

兪吉濬の文明社会構想とスコットランド啓蒙思想

東アジアにおける近代思想の受容と変容の一様相

張 寅 性

はじめに一東アジアの啓蒙思想と思想連鎖

一 スコットランド啓蒙の受容と変容

二 「開化」と「文明」

三 「人民」と「各人」

四 「人世」と「交際」

五 「邦国」と「国家」

おわりに—主体的開化と「変通」

はじめに一東アジアの啓蒙思想と思想連鎖

19世紀の開港以来東アジアでは、改革開放と自主独立が求められる状況のなかで、啓蒙思想が成立した。東アジア啓蒙思想は、西洋の近代文明や近代思想を媒介に触発され、思想連鎖によって東アジア域内に流通し、域内国家の政治社会的・文化的状況に応じて変容した¹。スコットランドの文筆家ジョン・ヒル・バートン (John Hill Burton、1809-1881年)の『経済学教本』(1852年)²の受容と変容は、東アジア啓蒙思想の思想連鎖を示した、好例の一つである。この書物は、スコットランド啓蒙思想をまとめた教科書であったが、明治日本の啓蒙思想家の福沢諭吉(1835-1901年)と英国人中国学者のフライ

* John H. Burton, *Political Economy, for use in schools and for private instruction* (1852) は PE と、福沢諭吉の『西洋事情外編』(1868)は『外編』と、兪吉濬の『西遊見聞』(1895)は『見聞』と、それぞれ略称する。『外編』は『福沢諭吉全集』第1巻(東京:岩波書店、1958)を底本をした。『西遊見聞』よりの引用文は読み下しで訳し、適宜句読点を施した。

1 山室信一は、近代東アジアにおける近代思想の拡散過程を「思想連鎖」として捉える(山室信一『思想課題としてのアジア—基軸・連鎖・投企』、東京:岩波書店、2001)。「思想連鎖」概念は、思想の伝播・共鳴の様相を見せる利点があるが、場所的特殊性や権力作用の実態を解明するには限界がある。本稿では思想連鎖の場所的特殊性と変容に注目する。

2 John Hill Burton, *Political Economy, for use in schools and for private instruction* (London and Edinburgh: William and Robert Chambers, 1852).

ヤー（John Fryer、中国名・傅蘭雅、1839-1928年）の翻訳を通じて東アジアに流通し、近代東アジア啓蒙思想の一連鎖を作り上げた。

福沢諭吉は『経済学教本』の一部を訳して『西洋事情外編』3冊（1868年、以下『外編』と略することもある）として出版した。福沢は1862年幕府が派遣した訪欧使節団の通訳としてロンドンを訪れたさいに『経済学教本』を入手したが、『西洋事情初編』3冊（1866年）を出版した後、西洋の文明社会や政治経済の実像を詳細に紹介するの必要性を感じ、続編の出版を後回しにして『経済学教本』を翻訳・出版したのである。『外編』は、西洋の社会、政治、経済、歴史に関する情報の拡散に寄与した、明治初期のベストセラーの一つであった。

バートンの『経済学教本』はフライヤーが翻訳した『佐治芻言』（1885年）³を通じて清末の中国にも影響した。康有為は、『佐治芻言』が刊行されるや否や、これを読んで政治論を書いている。『佐治芻言』は特に日清戦争以降改革書として注目され、複数の出版社から復刊された⁴。梁啓超もこの本を読んでバートンの自由貿易論に同調したことがある。バートンの著書は清末中国における自由主義の形成に一定の意味を持ったのだ。

兪吉濬（1856-1914年）も日本留学のさいバートンの啓蒙思想に接した。兪吉濬は主著の『西遊見聞』を執筆するに当って多数の書籍を参照したが、『西洋事情外編』は最も肝心の参考書であった⁵。兪吉濬が『佐治芻言』を読んだことも考えられるが、概念や言葉の用例などを見ると、『西洋事情外編』に依拠したことが判然とする。兪吉濬は『西洋事情外編』を介して間接的にバートンの『経済学教本』から影響を受けていた。兪吉濬は1870年代、1880年代の北東アジアに展開した思想連鎖によってスコットランド啓蒙思想を受け入れていた。

バートンを媒介にしたスコットランド啓蒙思想の受容の様相は概して明らかにされている。トレスコット（Paul B. Trescott）は、日本と中国において『経済学教本』を介して

3 傅蘭雅（John Fryer）訳『佐治芻言』（上海：江南製造總局、1885）。

4 日清戦争までは江南製造總局本（1885年）が流布したが、敗戦後関心が高まり、上海鴻文書局本（1896年）、慎記書莊本（1897年）、湖南実学書局本（1898年）などが続刊され、1907年には10種を超えた（森時彦「清末における political economy の受容—梁啓超を中心に」石川禎浩・狭間直樹編『近代東アジア外交における翻訳概念の展開』京都：京都大学人文科学研究所、2013、265頁）。

5 兪吉濬は、1881年4月の紳士遊覧団の随員として渡日し、1年半の間、慶応義塾で福沢の指導を受けた。彼は、1883年1月福沢の弟子の井上角五郎、牛場卓造らと一緒に帰国し、新聞の創刊を試みたりもした。『西遊見聞』の発行所も福沢が創立した交詢社であった。兪吉濬は留学中多くの啓蒙書を読んでいたが、『西遊見聞』の執筆に当たっては、『西洋事情』（1866-1868年）全3編（初編3冊、外編3冊、二編4冊）、特に『西洋事情外編』を多く参照した。兪吉濬が影響を受けた書物については、兪吉濬・張寅性『西遊見聞—韓国保守主義の起源에 관한 省察』（서울: 아카넷、2017）、22-26頁を見られたい。

スコットランド経済思想が受け入れられ、再解釈される様子を明らかにした⁶。福沢諭吉については、アルバート・クレイグが福沢の初期思想を解明するなかで『西洋事情外編』と『経済学教本』の関連性を明らかにした⁷。伊藤正雄は福沢にとって『経済学教本』が自由主義経済思想と民主主義、立憲主義政治思想と社会思想に関する知識や理解を深めたテキストであり、ここで得た啓蒙知識が福沢の自由主義、民主主義思想の形成に大いに影響したことを論証した⁸。

『佐治芻言』が中国知識人たちに与えた影響に関しては、トレスコットのほかにも、梁泰根や森時彦がテキストや翻訳語の比較によって『経済学教本』と『佐治芻言』の連関性を、特に梁啓超における啓蒙思想の受け入れ方を中心に、明らかにした⁹。他方、福沢を媒介にした兪吉濬とスコットランド啓蒙思想の関連ぶりはまだ明らかにされていない。梁台根は日・中・韓におけるバートンの受け入れを概説し、三つの著作の目次を比較し、いくつかの翻訳語の分析に取り組んだが、梁啓超のケースに集中したがゆえに、概括的な叙述にとどまった¹⁰。兪吉濬の啓蒙思想の固有性を評価し、兪吉濬の文明論や文明社会構想を解明する研究はかなりなされてきたが¹¹、テキストと概念を綿密に検討し、福沢とスコットランドの思想連鎖を明らかにする分析は、未だに行われていない。

本稿では、『西遊見聞』（1895年）を中心に、兪吉濬の文明社会構想¹²に見られる近代啓蒙思想の受容と変容について分析する。とりわけ、福沢諭吉やスコットランド啓蒙思想との関連性に注目する。『西遊見聞』は1880年代の改革・開放の時勢に対応した兪吉濬の悩

6 Paul B. Trescott, "Scottish political economy comes to the Far East: the Burton-Chambers Political economy and the introduction of Western economic ideas into Japan and China," *History of Political Economy* 21:3 (Duke University Press, 1989).

7 Albert Craig, *Civilization and Enlightenment: The Early Thought of Fukuzawa Yukichi* (Cambridge: Harvard University Press, 2009) ; アルバート・M・クレイグ、足立康・梅津順一訳『文明と啓蒙—初期福澤諭吉の思想』（東京：慶應義塾大学出版会、2009）。

8 これについては、伊藤正雄「『西洋事情』の福沢思想史上における重要性—特にチェンバーズ『経済読本』の翻訳について」、同『福澤諭吉論考』（東京：吉川弘文館、1969）を参照。

9 森時彦「清末における political economy の受容」、石川禎浩・狭間直樹編『近代東アジアにおける翻訳概念の展開』（京都：京都大学人文科学研究所、2013）。

10 梁台根「近代西方知識在東亞的傳播及其共同文本之探索—以《佐治芻言》爲例」『漢學研究』第24卷第2期（2006）。『経済学教本』『西洋事情外編』『佐治芻言』『西遊見聞』の目次比較は、梁台根「近代西方知識在東亞的傳播及其共同文本之探索—以《佐治芻言》爲例」、332-332頁。また『経済学教本』『西洋事情外編』『西遊見聞』の目次対照は、兪吉濬・張寅性『西遊見聞』、26-28頁にもある。

11 兪吉濬研究の現況については、崔德寿「逝去100周年 兪吉濬研究의 現況과 課題」『韓国史学報』第53輯（高麗史学会、2013）を参照。

12 『西遊見聞』は1895年に出版されたが、草稿は1889年春に仕上げられている。したがって1880年代における兪吉濬の文明社会構想が示されているテキストである。

みが込められている文明社会論である。兪吉濬の文明社会構想は1880年代の改革・開放の文脈における個人、社会、国家のあり方を模索したものである。兪吉濬は、個人、社会、国家の現象や概念の同時的、相関的な出現を先駆的に捉えていた。彼は「人民」(あるいは「国人」「各人」「人世」「邦国」(あるいは「国家」)などの諸概念を用いて、個人、社会、国家のあり方を描き出していた。本稿では、個人、社会、国家と関連する概念を綿密に調べることにより、兪吉濬が福沢を介してどのようにスコットランド啓蒙思想を受容し、変容したかを分析する。儒学のエトスや観念によって干渉される様子にも注目する。

一 スコットランド啓蒙の受容と変容

スコットランド啓蒙思想は、デビッド・ヒュームの『人間本性論』(1740年)が刊行されてからアダム・スミスの『道徳感情論』第6版(1790年)が発刊されるまでの半世紀ほど、エディンバラを中心に、ヒューム、トマス・リード、アダム・ファーガソン、ウィリアム・ロバートソン、アダム・スミスらが吹き出した知的活気を指す¹³。スコットランド啓蒙思想家たちは、人間の本性が時間・空間を超えて単一でかつ恒常的であると信じ、人間は理性的存在ではあるが、理性的である前に社会的な存在であると考えた。彼らは、経験を重視し、したがって仮定や推論に成り立ったルソーやホブズの社会契約論に批判的であった¹⁴。スコットランド啓蒙思想家たちは、人間は社会のなかで進歩する気質や能力を持って生まれ、知識を備えるにつれて自然に野蛮から文明へと進歩すると見通した。

バートンも同様に、人間は社会状態を生きる社会的存在であると見た。彼によれば、社会は自然状態から文明社会へ段階的に進歩し、逆方向に退歩することはない。さらに、社会が契約で成り立つこともない。社会は競争的で文明の段階によって行動パターンが違う。バートンが18世紀を生きた初期スコットランドの思想家よりリベラルであったわけではない。バートンは、19世紀半ば自由放任主義が社会主義者の攻撃を受ける状況に対応するべく、リベラリズムを積極的に擁護した¹⁵。ヨーロッパを襲った革命と社会不安を説明する経済原理の誤りを批判し、社会関係や社会制度の形成や運用を説明した¹⁶。『経済

13 Christopher Berry, "Scottish Enlightenment," *Routledge Encyclopedia of Philosophy* vol.3 (London: Routledge, 1998), p.327; 이종흡 「스코틀랜드啓蒙主義와 資本主義의 社会秩序」 『英国研究』第10輯(英国史学会、2003)、180頁; 이영석 『知識人と 社会—스코틀랜드啓蒙運動의 歴史』(서울: 아카넷、2014)。日本では田中秀夫による一連の研究がある。佐々木武・田中秀夫編『啓蒙と社会—文明観の変容』(京都: 京都大学学術出版会、2001)など。

14 Berry, "Scottish Enlightenment," pp.23-30.

15 クレイグ『文明と啓蒙』、97頁。

16 Trescott, "Scottish political economy comes to the Far East," p.482.

学教本』はこうした趣旨でスコットランド啓蒙思想を要領よくまとめた教科書であった。バートンは社会経済編 (social economy) 14 個の章で社会制度の進化を概説し、家族のあり方、個人の権利と義務、国家の起源と機能、政府の形態や職務などを扱った。古典経済学の議論に当る政治経済編 (political economy) 22 個の章では私的所有権と自由競争を積極的に擁護した。ただ、人口論や収獲逓減、賃金基金説のような古典経済学のテーマは取り上げなかった。

啓蒙思想家の福沢諭吉、兪吉濬、梁啓超は、それぞれ 1868 年、1880 年代、1890 年代後半の文脈でバートンの政治経済思想を受け入れた。『経済学読本』はスコットランド啓蒙思想史で挙げられそうな有数の著作ではなかったが、社会経済および政治経済の全般を紹介するには最適なテキストだった。なお、改革・開放のなかで新しい政治社会秩序の形成を求められたさい、バートンの保守的リベラリズムと自由主義社会経済論は有効性を持つと考えられたはずだ。福沢諭吉、兪吉濬は『経済学教本』を経済論としてではなく文明社会論として読んでいた。

フライヤーと福沢の翻訳は完訳ではなかった。フライヤーは『経済学教本』36 個の章のうち労働価値説を始め 5 個の章を除いた。福沢は、社会経済編では自由競争反対論を反駁した第 7 章を除き、第 1 章から第 18 章までを訳し、政治経済編では総論と私的所有権を扱った章だけを取った。翻訳の趣旨や方向も同じではなかった。福沢は西洋の神 (God) と儒教の天の類似性を表す訳し方によってバートンへの理解を高めた。スコットランド自然哲学では自然を神の被造物として想定し、儒教哲学においても自然は天が形成し、天は自然に内在するものと見た。両方とも、人間は教育と道徳的訓練を受けて進歩すると考えた¹⁷。他方、フライヤーは政治制度、法制度の進化に関するバートンの確信をトーンダウンする方向で訳した。フライヤーは経済領域においても自然法が働くとする見方には同意しなかった。それゆえに、私益 (private self-interest) と公益 (public benefit) の調和や、市場の自発性を重んじるバートンの論調を緩めたのだ¹⁸。

フライヤーの訳書を読んだ清末知識人たちは、バートンの見解を受け入れた一方で、異なる見方も示した。康有為は、バートンの競争概念を受け入れて、国内・国際通商を拡大し、民間企業を養成しなければならないと説いた。とはいえ、家族と私的所有権を礼賛したバートンの見解は受け入れなかった。社会主義的世界を構想する一方で、国家を強化して人民福祉のための富国策を実施しなければならないという、矛盾した主張も行った¹⁹。梁啓超は、自由貿易が世界平和を促進するというバートンの信念に同調し、地域分業と国際分業を支持する一方で、こうした考えが『大学』でいう「平天下」のための「理財の

17 クレイグ『文明と啓蒙』、91-92 頁。

18 Trescott, "Scottish political economy comes to the Far East," pp.488-489.

19 Trescott, "Scottish political economy comes to the Far East," pp.489-491.

道」、かつ公洋学派の春秋三世説の世界観と符合すると付会した²⁰。康有為と梁啓超は、訳者としてではなく、読者としてバートンの啓蒙思想を受け入れ、そのうえ自分の観点を投射してバートンを変容させた。儒学的思惟はこの受容と変容のプロセスを促した。

兪吉濬は『西遊見聞』第3編から第6編までに『外編』の各章から取った文章を配置している。だが、『外編』の該当の章と一致しないところも多く、内容の相違も少なくない。兪吉濬は「人間」「家族」「世の文明開化」「貧富貴賤の区別」の諸章は取らなかった。私的所有権を扱った章も無視した。個人の自由と権利を訴えたが、自由権の核心である私的所有権には留保的だったことがうかがえる。兪吉濬は日本滞在中読んだはずの『文明論之概略』（1875年）を取らず、以前に出版された『外編』をレファレンスとした。『外編』の方が1880年代の朝鮮の知的状況や自分の見方と符合したからであろう²¹。兪吉濬は福沢の訳書を読んでスコットランド啓蒙思想を受け入れただけでなく、常に自分の考えを込めて再解釈を行った。こうした受容と変容のプロセスでは、近代へ進もうとする欲望とともに、伝統を保とうとする心理が働いていた。

一例をもってその様相をかいま見ることにしよう。バートンは、社会の競争を説明するところで、適当な競争（emulation）や野望（ambition）は抑えてはいけませんが、人を害するような進歩の熱情は規制しなければならないと言った。バートンはつぎのように言いつづける。

Vanity and selfishness may sometimes mislead at the commencement. It is not impossible, indeed, to follow out profitably a career of injustice and wrong; but independently of all higher motives of religion or morality, It is not wise to do so. The tendency of high civilisation is always to make the interest of every man identical with the public good; and he who tries to serve his own ends by doing harm to his fellow-beings, will generally find the public too strong for him. (*PE*, 12. 以下、強調は筆者による)

この文を、福沢と兪吉濬は、それぞれ次のように訳し、書き換えた。

抑々天下衆人の内には、不義にして富、且貴き者もあれども、固より天道人理の大義に戻ることなれば、これを智と云ふ可からず。且文明の盛なるに従て、世間一般の爲めに衆人の利益を平均するの風俗となるが故に、その間に居て他人の害を爲し、独り

20 森時彦「清末における political economy の受容」、266-267 頁。

21 ただし、主体的文明開化を模索する兪吉濬の問題意識は『文明論之概略』にも通じるところがある。

私の利を貪らんとせば、必ず我力に及ばざることある可し（『外編』、401）

夫れ天下衆人の内に無文不義にして富且貴なる者、其れ有ること無からずとも、天道人理の本然たる大經に戻りて智と云ふも不可なり、福と謂ふも不可なり。氣化の未だ定まらざればなり。譬ふれば、漙漙たる雨雪、暁を見れば則ち消す、世人の倚恃する準のならず。且つ政治の漸進する步趨に隨ひて法律權利、人世の普同なる利益の爲に平均不頗なる大紀を建守す。故に其の間に居りて他人の害を貽し、自己の利を独專する悪習は私力の及ばざるものなり。（『見聞』、133）

福沢は「宗教的、道徳的動機」（バートン）を「天道人理の大義」に置き換え、「あらゆる高い宗教的、道徳的動機とは無縁にそうすることは賢明ではない」というバートンの言を「天道人理の大義に戻る」と訳して儒教的意味合いを加えた。福沢は「天道人理」という絶対的準拠を強調したのだ。兪吉濬は「天道人理の大義」を「天道人理の本然たる大經」に書き換えたが、これは微細な違いである。兪吉濬は、法律と權利が「人世の普同なる利益」のための「平均不頗の大紀」を立てるというくだりをわざわざ付け加えることにより、文明社会の法的、倫理的側面を浮き彫りにした。兪吉濬は福沢と違って、自然哲学の観点から「神」と「天」の相同性を想定することをせず、社会秩序や倫理の観点からスコットランド啓蒙思想と儒教思想の相同性を見い出そうとした。

福沢は『外編』で、おおむねバートンの論旨を忠実に伝え、精緻な訳語を用いて密かに自分の考え方を盛り込んだ。兪吉濬も、今見た文章ではわりあい誠実な引き出し方をしたが、福沢の翻訳文や概念を自由に取捨選択し、自分の思想を込めて書き直したのが常であった。兪吉濬は翻案の形でスコットランド啓蒙思想を主体的に受け入れたのだ。福沢が西洋思想の伝達者であったとすれば、兪吉濬はその変容と再解釈の主体であったといえる。兪吉濬の福沢やバートンとの思想的連関を捉えるには、その受容と変容の仕方に注目しなければならない。その受容と変容の様相は、翻案の仕方と、翻訳語や概念の使い方を見て捉えることができる。そのためには、兪吉濬の文章を、バートンの原文、福沢の翻訳文と綿密に照合する必要がある。兪吉濬の主体的理解と解釈を示すには、バートンから福沢へ、兪吉濬へと流れ込む言葉や思想の連鎖を解明することが考えられるが、まず兪吉濬のテキストや概念を確かめ、そのうえで福沢とバートンを呼び出すアプローチも有効であろう。兪吉濬は自分の主体的観点から福沢を読み、テキストを著したからである。「開化」「人民」「人世」「邦国」の諸概念の意味を捉えることで、兪吉濬思想の実体に迫ってみる。

二 「開化」と「文明」

兪吉濬は自由主義や商業が動かす文明社会への道程を描いた。「公平なる法律」や「正

直なる道理」が働く社会、私益を求める個人の欲望を認めると同時に公益を模索する秩序のある社会を構想した。彼は、文明社会を「至善極美の境域」「極尽の境域」「極尽の至境」と呼んだ。「至善極美の境域」とは、もはや進むところのない、いかなる国家も到達したことのない、文明の最終状態を指す。彼にとって「開化」とは、「人間の千事万物が至善極美の境域に抵ること」（『見聞』、375）、すなわち文明社会の「至善極美の境域」に高進するプロセスであった。兪吉濬は福沢の表現を借りて「開化の大目的は人を勧めて邪を棄て正に帰する」（『見聞』、159）ことにあるとも言った。

兪吉濬は、『西遊見聞』「開化の等級」編で、社会の発展段階を「未開化－半開化－開化」に区分する。福沢は『掌中万国一覽』（1869年）で「野蛮」と「文明」に触れ、『世界国尽』（1869年）では「野蛮－未開－半開－文明」の4段階説を提示した。福沢は野蛮、文明に関する情報を複数の英書から得ていたが、文明社会段階説の主なソースは、当時アメリカで通用した地理教科書の『コーネル高校地理』（新版、1861年）と『ミッチェル新学校地理』（改訂増補版、1866年）であった²²。コーネルは、社会状態を5段階（「野蛮－未開－半開－開化－文明」）として捉え、ミッチェルは「文明」と「開化」を一つにまとめて4段階に修正した。福沢はミッチェルのこの4段階説を採用し、段階別社会状態を描いたミッチェルの図版も転載した²³。福沢は後日、『文明論之概略』では「野蛮」「半開」「文明」の3段階に区分した。兪吉濬は、『外編』「世の文明開化」編に頼らず、『文明論之概略』の3段階分類法を採用したようである。ただし、後述のように、この分類法を変容させ、主体的に解釈している。

ミッチェルとコーネルの文明社会段階説は、スコットランド啓蒙の文明社会論を借用したものであった。スコットランド啓蒙思想家たちは、前述したように、人間は社会の進歩に適応する能力を持って生まれ、社会のなかで自分の状況を改善して次の段階へと進歩する気質や能力を備えており、無知から知識へと、野蛮から文明へと自然に進歩すると考えた。また、社会は自然状態から文明社会へと段階別に進歩し、逆戻りすることはないと思った。アダム・スミスとその後継者たちは、未開人・野蛮人・半文明人・文明人の各社会では段階別に道徳的・文化的特徴があると見なし、文明社会は工業だけでなく、社会秩序・正義・風習・芸術・女性待遇なども進歩すると思った。このような考え方は、18世紀後半のヨーロッパの教養人たちに広く共有され、19世紀には教科書を通じて一般人にも流布した。バートンの経済読本やミッチェル、コーネルの地理教本はもっともポピュラーな教科書であった。福沢はこれらの教本を媒介にスコットランド文明社会論に接続し、兪吉濬は福沢を媒介に文明社会段階説を受け入れたのだ。

22 Sarah S. Cornell, *Cornell's High School Geography*（新版、1861）；Samuel Mitchell, *Mitchell's New School Geography*（改訂増補版、1866）。

23 クレイグ『文明と啓蒙』第2章。

兪吉濬はスコットランド文明社会論を自分なりに変容させている。そもそも「civilisation」は国内レベルの文明社会を志向する概念であった²⁴。スコットランド文明社会論では「クラス」(class)は、単線的な時間的進歩を想定し、時間的非同時性を示すものであった。ところが、文明社会論が非西欧(非文明)社会に受容されるさい、「文明-野蛮」は文明国家(西欧社会)と非文明国家(非西欧社会)の差別化を図る準拠に変貌する。すなわち、「クラス」には空間的同時性の次元が加わる。時間概念に空間概念を付け加えることになる。福沢は「クラス」を「層級」と訳し、兪吉濬はこの「層級」を「等級」に取り替えた。「層級」「等級」は、社会発展の段階(class)を示すにとどまらず、未開化(野蛮)・半開化・文明を区別する分類(classification)の意味を持つ。ここで、文明社会論は特定国家の国際的地位と関連する文明国家論としての性格を帯びることになる。「層級」「等級」は、西洋の文明国家に対して自国を何処に位置づけるかという問題とともに、いかに文明国家への移行を成し遂げるかという課題を提起する言葉であった。時間的非同時性と空間的同時性を兼備した言葉であった。

兪吉濬は「文明」概念の使用を憚り、「開化」概念を好んだ。福沢は「野蛮」「半開」「文明」を使っていたが、兪吉濬は「未開化」「半開化」「開化」に替えた。なにゆえか。1880年代朝鮮で流通した「開化」概念の用例と関連する。日本では1870年代以降、「civilisation」の翻訳語として「文明」と「開化」を混用したが、「文明開化」の用例が多かった。福沢も『西洋事情初編』巻1の草稿(1864年)で「文明」を使用し、『外編』では「civilisation」を「世の文明開化」と訳した。翻訳語「文明開化」は「civilisation」が持った二つの意味、すなわち「文明」(名詞)と「開化=文明化」(動名詞)の両義を含んだ複合語であった。これと違って、1880年代の朝鮮では「文明開化」の用例は例外的であって、通常「開化」が使われていた。兪吉濬も「文明開化」「文明」をほとんど使わなかった。

そもそも漢字語「文明」は文治による教化のことを指す。1880年代儒教社会朝鮮の士大夫たちは、依然として中華文明を「文明」と信じていた。1890年代初頭の金允植は、「夫れ開化とは野蛮人の風俗を改めることだが、欧州の風聞を聞いて自分の風俗を直すことを開化という。東土は文明の地である。どうして再びこれを開いて改めるべきであろうか。甲申[甲申事変]の逆賊たちが欧州を崇めて堯舜を下げ、孔孟を貶めて彝倫の道を野蛮と呼び、彼らの道をもってこれを変更しようとしてややもすれば開化と呼んだ。…彼らの言う開発変化は文飾の言葉である。開化は時務を指す」²⁵と述べている。日清戦争後

24 ヨーロッパの上流社会では、「文明」概念は未開と思われた人々への優越感を示し、未開人との区別を付ける認識が強かった(ノルベ르트 エリアス『文明化과정』I, 서울:한길사, 1999, 154頁)。

25 「開化説」(1891)『続陰晴史』(上)(서울:国史編纂委員会, 1955)、156-157頁。

になってから、朝鮮の儒学者たちは付会論を持ち出して「開化」を肯定しはじめた。『皇城新聞』の一論説は、「開化」の語源を『周易』『繫辞伝』や『礼記』『学記』にみられる「開物成務」「化民成俗」に求め、「開化」を排するものは伏羲・皇帝・唐堯・周公・孔子の罪人だと批判している²⁶。「開化」概念が儒教文明観に含まれていることがうかがえる。

兪吉濬が「文明」の使用を控え「開化」に固執したのも、儒教文明観を持っていたからであろう。もし「文明－野蛮」「野蛮－半開－文明」の枠組みを借用すると、自国を「半開」か「野蛮」に置かなければならず、この場合近代的文明概念に托して自国の位相を規定する非主体的状況に落ちるしかない。兪吉濬は「開化」概念を固持することでそれを避けようとしたと見られる。兪吉濬は「開化」を分野別開化の総体とみなし、行実・学術・政治・法律・機械・物品などの各分野に求められる徳目の実現として捉えた。行実・言語・礼法・貴賤の地位や強弱の形勢によって、また「人生の道理」や「事物の理致」を基準に、人間社会を「未開化」「半開化」「開化」の3等級に区分した。

大槩半開化したる者の国にも開化する者有り、未開化したる者の国にも開化する者有り。然る故に、開化する者の国にも半開化したる者も有り、未開化したる者も有り。国人一斉に開化するは極難の事なり。人生の道理を守り、事物の理致を窮究すれば、是れ蛮夷の国に在るとも、開化する者なり。人生の道理を修めず、事物の理致を究めざれば、開化したる国に在るとも、未開化したる者なり。此くの如く言ふは、各々其の一人の身を挙論するなり。一国の景況を議論するに至れば、則ち其の人民の開化する者多ければ、開化する国なり、半開化したる者多ければ、半開化したる国なり、未開化したる者多ければ、未開化したる国なり。（『見聞』、377-378）

「未開化－半開化－開化」は文明化過程に焦点を合わせた分類法である。兪吉濬は、開化する国（西洋）にも未開化したものも、半開化したものもあり、半開化した国（朝鮮）にも開化するものがあると言っている。こうした相対化の論理に依拠したとき、未開化国や半開化国も「至善極美の境域」へ進みうる展望をもつことになる。兪吉濬は、「人生の道理」（倫理）と「事物の理致」（知識）を準拠とし、「未開化－半開化－開化」を空間的同時性の次元で捉えた。時間的進歩を想定するスコットランド文明社会段階論とは異なる観点であったといえよう。

それでは、未開化や半開化の国はいかにして「至善極美の境域」に達することができるだろうか。兪吉濬は主体的開化を唱える。「実状開化－虚名開化」、「開化の主人－開化の賓客－開化の病身」などの分類法を持ち出して主体的開化を説いた。「実状開化」とは「事物の理致と根本を窮究し考諒して其の国の処地と時勢に合当ならしむるもの」であり、

26 『皇城新聞』1889年9月23日付論説。

「虚名開化」とは「事物上の知識足らずとも、他人の景況を見て、歆羨して然るとも、恐懼して然るとも、前後を推量する知識無しに施行するを主張して財を費すこと少なくなくとも、実用は其の分数に抵るに及ばざること」を意味する（『見聞』、380-381）。「実状」と「虚名」の区別は「事物の理致」を計る知識による。兪吉濬は、知識があつてはじめて悪行を避け、養生・節用・礼儀廉恥を知り、「遠慮」や「奮発する意志」を持つことができると言っている²⁷。分野別諸開化の核心は「行実の開化」であった。開化は時代によって変改し、地方によって異なるが、「行実の開化」だけはいくら歳月が経っても変わらないものとされる。「人生の道理」は、いくら開化しても守らなければならない、変わらない倫理であった。

「開化」は人間の天性なのか、それとも後天的な努力なのか。バートンは、文明化を善良なる人間の本性と結びつけて把握した。彼は、「畢竟、文明はほぼその贈り物を善用する。人間はとにかくそれを行う手段を備えており、もし失敗すれば、その責任は彼自身にある」²⁸と言っている。儒教的思惟にも通じる発想である。福沢は、バートンのこの発言を「畢竟文明開化の目的とする所は棄邪帰正の趣意にて、人にも亦自から善を為す可きの性質あり。若し然らずして悪に陥るものは躬から為せる罪なり」（『外編』、435）と訳した。「棄邪帰正」という翻訳語を使うことで、文明が天性のものであることを強調したのだ。兪吉濬は、これを「開化の大目的は人を勧めて邪を棄て正に帰する趣意なり。侈儉の分別も亦た且つ開化の等級に従ひて成す者なり」（『見聞』、159）と書き換えた。兪吉濬は、奢侈・儉約を、人間の本性や倫理の問題ではなく、開化（文明化）の水準に関わるものとして考えたのだ。この考え方は商業を基盤とした文明社会構想と関連する。兪吉濬は、奢侈を悪、儉約を善とする儒教的経済倫理を批判し、精美な製造品を意味する「美物」は奢侈品ではないと思っていた。奢侈は、人民の便利にもなり、匠人を奨励する、開化の境域へと導く美德だと説いた（『見聞』第6編「政府の職分」）²⁹。

天性に関する考え方は「天稟」と「人稟」の用法にもうかがえる。福沢の場合、「天稟」概念を使って人間の本性と生来の身体的・精神的才質という両義を言い表した。「人の所為を察するに、其天稟、群居を好み、此彼相交り此彼相助て、互に世の便利を達するの性質あり」（『外編』、391）、「人の天稟に於て自から身を重んじ身を愛するの性あらざる者な

27 兪吉濬が知識を重視したことは、法の成立と関連して「人あれば必ず法なかる可らざるの理なれば、人間交際の始より同時に其法も定り、両様相共に進歩するものなる可べし」（『外編』、416）を、「人の生有れば法の無きは不可なる者なり。則ち必然に人の知識に随ひて漸次に法の名稱立つなり」（『見聞』、135）と書き換えた文にも見られる。

28 “In the end, civilisation almost always turns its gifts to good account. Man is, at all events, gifted with the means of doing so, and if he fail, the blame is his own.” (PE, 36).

29 奢侈と儉約に関する兪吉濬の政治経済学的解釈やその意義については、兪吉濬・張寅性『西遊見聞』、391-396頁。

し」（『外編』、392）、「世の開化を進め法則を設け、其法寛なれども之を犯す者なく、人々力に制せられずして心に制せらるゝは、文明の有様にて、即ち人生天稟の至性なり」（『外編』、395）などの文で、「天稟」は人間の本性を指す。他方、「今こゝに二人ありて、其天稟毫も優劣なき者と雖ども、一人を教て一人を棄れば、其人物忽ち変じて雲壤懸隔す可し」（『外編』、397-398）、「人生の天稟相異なること甚し。或は筋骨の強壯なる者あり、或は身体の虚弱なる者あり」（『外編』、414）、「天稟不具の人あれば、畜に其生命を保護するのみならず、又従てこれを教へ、その不具を補て平人に齊しからしめんことを勉めり」（『外編』、415）などの例では、「天稟」は生まれつきの才質を指す。

兪吉濬は、福沢（バートン）と違った用法で使った。このことは、政府が現れる文明化過程を述べた文章で確認できる。福沢（バートン）はこのように述べる。

人生の天稟相異なること甚し。或は筋骨の強壯なる者あり、或は身体の虚弱なる者あり、或は才力の剛毅なる者あり、或は精心の懶惰なる者あり、或は人に先つて人を制するを好む者あり、或は人に従ひ人を頼て事を成すを好む者あり。草昧夷俗の民間に於ては、此天稟の異同殊に著しくして、人生の害を為すこと最も甚しと雖ども、文明の進歩するに従て漸く此不平均を一致し、或は全くこれを一致すること能はざるも、其不平均よりして世上の害を生ぜしむることなく、却て転禍為福の処置を施すことあり。（『外編』、414-415）

兪吉濬は、この文章を、つぎのように書き換えた。

夫れ人の天稟一定する能はず、或は筋骨の剛壯なる者も有り、或は形体の虚弱なる者も有り。又或は才質の聰明なる者と心志の儒昏なる者との差殊有り。又此の理に由りて人に先んじて人を制するを楽しむ者も有り、人に後れて其の制を甘受する者も有り。草昧なる世界に人稟の差等より生民の禍害滋々甚だし。然れども風氣漸く開くに至れば、則ち人稟の不調を帰一する道を立つるとも、天稟したる才操と気力は人の智力にて如何ともすること無き者なり。故に、其の天稟の帰一する道無しと雖も、学問をもって人の道理を教誨し、法律をもって人の権利を守護し、人生の正理をもって其の身命と財産を保全し、此の事をもって国家の大業を作り、政府の規度を建つ。盖し此の規度の設始するは、人の強弱と賢愚を論ずることなく、各々其の人の人たる道理と権利を帰一するなり。（『見聞』、136-137）

兪吉濬は「天稟」と「人稟」を使い分ける。どうしようもない「天稟の才能や気力」と、どうかしようがある「人の知力」を区別した。「人の知力」は「人稟」に該当する。福沢の3部作には「人稟」という語は見当たらない。兪吉濬は、福沢と違って、「人稟」

を設けることにより、「学問をもって人の道理を教誨し、法律をもって人の権利を守護し」うる展望を開いた。「天稟」と「人稟」を見分けることで、文明の固定性を否定し、知識教育による開化への道を開いたのだ。兪吉濬はつぎの文章を付け加えてこの点をより明らかにした。

人の天稟、本来野蛮ならず。[野蛮は]教育を被らざるをもって知識未開にして人の道理を行はざる者を指目す。故に今日野蛮の名有るとも、明日に至りて人の道理を修むれば、則ち此れ亦た開化域中の人民なり。此の理を細究すれば、今日の崑崙なる野蛮は即ち上古の未開したる人と同じ者なり。世界上に野蛮の種落別に有るにあらず。然る故に、開化人民変じて野蛮となる者も有り、野蛮変じて開化人となる者も有り。其の道の修行する、如何なるかを審考す可し。其の根本は詰問す可からざるなり。（『見聞』、136）

上等人は法を愛し、中等人は法を畏れ、下等人は法を厭ふ。…但し其の犯さざるは事勢の敢へてせざると処地の能はざるとに由るなり。其の心術の正しきにあらず。然れども法律上に人品を議論して三等を区別したるものは、其の生後学識の圏限と知覚の層節を挙げればなり。故に教化の普治する度に随ひて辜戾の故犯する数減るなり。是れに由りて人世の俗趨を導正するは、法律を厳に定むるよりは教化を務むるに在り。罪犯の大小を論ずることなく、必ず罰し宥す勿ること、其の要道なり。（『見聞』、265）

兪吉濬は、人間の「天稟」は本来野蛮ではなく、野蛮は開化の度合いによる「人稟」の問題であることをはっきりと述べている。「人稟」に関わる「人の道理」を行いうるか、「人の権利」を守りうるかが開化と未開化を分ける基準である。開化は「人稟」の問題であり、ここでは人民の啓蒙、すなわち知識教育が必要となる。さらに、「人稟」は法律の規制を受けるが、法律の働きも知識や教化の度合いにたよる。兪吉濬は、「天稟」と「人稟」を区分することで、文明社会へと開化する展望を開いた。彼が講じた開化の方法は、「古今の形勢を斟酌し、彼此の事情を比較して、其の長を取り、其の短を捨つること」（『見聞』、378）であった。開化の倫理は「勉励」「競励」であった（『見聞』第4編）。

三 「人民」と「各人」

文明社会では、法律の規律を受けながら社会生活を行う、徳性を備えた、自主的個人が求められる。兪吉濬も個体的人間としての「人民」、国家を支える「国人」について論じた。近代社会を営む主体として「人民」を語る一方で、伝統的な「民」観念と結び付け

て「人民」を捉えていた。『西遊見聞』ではネーションとしての「国民」用例はない。兪吉濬は「人民」概念を好んだ。福沢はバートンを訳するうちに「nation」だけではなく「people」「men」などの言葉の翻訳語として、時おり「人民」を使ったが、通常「国民」を頻繁に用いた。ネーション形成への意思が感知される訳語であった。兪吉濬は『西遊見聞』で福沢の「国民」をほぼすべて「人民」に書き換えた。たまには「国人」を使ったが、ネーションの意味ではなく、国中の人民の総体を意味するものであった。「国民」の用例が三つ、四つぐらいあり、「国人」と同様の意味で使われていた。

兪吉濬は「人民」を個体的主体と捉えていたか。『西遊見聞』には「個人」の用例はない。当時日本では「individual」の翻訳語「個人」が成立し流通したが、兪吉濬はこの語を借用しなかった。まだ読者に馴染まない言葉だったからであろう。だが、個体意識はあった。「各人」「一己」「一人」「一身」は個人を表象するものであった。兪吉濬の個体意識は、人民の権利を論じたところで見ることができる。

邦国を固守し其の権利を保有する者は、其の国人の各人、権利を善く護る可きなり。…若し国中の人民、其の相与する際に、強者弱者を是れ侮り、貴者賤者を是れ慢れば、強国と弱国との敵せざるを理勢の自然なりとし、強国弱国の権利を侵越するとともに、其の人民当然なる道をもって視、些少の憤怒も激しからず。然らば則ち人民各々其の自己権利の貴重なるを愛し、然る後に其の国の権利の貴重なるも亦知りて死守するを誓ふなり。（『見聞』、129）

兪吉濬は、人民が知識を備えてはじめて権利意識を持ち、権利を持ってこそ互いに尊重し、邦国の権利を侵されるときに憤慨心を起して忠誠を尽くすことができると言っている。さらに、「人民の知識高名なり、国の法令均平なり、各人の一人の権利を衛護す。しかる後に万民各々守る義気を挙げて一国の権利を是れ守る」（『見聞』、98-99）とも述べている。「各人」は権利の主体たる個人を指すものと言ってよかろう。「邦国を固守し其の権利を保有する者は、其の国人の各人、権利を善く護る可きなり」という発言は「一身独立して一国独立す」という福沢の発言を思い出せるが、その方向性が反対であったと思われる。

人民はどのような権利を持つ主体なのか。『西遊見聞』の「人民の権利」編は、『外編』の「人民の通義及び其職分」（Individual Rights and Duties — Burton）に照応する章であるが、兪吉濬は『西洋事情初編』『西洋事情二編』も引き合いにしながら自分の見解を示した。まず、『外編』の自由観を見てみよう。

世界中、何等の国たるを論ぜず、何等の人種たるを問はず、人々自から其身体を自由にするは天道の法則なり。即ち人は其人の人に於て猶天下は天下の天下なりと云ふが

如し。其生るゝや束縛せらるゝことなく、天 [God — Burton] より附与せられたる自主自由の通義は、売る可からず亦買ふ可からず。人として其行ひを正ふし他の妨を為すに非ざれば、国法に於ても其身の自由を奪取ること能はず。(『外編』、392)

福沢 (バートン) は、自由を「天道の法則」と見なし、自由の「通義」は譲渡できないものと言っている。ここには、「人の天稟に於て自から身を重んじ身を愛するの性あらざる者なし」(『外編』、392) といったような認識が敷かれている。福沢は「God」を「天」に、「a law of nature」を「天道の法則」と訳してバートンの天賦人權説的自由観念を伝えている。他方、福沢 (バートン) は、自由の「通義」(権利) をわがままにして天性を束縛するのを防ぐには、「職分」に勉めるべきだと言う。法律は人間の身体を保全し、人間の権利を保障するゆえに、法律を尊ぶことこそ人の職分 (義務) だとも言っている(『外編』、393)。自由は天賦の権利であると同時に、法律の規制を受けて義務を行ったときにはじめて保証されるということだ。周知のとおり、「通義」は「right」の、「職分」は「duty」の、訳語であった。

福沢は『西洋事情二編』や『西洋事情初編』でも「自由」に触れている。自由を「一身の好むまゝに事を為して窮屈なる思なき」ものと定義した。さらに自由とは、「我儘放蕩」でもなく、他を害し私を利することでもなく、心身の作用を活発にして一身の幸福をなすことだと言った³⁰。「自任意、自由の字は、我儘放蕩にて国法をも恐れずとの義に非らず。総てその国に居り人と交て気兼ね遠慮なく自力丈け存分のことをなすべしとの趣意なり」³¹とも言った。「自由」と「我儘」を画然と区別したのだ。『西洋事情二編』巻1「人間の通義」では、ウィリアム・ブラックストーンの見解を借りて、「天道」を想定する自然法的理解よりは「国法」を想定する社会的理解を強調した。福沢は天賦的性格と社会的性格との両面から自由を捉えていた。

兪吉濬は、福沢の「自由」概念を受け入れながらも独自の自由論を展開した。福沢が自由の「通義」(right) と「職分」(duty) について語ったのと違って、兪吉濬は権利の「自由」と「通義」(正理) について述べた。兪吉濬は福沢の自由論を権利論に変えたのだ。「通義」も全く異なった意味で使用した。

夫れ人民の権利は其の自由と通義を謂ふなり。…自由は其の心の好む所のまま何事にも従ひて窮屈拘碍する思慮の無きことを謂ふとも、決して任意放蕩の趣旨にあらず、非法縦恣する挙措にあらず。又他人の事体を顧みず、自己の利慾を自ら逞しくする意思にあらず。乃ち国家の法律を敬奉し、正直なる道理をもって自持し、自己の行ふべ

30 『西洋事情二編』「例言」『福沢論吉全集』第1巻、486-487頁。

31 『西洋事情初編』巻1「備考」『福沢論吉全集』第1巻、290頁。

き人世の職分をもって他人を妨害することもなく、他人の妨害も受けることなし。其の為さんと欲する所は自由する権利なり。通義は、一言をもって蔽へて曰く、当然なる正理なり、と。…千事万物に其の当然なる道に遵ひて固有なる常経を失ふことなく、相称する職分を自守すること、乃ち通義の権利なり。(『見聞』、109)

兪吉濬は、福沢から「自由」概念は受け継いだが、「通義」概念は取らなかった。兪吉濬は「通義」を「当然なる正理」と定義する。「他人を妨害せずに、他人の妨害も受けない」「自由する権利」を行使するための条件は、「国家の法律を敬奉し、正直な道徳で自ら保全して、自分の行うべき人世の職分」を行うことである。「通義」は「当然なる道を守り、固有の常経を失うことなく、相称する職分を自ら守ること」をいう。「職分」と結びついた概念であった³²。兪吉濬は「right」を「権利」に訳した。福沢は「通義」「職分」をそれぞれ「right」「duty」の翻訳語として借用したが、兪吉濬は伝統(儒学)的な意味合いを込めて使った³³。

兪吉濬は、福沢(バートン)の天賦自由権思想を受け入れて「自由と通義の権利は、普天率土億兆人民の同有共享する者なり。各人各々其の一身の権利は、其の生と俱に生まれて不羈独立する精神をもって無理なる束縛を被はず、不公なる窒碍を受けず」(『見聞』、109-110)とした。ここで「各人」「一身」の個体としての権利と自主的精神とを求める意識を読み取ることができよう。ただし、兪吉濬は個体の権利を規制する法律と道徳の働きをも重視した。

自由と通義は人生の奪ふべからず、撓むべからず、屈すべからざる権利なり。然れど

32 兪吉濬は、東京留学(1881-1882年)中に福沢を読んで「right」や「通義」概念を認知したはずである。当時日本で流通した訳語「権理」「権利」も関知していた。兪吉濬「世界大勢論」(1883年)の草稿では、最初「権理」を使ったが、後に「権利」に書き直した箇所がある。

33 福沢は「right」に四つの意味があると見た。①正直、②求めるべき理、③仕事をする権、④所持するべきこと(所有権)である。福沢は正直さや当然の道理を伝えようと「right」を「通義」と訳した。福沢は日本社会で翻訳語「権利」が成立した後も、しばらくは「通義」を固執した。『学問のすすめ』(1871年)では「right」の訳語として「権理」(6回)「権利」(1回)も用いたが、「権義」をはるかに多用した。「通義」は主に複合名詞「権理通義」の形で用いられているが、「権義」は「権理通義」の縮約語のようだ。福沢は「権理」と「権利」が競合するなかで「権理」「権理通義」を好んだ。『文明論之概略』(1875年)では「権義」が確立している。「権理」「通義」「権理通義」の用例は消え、「権利」は二カ所ほど使われた。福沢が「権義」を固執したのも「通義」への愛着ためであっただろう。そもそも「通義」は古典経書に出た言葉である。孟子は「故曰、或勞心或勞力、勞心者治人、勞力者治於人、治於人者食人、治人者食於人、天下之通義也」(『孟子』「滕文公上」)と述べたが、ここで「通義」は職分意識と関連して普遍的原理、共通の理という意味で使われている。兪吉濬の「通義」概念は孟子に通じるものであった。

も法律を恪遵し、正直なる道理をもって其の躬を飭み、然る後に天授したる権利を保有して人世の楽を享受す。自己の権利を愛惜する者は、他人の権利を顧護して敢へて侵犯することなし。もし他人の権利を侵犯すれば、法律の公平なる道、是を必ず許さずして其の侵犯したる分數と同じく、亦其の犯者の権利を剝奪す。…其の自毀者の権利を虧屈する道は、惟だ法律のみ其の当然なる義を独り有す。法律の公道にあらずして権利の与奪を行ふ者は、権利の窃盜と謂ふも可なり、讎敵と謂ふも可なり。然れども自由を過用すれば、則ち放蕩に近し。故に通義をもって操縦して其の度を均適す。自由は比すれば良馬なり。駕御する、其の道を若し失はば、則ち羈鞅を脱棄して斥弛する気習層[屢々か]生ず。故に通義をもって其の羈鞅と作すなり。駕御する道は法律に在り。是を以て通義は事物の情況に随ひて各人の分限自ら存する者なり。〔『見聞』、113-114〕

「自由」「通義」の天賦的権利は、「法律の公道」と「正直なる道理」の規制によって自らを規制するときに、すなわち「各人の分限」を定めるときに、享受できる。自由と通義は別個のものではない。通義は「各人の分限」を前提とする。通義は自由の放縦を規律する「当然なる正理」だ。通義は自由が放縦に流れるのを制御し、法律は自由と通義の方向を導く³⁴。天賦の権利である自由と通義は「法律の公道」や「正直なる道理」の働きを介して実現される。法律が機能しないと、通義も働かない。兪吉濬は「各人の分限」（「人世の職分」）に限定される処世の自由を規制する法律や道理によって通義が実現されると考えた。個人は法律と道理の規制を受けながら「人世の分限」に相応しい権利を行使する社会的存在であった。

「各人の分限」に働き掛ける通義は「有係の通義」にもつながる。「無係の通義」は「一人の身に属して他の関係更に無き者」、「人の天賦に属し、天下の人の何人かを論ずること無く、世俗内には交はりて交際を行ふ者と世俗外に処して独立無伴なる者とも達す可き正理」である。他方、「有係の通義」は「世俗に居し、世人を交はりて互ひに相関係する者」、世俗的な交際のなかで、各人一身の職分と関係なく、法律によって「世俗交道の職分」を干渉する正理だ（『見聞』、110）。「有係の通義」は「処世の自由」に関連し、「各人」が「相与」する権利を行う「人世」を想定した概念である。

『西遊見聞』では「輿衆」「公衆」「大衆」の言葉もたまたま使われている。法律や道理によって規律される社会的関係を営む人民の集合体を表す言葉である。いささか公的領域の

34 「法律の公道」と「法律の威令」は区別される。「法律の公道」は他人の権利を侵すのを防ぐが、人が自ら権利を損傷したときには「法律の威令」が働く。「法律の威令」は人が自ら招いたときに働く社会的自由を規律する。「法律の公道」「通義」の作用と関連する。社会生活で求められる処世の自由が法律によって規律されるとき、「通義」は情況に応じて「各人の分限」を規制することになる。

出現を示唆するものかも知れない。兪吉濬は、啓蒙（知識教育）を通じて人民が個体的存在であるに止まらず、社会的存在として「人民の分限」を实践する「自主する生計」を持つことを願った。経済的自立能力を備えた自主的人間の出現を期待した。人民の自主的生計やそのための教育は、文明社会へ進む開化の要諦であった。

しかるに、兪吉濬は自主的人民が政治的主体へ成長する余地を与えてはいない。人民を政治的主体と見なさず、人民の政治的参加を認めなかった。当然、大統領制を否定した（『見聞』、139-140）。さらに、人民に納税の義務を負わせたが、それに伴う権利については考えていなかった。人民は政治的施恵の対象とされたからだ。人民は君主に忠誠を尽くさねばならず、君主に代って為民の政治を行う政府に忠順であるべきものであった（『見聞』第12編）。要するに、兪吉濬にとって「人民」は文明社会に相応しい近代的個体としての自由や権利を享有する可能性を与えられたが、他方で儒教的「民」と連続する、統治の対象であった。兪吉濬の「人民」概念は、後述するように、伝統的な意味をもった「国家」概念に結び付いたものであった。

四 「人世」と「交際」

兪吉濬は、1880年代の開放・改革の文脈で「社会」の出現を先駆けて感じ取っていた。彼は、法と規則によって規律される社会、交易の原理が働く商業社会を構想し、他方で君主制や儒教的倫理に支えられる社会を目指した。兪吉濬は「人世」という言葉を使って、福沢（バートン）と同様、人民の交際する社会を表現した。まず、社会に関するバートンの叙述と福沢の翻訳を見てみよう。

In all societies of human beings there are common peculiarities of character, and of habits of thought and feeling, by which their association is rendered more agreeable. There are, however, diversities of disposition, and inclinations to peculiar convictions, which have a tendency to separate mankind. It is everywhere admitted, that society only can exist if individuals will consent to exercise a certain forbearance and liberality towards their fellow-creatures, and to make certain sacrifices of their own peculiar inclinations. Thus only can the requisite degree of harmony be attained. (PE, 3)

億兆の人民、其性情相同きが故に、交際の道、世に行はれて妨なしと雖ども、人々の了簡は各々持前の見込ありて必しも一致し難し。故に人間の交[際]を全せんには、相互に自由を許し相互に堪忍し、時としては我了簡をも枉て人に従い、此彼相平均して始て好合調和の親みを存すべし。（『外編』、391）

福沢は『外編』で「society」を「人間の交際」と訳したが、この訳語から社会を見る福沢の視点がうかがえる。福沢は「society」から共通の特性、共通の思考や感情の習慣を持った領域よりは、人間の性情（人間本性）の普遍性と個別性が共存のなかで調和をなす「人間の道」、「人間の交（際）」を想像した（兪吉濬はこの文を含んだ「家族」編には全く触れなかった）。福沢は人間の交際する世上を意味する「世間」もしばしば使用した。「世間」は「the world」の翻訳語としても使い、必ずしも「society」を指すものではなかった³⁵。

福沢の場合、「人間交際」「交際の道」を成り立たせる条件は、自主的生計を営む独立の人間であった。自給できない人間は「交際の道」（society）を持ちえない。「人間交際の大本」は「自由不羈の人民相集て、力を役し心を勞し、各々其功に従て其報を得、世間一般の爲めに設けし制度を守ること」であった（『外編』、393）。福沢は、バートンが言う、社会を構成する主体的個人（individual）を「自由不羈の人民」と訳した。また、バートンの相互扶助観念を受けて、「本来人間の大義を論ずれば、人々互に其便利を謀て一般の爲めに勤勞し、義気を守り廉節を知り、勞すれば従て其報を得、不羈独立、以て世に処し、始て交際の道を全す可きなり」と述べ、さらに「交際の道」を達成するには「徳行を修め法令を守らざるべからず」とした（『外編』、393-394）。「人間の交際」は自主的個人が便利さを求めつつ、徳行と法令に基づいた関係を保つという側面を持った。「人間の交際」は、相互扶助の社会を思わせるものの、社会それ自体よりは人間関係に焦点を当てた言葉であった。

「人間の交際」は家族生活の付き合いから類推されたものである。福沢（バートン）は「人間の交際（social economy）は家族を以て本とす」（『外編』、390：PE、2）とした。兪吉濬もこの発想を受けて、「人生各々其の趣意に従ひて一身の利を独り謀るがごとくになるとも、其の成すに及びては一人の力ならず、他人の交を結びて其の事を成す者多し」、「世人の結交する道、家族間の親愛慈情に比して彼此の差別固より有るとも、緩急に相救ひ、憂樂を与に同くして現世の光景を飾り、大衆の福祿を保つ者なり」とした（『見聞』、133）。「一身」が他人との関係で存在し、「一身の利」が他人との交際で成り立つ社会を想定したのである。「親愛慈情」の家族とは違って「彼此の区別」はあるとはいえ、家族生活のような相互扶助の関係が営まれる「人世」を想像した。兪吉濬は、「大衆相与する道、其の虧乏を互ひに資し、便利を相換へる」「人世」（『見聞』、357）を抱いていた。

ところが、兪吉濬の社会認識は、国際社会の有り様を説いた場面においては、福沢

35 1870年代日本では「society」の訳語として「人間交際」「仲間」などが使われたが、1880年代に入って「社会」が確立することになった。兪吉濬は留学中に訳語「社会」を認知していたはずである。にもかかわらず、『西遊見聞』ではもっぱら「人世」を使用している。近代社会に慣れていない朝鮮の読者にとって「人世」「交際」が社会を連想させるより有効な言葉であったように考えられる。

（バートン）と相違を見せた。福沢（バートン）は、「各国交際」（Intercourse of Nations with Each Other）編で、国際社会が権力政治の世界であることを語っている。ヨーロッパ国際社会は「有力者は非を理に变じ無力者は常に其害を被る」権力政治の世界だと言っている。福沢（バートン）は、「文明開化の教、漸く世に行はれ、制度法律次第に明なるに至て、此弊害も随て止むと雖ども、各国交際の有様は、今日に至るまで尚ほ往古夷民の互に匹夫の勇を争ひしものに異ならず。故に現今至文至明と称する国に於ても、動もすれば大に戦争を始めて、人を殺し財を費し、其害挙て云ふ可からず。実に長大息す可きものなり」（『外編』、411）とした。ヨーロッパ国際社会は、文明社会になったとはいえ、依然として野蛮の闘争状態であることを思い起している。

文明の国に於ては、二人の間に争論を起して鬪はんとする者あるとも、政府の法を以てこれを止め其争論を制すべし。総て文明の教を被りたる者は、戦争の凶事たるを知り、勉て之を避ると雖ども、外国との交に至ては然らず。或は事を好む者ありて人心を煽動し、或はその君主功名を貪り野心を恣にせんとして戦を好む者甚だ多し。故に方今欧羅巴の諸国、礼義文物を以て自から誇ると雖ども、其争端嘗て止むことなし。今日は文明開化の楽国と称するものも、明日は曝骨流血の戦場となるべし。（『外編』、413）

ここには、国内秩序と国際秩序を二元的に捉える近代政治の論理が働いている。福沢はバートンの見方を正しく伝えている。福沢は『文明論之概略』でホッブズ・イメージの国際社会観を表明していた。

兪吉濬は「各国交際」編の言い方を受け取らなかった。全く異なった言い方で「邦国の権利」編を書いた。彼は言う、「[村の家々が垣を相接する]比隣の景況は友睦する信義を結び、資益する便利を通じて人世の光景を助成す。物の齊らざるにより諸人の強弱と貧富は必然に其の差異有るとも、各々其の一家の門戸を立て、平均なる地位を保守するは、国法の公道をもって人の権利を護るためなり」（『見聞』、88）、と。兪吉濬は、「信義」や「便利」によって「人世の光景」（人間交際の社会）を営むのと同様、隣接の諸国が万国公法の規制の下で自国の領土で主権を行使し、「邦国の交際」を行う国際社会を想定した。

邦国の交際も亦た公法をもって操制し、天地の無偏なる正理をもって一視する道を行はば、則ち大国も一国なり、小国も一国なり。国の上に国更に無く、国の下に国亦た無し。一国の国たる権利は彼此の同然なる地位をもって分毫の差殊生ぜず。是を以て、諸国、友和なる意をもって平均なる礼を用ひて約款を互換し、使節を交派して、強弱の分別を立てず、其の権利を相守りて侵犯すること敢へてせず。他邦の権利を敬はざれば、是は自己の権利を自ら毀ふ。故に自守する道に謹慎する者は他人の主権を

損なはざる緣由なり。(『見聞』、88-89)

「友睦する信義」と「資益する便利」が創り出す「人世の光景」と、「友和なる意」と「平等なる礼」が作り出す「邦国の交際」は相通じる。清国の宗主権強化によって朝鮮の主権が侵される状況で、兪吉濬は普遍主義的な万国平等観や自然法的な万国公法観を標榜している。デニー（O.N. Denny）の『清韓論』を引き合いにして行った議論である。「公道」と「正理」は、小国が力で大国に対敵できないときに拠り所にした名分であった。「国法の公道」と「天地の無偏なる正理」は、国内・国際の二つの交際を規制する普遍原理とされた³⁶。

兪吉濬の万国平等論は、朝鮮が朝貢システムと主権国家システム（条約体制）との重なっている文脈における、中国の属邦化政策に対抗する言い分として打ち出されたものであった。兪吉濬は、国際社会の「公道」と普遍原理の「正理」とを根拠に万国平等の論理を掲げる一方で、契約の発想を持ち出して朝貢システムを主権国家システムのなかに包摂しようとした。兪吉濬の万国平等論は大国に対抗する小国の名分であると同時に、小国朝鮮の主権を守ろうというレトリックであった³⁷。

兪吉濬が人民が「交道」を保ちながら「信義」を結び、「国法」を遵守しながら「便利」を図る「人世」を想像した。その「人世」は、「人世の公共なる大裨益」「人世の普同（普遍）なる利益」といったような表現にみるように、福沢の使った「世間」を指すかも知れない。だがしかし、「匹夫の私力をもって能はざる者なり、必ず公衆の同じく尊ぶ者なる可し」（『見聞』、263）、「国法の公道をもって人の権利を護る」（『見聞』、88）という発言にわかるように、「人世」は「公衆」が成し「国法」の規律を受ける社会のイメージを持つものであった。兪吉濬は「人間の交際」が法律と道理によって規律される「人世」を想定した。「高きに飛び遠きに走りて独処する能はず、林蒼たる羣生、熙攘する中間に芸然として雑居す。千万般事物の営逐と交接、絲の禁るゝと蝟の集るなり」といったような「人世」で、法律は「其の競争を操縦し、習尚を宰制して、相犯すことなき界域を明定し、相奪ふことなき科条を厳に立て、倫紀を是れ正し、俗趨を是れ糾す」ことを行う、「大衆

36 兪吉濬は、村の家々が貧富の差を超えて平等な地位を持つ「人間の交際」と、万国が強弱の分別を超えて国々たる権利を持って平等な地位を保つ「邦国の交際」とを連続する論理をもって捉えた。ただし、兪吉濬も一時「世界大勢論」（1883年）で、「人權は一身の権利なり、國權は一国に権利なり」と言いながら「人權を拡張するには政治を修良し、行実を整齊すべく、國權を拡張するには兵力を養成すべし」と主張したことがあった。日本留学から帰国した直後の発言で、日本の國權論の影響がうかがえる。

37 『西遊見聞』「邦国の権利」編の草稿の「國權」では、リアリズムの国際政治観が表明されている。福沢の強い影響が見られる。しかし、「邦国の権利」編は普遍的思惟に基づいた国際社会観念に貫かれている。

の秩序を維持する大道具」とされた(『見聞』、262-263)。

兪吉濬の考えるあるべき文明社会は、法と規則の規制が働く社会であった。彼は「合当なる規則」「厳格なる規則」「詳細なる法規」のような言葉を繰り返して使用した。

世界の何れの邦も、其の智愚等級の高下を論ずることなく、各々其の相称する法律有りて人民の相与する権利を保守す。其の道の善否は亦た且つ智愚の等級に随ふ。自然なる道理に基礎して人世の綱紀を立つるは同然なる者なり。然れども古今の変遷する時代と彼此の殊異なる風俗をもって髓応する衡度各々便なる関係を起して、各国の斉しからざることと地方の参差すること、自ら生ずるなり。法律の本意を推究するに、正直なる道を勧め、冤抑なる事を平らにする在り。輿衆各々其の相等しき地位に立ちて相司る職無ければ、則ち是非の分辨と善悪の褒懲、一人の干涉におけるや自己の主見に任従する或は可なり。(『見聞』、262-263)

兪吉濬は「人民の相与する権利」「人民の相与する間」「大衆の相与する道」などの用例にみるように、「相与」という言葉で人民が平等に交際する社会を心中に抱いていた。人民の集合たる「輿衆」は「相等しき」地位を持って「相司る」職を行う。「相等」「相司」「相与」は交際の平等性や相互性を言い表す。このような平等な社会は「相称する法律」が人民の社会的関係を律するときに成り立ちうる。それは交易の原理に立つ社会でもあった。兪吉濬にとって個人-社会関係は、一身の自由の一部を譲渡し、社会の規則を遵守することによって裨益を得る交易関係であった。

五 「邦国」と「国家」

個人と社会のあり方は国家とも関わりをもつ。兪吉濬は、1880年代の開放改革のコンテキストを生きながら、北東アジア国際秩序の変動に対応する主権国家の形成と、国内秩序の変動に対応する政治体制の変容とに対処しなければならなかった。兪吉濬の国家論はこの二つの課題に照応するものであった。兪吉濬の文明社会論がスコットランド啓蒙思想に求めた近代的普遍性を指向するものであったとすれば、彼の国家論は朝鮮の特殊性を反映したものであった。兪吉濬の国家論は、「邦国」と「国家」、「邦」と「国」の用例を読み取ることによって、その性格を捉えることができる。

夫れ邦国は、一族の人民、一方の山川を割拠して政府を建設し、他邦の管轄を受けざる者なり。然る故に、其の国の最上位を占むる者は其の君主なり、最大権を執る者も其の君主なり。其の人民は、其の君主に服事し、其の政府を承順して一国の體貌を保守し、万姓の安寧を維持す。一国を比すれば一家と同じなり。其の家の事務は其の家

自主して他家の干渉するを許さず。又た一人と同じなり。其の人の行止は其の人自由して他人の指揮を受けざると一様なり。邦国の権利も亦然り。(『見聞』、85)

「邦国」は「一族の人民、一地方の山川に割拠して政府を建設し、他邦の管轄を受けざる者」を指す。「人民」「山川」「管轄」は国家の三要素（国民、領土、主権）を思い浮かばせる。邦国の権利は、他邦の管轄、指揮を受けない権利、すなわち主権であり、「国中の一体政治及び法令が政府の立憲に自ら遵ふ」「内用する主権」と、「独立と平等の原理をもって外国の交渉を保守する」「外行する主権」とに分けられる(『見聞』、85)。「邦国」は「外行する主権」(対外的主権)と「内用する主権」(対内的主権)を持ってはじめて成り立つ。

ところが、「邦国」は「邦」と「国」の合体である。兪吉濬は「邦」と「国」を使い分ける。「邦」は他邦との関係において想定される、対外的主権に関わる主権体である。「国」は「国の国たる道理」が行われる、対内的主権に関わる政治体である。「国」は、「一族人民が一幅の大地を占有し、言語と法律と政治と習俗と歴史が同じで、かつ同一の帝王と政府に服事して、利害と治乱を共有するもの」(『見聞』、303)と定義される。「邦国」は対外的主権体としての「邦」とそのベースをなす政治体としての「国」とを合わせたものなのだ。

一国の主権は、形勢の強弱と起原の善否と土地の大小と人民の多寡を論ぜず、但し其の内外関係の真的なる形像に依拠して断定す。天下の何の邦も他邦の同有する権利を犯さざる時は、其の独立自守する基礎として其の主権の権利を自ら行はば、則ち各邦の権利は互係する職分の同一なる景像に由りて其の徳行及び習慣の制限を立つるなり。此くの如く、邦国に帰属する権利は、国の国たる道理のために其の現体の緊切なる実要なり。(『見聞』、85-86)

「邦」は、対外的主権を持った主体であり、「国」が「国」たりうる道理を備えてはじめて国際社会で対等な主権体として成り立つと言っている。

兪吉濬は「国家」概念も用いた。「国家」は「国」と関わる概念であって「邦国」とは用法がいささか異なった。「国家」は「邦国」の有り様を意識しながら、政治体のあり方、すなわち君主・政府・人民の職分や役割を語るときに、登場する。「国家の権利」は「邦国の権利」と区別して使われるが、ここでも「国家」は「邦国」とやや意味が異なるのがわかる。

国家の権利は切当なる品例と明的なる条理自ら存し、苛虐なる待遇を受くるとも損せず、逼勒なる服従を做すとも慊らず。固守して失ふなきことと克慎して自守すること

は、国人の公同なる道理なり、政府の最大なる職責なり。権利を一つ失はば、邦国の名号存すと雖も、杳然とした空殻なり。自由する行動能はずして国の国たる體貌を毀傷し、万邦の交渉を自ら絶たば、則ち頑陋なる習気を未だ脱せず、虚妄なる議論を自恣する者は、莫大なる辱を君国に貽して追げ難き罪を犯すなり。（『見聞』、91-92）

おおむね「邦国の権利」が対外的主権と対内的主権を合わせたものであれば、「国家の権利」は「国の国たる道理」を行うための権利に限定される。兪吉濬は、「邦国の名」が成り立つために「国家」が正しく立たなければならないと言う。「国家」は人民が自ら国を固守し、自ら道理を実践するときに、さらに君主に仕え政府に順応して一国の体貌を守り、民の安寧を維持するときに成り立つ。「国」の最上位や最大権を占める君主が他邦から侮蔑を受けないことこそ、「国家の権利」を保っていることの証しである。ここで「国家」は宗廟社稷のことを意味する。このことは、「機を投じて其の勢に応ず。然る後に国家を保守す可し。若し然らずして先王の制度を変更する事不可なる者として、時の已に改むる者を改めず、事の当に易ふべき者を易へざれば、如干なる禍害は姑く舍き、宗廟と社稷の危殆なること目前に在るとも覚へざるなり。夫れ国家を保守する事は人の最大なる職分なり」（『見聞』、142）といったような発言にもうかがえる。「国家」は君主を中心とする政治集団という、伝統的な意味を持っていた。

要するに、「邦」が対外的主権体として国家と国家の関係を想定するものであったとすれば、「国」は社稷王朝として君主と人民の、政府と人民の関係において使われていた。「邦国」は主権国家システムに応える国際社会の主体を考えると、また「国家」は国内社会で人民のための政治を語り、政府－人民関係や民本政治のための政府の役割と職務を説くときに、それぞれ登場した。もちろん、「邦国」が「国家」と重なった意味を持つ用例がまったくないとはいえない。『西遊見聞』で「邦国」は40回余り見られ、「国家」の用例は130回を上回っている。伝統的な国家観念が依然として強かったといえよう。

「邦国」と「国家」、「邦」と「国」のこうした用例は、伝統的な使い方と無縁ではない。元来古代中国におけるや、「邦国」は天子国に対する諸侯国を指す言葉であった。「邦国」は「邦」と「国」を合わせた言葉である。「国」は金文では武装した城邑の「或」を「口」で囲んだ形になっている。氏族的結合に基づいた邑制国家は大邑を中心に成立したが、この大邑が「国」であった。「国」は封建国家の国内的側面から社稷王朝を指す言葉であった。他方で、「邦」は封建国家の国際的側面、すなわち天子国に対し諸侯国を示す言葉であった。「邦」は「封」と通じる。「邦国」は「邦」の意味を込めた言葉であった。「国家」は「国」を治める王朝や社稷のことを指した。「大明国」「大清国」の用例で「国」は王朝を意味する。「開国」は王朝を開創することであった。

しかるに、「邦国」「国家」概念は、新登場の近代的主権国家体制にも対応しなかった。「邦国」は開港期の北東アジアで「state」の訳語として用いられたもので

もある。「邦国」は、ウィリアム・マーティンの漢訳書の『万国公法』（1864年）（原著は、Henry Wheaton, *Elements of International Law*）や『富国策』（1880年）（原著は、Henry Fawcett, *Manual of Political Economy*）で「state」の訳語として採用された。幕末期の日本では「state」は「国」「国家」「邦国」「政府」など種々の用語で訳されたが、維新後の1870年代、1880年代では「邦国」が通用することになる。中村正直の『自由之理』（1872年）、内田正雄の『輿地誌略』（1870-1877年）でも「邦国」が使われた。福沢は三部作で「邦国」を全く使わず、「国」を多用した。「国家」もなるべく避けていた。この言葉に徳川幕府の専制による「権力の偏重」を感じ取ったからである³⁸。「邦国」は新出の主権国家システムに於ける「state」の訳語として召喚されたものといえる。「state」の訳語としての「国家」は、天皇制国家が形成するなかでようやく「邦国」にとって代わることになる。

兪吉濬は、王朝国家が近代国家システムに編入されるなかで、「邦国」と「国家」を併用することにより、移行期の二重的国家観念を巧みに言い表した。兪吉濬の国家論は、「邦国」の対内的地盤としての「国家」とその主体たる君主のあり方とに関する見解において、その独自性を見せた。兪吉濬は、『外編』巻1「政府の本を論ず」を底本に君主制の歴史的出現過程を紹介している。心力の強い者を酋長と推し、次第に賢者を君主に推すことになり、ついに血統による王位継承や君主制世襲が行われる来歴を述べている。福沢（バートン）は世襲君主制と選出君主制についてつぎのように語った。

国君の起立は其事情曖昧なれども、数百年の間、世々相伝て自から門閥の名を取り、就ては尚ほ又牽強附会の説を立て、益々其威光を耀さんとし、或は之を天与の爵位と称せり。近世に至ては其歴代愈々久しきに従い、其位も亦愈々固くして、容易に之を動かすべからず。若し強て之を動かさんとすれば、国の制度も共に變動す可きの勢となれり。抑も一国の内には人物も少なからざれば、門地に拘わらず才徳ある者を選んで君と為し国政を施して妨ある可らざるの理なれども、立君の制度を以て国を治んとするには、国内の人望を得たる名家の子孫を奉じ、恰も之を其家族の総名代として君上の位に立て、人心を維持するに若くはなし。是れ所謂理外の便利なり。（『外編』、417）

福沢は、世襲君主制が数百年間「門閥の名」や「天与の爵位」によって権威を与えられ、どうしようもない勢いになったが、門閥を離れて人心を得た名家の才徳者を選んで「総代理人」とする選出君主制が「理外の便利」だと言っている。兪吉濬はこのくだりを

38 「国家」は『西洋事情』全編を見通しても6回ほどしか見当たらない。『学問のすすめ』では「天下国家」の用例として2回ほど見られるが、『文明論の概略』では全く使われていない。

取り落としている。そして君主制を支持し、大統領制を批判する文を書き加えた。

もし一朝の愚見をもって万世の大基を揺動する者有らば、政府の法を紊乱するに止らず、君無き逆臣と父無き悖子の罪を未だ免れざるなり。却て夫れ人民、衆多なれば、其の才識と徳望、一国を統御するに足る者必ず有り。故に合衆国の大統領を選択する法有り。泰西学士の中に其の法を取用す可しといふ議論を唱へ出す者有るとも、此れは事勢に未だ達せず、風俗に甚だ昧くて、童穉の戯談にも及ばざるのみならず、政府の始初したる制度、彼此の殊異なること有り、此の議を主倡する者は、帝王政府の罪人と称するとも、其の責を逃れ難し。然る故に、帝王政府の人民は、彼の如き愚妄なる者の庸議を弁駁し、其の政府の世伝する規模を固守し、国中の賢能なる者を挙げて政府の官吏に任用し、国人の生命と産業を安保して一定したる法律をもって泰平なる楽を享受し、先王の創業したる功德を万世に奉守すること可なりとす。(『見聞』、139-140)

兪吉濬は、アメリカの大統領制は朝鮮の「事勢」や「風俗」に適合せず、大統領制擁護論は「一朝の愚見」「愚妄なる者の庸議」に過ぎないと言っている。兪吉濬は「一国の内には人物も少なからざれば、門地に拘わらず才徳ある者を選て君と為し」と見た福沢の考え方に共感しなかったに違いない³⁹。兪吉濬は福沢(バートン)のいう選出君主制を否定し、世襲君主制を強く擁護した。それゆえに、「万歳の大機」である世襲君主制を揺るがすものは、国家秩序を乱す「逆臣」「悖子」「帝王政府の罪人」だと非難したのだ。

兪吉濬は国家を統治する君主の権威と権力の淵源やその正当性を問わなかった。ひとえに君主の委任を受けて国家を運営する政府の役割や機能、政府-人民関係について詳論するだけであった。兪吉濬の文明社会構想では政府論が要諦であるが、兪吉濬は福沢(バートン)の政府論を大いに修正した。

政府の体裁は各々相異なると雖も、其大趣意は前にも云いし如く、唯人心を集めて恰も一体と為し、衆民の爲めに便利を謀るより外ならず。国政の方向を示し順序を正するの事は、一二の君相又は議政官の手に非ざれば行われ難きが故に、人心を集めて一体と為さざる可らず。衆民の便利を謀るにも、人心一致せざれば衆を害して寡を利するの患あるが故に、此亦政府の上より処置せざる可らず。本来諸国に政府を立て、国民の之を仰ぎ之を支持する所以は、唯国内一般に其徳沢を蒙らんことを望むのみの趣

39 1880年代の朝鮮では、『海国図志』などの書物を媒介に、アメリカ大統領制に関する情報やアメリカへの好意的な認識が流布していた。兪吉濬はこのことを意識しながら大統領制を批判したと見られる。兪吉濬はアメリカ大統領制に好意を示したことがない。

意なれば、政府たらんものも、若し国民の爲めに利を謀ることなくば、之を有害無益の長物と云うべし。就中其職分にて最も緊要なる一大事は、法を平にし律を正するに在り。是即ち人民の生を安んじ、自由を得、私有の物を保つことを得る所以なり。故に政を施すに誠実を主とし公平を失わざれば、仮令い一時の過失あるとも其政府を遵奉せざる可らず。(『外編』、417-418)

大槩政府の始初したる制度は、帝王にて伝ふるとも、大統領にて伝ふるとも、其の關係の最大なる者は、人民の心を合して一体を成し、其の権勢をもって人の道理を保守するに在り。故に其の重大なる事業と深遠なる職責は、人民の爲に其の泰平なる福基を図謀すると保全するに出づ。国政の方向を指授すると次序を遵定するとは、人君と大臣なり、及びに其の輔弼參佐の手中に在らざれば、則ち行ひ難き者多し。然るに人民其の権を有せず、上に在る者衆心を一体と成すこと能はざれば、不可なり。…衆人の議論、公平なりとして汗漫たる人民を渾同して政府の権を同執すること、奈何ぞ其れ可ならんや。国家の政府を設置する本意は人民の爲なり、人君の政府を命令する大旨も人民の爲なり。人民の政府を敬奉する事と仰望する願ひとは、其の徳化と恩沢の公平なるを一体均被せんと欲すればなり。則ち若し政府たる者、人民の此くの如き誠意と此くの如き希図を背棄し、其の發行する政令と施用する法律、大公至正なる原理を失はば、世間の一有害無益なる長物なり。(『見聞』、140-141)

福沢（バートン）は、政府を設ける目的を「人心一体」(a concentration of the national will) を成し遂げ、「衆民の便利」(public benefit) を高めることに求めた。兪吉濬は、政府の目的が人民の「合心一体」「衆心の一体」をなし、これをもとに政府の権勢で「人の道理」を保守することにあると書き換えた。「衆民の便利」を図るという句を「人の道理」を保守するという句に入れ替えたのだ。福沢は政府の「徳沢」を「国民の利益」という観点から語ったが、兪吉濬は政府の「徳化と恩沢の公平なる」ことを「人民の誠意と望み」という観点から説いた。「人心一体」を、福沢は多数と少数の利害関係として見たが、兪吉濬は強者と弱者の利害関係として捉えた。兪吉濬は、秩序維持のための人心一致には同調したものの、人民の政治参加は認めなかった。それゆえに、「衆人の議論、公平なりとして汗漫たる人民を渾同して政府の権を同執すること、奈何ぞ其れ可ならんや」という文を、わざわざ付け加えたのだ。兪吉濬は、政府は人民に「徳化」「恩沢」を施し、人民は「誠意」「望み」をもって政府を「敬奉」「仰望」するような政府－人民関係を想定した。政令や法律の公正さは、こうした政府－人民関係を前提とするものであった。変形した儒学的民本主義ともいえるだろう。

おわりに—主体的開化と「変通」

『西遊見聞』は文明社会の実現と社会秩序の保全を模索した企画であった。1880年代の兪吉濬は福沢を媒介にスコットランド啓蒙思想と接した。兪吉濬はただ福沢を祖述するにとどまらず、福沢のテキストと概念を取捨選択し、自分の見解を入れて自由に加工した。スコットランド啓蒙思想はこうしたやり方によって主体的に受容された。兪吉濬はスコットランド啓蒙思想の普遍的標準を受け入れ、文明社会のあり方を模索した。「人生の便利」と「公共の裨益」が具現される、法と規則に従って秩序が維持される文明社会を夢見た。だが同時に、社会秩序の変動を憂慮し、世襲君主制と儒教的徳目を土台に社会秩序を保とうとした。

兪吉濬は近代文明の単なる受容（「虚名開化」）ではなく、朝鮮の現実に即した変容（「実像開化」）、すなわち主体的開化を説いた。主体的開化の核心は君主制の保持であった。兪吉濬は法律によって秩序が保たれる社会を描いたが、その法律の権原は「最上位」「最大権」を持った君主に求めた。君主は社会秩序の究極の淵源とされた。人君が民の上に立って政府を設ける制度と、泰平を図る大権、さらに人民が人君のために忠誠を尽くし、政府の命令に服従することは「人生の大紀」であって、「日月のごとく光明なり、天地とともに長久し、人力をもって遷動す可からざる者」だ。君主制は変革してはいけぬ制度であった。開化は他人の長技を取るだけでなく、自己の善美なるものを保守、補完することを意味した（『見聞』、381）。いいかえれば、政府の時務を時勢に従って「変易」「変通」することであった。

「変易」「変通」の方法は「改正」「潤色」「得中」であった。兪吉濬によれば、法律は「国人の習慣」、すなわち「古風旧例」に即して慎重に「改正」しなければならない（『見聞』、270）、人民の「無係の自由」は禽獣の自由に流されないように法律で「潤色」しなければならない（『見聞』、118）。開化は「過不及」と「得中」の論理をもって進めなければならない。兪吉濬は、「紙上の空論を妄信して新奇を喜び其の旧きを捨棄すれば、此れは輕忽する極度に抵ること」（『見聞』、269）だと考えた。兪吉濬の開化思想は1880年代の開放改革の文脈に対応した実学精神や保守主義の表明であったといえる。^{*}

* 本稿の韓国語版は『概念斗 疏通』第23号（翰林大学翰林科学院、2019年6月）に掲載されている。