

天皇制イデオロギーと福沢諭吉

山 田 昭 次

一
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（帝室論 明一五）。

「帝室論」および「尊主論」（三）等において天皇の政治権力からの分離を主張した福沢諭吉の天皇論は、戦後新憲法に規定された天皇の地位に類似するために、再び顧みられ、高く評価されるようになった。この傾向を代表する見解は、例えば小泉信三氏に見ることができる。

先生（福）がこれ（帝室論及尊主論）を書いたのは旧憲法もなほ制定せられぬ以前のことであつた。（中略）爾来六十年を経て回顧すれば、先生の尊主の志とその先見洞察とは、新憲法の制定せられた今日に於て特に人の心に感ぜしむるところが多いと思ふ。（一）

福沢の天皇論にふれた論稿は必ずしも少くはなく、このような見解に尽きるものではないが、主な批判の対象に取り上げたのはこのような見解である。その理由は論述の進む中に明らかになるものと思われるが、今そのうち最も基礎的なものとして、このような見解を導き出した思惟過程で見逃されている点、および方法の欠陥を挙げておくなら

ば、次のようである。

第一。福沢の天皇論を評価する規準となつてゐるのは、右の引用からも了解されるように現憲法である。しかし現憲法は果して規準として絶対化しうるものであろうか。なるほど、それは天皇を政治権力から分離し、政治権力を握る者が天皇の名において国民を彈圧、支配する余地を無くしたにはちがいない。しかしそのようなあらわな形ではないにせよ、天皇を政治的に利用しうる可能性がなお残存しているのではないか、という危惧をいだくのは私人のことではなく、そのようないくつかの見解が表明されているところである。従つて何ら絶対化することのできない現憲法から福沢の天皇論を類推して、これを高く評価するのはあまりに安易な解釈や評価といふべきであらう。むしろ却つて現憲法に類似しているからこそ、あらためて検討されねばならない。事実、彼の天皇論は天皇を権力から分離することを主張しながらも、鹿野政直氏が指摘されたように「露骨極まる帝室利用論」⁽²⁾であつた。この一見相反するように見える二つの面がどう結びつくかは、後に述べることにする。

第二。「帝室論」および「尊主論」は通常彼の天皇論の代表的なものとされてゐるが、それは天皇を主題としたものという意味で代表的であるにすぎず、内容的にはこれに先立つ「長州再征に関する建白書」⁽⁷⁾、「文明論之概略」⁽⁸⁾、「覚書」^(明八・九)等に見られるもの^(以下これらを前期天皇論、明一五)は遙かにすぐれたものをもつてゐる。特に「文明論之概略」に見られるものは、大井正氏も評されたように、明治初年に地表に現われた天皇論中最もすぐれたものといえよう。だが後期天皇論をこれと比べるならば、遙かに後退してゐるのである。だから小泉氏のように前期天皇論を不問に附して後期天皇論を論ずるのは、評価の仕方として当をえたものではない。後期天皇論を評価するのは、これと対比する意味で、すぐれたものであるにも拘らず注目されることの少い「文明論之概略」の天皇論を検討

する必要がある。

第三。だから私はまず前期天皇論、次に後期天皇論を検討することにしよう。その際、彼の天皇制⁽⁴⁾に関する言説だけをあれこれと取り上げるのではなく、彼が遂行しようとした中心課題、およびその遂行の途上で推移する政治情勢に対応して変化する戦術と関連づけて考察するように努めたい。これまで彼の天皇論にふれた論稿の多くはこのような方法を欠いていた。しかしこのような方法を取らない限り、彼の天皇論解釈はその核心にふれることはできない。というのは、彼が生涯を通じてしばしば天皇論を述べていることが示すように、天皇制の問題は彼が中心課題遂行の途上させることができない性質のものであつたのであり、したがつて、彼の天皇論の実態は、このような問題の性格に即した方法によつて、はじめて真に把握されるはずのものであるからである。

二

さきに述べたように福沢は生涯を通じてしばしば天皇論を述べてゐるが、その最もすぐれたものは「文明論之概略」に見られるものである。しかし彼の天皇論は既に幕末に胚胎してゐるのであつて、前史としてまずこれを述べておくことにしよう。幕末の反幕的政治運動のイデオロギーとなつたのは、いうまでもなく尊王攘夷論であつた。しかし、これは最初から反幕の性格をもつたものではなく、天皇・將軍・大名・藩士・庶民の階層秩序の觀念を強調し、崩れようとする幕藩体制を補強するためのイデオロギーとして登場してきたのであつた。だが安政五年大老井伊直弼が勅許をえずに日米修好通商条約に調印して以来、尊王攘夷論は反幕閣派大名の、文久元年以降は倒幕派志士のイデオロギーに転化し始め、他方幕府はこれに対して公武合体によつて対応しようとし、こゝに至つて幕府と反幕派両者の中、いずれが尊王の名義を得るかの政争が行われた。しかし他面慶応元年の頃、「夷人へ頼み、天子を亡し、諸侯を

亡し、天下郡県之世となし、大樹公を以て天下大統領となし^(統再夢記、事第四)。そうとする主張が幕府内部にあつたといわれるが、かつて自己のために唱えた尊王論が却つて反幕派のイデオロギーとして鋒を突きつけられた幕府の内部から天皇抹殺論が出たとしても不思議はないであろう。

幕臣福沢はこのような政治情勢のうちに長州再征の機に当つて、「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」の二ヶ条を提案した建白書⁽³⁾を提出し、その際当時の尊王論および古来のそのの実態についてリアリティックな分析を行つたのであつた。

まず彼は尊王攘夷論を分析して、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、反幕派の「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ろう。これは彼の天皇論の端緒を示すものであるが、さらに彼は古来の尊王論に対し歴史的展望を行い、そこに尊王論は一貫して支配者が自己の権力の正当性を根拠づけるためのイデオロギーとして使われてきた事実を引出したのであつた。

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

この帰結として「救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」という結論を引出し、権力が尊王の名義と結びつこうとする伝統の拘束を断ち切ろうとしたのであつた。

これは「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、あるいは「大君のモナルキに無之候ては^(中略)我國の文明開化は進み不申^(福沢英之助宛書翰、文政二・一・二七)」と、徳川絶対主義を構想

していた福沢が、尊王論を反幕の観念的根拠とする反幕派に直面した幕府がなおこだわらざるをえなかつた尊王論の拘束を断ち切り、幕府が絶対主義へのコースを遮二無二に邁進することを待望した時点における発言であつた。

三

だがしかし彼がこの建白書を提出した翌年には彼の期行も空しく幕府は倒壊し、自己の政見実現の可能性を全く見失つた彼は「万が一にも斯民を文明に導くの僥幸」⁽⁴⁾を求めて、私塾の指導と翻譯に専念したのであつた。ところが、明治四年以降新政権が取つ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るのを見て新政権の支持者となり、多年抱懐していた政治思想を公けにしたのであつた。その第一声が「学問のすゝめ」であつた。

彼の政治思想については既にすぐれた研究があり、いまさら述べることもないのであるが、彼の天皇論を生み出す思想的基礎を窺う限度においてこゝで見なければならぬ。

福沢の最も根本的な中心課題は国権の確立であり、それは彼にとつて究極的な目的ではなかつたにしても、少くとも彼の生涯の目的であつたといえよう。彼をしてこゝに中心課題を置かせたのは、いつまでもなく当時日本が直面した対外的危機に対する認識であつた。彼はこの危機の原因を、一つは先進資本主義国家と日本との生産力の差異、他は古来日本の人民が単に政治の客体であつたために、国の安危を案ずるのは政府だけであつて、国民はこれに無関心であり、したがって政府は国民から孤立して何ら国民的基盤をもたないことに見出したのであつた。そこでこの危機を解決するための前提条件として、一つは資本主義的生産様式の確立、他は国民に一国政治の主体としての意識を喚起して国の独立に関心をいだかせ、これを政府の国民的基盤とすることに第二次的目標がおかれた。そうして明治政権の国民的基盤として、また資本主義の担い手として「ミッドルクラス」(middle-class)が期待されたのであつた。

だから彼の啓蒙の呼声はこの「ミッツルカラス」に前かつて呼ばれた。

ところで、彼はどのような論理で国民に政治の主体としての意識を喚起し、これを政府の基盤にしようとしたのであろうか。その論理を彼一流の契約説に辿ってみよう。彼は、

元来人民と政府との間柄はもと同一体にて其職分を区別し、政府は人民の名代となりて法を施し、人民は必ず此法を守る可し、と固く約束したるものなり(學問のすゝめ二編)。

といつて、政府と人民の身分的差別を否定して、両者の間には単に機能上の差別しかないとし、その機能である法の施行とその財源である税の徴収の権は人民との契約によつて与えられたものとする。従つて人民は政府の法に従うという意味では客の身分であるが、政府を設けたものという意味では主人又は家元であるとして(前掲書)、国民に政治の主体としての意識を喚起しようとする。この契約説によれば、明治政権は契約によつて成立したものではないから正当性をもたないことになる。しかし福沢は、

今、日本国中にて明治の年号を奉ずる者は、今の政府の法に従ふべしと条約を結びたる人民なり(前掲書)。

と契約がすんだことにしている。だから彼のいう契約はフィクションである。かといつて、これだけとしては彼の契約説がまやかしかものだということにはならない。いかなる契約説であつてもそれが契約説である限りこのフィクションをもっているのであつて、契約というフィクションそれ自体に契約説の性格を決定するものはない。契約説の性格を決定するものは、契約がホップズ流に現政権絶対化の論理的根拠として使われるか、またはルソー流に契約がそれによつて生じうるような政府の理念を設定し、これが現実の政府の批判や打倒の論理的根拠となるか、このフィクションの使途如何にある。ところで福沢がこのフィクションをどのように使つたかを見るならば、「政府たるものは人

民の委任を引受け、其約束に従つて(中略)一点の私曲ある可らず」(前掲書)と政府に契約の忠実な履行を要求しても、国民の同意に基づく法の制定のための参政も要求しなければ、革命権も認めず、「唯正理を唱て政府に迫る」とい

う道徳的拘束しか認めていない(前掲書)。従つて国民はいかにしても政治の主体とはなりえないで、客体にとどまる。このようにして人民の側の契約破棄を認めない彼の契約説においては、

(国民の名代である)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。是亦国民と政府との約束なり。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)。

と、契約説から当然引出される自己支配の論理は、唯国民の内面からの自発的服従を喚起する作用だけを営む。つまり彼の契約説は明治政権とその法が国民の同意に基づくという觀念を国民に与え、それによつて国民の内面からの自発的服従を確保しようとしたものであつた。彼がいうところの契約は、この觀念を与えるためのフィクションであつたのである。

しかし他面、彼のこの論理には次のようなすぐれた意味をもつていた。それは政府と人民の身分的差別が否定され、政府と法の正当性はともかく国民に求められた結果、為政者の価値は国民に正当性の源泉をもつ法を執行することによつてのみ与えられるという論理が引出され、為政者それ自身が価値をもつとする人格的支配が否定されたことである。

政府の官吏を粗略にせざるは当然の事なれども、こは其人の身の責にあらざる、其人の才徳を以て其役職を勤め、国民のために貴き國法を取扱ふがゆえにこれを要ふのみ。人の責にあらざる、國法の責きなり(前掲書)。

以上のように政府と人民を法や契約の関係におこうとする彼の指向は、専制支配のイデオロギーである儒教の主張天皇制イデオロギーと福沢諭吉

する人格的支配の頼みがたさに対する認識に裏づけられていた。第一に儒教は支配関係を親子、賢愚の人格的關係にとらえることによつて、國民を政治の客体としてのみ取扱ひ、その主体的自覺を阻止し、一國の安危に対し無關心にするからである(前掲書)。第二に人格的關係はその性質上親子といった私的領域にしか行われえないのにもかゝらず、儒教はそれを越えて政治といった公的領域にまで強いて人格的關係を及ぼそうとし、その結果面従腹背しかうることができないからである(学園のすゝめ、一編)。

このように支配の原理として人格的支配の頼み難さを認識していたからこそ、これを排撃して、政府と人民の關係を法的關係と規定したのであつた。法は非人格的なものであつて本来内面とは無關係なものであるが、この時期の福沢にあつては、國民に政治の主体としての意識を喚起し、しかも法がその國民の意志に基くという觀念を國民にいだかせることによつて、法が國民の内面からの支持と服従を受けるものと考えられていたのである。

ところで人格的支配のイデオロギーとして問題となるのは、儒教と共に、また伝統的權威と儒教を混淆した天皇制イデオロギーである。ところが彼が支持する明治政權が天皇制イデオロギーを觀念的支柱とした政權であるということ、福沢にかなり微妙な問題を与えているはずである。そのためか、「神ナラザルカ故ニ君ナリ」(高知新聞一、四・八・二〇)と、真向から天皇制を批判して天皇の神格性を明確に否定し、天皇を單なる政治的存在とした植木枝盛のような明確な論理を福沢に見出すことはできない。しかし福沢にあつては、儒教的君主形態或は君主制一般に関する論理はかなり明確であるので、これを通じて間接的に眞實彼が天皇制についてどのように考えていたか推察することが出来る。彼が天皇あるいは君主制の問題をどのように考え、また解決しようとしたか、次にこれを考察することにしよう。

まず彼が君主制本来の構成内容をどう見ていたか、それを考察しよう。彼は天皇制および君主制の起源について次

のように述べている。

抑も我日本國も開闢の初に於ては、世界中の他の諸國の如く、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、或は他の地方より來り之を征服して其酋長たりしことなりん。歴史に拠れば、神武天皇西より師を起したりとあり(文曲論之概、略第九篇)。

つまり彼は君主制の成立が物理的暴力によるものであることを認識していたといえよう。しかし成立後の支配形態は物理的暴力だけによるものではない。それは「礼樂以て民の心を奪ひ、征伐以て民の腕力を制」する支配、すなわち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る。従つて君主は力の所有者であると共に「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、「恩を以て之(民)を悦ばしめ、威を以て之を嚇し、一民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」被治者の一切の私的・内面的領域を支配する(前掲書、第七篇)。

しかし人智が進歩するに従つて人の心に疑が生じ、その対象は自然に向けられてその原因を知る結果、人は「天を使役する者の如」き、自然に対する主体となる。自然に対して認識を得た人間は、「人事に就ても亦其勳と働の源因を探索して輕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。外の權威を否定することは、内面に道理と權威をもつ自律の人間となることである。だから福沢はいう、「智力發生する者は能く白から其身を支配し、恰も一身の内恩威を行ふが故に、他の恩威に依頼するを要せず。譬へば善を為せば心に嫌きの裏ありて善を為す可きの理を知るが故に自から善を為すなり、他人に媚るに非ず」、従つて君主が「恩威を施さんとするも(中略)、受く可らざるの私恩は之を受けず」、政府についても「政府は政府なり、我は我たり、一身の私に就ては一蒙の事と雖ども豈政

府をして喩え入れしめんや」と私的・内面的領域の自由と独立を主張する(前掲書)。すなわち人民が知力を得て主体的自覚をもつ結果、君主又は政治権力は精神的權威をもたなくなり、人民の内面的私的・領域に対する支配力を失う。

仁政は野蠻不文の世に非ざれば用を為さず、仁君は野蠻不文の民に接せざれば貴からず、私徳は文明の進むに従つて次第に権力を失ふものなり(前掲書)。

従つて人民が知的に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たさない虚威であり、取替えてこの虚威を主張するのは、人民を痴愚に導き、一国の政治力を衰退させるものであると(前掲書)。福沢は君主の超越的權威をどこまでも排斥する。だからまた見方を変えていうならば、福沢は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(人格的支配の力)を失うことに人民の主体的自覚の条件を見出していた、ということができよう。

次に紹介する彼の中国・日本文明異同論は、両国文明論としての説の当否は別として、彼が本来君主制の合一する権力と權威が分離され、人民の内面的領域の自由と独立が確保されることを望んでいたことを良く示している。彼は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なれば、此政治の下に居る者は思想の向う所必ず一方に偏し、胸中に余地を遺さずして其心事常に単一ならざるを得ず(心事多ならず)。故に世に事変ありて聊かにも此交際の仕組を破るものあれば、事柄の良否に拘はらず其結果は必ず人心に自由の風を生ず可し。と理論的前提をおき、権力と權威の分離・結合の視点から中国と日本との文明の異同を見ている。

中国では周末に天下が乱れて独裁專一の元素は頗る権力を失ひ、その結果人民の心に少しく余地を遺し、異説争論が喧しく、自から自由な考えが生じた。ところが秦が天下を統一して焚書を行い、專制の妨げとなる異説争論を禁じ

た。「其後は天下復た合して永く独裁の一政治に帰し、政府は屢交代すると雖ども、人間交際の趣は改ることなく、至尊の位と至強の力とを一に合して世間を支配し、其仕組に最も便利なるがため独り孔孟の教のみを世に伝へたることなり」。

これに対し、日本でも古は神政府の旨を以つて至尊の位と至強の力を合していたが、中古武家の代に至つてこの交際の仕組を破り、至尊と至強は分離した。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」。もしこのようなことがなく、「至尊と至強と相合して人民の身心を犯したることあらば、逆も今の日本はある可らず。或は今日に至て彼の皇学者流の説の如く、政教一途に出るの趣意を以て世間を支配することあらば、後日の日本も亦なかる可し」(以上前掲書)。

ところで彼も見ているように、祭政一致を呼号して権力と權威を合一する本来の君主制形態への復古を目指す天皇制に対して、彼はどのように対処したであろうか。彼は、「言千年の大勢より考ふれば、君主制は變じて民主制となり、抑圧専制の政は転じて自由の政治と為る、事実に徴して明白なる所なり」(近世の弊事明)と進歩性を失つた後年になつても述べているのであつて、将来における天皇制の廃止を予想していたと思われるが、当面のこととしては考えていない。恐らく当面のところ不可能と考えていたのであろう。

その代りに手近かな方法として次のような方法を取っている。すなわち、天皇の地位の正当性の根拠としての伝統的權威を認めず、天皇が合理的な政治的機能(9)を果す限りにおいて、そこに政治領域内の存在としてのみ存在理由を認めること、言いかえれば天皇を単に「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」

の要素を極力否定することであつた。彼がこのような方法を取つたのは、武士が政權を取つていた結果、「我國の人民は数百年の間天子あるを知らず、唯之を口碑に伝ふるのみ」、従つて「王室と人民との間に至密の交情あるに非ず」(前掲書)、あるいは後述するように、開国以来天子を神視する念が消滅している(前掲書)、と断定した彼にとつては、君主制のもたらす弊害を除去するのに最も手近かで、可能性の多い方法と思われたのであらう。だから彼は天皇を政治的存在として認めても、その伝統的權威の觀念を復活してこれを國民に植えつけようとすることに断呼として反對する。

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(文明論之概、略第一〇章)。

彼はこの交情を作ろうとすることに反對する理由として「強ひて之を造らんとすれば、其目的をば達せずして、却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」と述べている。彼が勤王の心もなく「一身のために勤王の真似をする者」に對して常々輕蔑していたことは事實であるから、この理由もたしかに一応の理由であつたにちがいない。だからといつて偽君子を生ずることなく尊王心を作ることができれば、これに賛成するということにはならない。というのは、偽君子でなく「眞實勤王心を以て仙く者」に對しても「敗笑」(書)しているのである。だから、これは彼の戰術的理由と判断せざるをえない。眞實の理由は、どこまでも天皇の伝統的權威の復活を阻止して、單なる政治的存在としようとする彼の指向にあつたのであらう。そのことは天皇の地位の正当性の根柢を伝統性に求めることに反對し、天皇の當む合理的な政治的機能に求めた、次の彼の言葉から証することができよう。

立君の國に於て君主を奉尊し、行政の權を此君に附するは固より事理の當然にて、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、彼の皇學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歸し、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、第一〇章)。

此君國並立の貴き由縁は、古来我國に固有なるが故に貴きに非ず、之を維持して我政權を保ち我が文明を進む可きが故に貴きなり。物の貴きにあらず、其功きの貴きなり(前掲書、第二章)。

このような方法で天皇制の問題を解決しようとするれば、人格的文配のイデオロギーの根柢である天皇の伝統的權威は當然的批判を受けねばならない。だから福沢はすぐれた史的批判を生み出している。以上彼の天皇制又は君主制に關する思想の構造を見たのであるが、次に彼の天皇制に對する史的批判を簡単に述べておくことにする。

天皇制の起源に關する彼の所説については既に述べてあるので略し、古代天皇制に對する批判から見て行くことにしよう。彼は古代天皇制の專制的性格をえぐり出して、

人文漸く聞け、養蚕造船の術・織縫耕作の器械・医儒佛法の書・其他文明の諸件は(次第に盛んになつたが、これを)施行するの權は悉皆政府の一手に屬し、人民は唯其指揮に従ふのみ。加之全國の土地、人民の身体までも王室の私有にあらざるはなし。此有様を見れば被治者は治者の奴隸に異ならず(前掲書、第九章)。

と述べ、また

仁徳天皇民家に炊烟の起るを見て朕既に富めりと云ひしも、畢竟愛人の本心より出て民の富むは猶我富むが如しとの趣意にて、如何にも虚心平氣なる仁君と称す可しと雖ども、大下を一家の如く綽倣して之を私有するの氣象を窺ひ見る可し(前掲書、同章)。

といい、儒教的德行によつて理想化された仁徳天皇は却つてそのために彼の批判を受けなければならなかつた。

さて、古代天皇制が崩壊して中世に入つても、なお天皇は支配者の權力を正当化する手段として政治的機能を果たし、天皇制イデオロギーと福沢諭吉

す。このような見解は「建白書」に既に見られたところであるが、「文明論之概略」においても、尊王論は源氏・平氏・北条氏・織田信長等の支配者の「下を制するの術」であつたことを暴露している。

このように古代・中世の天皇制イデオロギーに対する厳しい批判者であつた福沢は、また王政復古史観に対しても次のように手厳しい批判をしている。王制一新は人民が王室を懐古したためでもなければ、久しく忘れていた大義名分を俄に思出したためでもない。明治維新は智力ある下級武士の門閥専制に対する不平に発し、尊王を名として行われたのである。従つて「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」であり、その本質は「智力と専制との戦争」であつた（前掲書第五卷、第一〇章等）。

以上福沢の天皇制又は君主制一般に関する思想を彼の主体的側面から見てきたのであるが、このような彼の思想は社会から孤立したものではなく、彼の思想を支える社会的条件が現実存在していたと思われるのである。この点をいくつか指摘しておこう。

さきに述べたように、福沢が天皇の存在理由は人民懷古の至情に求むべきでないと主張し、その一つの理由として、我国人民は数百年の間天子あるを知らず、従つてその間に至密の交情はないとしたのは、天皇を政治の領域に限定して内面領域に対する支配力を否定しようとする彼の指向に着色された現実といえないこともないが、必ずしもそればかりではなく、事実そのような現実もあつたと見るべきであらう。もとより「天子様は牛神様」或は「天子様を拝めば目が潰ぶれる」^(木下尚江)といった民間伝承が明治初年に存在したことも伝えられるが、これと反対の事例もまた数多く見られるのである。例えば明治初年から二年にかけて天皇制神話を宣布した「京都府下人民告諭大意」、「奥羽人民告諭」、「御諭書」等の文章の平易さは、⁽¹⁰⁾天皇制イデオロギーの浸透のための熱意、従つて逆にいえば浸透度の低さを示しているといえよう。また明治初年には「御一新以来何でもむやみに諸連上の穿議をなされ」る「ゆえ下々の一口ばなしにも、この頃天子様は喘息を御累ひなさる、何故といふに頼に税々とおつしやる杯と悪口をいつた」^(小川明七)といわれ、あるいは幕府の時と異り百姓以外のものまで運上を取上げるようになった為に「下々のものが帰服せずして、かくもすれば天子様のことをわるくいひ、もとの徳川家のことを誉はやす」^(前掲書)という状態であつた。このようなことは明治初年だけのことでなく、明治十七年になつても旧藩時代の習慣が残つていて、歴史教育の際に「東照公が如何に遊ばされた」と敬語を用いても、天皇については「後醍醐天皇が隠岐へ流された」と敬語を用いない状態で、教員も児童もこれを一向あやしまなかつた^(江本千之介)、といわれるのであるから、天皇制イデオロギーの浸透も困難であつたといわなければならない。

これらは残存する伝統的意識からの反撥もしくは無関心を示すものであつて、根本的変革にはなりえないが、合理主義による伝統的思想の克服の上に天皇制に対する批判が生れてくる。それはヨーロッパの合理的思想の影響によつて起つたことはいふまでもない。福沢はこの状態を「開国以来洋学盛にして儒学衰へ、忠孝節義の考は日に薄に赴き、天子九重を脱してより以来は之を神視するの念も亦随て消滅し」^(書)と記している。また彼の門下城島太郎は、「明治五年ルーソーの民約論に随喜し、次でバツクルの文明史を反覆研究、殊に其第二卷にスペイン文明を論じて大に勤王主義を排斥し、勤王ほど馬鹿げたものはない、スペイン文明の凋落せるは畢竟此勤王主義の中毒云々、我々は教師として学生に此非勤王主義を講演し、又当時の新聞にも之を投書」したという。他方、明治初年の開明的な一般教育の普及は民衆の政治的自覚を高め、「みちのくの小兒まで主上の権限を論じ候も有之候を過日も承り候」と木戸孝允を驚かせている^(木戸孝允)。

このような国民の自覚が君主の非合理的権威を揺がして行く事態と共に、彼の思想を支えたのは、資本主義社会の形成・発展に伴う人間関係の「情実」から「規則」、つまり人格的關係から法や契約といった非人格的關係への転化に対する認識であつたように思われる。

人習次第に発生すれば世の事務も亦次第に繁多ならざるを得ず。事務繁多なれば、其規則も随て増加すべし(文明略論第七章)。此規則を守ればこそ商売も行われて文明の進歩を助く可きなり。今の人間世界にて家族と親友とを除くの外は、政府も会社も商売も貸借も事々物々悉皆規則に依らざるものなし(前掲書)。

これに対し

(昔君民一体天下一家といったようなことは)、規則に依頼せずして情実を主とし、徳を以て太平を致したるものにて、遽に之を想像すれば或は羨む可きに似たれども、其実はこの時代に規則を蔑視して用ひざるに非ず、之を用ひんとするも其処あらざるなり(前掲書)。

このような人間関係の非人格化の認識は先進資本主義社会に対する認識によつて得られたものであつたが、資本主義形成の途上にあつた当時の日本社会にもこの傾向が現われ、その結果君主に対する人格的關係もまた衰退してきていくことは彼の看取するところであつた。

廢藩の一举より日本國中門閥の旧法を変じて商売の新世界と為し、是亦忠義の古風を薄くするの原因たらざるを得ず。商売射利の氣風と忠義武勇の氣風と而立せざるは固より明白なる事実にして、現に今日に在て既に其微あるを見る可し(前掲書)。

以上見てきたところが示すように、人民の内面領域に対する君主の支配力を削減し、これを政治の領域に限定して

国民の主體的自覚を図ろうとする彼の指向は、また当時の社会の現実を支えられ、しかもその資本主義的發展の方向を踏えたものであつたといふことができる。

四

さて次に「帝室論」あるいは「尊王論」等の後期天皇論に眼を転じてみよう。こゝで我々の眼につくのは、その批判性の大きな後退である。例えば「帝室論」では、「北条・足利の如き最も乱賊視せらるる者なりと雖ども、尚且つ大義名分を蔑如するを得ず」といひ、かつて尊王論は支配者の權力正当化の手段であるとした彼の所論はこゝには見られない。「尊王論」では、「日本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れば、唯帝室なるが故に尊しと答ふるのみ」といひ、皇室と人民の間に至密の交情はないとした所論を忘れたかのである。また、「歴代に英明の天子も少からず、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、彼が「覚書」で、「聖明の天子、賢良の臣、難有御代、楽き政府などとは、元来何物を指して言ふことなるや。偽に非ずして何ぞや、倭に非ずして何ぞや」と発した非難は、今や自己に向けられねばならぬ。さらにまた注目しなければならぬのは、先に皇室の起源に征服説を取つた彼が、帝室は日本国内無数の家族中最も古く、国民は皆その支流である(論主)と云ふ「帝室は諸外国の君主の如く曾て其國を征伐して君たりしにあらず」(口舌國會録)と、家族国家観を承認していることである。一つには厳しい言論弾圧に対する戦術的顧意もあつたかもしれない。しかし本質的な原因は、明治政権と対立する民権派を鎮静して、明治二十三年に開かるべき国会においてこれを明治政権の基礎を拡大強化する具とすることを目指した官民調和論(13)に関つていのである。それがどのように関るかには後に示すこととして、まず彼の「帝室論」が生れてくる過程をザッハリツヒに見ておくことにしよう。

「帝室論」が生れる直接の契機は、明治一四年一〇月に二三年を期して国会開設の詔勅が発せられ、その直後の主権論争、帝政党の結成、不敬罪事件の類発等が、一三年頃より始まる全国的国会開設運動、民間における憲法制定論等の天皇制をめぐる論争に一段と激しさを加えたことであつた。自由党が結成されて勢を得ると、「政府党の諸新聞は、筆を連ねて倍々自由党を残傷し、誣ゆるに国体を破壊する賊名を以てし、盛に国民の忠愛心を煽動して、斯主義の蔓延を遏止せんと企て」たのであつた(自由党史)。これら政府系諸新聞の代表的なものは東京日々新聞であつて、事実や虚構を含めて不敬罪事件にしばしば紙面をさいて弾圧の口実を提供したのであつた。東京日々は主権論争では主権在君説を取り、英国と雖も主権は君主にあると強弁し、また我国では神代より主権は天皇にあつたと伝統性によつて主権在君説を根拠づけたのであつた。一五年三月一八日には東京日々と同系統の御用政党である帝政党が結成され、東京日々は帝政党の宣伝機関を勤めたのであつた。

福沢は主権論争に対しては、主権とは単に名目のことであつて事実を現わすものでないとして、これに冷然とした態度を取り(自由党史を参照)、また主権論争は「世人一般の氣風を警察に導くの害は免れ難い」(社会の警察)という理由でこれを軽忽に口にすることに反対し、特に天皇の伝統性に根拠をおく主権在君説、「恐らく東京日々々のそれであらう」に強い反感を示していた。また帝政党出現前に既にこのような政党が出現し、天皇の名を用いて民権派に対抗して民権派と相互に尊王の名義を争う事態が現われることを予想して恐れていた(時事大政論)。この予想的中して帝政党が結成されると、時事新報に「立憲帝政党を論ず」と題する社説(同・四・三)を掲げ、「斯る名称の政党を作りたるが為に」尊王の名義を争う事態が生じ、「天下の人心を苛烈に導くの恐あ」るが為に「帝政党の改名を希望し」たのであつた。福沢の東京日々および帝政党に対する反感は極めて強く、「帝室論」およびその他の社説、漫言による攻撃

は一五年末迄絶えず続けられた。その後しばらくはこの種の論説は影をひそめたが、国会開設を近くにひかえて再び憂慮が生じたのか、二一年から二二年にかけて「尊王論」をはじめとして数篇の論説を掲げたのであつた。

彼が帝政党或は東京日々に反対する理由は繰返してしばしば述べているが、それは彼の戦術的顧慮の下に書かれていたので、彼のいうところをそのまま受取ることはできず、その真意はつかみ難い。しかし「極端主義」(明一五・三〇)には比較的彼の真意に近いものが表出していると思われるので、これを手がかりとしてみることにする。彼によれば保守派が天皇の名を笠に着て、「官権党は忠なり、民権党は不忠なり」とするのは、次のような判断の誤りを犯している。すなわち、「其一身は誠に忠良なるも、天下の為に謀て事の成跡を見れば忠良の人にして不忠良なる者甚だ多き」にも拘らず、つまり内面の在り方によつて正否が問われる道德の問題と社会的結果によつて見解の正否が問われる政治の問題とは一応別個のことであつて、前者から後者を、或は後者から前者を判断できないにも拘らず、「政治の事も道德の事も一様に混同して」「政治の思想に、点の相異なるものを目して其人の邪惡を断ずる」からである。さらにまた、このように政治と道德を混同する上に、その道德的価値判断が、「仁と不仁と善と不善との間には幾多の階級段等を存」するにも拘らず、その両極端のみを取つて「此中間を看過」し、相手に絶対的非価値の烙印をおすからである。彼のこの論理からすれば、「我日本国に於ては古来今に至るまで眞実の乱臣賊子な」く、ただその名があるだけである。その名があるのは「其(帝)遵奉の方法を争ひ、天下の与論に乱賊視せられ」たからである(帝室論)。従つて官民の争うところは本来「帝室の軽重」(すなわちモラル)の問題ではなく、「唯政治上に止」るに過ぎない(時事大政論)。

以上見てきたところから、我々は彼の論議の目指すところが結局は政治から忠・不忠というモラルの問題を切り離すことであつたということができよう。彼が政治からモラルを切り離す必要を感じたのは、けだし、モラルの争いの

激しさというものが、「聖バーソロミューの虐殺」にまで導いたヨーロッパの宗旨論の争の激しさと何ら異なることなく(文明論之概 略第六章)、他を倒さねばやまない激烈な対立を生み出す性質のものであることを、幕末水戸藩の事例から深く認識していたからであらう。

昔年水戸藩に於て党派を分ち、苟も己れに異なる者ば互に之を害すること能はず、自から居るに極仁を以てし他に附するに極不仁の名を以てし、遂には之を腕力に訴へて敵を殺さざれば、自から斃るゝの極度に陥たることあり(主権)。

従つて我々は彼の論議を次のように要約することができよう。彼の論議は、官民の対立から絶対的対立を生み出す性質のモラルを切り離して対立面を政治の一点に局限し、これによつてその対立が絶対的に相容れないものとなることをとをさけること、言いかえれば官民調和の基礎的条件を作ることとを目的としていた。しかし政治と道德の混入は天皇が政治権力と直結する限りとせざるべきでない。従つて政治と道德の混入を防止する制度的保障として、天皇を政治社外のものとするのが期待されたわけである。

彼が目的としたところは眞実以上の点にあつたと思われるが、彼が主張の理由としたところは官を説得するための偽りを含んでいる。というのは、彼の論議は民権派が天皇への忠という伝統的モラルに対して何ら叛逆者でないことを論証し、それを理由として道德と政治の分離、およびその制度的表現である天皇の政治権力からの分離を主張したのであつたが、現実には民権派のうちに天皇に対する叛逆者があつたし、またそのことは福沢が百も承知しているところであつた。

地方処々の演説、所謂ヘコオビ書生の連中、其風俗甚だ不宜、近來に至ては懸官を罵言する等は通り過ぎ、極々

の極度に至ればムツヒト云々を発言する者あるよし、実に演説も沙汰の限りにて甚あしき微候、斯くては拾遺難き事と、少々内談いたし居候義に御座候(小泉信吉・日清昌道宛 書翰明一四・一・一七)。

外国人ハ尚小天子ヲ存スヘシ。若シ之ヲ廢スルモノアラバ必ズ反テ我国ノ生開化者ヨリ出テン(左ニ記スルハ或ル某ト福沢諭吉トノ談話ナリト云フ。但シ證據ニ開格タル事ナシハ誤聞ノ虞アルモ知ラズ。明治二〇・一・一・国会圖書館所蔵三島通庸文書)。

このような実態を認めることは、官に対する彼の説得の論理を崩すことになる。従つ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す可きや」(帝室)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平を増し、其不平の極は帝室を怨望するに至るべし」(帝室)と、現実につづいて危険を将来起りうる可能性として官に警告したのであつた。まことに官民対立は彼が表面にいうところと異り、伝統的モラルの枠内での政治的対立ではなかつた。民権左派は君民平等論、或は君主公僕論(東洋新報 明治一三・八・二)、さらには進んで、「民有レバ君ナクトモ社会ハ存ス」と人民主権論等を唱えたのであつて、官民対立は政治の領域の対立であると同時に、それと分ち難いモラルの領域の対立⁽¹⁴⁾。明治政権を基礎づける、天皇を価値の階層秩序の頂点とする伝統的モラルに対する、人間の価値の差別を認めない近代モラル(それに前近代的なものがなお附着していたにせよ)の対立であつた。だから、福沢が表面にいうところの等質的モラルの上に立つての忠の名義争ではなく、異質的モラル間の対立であつて、前者より一層宗旨論的激しさをはらんでいたわけである。福沢が官民両者に対して人心を激化するからという理由で、主権や天皇について軽々しく口にせぬよう警告を発したのは(社会の秘密 帝室論)、このような争点を鋭く看取し、それが表面化することを恐れたからであらう。従つて天皇を政治社外におくということは、このような争点をそらして官民調和の基礎的

条件を作るのに有効な手段であつたということができよう。

しかし天皇の政治権力からの分離ということは、官民対立の争点を除去するといった消極的手段にとどまらず、同時にそれは天皇に官民調和を支える積極的機能を与えることを目論んでのことであつた。それがどのようなものであるか、先に結論を述べておくならば、次の通りである。それは天皇を政治から分離して非政治的な心情的存在とし、これによつて政治や法が支配することのできない国民の内面を把握・支配し、法の支配を補強しようとしたのである。明治一四・五年以降、法の支配に対する彼の無力感に甚がしい。

一国の政治は甚だ殺風景なるものにして、唯法律公布等（中略）畢竟形体の秩序を整理するの具にして人の精神を制するものに非ず。然るに人生を両断すれば形体と精神と二様に分れて、よく一方を制するも他の一方を捨るときは制御の全きものと云ふ可らず。（中略）故に政治は唯社会の形体を制するのみにして、未だ以て社会の衆心を収攬するに足りざるや明なり（論主）。

法律は唯外面有形の部分に有力なるものにして深く無形の心情に入るを得ざるが故に、未だ以て満足す可らず（論主）。

この法の支配の空隙を心情によつて補充する必要を感じさせたのは官民対立の現実であり、心情による補充の主張は官民調和を旨指すものであつた。

政府と人民との関係は唯一片の法律あるのみと云ふと雖ども、法律は唯事の極端に用を為すのみして常用の器械に非ず。（中略）抑も法力の及ぶ所既に稀なるときは、又随て其空処を充すものなる可らず。其物は何ぞや、官民交情の協即是なり。何れの時代に於て何れの政体にも、苟も官民の間に一片の交情あるに非ずしてよく其国

家を保存したる者は未だ之を聞かざるなり（東洋の政略果して如何せん。明治一五・一二・七（一））。

ところで、「愛国新誌」の官民調和論に対する批判は、この福沢の所論と真向から対立し、福沢の意図を見抜いたかのようである。

嗟呼、何者ノ迂濶者ゾ、敢テ官民ヲ調和セント謀ル者ゾ。妄ニ官民ヲ調和セントスル者ハ專制ヲ助ケントスルモノ也。自由ノ罪人ト謂ハサル得ンヤ。夫レ父子ハ骨肉ノ縁アリテ愛情其間ニ存ス、法ナシト雖モ、或ハ相和シ相親シムベシ。政府ト人民トハ約束ヲ以テ繋クモノナリ、何ンカ自然ノ愛情ナルモノアランヤ。纔ニ權利ト義務トアルノミ。權利ト義務ヲ以テ立ツ所ノモノハ竟ニ分レテ二ツトナル事ナキヲ得ス。分レテ二ツトナルヘキ所ノモノハ互ニ利害ヲ異ニセサルヲ得ス。互ニ利害ヲ異ニスルモノハ法ヲ以テ固結スヘキノミ、情ヲ以テ親和セシムヘカラサルナリ（同誌二三号。明治一四・二・六）。

福沢とてこのようなことを知らないわけではない。彼自身も明治初年に、政府と人民の関係は人格的關係ではなく、法や契約の關係であると、これと全く同様のことを述べているのであり（参照八）、また一五年になつても前記のように、「政府と人民との關係は唯一片の法律あるのみと云うと雖ども（東洋の政略果して如何せん）と、一応このことは認めているのであるから、非人格的な法的關係から情的關係が生れ難いことは認識していたはずである。だからこそ、「今日の日本国は前に云へる如く悉皆良臣にして天皇陛下の臣子なれば、其（官民両）心情の離反する者ある可らずと雖ども（書）と、官民交情の保障者として心情的存在である天皇が必要となるわけである。

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數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)。

しかし心情的存在である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当然その政權の觀念的源泉である「帝室に遡」つて批判が行われ、「尊嚴神聖を俗了する」^(尊主論)結果、心情的存在たりえない。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。

帝室は(中略)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いよ高くして其緩解調和の力も亦いよいよ大なるべし^(尊主論)。

ところが明治前半にあつては、天皇の伝統的權威は國民に深く侵透していなかったし、また様々の抵抗を受け、イデオロギーとして安定を得ていなかったことは前述のようである。先に見た福沢の国体論的歴史觀の承認は、天皇の権力からの分離を官に説得するために自己も尊王論者であることを示したポーズであると共に、彼自身も進んでそれによつて天皇を神聖化し、心情的存在として利用しようものとしたからにはかならない。しかし彼の手段はこれに尽きない。その他、國民に「帝室を懷はしむる端緒」となる古い神社の保護、「間接に帝室の基礎を堅くする方便としての華族の維持^(尊主論)」、皇室費の増加^(帝室論)、皇居造営^(官制政體と國體論)、皇室と人民の親密化^(皇族と人民との關係)等、手段を尽して國民に天皇の神聖尊嚴の觀念を植えつけようとしたのであつた。それはいうまでもなく、「今日の政治諸規則に利害を覺ることあるも」、「今尙封建主従の余臭を存し、理外に君上を尊信する日本國民」^(尊主論)のおくれた心情を天皇を媒介として把握しようとする論議であつた。

この点は彼の具体的な天皇利用プランを見れば一層明らかになる。そのいくつかを挙げるならば、たとえば「政治家が施政の得失を論じて水火相容れず、或は人物を黜陟して失意得意の境遇を倒にし、法に於ては兎も角も情実^(情實)に於

て最早堪忍相成らずと雙方相對峙し」た場合、「政治社外の高處に在す帝室の深慮は云々など云へば、熱度忽ち降りて輕快の奇効を奏す可し」^(尊主論)また彼は軍隊内に自由民權運動が波及することを恐れたのであろうか、軍人に政治思想をいだく者が少なくなく、政党と結合して蜂起する恐れがあるから、軍隊を帝室の直轄にせよという。というのは、陸海軍郷の命は「唯其形体を支配して其外面の進退を司るのみ、内部の精神を制して其心を收攬するの引力は独り帝室の中心に在」る^(帝室論)からである。これなどは「軍人勸諭」を發布して軍人を政治から隔離しようとした政府の政策と殆んど一致する。このような方策は、天皇を利用して權威の盲信というおくれた日本人に根深い心情を把握しようとするものにほかならない。

以上で彼が天皇をどのように利用しようとしたか、明らかなつたわけであるが、しかし明治初年に政府と人民の非人格的な法的關係を主張した福沢が法の支配に無力を感じて、「官民の交情」の必要を説いたのはなぜであろうか。これは、かつて明治政權擁護のために唱えた彼の理論が、民權派に手渡され、却つてそれが明治政權攻撃の理論に転化したこの時期に、理論によつて明治政權とその法を正当化することに困難を感じたからである。それは次のような点に最もはつきり現われている。先に見たように彼の契約説は、現実に明治政權と法が政治の主体である國民の同意に基いているというフィクシオンをもつていた。そして法が非人格的なものであつて本来被治者の内面とは無關係なものであるが、國民がこの觀念をいだくことによつて、法が國民の内面的支持を与えられることが、期待されていた。しかしこのような理論が民權派に受け継がれ、かつ國民的基盤の上に切変えられると、その結果が福沢の理論がフィクシオンであることを露呈せざるを得なかつた。すなわち民權派にあつては、國民が政治の主体であるという理論は、もはや福沢のように觀念や思想の内部にとどまることなく、この理論を根拠として現実に國民を政治の主体

としようとしたのであつた。それが政府と法を政治の主体である国民の意志に基かせる場としての国会開設の要求であり、政府が国民の意志に反した場合の革命権の主張である。国民が政治の主体であり、政府はその意志に基くべきであるという理論の具体的実現が要求されたということは、すなわち、福沢においては明治初年に既に実現されていることになつてゐた理論が全くのフィクションであることを現実が示したことになる。だから福沢はもはや理論によつて明治政権が国民に対して法への服従や納税を要求する正当性をもつてゐることを説明することはできない。この時、国民に対して訴えるものとして彼に残されたものは情以外になかつた。この点を鹿野政直氏は次のように述べている。

官民調和論はもともと国民に政府に対する協力を要請する論議であつた。具体的には、国民が素直に税金を納めることを要請する論議にほかならなかつた。実際、福沢が「学問のすゝめ」などで説いた国家観からすれば、「参政の権と納税の義務と交易」^(東洋の政略案として如何せん)すべきであつた。だから「冷なる道理を以て論ずれば」^(上)、国民は二三年までは納税の義務をもたないことにならざるを得なかつた。福沢は、参政の権利と納税の義務が相伴うべきことを鋭く見透してただけに、理論と実際とのギャップを深刻に意識しないわけにはゆかなかつた。それだから福沢は、「冷なる道理」を捨てて情に訴へ、国民に参政の権なくして快く租税の徴収に応ずべきことを説いたのであつた。⁽¹⁶⁾

このようにして今や理論、あるいはそれに裏づけられた国民の自覚は、明治政権と法を内から支えるものではなく、却つてこれを束縛し、揺がすものであつた。

近來は法律次第に精密を致して、世間に法理を言うもの次第に喧しきに随ては、政府の施政も都て規則を重ずる

の風と為る可きは自然の勢にして、国会開設の期に至らば、政府は唯規則の中に運動するのみにして、規外に一豪の自由を得ざることならん^(帝室論)。

残された道は天皇を媒介として国民のおくれた心情を温存、利用することであつた。だから「帝室論」や「尊王論」は、これと同じ時期に無産階級の社会的自覚を抑える方法を説いた「貧富論」^(一七)、「貧富智慧の説」^(明三三)と共に、福沢がもはや啓蒙の課題を遂行しえなくなつたことを告げるものであり、決して現憲法の先驅など、賞讃されるべきものではない。

五

以上見てきたように、「帝室論」や「尊王論」は「天皇乃至帝室を権力をもたない単なる観念的存在として規定」⁽¹⁸⁾したものでなかつた。天皇を観念的存在としたのは、一見非政治化するように見えるが、実は却つてそうすることによつて生ずる政治的效果、すなわち、天皇を心情的存在とし、それを媒介として法が支配しえない国民の内面を把握するという政治的效果を測定してのことであつた。彼がこのような天皇の形態を求めたのは、国民の中に批判的精神の急速な発生を見ながらも、なお多くのおくれた精神構造を残している当時の段階にあつて、それが天皇を利用するのに最も適合した形態と考えたからにはかならない。これに対し、国民の主體的自覚形成の基礎である内面の自由と独立を確保するために、天皇と人民との関係を政治的關係と規定し、それによつて却つて内面の把握をめざす人格的支配のイデオロギーやその根拠である天皇の伝統的權威を排除しようとした「文明論之概略」こそ、実質的にはすぐれた啓蒙的精神の所産であつた。

後者と前者のちがいを生んだのは、明治八年と一四年における現状認識とそれに基づく現状への対応の仕方の差異で

あつた。八年においては「政府と人民と（自由への）方向を共にするものなれば、互に激せんとして激す可らず」（國權可余之）と、人民の開明化の上に官民協力が行われることを確信し、その結果「明治八年月日ハ即民会創立之好時節也」（朝野新聞八・二五 五月）と、進んで国会即時開設論を唱えたのであつた。しかし、四年には、「世上の民権論は全く顛覆論に性質を改めた」ことを認識し（大隈重信集卷四、明治四・〇・一）、官民調和的国会への期待が全くうすれた結果、官民調和論を力説し、これを実現するためには前近代的意識を動員することもはからなかつたのである。

だから彼の天皇論を考察するのには、彼が一定の状況に応じて何を志向していたか、という実質的内容に着眼しなければならぬのであつて、単に天皇を政治的存在として認めたか、あるいは権力から分離しようとしたかといった外面形式にとらわれてはならない。この視点から見れば、とかく高く評価される「帝室論」・「尊王論」は、国民を愚弄しようとした天皇利用論であつたのである。

註(1) 小泉信三氏「福沢諭吉」(アテネ文庫)一四—一五頁。私はこのような見解が学問的価値をもっていると思つてゐるのではない。だからそれが単に三田系学者間の見解にとどまつてゐるのならば、わざわざ批判することもないわけである。だがそれが散布された結果か、三田系以外の学者でもほぼ同様の見解をもつてゐる場合が多いので、批判する必要がある。

(2) 鹿野政直氏「日本近代思想の形成」二四四頁。

(3) 大井正氏「日本の思想」一〇五頁。

(4) 天皇制をどう規定するかはむづかしい問題であるが、ここでは支配者が天皇の伝統的権威を利用して権力を補強する政治形態というルーブな意味で使うことにする。

(5) 「建白書」原文およびその解説については、昆野和七氏「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)——(史学第二四卷第二・三号)参照。

(6) 服部之總氏「福沢諭吉」(清和書店版「黒船前後」所収)二九〇—二九一頁。

(7) 人格的支配とは、政治権力が同時に宗教的或は道德的權威として被治者に君臨し、現実の支配関係を人格的・情緒的關係に擬制して被治者の内面の把握・支配を指向する支配形態の意味でつかう。人格的・情緒的關係とは血縁、性格等によつて内面的に結ばれた私的な人間関係(福沢はこれを「情実」といつてゐる)、例えば親子、親友の關係のこと。本文では単に人格的關係とした。

(8) これどもよく事実を考れば、政府と人民とはもと骨肉の縁あるに非ず。実に他人の附合なり。他人と他人との附合には情実を用ゆ可らず。必ず規則約束なる者を作り、互に之を守りて塵毛の差を争ひ、雙方共に却て固く治るものにて、此乃ち國法の起りし由縁なり(學問のすゝめ)。

(9) しかし彼は天皇を「奉尊する由縁を政治上の得失に求め」といつても、天皇がどのような政治的機能をもつべきものとするのか彼は語らない。民権左派は君主は「人民ノ承認スル所ノモノヲ行ハシムルカ為」のもの(後編新註、第八号)、同じことであるが「公僕」(東京新聞、明治三・八・二)と、天皇の政治的機能をばつさり規定している。このような点で曖昧なところに明治政権に対する改良主義的な彼の立場が現われている。

(10) 例えば、此日本ト云フ御國ニハ、天照皇太神宮祿カラ、御継子遊バサレタ所ノ天子サマト云ガ、ゴザツテ、是ガムカシカラ、テットモ麥ツタ事ノ無イ此日本國ノ御主人サマジャ(御諭書)といった具合である。なお、「京都府下人民告諭大意」は京都だけでなく、全国に弘通されたという(藤井正太郎氏題詞)。

(11) 家永三郎氏「城泉太郎の自伝」(歴史評論七六号)。

(12) 東洋諸國我國の如きは、其社会の組織をモラリズムと云ふ。モラリズムとは道德又情実の意にして智慧の仕組に非ず。西洋諸國の社会はラシヨナリズムにして、道理又た智慧の組織に成るものなり。然り而うして今日の文明は断じて智慧の文明にして情実の運動を許さず(智と情と)。

(13) 官民調和論については、遠山茂樹氏「日清戦争と福沢諭吉」(福沢研究第六号)三〇頁、丸山真男氏「福沢諭吉選集第四巻題詞」四—一頁、鹿野氏「前掲書」一九—一九四頁、等参照。

(14) 吾黨ハ主權ハ國民ニ存スヘキヲ信ス。如何トナレバ民ハ國ノ素ナレハナリ、民無クシテ國ハ建ツヘカラサレハナリ、民有レハ君無クトモ社会ハ存スベケレハナリ(高知新聞、明治四・一〇・一)。

天皇制イデオロギーと福沢諭吉

五二

なお、民権派天皇論を概観したものとしては、近代日本思想史研究会「近代日本思想史」第一巻 一三七—一三九頁、小西四郎氏「自由民権運動と共和制論天皇論」(日本歴史第百号) 参照。

(15) 日本人の権威への盲従の根深さについて彼は次のように述べている。

日本の人心は、正に國王を信じ、相將の賢才を信じ、先生を信じ、頭取を信じ、旦那を信じ、親方を信ずるの時代なり
(書)

(16) 鹿野氏、前掲書 一九二頁。

(17) といつても、この時期になつても彼の歴史の進歩に対する見通しを失つたわけではなく、依然として人格的支配や君主制が衰退することを確信していた(本文 三三頁および註一三参照)。だから彼の天皇利用論はどこまでも当面の弥縫策であるという自覚の上に打出されているわけである。それだけに「露骨極まる帝室利用論」といわれるべきものであらう。

(18) 石田雄氏「イデオロギーとしての天皇制」(思想 第三三六号) 二二頁、後に「近代日本政治構造の研究」所収。

同氏は「この(建白書における)ように権力を『名義』から明瞭に分離し、天皇乃至帝室を権力をもたない単なる観念的存在として規定することは、単に明治絶対主義天皇制確立以前のみではなく福沢の一貫した態度であつた」と述べられ、その例として「帝室論」を挙げられているが、これは「建白書」と「帝室論」両者における天皇と権力の分離という形式的な論理の同一性を見て、その実質的内容まで同一であると判断されたのであらう。「建白書」は幕府のために真実、天皇と権力の分離を希望したものと思われるが、「帝室論」で天皇を権力から分離しようとしたのは、却つてそうすることにより天皇を最も有効に利用しうる存在とするためのものであつたことは本文で示した通りである。従つて福沢の皇室に対する態度は一貫していたとはいえない。さらにまた、両者の時期の間には「文明論之概略」に見られるような天皇論が介在しているのであつて、このことを考えれば、なおさら一貫していたとはいえない。実質的内容からいえば、「建白書」の天皇論はむしろ「文明論之概略」のそれに近い。

本稿作製にあつて、家永三郎先生より種々御注意を賜わり、また資料閲覧については明治新聞雑誌文庫および国会図書館憲政資料室の諸氏のお世話になつた。ちつとお礼を申し上げたい。