としての有機体説という身分制的メタファーを脱しようとした吉野作造の国家論が、パラドクシカルにも天皇主権説に同調したことは、日本近代固有の政治的事情を際立たせていると見

るべきだ。

また他方で、そもそも身体と人格とを峻別した結果、単一の精神を宿す国家を演出するために、非身体としての法上の人格の国家というフィクションを練り上げるにいたった西洋の特殊性を問いなおす必要があるのかもしれない。例えば、ピエール・ルジャンドルは、西洋における過度の法の理論化を批判して、西洋文化は「身体を切り落として思考することを促す」ような「頭の文化」だと指摘しているように^③、身体なき精神としての国家有機体説は、いわば身体を切り落とした頭だけを人格と認識するようになった「頭の文化」の所産である。無論、有機体説に身体を取り戻させようというのはではない。そうではなく、身体を切り落とされた人格概念は、人間的生を把握する上で決して十全であるのではないことを肝に銘じる必要があるのである^④。ここでの関心に沿って言えば、日本近代における身体としての国家有機体説は、単一の精神への強権的な統合という抑圧性を否定しえないものの、法上の人格としての国家という抽象的な概念を文字通り人間化する (humaniser) ための、あるいは人間的生の秩序として表象するための倒錯的な方法だったことを再確認することで、国家という制度をめぐる諸教説を人間的生の秩序の観点から問いなおす必要があるのだ。

註(1) 甚野尚志『中世ヨーロッパの社会観』講談社学術文庫、二〇〇七年、一三二頁以下、参照。

(2) Cf. Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, New Jersey, Princeton University Press, 1957, p.209
 『王の二つの身体——中世政治神学研究』小林公訳、平凡社、一九

- 九二年、二一七頁)。
- (3) ホップズ『リヴァイヤサン(二)』水田洋訳、岩波文庫、一九九二年、三七—三八頁、参照。
- (4) 同前、三七頁。
- (5) 例えば、トマス・アクィナスが『君主の統治について——謹んでキプロス王に捧げる』(二六七年頃)の「君主の職務」について語った箇所、「人間は自然的に多くの仲間のうちの共存関係のなかで生きる社会的動物であるから、人間のなかに神の支配との類似性が見いだされるのは、単に人間がかれの理性によって支配されるという意味だけではなく、多くの人間たちもまた一人の人間の理性によって支配される」(『君主の統治について——謹んでキプロス王に捧げる』柴田平三郎訳、慶應義塾大学出版会、二〇〇五年、七〇頁)と言うように、共同体がひとりの支配者の理性や意思によって動く有機体であるという教説は、ホップズの絶対主義理論による発明であるとは言えない。
- (6) ヘーゲル『政治論文集(上)』金子武蔵訳、岩波文庫、一九六七年、七四頁。
- (7) ヘーゲル『ヘーゲル全集9b 法の哲学 下巻』上妻精・佐藤康邦・山田忠彰訳、岩波書店、二〇〇一年、四五〇頁。傍点を省略する。
- (8) 同前、四八六頁。
- (9) カール・シュミット「フーコー・プロイス——その国家概念およびドイツ国家学上の地位——」(一九三〇年)上原行雄訳、長尾龍一編『カール・シュミット著作集I』慈学社出版、二〇〇七年、二二二頁以下、参照。引用に際しては、傍点を省略し、また一部訳語を改変した。
- (10) ハンス・ケルゼン『社会学的国家概念と法学的国家概念』法思想21研究会訳、晃洋書房、二〇〇一年、三九頁。傍点を省略する。
- (11) 伊藤博文『憲法義解』岩波文庫、一九四〇年、二六一—二七頁。
- (12) 会沢正志斎『新論』、今井宇三郎・瀬谷義彦・尾藤正英校注『水戸学 日本思想大系53』岩波書店、一九七三年、六九、三八九頁。
- (13) 長尾龍一「八束の髄から明治史覗く」(長尾龍一編『穂積八束集 日本憲法史叢書7』信山社、二〇〇一年、所収)、参照。
- (14) 稲田正次『明治憲法成立史 下巻』有斐閣、一九六二年、八八三頁、参照。
- (15) ローレンツ・シュタイン『社会の概念と運動法則』森田勉訳、ミネルヴァ書房、一九九一年、二六頁。
- (16) 同前、二六頁。
- (17) 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、二〇〇三年、一一五—一一六頁、参照。
- (18) 「大博士斯丁氏講義筆記」伊東巳代治筆記、清水伸『独塊に於ける伊藤博文の憲法取調と日本憲法』岩波書店、一九三九年、二四三頁。
- (19) 海江田信義『私議考案』海江田信義、一八九〇年。
- (20) 同前、八一頁以下、参照。
- (21) 井上密『国法学』東京専門学校、八頁。傍点を省略する。
- (22) 上杉慎吉「国体に関する異説」(一九一二年)、星島二郎編『上杉博士対美濃部博士 最近憲法論 実業之日本社、一九一三年、三四頁。
- (23) 美濃部達吉『憲法講話』、小路田泰直監修『史料集 公と私の構造——日本における公共を考えるために——第1巻 美濃部憲法学と政治1 憲法講話』ゆまに書房、二〇〇三年、六六頁、参照。
- (24) 上杉慎吉「国体に関する異説」、三六頁、参照。
- (25) 美濃部達吉「上杉博士の「国体に関する異説」を読む」(一九一二年)、星島二郎編『上杉博士対美濃部博士 最近憲法論』、五〇頁。
- (26) 吉野の他には、北一輝の特殊な国家有機体説である「国家人格実在論」を挙げることができる。拙著『北一輝——国家と進化』(講談社、二〇〇九年)を参照されたい。
- (27) 吉野作造「ヘーゲルの法律哲学の基礎」(一九〇五年)、『吉野作造選集1』岩波書店、一九九五年、六九頁。
- (28) 同前、七〇頁。
- (29) 吉野作造「国家魂とは何ぞや」(一九〇五年)、『吉野作造選集1』、七八頁。

- (30) 同前、八〇頁。
- (31) 吉野作造「国家威力」と「主権」との観念に就て」(一九〇五年)、
『吉野作造選集1』、九三頁、参照。
- (32) 同前、九六頁。
- (33) この点に *à* Pierre Legendre, *Leçons VII Le Désir Politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Paris, Fayard, 2005 (1988),
pp.44-45' 参照。
- (34) *Ibid.*, p.143.
- (35) この問題については、西谷修「法は身体をどう扱うか」(二〇〇五年)
(『理性の探求』岩波書店、二〇〇九年、所収)、参照。