

すれ違う帝国／植民地の〈知〉

—— 三木清と朴致祐の歴史／哲学 ——

関 東曄

(武蔵大学・非常勤講師)

1. はじめに——〈出会い〉と〈別れ〉のトポロジー

本稿の目的は、帝国日本／植民地朝鮮の知識人、三木清と朴致祐^{パクチウ}の思想を比較検討することである。京都学派左派の哲学者として広く知られる三木清（1897-1945）は、1930年代に「転向」を経てジャーナリズムでの活動に力を入れ、日中戦争勃発後には近衛内閣のブレーン集団である昭和研究会に参加するなど、帝国日本の国策にも積極的にコミットした。一方、朴致祐（1909-1949）は、京城帝国大学法文学部哲学科を卒業した後、同大学助手・崇義実業専門学校の教授を勤め、その後は『朝鮮日報』の学芸部記者などを経験しながら、1930年代半ば以降の植民地朝鮮において活発な批評活動を行った知識人である。

三木と朴は、帝国日本／植民地朝鮮のアカデミズムにおいて西洋哲学を身につけ、1930年代以降のジャーナリズムにおいては現実社会の問題に取り組むための思想実践を行った。こうした二人の知的営為は、1937年から始まる日中戦争の解決と帝国日本の変革を求めて提出された「東亜協同体」論において接続された。三木と朴の間に直接の交流はなかったが¹⁾、二人は「東亜協同体」論を提唱し関与した知識人としてその主張の類似性が度々指摘されてきた。とりわけ解放後の韓国では、朴を始めとする「東亜協同体」論に関与した知識人たちは帝国日本の知識人たちの議論を無批判に受容したと評価されてきたが²⁾、そのため長い間、朴の思想は顧みられることはなかった。だが、1990年代以降の社会主義関連書籍の「解禁」を経て、2000年代に入ってから彼の思想が再注目されるようになり、「東亜協同体」論を代表する日本の知識人である三木の思想との比較検討も行われるようになった。その先駆的な論稿である「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」の中で崔真碩は、朴が三木を始めとする当時の日本知識人の議論を受容しており、そのため二人の主張に類似性が認められると説明しながら、しかしそれにもかかわらず、「東亜協同体内における他者性の問題に対する問いかけ、その緊張感」において朴と三木の議論は異なると鋭く指摘した³⁾。崔によれば、三木には「朝鮮をはじめとする東亜協同体の成員個々に対する眼差し」が欠落しており、朴がそうした「植民地の他者性」を東亜協同体論において補完しているのだが⁴⁾、こうした両者の「差異」は、彼らの「内鮮一体」論に対する緊張感の有無として現れる。つまり、「三木が内鮮一体論を受け容れるその姿勢からは、いかなる緊張感も感知することができない」のである⁵⁾。

植民地知識人である朴の緊張感に注目し、三木との差異を浮き彫りにしようとするこうした試みが、日本知識人の「模倣」として捉えられがちであった朝鮮知識人の東亜協同体論の新たな解釈の可能性を

示したことは言うまでもない。

本稿では、このような先行研究の成果を踏まえたうえで、さらに三木と朴の「緊張感」による差異が、彼らのテキストにどのように刻まれているかを検討する。というのも、「緊張感」にしか差異が確認されないのであれば、彼らの「東亜協同体」論における思想内容については「類似」のみの指摘にとどまるかもしれない。しかし、後に詳述するように、その「緊張感」は彼らの哲学的態度にも微細かつ重大な「差異」をも生み落としている。三木と朴が展開した「東亜協同体」論は、彼らがそれまでに行ってきた哲学的思考の一つの帰着地であった。「東亜協同体」論に流れ込む彼らの哲学的思考が、どこで〈出会い〉、またどこで〈別れ〉るか、その位相を明らかにする作業は、「東亜協同体」論の内実を思想内容において再検討し、より立体的に理解することにつながるだろう。ひいては、帝国日本／植民地朝鮮において「哲学」と「現実」を行き来しながら孤軍奮闘する二人の姿から、近代的な〈知〉そのものの臨界が垣間見えてくるのではないかと考える。

2. 転形期における〈主体の哲学〉

1920～30年代は、世界各地で転形期（もしくは転換期）という言葉が声高に叫ばれた時代であった。第一次世界大戦、そして世界恐慌を経て資本主義の矛盾が明らかになり、自由主義や個人主義といった近代市民社会を象徴する価値理念の修正が求められるようになった。こうした世界史的な「危機」を乗り越えるために、ヨーロッパにおいて擡頭したのが、他ならぬファシズムやナチズムであった。一方、アジアにおいても、満州事変から日中戦争に連なる日本帝国主義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ていった。

三木清の知的営為は、こうした転形期の歴史意識とともに始まったと言ってよい。京都帝国大学文学部哲学科を卒業した後、第一次世界大戦後のヨーロッパで留学生活を送った三木は、日本に戻った翌年の1926年に『パスカルに於ける人間の研究』を著し、人間学的な探求から研究活動に着手した。その後の彼は、マルクス主義に接近していったが、1930年に共産党へ資金を提供したことで検挙され、またその前後に公式のマルクス主義陣営から彼の史的唯物論が「観念論」であるという批判を受けた⁶⁾。法政大学を辞職せざるを得なかった三木は、この頃からマルクス主義と距離を取りつつジャーナリズムでの活動を展開し始め、1932年に主著『歴史哲学』を上梓した。

この『歴史哲学』において三木は、転形期の歴史的主体について問い、「危機」の時代を乗り越えるための思想原理を模索しようとした。その中で彼は、過去における歴史の存在とその叙述を「存在としての歴史」と「ロゴスとしての歴史」とに分け、それらとは区分される現在の人間主体が交渉しつつある歴史を「事実としての歴史」と言い表した⁷⁾。こうして人間の行為世界のありようを解明することで、「歴史」が生成する原点を見定め、「危機」を乗り越えるための「実践」概念を掴もうとしたのである。

危機の把握と歴史の主体をつなぎ合わせる作業は、同時期に発表された「危機意識の哲学的解明」においてより詳細に検討されている。この頃の三木の関心は「主体と客体の弁証法」——もしくは、『歴史哲学』での用語を用いれば「事実と存在の弁証法」——にあり⁸⁾、それによって「実践」が導き出されると捉えていた。彼はまた、「〔客体的に＝引用者、以下同様〕正しいと知っただけではなお行為的に動

かされない、ほんとに分かったときはじめて主体的にはたらきかけられ、このようにして実践に促され、或いは自己において自己自身の思想を孕まされるのである。」⁹⁾と述べ、実践における「主体の優位」を強調した。さらに彼は言う。

人間は単に主体でなく、同時に客体的存在の秩序に属している。(中略)ところでこのようにいわれる場合の主体は単に主体的なものではなく、却って主体的・客体的なものである。この意味における主体を我々は第二次の主体の概念と名付け得るであろう。(中略)この意味の主体もすでに主体的・客体的といわれる以上、主体と客体との対立を予想している。両者が単純に同一もしくは合一であるならば、それが認識の主体であることもできないであろう、自己における客体から主体への超越が認識の条件である。そのとき主体的・客体的なものが客体としてでなく主体として捉えられるのである限り、主体と客体との関係において主体の優位が認められるのでなければならぬ。(中略)しかるにこのような主体的・客体的なものとしての主体が固有の意味における実践の主体であろう(「」傍点=引用者、以下同様)。¹⁰⁾

三木によれば、危機の意識はたんなる客体の模写ではなく、「主体的・客体的なものとしての主体」、つまり客体から「主体」への超越によって得られるものであった。こうして現前する主体がまさに、変化し運動する歴史を担う実践的主体となる。1930年代に入ってから三木の思想実践は、転形期の危機を乗り越えるために「歴史」が動きだす原点とそれを作ってゆく「主体」の関係を解明することから始まった。

一方、1930年代における世界史的な「危機」の歴史意識は、同時代の植民地朝鮮の知識人たちにも共有されていた¹¹⁾。1930年代に入ってから朝鮮では、新幹会やカップ(KAPF)の解散に象徴されるように、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ていた¹²⁾。

1933年に京城帝国大学法文学部哲学科を卒業し、同大学助手を務めていた朴致祐は、「危機の哲学」(『哲学』1934年4月)を発表して論壇デビューを果たした。彼はその中で、まずは「危機」を、客体的(=社会的)矛盾が主体的(=交渉的)に把握される特定の時期として捉えた。次いで彼は、このような「主体的な把握」が「誠実性」(Ernstheit)の強弱によって、①交渉的把握、②矛盾の把握、③行動的・実践的把握の段階に分けられると説き、「最高の段階」である③の「行動的・実践的把握」に至ってようやく危機が克服されると主張した¹³⁾。

客体的な矛盾が危機として現れるためには、それは何よりもまず我々の手で把握されなければならない。だが、把握されると言っても、それ(客体的な矛盾)がロゴスの、理性的に把握される限り、そこには、この矛盾が危機という、差し迫る感情を伴った現象は現れないのである。そこに成立する主体と客体(すなわち矛盾)の関係は(我々の用語では)態度的な把握関係にすぎない。かくして、矛盾が我々との生活的な交渉としてではなく、態度的に把握されるだけであるならば、そこには、矛盾に対する冷静な科学的「認識」は成立するかもしれないが、(中略)危機という「体験」はあり得ない。¹⁴⁾

「危機」の把握においてまず重要なのは、それがロゴスの、すなわち理性的に把握されることではなく、パトスの、すなわち情熱的に把握されることだと朴は言う。だから彼は、危機を「認識」ではなく「体験」するものと表現したのである。こうした危機の「主体的な把握」は、三木の言うところの、実践における「主体の優位」を想起させるだろう。だが、危機が実践的に把握されまた克服されるのは、「態度的な把握」（客体的な把握）によってではなく、交渉的（生活的）・矛盾的（敵対的）・行動的（闘争的）な把握を経て、「実践的」に把握される時である。では、危機が実践的に把握されるというのは何を意味するのか。朴にとって「実践」は、一般に言われるような理論の対概念ではない。ロゴス（logos）を内包した行動、つまり理性＝ロゴスによって発現されるものである。「パトス（または行動）は実践の動力」となり、「ロゴス（または理論）は実践の指針」として機能しなければならない¹⁵⁾。「危機の哲学」で朴は、三木と同様、行動＝パトスと理論＝ロゴスの弁証法による「主体的な把握」——三木の語では、「主体的・客体的なものとしての主体」——を通して「実践」（praxis）概念を導き出そうとしたのである。

3. 〈東亜協同体〉という投企

1937年から始まった日中戦争が長期化する中、日本帝国主義政策の一環として打ち出された「東亜新秩序」構想（1938年11月の第2次近衛声明）を契機として、近衛内閣のブレーン集団である昭和研究会の革新的知識人たちを中心に「東亜協同体」論が唱えられた。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近代社会の秩序を克服しようとするものであったが、それによって「東亜」の秩序建設のみならず日本国内の戦時改革をめざすものであった¹⁶⁾。

帝国日本で展開された「東亜協同体」論の渦中であって、それを世界史的思想原理の問題として読み替えようとしたのが他ならぬ三木清であった¹⁷⁾。三木は、1930年代に入ってからジャーナリズムでの活動を始め、1938年には昭和研究会の文化委員会委員長になった。そして翌年の1939年に昭和研究会の報告書である『新日本の思想原理』を執筆した。彼はその中で、世界の新秩序たるべき東亜協同体はそれまでの西洋近代の原理とは異なるものによって構想されるべきだと唱え、その原理を「東洋的ヒューマニズム」だと表した¹⁸⁾。『歴史哲学』を書き上げた後の三木は、1933年秋から転形期の「新しい人間のタイプ」を抽出するために『哲学的人間学』を書き始め、「絶対的矛盾の統一」を唱える西田哲学の影響を受けつつ、西洋近代が生み出した「個人主義」と「全体主義」の矛盾を克服するための端緒を東洋の思想の中から探ろうとした¹⁹⁾。近代の自由主義を乗り越えようとして擡頭したファシズムやナチズム、そして「日本主義」を闘う相手として見据えていた三木は、日中戦争の勃発後、その解決を通して帝国日本の変革をめざし、世界史の新たな秩序を構想しようとした。彼はその活路を「東洋的ヒューマニズム」に見出していたが、これは、それまでの三木の哲学における「主体と客体の弁証法」が「東洋」の姿を借りて具体化したものであった。まずは「東洋的ヒューマニズム」の内実について見ておこう。三木は『新日本の思想原理』において次のように述べている。

新文化の創造の見地から眺めて東亜の文化の伝統のうちに見出される最も重要な思想は「東洋的

ヒューマニズム」とも称し得るものである。(中略) 西洋のヒューマニズムが個人主義的であるのに反して、東洋的ヒューマニズムは共同社会における人倫的諸関係そのもののうちにある。また西洋のヒューマニズムが人間主義であり、文化主義であるのに対して、東洋的ヒューマニズムに於ては人間と自然と、生活と文化とが融合している。西洋のヒューマニズムの根拠にあるのは「人類」の思想であるに反して、東洋的ヒューマニズムの根拠にあるのは却って「無」或いは「自然」或いは「天」の思想である。(中略) 一般に東洋文化はゲマインシャフト的文化としての特色を有する故に、新しい協同体の文化の地盤として適切である。殊にそのヒューマニズムは民族を超えた意義を有するものとしてそれに対する反省は東亜の新文化の形成の根拠となるべきものである。²⁰⁾

このように三木は「東洋」(もしくは「東亜」)の思想を以って、世界史的な主体の形成を試みた。西洋近代を克服するための思想原理、すなわち、客体＝自然と主体＝人間が調和された「主体的・客体的なものとしての主体」を、自然(客体)と人間(主体)を対置させる「西洋的ヒューマニズム」からではなく、「東洋的ヒューマニズム」から抽出しようとした。ところで、ここで注意しなければならないのは、「東洋的ヒューマニズム」は「西洋的ヒューマニズム」の対概念ではないということである。むしろそれをも内に包み込む、いわば自然と人間を調和させる新しい「主体」の思想である。そこにおいては、もはや自然(客体)と人間(主体)の二分法による区分は成り立たなくなり、それらは「自然の人間」、「人間の自然」として現れる。自然と人間の弁証法による「東洋的ヒューマニズム」の主張は1930年代後半から1940年代前半にかけて、三木のジャーナリスティックな文章の中で「東洋的なヒューマニズム」、「東洋的なもの」、「東洋思想」、「東亜思想」などという語に変装しながら繰り返し登場する²¹⁾。例えば、三木は「満州国」で講演を行った際に、西洋近代を克服する東亜新秩序を「東洋の復活」や「東洋のルネッサンス」という言葉で説明できると言いながら、「東洋的なヒューマニズム」のエッセンスについて次のように説明している。

(前略) つまり自然を超越した神と云うものはないのであります。寧ろ自然に従うと云うことが東洋の道徳であり、人間の自然を重んずるのであります。東洋思想はそう云う意味に於いて一種の自然主義である。しかしこの自然主義は西洋の近代の自然主義、つまり自然科学的な世界観の上に立った自然主義とは全く違ったもので、自然は同時に道であり、理想^マでもである。そう云う自然、東洋独特の意味における自然がその世界観の基礎でありまして、そこから又人間の自然を尊重して行く、つまり人間性を尊重して行くと云う東洋的なヒューマニズムが出てくるのであります。(中略) 是に反して西洋に於ける権威主義は神を超越的なものと考え、人間を元来罪のあるものとする事が出ているのであります。斯う云う中世の非人間的な考え方に対して西洋に於きましてはルネッサンスの時代以後ヒューマニズムが現われて、人間性の尊重を叫んだのであります。所が東洋思想の中には最初から今言った様なヒューマニズムがある。²²⁾

こうして三木は、新秩序たるべき東亜協同体の思想基盤を「東洋的なヒューマニズム」に求めていった。彼は、西洋近代を超越するための「主体と客体の弁証法」の思想を「東洋」に見出していたのであり、

そのもとで、世界史的な危機を乗り越えるための新しい「主体」の形成を試みた。近代の自由主義からファシズムやナチズムといった全体主義へとヨーロッパの思潮が移り変わり、日中戦争下においては中国の抗日ナショナリズムが高揚する中で、「民族」をも超越する世界史的な主体の実験を、東洋思想を基盤に行っていたのである。

1938年末から本格的に議論されるようになった「東亜協同体」論は、植民地朝鮮においても反響が大きく、大衆的な総合雑誌『三千里』ではすぐに小特集が組まれるほどであった。朝鮮に転移された「東亜協同体」論は、時を同じくして朝鮮総督府の統治理念として掲げられていた「内鮮一体」をめぐる議論と連動する形で、朝鮮の知識人たちを次第に巻き込んでいった²³⁾。

朴致祐の「東亜協同体論の一省察」(『人文評論』1940年7月)は、真正面からこの問題を取り上げ、批評している数少ない評論の一つである。朴は、1934年9月に京城帝国大学の助手を辞職し、崇義実業専門学校に職場を移してからアカデミズムを離れてジャーナリズムでの批評活動を展開してゆく。そしてその後、「自由主義の哲学的解明」、「全体主義の哲学的解明」、「全体主義の論的基礎」などの論稿を書き上げ、自由主義や全体主義の解剖に力を入れた²⁴⁾。「内鮮一体」が叫ばれ、帝国日本の臣民として「東亜協同体」への参画が求められてゆく日中戦争期の植民地朝鮮において、朴は三木と同じく、近代の「危機」を乗り越えようとするファシズムや全体主義の解明を経て、「東亜協同体」の思想原理を探ろうとしていた。1930年代後半の植民地朝鮮における思想の「空白」を、新たに浮上した東亜の思想に委ねようとしたのである。「東亜協同体論の一省察」という一文において彼は、新秩序として構想される東亜協同体への共鳴を示しつつ、その原理が全体主義を支えている「非合理性の原理」になってはならないと主張している。冒頭は次のように始まる。

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、一層根源的であるかつねに考え、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、今我々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？²⁵⁾

こうした反語的問いから始まる「東亜協同体論の一省察」では、東亜協同体が「非合理性の原理」によって建設されるべきではないことが主張されてゆく。朴によれば、「非合理性の原理」は「動揺・混沌・非常時の精神」、つまり「秩序以前」の原理であり、けっして「秩序」の原理にはなれない²⁶⁾。だから、「血と土」のような本能的なものに媒介される結合は、新秩序たるべき東亜協同体においては求められるべきではない。朴にとって「東亜協同体」は、あくまでも「理性」による結合でなければならないが、そ

れを表すために、彼は「血と土」のような自然的な必然性を意味する「宿命」の概念に対置させる形で、「運命」（作為的な可能性）の概念を提示した。

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ができない。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。²⁷⁾

「運命」の概念を媒介する思想原理を、朴は、ファシズムやナチズムのような非合理性の原理に基づく全体主義と区別して、自覚的な結合による「弁証法的な全体主義」だと言い表した²⁸⁾。ここでも、彼の議論は三木の東亜協同体論と相似している。例えば、三木は「東亜思想の根拠」（『改造』1938年11月）で、各々の独自性や自主性を認めない全体主義を批判しながら、「東亜思想」が「内密のもの」、「秘儀的なもの」による結合ではなく、「新しい全体主義」、つまり「公共的なもの」、「知性的なもの」でなければならないと唱えていた²⁹⁾。三木と朴は、「危機」の時代における世界史的な「主体」の形成にあって、その方法原理を非合理的な全体主義ではなく、弁証法による「新しい全体主義」に求めていた。彼らは、戦時期の革新理論である東亜協同体論をこのような形で共有していたのである。

4. 〈神話〉をめぐる齟齬

ここまで一瞥してきたように、三木清と朴致祐の思想実践は驚くほどに近いものであった。彼らは転形期における歴史的主体の形成をめざし、「東亜協同体」という政治体の構想を通して、それを具現化しようとした。帝国日本／植民地朝鮮の二人の知識人は、こうして東亜協同体論を通じて出会っていた。しかし、彼らはまた、東亜協同体論によって決定的にすれ違うことになる。ここでは、彼らがどのように〈別れ〉たかを、二人の哲学的態度から探ってみよう。

東亜協同体論は、日中戦争を契機として帝国日本が中国の抵抗と対峙してゆく中で提起されたものであり、そのため、植民地であった朝鮮は、直接には議論の対象にならなかった。しかしまた、東亜協同体論は戦時下の社会変革を通じて、「国外」＝東亜の問題と同時に「国内」＝日本の問題をも解決しようとする企図であった。よって、それを唱える知識人たちは東亜協同体の建設という現実問題にコミットすればするほど、朝鮮の問題を避けては通れなくなるのだが、ここにまた、朝鮮の知識人たちが東亜協同体論に関与してゆく余地が開かれてくる。言うまでもなく、三木と朴の〈別れ〉は、こうした東亜協同体論における〈朝鮮〉の対象化の問題を抜きにしては語れない。

三木が朝鮮について直接語っているほぼ唯一のものに、「第2次近衛声明」（1938年11月3日）の直後に書かれた「内鮮一体の強化」（『讀賣新聞』1938年11月8日）という短い文章がある。その中で三木は、「支那事変にこのかた東亜の一体性が次第に強調せられるようになったが、「もとより日滿支一体ということと内鮮一体ということとはその一体性の意味において同じではな」く、それゆえ、「日滿

支一体とか東亜協同体とかいっても、内鮮一体の実現が先決の前提であることは明らかである」と述べていた。彼はまた、「半島人の地位の向上は内鮮一体の基礎」であり、「彼等〔朝鮮人〕を内地人と同様に待遇することが大切である」とも言っていた。

三木がこのように「内鮮一体の強化」を主張していたことから、従来、彼が「日本帝国主義による中国・朝鮮・台湾への侵略・支配を批判」しつつも、それを可能にする「普遍性・世界性によって中国を「包み」、朝鮮・台湾を「含容」することで、「抵抗する他者のナショナリズムを対日協力へと導こうしている」といった批判がなされてきた³⁰⁾。むろん、三木が「内鮮一体」を主張していること、したがって東亜協同体における「盟主日本」の指導を前提とし、植民地朝鮮の「独立」を言明していないことに対する批判はあってしかるべきであろう。ただし、時局へのコミットを通して言説実践を紡いでいる三木の立場性、またすでに確認したように彼が民族の独自性を唱えていたこと、したがって上の「内地人と同様に待遇すること」が文化的な同化政策への承認を意味しないことなどを考慮に入れるなら、問題は一層複雑になる。実際に、「内鮮一体の強化」、そして同時期の三木の東亜協同体論の内容は、近年再注目されている朝鮮知識人の間で交わされていた「差別からの脱出」のための「協和的内鮮一体」論と類似していると言することができる³¹⁾。三木も、そして「協和的内鮮一体」論を主張した植民地朝鮮の「転向」社会主義者たちも、「内鮮一体」を掲げる皇民化政策や日中戦争といった日本帝国主義の歴史的な展開に直接コミットしながら、その中で批判的な言語実践を試みていたのである。したがって、三木が「内鮮一体」に同調的であるというだけで批判すれば、あまりにも短絡的な議論になりかねない。またそれは、過去に対する現在の優越性を相対化できなくなる恐れもある。

とは言っても、三木が志向していた「内鮮一体」が朝鮮の皇民化政策に、東亜協同体が「大東亜共栄圏」構想にそれぞれ横滑りし、植民地支配の強化とアジアへの侵略の理念として機能したこと、そして盟主日本の指導性の主張が戦争の拡大の正当化につながったこともまた否めない事実である³²⁾。永野の言葉を借りて言うならば、「現実性のある抵抗と翼賛は分かち難く結びついて」いて、それらは「紙一重の差」であると言える³³⁾。重要なのは、現在の位置から、三木が「内鮮一体」という語を使用し、時務にコミットしていたことを評価するよりも、むしろ彼の議論がなぜ戦争を正当化するイデオロギーとして流用し得たかを明らかにする思考回路を見つけることではないだろうか。ここではそれを、植民地知識人である朴致祐の思想実践と重ね合わせることで浮き上がらせたい。

まず問題にすべきは、三木がどのような「内鮮一体」を志向していたか、ということである。それは、民族ないし民族主義の肯定／否定によって行われる弁証法的な結合としての「内鮮一体」であった。言い換えれば、「民族」に端を発しながら、「民族」を超える主体の形成の契機を「内鮮一体」に見出していたのである。前掲の「東亜思想の根拠」で三木は、「どのような世界史的な出来事もつねに一定の民族の行動として開始されるという意味において、民族主義には正しい見方が含まれている」³⁴⁾と述べており、こうした記述から、「内鮮一体の強化」において三木が、どうして「内鮮一体」を「日満支一体」(＝東亜協同体)よりも先決の前提としていたかがうかがえる。東亜協同体の実現という世界史的な建設は、「一定の民族の行動」から始まるのだが、それを指導すべき日本が真っ先に直面するのが国内における「内鮮一体」の問題であったのである。このように三木は、「内鮮一体」の問題を「民族」の問題として捉えていた。

さらに、三木にとって「民族」そのものが、弁証法的に捉えられる歴史的主体であったことにも注意すべきである。後に疎開先で発表したとみられる「現代民族論の課題」（『民族科学大系 1 民族の理論』1944年11月）の中で、彼は現代の民族論が「歴史の主体の問題に関係している」としたうえで次のように述べている。

民族はひとつの社会的結合であり、その結合の紐帯は単に自然的なものではなく、むしろ文化的、精神的なものである。民族は共同の言語、共同の神話、共同の宗教、等々、によって成立するといわれている。これらのものが歴史的なものであることはいうまでもない。民族においては特に「伝統」が重要であると考えられるのもそのためである。そのみでなく、民族の自然的要素と見られるものも文化的、精神的意味を担っている。（中略）同じように、民族の血として問題にされるものも、単に客観的自然的なものではない。民族の形成にとって重要であるのは、共通の血という客観的事実ではなく、むしろ共通の血に対する共同の「信念」であるということさえできる。すなわち、民族の血にはつねに神話的意味が含まれている。単に客観的に見れば純粋な人種は存在しないにも拘らず、血の純粋性が問題にされるのは、これによって民族の生命力、道徳的健康性、伝統と文化の純粋性、等々、が問題にされるためにほかならない。民族は歴史なもの、歴史において生成し、歴史において発展するものである。³⁵⁾

三木にとって「民族」は、「客観的自然的なもの」であると同時に、「文化的、精神的なもの」である。それはまた、歴史的に生成する、すなわち作られたものであると同時に、主体的に発展する、すなわち作ってゆくものである。ただ、作られたものが作る「主体」は、彼が『歴史哲学』などで説明しているように、たんなる客体と主体の同一ではない。「主体」とは、たんに主観的であるだけでなく、客観的な主体、つまり「主体的・客体的なものとしての主体」である。そしてこの場合、「主体」を主体たらしめるものは、「信念」、つまり「神話」(myth)である。神話によって、民族は発展してゆくのである。こうして三木は世界史的な新しい「主体」の形成において、その根源に「神話」があると捉えていた。東亜協同体よりも先決の前提である「内鮮一体」を通して実現する「主体」とは、自然的なものであるそれぞれの民族を超えて作られる・作ってゆく新しい「日本民族」に他ならない。だがそれは、日本民族にとどまることなく、「東亜民族」へとさらに発展してゆく。彼は言う。「支那事変が世界史的意義を有すべきものであるとすれば、東洋に新しい神話が生まれねばならない。一つの思想が神話として大衆の中に拡がり、その行動の力とならなければならないと云い得るであろう」³⁶⁾と。

むしろ三木が非合理的な「信念」（もしくは神話）のみを、主体の形成において重視していたわけではない。彼の哲学においてパトスのなものとロゴスのなものはつねに弁証法的に捉えられる関係にある。東亜協同体論を展開していた時期の三木は、ジャーナリスティックな文章を生産すると同時に、哲学的思考を具体化する作業も始めており、1937年春からすでに『構想力の論理 第一』（1939年）の執筆に取り掛かっていた。例えばその序文において彼は、「ロゴスのなものに心を寄せながらも、主観性、内面性、パトスのなものは私にとってつねに避け難い問題」であり、「ロゴスのなもののためにパトスのなものを見失うことなく、しかしまた、パトスのなもののためにロゴスのものを忘れない」という要求

が「ヒューマニズム」の形になり、やがて「行為の哲学」に至ったと述べていた。

しかし、だからと言って三木の「主体の哲学」における、根源的なものとしての「神話」の位置づけが変わることはない。三木は前掲の「危機意識の哲学的解明」の中で、「危機」は、「瞬間から瞬間へと飛躍する非連続的な時間において考えられるのだが、このような時間が「主体的な事実的時間」であり、まさにその時に「危機意識」が生じると捉えていた³⁷⁾。そしてこうした「主体的意識」としての「危機意識」の根源に「ミュトス」(mythos)があると述べたうえで、さらに次のように言う。

ミュトスは主体的意識である。主体は事実即ち行的なもの Tat-sache である。従ってミュトスは或る行的意識である。そしてさきに行った如く実践 Praxis は主体的・客体的な活動として主体的な行を前提する限り、真に実践されつつある思想は何等かミュトスの要素を含んでいるといわれ得るであろう。ミュトスの要素を含むことによって思想は信の性格を得てくる。客観的に知られるだけでなく、主体的に信じられるのでなければ、思想は実践的とはならない。(中略) このような意味においてソレルの社会的ミュトス mythe social の思想は或る真理を含んでいる。しかしそれだからといってソレルの直接行動論には賛成することができない。真の実践は直接的でなく、媒介的でなければならぬ、それは理論によって媒介されねばならない。³⁸⁾

サンディカリズムの理論家として、ファシズムにも大きな影響を与えたジョルジュ・ソレル (Georges Sorel) の「社会的な神話」論を引き合いにして、三木は自身の「神話」論をより鮮明にしている³⁹⁾。「直感だけをうづめて丸ごと喚起することができるイメージの集合に訴えること」(傍点は原文のまま)を主張するソレルは、「ある民族、ある党派、ある階級のもっとも強烈な傾向が見出される神話」(社会的な神話)によって人間の理性を超える「未来」を掴もうとした⁴⁰⁾。三木は、こうしたソレルの「社会的な神話」に真理が含まれていることを認めながらも、それが「理論」によって媒介されていないことを批判的に捉えていたのである。

ところが、ソレルの「社会的な神話」に対する評価をめぐって、三木と朴の間に齟齬が生じる。そしてまさにここが、彼らの哲学的態度が〈別れ〉る決定的な場面となる。朴は前述の「東亜協同体論の一省察」の中で、三木と同様にソレルの「社会的な神話」概念とそれによって誘発される「直接的な行動 (action directe)」を「行動(至上)主義」だと批判していた。三木がたんに「神話」を否定するのではなく、契機として、「理論」を媒介することによって止揚しようとしていたのに対し、朴は神話が「非合理性の原理」であるとしてその契機さえも退けていた。

これ〔社会変革〕のために、ソレルが案出したのが、周知の通り、あの有名な神話 Mythe という概念である。神話は一切の理知的な計算と企画、推理、そして「予見」を排撃する。その意味で、いかなる科学的な批判とも無関係である。神話は批判を超越する。「神話の領域に居る限り、人は一切の駁論から離れることができる」とソレルは言っているのである。ここで言う神話は、一般に言われるところの過去に属する説話のようなものではない。ソレルの言う神話は、未来社会に向かって我々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る。⁴¹⁾

実は、朴は「東亜協同体論の一省察」の中で、かつて彼自身が「近代文化の普遍的様相である理性」に現代の危機の原因を求めようとする「主観性の哲学」に傾倒していたことを自己批判している⁴²⁾。ソレルの「社会的な神話」を非合理性の原理として批判し、「理性」の奪還を唱えていたことも、こうした文脈から理解することができよう。

一方、三木は『構想力の論理 第一』の中の「神話」という章において、再びソレルを引用していた。神話は「意志の表現」であり、他方「ユートピア」は「知的労作」であるとしながら、ソレルが「ユートピア」を否定し「神話」を根源に置くのに対して、彼自身は「神話」と「ユートピア」の弁証法的統一を試みようとした⁴³⁾。三木にはそれこそが、「理性」よりも根源的な、歴史を変革し得る〈構想力〉だったのである。ところが、朴の議論では、まさにこの神話が、「作爲的なユートピア」によって批判されていた⁴⁴⁾。

5. おわりに——〈非合理と合理の弁証法〉と〈理性による弁証法〉のあいだ

三木清は、危機の時代における歴史的な「主体」の形成のために、その根源にあるものとして「ミュトスの意識」を置いていた。「内鮮一体」・「東亜協同体」論における民族という主体も同様で、自然的なものから歴史的なものへと発展する際の重要な契機として、「信念」、もしくは「神話的なもの」を想定していた。それによって、「主体と客体の弁証法」を通して「主体的・客体的なものとしての主体」が立ち上がる時に、感情や意志といった非合理的な「主観性」が留保されたのである。しかし、繰り返しになるが、三木はたんに合理的なものを排除したのではない。「理論」や「ユートピア」といった語を用いて彼が表現していたように、合理的なもの・知的なものを媒介することで、ミュトスとユートピアの弁証法的な結合をめざしていたのである。こうした彼の思想実践は〈非合理と合理の弁証法〉と言えるだろう⁴⁵⁾。

一方、朴致祐は、「危機」の主体的な把握を通して、三木と同様にパトスとロゴスの弁証法を試みた。そしてまた、戦時期の東亜協同体論に関与することで、「東亜」を世界史的な主体とする新秩序の構想に共鳴していた。ところが、彼の東亜協同体論には、三木の哲学との「類似」のみならず、「差異」も刻印されている。朴は、ソレルの「社会的な神話」にみられるような「非合理性の原理」を退け、理性による主体の立ち上げを唱えた。民族という主体も必然的な「宿命」から端を発しながらも、それとは切り離された可能的な「運命」の媒介によって捉えようとした。そしてこの場合の「可能性」は、あくまでも「客観性」(理性)によってもたらされるものであった。だからこそ彼は「東亜協同体論の一省察」において、「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る「自覚的な結合」が必要であると叫んでいたのである⁴⁶⁾。ただ、ここでの「理性」の強調は、主体の生成における「パトス」そのものの排除を意味しない。すでに「危機の哲学」において垣間見えていたように、危機の「主体的な把握」の最終段階である「実践」においては、「パトスとロゴスの弁証法的な統一」が求められる。しかし、その場合も、朴は「ロゴスに従って発現されるパトスの所作」として「実践」を捉えており、あくまでもロゴスに従ってパトスは発現されるものとみていたのである⁴⁷⁾。こうした彼の思想実践は〈理性による弁証法〉と言えるだろう。

それでは、こうした三木と朴の哲学的行動の〈別れ〉をどう捉えれば良いのだろうか。

三木は帝国主義を批判しながら新秩序たるべき「東亜協同体」の思想原理として〈非合理と合理の弁証法〉を構想した。それを、彼の時局に対する協力行為として簡単に片付けることはできない。三木は戦争の真っ只中に、時局へのコミットを通して抵抗する道を模索していたのであり、彼の哲学的構想である〈非合理と合理の弁証法〉も、それ自体、西洋近代を乗り越えるための普遍的真理への探求として受け止められる。にもかかわらず、まさにそのことが、日本の帝国主義政策のイデオロギーを支える思考回路に合流する余地を与えていたとすれば、それはどのような地平においてなのか。三木の「神話」論から確認できるように、非合理的なものはたんに否定されるだけでなく、「主体」の契機として保存される。民族についても、それは自然的なものであると同時に保存されたまま可能的なものへと発展し変化する。そのような飛躍のための構想力の根源に、彼は「ミトス的意識」を認めていたのである。「八紘一宇」のような「神話」を、彼が幾ばくか読み替えようとしても、非合理的なものである「神話」が契機として保存される限り、戦争遂行の正当化のための「日本主義」のイデオロギーとして機能する危険とつねに隣り合わせであったと言えるだろう⁴⁸⁾。

そういった意味で、朴が「東亜協同体」ではなく「東亜協同体論」への批評を試みたことは注目に値する。彼は、三木と同様、「危機」の時代を乗り越えるための「主体」の形成を試み、「東亜」という主体をそうした文脈において捉えようとした。だが、「東亜協同体論の一省察」における「運命」と「神話」の対置からうかがえるように、その主体は、いかなる非合理的なものをも媒介しない、〈理性による弁証法〉によって生成するものでなければならなかった。もしも朴が、「内鮮一体」や「八紘一宇」の構想において非合理的な「神話」が保存され、それによって客観的な「批判」が埋没するかもしれない危険を感知し、理性を擁護する哲学的態度に立ち回ったとすれば、穿ちすぎだろうか。いずれにせよ、〈非合理〉と〈合理〉の間で立ちすくむ三木と朴の姿は、いまだ「近代」の危機の中にいる我々に重要な示唆を与えるものである。

注

- 1) 三木は一度も朝鮮に赴いたことがなかった。彼が直接朝鮮人と交流した痕跡は見当たらない。ただ、三木は1940年に2度にわたって中国大陸や「満州国」を訪れており、その際に朝鮮人の生活を目にしていく。鼎談「満州国」(『改造』1940年11月)ではそれについて簡単に触れてもいる。一方、朴も主に朝鮮半島で活動しており、一度も「内地」に渡ったことがなかった。ただ、当時の植民地朝鮮において京都学派をはじめ三木の著作が広く読まれていたことを考えると、朴が三木の活動を知っていたことは間違いないだろう。しかし、朴が直接三木について言及している文章は、管見の限り見当たらない。
- 2) 例えば、金允植『한국근대문예평사연구(韓国近代文芸批評史研究)』(改訂新版)ソウル:一志社、1976年、332-342頁。金允植はこの本において戦時期に活動した朝鮮の歴史哲学者たちについて触れ、彼らが「科学主義」のため「失敗」したと批判した。朴致祐に関しては、「理性」の回復を唱えるだけで、具体的な方法がなかったと批判している。
- 3) 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、東京:青土社、2003年3月、195-196頁。
- 4) 同上、197頁。
- 5) 同上、201頁。
- 6) 永野基綱『三木清——人と思想(CenturyBooks)』東京:清水書院、2009年、114-128頁。三木は1928年暮

れに、そして1930年にも、彼の立場が「観念論」だとして歴史学者の服部之総によって批判された。しかし三木からすれば、「存在は意識に依存しない」とする公式主義的唯物論こそ「全く観念論的」であり、むしろ唯物論と観念論が共に成立してくる交渉的な存在了解の基盤を問題にすべきであった。

- 7) 三木清『歴史哲学(続哲学叢書・第1編)』(岩波書店、1932年)の第1章「歴史の概念」を参照。『三木清全集(以下、『三木・全集』)』(第6巻)、東京:岩波書店、1967年、5-58頁に収録されている。なお、本稿では三木の文章の引用にあたり、旧漢字・旧かなを新漢字・新かなに改めた(以下同様)。
- 8) 前掲『三木清:人と思想(CenturyBooks)』、132-134頁を参照。
- 9) 三木清「危機意識の哲学的解明」『三木清・全集』(第5巻)、1967年、9頁(初出は、『理想』第35号、1932年11月)。
- 10) 同上、12-13頁。
- 11) たとえば、金斗鎔「転形期와 明日의 朝鮮文学」(『東亜日報』1935年6月5-7日付)、朴勝極「文藝時論: 転換期의 文学」(『朝鮮中央日報』1935年11月2-8日付)などのタイトルの文章が1930年代半ば頃に書かれていたことから推測できるように、「転換期」もしくは「転形期」の歴史意識は、同時代の朝鮮知識人たちにも共有されていた。
- 12) 植民地朝鮮の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年に結成された朝鮮プロレタリア芸術家同盟(KAPF: Korea Artist Proleta Federatio)も1935年6月に解散している。
- 13) 朴致祐「위기의 철학(危機の哲学)」『박치우 전집:사상과 현실(朴致祐全集:思想と現実)』(以下、『朴・全集』)仁川:仁荷大学校出版部、2010年、51-55頁(初出は、『哲学』第1巻第2号、1934年4月)。なお、本稿における朝鮮語→日本語訳はすべて引用者による。
- 14) 同上、56頁。
- 15) 同上、64頁。
- 16) 第2次近衛声明による「東亜新秩序」の内実をめぐって様々な構想が現れたが、「東亜協同体」論は左派知識人を中心にして日本帝国主義を批判するとともに日中連携を掲げるものであった。それを担った近衛内閣のブレーン集団「昭和研究会」の中心メンバーは三木清、尾崎秀実、嶺山政道、加田哲二などであった。昭和研究会は1940年11月に大政翼賛会に解消した。1930年代後半の昭和研究会に携わった知識人たちの「東亜協同体」論については米谷匡史『アジア/日本』(東京:岩波書店、2006年)に詳しい。
- 17) 三木清「日本の現実」(『中央公論』1937年11月)。三木はこの一文を発表したことがきっかけとなり昭和研究会で講義を行うようになった。そしてその後昭和研究会に招かれ、新設された文化委員会の委員長となった。
- 18) 『新日本の思想原理』東京:昭和研究会、1939年1月、8頁。
- 19) 前掲『三木清——人と思想(CenturyBooks)』、168-172頁を参照。
- 20) 前掲『新日本の思想原理』、7-9頁。
- 21) 1930年代後半にみられる三木清の「東洋的ヒューマニズム」という構想は、「日本の現実」(『中央公論』1937年11月)、「二十世紀の思想」(『日本評論』1938年7月)、「日支を結ぶ思想」(『知性』1938年11月)などにおいて、「東洋的なもの」・「東洋的なヒューマニズム」・「東洋思想」などの語で表現される。三木は、西洋近代を乗り越えるための「新しいヒューマニズム」の哲学的原理を東洋の伝統・文化に求めようとした。
- 22) 三木清「東亜新秩序の歴史哲学的考察」満洲行政学会『大同学院論叢』1941年11月、18頁。この一文は、「満州国」の官吏養成機関である大同学院での講義内容を記したものである。三木は1940年に「満州国」を訪れた時に、東亜協同体の思想原理である「東洋的なヒューマニズム」の意義を説いていた。
- 23) 『三千里』1939年1月号には、「東亜協同体と朝鮮」という特集が生まれ、金明植、印貞植、車載貞が寄稿した。同号には、「内鮮一体」の具体化をめぐる行われた時局有志円卓会議の記録も掲載されていて、「東亜協同体」と「内鮮一体」をめぐる議論が連動していたことがうかがえる。
- 24) 朴致祐の自由主義関連論稿は「자유주의의 철학적 해명(自由主義の哲学的解明)」(『朝鮮日報』1936年1月1・3・4・5日付)、全体主義関連論稿は「전체주의의 철학적 해명: '이즘'에서 '학'으로의 수렴과정(全体主義の哲学的解明:「イズム」から「学」への堅立過程)」(『朝鮮日報』1939年2月22・23・24日付)や「전체주의의 논리적 기초(全体主義の論理的基礎)」(『朝光』1941年1月号)などがある。戦前における朴致祐の議論については、詳しくは拙稿「学」(theoria)と「思想」(ism)のあいだで—朴致祐「東亜協同体論」の一省察(1940年)再読」(『朝鮮学報』第254輯、2020年1月、裏1-35頁)を参照されたい。
- 25) 朴致祐「동아협동체론의 일성찰(東亜協同体論の一省察)」『朴・全集』、155-156頁(初出は、『人文評論』第2巻第7号、1940年7月)。
- 26) 同上、169頁。
- 27) 同上、174頁。
- 28) 前掲「동아협동체론의 일성찰(東亜協同体論の一省察)」『朴・全集』、176頁。

- 29) 三木清「東亜思想の根拠」(内田弘編・解説)『東亜協同体の哲学：世界史的立場と近代東アジア——三木清批評選集』東京：こぶし書房、2007年、48-49頁(初出は、『改造』1938年11月)。
- 30) 米谷匡史「植民地／帝国の「世界史の哲学」」『日本思想史学』第37号、2005年9月、15頁。
- 31) 印貞植や金明植など、「転向」社会主義者の多くは戦時期に「協和的内鮮一体」論を唱えた。「徹底的内鮮一体」論の代表的な論者である玄永燮が朝鮮語廃止論などを通じて日本と朝鮮の文化的な区別が完全になくなることを唱えたのに対し、「協和的内鮮一体」論者たちは、朝鮮語などの文化を残しつつ帝国日本と一体化することを主張し、「協力」と「抵抗」の狭間で言語実践を行っていた。当時の植民地朝鮮における「転向」社会主義者の論理や「協和的内鮮一体」論の展開については洪宗郁『戦時期朝鮮の転向者たち——帝国／植民地の統合と亀裂』(東京：有志舎、2011年)を参照されたい。
- 32) 前掲『三木清——人と思想 (CenturyBooks)』、201頁。
- 33) 同上、204頁。
- 34) 前掲「東亜思想の根拠」『東亜協同体の哲学：世界史的立場と近代東アジア——三木清批評選集』、41頁。
- 35) 三木清「現代民族論の課題」、前掲『東亜協同体の哲学：世界史的立場と近代東アジア——三木清批評選集』、161-162頁(初出は、『民族科学大系1 民族の理論』1944年11月)。
- 36) 三木清「新しい神話」『三木・全集』(第16巻)、1968年、348頁。この一文は『讀賣新聞』夕刊「一日一題」欄に寄稿されたものだが、後に『現代の記録』(作品社、1939年)に収録された。
- 37) 前掲「危機意識の哲学的解明」『三木・全集』(第5巻)、24頁。
- 38) 同上、29-30頁。
- 39) 革命的サンディカリズム (syndicalisme) 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・望月百合子による訳が俳凡社『社会思想全集』第3巻に収録され、1933年6・11月には木下半治による訳が岩波文庫(上下二冊)として出版された。三木と朴もおそらくこれらを共有していただろう。
- 40) ソレル著、今村仁司・塚原史訳『暴力論(上)』岩波文庫、2007年、213-216頁。
- 41) 前掲「동아협동체론의 일성찰 (東亜協同体論の一省察)」、『朴・全集』、164頁。
- 42) 同上、167-168頁。
- 43) 三木清『構想力の論理 第一』(岩波書店、1939年)の第1章「神話」を参照。『三木・全集』(第8巻)、1967年、12-98頁に収録されている。
- 44) 前掲「동아협동체론의 일성찰 (東亜協同体論の一省察)」、『朴・全集』、164頁。
- 45) 三木は『構想力の論理』(引用は前掲『三木・全集』(第8巻)、50頁)の中で「構想力」を「抽象的な合理主義と非合理主義とを共に超えたもの」として捉えていた。
- 46) 前掲「동아협동체론의 일성찰 (東亜協同体論の一省察)」、『朴・全集』、175頁。
- 47) 前掲「위기의 철학 (危機の哲学)」、『朴・全集』、63-64頁。
- 48) 三木は前掲の「東亜新秩序の歴史哲学的考察」の中で、帝国主義を批判しつつ、新秩序では「日本民族」が主体となり指導しなければならないと主張した。それは、従来の「民族的エゴイズム」に依るものであってはならないとされるが、そうした指導原理が「民族協和」であり、「八紘一宇の精神」であった(『大同学院論叢』1941年11月、13頁)。