

## 福沢諭吉の教育論と天皇観

碓 井 岑 夫

### はじめに

福沢諭吉ほどさまざまに評価される思想家も少ない。それは、福沢の思想・論理のなかに、多岐の評価を可能にする多様性が含まれているために、ひとりの思想家としてトータルにとらえることの困難さを物語るものである。

この小論は、福沢の教育・学問論を天皇観とのかかわりで論述するものであるが、その背景には『学問ノススメ』（明治5年2月～明治9年11月）『文明論之概略』（明治8年8月）『学者安心論』（明治9年4月）から『帝室論』（明治15年5月）『学問之独立』（明治16年2月）にいたる過程で政治・学問・教育の三者がいかなる関係で考えられているかを問うこと、が内的な問題意識になっている。

福沢の教育思想は、教育論の根底に自由な認識主体としての人間への深い洞察とその可能性への信頼があり、明治維新という歴史の激動期を「僥倖」ととらえ、そのなかで文明社会を構築する人間の形成を図るという歴史意識<sup>(1)</sup>によって支えられている。彼は「疑心」「惑溺」「議論の本位」などの言葉を使って、常にシチュエーションのなかで事物の本質をさぐるという方法意識をも持ちつづけている。こうした福沢の歴史意識、方法意識と教育論は、「学校は人に物を教ふる所にあらず、唯其天資の発達を妨げずして能く之を發育する為の具なり。教育の文字甚だ穩当ならず、宜しく之を發育と称すべきなり<sup>(2)</sup>」といい、広い意味で教育を学校に限定することなく「公議与論」という国民全体の自己形成力にその機能を求め、人間の内的な可能性に大きな信頼をかけているところ

で融合する。それは、封建的身分制と閉鎖的な学問体系の桎梏にしばられていた従来の日本の学問観・教育観に対する鋭い批判であり、文明社会における教育・学問のあり方を提起したものである。

『学問ノススメ』の有名な序章と「学事奨励に関する被仰出書」の発想の類似性はしばしば指摘されるところである。福沢は生涯官職にはつかなかったが、「三田の文部省」といわれるくらいに明治維新政府の教育政策には影響を与えていた。その福沢が後年になって、「我国の教育は事の実際と其目的と相遠<sup>(3)</sup>かり」と反省し、「学問教育の事は士族に専有せられて、他の人民は恰も之に併食し、漸く佳境に入れば遂に士化するのみ<sup>(4)</sup>」と言わなければならなかったのはなぜか。

第一の理由は、明治10年代の教育における復古主義的傾向であり、その論理的展開としての天皇制教学体制の論理が、福沢の市民（文明）社会における学問・教育論を超越していたという外的な状況変化である。第2の理由は、福沢の明治8、9年の著作にみられる民権論から国権論への傾斜と平行な関係にある、学問・教育の独立性を「立国の大義」のために犠牲にした論理の展開という内的な状況変化である。政治論としての傾斜が明治8、9年頃と考えられているのに対して、教育論では「教学大旨」（1879年）から「德育」論争にいたる明治10年代前半とやや時期が遅れて起ったと考えられる<sup>(5)</sup>。

以上の福沢の教育・学問における変質を促した条件には天皇制国家の支配原理という暗い影がさしていることを見落すことはできない。天皇制という1人の思想家を対比するにはあまりにも巨大な政治支配機構を、思想家福沢がどのように位置づけたのかを教育論を中心に以下に考察することにする。

#### 〔註〕

- (1) 福沢の歴史意識（歴史感覚）は『文明論之概略』『学問ノススメ』で用いている「惑溺」「疑心」「心事の棚卸し」「議論の本位」「定則（規則）」の5概念の解明が重要な手掛りとなる。丸山真男「福沢における『実学』の転回」

(『東洋文化研究』No. 3), 服部之総「文明開化」(『明治の思想』所収)参照。

(2) 「文明教育論」P. 220

(3)(4) 「20年来教育の結果如何」P. 159—160.

(5) 服部之総, 家永三郎ら多くの福沢評価が, 明治8, 9年を国権論への傾斜と見ているのに対して, 遠山茂樹は明治13年を「挫折」の時期にしている。

(「日本国民抵抗の精神」参照)

### (1) 福沢諭吉の天皇観

福沢の天皇観を検討するに際して, 2つの点に注意すべきである。第1は, 天皇制およびその支配原理が時期によって変化しており, さらに福沢の思想が政治状況に応じて変質しているという2つの変数のなかで, 彼の論理を追及しなければならぬことである。<sup>(1)</sup> 第2は, 家永三郎氏らによってすでに指摘されているように, 明治初期から中期にかけての天皇制をめぐる政治の状況認識の問題である。例えば, 尊王攘夷論は明治20年代以後見事に確立された天皇制国家体制を展望する論理を含まず, 当時の政治状況が非常に流動的であったと考えられる。だからこそ, 福沢をしても一時期は將軍による王政「大君のモナルキ」<sup>(3)</sup>を構想させたのである。幕末から維新时期においては, 天皇に対する畏怖の念はそれほど強くなかったのであり, 後の天皇制国家体制はすぐれて作られた支配原理であったと言えよう。その意味で, 福沢の天皇観は彼一流の「状況的思考」の背景において位置づけられなければならないと考える。

福沢は, 「王制一新」の歴史的原因を「人民の覇府(幕府—引用者註)を厭れて王室を慕ふに由るに非ず, ……唯当時幕府の政を改めんとするの人心に由て成たるものなり」<sup>(5)</sup>としている。明治維新が尊王の志士によって成就したととらえるのでなく, 人心に由るとしているところにこの時期の福沢の天皇観と歴史認識の方法がうかがえる。彼にとって明治維新は多くの可能性を孕んだ歴史的局面であり, <sup>(6)</sup>それゆえに文明社会への展望が現実可能なものとして種々に構

想された時期であった。従って、彼の「一身独立して一国独立する」という有名なテーゼのなかには、国際社会のなかに置かれた日本の厳しい状況認識と文明社会への豊かな展望が緊張関係のなかでは握されている。

福沢の論理からすれば、維新による政治権力の天皇への移譲を政治的なものととらえるのは当然である。すなわち、「天下の政擁、王室に帰すれば、日本国民として之を奉尊するは国より当務の職分なれども、人民と王室との間にあるものは唯政治上の關係のみ<sup>(7)</sup>」と考え、復古的な「皇学者流」が人の至情に訴えて天皇の尊厳を強調することを、「奉尊する由縁を政治上の得失に求めずして、之を人民懐古の至情に帰す<sup>(8)</sup>」と批判している。これは、彼が『帝室論』（明治15年5月）において「我帝室は日本人民の精神を収攬するの中心なり<sup>(9)</sup>」と規定したこと、また、「帝室は政治の社外のものなり<sup>(10)</sup>」と構想したことともなんら矛盾するものではない。何故なら、「人民と王室」との関係を政治的にとらえることによって帝室そのものを政治的に利用するか、1つのアパレートとして見なすのであり、その結果が『帝室論』に集約されているといえよう。そこには福沢一流の政治的状況判断があることは言うまでもない。たとえば、全国各地に波及していった自由民権運動にたいして、その掲げている目標にもかかわらず「改進黨流の人々」の行動が「直接の為に眼光を掩はれて地位の利害に眩する<sup>(11)</sup>」ものであるといい、「改進黨流の人々が各其地位に居て心情の偏重を制すること能はず<sup>(12)</sup>」と批判する。あるいは、民選議院開設論にたいしても「立君専断の政体は君主の恩威を以て立ち、立憲の政治は国民の興望に依て行はる。……今後政の基礎を堅くして安寧を謀るには、天下多数の人望を収攬す<sup>(13)</sup>」ることを主張する。初期福沢には「政府の政」をつつみこむような「平民の政」という雄大な文明社会の政治構想とそこでの学者の職分論が位置づけられていたのであるが、明治10年代前半期の政治的動揺を乗りきるために「立国の大義」という名分を前面に押し出すという政治的判断をしたのである。

『帝室論』の検討は後に学問・政治論とのかかわりでふれるので、ここで従

来の福沢の天皇論研究を整理しておこう。

福沢の天皇観については概そ2つの考え方があり。一つは、小泉信三氏らに代表される君主制論者＝福沢諭吉のとらえ方であり、もう1つは家永三郎氏に代表される共和制論者＝福沢諭吉のそれである（帝室利用者論者としてのとらえ方もここに入れる）。前者は、福沢が英国流の君主制に多く学んだことに力点をおき「帝室の恩徳は其甘きこと飴の如くして、人民これを仰げば以て其慍<sup>(14)</sup>を解く可し。何れも皆政治社会に在るに非ざれば行はる可らざる事なり」の部分<sup>(14)</sup>を引用してそれを立証しようとする。後者は、福沢が英国の君主制に学んだことを否定はしないが、福沢の影響を受けた城泉太郎、馬場辰猪らが共和制論者であり、なによりも福沢自身が徹底した天皇を利用する立場にあったことを強調する。

福沢＝共和制論者と断定するについては、『帝室論』『尊王論』の系譜の中ではかならずしも十分ではない。むしろ、『学問ノススメ』など前期著作とのかかわりで共和制論者＝福沢諭吉の天皇論を読んでみると、福沢の「状況的思考」<sup>(15)</sup>、言葉を換えていえば思想的変質の意味が明瞭になってくる。山田昭次氏は「前期天皇論」「後期天皇論」と区別しているが、この両者の連りは10年代前半期の福沢の状況認識をたどることによって一層はっきりとしてくる。とくに、「教育勅語」にたいする福沢の態度は、この時期の福沢の思想とその論理に遠因すると考えられる。

さて、福沢においては、日本の歴史における人民の位置は「日本には政治ありて国民（ネーション）なし」<sup>(16)</sup>と理解されているように、なんら主体的な位置をもたなかったのである。「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を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めるものなれば、此政治下に居る者は、思想の間ふ所、必ず一方に偏し、胸中に余地を遺さずして、其心尋常に単一ならざるを得ず」<sup>(17)</sup>と批判し、この状態を「事物の偏重」という言葉で言いあ

らわしている。これこそが「一身独立して一国独立する」ことを妨げる最大の要因であった。それゆえに、彼は学問・教育の重要性を啓蒙すると同時に、一国の独立を緊急課題としてとらえるなかで「帝室」の位置に思いをめぐらせたのである。

福沢は『文明論之概略』のなかでは王室と政府を必ずしも厳密に使いわけていない。「国君と雖ども同類の人のみ、偶然の生誕に由て君長の位に居る者歟、又は一時の戦争に勝って政府の上に立つ者より外ならず<sup>(18)</sup>」といい、「国君と人民」の関係を歴史上の偶然性であるとしている。したがって、日本の歴史では、今の人民は王室に対するよりも鎌倉以来の「封建の君」に親近感をもっていると判断し、人民と王室の間の「交情に至ては決して遽に造る可きものに非ず。強いて之を造らんとすれば其目的を達せずして、却て世間に偽君子の類を生じて益々人情を軽薄に導く<sup>(19)</sup>」という。あるいは、明治政府の尊制体制を「役人共の為したる専制なり。今日の政府とて其政体の専制なるに非ず。天子など幾人あるも邪魔するに足らず<sup>(20)</sup>」ともいっている。以上のように、福沢の天皇観は『文明論之概略』を書いた時点では共和制的であったといえる。その意味で、福沢の天皇観を『帝室論』『尊王論』（明治23年11月）だけに限ってみることは、彼が帝室の位置を考えながら指向した真の意図を誤解することになりかねない。

しかしまた、福沢を純粋な共和制論者とみることも、彼が天皇制絶対主義国家成立過程のなかで果してきた現実的役割を考えると、きわめて困難である。すなわち、明治20年前後には「帝室の御為又人民の為に謀りて、今後ますます両方の関係を密にし、情の働を漆膠として上愛下敬の念を固うせん<sup>(21)</sup>」といひ、「尚古懐旧の情に基き、帝室の尊嚴神聖を此人情に訴える<sup>(22)</sup>」というように、彼の天皇観は初期に比べて一変したかに見える。

福沢は自らの展望した文明（市民）社会を共和制体として構想していたかもしれないが、明治10年代後半以後は帝室を利用する立場で一貫しており、共和

制を主張することはなかった。それはなぜか。「一国の独立」と「文明社会」への進歩のために、「天皇制」を利用することが最良であるとした判断と「明治15年の今日に至っては破壊すべき旧物は既に之を壊り尽して、以て現在の秩序を作為し<sup>(23)</sup>」ていくことが良策とする「穩便主義」がその間の天皇観の変質を説明する。

究極的には、福沢にとって君主制も共和制もそれほど重大な関心事ではなかったのではないだろうか。「文明は死物に非ず、動いて進むものなり<sup>(24)</sup>」と歴史をダイナミックにとらえているなかで、「今の文明国に君主を戴くは国民の智愚を平均して其標準尚未だ高からざるが故なり、其政治上の安心尚低くして公心集合の点を無形の間に見ざる事能はざるが故なり<sup>(25)</sup>」とあって、君主制もまた歴史の一段階であると考えている。また、反面君主制と共和制は「兩者共に政治の事点に於て大差あることなく、其国の風俗習慣又は歴史の由来に従って、立君にこそ却て利益あるを信ずるものなり<sup>(26)</sup>」「立君定憲の制度も共和の政体も、共に一時の方便に出たる治風にして、今、正に文明進歩の途中にこそあるものならば、兩様の利害容易に断ず可らず<sup>(27)</sup>」ともいっているが、ここにこそ福沢の「露骨極まる帝室利用論<sup>(28)</sup>」がうかがえる。日本の国家としての独立・安定をはかるためには立君定憲制もやむをえないと判断し、教育・学問を帝室に依存させて「政治の社外」に置くことによってその独立を守り、「天下泰平家内安全」という秩序を求めたのである。ここではまだ、教育・学問の発展によって近代国家への脱皮が「穩便主義」的に可能だとする判断を残していると考えられる。

『福翁百話』の書かれたのは明治29年のことであり、彼の生涯の晩年に相当する。福沢が日本の「帝室」を君主制の過渡的一段階としてとらえ、その先の政体を考えていたことは、彼の天皇観が「帝室を尊崇するの余りに社会の百事を挙て之に帰し、政治の細事に至るまでも一処に之を執らんことを祈る<sup>(29)</sup>」という皇道主義者の盲目的な天皇観とは異っていることから推量できる。しか

し、「現来には帝室を一国の緩和力<sup>(30)</sup>」として「政府の基礎を堅くして安寧を謀るには、天下多数の人望を収攬<sup>(31)</sup>」することこそ重要であると考え、「立国の大義」が当面する最重要の課題であり、明治政府の政策を「現政府を愛するに非ず、国家を重んずるが故<sup>(32)</sup>」に支援したのである。

福沢と明治政府の「不則不離」の関係のなかで、明治絶対主義体制は彼の文明社会への夢を裏切りつつ確立していったと思われる。彼が「文明には限なきものにて、今の西洋諸国を以て満足す可きに非ざるなり<sup>(33)</sup>」と考えつつ、立国の大義のために共和制への志向も断念し、その望みは教育・学問の興隆による文明進歩へと屈折したのではなかったか。それは彼の大義名分「立国の大義」の貫徹であると同時に、教育・学問の独立のために「帝室」を利用する立場を色濃くしたのである。

[註]

- (1) 藤田省三『天皇制国家の支配原理』参照
- (2) 家永三郎「福沢諭吉と共和主義」(『福沢諭吉全集』第13巻付録)
- (3) 福沢は、慶応2年11月7日、福沢英之助宛の書簡で「大名同盟の論は不相背行なはれ候様子なり。……同盟の説行なはれ候はづ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. 如何様相考候共大君のモナルキに無之候とは、唯々大名同士のカジリヤイにて、我国の文明開化は進み不申……」と書いている。これについては、家永三郎の『福沢諭吉選集』第7巻「解題」が詳しい。
- (4) 鹿野政直「〈Mikado-Worship〉の定着」
- (5) 『文明論之概略』P. 235
- (6) 註(3)および服部之総『黒船前後』参照
- (7)(8) 『文明論之概略』P. 234—235
- (9) 『帝室論』P. 269
- (10) 同P. 261



- (1) 『学者安心論』 P. 221
- (12) 同 P. 217
- (13) 「安寧策」(明治23年7月) P. 453
- (14) 小泉信三『福沢諭吉』参照
- (15) 山田昭次「天皇制イデオロギーと福沢諭吉」(『史苑』第15巻1号) 山田は明治15年を境に、前期と後期を区分している。
- (16) 『文明論之概』略 P. 192
- (17) 同 P. 33
- (18) 同 P. 153
- (19) 同 P. 235—236
- (20) 「覚書」明治8年 P. 670
- (21) 「皇族と人民との関係」(明治19年12月) P. 166
- (22) 『尊王論』(明治21年10月) P. 28
- (23) 「急変論」(明治15年12月) P. 459
- (24) 『文明論之概略』 P. 27
- (25)(26)(27) 『福翁百話』94「政論」
- (28) 鹿野政直「日本近代思想の形成」
- (29) 『帝室論』 P. 263
- (30) 「皇族と人民との関係」 P. 165
- (31)(32) 「安寧策」(明治23年7月) P. 452
- (33) 『文明論之概略』 P. 33

## (2) 学問・教育論と「帝室」論

福沢の天皇観—とりわけ帝室利用論として—については、(1)福沢諭吉の天皇観で若干ふれたが、ここでは教育と政治とのかかわりあいのなかで「帝室」がどのように位置づけられ、その結果「露骨極まりない帝室利用論」となってい

るかを見てゆこう。

彼が『文明論之概略』のなかで展望した「一身独立して一国独立す」という有名なテーゼは、民権論から国権論への傾斜としてそのバランスを失い、「立国の大義」を守るために思想家として重要な政治的判断を下した。

この過程においては、対外的に外国交際という新しい事態—その実は欧米帝国主義諸国の侵略の恐れであったが—と、国内的には自由民権運動の高揚に見られる国内の政治秩序の混乱が、福沢の状況認識を支えていたものと思われる。それゆえに、明治15年2月に「急変論」を書いて「我輩は急進と急退を論ぜず其変の急にして今日の秩序を乱すを憂ふ」たのであった。とくに、彼は「急変論」のなかで当時の教育の復古主義的傾向を「急退」としてとらえ、「教育の性質たるや5年3年を期して進退す可きものに非ず」と批判している。この時点では「今日の秩序を乱すを憂ひ」つつ、復古主義に反対し、教育・学問の自立を期待したのである。

次に、福沢の教育・学問論を簡単に検討しつつ、その独立のために努力した主観的意図はなんであったかを考える。

福沢は『学問ノススメ』のなかで、教育・学問を「一身の独立」を支える根本原理としてとらえている。「人は生れながらにして貴賤貧富の別なし唯学問を勤て物事を知る者は貴人となり富人となり無学なる者は貧人となり下人となるなり<sup>(1)</sup>」といい、しかも学問の在り方を「実学<sup>(2)</sup>」として考えている。彼の「実学」学問観は、従来の学問・教育が生活に根づかない「虚学」であり、「我国の学問は所謂治者の世界の学問にして、恰も政府の一部分たるに過ぎ<sup>(3)</sup>」なかつたことへの厳しい批判を含んでいる。それゆえに、彼の教育・学問への期待は国民的規模での教育の成立にかけていたといえる。また、国民的規模での教育の成立は、「文明論とは人の精神発達の議論なり」「文明進歩は衆心発達の論<sup>(4)</sup>」<sup>(5)</sup>ととらえるところの文明観と、「人の精神の発達するは限あることなし<sup>(6)</sup>」<sup>(7)</sup>とする人間精神発達の可能性への信頼、及び「一国文明の有様は其国民一般の智徳

を見て知る可し。……衆論とは……其時代に在て普く人民の間に分賦せる智徳<sup>(8)</sup>の有様」であると考え、衆論（国論・公議与論）を高めることをその内容としている。かくして、福沢の学問・教育に対する姿勢は、文明（市民）社会への進歩、とりわけ緊急な課題としての近代国家としての日本の独立を保持していくためのエネルギー源として形成されていた。

彼が日本の文明と西洋の文明を対比するとき、最も異っていると考えたのは「権力の偏重」ということであった。それは「日本国の歴史はなくして日本政府の歴史あるのみ<sup>(9)</sup>」をとらえる歴史認識の実体であり、「権力の偏重は、開闢の初より人間交際の微細なる処まで入込み、何等の震動あるも之を破る可らず<sup>(10)</sup>」という状態であった。彼は「権力の偏重」という封建的諸制度と閉じられた人間関係を打破するために、国民の有形、無形の独立をはかり、その中心を「人間交際」という近代市民社会の新しい人間像の創出に求めたのである。「精神の奴隸（メンタルスレーブ）」たることをやめ、人民が「自家の権義」を主張するに至ることを願っていた。そのためには「先ず彼の人心に浸潤したる気風を一掃せず<sup>(11)</sup>」には不可能であり、「我日本国人を今より学問に志し氣力を髓にして先ず一身の独立を謀り、随て一国の富強を致すことあらば、何ぞ西洋人の力を恐るるに足らん<sup>(12)</sup>」との気迫で、教育・学問の発展を企図したのである。

さらに、福沢は学問・教育が「高尚の域」に達することを意図しただけでなく、それを支えている学問観・教育観に新局面を拓こうとした。封建制下における学問・教育観を批判し、その意味を逆転させることにより文明社会における学問と教育の在り方—そのために、彼は「帝室」を利用することも辞さなかったのであるが—を提起している。すなわち、「宗教も学問も皆治者流の内に籠絡せられて嘗て自立することを得<sup>(13)</sup>」なかった学問を自立させ、「不羈独立の大義を求ると云ひ、自主自由の権義を恢復する<sup>(14)</sup>」ために学者はその職分を全うすべきだとした。そして、従来の学者の「此学者士君子、皆官あるを知って私あるを知らず、政府の上に立つの術を知て政府の下に居るの道<sup>(15)</sup>を知らざる」姿

勢をも批判している。時に、「治者に籠絡せられた学問」を自立させ、学問における「権力の偏重」を脱するためには、政治からの学問・教育の自立は不可避な課題としては握されている。

『学者安心論』（明治9年4月）は学問・教育の自立と民権論者批判を意図して書かれていると同時に、『学問ノススメ』のなかで展開されている学者職分論を一層発展させたものである。民権を主張する学者の「区々たる政府の政に熱中奔走して自家の領分は之を放却して忘れたるが如し<sup>(16)</sup>」という状態を「心情の偏重」と批判し、「学者は区々たる政府の政を度外<sup>(17)</sup>に置き、政府は瑣々たる学者の議論を度外<sup>(18)</sup>に置き、互いに余地を許して其働を逞ふせしめ、遠く喜憂の目的を共にして間接に相助る<sup>(19)</sup>」ことを主張した。ここにはすでに「政権と学権の両立<sup>(18)</sup>」の構想があり、「国民の力と政府の力と互いに相平均し、以て全国の独立を維持す可き<sup>(19)</sup>」方向が明確になっている。それは換言すれば、政治と学問・教育を異ったサイクルでとらえ、文明進歩のために学問の果すべき役割と位置を示したものである。すなわち、「政治の働きは……活潑なるが故に利害共に其痕跡を遺すこと深く<sup>(20)</sup>」はないが、教育は「人の心を養うものにして、心の運動変化は遅々たるを常とす<sup>(21)</sup>」る。したがって、「教育の効力の緩慢にして一度之に浸潤するときはその効力の久しさに持続すること明に見る可し<sup>(22)</sup>」という。

福沢は、政治としての「政府の政」を支える、国民の闊達で自由な「平民の政」のなかに学問・教育を位置づけ、国民はその職分に応じて働くことを主張している。それは、「政府の政」の領域を明確に限定することによって、「平民の政」の内実を豊かにし、学問・教育の独自で重要な働きをそこに見い出したのである。彼は「人民たる者が一国に居て公に行なふ可き事の箇条は、政府の政に比して幾倍なるを知る可らず<sup>(23)</sup>」といい、「外国商売の事あり、内国物産の事あり、開墾の事あり」「学校教授の事あり、読書著述の事あり、新聞紙の事あり」と「文明進歩」の基礎を「平民の政」に置いている。とりわけ、国民

の生活に根づいた学問・教育が構想され、「政府と人民と相分れ、直接の関係を止めて間接に相交る」<sup>(24)</sup>近代市民社会が展望されていた。

しかし、福沢のこうした構想は、明治10年代前半に起ってきた教育における復古主義的傾向—徳育論の儒教主義の復活を中心として—と、自由民権運動による国内の政情不安によって挫折した。政治論における国権論への傾斜はすでに指摘した通りであるが、教育においても『通俗国権論』(明治11年9月)のなかで国権を強化するための教育の重要性を指摘することになっている。

この時期の福沢は国権論への傾斜を深めてはいるが、儒教主義の復活に対して「政論と徳論を混じたるものにして、……政徳の混合体に非ずして其親和体<sup>(25)</sup>なり」と儒教の内包する体質を批判し、彼独自の徳育論を展開する。(徳育論は(3)に再説する)この時期の教育の復古主義的傾向は福沢の予期せざるところであり、後に「維新以来多少の艱難を経て漸く社会に跡を収めんとしたる古学主義を復活せしめ、……専ら古流の道徳を奨励して、満天下の教育を忠君愛国の範囲内に躡踏せしめんと試みたる」<sup>(26)</sup>と書いているように批判的であった。

歴史は福沢の初期の学問・教育論を越えて流れていった。明治15年2月「学制諸般の規則に関する御嘉納の勅諭」<sup>(27)</sup>で「初メ朕カ前任文部卿寺島宗則ニ諭シタル以来ノ趣意達セシ者ト看ル故ニ、其教則等ニ於テモ、総テ朕カ異存ヲ措ク所ナシ」<sup>(28)</sup>と明らかになって、「教学大旨」以来の儒教主義的傾向は「文部省ニ於テハ此旨趣ヲ一貫シ徹底セシムヘキ覚悟アルヘシ」<sup>(29)</sup>と正当化、権威付けられたのである。この過程と福沢における天皇観の変質とは深い関係があると考えられる。復古主義的傾向が強化され、それに伴って天皇の地位が確立するなかで、初期福沢の文明(市民)社会論とその中核としての学問・教育の自立と発展の構想は挫折し、残された可能性を追求するために変質せざるをえなかった。この時点で、学問・教育と政治の分離のために「帝室」を持ち出し、徹底して「帝室利用論」を選択したところに彼一流の政治的状況判断があったのではないか。彼が明治10年以後教育についてはほとんど発言せず、<sup>(30)</sup>明治15年以後

になって『帝室論』(明治15年5月)『徳育如何』(明治15年11月)『学問之独立』(明治16年2月)「政事と教育分離す可し」(明治16年12月)「文部省直轄の学権をして独立せしめんことを祈る」(明治16年12月)などを書き、「帝室」の力による学問・教育の独立論を強調したのである。政治論における国権論への傾斜が明治8, 9年までに始っていたのに対して、学問・教育の独立のための「帝室利用論」は6, 7年は遅れて始った。

ここに、彼の鋭い「状況的思考」とその結果としての天皇制に対するウィーク・ポイントを持つ契機が生れていると考える。

次に、『帝室論』『学問之独立』を中心に福沢の学問・教育独立論を見てゆこう。

『帝室論』は「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厳と其神聖とを濫用す可らず」と書き出されている。さらに、福沢は「我帝室は日本人民の精神を取攬するの中心」<sup>(31)</sup>であり、「我日本国の人民は此国壁の明光に照らされて此中心に輻輳し、内に社会の秩序を維持して外に国権を皇張す可きものなり」<sup>(32)</sup>と述べている。しかし、前述したように、福沢の天皇観は「皇学者流」のそれと異り、その本質は「各国を通じて利用す可きものは、宗教、学事、音楽、謳歌等にして、殊に立君の国に於ては王室を以て人心取攬の中心たる可し」<sup>(33)</sup>ことにあり、そのことによって「立国の大義」を貫こうとしたのである。従って、「立国の大義」のためには帝室を徹底的に利用することを敢行し、ときには皇道主義者の如く「一国全体の文明富貴を致して、外に対して国の重きを成し、其国に君臨する帝室の地位をして尊厳光榮ならしむるもの、即ち国分の本分にしてこれを人民平時の忠義と認めて間違ある可らず」<sup>(35)</sup>と天皇を称えることもあった。しかし、それは政治状況の変化にともなう福沢の変身であり、真意は「帝室の尊厳」を利用して「立国の大義」と「安寧」をはかることにあった。

福沢は「我学術を政治の社外に独立せしめ」<sup>(36)</sup>ることによって政治と教育を分

離し、皇室を「遙に政治社会の外」に置くことによって日本の独立および秩序を維持する「緩和能力」たる機能を「帝室」にもたせようとする。前述したように、彼は政治と教育を違った波長でとらえており、教育が政治に不当に影響された先年の苦い経験をもっていた。それゆえに、「政治は活潑にして動くものなり、学問は沈深にして静なるものなり<sup>(37)</sup>」と云って、政治と学問の単なる分離ではなく、両者が違った尺度で測られるべきことを主張しているのである。彼にあっては、政治は「畢意形体の秩序を整理する具にして、人の精神を制するものに非ず<sup>(38)</sup>」ととらえられており、学問・教育の領域が「人の精神」を形成し、立国の根底を培うものと考えられている。つまり、一国の独立を下から支える国民の独立心の形成は学問・教育の課題であり、「今一国の文明の進歩を目的に定めて政事と学事と相互に比較したれば、孰れを重くして孰れを軽しとするは判断に於て甚だ難き<sup>(39)</sup>」と政治と学問との緊張関係のなかでそれぞれの独自機能を主張するのである。

また、「国会議員の政府は、道理の府なるが故に情を尽すを得ざるなり<sup>(40)</sup>」と、情と理を分離することによって、政治が「情の世界」に介入することを拒否する。それは、政治（権力）が個人の価値観に介入しないという近代国家の原則の表現でもある。しかし、そのために彼は「此人情の世界を支配して徳義の風俗を維持す可きや。唯帝室あるのみ<sup>(41)</sup>」と帝室に情の収攬を求める。このことは、「帝室に於て盛に学校を起し、之を帝室の学校といはずして私立の資格を附興し、全国の学士を撰て其事に当らしめ、我日本の學術をして政治の外に独立せしむる<sup>(42)</sup>」ことを「唯帝室に依頼して先例を示す<sup>(43)</sup>」と主張したことに通ずるが、天皇が政治上の専制者であるとともに精神上の絶対者であることに天皇制の本質があることも見抜けなかった福沢の「帝室利用論」の悲劇がそこにある。

悲劇は悲劇として幕の降りるまで見届けねばならない。彼は「政治社外に純然たる学者社会を生ずるを得べし。是に於てか始めて我学問の独立を見るも可

<sup>(44)</sup>なり」といい、学者社会の独立した領域の確立を主張するが、その「学問独立」のイメージは何であったか。

「一国文明の元素は際限なく繁多なるものにして、人間社会の一事一物文明たらざるものはなし<sup>(45)</sup>」という認識のもとに、帝室を政治の社外に立たせて「高尚なる学問の中心」とすることであり、具体的には「今の文部省工部省の学校を本省より分離して一旦帝室の御有と為し、更に之を有志有識者に附与して共同私立学校の体を為さ<sup>(46)</sup>」しめ、「学問上の事は一切学者の集会たる学事会に任し、学校の監督報告等の事は文部省に任して、云はば学事と俗事と相互に分離し又相互に依存<sup>(47)</sup>」させることであった。彼の「(文部)省の事務は国中の学事を監督するに止まりて、直に学校を支配するの慣行は止むことならんと信ず<sup>(48)</sup>」といい、「帝室に於て盛に学校を起し、之を帝室の学校と言はずして私立の資格を附与し<sup>(49)</sup>」とする私立学校論も同じ論理からなっている。

政治によって教育の方向が一変するような教育と政治とが密着した状況を「天下の文運の不幸これより大なるはなし<sup>(50)</sup>」といい、「学問の本色に背く<sup>(51)</sup>」と考えている。「政権と学権の両立」をはかるために、彼が帝室を利用したのは、明治10年代前半の教育状況からの反省に基づく判断であっただろう。しかし、「帝室」を「立国の大義」を維持する「経世上の要用<sup>(52)</sup>」とし、「政権と学権との両立」のために「帝室」を利用することを決意した福沢の状況判断は、政治も教育も天皇に収斂してゆく天皇制国家の支配論理を見通すことができなかったのである。

### 〔註〕

- (1) 『学問ノススメ』P.12, ところが、「貧富論」(明治24年4月)では「貧者の貧は寧ろ偶然の不幸と云ふ可し。今世の貧富は必ずしも人の智愚に由来するものに非ず」と因果関係を逆転させ、「国民の貧富懸隔して苦楽相反するの不幸あるも瞑目して之を忍び、富豪の大なる者をして益々大ならしめ、以って対外の商戦に備へて不覚を取らざるの工夫こそ急務」と日本資本主義



の発展を期待している。

- (2) 前掲丸山論文参照
- (3) 『文明論之概略』 P. 199
- (4) 彼は国民的規模としての義務教育論には「強迫教育法」として必ずしも賛成していないが、それに至る過程では国家経済論、私立学校論との関係があり否定の論理にはなっていない。むしろ問題は、「貧富論」などで「教育の逐度を節して空腹論者を其未だ生ぜざる予防す可し」と国民教育をとらえるように変わったことである。
- (5)(6) 『文明論之概略』 P. 9—10
- (7) 同 P. 143
- (8) 同 P. 88
- (9) 同 P. 189
- (10) 同 P. 204
- (11) 『学問ノススメ』 P. 43
- (12) 同 P. 31
- (13) 『文明論之概略』 P. 209
- (14) 同 P. 103
- (15) 『学問ノススメ』 P. 43
- (16) 『学者安心論』 P. 220
- (17) 同 P. 229
- (18) 『学問之独立』(明治16年2月) P. 378
- (19) 『学問ノススメ』 P. 47
- (20)(21)(22) 「政事と教育分離す可し」 P. 308—310
- (23) 『学者安心論』 P. 218
- (24) 同 P. 224
- (25) 「儒教主義」 P. 269

- (26) 「教育の方針変化の結果」 P. 575
- (27) 『学制80年史』 P. 104
- (28)(29) 海後宗臣『教学聖旨』 P. 115
- (30) 明治13年3月に『学士会員雑誌』に「教育論」を書いているが、教育一般論であって徳育論にはふれていない。
- (31) 『帝室論』 P. 265
- (32) 同 P. 279
- (33) 同 P. 269
- (34) 川辺真蔵『福沢諭吉』参照
- (35) 「忠義の意味」 P. 229
- (36) 『帝室論』 P. 283
- (37) 『学問之独立』 P. 371
- (38) 『帝室論』 P. 264
- (39) 『学者安心論』 P. 382
- (40)(41) 『帝室論』 P. 280
- (42)(43) 同 P. 282
- (44)(45) 同 P. 284
- (46) 『学問之独立』 P. 377
- (47) 同 P. 379
- (48)(49) 『帝室論』 P. 282
- (50) 『学問之独立』 P. 374
- (51) 『学者安心論』 P. 371
- (52) 『尊王論』

### (3) 徳育論とその変質

福沢の天皇観は、明治10年代前半の教育の復古主義的状况を背景に変質を

し、「帝室利用論」に徹したという仮説を出してきた。

ここでは福沢の「教育ニ関スル勅語」の態度に注目してみたい。もとより、「教育勅語」に反対したかどうかだけが福沢諭吉評価の基準になるのではなく、その対応の仕方の意味をこそ追求しなければならない。したがって、彼の「教育勅語」に対する対応はそれを必然的ならしめる論理・思想構造が内在していたと考える点から出発する。

その手掛りとして、彼の徳育論を問題にしてみよう。

福沢は『文明論之概略』『学問ノススメ』のなかで、智徳の問題をかなりの力点を置きながら論述しているが、徳育の儒教主義的復古主義の傾向に対して約4年間の沈黙の後（明治15年以後）儒教主義批判および徳育論を続け様に論述した。彼は「儒教を道德の教として用なんとすれば、儒書中政治論と混同して、純然たるものに非ず、又其徳教の文字のみを引分けて用ゐんとすれば、儒教の全体、徳論と政論と恰も親和して之を分つ可らず、然ば即ち之を政治論として用ゐんとすれば、周の時代の治國平天下の主義は今日の文明世界に適應す可らず」<sup>(1)</sup>「苟も儒教に入る者は徳を語れば必ず政をいはざるを得ず、政を談ずれば必ず徳に論及せざるを得ず」と儒教の本質を批判しながら、「この教に立國の大義を托す可らず」<sup>(2)</sup>と言い切っている。

彼にあって「徳は1人の内に存して、有形の外物に接するの働あるものに非ず。……今内に存する無形のものをして外に顯はるゝ有形の政に施し、古の道を以て今世の人事を勉し、情実を以て下民を御せんとするは惑溺の甚しきもの<sup>(3)</sup>といふ可し」<sup>(3)</sup>「国君と雖ども同類の人のみ……或いは代議士と雖ども素と我撰<sup>(ママ)</sup>挙を以て用ひたる一国の臣僕のみ、何ぞ此輩の命令に従って一身の徳義品行を改る者あらんや、政府は政府たり、我は我たり、一身の私に就ては一毫の事と雖ども豈政府をして啄を入れしめんや」<sup>(4)</sup>というように、政治が道德の問題に介入してくることを強く拒否している。この意味から福沢は儒教主義復活に反対し、情と理の分離を強調したのである。即ち、「法律経済等は数理より出で

政治の根柢とする所のものなれば、之に道德の元素を加味す可らず。故其反対に於て、宗教の信心と云い居家の人倫と云ひ又尽忠報国の義と云ふが如きは、全く教理を離れて純然たる徳義の事なれば之に政治の主義を混同す可らず<sup>(5)</sup>」と考えている。

政治と道德の分離は近代国家の原則である。福沢が日本文明の欠陥を「事物の偏重」ととらえるとき、この原則の持つ意味は大きい。つまり、彼が政治と教育を分離することを主張したことの内実として、徳育を広く教育（学校教育という狭いものでなく）、換言すれば「人民全体の気風」に依頼した意味が含まれている。それは、政治の介入しえない徳の領域を確立することによって「人間の内に存する精神」を高め、文明の本質を基礎づくることであった。「文明は結局、人の智徳の進歩と云て可なり<sup>(6)</sup>」と考えるゆえに、「人民全体の気風」「公議与論」「国風」に智徳の形成作用を期待したのである。特に、『文明論之概略』では、智徳の発展と「人間交際」の意味が新しい社会を展望しつつ追求されており、「惑溺」を脱し、「事物の偏重」たる状態を打破する近代的人間像が求められている。

こうした徳育を「人民全体の気風」に依拠する思想は、明治10年代前半期の教育をめぐる状況を視野に入れることで徳育論として展開される<sup>(8)</sup>。彼は「全体周公孔孟の古代を今年今月の社会とは、其組立表裏悉く顛倒したるが故に、其古代の儒教主義が此今代の社会に適合すべき理由なきの次第なり<sup>(9)</sup>」「我輩の所見に於ては道德も亦是れ変遷進歩的のものなりと断言せざるを得ず<sup>(10)</sup>」と、道德観・価値観が時代の変化に応じて求められるものと考えている。

この時期に至って、福沢は徳育の方向即ち公議与論の形成を「日本国士人」の力に期待したのである。「我日本国士人の為に道德の標準と為す可きもの<sup>(11)</sup>」を「報国尽忠」に求め、「下流の人民の為に宗教の信心を養ふこと<sup>(12)</sup>」が重要であると判断した。この段階で福沢が最も期待したのは「士人」であり、その力を新しい状況のなかで生かす「士力変型」論が、初期の「人民全体」の公議与

論という構想と比較して現実的バランスを失っていることは否定しがたい。

「外国交際」という新しい状況のなかで「立国の大義」を守るために、公議与論の形成、とりわけ士人を中心としたミドルクラスの手による「報国尽忠の念」の喚起こそが、緊急な課題であると判断したのである。

彼は当時の状況を「今や我国の大勢は如何と尋るに、国是を定めて外国と交際を開き、其文明を取て彼我進歩の方向を一にし、文に武に商に工に一步の前後遅速を以て百年の大計に影響を遺し、国権の軽重、毛髪の間存して瞬間も油断す可らざるの時節<sup>(13)</sup>」にとらえ、士人に「固有にして独立の道徳<sup>(14)</sup>」たる「報国尽忠」を求めている。さらに、士人にたいして「我封建の士人も其忠誠の由て来る所の封建主義の制度に在りと雖ども、一たび其徳を得て士人全体の気風を成すに至れば、百般の人事に其所得の働を逞ふするのみならず、或は其由来の本源たる封建の君主に拘はらず、士人の徳義は依然として品格を失ふことなし<sup>(15)</sup>」と「尽忠報国」の思想を状況に応じてとらえ直そうとしたのである。これは、道徳の教を「世の中の人情の働を支配して飛放れたる挙動なからしむる方便にして、天下太平を保たんとするには是非ともなくては叶はぬ事柄なり<sup>(16)</sup>」と道徳を利用して「立国の大義」をはかろうしたことに連る。

福沢は「徳育の一点に至りては学校教授のよく左右す可きものに非ず<sup>(17)</sup>」と教化による方法を否定している。むしろ、「社会は智徳の大教場<sup>(18)</sup>」というように、一国の独立を維持する「自主独立」の精神が公議与論となり、それが自ら国民の徳育となることを期待していたのである。しかし、現実的判断として「士人」のなかの「報国尽忠」思想を読みかえ、下流人民を「教導して徳心の公議与論を起し、其反対の大勢力を以て上流を警しむるものは唯宗教あるのみ<sup>(19)</sup>」と判断したのも、帝室の至尊至重なる由縁を「精神道徳の部分は、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<sup>(20)</sup>」という立場に立っていたからである。したがって、「立国の大義」と「安寧」のために「士人」の報国尽忠の念を利用していただけと考えられる。彼が国会開設

にともなう政権の交代が政情不安を招くと判断して「帝室は万機を統るものなり、万機に当るものに非ず<sup>(21)</sup>」と政治による帝室利用を否定したのも、「政治は唯社会の形態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らざる<sup>(22)</sup>」と政治を限定したのも、「帝室の至尊至重なる由縁」をもって国家の安寧を維持せんとしたからである。彼は「帝室は遙に政治・社会の外に在<sup>(23)</sup>」って、国民の「内部の精神を制して其心を収攬するの引力<sup>(24)</sup>」として利用しようとしたのであるが、「忠義報国は全く情の働なりと明言して可なり<sup>(25)</sup>」という論理が、帝室にその中心を求めるとき大きな危険性を孕んでいた。政治と道德の分離という原則のゆえに、帝室は非政治的であると判断して「情の収攬」をそれに依頼したことは、現実の天皇制が外見の非政治性のゆえに高度の政治性を持っていたという逆説的な本質を見落とし、いわば帝室の「虚構」に「情の収攬」を委ねていたことになる。その意味で、福沢の政治と道德の分離という主観的意図にもかかわらず、道德的価値の専有者としての天皇においては両者は統合されたといわねばならない。彼が「専制独裁の政体に在ては、君上親から万機に当て直ちに民の形体に接するものなりと雖も、立憲国会の政府に於ては、其政府なる者は、唯全国形体の秩序を維持するのみにして、精神の焦点を欠くが故に、帝室に依頼すること必要なり<sup>(26)</sup>」というとき、すでに立憲君主制の実態が歪められていたことを忘れてはならない<sup>(27)</sup>。

以上のように、福沢は徳育論においても帝室利用論者であった。帝室に「此高き天外より時に下界に降臨して、情の働を率土に下し、其靈妙の徳を敷くこと<sup>(28)</sup>」を期待し、「官民調和」論を説き、「報国尽忠」「忠義」を読みかえようとしたのは、「立国の大義」を守るためだったに他ならない。そのためには「帝室」を利用することも、国権拡張のための帝国主義的侵略も是認することになった。

明治10年代前半の教育の復古主義的傾向にたいして、儒教主義批制をしつつも、「立国の大義」と「治安秩序」維持のために自己変身をとげた福沢が「教

育勅語に反対しなかったとしても何ら不思議ではない。

福沢が「教育勅語」に関して沈黙を守ったことはよく知られている。彼が「教育勅語」について示したであろうと思われる見解は、『時事新報』の論説によって推定する以外はない。

『時事新報』明治23年11月5日号は

……我天皇陛下が我々臣民の教育に叡慮を勞せらるるの深も誰が感泣せざるものあらんや。今後全国公私の学校生徒は時々これを奉読し且つこれが師長たる者も意を加へて諄々誨諭怠らず、生徒をして佩服せしむる所あるに於いては、仁義忠君愛国の精神を爆発し聖意の在る所を貫徹せしむべきは我輩の信じて疑はざる所なり。蓋し明治4年政府が始めて文部省を置き教育の制度をめたるより以来、今日に至るまで主義方針の変遷は一にして足らざれども、其変遷は何れも当局者の意見に出でたるものに外ならず。若し夫れ教育に関する聖意の所在に至りては、10年1日曾て渝らせられざるは今更申すまでもなき所にして今回は唯特に之を勅語として発せられたるものなれば、我輩に於いては世人と共に之に対して敢て一辞を賛すること能はずと雖も、然れども窃に顧みて我国教育の有様が今日猶幾分の叡慮を煩はし奉りて此勅語を見るの境遇に在るを思へば更に既往現在の当局者に向って遺憾の情なき能はざるなり。……20年来教育の効能、果して空しからざるに於いては今日の人民たる者は多少事理に通じ其務を尽して大に叡慮を安んじ奉る所あるべき筈なるに、実際に猶は然らざるものありとせば我輩は先ず第一に教育の当局者に向て其反省を祈らざるを得ず。20年の歳月は決して短しと云ふべからず若しも当局者にして最初より聖意の在る所を体し其方針を一にして進みたりしならば、時に制度の小変更あるも精神は終始貫徹して其結果頗る観るべきものありしならんに、当局者に更迭の頻々なりしが為とは云へ年来教育の方針は常に一定すること能はずして5年にして変じ、3年にして改まり、甚だしきは1年にして其精神を異にしたる事さへあり。人民は適従する所を知ら

ずして方向に迷ふの情なきを得ず……。<sup>(29)</sup>

と述べている。この論説が無署名で新聞論説であるために福沢の教育勅語観と結論づけることは早計であるが、「文部省の建設以来、その主義とするところは西洋近代の文明説を拡張するにたること相違なき次第なれども、其間長官の更送ならずして、随て学政の方向も亦一定せず、時としては人をして不可思議の感なきしめたることなきに非ず<sup>(30)</sup>」との発言、前述したような徳育論の論理構造をみると、前記論説は福沢の考え方に近いと推量できる。

福沢の天皇観は天皇制の確立とともに変質し「帝室利用論」になった。したがって、「教育勅語」の渙発に際して、彼は「立国の大義」が揺がされない限り異を唱えるはずもなく、むしろ逆に、「帝室」を利用し「聖意」を評価することが「立国の大義」を十全ならしめ、議会開設後の「安寧」をはかるうえで良策であると判断したのである。「帝室は人心収攬の中心」であり、それを政治から隔離して教育・宗教・芸術の一切を帝室に依存させることが彼の現実的判断であったから、「教育勅語」の内在論理を批判することは自己矛盾になる。それゆえに、日本の官僚群とその制度が作り出した天皇制に、自らの幻想を託したのにすぎなかった。つまり、福沢が「帝室は政治の社外に在り」と主張するのに対して、現実の政治制度はその論理を逆手にとって、皇室を一見非政治化することによってその尊厳性を一層高め、国民支配のシンボルにしたのである。彼は天皇制が持つ「非政治的要素と権力的要素との分ちがたい相互浸透の<sup>(31)</sup>関係」の実態を十分に把みきれず、あくまでを「虚構」に依存していたことになる。彼は「皇学者流」の尊王論に対しては「帝室の尊厳」を「懐古の情」に求めたと批判したが、明治絶対主義体制—天皇制—の論理と支配構造を批判することができなかったのである。

〔註〕

(1)(2) 『徳教之説』（明治16年11月）

(3) 『文明論之概略』P. 81



- (4) 同 P. 153
- (5) 『徳教之説』 P. 281
- (6) 『文明論之概略』 P. 54
- (7) 福沢は徳を私徳と公德とに分けている。『文明論之概略』参照
- (8) 儒教主義に反対した論文・著書は『徳育如何』(明治15年11月)「徳育余論」(明治15年12月)「儒教主義」(明治16年1月)『徳教之説』(明治16年11月)「通俗道德論」(明治17年12月)「儒教主義の或跡恐るべし」など参照
- (9) 「儒教主義」 P. 273
- (10) 「道德の進歩」 P. 224
- (11)(12) 『徳教之説』 P. 283
- (13) 同 P. 287
- (14)(15) 同 P. 284
- (16) 「通俗道德論」 P. 117
- (17) 『徳育余論』 P. 467
- (18) 『徳育如何』 P. 355
- (19) 『徳育余論』 P. 460
- (20) 『帝室論』 P. 264
- (21)(22)(23)(24) 同 P. 263—268
- (25) 「徳教之説」 P. 281
- (26) 『帝室論』 P. 267
- (27) 福沢は現実論として「今日の政体に於いては直に帝室に接したる政府の権力にして……名も実も帝室の旨を奉じて政を施すべきは無論、内閣の大臣参議以下真実に帝室の隸属にして、其施政の際に一豪の私意を交ふ可らず。故に此政体を遵奉するの間に、政府より発する所の政令は、悉皆帝室の政令たる可きのみならず、或は施政の便利の為に人民に説諭することあれば、其説諭を帝室の文字を奉じたるものと認めざるを得ず。……今の政体の政権を強

大にするの趣意なれば、我輩に於いて豪も異論ある可らず……」(『帝室論』)とその傾向を暗に認めている。

- (28) 「皇族と人民との関係」 P. 155
- (29) 『教育勅語渙発関係資料集』第2巻 P. 485—487
- (30) 「文部大臣の後任」(明治22年2月) P. 53
- (31) 石田雄『明治政治思想史研究』 P. 224

#### (4) むすび

福沢の『帝室論』から『尊王論』への系譜は石河幹明によれば「我皇室を政治の社外の高所に仰ぎ、飽くまでも其尊厳神聖を維持し、日本国民をして子孫後世に至るまで広大無辺の聖徳に依頼し奉らしめんとするは、先生(福沢一引用者註)の持論であって、『帝室論』並に『尊王論』の所説は専ら此精神から発したものである<sup>(1)</sup>」と評価されている。なるほど、福沢は「帝室は政治の社外」にあることを一貫して主張し続けたが、それは天皇を「立国の大義」のシンボルとして、さらに学問・教育の独立をはかる「方便」として考えていたのにすぎないことはすでに見てきた通りである。とすれば、石河幹明の評価には異論をはさまないわけにいかない。

しかし、福沢をして共和主義者の系列に加えることもできない<sup>(2)</sup>。なぜなら、家永三郎氏の指摘にもあるように、我国の共和主義の伝統は自由民権運動のなかで育ち、大日本帝国憲法の発布によってその源泉はとめられたのである。もし福沢が純粋な共和制論者として生きていたならば、石河幹明に代表されるようなナショナリスト＝福沢諭吉の評価は生れなかったはずである。

彼の初期著作に見られる共和制論と明治15年以後の天皇論をつなぐのは「帝室利用論」であったと思われる。

この小論でとりあげた学問・教育論と天皇観のかかわりは、一言で言えば学問・教育の独立のために天皇を利用するという「帝室利用論」であった。しか

し、現実の天皇は政治的権力の頂点にあり、精神的価値の絶対者であったから、彼の「皇室利用論」も天皇制維持に機能はすれども、新しい「事物の偏重」を打破する学問・教育を生み出すことはなかったのである。天皇制絶対主義体制が彼の学問・教育論の枠を包みこんでいたといえる。

彼が「今日の政体に於いては直に皇室に接したる政府の権力にして、豪も人民の意見を交ゆ可き者に非ざれば……名も実も皇室の旨を奉じて政を施す可きは無論、内閣の大臣参議以下真実に皇室の隷属にして、其施政の際に一豪の私意を交ふ可らず<sup>(3)</sup>」と批判的であっても、「今の政体の政権を強大にする」限りにおいて、皇室と政府のゆ着を認めざるをえなかったのである。いな、そのゆ着こそが比類ない確固とした天皇制絶対主義体制を成立させたのである。いわば、彼が「立国の大義」のために皇室を利用したと同じ論理で、天皇は政治・軍事・道德価値のピラミッドの頂点に据えられたのである。それは、維新期の最も秀れた思想家福沢諭吉をして、比較の対象にさせぬほど巨大な機構であったのである。

〔註〕

- (1) 石河幹明『福沢諭吉伝』第3巻P.162
- (2) 家永三郎「日本の共和主義の伝統」(『思想』No.410)参照。家永氏は「福沢は当面の戦術的必要に基づいて皇室の利用価値を強調するようになったものの、それはどこまでも皇室を利用しようというだけの話にすぎず、福沢の本心が共和主義であったことは、彼が愚民教化のために宗教利用の必要を説きながら、内心で無神論をいただいていたのと全く同様であったと考えるべきであろう」と書いているが、そこには福沢の思想的挫折ないし変質の問題が欠落している。
- (3) 『皇室論』P.277

付記

最近、福沢諭吉に関する著書が出版された。安川寿之輔氏の労作『日本近代

教育の思想構造 — 福沢諭吉の教育思想研究』、遠山茂樹氏の『福沢諭吉』である。この小論は旧稿に手を入れたものであり、このすぐれた2著書を検討する時間的余裕がなかったのが残念である。

なお、『学問ノススメ』（岩波文庫版）『文明論之概略』（同上）を除いて、他の引用は『福沢諭吉全集』（岩波書店）によっている。