

眞実の「はたらき」ということ

—無常を例として—

奈 良 康 明

うことで科目数が増え、専任講師になりました。それから三十九年、非常勤の時代を入れますと、ちょうど四十年という長い月日を駒澤大学でお世話になりました。

専門はインドを中心とする仏教文化史ですが、おおよそ、二つの面からこのテーマにアプローチしてきたように思います。

昭和三五年にインドの留学から帰つて参りまして、サンスクリット語担当ということで非常勤講師にさせていただきました。二科目もちまして四、八〇〇円でございました。ちょうどそのころ家内とデートしておりますと、さすがに四、八〇〇円ではすこし贅沢な食事をするとなくなってしまう、そんな時代でした。そして、一〇月に英米文学科の野本浩智先生が孤峰智璨禪師米国巡錫に通訳としてついて行かれたのですが、その間の穴埋めとして教養課程の英語をもたせていたきました。そんな関係から翌年より英語も担当する、とい

きまして恐縮しております。

最終講義ということで、こうして大勢の方々にお集まりいただきました。有り難うございます。学部長先生、そして教授会、教員会の先生方にまずお礼を申しあげたいと思います。また、先ほどは学部長先生から大変ご懇篤なお言葉をいただきまして恐縮しております。

その一つが、仏教を教理として捉えるのではなく、文化として捉える視座からの研究でございまして、釈尊の悟りから出発した仏教が、出家者、在俗信者の現実の生活との直接の関わりに於いて、どう受容され、どう変容し、どう機能してきたかという問題です。こうした文化変容に関心を持つにつつたについては、インド留学中に私なりの原体験ともいいうべきものがあつたのですが、それについては、本日のテーマと関係がありませんので省略させていただきます（来る三月二八日に駒澤宗教学研究会でやはり退職記念の講義をするよう

しあげたいと考えています）。

そして、もう一つの領域というのは、そうした文化変容の基にある「仏教」とは一体何か、釈尊の教えは何であつたのか、という問題意識に関わっています。

実は、この問題意識が生じ、次第に私のなかで大きくなつてきただことについては、インド留学中の、これもいわば私の原点とでもいうべきもう一つの体験がありました。⁽¹⁾

これはすでに書いたこともあるのですが、知性と穏和さを兼ね備えた素晴らしい容貌と雰囲気を持ち、從容として道を行くヒンドゥー教の行者との出会いでした。行きずりの出会いでしたが、いつの間にか、私のなかには釈尊がその行者とだぶつきました。それまで、釈尊とはどんな人、などと考えたこともないのですが、それ以降は、原始仏典に「釈尊曰く」とあると、この行者さんの顔が釈尊のかわりに浮かんでくる。仏典を読んでいくうちに、どうだ、と聞かれているような気がするから、私も応答していく。何でそんな考え方になるんですか、とか、どうしてそう考えなくちゃいけないんですか、とか、お釈迦さんはいいですよ、世捨て人なんですから。私は僧侶だけど社会のなかで生きていかなければならないのだし、欲望を捨てよなんて言つたってできぬじやないですか、などと反撥していく。反面、なるほどお釈迦さんそうですよね、よくわかります、などと言つたりする。わか

つた、と思ったことが半年も経つとわからなくなつたり、わからなかつたものがわかつたような気がして、ああ、お釈迦さん、これでいいんですね、などと答えたりしていました。つまり文献を通して釈尊に問い合わせ、答えをもらい、また問い合わせていく。いつのまにか今日のhermenutical circle（解釈学的循環）に類似したプロセスを行つようになつていたわけです。

こうした文献の読み方はふと気がつくと、私の仏典に接する姿勢に大きな変化をもたらすようになつっていました。それは、教學として学んだ理論の枠組みに血が通い、肉が付いて、自分が生きるという脈絡の中で考え、受け止めるようになつていています。自分が生きる、ということは仏典の教えを自分の主体に引き寄せて考えることです。実はそれだけではなく私の内部にもいろいろな問題があつたことも事実ですが、次第に原始仏典の思想、というより釈尊の信仰の在りように関心が深まり、「実存的に釈尊の教えを受け止め、考える」という姿勢が強くなりました。釈尊教の信者になつたといつてもいいかもしません。

同時に原始仏典もこうした自己実存の立場からの問題の投げかけに十分にこたえてくれるものであることが判つてきました。原始仏典、特に初期の部分には釈尊の悟りの言葉がたくさん含まれています。悟りの言葉というものは宗教体験の上

に、自覚的理を示すものとして出てくる言葉ですし、主体者自らに頷かれ了解されている言葉です。客観的に一〇〇%証明できる、という言葉ではありません。それだけに他人に伝えることに関する制約があります。しかし、人に理解してもらうよう言葉で説き出すと、しだいに対象論理的な記述言語に依る説明、補足等に傾斜していくことは致し方ありません。こうした「説明」ないし「議論」も悟りの言葉の地平で理解されるべきものですが、実際には遠近がありましょう。

こうした状況は世界の偉大な宗教者の語録や教えとその後の教理的発展の経緯において、普通にみられている現象です。ですから、時代的に広がりがあり、歴史的に発展してきた原始仏典のすべてが悟りの言葉で書かれているわけではありません。この点、例えば『正法眼藏』などのいわば悟りの言葉、「道徳」にほぼ終始しているテキストとは大いに異なるところです。悟りの言葉に関しては後でまた触れるつもりです。

さて、駒大の教員になつて以降、これにもまたいろいろな

経緯があつて、道元禅師の『正法眼藏』にあらためて出合つ

ていく状況になつたわけですが、そのときにも、文献を通して問い合わせ、答えをもらうという形で理解を深めていく姿勢は変わりませんでした。

こうした軌跡の上に、本日は私なりの釈尊、ないし仏教の理解を「ハタラキ」をキーワードとし、無常を例として考え

たいと思います。それによつて、まことに浅薄なものではけれども、私なりに釈尊の心のひだに入り込んだ釈尊理解、ひいては仏教理解を申しあげてみたいと思います。同時に、ハタラキという捉え方が道元禅師の思想理解にも有効であることを論じることによって、さらにその意味を深めてみたいと思っています。

二、釈尊の苦

おおよそ今申しあげたような自分なりの心情と仏典に対する姿勢の中に、最初に出てきたのは素朴な疑問であります。釈尊は恵まれた状況にありながら、なぜかくも厳しくて辛い出家者の生活に飛び込まざるをえなかつたのか、つまり、出家の原因となつた釈尊の悩みでした。

老病死がいやだつた、というだけのことでは問題になります。物理的に無限の生命や無病、若さを願つたというのもナンセンスです。

これを説く資料としての重要な一節があります。

このように、私は豊で、この上なく纖細だつたが、（ある時）このように考えた。人間というのはまことに無知なもので、自分の身が老いゆき、老いから逃れようもないものなのに、他人が老衰したのを見ると、自分は棚にあげて、面倒に思い、恥じ、嫌らしいなと思う。しかし、私もまた老いゆき、老いから逃れ

ようもないのだ。それなのに、ほかならぬその私が他人の老衰を見て面倒に思い、恥じ、嫌だなと思っている。これは私に相応しいことではない。このように見てとった時、青年期の若さの意気は消え失せてしまったのだ。（以下、病、死について同じ構文が続く）

（『増支部経典』3・38）

この一節は武内義範、玉城康四郎、中村元等の各先生もそれに取り上げておられるのですが、私もここから出発せざるを得ませんでした。

釈尊は老病死を生理的心理的苦痛とのみ見ているのではないでしょう。若さ、健康、そして長寿を求めるのは自我欲望ですが、自我欲望は思い通りになるとは限りません。それを理屈では知りながら、その理解が自分の生のうえに現実化されていない。思い通りになる現実はないという知識——これも自我のハタラキでしょ——と、それを素直に受けとめられない自我が分裂している。ここには自我への執着と不信がせめぎあっています。さりとて自我は捨てられない。

と思います。

なぜなら、この現実世界は自我により成り立っているのですから。ダンマパダ一～二の有名な句にあるように「すべてのものごと（世界）は、心に基づき、心を主とし、心によつて作り出される」ものです。現実世界はまさに心——具体的には自我に裏打ちされたハカライ——に基づく是非善惡、喜怒哀樂のレッテルを貼り合つて成立しています。私といい、

私のものといい、汝といい汝のものというのも自我の織りなすレッテルです。それらは現実の現象ではありますが、真実ではありません。自我により構築された世界というべきでしょう。

ですから自己存在そのものをも含めた世界の真によるべき根拠を、自我的ハカライに於いて、乃至、ハカライを通して、求めた場合には破綻をきたします。（デカルトの「我思う、故に我あり」を思い出してください）。釈尊は自我の最終的に信じ得ることを予見し、さりとて、他に絶対と思われるものも見いだせない。何ものかをこれぞ絶対と思つても、それは自我の投影した幻影でしかない。分析するならば、自我を通してしか把握できない自己存在の危機的な在りようをめぐつて、いわば、引き裂かれた自己への疑問が釈尊の悩みだつた

武内義範先生は苦痛が内向し、普遍化されて、苦悩となつたと指摘されるのですが、別の言い方をすれば、老病死という具体的な人生の苦が一般化されて、人間の思い通りにしたいという自我と思い通りになどならない現実状況とのギャップに悩んだといつてもいいものでしょう。自己の問題が普遍的な人間実存の問題に連なっています。

ただし、これは釈尊の苦悩についての私どもの分析です。釈尊にとつては、端的に老病死、特に「死」だと私は思つて

いるのですが、そうした具体的な現実の問題の上に、如何に生きるかという実存的な自己の探求が出家の原因であつたに違いありません。

三、釈尊の無我

無我も同様に单なる形而上ないし倫理上の問題だけとは思えなくなりました。「我」の言語はアートマン (ātman, attan) で、当時のヒンドゥー哲学者の間ではその有無をはじめ形而上学的な論争が行われていました。しかし釈尊はこうした形而上学的な議論を意図的に避けたことを中村元先生は明らかにされました。同時に、an-ātman・an-attanをいわゆる無我と非我とに分けられ、原始仏典最初期には非我の用例しかないと論じられています。

非我論とは、アートマンは存在しない（我是無い）といふ「無我」に対して、どんな存在、事柄も「これが私だ」「これが私のものだ」とつかまえることは出来ない。逆に言えば、どんなものも「我不是」つまり「非我」であり、だから執着をすてよ、ということで、すぐれて実践的な教えであるとされています。⁽⁵⁾これによつてずいぶん原始仏典の記述の理解が整理されたことは事実です。

それでは、「無我」ないし「非我」として否定的に説かれている「我」の中身はなにかというと、アートマン、そして「私」

という観念、「私のもの」という観念だとみていいでしょう。実例を示しますが、原始仏典には無常—苦—無我をセットとして説く例が少くないので、その一例をあげます。

物質的なかたちは無常である。無常であるものは苦しみである。苦しみであるものは非我である。非我であるものはわがものではない (netam mama)。これはわれではない (neso hamasmi)。これはわがアートマンではない (na meso attā)。
(中村元訳・『相應部經典』vol.III 四二頁、四五頁・原語は筆者記入)

つまり、「非我」説の「我」とは「アートマン」ないし後代のことばを使えば「我見」「我所見」の観念だということになりますが、そんなにきれいに分けられるものでしようか。別の内容、ないし、アプローチがあるのでないか。例えば、宗教体験における自我のありように関わる考察もあり得るのではないかでしょうか。

『スッタニパータ』につきのような偈があります。

(自)存在は) 自我 (によつて構築された) 存在ではないことを自らに観 (yo attana attānam nānupassati)、精神を統一し、姿勢正しく、自ら安立し、動搖する」となく、心は静かで、疑惑 (kankha) もない。こういう境涯に至つた人こそ、供養を受けるにふさわしい。
(『スッタニパータ』477)

これは私なりの解釈を読み込んで訳したものですが、諸学者の訳を比較してみます。

中村元・自己によつて自己を観じて、「それを」認める」となく……。⁽⁷⁾

渡辺照宏・自己には自我なしと洞察し……。⁽⁸⁾

榎本文夫訳・自我にとらわれて自己を見る」となく、……。⁽⁹⁾

村上真完・及川真介・自ら自我を見ず。……。⁽¹⁰⁾

私の理解は渡辺訳及び村上・及川訳に近いのですが、中村訳を除いて、諸訳は一致して、二つのattan-を自己と自我とに訳し分けています。注釈書は自己を五蘊の集積としてみると無我の意にとつていていますが、いろいろな解釈が可能であり、さらに詳しく検討しなくてはならない偈です。しかし、精神統一といふ、疑惑なし、などということからみて、この句は瞑想体験の上に自我的自己の無を感じた悟りの言葉にちがいありません。その無我なる自己のうえに「疑惑」が消え、安心を確かめている自己存在があるわけで、ハハの「アーティマンを観ない」ということは、形而上でもあり、倫理的教訓（非我）でもあると同時に、より根底的なところで、釈尊の体験を通じて確信された人間存在の真の在りようだということになります。an-attanという表現をそこまで踏み込んでうえで「無我」の意に理解していくものと私は考えています。

また、同じ『スッタニパート』に次のような句があります。（汝は）世界を空なるものであると観よ。……いつも（真実を

諸訳をみてみます。

中村元・常によく氣をつけ、自我に関する見解をうち破つて、世界を空なりと観ぜよ。……。⁽¹¹⁾

渡辺照宏・世界は虚無「空」であると考察せよ。常に思念をこらし、自我という妄念を捨てて、死を超越せよ。⁽¹²⁾

荒牧・在るがままに今この存在を自覚しつゝ、自我的存在を指向するドグマを引き抜くように、このなる世間的存在は空である、「れ」は自我は存在しない」と観察しつつ思惟するがよい。そのようであるならば、死神「の跳梁する領域」を超越するであろう。

この句も悟りの境涯に至つた瞑想体験を前提としています。諸訳はほぼ一致していますが、ここに見える「自我」はアーティマンでもあり得るし、自我的ハカライにより構築された我見でもあります。

こうした点に関して、三枝充憲先生の理解が私には親しいものとなつています。

先生は「我」（アーティマン）を形而上とか我見とかに分けて（汝は）まうのではなく、釈尊はもつと自由に考えていたのではな

求める）正念を失わず、自我に関する（諺）見を破れ (suññato lokam avekkhassu...sadā sato attānuditthim ūhacca)。もうすれば死を乗り越えぬるが出来るだらう (evam mac-

cutaro siyā...)。 （『スッタニパート』 一一一〇）

いか。釈尊がanattanといわれた時のattan、つまりアートマンとは、¹⁵一方で否定される「自我」であり、他方で肯定される「自己」である。ブッダはただ「アートマン」という語そのものの通常の意味において、人間を見つめ、生を見つめ、そして「執着」を見きわめて、「アートマン」の否定と超越を「無我」をもつて表現しつつ、「アートマン」の再生・新生をとらえたのである。人間の生を支えるのは「執着」だが、これが働いたときに「自我」となり、超越された時が「自己」であって、後者はさらに主体的に「新生・再生の自己」を産み出していく。こう考えることにより、従来のアートマン論の難問は解決されるのではないか、と主張されるのです。

「自己」と「再生・新生の自己」との関係が幾分わかりにくいのですが、「アートマン」ということばを、あれか、これかというように割り切ってしまうのではなく、自我欲望に振り回されている自己と、それを乗り越えた自己とを両極に於いて、その中間の位相を自由に考える思考は賛成です。

この問題をさらに私なりに敷衍して論じるならば、仏教は釈尊の菩提樹下の悟り体験から始まつたものです。宗教体験は自我を超えたところに成り立ちます。真実が対象論理の世界で構築された理論ならざ知らず、人間、世界を根底において支え、はたらかせている真実は知識そのものではなく、知識によつて認識され得るものではありません。そして知識

とは必ずや理性、知性をとおして構築された思考の枠を通ります。そして思考とは必然的に自我に裏打ちされているハカライですから、思考を通して出てくる結論は普遍的真実にはなりません。さきほどデカルトのcogitoにふれましたが、「我思う。故に我あり」というテーゼは理性の自覚めです。そして理性とは自我の働きですし、自我的自己への自覚めと言つていいものです。宗教的な意味での、自己への自覚めとは言えません。そして釈尊においては、無我なる自己への自覚めが実存的生の中心にあり、倫理的行為の基盤として種々にハタライたに違いないと私は受け止めています。

さてこうなると、「すべてのものは無常である、無常なるものは苦である、苦なるものは無我である」という先ほど来た一句はどういうことになるのでしょうか。三項目がまとめて扱われるようになつたことは少し後代の事で、元来は別個のものであつたことは、今日、諸学者の理解はほぼ一致しています¹⁶。文献学的な成果を受けとめた上で、では、無常とは何なのか、実存的な立場から少し考えてみたいと思います。

四、無常

無常は釈尊の佛教の中核に置かれている宗教的「真実」です。

難）との会話ですが、道を歩いていた釈尊は腰をかがめて少量の土を取つて爪の上に載せ、尋ねます。

これだけの少量の土でも無常でないものがあるかね。

いいえ、という否定の言葉を確かめてから釈尊は説きます。

（爪の上の）これだけの「もの」（色）であれ、常に住し、常に存し、永久に存在し、変化しないものがあるなら、この清浄の

行を修することによつて、實に、苦を滅し尽くすことはできない。これだけの「もの」でも、常に住し、常に存し、永久に

存在し変化しないものではないからこそ、この清浄の行を修することによつて、實に、苦を滅し尽くすことができるのです。

（『相應部經典』22・2・5・4～5）
ここには二つの重要な内容が込められていて、たしかに、土に存在の無常性の一つの在り姿をみ、それによつて万物の無常性を例示したという機能があることは否定できません。しかし、同時に、わざわざ土を拾つて示したという行為のなかには釈尊自身の無常性の自覚が含まれています。釈尊が悩んだ苦——老病死——は、万物の無常性を知識としては知りながら、自己実存の極みにおいてはそれが領かれない自我に起因しています。そして釈尊はその無常性を悟り、身体で領き、無常を無常として生きるところに決着をみています。そうした釈尊にとって、少量の土を取り上げたとき、土と釈尊とは無常を媒介として通底しています。

だからこそ、すべてが無常なるがゆえに我々の修行が成り立つ、苦を滅することができる、と明言されることになります。もし単に客観的無常を問題としているなら、修行も苦の滅も関係ありません。無常という事実が我が身の上にハタラいていることを、実存的に、見ているからこそ、それによつて苦が生じ、同時に苦を滅することが可能となるものでしょう。

こう見てくるとき、何故、無常なるものは苦なのでしょうか。

無常の事実の中に私たちは否応なしに生きているのですが、先に述べたように、その無常を無常と受け止めない自我欲望があり、自我をそのようにいわば「無い物ねだり」をするようにはたらかせる根本には無明があります。

思い通りにならない心理的苦痛の感覚が個別経験として在り、その原因を追求する過程において、無常を無常と受けとめない無明と自我にぶつかります。自我と無明は自己実存の根本的「在りよう」として自覚され、私は苦なる存在だと領かれるをえない。従つて私たちとしては、自らの苦の感覚から一歩進んで、無常性の考察にまで行かなければならなくなります。

無常の中に否応なしに在る自己、それは無常というハタラキの中に包まれている自己実存の在りようですし、私が無常なのだ、という領きです。無常とは如何なる意味でも実体で

はなく、無常なる事実の在りようそのものがハタラキです。

そのハタラキの中に生きることが、無常を生き、無常を観るともいうことでしょう。

そしてこれが一般的テーマとして拡充されて、

これらすべてのものは無常であり、苦しみであり、変滅する本性のものである。

（『ウダーナ』III、10）

といいます。これは客観的叙述である以前に、変滅する無常の事実が実存的苦として自覚され、自己の、ひいては人間の存在様式としてはたらいていることを言うものです。こうみてこそ、釈尊は、

何で笑っているのか？・何を喜んでいるのか？——世界はつねにもえたつてているのに——おまえたちは暗黒に覆われている。どうして灯明を求めるのか。（『ダンマパダ』146）

とまでいいます。老病死に悩む存在、というより老病死の根源に横たわる無明と自我に対する早急の対応をうながしているのですし、釈尊にとっての自己の問題であつたからこそ、弟子たちにもこう説いたものに違ひありません。そしてこの句は應に道元禪師の「無常迅速 生死事大」（『正法眼藏隨聞記』）の有名な句に対応します。釈尊と道元という二人の偉大な宗教者の無常と苦にかかわる実存的受容と自覚が互いに照らしあつて、私は佛教伝承における無常を次のように整理したがつて、私は佛教伝承における無常を次のように整理

して考えていきます。無常説の出発点は老病死に代表される存在のはかなさであり、①「詠嘆的無常感」です。これが佛教の出発点であることはすでに中村先生も指摘しておられます⁽¹⁷⁾。同時にこれは客観的な無常の事実、すなわち②「客観的無常性」と裏腹の問題です。

佛教伝承においてさえ、無常はこの二つの意味でのみ説かれることが多かつたと思いますが、それだけでは佛教にはならない。第三に③「実存的無常觀」があり、これが佛教の無常の本義だと私は理解しています。①②は通常の感覚であり、認識ですが、③は同じレヴェルにあるものではない。前二者がいわば宗教的に昇華し、実存のレヴェルにアップされてきた問題です。無常の事実と、それに由来する苦の感覚は実存的に自己把握されて「無常を生きる」「無常を観る」実践につらなることにおいて一般化されました。詠嘆的にとらえられていた無常を、「生きる」そのものとして宗教的に昇華させたところに釈尊の特異性があるというべきであります。

そして、こういう無常のハタラキこそが佛教の真実として論じられるべきものとなります。

五、眞実とは何か

釈尊の悟りが「目覚め」（buddha）と言われることでも判るよう、宗教体験であることは疑いありません。何に目覚め

たのかと言えば、真実に目覚めたというほかはありませんし、では、その真実とは何か。

私はいま「真実」といいましたが、インド語の原語として「ダンマ」(dhamma)を考えていました。ダンマという言葉には多義があります⁽¹⁸⁾が、おおよそ、真実、教法、古き良き慣習、倫理、強制的力を持つ社会的法律等々の意味が知られています。私が取り上げたいのはその中の「真実」としてのダンマのことです。この意味でのダンマは学者により「真理」とも訳されています。しかし、私には真理というと何か理法、認識論上の理論といったニュアンスが感じられるので、「真実」という言葉で論を進めたいと思います。学者はその真実に「ついて」種々に「教法」を説きますが、教法自体は真実ではありません。教法の背後に、通常の意味での言説化を拒否しつつ、「在る」のが普遍の真実です。例えば、釈尊が入滅直前に、スバッダという外道修行者に対し「私は二十九歳で「善」を求めて出家した、それから五十年余を経た。私はずっと「理」(naya)と法(dhamma)の領域のみを歩んできた。これ以外に沙門として生きる道はないのだ」。(『マハーパリニツバーナスツタンタ』V、27)と言われたというそのダンマです。

そしてダンマの内容は、無常、無我、縁起、空等の術語で示される宇宙、世界の在りよう、事実、のハタラキです。自然科学的に見ても疑うことのできない事実的な真実です。し

かし、事実としての真実だけなら、科学的真実と違はないません。上述の無常で見たように、②の客観的事実としての無常と、③の私が仏教の本義と見なしている実存的真実とは遠く隔たっています。客観的真実なら、ただ、「在れ」ばいいのですが、釈尊の、そして仏教の真実とは目覚めという体験を通じて、その人の上に「ハタラキ出す」真実です。仏教の真実は静的な実体でも、原理でもありません。体験を通じて自覚され、随順して、はじめて生活の上にハタラキ出します。無常、無我、縁起等の真実も、客観的真理にどまる間は宗教的真実としてハタラキ出でいません。こう考えてきたとき、仏教の真実とは、確かに事実はあるが、その事実のハタラキをこそ真実と受けとめるべきものと思います。

宗教的真実が自覚して始めてハタラキ出ることはキリスト教でも同様です。イエスを迫害しようと出かけていったパウロが回心の体験を持ち、以降、「神は我らの神の中に生き、動き、存在する」(使徒17・28)とか、「あなたがたのうちに働いて、御心のままに望ませ、行わせておられるのは神であるからです」(フィリピ2・13) (新共同訳)などという

そして仏教では、つぎのような鮮烈な句があります。
釈尊は菩提樹下の成覚の後も結跏趺坐して解脱の境地を楽しみ、深められていましたが、七日目の日没時と真夜中と夜

明けに、それぞれ一句づつ、三つの詩が口をついて出てきました。

実際にダンマ (dhammā) が、熱心に瞑想しつつある修行者に顯わになる (pātu-bhavanti) とき、そのとき、かれの一切の疑惑は消失する。というのは、かれは縁起の法を知っているから。(日没時の詩)

実際にダンマが、熱心に瞑想しつつある修行者に顯わになると

き、そのとき、かれの一切の疑惑は消失する。というのは、かれは、諸々の縁の消滅を知ったのであるから。(真夜中の詩)

実際にダンマが、熱心に瞑想しつつある修行者に顯わになると
き、彼は魔の軍隊を粉碎して、安立している。あたかも太陽
が虚空を輝かす」とくである。(夜明けの詩)

(玉城康四郎訳。『ウダーナ』I、1~3)

この句をすさまじいまでの宗教体験の表白であることを指摘し、その重要性を説いたのは玉城康四郎先生です。先生はダンマを「……形のない、いのちの中のいのち、いわば純粹生命とでもいうべきもの」⁽¹⁹⁾とされるのですが、この「ダンマ」が私たちの業熟体——ということは宿業——にあらわになる全人格的思惟」ということを主要なキーワードとして先生なりの仏教理解を示されています。

同時に玉城先生のこの理解には松本史朗先生の批判があります。これは単なる解釈の違いというよりは、問題にアプローチする視座の相違にもとづく批判です。私も大変に触発さ

れて、いろいろ考えさせられているのですが、松本先生の批判の骨子はおおよそつぎのようにまとめられます。

- ① 十二縁起の順観逆観を説く散文部分と偈をきりはなしで理解するのは正しくない。
- ② dhammaは直接経験の対象であり言葉を超えるもの、という解釈には賛成できない。それは縁起を実在の「理法」としてしまう。

③ dhamma (複数) は十二縁起の縁起支を指す。⁽²⁰⁾

松本先生は十二縁起を仏の言葉であり、ただ信じるものとされます。そして仏教ではいかなる実在も認めないと強調されます。私は基本的にはこれに賛同するのですが、それにも関わらず、『ウダーナ』の三偈に関する私の受け止め方は重要なポイントで玉城説に近いのです。それは基本的な視座の相違で、一つには体験の無い宗教はあり得ないと考えるからであり、他は宗教言語に関わります。

以下に私なりの理解のあらましを箇条書きに整理して述べてみます。

- ① 私は啓示であれ、目覚め、頷きであれ、宗教体験があつてはじめて宗教的真実がハタラキ出すと考えています。釈尊の悟りも宗教体験ですし、道元禅師も同様です。
- ② 宗教体験は言葉で表現されます。ただし、通常の記述的な対象論理の言葉とは区別されるべきで、ヤーコブソンとい

う学者は言語を関説機能、感情表出機能、動能機能の3種に分類しています。⁽²¹⁾これには八木誠一先生の大変に整理された解説と提示がありますので、それを借りるならば、表現言語（自覚・表現言語）、情報言語、命令言語、ということになります。

二番目の情報言語とは、いうならば、日常的で、相互に情報交換するため機能している言語です。当然、AはAであるということがはつきりしていないと相手は判りませんから「一意性」です。主客分離のところに思惟され、発せられる言語ですから、だれによつても「認識」され、その意味で客観的に「検証」され得ます。これは「理性に目覚めた自我」のことばといつてよく、「対象論理的」な言語です。

これに対して第一の表現言語とは、基本的には自己表現の言語です。自分で感じたこと、例えば、痛い、美しい、などですが、宗教の問題に当てはめて言うなら、「自己に目覚めた自我」の言葉です（上述の「理性に目覚めた自我」に依る情報言語と比較して下さい）。従つて、「検証不能」ですし、聞き手の認識を求めるものではなくて「理解」してもらうものです。同時に相手の体験や知識を通して、自覚を喚起し、あるいは共感を呼び込む言語、だといいます。

私が先ほどより悟りの言葉といつているのはまさにこの意味でありまして、『ウダーナ』の言葉も当然「表現言語」です。

釈尊の悟りの言葉です。そして、松本先生が卓見を持つて言い当てたように——私の知る限り、十二縁起を仏の言葉であり、そのままに信受するものといわれたのは先生がはじめてでしょう——釈尊の自覚内容を表出したもの、少なくともその視座から受容し理解せねばならぬものだということは賛成です。

③しかし、宗教体験、ダンマが露わになるという体験を除いてしまって、表現言語として出てこないのでないでしょか。宗教体験における何ものか絶対なるものの感得はきわめて通常の宗教現象です。そして、私は表現言語として理解する限り、露わになってきたダンマは必ずしも実体的に受け止める必要はないと考えています。

④その意味において、ここに「すべての疑惑が消え失せる」とある表白も重要な意味を持つものと私は考えています。この箇所ばかりでなく、原始仏典の特に古層には、悟りに関して「疑惑を超えた」とか「疑惑がない」という表現は、先述の『スッタニパータ』四七七にもみましたし、他にも例が少なくありません。⁽²²⁾これは決して、対象論理の世界における知的疑問ではありません。消え失せたのは実存的に追求された自己についての疑問であります。その内容をあえていうなら、ダンマに包まれ、ハタラカされている自己存在——種々にはからつておる自我をもその中に包み込んでいる自己の全

存在——の正体がはつきりしたことを、すべての疑惑は消え失せたというものです。

まさにこのダンマこそ、成道後に釈尊が、

私が苦労したあげくに悟りえたものを、今どうして人に説くことができようか。貪りと怒りに動かされている人に、この眞実(dhamma)は容易に悟れるものではない。これは世間の流れに逆らい、微妙であり、深遠で、見がたいものであるから、欲望にふけり、(無明の)闇に覆われている人々は見ることが出来ない。……

(『相應部經典』 6・1・1・4)

といつてこれを説くことを躊躇された眞実(ダンマ)ですし、ここに梵天が出てきて世の中には判る人がいるのだから説くようにと勧めたという、仏伝中のハイライトとでもいうべき梵天勧請のエピソードにつらなっています。

玉城先生は過去仏たちもこぞつて、

以前には聞いたことのないダンマにおいて、私に眼が生じ、智(māna)が生じ、慧(paññā)が生じ、明が生じ、光が生じた。

(玉城康四郎訳・『相應部經典』 12・7・5・18)

と言われているように、宗教体験によつてダンマが露わになつて悟りを開いたものであると論じています。そしてこのダンマこそが「如來」という語で表現されてくることを指摘しています。如來とは「如からやつてきたもの」のことです、真実がここに露わになつたもの、であり、上に見た『ウダーナ』と本質的に同一の事柄を示すもの、と論じられています。²⁴す

なわち、如來、仏はこのダンマであり、ダンマが仏だとまで言われています。

さて、ダンマ、ダルマが種々の意味を持つ術語であることは先述したとおりで、その用法は複雑です。中村元先生は私が眞実と理解しているダンマを、多くの場合、「理法」と訳されています。先生はダルマ(dharma)とはウパニシャツドではヴェーダの秘義を意味したが、仏教ではこれを「一般的な、人間の理法という意味に拡張した……人間における眞実のこととで、客観的自然現象の事態に合致するものではない」と述べられています。なるほど、そういう理解ならば人間の守るべき普遍の道、人倫の根拠などといった意味でしようから、「理法」でよくわかります。しかし、今問題としている『ウダーナ』でも、先生は「もろもろ理法が現れるとき」と訳されるのですが、本文の解釈に微妙なずれを生じさせています。上の句の原文は dhammā pāṭubhavanti と複数形でかかれているのです。だからこそ、「もろもろの理法」と訳されたのでしょうかが、单数でも複数でも、宗教体験そのものにおいて倫理的規範などが出てくるはずはありません。それは頷かれた真実に随順していくときに二次的にあらわれてくるものです。

ダンマの複数形については、松本先生もいち早く指摘し、

こここのダンマは十二縁起の各支分を指すものであり、したが

つて「諸法が顕現する時」と訳す理解を示されています。しかし、「ダンマ」（真実）という言葉は抽象名詞として単数扱いでも可能ですが、同時に、仏教の真実とは修行者の生きることに即しての具体的な体験にかかわるものです。個人存在に即しての真実の感得であることは無常を例として述べたとおりですが、だからこそ、ダンマの複数形は十分にあり得ると私は考えていました。

同類の例が原始仏典にはあるので、例えば、時が複数形で示されることがあります。

時は過ぎ去り、〔昼〕夜は移りゆく (accenti kālā tarayanti rattiyo)。青春の美しさは、次第に「われらを」捨てて行く。

(中村元訳・『相應部經典』1・1・4)

ハノ)で「時間」(kāla)は複数で示されています。中村先生は「個人存在の〈生きること〉に関する時間である。それぞの個人存在に即しての時間である。だから人々ごとに別のものと考えられ、複数として把握されているのである」と解されています。⁽²⁶⁾

原始仏典の実存的性格を示す共通の思惟のタイプをみるとのとして注目していいケースです。

ですから、「真実」であるダンマが複数で示されることも不思議ではありません。しかし、中村先生のように「もろもろの理法」と日本語にされてしまって、違和感があり、全存在

の根底にあつて存在を実存的に——物理的にではありません——支えている真実という意味から遠ざかるものとなつてしまします。その意味では玉城先生のようにダンマと音訳したほうが首尾一貫します。

⑤ では十二縁起を順観・逆観し、縁起の生・滅を知つたといふことはどういう風に理解したらいいのかということなのです。が、私は日本の学者、特に曹洞宗系の方はややもすると瞑想とか禅定体験というと、只管打坐とか、一切の対象をもたない坐禅というとを強く考えすぎていてるように思いました。最初から最後まで対象のない瞑想というものが果たしてインドにあつたのかどうか。私は疑問に思っています。

一般的には対象をもつ瞑想が普通ですし、その極致において分別が消える（ハタライていな）ところに至るものでしようし、これは『ヨーガスートラ』でもまた仏教の「四禪」の場合でも同じです。

原始仏教の伝承（今日のテーラヴァーダ仏教まで含めて）では、指導者は初学の修行者たちに種々の瞑想の対象、業処、(kamma-tthāna)を与えて、それについて瞑想を深めさせています。また、『スッタニ・パータ』あたりでは、瞑想の中で釈尊は悪魔との対話をしています。ですから、最初から最後まで対象を認めず、一切の言葉を絶し、思考も切り捨てた形での禅定、坐禅を想定する必要はありません。

ここでの『ウダーナ』の場合も、釈尊は十二縁起（というより、十二縁起の中核をなす事柄）を瞑想されていたのかもしれない。そして、そうした瞑想が最終の極点において包括的な真実、ダンマ、の感得に連なっている。そのように見ていいものと私は理解しています。こうした経緯の中でダンマ、真実、がおのづから露わになつた。その内容が後に言語、表現言語、として出てくるときには、縁起の生滅を知つたという表現になることは十分に可能だと私は考えています。

六、釈尊の仏法とハタラキ

以上、釈尊の教えを私はこのように受け止めている、ということの一端を申しあげました。宗教哲学的なアプローチになつてしましましたが、重要なことは、釈尊が目ざめ、教えを説いた根本にある「真実」とは具体的には無常とか無我とか縁起とか空とかの術語で示される「存在の事実」ですし、それは「ハタラキ」と受け止めていいものと私は考えています。いや、事実のハタラキというと何か事実が別に存在しているように聞こえますが、実存的に把握された仏教の真実とはハタラキそのものといつていい。釈尊は真実に目覚めました。真実に目覚めるということは、自己に目覚めることに他なりません。目覚めた自己に真実は現実化し、ハタラキ出しています。無常、無我、苦、空、縁起等はこのハタラキとし

ての真実が私たちの体験において個別的具体的にハタラク様相をいうものです。決して単なる観念でもなければ、思想でもない。客観的事実そのものとしてとらえているのでもない。私たちの宗教体験をとおしてそれぞれの自己の上に具体的にハタラく現実となるような真実です。

七、道元禅師の無常

さて、原始仏典の記述を手がかりとして釈尊の目覚めと、目覚めの対象としての「真実」——玉城先生はダンマといわれるのですが——がハタラキとしてとらえていいものであることをみてきたのですが、道元禅師の「仏法」というときにも同じことが言えるものと思います。

いや、『正法眼藏』という作品は原始仏典に比して、全編が禅師の禅定体験に基づく理解がストレートに表出されているだけに、ハタラキとしての真実、禅師の場合は仏法、をより鮮明にみることができます。

今、「辨道話」、「現成公案」、「仏性」の三巻から例を取りながら、仏法および無常についての禅師の理解をハタラキという面からみてみたいと思います。

まず真実と自己の関係ですが、

仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に

証せらるるなり。

（現成公案）

が自己をわされることだ、といいます。
だからこそ、禅師は言われます。

有名な一句でいまさら問題にしなくてもいいようなものですが、ここで禅師は仏法、仏道を万法として具体的にとらえています。禅師にとって仏法は一顆の明珠、般若波羅蜜、仮性、仮など、それぞれの術語の意味をくみつつ、種々に表現されていますが、ここでは万法という具体的な存在としてとりあげています。万法が自己の上にあらわれ、ハタラクようにするのが仏道をならうことだ、と言われるのですが、禅師にとって一切の存在の根源——ということは自己存在の根源——ということです——は何もありません。しかし、何もない虚無かというそではない。風は吹き、雨は降り、四季はへめぐっています。だからこそ、現成公案の巻は、冒頭に「万法のわれにあらざる時節」の全否定の世界がある。しかし、悟りによつて仏法、真実はあらわれ、ハタラキ出してくるので、だからこそ、「諸法の仏法なる時節」という全肯定の世界がある。「諸法の仏法なる時節」と「万法のわれにあらざる時節」という視座は現成公案の巻の全編にかかります。これはいうなれば「悟りの言葉」です。対象論理として解すべきものではなく、禅師の禅定体験の中に感得され、具体的にハタラキと捉えるのが一番的確な理解であり、表現であると思うのですが、それをさらにみてみます。

身口意の三業を挙げて坐禅するとき、自己存在のすべてがもし人一時なりとも、三業に仏印を標し、三昧に端座するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる。だからこそ、一切の分別を離れた禅定において、万物という真実に撮せられている自己がハタラキをしてくる、それ

身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、親しく会取すれども、鏡に影をやどすがごとくにあらず、水と月のごとくにあらず、一方を証するときは一方はくらし。（同上）坐禅においては、自己が何者か他の存在と一つになる（神秘的合一）のではないし、何者か絶対なるものを見た（見神体験）などというものでもない。こうした現象はいわゆる神秘体験の常道ですが、釈尊および道元禅師の場合は違うと私は理解しています。影と実体、月と水が分離している関係ではなく、真実のハタラキのなかにある自己に真実がハタラいてくる、つまり、露わになつてくる。ですから、色と声といつたら、色と声だけであつて、他のものはみえていない、としかいいようもないものだと思います。

ですからその真実は実体ではありませんし、概念、観念でもない。理法というのも何か実体的なにおいがして、私はハタラキと捉えるのが一番的確な理解であり、表現であると思うのですが、それをさらにみてみます。

（辨道話）

仏、つまり眞実に保持され、全世界が仏としてのハタラキのなかにあらわされています。

だからこそ、同じ「辨道話」に禅師は明らかに言い切ります。禅師は端坐參禪による自受用三昧が仏法の根本であることを指摘し、ついで、

この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、未だ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうることなし。

(辨道話)

これもいろいろに議論されている有名な一節ですが、眞実は「在る」のかと聞かれたら、在るといわざるを得ない。釈尊以降、代々の祖師方がこれを実践し継承しているのですから。それでは実体的な存在としてあるのかというと、それも違うので、眞実はハタラキであり、それは、修行つまり坐禅や、その延長としての悟りの生活、の上にはじめてハタラキ出します。露わになります。

最初から何かが存在していて、それが隠れていたが、修行によつて顯れるというものではありません。神の存在、法の存在、皆同様で、この関係を曾て私は愛にたとえて論じたことがあります。愛があるかないかと問われたら、愛は実在すると答えざるを得ません。人を愛したとき、それは顯れています。しかし、愛のハタラキは実体として存在しているものです。

ではあります。²⁷

だからこそ、道元禅師は言われます。

仏性の道理は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性がならず成仏と同参するなり。この道理よくよく参究功夫すべし。

(仏性)

仏性の巻の一節ですが、仏性とはこれも禅師自身が眼蔵のなかで種々に論じていますし、教学の面でも多くの研究があります。しかし、仏性とは術語としてのそれなりの意味を含みながら、究極的には眞実、仏法、仏道と同じことを示しているものでしょう。

つまり仏性とは「眞実のハタラキ」とみていいものと私は思います。それは例えれば重力のように客観的に「在る」ものではない。成仏と同参するというのであって、つまり、仏性が客観的な形で存在するのなら、成仏以前ではなくて、成仏した時に「ハタラキ」だす、などということはありません。禅師において、成仏とは仏法の世界を信受し、坐禅およびその展開としての生活を正しく行つてゐるプロセスのことです。よから、仏性はそうした悟りの生活を行じるところに、その修行者にハタラキだすというのです。

禅師は全く同じことを、今度は無常を例としておつしやるのですが、

六祖示門人行昌云、無常者即仏性也。……

いわゆる六祖道の無常は、外道二乘等の測度にあらず。二乗外道の鼻祖鼻末、それ無常なりといふとも、かれら究尽すべからざるなり。しかあれば無常のみずから無常を説著・行著・證著せんは、みな無常なるべし。……略……

草木叢林の無常なる、すなはち仏性也、人物身心の無常なる、これ仏性なり、国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提、これ仏性なるがゆえに無常なり

（仮性）

まことに自由自在、思うがままに表現されている文章ですが、ここで説かれているポイントは、無常という仏性、真実のハタラキ、は私たちが自らに説著、行著、証著するところに意味を持つものとなるということでしょう。逆に言えば、無常という真実の上にそうした修行が成り立つのであり、修行によつて、今度は万物の無常性が証せられてくる、ということです。

そして、ここに「現成公案」の最後にある有名なエピソードがあります。麻谷山寶徹禪師が扇を使つています。修行僧が来て問います。

すると寶徹禪師が、おまえは風性常住ということは知つてゐるけれども、風が至らないところはない、という道理の本当の意味を知らない、と言い返します。修行僧はそれはどういうことか、とさらに問うたら、禪師は黙つて扇をあおぐだけだつた。僧礼拝す、とありますから、その修行僧はわかつたに違ひありません。

空気が動いて風が起ころ。これは科学的真実です。しかし、私の「生きる」ことに重なつてこなかつたら、その風は私の実存には無関係で、無いに等しい。ここで、風性→仏性なし仏法、扇→坐禅（ないし、その延長としての叢林生活）、風↓悟り、と置き換えて言い直せば、こういうことになりましよう。風性つまり空気の動き（仏法、仮性）があるからこそ、あおげば（坐禅により）風（悟り）が來るのであつて、風性が無かつたら風も來ない。そこで、風（悟り）はあるかと聞かれたら、あるとも答えられるし、無いとも答えられる。扇を仰いで（坐禅し）風を身にうけている（悟つた）人は、確かにふのみなり、僧礼拝す。

（現成公案）

信を持つて風（悟り）はあるし、それは風性（仮性）があるからだと知っています。しかし、それを知らない人にとっては、風は無いとしか言いようがないし、風の存在を証明せよ、言われたつて、自分で扇いでみせるよりほかにやりようはないんです。

風は現象としては実在しますが、存在論的な意味で実体として存在しているものではないでしょう。

「証上に万法をあらしめる」とか、「証せざるにはあらわれず」などという道元禅師の言葉を私はこのように受けとめています。

八、結論

仏教における「真実」とは何か、という疑問は私の場合、『正法眼藏』乃至道元思想をどう理解したらいいのかという関心から発展してきました。これは否定できません。しかし、自分が専門領域としてインドの原始仏典に親しみ、釈尊と「対話」をしてきた流れもあって、この関心はすぐに釈尊に問い合わせる問題ともなりました。文献学的な「真実」の研究は少なくありませんし、それは結構なのですが、「畢竟、それは何?」という実存的な面からの疑問がいつも離れていません。そうしたことから、本論では、原始仏典の記述をもとに、真実、法、をハタラキとしてとらえることの妥当性を探つてき

ました。その際、道元の思想を読み込むことはしないよう自戒したつもりです。

同時に同じことを『正法眼藏』や道元禅師の仏法について試みてみました。実をいうと私の眼藏理解には特別に新しいものはなにもありません。まことに不十分ながらも、私が一生懸命についてきた沢木興道、酒井得元両師の世界を出ていません。未熟とはいえ、自分なりに頷いているのですから、その世界を出る必要も感じていません。しかし、新しい表現はあり得ると思いますし、「ハタラキ」を言い出したのもその試みの一つです。

釈尊であれ、道元であれ、共に「ハタラキ」という概念を用いることによってその思想と実践が理解しやすくなると思いまますし、それだけ、この概念の有効性を示すものと思っています。宗学について言うなら、「開かれた宗学」への一つの提言のつもりです。

そうした考察の上に、実は私には「釈尊から道元へ」という仏法の一貫した流れを論証してみたいという夢がありまして、本論はそれへの一つの踏み台となるかと考えています。

(1)拙著『釈尊との対話』NHK出版、一九八八年、八頁。

- (2) 解釈学(Hermeneutics)とは歴史認識の一方法で、このでは過去の人物と思想を知るにはその作品に問い合わせ、対応し、追体験していくのが正しい理解に達する道だと主張されている。私は本論を「解釈学」の方法で考えているわけではない。しかし、過去の文献、特に宗教的文献についての読み方として、こうしたアプローチが有効だと思つていて。なお、拙訳、トマス・カスティリス「米国における道元研究と増大しつつあるハーメヌーティクス(解釈学)の影響」(『駒澤大学仏教学部論集』一八号、昭和六一年)三九〇五六頁参照。
- (3) 竹内義範著作集、第三巻、「原始仏教研究」法藏館、一九九九年、一二三頁以下。
- (4) 中村元『原始仏教の思想 I』春秋社、一九九三年、五〇一頁以下。
- (5) 例え、中村元、上掲書、五六三～五七〇頁、五七六頁以下。
- (6) 中村元、上掲書、六一二頁。
- (7) 中村元『ブッダの言葉』岩波文庫、一九八四年、改訳一刷、九七頁。なお、三四四頁の注参照。中村先生はこの箇所を、注釈書を参考しながら「自」を实体として求めることがなく、の意に解している。非我の意味にとつてはおられない。
- (8) 渡辺照宏著作集、第五巻『仏教聖典一』筑摩書房、昭和五七年、一四五頁。
- (9) 梶山雄一、櫻部建、早島鏡正、藤田宏達編『ブッダの詩 I』(原始仏典第七巻、講談社、昭和六一年)一九一頁。
- (10) 村上真完・及川真介訳『仏の」とば註(三)』春秋社、一九八八年、一二二八頁。
- (11) 『スッタニパータ』の注釈書であるParamatthajotikāのこの部分に対する注は次の通り。「……智をそなえた心で觀察して、自分の身心の要素(khanda)のなかに別の自我といふものを見ない。ただ蘊だけを見る。およそ、「應に自ら自我を(私は)想いうかべる(samjanāmi)」といふこの見解が、真実として実際にこのものに生ずるが、そういうことがないので、……」村上真完・及川真介、上掲訳書、一二八頁。
- (12) 中村元、上掲『ブッダの言葉』一二三六頁。
- (13) 渡辺照宏、上掲書、二八〇頁。
- (14) 梶山・櫻部・早島・藤田、上掲編著、三六九頁。
- (15) 三枝充應、上掲書、三二九頁以下(第六章無我)、特に三六五～三六六頁。
- (16) 無常・苦・無我の三項目がこのように定型句化されたのは後代の事で、元来三者は別個のものであることは諸学者の説がほぼ一致している。
- (17) 中村元、上掲書、六一〇頁以下、三枝充應『初期仏教の思想』東洋哲学研究所、一九七八年、三三九頁以下。
- (18) 中村元、上掲『原始仏教の思想 I』四〇一頁以下。
- (19) ダンマの語義、用例については、中村元、上掲書、五八八頁以下参照。
- (20) 玉城康四郎『仏教の根底にあるもの』講談社、昭和五八年、一四〇～二〇〇頁。

(20) 松本史朗『縁起と空』大蔵出版、一九八九年、五五〇五六頁。

(21) ロマーン・ヤーコブソン・川本茂雄監訳『一般言語学』みすず書房、一九七三年、一八三頁以下(八木誠一『宗教とは何か——現代思想から宗教へ』、法藏館、一九九八年、一七六頁以下による)。

(22) 八木誠一、上掲書、一八六頁以下、および『ダンマが露わになるとき——仏教とキリスト教の宗教哲学的対話』青土社、一九九〇年、二二五頁以下。

(23) 例えば、『スッタニパータ』八七、二四九等。

(24) 玉城、上掲書、一四〇一八頁。

(25) 中村元、上掲書、五八四頁。

(26) 中村元、上掲書、四三七頁。

(27) 拙論「仏教と環境倫理——試論」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』三二号、一九九九年)一頁以下。特に註(21)、二二〇二二頁 参照。

(二〇〇〇年一月二八日の退任記念講演に、
先生にご加筆ご改稿頂いたものです)