

『文明論之概略』における公の再編成と市民社会

— 福沢諭吉、ハーバーマス、ヘーゲル —

カク・ミンソク

1. 研究の対象と目的

福沢諭吉（1835-1901）に対する評価には、一方では「市民的自由主義者」、また一方では「侵略的帝国主義者」という相反するものが共存しているように見える。「市民的自由主義者」としての評価は、主に『西洋事情』（1866-1870）、『学問のすゝめ』（1872-1876）および『文明論之概略』（1875、以下『概略』と表記）といった初期著作からきており、「侵略的帝国主義者」という評価は、1877年以降の著作、特に『時事新報』を中心とする言論活動によって形成されたといえる。また、ほとんどの研究者は、それがどんな形をとるにせよ、この二つの時期の間に起こった福沢の立場の変化、一種の「転向」を認めている。「市民的自由主義者」としての福沢を強調する丸山真男（1914-1996）すらも、福沢の帝国主義者への「転向」について言及しているのである¹⁾。しかし丸山は、福沢が『概略』で確立した原理を末年まで堅持したと主張し、初期啓蒙期の福沢を代表する『概略』を「唯一の体系的な原論」とした。また丸山は、「どんなに福沢にきびしい評価を下す人も、この明治八年の著が福沢の最高傑作の一つであり、福沢の精神的気力と思索力がもっとも充実した時期の産物であることは認めている」²⁾とまで言い切っている。これに対して、安川寿之輔は『概略』を福沢の唯一の原理論とする丸山の主張を強く批判する³⁾。『概略』で打ち出された自由主義的な原理は、それ以降の福沢においては徹底的に放棄されたというのである。しかし、『概略』そのものに対する評価はどうなるのか。安川は、『概略』の第一章から第九章までの論述と、第十章の論述の間に生じている「論理的亀裂」を指摘しているだけで、第一章から第九章まで展開された福沢の文明論の構想については具体的な批判を加えていない。むしろ安川は、福沢が『概略』を書いた後に『概略』で提起した原理的課題を実践しなかったことを繰り返し指摘しており、『概略』で打ち出された文明論の構想そのものに対しては肯定的に評価しているように見えるのである。また西川長夫は「『脱亜論』は『文明論之概略』の論理的な帰結である」⁴⁾といい、『概略』に福沢後期の帝国主義的思想の萌芽を認めているが、『概略』で展開された文明論に対する具体的な分析は行っていない。本研究の目的は、福沢が『概略』で打ち出した文明論の構想を具体的に分析することによって、彼が求めていた文明社会の真相を明らかにすることである。そこで、本研究は「公」という概念に注目し、福沢が彼の文明論を構築していくことにおいて、伝統的な公的領域を如何に解体し、また再編成し、最終的には抹消していくのかを追っていくことにする。

2. 『概略』における「公」の文明論的再編成

子安宣邦は、福沢の『概略』における文明論が批判的言説であることを強調し、『概略』の批判の対象として、後期水戸学で構成された天皇制的祭祀国家という「国体」の理念、また家族的情誼関係に基づく儒教的道德主義を挙げている⁵⁾。福沢の『概略』は、これらの伝統的な公的領域を脱構築して、新しい文明的「公」を構築しようとする試みであったのである。それではまず伝統的な公的領域としての「国体」が、どう解体されていくのかを見てみたい。

2.1 「超越的公」としての伝統的「国体」観念の解体

子安は、福沢が文明論を展開する前提として、すでに存在していた「国体」概念の既存性を強調する。ここで前提とされている「国体」の概念は、後期水戸学を代表する会沢正志斎（1782-1863）の『新論』（1825年成立）を中心とした、日本国家の自己神聖化の言説において表明されている。後期水戸学の形成は、19世紀初めに日本が直面していた国家的危機と、それに伴う民心の混乱に対する反応という側面を持つ。そして、「一九世紀初頭、日本が直面する対外的危機はこの後期水戸学から私（子安）が『危機の政治神学』と呼ぶ新たな国家経綸の議論を生み出すことになるのである。それは祭祀的国家の理念を核として国家の再構築をはかろうとするものであった」⁶⁾。ここで子安が「危機の政治神学」というとき、名前こそ挙げられていないが、カール・シュミットの『政治神学』における議論が念頭に置かれていたに違いない。後にハーバーマスによって「再現的公共性（repräsentative Öffentlichkeit）」として捉え直されるようになるシュミットの公的領域の構想は、再現前の概念をその核とする。シュミットによると、再現前が行われる場において、再現前する対象に当たる再現前対象は以下の二つの条件を充たさなければならない。一つ目の要件は、その非現前性であって、「代表（＝再現前－筆者）するというのは、目に見えない存在を公然と現存している存在によって見えるようにし、現在化することである」⁷⁾。再現前対象は非現前性をもつからこそ、再現前の働きによって現在化することができるのである。また二つ目の要件は、再現前対象は「公然たる存在として引き立たせ、実存させるに値する高度の存在」⁸⁾に属する必要があるということである⁹⁾。以上のようなシュミットの再現前原理の一類型を、『新論』における会沢の鬼神祭祀論から読み取るのは容易である。「夫れ物は天より威あるはなし。故に聖人は嚴敬欽奉し、天をして死物となさしめずして、民をして畏敬悚服するところあらしむ。物は人より靈なるはなし」¹⁰⁾。ここで「物」は「天」の対立項として、すでに現前している低次の存在と解することができるだろう。そして、福沢の当面の課題は、この「再現的公共性」、もしくは「超越的公」¹¹⁾とも呼ぶべき公的秩序を如何に解体していくかに関わっていたのではないかと筆者は考える。

福沢は『概略』の第二章「西洋の文明を目的とする事」において、「超越的公」としての「国体」の概念を、「国体」・「政統」・「血統」の三つの概念に分解して、その脱構築を試みている¹²⁾。まず福沢による新しい「国体」の概念から見てみたい。「体は合体の義なり、また体裁の義なり。

物を集めてこれを全うし他の物と区別すべき形をいうなり。故に国体とは、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、一政府の下にいて自から支配し、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をいうなり」(40)¹³⁾。福沢のいう「国体」は、「一種の人民、共に世態の沿革を経て懷古の情を同うする」(41) ような「共同体的公」と、「一政府の下にいて自から支配」する「政治的公共性」の二つの「公」概念からなっていることが分かる。「共同体的公」という「公」の概念は、日本伝統においてすでに存在していたものである。それは日本伝統の「公」概念である「オホヤケ」の一性質である。田原嗣郎によれば、「『オホヤケ』はヨヤケ（少宅）に対する大家・大宅であって、大きいヤケである……『オホヤケ』は共同体的機能を備えており、共同体の首長に属していた。首長であることと共同的・公共的であること、この二つが『オホヤケ』の性格を規定する基本の性質であったと考えられる」¹⁴⁾。福沢は首長性と共同体性のうち、共同体的な「公」概念を受け継いだといえる¹⁵⁾。またここで「政治的公共性」というのは、ハーバーマスの「市民的公共性」が影響を与え得るといった、私的領域と区分される公的な政治的意思決定過程である。福沢においては、この「共同体的公」と「政治的公共性」から構成される新しい「国体」の観念こそ、伝統的な「国体」に代わる真の「国体」観念であったのである。

次いで、「政統」について。福沢によれば「政統」とは「即ちその国に行われて普く人民の許す政治の本筋」であり、「世界中の国柄と時代とに従て政統は一様なるべからず」(42 - 43) という。具体的には、「立君の説」や「封建割拠の説」、「民庶会議」、「寺院、政を為す」ことなどが列挙されているが、いまの言葉で言えば、各々「君主制」、「封建制」、「共和制」、「神政国家」に当てられるであろう。福沢によると、こういった国家の政治形態は、「国体」と本質的な関係はない¹⁶⁾。福沢は、「政統の変革は国体の存亡に関係するものにあらず。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」(44) といい、「国体」の本質は、あくまでも「政治的公共性」であることを強調しているのである。最後に「血統」は、「国君の父子相伝えて血筋の絶えざること」であり、直接的な自然性に依存する「家族的公」の原理といえるが、これもまた真の意味での「国体」に属するものではない。福沢において、血縁のような自然性に依存する思考は、非合理的思考、彼のいう「惑溺」を代表するものであるのだ。概していえば、『概略』の第二章で行われている福沢の作業は、伝統的な「国体」概念が有していた「超越的公」の領域を、「共同体的公」・「政治的公共性」・政治形態・「家族的公」といった「公」の諸領域にバラバラに分解し、その超越性を相対化し、またそれを彼の文明論に相応しい公の領域として再編成することであった。

2.2 「道義的公」としての儒教的道德主義批判

福沢は『概略』の第六章「智徳の弁」において、儒教的道德主義における公的領域に対する脱構築を試みる。これについて考察するためには、まず儒教的道德主義における「公」の概念につ

いて考えてみる必要があるが、溝口雄三は中国における「公」の概念を日本における「公」の概念と比較しながら考察している。溝口によると日本の「オホヤケ」という言葉の起源は、「首長性」と「共同体性」の二つの概念に尽きる。一方中国の「公」という概念は、戦国時代の末期くらいにはすでに、「首長性」と「共同体性」に加えて道義的な意味として用いられていた。日本では「オホヤケ」の最高審級は国家や天皇であり、この領域が超越されることはない。しかし中国では、皇帝がときに私的な存在として扱われ、国家や皇帝を超越する天や天下という上位の概念が存在する。このとき天や天下という「公」は、ただ領域的な概念ではなく、道徳的な正しさという意味を含んでいる。つまり、「天」に象徴される「公」的領域は一種の倫理性を含むようになるのだが、「その倫理性は集団の内外をとわず、もっといえば時・処・位をつらぬいて均一に妥当する原理的な普遍性をもつ」¹⁷⁾と特徴づけられるのである。このような「公」の原理をここでは「道義的公」と呼ぶことにする。

福沢が『概略』の第六章「智徳の弁」で試みたのは、まさにこのような儒教伝統の「道義的公」を解体することであった。「智徳の弁」という章の題目からも分かるように福沢はここで智と徳を弁別して分離させようとする。子安によれば「仁義礼智」という儒教的徳目の一つであった智を取り出して独立させること自体、儒教的道徳主義に対する一つの批判的解体作業である¹⁸⁾。しかしここには子安が指摘すること以上の転覆的な意図があったかも知れない。たとえば程明道が『定性書』で「故に君子の学問は廓然大公にして、……、大体のところ、弊害は自私と用智にある」¹⁹⁾といったように、智はときに私と結びつけて用いられたのである。そのような伝統的な智の位相は、福沢の文明論的智徳論において、「私」から「公」へ、劇的に顛倒されている。「徳とは徳義ということにて、西洋の語にてモラルという。モラルとは心の行儀ということなり。一人の心の中に嫌くして、屋漏に愧ざるものなり。智とは智恵ということにて、西洋の語にてインテレクトという。事物を考え、事物を解し、事物を合点する働なり」(119)。ここで伝統的な徳義は「私」の領域に閉じ込められ、「公」の領域は智によって独占されている。「徳義は一人の心の内にあるものにて、他に示すための働にあらず。脩身といい、慎独といい、皆外物に関係なきものなり。……故に徳義とは、一切外物の変化にかかわらず、世間の譏誉を顧ることなく、威武も屈すること能わず、貧賤も奪うこと能わず、確乎不拔、内に存するものをいうなり」(128)。ここにみられるように徳義は非常に意識的に「私」の領域に追いやられている。これに対して、徳の放逐によって新しく定義された智の概念、その中でも文明社会で最も重要だとされる公智の概念は、「人事の軽重大小を分別し、軽小を後にして重大を先にし、その時節と場所とを察するの働」という、丸山の「作為」的政治観とも似ている公的領域を形成するのである。丸山によると、徂徠における聖人の道または先王の道とは、国を治め天下を平安にする政治性であった。福沢にもほぼ似たような発想がある。「徳行の君子、日に衣食する所の物は何処より来たるや。上帝の恩沢、洪大なりといえども、衣服は山に生ぜず、食は天より降らず。いわんや世の文明次第に進めば、その便利、ただ衣服飲食のみならず、蒸気電信の利あり、政令商売の便あるに於てをや。皆これ智恵の賜にあらざるはなし」(164)。

3. 市民社会論としての『概略』

3.1 ハーバーマスの市民社会論との比較考察

以上の分析から明らかになったように、福沢は伝統的な「国体」概念を解体して「政治的公共性」としての新しい「国体」概念を導き出し、また儒教的な「道義的公」を解体して公智の働きからもたらされる新しい文明論的公の領域を導き出した。そしてこの「政治的公共性」と文明論的公の領域は、目的と手段の関係にある。「この時に当て日本人の義務は、ただこの国体を保つの一箇条のみ。国体を保つは、自国に政権を失わざることなり。政権を失わざらんとするには、人民の智力を進めざるべからず」(48) というのである。また、このような文明論的公の領域を支えているのが、すなわち「多事争論」に基づく「人間交際」である。そして、人々の間で実際に行われる交際行為そのものに価値を認めていることに福沢文明論の一つの大きな特徴があると思われる。文明的価値が意見の交換に存する以上、如何に「純精善良」な意見であるとしても、その意見は独立した価値を成し得ない。「単一の説を守れば、その説の性質はたとい純精善良なるも、これに由て決して自由の気を生ずべからず。自由の気風はただ多事争論の間にありて存するもの」(37) であるのだ。「西洋諸国の人民、必ずしも智者のみにあらず。然るにその仲間を結て事を行い、世間の実跡に顕わるる所を見れば、智者の所為に似たるもの多し」(114) というように、智はその交換可能性において文明的公の領域を独占する権利を得るのであり、交換という公的働きによる「世間の実跡」において自らの文明的価値を証明するのである。また「西洋の人は、智慧に不似合なる銘説を唱て、不似合なる巧を行う者なり。東洋の人は、智慧に不似合なる愚説を吐て、不似合なる拙を尽す者なり」(115) というときも、やはり問題になるのは個々人が独立的に持っている智そのものではなく、その智の交換のプロセス、つまり「議論の習慣」なのである。

以上のような福沢の文明論的な公的領域は、交換のプロセスを重視するという点で、ハーバーマスの公共性の理念に近接しているように思われる。たとえば、「正統性の源泉は、個人のあらかじめ決定されている意思ではなく、その意思が形成される過程それ自体、いいかえれば協議(deliberation)である。……そうした成果に正統性をあたえるのは、あらかじめ形成されている意思の総和であるよりも、むしろ万人の意思が形成される過程である」⁽²⁰⁾ という叙述によく表れているハーバーマスの討議プロセスの重視は、福沢の「人間交際」の理念と軌を一にしていると思われる。こう考えてみると、現代の市民社会論との比較の下で、福沢の文明論を積極的に評価しようとする態度も理解できなくもない。たとえば、前田庸介が「『概略』や『すすめ』に示される西洋市民社会の進歩的側面の卓抜な理解とそれにもとづく日本社会の前近代性への的確な診断とは今日もお光を失っていない」と評価したのは、福沢の文明論を積極的に評価した典型的な例といえる⁽²¹⁾。また山口定は、「『市民』の徳=エートスの形成と成熟の必要性をも強調する『市民社会』論を展開しようとした」⁽²²⁾ として、福沢の文明論を高く評価している。しかし福沢の文明論を市民社会論の先駆として高く評価しながらも、それを現代市民社会論と本格的に比

較・対照して考察した先行研究はまだ存在しないようである。ここではただ、福沢の文明論を、現代市民社会論の一つの典範を提示したハーバーマスの公共性理論と比較検討し、二つの大きな相違点を指摘することに止めることにする。またこの相違点は、福沢の文明論の特徴をよく表していると思われるので、特に注目したい。

第一に、「人間交際」がそこから自由であろうとするところの政治的権力が、社会の中の諸権力の一つとして相対化されている。「人事漸く繁多にして身心の需要次第に増加するに至て、世間に発明もあり工夫も起り、工商の事も忙わしく学問の道も多端にして、また昔日の単一に安ずべからず。戦闘、政治、古学、詩歌等も、僅に人事の内の一箇条と為りて、独り権力を占るを得ず。……ここに於てか初て智力に全権を執り、以て文明の進歩を見るべきなり」(35)。「智力」が「全権」を握っているかぎり、政治のみならず「人事」のすべての領域における権力の独占は止揚される。権力が政治的であるという考え方そのものが相対化され、政治的権力は、たとえば学問権力、文化権力、性別権力のような社会に偏在する諸権力の一つとして相対化されている。しかもその相対化は非常に意識的になされている。「日本にて権力偏重なるは、あまねくその人間交際の中に浸潤して、至らざる所なし。……今の学者、権力の事を論ずるには、ただ政府と人民とのみを相対して、あるいは政府の専制を怒り、あるいは人民の跋扈を咎る者多しといえども、よく事実を詳にして細に吟味すれば、この偏重は、交際の至大なるものより至小なるものに及び、大小を問わず、公私にかかわらず、いやしくもここに交際あれば、その権力偏重ならざるはなし」(208)。たしかにハーバーマスのいうように、「立法は『権力』として構成されているけれども、それは政治的意志の発動ではなく、理性的な合意の成果とみなされる」^[23] のがブルジョア的法治国家の理念ではあるだろう。しかし、そうだとすると、ロックが「立法権力 (legislative power)」と呼びまたモンテスキューが「権力 (pouvoir)」と呼んだその権力は、「旧来の諸権力との苛烈な闘争の中でようやく戦いとられたものであることはあまりにも歴然としているから、立法自身も一種の『権力』の性格をもつことを否認することはできない」^[24] (ハーバーマス) のである。つまり福沢が真の意味の「国体」として再定義した「政治的公共性」と、社会の諸領域全般で行われる「人間交際」を如何に媒介するのが問題になるべきであるが、福沢は政治の領域を文明の一領域として相対化してしまうため、政治が行う支配の働きはそのまま文明の中で保存される。ハーバーマスによると、「公共性の『支配』とは、それ自身の理念によれば、その中で支配一般が解消するような秩序のことである」^[25] が、福沢の文明論においてはこの支配すらも、それなりの合理性を持った独自の機能を成すのである。そして文明の一領域である政治の領域が、文明の進歩に伴ってその権力の偏重を克服したと主張されるならば、あらゆる支配に付きまとう本質的な権力性は隠蔽されるのである。

ハーバーマスによれば、自由主義的な法理念は統治権力の牽制に止まるものではない。それは「社会的な富と公論の両者の生産過程への機会均等な参加を積極的に保証」^[26] するものでなければならぬ。この問題こそ福祉国家における市民社会論の争点を成しているのであるが、つまり、政治が文明の一領域として相対化されるのではなく、「政治的公共性」は「人間交際」の条件を

整え、「人間交際」の文明的な力は「政治的公共性」が機能する土台になるという弁証法的な関係が結ばなければならないのである。そうであればこそ社会福祉国家の公共性の理念は、「どう見ても、イデオロギーとしておとしめられたあの理念の弁証法を、ついに完結させるものなのである」²⁷⁾と、ハーバーマスは言っているのである。

第二の相違点について。「『市民社会』の制度的な核心をなすのは、自由な意思にもとづく非国家的・非経済的な結合関係」²⁸⁾と述べているように、ハーバーマスにおける市民社会の公的領域は経済の領域から独立している。のみならず、「目標は、もはや自立した資本制的システムと自立した官僚制的な支配システムの《止揚》などではなく、生活世界の領域を植民地化しようとするシステムの命令の干渉を民主的に封じ込めることである」²⁹⁾とハーバーマスは言っているのである。これに対して、「人間交際」は経済の領域から独立しているどころか、経済の原理が「人間交際」の核心的な原理をなしている³⁰⁾。文明的進歩のために必ず要請される懐疑の精神は、経済的思考に他ならない。代表的なものとして一箇所だけ引用すれば、次のようである。「既に疑の心を生ずれば、その働の利害を選て、利に就き害を避るの工夫を運らすべし。……試に今日西洋の文明を以てその趣を見るに、およそ身外の万物、人の五官に感ずるものあれば、先ずその物の性質を求め、その働を糺し、随てまたその働の原因を探索して、一利といえども取るべきはこれを取り、一害といえども除くべきはこれを除き、今世の人力の及ぶ所は尽さざることなし」(172)。

3.2 ヘーゲルの市民社会論との比較考察

以上の議論によって、「超越的公」や「道義的公」を脱構築して打ち出された新しい文明論的公の構想が、ハーバーマスが構想していたような「市民的公共性」の理念とはかなり異質的なものであることが明らかになった。ところで、ハーバーマスの「市民社会 (Zivilgesellschaft)」の概念は、そもそもヘーゲルやマルクスの「市民社会 (bürgerliche Gesellschaft)」概念から経済的な要素を切り取って構想された概念である。しかし、非国家的で非経済的なハーバーマスの市民社会の概念は、国家や経済といった概念を単純化し、市民社会の概念に過剰な負荷をかけることによって、新自由主義的な論理展開を許容しかねないといわれる³¹⁾。また、自由主義的公共性が前提とする公私の区分自体、ひとつのイデオロギーに過ぎないとも批判される³²⁾。そうであれば、経済的原理を核心とする福沢の文明論の構想を、ハーバーマスが概念変形を行う前の、まだ経済的原理をその決定的な契機として持っているヘーゲルの市民社会論と比較してみる必要がある。またヘーゲルの『法の哲学』における市民社会についての議論は、福沢の文明論と同じく、スコットランド啓蒙主義の経済学からの影響が決定的であったのであり³³⁾、互いに異なる文脈におけるスコットランド経済学の受容という面でも比較に値すると思われる。

福沢の文明論とヘーゲルの市民社会論の比較については、福吉勝男による貴重な先行研究がある³⁴⁾。福吉は当論文で、ヘーゲルの「市民社会」と福沢の「人間交際」の類似点を列挙しながら両者が如何に接近していたかを証明することにほとんどの紙面を費やしている。また最後に、両

者は多くの要素を共有しながらも、福沢が結局ヘーゲルを乗り越えたという福沢の先駆性を指摘している。しかし、筆者の立場からすると、ヘーゲルの「市民社会」と福沢の「人間交際」は非常に異質な構想であり、従って誰が誰を乗り越えたという発想自体に無理があると考ええる。

ヘーゲルの「市民社会」は、「欲求の体系」・「司法活動」・「福祉行政／職業団体」の三つの契機を含んでいる。まず、「欲求の体系」と福沢の「多事の世界」が同一の事態を表しているという福吉の主張は³⁵⁾、不完全ではあるが（後述）、それなりに十分な根拠を持っている。たとえば「欲求の体系」において「同様に、特殊化された欲求を満たす手段も、欲求を満たす仕方も一般的に分化され、多様化され」³⁶⁾ という基本的な認識は、そのまま福沢の文明論に当てはめてもいいであろう。その反面、ヘーゲル的な意味での「福祉行政」を、福沢が自覚していたとする福吉の主張は、明らかに論証が不足している。福吉は「政府は事物の順序を司どりて現在の処置を施し、学者は前後に注意して未来を謀り、工商は私の業を営て自から国の富を致す等、各職を分て文明の一局を勤るものなり」(99) という『概略』の一節を引用して次のように述べている。「大事なのは、民間・学者・政府が連携し、『各職を分て』文明の進歩に向かっていくことだ、と福沢は幾度も述べている。だから、ヘーゲルの『福祉行政』の意図は、福沢においても十分に自覚的だといえるであろう」³⁷⁾。「政府」・「学者」・「工商」がその「職」をお互いに分けて、バラバラになったままで文明の「一局」を成せばいいという『概略』の話が、どう読めば政府が社会の諸領域に積極的に関与しようとする「福祉行政」の結論に至るのか。福沢の文明論からヘーゲルがいったような「福祉行政」の契機を読み取るのは無理があると言わざるを得ない。

しかしここで問題にしたいのは、福沢の文明論には、ヘーゲル的な意味での「司法活動」の契機が完全に欠けているということである。確かに、福吉が指摘しているように福沢は「規則・法」の要素を文明の進歩において決定的に重要な要素として捉えている。福沢はまず、「徳義の力の十分に行われて、毫も妨なき場所はただ家族のみ」(182)と指摘し、「人智次第に発生すれば、世の事務もまた次第に繁多ならざるを得ず。事務繁多なれば、その規則も随て増加すべし」(187)というのである。しかしここでの規則は、具体的規定を持たずただ人格性を持つだけの普遍的で抽象的な人格体を想定するヘーゲルの「抽象法」、またはそれに現存在を付与する「司法活動」とは何の関係もない。むしろ福沢の規則は、ヘーゲルの「欲求の体系」の普遍的契機、すなわち他人の恣意や自由な意思に媒介されていることで貫徹される普遍性、またそのような理性的本性の有限性の領域への写しとしての悟性に相当するに過ぎない³⁸⁾。このような「欲求の体系」の普遍的契機を次のような『概略』の一節と比較すると、その類似性がすぐ見て取れるであろう。「欲のためにも利のためにも、誠実を尽して商売の規則を守らざるべからず。この規則を守ればこそ、商売も行われ、文明の進歩を助くべきなり。今の人間世界にて、家族と親友とを除くの外は、政府も社会も商売も貸借も、事々物々、悉皆規則に依らざるものなし」(190)。

より根本的には、福沢においてはヘーゲル的な「所有」の概念が存在しない。ヘーゲルにおいて「所有」は、人格が理念として存在するための自由がもつ外面的領域だったのであり、「所有」の正当性は所有物が人間の欲求を満足させるということにあったわけではない。しかし福沢

は、「文明とは人の身を安楽にして心を高尚にするをいうなり、衣食を饒にして人品を貴くするをいなり」(60)といった実用的関心を離れることはない。ヘーゲルの「所有」の概念が不在であるため、ただ即自的に存在するのではなく、効力を持つ現実性に到達した「所有の権利」としての「司法活動」の契機も存在することができないのである。「司法活動」という契機の不在は、福沢が犯罪行為をどう観念していたかをみると明らかである。まずヘーゲルは犯罪行為について次のように述べる。「所有と人格性は、市民社会においては法律による承認と妥当性とを得ているので、犯罪はもはや単に主観的に無限なものを侵害することではなく、それ自身において確固とした強力な現存在をもつ普遍的な事柄を侵害することとなる」³⁹⁾。犯罪行為についてのこの説明を『概略』の以下の箇所と比べてみるとその違いは明らかであろう。「都て規則書の趣意は、利害を裏表に並べて人に示し、その人の私心を以てこれを撰ばしむるの策なり。譬えば千両の金を盗めば懲役十年といい、某の条約を十日延期すれば償金百両というが如し。千両の金と十年の懲役と、百両の償金と十日の違約と、両方に掲げて、人の私心をしてその便利と思う方へ就かしむるの趣意」(184)といているように、福沢においては、犯罪行為を観念するときにも、そこには経済的原理が介在しているのである。

4. 『概略』における公的領域の抹消

以上の議論から明らかになったのは、福沢の文明論は社会諸領域の働きが広大な文明の中で成し得る機能を重視するということである。またその時、文明は唯一不変な目的として設定されている。「人間の目的はただ文明に達するの一事あるのみ。これに達せんとするには、様々の方便なかるべからず」(72)。そして福沢の文明論とは、この文明という絶対無二の目標に向かって、社会全領域の機能的な力量を動員するための構想であったのである。「物の貴きにあらず、その働の貴きなり」(55)という機能主義的思考は、福沢の文明論を貫いているといえる。「政治的公共性」の正当性を担保する政治形態も例外ではない。「都て世の政府は、ただ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、政府に体裁は立君にても共和にても、その名を問わずしてその実を取るべし」(63)。このような言明は、自由主義的というより機能主義的と呼ぶべきではないのか。そして、次のような一段は、福沢が考えている文明論の機能主義的性格を露骨に表している。「政府といい人民というといえども、ただその名目を異にし職業を分つのみにて、その地位に上下に別あるを許さず。政府よく人民を保護し、小弱を扶助して強暴を制するは、即ちその当務の職掌にて、これを過分の功勞と称するに足らず、ただ分職の趣意に戻らざるのみ」(174)。ここで、政府が「人民を保護」し、また「小弱を扶助」しなければならないのは、人民への配慮という当為によるのではなく、それが政府の領域がもっている機能であるという事実による。政府と人民は分業の原則に基づいて効率よく自らの機能を果たすことを、文明の名の下で要請されるのである。「政治的公共性」の領域だけではない。福沢は実は、「超越的公」であれ「道義的公」であれ、それが有用であれば、それを進歩した文明社会の一つの部品として使お

うとした。福沢の文明論が意図するところは、権威を機能という新たな基準をもって解体することではなく、権威の超越論的土台としての機能を発見し、それによって権威を再配置することであった。そして社会のすべての領域は、文明という舞台上で決まった役を演じる役者に例えられるのである。「文明はあたかも一大劇場の如く、制度、文学、商売以下のものは役者の如し。この役者なるもの、各得意の芸を奏して一段の所作を勤め、よく劇の趣意に叶うて真情を写出だし、見物の客をして悦ばしむる者を名けて役者の巧なる者とす」。(57) このような文明社会を、ハーバースのいうシステムや何らかの無機的な機械として表象することはできない。役者は予め決められた役の範囲で、表現の自由を享受し、演技の新しい芸術的境地を開くことができるだろう。文明社会では、常に新しいアイデアが閃き、新奇なものが発明される。またそのような自由は、文明の機能を極めることにおいて欠くことのできないものである。福沢のいう「人間交際」は、人類の文明を豊かにするに違いない。またそのような文明の進歩は止まることなく進むだろう。「そもそも文明は相対したる語にて、その至る所に限あることなし。ただ野蛮の有様を脱して次第に進むものをいうなり」(57)。しかし劇の内容は誰が決めるのか。文明進歩の方向は誰が決めるのか。文明の目的を決めるための公的領域は、福沢の文明論には提示されていない。普遍性を志向する「公」の働きは、文明の目的を達成するための効率向上に寄与するのだが、文明全体の目的という真の意味での普遍性が取り上げられることはない。ある目的を達成するために自らを創造的に進化させながら最大限の効率を発揮する有機体的な機械としての文明社会は、自らの外部を思考できず、外部から目的が与えられるのを待っているのである。

注

- 1) 丸山真男「明治国家の思想」『丸山真男集』4巻、岩波書店、1995年、74-75頁
- 2) 丸山真男『「文明論之概略」を読む』上、岩波書店、1986年、iii
- 3) 安川寿之輔『福沢諭吉のアジア認識 日本近代史像をとらえ返す』高文研、2000年、及び『福沢諭吉と丸山真男：「丸山論吉」神話を解体する』高文研、2003年
- 4) 西川長夫『増補 国境の超え方』平凡社、2001年、243頁
- 5) 子安宣邦『福沢諭吉「文明論之概略」精読』岩波現代文庫、2005年の第四章、第六章、第七章参照。また『日本ナショナリズム解説』白澤社、2007年の解説4、解説5も参照
- 6) 子安宣邦、『日本ナショナリズム解説』、63頁
- 7) カール・シュミット、阿部照哉他訳『憲法論』みすず書房、1974年、245頁
- 8) 同上
- 9) シュミットのいう再現前対象の二つの条件については、小山裕『市民的自由主義の復権 シュミットからルーマンへ』勁草書店、2015年、125-129頁
- 10) 会沢正志斎「新論」『水戸学』（日本思想体系53）岩波書店、1973年、143頁
- 11) シュミットは『政治神学』において、18世紀から19世紀に行われた超越表象から内在表象への移行を指摘し、神の絶対的な超越性からきたはずの主権者の絶対性が世俗化していく過程を描く。彼において「現代国家理論の重要概念は、すべて世俗化された神学概念である」(C・シュミット、田中浩他訳『政治神学』未来社、1971年、49頁)。
- 12) 福沢のこのような伝統の分解作業が、彼の西洋思想の受容に負っているのはいうまでもない。安西敏

三によれば、「国体」・「政統」・「血統」は、各々J・S・ミルの「ナショナルリチ」、F・P・G・ギゾーの「ポリチカル・レジチメーション」、H・T・バックルの「ライン」から借りてきたものである（安西敏三『福澤諭吉と自由主義 個人・自治・個体』慶応義塾大学出版会、2007年、27頁）。

- 13) 『文明論之概略』からの引用は、松沢弘陽校注『文明論之概略』岩波書店、1995年を用い、本文にページ数だけを記す。
- 14) 田原嗣郎「日本の「公・私」」（溝口雄三『中国の公と私』研文出版、1995年）94-95頁
- 15) 田原もこの点を次のように指摘している。「たしかに溝口氏のいわれるように、福沢の『公』は伝統的な「おほやけ」の系譜に属しているといえる。しかし、その内容は全くは同じではない。伝統的な「公＝おほやけ」の要素は公共性と首長性であったが、福沢の『公』は前者のみを要素としているといて差支えあるまい。そこで『公』の内部で『私』の影が濃くあらわれるのである」（同上、127頁）。
- 16) このような政治形態に対する福沢の無関心は、彼が直接影響を受けたスコットランド啓蒙主義の全般的な特徴と無関係ではない。「一八世紀イギリスにおいて展開された市民社会論の最大の特徴は、それが政治社会論＝国家論であったというよりはむしろ「文明社会論」であったことにある」（青木裕子「第二章 18世紀イギリス、スコットランド啓蒙に市民社会論」杉田孝夫・中村孝文編『市民社会論』おうふう、2016年、46頁）。またこのような特徴は当時中国の知識人の関心が政治権力の形態に集中されたことと、著しく対照的である。「士大夫世界の公はこれまでの社会的欲のつまり経済上のコモンウェルスの志向をかえってはなれて、この時期から政治権力における公の問題として、にわかに様相を変える」（溝口雄三、同上、30頁）。
- 17) 溝口雄三、同上、7頁
- 18) 子安は次のようにいう。「ここで行われる智・徳を区分し、それぞれに概念構成していく作業は、伝統的な儒家概念を解体・変容しながら文明的概念として再構築する作業である」（子安宣邦、同上、111-112頁）。
- 19) 「故君子之学、莫若廓然而大公……大率患在于自私而用智」「答横渠張子厚先生書」『二程集』中華書局、1981年、460頁
- 20) ユルゲン・ハーバーマス、細谷貞雄他訳『公共性の構造転換』未来社、1994年第二版、xxix
- 21) 前田庸介「福沢諭吉の近代認識」『東京都立短期大学経営システム学科研究論集』第八号、2003年、97頁
- 22) 山口定『市民社会論——歴史的遺産と新展開』有斐閣、2004年、27頁
- 23) ユルゲン・ハーバーマス、同上、113頁
- 24) 同上
- 25) 同上
- 26) 同上、292頁
- 27) 同上、305頁
- 28) 同上、xxxviii
- 29) 同上、xxvii
- 30) この点は、福吉勝男も指摘している。「福沢の多事の世界では、自由な経済的活動も重要な位置と役割を占めている。その点では、非経済的關係を強調するハーバーマスのアソシエーション論とは様相をことにするともいえる」（福吉勝男『福沢諭吉と多元的「市民社会」論』世界思想社、2013年、126頁）。
- 31) 小山裕、同上、11頁
- 32) 西川長夫、『(新)植民地主義』平凡社、2006年、159-164頁

- 33) ファーガソンの『市民社会史論』、ガルヴェ訳『国富論』などを介したスコットランド啓蒙主義の
ヘーゲルへの受容の詳細は、植村邦彦『市民社会とは何か』平凡社、2010年、91-124頁参照
- 34) 福吉勝男、同上
- 35) 福吉勝男、同上、119頁
- 36) ヘーゲル、上妻精他訳『法の哲学』下巻、岩波書店、2001年、363頁
- 37) 福吉勝男、同上、121頁
- 38) ヘーゲル、同上、359-360頁
- 39) ヘーゲル、同上、392頁