

【論文】 「否定性」としての「天命之性」と民族的主体の模索

―朴鍾鴻哲学の主体論

郭 旻錫

1. 韓国の民族的主体と朴鍾鴻哲学

戦後（一九四五年以後）の韓国において、民族的な主体を思想のレベルで構築していくこと、それが朴鍾鴻（一九〇三―一九七六）の哲学がもつ本質的な性格であるといえよう。彼の哲学は、ただ理論の領域に止まったわけではなく、韓国の近代化過程において、教育、政治、経済など社会の諸領域に多大な影響を及ぼした。彼は、韓国の大学で最初に「韓国哲学史」を掲げて講義を行ったが、彼の「韓国哲学」の構築の試みは、ただ韓国の知的伝統への尊重からもたらされたものではない。朴鍾鴻において「韓国哲学」は、韓国の知的伝統を復元しようとしたものではなく、韓国人が主体になって韓国の未来を創造していくための知的な試みであったのであり、それはつまり民族的主体を確立しようとした彼のプロジェクトの一環として遂行されたものである。

ここではまず、哲学者であった朴鍾鴻が、なぜ一生を

かけて民族的主体を構築することに邁進したのかを、彼の履歴から確認しておこう。

朴鍾鴻は、一九〇三年朝鮮の平壤に生まれた。一九四五年朝鮮が日本から独立した時は、すでに四十二歳に至っており、朴鍾鴻は半生を日本の植民地下で過ごしたことになる。学生の時には一九一九年の三・一独立運動に参加し投獄された経験を持ち、その民族的な覚醒の経験は、その後何回も繰り返し回想される。学問的な経歴から重要なのは、一九二九年京城帝国大学法文学部哲学科に入学し、哲学研究者としての道を歩み始めたことである。一九三七年梨花女子専門学校の教授になり、一九四五年京城大学法文学部教授を経て、一九四六年には国立ソウル大学文理科大学教授に就任し、それ以後韓国の哲学界を先導する役割を果たし続けた。一九六八年には戦後韓国版「教育勅語」といわれる「国民教育憲章」起草し、一九七〇年には大統領教育文化担当特別補佐官（一九七五年まで）に就任し、朴正熙政権に協力した。この

ような晩年の政治参加は、哲学の実践性を重視した朴鍾鴻哲学の論理的な帰結であるといえるが、その後朴鍾鴻哲学が厳しい批判に晒される原因ともなった。

以上のような彼の知的、実践的な歩みにおいて、如何にして民族的な主体を確立するのかという問題は、彼の一貫したテーマであったといえる。筆者は、朴鍾鴻哲学が本質的に「主体化」の哲学であると考えている^一。そしてその「主体化」の論理に、存在論的な根拠を与えようとしたのが、本稿の主な分析対象となる「天命之性」の解釈であったと考えられる。複数の研究者による論文集を除き、単著としては唯一の朴鍾鴻研究書と見受けられる李炳秀の『冽巖朴鍾鴻の哲学思想 天命思想を中心に』（二〇〇五）は、その副題にも示されているように、天命思想を朴鍾鴻哲学の世界観的な基礎と見なしている。「天命思想が冽巖〔朴鍾鴻の号―引用者〕の哲学的思索の底辺を流れながら、彼のすべての議論に一貫性と統一性を与えている冽巖哲学の世界観的土台である。天命思想は、冽巖が人間と世界を理解する一貫した哲学思想として「冽巖哲学」を語り得る根拠といえる^二と、李炳秀は述べている。

しかし李炳秀は、朴鍾鴻の天命思想が、彼の「創造の論理」の模索、韓国思想史研究、また晩年の政治的な実

践などを一貫して規定していることを主張しながらも、天命思想がもつ哲学的な意義については積極的に論じてはいない。それは、「国内哲学者に対する最初の本格的な研究であるだけに、それに対する評価よりもテキストに基づいて正確で充実にその内容を表すことに主眼を置いた^三という研究者の研究姿勢にもよるが、李炳秀も指摘しているように、「冽巖は自らの哲学思想を天命思想であると明示的に語ったこともなければ、天命思想そのものを理論的に詳論している文章を残してもいない^四」^四という研究対象の問題にもよると推察される。

しかし筆者は、以上のような限界にもかかわらず、朴鍾鴻の天命思想、本稿の立場からより具体的にいえば、『中庸』の「天命之性」を「否定性」として解釈する朴鍾鴻の哲学的な試みは、彼のテキストから十分その論理構造を読み取ることができ、またこの「否定性」の契機に焦点を合わせることでよって、彼の哲学をより鋭角的に分析することができると考えている。またそこから、朴鍾鴻哲学の現代的な意義を考察するための道も開けてくると考える。

そこで、本稿では以下の手順で議論を進めていきたい。まず第2節では、朴鍾鴻哲学を捉える二つの視座を提示し、本稿の観点を明確にする。第3節では、朴鍾鴻哲学

の「否定性」の契機がもつ哲学的な意義を際立たせるために、ロジャー・エイムズ、デイビット・ホルルの『中庸』解釈を紹介する。そうすることによって、『中庸』に「否定性」の契機を持ち込むことの比較哲学的な意義が明確になるはずである。また続く第4節では、朴鍾鴻の『中庸』解釈について論じる。ここで、天道を「否定性」として、また人道を「否定性の自覚」として解釈する朴鍾鴻の独創的な思索を確認することができよう。第5節では、朴鍾鴻が試みた『中庸』の再解釈が、結局のところ、ヘーゲル哲学を乗り越えようとするものであったことを確認し、彼が繰り広げたヘーゲルとの格闘を確認する。また第6節では、「天命之性」の再解釈という形で遂行された朴鍾鴻哲学の存在論的な探求が、彼の「主体化」の論理においてどのように働いていたのかを確認する。最後の第7節では、朴鍾鴻哲学がその「主体化」の論理をもって構築しようとした民族的主体の姿を確認しながら、本稿を閉じることにしたい。

2. 朴鍾鴻哲学を捉える二つの視座

朴鍾鴻哲学が、彼自身の晩年の政治参加により、民主化を成し遂げたその後の韓国社会において厳しい批判に

晒されたことについては、第1節で述べた通りである。その一方、生前から多くの知識人の尊敬を一身に浴びた彼は、教育者としても数多くの弟子を育て上げており、韓国哲学界における彼の先駆的な業績を一方的に仰ぐ視線も存在する。しかし、朴鍾鴻哲学の現代的な意義を評価しようとする本稿の立場からすると、以上の対立する二つの立場のどちらも、朴鍾鴻哲学の客観的な検討を妨げているように思われる。

朴鍾鴻哲学をより開けた文脈に位置づけるために、筆者は次の二つの視座が重要であると考えている。①日韓比較思想史という視座、②比較哲学という視座、がそれである。またこの二つの視座を貫通して重要な契機を成しているのが、他ならぬ「否定」という契機である。まず①日韓比較思想史という視座は、朴鍾鴻哲学が帝国日本植民地であった朝鮮で生まれた思想であったことを考えると、彼の思索がどのような思想的資源に由来しているかを検討するために欠かすことのできない観点である。朴鍾鴻の韓国思想史における貢献について、小倉紀蔵は次のように述べている。

朴鍾鴻の哲学的な貢献の第一は、わたし（小倉）の考えでは、韓国においてはじめて、「否定」という概

念を正面から深いレベルで捉えたことである。朝鮮思想史にこれまで足りなかったのは、否定という運動であった。日本思想史も同断であり、西田幾多郎に至ってはじめて「否定」が全面的・肯定的に導入されたといえる。朴鍾鴻はこの意味で、韓国において西田の役割を果たしたともいえる。両者ともヘーゲルの強い影響を受けている^五。

朴鍾鴻が韓国思想史に「否定」の契機を決定的な形で持ち入れたのは、ただの偶然ではない。西田幾多郎（一八七〇—一九四五）や田辺元（一八八五—一九六二）を中心に形成され、「無」や「否定」を哲学的な論理の中心に据えた「京都学派」の影響圏の中から、朴鍾鴻が哲学的な思索を始めたという事実をまず確認しておく必要がある。朴鍾鴻は、当時朝鮮の哲学者同様、西田や田辺の著作を熱心に読んでいた。特に重要なのは田辺元と朴鍾鴻の関係である。ここで詳しく論じる余裕はないが、朴鍾鴻が哲学研究者として自立し始めた一九三〇年代に、田辺の「種の論理」から受けた影響は深く、また持続的であった^六。田辺の絶対否定の哲学が、朴鍾鴻の否定概念に与えた影響は、日韓比較思想史におけるきわめて興味深いテーマであるといえよう。

②比較哲学という視座においても、「否定」が重要な契機を成している。上記の引用で小倉も指摘しているように、「京都学派」も朴鍾鴻も「否定」を核心的な契機にして論理を構成しようとしたのは、「否定」を哲学の根本的な方法として取り入れたヘーゲル（一七七〇—一八三一）の影響であった。比較哲学の観点から本稿が注目したいのは、朴鍾鴻が『中庸』という儒教の核心経典を再解釈する上で、「否定」の契機を取り入れたということである。朴鍾鴻は、『中庸』の「天命之性」を再解釈する作業において、最終的にヘーゲルの否定性（die Negativität）概念をよりどころにしていた。これを逆の方向からいうと、彼はヘーゲル哲学を最終的に乗り越えるために、『中庸』の再解釈を試みたのである。

本稿では、②比較哲学の視座を重点的に考えてみたい。ここには、ドイツ観念論の完成者といわれるヘーゲルの哲学を、儒教の核心経典である『中庸』の思考で乗り越えるという、比較哲学的に興味深いテーマが横たわっている。これについては、第4節と第5節で集中的に議論したいが、その前に、第3節で『中庸』の世界に「否定」の契機を組み込むことの比較哲学的な意義について考えてみたい。

3. 存在論 vs 生成論 — エイムズの場合

『中庸』の世界に「否定」の契機を組み込むという試みは、何を意味するのか。この問題を考えてみるために、ここではしばらく、比較哲学的な観点から儒教を解釈している代表的な研究者であるロジャー・エイムズ (Roger T. Ames) とデイビット・ホール (David L. Hall) の『中庸』解釈を検討してみたい。というのも、彼らは『Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of The Zhongyong』^七で、比較哲学的に興味深い『中庸』解釈を提示しているからである。

エイムズによれば、西欧の言語は実体志向的 (substance-oriented) であり、分別性 (discreteness)、客観性 (objectivity)、永遠性 (permanence) を表現することに適している。それに対して、『中庸』の叙述が採択しているのは「過程の言語」(language of process) であり、そこで表現されているのは、連続性 (continuity)、過程 (process)、生成 (becoming) の世界である。この過程の言語は、すなわち焦点と場の言語 (the language of focus and field) である。このような言語が想定しているのは、「過程と出来事の相互作用的な場」(interactive field of processes and events) と、また最終的な要素に分割される

ことのない、その現象的な場における「変異する焦点」(shifting foci) から構成されている世界である。エイムズの以上のような問題設定は、西洋における存在 (being) の世界と中国における生成 (becoming) の世界というきれいな二分論に裏打ちされている。

ここで、エイムズの『中庸』解釈における「天」と「人」の関係について注目してみよう。エイムズの解釈の焦点になっているのは、『中庸』全編の総論的な性格をもつ第一章と、第二十章後半から始まる「誠」に関する論述であり、これらの箇所は伝統的に『中庸』の中でも最も多くの注目を集めてきた。まず該当箇所の『中庸』本文を挙げておく。

天の命ずる、之を性と謂い、性に率う、之を道と謂い、道を修むる、之を教と謂う^八。

(天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教。)

誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり^九。

(誠者天之道也。誠之者人之道也。)

エイムズは、自らが提示した「焦点と場の言語」という観点から、ここで登場している諸概念を解釈している。

まず「天の命ずる、之を性と謂い」の「天」は、自己を取り巻いている社会的、文化的、自然的なコンテキスト、つまり焦点の働く「場」として解釈される。またこの「命」は、「命令する」(command)ではなく「任せる」(entrust)ことであるとエイムズは解釈する。つまり「命」において、命じるものと命じられるものとの間に存在論的な差異は存在せず、「命」はただその両者間の「紐帯」(bond)を構築することであるという。エイムズはまた「誠」を「創造性」(creativity)という概念に置き換えて英訳しており、これは彼の『中庸』解釈の最も独創的な部分であるといえよう。彼のいう「創造性」とは、「新しさの自発的な生産」(spontaneous production of novelty)を指しており、エイムズはここでの創造がキリスト教伝統におけるそれとは全く異なるということを強調する。つまり、存在論的に優れた創造主による創造とは根本的に異なる「創造性」が、『中庸』の世界では働いているというのである¹⁰。この「創造性」と、「過程と出来事の相互作用的な場」という『中庸』の世界との関係について、エイムズは次のように述べている。

創造性は、焦点的な自己と出来事の場両方の実現 (realization)、つまり特殊者とコンテキストの両方

の実現に関わる。自己現実化 (self-actualization) は、人間経験の総合的な場に依存する焦点的な過程である。そして、場と焦点は相互的に (reciprocally) 実現される¹¹。

つまり、エイムズは場としての「天」と、焦点としての「人」が相互的に実現される過程として、「創造性」を理解しているのである。

しかしエイムズの生成論は、自ら批判するところの実体論から自由であるのか。エイムズによれば、西欧の哲学的伝統における因果律 (causality) の理解が、外部的な関係 (external relations) に基づいているのに対して、伝統中国における「持続的な過程と出来事の遍在する相互作用」(ubiquitous interactions of continuous processes and events)の世界では、一切の外部的な関係は認められず、「創造性は常に再帰的であり、「自己」(self)において、また「自己」に対して働く」¹²。

外部的な関係を認めない自己関係としてのエイムズの「創造性」概念は、実体の一つの形態として数えられるのではないか。社会の土台としての「与えられた個人」(ready-made individual)を認めないエイムズは、生産的関係性 (productive relations) から発生する白紙状態の心

(heart-mind)を、機能的(functional)・道具的(instrumental)な意味で捉える。これは彼自ら述べているように、「プラグマティックな正当化」(pragmatic justification)の戦略であろう。この戦略においては、「天」と「人」が存在論的に同質なものとして捉えられるため、その間に「否定」の契機を組み込む余地は存在しない。この自発的で連続的な場において、「人」は、「天」という場における一つの機能として捉えられるしかないのである。これは「天」と「人」の和解を唱える思想ではあり得ても、朴鍾鴻哲学が求めるところの、強力な「主体化」の思想にはなり得ない。

エイムズがいうところの「包括的に過程的な世界」(comprehensively processive world)が帯びている実体的な性格を批判し、そこに「否定」の契機を組み込もうとしたのが朴鍾鴻の哲学であると、筆者は考えている。もちろん一九七六年に亡くなった朴鍾鴻が、エイムズの研究を直接批判したというのではない。ただ、朴鍾鴻が儒教思想の現代的な意義を唱えながらも、そこに決定的な形で「否定」の契機を組み込もうとしたのは、儒教思想の実体論的な色彩を払拭して、彼が求めるところの「主体化」の哲学を完成させるためではなかったのか。儒教の実体論的な解釈の現代版ともいえるエイムズの議論を

前にして、今なお朴鍾鴻の哲学を参照することの現代哲学的な意義が、ここにあると思われるのである。それは朴鍾鴻は、『中庸』の世界にどのような形で「否定」の契機を組み込もうとしたのかについて議論を進めてみよう。

4. 「否定性」と「否定性の自覚」

朴鍾鴻の『中庸』解釈において重点的に扱われているのも、エイムズ同様、『中庸』第一章の総論と、第二十章以下の誠論である。「天の命ずる、之を性と謂い、性に率う、之を道と謂い、道を修むる、之を教と謂う」(『中庸』第一章)と、「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり」(『中庸』第二十章)に登場する諸概念に対する朴鍾鴻の解釈を単純化して図式化すれば、以下のようなになる。図式のなかで「↓」のところは朴鍾鴻の独創的な解釈を示している。

「天命之性」⇨「天道」⇨「天理」↓「否定性」
「性に率う」⇨「人道」⇨「之を誠にする」↓「否定性の自覚」↓「創造」

何よりもまず目立つのは、「天の命ずる、之を性と謂う」というところの「天命之性」を「否定性」として解釈しているところであろう。「天命之性」を「天理」という形而上学的な原理として捉えているのは、基本的に「性は即ち理なり」^{一三}という朱子の立場に従っているが、朴鍾鴻はその「否定性」としての「天理」が人間の存在論的な根拠である点を強調している。人間の道、すなわち「人道」は、「性に率う」ことであるが、朴鍾鴻は「率う」にただ受動的に従うという意味を超えた「自覚」の意味を与えて、人間の能動的な地位を確保しようとする。「否定性」としての「天命之性」が人間の存在論的な根拠である以上、その「否定性」の自覚も、ただ頭の中で何等かの固定的な原理を認識することではなく、その自覚の過程そのものが、新しい創造の過程であり、これがすなわち「之を誠にする」という人間の道であるというのだ。そしてこの「否定性の自覚」の主体こそ、朴鍾鴻が模索していた「創造的主体」に外ならない。朴鍾鴻の哲学的論文として最も高い境地を示しているといえる「否定に関する研究」(一九六〇)の「結論」から、朴鍾鴻自らの言葉を確認してみよう。

否定性はすなわち東洋のいわゆる天命之性であり、

また天理である。否定性を自覚することは天賦本然の性を自覚することであり、また天理を自覚することである。否定性に即した生活が天命之性に従う率性の生活であり、また天理に即した生活である。人道は天道を離れてはあり得ないので、人道は天道という否定性を自覚して天地の化育を手伝うところにある。これが人間としての創造である。(「否定に関する研究」、(Ⅲ・682))

ここで披瀝されている「天道」||「否定性」、「人道」||「否定性の自覚」の思想は、少なくとも次の三つの要素で構成されている。① *ontologia* (存在論) を哲学的な述語として定立したボルフ(一六七九—一七五四、*Christian Wolff*) の形而上学を克服しようとしたカント(一七二四—一八〇四)の批判哲学と、その展開としてのドイツ観念論における自己意識 (*Selbstbewusstsein*) をめぐる思考。特にヘーゲル哲学。② 京都学派の自覚論。西田はフィヒテ(一七六二—一八一四)の *Selbstbewusstsein* を「自己意識」ではなく、一貫して「自覚」と訳し彼独自の意味を含ませた。小坂国継は、「純粹経験」、「絶対無」、「絶対矛盾的自己同一」などの西田の哲学的述語の根柢には「自覚」の考えがあるといい、「西田哲学の生成と発

展の過程を本質的に「自覚」の深化の過程としてとらえようとする」^{一四}ことを試みているが、筆者も「自覚」が西田哲学を捉える有効な観点であると考えている。また一九三〇年代の「種の論理」における絶対媒介の論理から戦後における懺悔道の哲学に至るまで田辺哲学は本質的に自覚的行為論であると、筆者は考えている。朴鍾鴻の自覚論も、「京都学派」における自覚論の流れから捉えることができよう。^③少年時代からの読書体験で身についていた儒教的素養。

以上の三つの要素の中で本稿では、①に焦点を当てて議論を進めていきたい。というのも、「天命之性」を「否定性」として解釈することの哲学的意義について述べる際に、朴鍾鴻は「否定に関する研究」で①の文脈で議論を展開しており、②や③については具体的な説明を行っていないからである。そこで主に問題になっているのは、ヘーゲル哲学との対決と、その克服である。

5. ヘーゲル哲学の克服

朴鍾鴻がヘーゲルの「否定性」概念を論じる際に、彼は主にヘーゲルの『精神現象学』（一八〇七）を議論の対象としている。朴鍾鴻は、「Hegel における否定性は、

すべての生成の運動因であり、魂である」（Ⅲ・672）と述べながら、ヘーゲルの「否定性」概念を高く評価しているが、その議論の端緒となるのが、『精神現象学』「序説」の有名な「実体―主体テーゼ」である。真理を体系として叙述しようとするヘーゲルの学的理念が基づいているのも、この「実体―主体テーゼ」であるが、ヘーゲルは、「わたしの洞察はただ体系そのものを叙述することによってだけ正当化されなければならないが、その洞察によれば、一切を左右する要訣は真なるものを、実体として「ばかり」でなくて、まったく同様に主体としても把握し、表現することにある」^{一五}と述べている。それは、この「実体―主体テーゼ」と「否定性」は如何なる関係にあるのか。ここにヘーゲル『精神現象学』の根本的な洞察が置かれている。

生きた実体は、存在といっても、真実には主体であるところの存在である。あるいは同じことであるが、生きた主体とは、己れ自身を設定する運動であり、みずから他者となることを自己自身と媒介するといふかぎりにおいてのみ真に現実的である存在である。生きた実体は、主体なのだから、単純な否定性であり、まさにそのことによって、単純なものを分裂さ

ここで「生きた実体は、主体なのだから、単純な否定性であ」ることがいわれているが、この命題から「実体Ⅱ主体Ⅱ否定性」という単純化された図式を導き出したとしても、それ自体としては具体的な内容をもつことはできない。この洞察は、ヘーゲルが述べている通り、体系として叙述されることによって十全に提示され得るのである。ここでヘーゲルの哲学について詳細に論じることはできないが、「否定性」の内実についてより具体的に検討し、朴鍾鴻の問題意識に議論を繋げてみよう。

ヘーゲルは、「精神の直接的定在である意識には、知ることと、知ることにとって否定的な対象性との、二つの契機がある」^{一七}と述べる。自我と、自我の対象としての実体との不一致が存在し、この不一致が否定的なもの一般であるというのである。またこの否定性が、自我と実体の魂であり、自我と実体を動かすものである。「精神とはみずから他のものに、すなわち精神の自己の対象になり、そしてこの他であることを揚棄する運動にほかならない」^{一八}。

以上のようなヘーゲルの議論を、朴鍾鴻はまず「Hegel においては、否定的なものは理性的なもの、延いては精

神であるために、否定性が主体になる」(Ⅲ・677)と概括する。そして、この「実体Ⅱ主体Ⅱ否定性」の図式を覆そうとする。

朴鍾鴻の問題意識は次のようなものであった。

自己という自覚が、否定性によって可能であるならば、自覚以前の直接的なものを自己として定立し、*an sich* といえるのが問題である。*an sich* の *sich* も *für sich* を通して、そして *an und für sich* に至って初めて一つの *an sich* として自覚されるのではないか。[……] Hegel は、いつも結論を彼の端緒的な出発において目的として前提する。しかしこの目的の自覚も否定の過程を通して初めて自覚されるのであり、端緒の自覚されない目的が果たして目的という一つの意図的な性格を具備しているものといえるのか疑問である。自己とか目的というのは結論を先取りすることに過ぎず、否定の過程を経たからの自覚を予想するものであれば、そのような自覚の段階に至って把握される主体を最初の出発において否定性と同一視することは、主体としての穏当な適用限界を逸脱したといってもよいであろう。(「否定に関する研究」、Ⅲ・675)

このようにして朴鍾鴻は、「主体Ⅱ否定性」の図式を破棄しようとする。朴鍾鴻によると、「否定性」は「主体」に存在論的に先行するのであって、否定の過程を経て自覚されるべき「主体」を、最初から「否定性」と同一視することは、論理的な破綻であるというのだ。意識の否定運動として展開される『精神現象学』の叙述は、絶対精神にまで至るのであるが、それは意識の経験を、結局のところ、絶対精神の自己展開として捉える目的論的な構図をもっている。朴鍾鴻からすると、ヘーゲル哲学の目的論的な性格は、実体としての主体、つまり精神そのものを「否定性」として捉えることに起因する。朴鍾鴻はまず「否定性」から「主体」の意義を払拭させ、「否定性」に、主体に、先行する「現実」、つまり「主体」がそこにおいて初めて可能になる「現実」の意味を与えようとする。これを単純化して図式化すれば以下のようなになる。

「否定性Ⅱ精神」（ヘーゲル）

↓「否定性Ⅱ現実」（朴鍾鴻）

朴鍾鴻自らの言葉から、彼が「否定性」に与えた新たな

意味を確認してみよう。

否定性は歴史的現実であり、この歴史的現実はその否定性によって展開される。普通に思われる以上に現実は限りなく深いものであり、切羽詰まったものである。それが他ならぬ絶対者としての否定性そのものであるためである。Hegelが考えたように、否定性の展開を全過程において把握したのが真理といえるなら、歴史的現実の把握が、他ならぬ真理であろう。（「否定に関する研究」、Ⅲ・677）

最も具体的な「現実」を如何に把握するかという問題は、彼の哲学が形成された一九三〇年代から戦後韓国の哲学界を先導する役割を果たす時期まで、朴鍾鴻哲学の一貫したテーマであった。「否定に関する研究」の段階において、朴鍾鴻は「私は否定の窮極的な存在論的根拠としての否定性自体を、現実と呼ぶ」（Ⅲ・679）というに至る。朴鍾鴻は、ヘーゲル哲学を乗り越えるべく、『中庸』の再解釈を通して、現実把握の課題を「否定性の自覚」として論理化しようとしたのである。

6. 「主体化」の哲学

ヘーゲルの「精神Ⅱ否定性」の図式を「現実Ⅱ否定性」の図式に置き換えようとする朴鍾鴻は、それでは「主体」をどのように構想していたのか。「主体」そのものに運動の動力因たる否定の力が認められないのであれば、「主体」はどのようにして積極的な意義を持ち得るのか。この問題を、朴鍾鴻も強く意識していた。

しかし私の結論に従って人間の否定性を超えて、否定を歴史的現実自体の展開からみるとしても、そうなれば私たち人間は、この歴史的現実の否定性に依って、必然的に受容的な立場に立つようになるのではないか。歴史的現実を否定性だとするのは、あまりにも消極的な態度に転落するのではないのか。（「否定に関する研究」、Ⅲ・680―681）

「否定性」そのものとして規定された歴史的現実において、人間の主体的な意義を確保するために、朴鍾鴻が彼の論理に持ち込もうとしたのが自覚という契機である。したがって問題は、「歴史的現実の否定性を自覚することによって、人間はその歴史的現実に対し、如何にして新

しく参与することができなのか」（Ⅲ・681）ということに集中されることになる。

朴鍾鴻が『中庸』を積極的に参照しているのが、まさにここである。歴史的現実の「否定性」を自覚するのが人間の主体的な働きであるが、この自覚は人間自らが歴史的現実の産物であるということの自覚である。つまり朴鍾鴻において、人間の主体的意義とは、歴史的現実の外に立ってそれを客体化できるという意味ではないのである。この関係を論理化するため、「人性を天命之性として生かすのは儒教である」（Ⅲ・684）と指摘し、「中庸における天下之大本である未発之中」を「否定性」として規定する。またこの「未発之中」は、それが「否定性であるために発する」（Ⅲ・684）というのだ。

「天命之性」は「否定性」そのものであるため、自己自身を否定して発する。そしてこの「否定性」の自己否定が、「否定性の自覚」という人間の主体的な働きの一面を成しているのである。このようにして、「天命之性」を否定して成し遂げられる自覚の働きは、むしろ「天命之性」を実現する働きとして捉えられることになる。

天理という否定性の発現である否定は、ただの反抗や破壊ではあり得ない。むしろ私の固定された我執

としての肯定のための肯定を、無理に貫徹しようとするのが反抗であり破壊である。自覚された否定性、自覚された天理の発現としての否定であれば、それは反抗ではなく天命である。破壊ではなく新しい創造であり、すでに建設であるのだ。(「否定に関する研究」、Ⅲ・685)

ここに秘められている朴鍾鴻の「主体化」の戦略とは、如何なるものであるのか。人間が「主体」の意義をもつかどうかは、人間自らの選択に委ねられているのでない。人間の自覚は、「天命之性」の必然的な発現でもあり、主体的な自覚はそれをただ実現することになる。しかしだからといって、自覚に主体的な意義がないわけではない。朴鍾鴻は、主体的な自覚に、「天命之性」を実現する働きとして、人間的主体のきわめて重要な意義を与えているのである。それは、結局のところ、究極の「主体化」の思想であると、筆者は考えている。次の引用から、朴鍾鴻の論理が、如何に力強く人間を「主体化」の運動に駆り立てているのかを確認することができる。

天人合一といったとしても、それはただ恍惚之境に茫然自失することをいうのではない。自覚的な創造

的参与であるだけに、人間の積極的な能動性を確乎として堅持するしかないのである。それがすなわち天命之性としての否定性を尽くすことであり、その性に従う所以でもあるのだ。天人合一であるから、むしろその否定性において生生不已する人間の本性を發揮することによってのみ、すなわち窮理尽性することによってのみ、命に至ることができる。否定性を自覚して、創造的に参与することによってのみ、人間が人間である所以がある。(「否定に関する研究」、Ⅲ・686)

ここで述べられているのは、絶え間なく自己否定していく「否定性」としての天理を、毎瞬間自覚していく窮極の「主体化」の論理であるといえよう^{一九}。「否定性」としての「天命之性」を尽くすことが、すなわち「人間の本性を發揮する」ことであり、「命に至る」ことであるからである。人間の主体性を發揮することは、もはや当為的な要求ではなく、「人間が人間である」ための必然的な原理でもあるのだ。この「命」は、朴鍾鴻哲学が実践的な場に足を踏み入れるとき、「使命」として読み替えられるだろう。

以上の論理構造から帰結する朴鍾鴻哲学の世界観と

は、以下のようなものである。

人間は歴史的現実から独立した傍観者ではありえず、ただ無自覚的な一つの傀儡としての被動性に、その役目が尽きるのではない。人間はすでに歴史的現実の否定性によって生まれ、その過程によって人間自身がまた否定性以外ではないということを経験する。人間は否定性の自覚により、歴史的現実に対してただの追従ではない能動的な参加をすることになる。そして人間は歴史的現実の所産であると同時に、その歴史的現実の形成に参加する。これが他からぬ我々人間についての創造である。（「否定に関する研究」、Ⅲ・682）

朴鍾鴻の「主体化」の理論がもつ特質は、人間が「否定性」の産物であると同時に、またその「否定性」を、自覚という形で否定するという論理構造である。人間が行う否定を自覚として規定しているのは、人間の主体的な自覚も、それに存在論的に先行する「否定性」の働きによるものであるため、「主体＝否定性」というヘーゲル的な図式を朴鍾鴻が認めていないからである。「否定性」の産物でありながら、同時に「否定性の自覚」を行うと

される「主体」の概念は、この二重的な地位からくる緊張を以て、朴鍾鴻哲学における「主体化」の論理を支えている²⁰。またこの「主体」の二重的な地位からくる緊張を成り立たせるのが、否定という契機であるのはいうまでもない。

7・民族的主体性の構築

否定の契機を媒介にして、朴鍾鴻哲学が目指していた実践的な目標は、民族的主体を構築することであった。そして朴鍾鴻のいう民族的主体とは、結局のところ、国家近代化の「主体」であった。本節では、朴鍾鴻の「主体化」の論理が、どのような実践的意義をもっていたのかを、民族的主体の確立という観点から考察してみたい。

朴鍾鴻は『哲学概説』（一九五四）の「結論」で、人間の行為が現実的な建設まで具体化されるためには、「主体」が「社会的自覚」（Ⅱ・364）、より具体的には「祖国の国民としての自覚」（Ⅱ・363）に至らなければならないと述べている。朴鍾鴻哲学における「主体化」の論理は、国家建設のための民族的主体の構築という実践的な意義をもっていたのである。そして新しい建設に必要なのは、何よりも否定という契機であった。

我々は新たな創造の行為に入るために、因習的なもの、旧態依然の残滓を絶たなければならぬ。与えられた過去を無力にしなければならぬ。このように、絶つことが他ならぬ決断 (Entscheidung) であるのだ。新しい建設には決断が先立つ。(『哲学概説』、II・164)

人間の創造的行為における否定の契機の重要性は、朴鍾鴻が数多くの文章で強調しているところである。しかし人間の主体における否定が「否定性の自覚」であるという本稿のこれまでの議論に従えば、創造的行為における否定が、「天命之性」としての「現実」から離れた、抽象的な創造ではないということは明らかである。朴鍾鴻はむしろ、現実的な条件を無視した創造を、空虚な夢想として退けているのである。朴鍾鴻において、過去を否定するということは、過去を自らの条件として自覚することを意味した。具体的な創造はその自覚から初めて可能であるというのだ。

すべての行為を指導する未来の計画は、それがすでに与えられた過去の制約を厳密に追及して把握し、

その制約に従いながら、むしろこれを我が物にするとき、その実現の可能性が高まるのである。(『哲学概説』、II・166)

ただ注意すべきことは、ここでいう「過去の制約」が、「主体」の外部に客体として存在している何かではないということである。むしろそれは自らを否定する「否定性」そのものであり、「天が命ずる」ところの「人性」として、すでに「主体」の内部から当の「主体」を形成しているものであるのだ。それは「主体」に存在論的に先行する主体存立の条件であるといえる。そこには明らかに、当時韓国社会が置かれていた政治的・経済的苦境が意識されている。朴鍾鴻は、民族的な苦境を度外視しては、新しい創造はあり得ないと考えていた。むしろ困難を極めていた現在の状況を冷徹に受け入れること、それが朴鍾鴻のいう民族的な自覚の具体的な意味であるといえる。「障害を手段化することによって、新たな情勢段階の端緒になるように導く。そうして、我々に対抗する障害こそ、新たな反作用に対する推進力にもなり、したがって新たな飛躍への機会にもなり得るのだ」(『知性の方向』(一九五五)、VI・49)。

しかし自己否定する「否定性」としての現実的な条件

は、ただ韓国という特殊性に限られるものではない。朴鍾鴻の主体論は、祖国の近代化のための「主体」を構築する実践的な目標をもっていたのであり、朴鍾鴻が把握しようとした「現実」とは、何よりも科学・技術の革新を伴う世界化の潮流であった。祖国近代化の「主体」は、まず世界化の現実を自らの条件として自覚しなければならぬというのである。しかしこの「近代化」という「天理」には、何か固定されているモデルがあるわけではない。三。「天理」は、「否定性」そのものとして自己否定するものであった。また朴鍾鴻において、「現実」とは「主体」の自覚と媒介されることなしに、ただ客体的に捉えられるものではなかった。「主体性の問題」(一九六七)における次の引用は、「現実Ⅱ否定性」という朴鍾鴻の図式が、祖国近代化のための現実認識を支えていたこと、またそのような現実認識が、民族的主体の確立と直結していたことを如実に示している。

様々な異質的な面を無視して、ただ西欧化し工業化するのが近代化だと見なすのは、あまりにも単純な抽象的な考えだといわざるを得ない。近代化のモデルになっっている西欧の科学や技術は、加速度的に凄まじい発展を成し遂げているのであり、現代に至

ってより熾烈な競争の形態で促されており、あらゆる制度自体が日々に変化し、限らない流動性を帯びているだけに、それに歩調を合わせることは容易なことではない。

客観的な理法は、それを無理やり私に便利であるように直したり曲げたりすることはできない。だからこそ客観的なのである。しかしその客観的理法を如何に探り、何に使うのかは、時と場所の形勢によっていくらかでも変わることが出来る。また事実上、変わることでもその意義を發揮し実効を収めることができる。ここに、近代化における一般的な共通性を超えて創意的な計画と実践の余地を発見するのであり、その創意性が高揚されるときに、他ならぬ民族的主体性が確立されるのだといえよう。(「主体性の問題」、VI・155)

朴鍾鴻において民族的主体の確立は、祖国近代化の課題と一体を成していた。したがって、朴鍾鴻のいう自覚とは、ただ意識内部の出来事ではあり得ない。「天命之性」に「率う」道としての「人道」が、「否定性の自覚」によって、天地の化育を助ける三という『中庸』の解釈に朴鍾鴻が「創造的主体」の意義を読み取ろうとしたのも、

そのためである。つまり、「否定性の自覚」の道は、「己を成す」(成己)ことであると同時に、「物を成す」(成物)ことでもあるのだ^{二三}。

したがって自覚は、具体的な建設の行為と不可分のものである。「自覚はただ我々の行為において客体に対して全人的にぶち当たり、これを変容する制作を通してのみ、真に具体化され深まれ得る」(「知性の方向」、VI・55)といわれるのも、そのためである。朴鍾鴻の主体形成のプロジェクトは、祖国近代化の課題と相即しているといえよう。「人間改造と経済計画は、お互いに切っても切れない連関性をもって相互浸透することによって、一つの民族的な主体性を確立するといえる」(「主体性の問題」、VI・154)。

以上のような論理展開からすると、朴鍾鴻が現実へとコミットしていくために、自らの哲学を曲げていたと評価することは慎重になる必要がある。というのも、朴鍾鴻において「哲学すること」は、常に現実を具体的に把握する課題から考えられていたからである。その意味で、祖国近代化の使命という彼の実践的な目標は、むしろ彼が自らの論理に徹底的に従ったからこそ、必然的な帰結であったともいえるのだ。

客体の創造を通して、新たな主体の形成、つまり私の創造もあり得るといふことだ。制作の身体的活動を媒介にしてこそ具体化することができるというのは、私の意識的作用においてだけではなく、人間としての私が全的にその制作に参加することを意味「する」。(「知性の方向」、VI・63)

註

一 朴鍾鴻の思想を、朱子学的な思惟と関連して「主体化」の哲学として読解した研究としては、小倉紀蔵(二〇一二)『朱子学化する日本近代』藤原書店の第二章「主体的な韓国人」の創造 冽巖・朴鍾鴻の思想」がある。

二 李炳秀(二〇〇五)『冽巖朴鍾鴻の哲学思想 天命思想を中心に』韓国学術情報、六頁。

三 同上、八頁。

四 同上、二六頁。

五 小倉紀蔵(二〇一七)『朝鮮思想全史』筑摩書房、四一〇頁。

六 田辺の「種」概念からの影響は、朴鍾鴻が朴正熙の維新体制(一九七三—一九七九)を哲学的に基礎づけようとした文章、「新しい歴史の創造 維新時代の基調

哲学」(一九七三)からも読み取ることが出来る。次の引用に登場する「種の媒介」の思想は、田辺の「種の論理」を連想させる。「個が如何なる中間の媒体も通さず普遍、すなわち類と直結するのではない。表では直結しているようにみえる場合にも、事実は優勢な中間の媒体、すなわち種があつて類の役割を兼ねているのであり、種の媒介がないともいえない」(朴鍾鴻(一九八二)『朴鍾鴻全集VI』民音社、五五二頁。以下同全集からの引用は、本文に(全集巻数・頁数)の形で示す。)

七 Roger T. Ames and David L. Hall, *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of The*

Zhongyong, University of Hawai'i Press, 2001。本書は、エイムズとホール共同作業の産物であるが、以下では便宜上エイムズに代表されることにする。

八 『中庸』第一章、書き下し文は、島田虔次(一九七八)

『大学・中庸(下)』朝日新聞社、二九頁による。

九 『中庸』第二十章、書き下し文は、同上、一四三頁による。

一〇 エイムズが「誠」を「創造」と結び付けて解釈していること自体は、朴鍾鴻の『中庸』解釈と類似しているが、その内実はかなり異質的であるということについては後述する。

一一 Ibid., p. 32.

一二 Ibid., p. 13.

一三 「性、即理也。」(『中庸章句』第一章)、書き下し文は、島田虔次、同上、二九頁による。

一四 小坂国継(二〇二二)『西田幾多郎の哲学 物の真実に行く道』岩波書店、二頁。

一五 ヘーゲル、山口誠一訳(二〇二二)『精神現象学』(ヘーゲル全集第八卷一)、三〇頁。

一六 同上、三〇―三二頁。

一七 同上、四五頁。

一八 同上

一九 朴鍾鴻の論理が、間断を許せない猛烈な「主体化」の論理であるのは、『哲学概説』(一九五四)に現れている次のような現実認識からも知られる。「否定性」としての現実の姿も、ここから読み取ることができよう。「一瞬間、一刹那の激しい経過が、何を意味するのかを、取り留めようもない現在のまさにこの瞬間において、有限な人生の繰り返すことのできない唯一絶対的な現実が、躍動展開しているのである」(II・168)。

二〇 「主体」の概念がもつ二重的な地位は、「新しいこと」(一九五九)という文章において、端的に「有為であるが自然であるもの」(VI・416)と表現される。朴

鍾鴻において、「我々は現実の中で生きている。しかし我々が生きているということそのものが、同時に一つの現実である」(『哲学概説』(一九五四)、II・158)という洞察は、「哲学すること」の最も根源的な前提である。

二二 「天理」の適用における可変性の問題を、小倉は儒家思想の延長線上で解釈している。「客観的理法を變えることができるか、という問いに対して、泐巖は儒家のいう不変の「道」と可変の「権」の関係によってこれを把握し、答えているのである」(小倉紀蔵、同上、三三九頁)。

二三 「唯だ天下の至誠のみ、能く其の性を尽くすと為す。能く其の性を尽くせば、則ち能く人の性を尽くす、能く人の性を尽くせば、則ち能く物の性を尽くす。能く物の性を尽くせば、則ち以て天地の化育を賛く可し。以て天地の化育を賛く可ければ、則ち以て天地と参となる可し。」(唯天下至誠。為能尽其性。能尽其性。則能尽人之性。能尽人之性。則能尽物之性。能尽物之性。則可以賛天地之化育。可以賛天地之化育。則可以与天地参矣。)(『中庸』第二十二章)書き下し文は、島田虔次、同上、一五一頁から引用。

二四 「誠は自ら己を成すのみに非ざるなり、物を成す所以

なり。」(誠者非自成己而已也。所以成物也。)(『中庸』第二十五章)書き下し文は、島田虔次、同上、一六〇頁から引用。

(京都大学大学院)