

## 中村元「東洋人の思惟方法」

——グローバル世界への問いかけ——

橋 椋

### 一 比較という思考法の意義

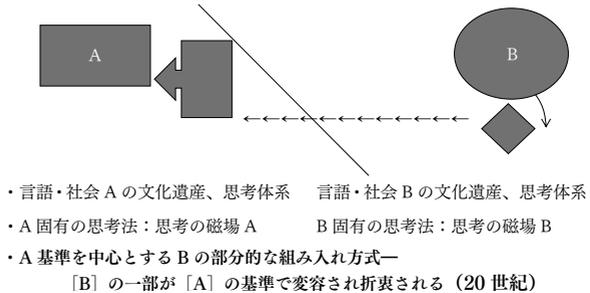
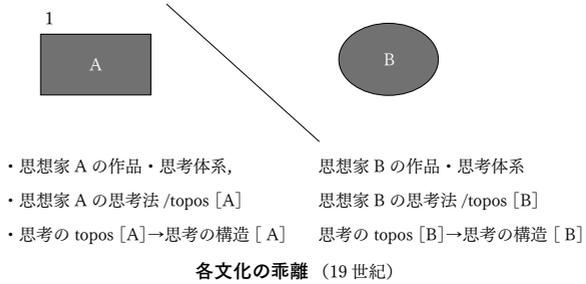
中村元『東洋人の思惟方法』<sup>1)</sup>では、各民族の言語と文化に固有な思考法がインド、中国、そして日本、チベットの順に論述され、総論として「東洋人の思惟方法」が西洋との比較を展望しつつ成立する。初版は一九四七年、時代はまさに二〇世紀における国際間の交流とグローバル化に向け、各文化の比較論考が発展する途上であった。<sup>2)</sup>二〇世紀は西洋と東洋の思想・宗教・文化の本格的出会いのときであり、西洋哲学と接し対峙しながら東洋人が自らの言語・文化・思想史を改めて振り返り、西洋哲学との本格的学究の視座から論究するようになった画期的時期である。ここでまず確認されなくてはならないのは、「X人」の「思惟方法」が今日のグローバル世界においていかなる意義をもつかである。二一世紀現代においては、一九九〇年以降

のITメディア革命をへて、デジタル情報網による言語・文化・地域・社会の相互交流が個人のレヴェルから活発に行われる、という新たな一項が加わってきている。必ずしも出生地・出身国・母国語や国籍によって「X人の思考法」が限定されるわけではない。簡明に図式化すると、一九世紀は各国固有の文化が諸外国からは切り離され、隔絶した形態で大成する時期であった(Field of Isolation)。そこでは固有の文化「A」が、歴史・言語・思考法を異にする文化「B」を自己の基準「A」で専一で判断してしまう。ヘーゲルの「歴史哲学」などに顕著な思考法である。<sup>3)</sup>

二〇世紀に入り各文化間の交流が始まったが、A・B間の真の交流というよりも、自国側A文化が相対する異文化Bの一要素を任意に採択し、自国Aの側にあわせる形でとりこむ一種の読み込み作業、「局所的折衷・組み入れ方式」が主体であった。

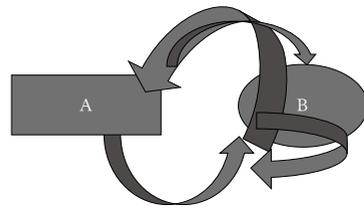
二〇世紀末から今世紀にかけて、IT機器の生活面への浸透で、異文化同士A⇄B間のより直接的で密な交流はダイナミックに進む。Aとnon-Aは常時向き合い、相互干渉を通して相互間でダイナミックに変容し、それを通じて相互浸透を可能にする時代となっている。

一九五〇―一九八〇年代において「X人の思惟方法」として



総論できた思考システムは、現今のデジタルネットワーク時代では「Y人の思惟方法」と交流することで刺激を与えられ刻々変化している。X人・Y人の相互浸透で固定的な「XX人の思惟方法」はむしろ根底から変容しだしている時期でもあろう。現今の時代において、「XX人の思考法はかくあるべき」といった類型化思考 (typology) は、むしろ本来自由であるはずの人間の思索を型にはめ、本来自在であるべき発展を損ないかねない危険を伴う。いずれにしても中村 元『東洋人の思惟方法』は、二〇世紀という各国文化 (特に西洋と東洋) の交流が進展するトポスの只中において成された思考の集大成である。「東洋の諸文化に一つの固有なシステムがあるかどうか？」という

21世紀—Internet media, digital network  
Field of Between-Inter-Action & Intra-Relation



異文化間の交流は個人単位でダイナミックに進む  
言語・文化・社会 A の構成員、  
言語・文化・社会 B の構成員、  
両者の相互交流 Inter-Action と相互浸透 Intra-Relation

up to dateな進展途上の思索であったことは特記すべきであろう。

## 二 中村 元『東洋人の思惟方法』

(インド、中国、日本)

本章では中村 元の大著によって確立した思想について概説したい。識者間では既に広範に知れわたった論ではあるが、ここでは最も本質的な一部をとりあげてみる。<sup>①</sup>

・インド文化に固有な思考法⇨宗教性の重視、内面的自己沈潜、諸般の瞑想法を通し宗教的絶対者へ自己を投入、自我の滅却と絶対者への帰一：絶対者は唯一絶対の人格神ではなく、宇宙の根本原理。身体化される真理を希求。絶対の真理との合一で、真理は身体化された叡智となる。それは苦からの救済、苦からの解放と平和でもある。

・中国文化に固有な思考法⇨現実性・社会性の重視、人生を直視し現実根ざす知識を求める。家や家族を中心とする個人的幸福の追求、実践と理論の一致を志向するが、創造主としての人格神的絶対者をもたない。現実論理的な思考で、具現化され体現される真理を重視する。ここでも真理は、「実践さるべきもの」という大前提をもつ。瞑想と絶対者への帰一という手法をとらないだけに、より現実的で日常生活に即した真理の会得とその体現である。

・日本文化に固有な思考法⇨外来文化の伝統の摂取に積

極的であり、高度な次元で自国文化にみあった形で定着させることには定評がある。総じて直観的であるが現実的・具象的な思考に適し、美学分野に独自の思想の系譜をもつ。直観的な真理の把握とその社会生活へ応用に強みはあるが、他方、理論中心の思考体系や普遍的原理を抽象的思想で表出するにあたっては不十分の感も免れ難い。

インド的思考では普遍的真理は高度な抽象概念で表出され、抽象的普遍概念に個人・個物は帰入する。その一例として、大乘仏教中観派 ナーガールジュナの「中論」思想第三章 svadhava 自性をめぐる論証を考察してみよう。<sup>②</sup>

「見る」という自性の本体は本来「空性」である。人間は、「私が見る」という自我意識の介入なしに「見る」という働きの本体（自性）を「見る」ことは有り得ない。その際、「私」という意識が私を見る」という自我意識はきわめて主観的な小我であり、大乘仏教理法「空」の根幹から遠く離れたものとなる。「見る」という自性は本来「空」であり、自発的に動いてやまぬもので把促し難い。よって「見る」という自性はそれ自体を見たりとらえたりすることはできない、という立場が成立する。

こうしてきわめて高度な哲理を「自性」という抽象概念を中心に論証し出すのであるが、これが漢訳されて中国大乘仏教の諸派に定着するとどうなるか？ 中国語にはインド・ヨーロッパ語には不可欠というべき文法の体系がない。個々の漢字は表意文字であると同時に、感覚的・経験的なことがらを絵画的に

表す象徴文字でもある。個々の漢字に特定の文法的機能は属さない。特定の字がおかれた順序と組み合わせによって名詞ともなれば形容詞ともなりうる。サンスクリット原典の文法を逐語的に漢訳することは不可能ではないがむしろ繁雑となり、概念の表意と絵画的象徴をあわせもつ漢字という言語の多元性には追いつかない。よって、インドの原典がきわめて短縮され、凝縮した簡潔な象徴的表現に変化せざるを得ないことがある。上記の自性 *svabhava* のくだりは、大正大藏経に基づき「目、目を見ず。火、火を焼かず」という簡潔きわまる禪語として定着する。普通の真理をきわめて現実的・具体的な単語や現象で示し、個人の生活の場から真理を具体的に把握するという禅仏教の特性にかなった表現であろう。日本仏教では、白隠による民衆相手の禪の対機説法に示されるよう、さらに具象的でわかりやすく生活の場に即した語りかけがなされている。

こうして大乘仏教がインドから中国に受容され、漢籍文化と異文化の土壌で大きな変容を経て中国大乘仏教が形成され、韓国・日本への定着となる。インドの普遍的真理の抽象論理、中国的具象と現実的実体験の論理、日本での生活応用編——中村元の示した各文化に固有な思考法は、歴史的体系的に考察してまさに完結したものであり、異論の余地はない。インド・中国・日本の三者にわたって共通するのは、到達した真理、会得した知識が即ち「身体化される叡智」として実践される点であろう。Cognition embodied という見地は、分析哲学や認識論では本来

認め難い立場だった。が、ヴァレラの経験と認識の現象学的取り組み等によって、昨今ではこの分野でも「身体化される叡智」への研究が根づきだしている。

### 三 現代に進展する「東洋的思考法」

——西洋哲学との比較論考の視座から

思考は言語を介して行われる。言語の発される以前の段階における真理・真実への直観は、国籍・言語・文化に左右されることなく人類共通のものであるとはいえよう。西田が語り出した哲学の第一原理、「純粹経験」のさすところのものであろう。ただしその「経験したところの自身」を云い出すにあたっては、(1)言語と文章構成 1 (syntax)、(2)その言語の意味するところ (semantics、意味論)、(3)その言語が固有の文化と社会においてどのように用いられるか (semiotics、用法論) への学究的考察が欠かせない。中村元『東洋人の思惟方法』は、(1)文章構造論 (syntax) と (2)意味論 (semantics) の観点に立脚し、比較という思考法を随処に活用しつつ、各言語文化によって育まれた思想の本質を把握し、固有の文化における独自の思考法を分析した。その論述は体系的であり完結したものである。が、前述したように IT 革命を経て二一世紀のグローバル世界では、「同一言語や文章が各文化を担う社会でどのような観点で用いられているのか？」という「用法論」(semiotics) の見地が、さらに重要となってくる。以下には、ごく断片的に、「用法論」的

アプローチが急務となっている現今のグローバル世界の思想界の現状を列記してみよう。

・「無」禅仏教では具象体をさしながら語られる「無窮の真理の根源」だが、二〇世紀西洋哲学での「無」(Nichts, nothingness, neant)は存在全体に対峙する虚無的「破壊的無として問題提起される。ハイデッガーの Was ist Metaphysik? では「無にさしかけられた存在」の語句が著名だが、そこで示されている Nichts は、禅仏教的な「無」とはおおよそ無関係に、既存の西洋哲学における「存在」の概念 (esse, Being, Sein) を根幹から否定し脅かすような、破壊的無、虚無的無の語感をもつて訴えかけられていることに注目する必要があるだろう。

・「神秘主義」京都学派哲学においては否定神学(エックハルト、ゾイゼ等)を基調とし、禅体験など東アジア大乘仏教系の「平常底」の思想と並列で語られる処だが、欧州文化での Mystik は現代に至るまで、正統派神学やドグマ神学とは二元化され、肉体的強度の神秘体験による非日常的・恍惚的法悦境を示すことが多い。

・仏教思想の samsara 輪廻思想 一九八〇年代以降のチベット仏教の欧州での布教活動はめざましく、仏教ダライ・ラマを頂点とするチベット密教であるかのように把握される傾向が諸方面であとを絶たない。そこでは samsara が個々の人間の実体を伴い、時としては一対一の「受肉の再生」reincarnation として神学の側でもとられやすい。元々のチベッ

ト仏教僧らの主旨は、光の瞑想、次の世の輪廻転生の瞑想などでたとえ法悦境を体験しても、三昧境 samadhi から出たら日常底ではそれらを払拭する、という所にあるはずなのだが、受容側の欧州社会では一般層のみならず学究人層にも、実体的な「受肉・復活・霊的肉体的再生」という思考法が伝統宗教の根幹にある。チベット仏教側の「発信」とは異なる映像や意味合いが受容に際して付加され、一種の「読み込み」が加わり、原典とは異なる用法が拡張する傾向も否めない。無意識的にも、自国側の文化の土壤に異文化を部分的にとりこんでは変容させる「組み入れ方式」の傾向が出てきやすい。もしそこに「比較」という思考法が加わり、比較思想的「用法論」への取り組みが為されるならば、該博な伝統文化の土壤と新知識への求めと相まって、欧州では実り豊かな文化交流の場が形成されるであろう。「用法論」(semiotics)の再検討と比較思想的論究が二世紀の思想界では不可欠となる。

前述したようにグローバル現代では、特定の「XX人の思惟方法」に個人の思考が限定される時代ではない。とはいえ、中村元が集大成した「東洋人の思考法」は、西洋哲学との比較の視座から改めて検討すると、興味深い方向性を示しているように思われる。凝縮して表すと、「身体化される叡智・会得した知識の生活の場での体現が重視される」ということ。「真理の具現・体現」が究極目標となるため、「真理はたとえ一つであっても、その表れと真理に到る道は多様である」という非

常に広範な柔軟思考を「東洋人の思考法」は可能にする。

・身体的存在が即ち叡智や知識を具現するトポスであること、  
・（一神教が各文化を形成する上での根幹に介在していなかったこともあり）唯一絶対の立場を固定化することが少なく、絶対の真実や真理を立てる場合も、積極的に他者を排斥する形態では固執しない。

これらの観点から見ると「東洋人の思惟方法」は今世紀のグローバル世界の思想と文化の交流にはきわめて適宜な基本条件を備えているといえる。

他方、西洋哲学と『Inter-Action 相互干渉・相互交流』という見地から見ると、問題も少なくない。欧州の哲学はもともとプラトン、アリストテレスの基礎が成立した頃から学究知識志向であり、普遍的真理をロゴスの立場から論証するにあたって、論理構築は特に精緻で構築的である。西洋哲学の本流からインド哲学を見ると一種の宗教中心主義と見え、瞑想を主体とするその思索形態は科学的客観性の分析思考を阻むものと映る。西洋哲学から中国哲学を見ると、実践と理論の間断なき連携は瞠目すべきではあっても、論理の構築という点になると、特定の文法的制約をもたない中国語の特性は一つの障壁となる。それぞれの表意文字の組み合わせと順序によって一つの文字や語句から多様な意味内容が開陳する、という面で確かに総合的ではあっても、一意的・分析的な理路整然性は出てきにくい。分析的論理を漢語に逐語訳でおきかえるとむしろ繁雑となり、本来

個々の漢字がもっている多元的表意性、絵画的な象徴性がむしろ損なわれる。真理が即、現実の生活世界の事物に結びつくという理論と実践の直接的な結びつきは目減りしやすい。翻ってインド哲学から欧州哲学を観るならば、人生の究極たる苦からの解脱はインド思想のような綿密さでは中心にきておらないし、叡智が身体化されるという見地も二〇世紀フランス現象学派から縷々出てきたほどということになる。中国哲学の視座から西洋哲学を観るとセオリーと実践の大きな乖離がまず気になるわけで、「現実生活への即今の対応なしには哲理とその実践はありえない」という彼らの立場からすると西洋哲学は一体に腑に落ちないということになる。

いづれにせよ、他者の文化・思想・思考構造を熟知することなしに行われる批判は自国中心主義に陥りやすく非建設的であり、グローバル時代の諸文化哲学 (Intercultural Philosophy) を挙げる人々にもなおその傾きが見られるのは、「いまだし」というべきであろう。諸文化の担い手が林立して実りなき論議が発生しやすい土壌になっている今日、比較思想の果たす役割はさらに重要化するものと見込まれる。

#### 四 現代に新生する比較思想

##### — 華嚴仏教思想の「即」の論理

ここでは華嚴哲学での「即」の論理とその合理精神につき検討してみたい。末木剛博氏はその主著『東洋の合理思想』で、

伝統的な東洋の諸思想を二〇世紀の分析論理との接点から考察し、華嚴仏教に託された合理思想に注目する。本章では特に「即」の論理を取り上げてみよう。<sup>10)</sup>

「A即B」という言明法がある。その際、表意文字かつ象徴文字としての「即」の意義は明快、かつ多元的である。

(1)「即」には含まれた二つの事象A・Bは、それぞれに同一律を示す。AはAに等しく、BはBに等しい。

(2)「即」を介してA・B両者は相互に差異性を示す。AはBそのものたりえず、BはAそのものたりえない。「A|B」は、「A|nonA」であり、「B|A」は「B|nonB」である。

(3)「即」をはさんで対峙するAとBは、「相互媒介性」を示し、「共生」を志向する。

注目すべきは、(1)と(2)、同一律と差異性の二大原理が多元的同一体として「即」の一字に凝縮されている点である。西洋哲学では Identity と Difference は相対する二元論理の根幹であり、本質的に混同されたり取り違えられたりしてはならないものである。抽象論理の本質から見るなら西洋論理学は普遍の真理をついている。ただし、華嚴仏教は純粹抽象論ではなく、常に現実世界の事実ありのままを見つめ事実在即して普遍の眞実を説いて行く処に本領がある。普遍的抽象論理の具象化、現実世界で事物に即しながら眞理を見て行くという、「中国的思考法」本来の面目が踊如となる。この見地で(3)を看てみよう。A即Bというとき、A Bは概念だけではなく現実世界に顕れた事

象である。一木一草、たとえ品種が同一であっても「完全な同一体」は現実世界には存在しない。自然界では(ダーウィンのな生存競争という観点を顧慮しても)相互に異なる事物が、相互の異同性を媒介として活動している。A、B、C：は無限に相即し、相互に媒介しあいながら世界を形成する。「A入B」「B入A」という場合、そこにはさらに「異なるもの同士の相補性と相互浸透」の論理が加わる。雨が大地を潤し、種子が地中から芽吹いて成長する。雨水は種子に入って成長を促進し、種子Aの自性は雨水Bの自性に入って「雨に潤され成長する種子」という一つの「相互浸透の場」を形成する。事事無碍 *shì shì wú ài* と表すが、中国哲学では経験世界のありとあらゆるものが相即し、相入し、重々無尽に関連しあっているという普遍的眞理を、現実界の眞実という場で直観するわけである。

ここで華嚴思想の「相即・相入」、「事事無碍」「重重無尽」の論理を「グローバル現代の比較思想」という場に応用して考えるとどうであろうか。前述したように、各国文化固有の思想と思考法はいま世界の諸地域に林立し、AはBに欠落したものを数え立て、Bもまた自らに固有な基準を専一にAの短所を批判しやすしい。或いは、A B相互間では部分的な他者の「組み入れ」による自己折衷方式を主体とし、そのつどの妥協で「一世界、一眞実」を標榜する路線もある。刻々変容するグローバル世界に普遍的眞理を追究するにあたっては、いずれも十分たりえない。ここで比較論考をする私どもが、「A即B」、「即」の

立場、そのものを具現する、と考えたらどうであろうか？ 「即」の思想を担う私共は「媒介の立場」を具現するわけで、「即」は自らA B いずれか一方に依存することもなく、自らを絶対化することもない。「即」の立場は常にA B の「間の場」Field of Between<sup>(1)</sup>に位置をとり、相互共通のテーマを定め、あるときはA の視座になりきり、あるときはB の視座になりかわって問題を多様な観点から追究し、A B の対立的征服ではいままでもなく、妥協的折衷でもなく、A B 相互媒介という「間の場」から自らの思想を形成する。それは「A—S(自己) B」三者のより普遍的な総合的統合であり、自己を絶対化することなく常に発展途上で刻々変容し、日々新たに再生する新たな思想形成の場所でもある。そうした場所 (topos) を形成する自己を、copus と命名してみよう。copus (ラテン語) は(1)体、体積を有する器、(2)物事の本質、の多元的意味をもつ。copus は実在する身体であると同時に、無窮の叡智を日々の人生を通して体現する自己でもある<sup>(2)</sup>。

## 五 比較という磁場で新生する

### 二〇—二一世紀の思想

比較という思考に基づいて媒介の論理を体現することでA B 間にこれまで知られていなかった新たな共通の観点が見出されることがある。一例として二〇—二一世紀のウィーンで形成された「普遍的自己の哲学」の系譜をとりあげてみよう。二〇世

紀前半に完成した「ウィーン学団」とは異なり、カント、ヘーゲルなどの観念哲学の系譜に根ざしながらもそこから超出して、「経験を通して変容し成長する普遍的個体としての自己」を中心テーマとする普遍的自己の哲学である。既存の新カント主義においては「経験」の立場は理念 (Idee) に至らぬ下位の段階で扱われ、歴史的ヘーゲル主義は「精神現象学」や「エンツィクロペディー」に代表されるよう網羅的な絶対理性の立場を挙揚するものとはいえ、そこには身体的自己の経験や感覚という見地はほとんど提起されていない。これらの虚を自覚しつつ、二〇世紀のウィーンに現象学各派とは異なる視座が開かれた。—経験を通し外界と常に相互干渉を行い刻々変容する個体的・身体的自己の普遍性を、経験という場の只中から追究し、体系化する、というべき「人間学としての普遍的自己の哲学」である。その端緒はロベルト・ライニンガー (一八六九—一九五五)<sup>(3)</sup> が提唱した「原体験」(Urbetribnis) を基点とする思想である。普遍的眞実に遭遇したとき、時間・空間・眞理を体験する自己は一体のものであり、そこには「自己の主観」は微塵も混入していない。西田哲学の「純粹経験」に共通する「原体験の自己」を主眼とし、自己と世界の相互干渉を通して変容 (Transformation) しつつ進展する普遍的自己が中心テーマになる。(西田哲学との交渉は全くなく、独立に完成した思想である。) ライニンガーの後継者エーリヒ・ハインテル (一九二—二〇〇〇) は「自己変容」(Transformation) の無限定性に異論

を表し、身体的自己は経験世界と理智の世界を常に媒介するものであり、相対立しあう両極の概念（経験と理性、有限性と無限性など）を統合しながら論理と叡智を体現する普遍的な存在、「超越的実在性」(Daseiende Transzendentalität)の自己であると説いた。<sup>(14)</sup>ハインテルの後継ハンス・データー・クライン(一九四〇)は「実在」(Dasein)と「超越」(Transzendentalität)の間に介在する本質的な矛盾相克に着目する。「本来人生を生きぬく主体であり主観の担い手たる身体的自己は、客観化される自己・透徹した認識・無矛盾性の絶対的真理を求めながらも、それ自身が多様な矛盾をかかえる複合体。矛盾の超克に取り組み、自己そのものが無窮の思索の根源である」という思想を打ち立てる。元々はラッセルが『数理哲学』第一三章「集合論」の無限公理でつきあたった「矛盾を内包する全体集合」に端緒を発するのだが、クラインは「矛盾をかかえつつ変容し、矛盾を超克する統一的自己」に問題群をおきかえた。<sup>(15)</sup>「自己内面に潜在する種々の矛盾的対立要素」は「行動する統一的自己」(Volzugs-Ich)によって超克され、自己は矛盾を媒介としつつ、普遍的真理を具現する無窮の自己として進展を続ける、という主旨である。思想の形成途上においてクラインは西田の「絶対矛盾的自己同一」の思想に啓発され、「矛盾」に対する新たな肯定的見解を打ち出した。ラッセルの分析哲学やウィーン学団の分析至上の立場からは出てこられなかった見地である。詳述は本稿では省略せざるを得ない。要は「比較という思考法」を

通して西洋の超越論的哲学が、大乘仏教思想や京都学派の系譜における「真の自己」を追究する思想に出会い、既存の観念論を超出して「行動する普遍的自己」の哲学体系を打ち出したことである。思索する自己はまさに媒介する自己であり、自他間の相互干渉の場において変容しつつ固有の思想を形成する自己である。グローバル現代に新生する比較思想の意義は大きい。

### 総論

比較思想学を形成する上で中村・元博士の果たした業績は大きい。『東洋人の思维方法』では言語論・文章構成論、意味論の立場から精緻な論証が行われ、西洋哲学との比較を展望しながら「東洋人独自の思考法」の世界における意義を打ち立てた。が、一九九〇年代以降ITメディア情報革命を経た今世紀においては、博士の築いた礎石に基づき、各文化の言語・表現がもたらす「用法論」をふまえてのより広範な比較学が打ち立てられるべきであろう。

比較思想では、論者が異なる思想A・B双方の圏外に立ち、両者間の異同を提示し確認することに終始する傾向が一部にあった。が、真の比較思考とはそれとは異なる次元にある。論者は異なる思考の視座A B両者の「間」に介在し、「間の場」(Field of Between)は、二つの思考体系A・Bと自己Sの三者が対決し、相互干渉(Inter-Action)を為す場所である。自己SはA・B両者間共通の問題を提起し、Aの視座に立つて考え、Bの視

座になりかわって考え、A B間のディアレクティックな対決を通して問題群へ総合的な解答を見出す主体である。A B相互間の磁場に位置し、「A・B・S」間の絶え間ない相互干渉を通して、A B両者の「間の場」に自己らの思考体系を形成するものである。SはA B相互浸透 (Intra-Relation) の場であり、自己の思考体系を人生そのものから体現する場所 (compus) である。こうした見地から各文化との交流を積み重ねることによって、既存の西洋哲学にも従来ではありえなかった東洋思想との交点から再検討される作品群が見出され、相互交流 Inter-Action 実現の場から、二一世紀現代に共生する人類の思想が形成されるのである。グローバル世界の哲学・思想において、今後「比較思想」は不可欠の分野となることであろう。

- (1) 一九四七年初版、一九八九年『決定版』中村元選集』春秋社。
- (2) アメリカでの端緒は一九五〇年代。日本では本学会が一九七三年に成立。
- (3) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TEIL, Indien, China, Stuttgart 1975.
- (4) 前掲『中村元選集 (決定版)』第一卷『インド人の思惟方法』第二卷『シナ人の思惟方法』第三卷『日本人の思惟方法』。
- (5) Nāgārjuna, *Mūla-Mādhyamaka Kārikā*: Weber-Brosamer, Beck (Ed.), *Die Philosophie der Leere*, Wiesbaden 2005; Keneth Inada (Ed.), *State University of New York*, 1970. Hashi, *Philosophische Anthropologie zur globalen Welt*, Münster/Berlin 2014: LIT, TEIL III, Kap. 6. ナーガールシユナ『中論』西嶋和夫 (校訂)、一九九六年。大正新修大藏経第三〇巻。

- (6) Moritz Schlick, *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang*, Kap. 22, 23, Frankfurt a.M. 1986.
- (7) F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, The MIT (Massachusetts Institute) Press, 1993. H. Hashi, "Cognition Embodied in Buddhist Philosophy: A Comparative Reflection of Dogen and Heidegger", in: *Philosophy Study*, New York 2014-2: David Publishing, USA.
- (8) Hans-Dieter Klein, *Metaphysik*, Wien 2005, Kap. IV.
- (9) Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Freiburg i.Br. 1943, Hashi, Kyoto-Schule-Zen-Heidegger, Wien 2012, TEIL II, Kap. 4.
- (10) 大正新修大藏経第四五巻『華嚴一乗教義分齋章 (華嚴五教章)』、『註華嚴法界觀門』。中村元『華嚴経・楞伽経』二〇〇三年。末木剛博『東洋の合理思想』一九八〇年 第二部第三章。
- (11) H. Hashi, "The Field of Between: A Concept of Truth in the Interdisciplinary Cosmology", in: *What is Truth?*, Niznik, Hashi (Ed.), Warsaw/ Vienna 2011: Polish Academy of Sciences.
- (12) H. Hashi, *Philosophische Anthropologie zur globalen Welt*, TEIL I.1., Münster/Berlin 2014.
- (13) Robert Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit*, Basel/München 1970.
- (14) Erich Heintel, "Metabiologie und Wirklichkeitsphilosophie", in: *Gesammelte Abhandlungen* Bd. 5, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996. "Zum Problem der dasenden Transzendentalität", 同第二卷『Die beiden Labyrinth der Philosophie』, Bd. I, Wien/München 1968, \$31-\$34.
- (15) Hans-Dieter Klein, "Sein und Widerspruchsfreiheit", in: *System der Philosophie* Bd. IV, Frankfurt a.M. 2003.
- (は)・こ・や・ゆ 比較思想・仏教哲学・ウィーン大学専任教授・ウィーン比較思想協会会長