

第32回 特別研究会

「宗教と人間存在」

上 田 閑 照

1996年3月19日 南山短期大学にて

「宗教と人間存在」



上 田 閑 照（うえだ・しずてる）

1926 東京に生まれる
1949 京都大学文学部哲学科（宗教学専攻）卒業
1959 ドイツ・マールブルク大学留学（～1963）
「M・エックハルト研究」により同大学より哲学
博士（Dr.Phil.,1963年）
1977 京都大学文学部教授
現在 京都大学名誉教授、花園大学客員教授
研究領域
宗教哲学・中世ドイツ神秘主義・近代日本の哲学など
著書 『十牛図―自己の現象学』（柳田聖山氏と共著、筑
摩書房、1981）
『西田幾多郎―人間の生涯ということ』（岩波書店、
1995）他
編著 『ドイツ神秘主義研究』（創文社、1982）他

星野：もう少しおみえになる予定なのですが、時間も来ておりますので、始めたいと思います。初めに簡単に先生のご紹介をさせていただきます。その後で、本題に入りたいと思います。

もう皆さんご存知だと思いますが、上田閑照先生です。私は「うえだ・かんしょう」さんかな、と思っておりましたけれども、本当の読み方は「しずてる」という風にお読みになるそうです。現在京都大学の名誉教授でいらっしゃいます。京大の哲学科を出られて、宗教哲学、禅の方だと思っております、を専攻されております。今日は、お忙しい中たまたまお時間が空いておられたみたいでラッキーだったんですけど。竹内先生と、高等学校時代の同窓でお親しくされておられまして、そのご縁でお願いした次第です。

テーマは一応「宗教と人間存在」という事になっておりますが、いろいろざくばらんにお話しただけると・・・よろしく願いいたします。

上田：「人間関係」というと、「人間関係は難しい」という感じが、まずします。学問としては、多くの場合、今お聞きしましたように社会学とか心理学などの対象になるものですが、実際の私たちの経験における人間関係というのは、とにかくスムーズに行かない、難しい。それもたまたま難しいというのではなく、人間であることそのものの難しさのように思います。私はもともと哲学の勉強をしてまいりました。大学では、西洋の哲学に関わってきました。講義は主として宗教哲学をテーマにしてきました。自分自身の関心としては、坐禅をするという道を実存的に歩いて来ております。

さっき私の名前を、正しくは「うえだ・しずてる」であるとおっしゃいました。一応そうなのですが、それは戸籍上ということで、実際は、今までもよく「かんしょう」と呼ばれてきましたし、また自分でもそう言うことがよくあり

ます。もちろん多くの場合は「しずてる」と言っていますが。もともと私の名前が付けられたとき、「かんしょう」とも読めることを念頭において——父がお坊さんだったものですから——閑照と付けたという話です。これを「しずてる」と読むのは母の発明であったと聞きました。それで、どちらでもいいのですが、「かんしょう」と言ったときと、「しずてる」と言ったときと、なにか違うんですね。どちらもこの私なのですが、どこか違うんです。なにか面白いという感じがします。

東洋の伝統の中には自分で雅号を付けたとか、あるいは仏道を行じて居士号を授けられるとか、そういうことがよくありますから、名前が二つ、三つあるということ、これは珍しいことではありません。その場合名前が変わることによって、世界におけるあり方が変わるということがあります。それと同時に他者との関わりも変わってきます。例えば、西田幾多郎先生をとってみますと、「西田幾多郎」と言うときと「寸心^{すんしん}」と言うときとは、なにか違うんです。「寸心」というのは、一寸二寸の「寸」という字と「心」という字ですが、これは西田が禅の道を歩んでいたときにお師匠さんであった雪門禪師という方から貰われた居士号です。小さな方寸（心のこと）の寸ですね。その寸心に「乾坤（宇宙）を蔵す」という、そういう趣旨だと言われています。この「寸心」と言うときと、「西田幾多郎」と言うときとは、なにか違うんですね。西田先生自身、例えば書を揮毫するときは、殆ど「寸心」と署名し、哲学論文はすべて「西田幾多郎」です。

「人間関係」というのは、現象的に分かりやすいのは自他の関係ですが、同時に「自己と自己の関わり」というものがあります。自己と自己の関わり、それから自他の関わり、これは組み合わせあって浸透し合っています。現象としては社会学や心理学の対象になるのは当然で、またそういう学問の様々な成果もありますが、基本的に言うと、やはり人間の根本構造の問題、在り方自体の問題であると考えられます。私は抽象的なことを勉強してきましたので、お役に立つかどうか気にはなりますけれども、いちばん基礎的な、人間として存在するその基礎のところ、宗教ということと人間関係ということを考えてみたいと思います。

「宗教と人間関係」という表題の課題を頂戴しました。これは「宗教」と「人間関係」というふたつの別々なことではなく、「人間である」ということの中なかで組み合わせられている事態というように考えたいと思います。どこから始めたらいいいのか、「人間関係」という言い方で見られる現象がどこから起こってくるのかという、まずそこから出発することにします。宗教とのかかわりについては、あらかじめ結論的に言えば、宗教という特別なものがあるのではなくて、人間が人間であるということの一種の成就のようなもの、それが宗教である、人間が人間であるということがリアルに実現すればそれが宗教である、そう考えます。

では人間が人間であるとはどういうことかという、そこには人間関係ということが現象として出てくるような事態が最初からはっきり含まれています。それを単純に表現してみますと、いろいろな言い方があるでしょうが、私は「他者と共に或る場所に於いて在る」というように考えます。これは、一つのセットになった連関であって、その全体をひっくるめて、それを「人間であること」と考えたいと思います。

ところで人間の根本問題は、その一番の基礎のところすでに、人間が自分でおかしくなるというか、人間であるということ覆い、歪める、そういう可能性が含まれているということです。「他者と共に或る場所に於いて在る」というそのおもとの基礎構造のところ、その構造自身に、自分を実現するのではなくて、歪めていく、そういう可能性が最初から含まれている。ですから人間であるということは、最初から両義的というか、昔の言葉に「人非人」というのがありますが、人間であるということのなかに自分で人間でなくなる可能性が同時に入っているわけです。しかも実際殆どの場合、事実上人間とは言えないような人間、きつい言葉で言えば人非人になってしまっています。ですから、人間とは言えなくなった現実性を何らかの仕方改め直して、あるいは直されて、初めて人間であるということが言える、そのように考えます。以上、ふたつのことを言いました。ひとつは、「他者と共に或る場所に於いて在る」、それが人間であるということ。もうひとつは、しかしその在り方には「他者と共に或る場所に於いて在る」というそのこと自体を歪めてしまうような可能性が最初から含まれているということです。ですから、その可能性が現実になった場合——現実には殆どそうなのですが、その現実性を何らかの仕方でもう一度改め、直して、初めて人間であるということが言えるということ。つまり、その全過程そのものが人間存在だということです。

では、そのようなことになるいちばんのもとはどこにあるのか、それは、「他者と共にある」というところで見えてきます。「自」と「他」ということですが、向かい合った直接のところ言えば「我と汝」です。「我と汝」と言いますと、私たちはすぐマルチン・ブーバーを思い出します。人間存在の真実と充実を「我と汝」に見たブーバーにとって、「我と汝」の要は相互性ということですが、「我と汝」という言い方に表れているように、そこには「我から」という方向が働いています。「我」から見ているということがあります。この「我から」という方向は非常に強力なものです。「我から」の「我」は、「我」に対するものを全て「我」の対象にしてしまい、「我から」の差配下におこうとする性格が最初から備わっています。ですから、「我と汝」という相互性がほんとうに成り立つためには、「我から」という強力な一方向に対して、それを押し戻すように逆の方向から強力に出会ってくるものがなければなりません。ブーバーはそのように考え、そのように出会ってくるものを「永遠の汝」と名付けました。実質的には宗教的な意味での「神」です。「我と汝」というだけ

では、「汝」は「我から」の強力な一方向によって对象的な「それ」にされてしまいます。「我と汝」が成り立つためには、その「汝」の背後に、その「汝」の無限な奥行きとして「永遠の汝」が「我」に出会ってくるのでなければなりません。逆に言えば、神との出会いのうちで初めて、人間と人間の間にも、人間と自然や物との間にも「我と汝」という人間存在の真現実が成就するとブーバーは考えました。ということは、神との出会いなくしては、「我から」の一方向を一方向的に通す「我」が他者を「我」からの範囲のなかに、すなわち「我」の都合のなかに組み入れてしまうということです。簡単に言えば他者と共にあるというときの起点になる「我」という在り方そのものに、人間の在り方の根本を歪めてしまう性格が最初からいわば起爆剤のようにこめられている、そういうことです。以上、ブーバーの「我と汝」をてがかりにして、「人間関係と宗教」という問題を大づかみに見てみました。

「他者と共に或る場所に於いて在る」と言いました。それは必ずしもブーバーと同じように考えなければならないというわけではありません。西田幾多郎もそれと同じテーマを根本的な問題にしています。大切なことなのでもう一例として西田の考え方を紹介してみたいとおもいます。西田の言葉だと、「我と汝」ではなくて「私と汝」という言い方になっております。同じ事態を捕まえようとしているんだけど、これは日本語のニュアンスと結びついているかも知れませんか。「私と汝」と言います。「私と汝」ということが本当に成立するためには、いま言ったような「我から」の位置、すなわち方向性がある仕方で絶たなければならない。「汝」に出会うということがあるのは「我」と「汝」が共にある場というものがあるからですが、共にあるその場に、自分が自分から出て開かれていないと、他者に出会うということは本当はないわけですね。ですから「我と汝」というのが本当に成立するためには、「我は我ではない」という仕方で開かれて、その開かれた場所に於いて他者に出会う、そういう形でないと本当にリアルにはならない。ところが、まさに「我」という在り方、「我は我である」という在り方のなかに、自分自身から出ないという方向が最初から込められているわけです。

では、そういう仕方で自分のなかに閉じ込めていても他者と共にあるという事態はなくなるわけじゃありませんから、そして他者と共にある場というのが与えられているわけですから、どうなるかということ、結局他者と共にあるその場を自分の場にしてしまうわけです。大きく言えば、世界を私の世界にしてしまう。そして私の世界のなかに他者をすべて組み入れて、すべてが私への方向において意味を持つものにしてしまうんですね。場所と言いながら、場所にある限り、本当は「我」から出て場所に開かれているべきであるのに、開かれないままで、他者と共にある場所を私の場所にする。私の世界にする。私の世界という言い方が分かりやすいかも知れませんが、世界とは、本当は「私」がそこに置かれているのであって、私の世界では元来ないわけですがそれでも、それ



を私の世界にしてしまう。世界におけるものすべてを私のものという意味付けにしてしまう。そういう在り方をとってしまうんですね。

いままで言いましたことは、人間存在の本源が「他者と共に或る場所に於いて在る」ということだけれども、その構造そのもののなかに「我」が起点になるということがあるために、構造そのものを歪めてしまうところが最初から含まれている、ということです。ですからそれを何らかの仕方で否定して、初めて「私と汝」とか、「世界のうちに共にある」ということが考えられる。そういうことです

それでは、何が「我」の一方方向性、すべてを自分に閉じこめてしまうような「我は我である」という一方方向性を否定することができるかということですが、これは他ならぬ他者、我が出会う他者であり、他ならぬ世界の開け、自分が置かれている世界の開けです。それによってのみ「我」は否定され、否定されることで開かれるわけです。よく自己否定ということが言われますが、これはある局面で言えば、いま言ったようなことであるとも言えますが、自己否定が自己否定として成立するということはないと思います。自己否定が自己否定として成立する場合には、その自己否定そのものもまた、必ず自分のこととして、あるいは自分の功績のようなこととして使っていますから、本当の自己否定にはなりません。自己否定というのは、やっぱり出会った他者、あるいは他者と共にいる世界の開けによって自分が否定されることでなければなりません。そういうことはある経験のなかで実際に起こることであって、理論的には一応そう言えるということになります。

一応、ここまでは序文のような形で、お話ししようと思うことの骨組みを話しました。「人間関係」という言葉で見られるもののいちばんの元は、人間であるという構造のなかにある。しかもその構造そのもののなかに、歪められてゆくという可能性が始めから仕込まれている。そしてそういう歪められた事態が本当に改められるのは、人間との真の出会いにおいてである。それ以外では改められない。人間との真の出会いは「宗教」という言葉で言われているあり方に於いて可能になる。しかも——ここで先取りして言えば、その宗教がまた歪むという現実がある。これについてはまた後で。

「人間関係と宗教」というテーマをごく単純にまとめると、「真の出会いによって人間になる」と言っているでしょう。出会いの理解が決定的です。そういうことなのですが、それについて、あるとき私は自分なりに理解のつく思いつきをしました。それは、日本人同士が出会っておじぎをする、その仕方を手掛かりにした思いつきです。こうして互いに頭を下げておじぎをしますね。ヨーロッパ人同士でしたら握手をします。握手でもいいのですが、説明のためのモデルとしておじぎをとりあげて考えてみます。おじぎをするというのは非常におもしろいことだと思います。もちろんこれは出会ったときの挨拶の形式ですから、日常のこととして形式化されていて、別にそこに特別な意味があるとは

考えませんし、またおじぎをするときいちいちその意味を感じたりはしません。しかし、挨拶の形式は、元来、人間と人間の出会いをどのように理解し、そしてその理解した在り方をどのように遂行していくか、その仕方だと思います。形式と言っても、単なる形式ではなくて、形式の精神というものがあるはずで。しかし、形式ですからまた形式化していくということがあって、そういうことも、人間であるということのなかに含まれているわけです。しかしまた、形式に従って遂行することによって、形式の精神に蘇るということもあります。ほんとうにおじぎをすると、「人間と人間」としてどういうことが起こるのか。出会って挨拶をする、その挨拶の形式が生まれてくるもとにある「人間と人間」の自覚の仕方は、どのようなものであるかということです。そこに、なにか非常に面白いことがあるように思います。

理屈をつけるようですが、私は理屈だとは思っていません。もし、本当に挨拶すれば、そういうことが起こるということです。ただ私たちは普通、本当に挨拶していないというだけです。逆にいえば、本当に挨拶していなくても挨拶はできる、そういうことも全部含めて人間であるわけですね。

二人がこう出会います。互いに頭をさげておじぎをします。場合によっては深々とおじぎをします。二回も三回もおじぎを繰り返すことも珍しくありません。つまり出会ってすぐそのまま向かい合うのではなく、一旦おじぎをするわけです。それは礼儀という以上のことでしょう。出会ったときに先ず、自他の間の深み、底のない深みに、いわば——というよりもまさに「我（が）」を折って自分を無にするということです。出会って先ずするおじぎは、「間」の無底に自分を沈潜すること、即ち、「我（が）」を折って自分を無にするものの具体的な遂行です。それは同時にまた、出会う他者と自分との間の既成の関係に制約されたままで向かい合うのではなく、出直して向かい合う可能性を開くことでもあります。自・他が出会い共にある場合は意味の枠組みを持っています。しかもそこには、それまでの関わりが沈殿しこびりついていて、先入見になっています。そういう既成の意味の枠組のなかに留まっていれば、その枠組みはどんどん堅くなるばかりということになります。向こうから誰かが来る。ああ、また嫌な奴が来た、というように出会うことになりがちです。おじぎをするというのは、そのような既成の枠組みで出会うのではなくて、既成の意味の場を一旦離れること。二人の「間」の底のない深みへと「我（が）」を折ることによって、「間」に詰まっていたいろいろな夾雑物のようなものを破り抜けて深い底に沈潜する。単純な言葉で言えば、一旦「無になって」ということを具体的に遂行する仕方です。頭を下げておじぎをして、そして頭をあげてあらためて向かい合うというのは、そのように一旦無になって、そして、もう一度そこから甦って、無から出直して向かい合うということです。「我と汝」となって向かい合うわけですが、そのとき、その向かい合いは、無から成立した「我と汝」として、何かが新しくなっているとと言えます。

「我もない、汝もない」無から蘇って「我と汝」として向かい合うとき、向かい合った限り、そこにはもう一度枠組みができます。それまでの関係もそこに入っています。しかし、今度は、無をくぐっている故に、無に浸透されて、従来の関係がそのまま固められずに、少しゆるめられています。これだけで非常に違ってくるでしょう。(ここで述べているのは、頭を下げて挨拶するという仕方から、このような趣旨が読み取れるということ、「形式の精神」を際立てて出せば、こうなるということです。私が今していることは、おじぎという挨拶の仕方の一つのモデルにして、「人間と人間」に照明を当てること、それによって「人間関係と宗教」の最も根本的な結びつきを見出したいということです。このことは、一方、形式が形式化し人間現実が実際はそうっていないという現実をも逆照射し、元来の趣旨に背いた現実の成立の根を見出すことにもなるでしょう。)

出会いにおいて一旦我を折って自分を無にして、そこから甦って向かい合う(向かい合ったところでは「我と汝」というダイナミズムそのものをもう少し見ておきたいと思います。その全ダイナミズムには幾つかの局面があり、それらの局面をすべて経過することが真実の「人間と人間」の完全現となるわけです。先ず、「間」の深みに双方が自分の「我」を折って自分を無にする、その深みの「無」においては(そこだけで言えば)、自もなく他もない(我もなく汝もない)。そして次に、無から立ち上がって甦って向かい合うわけですが、「無から立ち上がった」ところだけで言えば、「我のみ」「我独り」です。「相手なし」、あるいは相手もつつんで「我のみ」です。しかしこれは双方ともに言えることですから、「我独り」というあり方が互に交換されるということです。もう一度、言い直してみます。「自もなし他もなし」というところから「甦って」立ち上がったとき、「我のみ」ということが言えます。無から甦った自分は相手も包んで自分である。しかしこれは、相手を自己視するのとは全く違って、一旦自分を無にしたところから可能になるわけですから、「我独り」の我は今度は自分をすっかり相手に委ねてしまっていて、「我独り」が相手の方からも成立することになります。以上、無から立ち上がるころでは、「我のみ」となるとともに、その「我独り」を互いに交換し得るという仕方でも自・他が成立するということを申しました。これが第二の局面です。

このように無から立ち上がって向かい合う、この向かい合いのところだけを際立てますと、まさに「我と汝」です。向かい合いにおいて相対するところを取り出していえば、これが「我と汝」にほかなりません。ここははっきり相対の局面です。

以上、おじぎをして、そこから頭を挙げて、そして向かい合うというその全ダイナミズムのなかに、大きく、自なく他なし、絶対の「我独り」とその互換という自他、相対する「我と汝」の三つの局面を取り出して見てみました。一つの局面も欠けることなく経過する全ダイナミズムが「人間と人間」の真実現



です。「我と汝」という局面に定位して言えば、真に我が我であるとき、「我」はこの全ダイナミズムそのものにほかならず、「我」という運動には、「汝」という運動が動的に組合わさっています。そういう意味で「我」は即ち「汝」であると言えます。「我」というものと「汝」というものが一つだというのではなく、我が我であるという動的事態はそのまま汝が汝であるという動的事態だということです。

「我と汝」ということに余りに多くのことを入れすぎて見ているように思われるかもしれませんが、マルチン・ブーバーにおける「我と汝」のことを思いだすと、理解できることだと思います。ブーバーにおいても「我と汝」は「我と汝」だけでは成立しません。「我と汝」だけでしたら、「我」からの強力な一方向性によって「汝」は「それ」にされてしまいます。そのような「我」からの強力な一方向性の支配を否定して出てくる「永遠の汝」（宗教の言葉で言えば「神」との向かい合いの中で初めて、本来相互的である「我と汝」が真に成立するとブーバーは強調します。ブーバーに即して言えば、ここに「人間関係と宗教」の根本事態があるわけです。「おじぎ」モデルでは、「我」性の支配を否定する「永遠の汝」に代わって、「間」の底なき深さ、そこへの沈潜によって（ブーバーにおける「永遠の汝」が宗教的に言えば「神」であるように、宗教的に言えば仏教の基本である「禅定」によって）「我」が折られて無になるところの、「間」の底なき深さが決定的になります。なおまた、「おじぎ」モデルで見たことは、おじぎでなければ生起しないというのではなく、握手の場合でも、ぱんと握手したとき、やはり自他が忘れられるということが一瞬起こっていると思います。握ったときには自他は忘れられていて、そこからもう一度あらためて「我」と「汝」になって出会うという仕方になっていると思います。ただ、そのように起こる出会いの動的構造を際立てるには、「おじぎ」モデルが適切だと考えています。

ところで現実の実際の間人間関係は、以上のように見られたおじぎの「形式の精神」の実現とは反対に——形式は単なる形式に墮して——むしろ「我」と「我」とのぶつかり合いのようになっています。しかも形式化した形式によって装われて。「我」から離れられないということは同時に関係の枠がそのまま固まってゆくことでもあります。人間関係が実際に難しくなるのは、枠のなかで意味がだんだんかさぶたのように積み重なって固まってしまって、そこから出られなくなるからですね。「あいつはこういうことを言った」とか「俺にこういうことをした」とかいうことが積み重なってゆく。そういうことをすべて破る力が、本当は出会いそのもののなかにあるのですが、その出会いの仕方が形式化してしまっているわけです。

例えば家庭で親子ということがしょっちゅう問題になりますが、親子というのは最も難しい問題でしょう。どうして難しくなるかというと、「俺の子だ」、「俺の親だ」という枠から離れ難いからでしょう。「俺の子だ」「俺の親だ」と

ということからあらゆる要求が起り、その要求が満たされないという事態が生じます。しかもそれは相互にすれ違ったりぶつかったりしながら起り、ほとんどほぐし難いようにもつれてしまいます。親子ということが成立する場所は家族ないし家庭ですが、その枠の中だけで親子としてかかわる場合には、どうしてもそのようになりがちです。何故なら、親子ということが成立する場所が、親子の間に問題がおこる場所にほかならないからです。しかしよく考えてみると、親子というのは、仏教的な言い方を借りますと、二人がたまたま縁あって親になり子になっているわけです。そのたまたま縁があってというところに、家族という枠をこえて開かれるところがあり、親だから、子だからということがある仕方でも対立化されてきます。あるいは親子の間に親子というに尽きない広大なところからの微風が吹いてきます。もちろん問題がなくなるわけではありません。しかし、問題はあっても、問題がまた起こっても、「間」が少しゆるやかになっている。緩められている。これは実際には大きな違いだと思います。ネジでもそうでしょう。どんどん締まっていくというのと、ちょっと緩められているのとは、在り方としてとてつもない違いになってきます。「たまたま縁あって親になり子になっている」というそのセンス、それがあつかないかによって違ってくるわけです。そういうセンスがどうして成立するかというと、最初に言いました我々が「他者と共に於てある場所」、即ち親子でしたら、家族ないし家庭という特定の具体的な意味連関、意味空間が、場所として、さらにより広大な場所に包まれていて、家族の内に親子としてありながら、親であり子であるものが同時にそのより広大な場所に開かれていて、その開けが親子の間を照らしてくるからです。従って、単に親子ではないところから、親子それぞれの自覚が成立するからです。「我と汝」という場合でしたら、出会ったときにおじぎをして一旦無になってと言いました。「我と汝」は、その都度具体的な特定の場所で出会うと同時に、その場所が、「間」の底なき深み（絶対の無に通じる深み）に支えられています。親子という場合なら、親子はある縁によってそうなっているのだというその縁に一旦解消させてそこからもう一度親子をつかみ直すということ、そういうことがその場所の性格のなかに入っていると思います。



根本的な事柄として「場所」ということが出てきました。今度は場所の方から、今まで見てきましたことを、見直してみたいと思います。場所というのは私たちの日常の言葉にもありますし、また哲学的な用語でもあるわけですが、もちろん単に空間的な場所ということではありません。空間という言葉を使うならば「意味空間」と言ったらいいと思います。場所ということはどう考えるか、基本的には西田幾多郎の考え方に沿って考えて行きたいとおもいます。「すべて有るものは、何かに於て有る」。「場所とは、我々がそこに於て有る場所である」。親子は、親として、また子として、家庭という場所に於て有る。家庭は親子の「於てある場所」です。親と子は、家庭という場所に「於てある

もの」です。西田は「於てある場所」と「於てあるもの」とをセットにして場所ということを考えてゆきます。「於てある場所」の性質によって「於てあるもの」のあり方が違ってきます。西田の考え方の要は、私たちの「於てある場所」が最終的には二重になっているということ（西田の術語で言えば「有の場所」と「絶対無の場所」）、それと連関して「於てあるもの」、即ち私たち主体は、ハイデッガーが「世界内存在」と言うとき、その主体は自己であると言われたのに対して、「自己ならざる自己」である、この二つの点にあります。

私たちがそこに「於てある場所」はさしあたって特定の具体的な限られた場所です。特定の意味連関、特定の意味空間です。例えば家庭、例えばこの教室。「意味空間」はその内に張りめぐらされている意味連関のまとまりからして、「意味の枠」という言い方があるように、限られたまとまりをもっています。家庭は家庭ですし、教室は教室です。私たちの「於てある場所」は、それぞれ特定の限りのある様々な「意味空間」が並列したり、従属的に重なったり、ある小さな意味空間がより大きな意味空間に包まれたり、ということになります。この教室はこの大学のなかにあります。この大学は名古屋という都市にあります。また、大学として教育・研究組織全体という意味連関・意味空間のなかにあります。このようにして、様々な意味空間を包括する最大の場所があるわけですが、この包括的な意味空間が「世界」といわれるものです。ハイデッガーが「世界内存在」と言うときの「世界」です。

ところで、包括的意味空間としての「世界」は包括的ではあっても「意味空間」である以上は、やはり限られています。最大の意味連関もその連関性からして一つのまとまりをもっています。行為をする場合、その行為の意味の最終の枠は、「世界」ということです。これが古来宗教の言葉で「世界は有限である」と言われてきたことです。しかし宗教的にそう言われるという以前に、私たちの「於てある場所」としての性格からして、世界は世界として有限であるということなのです。

「世界は世界として有限である」。そこでどういうことになるかということなのです。世界が有限であるということは、その有限な世界がそこに「於てある」もう一つより広大な場所があるということになります。限りのある世界を超え包む限りなく開かれた場所があるということになります。ちょっと表現しにくいのですが、限りなく「開かれた場所」です。しかし場所と言うと限られた場所のようになってしまいますから、「限りない開け」とだけ言ったほうがいいかもしれません。私たちの「於てある場所」を最大限にとって世界と言っても、その世界が世界として限られているかぎり（即ち世界が「限られた開け」であるかぎり）、そういう限られた世界がそこに於てある限りのない「開け」があるわけです。「限られた開け」である世界は「限りない開け」に「於てある」。世界とは即ち「限りない開け」に於てある世界です。ですから世界というとき、その世界は二重になっています。しかし大きな円の中に小さな円があるように



見える二重ではありません。世界の「於てある」「限りない開け」は虚空のように見えない開けですから、二重としては見えません。いずれにしても、人間存在の基本構造としてハイデッガーが見る「世界内存在」というのは、世界そのものの性格からして、「限りない開け」に「於てある」世界に「於てある」という二重の「於てある」です。「限りない開け」をイメージ的に大乘経典でよく出てくる「虚空」という言葉で表すとすれば、「世界」の内にあるとは「虚空／世界」の内にある（正確に言えば、「世界」の内にあるとは、「世界」の内に入りつつ、そのことによって同時に「世界」を突き抜けて「虚空」の内にある）ということです。世界の内にそのような仕方であるとき（それが本当のあり方ですが）、見えない虚空は世界の内から世界の余白や行間のように、世界を超えて感じられるものです。人間存在がその根本構造においてこのようなあり方であるところに、また、宗教の必然性があります。

ところで、私たち人間の存在する場所、最終的には世界ですが、世界が今まで見ましたように見えない仕方二重になっていることが、世界の内に入りつつ、感じられているときには、その見えない二重性がある仕方見える二重性にいわば受肉して、二重性が保持されるということが起こります。例えば、世界内のある特定の局所（ある山なら山）が世界とは異なった質が荷電されていて、いわゆる「聖なる場所」になっている場合。あるいは、この世とあの世という二つの世界があるような形で場所の二重性が見られる場合。また、地上の国と神の国という二重性もあります。また、中国では「人間」と書いて「じんかん」と読んだ場合には、人間世界、世の中のことですが、これは「世界」ということです。この「人間（じんかん）」に対して「天地」という言葉があります。地理学的には天も地も世界の内ということですが、ここで人間の存在する全く質の違った場所のことですね。それが「天地」です。李白の言葉に「別に天地の人間にあらざるあり」という言い方があります。あるいは、現在よく使われる分かりやすい言葉ですと、「世界とコスモス」。世界は、人間の世界です。様々なものがそのなかに包括されていても、人間によって意味づけられた人間の世界です。場合によっては人間が作るものです。しかしコスモスとか宇宙というときは、たとえ人間がそこにも人間の宇宙ではありません。宇宙においては人間は本当にちっぽけなちっぽけなものです。人間が自分をちっぽけなちっぽけなものとして感ずるということは、同時に、自分を無限の開けのうちに見出すこと、無限の開けに開かれることでもあります。この場合も人間の場所は世界とコスモスという二重になっています。

そういう様々な仕方、二重性を自覚してきました。この世とあの世というのは、宗教の神話的な語り方においてはそういうものとしてリアルに信じられて来たものですが、現代ではそのままではなかなか信じ難いことになっているようです。だからといって、この世とかあの世とかいう言い方で捉えようとしたことが無意味であるかということ、私はそうではないと思います。むしろそう

いうふうな言い方で捕まえようとしたこと、そのこと自体は、世界の内にあることを通して、世界を超え包んだ限りのない開けへと通じる道にあるということです。そしてこれは本当だと思います。

そこでどうなるかということですが、世界の内にある主体のところで見たいとおもいます。世界内存在の主体はハイデッガーでは「自己」でした。「我」と言ってもいいですが、「我」と言うかぎり、また「我と汝」という他者関係がそこに必然的に備わっています。一応そのように自己ないし「我」と言われてきた主体ですが、その主体の世界が虚空／世界で有るとき、主体は世界内の自己であるだけでなく、同時に世界をいわば通り抜けて限りのない開けにまで通っています。そこでは自己とか我とかは言えません。むしろ「自己ならず」「我なし」です。宗教的な表象を借りて言えば、「死」を通して虚空にまで届いています。宗教の言葉でいえば、虚空／世界内存在の主体は、「生きながら死人となりて」とか「死して生きる」という主体です。キリストとともに十字架上に死し、キリストとともに甦るといわれる主体です。そのような主体は、単に世界の内にある「我」が「我は我なり」というのとは基本的に違って、「我は、我ならずして、我なり」と言う主体です。（そしてまた、この「我ならずして」というところで、本当に他者と交わり、自然に触れるということが可能になるのです。）

「我」という出発点からすると、これは近・現代の哲学で微に入り細にわたって論じられているように超越論的な主観性という形になって、世界は「我」による構成ということに尽きます。しかし、世界は人間によって構成されるということを超えて、そもそも世界があるということ、そのこと自体は人間がどうすることもできないことです。どういう世界を構成するかというのは、これは主観性のあり方によっていろいろ変わってきますが、しかし世界に於てあるという在り方自体は、人間が勝手に作るということではできません。そして世界に於てあるという在り方に伴って、その世界が限りのない開けに於てあるということが人間に与えられているわけです。

そこで、最初に言いました、人間の在り方が根本的におかしくなるところがあるということについてですが、それは、存在の場所が基本的に二重になっていて、しかもこの二重性が見えない二重性だということと結びついています。「見える」「見えない」というのはこの場合人間の認識に入ってくるかどうかということです。虚空／世界という世界の見えない二重性が見えない故に見られずに、見える世界だけが人間の世界になる（見える世界だけを人間が自分の世界とする）ということが起きます。見えない二重性が一重化し、一重の世界になってしまいます。しかしそれで済むというわけではありません。世界の中から世界の限りのない余白が感じられなくなり、底なき行間は埋められ、世界の風がなくなり、すべてがこの世界の中で、ねじれたり、歪んだり、こんがらがったりということが起こります。そのことは、主体の側で言えば、「我は我なり」



というだけの我になってしまっているということです。「我なし」という切れ目が入らずに、我と我とが粘着的にくっついたような自己同一になってしまい、我と我との間のわだかまりが様々なコンプレックスになってきます。

このような在り方は、実存的には病と言われるべきものですが、そもそも人間の在り方は、実存在的な病に陥ってその病が癒されるという仕方ではじめて真に人間になると言っていると思います。病の根本は仏教的に言う和我(が)です。我執の我、我が強いというときの我(が)です。「我」(われ)が「我」(が)である、というところに仏教は実存の病の根、根本無明を見えています。日本語でも「私」と言いますと、普通は中立的に使いますが、例えば何かを「私する」というように、最初から悪い意味が入ってきます。我は我であるという、そこに一番の問題がある。あるとき、自我熱というおもしろい言葉を読みました。熱が出る自我ですね。それも自我という熱です。「我」(われ)が「我」(が)であるような自我は、俺は俺だと自我が嵩じていくんですね。俺、俺という俺熱が出る。このような俺熱が冷やされないと、自他ということも世界の内にあるということも本当の意味では可能にならない。しかも、その自我熱が冷まされる契機は、他者との出会いとか、あるいは世界の内に開かれてあるという人間存在の基本的事態以外にはない。何か別のものによって可能になるということではありません。ですから、非常に難しいわけです。人間の存在の根本にそれを歪めるものがあって、それを直すものもまたそこ以外にない、ということです。ですから、非常に難しい。ただ、人間存在の根本が現実化しているような人間の真実例にふれて真実への道を歩み始めるということが事実起こります。

最後に、私にとって真実例であるようなものをいくつか挙げてみたいと思います。(古来様々な宗教が人間の真実をそれぞれの言葉で語ってきていますが、今ここでは直接に宗教の言葉を使わないでいいと思います。宗教だから真実なのではなく、そこに人間の真実が現れているから宗教だと考えます。そして人間の真実は、特定の宗教の言葉でなくても、単純に言い表わされると思います——文化の伝統から切り離された中立的な言葉はないにしても。) 私が本当にそうだなあと思えるような、しかも単純な歌であるだけに、それだけ印象深く本当にそうだなと思われる歌を三つ挙げてみます。最初は与謝野晶子の歌です。

いづくにか帰る日近きこちして この世のものの懐かしき頃

「いづくにか帰る日近き心地して」、これは死ぬという予感のなかで歌われているわけですが、しかし、死んでどこへ行くかという、その「どこ」は言う必要はない。いづくでいい。いづく(どこか)で十分なんです。要は、「この世」を去ってこの世と違った「どこかへ」というそのセンスです。「この世」というのは世界のことですが、世界を「この世」というように本当に感じるときには、やはり「世界」の限りを越えたところ、世界を超え包むあの虚空の如



き限りない「開け」を世界を去る予感のなかで既に実感しているのだと思います。「この世」に居ながら、同時に、「この世」でない「いづく」にまで既に届いている在り方、二重の場所に存在が通っている在り方が単純に、それだけ印象深く出されている。そして「この世のもの懐かしき頃」。世界の内で私たちは様々なものに関わり、様々なものを使って生きていますが、それらのものはハイデガーの言う意味での「道具」として人間の在り方に向けられた意味を持っています。人間の方から与えた意味を持っています。湯呑みなら湯呑み、茶碗なら茶碗、花なら花は、それぞれ特定の「…のため」という意味を持っていて、そして意味連関をなして組み合わされて人間の生活の体制をなしています。しかし世界が「この世」と感じられるとき、すなわち「この世」を去る予感とともに「この世でないところ」が実感され、その実感のなかでものが受け取られるとき、場所の二重性が「深みの次元」をなし、ものは世界内の道具には尽きない、人間からの意味付けを超えた限りない深みをもって親しく感じられてきます。「この世のもの懐かしき頃」。この懐かしいというのは、かぎりない親しみがそこに感じられるということでしょう。私たちは次のような経験をすることがあります。例えば近い関係にある人が使っていた湯呑みなら湯呑みが、その人が死んだ場合、彼が使っていた湯呑みというだけではなく、死を通して彼が逝ったところからの無限の奥行きを持ったものしてかけがえなく親しく感じられる。もはや居ない彼の、居ないが故に殆ど永遠になった彼の存在のかけがえのない受肉である程に。この場合も、死を通して実感される二重の場所におけるものとの深い触れ合いがあります。

次は安田章生さんの歌です。この方も病気でもう亡くなっています。こういう歌です。

おのずから心閑かに生きゆけば 病ある身は日月長し

これも人間の本当の在り方がよく出ている歌だなあとと思います。「日月長し」、これは時間に関するものですね。日月という時間、現在の生活ではそういう時間を感じるセンスがなくなってきています。今は朝起きてから晩まで、すべて仕事の時間です。一週間も一月もいつまでも続きます。しかもその仕事というのが、できるだけ僅かな時間にできるだけ多くのことをするという、そして加速度的にそうやってゆくという性格になっています。例えば、昔八時間かかった東京大阪間が三時間でゆけるようになったからといって、五時間の余裕ができたわけではなく、却って益々忙しくなるというそういう性格と仕組みもった仕事の生活になってしまっています。私たちはそのような時間に巻き込まれてしまっています。そこでこの歌ですが「おのずから心閑かに生きゆけば 病ある身は日月長し」。病という経験です。もちろん病気になったら治さなければなりません。しかし、この場合には、そういう関心だけではないわけです。病む

という経験においてしか与えられないものがある。真に病を経験するということ。病院に入っている、お医者さん看護婦さんだけでなく、患者さんも忙しい。検査なんかもすごくなって、忙しくなっている。そういう時間の中で、この人は病むということを実際に経験しているわけです。病むということによって朝から晩まで忙しい日常生活から脱落するわけですが——脱落としてではなく、むしろそこから脱却して、「日月長し」というコスミックな時間を経験するということです。

このような日月長しという時間の中で、同時に、日常の忙しい生活をしている、このように時間も二重に生きられている、これが本当の生き方だと思います。時間も二重になっています。世界の内にある時間と世界を超えてある時間と。世界時間と、限らない開けを雲がゆっくり動いてゆくような虚空時間と。宗教の言葉では、一挙に永遠と言われることがよくあります。それが本当に感じられればそれでいいのですが、時と永遠とはっきりと言ってしまうと抽象的になりますし、場合によっては神学的な議論のようなものに逸れてしまって、人間の経験にならないことがよくあります。それに対して、「日月長し」という時間の表し方は非常におもしろいと思います。永遠が時間の中にずっと入ってきて時間そのものがふくらんだような、そういう具体的な永遠といえますか、そういう感じがするんですね。ここでもやはり二重の時間を生きるというあり方が経験の中から掴まれていて、これが本当だなと思います。

もう一つご紹介したいのは、片山広子という歌人の歌です。

待つというひとつのことを教えられ われ髪白き老いに入るなり

待つということは、私たちの現在の生活で最も出来にくいことのひとつだと思います。なるべく早くあることをして、そしてまた次のことをする。ちょっと待たされるとすぐにいらいらする。それに対して、「待つというひとつのことを教えられ われ髪白き老いに入るなり」。だから教えられたというのではない。髪白く老いるまでの自分自身の経験の中から、本当に待つということを実学したわけです。「待つ」とは、関わる事柄が熟してゆく事柄の時間に自分が合わせる事が出来るということです。普通はそうではなくて、待たなくて自分のほうから手を出して事柄をせき立て、それによって却って事柄を歪めてしまいます。「髪白き老い」というのは、やはり死が予感されているわけですね。死を待つことによって、本当に待つ事が出来るようになる。死ということによってこの世に生きることの全体にあるひとつの質が与えられる。死を隠されたもっとも大きなものとして待つということが出来るようになってはじめて、本当の生き方ができる。関わるものを自分の方から歪めないで、そのものをそのものたらしめる事が出来るわけです。

もう一つ、人間関係でもっとも単純な例を挙げてみたいとおもいます。私が



直接お習いした西谷啓治先生は西田幾多郎先生のお弟子さんでした。西田幾多郎は1945年、敗戦の年に亡くなりました。それから20年以上も経ってのことですが、西谷先生が「今でも（亡くなってから20年以上経っても西田先生が）怖い」と言われたということ、西谷先生の奥様からお聞きして非常に感銘を受けました。これは、西田先生がなくなっても生死にかかわらず西谷先生は西田先生との薄れることのない直面のうちにあって、「それでいいか」という西田先生からの問いを受けておられるということでしょう。本当に会おうというのはこういうことだと思います。（自他が出会うとき、他者の他者性というのは、ぎりぎりのところで言えば、自分でないということです。自分でないものが真向かいに自分に向かってくるということです。自分が否定されるということです。その否定を本当に受け入れて、そこからもう一息、あらためて私は、と言えるかどうかということが問われています。自分でない他者、その他者が自分に迫ってくるときの自己の在り方が問われる厳しさですね。これが西谷先生の「今でも怖い」ということでしょう。）

はたしてお役に立ったかどうか、こころもとないのですが、以上のようなことを考えております。——宗教という言葉あまり使いませんでしたけれども、私としては宗教のことを話したつもりでもおります。宗教とは何か、これにはもう様々な見方や考え方がありますが、私が最も同感できる単純な言い方は、ミルチャ・エリアーデの表現です。エリアーデは実際の歴史的な宗教現象を微にいり細にわたって知った上で、そもそも宗教ということをも単に人間の在り方として「もう一つ別の次元を持つこと」だと言っています。私が読んだエリアーデのドイツ語の本では“eine Dimension mehr”です。「もう一つ次元が別にある」と。東洋流の詩的な言い方ですと、「別風光」という言葉もあります。これは、世界の内にあるということに対してもう一つ、例えばさっきの「いづくにか」ということです。この世にありながら同時に「いづくにか」、これが「もう一つ別の次元を持つこと」です。あるいは、世界の内にある忙しい時間、仕事によって埋め尽くされる忙しい時間のこの世の日々でありつつ、もう一つ、日月長しという時間が同時に生きられている、これが「もう一つ別の次元を持つこと」です。この「もう一つ別の次元がある」ということは、歴史的な諸宗教ではそれぞれの言葉、宗教的な表象で言われています。しかし人間の在り方としては、「もう一つ別の次元を持つこと」、それでできると思います。私が言おうとしたのはそのこと、まさにそのことでした。宗教を人間に内在化する趣旨ではなく、それと反対に人間の在り方自体を自己超越的なものとするということです。しかもその自己超越性はそのまま人間の現実になっているのではなく、その自己超越性の構造そのものなかに超越性を閉ざして自己に閉じこめる傾動の可能性（例えば超越性を含む「見えない二重性」が「見えない二重性」の故に一重化する可能性）がこめられていて、通常はこの可能性が現

実化しているわけです。この現実がひるがえされ（ここでは殊更に超越とか超越との出会いとかが強調されます）、人間存在の現実に根本的な転調が起こる在り方を殊更に宗教と名付けるのですが、しかし、転調が起こって何か変わったものになるのではなく、もともとそうであるべきことの現実化であるわけです。

だいふ時間を過ぎてしまいました。長時間お聞きいただきまして有り難うございました。

星野：ありがとうございました。

それでは、さきほど申しましたように、この後1時間ばかりの時間をいただきまして、自由にご質問なりご意見なりご感想なりを含めて、先生と一緒に話し合いができたらいと思います。どなたからでもよろしくお願い致します。大森：全体的に宗教に関してのお話は、全く同感のところがあります。ただちょっと気になりましたのが、お辞儀のお話は大変興味深く、なるほどそうかと思ったのですが、お辞儀をしあったときに、後で無からよみがえった自分は相手を包む全体である。相手も自分である。自もなし、他もなしと、まあこうおっしゃったんですけど、私はどうも、浅はかなんでしょうけど、やっぱり自もあり他もありという気がしてならなくて。ブーバーなんかでも「我一汝」と言ってますけれども、結局はっきりと我の部分と汝というものを峻別してしまって、どこまでも自であって他であるというところが、先生のおっしゃる人間の人間であることを歪めている可能性と結びついてくるんじゃないかと。そういうものがあるからこそ、宗教というものが介在してくる部分があるんじゃないかという風に私は思うんですけど。自もなし他もなしということの以前にやはり自があって他があるという、それをどういう風にやっていくのかということちょっとお聞きしたい気がするんですけども。

上田：私は「自もなし、他もなし」ということだけを話したのではありません。自・他というのは一つのダイナミズムであって、そのなかには、はっきり「自もあり他もあり」、自と他が相対する局面がある、一つの局面でも欠けたら本当のかかわりにならないということを強調しました。そのダイナミズムの全脈絡を繰り返すことは時間がまたかかりますのでしませんが。問題は、「自もあり他もあり」というとき、自・他の本当のかかわりが、自は自、他は他ということだけで成立するかどうかということでしょう。それから、最後におっしゃいました、こうこうこうだから「宗教というものが介在してくる」ということについては、そう考えていいと思いますが、宗教の必然性を「宗教というものが介在してくる」と言うのは、宗教というものがそれ自体としてどこかにあって、それが介在してくるというように聞こえますので、なにか、その言い方は避けたいと思います。むしろ私は、人間存在の成就、それが宗教だと考えます。こう言いますと、神学的にすぐ批判が出てきて、それは、超越というものを無



視して宗教を人間に内在化してしまうことだと言われますが、そこはむしろ逆に考えます。さっき言いましたことなのですが、人間存在の在り方がもともと超越ということを含んで人間であると。どうして自己超越的かということは、人間が世界内存在であるとき、その世界は実はもうひとつそれを越えた限りない開けに包まれていて、「世界の内に」ということの実質は、「世界の内に」あって同時に「世界を超えて」ということだからです。ですから「宗教が介在してきて」成り立つことは、人間であるというそのことの成就であると考え、むしろこの面を強調したいと思っています。これは、実は、自分の宗教に立つてというだけでなく、他の諸宗教を理解しようとするとき、その理解の地平をどこに求めるかという問題とも結びついていることです。

大森：私は、やっぱり他者に自分を委ねることができるのは、自分があるから。そのへんの境目をなくしてしまうと、自他も、自もなし、他もなしとなってしまうと、そこに本来的な自分というものも他者も成立しなくなるんじゃないかと、私は思う。

上田：問題は逆の方向の問題です。「自分がある」というとき、どうして自分を他者に委ねることができるかということです。繰り返しになりますが、私は自もない他もないということだけを言っているのではないのです。自他があるということと自もない他もないということが一つのダイナミズムのうちで結びついてはじめて本当のことになるということです。そのダイナミズムを、ブバーの「我と汝」をも考えあわせて、おじぎをしてから向かい合うという挨拶の仕方をモデルにして、お話ししてみたのですが...

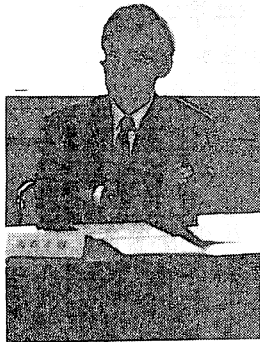
大森：また言葉尻をつかまえるようなことになります。委ねて自己放棄をするということは、自己があるから放棄できるんですよね。そういう意味で私は自己、というか自我というものはどこまでもあるだろうと。

上田：いや、そのどこまでもあるというのがどうでしょうか。「自己があるから放棄できる」として、自己がどこまでもあるということだけから、どうして自己放棄ということが可能になるのでしょうか。

大森：おっしゃっている意味はわかる気がします。

上田：「ある」ということと「ない」ということがダイナミックに結び付くということが、本当の在り方であると言えるんじゃないかと思います。しかもその場合の「ある」とか「ない」をなにか対象的なものの有る無しのように客観的な存在論の範疇で考えることはできません。自覚の言葉としての有る無しは、ハイデッガーの用語を借りて言えば、範疇 (Kategorie) ではなくて、実存疇 (Existential) です。例えば仏教で無我と言うのは、無我という自覚であり、自覚としてはっきり「われ」と言える我です。

特別な例を挙げなくても、よく言われる対話ということも、それが互いに話し聞くこととして真に成り立つときは、どこまでも自分だということと、どこまでも自分を捨てて相手に委ねることがダイナミックに交替、交換する、



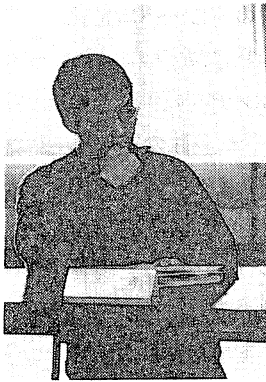
しかもそれが双方で行われている、そういうふうにかえたいのです。

竹内：私はむしろ大森さんにちょっと伺いたいですけど。自分とはどこまでもどこまでもっていうお話でしたが、それは、意識の次元を超えて、無意識になっても続く問題としてお話しになっているのでしょうか？

大森：そこまでは考えなかったんですけど、やっぱり無意識のものもあるんじゃないかなってというのは、予感っていうかそんなかんじの話。

竹内：意識がずーっと追いつめられていてあるところで無意識が動き始めて体が動き始めるっていう瞬間には、自分が自分でないっていう瞬間があるというふうには私は思うのですが——自分を委ねるといふけれど、委ねる主体として自分があるのか？ということですね。仏教—道元風に言えば、「仏のかたよりおこなわれて」ということになりますか。それが何の力によるかということの受け取り方はいろいろ違うでしょうけど。だからそのときに自分といえば自分、だけでも意識の上でいえば、自分ではないという部分が明確にあると思うんです。とりあえずはそのことに気付いておきたかっただけです。

中野：大森さんが言ったことに関連して、キリスト教神学が専門じゃないんですけども、お話を聞いていて、また大森さんの話を聞いていると、三位一体論というペルソナの問題が思い浮かんでくるんですね。スプスタンツィア・実体ではない、かといって、レラチオ・関係でもない、単なる関係だけでもない、ペルソナそのものある独自のコンセプトがあるように思うんです。それが西洋の思想の中ですごく大事な意味を持っていたと思っています。ここでは、各ペルソナはそれぞれで、父と子と聖霊といわれる。それはそれぞれ違う、違っていながら、一つであるといわれる。そういうペルソナについて、神学的に正しい解釈かどうかわかりませんが、僕は一つイメージをいつも持つのは、ルカ福音書24章のエマオへの旅人の場面です。キリストが死んだ後二人の人が一体何が起こったのだろうか、キリストはどうしたんだと、二人が話し合いながら歩いていると、誰かがふっと現れて話しに加わる。第三の人の登場ですね。「おまえたちは知らないのか」とその人がいう。それが実は旅宿に着いて一緒に食事をしたときに「あっ、この人はキリストだ」とわかった。その瞬間また消えてしまった。という非常にシンボリックな出来事で、これはまさに先ほど対話ということがありましたけれど、お互いに人間同士が向き合っていてしゃべっている。歩きながらですけど。少なくとも一生懸命話しているというその二人の対話場面の中で、段々物事が見えてきたり、心が燃えてきたりする。そのことは何かに支えられて起こっている。第三のものがそこにある。じゃあこれを教えてくれたのは誰かと思って、それ自身をしっかりつかまえようとした瞬間、それはつかまえられるものとしてはもはやない。つまり普通のこの世の人間のかたちじゃないけれどもいつもある。そうやって、人と人が関わったり向き合ったり対話したり語り合うということの中に必ずもう一つのもの、それは先ほどおっしゃっていた「場」というんでしょうか、それに近いも



のというかんじもするんですね。そういうイメージを僕は一つ持っています。先生は西洋の哲学をずっとおやりになって、ペルソナっていうコンセプトは、どのように今のお話とつながっていくとお考えでしょうか？

上田：三位一体論とそれとの連関からペルソナという考え方が出されました。私がお話した「おじぎ」のモデルで言えば、頭を下げて自もなく他もないところは、「一」ではなくて絶対の無、そして相対して向かい合っただけかかわるところがペルソナに当たると言えるでしょう。それで、どう見るかということですが、三位一体論の場合は、神学上の出来上がった定式では、本質（エッセンティア）は一つ、あるいは実体と言われる場合もあると思いますが、実体は一つで、レラティオが違う、その関わりの違いから、父と子と聖霊という三つのペルソナが見られるわけですね。この三一性は、三一神論と言われるように、基本的には神の場合にのみ成立するとされていますが、新しい神学の試みのなかには、神の三一性の写しとして人間の在り方を見ようとする考えもあるようです。そうすると、問題の場面が、私が「おじぎ」モデルで見ようとしたところと近くなってきます。ただ、そこで出てくるものは、常規の三位一体論に比べて、やはりエックハルトがドイツ語説教で言うところと非常に似ているように思います。三一神論の枠で言えば、エックハルトはエッセンティアの「一」の背後に「無」（神性の無）を見えています。思弁的には実体の「一」性の純粹性を徹底するという仕方でも進みますが、そのように思弁を導いたものはむしろ実存的関心、エックハルトが「魂（霊）」（die Seele, anima）という伝統的な術語で呼ぶ人間主体の実存的関心だったと思います。「神と魂との一」の実現という関心です。それは、我性（がせい）からきよめられた魂のうちに神がその独り子を生む（「神の子の誕生」）という神的な出来事として実現しますが、そこでエックハルトは「一」を徹底的に究めてゆきます。「神の子の誕生」によって、神と魂との一がそのまま父なる神と子なる神の「一」にまで高められ、その上で更に、父と子との「一」はまだ「二の一」であって真の「一の一なる一」ではないとして、父でもない子でもない「一の一なる一」（これが神性の無と言われてきます）を究めてゆきます。いかにも抽象的に思弁を進めてゆくように響きますが、動機は徹底的に「我」性から離脱してゆこうとする魂の運動です。そのようにして神性の無へと魂が大死することによって（そこを「砂漠」と言うこともあります）、「何故なき生」に蘇り、自由な真の人間としてこの現世界に生きると説きます。ドイツ語説教の頂点でこのように言われているのですが、三位一体論におけるペルソナが神性の無へと透明にされ、その代わりに、現実に生きる「真なる人間」ということが強調されるわけです。ここだけとると、確かに禅との親近性が表れてくると言えます。禅でも否定の徹底性と相即して「人」（にん）の創造的自由が強調されます。西谷啓治先生の言い方ですと、それは非人格性と人格性の相即です。見方によっては、神の三一性もまさに非人格性と人格性の相即と言えるでしょう。エッセンティアの「一」は非人

格性であり、ペルソナの「三」は人格性です。そして神の三一性も三即一、一即三ですから。しかし三一神論が神においてのみ見ている事態を、禪が人間と人間の間にも見ているとすれば、これが一体どういうことなのか、どう考えたらいいのか、まだよくわかりません。



大橋：今最後に先生がおっしゃいました、私たちいつも南山学園の場合は人間の尊厳のためにというのをモットーにしているわけで、そのときいつも私たちはイマゴ・デイ、私たちにはそれがあるんだとおっしゃるように、いわゆるそれを神の投影というんでしょうか、私たちはまたそれを見つめながら、それを見つめていくときに人間として人間らしくなるということになる。キリスト教的なこういう神学でもってかちかちになった頭ですけれども、それをいわゆる人間を突き詰めていきますと、より私自身としてはキリストの姿、神の姿が出てくるというふうには私は思います。ですから、それを追求していくのが人間としての生き方なんだと、私はキリスト教信者ですからキリストの姿を追求する、とそういうふうなことを考えているわけです。それからもう一つは、先生だけじゃなく、私いつも感じますことは、自もなし他もなし、そのことですね。いつも認識論的な観点だけで留まっているんじゃないかなと、それが果たして人間と人間という、いわゆる対話とかあるいはまた交わりというときにですね、そこだけでそういう次元だけでもいいのかなという。キリスト教ではご存知のように愛というものがなければいけない、そして愛によって自もなし他もなしというものになっていく、私はそのように手前勝手に理解しているのですが、いかがでしょう。

上田：自もなし他もなしという認識論的な観点だけで留まっていっているのか、そういう次元だけでいいのか、という重ねての御質問ですが、「自もなし他もなし」というところに留まっているのでは決してないということはもう何度も繰り返して言いました。「おじぎ」モデルで言えば、双方が頭を下げておじぎする、そこが「自もなし他もなし」であって、そこから頭を上げて向かい合って自・他の相対（相対する）に入る、この全運動を見ているのです。その際、「自もなし他もなし」はおじぎをするという実践の自覚の事柄であって、いわゆる認識論の事柄では全くありません。「自もなし他もなし」をくぐることによって、自と他のかかわりが、相手を「それ」にしてしまうような「我」の一方的支配から浄められるという実存の質の転換の問題です。ブーバーが「我と汝」の成立のために「永遠の汝」を説くのと同じレヴェルの問題です。ただ、「永遠の汝」と言えば、神信仰の宗教の人たちにはすぐにわかるということはあるでしょう。ヨーロッパの神学者で仏教の禪定（ぜんじょう＝坐禅）を「祈り」と同じレヴェルの宗教的な在り方として初めて確認したのはF. ハイラーでしたが、「自もなし他もなし」がはっきり「行」（ぎょう）として遂行されるのがその坐禅（禪定）です。この場合も坐禅だけしているのではなく、坐禅から立ち上がって（禪定から出て——出定 [しゅつじょう]）、参禅する（師家と

一対一で向かい合って問答する) という、この坐禅と参禅との組み合わせ、坐禅と参禅との往復が禅の修行になっています。その際、自と他の向かい合いがどういう在り方になるか、それは禅定の深さの相関的に連動しています。

竹内：実はさっき言った大森さんの質問が、私には響くものがありましてね。確かめたいことが一つあって再度言及します。というのは、上田さんのおっしゃるのは、人間存在の根源のところにある鍵が、それは我ということだということですね。それが消えていくといったらいいか、我でもない他でもない、何かがそこに自覚的に生まれてこなければダメだとおっしゃった。

上田：そうですね

竹内：そうすると大森さんにうかがいたいのは、さっき最後まで自他があるんじゃないかというのは、そういうことを自覚したからこそ、つまり自が消えないからこそ、宗教というものがあるんじゃないかという質問だったように思うのですが、さっきうまく言えなかったので改めて、そのことをうかがいたい。

大森：そうですね。自分でどこまでもそれを排除しようとしてもできない自己の意識というものがあるということに気づき、加えて神への向かい合いということを見ると、それからやっぱり先生のおっしゃった二重性だと思うんですね。そういう我というものは、どうしようもないような我でありながら、しかしこの我なくしては自分は存立していかないというところで、そしてキリスト教の場合ですと、そういう我とキリストの位置関係はいつも向かい合っている、対している。そうすると我がなくなったら、もう何も無い。話にもならないというようなところを考えると、とそのようなことです。

竹内：大森さんはエックハルトを研究してこられた人ですけれども、キリスト教の中でもエックハルトなんかもそういうふうに最後まで我と神と対していると考えていると思いませんか。

大森：上田先生がいらっしゃるので・・・。

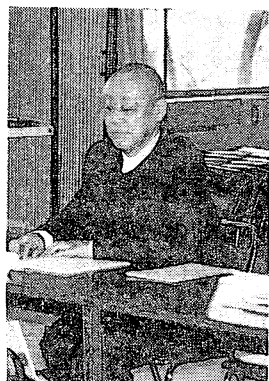
竹内：上田さんが側にいるとめったなことは言えないんですけども。上田さんのさっきの言い方を拡張して誤解を恐れずに言えば、神というものは自分というものをおしとどめ浄める力になるというふうに受け取れないことはないですね、さっきブーバーの例をおっしゃってましたが。

上田：ブーバーの場合にははっきりそう言えます。

竹内：はい。ということだとエックハルトなんかの場合は、私はろくに読んでいないんで、何とも申し上げようがないけども、やっぱり自分を無にしていくというかたちがありますね。

大森：そうですね。それで私はエックハルトの中途退学者みたいなものですけど、上田先生がお訳しになったようなドイツ語の説教、あそこは非常に興味があるんですけど、あれは私にとってちょっと危険、危ない領域のように感じますね。どうもドイツ語の説教を基にして日本では禅との関係でおっしゃられることが多くて、私はエックハルトは自分で翻訳しようと思っていましたけ

れども、禅坊主ではなくてあくまでもキリスト教の修道士である。そういうところからすると、やはりキリスト教の長い伝統のコンテキストから考えていかないと、エックハルトの真意はわからないんじゃないか。それで残されているラテン語の説教の方から、ラテン語の著作の方からやりかけたんですけども、そこまでいったときに、さあこれでエックハルトのキリスト教の伝統を知らなきゃいけないんじゃないかと思ったときに、ディオニュシオスの方へ行ってしまって、ディオニュシオスをやっていますとどうもこれは東方キリスト教だということになって、もっばらこの辺をうろろろしているわけなんですけれども。ですから私としてはどうも完成をみなくて、はっきりとこれはこうだと言えないままにまだ今も・・・。



竹内：私は中途退学どころではなくて、まだ入学もしていないくらいのところにいるんですけども、ドイツ語の説教を翻訳されたのを読んでいますと、なんか生々しいキリストの姿はどんどん消えていって、別のかたちになっていくという感じが、非常に勝手なことを言うと、しますんですね。それでラテン語の翻訳を読み尋ねたり、ぼつぼつ考えてみてはいるんですけども。

まとめて申しますと、キリスト教では<我>が最後まで捨てられぬものでも、一いやむしろ、だからこそ一仲保者としてのキリストによって迎え取られるという構造があるだろう、それが大森さんの言われることの根底かなと考えるわけですが、しかしキリストに出会う、というということはあるわけで、その時々には上田さんの説かれる自己否定、私のことばで言いかえれば「我」が突破される瞬間が成立するはずだろうと、こうも考えるわけです。その関連をエックハルトはどう考えていたのだろう、かれらはじかに神へと向かっていったのだろうか、と素人の疑問の中でお話をお聞きしているわけです。

上田：エックハルトをどう解釈するか、解釈の仕方そのものにいろいろ難しい問題があります。ラテン語著作のテキストはほとんど全集として完成したようなかたちになっていて、エックハルトを解釈する際、ラテン語のテキストから解釈するという仕方に大きく傾いてきていることは事実です。しかしラテン語のテキストというのは基本的には神学のテキストです。けれども説教ということは、それとは次元の違う問題を含んでいます。ラテン語で営む神学という組織をもった学問と、修道女や信者に向かってドイツ語で説教をするという場面とは、これはやっぱり言葉の質が根本的に違うんですね。説教というのは、短い説教でも、その場で生ける真理がそのまま伝えられるというところがなければならぬ、そういう性格を持ったものです。ですから、ラテン語のテキストの次元と、説教の次元とは、根本的に質が違うということ、したがってエックハルトにおけるこの二つの次元の動的な連関を探り出すのが、エックハルトを解釈する基本の在り方だということを強調したいんです。あたかもドイツ語の説教がなかったかのごとくにラテン語のテキストだけからエックハルトを見たり、ドイツ語説教のテキストを解釈するのにラテン語のテキストに引き戻して

解釈するのは、解釈の仕方として偏りすぎていると思います。勿論、ドイツ語説教だけでラテン語のテキストを無視するならば、他方の偏りになります。ドイツ語説教のテキストのレベルとラテン語の神学・哲学テキストのレベルとの間になにか照応するところがあるはずだと思います。初めてエックハルトのラテン語の神学・哲学テキストを発見して部分的に刊行したデニフレという神学者は、ドイツ語説教の異端性をも念頭において、エックハルトのラテン語のテキストにおける神学・哲学的思索は当時の思想の基本に照らしてでたらめだと（だから、あのような異端的な説教をするようになるのだという趣旨をこめて）言っています。現在では、このように見る解釈はなくなっていますが、エックハルトのラテン語のテキストの性格を示す一つの事例だと思います。現在では、ドイツ語説教の過激性に見合った思索の基礎としてエックハルトのラテン語のテキストにおける「帰属のアナログア」の強調（「類比のアナログア」に対して）が注目されています。どうも、私の話しとかけ離れたところに来てしまいました。



河津：こういう具合に宗教哲学的な話が展開されてきたところで話の腰を折るようで恐縮ですが、日々人間関係（学）の指導ということで、学生達と悪戦苦闘しております私が先生のお話を聞いておりますと、人間の存在というのはこういう具合になっているんだとお話がありました。じゃあ私はどうすればいいんだ、というところがお聞きしたい。例えばかさぶたの話が出て参りましたが、かさぶたが固まっていくようなものと、じゃあそこでどうしたらかさぶたが取れるんだというようなことについて、少しお聞きしたいということでございます。

上田：こういうものだとはっきり認識するという、これはやはり大切だと思います。人間の自覚として。これではいけないと本当に思うということが出発点になるのではないのでしょうか。そして、実践的には、おじぎモデルを例にして言えば（一事が万事ですが）、いいかげんに形式的ではなく、本当に気持ちをおじぎをせよと自分に言い聞かせて、きちんと実行してゆく、ここから始めること。その上で、やがてどうなるか。自分はおじぎなど出来ない「我（が）」の強い人間だという自覚に到達するか、あるいは…。ここからは、もう「自分で」という以外にしかたないと思います。私は個人的には坐禅の道を歩みたいと思っています。それと、もう一つ。努力し、迷い、悩み、絶望するというなかで、そういう自分をネガとするような真の人間、これこそ本当の人間だと思われるような人に出会うということがあり、これが決定的なことになると思います。私自身はそういうことを経験しました。人生の恵みと思っています。「本当の人間」というのは理想的な人間、理想の権化のような人間という意味ではありません。迷いや悩みや間違いのなかでこのように生きて行くのかという生きる力のようなものが伝わってくる人です。

河津：それは確かにそうなんですが、じゃあ私自身はこういう構造になってい

るんだと、本当に私が感得するといいますか、納得する、腹でわかる。そのときに例えばこういうことがあるんだ、こういう絵があるんだというようなことでおっしゃっていただきますとどういう具合になりましょうか。例といいますか、例えば西田は坐禅を組んでこういう意見をだしたとかですね。

上田：西田幾多郎について言えば、西谷先生が、西田先生が亡くなられてから二〇年経っても「怖い」と言われたという話、これなど私にとっては非常にリアルな真実なこととして、ここに本当の「人間と人間」があると思われるのです。人間は人間の真実例に触れて、人間になってゆくと思います。

河津：90才になっても怖いというのは、どのような影響力があったんでしょうね。西田幾多郎という先生が持っていた力というのは、どうやって身につけて、どんな力だったんだろう。

上田：西田の場合にははっきり言えることは、色々な機縁があって二〇代後半から一〇年程の間、考えられないほど一生懸命に禅の道を歩んでいます。当時の日記につぶさに出ていますが、坐禅、それから雪門禅師という方について参禅、坐禅と参禅を倦むことなく繰り返して行じています。しかも、こうしなければならないとはっきり考えてしていることです。そしてもう一つ、西田が「人生の悲哀」としばしば言うように、弟や子供の死など、西田にとって家庭は如何に生き抜くか、人生修行の現実道場でした。そのように、「堪えがたい」とまで西田自身が言うほどの人生の経験のなかで禅の道を歩み通してゆく、その経験と修行が存在の自然に化して、西田幾多郎という人間になったのだと思います。西田の場合は、そうであったということですが、これは誰にとっても禅でなくてはいけないという事ではありません。

河津：それはわかります。

上田：キリスト教の場合でしたら、祈るということでしょう。本当に祈るということ。もうそれに尽きるんじゃないかと思います。坐禅と祈りと歴史的文化的背景からすると、また外からみると、違うようですが、本当に祈る、本当に坐禅する、そのとき人間において起こることは根本的に通ずるものがあると思います。

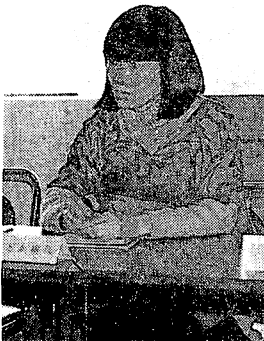
星野：さあ。いかがでしたでしょうか。あの、時間がちょっと（笑）。

上田：もし時間が許せば、お聞きいただいた方が…。私も不十分な話でしたし。

蛭田：時間ですので…。先生が先ほど「人間の在り方として本当にそう思う」ということで色々な人達の言葉を出されていて。あれは私にとってはまさに日本人の日本語による一つの本当にそうだ、かくの如しだというそういう一つの真理にであわれているという風にお聞きしていたんですね。

上田：そうですか。なるほど。

蛭田：といいますのは、先ほどから自とか他とかいう言葉が出てますが、でも私たちはその言葉をどれだけ長い時間使っていたんだろうかということ、やはり「我」の方が長かったであろうし。「(自)我」というんでしょうか。「我(欲)」



と言った方がいいかも知れませんが。それから見えない二重性に出会う場合でも、死ということがありましたが、あの死というものも長い時間どういう言葉で語られていたんだらうかという、「消える」という言葉とかですね、「無」という言葉が日本の歴史の中で長かったのではないだらうかと。このように、ことばのもつ響きとして感じているんですね。そうしますと、私などは30年間カトリック教育で育ってきて、いわゆる「人とは」という問題設定がもう当たり前のように一つのキリスト教西洋発想、あるいはそういう教育で言葉遣いが慣れ切っています。それからいわゆる近代西洋神学教育といいますか、それから西洋近代科学教育といいますか、その中で多くの現代人たちが、私たちこの教育現場にいる人間そのものがもうその言葉遣いに慣れてきていると思うんですね。ところが私40年目ぐらいになって自分が日本人として宗教というのをみると、「宗教」は「むね」の教えと書きますから（笑）

上田：（笑）はいはい、そうですね。

蛭田：すごく私は言葉の響きだけで今話していますけども、やはり「自分の胸に響く、本当にそう思うんだ」という、そのむねにひとつの真理探求のあり方があるんじゃないか。まあチャレンジというのでしょうか、そういうものがうごめいています。私の場合にはキリスト教の言葉、あるいは西洋教育の言葉を通してながら、いわゆる西洋が今度仏教をどう見てるか、西洋が日本人をどう見てるかという、そういうプロセスを踏まないと私の場合にはもう身ごと西洋化してしまっている部分があるものですから、西洋を通してながら東洋を見ていくというようなプロセスを踏んで、今仏教に出会ってるんですね。先生のご研究の中でその辺の姿勢とりといいますか、問題点というのが何かありましたらどうなんでしょうか、というような気持ちが今残っています。

上田：宗教どうしの出会いとか、異文化間という問題になって、やはりなかなか難しいことですね。いずれにしても、多分いくつかのプロセスが必要だと思います。さしあたって、他者の経験、これが大切だと思います。自分の持ち合わせの枠組みですぐに解釈してしまわないこと。そして他者を他者として尊重するという。近頃では文化や宗教の多元性ということがよく言われますが、これは第二次大戦終結以後のことです。そして「他者とともに在る場所」の究明と、同じ場所に他者とともに在る在り方の究明などなかなか難しい問題です。いろいろごたごたしたスムーズならざる経験をしましたが、現在の私は、直接宗教から出発しないで、宗教が問題の場合も直接宗教から出発しないで、むしろ人間存在の基礎構造のようなものを構想して（この観点から、「世界の内にいる」というときの世界を、ハイデggerとはすこし違って、見えない二重性になっていると考え、そしてその見えない二重の場所に於いてあるものとして、ブーバーが問題にするような「我と汝」を組み合わせて人間の基礎構造を考えています）、そこから見てゆく、そして、歴史的文化的背景の上で現実に様々に変容された宗教を理解するというような仕方になってきました。問題の要は、



自分がコミットする宗教の自分にとっての無制約性と、他宗教の可能性を理解することとの、両立がどのようにして可能かということだと思います。

市瀬：この後ご一緒できないので、お礼と感想を。いちばん最後のやっぱり西谷先生がおっしゃった「こわい」という話がおもしろかったんですけども、それがどういうことなのかっていうことをちょっとまた考えてみたいと思います。つまり20年前に亡くなった人がそこにいてこちらを向いているというこわさっていうか、それは何なのか。単に心理的なものなのか、そうでないと思うんですけども、それ以外にも、こわい話をおっしゃったんですけども、うれしさでもいいとおっしゃった。そういうことでどういう道理になっているのか。そう思い込んでたらそうなのか、あるいは直接西田先生に会わなくてもそのこわさが伝わるのか、とかいうことですね。そういった問題を後で自分で、今は時間ありませんので、考えたいし、あと先生が何度もおっしゃった無限の開けですか、限らない開けとかそういうこととどう関連していくのか。もっともっと勉強したいと思います。本当にありがとうございました。

星野：なにか一言でも。

上田：西谷先生が「怖い」と言われたのは、これは西田先生との永遠の直面という感じでしょうか。「感じ」ではあっても、単に心理的なものではないと思います。薄れることのない直面のリアリティだと思います。そしてそのような厳しい直面のなかでしみ出てくるような西田先生の親しさを西谷先生は感じておられます。

市瀬：その伝わり方っていうか。

上田：私が…。

市瀬：いや、その後の人達が。その西田さんに会えるのかどうかということですよ。

上田：私は西田先生にお会いしたことはありません。しかし、西谷先生の受けられた感じがなにか直通してくるよう感じられます。この感じのなかで、西田先生にも出会っているという感じなのです。実際にはお会いしたことがないのに、お会いしたことがないとは自分でも思えないのです。こういうことは、あるのではないのでしょうか。

星野：（笑）もう時間がいくらあっても……。先生、今日はこの後ご夕食をご一緒していただけるようですので、そのときにまたいろいろございましたらお話し合いしていただけたらいいと思います。それでは最後に竹内先生。

竹内：本日はどうもありがとうございました。個人的なことで言うと、えーと、世界と無限の開けの二重性という話が大変私には響きました。これは大切にいただいて帰りたく思います。私も、お互いね70越して年をとってきた（笑）。するとここの所しばらく考えてるのは生きてるってことは死んでいくことだなあという風に思うんですね。けども死んでいくってことはやっぱり生きるっていうことであって、そういうことをここんとこしばらく考えて。それでさっ

きの話をうかがったら響いてくるものがありましたので、一言お礼を申し上げたいと。これだけです。

上田：死んでいくものだなあと分かって生きるという、そういうことだと思います。漱石の言葉ですと、修善寺の大患のあと、日記にも書きますね、「死は生よりも尊い」と。手紙にも書いています。これは、だから死んだほうがいいというのでは決してないですね。死は生よりも尊いということが分かって生きるというのが本当に生きるということだということです。まあ生きている間はひとつ（笑）・・・

竹内：（笑）どうぞよろしく。

上田：こちらこそ。（笑）

星野：では先生、今日は長時間どうもありがとうございました。

上田：どうも、なにがしかのことが言えたかどうか、大変不十分な話でしたが、ありがとうございました。

