

## 唯識思想体系における自我意識について

服 部 正 明

唯今ご紹介頂きました服部でございます。大谷大学には、私が京都大学の学生であった頃に、すでに亡くなられた山口益先生の授業に出席させて頂いた思い出があります。その頃先生は、月称の中論註『プラサンナパダー』(Praty-sarnapada)を読む授業をしておられました。京大ではサンスクリットの仏典を読む授業はほとんどありませんでしたので、山口先生にお願いして聴講させて頂いたのですが、教室はどこであったか、建物が当時とすっかり変わっておりますのでよく分りません。西山短期大学の学長をしておられる上田良準先生がいつもクラスにおられたのを記憶しております。チベット語の稲葉先生も時々出席しておられました。この大谷大学の仏教学会で、本日、仏教に関する話を致しますことは、私にとってまことに感慨の深いものがあり、この機会を与えて頂きましたことをたいへん嬉しく思っている次第であります。

さて、仏教について、特に唯識思想について話すようにと、長崎先生からおっしゃって頂きましたのですが、私は暫く唯識思想ないしは仏教思想の研究から遠ざかって、インドの仏教以外の哲学や宗教思想の研究に携わってきております。唯識思想の研究は、近年、学会の中堅の方々によってたいへん意欲的に進められており、私もいろいろと勉強させてもらってはおりますが、近年の研究成果に通暁しているとは言えません。それに、唯識思想につきましても、本大学にも、幾人かの優れた研究をなさっている御専門の方がおいでになりますので、私がここで唯識思想について

話をするというのは、たいへん烏滸がましく思うのですが、しかし、せっかく与えて頂きました機会ですので、唯識思想を、できるだけインド思想全般、特にサーンキヤ(Sankhya)及びヨーガ(Yoga)思想との関連において、考察するということにしたいと思います。

「唯識思想体系における自我意識について」という題に致しましたが、自我意識とは、言うまでもなく「マナス」(manas 意)あるいは「汚れたマナス」(klistān manas 染汚意)と呼ばれる識であります。このマナスは、常に働いている微細な我見——自己がある、我があるという意識——をその特質としています。いま、マナスと呼ばれる「識」であると申しましたけれども、このマナスを、他の六種類の識とは別の、独立の識と認めるのは、ヴァスバンドゥ(Vasubandhu 世親)の『唯識三十頌』になってからのことで、それ以前には、これをはっきりと識と呼ぶことはなかったようであります。マナスの機能は『瑜伽師地論』にも説かれ、『撰大乘論』には詳しく述べられていますが、これが「識」と呼ばれるのは、『唯識三十頌』に於いてであります。六種類の識に対して、マナスを第七番めの識とし、アーラヤ識(alaya-vijñāna)を第八識とする、いわゆる八識説が明確に説かれているのは、『成唯識論』であることは御承知の通りです。

まず『唯識三十頌』及び、それに対するスティラマティ(Sūtrāmātī 安慧)の註釈によって、このマナスの性格付けを行なっておきたいと思えます。アビダルマ(abhidharma)の伝統では、全ての識について、必ずその依り所(āśraya)と、その対象(alambana)とが特定されます。例えば、五識すなわち五種の知覚器官による認識のうちで、眼識にとつては、眼という知覚器官が依り所であり、色・形(rūpa)がその対象であります。それでは、第七番めの識であるこのマナスについてはどうかと言いますと、アーラヤ識(alaya-vijñāna)がその依り所であり、また、その対象もアーラヤ識であると言われております。つまり、このマナスは、無限の過去からのさまざまな経験の印象が潜在意識であるアーラヤ識の中に積み上げられておりますが、その潜在印象から生じたもので、その潜在印象を蓄えているアーラ

ヤ識がこのマナスの依り所であると考えられるわけです。また、マナスは常に有身見 (satkāya-dṛṣṭi)、すなわち、私があるという見解に伴われていることによって、実際には瞬間ごとに生滅しながら一つの流れを形成しているアーラヤ識を「私」であるとか、「私のもの」であるとかいうように考えるわけであり、従って、マナスの対象はアーラヤ識であると言われるのであります。

この点に唯識思想の新しい見解が現われているということができません。自我意識は、原始仏教以来、有身見、我見として問題にされております。普通、自我意識は、「五蘊」すなわち心理的・物理的な五種の要素の集まりに外ならない假りの存在を、無常であり、苦であるとか、それは本当の我ではない——無我であるというようには認識せずに、それを恒常性をもった「私」であるとする意識であります。これが我見で、五蘊のそれぞれを「私のもの」とする我所見と共に、有身見といわれています。唯識学派は、このように伝統的に問題にされてきた自我意識について、さらに考察を深め、普通の自我意識の根底に、あるいはその内部に、アーラヤ識を我・我がものとして執着する自我意識があるとなした点に、特色があるということがいえるわけであり、ちなみに、『成唯識論』には、自我意識に先天的なもの<sup>1</sup>と後天的なもの<sup>2</sup>があると説かれています。後天的なものとは、意識、すなわち第六識によって、ヴェーダーンタ (Vedānta)、サンキヤ (Sāṅkhya) 等のさまざまな哲学体系における「アートマン」(ātman) を、恒常不変の我と考える場合がそれであり、これに対して、先天的なものは第六識が五蘊を「われ」と考える場合と、第七識がアーラヤ識を「われ」となす場合の自我意識であります。こうして、普通の自我意識の根底にある、根源的な自我意識が、唯識体系においてはとらえられています。——それは無限の過去から現在に至るまでの、自己と対象との構想の上に成り立っている経験の餘習を内的な原因として生じてくるものですから、人は生まれた時からこの自我意識に伴われており、それは先天的なものと認められるわけです。唯識学派は、このように、我見・我所見から成る有身見、すなわち自我意識を、非常に根の深いものとしてとらえている点において特徴的であると言えるかと思えます。

このことに関連して、先程述べた識の依り所ということについても、一言つけ加えておく必要があります。視覚的認識（眼識）等の場合には、知覚器官である眼などが依り所ですが、意識の場合には、依り所となる知覚器官はありません。そこで、意識の依り所となるものは何かということが問題にされて、説一切有部のアビダルマでは、それは直前に滅した意識であると説かれています。意識は生じた瞬間に滅して、次の瞬間の意識と交代しますが、直前に滅した意識が次の瞬間の意識の依り所と認められたわけです。意識は、さまざまな付随的心作用とともに生じてきますが、直前に滅したそのような心の働きの総体が、次の瞬間の意識にとつて依り所になるといのが説一切有部の見解です。これに対して唯識派に於いては、直前に滅した意識とは別に、マナス (manas) をも意識の依り所と考えております。直前の意識は、現在の意識の発生の依り所であるのに対して、マナス、あるいは汚れたマナスは、生じてきた現在の意識を、煩惱に伴われた汚れたものにする原因である、そういう依り所であると考えられたのであります。こういうところに、意識の根底に潜む自我觀念の強さについて、それが先天的に意識を汚れたものにするものについての自覚が深められて来たことが、示されているということができると思います。

さて、『唯識三十頌』が次にこのマナスを与えている性格づけは「思惟を本質とするもの」(Mananatnaka) であるということですが、この思惟は、普通の、意識の表面に於ける思惟、知覚された対象について判断する思惟ではなくて、認識主体の内部に潜んでいる、無限の過去からの経験の餘力に基づく思惟ということが言えます。この思惟によって、アーヤ識の流れが「私」というようにとらえられるというわけでありす。さらに、このマナスは、識 (vijñāna) ではありませんから、さまざまな付随的心作用 (caitta) に伴われておるわけですが、『三十頌』に、それは「倫理的には善でも悪でもないが根本的な無知に覆われている (有覆無記) 四種類の煩惱に常に伴われている」と言われております。自我意識は意識の表面にある六識とは違って、深い無意識の領域に潜んでおるわけですから、倫理的に悪である煩惱——これは意識の表面にあらわれる心作用——は自我意識に伴うことはいないわけです。そういう「有覆

無記——無記でしかも無知に覆われている四種類の煩惱とは、我見、我癡、我慢、我愛であり、我見(ama-dṛṣṭi)は、さきほど述べたように、普通は五蘊を「われ」「わがもの」とする見解ですが、今の場合はアーラヤ識の流れを「われ」とみなす心の働きであります。次に、我癡(ama-moha)とは、自我とされるものが無常・苦・無我であることを知らない根本的な無知、無明であります。第三番目の我慢(ama-māna)は、誤ってとらえられた自我を依り所とする驕慢な心であり、最後にあげられた我愛(ama-sneha)は、自我に対する愛着であります。これらのうちで最も根本的なものは、根本的な無知、真理を見ないで「私」があると思ひ込む無明であって、他の煩惱はそれを原因として生じてきたものであると考えられます。しかし、この点については、『三十頌』の註釈を著した唯識派の学者たちの間にも見解の相違が見られるようであります。

これらの煩惱は実に執拗なもので、常にマナスに伴って活動し、深い禅定の段階に於いても、なお存続していると『三十頌』に言われています。これは重要な点であります。欲望にとらわれた欲界を超えると、欲望を離れた清らかな物質の世界である色界に達しますが、この色界に四つの禅定の段階が立てられております。それは『沙門果経』などに詳しく説明されていますが、その四段階を超えると、物質的な繫縛を全く受けない無色界に至ります。そこには四無色定——空無辺処、色無辺処、無所有処、非想非非想処——といわれる極めて高次の禅定の段階がありますが、自我意識とそれに伴う四種の煩惱はこれらの禅定の段階においても活動し続け、それぞれの段階に於いて、それに固有な様相の煩惱があると言われております。このように執拗に自分の内部に巣くっている自我意識が唯識思想においてはとらえられているのであります。

そのような常に煩惱に伴われているマナスが存在する限り、人には解脱の可能性はないのではないかという問いが起りますが、この点について『三十頌』には、まず、阿羅漢——煩惱が余すところなく断ち切れている聖者——の状態においては、この自我意識はなくなると言われています。最高の禅定を修めて心の安らぎに対する喜びをも離脱

し、もはや迷いの世界に戻ることがない境地にはいった聖者——不還(anāgāmi)が、心の深層にある微細な思惟や感情をも滅した滅尽定の境地にはいったときにも、この自我意識はなくなりません。また、世間的な存在を超越した修行道 (lokottara-mārga)、すなわち、唯識の真理を体得して菩薩の十地の初地に達した見道から、修道、究竟道と漸次高まって行く修行の過程においては、自我意識はなくなると言われています。なぜならば、この修行道において無我(nairātmya)——人格的な個体としての自我は存在しないということが直観されますが、その真理の直観は、我見に對抗するものですから、この直観が生じた時には、我見はなくなり、それに伴われた自我意識がなくなると考えられるわけです。

『唯識三十頌』には、自我意識の性格について、おおむねこれだけのことが述べられております。それは無限の過去から現在に至るまでの経験の餘力が蓄えられているアーラヤ識の流れを、「われ」と、あるいは「わがもの」とみなす識であるという点に、その特徴があるということができます。『撰大乘論』や『成唯識論』には、この汚れたマナス、末那識の存在証明が行なわれておりますが、それには立ち入らないことにいたします。

自我意識があることによって、実際は無我であるにもかかわらず、自己が成立し、そして、自己の成立に伴って、自己が捉える客体的な世界が成立するわけです。換言すれば、自我意識によって自己と世界とが成立するという考え方が、唯識思想体系には見られるのであります。こういう、自我意識から自己と世界が成立するという考えは、インドにおいて、他の思想体系にも見られるのであります。自我観念は、一般に、アハムカーラ (ahamkāra) という言葉で表わされますが、私はこれを「個体化の原理」と名付けております。インド思想の主流においては、ブラフマン (brahman) のみが真実在であって、それはあらゆる所に遍在する、無制約的な普遍者であると考えられております。

このブラフマンを個体的に制約されたものとする原理が、アハムカーラに外ならないのであります。このアハムカーラが重要な意味を持っているのは、サーンキヤ体系です。サーンキヤ学説は純粹精神プルシャ (puruṣa) と、根元的な

物質原理プラクリティ (Prakṛti) との二元論ですが、多様性をもつ現象世界を構成する諸要素は、すべて物質的原理から開展してくと説いております。プラクリティから、まず理性——思惟機能 (Buddhi) が、次にアハムカーラが、次にそのアハムカーラから、一方には、個体を構成している種々の器官、すなわち、思考器官 (manas)、五種の知覚器官、五種の行為器官、他方には、対象界を構成する微細な物質要素であるタンマートラ (tanmātra)——「素粒子」という訳語を用いております——が、そして、五種の素粒子から、さらに五種の元素が、というように開展の系列が説かれているのであります。この説に特徴的なのは、アハムカーラすなわち自我意識から、知覚・思考器官と対象の世界とが共に開展してくるという考え方であります。

このように特徴的なこの開展説は、その淵源を古いウパニシャッドに持っているということができそうですが、この点を解明したのは、すでに亡くなったシカゴ大学のファン・バイトネンで、彼がアメリカ東洋学会のジャーナルに発表した論文「サーンキヤ研究」にそのことが論じられています。ファン・バイトネンは、ブラーフマナ文献や古いウパニシャッドに見られる宇宙開闢の神話の検討に基づいて、「アハムカーラ」の語義に関する新たな見解を提示しました。aham-kāra という合成語の後のメンバーである -kāra は、普通は、maker あるいは doer を意味します。例えば「クンブ・カーラ」(kumbha-kāra) とは pot-maker, potter を意味しますが、aham-kāra の場合、-kāra は、maker ではなく、utterance あるが、cry, ejaculation の意味を持っていると彼は解釈しました。例えば、om-kāra は「オーム」という発語、vasat-kāra は祭官が祭式の過程において発する「バシヤット」という発語、svāhā-kāra は火に供物を投じる時に唱える「スヴァーハー」という発語を意味します。aham-kāra もそれと同じように「アハム」という発語、叫びであるというわけです。ファン・バイトネンは、創造神話において、太初の一者、——それは「ブラフマン」であったり、「有るもの」「かの一なるもの」と呼ばれたりします——が、まさに世界創造を始めようとする時に、aham (我は) hanta i aham (ああ、我は) という語を発することに注目しました。例えば『プリハ

ッド・アーランヤカ・ウパニシャッド』(Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad) の第一編第四章は次のように始まっています。

—— 太初に、この世にはただ人間の形をしたアートマンのみが存在していた。彼は、あたりを見まわしたが、自分以外のものを見いださなかった。彼は aham asmi (我あり) とまず叫んだ。こうして、「我」(aham) という名称が存在するようになった。それ故に、現在でも、人は他人から呼びかけられると、まず aham ayaṁ (この私は……) と言って、そして、何某です、と自分の固有の名を名乗るのである——と。こういう叙述が続いて、アートマンの創造が語られます。—— そのアートマンは女と男が抱擁をしたほどの大きさだった。(プラトンの『饗宴』を思い出されるかも知れません。) 彼はまさしく自分の身体を二つに切り離れた。(ここには pa という動詞が使われています。) こうして夫(Pati)と妻(Patni)が生じた。そういうわけで、半身の分離によって生じた空隙は、分離した配偶者によって満たされるのである、というように述べられます。叙述はさらに続きます。—— アートマンはその自己分割によって生じた女と交わり、その結果、人類が生じてきた。次に女が自分を男から隠すために雌牛に姿を変えると、アートマンは雌牛となって交わり、牛族が生じた。女が雌馬、雌驢馬、山羊、羊などとなるに依りてアートマンも姿を変え、配偶関係が結ばれる。そのようにして、蟻に至るまで全てのものが、漸次、生じてきた、と。

元初の一者が、先ず aham と叫んで、その後万物を造りだしたわけですが、そういう創造的な力が、創造者である一者の発語(utterance)、あるいは、叫び(crying out)に内在しているという観念は、他の創造神話にも見られるものであります。ですから、aham (我) という叫び、aham-kāra は、ファンニバイトネンの言葉を用いれば、アートマンの「自己認知」(self-recognition)、あるいは、アートマンの「自己形成」(self-formulation) であると考えられます。そういう自己形成がここでは創造の条件と認められているわけです。さきほどのウパニシャッドは、アートマンからの創造を説いたあとで、このように結んでおります。—— 彼アートマンは次のように知った。「私は実に創造(sṛṣṭi)である。創造そのものである。なぜならば、私がこの世の全てを造り出したのであるから」と。ファンニバイ

トネンが、詳しく論じておりますように、この神話には、創造 (creation) というものは大初の存在者の自己形成から始まる、あるいは、創造は、その一者の自己形成そのものであるという思想が表明されていると理解することができるところです。このウパニシャッドの思想に、心理的要素と客体的世界は、共にアハムカーラ (自我観念) から開展してくるというサーンキヤの思想が、予見されていると考えることができるかと思えます。

サーンキヤ体系において、心理器官としては、理性 (buddhi) と、自我意識 (ahamkara) と、思考器官 (manas) の三種類が数えられております。これには思想的背景がありますが、今はそれに立ち入りません。その三種の中での ahamkara の役割は、『サーンキヤ・カーリカー』(Sankhya-karika) にも説かれています。思考器官は知覚器官がとらえた対象について思惟しますが、思惟された対象を、自己に結びつけるのが ahamkara であります。その対象について、理性が最終的に断定をくだします。例えば、薄闇の中で知覚された対象について、その様子から、あれは盗賊だと推定するのが思考器官の作用ですが、ahamkara はそれを自分に結びつけて、災厄が身に及ぶことを予想し、最後に理性がその場から逃げ去る決断をするということになります。ahamkara 並びに他の二種の心理器官の機能はこのように説明されています。こういう、普通の、心理器官の一種としての ahamkara と、先に述べた個性化の原理としての ahamkara とは、古典サーンキヤの体系においては、充分に関係づけられていないように思われます。しかし、個性化の原理としての ahamkara の深い意味は、諸原理の開展の系列の中に ahamkara が占める位置に、すなわち、ahamkara から心理的要素と対象界の要素がともに開展するという説に、はっきりと認めることができると思えます。

サーンキヤ説においても、開展によって成り立った世界は、虚妄なものであり、苦に満ちたものであります。『カーリカー』の始めに言われていますように、その苦からの究極的な解脱を、サーンキヤ体系は意図しています。それは純粹精神と物質原理との区別を知る「區別知」を得ることによって達成されると言われていますが、そういう知識

の發生について、『サーンキヤ・カーリカー』(Sāṅkhyā-karika)には、「二五原理の考察に習熟することによって、「私  
はしかじかではない」「しかじかか私のものではない」あるいは「しかじかか私ではない」というように、完全に誤  
謬がなくなるので、清らかな、純然たる知識が生ずる、と述べられています。ここに ahaṅkāra と mamakāra——  
仏教の用語で言えば、我見・我所見あるいは、我執・我所執——から離脱することによって、「區別知」が生じ、解  
脱すなわち純粹精神の独存が達成されるという思想が表明されております。しかし、「私はしかじかではない」とい  
うのは ahaṅkāra の否定ですが、そのように否定される ahaṅkāra が、開展の系列の中にある、自己と世界を成立  
させる原理としての ahaṅkāra とどのような関係にあるのかという点について、サーンキヤ体系においては充分に  
論究されていないように思います。確かに『サーンキヤ・カーリカー』の冒頭には、この世は苦に満たされており、  
サーンキヤ哲学はその苦からの離脱を意図すると述べられています。が、仏教の場合のように、人間の営み全体が、我  
見・我所見を根底におくことよって、虚妄のものとなっているという觀念が、サーンキヤ体系には充分には浸透し  
ていない、あるいは、学説として充分明らかにされてはいないといえるのではないかと思います。

自我意識は、当然のことながら、ヨーガ体系においても深く考察されています。現存の『ヨーガ・スートラ』(Yoga-  
sūtra)は、さまざまにヨーガの伝統をまとめたものですが、その第二章のはじめに「行作ヨーガ」(kriyā-yoga)が挙  
げられています。その内容をなすのは、苦行(tapas)、学習、並びに最高神への専念であります。(ヨーガにおける  
最高神の意味についてはいろいろと論じられていますが、ここではその問題に立ち入りません。)この「行作ヨーガ」  
は、「三昧の修習のために、また、煩惱を弱めるために行なわれる」と言われ、そして、煩惱として、五種のもの  
あげられております。まず無知です。無知は、仏教の四顛倒と同じで、無常、不浄、苦、非我であるものを、常、浄、  
楽、我と思ひ込むことであります。次にあげられるのが「自己意識」で、これは『ヨーガ・スートラ』においては、  
asmitā という術語で表わされています。asmi は、「承知の通り、be 動詞の一人称単数ですから、ウィーン大学の

オーバーハンマー教授は、*asmīta* を *Ich-bin-heit* と訳しています。) 無知、自己意識のほかに、欲望、嫌悪、生命欲があげられ、それぞれ定義されております。

さて、自己意識とは、言うまでもなく、「われ」という意識が成立する根拠となるものであります。ヨーガ学派は、サーンキヤの体系における原理の開展の系列をそのまま採用していますが、ただ、心理器官を三種に分けずに、「心」(*citta*)という語で表しております。心は根元的物質原理である原質プラクリティから開展した物質的なもので、それ自体では、知的作用を行わず、月が太陽の光線を反射することによって物を照らすのと同じように、純粹精神ブルッハの知性を反映することによって、対象を認識する機能を営んでいると、ヨーガ学派は考えているので、真の自己は純粹精神に他ならないわけですが、原質から開展した物質的なものである心を、自分だと思ひこむ誤った認識が、「自己意識」であります。それを定義する場合に、ストトラには、非常にわかりにくい表現ですが、「見る能力と見る道具となる能力」とが同一であるかのような状態」と述べられています。「見る能力」というのは純粹精神ブルッハで、「見る道具となる能力」とは心のことです。心は物質的なものだから、あくまでも道具なのですが、この心が純粹精神と、本当は別々のものであるにもかかわらず、同じになったかのような状態が自己意識だというのであります。『ヨーガ・バーシュヤ』(Yoga-bhasya) に対しては、シャンカラ(Sankara)の名で伝えられている註釈がありますが、その註釈には「自己意識」が「私という觀念」(*aham-pratyaya*)という語におきかえられております。「私という觀念」——それがあることによって人は心理器官(心)と純粹精神との区別を知覚しないのですが、その觀念が *asmīta* (自己意識) という煩惱である、とシャンカラは説明します。すなわち、煩惱の一つとしての *asmīta* は、超越的な純粹精神を、無知にあって「私」という觀念に同一化することであると云えるかと思ひます。

ヨーガの体系においては、これとは別に三昧(*samādhi*)の状態における *asmīta* が説かれております。三昧を、ヨーガ学派では、微細な心の働きがまだ残っている「有想三昧」と、そういう心の働きもなくなった「無想三昧」とに

分け、さらに前者を仏教の四禪と同じような四つの段階に分けておりますが、その有想三昧においては *asmīta* (自己意識) があるといわれるのであります。有想三昧における自己意識を註釈者ウイアーサ (*Vyasa*) は *eka-ātṁikā sanvit* (一つの本質をもつ意識) という解りにくい語で説明してあります。これが *eka-rūpa-ātṁikā sanvit* (一つの形を本質とする意識) となっている写本もあるようです。シャンカラは、先程述べたように、煩惱としての *asmīta* を *ahampratyaya* (「われ」という観念) と換言しましたが、三昧の状態において意識されるこの *asmīta* は *pratyaya-mātra* (ただ観念のみ) という語で説明しております。すなわち、この有想三昧における自己意識は、観念ではあるけれども、何か具体的な内容をもつ観念——あるものについての観念ではなく、純粹な観念そのもの、見るものと見られるものとに分化されない「一つの形のもの」と考えられているのであります。シャンカラはこれを心理器官自体の本性とも呼んでいます。

煩惱の場合には、この純粹な観念それ自体は、「私」という観念によって満たされ、「私という観念」に置き換えられてしまっているわけですが、有想三昧の状態において、初めて純粹の観念それ自体が意識にのぼってくるようになります。この *pratyaya-mātra* といわれる状態において、純粹精神と原質との区別を認識する区別知が、予見されるとオーバーハンマー教授は解釈していますが、こういう *asmīta* のとらえ方、すなわち、三昧の深まりにおいてもなお *asmīta* が観念そのものとして残っており、それをも超えたところに無想三昧があるという説には、最初に話した唯識学派すなわち瑜伽行派の自我意識に対する見方に通ずるものがあると思われま

す。瑜伽行派は、自我意識を、あるいは常にそれに伴っている四種類の煩惱を、深い禪定の段階においてもなお執拗につきまとうものとして捉えました。滅盡定においてそれは一時的になくなるが、定から立てば再びアーラヤ識を対象として生じ、無想定——色界の四禪の一段階にあたる——においては、通常の心の作用はすっかりなくなるが、自我意識はなくなるらないと説かれております。ヨーガの実修を体系的にまとめたヨーガ学派も、このような瑜伽唯識学派

と同じような深みにおいて、自我意識をとらえているということができるとは思いません。

すでに時間を超過しましたので、比較のみとなりましたが、以上をもちまして私のつたない講演を終わらせていただきます。ご静聴ありがとうございました。

(本稿は昭和六十年十二月三日行われた大谷大学仏教学会公開講演会における筆録を先生に加筆して頂いたものである。)