往生と共生

――法然浄土教とその展開――

藤本淨彦（佛教大学）

はじめに――着眼点の課題――

法然自身の思想形成に捉えられる〝共生（共に生きる）〟には、九歳の時に父時国が夜討ちによる死の際に「汝、敵人を恨むる事なかれ、これ偏に先世の宿業なり。もし遺恨を結ばば、その仇は世々に尽き難かるべし。はやく俗を逃れ家を出て我が菩提を弔い自ら解脱を求むには云々」[1]と告げられた主体的体験がある。幼少の法然（勢至丸と呼称された）が父の死を看とるなかに、「敵人を恨むる事なかれ」と言い遺された言葉が、すでに〝共生〟精神の源泉となったといえる。

比叡山での修学の中で、十八歳で西塔黒谷の慈願房叡空の門に移り「幼稚の昔より成人の今に至るまで、父の遺言忘れ難くしてとこしなえに隠遁の心深き由を述べ給に、少年にして早く出離の心起こせり。まことにこれ法然道理のひじりなりと随喜して、法然房と号し源空とぞつけられける」[2]こと、さらに六十六歳の撰述『撰択集』第六章では言葉を重ねて「機縁の浅薄と深厚」を強調するように、機縁の濃度として自己と他者との間柄を捉える。

そして、七十五歳での流罪にあたり「念仏の興行、洛陽にして年久し変鄙に赴きて田夫野人を勧めむ事、季来の本意なり。今事の縁に依りて季来の本意を遂げん事、頗る朝恩ともいうべし。」[3]という〝ことば〟の中に、〝共生同和〟の生き方を具体的に捉えることができる。

法然の生涯にみられるこれらの共生的態度に注目しながら、浄土教用語である「往生」と「共生」について、法然を中心とする日本浄土教の伝統と展開相のなかに考察したい。

一　〝往生〟の語意と見仏との関係

往生の用語については、例えば、その研究の嚆矢として藤田宏達著『原始浄土思想の研究』（岩波書店・昭和四五年）に詳しい。以下において、藤田説に添いながら、往生の言語的意味、見仏との関係、という二点を話題としたい。

1　「往生」の意味と説示

『無量寿経』と『阿弥陀経』の梵本では三種類の語が使われ、いずれも「生まれる」という意味である。極楽浄土に生まれることは、さとりに達し成仏を得ることを意味している。そして、極楽浄土往生は、来世において実現され、他に依存することなく忽然として現れる「化生」であると説かれる。すなわち、生まれるとしての往生は、化生である。

2　「仏に見(まみえ)る」ということ

極楽往生には、阿弥陀仏に見（まみえ）るという見仏思想が表裏をなしている。『無量寿経』では初期と後期とで

力点の置き方が異なるが、共通して説いているのは、仏の国に生まれて仏に見ること、つまり、往生による見仏である。一方、『般舟三昧経』の漢訳では「現在の諸仏が悉く菩薩の前に立つ」とあるように、三昧の中で阿弥陀仏に見ることが説かれる。

これらの説示から、往生の語は、極楽浄土に化生して仏に見（まみえ）るということを意味していることがわかるとともに、仏に見（まみえ）るということから言えば、念仏による三昧によってそれが実現するというのである。[4] したがって、往生による見仏は死後来世において実現されるとされ、三昧による見仏は現世において可能とされる。

二　善導・源信の説示に見られる〝往生〟の特徴

法然は、「恵心の往生要集、もはら善導和尚の釈義をもって指南とせり」[5]、「恵心を用いるの輩は必ず善導に帰すべし」[6]そしてまた「往生要集を先達として浄土門に入れり」[7]と述べている。このように善導と恵心僧都源信の両者からの影響を語っている。以下に、善導と源信の説示に見られる〝往生〟の特徴を話題としたい。

1　善導の場合

解義分の『観経疏』では〝往生〟の語は、引用が十六例に対して本文中に四十九の用例で「往き生まれる」の意味である。定善十三観は「観仏」の方法であり、「衆生、仏を見んと願ずれば仏即ち念に応じて現に目前に在す」（近縁）と言い、念仏三昧を広く顕わす。[8] つまり、念仏三昧における現生で仏に見ることが強調される。

一方で、行儀分の『往生礼讃』では六時の各礼讃偈ともに「願共諸衆生往生安楽国」を繰り返し、『法事讃』巻下

では「願往生願往生」と繰り返し「願共諸衆生往生安楽国」で締め括られる。[9] ここには、「願わくは、諸々の衆生と共に安楽国に往生せん」とされる。〝往生〟観があり、〝共に〟という視点の生起が顕著である。すなわち、「衆生と共に往生する」としての「共生」という用語法が成立しうることになる。[10]

2　源信『往生要集』の場合

源信は、大門第四正修念仏の第四観察門で「仏の相姿を観ずること」を子細に論じる。このことは、観仏のための念仏を強調することである。それは、現世における観（見）仏の強調以外のなにものでもない。[11]

一方で、第三作願門では、菩提心の行相を論じるにあたり、「惣じてこれを言えば、仏に作らんと願う心なり。また上は菩提を求め下は衆生を化す心を名ずく。別してこれをいえば四弘誓願なり。（略）事を縁とする四弘というは、一には衆生無辺誓願度、（略）二には煩悩無辺誓願断、（略）三には法門無尽誓願知、（略）無上菩提誓願証」と言う。そして注目すべきは、「また前の三はこれ因にして、これ別なり。第四はこれ果にして、これ惣なり。四弘おわって後、自他法界同じく利益し、共に極楽に生まれて仏道を成ぜんと云うべし。心の中に応に我、衆生と共に極楽に生まれ、前の四弘願を円満し究竟せんと念ずべし」と付け加える論点である。[12]

ここで、菩薩道の伝統とも言える四弘誓に後二偈を付加した源信の思想へ注目することを通して、われわれは日本浄土教の特質を看取することができよう。つまり、「共に極楽に生まれて仏道を成就しよう」という「共生極楽成仏道」の強調点が、源信の浄土思想を刻印しているのである。「共に極楽に生まれる」としての「共生」の用語が生じることになる。[13]

三　法然および聖光に見られる〝往生〟の特徴

「三昧発得の人」ゆえに「偏依善導一師」を言明する法然[14]において〝往生〟はどの様な意味内容を発揮するか、また、その後継者たる聖光房弁長の場合へと問いを展べ開いていくことにする。この両者において、極めて実践体系的な課題を含む用語として特徴が露開されることがわかる。それは、仏教用語においての〝往生の思想〟の内実的奥行きを語り出すことになろう。

1　法然に見られる〝往生〟をめぐる特質

「我、浄土宗を立つる意趣は凡夫の往生を示さんが為なり[15]」というように、法然にとっては「凡夫の往生」こそが教えの眼目である。法然は、凡夫にとって〝撰択本願の念仏〟こそが易行であり勝れた教えである、と説き明かす。つまり、平生の口称念仏の相続が究極的に往生浄土をもたらすのである。法然による往生の語の定義を、敢えてあげれば、「往生というは、此れを捨てて彼に往き蓮華に化生して、草庵に目を瞑の間、便ち是の蓮台に趺結ぶの間の時に聖衆の後に従いて一念の頃だに西方極楽世界に生することを得る故に往生とは言う也[16]」を提示することができる。つまり、〝化生して後に聖衆に従いて西方極楽浄土に生まれる〟と言うのであり、〝死後〟に往生して仏に見（まみえ）るのである。

一方で、法然は『撰択集』で「往生の教えの中、念仏三昧は是れ総持の如しまた醍醐の如し。若し念仏三昧の醍醐の薬に非らざれば、五逆深重の病甚だ治し難し[17]」と言って、念仏三昧を強調する。このことは、善導への依憑が〝念

仏三昧〟の一点にあったことを想起させる。さらには、法然の念仏体験に注目してみると、例えば「元久三年正月四日、念仏のあいだ、三尊大身を現じたまう。また五日三尊大身を現じたまう」と記録され、それは「目を閉じてこれを見、目を開けばすなわちこれを失す」と言われる。さらに、これら一々をよく捉えると、この三昧体験は『観経』の十三観法に対応することがわかる。[18] このように記録される法然の念仏三昧体験は、当面の課題にとって極めて興味深いことがわかる。すなわち、法然は前に紹介したように、〟死後〟に往生して仏に見（まみえ）るという教義に立ちながらも、自らの念仏実践においては、念仏三昧において仏に見（まみえ）るという経験にあるのである。[19]

2　聖光に見られる〟往生〟をめぐる特質

法然に帰依入門した三十六歳の聖光に刻印された師法然像は、念仏三昧の行者であったと思われる。すなわち、聖光が生活を共にする六十七歳から七十二、三歳に至る法然は、頻繁に念仏三昧の境地を語り残しているからである。このことは、法然浄土教の後継者としての聖光が捉える〟往生〟を特徴づけていると考えられる。聖光の主著『徹選択集』には〟念仏三昧〟と〟見仏〟の語が多見されていることは言うまでもない。[20]

聖光によると、「念仏三昧はもと見仏を以って所期となすが故に、口に名号を称えば必ず仏を見たてまつらんと大誓願を起こす。是れ即ち不離仏値遇仏の義なり」として、念仏三昧が仏に見ることであると言う。[21] それは、〟仏を離れず・仏に値遇する〟という龍樹の『大智度論』で使用される用語である。[22] すなわち、「口称念仏は仏の名号を唱えて仏教に相応し仏願に随順し仏語に違せず。是の故に見仏三昧忽ちに以て成就し、称陀の来迎に預かりて往生の素懐を遂ぐ。此れは是れ不離仏値遇仏の義なり」[23]と指摘する。口称念仏による見仏三昧を成就して、阿弥陀仏の来迎を得

て往生の素懐を成し遂げると言われる往生観には、聖光ならではの特徴がある。ここには、きわめて明確に「念仏三昧において仏に見（まみえ）ることと「弥陀の来迎に預かりて往生の素懐を遂ぐ」こととが連なっている。

四　近代における法然浄土教の展開相における特色

本稿の課題をめぐって考察すれば、往生と共生の論点は、とりわけ日本近代が孕む浄土教の問題として顕著であると言えよう。日本仏教における近代化は、多大な課題を一気に荷負したと言っても過言ではない。それは、相対的に見れば、信仰としての浄土教がもたらす特質でもあるが、実は、西欧から際限なく受入される宗教思想に起淵する人間観と社会観に接しながら具体的に考察されることが求められる[24]。それらの諸状況を重視して、以下において論じ考えてみることにする。

1　展開相における思想的経緯と転換点

法然の〝往生〟観には、先述のように①往生における見仏、②念仏三昧における見仏という二特質が認められる。①の場合には「死後に浄土に生まれる」ということが強調され、②では「現世に三昧を発得する」という経験に力点が置かれることになる。この〝往生〟観は、先に紹介した藤田宏達著『原始浄土思想の研究』[25]の指摘の通りである。注目すべきは、法然浄土教展開における〝往生〟思想の二面性ないしに二重性の特質である。

そのような、法然浄土教展開における〝往生〟思想の二面性、端的に言えば、死後往生見仏と現世三昧見仏という二特質は、①においては「生まれる」としての〝生〟（死後往生見仏）、②では「生きる（生存）」としての〝生〟（現

世三昧見仏）という理解の傾向として展開する。[26]

特に日本近代における法然浄土教理解の中で「現生」に力点を置く理解が顕著になってくる。一つは、仏教思想の基本である縁起の社会的実践を浄土教の真実相として強調する椎尾弁匡主唱の共生（ともいき）主義である。いま一つは、念仏三昧体験の実地において阿弥陀仏と〝共に生きる〟ところの「光明の生活」を強調する山崎弁栄主唱の光明摂化主義である。実は、現代に注目され、また、当該の課題である〝共生〟の用語の浄土教的オリジナルを、この両者に指摘できることを見落としてはならない。[27]

2　椎尾弁匡（一八七四～一九七一）の善導浄土教理解と〝共生〟について

椎尾は「一物として物の実在がないとすれば、それは〝縁〟である。無量の条件の交渉である。無数の進展の和合交渉である。それは進みであるから皆生きるところの活機であり活相である」と言うように、〝生きる〟ことが基本的に孕む状況を語る。さらに言うと、「自分だけが楽をする、生きていくことではなくて、社会の進歩に協力することであり、社会を進めていくことが浄土教である」[28]ということになる。浄土教をこのように取り上げながら、さらに「浄土教は単なる個人の解脱ではない。浄土を顕現せんとするのであって、その浄土の中に私のあらわれるのが往生浄土である」[29]と喝破する。そのような浄土教観を、椎尾は具体的に「善導大師はこの意味において共に生きることを念ぜられた。善導著書の五部九巻の何処をあげても共生あるいは同生をやかましく説かれている。善導よりこの〝共生〟をぬきにしては善導を知ることはできない」と指摘するが、そこには、「共生」を「共に生まれる」ではなくて「共に生きる」と理解する椎尾の思想が脈打っている。すまわち、「社会全体が共に生きるものであり、天地と共に

生きているのであり、祖先や子孫と共に生きているのが共生である。この共生の心地が最もよくあらわれたときに浄土教となったのである」[30]と。

この論調には、浄土教が本来的に発揮すべきこととして〝共に生きる〟ことを強調する宗教的信念のようなものが感じられる。その信念が、一九二二（大正十一）年に共生主義の提唱となり、浄土教念仏の社会的実践を実地に経験することになる。つまり、社会的共生が、法然の口称念仏をいかに自家薬篭中のものとしえるかという、試金石となったように思われる。この〝共生主義〟運動は、浄土宗社会派の系譜としての特徴を発揮すべき核について再考されることになる[31]。

3　山崎弁栄（一八五九～一九二九）の法然浄土教理解と〝共生〟について

山崎は、一九一六年の浄土教学高等講習会講義録である主著『宗祖の皮髄』で、浄土宗の安心起行を二祖聖光の『末代念仏授手印』に定める。そこには、先に述べたように、聖光が法然の選択本願念仏を「念仏三昧」として受領した態勢に連なる内実があると思われる。すなわち、「我が祖、念仏三昧に入りて年久し、口に称うるところは六字の聖号、意に念ずるものは弥陀の本願、念々如来の心光を被り、声々弥陀の慈愛に触れ、智慧の時雨に逢うごとに、真善微妙の色を添う。黄染ますます深ければ美化の紅いよいよ濃やかに、弥陀に染まりし効果は、すなわち宗祖の霊的人格の核をなす[32]」と捉える。この受領は、宗祖理解を念仏三昧体験に置く念仏観を基盤にしていると言える。さらに、その念仏観は、「念仏三昧における見仏」による宗祖の人格の核たることへと深展していることがわかる。

それは、さらに「如来という唯一の大ミオヤを信じて、その慈悲と智慧との心的光明を獲得し、精神的に現世を通

して永遠の光明に入る」[33]ことにほかならない。その実地を、弁栄は「絶対無限の光明の、中に安住するときは、此処に居ながらさながらに、神[こころ]は浄土に栖み遊ぶ。夜な夜な仏と共に寝ね、朝な朝なも共に起き、立居起臥添まして、しばしも離るることぞなき」[34]と語り出す。念仏三昧の境地がもたらすのは、「夜な夜な仏と共に寝ね、朝な朝なも共に起き、立居起臥添まして、しばしも離るることぞなき」なのである。この表現は、一見するところ擬人化の域にある説示のように受領されるが、実は、凡夫である存在者の〝私〟が根源的に孕んでいる資質の凝視において語り出される真実と言うことが出来る[35]。その真実に腰をおろして、「仏と共に生きる」生活（光明の生活）の強調が意味を発揮する。一九一四（大正三）年の弁栄の光明摂化主義の提唱がここにある。

五　〝往生・共生〟の用法に見られる近代的特徴

〝往生〟と〝共生〟とは、元来、「生まれる」という意味を発揮する伝統的な仏教語であることは先に述べた通りである。しかし、特に近代化の思想の中では「生きる」という意味合いで強調されることになる。例えば、仏教の根本に位置する〝生老病死〟の四苦の〝生〟苦は、原実稿「生苦」[36]で論究されているように「生まれる苦」である。それにもかかわらず、それが、「生きる苦」と理解されるようになる点と符合すると言えよう。

椎尾においては「浄土教は浄土を顕現せんとするのであって、その浄土の中に私のあらわれるのが往生浄土である」という往生理解と「社会全体が共に生きるものであり、（略）この共生の心地がもっとよくあらわれたときに浄土教となった」という共生浄土教観がある。また、山崎においては「我が祖念仏三昧に入りて年久し、（略）意に念ずるものは弥陀の本願、念々如来の心光を被り、声々弥陀の慈愛に触れ、（略）弥陀に染まりし効果は、すなわち宗

祖の霊的人格の核をなす」という三昧発得者としての法然観と「夜な夜な仏と共に寝ね、朝な朝なも共に起き、立居起臥染まして、しばしも離るることぞなき」と感じ取られる〝阿弥陀仏との共生〟の強調がある。両者に共通するのは、〝共に生きる〟という意味での共生である。

そこには、伝統的な仏教用語の変容がうかがわれる。その変容の契機は何であろうか。言うところの特質は、なるほど、両者の宗教的資質の特性に依るかもしれないが、ここでは、その問題には触れない。少なくとも、法然浄土教が近代という時代思潮と出会う波打ち際を具体的な場として、日本浄土教信仰運動の中で顕在化してきたと言える。すなわち、西欧近代的自我ないしは社会思想やキリスト教等の影響を通して〝生〟の捉え方や理解が変容してくることになる。さらに、生の哲学や心理学、医学などの近代科学的思考のもとで、人間の問題の解決とか人間の存在の真実の意義の解明という、人間の問題の地平が〝生きる〟という事実にフォーカスされていくことと軌を一にしていると言えよう。(37)

おわりに

〝往生と共生〟について、法然浄土教とその展開の中で、本稿で話題としたように、二つの近代信仰運動において〝共生〟というキータームが注目される。そこには、「共に生まれる」としての理解から「共に生きる」という用法への転換が見られる。

ところで、近代の展開相に見られる往生・共生理解は、もしも、経典が原型的に説く「死後に往生する」または善導の「願わくは諸の衆生と共に安楽国に往生せん」の定規を当てはめれば、否定的に評価されよう。その定規は、い

わゆる〝伝統的〟とされるとともに善導・法然の浄土教精神を貫くものである。しかし一方では、浄土教の有する「時機相応性」の具体的事例とみなすならば、具体的な時代の具体的現場の只中において、仏教なかんずく浄土教が主体的に捉えられるときに、その具体的な時代・人心に応答することが求められる。

その意味で言えば、「生まれる」が「生きる」へ比重を置くゆえに、浄土教用語の再解釈と〝社会〟という視点をもたらす。その観点から生起するのが、〝社会的〟ないしは〝念仏的〟体験に基づくところの、椎尾と山崎の強調する意味での「共生」である。それは、いわゆる伝統的な理解実践との関係において、近代という時代に限定されることなく、仏教なかんずく日本浄土教にとって極めて重要な問題提起であるとともに思想的現実性を発揮すると思われる。

（平成10年12月1日脱稿）

注

（1）『法然上人行状絵図』（四十八巻伝）第一、『四巻伝』、『弘願本』、『琳阿本』、『古徳伝』、『九巻伝』、『十六門記』に記載。

（2）『弘願本』以外の右記の全伝記に記載。

（3）『四巻伝』『弘願本』以外の右記の全伝記に記載。

（4）藤田宏達著『原始浄土思想の研究』五一九～五二八頁。なお、梶山雄一氏は「大阿弥陀経」から「般舟三昧経」への展開を指摘し、往生による見仏、仏力による見仏、三昧による見仏、臨終による見仏を挙げ、臨終による見仏について解説している（『浄土仏教の思想』二〔観経・般舟三昧経〕二五七～二六三、三〇〇～三〇二頁）。

（5）『法然上人行状絵図』第六、『法伝全』二四頁。

(6)『往生要集略料簡』、『昭法全』一四頁。
(7)『醍醐本』、『昭法全』四三七頁。
(8)『浄全』巻二、四九頁。
(9)『浄全』巻四、一五～三二頁。
(10)仏教語としての「共生」はどこまでもここに指摘する意味の範囲であることは言うまでもない。
(11)覚りの仏教としての伝統のなかで見（観）仏が「現世における課題」であることは言うまでもないが、この観点から〝自力と他力〟または〝難行と易行〟という分別が生じることにもなろう。
(12)花山勝友訳『往生要集』〈徳間書店〉二四七～二五〇頁。
(13)前に紹介した善導の「願共諸衆生往生安楽国」と同じ意味合いと観点とがある。源信が大乗菩薩道の基層にあるこの四弘誓の偈に敢えてこの二偈を付したことは日本浄土教の特質を発揮して余りあると言えよう。
(14)『選択集』第一六章、土川本　一二六～一二七頁。
(15)醍醐本「一期物語」、藤堂記念『浄土宗典籍研究（資料篇）』〈同朋舎〉一四五頁。
(16)『往生要集大綱』、『浄全』巻九、三七三頁。
(17)『選択集』第十一章、土川本　九四頁。
(18)『西方指南抄中本』、『定本親鸞聖人全集』第五巻〈法蔵館〉一一四～一一七頁。拙稿「宗教経験と他界観―法然の三昧発得と浄土観―」（佛教大学総合研究所紀要第2号別冊『東西の死生観』一九九五年三月）参照。
(19)法然の説く教えと法然自身の宗教経験（三昧発得）とを重視する時に、我われは、このような二面（死後往生見仏と現世三昧見仏）を挙げることができる。前者は経典の説示に基づく論点であり、後者は法然自身の経験から言われる面である。この両者をこそ見逃してはならないと思われる。
(20)弟子の聖光が目の前にした師法然は、まさに三昧発得の人であったと予想される。それゆえに聖光にとって法然の教え及び浄土教理解は、「念仏三昧による見仏」を中軸にして構成されると言えよう。
(21)『徹選択集』下巻、『浄全』巻七、一〇六頁。
(22)大正蔵経　第二五巻二七四頁。

(23)『徹選択集』下巻、『浄全』巻七、一〇六頁。
(24) 宗教思想に起淵する人間観と社会観の変容が、日本の近代化の問題として積極的に考察されなければならないと思う。それは、佛教の側から問う近代化への問いによって鮮明になると言えるのであるが、いわゆる日本仏教史研究の課題としては必ずしも中心的ではなかった。したがって、拙稿の観点から言えば、「共生」の用語は、その歴史を引きずっていると思われる。
(25)「往生」思想が宗教思想としての重厚さを発揮する根拠がこの点にある。しかし、「往生」の用語は宗派意識のドグマ的先入見に塗られてしまい、新たな思想的検証を得ることができるようになるのに時間を要した。
(26)「生まれる」という意味が「生きる」という意味として受容される変化に注目しなければならないが、そこには人間を「死後」という観点よりも、「生きている事実と現象」において捉える価値観のようなものが近代及び現代を支配していると言える。このような価値観の支配とともに、仏教用語としては「現世三昧見仏」が強調されることに呼応して「共生」が「共に生きる」と理解されることになるのである。
(27) ここで近代化に関連して指摘しようとする問題は、すでに脇本平也編『近代日本の宗教運動思想』〈文部省報告書・昭和五五年〉所収の田丸徳善稿「近代浄土教思想運動の一考察」において〝二方向〟として提示されている。拙稿では近代に於ける右記の二宗教運動の伝統的脈絡と共通点とを〝往生と共生〟という観点から具体的に捉える作業を施した。
(28)『共生法句経』〈財団法人共生会編〉八、一九二頁。
(29) 椎尾弁匡著『善導大師―全研究の提唱―』〈浄土宗務所・昭和三年〉一〇～一一頁)。
(30) 同右同頁。
(31) 前掲『近代日本の宗教運動思想』一七～十八頁。
(32)『宗祖の皮髄』〈光明修養会・大正五年〉一〇二頁。
(33)「光明会趣意書」。
(34)『光明の生活』〈光明修養会・昭和四九年第四版〉の「念仏七覚支」五一八～五一九頁。
(35)「凡夫」の用語は、普通には「凡庸なる人間」または「罪悪生死の」と形容される表現を伴う。ここで筆者が試みるのは、凡夫を「人間であるギリギリの資質を備える裸々たる現存在者」というように理解してみることである。すなわ

ち、そのような意味で「総ての人間に生来的に共通する資質」として挙げられる五つの資質である。総ての人間には生来的に共通して、①形相有るものに意識を注ぐ（取像性）、②事柄を行うに際して願いを懸ける（懸願性）、③呼べば答える（呼応性）、④全存在を自らの声で伝達する（声称性）、⑤自らの念（おもい）を声によって表現する（念声性）、を持ち合わせている。凡夫とは、これらの資質を何らかの形で具備し、機（はずみ）としているゆえに、これらの資質に根を張り浸透する教行として「凡夫往生の浄土教」が成立すると言えないであろうか。

(36) 玉城還暦記念『仏の研究』〈春秋社・昭和五二年〉六六七～六八三頁。

(37) 日本の近代化を欧米の存在観・価値観の受容とするならば、まさにこのことと「共生」が〝共に生きる〟という意味に変化することと呼応するのである。それゆえに、この点は仏教の思想的展開において大きな問題を孕んでいるのである。