

韓国における近代政治秩序形成の一断面

—— 兪吉濬の「権利論」を中心として ——

岡 克 彦

目 次

はじめに

I 「理」の変容

II 兪吉濬における「理の分化」

III 人欲の容認と競励原理

IV 権利としての「通義」

V 競励原理による儒教規範の変容

結びに代えて

はじめに

従来、東アジア近代知識人の思想を評価するに当たっては、彼らの思想が「伝統」か「近代」という二分法でなされる傾向が強かった。本稿の研究対象である兪吉濬（ユ・ギルチュン：1856-1914）の場合もその例外ではなかった。しかし、近時、この二分法に疑問が投げかけられている。というのは、東アジアにおいて「伝統」とは、「近代」や「現代」過程のなかで消滅したり、解消されていくものではないということである。実際はむしろ逆である。「伝統」なるものの多くは、「近代」のなかで不断に再生されていき、時には強化されていったのである。現代においても、なお「伝統」なるものが意識されるのは、それが消滅したのではなく、今も意味あ

るものとして存在しているからである¹⁾。

したがって、ある近代思想家が観念した「ことば」や「概念」が、単に「伝統的」なのか、あるいは「近代的」なのかと評価することにはあまり意味をなさない。むしろ、今まで伝統的だと評されてきた「概念」が、彼らの実践的意図や関心からある程度、距離を置いて、概念そのものに潜む相互的な諸関係や、あるいはその発展ないし変遷の過程を解明するところこそ思想史研究の本来の意義であろう。

兪吉濬の思想は、西欧の諸観念を韓国社会に導入しつつも、他方で、儒教観念を強く堅持してその社会を文明化させようとしたところにその特徴がある²⁾。従来³⁾の学説は、この特徴に依拠して、兪の文明論は「近代化」が不徹底であるとして、その脆弱性が指摘されてきた³⁾。しかし、兪が捉えた儒教観念は、時によって変化せず、常に固定的なものとして存在したわけではなかった。言い換えれば、儒教観念は、ルーティン化して停滞と反復を繰り返しながら、韓国社会のなかで沈殿し、蓄積されていくような〈静態的〉なものではない。むしろ、そのような儒教観念は、時の進展と共に淘汰されていく。兪の思想においては、儒教観念が、時の変化と共に、絶えず変わる人々の欲望に伴って、常に〈動態的〉に変容している様を明らかにしている⁴⁾。

とりわけ、兪の権利論は、「理」を中心とした朱子学の秩序観を変容させながら、「理」によって束縛されていた「人欲」を「自由」という概念でもって容認しつつも、社会が「弱肉強食」の状態に陥ることを憂慮して、その状態を回避する手段として「法」および「通義」という概念を構成したのである⁵⁾。兪は、社会における弱肉強食の状態を回避するために、一方で朱子学以来の儒教道徳たる「正理」にもとづいて、各人の自由の領分＝「分限」を規律しようとした。いわゆる、個人の「道徳的規律」による自由の調整である。しかし、兪は、必ずしも個人の「道徳的規律」によってのみ、社会秩序を確立しようとしたわけではなかった。むしろ、人欲と人欲とのぶつかり合いを通じて社会に「理」が実現されるという功利的な観点

から、社会正義を図ろうとしたのである。言い換えれば、個人の道徳的修練（修身）から「正理」を追求しようとするだけではなく、私と他者との関係性のなかから「理」を探求しようとしたのである。したがって、兪の捉える「理」とは、朱子学流の形而上の「理」ではなく、人々の生活のなかで各人の利益を調整するために秩序づけられる、いわゆる「日常の理」でもある⁹⁾。

このように、兪の説く「理」は、道徳性と功利性が混在しているところにその特徴がある。「理」のなかに功利性が内在していることにより、興味あることに、兪の思想のなかで、儒教規範のもつ道徳的な意味が変容し始めるのである。本稿では、兪の権利論が、いわば韓国の思想的伝統にもとづいて形成された権利概念変容の一形態であることを明らかにしようとするものである。

I. 「理」の変容

長く朝鮮思想界を支配してきた朱子学の学問的あり方は、「格物致知」（『大学』）ということばに象徴されているように、後天的知を拡充（致知）して自己とあらゆる事物に内在する個別の理を窮め、究極的に宇宙普遍の理に達する（格物）ことである。「格物致知」とは、そうした自然のなかに潜んでいる「理」を探究するところにある¹⁰⁾。したがって、朱子学では、必ずしも自然の認識が欠如ないし稀薄であったとはいえない。むしろ、朱子学の問題点は、その根本観念をなす「理」の性格にある。

確かに、一方で「理」が事物に内在しその動静変合の原理をなすという意味では物理である。しかし他方で、「理」が本然の性として人間に遍在するときには、むしろそれは人間の行為を律する規範である。つまり、朱子学でいう「理」は物理である、と同時に道理である。そして、朱子学の特徴は、丸山真男が指摘するように物理と道理とが両者を切り離せないほどに密接に連続していることだ。しかも、その連続性は、対等な連続ではな

く、従属的なそれである。物理は道理に対して従属させられていて、その対等性が承認されていない⁸⁾。このことは、次のような朱子の言説からも裏付けられる。「誠とは、真実無妄の謂にして天理の本来也」(中庸章句)。太極(天理)は、何よりもまず「誠」という本来倫理的な範疇において捉えられている。これは、自然と人間とを貫く、いわば根源的な倫理性である⁹⁾。朱子学は、こうして自然が倫理価値と離れ難く結びついており、自然の現象のなかに絶えず倫理的価値判断が持ち込まれる。

ところが、周知のように、朝鮮実学では、洪大容(1731-1783)を中心として、西欧の天文学の影響による地円説が主張され、従来の天円地方説に依拠した中華世界観(華夷世界観)が相対化されていったのである¹⁰⁾。このことは、同時に自然法則と道徳規範との連続性が断ち切られる兆しでもある。その前兆はすでに近世実学思想に始まっていた¹¹⁾。とりわけ、洪大容と丁若鏞(1762-1836)の思想のなかに、それが典型的な形で現れる。

天円地方説を覆しながら地円説を説いた洪大容は、「自然」を客観的に認識することにより、性理学において内面的に結合していた「道理」と「物理」を分離させようとする。「且日食於地界、而地食於月界、月界於地界、而日食於月界、此三界之常度、不係於地界之治乱」¹²⁾。人間界の現象と自然現象との係わりがハッキリと否定されている。そのことは、洪が自然秩序と社会秩序との質的な違いを認識していたことを示している。道理と物理との亀裂は、丁若鏞によってさらに深まっていく。「夫理者何物、理無愛憎、理無喜怒、空空漠漠、無名無体」¹³⁾。ここでは、「理」は人間的な価値だとか感情を拭い去った物理の意味でしかない。これに伴って、「道」の観念も変化するのである。「張子以気化為道、夫陰陽造化、金木水火土之變動、非吾身之所得由、則豈吾道乎」¹⁴⁾。すなわち、自然法則的な「道」(易道)と「人道」が分かれているのである。

II. 兪吉濬における「理の分化」

このように、朱子学において人性に内在していた「理」（規範性）が外在化していくことにより、人間の自然性が容認される道が開かれるのである。すなわち、朱子学の特徴であった物理と道理の連続性が、近世実学思想によって分離し始めて、「人欲」が今までの道学的な束縛から解放される。これが朝鮮近世思想史にも見られる、いわゆる「理の分化」である。こうした「理の分化」は、兪吉濬の開化思想に継承され、しかも、単に受け継がれるだけではなく、その分化が「権利」および「競争」といった西欧の観念との接触によって、新たな社会秩序を生み出していくのである。以下では、兪の思想を通じて物理と道理が分化する過程を概観することにする。

「今、地球を包囲しているのは、空気である。……その質は、酸素、窒素、炭素が互いに混合したものである」¹⁵⁾。動物— 人および禽獣 —は、空気の酸素を吸ってその生を営んでいる。植物— 草木 —は空気の二酸化炭素を吸って、その成長を助けている。動物が吐き出す二酸化炭素は植物が受け取り、植物が吐き出す酸素は動物が摂取している。この「交易」を行うことにより、空気の三要素が均しくその均衡を保っているのである¹⁶⁾。「地球が回転している縁由から推測すると、私がこのとき呑んだり吐いたりしていた空気を、欧米人が呼吸するものとなる。また、『古今一樣な理致』からいうと、百千年以前の聖賢豪傑が呑んだり吐いたりしたものを、またわれわれがこの地に座して呼吸していないと何人が知得できるであろうか」(カッコは筆者)¹⁷⁾。

空気の循環が「古今一樣な理致」であり、道学にこだわっている聖賢豪傑たちもその理致に支配されていると揶揄する。空気の循環によって、雨や風といった自然現象が説明される。客観的な事実から見れば、自然はそれなりの固有の法則性があり、そうした自然の法則は、直ちに人間界の道德規範からは導き出すことができないものである。ここは、西欧の近世自然科学が兪の自然観に影響している場面である。

では、そもそも、朝鮮において、なぜ物理と道理が連続させられていたのであろうか。そのねらいは一体何であるのかが問題となる。

従来、朝鮮朱子学では、天地の真相を天地四時（春夏秋冬）の自然秩序として捉えられていた¹⁸⁾。「天地が広く、その大きさが万物を包み。……四時（春夏秋冬一筆者）の運行が万物を育む。聖人が制度をつくることにより、万物が安らぐ。実に、聖人の製作は天地四時のようである」¹⁹⁾。聖人が作った法は、ちょうど広くて大きな天地が万物を包み、春夏秋冬の四季が常に変わらず反復運行することにより、万物を育ませている秩序整然とした自然秩序のようであればならない²⁰⁾。春夏秋冬の四季が違わず永遠に反復することが天地の秩序をなしている。ゆえに、聖人が制作した法は、その制作主体が天地の不変な「理」（天理）を体現していることにより、その不易性が保障される。「殿下におかれましては、上からは前代の帝王を模範とし、近くには先王を模範として、大経大法の大切さを金石のように固く守らせ、それを行うに当たっては四時（春夏秋冬一筆者）のように信じさせるようになさいます。……こうして至極な政治をなされば、実に宗廟社稷の無窮な喜びとなりましょう」²¹⁾。こうした論理は、空間的な意味での不変性が価値的な不易性へと演繹することにより、法の正当性が担保される。四季の不変性から見た「自然」によって、ほかならぬ万物の一種である人間界の秩序が基底されているのである。

このように、物理と道理の連続性は、国家社会のすべての人間界の掟を天理たる「自然」（物理）に依拠させることにより、国家社会関係の永遠性を保障するイデオロギー的な紐帯をなしていた。道理を「天理」によって基礎づけることは、その道理の不易性を担保させる最も強固な精神的保障であった。まさに、ここに物理と道理を連続せしめる根拠があったのである。

これに対して、兪は、地球には様々な気候があることを示す。「地球を緯度で区切って、赤道と黄道と黒道の区別をたてる。……熱帯は四時の気候が常に熱いことをいう。……寒帯は四時の気候が常に寒いことをいう……

温帯は四時の気候が均しく適しており、春夏秋冬で調和していることをいう。……大概、気候の寒熱は太陽の遠近によるものではない。その気彩（日光）が直射するときは温熱になり、横射するときには寒冷になるのである²²⁾。そして、その原因は、地球の基軸が傾斜していることにより、地域によって太陽から照射する光彩に変化が起きているところに求められている²³⁾。こうした客観的な自然法則が兪においては「万古不易の法」と認識されている²⁴⁾。

違わず反復する四季が、人間の社会秩序を正当づけてきた。しかし、実際は、四季というものは、地球のある限られた地域にのみ見られる自然現象に過ぎない。これは、「自然」という前提が地域によって異なっていることを示している。四季そのものから、あらゆる「天地天下」の不易性を直ちに導き得ないのである。宇宙や「天」の客観的な事実が明らかとなれば、宇宙や「天」自体が固有の自然法則によって機能しているということが人々に認識されるようになる。一方、人間界には人間界なりに、後で見られるように、自然とは異なった独自の掟が形成されるのである。したがって、自然法則から即座に人間界の規範を演繹できない。逆に、人間界の掟は「自然」からもはやお墨付きを頂くことはできないのである。揺るぎないと思われていた物理と道理の連続性は、そこに亀裂が生じているのである。「理の分化」は、兪の思想のなかにも進行していったのである。

しかし、だからといって、自然法則によってがんじがらめにされてきた近世の人欲は、自然法則と人間の掟との連続性が断ち切られ、そのしがらみから解き放たれたところに「自由」という観念が芽生えてくるのではない。兪吉濬の開化思想は、道理と物理との関係を断ち切り朱子学の「理」を否定して、人欲がその理から解放されたのではない。むしろ、人欲が「天理」として容認されて、新たなる「理」が創出されるところにその特徴がある。

Ⅲ. 人欲の容認と競励原理

元来、朱子学では、この世界を「理」と「気」で説明しようとする。「気」とは、宇宙万物の構成要素であり、「理」とは、その存在の根拠や法則性を意味する。この「理」と「気」の概念でもって、宇宙万物の生成の仕組み、存在の態様および存在法則などが論じられるのである。これが、いわゆる「理気論」であった²⁵⁾。

こうした理気論は、人間の本性（人性論）を究明する場合にも適用される。「理」が万物に内在した状態を「性」という。その中でも、人間に宿った「理」を「本然の性」という。と同時に、肉体を形作る素となる「気」が人間に賦与されて「氣質の性」となる。氣質の性には清明混濁の差がある。聖人は、その受けた氣質がまったく透明なので本然の性がくまなく顕現される。だが、通常の間人は、多かれ少なかれ混濁した氣質の性をもっており、そこから種々の人欲が生まれる。この人欲が本然の性を覆って曇らせるところに人間悪の出発があると朱子学では説かれる²⁶⁾。人は、この氣質によって悪に流されやすいので、この氣質を脱して本然の性に帰るべきだとする。つまり、氣質の性（気）は、本然の性（理）によって統御されなければならないとされる。したがって、朱子学にあつては、「人欲ヲ遏メテ天理存スル」（『中庸章句』）というように、人欲は天理によって取り除かれるべきものとして規定されるのである²⁷⁾。

しかし、兪吉濬は、人の欲望を「人欲」として一概に「遏メル」のではなく、何らかの形で積極的に容認しようとする。「人世の風気が次第に開けるほどに、民生の需用もまた増加し、居処は便利さを求めるが、これに止まらない。華麗な制度を崇尚して衣服と飲食は軽暖と甘旨を欲する。これは、人性の自然な性情である」²⁸⁾。兪は、人欲を「自然的な性情」として肯定する。人々に衣食住への「豊かさ」を求めるようにしてあげることが、生活に対する彼らの意欲を高めることになる。ところで、「人欲」の肯定は、各個人のレベルに止まらない。むしろ、兪は、各々の人欲を、社会お

よび国家そのものを発展させる力へと連結させるところに本来のねらいがある。「衣食住に精美さを求める者は、その願いを獲得せんがために心と知恵をしぼり、力を注ぐ。また、欲望によって物品を製造する者と販売する者は、他人の需求に供して自己の利益を得る。また、そのことによって各自の才力が極められる。この過程によって、世間の事務が次第に煩多になるようになる」²⁹⁾。

では、いかにすれば、「人欲」を社会発展あるいは「富国」の力とならしめることができるのであろうか。それは、第一に、競励原理による人欲の活性化と組織化であり、第二に、「人欲」を「自由」という概念でもって制度的に保障することである。

1. 人欲の活性化

兪の思想にあって人欲の肯定は、競励原理によってさらに増幅されていくのである。兪吉濬は、福沢諭吉『西洋事情外編』巻之一「世人相励み相競ふ事」に影響されて、社会の進歩あるいは社会発展の原動力を「競争」(competition)という観念のなかに見出した³⁰⁾。「おおよそ、人生の万事には競争によらないものがない。大きくは天下国家のことから、小さくは一身一家のことに至るまで、すべてことごとく競争に因って始まり進歩するものである」³¹⁾。ここで注目すべきことは、『西遊見聞』では「競争」ということばを使わずに「競励」という概念を用いている点である³²⁾。兪は、「競争」を単に事物間の対立、闘争といった対抗性としてのみ捉えたのではなかった。「励」の字でもって事物間の調和・中庸といった協調性をも含めた概念として理解しようとしたのである。「自ら欲するところを達成し……公道を妨害し私欲をほしいままに行うのは、……競励する道に綱紀がないゆえである」³³⁾。すなわち、兪の観念する「競励」とは、一定のルールに則った競争である。言い換えれば、「秩序ある競争」あるいは「公正な競争」なのである。この点は、すでに別稿で明らかにした³⁴⁾。

兪は、競励原理が韓国社会で機能するように、人欲の容認に止まらず、

それを積極的に強化させようとする。「人は、……各々己の職分を務め、自己の好悪にしたがって自らの欲を達成しようと、先を争うものである。これ、すなわち世人の相競相励である。世間の美利公益はこの道によって成就するものである。天下の現実的な状況もまたこの道によって保たれるのである」³⁵⁾。競励原理を機能させるための「人欲」とは、各人の「富貴利達」を獲得しようとする志で互いに競争しようとする精神と気性を引き出すものである。人は、才能、名声、地位および産業などを企て、これらを営み、これらを求めようとする。自らを向上させたいという気概は、一歩たりとも人に屈せず、少したりとも人に譲らずに他人とその優劣を争うものである。この気性は、すなわち活発に生きていこうとする人の意欲より生じるものである。この心と気性を備えていなければ、毎日一杯の飯を食べたとしても「生ける屍」だというほかにない。おおよそ、一国の富強はその国の人民が競励の原理をよく修めているところにある³⁶⁾。他人との「欲」のぶつかり合いが、結局「極善至美の境地」(開化)に至らせるのである。

2. 人欲の組織化

活性化された各人の「人欲」が、いかにして社会のなかで組織化されるのであろうか。また、様々な集団が多く生まれ、儒教的な「家族観」から直ちに演繹できない新しい生活空間がどのようにして生み出されるのであろうか。すなわち、個人の欲望が基礎となって「社会」が形成されるのであるが、この社会形成の過程がここで問題となっているのである。この論点を扱っているのが『西遊見聞』の「偏党する気習」である³⁷⁾。

「おおよそ、天から稟けた人の性情は古今異なるところが無い。彼と我とはまた同じである。しかし、世間に居れば、事物を扱うに当たってその趣向は一様ではない。議論が互いに分かれる。好悪がそろわない。ゆえに、取捨選択にそれぞれ違いが生じるのである。天下の事物はその出所が無窮であるために、人の趣向によってその事物はまた紛紜するものである。趣

向が相同じであれば、すなわち議論は同じである。しかし、好悪が同じでないならば、取捨選択も一様でない。こうして、(趣向や好悪一筆者)が同じ者同士が頼り合ったことを同党という。(趣向や好悪一筆者)が互いに同じでない者を、志と好みの違いゆえに他党だという。これ、すなわち偏党の始まりである」³⁸⁾。同じ様な趣向と好みを持った者同士が集まって、ある党(集団)を組織する。同一の目的をもった者同士が集まるがゆえに、集団内部の結束はそれだけ高まるようになり、集団の組織と凝集する力は強くなっていく。と同時に、ほかの集団との「競争」によって、集団それぞれの活動が活性化されていくのである。この力は社会に躍動的なエネルギーを与えると共に、社会を発展させる方向へと導く可能性を秘めている。

その典型的な形が「政党」であると兪はいう。これは国家における制度や法令の是非を吟味して、国民生活の利害と善悪を考究し、同じ党に属する人々が各自の意向にしたがって政策を形成する。党で決定された政策は世間に知らされ、国民の世論でその是非が決められる。時には、ほかの党から攻撃を受けて、政策の誤りがハッキリしたときにはそれが改められる。また、ほかの党との議論のなかで正しいものがあれば、それは受け入れられる。どの政党が今の国民のニーズを最もよく実現しているのかを争い、国民の世論にその是非を問うのである。このように、政党間の論争によって国民の多様なニーズが政策という形で収斂されるのである。この争いが、まさに「国の福と民の利益」をもたらすのである³⁹⁾。

このように、人は集団(党)と集団間の活動を通じて、その欲望を実現しようとする。社会のなかにバラバラに混在する欲望を集団(党)という媒体によって組織化することが、社会を「開化」へと導くことになるのである。ただし、こうした政党間のやり取りは「民や国の大計のためにその得失を論ずるものであり、一身の私欲でその利害を争うものではない」という点で、営利や各個人の趣向を目的とした集団とは異なるのはもちろんである⁴⁰⁾。

また、「人欲」にもとづいて組織された生活空間は、兪の思想のなかでは

「市場」という形となって結実化する。「衣食住に精美さを求める者は、その願いを獲得せんがために心と知恵をしぼり力を注ぐ。また、欲望によって物品を製造する者と販売する者は、他人の需求に供して自己の利益を得る。また、そのことによって各自の才力が窮められる。この過程によって、世間の事務が漸次に煩多になるようになる」⁴¹⁾。職人がその才能と技術を尽くして作り出した物に各々美しさと良さを備えたとすれば、これは、国のなかの物産の質を高めることになる。さらに、購買する側でもいい品物を手に入れようとするのは、各人の便利さだけを求めるのではない。この購買力は職人から創作意欲を引き出す方便でもある。仮に、値段を交渉する場合、粗雑な物品に比べて、それが10倍や100倍になることもあるが、それでも購買する側はそれを買おうとする⁴²⁾。職人と購買する側とが精巧で良い物を求めようとする共通の要求が、社会や国の経済を高める力の源泉である。「自分の国で良い物を作ることができずに、他国から購入しなければならぬとすれば、これは本当に奢侈の弊害の本となる」⁴³⁾。

この「市場メカニズム」は、明らかに兪の説く競励原理と共鳴する。商品の製作、価格決定が作り手と買い手との相互関係によって決定される。かつ、売り手と買い手とのやり取りのなかから、購買意欲や生産意欲といった人々の生活意欲が高まっていくというのは、兪の目指す競励原理が社会に定着したひとつの姿である。「商売はまた国家の大本である。国家と産業の関係の重大さは、農業との関係に劣らないものである。政府が富強になり、また人民が繁栄する実状は、この道によらなければなすことが困難である。(商売というのは一筆者)……生活に不足なものを補い合い、有益なものを通じて天下に安楽な生業を提供する美しい習俗である」⁴⁴⁾。兪は『西遊見聞』のなかでよく「民間の事務」あるいは「交際」ということばを使うが、これらは国家や政府とは区別された生活空間としての社会の広がりを示している⁴⁵⁾。

3. 人欲の容認と「自由」の観念

兪は、「自由」の概念でもって、個々人の人欲を積極的に「権利」として位置づけようとした。「自由は、何事であれ、その心の好むところにしたがって行い、窮屈で束縛を感じないことをいう」⁴⁶⁾。また、兪の後期に記された『労働夜学読本』にも「自由は、文字通り、自ら発するものであり、自分を通じて行うことは、ことばどおりに解けば、したいことをし、したくないことをしないことである」と説く⁴⁷⁾。たとえば、ある人が自暴自棄の状態にあり、その行為が放蕩で奢侈に流れていたとしても、その行為が一身に止まり、他人の利益を害さない限り、法律によってそれを罪として罰することはできないとする⁴⁸⁾。人の欲望や行為には、法律などの規範が及ばない領域がある。つまり、人は、まず規範などによって束縛されず、自らの思い通りに行動できる権利があるのである。

兪は、人の欲望や行為の種類によって具体的に権利を分類している。いわゆる権利のカatalogを掲げている。「身命の自由・通義」、「財産の自由・通義」、「営業の自由・通義」、「集会の自由・通義」、「宗教の自由・通義」、「言詞（表現）の自由」および「名誉の通義」である（もっとも、ここでは主に「自由」について詳述する。「通義」の概念については後述する⁴⁹⁾）。

では、なぜ、人は自由を求めるのか。それは、以上の権利カatalogのなかに端的に明記されている。すなわち、身命の自由は、身体と生命について何らの束縛も受けることなく「自ら進んで楽を」求めるものであり、財産の権利は、各人が私有する財産の使用、収益および処分について誰からも干渉されることなしに「自ら便利な道」を思いのままに行うことである。集会の自由は、集会を行うに当たって、誰からも禁止、妨害されることなしに「その交友する楽しみ」を求めることである⁵⁰⁾。もちろん、朱子学でいう、人欲を去って「天理」を享受することもひとつの「楽しみ」であろう。しかし、ここでは、朱子学流の幸福観に限定されずに、世俗の欲望を含め多様な人欲を容認している点である。しかも、自由の本質は、こうして広がった人欲が他者から強制されずに、自ら思いのままに求めることが

できることである。人は「人世の楽しみ」を求めるところに、真の自由の目的がある。いわゆる、幸福の追求手段として「自由」の概念が捉えられている。こうした自由観は、『労働夜学読本』に現れた功利的な人間観たる「福祿」の概念へと進展していくのである⁵¹⁾。

兪は、こうした自由の概念を通じて、人欲が「天理」に適ったものとして位置づける。人が人となる「理」は、天子から平凡な庶民に至るまで、本来寸分の違いもない。人が天地間で生まれて各々その人となる「理」から視れば、人の上に人なく、人の下に人もない⁵²⁾。天子も人であり、平凡な庶民もまた人である。「人が享存する権利は、天授の公道である」⁵³⁾。そこには、朱子学で強く意識された天理と人欲の二律背反的な関係がくずれているのである⁵⁴⁾。むしろ、両者の共存を目指している。兪は、各自由のなかで得られる「人生の自然な性情」、「楽」、「便利な道」、「交友する楽しみ」などの概念を持ちだして、人欲もすなわち「天理」として容認していこうとした。ここには、「人欲」概念が、もはや「貨色」とか「私欲」などの旧来の枠に止まらず、具体的に社会のなかで求められている「福祿」や「人世の楽」を指し示すほどに、それらが当時の朝鮮社会に問題化しつつあった。しかも、こうした人欲の肯定は、いかなる力でもってしても人欲を「去ル」ことができないほどに重々しい現実となって当時の社会に存在していたのである。

4. 人欲の容認による「弱肉強食」状態への憂慮

しかしである。人欲を「自由」の概念で保障し、かつ人欲にもとづいて社会を活性化させることは、それほど楽観的ではない。実際、兪もそのことを念頭に置いている。人欲の活性化には、自己の利益だけを求め、他人の財産や命までも奪い合う方向に人々を向かわせる危険性がある。こうした争奪が社会のなかで多発すれば、社会そのものが崩壊するおそれが出てくる。「偏党の禍と害が著しく多い。小さくはその身を敗り、大きくはすなわちその国を覆す。人世の患いは、この偏党に及ばないものがないほどで

ある」⁵⁵⁾。人々は、趣向や好悪が似た者が集まって、集団を構成する。同一の目的を持った者同士が集まるがゆえに、集団内部の結束はそれだけ高まるようになり、集団の組織力は強化される。しかし反面、こうした集団は、その内部で結束する力が強ければ強いほど、集団の外に対しては排他的であったり、人や他の集団に危害をもたらす危険性もある。とりわけ、その趣向と好みが全く正反対の集団が現れたときには、互いの集団を破壊するほどまでに争い合う。こうした危険性を指して、兪は敢えて人欲で組織された集団を「偏党」と命名したのであろう。実際、当時、国家の経済を支えていた農村では、全般的に大きな変動が起こっていた。17世紀以来、広く普及し始めた農法改良により、農業生産力は高まった。その結果、農業経営の拡大および商業的農業の発達などをもたらした。こうした農業形態の変化に伴って、両班や地主などの富農層が耕地の所有を独占するようになったのである。その上、当時、土地所有権者と小作農民との間で、地代と地租をめぐる争いが頻発していたのである⁵⁶⁾。

人欲の活性化とその組織化は、このように、まったく正反対の両義的な効果を社会にもたらす。欲望を承認し、強化しようとするれば、一方では、競争は、社会のなかで活発になり、社会を発展させる効果をもたらす。しかし他方では、人々の間で争奪が激しくなり、人々の利益を侵害したり、害を与えることにもなる。さらに、争奪が激しくなれば、社会そのものを破壊させる危険性もある。兪は、人欲を強化することによってもたらされる弊害を十分に認識しながらも、人欲そのものを否定し続けてきた当時の気風を高めるためには、社会発展の効果を引き出してくれる人欲の活性化は不可欠な要素であると考えていた。

そこで、兪の課題は、破壊力という副作用を最小限に食い止めつつ、社会発展の推進という方向性にだけ向かうように、「人欲」をいかにして秩序づけるのかである。もっとも、ここで、「人欲」を抑制するという課題はいかにも朱子学流の発想が、いまだに兪の思想の底流に潜んでいるかのように見える。実際、兪の規範論には、後に見られるように儒教的な「教

化」論が説かれている。ただし、朱子学でいう人欲の抑制は、氣質の性を取り除いて、我が身に「天理」を求める修身として、一個人の問題として捉えられていた。だが、ここでの人欲の抑制は以前とは状況が全く異なっていることに注意する必要がある。すなわち、人欲が一個人において容認されるだけでなく、それが活性化して、社会全体にまで膨れ上がってしまっている。いわば、欲望が「社会化」したという新しい局面で、その欲望をどのように秩序づけるのかという問題は、今まで経験し得なかったことである。さらに、西欧列強、清国などとの対外関係において、国家的存立そのものが危ぶまれているなかで、主権国家建設の目標の下に国内的な混乱を極力避けざるを得ないというという条件下では、社会的欲望の強化と同時にそのコントロールは当時、切実な課題でもあった。

IV. 権利としての「通義」

兪の権利論は、「理」を中心とした朱子学の秩序観を変容させながら、「理」によって束縛されていた「人欲」を「自由」という概念でもって容認した。けれども、人欲を全面的に容認することは、社会を「弱肉強食」の状態に陥らせる危険性がある。こうした弱肉強食の状態を回避するために、兪は、一方において朱子学以来の儒教道徳たる「正理」にもとづいて、各人の自由の領分＝「分限」を規律しようとした。いわゆる、個人の「道徳的規律」による自由の調整である。しかし、兪は、必ずしも個人の「道徳的規律」によってのみ、社会秩序を確立しようとしたわけではなかった。むしろ、人欲と人欲とのぶつかり合いを通じて社会に「理」が実現されるという功利的な観点から、社会正義を図ろうとしたのである。言い換えれば、個人の道徳的修練（修身）から「正理」を追求しようとするだけでなく、私と他者との関係性のなかから「理」を探求しようとしたのである。従来規範論では、当時の韓国社会の利益調整には限界がある。むしろ、個人の内心の問題だけではなく、私個人と他の人との関係を通じて

それぞれの人欲と利益の調整を図ろうとする、新たなる規範が要求される。つまり、社会的関係性を通じて、人欲と人欲との交通整理を具体的に行おうとするのである。そのキーワードが、自由の概念と並んで、兪のもうひとつの権利論を構成する「通義」の概念である。

1. 「通義」の意義

兪吉濬は、『西遊見聞』第四編「人民の権利」において、「人民の権利とはその自由と通義を謂うものである」として、権利概念の基本属性を明らかにしている⁵⁷⁾。「通義」について、次のように定義づける。「通義は、一言でいえば、当然の正理である」⁵⁸⁾。この概念は、福澤諭吉の『西洋事情』二編巻之一「例言」にある「ライト」(通義)に影響されている⁵⁹⁾。つまり、通義とは「正理に従て人間の職分を勤め邪曲なきの趣意」, 「求む可き理」, 「事を為す可き権」, 「当然に所持する筈のこと」であるとの叙述に対応している⁶⁰⁾。兪の「通義」は、今日使われる「権利」の意味よりもむしろドイツ語の *Recht* やフランス語の *droit* の意味に近く、「理」「道」「当然」「職分」といったことばに示されるような社会秩序の要素を含んでいる⁶¹⁾。これは、社会的利益や負担を社会構成員に分配するという法準則というよりは、人々の行為を社会規範に合致するようにしむける「道徳」に近い観念である⁶²⁾。

従来、「通義」の一般的な用例としては、以下のようなものがある。「父母死して三年の喪は通義なり」(『史記抄』)。ここでいう「通義」とは古今、天下どこにでも通じる道理を意味している。兪の通義概念も、「通義の権利は、普天率土億兆人民が同じく有し共に享けるものである」⁶³⁾として、すべての人間に通じるという点では通用性を備えている。問題は、通義の基本属性である道理の中身である。とりわけ、通義が「当然の正理」であるという場合、その「正理」とはいったい何かという点なのである。

ここでは、「正理」がどのような形で、各個人相互の自由を調整していくのであろうかという観点から、その実体を解明していくことにする。兪の

場合、それは三つの方法で社会のなかに「正理」を実現させようとする。「自由と通義は、……法律を格別に守り正直な道理で一身を修めた後にはじめて、天授の権利を保有して人世の楽を享受できるのである」⁶⁴⁾。「正理」の実現は、まず第一に、①正直な道理で一身を修めること（道徳的規律）である。第二には、②法律を格別に守ることである（遵法⁶⁵⁾。第三には、③人との「交際」を通じて、各人の自由を調整していくやり方である。「人がこの世に接して世間との交際があるときには、この交際する道によって受ける恵沢と裨益するところが大きい。これをもたらすためには、その一身に天賦された自由を少し譲歩しなければ享受できない」⁶⁶⁾。ここでは、①と③について述べることにし、②については次の機会に論じることにする。

2. 儒教規範としての「正理」（無係の通義）

兪の権利論では、権利主体が自らその権利を「正理」でもって統御することをその行使の前提としている。すでに見たように、「人民の権利」で各権利のカatalogが挙げられていた。たとえば、「身命の自由は、正直な道でその行動と拳止を操り、分限を超えない限り拘束もなく、束縛も受けることなく自ら進んで楽を享有するものである」とした。「財産の自由は、各人が私有する財産を用いることと処分することに正直な道で行うときには、それを禁止する者もなく、干渉する者もなく、自ら便利な道を思いのままに行うことである」とする、など⁶⁷⁾。このように、各自由の属性のなかに「正直な道」でその自由を操り、「分限」を超えない限りという前提が付してある。

兪によれば、人が衣食住の生計を追求しつつ、欲をほしいままにして禽獣のようにならないのは、「生民の自然な正理に根拠を置き、五倫の行実を酌定し、人の大道を明らかに」しているからである⁶⁸⁾。また、法律は「通義」を達成するための道具であるが、法律は「四端」や「五倫」に依る⁶⁹⁾とか、法律は「礼儀廉恥の四維」を補う⁷⁰⁾と述べられているように、すなわち、「正理」および「正直な道」とは、四端・五倫・四維などの上下秩序を

前提とした儒教規範である⁷¹⁾。とりわけ、兪は五倫を篤く守り、人としての道理を知るという道徳性を強調する。「五倫の行実を篤く守り、人が道理を知れば、これは行実の開化」である⁷²⁾。人が「開化」するに当たって、五倫を修めることを「行実の開化」として把握した。しかも、政治以下の諸般の開化は時代や地域によって変わっても、「行実の開化」だけは天下万国を通じて永久不変であるとしている⁷³⁾。

では、ここでいう「五倫」と「人間の道理」とは何であろうか。それは、すなわち儒教の規範綱領である三綱五倫である。三綱とは、父子、夫婦、君臣の三大綱であり、五倫とは、父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信をいうのである。「父母が子女を慈愛すること、子女が父母に孝行すること、夫婦が互いに和順すること、および兄弟が互いに友愛すること、これ曰く、家族の倫紀である。君主が君主の事を行い、臣下と民衆が君主を愛し、君主に忠を行って、各自が各自の仕事を行うこと、これ曰く国家の倫紀である。人が互いに信じ、貴賤が等分であり、上下に順序があること、これ曰く社会の倫紀である」⁷⁴⁾。兪は、儒教道徳でもって各人の生活を「規律」できる人間を創造しようとしたのである。これが、道徳開化としての「正徳」の実現である。

したがって、人は、こうした儒教規範たる「正理」によって自らの自由の領域を規律するのである。各人が、その是非を判断しながら、他人の自由との関係から自らの自由の範囲を定めるのである。「自由が過ぎて用いられると、放蕩に近くなる故に、通義でそれを操縦して、その度合いを均しく調節するのである」⁷⁵⁾。各人が、自ら判断する「正理」にもとづいて各人の自由の領分＝「分限」が明らかになれば、社会全体の自由というものも自ずと調整されていくという手法である。兪は、このように儒教道徳でもって各自の自由をコントロールしようとしたのである。言い換えれば、「(衣食住一筆者)の三条を求めるには、五倫にもとづき法でもって、すなわち可能である。もし、五倫を顧みず私欲を恣にすることは、すなわち三条は求め得ない」⁷⁶⁾とあるように、去るべきものは「欲」ではなく、「私欲」

である。「人欲」一切が否定されているわけではない。ここでは、規制すべき「私」と許されるべき「欲」とを分けているのである。

このように見れば、「通義」とは、権利主体者それぞれが自ら享受すべき自由の領分＝「分限」を定めるに当たっての判断基準あるいは規範である。その規範の実質が、まさに儒教道徳たる「正理」であったのである。

通義の概念が明確になれば、自由と通義の関係も自ずと明らかになっていく。兪によれば、自由には良悪の区別がある。「天理の正直に遵うことが良自由であり、人欲の悪癖にまかせることが悪自由だといえる」⁷⁷⁾。自由と放縦の区別は、欲望の追求が「天理」に適っているか否かによる。「自由は、比喩すれば良馬のようなものである。乗り手がその操作を間違えば、その馬は手綱を脱ぎ捨てて逃げていく。通義でその手綱を作り、馬の操る道は法律にある」⁷⁸⁾。自由を享受する各人の「規律」によって、個人の自由が保たれるだけでなく、他者の自由との関係でも調整されていくのである。「通義は事物の状況にしたがって、各人の分限が自ずから存在するものである」⁷⁹⁾。「通義」は、いわば自由が放縦にならないようにするための規範である。したがって、「おおよそ、自由が保存されるのは、実に通義の功用なのである」⁸⁰⁾。

3. 儒教規範教育による「権利の規律」と兪の人間観

では、人々はどのようにすれば、儒教規範たる「正理」の是非を認識できるのだろうか。「道徳的規律」とは、個人や社会にどのようにして実現されていくのかが問題となる。

兪は、人たる権利が万人平等であることは今までの論述で既に明らかであろう。「人の人たる理は、天子から匹夫に至って毫釐の差殊がもともとない。故に、形貌が相同じで性情が相近く、大小の分は異なるといっても、外には不義無道の暴挙を受けず、内には好悪取捨の本心を自ら持つのは、亦相似ている」⁸¹⁾。人と禽獣を分ける「人の人たる理」＝「通義」を有して善を行いうることに於いては、万民は平等である。これは、あらゆる人に

本然の性が平等に内在しているという、朱子学の人性論にも通じるものである。人は、自らの「本心」にしたがって「好悪取捨」することができることから、善悪は、人の性の問題ではなく、人が是非を知り道理を弁えているかという後天的な「習い」によることになる⁸²⁾。ここから兪は儒教的な教育論を展開する。

兪の開化教育の大本は、次のように三つの種類をあげている。第一は、道徳教育である。第二は、才芸教育である。第三は、工業教育である。これらは、それぞれ実学の徳目である正徳・利用・厚生に対応している⁸³⁾。とりわけ、兪は、「五倫」たる道徳教育がその中核を占めている。「人世の交際を制御するものは、すなわちその（道徳一筆者）教育がなければ不可能である」⁸⁴⁾。兪は、こうした儒教的な「習い」によって、自由をはじめ社会の権利関係が調整されることを開化社会のあるべき姿とした。「天下各人が、その身命財産および名誉を正直な道で守り、安寧な楽を受けることは、礼義廉恥の四維がよく張られて、教化の大本が立っているからである」⁸⁵⁾。

兪は、「正直な道理」を自ら認識して、自身の自由や人欲の「分限」を定めることができる能力を備えた人間（開化人）を「国民教育」を通じて、育てようとしたのである。「権利は、教育で根本を立て法律でこれを守り、この二者が具備された後にはじめて完璧な域に至るものである。教育の開導の効効が須く成就するものである」⁸⁶⁾。「開化人」としてあるべき人間像を次のように描いている。

それは、一般民衆向けに書かれた修身教科書『労働夜学読本』に述べられている。「人は、天と地の間にあって、一番の霊である」として、万物の霊長たる人間の条件を六つ上げている⁸⁷⁾。第一は、人が人たる道理を知ることである。第二は、人が人たる権利を知ることである。第三は、人が人たる義務を知ることである。第四は、人が人たる資格を知ることである。第五は、人が人たる職業を知ることである。第六は、人が人たる福祿を知ることである。

六つの条件のうち、人たる最も基本的な属性は、「福祿」を求めよ

うとすることである。「人の福祿は、つまり人の楽しみである」⁸⁸⁾。「大概、人の福祿は、天が授けてくれるが、人が求めなければ、来るものではない。福祿を守らなければ去っていく。それ故、古人が曰く、自ずと多くの福を求めてこそ、天から助けを受けるものである」⁸⁹⁾。兪は、人々に幸福を追求することを積極的に勧める。朱子学でいう人欲を去って「天理」を享受するという朱子学流の幸福観に限定せず、世俗の欲望を含め多様な人欲を追求することを認めている。ただし、「福祿」を人間の中心に据えたとしても、旧来の秩序を破壊して、無秩序の自由から幸福を享受しようとしたり、あるいは、女色などを真っ正面から認めようとする快楽主義的な人間観に陥っているわけではない。むしろ、人は、幸福を追求するために、「道理」、「権利」、「義務」および「資格」を知ってはじめて「福祿」を享受できるとして、兪は快楽主義を排除しようとする⁹⁰⁾。とりわけ、「福祿」を得るためには、まず道理が守られることを第一に上げている。「人の道理を知らなければ、その楽しみを知ることはできない。……こうした楽しみを知った後に、はじめて人の福祿が福祿となるのである」⁹¹⁾。兪の人間観で注意を要するのは、必ずしも儒教道德の志向にのみ止まっているのではなく、むしろ「福祿」(幸福)の追求がその根底に存在していることである。人が道德を志向する背後には、自らの功利を強く追求する「人欲」が存在している。兪の思想においては、この功利性が人の本質であると捉えている。言い換えれば、兪の人間観には、道德の問題と功利の問題とが混淆しているのである。もちろん、兪の開化思想にあっても、なお儒教道德が強く志向されている。この点では、朝鮮思想の底流にある朱子学が、開化思想にも受け継がれていることを示している⁹²⁾。しかし、それに止まるものではなかった。むしろ、道德志向にのみとらわれがちな朱子学流の人間観に「功利性」を正面切って容認したこと、これが、近世実学から開化思想にかけての思想的転回の一局面である。

こうした人間観の二面性は、「通義」の概念にも影響する。と共に、兪の競励原理が「通義」に新たな意義を導き出すのである。すなわち、それは、

単に権利主体者が自ら享受すべき自由の領分を定める規範という意味に止まっていない（無系の通義）。以下に見られるように、通義は、互いの人欲が同時に満足できる妥協点を見出そうとする功利的な観点から、その調整を図ろうとする規範でもあったのである（有系の通義）。

4. 社会関係性としての「通義」（有系の通義）

通義には、今まで見てきたように、「自由は、我が心の好むところにしたがって事をなすことという。事をなすためには、天地の正理にしたがって取捨選択するほかにはその他から少しも束縛されず、屈することもないであろう」⁹³⁾というように、自由が一身に属して他との関わりをもたない「無系の通義」があった。

しかし、通義には、無系の通義だけではなく、他者との関わりをもつ、もうひとつの「有系の通義」というのがある⁹⁴⁾。というのは、自らの権利が「天理」によって絶対的に守られるのは、国家、社会および個人などの他者からもその権利が尊重されているからである。言い換えれば、「通義」という場合、それは、個人の利益追求への容認にのみ止まっていない。各個人の利益が利益として尊重されているのは、むしろ、それを認知してくれる「他者」たる社会が存在するからである。したがって、各個人間の利益が真に「権利」たりうるためには、それぞれを相互に社会全体としてうまく調整する手だてが必ず必要なのである。それがまさに「有系の通義」である。これは、膨大な数の各人欲を互いに調和させ、共存し得るようにコントロールをする規範であり、「通義」のもうひとつの側面である。ここに社会秩序形成への新たな基点がある。

開化した社会秩序というのは、朱子学流の「理」の観念のようにア prioriに存在するものではない。今まで見てきたように、社会が競励原理によって構想されるとすると、そこには「競励」という人々の営みによって新たな秩序が形成される契機がある。兪は、競励という運動が生じる要件を次のように述べる。「競争というのは、要するに人と人との交際より生じ

るものである」⁹⁵⁾。「人が生きるに当たって、各自の趣向にしたがって一身上の利益を一人で企てるが、それをなすためには一人の力ではなく、他人との交わりを結んでそれを実現するものが多い」⁹⁶⁾。「交際」とは人々の欲求と欲求とのぶつかり合いである。交際を通じて両者の要求が、同時に満足できるための妥協点が見出されるとき、はじめてそこにあるルールが生まれる。これがルール成立の基本型である。

そして、ルールは次のような契機によって自己発展を開始する。「人がこの世に接して世間との交際があるときには、この交際する道によって受ける恵沢と裨益するところが大きい。これをもたらすためには、その一身に天賦された自由を少し譲歩しなければ享受できない。つまり、一身上の自由のうちから一部を譲歩して人世の規範にしたがって、その恵沢と利益を得ることは交易を行うことと同じである」⁹⁷⁾。ルールの自己発展とは、多くの利益をもたらした個人あるいは集団のルールが、「交際」を通じてほかの人間に「模倣される」という過程によって進行する。愈のいう利益を享受するために「人世の規範」にしたがうとは、ルールを生み出した人々が獲得した利益を自ら得ようとする目的で、人はそのルールを「まね」ようにすることを意味する。「模倣する」ことによって、人はルールを学習するのである。あるルールが「まねられる」か否かによってその存続が決まる。こうした過程のなかで、各自の自由の領域が自ずと定まってくるのである。

このように、人々の「生活空間」には、各自が有する自由を「交際」という相互作用のなかで調整するためのルール＝「理」が必然的に形成されるのである。このルール＝「理」がまさに「有系の通義」なのである。重要なことは、有系の通義が社会にあって人との交わりのなかから成立するという点なのである。それは、ちょうど一身上の自由のうちから一部を譲歩して人世の規範にしたがってその恵沢と利益を得る「交易」という営みと同じである。人々は、各個人の天賦の自由をある程度、制約しながら「天下の普同する利益」を図るためのルールを設けるのである⁹⁸⁾。「千事万

物にその当然の道に遵い、固有の常経をもちろん失わず、相応しい職分を自ら守ることが、すなわち通義の権利である」⁹⁹⁾。兪の権利論は、天賦人權というよりは、社会を前提として個人の権利が位置づけられている点に特徴がある。

こうして、個人相互の関係で「天下普同の利益」にもどつて調整された自由を、兪は「処世する自由」という¹⁰⁰⁾。兪は、競励原理が社会に機能し、民衆が互いに切磋琢磨しながら、民衆各人の自由が共存した状態を次のように語っている。「おおよそ、人は他人に損害を及ぼさず自己の富貴利達の志で、相励する精神を起し相競する気性を鼓舞して、先を争い後に退くことを嫌がるものである。しかし、そこに弊害がないのは、世界公道の利益を営求し、互いに資する大道を遵守しているゆえである」¹⁰¹⁾。ここで「世界公道の利益を営求し互いに資する大道」とは、ほぼ「天下の普同する利益」と同じように、社会に存在する無数の自由や利益が共存すべき状態を意味する。こうした「公益」にもとづいて設けられたルール＝「理」が、各人の人欲あるいは自由を調整していくのである。「天下の普同する利益」および「世界公道の利益を営求し互いに資する大道」とは、まさに「交際」を通じて形成された「理」によって、各々の人欲が共存するための究極の目的であったのである。

このような「理観」にもとづくと、正理を社会に実現するためには、単に権利主体者それぞれが自らの判断で自由の領分＝「分限」を定める、いわゆる「道徳的な規律」だけではない。むしろ、私と他者の利益あるいは欲との関係を通じて、はじめて社会に「理」が実現されるという功利的な観点から、社会正義が実現される。兪は、個人の道徳的な修練から「正理」を追求しようとするだけでなく、他者との関係性の中で「理」を探しようとしたのである。人欲間の調整原理が、もうひとつの「正理」であり、これが兪のいうところの「通義」のもうひとつの顔である。言い換えれば、兪の捉える「理」とは、宋学流の形而上の理ではなく、人々の生活のなかで各人の利益調整のために秩序づけられる、いわば「日常の

理」でもある。このように、兪の「理」には、道徳性と功利性とが混在していたのである。確かに一方では、韓国社会を開化するに当たって、兪が一番に強調するのはやはり道徳性である。しかし他方で、兪の観念する人間観あるいは「理」のなかに強く功利性が取り込まれていた。「理」のなかに功利性が内在することにより、興味のあることに彼の思想のなかで実は以下に見られるように、儒教規範の意味が変容していくのである。

V. 競励原理による儒教規範の変容

競励原理により形成される社会は、儒教的な「徳」を修めた人々が各自の良識によって規律できるとはいえ、「競励」を社会の基本的な営みとする限り、それはそれぞれの「人欲」がぶつかり合う生活空間でもある。その最も典型的な姿は「市場」である。その空間は、兪がいうように「民生の需用もまた増加し、居処は便利さを求めるが、これに止まらない。華麗な制度を崇尚して衣服と飲食は軽暖と甘旨を欲する」場所である¹⁰²⁾。これは、当時の儒教的な物差しからすれば、「奢侈」とか、「貨色」の現れであると解されがちである。すると、「儉素」(儉約・質素)という徳目は、市場原理と真っ向から矛盾・拮抗し始める。これは、まさに競励原理と儒教規範とが対立し合うところである。そこには、競励原理により、儒教規範が変容していく様子が見受けられるのである。

1. 「市場」への新しい認識

韓国社会では、従来、「商業」に対する評価が次のように低く扱われてきた。商業は、「時代が下がるほどに、人心が不人情になり、専ら利を求めるところに重きが置かれ、人生の信義を顧みない者が生じないことまたあり得ず、これは一匹の魚によって水すべてが濁ることと同じである。ある士が曰く、人が利を求める方道にしたがえば、天性の本心を守らないとし、遂にはすなわち商売の道を蔑視する風俗となった。……故に、国政を執る

者が人心と時勢を監視して、商売を賤しめる法で一時の権道を用いて、奔競する気習を抑制した¹⁰³⁾。こうした商業に対する蔑視観を払拭すべく、兪吉濬はその意義を市場原理から解き起こす。

今の時代は、「才操と知識が草味な古人に比べられず、その収穫する穀物と製造する百物が、昔に比べて幾倍にも増し加わった。おおよそ、人の生業が豊かになればなるほどに、要求する条件が多くなる。要求するところが多くなればなるほどに不足するものが多くなる。のみならず、人事が複雑に殖えていくほどに、区別すべき名目が多くなり、区別するところが多くなれば、兼業することが難しくなる¹⁰⁴⁾。人々の生活が加速的に煩雑になれば、生活のあらゆる部分を一人で自給自足できなくなる。社会生活を営む上で、互いに依存する関係が出来上がる。「農作を専ら営む者が、工匠を兼ねることはできないが、其の農作に必要な器械が要求される。工匠を専ら営む者が農夫のことを兼ねることはできないが、工匠するに要求される穀食はなくてはならない。ただし、このことはこの二者に限らない。世間の千万事物に従事する道は、このような例に洩れないものがない¹⁰⁵⁾。そこには、必然的に人々の役割や仕事が「分業化」するようになる。

ただし、社会における仕事や役割が単に分かれるだけでは、それは社会の分裂を意味するに過ぎない。重要なことは、分化した人々の役割が相互に連繋する契機が必ず必要になるということであった。その契機を原理的に支えていたのがまさに競励原理である。「如何なる物品であれ、その造作者がそのものを背負って社会に出て、それを要求する者を一々探して売ることになるが、それは煩雑で長くは続かない。制作者の立場で議論しても、その害が少なくない。いつ物を作り、いつ売りに歩くのか。そのような仕方は費用が必ずかさむ。販売する日時も必ず遅れるであろう。むしろ、その時間や費用からして、専ら製造することに重きを置けば、その人が利するだけでなく、国家の富強にも資する¹⁰⁶⁾。商売をする者は物品造作する者ではないが、その効果は制作者に比べて必ずしも低いものではない。その理由は、商売がなければ製造した物品は山のようにうずたかく積まれて、

その使い道がなくなるからである。したがって、商売する人は、実に製造する者と物品を要求する者の中間に処して、「媒酌の道」を行うのである¹⁰⁷⁾。それぞれ独立した人や集団によって物品が流通する空間がまさに「市場」であり、その市場を機能させる主たる媒体が他ならぬ「商業」であった。このように、人々の生活や役割に応じて相互に取引が行われるのである。

こうして、商業は、社会発展と富国の中核的な事業として位置づけられる。「商売はまた国家の大本である。国家と産業の関係の重大性は、農業との関係に劣らないものである。政府が富蓉になり、また人民が繁栄する実状は、この道によらなければなすことが難しい。(商売というのは一筆者) 地方間の有無を相通じ、貴賤な物を互いに引き替えながら、人生の不足なものを補い合い、有益なものを通じて天下に安楽な生業を提供する美しい習俗である」¹⁰⁸⁾。

2. 「儉素」と「奢侈」

市場原理から生成されるルールと既存の儒教的な規範との関係を、兪吉濬は儒教的な徳目である「儉素」と「奢侈」を例に挙げながら論じる。

市場原理が当時の朝鮮で導入されることに対して、「人は奢侈と儉素について議論をし、その是非の区別で紛糾している」とする¹⁰⁹⁾。まず、兪は「奢侈」について定義づける。「大概、奢侈という本意は、美しい物を崇める道を指しているのではなく、自覚なしに限度を超えて浪費する者と貧しいのに外飾することが多い者の行いを評するものである」¹¹⁰⁾。国中の職人が才芸を究め、技術を磨き、各種の製品の品質がよくなれば、これは、国内の物品が「完美的境地」に至るのである。また、購入者が品質のよい物を取っ得できれば、人々の生活に豊かさと便利さをもたらしてくれる。のみならず、精巧ですばらしい物品が増えれば、国中の財産が豊かになり、遊食する人民も少なくなるであろう。ところが、国内で良質の品物を製造できずに、それを他国から買い求めるようになれば、これこそが実に「奢

侈」の源となる。「我が国内に良い物が多ければ、これは奢侈ではなく、すなわち国家の大福である。……もし、儉素の本意が解らず、粗雑な物品を崇め用いることが美德だとして、粗雑な制度を尊び、精巧な才芸を棄てるようになれば、国中の工匠を禁制することと同じである」¹¹¹⁾。経済的に貧困な状況を美德化するために、敢えて「儉素」ということばが使われるとすれば、それは貧しさを表す習俗となってしまう。こうした捉え方は、民の一人が奢侈する場合よりもその弊害が大きくなる。したがって、人民が、各々その心と力を尽くして、国中が豊かになれば、都と地方の区別がなくなり、「儉素の徳行」を行ったのと同じことになる。良い物が作れない国と民が、「儉素」の徳で粗雑な物を求めることを美德とすることは、他国の笑いものとなろう。だからといって、他国の良い物のみを求め、外国の製品を尊ぶことは、ついに自国に大きな弊害をもたらすであろう。この場合、やむを得ず「儉素」の徳目を強調するかもしれない。しかし、これは真実の儉素ではなく、事の成り行き上そうなったに過ぎない。したがって、政府たるものは、職人の技能を鍛錬させ、土地の物産を豊かにして、粗雑な品物でも満足してしまうような社会の風習を変えるように務めなければならない。「精巧で美しい物品が奢侈の根本であるとして、一切禁ずるのは政府の職分ではない」¹¹²⁾。

このように、奢侈と儉素の意味を捉え返しながらか、愈は次のように結論づける。「開化の大目的は、人に勧めて邪を棄てて正に帰するところにその趣意がある。奢侈と儉素の区別もまた開化の等級にしたがって行われるものである」¹¹³⁾。このことは、市場原理により社会が変化するに応じて、儒教の徳目のひとつである「奢侈」と「儉素」の意味も変容することを示唆している。

3. 社会秩序の分化

さらに、競励原理により、人々の「生活空間」は、家族を中心とした世界から分離し始める。従来、とかく「君臣の義、父子の親、夫婦の別、長

幼の序、朋友の信」という五倫により、社会や国家の倫理は、家族倫理の延長として捉える傾向が強かった。しかし、愈は社会と家族の関係をハッキリと区別する。「大抵、家族の関係は、身を労しても苦にならず、物を費やしても憚らない。しかし、人が其家を出て世人の相交わる道を行うに至ってはそうではない」¹¹⁴⁾。このフレーズは、福沢の『西洋事情外編』の「一種の情合を存して互いに身を棄て、憚ることなきは家族の間柄なれど、今家を出て世間を見るに、斯る情合の存する所なく」に対応する¹¹⁵⁾。家族と社会の違いは、「情合」の有無にあるとする。家族はその構成員それぞれが「情け」を中心として結ばれている。一方、社会は「情け」ではなく、むしろ「世人の相交わる道」すなわち競励原理で結ばれているとする。この原理で形成される社会は、権力関係によって結びついた国家とも異なる。したがって、家族・社会・国家がそれぞれ分化して、独自の倫理規範を構成し始めるのである。「人の道理は、つまり人の行実である。父母が子女を慈愛すること、子女が父母に孝行すること、夫婦が互いに和順すること、および兄弟が互いに友愛すること、これ曰く、家族の倫紀である。君主が君主の事を行い、臣下と民衆が君主を愛し、君主に忠を行って、各自が各自の仕事を行うこと、これ曰く国家の倫紀である。人が互いに信じ、貴賤が等分であり、上下に順序があること、これ曰く社会の倫紀である」¹¹⁶⁾。さらに、家族倫理のなかでも、夫婦の「別」が夫婦の「和順」へと変化しているなど、それぞれの徳目が微妙に変容していることが読み取れる。

そして、ついに道徳において「公」と「私」を区別しようとし始める。「曰く、私的な道徳は、一人が互いに関わることである。曰く、公的な道徳は、社会と国家に対することである。たとえば、子供が父母に孝行すること、兄弟が互いに友愛すること、および夫婦が互いに和することは私事である。一方、慈善事業を行い公衆利益を重んじ、また、賦税を納め、兵役を实践することの類は公のことである」¹¹⁷⁾。こうして、「公」と「私」を区別しようとするのである。

こうした儒教倫理の変容は、愈の次のような開化観に裏打ちされている。

「世代が降りれば降りるほどに、開化する道は前進する。ある者が曰く、後人は前人に及ばないと云う。しかし、これは正しい話ではない。人事は無窮であるが故に、時代に随って変幻するものである。後人が時代に応じて変化した道理を行わず、旧制度にこだわっていたとすれば、また、時勢に合わない事態が起こったとしても、今の人が古人と同じ様なことを云ったとすれば、それがどうして穏当なことばだといえるだろうか。もし、人の気質と局量が代ごとに減衰すれば、今から数千年過ぎると、人のすべてのことが絶えてしまう。再び数千年過ぎれば、人間の道理さえもなくなってしまう。これは理に適わないこと確かである」¹¹⁸⁾。

結びに代えて

最後に、国家権力（法律）と社会の自律性との関係について論じることで結びに代えたい。俞の権利論の場合、自由は各人が判断する「正理」にもとづいて自律的に規律される。したがって、それぞれの自由相互（人欲）の衝突あるいは調節は、まずは社会の自律性に委ねられることになる。しかし、「権利」という場合、それは個人の利益追求への容認に止まっていない。各個人間の利益が真に「権利」たりうるためには、それぞれが相互に社会全体としてうまく利益を調整する「手だて」が必ず必要である。それが、本稿では扱えなかったけれども、俞の思想にあっては「政府」という組織と「法律」であった。それゆえに、いつでも政府や法律によって、個人の自由あるいは社会の領域に制約を加える契機がある。法律の内容によっては、国家権力は個人の権利自由を剝奪することさえも可能である。従来 of 学説によって、俞の権利論が「法律の留保」であるとか、「法賦人權論」であると評されてきた由縁がここにある¹¹⁹⁾。

そこで、俞の権利論において、国家権力あるいは法律が個人の自由および社会の領域に介入できる限界とは何かが問題となる。言い換えれば、政府は、社会の些細なことにまで積極的に介入して、施策を講じるべきなの

か。あるいは、できる限り、社会の自律性を尊重して、社会に干渉すべきではないのかという点である。

この点について、初期の著書である『西遊見聞』では、福澤の『西洋事情』からの影響もあってイギリス流の自由放任思想からの論述が展開されていた。この点については、ある学説から次のように批判される。この文献に紹介されている自由主義は、福澤の『西洋事情』から影響されたものであり、兪が自由主義を十分に昇華・整理したものではない。したがって、「『西遊見聞』に含まれているいくつかの自由主義のフレーズを根拠として、兪吉濬を自由主義思想家と規定することは誤りである」とされる¹²⁰⁾。むしろ、この論点で注目すべき文献は、兪の晩年の訳書である『政治学』である¹²¹⁾。『政治学』では、自由と権利の観念すらなかった発展途上国にあって、政体論を中心とした政府の役割に着目するのである。人民の権利と政府との関係からこの問題に迫っている。

『政治学』では、まず国権と私権の関係を次のように述べる。「立国の目的、国家の性質より観察すれば、国権が私権に比べて優強でなければならないことは、もとより論じる必要もない。けれども、みだりに国権が私権を圧倒することは敢えて許さないものである」¹²²⁾。換言すれば、「臣民の権利自由は、一個人の私権ではなく、ただ政府権力が干渉してはならない事項を定めたものにほかならない。すなわち、臣民の権利自由とは国権の裏面の制限である」¹²³⁾。

では、国権の限界とはどのような基準で定まるのか。『政治学』では、国権の意義を次のように論じる。国権とは、一国が国内の臣民に対して命令できる権力をいうものである。したがって、国権の範囲とは、国家がその臣民に対して有すべき命令権の限界をいうものである¹²⁴⁾。そして、「国家命令権の限界は、国家成立の目的によって定まるものなので、国権の範囲を知ろうとすれば、まずは国家の目的が何かを知らなければならない」とする¹²⁵⁾。

ただし、『政治学』では、国家に絶対的な目的を設定することに強く反対

する。「時の古今を問わず、地の東西を論ぜず、歴史の如何に関せず、分野の如何に関わらず、万世不変なる国家の目的というべきものが存在することを認めないものである」¹²⁶⁾。というのは、各国はすべて特殊な歴史あるいは沿革があり、その国固有の性質や状態によって国家の目的というものが定まるからである。各国にすべてに共通した絶対的な目的とは、そもそも存在しないのである。したがって、理論上、定式化した国家目的を立てることは無意味である。さらに、同一の国家のなかでも、その目的はまた不変ではない。それは、時の変遷により事情の違いによって常に変化している。それゆえに、国権の範囲も自ずと永遠不変ではなく、絶えず伸縮自在している。

したがって、おおよそ、政府は民間の事業に対して積極的に介入すべきか（干渉主義）、あるいは、民間の自律に委ねて傍観すべきか（自由主義）は、「いずれか一方を定式化して一律に決しうるものではない」¹²⁷⁾。というのは、国権と私権の限界は、単に理論によって決せられるものではなく、各国の状況および現時の制度風俗など、諸般の事情によって定めるべきものだからであるとする。干渉主義と自由主義は、歴史の流れによって互いに軽重盛衰する。干渉主義が流行した時代に続くものは、必ず自由主義の時代である。自由主義の流行に続くものは、また必ず干渉主義である。なぜなら、干渉主義と自由主義とは、互いに相牽制することにより、国家を維持させているからである。

こうした観点から、ヨーロッパの近世の専制君主制を再評価する。ヨーロッパの君主専制時代に最も顕著な特質というべきものは「干渉保護の精神」である¹²⁸⁾。つまり誘導主義、干渉主義にもとづいた国家主義がその主な政策となっている。専制君主は、臣民を父母が子女を見るように、商業、工業、農業およびその他諸般の事業に干渉して、奨励保護することをその責務としている。ある経済学者はこれを嘲弄非難して、有害無益な子供の戯れと主張する者がある。しかし、実際は、この干渉戦略が大いに当時の生産社会を発達させた功績は、これを疑うことができない事実である。

現今、フランスの著名な工業製造は、大抵すべて17世紀ないし18世紀の間において政府の奨励によって発達したものであるとした¹²⁹⁾。

こうした理解は、韓国の文明化に国家の介入が不可欠であること示唆している点で注目すべきところである。しかし、疑問がなくはない。この論述は、ヨーロッパの政治史を念頭においたものと思われるが、韓国の歴史のなかで、果たして自由主義とよべる時代がそもそもあったのか、という点である。また、そうした自由主義を韓国に根付かせることが、可能であったのかという点である。これらの点は今後の検討課題としたい。

【凡 例】

- * 兪吉濬の言説は、主に『兪吉濬全書』全5巻(서울, 一潮閣, 1971)による。典拠の表記は、『全書』と略記し、ローマ数字で巻数を表示した。
- * 兪吉濬のテキストを含め、資料の引用に際しては原則として現行の常用漢字を使用し、注釈や傍点は必要に応じて原文に付しておいた。
- * 本文引用の兪吉濬の言説に付した注釈、傍点は、引用者によるものである。

註

- 1) 宮嶋博史「東アジア小農社会の形成」溝口雄三ほか編『アジアから考える6・長期社会変動』(東京大学出版会、1994)94頁。
- 2) その代表的な論者は鄭容和である。氏は、兪吉濬の思想のなかに「近代と伝統の複合的」な融合を読み取ろうとする。鄭容和「유교와 자유주의 - 유길준의 자유주의 개념수용 -」정치사상연구 2집 (한국정치사상학회, 2000) 61면. 동저「유교와 인권 (I) · 유길준의 '인민의 권리' 론 -」韓國政治學會報 33輯 4號 (한국정치학회, 1999) 63면. ただし、近代と伝統の融合は、必ずしも「第3の道」を切り開くという積極的な可能性だけを意味しない。両者のぶつかり合いは、その後の近代化過程に矛盾と混乱を招く契機にもなる(韓国の近代化過程を見れば、むしろ後者の意味の方が大きいであろう)。西欧の諸観念が儒教観念に接合されることにより、西欧で理解された意味内容が「朝鮮」という思想地盤のなかで変容してしまう。のみならず、近世儒教の観念そのものも、西欧観念との接触によりその意味内容が変化していく。そうした観念の変遷を、もちろん観念の「進化」として捉えることも可能である。しかし一方で、そこには、儒教に本来、有している基本属性そのものを失わしめる危険性をも同時に孕んでいることを看過することはできない。

- 3) 柳永益は、兪の思想は伝統思想にこだわり続け、西欧の近代思想を充分に受容できなかったと評する。すなわち、兪の思想を「保守的 漸進改革論」だと規定づける(柳永益『西遊見聞』과 兪吉濬의 保守的漸進改革論』동저『韓國近現代史論』(서울, 일조각, 1992) 144면)。また、田鳳徳は、兪の権利論を次のように評価する。「天赋人權論および万民平等の近代法原理に背馳する自己矛盾を犯し」ており、前近代的な儒教規範を脱することができなかったのである。田鳳徳『西遊見聞과 兪吉濬의 法思想』학술원논문집 15집 (1976), 동저『韓國近代法思想史』(서울, 박영사, 1981) 所収 229면。
- 4) 最近、韓国では兪吉濬の開化思想を再評価する動きがある。정용화「한국 근대의 정치적 형성 - 서유견문을 통해본 유길준의 정치사상 -」震檀學報 89號 (震檀學會, 2000) 289면, 張寅性「유길준에 나타난 '도덕' 과 '정치' - 자기-타자의식의 정치적 사유 -」서울대 國際問題研究 23집 (1999) 58면 등。これは、東アジアの經濟發展を思想的に特徴づけた「アジアの価値論」の流れに相應するものである。否、むしろ、今日的には、韓国社会にもグローバル化の波が押し寄せるなかでこれに対処すべき方策を模索しようとする動きの一環からでもある。しかし、本稿では、兪の思想評価を括弧に括るとして、まずはその前提作業として、彼の思想に流れている「儒教」的觀念が近世からどのように影響されたのか、そして、西欧の諸觀念との出会いにより、「儒教」的な觀念がどのように変容したのかを、彼のコンテクストのなかから分析しようとするものである。というのは、従来の研究では、「近代」という指標があまりにも強調されすぎたために、「近代」の名の下に伝統觀念の変容という思想的な営みを切り捨ててきた傾向が強かったからである。
- 5) 兪の「通義」概念を最初に注目したのは月脚達彦の研究であった。氏は、兪の思想が個人々の欲望の対立調和を道徳性で説明しようとする点で福沢諭吉のそれとは違った儒教的色彩があることを明らかにした(月脚達彦「朝鮮開化思想の構造—兪吉濬『西遊見聞』の文明論的立憲君主制論」朝鮮學報159輯 (1996) 123頁)。ただし、兪が捉える儒教觀念は、固定的なものではなく、絶えず変容していくものである。また、「通義」概念そのものも、道徳性のみで捉えられるものではない。むしろ、そこに功利性が深く介在しているのである。
- 6) 朱子学のいう「理」の觀念について詳しくは、溝口雄三「中国の『理』」文学55巻 5号 (岩波書店、1987) 53頁を参照。
- 7) 琴章泰『儒教思想의 문제들』(서울, 驪江出版社, 1990) 27면 참조。
- 8) 丸山眞男「近世儒教の發展における徂徠学の特質並びにその国学との関連」『丸山眞男集』1巻 (岩波書店、1996) 所収 148頁、박충석「조선조의 유교정치체제와 주자학사상」박충석의『조선조의 정치사상』(서울, 평화출판사, 1980) 所収 43면。
- 9) 丸山眞男「福沢に於ける『実学』の転回—福沢諭吉の哲学研究序説一」『丸山眞男

- 集』3巻(岩波書店、1995)所収119頁参照。
- 10) 姜在彦『朝鮮の開化思想』(岩波書店、1981)69頁、同『姜在彦著作選』IV巻(明石書店、1996)160頁。
 - 11) 朱子学から朝鮮実学への「理」の変遷については、朴忠錫「李朝後期における政治思想の展開—特に近世実学派の思惟方法を中心に—(1~3)」国家学会雑誌88巻9・10合併号(1975)489頁、同雑誌88巻11・12合併号(1975)629頁、同雑誌89巻1・2合併号(1976)1頁、同『韓國政治思想史』(서울, 삼영사, 1982)80면 이하, 韓國哲學會 편『韓國哲學史』下巻(서울, 동명사, 1987)60면이하などを参照した。
 - 12) 洪大容『湛軒書』内集巻4(서울, 新朝鮮社, 1934)27면。
 - 13) 丁若鏞『丁茶山全書』2集 6巻(서울, 文献編纂委員會, 1960)「孟子要義」38면。
 - 14) 丁若鏞·앞의 글(주 13)38면。
 - 15) 『西遊見聞』第1編「地球概論」『全書』I 27면。
 - 16) 『西遊見聞』第1編「地球概論」『全書』I 27-28면。
 - 17) 『西遊見聞』第1編「地球概論」『全書』I 28면。
 - 18) 朴秉濠「朝鮮時代 立法者の 法律觀」玄勝鍾 편『韓國思想大系』3巻(서울, 성균관대학교, 1979)604면。
 - 19) 「經國大典」序『經國大典』(朝鮮總督府中樞院、1934)3-4頁。
 - 20) 朴秉濠·앞의 글(주 18)604면。
 - 21) 「世宗莊憲大王実録」巻四二 一〇年戊甲一十一月 一八面『影印縮刷版・朝鮮王朝実録』3巻(서울, 国史編纂委員會, 1971)155면。
 - 22) 『西遊見聞』第1編「地球概論」『全書』I 24-25면。
 - 23) 『西遊見聞』第1編「地球概論」『全書』I 26-27면。
 - 24) 『西遊見聞』第1編「地球概論」『全書』I 26-27면。
 - 25) 金漢植『實學의 政治思想』(서울, 一志社, 1979)113면。
 - 26) 金漢植·앞의 글(주 25)114면。
 - 27) 中国の宋代以降の「人欲」の様相については、溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』(東京大学出版会、1980)、戸川芳郎ほか『儒教史』(山川出版社、1987)の第6章以下(溝口雄三氏執筆部分)を参照した。
 - 28) 『西遊見聞』第6編「政府의 職分」『全書』I 177면。
 - 29) 『西遊見聞』第6編「政府의 職分」『全書』I 177면。
 - 30) 『福澤論吉全集』第1巻(岩波書店、1959)399頁。愈の競争論は、アメリカの動物学者 Edward S. Morse から影響を受けたといわれている。李光麟「舊韓末의 進化論의 受容과 그 影響」동저『韓國開化思想研究』(서울, 일조각, 1979)257면, 柳永益·앞의 글(주 3)『西遊見聞』과 愈吉濬의 保守的 漸進改革論』126면。しかし、これを裏付ける確かな史料は見つかっていない。むしろ、福澤の

翻訳書や言説を通じて「競争」という観念を学んだのである。従来の見解は見直されるべきであろう。

- 31) 『競争論』『全書』Ⅳ 17면.
- 32) 『西遊見聞』第4編「人世의 競勵」『全書』Ⅰ 150면.
- 33) 『西遊見聞』第4編「人世의 競勵」『全書』Ⅰ 150면.
- 34) 岡克彦「韓国近代法思想史研究序説—兪吉濬が捉えた『恒久法』の観念に関する一考察」北大法学論集47巻3号(1996)797頁、同「韓国社会・発展・秩序—兪吉濬の『恒久法』の観念に秘められた内発的秩序論への試み」法哲学年報1995年号(1996)118頁、동저「유길준이 파악한 『항구법』의 관념에 관한 한 고찰 - 한국 근대법사상사연구서실 -」연세대학교 법학연구 7권(1997)203면.
- 35) 『西遊見聞』第4編「人世의 競勵」『全書』Ⅰ 150면.
- 36) 『西遊見聞』第4編「人世의 競勵」『全書』Ⅰ 153-154면.
- 37) 『西遊見聞』第11編「偏黨하는 氣習」『全書』Ⅰ 299면이하.
- 38) 『西遊見聞』第11編「偏黨하는 氣習」『全書』Ⅰ 299면.
- 39) 『西遊見聞』第11編「偏黨하는 氣習」『全書』Ⅰ 300면.
- 40) 『西遊見聞』第11編「偏黨하는 氣習」『全書』Ⅰ 300면.
- 41) 『西遊見聞』第6編「政府의 職分」『全書』Ⅰ 177면.
- 42) 『西遊見聞』第6編「政府의 職分」『全書』Ⅰ 178면.
- 43) 『西遊見聞』第6編「政府의 職分」『全書』Ⅰ 178면.
- 44) 『西遊見聞』第14編「商賣의 大道」『全書』Ⅰ 379면.
- 45) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』Ⅰ 132면.
- 46) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』Ⅰ 117면.
- 47) 『勞動夜學讀本』『全書』Ⅱ 324면.
- 48) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』Ⅰ 131면.
- 49) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』Ⅰ 136-138면.
- 50) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』Ⅰ 136-138면.
- 51) 『勞動夜學讀本』『全書』Ⅱ 274-275면.
- 52) このフレーズは、周知のように福澤諭吉の『学問のすすめ』から影響されている。『福澤諭吉全集』3巻(岩波書店, 1959)29頁。
- 53) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』Ⅰ 134면.
- 54) ただし、兪の説く自由の観念が「天理」として基礎づけられた背景には、朱子学の「理」の観念がその媒体となったことは明らかである。人間の先天的に保有する理性のなかに法の基礎を求めようとする西欧の自然法思想が、聖人の道を一方で宇宙の「天理」に、他方で人間の「本然の性」に基礎づける性理学と照応したのである。開港時に、東洋の近代知識人が西欧の自然法思想を理解する契機として、儒教の天道思想がその媒介となった点はよく指摘されるところである。丸山眞男『忠誠と反逆—転換期日本の精神史的位相』(筑摩書房, 1992)206頁、同『丸

- 山眞男集』6巻(岩波書店、1996)所収179頁。
- 55) 『西遊見聞』第11編「偏黨하는 氣習」『全書』I 299면.
- 56) 金鳳烈「俞吉濬의 開化思想—농촌경제 안정과 국가재정 확립방안을 중심으로—」慶熙史學 11집 (경희대학교, 1983) 84면, 동저『俞吉濬 開化思想의 研究』(경남대학교 출판부, 1998) 164면.
- 57) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 129면.
- 58) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 129면.
- 59) 福澤は、『西洋事情二編』卷之一「例言」で Blackstone (Sir, William Blackstone, 1723-1780) の英律 (Commentaries on the laws of England, 1765-1769) を抄訳したもので、通義は、right の訳語である。『福澤論吉全集』第1巻(岩波書店、1959) 485頁、田鳳徳・앞의 글 (주 3) 214면.
- 60) 『福澤論吉全集』第1巻(岩波書店、1959) 486頁。
- 61) 國分典子「朝鮮における西洋人権思想の受容とドイツ国法学」法学研究71巻6号(慶應義塾大学、1998) 38頁参照。
- 62) 鄭容和・앞의 글 (주 2) 「유교와 인권 (I)—유길준의 ‘인민의 권리’론—」68면. 氏は、俞の「通義」觀念を人々の能力に応じて身分が定まっていくなプラトンの正義 (justice) であると説く。
- 63) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 129-130면.
- 64) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 133면.
- 65) ただし、自律と法律とはいずれが先であるかは、権利論としては大問題である。というのは、まず、法律によって「権利」概念が規定されているとすれば、その権利論は「後國家的な権利」であると性格づける論理的可能性があるからである。俞の権利論の場合、後で検討するように、一方で、権利はその権利主体者が自らの判断でその権利の範囲を規定することができることを説いている反面、他方では法律で各人の権利が規定される側面もある。彼の権利論は、自律的要素と法律で規律される要素とが混淆している。
- 66) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 131-132면.
- 67) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 136-137면.
- 68) 『西遊見聞』第11編「生涯求하는 方道」『全書』I 304면.
- 69) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 147면.
- 70) 『西遊見聞』第10編「法律의 公道」『全書』I 284면.
- 71) 月脚達彦・前掲註(5) 123頁。従来の「五倫」解釈に対して、俞の理解するそれは、儒教倫理ではなく、より広くあらゆる人間関係で互いに尊重すべき礼儀であり、万国に共通した倫理として理解すべきであるとの異論が唱えられている。이영록「실천적 역사주의자의 천부인권설 수용 - 『서유견문』에 나타난 유길준 법사상의 통합적 이해를 위하여 -」법철학연구 4 권 2 호 (한국법철학회, 2001) 94면. 傾聴すべき見解ではあるが、論者自身も認めているように俞の言説のなかか

らそれを立証できる根拠が今のところ見つかっていない(같은 글 95면)。今後の検討課題となろう。

- 72) 『西遊見聞』第14編「開化의 等級」『全書』I 395-396면.
- 73) 『西遊見聞』第14編「開化의 等級」『全書』I 395-396면.
- 74) 「勞動夜學讀本」『全書』II 268면.
- 75) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 133면.
- 76) 『西遊見聞』第11編「生涯求하는 方道」『全書』I 304면.
- 77) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 148면.
- 78) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 133면.
- 79) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 133-134면.
- 80) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 130면.
- 81) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 134면.
- 82) 月脚達彦・前掲註(5) 125頁.
- 83) 月脚達彦・前掲註(5) 133頁.
- 84) 『西遊見聞』第3編「人民의 教育」『全書』I 127면.
- 85) 『西遊見聞』第10編「法律의 公道」『全書』I 284면.
- 86) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 149면.
- 87) 「勞動夜學讀本」『全書』II 267면.
- 88) 「勞動夜學讀本」『全書』II 274면.
- 89) 「勞動夜學讀本」『全書』II 275면.
- 90) 「勞動夜學讀本」『全書』II 275면.
- 91) 「勞動夜學讀本」『全書』II 275면.
- 92) 金鳳珍は、俞の人性論は朱子学のリゴリズムの枠を遥かに超えたものとして捉える。金鳳珍「俞吉濬の近代国家観」東洋文化研究所紀要136冊(1998) 113頁 註13.
- 93) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 131-132면.
- 94) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 130면.
- 95) 「競争論」『全書』IV 50-51면.
- 96) 『西遊見聞』第4編「人世의 競勸」『全書』I 153면.
- 97) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 131-132면.
- 98) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 132면.
- 99) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 129면.
- 100) 『西遊見聞』第4編「人民의 權利」『全書』I 132면.
- 101) 『西遊見聞』第4編「人世의 競勸」『全書』I 152면.
- 102) 『西遊見聞』第6編「政府의 職分」『全書』I 177면.
- 103) 『西遊見聞』第14編「商賣의 大道」『全書』I 380-381면.
- 104) 『西遊見聞』第14編「商賣의 大道」『全書』I 381면.

- 105) 『西遊見聞』第14編「商賣의 大道」『全書』I 381면.
- 106) 『西遊見聞』第14編「商賣의 大道」『全書』I 381-382면.
- 107) 『西遊見聞』第14編「商賣의 大道」『全書』I 382면.
- 108) 『西遊見聞』第14編「商賣의 大道」『全書』I 379면.
- 109) 『西遊見聞』第6編「政府의 職分」『全書』I 177면.
- 110) 『西遊見聞』第6編「政府의 職分」『全書』I 177면.
- 111) 『西遊見聞』第6編「政府의 職分」『全書』I 178면.
- 112) 『西遊見聞』第6編「政府의 職分」『全書』I 179면.
- 113) 『西遊見聞』第6編「政府의 職分」『全書』I 179면.
- 114) 『西遊見聞』第4編「人世의 競勳」『全書』I 150면.
- 115) 『福澤諭吉全集』1卷(岩波書店, 1959) 399頁.
- 116) 「勞動夜學讀本」『全書』II 268면.
- 117) 「勞動夜學讀本」『全書』II 322-323면.
- 118) 『西遊見聞』第14編「開化의 等級」『全書』I 403면.
- 119) 田鳳徳は、兪の權利論について「法律の留保下に置く法賦人權論は、論理的に天賦人權の放棄を意味する」と論じる。田鳳徳·앞의 글 (주 3) 220면.
- 120) 柳永益 「『西遊見聞』論」李基白 편 『韓國史市民講座』7집 (서울, 일조각, 1990) 147면, 동저·앞의 글 (주 3) 137면.
- 121) 兪が訳出した『政治学』は、ドイツの歴史学派学者であるカール・ラートゲン (Karl Rathgen, 1855-1921) が東京帝国大学で講義した内容を、李家隆介と山崎哲蔵によって翻訳された『政治学』上巻国家編・中巻憲法編・下巻行政編の三冊本(明天堂、明治25年)のうち、上巻の一部を重訳したものである。朴起緒 「兪吉濬과 福澤諭吉의 政治思想 比較研究」(홍익대학교 박사학위논문, 1988) 5면, 鄭容和 「유길준의 정치사상 연구 - 전통에서 근대로의 복합적 이행 -」(서울대학교 정치학박사 학위논문, 1988) 22면. 本稿は、兪の訳書『政治学』と比較するために、東京大学付属中央図書館に所蔵されているラートゲン(李家隆介・山崎哲蔵訳)『政治学』上巻国家編・中巻憲法編・下巻行政編(明天堂、明治25年)をも参考にした。なお、兪が訳出した『政治学』の現代語訳としては、兪吉濬(韓錫泰 譯註)『政治學』(경남대학교 출판부, 1998)がある。
- 122) 『政治學』第2編「國家의 法理」『全書』IV 694면.
- 123) 『政治學』第2編「國家의 法理」『全書』IV 695면.
- 124) 『政治學』第2編「國家의 法理」『全書』IV 673면.
- 125) 『政治學』第2編「國家의 法理」『全書』IV 673면.
- 126) 『政治學』第2編「國家의 法理」『全書』IV 679면.
- 127) 『政治學』第2編「國家의 法理」『全書』IV 684면.
- 128) 『政治學』第2編「國家의 法理」『全書』IV 561면.
- 129) 『政治學』第2編「國家의 法理」『全書』IV 561면.