

「日本的民主主義」批判序説

舟 越 耿 一

本稿の視座

- 一 「日本的民主主義」とは何か
 - (1) 「人間宣言」, 制憲議會
 - (2) 1960-80年代の思潮
- 二 憲法典と憲法学説の問題性
 - (1) 象徴天皇制解釈の基本態度
 - (2) 憲法学の問題点と課題
- 三 象徴天皇制の虚実
 - (1) 非政治的であるが故に高度に政治的
 - (2) 儀礼的であるが故に高度に権威的
- 四 「日本的民主主義」の問題性
 - (1) 民主主義と象徴天皇制の原理的不一致
 - (2) 民主主義を空洞化させるコンフォーミズム

本稿の視座

1989年がひとつの歴史的転換期あるいは歴史に刻まれる年であるとすれば、その意味はどこに求められるべきであろうか。わが国においては、天皇の代替わりがあり、それに伴って元号も改められたことによって大々的な天皇フィーバーが現出したが、この事態は、明確な政治目的をもって意識的に喧伝された過剰であるが故に皮相な「時代転換の演出」であったのであり、この表象面のみに目を奪われるとしたら歴史的流れの中での時代の意味の把握を不可能なものにするであろう。世界の近代史のパースペクティブにおいて1989年をとらえると、そこには思想史的に歴史を画する意味付けが可能である。それは、1689年のイギリスの「権利章典」、1789年のフランス革命と人権宣言、1889年の大日本帝国憲法の発布という100年ごとの点と線の上で1989年をおさえることである。そうすれば、1989年はポジティブな意味においても、ネガティブな意味においても「人権をめぐる状況が音を立てて曲がり角にある」¹⁾、そんな世界史的な状況把握と意味づけが可能となる。わが国の1989年の現実をこの視点でとらえ返した時、そこでの問題の問われ方は、天皇制ではなくて民主主義であるといえよう。まさにわが国の1989年の天皇フィーバー現象は、この主客を転倒せしめるものであったのであり、問題は裏からではなく表から立てられなければならない。わが国における人権と民主主義の確立状況はどうであるのか、問題があるとすれば何が障害となっているのかという問い方こそそうである。

戦後、わが国が憲法上、民主主義を「確立」したことは疑いないし、それは「戦後民主

主義」として人びとに謳歌されてきた。ところがわが国の1989年は、その現代日本の民主主義が、発祥地であるヨーロッパの民主主義に比べた時、かなりの特異性、偏差をもった相貌において存在していることが、また少くとも日本国憲法を根拠として無条件に「平和と民主主義」を高唱してすまずことはできないことが明らかになった。というのも、周知のごとく、前天皇裕仁の病臥、死去によって日本国中に噴出した天皇フィーバーは、象徴天皇制が国民権を包摂する上位概念であるかのごとき錯覚をおこしかねない外観を呈したのであり、その事態はわが国の従来を通説的な憲法解釈や民主主義論と背馳するものであったからである。この意味で、民主主義的な憲法解釈に依拠して理念としての民主主義を語ってすまずのではなくて、事態に即した現実の「等身大」の現代日本の民主主義が語られ検証されるべきことが今日のさしせまった課題となったといえる。

日本国憲法とりわけその「前文」を理論的拠り所としたわが国の建前論的な民主主義論は、象徴天皇制との理論的対決を決して真剣には行ってこなかった。象徴天皇制の問題は、理論的にわきに追いやられ、放置され、徹底的に過少評価されてきた。この問題を顧慮すれば憲法の「平和と民主主義」は色あせずにはおかなかったからである。「民主主義」者たちは、矛盾を内包した疑念のある民主主義よりは、リンカーンのことばを援用したと思われる憲法前文の「人類普遍の原理」に依拠して、普遍的で無傷で完璧な民主主義がわが国に確立したと考え、それを享受しようとした。しかし実際には、憲法典そのものが民主主義とは原理的に矛盾する象徴天皇制を内包していたし、戦後一貫してそれは民主主義と敵対し、摩擦や衝突をくり返してきた。そして1989年に矛盾は一挙に顕在化し、対決回避のツケが回ってきた。象徴天皇制の論理と雰囲気はきわめて自然な形で民主主義を逆包摂せんとした。象徴天皇制が依然として非または反民主主義なものであり、そのようなものとして利用されうるものであることを衆目の前に明らかにした。確かに今日の象徴天皇制の反民主主義的な「危険性」は過大にも過少にも評価されてはならない。憲法解釈のレベルにおいても民主主義論のレベルにおいても、あるいは理論的にも実践的にも冷静かつ客観的に検討されなければならない。しかし基本的に、わが国の「戦後民主主義」が「天皇の存在と矛盾をきたさない程度の『民主主義』」であったこと、「民主主義」者の多くが、「戦後国家・戦後社会のかくれた原理としての天皇制について、決して口にしようとはしなかったこと」、こうして「戦後は、民主主義と天皇制の密通する時代²⁾」であったことは共通に了解されなければならない。もっとも、わずかこれだけのことで通説的で教科書的な民主主義論とは齟齬をきたすであろうが。しかし、事実として、わが国の戦後は、前天皇裕仁氏の戦争責任の免罪とその免罪の仕方としての象徴天皇制の成立によって可能となったのであり³⁾、立憲主義、国民権主義もそれとセットにして導入されたものであった。にもかかわらず、戦後の憲法学や民主主義論は、制憲議会の論議とは逆に、意識的に象徴天皇制を過少評価ないし思考放置してきたところに問題があった。

このように認識しようとすれば、憲法前文に依拠した建前論的な民主主義論の対極に、象徴天皇制と矛盾をきたさず、それを許容し、それと共存する個別日本的な民主主義のありよう、語られようが対象化されなければならない。このような民主主義論にはかなりのバリエーションがあるが、ひとまず本稿では、それを制憲議会で盛んに用いられた「日本的民主主義」(Japanesque democracy とでも表現しえようか)ということばでくくり、その戦後における展開、輪郭、問題の所在を明らかにすることを試みる。もとよりこのよう

なテーマを手ぬかりなく消化するためには、一方でわが国の近代憲法史をさかのぼり、他方で、民主主義論と天皇制に関するぼう大な著作を渉猟しなければならないが、本稿は、このテーマに取り組むための「序説」であって、触発された最近の文献でしかも筆者の散見しえたものだけに依拠せざるをえなかったことを断っておく。

周知のごとく、わが国における民主主義と天皇制の共存という問題は何も戦後に始まったものではなく、近代的な起源は大日本帝国憲法の制定過程にまでさかのぼる。すなわち、1876年、元老院に対する憲法草案起草の勅命に「朕爰ニ建国ノ体ニ基キ広ク海外各国ノ成法ヲ斟酌シ以テ国憲ヲ定メントス」とあり、すでにここから『建国ノ体』という特殊に日本的な要素と、『海外各国ノ成法』という普遍的な要素との折り合いをどのようにつけるかという、近代日本憲法史一より広く近代日本史そのもの一にとっての一貫した難問⁴⁾が始まった。以来、日本の独自性一天皇制の思想系列と、西欧の普遍性一民主主義の思想系列との対立・相克がよじれあい、時には極端化しながら続き、この問題は「日本近代史のアポリア⁵⁾」とみなされるに至る。戦後においてもこの問題は解消されず、たとえば前者は本音、後者は「外来」・建前とするような意識的、無意識的な思考様式が生き続けてきた。ところがこの問題は、さらにさかのぼるとわが国における律令国家体制の確立期までおおよび、「矛盾した二つの要素の統一つまり外来文化の圧倒的な影響と、もう一つはいわゆる『日本のなもの』の執拗な残存一この矛盾の統一として日本思想史をとらえる⁶⁾」という日本思想史の方法論にまで行きつく。丸山真男によれば、「主旋律は圧倒的に大陸から来た、また明治以後はヨーロッパから来た外来思想です。けれどもそれがそのままひびかないで、低音部に執拗にくりかえされる一定の音型によってモディファイされ、それとまざり合って響く。そしてその低音音型はオスティナートといわれるように執拗に繰り返し登場する。」そして、このように執拗に繰り返される一つのパターン、ものの考え方、感じ方のパターンが「日本のなもの⁷⁾」としてとらえられる。これは日本思想史における連続性と非連続性、または恒常性と変化性という方法論上の問題である。民主主義と天皇制との関係という本稿の課題は、以上のように語られるわが国における思想史上の中核的な問題に関わっている。いわば歴史的に継続生起してきた問題の現代的なありようを問うということである。少なくとも、本稿の課題設定がこのような意味をもつことは踏まえておきたい。

一 「日本の民主主義」とは何か

(1) 「人間宣言」、制憲議会

天皇制と共存し、それを許容する「日本の民主主義」の系譜はどこに求められるか。民主主義と天皇制との関係を共存関係においてとらえる思想は、前者に重心を置けば「日本の民主主義」、後者に重心を置けば「民主主義的天皇観」としてとらえられ、両者は表裏一体をなしていると考えられる。したがって、ここではこのような前提のもとに、まず「民主主義的天皇観」という角度からその輪郭を明らかにしてみる。

武田清子によれば、「明治維新时期より今日までの近代日本の歴史を通して、天皇制には二つのイメージが重なり合っている」。この二つのイメージとは、絶対主義的天皇観と民主主義的天皇観であり、近代日本の形成過程では、この「二つの天皇観が、ある時には有能な御者（指導者）の巧みな手綱さばきによって緊張・バランス・調和を保って機能

し、また、他の場合は両者が分裂し、相剋し、その戦場となり、また、ある場合には、一つの要素が他の要素を力づくで屈服させ、みずからを絶対化させるといった現われ方をしてきた。⁸⁾そして武田によれば、「五ヶ条の御誓文」、伊藤博文の憲法解釈、吉野作造の民本主義、美濃部達吉の「天皇機関説」などが、「徹底した真の民主主義とはいえぬと批判される要素を含みながらも、民主主義的天皇観への道を用意するものであった⁹⁾」とされる。また、戦後では、和辻哲郎や三島由紀夫の「文化概念としての天皇観」もこの系譜においてとらえられる。

二つの天皇観のうち絶対主義的天皇観とそれに基づく軍国主義的超国家主義体制は、敗戦と占領、「憲法改正」を通して解体され、後には、政治権力をもたない象徴としての天皇とそのイデオロギーとしての民主主義的天皇観が残った。この天皇制の「外から」と「上から」の解体と再生のドラマは武田清子の前掲書に譲るとして、「民主化」された戦後日本に生き残った民主主義的天皇観は、どのような姿形において国民の前に顕現したか。

まず、ポツダム宣言第十項の「日本国国民の間に於ける民主主義的傾向の復活強化に対する一切の障礙を除去すべし」という要求、極東委員会を中心とする連合国および国際世論の天皇戦犯論と天皇制廃止論、日本の民主化を至上命題とするアメリカの対日占領政策、そしてわが国旧支配層の「国体護持」論と日本国民の「天皇制支持」の世論、といった諸要素のせめぎあいの中で、民主主義的天皇観は、たとえば「天皇制と民主主義は矛盾せず¹⁰⁾」という形で、天皇制中心の思考から天皇制と民主主義の共存の思考へとその重心を移動させていった。日本の民主主義化を必至の課題とした米の占領政策は、やつぎばやに絶対主義的天皇観とそれに基づく国家体制の解体を遂行し、もはや実現されるべき日本の民主主義の中で天皇と天皇制はいかにして生き残れるか、という形でしか問題をたてることはできなかったからである。

このような状況の中で、いち早く、天皇を存続させ、それと民主主義との折り合いをつける基本的論理を示したのが、1946年1月1日の天皇の「年頭の詔書¹¹⁾」、いわゆる「人間宣言」であった。

「人間宣言」は、一般には神話的天皇観すなわち天皇の神格性を否定するものとして理解されてきたが、天皇裕仁は1977年8月23日の記者会見で「神格とかそういうことは二の問題であった」と述べ、続けて「それを述べるということは、あの当時においては、どうしても米国その他諸外国の勢力が強いので、それに日本の国民が圧倒されるという心配が強かったから。民主主義を採用したのは、明治大帝の思召しである。しかも神に誓われた。そうして『五箇条御誓文』を発して、それがもととなって明治憲法ができたんで、民主主義というものは決して輸入のものではないことを示す必要が大いにあると思います」と述べた。確かに「年頭の詔書」は、冒頭に五ヶ条の誓文を掲げ、続けて「叡旨公明正大、又何ヲ加ヘン。…須ラク此ノ御趣旨ニ則リ…新日本ヲ建設スベシ」と述べていた。したがって、それは五ヶ条の誓文と神格否定の二本立てになっていた。しかし、ともかくこの「人間宣言」は、民主化された形で天皇制を維持するという占領軍総司令部の方針の最終段階を示すものであった。¹²⁾そして、ここで述べられた基本線、すなわち、わが国は五ヶ条の誓文以来民主主義国家であり、明治憲法もそうであって、天皇制と民主主義は何ら矛盾するものではないという思考様式が以後一般化することになる。まことに「人間宣言」を嚆矢として、戦後、天皇存在と民主主義との共存・折り合いをめざす「日本的民主主義」

なるものが横溢をきわめることになったのであった。それが全面的に展開されるのは、1946年6月20日に始まり10月12日に終わった第90回帝国議会、いわゆる制憲議会においてである。以下に、制憲議会における内閣総理大臣吉田茂のいくつかの典型的答弁を見るが、そこで展開されている明治憲法解釈、日本の民主主義論、象徴天皇論などは、今日の学説とも政府見解とも異なり、きわめて保守的なものであった。そして、43年後の1989年にこの制憲議会における発言と類似のものが数多く登場したことは実に驚きであった。本稿執筆のひとつの動機がここにある。

君主政治と民主政治との関係如何という御尋ねであります、日本の憲法は御承知の如く五箇条の御誓文から出発したものと言っても宜いのでありますが、所謂五箇条の御誓文なるものは、日本の歴史、日本の国情をただ文字に現わしただけの話でありまして、御誓文の精神、それが日本国の国体であります。日本国そのものであったのであります。この誓文を見ましても、日本国は民主主義であり、デモクラシーそのものであり、敢て君権政治とか、或は圧制政治の国体でなかったことは明瞭であります。又歴代天皇の御製を見ましても、又明君賢相の詩歌その他を見ましても、日本に於ては他国に於けるが如き暴虐なる政治とか、或は民意を無視した政治の行われたことはないのであります。民の心を心とせられることが日本の国体であります。故に民主政治は新憲法に依って初めて創立されたのではなくして、従来国そのものにあった事柄を単に再び違った文字で表わしたに過ぎないものであります。(拍手) これは私の一家言ではなくて、私は諸君に於てもそう御諒承になることと考えます。¹³⁾

この答弁は、先に見た1977年8月の天皇裕仁の記者会見での発言と全く同趣旨であることに驚かされる。明治憲法下の「国体」も君権政治や圧制政治ではなかったとすることによって明治憲法の立憲主義的、民主主義的解釈を押し出している。

日本の民主主義の確立をと言う御注文のようであります。御尤もであります。又政府も日本の民主主義の確立に付ては、憲法草案に於て御覧になる通りに、非常に努力を致して、あの新憲法草案を作り上げたのであります。又日本に於ては新憲法に依って初めて民主主義が確立せられ、若しくは輸入せられたのではないのであって、維新の当時に於ける五箇条の御誓文は、それは日本主義のデモクラシーであると私は考えるのであります。(拍手) 随て又日本に於て、日本主義的デモクラシー、民主主義の確立と云うことは、根本は既に具わって居るのでありますから、大して難かしいことではないと考えます。併しながらこれも一朝一夕にして完成することはできないのであり、又憲法が如何に立派な憲法でありましても、時に歪曲せられた——明治天皇の欽定憲法と我々は考え確信して居るのであります、併しながら時代の錯誤でありますか、兎に角歪曲せられて、今日の敗戦状態を惹き起したと致しますならば、新憲法草案に付て、各位に於ては十分なる御注意を以て御審議せられて、日本主義的民主主義の確立に御協力あらんことを希望致します。(拍手)¹⁴⁾

ここでも前述の天皇裕仁の記者会見と同趣旨の、民主主義は戦後になってはじめて採用されるのではなくて、五ヶ条の誓文以来のものであり、ただ、国家の根本にそなわっている日本の民主主義を新憲法によって「確立」するのだとしている。

私に対する御質問の中、多くは金森国務大臣から御答えした通りであります、一言私が申し上げたいことは第一条にある象徴と云う文字であります。この文字に付て色々御議論もありますようであります、天皇が日本国の象徴であり、日本国民統一の象徴なりと云う観念は、日本国民の何人の頭にもある観念でありまして、これは事実と申すよりは、今日に於ては法律的事実であ

る。例えば君民一如と云い、一君万民と云い、或は君民一家と云い、これは自然に発生した日本の国の形態であります。日本国家の形態であります。この事実に基いて憲法がこれを日本国の象徴と云い、日本国民統合の象徴なりと云うのでありまして、この事實は、今日に於ては、或は新憲法に於きましては、法的事実であります。具体的に把握し難いものがあると言えば言えるのでありましようが、所謂無声の声を聞き、無色の色を見るのであります。日本国民の観念に於て、日本国民の意識に於て、何ものも疑い得ざる事実であると思ひます。(拍手) 一言このことを御答え致して置きます。(拍手)¹⁵⁾

清水伸『逐条日本国憲法審議録』第一巻を読めば、政府側よりも質問側の国会議員がより強力に「日本的民主主義」論を展開していることがわかる。そのキイ・ワードが、ここに登場する「君民一如」、「一君万民」、「君民一家」の言葉であり、ほかに、「君臣一如」、「君臣一体」、「君民一致」、「君民共治」、「君臣同治」など、同種の言葉がおびただしく登場している。これらの言葉は、まさに大日本帝国憲法下の天皇制イデオロギーであって、それをそのまま「象徴」という言葉の意味の中に盛りこもうとしていたことになる。「制憲議会で展開された諸議論は、全体として、大日本帝国憲法における天皇像を基本的には是とするものであった」、「『象徴天皇制』は、一貫して、創設としてではなく、『大日本帝国天皇制』の修正としてとらえられている¹⁶⁾」のであって、制憲議会における「日本的民主主義」とはまさに象徴天皇制を大日本帝国憲法における天皇制との「連続性」の下に把握し、その天皇制イデオロギーを堅持しながら、道徳的、精神的、心理的な統合機能を営む天皇を中心とする民主主義として展開されたといえる。そのことは、この議論の核心となったのが、五箇条の誓文、君臣一如、憧れの中心としての天皇論を軸とする国体不変革命論であったことから理解される。そして、そのような理論展開が可能であったのは、日本国憲法が大日本帝国憲法に基づく改正憲法として成立せしめられ、また天皇裕仁がそのまま在位しつづけ、さらに皇室典範や宮内庁などの従前の天皇制度が原則的に継続し、そうしたことによって天皇の存続と天皇制の存続が意識的に混同せしめられたことによる¹⁷⁾といえよう。

(2) 1960—80年代の思潮

戦後日本の民主主義は、以上のようにして当初から象徴天皇制と共存共栄するものとして確立されたのであった。しかし1964年の政府の憲法調査会報告書が次のように述べるとき、それは制憲議会の古色蒼然たる論議とは著しく異なっている。「国民主権ないし民主主義は人類普遍の原理であり、現行憲法がこの原理を取り入れたことは正しいとしながら、他方において、天皇制は日本の歴史・伝統等に根ざす制度の最も貴重なものであることから、天皇制はいかにあるべきか、すなわち、現行憲法が定めた国民主権の下における象徴天皇制は人類普遍の原理とともに日本の歴史・伝統等と調和するものと見るべきかが論ぜられ」、「国民主権と天皇制との関係という問題については、委員のほとんど全員は、天皇制も国民主権と調和するものであるとし、したがって、現行憲法の定めている天皇制の基本的なあり方は、維持すべきものである¹⁸⁾」。

確かにいったん制定された日本国憲法は、敗戦・占領と憲法制定による国家体制の変革を可能な限り最小限に見積るといふ支配層の思惑をはるかに越えて一人歩きし、日本の国家体制は天皇主権から国民主権へ根本的に変革され、まったく新たな民主主義の時代が始

まったように理解され、民主主義が象徴天皇制の上位概念であり、前者が後者を包摂し、さらには、象徴天皇制はごく瑣細なことのように理解されるところまで象徴天皇制は地盤沈下していった。そういう状況の中では、憲法調査会ですら上記のような多分にマイルドな主張にトーンダウンせざるをえなかったといえる。そして再び浮上してくるのが「文化概念としての天皇」観の系譜であり、それは、「象徴天皇」、すなわち政治権力と切りはなされた天皇こそ、実は日本古来からの天皇の本来の姿なのだという、いわば象徴天皇イデオロギーとでもいうべきものとして登場し、これが「60年代以降の天皇制イデオロギーの主流」¹⁹⁾となっていく。そして1982年11月に政権の座について中曽根康弘によって象徴天皇制は政治の表舞台に急浮上していく。たとえば、彼は民主主義と天皇制について次のように語った。

日本は、明治になって民主主義になった。民主主義というのは遠心力として作用し、個人の権利の尊重から地方分権という形になっていった。日本は民主主義を入れ、求心力と遠心力を巧みに調和させて、歴代の内閣・政府がうまくやり、これだけの国になった。しかし、基本的にあるのは、やはり、祖先を祀(まつ)り、家庭を大事にし、集団に忠誠を尽す精神で、その精神が脈々として日本人の心の中に受け継がれてきたから、よかったのではないか。家庭を大事にするのも、そうです。日本が普通の国だったら第二次世界大戦の敗戦に続くあの苦しみの中で、天皇制はふっ飛んでしまったのではないかと思う。しかし、日本では天皇制が厳然として残っている。第二次大戦末期の日本国民の最大の関心事は天皇制をいかに守るかで、天皇制護持が日本国民みんなの合言葉でありました。これは伝統的な日本国民の精神の現われです。それは今も続いています。²⁰⁾

しかし中曽根も、明治憲法下のような天皇制的支配の回復をめざしたのではなかったのであり、あくまでも民主主義体制を維持しながら「軍国主義的ナショナリズムと国家主義的動員体制の欠如」²¹⁾を補うために天皇の役割を見直し、そのイデオロギーを改めて再建・確立しようとするものであったといえる。それ故に中曽根の天皇利用は、一方で民主主義と衝突し、他方で建国記念日奉祝や元号法制化、「スパイ防止法」制定などを推進してきた復古的勢力とも衝突せざるをえなかった。²²⁾

最近の象徴天皇制イデオロギーは、あるいは1945年の断絶を「昭和という時代」の物語でぬりこめ、あるいは様ざまな「日本文化論」や「日本国家論」を下敷にして、天皇不執(親)政あるいは天皇超政こそが天皇制の本来の姿であり、天皇の存在は「非政治的であることで最も政治的な一点」²³⁾だとするような言説によって象徴天皇制の精神的、文化的地位を高めながらも民主主義との共存をはかってゆくものとして現出している。上山春平の次のような発言もその象徴的表現であろう。

アリストテレスが『政治学』(ポリティカ)のなかで、面白いことを言ってるんです。彼は弟子たちの協力で、ギリシャのいくつかの都市国家の歴史をふまえて、君主制とか民主制とか貴族制の利害得失を検討したうえで、要するにできのいいブレンド(混合物)を作ることだ、というふうなことを言っている。日本の場合、君主制が長い経験をへて、こなれた形で存在する。それから日本の官僚制度というのは、これは選抜するわけですから必ずしも世襲を前提としない本来の意味のアリстокラシーの側面を持っていると思うんです。それに国会は、曲りなりにもデモクラシーの制度表現としてとらえることができる。こういうぐあいにデモクラシーと一種のアリстокラシー、これと世襲制をもとにした君主制が、ブレンドを作りつつあるのではないかと思います。

うんです。そういうわけで、日本の歴史のなかで長年つちかわれてきた君主制のカードは、未来のよりすぐれた制度づくりのための貴重なオプションのひとつとして、生かしたいな、と思っているんです。²⁴⁾

上山春平はいわゆる「新京都学派」のひとりであるが、その新京都学派は中曽根と接近して国際日本化文センターを計画・設立し、また1994年の平安遷都1200年事業にコミットするという形で象徴天皇制の突出に関与している。池田浩士によれば、新京都学派のメンバーたちは「戦後民主主義のなかの最も良質な研究者」であり、「戦後民主主義を体現した学者たち」であり、「天皇制右翼とか反動とか、時代錯誤とか復古とかいうふうに批判することは全くまちがっている」。²⁵⁾それ故に、ここに戦後民主主義とは何であったかが如実に明らかになっているという。その意味で、この「新京都学派」に見られるような、日本国憲法下の民主主義体制の枠内で、それと折りあう象徴天皇制のあり方を求め、天皇の高度な政治性を有する文化的精神的な国民統合機能を国家存立に必要な不可欠なものと考えられるような潮流が今日の「日本的民主主義」の主流であると言っても大きな誤りではなからう。

他方、「ポストモダン」を標榜する一群は、天皇存在を「ゼロ記号」とか「空虚な中心」とか「不可視のシステム」といったつかみどころのなさにおいてとらえ、これを肯定する雰囲気濃厚である。少なくとも天皇存在をあたかも日本国家と国民にとって宿命であるかのように位置づけていることは明らかである。事例は枚挙にいとまがないが、それは以下のような発言の中にみてとれよう。

松本 ただ、敗戦の責任を天皇が取ることじゃなくてさ、天皇制というのは、つねに融通無碍でさ、ファシズムの時代にはファシズムを受け入れ、民主主義の時代には民主主義的な天皇制とすることができる形になっているわけで、それがまさに天皇制固有の問題なわけでしょう。²⁶⁾

松本 ナショナリズムの限界というのが出てきているわけだね。天皇制を解体するということによってしか、民主主義は進まないとか、そういうんじゃないで、逆に天皇制を使うことによって、文明開化も資本主義もファシズムも民主主義も進んだんだという、ここにいちばん大きなネックがあるんだ。

笠井 それは社会主義だって、おそらくそうさ…。

松本 天皇制社会主義もね。

竹田 それははじめに共通認識としてあるわけですよ。

鈴木 前提としてね。²⁷⁾

大事なことは、ゼロというのと超越性が、いつでも入れ替われるということです。ある場合に、天皇はゼロ記号である。それはシステムを支えているだけで、自分はなにもしていない。むしろそれが天皇制の普通の位置であると、言われているわけですね。しかし、ある時期には、超越者になるわけです。それがさっき言われた戦争中ですね。戦後になれば、またゼロ記号（象徴天皇）に戻ってしまう。すると天皇はホメイニのような種類の絶対権力を握ることはないし、かと言って倒れることもない。ゼロに戻っちゃえばいいから。そういうのが日本の天皇制の構造ではないかと思うんです。しかも、これはそんなに古いものではないと僕は思っているんですけどね。²⁸⁾

こういった発言は、天皇制を制度においてではなく、論理あるいは思想的土壌においてとらえようとしており、その点では後にみる菅孝行の天皇制論と相通するものがある。しかしこれらの発言は、その文脈からすると、天皇制を超歴史的にとらえ、その結果天皇制

を超越的で不透明なレベルに棚上げし、そうすることによって天皇制の論理的思想的枠組を何かすべてを包摂しうるような、無害というより有用なより上位の枠組化し、結局、天皇制と民主主義との原理的な対抗、緊張関係を見ないばかりか、現実におけるその反民主主義的危険性をも消滅させてしまう。それ故に、これらの発言のスタンスのとり方も、民主主義と象徴天皇制との現代風の折り合いのつけ方として「日本的民主主義」の事例に入れることができよう。

他方、「デモクラシィとともにある天皇存在の可能性いかんという問題」に正面から立ち向かった鷺田小弥太は、天皇をデモクラシー支配の補完物としての「一者」（ヘーゲル）ととらえることによって、社会主義に到達するための「一者」の効用²⁹⁾を考えついた。つまり「この天皇存在様式は、今の憲法システム（憲法＝国法）にだけ適合的なのではなく、国家権力の存在する社会主義デモクラシィにも、本質的意味を変化させることなく接合できる」とする。鷺田の戦略は「シャッポの効用」にあり、また天皇問題を「極小形」においてとらえようとするのだが、デモクラシーを原理ではなく技術としてとらえたその出発点においてすでに問題があったのではないか。天皇問題を「極小形」と「効用」においてとらえようとした分だけ、楽観主義に陥っているといえよう。「天皇存在をかつぐ必要はない。その気もない。ただ、現憲法枠組の中にシッカリと押しとどめておけばよいだけなのである。」と言うが、そうはいかないところにそもそもの問題があるのであるから。

「日本的民主主義」の現代的展開についての以上のような叙述は決して十分とは思わないが、民主主義の枠組の中で、あるいはそれを否定しない形で象徴天皇制を位置づけようとする思潮の概略は理解されうるであろう。

二 憲法典と憲法学説の問題性

(1) 象徴天皇制解釈の基本態度

現代における「日本的民主主義」の跳梁の根拠が現行憲法にあることは言うまでもない。それは現行憲法の制定過程からも言えることではあるが、何よりも現行憲法典が「人類普遍の原理」としての国民主権（民主主義）と日本的個性性としての天皇制度という原理的に対立・矛盾する二つの異なる精神を同居させているからであり、³⁰⁾そこから両者へのウェイトのかけ方は異なりながらも、ともかく両者の調和をはかろうとする「日本的民主主義」が絶えず産出される仕掛けになっている。

憲法前文においては「人類普遍の原理」が高らかにうたわれながらも、その首章に「天皇」規定をおき、第一条から八条まで、基本的人権規定に先だって天皇に関する諸規定をおいたことは、その「外観」上も旧憲法との断絶をあいまいなものにせしめている。³¹⁾また第一条の「象徴」という文言は旧憲法下の天皇の道徳的、心理的な權威性を引き継ぎ、旧憲法第三条の「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」を連想させ、第二条「世襲」の文言は旧憲法第一条の「万世一系」を連想させることは自然のなりゆきであり、先に見た制憲議会における「日本的民主主義」の大合唱もそこに根拠があった。しかし、二つの異なる原理の調和どころか、天皇の存続とそのイデオロギーおよび象徴天皇に関する諸規定が「戦後民主主義、国民主権を空洞化させる日本型の病理の根源」³²⁾であると理解されるところに憲法学の直面する問題がある。

では憲法学者たちは、日本国憲法に内在する二つの異なる原理の関係をいかにとらえよ

うとしたか。それは、憲法学にとって、「国民主権と天皇制は矛盾するか」という「アポリア、解決困難な対立した難問」として立ちはだかるものであったが、針生誠告は、「日本国憲法下の今日の憲法学界では『国民主権』という人類普遍の原理は『天皇制』という日本型伝統と矛盾し対立するものとしてとらえられている³³⁾」という。しかし憲法典の解釈の段階においては、国民主権主義と象徴天皇制をいかに「調和」、「適合」させるかに腐心せざるをえない。そこでまず問題は、その調和・適合のさせ方である。

横田耕一によれば、「第一章を解釈するにあたって、美濃部、佐々木らの戦前の立憲学派は、日本国憲法の背後に旧天皇象を眺めつつ、日本国憲法に明白に矛盾しない限りでそれらを読みこんでいった³⁴⁾」とされるが、そもそも「戦前の立憲学派」は、戦後の出発点においても大日本帝国憲法下の天皇制度は民主主義と矛盾しないとして、その存続を主張していたのだからこの解釈は当然の帰結である。ところが横田は、その後の憲法学者の一条解釈の基本的態度も同様であったとする。すなわち彼は以下のように述べる。

(宮沢、清宮、佐藤功、田上などは、)旧天皇と新天皇に、多かれ少なかれ「連続性」があることを前提として、その解釈を展開していったのである。この解釈態度を図式的にいうと、先ず大日本帝国憲法時代の天皇の地位・権能・慣行が包括的に指定され、そこから明らかに日本国憲法の規定と矛盾する地位・権能・慣行が引き算され、かくして残余物が天皇に帰属せしめられるという次第である。論者が意識するにせよ、しないにせよ、戦後の通説を形成していった解釈学説からは、こうした態度を読み取ることができるように思われる。これに対し、憲法学者において、旧天皇と新天皇は別物であるとして、「断絶性」を前提として解釈を行う者が出てくるのは戦中派に属する人びと(長谷川など)が活躍するようになってからである。

したがって問題は、現行憲法の象徴天皇制を大日本帝国憲法の天皇制度と「連続性」においてとらえるのか、それとも「断絶性」においてとらえるのかということである。この点は解釈者の天皇制度に対する立場・価値観に関わるが、二つの天皇制度に「連続性」を見るとしても、そこから象徴天皇制の廃止や縮小(「無化」)を主張することも、また逆に旧天皇像に連なるより権威化された天皇像を主張することも可能であり、他方「断絶性」に立っても、そこから旧天皇制への復古を主張することも、また象徴天皇制を美化することも、またその廃止や極小形における解釈を主張することも可能であり、問題は単純ではない。³⁵⁾

しかし、「連続性」にたつて「新たに国の象徴という役割をもつ天皇をここに登場させようというのではなく、明治憲法の天皇を全部廃止してしまう代りに、そのもっていた役割のうちで国の象徴たる役割だけを残しておこうというのである³⁶⁾」というような「引き算」的な解釈を行って、当然のこととして象徴天皇制は旧天皇制の残滓を引きつぎ、その遺物としての性格を色濃く残すことになる。横田は、通説的解釈学説は「断絶性は認めつつ連続性を一定評価する³⁷⁾」立場であるとするが、象徴天皇制の社会科学的認識としては「連続性」は否定されえないとしても、解釈態度としては両天皇制度の「断絶性」にたつて第一章の法的性格を「創設の規定」とみて、象徴天皇制を徹底的に縮小、無化する方向で解釈を行うべきであるといえよう。この場合、「象徴天皇制否定—断絶性強調の組み合わせを現在とった場合には……現実批判として機能するよりは、論者の意図に反して日本国憲法を美化し、現実を建前で隠蔽することにもなりかねない。また否定—連続性強調の組み合わせを、変革の可能性のない場でふりまわせば、実際の現実に進行する天皇の権威強化

に力を貸すことになる³⁸⁾という横田の指摘は傾聴に値するし、十分に留意されなければならない。

ところで周知のごとく、両天皇制度の「断絶性」をもっとも明確に解釈態度に反映させたのは横田喜三郎であった。横田喜三郎は、天皇制そのものについては、天皇の地位とその基礎とその権能とが基本的な事柄であるとして、この三点から両憲法を比較検討し、「あらゆる点で、天皇制が根本的に変化している³⁹⁾と結論づけた。この変化は「完全な変化」、「極度に重要な変化」、「変質」であるにもかかわらず、多くの人びとがそれに気づいていない。彼は次のように述べる。

言葉の上では、同じように天皇といい、天皇制といっても、いままでの天皇や天皇制と、新しいそれとは、実質の上で、決して同じものではない。根本的にかわっている。性質そのもの、本質そのものが別なものになっている。したがって、いままでと同じように、天皇とか、天皇制とか呼ぶのは、実は適当といえない。ほんとうならば、もう天皇とか、天皇制とかいわないで、なにか別な名で呼ぶのが正当である。性質の全くかわったものを同じ名で呼ぶことは、理論的に、正当でないばかりでなく、実際的にも、誤解と混乱を生ずるばかりである。それほどまでに、天皇制は変化し、変質しているのである。⁴⁰⁾

名称が残されても、実質が失われたならば、正確な意味では、制度そのものが消滅し、廃止されたといわなくてはならない。この意味で、天皇制は廃止されたということができる。むしろ、いわなくてはならない。ただ、名称が残され、いぜんとして天皇制といわれているから、言葉としては、天皇制の廃止というよりも、変質というほうが適当であろう。⁴¹⁾

横田喜三郎はこのように述べて、国体の変革論を批判し、天皇制の民主主義との不適合を批判し、天皇の戦争責任を明らかにした。そしてこのような天皇制の根本的な批判を基礎にして現行憲法の天皇に関する諸規定を検討し、必要な修正を加えるべき点をあげながら民主主義と背反しない合理的な第一章解釈を提起した。現在の時点においてもその提起の重要性はいささかも失われていないし、法律学者の多くはその延長上で象徴天皇制の可能な限りの限定解釈を行おうとしているといえる。

最近では、笹倉秀夫が『『悪さ加減』をいくぶんでも減らそう』という意図から、「象徴」概念の根本的な法的考察を行った。彼は、「コロナ型の象徴性」と「単なる象徴性」、「国民の上に立つ者としての象徴性」と「国民による象徴性」、「超越的なものの象徴」と「人びとの合意に基づく象徴」の違いを明らかにし、その上に立って、「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」、「象徴天皇の『尊厳』とは、結局『西ドイツ型大統領以下的』な機関のそれなのである⁴²⁾』という注目すべき解釈結果を導き出している。

(2) 憲法学の問題点と課題

それでは、今日、具体的に、国民主権原理と象徴天皇制の「調和」的解釈はいかになされているであろうか。たとえば、小林直樹は、「わが国の国民主権は、伝統的な国民感情に基づいて定められた〈象徴天皇〉制とセットになっており、純粋な人民主権と共和制になっていない点で、なお特殊な問題を残している⁴³⁾」（傍点筆者）と両者の基本的関係を位置づけながらその「調和」的解釈を行うが、結果的には、以下のような解釈が抽出されてくる。すなわち、第一条の基本的意味は国民主権の宣明にあるとみるべきである、象徴そ

のものには法的意味はない、法的概念としては象徴は「代表」と区別される、象徴の機能は、法律上受動的なものであって積極的なものではない、象徴としての地位は君主でも元首でもない、天皇の憲法制度上の地位は特殊な国家機関たるものである、国事行為はいずれも儀礼的、栄誉的・形式的なものである、限定された範囲で「公的行為」を認め、これを内閣の抑制下におく、⁴⁴⁾など。

これらの解釈結果は、象徴天皇制を可能な限り国民主権原理に引きつけてその不適合部分を小さくしようとするものであるが、小林は必ずしも両者が原理的に矛盾するとの立場には立っていない。小林によれば、象徴天皇は「政治機構の中では盲腸のような名目的存在」であり、その意味では「象徴天皇制は、現代諸王制の多くがそうであるように、国民主権の原則と必ずしも矛盾するものではない」⁴⁵⁾のである。しかし、小林においても、天皇制はどれほど民主化され大衆化されても民主主義の基本原則と背反する要素が残るのであって、「平等を共通の大原則とする民主主義とは、どうしても完全には適合しえない面がある」と言わざるをえない。それは天皇の地位が「世襲」であることと、天皇存在が旧体制と連続した軽視しがたい宗教的、心理的な権威と力を持っていることに根拠がある。また小林は、「天皇制の存在は、平等原則のみならず、民主主義のもう一つの基本理念である自由に対しても、ネガティブな意味をもっている」し、国および国民統合の象徴たりうるための不可欠な政治的中立性においても問題があるとする。⁴⁷⁾

このような小林の例にも見られるように、憲法学は総じて、象徴天皇の地位や役割を国民主権主義と基本的人権の尊重という民主主義の基本原則に照らして可能な限り最小限度のものにとどめようとする解釈論を展開してきたといえる。それは別の言葉でいえば『『ほんの少し』の天皇制度⁴⁸⁾』という考え方でもある。しかし、このような憲法解釈学の作業が現実の象徴天皇のあり方や天皇に関する憲法上の規定と政治的、社会的実態とのギャップに対してどの程度肉迫し、切り込みえているかは大いに疑問である。もっとも小林は、憲法学者の中では例外的に象徴天皇制の現実に目配りをし、批判的に言及しつつきてきたが、⁴⁹⁾その小林でさえ、次のように述べている。「『象徴』とはそもそも何であり、象徴による国民の『統合』とは何をどのように統合するのかは、これまでの憲法学説では、いずれも“積極的意味はない”ものとして、比較的簡単に扱われ、その政治的意味の考察はほとんど行われていない」⁵⁰⁾と。

さらに長谷川正安はもっと基本的に、「天皇という制度についての法的諸問題をあつかう場合、伝統的公法学、憲法学では、天皇についての法規範の解釈をおこなうことに専念し、天皇という日本に固有の歴史的・社会的存在の現実のあり方を社会科学的に明らかにするという方法はとらなかつた」⁵¹⁾と述べる。長谷川は、例として、天皇と国民の天皇にかんする法意識についての法学者の研究が非常に少ないことを指摘している。また奥平も、「憲法研究者の多くは、もっぱら憲法上の天皇制の限定解釈に努力を傾注し、それと『内なる天皇制』（「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」－筆者挿入）との関係は考慮の外におく傾向にあった」⁵²⁾と批判している。

戦後もっとも精力的に象徴天皇制問題を扱い、一貫して天皇の権威強化に警鐘を鳴らしつつ、「天皇を可能な限り無化すること」⁵³⁾を主張してきた横田耕一も、政府による旧天皇制度の慣行や様式の復活に対して憲法学者たちが当初なんらの疑義も提示しなかつたこ

とによって旧天皇制度の慣行が日常化し拡大してきたとする。彼にとってみれば、「天皇の代替わりにあたって初めて、本格的に天皇の戦争責任問題が俎上に上がるという事態は、憲法学界にとって名誉なことではない」し、日常的に進行する天皇の権威強力に対する「憲法学界の対応は場当たりのであり、対応が決定的に遅れることとなっており、それゆえ社会的効果を欠き、社会的役割を果たせないでいる」のであって、つまるところ「憲法学界の第一章解釈を支える実態認識には、天皇の権威強化の傾向にたいする過少評価がある」と言わざるをえない。実態分析を欠いた規範主義的考察ではあれ、象徴天皇制を研究対象にするならまだ良いのであって、横田によれば、天皇問題は憲法学界にあっては「きわもの」的に考えられていて、これに対する論文が少ない、すなわち発言しないという状況が顕著であるという。⁵⁴⁾

以上のような指摘によって、憲法学および憲法学界の現状における問題点と課題は明らかであると思われる。象徴天皇制の「きわもの」視は論外として、規範と現実とのギャップを顧慮しない考察や実態認識の欠除、また天皇の権威強化に対する過少評価は基本的に改められるべきである。また、現行憲法が制憲時の政治的妥協の結果として原理的に対立・矛盾する二つの原理を内在せしめているとしても、憲法解釈としてはこれを矛盾のない統一体系として扱わざるをえず、政策論や立法論はまた別の問題であるとしても、そこでは民主主義と象徴天皇制とが原理的に他を包摂、解消せずにはおかないような緊張をはらんだ対抗的原理であることが基本認識としてすえられなければならない。すくなくとも、両原理の「調和」的解釈が「日本的民主主義」の土壌になるような事態は避けられなければならない。「ほんの少し」の天皇制あるいは「可能な限り無化する」ことを意図する憲法解釈であっても、常にその運用の現実に敏感で批判的でないならば、足元をすくわれることになる。

三 象徴天皇制の虚実

(1) 非政治的であるが故に高度に政治的

象徴天皇制の実象（現実に機能している象徴天皇制）をその全体像においてもれなく記述しつくすことは、社会科学、人文科学の全領域をあげて取り組まなければ不可能であるような大きな課題である。したがってここでの作業は、限定された側面からの一面的分析たらざるをえないことをあらかじめ断っておく。

先に見たように、憲法学は可能な限りの限定解釈をおこなって、合理的で民主主義に適合するような「ほんの少し」の象徴天皇制を描こうとする。しかし社会科学的認識としては、「象徴」規定や「世襲」規定が旧天皇制のイデオロギーを引きずっていることは明らかであり、また実際の運用も旧天皇制の制度や慣行を維持、復活、利用する形で行われている。憲法解釈として「悪さ加減」をいくらかでも減らす限定解釈を試みても、文言上そこにはかなりのあいまいさが残り、現実に学説、運用、国民世論において自由な主観の投げ入れを許すことになっている。問題はやはり「象徴」規定にあり、それが「論議の焦点の理論的掘り下げ、いいかえれば明確化を閉す濃霧」となっている。そのことは制憲議会の論議でも明らかになったことであるが、現在においても「国民主権と世襲の天皇制度との理論的矛盾を、日常生活で支配的な感性面をぼかす世界へ誘うキー・ワードが、天皇の『象徴』性にほかならない」と言うことができる。⁵⁵⁾ 政府は、「象徴」規定を解釈や理由づ

けの根拠にすることによって天皇を外交上元首としてあつかい、また元号法制化と「君が代」を国歌とする行政指導を行い、さらに、天皇の刑事上の免責事由を説明している。そうしてみれば、この文脈においては、象徴問題は「法律問題ではなく、事実問題⁵⁶⁾」として検証されなければならないし、それは決して象徴天皇制の「周辺」問題ではなく、今日の核心問題でさえあるといえる。

憲法第四条は、「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。」と規定し、第三条は、「天皇の国事に関するすべての行為には、内閣の助言と承認を必要とし、内閣がその責任を負ふ。」と規定している。憲法学説はこの規定にのっとって、象徴天皇は非政治的・非権威的、無能力的、消極的存在であって、その国事行為も単なる形式的、儀礼的、榮譽的なものにすぎないという解釈を示してきた。つまり「単なる象徴にすぎない」という解釈論である。しかし菅孝行や天野恵一によれば、戦後天皇制は非政治的、非宗教的であるとする論理は「憲法理念のふりまくタテマエ」であり、「虚偽意識^{イデオロギー}」であって、現実に象徴天皇制が発揮している政治力、宗教性の威力を見えなくさせるものである。「憲法のトップにその位置と機能が規定されている制度が、どうして政治機構ではないとされ、神道の世界で『現人神』たりつづけている国家と国民統合の象徴が、どうして非宗教的存在であるなどといえるのか⁵⁷⁾」と言うのである。憲法規範のレベルではなく、あくまでも現実に機能している象徴天皇制を見ようとする。「戦後新憲法によって非政治的存在となった天皇が、政府を離れた存在でありながら、なぜ、無力化されず、代替のきかないある種の魔力を発揮しうる可能性を保持し続けているのか」、また「生活伝統、習慣、文化のなかにビルト・インされている、神聖なるものへの（畏敬・禁忌などの）対抛の仕方、それに規定された人間関係のつくり方、指針・行動の選択が、天皇及び天皇制に規定されてきたことによる、日本の特殊性⁵⁸⁾」こそが説き明かされなければならないとする。実に、このような視角こそ法律学とりわけ憲法学に不在だったのではなかったか。すでに見たように「連続性」に関わる実態的な側面が社会科学的に深められずにきたこと、そしてそれが課題として残っていることは、憲法学者の側も認めるところであった。

菅孝行によれば、戦後、「天皇制」という語で包括される内容の総体が相対化され弱体化されたのではない。戦後においてこそ天皇制は護持され、発展され、ますます完成された。「相対化され無化され崩壊へむかったのは、政治支配の機構・制度としての『天皇制』であり、『敗戦』にもかかわらず持続されているのは、住民の意識と存在の土俗的な様式としての『天皇制』である」。(憲法学における「断絶性」論の根拠としての、天皇の地位・地位の根拠・権能の三つのメルクマールは、政治支配の機構・制度の部分であったことになる。)問われるべきは、「政治支配の制度であると同時に、より包括的ななものか」であり、したがって「現象的な非連続性のなかに貫徹される連続性の質である」。以下、少し長いが菅孝行の主張の核心部分を引用する。

戦後天皇制は「象徴天皇制」を「条文」化する過程において、史上最高度の発展段階にある天皇制として自己を開示する端緒をひらいたのである。

これは決して逆説ではない。天皇制の最高形態とは、決して天皇親政を必要条件とするものではない。またファシズム的支配をもって最高度の達成と呼ぶものでもない。制度としての完成度とは、実体的な秩序の破綻を、国家の共同性の枢軸への不信や懐疑の集中から切り離し、幻

想の構造の中性的、あるいは無性的な性格を、あくまでも抽象的に維持しうるものとして成立させうるかを尺度として測られるものである。

天皇制はたしかに政治的な制度であると同時に、精神的な権威の機軸を持続的に保証するところの内面化された「制度」でもあるが、だからといって、つねに価値の中核たる天皇が末端にまで顕在化された意識として喚起されていることをもって高度であるというものではない。むしろ、このすぐれて人工的な出自をもつ制度が、あたかも自然であるかのごとく、どれほど内面化されているか、このすぐれて非身体的な作為の所産が、どれほどあたかも有機的な身体の如くに機能しうるかが問題であろう。あたかも自然的であり、あたかも身体的であるとは、自覚的であるよりも無自覚に、イデオロギッシュであるよりは、ノン・イデオロギッシュに、意志的であるよりは習慣的に、対自的であるよりは、即自＝対他的に、主観的であるよりは客観的に、決意によってよりは機能によって、天皇が価値の枢軸として維持されていることでなければならない。⁵⁹⁾

天皇を意識しない天皇制は、高度に組織された天皇制であり、それは、権威の顕在性を捨てることによって、匿名化しつつ内在化された天皇制である。いわば象徴天皇制は、意識される領域における天皇を無限に秘匿することによって、無意識の領域を無限に天皇にひきつけた天皇制であるといえる。意識された領域においては、天皇はほとんど非在化されていながら、構造的には、戦時下のファナチックな天皇制の組織状況をはるかに上廻る強力な組織性を保持しているのである。それは、天皇制打倒のスローガンに政治性を与えないまでに内面化された天皇制である。⁶⁰⁾戦後天皇制のもつ奥深い政治性とは、このような一見パラドキシカルな構造をもっている。

菅のいうところによれば、象徴天皇制は、史上最高度の発展段階にある天皇制である。それは、「無自覚的に」、「ノン・イデオロギッシュに」、「習慣的に」「即時＝対他的に」、「客観的に」、「機能によって」、価値の枢軸として天皇が維持されることによって、あたかも自然的であるかのごとく「内面化」され、「内在化」された天皇制であることによってそのようなのである。そして、そうであるが故に、象徴天皇制は政治から社会の隅々まで浸透し、民衆を無意識のうちにとりこみ、呪縛する。まさに国民権主義や民主主義との不適合、矛盾を感じさせないまでに。あるいはそれらの存立にとってさえ象徴天皇制は不可欠のものであるかのように。ここに非政治的であるが故に逆に高度に政治性を有する象徴天皇制の秘密がある。

無意識的で内面化された象徴天皇制とはまた、それが戦後日本の精神状況を規定する機軸としての体制的神話＝「政治神話」となっているとも語りえよう。「政治神話」が、「個人あるいは集団が、みずからの政治的思考や行動をそれに従って定める広義の精神的な座標軸」、また「マツキーバー流に言えば、特定の政治体制全体に拡散している雰囲気であり、体制が呼吸するところの空気⁶¹⁾」であると定義づけられるとすれば、それはまさに菅の象徴天皇制論と重なりあっているといえよう。あるいはまた菅の言うところは、日常生活のあらゆる領域に浸透して「自発的服従」を組織する「日本民族宗教としての天皇制⁶²⁾」という把握とも通底していよう。いずれの表現も、建前としては非政治的、非権威的とされていながら、実際には強力な国民統合と吸引力を発揮している、そしてまたそのようなものとして利用される象徴天皇制の奥深い根源的な政治性と政治力を顕著に対象化しているものといえることができる。それでは、このようなことはいかにして可能になるのか。次には、その今日的な仕掛け・演出のあり方を見ることにする。

(2) 儀礼的であるが故に高度に権威的

憲法上、象徴天皇制はひとつの制度であり、天皇職は憲法所定の「国事行為」をおこなうことを任務とする国家機関である。そして「国事行為」は政治上の意味や権能をもたない形式的、儀礼的行為と「解釈」されている。しかし、憲法第一章の各規定の文言は、素直に読めば、横田喜三郎が指摘したように、その外観上も内容上も合理的存在理由や国民主権主義との適合性において説明しうる枠をはみ出す部分が少なくないことが改めて確認されなければならない。

第一条の「象徴」という文言について、「この言葉の本来の意味は、十分にはっきりしているとおもわれる。具体的な、形のあるもので、抽象的な、形のないものを表現することである。ただそれだけである。」⁶³⁾と説明したとしても、その象徴が一体何を象徴するのかについては問題が残るし、それが情動的、あるいは文学的言葉であるが故に、そこには限りなくあいまいさが残り、神秘性を読み込もうとしても不可能なことではない。少なくともそのような解釈を許す余地はある。第二条の「世襲」も旧憲法の「万世一系」とそれほど異なるものではないともいえる。第五条の「摂政」も伝統的な天皇制度の用語である。また第六条の国会や内閣の指名に基づいて内閣総理大臣や最高裁判所長官を任命するという行為は、制度上天皇が国会や内閣の上位にあるかのような「印象」を与えるし、「あたかも天皇が政治的な権力をもっているように、誤解を起こさせる」⁶⁴⁾といえる。さらには第七条所定の各国事行為も、七、九、十の各号を除いて、極めて重要な国政に関わる行為であって同様である。これらの国事行為は、それが単に形式的、手続的、事務的行為であると説明されても、一般には、あたかも天皇の名において政治が行われているかのような、あるいは、国政の最高の地位に天皇があるかのような印象を与えることは否定できそうもない。結局、これらの国事行為の日常的な反復によって、一般には、天皇の政治性や権威性がくり返し国民の前に再生産されているといえる。

ところが、憲法所定の国事行為でさえ以上のような外観や印象を与えているにもかかわらず、現実には、さまざまな形で天皇を外交上元首として扱ったり、また制度化されていないいわゆる天皇の「公的行為」⁶⁵⁾の拡大によって天皇の政治性、権威性をさらに高めようとする試みが行われている。その例としては、47年以來の国会開会式への出席と「おことば」の朗読、50年以來の植樹祭や国民体育大会への出席、52年以來の全国戦没者追悼式への出席、52年以來の大臣等による「内奏」、64年以來の生存者叙勲、戦没者叙勲、そのほかオリンピック等への公式出席や、たび重なる「皇室外交」などをあげることができる。多くの憲法学者が違憲とするこのような「公的行為」の拡大が天皇の権威性を高めるための巧みな政治的演出であることは言うまでもない。また、皇居への一般参賀や地方巡幸、園遊会、相撲やプロ野球の観戦、アマチュアスポーツへの天皇杯、皇后杯の「下賜」、皇太子の結婚式の演出などによって、親しまれる皇室づくりにも腐心している。他方、皇室祭祀の維持温存や、天皇その他の皇族の伊勢神宮、明治神宮、靖国神社への参拝、皇室祭祀と結びついた「国民の祝日」の法定などは、天皇と神道との強固な結合を国民の前に反復顕示することによって天皇の宗教的権威性を高揚せしめる意味をもつ。さらに67年の「建国記念の日」、79年の元号法、77年、89年の学習指導要領による日の丸・君が代の教育現場への強制などは、旧天皇制下のシンボルや慣行の復活であり、これも天皇の神秘性や権

威性を増幅するのに有効な演出である。このコンテキストでは、宮内庁、マスコミが一体となつての菊タブーの演出や過剰な敬語報道、大がかりな皇室報道⁶⁶⁾、右翼テロによる暴力的威嚇なども決してその影響力を過少評価してはならない。⁶⁷⁾

以上のような、制度とその運用、また官民一体となつての多様な新演出やシンボル操作によって、天皇の神秘性、宗教性が維持され高められている。確かに上記の事柄はすべて、形式的、儀礼的な性格をもつものである。しかし、まさにそうであるが故に象徴性はますます高められ、神秘化される。儀式やシンボルや慣行は、民衆に対して理性的にではなく感覚的、情動的に、意識下においてではなく無意識下に訴え浸透する。それらは規則正しくくり返されることによって定型化され、規則的なものになり、なくてはならないものに転化していく。その意味や由来が問われることなく自然的なもの、伝統的なものとして受容されていく。「いきなり煮立った湯の中にカエルを入れたら、カエルはびっくりして跳び出してしまう。しかし水から入れて、ゆっくり熱を加えていけば、カエルはおとなしく煮られてしまう⁶⁸⁾」、ほんとうにカエルがおとなしく煮られてしまうかどうかは定かではないが、このカエルが煮られていく話は、国民主権下の民衆が無意識のうちに天皇を精神的価値と権威の枢軸として受け入れ、天皇を内面化していく仕掛をうまく説明していると言することができる。

ところでこの仕掛がいかに成功しているかは、「国民世論」の象徴天皇制の支持率の高さになって現われているかもしれない。政府や、新聞各紙の世論調査結果をみる限り、象徴天皇制支持者は、各時代を通じて70～80%を占めており、権限強化派と天皇制廃止派は、いずれもせいぜい10%程度にすぎない。⁶⁹⁾ もっとも10%程度をどう評価するかは大きな問題ではあるが。これらの調査から明らかになっていることは、①象徴天皇制は高度の支持を受けているが、特に近年その支持が強固となっていること、②戦前回帰型の天皇権限強化論は徐々に国民の支持を失っており、もはや国民のほんの一部にすぎないこと、③逆に天皇廃止論は徐々に支持者を増しているが、現在では国民の一割以下にとどまっていること、であり、国民の大勢は、どちらの側への変化も望まないほど象徴天皇制は安定しているといえるかもしれない。⁷⁰⁾

しかし、これらの世論調査で注目すべき点もある。たとえば、朝日新聞の調査によれば、⁷¹⁾ 「天皇は今と同じ象徴でよい」とする者が、78年－82年－86年－89年でそれぞれ82%－84%－84%－83%であるにもかかわらず、「今の皇室に親しみを持っている」とする者は、44%－41%－51%－54%であり、「親しみを持っていない」とする者は、47%－46%－37%－35%となっている。つまり象徴天皇制支持者が80%を越えながらも、国民の約半分しか「親しみ」を持っていない。この数字は、国民は単に制度変化を望んでいないだけで、天皇への心情的、情緒的なからみつきは決して大勢ではないことを語っているのではないか。また、象徴天皇制の支持・不支持を世代別にみた時、20代は約70%が支持、約30%が不支持であるが、加齢するに従って数字の開きが大きくなっていく。そのことは前述の仕掛が成功していることを説明していないか。さらにまた、象徴天皇制に対する国民の意識内容の変化や無関心、無感動とする者が増加している点も見逃すことはできない。⁷²⁾ これらの数字や傾向は、象徴天皇制の国民の無意識下への浸透とその呪縛力が、必ずしも運命的とか永久的とかとは言いえないことを語っており、国内的、国際的環境の変化や政府の政策、教育、マスコミなどの動向によって動揺し、変わりうるものであることを示していよう。そして、

そこに、上からの天皇の権威強化や暗黙の恭順の指示といった演出や仕掛けが行われているにもかかわらず、異なる原理である民主主義と象徴天皇制の相克・綱引きが依然として全社会的に継続していることが示されている。

象徴天皇制は、一方で民主主義と対立し摩擦や衝突を起こしながら、他方で象徴天皇制支持が国民の8割にのぼるという形で、民主主義と共存共栄しているというのが現実である。1958年、59年の皇太子の婚約発表と結婚式、そしてその後の皇太子一家の妊娠、出産、子どもの入学等を過剰演出することにおいて「マイホーム天皇制」、「週刊紙天皇制」、「愛される天皇制」とヤユされた非権威的な「大衆天皇制」が華々しく出現したが、59年の時点で松下圭一は民主主義と共存する天皇制の「シクミ」を的確にとらえた。松下は皇太子と美智子が「大衆」にとって「スターの聖家族」となり、歓呼と憧憬の対象と化したことによって神権的な旧天皇制思想が崩壊し、ここに天皇制の機能と構造の一大変化が起きたことをみた。そして大衆社会状況を背景として、君主が「大衆憧憬のシンボル—すなわち『国民の総意』の象徴」となることによって、天皇制は「脱政治化」しながら、政治を超越する存在となって「最もすぐれてその政治効果を現わす」ものになるとみた。「皇太子は、いわば『戦後民主主義』—新憲法の象徴となっている」、「もはや絶対君主制の再版は不可能である」と断言した。松下によれば、君主が残存しているヨーロッパ諸国と同様、大衆デモクラシーこそが天皇制に新しい栄養を補給する。これは、大衆社会状況と大衆デモクラシーの心理状態が天皇制の基盤であるという主張、つまり「大衆」自らが天皇制を支えているとする主張である。もちろんその背後にはマスコミと独占資本がある。⁷⁴⁾

このような松下の分析は大筋で肯定できる。しかし、「天皇は、政治的軍事的性格を喪失して、文化的かつ家庭的性格をもつようになる」、「『家庭』こそが大衆天皇制のシンボル価値である」という分析は楽観的にすぎたかもしれない。なぜなら、60年代、70年代を通じて一層天皇の権威強化がはかられ、⁷⁵⁾80年代に入って軍事的ナショナリズムの再編と天皇制の復権がパラレルに進められたからである。⁷⁶⁾しかしそれにもかかわらず、象徴天皇制と民主主義との共存の現代的形態を鋭く描出した点において松下の「大衆天皇制」論は先駆的なものであった。「こうして天皇は、憲法上の権限をほとんど持たないとしても、日本の大衆デモクラシーを空洞化するためのイデオロギッシュな役割を果たしていくとみてよい」という指摘は、憲法典と現実とにおける象徴天皇制の虚実の認識として読むことができる。⁷⁷⁾

四 「日本の民主主義」の問題性

これまでの叙述で、象徴天皇制とそれを許容する憲法解釈論や民主主義論について、折にふれて問題点を指摘してきたが、最後に改めて象徴天皇制がいかに民主主義と矛盾し、それを空洞化するものであるかについて簡単にまとめておく。

(1) 民主主義と象徴天皇制の原理的不一致

ポツダム宣言は、日本を占領することによって、軍国主義の解体と「民主主義的傾向の復活強化に対する一切の障礙を除去」し、「日本国民の自由に表明せる意思に従ひ平和的傾向を有し且責任ある政府が樹立せらるる」ことを目的とした。占領政策はこの宣言を根本規範として遂行され、地主制度、財閥、軍隊が解体され、「家族主義国家観」、天皇の

神格性が否定され、学校教育が改革されたことによって旧天皇制を支えた基盤はラディカルに崩壊させられた。こうして「占領中に天皇制は土台から上層まで変わり、残ったのは天皇だけ⁷⁸⁾」ということになった。武田清子によれば、「政治権力を持たない、象徴的存在としての『天皇』を保持しながら『天皇制体制』をラディカルに解体するという方法」による日本の民主化は、「占領軍の単独の決定であるよりは、日本人のものの考え方を打診しながら、たどりついた、妥協の結果、彼らにとっての次善の策（西洋的民主主義ではなく）だった」という。そして当時の日本人が、この民主化に反発・抵抗せず、むしろそれに呼応し、解放を感じ肯定した背景を次のように説明する。「日本国民のふところ深くに、つまり、国民の生活レベルにおいて、明治期から大正期を通して、この『新しい価値』（民主主義）に相呼応する要素が、地下水のように姿を没しながらすでに内在していたことを指し示すものではなかったらうか⁷⁹⁾。」と。

この武田の指摘は、二つの意味で当てていると思われる。一つは、当時の改革とその受容の説明のしかたとしてであり、もう一つは、象徴天皇制を支える思想的基盤を明治期以降のわが国の「民主主義」の系譜に求めている点である。もちろん武田も、美濃部達吉の天皇機関説や吉野作造の民本主義論を含む大正デモクラシー期の「デモクラシイノ民本主義的天皇観」は「徹底した真の民主主義とはいえぬと批判される要素を含みながらも」という留保を付して語っているのではあるが、いずれにしろ、象徴天皇制を支える思想的基盤が明治期以降の「民主主義」に求められている点が重要である。

同じことは、わが国の「自由主義」についても語りうる。赤坂憲雄は次のように述べる。「象徴天皇制の思想的な生みの親ともいうべきは、戦前に天皇制から距離をとり、むしろ醒めた眼差しを保ちえたがゆえに軍部の弾圧を蒙ることのあった、いわゆる自由主義者かそれに近い人々であったのだ。この逆説はしたたかに重い⁸⁰⁾」と。しかし、とはいえ、旧憲法体制下と戦後の出発点における天皇制との関係でのわが国の民主主義と自由主義の役割をこのように語りうるとしても、このことは、逆に言えば、日本の民主主義や自由主義は常に天皇制との妥協や共存を強いられ、そのことによって「真の民主主義」や「真の自由主義」から遠ざかり歪まざるをえなかったということでもある。それ故に、ここに「日本的民主主義」の成立の背景を見ることができるとともに問題の所在も明らかである。したがって、ここで改めて民主主義原理と象徴天皇制との基本的不適合・矛盾を見直しておくことにする。

今日の憲法解釈学は、すでに見たように、象徴天皇制の弊害ができるだけ小さくなるように、それが民主主義と適合しうるように解釈論を展開するが、それでもそこには憲法所定の自由と平等に対する不適合部分が残らざるを得ず、軽視しがたい政治性と政治力があることを指摘する。しかし戦後直後の横田喜三郎ほどには民主主義と象徴天皇制との原理的矛盾を強調しはしないのではないか。横田は、象徴天皇制批判の先駆的業績である前出の『天皇制』の末尾を、「ただ、根本にさかのぼって、民主主義との関係からいえば、天皇制が本質的にこれと一致しないものであることは、どこまでも忘れてはならないことである。」という文章で結んでいるように、平等を民主主義の根本観念としてとらえる視角から天皇制の批判と「日本的民主主義」の批判を展開した。

横田によれば、現行憲法においても天皇は依然として一種の特殊な地位と権能を有しているが、これはすべての人間が人間として同等の価値をもち、同等の権威と尊厳を有する

という平等の原則に反するが故に民主主義と一致しない。また「日本の特殊な国がらを理由に、西洋の民主主義を日本にあてはめるのは適当でないという説」があるが、それは「日本人がいままでおのれを空しくして天皇に奉仕したとしても、それは天皇制のもとに封建と専制にならされ、個性の意識も自我の自覚もなく、自由の価値も平等の意義も理解しなかったことによるものである」。「日本には、ルネッサンスも啓蒙思想もなかったから、個性と自我、自由と平等の価値も意義もわからなかった。かえって、極端な国家主義と封建思想のもとに、天皇への忠誠と国家への奉公だけを教えられた。天皇と人民の対立がなく、民主主義の思想がなかったとすれば、それは日本人の無知によるものであり、この無知に⁸¹⁾基く奴隸的な服従の習慣によるものであった」。

このような横田の説明に対して、小林直樹は、「無知」や「遅れ」で説明するよりも、「明治国家権力とそのイデオログ達⁸²⁾が、きわめて巧みな方法と道具だてで国民の洗脳に成功した、という解釈」がより真実を衝き当てていると批判しているが、横田の文脈の中心は、天皇制が、民主主義の基盤としての個人主義や民主主義の根本原則としての自由や平等と一致しないという点にある。あくまで横田は、「純粋に理論的には、天皇制を維持する理由はないといわなくてはならない」、「厳格に言えば、天皇制というものは、本質的に、民主主義とは一致しないものである⁸³⁾」ということを主張したのである。理論における民主主義と象徴天皇制との不一致・矛盾は、実際にははるかに増幅し、後に見るように、象徴天皇制は基本的人権の抑圧の根拠とさえなるのであるから、その状況の克服のためにも、象徴天皇制に対する理論的批判はいささかも緩められてはならない。その不一致・矛盾は、常になら譲歩することなく繰り返しふまえられなければならない。

しかるに横田が、「天皇制についても、多数の人がそれを維持しようと欲するならば、それを維持することが、民主主義に適するともいえよう。たとえ合理的な理由がなく、たんに感情に基き、伝統にしたがうのであるとしても、それを尊重しなくてはならない」と述べる時、そこには、真の民主主義を実現したいとする横田の現実に対する限りない無念さが現われていないか。前述の「日本人の無知」や「無知に基づく奴隸的な服従の習慣」ということばも、この文脈で読むと、それは日本人の民主主義意識の低さに対する横田の無念さの投影であると思えることができる。

かつて、ワイマール共和国の誕生について、次のように語られたことがあった。「民主的なワイマール憲法によって、真の政治への扉が開かれた時、ドイツ人は、宮殿に嘆願に行った農民たちがどう行動したらよいのかほとんど分からないように、ぼかんとして戸口に立っていた⁸⁴⁾」と。ワイマール共和国においても、民主主義の主体的担い手は未成熟であった。当初から隆盛であった保守的・反動的諸潮流は、ワイマール民主主義を「西欧的民主主義」と見なして攻撃し、これに「ゲルマン的民主主義」を対置した。そして1932年、ナチズムの台頭によってワイマール民主主義が崩壊の危機に瀕した時、民主主義の法哲学者ケルゼンは、「民主制が最も民主的な方法で廃棄される」ならば「自由の理念は海底に沈み行くのである⁸⁵⁾」と述べて、抵抗すべくもない無念さを表明したのであった。このワイマール共和国の出生時の状況は、民主主義を支える主体の欠除という意味で戦後日本と酷似しているが、しかしその運命たるやどうであろうか。ケルゼンは、民主主義が崩壊していくのを無念に思ったが、ケルゼンを学問的な師と仰いだ横田は、新しい時代の幕開きの時に民主主義実現の不徹底さを無念に思った。民主主義の実現という点では出発点は逆である。

ワイマール共和国では、はじめに「西欧的民主主義」が憲法に実現したが、戦後日本では「日本の民主主義」が謳歌された。ワイマール共和国では、「西欧的民主主義」が「ゲルマン的民主主義」によって崩壊させられた。終わりも逆であるとすれば、現代日本では「西欧的民主主義」が実現しなくてはならない。もちろんこのようなアナロジーは作為的なものではあるが。ワイマール民主主義の苦悶と悲劇は現代日本のすぐれた教訓とされなければならない。⁸⁶⁾したがって、民主主義と象徴天皇制との調和ではなくその原理的な矛盾・不一致こそが、わが国における民主主義の実現のために繰り返し強調されなければならない。両者の原理的矛盾は解釈論で最小値に留めることができるとしても、「象徴」規定に基づいて天皇の「公的行為」が大幅に拡大されていく現実を見る時、そのことは強調されてもされ過ぎることはないであろう。

(2) 民主主義を空洞化させるコンフォーミズム

1989年1月9日、「即位後朝見の儀」が国事行為として行われ、新天皇が「お言葉」を述べた。この中で新天皇明仁は、「皆さんとともに日本国憲法を守り、これに従って責務を果たすことを誓い」と述べ、大方の好評を得た。たとえば色川大吉でさえ、「憲法順守を繰り返され、平和主義の立場をとられたことは評価できる。憲法改正論者にとっては、都合の悪い話であろう」と語った。⁸⁷⁾しかしここには二つの問題があった。一つは「お言葉」は内閣の作文であり、それ故に、お言葉には内閣が期待する天皇像が表現されている。内閣が『期待される天皇像』を天皇に演じさせたにもかかわらず、マスコミはこれをあたかも天皇自身の言葉であるかのように報道した、という点であり、もう一つは、「皆さんとともに日本国憲法を守り」ということが憲法99条の趣旨に反するという点である。つまり憲法を守る義務は天皇にあり、国民にはないのであって、それが立憲主義であることを考えると、「皆さんとともに日本国憲法を守り」という言い方は立憲主義の基本原則を曖昧にするという点である。⁸⁸⁾

ここでは前者のみを問題にするが、天皇のすべての国事行為は「内閣の助言と承認」に基づいて行われるものであるにもかかわらず、天皇の「お言葉」が天皇個人の発言であるように受けとられるということは一体何を意味しているであろうか。それは一見、天皇が政治の舞台上で独立して一人歩きしていることを意味していないであろうか。国民や内閣から独立し、それから超越した存在として天皇があるようにイメージされるとすれば、時の政府はそのような見せかけの構造を知り抜いた上で天皇に発言させるということが可能になる。いわば政権党による天皇の政治利用である。清水陸はこのような事態を内閣による助言と承認の制度の運用が「天皇に、いわば“根回し”的機能を営ませる役割を果たしている」ととらえ、渡辺治は「戦後政治の中では、天皇制はもはや独自の政治主体ではなく保守政治勢力の従属変数、すなわちその利用の対象となっている」ととらえている。⁸⁹⁾

天皇の「お言葉」を彼自身の内発的発言であるかのように演出し、それを最大限に利用するという政府の姿勢は、天皇の後に竹下首相が読みあげた「奉答文」にも現われていた。竹下は次のような言葉を使った。「謹しんで申し上げます」、「お言葉を賜りました」、「天皇陛下を国民統合の象徴と仰ぎ」、「お誓い申し上げます」。ここには、国会で指名された内閣の首長が天皇の臣下であることが演出されているのであり、そう演出することが天皇の政治的利用価値を一層高めるという計算があったにちがいない。かつて松下圭一は、「象

微としての天皇は君臨すれども統治しない。しかしまた、憲法上は大衆も君臨しているけれども統治していない。これこそが大衆天皇制の矛盾である。では誰が『統治』しているのか。」と問い、この問いが「日本における大衆デモクラシーの構造そのものを問うことになる⁹¹⁾」と述べたが、天皇に対して内閣の首長（国民の代表）が臣下の位置に立ったということは、まさに国民主権原理の否定であり、統治者が一体誰であるかを極めて不透明なものにしたとすることができる。竹下の言葉が示した臣下としての姿勢は、旧天皇制下における天皇と臣民の関係における精神的、身分的ヒエラルヒーを見事に再生するものであった。国民の主権者としての意識と立場は、感性レベルにおいてではあれ、しばし眠りこまされたことはまちがいない。

ところで、このように天皇を精神的高みにおくことは、憲法第一条の象徴規定とあいまって、天皇に対する禁忌感を増幅させる。このタブー意識は、過剰な敬語を使い、批判は全くしないマスコミの天皇報道によって日々無意識のうちに社会の末端まで行きわたり、民衆を呪縛する。マスコミにとっては、戦争がネガティブ・タブーであるのに対して、天皇は決して批判してはならないポジティブ・タブーである。この天皇に対するタブー意識が根底にあって、前天皇の病臥から死去に至る期間、未曾有の自粛コンフォーミズムが日本中を席卷した。この天皇との関係におけるコンフォーミズムの構造こそ現代の「大衆天皇制」の成立構造であろう。栗原彬は、政府のシナリオが通達や命令や協力の要請というかたちで下においていき、社会の中間的意思決定を媒介することによって権力の移譲と増幅が行われた過程を、テレビ、銀行、映画、中央市場、警視庁交通部、「八王子市民の会」について分析しているが、その結果を次のように要約している。「中間リーダーによる決定と執行が行われ、しかも『天皇のことだから』という理由で、納得しがたいと思いながらも横並びに従ってしまう。さらにそれは市民が自発的に行ったのだという、自発性のカモフラージュがなされる。」⁹²⁾と。

天皇に関するコンフォーミズムの構造は、権力-中間団体-民衆の重層構造において見る必要がある。権力は、制度運用や旧天皇制のシンボルを駆使することによって天皇の神聖性、権威性の強化を演出し、マスコミや企業、それらの協会や連合会、また各種の地域団体といった中間的任意団体が社会的に同調・画一化を強制し、民衆がタブー意識と事大主義においてそれを受容するという構造である。自粛コンフォーミズムは決して自発性に基⁹³⁾づいて発生したのではなくて、上からの「任意的強制」と中間団体による社会的コンフォーミズムの組織化によって現われたことを見る必要がある。

この場合ひとつの問題は、社会的コンフォーミズムが政治的な次元の抑圧と結びついてるか否かという問題である。樋口陽一、大獄秀夫は中間団体によるコンフォーミズムの危険性を強調しながらも、「現時点でそれがポリティカル・オペレーションに結びつくところまではいっていない⁹⁴⁾」ということと同意している。確かに弔意の強制や自粛は政治的強制によるものではなかったし、それに同調しなかったとしても権力による抑圧が政治機構を通じて全社会的に行われた訳ではない。しかし国権の最高機関である国会で、前天皇の葬儀と新天皇の即位に関わる問題が不謹慎であるという理由で論議されなかったという事態や、地方議会で天皇の戦争責任を主張した議員を問責決議し議会内での言論の自由を抑⁹⁵⁾圧した事例（東京都議会、北海道議会）は、コンフォーミズムがすでに政治の次元で準備されつくり出されていることを意味しているのであって、このことは過少に評価すべき

ではない。また前天皇の葬儀前後の都内で、警察権力によって国民の日常生活と表現の自由を抑圧する「戒厳令」に似た体制がしかれたことは、常日頃の天皇と皇族の周辺に対する過剰警備とともに、天皇制と政治的抑圧が連動していることを現わしているといえる。もっとも、そのことと治安維持法や不敬罪等による戦前の政治的圧制の体制とは明確に区別されなければならないことは言うまでもないが。

しかし、基本的に、天皇に関するコンフォーミズムは、一方において強制的同調や画一化を促し、他方において、それに従わない者は排除、抑圧、暴力を加えるという構造にあることは否定できない。その構造を池田浩士は次のように指摘する。

日本の天皇制というのは、ちょうど、放蕩息子が悔い改めて帰ってきた時に父親が温かく迎えてやるのと同じように、慈父が息子に対するような対し方で、いわゆる赤子といわれた臣民を温かく包摂する側面をもつ。包摂できない存在、それに対しては徹底的に残酷な弾圧をもって立ちむかってくるということです。これは不可分の盾の表裏どころか全く同じことの二つの表われ方として、天皇制というのは機能しつづけてきたということです。⁹⁶⁾

天皇制に反対し、それに包摂されることを拒否する存在に対する抑圧は、国民の人権に対する侵害として現出する。人権侵害は、表現の自由、思想・信条の自由（政教分離原則）、学問の自由・教育の自由、人身の自由、法の下での平等に対する抑圧として現われ、「天皇を敬愛ないし崇拜しない者には『非国民』のレッテルが貼られ、排除される」ことになる。⁹⁷⁾ こうした人権侵害は、社会的レベルにおいてだけでなく、国家権力によっても行われているのであって、その点を過少評価してはならない。しかし、この点は、過大に評価されてもならないのであって、たとえば、本島長崎市長の「天皇の戦争責任はある」という発言に対するリアクションは、目下のところ、社会的レベルにおける「刃物と銃弾」による脅迫にとどまっている。

しかし、特筆しなければならないのは、学校教育での文部省による強制的な天皇制イデオロギーの注入である。ここでは、日常的に日の丸・君が代が「義務づけられ」ており、前天皇の葬儀に関しては半旗掲揚・黙とうの「要請」が行われた。また、文部省告示の学習指導要領では1968年以来「天皇についての理解と敬愛の念を深めるようにすることが必要である。」（小六社会）とされ、さらに文部省発行の1989年の『小学校指導書』では「我が国の国歌の意義の指導に当たっては、憲法に定められた天皇の地位についての指導との関連を図りながら、国歌『君が代』は、我が国が繁栄するようにとの願いをこめた歌であることを理解させるよう配慮する必要がある。」⁹⁸⁾と記述した。他方、教師が国旗、国歌指導に違反した場合には文部省として処分もありうるとするなど、普通教育の現場では、子どもにも教師にも思想・信条・良心の自由や学問・教育の自由が決定的に否認されている状況がある。子どもたちの生き方や内面の形成にかかわるすぐれて精神的文化的営為である教育の場で、権力的、強制的に天皇崇拜イデオロギーが注入される事態は、いかなる意味でも憲法、教育基本法における国民主権、個人主義の理念に背反し、これを否定するものである。1976年5月21日の学テ最高裁判決は、教育基本法の理念を、「戦前のわが国の教育が、国家による強い支配の下で形式的、画一的に流れ、時に軍国主義的又は極端な国家主義的傾向を帯びる面があったことに対する反省によるものである」と述べたが、この反省は残念ながら現在の教育にもあてはまる事態になりつつあると言わざるをえない。もっともこの天皇制イデオロギーの注入は復古的なものへの回帰とか戦前への逆戻りではな

く、国際化時代における日本人の精神的統合あるいはアイデンティティの強調のための、すぐれて現代的な狙いに基づくものであることを見ておく必要がある。

最後に、J. S. ミルの『自由論』に言及しておかなければならない。ミルは民主主義を危うくするものとして、官憲による政治的専制以上に「多数者の専制」を強調したが、その危険性について、「社会的専制は、ふつう、政治的圧迫の場合ほど重い刑罰によって支えられてはいないが、はるかに深く生活の場に食いこんで、魂そのものを奴隷にしていまい、これから逃れる手段をほとんど残さない⁹⁹⁾」と述べている。この指摘は、まさしく天皇との関係でのコンフォーミズムの危険性と対応している。天皇コンフォーミズムが社会的専制として機能する時、そこでは、批判の自由や個人の主体的自立が阻害され主権者としての自覚が希薄化される。これこそまさしく民主主義の機能不全である。その意味で、天皇制批判の自由こそわが国の民主主義定着度の、あるいは健全度のバロメーターであるといえよう。¹⁰⁰⁾個人の多様性や多元的価値観を否定し、国民としての情緒的同一化をはかり、それに従順でない者を異端として排除し、その人権抑圧の根拠として象徴天皇制とそのイデオロギーが機能するかぎり、わが国における民主主義の確立は未だ彼岸のものと言わなければならない。

1989年に吹き荒れた天皇コンフォーミズムは、人びとをして、「戦後民主主義」の全否定や戦前・戦中の暗い時代への逆戻りを予感させたかもしれない。しかし戦前の神権的・絶対主義的天皇制への復帰は、わが国のおかれた国際的環境や戦後40余年の「民主主義」¹⁰¹⁾経験、またアジア諸国の日本への視線などを考えるとありえないことのように思える。また高度の科学、技術の発達と神権的天皇制イデオロギーとの不調和、不釣合は余りにも明らかである。したがって今日、民主主義を許容し、それと共存させる現代的装いで象徴天皇制とそのイデオロギーという側面が注目されることになる。それ故に、これまで述べてきたように、民主主義と象徴天皇制は相異なる対抗的原理であり、したがって両者の共存はわが国の民主主義を歪め、民主主義確立の障害となり、その否定の可能性すら秘めているのだということが、象徴天皇制の第二の時代のスタートにあたって改めて確認され強調されなければならないと考えるのである。

注)

- 1) 樋口陽一「四つの89年—人権宣言200年を考えることの意味—」思想1989年9月号23頁。
- 2) 菅孝行『戦後民主主義の決算書』6-7頁(農文協, 1985)。
- 3) 池田浩士『文化の顔をした天皇制』15頁(社会評論社, 1986)。
- 4) 樋口陽一「『建国ノ体』と『海外各国ノ成法』の間—憲法の何が問われようとしているのか—」世界1981年6月号50頁。
- 5) 竹内好『近代の超克』111頁(筑摩叢書, 1983)。
- 6) 丸山真男「原型・古層・執拗低音—日本思想史方法論についての私の歩み—」武田清子編『日本文化のかくれた形』129頁(岩波書店, 1984)。
- 7) 同上, 148頁。
- 8) 武田清子『天皇観の相剋—1945年前後—』7頁(岩波書店, 1978) 大日本帝国憲法下の天皇制とその運用方法の「健全な」二重構造が、同憲法の生みの親・伊藤博文の当初からのねらいであったことは、とりわけ久野取・鶴見俊輔が指摘したところであった。『現代日本の思想—その五つの渦—』117頁以下参照(岩波書店, 1956) そこでは次のように書かれている。「注目すべきは、天皇の権威と権

力が、『顕教』と『密教』、通俗的と高等的の二様に解釈され、この二様の解釈の微妙な運営的調和の上に、伊藤の作った明治日本の国家がなりたっていたことである。顕教とは、天皇を無限の権威と権力を持つ絶対君主とみる解釈のシステム、密教とは、天皇の権威と権力を憲法その他によって限界づけられた制限君主とみる解釈のシステムである。はっきりいえば、国民全体には、天皇を絶対君主として信奉させ、この国民のエネルギーを国政に動員した上で、国政を運用する秘訣としては、立憲君主説、すなわち天皇国家最高機関説を採用するという仕方である。」同上132頁。また同書では、「密教は、上層の解釈にとどまり、国民大衆をとらえたことは、一回もなかった」(133頁)と述べているが、これに対して、小田実は次のように述べる。「私は、やはり、国民大衆にあって、『顕教』的天皇観と『密教』的なそれと二つがあったのだと思う。二つは切れ目なく、はっきりとどこまでがどちらということもないほどアイマイに日常性のなかで結びついていて、むしろ、その結びつきにこそ、天皇制支配の本質があったのだろう。二つのどちらかが『たてまえ』であり『ほんね』であったとかいうようなことはなかった。『たてまえ』と『ほんね』もズルズルとつながっていて、自分にも二つのものの区別が明らかでなかった状況—それを国民大衆も(おそらく、支配層同様に)もっていたのではなかったろうか。』『私と天皇・人びとのなかの天皇』126頁(ちくま文庫, 1988)

- 9) 武田清子, 前掲書325頁。
- 10) 同上, 251頁。
- 11) ジュリスト933号249-251頁(1989年5月)詳細に論じたものとして矢野主税「所謂人間宣言について」第一経大論集第12巻4号(1983), また武田清子, 前掲書258頁以下, 針生誠吉・横田耕一『国民主権と天皇制』186頁(法律文化社, 1983)参照。
- 12) 芦部信喜・佐藤功・田中英夫・福田欽一「(座談会)象徴天皇制の42年と今後の課題」ジュリスト933号3頁。
- 13) 衆議院本会議, 6月25日。清水伸『逐条日本国憲法審議録』第一巻250・412頁(原書房, 1976)。
- 14) 貴族院本会議, 8月29日。同上263頁。
- 15) 衆議院本会議, 6月26日。同上211頁。
- 16) 横田耕一「象徴天皇制論ノート2 制憲議会における天皇像—発言による構成—」社会科学論集第18集, 92, 93頁(1978)。
- 17) 横田耕一「制憲前後の天皇像—象徴天皇制の解釈における“連続性”と“断絶性”序説—」法政研究45巻1号44頁(1978)。
- 18) ジュリスト938号189-190頁(1989年7月)。
- 19) 渡辺治「現代天皇制の形成—吉田茂の天皇論を素材にして—」思想と現代15号53頁(1988)。中曽根は1973年に次のように語った。「わたしは日本の天皇は、むかしから今日まで本質的性格はいまの象徴天皇的存在であったと思っている。天皇が二千数百年の歴史の中で維持されてきたのは、実際は政治権力を持たないで、その政争や勢力闘争の渦中に入らず、すべての勢力の上に超然としていたからだろうと思う。…これはいわば象徴天皇だ。実権のない精神的求心力としての天皇である」。渡辺治「現代政治構造の中の天皇制—1980年代における復権とその矛盾—」歴史学研究1989年4月号23頁。
- 20) 教育學術新聞1983年5月18日, 同年5月16日の「総理と教育を語る集い」における演説。
- 21) 渡辺治「現代天皇制のゆくえ」教育507号13頁(1989年4月)
- 22) 同上14頁以下参照。また渡辺治「中曽根康弘と天皇—戦後保守政治のなかの天皇1~3(続)」法律時報61巻6号~8号(1989)における中曽根の民主主義論に注目されたい。

- 23) 上山春平・江藤 淳「国家の連続性と文化の継承について」諸君1985年5月号37頁。
- 24) 上山春平・梅原猛・矢野暢「座談会，日本史の中の天皇」中央公論1988年11月号78頁。
- 25) 池田浩士，前掲書241頁。
- 26) 松本健一・鈴木貞美・竹田青嗣・笠井潔「座談会，戦後思想と天皇制」季刊文芸1986年春季号296頁。
- 27) 同上，305頁。
- 28) 柄谷行人・松本健一・笠井潔「座談会，天皇制－抑圧的融和の弁証法」季刊文芸1986年夏季号253頁，柄谷の発言。
- 29) 鷲田小弥太『天皇論』220頁（三一書房，1989）。
- 30) 憲法学のほとんどが指摘するところであるが，たとえば清水伸は次のように述べる。「日本国憲法は，わが国の伝統的な政治思想と体制に，英・米を源流とする基本的人権尊重と近代民主主義の思想が合流し，その間の協調と合作によって生れたとみることができる。」『逐条日本国憲法審議録』第一巻7頁。
- 31) 日本国憲法「第一章天皇」の外観とそれが持つ意味について，奥平康弘「日本国憲法と『内なる天皇制』」世界1989年1月号115頁以下参照。
- 32) 針生誠吉・横田耕一『国民主権と天皇制』4頁。
- 33) 同上，7，8頁。たとえば佐藤功は次のように述べる。「純粹に論理的に見る限り，『国民主権』と世襲的天皇の制度とは，所詮，遂に相容れないものであることは否定できない。日本国憲法は，それを，天皇を『象徴』たるにすぎないものとすることによって，可能な限り両立せしめようとした。『象徴』天皇制は，純粹論理的には両立し得ないはずのこの『国民主権』と天皇制とのまさに接点にはかならないのである。」「日本国憲法と現代天皇制－象徴天皇制の原点と周辺」法学セミナー増刊『現代天皇制』10頁（日本評論社，1977）。
- 34) 横田耕一「日本の公法学における憲法第一章（戦後）」ジュリスト933号69頁。
- 35) 憲法解釈学説における「連続性」と「断絶性」の問題に関しては，以下の横田の諸論稿を参照。「制憲前後の天皇像」法政研究45巻1号，「統治構造論における『連続性』と『断絶性』－憲法第一章を中心に－」公法研究40号（1978），針生・横田，前掲書285頁以下。また，佐藤幸治は連続性－「宣言の規定説」と断絶性－「創造の規定説」を検討して，「日本国憲法の場合は，従来の制度に修正や限定を加えつつ継承的に『創設』するということはあることであり，天皇の制度はまさにそのようなものであった」として継承的「創設」説を述べる。「国事行為と政教分離」ジュリスト933号103頁。他方，天皇裕仁には，「戦前と戦後の憲法上の断絶という意識は全くなかった」といわれる。「内奏」をめぐる抗争について渡辺治「現代天皇制の形成」45頁以下参照。
- 36) 宮沢俊義著芦部信喜補訂『全訂日本国憲法』52頁（日本評論社，1978）。
- 37) 横田耕一「統治構造理論における『連続性』と『断絶性』」120頁。また横田は，「解釈において断絶しているということを強調している人は，実態的にはだいたい逆に，それは連続しているということを前提にしてやっています」と述べている。長谷川正安ほか「シンポジウム，天皇制と法－『昭和天皇制』の憲法学的総括」法律時報61巻6号29頁（1989年5月）。
- 38) 針生・横田，前掲書，286頁。
- 39) 横田喜三郎『天皇制』96頁（労働文化社，1949）。
- 40) 同上，110頁。
- 41) 同上，114頁。

- 42) 笹倉秀夫「〈象徴〉とは何か―その法哲学的検討―」世界1989年4月号123頁。
- 43) 小林直樹『新版憲法講義上』147頁（東大出版会，1980）。
- 44) 同上，149頁以下参照。
- 45) 小林直樹「象徴・君主・元首―象徴天皇制の基本性格」ジュリスト933号87頁。
- 46) 同上，88頁。
- 47) 小林直樹「現代天皇制論序説」法律時報48巻4号22, 23頁（1976年4月）また同「天皇制についての覚書―その機能と正当化理由を中心に」ジュリスト542号19頁（1973年9月）注45）論文88頁。
- 48) 奥平康弘「日本国憲法と『内なる天皇制』」125頁。
- 49) 小林の前掲諸論文のほかに，同「日本における保守支配の社会構造―天皇制の社会的基盤」法学セミナー増刊『天皇制の現在』（日本評論社，1986）も参照されたい。
- 50) 小林直樹「現代天皇制論序説」21頁。
- 51) 長谷川正安「天皇制の法的諸問題」法律時報48巻4号9頁。
- 52) 奥平康弘，前掲論文，122頁。
- 53) 横田耕一「日本国憲法における天皇の原点と現点―在位60年式典を契機に天皇の権威化の動きを考える」法律時報58巻5号13頁（1986）。
- 54) 横田耕一「日本の公法学における憲法第一章（戦後）」参照。
- 55) 清水陸「国会審議の中の憲法第一章」ジュリスト933号44頁。清水はまた，「法的用語になじまない『象徴』という，情動的な文言が，天皇に憲法上認められる権限の根拠として解釈されることになれば，天皇の権限は際限なく拡がることになる」という。同「政治制度と天皇―議會制民主主義」法律時報61巻6号8頁。
- 56) 長尾龍一「天皇制論議の脈絡」ジュリスト933号31頁。
- 57) 天野恵一『皇室情報の読み方』7-13頁（社会評論社，1986）。
- 58) 菅孝行『天皇論ノート―天皇制の最高形態とは何か』iii頁（明石書店，1986）。
- 59) 同上，15頁。
- 60) 同上，24頁。菅はまた，「戦後民主主義の無意識の領域は，客観的にはまさに，戦後的な天皇制として機能している」と表現し，そこにおける民主主義を「無意識の天皇制民主主義」と呼んでいる。26-27頁。
- 61) 宮田光雄『現代日本の民主主義―制度をつくる精神―』40頁（岩波書店，1969）。もっとも宮田は，「《象徴》天皇制を中核とする復古的ナショナリズムの神話」を現代日本の政治神話の構成契機のひとつとして位置づけているが（同書47頁），宮田のコンテキストとは異なる意味で「現代日本の政治神話」を考えることもできよう。
- 62) 栗原彬「日本民族宗教としての天皇制―日常意識のなかの天皇のモジュール―」世界1989年4月号92頁以下。
- 63) 横田喜三郎，前掲書279頁。
- 64) 同上，281頁。
- 65) 新しい文献として中村睦男「国事行為ないし天皇の公的行為」ジュリスト933号115頁以下参照。また「公的行為」に関する政府答弁についてジュリスト933号293頁以下参照。
- 66) 植樹祭，国体などの出席やプライベート旅行などを除いて，「恒例化」している天皇報道は単純平均で月二回にのぼるといふ。どんなものがあるかは，南方紀洋『天皇に関する12章』107頁以下参照（晩聲社，1981），また，たとえば「浩宮報道」の問題点について加納美紀代「カエルは水から煮ら

れるかー強まる天皇制の文化支配」インパクション49号7頁以下(1987)。

- 67) 以上の、象徴天皇制の運用のされ方については、針生・横田『国民主権と天皇制』251頁以下、横田「日本国憲法における天皇の原点と現点」等、参照。
- 68) 加納、前掲論文7頁。
- 69) ジュリスト938号211頁参照。また針生・横田、前掲書337頁以下参照。
- 70) 横田耕一「象徴天皇制の軌跡と将来② 国民の意識と天皇」法学セミナー414号33頁参照(1989年6月)。
- 71) 朝日新聞 1989年2月8日。
- 72) 横田、前掲論文34頁参照。
- 73) 松下圭一「大衆天皇制論」中央公論 1959年4月号30頁以下。
- 74) 松下は次のように述べている。「こうして天皇制は、マス・コミによって絶対天皇制から大衆天皇制へと『転進』した。むしろ逆にマスコミによって『皇室自体が大衆社会化状況に適合せしめられてしまった』とあってよい。残存する天皇感情を新憲法感覚にむすびつけながら、独占資本が直接の皇室の担い手となり、マス・コミによって支援されているかぎり、天皇制は一応、現在のところ、政治心理的に安定していくとみざるをえない。」同「続大衆天皇制論」中央公論 1959年8月号114頁。
- 75) 針生・横田『国民主権と天皇制』270頁以下参照。
- 76) 渡辺治「現代政治構造の中の天皇制-1980年代における復権とその矛盾-」592号30頁以下。
- 77) 松下圭一「続大衆天皇制論」121頁。
- 78) 長谷川正安「明治憲法と昭和憲法」法律時報61巻6号7頁。
- 79) 武田清子『天皇観の相剋』322-324頁。
- 80) 赤坂憲雄「和辻哲郎、または象徴としての天皇をめぐる」世界1989年10月号271頁。
- 81) 横田喜三郎『天皇制』251-253頁。
- 82) 小林直樹「天皇制についての覚書」22頁参照。
- 83) 横田喜三郎、前掲書276、277頁。
- 84) ピーター=ゲイ・到津十三男訳『ワイマール文化』104頁(みすず書房、1970)。
- 85) ケルゼン・長尾龍一訳「民主制の擁護」鶴飼・長尾編『ハンス・ケルゼン』255頁(東大出版会、1974)。
- 86) 舟越耿一「両大戦間の思想-試練のワイマール・デモクラシー」恒藤武二編『ヨーロッパ思想史』(法律文化社、1987)参照。
- 87) 朝日新聞 1989年1月10日。
- 88) 高橋和之「天皇の国事行為に思う」世界1989年3月号参照。
- 89) 清水睦「政治制度と天皇制」法律時報61巻6号9頁。
- 90) 渡辺治「中曽根康弘と天皇・1」同上68頁。
- 91) 松下圭一「大衆天皇制論」46頁。
- 92) 栗原彬「日本民族宗教としての天皇制」100頁。栗原はまた次のように述べる。「天皇と権力の発信装置が、天皇の空虚な中心をポイントとするモジュールを政治、経済、文化、社会に幾重にも織り込んでいき、最終的には人びとの身体の受信装置によってそれが受容される。それが天皇の身体に投影され返していく-これが日本民族宗教の循環図式といえるだろう」。
- 93) 「自粛のきっかけは政府」にある。山田健太「弔意の強制と民主主義の試練」法律時報61巻6号88頁。

- 94) 樋口陽一・大獄秀夫「対談、戦後民主主義・コンフォーミズム・天皇制」同上48頁。
- 95) 笹川紀勝「議会制民主主義と象徴天皇制」世界1989年1月号131頁以下参照。
- 96) 池田浩士, 前掲書230頁。池田のこのような指摘は、「内と外」, 「同一化と撰取」等々の日本人の心理, 思考, 行動のパターンを「甘え」の観点から解釈し, その延長上に天皇制のイデオロギーを甘えのイデオロギーとしてみる立場と一致していると思われる。土居健郎『「甘え」の構造』60頁以下参照(弘文堂, 1971)。
- 97) 横田耕一「天皇制と人権, 皇室制度」法律時報61巻6号11頁。戦後44年間における37件にのぼる表現の自由に対する抑圧事例についてはジュリスト933号272, 273頁参照。
- 98) 1989年文部省告示の小学校学習指導要領と指導書については, ジュリスト938号161-163, 204-205頁参照。天皇制と教育との戦後の関係については, さしあたり針生・横田, 前掲書322-337頁参照。
- 99) J. S. ミル, 早坂忠訳「自由論」世界の名著38 219頁(中央公論社 1967)。
- 100) 「明治国家における法=権力的弾圧と違って, その(天皇批判を理由とする圧迫の一筆者注)態様は言論の自由に対する社会的抑圧の形をとっているが, それだけにかえて日本社会の自由度と現代天皇制の問題性が, そこにヨリ鮮明に浮びあげられるであろう。」小林直樹「現代天皇制論序説」法律時報48巻4号23頁。
- 101) 松下圭一も「もはや絶対君主制の再版は不可能」だととらえ, 横田耕一も旧天皇制への復活はもはやありえない, 「古きものは主体となりえない」と述べ(針生・横田, 前掲書391頁), また「いかような意味でも, 天皇の権威強化は, 精神分野におけるそれにとどまっており, 決して旧天皇制の復活がはかられているのではない」ととらえる。前掲書281頁以下参照。