

「道義」言説と植民地朝鮮における ナショナル・アイデンティティ

姜 海 守

「国民運動はあくまで日本国民としての運動である。併合の聖旨にそひ奉る運動である。施政三十余年、その有終の美は、この国民運動の今後にかゝつてゐる。大東亜戦勝のために朝鮮に要求される戦力の最大發揮も、この国民運動の組織強化如何にある」
(森田芳夫『朝鮮に於ける国民総力運動史』)

「陛下の股肱たる光榮に輝く諸君は、この際、この衿持のもと真に内鮮一体の道義を弁へ、君国のためお御奉公あらんことを切望する次第であります」(徳富蘇峰「蘇峰翁の志願兵に対する講演」)

一、植民地（朝鮮）社会における「ナショナル・アイデンティティ」という問題

「ナショナル・アイデンティティ」研究はかつてほど盛んではなくなったが、研究がされつくしたというわけではない。植民地朝鮮におけるナショナル・アイデンティティについての研究は日本において、十分には行われていない。ゆえに、本稿は、植民地朝鮮におけるナショナル・アイデンティティのあり方を概括し、考察することを目的とする。「国家」のない植民地朝鮮社会において、ナショナル・アイデンティティとは何であったのか。そして、それはいかなる主体および機制により創出され、いかなる姿をとり、またいかなる変容の道をたどったのか。植民地朝鮮知識人によるナショナル・アイデンティティの創出が帝国日本のナショナル・アイデンティティ＝帝国ナショナル・アイデンティティに対抗するものとして形成され「擬似的」関係をもつものであるとすれば、彼らのナショナル・アイデンティティとは一体何であるのか。とりわけ、日中戦争の勃発による総力戦体制のもとで、植民地朝鮮におけるナショナル・アイデンティティの生産はいかなる条件において可能であったのか。そして、こうした植民地期におけるナショナル・アイデンティティは、「解放（日本では戦後）」以後、いかなる連続・不連続の道をたどっていったのか。

これまで韓国において、植民地朝鮮の知識人によるナショナル・アイデンティティに関する多くの議論は、その形成の過程のみを叙述してきた。そういった議論は、解放以前のナショナル・アイデンティティと解放以後のそれがいかに連続し、あるいは連続していないのかを追究しようとする立場にあるという意味で、依然として「一国的」な観点に止まっている

といって差し支えないであろう。解放以後の韓国（および北朝鮮）において、「国民国家」は、ひたすら「日帝」（日本帝国主義）の残滓を清算し植民地期の朝鮮人によるナショナル・アイデンティティの構築の成果を受け継ぐべしとする命題のもとで建設されてきた。しかしながら、こうした命題に従うようなアカデミズムは、帝国日本が帝国の拡張や戦争のために導入した「国体」や「道義」といった国民（臣民）的アイデンティティの創出装置が、実際には、韓国政府の建国過程とその以後において再び呼び戻されたという歴史的な事実を見逃していると言える。われわれが植民地朝鮮におけるナショナル・アイデンティティの創出のあり方を問うには、帝国日本との相関関係のなかで形成された解放後の韓国のナショナリズムと、これに関連するポストコロニアリズムもしくは「新植民地主義 (Neocolonialism)」²⁾の問題を批判的に読み解くことにその目的を置かねばならないだろう。

「近代」に向けた開港期朝鮮社会のナショナル・アイデンティティを形成するための前提条件は、前近代性の原理である中華の世界秩序から抜け出すことであった³⁾。それが西洋近代およびその「嫡子」であった日本と遭遇するための必要条件と見なされたのである。したがって、近代朝鮮における西欧近代の受容は、日本による西欧文明の「漢語」的翻訳を介して行われたのであり、「漢族」の文字として他者化された「漢字」・「漢文」はいわゆる「不可避な他者」として韓国と中国に逆輸入されたのである。韓国と中国におけるナショナル・アイデンティティの成立は、日本により創出された漢語が運んできた近代西洋の「国民国家」と「帝国」のモジュール、そして「境界」形成のための排他的な他者観とオリエンタリズム的なまなざしを同時に伴うものであった。

こうした西欧文明の日本語訳としての漢語の流通による、学問的・体系的次元での近代朝鮮におけるナショナル・アイデンティティの構築は、植民地朝鮮の最大の知識人のひとりである崔南善^{チェ・ナムソン}（六堂、1890-1957）が1922年に名づけた「朝鮮学」という形で初めて具現化された。すなわち、朝鮮人による「朝鮮学」樹立の必要性は日本人による朝鮮「古跡調査事業」に対抗する形で初めて唱えられたのであり、その後、その研究の頂点は、1934年9月に丁若鏞^{ジョン・ヤクヨン}（茶山、1762-1836）没後99周年を迎えるにあたり「実学」的言説の形成として現れたのである。筆者は、鄭寅普^{ジョン・インボ}（1893-1950）、文一平^{ムン・イルピョン}（1888-1939）といった「朝鮮学」者の「実学」が17世紀の朝鮮王朝の儒者柳馨遠^{ユ・ヒョンウォン}（磻溪、1622-1673）を起源としつつ近代的で民族主義的な「朝鮮中心の研究」であったと考え、そこに表われた「自己認識性」をとらえようとした。これら植民地朝鮮の知識人たちはそういった「自己認識性」を「民族の真精神の振起」の表現と見なすことにより、それを自らが「依拠」できる究極的な拠点としようとした⁴⁾。この時期に成立した「実学」言説は、「朝鮮思想史」という「一国思想史」のテキストを構成するための言説として、現在に至るまで再生産され続けている。1930年代のこの「朝鮮学」は「朝鮮語学史」・「朝鮮文学（国文学）史」・「朝鮮（民族）史」・「朝鮮思想史」など、一国の〈国学的学知〉⁵⁾群の成立がその決め手となった。そして、こうした〈国学的学知〉は、「朝鮮的なもの」または「民族的なもの」の各学問分野における「始まりの

語り (Beginnings) と「成立の言説」⁶⁾を構築するところに帰結する。

こういった側面から、これら植民地知識人たちによる朝鮮の「自己像」および「伝統」の創出は、帝国日本の学知に対応しながら移植した「擬似的ネイション」の性格を持っているといえる。すなわち、このような「朝鮮的なもの」ないし「民族的なもの」⁷⁾の追求を通じた植民地朝鮮社会におけるナショナル・アイデンティティの創出は、1930年代の日本社会において「昭和前期のイデオロギー」として声高に唱えられた「日本的なもの」⁸⁾の追究、およびそのための〈国学的学知〉としての「日本学」言説の成立という時代的な潮流、およびそういった日本の潮流との敵対的な相関関係のなかで行われたという点を見逃してはならないのである。1930年代の日本社会では、「日本的なもの」として現れたナショナル・アイデンティティの追求とそのための学知としての「日本学」樹立が唱えられると、この概念と方法をめぐり各方面の学界からさまざまな議論が噴出した。すなわち、日中戦争以前までのナショナル・アイデンティティの追求は、「日本的なもの」を明らかにするための「日本学」言説の生産という形をとって現れたのである。この「日本なるもの」の追求は「普遍」と「特殊」という二分法的な図式で構成されており、後者については、前近代の中国およびインド由来のものに近代西欧という「外来的なもの」を遡及的に適用することによって再構成した「固有的なもの」を明確にしようとする「日本学」言説が語られた。

一方、日本思想家子安宣邦(1933-)は、「日本民族」という概念の成立と、アジアにおける帝国日本による戦争の始まりとの間には、ほんのわずかの時間的な隔たりしかない。あるいはほとんど同時だといっていい⁹⁾と指摘している。また、「アントニー・D・スミスがナショナル・アイデンティティの西欧的モデルという、「共通の歴史的記憶、神話、象徴、伝統」によって構成員を結びつける文化共同体としての「ネイション」概念が、いま日本の「民族」の語に転移されているのである。『大言海』が成立し、刊行される一九二五年から三〇年末にかけての時代は、神話と言語と歴史的記憶を共有する日本人という日本の「民族」概念、すなわち「日本民族」概念が、日本帝国を支える理念として構成されていった時代であったといえるだろう」¹⁰⁾とも述べている。

子安氏のこうした指摘は、植民地朝鮮におけるナショナル・アイデンティティのあり方を考える上で示唆的である。植民地朝鮮の知識人における「朝鮮学」ないし「朝鮮研究」という〈国学的学知〉の学問的体系上における「朝鮮的なもの」、あるいは「民族的特殊性」の追究は、1930年代の「国際化」と日中戦争の勃発などの状況のなかで、「日本的なもの」として「自国の精神的、文化的伝統を学術上に再構成していた」昭和前期のイデオロギーに対する「擬似的ネイション」あるいは「相同的ネイション」として形成されていたのである。すなわち、上記の子安宣邦の指摘を参考に考えられるのは、「朝鮮的なもの」の学術的な体系上におけるナショナル・アイデンティティの創出時期と「戦争の始まりの間にはわずかな隔たりしかない」ということである。繰り返して言えば、植民地朝鮮におけるナショナル・アイデンティティの模索のあり方は、「日本民族」というネイション、そして帝国

日本による「戦争の始まり」、および帝国日本のナショナル・アイデンティティの発現である「国体」言説、そして「道義」という帝国日本の帝国の知による挑戦をうけて、新たに変形せざるをえなかったのである。端的に言えば、日中戦争と太平洋戦争の勃発は、植民地朝鮮の知識人たちに、以前のようなナショナル・アイデンティティの追求の言説空間から「東アジアにおけるアイデンティティ」、もしくは帝国アイデンティティのなかで自らのアイデンティティを模索してゆかなければならない環境への転換をもたらしたのである。そして植民地朝鮮の知識人たちは帝国日本の「国体」と「道義」言説の空間のなかで自己同一性を語るようになったのである。したがって本研究では、1930、40年代の「朝鮮学」研究に見い出せる植民地朝鮮におけるナショナル・アイデンティティの創出のあり方について論じることよりも、殊に日中戦争以後、帝国日本と植民地朝鮮知識人との間で「共有」された帝国の知としての「道義」言説の分析に重きを置きたい。「解放」以後の韓国のナショナル・アイデンティティの最も中心的な位置を占めたのが「道義」言説¹¹⁾であり、それゆえに1930、40年代の植民地朝鮮の知識人たちがこうしたナショナル・アイデンティティを創出するための装置として「道義」言説をいかに準備していったのかを論じようと思う。

二、＜道義の帝国＞・＜道義の戦争＞

「道義」という言説¹²⁾は、日本が近代国民国家として、すなわち「帝国」の仕組みをもって出発した時期から、西欧帝国主義に対するカウンター・オリエンタリズム、もしくは「帝国の知」のあり様として語られてきた。西欧帝国主義に比べ道徳性を備えた帝国日本の自己同一性の知としての「道義」言説は、樽井藤吉(1850-1922)、岡倉天心(1862-1913)、宮崎滔天(1871-1922)、陸羯南(1857-1907)、中江兆民(1847-1901)といった初期アジア主義者のみならず、20世紀に入ってからは相当の知識人たちにより、多方面にわたって盛んに語られていく。それらの中には「日本道徳論」を前提とした浮田和民(1860-1946)の『倫理的帝国主義』(隆文館、1909年)、杉森孝次郎『道徳的帝国の原理』(冬夏社、1919年)の「倫理的帝国主義」や「道徳的帝国」といった用語もみられる。これらもまた「道義」と同じく西欧帝国主義に対する日本帝国の道徳的優越性を主張するための言説として語られた。こうした「道義」言説は、「東洋論理」の外皮としての「仁義」や「道義」をもって、アジア近隣諸国を「感覚的」、「情緒的」な面から語るという要素も持っている。すなわち、こうした「道義」言説は、「感覚的」、「情緒的」な側面を共有することで、同じく「東アジア」の一員である中国や朝鮮に向けて西欧帝国主義に対抗する隊列に参加させる論理として語られてきた。しかしながら、そうしたアジア主義における「道義」言説が、前近代の中華的世界秩序の内部にみられたような普遍的な価値をもっていたかは疑問である。実際、こうしたアジア主義の言説はそうした普遍的な価値とは掛け離れた多元的かつ一国的なものとして語られたという側面も持っている。特に、植民地時代はそうであろう。アジアにおける普遍的な価値、もしくは「擬普遍的規範性」とされる「道義」言説は、「朝鮮」という主体的な他者の

存在を想定していない状況のなかで語られているにもかかわらず、植民地知識人に対しても「道義」という「同一の情緒」が共有されていると訴えていた。そして、植民地朝鮮の知識人もそれを自ら受け入れるようになるのである。

特にこの「道義」言説は、「満州国」樹立¹³⁾、日中戦争、総力戦期の以降の「内鮮一体」（「道義朝鮮」）、そして太平洋戦争¹⁴⁾を通じて、帝国日本の帝国の知として、連続的に語られた。たとえば、綾川武治（1891-1966）は1936年に刊行した『満州事変の世界史的意義』にて日清戦争のもつ「世界史的意義」について言及するところで次のように述べる。

これを要するに、日清戦争の世界史的意義は、東亜の問題に関し、日本の発言権を多少程度に於て認めしめ、日本の国際的地位を上昇せしめ、東亜問題に関する限り、従来有色人に許さなかつた白人諸国間の国際商議に対等の立場に於て介入せしむるに至り、而して一方に於て、白人諸国をして極東分割策の遂行に焦慮せしめ、遂に日露戦争を勃発せしむる原因を作つた点にあると結論せざるを得ないのである¹⁵⁾。

而してその国家の根本的指導原理は、純然たる東洋思想の、而かもその粹ともいふべき王道主義である。王道精神は、東洋古聖賢の理想とした社会生活の指導原理である。而してその根本は、道義である。単なる個人的物質利害の調和を意味せず、一切を道義道念によつて決せんとするのである¹⁶⁾。

綾川が、没落しつつある西欧文明に取って代わることができるものとして東洋文明を自負できる理由は、「王道主義」にもとづいた「道義」の存在のためである。ここで綾川は「かゝる文明が、満州国に於て意図せられ、建設せられつゝあるのである。西洋文明没落の呼ばるゝ時、この満州国の世界に提示する文明史的意義は、実に偉大であると謂はねばならない¹⁷⁾」というように、ある種の「文明史」的見方から、西洋文明が没落している現時点において「満州国」成立のもつ意義は大きいと主張しているのである。殊に日中戦争が勃発した後の近衛文麿首相の声明として発表された「東亜新秩序」の樹立というキャッチフレーズとともに、この「道義」言説はさまざまな観点からいっそう盛んに語られるようになる¹⁸⁾。なかでも、「京都学派」による座談会『世界史的立場と日本』（1943年）における「道義」概念をめぐる高坂正顯（1900-1969）、西谷啓治（1900-1990）、高山岩男（1905-1993）および鈴木成高（1907-1988）の4名による対談、高坂正顯の『民族の哲学』¹⁹⁾（1942年）、高山岩男の『日本の課題と世界史』（1943年）などはランケ（Leopold von Ranke, 1795-1886）のいう「モラルリッシュ・エネルギー、道義的生命力」²⁰⁾を意味するもので、彼ら「京都学派」の「道義」言説には日本の他の「道義」言説に比べ独特な側面をもっている。西田幾多郎（1870-1945）の「世界新秩序の原理」、高山岩男、そして三木清（1897-1945）の議論に見られるように、「道義」に基づいた「帝国日本の世界史的使命」について哲学用語を用いて語っている

点において、特にそういえるだろう。たとえば、高山岩男は『日本の課題と世界史』の「世界史の転換と現代日本」で「新秩序の理念」は、すなわち「道義的秩序」にあると断定する。彼にとってこの「道義的秩序」は、「公利的原理」を根幹とする「近代ヨーロッパ世界の秩序」とは異なり、それより「一步超越」する「現代世界の新秩序」である。そして、「我が日本はかかる道義的立場より東亜共栄圏に道義的秩序をしき、以て世界の道義的秩序の建設を指導することを使命とするのであつて、これが肇国を今日に行ふことに外ならないのである」と論じている。

しかしながら、最近の韓国における研究に見られるように、帝国日本の「道義」言説を「京都学派」のいう「モラリッシュ・エネルギー」に限定して論じては、帝国日本の帝国の知としての「道義」言説の全体像を読み取れない側面がある。繰り返しになるが、「道義」に基づいた「現代日本の世界史的使命（もしくは「世界史的意義」）」論は「京都学派」の占有物ではなく、多くの論者によって唱えられてきたものであった。

筆者は、こうした「道義」言説が帝国の一部であった植民地朝鮮の知識人にいかに受けとめられたかを見ることによって、帝国の主体と客体との間に「共有」された「道義」言説について考察したい。帝国の客体としての植民地朝鮮の知識人たちの「道義」言説は、「満州国」成立より始まり、ことに日中戦争の勃発を契機として多数の知識人たちがこの「道義」言説の洗礼を受けるようになった。それゆえに、例えば崔南善のような「民族主義」系列の「指導」的な知識人や、^{カン・チャンギ キム・ゾジョン}姜昌基・金斗禎のような「内鮮一体論」者たちを横断する「道義」言説について分析し、そこで見い出される自己同一性のあり方について探り、それによって日中戦争を分岐点として分化・錯綜を遂げた所謂「日帝強占期思想史」を改めてとらえ直すための糸口としたいと考える。

三、「道義」言説と植民地朝鮮の知識人におけるナショナル・アイデンティティ＝帝国アイデンティティ

1、韓国における「日帝強占期思想史」を超えて

ここで、日中戦争と太平洋戦争期における植民地朝鮮知識人たちのナショナル・アイデンティティがいかに模索されたのかについて考えてみたい。この時期、植民地朝鮮の知識人たちは、東アジアにおける大規模な戦争および英米を敵とした世界大戦による総力戦体制の中で、それまでとは異なる新たな自己同一性を構成せざるをえない状況に直面した。この時期は、植民地朝鮮と帝国日本、そして戦場となった中国のナショナリズムが重層的に生成・衝突することによって、各々の同一性のコードが錯綜し再配置される状況に陥っていた²¹⁾。帝国日本の「兵站基地」となった植民地朝鮮の知識人たちは、「国体」という帝国日本の時間軸におけるナショナル・アイデンティティの原理、および、「道義」に基づいた「現代日本の世界史的使命」という空間軸における「トランス ナショナル・アイデンティティ」もしくは帝国同一性の原理の挑戦に直面した。日中戦争の前後に植民地朝鮮で刊行された国体研

究家里見岸雄(1897-1974)の『朝鮮の同胞と日本国体』(朝鮮総督府、1935年)²²⁾、京城帝大教授尾高朝雄(1899-1956)の『国体の本義と内鮮一体』(国民総力朝鮮連盟防衛指導部、1941年)、そして宇垣一成(1868-1956)朝鮮総督秘書鎌田澤一郎(1894-1979)の『国体の本義と道義の朝鮮』(京城日報社、1944年)などはこうした状況の中で著されたものである。ここに表れている「国体」と「道義」(あるいは「道義の朝鮮」)言説、および日中戦争の直後に近衛文麿(1891-1945)首相により表明された「東亜協同体」言説が語られる状況のなかで、植民地朝鮮の知識人たちは帝国日本のナショナル・アイデンティティ=帝国アイデンティティを従来の自らのナショナル・アイデンティティのコードに組合わせ、新たに配置しなければならなかった。「国体」と「道義」、そして「東亜協同体」論は、従来の植民地朝鮮の「日帝強占期思想史」と以後のそれを明確に区切るキーワードであり、名実共に帝国日本と植民地朝鮮知識人の〈協同作業〉によって成り立つ「日帝強占期思想史」²³⁾を構成するキーワードでもあると言えよう。韓国がこれまでと同様な「民族主義」の立場をとる場合、この時期の「日帝強占期思想史」は「親日」、「変節」、「転向」という用語をもって叙述されていくほかないだろう²⁴⁾。

2、崔南善、および「内鮮一体論」者としての姜昌基の「道義」言説

本節では紙面の関係上、植民地時代最大の知識人のひとりである崔南善、そして姜昌基・金斗禎といった「内鮮一体論」者たちの「道義」言説に限って簡単に触れておきたい²⁵⁾。崔南善は、植民地朝鮮の知識人の中で「道義」言説にいち早く反応した人物であった。たとえば彼が「満州国」建国大学教授として講義した「満蒙文化」(1941年2月3日-6月20日)では、「悠悠今古幾万年、茫茫東西幾千里にわたるこの一大領域から特異な人文発展の足跡を捜し出し、それをもって道義国家の新しい文化建設にいくらかでも貢献しようと思う」²⁶⁾と述べ、「満州国」を「道義国家」としてとらえている。崔南善の他の論考でも、「道義的進歩」、「道の世界」(以上、「朝鮮の固有信仰に就いて」『心田開発に関する講演集』、1936年2月)、「道義興隆」、「道義世界」(以上、「建国大学と朝鮮青年」『三千里』第10巻第10号、1938年10月)、「道義本位・解放主義」、「大東亜の解放と道義世界」(以上、「満洲建国の歴史的由来」『新時代』第3巻3号、1943年3月)といった語がみられる²⁷⁾。このほか、1943年11月の『毎日新報』に発表された「学徒よ、聖戦に出て——やりがいのあるように死のう、〈臨戦無退〉空論無用」では、「満州事変から支那事変ないし大東亜戦の展開は…(中略)…世界歴史の合理的転換の実行と大東亜の解放を実現、そして人類の生活が道義の上に建設することと神皇の大道が八紘に光被になろうと思うに、これを「聖戦」といわずに何と称えようか」と、「大東亜の解放」戦を〈道義の建設〉としてとらえている。さらに1944年1月1日付の『毎日新報』に発表された「アジアの解放——勝利は我々のもの」では、崔南善は「世界史」的な見地より自身の「道義」言説を展開している。それは「道義」に立脚した「世界史」言説であった。たとえば「東亜解放はそのまま世界改造の重

大な楔子となると同時に、人類世界の「世界」化を現前させる機縁である」と断定し、「東亜戦」は「真の「世界」史の最初のところを道義でもって記録するに成功すべきだ」と述べている。林鐘国^{イム・ジョンク}(1929-1989)の『親日文学論』(民族問題研究所、1966年)にも掲載されたこの論説は、崔南善の「親日」的論説の代表的なものとして評されている。しかしそのように事後の「民族主義」的な観点のみでこの論説を読もうとするならば、〈道義の知〉に表れている帝国=植民地空間を横断する知的なコンテクストを捉えるのは難しいだろう。崔南善は「満州国」建国と日中戦争だけでなく太平洋戦争の悲惨な現実を「道義」というナラティブを通して事後の「歴史的・解釈学的」言説に一貫させることによって、「帝国の戦争」を自ら代弁する「知識人」の典型的な姿を見せていることはいうまでもない。

崔南善の他、李光洙^{イ・グァンス}(創氏改名により香山光郎、1892-1950)や安在鴻^{アン・ジェホン}(民世、1891-1965)などの「民族主義」陣営が「道義」言説と係わって書いたものが、太平洋戦争の最中に執筆された「学徒出陣論」である。この「学徒出陣」論では、日本の「武士道」に匹敵する韓国の「忘れられた伝統」としての高句麗の尚武精神と新羅の「花郎徒」精神が「道義」という名前で復活する。これが「学徒出陣論」と、近代韓国最初の「国学者」といわれる安廓^{アン・フク}(自山、1886-1946)、申采浩^{シン・チェホ}(丹齋、1880-1936)などの尚武精神論および「花郎徒」論とが異なる点である。「解放」後には、次のような李瑄根^{イ・ソンゴン}(1905-1983)の『花郎徒研究』(1954年)の文章に見られるように、「花郎徒」精神は韓国のナショナル・アイデンティティを高揚させるために、すなわち「道義」論を高揚させるために「道義」の名で呼び出されるようになる。

花郎徒はまた再びそのいかなる訓練方式を選んだのか。『三国史記』をもってその大綱を探ってみると、(1) 道義をもって互いに練磨し…(中略)…まず彼らの道義は何を意味するのか。いうまでもなく、民族の伝統と信仰を尊崇しながら五戒と三異の精神を体得し練磨することであり…²⁸⁾。

一方、マルクス系歴史哲学者の朴致祐^{パク・チウ}(1909-1949)の言葉を借りれば、「血と土の原理」をもって「道義」言説を展開した「内鮮一体論」者が姜昌基である。姜昌基は、「内鮮一体」を「血」に基づいた「宿命・運命」としてとらえながら、日本民族と朝鮮民族を合わせて「内鮮一体民族」という。またこうした観点から、姜昌基は1939年に刊行された『内鮮一体論』で、次のように「東亜協同体」論を排斥する。

内鮮一体の本義は、それが単に、地域運命的であり、従つて政治的道義的であるといふ以上に、更に深く現実的に本質的に、民族包容的な宿命の中に結合するに在る。東亜を一体とする協同体理論を、どれほどマキシマムに拡充しても、それでは絶対に整除し切れない意義と本質の上にあるのであつて、その不可分の内鮮の関係は、文字通りの一

体的存在として、同胞の宿命の中にある²⁹⁾。

しかしながら、姜昌基と同じく「内鮮一体論」者である玄永燮（^{ヒョン・ヨンソブ}創氏改名により天野道夫、1907-?）の「宿命・運命」としての「内鮮一体」論も、そして後述するように金斗禎の「道義朝鮮の確立」の主張も、「その光栄ある資格と地位は決して一日にして全体に付与される如き安価な生易しいものではないこと」、「生まれながらに忠良なるやまと民族と同様の資格を付されるには未だに民度にも精神にも相当の開きがあり、今後一層の朝鮮同胞自らの自己修練と努力とを必要とし、更にまた兄分たる内地人の指導を要する」と述べているように、朝鮮が同化の過程において差別の「宿命・運命」におかれていることを十分認識していなかった。日中戦争勃発以後の抑圧的な社会状況を考慮したとしても、相当の植民地知識人たちが「半島の皇国臣民」として「錬成」させた重要な動因はなんであったのか。

「内鮮一体論」者の議論のなかでも特に「道義」論との関わりで帝国日本の「世界史的使命」を論じたものに、金斗禎³⁰⁾が1940年3月に発表した「興亜の大使命から見た「内鮮一体」」がある。金斗禎はそこで「興亜の大使命を享有した物心両面のわが帝国の道義的な世界史創造の工作のなかにこれを具現する可能性を見つけた全人類は、熱望的にわが帝国の人類救済のための正義の進軍を願い求めている³¹⁾」と述べている。また「人種主義」の観点から、「白色人種」による「物質文明の最後の総決算期」にあたって、それに対する「世界の新平和体制の樹立」のための「わが帝国の道義的な世界史の創造」について論じている³²⁾。

以上のように、崔南善は帝国日本による「満州国」樹立、日中戦争、太平洋戦争を、西欧帝国主義を「超克」するための「東洋」的な「道義」に基づいた一連の行動として受け入れた。こうした「道義」に基づく西欧の帝国主義的秩序を克服するための帝国日本の「世界史的使命」論は、当時、崔南善や李光洙のような「指導」的な知識人のみならず、姜昌基・玄永燮・金斗禎等のような内鮮一体論者にも広く受容されていた。「民族主義」陣営の最後のよりどころと見なされていた韓龍雲（^{ハン・ヨンウン}萬海、1879-1944）も、日中戦争の勃発後に書いた論説で帝国日本の「地位使命」を自覚すべきだと強調した³³⁾ ことがある。崔南善と李光洙、そして姜昌基・玄永燮・金斗禎などといった「内鮮一体論」者たちは、「解放」後には代表的な「親日派」として批判の対象となった。たとえば崔南善の場合では、これまで彼が「反民族行爲者処罰法」によってソウル西大門刑務所に収監された時に記した「自列書」の評価をめぐって、真の「懺悔」か言い訳かと、相反する二つの議論があった。しかし「自列書」にも、それをめぐる議論にも、崔南善が15年戦争の間に書いた論説に横たわる「道義」論は抜け落ちていない。ところが、崔南善の「道義」言説は、後述するように、「解放」後の李承晩（1875-1965）の第1共和国（1948年8月15日-1960年4月26日）とその「支配エリート」らによって継承されているのである。以下では、特に「内鮮一体論」者のうち、金斗禎の「道義朝鮮」論について詳述する。

3、「道義朝鮮」という言説と金斗禎

「道義朝鮮」という言説と植民地知識人側から積極的に論じた金斗禎の作業に目を向ければ、マルクス系から「転向」した金斗禎は、1942年の小磯国昭(1880-1950)総督の施政方針³⁴⁾で表明された「道義朝鮮の確立」論に対して最も早く反応した人物である。植民地朝鮮の知識人側から繰り返される、帝国日本の帝国の知としての「道義」言説の植民地朝鮮における応用版としての「道義朝鮮」言説は、新たな段階における植民地朝鮮の帝国主義化の局面を表す知のあり方であった。金斗禎が創氏改名し金子斗禎として1943年に刊行した『半島皇民生活物語』の「はしがき」には、次のように「道義朝鮮建設」という用語が明確に表されている。

半島は今や昔日の半島ではない。二千四百万の半島皇民は、道義朝鮮建設の大旗の下に、歩武堂々と力強き総進軍をつづけてゐる。大東亜共栄圏の中核体たる大日本の巨大なる一部としての半島の皇国臣民的練成も、決戦体制下の国民総力運動も、生産戦力の必勝的増強も、すべて国民道義の振作によつてその深さを掘り下げ、且之が拍車となつて推進してゐる³⁵⁾。

太平洋戦争末期に至り、金斗禎は「半島の皇国臣民的練成」、「決戦体制下の国民総力運動」、「生産戦力の必勝的増強」を「国民道義の振作」によつて達成すべきであるとし、次のように主張する。

東に於ては、皇国日本の直接的指導に依り大東亜共栄圏建設がなされ、西に於ては、独逸を中心に欧州広域圏建設がなされて居り、かくて日独を中心に世界新秩序建設がなされつゝある。此の世界新秩序建設戦線は同時に世界全体主義戦線と国際的防共戦線と一致するのであり、従つて世界の旧体制旧秩序の止揚と共に、ソ聯の社会主義プロツクも、米英の自由民主主義プロツクも畢竟此の世界史新転回の潮流に其の国際的国内的進路を革正されつゝある。然し、道義世界の建設に於ては、欧米の破壊的物質文明や欧州式の霸道では其の恒久性を保障し得ないといふことは、古今東西を通じて人類歴史の証明せる所である³⁶⁾。

歴代総督の半島統治の実績にして吾人の眼前に影ぜるものを一瞥すれば、寺内総督の群生時代、齋藤総督の文化政治時代、宇垣総督の開発政治時代、南総督の内鮮一体政治時代等を歴て、小磯総督は修養錬成の徹底的实践、生産戦力の必勝的増強、庶政執務の画期的刷新を図り、以て道義朝鮮の建設に盡力されてゐることは我々半島皇民の齊しく満悦する所である³⁷⁾。

金斗禎は、ここでいう「道義朝鮮の建設」を「修養錬成の徹底実践、生産戦力の必勝的増強、庶政執務の画期的刷新」を意味すると明示している。このような目的を持つ「道義朝鮮」の強調は、かつて「内鮮一体」、「国体の本義」といったキャッチフレーズが唱えられた時期とは異なる段階に入ったことを意味しているのではないか。すなわち、新しい段階では、「国体の本義と道義朝鮮」、「道義朝鮮と（皇国臣民としての）朝鮮同胞」という表現が使われている。繰り返すが、こうした「道義朝鮮」という言説は、「大陸前進文化基地」または「皇道経済圏」のひとつとしての植民地朝鮮の兵站基地化を意味するものに他ならない。これはまた、金斗禎の論から見て取れるように、帝国日本の知としての「道義」言説が植民地朝鮮における帝国の知として浸透、深化していたことを意味している。ただし、こうした「道義朝鮮」言説は、金斗禎以外の、崔南善だけでなく姜昌基・玄永燮のような他の「内鮮一体論」者たちによっては直接語られていないという事実も指摘しておきたい。

一方、参考のために、1943年9月に「国民総力朝鮮連盟」が刊行した『国民総力運動要覧』にある「運動方針」をみると、「国体本義の透徹により道義朝鮮の確立を図り、二千五百万臣民の総力を結集錬磨して戦争大東亜目的の完遂に邁進し、併せて来るべき徴兵制度実施準備に遺憾なきを期す」³⁸⁾ことが明示されており、この「運動の主目標」と「運動要目」の一番目の項目も「道義朝鮮の確立」となっている。また、1944年に刊行された朝鮮総督府情報課編纂の『新しき朝鮮』においては、「新しい朝鮮」の意味が「道義」に基づいた朝鮮、つまり次のように「道義朝鮮の確立」にあったことがわかる。

内鮮一体の問題は単なる形式ではなく、あくまで本質であり、而もその基底は国体の本義に基く道義である。さればこそ二千五百万朝鮮同胞は、真に皇国臣民として自らを高め完成すべく撓ゆみなき努力を続け、内地人はまた率先窮行してこれを勵まし導き、内鮮相共に携へて道義朝鮮の確立を目標に熱鐵の錬成に精進してゐるのである³⁹⁾。

四、「解放」以後における韓国の「道義国家」・「国民道義」言説とナショナル・アイデンティティ

帝国日本の帝国の知としての「道義」言説とその従属的な言説としての「道義朝鮮」言説は、韓国の「解放」とともに終末を告げたわけではなかった。「日帝」の遺産を脱皮・克服すべしとする時代的な課題のなかで、「道義」言説は「道義国家」および「国民道義」という形で、かえって国民的アイデンティティの形成のための「敵対的な相関関係」の言説として、韓国の初代大統領李承晩の第1共和国の「建国イデオロギー」⁴⁰⁾として呼び出されるようになる⁴¹⁾。「マルクス主義」陣営と対決すべき「解放」空間と「建国（もしくは政府樹立）」以後の混乱した時代を乗り越えるための命題として、「道義国家」・「国民道義」言説は支配規律を創出するための機制として再び提唱されるようになったのである。いわば「解放」以後の韓国におけるナショナル・アイデンティティ高揚のメカニズムの中心を占めたのがこの

「道義国家」・「国民道義」言説であった。ところが、これまでの日韓両国において、植民地期の朝鮮知識人によるナショナル・アイデンティティの創出過程と「解放」後のその継承のあり方を解明しようとする研究は、「道義」言説が「解放」以後の「国民」創出のためのメカニズムの中心に位置しているという歴史的な事実には注意を払っていない。発話の主体が単に帝国日本から韓国に変わっただけで、支配と規律の言説としての「道義」は、「民族主義」陣営と「マルクス主義」陣営が競い合う時代において、建国イデオロギーである「一民主義」とともに北朝鮮を除いた韓国（南韓）単独政府のイデオロギーとして呼び戻されたのである。

当時は朝鮮民主主義人民共和国をはじめとする共産主義陣営との対決構図が存在し、これが「国民道義」言説を語る対外的な背景となったが、同時に「建国」以後の国民的アイデンティティの形成という新しい課題が対内的な背景としてあった。たとえば、東京帝国大学倫理学科出身で「解放」後に全北大学校・淑明女子大学校・建国大学校の総長を務めた「支配エリート」である金斗憲キム・ドゥホン（1903-1981）⁴²⁾は、全北大学校総長時代の1957年に刊行した『道義原論——韓国民が思っ進むべき道』⁴³⁾の中で、「国民の道義心」の涵養ないし「国民道義の宣揚」⁴⁴⁾について述べている。金斗憲はまた「いまや大韓民国は自由に基づいた新しい道義秩序のために邁進すべきである」として、共産主義を克服するための原理として「道義秩序」を積極的に主張する。本書の「国民道義の問題」では次のように述べている。

われわれは今更なぜ国民道徳の問題を論じようとするのか。これについて、われわれはわが国の現実に照らしてやむを得ず、国民の道理を要請することが切実であるからだというしかない。ある人はこんなふう言うかもしれない。国民道徳というのは日帝の残滓であるのに、倭敵の固陋な思想をまた取り出すのは愚かなことではないかと。なるほど、もし日本の国民道徳にそのまま従うとすれば、愚かというよりも、むしろ不純であり民族反逆であると言うのが当然であろう。しかし、日本の国民道徳ではなく韓国の国民の道理を明らかにしようとするならば、それは決して疑わしく思うようなことではないのではないか⁴⁵⁾。

1939年12月の『人文評論』で、当時の日本の「国民道徳論」の理論的リーダー格であった井上哲次郎（1855-1944）の『日本精神の本質』（大倉広文堂、1934年）を名著として解説⁴⁶⁾したことのある金斗憲は、この文章で「日帝の残滓」としての「日本の国民道徳」を批判する反面、「韓国の道理」を明らかにすべきだと主張する。このように「国民の道理」を明確にし「国民的自覚を促し成立させるところ」に、井上哲次郎、金斗憲の両者の共通点があることは否定できない。金斗憲は、当時の議論の焦点となっていた「道義教育」⁴⁷⁾を取り上げながら、「国民道義の問題は単に教育上の問題のみではなく、実際に国民全体の問題」であり、「国民全体が各々国民的自覚を深めて道義国家を建設することによって、はじめて未来

の祖国は光栄と隆盛をなすことができるだろう。これこそ真正な祖国愛の決定だからである」⁴⁸⁾と述べている。そして「東洋倫理における近代的言説」である「(国民)道義」を「国民の道理」として立ち上げることのできる理論的背景として、戦中の高山岩男をはじめとする「京都学派」の議論を挙げ、また「道義の朝鮮」の議論に見られるようにシュペングラー(Oswald Arnold Gottfried Spengler, 1880-1936)の『西洋の没落』を挙げている。

今や老年期に至った近代ヨーロッパはとても非生産的であり、過去の反芻に過ぎない旧来の古い形式は新しい創造の自由を拘束するだけでなく、その桎梏によって生産力と創造力は停止されたのである。これは文化の死滅期にあたって生命を失ったことである⁴⁹⁾。

金斗憲は、このように述べながら、シュペングラーの『西洋の没落』は「悲観的な結論に止まってしまった」ものとしてとらえている。そして、こうした西洋文明の「死滅期」にあたり、「わが民族の道義を宣揚する固有の精神内容」として「花郎徒」⁵⁰⁾を取り上げるのである。

一方、「親日派」としての過去を「自我批判」した人物として知られる法哲学者李恒寧^{イ・ハンニョン}(1915-2008)は、弘益大学校総長時代の1973年、『国民倫理』誌に「韓国民族の世界史的使命」を発表した。これは戦前・戦中期における帝国日本の「世界史的使命」論が、「解放」後の韓国版として生まれ変わったものであるといえる。李恒寧により、この言説のもつファシズムの論理は「解放」以後に濾過することなしに語り継がれたことになる。李恒寧は「韓国民族の世界史的使命」のなかで、それは「東方礼儀之國」としての伝統をもつ国として「高次元的な新しい道義を建設する」⁵¹⁾ことにあると強調する。すなわち、1970年代という時代に「韓国民族の世界史的使命」は、韓国的「道義」として創出された「東方礼儀之國としての偉大な伝統」を蘇らせる方向から展開するべきであるというのである。そしてそれが「新しい道義を建設するための基盤」となるべきであると語る。こうした「新しい道義を建設するための基盤」としての「東方礼儀之國としての偉大な伝統」⁵²⁾という語りは、「解放」以後、「国民道義」を唱える文脈のなかにおいても強調されている。

このように、帝国日本が創り出した<道義の帝国>は、1945年8月15日に終りを告げたのではなく、それ以降も韓国と日本においてナショナル・アイデンティティを形成するための言説として、金斗憲・李恒寧などのような「支配エリート」によって再び語られるようになる。<道義の帝国>は、帝国と植民地を越え、新たな顔で復活してきたのである。

註

- 1) 日本におけるナショナル・アイデンティティに関する研究には、米原謙『近代日本のアイデンティティと政治』、ミネルヴァ書房、2002年。中谷猛・川上勉・高橋秀寿編『ナショナル・アイデ

ンティティ論の現在——現代世界を読み解くために』、晃洋書房、2003年。西川長夫『〈新〉植民地主義論——グローバル化時代の植民地主義を問う』、平凡社、2006年。そして田辺俊介『ナショナル・アイデンティティの国際比較』、慶応義塾大学出版会、2010年などがある。植民地朝鮮におけるナショナル・アイデンティティの創出についての昨今の研究には、姜海守「植民地朝鮮における〈東方〉という境界とナショナルな知——崔南善の『不成文化論』を中心にして」韓国外国語大学校日本研究所『日本研究』第20号、(2003年12月)、佐々充昭「亡命ディアスポラによる朝鮮ナショナル・アイデンティティの創出——大倅教が大韓民国臨時政府運動に及ぼした影響を中心に」朝鮮史研究会『朝鮮史研究会論文集』第43号、(2005年10月)などがある。一方、「解放」後の在日朝鮮人におけるナショナル・アイデンティティについての日本での研究には、李洪章「朝鮮籍在日朝鮮人の「共和国」をめぐる語り：ナショナル・アイデンティティ論の視角から」三田社会学会『三田社会学』第20号、(2015年7月)がある。

- 2) 西川長夫『〈新〉植民地主義論——グローバル化時代の植民地主義を問う』、同『植民地主義の時代を生きて』、平凡社、2013年、岩崎稔他編『継続する植民地主義——ジェンダー/民族/人種/階級』、青弓社、2005年などを参照。
- 3) 近代朝鮮における西欧文明の日本語訳としての漢語の流通により、儒者の側から最初にナショナルな言説を語ったものが、1922年に刊行された張志淵(1864-1921)の『朝鮮儒学淵源』であった。これについては、拙稿「近代朝鮮における「儒教・儒学」の言説とナショナルな知の成立」領南大学校人文科学研究所『人文研究』第50巻、2006年を参照されたい。
- 4) これについては、拙稿「『朝鮮学』の成立」『江戸の思想』第7号、ペリかん社、1997年11月を参照していただきたい。
- 5) なおここでの「国学」とは、一般的にいわれる思想運動としてのそれではなく、近世以来の学的伝統を「発見」し、意味づけ、自ら継承者として構築した新たな「学知」を指している。こうした〈国学的学知〉の総称として「朝鮮学」が存在する。
- 6) ここで用いる「成立の言説」とは、フーコーが「原初の学(アルケオロジー)」と表現しているものに近い。
- 7) 佐々充昭「亡命ディアスポラによる朝鮮ナショナル・アイデンティティの創出——大倅教が大韓民国臨時政府運動に及ぼした影響を中心に」、95頁などを参照。
- 8) たとえば、渡辺正盛『日本的なるもの、研究』、啓文社出版、1937年など。
- 9) 子安宣邦『日本ナショナリズムの読解』、白澤社、2007年、137頁。
- 10) 同上、135頁。
- 11) たとえば、「解放」後に「新民族主義」に基づいて出版したという孫晋泰(1900-?)の『朝鮮民族史概論』(乙酉文化史、1948年)は、小松堅太郎の『新民族主義論』(日本評論社、1940年)などの影響を受けている。当時の「道義」言説の磁場のなかで語られている小松の「新民族主義論」がいかなる存在であったのかは、次の文章がよく示している。

全体への奉仕的精神こそは実は凡ゆる道義及び宗教の中心思想では無く、民族より世界への飛躍による全体の発展に於てもかかる奉仕的精神は断じて逾らざるところの道義的最高原理である。…(中略)…今、全体たる民族が世界旧秩序の下より被圧迫民族を解放せんがために全力を挙げて帝国主義的諸勢力と抗争しつつあるとき、この道義的行動を支持することは又奉仕的精神の肯定するところであらねばならぬ(27-8頁)。
- 12) 帝国日本における「道義」・「道義国家」言説については、拙稿「帝国日本の「道義国家」論と「公共性」——和辻哲郎と尾高朝雄を中心に」国際基督教大学アジア文化研究所『アジア文化研

究」38号、2012年3月、および「道義」から「広義王道」へ——津田左右吉と橋樑の「王道」言説』『アジア文化研究』20号、2015年3月を参照されたい。

- 13) 綾川武治『満州事変の世界史的意義』、大陸国策研究所、1936年。綾川武治についてはさしあたり、木下宏一『近代日本の国家主義エリート：綾川武治の思想と行動』、論創社、2014年を参照。
- 14) たとえば、宇田尚『道義概論』、酒井書房、1943年。
- 15) 『満州事変の世界史的意義』、89-90頁。
- 16) 同上、238頁。
- 17) 同上、240頁。
- 18) たとえば今村完道は「東洋の道義」で、次のように語っている。

近衛声明は曩に東洋固有の道義に立脚して東亜新秩序を建設することを宣言し、北京の臨時政府も東洋道徳の発揚を綱領にかゝげ、爾來日支双方共に此が理解徹底に相当努力して来たのである。然し今なほ支那の青年知識層には、此が理解に欠け、東洋道徳の価値を疑ひ、却つて共産主義を現実に適切なる最善の主義なりと信じてゐるものさへあるのであるが、わが国に於ても東洋道徳の特色が問題になつたのであつて、その時、私は左の如く、自己否定と仁義不離をあげて一応答へたのであるが、此は儒教徒には重大関係のあるから、こゝにそれを載せて大方の一覽の供する次第である（斯文会、『斯文』第22編第4号、1940年4月、24頁）。

- 19) 高坂正顕はここで、次のように述べている。

かかる実践の主体性は、ランケの所謂モラリッシュ・エネルギー——道義力——を有るつことによつてのみ真に権威的であり得る、と。道義力を欠く国家は、要するに主体性なき国家であり、何らか客観的なものに駆使されるのである。国家の生命力は単なる物質的生命力でなく、まさに道義力である。道義力なき国家が滅亡するのであり、その意味に於て世界歴史は世界審判であると言へるであらう（高坂正顕『民族の哲学』、岩波書店、1942年、129頁）。

また、この「モラリッシュ・エネルギー」については、子安宣邦「『世界史の哲学』の時——座談会「世界史的立場と日本」『近代の超克』とは何か』、青土社、2008年を参照。

- 20) 高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高『世界史的立場と日本』、中央公論社、1943年、411頁。
- 21) このことは、言及するまでもなく、この時期の知識人たちの群像を「親日」と「反日」、そして「転向」という、事後の「一国主義」的な価値基準で読解し裁断することができないことを意味する。最近、韓国における一部の若手近代韓国文学および韓国近代史研究者たちを中心に、この時期の錯綜したナショナル・アイデンティティの空間を多面的に解読しようとする研究が行われている。
- 22) 立命館大学法学部の教授であった里見岸雄はこの書物で、「朝鮮人」を「同胞」と呼びながら、日韓併合と現在の日韓間の持つべき価値観として、次のように「道義的精神」を強調している。

朝鮮の同胞は曾てこの日韓合邦の道義的精神を諒解し、合邦を平穩和氣の中に遂行し得た襟度ある国民である。今にして一層よく合邦当時の精神を顧み、卑屈の心を爰除するは実に急務といはなければなるまい（里見岸雄『朝鮮の同胞と日本国体』、朝鮮総督府、1935年、24頁）。
- 23) この時期に「内鮮一体」を唱える森田芳夫等の緑旗連盟によって記された「日帝強占期思想史」の一例が、緑旗日本文化研究所編『朝鮮思想界概観』（1939年）である。
- 24) 当然ながら、植民地朝鮮におけるナショナル・アイデンティティのあり方を追究する作業は、直ちに「日帝強占期思想史」の地形図を描くこととなる。韓国における植民地時代知識人たちの知

的群像の全体像に関する研究は未開拓の状態にあるといっても過言ではない。

- 25) この他に、植民地朝鮮におけるマルクス系歴史哲学者である徐寅植(1906-?)・朴致祐・申南澈(1907-1958)も日中戦争の前後に旺盛な文筆活動を展開しているが、この時期、彼等の論説の中には「道義」言説は見当たらない。彼等が強く影響を受けた「左派の京都学派」である三木清の「東亜協同体」論には「道義」言説がみられ、三木もこの「道義」言説をもって自らの「東亜共同体」論を語っている。しかしながら、「東亜協同体」論を始めとする徐寅植と朴致祐の論考には「道義」論は見当たらない。彼らが何を語り、何を語らなかったかということは、今後の研究課題である。さしあたり、これについては、崔眞碩「朴致祐における暴力の予感——「東亜共同体論の一省察」を中心に」『現代思想』第3巻第3号、青土社(2003年3月)と拙稿「近代朝鮮における「世界史」の経験と歴史哲学者たち——「京都学派」の議論とのかかわりで」東アジア日本学会『日本文化研究』第18号、2006年4月を参照していただきたい。
- 26) 『六堂崔南善全集』第10巻、玄岩社、1974年、316頁。
- 27) 拙稿「『親日』と「帝国意識」の狭間で——崔南善の「満蒙文化」論」東アジア日本学会『日本文化研究』第20号、2006年10月を参照されたい。
- 28) 『花郎徒研究』、東国文化社、1959年、14-15頁。
- 29) 姜昌基『内鮮一体論』、国民評論社、1939年、218頁。
- 30) 1933年11月に刊行された『朝鮮思想界概観』(緑旗連盟)には、マルクス者から「転向」した金斗禎について、次のように記されている。
- 金斗禎氏は、思想報国連盟結成の時、獄中よりメツセージを送りし人、今、連盟の幹事として活動して居る。非常に精力家でその倦むことを知らざる活動振りに皆驚ろいて居る。嘗つて獄中で執筆した「防共戦線勝利の必然性」(菊版350頁)は共産主義をあらゆる角度から爆撃せるもので、近く発行される予定である。批転向者に送る最も尖鋭な理論であらう(44頁)。
- 31) 「興亜的大使命から見た「内鮮一体」」三千里社『三千里』第12巻第3号、53頁。
- 32) 同上、53頁。
- 33) 「支那事変と仏教徒」『仏教』新第7輯、1937年10月。出典は『韓龍雲全集』第2巻、新丘文化社、1973年、359頁。
- 34) 小磯総督は京城着任後に出した声明で次のように述べている。
- 大東亜の建設は日本皇道を基として大東亜民族に人間最高の道義を布くことであります。抑もこれを布かんとするものに道義なくしては指導国民たることを得ざるはもとより明かでありませぬ。日本全国民の道義修練はこゝに於て絶対肝要なることいふまでもなく、この点朝鮮に於て特に強調して官民の猛省を促したいのであります(朝鮮総督府編『新しき朝鮮』、朝鮮行政学会、24頁)。
- 35) 金子斗禎『半島皇民生活物語』、朝鮮思想国防協会、はしがき1頁。同書の他の箇所では、「今や自由主義思想に基く功利生活は遂にその行詰りを来し…(中略)…道義朝鮮を確立することは、真に内鮮一体となり、皇国本来の姿を半島に顕現し、以て道義世界の建設に魅する所以である。之が為め皇民錬成を徹底して皇道文化の昂揚を図り、澆刺たる道義生活運動を全面的に展開せんとするものである(77頁)」と記されている。
- 36) 『半島皇民生活物語』、135頁。
- 37) 同上、139頁。
- 38) 『国民総力運動要覧』、77頁。同書の他の箇所では、「今や自由主義思想に基く功利生活は遂にその行詰りを来し…(中略)…道義朝鮮を確立することは、真に内鮮一体となり、皇国本来の姿を

半島に顕現し、以て道義世界の建設に魅する所以である。之が為め皇民錬成を徹底して皇道文化の昂揚を図り、澁刺たる道義生活運動を全面的に展開せんとするものである」(77頁)と記されている。

- 39) 『新しき朝鮮』、朝鮮行政学会、16頁。この書物の最後の章である「大東亜の中核朝鮮」では、次のような文章が述べられている。
- (身も心も日本人に) … (中略) …かくて身も心も形も精神も漸時皇国臣民としての自覚を昂め道義朝鮮の確立にわき目もふらぬ二千八百万朝鮮同胞の精進こそ、我が帝国の大東亜建設を推進する大いなる力であり、東亜十億の民を率ひる一億日本の四分の一を占め大和民族と共に今後において漸次これが中核となるべき光榮ある資格と使命を分担されるものである。しかしその光榮ある資格と地位は決して一日にして全体に付与される如き安価な生易しいものではないことを朝鮮同胞は銘記しておかなくてはならぬ。勿論中には既に忠良なる皇国臣民として自己を完成し内地人に伍して些かの遜色ない人々も数多くあり、それらに対しては逐次やまと民族と同様の資格と地位を付与されつつあることはいうまでもなく……ただ二千八百万朝鮮同胞が揃って今すぐに、生まれながらに忠良なるやまと民族と同様の資格を付されるには未だに民度にも精神にも相当の開きがあり、今後一層の朝鮮同胞自らの自己修練と努力とを必要とし、更にまた兄分たる内地人の指導を要することは事實であろう」(81-82頁)。
- 40) 1948年8月15日の『ソウル新聞』の社説「大韓民国政府樹立宣布」では、「思想対立の激化、経済路線の糊経済路線の混淆、経済秩序の崩壊、国民道義の失墜などで、国民の生活は極度に塗炭に落ち入って」と、同時の社会の状況を伝えている。
- 41) Chong-Myong Im, *The Making of the Republic of Korea as a Modern Nation-State, August 1948–May 1950*, シカゴ大学学位論文(2004年8月)。また、拙稿「<道義の帝国>論の射程——解放後・戦後における「道義」言説と李退溪」『アジア文化研究』42号、2016年3月を参照していただきたい。
- 42) いわゆる「反民族行為者処罰法」が施行後まもなく廃止されたのは、政治的な要因によるだけでなく、こうした「道義」言説の空間とかかわりがあると推測される。
- 43) この他、金斗憲の著述には、『倫理学概論』(1946年)、『民族原論』(1960年)、『西洋倫理学史』(1976年)、「民族と国家」(『学風』、1950年2月)などがある。
- 44) 金斗憲『道義原論——韓国民が思っているべき道』、乙酉文化史、1957年、1-5頁。
- 45) 同上、32頁。
- 46) 「日本精神の本質：名著解説」人文社『人文評論』第3号、1939年12月。
- 47) 尹海東によれば、「道義教育の延長線のうえで」、「1958年11月に開催された第2次『道義教育委員会』本会議」を通じて「『国民倫理綱領』を制定しようとする動きがあった」(『国体』と『国民』の間——脱植民地時代の植民主義 歴史問題研究所『歴史問題研究』第15号、2005年12月、78頁)という。
- 48) 『道義原論——韓国民が思っているべき道』、548頁。
- 49) 同上、400頁。
- 50) 「国民」のアイデンティティの高揚のための「花郎徒」の近代的言説の展開については、さしあたり、鄭鐘賢「国民国家と『花郎徒』——愛国啓蒙期～大韓民国建国期の『花郎』言説と活用様相を中心に」韓国学中央研究院『精神文化研究』第29巻第4号、2006年冬号を参照。
- 51) 「韓国民族の世界史的使命」韓国国民倫理学会『国民倫理研究』、1973年、83頁。
- 52) この時期、道義韓国誌編纂委員会編『道義韓国誌』1巻～4巻、啓蒙文化出版社、1959-1962年

という書物のシリーズも刊行されている。