



Title	韓国近代法思想史研究序説 一兪吉濬が捉えた『恒久法』の観念に関する一考察
Author(s)	岡, 克彦; OKA, Katsuhiko
Citation	北大法学論集, 47(3), 1-41
Issue Date	1996-09-27
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/15677
Type	departmental bulletin paper
File Information	47(3)_p1-41.pdf



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 ——

岡
克
彦

目 次

- I. はじめに
- II. 進化論的競争論に対する兪吉濬の理解
- III. 第三の秩序観としての「恒久法」の観念
- IV. 「自然」と「作為」という丸山シェーマと兪の「恒久法」の観念
- V. 福沢諭吉の朝鮮観の中に内在している「作為」の問題性
- VI. 結びに代えて

I. はじめに

日本の思想史におけるところの近代性を検証したシェーマのひとつに、丸山真男の「自然」と「作為」という論理がある。⁽¹⁾日本の近世思想と韓国のそれとは、当時、朱子学が体制の基本理念であると共に、学問の中核をなしていたという点で似通っている。また、日本の近世では朱子学（林羅山、一五八三—一六五七）から徂徠学（荻生徂徠、一六六六—一七二八）へという過程を通じて、朱子学が変容していった。同じように、韓国でも、退溪学（テীগゲ学・李滉、号一退溪、一五〇一—一五七〇）から茶山学（タサン学・丁若鏞、号一茶山、一七六一—一八三六）へと、いわゆる「実学」（シラク）を通じてやはり朱子学は変質していった。このような類似性は、丸山のシェーマで韓国の思想史における近代性を吟味してみようとする方法論的可能性をもたらず。

この試みを実際に行ったのが、「実学」⁽²⁾を中心テーマとした朴忠錫氏の研究である。この研究については、従来から日本の朝鮮史学界で注目を受けてきた。⁽³⁾

具体的に見ると、丸山は「それ（日本の近世儒教の発展過程）は、儒教の内部発展を通じて儒教思想自体が分解して行き、まさに全く異質的な要素を自己の中から芽ぐんで行く過程なのである」⁽⁴⁾（カツコ書き筆者）として、朱子学と徂徠学との関係を弁証法的な「対立」として位置づけた。⁽⁵⁾

これに対して、朴氏は、韓国の「近世実学思想は、……李朝正統朱子学思想の分流として位置づけられるものであり、決して、それと対立した思想的諸特質を内包したわけではない。……その史的変容は、近世実学思想が李朝正統朱子学思想を思想内在的に克服していった過程である」⁽⁶⁾（傍線部筆者）と述べる。ここで、朴氏は、朱子学との関係において、実学を「対立」と位置づけずに、あえて、「思想内在的な克服」と捉えることによって、丸山が理解した日本の

場合との違いを意識している。

実学を「対立」と位置づけずに、あえて、「思想内在的に克服」するものと把握する意味とは、一体何であろうか。

朴氏のいう「対立」が、丸山の示した「自然」と「作為」という二元的なシエーマを念頭において使われているとすれば、その意味はおそらく次のようなフリーズとなって現れるであろう。近世実学思想における「自然」とは、「決して近代的な機械論的自然を意味するものではなかった。・・・かれら（実学者）はついに（朱子学の）発出論的かつ循環論的な宇宙論を克服することはできなかったのである」⁽⁷⁾（カッコ書き筆者）。韓国の実学にも朱子学的な自然的秩序観から作為的秩序観へと転換しようとする動きはあった。しかし、作為的秩序観に変換させることができず、ついに、実学は自然的秩序観の枠組みの中に留まってしまったのである。この点は、朴氏の以下の具体的な論述からも明らかとなる。

朴氏は、退溪の思想を「反作為的主義的な諸々の思考方法」⁽⁸⁾と捉えたり、人間の自律的な選択能力を政治社会の構成原理とした茶山の思想を、「政治的作為の論理」⁽⁹⁾として解釈しようとする。けれども、茶山の思想には「人間の道学的に把えようとする指向がいまだに残されていたのである」⁽¹⁰⁾とする。最後に、朴氏は「正統朱子学派より近世実学派へという・・・思想史の変容は、それ自体内在的な限界をもっていたように思われる」⁽¹¹⁾（傍線部筆者）と結論づける。

これら一連の論述は、実学が自然的秩序観の枠から抜け出せなかつたことを裏付けている。だとすれば、朴氏という「思想内在的な克服」というのは、次のような帰結を生み出す。すなわち、韓国の実学とは、伝統社会のイデオロギータる朱子学的「自然」の枠組みのなかで変容したものにすぎない、ということである。が、韓国におけるところの近世思想の変容を、「自然」というカテゴリーのなかにすべて収斂させてしまうことが、果たして妥当なのだろうか。

このような朴氏の研究方法には、次のような疑問を持つ。日本と歴史的伝統が本質的に異なる韓国において、日本と

全く同じ近世思想が内在的に出現することはそもそもありえない。ところが、丸山の二元的なシェーマから韓国の近世思想の変容を見る限り、朴氏のいうようにそれ自体「内在的な限界」をもっていたことになる。この結論では、韓国は日本よりも相対的に近代化が「遅れ」ていたという従来の停滞史観を裏付けることになってしまふ。が、はたしてそれでよいのだろうか。これが第一点である。第二点は、第一の問題とも関連するが、朴氏のような方法からは日本的な近代化を相対化し、批判する視点が出てこないのではないのかということである。

朴氏が「朱子学から実学へ」という思想的変容を「対立」と把握せず、あえて「思想内在的な克服」と位置づけた点に着目すると、その変容は「自然」と「作為」という枠組みにはそもそも当てはまらない変化であることを意味する。この点は、とても大切な意義を秘めている。すなわち、丸山の示した秩序観の転回とは全く異なった変化が韓国の思想史のなかに認められることを含意している。これは日本の場合と違った近代的展開の可能性を読み取れる端緒⁽¹³⁾を、われわれに与えてくれる。とりわけ、本稿のように韓国の近代思想史のなから「開化思想」の意義を説明するに当たっても、この問題は決定的な論点にならざるを得ない⁽¹³⁾。

本稿では、以上のような先行業績の研究成果を踏まえつつ、次のような方向から論述を進めることにする。ここでは、韓国近代思想家のひとりである兪吉濬（ユ・ギルチュン・一八五六一一九一四）の開化思想⁽¹⁴⁾を題材として取り上げる。そして、韓国独自の秩序観が、兪の思想のなかに存在しているのか、あるいは、しなかったのかに焦点を当てたい。兪の思想が本稿の対象となるに至った経緯は、以下の通りである。

韓国的な秩序観の変遷を近世・近代思想史のなかで明らかにしようとするためには、「自然」と「作為」という丸山の二元的なシェーマからはこれを説明することはできない。むしろ、あの「思想内在的な克服」論がもたらした秩序観⁽¹⁵⁾は、一方で、それ自体のうちに内在している理念性（*idea*）のゆえに、秩序の妥当性をもつという意味での「自然」に

は属さない。かつ、その秩序観は、他方で、それを作為した人格的実在 (Person) によってはじめて妥当性が付与されるという意味での「作為」⁽¹⁶⁾にも属さない。したがって、その秩序観は「自然」と「作為」との間、すなわち、そこには両者のいずれにも属さない第三のカテゴリが存在し、そのカテゴリによって、はじめてその思想的意味を把握することができるものである。ここでは、この第三の範疇を一応「内発的秩序」と呼ぶことにしておく。この道具概念は、韓国独自の近代的展開の可能性を探し出す上で、効果的な武器になりそうである。この方法で、兪吉濬の開化思想を分析してみると、「内発的秩序」に該当する「恒久法」(一・二八七頁以下)という観念が、実に彼の思想のなかに展開されていたのである。本稿では、「恒久法」という観念が成立した背景とその法思想的意義を明らかにしてみたい。

II. 進化論的競争論に対する兪吉濬の理解

兪吉濬が観念する「恒久法」とは、後述するように、韓国独自の規範世界を意味し、この世界から首尾一貫した観念や行動パターンを生み出すものである。

「恒久法」がこのような規範世界を内発的に組成する基礎は、いったい何であろうか。

結論から先取りするというならば、それは「競争」という原理が「恒久法」という観念のなかに内在しているからである。

兪は、アメリカの進化論者 E・S・Morse (1838-1925) の影響を受けて、社会の進歩あるいは社会発展の原動力を社会進化論 (social darwinism) の基本観念たる「競争」(competition) という概念のなかに発見した。⁽¹⁷⁾「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つて始まり進歩するものである」(四・十七頁)。

韓国の伝統社会を支えていた儒教には、 \wedge 競争 \vee という觀念そのものがなかった。儒教は、全宇宙を支配している自然法則——「理」——を体现し、それと完全に一致することを人間に教える。かつ、人間に自然法則(理)との調和をはかることを生活の目標にさせる。⁽¹⁸⁾だから、儒教では人間をはじめあらゆる事物の相互の關係は、 \wedge 天人合一 \vee あるいは \wedge 中庸 \vee ということばに象徴されているように、同一性、一体性にあつた。これに対して、西欧においては精神と自然を、ひとつは内的主観として、もうひとつは外的客観として、対立させたことが近世以降のもつとも重要な意識革命であつた。⁽¹⁹⁾精神に対して、主体的独立性を付与することにより、ここに精神と自然とを對抗關係として捉える視角が生まれてくる。とりわけ、進化論では自然と精神を含めたあらゆる事物に、競争における運動主体としての地位を与えるので、事物相互の關係は自ずと対立・鬭争という對抗關係として認識されることになる。ここに、進化論と儒教思想との根本的な違いがある。

歴史を振り返つて韓国の伝統社会を見るとときに、国と国との間あるいは社会相互間には儒教の理想である中庸といった同一性の要素よりも、かえつて混乱・鬭争・軋轢といった対立的な要素のほうが多かつた。この現実に直視するとき、愈は儒教思想よりも、その対立のなかに社会発展の鍵があると説く社会進化論に大きな魅力を感じるようになった。⁽²⁰⁾

「一国の人民の知徳が日々増進するゆえんは競争する氣力に富んでいるからである。その文学(学問)技芸が日々増していくのも競争する氣力に富んでいるからである」(四・五十頁)。「余等は一国人民のためにこの(競争の)氣力がますます強く、ますます盛んに・・・なることを希望する」(四・五十頁)。

たしかに、「競争」の原理は、当時の韓国社会を「開化」する上で何よりも特効薬であつた。しかし反面、その業には重大な副作用があつた。「競争」という原理には、自己の利益や欲望だけを求め、競争という名の下に他人の財産

や命を奪い合う方向に人々を向かわせる可能性がある。このような争奪が社会のなかに多発すれば、社会そのものを崩壊させかねない危険性が生じる（一・一五〇頁）。さらに、競争原理が実際に営まれている国際社会の現実を見ると、「名目もなく戦争を起し弱小国を侵略し、盗人のような行動で富貴を自ら築く者もいる。また、ある勢力と地位とに事寄せて、弱い人民を奴隷のように使役して、その血と汗を吸って富貴を樂しむ者もある」（一・一五一頁）という事実に出くわす。社会進化論に展開されている「適者生存」の論理が、周知のごとく、帝国主義のイデオロギーとして用いられるようになった。人種闘争のなかで優越した人種が勝ち残っていくということで、これは強者の論理あるいは帝国主义の合理化の武器となった。⁽²¹⁾ 兪のフリーズには、中国のアヘン戦争（一八四〇―四二）をわかりりにアジア諸国に植民地化が本格的に始まりだした当時の状況を反映している。

このように、競争原理にはまったく正反対の両義的（アンビバレント）な効果を社会にもたらす。すなわち、社会発展を推進する効果と、逆に社会そのものを崩壊させる危険性を、この原理は同時に生み出す。「競争する道を善用すれば、すなわち人世に大福をもたらす。競争する道を誤用すれば、すなわち人世に大禍を招く。故に、左右のいずれかを取捨選択することが人世禍福の要である」（一・一五四頁）。兪は、一方で「競争」によってもたらされる「弱肉強食」（一・一三五頁）の弊害を十分に認識しながらも、他方で「競争」という観念すらなかった当時の韓国社会を活性化させるためには、社会発展の効果を引き出してくれるこの観念の可能性を捨ててはできなかった。

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効能のみを、いかにして「競争」の概念から引き出すかである。こうして、兪は「競争」観念の再構成に着手する。

注目されるのは、兪の代表著書たる『西遊見聞』（一八九五）では「競争」ということばを使わずに、「競争」ということばが使用されている点である。ここでは、とりわけ「争」と「励」との意味の違いが問題となる。「争」とは、

△競▽と同じく、たたかう（闘う）とか、あらそう、という意味がある。⁽²²⁾一方、△励▽には努めるとか、はげむ、という意味がある。⁽²³⁾△争▽と△励▽との意味の違いを前提として、兪は「競争」を次のように捉え直そうとする。「自己の職分を務め自己の好悪にしたがって己の欲するところを達成しようと、先を争う。これ、すなわち世人の相競励励である」(一・一五〇頁)。社会発展または社会進歩を押し進める力とは、互いに競い合うことであり、互いに努めはげみ合うことである。兪は、「競励」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なかつた。△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。

では、「競争」と「競励」とは具体的にどのような異なるのだろうか。

「概して、人は他人に損害を及ぼさずに自己の富貴利達の志で、相励する精神を起こ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。が、そこに弊害がないのは、・・・共同の利益を求め互いが扶助する道理を遵守しているゆえである」(一・一五二頁)。さらに、「自らの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(ルール)がないからである」(一・一五〇頁)。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。すなわち、「秩序ある競争」あるいは「公正な競争」なのである。

こうして、兪は競励原理が韓国社会で機能するための環境と条件づくりを進めようとした。⁽²⁴⁾後述するように、その主たる環境が「恒久法」であり、その環境を維持するための条件が「政府」という組織と「政府によって制定された法律」である。これらの環境と条件を整備することによって、競争力が破壊的な方向に向かうことを防衛しつつ、社会発展を推進させる効果のみを引き出そうと試みた。ここに「競励」のあるべき姿を、兪は見いだそうとした。「古今の人事を調べてみて、その発生と結果を仔細に見ると、大きなものから小さなものに至るまで日毎に異なり新しくなり千変万幻する実相は、すべて競励する道の一条の門路により出入りするものである」(一・一五三頁)。

Ⅲ. 第三の秩序観としての「恒久法」の観念

1. 兪吉濬が捉えた「恒久法」の観念

(1) 兪吉濬は、次のようにふたつの観点から「法」を理解しようとする。

「世界のいずれの国にあつても、・・・(法によつて)自然の道理を基礎とし人世の綱紀を立てることでは同じである。が、古今の時代的な変遷と風俗の相違によつて・・・各々の国と地方(地域)に違いが自生する」(一・二八二―二八三頁)。ひとつは、法というものを「権利」(一・二二九頁)という属性から捉えるのではなく、人の行いを規律する一般的な行為準則としての「綱紀」(ルール)をその本質的な属性として把握しようとしている点である。もうひとつは、第一の観点とも関連するが、「文化」のなから法を位置づけようとしていることである。

もちろん、当時の韓国は「文化」ということばを観念することができなかつたときであつた。が、最近有力に主張されている「法文化」論⁽²⁵⁾によれば、「法」に対する兪の見方を「文化」という視点から理解できるように思う。

この理論によると、人間の行動様式と意識・態度には常に文化的な特徴が現れているとする。人の行動を規定づける因子とは、人の心理傾向・価値体系および原理・理念の統合的な「型」⁽²⁶⁾である。文化とは、まさにこの「型」を意味するものである。

「文化」の概念をこのように理解した場合、兪のいう「古今の時代的な変遷と風俗」とは、人々の意識・態度が時代的な流れにしたがつて形成された、ある型(パターン)を意味するものと捉えることもできよう。とすると、このフレーズは「文化」ということばに置き換えることができる。なぜなら、兪は自国の歴史と風俗によつて「世界のいずれの国にあつても、各々の国にふさわしい法」(一・二八二―二八三頁)が形作られるとしているからである。ある民族なり、

ある国家なりに「ふさわしい」独自の法を形成させるものは、すなわち「文化」である。兪はこのような「文化」のなから「恒久法」の観念を引き出そうとする。

(2)ここで、ひとまず兪吉濬の理解した「法」ということばについて、概念規定をしておくことにする。兪のいう「法」とは三種類のものがある。第一は、狭義の「恒久法」である。第二は、「変遷法」である。第三は、広義の「恒久法」である。狭義の「恒久法」とは、「国のなかにある規範が守護されることにより、永遠に変わらない法である」(一・二八七頁)。「変遷法」とは、「風俗と事物の変化にしたがって、増補・削除されていく法である」(一・二八七頁)。広義の「恒久法」とは、具体的な規範を指すものではなく、以下に示されるような規範世界全体の枠組みとして使われているものである(以下、断り書きがない限り、「恒久法」とは広義の意味で使っている)。

「法」の基本属性たる網紀(ルール)が成立し、進化するメカニズムは、どのようになっていっているのだろうか。

網紀の成立・進化は、やはり「競励」の原理にもとづくのである。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」(四・五〇―五二頁)。「人が生きるに当たって、各自の趣向にしたがつ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者が多い」(一・一五三頁)。「交際」⁽²⁷⁾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欲求が、同時に満足できるための妥協点が見いだされるとき、はじめてそこにあるルールが生まれる。これが網紀成立の基本型である。

そして、網紀は次のような契機によって自己発展、つまり進化を開始する。「自由とは、己の好むところにしたがつて事をなすことをいう。・・・そこには何等の束縛も受けない。(ところが)・・・この世には人間の交際がある。こ

の交際の道からもたらされる恵沢や利益がまた大きい。これを享受するためには一身上の天賦の自由を少しは譲歩しなければならぬ。自由のなかからその一部を譲り社会の規矩（綱紀）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」（一・一三一―一三三頁）。綱紀の進化とは、多くの利益をもたらした個人や集団の活動のルールが、「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・・・社会の規矩」にしたがうとは、綱紀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、人はその綱紀を「まね」ようとすることを意味する。「まねる」ことによつて、人は綱紀を学習するのである。

ここで重要なことは、「淘汰」されるのは人間ではなく「交際」のなかで営まれる人間の活動のパターンであるということだ。ある綱紀が「まねられる」か否かによつて、ルールの存続が決まる。つまり、ある綱紀が、永遠に変わらぬ法たる狭義の「恒久法」となるか、あるいはその形が変わつたり削除されたりする「変遷法」になるかが決定される。その「取捨選択」（一・一五四頁）が「交際」を通じて法に、狭義の「恒久法」と「変遷法」というある型（パターン）を形作るのである。

このように、綱紀の進化は、目的や意図をもつた様々な人々の思惑と、それが結果としてもたらされる利益との試行錯誤のプロセスのなかで営まれるのである。

「試行錯誤」の過程のなかから、綱紀が進化するとは、次のようなことが前提にある。「競励」が意味をもつのは、各人の行為がいかなるルールとは両立し、かつどのルールによれば期待が実現し、どのルールによれば行為が排除されるかが、誰にも確実に認識できないところにある。それが明らかになるのは、「競励」に決着がついたときである。綱紀の進化とは、△交際▽における行為が、人の知りうる事実よりもまったく知る由もない多くの事実によつて左右されていることを前提としている。ここで大切なことは、人間の行為を決定づけている事実の大部分についてわれわれは無知

であるということである。

この前提から、競励の原理は以下のような、ある均衡作用を「恒久法」のなかにもたらず。

諸々のルールについて限られた知識のなかでのみ、人間の活動が営まれるとは、ある目的や思惑をもった者がある綱紀の反発によって、目的を実現するための計画の変更が余儀なくされる事態にたびたび出くわすことを意味する。△交際▽という営みのなかで不断に人々に計画の変更が強いられる。「人が互いに交際する際に・・・綱紀を立てて・・・自由を操ることによって、世間の多様な形勢を調整するのである」(一・二三六頁)。このことは、綱紀が進化する過程のなかで、ある種の「均衡」を人々にもたらずことを示している。均衡とは、人々の期待が相互に一致しており、すべての計画が実現した状態ではない。むしろ、それぞれの人々の計画がすべて実現できるような内容に作り替えられた状態である。

このような競励の原理から形成される無数の綱紀は、ある特定の人間の目的や意図によつては左右されず、人間の思惑から完全に独立してそれ自身が内発的に自己発展していくものである。ここに兪の理解する「恒久法」の特徴がある。

(3) では、韓国社会において、「恒久法」を構成する綱紀とは、具体的にいかなるものを指し示しているのだろうか。これについては、兪の直接の言及がない。が、ここでは当時の韓国社会の状況を手がかりとしてこの問題に近づいてみたい。

李氏朝鮮王朝(一三九二―一九一〇)において「法」ということは、中国の「明律」と同じく、太祖(建国者・李成桂・一三三五―一四〇八・在位一三九二―一四〇八)や王たちが発布した成文法典(経済六典・経国大典など)を指していた。すなわち、多種多様な悪行に対して下すべき刑罰を規定した体系的な刑法典と官僚組織の内部規律を定めた

行政法とを意味していた。⁽²⁸⁾ 李朝にあつては、法とはまさに実定法である。しかし他面、法や法秩序というものを、制裁を伴った権力としてではなく、共通のこゝばを通じて秩序を作り上げる営みの総体であると考えらるならば、「法」という概念は、必ずしも実定法の世界に限られたものではない。それ以外にも、時の支配者たちが施行する法の外で発達した法秩序があるといえよう。兪のいう「恒久法」とは、まさに実定法の外で生成された法秩序である。

韓国の古文書や資料集を見ると、当時の人々が日々の生活を送るに当たって、「文記」という名の文書をいかに大量に作つて交わしていたかを知ることができる。逆にいえば、日常生活・日常的な社会関係の多くが、こうした相互的な契約によつて支えられていたのである。たとえば、そこでは何よりも全農業生産の基礎である土地関係自体が、すでに契約的構成により成り立っていた。土地の売買の度ごとに、人々は「土地売買文記」という売買証文を作成したのである。⁽²⁹⁾ それは、時の支配者によつて直接制御されない人々の活動のなかで営まれていた。その意味では、こうした契約関係こそが兪のいう「恒久法」の構成部分をなしているのかも知れない。

(4) 韓国社会には、これ以外にもさまざまな無数の綱紀が存在していたに違いない。いつから、そのような綱紀が形作られるようになったのかは、おそらく当の韓国人自身も答えることができないであろう。韓国の歴史のなかで、「変遷法」として、ある綱紀は生成しては消滅していくもの、あるいはさまざまにその形を変えていくものもある。ある綱紀は、狭義の意味での「恒久法」として今も一貫して存続してきたものもある。また、それぞれの綱紀の相互の関係は、一方で矛盾し、拮抗し合っている場合もある。他方では、調和し共存し合っている場合もある。

このように、韓国社会でも、歴史の流れを通じてさまざまな綱紀が自然淘汰されつつ、無数の綱紀が目に見えないひとつの規範世界を織りなしてきた。いわばルールのコロラリー(系)とでもいふべきものを組成した。換言すれば、韓

国社会というひとつの生活の場に、ひとつの全体としてのルールの群を築いてきた。このルールの集まりたる規範世界が、まさに愈のいう「恒久法」である。

「恒久法」とは、以上のように、具体的な規範それ自体を指すものではなく、ある文化のなかから組成される規範世界そのものの枠組みとして使われているものである。だから、「恒久法」という規範世界の自身には、「変遷法は、その実質は恒久法にしたがって流出するものである」（一・二八七頁）というように、主に、進化によって変化するルールである「変遷法」と変化しないルールである狭義の「恒久法」とがある。が、この規範世界は、単に一般的なルールによつてのみ構成されているものではない。そのほかにも、ルールを遵守する「担い手」（個人・家族・集団）などの具体的な要素も、この世界を構成している。

こうした規範世界は、ルールそれ自体と「ルールの担い手」などの要素とがさまざまに結合して常に変化しながらも、〈交際〉を通じた競励の原理の下で、全体としてある種の一般的性質、つまりパターン（型）を生み出しているひとつの統合体なのである。この規範世界全体をさして、愈は「恒久法」ということばを使ったのである。

2. 「政府」という組織、そして「政府が制定した法律」

愈の言説のなかには、綱紀を基本属性とする「恒久法」とは別に、「政府の法律」とか「政府の制度」ということばが頻繁に出てくる（一・一五五頁以下）。「政府」とは国家意思を形成・決定・執行する機関だとする（一・一五六頁）。とすれば、ここでいう法律とか制度は国家意思のひとつの現れだと見ることができ、政府の制定した法律は、「人為の法律」の典型だとする（一・一三三頁）。「人為」というのは、人の知恵でもって法律を定立することをいう（一・一三〇頁）。ここには、法の成立を、進化という観点とは別に、「人の智力」（一・一五七頁、一・一六八頁）によつて法を

「作為」するという考え方が現れている。それを裏付けるかのように、法の「人為」性を象徴する代表的な概念である「立法」が、兪の論述のなかにも見いだすことができる（一・一三三頁）。法に対するこの考え方は、後にも見られるように、丸山真男の論ずる「作為的秩序観」に依拠しているものである。

では、兪は、法を「開化」するに当たって、なぜ「恒久法」とは別個に「政府」という組織と「政府が制定した法律」を必要としたのだろうか。

その理由は、次のようなフレーズとなつて端的に現れる。「人は、・・・競争を操り・・・お互いが侵されない境界を明確に定め、互いが奪われなるところを罰と条項でもつて厳格に立てて、倫紀（倫理と綱紀）を正さなければならぬ」（一・二八三頁）。競励原理には、既に見たように、常に「恒久法」そのものを崩壊させかねない危険性を内包していた。ルールの進化を考える場合、「恒久法」に内在している自己発展の力が弱まることなく、その力を発揮させる条件をいかに整備するかが、常に課題であつた。だからこそ、「恒久法」という規範世界のなかで営まれている競励の原理が適正に機能できるように、政府が「法律」でもつてその条件を定める必要があつたのである。

では、競励原理を機能させるべき制度的裏付けとは、具体的に何を指し示していたのか。さらに、その制度と「恒久法」とはいかなる関係にあるのが問題となる。が、この論点は本稿の視野から外れるので、別の機会に論じることにした。

IV. 「自然」と「作為」という丸山シエーマと兪の「恒久法」観念

1. 「恒久法」観念の思想的地平

(1)「法の大本は、太古の旧例にしたがって生じるものであり、その由来は一朝一夕によるものではない」(一・二八八頁)。兪にとつて「法」とは古きものである。新しい法とはことばの矛盾である。なぜなら、「新法・・・も旧例にもとづかなければその体裁を整えることはできない」(一・二八七頁)からである。古き法が眞の法であり、眞の法は古き法である。法に対する兪の理解にしたがえば、新しい法の制定はそもそも不可能である。立法とか法改正というのは、古き良き法の回復である。兪の「恒久法」の觀念が、単に「古き法」にもとづくだけならば、それは、古き良き「時代」に回歸することを望む復古主義にすぎない。しかし、「あこがれの過去」を願望する道は、既存の法秩序を改革しようとする、兪の「法律の開化」(一・三九六頁)とは明らかに異質なものである。実際、兪自身もそのことを欲しなかつた。

もし、古の道に向かうことを否定しようとするならば、「過去」とは異なつた秩序発展の可能性を、「恒久法」の觀念のいかなる部分から読み取ることができのらうか。仮に、それが過去とは異なつた秩序観を主張するものだとすれば、その秩序観はどのような思想的意義をもっているのかが問われなければならない。⁽³¹⁾

この問題を解く手がかりとして、ここでは、法とは古き法であり、古き法が良き法である、それゆえ、新しい法を制定して古来の伝統を壊してはならないとする「祖宗成憲尊重の原則」という李氏朝鮮の法思想と、兪の「恒久法」の觀念との違いを明らかにすることにする。

丸山真男は、近世封建的社会秩序の基礎づけ方についての朱子学と徂徠学との違いを、「自然」と「作為」という二元的なメルクマールでもって明らかにした。⁽³²⁾しかし、この二元的な枠組みではどうしてもスッキリと当てはまらない法や秩序が、社会に存在しているように思われる。とりわけ、兪の「恒久法」の觀念は、このシェーマではどうしてもその思想的意義を引き出すことができない。この疑念は、兪の開化思想に絶大な影響を与えた福沢諭吉⁽³⁴⁾(一八三四—一九〇一)の言説のなかからも判読できる。

福沢は、「自然」と「作為」に対応する概念として「天然」と「人為」ということばを使っている。人力では動かすことができない「天然」と人力で動かさしうる「人為」との区別がある。単純な「天然」と「人為」とを区別することは容易であろう。しかし、「習慣久しき至れば第二の天然と為⁽³⁵⁾」るに至っては事情は変わる。「習慣の久しき至ては殆ど天然と人為とを区別す可らず。其天然と思ひしもの、果たして習慣なることあり。或は其習慣と認めしもの、却て天然なることなきに非⁽³⁶⁾ず」。習慣というものが「人為」でもなく、厳密な意味での「天然」でもない。福沢が習慣というものをあえて、「第二の天然」と捉えた点は、丸山の二元的なシエーマでは収まりきれない法や秩序が社会に存在していることを示唆しているように思われる。

しかし、福沢はこの問題点が明確に意識されておらず、なおこの二元的な枠組みで「習慣」を捉えようとする。むしろ、福沢の意図は、日本の文明化をもっとも阻害している要因たる「惑溺」や「権力の偏重」などの「古習」を一掃するところにある。⁽³⁷⁾ だから、習慣を「第二の天然」と位置づけることは、その前提として習慣が本来、「人為」より生じたものであると、福沢は理解していることを意味する。ここに福沢の狙いがある。すなわち、「氣象なく又其勇力なきは、天然の欠典(点)に非ず、習慣に由て失ふたるものなれば、之を恢復するの法も亦習慣に由らざれば叶ふ可らず。習慣を變ずること大切なりと云う可し」⁽³⁸⁾ (カッコ書き筆者)として、福沢は習慣の可変性を主張する。

韓国でも、最近、丸山の『日本政治思想史研究』の韓国語版(一九九五)が出された。が、その解題で、ある韓国の学者は次のように述べる。その論旨の要約を示すと、「朝鮮や中国でも、朱子学が当時の体制イデオロギーとなっていたが、その形態・意味は日本の場合と相当異なっていた。だから、これらの国では、必ずしも、日本の近世のように朱子学が解体される過程のなかからのみ近代が成立するとは限らない」と指摘する。⁽³⁹⁾ これは、丸山が示した秩序観の転回とは異なった秩序観発展の可能性が、韓国に内在していることを示唆しているようにも解しうる。

(2) 丸山の二元的なシエーマに含まれたこのような問題を、兪の「恒久法」の観念に即して考えてみることにしたい。兪の「恒久法」の観念は、一見古き法は良き法であるという「祖宗成憲尊重の原則」の法思想に基礎づけられているようにも見える。確かに、「古き法」そのものを絶対視していることにおいては、兪の論理も「祖宗成憲尊重の原則」のそれも何等異なるところがない。しかし、「古き法」を法として妥当性を基礎づける論理に至っては、まさに両者は正反対に対立する。

「祖宗成憲尊重の原則」の法思想は、李朝の唯一の正統字であった朱子学によって基礎づけられた。朱子学よれば、自然界は「理」と「氣」にもとづいて構成されている。「古き法」を基礎づけている自然界の原理は、朱子学によると、「理」である。法は、「理」を反映した天地四時(春夏秋冬)⁴⁰の自然秩序に一致しなければならない。自然秩序と一致することによって、法の永久性が保障されるのである。つまり、自然界の理(天理)は、人間に宿つてはその先天的本性(本然の性)となる。と同時に、それは、社会関係を規律する根本規範でもある。この論理は、人間の事象を自然界に反映させ、逆に社会関係を自然現象から演繹させようとする態度が、朱子学の思惟方法の基礎となっていることを示している。

朱子学では「古き法」に法としての妥当性をもたらせるために、なぜ敢えて、「自然界の理」を持ち出す必要があるのだろうか。

その理由は、「古き法」を「天理」たる自然とイコールに結び付けて、国家社会関係すべてを天理を反映した「古き法」にもとづかせることによって、「自然」を国家社会関係の永遠性を保障するイデオロギーとなさしめるところにある。古き法を「自然」によって基礎づけることは、その法の不易性を担保するもつとも強固な精神的保証である。

これに対して、兪吉濬において、「古き法」に法としての妥当性をもたせる論理とは、何であろうか。

前述したように、綱紀（ルール）の進化は、多くの利益をもたらした個人や集団の活動のルールが（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。このことは、次のような視点から、法の妥当性を捉えることができることを示している。すなわち、人間の行為から独立した「自然」からではなく、また法を「作為した」主体たる人格的実在性からでもない。むしろ、綱紀を「まねる」ことによって法を遵守し、あるいはそれに従ってきた「客体」として今まで見過ごされてきた人々にこそ、その妥当性の契機を求めるべきである。つまり、恒久法を構成してきた無数の綱紀を歴史を通じて「模倣」し続けてきた「ルールの担い手」から、その妥当性の根拠を見いだすことができるのである。

では、その綱紀は歴史的にその「担い手」によって、なぜ、「まねられ」続けてきたのであろうか。

「交際する道からもたらされる恵沢や利益が大きい。これを享受するためには、・・・社会の規矩（綱紀）に従」（一・一三二頁）う必要がある。人々はある一定の利益を獲得するために、ルールを「まね」ようとする。逆にいえば、「恒久法」は個人の生命、財産など、幸福を追求すべきさまざまな利益を、人々が綱紀にしたがうことによって保護・実現させてきた。というのは、利益獲得が不可能となれば、直ちにその綱紀は社会のなかから自然淘汰されるからである。進化にもとづく恒久法の展開は、人々のさまざまな思惑と意図により守られている個々の綱紀が相互に結合しながら、人々の欲求を調整して社会全体の利益を個別・具体的に保護していく過程でもある。言い換えれば、この法は人々が願うさまざまな利益が、時代ごとに変遷するにしたがってその形態を変えてきた。その形を変えることによって、恒久法は韓国社会が生成されたときから今まで、個人や社会の利益を絶えず（歴史的に）保護してきたのである。

その結果、「古き法」たる伝統が絶え間なく韓国社会の利益を守り続けてきたという信頼が、時代の移り変わりのなかでその「ルールの担い手」の意識のなかに次第に醸成された。「古き法」に対する信頼が世代ごとを受け継がれ、あ

るいは再確認されながら「歴史」のなかで培われてきたのである。

こうして、恒久法が法として妥当性をもつに至った根拠が明らかになるであろう。すなわち、「古き法」を守護してきた「担い手」の意識にある、いわばその法に対する「歴史的な信頼」とでもいふべきものが、恒久法の妥当性を支えてきたのである。

(3) このように、「恒久法」の観念がもたらした秩序観は、一方で「祖宗成憲尊重の原則」のように、それ自身うちに内在している理念のゆえに秩序の妥当性をもつ、という意味での「自然」には属さない。かつ、この秩序観は、他方で秩序を作為した人格的実在性によつてはじめて妥当性が付与される、という意味での「作為」にも属さない。それゆえ、この秩序観は「自然」と「作為」の中間、すなわち、そこには両者のいずれにも属さない第三のカテゴリーがあり、そのカテゴリーによつて、はじめて認識できるものである。これを、ここでは「内発的秩序」としておくことにする。以上のように「恒久法」の観念を捉えていくと、この観念は、人間の意図や設計の下で「作られる秩序」ではなく、まさに自生的に「成長していく秩序」である。

2. 「恒久法」の観念がもたらした社会秩序への機能

社会秩序の基礎づけ方が、愈の論理と「祖宗成憲尊重の原則」それとでは正反対に異なるということは、その効果として、既存の社会秩序そのものにまったく違った意味と機能をもたせらるることになる。

祖宗成憲尊重の原則の論理では、法秩序を自然の「理」によつて基礎づけることによつて、社会に徹底した「安定化」をもたらせる。しかし反面、ここでいう社会の安定性とは、「永遠のいま」を常に繰り返すという秩序の同時反復性を

強く維持させることでもある。この論理に立てば、既存の社会秩序とは、それぞれがルーティンと化した発展なき持続である。すなわち「停滞」を繰り返すものである。

これに対して、愈の論理に立てば、「恒久法」の觀念に含まれた△交際▽と△均衡作用▽によって、綱紀（ルール）は人々の利益を、時代の変遷にしたがってその形を変えながら実現・保護してきた。この綱紀によって構成されている社会秩序は、むかしの習慣・慣習が停滞と反復を繰り返して、社会のなかで沈澱し、蓄積されていくような△静態的▽なものではない。むしろ、そのような習慣は進化の過程のなかで淘汰されていく。恒久法は、時代の変化とともに絶えず変わる人々の利益を实らせるために、その変化に対応して常に△動態的▽に自己展開してきた。のみならず、将来においてもそれは自己発展しつづけるのである。ここに、伝統社会の秩序に積極的な意義を与えることになる。すなわち、「恒久法」の觀念は、伝統社会の既存の秩序を再評価して、国内秩序を活性化させようとする。伝統的な秩序を再創造することによって、韓国の社会秩序を△内発的▽に発展させることができる可能性を、この觀念は韓国社会にもたらした。

愈の論理のように、既存の社会秩序を、競争の原理でもってできるだけ効率よく機能できるようにシステムへと慎重に作り替えていくことと、「祖宗成憲尊重の原則」の論理のごとく、現に存在している法秩序があるがままに受動的に受け入れていくこととの間には、余りにも大きな隔たりがある。こうして、恒久法の觀念は、「自然的秩序観」を克服しつつ、第三の秩序観として既存の社会秩序に新しい意味と機能を引き出してくれる。

とりわけ、今日、韓国はアジア新興工業国家（NIES）のひとつとして、順調な経済発展を遂げてきた。その「成功」の理由としてさまざまな要因が指摘されている。が、そのなかで資本主義型「市場原理」が韓国に定着するようになった思想的背景は、愈の「恒久法」の觀念でもって新しく解釈できるかもしれない。これは、今後の課題である。

V. 福沢諭吉の朝鮮観の中に内在している「作為」の問題性

(1) 兪は法の成立を、一方で「古風旧例に由って生じるもの」(一・二八九頁)であるとす。また、法は「人力に
よらず自然成就するもの」(一・二八七頁)だと主張する。しかし他方で、「人為」によって成立する法律(一・一三〇
頁、一・一三三頁)が社会に存在することを認める。前述した政府の制定した法律はその典型だとする(一・一三三頁)。
そして、「人為とは、人の知恵でもって法律を定立することをいう」(一・一三〇頁)。これら一連の論述は、「作為」で
もって新しく法律・規範・制度を創設する、という丸山の作為的秩序観を、兪が認識していたことを示している。

では、「法律の開化」(一・三九六頁)を推進するに当たって、なぜ、兪は作為的秩序観によらず、新たに「恒久法」
の観念を設定して、第三の秩序観を主張しようとしたのだろうか。この点については、兪の直接的な言及がない。

ここでは、兪の開化思想に多大な影響を及ぼした福沢諭吉の思想と対比して、兪の「恒久法」の観念に秘められてい
る「作為」の論理に対する批判・抵抗を抽出してみたい。とりわけ、「日本型文明化」の「アナロジ」から、当時の
朝鮮を理解しようとした、福沢諭吉の一連の論説を追いながら、「作為」の論理に必然的に潜んでいる「排除」の問題
性を明らかにしていきたい。

(2) 丸山真男が指摘しているように、近代西欧における「自然」から「作為」への秩序観の転換は、秩序形成の「作
為」主体として、従来の「神」に代わって、「人間」が登場してくることを意味している。それはデカルトに見られる
ような機械論モデルから基礎づけられている。⁽⁴¹⁾ あたかも、機械が人間の理念的な意図や設計にしたがって構築されてい
るごとく、人間の目的にしたがって自然や社会秩序を「つくる」あるいは「つくりかえる」ことができる。

もちろん、福沢の思想は、必ずしも、「作為」の論理によってのみ基礎づけられているわけではない。坂本多加雄氏が明らかにしたように、本稿で提示した「内発的秩序」とでもいうべき秩序観が、福沢の思想のなかにも読み取れる論理的可能性はある。⁽⁴²⁾

しかし他方で、福沢の朝鮮観へとひとたび目を向けてみれば、そこには「作為」の論理と太い線で堅く結ばれているのを発見する。丸山真男は、徂徠学によってもたらされた作為的秩序観が、明治の近代知識人たちの思想のなかに展開されているとする。⁽⁴³⁾ その影響は福沢とて例外ではなかった。「支那日本等に於ては君臣の倫を以て人の天性と称（す。しかし）・・・君と臣との間柄は人と人との関係なり。今この関係に就き条理の見る可きものありと雖ども、其条理は偶ま世に君臣なるもの有て然る後に出来たるものなれば、此条理を見て君臣を人の性と云ふ可らず」⁽⁴⁴⁾（カッコ書き筆者）。福沢は、このように、封建的「君臣の倫」の先験性を否定する。丸山によれば、その否定の底流には、まぎれもなく「宋儒所謂天地自然」に対する「徂徠所謂先王制作」の立場からの批判と共通する論理が流れているとする。⁽⁴⁵⁾ すなわち、「天然の攻撃至らざる所なし、其禍の区域極めて広しと雖ども、人為の防御法も亦甚だ拙ならず。・・・人力を以て天然を束縛し其働をして自由ならしめざるもの、之を文明と云ふも可ならん」⁽⁴⁶⁾。自然に対する荻生徂徠の「制作」と、天然に対する福沢の「人為」というように、そこには「作為」の論理が互いに共鳴し合っている。

福沢の文明論は、まさに「作為」の論理によって結実化していく。「人の精神の発達するは限あることなし、造化の仕掛には定則あらざるはなし。無限の精神を以て有定の理を窮め、遂には有形無形の別なく、天地間の事物を悉皆人の精神の内に包羅して洩すものなきに至る可し」⁽⁴⁷⁾。物理の定則の把握を通じて人間精神は、客観的自然を切り開き、これを「作為」することによって自己の環境を主体的に作り出す。福沢が理解した「作為」の論理には、世界のあらゆる事物を対象化して認識できるという認識論が前提にある。「大小遠近の別なく一切万事、我学問の領分中に包羅」⁽⁴⁸⁾される

説 その日まで、ひたむきに「認識」が押し進められる。あらゆる世界を「作為」できる主体が、まさに福沢の描いていた

「独立自主の精神」もった近代的人間なのかも知れない。

論

このように、「作為」の論理には、認識の面でも実践の面でも、他者と自然を生産可能あるいは制作可能なものとみなし、世界全体を生産主体の産物と化そうとする傾向がある。言い換えれば、認識における事物への「対象化」という原理は、認識主体の内部にある図式に、客体を同一化させることである。同一化とは、客体を主体の意図や設計に「当てはめる」ことでもある。さらに、この論理は、「如何なる俗世界の些末事に関しても学理の入る可らざる処はある可らず⁽⁴⁹⁾」として、認識の完全性を前提としている。

しかしながら、世界にある主体の意図の下に対象化しようとすれば、事物のなかには必ず同一化できないものが現れてくるのが世の常である。が、この論理では、同一化不可能なものは、あたかも初めから存在しなかったように捨象されてしまふ。その結果、この論理の結末は、同一化できないもの、すなわち「異質なもの」は排除されることになる。「作為」によって基礎づけられる認識とは、対象たる事物を認識主体の意図した設計(型)に当てはめる作業である。逆に考えれば、それは、型に当てはまらないものは徹底的に取り除いていく作業でもある。

(3) 「作為」の論理に潜んでいる「排除」の問題性は、福沢の朝鮮観に端的に現れる⁽⁵⁰⁾。兪吉濬らの韓国留学生を慶応義塾に迎えたとき(一八八一)、福沢の心境を述べた当時の書簡には、「誠に二十余年前自分の事を思へば同情相憐むの念なきを得不得⁽⁵¹⁾」、「やさしく誘導致し遣居候」と記されている⁽⁵²⁾。前近代―近代のふたつの時代を生きた自らの実感を述べ、⁽⁵²⁾「恰も一身にして二生を経るが如く、一人にして両身あるが如し」という福沢の原体験が愈らに投影され、自らの

若い時代のなつかしい郷愁を、この書簡から読みとることができる。ここには、他者との同一化、あるいは過去の自己とのアナロジーによる今の他者への認識があるといえよう。のみならず、このような同一化・アナロジーは、他者の認識だけではなく、他者に対する強い関心と共感に結びついている。これを評して、朝鮮問題への福沢のコミットメントは「政治的恋愛」であるとまでいわれた。⁽⁵³⁾

ところが、このコミットメントの底流には、以下の福沢の言説に見られるように、当時の朝鮮が日本の「文明化」の行程を一步遅れて辿っていると、ある種の同系発展の観念が流れている。⁽⁵⁴⁾「日本と朝鮮と相対すれば、日本は強大にして朝鮮は小弱なり。日本は既に文明に進て、朝鮮は尚未開なり。・・・我日本国が朝鮮国に対する関係は、亜米利加国が日本国に対するものと一様の関係なりとして視る可きものなり」⁽⁵⁵⁾。日本が「文明化」の路線を朝鮮よりも先行しているという認識に立ち、その上で、現在における「文明」段階の日本と「未開」段階の朝鮮との交渉を、一八五〇年代の日本とつての西欧の衝撃とのアナロジーから理解しようとする発想が、このフレーズには顕著に現れている。

しかし他方で、福沢は「西洋の学者」が「既に体を成したる文明の内に居て他国の有様を推察する」異文化理解の限界——「憶測推量」——を激しく批判した。⁽⁵⁶⁾福沢自らも、西欧諸国に対しては理解し難い他者に接しているという感覚、また自己の理解力についての限界の認識があった。が、朝鮮に対しては、そのような認識は見られない。「我輩は幸にして旧日本を脱して新日本に棲息し、唯今後の進歩を謀るものにして、方今遙に朝鮮人の上に位し、既に民権国会の段に上りたり」⁽⁵⁷⁾。日本が「文明」化を成功させた地点に立って、過去の日本とのアナロジーから朝鮮を論じる福沢の文章からは、自己の朝鮮理解に「推察」や「憶測推量」という制約があるという自覚がない。むしろ、日本型文明化のアナロジーから十分に朝鮮を理解しうるし、また理解しているのだという自信が窺われるほどである。ここに朝鮮に対する福沢の同一化論は頂点に達する。

しかしである。福沢が金玉均らの開化派を支援しつつ朝鮮の改革に乗り出し、金を中心として断行した甲申政変（一八八四）の失敗。また兪吉濬をはじめとして組織された金弘集内閣が行った開化路線の挫折（一八九六）など。日本の対朝鮮政策は、ことごとく暗礁に乗り上げた。

こうした状況の下で記された論説には、福沢ははっきりと朝鮮に対する日本の「文明主義」の破綻を認めている。その原因としては、一方で、「自国の経験の其儘に只管他を導て同じ道を行かしめんと勉め」る「文明主義の直輸入」において、「一朝にして容易に改む可きに非」ざる「朝鮮固有の慣習」を、日本側が認識し得なかつたことを上げて⁵⁸いる。しかし他方で、その破綻の原因は「彼等（朝鮮人）の頑冥不靈は南洋の土人にも譲らずして、其（文明の）道を行く能はざる⁵⁹」（カッコ書き筆者）という、朝鮮人の主体的な「文明」化能力の欠如にもあつた。これは「文明主義の直輸入」という路線の構想の修正が迫られていることを意味しつつも、その反面、「文明化」の路線の当否の如何以前に、朝鮮人についての文明の主体的能力そのものが否認されていることを示している。相手方の主体的能力を認めぬという福沢の「アナロジ」は、相手方の主体的能力を活性化するための固有の条件が、当初から日本の文明との同一化という偏見の下に隠れてしまい、その条件を無視したために相手に対する自分の政策が破綻したにもかかわらず、その真の原因が自覚されていなかったことを露呈するものである。

その結果、福沢の論理の結末は、日本の「文明」化と同一化できない朝鮮、すなわち「異質なもの」が「文明」というカテゴリーから排除されることになる。それが「脱亜論」となる。「亜細亜全洲の中に在て新に一機軸を出し、主義とする所は唯脱亜の二字に在るのみ。・・・我国は隣国の開明を待て共に亜細亜を興すの猶子ある可らず、寧ろ其伍を脱して西洋の文明国と進退を共にし、其支那朝鮮に接する法も隣国なるが故にとて特別の会釈に及ばず、正に西洋人が之に接する風に從て処分す可きのみ。悪友を親しむ者は共に悪名を免かる可らず。我れは心に於て亜細亜東方の悪友を

謝絶するものなり」⁽⁶⁰⁾。従来、この「脱亜論」の論理を指して、福沢の「国家主義・国権主義」性が位置づけられてきた。⁽⁶¹⁾しかし、それにとどまるものではなかった。「文明」というカテゴリーから異質なものを取り除くという福沢の論理は、むしろ彼の思惟形式として寄って立つ、「作為」の論理に構造的に潜んでいた「排除」の問題から、必然的に導かれたものである。

(4) 兪吉濬の「恒久法」の観念は、こうした「作為」の論理に対する批判として生まれたものである。兪は、一方で法や制度の成立の契機として「人の智力」にもとづく場合があることを知りながらも、敢えて次のように言い切る。「おおよそ、政体がどのような形態であれ、その本意を仔細に探つてみると、すなわち、人民のためにという命題から脱することはできない。(政体が) 数種類に分かれる理由は、それが時勢の変化と人心の動向にしたがつて自然的な慣習にもとづいて生じたものだからである。人の智力に依拠して一朝一夕にある政体が始まったものではない」(一・一六八頁)。また、「法は・・・学者らが主張する高尚な理論を用いて新しい法を制定するよりも、かえって民族のむかしの習俗を改定してそれを定める法がその民族にもっとも適合した良法となる」(一・二八七頁)。兪は法や制度の起源を「人の智力」ではなく、あえて自国の歴史性に求めようとする。そこに込められた真意は、理性によつてすべての事象を必ず認識できると、その力を過大評価した福沢の論理的帰結に対する批判にある。言い換えれば、「作為」の論理の底流に流れている、いわば「理性の思い上がり」に対する素朴な抵抗なのである。

このことは、次のような「作為」の論理展開からさらに鮮明になってくる。丸山が指摘するように、「作為」の論理には、「作為」する主体は「誰れ」なのかが常に問題とされてきた。⁽⁶²⁾ 作為の主体が「神」―「君主」―「国民」へと移行する過程が、作為の論理のもつ「正」の可能性だとすれば、逆に、作為の主体が「神」から「悪魔」へと、また「自

民族」から「他民族」へと転換される「負」の可能性をどのようにして否定することができようか。ある論者は、近代的合理主義に基づく理性的支配が、結局、社会主義やファシズムという形で顕在化したと主張する。⁽⁶³⁾とすれば、帝国主義や植民地主義とは、まさに近代的合理主義にもとづく理性的支配が、国内から国外へ、とへ外部化しつたものにはかならない。

このように、作為主体の「無定型性」が問題となるのは、作為されるべき対象が「誰な」のか、あるいは「何な」のかという論点が、——意図的にせよ、あるいは無意識的にせよ、——当初から作為論の視野から省かれていたことを物語るものである。仮に、作為の対象を常に意識していれば、自ずと作為主体は特定されて、その主体が「負」の可能性へ、とシフトするのを防ぎえたであろう。にもかかわらず、作為の論理は、人間の主体性を強調するあまりに、作為される「対象」に注意が払われることなく、つねに作為する「主体」にのみその目が奪われてきた。

このように見れば、福沢がおこなった韓国人に対する文明の主体能力の否認は、その民族に対する政治的・法的作為の主体性を、韓民族からではなく、まさに「他民族」に付与する契機を与えたことになる。それ故、兪吉濬は韓国の社会秩序の拠り所を、「自然」や「作為」によらず、進化論にもとづく内発的な発展性に求めたのである。進化論が自然から神の意志や主体性を排除していったごとく、「恒久法」の観念は、「自民族」以外の主体が韓国内に入り込む余地を防ぐために、設定されたものだと解することができる。そのような主体性をなくすることによって、韓国の民族的自律性を保持しようと、兪は意図したに違いないのである。

VI. 結びに代えて

最後に、結びに代えて、ここでは、兪が「恒久法」という観念を当時の韓国社会にいかなる意味をもたせようと思図したのかについて論じることにする。

兪がこの観念を成立させた背景には、次のような歴史的事実があった。それは「鎖国」から「開国」へと、国策が大きく転換したことである（一八七六）。「鎖国」とは、西欧の法制度・法観念の流入がほとんど遮断された状態である。なぜなら、時の王朝が法学を含めて西欧の文物すべてを「西学」とし、「西学」そのものを「邪学」と規定して排斥したからである。⁽⁶⁴⁾ いわば、「閉ざされた世界（コスモス）」とでもいふべき状況のなかで、熟成されたものは固有の秩序観念と法制度である。そして、ある日、突然「開国」という事態を迎える。「開国」は、「外船の脅威」に象徴されるように、高度に発達した西欧法文化との接触が、国内に異文化の法観念・法制度の一方的な流入をもたらし、たちまち国内を混乱と不安に陥れる。

「開国」は当時の人々の価値観や思想にいかなる影響や変化をもたらしたのであろうか。

それを一言でいえば、西欧で生まれた諸々の観念やイデオロギーの流入がもたらした衝撃は、それに接する者の思想的発展を促す親和的な方向でのものだけではなかった。むしろ、敵対的なそれでもあった。

こうして、兪は西欧法の「継受」と「固有法」との関係、韓国の「開化」（近代化）のなかでいかに捉えるべきかという問題に直面する。

兪は、狭義の恒久法たる「古き法」にのみ拘つてはいなかった。恒久法の内発的な発展の契機たる「変遷法」という視点が、法秩序の進化のなかで常に念頭に置かれていた。とすれば、「変遷法」という点から、西欧法の継受に肯定的

な考え方を導くことも、論理的には可能である。実際、「法律の開化」(一・三九六頁)ということからすれば、それは一般的には伝統法を否定して、既存の法を改革しようとする方向に向かい易い。自国の固有法は排斥すべきであつて、西欧法を積極的に継受すべきであるとなりがちである。いまだに、韓国ではこのような考え方が支配的である。

しかしながら、兪はこの点について、次に見られるように、まったく逆の方向の考え方を示す。「変遷法はその実質は恒久法にしたがつて派生するものである」(一・二八七頁)。なぜなら、「法の根本を探索すると、すなわちその起りは、また古来慣習によるものである。人力によらず自然成就するものだ」(一・二八七頁)からである。「新しい法を創出するものも、旧例にもとづかずに、その体裁をととのえることはできないのである」(一・二八七頁)。法を近代化するに当たっては、過去の伝統や慣習などの歴史性を重んじる。兪において、「法律の開化」とは、後に見られるように、固有法を「恒久法」の観念でもって再解釈して、国内法を活性化させようとする試みであつた。

なぜ、兪はそんなに歴史性に拘るのか。

この点について、兪は西欧の法を直接、見聞した経験を生かしながら、とりわけ、イギリスの例を上げて説明する。「イギリスのように公平な政治法律は、一時の争乱によつて体裁を変更したためにできあがつたものではない。ただ、千余りも記された古風旧例を失わずに、これを守り続け、また慎重に改定することによつて成就したものである」(一・二九〇頁)。だから、イギリスのように国民が自由を有しながらも強制されずに法を守る。つまり、自律できるのは、むかしからの慣習をよく探求し誤りを正したからである(一・二八九頁)。中世の伝統を保持することに成功し、中世の「自由」を土台として近代的な自由の観念を作りだした国が、イギリスであつた。これは、コモン・ローという伝統に深く根ざしているからである。

こうして、兪は法の歴史性を重んじる観点から、西欧法の「継受」と「固有法」との関係を次のように結論づける。

「国風の習慣と社会の趣の相違によつて、ある国の善美な法が、この地の人民に沿わないことがある。……（それ故に）法律というものはその民俗と国制に適合させて定めることが必要である」（二・二九一頁）。外国法の継受と固有法との関係から「恒久法」を捉えようとすると、「恒久法」とは、国内法のうちにある各種の慣習や綱紀（ルール）との相互の攻めぎあい（競励）のなかから、内発的に固有法が成長していくものである。進化に基づく固有法の展開は、主観的には国内の人々のさまざまな思惑や意図により守られている個々のルールが相互に結合し、その結果、人々の理解力を越えた複雑な規範世界を形作る過程である。固有法に内在した、このような内発的な力によつて韓国の社会秩序を「開化」させようと、兪は考えたのである。だから、恒久法の進化は、固有法にある内発的な発展力が望ましい方法で発揮される条件をいかに整備するかにかかっている。仮に、西欧法の継受が必要だとすれば、兪の論理にあつては、その発展力がうまく機能するように補完していく場合のみ、それが必要なのである。

ところが、問題となることは、固有法のなかにある個々のルールをどのように守れば、その内発的な力を引き出すことができるのかは、当時、誰にも理解されていなかった、ということである。ただ、これらのルールを破つてはならないという結論だけが人々に共有されていたに過ぎない。この場合、これらのルールはそれに従っている人々にとっては「タブー」とか「迷信」とか呼ばれる規範と全く区別がつかない。が、そのルールを破ればどんな悲惨な事態が発生するのかは誰にもわからない。だから、真新しく、精巧に見える西欧法システムを無条件に導入しようとする、この一見合理的な態度は、直ちに固有法ないし恒久法全体の破壊につながる。なぜなら、その法システムの一方的な流入は、固有法内の内発的な成長力を弱め、却つて韓国社会の発展を阻害する要因として働く可能性があるからである。「古風旧例はその趣向を改めることはできるが、その全体を廃棄することはとても難しい。故に、一国の政権を主宰する大きな趣旨は、むかしのものを慎重に改定することにある。紙上の空論を盲信し、新しく珍しいものを好んで、むかしのもの

をすべて廃棄することがあれば、それこそ余りにも軽率なことである」(一・二八九頁)。国内法のなかに西欧の法システムのような精巧な秩序が発見できないからといって、直ちに「だから無秩序なのだ」と結論づけないことである。「秩序はないのだ」という誤った認識が人々に広がると、実際に人々の活動の中に存在していた秩序がなくなってしまうかねない。なぜなら、秩序のあり方はその「担い手」の認識の変化に応じて変わってしまうからである。秩序の成立と存続は、結局その秩序内で活動する人々の認識と行動に依存している。

このように、兪の論理は、西欧法の「継受」よりも、固有法を「恒久法」の観念でもって再解釈して、国内法を活性化させようとする試みであつた。西欧法の「継受」は、固有法に内在しているルールの内発的な力を促進する手段とする場合にだけ必要なのである。少しでも、国内法の成長力を弱体化させるようなときには、兪の論理では、その西欧法の導入を否定するのである。

△凡例▽

- ・ 兪吉濬の言説は、主に『兪吉濬全書』(兪吉濬全書編纂委員会編 ソウル 一潮閣 一九七二)から引用した。カッコ書きは、文中でことわり書きがないかぎり、全書の巻数と頁数を記載したものである。
- ・ 本文引用の兪吉濬の言説に付した(一)カッコ書き、傍線は、筆者によるものである。

註

- (1) 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会 一九五二 一九七頁。
- (2) 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维方法を中心に―(一一三・完)」『国家学会雑誌』第八八卷九・一〇号(一九七五)、同卷一一・一二号(一九七五)、第八九卷一・二号(一九七六)、同著『韓国政治思想史』ソウル 三英社 一九八二、朴氏ご自身も、著書のはしがきで次のように述べている。「朝鮮朝思想史を研究するにあつて、

政治思想史のレベルでの方向を模索し、方法論上の示唆を受けたものは、丸山真男の『日本政治思想史研究』であること
を指摘せざるを得ない(『同著『韓国政治思想史』五頁)。ここでは、朴氏が丸山の方法論のどの点についてその影響を受
けたのが問題となる。この点は、本文でしだいに明らかになっていくであろう。

(3) 姜在彦氏は、朴氏のこの研究について次のように評価する。この研究は「近世実学派の思维方法を中心として、その形
而上の思维形式の変容と、それに対応した政治思想の変容を、思想史的に考察した力作である」(姜在彦『朝鮮の開化思想』
岩波書店 一九八〇 六一頁 註四四)。しかし、宮嶋博史氏は、「朴氏の研究は、丸山真男の『日本政治思想史研究』に
倣って、西欧における近代思想の成立過程を基準として茶山の思想を評価するものであるために、茶山の全思想構造をそ
れ自体として説明することには失敗している」(宮嶋博史『朝鮮社会と儒教—朝鮮儒教思想史の一解釈—』『思想』七五〇
号 岩波書店 一九八六 七〇頁)と評する。ここで宮嶋氏が指摘する「基準」とは、おそらく丸山の「自然」と「作為」
という二元的シェーマを指しているであろう。この基準で、茶山思想を見ることに対して、具体的にどのような問題性
が含まれているのかは、宮嶋氏の同論文には明らかにされていない。本稿では、この点を説明することを足がかりに韓国
の近代思想史のある捉え方を探求しようとするものである。

(4) 丸山真男・前掲註(1) 一四頁。

(5) 丸山真男・前掲註(1) 一四頁、一九七頁。

(6) 朴忠錫・前掲註(2) 「李朝後期における政治思想の展開(1)」『国家学会雑誌』第八八卷九・一〇号 四九〇頁。

(7) 朴忠錫・前掲註(2) 「李朝後期における政治思想の展開(2)」『国家学会雑誌』第八八卷一・二号 六三五頁。

(8) 朴忠錫・前掲註(6) 五〇九頁。

(9) 朴忠錫・前掲註(7) 六八六頁。

(10) 朴忠錫・前掲註(7) 六八九頁。

(11) 朴忠錫・前掲註(2) 「李朝後期における政治思想の展開(3・完)」『国家学会雑誌』第八九卷一・二号 四六一―四七頁、
同著『韓国政治思想史』前掲註(2) 一一二頁。

(12) 韓国独自の近代的展開の可能性から、韓国近代史を捉えようとした研究には、代表的なものとして以下の研究がある。

梶村秀樹「朝鮮近代史の若干の問題」梶村秀樹著作集刊行委員会編『朝鮮史の方法』(梶村秀樹著作集 第二卷) 明石書店

一九九三 ほか、安秉珪「朝鮮近代史研究上の問題点—ブルジョア変革についての諸説検討—」『思想』五七〇号 一九七一—八二—九八頁、姜在彦「朝鮮の開化思想」岩波書店 一九八〇、など。梶村氏は、従来、朝鮮史を規定しつづけた見方である停滞史観を覆すことに努めてきた。その方法論が「内在的發展論」である。安氏は、とくに甲申政変をとりあげ、それが朝鮮の「内在的發展」の当然のあらわれとして開化派を評価した。姜氏は、開化派の運動を実学の継承として捉え、その両者の思想的連関性を実証した。

(13) この点について示唆的なのは、宮嶋博史氏の次のような指摘である。「私の方法は次のようなものである。すなわち、開化思想と近代西欧思想（およびそれを歪曲的に体現した福沢諭吉の思想）との共通性ではなく、むしろ両者の違いに着目し、その違いが生じた原因を両者の思想的伝統に求めてみようとするのである。そして両者の違いを、西欧的見地から開化思想の（限界性）と位置付けるのではなく、違いの中に、開化思想の西欧や日本とは異なる近代的展開の可能性を探ろうとするのである」（カッコ書き原文通り・宮嶋博史「開化派研究の今日的意味」『季刊 三千里』四〇号 三千里社 一九八六 三三—三六頁）。

(14) 兪吉濬の開化思想について、韓国の研究状況を見れば、李光麟「米國留學時節の兪吉濬」同著『韓國開化史研究』ソウル 一潮閣 一九六八 所収、金泳鎬「兪吉濬の開化思想」『創作と批評』秋季号 ソウル 創作と批評社 一九六八、李光麟「兪吉濬の開化思想」『歴史学報』七五・七六合併号 一九七七、金泰俊「『西遊見聞』の解題—比較文化的な立場を中心として—」兪吉濬（金泰俊訳）『西遊見聞』続 ソウル 博英文庫 博英社 一九七六、金仁順「朝鮮における一八九四年内政改革の研究—兪吉濬の開化思想を中心に—」馬淵貞利ほか「甲申中期の近代改革と民族運動」ソウル チョンア出版社 第三版 一九八八、金鳳烈「兪吉濬の開化思想の研究」ソウル 慶熙大学校博士學位論文 一九八九（未公刊）など、歴史学の視点から分析した業績が多数である。しかし、そのほとんどは、思想史の「史」に力点が置かれ、開化思想の歴史的な意義を解明しようとした研究である。「思想そのものの実体」に重点を置いた研究は少ない。なお、兪の伝記としては、兪東濬『兪吉濬伝』ソウル 一潮閣 一九八七がある。この文献は研究書ではないために、論拠に不明などころがある。が、兪の家系、日本留学以前の生い立ちや交遊関係の記述は示唆的である。

(15) 丸山真男・前掲註(1) 二一七頁。

(16) 丸山真男・前掲註(1) 二一七頁。

(17) 李光麟「旧韓末の進化論の受容とその影響」同著『韓国開化思想研究』重版 ソウル 一潮閣 所収 一九九二 二五七頁、モースは、進化論を信奉する動物学者である。一八七七年、東京大学の客員教授として招かれ、日本に進化論を普及させた人物であったとされる(渡辺正雄「E・S・モースについて」『科学史研究』八十四号 日本科学史学会 一九六七 一六三頁)。モースと兪との関係については、次の通りである。兪は、日本とアメリカに留学した韓国最初の留学生である。アメリカには、一八八三年訪米使節団に随行して、そのまま留まり、マサチューセッツ州の名門高等学校ダマー・アカデミーで学んだ。そのとき、兪を直接、指導したのが、モースである。兪自身もその著書『西遊見聞』の序で「マサチューセッツ州の学問の大家であるモース氏にその教えを請うた」(一・五頁)と記している。

モースからの進化論の影響について、李氏は次のように述べる。進化論を正しく理解するためには、分類学、形態学、生態学、古生物学などの生物学の基礎知識を当然必要とした。しかし、当時の韓国は、そのような学問的基礎がまったくなかったといっても過言ではない状況であった。兪においても、アメリカに留学したとはいえ、事情は同じであった。だから、兪が、自然科学的な進化論を正確に理解しているのかという点には疑問がある。むしろ、兪の関心事である政治・経済・法律などの社会科学から、進化論を理解しようとしたらしい(李光麟同論文・二五九頁)。しかし、最近、モースに宛てた兪の書簡が多く残されていることが、明らかにしている(李光麟「兪吉濬の英文書簡」同著『開化派と開化思想研究』ソウル 一潮閣 所収 一九八九 二二四頁以下)。兪の書簡を手がかりに、モースからの進化論の影響を掘り下げる余地があるように思われる。

(18) 琴章泰「儒教思想の諸問題」再版 ソウル 驪江出版社 一九九一 一四一―一五頁。

(19) 今村仁司「近代性の構造―「企て」から「試み」へ―」講談社 一九九四 一一一頁以下。

(20) 金泳鎬「兪吉濬の開化思想」『創作と批評』秋季号 ソウル 創作と批評社 一九六八 四八二頁。

(21) 丸山真男『『文明論の概略』を読む』上 岩波新書 一九八六 一〇〇頁。

(22) 東亜出版社編集局編『トンア新漢韓辞典』ソウル 東亜出版社 一九九〇 一一八八頁。

(23) 東亜出版社編集局編・前掲註(22) 三三三頁。

(24) 兪の「競励の原理」と関連して、開化思想における「近代性」について、次のような見解がある。「(衛正) 斥邪論に代表される儒教的ドグマティズムを(伝統)思想とするならば、開化思想はその儒教思想の枠を打ち破って出たという意味

において「近代思想」といえるであろう」(原文通り・金栄作『韓末ナショナリズムの研究』東京大学出版会 一九七五—一五四頁)。愈の思想においては、「儒教思想の枠」を打ち破つたといえるのだろうか。ある見解は、これを肯定する。「彼(俞吉濬)は人間の行為の基礎として三綱五倫の封建的規範に依拠することを否定する。そして、それに代わって定立したものが「人世の競励」である」(カッコ書き筆者・金仁順『朝鮮における一八九四年内政改革の研究—俞吉濬の開化思想を中心に—』馬淵貞利ほか『甲申午期の近代改革と民族運動』ソウル チョンア出版社 第三版 一九八八—一九一頁)。しかし、この見解と矛盾する愈の言説の一例を上げる。「五倫で規定された行実を篤実に守り、人としての道理を知ることすなわちこれは行実の開化である」(一・三九五—三九六頁)。この点は、すでに拙著で検証したところである(拙著『韓国の近代化と俞吉濬の法思想』ソウル大学校法學修士學位論文 一九九四 未公刊)。愈は、むしろ三綱五倫の儒教的な倫理体系を開化の觀念のなかに含めている(この点について、同じ論旨に立つものとしては、柳永益『西遊見聞』論、李基白ほか編『韓国史市民講座』第七集 ソウル 一潮閣 一九九〇—一五〇—一五一頁がある)。「儒教思想の枠」からの突破という基準から見ると、愈の思想に対する「近代性」については懐疑的にならざるを得ない。むしろ、後に見られるように、愈の思想の特徴は、「競励の原理」でもって既存の秩序を再解釈して、国内秩序を活性化させようとするところにある。儒教的秩序と「競励の原理」とは、愈の思想構造のなかで対置しているものではない。儒教的秩序を含めて国内秩序を内発的に発展させる力を生み出すものが、「競励の原理」である。ここに、愈の開化思想の核心があるものと解するほうが、彼の思想理解としては素直なような気がする。

(25) 最近、アジア諸国の法を理解するに当たっては、西欧法とアジア諸国の法とを単に先進性—後進性の図式から把握するのではなく、文化の差として理解しようとする動きが出てきている。この動きに理論的な基礎を与えるのが法文化論(cultural culture)である。千葉正士氏によれば「現代世界の代表的な文化のすべてについて法文化論が成立するに至つた」ということである(千葉正士『法文化のフロンティア』成文堂 一九九一—一四一頁)。氏自身の定義によると、法文化とは「法秩序の特徴をなす文化統合、すなわち『程度の差はあるが觀念と行為の一貫した型』である。もちろん、この理論は「文化」という概念が曖昧なために「法文化」のその中身について十分な分析をなさずに、自由に操作できる「ブラック・ボックス」の役割を果たす危険性があることは留意すべきである(藤倉皓一郎『法文化の比較について』藤倉皓一郎ほか編『国際摩擦—その法文化の背景—』日本評論社 一九八九—二〇二頁)。しかしながら、この法文化論はアジアの固有の法を

内在的に理解しようとする新しい視点から、アジア諸国の法実態を認識することを志向している点で、評価されてよい。

(26) 千葉正士「アイデンティティ法原理—法文化の法哲学的基礎を求めて—」ホセ・ヨンバルトほか編『法の理論』第五卷 成文堂 一九八五 一八頁、丸山真男が使った「原型」・「古層」・「執拗低音」という概念は、この「型」の理解を容易してくれる(丸山真男「原型・古層・執拗低音—日本思想史方法論についての私の歩み—」武田清子ほか『日本のかくれ形』岩波書店 一九八四 一四四頁)。

(27) 兪の「交際」の概念は、福沢諭吉の「交際」(慶応義塾編『福沢諭吉全集』第四巻 再版 岩波書店 一九七〇 一三頁以下、「文明論之概略」から影響を受けているものと思われる。福沢にいう「交際」とは、ふたつの用い方があるとされる。ひとつは、個々の交際形態の意味である。もうひとつは、より抽象的・一般的な「ソサエティ」(society)の訳語としての意味である(丸山真男『「文明論之概略」を読む』上 岩波新書 一九八六 八三頁)。ここで兪がいう「交際」とは、個々の交際形態の意味として使われているだろう。ただ、「交際」が「社会」という意味をも含んでいるとすると、この点は韓国における「社会」の観念を知る上での手がかりになる。

(28) 玄勝鍾「韓国的伝統法と西欧近代法との関係」『東洋学術会議論文集』(成均館大学校大東文化研究所) 一九七五 一六九頁。

(29) 李樹健編『慶北地方古文書集成』嶺南大学校出版部 一九八一を主に参照した。また、李朝時代には、奴婢制度があった。奴婢の取引に際しても「売買文記」という証文が交わされていた。当時の「奴婢売買文記」が、現在でも多く残っているとされる(鄭爽鍾「朝鮮後期奴婢売買文記分析」『史学論叢』金哲垓博士 華甲紀念論文集 ソウル 知識産業社 一九八三 五六二—五六三頁)。

(30) 金鳳烈「兪吉濬の国権論」『慶熙史学』一一・一三合併号(慶熙大学校史学会) 一九八六 一六二頁。

(31) 兪の法思想について、韓国の学説では以下のように評価する。田鳳徳氏は、「結論的にいうならば、彼(兪吉濬)は法律を歴史的発展の所産であると捉えており、伝統的善規良模の優越性を繰り返してこれを尊重し保存していきながら、慎重に改善しようとする歴史学派的な法律思想を堅持していたと思われる」と述べる(田鳳徳「西遊見聞と兪吉濬の法律思想」同著『韓国近代法思想史』ソウル 博英社 一九八一 所収 二四八頁)。また、李光信氏も、「兪吉濬の開化思想は、ただ西洋化を主張する単純な理論ではなく、主観的な歴史観に立脚したひとつの独特な開化思想だと思われる」と論じる(李

光信「近代的開明と先覚者の認識（俞吉濬）」『近代法思想研究の展開』チャン・キョンハク博士華甲記念論文集 一九七七—三七六頁。仮に、俞の法思想が「近代思想」という名に値するものであるとすれば、俞の思想と同じように「歴史的伝統」を重んじる李氏朝鮮王朝の法思想とどのように異なるかが、明らかにされなければならないであろう。

(32) 朴秉濠「韓国法制史攷」ソウル 法文社 一九七四 四二〇頁、同著「韓国伝統法の特徴」国際文化財団編『韓国の法律文化』ソウル 時事英語社 一九八二—一四頁、田鳳徳「伝統的社会と法思想」同著『韓国近代思想史』ソウル 博英社 一九八一 所収 四六頁。

(33) 丸山真男・前掲註(1) 一九七頁。

(34) 俞吉濬は、一八八一年五月に朝鮮政府の使節団である紳士遊覧団の随員として、文明開化を成功させた日本を視察した。その時、俞を含めて数十人の者が日本に居残った。そのなかで、俞は、柳正秀と共に福沢の慶応義塾に入學した。俞は、五ヶ月近く福沢の家に寄宿して福沢から直接、文明開化の指導を受けたとされる（俞東濬『俞吉濬伝』ソウル 一潮閣 一九八七 五九頁）。俞をはじめ韓国の開化思想が福沢論古の思想から多くの影響を受けたことは、韓国の学説でも定説になっているほどである（李光麟「俞吉濬の開化思想」同著『韓国開化思想研究』ソウル 一潮閣 所収 一九七九 七二—一七三頁）。だからこそ逆に、俞の思想に対する独自性を疑問視する傾向が韓国では強い。それゆえ、開化思想研究の焦点のひとつは、俞の思想と福沢の思想との違いが何かという点である。本稿も、この点を意識しつつ、福沢との対比を試みたものである。最近、韓国でもこの点に関して、朴起緒「俞吉濬と福沢論古の政治思想比較研究」弘益大学校博士学位論文（未公開）一九八八、李起勇「韓国開化思想と日本文明思想の比較研究—俞吉濬と福沢論古を中心に—」『韓日関係史研究』四集 韓日関係史研究会 ソウル 玄音社 一九九五などの業績がある。

(35) 慶応義塾編『福沢論吉全集』第四卷 再版 岩波書店 一九七〇 七九頁、「文明論之概略」。

(36) 慶応義塾編・前掲註(35) 第四卷 三三頁、「文明論之概略」。

(37) 慶応義塾編・前掲註(35) 第四卷 三三三頁、「文明論之概略」。

(38) 慶応義塾編・前掲註(35) 第四卷 八一頁、「文明論之概略」。

(39) 金容沃「解題・学びを希求する朝鮮の若者達に告げる」丸山真男（金錫根訳）『日本政治思想史研究』ソウル トンナム社 一九九五 四〇頁。

- (40) 田鳳徳・前掲註(32) 四七頁、朴秉濠「朝鮮時代における立法者の法律観」崔珍源ほか編『韓国思想大系Ⅲ』(政治・法制思想篇) ソウル 成均館大学校大東文化研究院 一九七九 六〇一―六〇二頁。
- (41) 丸山真男・前掲註(1) 二二七―二二八頁、二三三頁、二三七頁。
- (42) 坂本多加雄「市場・道徳・秩序」創文社 一九九一 七頁。
- (43) 丸山真男・前掲註(1) 三〇九頁以下。
- (44) 慶応義塾編・前掲註(35) 第四卷 四三―四四頁、「文明論之概略」。
- (45) 丸山真男・前掲註(1) 三三―三四頁。
- (46) 慶応義塾編・前掲註(35) 第八卷 六二六頁、「攻防論」『時事新報』一八八二年五月一五日付。
- (47) 慶応義塾編・前掲註(35) 第四卷 一一四頁、「文明論之概略」。
- (48) 慶応義塾編『福沢全集』第九卷 国民図書株式会社 一九二五 五五八頁、「学生諸氏に告ぐ」。
- (49) 慶応義塾編・前掲註(48) 第九卷 五五八頁、「学生諸氏に告ぐ」。
- (50) 福沢の朝鮮観については、主に、松沢弘陽「文明論における『始造』と『独立』」『文明論之概略』とその前後―(2・完)、『北大法学論集』三三三卷三号 一九八二、同著『近代日本の形成と西洋経験』岩波書店 一九九三(とりわけ、第V章)から多くの示唆を受けた。松沢弘陽氏の学恩に心より感謝申し上げる。ただ、本稿では、福沢の文明論に対する基本的な思惟―とりわけ、「作為」の論理―と彼の朝鮮観との思想的な連関性に着目することによって、福沢の朝鮮観に孕んでいる問題性を引き出そうと試みた。松沢氏ご自身も次のように問題提起をしておられる。「福沢が朝鮮に対して抱いた「日本に倣う」「文明」化への期待に対して、当の朝鮮の側から、福沢が西欧産の文明論に対して主張したと同じような、批判と独立が主張されるということもありえたのではなからうか」(同論文・八一―四頁、同書・三二六―二頁)。この指摘から本稿を位置づけるならば、福沢との対比を通じて、福沢の文明論に対する兪吉濬の批判と独立を抽出しようとするところが、ここでの課題である。
- (51) 慶応義塾編・前掲註(35) 第十七卷 四五四頁、小泉信吉・日原昌造宛の書簡 一八八一年六月十七日付。
- (52) 慶応義塾編・前掲註(35) 第四卷 五頁、「文明論之概略」。
- (53) 朝鮮問題への福沢の想い入れを身辺についてよく知っていた竹越三又は、次のように述べる。「実に朝鮮は渠(福沢諭吉)

が最初の政治的恋愛にして、また最後の政治的恋愛なりと云ふを得べし」(カッコ書き筆者、竹越三又「福沢先生」伊藤正雄編『資料集成 明治人の観た福沢諭吉』慶応通信 一九七〇 所収 一二六頁)。竹越三又(本名 与三郎・一八六五—一九五〇)は、慶応義塾を出て、最初に「時事新報」の記者になったとされる(同書一三〇頁)。松沢弘陽・前掲註(50)「文明論における『始造』と『独立』(2・完)」二二七頁をも参照した。

(54) 坂野潤治氏は、東洋盟主論から脱亜論に転換される、福沢の思想的系譜を描く中で、東洋の文明化に対する福沢の考え方を、次のように述べる。「『時事小言』において福沢が『東洋の列国にして文明の中心と為り、他の魁を為して西洋諸国に当たるものは日本国民』(『福沢諭吉全集』第五卷 一八六一—一八七頁)であると述べているように、福沢にとってアジアの「文明化」∨とアジアの「日本化」∨とは同一のことであった」(坂野潤治「『東洋盟主論』と『脱亜入欧論』——明治中期アジア進出論の二類型——」佐藤誠三郎ほか『近代日本の対外態度』東京大学出版会 一九七四 四—三頁)。

(55) 慶応義塾編・前掲註(35) 第八卷 二八—二九頁、「朝鮮の交際を論ず」『時事新報』一八八二年三月二日付。

(56) 慶応義塾編・前掲註(35) 第四卷 五頁、「文明論之概略」。

(57) 慶応義塾編・前掲註(35) 第八卷 八八頁、「日本極る」『時事新報』一八八二年四月二八日付。

(58) 慶応義塾編・前掲註(35) 第十六卷 三二—三八頁、「対韓の方針」『時事新報』一八九八年四月二八日付。

(59) 慶応義塾編・前掲註(35) 第十六卷 三二—三八頁、「対韓の方針」『時事新報』一八九八年四月二八日付。

(60) 慶応義塾編・前掲註(35) 第十卷 二二—二四頁、「脱亜論」『時事新報』一八八五年三月二六日付。

(61) 春原昭彦「福沢諭吉の韓国観」『韓国文化』七卷 一九八五—二八頁、吉野誠「福沢諭吉の朝鮮観」『朝鮮史研究会論文集』二六号(朝鮮史研究会) 一九八九 五三頁。

そのほか、「脱亜論」に関しては、従来、学説によって、さまざまな角度から検討されてきた。初瀬龍平氏は、脱亜論を構造認識としての「脱亜論」と状況認識としての「脱亜論」とに区別して捉えることを示唆する(初瀬龍平「『脱亜論』再考」平野健一郎編『近代日本とアジア—文化の交流と摩擦—』東京大学出版会 一九八四 二二—三頁)。というのは、従来、「脱亜論」の議論が錯綜していたのは、状況論と構造論とを混同していたことに起因すると指摘するからである(同書二—一頁)。西欧国家体系には、ヨーロッパのなかでの「内」の原理と非ヨーロッパ世界に対する「外」の原理との二重の基準が存在していた。福沢の「脱亜論」は、この二重の基準の使い分けによるひとつの典型的な論理帰結である。

それ以外の業績は以下の通りである。橋川文三「順逆の思想―脱亜論以後―」勁草書房 一九七三、坂野潤治「近代日本
の外交と政治」研文出版 一九八五、金鳳珍「福沢諭吉の国際秩序観」『北九州大学外国学部紀要』八二号 一九九四、
青木功一「福沢諭吉の朝鮮観―その初期より『脱亜論』に至るまで―」旗田巍先生古希記念会編『朝鮮歴史論集』下巻
龍溪書舎 一九七九、青木功一「『脱亜論』の源流―『時事新報』創刊年に至る福沢諭吉のアジア観と欧米観―」『新聞研
究所年報』十号（慶応義塾大学新聞研究所）一九七八、飯田鼎「『脱亜論』の形成―福沢諭吉と中国および朝鮮―」『福沢
諭吉年鑑』七号 一九八〇、青木功一「『時事新報』論説の対清論調（一―二）」『福沢諭吉年鑑』四号（一九七七）、六号（一
九七九）、飯田鼎「『脱亜論』以後福沢諭吉の清国および朝鮮観―福沢諭吉におけるアジア認識の変遷―」『福沢諭吉年鑑』
一二号 一九八五など。

(62) 丸山真男・前掲註(一)二〇九頁。

(63) 今村仁司「近代性の構造―「企て」から「試み」へ―」講談社 一九九四 二〇四頁。

(64) 崔鍾庫「法史と法思想」ソウル 博英社 一九八〇 四二六頁。

〈付記〉

本稿は、一九九五年一月一〇日に日本法哲学学会学術大会の分科会（同志社大学）で行った報告、また文部省科学研究費によ
る国際学術研究「東アジア文化と近代法―日本と韓国の比較研究を通じて―」の一環として、一九九六年二月二八日の日韓比
較法文化研究会（代表・本学部教授 今井弘道）（韓国・延世大学校）における報告を全面的に補訂したものである。席上、多
くの諸先生方から頂いたコメントに心より感謝申し上げます。