

「全体主義」から「民主主義」へ —— 解放前後における朴致祐思想の断続 ——

関 東曄

一. はじめに

1930年代半ば頃から批評活動を始めた朴致祐(パク・チウ, 1909-49)^①は、日中戦争の最中、戦争の解決と帝国日本の変革を求める構想として提起された東亜協同体論に共鳴したことで知られる植民地朝鮮の知識人である^②。1940年に発表された論稿「동아협동체론의 일성찰(東亜協同体論の一省察)」(『人文評論』第2巻7号, 京城: 人文社, 1940年7月, 4-22頁)は、こうした文脈の中で後世の研究者によって度々取り上げられてきた^③。日本帝国主義政策への「協力」(親日)の痕跡とも、また近年では巧みな「抵抗」とも評される「東亜協同体論の一省察」だが、この一文を書き下ろした後、朴は1941年末から始まるアジア・太平洋戦争の展開をみつめながら、「東亜協同体」に言及することなく解放を迎えた。

解放後に朝鮮文学作家同盟の理論家や『現代日報』の主筆として東奔西走する朴致祐は、それまでに書いた論文を集めて『사상과 현실(思想と現実)』(ソウル: 白楊堂, 1946年11月)を刊行した。だがそこには、まるでその存在を隠すかのように——あるいは、それが一時期の「逸脱」行為であったと言わんばかりに——、「東亜協同体論の一省察」は収録されなかった。解放後の彼の文章から「東亜協同体」という語ばかりが消えたわけではない。それとともに唱えられていた「弁証法的な全体主義」もまた彼の文章から姿を消し、主な批評対象は「全体主義」から「民主主義」へと変わった。「今回の[第二次世界]大戦は、ファシズム対民主主義の決戦であり、結果的にはファシズムに対する民主主義の勝利であった」^④と総括する彼の言葉にもよく現れているように、解放後に新たな価値理念として浮上した「民主主義」を追求していった朴致祐は、しかし「未完の社会主義」思想家として、パルチサン活動中の1949年にその短い人生を終えた。

戦時期における朴の東亜協同体論と、彼が解放後に展開する民主主義論との間にあるこの「断絶」をどのように捉えればいいのか。実はこの問題については、すでに崔真碩の先駆的な研究がある。崔は「東亜協同体から朝鮮人民共和国へ—— 朴致祐の思想」の中で、解放前後の朴致祐思想の連続性について指摘している。そこでは、「(東亜協同体論に介入したことから)日本帝国主義への「協力」という烙印が押されていた——あるいは、そのために顧みられてこなかった——「東亜協同体論の一省察」においても、また解放後の朴の言説実践においても、「全体主義批判」が貫かれていたことが確認された^⑤。崔の指摘は、そもそも日本ではほとんど知られていない植民地朝鮮の知識人である朴の思想を取り上げ、解放前後に連続する「全体主義批判」の文脈を浮き彫りにしているという点で

大変貴重である。しかし、こうした先行研究にたくさんのことを学びながらも、本論においてはもう一度、解放前後の朴致祐思想の連続性について問い直していきたい。というのも、「全体主義批判」が強調されることによって、彼が「東亜協同体の一省察」において提示していた「弁証法的な全体主義」なるものがみえにくくなっているからである。後で詳述するように、朴が「東亜協同体論の一省察」において「全体主義」に批判的であったことは事実だが、それはあくまでも非合理的な全体主義に対してであった。そしてそれに代わるものとして朴が提示したのが「弁証法的な全体主義」であった。彼は「全体主義」なるものすべてに批判的であったわけではない。「全体主義批判」が連続すると言うだけでは、この部分について誤解を招きかねない。それとも、朴はあくまでも「全体主義批判」をしていて、「弁証法的な全体主義」はたんなる時局的なカモフラージュであったのだろうか。これもそう簡単には言えそうにない。なぜなら、もし「弁証法的な全体主義」がカモフラージュであったとすれば、解放後も彼の思想が連続するという主張はいったん留保しなければならぬからだ。しかし、解放前後の朴致祐思想は明らかに連続している、と私は思っている。では、いったい何が連続しているのか。

本論はこうした問いから出発し、解放前後における朴の思想実践の有機的関連を捉え直すとする試みである。そしてそのために、思想行動の表面的な「断絶」（「全体主義」から「民主主義」へ）を支える思惟構造に注目する。非連続の中にみられる連続なるものを浮き上がらせることによって、たんなる朴致祐思想の内容把握にとどまらず、われわれが今なお強く規定されている「民主主義」の原理と、ファシズムの論理として安易に一蹴されやすい「全体主義」との連関をも捉えることができればと思う。

二. 「全体主義」と「東亜協同体」のあいだで

——「弁証法的な全体主義」の思想的位相

ヨーロッパにおける全体主義の歴史をまとめたエンツォ・トラヴェルソ Enzo Traverso (1957 年生) が自身の著書の冒頭で述べているように、「全体主義 (totalitarianism)」という言葉ほど、いい加減に、つまり意味を曖昧にしたまま広く用いられる言葉もそう多くはない⁶⁾。日本や韓国においても、「全体主義」はファシズムの同義語として使用されることも多々あるが、この場合の「全体主義」はただ否定的な意味合いを持つ言葉として、(これもまた曖昧な)「自由主義」のアンチテーゼとして使用されている。

ところが、実は「全体主義」は1930年代末から1940年代初頭にかけて、帝国日本／植民地朝鮮の知識人たちが避けては通れない一つの時代的命題であった⁷⁾。1930年代は、転形期もしくは転換期といった言葉が声高に叫ばれていたのだが、第一次世界大戦、そして世界恐慌の経験を経て、人びとは自由主義や個人主義、そしてそれらに支えられている資本主義のような近代市民社会を象徴する価値体系の崩壊を危惧していた。こうした世界史

的な「危機」を乗り越えるためにヨーロッパで擡頭したのがファシズムやナチズムであり、その思想運動を支えていた原理が、他にもない「全体主義」であった。もちろん、次なる歴史を建設するために新たな思想が求められていたのはヨーロッパだけではなかった。アジアでは、満州事変から日中戦争につながる帝国日本の新たな展開とともに「東亜」を掲げる新秩序構想が唱えられるようになっていった。そして、植民地朝鮮の知識人たちもこうした「危機」の歴史意識を共有していた。新幹会やカッパ (KAPF) の解散に象徴されるように⁸⁾、1930年代半ば以降の朝鮮においては民族主義や社会主義の運動が弾圧により退潮に向かい、思想の空白が強く意識されるようになっていた。そのような状況の中で、植民地朝鮮の知識人たちの多くは、「転向」を成し遂げ帝国の主体として新たな歴史の建設に参画し、あるいは、ロマンティズムやニヒリズム的なデカダンスへと落ち込んでいったのである。

朴致祐は、まさにこうした転形期 (=危機) の批評家として活動を始める。1933年に京城帝国大学哲学科を卒業し、同大学助手を務めていた朴が論壇デビューを果たした論文のタイトルはまさしく「위기의 철학 (危機の哲学)」(『哲学』第1巻第2号、1934年4月)であったが、彼は危機の時代を克服し、新たな秩序を建設するための世界の原理を求め、⁹⁾「全体主義」に接近していった。朴は、「全体主義」の歴史的使命を受け継ぎながらも、「個」と「全体」が有機体のように接続されている非合理的な全体主義には批判的であったが、しかしだからと言って「自由主義」に戻るわけでもなかった。つまり彼は、言うなれば、「反=反全体主義」とも呼ぶべき姿勢を取っていたのであり、これがまさに全体主義とそれが克服すべき自由主義、個人主義を弁証法的に統一するという、彼の思想実践を支える方法的視座であった⁹⁾。

1940年に発表された「東亜協同体論の一省察」は、こうした視座がもっともよく投影されているテキストである。自由主義を乗り越えようとする歴史的使命とそれを成し遂げるための思想原理がファシズムやナチズムの思想的な基盤として擡頭した「全体主義」であるなら、「東亜協同体」は、その「全体主義」をも乗り越える思想原理にもとづいて建設されなければならない¹⁰⁾。そこで朴は、ファシズム運動が援用する「全体主義」の哲学原理に、「弁証法的な全体主義」という概念を対置させることによって、その思想原理を模索しようとした。

以下、「弁証法的な全体主義」という語が用いられた「東亜協同体論の一省察」を中心に、その内実を明らかにしていく。これまでの議論が、「東亜協同体論の一省察」の政治的機能に注目する傾きがあったとすれば、ここでは、その哲学的内容により重点を置いて朴致祐思想の内的論理を探ることに尽力したい。そうすることによって始めて、解放後の彼の「民主主義」論との連続性もみえやすくなるだろう。

朴が「東亜協同体論の一省察」の中で分析対象としていたのは、「東亜協同体」の具体的な形態というよりも「全体主義」そのものであった。彼は「東亜協同体論の一省察」とい

うタイトルを冠した論稿の中で「東亜協同体」に直接触れることなしに、その指針たるべき原理としての「全体主義」を俎上にのせ批評するという言説戦略を取っていた。その一文は次のようにはじまる。

現下の難局を打開し、新しい秩序を建設するならば、何よりも先に旧秩序のイデオロギーである個人主義、自由主義から処分しなければならない。(中略) それでは、このような[革新]思想家たちは前記の目的を達成するために、果たしてどのような思想的武器を採用しているのか。どのような哲学的原理を、これに対する武器として採用しているのか。言い換えれば、現代革新思想が自身の哲学的な支柱として依拠している哲学的原理とは何か。それは周知のように、一個の哲学的原理としての「非合理性の原理」である。理論よりも行動を、理性よりも本能を、知性よりも感性を、論理よりも現実を、法則よりも事実を、科学よりも神話を、血を、土を、一層根源的であるとなねに考え、それゆえ重視するような精神、これがまさにそれである。そうであるならば、このような精神は、今われわれが問題にしなければならない、到来する新東亜建設の原理としてはどうだろうか？⁽¹¹⁾

個人主義や自由主義を克服しようとする現代革新思想は「非合理性の原理」を採用している。それは、「科学」よりも「神話」や「血」、「土」を重視するような原理であり、ヨーロッパで擡頭したファシズムやナチズムを支えるものである。では、「新秩序」として提示される東亜協同体は、そのような「非合理性の原理」を採用すべきだろうか。朴はそれに対する早急な判断を避け、まず現代革新思想がどうして「非合理性の原理」を援用するに至ったのかについて説いていく。

(前略) 非合理主義とは、他でもなく理性的なものに対する不信の精神であり、理性的なものに対する侮蔑の精神であり、理性的なものに対する反逆の精神であることがわかる。真理の問題においてもそうだし、道徳においてもそうだったし、歴史や社会の問題においてもそうだった。したがって、理論嫌悪、没法則、論理蔑視、反科学、行動第一、神話尊重、無歴史等々がその特性になるのである。とにかく反逆の精神としてこれ以上鋭いものもなければ、変革の理論としてこれ以上便利な武器もないだろう。しかも市民社会は理性社会、人間理性に対する絶対的な信頼を基礎として成立した社会であり、それゆえ理性的なものこそ旧秩序の市民社会の守護神ではないか。したがって、まずそれらを根こそぎにする必要がある。まずは理性から打倒しよう。理性によって考えたり判断したり評価したりする習慣から直していく必要がある。現代の革新思想が非合理性の原理を採択するようになったのは実にこのためである。⁽¹²⁾

「非合理性の原理」においては「情」や「意」、あるいは神秘的な直観によって実在の「真」が把握されるとみなされるため、おのずとそれは「無歴史」を主張するようになる。なぜなら、そこにおいて理知的な「計算・企画・推理・予見」は排除されるからである⁽¹³⁾。そのような「非合理性の原理」を現代革新思想が採用する理由は、まさに旧秩序の市民社会が「理性社会」、「人間理性」への信頼を基礎にしていたためである。朴致祐は、フランスの思想家であるジョルジュ・ソレル Georges Sorel (1847-1922) の「行動(至上)主義」を取り上げ、そうした「非合理性の原理」が社会変革のモチーフとして用いられていることに注意を促していた⁽¹⁴⁾。そしてそこで確認されたのは、現代革新思想がたんに旧来の「非合理性の原理」を採用しているだけではないということである。旧来の「非合理性の原理」が「無歴史」や「反社会」を主張するのに対し、現代革新思想は、むしろ「歴史」や「社会」の建設のために「非合理性の原理」を用いているが、そのために導入された新しい概念が、まさしく「神話 (myth)」であった⁽¹⁵⁾。ただ、ここで言う歴史的(社会的)な「神話」とは、たんに過去に属する説話のようなものではなく、「未来社会に向かってわれわれの感情と本能が漠然と念頭に置いている本能的な一つの構想」であり、それゆえ、「その瞬間の創造的行動の飛躍によってのみ」人びとが未来を自己のものにできると唱える、そのようなものである⁽¹⁶⁾。朴は、こうした「非合理性の原理」(=「神話」)だからこそ、現代革新思想がそれを受け入れ、また「民族」や「国家」の秩序建設にそれを適用している、と捉えていた。こうして、民族や国家を「全体」として指定したときにできるのが一つの「全体主義」であった⁽¹⁷⁾。

ここでも注意しておきたいのは、先述したように、朴がけっして「全体主義」そのものを否定しているわけではないということである。彼が「전체주의의 논리적 기초 (全体主義の論理的基礎)」という論稿の中で述べているように、「全体主義とは、部分と全体の関係において、部分に対して全体をより重要視する主義」⁽¹⁸⁾であり、こうした定義にもとづくならば、民族や国家が「全体」として指定されること自体が問題だとは言えない⁽¹⁹⁾。そうではなく、彼にとってそれが問題なのは、それがまさしく「非合理性の原理」にもとづく全体主義だからである。よって、新秩序となるべき「東亜協同体」の思想原理は、このような「非合理性の原理」を採用するわけにはいかない、ということになる。

しかし、このような非合理性の原理を信奉する現代の非合理主義は、何の「端緒」や飛躍もなしにそのまま、到来する新秩序の原理として十分なのだろうか。完全なのだろうか？(中略) 非合理主義は本質上、揺動・混沌・非常時の精神、この意味において実にそれは「秩序以前」の原理であると言うことはできても、「秩序」の原理にはなれないからである。到来する新秩序が一時的な反動にとどまらず、確固たる一時代を画さなければならないとすれば、それは真に新秩序という字に合うような「秩序」でなければならないし、またこれが事実であれば、真の秩序は形式であり、調和であ

り、均衡であり、それゆえ、いつも理性の領域に属さなければならないのは自明な理知ではないか。理性はいつも秩序の原理であり、秩序の原理はいつも理性であるからだ。⁽²⁰⁾

新秩序の原理が「理性」によるものでなければならないと考えていた朴は、全体者としての「民族」や「国家」が理性以前のもの、すなわち「血」と「土」によって措定されるかぎり、それは「理性」によるものというよりもむしろ「本能」に属する「共感」や「愛着」のような「理性の介入を峻拒する繫辞」によって縛られることになるため、「修正」するか、もしくは「過渡期の思想」であることを自ら認めて退くかを選択しなければならないと言明した⁽²¹⁾。

さらに、「東亜協同体」の原理が「理性」によるものでなければならない理由はそれだけではない。現代革新思想が「血」と「土」という概念を導入することによって、従来の非合理主義だと問題にならないはずの難点も浮上した。それは次のような問いとして現れる。

- ① 個人意識が発達した現代社会において、「血」の同一性とそれによる「自然的な共感性」にもとづく、「個人」と「全体」の結合はできるのか。
- ② 国民と民族の外縁の不一致を「血」の同一性で結合できるのか。
- ③ 西洋の民族概念をもって新たな理念としての「東亜協同体」を実現することができるのか。⁽²²⁾

朴はこうした反語的問いによって非合理性の原理では解決困難な「東亜協同体」の問題を再確認し、それを解決するために、歴史哲学的な問いに遡行していった。転形期の新秩序たる「東亜協同体」の建設という課題は、「歴史」の創造がいかんにして可能かをめぐる存在論的・認識論的な問いを必然的に要請する。そこで、非合理性の原理からではなく、歴史の創造（「東亜協同体」の建設）のための「新しい原理」を導き出そうとして彼が着目したのが、「運命」という概念であった。現代の非合理主義的な全体主義＝ファシズムは「血」と「土」のような歴史的必然性、すなわち「宿命」の概念を媒介として全体への結合を図り、次なる時代を建設しようとしているが、しかし本来新しい「歴史」の創造は「運命」によるもの、すなわち、必然性から切り離された「可能性」の媒介による結合でなければならない。

血と土は本質的に、いわば宿命の系列に属するものであり、それゆえ宿命が持つ根本的な欠陥である保守性から抜け出すことはできない。言い換えれば、運命と同じ可能的側面、すなわち開放的で創造的な側面を持つことができないのである。（中略）運命は本来このようなものであるからこそ、血と土を乗り越え結合の媒介になれるので

あり、仮に運命を一緒にして生きていくかぎり、国内における血の異質性のような問題はたいして気にしなくてもいいのであり、同一の運命に置かれているかぎり、国境の相違のようなものはそれほど大きな障壁ではないだろう。ただ、運命は血と土といった宿命のように、自然的な何かではないため、それを媒介にする結合体は血と土に比べて自然的な凝結性が弱くなる可能性もあり、また宿命のように端緒（出生）によってではなく、終末（目的）への考慮によって結合されるため、運命を媒介とする結合は目的への意識の差異によって縦横に比較的自由に応変的な錯綜した運命圏を作り出すことができるが、この点が弱点だと言うこともできるが、とにかく血と土よりも融通性を持つ。⁽²³⁾

非合理性の原理にもとづく「血と土」を媒介とする結合は、朴致祐にとってみれば、過去＝必然性の負荷、つまり「宿命」によるものとして捉えられる。それに置き換えられる形で提示されたのが「運命」という概念であったが、この「運命」は、未来＝可能性の現在における統一を意味する。そしてその「運命」を自覚することによって、未来を志向する現在の「使命」が倫理として現前するのである⁽²⁴⁾。朴はここで「運命」の概念を用いることによって、必然性に縛られない、それを越え出たイデア的理性を歴史の創造における動因力として、つまり「自由」＝可能的なものとして捉えようとしていたのである⁽²⁵⁾。では、このような「運命」はどのようにしてわれわれのものとなるのだろうか。ここにきて「歴史」をめぐる認識論的な問いが立ち現れ、ようやく「弁証法的な全体主義」もその姿をみせる。

ただ、このような可能性としての運命をどのようにして現実的な「使命」という位置にまで引っ張ってることが可能になるのか。つまり、運命の使命化・倫理化の問題が残っているのであるが、とりわけここでわれわれが忘れてはならないのは、運命概念の背後に隠れている峻烈無双な弁証法の存在である。運命の同一性による結合は血と土による結合とは最初から異なるものである。それは腕が体に付いているような、あるいは個人が血を通じて家族と民族につながるような、直接的な合一ではない。無自我的な、この意味で実には無自覚的な、連続的な連結ではない。有機体説的な合一ではないのである。（中略）したがって真にそれは弁証法的な結合でなければならない。血の直接性による一つの結合を企図する非合理主義的な原理によってではなく、「個」の高度な自覚を経て絶対的他者が一つになる弁証法的な統一によってのみこのような結合は可能だからだ。（中略）全体主義だからと言って窘めるわけではない。分有論理の時代に通用する素朴で範囲の狭い有機体説的な全体主義をもってしては、国内の錯雑としている諸懸案さえも十分に納得させることが困難だけでなく、到来する新東亜建設の思想的武器としても十分ではない。個体の真の^{たしな}個体意識を土台にした弁証法

的な全体主義というものもある。⁽²⁶⁾

朴によれば、合理性の原理にもとづく「運命」概念を媒介とする「全体」への結合は、弁証法的なものでなければならない。それは、非合理主義的な全体主義、すなわちファシズムのような「血と土」＝宿命の概念を媒介にして行われる有機体的な直接的合一ではない。彼の言う「弁証法的な全体主義」は、「個体の真の個体意識を土台にした」ものであり、そのように両極が「他者」であることを前提条件とする結合——また、絶対的な他者としての「自己」を定立しながらも、「他者」が「自己」であることを自覚する弁証法的な結合——である。ゆえに、このような結合は、東亜協同体のみならず「個人対個人」、「個人対国家」、「個人対民族」の結合を支える普遍的真理となり得るものであった⁽²⁷⁾。

こうして朴は、「個」の高度な自覚を経て「運命」を媒介とする「弁証法的な全体主義」がその原理とならなければ「東亜協同体」は必ず限界にぶつかる、という結論に至る。彼は、民族や国家といった「全体」に非合理的に吸収され得ない「個」と「全体」の結合の具現体として「東亜協同体」を志向していたのであり、それは歴史の必然性を追認することによってではなく、可能性によって必然的に噴出される、つまり「作想的なユートピア」⁽²⁸⁾としての「東亜協同体」の追求であった。

三. 「弁証法的な全体主義」から「弁証法的な民主主義」への移行

朴致祐は東亜協同体を支える思想原理として「弁証法的な全体主義」を着想した後、それ以上その構想を展開することはなかった。このことは、1941 末年からはじまるアジア・太平洋戦争が、「弁証法的な全体主義」の構想から遠ざかっていったことを反証しているように思われる。「非合理性の原理」を採用した全体主義がその行動力を増していくとともに、「弁証法的な全体主義」を展開し得るような場そのものが閉ざされていったのである⁽²⁹⁾。

解放直後に再び筆を執った朴は、しかし、それまで執拗に追求していた「弁証法的な全体主義」ではなく、今度は「民主主義」を新たな批評対象としていく。第二次世界大戦は、一般に全体主義＝ファシズムに対する民主主義の勝利として受け止められたが、朴はこうした戦後の状況を踏まえて、「全体主義」から「民主主義」へと対象の切り替えを行った。

解放後の朴の批評において、「民主主義」という語は近代市民社会の自由主義を原理とする政治形態を指す。ただ、戦時期の「全体主義」に対する分析においてもそうであったように、彼が追求していたのはあくまでも「自由主義」(民主主義)と「全体主義」(ファシズム)の対立を越え、否定の弁証法によってそれらを統合していくことであった⁽³⁰⁾。その構想が、ファシズムの登場を背景に書かれた戦時期の文章においては「弁証法的な全体主義」という言葉で表されていたのである。では、ファシズムに勝ったとされる「民主主義」が戦後の価値理念として定着していく状況においてはどうだったのだろうか。

解放後まもない時期に発表された「진체주의와 민주주의: 신생 조선의 민주주의를 위하여 (全体主義と民主主義: 新生朝鮮の民主主義のために)」の冒頭において、「全体主義」はファシズムと同義ではないこと、それは哲学的原理にすぎないことが再び確認された。ファシズムが民主主義に対置されるような思想運動だとすれば、本来、全体主義は自由主義に対置される哲学的原理である。ファシズムの全体主義が、その思想原理として非合理的な分有論理（あるいは神秘的な有機体説）に依拠しているように、市民社会＝ブルジョワ民主主義もまた、自由主義の合理的な形式論理に依拠している⁽³¹⁾。そこで朴は、解放前に「ファシズム」(思想)と「全体主義」(哲学)に対して行っていたのと同様に、解放後には「民主主義」を解体しながら、そこから「自由主義」の精神を救出するという、「弁証法的な民主主義」(弁証法的な自由主義、もしくは反＝反自由主義とも言えるだろう)を唱えるようになった。そしてこのような「全体主義」から「民主主義」への移行は、それが実現される政治体として、戦時期の「東亜協同体」が解放後の「新生朝鮮」へと変わったこととも相応する。ただ、繰り返し言うが、このような言表の変化は、時代状況が反映されている言葉を逆手に取った朴の言語戦略として捉えるべきであって、彼が構想していた政治体の思想原理そのものが変化したわけではない。だからこそ彼は、「ファシズムの全体主義哲学」⁽³²⁾と表現し、「全体主義」を「ファシズム」と同一視することを避けながらも、(戦時期のように)もう一つの「全体主義」をめぐる議論を展開したりはしなかった。今では「民主主義」がその地位に取って代わったからである。ゆえに、今度の朴の議論は、もう一つの「民主主義」に焦点が当てられる。ところが、そもそも彼にとって「全体主義」と「民主主義」は相克を繰り返すものであり、それらを弁証法によって否定・統合することこそが彼の構想であったはずだ。したがって、もう一つの「全体主義」ともう一つの「民主主義」は、言葉は違えども何の矛盾もなく相通じるものであったとみるべきであろう。朴は非合理的な「全体主義」(ファシズム)と合理的な「自由主義(あるいは個人主義)」(民主主義)を越えるような原理を追求していたのであり、解放後には「民主主義の勝利」に触発され、それに合わせる形で筆を進めていたにすぎないのである。

ただ、とは言っても「民主主義」が主な対象となったことによって、実際の批評内容が「民主主義」の思想原理である「形式論理」の分析に集中するようになったのも事実である。そこでまずは、朴が(形式論理による)「民主主義」の何を問題にしていたのかについてみてみよう。

(前略) 一方、民主主義の形式論理ははたしてどうだろうか？ 充分なのか？ 完全なのか？ 簡単に幾つか記すとすれば、まず、形式論理というのは、本来現実的存在の論理ではなく、理念的存在の論理にすぎないにもかかわらず、これを最も現実的存在である人間の問題に移植するというのは一時的な方便にはなるかもしれないが、根本的な誤謬をもたらす。人はアイデアや单子(モナド)、アトム、インディヴィドゥム

ではけっしてない。人種や民族、階級とはなんの関係もない無色透明な一粒の個人というのは、実際にはあり得ない。こんな個人が存在するというの是一個の抽象以外の何ものでもない。思惟の形式の学としての形式論理学はもちろんすばらしい。しかし、形式論理がもし人間の行動ないし社会的実践の問題、さらに歴史の問題に容喙されるのであれば、それは致命的な越境を意味する。現実的存在としての人間の行動と歴史を正しく扱うことのできる論理は、現実的存在の論理としての弁証法のみである。(中略) 本来、理念的存在の世界であればともかくとして、現実的存在の世界には形式的な一対一は存在しない。形式論理的な一対一、すなわち形式論理的な公平は存在する公平ではなく、公平のフィクション、つまり仮想であり虚構である。もし現実的な一対一が存在するとすれば、とりあえず、もっぱら能力によって労働し、労働によって分配する世界にしか、その期待を寄せることはできない。⁽³³⁾

朴にとって、現実的存在である人間の歴史を捉えるための論理は、ファシズムが採用した有機機説的な分有論理にもとづく全体主義であってはならない。また同様に、現に第二次世界大戦で勝利した連合国が採用している形式論理にもとづく「民主主義」であってもしなければならない。それは弁証法によって「個人」と「国家」を結合していくようなものでなければならない。ここまでみてくると、解放後に彼が主張しようとするもう一つの「民主主義」が、「東亜協同体論の一省察」において提示されていた「弁証法的な全体主義」の異名であることがわかるだろう。だがしかし、繰り返すが、注意しなければならないのは、彼が「全体主義」と「民主主義」を全否定しているわけではないということである。分有論理を否定するために用いられるのがそれと矛盾する「個人」であり、形式論理を否定するために用いられるのは「人種や民族、階級」といった「全体」である。解放後に問題となる、形式論理に支えられている「民主主義」に関して言えば、矛盾律によって成り立つ「個人」、つまり自己存在の原因を自己の内部にしか求めることのできない存在＝「自由者」としての絶対的な「個人」の成立を前提とする「一対一」(等価値的な「個人」)の形式論理は、架空のもの(フィクション)＝理念的存在の論理であり、それゆえ、現実的存在である人間の歴史を捉える論理ではない。なぜなら、「人種や民族、階級」とは何の関係もない「個人」は現実においてはあり得ないからだ。しかし、だからと言って、「形式論理」そのものが否定されるわけでもない。こうした「一対一」の論理は、理念的存在においてではなく、現実の世界においてこそ実現されるべきものであるのだが、そのために唱えられたのが人びとの「労働」をキー概念とする「勤労人民民主主義」⁽³⁴⁾であった。そしてこの場合の「勤労人民民主主義」も、形式論理にもとづく自由主義を理念としてしか掲げることのできない資本主義に対する批判として提出されたものであって、そこにおいて形式論理の「一対一」という理念、つまり「自由者」としての「個人」の論理とそれによる人びとの「公平」の現実化という可能性までもが否定されたわけではなかった。彼によれば、政治的には「民

主義」の拡大がさらに要請される。

それでは、存在する公平、現実としての公平、現実的な一対一は、果たしてどこから求めることができるのか？ 世の中が不公平だというのは事実ではないか？ 一対一は言葉だけで、どこに真の一対一があるのか。これこそが事実である。しかし、だからと言って、これがすぐに現実的な公平というのは絶対にあってはならないとか、絶対にないとかいう理由にはならない。⁽³⁵⁾

解放後の朴致祐の言語実践は、「全体主義」に勝利した「民主主義」を肯定しつつ、その中から否定の契機をみつけていこうとするものであった。1946年11月に刊行された『思想と現実』において全体主義関連論文が収録されなかったのは、戦後になって「民主主義の勝利」が叫ばれている時代に、それに触れる必要がないと判断したからであろう。「東亜協同体論の一省察」が収録されなかったのも、戦時期における彼自身の協力行爲を隠すためというよりも、東亜協同体にも、また全体主義にも言及しなくてもいいという判断があったからではないだろうか。「民主主義」と「新生朝鮮」を通して充分その論理を展開することができるのだから。

ところで『思想と現実』には、いわゆる戦前の全体主義関連論文は収録されなかったが、それを準備する段階において書かれた自由主義に関する論稿はそのまま収録された。解放前の朴致祐は、現代の革新思想として現れた全体主義に向き合うために、それが乗り越えようとする自由主義の分析からその作業を始めていた。そしてその後、東亜協同体に具現されるべき「弁証法的な全体主義」の構想を経て、解放後には民主主義という新しい課題に直面していたが、その民主主義は自由主義の一形態であるため、全体主義関連論文を収録することなく自由主義と民主主義をつなげる形で『思想と現実』を構成したのではないかと考えられる。1936年に「자유주의의 철학적 해명(自由主義の哲学的解明)」というタイトルで発表され、後の『思想と現実』に「시민적 자유주의(市民的自由主義)」というタイトルで再収録された論稿には、「弁証法的な全体主義」と解放後の「弁証法的な民主主義」をつなぐ思考の糸が垣間みえる。

言うまでもないが、これ[市民社会との関連の中で自由主義を捉えること]は過去および現在の自由主義の解明に限って適用され得るのであって、けっして未来に関するものではない。事実、将来に市民社会とはいかなる依存関係も持たない、そのようなまったく新しい非市民的な自由主義が出現しないと、誰が断言できるであろうか。概念というのは、本来それを支持していた現実の変転によって必然的にその内容に変化をもたらすものではないか。そうであれば、仮に、ここに市民社会という現実の永久性を信じない人がいて、過去および現在の自由主義とは質的に区別されるまったく新しい

自由主義の出現を未来に期待しているとすれば、これをもってわれわれは単純で虚しい妄想だと簡単に遮断してしまえるのか？ 世界史は、他でもなく自由の実現過程であるというヘーゲルの言葉が実に虚言でなければ、市民社会は果たしてその最終形態なのだろうか？ それがみせてくれた自由は果たして完成された形態の自由であるのか？ 自由であったか？ ⁽³⁶⁾

「市民社会という現実の永久性を信じない人がいて、過去および現在の自由主義とは質的に区別されるまったく新しい自由主義の出現を未来に期待している」のは、言うまでもなく朴致祐自身であろう。彼が夢みていたのは、他でもない新しい「自由主義」であった。すくなくともそれは、分有論理にもとづく全体主義や形式論理にもとづく民主主義のようなものではない。それは「弁証法的な全体主義」や「勤労人民民主主義」で表わされるようなものであったのだ。

また上記の引用文にある「非市民的な自由主義」という語から、もしかすると「プロレタリア民主主義」を連想してしまうかもしれない。しかし、朴にとって新しい自由主義とは、確固たるプログラムによって完成する「未来」などではなく、「現在」において追求される「可能性」であったことを見逃してはならない（確固たる未来のプログラムは「必然性」に還元されるからである）。実際に彼は、ソ連の「民主主義」も労働者・農民の利益のためにだけ運営される「労働者・農民の独裁」だと言い、アメリカやイギリスの資本主義社会の「市民的民主主義」をひっくり返したものとして距離を置いていた ⁽³⁷⁾。このように、彼の自由主義構想は、現実の政治体を批判する思想原理としても機能する。彼は、まったく新しい「自由主義」、すなわち「勤労人民民主主義」を実現する批判の場 (topos) として「新生朝鮮」を想定していたのである。

さらに、「市民的自由主義」には、こうした「自由」が近代になって発見される様子が詳細に述べられている。そこには、「東亜協同体論の一省察」において登場した「可能性」としての「運命」概念がどのように生まれたのかをうかがわせる次のような一節がある。

運命は、自由とかなり距離のある概念のように考えられるのが普通である。それも無理はない。なぜなら運命は必ずある必然性の意味を持つからである。しかし、事実においてこの両者はけっしてそれほど無縁なものではない。（中略）[運命は] 本来外的必然性にすぎない自然の因果とは対立される、いわば内的必然性、すなわち人間的な必然性であり、だからこそそれは単純な必然性、すなわち自然の因果とは区別される一つの独特な必然性である。運命は本来単純な必然性ではなく、実に偶然的な必然性であるからだ。（中略）すなわち、古代人の運命概念の中に深く埋没され、無自覚的に混溶されていた偶然性と必然性が次第にそれぞれ明確な形態として自覚され、あるいは完全に分化し精錬されたのが、他でもない近代人の新しい発見として騒がれる「意

志の自由」と「自然の因果」、言い換えれば、自由律と因果律の両者ではないか？⁽³⁸⁾

朴致祐の「弁証法的な全体主義」において中心的な概念であった「運命」は、「意志の自由」の別名に他ならない。それを表すべく、「東亜協同体論の一省察」においては「可能性」としての「運命」を際立たせるための概念装置として「必然性」を意味する「宿命」が設けられていたのである。このように、現実的存在である人間の「自由」の実現という朴の理想は「弁証法的な全体主義」から「勤労人民民主主義」まで貫かれていたのであり、それは1930年代に行われた近代自由主義の分析においてすでに用意されていたのである。

四. 新生朝鮮の「民族文化」論——ユートピアとしての「民族」

理念的な存在ではなく、現実的存在である人間の歴史の創造のために、「個（人）」と「全体」（国家や民族、階級、社会など）の弁証法的な結合こそが必要である、というのがおおよその朴の「自由主義」（「弁証法的な全体主義」ないし「勤労人民民主主義」）論の内実であろう。それを通して彼は、「必然性」によって「個」が「全体」に吸収されてしまうのでもなければ、また「可能性」によって「個」が「全体」から切り離され、理念的に宙づりになってしまうのでもない、それらとは異なる何かを構想していたのである。それらをどう具体化すればいいのだろうか。それはどのような形なのだろうか。もちろん、このようなとてつもなく大きな課題を朴一人の思考に求めるには無理がある。ただ、彼が残した痕跡から、実際に彼がどのような方向を向いていたのかについては推測することができる。朴の「運命」概念に凝縮されているように、「必然性」と「可能性」が分離された——元々是一緒だった——ことを受け入れながらも、非合理的な「必然性」に還元され得ない合理的な「可能性」（自由の実現）を現在（現実）において追求すること、それが朴の理想とするものであったことをここまで確認してきたが、彼のそのような方向性が具体的に示されていたのが、解放直後の「民族文化」の建設問題をめぐる議論においてであった。

先に引用した「全体主義と民主主義：新生朝鮮の民主主義のために」という論稿の中に、「人種や民族、階級とはなんの関係もない無色透明な一粒の個人というのは、実際にはあり得ない」とあったように、朴は形式論理にもとづく自由主義、そしてそれによって成立する個人主義（矛盾律によって絶対的な異他性を保証された「自由者」としての「個人」を理念とするもの）を批判するために、「民族」のような「全体」との関わりを持ち出してこれを論破している。しかし、だからと言ってすぐさまそれが「民族」の固定化につながるわけではなかった。朴は「民族文化」について、「民族が文化のためにあるのではなく、文化が民族のためにある」⁽³⁹⁾と強調していたが、これは、民族の固有文化があるというより、民族がどのような「文化」を「民族文化」としていくかという問いのみがある、という趣旨の主張であった。しかもそこにおいて「民族」そのものは固定的なもの、あるいは本質的なもの

のではけっしてない。彼は言う。

要は、たんなる「民族」ではなく、「人」が重要なのであって、それゆえ、「民族」云々ではなく、必要であるから作って、作ってからそれを享有する個人ないし個人の集団のみがあるのであって、だからこそ、「民族」云々ではなく、文化は生成・享有・発展する、そのようなものであるということが重要である。⁽⁴⁰⁾

朴は、文化を享有するのは「人」であり、そうした人びとの集団の一形態として「民族」を捉えていた。そしてそのような民族が享有すべき「文化」、つまり本来は歴史的必然性にもとづく集団である人びとが享有していく「可能性」の文化を強調していたのである。そしてそのために参考にすべき一例として、彼はアメリカの超民族的な「文化」を挙げている。社会主義者として知られる朴にしてみれば、意外に思えるかもしれないが、もっぱら彼の関心は、民族の成員にとって「どのような文化を持つこと」が「なるだけ多くの人びとの幸福のためになるか」⁽⁴¹⁾にあったのである。

それでは、「民族」の成員はいかなる人びとなのか。朴致祐は「문화공동체와 민족의 성립 (文化共同体と民族の成立)」の冒頭でそれについて次のように述べている。

人種の成立ならば、血縁が根底にあるかもしれない。国民の成立ならば地縁が根底にあるかもしれない。しかし、民族の場合は、血と土、つまり血縁と地縁ではなく、文化共同体であるかどうかが決定的な条件となるだろう。血縁が民族成立の決定的な条件にはならないということは、雑種ではない民族はあるかもしれないが、すくなくとも雑種から成っている民族がいくらかでも存在するという事実の指摘だけで十分であろう。⁽⁴²⁾

朴は、人種や国家ではなく、「民族」が成立するための条件として「文化共同体」を挙げている。「血」や「土」のような自然的なもの（必然性）から成る人びとではなく、作為的な「文化」（可能性）によって結合した集団として「民族」を捉えていたのである。そしてそのときの「文化」は、「人間の自由の実現」のために、世界史的に発展していくようなもの、つまり現実的な人間の「一対一」が反映されるべきものであり、言うまでもなくそれは、「弁証法的な全体主義」や「勤労人民民主主義」にみられる思考回路と合流するものであった。だからこそ彼は、そうした「文化共同体」としての民族が成立するために必要なものとして、「弁証法的な全体主義」や「勤労人民民主主義」を唱えるときと同様に、民族と文化の相関関係についての「確乎たる史観」、「確乎たる世界観」⁽⁴³⁾を強調していたのである。

五. むすびにかえて

以上、解放前後における朴致祐思想の連続性について、主に彼の方法的視座（哲学的な思考回路）に焦点を当ててみてきた。ここまでで明らかなように、解放前後における彼の思想の連続性は「全体主義批判」だけでは把握しきれない。彼は「全体主義」も「民主主義」も肯定・否定しているからである。戦時期の東亜協同体論から解放後の民主主義論、そして民族文化論にまで通底する彼の構想は、「個」と「全体」の関係、つまり新しい「共同体」の成立条件とそのための原理を問うものであったと言えるだろう。以下、本論で確認してきたことを簡単にまとめておこう。

転形期の批評家として活動を始めた朴致祐は、日中戦争勃発後、「東亜」の新しい秩序の建設のために提唱されていた東亜協同体論を、自身の「弁証法的な全体主義」構想を展開する場として活用した。東亜協同体の形相を問題にするのではなく、「ファシズムの全体主義」が東亜協同体の思想原理として妥当かどうかを問う形で、「弁証法的な全体主義」を提示していた。しかしその後、構想とかけ離れたアジア・太平洋戦争の拡大という状況の中で、朴はそれ以上「弁証法的な全体主義」を展開することなく解放を迎えた。解放直後すぐに批評活動を再開した彼は、今度は第二次世界大戦で勝ったとされる「民主主義」に対する批評の中で、「弁証法的な全体主義」の構想を再び展開する。そのときに彼の言う「勤労人民民主主義」は、「弁証法的な全体主義」の異名であり、それは「個」と「全体」を弁証法的に結合させることに他ならなかった。重要なのは、非合理的な分有論理にもとづく「全体主義」でもなければ、合理的な形式論理にもとづく「民主主義」でもなく、弁証法によって現実的な「一対一」を実現することであり、それをひとまず「労働」から構想しようとしていたのである。またそのときの「一対一」の論理も、民族や国家といった「全体」とは何の関わりもない、いわばアトムの「個人の自由」を想定したものではなく、理念的存在ではない現実的存在としての人間を「必然性＝自然的なもの」から捉えようとした。つまり、「人種や民族、階級とはなんの関係もない無色透明な一粒の個人」による民主主義ではなく、必然性から可能性が分離された「運命」の概念によく表されているように、自然的なものから成る人間が必然性に還元されることなく「可能性」の民主主義——「自由」を実現していく新たな「歴史」の形を「新生朝鮮」において構想しようとしたのである。そうした構想は、解放後の彼の民族文化論にも如実に現れていた。彼の言う「民族」とは、血縁や地縁によるものではなく、またそれらによる（ある地域、民族固有の）「文化」を共有する集団のことでもない。「文化共同体」としての民族は、「人間の自由」の完成に向かう過渡期的な集団として指定されていたのである。

ところが、そのような理想郷＝ユートピアを「新生朝鮮」に夢んでいた朴致祐は、1949年、パルチサン活動中にあっけなく死んでしまった。彼がもし生きていたらどのような思想を展開していったのだろうか。今になっては知る術がない。ただ一つ言えることがある

とすれば、彼の構想していた思想原理、それによる政治体は、未だに実現されてはいないということであろう。

解放前後における朴致祐思想の連続性を「弁証法的な全体主義」から繙いてみると、朝鮮近現代史について考えるときに避けては通れない大きな問題にぶつかる。本論の冒頭でも言及した日本帝国主義への「協力」か「抵抗」か、といった思想行為の政治的機能をめぐる問題がそれであるが、この稿の最後に、朴致祐思想の政治的機能についての若干の着想を述べることでむすびにかえたい。

1990年代以降、植民地期朝鮮の思想状況について、統治権力への「協力」だったか、それとも「抵抗」だったか、といった二項対立的な図式による分析への批判的考察が行われてきた。そうした状況の中で行為主体による日本帝国主義への「抵抗」を自覚的なものから無自覚なものにまで拡大し捉えようとする研究が現れ、「抵抗」のあり方についての示唆に富む議論が今なお盛んに行われている⁽⁴⁴⁾。朴致祐もまた、このような議論の中で注目されるようになった、植民地末期に活動した朝鮮知識人の一人である。では、本論で取り上げた「東亜協同体論の一省察」は当時の日本帝国主義に対する「協力」を表明したものであったのか、それとも「抵抗」の痕跡なのか。

朴の政治的態度を明らかにしようとするときに重要なのは、「協力」と「抵抗」を対立する価値概念として想定しないことである。というよりもむしろ、そうした「協力」と「抵抗」が成立し得ないような臨界点において彼の思想実践を把握することが必要である。ここまでみてきたように、朴は「東亜協同体論の一省察」において確かに「東亜協同体」を志向していた。けっして「東亜協同体」そのものを否定していたわけではないのである。もしそれが、彼の構想していた原理によって具現化されるようなものであったならば、その後も彼は「東亜協同体」構想に共鳴し続けただろう。彼は「東亜協同体」がどのようなものになるべきかを問題にしていたのであり、ゆえに日本の統治権力への「協力」や「抵抗」の位置もそれによって可変的である。つまり、現実的存在である人間の「一対一」、それにもとづく「共同体」の実現が彼の「協力」と「抵抗」を分ける思想行動の基準であって、(自然的な) エスニシティやナショナリティなるものが彼の思想行為をその根底において規定していたとはけっして言えないのである。にもかかわらず、そのような構想さえも、非対称的な帝国／植民地の力学のもとで行わざるを得ない、あるいは行えないという、植民地知識人の実存的な苦悩にこそ、われわれはまず目を向けるべきではないだろうか。そしてそこからもう一度、朴の「弁証法的な全体主義」に向き合い、その内実の(不)可能性を問い直していくことが必要なのではないだろうか。本論において明らかになったことはその出発点にすぎないだろう。

〔注〕

- * 本文の引用文中のブラケット〔 〕内は引用者による補足・説明、丸括弧（ ）内は原文自体の説明である。
- * 引用文中の傍点は引用者による。
- * 本論における韓国語からの日本語訳はすべて引用者による。また、ハングルの書名・論文名の直後の丸括弧内には、引用者による日本語訳を付した。

- (1) 朴致祐は、1909 年に咸鏡北道城津に生まれた。鏡城高等普通学校・京城帝国大学法文学部哲学科卒業後、同大学の助手・崇義実業専門学校教授を経て朝鮮日報社学芸部記者・朝光社監事を歴任する。「위기의 철학 (危機の哲学)」(『哲学』第 1 巻第 2 号、京城：哲学研究会、1934 年 4 月、1-17 頁) で論壇に登場し、1930 年代後半、1940 年代初頭にかけて多くの論文を書き、同時代の批評家として活躍した。解放後には左派系の文学運動団体であった朝鮮文学家同盟の中心的な理論家として活発な言論活動を行ったが、米軍政に抗議し全国に広がった 1946 年の人民抗争後に北朝鮮に拠点を移し、その後 1949 年、パルチサン活動中に韓国軍によって銃殺されたと報道された(『東亜日報』1949 年 12 月 4 日、第 2 面)。
- (2) 1937 年から始まる日中戦争が長期化する中、帝国日本が打ち出した「東亜新秩序」構想(1938 年 11 月に出された第 2 次近衛声明)にもとづき、戦時変革をめざして近衛内閣のブレーン「昭和研究会」の革新的知識人たちを中心に唱えられたのが「東亜協同体」論であった。これは、日中戦争の最中の日本を世界史的な文脈の中で自己理解し、西洋を中心に展開されてきた自由主義や個人主義、全体主義をも修正していくような、新たな理念の提示を目標とするものであったが、当時の朝鮮でもその反響は大きく、すぐに大衆的な総合雑誌『三千里』第 11 巻 1 号(京城：三千里社、1939 年 1 月)において「東亜協同体と朝鮮」と題する小特集が組まれたほどであった。朝鮮に転移された「東亜協同体」論は、当時朝鮮総督府の統治理念であった「内鮮一体」論と連動する形で、植民地朝鮮の知識人を巻き込みながら議論を拡大していった。本論は、このような議論に参加していた一人の植民地批評家・朴致祐の、解放前後における思想的連続性を明らかにすることを目標とする。本論では展開できなかった問題、すなわち戦時期朝鮮における「東亜協同体」論、「内鮮一体」論がどのように連動していたか、またどのような議論がなされていたのかについて、今後比較検討する必要があるだろう。さらに、日本において展開されていた「東亜協同体」論と植民地朝鮮の知識人たちの議論がどのように異なるのかについても考察する必要があるが、これらについては今後の課題とさせていただきたい。ちなみに、朴致祐の「東亜協同体論の一省察」は、^{チェジンソク}崔貞碩(1973 年生)の日本語訳が「資料と証言 I 日中戦争期・朝鮮知識人の東亜協同体論」(『Quadrante: Areas, Cultures and Positions』第 6 号、東京：東京外国語大学海外事情研究所、2004 年 3 月、382-398 頁)において紹介されている。なお、戦時期日本における社会思想の状況や「東亜協同体」論については、米谷匡史『アジア／日本(思考のフロンティア)』(東京：岩波書店、2006 年 11 月)を参照されたい。
- (3) 1990 年代以降、韓国における社会主義関連書籍の「解禁」などによって、長らく顧みられることのなかった朴致祐の思想にも注目が集まるようになった。植民地期朝鮮の哲学研究、歴史研究、文学・思想研究などに朴の名前をみつけることも今ではそれほど珍しくない。これまで朴致祐は、

ときには植民地期朝鮮において「西洋哲学」を受容した第一世代として、たとえば、

- ・イ・ギュソン 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념 (韓国現代哲学史論: 世界喪失と自由の理念)』 ソウル: 梨花女子大学校出版部, 2012年11月。
- ・ウィ・サンボク 『불화, 그리고 불온한 시대의 철학: 박치우의 삶과 철학사상 (不和,そして不穏時代の哲学: 朴致祐の生と哲学思想)』 ソウル: 図書出版道, 2012年1月。

など, また戦時期においては日本の帝国主義に「協力」(親日)したり「沈黙」したりした知識人の一人として、たとえば、

- ・キム・ユンシク 『한국근대문예비평사연구 (韓国近代文芸批評史研究)』 (改訂新版) ソウル: 一志社, 1976年12月。

あるいは「協力」の中に植民地支配に対する「抵抗」の契機を潜めていた批評家として、たとえば、

- ・崔真碩 「朴致祐における暴力の予感: 「東亜協同体論の一省察」を中心に」 『現代思想』 第31巻3号 (特集=テロとは何か), 東京: 青土社, 2003年3月, 190-210頁。

さらに解放後には実を結ばなかった「社会主義」の理論家として、たとえば、

- ・リュ・スンワン 『이념형 사회주의: 박헌영, 신남철, 박치우, 김태준의 사상 (理念型社会主義: 朴憲永, 申南澈, 朴致祐, 金台俊の思想)』 ソウル: ソンイン, 2010年12月。

など, 様々な形で注目されてきた。こうした状況の中で、彼の全集が2010年に出版され、2017年末には、朴を含めた戦時期の朝鮮知識人の思想状況に関する次のような資料集も刊行された。

- ・〈植民地／近代超克〉研究会企画『식민지 지식인의 근대 초극론 (植民地知識人の近代超克論)』 ソウル: ソウル大学出版文化院, 2017年12月。

近年まさに朴致祐という存在が歴史化されようとしているのだが、これまでの研究は彼の言説を断片的に取り上げるものも多く、朴致祐思想の全体像や、解放前後の思想的連続性について明らかにする研究が充分とは言えない状況である。

- (4) 朴致祐 「전체주의와 민주주의: 신생조선의 민주주의를 위하여 (全体主義と民主主義: 新生朝鮮の民主主義のために)」, ユン・デソク, ユン・ミラン編 『박치우 전집: 사상과 현실 (朴致祐全集: 思想と現実)』 (以下、『全集』), 仁川: 仁荷大学校出版部, 2010年7月, 194頁。この論稿の初出は『全集』によれば『民衆朝鮮』(1945年11月)となっているが、まだ原文は確認されていない。ちなみに『民衆朝鮮』の創刊号(ソウル: 民衆朝鮮社, 1945年11月)にはこの一文は収録されていない。後に『民鼓』創刊号(1946年5月, 大邱: 民鼓社, 5-17頁)に再録された。
- (5) 崔真碩 「東亜協同体から朝鮮人民共和国へ —— 朴致祐の思想」, 孫歌・白永瑞・陳光興編 『ポスト〈東アジア〉』 思想読本・知の攻略12, 東京: 作品社, 2016年3月, 147-148頁。
- (6) エンツォ・トラヴェルソ / ^{はしらもと}柱本元彦訳 『全体主義』 平凡社新書, 東京: 平凡社, 2010年5月,

7 頁。

- (7) 当時日本の「全体主義」をめぐる議論については、^{ふけたくひろ}福家崇洋『日本ファシズム論争：大戦前夜の思想家たち』（河出ブックス，東京：河出書房新社，2012 年 6 月）を参照されたい。
- (8) 民族主義運動と社会主義運動の提携を掲げて 1927 年に発足した新幹会は，1931 年 5 月に解散した。また，1925 年に結成した朝鮮プロレタリア芸術家同盟（KAPF: Korea Artist Proleta Federatio）も 1935 年 6 月に解散した。
- (9) 朴致祐は「형식논리의 패퇴: 분유논리의 부활? (形式論理の敗退: 分有論理の復活?)」(『朝鮮日報』1939 年 5 月 6・7 日，第 5 面)において，「自由主義」と「全体主義」の関係を「形式論理の廃退」とそれによる古代のトーテミズム的な「分有論理の復活」として捉え，それらを弁証法的に統合する思想実践を行おうとしていた。朴は，近代の自由主義や個人主義がブルジョワ的なものであることが露骨になるにつれ，それを唾棄すべきものだととして現れたのが全体主義の神秘的な有機体説であると捉えていたが，自由主義や個人主義の背後にある論理が矛盾律（law of contradiction. 「 $\sim (P \wedge \sim P)$ 」すなわち「P でありかつ非 P であることはない」という形式で示される論理学の基本原則）にもとづく「形式論理」（概念や判断・推論について，形式面において問う論理）であり，全体主義の背後にあるものが「分有論理」とであると分析していた。「分有論理」という語は，フランスの社会学者であるリュシアン・レヴィ＝ブリュール Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) の概念である「分有の法則 (loi de participation)」を参照したものである。レヴィ＝ブリュールは彼の主著『未開社会の思惟』*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910 年刊。山田吉彦 [きだ みのる。1895-1975] による初訳はレギ・ブルル『未開社会の思惟』東京：小山書店，1935 年 7 月) などにおいて，未開社会に暮らす人びとが「分有の法則」に支配されていると捉えていたが，朴はレヴィ＝ブリュールの「分有の法則」を，「全体」としての氏族とその成員がトーテム（ある集団と特別な関係を持つとして崇拝される動植物や自然現象）によって結合される同一化の原理であると説明しながら，そのようなトーテミズム的な「分有論理」においては，「個」は「全体」の肢体としてしか存立しないものと捉えていた。そこにおいては矛盾律によって独立する「個」ではなく，「分有 (partake)」された「成員」のみが存在するが，そのような「分有論理」が現代社会においても「神話」によって復活したとみていた。
- (10) 「東亜協同体」は，西洋の原理とは異なる世界の秩序によって構想されるものとして提唱された。それを担う昭和研究会の中心メンバーであった三木清 (1897-1945) は，『新日本の思想原理』（東京：昭和研究会，1939 年 1 月）というパンフレットの中でその原理を「東洋的ヒューマニズム」(8 頁)であると主張している。
- (11) 朴致祐「동아협동체론의 일성찰 (東亜協同体論の一省察)」『全集』155-156 頁。初出，『人文評論』第 2 巻 7 号，1940 年 7 月，4-5 頁。
- (12) 同上，『全集』165-166 頁。初出，12-13 頁。
- (13) 同上，『全集』161-165 頁。初出，9-12 頁。
- (14) 革命的サンディカリスム (syndicalisme. 急進的労働組合主義) の理論家として知られるジョルジュ・ソレルの主著『暴力論』*Réflexions sur la violence* の初版がフランスで刊行されたのは 1908 年である。日本では 1930 年 4 月に石川三四郎 (1876-1956)・望月百合子 (1900-2001)

による訳が平凡社版『社会思想全集』第33巻に収録され、1933年6・11月には木下半治(1900-89)による訳が岩波文庫(上下二冊)として出版された。朴致祐もおそらくこれらを読んでいただろう。「東亜協同体論の一省察」において朴は、ソレルの社会的な「神話(myth)」概念とそれによって誘発される「直接的な行動(action directe)」の重視を「行動(至上)主義」として、つまり「非合理性の原理」にもとづくものであるとして批判的に捉えていた。

- (15) 前掲,「東亜協同体論の一省察」『全集』171頁。初出, 17頁。朴致祐は、現代の非合理主義が、従来の非合理主義の持っていた行動性をそのまま継承しながら、その「最も大きな弱点であった没道德、反社会、無歴史等々から自身を救出するのに成功」しつつあるとみていた。
- (16) 同上,『全集』164頁。初出, 11頁。
- (17) 同上,『全集』166頁。初出, 13頁。
- (18) 朴致祐「전체주의의 논리적 기초(全体主義の論理的基礎)」『全集』178頁。この論稿の初出は『朝光』第7巻1号, 京城: 朝光社, 1941年1月, 71-86頁。
- (19) 解放直後に書かれた「全体主義と民主主義: 新生朝鮮の民主主義のために」において朴致祐は、「全体主義」はそもそも「哲学用語」にすぎないと説明している。彼は「(哲)学」theoriaと「思想(行動)」ismとを分け、それらが統合されていくものとしてイデオロギー(ideology)を捉えていたが、「哲学」(真理)問題である「全体主義」と「思想」(善悪)運動である「ファシズム」が統合されていたのが戦時期の「全体主義=ファシズム」であるとみていた。そのため、「学」としての「全体主義」そのものに対しては必ずしも否定的であったとは言えない。
- (20) 前掲,「東亜協同体論の一省察」『全集』169頁。初出, 15-16頁。
- (21) 同上,『全集』170頁。初出, 16頁。
- (22) 同上,『全集』171-172頁。初出, 17-18頁。
- (23) 同上,『全集』174頁。初出, 19-20頁。
- (24) 同上,『全集』173-174頁。初出, 19頁。
- (25) ここで言うアイデアとは、プラトンPlaton(前427-347)の絶対的なアイデア世界(現実世界とは対比される真の实在の世界)を意味しない。朴致祐は人間の活動をアイデアの模倣としてしか捉えないプラトンのアイデア観念を退け、アリストテレスAristoteles(前384-322)がそうであったように、絶対的なアイデアが絶対的でなくなる瞬間、つまりそれが現実において実現される可能性を追求していたが、そのために現実的存在の論理として弁証法に注目していた。朴は「東亜協同体論の一省察」を書いた1940年頃から京城帝国大学大学院に入学し、アリストテレスの研究をしていた。彼のアイデア論については、日本語の発表論文である「アリストテレスの散文論」(『全集』345-349頁, 初出は『学叢』第1輯, 京城: 京城帝国大学文学会, 1943年1月, 89-92頁)を参照されたい。
- (26) 前掲,「東亜協同体論の一省察」『全集』174-176頁。初出, 20-21頁。
- (27) 同上,『全集』175-176頁。初出, 20-21頁。
- (28) 同上,『全集』164頁。初出, 11-12頁。朴は社会的な「神話」による秩序の建設を「作為的なユートピア」による秩序の建設とは異なるものとして対置させていた。
- (29) 1938年3月, 朴致祐が勤めていた崇義実業専門学校が神社参拝を拒否したことにより廃校となり、彼は教授職を辞する。その後勤めることになった朝鮮日報社も「東亜協同体論の一省察」が

発表された一ヶ月後の1940年8月に廃刊となった。1940年代に入ってから朝鮮半島においては朝鮮語の言論活動そのものが厳しく制限されていった。

- (30) こうした朴致祐の哲学的実践は、T. W. アドルノ Theodor Wiesengrund Adorno (1903-69) の「否定弁証法 (negative Dialektik)」を想起させる。アドルノは主著『否定弁証法』*Negative Dialektik* (1966年刊。日本では木田元 [1928-2014] らの翻訳が1996年6月に作品社から出版された) において、ヘーゲル哲学の「同一性の弁証法」(「否定の否定」を核心とする肯定的な否定性の弁証法) を批判しつつ、「非同一性」の弁証法、つまり事象と概念のあいだの「矛盾」にもとづく「否定弁証法」を唱えた。朴致祐の「弁証法的な全体主義」や「弁証法的な民主主義」においてみられる哲学的思考は、それらが(非合理的な)「全体主義」や(合理的な)「民主主義」の「否定」を通して「同一性」(統合)を志向するという点で「肯定性の弁証法」のように捉えられるかもしれない。しかし、彼の実践そのものは「全体主義」や「民主主義」における「矛盾」の把握にこそその重点があり、そうした「矛盾」を解消しようとするものではなかった。つまりそれは、「非同一性」を保持したまま、「同一性」をめざすものであったと言える。ちなみに朴は、前掲の「全体主義と民主主義：新生朝鮮の民主主義のために」において、「弁証法」が「全体主義」や「民主主義」の基本論理として採用されない理由を、それが「矛盾」を生命とする論理、すなわち「甲は非甲ではないと同時に非甲であり得る」(『全集』198頁) 論理だからと言ったうえで、弁証法にもとづく「勤労人民民主主義」を唱えていた。朴の弁証法については今後より詳細な検討が必要であると考えられる。
- (31) 「分有論理」や「形式論理」については注(9)を参照されたい。非合理的な分有論理による全体主義＝ファシズムにおいて、「個」は「全体」の肢体のように捉えられるため、合理的な形式論理による独立者としての「個(人)」の成立は認められない。一方で、合理的な形式論理による民主主義においては、「全体」がたんなる「個」の集まりであるかのように想定されるため、たとえば「民族」や「国家」といった「全体」との関連の中で「個(人)」は把握されない。つまり、この場合の「個人」は「他由者」ではなく「自因者」(自己存在の原因を自己の内部にしか求めることのできない存在)であり、それゆえ「自己同一性」と「絶対的な異他性」が保証されることになる。朴致祐はこうした「分有論理」と「形式論理」、それらによって成り立つ「全体主義」と「民主主義」の二項対立を超克するための現実的存在の論理として「弁証法」に注目していた。
- (32) 前掲、「全体主義と民主主義：新生朝鮮の民主主義のために」200頁。
- (33) 同上、205-206頁。
- (34) 同上、207頁。朴は「勤労人民民主主義」について次のように述べている。

新生朝鮮は民主主義国家でなければならないと言われる。正しくて、いいことだ。われわれはまずあらゆる特権的少数者に対して多数者の名をもって一対一を主張することになるからだ。だからこの一対一を貫徹させなければならない。しかしこうして貫徹される一対一は朝鮮の場合、英米などの民主主義とは当然相貌が異なるものでなければならない。なぜなら、最初から多数者は勤労大衆であり、勤労者であるということは彼らが生産者であり、また生産者であるからこそ、こうして得られる一対一は結果においてはすでに形式論理的な一対一、すなわち公平の仮象では

ない。例外などなく、各々能力によって労働し、労働によって分配される社会に向かっていく他なく、また朝鮮の公平はそのときに初めて現実的な公平になるのである。(中略) 多数者である勤労人の現実的な一対一の要求を強く保証できる勤労人民民主主義にまで自身を前進させなければならない (後略)。

- (35) 朴致祐「일대일과 형식논리 (一対一と形式論理)」『全集』219 頁。初出は『人民評論』第 1 巻 2 号 (ソウル: 人民評論社, 1946 年 7 月) だが, 原文は未確認。『人民評論』は林哲 (生歿年不詳) が編集兼発行人を務めており, 1946 年 3 月に創刊された。
- (36) 朴致祐「시민적 자유주의 (市民的自由主義)」『全集』132-133 頁。この論稿の初出は「자유주의의 철학적 해명 (自由主義の哲学的解明)」『朝鮮日報』1936 年 1 月 1 日 (第 34 面)・3 日 (第 21 面)・4 日 (第 14 面)・5 日 (第 5 面)。よく知られているように, ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ・ヘーゲル Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) は 19 世紀半ばに刊行された『歴史哲学講義』*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* において, 歴史を理性による精神の自由を実現させる過程として捉えた。ここで朴致祐はヘーゲルに触れつつ, 「必然性」とは区別される「可能性」としての「歴史=自由」が未だ完成されていないことを強調していた。
- (37) 前掲, 「全体主義と民主主義: 新生朝鮮の民主主義のために」201 頁。ソ連の社会主義以外に, たとえば中国の「新民主主義」や北朝鮮などの「人民民主主義」といった当時の社会主義理論に朴が言及しているものは見当たらない。ただ, 彼の「弁証法的な全体主義」や「勤労人民民主主義」は政治体の方法原理であり, ゆえに社会主義理論が現実の政治体として具現されるさいにも, それらに対する批判を可能にするものであったと言えるだろう。
- (38) 前掲, 「市民的自由主義」『全集』135-136 頁。初出は『朝鮮日報』1936 年 1 月 3 日, 第 21 面。
- (39) 朴致祐「민족과 문화 (民族と文化)」『全集』281 頁, この論稿の初出は『漢城日報』1946 年 2 月 26 日・3 月 4 日・5 日・7 日, 第 2 面。
- (40) 同上, 『全集』284 頁。初出は『漢城日報』1946 年 2 月 26 日, 第 2 面。
- (41) 同上, 『全集』285 頁。初出は『漢城日報』1946 年 3 月 7 日, 第 2 面。
- (42) 朴致祐「문화공동체와 민족의 성립 (文化共同体と民族の成立)」『全集』287 頁。この論稿の初出は『中外新報』1946 年 4 月 19 日, 第 4 面。
- (43) 朴致祐「민족문화건설과 세계관 (民族文化建設と世界観)」『全集』296 頁。この論稿の初出は『新天地』第 1 巻 5 号, ソウル: ソウル新聞社出版局, 1946 年 6 月, 6-13 頁。
- (44) 朝鮮史研究会編『朝鮮史研究入門』名古屋: 名古屋大学出版会, 2011 年 6 月, 249-253 頁。並木眞人^{まひさと} (1957-2014) は, 1990 年代以降に行われている植民地期朝鮮の思想研究において, 「抵抗」・「改良」・「協力」という既存の枠組みが問い直されていると説明した。抵抗・改良・協力の枠を超えて朝鮮人の政治運動を捉えようとするものや, 底辺民衆の心性ないし思想を剔抉しようとするもの, 「抵抗」の範疇を対自的 (自覚的) なものだけでなく即自的 (無自覚的) なものも含む形で拡大しようとするものなどが新たに試みられていると指摘している。