

戦中戦後知識人の担った使命と役割(4)

CHOI, Seonho / 崔, 先鎬

(出版者 / Publisher)

法学志林協会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法学志林 / 法学志林

(巻 / Volume)

107

(号 / Number)

2

(開始ページ / Start Page)

33

(終了ページ / End Page)

51

(発行年 / Year)

2009-09-30

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00006443>

戦中戦後知識人の担った使命と役割(四)

崔 先 鎬

1 朝鮮時代末期の近代期知識人―尹致昊^{ユンジホ}

近代期における日韓の知識人は概してキリスト教を肯定的に評価していたが、この時期の朝鮮半島においても、キリスト教思想を信奉した知識人が西欧の近代的文物を探索し受け入れた際には、最も急進的な変革を求めていた。特にこの時期の朝鮮半島の場合、西欧列強および周辺の強大国による国内政治への介入の存在と同時に、国外との連携で権力を維持しようとする政治的統治勢力が登場した。そしてこれまでの伝統的宗教であった儒教を否定して、西欧の文物を通してプロテスタントの革新的精神性を受け入れようとする知識人がこれと並存する形をとったのである。もちろん、西欧のプロテスタントにおいては、時代や歴史に係る認識的差異が数多く存在しているように思われる。これに対する考え方は多種多様であって画一化することは困難であるが、時代と歴史に関する考察その

ものは、個人と国家・世界、そして絶対的・超越的存在（神）のうちのいずれかをもって始められるべきであり、すなわち、時代と歴史との考察とは、上記のような知識人に係わる知的意志の表出という立場から検証を始める必要性があると考えられる。個人と国家・世界、そして絶対的・超越的存在（神）に至るまでは、いずれも、他のものとの関連性なしには存立し得ることはできず、その行為と存在意義において一層根源的に究明可能であるからだと考えられる。

朝鮮時代（一三九二—一八九七）末期に連なる大韓帝国期（一八九七—一九一〇）から日本の植民地期（一九一〇—一九四五）にわたり、他者に先んじて近代開化を主張した知識人に、教育者としても活躍した尹致昊（一八六五—一九四五）がいる。尹致昊の場合は、新しい国際秩序を理解し、個人と社会の進歩、発展の観念であった西欧の啓蒙主義に基づいた進歩的歴史観、さらには個人の主体意識の確立と社会的統合を共に主張した人物であった。彼は西欧の制度と思想を探究し導入するために、これまでの伝統的儒教思想を見直すと同時に、西欧のプロテスタンティズムの受容と近代的法律と制度を導入することによって政治体制そのものを再検討し「仁的君主」による立憲君主政治体制への移行を主張した。「仁的君主」という表現に我々は多少のアナクロニズム (anachronism) 的違和感を覚えるが、そこには尹致昊の韓国国内の原論及びアカデミズムに対する配慮があったのであろう。このような認識を基本として、尹致昊は、内政改革の一環として西欧型の効率的だと考えられる行政体系を導入・習熟する必要性とともに、行政権の分離、公正で適切な人材の登用を通して行政の能率向上を図ること、そして、このための国家財政の統一と義務教育などの公教育を確立すること⁽¹⁾について強調した。彼は、君主の「徳治」によってはじめて可能となる「安民の政治」、すなわち国民のための政治を実施することによって行政改革の実現も可能になると判断し、同時にこれを

目指していた。彼は、対外的には、中国志向の極めて強い依存的關係から脱却し、より多くの国々との間に外交關係を樹立することの必要性についても指摘した。対内的には、近代的行政体系の導入と教育機會の拡大と共に、対外的には外交關係を広く推し進めていくといった彼の考えは、そのすべてが近代的社会的秩序の確立と国民のための政治の実現のために最も必要とされていた要素であったと思われる。特に、これを実現するため「我が国の教育の拡大に役立ち、かつ国民の気性を回復してくれるものはキリスト教しかないと思ふ、我が国と我が身のためにも自分の最善を尽くして、上からは神の徳を学び、下からは我が魂の幸福を完成することを望む」と果敢な主張を示した。尹致昊にとっての西欧におけるキリスト教、すなわちプロテスタントイズムとは、社会的變革以前の自己完成の主体である個人としての人間そのものに対して力を貸してくれる「善 (The sovereign good)」というものを實現するという「自己救済 (salvation)」のための根本思想であると同時に、社会的統合の實現のための革新的装置と認識されていたのであろう。このような自己救済を通じた自己完成によって、社会的調和を實現しようとする目標認識がまずここにあったと考えられる。個人と社会、そして国家のアイデンティティー及び個人の自由の確立を制度化するための構想と実践などの全ては、近代的国民国家の形成には欠かせない要素であると彼は判断していたのであろう。尹致昊は、個人の自由を獲得するために、当然ながら政治的行爲が必要となってくることを十分理解し、その内面を和らげる潤滑油のような思想としてキリスト教の導入を試みたのである。彼にとつての現実認識とは、ありのままの現状を受容することに留まらず、その認識的限界の克服のための理想的なモデルを提示して、解決策の模索を帰結せしめるものであったのである。

2 活動における時代的背景と思想的根拠

一八九四年七月から一八九五年八月までの朝鮮時代末期の甲午政変を契機に行われた社会改革は、後に誕生した大韓帝国時代において、行政・司法・政治制度、教育、社会における体制を一層近代的な形に合理化するため革新的な動きを随伴したものであった。これは、国内的刷新であると同時に、欧米列強の脅威と日本の近代化など、一連の北東アジアの主導権の再編が激しく行われていた時代的要素に対して国外的に備えるため行われた改革であったと考えられる。尹致昊は、丁度こうしたさなかの一八九五年二月に長年のアメリカ留学を終えて帰国した。アメリカに滞在した期間中に、彼自身が気付くようになった最も大きな問題意識は、人間が人生を継続するうえで必ず発生する苦しみの一つである精神的・物質的「貧困 (Poverty)」の問題を克服するためには、個人の次元そのものに留まらず社会的次元でその原因を根本的に解決する必要性がある⁽³⁾ということにあった。すなわち、社会的進歩の実現のためには、これを根本的に解決した上で未来における理想的状态に向かつて進むようになることを意味すると考えつつ、そのためには、文明の近代化と同時に自由競争を通して教育機会を拡大することが不可欠なものと彼は判断していた。彼が提示した文明の近代化のための自由競争の概念とは、既に西欧の進歩主義者たち並びに日本の福沢諭吉らが既に言及した文明開化論とも一致点を示すものであり、これに根拠を置いた一種の社会進化・発展論を肯定した価値観であったと思われる。この時期の尹致昊は、社会における競争 (competition) と進歩 (progress) という全く新たな

概念を朝鮮に紹介したのである。しかし、社会における人間の調和と協調心を強調し理想的社会を大前提として追求してきた既存の儒教的知識人たちにはこのような進化論的、或いは自由主義的競争の概念は非常に受け入れ難いものであっただろう。ただし、彼が提示した競争という概念は、進化論で使用されている生存競争 (struggle for existence) とは違って、文明と制度の近代化および自由競争を通じた教育の機会を拡大するための手段 (means) としての意味を有するものと考えられる。ここで述べている競争とは、進歩の実現のために理想的な状況を具体的な形態として設定したうえ、人間の知性を発展させることによって社会的進歩を実現し、個人と社会が両方ともにこの理想的方向へ進むよう導くことを意味すると思われる。彼は早くから「魂の救済 (salvation) ≡ 正義 (善) の確立 (establishment of a righteousness)」という公式で物事を判断していたが、これは、社会的な進歩実現のための精神世界を再生 (re-generation) することを前提として求めているものと判断することができる。他にも彼が提示した革新的方案は、君主の個人的意志に基づいて国家を運営するこれまでの伝統的な統治方式から、憲法の制定を通じた立憲主義的統治体制の確立への転換を主張したところであった。このような彼の考え方は、君主自らの恣意的な判断による政治の実施ではなく、事前に設定した法律と規則に従って政治が運営されることを意味していると思われる。これは必然的に近代的憲法で定められた支配、例えば、マックス・ウェーバーが著書『支配の社会学 (Die Soziologie der Herrschaft)』において政治の特徴の一つとして挙げた「合法的統治 (legale Herrschaft) ≡ 支配」の基盤を立ようとした近代的精神革新の一つと理解することができる。尹致昊の考え方はマックス・ウェーバーによって分類された支配の三類型における「伝統的支配 (traditionale Herrschaft)」に「合法的支配 (legale Herrschaft)」を重ね合わせたものに近い形と考えられる。ある特定の啓蒙的君主が思い描かれていたとすれば、それは「カリスマ的

支配 (charismatische Herrschaft)」をもまた含むかもしれないが、法律或いは規則の制定と適用は、君主という個人の意志が支配の根本になる政治体制から形式的法律が支配する近代的社会への変化を意味していたのであろう。このように彼自身が立憲君主制を支持した理由としては、日本の近代化が決定的な影響を与えていたと考えられる。明治維新以降の日本が、立憲君主制を採択するとともに急激に近代化を実現し、近代的な国民国家を作り上げたことは、尹致昊にとって衝撃的であり、かつ学ぶべき近代化の模範として認識されたに違いないと思われる。

また、もう一つ彼は、近代的教育を通して人材を育成し国力を強化することこそが国家の興亡を左右するものと判断していた。社会進化論に基づいた自由主義的競争など、社会における競争 (competition) と進歩 (progress) という全く新たな概念を主張し、これにより社会における人間の調和と協調心を強調し、理想的社会を追求してきた既存の思想体系に結び付けようとしていた彼には、近代的教育制度の実施の問題は、近代的国家と社会の形成には欠かせない要因の一つとして理解されていたのであろう。近代的な公教育制度の導入を通して真の人材による実力養成こそが近代国家の建設、並びに国家主権維持とその回復に決定的な役割を果たすということに気付いた尹致昊は、国の富とは教育と学問の発展によって増大していくと同時に、大韓帝国も西欧や日本のような近代的文明国の序列に位置することができると訴えた⁽⁶⁾。彼のこのような考えを反映したかのように、実際に大韓帝国時代には学校の数と学生の数が急増し、教育内容そのものにも革新的変化が起きていたが、尹致昊は西欧と日本が近代的文明国の状態にほぼ到達し成長し続けている理由を公教育の普及と発展と判断し、これらの国々に接近できるようにと比較検討しつつ劣悪な朝鮮の教育の現実について批判を加えた。特に、この中でも、日本の場合をその一例として挙げながら、総人口四〇〇〇万人のうち学生の数は三〇〇万人に至り、人口の13分の1が学生であるのに比べて、大韓帝国の場合は京城

(キョソソソ)の場合でもやつと二〇〇〇人を超える水準に過ぎないと述べて、教育の現実を批判的に指摘している。このような問題を根本的に解決できる方案として彼は、教育制度に関する論議を進めるよう呼びかけた。しかし、教育制度に係わる方案は理想的構想に過ぎず、実際に学校に通う学生の殆どは、以前の高麗・朝鮮時代における集権的官僚に相当する兩班(ヤンバン)階級、或いは新興中産階級の子供たちが大部分を示していた。学生の数的不足の問題以上に、当時の最も深刻な問題は教育の内容であった。何をどうやって教えるかということは、どのような人材を養成できるかの問題に直結しているために、改革の主体の世界観と方向性によって決定されるしかないことであった。教育における専門性の向上は国家と社会全体の近代の産業化に不可欠であり相関関係が存在すると判断していた。教育における専門性の向上は国家と社会全体の近代の産業化に不可欠であり相関関係が存在すると判断していた。彼は、医薬、畜産、天文、地理、農業技術などの領域における実業教育の必要性を強調した。学校教育の内容を一層実用化し専門教育の必要性を強調した彼の立場に対しては、多くの知識人が新学問の受容と実施そのものには賛成しながらも、既存の学問であった儒学と並行する形ではないと受容は難しいという立場を示した。しかしながら、新学問に対する相当な社会的反応を惹起した点では成功を果たしたものと思われる。

一方、この時期までの朝鮮の場合、長い間儒教の体系であった人間的「理の実現」がこれまでの学問と教育に実施における目標として扱われ、社会的根本徳目として採用されてきた。この儒教の精神を包含する朱子学の場合、実践倫理として「中庸」と「道徳」を挙げており、これを基準に判断して常に客観的「理」を確保する上で、合理性(rationalism)と主知主義(intellectualism)を求めて行くべきである、ということがその基本的精神と考えられていた。しかし、全ての場合において、「道徳性」を優位としてきたにもかかわらず、近代における朝鮮の政治的・社会的現状は困難なものであった。伝統的官僚による政治は長年の硬直した政治制度によって腐敗をもたらしたばかりで

はなく、いわゆる小中華主義に凝り固まっていた。宗主国としての中国に対する朝貢貿易を行ってきたが、中国が列強諸国による事実上の分割を受けたことによる対中関係の見直しが要請されていたのも現状であった。

確かに、儒教は朝鮮だけではなくアジア諸国の一員であった日本の場合にも、伝統社会の統治原理として儒学（朱子学）という形をとりながらも莫大な社会的影響力を發揮してきた。にもかかわらず、日本は儒学の伝統を多様な形で残したまま、近代的国民国家を成立させ、欧米列強にも比肩することを標榜、実現した。例えば、丸山真男は、儒教における「倫理が自然と連続してゐることによって、朱子学の人生論は當為的⁽⁹⁾理想主義的構想をとらずむしろここでは自然主義的なオプティミズムが支配的となる」と指摘している。尹致昊が感じたように、朝鮮の近代化に対する姿勢は、まさにこの楽観主義 (optimism) に晒され、結果論的には革新的に変化する国際情勢から取り残されて「自然的」に逃避する形を取るより他ない状況であったと思われる。丸山の場合、儒教における觀念について「普通の人間の感性的経験なり、情動なりは必然的に善悪相混じった氣質の制約を受けてゐるから『天理』は具體的実践的にはあらゆる自然的基礎を失って絶対的當為として『人欲』に對立するに至る⁽¹⁰⁾」と述べつつ、「自然主義的な楽観主義と克己的な嚴格主義とが一は抽象的な理論構成として一は具體的帰結として朱子学人性論に共存してゐるところから、やがてそれは朱子学的思维方法の分解過程において二つの方向へと分裂して行く。一は儒教の規範主義を自然主義的制約から純化する方向であり、他は逆に『人欲』の自然性を容認する方向である」と主張する。この具體的な様相について「人性論におけるオプティミスティックな構成はこの様に規範が自然と連続してゐる事に胚胎してゐた。ところでこの連続的思維といふことがまた朱子哲学の大きな特色である。天理は人性と、氣は人欲と、法則是規範と、物は人と、人は聖人と、知（格物窮理）は徳と、徳（修身齊家）は政治（治國平天下）と悉く直接的に連続せしめら

れる。さうしてかうしたすべての連鎖がさきに述べた道徳性の優位(理Ⅱ誠)の下に一糸乱れざる配列を示してゐるのである。その意味に於てオプティミズムは人性論のみでなく、朱子学全体のいはば体系的特性にはかならぬ。かうしたオプティミズムが維持し難しくなるや、上の様なもろもろの連続は断ち切られる。そこにヨリ近代的な、ヘーゲルのいはゆる『分裂せる意識』が忍び寄って来るのである」と指摘している。丸山の見方と同様に、尹致昊は、「徳(virtue)」と「理(reason)」に基づいた儒教的統治論理は君主の人格徳目としてそのまま相応しいと判断しながらも、これから迎えるべき近代における社会構成員それぞれの人性を決定するものである。「知(knowledge)」の側面においては、個人の主体性をより確保することで社会的合理性と君主による統治における合理性を同時に目指していたと考えられる。尹致昊の思想は、さらに、明治期の日本における近世の絶対主義にも近似した立憲君主制を越えて、全ての人間は生まれたときから平等であり、生命と財産、個人の自由などは譲渡不可の権利を持つといった人権思想を強く認識させるものであった。彼は、近代的国家の国民として生命と財産の保護を国家と政府へ義務づけること、その政府は国民の生命と財産への権利を保障するに当って、法律で明文化し国民各自の身体と権利を保障する義務をもっていることは、すなわち基本的人權の保障は近代的法治主義の基本であると主張したのである。西欧のプロテスタンティズムにおける「平等の思想(egalitarianism)」は、近代的法治主義を進めるために最も有用な思想であると尹致昊は判断しており、個々人の権利について気付かせ、かつ社会の進歩を図ることで新たな社会的求心力を確保しようとした。このような彼の狙いは、社会の発展による近代文明化の実現を図ろうとした努力の痕跡のようなものであると思われる。

尹致昊は個人の精神的救済と社会統合並びに近代化の実現など、多様な側面から西欧のキリスト教を肯定的に認識

し、かつ伝統的儒教における秩序と調和の観念とも有用であるという認識を示したが、このような認識は、ウェーバーの儒教とプロテスタンティズムに関する論説にも見出すことができる。ウェーバーは著書『儒教と道教』(Konfuzianismus und Taoismus)において、儒教における最高の理念的価値概念である「天」ないし「道」とは、総合的観念としての超越的「神」の存在、かつ永久不滅の存在であると同時に、永遠の秩序が制約なしで通用する概念であると考えていた。ここで述べられている「天」とは公的秩序と公的調和を意味すると同時に、理性的・規範的支配を行う守護者として存在する⁽¹²⁾と理解することができる。ウェーバーは、儒教のこのような体系について、歴史的伝統性を通して現実の世界における自己完成を図ることができる⁽¹³⁾と述べつつ、現実の世界を宗教的に無価値的なものとは認識していない⁽¹³⁾と考えられる。そして、このような現実認識によって儒教とプロテスタンティズム両者間は緊張関係から一致点へ向かっているものとの判断を示したのである。尹致昊の場合も、これと同様に、伝統的な思想体系における厳格な倫理、すなわちリゴリズム (Rigidity) を社会と統治者が実践すべき規範として設定しながら、同時に個人における感性に内在する善と悪の諸問題についてはキリスト教を通して実践することで、社会全体を改めていこうとしたのであろう。

3 仁的君主による統治と社会的統合のための愛国心の問題—丸山の国民主義との比較を通して

尹致昊は文明化を実現するためには西欧から学ばないといけないが、西欧とは相違なる方法論と体制論を採択する必要性があると判断していた。これまで西欧型の合理的近代を経験したことのないアジア諸国が零^{ゼロ}の状態から自由の

価値と自律 (autonomy) の概念を自ら創り上げることは現実的に不可能である⁽¹⁴⁾と彼は考えていた。このようなどころからみて文明化の意義を確実に受容し内面化した啓蒙的君主による統治の必要性を認識していたと考えられる。彼は、文明化を進めるために、近代的な行政運営の感覚を有する能力ある官僚を備えた政府の構成と実効的な政策の実行を保障するための強力な軍隊による武力の所有が必要と訴えつつ、これらの要素によって支えられる啓蒙的政権が実行しなければならぬ政策として「国民の啓蒙 (enlighten the people)」の重要性について指摘している。尹致昊の啓蒙的思想の内部には啓蒙的権力機構である仁的君主 (A monarch of the goodness) の実現が前提として存在していた。これは、あくまでも君主権の範囲の中で行うべきであるとの認識だが、君主なる者は、近代的自然科学の教育の実施を通して国民を啓蒙し、全ての伝統的なものから脱皮して自然開拓の技術を習得するとともに、産業社会時代の一員として要求される自覚を備えなければいけ⁽¹⁵⁾ないと尹致昊は指摘した。彼が日本の近代化プロセスを模範的成功ととらえていたことは間違いないが、西欧の近代啓蒙主義への信頼と傾倒にはより深いものがあ⁽¹⁶⁾った。重要なことは、君主が国民の先頭に立つトップリーダーであり、国民から隔絶し対峙する存在ではなかったということである。君主はある一面では国家の等価物ではなく、国民の頂点の一部を形成していると考えられる。一方、この啓蒙的君主には国民による返礼も想定されていた。その中でも最も重要なものとして、彼は愛国心を挙げているが、一つの国の存続と繁栄の根拠となる文明化の実現において、何よりも君主に対して献身的役割を果たしてくれるのは、国家の構成員それぞれによる「愛国心 (patriotism)」である⁽¹⁷⁾と彼は考えていたのである。このように彼は、啓蒙的君主により政府が国民を野蛮な状態から救って、生活水準の向上と利便性を確保することによって近代化を進ませることを試みた。この愛国心とナショナリズムをめぐる問題について、丸山真男は「国民とは国民たらうとするものである、

といはれる。単に一つの国家的共同体に所属し、共通の政治的制度を上に乗せてあるといふ客観的事実は未だ以て近代的意味に於ける『国民』を成立せしめるには足りない。そこにあるのはたかだか人民乃至は國家所屬員であつて『国民』(nation)ではない。それが『國民』となるためには、そうした共屬性が彼等自らによつて積極的に意欲され、或は少くも望まじきものとして意識されてゐなければならぬ。換言すれば一定の集團の成員が他の國民と區別されたる特定の國民として相互の共通の特性を意識し、多少ともその一体性を守り立てて行こうとする意欲を持つ限りに於て、はじめてそこに『國民』の存在を語ることが出来るのである。もとよりさうした一体意識は種々のニュアンスに於て存在しうる。言語・宗教・風俗・習慣其他文化的伝統の共通性を地盤として自己の文化的一体性については明確な自覺を保有しながら、政治的な國民意識を欠いてゐるような場合もある(典型的には十九世紀初期までのドイツ國民やイタリー國民)。しかしかうした文化國民にしてもその文化的一体性を外部から擁護せんとするや直ちに自らの存在を政治的なものへと高め、國家的共同体を形成する必要に迫られる。かくして國民意識は苟もそれが自覺的な限り、早晚政治的一体意識にまで凝集するに至る。代代的¹⁸⁾(ママ)國民國家を担ふものはまさにこの意味に於ける國民意識にはかならない。さうしてかかる國民意識を背景として成長する國民的統一と國家的獨立の主張とをひろく國民主義(Nationalism: Principle of nationality)と呼ぶならば、國民主義こそは近代國家が近代國家として存立して行くため不可欠の精神的推進力である。しかも各國民の世界史的位置の異なるに従つて、國民國家の形成乃發展の能様は区々であり、それに対応して、國民主義自体の發展も夫々個性的な形態を取る¹⁹⁾と説明している。だが、尹致昊が考へていた「君主に対して献身的役割を果たすため」の國民主義認識に対して、丸山のそれは「國民自らの意識と意志で發揮」するための表現様式の一つとして考へられていた。当初から前者が君主による仁的統治と個々人全

般における近代的民権思想を実現するための見方として国民主義を見つめていたのに対して、時代と時間の差を経て後者は、自己意識に基づいた一体感を前提とした文化的側面を強調したことで、現代における「国民主義 (Nationalism)」と「愛国心 (Patriotism)」認識についての論争の二つの体系的流れとも同じ脈絡で理解することができるものと考えられる。

一方、尹致昊は、産業化と国民の生活水準の向上との関連性とは西欧文明の主なるメリットと認識していた。彼は、西欧文明の原理であると考えていた自然の改造と征服する文化的姿勢こそが人間文化の究極的終着点であると評価した。産業社会を生み出した開拓者としての人間は、彼の世界観として確実に認識されるようになった。そして、これを通して儒教的世界観の天と道の観念を総括して反文明的なものとして否定的に関連付けたものと考えられる。多様な文化の優劣を評価する基準とは、産業化と技術の水準であり、この産業化と技術の進歩は文化様式そのものに比例すると彼は考えていた。彼は、*"One step further, when the world was created with the inexorable law that the weak are the meat of the strong, I wonder if the Great Being "took up" the question of the interests of the weak."* (87) 弱者が強者の獲物であるとするような容赦なき法律で世界が構築された時に、はじめて、巨大な存在が弱いものの利益の問題を「心に留める」ようになったのであろう(21)と述べて、西欧文明国が非西欧を征服することは全人類の文明化のため天が選んだ手段と見て、西欧の非西欧に対する侵略行為さえもが「正当な闘争」となってしまうと判断したのである。すなわち、人類の歴史は西欧の文明国が非西欧の非文明国を征服していくことを文明拡大の過程の一つであると認識し、結果的には文明国は善であり非文明国は悪になってしまったという見方を展開したのと考えられる。

彼は“The present war is more than a conflict between the regenerating civilization of the West and the degrading barbarism of the East. The success of Japan would mean the salvation of Korea and the reformation of China.”⁽²⁰⁾ (今日における戦いは、西欧の改良文明と東洋の不面目な未開状態との闘争以上のものである。日本の(近代化の)成功は、韓国の救済と中国の改革を意味している)⁽²¹⁾と述べ、アジアにおける日本の近代化の成功を評価するところから、これからの時代においてはアジア内部においても西欧と非西欧の関係が生じる可能性があることを予想していた。

なか、彼は“Some seem to think that Japan is what she is by the grace of foreigners. Be it said to the eternal honor of the Occidentals that wherever they go as teachers they discharge their sacred duties with the most conscientious fidelity. But the success of the teacher depends largely on the ability and ambition of the taught. No matter how faithful her instructors might have been Japan could never have accomplished so wonderful a change in less than 30 years but for the intense patriotism, the chivalrous sense of honor, the quick intellectuality, the high aspirations and the reckless courage of her people. These qualities cannot be made to order. They were produced, cherished and matured by long centuries of feudalism.”⁽²²⁾ (ある者は日本の近代化が外国人の恩寵によるものだと思っているようである。だが、西洋人が先生として最大の良心をもって聖なる任務を遂行するところでは何処でも彼らの永遠の名誉が謳われる。しかしながら、その先生の成功は生徒の能力と野心に大きく依存しているのである。彼らが如何に誠実な指導者であったとしても、人民の強い愛国心、武士道精神、識字能力の獲得速度、高い野心、冒険心なしに、日本は三〇年足らずで素晴らしい変化を遂げることはできな

かっただろう。これらの資質は命令によって得られたものではない。彼らは数世紀に及ぶ封建制の歴史的過程で生まれ、育まれ、成熟したものである⁽²⁶⁾」と日本の近代化の根本となった新文明の受容と愛国心について評価している。これは、当時の日本における伝統の存続の問題と近代化の繁栄の根拠となる文明化の実現において、国家に対する献身的役割を果たしてくれるのは、国家の構成員それぞれによる「愛国心」であると判断していた彼自身の考えと一致する点であった。啓蒙的君主と一体化した政府が国民を未開な状態から救って、生活水準の向上と利便性を確保することによって近代化を進めようとする試みはこの時期の日本において既に実現されているものと彼は考えていた。そして、「… (China and Korea) …In these countries the utter lack of patriotism in its proper sense among the rulers and the ruled stands in the way of reformation.”⁽²⁶⁾ (これらの国 (朝鮮と中国) には、統治者と支配するものとの適切な感覚である愛国心が全く欠如していて、改革のじゃまになっている⁽²⁷⁾)と診断した。しかし、丸山がカールフォスラー (Karl Vossler, 1872-1949) の言葉を挙げながら展開した論説をみると『唯一の国民主義 (Der Nationalismus)』、全世界に二つとない国民主義といった様なものは存在しない。いくつかの相異った国民主義の複数的存在 (Nationalismen) があるのみである』国民主義の主張はその本性上個性的たらざるをえず、国民主義の発現形態のうちに当該国民国家の形成過程の特質は最も明瞭に刻印されるのである。上の如き政治的範疇としての『国民』及びその自『主張としての国民主義が一定の歴史的段階の産物であることは明瞭であらう。国民が自らを政治的統一体として意識し、もしくは意欲するに至るまでには、通常それが単に自然的には植物的存在として生存を続けて来た長い時代が先行してゐたのである。もとよりその際にでも人間が一定の土地に代々定着してゐたことよって自然にその土地乃至風俗に対して懐くに至った愛着の念といった様なものは遠い過去からあったに違ひない。

しかしかうした本能的な郷土愛は国民意識を培ふ源泉ではあつても、それは直ちに政治的國民を造りあげる力とはならぬ。郷土愛とは畢竟環境愛にはかならず、環境愛は自己の外なるものへの伝習的な依存であるのに対し、國民の國家への結果はどこまでも一つの決断的な行為として表現されねばならぬからである。のみならず環境愛は中心たる自己から波紋状に拡って行きその濃度は距離に反比例するから、多少とも抽象性を帯びた國家的環境はヨリ直接的な村落乃至家族的環境に比して自から親近性は薄からざるを得ない。そこである場合にはかうした郷土愛は國民意識を培ふどころか却つてその桎梏として作用する。かゝる際には近代國民主義は伝統的郷土愛の揚棄を通じてのみ自らを前提せしめうるのである。他方また全國民を包括する國家的秩序が一応存在してゐても、それは自然必然的に國民の間に政治的一體意識を醸成せしめるとは限らない。その秩序の内部的機構によつて國民の國家への政治的凝集が阻止されてゐる場合には、そうした國家的秩序は國民を内面から把握するに至らず、國民の大多数は依然として自然的非人格的な生存を続けてゐる。この場合には、國民主義は、國家的秩序と國民の間に介在してその直接的な結合を妨げてゐた勢力乃至機構をなによりもまづ排除しようとする。いづれにせよ、國民主義がこの様に國民の伝習的な生存形態との矛盾衝突をも睹して自らを形成するといふことはとりもなほさず、政治的國民意識が自然的自生的存在ではなく、その發生が一定の歴史的条件にかかつてゐることを示してゐる。國民は一定の歴史的發展段階に於てなんらか外的刺戟を契機として、従前の環境的依存よりの、多かれ少なかれ自覺的な轉換によつて自己を政治的國民にまで高める。通常この轉換を決意せしめる外的刺戟となるのが外國勢力でありいはゆる外患なのである」⁽²⁸⁾という相異なる判断が示されている。尹致昊が社会統合および西歐文明の積極的な受け入れによつて急速な近代化を実現した近代日本の原動力を「國民主義の繁栄」と判断しているのに加えて、丸山の場合、國民主義等が自然的・自生的ものではなく、

その発生が一定の歴史的条件に関わっていることを指摘した。既に、国家主義の失敗を経験した丸山にとっては、「郷土愛 (patriotism)」こそが社会的意識を高めるものと認識されており、例え、全ての国民を包括する国家的秩序を強要しても、それは自然で必然的に国民の間に政治的・一体的意識を高めるものにはならないと認識したのである。

もちろん、尹致昊自身も西欧人が非西欧人に対して行った夥しい行為の不正義な側面については了知していたので、国際関係における力の論理を無条件に肯定したわけではない。これにも関わらず、彼が文明開化の過程における西欧の力の論理について肯定的な見方を示したことには理由があった。彼は「… might be right in international affairs as long as there is a nation that is weak. In blaming the English or the French or the American for trampling the rights of weaker races let us remember that the latter have oppressed and injured others feebler than themselves and will continue to do so when they can.」⁽⁴⁹⁾「…弱い者である限り、国際事情において力で左右されるしかない。イギリス人、またはフランス人、或いはアメリカ人を、踏みつけられた事で責める際に、より弱い民族が、自分たちよりもっと弱い他者をこれまでずっと傷つけ抑圧し続けてきたこと、さらに可能なら、そうし続けるだろうということ(を想起しよう)⁽⁴⁹⁾」と述べて、例え非西欧人の非文明国であっても、強者の立場に立てれば現実の強者と同様の不条理を行うに間違いないという論理で一蹴を加えた。彼は、非西欧社会が選択できる方法論として、自らの現状を克服し文明化を成就することで存続を図ることだけが唯一の道であることを強調したものと考えられる。しかし、その後の西欧社会における近代資本主義をめぐる階級闘争並びに近代日本の国民国家成立の過程の内部に含まれている拡大論理の不具合と問題点など、弱肉強食的な世界秩序自体については認識的予想が十分ではなかったと考えられる。

彼の価値基準は、ある意味「文明国」と名付けられた帝國主義的な国民国家の論理をそのまま内在化させた側面もあると思われる。しかし、彼が選択した近代的倫理の基盤としてのキリスト教、すなわちプロテスタントイイズムとは、この中に投影された文明化の媒介を行うための手段的側面であると同時に、文明化をめぐる自らのカルバン主義を完成するための手段として使われたものであろう。尹致昊の周辺をめぐる世界観は、競争の論理による全世界の近代的文明化及び産業文明の実現を究極的に目指すべき目標と設定する、文明化におけるカルバン主義 (Calvinism) に近いものであったと考えられる。実際のところ、彼のプロテスタント信仰はカルバン主義に基づくものであった。彼の一連の思想体系は近代文明化の過程をめぐる単純な懷疑、さらには虚無主義 (Nihilism) とも見える一面も存在するが、これとは根本的に質的な差があると思われる。確かに、「文明化 (Civilization)」を目処に善と悪の存在を切り分けることを弱小国の知識人として余儀なくされたであろう。しかしながら、彼のそうした煩悶 (Anxiety) は、学問と教育を通して真理を求めつつ、宗教的革新を通して道徳的価値を確立し、且つこれを社会的統合のための客観的依拠とするために奮闘したところに賦与すべき存在価値があると確信できる。

- (1) 宋炳基 (ソンビョンギ) 訳『尹致昊日記1』、ソウル、延世大学出版社、二〇〇四年二月、五五―六二頁 参照
- (2) 前掲書、五五六頁
- (3) 朴正信 (パクチョンシン) 訳『尹致昊日記2』、ソウル、延世大学出版社、二〇〇五年三月、二三―九頁
- (4) 前掲書、二四一頁
- (5) 金東魯 (キムドンノ) 『近代と植民の序曲』、ソウル、創作と批評社、二〇〇九年二月、一四七―一四八頁 参照
- (6) 朴正信 (パクチョンシン) 訳『尹致昊日記2』、ソウル、延世大学出版社、二〇〇五年三月、三七四―三七五頁
- (7) 金東魯 (キムドンノ) 『近代と植民の序曲』、ソウル、創作と批評社、二〇〇九年二月、一三五頁

- (8) 前掲書、一三四―一三九頁 参照
- (9) 丸山真男『日本政治思想史研究』、東京、東京大学出版会、一九八九年五月、二七頁
- (10) 前掲書、二七頁
- (11) 前掲書、二八頁
- (12) 前掲書、二七―二九頁 参照
- (13) マックス・ウェーバー(木全徳雄 訳)『儒教と道教』、東京、創文社、一九八七年二月、三七頁 参照
- (14) 韓国歴史編纂委員会 編『尹致昊日記(英文)』(第三卷)、ソウル、韓国歴史編纂委員会、一九七四年、三四六―三四七頁、
- (15) 前掲書、三四八―三四九頁 参照
- (16) 宋炳基(ソンビョンギ) 訳『尹致昊日記』、ソウル、延世大学出版社、二〇〇四年二月、二六一頁 参照
- (17) 韓国歴史編纂委員会 編『尹致昊日記(英文)』(第三卷)、ソウル、韓国歴史編纂委員会、一九七四年、三七七―三七八頁 参照
- (18) 著者(もとの文書には「代代的」と書いてあるが、「近代的」の誤植と思われる)
- (19) 丸山真男『日本政治思想史研究』、東京、東京大学出版会、一九八九年五月、三二―三三三頁
- (20) 韓国歴史編纂委員会 編『尹致昊日記(英文)』(第六卷)、ソウル、韓国歴史編纂委員会、一九七六年、二頁
- (21) 著者訳
- (22) 韓国歴史編纂委員会 編『尹致昊日記(英文)』(第三卷)、ソウル、韓国歴史編纂委員会、一九七四年、三七五頁
- (23) 著者訳
- (24) 前掲書、三七五頁
- (25) 著者訳
- (26) 前掲書、一九七四年、三七六頁
- (27) 著者訳
- (28) 丸山真男『日本政治思想史研究』、東京、東京大学出版会、一九八九年五月、三二―三三三頁
- (29) 韓国歴史編纂委員会 編『尹致昊日記(英文)』(第三卷)、ソウル、韓国歴史編纂委員会、一九七四年、二六三頁
- (30) 著者訳