

インドの寛容精神と包括主義

——中村博士の思想研究の眼差し——

丸 井 浩

一 はじめに

インドはさまざまな意味で多様性に富む国である。憲法指定言語だけでも実に二二にのぼる。なおこの中に英語は含まれていない。宗教もまた同様である。インドウー教徒が八〇パーセントを占めるといつても、インドウー教自体が多種多様な宗教思想・神観念・儀礼・教団などを孕んだ複合体である。このほかイスラム教徒、キリスト教徒、シク教徒、仏教徒、ジャイナ教徒、パールシー教徒などがある。このように夥しい多様性を孕みつつ展開してきたインドにおいて、最有力とされる思想的潮流は一元論であると言われる。すべては一者から生れ、一者へと帰っていく、万物の本質は一つである、神の名は多様でも実は唯一である、あるいは、宗教は多様に展開しているが根源は一つだ、などという思想がインド的思惟を彩る一大特徴をな

している。

いわゆるグローバル化が進行する中で、異なる価値観や宗教がせめぎ合い、深刻な対立が深まる今日の時代状況にあって、多様なものを一つにまとめあげようとする一元的な思想、差別相を通底する共通相を見出そうとするホリスティックなものの方、対立を超えて異質なものと宥和を図ろうとする寛容精神の重要性が、あらためて注目されなければならない。そこで今は、インドの寛容思想の特質と、その今日的意義に関して、「慈悲」を基軸とする中村元博士（一九二二—一九九九）の思想研究の軌跡を辿りつつ、比較思想の視点を交えて掘り下げてみたい。

二 『インド人の思惟方法』

はじめに、博士が世界的な名声を博するに至った名著『東洋

人の思惟方法¹⁾』の中の『インド人の思惟方法²⁾』を見ると、ここでは独立の章(第三章)を立ててインド人の「寛容融和の精神」を論じている。同章の冒頭で博士は述べる。

客観的には万有一体観の立場に立ち、主体的には行為主体を拡大して考えて、一切の人間のはたらきを形而上学的・一元的立場から観照反省するならば、…：現実の人間世界において相対立し抗争するもろもろの世界観ないし哲学説は、じつは絶対者にその根拠を有するものであると考えられるようになる。したがって(*梵我一如に代表される一元論思想を發達させた)インド人は一般に、それぞれの世界観・哲学説ないし宗教に、その存在理由を認めようとする。(*を付した括弧内は引用者による補足。以下も同様。)(三五九頁)

そしてインドにおいて、こうした相異なる思想が対立する人間世界の現実に関する反省は、ゴータマ・ブッダの出現した時代に、特に明確に現れるに至ったとして、六師外道の一人であるサンジャヤの懐疑論的立場や、多面的な存在論に立脚して、観点の相違から多様な判断の条件付き真理を説くマハーヴィーラの相対主義的真理観にも言及する。その上で当時「この問題についてもっとも徹底的な反省を行った人は、ゴータマ(釈尊)であった」と切り出し、最初期仏典の一つである『スッタニパータ』の該当箇所³⁾に依拠しつつ、異説との論争(自説への執着)を超越しようとするブッダの超越的立場を浮き彫りにする。さ

らに、「他のもろもろの宗教や哲学にもその存在理由を認めようとする態度は、大乘仏教にも顕著に現れている。とくに『法華経』の系統をひいた諸経典のなかに著しい」と付言した上で、「寛容宥和の精神は、すべての仏教徒によってその後つねに実践されていたわけではない」と断りつつも、「しかしながら多くの仏教徒は、仏教の基本的立場は、他の諸宗教・哲学とは矛盾しないものであると考えていた」と総括する。(三五九—三六二頁)

その次に、「現実の世界において多くの異なった哲学や宗教の対立する事実について、ヴェーダーンタ学派も、仏教と相い似た解釈を下している」として、「あらゆる哲学説にその存在理由を認めようとする」ヴェーダーンタ学派の思想傾向を摘出する。さらにその後、アショーカ王を始めとする歴代のインドの為政者の諸宗教保護の政策や、近代以降のインドの思想家であるラーム・モーハン・ローイ、ラーマクリシュナ、ヴィヴェーカーナダなどの「すべての宗教は真である」といった主張を紹介している。(三六三—三六七頁)

このように博士は、インド人の「寛容宥和の精神」を代表する事例を簡潔に辿った後に、「これらは西洋における事例とは非常に相違している」と述べて、西洋における宗教的な対立抗争の歴史に言及し、宗教戦争、宗教裁判、さらには政治的・軍事的な衝突にまで発展した例が少なくないが、それに比してインドでは、「なるほど民族宗教を奉じていた若干の帝王——そ

のなかには、インド出身のものも、異民族出身のものもある——が普遍的宗教を圧迫した事例は、僅少ながら存在する」が、宗教的な対立が政治的・軍事的な衝突に発展した事例は少なく、「普遍的宗教である仏教やジャイナ教を奉ずる国王が他の教徒を迫害した事例は絶無である」ことを強調する。(三六七—三七〇頁)

三 『インド思想の諸問題』

『インド人の思维方法』では第一三章のほか、第五章の「万物一体観」や第八章の「個我に対する普遍我の優位」などにも関連する記述が見られる。他方、比較思想的な観点は見られないものの、近代以前のインド人の寛容思想をまとめた形で論じているのは、『中村元選集「決定版」』第二七巻の『ヴェーダーンタ思想の展開』(一九九六年)第七章「異なった哲学的世界観の対立と宥和」であろう。なお本章は、決定版以前の「中村元選集の第一〇巻『インド思想の諸問題』(一九六七年)第一編第四章(二〇五—二七二頁)とほぼ同一の記述であり、注記に関してはむしろ旧版の方が詳しい。本章の概要については、すでに別稿で論じたことがあるので、ここではその骨子を紹介するにとどめる。

まず冒頭で博士は、「哲学的世界観」(サンスクリットの原語は〈ダルシヤナ〉)について、「諸宗教の教学にも適用される呼称」であり、「厳密な意味において、必ずしも自由な思索に基

づくところの哲学ではない」と断りつつ、古来インドに存在するある種の「哲学的あるいは反省的な知識の体系である」と規定する。そして、「みずから普遍妥当的な知識の体系であることを標榜し、それ自体の絶対性を主張している」「異なる哲学的世界観」が、「相互に対立し矛盾し抗争し」、「結局、相対的であるという運命を免れない」「人間の思想的現実」を如何に捉えるべきかと問いかげ、ウパニシャッドおよびヴェーダーンタ思想を中心に検討を加える。

第一節では、ウパニシャッド聖典内部に見出される諸異説の対立・矛盾を、初期のヴェーダーンタ学者が、唯一の实在原理ブラフマン・アートマンのもとで止揚を図ろうとする議論(「マーンブーキヤ頌」やバルトリハリ)を取り上げている。究極的な真理に至る途上での段階的な真理が、教えを受ける側の資質の差ないし精神的段階の違いに応じた形で、諸異説それぞれに見出しうる、などという発想は、大乘仏教の空思想や二諦説、『法華経』の一乗思想と軌を一にする考え方であり、仏教の方便思想からの影響が顕著に認められる、との指摘は画期的である。第二節では、ウパニシャッドに止まらず、広く一般思想界の中での思想的な対立を超越しようとするサンジャヤの懐疑論的態度やブッダの「無記」などに言及している。

さらに第三節では、まずヴェーダーンタ不二元論の視点から、多様な哲学説の展開を以下のように評価する。

種々の哲学説は、(*不二元)の真理みずからの自己

分別によって必然的に開展して来たものであり、……真理はこのような哲学的世界観全体をその内容となすものである。それは、自己を多くの特殊の体系に限定しつつ、しかもそれらを超越して自己を保持している絶対否定精神である。……故に、無矛盾の立場に立って哲学するということは、対立のある思想的事実をあるがままに理解することにほかならない。(二五二頁)

そして、「このような哲学的見解に基づくが故に、ヴェーダーンタ哲学者、特にシャンカラ系統の不二元論の哲学者は、あらゆる思想に対して寛容な態度と温い同情の眼を以って対することができた。……かれらはあらゆる哲学学派の教説を冷静に客観的に研究した」(二五三頁)と議論を展開し、不二元論派において多数作成された「諸々の哲学体系を通観する綱要書」の内容紹介へと移る。その際、そうした種々の哲学説を通観すること自体を、博士は「哲学学ないし世界観学」(二五六頁)と呼ぶ。以下が結びに相当する。

これらの世界観学は、畢竟、ヴェーダー聖典重視の傾向を未だ脱却していないので、その批評方法には論理的にまだ十分に純化徹底していない憾みがある。……したがって、インドの世界観学は、十分な実を結んだとは言いがたいのであるが、しかし、あらゆる思想にその存在理由と意義とを認めるといふインド思想史上の顕著な一傾向、すなわち寛容(Toleranz)の精神的態度は、ここに明瞭に自覚され、

学的に基礎づけられるに至ったのである。(二六二—二六三頁)

四 問題提起

このように、諸異説の対立の調停・宥和を図る理論的な試み、そしてその根底にあるとされる「寛容の精神的態度」は、インドの精神史を特徴づける、まさに重大なポイントにほかならない。博士はこのような思想的特質を、いちはやく「インド人の「思惟方法」の一つとして位置づけるとともに、「インド思想の諸問題」の重要課題の一つとしても詳論したのである。古代インドから近現代インドまでの三千年にわたる思想(哲学・宗教)および歴史の展開を幅広く、しかも新たな資料を援用しつつ辿り、かつ西洋の事例などとの比較を交える、実にスケールの大きな論述を展開している。また初期ヴェーダーンタ思想と仏教との密接な関連、あるいは仏教の方便思想からの影響の可能性など、まことに慧眼に富んだ示唆的な論究を博士は進めている。まさに余人の追隨を許さぬところである。

しかしそのような寛容精神が、「(不二元論)真理みずからの自己分別」から「必然的に開展」する「種々の哲学説」を超越して、「自己を保持している絶対否定精神」と説明され、「このような(不二元論)哲学的見解に基づくが故に、あらゆる思想に対して寛容な態度と温かい同情の眼をもって対することができた」と評する時、あるいは「ヴェーダーンタ哲学

の徹底した一元論的立場によるかぎり、どのような異端邪説といえども、絶対者ブラフマンにもとづいて成立している」のであり、「どのような哲学説も、絶対者たるアートマンの一面的・部分的認識たるを出ない」、そして「ヴェーダーンタ哲学そのものは、それらの哲学と同一水準の原理にもとづくものではない」と断ずる時、そこに、いさか不二元のドグマが鳴り響くかのように思われるのは、筆者一人の錯覚であろうか。

シャンカラが開いたヴェーダーンタ不二元論派に属する、一四世紀のマードヴァという学者は、一六のダルシヤナ（哲学／教義体系、世界観）を概説した『サルヴァ・ダルシヤナ・サングラハ』（すべてのダルシヤナの綱要）の著者として有名であるが、ここでマードヴァは、一六のダルシヤナのうち、彼が最終的な真理と見なすシャンカラの不二元論を除く、他のすべてのダルシヤナを、最低の教説として位置づけるチャールヴァーカ思想から説き起こして、次第にランクが上のダルシヤナの概説へと移っていくという著述態度をとっている。単純に「あらゆる思想に対して寛容な態度と温かい同情の目」がうかがわれるとは評し難い面がある。

仏教に関してもこれとよく類似した言明がなされていることも、あわせて考慮しなければならぬ。

仏教はもはや外道に對立したひとつの特殊な宗教としての仏教ではなくて、絶対の真理そのものである。外道と呼

ばれるものも、その究極の真理の顕現した一点、あるいは一面にすぎない。仏教と外道とが別であると見るのは相対的見解であり、もし絶対的立場から観照するならば、宇宙のあいだにはただ仏教の理あるのみであると考えていたのである。（『インド人の思维方法』、三六二頁）

これは、他の思想・教理体系を他者性のままに受けとめるのではなく、むしろ当該の思想的立場に特徴的な概念のバイアスをかけて受容しており、寛容精神ではなく、単なる「包括主義」ではないのか。

五 インド的包括主義に対するハッカーの痛烈な批判

ここで注目すべきドイツのインド思想研究者がいる。インド的思维の一大特質として包括主義なるものを大きく取り上げたP・ハッカー（一九一三—一九七九）である。彼は、包括主義は寛容精神とは似ても似つかないものと、遺稿講演録で断言している。

包括主義 (Inklusivismus) は、インドの宗教、特に「インドの宗教哲学」と我々が呼んでいる領域に属す資料を記述するのに、私が用いている概念の一つである。包括主義とは以下のことをいう。つまり、或るよその宗教集団ないし思想集団の或る中心的な概念が、自分自身が所属するその種の集団の何らかの中心的な概念と同一であると説明す

ることである。大抵の場合、「自分たちのものと同一なものとして説明されるよそのものは、何らかの意味で、自分たちのものに下位の要素として組み入れられるべきものだ、あるいは自分たちのものよりも下位に置かれるべきものだ」という主張が、明示的に、あるいは暗黙の前提として、包括主義には含まれている。さらにまた、よそのものが自分たちのものと同一であることを証明しようと企てられることはまずない。⁵⁾

ハッカーは多種多様なヒンドゥーの宗教・哲学文献のみならず仏教文献にまで射程を伸ばして、「包括主義」というインド的思惟形式を執拗に追い求め、しかも次第にヒンドゥー思想批判へと傾斜してゆき、従来、インド的な宗教的寛容精神の表れとして高く評価されてきた言葉や思想的特徴の大半は、実際には寛容精神とは似ても似つかない自己中心的な包括主義であり、このような現象はインド文化圏特有のものである、と断ずるまでに至った。W・ハルプフアスはハッカーを深く敬愛していたが、こうした彼の極端なまでのヒンドゥー思想批判へのシフト（特に晩年、強くなった）を、きわめて冷静に分析している⁶⁾。彼のハッカー分析を頼りに筆者なりの理解も交えて評すれば、ハッカーにとって包括主義なるものは、研究対象を文献学的あるいは歴史学的に「記述する」上での客観的な概念にとどまらず、彼自身、キリスト教信者として、ヒンドゥー教思想を宗教間対話の重要な相手として見ており、そうした個人的な思

い入れが強かったために、学術成果の中にキリスト者として、あるいはヨーロッパ知識人としての情念が露わになったと思われる。

ハッカーに顕著な形で表出されている、インド的包括主義に対する西洋のインド学者の否定的態度（嫌悪感すら認められる）の背景には、何らかの意味での西洋中心主義的な尺度や、歴史的時代状況による制約、あるいは（近代）キリスト教的理解のバイアスなどが関与しているのではないかといった掘り下げを行い、異文化交流（「インドとヨーロッパ」の思想的対話）の一文脈中の相関的現象（出会い）として相対化する必要があるだろう。

しかしこのことは相対化する私たち自身の視点が全くバイアスのない普遍的、客観的正当性をもつことを意味するわけではない。むしろ包括主義として括られるインド的思惟方法に対して、では私たち日本人はどのように受け止めるのか、筆者自身はどのような受け止め方が可能であるかという、主体性を打ち出した姿勢を明らかにすることも重要ではないかと思われる。そしてこの相対化と主体的視点の明確化は、博士の寛大ともいえるインド思想に対する評価に対しても行われなければならないこととは言うまでもない。

六 あらたな共生の原理を求めて

—インド思想に学ぶ

ハッカーの包括主義批判には、ある程度同調できるところがある。外来のものを、自己流に自分の引き出しへと収め入れようとする包括精神は、その「外来のもの」、「よそのもの」に属す「当事者」から見れば余計なお世話であろうし、拒否反応を覚えても決して不思議ではないだろう。しかし思うに、インド的包括主義は多分に自己満足的であり、自分たちの「内輪の世界」では外来のもの異質性、よその性が止揚され、文化的、宗教的差違は解消されてしまおうとしても、その差違解消の営みは「外の」世界へと支配的に拡大し、押しつける方向性は弱く、よそ者への敵対的態度をとらずにローカルな土臭さを保ちながら内輪で、「宗教はひとつ」「真理はひとつ」と唱える傾向が多分にあるのではないか。しかもそのようなローカルな普遍主義、包括主義モデルが複数あつて、せめぎあっているのがインドの風土ではないかと思われる。「六つ」ないし「すべての」「ダルシヤナ」を包括的に概説するジャイナ学者とヴェーダーンタ不二元論派学者との間では、前者は相對主義的真理觀に基づく包括モデルに、後者は段階的真理觀に基づく包括モデルに依拠している、という違いが見られる。また仏教内部にも複数の包括主義モデルが見出される。

他方、手前味噌的とも言うべきヴェーダーンタの包括主義

を、博士は、純化徹底した寛容の精神的態度完成へと導くインド精神展開の一途上と見通しているように思われる。あるいは博士の視線は、はるか世界思想、普遍思想の展開へと広がっているのかもしれない。ただ価値觀や宗教伝統の違いと深く絡み合つた、国際社会の深刻な政治的、社会的対立と混乱のただ中にある今日の時代状況においては、「十分に純化徹底」した一元的包括思想は、むしろ最も危険な原理主義の旗と受けとめられかねないかもしれない。むしろローカル色豊かで手前味噌流の、「宥和の範囲を限定した」、相異なる寛容主義の類型がせめぎあうインドの精神風土を探ることこそが、今日新たな共生のしくみを模索する上で、大きな可能性を秘めているとも言えるのではないか。

しかし中村博士が、多様な思想・宗教が雑居したインドの風土をまったく度外視して、ヴェーダーンタの一元思想から事実として、あるいは必然的な帰結として、無限定の寛容主義がもたらされる、といった単純なインド礼賛型の觀測に終始していったとは思われない。

七 博士の思想研究が目指すところ

いささか唐突ではあるが、博士が辿つた研究の道筋は、歴史的、客觀的にインド思想・仏教思想を学ぶという立場から、むしろ現代に生きる英知を求めて、それらの思想から、学ぶという方向に大きく急展開を遂げていったのではないか。自身の学問

人生を感銘深く語った自伝風の『学問の開拓』^{〔7〕}に、こう記されている。

ところで、わたくし自身の精神的探求は、インド思想から仏教的思想にわたる歴史的研究から始まった。しかし、年月の経過とともにますます痛感するようになったのであるが、いわゆる「歴史的研究」なるものは、現実生き苦しんでいる人々に、直接には批判や評価の原理を提供してくれない。……古典の内容紹介も紹介者の苦悩を経過してないと、息吹きも血の温かさも伝わってこない。ただ昔の人の考えたことを紹介しているだけである。

人間は、思想なしには、生きていけない。……ところが、二十世紀に入り、世界の諸国が互いに対立抗争しつつも全体として一つのものになってくると、いろいろな思想が入りまじり、ひとりの人間に影響を及ぼしてくる。……異質の思想と、どう対決したらいいのか。思想の「歴史的研究」は、そういう影響をもっている諸思想に対する批判や評価の原理を提供してくれないのである。

わたくしは、その批判や評価のためには広い視野からの反省が必要であると思ひ、おのずから「比較思想」に足を踏み入れるようになった。世界の諸思想潮流の比較研究に、努力を傾けた。しかし、その比較研究も、学問としてはそれ自体意義あることであるが、わたくしにとつてはむしろ批判評価のための手がかりを得るためのものであつ

た。(一四九—一五〇頁)

インド哲学・仏教思想、さらには比較思想研究から学ぼうと博士が情熱を傾けたものの、その中に、平和の思想があつたにちがいない。少なくとも比較思想の目的に関しては、同書に「世界平和の実現のための手がかりを供するところにある」(二〇五頁)と明言している。博士自らが生きた時代に、人文学者の立場から、世界平和が実現する道を模索されたのだと思う。「あらゆる思想にその存在理由と意義とを認める」「精神的態度」とりわけ諸矛盾をすべて包み込む一味平等の最高原理を掲げた、不二元論派の「世界観学」に、「ヴェーダ聖典重視の傾向を未だ脱却していない」歴史的限界を認めつつも、未来社会に向けての大きいなる可能性を見ておられたのではないかと思われる。しかし博士が、思想間、宗教学間の対立を超える寛容の原理として、最も重視したのは慈悲であろう。

博士の膨大な著作群全体から、慈悲に対する考えのすべてをカヴァーすることは、今の筆者には不可能である。ここでは、一九五六年に出版された『慈悲』(平楽寺書店^{〔8〕})に注目して、そこに同われる博士の考え方がかりとしたい。まず同書の「はしがき」に、簡潔にして要を得た「慈悲」の概念説明が見られる。

苦難多きこの世にあって人々が明るく楽しく生きてゆくためには、他人に対する暖かな思いやりと心からの同情心をもたなければならぬ。貧しい生活でも暖かな共感のた

だよっているところは、心ゆたかであり、楽しい。この心情を仏教では「慈悲」として説いている。(三頁)

そして慈悲は、古来、「日本人の心性に大きな影響を与えたもの」であり、慈悲の觀念の問題を反省することは、「単に過去の思想を詠嘆的に回顧すること」ではなく、「宗教及び倫理の基本問題につき入ること」であり、「この暗黒の混濁した世の中に明るく生きてゆくために、われわれの為すべき基本的なしごとの一つ」であり、「未来の人類の生活のために指標としての意味もつであらう」と述べている(三一―四頁)。特に宗教間対立の超克にむけて、「慈悲」がはたすべき役割、未来的な可能性について博士は強く訴えている。「慈悲は仏教の実践の面における中心の徳である」とともに、仏教という一宗教の壁を超え、諸宗教に通底する宗教の本質と捉えている。

この慈悲の徳はいまの世界に非常に重要な意味をもっていると思われる。……何故か。今日では世界が一つのものにまとまりつつあるので、宗教教義の相対性ということが強く自覚されるに至ったからである。……ところで派生的・習俗的な権威ではなくて、根源的な権威の底にはたราบれているもの、それは純粹の愛の精神であり、仏教のことばで言えば慈悲である。(二八―二〇頁)

博士の人生哲学の中核に仏教の慈悲の教えが息づき、慈悲こそが、博士の研究人生に一貫して流れている根本精神ではないか。長年にわたって博士の薫陶を受けられた文字通り愛弟子で

あった研究者たちもまた、博士が最も大切にされた教えは慈悲だという点で一致しているように思われる。

東洋思想の中でも、先生のところを深くとらえたのは、仏教の「慈悲」の教えであった。慈悲は一切の徳の源泉であり、これは一般的に言えば、人間だけではない、「一切の生きとし生けるものは、幸福であり、安穩であれ、安樂であれ」(仏典『スッタニパータ』)と念じ、実践することである。これは先生と令夫人のお二人で最晩年に造られた多磨墓地にある墓碑に銘刻された文言である。⁹⁾

またごく最近では、公共哲学のパイオニアの一人である山脇直司氏が、宮本久雄編『宗教的共生の思想』(教友社、二〇一二年)の中で、井筒俊彦(一九一四―一九九三)とともに「戦後日本の代表的思想家」として、中村博士の共生思想を紹介しているが、そこでも慈悲がキーワードに据えられている。¹⁰⁾

博士がインド思想・仏教思想の寛容思想についてどのように考えたかを、膨大な著作群から関連する数々の言葉を回収し、整理して、テキスト実証的な科学的方法を踏まえて描き出す作業は、勿論、重要な意味をもつに違いない。特に「慈悲」に関する博士の思想的膨らみ、拡がりには、深く掘り下げて考察するべきだろうと思われる。ただし博士の思想研究が何を目指していたのか、その眼差しから、私たちが学びとるべきものは何であろうか。私たち自身が何を目指して思想研究をなしているのか、その問いを等閑に付したままでは、博士が生き抜いた思想

的営みとの実り豊かな対話は期待できないように思われる。

(10) 一七七一—一七八頁。

(まるい・ひろし、インド哲学、東京大学教授)

- (1) 初版は全二巻で一九四八年刊行。一九六〇年には英訳本。最終的には加筆増補され『中村元選集「決定版」全四〇巻の第一—四巻と なった。
- (2) 最新版は『中村元選集「決定版」第一巻 インド人の思维方法 東洋人の思维方法Ⅰ』春秋社、一九八八年。以下の引用・言及は、最新版第三章(三五九—三七五頁)による。
- (3) 拙論『寛容有和の精神と包括主義』『地球システム・倫理学会会報』7、二〇一二年、九一—九九頁。
- (4) 本節および次節は、それぞれ前掲拙論第六節、第七節に若干の変 更を加えたものである。
- (5) P. Hacker, "Inklusivismus," *Inklusivismus: Eine indische Denkform*, hrg. von G. Oberhammer, Wien 1983, p. 12. なお本講演録の北田誠 氏による和訳が、『インド宗教思想の多元的共存と寛容思想の解明』 平成一九〇二年度科学研究費補助金【基盤研究(A)】(課題番号 19202003)研究成果報告書(研究代表者 釈悟震)、山喜房 佛書林、二〇一〇年、五〇三—五二二頁に取められている。
- (6) W. Halbfass, *India and Europe*, SUNY, New York 1988, pp. 403-418. なおこの箇所の服部育郎氏による訳注が、前掲科研報告書「五 二—一五四頁に取められている。
- (7) 原本は、校成出版社から一九八六年に出版された。以下の引用は、 その復刻初版、ハーベスト出版、二〇一二年による。
- (8) 以下、引用は復刻版である、講談社学術文庫、二〇一二年(第四刷) による。
- (9) 『新装新版』道の手帖 中村元(河出書房新社、二〇一二年) 所収の、前田専學「道の手帖 中村元」刊行に寄せて、「三頁。そ のほか同書所収の、奈良康明・峰島旭雄「対談 中村元博士を語る」、 六六—六七頁や、釈悟震「中村元博士の『今なお新しい東洋人の思 惟方法の叡智』」九二頁などを参照された。