

# 兪吉濬の近代国家観

金 鳳 珍

## 1. はじめに

兪吉濬（1852～1914年）の開化思想の中には、伝統（思想）と近代（思想）とが混在している。両者は理想と現実との間で受容と変容を重ねながら、混淆し共存しているのである。したがって、彼の思想を解釈するためには、こうした事象を分別し理解しなければならない。ところで、これを分別し理解するにしても、どのような見方を取るかによって彼の思想に対する解釈が違って来よう。筆者は、次のような見方を提示したい。

まず、「伝統＝保守・後退、近代＝進歩・発展」という一元的な進歩史観や「伝統＝特殊・負、近代＝普遍・正」という特殊－普遍の両分論、そして欧米中心の近代主義やオリエンタリズムなどを克服、止揚しなければならない。換言すれば、「近代であれ、伝統であれ、その中には普遍と特殊、正と負が混在する」という風に両者を相対化する必要がある。次に、両者が互いに「どのような化学反応を起こしたか」に焦点を合わせなければならない。つまり、彼の思想の中で「何が伝統であり、何が近代であるか」を分別するに止まらず、「両者が化学反応を起こし創出したものは何であるか」を理解すべきだということである。これを、文明の伝播と受容に関連する意味で、「文明論的な見方」と名付けて置く。

本稿は「文明論的な見方」に基づいて、兪吉濬の近代国家観を考察する。彼

の開化思想は大きく萌芽期、完成期、変化期という三つの段階を経て形成される<sup>(1)</sup>。が、その第二段階の完成期に著された『西遊見聞』（1889年晩春に脱稿、1895年4月に東京の交詢社で刊行）は、彼の開化思想を集大成したものとして評価されている<sup>(2)</sup>。本稿では、『西遊見聞』に現われる<sup>(3)</sup>—必要な場合、他の著作をも参照しつつ—近代国家観を国権論、民権論、立憲君主論、君権論などに分けて考察する。ただ、これらを考察する前、彼の（文明）開化論を検討しておく。

## 2. （文明）開化論

開化とは、人間の千事万物が至善極美な境域に到達することを称する。……五倫の行実を厚くし、人の道理を知れば、即ち行実の開化である。人が学術を窮究し、万物の理致を格すれば、即ち学術の開化である。国家の政治を正大にし……政治の開化であり、法律を公平にし……法律の開化である。機械の制度を……人の用に利させる者が機械の開化である。物品の製造を……人の生に厚くし……物品の開化である。（『開化の等級』、395～96ページ）

このように、彼は開化を「普遍的な」概念として定義した上、その色々な種類を取り上げている。ところで、開化の種類を説明する際、彼は、五倫の行実、人の道理、格物致知、（公明）正大、公平（『説文解字』の「公は平分なり」）、『大学』の「利用・厚生・正徳」など様々な儒教思想の概念を使っている。これだけを見れば、彼の開化は、恰も儒教文明化、もしくは儒教文明に基づく「近代化」のようである。

しかし、彼にとって「泰西（＝欧米諸国）は今日の文明の大機を成した」（『泰西学術の来歴』、351ページ）国々である。また、「泰西学問の大主意は、万物の原理を研究し、その功明を發明し、人生の便利な道理」を助けて「天下人のためにその用に利させ……その生を厚くし……その徳を正す」（352ページ）もの

である。つまり、欧米諸国は彼の定義した開化を推進、達成しているのである。したがって、彼の開化に欧米文明化、すなわち欧米文明による近代化が含まれているのは言うまでもない。

引き続き彼は、「行実の開化は、天下万国において同一の規模を持っており、千万年の長久な歳月を経ても不変するもの」「政治以下の諸開化は時代に従って改変するもの」であると述べている。ここで、五倫の行実・人の道理（＝東道）に基づく行実の開化が不変であるとすれば、彼は「東道論者」である。と同時に、政治以下の諸開化の改変を主張している彼は「変法論者」である。ただ、彼は「単なる」東道論者、あるいは東道西器論者ではない。なぜなら、彼が「天下万国において同一の規模を持って」いると述べた際、行実の開化とは、もはや東道を乗り越え、西道（＝欧米文明の精神、道徳）をも含んだ道に基づいた開化を指すのであると拡大解釈される。換言すれば、彼の「不変」とは東西を問わずにある道の「普遍」を意味する。無論、ここには、行実の開化は東道または儒教文明の長所であるという自負が見え隠れしている。

結論的に彼の開化とは、儒教文明と欧米文明とを混合、止揚した「より普遍的な文明」の構築を指向する文明化、近代化である<sup>(4)</sup>。だから、彼は「古今の形勢を参酌し、彼此の事情を比較してその長を取り、その短を捨てるのが開化する者の大道」(398 ページ)と主張したのである。また、こうした開化こそが「実状開化」(400 ページ)であり、これを「主張し務め行う者が開化の主人」(398 ページ)である。彼の観点からは、「外国(のもの)が全て長、自国(のもの)は全て短」という「開化党」は「開化の罪人」であり、その逆を主張する「守旧党」は「開化の讐敵」である(402 ページ)。また、彼の開化という概念の特徴は、儒教文明と欧米文明の両者をともに重視する相互主義、両者の長短を分別しようとする相対主義、そして(両者の)道徳を強調する道徳主義などが内包されていることである。

### 3. 国権論<sup>(5)</sup>

俞吉濬は、国権＝邦国の権利を「国中の一切の政治及び法令がその政府の立憲に自ら遵う」という「内用主権」と「独立と平等の原理によって外国との交渉を保守する」という「外行主権」との二つに分けている（「邦国の権利」, 105ページ）。つまり彼の国権とは、対内主権と対外主権とを合わせた国家の基本権を指す。彼は、次のように述べている。

一国の主権は、形勢の強弱と起源の善否や土地の大小と人民の多寡を論ぜず……天下の何れの国であれ、他邦と同有する権利である。……独立自主を基礎とし、その主権の権利を自ら行なうのである。即ち各邦の権利は、互いに係わる職分の同一な様子によりその徳行及び慣習の制限を立てるものである。このように邦国に帰属する権利は、国の国たる道理のために……本を立てる権利である（105～6ページ）。

この引用文の前半には欧米国際法の国家平等観念、後半には「互いに係わる職分の同一」という相互主義や「徳行、道理」という儒教的な道德主義が反映されている。

国権の色々な種類を各論する中で、例えば「独立する権利」とは「国家の地位及び声名の実状関係」によって「万国の平均する礼数と敬重する待遇を互に行なう」ということである（107ページ）。ここにも道德的な相互主義が反映されている。また、ここには欧米国際法や秩序における国家平等観念というより、華夷秩序における国際法たる礼法や秩序原理たる「万国平均」観念<sup>(6)</sup>が現われている。つまり、彼の国権とは、一国のもつ一方的な権利でなく、国際関係の中で「均分」して相互的に享有すべき権利であり、道德的な義務を伴うべき権利なのである。

彼は「大国も一国であり、小国も一国である。国の上に国が更になく、国の

下に国が亦ない。一国の国たる権利は彼此の同然な地位で、分毫の差殊も生じない」という(108ページ)。これは「天賦国権論」ともいうべき自然法的な国家平等論である。しかし「物の不齊が故に諸人の強弱と貧富には必然的にその差異がある」(108ページ)ように、現実的には国家も平等ではない。したがって、各国が「平均の地位を保守」するためには、「邦国の交際を亦公法で操制し、天地の無偏な正理で一視する道を行なう」(108ページ)べきである。つまり、「天賦的、自然法的」な国家平等という原理、原則—現実的には不平等—は、公法や正理に基づいて公に平均してから始めて実現するもの、実現させるべきものだということである。このように、彼の国家平等観念には「公法」とともに、朱子学的な「天理、あるいは天理自然(権)」<sup>(7)</sup>や儒教の「均分主義」<sup>(8)</sup>における平均の概念が混在している。

公法とは、当時、万国公法と呼ばれた欧米国際法を指す。ただ、彼のいう公法はそれと必ずしも一致するものではない。これは「公は平分なり」の公と、「自然の道理に基づいて人世の綱紀を立てる」(「法律の公道」, 283ページ)ための法<sup>(9)</sup>との合成語、合成概念であると理解してよかろう。勿論、これは欧米国際法、特にその自然法的な観念を踏まえた上、成り立つものである。したがって、彼の公法概念には、欧米国際法と伝統的な礼法との両観念が内包されていると言える。こうした公法や国権が保障される、いや、保障されるべき国際秩序の中では、「諸国が友和の意で、平均の礼を用いて約款を互換し使節を交派し、強弱の分別を立てずにその権利を相守り、侵犯しない」(108ページ)のである。なぜなら、「他邦の権利を敬わざれば、これは自己の権利を自ら毀ることになるので、自ら守る道に謹慎する者は他人の主権を損なわない由縁」(108~9ページ)である。

他方で、彼は「国の大小と強弱により、(弱小国が)その形勢の敵えないことが生じる」(109ページ)という現実(的な国家不平等)を認めている。また、これに乗じて「強大国が公道を顧みず、その力を自ら恣にしている」場合があ

るのも現実である。弱小国は、こうした現実を凌ぐために工夫をしなければならない。まず、彼は弱小国を「他邦の保護を受ける受護国」（例えば、欧米国際秩序の弱小国）と「他邦に貢物を遺贈し……攻伐を免れる贈貢国」（例えば、華夷秩序の弱小国）との二つに分けている。しかし、これらの弱小国は「その自保する道のために」そうするのみである。したがって、「受護及び贈貢という関係だけでは、その主権と独立権が少しも減損しない」のである。すなわち、これらの弱小国は「内治と外交を自主し、外国の指揮を受けない者として、正当な独立国だ」（109～10ページ）ということである。

次に、弱小国の中には「半独立国、或いは属国」などが存在することを認めている。しかし、彼はこれらの国々が「急迫した境遇に当たり、その内外事務において有事、他国の命令に服従し、権力を許したとしても、その主権は毀傷を受けない」（110ページ）という「当為論」を主張している。彼にとって「権利は天然の正理」「形勢は人為の剛力」であり、「強大国が自分の裕足な形勢を擅に用いて弱小国の適当な正理を侵奪するのは、不義の暴挙で無道の悪習であり、公法の許さざる者」（111ページ）なのである。

彼は、贈貢国が「堂々たる一独立主権国」であることを、そうでない属国（植民地）と対比させながら、詳細に論証している（112ページ）<sup>(10)</sup>。そして、次のように述べている（116ページ）。

贈貢国と受貢国との関渉は、形勢の強弱を分別するものであり、権利の多少を定めるものではない。即ち……権利の分限を区別しようとするのは、虚名を尚び、実理を棄てることになる。……天下の尊び重んずる独立主権の諸大国と、受貢国も同等約を結び、贈貢国も同等約を結んでいる。即ち……（これらの全ての国々が）同等約国である。

つまり彼は、贈貢国＝朝鮮が受貢国＝清国とも、他の諸国と同様に「同等」の国家、即ち平等国家だと主張したいのである。にもかかわらず、「受貢国（清国）が……諸国に向かつては同等の礼度を行なう（一方）、（他邦では）贈貢国に対し

て独尊の躰貌を擅にする」(117 ページ) というのは当時の現状、即ち「変質した」朝貢体系であった。彼は、こうした現状を「贈貢国の躰制が受貢国と諸他国に対して前後の両截であり、受貢国の躰制も贈貢国と諸他国に対して亦両截である」とし、この「両截躰制」(を維持しようとしている清国、そして朝鮮)を公法に合わないものとして批判している。

このように彼の国権論は、道徳主義や相互主義などに基づいており、「現実論」よりは「当為論」に傾いている。と言えようが、同時にこれは、自国中心的な国権(拡張)論や権力政治、国家不平等などの横行する当時の現実国際秩序に対する批判精神を持っている。当時、朝鮮は、「変質した」(中華世界秩序の)朝貢体系と欧米国際秩序(の条約体系)とが共存し拮抗している、彼のいう「両截躰制」の下に置かれていた。すなわち、1882年の壬午軍乱以降、清国が朝貢体系における伝統的な「内治、外交の自主」を破り、朝鮮の「内治、外交」に干渉していたのである。1882年は、朝鮮がアメリカなどの欧米諸国と条約締結を始めた年である。また、彼が「邦国の権利」(と「国権」)を著した第一の目的は、朝鮮の自主外交に対する清国の干渉、そして「変質した」朝貢体系を批判することであった(注5参照)。が、だからといって、欧米国際秩序に対する批判がなかったのではない。

彼は、上記したように、「半独立国、或いは属国」の存在を認めつつも、これらの弱小国にも主権を持たせるべきだという「当為論」を述べていた。実は、引き続き彼は、次のように述べていたのである(113 ページ)。

属国は現世に合わない名称である。この意は、一国の躰制を立てた者が弱小であると雖も、強大な者が形勢を以て統合する権利がないことを指す。仮令、弱国が強国の悖戻な恐嚇……に因り、その自保する道として旧無の属国の躰制を一時自認したとしても、これによってその完久な権利を失うことはない。……真正なる公道は、大小の分と強弱の弁を以て異同を立てないのである。

すなわち、彼は属国＝植民地を否定している。また、ここには、列強（欧米諸国と日本）の権力政治、国権拡張、帝国主義、そしてこれらを容認していた欧米国際秩序（の負の側面）に対する批判精神が現われている。

このように、彼の描いている国際秩序は、当時の朝鮮を取り巻いていた「変質した」華夷秩序とも、欧米国際秩序とも、距離を置いたものである。それは、両秩序の長所（正の側面）を折衷、調和したものである。彼の国際秩序観は、やはり道徳主義や相互主義に基づき、国家の大小・強弱による上下関係や支配－服従関係、そして「擬制的な国家平等」などを否定している。筆者は、こうした観念に基づいた彼の国際秩序を「万国平等秩序」と命名したのである<sup>(11)</sup>。

#### 4. 民権・人権論

人民の権利とは、その自由と通義を謂う。……自由とは、その心の好む所に従って、何事においても窮屈し拘る思慮のないことを謂う。が、決して、任意放蕩する趣旨……非法縦恣する举措……他人の事跡を顧みず自己の利欲をほしいままにするという意味ではない。即ち、国家の法律……正直な道理……自己の行なうべき人世の職分によって他人を妨害せず、他人の妨害を受けず、その欲する所を為すという自由の権利である。通義とは……当然の正理である。（「人民の権利」、129ページ）

これは「人民の権利」<sup>(12)</sup>の冒頭部分である。彼の自由観念の解釈から始めるつもりで、その部分を多めに引用した。その前、これに反映されている人間観を考察したい。

彼の人間観では、欲望が「まず」肯定される。しかし、肯定された欲望は「他人との関係、法律や道理」などによって、再び規律、制限される。例えば、『論語』（「顔淵」）の「己所不欲、勿施於人」や朱子学の「滅人欲存天理」というテーマを連想してよかろう。彼の人間観は儒教的で朱子学的な人間観から、それほ



と離れていない。が、無論、朱子学のリゴリズム(rigorism, 厳格主義)を超えたものである<sup>(13)</sup>。

このように、彼の自由は「人欲肯定」から派生してくる、当然の「自然権」である。と同時に、「他人との関係、法律や道理」などの道徳的で法的な義務によって規律、制限される「義務含みの権利」である。引き続き、通義を論じた部分を引いてみたい(129 ページ)。

通義とは……当然の正理である。仮令、官職に供する者は、その責任を行なうに相当する職権を保有するのが、その当然の正理である。……千事万物におけるその当然の道に遵って、固有の常経を失わず、相称する職分を自守するのが通義の権利である。

すなわち、彼の通義は社会生活の中で必然的に導出される、「当然の正理」である。無論、これも「当然の道、常経」に従うべき「義務含みの権利」である。つまり、彼の自由と通義は、「天理自然権」(注7参照)の一種であると解釈したい。

自由と通義(という権利)は「普天率土億兆人民の同有共享する者であり、各人の……その生まれと俱に生ずる」(130 ページ)ものである。また、彼は次のように述べている(134 ページ)。

人の権利は、賢愚貴賤貧富強弱の分別がない。これは世間の大公至正の原理である……人の世に生まれた後に占有する地位は人の作為した区別であり、享存する権利は天授する公道である。人の人たる理は、天子から匹夫に達するまで、本より毫釐の差異がない。……その人たる理で視れば、人の上に人もなく、人の下に人もない。

このように、彼の人権概念には、欧米の自然法的な「天賦人権」と朱子学的な「天理自然権」との両観念が調和・共存している。いや、彼の人権とは「天理自然権」を指す概念であり、この概念がその不可分の一部としての「天賦人権」を内包していると言える。

例えば、彼は「通義が人身に在ると、天然と人為の分別がある」とした上、これを「人の天賦に属する」という「無係の通義」と「世俗に居り、世人と交わる相互関係」から生じる「有係の通義」の二つに分けている（130ページ）。その際、前者が「天賦人權」で、これと後者を合わせたのは「天理自然権」であると理解していいと思われる。また自由も、天然の権利＝「天賦人權」ではあるが、「天然を恣にすれば、即ち禽獣の自由」となるし、「天理や正直な道、法律」で調整すれば「有識人の自由」となる（136、138ページ）。とすれば、後者こそが「天理自然権」なのである。

自由と通義は人生の不可奪不可揺不可屈する権利である。しかし、法律を遵守し、正直な道理でその身をただした後に、天授の権利を保有し、人世の楽しみを享受すべきである。（133ページ）

つまり、自由と通義は「天賦人權、天理自然権」である。が、「法律、道理」により、規制されるべき義務を内包した権利であると同時に、保障されるべき権利である。法律と道理は、規制でもあるが、「天授の権利を保障させ、人間社会における楽しみ（自由と通義の権利）を享受させる」ためのものである。

ところで、権利の規制と保障において、彼は道理より法律の役割を強調している。例えば、「有係の通義」は「人為の法律」によって規制し、保障すべきだとする（130～1ページ）。また、「法律を設ける」目的は、「天賦の自由を減滅する」のではなく、「自由を大きく増す」ためであるし、「政府の立法する大要は……自由を合成して天下の普同な利益を謀ることにある」という（132～3ページ）。

彼が「作為の」法律を強調する理由は、人間社会には強弱、上下があり、「天然の」道理に任せることのできない権利侵害が存在するからである。まず、法律は「他人の権利を侵犯すれば、法律の公道がこれを必ず許さない」（133ページ）という役割をもつ。次に、「人世の法律大紀」は「地位の区別を立てる」ことによって、天子や匹夫などの「尊貴卑賤の階級」を区分する。その際、法律の役割は「人の人たる権利」を守ると同時に、「大小の差異のある地位の権利を

その適度に配合し、……高下の秩序と大小の境遇を定める」ことである(134～5ページ)。

そして彼は、次のように述べている(135～6ページ)。

人の強弱は是非で判かれるが、禽獣の強弱は勢力で定まる。……禽獣は、その自由の用いることにおいて、通義の規制がなく、法律の制御もなく、弱肉強食してその勢力を恣にする。……人は、相与する際、法律の綱紀を立て、通義の界域を定め、その自由を牽制し操縦することによって、人間の斉しからざる景況を調平する。

ここには、(当時の国際政治における権力政治、現実主義を連想させる)「弱肉強食」に対する批判精神が現われているとともに、法律が、通義と自由の現実における差＝「不斉」を「調平」(＝「均分」)するという「均分主義」が反映されている。

彼は、「一身の無係であるとし、その天然を恣にする禽獣の自由」を制限するのは「有係の通義」であるとし、その制限によって「調平」された「蛮夷の自由」を規制するのが法律であるとする(138ページ)。また彼は、自由を「天理の正直さに遵がう良自由」と「人欲の邪僻に任せる悪自由」、通義を「天然の良自由を守る真通義」と「人為の悪自由を恣にする仮通義」に分けている(148ページ)。法律は、「その良悪真仮を弁別し、人の生まれながらの権利の(「不斉」という)大病を医治する金丹」(148ページ)としての役割を果たすのである。無論、道理＝天理も「不斉」を「調平」する役割をもつ。が、彼は、法律を非常に重視していた。というのも、当時、彼は「近代的な」法律の整備に深い関心を持っていたからである。

## 5. 立憲君主制論<sup>(14)</sup>

### (1) 立憲君主制

兪吉濬は、政体を「君主の擅断する政躰」「君主の命令する政躰=圧制政躰」「貴族の主張する政躰」「君民の共治する政躰=立憲政躰」「国人の共和する政躰=合衆政躰」の五つに分けている（「政府の種類」, 163～5 ページ）<sup>(15)</sup>そして、「現今には、第一と第三の政躰は不存」とした上、朝鮮を含んだアジア諸国を第二の政体=「圧制政躰」に分類している。

彼は「圧制政躰」を次のように、批判的に解説している（169～70 ページ）。

その国に本来、一定の規制がない訳ではないが、世代の変遷に不適合の者があり、事勢の移易に従い改正すべき者もある。政府の官吏は公心を持っている者が多くないし、人民は愛国する精誠が足りない。したがって、一人自分の私欲（のみを考えること）によって全国の紀綱を顧みずに、貧富と貴賤の等級が目立つようになる。……政府と人民との間に情義が通さず……政府は人民を束縛し、人民は政府を怨み……進取の気像と独立の精神が足りない。

これに対して、「立憲政躰」は「その制度が公平であり、少しも私情がなく、民の好む者を好み……政令と法律を輿衆の公論で行なう」（168 ページ）ものである。また、「政府の一つに定めた制度は、人君と百姓が同じく守り……良法と美制を新定すれば、即ち亦君民が共に遵う」（169 ページ）ものである。換言すれば、「私の調平=均分、公=平分の実現」を最大化、効率化することのできる政体である。そして、「人民は……進取の気像と独立の精神をもって、政府と同心協力し、その国の富強する機会を図謀し、文明する規模を講究する」のである。彼は「君民の共治する者が最美なる規模」（171 ページ）と結論付けてい

る。

このように、彼は「君民共治の立憲政躰」=立憲君主制を理想的なモデルとしていた。が、同時に、「その政躰を取り行なう（導入する）」際には「人民の風俗と国家の景況を問わざる」を得ないという留保を付けている。彼がこうした留保を付けた理由は、次のような認識を持っていたからである（171～2 ページ）。まず、「国の政躰は歴年の久長を経て、人民の習慣と成した者だ」という認識である。これを無視し、「変改しようとする議論を起こす者は小児の嬉戯であり、君と国に益があるどころか害を貽す」のみである。次に、「人民の知識の足りない国は、急にその人民に国政参渉権を許すのが不可だ」という認識である。

「もし、不学の人民が学問を先ず修めずに他邦の善美なる政躰を効おうと欲すると、国中に大乱の萌しを播く」のみである。

彼にとっては、「最佳で極備なる、世界の第一と称する」イギリスの立憲君主制が最高のモデルであった。しかし、「欧州各国の政躰がその本は君主擅断、或いは命令する者であり、累百年の考驗を経、その規模と制度を漸次変更して今日の君民共治の境に抵った」（171 ページ）ものである。また、イギリスの政体にも「共和、貴族、君主の擅断と命令」などの要素が混ざっている。すなわち、立憲政体とは「五種の規制（=政躰）を合わせ設けて、偏僻する規模を廃した」ものである。この政体の中では「貴族はその地位を蕩平して不平の怨意を懐く者がなく、公本の政事を行なうので、平民がその処地を崇昇して無識な議論を唱える者がない」という「道」が実現できるのである。このように述べている際、彼は、朝鮮も「その本」=君主制度を「漸進的に改良、改変して」行けば、君民共治=立憲政体を実現することができるし、また、その実現への道は多様であり、したがって朝鮮も独自の道を歩めばいいと主張したかったのであろう。

ここでもう一度、「压制政躰」に対する彼の解説（その他の部分）を引いて見たい（169～70 ページ）。

その国に本来、一定の規制がない訳ではない。が、……国家の典章が一つに定められていない。したがって、明君と良臣が国政を行い、公道に務めても、その徳化と恩沢はその君臣の生まれた世の一時に止まる。……もし暴君と奸臣が国権を執れば、即ち悖乱な政令と残酷な法律で、その私意を放縱する。

この部分は、やはり「圧制政躰」への批判ではある。が、この政体も「一定の規制、国家の典章」（一種の立憲、法律）を持っていることを認めている。彼は、この政体のもつ朝鮮もこれらを整備、改変した上、「明君と良臣」が「君臣共治」の政治を行なえば、「私の調平、公の実現」のできる立憲政体に近付けられると思っていたのであろう<sup>(16)</sup>。

## (2) 議会制度

彼のいう「立憲政躰」とは、「法律及び政事の一切の大権を君主一人が独断することのできなく、議政諸大臣が必ず先に酌定した上、君主の命令によって施行する者」（164 ページ）である。その際、「議政諸大臣は、人民が薦挙し政府の議員となり、その薦主たる人民の代わりにその事務を行なうし、人君の権勢にも限定した境界があり、法外には一步も出ることができない」のである。すなわち、君主＝大権の制限された立憲君主、議政大臣＝国民に選挙され代議政治を行なう国会議員ということである。これには、儒教的な「為民」(for the people) とともに、それを超えた「人民による、人民の」(by & of the people) という人民（国民）主権の原則が反映されている。

注目すべきは、彼の想定している国会議員が「人民の選挙による議員」、即ち衆議員のみだということである。とすれば、彼の考えていた議会制度は、上下院（貴族院と衆議院）の両院制ではなく、下院（＝衆議院）の一院制だったということになる。またこれには、朝鮮には元々貴族が存在しない（と彼が考え

ていた)事実が反映されているかも知れない。他方、「司法諸大臣と行政諸大臣は、各々の職事を君主の命令として奉り、政事と法律における議政諸大臣の酌定した者を施行する者」(164～5 ページ)である。つまり、立憲政体は「議政、行政及び司法の三大綱に分かれる」が、議政(立法)が行政、司法より優位だということである。そして「君主は三大綱の元首」である。

人民が選挙するというのは、直接選挙を意味する。その選挙方式に関して、彼は「人民の数を乃定し、仮令万人に一人、あるいは十万人に一人の割合で、その中で才局と徳器の最高なる者を薦挙」(168 ページ)すると述べている。ただ、選挙権のもつ人民(国民)の範囲は具体的に示されていないので、これが制限選挙制であるか、普通選挙制であるかは分からない。「人民の知識の足りない国は、急にその人民に国政参渉権を許すのが不可だ」と述べたことから判断すると、彼は普通選挙制の(早急な)施行を考えてはいなかったことになる。が、「(君民共治の国では)君主から庶民に至るまで、至公の道に遵う」(164 ページ)とする彼にとっては、選挙権をできれば多くの人民(国民)に与えるのが望ましいことであつたに違いない。

## 6. 君権論

立憲君主制=君民共治は、「公」(の制度)を「君民が同守、共遵する」ので「私の調平=均分、公=平分の実現」を最大化、効率化することのできる政体である。この政体の中で、君主の権利・権力=君権は立憲によって制限されると同時に、「三大綱の元首」としての最高性と最大性によって強化される。その際、君権が制限されるとともに強化されるということは、互いに論理矛盾であるのか。そうではない。というのも、君権は公私両面を持つものであり、制限されるのが「私的」君権、強化されるのが「公的」君権であると分けて理解すればいいからである。また、君主の権威も、強化(=象徴化)されるべき君権の一

つであろう。

例えば、彼は「その国の最上位を占める者は、その君主であり、最大権を執る者もその君主である」（『邦国の権利』、105ページ）と述べている。その際、「最上位」とは君主の権威、「最大権」とは「公的」君権を指すと理解される。また、「不変する者は、人君が人民の上に立ち、政府を設置する制度とその太平を図り成す大権である」とする（『政府の始初』、161ページ）。さらに、「帝王政府の人民」が共和政体の「大統領を選択する法」を唱えるのは「帝王政府の罪人」だとまで述べている（159～60ページ）<sup>(17)</sup>。このように、彼が君主制度や君権を重視するのは、立憲君主制を理想のモデルとした一が、その導入を留保した一彼の立場から見れば、当然の帰結である。が、彼の重視するのは制度化された君主・君権であり、言い換えれば、「公的」君権であると解釈すべきである。

彼にとって君権は、その「私」を最小化し、その「公」を最大化することによって制度化されるべきものであった。このような君権の制度化は、当時、朝鮮の国内外的な情勢を打開するために、有効な構想であった。まず、「私的」君権の最小化することによって、国王（高宗）以外の王室の権力を制限するとともに王室内部の大院君と閔妃戚族（閔氏）との勢力対立を排除する。次に、「公的」君権の最大化することによって、朝廷の（保守）官僚や権門世族、地方の士族や郷吏層の専横を抑制する。そして、国王の一元的な統治を確立し、国王と（開明）官僚との「君臣共治」を再現しつつ「君を民に近付ける」という構想である。

こうした構想は、朝鮮の歴史を概観して見ると、「現実的」な意味を持っている。朝鮮の歴史は、君権が強化された（国王の一元的な統治が確立した）時期が制度整備、改革政治の時代であると同時に、民本理念に充実した「民権伸張の時代」であった。朝鮮朝の後期だけを見ても、18世紀における英祖と正祖の「蕩平政策」時代がそうであった。この時代には、「君臣共治」は勿論、国王が百姓の「直訴」を聞いて政事を行なうという「一種の君民共治」<sup>(18)</sup> が実現して



いたのである。19世紀に入ってから、朝鮮では豊陽趙氏、安東金氏などの外戚勢力の「勢道政治」が勃興するとともに、王権は弱化した。そして、高宗の時代には、大院君が王権強化に努めたことがあるが、閔氏勢力を育てたのみで失敗した。兪吉濬は、こうした現状を踏まえた上、新しい君権強化策を考えていた<sup>(19)</sup>。すなわち、彼は立憲君主制の導入による「君民共治」を実現することによって王権を強化しようとしたのである。

## 7. 結び

朝鮮は、一定の版図内部で、歴史的に共通する政治、社会、文化、言語のもつ単一民族が王朝を中心とし、儒教理念と礼法に基づいた中央集権的政治制度を維持してきた国家であった。「国際」的には、朝鮮型の華夷秩序を維持する中で、清国とは朝貢関係を結んでいたが、「内治、外交を自主」する主権国家であった。国家形態においては、国民（民族）国家、主権国家という近代国家の条件を備えており、礼法や典章などによって君権、臣権を規制する「一種の立憲君主国家」であった。したがって、朝鮮は、伝統国家から近代国家への転換、改編というレースにおいて有利なレーンを占めていたと言えよう。しかし、朝鮮は「開国」直後から、日本と欧米列強、そして清国との不平等条約、清国の内治・外交への干渉、日清両国の勢力競争など、また、これらによる国内の混乱、朝廷内部の対立などの国内外情勢の変化を收拾する余裕もなく、不利な立場に置かれてしまった。

こうした状況の下で、兪吉濬は近代国家観を形成させた。前述したように、彼の近代国家観には、伝統と近代とが混在している。だからといって、伝統を固守し、同時に近代を追求するという単純な図式ではない。両者は化学反応を起こし、互いに止揚されている。換言すれば、彼は両者の長短を区別し、その長所を取り、短所を捨てて、「より普遍的なもの」を追求し、創出しようとした

のである。したがって、彼の近代国家観は、伝統に関する理解なしに、また「伝統＝保守、特殊；近代＝進歩、普遍」という図式だけで、解釈できないし、解釈すべきでもない。

彼の近代国家観の背景には、相対主義、相互主義、道徳主義などに基づいた思惟様式が存在する。彼の思惟様式は、「近代」の導入過程から生まれたものでもあるが、「伝統」を基礎としたものである。相互主義は、華夷秩序の理念である天下主義や大同主義、その原理である「事大字小」に基づく「交隣の道」（『孟子』「梁恵王章句下」）などの一道德主義とともに一根本となつている。相対主義は、「変容された」華夷意識—今まで誤解されてきた「偏狭な」華夷意識でなく、「開かれた」華夷意識<sup>(20)</sup>—や理気論、体用論、太極陰陽説などの基盤となる思惟様式である<sup>(21)</sup>。儒教の道徳主義が彼の思惟様式を支配しているのは、贅言する必要もなかろう。彼の「均分主義」や公概念も、儒教思想に基づいている。

彼の近代国家観の中に伝統と近代とが混在しており、彼の思惟様式が「伝統的な要素」を内包しているという事実をどのように評価すべきであろうか。こうした事実は、近代に入ってから非欧米国家で生まれた「近代」思想においては、自然的で一般的な現象であると言える。歴史は、「断絶よりは連続」の線上で展開する。また、文明は互いに伝播、交流、変容を繰り返す中で展開（発展と衰退）するし、如何なる思想もそうした展開の中から生成される。とすれば、彼が「近代」を導入しながらも、「伝統」の長所を守り、生かそうとした事実に対して、「保守的、前近代的」だという評価だけを下すべきではない。

しかし、たまたま彼が生きていた近代という時代は、「不幸にも」上記した「自然的で一般的な現象」を拒む「特殊な時代」であった。近代は、その「負の側面」から見れば、欧米文明・思想のみが文明・思想だという「一方主義」「絶対主義」の時代であり、欧米の道徳のみが道徳だとし、非欧米地域国家に対しては「不道徳」を行なう時代であった。特に、国際政治の場においては、「力は正義なり」という弱肉強食の権力政治が横行する「非道徳的」な帝国主義の時代

であった。また、近代的な政治とは、道徳を排除、分離したマキャベリ的な術数だという現実主義<sup>(22)</sup>が流行っている時代であった。という意味において、近代は人類歴史上稀に見る「伝統と近代との衝突」の時代、言い換えれば「文明の衝突」の時代だった。

このような時代に、彼が「伝統」と「近代」の長短を止揚し、相互主義、相対主義、道徳主義などを固守しようとしたのは「保守的、前近代的」で「時代錯誤的」であった！？また、欧米文明・思想の長＝「正の側面」を評価すると同時に、その短＝「負の側面」を批判しようとしたのも「保守的、前近代的」で「時代錯誤的」であった！？

今日、21世紀を迎えようとし、「脱近代」を議論している現代に視野を移して見よう。現代にも、彼の近代国家観や思惟様式は、やはり「保守的、前近代的」で「時代錯誤的」であったと評価されるべきであるか。その中には、現代においては無論、近代においても時代遅れの部分があった。しかし、文明論的な見方からすれば、その中には近代を先んずる部分＝「脱近代」もあり、近代においても、現代においても達成されていない「未完の契機」となった部分もある。とすれば、その「未完の契機」の中から、現代の我々が探している、いや探すべき「脱近代」を発見することはできないのであろうか。彼の近代国家観を考察する作業は、こうした課題をも抱え込むものでなければならない。

- 1 萌芽期とは、日本への「開国」(1876年)前後、朝鮮伝来の「実学」、就中「北学」を学びつつ、外来(主に清国経由)の思潮を導入し、開化思想を形成した時期である。彼は1873年秋頃から、「実学、北学」派の巨頭で外来思潮に関心を寄せていた朴珪寿の門下に入り、既にこの門下に入っている初期開化派と付き合い合った。初期開化派には、金玉均、朴泳孝ら(急進開化派、1884年12月の甲申政変に参加、失敗後日本に亡命)と金允植、金弘集、魚允中ら(穩健開化派、兪吉濤自身も主導者の一人として加わった1894年7月～1896年2月までの甲午改革に参加、その失敗後、後者二人は殺害される)が属する。1877年、「科文弊論」を著

し、科挙を断念した。

完成期とは、日本留学（1881年6月～1883年1月頃）と米国留学（1883年12月～1885年6月頃）を通じて欧米の近代思想を学んで帰国し、ほぼ10年間の軟禁生活を経、甲午改革に参加するまでの時期である。1881年、彼は紳士遊覧団（12人の朝士を団長とした日本視察団）の一人、魚允中の随員として渡日、そのまま福沢諭吉の慶応義塾に留学した。が、壬午軍乱（1882年7月発生）の事後処理と日本視察のために派遣（1882年の秋）された全権大臣朴泳孝一行とともに帰国した。帰国後、彼は『芋社輯訳』『世界大勢論』などを書いた。

その後、報聘使閔泳翊一行がアメリカとの「開国」条約（1882年5月）締結の答訪使節として派遣（1883年7月）される際、この使節団に加わった。公式日程の終了後、彼は閔泳翊の配慮により、アメリカ留学生活を始めた。彼は東京で知り合ったモース（Edward Morse）の個人指導を受けた後、Byfield所在の高校（Dummer Academy）の三年生（Senior）として入学した。アメリカ留学の際、朝鮮では甲申政変が起きた。この消息に接した彼は、Harvard大学への進学を諦めて帰国を決心、ヨーロッパを経由し帰国（1885年12月）した。が、帰国後、彼は甲申政変の首謀者との関連が疑われたが、処刑を免れ軟禁生活に入ったのである。その間、彼は「中立論」（1885年）、『西遊見聞』を著す一方、密かに外交政策に携わっていた。

日清戦争の勃発後、甲午改革政府が成立（1894年7月27日）するや、彼は軍国機務処の議員、内務協弁や法務大臣などを歴任しながら改革を主導した。が、改革は政府内部での対立や、その急進性、日本への依存性などが問題となり、朝野の抵抗を引き起こした。特に、1895年10月の閔妃殺害やそれに継ぐ断髮令によって、反政府、反日運動（例えば、義兵運動）が盛んになった。こうした雰囲気の中で、国王高宗がロシア公使館へ避難（俄館播遷、1896年2月11日）することによって改革政府は崩壊し、彼は日本に亡命した。

変化期とは、11年間の日本亡命時期と、帰国（1907年8月）後から世を去るまでの時期である。亡命時期、現実（国際）政治の厳しさを体験した彼は、「より近代的で現実主義的」な開化思想を持つようになった。例えば、（国際）政治の場における「力は正義なり」という権力政治を強調するようになったことである。しかし、だからと言って、彼が伝統思想や道徳主義を捨てた訳ではない。実は、他方で彼の開化思想には、伝統と道徳を「より重視する」傾向が同時進行していたのである。

彼は、朝鮮が日本の保護国となった後、帰国した。そして彼は、訳述書の出版

と著述を重ねながら、教育事業、結社などを通じて愛国啓蒙運動に携わった。彼は、日本帝国主義への直接抗争に参加せず、国民啓蒙による実力養成を通して国権回復、近代化を目指していたのである。強者日本に対する直接抗争は「無謀で理想主義的」なことであり、国民啓蒙こそが「道徳で現実主義的」なことであると判断したのであろう。ただ、彼は日本帝国主義と「妥協」したのではない。日韓強制併合の後、彼が受爵を拒否したのは、その象徴であったと言える。

- 2 『西遊見聞』が福沢の『西洋事情』（1866年の初編、1867年の外編、1870年の二編）を参考し、書かれたのは事実である。しかし、前者が後者を実際に翻訳、参照した部分は全体の1/3程度にすぎない。なお、その部分を詳細に対照して見ると、兪吉濬は自分なりに改作、添削を施していることが分かる。
- 3 『兪吉濬全書Ⅰ、西遊見聞』（ソウル：一潮閣、1971）の影印本を引用する。その際、原文の用語を生かしながら、意味の通ずる現代の日本語訳を行なう。また、引用文の後には、その節の題名（初出の場合のみ）と影印本のページを括弧内に書き添えておく。
- 4 注目すべきことは、彼が当時日本の「文明開化」という用語をそのまま借りず、敢えて「開化」だけを使っている事実である。これは、文明＝欧米文明という誤解を避けるための配慮であったと思われる。
- 5 ここで考察する論文は『西遊見聞』の「邦国の権利」である。ところで、「邦国の権利」は、それ以前に著した漢文体の「国権」（『兪吉濬全書Ⅳ』所収）を少し修正（例えば、国家中立の説明は後者にだけ、両截躰制を論じた部分は前者にだけある）した、漢字混じりのハングル体（所謂、国漢文混用体）で書かれた論文である。これを考察する前、「国権」の著作年度と著作背景を明らかにしておきたい。

「国権」の著作年度に関しては幾つかの異説があった。例えば、柳永益の1883年（「甲午更張以前の兪吉濬」『翰林大学論文集』4、1986・12）、李光麟の1885年（「兪吉濬の開化思想」『韓国開化思想研究』、ソウル：一潮閣、1979）、月脚達彦の1887年～1889年の間（「開化思想の形成と展開—兪吉濬の対外観を中心に」『朝鮮史研究会論文集』、No.28、1991）などである。ただ、これらの説は推定されたものであり、その根拠を正確に提示していない。

鄭容和は、彼の博士論文（『兪吉濬の政治思想研究』、ソウル大学大学院外交学科、1998・2）の中で、「国権」がデニー（O. N. Denny、徳尼、1838～1900）の『清韓論』（China and Korea, Kelly and Walsh, Ltd., Printers, Shanghai, 1888・2）を参照していることを証明した。つまり、「国権」の一部の文章は『清韓論』

のそれと一致するという。とすれば、「国権」の著作年度は、1888年2月からその混用体訳「邦国の権利」を取めている『西遊見聞』を脱稿した1889年の晩春（『西遊見聞』の序文参照）までの間となる。ただ、その著作年度は1888年2月の『清韓論』出版の以前まで遡る可能性もある。

デニーの前任者は李鴻章の推薦で朝鮮に赴任（壬午軍乱後の1882年12月）し、外衙門顧問（協弁事務）と総稅務司とを兼任したメレンドルフ（P. G. von Moellendorf, 穆麟德, 1847～1901）であった。メレンドルフは、甲申政変以前までは急進開化派と対立するなど親清的であったが、その後朝廷の反清感情に同調、朝露密約事件（第一次、1885年春～夏）に加担し、李鴻章の圧力で解任された。また、李鴻章は朝鮮朝廷の反清勢力を牽制するため、1885年9月、大院君の帰国措置（彼は壬午軍乱扇動の責任で清国軍に拉致され、天津近郊の保定府に幽閉されていた）を取り、同年11月には袁世凱に駐劄朝鮮総理事交渉通商事宜という職位を与え、再派遣した。そしてデニーを外衙門の顧問とし、朝鮮に派遣した。

1886年3月、デニーは朝鮮に赴任した。その際、前年の秋に着任していたロシア公使ウーベル（Karl I. de Weber）と朝鮮朝廷との間で、再び朝露密約事件（第二次、1885年冬～1886年夏）が起きていた。また彼は、これを牽制しようとする袁世凱の高宗廃位陰謀（1886年夏）を見聞した。翌年、1887年の秋には朝鮮朝廷が一デニーの勧告もあって一朴定陽を駐米公使、趙臣熙を欧州5カ国全權大臣として派遣した。が、袁世凱はこれを妨害し、趙臣熙は赴任もせずに香港から帰国、朴定陽だけが清国の提起した「另約三端」（赴任後、清国公使の指導に従うという三つの約束）の条件付きで赴任した。さらに、清国側と袁世凱は、着任した朴定陽が条件を守らなかったことで朝廷に圧力をかけ、彼を帰国（1889年春）させてしまった。

朴定陽事件を目撃したデニーは、ついに『清韓論』を著した。その内容は、袁世凱と清国側の干渉に批判し、国際法（万国公法）とその学説に基づいて朝鮮の自主外交を擁護するものであった。これが著述された時期は、おそらく1887年秋から冬、遅くて1888年2月までの間であろう。

同じ時期、また同じ目的で、兪吉濬も「国権」を著していたと思われる。当時、彼は軟禁中であったが、英語ができたこともあり、密かに外交事務に携わっていた。その際、彼はデニーと接触し、出版前の『清韓論』を入手し読んだ可能性もある。なぜなら、1887年まで彼を自宅に軟禁した韓圭高（兵曹判書）一実は彼の庇護者であった一は、デニーやウーベルと親しい交流をしていた人物だった（メレンドルフの自伝、*Ein Lebensbild*, 高炳益「ドイツ人穆麟德の任用」『東アジア

の伝統と近代化」, ソウル: 三知苑, 1984 の翻訳参照。因みに、メレンドルフは解任後も清国に居住しながら、後任者のデニーの活動に注目していた) からである。結論的に、兪吉濬は朴定陽事件を契機とし、清国側の措置を批判する一方、朝廷の官僚に国際法に基づく国家の基本権を啓蒙するために「国権」を書いていた。その際、『清韓論』を入手した彼は、その一部を抜粋、翻訳し「国権」に書き入れたのである。

- 6 拙稿、「欧米国際秩序と東アジア国際秩序」『北九州大学外国語学部紀要』(第 81 号, 1994・10)、「華夷秩序の再解釈」『伝統と現代』(ソウル: 伝統と現代社, 1997 年秋) 参照。
- 7 朱子学における「天理自然」は、天の理=自然の法則であり、これに準えた人間の理=本然の性+気質の性であると解釈される。人間は、この「天理自然」に基づく当然の権利を持つので、これが「天理自然権」なのである。この場合、「天理自然権」とは、人間が生れながら持つ権利として、欧米の「天賦自然権」と相通ずる。ところが、人間は、社会における理=道徳、法律などによって規律される(べき)秩序を作り、維持する(しなければならない)。したがって人間は、権利を持つと同時に、理=道徳や法律に従う(べき)義務をも持つ(持たなければならない)のである。つまり、「天理自然権」とは、それ自身が義務を内包している、「義務含みの権利」ということである。

溝口は、朱子学において、理=道徳による身分的上下秩序が自然法則と同様、所与かつ不可変だという通説に反論を提起している。つまり、朱子学の封建性は、人欲=自然が強く意識され始める明末清初以降には、身分的上下秩序の枠内ではいへ、崩壊の道を歩んでおり、されに清末には、理は政治・経済的な平等を内容とする公理となり、それが人間の自然権として主張されたということである(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, 第 4 章参照)。

- 8 儒教は、その理念においては「天=自然は全て人の物」として「公」であり、「公」とは「平分」, 即ち公平であるという思想を持っている。と同時に、現実の人間社会、特に「私」の領域においては、人の間に地位、強弱、貧富などの差が存在しており、各々の人間の「分」が違うということを認める。「均分主義」とは、この「分」の差、違いを正すために、少なくとも「公」の領域においては、「平均して均等に配分すること」を目指すというものである。

「均分主義」は、例えば『説文解字』の「公は平分なり」, 『呂氏春秋』(「貴公」)の「天下は一人の天下に非ず, 天下の天下である」, 『礼記』(「礼運篇」)の「大道が行なわれれば, 即ち天下為公」(「大同」を論じている部分) という理念に基づい

- ている（溝口雄三『中国の公と私』，研文出版，1995，参照）。
- 9 彼の法観念は，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』第47巻，第3号（北海道大学法学部，1996・9）参照。
- 10 贈貢国とは，言わば，朝貢国（Tributary State）を指す。この朝貢国が主権国家であるかいなかをめぐって，長い間，清国と欧米諸国（と日本）との間で問題となっていた。清国の主張は，朝貢国が「内治，外交は自主」であるが「属国」だということであった。その際，「属国」とは，華夷秩序（の原理）に基づいた概念である。が，欧米国際秩序の原理，国際法によると，当時，属国とは植民地を指していた。「内治，外交は自主」である限り，主権国家だということである。
- 11 拙稿「朝貢体系と朝鮮の近代国家形成」（溝口雄三・浜下武志等編『社会と国家』，アジアから考える〔4〕，東京大学出版会，1994），「兪吉濬の国際秩序観」（『北九州大学外国語学部紀要』，第83号，1995）参照。
- 12 これは，福沢の『西洋事情』の中で自由と通義を論じている部分（「外編」の「人生の通義及び其職分」，「二編」の「人間の通義」など）を参照し書いた論文である。したがって，両者の共通点は多い。実は，福沢も，『西洋事情』などの初期著作までは，欧米の近代思想を理解する中で儒教思想の影響が大きかったのである。
- 13 朱子の「滅人欲存天理」は，「滅ぼすべき人欲とは，肉体・五官の情欲の過不及，すなわち天理に外れた情欲」ということである。このテーゼは「人欲否定」のリゴリズムと結びつくこともあった。が，「飲食は天理，美味の要求は人欲」（『朱子語類』）というように，元々「人欲肯定」の前提から成り立つものである。また，朱子学は，気より理を重んずる主理論，そして気質の性（と情）より本然の性が優位という人性論を根幹とする。そして，その「前近代性」を批判するため，主気論，気質の性（と情）と人欲の重視，自然より作為の重視を「近代的なもの」として評価してきた。しかし，そうした「近代的なもの」を内包しているのも，実は，朱子学の特徴の一つである。

兪吉濬は，人欲をどの範囲まで肯定しているか。彼は，次のように述べている。

奢侈という本意は，美物を崇め尚ぶ道を指すのではなく，知覚なく用度の過ぎる者と外飾りの多い者の行実を評論するのである。国中の物品を製造する者が才芸を究格し，手段を精練して……華麗さと堅固さを与えると，即ちこれはその国の物品が完美なる境に至った者である。また，購求する者が美物を取るのには，自己一身の便利のためであるが，世間の工匠を勤勉する一つの道である。……我が国中に好物が多ければ，これは奢侈でなく，即ち国家



の大福である。(「政府の職分」, 177~78 ページ)

すなわち、彼は「美物の要求=人欲」を肯定するのみならず、美物や好物の生産・消費を奨励している。このように、彼の人性論は朱子学(のロゴリズム)の枠を遙かに超えている。

- 14 この節の理解に参考となる論文を紹介しておきたい。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論」『朝鮮学報』, 第 159 輯, 1996・4。
- 15 1883 年作の『世界大勢論』(「政治殊異」)では、「少人政治として君主専制, 君主専治, 貴族政治」「多人政治として君民同治=立憲政治, 共和政治」の五分類をしている(『兪吉濬全書, III』, 16~20 ページ)。こうした五分類は、加藤弘之の『立憲政治略』における「君政の君主擅制, 君主専治, 上下同治=君民共治と民政の貴顕専治, 万民共治」の分類と似ている。他方、福沢の『西洋事情』(「初編」)には「立君, Monarchy」「貴族合議, Aristocracy」「共和政治, Republic」と分類し、再び「立君」を「立君独裁, Despot」「立憲定律, Constitutional Monarchy」に分けている。
- 16 朝鮮は、『経国大典』などの国法に従い、世襲の君主と科挙で選抜した両班官僚などの支配層が百姓を統治する中央集権的な両班官僚体制を維持していた。換言すれば、朝鮮は「君臣共治」の政体を持ち、君臣が各々の権力を相互牽制し、君も、臣も国法の規制下に置かれるという「一種の立憲国家」であった。
- 17 共和や革命などを「進んだ思想」として捉える人は、彼が「保守的な思想」を持っていると評価するかも知れない。が、当時、朝鮮の現実を考えれば、彼が君権や君主制度を重視したのは止むを得ないことであったと言える。ただ、彼は共和制を批判したり、排撃することはなかった。例えば、「政府の始初する制度は、帝王に伝わるのであれ、大統領に伝わるのであれ……人民の心を合わせて一体と成し、その権勢で人の道理を保守するためのもの」(「政府の始初」, 160 ページ)と述べているのみである。
- 18 原武史『直訴と王権, 朝鮮・日本の「一君万民」思想史』, 朝日新聞社, 1996, 参照。  
 原は、英・正祖時代の政治体制を「一君万民」(体制)とし、幕末明治日本のそれと対比させている。が、筆者は、これを「一種の君民共治」(体制)と命名したい。
- 19 高宗も、1897 年に国号を大韓帝国と変え、自ら皇帝になり、皇権強化策を実施した。

20 「開かれた」華夷意識とは、華夷区分の基準が文化（文明）である—その区分が地理的に固定されたものではない—とした上、華と夷との間、文化（文明）の有無による「相対的な」移動可能性を認める意識を指す。

例えば、『論語』（「八佾篇」）の「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」に対する宋儒の解釈がその典型的な例である。すなわち、宋儒は、それ以前の古注の解釈（「偏狭な」華夷意識に基づいた解釈）を批判し、「夷狄においても、有徳・文明の君主さえあれば、諸夏（＝中華，中国）に彼の亡くなることより増しである」と解釈したのである。こうした解釈は、「開かれた」華夷意識の一端を示している。また、朝鮮では夷狄王朝＝清朝に対する華夷の判断が問題となっていたが、北学派実学者の一人、洪大容（1731～83）は、「華夷一也」という命題を出した（『湛軒書』「医山問答」，山内弘一「洪大容の華夷観について」『朝鮮学報』第159輯，1996・4参照）。朝鮮においては、「開かれた」華夷意識がより拡大解釈されていたのである。兪吉濬の場合には、中華文明と欧米文明とを問わず、されにこれらを超えた「普遍文明」を考えていたので、華夷区分自体が不要となっていた。

21 朱子学は、主理論の強い性格を持って出発したが、その継承、発展の過程において、主気論も加わっていた。そして、朱子学の理気論は、理気が分離することのできないものであり、そのどちらを「相対的に」強調するかによって主理論と主気論に分けられる。という意味において、理気論は「二元主義的な一元論」の性格を持っている。こうした性格は、体用論、太極陰陽説においても同様である。

22 兪吉濬も、甲午改革の失敗後、日本に亡命した際、権力政治や現実主義の（国際）政治観を共有することになる。例えば、日本亡命から帰国した後、1908年に出版した『厚礼斗益大王七年戦史』（『兪吉濬全書Ⅲ』）所収、原典は、澁江保『フレデリック大王七年戦史』東京：博文館、明治29年）の序文には「国と国との交際に至っては、剛力が正義だとし、権能を行い、失徳する故に、和好条約が平時の閑話に止まり、万国公法が紙上空文に過ぎない」（483ページ）と述べている。