

宗教間対話から文明間対話の構想へ

——二十一世紀神話論と滝沢哲学再考を媒介に——

延原時行

序 予備的考察

与えられた論題は「宗教間対話と文明間対話」である。この論題を「宗教間対話の将来に向けて」考察することが求められている。この論題の重要点は「宗教間対話と文明間対話」という表現に込められた結節点としての「と」にある。一体、宗教間対話を文明間対話へと繋ぐ結節点としての「と」には何が込められているのであろうか。この問いは、もう一つの問いを必然的に伴う。すなわち、この「と」を考えることが、次に、文明間対話の果てに何を構想するのか、という問いで

ある。この第二の問いに対しては、我々（ここで我々というのは地球人類のことである）は当然、地球的「平和」を構想する、と答えねばならない。

思うに、最初の、宗教間対話と文明間対話の間の結節点——「と」の問題——が十全に解明されるならば、第二の問題——地球的「平和」——の考察に資するところ大であろう。というのも、我々二十一世紀地球人類は、今や、この「と」の純粹哲学的解明によってだけ、私が本発題ペーパーにおいて「二十一世紀神話論」と呼んでいる、「九・一一」事件以来、地球上を不気味

に圍繞する共同幻想の黒雲を国家論的・政治神学的に取り扱うことに成功するであろうと思われるからである。ホワイトヘッドは、『観念の冒険』の中で「平和を殊更に目差すことは、きわめて容易に、その偽の代替物、麻痺 (anesthesia) に變形する」と言ったが、これは国家の政策（例えば、反テロ政策）の微妙な暗部を衝いている。平和というような大目的の達成のために、人々は容易に「神話」の熱に浮かされてしまう。

最近、一本の論文を滝沢哲学を巡って書くことで、第一の「と」の問題——宗教間対話からどのようにして文明間対話の思想運動としての回復に向けて構想を練り直すことができるのか——の解決に少し手懸りを得た。論題は、「九・一一とプロセス神学——滝沢哲学による『神話』概念の再検討」である。

文明間対話の可能性については、イラン前大統領モハンマド・ハタミがその著『文明の対話』の中で壮大な構想をイスラームの立場から述べている。この構想は、一九九八年九月の国連総会で行った同大統領の「通常の道筋」を変える名演説とともに一躍、国際社会に

知られるに至る。同年十一月四日、国連総会は〇一年を国連文明間の対話年とする決議を採択した。国際連合大学学長ハンス・ファン・ヒンケルは、「ここでは次の点が協調された。すなわち、文明は人類の集団的遺産であり、進歩の源である。前向きで互恵的な文明間の交流は、狭量と抗争と戦争に妨げられつつも歴史を通じて続いてきた。寛容と対話は、国際社会が平和への脅威を取り除くために極めて重要だ」と解説している。

ハタミ構想は元々、サミュエル・ハンチントンの『文明の衝突』（一九九六年刊。一九九三年七月号の『フォーリン・アフェアーズ』誌に所載された論文「文明の衝突？」を敷衍したもの）へのアンチテーゼであった。このアンチテーゼは、ファン・ヒンケルが続けて述べるように、国連の政策全体の基本路線になりつつあった。「今年（〇一年）二月五日の演説で、コフィ・アナン国連事務総長は、なぜ文明間の対話が必要かを説明した。国連は十分機能を発揮すれば、文明間の対話の家になりうる。対話なしでは平和は続かず繁栄も保て

ない。これが国連半世紀の教訓であり、それを無視することの代償は大きい、と」⁵⁾。

「九・一一」同時多発テロ事件がこのアンチテーゼを、世界貿易センタービルとともに、崩落させた。以来、先にも述べたように、黒雲が地球を圍繞している。こういう事情であるから、文明間対話の構想は、何らかの有効な方法によって鋭意、再建されなければならないのである。「九・一一」の真相追究者として著名なプロセス神学者デーヴィッド・R・グリフィンによれば、「九・一一」の中核は、人類史未曾有の「神話Ⅱ事件」（同時多発テロの形を取った、地球規模の二十一世紀型「神話形成」を目的とした事件⁶⁾）であるから、厳密な「神話」批判の方法を考案駆使しないでは、解明できない。ここに、地球時代の現時点において文明間対話の構想の再建のためには、「神話」の批判的解明の哲学の形成如何を巡って、様々な哲学構想の可否が問われることとなったわけである。そこに、先に述べた、本論の第一の「と」の問題が追究されなくてはならない。これは、宗教間対話の智慧が用意されなければ叶わぬ課題

である。この智慧はあくまでも学理的範疇の智慧であるので、国家学や社会政策上の企画以前の場面において、そうした意図的考慮によっては代替不可能な領域である。ここに、地球時代における哲学的認識の独自の意義がある。

本論では、そこで、先ず、先に触れた拙稿「九・一一とプロセス神学——滝沢哲学による『神話』概念の再検討」の概略を改めて辿る。それは二段階の考察となる。第一段階では、プロセス神学者デーヴィッド・R・グリフィンの提起する「二十一世紀神話論」を略述、紹介する。次に、第二段階では、これを前提にして、滝沢哲学における神話批判の足懸りとしてのキリスト論（ことにそのユニークなイエス理解）を明らかにしたい。その際、このキリスト論は、カール・バルトの神学との果敢な批判的対話の内に形成されている点に鑑み、バルトと滝沢の一致点と相違点を——宗教間対話の観点から——明らかにして見たい。要するに、ここでの問題は、滝沢キリスト論のバルトとの折衝渦中での成立が、神話批判に歩みを進めることによって一方、純

粹哲学的な「インマヌエルの原事実」の闡明に至りつつ、他方、反って批判的政治神学を誕生させている経緯の解明なのであって、興味深いことに、その足場がイエス理解なのである。この事情は、「九・一一」以後の文間対話の再興に関わる今日的時局神学に巨大なヒントを提供するものである。

第二に、筆者の最近のもう一つの論文「西田における哲学と宗教——ハーツホーン、滝沢、トマスとの対話のなかで」（二〇〇七年度西田哲学会シンポジウム発題論文⁷）で確かめることのできた西田哲学の根本性格としての「創造作用の形而上学」の立場から改めて振り返って見て、滝沢における「西田哲学のキリスト論的転回」を評価してみたい。この場合の方向性は、先にバルト神学批判において、それを通じて滝沢が純粹哲学的「原事実」観に抜けている場合と丁度逆の方向性である。すなわち、西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」概念を滝沢は徹底してキリスト論的に解釈しているが、これは滝沢における「キリスト論的転回」(Christological turn)とでも名付けうるユニークな立場

の発生を意味する。決して西田本来の（私の見るところによる）「創造作用の形而上学」そのままではない。ここに滝沢の創造的変革 (creative transformation) と西田との齟齬 (discrepancies) の問題が胚胎する。この問題を再検討する時、逆に西田における実践的足懸りの問題が照明されるように思う。それが「逆対応と平常底」の問題である。

最後に、以上の二節にわたる考察の帰結として、滝沢におけるキリスト論的「天皇」論（西田の「日本文化の問題」の批評を含む）を、一つの文間対話の方法の提示として、再検討しておきたい。西田の宗教論末尾の国家論をも新たに見定めるためである。

一 グリフィンの二一世紀神話論と滝沢

哲学による「神話」概念の再検討

1 「九・一一とプロセス神学」に関わるグリ

フィンの問題意識——事実と神話

プロセス神学者グリフィンは、「九・一一」の真相追究に関して、当初、徹底して「事実在即する」ホワイ

トヘッダのプロセス神学の立場に依拠して、二冊の浩瀚な書物『新パールハーバー——ブッシュ政権と9/11に関する悩ましい問い』（二〇〇四年）と『九・一一調査委員会報告書——脱落と歪曲』（二〇〇五年）を書いた後に、二〇〇六年の新しい講演「九・一一——神話と実在」（二〇〇六年三月三〇日、オークランド市グラント・レイク・シアターで開催された「イースト・ベイの進歩的民主党員のためのカリフォルニア」大会での草稿^⑨）では、俄然「九・一一の神話」批判に転じ、神話の「実在との齟齬」を問題にするに至る。これは、グリフィンとしては、当然の転回である。「事実在即する」態度がブッシュ政権に見られないので、その真因を辿って見たところ、「実在との齟齬」を意図的方法とした「神話＝捏造」を見出したからである。

ここで、グリフィンの「事実在即する」プロセス的思考方法の概略を示しておく。「事実在即する」という場合二つの要因が含まれている。一つの要因は、過去が完了すれば、必ず間髪をいれずこれに対して自己創造作用が即応して行く、という過去に対す

る現在の即応面である。もう一つの要因は、神の招喚（テクニカルには、神の原初的本性による初期志向『initial aims』の供給）に対する現在の応答面である。両者は錯合して現象する^⑩。錯合しているところには、この観点が「プロセス神学」を構成している所以のものがあるのである。なお、錯合のあと、結果が未来に送られる。そのプロセスを「対象化ないし推移」（objectification=transition）と呼び、「即応ないし俱現」（conformation=concrecence）のプロセスと区別する。未来に送られる結果の全体を吸収し理解するのが、神の帰結的本性である。プロセス神学では、神の原初的本性と帰結的本性を併せて、両極有神論（dipolar theism）を主張する。

いずれにせよ、「もの（過去）がもの（現在）になる」という生成ないしプロセスの事態に関するこのような錯合的解釈法（hermeneutics of interweaving）を確立していなければ、「九・一一」のような高度に錯綜した「神話形成＝事件」（テロリズムが全面に出ているが、実は、テロリズムの政治神学的利用が主軸となった地球規模

の「神話」醸成事件)を万人に説得的に解析することは恐らく不可能だと思われるのだが、グリフィンにはそれだけの哲学的的意図がある。それを以下、必要最小限度、紹介してみたい。

グリフィンが、九・一一に関する第二著執筆の後、新たに論文「九・一一調査委員会報告書：五七一頁の嘘」(“The 9/11 Commission Report: A 571-Page Lie”¹³)を書いていることは、事柄の重大性を十分に物語っている。米国民主義の栄えある伝統、「公正な異議申し立て」(honest dissent)の野党精神の新たな発露——ことに米国が、地球時代のアメリカ帝国を宇宙空間を軍事的に独占しつつ建設する構想(いわゆる「Full Spectrum Dominance」)に従事しようとしている、危急存亡の現在における発露——がここににある。

さて、以上の考察を背景にして、グリフィンのオーランド講演「九・一一——神話と実在」の論評に赴きたい。グリフィンはこの講演の冒頭で、神話の語義について二重の説明をする。「ある意味において、神話とは、広範に信じられながら、虚偽であり、実在に合

致しないところの観念のことである」(GMIR, 1)。「より深い意味において、宗教研究者に用いられている場合には、神話は、一人民にとって方向付けを与え、人心を結集する物語——彼らに彼らが何者であるか、彼らが為すところのことをなぜ為すのか、想起させる物語——として機能する。一つの物語がこの意味で神話と呼ばれる場合——この場合我々はそうした物語を神話(Myth)という風に大文字のMを付けて呼ぶのだが——焦点は、物語の実在への関係ではなく、その機能にある。この方向付けを与え、人心を糾合する機能は、さらに言えば、大文字のMを付けた Myths (諸神話)が宗教的含蓄を持つことよってのみ、可能なのである。そのような神話は『聖なる物語』(a Sacred Story)である」(GMIR, 1)。

こう述べながらグリフィンは同時に、物語は、それが真実であると信じられない限り、一共同体ないし民族の内部において「聖なる物語」として機能し得ない、という事実注目する。「大抵の場合、さらに、神話の真実性は信仰問題であるので、議論の主題ではない。

もしも、誰かが「聖なる物語」の真実性について疑問を投げかけるといふ野暮なことをやれば、信仰順守者の側では、彼らと議論に入らない。むしろ、彼らを無視するか、さもなくば冒涇者として切つて棄てるのである」(91ME2)。

ここまでのグリフィンの神話論議は、九・一一に関するブッシュ政権の公式見解が、「アメリカは、その善良さの故に、我々の自由を憎む狂信的なアラブのモスレム達に攻撃された」という思い込み(キリスト教絶対主義的「文明の衝突」意識)に固定されている事実を説明するための手立てなのである。こうして明らかとなったのは、この物語は、あの運命的な日以来、合衆国にとって「聖なる神話」(a Sacred Story)として機能してきた、という事実である。この機能は注意深く演出されてもきた。早くも次の日、ブッシュ大統領は、「善の悪に対する不滅の闘争」を導くつもりだとアナウンスした。そして九月十三日には、彼は翌日は「テロ攻撃の犠牲者のための国家祈祷記念日」であると宣言した。こうして、その当日、大統領自身、ピリー・グラ

ハムを初めとする宗教家達に囲まれながら、ワシントン大聖堂の説教壇から宣戦布告をする、という異常事態に至る。

その結果、政権は他国を侵略し占領する場合、また正当な法的手続きなしに人民を投獄する場合、ないしは様々な人権法を無視する場合、どのような権限を有するのか、と誰かが訊いたとしても、回答はもはや何時も同一なのである。すなわち、「九・一一」(「我々の自由を憎む狂信的なアラブのモスレム達が攻撃してきた西洋文明の非常時に、マイナーな人権問題が何だかというのだ」という抑制意識)である。合衆国法も国際法も尊重されるべきだと信じる人たちは、「九・一一」以前の心理機構をまだ内面に抱えている者として斥けられる。自由の国アメリカ合衆国はこうして民主主義の麻痺した「自由抑制の国」となったのである。¹⁵

このような九・一一に関する公式見解が果たして来た、また果たし続ける役割が既成事実をなしていることに鑑み、今日米国に突きつけられている最も重要な問いは、グリフィンによれば、「この公式見解は、宗教

的な意味合いで神話 (Myth) であるのみならず、また軽蔑的な意味に於いて——つまり、単純に虚偽の観念として——神話なのでないかどうか」というものである (19MR, 3)。

そこでグリフィンとは、「神話」という用語をこのような軽蔑的な含蓄——つまり、実在との齟齬という意味——において用いることにより九・一一の公式物語に含まれる九つの主要な神話を批判的に検討する。彼はその意図を述べて言う。「私はこのことにより証示したい。

九・一一の公式見解は、関連する証拠事実¹に照らして、主要な反論——それによれば九・一一は内部の仕業であって、われわれ自身の政府内部の人々によって演出調整 (オーケストラ) されたものだ、ということになる——に抗して、弁護されえないということを」(91MR, 3)。以下、グリフィンの挙げる九つの神話テーゼを記しておく。詳細な解説については先に触れた拙論に譲る。²

神話一 我々の政治的・軍事的指導者は、金輪際そのようなことはしないだろう。

神話二 我々の政治的・軍事的指導者は、九・一一攻撃を上演調整するための動機をもたぬであろう。

神話三 そのように多くの人を巻き込むビッグ・オペレーションが、秘密裡にされたなどということがあろうか、それに従事した誰かが今までに何か話したのであろうから。

神話四 九・一一調査委員会は、公式見解を支持しているのだが、独立の、公明正大な委員会であつたので、信じられうる。

神話五 ブッシュ政権は、攻撃がオサマ・ビン・ラディンの指揮の下にアルカイダによって遂行されたことについて立証した。

神話六 九・一一攻撃は、ブッシュ政権にとってサブライズとしてやってきた。

神話七 合衆国官吏は、ハイジャックされた旅客機がインターセプトされなかつたのはなぜか、説明した。

神話八 公式報告は世界貿易センターのツイン・タ

ワーズと第七ビルが崩落下のはなぜか、説明した。

神話九 フライト七七が、アルカイダのハイジャック犯ハニ・ハンジュールのコントロールド下、ペンタゴンに衝突した。

(2) 滝沢における「神話」概念の再検討

——キリスト論から純粹哲学へ

右に見たのが、現在、地球人類が最も深刻な形で直面している「神話」概念の実相なのである。グリフィンは、右にも明らかなおと、實在に即応一致しない物語という意味での「神話」(Myth)を「九・一一」によるブッシュ政権のパックス・アメリカーナ戦略に見るのだが、これの真の批判は、私見によれば、「實在に即する」という在り方を、序・予備的考察でも見ように、過去の完了への現在の即応 (conformation) のみならず、神の招喚への現在の応答 (response) も含んだ全体的一致の観点を十全に理論的に確立してこそ、可能だと思われる。そこに滝沢哲学による「正しい宗教的在り方」

の厳密な見極めが、地球人類史の現時点において、新たに哲学的に重大化する理由があるのだ。

滝沢において無類に厳しく無類に優しく明らかにされた真理の一点はこれであった。すなわち、「正しい宗教的在り方」は——たとえそれがナザレのイエスに看取されるもの(信仰)であれ、仏教の一覚者(例えば、日本現代の久松真一)に現れたもの(覚り)であれ——この宗教的生がそれに即してこそ初めて成り立ってきているところの(滝沢の言う)「神人一体ないしインマヌエルの原事実」によって不可逆的に先行されているのである。原事実正しい宗教的生に不可逆的に直属しているが、帰属しているのではない。原事実それ自体は、正しい宗教的生(例えば、イエスの信仰)を離れても、万人の脚下に普遍的に厳存するのである。ここに、恩師滝沢克己は一生涯「教会の壁の外における神認識の可能性」を説き続けた理由があるのである。その所を取り違えて「正しい宗教的生があるから原事実がある」という風に本末転倒の議論をして見よ。そこに宗教的人間(homo religiosus)の度し難い傲慢(ヒ

ユブリス）が出てくる。グリフィン批判して指摘した、ブッシュ大統領のワシントン大聖堂から説教の形で「宣戦布告」を「神聖物語」のように述べる可笑しさは、この本末転倒にあるのである。

我々はこの点、恩師滝沢克己の認識のスタートラインを夢忘れるべきではない。滝沢哲学の以下の古典的テキスト——「バルト神学になお残るただ一つの疑問」——を厳密に読む必要がある。

このようにしてわたくしたちは、正統のキリスト教徒たちとともに、ナザレのイエスというこのひとりの人においては、一つのヒストリーリッシュな出来事がすなわち唯一の主なる神の根源的・終末史的な和解の行為（die ur- u. endgeschichtliche, verschönernde Tat Gottes des Herrn）であるということを確認する。ゴルゴダの十字架、キリスト教会の唯一の基礎が、同時に全世界の唯一無二の中心にして、かれらによって認識され、述べ伝えられたということは、きわめて自然である。しかし、そのゆえにもしも一人のキリスト者が、この教会の伝承の媒介なしに

は、事実上 (faktisch) 世の何人も神について、真実かつ具体的に語ることはできないと主張するならば、それは、キリスト教的宣教の神的・終末史的な根源と人間的・歴史的な起原との広く流布している混同 (eine allgemein verbreitete Vermischung des göttlich=endgeschichtliche Ursprung der christlichen Verkündigung mit ihrem menschlich=historischen Ausgang) であるといわなくてはならないであろう。なぜなら、すでに明らかにしたように、この両者が積極的にかつ完全に相敵うということ、それは決して、両者のあいだの無限の区別が、ナザレのイエスにおいてただ単に解消せしめられたとか、ましてその間の絶対的な秩序が逆転されたとかいうことを意味しない。むしろまったく反対に、それは、その同じ無限の区別を、絶対に逆にすることができないように秩序づけられた両者の統一において、最も鋭くかつ紛れなく、わたくしたちに啓示するのだ。

滝沢哲学の見た「実在への即応」(correspondence to reality) は、先ず、厳密にナザレのイエス自身(それを

絶対の裏面から言い表わせれば、「イエスとして物言い給うキリスト」すなわち「ナザレのイエスの全人格の隠れた核」の内部に貫徹する事態であることが、重大である。

この事態をプロセス神学では、イエスの自己存在 (selfhood) の二重構成の問題だと捉える。ジョン・カブはそこを見事に表現して言う。「彼の自己存在 (selfhood) は、彼自身の個人人格の過去によってと同様、彼の内部に働く神的発動力によって構成されているように思われる。われわれは、イエスの実存構造について、その過去からの受け継ぎと、神からやってくる初めの志とによって二重構成されている (co-constituted) 『われ』の見地から、これを考えてもいいであろう」(『展望』一四九・一五〇頁)。

イエスの自己存在の二重構成の問題は、我々がすでに序・予備的考察で窺った(i)人ないし物一般の現在 (concrecence : 俱現) の、過去への即応面+神への応答面の全体性の、(ii)イエスにおける表れの問題であるのであって、この経緯が、滝沢哲学においては周知

のごとく、「神人の第一義の接触」(人ないし物の一般の構造)と「第二義の接触」(イエスないし宗教的生の構造)に分節して表現されるのである。

それにしても、重要なのは、滝沢がナザレのイエスを見詰めることから、人ないし物の成り立ちの一般構造の洞察に達していることであつて、ここにおいて人は、神学的考察が哲学的洞察に遡及している秀逸な場面に際会するわけである。神学は、イエス・キリストの人格と歴史の総体の考察を主題とするのであるが、哲学は、人ないし物一般の構造の洞察を専らとする。この点において、滝沢は、「神人の第一義の接触」すなわち「インマヌエルの原事実」の提言において純粹哲学者として姿を現しているのであつて、カール・バルト(また『仏教とキリスト教』における久松真一)への批判的な対応は、実は、哲学プロパーの忽せにできない自己主張であると思ふべきであらう。

そういう意味では、滝沢の純粹に神学的な考察「イエス・キリストのペルソナの統一について」(『著作集二』第IV論文)第三節「イエス・キリストのペルソナ

の統一と聖書の外に於ける三一の神認識の可能性の問題」は——それに先行する姉妹論文「信仰の可能性について——神学者ブルトマンと哲学者クルルマンとの論争に関する覚え書」(同書、第II論文)第五節「キリスト論との連関」と共に——聖書の外における神認識の可能性を論証している点において、哲学的洞察へと抜け出ているのである。ハーツホーンは、神学は経験科学であるが、哲学ないし形而上学は最も一般的な学的探究である、という意見であった。¹⁵⁾ 滝沢の場合、ユニークなのは、これを地で行く所、哲学的考察を潜り抜けて哲学的洞察にいたる方法である。この点、ホワイトヘッドが、数学者また自然科学者として主著『過程と実在』を副題に謳っているように、「コスモロジーに関するエッセイ」として書き進めながら、終章では、「神と世界」を考究している如しである——もつとも、初めから全体構想あつての事柄だが。

いづれにしても、滝沢が「正しい宗教的生」が即応すべき「Reality=原事実」をそれとして純粹哲学的に発見したことは、「神話」概念の闡明にとって画期的で

あつた。今日の地球時代の、ことに「九・一一」以後の世界状況において、この事実の重大性はいくら強調してもし過ぎることはない。というのも、ここから初めて「神話」批判が可能になるからである。滝沢の場合には、周知のように、「原事実に即する」生き方は——それが仏教の覚りであれ、キリスト教の信仰であれ——宗教的覚醒を意味するわけだから、この宗教的覚醒の謙虚な自己吟味からのみ宗教的生の虚偽形態¹⁶⁾が批判され得ることとなる。もつと精確に言えば、虚偽形態とは、滝沢にとって、正しい宗教的覚醒はそれ自体重要なのだが、人がそれによつて初めて神人一体の原事実が生起したと見做すならば、忽ちにして本末転倒に陥る場合のことを指す。¹⁷⁾

ここでは「原事実のコンテインメント(偶発的)な人(イエスも覚者も含む人)に對する不可逆的先行性」が見られていない。滝沢のカール・バルト批判はこの点、バルトがインマヌエルの原事実をナザレのイエスにおける神の言葉(ロゴス)の受肉によつて、それと共に初めて生起したと見る限り、正鵠を射るもので

ある。同様に滝沢の久松真一批判は、覚者の自覚よつて「仏に成り切る」と久松が見做す限り、人間の覚者と根源仏の存在論的相違の観点が徹底していない点を抉る。何れの批判の正当性も、本末転倒の指摘に根拠を持つわけである。滝沢の観点からすれば、原事実とそれに即応するコンテイングントな人（従つて前者の生きた徴である人）との本末転倒（つまり、後者が現成しているから前者が成り立ちうるという見方）が、「神話」醸成の理由ないし機構なのである。ここで「神話」というのは、イエスないし覚者の不当な究極視（究極的実在視）のことを指す。

これを要するに、滝沢のキリスト論的思惟において現出しているのは、一方、先に見たように、キリスト論を通じて純粹哲学的な「インマヌエルの原事実」の洞察へと抜け出ると同時に、他方、それと裏腹な、イエス・キリストのペルソナにおいて、人間イエスのあくまでも非究極的な人としての姿の直視（すなわち、イエスの出現によつて「原事実」が成つたのではなく、イエスは徹頭徹尾「原事実」に即応する「徴」に過ぎ

ないことの見極め）を忽せにしない、二重の認識態度なのである。

二 東西哲学の対話に向けて

——滝沢における西田哲学のキリス

ト論的転回の再考——

滝沢の右の二重の態度に秘められているのは、私見によれば、滝沢が西田哲学から学んだ「絶対矛盾的自己同一」の哲理である。ただ、滝沢の場合には、この哲理は、ここまでの論述に明らかないように、キリスト論的「転回」(a Christological turn) を経ていた¹⁸⁾。その切っ先が、本節に見るように、イエスへの注視に極まつたように。

西田はその最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」の中でキリスト教の位置を——禪と親鸞教を含む仏教と共に——確かめていたとはいえ、滝沢ほどのイエスへの具体的注視には至らなかった（ドストエフスキーの「大審問官」の物語における無言のキリストを評価したとはいえ）。滝沢による西田哲学のキリスト論的

「転回」には、従って、ユニークな世界思想への貢献が約束されていたのであって、彼のドイツの恩師カール・バルトもこれをしかと認めたとおりである。しかし、滝沢においてバルトが認めた貢献は、元はといえば、西田思想のそれである。従って、最後には、滝沢における西田哲学のキリスト論的転回の最終的妥当性は、この観点から再考されねばならない。

1 カール・バルトによる滝沢哲学認知の逸話の意味——イエスへの注視の威力

グリフィンは最近ある講演で、「九・一一」の研究を通じてつくづく「悪魔的なもの」(the demonic)の恐ろしさを痛感すると漏らした。考えてもいただきたい。「九・一一」とは、そしてその後の帰結であるアフガニスタン戦争とイラク戦争とは、夢物語語ではない。我々六五億の地球市民の生息する現実の世界の話なのである。恐らく、グリフィンの分析が真実を穿つものならば、人によっては現在の地球に癒し難い不気味さと絶望を感じるであろう。事は今や、戦争だけのことでなく、

地球全体の文明の健康そのもの、文明の持続可能性に関係してきている。誰しも地球文明の「明日」は一体あるのか、と心配し始めている。

この時、重要なのは、東西哲学の対話なのである。なぜか。それは、ブッシュ政権が「九・一一」で示したような、「辱めの政治学」(politics of humiliation)ではなく、私の提唱したい、「品格承認の政治学」(politics of acknowledging grace in each and every important religious, moral, and cultural tradition)が全地球的に緊要だからだ。どのような宗教的、道徳的、文化的伝統も純粹ならば「実在への即応」を示している。どれか特定の伝統(例えば、米国キリスト教)だけが、唯一の絶対的真理なのではない。そう思いなすことが、実は、「九・一一」を生む「神話」(Myth)——倒錯的世界観——なのだ。

私は最近、「九・一一」の考察をグリフィン著を紐解きながら続けるうちに、滝沢とバルトの思想的折衝に関する一つの逸話の意味をはじめて真に了解した。滝沢克己は、先に紹介した二つの論文「信仰の可能性に

ついで」と「イエス・キリストのペルソナの統一について」をドイツ留学の最中に完成した上、ナチス・ヒトラーに抗議して故郷バーゼルに帰郷していた恩師カール・バルトの許を、一九三五年の学期終了後、訪ねる。バルトは親切にも、第一論文を『福音的神学』《Evangalische Theologie》に掲載したいと言う。それから何十年後、滝沢はその時のことをしみじみと述懐するのである。その述懐の言葉が無類に重大なのだ。「しかし、わたくしが聖書の外においてもまた真実の神への信仰が可能であることを簡単に解き明かした最後の一頁は、先生にとって全然異質のものでした。先生は私に、『印刷のとき、この最後の一頁を省いてもよいか』とお尋ねになりました。『どうぞ先生の御心のままになさって下さい』とわたくしは答えました。極度に微妙なこの問題をただの一頁で誤解のないように解き明かすことは所詮不可能であるし、その機会はまたやがて来るであろうと思っただからです。が、数分ののち、先生御自身、わたくしに申されました、——『いや、全部を、いまあるままの形で印刷させよう』と」²⁰。

この時、東西哲学の対話の旗手滝沢克己が、二十世紀最大の西洋キリスト教思想家カール・バルトによってその画然たる思想をしかと認知されたのだった。滝沢が『仏教とキリスト教』（一九五〇年）により東西文明のあいだに宗教間対話のうねりを巻き起こすほぼ十五年昔の話である。そしてこの時、バルト自身、宗教的見解の相違によって他者を排除しない西洋を代表していた——数分間の沈黙の後、宗教的相違によって他国他文明を「蔑視」「攻撃」する「神話」から自由になって。他者の思想に対して「いや、全部を、いまあるままの形で認知しよう」という公明正大な勇気を發揮するところにこそ、文明の進歩がある。そこに「人類文明の未来」がひらける。

そしてこの文明の進歩は、滝沢自身がかつきりと証言しているように、イエスの姿への注視によって促される。「肉における人間イエス、ナザレのイエスの可視的な姿かたちは、たしかに人間の歴史の内部に打ち立てられた不動の中心＝人間的な生の凌駕不可能な模範である、しかしただそれだけであって、けっして

それ以上のものではない。肉におけるイエスから、何かこれ以上のものを作り出すこと、肉としてのこの人を無条件に『善い』と呼ぶことは、イエス自身がその生前、その弟子たちをはじめすべての人に、最も厳しく禁止したところです（マタイ伝一九・二七）。ですから、まさに『イエスは神の子キリストである』と信ずるキリスト者こそ、だれにもまして、このキリスト、永遠の神の御子、神の唯一絶対の言葉が、イエスの肉の姿かたち、文字で書かれた聖書、したがってまたキリスト教的宣教の外においても、わたくしども人間に出会い、実際に救いを実現しうることを、認めなくてはならないのです（ルカ伝二三・二二・三〇、マタイ伝二五・三二・四六）。

無条件に「善い」者は、万人の脚下に厳存する。それに即応する姿はイエスだけではない。久松真一によれば、覚者もそれだ。イランのハタミ前大統領は、イスラーム神秘主義の『ファナー』（Fana 忘我）にそれを認める。ジョン・カブはホワイトヘッドイアンとして言う、「我々の過去と他の人々の経験は、いずれも感

覚経験に媒介されるには及ばない。同じことが我々誰しもの神経験について真実である。²³この複数の真実を相互に承認するなかで、我々は脚下の「善者」（原事実）に日々新たに即応するのである。このような品格承認の道のみが、「九・一一」で現出した地球上の全人類の「神話」による麻酔状態から我々を目覚めさせる。バルトの滝沢に対する承認の逸話は、そうした目覚めの端緒なのだった。

2 滝沢における西田哲学のキリスト論的転

回の再考——西田の宗教論から——

滝沢は、右に見たように、西田哲学のキリスト論的転回によって、カール・バルトのキリスト論を学び、咀嚼し、さらにそれを突き抜けて純粹哲学的な「インマヌエルの原事実」の発見に赴くと同時に、「なぜ私を善き者というのか」と問い掛けるイエスへの注視により一切の非究極的なものの究極視の「神話」を脱却した。そうして（仏教とキリスト教を含む）様々な宗教的立場の間の対話に歩みを進めた。私の「品格承認の政治学」

と呼ぶ文明の新しい方向性は、そこに目覚しい具体的成果の事例をみるのだ。ただしかし、滝沢のキリスト論的転回の西田哲学との何ほどかの齟齬の問題が、晩年の幾つかの重要な著作に無視できない明瞭さをもって浮き出してきたのは、気がかりである。最後に、この点に鑑み、省察を凝らす所存である。そのために、最近の拙稿「西田における哲学と宗教——ハーツホーン、滝沢、トマスとの対話のなかで」の成果を活用してみた。

周知のことだが、滝沢は、その生涯の決定的時点において西田哲学からバルト神学との出会いに至った(そもそも西田がドイツではバルトについて学べと示唆したのであった)。その消息は、以下のような滝沢の記述に明瞭である。「わたくしにとって、わたくしがまだ日本にいたとき、哲学者西田幾多郎の諸著をとおして逢着したものは、神学者カール・バルトが聖書に従って『インマヌエル』と言ひ、『神の子イエス・キリスト』と呼んでいる根源的事実と、けっしてたんに別のものではないということ、時とともにいよいよ明らかになっ

て来ました。このことをわたしは、ことさらに論証しようなどとは思いませんでした。わたくしはただ単純に、西田幾多郎が『絶対矛盾的自己同一』と言ひ表わしたあの唯一の点から、離れざることができなかったし、またその必要を覚えなかつたというまでです」(『宗教』、九〇・九二頁)。

然し、滝沢にとって、西田の「絶対矛盾的自己同一」と彼独自の「インマヌエルの原事実」との右の同定は、滝沢自身が西田哲学に欠けているものとして「インマヌエルの原事実における神と人、創造主と被造物とのあいだの、絶対に不可逆な関係」を挙げ、これだけは「カール・バルトをとおして始めて発見したもの」だと述べる時、崩れるのである(九八・九九頁)。そうすると、滝沢の著名な「不可分・不可同・不可逆」の哲理の内、少なくとも「不可逆」のところでは滝沢は西田と同一の次元に立つてはいないということである。これはどういうことであろうか。

この問題は、滝沢が「不可逆」を形而上学的位相にまで持ち込んで西田批判を展開する時、さらに錯綜し

てくる。「もしもその『一般』とか『普遍』とかいう語で、絶対に人間的主体ではない、真にそれじたいで在りかつ生きている、不可視の主体（『絶対無的主体』）が意味されているとすると、ひとしく『絶対的主体即人間的主体』といい、その『即は即非の即、逆限定的対応の即』だといっても、事情はまったく異なった相を呈して来ないわけにはいかない。すなわちこのばあいは、前のばあい（注…人間存在における事実と本質、身体と精神、受動と能動のような、相互的・弁証法的な事態）と同じ意味で、その一方が存在しなければ他方もまたけつして存在しないと、いちがいに言ってしまうことは許されない。絶対的主体と人間的主体、かんたんについて真実の神と人との関係は、絶対的に不可逆的である。両者の関係点に厳存する能動と所動は、人間がそれにおいて成り立つてのち——むろん時間的ではなく事柄そのものの順序からいってだが——その人間に、あるいは人間相互のあいだに必然的に帰属してくる能動・受動の相互的・相対的な関係とは、全くその次元を異にしている」（『日本人』、一〇二頁）。

ここでは、端的にいつて、「はたらき」の出てくる以前の「形而上学的事実性」（“Tha^r”）の次元と能動・受動が問題となる「はたらき」の次元とが峻別されず論じられている点が、私には奇異である。

ここで、先に触れた拙論「西田における哲学と宗教」の結語の冒頭を引用してみたい。私の西田理解を銘記するためである。「今、全体を振り返って見れば、西田哲学の進展の全体性『純粹経験——自覚——場所』（A—B—C連関）の中で、（A）純粹経験の絶対の背後に『絶対自由の意志——翻って己自身を見る——無限なる世界の創造的發展』（a—b—c）が窺われ、（B）自覚の絶対の背後に『自己成立の根源——神又は佛の呼声——宗教的自覚』（d—e—f）が悟られ、（C）絶対者の再構想の焦点に『絶対無——絶対——絶対有』（g—h—i）が浮かび上がってくる。（B）自覚と（C）絶対者（場所）とは、ここまでの考察において詳しく見たように、等根源的組成をなすのであるから、『逆対応』の神哲学的ヴィジョンが両者を統一する」（一二頁）。これで見ると、（B）宗教的自覚の根底には「自己成

立の根源」が控え、(C) 絶対者の根底には「絶対無」が潜むのであるから、何れも根源まで遡及する時、等根源的に、「自己成立の根源かつ絶対無」に突き当たるわけである。これが、形而上学的事実性の消息でなくはならない。そこを指して滝沢哲学では「不可分」と呼んだのではなかったか。ここから「不可逆」の位相が出てくる順序であって、それを西田は「我々の宗教心と云ふのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は佛の呼声である」(西田全集十一卷、四〇九頁)として指摘するわけである。従って、「不可逆」の次元は最深の形而上学的次元ではなく、「神又は佛の呼声」の宗教的次元なのである。

結語 「不可分・不可同・不可逆」の新解釈に向け

て——国家学素描

滝沢は最晩年、「神人の第一義・第二義の接触」の最終的修正を開陳した。「事柄そのものとしては、『第一義の接触』がそれじたい実体的即作用的な二重の構造を成していること。『第二義の接触』というのは、その作用の面に生じる照応・合致のことであることは余

りに明らかなため、私自身もまた旧著(注…『仏教とキリスト教』)の不備に気付かないわけにはいかなかった³³⁾」。

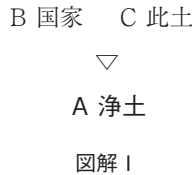
この観点からすると、「第一義」は実体的構造だけではなく、作用面も含むことになる。同時に作用面は「第二義」でもあるという。これは甚だ紛らわしい。なぜこういうことになるのか。それは、滝沢哲学において形而上学的事実性の次元が次元としてどこか定着せず、作用面へと(はつきりした理由なしに)出たがっているからだと思われる。ここではむしろ、滝沢哲学の初心が貫徹されるべきである…曰く、「『神ともに在す』ということとは、事実存在する人間にとって、まったく有無を言わさぬ、ただこれを承認するほかない単純な事実である」(『あなた』、四六頁)。ホワイトヘッドは、主著『過程と实在』の終章「神と世界」でこの点、明確な発言をしている…“God is not before all creation, but with all creation.”³⁴⁾西田が「佛あつて衆生あり、衆生あつて佛ある」(全集第十一卷、三九八、四〇九頁)という場合も、「ともに」(“with”)の形而上学的事実性を出

しているのだ。これが「不可分」の次元である。

次に、重要なのは、「不可分」の意味である。それの厳密な哲学的意味は滝沢哲学によって提示されていないのではないか、と危惧される。私見によれば、「ともに」の形而上学的事実性は、先ず、神をも被造物をも存在論的に包む包括性を持つので、神も被造物もこの包括性の外に出ることはできない。第二に、神はこの包括性に自覚的に至誠なる方であるが、我々被造物は自覚的にこの包括性に至誠に対することをしない。ここに、「ともに」に包括される点では神も被造物も存在論的に同等だが、自覚的至誠心に関しては、神は被造物と質的に異なる、と言うことができる。これが私の「不可分」の解釈である。

さて、神は「ともに」の形而上学的包括性事実性に至誠であるので、我々被造物に対して「汝ら、至誠たれ」と至誠心を喚起することのできる宇宙における唯一の存在者なのである。ここに、「不可逆」の次元（招喚的次元・西田の言う「神又は佛の呼声」）が顕現するのである。

これだけのことが、基本的に明らかになれば、国家学は基礎を据えられる仕儀となる。西田が宗教論の末尾で「国家とは、此土に於て浄土を映すものでなければならぬ」（全集第十一巻、四六四頁）という場合、国家は悪しき「神話」の毒気を抜かれ、象徴的意味を賦与される。ここに、右の図解Ⅰにおけるように、国家（ないし国家を代表する国家中枢の地位）は、此土一般（人民）と浄土（原事実）の間にあつて、比例中項の位置にある。これを、 $A \cdots B \parallel B \cdots C$ という等式で書き表すことができる。B・Cの政治空間（国家中



枢の地位と人民の関係）は、 $A \cdots B$ の国家の浄土を映す根源空間（国家の象徴性）のアナロジーなのである。他面、主権在民論から言えば、 $B \cdots A \parallel C \cdots A$ という等式が成り立つ。国家中枢の地位も人民も等しく浄土

(原事実)に根底的に支えられて実存する、という消息をこれは表す。西田の右の国家象徴論は、日本国憲法の論理に先んずるものである。ここに「日本文化の問題」を超える視点が打ち出されている。

註

- (1) See Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967), p. 285; hereafter cited as AI.
- (2) 『思想のひろば』第一八号、二〇〇七年三月、二八一—五九頁。以下、「九・一一神話」と略記。
- (3) ハンス・ファン・ヒンケル「国連対話年 平和と和解の起点にしよう」『朝日新聞』二〇〇一年三月二六日付。
- (4) サミュエル・ハンチントン、鈴木主税訳『「文明の衝突」(東京・集英社、一九九八年)。
- (5) 同上。
- (6) 私は拙稿「九・一一とアメリカ・キリスト教平和思想(2)——哲学的反論の根拠:ロイスとホワイトヘッド」(『軍縮地球市民』第二号、二〇〇五年九月)において、ホワイトヘッドにとって「平和」の反対概念が「麻痺とろろろ消極的概念」(the negative conception of anesthesia)であることに注目した(二〇五頁)。これに反して、「平和」は「人格性を乗り越え」「さまざまな限界を超え出る」「無限性の把握」と関わるのであるから、無限性に向けての自己超越の試みとして、当然、「自己崇拜また強欲としての政治」批判を含むのである。See also Whitehead, AI, 256, 285. 重要なのは、ホワイトヘッドが「平和は抑制の除去であって、その導人ではない」としていることである。抑制が麻痺の実態である。国民の(宗教的次元にまで及ぶ)知的想念を抑制しながら、為政者の好む一定の偽情報を与えるならば、国民はその偽情報を真に受けて低い次元で自己充足する。これが精神性の麻痺、すなわち、政治的「神話」作用である。
- (7) 二〇〇七年月二一・二二日、於独協大学。
- (8) David Ray Griffin, *The New Pearl Harbor: Disturbing Questions about the Bush Administration and 9/11*. Updated Second Edition (Moreton-in-March: Aris Books, 2004); *The 9/11 Commission Report: Omissions and Distortion* (Moreton-in-March: Aris Books, 2005).
- (9) David Ray Griffin, “9/11: The Myth and the Reality” (Authorized Version) 30mar2006, <http://www.mindfully.org/Reform/2006/9/11-Myth-Reality-Griffin30mar06.htm> (Hereafter cited as 9uMR)
- (10) グリフィンの場合、「もの(過去)がもの(現在)になる」

事情について説明する際、先に触れた「即応面」(過去よりの作用因の原因作用 efficient causation を前提にする)と「応答面」(神よりの目的の供給という目的因の原因作用 final causation を前提にする)の「錯合」(interweaving)に独自に言及して以下のように言う。「経験の機縁はまず過去から作用因の原因作用を受け取る。そこで、それはその窓を世界に対して閉じ、同時に目的因の原因作用を行使する。そうして、この生成の内部的過程が満足に達した後に初めて、機縁は未来に対して作用因の原因作用を実行する。我々が皆實際生活で前提にしている作用因の原因作用と目的因の原因作用の錯合が、(ホワイトヘッド哲学により)西洋思想において初めて説明されているのである」(David Ray Griffin, "Being Bold: Anticipating a Whiteheadian Century," *Process Studies*, 31/2, 2002, 5)。

- ⑩ 神の原初の本性および帰結の本性については、差し当たりジョン・B・カブ、デーヴィッド・R・グリフィン共著、拙訳『プロセス神学の展望——概論的解説』(東京・新教出版社、一九九三年、第一版第二刷)第三章「創造的—感応的愛としての神」ことに六七、八三、八六—八八頁、参照。以下、『展望』と略記。

⑪ Link to Original: <http://www.septemberleventh.org/newsarchive/2005-05-22-57jplgle.php>

- ⑫ Cf.: "But then the completely inhibited component subjective feeling is not properly a component of that subjective form. It is merely what would have been a component under other conditions. This sense of inhibition will be termed 'anesthesia.'"
(Whitehead, AI, 256). 米国人の主体的自由が抑性の感覚に代置されたのである。

⑬ 「九・一一と神話」四一—四四頁、参照。

- ⑭ Cf.: "Empirical science and theology (revealed theology is in this sense empirical) are the sources for any knowledge we have of God beyond the bare outline of the dimensions of his being. That he has an infinitude of contingent features is metaphysical; what these features are is not" (Charles Hartshorne, *Man's Vision of God*, Hamden, Conn: Archon Books, 1964, p. 345). 神の無限に多様な経験の内容は、神学の対象であるが、これらの内容がそもそもあるという根本的事実は、形而上学の認識対象である。前者は滝沢の「神人の接触の第二義」に、後者は「第一義」に対応する。ここでハーツホーンの言う「that」(根本的事実)は、トマスの言う「that God is」(神の存在の事実)を想起させる。トマスはこれを「what God is」(神の本質)から区別した。ハーツホーンの一節はまた、ヴィットゲンシュタインの「世界が如何に在るか

ではなく、世界が在ることそのことが神秘である」との文言をも想起させる。トマスとヴィットゲンシュタインの認識の両方を併せれば、神も世界も事実上在ることは、如何に在るかということとは、区別すべきだ、という認識にいたる。この認識が、恐らく、西田の「逆対応」概念に潜むのであろう。ここで西田は根底的存在を「見ている」のであって、根底的様相（はたらき）を描写しているのではない。この見極めが重要である。

⑬

滝沢哲学において「虚偽形態」の考察は、私の見る限り、先ず、滝沢のマルクス経済学の研究の中で、典型的な資本主義社会において、「私的所有の世界に、人間的・物質的生産それじたいに共通普遍の大原則が、さかさまの形ながらそれとして読みとれるように映しだされる」という意味での「疎外形態」概念によって用意されたと思われる（『万人の事としての哲学』岩波講座『哲学』第一巻、一九六七年、『滝沢克己著作集』第五巻、京都・法蔵館、一九七三年、二二四頁、参照）。次に、「宗教の形骸化、真正の宗教の擬似宗教化」に関連して、「全人生の根基・全人類の視点の位置を、その映しに過ぎない特殊な形が占めようとして狂奔する」と述べられる『現代の事としての宗教』（京都・法蔵館、一九六九年、一八三頁）の一節が見逃せない。第三に、「キリスト教、ひい

ては日本教の真実形態と虚偽形態のあいだの敵対的な矛盾対立は、神と罪そのものもしくは悪魔（人のなかに力を振るう虚無そのもの）のあいだのそれとは、全然その次元を異にする。神人キリストへの正しい信仰といっても、それはどこまでも一人の罪人の信仰にすぎない。その信仰によってかれから罪が根絶されるわけではない。悪魔の滅亡・罪の根絶ということはただ神人キリストの一点においてのみであり、その一点では今すでに無条件に起こっている」（『日本人の精神構造——イザヤ・ペングサンの批評にこたえて』（東京・講談社、一九七三年、三〇五・三〇六頁。以下、『日本人』と略記）と滝沢が言う時、「虚偽形態」の概念は、さらに宗教的に深められている。

⑭

この本末転倒を滝沢は、バルトについても久松についても、以下のような正確な把握で示す。「カール・バルトにおける神学的思惟の欠陥は、かれが人間の絶対無条件にそこに置かれていた根本状況とはたらき（第一義のインマヌエル）と、この幸いな根本状況に目覚めた人間の存在とはたらき（第二義のインマヌエル）との絶対不可逆的な区別を、まず第一に、そしてもっぱら、人間イエスと他のすべての人々のあいだにだけ見て、人間イエス自身のなかに見なかつたという点にあります。それは

まったく、久松師が根源仏と方便仏のあいだの不可逆的な関係を、眼覚めた人自身のなかに見なかったのと、同じことです」(滝沢克己『宗教を問う』東京・三一書房、一九七六年、七四頁)。しかし、この本末転倒は、バルトと久松が覚醒を得ていないということではなく、覚醒を得た後に覚醒を不当に——つまり、覚醒がその覚醒であったその当の原事実を凌駕する形において——重要視するところからのみ生まれたのであるから、滝沢は右の引用に続けて直ちに書き加えることを忘れない。「しかし、バルト神学においても、久松禅学においても、主たる力点はいつも、絶対無相の主体と有限有相の人間主体とのあいだの、根源的限界即統一・点そのものに置かれます」(同頁)。

- ⑱ そのことの顕著な事例は、西田が宗教論で「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏がある」超越者と自己の関係(逆対応の形而上学的事実)を示すべくしばしば引用する大燈国師の語「億劫相別 須臾不離 尽日相对 而刹那不対」を滝沢がキリスト論的事態(イエス・キリストの真に人にして真に神である秘義)を指すものとして用いている事実である。滝沢克己『我が思索と闘争』(東京・三一書房、一九七五年)、七七、二三八頁、参照。
- この点の詳論については、拙稿「九・一一とアメリカ・

キリスト教平和思想(5)——九・一一とアメリカ帝国を超えて・プロセス神学の未来地球社会構想」『軍縮地球市民』第五号、二〇〇六年七月、一九六頁、参照。「九・一一」を政治神学的に脱却するには、最も広範な思考枠として、「宗教間対話から文明間対話へ」といううねりに立脚した「品格承認の政治学」を地球文明は必要とする。この思考枠が、将来の国際法の基礎にならねばならない。「九・一一」そのものは、「辱めの政治学」の産物である。

- ⑳ 滝沢克己『宗教を問う』、九六頁。なお、滝沢は一九五八年になつてバルトから『教会教義学』第四卷第三分冊の一五・一五三頁の「教会の壁の外に於ける神認識の可能性」を肯定するくだりのゲラ刷りを受け取った、と欲びを吐露している(二〇〇頁)。以下、『宗教』と略記。

- ㉑ 『宗教』、九四・九五頁。
- ㉒ 拙著『地球時代の政治神学——滝沢国家学とハタミ』文明の対話「学の可能性」(福岡・創言社、二〇〇三年)、一一三頁、参照。

- ㉓ See David Ray Griffin, ed., *Deep Religious Pluralism* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), p. 260.

- ㉔ 滝沢克己『あなたはどこにいますか——実人生の基盤と宗教』(東京・三一書房、一九八三年)、五四頁。以下、『あ

また』を略記。

- (5) See Alfred North Whitehead, *Process and Reality*. Corrected Edition, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978, p. 343; hereafter cited as PS. See also Tokiyuki Nobuhara, “Reflections on the God Who is ‘With’ All Creation: Phases of Mysticism in D. T. Suzuki’s Zen Thought and Whitehead’s Metaphysics,” *Process Studies*, 34/2, Fall-Winter 2005, 240-263.

討議 IV

司会 花岡永子

延原提題へのレスポンス（横田俊二 英文は後出）

延原 ありがとうございます。ごく簡単に言いますと、グリフィンさんが「九・一一」の問題をずっと追及してきて、ぶつかった壁ですね、それはブッシュ大統領のワシントン大聖堂での説教の中で、国家は神聖であるという見方を「九・一一」事件によって基礎付けたということだと思えます。国家があるから民衆もいると言う、一切のアメリカの市民的自由・表現の自由・出版の自由ですね、そういうものが愛国法ができてストップをかけられたということは、グリフィンさんは非常に深刻な問題だと。そして「九・一一を見る」と。「九・一一」というような米国の文明を否定するような運動がアラブから攻め込

んできた。だから君たち今すぐ口をつぐめ」という意味で国家が神聖視されるということがあの当時にあって、ブッシュ大統領に対して反対の言葉を投げつけると言うことが本当に困難になってしまったんですね。そこには国家が神聖であって、民衆の生活は二の次である、市民的自由も含めましてね。そういうことを彼は明らかにしたわけですね。それを滝沢先生の理論にわたしは繋げているわけですが、宗教的生はいかにして成り立つか、と。それは原事実に対する即応である、と。キリスト教においてはイエスにおいてその姿が見られ、仏教においては殊に久松禅において見られるのであろう、と。しかし宗教的生がいかに正しくとも、それはそれがあるから原事実が発生したと言うならば、その宗教的生は正しいんでありますけれども、それを第一にして原事実を第二に貶める場合に、そこに神話が発生する。これが滝沢の基本的な見方だったと思うのです。

横田

ということとは、真実が絶えずに見られているということ。ほんとに探して…。

延原

宗教的生が宗教的生として成立していることはすばらしいことです。それは疑うべくもない話です。その宗教的生が成り立っていることを、イエスの場合も久松先生の場合も非常にはつきりと出していらつしやる、と。ですけれども、滝沢の言いたいことはそれは神人の第一義の接触への即応であって、神人の第一義の接触そのものではない、ということですよ。

横田

ではない？ 本当の真実ではないということですよ。

延原

本当の原事実に対する即応の姿である。

横田

姿だけ？

延原

はい、「しるし」とも言いますけれども。イエスも「しるし」である、と。「しるし」というのは、普通の意味でのシンボルというよりも「生きたしるし」なんですね、動いている。生身のしるしですね。だから生身のしるしを第一義よ

横田

りも重要視するということは、バルトにおいて起こっている、それは間違いである。というふうに、滝沢は言ったわけですね。

続けたら長引きますけれども、わたしはちょっと鈍感で、比喩的にそういう事件を使ってこういうことに被せること自体はちょっとなんか、わたしの単純な頭の中ではかなり混乱を起こすような気がしますので、「九・一一」は「九・一一」で、こういう宗教的話は置いといて。騙しと言ったら、それは政治的騙しとかいろいろちょっと分からないけれど、そこを持つてくるというのは。ある意味で被せること自体はなんかあまりピンと来ないところあって、どうして使ったのかということ。宗教的解釈のためにこういうの使ったということであれば、わかりましたけれども、ジャンルが混じったらなんか、ちょっとひっかかるどころがあると、わたしは個人的には思いません。

延原

わたしも最初はそう思っていたんです。ですけども、グリフィンさんが事実そのものの検証というね、事実は「九・一一」の時どうであったのか、ということを追及してる場合、途中で彼は神話の問題がね、情勢の問題が由々しき問題として解体してきていますよ、ということをお願い始めたんです。それは神話の形成ということが入ってきたために、皆が目くらましにあってしまつて事実を見せなくさせられているという事実には気づいたわけです。そう言われてみると、わたしも気づかないわけにはいかない。滝沢先生がバルトと出会って、そして教会の壁の外における神認識の可能性という問題を突き出したときに、バルトはすごく引っかけかきまして、キリスト教の教会の外に真理認識、神認識ということがあることはちょっと言いにくいと思つたことでしょう。だけれども、数分の後に「君の言うとおりにしよう」と滝沢の考えているものをバルトがすぐ全部に受け入

れたということではないとは思ってすけれども、しかしバルトは寛大に許したわけで、そこにキリスト教の外にある問題に対する pejorative attitude (軽蔑的態度) がない。ところがグリフィンさんがブツシュ政権に見ているのは、アラブ政権に対するそれ (軽蔑的態度) です。

横田

ブツシュ政権はね、それは誰が支持しているのかというと、もう誰もいないと思うんだけど、今はもう。

延原

ところが、グリフィンさんがあの本を出した頃には、アメリカの中で出版してくれる出版社は一社もなかった。彼は身の危険を感じた。だからイギリスで出版したんです。数ヶ月経って後に、昨年の一月に民主党が勝ったんです。だから事態は少しづつ動いていて、彼の書物も二〇万部売れたんですよ。最初は全然売れなかったんですよ、そこは認識変革が起こっているんですね。

横田

細かいこと言うとな人の悪口になりますが、そもそもし本当でしたら、話少しずれるけれども、もうちよつと賢く自分の政権を運用できたはずやん、こんなバカなこと次から次にやってること自体はようこんな「九・一一」のことでできるなあ、と思うんですね。それは単純にね、だつてね、バカな政権はここまでできるかつてね…。

延原

それは関西弁で言えばね「ようやるわ」「ようやつとるわ」という感じでしょ。グリフィンはやっぱりそれを取り上げて、神話捏造の問題というふうに見えるようになったんです。

横田

確かに、良い問題です、それは。

延原

ですから、その神話捏造という問題点に関する限り、滝沢の見識ですね。もう古い逸話なんですから、そこに出てきている問題というのは東西文明の相互理解ということに対して西洋から東洋に対しまして pejorative attitude を使わないということが起こった。これは小さな

花岡

aleph dot ですけれども、大事件だったのではないかな、ということがわたしの言いたいことなんです。

現代はほんとうに総合的、学際的、国際的で大変分かりにくいと思うのですが、横田先生の応答はそれでよろしいでしょうか。今日の午前中も宗教間対話に数学が出てきましたり、いろいろな問題が出てきて、そこに反論をお出しになる方、あるいは理解を求める方、いろいろな面で世界の転換期です。思想世界でもすべての実践世界でも大変な狭間にございまして、ここをどう宗教間対話で乗り越えて行くかということが大変なことだと思います。

横田先生は英文でいろいろと書いてこられて、それをたどらしく日本語で仰ってくださいましたので大変お分かりにくいことだと思いますが、後の方で討論の時間がございいますので、そこでまた横田先生からは改めてお話を

伺うということに致します。

その前にテクニカルチームとか、いろんな表面的なことだけでフロアーの方から、お話下さった延原先生や横田先生にご質問がございましたら簡単にお願いを致します。後からお二人のご講演に対して将来の対話を考えるためにいろいろと全員の皆様からご意見を伺いたいと思っておりますが、今とりあえず用語が分からないという点で。また今の横田先生のお話にもほんとうに同じ考えの方が多かったかもしれません。なぜ「九・一一」と現代の宗教間対話、あるいは対話の将来に関係してくるのか、というのはご説明いただいて少しお分かりになったかと思えますが、大変よいご質問を頂いたかと思えます。一つの専門にだけ集中しておりますと、社会のことは無関係になってしまうような事態も現在では非常に多いので、大変良いご質問をしていただきました。なにかテクニカルチームとか関連性が分からないとか、そういう内容の

詳しいことではなくて表面的なご質問がありましたら、ご質問をよろしくお願ひします。

橋本

どうもありがとうございます。一五一頁の第二パラグラフの「ここでは、端的にいつて、『はたらき』の出てくる以前の『形而上学的事実性』(“That”)の次元と能動・受動が問題となる『はたらき』の次元とが峻別されず論じられている点が、わたしには奇異である」ですが、この中の「形而上学的事実性」というのは、たとえば創造主と被造物の不可逆的な関係、つまり存在論的な差異という意味で捉えてよろしいのでしょうか。

延原

これは滝沢先生の一歩最晩年の『あなたはどこにいるのか』に出てくるのですけれども、ですからこれはご承知のように「不可逆性」をめぐる八木先生や本多先生、ずっと秋月先生と討論が続いた後に、最終的に自分の誤解を解く形でお出しになったのだと思うのですけれども、

その文言をずっと、ここだけではなく他の方に出てくるのですけれども、それをずっと読んでおりますと、事実性のことを先生はすごく強調されていたんですね、原事実を。ところが不可逆という言葉が出てくる時にはいつも「働き」なんですよ。だから神性において不可逆という言葉を抑ってないのですよ。「不可逆」ということは必ず働きであって、そして働きということが何であるかという創造なんですよ。神は創造者であって、人間ないし被造物は創造される、と。働きでしょ。だから不可逆の問題を働きの次元で抑って、しかもそれは先生の用語で言う *unio substantialis* だ。実体論的統一だと仰る。そこがわたしはね、どうなってるのかな、と。なんで働きの次元がそこに出てくるのかな、と。それと同時に第二義も働きの次元であるとはつきり仰るわけでしょ。第一義に働きがあると、第二義も働きの次元だと。そこに第一義、第二義の一、第二義の二と分けられ

た書き方もあるんですけども、この最晩年のこの場所ではですね、第一義は実体的次元であると云われながら、そこに作用面があると。それから作用面の問題をプロパーに扱っているのが第二義である、こう仰っておられると思うのですけれども、これはどういうことでしょうか、と。一つ分かることは、先生は非常に作用面を気にいらつしやる。作用面が出てこなきゃいけない、と。しかし作用面はなんでも出でなければいけないのか、という文意はない。それはわたしにとつては難問なんですよ。で、その問題と不可分は関係しておりまして、不可分と不可逆と不可同は同じ次元で言われているのか。まあ、滝沢先生は晩年お葉書をくださいまして、秋月龍珉氏は不可分・不可同・不可逆を公案にしてらつしやるということを聞いて、非常に自分は嬉しい、とね。だから「不可分・不可同・不可逆」と一息に言わなければいけない、切つてはいけないと仰ったんですけれ

森

ども、不可分と不可逆は同じ次元なのかどうなのか、ということが、わたしは非常に疑問です。これは滝沢哲学における難問です。いくつか残されている難問あるんですが、なんとか解かなきゃいけないのですけれども、滝沢先生の仰るままでは解けないという感じがするんですけれどもね。いかがでしょうかね。

今の質問とまさに重なるのですが、一五一頁の二つ目の段落への質問がなされました。そして先生はそれの答えとして一五二頁の上の第一義と第二義の違いを第一は実体的作用性、二重性があると。それに対して第二はまさに作用性だと。ですから（先生はレジユメにおいても）「これは甚だ紛らわしい」と仰っていますね。そのことを、ですから、今の質問に対しても語を重ねて出されたわけですね。

延原
ですから、実体的次元と作用面ですね、その関係ですね。

ですから、わたしが聞きたいのは、この前の頁の五一頁で言いましたら『『はたらき』の出てくる以前の『形而上学的事実性』と仰ってますね。まあ、西田に関する事実は後でまた問題にしたいのですけれども、(西田哲)学会の続きで。ただここでもしね、一五二頁を聞く限りにおいて、働き以前の事実性ということとは、つまりこれは第一義のことですよ。そうすると、これは神ここにいます、というその事実性ですよ。ということとは、もっと詰めて言えば、神いますという存在の事実性でもあるわけですよ。ということとは、その事実を実体の事実に理解してもいいわけですよ。つまり、ヨーロッパの一番まともな伝統である神を実体と見る実体の事実として見ていいわけですよ。少し説明を付け加えますけれども、ご承知のようにトマスの場合ですね、『That God is』は『What God is』と違うと言ったところに彼の

existentialism があったわけですよ、成立したわけですよ。滝沢の場合は『That God is with us』というのが事実性だと思っんですよ。それを不可分と呼んだと思うんです。それは端的にそうなんです。たとえばヴァイトゲンシュタインが「世界がいかにあるかではなく、世界があることとそれが神秘である」と言ったのも、そこでありましょうから、彼の場合は世界を指して言ったんですけれども、『That God is with us』ということとは、『What God is』と違うことと違うという見識ですね。それはトマスも滝沢も持っているでしょうし、ハーツホーンも言っているんですよ。だからそれを「形而上学的事実性」とわたしは呼んでいるんですけれども、それと作用の問題は連なっているでしょうけれども、学的には峻別して話さないと纏れちゃうという感じが、わたしはしているわけです。それは問題点です。

花岡

今のトマスの esse における existentia と essentia、その区別もはつきりとさせてくださいました。他にテクニカルチームとかいろんなものでご質問がありましたら簡単にお願います。そこがはつきりしてないと大変分かりにくいので。それではここで五分だけ休ませていただきますと思います。

レスポンス（和文要約）

横田 俊二

以下の英文対論は小生の多宗教対話に対する根本的疑問点又は否定的立場を示した。未だに相手（他宗教）の立場を受け入れないこと又は受けられないことは一般的である。相手の立場をどれだけ受けられるかは最大の問題点である。特に類似性ある一神教のユダヤ教・キリスト教・イブラム教と私の浄土真宗も明らかにそれぞれは排他的側面がある。さらに、故 Brigit 神父は生前の時、東西交流学会で仏教者達の他宗教に対する考え方はつきりと批判したことはこの学会にとって大事な宝を残したと思う。小生はそこまでのことはできないが、理論的な発言ではなくて、ゆっくりと聞くこと、自分の立場を疑うこと、それらを実現しても、又、さらにしても、本当の対話の実現はできないでしょう。しかし、この過程を続けなければならない。

the three participants were quite cordial. In response, however, he mentioned that he witnessed some more contentious discussions of the three in private. Even with what I saw as an honest effort to have a setting where a certain civility was apparent, the reality of the situation was that there was, in truth, real tension. For us, the audience, I thought it was a hopeful sign that in some contexts, a civility and honesty of opinion can take place among the three traditions. However, real dialogue is not easy and contention and argument is natural. At times, it can be ultimately destructive; nevertheless, it is this reality, of emotional as well as pragmatic problems, that we must face and see if we can go beyond to some kind of mutual understanding. This should be even an affirmation that we cannot fully agree with each other and should be stated as concretely as possible, so that we mutually are cognizant of what divides us. This may not be true dialogue but I believe it can lead to a real possibility of dialogue that at least makes us aware of differences, which in turn may, though not easily, lead us to something substantive. It may be a way to a new beginning.

We must listen to the other, try to understand as fully as possible what that other is trying to convey to us, ask direct questions to understand, and, finally, give our positions as fully and honestly as possible. In short, we must engage in real dialogue and try to be as honest as possible to our own position without neglecting to listen as carefully as possible to the other. In short, we should try to emulate Jan Van Bragt's honesty and courage to question in a very fundamental sense the way we can and should engage in truly communicative interreligious dialogue or at least try to get as close to such dialogue as possible.

and thus from which all elaborations have come about. Nevertheless, the Pure Land tradition that I was and still am emotionally tied to can no longer be seen as my real abode. I have engaged in an inner Buddhist dialogue and returned to the fundamental Buddhism or at least the closest form one can get to an original Buddhism. If interreligious dialogue means anything, it must be a radical look into one's own tradition and a negation of its turns and new roads it walks if one sees such an errant movement.

I do not see this in Nobuhara's work. He goes back to the same sources whether it is Takizawa or Whitehead and while it is important to be true to one's fundamental convictions, can we really say we are fully open to interreligious dialogue when we do not really see the other as the other sees itself and try to understand it as it is. Here, I think, I see Jan Van Bragt's important confession of the inherent problems of Buddhists looking at Christians and I would add Christians looking at Buddhists. It is still not that simple and we should be careful no matter how long we have been engaged in this dialogue among religions to say that we know ourselves and our own religious traditions as well as we think we do and even more so to say we know another's tradition as well as we think we do. I may be wrong, but I just see too much assurance in Nobuhara's stance that he is talking to Christians or to Buddhists when neither seems to be talking to themselves all that cohesively and coherently in the world at large and in Japan specifically.

Recently, by chance, while at Ryūkoku University, I noticed a poster for a panel discussion with speakers from the three monotheistic traditions. Three representatives from Palestine, a Jew, a Christian, and a Muslim each gave presentations. It was a formal if not fully cordial atmosphere, nevertheless more cordial than I have ever witnessed. While at Claremont, I witnessed such a triologue, but it was quite tense. I was not able to attend the subsequent discussion, but I heard from the organizers that the next day's panel discussion developed into quite an openly hostile exchange. The Ryūkoku panel was quite civil with simultaneous translations of all the speakers' comments from the Arabic, Hebrew, and English. I was surprised, again, by the cordiality of the group and I had assumed it was from the fact that they all had their homes in Palestine and therefore shared a common though troubled land. Nevertheless, I also assumed that this cordiality amongst them was affected by the fact that they spoke before a largely neutral audience of Japanese Buddhists. A week after the triolog panel, I happened to talk with the organizer of the panel, a scholar of religious studies, and thanked him for organizing the panel discussion. I happened to make the comment that

took notes and tried to understand the point of his talk. (I worked on my oral reply during the lunch break) Father Van Bragt criticized the Buddhist position and, especially and specifically, took aim at the Nishida-Nishitani line of the Kyoto school, if I am not mistaken. True, he was a student at Kyoto University and studied with Nishitani and others as well as translating the former's *Shūkyō to wa nani ka (Religion and Nothingness)*, so it was a surprise to all the Buddhist participants at the meeting, especially Ueda Shizuteru, if I am not mistaken. I understood Father Van Bragt's cry of protest as a long held dissatisfaction with a superiority complex of these Buddhist influenced Kyoto-School philosophers specifically and we Buddhists in general. It was, I think, a cry of frustration against the ultimate inability of the Buddhists to see the position of the other in terms of the other. He did this by saying that we Buddhists use our experientially grounded way of thinking as a hammer to burst apart the more personal-God religiosity that is the basis of Christianity to paraphrase his central message, if memory, again, serves me right. Thus, I think he saw it as a bias of the Japanese Buddhist perception. This problem is still with us today.

The discussion among the three monotheistic traditions is especially trying and seems to be the point of Dr. Nobuhara's paper. If anything, it should be the conversation that we should look into, whether we are monotheists or not. However, as I see his presentation, he asserts, again, the same theoretical discussion of the other without really looking at the other as one different, in many fundamental ways from oneself. Are we really talking to each other or are we only repeating our positions, true, taking in some things of the other's position, but is it truly taking a position that wants to dwell on problems to understand them and try to develop in one's own tradition anew? I do not think so. I think we still repeat platitudes of at least twenty, if not, more years ago. That is, we talk to each other without really listening to each other and only pursue this process to advocate our own positions.

How, then, can we go beyond these platitudes. I still do not know, and I do not know, finally, whether we ever can. I must make a confession, I have, of late, begun to look at my own Buddhist tradition of Shin Buddhism and its focus on the thought of Shinran's understanding of Amida Buddha as a problem from the point of view of the larger Buddhist tradition. In a recent work that has been accepted and gone through final proofs (*Process Studies* 36/2, 2007, 330–44), I have finally come to see Shin Buddhism as an anomaly in Buddhism and I have come to see an Ur Buddhism, if there really is one, in the basic doctrine of impermanence that is the core of Buddhist thought

cause pain to all those to whom we impose our ideas. Religion is a problem but non-religious forces and prejudices, too, are problems. Simply, people are the problem.

Our focus is on the religious side. What is it that Nobuhara wants to say about Takizawa that is important for us to know, in itself, or in the context of the Christian-Buddhist dialogue and perhaps more importantly in our ever growing clash of religious and regional ideologies? Immanuel, God within us, is obviously an important idea that goes beyond the notion of transcendence that is so central to certain forms of Christianity. My Barth is rusty, but if I understand Takizawa correctly, he emphasizes this notion of Immanuel in contrast to Barth with the latter's strong notion of transcendence. With the influence of Eastern Buddhist thought through the prism of the Kyoto school and its two-fold influence from the Zen influenced Nishida-Nishitani line and the Pure Land influenced Tanabe-Takeuchi line, Takizawa was obviously influenced by Buddhism, as well. I had thought the relationship with transcendence, to be very important to Buddhism, also, especially in the sense of the going beyond that leads to the returning, that is the real meaning of the enlightened one. There seems to be a parallel here. While the notion of transcendence is also very strong in neo-orthodox thought, it also seems to be present in most elaborations of Zen and Pure Land thought as well. Moreover, the understanding of transcendence is a problem for both traditions. I do not merely want to espouse a stronger sense of immanence, yet it is not a neither /or proposition. Rather, both transcendence as well as immanence are the reality of the religious phenomena and should be equally valued.

I do not see how this repeated use of Takizawa's thought is leading us anywhere, but I may be missing what Nobuhara is trying to tell us. He seems to want to go beyond, but while I am not that familiar with Takizawa's work, Nobuhara's exposition does not go over new ground.

Here, I would like to add my own thoughts to Dr. James Heisig's wonderful eulogy of Father Jan Van Bragt at this year's meeting. I saw Father Van Bragt twice in Kyoto after his retirement, just by chance, once at the old Maruzen Bookstore as he was entering the elevator and I was stepping out. He greeted me heartedly and I him. I was just so glad to see him. The second and last time I saw him, strangely or perhaps, not, was in front of Nishi Hongwanji. In this context, I would like to look back to a previous meeting of the society a few years ago at the Palaceside Hotel when I was still an active member of the society. Then, too, I was asked to respond to a presentation. Father Van Bragt gave his talk orally in Japanese. I was without a copy of the text, so I

but after the urging of the editor, Dave Griffin, I agreed to certain changes in tone. It is with this personal, intellectual and emotional change within me that I have come to hold a pessimistic stance in regard to the viability of interreligious dialogue.

To be honest, in Dr. Nobuhara's paper, I do not see or at least understand how we can really gain any insight in the other tradition if we use only meta-physical-theoretical speculation in an insular context. I include his use of "myth" in relation to his introduction of the 9/11 internal conspiracy theory. What exactly, does he mean by myth, here, with reference to the late Takizawa sensei's theoretical position? I do not understand the connection or whether he is trying to make a connection.

I had thought he set up the paper with the notion of the clash of civilizations and in many ways this problem seems to be a truly deep seeded one. While the analysis may be naïve or simplistic, many problems in the world, indeed, stem from the United States largely with its jingoistic Christian patriotism, but, finally, it is a simplistic view, since the problems of a radical, authoritative Islam causing pain to many, especially Islamic women, cannot be denied. Indeed, all religious traditions seem to have a hand in most of the pain and suffering in our world. Sri Lanka and its Buddhist-Tamil long-lasting civil war is one such example in which Buddhists and Muslims have been fighting for ethnic and social as well as religious reasons. A more insular, seemingly secular case, but one as revolting than the others in its blatant ignoring of common decency is the oppression that has exploded in Myanmar in the last few months preceded by an oppressive tyranny. It was a short moment of hope followed by deeper pain and the world has passed on to other troubles. Secularist tyrants have killed, tortured and literally raped its people and its culture while most of the world has ignored this outrage. Of course, the First Lady, Laura Bush, did make comments on this situation, once, if I am correct, which was probably counteractive, in many ways, because of America's venture into Iraq and Afghanistan which was and is still bleeding and becoming even more chaotic. In Myanmar, if anything, however, it is the religious force of the monks that seemed to be, for a while, able to overcome the brutality, but unfortunately the world has turned away and the pain and tragedy continues. The Asean countries and Buddhists as a whole have turned away and allowed this "secular religion" of the state to rip a society and its spirituality to shreds. I do not want to deny the folly and pain that the US is causing the world, but it is all of us, we religious people as well as secular hedonists like those in Myanmar who actively or passively

It is upon this foundation of a false pride disguising this angst that the Bush administration has been trying to use for its own purposes.

I know I should not say this, but it seems to be the cause of George W. Bush. If Griffin's conspiracy thesis is the reality of the terrible deeds of 9/11, it is the fact that, if memory serves me correctly, the nearing fall elections were not favorable to President Bush and the Republican Party, which of course fits well with the 9/11 charge of a conspiracy. How could Bush do or his underlings do such a successful job of executing and hiding this deed, at least to some extent, and do such a poor job of executing the wars in Afghanistan and Iraq. Of course, I may be just naive. Yet, in this reality of the conflict of religious and secular bigotry and mutual antagonism, we may have had some hope in the belated Annapolis discussions. While it may be too early to say, the recent news commentary does not give it much of a chance, however. It is in this context of war and mutual suspicion that we must talk about the possibility of meaningful interreligious dialogue that hopefully can lead to a meaningful and real mutual transformation and openness to the other. It is this question that is before us now which is an inherently different question that was faced over two decades ago when the buds of the flowering of interreligious dialogue came on the scene with the Abe-Cobb group. I am not denying earlier ecumenical activities especially of the Catholic Church, but the dawning of the Abe-Cobb group seemed to bring forth a new, more nuanced chapter in the discussion that promised real progress.

Interreligious Dialogue: Is It Possible?

I have come to the conclusion that real dialogue is, unfortunately, rare at best and impossible in most instances. In the book *Deep Religious Pluralism*, (David Ray Griffin, ed. Westminster John Knox Press, 2005, 91-107) my paper is included in a form that I fought against but eventually relented to. David Griffin and I had a very interesting e-mail chat on the subject. I had asserted a certain despair about the reality of or the possibility of real interreligious dialogue and a deep concern about where the world was headed in the near and not so near future. The despair and anger apparent in Griffin's book on the attacks is within me, and it is aimed at Bush as well as the neo-cons surrounding him. Geopolitics is beyond my comprehension, but, again, since Bush and his enablers were so bad at engaging in the battles they started in Afghanistan and Iraq, on false and unwise reasoning and execution, how could they have accomplished such a deed. I am, again, being naive, perhaps.

Back to my initial point, I had given up on the possibility of real dialogue,

Response to Professor Nobuhara

Shunji YOKOTA

Did we open this meeting today to fit your discussion of the lie of 9/11? What are you trying to do with the use of Griffin's assertion about the lie of 9/11? The myth of what? The source of the attack? Or the pious façade of religions that mask the religious bigotry and the geopolitical imperialism of the United States of America alone or of all religious entities, and may I add with special emphasis the monotheistic traditions, in particular, including my own tradition of Shin Buddhism (only Amida Buddha)?

I have come to the personal conclusion that religious traditions whether monotheistic or not have an inherent tendency toward a superiority complex leading to absolutism. It comes from our ego, personal as well as corporate, and as Reinhold Niebuhr has emphasized, it is the corporate evil or the "even more immoral society" that is the most insidiously evil manifestation. Niebuhr is my touchstone, even with his faults which he readily acknowledged. Those who declare pious resolutions should be feared most. I think he would be angered but not surprised by the pious Christian declarations of these born-again Christians, George W. Bush and the neo-conservatives. Niebuhr was one who saw through the danger and folly of the absolutism of religious sentiments. Let me state here, to be fair to President Bush, I do recognize the spiritual benefits that his embracing of the Christian faith had for him by which he was able to put his life back together after losing his way through drink, drugs and other problems. However, that does not excuse him for his aggressive behavior and his management of the wars he has unwisely waged. Moreover, he has presided over the breakdown of the middle-class society which was caused by the preference he has given the very wealthy. The strength of the American middle class was once the strength of the United States. The United States seems to have become a third world country with the very rich, the struggling "middle class," and the very poor who are seemingly lost to a generations long existence in a poverty that they may never be able to rise from. The angst and deeply imbedded inferiority complex of America covered over by its bellicose belligerence is a cause, if not, the cause of this overreaching.