死の身心問題

島志郎

花園

大学

中

問題の所在――「身心問題」とは――

はいえない。 を意味する。 「身心問題」とは哲学にいう身体と精神の関係如何という問題であるが、それは生きた身体の身心関係という問題 いま死の身心問題というのは、死と死の直前(それ自体は生の側に属する)という特異点における身体と 仏教にあっては五蘊である身心は身体、 精神二種の障碍として考察されるが、両者の関係に注目したと

精神の関係

(身心関係) をいかに考えるかという意味である。

精神にとって他律的な中断である他ない 焉とはすべて精神活動の中断である。身体死に対する精神の途絶中断という身心の不一致こそ実は苦の根本の構造で はいかなる意味なのか。「他者の死」という観察的視点に限った上でいえば、おそらく人は眠るように意識を失う、 ある。それは死に対する恐怖と諦念であっても、 これが精神の途絶である。このような中断は精神にとって他律的な事態であり、その意味で身体死に対して意識の終 身体の死と共に精神の活動も終わることは我々にとって自明のことであろう。しかしこの場合、精神が「死ぬ」と 「死」は原理的に経験できない 精神はその意識内容において自らの終焉を理解できないからである。 (後述)。 ただ身体という生命の自然過程で

三六七

死の身心問題

(中島志郎

死の身心問題

(中島志郎

ある死を、 もっぱら精神が苦と規定するのであるが、苦も寂滅もそして「死」も、 身心関係がいかなる事態に至るこ

位置づけるかを考える。 題の特異性 となのか。 死 (生者の消滅)、 (と死の直前)における身心関係のこの齟齬、 これを死の身心問題として設定する。身心二元論的構図を検討しつつ仏教の立場をいかに 生老病が生の側に属する苦であるのに対し死苦が 持 ;つ間

死後の無

記

に対し、 (十四難無記)」(三枝 死の身心問題というとき、 問題の関心は身体死の後を無我の立場でいかに理解するかにあった。 『初期仏教』pp. 38-66) 仏教にあっても身体の破壊 Ŕ 形而上学的な問題について沈黙を守った 死 は前提的な了解であって、身体は容易に遺棄されるの 仏教の特徴的な立場である「十難無記 (中村 『解脱』pp. 13-30) が

その理由については、

『マッジマ・ニカーヤ』

ら語られなかった_ (石飛『ブッダ』p. 154参照

第63経「これらは利益をともなわず、…正覚にみちびかず、

涅槃にみちびかない。

だか

死後についても凡夫が業にしたがって輪廻するのに対し、

解脱者の死後については問題とするべき

という姿勢で、

ではない、という立場で一貫している。この身体と霊魂(命) の同一と非同一、「解脱した人(人格完成者)が死後」

に、存在する、 存在しない、 存在し且つ存在しない、 存在するのではなく、 存在しないのでもないという四句分別

も否定した。 中村 『解脱』pp. 30-33 その理由について、『スッタニパータ』(1070-1076)に、 藤田 『死』pp.82-84 参照)において、 釈迦は、 修行完成者の死と死後についていかなる判断

一〇七四 聖者は名称と身体(名色) から解脱して滅びてしまって、数に入らない

一〇七六 滅びてしまった者には、それを測る基準が存在しない。 あらゆる論議の道はすっかり絶えてしまった

(中村元訳『スッタニパータ』岩波文庫 p. 188〕

が成りたたないということ。」「如来の死後は語ることができない」ということを、四句分別で表現したのだというの 4)について、それが形而上学説についての拒否の理由であるのは、「四句分別が述べていること…あらゆる言語表現 た十無記が、 修行完成者 如来の死後について四句分別を駆使して判断を拒否する意味(『箭喩経』T1-805b 石飛『ブッダ』pp. 151-(如来) はすがたの数量 色 から解放されるが、やはり身体の破壊 (身体死) は前提なのである。

でもなく、 ではなぜ無記はあらゆる言語表現が成りたたないのか、 第一義諦は言語が不可能となるので、世俗諦を通して仮に語れるだけである(石飛『ブッダ』p. 149)が、 (石飛『ブッダ』pp.151-165)という。 言説の不可能とはどういうことか。不可知でもなく懐疑論

が結論である。

解すると、言語を以て非言語のありさまを表わす関係は、本来の非言語性が言語 それを敢えて言語表現したのだとする。しかし言説の不可能を凡夫衆生のために敢えて言語で表現した(石飛)と理 それは二諦説という凡夫の世界と解脱の世界の弁別があって、「絶対の境地は有無対立を越えて深遠無量で測りがた (相応部44-1)」(中村 『解脱』pp. 30-33)という如来の死後の断定の不可能 (藤田 (俗諦) 『死』pp. 83-5)を前提としつつ、 に降下したことになり、二

等性を智慧として統括するような、 諦の同等性は失われるのではないか。 依然として、言語的な思惟と思惟の主体の存在を前提としなければならないので むしろ二諦の関係は非言語 (真諦) と言語的分節 (俗諦) の相互照応という同

ある。 「智慧の主体とは誰か」

死の身心問題

(中島志郎

元的対応は、 今の場合、 無記 輪廻と輪廻からの解脱に対応するが、 は凡夫の死後と区別される如来の死後の不可能を問題としているが、 仏教が死を問題にする場合、この点には今日的な整理も必要とな 仏教の凡夫衆生と解脱者の二

三 死 後 0 絶 体

無

ってくる。

ては、 すでに古代的な輪廻転生や、 生命の終焉後の「無」は半ば自明の前提となった。 霊魂という死後の 物語」 さらに、近代以降には人は死ぬ、 の総体が成立しない「素朴唯物論」が支配する現代にあっ 死は不可避だという一般

論で解消できない死をめぐる人間理解の基調に根本的な変容があった。

我々にあって、

人間の死は「かけがえのな

的問題となった。 滅を経験することを通してしか了解し得ない点で、依然として一義的な理解の不可能性を残している。 〈私〉」、「代替不可能な〈私〉」という人格的な唯一性の存在とその消滅であるという点で、 しかも、 にもかかわらず死は〈私〉の直接体験が不可能であり、我々が他者の死を目撃し、 人の死は各人個別の特権 輪廻説のごと その消

周知のごとくM・ハイデッガーは、死について「現存在の終末としての死 (Der Tod als Ende des Daseins)

き死後の「物語」が排除されたとき、そこに顕在化したのは、死を認識することの不可能性=言説の不可能性であった。

gliche) 現存在のひとごとでない 確実な (gewisse) (最も固有な、 しかもそれなりに無規定な(unbestimmte)、 自己的な (die eigenste)、 係累のない 追い越すことのできない (他の現存在とは - 没交渉的な(unbezu-(unuberholbare)

可能性 (Moglichkeit) である。死は、 現存在の終末であるから、 〈現に存在する〉この存在者がおのれの終末へ臨ん

いる存在において、 死が存在しているのである。」(『存在と時間』 第二編第一章第52節抜粋) と規定し、 人間 を 死に

学か死の弁証法か」)。 のであ」 ハイデッガーを受けて死の一層具体的な分析に向ったV・ジャンケレヴイッチは、「代替不可能な り、「死は生命の一つの現象」(『存在と時間』第49節)なのであった。 しかし田辺の批判を待つまでもなく、「死は現存在が存在するやいなや引き受けている在り方な 私〉

向から存在

(Sein-zum-Tode)」と規定した。

後に田辺元は、これすらなお「生の哲学」であると批判した

この人間存在の唯一性が死に臨む人間の精神のありさまとして〈私の死〉において、 えられるべきだろう。」といい、「一人の人格とは宇宙、 「もし稀な事物が貴重なら、 一つの『ただ一度』であり、 '……また永遠を通じて唯一のもの」(『死』p. 504)であり、 一回限りの出現である人格は評価しがたいほどのものと考 ある絶対性を帯びることを自ら

の思考の中心に置いた。

ンケレヴイッチのいう近代人の「死」は「代替できない私の死」という特権的な一人称の死に到達してしまっ ある学説としての形而上学そのものは、 仏教が無記とし、パスカル(『パンセ』)が「賭け」た「死(と死後)」の問題を、ジャンケレヴイッチは単に唯物論 釈迦の関心の外であったことは冒頭の無記が示す通りである。 しかしジャ

的な生命の終わりではなく「代替不可能な〈私〉の死」が持つ、私の「死の絶体無」という、「永遠の虚無」 くが、宗教を前提としないで死を分析する試みは、「私の死」という「代替不可能性」と、 この死と死後の絶体無の前で、ジャンケレヴイッチ自身は「来世に対する無信仰者」の立場を貫 絶対に現在とならない現 の形

在の不可能

(絶対無)

としての身体死、

すなわち身心関係の特異点である死の瞬間

(の「存在論的意味」)といった問

題に到達するのである。 無記によって保留された形而上学は、 輪廻という死後の「物語」で代替できない。 個体である 私〉 の死という絶

死の身心問題 (中島志郎 三七一

三七二

死の身心問題

(中島志郎

対無に至っても、 生物の生命過程の終焉は、 現代人の素朴唯物論にとっては死後の物語が消滅したまでであり、 死後

(意識内容) と分裂したままである。この分裂は、

う死後の膨大な「物語」を生んだ。しかし、死の絶対性は「死有」として通過できない精神の終焉、 有 い私の死の絶体の無であり、身心の二元論の内で、ジャンケレヴイッチの云う形而上学となる。 仏教は四有の一として死有を輪廻の内で時間的に通過する位であり時間的にも刹那とした。 (死有) の一刹那によって一挙に超越することで、仏教は壮大な時間の内に凡夫が生死の輪廻転生を繰り返すとい 死は 「死の瞬間」 そして代替のな を四

のである。

あいだの「存在論的差異」にも照応するだろう。仏教の無記も、

死についての存在論的言及の不可能を意味していた

ハイデッ

ガーのいら存在と存在

の問題をその一部とする精神

点と見なした。 中で「死の瞬間」の分析は四有の「死有」に相当するが、 刹那というその時間性の分析は仏教にあっても精緻な考察があるが(谷『無常』pp.89-117)、 仏教の四有は、 輪廻の大きな循環の中で「死有」 ジャ を通過

絶対的な超越であり、 ませ 「ひとが死んで辿りつくのは、 Ę 恐怖と不安の当体なのである。 ……まったくの無、 彼はいら、 虚無なのです。ですから死の苦悩は来世とは何の関係もあり

うとする。「死の瞬間」とは人間の死が持つ、時と場所のある点でおこった、存在から非存在(『死』p. 274)へのある

の死」が持つ生と死の決定的な分岐点として「死の瞬間」の意味に迫ろ

ケレヴイッチもまた、「代替不可能な〈私〉

死の苦悩はもっとずっと形而上学的な苦悩、 まったく別種の苦悩なのです_ (ジャンケレヴイッチ『死とは』p. 109)

死 の瞬間の哲学は不可能なのだ。 ……此岸の哲学は……死に関してはいかなる啓示もわれわれにもたらさな

(『死とは』 pp. 239-42)

「考える存在は、考えるものとしては不死だが、……結局は死ぬべきもの」(『死』p. 456) だと。 死の瞬間という

人の「かけがえのない私」の「死」は、〈私〉という存在のかけがえの無さを手に入れ、私の死後を失うのである。 超越は「来世とは何の関係も」ないが、次の瞬間、人は生きていた存在の跡を失う(『死とは』p. 265)。こうして近代

四 死の受容と身心問題

語は経験的なのです。…しかし、死は、…どこかへの移り行きではなく、無限への、 ジャンケレヴイッチは死の捉え難さについていう、「言語自体が死を表現するようにはできていません。すべての 無に向かっての開かれた窓なの

です。このとき、思考は自己破壊します。…無についての思考とは、思考の無です。…つまり死は、文字通り思考不

可能なのです。…死において考えるべきことは何もないからです。 (『死とは』 p. 111)

「思惟する存在は死に、そして、思惟は同時に思惟することをやめる」

理解の不可能である。その限りでは身体死に対し、精神は従属的である。しかし問題は

死は思考の不可能であり、

直前まで身体死を理解できない意識作用と意識内容という身心の齟齬こそ「苦」であるということだ。 意識作用が身体死に帰着するそのことではなく、むしろ意識内容が身体死の自然過程と絶対に一致しないこと、 死の

語問題となるのだが、依然として、この身心関係(思惟する存在)は、 ジャンケレヴイッチのいう「思惟する存在」としての人間は、「思惟する身体」という人間の身心関係、身体―言 身体か精神か択一的な解答は不可能であり、

身心二元の対立=統合の関係である。(『死』pp. 463-5) しかも「思惟する身体」である身心の二元論的関係は、 死の

死の身心問題

(中島志郎

三七三

死の身心問題

場面 [にあっても依然 《私》 の死」の何をも理解できないのである。

と不一致を来すこの身心二元論 と共に意識作用も当然終焉するという漠然とした無規定な把握は、 ある限り例えば時間や世界を必然的に創出する「不断の未完結性」(『存在と時間』 第4節) 身体死が生命の自然過程である一方で、 「的」関係はもちろんジャイナ教的な身霊間の実体的二元論ではない。 精神は、 「死ぬ」という事態を漠然と予測するだけである。 素朴な唯物論に帰着した。 の意味で身体死という 身心関係に絶体の齟 しかも身体 意識は意識で

「存在」の終焉に一致しないという意味である。 本当の断絶は依然として身体死 (意識活動もふくめた生命の自然過程の終焉) と思惟 (意識内容) の関係の齟

療は依然として身体的行為である)、身体死に対応した「死の受容」という精神の態度である。 は不可避である。 が身体から相対的に独立した活動である限り、 神は「死」が何であるかを理解したわけではない。 状態を精神は認識する。 の了解が不可能であるというのは、 事実」 ジャンケレヴイッチは、 |精神の敗北」 に対し、 と呼ぶのは当らない。 精神が取り得る唯一の行為は、 身体死に対して従属的である精神(意識作用) しかし老病といった生体の症状を認識することはできても、 精神が身体死を理解できるかと問い、そしてその不可能性を告白する。病状という身体の 精神自身の内的問題であり、精神が何かに対して「敗北する」という概念はそも 精神にとっては、 時間 しかし身体に直接及ぶような物的事実的な行為ではなく(例えば医 逆に身体死において精神の未完結性は中断されるほかない。 (未来、過去) や観念を構築するところ、 意識内容 に死の了解が原理的に不可能とすれば、 (死の了解) こそが問題であるからである。 身体の死に向から過程の前で精 必然的に身体との齟齬 ただその従属をいわゆ 身体死 齬にある。 今そ 精神

そも成り立たないからだ。

身心 身心二元論的分裂を、 (死の何であるか) (身体死と意識内容) は理解されない、 身体死に沿って精神を一致させるところに「死の受容」という問題が登場する。 の二元論「的」 受容されるだけである。そこに私という主体が定立される以上、 齟齬を限りなく一致させる当為としてようやく可能となる。 死の受容は

五 仏教の死の受容

後とは無関係に存在する生から死への超越に対する恐怖や覚悟や諦念の前で、「死の受容」はいかに可能かという問 が、 の直前」とはいえ生の領域に属するのであり、すでに「死の苦悩は来世の問題と関係がない(『死とは何か』p. 109)」 識主体の消滅においてある種の不可知に至る(中島義道『死を哲学する』)。したがって死の絶体無も論理的には、「死 しかし「死の受容」は身体死に対する精神的な覚悟(単なる精神の強さ)や諦念 あるいは絶体の無というものの捉え難さは、 個の身体死という限界を越えては思惟を維持できない捉える認 (単なる絶望) の意ではない。

いが、彼は実存した唯一者である〈私〉の絶対性に最後の意味を見るのである。「かけがえのない私」の「死」とい いう(『死』pp. 494-500)。それこそが死の不可知の前で、唯一確かなものであり、 死の絶体無にはいかなる救済もな

私が絶対無に帰するという理解不可能な事態は形而上学だが、

しかし、

私の対極にある死

ンケレヴイッチ『死』の結論部は「〈善く〉生きた事実」こそかけがえのない私に最後に残る実存の証しだと

う事がらの絶対性の前で、

死の身心問題

(中島志郎

題は依然存在している。

できる」〈ハイデッガー〉、 の絶対無に私がそもそも到達できない以上、私に形而上学の解答が得られるかどうか、「人間だけが死を死ぬことが たしかに人間だけが存在論的に死ぬのだが、 しかし、 その存在論が近代人 (私) の前で彼

三七五

私》

の

「死」という構図を

「死を理解した」とは言い難いのは当然である。近代人ジャンケレヴイッチは

とはあり得ないからである。 抜け出すことはできない。 らす共通の死の苦悩である。 その考察は、 そこに救いは無いのだろうか。 それはもちろんジャンケレヴイッチ一人の哲学的限界ではない、近代人の人間観がもた 文字通り〈かけがえのない私〉 の拠り所とはなっても、 「私」を解体するこ

足なく一致する行程が明かされねばならない。 が私を静かで充足させる拠り所とならねばならない。「死の受容」は身体死に精神が限りなく一致してゆく身心関係 の可能性であり、 き、人が静かな「死の受容 近代人が生の意味を形成する唯一の拠り所といえる「かけがえのない私」が不可避の「死の絶体無」に直面すると 寂滅はそのような意味で身心の相応する過程である。身体死の過程に精神が、 (死の直前)」を実現させるためには、「かけがえのない私」の行為の総体「生きた事実」 存在に存在論が過不

容」の条件とする、 心理変化(五段階) して人の生の上で様々な局面が考えられる。例えばキュブラー•ロスの死の「受容」に至る分析はせ 「かけがえのなさ」の意味するところは自己固有の経験の総体、 なぜなら「かけがえのない私」とは、 わゆる「死の受容」という課題にはE・キュブラー・ロ の内の最終局面として死の「受容」はあるのに対し、 即ち「業」の問題として把握されるだろうという意味である。 仏教的には「我」に他ならない。唯一の我こそ煩悩の主体であり、 ス (『死の瞬間』) 行為の総体 仏教的には人間の行為の全体を、「死の受 が唱えた五段階説等を臨床的な代表例と (厳密にはその記憶) いぜ に他ならない。 数か月 しかもそ

そして「かけがえのない私」の根拠である具体的記憶の総体は仏教にいう業に他ならない。

つまり自己を解体できな

では身体死を前にして

かえって自己の行為の総体のかけがえなさという業の自縄自縛を越えられない。

い近代人は、

(藤田 死 p. 91) を説くのは、「かけがえのない私の死」を思惟することに等しいが、そこには意外なこと

にむしろ私の善業因果(行為の記憶) が必要なのである。

私の「(善く)

生きた事実」とは各自固有の行為の因果、

つまり業の因縁果である。

精神はこの「かけがえのない私」の行為の記憶を、

いかに

「死の受容」に帰着させるか。

仏教にあって「善い死」「心

証しを求める近代人の「死の受容」は、「かけがえのない私」の行為の総体が「善業」の記憶に収斂するところに あるが、それこそ個々人の人称性の根拠即ち「かけがえのなさ」である。それゆえ私の「かけがえのなさ」 思と身口、 あるいは身口意三業、 つまり個人の個々の行為の具体性その総体、 直裁には (私) の 「記憶」 に生存の の総体で

お

け

す

ある。 は無関係な) 能となるといわねばならない。なぜなら身体死に対し「善く生きた」という記憶を対峙させるところに、終末に でに善悪の倫理性は死後を前提しないのであるなら、死後の世界も失った近代人の「私の善き死」は、 る身心の調和はかろうじて可能となるだろうからである。 私 の善功徳という因果相続として「充足した生」「美しい生」の先にある楽果として構想されるので 業は来世のために決済される今生の収支報告ではない。 凡夫(解脱と

体死に対峙させることしかない(すでに本稿の課題を越えるが自性清浄心が要請される所以である)。 提としない業の善悪果報はその都度、 業があれば「死の受容」は不可能なのか。 現前する〈私〉 ただそこに「かけがえのない私」の他にもはや判定者はいない。 の自業自得となる。近代人の死の受容は、 自ら善業の 我々はそのように 記憶を身 死後を前

しかし来世あるいは三時を失った死の絶対無の前で、

倫理性

(善悪業)

がいかに完結するのか、

善業とは

何

か

悪

·て「死後」ではなく死の瞬間という最後の超越の「直前」(「ほとんど死」=ジャンケレヴイッチ)にたどり着くのである。 死の身心問題 (中島志郎 三七七

死の身心問題 (中島志郎 三七八

六 〈結語〉 釈迦の解脱と死の受容

こと、変化身、 4 観業品第十七の業説は、 幻身をいう。 業因縁は凡夫の迷妄のゆえに継続する(福原『業論』pp. 583-4, p. 986) 有部のような業=物理的因果作用ではない。 むしろ最終的には業因縁の虚妄なる のであり、

者と凡夫の間に截然と区別があった。

説かれる。『中論』の立場から見れば、 『中論』25-19 には「涅槃與世間 無有少分別 輪廻する世間と輪廻からの解脱である涅槃と二項の一致、 世間與涅槃 亦無少分別」(T30-p. 36a) Ł, 世間と涅槃の一致が 不一致は解脱者と

では釈迦の場合はどう理解できるか。『長阿含經』にいう、「我生死已盡。梵行已立。 所作已辨。更不受後有。

(縁起無我空中等々) の差異なのである。

凡夫、正覚と迷妄の相違である。それを理解する智慧の体系

釈迦の入涅槃直前、 生である。もはや再生はない」、「なすべきことをなし終えた。さらにかかる状態に至ることはない」といった言句 (T01-p. 149c) あるいは同趣旨の語として「解脱の境地に到達した者が「わが心解脱は不動である。これは最後の 最後の言葉として『阿含経』『律蔵』ほか随所に見いだすことができる(藤田 『死』p. 82~

解脱』p. 93 参照)。

ばである。 希求を解体することであった。これはいわば釈迦生前の死の受容 の結論が上のことばである。 身体死に際して、 しかもそれは単なる静観ではない。 釈迦は何一つ人為を施すことなく身体の自然過程を観察した。観察を通して解釈した釈迦 身体の無常に抗する常楽我浄の希求こそが苦なのであり、 釈迦の場合、 身体死を受容する智慧とは、 (我々には死としか思えないという意味でも)のこと 苦からの解脱とは常楽我浄の 自ら精神の終焉を実現する の智慧

ような智慧であった。 精神の終焉とは、その縁起、無我、空という知慧において人間の解体に到達したという意味で

としての解体の遂行によって寂滅に到達したからである。人間(有情)としての死後の問題、そして一切の問題は解 脱という人間の解体 消されたのである。 だから釈迦は、 (無我、 死 (の何であるか)を「理解」したのではない。もちろん静観でも諦観でもない、 縁起、空)において身体死を無化したのである。「再生はない」のは、 精神の明析な行為 苦からの解

間 いて、身体死が受容されるとき身体死は越えられたのである。私として死ぬ人間は解体されたのであるから、 た精神の自ら行う解体の了解において、身心の終焉が一致したのである。釈迦はいち早く解脱において自ら(私)と いう精神を解体した。それが人間を解体した当処に登場する無我という智慧の主体である。 意識の行為は事実の因果を了解することであり、 (私)の存在論的解体を見届ける智慧の実現において、誰でもない(非人称的な)智慧そのものと化した主体に 死の身心問題は釈迦の解脱においてのみ、身体死に正しく対応し 無我、縁起、空という人

主要参考文献 |『初期仏教』 | 三枝充悳『初期仏教の思想』(東洋哲学研究所

谷『無常』=谷貞志 『死を』 = 中島義道 『無常の哲学 『死を哲学する』(岩波書店 二〇〇七) ダルマキールティと刹那滅』(春秋社 一九九六)

一九七八

『ブッダ』=石飛道子『ブッダと龍樹の論理学 『業論』=福原亮厳 『解脱』 = 中村元「解脱の思想」仏教思想研究会『仏教思想8 『業論』(永田文昌堂 一九八二 縁起と中道』(サンガ 解脱』(平楽寺書店 二00七

一九八二)所収

死の身心問題 『解脱』=雲井昭善 「原始仏教における解脱」仏教思想研究会 『仏教思想8 解脱』 (平楽寺書店 三七九 一九八二)

死の身心問題(中島志郎)

ジャンケレヴイッチ『死』=ジャンケレヴイッチ・仲沢紀雄訳『死』(みすず書房 一九七六) 藤田『死』=藤田宏達「原始仏典にみる死」仏教思想研究会『仏教思想10 死』(平楽寺書店 一九八四)所収

『死』=中村元「死をいかに解するか?」仏教思想研究会『仏教思想10 死』(平楽寺書店)一九八四)所収

キュブラー・ロス『死ぬ瞬間』=エリザベス・キューブラー・ロス『死ぬ瞬間』(中央公論社 一九六九/一九七一)ジャンケレヴイッチ『死とは』=ジャンケレヴイッチ・原章二訳『死とは何か』(青弓社 二〇〇三)

「智慧の主体とは誰か」 日本仏教学会『仏教と智慧』(平楽寺書店 二〇〇七) 所収