慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	福沢諭吉における国体観念の転回
Sub Title	
Author	安西, 敏三(Anzai, Toshimitsu)
Publisher	慶應義塾福澤研究センター
Publication year	1998
Jtitle	近代日本研究 Vol.15, (1998.) ,p.1- 45
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10005325-19980000-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

近代日本研究第十五巻（一九九八年）

福沢諭吉における国体観念の転回

安西敏三

一　はじめに

明治七（一八七四）年十一月十六日、福沢諭吉は様々な知識人からなる明六社において、去る十月三十一日、北京にて日清両国間が台湾問題についての互換条款を調印し、日本側が償金五〇万テールを得るなど、和議がなったことを取り上げ、演説をした。そこで福沢は、両国の台湾をめぐる紛争が日本と中国との二つの国の問題ではなく、その間にあって経済的勝利を得た西洋諸国のそれでもあるから「三方の関係」であるとし、西洋諸国の動向にも注意すべきことを説き、「今の我が困難は外国交際に在り。今の我が勁敵は陰に西洋諸国に在り。然かも其の敵は兵馬の敵に非ずして商売の敵なり。武力の敵に非ずして智力の敵なり。此の智戦の勝敗は今後我が人民の勉強如何に在るのみ」と結んだ（⑲五三九―四二）。[1]

戦争ないし紛争にかかわる第三国の経済的利害関心を知力と関連させて明六社同人に喚起させていることに、福沢の演説の趣旨があることは言うまでもない。しかし同時に福沢は、戦争が「国の栄辱」の問題であり「国権の由て盛衰を致す所」であるが故に「一概に銭の損得のみ」を言うのではないとし、中国の「積年陰に奴隷視したる日本国」に対する敗北が、言い換えれば「独立国の体面を全うした」日本の中国に対する勝利が、「我が国民の気風を一変し、始めて内外の別を明らかにして「ナショナリチ」国体の基を固くし、此の国権の余力を以て西洋諸国との交際上に及ぼし」、不平等条約に対しても「公明正大なる談判」をせよ、とも説いている（⑲五四一―四二）。

福沢の主要な意図をなす、漁夫の利を得る西洋諸国の死の商人の存在に注意を促していることも充分、考察に値する問題である。しかしながら、それに怠らず注目すべき問題は台湾を巡って中国と事を構えたことが、日本の国民のエートスを一変させ、始めて国内と国外との相違について自覚させ、「ナショナリチ」の基礎を固めたとの福沢の認識であり、その「ナショナリチ」に「国体」と註を加えたことである。この「国体」は既に『西洋事情』二編（明治三・一八七〇年）に記した「仏人は其の君を失へども其の国体を失はず、力を併せて敵を防ぎ、逐に辱を受ることなし」（①五六六）にある、国の独立の意味をなす「国体」と同じである。

この明治七年の正月十七日、副島種臣、後藤象二郎、江藤新平、それに板垣退助ら八名が民撰議院設立建白書を左院に提出したこと、さらに大久保利通および大隈重信が台湾蕃地処分要略を閣議に提出して台湾征討を二月に決定し内外ともに緊張が高まったことなどもあってか、国体を巡る著述が七年から八年にかけて多数出版された[2]。福沢自身もこの年、内外の文献にあたりながら『学問のすゝめ』の続編や『文明論之概略』の執筆に勤しんでおり、正に福沢が「ナショナリチ」を「国体」と言い換えたのは、こうした政治および世論の動向に加えて

内外の著作をも念頭に置きつつのそれであったことが分かる。

本稿の目的は後に絶対的固有名詞と化し、タブー化するに至る国体観念を福沢が如何に転回させようとしたのかについて、国体についての自身の定義を下している『文明論之概略』（明治八・一八七五年）を中心に据えて、考察することにある。但し本論に入る前に文明論執筆時に世上に流布していたであろう国体観念について最小限、述べておきたい。

福沢はその最初の論説とも言うべき「唐人往来」（慶応元・一八六五年）において「日本一国に限り自ら神国など〻唱へ世間の交際を嫌ひ独り鎖籠りて外国人を追払はんとするは如何にも不都合ならずや」（①一四）と、排他的にして独善的な神国論者を批判していたが、これは日本を神の国とする尊王攘夷論を理論的に提供している国体論が流通していたことを示していよう。

そうした日本神国論の体系的イデオロギーとしては、伊勢神道の大成者である度会家行に学んだ北畠親房の説が第一に挙げられよう。すなわち神（天照大神）と皇（天皇）との一体であることの道理と事実とを論じたとされる彼の[3]『神皇正統記』（興国四・一三四三年）の冒頭にある「大日本者神国也。天祖はじめて基をひらき、日神ながく統を伝ふ。我国のみ此事あり。異朝には其たぐひなし。此故に神国と云也」[4]がその嚆矢とされる。これは後醍醐天皇の建武中興、すなわち天皇親政を目的とする王政復古と、皇位継承問題である吉野朝の正統性を、皇位継承の標識である三種の神器に道徳的象徴的意義を求めながら、歴史的かつ規範的に説いたものである。その背景には平安期における国意識の喪失や藤原氏の専横、院政、あるいは神器なき即位、承久の乱にみられる下克上と鎌倉政権の皇位継承に対する干渉、さらに持明院と大覚寺の両統の迭立、加えて弘安の役以来発揚をみた

神国意識などが挙げられる。[5]

しかしながら福沢がこのとき念頭においていたのは、同じ明六社同人であった西周と同じく、幕末以降、イデオロギーとして力を持っていた水戸学と国学の国体論であろう。[6] これらはいずれも何らかのかたちで、徳川思想史上、特異な地位を占める山崎闇斎の学派、いわゆる崎門学派および闇斎自身の打ち立てた「垂加神道」において強調された国体論にその源をもつと思われる。中国に対する日本の主体性を自覚し、中国から中華観念を解き放すことによって「日本中華論」を唱え、その説明の一環として神勅に基づく万世一系の天皇統治の正統性を訴え、しかもそれを根拠に徳治を称し、易姓革命ないし禅譲放伐思想を否定する論理である。これはさらに後期水戸学において極めて強烈な政治的イデオロギーとして発展し、倒幕論の思想的原動力となった。また荷田春満が皇国学、本居宣長が「皇国の学」とした国学、そのイデオロギー的側面を強くおしだしたのが平田篤胤の流れを汲む国体論である。これは徳治という儒教的観念を払拭したものであって、『新真公法論』（慶応三・一八六七年）を著わした大国隆正などに引き継がれる。水戸学的国体論が国内政治に影響力を発揮したのに対して、国学的国体論は国際認識においてその力を発揮したといわれる。[7]

後期水戸学における国体観念は徳川斉昭「弘道館記」（天保九・一八三八年）に見られるように、国の姿なり国風と言い換えられる名辞である故、[8] 元々は国体なるものは相対的普通名詞としての観念であった。ここに描かれている国体観念は、それを実質的に著し解説している藤田東湖の「弘道館記述義」（弘化四・一八四七年）によれば、「上の人は生を好み民を愛するを以て徳となし、下の人は一意上に奉ずるを以て心となす。その勇武に至つては、すなわち皆これを天性に根ざす。これ国体の尊厳なる所以なり」（水二七一）、あるいは「蒼生安寧、ここを以て宝祚無窮なり。宝祚無窮、ここを以て国体尊厳なり。国体尊厳、ここを以て蛮夷戎狄率服す」（水二

七五）、さらに徳川斉昭の「告志編」における、「抑日本は神聖の国にして、天祖天孫統を垂、極を建給ひしよりこのかた、明徳の遠き太陽とゝもに照臨ましゝ、宝祚の隆なる天壌とゝもに窮りなく、君臣父子の常道より衣食住の日用に至るまで、皆これ天祖の恩賚にして、万民永く飢寒の患を免れ、天下敢て非望の念を萌さず、難有と申も恐多き御事なり」（水二一〇）とあるように、天皇の仁愛と人民の忠誠、それに勇武、さらには皇位の無窮を意味する。しかもそれに由来する「国体」は尊厳なるがために周辺諸国は帰服するという論理がみてとれる。[9] また易姓革命ないし禅譲放伐思想は天皇の徳治ゆえに日本では無縁であるとして否定される。[10] さらに会沢正志斎は「祭は以て政となり、政は以て教となり、教と政とは、未だ嘗て分ちて二となさず」（水五六）に明らかなように祭政一致ないし政教一致をも国体観念に求めている。ここに儒教的徳治主義並びに華夷思想を導入しての国体論が展開されていることが理解されよう。

むろん水戸学の本意は、藤田幽谷の「正名論」（寛政三・一七九一年）にある「幕府、皇室を尊べば、すなわち諸侯、幕府を崇び、諸侯、幕府を崇べば、すなわち卿・大夫、諸侯を敬す。夫れ然る後に上下相保ち、万邦協和す」（水一二）に明らかのように、位階的忠君観念の普及にあり、そこには尊王論を頂点に据えているといえども徳川将軍家を一層強固ならしめる意図はあっても、討幕観念は微塵もないであろう。また儒教的徳治主義を導入していることは、なるほど易姓革命なり禅譲放伐思想を拒否するものであっても、君主に君主に相応しい資質――例えば仁愛――を要求していることからも分かる。さらにこの徳治思想が維新以降にも生き延びていることは、例えば岩倉具視が明治八年に上書案として提出した文書に、天智天皇や嵯峨天皇の勅語を引き合いに出して、君主の人民に対するあるべき姿を訴えていることにおいて確認できよう。[11]

次ぎに平田派国学の国体論であるが、これは皇学者流のそれとして流布していたと思われる。その源流の第一

人者である本居宣長の国体論は、古代意識の所産である『古事記』に依拠して儒教や仏教の影響以前の日本人の精神的素地について客観的にして本質的様相を解明しようとした研究の所産であって、第一に天照大神の本国としての神国、第二に皇統連綿の国、第三に万国に本つ国、第四に天皇の無条件的尊貴と絶対的尊王主義、第五に単純簡素を旨とする価値を重んずる国民性にその特徴をみることができる。[12] このイデオロギーが平田派国学に流れ、大衆的信仰の対象としていわゆる草莽の国学を生み出していったのであるが、[13] その嫡子ともいうべき大国隆正は、例えば「日本国を基とし我が天皇を人間世界の大本と仰ぎ奉るとき、上帝造物者の初めよりのみこゝろざしにかなひて、まことに正しかるべきなり。これを真の公法といふべし」、[14] と日本を中心にした国際関係の観念を樹立しようとしたのであった。さらに「政事」とは「奉仕事」と解釈した本居宣長から、「政事」は「祭事」であると解釈した平田篤胤への思想的転回をも、国体論の一側面としての祭政一致主義を見るうえでみのがすことはできないであろう。[15]

ところで新政府は、明治元（一八六八）年三月十三日の太政官布達をみれば分かるように、王政復古神武創業の始めに基づき、祭政一致の制度を回復する意図の下、太政官とともに神祇官を置き、人民の敬神尊皇と同時に天皇の敬神愛民を旨とする親政を謳った。しかしながら近代国家が到底、そうしたイデオロギーをそのまま具体化した制度で運営できる訳ではないと悟るや否や神祇官を神祇省に改編し、明治五年には廃止とし、さらにこれも教部省に継承される憂き目に会うことになるのである。

ここで福沢自身の明六社での演説や文明論以前の「国体」の用法をみてみると、さきに挙げた例の他に『西洋事情』初編（慶応二・一八六六年）にある「政治以て国体の得失を明にし」（①二八五）の「国体」がある。これは政治形態なり政治制度を意味しており、その意味では会沢正志斎の『新論』における「国体」の意味転換を

図ったと思われる加藤弘之の『国体新論』（明治七・一八七四年）における用法と共通する。

このように明治七年ごろまでの国体観念は、必ずしも明確な定義をもつことは無かった。[16] しかし相対的普通名詞である「国柄」とか「政治制度」の意味を除けば、「日本の国体」ないし「国体」という特殊固有名詞として展開していた観念に共通する特徴をあえて挙げれば、第一に神国思想であり、第二に神との連続性をもった皇位継承の絶える事なき天皇の君臨であり、第三に祭政一致を内包する思想であったと要約できよう。

（1）以下、福沢からの引用参照は慶応義塾編纂『福沢諭吉全集』（岩波書店、一九六九―七一年）を使用し、巻数・頁数の順でこのように記す。引用にさいしては漢字、及び送り仮名、それに句読点は必ずしもそれに従っていない。

（2）吉野作造「明治政治文献年表」（吉野作造編『明治文化全集』第七巻、政治編、日本評論社、一九二九年）五五四―五六頁、および村岡典嗣『国民性の研究　日本思想史研究　第五巻』（創文社、一九七四年）一一九頁、参照。

（3）河野省三『国体観念の史的研究』電通出版部、一九四二年、一八九―九〇頁。

（4）岩佐正校注『日本古典文学大系87　神皇正統記　増鏡』岩波書店、一九六五年、四一頁。「神国」の初出は『日本書紀』の「神功皇后摂政前紀」にある「東に神国有り。日本と謂ふ。亦聖王有り。天皇と謂ふ」（坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀』（二）岩波文庫、一九九四年、一四八頁）であると言われる。これは新羅王の言葉として叙述されているが、神国→日本→聖王→天皇という、国体観念を特徴づける流出論理の一端が既に看て取れよう。

（5）村岡前掲書、一七九―二一二頁参照。村岡は、日本の特色として国体と外国文化の摂取を挙げ、国体を国柄ないし国家の性格の先天的かつ形相的側面として、「万世一系の皇室を中心とした家族的国家」（同上、二六頁）としている。

（6）松沢弘陽・植手通有編『丸山眞男集』第十三巻、一九八六、岩波書店、一九九六年、一四八―四九、一五二頁参照。尚、西は「国民気風論」と題して明治八年三月刊行の『明六雑誌』第三十二号に「国民の気風」が「卑屈」である所以を「皇統連綿」と「兵卒政治」という政治体制の問題とともに、「其の一は孔子夫子の春秋一変して黄門公の学派

となる者、其の一は浪華の契沖沙黎か三十一文字一変して本居宣長か馭戎慨言となる者なり」と述べて、水戸学と国学の二つの思想に求めている（大久保利謙編『西周全集』第三巻、宗高書房、一九七三年、二六一頁参照）。

（7）平石直昭編『丸山眞男講義録［第七冊］日本政治思想史　一九六七』東京大学出版会、一九九八年、二八一―八二、二八八―八九、二九九頁参照。尚、水戸学の会沢正志斎は「退食閒話」において「又近来、皇国学と称して、神州の尊き事を称揚し奉るは、卓識共云べき所ありて、大に人心世道のために益となるべき事も少なからず」と論じながらも「多くは治教の大本を知らず、神聖経綸の道に闇く、人倫の天叙を外にして私智を以、一種の説を設け」として荻生徂徠や新井白石と同じ「此れを捨て彼に従う」論であると国学を批判している（今井宇三郎・瀬谷義彦・尾藤正英編『日本思想大系53　水戸学』岩波書店、一九七三年、二四三―四四頁参照）。なお以下、本書からの引用参照は（水二三〇）の如く略す。

（8）尾藤正英頭注（水二三〇）参照。

（9）また会沢正志斎『新論』（文政八・一八二五年）の冒頭「神州は太陽の出づる所、元気の始まる所にして、天日之嗣、世宸極を御し、終古易らず。固より大地の元首にして、万国の綱紀なり。誠によろしく宇内に照臨し、皇化の暨ぶ所、遠邇あることなかるべし」（水五〇）参照。

（10）会沢は『新論』の「国体上」で「夫れすでに自ら血属を重んずれば、たれか敢へて天胤を敬せざらんや。故に一世を挙げて皆天位の犯すべからざるを知る。逆順すでに明らかなれば、すなわち大逆の者は固より世の与せざるところ、まさに天地に容れらるることなからんとす。またいづくんぞ醜類を鳩聚して、以てその姦を逞しくするを得んや。故に国歩の、時に或は艱難ありといへども、天胤の尊きことは自若たり。これを上にすれば、すなはち乗輿の或は播遷するも、未だ嘗て一人も敢へて神器を朶頤するものあらず。これを下にすれば、すなはち陪臣世天下の権を擅にするも、また敢へてその主の位を簒はず」（水五九）と述べている。また「迪彝編」（高須芳次郎編『会沢正志集　水戸学全集第二編』日東書院、一九三三年、三三六頁参照。

（11）遠山茂樹編『日本近代思想大系2　天皇と華族』岩波書店、一九八八年、一一九―二六頁参照。

（12）村岡前掲、三四七―五二頁参照。

（13）長尾龍一「法思想における「国体論」」（野田良之・碧海純一編『近代日本思想史大系（7）　近代日本法思想史』

有斐閣、一九七九年、二四〇頁参照。

(14) 『日本思想大系50　平田篤胤　伴信友　大国隆正』、岩波書店、一九七三年、五〇九頁。

(15) 松本三之介『近世日本の思想像―歴史的考察―』研文出版、一九八四年、九二―九三頁参照。

(16) これは水戸学の国体論についても言えることで、例えば尾藤正英「水戸学の特質」（水五七八）参照。

二　「ナショナリチ」としての「国体」

福沢が「国体とは、一種族の人民相集て憂楽を共にし、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為にするよりも勉め、一政府の下に居て自から支配し他の政府の制御を受るを好まず、禍福共に自から担当して独立する者を云ふなり」として「西洋の語に「ナショナリチ」と名るもの是なり」と述べて、絶対条件ではないけれども、その最大要因を「一種の人民、共に世態の沿革を経て懐古の情を同ふする者、即是なり」と明確に定義を下しているのは文明論の第二章である（④二七）。

これは、「国体」と「文明」とは並立できないとの主張をも含めて、先に紹介した世上の国体観念を批判ないし是正するために、一言述べたものであって、そこで依拠したものは国民的独立の真の性質と限界とをこれよりも巧みに説いたものは曾ていないと言われているJ・S・ミル『代議政治論』（*Considerations on Representative Government*, 1861）第一六章冒頭部にある“nationality”の観念である。[1] [2]

このミルのナショナリティーの観念は、しばしばアクトン卿のそれと比較されるが、[3] 福沢も眼に触れた可能

性のある、[4] その「コールリッジ論」(Coleridge, 1840) における、政治的社会を安定させる三つの条件、すなわち自制的訓練を構成要素とする生涯教育制度、及び恭順または忠節の感情とともに挙げられている「国民的感情という強力で活発な原理」と関係する。ミルはここでは共感 (sympathy) と結合 (union) の原理、それに同じ政府の下で生活し、自然的ないし歴史的な境界の中にある共通の利益 (common interest) の感情が、国民的感情の原理であるというのである (M : X, 135-35, 訳四九—五三)。[5]

さらにこれと同時期に著し、やはり福沢署名本として残っている『論理学体系』(*System of Logic : Ratiocinative and Inductive, being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific,* 1843)[6] には「国民的性格 (あるいは集団的) の法則」(the laws of national (or collective) character) についての議論があり、そこには人々の意見や感情、それに習慣の多くは、先行する社会状態の産物であると同時に後続する社会状態の原因でもあり、しかも法律や習慣などの人為的なものを形成する力である、とある (M : III VIII, 905) ——これが西周の「国民気風論」の契機になったであろうことは、西がそれに「ナシオナルケレクトル」とルビを付し、しかもその議論の論理をみれば、ミルのそれを日本の事例に求めていることから明らかである——。

このようにミルのナショナリティー論の特徴は、さまざまな共感に依拠する結合であって、しかも過去から引き継いでいるものではあるが将来の根拠にもなり、制度なり習慣を形作るものとしていることに求めることができる。中でも『代議政治論』で、ナショナリティーの結合原理でもっとも強力なものを政治的沿革の同一性 (identity of political antecedents) に求めていることは重要である。それはナショナルな歴史、その結果として回想の共同体、つまり過去の共通の出来事と結び付いた集団的な誇りや屈辱、さらに喜びと悔恨をもつことで

ある（M：XIX, 546, 訳三七四）。福沢はこの箇所を「一種の人民共に世態の沿革を経て懐古の情を同じうする者」と導入している。従って政治的なというよりは、福沢にあってはより広い意味をもつ社会的な世の有様の沿革である「世態の沿革」を踏まえてのナショナルな歴史に由来する回想である「懐古の情」が、「国体」の構成要素の全てではないにしろ最大要因ということになる。

しかし福沢にとって「国体」の「国体」たる所以は、そうした構成要件もさることながら、やはりミルが引き続き『代議政治論』で論じている、統治の問題は被統治者によって決定されるべきである、あるいは国民自身によるその国民の統治は意味を持ち現実性を持つが、一国民の他国民による統治は存在しないし、存在しえない（M：XIX, 547, 569, 訳三七六、四二三）という箇所であろう。福沢はここから根本的に学びとって「結局、国体の存亡はその国人の政権を失ふと失はざるとにあるなり」（④二八）と明確に援用利用して断定する。福沢にあってはこのミルの言説には正に視るべきものありと確信を抱かせるのに充分なものであったのであろう、「人民政治の権を失ふて他国人の制御を受けるときは即ちこれを名て国体を断絶したるものと云ふ」（④二七）と述べ、「国体の存亡は其国人の政権を失ふと失はざるとに在るものなり」（④二八）との福沢の国体論の核心的テーゼにそれはなっていったのである。

このナショナリティーの観念に福沢が国体を以てしたことは、先に触れた明六社での演説ばかりでなく、やはり同時期の明治七（一八七四）年十二月に出版された『学問のすゝめ』第一二編「演説の法を勧むるの説」においても使用されている。福沢はそこで「印度の国体旧ならざるに非ず、其の文物の開けたるは西洋紀元の前数千年にありて理論の精密にして玄妙なるは恐らくは今の西洋諸国の理学に比して恥じるなきもの多かる可し」（③一〇七）と論じているが、ここでの「国体」は一見すると単なる国柄の意味と解することが妥当のように思われ、

事実それで終わる可能性が高い。[7]

しかし「土耳古の政府」と並列して論じていることを勘案し、なおかつ「印度は既に英国の所領に帰して其の人民は英政府の奴隷に異ならず、今の印度人の業は唯阿片を作りて支那人を毒殺し、独り英商をして其の間に毒薬売買の利を得せしむるのみ」（③一〇七）を読めば、その国体観念が文明論と同じ「ナショナリチ」を意味していることは、容易に察せよう。トルコに対して福沢が「政府」を使用しているのは、仮令「商売の権」が「英仏の人」に占有され名ばかりとしても、政府自体は英仏の制御を受けることなく一応は独立しており、その意味では「国体」を維持していたからである。[8]

もちろんミルには同時に、ある国民の他国民に対する統治を容認する議論もある。すなわち高度に文明化され洗練化された国民の、より劣等にして後れている国民に対する支配の正当化の論理である。つまり文明国の未開国の統合を良しとする論理である（M：XIX, 549, 訳三八一）。[9] 福沢がこの箇所を、あるいは引き続き展開されるそうした論理をめぐるミルの思想をどのように読み、かつ念頭においたかは、その後の福沢のアジア認識をも考慮して、取り分け小さなエッセーではあるが著名になっている「脱亜論」の論理と合わせ考える必要があるが、この点については別の機会に論じたい。

さて福沢のナショナリティー論を考察する場合には、さらにギゾー文明史のナショナリティー論にも触れないわけにはいかないであろう。何故ならば福沢はヘンリーの脚注になるギゾー『ヨーロッパ文明史概説』英訳（*General History of Civilization in Europe from the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*, 1870）を読むことによってもナショナリティーという観念に接し、それと不可分の「モラルタイ」に着眼し、文明論に導入しているからである。そこから窺えることは、封建的要素が「政府」と「人民」に二極分解化し、

その両者の対立的統一としてナショナリティーが生まれ、しかもフランスにみられる様にイングランドに対する戦争がフランスという名や名誉、それに祖国への精神的ないし道徳的紐帯をもたらし、これがナショナリティーの基盤となった、との認識である。[10]それは同じギゾーの『フランス文明史』(*History of Civilization in France*, 1846) においてより明確に、ネイションが外的な見えるものではなく、同一の社会的要素、即ち共通の制度なり、思考様式なり、感情なり、言語といった結合の形態よりも精神的結合を第一に考えている、としていることからも察することができよう。[11]ギゾー、そうして福沢にとって、真のナショナリティーの誕生には人民と政府との分極化が必要であっても、あるいはミルがさまざまな構成要件をのべたとしても、道徳的ないし精神的絆がないところに真のナショナリティーは誕生しないということである。[12]

ところでミルは、国民感情の強烈さ、その反発的エネルギー、さらにはそれが憎しみを伴う点などについては過小評価しており――この点はフランスやドイツなどから思想的糧を得、自身スコットランド出身の父をもっているミルには、国民感情をそれだけ相対化することができえたのであろう――その後、中央ヨーロッパや東プロイセン、それにフランスやアイルランドに起こった問題が彼の予測をはるかに越えるものであったこと、[13]あるいはミルの個性論、すなわちインディビディアリティー論[14]のナショナリティー論との関係如何など、ミルのナショナリティー観を分析する上で避けて通れないであろう。

しかしながら福沢がミル（及びギゾー）の議論を自家薬籠中のものにして、当時流布していた国体観念を転回させようとしたことは明らかである。福沢は「国体」を「ナショナリチ」に限定し、次いで既存の国体観念にまつわる他の構成要素について検証する。

（1）　J・A・ホブソン『帝国主義論』石沢新二訳、改造文庫、一九三〇年、九頁。

（2）　J. M. Robson Ed. *Collected Works of John Stuart Mill.* Vol. XIX., Toronto : University of Toronto Press, p. 546. 水田洋訳『代議制統治論』岩波文庫、一九九七年、三七四頁。以下ミルからの引用参照は（M : XIX, 546, 訳三七四）の如く略記する。他に参照したミル原文・邦訳についても同様である。他の邦訳は柏経学訳「コールリッジ論」（杉原四郎・山下重一編『J・S・ミル初期著作集（四）―一八四〇～一八四四年―』御茶の水書房、一九九七年）である。『代議政治論』の初訳は永峰秀樹によるが、ちなみに彼は本書を四章まで四分冊として邦訳し、明治八年に訳したと思われる第一六章の目次の“nationality”を「国風」と訳している（吉野前掲編『明治文化全集7　政治編』、一〇九頁参照）。

（3）　John Gray, 'Explanatory Notes' in J. S. Mill, *On Liberty and Other Essays*, Oxford : Oxford University Press, 1991, p. 591.参照。

（4）　福沢署名本にはこのエッセーが収録されている J. S. Mill, *Dissertations and Discussions : Political, Philosophical, and Historical,* Vol. Ⅰ, Ⅱ, Ⅲ., 2nd Ed., London : Longmans, 1875, 1867, 1875. がある。これに収録されている若干のエッセーにはアンダーラインや不審紙貼付がある（慶応義塾福沢研究センター編・発行『慶応義塾福沢研究センター資料（7）　福沢一太郎蔵書目録（付　福沢宗家寄贈洋書）』一九九八年、六四頁参照）。

（5）　ミルは一八四〇年三月の*London and Westminster Review*に掲載した時点では“nationality”を使用しているが、福沢署名本としてある*Dissertations and Disscussins*では「同一の社会または国の成員の間に存在する強力にして活発な結合の」と説明的にして“nationality”を使用していない（M : X, 135, 訳五四）。尚、ミルはまた同論文で“the nationality”を“national property”と言い換えている（M : X, 147-48, 訳七八、八一）ので、“nationality”に「国の財産」の意味のあることも注意すべきであろう。

（6）　福沢宗家寄贈本はLongmans and Greensから出版された一八七四年刊行の第八版であるが、読了形跡はない。慶応義塾福沢研究センター前掲、六五頁参照。

（7）　福沢諭吉著・伊藤正雄訳『現代語訳　学問のすゝめ』社会思想社（現代教養文庫）一九七七年、二八頁。

（8）　『学問のすゝめ』及び『文明論之概略』における「国体」の使用頻度については大駒誠一編『慶応義塾福沢研究セ

ンター資料（6）『学問のすゝめ・文明論之概略・福翁自伝　総文節索引』慶応義塾福沢研究センター、一九九八年、参照。

（9）この点の問題についてはDavid Miller, *On Nationality*, Oxford : Clarendon Press, 1995, pp. 86-87. 参照。

（10）拙稿「福沢諭吉における国民（ネーション）の形成」（鷲見誠一・蔭山宏編『近代国家の再検討』慶応義塾大学出版会、一九九八年）二九一―九二、二九五―九六頁参照。尚、本稿はその続編という関係にある。

（11）F. Guizot, "History of Civilization in France" in *The History of Civilization, from the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*, Translated by W. Hazlitt, London : George Bell and Son, 1890, Vol. Ⅲ, p. 2.

（12）F. Guizot, *General History of Civilization in Europe, from the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*, with Occassional Notes by C. S. Henry, New York : D. Appleton, 1870, p. 175. 安土正夫訳『ヨーロッパ文明史　ローマ帝国の崩壊よりフランス革命にいたる』みすず書房、一九八七年、一五〇頁。以下ギゾーからの引用参照は（G : 175, 訳一五〇）の如く略。

（13）ミルが『代議政治論』を公刊したのは一八六一年であり、その後一八七三年の死にいたるまでに普墺戦争や普仏戦争、さらにはアイルランド問題など民族を廻る紛争や戦争が生起している。H. B. Acton, 'Notes' in *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government* by John Stuart Mill, London : J. M. Dent & Sons 1991, p. 470. 参照。

（14）周知のようにミルの個性観念はW・フンボルトの通称『イデーエン』（Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*）に刺激されたものであるが、ミルが学び取った箇所はドイツ語の"Eigentümlichkeit"であり、それを英訳者であるJoseph Coulthardが"individuality"と英訳したものである（*The Sphere and Duties of Government*, tanslated from the German of Baron Wilhelm von Humboldt, London : John Chapman, 1854, p. 13. カウサードが英訳に"individuality"を当てたのはE. Burkeの用例を参考にしたからと思われる。J. W. Burrow, *Whigs and Liberals : Continuity and Change in English Political Thought*, Oxford : Clarendon Press, 1988, p. 82. 参照。尚、拙稿「福沢諭吉とF・P・G・ギゾー、そしてJ・S・ミル―「独一個人の気象」考―」（『法学研究』第七〇巻第二号）参照。ここでミル引用文と英訳文に異動があるように記し

たが（同上、一七六、一八五頁）、英訳文の出典先が*The Limits of State Action*, Edited by J. W. Burrow, Indianapolis : Liberty Fund, 1993で、これは編者バローの改訳であることが判明した。従ってミル引用文はカウサードの英訳そのものである。ミルの“individuality”については、『自由論』（*On Liberty*, 1859）のみならず『論理学大系』における“the Art of Life”,『功利主義』（*Utilitarianism*, 1861）における“higher pleasure”を加えた三者の関係を把握しなければならないであろう。Alan Ryan, *The Philosophy of J. S. Mill*, Second Edition, Atlantic Highlands : Humanities Press International, 1990, pp. 214-18, John Gray, *Mill on Liberty : Defence*, Second Edition, London : Routledge, 1996, pp. 71-72, 83. 参照。また“individuality”が生来の可能性の展開よりも経験豊かな多様な生活と統一と道理をわきまえた多様な生活設計と関係することについてはMichal Freeden, *Ideologie and Political Theory*, Oxford : Clarendon Press, 1998, p. 148. またフランス語原文にあたっていないが、Benjamin Constantが“liberty”を“the triumph of individuality”（「個性の凱旋」）と論じていることも（G. E. Kelly, *The Humane Comedy :Constant, Tocqueville, and French liberalism*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, p. 2. 参照）イギリスやドイツに比較してフランスにおける個性観念を考える上で興味深い。

三　「ポリチカル・レジチメーション」としての「政統」

福沢は国体観念を転回させるために、まず「国体」をミルの『代議政治論』を援用して「ナショナリチ」とした。そして第二として「国に「ポリチカル・レジチメーション」と云ふことあり。「ポリチカル」とは政の義なり。「レジチメーション」とは正統又は本筋の義なり。今仮に之を政統と訳す。即ち其の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」と定義し、「世界中の国柄と時代とに従って政統は一様なる可らず」（④二八）と論ずる。これは周知の如くギゾー『ヨーロッパ文明史概説』第三講義に依拠している。

この講義が開かれたのは明治維新をさかのぼること四〇年の一八二八年五月二日である。ギゾーの講義はV・カズン（Victor Cousin）の哲学、それにヴィルマン（Villwmain）の一八世紀フランス文学とセットで行われ、第一回講義が同年の四月十八日で、以後、七月十八日まで毎週、都合一四回、総説としてのヨーロッパ文明の歴史が講じられた。オールド・ソルボンヌの満員の教室においてギゾーは熱弁を奮ったものと思われるが、しかし教室の外では未だ革命状況下のパリである。政治的熱狂が渦巻いていた。それにも拘わらずその喧噪に遮られることなく講義は続けられたのである。

既に最も優れた若きドクトリネーレとしてコンスタンとともに名声を獲得していたギゾーの講義は、その性格において知的であるばかりでなく政治的イベントにもなるものであったし、来るべき議会の選挙に備え、自らの政治的資質を高める目的もそこにはあった。時代が渦巻いている状況にあるフランスで、聴講者もギゾーの名講義によってフランスがイギリスとともにヨーロッパ文明の最先端にいることに確信をもって耳を傾け、政治社会の制度的方向性を知らされて安堵したといわれる。そうして、この一連の講義に興味をもち、その講義録を取り寄せ、後に列席し、「ギゾーは常に魅力的である」、あるいは「諸観念の分析においても、言葉の的確さの点でも、並外れたものです。それは実に並はずれています」と称えた人物こそ、福沢も後に読むことになった『アメリカのデモクラシー』の著者であるA・d・トクヴィルである。(1)

いやトクヴィルばかりではない。A・コント（Auguste Comte）はギゾーと議論を交わし称賛を得、G・マッツィーニ（Guiseppe Mazzini）はトクヴィルと同様、ギゾーの学生と言えるものであった。ミシェル（Michelet）は彼のお陰で偉大なフランスの歴史を執筆することができた。さらに一八四〇年代にひっそりとパリにきていた三人のドイツ人、すなわちH・ハイネ（Heinrich Heine）、R・ワーグナー（Richard Wagner）、

そうしてK・マルクス（Karl Marx）にとっても、彼らのパリはギゾーのパリであったのだ。確かにシャトーブリアン（Chateaubriand）やメッテルニヒ（Metternich）にはギゾーに対する信頼はなかった。しかしゲーテ（Goethe）やヘーゲル（Hegel）の尊敬を彼ギゾーは勝ち得ていたのである。[2]

ギゾーはその講義において、ヨーロッパ文明の進歩に無視できない役割をなしたものとして政治的正統性の観念（the idea of political legitimacy）を挙げる（HN：63, 訳四六）。そうして、その性質や形式がいかなるものであれ、暴力が世界中の一切の権威の源を汚している以上（G：64, 訳四七）、暴力（「腕力」）の思想（the idea of violence）は政治的正統性の基礎をなすものではなく、暴力以外の別の根拠に政治的正統性は依存していることを述べる。すなわち、すべての制度が暴力を否認することは事実として明確である。それは別の正統性、他の一切のものの真の基礎となる「理性の、正義の、権利の正統性」（the legitimacy of reason, of justice, of right）が存在していることを明らかに示している（G：65, 訳四八）――福沢手沢本にはここに赤の不審紙が貼付されている――。そうして制度はこれらに正統性の起源を求めるのであり、古いことに価値を求めるのは、暴力の所産という中傷を制度が感ずるからである。従って政治的正統性の第一の特徴は権威の源として暴力を拒否し、正義、権利、理性という観念を伴った道徳的ないし精神的な思想や力と結び付くことである。「これこそが政治的正統性の原理が力を生み出して来た根本的要素なのです」（G：65, 訳四八）――福沢手沢本には、ここに鉛筆によるサイドラインがある――。歳月とか長く続いた慣行の手助けをうけて、それは生まれたのである。

ギゾーはこのように述べて、赤裸々な暴力に起源を有する政府とか社会が、いかに時代によってそのよって立つ原理を変えていったかを歴史的に検証する。しかも社会を構成するのは人間でありこの人間こそが、たとえ神の特殊な摂理（a special law of Providence）があるとしても、秩序、理性、そして正義の観念を持ち、これら

を活かそうとするのであり、その生活世界に理性、道徳、そして正統性をもたらそうとするのである。まことに「腕力を悪みて道理を好むは人類の天性なれば、世間の人も政府の処置の理に適するを見てこれを悦び、歳月を経るに従て益これを政治の本筋のものと為し、旧を忘れて今を慕ひ、その一世の事物に付き不平を訴ることなきに至るべし」であり、「政統」が云々される所以である（④二八―二九）。ギゾーの事実問題（暴力による政権の樹立）と権利問題（正義・理性などによる政権の正統化）との区別の意味を福沢はここに導入しているのである。[3]

こうして福沢は不審紙を貼付し、サイドラインを引き、ギゾーの支配の正統性の説明をそのように文明論に導入するが、ここはまたギゾーが当時もっとも独創的なフランスの哲学者といわれたM・d・ビラン（Maine de Biran）の議論を援用したところでもある。すなわちビランは一八世紀の経験論哲学を批判して、人間の意志の行為を強調し、受動モデルよりも能動モデルを提示し、両者の類型を計算に入れて説明する哲学を説いていた。そうしてギゾーはその方法論を文明史に導入しているのであり、福沢が援用している箇所も正にその方法論が活かされているところである。[4] 福沢は西洋の語として「我より働くにはあらずして物に対して受け身の姿と為り、ただ私心を放解するの一事を以て要領と為すが如し」（④八五）と受動、能動の人間類型についての認識をミル『代議政治論』や『自由論』（M：XIX, 406-07, 訳八五、M：XVIII, 255, 訳一〇一）を通して展開していると思われるが、[5] ミルもあるいはギゾーないしブランからそうした人間類型を学び取っているかもしれない。

福沢、ギゾー、それにミルに共通して言えることは能動的人間類型に共鳴していることであろう。そうしてこのことが、特に福沢をしてギゾー英訳原文にある“political legitimacy”を避け、英訳原文にない“political legitimation”を導入させた、あるいは自ら言い換えさせた一つの根拠になったと思われる。それは単に両者の

区別ができなかった、あるいは単なるレトリック上の問題ではない。福沢はギゾーの議論の展開を読み、そこに人間の社会への能動的働きを、神の摂理観から解放されている分、同じ革命状況を経験しているとしても、ギゾーよりも相対的に力点をおき得たのであり、それだけに「政治の本筋」に対する人間の働きかけを重視することができたのである。そうであればこそ、静体的イメージのある「正統」(legitimacy)よりも、より能動的イメージのある「正統化」(legitimation)の意味を有する「正統」の方が、政治的正統性を表現する場合は、まさに正当なのであって、ダイナミックな政治状況をみるにつけても「政統」は"political legitimation"でなければならない。それは眼光紙背に徹するよろしくギゾーの意を汲み、ギゾーの思想に照らしても言えると恐らく福沢は考えたと思われる。

しかしながら、それでは何故「国体」を「ナショナリティエイション」ではなくて「ナショナリチ」としたのか、との疑問もでよう。まずもちろん英語に"nationalitiation"なる用語はない。ならば"legitimation"に相応する用語としては"nationalization"があるのではないか。文学的センス抜群の福沢である。「ナショナリゼーション」は歯切れが悪いと、あるいは思ったかもしれない。ならば"nation"である。「ネイション」であれば、「ナショナリゼーション」の意味がある。さらに福沢には、あの「ひとくさ」あるいは「くにのおふみたから」からの脱却を説いた「日本には唯政府ありて未だ国民あらずと云ふも可なり」(③五二)の「国民」がある。恐らく"nationality"に「国体」を充てた以上、"legitimation"の如き用法としての「国民」には「ネーション」と言わなければならないと考えたのであろう。文明論に改めて『学問のすゝめ』の文句を取り出し「ネーション」とルビを付した所以である(④一五四)[6]。福沢はそれこそ修辞的意味合いもあってか、ここではミルに従って"nationality"をそのまま使用し、それと区別する意味での"nationalization"は"nation"で良しとしたと推

定できるのである。

引き続き福沢はギゾーのいう君主制（「立君の説」）、神政制（寺院、政を為す）、貴族制（「封建割拠の説」）、それに民主制（「民庶会議」）のそれぞれが自己の支配の正統性を訴えてきたことを紹介し（④二八、G：61）、それが「国体」と関係のないことを、民主制から君主制に変わったオランダ、政治制度を百年の間にいくたびか変更したフランス、あるいは大統領制を導入するアメリカなどの事例を挙げて述べる。「政統の変革は国体の存亡に関係するものに非ず。政治の風は何様に変化し幾度の変化を経るも、自国の人民にて政を施すの間は国体に損することなし」（④二九）なのであり、正に「国体を保つの極度」は「他国の人をして政権を奪はしめざるの一事に在るなり」（④二九）なのである。

「政統」の問題は「国体」ほど重要ではない。けだしそれは政治運営の在り方の正統性を問う問題であるからである。むろん、この意味での国体観念も加藤弘之の例の様に存在していたし、福沢も使用した例がある。しかし福沢にとって、より根本的なのは、政治制度を決める主体が同国人であるか否か、という一点にあったのである。

（1）引き続き一八二九から三〇年にかけてフランス文明の歴史について三〇回、及び一九回行われている。ギゾーの講義については、Madame de Witt, *Monsieur Guizot in Private Life 1787-1874*., Translated by M. C. M. Simpson, London：Hurst and Blackett, 1880, p. 93. Larry Siedentop, "Introduction" in François Guizot *The History of Civilization in Europe* Translated by William Hazlitt, London：Penguin Books, 1997, p. xv. Harvey Mitchell, *Individual Choice and the Structures of History：Alexis de Tocqueville as Historian Reappraised*, Cambridge：Cambridge University Press, 1996, pp. 35, 43, 201. Douglas Johnson, *Guizot：Aspects of French History 1784-*

1874, Westport : Greenwood Press, 1963, pp. 118-24. アンドレ・ジャルダン『トクヴィル伝』大津真作訳、晶文社、一九九四年、九七頁参照。

（2） Stanley Mellon, "Introduction" in François Guizot, *Historical Essays and Lectures*, Chicago : The University of Chicago, 1972, pp. xix-xxi. Mary Pickering, *Auguste Comte : An Intellectual Biography*, Vol. I, Cambridge : Cambridge University Press, 1993, pp. 445-47. 参照。

（3） 前掲『丸山眞男集』、一五九―一六〇頁参照。

（4） この箇所は、一八世紀後半のドイツ哲学や歴史叙述が文化を創造する社会的存在としての人間を強調していることと重要な相似をなすといわれている。しかしビランもいわんやギゾーも、より個人主義的であって、人民ないし民族（volk）への思い込みはすくない。Siedentop, Ibid. and Notes, pp. xi, 249. 参照。

（5） 松沢弘陽校注・福沢諭吉著『文明論之概略』岩波文庫、一九九五年、三三一頁参照。

（6） この点については前掲拙稿参照。ただこれには「人民」の訓読みとして他に「ひとくさ」（坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀』（一）岩波文庫、一九九四年、三六頁）あるいは「おほみたから」（同上、二九六頁）が、「国民」のそれについても「くにのひとくさ」（同上、三八頁）あるいは「ひとくさ」（同上、四六頁）があることの指摘をしていなかったので、ここに記しておきたい。

四　「ライン」としての「血統」

福沢は第三として、「血統とは西洋の語にて「ライン」と云ふ。国君の父子相伝へて血筋の絶へざることなり」（④二九）と定義する。「ナショナリチ」や「ポリチカル・レジチメーション」と比較して定義としての取り上げ方が極めて簡単である。しかし、これは福沢の君主観と関係し、その他の箇所と合わせ読めば、さりげない言及

もそうではなくなる。通常の国体論がまさにこの問題を主としているがために、意図的に、ここでは最小限の定義をくだし、後の議論につなげているのである。

まず君主制（「立君の政」）の問題を血筋のそれとして「血統」、すなわち「ライン」に充てた根拠は何処にあるのであろうか。既に福沢は『西洋事情』初編において、イギリス政治について「血統の君」、あるいは「血統の君主」と「血統」を使用している（①二八九、三五四、三七〇）。ところが外編でのチェンバーズ版『政治経済読本』の邦訳紹介をみると、「国君の起立」の説明として、「血統の子孫」と「血統」を充てているが、この原文は“hereditary principle”である。[1] ギゾー文明史を見ると、もっとも単純にして決定が容易な制度として君主制を挙げているが、それを一族（family）の内部での選挙あるいは世襲によるとして、世襲のそれには“hereditary”――原文は“heredite”――を充てている（G：68, 訳五二）。またミルはと言えば、先に挙げたナショナリティー論のところで、“descent”を充てている（M：XIX, 546, 訳三七四）。福沢はこの“descent”を“race”に含まれうる観念と把握したのか、否むしろ“descent”と「国体」との区別を明確にするべく論理的整合性を考えたのであろう“race and descent”を「人種」とし、「人種と血統」と訳出してはいない（④二七）。

福沢が文明論を著すにあたって、特に参照した洋書であるギゾーとバックルの文明史、それにミル代議政論のなかで、なんらかの意味で「血統」に“line”を充てているのは唯一H・T・バックル『イングランド文明史』（Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, Vol.I, II, 1873, 1872）である。バックルはその第一巻第一三章において、フランスの歴史叙述の歴史に触れながら、君主の光輝さに目をくらまされたフランス人は、学問上いかにルイ一四世が他の一切の君主に優り、しかも彼が単に「皇帝たちの長期にわたる血統」（a long line of emperors）をその先祖として持つばかりでなく自ら皇帝たる事実を感じてきたのであると論じてい

る、と指摘する。そうして皇帝と教会に対する崇拝と礼拝がフランスの歴史家の主要な信条をなし、服従と信仰がその時代の基本的な思想であった、とバックルはルイ一四世治下について述べる。[2]

バックルは、次いで歴史家の盲目的軽信性（a blind credulity）について論じるが、ここは、「一人の精神発達」ではなく「天下衆人の精神発達」を「一体に集めて其の一体の発達を論ずる」とした「衆心発達論」の着想を得る（④三）一つの契機になる“the individual”ではなく“the dynamics of mass”の歴史的把握[3]とともに、福沢に日本の過去の歴史家の叙述評価に何らかの影響を与えていると思われる箇所である。しかしこの点については福沢の歴史哲学を分析するさい取り上げるとして、ここでは要するにルイ王朝の皇統連綿を記すのに「ライン」という用語が使われており、福沢がそれに固執したであろうということを確認すれば足りる。法的用法といえる“hereditary”にしろ一般的な「系統」の用法である“descent”にしろ、あるいは家のイメージの強い“family”であるならば尚更――福沢は西洋諸国には養子制度がないと認識している（①三〇七、⑲二二）――西洋諸国では自明であっても、それらの用語では、あるいは生物的静態的用法のイメージがつきまとう“blood”では、「血筋」ないし「血属」のイメージの強い日本の皇統連綿を正確に表現かつ伝達できないのではいか、と判断したと思われる。あるいは同じ“line”にまつわるより正確なバックルの文明史第一巻第一〇章でも使用されている“lineage”[4]をも念頭におきながら、簡潔明瞭な表現である“line”を「血統」に充てたのではあるまいか。

そうして「血統」は「国体」にも「政統」にも関係なく、まさに「国体と政統と血統とは一々別のもの」と主張し、「血統」を改めることなく「政統」を改める例、「政統」を改めて「国体」を改めない例、「血統」を改めないで「国体」を改める例を挙げて、その命題を実証する。日本は「国体」を有史以来改めることなく、「国君

の血統」も絶えたことがないが、「唯政統に至りては屢〻大いに変革あり」として、日本の政治権力の所在の変遷過程を簡単に記し「政権一度王室を去てより天子は唯虚位を擁するのみ」と断定する。また「政統」の変遷があっても「国体」を失わなかった理由は、「言語風俗を共にする日本人にて日本の政を行ひ、外国の人へ秋毫の政権をも仮したることなければなり」だからである（④三〇）。

こうして福沢は世上に流布している国体論を転回するべく、国体にまつわる観念を改めて分析し、「ナショナリチ」としての「国体」、「ポリチカル・レジチメーション」としての「政統」、それに「ライン」としての「血統」に三分した。こうした視点から「世間一般の通論」の「国体」を改めて眺めると、「政体」の意味での用法を除けば、国風ないし国柄の意味でのそれとしても、「国体」が専ら「血統」にのみ着眼し、「国体と血統とを混同して、其の混同の際には一を重んじて一を軽んずるの弊なきに非ざるの一事なり」と言わざるを得ない状況である。水戸系儒学国体論にしろ平田系国学国体論にしろ、あるいは「国体」を論ずる多くが「血統」に重点を置き、福沢のいう「国体」を軽んじているのを嘆いているのである。ナショナリティーとしての「国体」は身体であって、ラインとしての「血統」である「皇統」は眼である。その眼に心を奪われて点眼薬を指しても、全身が健康体でなければ、その眼の輝きは一時的である。身体が健康であって始めて眼の輝きも増すというわけである。しかもイギリスがアジア諸国をコントロールしているのを見れば分かるように、「文明国」イギリスが「半開国」アジア諸国を支配するにあたって、身体を殺傷して眼を生かしているのである。この種の例は少なくない。「国体」が失われても「血統」を護持することができる。これはまた歴史的にみても容易である、と福沢は判定する（④三〇―三一）。

かくして福沢にとって「金甌無欠万国に絶す」は「血統」としての皇統連綿では到底ありえない。むしろ「開

闢以来国体を全ふして外人に政権を奪はれたることなきの一事」こそ、それなのである。まことに福沢にとって「国体は国の本」である。そうであるが故に「此の時に当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」と議論を進める（④三一―三二）。このテーゼは福沢にあっては、やはりミル『代議政治論』を繙くことによって一層確信を得たと思われる。すなわち、優れた統治の第一条件は国民自身の徳と知性の向上であり（M：XIX, 390, 訳五〇―五一）、それなくしてはより文明度の高い国の手に統治を委ねることになりかねないという論理が否、事実が厳として存するからである（M：XIX, 549-50, 訳三八一、三八三）。ミルの議論から導き出される知徳の進歩が、優れた政治を生み、ひいては一国の独立を全うすることができる、と認識した以上、知徳論の考察に入らざるを得ないであろう。福沢はしかし、各論として、これをミルというよりはバックルの文明史をふるに援用することによって展開することになる。

ところで、福沢はこの時、「血統」の問題をどのように考えていたのであろうか。その「学問のすゝめの評」（明治七・一八七四年）の中で福沢は「立君の政は人民の階級を墨守すること印度の如き国にも行はる可し、或は真に開化自由の里にも行はる可し、君主は恰も一種珍奇の頭の如く政治風俗は体の如し、同一の頭を以て異種の体に接す可し、君主は恰も一種珍奇の果実の如く、政治風俗は樹の如し、同一の果実よく異種の樹に登る可し」（①四六―七）と論じている。しかしながら福沢は「少しく学問に志す者なれば是等の事は既に了解したる筈なるに」（①四七）と注意書をもしていることから類推すれば、成る程この一説が講じられているギゾー文明史第九講の君主制についての箇所に（G：194-95, 訳一六七）、見事な翻案にもかかわらず、ノートがないことは理解できる。けれども同じ時期に筆をとっている文明論第三章では同じ箇所を引用して、「この言真に然り」と

強く同意している（④四二）ことをも考えれば、問題はそれほど簡単ではない。

また福沢のこの頃の、あるいはその後の君主観をみれば一層そのことが理解可能である。なぜならば、福沢は自らの経験と同時代認識を踏まえ、さらに「将家」すなわち徳川将軍家、あるいは「王室」すなわち天皇家を念頭におき――福沢は固有名詞ないしそれにまつわる事績を除いて、未だ一般に定着していなかったこともあろうが、「天皇」ないし「皇」との用語を使用することが少なく、一般的な考えを示す場合は「王室」、あるいは「帝室」を使用する。[5] これは「天皇」を世界史的文脈で把握し相対化する意図もあるいはあったかもしれない――、日本とヨーロッパ、さらには中国の、それぞれの君主制を比較しているからである。ただ福沢の君主論を考察するさいには、ギゾー文明史第九講の君主制論、それに第一三講のイングランド革命論は、無視するには余りにも重要な論点を含んでいるように思われる。そこでまず福沢手沢本ギゾー文明史第九講の福沢の着眼箇所を追って見たい。

福沢の着眼形跡が見られるところは唯一――青の不審紙貼付――、いかなる制度と見なそうとも、君主制（monarchy）は自体、正統な主権の人格化（the personification of the legitimate sovereignty）として現われた、という箇所である（GN：198, 訳一七〇）。すなわち神政制（theocracy）の賛同者は王たち（kings）を至上の正義・真理・善の人格化としての地上における神の化身（the image of God upon earth）と、法学者は王（the king）を生ける法として正統な主権・統治を許されている正義の法の人格化と、純粋な君主制の下では君主を合法的支配の唯一正統な主権及び権力の代表としての国家ないしコモンウエルスの人格化、と把握してきたと言うのである。なるほどこの神政制をも含む君主制についての議論[6]を福沢は文明論に導入しない。しかしながらこの問題に関連して興味深いことは、福沢にとって、あるいはその後の彼の皇室観を見るうえで一つのポイ

ントとなるギゾーの同じ第九講における封建的君主制の議論である。

ギゾーの君主制論は、彼がヨーロッパの特徴とした多様性の視点が活きており、単純なそれではない。すなわち五世紀に西ローマ帝国が崩壊した後、三つの君主制、すなわち野蛮的君主制（the barbarian monarchy）、帝国的君主制（the imperial monarchy）、それに宗教的君主制（the religious monarchy）が現れ、それらの運命はそれらの原理と同じく異なっていたのであるが、封建制度が優位になるにつれてそれらが消滅して第四の君主制として封建的君主制（the feudal monarchy）が登場すると論じる（G：204, 訳一七六―七八）。そうしてギゾーはそれを複雑で容易に定義しがたいとしながらも、次のようにその議論を展開する。

封建的統治制度下にあっては、王は領主の領主（the *suzerain* over *suzerains*）、貴族の貴族（the lord over lords）である。王は身分から身分へと社会の全体的な機構と堅い絆で結び付けられており、かつ王のまわりには王自身の家臣が招集され、そのときは王の家臣中の家臣、それに他の位階的に構成された家臣を従え、その権威を人民全体に行使し、自らを実際の王であると誇示した。この封建的君主制の理論をギゾーは否定しないとしながら、しかしそれは単なる理論であって決して事実ではない、と断ずる。つまりこの位階的組織による王の影響力、君主制を封建社会全体に結合させているとされる絆は、政論家の夢想（the dreams of speculative politicians）であって、事実はこの時代の封建的首長（the fedual chieftains）の大部分は君主制から完全に独立しており、彼らの多くは王の名前すら知らなかった。それと関係したのはほんのわずかであり、あらゆる種類の主権は地方的なもので独立しており、封建的首長の一人によって冠された王の名は追憶（remembrance）以上の事実性を持っていなかった（G：206, 訳一七八）、というわけである――まるで水戸学的正名論に対する史的分析を聞いているようではないか――。

しかし一二世紀になると事態は新たな君主制の始まりとなる。それは社会の無秩序を秩序たらしめる秩序の回復者としての新たな君主制、すなわち近代的君主制（the modern monarchy）が登場したからである。引き続きギゾーの論を追ってみよう。

封建制の下、秩序をもたらすはずの制度は、社会の度を越した無秩序状態の中にあっては全く非現実的にして無力と化した。それは何ほどかの秩序ないし正義を確立するほどのものでもなかったのである。従って無政府状態の下、不正を正し、悪を癒し、何物かを制定するための国も存在しなかった。しかし王の名は生き残っており、少数ではあるけれども彼らによって承認された権威を保持する首長によって王の名が再生したのであった。王権（the royal power）は忘れ去られるほどではなかったのである。そうして機会あるごとに、すなわち秩序を回復すべく、あるいは長期間に亙って続いた確執を終わらせるべく、公的秩序の擁護者として、あるいは仲裁者として、さらには不正の矯正者として、王は呼び出され、しかもそれらに関与したのであった（G：207, 訳一七八―七九）。

ここに王の名前に痕跡を留めていた精神的権威（moral authority）が王に少しづつ強大な権力の継承をもたらすに至ったのであった（G：207, 訳一七九）。そうして公権力（a public power）、さらには偉大な執政官（a great magistracy）という観念が王にまとわりついて人心に行き亙り、王権（the royal power）が行使されるようになった。しかしこの種の君主制は制限された、不完全な、そして偶然的な権力を有しているにすぎなく、ある程度において、公の平和の擁護者の首長としての権力にすぎなかったのであった（G：208, 訳一七九）。これが近代的君主制の真の起源であり、必要不可欠な原理であった。こうしてギゾーはヨーロッパ社会を性格付ける全ての社会的要素が政府と人民に還元されていくことの契機をそこに見いだして、ギゾーのいう純粋君主制、

すなわち絶対主義への移行を描いていくのである（G：209, 訳一八〇）。

ギゾーの以上の議論を福沢は、「封建の時代に在ては各国の君主は唯虚位を擁するのみと雖ども、固より平心なるを得べからず」（④一四〇）と簡潔に要約する。君主は虚位に甘んじてはいる。しかも「至尊の君」は王ではなく貴族の城内におけるそれを意味し、「国中の人皆貴族あるを知て国王あるを知らず」（④一三六）である。しかしそれに甘んじて平穏な精神を持していたわけではない。追憶に由来する精神的権威が、ギゾーの先の議論を念頭におけば、わずかではあるが存在するのである。ここは、福沢が「故ニ云リ羅馬ハ帝国ト衆庶会議ノ元素ナリ」と書き込み、赤の不審紙を貼付し、文明論においてローマ帝国の遺産としての「民庶為政の元素」とともに、「既に皇帝陛下の名を忘れざれば、専制独裁の考もこの名と共に存せざるを得ず。後世立君の説もその源はけだしここにあるなり」とした「立君の元素」（④一三五、G：48, 訳三三）の、あと一つの参照箇所でもあった。けだし「君主を尊て帝と名け、その名称は人民の肺肝に銘して忘るべからず」（④一三五）との語調はギゾーの先の議論と相重なるからである。

しかし福沢にとってギゾーの君主制論は、とりわけその文明史との比較で議論されている「日本文明の由来」もさることながら、国体論の箇所と合わせ読まれるべき第一〇章「自国の独立を論ず」において極めて有効に活かされているように思われる。福沢は「君主を奉尊するに其の奉尊する由縁を政治上の得失に求めずして、これを人民懐古の至情に帰し、その誤るの甚だしきに至りては君主をして虚位を擁せしむるもこれを厭はず、実を忘れて虚を悦ぶの弊なきを得ず」と「皇学」を奉ずる「或る人々」の議論を批判し、「我国の人民は数百年の間、天子あるを知らず、ただこれを口碑に伝うるのみ」と断じ、さらに「人の説」として「王制一新は人民懐古の情に基きしものにて、人情覇府を厭ふて王室を慕ひしことなりと云ふ者あれども、畢竟事実を察せざるの説のみ」

と論じる（④一八七）。また「大義名分」を以て王政復古を解釈する説を取り上げ、それを「真実無妄の正理」とする論者に対しても、それを言うならばむしろ「王室を知らざる」七百年にこそ「今の文明」をもたらしたものがあることを反証する（④一八八）。これを先のギゾーの議論と比較してみよう。「政論家の夢想」を藤田幽谷の「正名論」を念頭において考えれば、彼の正名論における支配の論理と倫理は「天下の人心、武家あるを知て王室あるを知らず、関東あるを知て京師あるを知らざる」（④六五）認識をもつ者にとって、正に夢想であって「実を忘れて虚を悦ぶの弊」となるのである（④一八七）。

しかしながら君主の虚位性、さらに追憶（rememberance）ならぬ「人民の懐古の至情」ないし「人民懐古の情」が王政復古に重要な役割を果たしたとの「皇学者流」ないし「人の説」の議論は、ギゾーのいう近代的君主制は正に虚位が追憶を媒介にして秩序の回復者として復興したものとの説明に極めて類似してこよう。王政復古を懐古の情に求めている論者を批判している福沢はこのとき、王の名は懐古の情（remembarance）以上の何物でもなく、封建制下、君主の存在は理論上のみで実際は貴族が実権を握り、その追憶の情が次第に強大と化し絶対君主制がもたらされ、これが近代社会への契機になった（G：206, 訳一七九）、との論を思い起こしていたはずである。

従って福沢がそこで言う「或る人々」はギゾーの議論と重なって写る「皇学者流」であると考えても不思議ではない。そうであるが故に福沢が「西洋文明の由来」で追憶のもつ意味を省略した、ないしせざるを得なかった所以とそれはなろう。あるいは福沢はそのことを念頭におきながら日本と西洋の王政復古論を併せて批判しているとみることもできなくはない。

すなわち福沢の眼に映じた王政復古論の説明は、「人民の覇府を厭ふて王室を慕ふ」のでも「新を忘れて旧を

思ふ」のでも、さらに「百千年の間忘却したる大義名分を俄に思出したる」がためでもない。それは「幕府の政」を改めようとする「人心」によるのである（④一八八）。従って福沢がギゾーの議論の展開を踏まえて、追憶に王政復古の政治的機能を求めるとしても、それはそれ以上のものではなく、まさにその意味では政治上の関係においてのみ意味があったと分析し、維新の原因をそれこそマスのダイナミックな動きならぬ「人心」[7]というバックルに学んだ史観で以て彼福沢は把握するのである。

こうした歴史過程は、王政復古の渦中にあってウルトラ王党派とリベラル王党派（ドクトリネーレ）との争いの渦中から恐らくは生まれたであろうギゾーの認識をして福沢に維新前後の王政復古過程の理論的整理の一助を、それが反面教師となった側面もあれ、もたらしたと考えられる。

ところで福沢の王政復古論を見る上で注目すべきあと一つの君主制論はイングランド革命について講じているギゾー文明史第一三講である。福沢がノートしている箇所を見よう。そこには王権の変遷過程や王権指導の宗教革命のところではなく、むしろ一六世紀の政治的自由を見る上で重要な「商賈繁昌シテ王権ヲ制ス」との商業勢力の貴族に対する優位、さらにその新たな土地貴族化、またその経済力を背景とする下院の政治勢力の貴族院のそれに勝るほどの勃興のところである（G：271, 訳二三六）。これは文明論にも導入されるが（④一四二）、ここで注目すべきは王権神授についての解釈への着眼であろう。

すなわち一六四〇年に長期議会が招集され、革命が始まったとき、合法的改革の可能性を主張する改革派の動きについての議論に福沢はチェックして注意する（G：275, 訳二四〇）。さらに王権神授（the divine right of the king）と王の絶対的権力（absolute power）への信頼の念があったが、本能的にその考えには嘘偽りの危険性があることを改革派は察知していた。しかし彼らは窮地に追い込まれて王権神授を認め、人間的起源や人間の

統制に優越する権力の所有を容認し、必要とあらばそれを擁護した。しかし同時に原則上、絶対的であるけれどもこの王権は特定の規則や形式を踏まえて行使されるべきこと、特定の制限を越えることのできないこと、そうしてこれらの規則や形式、さらに制限には大憲章（Magna Charta）や確証法（the confirmative statutes）、それに国の古法や慣例（the ancient laws and usages of the country）に制定され保障されている、と彼ら改革派は信じていた。福沢はこうした叙述にチェックし「神説ハ妄誕ナルヲ知ラサルニ非サレモ止ムヲ得スシテ之ヲ唱フ」と書き込む（G：276, 訳二四一）。

ここを読みながら福沢は幕末維新期に新しい国家体制を創設しようとした志士、あるいは明治国家創設者たちの思いと、合法的改革派のそれとが二重写しになったと思われる。日本には王権を制限する法として禁中並公家諸法度があった。王権神授の説も水戸学や国学に似て非なるものではあったかもしれないが、例えばイギリスでは「天の後胤」と称する王が君臨し「血統」を伝える制度の存在を福沢が認識している（①三五四）ことを思えば、「堂堂たる神州は、天日之嗣、世神器を奉じ、万方に君臨し、上下・内外の分は、なほ天地の易ふべからざるがごとし」（藤田東湖「弘道館記述義」水二九六）との「神説」は、王権神授説と解釈しえよう。

ここで福沢がいまだ徳川家に仕えていた慶応二（一八六六）年に提出した有名な「長州再征に関する建白書」を読んでみよう。そこには「世間にて尊王攘夷杯虚誕の妄説を申唱候」（⑳七）とか「朝敵と云ひ、勤王と云ひ、名は正しき様に相聞候得共」と論じ――これは新井白石の『読史余論』の議論を想起させる[8]――「兵力の強弱に由り如何様とも相成候もの」（⑳一〇）との認識がある。この時、福沢は明らかに尊王攘夷論のイデオロギー性を指摘し、実際は軍事力の問題であり、「朝敵」にしろ「勤王」にしろ、これらの用語は、それこそ「政統」を獲得すべく設けられた名目に過ぎない、と認識しているのである。「尊王攘夷論」の尊王が実は、「禁闕奉護の

処、実に大事の事にて、玉を奪われ候ては、実に致し方なき事とはなはだ懸念」に見られる如き扱いを受ける玉、としての天皇であった。[9] まことに「勤王はただ事を企てる間の口実にして事成る後の事実にあらず」（④六三）である。改革派というよりは革命派ではあったけれども、彼らが唱える「神説」ならぬ「尊王攘夷」は正に事実に照らせば「虚誕の妄説」すなわち「妄誕」なのである。

明治維新の政治体制が数百年の古、否「神武創業の古」に復くするといっても、「王室と人民との間に至密の交情あるに非ず」が事実であり、仮にあったとしても「其交際は政治上の関係のみ」である。福沢がナショナリティーの最大構成要因とした「共に世態の沿革を経て懐古の情の同ふする者」は従って、「交情の疎密」から見るならば、「今の人民」が「鎌倉以来」の「封建の君に牧せられたるもの」である以上、「先祖の由緒」の多くが「王室に対するよりも封建の旧君に対して親密」であるが故に、「鎌倉以後の世態に関係するもの」ということになろう（④一八七）。むろん天下の政権が王室に帰した以上は日本国民として王室を尊敬するのは当然である。けれども、唯それは「政治上の関係」に限定される特殊なそれであって、それこそ「世態」のすべてに亙るものではないのである。

こう見てくると福沢が文明論で国体観念を「国体」・「政統」・「血統」に分解することによって転回させ、既存の国体観念の主要な要素である「血統」をいかに相対化し得たかが分かろう。しかし福沢が「国体」を自国の政権の維持にあるとし、それを最優先に考えるにしろ、それでは政権の権威はいかなるものであろうか。福沢はそれを「政府の実威」と、「血統」をも含む外形的畏服手段に因るものを「理外の威光」としての「政府の虚位」とに区分する（④三四）。後者については既に『西洋事情』において「理外の便利」（dignified historical relation towards the people）として、その効用について認識しているものでもあったが（①四一七、C：23）、し

かしそれは「愚民」を前提にしていたのであった。

従ってミルから学んでいる福沢の論理からすれば、それに依拠する愚民化政策は国を滅ぼすことになる。「虚位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、国其の国に非ず。国其の国に非ざれば国の体ある可らず。斯の如きは即ち国体を保護せんとして却って自から之を害するものなり。前後の始末不都合なりと云ふ可し」。このように福沢は力説し、イギリスの例を挙げ、王室を保護する上策として、その権威を減少させ、民権を起こし、政治に実の勢力を増さしめる文明を推進することを提案する（④三五）。

しかもなお「国体」と「血統」とが日本においては連綿としているが故に「君国並立の国体」とも、一歩下がって福沢は議論を投ずる。それも「一種の国体」とみなすのである。それが貴いとすれば、日本に固有であるがためよりは、どこまでもそれを維持して「我が政権を保ち我が文明を進むべきが故に貴きなり」であり、文明に適しないとすれば、それは虚飾惑溺のよくする所であるが故に、「その虚飾惑溺のみを除て実の効用を残し、次第に政治の趣を改革して進むことあらば、国体と政統と血統と三者相互に戻らずして今の文明と共に並立すべきなり」と最大限妥協して提言するのである（④三七）。

さて福沢も認識しているように、当時の国体論には「政祭一途に出るの趣意を以て世間を支配する」という「皇学者流の説」があった（④二一）。祭政一致、ないし政教一致の国体論に対してそれでは福沢はその国体論の提示以外に文明論でどのように対処しているのであろうか。「政治の権は、教門の道と素より其本を同うせず」とその「教門論」で神政政治批判を行った西周[10]ほど、明確な形で現れているわけではないけれども、福沢はそれを儒教の倫理学と政治学との折衷的性格に対する批判、あるいは宗教論に触れることを通して行っている。

ギゾーの一説も念頭にあったのか（G：197, 訳一七八）、福沢は理論と事実との区別を挙げる。すなわち「孔孟の道」が政治に合わないことを指摘し、「理論家の説ヒロソヒイ」と「政治家の事ポリチカルマタル」とを区別するのである。そして「孔孟の道」に「政治の法を求る勿れ」と提言し、一方、政治の儒教からの解放を主張し（④六二―六三）、他方において「宗旨の本分は人の心の教」を司ることであり、「其の教に変化ある可らざるもの」であるからして「仏法又は神道の輩が数千百年の古を語て今世の人を諭さんとするも尤のこと」であるが、「儒学に至りては宗教に異なり、専ら人間交際の理を論じ、礼楽六芸の事をも説き、半は之を政治上に関する学問と云ふべし」と述べ、儒教の宗教からの分離独立を説く（④一六一―六二）。また「宗教は一身の私徳に関係するのみ」であるが故に「建国独立の精神」とはその「赴く所」が異なるとして、政治と宗教とを明確に区別する（④一九一）。政教一致ないし祭政一致に通づる儒教の宗教からの解放を訴えると同時に、そこに含まれている政治的なるものの離脱をも図り、政治と宗教との次元の相違を訴えることによって、福沢は「政祭一途」ないし政教一致の国体論を批判していると言えよう。

（1） Chambers's Educational Course, *Political Economy for Use in Schools, and for Private Instruction*, London and Edinburgh, 1873, p. 23. 但し福沢が使用したのは一八五二年版である。以下引用参照は（C：23）の如く記す。

（2） H. T. Buckle, *History of Civilization in England*, Vol. I, New York：D. Appleton, 1873, p. 568参照。

（3） Alfred Henry Huth, *The Life and Writings of Henry Thomas Buckle*, Vol. I, London：Sampson Low, 1880, p. 144. 参照。

（4） Buckle, *Ibid.*, p. 478.

（5） 文明論における使用頻度については、大駒編前掲資料、九四、一六六頁参照。

(6) ギゾーはヨーロッパ文明の要素を君主制的原理、神政的原理、貴族制的原理、それに民主制的原理に求め、論者がそれぞれのヨーロッパ社会の支配の正統性を主張しているが（G：61, 63, 訳四四—四五）、それらの他を排除しない共存がヨーロッパ文明の特徴であるとして——福沢手沢本のこの箇所にピンクの不審紙の貼付（G：37, 訳二五）、さらに鉛筆によるチェックがある（G：38, 訳二七）。また福沢の導入は文明論第八章の冒頭部にあきらかである（④一三三）——、神政制を君主制と区別して論じている。ここでのギゾーの神政制はしかしながら教会指導の政治をさしており、従って神政制下の王を神の化身と見なすとの紹介は同じ神政制であるにせよ、それは帝国的君主制からの過渡期のそれである（G：202, 訳一七五）。

(7) その他に福沢は「国内の智力」（④七四）、「自由の趣意」への志向（⑲五二八—二九）などの表現を使用して、それらが明治維新をもたらした要因と解釈する。

(8) 新井白石の『読史余論』を繙けば、鎌倉以降、取り分け足利尊氏以降「朝家はたゞ虚器を擁せられしまゝにて、天下はまつたく武家の代とはなりたる也」（岩波文庫、一九七六年、一四頁）との認識を、さらに「豊臣の太閤の代の初、皇家の威を仮りまいらせて、天下を掌にすべしとおもひて、事ごとに勅詔を称せられしかど、誰かはそれに応せしものある。その中かれに靡き従ひしものどもは、たゞその兵力を恐れしが故也。さらに皇家に服せしにはあらず」（同上、一〇六頁）との事実を知らされるであろう。

(9) 井上勲『王政復古—慶応三年十二月九日の政変』（中公新書）中央公論社、一九九一年、二一七頁引用参照。

(10) 大久保前掲編『西周全集』第一巻、四九五—九五頁引用参照。

五　おわりに

明治三十（一八九七）年十月五日、福沢は『時事新報』に「開国同化は日本の国体に差し支えなし」と題して

社説を発表した。それは福沢の宿願として、学問、教育、政治、法律は言うまでもなく、人情、風俗、衣食住の末にいたるまで「一切万事、事情の許す限り世界多数の仲間入りと覚悟」して「混然同化」を期するものであって、つまるところあらゆる分野における開国を勧めるものであった。これに対して「一切万事、世界に同化して国の主権を失ふ、左りとては我が国体を如何せん」と唱える論者がいるとして、福沢はこれに答えるかたちで「論者の云々する国体とは如何なる意味なるや知る可からず」と留保を付けながらも「我輩の所見を以てすれば即ち立国の大主義にして、世界の表面に国を分つて独立の主権を全うするの意味なる可しと解するものなり」と定義を下し、論者に同意を求める。そうして日本の歴史が中国への「開国同化」であっても「日本人全体の独立心」を表明している事例を挙げ、「今日の世界」における「疎外孤立」が「寧ろ立国の大主義を誤るもの」であり、「世界同化」が「国体」に影響のないことを「外国の例」もさることながら「殊に我が日本人が国を思ふの精神は世界に其の類を見ざる所にして、立国以来幾千年、曾て一度びも外国に屈したることなし」に求めている(16)(一二七―三二)。ちなみにこの同じ月、高山樗牛が「日本主義を賛す」と題して『太陽』に寄稿し、雑誌『日本主義』と呼応して国粋主義を唱えていくことを明らかにしている。

福沢の国体観念がこの時点においても文明論のそれと同じ趣旨であること、あるいは国体観念が、「国体の清華」を謳った教育勅語が明治二十三(一八九〇)年に発布されていても、依然として一般に曖昧であったことをもそれは示していよう。改めて国としての「独立の主権」を、言い換えれば自国民の政権を他国民に譲ることのないことが「国体」の保持であることを福沢は表明しているのである。これに対して大日本帝国憲法が既に明治二十二(一八八九)年に発布されている故、主権は統治権を総覧する天皇にあるとの解釈に立てば、ここでの福沢の国体観念も「血統」にあるのではないか、との反論もでよう。しかし開国をあらゆるレベルで推進しよう[1]

とするその文脈から判断すればその意味はないといってよい。かりにあったとしても、その主体が日本国民にあることは明らかであろう。

国体観念は近代日本にとって特別の意味を有するが、福沢の用法をみても、時に「血統」の意味で相手ないし想定する論者の論を取り上げるさいに文明論以降の著述のみならず他ならぬ文明論でも（④一八九、二一一）、さらに皮肉たっぷりな慢言においても、[2] あるいは伝統的用法の一つである国柄の意味[3]で使用することはあった。加えて国体論が誤解されやすいと感じた場合、一歩妥協して、ナショナリティーを「国権」とか「報国心」と言い換えていることもあった。[4] しかしながら福沢が原則的には文明論において定義したナショナリティーとしての「国体」を固持していたことは、最晩年の上述の議論をみれば明らかである。

ところで時代は少し遡るが、明治国家体制が整備されていくにつれ、文明論で分析した「血統」の問題である「政府の虚位」と「政統」の問題と関係する「政府の実位」が「国体」として統合される契機、あるいは「血統」を持ち出すことによって「錦の御旗」よろしく有無を言わせない政党の出現など、福沢が恐れた「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の方向を定める」（④二三―二四）傾向が強くなり始めていたのである。福沢は文明論で日本文明をヨーロッパ文明に比して「権力の偏重」と特徴づけたが、しかし中国文明に比しては、鎌倉以降、「至尊必ずしも至強ならず、至強必ずしも至尊ならず」となり、その間に「一片の道理」が生まれ、「神政尊宗の考と武力圧政の考と之に雑るに道理の考とを以てして、三者各強弱ありと雖も一として其の権力を専らにするを得ず」（④二五）、と「自由の気風」の契機を見いだしていた。しかし今やそれこそ「純然たる独裁の一君を仰ぎ、至尊至強の考えを一にして一向の信心に惑溺する者」（④二五）と見た秦の始皇帝以来の中国と同じ体制に日本は赴かんとしていたのである。日本文明の、「至尊の位」と「至

強の力」とが合体するという次元における中国文明化である。あるいは「日本中華論」の明治版であり、「殷鑑遠からず」の現実化である。

福沢はそうした動向に抗する形で、例えば明治十五（一八八二）年、福地源一郎や丸山作楽らが立憲帝政党を結成したのを批判すべく『帝室論』を著し「政府の虚位」の政治からの超越をはかる。「帝室は政治社外のものなり」との主題の展開である（⑤二六一）。そこには「西洋の一学士、帝王の尊厳威力を論じて之を一国の緩和力と評したるものあり。意味深遠なるが如し。我国の皇学者流も又民権者流もよく此意味を解し得るや否や。我輩は此流の人が反覆推究して、自から心に発明せんことを祈る者なり」（⑤二六五）とあるようにW・バジョット『イギリス憲政論』（Walter Bagehot, *The English Constitution*, Second Edition, 1872）があった。[5] 福沢は「理外の威光」である「政治の虚位」をバジョットのいう民衆の尊敬の念を呼び起こし保持する「威厳的部分」（the *dignified* parts）、「政府の実位」を憲法によって実際に活動し支配する「機能的部分」（the *efficient* parts）に充てはめて考えているのである。[6]

福沢はやはり明治二十一（一八八八）年、「固有の国体は憲法に由て益々鞏固なることを示すなり」[7] とされた「不磨の大典」とされる憲法発布を目前にして、『帝室論』と同様の主題をもった『尊王論』を著すが、そこには「人類を目して理を弁ずるの生物と云ひ、今世を称して道理の時代と名くるが如きは、人事の一局部に適用す可き言にして、滔々たる世界無数の人は情界の塵芥に異ならず、其道理に由て運動するものは十中稀に一、二を見る可きのみ」（⑥一五）とあるように国民の知徳の向上の問題にも問題があったのである。この点について福沢はミルが理性にその信を置いて合理的原理に依拠する大衆教育と政治体制の改革を図ろうとしたのに対し、理性への信頼の念がはるかに薄く、政治教育への思いもミルほどではなかった現実主義者バジョットに学ぶに至って

いるのである。[8]「政治の実威」は理性の問題で「政治の虚位」は理性外の問題である。人間世界は「情界の塵芥」であり「道理」が通用するのは僅か一、二割である。こうした現状認識をもたざるを得ない以上、あるいはそうした現実に同意する以上、バジョットの君主制論は仮令、「仮装された共和制」の主張であるにしても、否それ故に、福沢にあっては、極めて意味深遠なのである。人間の感情は強く理性は弱い。そしてこの事実が存続する限り君主制は、多くの感情に訴えるが故に強固である。しかし共和制は理性に訴えるが故に弱い。[9]やはり福沢最晩年の明治三十（一八九七）年に出版された『福翁百話』に「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観ずること能はざるが故なり」（⑥三六八三）とあるのは、その意味で福沢における君主観の本質が、ひいては「血統」の一国に占める位相が、いかなるものであるかを示していよう。

こうして福沢はバジョット問題を活かして、日本の中国文明化に対処するのであるが、同時に徳川時代に対して高い評価を逆に下すことによってもそれを行う。憲法発布以来、帝国議会に言及した社説を集め、明治二十五（一八九二）年に出版した『国会の前途』において、「帝室は恰も武門政治の為には一種間接の刺衡物と為り、武門をして絶対君治の事を成さしめざりしものと云ふも可なり」（⑥四〇）と論じて、武士による専制政治の牽制に天皇家の存在を挙げ、そうした政策を行った徳川家康の政治を高く評価する。そこには「平均の妙を得たる」（⑥四二）社会がもたらされていたのであり、「権力平均対峙競争の政策」（⑥四三）が執り行われていたのである。福沢は徳川政治の評価を通じて明治国家の体制構想の一環としての「権力の偏重」化政策を批判していると言って良い。

ところで明治憲法体制がなってほぼ半世紀の昭和二十（一九四五）年、日本が長期に亙る戦争を終結させるべ

く、連合軍の提示したポツダム宣言を受諾するかどうかを決定するさい、最後まで問題になったのが「国体護持」であった。その場合、意味する「国体」が米国政治顧問であったジョージ・アチソンの言う明治憲法の冒頭四カ条、つまり「万世一系ノ天皇」による君臨統治と大日本帝国の元首にして「統帥権ヲ総覧スル」天皇の神聖不可侵性[10]であろうと、あるいは八月十日に日本政府が回答した「天皇ノ国家統治ノ大権」であろうと、天皇制にあったことは自明である。この意味での「国体」は日本国憲法の制定によって喪失したことになる。

しかしながら国体観念が明確な像を常に有していたか、というと必ずしもそれを首肯することはできないであろう。「国体」は相対的普通名詞から絶対的固有名詞への道を歩んでいったとしても、大正十四（一九二五）年の治安維持法案にあった「国体」をめぐる帝国議会における内閣の答弁の曖昧さ、憲法と勅語のそれぞれにおける国体観念の解釈の異同についての質疑、さらに昭和十（一九三五）年の菊地武夫が取り上げることによって起こった美濃部達吉憲法学説の天皇機関説問題から、首相岡田啓介の天皇機関説に対する反駁、美濃部への不敬罪による告発、文部省の国体明徴の訓令、政府の天皇機関説は我が国体に反するとの声明、さらに文部省編纂『国体の本義』の全国の学校や社会教化団体などへの配布、それに伴う国体論にかんする書籍の出版の隆盛へと、これら一連の動きを想起すると、国体観念が固定化された教義というよりは玉虫色をした観念であったことが逆に立証されているように思われる。[11]

連合国を代表する「文明国」アメリカの「半開国」日本に対する占領が確実になったことを知ったとき、「国体」について学問的かつ良心的に解明しようとした一学者の福沢の国体論を援用しての悲痛な叫びを最後に記すことによって、ひとまずの結びとしたい。「政権はすでに外人に委ねられたのである。国体はすでに、完全には護持せられなかった。今や最後の一線に於いて護持すべくもなかったのである」。[12]

（1）井上毅の手になるといわれている伊藤博文著『憲法義解』には「統治権を総覧するは主権の体なり」と注解している。宮沢俊義校注、岩波文庫、一九八二年、二七頁参照。

（2）明治十五（一八八二）年五月、孟子の訴状の形をとって「拙著七編貴国に輸入せし以来、幾千年の久しきに行われたるも、金甌無欠の国体にありて、上に桀紂の君なきにもせよ、下湯武の臣ありたることなきに非ずや」と述べ（⑧一〇六）、孟子の七編（梁恵王・公孫丑・滕文公・離婁・万章・告子・尽心の各章句）が「国体」に合わないから教科書として不採用とすることを取り上げた慢言である。また「万世不易の国体を保守して天皇陛下億丁に君臨し給ふ」と綱領の内容紹介（⑧六九）などである。

（3）ドイツのことを「武を以て成るの国体」（⑧一二）としている例などがある。

（4）「啻に学者士君子の流のみならず、百姓も町人も婦人も小児も常に独立国の大義を忘れずして、外国人に対しては格別に心を用ひ、一毫の権利をも等閑にすることなかる可し。之を国権（ナショナリチ）を重んずるの人と云ふなり」（④六一四）という『通俗国権論』（明治十一年）の「国権」に「ナショナリチ」を充てて文明論にいう「国体」を「国権」に言い換えている。また「国権は日本国中最上の権にして、凡そ日本国民の忠も不忠も義も不義も、賢愚強弱善不善、一切この一点を標準に立てゝ判断を下す可きものなれば、其試験厳なりと云ふ可し」（⑤二〇九）というのは、最高権力を「国権」にしているが、この場合の「国権」も、さらに『時事新報』発行の趣旨における「国権」の意味（⑧八、六四）も、文明論における「国体」と同様である。ただし「国権に二様の別あり。一を政権と云ふ。西洋の語、これを「ガーウルメント」と称す。一を治権と云ふ。即ち西洋に所謂「アドミニストレーション」なるものなり」（④二六四）との新政府の集権化政策の遂行に抗して著された『分権論』（明治十、一八七七年）における用法があることにも注意されたい。周知の如くこれはトクヴィル『アメリカのデモクラシー』（Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 1835）を援用して論じているところであって、集権化が民主化とパラレルに進行するとのギゾーの論理から、民主化と分権化の両立可能性をアメリカにみたトクヴィルを通して、中央集権化に抗するものであった。また「元来人民の報国心は私心の結合したるものにして、自から愛して他を嫌ふの熱情より外ならず。而して其熱度を維持して互に結合せしむる所以のものは、言語を共にし、生誕の地を共にし、道徳の教旨を共にし、衣食住の風を共にする等の箇条なれども、就中有力なるは懐旧の口碑を共にして其喜憂栄辱を共にするもの即是なり」

(⑤二〇七）との「報国心」の由来の定義は、中国の満清政府と人民との異なる状態の分析について論じたもので「国体」と同様である。

(5) *The Collected Works of Walter Bagehot*, Edited by Norman St John-Stevas, Vol. 5., London : The Economist, 1974, p. 234. 小松春雄訳「イギリス憲政論」（辻清明編『世界の名著60　バジョット　ラスキ　マッキヴァー』中央公論社、一九七〇年）一〇〇頁参照。

(6) *Ibid.*, p. 206. 同上訳六八頁。

(7) 伊藤前掲『憲法義解』二二頁。これが井上毅の実質的著書であることについては宮沢俊義同書解題、同上、一八一頁参照。

(8) Brian Harrison, *The Transformation of British Politics 1865-1995*, Oxford : Oxford University Press, 1996, p. 47 参照。

(9) *The Collected Works of Walter Bagehot*, Vol. 5, pp. 230, 396. 同上訳九五、三〇一頁参照。なお「元来政治法律は道理部内の事にして、其利害の分るゝ所も道理を標準にすることなれば、一利一害相伴ふの社会に在りながら、億兆の人民をして聖徳の如何と政治の如何と直に影響するが如き思想を抱かしむるは、時として施政の為に便利なるが如くなれども、又時として聖徳を累はすの恐なきにあらず。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外の高処に止まりて広く人情の世界に臨み、その余徳を道理部内の及ぼして全国の空気を緩和せんこと、我輩の宿論として密に希望する所なればなり」（⑥一七―一八）参照。

(10) 山極晃・中村政則編・岡田良之助訳『資料　日本占領Ⅰ　天皇制』大月書店、一九九〇年、五三一頁。

(11) 治安維持法で「国体」が成文法典において初めて登場したと言われるが、帝国議会での質疑では、政府が憲法第一条を、星島二郎議員が美濃部・上杉論争を踏まえてその曖昧性を、沢柳政太郎が憲法と教育勅語における概念の相違からくる不明確さを指摘したが、疑問を解決しないで可決をみた点については長尾前掲論文、二六〇―六一頁参照。また天皇機関説事件から国体明徴にいたる過程で、「国体」の概念的な説明自体が日本の「国体」の神髄を失わせる行為とみなされ、一切の論理的説明が排除されていった点については掛川トミ子「『天皇機関説』事件―日本ファシズムの知性への攻撃―」（橋川文三・松本三之介編『近代日本思想史大系（4）近代日本政治思想史Ⅱ』有斐閣、一

九七〇年、三一八―四四頁参照。

(12) 村岡前掲書、三五七頁。尚、同様な感想については前掲『丸山眞男集』、一五六頁参照。

（あんざい　としみつ　甲南大学法学部教授）