比較思想学会 第52回大会

シンポジウム
個人研究発表

要旨

2025年6月21日(土)・22日(日)
会場：中央大学 市ヶ谷田町キャンパス

目次

6月21日(土)

個人研究発表

第1部会

1. 日中陽明学における儒教境界論の発展——王心斎と中江藤樹の「楽」思想を中心に
石 咏絮(東北大学)…………… 4

2. 富永仲基の「誠の道」における合理主義—三教一致論の克服—
小濱 聖子(東洋大学)…………… 5

第2部会

1. 後期唯識思想から見たデリダの差延の理論
佐々木 悠理(名古屋大学)…………… 6

2. 死の辯證法か生の存在学か——田辺元とハイデガーの果たされなかった対決
森村 修(法政大学)…………… 7

シンポジウム(一般公開)

『共生』思想』を比較思想する—アジアにおける共生思想の検討

*第30回中央大学学術シンポジウム「情報文明における共生思想構築に向けての基礎的研究」との共催

- 趣旨書 『共生』思想』を比較思想する—アジアにおける共生思想の検討
保坂 俊司(中央大学)…………… 10

- ジャカルタのインド系ヒンドゥー寺院にみられる「共生」の性格
山下 博司(東北大学)…………… 11

- 「共生」の可能性について—中国思想の系譜から—
佐藤 貢(筑波大学)…………… 13

- 『日本靈異記』に見る共生
齋藤 真希(静岡大学)…………… 14

- 自己修正性の力—賀川豊彦、そのコペラティブ思想・実践が示唆するもの
濱田 陽(帝京大学)…………… 16

6月22日(日)

個人研究発表

第1部会

1. 津田真道が語る唯物論:東西思想を横断する啓蒙の旅
李 心羽(総合研究大学院大学)…………… 18
2. 「日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書翰」の神学
—起草者・鮫島盛隆と松村克己の視点から考える—
村松 晋(聖学院大学)…………… 19

第2部会

1. 運命と自由 —九鬼周造とニーチェの永劫回帰をめぐって—
上田 瑞季(法政大学)…………… 20
2. 時間の相対性をめぐる仏教と現代哲学の交点
—ブッダデーヴァ、ナーガールジュナ、マクタガート—
護山 真也(信州大学)…………… 21

シンポジウム

近代日本からみた宗教的共生

- 近代日本における宗教対話の可能性
田中 久文(日本女子大学)…………… 24
- ウェーバー、フロム、鈴木大拙を手がかりとして
横田 理博(九州大学)…………… 25
- ライブニッツという焦点からみた宗教的共生
黒住 真(東京大学)…………… 26
- パレスチナ問題と日本
白杵 陽(日本女子大学)…………… 27

21日(土)

個人研究発表

日中陽明学における儒教境界論の発展——王心齋と中江藤樹の「楽」思想を中心に

石 咏絮(東北大学)

儒教思想史において、古来より「孔顔楽処(孔顔至楽)」は、儒教における最高の人生境界として君子に追求されており、この命題も儒家の境界論として先人儒者たちに議論されている。宋代に至ると、程朱理学は「孔顔楽処が何を楽しんでいるのか」と問い詰め始め、「孔顔楽処」を精神生活において重要な課題として捉え、「楽」も儒学思想における聖賢境界を特徴づける基準として定着した。

しかしながら、「楽」が重要な概念として認識されながらも、それを中心とした境界論体系は宋儒によって十分に発展することはなかった。陽明においては、内在的な心の楽を重視し、「楽は心の本体である」と強調するものの、「楽」を中心とした体系的な論述を展開するには至らなかった。むしろ、陽明の弟子である王心齋は、陽明の思想を受け継ぎながら、『楽学歌』という著作を通じて「楽」と「学」の関係を考察し、陽明よりも「楽」に重きを置く思想を示した。心齋は比較的完成された楽学思想体系を構築し、その独自性を表明した。

一方、日本の江戸初期の思想家である中江藤樹は、陽明の思想を継承しつつ、「楽」を中心に据えた儒教境界論を詳しく論述し、独自の思想的特性を持つ安楽論の体系を作り出した。

そのため、日中陽明学思想家の中で、藤樹と心齋は同様に「楽」の概念に注目し、それぞれ「楽」を中心とした思想体系を構築したと言える。藤樹と心齋の間に直接的なつながりや影響関係を立証することは難しいものの、両者は陽明学を受け継いだ思想家として一定の共通性を持っていると考えられる。言い換えれば、心齋と藤樹の「楽」に対する論考は、陽明学に基づきそれぞれ独自の発展を遂げたものであり、その違いこそが両者の思想の特徴を形作っている。また、彼らの「楽」に関する研究は、日中陽明学において「孔顔楽処」という儒家境界論の命題をさらに発展させたものと位置づけられる。

では、心齋と藤樹は「楽」の思想に基づいてどのような境界論体系を構築したのか。儒教思想史において、心齋と藤樹の思想は「孔顔楽処」の命題をどのように発展させ、またそれぞれの思想史的意義をどのように位置づけることができるのか。さらに、藤樹は「孔顔楽処」に注目した日本陽明学の代表的な思想家として、江戸時代の思想史においてどのような役割を果たし、その安楽論は儒家の「孔顔楽処」という境界論命題の日本での伝播と発展にどのように寄与したのか。

そこで、本発表では、心齋と藤樹の「楽」の思想に関する発展の異同の比較を通じて、両者の「楽」に基づく思想がそれぞれどのような境界論体系を構築したかを明らかにし、さらに、両者が「孔顔楽処」という命題に対して儒教思想史および日中両国の思想史において果たした意義を明らかにすることを目指す。

富永仲基の「誠の道」における合理主義
—三教一致論の克服—

小濱 聖子(東洋大学)

本発表は、近世の思想家富永仲基(1715～1746)の著書『出定後語』(1745年刊)と『翁の文』(1746年刊)の根底に批判的合理主義という共通する要素のあることを論じ、近世の他の三教一致論との比較を通して、仲基の思想の独自性を明らかにするものである。

仲基の代表的な業績は主著『出定後語』における大乘仏典の批判、及びそこで展開された「加上」の理論である。「加上」とは思想や言説は先行して成立しているものを超克しようとする際に新たな要素を付加していくという一種の言語論で、「三物五類」の原則がある。「三物」とは、1. 言に人あり(学派による違い)、2. 言に世あり(時代の違い)、3. 言に類あり(用法の違い)であり、類は「張」(比喩的方法)、「泛」(普遍的用法)、「磯」(徹底的用法)、「反」(対義的用法)、「転」(変革的用法)の「五類」に分けられる。この「加上」理論に基づく仏典批判により、法華経等の大乘仏教の経典は釈迦の死後の産物であって歴史上の釈迦の説いた教えではないという大乘非仏説が提唱された。その為に『出定後語』は排仏論書だと誤解されることもあったが、現在では『出定後語』は排仏論書ではなく、仲基も排仏論者ではないという理解が一般的である。

上とは別に仲基には『翁の文』という著作があり、そこでは「誠の道」という独自の社会倫理説が主張されている。『翁の文』は神道・儒教・仏教の三教を論じ、三教の道理を認めつつも今の世に合わない部分があるとして、それらを超克した「誠の道」を示すというものがある。「誠の道」は具体的には、親孝行をはじめ他者に誠意を尽くすこと、敬意を払うこと等であり、一見平凡ともいえる内容であるが、特定の宗教伝統を超えて人間の理性と知性で考え抜くという姿勢が『出定後語』と共通している。

近世において神・儒・仏の三教の関係をどのように理解するかという問題は思想上重要なテーマで、仲基の上の2つの著作はそれに各々異なる形で応えたものといえる。三教に対する主たる立場としては、排仏論などの排他主義や多元主義といえる三教一致論があるが、「誠の道」のように別の原理を新たに立てた例は多くない。また三教一致といっても、特定の教えへの信奉が強固であるほど他の教えを公平に見ることは難しいのが現実であり、実際三教一致論へ批判も起きている。今回の発表では、仲基の二つの著作に共通する批判の合理性を考察し、その一貫性によって物事を合理的に捉えること自体の批判にまで達していること、すなわち批判的合理主義の様相を呈していることを示すとともに、中江藤樹の『鑑草』(1647年刊)や石田梅岩『都鄙問答』(1739年)など他の代表的な三教一致論との比較を行うことで、仲基の思想における三教一致論克服の独自性を示す。

後期唯識思想から見たデリダの差延の理論

佐々木 悠理(名古屋大学)

フランスの哲学者 Jacques Derrida(1930-2004)は、様々な意味や概念などは相互依存の関係にあり、それらの理解には時間的遅延が必要とされるという「差延 *différance*」の理論を提唱した。一方、インド大乘仏教中観派の学匠ナーガールジュナ(Nāgārjuna, 2世紀頃)は、様々な存在は相互依存によって成立しているという「縁起」の思想を提唱した。このことは Derrida の差延の理論と類似していることから、Robert Magliola 氏などによって中観思想と Derrida との比較研究がなされてきた。

これに対して筆者は、インド大乘仏教唯識派が主張するアポーハ(apoha)論の方が Derrida の差延の理論を理解する上で、効果的であると考え。アポーハ論とは、概念や意味などは他者の否定によって成立するというものである。例えば、牛の理解は非牛の否定によって成立する。これに関して、C. N. Ramachandran 氏と Shivarama Padikkal 氏がディグナーガ(Dignāga, 6世紀頃)のアポーハ論と差延の理論を比較している。しかし、アポーハ論は3段階の分類されることが Satkari Mookerjee 氏などによって示されており、ディグナーガが肯定的なものを認めず、他者の否定を強調する否定的アポーハ論に分類されるのに対して、ジュニャーナシュリーミトラ(Jñānaśrīmitra, 11世紀頃)やラトナキールティ(Ratnakīrti, 11世紀頃)は肯定と否定の同時的存在を認める折衷的アポーハ論に分類されるという違いがある。これを踏まえて筆者は、否定対象である他者の存在も対象の理解に同時に求めるジュニャーナシュリーミトラなどの後期唯識思想のアポーハ論の方が、他者の存在を重視する Derrida の差延の理論に近いと考える。そのため、後期唯識思想のアポーハ論と差延の理論を比較研究する意義があると思われる。また、唯識思想が、対象の理解は非概念知によって把握した後に概念知によって成立するという点で時間的遅延を認めていることや、対象が瞬間毎に変化するという刹那滅などの独自の時間論が、固定的な意味などを認めず、それらが絶えず変化することを主張する Derrida の差延の理論を理解する上で役立つと思われる点からも、両者を比較する必要があると思われる。

研究方法としては、Derrida の「差延」の理論とジュニャーナシュリーミトラやラトナキールティの「アポーハ」の理論に関する先行研究に基づきながら、必要に応じて原典を参照する。特に本研究は、他者の存在と、時間的遅延という点に焦点を当てる。また、唯識派が認める勝義諦(宗教的レベル)と世俗諦(通俗的レベル)という二諦説に着目し、先行研究によって、例えば主体の脱構築などに関して不十分であると批判されるデリダの思想がどのようなレベルから論じたものであるかを再評価する。以上の研究によって、Derrida の思想研究のさらなる発展に寄与することが期待されると思われる。

死の辯證法か生の存在学
——田辺元とハイデガーの果たされなかった対決

森村 修(法政大学)

本発表の目的は、田辺元(1885-1962)による『ハイデガー古希記念論文集』寄稿論文「死の辯證法〔辯證論〕(Todesdialektik)」(1959)と、田辺没後に発表された遺稿「生の存在学か死の弁証法か」(1958/1962)を比較検討することによって、晩年の田辺が、ハイデガー哲学における「生」と「死」をめぐってどのように対決しようとしたのかを明らかにする。

遺稿「生の存在学か死の弁証法か」は、さまざまな経緯とドイツ語翻訳者たちの忖度によって大幅な改稿を余儀なくされた。そのためタイトルも変更されて、「死の辯證法〔辯證論〕」として『ハイデガー古希記念論文集』に掲載された。結果的に、晩年の田辺が取り組んだハイデガー哲学との直接的な対決は回避され、「死の辯證法〔辯證論〕」は、晩年の田辺哲学(いわゆる「死の哲学」)の特徴が前面に出た抽象的な論考となっている。

ただ奇妙なことに、従来の田辺哲学研究においては、ハイデガーに向けて書かれた「死の辯證法〔辯證論〕」はほとんど論じられてこなかった。そこで本発表では、改めて「死の辯證法〔辯證論〕」を詳細に検討し、「生の存在学か死の弁証法か」と比較考量することを試みる。その際に、本発表では、田辺によって企図されたハイデガー哲学との対決が「生」と「死」をめぐってなされていることに着目する。

グラハム・パークスは、「黒い森にのぼる太陽(Rising sun over Black Forest)」(1996)という暗示に満ちた論文の中で、ハイデガー哲学との対決を象徴する「生」と「死」の理解の異同は、田辺の在外研究時(1922-24)の現象学研究報告から始まっているという。帰国後、田辺は「現象学に於ける新しき轉向——ハイデッガーの生の現象学」(1924)の中で、現象学を紹介するにあたって、フッサールの構成的現象学から新しい現象学へと轉向したとして、ハイデガーの解釈学的現象学を「オントロジー(事実性の解釈学)」(1922)として紹介している。さらに田辺は、報告書でハイデガーが「死」の問題を取り上げていることに言及している。またパークスによれば、ハイデガーの「アリストテレスの現象学的解釈」(1922)にも、田辺の報告書と極めて類似した文章が見られる。こうしたことから、田辺にしてみれば、ハイデガーは「事実的生の解釈学的現象学者」として理解されていたといえるだろう。田辺は、晩年の「死の辯證法〔辯證論〕」で、この時期のハイデガー哲学を回顧して、ハイデガー哲学が「生と死」を哲学の主題にしていることに感激し、それまでの数理哲学や科学哲学研究から、生死を問う実践哲学研究へと舵を大きく切ったとことに感謝している。それゆえ、本発表では田辺の「死の辯證法〔辯證論〕」の立場によるハイデガー「生の存在論」との対決を振り返ってみたい。

シンポジウム
「『共生』思想」を比較思想する
—アジアにおける共生思想の検討—

第30回中央大学学術シンポジウム「情報文明における共生思想構築に向けての基礎的研究」との共催

趣意書

『『共生』思想』を比較思想する——アジアにおける共生思想の検討

保坂 俊司(中央大学)

比較思想学会第52回学術大会(中央大学大会)では、「中央大学学術シンポジウム」の協賛のもと『『共生』思想を比較思想する——アジアにおける共生思想の検討』と題して、急激なグローバルリズムの進展により、国際秩序のみならず、価値レベルに於いても分断と対立が拡大激化する状況にある現状を鑑み、これらの混乱の解決のために資する基礎的な思想構築のための基礎研究として、「共生」をキーワードとして検討し、本シンポジウムの成果をこの世界的な要請に応える、比較思想学の試みと位置づけたい。

とはいえ「共生」という言葉は、近年人文科学領域でも盛んに用いられるようになったが、その歴史は決して古くなく、またそれ故にその思想的な検討も更に深めてゆかなければならない言葉である。周知の様に「共生」という言葉は、植物学を中心に自然科学領域において用いられてきた言葉であり、それが1960年代以降人文・社会科学領域でも用いられるようになった言葉である。それ故に、共生という言葉は、科学・人文社会の諸領域を架橋するという意味で、人類の知的営為を総合できる可能性を持つ極めて有効性の高い言葉である。とはいえ、その思想的な検討はまだ必要となっている。

本シンポジウムでは、この「共生」思想の意味を主に、アジア特に、インド以東の諸地域で独自に展開してきた宗教、民族、性別等々の異なる価値の平和的な共存思想としての共生思想を中心に、それぞれの地域の代表的な思想を、具体的な事例などを交えて検討し、共生という言葉の思想性を深めることを目指す。

シンポジスト、領域は以下の通り。

インド・古典思想のエキスパートでありつつ、現在の多民族・文化共生関係を人類学的に調査されている山下博司先生(東北大学名誉教授)にインド思想の伝統が強く反映する南・東南アジアの現状を踏まえて、その共生思想についてご発表いただく。

インド思想同様に人類文明史上に大きな存在であり、東・極東アジアにおける文明的な基盤を形成する中国思想における共生思想を、現在の他民族国家中国の現状を含めて佐藤貢悦先生(筑波大学名誉教授)にご発表いただく。

日本・インドと中国の両文明を融和し、独自の共生思想を形成してきた日本における共生思想に関しては、斎藤真希先生(静岡大学准教授)に、またそれらに加え西洋文明を取り入れた近代以降の日本における共生思想に関して、賀川豊彦らの社会活動を支える共生思想を濱田陽先生(帝京大学教授)にご発表いただく。

尚司会進行は保坂俊司(中央大学教授)が担当する。

ジャカルタのインド系ヒンドゥー寺院にみられる「共生」の性格

山下 博司(東北大学)

インドネシアの首都ジャカルタの寺院に集うインド系ヒンドゥー教徒たちの宗教生活の一端を紹介し、移民社会におけるヒンドゥー教徒集団の「共生」のあり方を考えてみたい。

ジャカルタ首都圏には十指に余るヒンドゥー寺院がある。最大の寺院が、市北部にあるシヴァ・マンディルである。本寺院は、主神としてシヴァ神を頂くが、境内にはそれ以外の神々も祀られている。寺は深夜や早朝を除き常に開放されていて、三々五々、人々が訪れては自分の信仰する神に祈りを捧げて帰っていく。週に3回、多くの信者が集まる祭事が催される。

月曜の晩には 200 人以上の信者が集まり、主神シヴァを向いて座り、神々を称える歌(バジャン)を唱和する。儀礼が2、3時間続いたあと、菜食料理が全員にふるまわれる。神に供えた食物の「お下がり」である。この日に集まるのは、スィンディー系の人々とその子孫らで、この寺の運営主体であり、ジャカルタのインド系移民の主力をなす。大多数はインドネシアに帰化し、インドネシア語が母語になっている人も多い。彼らは「旧移民」に属する。

土曜の早朝は、タミル人を主体とする南インドの人々で賑わう。寺の境内の北東隅にヴィシュヌ神が祀られていて、ヴィシュヌの信者たちが念入りの儀礼行為をおこなうのである。彼らのほとんどはインド国籍をもつ「新移民」(NRI)で、技師、会計士とその家族から成る。インドネシアに赴任して間もない人も混じる。集合するのは 50 人ほど。世襲的な司祭カーストであるバラモンたちの中から、儀礼に長けた 10 人ほどが司祭を務め儀礼を執行する。ヴィシュヌの祠は、インドネシアのインド系財閥であるインドラマ・グループが、インドからやって来た社員やインド系住民のために寄贈したものという。3 時間ほどの儀礼が終わると、司祭役や信者有志が持ち寄ったシンプルな菜食料理を頂いてお開きとなる。

日曜日の早朝には、やはり南インド出身のタミル人たちが集う。ヴィシュヌ神の祠の右隣にアイヤッパン(シヴァとヴィシュヌの息子)の神像が据えられおり、3 時間ほど儀礼が施される。土曜日に参集するヴィシュヌ派の人々とは異なるスマールタ派のバラモンたちが集まり、儀礼に通じた 10 人ほどが司祭役をこなす。一連の儀礼の終了後は、例によって全員がシンプルな聖餐の共食にあずかる。ここでも、集まるのは 50 人程度であろう。

このほか、本寺院にはドゥルガー女神などベンガル系の神々を祀る一角もあり、毎年ベンガル出身者とその家族らが集まり、ドゥルガー・プージャーの祝祭に興じるのである。

興味深いのは、月曜日、土曜日、日曜日のそれぞれに集まる人々が混じり合わないことである。曜日ごとに参加者が異なり、儀礼の場を共有することがないのである。

このように、シヴァ・マンディルは、北インド系と南インド系、およびベンガル系のヒンドゥー教徒によって、使用する時間と空間が分かたれていることがわかる。そこには、インドの南北という地域区分に加え、旧移民と新移民という相違も影を落としている。南インドのヒンドゥー教徒の間も、信じる神によって境界が引かれ、相互に干渉することがない。

「ヒンドゥー教徒」と言っても決して一味岩ではない。地域、言語、神、カースト、崇拜様式等の違いに応じて、様々なグループに細分され、他の信仰の営みに介入することはない。

先述のように、ここはスィンディー系が管理運営する寺院である。タミル人の使用は、「同じヒンドゥー教徒」

のよしみで許されているに過ぎない。運営側からすれば、タミル系の祠が併設されていることで、参拝者の数が底上げされ、浄財による収入が増えて、願ったり叶ったりの面がある。各集団の協調の背景には、こうした経済的な要因も伏在している。

移民たちの間に「ヒンドゥー教徒としての同胞意識」の存在は否定できまい。ただしそれは名目的なものである。上述の寺院の時空による分割は、「ヒンドゥー教徒」という通インド的・超域的な観念に由来するものではなく、より小規模な、地域的・言語的帰属をもとにする纏まりだったり、来住の経緯や出自・境遇の共有から来る絆に基づくものだったりする。

ディアスポラという環境は、「インド人」や「ヒンドゥー教徒」といった、インドの日常では特段意識しないような包摂的なアイデンティティを各人に目覚めさせる契機となっている一方、より小さく、より内向きで、非開放的なものと帰属意識を収斂させる因子をも同時に孕んでいる。ジャカルタのヒンドゥー寺院の信者集団間の「共生」を背後で支えているのは、これらベクトルを異にする両用の力の絶妙なバランスということができる。

「共生」の可能性について—中国思想の系譜から—

佐藤 貢(筑波大学)

今日のいわゆるグローバル化(もしくはグローカル化)のなかで、地球全体を覆うさまざまな諸課題、なかでも対立、格差、不寛容、憎悪の拡大など深刻な状況はますます熾烈さを増し、収束する兆候は一向にみえない。こうした時代状況を反省的に踏まえて今日の問題に資するべく、中国思想の流れのなかに「共生 living together」への手がかりを探ることが本稿に課された課題である。

知られているように、「共生」の語は、善導の『往生礼讃』にみえる「願共諸衆生、往生安楽国(願わくは諸々の衆生と共に、安楽国に往生せん)」の「共」と「生」に着目した椎尾弁匡が、宗教学的、哲学的用語として用いた「共生(ともいき)」をもって、わが国における最初の使用例であるとする説が有力である(日本仏教学会編『仏教における共生の思想』)。黒川紀章氏によれば、恩師椎尾の「ともいき」と生物学の「共棲」を重ねて、みずから創出した概念が今日の「共生」であるという(『新・共生の思想』)。ここで、「共棲」が時空に関わることに着目すると、「共生 living together」は真空状態のなかで「ともにいきる」のではなくして、歴史、伝統、文化、さらには精神風土などのなかで、つまり多様性のなかに緊張関係をはらみながら「共存」しているあり方であるといつてよい。しかも、「共生」は「生」を志向するという意味において、E.フロムのいう「バイオフィリア(biophilia)」にも通底し、「生」を肯定しこれを拡充するという意味での、積極性、躍動性、創造性を含意するとも考えられよう(邦訳『悪について』)。

このスキームを中国思想史のなかに移し入れてみると、われわれはそこに如何なる論理をみいだしうるであろうか。フィジカルには牛馬にさえ及ばない人間が、牛馬を使役するのは、「群」つまり社会共同体を組織できるからだという論理は、単独者としては生きられないから、みずからの生存目的に迫られて他者と「ともにある(・・・)」というだけのことである(『荀子』)。清末の康有為は、『礼記』礼運篇、公羊学に基づき、西洋の空想的社会主義や進化論の助けも借りながら、一切の差別や束縛から解放されたユートピア的世界を描いた(『大同書』)。が、その論理は今日の哲学的検証に堪えられるであろうか。

本発表では、そもそも人と人はどのようにして互いを認め合い、さらには絆を結ぶことができるのかという素朴かつ根本的な問題について、儒家(古代儒教、朱子学)をはじめ道家(老荘)、法家(韓非)など諸家の思想のなかに探ることで、今日いうところの「共生」についてあらためて考察を試みたいと思う。

『日本靈異記』に見る共生

齋藤 真希(静岡大学)

本発表では、『日本靈異記』を手掛かりに、日本古代の仏教思想に見られる共生の一つの形を明らかにする。『日本靈異記』は、薬師寺の僧景戒が著したとされ、日本最古の仏教説話集として知られている。『日本靈異記』の説話からは、日本に仏教が伝来して以降の、比較的初期の段階の仏教信仰の様相を窺い知ることができる。仏教は人間を個として捉え、個としての生き方を説くという特徴を持つ。このような仏教の伝来は、日本の思想史の中に、個としての人間を考える視点を与えたと論じられている。個としての人間に注目する態度は、日本古来の神道が主に共同体を重んじてきたことと対照的であると言えよう。

仏教説話集である『日本靈異記』もまた、個としての人間に注目するものであることが指摘されている。『日本靈異記』が主題とする因果応報は、自業自得の原理であり、自らの善悪の行いに応じて、自らが苦楽の報いを受けるという考え方である。『日本靈異記』はこの因果応報の理法に則って、悪行を避けて善行に励むべきことを勧めている。その目的は多くの場合、富や長寿といった個としての現世的な幸福を得ることであった。

だがその一方で、『日本靈異記』では、殺生や盗みなどの他者を害する行為は、自らに災いをもたらす悪行であり、放生や布施などの他者に恩恵を与える行為は、自らに幸いをもたらす善行である。ゆえに、自らの幸いを願うのであれば、他者を害することなく、時には自分が損をしてでも他者に恩恵を施さねばならないということが説かれている。このように、『日本靈異記』においても、人間が他者と共にあることが意識され、その望ましい形が説かれていると言えよう。それでは、『日本靈異記』に示されるのは、どのような形の他者との共生であるのだろうか。

『日本靈異記』では、人間が暮らす日常世界が、地獄、浄土、天などの見通し得ない他界に取り巻かれているという世界像が示されている。人間が日々行う行為は、しばしば日常世界のみならず、見通し得ない他界にまで影響を及ぼし、様々な出来事を引き起こす。その末に、幸いや災いをもたらされる様が、『日本靈異記』の多くの説話では因果応報の具体的な過程として語られている。『日本靈異記』では、見通し難い広大な世界との行為による連関の上に、その境遇がよくも悪くも形作られる存在として、人間が把握されていると言えよう。

このような因果応報のうえでは、人間が直接的に出会う目に見える他者は、見通し難い広大な世界に参与していくための一つの切っ掛けである。つまり、ある他者に恩恵を与えるか、害を与えるかという形で、人間は他界を含めた見通し難い世界の広がりに関与する。その結果、世界のうちに引き起こされる出来事の末に、人間は幸いや災いを得ることになる。その際に、自分の行為が具体的に何を引き起こすかは、人間自身には予測することはできない。例えば、目に見える範囲の中では、自分の行為が利益をもたらすようでも、見通し難い世界の広がりの中で、その行為は最終的には災いを引き起こすかもしれない。だから、人間はただ因果応報の理法を信じて、相手が何者であるかを問わず恩恵を施さなければならないということになる。

以上のような『日本靈異記』において、念頭に置かれているのは、広大な、他界をも含み込んだ、自分にはその全貌を見通せない世界全体との関係である。他者とは、人間であれ、動物や死霊など人間以外のものであれ、その世界と関わるための媒介の一つであるに過ぎない。だから、その相手が何者であるか、自分と具体的にどのような関係を築き得るかは問われることなく、恩恵を施すという善行がなされるのである。したがって、『日本靈異記』では、布施や放生などの善行によって、具体的な他者との間に何らかの関係を築くことは目指されていないと言える。例えば、社会における他人との協調や、自然環境との共生が求められているわけではな

い。ここにおいては、何等かの具体的な自他関係に限定されることなく、無条件に他者を慈しむという形で他者と共にあるという、共生のユニークな形が示されているのではないだろうか。

自己修正性の力
—賀川豊彦、そのコペラティブ思想・実践が示唆するもの

濱田 陽(帝京大学)

本発表は、社会事業家、プロテスタント牧師、作家として大正・昭和期に幅広い活動を展開した賀川豊彦(1888-1960)の共生思想と、協同実践としてのコペラティブ(co-operative)な社会構想・社会実験との関わりを考察する。とりわけ、戦中・戦後期の協同組合論および最後の主著『宇宙の目的』(1958)を中心に、賀川の晩年における思想的展開を分析する。また、賀川がアジアの思想に寄せた関心を『東洋思想の再吟味』(1949)を通して探る。

本発表の焦点は、賀川の思想と実践に通底する「自己修正性」(self-correctivity)の力にある。ここでは、自己修正性を、開かれた情報交換と専制・恣意性の制限の持続によって、社会関係や組織の多様なレベルで開放性と制限性のバランスを自ら更新し続ける力として、暫定的に定義する。賀川の宇宙観、生命観、共生思想、人知を超えるものへの志向性が一体となった総合的世界像に、思想と実践における自己修正性の萌芽を見出したい。

この問題意識のもと、現代のビッグヒストリーや効果的利他主義にみられる利他思想の潮流と賀川思想を比較し、今日的意義を探究する。とりわけ、人新世、格差拡大、人工知能社会において、主体性、持続可能性、共有可能性を確保するための示唆を引き出すことを目指す。

参考枠組みとして、ユヴァル・ノア・ハラリ『NEXUS—情報の人類史』(2024、原題 Nexus: A Brief History of Information Network)が提示する「自己修正プログラム」の概念を参照する。ハラリは、伝統宗教を弱い自己修正プログラム、科学アカデミーや民主主義を強い自己修正プログラムと位置づけ、人工知能(AI)による急激な社会変容のなかで人間社会における主体的な自己修正プログラムの維持を最重要課題とする。

同書は、情報、物語、宗教といった重要概念を従来と異なる意味合いで展開しており、そのゆるやかな概念設定には比較思想的検討に向かない側面もある。しかし、変動する事態に柔軟に応答する議論の枠組みを探る上では有効な視座を提供している。この柔軟性は、賀川の叙述にも通底する特徴である。そこで発表者は、自己修正プログラムという枠組みを思想・実践における自己修正性として読み替え、賀川思想の特質を再検討し、思想における自己修正性という視点を浮かび上がらせることを試みる。

22日(日)

個人研究発表

津田真道が語る唯物論
—東西思想を横断する啓蒙の旅—

李 心羽(総合研究大学院大学)

本研究は、幕末から明治初期に活躍した洋学者・津田真道が『東京学士会院雑誌』に連載した論文『唯物論』を中心に、彼の東西思想を横断し、融合を試みた啓蒙思想家としての側面を明らかにすることを目的とする。漢学や儒学に精通した津田は、幕臣や明治官僚として活動する一方、福沢諭吉や加藤弘之や西周らと共に明六社に参加し、東京学士会院の会員にも選出されるなど、日本の知識人層における傑出した存在であった。しかし、これまでの研究では彼の法学理論や翻訳活動に焦点が当てられるが、宗教理論や哲学理念に関する考察は議論の余地が残されている。本研究は、この空白を埋めることを目指し、彼の思想に見られる特徴を掘り下げたい。

本研究の主な方法は、『唯物論』の原文を基にした内容分析であり、津田の思想の特性を明らかにすることを目的とする。彼は一つの理論を取り上げる際、それに類似する他の思想を並列的に比較しながら、単純に対立させることなく、調和的に解釈する手法が特徴的である。その知識体系には、西洋の古典哲学(プラトン・アリストテレス)、近代哲学(デカルト・カント)、近代科学(進化論・化学)、政治思想(国家制度・法律)、宗教理論(キリスト教・イスラーム教)などが含まれる。一方、東洋思想として中国古典哲学(儒学・道家)や宗教理論(仏教・道教・神道)も取り込まれる。このように膨大な知識体系を架橋することにより、津田は独自の哲学世界を築き上げた。

特筆すべき点は、津田は単に東西思想を二項対立的に肯定・否定するのではなく、具体例を通じて理念の妥当性を検証し、客観的な思考方法を採用していたことである。例えば、彼は近代科学の急速な進展を支持し、宗教が迷信や無知を助長すると批判しつつ、儒家の徳目や仏教の戒律が持つ道德上の教化的価値も認めている。これにより、津田が単なる西洋思想を導入するにとどまらず、東洋思想を選択的に吸収する方法を模索する創造的な姿勢も看取できる。

本研究を通じて、津田の『唯物論』に見られる思想的特徴を解明し、それによって初期日本における知識受容の実態を浮き彫りにする。彼が構築した統合的理論体系は、日本の文明開化を図る啓蒙思想家たちに共通する重要な思想的基盤となり、いわゆる科学的思考と道德的価値の共存を追求し、知識普及の実践に応じる最適な方法と考えられる。

本研究では、津田の『唯物論』は日本近代思想史における重要な位置を占め、東西文化の対話を果たした和魂洋才の例であることを証明したい。また、彼の融合的思考は、日本近代思想史の解明に関わるのみならず、現代のグローバル化社会における異文化理解や受容の指針ともなりうるもので、津田の思想を再評価する意義を確認していく。

「日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書翰」の神学
—起草者・鮫島盛隆と松村克己の視点から考える—

村松 晋(聖学院大学)

日本プロテスタント史研究は、近代日本のキリスト者が「天皇制国家」に「抵抗したか／服従したか」を問題化してきた。しかし「あるべき信仰の立場」を設定しそれとの偏差において対象を評定するアングルは、規範からの「逸脱」と見なした事象に関し、背景にある複雑な条件や発言者がその語に託した真意など、言動の奥行を取り落としがちである。

その傾向は、「大東亜戦争」下の1944年、日本基督教団が占領地に宛て発出した「日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書翰(以下、「書翰」)」に対して著しい。

この「書翰」は、「天皇制」を肯定し植民地支配を正当化した文書として、戦後キリスト教界で全面否定されてきた。しかし発出に先立ち「書翰」の内容を募った懸賞論文に斯界の識者が多数応募した事実が照射する通り、その試みはアジアのキリスト教を念頭に、当時の神学者が共鳴し得る正当な課題意識を含むものだったと考えられる。そこで本報告では、従来、一顧だにされてこなかった「書翰」の真意を詳らかにするために、懸賞論文当選者で実質的な「書翰」起草者となった鮫島盛隆と松村克己が、かねて主張していたアジアにおけるキリスト教構想を比較検討したい。

まず鮫島は京城(植民地朝鮮)および香港(日本軍占領地)に派遣され現地教会の牧師を務めた。それだけに宗主国・日本ならびに軍部の統治方針を受容したが、朝鮮・香港の人々と軍部の狭間にて、現地教会とそのキリスト教信仰を守ることに尽力した。特に京城赴任中は植民地朝鮮の人々との接触経験をふまえ、西欧キリスト教とは異なる朝鮮のキリスト教、具体的には朝鮮の人々の生活世界に即したキリスト教の構築を提唱した。一方、松村は「京都学派」の影響を受けた神学者で、「八紘一宇」の理念に基づく「日本基督教」を主張した。ただそれは「日本」という歴史的な脈において発現したキリスト教に「大東亜」のキリスト信徒を「同化」させようとする企図ではなかった。むしろ松村の説く「日本基督教」は、「大東亜」のキリスト教徒を西欧キリスト教の普遍視から「解放」し、各々の歴史的個性に根ざした自生的キリスト教への自己変革を促すものだった。

このように鮫島や松村の主張には西欧キリスト教のみを「正統」とする伝道の乗り越えや「大東亜」の諸文化に根ざした多元的キリスト教への志向など、「アジア神学」(森本あんり『アジア神学講義—グローバル化するコンテクストの神学』創文社、2004年)に通ずる関心を見出せる。「書翰」をその反映として捉え直すことは、過去の言説の一方的な擁護や歴史修正主義に与するものではない。むしろ「書翰」がはらむ未発の可能性を描出することで、日本プロテスタント史像の再構築を試みるとともに、戦時期日本の仏教との領域横断的な考察や、「戦争協力」と目されてきた「京都学派」との比較など、学際的な研究の結節点ともなることを目指している。

運命と自由 —九鬼周造とニーチェの永劫回帰をめぐる—

上田 瑞季(法政大学)

本発表は、九鬼周造(1888-1941)の永劫回帰思想に存する「運命と自由との矛盾」(III, 195)に着目し、「運命愛(amor fati)」の境地を考察することを通じて、永劫回帰において如何にして実存の自由が確保されているのかを明らかにすることを目的とする。

九鬼は、1928年にパリ郊外ポンティニーにおいて「時間の観念と東洋における時間の反復」と題する講演をフランス語でおこなった。また、その後1931年には、この講演と主旨を同じくする論考「形而上学的時間」のなかで、インド哲学の輪廻説や劫波説、ギリシア哲学の大宇宙年などの「回帰的時間」を類似の思想として取り上げ、そこからみずからの時間論を展開している。九鬼が語る「回帰的形而上学的時間」とは、厳密な円を描き、細部に至るまで全く同一のことが無限回繰り返される時間である。すなわち、ニーチェの永劫回帰と同様、「厳密な同一事の永劫回帰」(III, 98)である。それゆえ九鬼は、永劫回帰の思想を「宿命論の典型であるかのように見える」(III, 195)と表現している。

だが、ここで問題なのは、九鬼が永劫回帰の思想によって「運命と自由との矛盾」が提出されると明言していることである。本来なら、永劫回帰思想には運命と自由との矛盾は存在しない。なぜなら、そのなかでは私たちの人生行路はあらかじめ定められているからである。仮に自分で自由に選んだ道だと信じていたとしても、それはすでに定められていた道なのであり、今後も自分の与り知らぬところで定められた道を歩まざるを得ない。その意味で、私たちの人生は運命から逃れられないはずである。しかし九鬼は、全く同一のことが無限回繰り返される永劫回帰思想のなかに、「運命と自由との矛盾」を見た。それは、永劫回帰思想において自由が存在し得る余地が残されていることを意味している。もし九鬼がいうように、何らかの意味で自由が存するとするならば、それはどのようなあり方なのだろうか。

そこで本発表では、永劫回帰思想における「運命と自由との矛盾」の問題を解く鍵として、運命愛という概念に着目したい。九鬼は、ラジオ講演「偶然と運命」(1937)において、ニーチェの『ツァラトゥストラはこう言った』(1883-1885)に言及し、偶然や運命に対する救いとしての運命愛を語っている。周知の通り、ニーチェはニヒリズムの極限形態としての永劫回帰思想を提唱し、運命愛によるその克服を説いていた。それゆえ九鬼が永劫回帰や運命愛を語るとき、ニーチェ哲学が念頭にあったと考えられる。本発表では、両者を比較検討することによって、上述の問題に回答を与えるを試みたい。

※『九鬼周造全集』(岩波書店・1980-1991)からの引用・参照は、本文中に(巻号・頁数)の形で示した。

時間の相対性をめぐる仏教と現代哲学の交点
——ブッダデーヴァ、ナーガールジュナ、マクタガート——

護山 真也(信州大学)

古典哲学を研究する際に、現代哲学との接続を考えることにどの程度の意義があるのか。インド仏教研究に関して言えば、そこで扱われるテーマが存在論・認識論・言語哲学など、現代哲学と重なる点も多いため、現代哲学を参照することにはそれなりの意義が認められるものの、そのことが古典哲学研究に決定的な寄与をなすという事例は、決して多くはない。だが、その少ない事例のなかには、古典哲学研究のアップデートにつながる重要なものも確かに存在する。

一例として、ここでは時間論の問題を取り上げる。インド仏教の時間論に関しては、説一切有部の三世実有説、ダルマキールティによる刹那滅論証、中観派による時間否定論など多岐にわたる議論が展開されており、その哲学的価値を現代哲学の時間論との比較のうえで解明しようとする研究も少なからず存在する。そのうち、現代哲学の時間論で中心的な役割を果たしたジョン・マクタガートによる時間の非実在性に関する論考を参照軸にしなが、説一切有部の論師ブッダデーヴァの時間論を見直そうとしたポール・ウィリアムズの論考は注目に値する。それが、1977年に *Journal of Indian Philosophy* 4号に掲載された「ブッダデーヴァと時間性」(Buddhadeva and Temporality)の論考である。

本論文は、このウィリアムズ論文に触発され、マクタガート以降の現代時間論の観点から、あらためてブッダデーヴァの時間論の意義を再考することを目的とする。ブッダデーヴァの時間論は、「過去」「現在」「未来」を、「より前」「より後」という法(ダルマ、存在要素)の相対性の観点から規定することを目指したものである。これは、マクタガートが時間を分析する際に提示した B 系列の時間(より前、より後、という相対性により出来事の順序を定める考え)と重なる視点である。この点を踏まえれば、ブッダデーヴァ説に対して後のアビダルマ論師(ヴァスバンドゥやサンガパドラ)が批判した論点(ブッダデーヴァの規定では、過去のなかにも過去・現在・未来があることになり、同様に、現在、未来もそうなる、すなわち、一つの法が過去・現在・未来という相反する三つの特性をもつことになる)は的外れであることが判明する。マクタガートを参照すれば、その批判点は、本来は A 系列の時間に対して投げかけられるべきものだからである。では、いわゆる B 系列の時間論としてブッダデーヴァの時間論を読み解くことで、そこからどのような仏教的時間論の可能性が見えてくるのか。本発表は、ブッダデーヴァ説と密接に関連するナーガールジュナの『中論』第 19 章の議論も視野におさめながら、現代哲学の時間論を参照することで見えてくる、仏教的時間論の意義について考察する。

シンポジウム
近代日本からみた宗教的共生

近代日本における宗教対話の可能性

田中 久文(日本女子大学)

1. 「帰一協会」をめぐる

近代日本における宗教的共生の試みとしてまず重要なのは、明治末年に学者・実業家らによって発足した「帰一協会」である。そこでは宗教の統一をめぐる多様な意見がみられた。成瀬仁蔵は諸宗教の根底には、その本質として「宇宙の実在(リアリチー)」というものがあるとし、そこに帰ることによって諸宗教の統一が可能であるとした。それに対して姉崎正治は既成の各宗教の独自性を活かしながらの連携こそが重要だとした。一方、渋沢は自分が特定の信仰をもたない「無宗教」であるという立場から、だからこそ「神・儒・仏の別なく、それ等を統一した所の大宗教が出ればよい」とした。こうした「帰一協会」の流れは、戦後は姉崎の弟子である今岡信一良や岸本英夫の「無宗教の中の宗教」を説く「自由宗教」の運動に受け継がれていく。

2. 京都学派の試み

京都学派においても宗教的共生に関する多様な議論が展開された。西田幾多郎は論文「場所的論理と宗教的世界観」(1945年)で、人間にとって普遍的な「心霊上の事実」から宗教一般を問題にしようとし、仏教もキリスト教もそれをそれぞれの角度から明らかにしたものであって、相互に補うべき関係にあるとした。さらに西谷啓治は『宗教とは何か』(1961年)などで、近代における「虚無」の現れは「実在の自覚」の深まりだとし、人間存在の根底にある「実在(リアリティ)の源泉」から宗教を探り直そうとした。それは「宗教と反宗教乃至は非宗教との両方に跨った」立場からの省察であった。

しかし、京都学派内部でも田辺元や三木清は、「絶対無」の直観・自覚を説く西田哲学を観想主義として批判し、行為や実践を強調していることから、宗教についてもその本質の直観に基づいて諸宗教の共通性を捉える立場には懐疑的であり、社会的実践性という観点から既成宗教を捉え直そうとした。

一方、和辻哲郎は『風土』(1935年)において、旅行者が異文化と出会うことによって変容を遂げていくという「旅行者の体験における弁証法」を、宗教のもつ開放性に適用しようとしている。例えば、沙漠で生まれたキリスト教が地中海世界に広まることにより潤いをもった愛の宗教となり、さらに西欧に入ることによって「無限に深いもの」への欲求と結びついていったとする。

また、京都学派では普遍宗教と民族宗教・国体の共生についても議論された。西田は論文「国体」(1944年)などで、「歴史的世界」は一方で動的・歴史的に「国家」を形成し、他方でイデア的・超歴史的な「文化」を形成するが、前者が「民族信仰」的であり、後者が「世界宗教」的であるが、日本の「国体」の特徴は両者が不可分なところにあるとした。ただし、あくまでも「国家は我々の心霊の救済者ではない」(『哲学論文集 第二』1937年)としている。また、和辻は『尊皇思想とその伝統』(1943年)などで、天皇の尊貴性はまずは民族の「生ける全体性」の「通路」であることによるが、さらにその背後には「神聖なる「無」という「絶対的全体性」があるとしている。従って、伝統的に天皇が仏教という普遍宗教を信仰してきたのは当然だという。

ウェーバー、フロム、鈴木大拙を手がかりとして

横田 理博(九州大学)

どのような「共生」が望ましいのかを考えるにあたって、おそらくはその望ましくないあり方と考えられる、フロムが描いた「服従」・「同調」の心理や、ニーチェが描いた自己糾弾の心理を手がかりとしてみたい。

近代西洋の土台にあると考えられるカルヴィニズムの問題性に着目する形でマックス・ウェーバー(1864～1920年)を継承することは、なぜか一般的ではなかったのだが、いち早くこの点に着目して、自分の立場を設定する上で活用したのがエーリヒ・フロム(1900～1980年)であった。1941年に出版された『自由からの逃走』によれば、「安定、帰属感、どこかに足を付けているという感じ」を与える「本来の絆」——「共生」の原初的形態と言ってよい——から個人が自由になるとともに「孤独(aloneness)」、「無力感と不安」が増大し、そこから、自分自身の個性を放棄して新たな絆に「服従」しようとする心理が生まれるといい、宗教改革期の信者と当時のナチス信奉者にその心理が見出せるという。「服従」の心理を克服する生き方としてフロムは、「個人が独立した自己として存在しながら、しかも孤立せず、世界や他人や自然と結び付いている」ような「積極的自由」という生き方を提示する(新しい「共生」のあり方と言ってよい)。

ニーチェ(1844～1900年)の『道徳の系譜学』(1887年)は、キリスト教徒の心理に立ち入りながら、フロムのいう「服従」の心理を絶妙に描き出していたとも言える。自分が罪深いと思い込んで自分で自分を責めさいなむという人間の心理を、ニーチェはキリスト教批判として描き出した。この叙述を、現代日本で社会問題となってきた統一教会やオウム真理教といった宗教への勧誘・入信の実態を介して考えてみると、これは現代日本人も十分に陥る可能性のある心理だと言うことができる。ニーチェが描く自責(自己虐待)の心理は、よるべのない不安から何かを絶対的なものと見做して盲信し、それに服従する事態としてプロテスタントとナチス信奉者にフロムが見出していた心理の根底に流れていたものではなかろうか。つまり、『道徳の系譜学』でのニーチェの叙述にフロムの『自由からの逃走』の観点から光を当てて見えてくるのは、ニーチェのキリスト教批判と思われてきたものが、実は、おそらく仏教的な思想へののめり込みにも該当する宗教一般に危惧される心理であり、それだけではなく、宗教のみならず政治的な行動——とりわけ「反知性主義的」な迎合——においても見出せる心理だと解釈できるということである。

ところで、フロムの『健全な社会』(1955年)と、鈴木大拙(1870～1966年)の『禅と日本文化』の改訂稿(1959年)の中に、一つのボタンを押すという、行為としてはきわめてきさいなふるまいが、多くの人間を残酷に殺すというきわめて重大な事態を引き起こしているという指摘がある。戦争において、生身の身体感覚や倫理観が通用しなくなる「ボタン」使用の恐ろしさというものに対してフロムと鈴木が警告を発していたことに、ウクライナやガザでの戦闘を知る今日の我々は、人々との共生・自然との共生を考えるうえで改めて傾聴すべきではなかろうか。

ライプニッツからの今後宗教的可能性いくつか

黒住 真(東京大学)

近世を17世紀ごろ以後、西欧で時代を担った哲学者としてデカルト(1596-1650)、スピノザ(1632-77)、ライプニッツ(1646-1716)がいる。注意すべきだが、デカルト以前に、(1)ギリシア哲学的なコスモス(宇宙)があり、それに(2)宗教的な仕組みが何程か関係して、新プラトン主義があり、さらに(3)アウグスティヌスまたトマス・アキナスの神学(信仰論)にも繋がる構造があった。そこには中世哲学的な信仰にも繋がる超自然的ないし形而上的な世界がある。ただ、これに対して東アジア・日本では、(1)(2)は、東洋哲学と似た構造を持っていると見られることもあるが、(3)は、視野から消えることも多い。

ここでは17世紀ごろ以後とした三名のうち、(1)に向かったと思われるスピノザではなく、(3)の内実をデカルト以上にとらえたライプニッツをまず見出したい。彼は、実際に東洋哲学また易の宇宙観にも関心をもち、かつ科学的な方法を見出した人でもある。その彼に朱熹との類似がみられもしている。ただ、彼の科学哲学としての数学的帰納法や近現代哲学への影響はかなり知られ込られているが(三宅剛一、下村寅太郎、山本信、酒井潔ほか)、ライプニッツからの神学にも繋がる動きは日本ではあまり関心をもちられず知られていないことが多い。

ただ、実際には、ライプニッツには初期にあり後期の『弁神論』にも見える広い意味での信・智論や神国論になるものが、予定調和 *harmonie préétablie*、最善世界 *Die beste aller möglichen Welten*、としてあった。その近現代への展開が見えるのはモーリス・ブロンデル(1861-1949)で、これについての増永洋三(1928-)のフランスの哲学やスピリチュアシズムの指摘としてある。それだけでなく、ライプニッツを背景にさらに「行為の完成」をとらえトマス・アキナスへの言及もある。

これは神学的に重要で「その行為論は、現代の分析的記述や社会的規範を強調する行為論および人文・社会・自然科学に直面する神学にとって先駆的モデルとなっている」と指摘されるが(宮本久雄)、あまり一般的な視野には入っていない。けれども、カトリックの哲学・神学の人といえる岩下壮一(1889-1940)は、第一次世界大戦以前、在日の段階からそのあたりを知っていたようで、早くから東洋哲学、ライプニッツへの関心をもっていた。また大戦以後、実際にブロンデルと直接会って感心を持たれたとの記録が最近見出されている。

岩下壮一の場合、ブロンデルが意志的な行為からさらにトマス・アキナスの完成に向かうことを、彼自身のトマス論と重ね、帰国後、昭和前期の軍国において中世的な哲学と成聖の神学を説く。西田幾多郎は晩年、その岩下との交流があった。西田最後といえる「場所的論理と宗教的世界観」で、「私は将来の宗教としては、超越的内在より内在的超越の方向にあると考えるものである」という(五)。岩下の啓示(超越的内在)による成聖を知りながらもそれとは違った修行的な働き(内在的超越)を自身説いたように見える。いずれにせよ、先の(1)(2)(3)に戻るなら、20世紀半ば以後の哲学は、(2)(3)の変容ないし解体ではなく、ライプニッツに依拠して(3)的なコスモスの完成への関係がそれぞれあり、その発見が課題としてあるのでは、と考えられる。

パレスチナ問題と日本

臼杵 陽(日本女子大学)

パレスチナ問題が生まれたのは、東アラブ地域の分割を決定した1920年のサンレモ会議でユダヤ人の国家建設を約束するバルフォア宣言が承認されたことによるが、日本もその参加国として責任の一端を担っている。また、結局は実現しなかったものの1923年には柳田国男が国際連盟常設委任統治委員会委員としてパレスチナ訪問を計画する。その背景には、欧米のキリスト教徒には反ユダヤ主義的な偏見があるため、ユダヤ人のナショナル・ホーム建設に関しては日本人に第三者的な役割が期待されたということがあった。

第一次大戦後になると、日本ではパレスチナ問題への関心がシオニズム運動への評価と結びついて高まることになる。そこには四つほどの契機が考えられる。第一はキリスト教的な契機。内村鑑三や矢内原忠雄などの無教会派にはキリスト再臨の前提としてユダヤ教徒が聖地で復興しなければならないというキリスト教シオニズム的な発想があった。それは、現代のアメリカの宗教右派の福音派と共通の信仰ともいえる。また、酒井勝軍や中田重治はキリスト教徒としての情熱と国粹主義的な言説とが結合して「日猶同祖論」を説くようになる。第二は植民政策的な契機。日本が日清・日露戦争によって獲得した植民地に入植していくようになったことで、パレスチナへのユダヤ人入植運動としてのシオニズムにも関心が高まった。第三はアジア主義的な契機。大川周明や満川亀太郎らアジア主義者はシオニズムをヨーロッパで差別・抑圧されたユダヤ人の民族解放運動だとみなした。ただし、大川は第二次世界大戦が勃発する頃には逆にそれをイギリス帝国主義の一翼を担う反動的な運動とみなすようになる。第四は軍事戦略的な契機。軍部で「猶大問題専門家」と呼ばれた四王天延孝・安江仙弘・犬塚惟重などの軍人たちは「猶太禍論」(ユダヤ陰謀論)という反ユダヤ主義的な考え方を、ロシア革命を逃れてきたロシア人将校からの影響によって日本で広めていく。しかし、彼らの間には共産主義がユダヤ陰謀論だとする見方とナショナリズムとしてのシオニズムへの高い評価という両義的な認識があった。

その後、第二次大戦期には、ナチス・ドイツのユダヤ人迫害に関して、当初日本はユダヤ人を積極的に受け入れることはしないが極端な排斥もしないという立場を取ったが、太平洋戦争が勃発すると、大日本回教協会(一九三八年九月設立)の第二代会長の四王天延孝が唱えたユダヤ排斥論が日本中を席卷することになる。

しかし、戦後は以上のような日本のパレスチナ問題との関わりがいっさい忘れ去られて、「日本はパレスチナ問題に手を汚していない」といった言説が広まることになる。そうした中、1960年代を通じて、日本ではキブツ運動がコミュン運動として宣伝され、多くの若者がキブツに理想社会を求めてイスラエルに向かった。一方、1970年代には日本赤軍がPFLP(パレスチナ解放人民戦線)と合流して銃乱射事件などを引き起こすことになる。