

発題Ⅲ 宗教とは何か

上田 閑照

「宗教とは何か」というのが三回目の話のテーマです。詳しいことは別にしまして、現在、「宗教とは何か」を問題にすることは「人間とは何か」という問題とまったく同義的であると考えておりますので、問題としてはその両方を込めた話になると思います。というのは、「宗教」を問題にするときにやはり歴史的な事態、個人的にも社会的にも歴史のなかで実定宗教になっている、そういういわゆる「宗教」とよばれる事象が必ずしもはつきりしないというのか、定かでないようになってきていると思います。「宗教」だけではなくて、「哲学の終焉」とか「反哲学」とか「脱構築」とか言われるように「哲学」も同じような事態になっているとおもいます。そしてその一番もとは「人間である」とい

うことがはつきりしなくなってきたということがあると思います。ですから、そもそも「宗教」という名で呼ばれる事象が個人においても社会においても成立してくる、その所以のようなもの、それが「人間として生きる」、「人間がある」、というその基本構造の中にどのように示されるか。「示される」というのは、私に「示す」ということではなくて、「人間としてどのように自覚するか」という問題として「宗教とは何か」を考えてみたいと思うわけです。それに關して、人間の基本構造を、ハイデッガーの言葉での「世界内存在」を手がかりというか基礎にして見てゆきたいと思っております。ハイデッガー自身の思索はいわゆる変動とか回転とか呼ばれるプロセスの中でいろいろ変わって

ゆきませんが、私としては『存在と時間』で提出された人間存在の基礎構造としての世界内存在を、ハイデッガーがいう意味で受け取った上で、ハイデッガーがそう考えるならばもつとこういうことを同時に考えなければいけないのではないかそれもハイデッガーに即してそう言いえるのではないかというように考えてゆきたいわけです。詳しいことはいろいろ書いたことがありますので、今は要点だけを簡単に。

ハイデッガーが「世界内存在」というときの人間存在の構造の一つの契機になっているものとしての世界、その世界を基本的に二重になっていると見たいのです。その二重というのは二つの世界という意味ではありません。人間存在のいろいろな場所をすべて包括して関連付けた包括的な意味空間としての世界が開けているならば、その世界は、「限らない開け」に於てある。言いたいことは、単純にこれできまるんです。さまざまの意味連関の総体、それはまとまった総体として限りのある総体（意味の総枠）であり、世界は世界として限られています（世界の有限性）。そのように世界が

限られている限り、世界はどこに於てあるかを問うことができず。限られた世界は、見えない「限らない開け」に於てある、世界は「限らない開け」に超え込まれている、これが世界の真相相です。したがってまた、世界の内にある主体（我々一人一人がそうですが）、それはただ「世界の内にある主体」というのではなくて、世界の内にあるということとは世界を包む限らない開けのうちに同時にあるということでもあるわけです。ただ「世界内主体」というだけではなくて世界を超えて世界を透過して見えない限らない開けにまで通じている。見えない限らない開けというのはそこだけとれば、わかりやすい言葉で「死んでいくところ」（「我」がなくなるところ）というように言えば一番びつたりすると思います。しかしその「死んでいくところ」は「死んで初めていくところ」ではなくて「世界の内で生きていく」というときに、われわれの存在はすでにそこまで通じていて世界の内にいるわけです。ですから、「我は我なり」、これは「世界内」主体の自己性ですが、本当の自覚はそれだけではなくて、ちょっと奇妙な言

い方ですが、「我は、我ならずして、我である」と。「我なり」と「我ならず」とはセットになっていて別々の事態ではないわけですが、その故に基礎構造の中に否定性非連続性があり、人間存在は一番根本のところでは単純ではないというより、不安定性、両義性があり、人間であることは根本的に問題的です。限らない開けに於て或る世界は、世界の「見えない二重性」ということですが、その際、見えないものを見ないで世界だけになった一重の世界に主体が「我は我なり」というだけの「我」になって閉じこもることが起こる可能性が最初からあるわけです。そうなった場合には一重になった世界の中に様々な皺が寄ったり凸凹がきたり亀裂が入ったり、「我」と「我」とが「我は我なり」とぶつかり合い世界を「我の世界」にしようとして戦争までは一直線になります。そういう事態になっているということが自覚されて、そこからもう一度、何らかの仕方（伝統的な宗教の言葉を借りて言えば、神の前で、ないしは、本来空において）「我」の否定を通して、「我は、我ならずして、我なり」という「我」

になる、即ち「見えない二重性」における世界が場所になる。そのような全体のプロセス一旦おかしくなってもう一度蘇る仕方で人間のあり方が実現される、それが「宗教」と言われるのだと考えます。「宗教」と言う以前にそれが本当の人間であるというように考えたと思います。人間に関して「本当の人間」ということを言わなければならない理由があると思うんですね。人間であれば人間であるというのではなくて、人間であるということの中には最初からおかしくなる、誤つ、でたためをする、場合によっては悪魔的なことでも平気のできるという可能性が最初からある。それが改められてはじめて本当の人間になるということですから、宗教ということは人間の自覚の中では深い意味をもつ事柄であると考えます。

「秋深し 柿も熟した おじいちゃん 死ぬな」という子どもの俳句を出しておきました。私にとって、これが人間であるということだし、これが「宗教」の原初的な或いは原型であると言ってもいいと思っています。そこには「死」に面して共に生きるということが

単純に具体的に、「共に」の場所としての「秋深し 柿も熟した」と一つにあらわれています。

それで、私は「宗教」のことを考えるときにある時期から「理論的にどこまで単純化できるか」という形で考えてきました。「宗教学」の場合だけではなくて、どの学問もそうですが、理論ができると必ず理論の理論というのが出来ず。そしてだんだん複雑化してきて専門家にもお互いになかなかわからない理論ということになっていくんですね。理論の性格としてそういうところがある。生きながら考え、考えながら生きるのが人間の生ですから、考えなければなりません。しかし考えには「考えの考え」への方向があるわけですから、それが生を導くことから生を疎外することに变质する危険があります。人間が生きているところのリアリティがはつきりしなくなると、学問もおかしくなる可能性があります。学問を否定する意味ではありません。ただし、何をどういう仕方の問題にするかというときに、学問も適宜初心にかえって、問題にする事柄に単純に戻る必要があると思います。

それについて私に共感を呼び起こしたのがM・エリアーデが宗教を規定した「もうひとつ別次元をもつ」という言葉です。エリアーデは実にさまざまな宗教史の事実をおそろしいほど知っていた学者です。その人が単純にそのように言う、言えるということがいいなあ思いましたし、その言葉に大いに共感できます。共感できるとしていうのは、それが理論の基礎的な言葉でもあるし、同時に、人間が生きているところに直接実存的に響く言葉でもあるからです。実存的かつ実存論的なニュアンスが込められている単純な言葉であると思います。それで共感をもわけですけれども、しかしもう一つ問題は、どうして「もうひとつ別次元をもつ」ということが人間として必要なかということだと思います。それは「超越」という言葉で言っても同じことです。よく「超越」と言われるのですが、どうして「超越」ということを問題にしなければならないのか、その所以が、人間の基礎構造のなかで示されなければ、「超越」といっても、「超越」なんて知らない、「超越」など必要ないと言われたらそれきりですね。そういう問

題をも視野に入れて「世界の見えない二重性」ということを考えています。「もう一つの別次元」ということを言わなければならない必然性が人間存在の基礎構造そのものの中にあるわけですね。「世界の内にある」というとき、同時に「もうひとつ別次元」ということを言わなければならないのは、世界自体が元来「見えない二重性」においてあるからだ。そしてその「見えない二重性」は往々にして見られずに一重になってしまいうから、そこで改めて「もう一つ別次元をもつ」と言われる必要がある。そしてその基礎的構造において示される「もう一つ別次元」というのは、歴史的社会的地盤における実定宗教の場合にはそれぞれの言葉で歴史的に受肉化されているわけですね。「神」という言葉でもそうでしょう。あるいは「空」という言葉でもそうでしょう。また、古来人間が自分のいる場所を様々な形で二重に表象してきているのは、中国の言葉だと「人間（じんかん）」、「今の言葉で言えば社会のことですね」、「人間（じんかん）」と「天地」。この「天地」というのはいわゆる自然界の「天地」というのではないん

です。少しモダンな言い方だと、「世界」と「コスモス」。「コスモス」と言っても宇宙物理学の対象になるような宇宙ではありません。宇宙物理学の対象になるような宇宙は、それも人間の世界の中のことです。そうではなくて、世界は「人間の世界」ですがコスモスは人間のコスモスではない。コスモスの中では人間は限りなく小さいですね。限りなく小さいと人間が感じるその場所は限りなく広い。限りなく広いなかでこそ限りなく小さく感じられる。そういう仕方の世界とコスモス。そういう両方に住むもの。二重に住む世界の宗教の言葉は無限にありますね。「穢土と浄土」もそうです。「地上の国と神の国」、「此岸と彼岸」もそうです。そういう言葉で言われなければならない基礎が人間存在の構造そのものの中にもとまなければならない、それこそおかしなことになる。

それからもう一つ、現在特に問題になるのは、歴史的な実定宗教相互のかかわり方の問題です。他の宗教を異教として排除するということも歴史の上ではありました。現在は「宗教間の対話」ということが言われ

ます。昨日は極端な結論のような言葉を先にだしてしまつて分かりにくかつたと思ひますけれども、「宗教間の対話」が成立するために要求されることは、自宗教の私にとつての「無制約性」を損なうことなくして他宗教を宗教としてどのように理解することができるか、その理解の基礎を宗教的に見出すことです。「理解」というのは非常に深い意味になりますね。「あなたは私を理解してない」というときのよう。自宗教の「無制約性」を損なうことなくして他宗教を宗教として理解できる基礎をやはり「見えない二重性」におきたいと思ひます。見えないところへの自宗教の再本来化と一つに見えるところでの自他宗教の多様性が宗教的な豊かさとして実感されるでしょう。そのとき、自他宗教は兄弟宗教となるでしょう。

さらにもう一つは、宗教だからいいということではありません。人間はどこまでおかしくなるかわからない可能性をもとと持っています。そういう人間のこゝととしての宗教ですから、宗教自身がおかしくなるということとは歴史的に実に多くの実際の現象があります

ね。ですから、他宗教との宗教的共存の可能性を探る道は同時に自他宗教の批判を伴わざるを得ません。これはしかし、歴史的にしばしば起つたように自宗教から他の宗教を批判するといふのではなくて、自宗教の再本来化のための自己批判を一つに自他の宗教を批判する、ということ、そのような批判は薄められてはならないと思ひます。

世界の見えない二重性と結びついて主体軸での「我」を問題にしました。「我は我なり」と「我は、我ならずして、我なり」と。その場合「我」といふのは単に個人においてだけのことではなく、あらゆる種類とレベルにおける集団の「我」、集合我も問題になります。殊にいわゆる集合的エゴは大きな問題になります。集合体においては、集合体と個人、集合体と集合体の二局面のからみあいの中で集合我が問題になります。私は集合体を二重に見たいと思ひます。近頃の社会学ではもう言わないのかも知れませんが、かつてゲマインシャフトとゲゼルシャフトという基礎術語が使われていました。共同体と利益社会。共同体と機能的な利

益社会。この二種類が二重になっているのが集合体の本来だと思えます。個との関係で言いますと私は個を、西田がいう意味での個、「唯一の個」、しかも「個は個にたいして個」というように見たいと思えます。唯一の「個」と「個は個にたいして個」という両方がなり

たつときの「個」と「個」ということと、共同体ということの間には質の違いとレベルの違いがありますが、集合体において「個」と「個」の響き合いのようなのが生かされるときには、その集合体を「共同体」と呼ぶことにします。それに対して制度化された利益社会の場合は、「個」は単に社会の一員であり、機能の大規模化と加速化とともに「個」は消されていく方向になります。利益社会の集合体支配が個を消してゆくということは、共同体をも消してゆくことになります。現在の社会全体が極限的にそちらに向っていると思えます。宗教団体さえも共同体から利益社会へと変質するということは実際にあることですね。それだけに、集合体が殆ど利益社会に支配されて伝統的な共同体が消えつつある現代、集合体から抜け出た個としての個

から始めて、個と個のひびき合いが生まれそこから自発的に新しい様々な共同体が成立し、利益社会の底で地下水脈の如くに集合体を支えることができるかどうか決定的になると思います。

昨日「意志」の問題が大きく出されました。もう少しそれに触れて「宗教とは何か」考えて見たいと思います。

エックハルトの場合で言えば「浄福」、「浄福」は「意志」によるのか「知性」によるのか、そういう形で問題が繰り返し出されていて、ドミニカンのエックハルトは「知性」と答えます。それに対してフランシスカンでは、「知性ではなくて意志こそ神の浄福を受け取るあり方である」という立場です。フランシスカンに対してエックハルトは「そうではない、知性こそが」と「パリ討論集」でははっきり対決しています。

しかし、エックハルトのドイツ語説教集での議論をよく見てみますとさまざまな議論の仕方があって、議論がその頂点になると、「意志でもないし知性でもない」ということになって、そして言われるのが、エックハ

ルトの言葉としてよく知られている「魂の火花」ということです。魂が勝手に火花を発するわけではなく、ある種のショートして出る火花、神に触れてというか、神に触れられてというか、「理」の言葉では「合一する」とか「一つになる」とか、或いはエックハルト独特の言葉ですと「突破」、そこでの出来事そのものを表現して「魂の火花」と言うわけです。そういうところまで問題がつながっていくところなので、「意志」ということでどこまで見ることができるか問題になると思います。

それから、「愛」ということ、これは私もそれは本当に大切だと思いますが、しかし「愛」が「意志」であると考えられると、そうかなあと感じになります。ヨーロッパで中世には愛は意志の働き、「意志」というのはただちに「愛」と言い換えられたわけですが、本当に「愛」が「意志」なのか、あるいは「愛する」という意志なのか、そこに問題として残ると思います。

これは昨日聞いたばかりの話なんですけど、私たちが知っている先生の言葉です。なくなられた先生ですが、

プロテスタントの神学者の方が「意志のある人は愛がない」とおっしゃったという話です。これは、私にはよくわかる、というか、同感できます。昨日意志を「深い」ということばと結びつける長谷さんの理解を聞きました。「深い意志」ということもたしかに意味をもつてくると思いますが、「深い意志」の「深さ」はどこにあるか。日本語で「意志」と言うと、普通には「意志が強い」とか「意志が固い」とかそういう性質のものとして理解されるように思います。西田の場合は、た

しかに性格的に「意志」の人であったといえると思います。坐禅なんかでも本当に、意志的に坐禅しなければいけない、毎日しなければいけないというようにするんですが。また論文など思索のテキストの中にも森君が指摘したように「意志」ということが重要なところでたびたびでてくるし、最初の『善の研究』でも最後の「宗教論」でも基本的なこととして出てくるのは確かですが、こういうことが言えると思うんです。どうしても悟りを開くまで哲学のことは絶対に考えない、あくまで禅に打ち込むんだというのは確かに「宗教的

要求」というか、そこは「意志」が強く働いています。ただ、坐禅をするという、坐禅をしたところで見ると、「意志」が働いているとは言えないと思います。むしろ「意志」を超えたものが、それが何かは別として、次第に西田の中にしみこんでくることだと思わずね。繰り返し行として歩むなかで次第次第にしみこんでくるものがある。西田の場合、「愛」という言葉で言ってもいいのでしょうか（西田自身初期に「知と愛」と言っています）、むしろ一種の「優しさ」になると思えます。優しいといっても「よしよし」という優しさではなく「悲哀」を通して自然にしみ出てくる「優しさ」です。これもなくなられた哲学の澤瀉久敬先生が言っておられるのですが、西田先生を訪ねてお別れするとき、先生が帯をだらんとしながら玄關まで送ってみえて、特に言葉でどうと言うのではない、ただ、目礼をされるだけなのですが、そのときになんともいえない優しい感じがしたと。その感じが私にも伝わってくるようです。しかしその優しさは決して甘やかす優しさではありません。西谷先生は西田先生がなくなっ

二〇年もたつてから、西田先生が「いまでも怖い」と言っておられますね。西田先生に向かい合った「直面」は西田先生がなくなったら消えるというものではない。西田先生がなくなっても、先生との直面において西谷先生が厳しく問われていると感じておられるわけです。澤瀉先生が経験された優しさということと西谷先生が経験された「今も怖い」ということと、これは同じく西田先生の存在から自然に出てくるものに触れてのことだと思えます。西田先生において自分を超えた何か大きなものがおのずから働いているのだと思えます。

西田の歌「わが心 深き底あり 喜びも 憂いも波も 届かじと思う」その「深き底あり」を昨日長谷さん「意志」と結びつけて言われましたが、その「深さ」は、「意志」の深さなのか、あるいは何か深いものが意志として働いてくるか、或は意志を超えたような深い静寂のようなものなのか。「喜びも憂いも波も届かじと思う」という「波」は決して浅い波ではない。その歌がつくられたのは大正一二年なんです、その前後は普通に言っても大変な境遇ですね、その頃は日記に簡

潔な文章すら書けない、主として和歌だけの歌日記な
んです。和歌の形でしか表現できないことがあると
西田は「和歌について」という文章のなかで言ってい
ますが、それだけ気持ちが悪く追ったところで、しか
も「深き底あり」と。そこにすーっと沈められていく
ようなところがある。大拙の単純な言葉に、「外は広い、
内は深い」というのがありますが、この「深さ」だと
思います。深いところに何か働いているというので
はなく。

これも西田に関して私がよく言うことなんです、
断片の中に、「かかる世に何をもちて楽しみとして生き
るか」という自問が出されています。こういう問いが
出される状況はよくわかります。この世で生きてい
るといふことから避けることのできない苦しみ、痛み、
悩み。それに攻め立てられて、それでも生きようとい
うこと。そこには何か生きるといふこと自身の単純な
肯定が感じられるのでなければ生き抜くことはできな
いと思います。そこで、「かかる世に何をもちて楽し
みとして生きるか」。それに対してが単純な自答、「呼吸

するも一つの快樂なり」。西田は、呼吸するという、生
きることもっとも素朴な基礎的なところで、人生を
生き抜くという生きる肯定性を直接感じています。その
場合の呼吸というのは、「かかる世で」というときのこ
の「世」の中の出来事ではないんですね。息を吐くと
いうことはすーっと限りなく吐いて、これは死という
ことと結びつきます。息を吐くことは死。そこからま
た新しくすーと息を吸って蘇る。限らない開けに死ん
でそこから蘇るその単純な呼吸によって「かかる世」
を生き通すということ、ここにも宗教という名で呼ば
れているものの単純な生きた原型があると思います。

もう一つ、宗教の実際のモデルとして私はよく漱石
の「私の個人主義」（自己本位）と「則天去私」とを結
びつけて考えます（『上田閑照集』第十一卷「宗教とは
何か」に収録の「夏目漱石」）。私が「私の宗教観」と
でも言うるものとして書いたものは「山頭火と放哉」
です（同書に収録）。これはすこし長い文章です。理論
はできるだけ単純化する、しかし実際のことからはで
きるだけ念を入れて見るといふようにしたいと思っ

書きました。「山頭火と放哉」は親身で書いたものです。二人ともいわゆる普通の宗教家では勿論ないし、宗教的に生きた人というでもない。しかし、そこに私が考える宗教の真実があると感じています。ある意味ではどうにもならない人物です、二人とも。ことに酒を飲むという点に関してはそれこそ……。私は罪とか悪とかいう言葉よりもむしろ破滅という言葉に同感を持てるんです。破滅の中である仕方でも、だから直ちに化けの皮がはがれるというところもあります。しかし装うということの中にある種の真実があつて、それが詩人としての真実ということと結びついてさまざまに現れてくるということになって、あたかも私のことであるかのように、書いたものなんです。自分のことであるかのようにと、最初から思つて書いたわけではないんですが、酒を飲んで破滅するという、それに猛烈な同感といつたらおかしいけれども、同感といつてもいい。しかし、同苦というやつぱり違う。苦だけではないんですね。破滅してみたい、そういうところもある。(笑)そこまで含めて猛烈な同感を持つて

書いたもので、直接的意味で私が宗教をどう考えているかということはその文章を見ていただければと思います。理論的には単純なようだけれども、検証するには非常に複雑なことになっています。

理論の単純化とか、単純な理論ということを度々言いましたが、私の理論の場合、核心的な手がかりの一つはやはりハイデッガーができてきます。ハイデッガーの「現存在」の考え方です。一九二九年に出た『形而上学とは何か』でしたが、当時のハイデッガーの言葉遣いでの「現存在」、これは人間存在を表す言葉でしたが、その「現存在」を人間存在の名前としてではなくて、「現存在」(Da-sein)というあり方として単純に規定しています。そこではつきり「無」という言葉を出して、「無」の中に引き入れられてそこで留まっていると、あるいは支えられている (Hineingehenheit in das Nichts) と言っています。これは非常に正確だと思います。ただ、ハイデッガーは自分でそれを解釈していくときにある偏った形になっています。「現存在」の「現」の「開け」を世界とするのですが、「無」の中という「無」

をその世界を脅かすものとして最初から否定的なもの
と見てしまっています。ですから『存在と時間』の中
では、「無」が世界に入りこんできて「不安」において
世界が崩落すると言っています。

しかしその「無」はずっと後になるとだいぶ違って
きています。もっともはっきりその違いがでてくるの
は、例の (das Geviert) 四方界と訳し得る「世界」の
見方です。天と地と神々といつてもいいし神々しい者
たちといつてもいいし、そして死すべき者たち（そこ
の意味からすると「死をよくしうる者たち」）、その四
つの柱から成り立っている一つの空間、これを今度は
「世界」という言葉でいうんですね。そのころになつて
くると「有」と「無」が相互に浸透したような形にな
って、「死は無の社（やしろ）である」とも言います。
「無」として「有」が「本質現成する (wesen)」。「死」
の中に蔵されている「無」が「有」の本質現成である
と。そうなるはずいぶん『存在と無』の時とちがって
きますね。ハイデッガーの後期の無の見方で Da-sein
を Hineingehaltenheit と見ます。その Da とこう開け

としての世界の見えない二重性が理解できると思いま
す。

レスポンス

ヤン・ヴァン・ブラフト

前書き

我々が現代宗教の危機の只中で改めて「宗教とは何か」という問いに面しているので、上田先生の宗教思想がその危機の分析や突破にどれくらい手がかりになるかということは大事な観点になっていいると思われま

す。現代人の多くは宗教から遠ざかっていく間に、我々（聖職者、宗教学者など）がどうして宗教を大事にしている理由に関して改めて自己反省しなければならないと思われま

す。宗教に基づいた生活は人間の条件（有限性、罪深さ）にふさわしく、realisticな生き方ではないでしょうか。

宗教によってのみ「人間の尊厳」が保障されるでは

ないでしょうか。

哲学界一般において無宗教、無神論が流行っている中で、どうして京都学派の哲学者はいわば自然に宗教をその思想の中心にしているのでしょうか。

その点で上田先生も同様ですが、一般的に見て、先生が西田・西谷の思想から遠ざかるところがあるでしょうか。

上田先生の宗教への近づき方

上田先生は以下のように言われています。

「私は）宗教とは「何か」を、そもそも人間存在のうちから宗教と言われるあり方が成立してくる所以を、われわれ人間として「生きている」そのところで探求してみたい。」(XI,1)^①

宗教の背景（土台）にある世界観から——「世

界の見えない二重性」

この説に関して、Mircea Eliadeの「宗教とはもう一つの別次元を持っていることだ」という言葉に、「心に

響く」ヒントをもらったと先生は強調します。

Heideggerが人間存在を「世界内存在」(in-der-Welt-sein)と規定しましたが、人間が生きている場所を一応世界と言えますが、世界そのものが、有限なものとして、限りのない開け「西田先生の絶対無にあたるもの」に「おいてある」と指摘した上で、先生は宗教を次のように定義します。

「世界のこの二重性が主体の自覚になることが宗教ということである。」(XI, 27)

「宗教とはこの二重性を場所とする。」(III, 191)

不十分に紹介した先生のこの説に関して、少しコメントを付け加えたいのです。

最初に先生の口からこの説を聞いた時から、それに対して非常に親近感を覚えていました。なるほど、私の宗教(キリスト教)が確かにそういう世界観を含んでいるという感じでした。「Heaven and earth」といいうい方、など。

西田幾多郎先生はすでに同じような問題提起を持っていたのでしょうか。

「西田にとっては、世界は有限であるが、絶対者は無限である。彼の問題は、有限の世界をどういう風に無の限らない絶対者の中に位置付けるかということだった。」(J. Heisig, "Nishida's Medieval Bent," *Japanese Journal of Religious Studies* 2004, p. 60)

Marcuseの「一次元的人間」("one-dimensional man")も参考になるでしょうか。

上田先生の「限りのない開け」が本質的に来世の可能性を含むのでしょうか。宗教一般はどれくらい後生を中心としますか。

「清沢(満之)には死後の浄土の思いはなかった。」(III, 206)と先生が指摘しましたが、自分の宗教性にも来世への関心が余り大きな位置を占めていない感じはします。

哲学との関係から。

この関連で先生は主として、「哲学の出発点において同時に宗教の事実にふれていた」(XI, 73) 西田における禅と哲学の関係をモデルにしています。

先生によると、その関係は非常に密接なものです。

すなわち、両方とも「我々の自己の（矛盾的な）存在そのものが問題になるレベルのもの」（XI, 83）です。

そして、「宗教とは何か」という問いは、根本的に「人間とは何か」という問いになります。しかも、「同時に宗教にならざる哲学が、IIIに哲学ではない。」（XI, 69から参考）と主張しています。「哲学の根本性格には、考えられないことを考えざるを得ないということがある。」（III, 326）

それでは、質問ですが、京都学派における宗教の哲学的取り扱いでは、宗教の具体的内容を十分に考慮することができるとはでしょうか。

認識論的、人間学的な観点から

ここで先生は、人間存在の基礎的事態としての「経験と言葉」の関連に宗教を位置づけようとしています。（II, 313より参照）

先生は「経験」というものに二つの契機を区別します。すなわち、

A 経験の事実（出来事としての経験）

B（基本的に言葉によって遂行される）Aの自己理解、

「経験」のこの構造のために、二つの説が可能になります。

一、Bに重点をおく説 経験が経験たる所以はBにある。経験されるいかなるものもすでに言葉による解釈を通して経験されるのであって、「裸の経験」はありえない。AはBにとって質量ないし素材に過ぎない。

二、Aに重点をおく説 Bの言葉による把握が限定であるだけに、Aそのものには、その把握に余るところがある。経験が経験たる所以は、むしろAにおいてBに余るものが経験されるというところにある。（II, 316）ここに、「宗教の成立の可能性を見ることができる」（II, 317）

フランク

先生のこの理論は Steven T. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis* における（宗教学界で非常に影響力のある）説に対するものと思われま（先生はそれ

を引用していませんが)。先生のこの理論は非常に大切
と思われる。英訳は存在しているでしょうか。

ご自分の人生体験から

私への手紙において、先生は次のように書いていま
す。

「上田自身の宗教観を具体的に示すものとして次の三
つ（の論文）があります…

一、「境遇と境界——清沢満之の場合」（第三卷）

二、「山頭火と放哉——「自由律俳句」詩人と仏教」（第

三卷）

三、「漱石における「道草」の道」（第々卷）

その「題」からわかるように、この論文は直接に自
叙伝的ではなく、他人の宗教的態度を描いています。
しかも、先生がその他人の宗教的道の中に、ご自身の
経験はどこに認めているかということ余り明らかに
指摘していません（少なくとも無知の私には分かるよ
うに）。ただ、夏目漱石が自我を中心とするような態度
から、「自と他」を大事にする態度に移ったという過程

は、ご自分の人生の中でも宗教の働きとして経験した
こと、さらにその過程を宗教の大事なところと見るよ
うになったということを理解した感じはします。先生
はもう少し説明してくださいれば幸いです。

上田先生への質問

先生に聞きたいことは山ほどありますが、その中か
ら一応次の質問を出すことにいたします。

京都学派の哲学者は、仏教徒でありながら、どうし
て自然に「神」をその宗教論の中心にするのでしょうか。

先生は、「禪が特に事実の事実性を重視する」（XI,
96）と書いていますが、「禪はすべての宗教の本質で
ある」という主張に賛成するのでしょうか。

仏教とキリスト教との関係に関連して、それに触れ
る先生の文章の中で私を一番啓発したのは次の指摘な
のです。「キリスト教では神と人間との関係であり、し
かも神を根本として神から出発するに對して、西田（仏
教）では神と人間との関係が根本であった。」（XI, 97）
また、「西田が始めから神と我々の自己との関係そのも

のが根本の事実と見ている。」(Y.96)

キリスト教徒の懸念は、そういう仏教的考え方では、神と人間とが(客観的、存在論的に)同じレベルにおかれるではないかということである。「神あって人間あり、人間あって神ある」(可逆的)というように。上田先生の次の説明によってその懸念が取り除かれるのでしょうか。「その関係自体は自覚の事実、又は心靈上の事実である。」その関係はあくまで逆対応的である。

先生は宗教と倫理との関係をどう見ているのでしょうか。

先生は「禅は社会活動と関係ない」という主張に賛成ですか。

上田先生は現在宗教の危機の根本的ところをどう見ているのでしょうか。それを乗り越える道とはどこにあるのでしょうか。

「伝統との断絶」ということは、ヨーロッパでもいわれるが、これは非ヨーロッパの場合のようなひどさではないか。」(Y.178)先生は今でもそう思うのでしょうか。

私の感じでは、キリスト教を捨てたヨーロッパ人の

ほとんどは宗教性そのものを捨てた代わりに、自分を無神論者という日本人は聖なるものへの開きを保っているようです。

注

① ローマ数字は、『上田閑照集』(岩波書店、二〇〇一、二〇〇三年刊)の巻数を表し、その後の数字はページ数を表すものとする。

討論Ⅲ

司会 ヤン・ヴァン・ブラフト

上田

非常に綿密に、精密にまとめてくださっていて大変感謝しております。やはり自分の考えてきたことが、どういうふうに受け取られるかというところが私の考えたことの意義にもなってくるわけですから、非常にありがたくお聞きいたしました。その上での問題です。ブラフト神父さんの質問には比較的答えやすい。答えにくいのは昨日の吉田さんの質問でした。一番ぎりぎりのところの問題なので、それを答えるにはいくつかの手続きが必要ですし、明日、答えることにしようと思います。花岡さんの質問は、私が表面的に出してはいいませんが、私の考え方はつきりさせるところからで答えることがいろいろ考えてきたところからで答えることがで

きました。ブラフトさんの質問には、答えることは簡単ではありませんが、具体的なことが多いのですぐ答えられるのは、英訳がありますかというもの。これはドイツ語で書いたものがあります (“Glaube und Mystik am Problem ‘Erfahrung und Sprache’”)。エックハルトの研究家の A・M・ハースさんの定年のための論文集 (一九九九) があって、そこに出ています。コピーしてそれをお送りします。

上田の宗教はなんだという問がありました。これはさっきの「山頭火と放哉」はほとんど自分のこととして言えると思っています。清沢満之、漱石にも非常に感銘同感はするのですが、この二人は相当の知識人でもあり、立場としても優れた人間である。そういう人起こった挫折を通しての新しい道の歩み、これははっきり宗教ということができると思います。ただ、満之と漱石はあまりに典型的で私も深く同感するのですが、それが私だとは言いにくい感じ

す。漱石について書きましたが、満之について
も一つ特に同感するところがあって、書いたこ
とがあります（『上田閑照集』第三巻「場所」
に収録されている「場所における人間——清沢
満之の「境遇と境涯」に即して」）。死の直前の
最後の手紙で「これにてひゅうどろといたしま
す」と。普通だと念仏とか浄土とかいうことを
書きそうなのに、そういうことが全然なくて、
「これにてひゅうどろといたします」「ひゅう
どろ」というのは「大浜は風のきつところ」
という風の音です。その風の音に乗じて、ひゅ
うどろとなって消えていくと。そこに深く同感
しました。私が同感したそこに、真宗の教学か
らは満之には念仏がないとか、阿弥陀さんがで
てこないという批判が事実あったんですね。し
かし、満之も若いときには真宗の基本の教学は
きちんとふまえて書いていますが、教団改革
に挫折したりする中で自分が本当に生きてい
く、生死するということになった場合に、最後

は「ひゅうどろ」と消えていくということなん
ですね。漱石にもそれと同じような趣があり最
後の漢詩などにそれがでていると思います。た
だ、「山頭火と放哉」はもしこれが私だと言っ
たとしても、自分でも「そうだ」と思えるほど
のこととして書いたという気持ちです。もう
一つ白状すると、別に「私の宗教」という文章
があるんです。それは私としては自然なだけで
れど、今度の資料として出すのはなんとなくは
ばかられました。しかし、著作集のエッセーの
中には入っていますので、言ってみます。毎朝
私はすることがあるんです。庭の一角に相当大
きな楠があって、その楠の下にお地藏さんがい
るんだけれども、お地藏さんにおまいりしまし
て、そこから少し離れて、「楠の神様！」と言
いながら、こうやるんです（大きく左右の腕
で円を描きながら、楠をかこむ、HPに写真あ
り）、大地深く根まで。それだけです、おも
しろいことがいろいろ起きます。たいてい風が

吹いていますので、無数といっていいほどの葉がゆれるのですが、そのゆれ方が毎回違うんです。なんともいえない微妙なこともあれば、相当強い風で荒れているときもあれば、全然葉が動いていないときもあります。そういうとき、心持ゆっくり円を描いてゆくとそのうちに最後に小さな葉っぱが最後にサラサラと動くこともあって、なんとも嬉しいというのか。風で楠が荒れているときには、おのずから「神荒れたもう」と言います。最後まで一枚の葉も動かないときには、「神寂りたもう」と言います。そのように両腕で楠をかこんで円を描くとき、同時にえんを描いてゆく両腕の手の指の動きは、何か限らないところまで通じているような感じですよ。円相とそれを超え包む虚空感と。これが私の「楠の神様！」です。私にとって「これが宗教だ」と言ってもちっともおかしくない気持ちです。こういうことが具体的に二つ三つあります。恥ずかしさを顧みず、ブラフトさんに挑発

されて言っていました。(笑)

それから、さっきのカツツの議論については、名前も知っているし、深澤英隆さんがカツツについて発表されたのも知ってはいますが、直接本は読んでいませんので、引用することはできませんでした。

最後に、「宗教と倫理」の問題に関しては、私だけ対してというよりも京都学派に対して、基本的には仏教に対してだされる問題だと思えます。無我とか空ということが基礎になると、よく「責任」はどうなるのか、倫理はどうなるのかという議論になるのですが、それはやはり「無我」ということを存在論だと考えるからだと思います。もともとはそうではないんですね。「無我」というのは根本的には、「我執から離れよ」ということ。「無我」ということが言われるときには、「無我」でなければならぬという要求を含んでいるものなんです。そしてこれは倫理の基礎になるわけですね。近代的な形で

最もはつきり道徳性を基礎付けたものとしてカントの「実践理性批判」をすぐ思いつくわけだけれども、カントのしたことはそもそも義務の意識がどのようにして可能かということですよね。カントの場合にはそれを理性に基礎付けたわけです。「義務」という意識の成立の根拠を、人間の二重構造といいますか、理性の要求は理性的感性的な人間の全体性をただちに決定するものではないと。カントではそれが「根本悪」の問題につながってゆきます。カントのように義務を理性に基礎付ける代わりに仏教では無我というところに基礎付けて、無我ということと言うときにはそこに無我でなければならぬという要求が含まれているという、ように理解すべきことです。空ということもそうです。その根本がはつきりすれば、あとの道徳律に関しては、伝統的なたとえば、中国固有の徳目、そういうものを生かしなおせるというように考えられました。五戒十戒を説きますが、仏教とし

て特別な道徳律を出すのではなく、しばしば説かれてるように、「人となる道」を説くわけです。ですから、倫理も道徳も無視するという立場では決してなくて、遂にその基礎をはつきりさせるといふ立場だというように私は考えます。「無我」というのは存在論的なテーゼではなくて、「無我」という「自覚」であり、「自覚」として「我」であると、そしてそのような自覚を仏教は人びとに求めている、そのように理解しなおす必要があると思います。

ブラフト どうもありがとう、先生。これから先生に質問したい方がおれば手をあげて。もちろん「宗教とは何か」という問題を中心に、前の話も議論に入ってもいいと思います。

八木 短い質問なんですが、さっき上田さんが言われたことで、上田さんの自然な感覚が表現されるんでも面白かったんだけど、「楠の神様」って言う。どうして「楠木さん」じゃな

くて「楠の神様」なの。やっぱりそれは二重存在だから。

本多

上田 そうです。「楠さん」じゃないんですよ。やっぱり「神様」。

八木 そうすると楠が無限の開けの中にあると同時に、楠に神様が宿るわけ？

上田 「宿る」というともう一つの説明のしかたになるだけども…。

八木 感覚として…。

上田 そう、感覚として。楠が風に吹かれている、その全体がやはり…。

八木 やっぱり「楠さん」と言わずに…。

上田 そう、「楠さん」とはいわずに。言うときは、かならず「楠の神様」なんです。

八木 それが非常に素朴な日常的な形での、上田さんの二重存在論なんだ。

上田 そういうことです。

多くの人が先生の報告を読まれて、同じようなことを考えているんじゃないかと思うんですけどね。私はびつくりしたんですけど、『道草』のなかで夫婦の関係、プライベートにいろいろな葛藤があつて、という夫と妻という「と」の問題ですね。ちょうど「との世界」というテーマで四月に私は栄光病院の新入職員の前で話をしたことがあつたので、それと重なって深めることができたんですが…。

私は先生が「自己の現象学」のなかで十牛図の八・九・十を説明しておられるところだったと思うんですけども、『我と汝』という、プーバーのこれに対する批判がなるほど思ったんですね。若い頃からプーバーは著名な宗教哲学者で、多くの人が研究しています。よく紹介されています。しかし、先生のような視点で批判されているのは初めてだったんです。というのは『我と汝』にはまだ「我」のほうから見られているところがある。『汝』を「我」

のほうから見ているということが隠れている。」「と」という「間」がですね、本当の解脱空間になっていない。そこで重しをつけるために「永遠の汝」というものをブーバーが言うわけです。私もよくわからないで、いままで感じしていたわけですが、これで構造がはっきりしてきたというのが、やはり「永遠の汝」といつても、先生の言葉をつかえば「永遠の汝によって解脱空間が求められるとしても、それでもなお、間性、「と」という解脱空間は、神、「永遠の汝」の方向へ立ち消えになっていく」という。それでなるほどなあと。同時に私はイエスが「我に主よ、主よと申すもの、ことごとく天国の世にあらざ」と。軽々しく「神よ、神よ」ということに非常に抵抗を感じております。それから、「わが去るは汝らの益なり」と言われたイエスの言葉、本当に意味深長で、で、聖霊が下されるということですが…。キリスト教の教会のあり方として、非常に西洋化された形で日本に受

容されているので、日本人自身が本来は東洋的な、仏教的な感覚を忘れられず、どこか無意識のなかの遺産としてもっているわけだけれども、それが抑圧されるような形で西洋化されてきていると。で、「神様、神様」と呼んでしまうわけですね。ところがこれについてはエックハルト自身が、「神」といった瞬間にもう離れてしまつて、それは我執の神になつてしまつて、神は「有」の所有物になつてしまつと、これはすごいよく響きました。それで、先生もブーバーはちゃんとそういう形でおさえながら、『道草』を紹介されたわけですね。そうすると漱石の『私の個人主義』というのがいかにもエゴイズムと結び付けやすい言葉が実はそうではなくて、「と」という「間性」の解脱空間…。たとえば亭主と妻との関係が亀裂する関係と解脱して包み込む、もっと深いところから、先生の言葉だと「夫婦の葛藤の時期中にほのかにかすかに優しさが漂い、そういう空間」という言葉を

つかっておられます。これは漱石が『道草』で示唆している部分なのですが、漱石はさらにはすね、これは先生の文章ですか、成仏。「私の個人主義」が漱石はありのままをありのままに書きうる人であれば、その人はどんな意味からみても悪いということをおこなったにしても、その人が得られた功德によってまさに成仏することができると。成仏という、ここでびっくりしたのはここなんです。「と」の、「間の主体性」といいますか、私はびっくりした感想だけ申し上げていきますけれども、先生にもうすこしコメントを加えていただければと……。漱石の本当の宗教性といえますか、いわゆる宗教とか神とかを超えた次元における宗教性、これをなんと叫ぶたらいのか、新しい言葉で。以上です。

上田

もう少し説明といってもなかなかびったり言えないのですが、言葉としては今おっしゃったような、「宗教性」ということではないのではな

いかと思います。ただその「宗教性」ということで何を考えるか、定義できるような形ではなかなか出せません。漱石の場合は、当時最高の知識人であるだけに挫折が大きかったわけですね。ことにロンドンでの挫折。それから夫婦間の問題。それから大病。漱石があとで「三十分の死」というようにはつきり言う大患などの挫折を通して生き得た自分の経験から言っていますね。そこが新しいといえば新しい。ただ、「宗教性」と言いますと伝統的な、あるいは新興の宗教を扱っている人たちからすると、宗教を一般化してしまつてと受け取られることが多いのですが、私はむしろ逆に人間の基礎のところまで生きているものとして「宗教性」を考えたいと思います。そしてその「宗教性」がいろいろな伝統や個人個人の経験の中でどのように受肉して現実のものになるかという問題と考えています。人間存在におけるその基礎が見られていないと、宗教という特別なものになってしまう危

険性があります。そういう意味の基礎はやはり「宗教性」といつていいと思います。あるいは大拙の言葉で「靈性的自覚」といつてもいいでしょう。ただ実際に一人一人の場合、ないし歴史的な実定宗教の場合、その基礎がどういう形で現実になっているか、個々に入念に見る必要があります。漱石の場合、「私の個人主義」という表題だけでは想像できないことですが、講演で「私の個人主義」の自己本位には「強烈な精神の背景」が必要だということをはっきり言っています。強烈な精神の背景という、その実例として一人挙げているのが、親鸞ですね。親鸞は別に新しい宗教、仏教の立場を出そうと意図したのではない。いままでのそれでどうしても自分が納得いかない、そこをどういうふうにして突き抜けるかというところから出てきたわけです。妻帯ということもあります。もう僧をやめて結婚して、というような個人主義とは違います。やはり強烈な背景をもった、そして

それが次第にはつきりできてきたということだと思えます。親鸞の場合の「強烈な背景」は弥陀の本願になってゆきます。漱石の場合にはその強烈な背景というのは、強烈なという言葉にそぐわないようですが、最晩年に「則天去私」という言葉で言おうとしたものにつながってゆくと思えます。

ブラフト いいでしょうか。どうもありがとうございます。次はハイジツク先生。

ハイジツク 先生は世界がおいてある場所には、無限の開きがあるとおっしゃった……。

上田 無限の開けの中に世界が於てある。

ハイジツク それでその無限性を世界との関係について質問したいと思えます。その二重性は一時的な状況ですか。それとも一つの過程の途上として別な世界を指摘してらんですか。還元すれば、一般的に言えば、西洋では、キリスト教も含まれますけれども、世界ははじめがあるんで

上田

すけど、終りがありません。むしろ東洋では、仏教も含みますが、世界ははじめがないけど、終りがあるんです。両方が論理的にも存在論的にも矛盾であるんですけども、神話的、宗教的には非常に深い意味を持っています。それで、無限の開けは世界の死を覚悟して、世界がなるべく早く絶滅するぞ、力を尽くして。死は無の社であるとするか、それとも世界の改善、救い、世界の存続する希望を可能にする概念と考えられますか。無限の開けという概念は。

要のところなので繰り返しますが、世界は世界として「限らない開け」に於てある、それを世界の「見えない二重性」と言いました、或は世界に限りない余白と無底の深い行間がある。それが世界の真相で、そのような世界の内にある人間は「我は、我ならずして、我」という否定性を含んだ自覚の故に、人間同士は相違からくる対立はあっても、相手を倒そうとする戦争に

はなりません。世界を超え包む「限らない開け」は、決して世界を滅ぼすようなものではなく、遂に、あらしめるもの、世界の存続に希望を与えるものです。しかし世界の内にある人間が見えないものを見ずに、世界を超え包む「限らない開け」に開かれず、世界だけの世界に閉じこもり——それは「我は我」と言うだけの我が世界を「我的世界」としようとするのですが、そうになると、人間は世界を自分のために使い尽し、(いわゆる自然破壊もこうして起きます)、世界を「我的世界」としようとする我と我(集合的エゴと集合的エゴ)の対立は戦争になります。世界の滅亡ということがあり得るとすれば、「限らない開け」の故ではなく、逆に世界だけを世界とする人間中心的な人間の故と言わなければならぬと思います。ハイジックさんの質問の趣旨がもう一つはつきりつかめないのですが、答になっているかどうか……。

ハイジック 世界と申ししても、この地球が絶滅す

るという意味ではないんです。涅槃という意味ですか、現実そのものがいつの日にか死ななければならぬ、なくなるとい意味で、キリスト教の理念では世界には終りが無い、現実には。

上田 終末論というのは、世界に終りが無いと？

ハイジック ないです。ただし、仏教には終りがある。

上田 待つてください。終末論っていうのは世界に終りが無いっていうこと…

八木 新しい世界になる。

ハイジック 世界はこの地球ではない。改善されて、救われる世界。

上田 そうすると単純に世界に終りが無いという意味ではなくて。

八木 古い世界が終わる。

上田 古い世界がおわって新しい世界が生まれる。そういうことならば、仏教でもそういうふう

考えていると思います。減びては生れ、減びては生れ。ただそれがどうして減び、どうして新しく生まれるかというときに、仏教の場合、神を置いてどのように考えるということではなくて、減びるのは、人間の業によって世界が減びるところまでいくぞという教えであって、世界を超えた意志があつてということとは違います。私はしかし、キリスト教ではこう、仏教ではこう、ということ自体を問題にするのではなく、それぞれがそれぞれの仕方です。世界を世界だけで考えない、それが「世界内存在」としての人間のどのような世界構造からきているのかということが私の問題なのです。それで、世界が世界として限らない開けに超え包まれてくる（虚空／世界）という見方になりました。ですからこの見方は、世界の始めをどう考えるか、世界の終りをどう考えるかというような問題のレベルがちがうので直接に答えようがないような気持ちです。

しかし、仏教ではどうかということについては、一つだけ簡単に言いたいことがあります。それで、釈尊は、世界に初めがあるか終りがあるかというような問には答えませんでした。それは、そういう問題がないというのではなくて、その問題が人間の解脱に直接つながるものではないということです。ここに仏教の原初的立場がはっきり出ていると思います。

ブラフト いいでしょうか。次はカール・ベッカー先生。

ベッカー お話ありがとうございます。ブラフト先生にも多少聞かれたかと思うんですが、私が聞き逃したのか、来世観についてお伺いしたいんです。この部屋の中でもたとえば安松先生、本多先生、私のような末期患者を相手にして宗教を問われてしまっているものが何人かおりますが、一つの場合として医療の場で末期患者にたいして来世をどうお語りになれるのかという点。

上田

そして中に神父や牧師あるいは僧侶の方が多くいらして、遺族が悩んでいるときに精神統一を目指して供養などのいろんな話があるのですが、先生ご自身ならば、遺族に対して来世をどうお語りになるかという第二の場がありましょう。そしてかろうじて第三の場をもうけるとしたら、お知り合いのなかでも非常にまじめに人生を送っているのに次々とこれでもかという試練に出会い、惨めになくなってしまう方もいらつしゃれば、逆に非常に楽をしてルンルンとしている人もいます。つまり来世を考へなければ正義をどのように考えられるかという三番目の場が、仏教でしたら、業とか因縁、カルマなどもあります。先生はそのあたりのことを含めて、医療と遺族を考える場と正義を考える場をどのようにお考えになりますか。

実際にどういうかという決め手は持っていません。ただはっきりしているのは死ぬという事

実の、絶対にどうにもできない、解釈してすむものではないということです。そのうえでしかし、その死をどのように受け取るかという生き方に関しては大きく分けて二つ分かれてくると思うんです。一つは、「生死」ということでもかまえて、「生死」を「生死」とするとそれで尽きていくという考え方です。これは決して「死」を無視しているわけではない。「生きていく」ということと一つに「死」をとらえるというか経験するという仕方として、ある一方の方向になると思います。もう一つは「生」を「死」が断ち切るということとして受け取った上で、「生」自身が何らかの仕方を変えて「死」を乗り越えて生き続けるという、「永生」という考え方ですね。「永生」という考え方がなければ「来世」という言葉は意味をもちませんね。「死後」の生を考えるとということだけが「死」の問題を真剣にうけとる仕方ではないと思います。「来世」ということを考えること自身がひ

とつの文化の伝統と言えらるると思うんです。しかし、だからといって、私に死んだらどうなるのかという問いが起らないわけでは決してありません。近しい人が死ぬたびに、その人が死んだというだけではなく、こういうように死ぬんだぞと私に身をもつて示してくれていると最近では思っています。それだけに死んでどうなるのかという問いも大きくなります。しかし、私個人として言えば、それは問が最後のものであって、大きな問がゼロです。そしてゼロが打たれた余韻の中で問が感嘆詞になり、「生死事大」が生死不思議になります。現に死についてある人、その家族に対してどう慰めるかという問ですが、その場合、一般的に慰めがあり得るでしょうか。出来ることは、死にゆく人を思いながら、死の床に居合わせるのだと思えます。そして、その人とのこの世での交りに、感謝したいと思えます。来世ということは何とかいわなければならぬとそこで考えなくていい

のではないでしょうか。ただ死につつある本人が、自分の宗教で生きてきて、その宗教の宗教ならば、共通の宗教の言葉で神の国とも天国とも浄土とも語ることができるでしょう。一緒に念仏をとなえることができるでしょう。私に、どう来世を説くかと聞かれてもこたえられませんが、非常に親しい友達が死ぬと、それが不思議に奥さんのほうが長生きする場合がありますね。たいていはそうです。それで、奥さんにとでお悔やみ状を書くのですが、その都度どう書いていいかわからない。言えることは、ただ、寂しくお暮らしのことと思う、と。一生の御一緒は消えることのない永遠の御一緒ではあっても、寂しくお過ごしのことと思います。お大切にして下さい。と、それ以上のことは書けないんですよ。

繰り返し返しますが、私たちにとっての「死の問題は、死後どうなるのか、来世はどうか」ではなく、「死ぬときは、死ぬがよろしく候」（良寛）

というように死ぬことが出来るように生きること、「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」（与謝野晶子）。というように「この世」で生死すること、それが私の切実な問題です。

ブラフト どうもありがとう。もう時間がオーバーになりました。

上田 そうしたら質問だけ聞いておいて明日答えようと思います。

ブラフト 明日でいいですか。このセッションは終わらせていただきます。先生に心から感謝いたします。（拍手）

上田 明日になったらもう質問はしなくていいという気持ちになっていただけたら（笑）。