

笈克彦の国家論

－ 構造と特質 －

竹 田 稔 和

はじめに

本稿は、国家神道研究の一環として、笈克彦の国家論を取り上げようというものである。⁽¹⁾

さて笈克彦という名を記憶している人は、おそらくもうあまりいないだろう。いるとしても、その人の脳裏には、笈の古神道に纏わる言説や日本体操（笈考案の神道体操）等奇怪な行動のみが焼き付いているのではないだろうか。しかし笈は東京帝大法科大学の教授であり、その専門は公法学（教授就任時は行政法、後に法理学、憲法を担当）であった。学問の出発も、むしろそこにあり、古神道国教論は、その行き着いた所であった。

国家神道という場合、その国家とはどのような国家なのか、これを考えることは先ず以て必要であろう。同じように、笈の古神道国教論を考察しようとする場合には、笈のいう国家とはどのようなものであったかを知ることが不可欠である。敗戦以来、忘却されてしまった感のある笈の国家論を取り上げてみようというのは、このような問題意識による。

一 皇国の本質如何

笈の著書は、その多くが国家論と宗教論の混ざり合った内容となっている。そのため国家論のみを取出すのは難しいが、『国家の研究』（大正2年）は、第一に「国家を吟味したる論文及び講演」⁽²⁾を編んだものであり、国家論としての純度が高く、第二に所収の論文や講演筆記が書かれたのが大正元年頃であり、笈の著作としては最初期のものに属しており、第三に以降の国家論の内容がそこにほぼ出揃っている。これら三つの理由から、本稿ではもっぱら『国家の研究』に依って笈の国家論を見ていくことにしたい。

（1）国家の至上性喪失

さて笈は、『国家の研究』の冒頭で「皇国の本質は如何なるものか」と問うている。公法学者の笈が国家について論じるのは、ごく当たり前のことかもしれない。しかし当時国家を論じることは、単に学問上の問題を解決しようというにとどまらなかった。実際、「皇国の本質如何」という問いは、更に次のような問いへと連なっている。

「そもそも世界は各邦国各種族によりて表現せられ、各各其分担を別にし、相互に其長短あり。皇国が此中に在って、他邦に優る所以は何処に在るか、吾人が世界の競争場裏に立って良く先達者たり得る点は那邊に在るか。」⁽³⁾

ここにいう「表現」とは、寛の持論「表現の哲理」（表現汎神論ともいう）から来ているもので、その詳細は後述に譲りたいが、さしあたりここで窺われるのは、寛の国家論が日本という国家の「他邦に優る所以」、これの闡明を目的の一つとしていることである。むろん、これまでも日本の特殊性＝優越性を説く者はいたが、日露戦争の勝利によって「国民的自負」⁽⁴⁾は高揚し、日本を「外国と比べることの出来ぬマルで別物」⁽⁵⁾とする論者が群生するに至った。そうした状況にあって、寛もまた皇国の本質如何を問い、他邦に優る所以を云々しようというのであるが、そこに時流に便乗して、国民的自負を煽ろうという意図はない。

凡そ国家の中枢にあるものにとって、先ず心得るべきは国際環境の厳しさである。日本は帝国主義国家として本格的に「世界の競争場裏」で列強と角逐していくことになった。だからこそ寛は「忠君愛国と申すことは何人も他に劣らず、磨いて居る至情である」⁽⁶⁾として、国家への自発的忠誠を促し、さらに忠誠対象たる国家がいかに忠誠を尽くすに値する「他邦に優る」国家であるかを証しようとするのである。しかも寛は、日露戦後の国民的自負の高揚の中に、それとは異質なものをみとめていた。例えば、「自分一人で時々偶然の悟りを成していく」、「俗生活と没交渉に其の特殊の形式に凝りかたまつて居る不純な宗教」である。⁽⁷⁾ キリスト教、禅等はそれに該当するであろうし、宗教に限定しなければ、私小説等を入れてもよい。当時、知識青年の間で流行の兆しを見せていたのは、まさにそれらのものであった。かつての知識青年は自らの立志を国家建設へ参加することではたそうとした。だが日露戦前後には、国家は建国の一段階を既に終えていた。肥大化、分業化する官僚機構は、彼らに一齒車として存在することを強いることはあっても、もはや彼らの立志を満足させはしない。彼らは国家に献身し、そこに立志を遂げるよりも、宗教、私小説等、非国家的領域に個人的な安心立命を求めた。

これを国家からの逃避、隠遁とすれば、民衆の暴動や争議は、国家への明確な要求の提示、異議申立てといえよう。寛は「（農民が）鋤を捨てて都会などに飛出したり、然なくも政治運動の手伝などをして得意になつて居るといふが如き事」を憂慮するが、軍拡をテコとした上からの資本主義化は、村落共同体から大量の労働者を既に析出しており、戦争のための人的、経済的犠牲が彼らを苦しめ、「政治運動」に向かわせていた。⁽⁸⁾

厳しい国際環境は、国家が至上性を持つことを要請している。しかし、このように個的なものであれ、社会的なものであれ、国家から離脱し、自律性を強めていけば、国家の価値は低下していくほかない。しかも寛が憂慮したのは、国家の至上性を弁証するはずの学説の対立、混乱であった。

（２）美濃部、上杉論争

「国家といふものは我々が常に見て居るものであり、絶えず其内に生活して居るに拘らず、夫は果た

して如何なる本質を有するものかといふと、答の出来ぬ人が多い。堂々たる国家学者法律学者さへ返答に困却し、種々の矛盾反対したことをいうて居る。」⁽⁹⁾

ここにいう「堂々たる国家学者法律学者」が具体的に誰なのか、筧は述べていない。だが俎上にのせる「矛盾反対した」学説即ち君主主体説と君主機関説から推して、それが同僚の上杉慎吉と美濃部達吉であることは明白であろう。

君主主体説は統治権の主体を君主とし、それを補弼する行政に大きな権限があるとする。立憲政体は君権を制限するものではなく、ただその行使を行政、立法、司法の三機関に分けるにすぎない。かくてここから君主と国家を絶対に同一とする君主即国家という国家観が導かれる。上杉はこの学説を穂積八東から継承し、名実ともに穂積の後継者として憲法学講座に席を占めた。

一方、美濃部の奉じる君主機関説によれば、統治権の所在は法人としての国家（国家法人説）にあり、国家は内部諸機関によってのみ行動しうとする。その諸機関の内、最高機関を君主とすることから君主機関説といわれる。

こうした両学説及びそこから導かれる法学的国家観の衝突が、所謂美濃部、上杉論争である。発端は美濃部の『憲法講話』（明治45年）の出版で、その序文に曰く、「憲法の根本精神を明らかにし、一部の人の間に流布する変装の専制的政治の主張を排する」⁽¹⁰⁾。「時勢の風潮」を重んじる美濃部は師・一木喜徳郎の君主機関説を継承しつつ、イエリネックに依拠して、君主の権限を制限し、議會＝「代表機関」の権限を拡大する憲法解釈を打ち立てようとしていた。⁽¹¹⁾ ここには国家の至上性を国民に認識させるのに、国民自ら国家に参画させようという発想があり、直接的には、政党勢力に理論的武器を提供するものとなった。

これに対して上杉は「国体に関する異説」を『太陽』（18巻8号 大正元年）に掲載し、直ちに反撃した。ここで上杉は「国体を排撃するが為、博士が一書を著はされんは予が夢想だも及ばざりし所」⁽¹²⁾とし、美濃部学説を国体に関する異説にしたてあげて厳しく糾弾している。これは政府の社会主義弾圧や道德教育の強化等に照応するもので、従来の体制の維持、強化による国家の至上性確保といえよう。実際、上杉が山県系官僚等と結成した桐花学会は、国体擁護と政党撲滅を標榜していた。上杉の君主機関説への攻撃は、藩閥官僚勢力の危機感が体現されていたのである。⁽¹³⁾

筧が皇国の本質如何を問うたのは、このような両者が激しく相争う状況においてであった。筧にしめてみれば、まさに「愛国と申すときの国とは何のことであるか。愛すべきものが何やら分からんで居つては、折角の熱情も空なものになる」⁽¹⁴⁾ という状況にはかならない。また筧の見るところ、美濃部、上杉論争は西洋（特にドイツ）諸学説の代理戦争であり、そもそもそうした学説を生み出す国家自体に問題がある。「現在日本国で法律や権利、義務或は国権などの解釈は皆翻訳的の説明であつて、誠の日本精神に該当せぬ」⁽¹⁵⁾、「夫と申すも彼の国柄が純粹に国家の本質を発揚して居らぬことから來た反映にほかならぬ」⁽¹⁶⁾ というわけである。しかし筧は西洋に無く日本に在るものを取出し、それを以て本質というのではない。

「日本国も亦国家である。我が皇国の無比なる国家であると云ふことは、他の国々より遥か美事に国家の本質を発揚して居る義であって、決して他の国々とマルで別物であると申すことではない。(中略) 皇国は建国以来美事に国家の本質を発揚して居るから、此の点に就ては国家の中の真の国家で、万邦の模範となるべき国家である。」⁽¹⁷⁾

寛が明らかにしようというのは、このように国家一般の本質であり、日本という特殊な国の中に、最も普遍的なものが備わっているということである。このことを明らかにすることによって、寛は美濃部、上杉論争を周旋しようとする。即ち「一方にのみ偏執せざる真空論的態度を採り熱誠熱烈たる至情」を以てすれば、「両説を其真生命に融合せしめ得る」というのである。⁽¹⁸⁾ 国家への自発的忠誠を調達するためには、対立する両説を周旋して、統一的な国家観を国民に提示しなければならない。そして両説を周旋するためには、ただ西洋に無くて日本に在るものを高唱するのではなく、普遍性をもった国家観を提示し、そこに両説を「融合」させなければならない。逆にいえば、日本という特殊な国には、両説を周旋し得る普遍的な国家の本質、「真生命」が宿っており、西洋産の不完全な両説をそこに融合してみせることが、日本という国家の「他邦に優る所以」を示すことになり、ひいてはその他邦に優る国家・日本への忠誠を、国民に要請しうることもなる。いずれにしても、国家が至上性を失おうとしている状況の中で、如何にして再び国家の至上性を確保し、日露戦後の国家運営にあたるべきか、それが国家の側にあるものとしての重要課題となっていた。皇国の本質如何という問いは、寛がそうした課題に取組もうとする際に発した第一声にはかならない。

二 寛国家論の構造

さて寛は、皇国の本質如何という自問に次のような解答を与えている。曰く、「国家は普遍我である」。⁽¹⁹⁾ では「普遍我」とは何か。曰く、「普遍我とは本来の一心同体といふことである。詳しくいへば時間的及び空間的に存在する上下多数の各個人に普く存在する唯一なる大生命である。」⁽²⁰⁾ このように寛は国家を説明するのに、「普遍我」、「本来の一心同体」、「大生命」と独得の用語を用い、しかもそれらを等置する。このようにするのは何故だろうか。以下、先ずそれぞれについて見ていこう。

(1) 普遍我としての国家

寛によれば、「各個我は生まれながらにして普遍我と表現帰一の関係」⁽²¹⁾ にある。ここにいう「表現」とは内在しているものを外に取出すことであり、「帰一」とは個我と普遍我が同一化することである。寛はこれを証明するのに、次のような事例を挙げている。太郎は一面で個我であり、この個我に対して自分という意識を持つ。同時に太郎は日本人という意識を持ち、日本が辱められれば自分のこととして腹を立て、旅順が陥落すると内地に居ても自分が勝ったといって祝賀する。⁽²²⁾ これは太郎の中に普遍我が内在しているためであり、したがって普遍我とは内在的なものということになる。一方、こ

の普遍我は個我を超越した大きな人格者でもある。それが普遍我としての国家であり、普遍我としての国家が統治権の主体、普遍我としての意思が法律ということになる。寛は、こうした個我と普遍我の間に「表現帰一の関係」があるという。即ち太郎が「偶然なる浅薄の我を滅却」⁽²³⁾して、国家を念じてとる行動が内なる普遍我を「表現」するということであり、この時、太郎という個我は超越的人格者たる普遍我＝国家に同一化する。かくて「表現帰一の関係」においては、太郎即国家ということになり、太郎が国家に従うことは、「自己の本心に服従すること、自己の誠心を以て己を制御し支配することが即ち国権に服従する所以」⁽²⁴⁾となる。

以上のように、寛は国家の本質をまず以て「普遍我」という人格性に見ようとする。この人格性の特質を理解するために、ここで穂積、上杉師弟と美濃部の学説を一瞥してみよう。

穂積、上杉の場合、国家の人格性は、統治権の主体である君主一人に帰せられて君主即国家となり、君主の「自制又は恩恵」⁽²⁵⁾によってはじめて国民の権利が生れる。このような絶対主義＝「政治的集中」⁽²⁶⁾が要請されたのは、迅速で統一性のある国家意思の表出を確保し、以て封建的割拠を克服し、対外独立を果たすためである。上杉にあっては、この体制の維持こそが、日露戦後の、さらなる帝国主義的膨張を可能にすると確信されていた。⁽²⁷⁾

一方、美濃部は、「人民の個性人民の権限」⁽²⁸⁾を認め、「政治的拡大」即ち議会の権限拡大、政党政治の容認、選挙権拡大を主張した。むろん人民主権として個人から国家を構成しようとすれば、明治憲法の枠を踏み越えてしまい、不可である。しかし憲法の枠内とはいえ、国民を政治的主体として国家に参与せしめることは可能である。その第一歩が統治権を君主から国家へ移譲せしめ、君主以外の国家内機関、特に議会の地位を相対的に高めることであり、そのために美濃部は法人という法的擬制を使って、国家を人格者としたのである。

このように穂積、上杉の君主即国家と美濃部の国家即法人という説は、それぞれ「政治的集中」と「政治的拡大」を表現していた。では、こうした両説に対して寛の普遍我はどのような特質をもつのか。寛によれば、普遍我は「夫自身が本来自然の人格者」⁽²⁹⁾である。美濃部のいう法人としての国家はあくまで擬制であるから、国家意思の決定、表出は、実際には、内部諸機関の折衝によって行われ、国民の意思の反映も代表機関を介した間接的なものにならざるをえない。これに対して寛の普遍我は、「夫自身が本来自然の人格者」なのだから、自らで決断し、統一的な意思を持ちうることは当然であり、ここには「政治的集中」が確保されている。しかもその人格は、穂積、上杉のように君主一人のそれを指しているのではなく、太郎も普遍我であるし、次郎以下「一人の乞食でも之は即国家」⁽³⁰⁾であり、「政治的拡大」を志向すること美濃部より徹底している。そして寛は相対立する「政治的集中」と「政治的拡大」を、「表現帰一の関係」によって統一しようとする。この統一を国家の側からいえば、制度を介することなく、各個我の人格を自らの内に吸収することであり、各個我の側からいえば、低次の自己意識を払拭し、高次の自己意識を直接的に国家に同一化することによって大きな、価値ある「我」となることである。いずれにしても寛は、制度を介しない形で国家と各個我の人格を同一化させ、穂積、

上杉学説＝「政治的集中」と美濃部学説＝「政治的拡大」を統一しようとする。ここに普遍我としての国家の特質があるといえようが、では具体的には、どのような経路で個我は国家に参与するのか、また普遍我を表現するという個我相互の関係はどのようなものとなるのか。これらの問題を説明するために導入されたのが、国家は「本来の一心同体」という命題である。

（２）「本来の一心同体」としての国家

国家を普遍我という時、寛は国家の人格性を強調した。今、ここで「本来の一心同体」という場合、寛が重視しているのは「本来の一心同体」という個我間の結合の有様であり、またそうした結合を可能にしている各個我の「権限」である。

「表現というときには、必ず無数の我が各各其有限なる権限を以て相対立しつつ、夫夫普遍其まますを表はすこと、普遍其まますを実現することを意味する。（中略）各表現我の間に競争もあり衝突もあり、価値や地位やの差等が生ずる。これこそ、各個人が普遍我の表現者として、各自の中に普遍一切を含みながら、然も尚普遍と絶対的の同一ではなく、尚制限ある所以であり、又無数の人人が本来の一心同体として普遍的創設力を表現することの顕著なれば顕著なる程認めねばならぬ事柄である。」⁽³¹⁾

寛は、軍人、商人、芸術家といった社会的職業を「権限」＝国家への参入経路とし、分業関係をそのまま「本来の一心同体」＝国家とする。おそらくこうすることで、個我を全て残らず国家に包摂し、離脱しようとする社会的領域を再び国家の側に引き付け一元化しようとしたのであろう。ただここで注意したいのは、個我間の対立がそこには同時に孕まれており、寛もまたそれを直視していたということである。寛は普遍我を内在させる個我間の関係を「表現対立の関係」⁽³²⁾ という。ここで「対立」というのは、各自普遍我を表現するにあたって「権限」があるばかりでなく、それらが皆異なるため、「競争」、「衝突」さえするからである。しかも各個我が低い自己意識にとられるならば、権限間の衝突は個我間のナマの衝突となり、一心同体の結合は望むべくもない。寛は特に商売人について、「利益を得ることをその分担として居りますから、そこで学者や軍人とも違う。従つて利益を争うと云ふことに陥り易い」、「往往利益のみに偏執して大切の本源を忘れる」といい、危惧している。⁽³³⁾ 「権限」を通して各個我は「本来の一心同体」に参入し且つ「本来の一心同体」として互いに結び付くことができるのであるが、「権限」がそれぞれ異なる以上、対立の可能性は常にある。そこで寛は、「総覧表現人」⁽³⁴⁾ たる天皇の「権限」を強調して次のようにいう。

「本来の一心同体」が多数の表現人からなる以上、その意思は一人の人格者＝天皇を通して集約されなければならない。天皇もまた表現人たることにおいては太郎以下と同等であるが、ただ「総覧」という固有の権限を持つという点で大きく異なる。寛によれば、「天皇とは私の存在をなさるる一個人を申し上げるのではない、其の御一個を普遍我全部に拡張され、且御一個の私を滅却して存在せらるることが、其の当初よりの御性質」⁽³⁵⁾ であり、「億兆の各が普遍的に有する真心の根源であらせらるる、人々の本心の結晶として外部に存せらるる御方」⁽³⁶⁾ である。要するに天皇とは、一点の私心もない最

も完全に普遍我を表現し得る個我であり、「人々の本心の結晶」として「一心同体」を人格化した存在である。そうした天皇にしてはじめて「総覧」という権限を担うことができるし、その権限行使によって個我間の競争、衝突を「一心同体」へと導びくことができる。

このようにしてひとまず「一心同体」は成るのだが、ただ、ここで覧は天皇という特殊日本的なものを押し出すあまり、日本という国家を「外国と比べることの出来ぬマルで別物」にしつつあるように見える。「一心同体」に付されている「本来の」という言葉に注目すれば、その感はさらに強くなるだろう。なぜなら「本来」という場合、そこには「一心同体」的結合の所与性と不変性が含意されており、さらにそれを担保しているものとして、万世一系という皇統の連続が予定されているからである。もしそれを押し出すとすれば、ほぼ自動的に日本という国家の特殊性＝優越性を押し出すことになり、国家一般の本質を最もよく発揚しているが故の日本の優越性という先の引用と矛盾することになる。

しかも皇統の連続を押し出すとすれば、真の歴史の多様性の前に、その虚偽性が露にならざるを得ないだろう。実際、この頃、南北朝正閏問題が朝野を騒がせていたし、覧が現在戴いている天皇は、「総覧」という権限に堪えられそうにない病弱な大正天皇である。かくて覧がいう「総覧表現人」は、実は日清、日露戦を勝利に導いた（と考えられていた）カリスマ・明治天皇のことであり、「一心同体」としての国家とは、覧の生きた明治国家からイメージされたものではないか、という疑問に曝されることとなろう。

それにもかかわらず、覧によれば、「一心同体」的結合はあくまで「本来」である。歴史を顧みても「本来」であり、しかもそれが普遍的な哲理に適っているというのである。このことを覧は、「大生命」という用語を使って、以下のように証明しようとする。

(3) 大生命としての国家

覧は、ここまでの国家論を構成する上で、「表現の哲理」という「特殊の汎神論」⁽³⁷⁾に依拠している。汎神論とは、万物を神の現われとし、神と世界を相即とする一元論的な立場であると差し当たりはいえるだろう。とすれば、このアナロジーを用いることによって、個我と国家、個我と個我を一体のものということもできるし、さらに汎神論では神と世界は同時存在だから、一心同体的結合を「本来」的なものとすることもできよう。ただ、覧の「表現の哲理」＝「特殊の汎神論」が特殊なのは、神を「生命」と見做したところにある。

「一体生命といふものは理屈と矛盾は致さぬが夫れ以上のものである。生命があるから理屈を言ふので、決して理屈があるから後に生命があるのではない。(中略) 御国に於ては昔より理屈を主とせず、大生命を主として居る。(中略) 本来の一心同体たる大生命を本にして居る国で、理屈を主とし之から割出すことを専一としたものではない。其後近世になり段々学問が芽を出し始めて来たが、学問の根底は生命の是認であり、生命を認めると云ふことがなくては何も始まらぬことがわかり、それを認めて現今の種種な研究が始まった次第であります。斯くの如く西洋なども結局は生命と云ふものが大切

だと云ふことが解つて来た次第であるが、御国に於きましては昔から一貫して生命、殊に大生命を根底と信じて万事を行ふて居る。此大生命の存すること、理屈はさておき銘々が其の内部の直感に問ふて見れば直ぐ感じ得ることである。」⁽³⁸⁾

寛は明治31年から6年間ドイツへ留学した時、デイルタイに師事し、その影響を強く受けている。⁽³⁹⁾ ここには、その一端が表われていると見て間違いあるまい。デイルタイはヘーゲルの汎理論を継承しつつ、それを観念的、思弁的なものから、歴史的、現世的で、誰もが実感できるようなものにしようと企て、いわゆる「生の哲学」を導きだした。⁽⁴⁰⁾ デイルタイによれば、「生」とは全一的なものであり、その内的欲求、目的を実現すべく、自己運動してゆく。ただ「表現」されるにあたっては、各時代の個々の「体験」となるため、「生」＝全一を把握するには「表現」された個々の生＝「体験」から、個と全一、個と個の間の連関及びその法則を読み取らなければならない。かくてデイルタイは、このような「生」＝全一を、表現された個々の体験から了解すべく、解釈学へと進むことになる。

このようなデイルタイ哲学を、寛は「表現の哲理」と称して、普遍的なものとして見做した。寛によれば、「表現の哲理」は「世界の表現者たる日本我古来の精神中に活躍しつつあるもので、諸諸の雄大なる宗教中にも其骨髓となつて居る。(中略) 此哲理は実証論の哲理も自由観念論の哲理も客観観念論の哲理も思ふ存分に包容して居るもので没我的思想も主我的思想も充分に採納し、主意論も主情論ももらさず統括」⁽⁴¹⁾ しているという。その普遍性の真偽はおくとして、ここで注意したいのは、寛が日本の特殊性＝優越性を引き出す形において、「表現の哲理」の普遍性を主張している点である。即ち西洋が「表現の哲理」をようやく反省し始めたのに対し、日本では「昔から一貫して生命、殊に大生命を根底と信じて万事を行ふて居る」。このことを寛は歴史を「建国事実」⁽⁴²⁾ にまで遡り、そこから証明しようとする。

寛によれば、全ての神々は「大生命」たる天御中主命（古事記に最初に出てくる神）から分かれ出て、それを宿し、表現する。八百万の神々という程に分岐しても、元を辿れば全一なる天御中主命に行き着くから、神々が「一心同体」となることは可能であるばかりか、それが「本来」ということになる。しかも神々は皇祖神・天照大神の総覧の下、「一心同体」をなして「産霊」＝生成育化を行う。この産霊に特徴的なのは、不徳者や悪を為すものすら参加を許されることで、「悪や不完全やは即ち向上を主義とする創設作用の材料である、不完全を利用し不潔を祓ふて完全清潔を得る」⁽⁴³⁾。今日の我々があるは、その繰り返しの結果にほかならず、「一心同体」＝国家とは一大生命体ということになり、歴史とは大生命の生成発展の過程ということになる。そして大生命たる国家の生成発展は未来へと続き、「日本人と云ふ大生命、詳しく申せば御国と云ふ本来の一心同体が百年後と雖もちゃんと存在して居ることは、今日と雖も間違いなく言へる」⁽⁴⁴⁾、「大生命は何時まで経つても、時間と共に益益発達し益益大きくなつて進むで行く」⁽⁴⁵⁾と断言される。

今日からすれば、このような「建国事実」の解釈は、記紀に「表現の哲理」を機械的に適用したものとしか思えないし、「表現の哲理」の普遍性にも疑問が残る。しかし寛にしてみれば、まさに記紀の

中に普遍的哲理たる「表現の哲理」を発見したのであろう。そのことについては別稿で詳述したいが、寛はドイツ留学でキリスト教や諸々の哲学を学び、帰国しては仏教、神道に傾倒していく中で、「表現の哲理」を普遍的なものと確信するようになり、さらに「表現の哲理」が最も適合的なものとして、記紀に出会ったのではないか。また当時であつては、記紀はやはり「建国事実」そのものであり、イデオロギーとする見方は未熟であつた。寛が記紀を何のためらいもなく「建国事実」とするのはむしろ自然であつたし、そこに「表現の哲理」を読み込むということは、当時の日本人の中にまだ存続している神道的なものに、ドイツ直輸入の「生の哲学」という、まばゆいばかりの光背を提供することになったのではないか。

ともあれ、今まさに日本は帝国主義国として膨張しつつある。それは、寛によれば、日本が国家としての本質をよく発揚しており、しかも「自分の信ずる所、自分の生命を中心として之を世界に拡張し、世界を改造せんとする気概がある」⁽⁴⁶⁾ からにはかならない。そのことの一端が、日露戦争の勝利という事実によって、既に実証された。日本が万国中最もよく国家の本質を発揚していること、それ故に万国の模範たりうることが今後の帝国主義的膨張の中で益々証明されると、寛は確信するのである。

(4) 普遍我としての寛、権限としての公法学者

以上のように、寛のいう国家の本質を、普遍我、本来の一心同体、大生命と順に見てきた。寛は「表現の哲理」に依拠しつつ、普遍我において、普遍我＝国家と個我の関係を論じ、本来の一心同体においては普遍我を内在させる個我間の関係を説明する。さらに寛は普遍我、本来の一心同体を大生命と等置することで、普遍我、本来の一心同体が観念的なものでなく、歴史の中に息づく、誰もが実感できる生の営みであるとする。かくて寛は、いわば人格を持ち、神話を基底に据えた有機体的国家を描き出したといえよう。国家自身が人格者なのだから、自らで決断し、統一的な意思を持ちうるのは当然であり、しかもそれは専制君主の意思としてではなく、各個我のものとして受け入れられる。寛にしてみれば、このような国家にしてはじめて列強との角逐に耐えられるのである。

しかしこの国家の成否は、何よりも各個我が普遍我へと向上し得るか否かにかかっている。即ち各個我が他者の権限を尊重しつつ、自らの権限に打ち込むことではじめて先のような国家が実現されるのである。寛という個我に即していえば、公法学者という権限に打ち込むことが、寛にとっての普遍我たる証しであるといえよう。そして以上のような学説内容を確認する過程こそが、寛という個我が普遍我へと向上していく過程だったといえよう。

明治の青年の政治志向はよく言われるところである。とりわけ明治初年(寛は明治5年)に生を受けた寛の世代は、立志と愛国が幸福に結びついていたといえる。彼らは幕末維新における藩と国、君主と天皇といった忠誠観念の激突を自らの経験の中に持っていないし⁽⁴⁷⁾、民権運動にも直接関与することがなかったから、政治的挫折を味わうこともなかった。志を持ち、才に恵まれたものの前には、国家の中核へと通じる学校体系が既に用意されていた。当初、寛は軍人を志し、陸軍士官学校を受け

ようとした。不幸、この志は小学校の頃、運動会で指に大怪我をしたことがたり、断念のやむなきに至ったが、寛は次に造船技師になるという目標をたて、第一高等中学（後の一高）では工科を選んだ。これは当時の日本の技術水準では木造船しか造れないことを憂い、なんとか国産の鉄鋼船を造りたいという念に発していた。また二年に進級する時、憲法発布や教育勅語下賜等の政治的重大事件に際して、国家の法制や教育制度を整えるために学問し、その指導者となる方がより国家に寄与できるのではないかと考え、法科への転科を申し出た。実際、最終的に選んだ公法学者という職業は、転換期明治国家の運営において極めて重要な職業となる。明治憲法の制定によって、政治の問題は憲法の解釈と運用に収斂していくが、そもそも明治憲法には絶対主義と立憲主義の二つの側面を持っていた。藩閥官僚は前の面に固執し、政党は後の面を押し出そうとした。両者を調停してきた元老は日露戦後、対外独立という使命を果たし、一人又一人と政治の舞台を下りていく。その時、東大法科即ち官僚養成機関の研究者の解釈は、単に学問的影響を持つというに止まり得ない。上杉、美濃部が藩閥官僚と政党の対立を背景にして激突したことは、既に述べたところである。

このような状況の中、寛は実定法解釈にとらわれない、より根本的な法解釈を目指して哲学、宗教へと傾斜していった。そして自らの研究成果を社会に伝えることに異常な執着を見せた。美濃部や上杉にも同様な志向はあるが、寛が国家から離脱しようとする個別的、社会的なものを注視すること、上杉、美濃部以上であったといえる。実際、現役の東大法科の教授が、講演とはいえ何度も農村に下りていき、農村青年と交わるということは、異例であろう。しかも後には、日常生活において日本精神を体得できるよう「日本体操」なるものを考案して、普及につとめている。これは、「オケ、オケと云って手をあげたり、イヤサカと云って尻をふる」⁽⁴⁸⁾ 体操で、寛自ら実演して見せ、はてはレコードにまで吹き込んで普及させようとしている。こうした行動に周囲は寛を奇人扱いしたが、寛本人は大真面目である。なぜなら、そうすることこそが公法学者としての権限だからである。寛は自らの権限を、天照大神を補佐する智慧の神、「八意思兼命」のそれに比定して次のように述べている。

「思兼神の権限の一端を職分とする者と現人神から認定されて居るものとしては、研究の結果を親しく且正直に発表して相互に研鑽し、政策の材料とせねばならない」⁽⁴⁹⁾。

寛は普遍我たらんとする。それは公法学者という権限を通じ、太郎以下、全ての日本人を普遍我たらしめ、一心同体たらしめようとするのである。「一人の乞食でも之は即国家である」とは、太郎以下「一人の乞食」に至るまで全ての日本人を等しく普遍我と見るとともに、普遍我たらしめようという、寛の使命感の表明でもあろう。

結びにかえて

以上、寛の国家論を見てきた。寛は国家の本質を普遍我、本来の一心同体、大生命たるところに見、「表現の哲理」に依拠しつつ、人格的、有機体的国家を描いてみせた。寛によれば、その国家によっ

て美濃部、上杉論争は周旋され、ナショナリズムの善導がなされ、その結果、国家の至上性が回復されるはずであった。しかし現実には、美濃部、上杉論争は周旋されず、その背後勢力である政党と藩閥官僚は激しいぶつかり合いを見せていた。また所謂大正デモクラシーの時代に入り、個の自覚、社会の自律は一層強まり、筧よりもやや若い専門学者、即ち吉野作造、河上肇等によって、まさに世界的潮流となったデモクラシーや社会主義がそこに伝えられようとしていた。

このような状況の中で国家の至上性はますます失われていくのであるが、そのことは却って筧をして国家の至上化へと駆り立てずにはおかない。筧は『国家の研究』の中で、既にこう述べている。

「皇国は本来の神聖なる自主的一心同体である。決して強い者が弱い者を縛り上げた結果出来て居るものでもなければ平等なる人民が約束して目的団体を形作つて居るものでもない。腕力圧迫専制、若しくは利益目的などより更に根本的である信仰の実現に外ならぬ。随神道が実現せられ、発揚されつつあるに當つて存する見事な現象である。」⁽⁵⁰⁾

ここで筧は皇国を、作為によるものではなく、「信仰の実現」であり、「随神道が実現せられ、発揚されつつあるに當つて存する見事な現象」であるとする。『国家の研究』では、君主主体説、君主機関説など当時の国家学説への批評や「表現の哲理」の説明に多くの紙数が割かれていて、「随神道」即ち古神道への本格的な言及はなされていない。このことから『国家の研究』を国家論として純度が高いとしたのであるが、しかしそれでも国家を信仰によって実現されるものと断言する点では、他の著書と同様である。もし信仰に依拠できなければ、筧の国家は、ドイツ哲学を独断的に適用したものにすぎぬとされ、美濃部の国家法人説と同様、擬制という批判に曝されるであろう。逆に国民の信仰に支えられるならば、「表現の哲理」は神話に内在するものとされ、さらに筧の国家はこの神話に基礎付けられるものとして、至上性を獲得するだろう。いずれにしても、『国家の研究』は、神秘化、非合理化によってしか筧の国家が至上性を持ち得ないこと、したがって筧が古神道提唱の方向にしか進み得ないことをよく示している。もっとも神秘化、非合理化による国家の至上化の試みは、筧に特有のものではない。⁽⁵¹⁾ 例えば、既に明治30年代に、穂積八束が家族的国家を高唱し、それを基礎付けるものとして祖先崇拜を重視した。また上杉慎吉は道德的国家を主張するようになり、人間は国家に服従することではじめて道德的完成を遂げるとした。しかし穂積、上杉師弟と筧とでは、神秘化、非合理化の程度において質的ともいえる違いがあった。穂積の家族的国家、上杉の道德的国家もまた国家の神秘化、非合理化にはかならないが、いずれも明治憲法、教育勅語の枠内にあるといってよい。しかし筧は古神道の国教化を唱えるまでに至り、穂積、上杉をはるかに超越したところで国家の至上性確保を追求する一方、そのため国家の神秘化によって招来される問題を、一手に引き受けることになる。例えば、政教分離の問題である。明治憲法はひとまず政教を分離し、信教の自由を認めている。筧は憲法のもつ二面性即ち絶対主義、立憲主義の矛盾対立を古神道の国教化によって克服し、一元的政治体制を目指そうとするが、もしそうすれば、憲法の枠を踏み出してしまうという問題に逢着してしまうのである。しかも古神道を最も篤く信仰しているのは当の筧自身であるから、そこに妥協はありえ

ない。寛は、こうした問題を自らの問題として引き受け、克服しようと悪戦苦闘する。その所産が古神道国教論であり、寛独自の憲法解釈であるが、それらを考察するためにも、寛のいう古神道のそのものの理解が必要であろう。即ち国家神道という場合の、「神道」に相当する部分の検討が必要なのである。かくて筆者の研究は、寛の国家論から宗教論へと向かうことになる。

註

- (1) 寛克彦に関する研究をはじめていくにあたって、次のことを予めお断りしておきたい。寛に関する先行研究といえる、質、量を備えたものを、筆者はいまだ目にしていない。例えば 針生誠吉氏は「寛憲法学のような国体憲法学は、ばかばかしいデマゴークとして笑殺されるべきものではない。戦後社会科学におけるその主体的、内在的な克服の欠落は今日も無意識に天皇制の精神構造の残存・再生を許しているからである」(針生誠吉・横田耕一『国民主権と天皇制』法律文化社 1983年109頁)と寛研究の重要性を指摘しているが、氏自身も、寛についてわずかに紹介したに止まっている。むしろ寛に関する資料、研究の収集は今後とも続けていくが、筆者にはむしろなぜ寛が取り上げられなかったのかという問題の方が興味深く思えてならず、そのことを含め寛研究の意義について目下別稿をおこしつつある。今は紙数の関係でその一端を紹介する余裕さえもないが、いずれにしても筆者の寛研究は有力な先行研究に導かれて自説を展開するというのではなく、寛の著作に即しつつ断片的に残された関係者の回想、批判等を補いながら、寛の人物像、思想像を復元し、それを国家神道研究という分野に位置づけ、問題を探るという作業をおこなっていく。本稿はその第一工程ともいべき部分である。
- (2) 寛克彦『国家の研究』(清水書店 1913年)1頁。
- (3) 前掲『国家の研究』23頁。
- (4) 河上肇「日本独特の国家主義」(初出は1911年4月15日から同年5月2日にかけて『沖縄毎日新聞』に連載されたもの。後に『河上肇全集 第6巻』岩波書店 1982年等に所収116、117頁。)なお同様な時代思潮の認識として吉野作造「国家中心主義、個人中心主義 二思潮の主張、衝突、調和」(『中央公論』1916年)、柳田国男『明治大正史世相篇』(朝日新聞社 1931年)等がある。
- (5) 前掲『国家の研究』2頁。
- (6) 前掲『国家の研究』206頁。
- (7) 寛克彦「将来の宗教」(『大阪朝日新聞』1913年1月新年号) なお日露戦後における個の析出、社会的領域の拡大については、丸山真男「個人析出の様々なパターン」(M. B. ジャンセン他『日本における近代化の問題』岩波書店 1968年 後に『丸山真男集』第9巻に所収)、三谷太郎『大正デモクラシー論』(中央公論社 1974年)等を参照。
- (8) 前掲『国家の研究』203頁。
- (9) 前掲『国家の研究』245頁 なお君主主体説、君主機関説の概略については、松尾尊允『大正デモクラシーの群像』(岩波書店 1990年)、星島二郎編『最近憲法論 上杉慎吉対美濃部達吉』(みすず書房 1989年)、寛克彦「国権の主体に就きて」(前掲『国家の研究』所収)等に依った。以下の両説の分析の際も、これらに依った。
- (10) 美濃部達吉『憲法講話』(有斐閣 1912年)序文。
- (11) 前掲『大正デモクラシーの群像』155頁以下参照。

-
- (12) 上杉慎吉「国体に関する異説」(前掲『最近憲法論 上杉慎吉対美濃部達吉』) 14、15頁 なお本書は主に『太陽』誌上の論争を編んだもので、原版は1912年、実業之日本社から出されたもの。
- (13) 「桐花学会と帝大教授」『国家及び国家学』(国家社 1913年7月 なお該当記事の記者は不詳)
- (14) 前掲『国家の研究』206頁。
- (15) 前掲『国家の研究』185頁。
- (16) 前掲『国家の研究』9頁。
- (17) 前掲『国家の研究』2頁。
- (18) 前掲『国家の研究』271頁。
- (19) 前掲『国家の研究』210頁。
- (20) 前掲『国家の研究』210頁。
- (21) 前掲『国家の研究』220頁。
- (22) 前掲『国家の研究』211頁。
- (23) 前掲『国家の研究』265頁。
- (24) 前掲『国家の研究』10頁。
- (25) 前掲『国家の研究』269頁。
- (26) 「政治的集中」と「政治的拡大」については、丸山真男「国民主義の前期的形成」(『日本政治思想史研究』東大出版会 1952年に所収)、同「明治国家の思想」(『戦中と戦後の間』みすず書房 1976年に所収)を参照。
- (27) 井田輝敏『上杉慎吉』(三嶺書房 1989年) 69頁以下参照。
- (28) 前掲『国家の研究』269頁。
- (29) 前掲『国家の研究』212頁。
- (30) 前掲『国家の研究』92頁。
- (31) 前掲『国家の研究』255頁。
- (32) 前掲『国家の研究』419頁以下参照。
- (33) 前掲『国家の研究』73、74頁。
- (34) 前掲『国家の研究』15頁以下参照。
- (35) 前掲『国家の研究』14頁。
- (36) 前掲『国家の研究』16頁。
- (37) 前掲『国家の研究』135頁以下参照。
- (38) 前掲『国家の研究』57、58頁。
- (39) 筧泰彦「父寛克彦のことども」(『学士会会報』N0690 1966年) 41頁以下参照。筧克彦の略歴については、本回想と三瀧信吾「筧克彦」(『神道宗教』第41巻 1965年)に依った。なお三瀧氏は筧の愛弟子にして女婿。
- (40) デイルタイの「生の哲学」の概略については『高坂正顕著作集 第6巻』(理想社 1970年) 89頁以下参照。
- (41) 前掲『国家の研究』136頁。
- (42) 前掲『国家の研究』286頁。
- (43) 前掲『国家の研究』139頁。

- (44) 前掲『国家の研究』 64頁。
- (45) 前掲『国家の研究』 67頁。
- (46) 前掲『国家の研究』 89頁。
- (47) 丸山真男『忠誠と反逆』（筑摩書房 1992年）87頁以下参照。
- (48) 山川均「イヤサカ」（『新人』9月号 1925年 後に『山川均全集』第6巻 1976年所収）404頁。
- (49) 寛克彦『古神道大儀』（清水書店 1912年）99頁。
- (50) 前掲『国家の研究』 8頁。
- (51) 国家の神秘化については『高坂正顕著作集 第7巻』（理想社 1969年）338頁以下参照。