

現代日本における仏教哲学の可能性

——玉城康四郎を手がかりに——

魚川 祐司

はじめに

本論考は、玉城康四郎・元東京大学教授^①の業績について、それは単に「仏教哲学」であるというよりは、むしろ「仏教を基盤とした実践哲学」として解釈されるべき性質を色濃く有しているということを、他の近代仏教学者たちによる仏教解釈と比較しつつ明らかにし、またそのような形で玉城思想の再評価を通じて、現代日本における新たな仏教哲学の可能性を探ることを目的とする。論述の順序は、以下のとおりである。

- ①まず玉城仏教哲学の総論的介绍を兼ねて、「直接知の重視」という、その重要な方法論的特徴について指摘する。
- ②続いて、そうした言表の背景にある、玉城仏教哲学における「全人格的思惟」という方法論、およびその性質について考察

する。

- ③このような玉城の仏教哲学を、「ダンマ」や「無明」といった仏教の概念の「実体性」に着目しつつ、他の仏教学者の所説と比較してみることにより、その性質をより明確なものとすることを試みる。
- ④玉城の思想には、上述してきたその特徴の必然的な帰結として、仏教研究における積極的な「価値判断」の提示という要素が含まれており、それは純粹な「仏教哲学」というよりは、むしろ「仏教哲学・実践哲学」と捉えるべきものであることを論ずる。
- ⑤最後に、「仏教を基盤とした実践哲学」として再解釈された玉城仏教哲学の現代的意義について検討し、結論とする。

直接知の重視——玉城仏教哲学の特徴①

論文「仏教の根底にあるもの——救いと悟り」⁽²⁾において、玉城は仏教の開祖であるゴータマ・ブッダの「目覚め」(解脱)について、『ウダーナ』の三つの詩を引用した後、次のように論じている。

右の三つの詩は、ゴータマが目覚めてブッダとなった状況を見事に表している。その目覚めの原型とは何か。それは三つの詩に共通している所の、「ダンマ」が瞑想しつつある修行者(ゴータマ)に顕わになる」というそのことである。すなわち、「ダンマが主体者に顕わになる」、まさにその時に一切の疑惑が消失したのである。

では、ダンマ(Dhamma)とは何か。それは一般に法と訳されている。しかし法にはさまざまな意味があって一概にいいえないが、ここでいうダンマは、もはやダンマとしかいいようのないものである。別の經典によると、次のようにいわれている。

「わたし(ブッダ)によって体得されたこのダンマは、甚だ深くて、理解しがたく、悟りがたく、寂靜であり、分別を超えて微妙であり、賢者によって知らるべきものである」

すなわちダンマは、すべての思慮分別を超えた、きわめて

微妙なものであることが知られる。したがってそれは、ダンマが自己自身に顕わになったときに、初めてダンマとして領かれ得るものである。強いていいかえれば、ダンマとは、まったく形のない、いのちのなかのいのち、いわば純粹生命ともいうべきものである。このような、いかなる形態をも超えた純粹生命が、自己自身に顕わになるとき、その時こそが目覚めの実現であるということが出来る⁽⁴⁾。

ここで玉城は、「瞑想」によって「ダンマ」が自己自身(ブッダ)に「顕わになった」ということを、「目覚めの実現」であると捉えている。そして、その「ダンマ」とは「すべての思慮分別を超えた、きわめて微妙なもの」であり、教理用語としてさまざまな対象的理解が与えられる所謂「法」概念の枠組みには回収しきれない、「もはやダンマとしかいいようのないもの」である。ゆえにそれは、「ダンマが自己自身に顕わになったときに、初めてダンマとして領かれ得るもの」だとされる。

つまり玉城は、和辻哲郎がそう考えたように⁽⁵⁾に、迷いの原因である無明が「單純に不知(Nichtwissen)の意」であり、それは四諦や因縁等の「聖法」を対象的に知ることによって滅する、とは考えていない。「目覚め」の指標として玉城が重要視しているのは、「聖法」を「認識」しているかないか、ではなくて、「すべての思慮分別を超えた、きわめて微妙なもの」であるところの「ダンマ」が、「自己自身に顕わ」になっているのかどうか、その

体験（即ち、直接知）の有無なのである。

そして更に注目すべきことは、玉城がこの「ダンマ」を、「まったく形の無い、いのちのなかのいのち、いわば純粹生命ともいうべきもの」、或いは、同じことだが、「いかなる形態をも超えた純粹生命」と言い換えていることである。この点に関して、彼は經典にその典拠を求めてはいない。それはもちろん經典中に、「ダンマ」を「いかなる形態をも超えた純粹生命」と直接的に表現している箇所など、存在しないからである。ならばどのように述べている根拠は何かと言えば、それは玉城自身の長年の瞑想の実践により得られた境地なのであって、彼は自身の判断により、自らこうした言葉を、選び取っているのである。

つまり玉城は仏教を理解するに際して、一般の学者がそうであるように、その根拠を經典の文献学的理解のみにはおいておらず、更に加えて、自分自身が行によって得たところの直接知をも、解釈のための新たな基準として、採用していることになる。これは近代日本の仏教学者としては、異例のことであった。

玉城仏教哲学の方法論

ところで、本論考で言う「直接知」という概念は、玉城自身の言葉を用いて言えば、「全人格的思惟（によって得られた知）」ということになる。ことさら「直接知」と言い換えたのは、そのほうが玉城の思想的態度の特徴を、より明確に示すことができる

考えられたからである。以下、論文「仏教研究の反省」⁽⁷⁾に詳説されている「全人格的思惟」の概念を確認しつつ、そのことを示してゆく。

同論文で、玉城は現代の仏教研究者の「研究的思惟」⁽⁸⁾が「仏教固有の仏教的思惟と噛み合っていない」とし、その「仏教に固有の思惟」というのが「全人格的思惟」であると規定した上で、それを遂行する条件について、以下の如く、非常に明瞭に述べている。

これを遂行していくためには、仏教が設定したところの方法、すなわち対象的思惟から見れば特殊の規格とも思われる禪定 jhana, dhyana にもとづかねばならない。禪定（冥想）こそ、狭義的に集約されている意味での全人格的思惟である。それは、姿勢と呼吸と心の平安とが一体となって営まれるところの思惟であり、それによって初めて思惟の全人格性が確保されるのである。⁽⁹⁾

つまり「全人格的思惟」とは、「禪定（冥想）」の実修と、ほぼ同義であるということになる。

そしてまた玉城によれば、この「全人格的思惟」、即ち「禪定（冥想）」によって得られた知見は、それを行っていない者に対して「对象的に」示しても、完全に理解されることは決してできない種類のものである。それは禪定を実修し、深めた者にのみ、直接的に、「事実」として知られるべきものなのだ。例えば、「ダン

マが頭わになる」という事態と、「全人格的思惟」の関係について、彼は以下のように断言している。

全人格的思惟を営むものに「ダンマが頭わになる」ということは、もはやいかなる対象的思惟の立場からも、まったく理解することはできない、想像を絶する事実である。それは、自ら全人格的思惟（禪定）を営みつつ、いつの時点にかダンマが、われ自体に、いいかえれば全人格的に頭わになることよって初めて納得され得るのである。ダンマとは何か、頭わになる、とはいかなることか。かかる理解は、分別の立場からはまったく隔絶されているのであって、まさしく「ダンマが頭わになる」というそのことが、その事実そのものを主体者に自明的ならしめるのである。¹⁰⁾

このように確認してくればもはや明らかであるように、玉城の言う「全人格的思惟」という概念における「思惟」の意味は、私たちが通常考えているそれとは、全く異なるものである。そうであれば、これは「思惟」という一般の誤解を招きやすい表現によるよりも、むしろ「冥想」よって得られる直接知」と言い換えておいたほうが、その内実をより明瞭に把握することができるであろう。筆者がそのように対応した所以である。

ところで、ここまで見てきたように、玉城は現代の仏教学者による「対象的思惟」を批判し、「全人格的思惟」、即ち「冥想」よって得られる直接知」を基盤に仏教を理解していくことを提唱し

ているのであるが、彼は必ずしも文献を読解する作業自体の重要性を否定していたわけではない。¹¹⁾ ただ、彼には同論文の冒頭部に示されている如く、「仏教には、ブッダ以来それに固有な仏教的思惟があつて、それにもとづいてさまざまな典籍があらわれているのである」という信念があり、例えば「ダンマ」という概念にせよ、それを言葉によつて表明する仕方にはさまざまあるが、それは結局のところ「実はただひとつの事実を指している」のであるから、そこを「全人格的思惟」の遂行によつて研究者が把握しているでなければ、「仏教の真の理解はとうてい望み得ない」と、玉城は考えていたのである。

つまり、端的に言えば、仏教の典籍を読解するに際して、「冥想」よって得られる直接知」を基盤としつつ、それに対する解釈を与えていくということ。これが玉城康四郎の仏教研究の方法論であった。¹²⁾

ダンマ・無明の実体性をめぐって

——他の仏教学者たちとの比較

さて、既に見たように、玉城の「ダンマ」概念には、それを「いかなる形態をも超えた純粹生命」と描写するなど、或る種の「実体性」を色濃く見て取ることができる。この点に着目しつつ、玉城の所説を他の仏教学者のそれと比較し、その性質について、更に考察を進めてみよう。

上述してきたような玉城の「ダンマ」論について、例えば丘山新は、玉城の所論を大筋で認めつつも、彼の依拠する『ウダーナ』原文において、「ダンマ」は dhamma pāṭubhavaṇṭi、即ち「も、も、も」のダンマが頭わになる」と複数形で表現されていることを指摘し、「一般的にいえば、ウパニシャッドのブラフマンなどをはじめ、根源的なるものは単数表現されるのではなからうか」という疑問を提示している。⁽¹⁶⁾

この dhamma pāṭubhavaṇṭi については、津田真一が、「dharma (法) には知的側面と存在論的側面、所謂「法の根源態」との両面がある。われわれはこの「法の根源態」に対し〈中性単数の dharma〉という語を用意し、それに次の如き堅横両方向の両極構造を設定する。即ち、それは堅に、基層たる〈女性単数の dharma〉と、その上に顕現する相・形象としての〈男性単数の dharma〉とに分極する。⁽¹⁷⁾」という独自の dharma (法) 解釈に基づいて、問題の dhamma を彼の言う「〈男性複数の dharma〉」であるとしており、これは一つの解釈の道筋として、秀逸なものと思われる。

いずれにせよ、丘山も津田も、問題の『ウダーナ』に語られる「ダンマ」について、それを実体的な性質を色濃く有するものと捉える玉城の解釈には、基本的に同意しているものと考えてよいであろう。

また津田真一は、仏教における「無明」の概念についても、そ

れを木村泰賢の解釈を引き継ぐ形で、「根源的生命力としての渴愛 taṇhā' rāsa」という、存在論的な意味における、或る種の実体性を有するものとして捉えている。⁽¹⁸⁾ただし、津田の評価する木村泰賢の無明解釈は、宇井伯寿や和辻哲郎によって、「経蔵に根拠を有せざる」⁽²²⁾ 謬見として、厳しく批判されたものである。

こうした津田の「無明」解釈や、また玉城の「ダンマ」および、自己存在の根拠・解脱の主体としての「業熟体」⁽²³⁾ といった、実体性を色濃く帯びる諸概念は、経験的に把握されるものとしての性質を色濃く有しており、文献に記された言葉のみを仏教解釈の基準として採用する立場からすれば、批判の対象ともなり得る要素を含んでいるといえよう。⁽²⁴⁾

ただ、玉城の仏教哲学について言えば、既に見たように、彼の研究方法論には「全人格的思惟」という形で、文献に記された字句以外に、「冥想によつて得られる直接知」をも仏教解釈の基準として採用するということが明示的に含まれており、その点、他の学者たちの仏教学とは明らかに性質を異にしている。そうであれば当然、現代において玉城の思想を再検討するに当たっては、この点を考慮に入れた上で、他の仏教学者に対するのとは異なる仕方により、それを解釈・評価しなければならぬものと考ええる。

価値判断の積極的提示

——玉城仏教哲学の特徴②

さて、ここまでの記述を前提とした上で、次に玉城仏教哲学におけるもう一つの顕著な特徴について指摘したい。

既に確認したように、玉城の研究方法論は、「冥想によって得られる直接知」を基盤としつつ、仏教の典籍を読解・解釈するという独特のものである。このことにより、玉城の学問は、仏教に関する「事実」を記述する「仏教学」から、「価値」の意識を織り込んだ世界観を伴う「仏教哲学」へと、必然的に転換せざるを得ないことになった。上述したように、玉城は「目覚め」を、「いかなる形態をも超えた純粹生命」であるところの「ダンマ」が「自己自身に顕わになる」こと、と定義したが、そのような自己自身の体験に基づいた根源的な世界観が「たび確立されてしまえば、それは必然的に、以降の彼の仏教研究において、それぞれの典籍に記された内容についてその内容の浅深勝劣を判断する、基準として働かざるを得ないことになるからである。

実際、玉城はその七〇歳の年に、論文「未来にわたる仏教学転換の根本問題——新教相判釈論」⁽²⁵⁾において、題名通りの「新教相判釈論」を提出するに至っている。この論文において玉城は、一般には中国において開始されたものとされる教相判釈（実際、歴史的に見ればその通りなのだが）について、それを原理的には、

自ら涅槃の境地を判定し、体得したゴータマ・ブッダにまで遡れるものとし、それをこそ「教相判釈の原点」であるとした上で、以下のように断言している。

仏道の本質を問うことが、同時に自己を究め自身の解脱を實現することである。そしてブッダはまさしくその意味での原点なのである。ブッダにとっては、初めから仏道も仏教も存在しなかった。ただ実存の問題を究め本質を領くということのみであり、その根底から初めて仏道が形成されてきたのである。

そうしてみると、新に教相判釈を考察するには、われわれ自身この基本線に参与することが大前提である。そのためには、まずブッダの提唱する学の立場に復帰しなければならぬ。それは、さまざまな箇所ではしばしば述べてきた如く、戒・定・慧の三学の学で（*sikkhā, bhikkhā*）あり、対象的思想に對する全人格的思惟である⁽²⁶⁾。

つまり、現代において新たに經典の価値を定めていくことである「新教相判釈」という営為を、仏教の伝統的な三学に沿って、「全人格的思惟」を遂行するという、「ブッダの提唱する学の立場」から行っていかねばならない、というのである。そして、そのように「仏道の本質を問う」という行為は、そのまま「自己を究め自身の解脱を實現すること」と同じである、ともされている。自分自身の行体験の深まりによって得られた直接知を、仏教理解

の基本におき、そこから仏教史全体に関して、一人の「実践的思想家」として積極的な価値判断を提示してゆこうとする玉城の立場は、ここにおいて非常に明瞭であると言えよう。

このように、「価値判断の積極的提示」という要素を明示的に含む玉城の仏教学は、純粹な「仏教学」というよりは、むしろ「仏教哲学・実践哲学」と捉えるべき性質のものであり、またそのような再解釈を経ることにより、はじめて玉城の思想は、その真価を発揮できるものと考える。

玉城思想の現代的意義——「業熟体」

概念とその他者論への応用可能性

では、上述の如き「仏教を基盤とした実践哲学」という再解釈は、玉城思想に如何なる現代思想的意義を与え得るのか。最後に、このことについて考察しておこう。端的に言えば、それは「他者との共生」という現代的課題に応じ得る実践哲学を、具体的な方法とともに提示したこと²⁷であると考え、この点について、玉城思想の中核的概念である「業熟体」の紹介をしつつ述べてゆく。玉城自身の言葉によれば、彼は一九七九年に、論文「ブッダとキリスト・パウロ　ダンマとフネウマを軸として」²⁸を草した際、「普遍的な目覚めの原型に関する一つの命題を得た」という。それは、以下のようなものである。

「形なき純粹生命が、全人格的思惟を営みつつある主体者に

頭わになる、とき、初めて人間自体の根本転換、すなわち目覚めが実現する」

だが、「目覚め」に関するこの定式化は、彼が「解脱の主体者」に関する思索を深め、更に原始經典における「業異熟 (Kamma-vipaka)」の概念に出会うに至って、大きく改められることになる。その間の事情については、玉城自身が解説してくれているので、少々長くなるが、以下に引用しておく。

「形なき純粹生命が、全人格的思惟を営みつつある主体者に頭わになる」、その主体者とは何か。自己の、いったいどこに頭わになるのか。

繰り返し、繰り返し、全人格的思惟（禪定）をかさねていくうちに、たまたまブッダの業異熟 *kamma-vipaka* に出会い、早速、「原始經典における業異熟の究明」（『業思想研究』所収、平楽寺書店）という拙文を草した。この業異熟が、主体者をびしりと射抜いたのである。そして、目覚めの命題を次のように改めた。

「無限の過去から、生きとし生けるもの、ありとあらゆるものと交わりつつ輪廻転生して、いま、ここに実現している存在の統括体にこそ、形なき純粹生命が頭わになるとき、初めて人間自体の根本転換、すなわち目覚めが実現する」

業異熟とは、禪定の中で全人格体が凝縮して一体となるものである。心と体と一つになっている最高のリアリティであ

る。無限の過去からの営みの累積が、それとなって結実している。自己意識もその中に解消しているところの、自己存在の根源であると同時に、ありとあらゆるものとの交わりに生じている、宇宙共同体の結節点である。私性と公性との、ともに極まるところ、私は、これを「存在の統括体」とも「人格的身体」とも名づけた。

引用文中に明示されている通り、上記二つの命題間の相違は、「目覚め」の「主体者」に関する捉え方の変化によるものである。そして、その変化は、玉城が原始経典における「業異熟 Tam-*ma-vipaka*」の概念に出会ったことを一つのきっかけとして、生じたものであるという。彼はこの「業異熟」という漢訳語を、後に彼自身の訳語である「業熟体」へと改めて使用している³⁰ので、本論考でも、以下、この言葉を用いて論述を行う。

さて、「目覚め」に関する二つの命題を見てみると、改められた以後のそれでは、「目覚め」の「主体者」が、「無限の過去から生きとし生けるもの、ありとあらゆるものと交わりつつ輪廻転生して、いま、ここに実現している存在の統括体」という、より深化された形で語り直されていることがわかる。もちろん、これこそが玉城の言うところの「業熟体」なのであるが、その描写には、明示的に「輪廻転生」という語が含まれている。このことは、玉城が近代社会における常識的な死生観を、仏教のそれを受け入れることで、まさに確信的に踏み越えたことを示しているように。

ならば、こうした玉城の「業熟体」把握がもたらす思想的な裏りはいかなるものであろうか。上述したような、輪廻転生を前提とした玉城の「業熟体」としての「主体者」理解は、それゆえにこそ、人間の生を、与えられた今生の身体に限局された「個的存在」としてではなく、より世界全体に開かれたものとして捉えることに繋がってゆく。玉城にとって、「主体者」であるところの「業熟体」とは、「自己存在の根源であると同時に、ありとあらゆるものとの交わりに生じている、宇宙共同体の結節点」であり、「私性と公性との、ともに極まる場所」である。つまり玉城は、「自己」を「他者」からは切り離されて存在する、独立の実体であるとは考えていない。「業熟体」としての自己存在は、それ自体が私性と公性の極まりとしてあるものであり、「宇宙共同体の結節点」として、「他者」に対して限りなく開かれてあるのである。

そして、このことは「繰り返し、繰り返し、全人格的思惟（禅定）をかさねているうちに」という上に引いた玉城の言葉からも知られるように、禅定による直接知によって覚知され得ることである。つまり、私たちが「業熟体」として存在しており、本質的に「他者」に対して開かれたありようをしている、ということには、玉城、および彼の信じるところによれば歴史上の仏教の祖師たちにとって、単に経典上の言葉であるのみならず、直接に知られる「事実」でもあったということである。

こうした玉城の「業熟体」概念は、現代における所謂「他者論」に対しても、そこに仏教の立場から新しい光を当ててゐるものとして、応用することが可能であると思われる。

「他者論」の語られる最も大きな目的といへば、やはり何よりも「他者との共生」を目指す、ということであろうが、そのためには、その他者を単なる「他者」ではなく、自己自身とつながりをもった存在として認識する倫理、丘山新の言葉を借りれば、「共感の原理」が必要とされることになるだろう。

しかしながら、これは現代人にとって大変な困難を伴うことである。なぜなら、世界を「セクション」に分割して捉え、それゆえ他者のことも「对象的に」他者として認識することは、玉城の言葉を借りれば「人間の自然なる認識³³」であるのに対して、一般的・日常的な意識を前提として考えれば、身体によって截然と区分された個的存在であることの明瞭な私たちが、そこに他者との本質的な繋がりを認識して、それに対する比喩以上の意味での「共感」を感じることが、近代社会の知的枠組みの前提からすれば、ほぼ不可能事に属するからである。

だが、玉城の仏教哲学・実践哲学に依拠すれば、この問題に別の視点から光を当てることが可能である。上述したように、玉城の「業熟体」としての存在者理解には、「主体者」の他者に対する開放・共感が内容として含まれており、また、そのことを直接知として検証するために誰でもが実践してみることのできる禪定

という方法も、同時に、そこにおいては明確に説かれているからだ。このように、玉城仏教哲学は、「他者との共生という現代的課題に応じ得る実践哲学を、具体的な方法とともに提示した」ものであると捉えることが可能であり、その意味で、現代においてそれを再び取り上げる意義は、十分にあるものと考えられるのである。

(1) 玉城康四郎(たまぎ・こうしろう)——一九一五年、熊本県熊本市に生まれる。一九四〇年、東京大学文学部印度哲学梵文学科を卒業。東洋大学教授などを経て、一九六四年に東京大学文学部教授となる。一九七六年に同大学を退官後は、東北大学、日本大学などで教授職を務めた。東京大学名誉教授。一九九九年没。主著『心把握の展開——天台実相観を中心として——』、『近代インド思想の形成』、『中国仏教思想の形成(第1巻)』、『比較思想論究』、『道元』など。

(2) 玉城〔1988〕より引用。この論文の初出は、一九七四年発行の雑誌においてである。

(3) 「実」にダンマ (dhamma) が、熱心に瞑想しつつある修行者に頭わになる (pāṭhaviṇī) とし、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」
「実」にダンマが、熱心に瞑想しつつある修行者に頭わになると、そのとき、彼の一切の疑惑は消失する。というのは、かれはもろもろの縁の消滅を知ったのであるから」

「実」にダンマが、熱心に瞑想しつつある修行者に頭わになると、かれは悪魔の軍隊を粉碎して、安立している。あたかも太陽が虚空

を輝かすか」としてある。(玉城 [1986] p.22)

- (4) 玉城 [1986] p.23 など。傍点は原文のままであるが、原注は省略してある。以下、全キの引用について同じ原則で処理する。

- (5) 和辻 [1962] pp.234-235

- (6) 玉城 [1999] などの諸著で、玉城のこうした境地に至るまでの求道の過程が記されている。

- (7) 玉城 [1978]

- (8) これを玉城は、「対象的思想」と名付けている。cf. 玉城 [1978] p.5

- (9) 同論文、p.6

- (10) 同論文、p.7

- (11) 同論文、p.9 において、玉城は「従来の学的立場、対象的思想の立場」も重要であることは、「これまでの業績が表示している通りである」として、その意義を大きく評価している。

- (12) 同論文、p.4

- (13) 同論文、p.8 また、玉城は『般若經』における prajñā paramitā の概念を (pp.11-12)、『攝大乘論』における「最清浄法界」の概念等について (pp.12-14) 同題旨のことを述べている。

- (14) 同論文、p.9

- (15) これは、後の引用文に示されるように、玉城の認識からすれば、「戒・定・慧の三学の学 (sikkhā, zikkhā)」という、「ソッダの提唱する学の立場」そのものであった。

- (16) 丘山 [1986] p.195

- (17) 津田 [1987] に所収の論文「釈尊の宗教と華嚴」p.78 において言われる「法の根源説」とは、玉城 [1977] に基いてのことであり、

- (18) 津田 [1987] p.80

- (19) 同論文、p.74

- (20) cf. 木村 [1986] pp.146-147 p.257

- (21) cf. 宇井 [1965] p.272 pp.273-274

- (22) 和辻 [1962] p.235

- (23) 玉城はこれについて、「全人格的に直接触れ得るものとして、すなわて実質的なものである」と述べている。(玉城 [1979b] p.148)

- (24) 実際、松本 [1989] などで、玉城・津田の仏教解釈が批判を被っている。

- (25) 玉城 [1985]

- (26) 玉城 [1985] p.13

- (27) 玉城 [2001] p.5

- (28) 玉城 [1979a]

- (29) 玉城 [2001] pp.300-301 因みに、彼はこの改められた「目覚めの命題」をもって、「教判における根拠の原型」とすべきであると述べている。玉城 [1985] p.15 を参照のこと。

- (30) 玉城 [1986] p.306 など。「業異熟・業熟体」の文献学的内容については、引用文中にもある通り、玉城 [1979b] に詳しいが、いまはそれについての細説を略する。

- (31) もちろん、「新教相判釈論」という主張からも明瞭であるように、仏教史に対する独自の価値判断を有する玉城は、史上存在してきた全ての仏教の祖師たちにかろうじたことが気づかれていたわけではない、とも考えており、その弁別を「全人格的思想」という直接知の立場を基本として行っていくことを、現代の研究者の責務と捉えている。

- (32) 丘山 [1986] p.191

- (33) 玉城 [1978] p.8-9 を参照。

【主要参考文献】

宇井伯壽

- 「一九六五年」 「十二因縁の解釈——縁起説の意義」、『印度哲学研究 第二』、岩波書店（初版：一九二二年、甲子社書房）

丘山新

- 「一九八六年」 「大乘經典における共感の原理（一七）」、『精神科学』二五号、日本大学文理学部哲学研究室

木村泰賢

- 「一九三六年」 『原始佛教思想論』（木村泰賢全集第三卷）所収、明治書院（初版：一九二二年、丙午出版社）

玉城康四郎

- 「一九七七年」 「仏教における法の根源態」、『玉城康四郎博士還暦記念論集——佛の研究』、春秋社

- 「一九七八年」 「仏教研究の反省」、『東北印度学宗教学会論集』五号、東北印度学宗教学会

東北印度学宗教学会

- 「一九七九年a」 「ブッダとキリスト・パウロ・ダンマとフネウマを軸として」、『仏教の比較思想的な研究』、東京大学出版会

- 「一九七九年b」 「原始經典における業異熟の究明」、『業思想研究』、平楽寺書店

- 「一九八五年」 「未来にわたる仏教学転換の根本問題——新教相判釈論」、『研究紀要』三二号、日本大学人文科学研究所

- 「一九八六年」 「仏教の根底にあるもの」、講談社学術文庫（初版：一九八二年、講談社）

- 「二〇〇一年」 『東西思想の根底にあるもの』、講談社学術文庫（初版：一九八三年、講談社）

津田真一

- 「一九八七年」 『反密教学』、リプロレポート

松本史朗

- 「一九八九年」 『縁起と空』、大蔵出版

和辻哲郎

- 「一九六二年」 『原始仏教の実践哲学』（和辻哲郎全集第五卷）所収、岩波書店（初版：一九三二年、岩波書店）

- （うおかわ・ゆうじ、仏教、東京大学大学院）