

朴鍾鴻「ウリ」の哲学における民族的自己認識

三木哲学受容を一つの軸として

郭 旻 錫

【概要】韓国（朝鮮）哲学の生成においてもっとも重要な役割を果たした哲学者朴鍾鴻は、彼の哲学の形成期であった1930年代に、三木清の哲学から強い影響を受けている。特に三木のハイデガーの存在論とマルクスの唯物論を融合しようとする試みに強い関心を示し、彼の初期哲学を代表する「ウリ」（＝我々）の哲学を構築していく上で、大いに参考にしていく。朴鍾鴻は、三木の「基礎経験」という概念から影響を受け、「哲学すること」の地盤としての「現実的存在」を導き出しているが、この両概念には、ハイデガーの存在論とマルクスの唯物論の間で構想された「実践的交渉」という契機が横たわっている。しかし、実践をどう解釈するかにおいて朴鍾鴻は三木と意見を異にしており、三木の「無産者の実践」とは異なる「哲学者の実践」を打ち出すことで、「ウリ」という彼独自の概念を構築していく。朴鍾鴻は、三木の「階級」の概念が支えている普遍的な図式に満足できず、社会性、特殊性をその特徴とする「ウリ」の哲学を通して、民族的な自己認識を試みた。朴鍾鴻が捉えた民族の姿とは、絶え間ない自己否定をその核心的な契機とする「ウリ」の歴史的運動であったのである。

【キーワード】朴鍾鴻、三木清、現実的存在、基礎経験、自己否定

はじめに

韓国の哲学者朴鍾鴻（1903-1976）は、1929年京城帝国大学法文学部哲学科に進学し、1930年代における朝鮮哲学の形成において中心的な役割を果たした。1945年京城大学（1946年からソウル大学に校名を変更）の教授に就任し、それ以降幅広い領域で学術活動、言論活動、教育活動、社会活動を繰り広げ、知識社会の尊敬

を一身に浴びた。生涯の末年には、ファシズム的要素を含んでいると批判される「国民教育憲章」（1968）を起草し、朴正熙（1917-1979）大統領の教育文化担当特別補佐官に任命され活動した（1970-1975）。この経歴により彼は国家権力に協力した哲学者として批判され、彼が構築した哲学体系も厳しい政治的な批判に晒されてきた。

本稿は、1930年代に形成された朴鍾鴻の初期思想に注目して、そこに刻まれている民族的な自己認識を検討することに、その目的がある。本稿で特に注目するのは、①朴鍾鴻哲学は民族意識の自覚と密接に結びついていたこと、②朴鍾鴻はその初期哲学の形成において日本の哲学者、特に当時日本の思想界で注目されていた三木清（1897-1945）の影響を受けていたこと、③三木哲学を克服していく中で、民族的な自己認識に基づいた「我々の哲学」（ウリの哲学）¹の構築という彼独自の道を歩んだこと、などである。

朴鍾鴻の初期哲学に対する既存の研究では、日本の哲学者との関係において朴鍾鴻哲学の形成を考察した研究はほとんど存在しない。しかし筆者は、朴鍾鴻の初期哲学は日本哲学の圧倒的な影響の下で形成されており、その影響や克服という契機を排除しては朴鍾鴻哲学の性格を明らかにするのは難しいと考えている。特に以下で検討するように、朴鍾鴻は三木哲学を自分の哲学的志向に合わせて変形させることで、自らの「ウリ」の哲学を構築していたのであり、したがって三木哲学との関係を考察するのは初期の朴鍾鴻哲学を理解する上できわめて重要な意味を持つ。

以下、第1節では朴鍾鴻哲学が形成された当時の知的雰囲気を紹介し、朴鍾鴻が民族意識を自覚するようになった事件について触れる。第2節では、三木哲学からの影響を中心に朴鍾鴻哲学の生成過程を考察する。最後に第3節では、三木哲学を克服していく過程で、朴鍾鴻が「ウリ」の哲学をどのように展開していったのかについて検討することにした。

¹ 「ウリ」は朝鮮固有語で「我々」という意味だが、朴鍾鴻が山括弧つきで使う〈우리〉は、彼独自の概念語として使われているため、以下ではカタカナの「ウリ」と表記する。

第1節 民族意識の自覚

朴鍾鴻が思想を形成していた若いころには、すでに東学の勢力が衰退し、1920年代からは雑誌『開闢』を中心に天道教による新文化運動が展開されていた。新文化運動は、日本における大正の教養主義からも影響を受けた文化運動で、若い朴鍾鴻に多大な影響を与えたと思われる。またこの時期に、アメリカのウィルソン大統領が提唱した民族自決主義が朝鮮に紹介され、いわゆる文化統治が行われていたので、朝鮮の文化に対する関心が高まっていた。朴鍾鴻は、天道教を哲学的に基礎づけた李敦化(1884-1950)や朝鮮文化論の代表的な人物である崔南善(1890-1957)の著書を読みながら自らの民族に対する認識を深化させていった。高山樗牛(1871-1902)の美術史研究に触発されて『開闢』に1922年4月から一年にわたって連載した「朝鮮美術の史的考察」という文章は、以上のような知的雰囲気の出産物であった。

また1920年代は、帝国日本から移植された資本主義的な産業が根を下ろしていく時期でもあった。東学および新興宗教系列の思想家たちの思想は、資本主義的な産業が本格的に始まる前に形成されたものである。イ・ギョソンは、1920年代以前に形成された思想の「その関心は朱子学、陽明学、実学へと展開された理学、そして道教や仏教のような宗教的背景に基づいていた」のであり、「彼らは、宇宙を人生と関連させて解釈する伝統にしたがって、人間を含むすべての生命体の宇宙的連帯性を思想の基礎にし」²ていたという。しかし、彼らの思想が専ら宇宙的な関心からもたらされたとはいいい難いだろう。彼らの思想は国難を迎えていた国を救い、民族的危機から民族を救うための政治的課題と密接にかかわっていたからである。

イ・ギョソンは、現代的な教育機構の登場によって知識人が俸給生活者になり、専門的な研究者になったその境遇について次のように述べている。「教育機構の中で、私的な生計と普遍的真理が直接に対面するようになった状況は、歴史的現実からの疎外や真の人間性と良心からの分離を意味した。大学社会は出世の通路で

² イ・ギョソン (2012) 『韓国現代哲学史論』 梨花女子大学出版部 (韓国語)、389頁。

あり、分裂された精神の所有者を生む産室であった」³。しかし、イ・ギュソンの指摘を一定部分認めるのだとしても、1920年代における新しい専門的知識人の登場を、ただの「歴史的現実からの疎外」とだけ捉えるのは無理があるだろう。というのも、知の専門化そのものは、また一つの歴史的な趨勢でもあったからである。それにどのような価値評価を与えるにせよ、1920年代の京城帝国大学の設立（1924年予科、1926年本科設立）は、時代を画する意味を持つ。ウィ・サンボクは、京城帝国大学の設立が日本帝国主義の支配戦略の一環であったことを直視しながら、「京城帝大の出現、それは我々の大学と学問の歴史における最初の大きな事件」⁴であったことを指摘している。

従来の朝鮮の伝統に関する研究が、政治的な関心と密接にかかわっていたことに対して、近代的な学問の方法論に立脚して朝鮮の伝統が研究されるようになったのは、京城帝国大学の設立によって、専門的な研究人力が拡充され学問的な力量が蓄積された1930年代からである。1930年代は、朝鮮に対する認識の重要性が広く認められ、朝鮮に関する学術的な研究が活発になった学問的な勃興期であった。「併合植民地期は、朝鮮人が自民族の文化をはじめて仏教や儒教という普遍的イデオロギーの枠組みからはずれて認識しえた時代である。それは「朝鮮」や「大韓」という固有名詞のつく文化・思想・歴史への開眼であり、その錬磨であった」⁵。

朴鍾鴻も、朝鮮に対する認識の要求が高まった、以上のような1930年代の学問的な雰囲気の中で、京城帝国大学哲学科を卒業し、彼独自の哲学を形成していった。彼の哲学の形成過程において民族意識の覚醒は欠かせない要素であり、植民地期に目覚めた民族意識は、彼の哲学の根幹になり、一生の哲学的営為において決定的に作用していくことになる。彼は後に三・一独立運動（1919）の時連行された経験を振り返りながら、民族的意識が自覚された瞬間を次のように描いている。

³ 同上、390頁。

⁴ ウィ・サンボク（2012）『不和そして不穏な時代の哲学』ギル（韓国語）、57頁。

⁵ 小倉紀蔵（2017）『朝鮮思想全史』筑摩書房、310頁。

私はなぜひどい目に合わなければならないのか。何かやっではいけないことでもやったというのか。我々が我々として独立するというのが、なぜダメなのか。隣の部屋の友達が拷問を受けて、引きずられて私の部屋の前を通ったとき、その涙か鼻水か分からない何かが、顔の全面にてかてかにつけられて、気を失ったまま、びっこをひく様を目撃した時は、悔しくて身震いがした。／我々、我々の民族！我々は民族である。／この時から初めて私は民族というものを考えなければならなくなったのである。民族、我々の民族が切なく知りたくなったのである⁶。

この文章（「私と我々」）が収録されている『新しい日の知性』が、単行本として出版されたのは1961年であり、戦後からだいぶ時間が経っている時点で書かれたことを念頭に置かなければならないが、朴鍾鴻が三・一独立運動の経験を経て、「我々の民族が切なく知りたくなった」ような、民族の認識に対する強烈な衝動にかられたのは事実として認めてもよいだろう。実際、「読書よりもグラウンドで遊ぶのが好きだった」朴鍾鴻は、「三・一運動をきっかけに完全に変わってしまった」（朴鍾鴻六・262）のであり、その後、『海東譯史』や『三国史記』など朝鮮の歴史書をはじめとして、読書に没頭することになる。

第2節 朴鍾鴻哲学の生成と三木哲学

(1)ハイデガーとマルクスの間

朴鍾鴻自身が日本の哲学者からの影響についてほとんど言及していないため、彼自身の言葉からその直接的な証拠を見つけるのは難しい。ただ朴鍾鴻が日本の哲学者の誰に興味を示していたのかについて、李載燠は次のような貴重な証言を残している。

⁶ 朴鍾鴻（1998）『朴鍾鴻全集』第六巻、民音社（韓国語）、319頁。本稿において同全集からの引用は、（朴鍾鴻全集巻数・頁数）の形で本文に記す。

日本人の哲学者の中では、朴君は特に三木清を高く評価していました。特に三木が当時の日本思想界を風靡していたマルクシズムをハイデガーの存在論的な立場から解釈しようとする試みに大きな興味を持っていたと思います。西田幾多郎は大したことではないと思っけていまして、むしろ朴君は田辺元から影響を受けていたと言えます⁷。

ここでいわれているように、戦前戦間期の思想形成期における朴鍾鴻は、西田には基本的に批判的な態度を取っており、かなり異質的な二つの思考形態、つまり三木哲学と田辺哲学の間で、自らの立ち位置を模索していたと思われる。朴鍾鴻の初期哲学を代表する概念である「ウリ」は、三木の「基礎経験」と田辺の「種」の間で、自分独自の道を歩もうとしていたのである。したがって初期の朴鍾鴻哲学を検討することの意義は、三木、田辺などを含むいわゆる「京都学派」の思考のもう一つの可能性を見計らうところにもあるといえよう。

三木哲学と田辺哲学の中でも、表面上その影響が明確に確認できるのは、三木哲学からの影響である。初期の朴鍾鴻哲学は、三木哲学と並行しながらそこにズレを生じさせることで独自の形で展開していくのである。またそのズレを生じさせることにおいて一つの参照軸になったのが、田辺元の「種」の概念である。本稿では三木哲学との関係に焦点を当てて、朴鍾鴻哲学の誕生を確認してみたい。

上記引用でいう「当時の日本思想界を風靡していたマルクシズムをハイデガーの存在論的な立場から解釈しようとする試み」とは、「人間学のマルクスの形態」（『思想』、1927年6月）や「マルクス主義と唯物論」（『思想』、1927年6月）などで展開された三木の一連の思索である。以下では、初期の三木思想との関連性において、朴鍾鴻の哲学者としてのデビュー作「〈哲学すること〉の出発点に関する一疑問」（『哲学』、1933年6月脱稿）と、その続編ともいえる「〈哲学すること〉の実践的地盤」（『哲学』、1934年1月脱稿）を考察することで、朴鍾鴻哲学と

⁷ 李載堉（1998）「晩学・晩婚・晩成の大器」（洵巖記念事業会編『師匠の道』天池（韓国語））、37頁。

三木哲学がどこで共鳴し、またどこで分岐していったのかを確認してみたい。比較考察の上で肝心なのは、朴鍾鴻が三木哲学の受容においてどこにズレを生じさせ、自らの哲学の新たな見地を開こうとしたのかである。

朴鍾鴻のデビュー作「〈哲学すること〉の出発点に関する一疑問」は、そのタイトルでも示されているように、「哲学」の本質や方法などを論じる前に、そもそも「哲学すること」はどこから始め得るのかを問題視している。朴鍾鴻は、「私の問題の所在は、学校の一科目としての講壇哲学を学習することにおいて、何から始めればいかということではない。また古代哲学の発端を新たに穿鑿しようとするのでもない。〈哲学すること〉(das Philosophieren)の出発点が、私の問題なのだ」(朴鍾鴻一・317)と述べる。また「誰もが、問題が哲学的な問題であることを知ってそれが哲学的問題だとして哲学をするのではなく、しぶとく解決を強迫する各自の有するある矛盾が、ついに〈哲学すること〉にまで至らしめるのではないか」(朴鍾鴻一・318)といい、「哲学的問題」にカテゴライズされる前の、「哲学すること」を迫るある根源的な矛盾を指摘している。「この出発点が、むしろ概念以前のある地盤に根付いている」(朴鍾鴻一・318)というのだ。

朴鍾鴻の以上のような哲学的な動機は、三木の処女作『パスカルに於ける人間の研究』(1926)において試みられている解釈の方法と強く共鳴している。三木は本書で、「解釈に於ける主要な仕事は、形式の修理でなくしてその形式を支へる地盤の理解、概念の整理でなくしてその概念を生む基礎経験の理解にある」⁸(三木一・64)と述べている。朴鍾鴻のいう「概念以前のある地盤」と、三木のいう「概念を生む基礎経験」が類似した哲学的な動機に支えられているのは一目瞭然であろう⁹。より目立つことは、三木が「基礎経験」の本質として提示している世

⁸ 三木清の文章は、三木清(1967)『三木清全集』岩波書店から引用し、本文に(三木全集巻数・頁数)の形で記す。

⁹ 森一郎が指摘しているように、三木の「基礎経験」は、三木がドイツ滞在時に聴講したハイデガーの1924年マールブルク夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』で提示された「Grunderfahrung」の概念からその着想を得たのであろう(森一郎(2018)「労働という基礎経験 ハイデガーと三木清」『現代思想』第46巻第3号、青土社、296-299頁)。朴鍾鴻がもともとハイデガーの研究から哲学の道を歩み始めたことを考えると、彼が三木の概念構成に容易に馴染んだのも、不思議なことではない。なお、嶺秀樹は初期三木哲学におけるハイデガーからの影響を詳細に分析しており、「基礎経験と概念性の相互関係こそ、若き三木

界との「実践的交渉」という概念を、朴鍾鴻がその論理構造とともにそのまま受け入れているということである。

朴鍾鴻が「〈哲学すること〉はその本質上それ自体の定義が求められる前に、その出発点が問題になる」(朴鍾鴻一・320)という時、哲学するという行為の実践的な意義を問題視しており、「哲学すること」の論理的な前提が問題になるわけではない。「哲学すること」に何が論理的に先行するのかが問題になっているのではないため、「Cogito や Monade やまたは純粹自我、絶対無、純粹経験等々から初めて哲学が始まるのではなく、どのようにしてそのような概念に先に至ることができるかの、その出発点を私問うている」(朴鍾鴻一・321)といわれている。

それでは朴鍾鴻が「哲学すること」の出発点として提示しているその問いへの答えは如何なるものなのか。それは次のようなものである。

私の日常生活において最も近いものは、私において最も親しいもの、私が外の何よりも先に出会っているものでなければならない。それは何よりも先に私自身であると思われるのも無理ではないだろう。しかしこれはすでに自己内反省を前提とするものであり、そのためには私ならぬものの媒介が先立たなければならない。ここから我々は我々自身よりも、むしろ我々の環界 (die Umwelt) に先にぶち当たるのである。(「〈哲学すること〉の出発点に関する一疑問」、朴鍾鴻一・326)

また朴鍾鴻は、このような我々の「環界」は、我々の対象的認識によって得られるものではなく、「それよりも先に我々は、すでに実践的な態度において周囲の存在と交渉しており……我々における最も根源的な実践的交渉は、すべての理論構成に先立ってその地盤になっている生々しい事実である。すべての認識のための認識は、このような実践的交渉の部分的派生から生じたものではないか」(朴鍾鴻一・327)と述べる。結論的に朴鍾鴻は、「(実践的な第一義的根源的存在)を、

がマールブルクでハイデッガーから学んだことなのである」と概括している(嶺秀樹(2018)「ハイデッガーと若き三木清」『人文論究』第68巻第3号、19頁)。

私は述語的に〈現実的存在〉と称しよう」（朴鍾鴻一・328）という。こうして「哲学すること」の出発点としての「現実的存在」が導き出される。

朴鍾鴻のいう「現実的存在」が、三木の「基礎経験」を彼なりに捉え直そうとした産物であることはすでに指摘した通りであるが、この二つの概念は「実践的交渉」をその核心的契機として共有しており、また両概念の問題性もそこにある。その問題性というのは、三木が最初に踏み出し、朴鍾鴻がそれを受け継いだところの、ハイデガーの存在論とマルクスの唯物論を繋げて読解することの理論的錯綜である。

朴鍾鴻は、「現実的存在といえば、平板で卑俗なもののように考えるのが普通である。そうして哲学はこの俗界を離れ、これを所謂超越して、非現実的なものから始めなければならないかのように考えることもある」（朴鍾鴻一・328）と指摘する。しかし「我々として注意しなければならないのは、理論が実践の上位を占めて尊崇される希臘人の生活が奴隷制度によって維持された有閑階級の生活であったということである」（朴鍾鴻一・329）。このようにマルクスをハイデガー的に解釈しようとするのは、まさに三木が「人間学のマルクスの形態」や「マルクス主義と唯物論」などにおいて模索していた方法であった。このように「現実的存在」が有する「実践的交渉」の契機に「社会」の契機を組み込むことで、朴鍾鴻は「現実的存在」の概念を次のように具体化する。

我々は個人として孤立して生存し得る前に、すでに社会人として日常の平凡性の中で生活しているのではないか。社会は私の日常的な存在可能性を支配している。またこれだけは紛れもない事実ではないか。この意味において、私のいうところの現実的存在を一層厳密に規定するならば、〈日常の平凡性においての実践的な第一義的根源的存在〉といわなければならない。私の〈哲学すること〉の出発点を、私はむしろ平凡なそして他人とともに社会人として存在しているこのような現実的存在に見出すことはできないのか。

（「〈哲学すること〉の出発点に関する一疑問」、朴鍾鴻一・330-331）

「現実的存在」に対する以上の規定が「〈哲学すること〉の出発点に関する一疑問」における暫定的な結論であるが、朴鍾鴻はその規定を「〈哲学すること〉の実践的地盤」においてさらに展開している。「哲学すること」の出発点として「現実的存在」を導き出した朴鍾鴻は、なぜここで「哲学すること」の「実践的地盤」を問題視しているのか。それは前作で導き出した「現実的存在」の概念をより具体化するために他ならない。朴鍾鴻は「現実的存在を概念的に明白にすることは、我々の哲学することにおける中心的課題」（朴鍾鴻一・333）であると述べ、自らの持続的な問題意識を確認する。ところで「定義は一定の立場においてだけ可能であり、その立場が直ちに定義そのものの方向を制約すると見なし得るのではないか。それならまたその立場を左右するのは何か。それは日常生活において現実的存在を熟知するその様態にあるといえる」と述べ、またハイデガーの存在論の議論を参照しているが、またすぐ「各自の現実的生活、即ち広義の実践が如何なる性質のものかによってその熟知するところの様態が各々異なる」（朴鍾鴻一・333）と述べて、マルクス主義的な議論に繋げている。したがって、「現実的存在」を探求するためには、それを支える現実的生活における実践、つまりその「実践的地盤」を究明する必要があるというのだ。「このようにして、現実的存在が有するところの我々に対する問題性は、根源的に我々の実践に根ざしている」（朴鍾鴻一・334）。

朴鍾鴻によれば、この「実践的地盤」を究明するためには、我々が生きている現代社会に対する認識が必要となる。「実践的地盤」を究明する作業において、「社会」の契機、また何よりもそこにおける「歴史性」の契機に注目する点においても、三木の議論と平行しており¹⁰、これまでの朴鍾鴻の議論は基本的に三木の立論に則っている。しかし、この「実践的地盤」の歴史性を論じるどころから、その相違が顕在化する。またこの相違こそ、初期の朴鍾鴻哲学を理解する上で決定的に重要である。

¹⁰ 森は、三木の「基礎経験」の概念が形成されていく経緯を分析し、「概念の由来たる「基礎経験」こそ、歴史哲学としての解釈学の基礎概念とされた」と指摘する（森一郎、同上、297頁）。

この分岐を確認するために、しばらく三木哲学の関連箇所を検討してみよう。まず「人間学のマルクスの形態」では、具体的な交渉によって導き出されるべき現実的な存在、つまり「我々の交渉に於て初めてその存在性を顕はにする」（三木三・7）ところの存在が次のように提示されている。

歴史的な世界は人間がそれを作るところの、作りつつあるところの、そして彼がみづからその中に住むところの世界である。人間はこの世界に単に対立するのでなく、却て絶えず彼自身その基本的なる契機としてそれと密に交渉する——それは「対象的存在界」ではなくして「交渉的存在界」である、——したがってそれは彼にとって彼がそれと交渉するところの具体的な仕方を離れては現実的になることが絶対的に不可能であるであらう。そしてそれ故にこの世界に向ふところの認識もこの具体的な交渉を離れてはそれに接近すべき如何なる現実の通路も見出すことが出来ぬであらう。（「人間学のマルクスの形態」、三木三・14）

三木によると、人間が具体的に交渉しているこの現実的な存在は根本的に歴史性を持つ。そしてこの「交渉」の特殊な様態として「実践」や「労働」を位置づけるのだが、そこにマルクスをハイデガーの存在論的な立場から解釈するロジックが存在する。「無産者的基礎経験」という三木の用語は、この折衷から生まれたのであろう。「基礎経験」というのは三木自らが案出した概念で、「それ[=基礎経験]はひとつの単純なる、原始的なる事実に対する概念である。私は在る、私は他の人々と共に在り、他の事物の中にある」（三木三・6）といわれているように存在論的な概念であると同時に、「人間は、したがって彼の基礎経験も、固より歴史的社会的に限定されて在る」（三木三・9）といわれるようにまたマルクスの概念でもある。この両義性に基づいて三木は「無産者的基礎経験」という一見奇妙に映る概念を考案したのである。それでは、マルクスの存在論的な解釈を可能にした「無産者的基礎経験」という概念は如何なるものなのか。

マルクス学に於けるアントロポロジーは無産者的基礎経験の上に立つてゐる。先づ無産者は世界に対して絶えず実践的にはたらきかけるが故に、彼等はかく交渉することに於て自己の本質を実践として把握する。しかるに如何なる実践も感性なくしては行はれないから、彼等はつねに実践的に交渉することに於て人間の本質を感性として解釈するに到る。（「人間学のマルクスの形態」、三木三・29-30）

つまり世界に実践的に働きかける交渉の様態が「無産者的基礎経験」である。ここで、実践は感性なくしては行われぬということが指摘されているが、三木によると従来受動的な能力として捉えられてきた感性に、実践的な意義を与えたところにマルクスの大きな功績がある。

彼〔フォイエルバッハ〕にとつては、「感性的、即ち受動的、受容的」（*sinnlich, d. i. leidend, receptiv*）の謂であつたが、マルクスは無産者的基礎経験からして感性をもつて「実践的な、人間の—感性的な活動」（*die praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit*）として解さねばならなかつたし、そしてまた実に斯く解したのである。（「人間学のマルクスの形態」、三木三・30）¹¹

また「実践」の核心的な契機として捉え直された「感性」の概念に存在論的な意義を与えることで、三木は自らが案出した「無産者的基礎経験」という概念を正当化しようとしたのであり、マルクスの存在論化を図ろうとしたのである。

それ〔＝感性〕は感覚そのもの若くは純粹感覚といふが如きものを意味する

¹¹ マルクスの「感性」の概念に注目することにおいて、三木に意識されていたのが「フォイエルバッハに関するテーゼ」の有名な第一テーゼであつたのはいうまでもないだろう。「今までのあらゆる唯物論（フォイエルバッハのそれも含めて）の主要な欠陥は、対象（*Gegenstand*）、現実（*Wirklichkeit*）、感性（*Sinnlichkeit*）が、ただ客体（*Objekt*）または直観（*Anschauung*）の形式でのみ捉えられ、感性的な人間的活動（*sinnlich menschliche Tätigkeit*）、実践（*Praxis*）として、主体的に捉えられないことである」（Marx, Karl: *Thesen über Feuerbach*: in MEW Bd.3, Berlin 1926. S. 5.）。

のでない。却て感性とは存在の「存在の仕方」の概念である。それは魂または意識そのものの作用を謂ふのではなく、寧ろこの現実的な人間の「存在」がその存在の現実性に於て存在するひとつの特殊なる仕方を示すのである。

(「マルクス主義と唯物論」、三木三・47)

マルクスによって実践的な意義が与えられた「感性」の概念を存在論的に変容させる考え方は、朴鍾鴻によってそのまま踏襲される。朴鍾鴻は、「〈哲学すること〉の実践的地盤」において次のように述べている。

しかし感性的社会的実践によって生きている我々は、人間を単にそのような内面的立場からのみ把握することはできない。その時注意すべきは、感性を抽象的に把握してはならないということである。ここにおける感性は所謂純粹感性を意味するのではなく、我々の存在様態を言うのである。そしてただの受動的感性的なものではなく、どこまでも能動的な側面を持つものである。

(「〈哲学すること〉の実践的地盤」、朴鍾鴻一・343)

それでは、社会的実践における「感性」は、如何にして存在論的に解釈され得るのか。それは感性的実践としての「労働」が、ハイデガーの解釈学的現象学でいう「交渉」の一つの類型として組み込まれることによって可能になる¹²。「感性的物質的な実践」をハイデガーの「交渉」の一つの様態として数えることの当否については異論の余地があるだろうが、三木の議論の整合性を正すことが本稿の課題ではないので、その問題は触れないでおこう。マルクスの理論における「労働」とハイデガーの存在論における「理解」を繋げる次のようなアクロバティックな議論は、三木哲学の最も独創的な、また同時に最も論争的な箇所であるといえよう。

¹² 森は、三木の「実践的交渉」の概念が、マルクスの *Verhältnis* (交渉) とハイデガー *Umgang* (交渉) の間で構想されたことを指摘している (森一郎、同上、303頁)。

存在は人間がそれと交渉する仕方に応じてその存在性を規定するのであるが、人間はまた斯くの如き交渉する仕方に即して直接に自己の本質を把握する。それ故に労働即ち感性的物質的なる実践に於て存在と交渉するところの者は、自己の存在の存在性あるひは存在の仕方を感性的物質的として理解せずにはみられないであらう。マルクス主義の唯物論に謂ふ「物」とはかくして最初には人間の自己解釈の概念であり、我々の用語が許されるならば、一の解釈学的概念であつて、純粹なる物質そのものを意味すべきではないのである。

(「マルクス主義と唯物論」、三木三・49)

以上のように、三木はマルクスをハイデガーの解釈学的現象学に接続させた。また植民地朝鮮で自らの独自の哲学を模索していた朴鍾鴻は、三木のこのアイデアに自らの立脚し得る足場があるのではないかと興味を示していたのだと思われる。しかし三木哲学の射程圏に自ら入っていった朴鍾鴻は、すぐさま三木から離れ彼独自の思索を展開するようになる。その顛末の検討に進めてみよう。

(2)「哲学者の実践」と「無産者の実践」

朴鍾鴻と三木が分岐するところは、朴鍾鴻が「哲学すること」の「実践的地盤」における「歴史性」を論じるところであるが、ここではまず三木が「基礎経験の歴史性を特に主張しようとする」(三木三・8)とところのその内実から検討してみよう。

「ひとつの全く新しい基礎経験が発展しつつあつた。無産者的基礎経験がそれである」(三木三・29)というのが、現代に対する三木の時代認識である。また「プロレタリア的基礎経験はその特殊性に於て根源的に実践的である」(三木三・39)という三木は、現代における思想のあるべき姿について次のように述べている。

ひとつのイデオロギーが抽象的であるか否かは、それが現実の基礎経験に対する関係に於て決定される。現代に支配的なる無産者的基礎経験に対しては、

それとの必然的なる連関なき凡ての思想は、現代の意識にとつて抽象的である外なく、そして現代の意識のみが、他の箇所では明かにされるやうに、我々には唯一の現実的なる意識である。（「人間学のマルクスの形態」、三木三・37）

三木はここで、「無産者的基礎経験」と関連を持たない思想はすべて抽象的であると述べている。しかし「無産者的基礎経験」が根本的に実践的であれば、実践から一旦離れた理論的な作業は如何に正当化され得るのだろうか。つまり無産者の思想、無産者のイデオロギーは如何に可能なのだろうか。三木は「無産者的基礎経験は唯物史観に於て把握されることによつて果して安定におかれてあるであらうか。このことはこの基礎経験の特殊性によつて絶対に不可能である」（三木三・39）と述べ、「無産者的基礎経験」を理論として捉えることが不可能であることを指摘しつつも、「無産者的基礎経験はその発展形式であるロゴス、唯物史観を戦ひとることによつてのみ、それを指導とし、指針とすることによつてのみ、自己みづからを發展せしめることが出来る」（三木三・40）とも述べている。三木が「無産者的基礎経験」とその理論との関係を説明するために最終的に持ち出すのは、「基礎経験とイデオロギーとの弁証法的統一」（三木三・41）である。

基礎経験はつねに自然成長的に自己を表現すべきロゴスを要求する、けれどロゴスは基礎経験に対しては明かに「他のもの」である。基礎経験は自己を發展せしめるためにイデオロギー即ち「他のもの」を必要とするのであるが、この「他のもの」はしかしそれ自身現実の基礎経験に於て具体的な地盤をもつてあるのでなければならぬ。基礎経験は自己から出て「他のもの」に移り、しかもこの「他のもの」が自己の把握であることによつて、「他のもの」に移ることが自己に還ることとなる。（「人間学のマルクスの形態」、三木三・40-41）

ここで三木は、一種の「実践と理論の弁証法」を展開しているが、朴鍾鴻との分

岐を確認するためには、ここの実践が「哲学者の実践」ではなく、「無産者の実践」であることに注目する必要がある。つまり三木の「実践と理論の弁証法」は、一般的な歴史発展の法則を究明しようとするものであり、「哲学者の実践」における「実践と理論の弁証法」ではなかった。これに対して、朴鍾鴻のいう実践が「哲学者の実践」を含んでいるということは、三木との著しい対照を成す。それでは現代の哲学者はどのような実践によって、どのような理論を求めべきかに関する朴鍾鴻の叙述を検討してみよう。

朴鍾鴻によると、古代ギリシャの時代に、プラトンは「哲学をすることにおいては、まずあらゆる情欲を捨てて現実の実際的関心から離れ、地上の身体的生活から自由になった時、初めて〈イデア〉の認識が可能になる」(朴鍾鴻一・335)とし、「実践的態度の転向」を要請した。また「中世期の基督教的哲学」においては、「真理としての神の認識のためには、厳粛な信条による生活としての前提条件が要求された」(朴鍾鴻一・335)という。「それでは現代の我々としては、哲学をすることに如何なる生活の態度が必要なのだろうか」(朴鍾鴻一・335)。

我々の哲学的要求は、〈イデア〉の認識でもなく、神の認識でもなかった。現実的存在として出発し、現実的存在そのものを概念的に明らかにすることである。したがって日常生活において我々がそれによって生きている最も現実的な実践、言い換えれば感性的な社会的実践そのままでも可なのである。即ち違う実践への転向が必要なわけではなく、すでにそれによって生活している、いや生活していなければならぬ平凡な日常の感性的社会的実践そのままでも可なのである。(「〈哲学すること〉の実践的地盤」、朴鍾鴻一・335)

ここで朴鍾鴻のいっている実践が、「哲学者の実践」であり、「無産者の実践」ではないことは明らかである。そもそも朴鍾鴻のいう「現実的存在」は、「哲学すること」の出発点として導き出されたもので、三木とほぼ平行しているようにみえたこれまでの朴鍾鴻の議論は、最初から三木とその動機を異にしていた。そこに内在していた相違が、現代における実践の問題を取り上げる文脈で、いよいよ前

景化したのである。次の引用における朴鍾鴻の思索は、三木の射程圏からはすでに遥かに遠いところにある。

私は果たして上述したところの感性的社会的実践をもって生きているのか。むしろ所謂哲学勉強をするといつて一人の教養人として他人の観念を吸収することに汲々している成り行きではないか。実践的地盤の上に建てられる私の哲学というより、他人の概念をこう並べたりああくつつけたりして、最も小さいものですら自分のものにはなれない。……自らはできない他人の感性的社会的実践に感情移入をしたのではないか。たとえ感情移入が可能であっても、それは一つの仮想だとはいえるだろうが、それが実際において感性的社会的実践をもって生きていることにはならないだろう。しかし、これは結局私という存在をあまりにも抽象的に考えたのではないか。今私がこの筆を持ってこの机の前に座っていることもやはり社会人としてのみ可能になるのであり、微々たる生活ではあるが私が属しているこの社会の影響を全的に受けているのである。感性的実践がその本質上社会的であることはすでに述べたところであるが、同じ処遇で社会的に生活している以上、同じ制約が私の〈哲学すること〉を左右することができるだろう。ここで哲学は私の哲学であるより、我々の哲学として現れるだろう。〈哲学すること〉の出発点は個人としての私ではなく、同一な実践的地盤を持つ我々なのである。したがって〈哲学すること〉の実践的地盤も〈ナ〉[私の意—引用者]ということも前面において論じるべきではなく、〈ウリ〉のそれを探すべきであろう。

(「〈哲学すること〉の実践的地盤」、朴鍾鴻一・346)

これが前期の朴鍾鴻哲学を代表する概念である「ウリ」が彼の議論の中で最初に登場する場面である¹³。自らの「哲学すること」そのもの、つまり自らの「哲

¹³ 筆者は、朴鍾鴻が用いる「ウリ」(=我々)という語自体、三木の議論から示唆を受けたのではないかと考えている。三木は「マルクス主義と唯物論」で、「我々が足をギリシアの思想世界の中に踏み入れるとき、そこには全く新しい展望が開ける。我々はもはや所謂主観の概念に出会ふことがない。今日主観と呼ぶ代りにギリシア人は我々(ἡμεῖς)と云った。

学者としての実践」そのものを反省し、そこで想定されている「哲学者」としての個人は抽象的であり、その「哲学者としての実践」が本質的に社会的な行為であるという自覚から、「哲学すること」の出発点が「ウリ」(＝我々)であるという結論が導き出された。三木の議論との違いは、三木の場合、実践の概念が基本的に「無産者の実践」を指していたことに対して、朴鍾鴻の場合は「無産者の実践」と「哲学者の実践」との距離が問題視されていることである。それはまさに今現在哲学をしている自らの行為に対する自己反省的な思考であった。三木が「無産者の実践」が持つ現代的な意義を哲学的に論証しているにしても、そのような哲学的な営為そのものは一つの虚偽ではないのか。つまり、「哲学すること」そのものの実践性に三木がどれほど自覚的であるか、というのが朴鍾鴻の異議申し立てだったのである。つまり、朴鍾鴻の「ウリ」は、三木の図式から逸脱し、「他人の概念をこう並べたりあかくつつけたり」する自らの哲学的営為を反省するところで生まれたのである。このようにして、三木のいう「階級」には哲学する自分自身が強く意識されていないのに対し、朴鍾鴻の「ウリ」には哲学する哲学者自身が強く意識されるようになる。それでは、初期の朴鍾鴻哲学において「ウリ」の概念はどのように展開していったのか。次節では、それを三木の「基礎経験」の概念と比較しながら考察してみよう。

第3節 「ウリ」の哲学の展開

(1) 普遍と特殊の相克

主観が我々であると同時に、主観の内容としての意識に対して、我々は言葉(λόγος)として内容を規定された。ギリシア人にとつては人間は本質的に社会的であり、孤独なる人間といふが如きはそれ自身矛盾した概念であった。従て我は最初から我々を意味する。そして社会的である限り、意識はつねにただロゴスによつて代表され、むしろロゴスに於てのみ存在することが出来る」(三木三・55-56)と述べている。しかし、朴鍾鴻の「ウリ」が有する本質的な社会性は、ロゴス的な源泉を持つものではない。「ウリ」はロゴスよりも根源的だという意味で、三木の「基礎経験」と対比され得る。「日常の経験がロゴスによつて支配されてゐるのに反して、基礎経験はロゴスに指導されることなく、却つてみづからロゴスを指導し、要求し、生産する経験である」(三木三・5)。しかしまた、三木がここで日常生活をロゴス的なものとして規定し、「基礎経験」を日常生活より根源的なものとして規定していることに対して、朴鍾鴻の「ウリ」は日常生活そのものとして根源性を持つという違いがある。

朴鍾鴻が「哲学すること」の出発点として模索していた「現実的存在」は、結局「ウリ」の概念まで行き着いた。したがって「ウリ」は、自らが属している特定の社会における「現実的存在」であり、世界的な普遍性を持つものではない。それでは三木の「基礎経験」の場合はどうだろうか。

三木は「マルクス主義と唯物論」において、「私の意味する基礎経験とは現実の存在の構造の全体である。現実の存在はつねに歴史的必然的に限定された一定の構造的連関に於て組織されてゐる」（三木三・44）と述べている。ここでいう「基礎経験」には、ある個人が実際属している特殊社会のような範囲の制限はない。したがって三木によれば、「無産者的基礎経験」に基づいた「唯物史観」を理論的に構築するためには、「無産者階級」という特殊社会に属している必要はないのである。

基礎経験が我々にとって構造づけられたまたは組織づけられた存在、したがってまさに現実の存在そのものを意味する以上、人々はこの概念によつて、何物かの意識若くは体験が直接に表現されてゐると考へてはならない。私が無産者的基礎経験といふとき、私は特に無産者の体験する、或ひは無産者のみの体験し得る意識を謂つてゐるのではない。却て私はそれによつて特殊なる構造ある現実の存在そのものを指してゐるのである。（「マルクス主義と唯物論」、三木三・44-45）

ここで確認できるように、三木の「基礎経験」は「何物かの意識若くは体験」から直接に導き出されるものではないため、いわゆる哲学者は「無産者階級」という特定のグループに属しなくても、「無産者的基礎経験」に基づいた現代の「唯物史観」を構築することができる。これは朴鍾鴻が、「私は果たして上述したところの感性的社会的実践をもって生きているのか」（朴鍾鴻一・346）と悩んでいたことと対照的であるといえよう。

ただ注意すべきは、朴鍾鴻が「哲学すること」の実践から特殊社会における現実的な地盤としての「ウリ」を発見したとすれば、三木は「無産者階級」の「実

践」による新たな「基礎経験」の到来に存在論的な意味を与えることによって理論の普遍的な力を保っていたということである。三木は、普遍的な理論がただ哲学者の理論的実践によってもたらされるものではないと考えていたと思われる。したがって、この時点でことさら「哲学者の実践」を問題視する必要がなかったのかも知れない。というのも、「今や人類の大衆が全く「無産」になり終り、彼等の貧困はもはや忍び難きものとなつた」（三木三・75）と診断する三木は、「さて無産者は彼等の基礎経験の特殊なる構造の故に生れながらの弁証論者であるから、彼等は自己を物質的窮乏から解放するために、全く物質化された彼等の現実、そして全社会そのものの現実とは少しの縁もなき何等か精神的なる方法に従ふことが出来ない」（三木三・75）と述べられているからである。「実践と理論の弁証法」による真の理論の構築は、「生まれながらの弁証論者」である「無産者」に任されていたのである。

朴鍾鴻の場合、「哲学すること」そのものの実践的な意義が問題になっていた。それは「哲学すること」により重い課題を担わせる側面もあるが、「哲学すること」の意義自体を疑うという側面も持っている。朴鍾鴻の結論も三木と同じく「実践と理論の弁証法」であることには相違ないが、その弁証法は歴史発展の法則というより、哲学者が「哲学すること」における、より正確には「ウリの哲学」が展開していくことにおける弁証法なのである。「即ち、〈哲学すること〉の地盤を実践の中に求めるところに、理論と実践との弁証法的統一が成り立つ」（朴鍾鴻一・347）のである。朴鍾鴻からすると、三木の議論は「哲学すること」自体に対する反省が欠けていたので、三木による「実践と理論の弁証法」はただの理論に止まった弁証法として映ったのかも知れない。前節において触れたように、三木のいう「階級」とは異なり、朴鍾鴻の論理構造における「ウリ」とは哲学的な営為からまったく対象化できない何かであった。同じ「理論と実践との弁証法」といっても三木のそれが理論における弁証法であったことに対して、朴鍾鴻のそれが実践における弁証法であったともいえよう。「我々の〈哲学すること〉は、理論的な範囲内の弁証法に止まるのではなく、その方法において根本的に理論と実践との弁証法的立場に立つことになる」（朴鍾鴻一・348）と、朴鍾鴻は述べている。

すでに検討した通り、朴鍾鴻は哲学する姿勢について特別な実践への転向を必要とせず、日常生活において平凡に生きる「感性的な社会的実践そのままがいい」（朴鍾鴻一・335）と考えていた。朴鍾鴻は「哲学すること」に重大な課題を持たせながらも、それを哲学者が属する社会における他の諸実践と差別化する考え方を止揚しようとした。その後朴鍾鴻の「ウリ」の概念は、「哲学すること」を「生活すること」にまで純化することによって磨かれていく。それは「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」（『東亜日報』、1935年1月～）を一つの転機として、「〈ウリ〉とウリ哲学建設の道」（『朝鮮日報』、1935年7月）や「ウリの現実と哲学」（『朝鮮日報』、1935年8月）などにおいて本格的に展開される。

その一方、三木が結論として導き出した「実践と理論の弁証法」はその後、「危機における理論的意識」（『改造』、1929年1月）や「危機意識の哲学的解明」（『理想』、1932年11月）などで危機論として展開していく。この三木の危機論は朴鍾鴻のみならず当時の植民地朝鮮の哲学者に多大な影響を与えている¹⁴。三木の危機論に適宜触れながら、朴鍾鴻の「ウリ」概念の軌跡をたどってみよう。

(2) 「階級」と「民族」の間

三木が「マルクス主義と唯物論」において、「無産階級運動の本質は、彼れ若くは此れの無産者を解放することではなく、むしろ全無産階級を解放」（三木三・76）することと述べ、「一切の階級を止揚」することが現代という時代が持つ意義であると捉えていたのに対して、朴鍾鴻は「〈哲学すること〉の実践的地盤」において、「そうであれば現代はどうだろうか。大概歴史進行の過程において特に一定の社会が限界状況に処することがある。ここで限界状況というのは終局的な窮迫で彷徨う人の存在様態を指すのである」（朴鍾鴻一・341）と述べ、「一定の社会」における「限界状況」を問題視していた。このような相違を、帝国と植民地という政治社会的状況に還元することはできないだろうが、それと無関係なわけでは決していないだろう¹⁵。朴鍾鴻の危機論は実際、三木の危機論に多大な影響を受けなが

¹⁴ 植民地朝鮮の哲学者たちに対する三木の影響については、本稿第II部第1章を参照。

¹⁵ 初期の朴鍾鴻哲学を当時の政治的状況に還元して解釈する研究は数多いが、これに関連し

らも、朝鮮が置かれている政治的歴史的状況を踏まえて独自の展開をみせる。

それが最も直接的に現れているのが 1935 年の文章「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」である。朴鍾鴻はここで文化遺産の伝承に関する自らの問いを、「何」と「如何に」の契機に区分し、「我々の問題の答えにおいて、〈何〉と〈如何に〉の二つの契機がお互いに離れられない関係として絡まっている」（朴鍾鴻一・368）ことを指摘する。そしてこの関係の考察こそ、「理論と実践の弁証法」の深化、適用に他ならない。まず「何」の契機とは何か。

第一に我々の問題は〈何〉を問うているか。躊躇することもなく朝鮮の文化発展に関して問うているのは勿論である。しかし〈朝鮮の〉という点においてすでに一般的文化遺産に対する一定の態度が表現されているのである。なぜ、よりによって〈朝鮮の〉のそれが問題になるのか。観点を〈朝鮮の〉文化遺産に局限する理由は何処にあるのか。一時代の文化遺産がまさに急激に進展しようとする時には、往々にしてその急激な進展を嫌い、阻害しようとする運動が生じることがある。そのような運動が所々に所謂伝統文化の誕生という美名を飾って出て来る。延いては〈ナチス〉の偏狭な民族主義は現代の危機克服の唯一の方途であるかのようにこの反動に火をつけている。我々も果たしてこのような一時的な潮流に歩調を合わせるために、ただその皮相的な流行を模倣しようとする意図から、我々は我々なりに〈朝鮮の〉文化遺産を問題にしているのだろうか。我々は、もう一度〈ロゴスの〉問題の背後に潜在してその根柢に宿っている現実的問題性、それを正面から取り扱わなければならないことに留意しよう。（「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」、朴鍾鴻一・367）

て金炳宇の次のような指摘は重要である。「我々はここで、[朴鍾鴻の哲学が、]民族の危機または限界状況の克服と打開がそうなりがちな政治社会的な問題として提示されておらず、独立を勝ち取るための闘争の問題にもなっていない事実に注目するようになる。この事実は、即ち日本帝国による統治と支配が、根本的に何を意味し、如何なる自覚の地平を開いたかということとともに、哲学の本質に対する洌巖[朴鍾鴻の号]の信念とも関連するところである」（金炳宇（1998）「洌巖哲学の問題とその展開」（洌巖記念事業会編『現実と創造』天池（韓国語）、26頁）。

「哲学すること」の出発点として「現実的存在」を追い求めていた朴鍾鴻は、ここでも「〈ロゴスの〉問題の背後」に潜んでいる根源的な地盤、つまり「現代の我々の現実的社会的生活の地盤」（朴鍾鴻一・367）を模索している。ただその「現実的存在」がここでは明示的に「〈朝鮮の〉文化遺産に局限」されているのである。しかしこの局限は、哲学の理論的な性格を損なわずに正当化され得るだろうか。朴鍾鴻は次のように続ける。

（朝鮮の）文化遺産という命題自体が、すでに文化遺産における朝鮮の特殊性を前提は認していることは事実である。しかし我々の現実的社会的生活が全体的に一定の社会的〈グループ〉を形成することになった今日においては、その意味するところの特殊性をただ世上で高調している偏狭な所謂民族性と同一視することはできない。（「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」、朴鍾鴻一・367）

「一切の階級を止揚」しようとした三木の普遍的な図式を特殊社会に適用するために、朴鍾鴻が持ち出すのは「階級」と「特殊社会」の時代的な状況における一致であったのだ。つまり朴鍾鴻は、「階級」と「民族」を同一視することで、偏狭な民族性の主張に収まらない理論的営為ができると思っていたのである。またそのような現実的地盤の探求は、「ただ朝鮮の文化遺産の認識ではなく〈如何に〉伝承すべきか」（朴鍾鴻一・367）の問題と不可分に関係している。というのも「その実践の目的があって朝鮮の文化遺産が問題になる」（朴鍾鴻一・368）からである。そして「即ち朝鮮の文化遺産の認識とその伝承という実践においても認識と実践の弁証法的関連は厳然と存在しているのである」（朴鍾鴻一・368）と述べ、従来の「理論と実践の弁証法」を朝鮮の文化遺産の伝承という問題に接続しようとする。

朴鍾鴻によれば文化の伝承が問題になるのは、「我々がある転換期に処していること」（朴鍾鴻一・368）によるのであり、そこには一定の時代認識が前提され

ている。そこには三木の危機論が意識されているといえよう。三木は「危機における理論的意識」において、「思想の危機」という時代状況における「理論と実践の弁証法」を主張していた。三木は、「実践を理論から分離することが純粹に理論的意識を維持する所以であるとする見方は、思想の危機にあつては、なんら現実的な理論的意識であることが出来ぬ。思想の危機にあつては、このやうな見方こそ却つて理論的意識そのものを死滅させることとなる」（三木二・251）と述べ、「理論と実践との弁証法的統一の上に立つ理論的意識のみが、思想の危機に際して、唯一つの現実的な理論的意識である」（三木二・254）と結論づけている。朴鍾鴻は、三木のいう「思想の危機」を、「朝鮮文化の危機」として特殊化しようとしたのである。このような過程を経て、朴鍾鴻は「ウリ」の概念を具体化しようとした。そこで最も重要なのが、「ウリ」が「自己否定」の契機を含むようになるということである¹⁶。以下では、「ウリ」の概念において「自己否定」の契機が持つ意義を明らかにし、「ウリ」の概念に表れている民族的な自己認識を確認してみたい。

(3)自己否定的な民族的自己認識

朴鍾鴻は、「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」の第二章「朝鮮の文化遺産認識の方向を規定する現段階的立場」において、「実践に対する態度が異なる社会的〈グループ〉は各々文化遺産の認識方向を異にする」（朴鍾鴻一・369）と指摘し、「権力的な社会的〈グループ〉」と「勤労的な社会的〈グループ〉」を区分する。また、「総体的に、権力的な社会的〈グループ〉はその社会的〈グループ〉の意識を超越するのが元来の特色である」（朴鍾鴻一・370）のであり、そのグループは、「勤労的な社会的〈グループ〉の文化特殊性を拒否し、自らの文化の色料を無理やりにその上に塗抹し、同じ色に化させてしまう」（朴鍾鴻一・370）と述べる。その一方、「勤労的な社会的〈グループ〉の文化が一般的にそれと対蹠的立場にあ

¹⁶ 朴鍾鴻の「ウリ」概念が強い自己否定性をその特徴とすることには、田辺元が「種の論理」で構築した絶対否定の論理が決定的な影響を与えたと、筆者は考えている。田辺と朴鍾鴻の思想的影響関係については、郭旻錫（2022）「植民地朝鮮と田辺元 朴鍾鴻との比較を中心に」（廖欽彬・河合一樹編『危機の時代と田辺哲学』法政大学出版局）を参照。

る〈グループ〉の文化によって自己否定を強いられるところに、自己の本来の立場すらも忘却してしまう根本理由がある」(朴鍾鴻一・370-371)。このように、この二つの社会的グループは、「権力的な社会的〈グループ〉」が自らの意識を「超越」することによって「勤労的な社会的〈グループ〉」の文化的自己意識が「自己否定」されるという関係にあるのだ。朴鍾鴻は続けて、「それならこのような社会的〈グループ〉の見地から認識されるところの文化遺産の特殊性は各個の民族に無条件的で共通的に妥当するのか」という疑問を呈し、「我々が意味するところの民族の見地を無視することはできない」(朴鍾鴻一・372)と指摘する。

第三章「朝鮮の文化遺産の特殊性を是認し闡明する根拠」において、朝鮮民族の特殊性を強調するのは偏狭な民族主義ではないということを主張している。朴鍾鴻は、「全世界史における発展の普遍的法則性は決して個別的な発展相を除外するのではなく、むしろそれとは反対に特殊性を前提する」(朴鍾鴻一・373)と述べ、朝鮮民族の特殊性の主張が、偏狭な民族主義であるどころか普遍法則が成立するための前提条件であるというのだ。「[普遍と特殊の関係のような]具体的な諸関係を顧慮することなしに、普遍的法則性だけを引用しようとするのは、不可避的に我々を形而上学的な抽象的結論に導くのである」(朴鍾鴻一・373)。

しかし朴鍾鴻は、普遍に媒介されている朝鮮民族の特殊性を具体的にどう捉えていたのか。朴鍾鴻のいう朝鮮民族の特殊性が、「最初のもの、即ち民族の原始的文化において、我々の文化の或る特殊性が、遥かに遠い原始時代からまるで一種の完成品のように綿々不絶流れ込んでいる」(朴鍾鴻一・371)ようなものとして考えられていないのはいうまでもないだろう。その「完成品」は、普遍との関係を断った偏狭な特殊主義であり、結局は「民族的という名目を借りて権力的な社会的〈グループ〉の特殊性を神秘化し一切の〈グループ〉的対立を抹殺」(朴鍾鴻一・372)しようとする行為でしかないのだ。

ここで重要になるのが、「勤労的な社会的〈グループ〉」が民族の核心を形成するようになった今日の朝鮮情勢」(朴鍾鴻一・374)という朴鍾鴻の時代認識である。すでに検討した通り、「勤労的な社会的〈グループ〉」の文化的自己認識には「自己否定」の契機が潜んでいた。しかしここでの「自己否定」がただ文化遺産の認

識の問題に限られたものではないと、朴鍾鴻は強調する。「自己否定」の契機をもって普遍と特殊を媒介させようとするのは、「民族と社会的〈グループ〉の無力な折衷を意味するのではなく、両者の緊密な現実的統一から実践的に理解することによって、朝鮮の文化遺産の特殊性を最も客観的に認識しようとする」（朴鍾鴻一・376）ことであるのだ。

したがって、朝鮮文化の特殊性に対する真の認識は、その伝承の実践と不可分のものである。朴鍾鴻が最初に提示していた「理論と実践の弁証法」がここで具体化されるのだが、その弁証法の中心には「自己否定」の契機が据えられていた。そして朴鍾鴻は、文化伝承の真の実践とは、その「自己否定」の実践だという。ここで文化の伝承は、逆説的に文化の新たな創造の意味を持つようになるのである。

文化の発展は、文化遺産の直線的伝承では不可能であり、必然的に新しい世代文化の創造のためには、実にその文化の遺産を弁証法的止揚の方法をもって伝承することの外に方途がないのである。……転換期に処したすべての世代の偉大な発展は、実にこのような弁証法的止揚という方式で前代の文化遺産が伝承される時であり、そこに初めて新しい世代の誕生を見ることができるのである。（「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」、朴鍾鴻一・377-378）

以上が「伝承方法の客観的側面」であるが、それではその「主観的側面」はどのように説明されているのか。まず「周囲から強力的に我々を支配しているのは我のものではない文化である」ことを自覚すること、そして「自己の無力を目睹することからくる「不安と焦燥」にもかかわらず、「頹廢的自暴自棄から得られる姑息的安全策を力強く排撃し、時には苦しい虚無の中で彷徨う」（朴鍾鴻一・381）ことである。そうすることによってのみ、真の文化伝承としての「偉大なる創造的伝承」（朴鍾鴻一・382）の瞬間は訪れるのである。

我々は苦悶と不安に囲まれた虚無の深淵の前でも、我々の現段階的立場を屈

せずに忍耐死守していく時に初めて主観的な〈パトス〉の緊張は持続し、朝鮮の文化遺産を伝承するところの弁証法的止揚の重大な瞬間を実現することができるのだ。（「朝鮮の文化遺産とその伝承の方法」、朴鍾鴻一・381）

朝鮮文化の特殊性に対する考察を通して、朴鍾鴻の「ウリ」の概念は「自己否定性」を核心的な契機として具体化される。「日常の平凡性においての実践的な第一義的根源的存在」（朴鍾鴻一・330-331）として概念化されていた「現実的存在」は結局のところ、朝鮮文化の中で生きながらそれを継承していく日常的な生活様式のことであったのだ。その「現実的存在」は、ただ客体的な存在ではなく主体的な意義を持っており、「自己否定」的に活動している「ウリ」そのものである。「哲学すること」の出発点として導き出された「現実的存在」そのものが、「哲学すること」の主体でもあるのだ。そのことを朴鍾鴻は、「〈ウリ〉とウリ哲学建設の道」において、「哲学することの主体であり同時に課題であるのは、まず大衆の人間としての社会的存在の〈ウリ〉であると把握することができる」（三八四）と述べている。

この主体と客体との媒介の思考から、三木の危機論からの影響を読み取ることもできよう。三木は「危機意識の哲学的解明」で、「思想の危機の時代」における思想の在り方について、「思想の外にあるものが単に客体として外部でなく、却つて主体として内部であるのでなければ、それとの関係において思想が一定の性格を得てくることはできないであらう。……しかしこの内なるものは実は真に外なるものであるともいはれ得るであらう。主体と称するものは意識と同じでない。私のいふ事実は意識よりも更に内なるもの、従つて真に外なるものである」（三木五・5）と述べて、思想の自己関係的な構造を指摘している。しかし朴鍾鴻における危機は、三木のいう危機が前提する普遍的な図式には収まらない独自の道を歩んでいた。三木は、「人間は主体と客体との弁証法的統一である」（三木五・12）と述べ、その弁証法的統一の一契機としての「客観的社会的条件」（三木五・12）を指摘してはいるが、朴鍾鴻が重視していた特殊社会の契機が三木の弁証法において占め得る場所はほとんど存在しない。三木の弁証法においては、「主体と客体

の対立」(三木五・12)も「主体への超越」によって止揚されることになり、具体的な特殊社会が弁証法の本質的な契機として取り上げられることはないのである。これは理論的な意味でも実践的な意味でも、朴鍾鴻の「ウリ」の哲学と程遠いものである。三木は次のように述べている。

我々の思想はただ単に客体的に規定されると考へることはできない。もし絶対にはさうであるとしたならば、例へば一定の階級に属しない人間がこの階級の思想を獲得し、生産しさへするといふことは不可能でなければならぬであらう。それが可能であるのは人間の哲学的な根本的規定として、彼において主体と客体との分裂があり、従つて自己自身において客体から主体への超越があるからでなければならない。(「危機意識の哲学的解明」、三木五・10)

すでに検討した通り、朴鍾鴻は「権力的な社会的〈グループ〉」が自らの文化意識を「超越」することで、「勤労的な社会的〈グループ〉」の文化意識が「自己否定」を強られると論じている。三木における「危機の思想」が「主体への超越」を可能にしたことに対して、朴鍾鴻における危機とは、どこまでも具体的で特殊な「ウリ」との実践的な関係において思考され得るものであった。危機と「ウリ」との同根源性、またその同根源性によって必然的に帰結する「ウリ」の「自己否定性」の姿を、朴鍾鴻は次のように描いている。

実にウリに迫って来る危機、ウリに直面した限界状況であるから初めて真の意味における危機であり、限界状況であるのです。それならウリとは一体誰なのか。草根木皮をもってすらも生命を維持する方が絶えてしまった男負女戴で満州の広野、シベリアの荒原を流浪するといつても、日本内地の都市の街々を彷徨うといつても、朝鮮の人は永遠に朝鮮の人であるでしょう。郷土を失った彼らだが、郷土から遠く離れば離れるほど恨めしいながらも懐かしい心、ウンザリしながらも会いたい情懷、より一層彼らの脳裏から消えることはありません。(「ウリの現実と哲学」、朴鍾鴻一・396)

朴鍾鴻はここで、「ウリとは誰なのか」と、改めて問うている。「ウリ」は、朝鮮の地に定着している朝鮮民族の謂いではなく、むしろ満州の広野、シベリアの荒原、日本内地の都市を彷徨っている。「ウリ」は、郷土を失い、「郷土から遠く離なれば離れるほど」、そのような危機の現実において、初めて「ウリ」なのである。ここで、純粋な朝鮮民族は、世界各地を彷徨う「ウリ」の理念的な目標でもない。「ウリ」は、そのような抽象的な理念が問題となる前に、この現実において、最も直接的で具体的に問題となっているのである。「ウリには、何等かの当為、何等かの理想郷が、直接に問題となるのではない。ただこの時のこの現実を如何に実践で処理するかが問題である。結局実践をもって処理するしかないこの時は、いつでもまた戻ってくるこの時ではなく、必ずこの時でなければ、絶対にまた戻って来ない最も貴重なこの時である」(朴鍾鴻一・395)。民族のような観念は、時間を超越して働こうとする。しかし「観念乃至瞑想が、有限な今のこの時という時間を超越しようとすることに反して、実践は実に、有限な時間を最も有限なこの時として把握することである」(朴鍾鴻一・395)。したがって、朴鍾鴻の「ウリ」の構造においては、純粋な民族を取り戻すことが直接に問題となるのではなく、哲学の動機である「あまりにも悔しいこの現実的苦悩」(朴鍾鴻一・389)も、理念的な民族が前提とされる前の、最も直接的な次元から迫ってくる現実的な矛盾に由来するのである。三・一独立運動の時における連行の経験から、「我々の民族が切なく知りたくなった」(朴鍾鴻六・319)のも、民族が予め自明なものとして前提されていない現実の矛盾が、最も現実的な存在の把握という課題を、彼に突きつけたためであろう¹⁷。その把握の過程は、想像されたものに過ぎない本質主義的な意味での伝統を主張することではなく、「伝統と戦いながら、絶対の否定を媒介にして、むしろ真の遺産の生命を生かす」(朴鍾鴻一・421)ような、絶え間ない「自己否定」の実践であったのである。

¹⁷ 朴鍾鴻の民族認識に関してホン・ユンギは、「彼[=朴鍾鴻]の現実体験で「民族」とは、彼には自分が当然その中に生きていた自然的共同体ではなく、帝国主義統治の思想操作と、まだ未成熟な新教育によって遮断されていた一種の新しい発見物であった」と指摘している(ホン・ユンギ「冽巖朴鍾鴻の弁証法思想研究」(冽巖記念事業会編(1998)『現実と創造』天池(韓国語)、287頁)。

参考文献

日本語

- 小倉紀蔵（2017）『朝鮮思想全史』筑摩書房。
- 郭旻錫（2022）「植民地朝鮮と田辺元 朴鍾鴻との比較を中心に」（廖欽彬・河合一樹編『危機の時代と田辺哲学』法政大学出版局）。
- 三木清（1967）『三木清全集』第一巻、岩波書店。
- （1967）『三木清全集』第二巻、岩波書店。
- （1967）『三木清全集』第三巻、岩波書店。
- （1967）『三木清全集』第五巻、岩波書店。
- 嶺秀樹（2018）「ハイデッガーと若き三木清」『人文論究』第68巻第3号。
- 森一郎（2018）「労働という基礎経験 ハイデッガーと三木清」『現代思想』第46巻第3号、青土社。

韓国語

- イ・ギュソン（2012）『韓国現代哲学史論』梨花女子大学出版部。
- ウィ・サンボク（2012）『不和そして不穏な時代の哲学』ギル。
- 金炳宇（1998）「冽巖哲学の問題とその展開」（冽巖記念事業会編『現実と創造』天池）。
- 朴鍾鴻（1998）『朴鍾鴻全集』第一巻、民音社。
- （1998）『朴鍾鴻全集』第六巻、民音社。
- 李載堦（1998）「晩学・晩婚・晩成の神器」（冽巖記念事業会編『師匠の道』天池）。

欧文

Marx, Karl: Thesen über Feuerbach: in MEW Bd.3, Berlin 1926.

（かく みんそく

京都大学人間・環境学研究所 講師）