

福沢諭吉の天皇観

——明治前期の天皇制思想——

太田 雅夫

目次

まえがき

一、維新前後における福沢諭吉の天皇観

二、『文明論之概略』における天皇観

三、『帝室論』『尊王論』における天皇観

四、福沢諭吉の天皇観

むすび

まえがき

『思想の科学』廃棄事件をおこした天皇制特集号⁽¹⁾(昭和三十七年四月号)に、「現段階の天皇制問題」の対談がある。そのなかで藤田省三氏は、福沢諭吉の『帝室論』を積極的にとりあげるとともに評価して、「私は福沢諭吉が『帝室論』で言った「軌轢緩和剤」としての天皇を考えますね。やはり軌轢緩和剤というのをあらゆる社会的

人間は求めると思うのです。」と紹介している。

その他、小泉信三氏の「帝室論」⁽²⁾など、福沢の『帝室論』にふれた論稿は数多くある。これらは「帝室は政治社外のものなり」と、天皇を政治権力から分離しようと主張して、戦時中はあたかも国賊視すらされた福沢の『帝室論』が、戦後の日本国憲法に規定された天皇の地位と余りにも類似しているがために、高く評価されるようになった結果である。

しかし、『帝室論』のみをもつて、福沢の天皇観を把握したとはいえない。なぜなら彼の天皇観は、彼の思想形成との関連において把える必要があり、ある一時期における『帝室論』のみをとりあげて評価することは、妥当ではないからである。

彼の天皇観をみると、明治前期の天皇制思想が成立したといわれる帝国憲法発布前後までを大別して、次の三つの時期に区分することができる。まず、彼の思想体系の根幹が成立したと思われる、慶応二年頃の初期天皇観（『西洋事情』）である。次は、彼の思想的系譜中第二次の画期点をなしている、明治八年前後の中期天皇観（『文明論之概略』）であり、さらに官民調和論を唱え、時事新報を発刊（明治十五年）してから帝国憲法発布前後（明治二十二年）の後期天皇観（『帝室論』『尊王論』）である。

この三つの時期の天皇観を考察すると、いわゆる福沢の代表的天皇論とされている後期の『帝室論』『尊王論』は、他の時期の天皇観と比べると遙かに後退したものであり、これだけをとりあげて評価するのは当をえないことがわかる。『帝室論』『尊王論』を考察するにしても、他の時期における彼の天皇観との関連において検討する必要があるのである。

したがって、本稿では、彼の前期・中期・後期のそれぞれにおける天皇観を考察した後、さらに従来余り検討されなかった、日清戦争前後の天皇観をそれ以前の天皇観との関連において分析し、福沢の生涯を通じての本質的な天皇観とは、果して何であるかを追求してみたいと思う。

その際、彼の天皇観に関する著作を中心とすることは勿論である。しかし福沢の思惟方法⁽³⁾は、政治論に対しては状況的思考を高度に駆使し、一定の具体的状況が彼に一定の目的を指定させるといわれているから、それぞれの時期における政治状況・思想状況との関連において分析する必要がある。このような分析方法をとらないかぎり、彼の本質的な天皇観を真に理解することはできないであろう。

本稿では、この点に留意しつつ彼の思惟方法がもつともよく具現されている彼の天皇観を、明治前期における天皇制思想の形成過程との関連において追求してみようとするのが目的である。⁽⁴⁾

(1) 拙稿『思想の科学』天皇制特集号を読んで、『同志社法学』第七一号参照。

(2) 小泉信三「帝室論」『文芸春秋』第三八巻第一号参照。

「現行憲法の下で顧みれば、それは当然至極のことであって、珍しくも何ともないが、今から七十数年前、元の帝国憲法もまだ制定されぬ以前、否、そもそも憲法というものをまだ日本国民が持たなかった、明治十五年及び同廿一年にこの本が書かれたことを考えると、福沢の見識は時流に先んじていたものだと思わざるを得ない。」

なお、小泉信三『福沢論吉』一四—一五頁にも同趣旨のことが述べられている。

(3) 福沢の思惟方法の分析については、次のような丸山真男氏のすぐれた論文がある。

「福沢における美学の転回」『東洋文化研究』第三号、「福沢論吉の哲学」『国家学会雑誌』第六一巻第三号、「福沢論吉選集第四巻解題」等参照。

(4) 本稿での福沢の引用文は、主に『福沢論吉全集』慶応義塾編纂・岩波書店刊行による。したがって、出典の指示は省略し単にその書名のみにとどめたことをお断りする。

一、維新前後における福沢諭吉の天皇観

福沢は生涯を通じて、たび／＼天皇観を述べているが、そのもつともすぐれたものは、明治初年に地表にあらわれた天皇観のうちで、進歩的なものの代表であろうと評価される『文明論之概略』(明治八年)⁽¹⁾である。しかし彼の天皇観はすでに幕末に胚胎して、いるのであって、その前史である明治維新前後における、彼の初期天皇観ともいふべきものを、先ず考察してみよう。

福沢は、明治維新の変革においては、政治的实践には積極的に参加せず、いわゆる佐幕派でもなければ勤王派でもなかったとして、次のように述べている。

「第一、私は幕府の門閥庄制鎖国主義が嫌ひで之に力を尽す気はない。第二、さればとて彼の勤王家と云ふ一類を見れば、幕府より尚は一層甚だしい攘夷論で、こんな乱暴者を助ける気は固よりない。第三、東西二派の理非曲直は姑く擱置き、男子が所謂宿昔青雲の志を達するは乱世に在り、勤王でも佐幕でも試みに当て碎けると云ふが書生の事であるが、私には其性質習慣がない」(福翁自伝)

この自伝から見れば、結局、彼の政治的立場は「攘夷家は国を滅す奴等だ」ということで徹底的な開国主義であるが、ただこれを政治的実践によって実現しようとするのではなく、実学を通じて、すなわち著書翻訳と学校教育とによって啓蒙しようとするに⁽²⁾あった。しかし、この自伝は晩年の文章であって「幕府の門閥庄制鎖国主義が嫌ひで之に力を尽す気はない」と幕府を酷評しているが、幕末における福沢の心境を正確に表現したとは思われない。なぜなら幕臣福沢にとっては、少くとも長州藩のような尊攘派よりは、徳川幕府のほうがはるかに日本

の近代化のためには有効な政治勢力と考えていたはずであり、結局、幕府を中心とした絶対主義国家を樹立して日本の近代化を推進することが、もっとも現実⁽³⁾に即した方策であると考えていたようである。このことは彼の「福沢英之助宛書翰」および「長州再征に関する建白書」等を見れば理解できるであろう。

先ず慶応二年幕府留学生として、渡英航海中の福沢英之助にあてた書信の中で次のように述べている。

「大名同盟の論は不相替行はれ候様子なり……兼て小生の持論にて御論破可被成同盟の説行れ候はゞ随分国はフリーにも可相成候得共 This freedom is, I know, the freedom to fight among Japanese 如何様相候共モナルキに無之候ては唯々大名同士のカジリヤイにて我國の文明開化は進み不申今日⁽⁴⁾の世に出て大名同盟の説を唱候者は一国の文明開化を妨げ候者にて即ち世界中の罪人万国公法の許さざる所なり此議論は決して御忘却被成間敷候」(福沢英之助宛書翰 慶応二年十一月七日)

福沢の政治的改革意見も初期の文久二年頃には、日本の時勢について、とても「幕府の一手持は六かしい、先ず諸大名を集めて独逸連邦のやうにしては如何か」(福翁自伝) という程度のものであって、それ以上の積極性をもつものではなかった。しかし、欧州より帰朝した後は、すでにこの大名連邦説を抛棄して立憲君主説を抱くようになっていたのである。⁽⁴⁾ しかもこの書翰から看取されるように、大君(天皇でなく將軍を指す)のモナルキを意図していたことが理解される。立憲君主説は、同じく慶応二年六月に発行された最初の代表的著作『西洋事情』においてもうかがうことができる。

「立君の政治に二様の区別あり唯一人の意に随て事を行ふものを立君独裁デスポットと云ふ魯西亞支那等の如き政治是れなり国に二王なしと雖も一定の国律ありて君の權威を抑制するものを立君定律コンスチテュショナル、モナルキと

云ふ現今欧羅巴の諸国此制度を用ゆるもの多し」(西洋事情)

彼はヨーロッパ諸国にこの立君定律制度の多いことを説き、とくにイギリスにおけるこの制度の実情を書いて「其の政治の景況恰も精巧なる機械の如く一体の内自から調和の妙気あり若し外より強暴を以て之を圧するか或は内より互に不利を生じて離散する等のことなくば此政治は天地と共に永久すべし」(西洋事情)とその制度の優れていることを明らかにしている。この考えは、後の彼の天皇観に重要な影響を与えているといわなければならない。

また福沢の尊王論の端緒も、同じ慶応二年の七月に提出した著名な「長州再征に関する建白書」⁽⁵⁾によって知ることが出来る。幕末の反幕的政治運動のイデオロギーとなったのは、いうまでもなく尊王攘夷論であった。当時佐幕派と勤王派の両者のうち、いずれが尊王の名義を得るかの政争が行われたが、幕臣福沢はこのような情勢のなかで、長州再征の機に当って、「長賊外交の路を絶、其罪状を万国に鳴候事」および「内乱御鎮庄に付外国の力を御用相成度事」の二カ条を提案した建白書を上呈し、その際当時の尊王論および従来の尊王論の実態について批判を行ったのである。

彼はその冒頭で、「世間にては尊王攘夷など虚誕の妄説を申し説之候、これがため御国内多少の混雜を生じ、云々」と反幕的政治運動の主軸をなすところの尊王攘夷論を虚誕の妄説と罵倒し、それは尊王のためでもなければ、また攘夷のためでもなく、勤王派の「上の御手を離れ度と申姦計の口実」と断定したのは、幕臣として当然の見解である。さらに彼は、従来の尊王論に対し、歴史的考察を行い、尊王論は一貫して支配者の権力の正統性⁽⁶⁾を根拠づけるための手段である、として次のように述べる。

「総て名義と申は兵力に由り如何様にも相成候事にて、光秀が信長を殺候得ば、直に光秀へ將軍宣下、又秀

吉が首尾能く光秀を誅し候得ば則豊臣家の天下と相成、天子も之を称し、世間にても之を怪候者無之……既に此度長賊の官軍え奉対苦戦候も、万一勝利を取らば、京都へ伐いで、朝敵の名を勤王に変じ、恐れ多くも官軍之朝敵の名を与へ候目論見にこそ可有之、右の次第に付、朝敵と云ひ、名は正しき様に相聞候得共、兵力の強弱に由り、如何様とも相成候ものにて、勅命杯と申は、羅馬法皇の命と同様、唯兵力に名義を附候迄の義に御座候間、其辺に拘泥いたし居候ては際限も無之次第」

このように彼は、この時すでに権力が尊王の名義と結びつこうとする伝統の拘束を絶ち切らねばならないと主張している。そして「外国の兵御頼相成、防長二州を御取消相成候様仕度」とし「此御一挙(長州再征)にて全日本国封建の御制度を御一変被遊候程の御威光相顕候様無御座候ては不相叶義」といっているのである。これによつても彼は熱心な佐幕論者であつたことがうかがわれる。それと同時に、この主張は、徳川幕府絶対主義を構想してゐた福沢が、同じく尊王論を反幕イデオロギーとする勤王派に直面して、なお尊王論に拘泥してゐた幕府に對し、絶対主義コースへの嚮進を待望するものであつたことに留意しなければならない。⁽⁷⁾

しかし、彼がこの建白書を提出した翌年には、彼の期待も空しく、幕府は倒壊した。この変革に際して維新政府を徳川幕府以上の鎖国攘夷論者と考へてゐた彼は、自己の政權実現の可能性を全く見失ない、憂鬱孤独以外の何物でもなかつたのである。彼は「万が一にも斯民を文明に導くの僥幸」(福翁自伝)を求めて、私塾の指導と翻訳に専念したのであつた。

明治維新は、政治的には、民主政への志向が歪曲された形で天皇制を確立する過程であつた。すなわち、封建体制において中央集權の権力をもつてゐた徳川幕府が倒され、これに代つて政治的實權としては無力であつた天

皇が強大な権力を獲得する、という特殊な政治過程⁽⁸⁾である。

明治元年三月、皇祖の神前に誓うという復古的な形式をとりながら、五箇条御誓文は民衆を意識して發布され、広く会議を興し万機公論に決すべきことを天下に声明し、天皇を中心とした諸藩の合議体による政治機構の再編成がなされたわけである。明治新政府はその実質はともかくとして、外観的には徳川幕府に代る薩長の藩閥政府ではなく、幕府体制より上位の天皇親政に復古したという形をとる必要があった。

明治二年には、官制の大改革を行い、復古的祭政一致の体制を確立すべく神祇官を太政官の上に位せしめ、天皇に神秘的絶対権をも付与することによって、徳川政権の反動化を抑止し、明治政府の基礎の固定化を計ったのであった。この政府は、いわば古代的「神権政府」の性格そのものであったといえよう。

明治維新を推進するうえに、大きな役割を果たした天皇制思想は、国学の思想であったことはいうまでもない。国学は封建時代のイデオロギーであった儒教と仏教とを「からごころ」として排斥し、これに「やまとごころ」「かむながらのみち」を対置して、復古主義を強調した。周知のように明治政府は、国学の唱える復古主義にもとづいて、王政復古の大号令(明治元年二月一三日)が、「神武創業ノ始ニ被_レ為_レ基諸事御一新、祭政一致之御制度御回復被_レ遊候」と宣言し、神祇官を設置し、神仏分離令(明治二年)以後の排仏毀釈の動きと、大教宣布の活動が始まるのであるが、その思想は「惟新之大道」(大教宣布の詔)を基本としていた。そこでは「天神天祖」からはじまる祭政一致の思想を現実化し、神道を国教化しようとする目標が追求されていた。

このような社会情勢のなかにあって、福沢が過去における『西洋事情』の紹介や翻訳の仕事から脱却して、自己の意見をはじめて述べたのは、明治三年の『中津留別之書』である。彼の三十七才のときである。

天皇に絶対権を付与し、古代的神権政府への復古を企図する新政府の天皇観に対して、福沢は明治維新後はじめて自己の天皇観をこの『中津留別之書』のなかで述べたのである。

「一国衆人の名代を名付けて政府と云ふ、その首長を国君と云ひ付属の人を官吏と云ふ……但し国君官吏たる者も自ら勞して自ら食ふの大義を失はずして、其所勞の力と共に其所得の給料の輕重如何を考えざる可らず」このように福沢は強く天皇の絶対性を否定し、將軍独裁からそのまま天皇独裁に移行しつつある復古的新政府の天皇観に対立したのである。⁽¹⁰⁾しかしこの天皇高級官吏説は、当時にあつて必ずしも福沢一人のものではなく、加藤弘之もまた『真政大意』（明治三年）において「億兆ノ為ニ一君ヲ置キ奉ラセ玉フ訳デ、決シテ一君ノ為ニ億兆ガアルト云フ訳デハナイノデゴザル……君主ト雖ドモ其実ハ国家第一等ノ高官ニ過ギザル者ナレバ」と述べている。⁽¹¹⁾

国学者の明治政府における影響力は、廃藩置県（明治四年）から急速に後退し、教部省の廃止（明治十年）によって、ほぼ完全に一掃された。廃藩後に政府の指導権を握った大久保利通を中心とする進歩的官僚達は「文明開化」の政策によって富国強兵の目標を追求しようとする。その際の文明とは欧米の文明にはかならない。国学者流の頑迷な排外主義、中華思想は、「文明開化」の障害以外のものではありえないから、彼らがしりぞけられ、その思想が退潮したのは当然のことであつた。⁽¹²⁾

このような国学の思想による天皇制思想は、福沢が続いて『学問のすすめ』（明治五年）『文明論之概略』（明治八年）を公けにすることによって、さらに批判され、加藤弘之も『国体新論』（明治七年）によって徹底的な批判を行うのである。

- (1) 大井正『日本の思想』一〇四頁。
- (2) 田畑忍「福沢諭吉の生涯及び著書」『同志社論叢』第六九号参照。
- (3) 家永三郎「福沢諭吉の人と思想」『福沢諭吉』(現代日本思想大系)一七頁。
- (4) 伏見猛弥・阿部仁三「福沢諭吉」二六頁。
- (5) 昆野和七「自由民権運動に関する一考察(一)——黎明期に於ける福沢諭吉(上)——」『史学』第二四卷第一・三号に「建白書」の原文および解説があり、本稿もこれによる。
- (6) 丸山真男「忠誠と反逆」『近代日本思想史講座6』四〇七頁。
- (7) 山田昭次「天皇制イデオロギーと福沢諭吉」『史苑』第一八巻第一号参照。
- (8) 中村哲『政治史』(日本現代史大系)三頁。
- (9) 高木安夫「天皇制イデオロギーと現代」『現代の天皇制』一五九頁。岩井忠熊「明治前期の天皇制思想」『立命館大学人文科学研究所紀要』第一三号等参照。
- (10) 岩瀬昌登「福沢諭吉の帝室論」『大阪学芸大学紀要』第九号参照。
- (11) 岩井忠熊「前掲書」参照。

二、『文明論之概略』における天皇観

福沢は明治四年以降、明治政府がとった廃藩置県以下の開明的諸政策の中に、自己の政見が実現されているのを見て新政府の支持者となった。なぜならば、「大君のモナルキ」ではなく、「天皇のモナルキ」が実現したという見込みがいを除けば、日本の「文明開化」の推進という福沢の基本的な構想は、明治政府によって実現されつつあったからである。⁽¹⁾

幕末以来、西洋近代文明の摂取のために熱意を傾けて来た、西周・津田真道・加藤弘之・神田孝平らの洋学者が、明治政府の官僚となってその開明政策のにない手となったのも、彼らの啓蒙思想が政府の政策と大体におい

て一致していたからにはかならない。啓蒙思想家のなかで唯一人、野にあった福沢についても同じことがいえるのであって、多年抱懐していた政治思想を公けにしたその第一声が『学問のすすめ』（明治五年）であった。さらに福沢は、他の啓蒙思想家とともに、明治六年に明六社を創立し『明六雜誌』を発刊して、恵まれた客観状勢の中でその啓蒙思想を大いに鼓舞したのである。そして、福沢は、明治八年には彼の最も代表的なかつ体系立った著述である『文明論之概略』を公けにすることにいたった。

ところで、明治政府内の進歩的官僚は、征韓論における勝利を期として急速にその頭角をあらわし、大久保利通・伊藤博文・大隅重信・寺島宗則等によって、その組織も完備され、一応藩閥を解消した形において、その施策も近代化の方向へ一歩前進をはじめた。では、これらの進歩的官僚による政府は、この時期にあってどのような天皇観を表明したのであろうか。明治六年十一月の大久保利通の「立憲政体に関する意見書」⁽²⁾において、次のように述べている。

「世ノ政体ヲ議スル者輒ハチ曰ク君主政治或ハ曰ク民主政治ト民主未タ以テ取ルヘカラス君主モ未タ以テ捨ツヘカラス英國ノ政体以テ亜国ニ用フヘカラス……政ノ体タル君主ノ異ナルアリト雖トモ大凡土地風俗人情時勢ニ随ツテ自然ニ之ヲ成立スルモノニシテ我國ノ土地人情時勢ニ随テ亦我政体ヲ立テサルヘカラスナリ維新以来……其政ハ依然タル旧套ニ困襲シ君主擅制ノ体ヲ存ス此体ヤ今日宜シク之ヲ適用スヘシ而シテ土地ハ万国通航ノ要衝ヲ占メ風俗ハ進取競奏ノ気態ヲ存シ人情既ニ欧米ノ余風ヲ慕ヒ時勢半ハ開化ノ地位ニ臨ム将来以テ之ヲ固守スヘカラスナリ……民主固ヨリ適用スヘカラス君主モ亦固守スヘカラス……故ニ定律国法ハ即チ君民共治ノ制ニシテ上ニ君權ヲ定メ下モ民權ヲ限リ至公至正君民得テ私スヘカラス」

思想的には確かに目覚めていた近代官僚も現在においては、このように「天皇檀制」も止むを得ないというのであった。⁽³⁾

では、当時の啓蒙思想家達はどうであらうか。加藤弘之は明治七年に出版した『国体新論』のなかで、彼の天皇観を次のように述べている。

「本邦ニ於テ国学者流ト唱フル輩ノ論説ハ真理ニ背反スル事甚シク、実ニ厭フヘキ者多シ。国学者流ノ輩愛國ノ切ナルヨリ、頻ニ皇統一系ヲ誇称スルハ誠ニ嘉ミスヘシト雖モ、惜イ哉、国家君民ノ真理ヲ知ラサルカ為ニ遂ニ天下ノ国土ハ悉皆、天皇ノ私有、億兆人民ハ悉皆天皇ノ臣僕ナリトシ、随テ種々牽強附会ノ妄説ヲ唱ヘ、凡ソ本邦ニ生シタル人民ハ只管天皇ノ御心ヲ以テ心トナシ、天皇ノ御事トサヘアレハ、善惡邪正ヲ論セス、唯甘シテ勅命ノ儘ニ遵従スルヲ真誠ノ臣道ナリト説キ……天下国土億兆人民ヲ以テ、独リ天皇ノ私有臣僕トナスカ如キ野鄙陋劣ノ風習ヲ以テ、我国体トナスノ理ハ決シテアル可カラス。天皇ト人民トハ決シテ異類ノ者ニアラス。天皇モ人ナリ、人民モ人ナレハ、唯同一ノ人類中ニ於テ、尊卑上下ノ分アルノミ、決シテ人畜ノ懸隔アルニアラス。」⁽⁴⁾

このように加藤は、国学の神話的・神秘的国体観にたいして、科学的合理的な立場から批判を行なった。国学者の国体論を批判するということは、古代的天皇制が復活して、専制的天皇制が確立することをおそれる、当時の啓蒙思想家の共通した態度であつたといえよう。

同じく福沢も、また明治八年刊『文明論之概略』で、国体論を表明しているのであるが、国体論の考察に入るまでに、福沢の政治思想のうち、彼の天皇観にも影響を与えている政府と人民の契約説について、『学問のすず

め』のなかからうかがっておこう。

「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らずと云へり。」と書き出して、自由平等の理を説いている『学問のすすめ』は、あたかも「人は生れ乍らにして自由である」というルソーの「民約論」と同じ「天賦人權」思想である。しかし現に世のなかに存在する人々を見渡すと、そこには身分上の貴賤、財産上の貧富、勢力上の強弱、智能上の賢愚等がある。これはどうしてできたのであろうか。「其本を尋ねれば、唯其人に学問の力あるとなきとに因て其相異も出来たるのみ、天より定たる約束にあらず。」(学問のすめ初篇)と論じ、それらの社会的な不平等は、元来「天」が与えたものでなく、人間があとで努力してえた学問上の結果である。「天」からえた権利と

「学問」からえた社会的地位との間には、平等と不平等との対立があるという。

ここにいたって、ルソー「民約論」の趣旨と若干異なっており、これは、アメリカのウェーランド (Wayland) 流の契約説⁽⁵⁾によつていえるといえるが、しかしその天賦人權思想は、『西洋事情』にすでにみられたところであり、またルソーとも共通していることは否定することはできない。

人間の権利は、本来平等であるという福沢の思想は、政府論においても彼一流の契約説となつてあらわれている。

「元来人民と政府との間柄はもと同一体にて其職分を區別し、政府は人民の名代となり法を施し、人民は必ず此法を守る可し、と固く約束したるものなり。」(前掲書 二篇)

「政府の為す事は即ち国民の為す事にて、国民は必ず政府の法に従はざる可らず。是亦国民と政府の約束なり。故に国民の政府に従ふは政府の作りし法に従ふに非ず、自から作りし法に従ふなり。」(前掲書 六篇)

「一国中の人民悉皆政を為す可き者に非ざれば、政府なるものを設てこれに国政を任せ、人民の名代として事務を取扱はしむ可しとの約束を定めたればなり。故に人民は家元なり又主人なり、政府は名代人なり又支配人なり。」(前掲書 七篇書)

このような論述からわかるように、人民と人民の同等関係は天賦から出るのに対して、政府と人民とがその職分を異にしつつ権理において平等にあるのは、両者の約束にもとづくとするので、一種の民約論の立場をとるものである。しかし、それはルソー的な民約論でもなく、また君民統治契約説でもなくて、政府・人民統治契約説⁽⁶⁾でもない。この政府・人民統治契約説は、後の彼の特色ある『帝室論』に關係を生じてくる。

すなわち、「政府に対する君主と人民との關係」⁽⁷⁾であるが、西洋の近代政治思想においては、先ず神と君主との間に契約が生じ、それから君主と人民との契約が生まれるという三角關係、すなわち、契約の当事者として神を置く考え方である。しかし福沢の場合には、先ず天理があり、これが契約の当事者となっている。次ぎに君主であるが、日本の場合は政府と帝室とを区別する必要があるとして、政府は「天の道に叶って」政治を行う約束であり、その政府が約束を破った場合、すなわち信頼に背いた場合には、人民は帝室を信頼して解決すべしという彼特有の『帝室論』となる。これは、彼の契約説の日本的解釈といえるであらう。

さらにその遵法論も、国家の基礎は人民にあるとなし、法は政府によって作られるが、結局は人民の必要上政府と約束して作られるものであるから、人民はこれに従わなければならないという。彼が政府・人民統治契約説をとりつつ、しかもその基礎を人民に置いていることは実に明瞭であり、このような彼の思想は、明白に共和主

義思想に連なるものであるといえよう。

しかしながら、彼は人民も政府も各その分限を尽くして互に居合う時は申分はないけれども、若し政府が其分限を越えて暴政を行なった場合、人民は如何なる態度をとるべきであらうかとして、「そこに至て人民の分として為す可き挙動は、節を屈して政府に従ふ歟、力を以て政府に敵対する歟、正理を守て身を棄てるかこの三箇条」(前掲書 十一篇)である、とする。この三つの策のうち、福沢は第三策をもって最上の策であるとしている。この点からみて、彼が一種の民約論、即ち政府・人民統治契約説をその基本的思想としながら、しかもルソー的フランス革命主義をとらず、かえって革命の合理性を否定して、英米流の漸進主義をとり、立憲主義的であつたことは極めて明らかである。

彼の天皇観は、以上のような政治思想をもちつつ、發展変容の道を辿るのである。では、福沢の『文明論之概略』にあらわれた天皇観の考察に入ることにする。

彼の天皇観をみるには、先ずその特異ともいうべき国体論を検討すべきであらう。国体の何たるかについて、次のようにいう。

「体は合体の義なり、又体裁の義なり。物を集めて之を全ふし他の物と區別する可き形を云ふなり。故に国体とは、一種族の人民相集て憂樂を共にし、他国人に対して自他の別を作り、自から互に視ること他国人を視るよりも厚くし、自から互に力を尽すこと他国人の爲にするよりも勉め、一政府の下に居て自から支配し他の政府の制御を受けるを好まず、禍福共に自から担当して独立する者と云ふなり。西洋の語に「ナシヨナリチ」と名ものる是なり。凡そ世界中に国を立てるものあれば亦各其体あり。……此国体の情の起る由縁を尋るに、人種

の同じきに由る者あり、宗旨の同じきに由る者あり、或は言語に由り、或は地理に由り、其趣一様ならざれども、最も有力なる原因と名く可きものは、一種の人民、共に世態の沿革を経て懷古の情を同ふする者、即是なり。」(文明論之概略 卷之第二章)

すなわち、そのいうところの「国体」とは、いわゆる「ナショナル・ナリティー」Nationalityであつて、たがいに同族である人民が、自分たちの独立の政府をもっているかどうかを指すのである。極言すれば、国体とは民族を意味することであつて、いわゆる国体の觀念とはその趣を異にしている。そして、国体はその国において必ずしも終始一様でなく、すこぶる変化があるもので、国体の存亡は其国人の政權を失うと失わざるとにあるとし「其人民政治の權を失ふて他国人の制御を受けるときは、則ち之を名て国体は断絶したるものと云ふ。」(前掲書卷之第二章)としている。

福沢はさらに、「政統——ポリチカル・レジチメーション——」と「血統——ライン——」とを、それぞれ国体から區別しているのである。すなわち政統とは「其国に行はれて普く人民の許す政治の本筋と云ふことなり。世界中の国柄と時代とに従て政統は一様なる可らず。或は立君の説を以て政統とするものあり、或は封建割拠の説を以て政統と為す者あり、或は民庶會議を以て是とし、或は寺院、或は政を為すを以て本筋と為すものあり」(前掲書卷之第二章)と説き、政統(政体)を国体および歴史的國家形態などと混同視しているのである。⁽⁸⁾要するに國家形態または政治形態一般を指しているのであつて、その起源は主として兵力によるとし、このような政統の变革は国体の存亡に係るものでなく、政統はどのように幾度變るとも、自国の人民が政治を行う限り国体は損じない。他国人が政權を奪わない限り国体は不動であるとするのである。

つぎに血統とは、「国君の父子相伝へて血筋の絶へざることなり」(前掲書卷之(一)第二章)であり、国によって種々の様態があるが、国体とは区別して考えねばならないとする。すなわち、「国体と政統と血統とは一々別のものにて血統を改めざれども政統を改ることあり……又政統は改れども国体を改めざることあり……又血統を改めずして国体を改ることあり」(前掲書卷之(一)第二章)とするのであるが、彼は国家の独立という見地からこのうち、国体を最も重視しているのである。そしてわが国における三者の関係を次のように述べている。

「日本にては開闢の初より国体を改たることなし。国民の血統も亦連綿として絶たる事なし。唯政統に至ては屢々大に变革あり。初は国君自から政を為し、次で外戚の輔相なる者政権を専らにし、次で其権柄将家に移り、又移て陪臣の手に落ち、又移て将家に帰し、漸く封建の勢を成して慶応の末年に至りしなり。政権一度び王室を去てより天子は唯虚位を擁するのみ。……政統の变革斯の如きに至て尚国体を失はざりしは何ぞや。言語風俗を共にする日本人にて日本の政を行ひ、外国人へ秋毫の政権をも仮したる事なければなり」(前掲書卷之(一)第二章)さらに彼はつづけて、わが国において皇統の連綿は容易であり、「皇統連綿を保護せんと欲せば、其連綿に光を増して保護す可し。国体堅固ならざれば血統に光ある可らず。」このときに当って日本人の義務は、「唯この国体を保つの一箇条のみ。国体を保つとは自国の政権を失はざることなり。政権を失はざらんとするには人民の智力を進めざる可らず。」と主張し、国体・政統・血統が相互に相戾らずして文明と並立するゆえんを力説しているであり、これは『学問のすすめ』(明治五年)の第七篇の弁護論においてもすでに、彼の主張しているところである。

要するに彼の国体論は、「国体」とは、君主の血統や支配者の政治的血統をいうのではない。したがって、わ

が国の「国体」がすぐれているのは、まず第一に、天皇家であろうと、北条家であろうと、徳川家であろうと、ともかく他国の人によって政権を奪われることなく、自国の政府を持ち続けてきた点にある。もとより、皇統が連綿としていることも尊重すべきことであろうが、その皇統が連綿としているのも、実はこの「国体」が健全であつたためであるという。まさに、加藤弘之は国体を、人民にたいする政策上の効果の面から把握しているのに対して、福沢は主権の独立、国家の面からとらえているのである。⁽⁹⁾

このような国体論をもちながら、福沢は『文明論之概略』のなかで天皇制について、どのように考えていたのであらうか。⁽¹⁰⁾ 先ず天皇制成立の起源について、次のように論じている。

「抑も我日本国も開闢の初に於ては、世界中の他の諸国の如く、若干の人民一群を成し、其一群の内より腕力最も強く智力最も逞しき者ありて之を支配する歟、或は他の地方より来り之を征服して其尊長たりしことならん。歴史に拠れば神武天皇西より師を起したりとあり。」^(前掲書卷之五第九章)

つまり、彼は国家の成立に関して、実力説のなかの征服説を採っていることがうかがわれる。かくして、わが国の天皇は腕力最も強く、智力最も逞しきものであつて、他を征服して支配するようになったと説く。しかし成立後の支配形態については、腕力だけでは駄目であり、「是に於てか始めて礼樂なるものを作り、礼は以て長上を敬するを主として自から君威の貴きを知らしめ、樂は以て無言の際に愚民を和して自から君徳を慕ふの情を生ぜしめ、礼樂以て民の心を奪ひ、征伐以て民の腕力を制し、衆庶を率ひて識らず知らず其処を得せしめ……恩威並行はれて人民も自から苦痛なきに似たり」^(前掲書卷之四第七章) というように、力による支配と共に被治者の内面をも把握する人格的支配が行われなければならないとする。ゆえに君主は力の所有者であるとともに「父母と教師と鬼神と

の三職を兼帯する」精神的權威であつて、「独りよく其時勢を知り、恩を以て之を悦ばしめ、威を以て之を嚇し、一種族の人民を視ること一家の子供の如くし、之を保護維持して、大は生殺与奪の刑罰より、小は日常家計の細事に至るまでも、君上の関り知らざるものなし。」(前掲書卷之四第七章)として、治者すなわち天皇は、被治者の一切の私的・内面的領域を支配するとしている。

しかし、人民の才智が次第に発生するにつれて、「人事に就ても亦其働と働の源因を探索して軽々看過することなく、伝統や權威を批判し、これを否定するようになる。」「国君なる者自から徳義を脩め、礼樂征伐を以て恩威を施さんとするも、人民は先づ其国君の何物たるを察し、其恩威の何事たるを詳にし、受く可らざるの私恩は之を受けず、恐る可らざるの暴威は之を恐れず、一毫をも借らず、唯道理を目的として止まる処に止まらんことを勉む可し。」(前掲書卷之四第七章)と私的・内面的領域の自由と独立を主張する。すなわち、人民の智力が進歩するにしたがつて、君主は精神的權威をもたなくなり、人民の私的・内面的領域に対する支配力を失うのである。

「仁政は野蠻不文の世に非ざれば用を為さず、仁君は野蠻不民の民に接せざれば貴からず、私徳は文明に進むに従つて次第に權力を失ふものなり。」(前掲書卷之四第七章)

人民の品行次第に高尚に進み、智力が向上した段階においては、君主の超越的權威は何ら機能を果しえない虚威であり、あえて、「虚威を主張せんと欲せば下民を愚にして開闢の初に還らしむるを上策とす。人民愚に還れば政治の力は次第に衰弱を致さん。政治の力衰弱すれば、国其国に非ず。国其国に非ざれば国の体ある可らず。斯の如きは則ち国体を保護せんとして却て自から之を害するものなり。」(前掲書卷之一第二章)という。このように福沢は君主の超越的權威をあくまでも否定し、君主の精神的權威が君主から失われて、君主が人民の内面に対する支配力

を失うことに人民の主體的自覺の条件を見出していた、といえよう。だからこそ、彼は権力(至強)と權威(至尊)の分離を主張する。純然たる独裁の政府又は神政府と称する者は、「君主の尊き由縁を一に天与に帰して至尊の位と至強の力とも一に合して人間の交際を支配し、深く人心の内部を犯して其方向を定るもの」となし、わが国でも古は神政府の旨を以て至尊の位と至強の力を合していたが、中世武家の代にいたって漸くその交際の仕組を破り、至尊必ずしも至強ならず、至強必ずしも至尊ならずとして、至尊と至強を分離したのである。その結果、「至尊の考と至強の考と互に相平均して其間に余地を遺し、聊かにても思想の運動を許して道理の働く可き端緒を開きたるものは、之を我日本偶然の僥倖と云はざるを得ず。」(前掲書卷之(一)第二章)と述べ、皇学者流の説のように祭政一途によって、世間を支配するようなことがあると日本は亡びるであらうと強調する。

かくして、福沢は天皇を単に「至強」の存在としては認めるが、人民の内面領域を支配する力を与える「至尊」の要素を否定しようとする。その理由は、わが国では武士が政權を獲得した結果、「鎌倉以来人民の王室を知らざるに殆ど七百年に近し。」「我國の人民は數百年の間天子あるを知らず、唯之を口碑に伝ふるのみ」であり、「王室と人民の間に至密の交情あるに非ず」と考えているからである。したがって、彼は皇学者がいう天皇と人民とのあいだは、古來親子の交りであるという思想に反対し、天皇を政治的存在として認めても、その傳統的權威の觀念を復活してこれを人民に植えつけようすることに断呼として反対する。「人民と王室との間にあるものは唯政治上の關係のみ。其交情に至ては決して遽に造る可きものに非ず。」(前掲書卷之(六)第十章)いま王政が復古したからといって、にわかに皇室を慕う感情など生れるものではない。強いてこの感情を造ろうとすると、その目的を達成することはできず、かえって、「世間に偽君子の類を生じて益人情を輕薄に導くことある可し」というの

である。

ところで彼は、天皇の地位の正統性を伝統に求めることに反対し、天皇の営む合理的な政治的機能に求めるのであるがこの点については、次のように論じている。

「立君の国に於て君主を奉尊し、行政の権を此君に附するは、固より事理の当然にして、政治上に於ても最も緊要なることなれば、尊王の説決して駁す可らずと雖ども、彼の皇学者流は尚一步を進めて、君主を奉尊するに、其奉尊する由縁を政治上の得失に求めずして、之を人民懷古の至情に帰し、其誤るの甚しきに至ては、君主をして虚位を擁せしむるも之を厭はず、実を忘れて虚を悦ぶの弊なきを得ず。」(前掲書卷之六第十章)

「此君国竝立の貴き由縁は、古来我国に固有なるが故に貴きに非ず、之を維持して我政権を保ち我文明を進む可きが故に貴きなり。物の貴きに非ず、其働きの貴きなり。」(前掲書卷之六第十章)

このような思惟方法は、西洋哲学でいうと、まさにプラグマティズムであらう。したがってこの方法で天皇制の問題に対処するならば、人格的支配のイデオロギーの根拠である天皇の伝統的權威は、当然彼の批判の対象となる。すなわち「王制一新の源因は人民の覇府を厭ふて王室を慕ふに由るに非ず、新を忘れて旧を思ふに由るに非ず、百千年の間、忘却したる大義名分も俄に思出したるが為に非ず、唯当時幕府の政を改めんとする人心に由て成たるものなり。」(前掲書卷之六第十章)と、皇学者のいう王政復古史観に対してきびしい批判を行うのである。

明治維新の成功は決して天皇の絶対権によって成就したものでなく、当時の専制をにくむ人民の気風と、また次第に高まってきた進歩的知識がマッチして、智力ある下級武士の門閥専制に対する不平に発し、尊王を名として行なわれたのである。したがって、「王制復古は王室の威力に拠るに非ず、王室は恰も国内の智力に名を貸し

たる者」(前掲書卷之「第五章」)であり、その本質は、「智力と専制との戦争」であつたと説くのである。

以上、福沢の『文明論之概略』にあらわれた天皇観を考察してきたのであるが、要するに、天皇の営む機能を政治の領域に限定して、人民の内面的領域への支配に反対する。そして、人民の主體的自覚が天皇の非合理的權威を揺がして行くのである。

ところで、当時は民選議院設立建白書が出されてから、自由民権運動が高揚し、政治情勢が混沌とした面が少なくなかつた。そこで、当面の問題が民選議院という一局面に限定されていたくらいもあり、国家全体としての未來像が現実的に十分見通せないことも関連して、この時期では天皇制は一般的論議の対象として切実に問題とされなかつたといえる。⁽¹²⁾ このような状況のなかで、福沢はすぐれた天皇観を発表していたのであるが、国会開設が明らかになった明治十四年以降になると、官民調和論のうえにたつて、彼の天皇観も変容して行くことになる。

(1) 家永三郎「福沢諭吉の人と思想」『福沢諭吉』(現代日本思想大系2) 一八頁。

(2) 「立憲政体に関する意見書」『大久保利通文書第五卷』参照。

(3) 当時の官僚の中には、宮島誠一郎のように天皇の絶対権に反対するものもいた。彼は「国憲編纂起源」のなかで次のようにいう。「古來固有ノ君主独裁ヲ以テ之ヲ定ムルトキハ、或ハ人民ヲ抑遏シ開化ノ進歩ヲ妨グルノ弊害アルヲ免レス」『明治文化全集第四卷』「憲政篇」参照。

(4) 『明治文化全集第二卷』「自由民権篇」一一二頁。

(5) 「Wayland」の民約論は、社会の起原は社会を構成する各一個人と社会の他の全員との間に結ばれたる契約に在るとする点、政府は社会が其目的を達する為の道具たるに止まるものであるから、政府は使用人にして社会は主人であると云う点等に徴し、アメリカ独立宣言書の理論がLockeの民約論に拠ること著しきに反し、明らかにRousseauの民約説を採るものと察せられる。然も彼は民約説を採りながらRousseauの結論とは反対に、革命の合理性を否認して居る所に異色を示しているのである。彼のMartyrdom説は即ちそれである。」板倉卓造「学問のすすめとWayland's Moral Science」『三田政治学会誌』第九号参照。

(6) 田畑忍「福沢諭吉の政治思想」『学問と大学』二三八頁。

(7) 嶺山政道『日本における近代政治学の発達』四五頁参照。

(8) 田畑忍「前掲書」二七八頁。

(9) 大井正『日本近代思想の論理』一〇頁。

(10) 福沢の『文明論之概略』にあらわれた天皇観については、すでに山田昭次氏のすぐれた業績がある。本稿の叙述もこれに負うところが多い。山田昭次「天皇制イデオロギーと福沢諭吉」『史苑』第一八巻第一号参照。

(11) 丸山真男氏は、福沢のプラグマティズムについて次のようにいう。

「福沢の思想はしばしば功利主義の名をもって呼ばれて来た。しかし功利主義という範疇はきわめて漠然としていて、必ずしも的確に福沢の立場を表現していない。……その意味で、福沢の思维方法に最も近く立っている西洋哲学を求めるならば、なによりもプラグマティズムであろう。あらゆる認識の実践的目的による規定性を説き、「物の貴きにあらざるその働きの貴きなり」として事物の価値を事物に内在した性質とせずして、つねにその具体的環境への機能性によって決定して行く考え方はまさにプラグマティズムのそれではないか。」

「福沢諭吉の哲学」『国家学会雑誌』第六一卷第三号参照。

(12) 宮川・中村・古田編『近代日本思想論争』三三頁。

三、『帝室論』『尊王論』における天皇観

福沢の思想活動は、元来、わが国を欧米先進国に劣らない近代的独立国家にしようとすることを究極的目標として行われたといえよう。それ故、明治七・八年頃までは主として封建思想の排斥・西洋文化の受容を志し、それ以後は主として経営的すなわち官民調和的論策に従事したのもすべてこの目的達成のためにほかならない。⁽¹⁾したがって、「我輩畢生の目的は唯国権皇張の一点にあるものにして、内の政権が誰の手に落つるも、之を国権の利害に比して、其輕重固より同年の論に非ざれば、其政治の体裁と名義と或は専制に似たるも、此の政府を以つてよく国権を皇張するの力を得れば、以て之に満足す可し」(藩閥寡人政府論)と述べ、「政府我を容れざるも我

よく政府を容る可きなり。斯くありてこそ始めて眞の民権論者なれ」と記していても不思議ではない。明治十一年公刊の『通俗国権論』の「緒言」において彼ははっきりと「内国にありて民権を主張するのは外国に対して国権を張らんがためなり」と述べている。国権と民権との主客の価値論理関係は、この一言において明白である。⁽²⁾

とにかく、彼は国権皇張の目的のため、明治十年以来の著書論説に官民調和の必要を説き、ついで明治十二年七月に「国会論」と題する論説を門下生の名をもって「郵便報告新聞」(明治十二年七月二十九日号以下)に連載し、激越なる論調をもって国会開設の主張を明きらかにした。彼が明治七年一月の板垣退助等の民選議院設立の建白に対して同調しなかったのは、「天然の自由民権論は正論にして、毫も不正の点を見」ないし、また国会開設ということも進歩に即する体制であるにはちがいないが、しかし、現在においては、人智の発達が未だそれに及ばないと考えるとともに、彼らの心底には藩閥意識に根ざした官途への羨望や私怨があるときめつけていたからである。こうした状態では「民党の志士」が政権を掌握したところで、彼らがただ藩閥政治に代って社会的榮譽の源泉たる地位を占めるだけのことであろうと、民権論者に反省を求め、「建白」に同調しなかったのである。

この福沢が一転して国会開設を説くに至ったのは、西南戦後の鎮定の後、同年に府県会が開会されて『分権論』(明治九年)等によって説いてきた地方行政に人民を参加させる構想、いわゆる地方治権の分与も実現され、上下が次第に調和する実績を示すようになってきたからである。彼は明治十二年以後民権論の高揚をみて、「今日の人民は之に人権を得せしむるも満足する者に非ず、其目的は人権に兼て政府を得んと欲する者なればなり」(藩閥寡人政府論)として、国会開設に協力する姿勢をとった。しかしその立場は、急進的反政府的自由民権を唱える国会期成同盟(後の自由党)とは異なり、穏便なイギリス流の立憲主義を主張するものであった。したがって、国会開

設運動が国会開設の要求の程度を越え、藩閥専制政府を打倒する革命運動の色彩を帯びてくるにつれて、彼の態度は変化してきた。「内安外統」をスローガンとして掲げた明治十四年公刊の『時事小言』の「緒言」において、「民権の伸張は唯国会開設の一挙にして足る可し」という言葉を述べ、その冒頭に「天然の自由民権論は正道にして、人為の国権論は権道なり」と断言しこの見解を認めながら、なおかつ、「わが輩は権道に従う者なり」と宣言しているのである。まさに福沢の福沢たるの所以がうかがわれよう。そして立憲政治の要諦は君民同治・官民調和、もって国権を伸張するにある、と強調した。

急進的反政府的自由民権の運動は、政府を強く刺戟し、藩閥の解消を志していた大久保の意向とは逆に、彼の暗殺後は、政府首脳はまたもや薩長の藩閥的性格を強めた。それとともに、一方では、一步譲歩して明治十四年十月に二十三年を期して国会を開設するとの詔勅を發布し、他方では政府内の統一を計るため、大隈重信や急進的だと見られていた慶応義塾系官僚を政府から追放したのである。このいわゆる明治十四年政変は政治思想的にみるならば、大隈及び福沢関係者の抱くイギリス議会政治思想に対する、堂上貴族の国粹的思想ならびに後年具体化した薩長藩閥関係者のドイツ的国権思想の対立とみることができであろう。⁽⁴⁾

明治二十三年を期して国会を開設すると決定した後、政府はにわかに態度を変じて反動政策をとり、むしろ官民の不和を助長し、軋轢が深刻化するに至ったのである。すなわち政府は帝政党なる御用政党を組織せしめ、民間の政党に対抗せしめる一方、教育的には漢学の再興、儒教の復活を計り、維新以来の開化方針に反する政策をとるなど官民間の関係はますます悪化した。さらに明治十三年には「不敬罪」が定められ、十五年一月には封建的専制体制の確立の常套手段である軍隊の統率強化のため、軍人は天皇に対して忠節を尽すを本分と定めた「軍

人勅諭」を發布し、天皇への無条件絶対服従を成就せしめたのである。

要するに明治十四年を中心とするこの時期は、陽極には急進的反政府的自由民権運動の天賦人權思想⁽⁵⁾があり、陰極には極めて反動的な天皇絶対専制の思想があり、その間にはいくつもの思想潮流が葛藤を演じていた時期である。この間にあって、福沢はいわゆる十四年政変において伊藤博文・井上馨などの藩閥人から苦杯を嘗めさせられながらも、「時事新報」を発刊して相変らず官民調和論を唱えた。すなわち、彼は一方藩閥政治や立憲帝政党に対する批判を少しも緩めることなく、しかも他方自由党の一部のラジカリズムを「駄民権論」として排し⁽⁶⁾、一貫して官民調和論を主張したのである。そして政府の態度が一変した後の成行につき福沢が最も憂慮したのは、帝室のことである。すなわち民間における憲法制定論の天皇制⁽⁷⁾をめぐる論争あるいは主権論争等が一段と激しさを加えるにあたり、その論争の一翼として、彼は『帝室論』（明治十五年五月）を発表したのである。その緒言には、次のように記されている。

「我日本の政治に関して至大至重のものは帝室の外にある可らずと雖ども、世の政談家にして之を論ずる者甚だ稀なり。蓋し帝室の性質を知らざるが故ならん。過般諸新聞紙に主権論なるものあり。稍や帝室に関するが如くと雖ども、其論者の一方は百千年来陳腐なる儒流皇学流の筆法を反覆開陳するのみにして、恰も一宗旨の私論に似たり。固より開明の耳に徹するに足らず。又一方は直に之を攻撃せんとして何か憚る所ある歟、又は心に解せざる所ある歟、其立論常に分明ならずして文字の外に疑を遺し、人をして迷惑せしむる者少なからず。畢竟論者の怯懦不明と云ふ可きのみ」

この緒言は、この時期における福沢の天皇観の方向を示したものであり、皇学者の極端な皇室中心主義を批判

しているのである。

では、ここで、「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、其主義に於て帝室の尊嚴と其神聖とを濫用す可らず」との巻頭言ではじまる『帝室論』の内容を簡単に述べておこう。⁽⁸⁾このなかで、福沢は帝室の演ずる機能を四項目あげている。先ず第一に、帝室の政治的機能としては、イギリスの King reigns but not governs の立場を支持し、「帝室は万機を統るものなり、万機に当るものに非ず。統ると当るとは大に区別あり」とし、その「当る」とは政治の細事に至るまで實際に事に当ることであり、また「統る」とは人心を收攬することである、と述べている。さらに、帝室が政治社外にあることによって、「我帝室は日本人民の精神を收攬する中心」となり、「国会の政府は二様の政党相争ふて、火の如く水の如く、盛夏の如く嚴冬の如くならんと雖ども、帝室は独り、万年の春にして、人民これを仰げば悠然として和氣を催ふす可し。国会の政府より頒布する法令は、其冷なること水の如く、其情の蓋きこと紙の如くなりと雖ども、帝室の恩徳は其甘きこと餡の如くして、人民これを仰げば以て慍を解く可し」というような一国の緩解調和の良剤となる。それゆえ、将に国会を開かんとする今日に当って、「特に帝室の独立を祈り、遙に政治の上に立て下界に降臨し、偏なく党なく、以て其尊嚴神聖を無窮に」伝えんとしたのである。

第二に、「勸賞」を帝室の役割と考えるのである。明治初年以來、明治天皇の各地への行幸に際し、その地で孝子節婦を表彰し、功勞者をねぎらうことがよくいわれているが、福沢はこれを、人民をして恩威を感じせしめ、服従をしている手段とは考えず、これによって、「人民の窒塞を救ふて国中に温暖の空氣を流通せしめ、世海の情波を平にして民を篤きに帰せしむ」作用をすると説く。故に、「國民の善を勸めて其功を賞する者は、必ず政府の

外に在て存することを緊要にして、唯帝室あるのみ」と説く。さらに帝室こそ「榮譽の源泉」たれと結んでいる。

第三に、帝室は全国の「學術」の中心であれという。福沢は学校教育および學問を、政治から独立させようとする意図をもち生涯叫び続けてきたことはいうまでもない。日本のすべての学校を私立とすることによって、學問を政治の外におくことを良策と考えた福沢は、「仮令ひ文部省は廃せざるも、省の事務は唯国中の學事を監督するに止まりて、直ちに学校を支配するの慣行を止め」て帝室の所有とし、政治から独立させたのち私立の資格を付与せよ、という。さらに、「今若し帝室に於て天下に率先して學術を重んずるの先例を示し、學者をして各其業に就くを得せしめなば、全国靡然として風をなし、政治社外に純然たる學者社会を生ずるを得べし。是に於てか始めて我學問の獨立を見る可きなり」と述べ、政治から自由な「純然たる學者社会」を確立することによって、本当の學問の獨立があり、「我輩は只管我帝室を仰ぎて全国學術の中心たらんと願ふ」のもその意図はここにあると説くのである。

最後に、日本固有の文明である「諸芸術」を保存するために、帝室はその機能を果さなければならぬとする。すなわち、「帝室は政治社外の高所に立ちて、高尚なる學問の中心となり、兼て又、諸芸術を保存して其衰頽を救わせ給ふ可きものなり」とし、決して政治革命の如き小世變のために貴重な諸芸術を断絶させてはならない。「全国人心の中心榮譽の源泉なる帝室」が、諸芸術の保護奨励をし、その發達進歩の機を促すならば、「人心の帝室を慕ふに一層の熱を増して、益其尊嚴神聖を仰ぐに至る可きなり」と唱えるのである。

以上が『帝室論』に發表した内容である。福沢はその後しばらく天皇観についての論説を公けにしなかったが、国会開設を近くにひかえて、再び『尊王論』（明治二十一年九月）を草したのである。その内容は大体『帝室

論』と同じ論旨のものである。

「我大日本国の帝室は尊嚴神聖なり」の巻頭言ではじまる『尊王論』では、尊王の大義は日本人固有の性に出于、古来今に至るまで疑を容るるものがないけれども、さらに一步進めて、経世の要用においてこの大義の等閑にすべからざるを信ずるとして、その立論を三つの面から行なっている。すなわち、「第一、経世上に尊王の要用は如何。第二、帝室の尊嚴神聖なる由縁は如何。第三、帝室の尊嚴を維持するの工風は如何」である。そして政治についてただちに天子の聖徳を説くのは、「時として聖徳を累はすの恐れなきにあらず。蓋し政治は一時政府の政治にして、帝室は万世日本国の帝室なり。帝室の神聖は政治社会の高処に止まりて広く人情の世界に臨み、其余徳を道理部内に及ぼして全国の空氣を緩和」するために、はたらくことを望ましい、と説いたのである。

このような『帝室論』『尊王論』における福沢の後期天皇觀をみるならば、『文明論之概略』にあらわれた彼の中期天皇觀よりその批判性が著しく後退し、そのニュアンスにおいて守旧化してきた事実は否めないのである。その理由のひとつには、政府の厳しい弾圧政策に対する戰術的考慮を推測することができるかも知れないが、その本質的原因是、彼の官民調和論に求められるといえよう。

それでは、福沢の最も進歩的であった中期天皇觀と後期のそれとの変容を検討してみよう。例えば『文明論之概略』では、天皇の起源については征服説であったが、『尊王論』では、「此帝室は日本国内無數の家族の中に就て最も古く、其起源を国の開闢と共にして、帝室以前日本に家族なく、以後今日に至るまで国中に生々する國民は、悉皆その支流に属するものにして、如何なる旧家と雖も帝室に対しては新古の年代を争ふを得ず」とか、「帝室は諸外国の君主の如くに曾て其国を征伐して君たりしにあらず」（日本国全縁起（明治二十二年）と、いつしか家族國家觀を承認

しているのである。また、「歴代に英明の天子も少なからず、其文徳武威の余光今に至るまで消滅せず」と述べているが、彼はかつて『覚書』(明治八年)のなかで、「聖明の天子、賢良の臣、難有御代、樂き政府などとは、元来何物を指して言ふことなるや。偽に非ずして何ぞや、佞に非ずして何ぞや。人心の愚なること似て見る可し。……仁徳天皇何の功あるや。諂諛を恥とせざる家来共の口碑に伝へたるまでのことなり。況んや近代の天子將軍に至りては、其人物の取るに足らざるは事實に於て明る可くして」と非難したのであり、ここにおいても喰い違いを示している。さらに『帝室論』では、「帝室は政治社外のものなり。……我帝室は日本人民の精神を收攬する中心なり」と論じて、これを中心テーマとしているが、「人民と王室との間にあるものは唯政治上の關係のみ、其交情に至ては決して違ふ可きものに非ず」(文明論之概略)と述べたことは、まさに逆の感じを与えるのである。とくに『尊王論』では、「日本国人の尊王心は殆んど其天然の性情に出るものにして、試に今匹夫匹婦に向ひ何故に帝室は尊きやと尋ねれば、唯帝室なるが故に尊しと答ふるのみ」といい、かつて、「王室と人民との間に至密の交情あるに非ず」とした所論を忘れたかのようなのである。また彼は『尊王論』において「情感の価」(センチメンタル・バリュー)という言葉を用いて、「尚古懐旧の人情に依頼して帝室の神聖を維持する」と率直に言明しているが、『文明論之概略』では帝室の存在を情感にもとづいて肯することを強く批判して、「君主を奉尊するに、其奉尊する由縁を政治上の得失に求めずして之を人民懷古の至情に帰し、其誤るの甚しきに至りては君主をして虚位を擁せしめる……」とまで論じていたのである。

その他にも喰い違いを指摘することができるけれども、これらは彼の戰術的顧慮のもとに書かれているので、そのまま受けとることはできず、その真意は捉え難いといわなければならない。

しかしながら、福沢が帝室をもつてわが国の国家統一の手段として最大限に利用し、彼の主張する「官民調和」の目標にひとつの制度的保障を与えようとするため「状況的思考」を高度に駆使しての論述であることは間違いないのである。福沢は官民調和のためにまず自制すべきは政府の側にあると考え、しかも調和論によって直接に利益を蒙るのは政府側であることを十分に意識していた。⁽⁹⁾したがって、彼は民権派の天皇制批判を「狂愚者」の所為とし、「帝室は全国人心の帰する所也。二三の狂愚あるも之を如何にす可きや」^(帝室論)と現実を故意に過小評価し、他方、「帝室が左を助る歟、または右を庇護する等の事もあらば、熱中煩悶の政党は一方の得意なる程に一方の不幸を増し、其不平の極は帝室を怨望するに至るべし」^(帝室論)と現実⁽¹⁰⁾に起っている危険は将来も起るであろうとして政府に警告している。この官民の対立は伝統的モラルと近代的モラルの対立であり、異質間のモラルの対立である以上、対立の争点が噛み合わず闘争は激化するのみである。このようなときに、天皇が政治権力と結びついているならば、政權に対する批判は必然的に「帝室に遡って」批判が行なわれ、「尊厳神聖は俗了する」^(尊王論)ことになるから、福沢は、天皇を政治社外におくことは、このような争点をそらして官民調和の基礎的条件をつくることに有効極まる手段であると考えたのであろう。しかも天皇の政治権力からの分離ということは、官民対立の争点を消滅させるという消極的手段のみでなく、同時に天皇に官民調和を支える積極的機能を与えることを考えてのことでもあった。

「我輩が帝室の尊厳神聖を仰いで民心緩和の功德を蒙らんとするは、之に由て百般の競争を其極端に防ぎ、無病無害の間に自由ならしめんとするの微意なれば、尚古懷旧以て帝室を護るは文明日新の活動に欠く可らざる方便なりと知る可し」^(尊王論)

すなわち、諸々の政見・政党の立場を超越する根拠に「帝室」を用いようとしたのである。そして官民調和の保障者としては非政治的な心情的存在としての天皇が必要となり、また天皇を心情的存在とする方法は対立する政治の領域から分離して神聖化する以外にないのである。

「国会は唯国法を議定して之を国民に頒布するものなり。人民を心服するに足らず。殊に我日本国民の如きは数百年君臣情誼の空氣中に生々したる者なれば、精神道德の部分は唯この情誼の一点に依頼するに非ざれば国の安寧を維持するの方略ある可らず、即ち帝室の大切にして至尊至重なる由縁なり」(帝室論)

「帝室は固より政治社外の高処に立ち、施政の得失に就ては毫も責任ある可らざるものにして、其政治の熱界を去ることいよいよ遠ければ、其尊嚴神聖の徳いよ／＼高くして、其緩解調和の力も亦いよ／＼大なる可し」(尊王論)

福沢のこのような発言は、天皇の権力からの分離を官(政府)に説得するために、自己を尊王論者であることを示したポーズであるとともに、彼自身もそれによって天皇を神聖化し、心情的存在として利用しようとしたからにはかならない。したがって、天皇を政治上の実権から遠ざけねばならないという点では、天皇の大権強化を主張する政府その他のいわゆる「尊王論」とは著しく異なっている。

ところで、福沢のいうところのイギリス的帝室観は、すでに述べたように、儒教倫理に立脚した絶対専制的帝室観および急進的自由民権論者たちの共和制体という両極端を斥けたことは勿論ではあるが、当時、国会開設を目前にして、ドイツ的政体にもとづいて憲法草案の作成を企図していた、井上毅・伊藤博文等の政府首脳は帝室観とも対立したのである。⁽¹¹⁾

いうまでもなく、日本帝國憲法草案起草にあたっては、ドイツ憲法學者グナイストの影響が強いが、そのグナイストが、天皇の本質規定に際して、次のような助言を行なっている。「英人は内閣と議員とを以て顧問の性質と爲すこと古來の考えなり、即ち英王は君主の位に在りて全國に君臨し併せて万機を統轄するの義なり、今は然らず黨流の政治となり英王は最早万機を取らず、是英國の不幸にして亦甚だ危殆なりとする所なり。」⁽¹²⁾このようにイギリス王制の現状を不幸であり、危険であるとしているのであるから、福沢の帝室觀と対立することは明きらかである。

大日本帝國憲法（明治二十二年）には「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」とあり、福沢の『尊王論』（明治二十一年）の巻頭言も「我大日本國の帝室は尊嚴神聖なり」と記しているように、兩者とも帝室を神聖不可侵なものとして無窮に伝えんと希う点においては相異はない。しかし、井上毅らは福沢の主張を、帝室を政治社外のものとするることによって政權から追放し、實質的に帝室に何らの權力も認めず、虚器を擁する帝室にせんとする暴論であると非難している。これに対して福沢は『尊王論』の巻末において、次のように強弁している。

「我輩の持論として帝室をば政治社外の高處に仰ぎ奉らんとする者なれば、世人或は其意を玩味せずして、斯くては天子は虚器を擁するに異ならずとて、忽ち不平を鳴す者なきを期す可らずと雖ども、左りとは微意の貫徹せざるものなり。……抑も帝室が政治社外に在ると云ふも、唯政治の衝に當らざるのみにして、固より政府を棄るに非ず。永遠無窮、日本國の万物を統御し給ふと共に、政府も亦其万物中の一として統御の下に立つ可きは論を俟たず。天下何物か此統御に洩るゝものあらんや。左れば其政治社外に在るは、虚器を擁するに非ず、天下を家にして其大器の柄を握る者と云ふ可し」。

両者の論点の相異は、井上が虚器の根拠を政治的権力をもたないことに求めたのに対し、福沢は虚器でない証拠をその非政治的有効性に求め、むしろこれが帝室の権威を高め無窮に伝えうるものと考えた点にある。さらに福沢は井上等の天皇大権主義は、かえって何時かはその政治性の故にこそ、その権威は侵され決して帝室を無窮に伝える所以にならないと攻撃したのである。

以上の考察から、福沢の後期天皇観は、「帝王を政治社外におく」と仮定する点では、『文明論之概略』における中期天皇観よりさらに進歩しているように見えるが、「わが帝室は、日本人民の精神を収攬する中心なり」とみる点では、かつて彼自身が非難した国学者の見解に類似しているといわなければならない。

- (1) 伏見猛弥・阿部仁三『福沢諭吉』三八頁。
- (2) 家永三郎『福沢諭吉の人と思想』『福沢諭吉』(現代日本思想大系)三二頁。
- (3) 官民調和論については、丸山真男『福沢諭吉選集第四卷解題』四二頁、鹿野政直『日本近代思想の形成』二四四頁、宮川透『近代日本思想の構造』七〇頁、遠山茂樹『日清戦争と福沢諭吉』『福沢研究』六号、ひろたまさき『日本啓蒙主義の凋落』『史林』第四七卷第六号等参照。
- (4) 中村菊男『日本近代化と福沢諭吉』一〇五頁。
- (5) 民権派の天皇論を概観したものとして、近代日本思想史研究会『近代日本思想史』第一卷一三七—一三九頁、武田清子『天皇制思想の形成』『日本歴史』一六卷二八四—二八八頁、家永三郎『日本における共和主義の伝説』『思想』一九五八年八月号、小西四郎『自由民権運動と共和制論天皇論』『日本歴史』第百号、松尾章一『自由民権運動期に於ける天皇論』『法政史学』第二二号等参照。
- (6) 丸山真男『福沢諭吉の哲学』『国家学会雑誌』第一一巻第三号参照。
- (7) 武田清子『前掲書』二八—二九六頁。
- (8) 福沢の『帝室論』についての紹介として、岩瀬昌登『福沢諭吉の帝室論』『大阪学芸大学紀要』第九号があり、本稿の叙述もこれに負うところが多い。
- (9) 丸山真男『福沢諭吉選集第四卷解題』四二頁。

(10) 山田昭次「天皇制イデオロギーと福沢諭吉」『史苑』第一八卷第一号参照。

(11) 当時政府内には、その帝室観について、山県有朋・元田永孚等を中心とするものと、伊藤博文・井上毅・森有礼らとの間に思想的対立があった。くわしくは、石田雄『明治政治思想史研究』・武田清子『前掲書』参照。

(12) 福田正次『明治憲法成立史』上巻五七三頁。なお、グナイストは次のようにも述べている。

「立君憲法国体を鞏固ナラシメントスレバ、英国ニ準拠スルハ不可ナリ、英国ハ其共和体ニテ権議院ニ在リ、日本ニハ適セザルベシ、立君憲法国ニ在ツテハ、万機国君ノ親裁ニ出ツ」(尾佐竹猛『日本憲法制定史要』二一六頁)

四、福沢諭吉の天皇観

福沢の天皇観を、慶応二年の『西洋事情』から明治八年の『文明論之概略』をへて、明治十五年の『帝室論』さらに明治二十一年の『尊王論』にいたる、初期・中期・後期の三段階に区分して考察してきたが、この期間にはわが国の明治前期における天皇制思想の形成過程であったのである。明治前期とは、大日本帝国憲法発布前後までを指すのであり、この時期に近代天皇制思想の原型が確立したといえるからである。

すでに考察してきた通り、彼の天皇観も時代に応じ発展も変容もあったわけで、丸山真男氏も指摘するように、このような変化も、ある場合には彼の基本的な考え方にもかかわらず、起った変化であり、他の場合には基本的な考え方ゆえに起った推移であつたといえよう。⁽¹⁾では福沢の基本的な天皇観、すなわち、究極にひそむ福沢の天皇観とはなにであらうか。

福沢の基本的な天皇観をみる場合、大日本帝国憲法の成立後、いわゆる近代日本における天皇制思想の正統的立場を宣することとなったところの、天皇大権主義の憲法が出来てからの福沢の発言を考察すべきであろう。な

ぜならば、彼が批判し続けてきた天皇大権主義の憲法が成立した後の彼の天皇観は、果して現実的状況に対する処方箋として変容していったかどうか。また彼の「内は忍ぶ可し、外は忍ぶ可らず」（遺稿）という国際関係優位の思考が、外からのインパクトの強さによって国内政治論の文脈を漸次変貌させたといわれているが、日清戦争の勝利は、彼の天皇観にどのような変化をもたらしているだろうか。

私は、日清戦争後の天皇観こそ、案外彼の基本的な究極的な天皇観を提示しているのではないかと考えるのである。すなわち、彼の思想活動の究極の目標は、前にも述べたようにわが国を先進諸国に劣らない近代的独立国家たらしめることであった。「戦争は独立国の権義を伸ばすの術」^(文明論之概略 卷之六第十章)として、国権皇張実現の好機であった日清戦争は、「文明と野蛮の戦争なり」として、積極的に協力したことはすでに熟知されているところである。このことについて、『福翁自伝』の末項に当時を回顧して、次のように述べている。

「一国全体の大勢は改進々歩の一方で、次第々々上進して、数年の後その形に顕はれたるは日清戦争など国民一致の勝利、愉快とも難有いとも云ひやうがない。命あればこそコンな事を見聞するのだ、前に死んだ同志の朋友が不幸だ、ア、見せて遣りたいと、毎度私は泣きました。実を申せば日清戦争何でもない、唯是れ日本の外交の序開きでこそあれ、ソレほど喜ぶ訳もないが、其時の情に迫まれば夢中にならずには居られない。」日清戦争は、ただこれ日本外交の夜明けであるというものの、彼が主張してきた国権皇張のため官民調和して戦争に勝利したのであるから、彼の理想の一部が実現したことになる。したがって、この日清戦争の勝利は、「彼の危機意識の急激な弛緩をもたらし、日本の近代化と独立の前途に対する樂觀的展望を産んだ」⁽³⁾ことは否定出来ない事実であろう。だから、日清戦争後にあらわれた彼の発言は、状況的思考もそう必要ではなかったの

はないかと考えるのである。

彼の晩年の著作である『福翁百話』（明治二十九年）は、日清戦争前から筆を執っていたといわれるが、戦雲がようやく収まり、戦後の落着きもとり返した明治二十九年三月から「時事新報」に公表したもので、時期的にも彼の本心が具現されている。このことを序言で、次のように述べているのである。

「開国四十年來、我文明は大に進歩したれども、文明の本意は單に有形の物に止まらず、国民全体の智徳も亦これに伴ふて無形の間に進歩し變化して、以て始めて立国の根本を堅固にするを得べし。余は元來客を悦んで交る所頗る広し。語次往々此辺の問題に論及したること幾十回なるを知らざれども、客散すれば一時の雜話これを意に留めざるの常なりしかども、左りとは残念なりと心付き、去年來閑を偷んで筆を執り、曾て人に語りし其語を記憶のまゝ夫れ是れと取集めて文に綴り、其文漸く積んで凡そ百題を得たり。」（福翁百話傍点筆者）

この序言にもあるように、日清戦争の勝利後、福沢の念願であった日本の近代化と独立の前途に光明がさし、国民の智徳も進歩したと認めている時期で、來客相手の雑談のなかで述べた発言であるからこそ、現実的狀況に對する処方箋をいうこともなく、相對的の條件的性格を持って書く必要もなかったとみるべきである。

ところで『福翁百話』のなかで、彼の天皇觀を述べているのは、九十四話の「政論」であるが、その前に帝國憲法制定後はじめて明瞭に彼の天皇觀を披歴したのは、明治二十六年の「近來の幣事」のなかである。そこでは『帝室論』（明治十五年）『尊王論』（明治二十一年）ではみられずに、かえって『文明論之概略』（明治八年）にあらわれた思考方法で、次のように述べている。

「熟ら／＼世界政治上の有様を視るに、專制より自由に遷るの勢は水の低きに就くが如く滔々流れて止ま

ず。時に或は逆動なきに非ずと雖も是れは唯一時の小波瀾にして、百千年の大勢より考ふれば君主制は變じて民主制と爲り、抑圧専制の政は転じて自主自由の政治と爲る、事実に徴して明白なる所なり」(近來の弊事明治二十六年十月四日)

これは政治体制の進化についての彼の一貫した見方であり、『文明論之概略』においても共和制を理想的体制であると述べている。彼自身将来において天皇制の廃止を予想していたと考えられるが、当面の問題としては、彼が意図していたのは『帝室論』『尊王論』の天皇を「政治社外」に置いたイギリス的帝室観であったのである。次に、『福翁百話』の「政論」にあらわれた天皇観をみよう。これは彼の晩年の天皇観ともいべきもので、福沢の本質的な天皇観をうかがうことができる。

「今の文明国に君主を戴くは国民の智恵の平均してその標準尚ほ未だ高からざるが故なり、其政治上の安心尚ほ低くして公心集合の点を無形の間に觀すること能はざるが故なり、彼の政客輩が一向に共和説を唱ふるは、身躬から多数の愚民と雜居して共に其愚を与にするの事實を忘れたるが故なりと、断言して憚らざる者なり。之を宗教談に喩へて云はんに、仏者の崇拜する如来なるものは、本来その物あるに非ず。凡そ人生にあらん限りの善心美德を想像して、其至善至美の境遇を画き、之に附するに如来の名を以てするまでのことなれば其名称も亦一に限らず。」(福翁百話)

福沢は一国の人心を收攬するためには、宗教でも、学問でもなんでも利用すればよいのであって、わが国では天皇を国家統一の手段として最大限に利用しようとしたのであり、天皇を尊崇する気持ちは全くなかったのである。「立君定憲の制度も、共和の政体もともに、一時の方便に出たる治風にして、いままさに文明進歩の途中にこそあるものなれば、両様の利害容易に断ずべからず……。いまの治風は立君定憲も共和政体もすべてこれ愚民

を御するの窮策」(福翁百話)であるとのべ、人民は本来愚民であり、政治形態は、この愚民を教育するために便利なものであれば、君主形態でも共和形態でもどちらでもよいというわけである。この思惟方法は、『文明論之概略』で述べている「都て世の政府は唯便利のために設けたるものなり。国の文明に便利なるものなれば、政府の体裁は立君にても共和にても其名を問はずして其实を取る可し」(文明論之概略卷之一第三章)と全く同じである。

福沢の『文明論之概略』の本質は、文明の進歩は、人民の「智徳」の進歩によるという観念論である。現実の政治形態は、人民の「智徳」を啓発して文明を前進させるために、どちらが便利であるかどうかで、その価値判断をしなければならない。すなわち、人民の「智徳」を啓発することが、政治の目的であり、人民の「智徳」の程度によって、どの政治形態が良いかをきめねばならない、というわけである。このように『文明論之概略』から一貫した「智徳」啓蒙の観念論と、政治への便宜主義的見解の帰結が二十年を経て、まさに『福翁百話』の「政論」に具現されたといえるのではなからうか。

「政論」においては、立君にせよ共和にせよ「文明の大活眼より視るときは、都て是れ愚民の愚に囲まれて其御法に苦しみ、止むを得ざるに出でたる窮策にこそあれば、要は唯国民智愚の程度を窺ひ其歴史習慣の如何を察して適当なるものを択み、百千年の後に大成を期す可きのみ。」と論じ、さらに、君主政体では君主という人物が尊崇され、共和政体では憲法という約束書が重きをなすといいつながら、「其人民をして帰する所を一にせしめんとするには、人物にしても又は約束書にても之を装ふに一種不可思議の靈光を以てして、以て民心を繋ぐの外に手段ある可らず。唯是れ風俗を籠絡するの方便として視る可きものなり」(福翁百話)と論じている。ここにおいてもまた、政治形態は便宜的に考えられ、しかもそれは愚民を「籠絡する方法」である、とはっきり断定している

のである。

福沢にとっては、君主制というものは、人民の智慧の低さの反映以上なものでもなく、やがて「百千年の後」には当然消滅するものと考えられていたことが明らかである。すなわち福沢は、共和制意識をもちながらわが国では、いまのところ、「日本人民の精神を収攬する中心」となるのは、「一種不可思議な靈光」というキメ手をもつ天皇であると論じたのである。かくのごとく、晩年の福沢は、彼の中期天皇観（文明論之概略）に優るとも劣らぬほどに、天皇制にたいして明確な批判的態度を示していた、といえるであろう。これがまさに、福沢の本質的な天皇観である。

- (1) 丸山真男「福沢諭吉の哲学」『国家学会雑誌』第六一巻第三号参照。
- (2) 石河幹明『福沢諭吉』三五六頁。日清戦争との関係は、遠山茂樹「日清戦争と福沢諭吉」『福沢研究』第六号・丸山真男『福沢諭吉選集第四巻解題』・服部之総著作集第六巻『明治の思想』等参照。
- (3) 丸山真男『福沢諭吉選集第四巻解題』四二六頁。
- (4) 共和制を理想体制として『文明論之概略卷之二第三章』のなかで、「抑も此国（米国）の独立せし由縁は……至公至平の天理に基き、人類の権義を保護し、天与の福祚を全ふせんがためのみ……戦争終て後に政体を作りたるも此精神に基きし事ならん、……真に人類の止る可き所に止り、安楽国土の真境を模し出したるが如し」と述べている。
- (5) 大井正『日本の思想』一〇八頁。

むすび

以上、福沢の天皇観を各時期ごとの著作を中心として考察してきたのであるが、福沢の思维方法である相対主

義的価値判断は、やはり彼の天皇観についても、その理論的基盤となっている。すなわち、第一次元の人爲の世界においては、帝室の存在は肯定される可能性があるが、少くとも第二次元の天理（道理）の世界においては、帝室の存在は否定されるというロジックである。⁽¹⁾

福沢はとくに政治論においては、状況的思考を高度に駆使するので、彼の天皇観をみる場合にも、人爲と天理のロジックの上に、彼が一定の政治状況に應じて、何を目的としていたかという実質的内容に着眼しなければならぬ。したがって、福沢の究極にひそむ天皇観は、天理の世界——理想としては、天皇を否定した共和制を描いていたのであり、急進的な自由民権論者たちと何ら変りはなかったのである。これは「文明の太平」の極地においては、「君臣の名義等は既に己に地を払て小児の戯にも云ふ者なかる可し」^{（文明論之概略 卷之四第七章）}と述べていることから知るであろう。しかし、人爲の世界——現実としては、国家人民の利益という功利的有効性の点から、天皇を一応肯定するが、否定しうる可能性も示唆するのである。

だから、福沢の天皇観が確立したとみられる『文明論之概略』（明治八年）をはじめとして、『帝室論』（明治十五年）『尊王論』（明治二十一年）『福翁百話』（明治二十九年）にあらわれた天皇観は、天理においては共通していたが、人爲においては、それぞれの時期における現状認識と、それにもとづく現状への対応の仕方の差異によって若干のニュアンスの違いがあったといえよう。したがって、単に天皇を伝統的権威から排除し政治的存在として認めたとか、天皇を権力から分離し心情的存在としたとかいった外面的形式からだけをもって、福沢の天皇観は理解できないのである。

つまるところ、彼の天皇観とは、彼の念願であった近代の独立国家の統一のための手段として、「経世上に尊

王の要用」を認め、天皇を最大限に利用しようとしたに過ぎないのである。これは彼が無神論者であるにもかかわらず、宗教を人民教化の手段に利用しようと力説したのと同じ思维方法である。したがって、彼は心から天皇を尊崇する気持ちにはほど遠く、いわゆる尊王論者ではなかった。彼は晩年、『修身要領』⁽²⁾を慶応義塾員と協議して、明治三十三年の紀元節に発表した⁽³⁾が、その二十九カ条のなかには、天皇・皇室に関する条文が一カ条もないのを見ても、天皇の尊崇度合がわかるであらう。

このように考察してくるならば、福沢諭吉の天皇観とは、まさに天理の世界では「共和制論」であり、人為の世界では「天皇利用論」であった、と極言しても過言ではあるまい。

- (1) 岩瀬昌登「福沢諭吉の帝室論」『大阪学芸大学紀要』第九号参照。
- (2) 石河幹明『福沢諭吉』四五三―四五七頁。