非思量の哲学

―超越論哲学と道元―

J・G・フィヒテであろう。フィヒテにおいてこの自我の問題は、して究明したのは、自我を第一原理と し て そ の哲学を展開した自身が中心問題となる。西洋哲学史上この自己の問題を最も徹底自身が中心問題となる。西洋哲学史上にの自己の問題を最も徹底がと化するということ、このことが他の諸科学に対する宗教・哲いと化するということ、このことが他の諸科学に対する宗教・哲いと化するということ、このことが他の諸科学に対する宗教・哲いとは、それを遂行し担う者自身が問

ものの可能性を追求してみたいと思う。的把握の手がかりを探り、言わば「非思量の哲学」とも言うべきフィヒテ超越論哲学と非思量の只管打坐行としての道元禅の統一契機に関連して考察してみたい。そして知の知、知識学としての

長

澤

邦

彦

一 フィヒテの自我と道元の自己

おける試みに対しては、ヘーゲル以来今日に至るまで多くの批判の課題の解決をはかる。しかしこのようなフィヒテ前期知識学にの根本命題を立て、さらに理論的部門においては構想力による総合を、実践的部門においては努力・当為による総合という三つて、事行としての絶対我の純粋自己定立活動を第一原理として出て、事行としての絶対我の純粋自己定立活動を第一原理として出て、事行としての絶対我の純粋自己定立活動を第一原理として出て、事行としての絶対我の純粋自己定立活動を第一原理として出て、事行としての様々のは、

挙げることができよう。本発表ではフィヒテの自我と道元の自己、

の思想史上において最も徹底して自己を究明したひとりに道元をィヒテ知識学の超越論的実践哲学としての特色である。他方東洋の知の自己根拠づけが同時に実践哲学の基礎となっている点がフ知の知自身による自己根拠づけの問題として取りあげられる。こ

者の自然観の違いに関して、そして第三章では両者における知のとの異同を、第一章では両者の行為論をめぐって、第二章では両

我と非我との総合の真意を明らかにしてみたいと思う。 ィヒテ批判に対して、以下フィヒテ知識学の努力・当為による自 決の不可能性の表現にすぎないというものである。このようなフ 実践的部門における究極の解答である当為 Sollen も要するに解 ける自我と非我との総合は結局のところ不完全なものに終わり、 が為されている。それらの批判の主な点は、フィヒテ知識学にお(2)

出させるような自我の絶対主義などではない。

経験的自我と取り違えることから生じている。知識学の原理とし することは、知識学の正当な理解にとって欠くことのできないも ての絶対的自我の絶対性とは、この超越論的根拠とし ての 確実 のである。これまでの多くのフィヒテ批判はこの超越論的自我を 経験の成立可能性の根底に考えざるを得ない超越論的な自我のこ 決して経験的・有限的な個人の自己意識ではない。それは一切の とである。超越論的根拠と経験的実在との次元をはっきりと区別 でもある。このように第一原理として立てられる絶対的な自我は、 にある自己意識は、また同時に我々の一切の世界経験の説明根拠 知の根拠づけの問題として解明しようとする。あらゆる知の根底 身とその世界経験とをその根拠に遡って、しかも知の知の問題、 哲学者に向けられる第一の要求である。こうして知識学は自己自 観念論の立場に立たざるを得ない。「汝自身を注視せよ」、これが らの自主独立を信ずる者は、おのずから知識学の立場、超越論的 フィヒテによれば、自らを月面上の一熔岩に等しとせぬ者、 自

> 今・ここという時間・空間すらもそこから展開してくるような行 ような、今ここにおける純粋な活動・行為である。い やむ しろ 追求などというものではなく、時間すらもその内から生じてくる れる努力 Streben は、時間の内で行われる果しなき彼岸的目標の じ直観内容が与えられるのである。従って実践的な構想力と言わ 活動としてのみ有り得るのである。自我の能動性なくして障害は 在であるという点にあり、その根底にある対自性とはただ自我の 的なものなのである。事行我の本質は、それが対自的に定立即存 的な面にのみ限られているものではなく、むしろその本性上ただ が構想力である。この構想力の動揺 Schweben において時間が生 なく、実践なくして理論はなく、努力なくして客観はないのである。 ひたすら遂行さるべきものとしてのみあり得る極めて実践的行為 このような自我の能動性が理論的総合において働くとき、それ しかもこの絶対我の超越論的根拠としての働きは、決して理論

とのみ解する人間存在の誤った理解に由来しているのではなかろ 働きを不完全な総合と見るのは、完全を静止と解し、真理を到達 ること、そこに知識学の当為の立場があるのであり、このような 有限と無限との接点に立って絶対への方向を見失わずに努力す 為なのである。

性・普遍性のことであり、自我から非我や世界の経験的実在を産

為による対象世界の変革という目的達成でもない。意識において 脱落である。只管打坐は思索による真理追求でもなく、身体的行 することである。自己をならう者は自己であり、自己の徹底究明 のを忘れ、万法に証せられるということが起こらなければならな り、仏道を行ずるということは、仏道を行ずる者自身を究明体得 である。ならうとは実践究明し体得することである。従って仏道 と証とを手段と目的として、あるいはまた時間上の先後関係とし 証なく、修に始めなく、証に終わりなしと言われるのである。修 なり」、修証一如である。修は証上の修なるが故に、修のほ か に(6) 行が只管打坐である。このような修行においては「修証これ一等 らうところ、その無所求・無所得のところになお営まれる精進修 も身体においても追求・達成という志向性がやみ、自己自身に安 い。それは只管打坐行による自己の身心脱落であり、他己の身心 の極、自己が仏道とならなければならない。それには自己そのも をならうということは、仏道をならう者をならうということであ ふといふは、自己をならふ也」である。自己とは仏道をならう者

るべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありとあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しれる。「たき木はひとなる、さらにかへりてたき木となるべき に道元の時間理解の一端は『現成公案』の中の薪と灰の話に窺わ

て捉えることは間違っている。

薪の外、灰の外から見て、これに前後をつけるが、薪は薪であり じてここなのであり、「行持現成するをいまといふ」のである。(8) ある。薪・灰そのものにおいては「前後ありといへども前後際断 のままの真実を具現しており、灰は灰でありのままの真実具現で か。薪と灰に前後関係を見て取るのは薪自身、灰自身ではない。 は後である。しかしそのように見取、見て取る者はどこにいるの もとの薪には戻らない。常識的な時間順序から言えば薪が先、灰 が開かれるのであり、今ここに行ずるのではなく、行じて今、行 る。一事象の全面的に展開するところ、そこに今ここという時空 秋の紅葉ではなく、見て取る者なき花の春であり、紅葉の秋であ 紅葉して秋なのである。花や紅葉を見て取る者にとっての春の花、 って、その中で春に花開き秋に紅葉するのではなく、花開いて春、 春夏秋冬について言えば、四季の変化という時間的枠組がまずあ は見取する者にとっての先後関係とはまったく別の事柄である。 せり」がそのまま一つの事柄として具体的に現前している。それ いへども、前後際断せり。」薪が燃えて灰になれば、灰はも はや(?)

的世界の自我や自己ではなく、それぞれ人間を超えた絶対的な性本を究明せんとしていること。そしてそれらは決して単なる経験られるであろう。両者共に自我ないしは自己という人間存在の根以上に述べたフィヒテと道元との共通点として次の諸点が挙げ

扇を使うことなくして風は起こらないのである。 (9) 次に道元の自己とはどのようなものであろうか。 「仏道を なら

すことのできない重大な相異がある。その相異を次章において、なのではなく、今ここにおける純粋活動であること。その行為はなのではなく、今ここにおける純粋活動であること。その行為はなのではなく、今ここにおける純粋活動であること。その行為はなのではなく、今ここにおける純粋活動であること。その行為はなのではなく、今ここにおける純粋活動であること。その行為はなのではなく、今ここにおける純粋活動であること。その行為はなのではなく、今ことにそれらは実践的行為の上でのみ実現格を有していること。さらにそれらは実践的行為の上でのみ実現

二 フィヒテと道元の自然観

両者の自然観を中心に考察してみよう。

ら自我と非我との関係を説明せんとするフィヒテ知識学におけるの論争を展開しているが、そこでフィヒテは自然を「見出されての論争を展開しているが、そこでフィヒテは自然を「見出されての論争を展開しているが、そこでフィヒテは自然を「見出されての論争を展開しているが、そこでフィヒテは自然を「見出されれるの世界経験の一切を超越論的な根拠から解明しようとする批判的観念論の立場である。そとに自我の自己自身との交互作用かりの実在を導出しようとするような独断的観念論の立場でもなく、また自我を開しているが、そこでフィヒテは自然を「見出されての論争を展開しているが、そこでフィヒテ知識学におけるといる。超越論哲学の立場から自我と非我との関係を説明せんとするフィヒテ知識学におけるフィヒテはシェリングとの往復書簡の内で自然の実在性についフィヒテはシェリングとの往復書簡の内で自然の実在性についフィヒテ知識学における

する。

切の哲学的努力が傾注されているのである。

フィヒテはシェリングのようにはまとまった自然哲学を著わしてはいないが、一七九八年の『道徳論』その他に見られる彼の自てはいないが、一七九八年の『道徳論』その他に見られる彼の自てはいないが、一七九八年の『道徳論』その他に見られる彼の自てはいないが、一七九八年の『道徳論』その他に見られる限りにおいてである。即ち身体が理性的であると言えるのは、それらが理性的なるを考えられ、自然がそのための素材 Stoff と考えられる限りにおいてである。のでありにおいて自我と自然とは自由の主体と客体として互いに同質性を有してはいる。しかしながら両者は決してして互いに同質性を有してはいる。しかしながら両者は決してある。その限りにおいて自我と自然と自然との間には明確な境界が存在自我の自由実現の素材としての自然との間には明確な境界が存在自我の自由実現の素材としての自然との間には明確な境界が存在自我の自由実現の素材としての自然との間には明確な境界が存在

の山水は、古仏の道現成なり」とある。『唯仏与仏』には「尽大自然とはより一層親密な関係にあり、両者の間に境界はない。と自然とはより一層親密な関係にあり、両者の間に境界はない。総じて人間主体に対する客体としての自然概念は道元には存在しないのである。自己と自然とは主観―客観概念は道元には存在しないのである。自己と自然とは主観―客観でも立が万法であり、自己が自然である。『山水経』冒頭に「而今自己が万法であり、自己が自然である。『唯仏与仏』には「尽大と自然とはより一層親密な関係にあり、両者の間に境界はない。と自然とはより一層親密な関係にあり、両者の間に境界はない。

方がある。そこには自己究明の徹底の極、自己の身心脱落し、他 宇宙と共に行じられるところの身を以てする只管打坐の行、それ なふ」それが仏の行だというのである。主観―客観という認識上(1) (1) 的作為を超えて「尽大地とおなじくおこなひ、尽衆生ともにおこ る」が如きものでなければならない。このように道元において自(6) 者そして一切へと連なる道がある。それは「自他同じく転ぜらる 行、他方また主―客を超えた絶対的超越者をも立てずに全自然全 地是自己の法身なり」とある。今との山水自然が仏道現成であり、(3) するものである。しかしながらその関わり方は両者において全く 客体ではなく、深く自我および自己との関わりにおいてのみ存在 できる。即ち両者において自然は決して人間存在から独立自存の のほかにも、その自然理解に関して次の共通点を指摘することが 道元の自己とフィヒテの自我とについては、前章に挙げた共通性 のは、フィヒテ的な自我概念とは全く異なるものである。確かに 己と全自然との同時成道を可能にしているその自己理解というも おける自我と非我との関係とは全く異なる自己と自然との関わり が仏道、仏法の現前であるというのである。ここにはフィヒテに の、また主体―客体という行為上の対立的枠組に収まらない仏の が獲得成就していくというのではなく、一切の主観的思惟、人間 る。自我と自然とを対立させ、自然の内にある仏性を主体的自我 全自然あげて自己本来の姿であり、仏法現前であると言うのであ

理解の相異の根底にある、両者の自我概念・自己理解の相異を知いかと思われる。そこで次章においては上述のような両者の自然に対別をでも素材でもなく、主体に対する客体ではなかった。自己の問題に関連して、意識・思惟・知の契機が両者においてい転ぜられるものであった。このような相異は要するに自我および転せられるのであった。つまり主体に対する自然であった。道元において素材であった。つまり主体に対する自然であった。道元において素材であった。つまり主体に対する自然であった。道元において

ニ フィヒテと道元における知

の問題をめぐって考察してみたいと思う。

のとならなくてはならない。そこに知識学の、ないしは哲学一般いち知の知、知の自己根拠づけの問題であり、それが同時に我々即ち知の知、知の自己根拠づけの問題であり、それが同時に我々即ち知の知、知の自己根拠づけの問題であり、それが同時に我々即ち知の知、知の自己根拠づけの問題であり、それが同時に我々即ち知の知、知の自己根拠づけの問題であり、それが同時に我々即ち知の知論学は必然的に唯一の原理からの階層的体系構築という道を取ることになる。第一原理の確実性は厳密な学問的方法により体系内の諸命題に伝えられ、体系は学として普遍妥当的なもより体系内の諸命題に伝えられ、体系は学として普遍妥当的なもなり、それが同時に我々即ち知の知識学の、ないしは哲学一般のとならなくてはならない。そこに知識学の、ないしは哲学一般のとならなくてはならない。そこに知識学の、ないしは哲学一般のとならなくてはならない。そこに知識学の、ないしは哲学一般のとならなくてはならない。そこに知識学の、ないしは哲学一般のとならなくてはならない。そこに知識学の、ないしは哲学一般の世界経過であり、それが同様の対象の表情が表情がある。

異なる。フィヒテにおいては自然は認識対象であり意志的行為の

の特色である、確実性・普遍性・総体性・統一性といった根本的

事実 ein absolutes Factum にすぎなかったものが、学にとっては と還元さるべきであるという事実 daß の洞察を超えて、この連関 即ちすべての多様なるものが端的に一者に基づいており、一者へ 界で所与の事実として現われるもの一切が、その根拠から発生的 らの絶対者の現象として把握しようとする。そこでは知は「自己 であり、哲学の宗教に対する特色はまさにこの点にある。 発生的 genetisch となるのである」と述べている。知識学は一切 に述べている。「学は、既に宗教によって与えられている 洞 察、 あくまでも超越論的な次元における非我成立の可能根拠の問題と 在の次元において、非我を自我から導出するということではない。 諸性格が見られる。超越論的な解明の次元では、経験的実在の世 の事実を超えてその根拠へと迫り、それを発生的に説明するもの のいかに Wie の洞察へと進む。そして宗教にとっては単に絶対 して捉えられるべきである。このような立場に立つフィヒテは、 の内から説明されなければならない。しかしこのことは経験的実 ない。非我成立の根拠といえども、自我の自己自身との交互作用 も、またそのような事実の事実性 Faktizität も残ることは許され っては、それと無関係に言わばその外から与えられるような事実 に genetisch 説明されなければならない。超越論的自己意識にと 一八〇六年の『浄福生活への指教』の内で宗教について次のよう このような知識学は後期になると、知を含むすべてを絶対者か

Wissens」である。「知はまさにここで自らの終極を把握することによって、自己自身から出て行く」。しかし知は自己自身によった、自己自身から出て行く」。しかし知は自己自身によって、自己自身から出て行く」。しかし知は自己自身によった、自己自身から出て行く」。しかし知は自己自身によった、自己自身から出て行く」。しかし知は自己自身によった。知が自らの限界を知ること、そして自らを絶対者の現象として、一いうことの内で起こることである。知は絶対者の現象として、一いうことの内で起こることである。知は絶対者の現象として、一いうことの内で起こることである。知は絶対者の現象として、一いうことの内で起こることである。知は絶対者の現象として、一いうことの内で起こることである。知ばれて知自身を知るといっては、自己自身から出て行く。しかし知は自己自身によってはならない。フィヒテにおいて自我の本質は知として捉えられ、この知学を生き、知識学を行じ、知識学を遂行する」のでなくてはならない。フィヒテにおいて自我の本質は知として捉えられ、この知識学を生き、知識学を行じ、知識学をさればならない。「知は自己自身から出て行く」。

からと知も知ぬも、皆ともにおのれにあらぬ尽大地はなし。」ここ……仏の云ふみづからは、則ち尽大地にてあるなり。然ば、みづとのみづからをばみるものまれなり、ひとり仏のみこれをしれり。

とをもとむるは、いけるもののさだまれる心なり。然れ共、まこ

あろうか。『唯仏与仏』に次のようにある。「みづからをしらんこ

さてそれでは道元において知の契機はいかに現われてくるので

してこの知の根本構造は、知の知としての超越論的対自性である。

自身により自己自身を忘れることであり、知の滅却 vernichten des

仏法そのものを直接に示しているように思われる。 ず」とあるように段階的体系的な説明を拒否し、常に仏の側から、 (22) 五位ありて人を接すといふ。これは胡説乱説なり、見聞すべから五位ありて人を接すといふ。これは胡説乱説なり、見聞すべから みられない。むしろ『春秋』の巻に「あやまりて洞山に偏正等の フィヒテにあった知の根拠づけの問題も、階層的体系構築も全く れはフィヒテにおいて、知を究め尽し知の限界において言われる の行のみが語られ、人間に対してはただ「一向に坐禅弁道して、 こでは人間の一切の知的営みが拒否され、ただ仏の側からする仏 **議なり、心識のおよぶべきにあらず」と言い切る の で あ る。こ(5)** われるのである。かくして道元は、「おほよそ諸仏の境界は不可思 ひとかたはたらずとおぼゆる」ものであり、「得処かならず自己(※) 諸仏なりと覚知することをもちゐず」、「法もし身心に充足すれば、(22) れるのである。従って「諸仏のまざしく諸仏なるときは、自己は 法は、人の知るべきにあらず。……独り仏にさとらるる」と言わ の知見となりて、慮知にしられんずるとならふことなかれ」と言 法身ということである。人知の側から見ることに対して は、「仏 あり、人知の側からみて知るも知らぬも、仏法の側からは尽大地 いうことは、仏法の立場から尽大地これ自己と知るということで を知ろうと思うことは当然のことであるが、本当の自己を知ると に道元における知と仏法との関わりが端的に現われている。自己 「知の滅却」とも全く異なっている。そしてまた道元においては、 一知半解を心にとどむることなかれ」と言われるのみである。こ(26)

道得は同時に「不道得を不道する」ことと表裏一体で ある。「不(31) をも道著せざるを、その人といふこと、いまだあらず」と決めつ 立つ場は単なる人間悟性知の立場ではない。それはかの『坐禅儀』 道は道得の頭正尾正」である。この不道得を踏まえた道得の成り ば、それを道い得なければならないというのである。しかしこの けている。得道なれば道得ならん、即ち道を本当に得たのであれ なること、いまださだめがたし」とし、「むかしよりいまだ 一語 まいずれの心をか、もちひをしていかに点ぜんとかする」と問う 言っている。「過去心不可得、現在心不可得、未来心不可得。い 蔵』もなかったであろう。道元は『心不可得』の巻で次のように て徳山を茫然答えるところなからしめた老婆をも、「実にその人 ければならない。そうでなければ釈尊の転法輪も道元の『正法眼 え、他面においては仏法は人に伝え得るもの語り得るものでもな 無なのであろうか。仏道が身を以てする「身学道」であるとはい(28) 説き、身を以てする只管打坐行を勧める道元に、人知の契機は皆 ものであり、知といえばただ仏の智慧のみなのであろうか。仮り とられてあるのでなくてはならない。常に仏の側からのみ仏法を 仏智慧と凡夫の知との接点もしくは凡夫の知の仏智慧への転換、 にそうだとしても、仏法が衆生済度をこととするものである限り、 「転識得智」がなければならない。人知といえども仏智慧に救い 果して道元にとって人間の慮知念覚はことごとく否定さるべき

に「不思量底如何思量。これ非思量なり。これすなはち坐禅の法

身心の志向的作為が休止したところに営まれる無所得常精進とし遂行が「心意識にあらず、念想観にあらず」と言われる、一切の両者をその根底において統べている非思量、この非思量の具体的両者を表の根底において統べている非思量、この非思量の具体的(33)

かもその可能性がフィヒテの超越論哲学との関連の内で開かれ得ちうか。もし可能であるとしてそれはいかにしてであろうか。しろうか。もし可能であるとしてそれはいかにしてであろうか。したなおいわば「非思量の哲学」とも言うべきものが可能なのであるうか。ここにおいてての只管打坐行であろう。

るのであろうか。

惟活動のみに自らを超え出て自らへと還帰するという超越論的構造には次の如く考えられねばならないであろう。即ち意識的思超越論哲学ではあり得ず、むしろ言わば存在の超越論哲学へと脱起越論哲学ということが言われ得るものであろうか。もし存在の超越論哲学ということが言われ得るものであろうか。もし存在の超越論哲学ということが言われ得るものであろうか。もしたの超越論性そのものの根本変革が要求されるであろう。そしてその超越論性そのものの根本変革が要求されるであろう。そしてその超越論性そのものの根本変革が要求されるであろう。そしてその超越論性そのものの根本変革が要求されるであろう。即ち意識の意識合には次の如く考えられねばならないであろう。即ち意識的思想は流れている。

立つとは考えられはしないであろうか。
一環帰性をもつ行為によってかえって自己反省、自己意識が成り環帰性がある、とこのように考えられはしないか。そしてこの自環帰性がある、とこのように考えられはしないか。そしてこの自いる、つまり意識に自己意識があるように、行為そのものに自己造があるのではなく、我々の身体的行為自身も超越論性を備えて

将来「非思量の哲学」成立の可能性が開けはしないであろうか。と、「人において営まれるとき、そのときそれは我々の存在と生と、人において営まれるとき、そのときそれは我々の存在と生とと、人において営まれるとき、そのときそれは我々の存在と生とと、人において営まれるとき、そのときそれは我々の存在と生ととに行うものであり、むしろ自他共にそこから生じてくる根源のるのは一面的であり、むしろ自他共にそこから生じてくる根源のるのは一面的であり、むしろ自他共にそこから生じてくる根源のるのは一面的であり、むしろ自他共にそこから生じてくる根源のるのは一面的であり、むしろ自他共にそこから生じてくる根源のるのは一面的であり、むしろ自他共にそこから生じたがひ道を行ずる者自身の人間存在の根源に迫り、そこからの仏行がしているという事態を目撃すべきではなかろうか。まこと仏法は「自他の見をやめて学す」べきものであり、そこにまなど、法は「自他の見をやめて学す」べきものであり、そこにまなどの法は「自他の見をやめて学す」できるのであり、そこにまないが、ということではなく、仏とはが単に経験的にうまく世に処するということではなく、仏と道を行する者に対しているということではないる。

(-) J.G. Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I 2, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965

mit Band- und Seitenzahl. Im folgenden zitiere ich aus dieser Gesamtausgabe als Ak

(a) Vgl. G. W. F. Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schel u. O. Pöggeler, Hamburg 1968. S. 45f. Schriften, Gesammelte Werke Bd. IV, hrsg. v. H. Buchner ling'schen Systems der Philosophie, in: Jenaer kritische

gen 1961, Bd. I, S. 375ff. Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, 2. Auflage, Tübin

praktischen Vernunft, in: Rehabilitierung der praktischer Philosophie II, hrsg. v. M. Riedel, Freiburg 1974, S. 610 Werner Becker, Fichte und der Mythos vom Primat den

- (α) J.G. Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissen schaftslehre, Ak. I 4, S. 186
- 4 Vgl. J.G. Fichte, Ak. I 2, S. 397
- 6 (5) 道元『正法眼蔵現成公案』道元禅師全集上、大久保道舟編、昭和 四十四年、筑摩書房、七頁。以下道元からの引用・参照は同書による。 道元『正法眼蔵弁道話』七三七頁。
- 道元『正法眼蔵現成公案』八頁。
- 7
- 8 9 道元『正法眼蔵現成公案』一〇頁。 道元『正法眼蔵行持上』一二三頁。
- Ak. III 4 u. III 5 Vgl. J. G. Fichte, Briefwechsel 1799-1800 u. 1801-1806,
- Prinzipien der Wissenschaftslehre, Ak. I 5 schrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, hrsg. v. E. Fuchs, Ham-Vgl. J. G. Fichte, Das System der Sittenlehre nach der J. G. Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo, Kollegnach
- (12) 道元『正法眼蔵山水経』二五八頁。

- 道元『正法眼蔵唯仏与仏』七八二頁
- 同書、七八四頁。
- 15 14 道元『正法眼蔵谿声山色』二二二頁。
- Werke, hrsg. v. I.H. Fichte, Bd. V, S. 472 J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, Sämtliche
- burg 1977, S.52 Jahren 1801/02, hrsg. v. R. Lauth u. P.K. Schneider, Ham-J.G. Fichte, Darstellung, der Wissenschaftslehre aus der
- a. a. O., S. 59
- a. a. O., S. 16
- 20 道元『正法眼蔵唯仏与仏』七八三頁
- 21 同書、七八〇頁。
- 22 道元『正法眼蔵現成公案』七頁。
- 23 九頁。
- 24 一〇頁。
- 25 道元『正法眼蔵弁道話』七三三頁。
- 26 同書、七四四頁。
- 27 道元『正法眼蔵春秋』三二八頁。
- 28 道元『正法眼蔵心不可得』六五頁 道元『正法眼蔵身心学道』三九頁。
- 29 30 六六頁。
- 31 道元『正法眼蔵道得』三〇二頁。
- 33 32 道元『正法眼蔵坐禅儀』八九頁 同書、三〇三頁。
- 同書、八八頁。
- 道元『正法眼蔵弁道話』七四三頁。 (ながさわ・くにひこ、哲学、同志社大学教授)