

社会構成主義と縁起・共生思想

田 端 哲 夫

まえおき

社会構成主義は、近代・モダンの科学観に揺さぶりをかけている。近代・モダン社会は、14世紀のルネッサンスから宗教改革、大航海時代を経て、17世紀の科学革命にいたる時代であった。この時代は、「中世の科学観や社会観・人間観が根本的に問いなおされ、中世の脱構築が進められ」¹、近代モダニズムが形作られた。その先駆的役割を果たしたのが、ケプラー、ガリレオ、デカルト、ニュートンなどであった。

20世紀は、近代・モダニズムの中であって第三の科学革命がはじまり、社会科学的視点の近代・モダンの脱構築が進められた。社会構成主義はポスト・モダンの思想として位置づけられる。ポスト・モダンとしての脱構築とは、「歴史的に構造化されてきた近代諸制度の内在的なメカニズムにしたがいつつ、ゆらぎのなかにモダンの歴史が隠蔽したり排除したりしてきたものを見きわめ、これらを新たな社会パラダイムに取りいれる試みである」² といえる。西洋社会のポスト・モダンとして脱構築される試みは、社会構成主義として捉えることができる。

近代・モダンの発想の特徴の一つは、ものごとを二分法で認識することであるが、具体的な現実とは、決して二項対立的には現れない。特殊で個別的な現象のなかに普遍で一般的な現象が入り込み、主観的なもののなかに客観的なものが入り込んでいる。これがリアリティ（現実）である。二分法の二項対立は、一方を他方よりも優れたもの、価値あるものと序列づける傾向を強める。だから、脱構築を唱えたデリダは二項対立を構築すると、社会からリアリティ（現実）をなくしてゆくと訴えている。社会構成主義の思想は、伝統的な西洋の「心身二元論」と「経験論」、「合理主義」を批判する、ポストモダニズム思想の一つである。

この「二元的思考を仏教では、「分別」といい、「妄分別」「虚妄分別（きょうもうぶんべつ）」とも言われるように、基本的にすべて間違った思考」³ であると説いてい

る。仏教では、六道輪廻の世俗世界が二元的であり、善と悪、美と醜、正と邪、便利と不便などを二つに分ける思考が働いているとみる。分別には必ず概念がからんで目に見えない世界を見なくなり、リアリティ（現実）がなくなるとポスト・モダンと同じように説いている。

大乘仏教の唯識論では、デカルトが云った「われ思う故にわれあり」は、自分は居る、自分が生きている、自分は実在しているという認識を「我執煩惱」といい、自我中心的虚妄なる分別により生まれてくると説く。

仏教での虚妄分別とは、知られるもの（所取：客観）と知るもの（能取：主観）との二者の対立を分けることであり、その分けたものは究極的に実在しないと説いている。そして、この虚妄なる分別が、知られるものと知るものとの両者を離脱し、両者が否定された状態のことを「空性」という。しかし、その空性の中に虚妄分別は存在すると説いている。

仏教にとって分別とは、認識主体と認識対象に分け、認識主体を「我れ」として執着することである。この分別によって自己中心的な執着が生まれ、苦悩が生まれる。仏教では、煩惱は分別によって生まれ、分別は戯論（けろん）によって生まれると説く。戯論とは意味のない議論のことであり、愛着心という思い込みから行う言論（愛論）と偏見という偏った知識による意見や見方により行う言論（見論）とがある。

仏教は、形而上学的な議論は戯論であるという。形而上学的な議論が進むと、「事物は意識内にだけ在るものであり、存在するものはつきつめると精神とその様態としてのアイデアに尽きる」とする唯心論になる。唯心論ほどまでに先鋭化すると唯物論と対立する二分法の発想となる。

近代・モダンの唯心論は、唯物論に対して心やその働きは物質に還元されないとする二分法の二項対立として捉えられている。古代のプロティノスに起源をもち、中世ではアウグスティヌスにみられ、近世では、ライプニッツ、ヘーゲル、ショーペンハウアーなどが唯心論を引き継いでいる。

人間に善悪、正邪の分別なしには生きられないが、その分別によって人間は苦悩する。そうした分別の本質が明らかになるとき、分別は分別のままそれに執着しない智慧の世界が開かれる。それを「無分別智（分別を超えた智慧）」という。

それは、分別のない世界ではなく、分別を知り、分別のさまたげがなくなる世界である。無分別智は、生死一如、自他不二と直覚していく智慧であり、真如は一切の相を離れており、分別することのできないものであるから、これによって分別という心の作用では真如の体性を会得することができない。一切の情念の分別を離れた無相の真実の智慧によってのみ会得されるものである。

真如は、「あるがままにあること」という意味であり、金剛般若経では、真如性と訳され、「真」は諸法の本姓虚妄を離れ真実を示し、「如」は常住であり不変不改を示している。仏教では、真如一如は、相である形を以て仏を求めてはならないと説き、相である形はまことの仏ではない。真の仏は真如そのものである。真如と一如することが仏を見奉るものである。真如一如を万物一如と「さとり」ことを無分別智といい、般若（プラジュニャー）ともいう。

仏教では、日常的に認識する分別が、自己とは何かという本体（アートルマン）を知らない無知と無明をつくりだすという。華嚴経の「三界唯一心」（さんがいゆいっしん）や瑜伽行派の唯識無境・識の転変なども日常おける主客対立の見方である虚妄分別の心の作用がこの世を形成すると説いている。

「三界唯一心」でいう「唯心」は、大乘仏教の唯識論から生まれている。これは、二項対立の発想から生まれた西洋の「唯心論」と「一如」の発想から生まれた東洋の大乘仏教の「唯識論」とは異なったものである。

三界唯一心では、外界に現れているものは、影像で心によってのみ存在し、心を離れて別に外境（げきょう：外界の対象）が存在するのではないと説く。すなわち、心の外に「もの」はないという。虚妄なる分別は、一人ひとりの意識のあり方を指しており、一人ひとりが違っているために、人それぞれの意識や経験、知識である「他」に依存しているということであり、縁起しているという「依他起性（えたきしょう）」という意味を持っている。大乘仏教の唯識論では、唯識所変の境ともいい、外界のものごとは、「識」によって変えられるものであるという。

この大乘仏教の「三界唯一心」の考えは、社会構成主義の「世界がまずあって、それが言葉で表現されるのではなく、言葉が先にあって、その言葉が指し示す世界がそこにある」という考えで、たとえば、死後の世界は、言葉が世界を構成していると考えるのである。

すなわち、現実 (reality) である社会現象や、社会に存在する事実や実態、意味とは、人々の感情や意識の中でつくり上げられたものであり、それを離れて存在しないと考える。この社会構成主義の理解は、大乘仏教の「三界唯一心」と重なりあうところが多い。

もくじ

まえおき

1. 社会構成主義のはじまり
 - 1-1 構造主義から社会構成主義へ
 - 1-2 脱構造主義から社会構成主義へ
2. インド仏教史と脱構築
 - 2-1 阿含「涅槃経」と構成主義
 - 2-2 阿梨咤経と脱構築システム
3. 法華経の社会構成主義
 - 3-1 物語り：三車火宅の譬え
 - 3-2 物語り：長者窮子の譬え
 - 3-3 物語り：「悪人成仏」
 - 3-4 物語り：「女人成仏」

まとめ

1. 社会構成主義のはじまり

社会構成主義の立場を明確にしたのは、現象学的社会学者のバーガーとルックマンの『現実の社会的構成』1966年出版の著書である。この著書の社会構成主義の捉え方は、「社会は客観的現実として存在すると同時に主観的現実としても存在する以上、それを理論的に正しく理解するにはこうした二つの側面を同時におさえてゆかねばならない。……これら二つの側面は、社会を外化、客観化、それに内在化、の三つの契機から成る不断の弁証法的過程として理解するとき、はじめて正しく肥えられることができる。」⁴ という。外化(がい)とは、図形や文章などを使って自分の頭の中にあることを外に発表などで表現することでアウト

プットの意味がある。外化したことは自分の中に占有されたことになる。この外化が共有されることにより客観化できる。共有する人が増えるほど客観化の程度は大きくなる。客観化したものは、制度や法律、常識のような明文化されたものや、流行や慣習のような明文化されていないことでこの社会が構成される。そして、外化されたことや客観化されたことを、自分の心や頭の中に入れて、自分のものにすることを内在化という。

内在化することで、外化されたことの中にある感情や信念、価値観や基準などを自分のものにできる。内在化されたものは、周りの人々と共有しているかもしれないが、それを脱構築し、再定義し直して自分自身のものになる。

このような捉え方は、大乘仏教、唯識の中辺分別論の三性という三つの角度から見る偏計所執性（へんげしよしゅうしょう）と依他起性（えたきしよ）、円成実性（えんじょうじつしょう）と重なる。偏計所執性とは、分別されたもので、虚妄分別により対象的に実体として把握され執著（しゅうじゃく）されたものである。自分の頭の中で妄想された二つのもので、「能」という分別するもの（主体・我）と、「所」という分別されるもの（客体・法）がある。外見で外から見た様子での仮構されたあり方という意味である。仮構されたものは、分別するもの（主体）と分別されたもの（客体）に分けることで、仮構するはたらきが虚妄分別なのである。依他起性とは、他に依るもので、縁起の中の存在すべてを意味している。

社会構成主義の外化は、依他起性として外界に現れているものを影像で心に描き表現したものと捉えている。すなわち、偏計所執性は外界と内界は存在するという見方であるが、それは妄想としてあるという見方である。依他起性は、内界のみが存在するという見方である。円成実性は、「真如」のことであり、すでに完成されているもののことで、もとより変わらない事象の本姓そのものを意味している。円成実性の正しい判断とは、虚妄分別である「我と法は実在しない」といい外境（げきょう）は存在しない、あるのは我と法を実在すると考えるところの意識のみであるという見方である。これも、意識として存在しているのではなく影像として存在していると考えられる。これを唯識という。

それは、縁起であるがゆえに無自性、無自性のゆえに「空」であるといわれる。依他起性すなわち縁起の世界が、実体視され、執着されたものが偏計所執性であ

り、その依他起性すなわち縁起の世界は、常に空を本質としている。この本質が円成実性である。

すなわち、唯識は、円成実性の側面（空という本質）から意識の捉え方を中心としているが、社会構成主義は、依他起性の側面（縁起という関係性）から社会の現象を見ており、ともに依他起性の立場から現実が存在するかを問うている。

社会構成主義は、現実の社会現象や社会に存在する事実や実態そして意味とは、人々の頭の中でつくり上げられたもの（依他起性）であり、それを離れては存在しないとする社会的立場として見ている。現実とは、そこにあるのだけれども（偏計所執性）、その現実とは、その人が理解したように受け取られていくという考え方を受け止めようという立場の表現である。

社会構成主義の考え方は、「現実 (reality)」を社会で起こっているコトや、これは事実だと考えているコト、これはこのような意味なのだと受け取っているコトなどを指している。すなわち、社会がいろいろなものを構成するという立場で、「現実とは、社会的に構成される」という見方をしている。

人が現実だと思っているものは、人々がどのように受け止めるか、どのように認識するのか、あるいはどのように解釈するのかということによって成立するので、ある意味では、絶え間なく変わっていることでもある。人それぞれで解釈しているのである。社会構成主義は、他者との相互交流を通して構成されるもので、他と切り離された単独の「個」が現実を創りだすことはないという考え方である。

1-1 構造主義から社会構成主義へ

社会構成主義に影響を与えてきたのは、構造主義や脱構造主義であった。レヴィ＝ストロース（1908～2009）の構造主義は、主体や自らの経験は、現実の構造の中の一つの単位に過ぎないと考えられた。つまり、家族、育った場所、過去の記憶などそれらについて語ることなど、こうした構造と呼ぶべきものが、人生に意味を与えるのだと構造主義者は考えた。

構造主義は、サルトルの実存主義の批判から始まった。構造主義の創始者であるレヴィ＝ストロースは、「学問とは、眼の前の現象の背後にあるより普遍的で奥深い現実を理解する試みであり、私たちは自らを感覚的な経験だけに閉じ込めて

はならない」という。「野生の思考」では、人間の主体が歴史をつくるという思い込みは、西欧社会については当てはまるが、異文化（未開）社会については当てはまらないとして西欧中心主義を批判した。

構造主義者は、神話を研究し、世界各地に同じような物語が存在した。たとえば、日本と古代ギリシャの神話の中において、同じような似た構造があることは偶然ではなく、あらゆる物語には基本的構造が表現に含まれている。すなわち、自らの外側にあるものが、人生に構造を与えている。それは、人間中心主義からの脱却を意味している。

レヴィ＝ストロースは構造の定義として、「構造とは、要素と要素間の関係とからなる全体であって、この関係は、一連の変形過程を通じて不変の特性を保持する。」⁵ といい、この定義を三つの側面から補足説明をしている。

その第一は、この定義が要素と要素間の関係を同一平面に置いている点である。ある観点からは形式として現れるものが、別の観点では内容としてあらわれるし、内容と見えるものもやはり形式としてあらわれうる。したがって形式と内容の間には恒常的關係が存在する。第二は、不変の概念で、他の一切が変化するとき、なお変化せずにあるものである。第三は、変形（変換）の概念で、構造は均衡状態に何らかの変化が加わった場合に変形されて別の体系になるような体系である。

構造主義は、関係性を築きその関係の中の主体に注目する。この思想が社会構成主義にも影響を与えている。

ケネス・ガーゲンは、社会構成主義の4つのテーゼの第二で示されているのが、「2. 記述や説明、そしてあらゆる表現の形式は、人々の関係から意味を与えられる。」⁶ この認識はアナログ・デジタルを含めた「言語」によって構成されており、その「言語」は関係のなかで存在し、意味を創造していくもので、客観的世界を言語によって認識していくのではなく、言語（コミュニケーション）の存在が（私たちの認識できる）世界を創造していくのである。したがって、存在はコミュニケーションと共にあると考えることができる。

「新しい未来を生み出すためには、与えられた意味を拒否する一例えば、性別差別者や人種差別者の言葉を無視する——だけではだめです。それに代わる新しい

言葉や、新しい解釈や、新しい表現を生み出さなければなりません。」⁷ といい、社会構成主義は、これらを「生成的言説」と呼び、既存の理解の伝統に立ち向かうと同時に、行動の新たな可能性を切り開くような言説・表現である。

1-2 脱構築主義から社会構成主義へ

脱構築という概念を提唱したのは、1960年代にアルジェリア生まれのフランス人であるデリダである。デリダは、「脱構築」の特徴は、ある思想などを定着させないということである。すなわち、歴史や社会によって条件づけられた構造を固定化させるなどということである。

社会構成主義からケネス・J・ガーゲンは、デリダが「西洋の伝統には多くの二分法が存在し、一方が他方より優れているとみなされたり、重んじられたりする傾向がある」⁸ と言い、二分法に区別することにより「差異」が生まれ意味をつくりだしていると述べているとっており、「言語は自己完結したシステムであり、それぞれの語の意味は、他の語との関係に依存するという………デルダによれば、語と語の依存関係は、「差異 (difference)」と「遅延 (deferral)」の二つから成り立っている」⁹ という。

たとえば、「私は私です。」といった言語は、「私は」といった時の「私」と、「私です」といった時の「私」は同一ではなく差異があつて、時間によって変化し遅延して考えていると考えるのである。これは、デルダがつくった「差延(differance)」である。「私は私である。」という言語は、私は私の差延の「痕跡」に意味をひきずっていることを指している。

デルダは、伝統的西洋哲学のテーマとしてきた同一性の問題を「差延」という概念で捉え直し、言葉そのものに揺さぶりをかけたのである。そして、言葉の多義性について「差延」の概念から、脱構築という方法で構造主義を批判したのである。これまでの西洋の哲学や構造主義によって構築された言葉の意味を脱することが「脱構築」であり、構造がなくなることを意味していない。

デルダにとっての脱構築は、対象の体系や言葉を内部から把握し、そこに内在する二項対立を明らかにしながら相手の意図と態度の矛盾を発見して対象の体系化を崩壊させることを指している。

デリダの「差延」は、存在するのは時間ではないという。差延では、「今」と言った瞬間に、「今」はもうないと考える。今という現在がないと考えるならば、時間を認識することができない。過去や未来だけになる。今を突きつげると、時間は分解してしまうという考えが、ポスト構造主義である。

「生き生きした現在の自己は、根源的に痕跡なのである。痕跡は、生き生きした現在の自己が、「根源的にそれである」と言うことができるような一属性ではない。＜根源的で＝あること＞を痕跡から考えなければならないのであって、その逆ではない。こうした原（アルシ）－エクリチュールが、意味の根源で働いているのである。」¹⁰ とデリダは言う。

言語は、文章で構成されている。起きていることを、より小さな単位に分解しているはずだ。文章、文字、言葉、トーン表現など。こうした小さな構造同士は、どのようにつながっているのか。そもそもなぜそこに言語があると思えるのだろうか？ 英語という言語の存在を信じる妥当性はあるか？ 言語は瞬間、瞬間、移り変わるもので安定した言語など存在しないともいえる。英語は、ある意味では存在しないのだという仮説である。言葉は、定着されず変化し続ける。言葉は現在から未来に向かうのではなく、未来から現在の言葉が規定される。近代モダンの時間軸が、過去があって現在の今が存在し、その現在が未来へと続けていくという直線型の時間軸を壊したのである。

「私は今話を終えます」という文をイメージせずに、今の文を口に出すのは不可能である。文の終わりが存在する以前に文が成立しているのである。まだ存在しないもの、つまり未来が現在に構造を与えるわけである。「言語は、未来から現在を通して過去に流れるのだ。言語は逆の時間方向を持っている。自分の考えを常に言葉で表していることを踏まえると、自分の人生も逆方向で送っていることに気づく。」¹¹ この考えのポスト構造主義者が破壊したのは、西洋的近代・モダンそのものだった。

近代の合理性が寄って立つ論理である出来事は、すべて過去から未来へと人類の進歩、科学技術にのっとった進歩に生きているという考え方をラディカルに問い直したのである。デリダは、ドイツの哲学者であるマルティン・ハイデガーの言葉である「時間をつかもうとすると、時間は逃げてしまう」といったように、

事実もまた時間と同じように存在しなくなるという。

これは、ガーデンの社会構成主義の4つのテーゼの一番目で、「1. 私たちが世界や自己を理解するために用いる言葉は、「事実」によって規定されない。」¹² という認識である。言語は、世界をありのままに映しとるものではないという意味である。「例えば、「地球には、重力があって、それが私たちを地表につながり込めている」「人間は鳥のように飛ぶことはできない」「ガンは命にかかわる病気である」「罪は、悪い行いをおもいとどまらせるのに有効である」など——がすべて、他でもありうるということによって……ある特定の記述や説明を要請するわけではない。……私たちは、今ある言語を用いて、重力やガンが存在せず、人間や鳥が同等で、罪が喜んで受け入れられるような世界を構成することもできる」¹³ のであると表現している。

この見方は、「私たちがふだん、何の疑問も持たずに用いているカテゴリー——例えば、性役割（ジェンダー）、年齢、人種、あるいは知性、感情、理性など——の多くは、一部の人々に語りえない苦難をもたらしてきた……また、宗教、国民性、人種性、経済などの関しても広く世界に行きわたっている理解によって、対立、不公平、さらには虐殺までもが引き起こされてき」¹⁴ たと述べ、社会構成主義の考え方は、このようなカテゴリーや理解、思い込みなどの呪縛から解放するようにしてくれていると捉えええられる。

社会構成主義の重要な基本テーゼは、4つある。しかし、このテーゼを「結論」と捉えるのではなく、「仮定」とであると考える。これは、決して真理の主張ではなく、人々がそこから「対話」を始めるためのキッカケなのである。「対話」に参加することで初めて、仮定は生命を吹き込まれ、重要な意味を持つようになる。「それが真実か、誤りか」と二元論的世界観で問うことは、社会構成主義の大事なポイントを見落としてしまう。

ケネス・J・ガーデンの社会構成主義の見方は、「歴史を、目の前に広がる一つの物語として捉えるというもので」と述べている。社会構成主義の歴史観は、「過去を正確に映し出すもの——人生を生きられたままに、世界をそのままに映す像——ではなく、それ自体、紙の上にある特定の言葉の配列」であるという。そして、「……言葉を、世界を映し出す像とみなすこと自体が、誤りのもとなので」

あると追加している。「……物語はますます面白く、より深い意味をもつものになるでしょう。」¹⁵ といっている。すなわち、社会構成主義において焦点とされるのは、いかに人々が経験を「語り直す (re-storying)」という、意味の共同的な達成過程となるのである。

2. インド仏教史と脱構築

20世紀の西洋社会への社会構成主義の試みは、紀元前に釈迦が亡くなった後の仏教界にも起こっていた。その仏教社会の脱構築の試みは、社会構成的に大乘仏教が上座部仏教を批判することから起こった。

仏教の開祖、釈迦（釈迦牟尼世尊・釈尊・ブッタ）は、紀元前5世紀～4世紀に各地を旅しながら口伝えで教えを説いていた。その後、釈迦が亡くなると釈迦の弟子であったアーナンダ（阿難）が、釈迦の言葉を多くの弟子たちに口伝えで説教をしていた。釈迦が亡くなってからの三、四百年たった紀元前一世紀ぐらいに文字で書くという文化がインドにもできてくる。その教えを文字で記録されるようになったのが、「経典」の源流である。この「経典」という言語の中に構造主義的に解釈でき、脱構築されていった仏教社会の構成図が見える

2-1 阿含「涅槃経」と構成主義

この釈迦の最期の姿を経典にしたのが、「涅槃経」である。この涅槃経は、「阿含経」の中の「長阿含経（ジョウアゴンキョウ）」の中に含まれている。「阿含経」¹⁶は漢訳された原始経典であり、元は、パーリ語の原始経典である「ニカーヤ」である。長阿含経の中の「涅槃経」は、阿含「涅槃経」といい、釈迦の最後の旅という場を設定して遺言として仏教を語っている。そして、釈迦の亡き後の弟子たちのあるべき姿を後世に伝えるために編纂された経典である。

阿含「涅槃経」は、出家修業を大切にする生き方を描いている。出家は、財産や家族を捨てて「サンガ」と呼ばれ共に生きる組織に所属し、瞑想を中心とした修行生活を行なった。この仏教は、「ブッタ（仏）を信頼し、ブッタの教え（法）に従って暮らす修行者たちが、サンガ（僧伽）を作って誠実に修行生活を送っている状態」である。すなわち、阿含「涅槃経」は、三宝（仏・法・僧）を教える

システムのことであり、釈迦の教えを守って修行の生活をサンガで送りながら、
煩悩と闘い寄りへと近づいていく「自己訓練システム」¹⁷である。

そのために釈迦は「サンガと呼ばれる自己訓練のための組織を作り、その中で
暮らしながら煩悩を消すためのノウハウを説き残した。」¹⁸として個人にスポッ
トがあたっている。個人という概念は、近代思想の中核をなすもので、その核心
は自我や主体性という概念として考えられている。人間の営みの中心に「主体」
という概念を置いたのがサルトルの実存主義であった。「主体」には、自ら人生の意
味をつかみ取ることができるという意味が込められている。

しかし、自己訓練システムの個人にのみに求めるのではなく、サンガという組
織の中で自らを超えたものから影響を受ける修行を行なった。このような、主体
や自らの経験をサンガという組織の中での一つの単位として考えられた。人生を
自らの状況を超えたものに決定されるとする考え方を構造主義という。この構造
主義の創始者であるレヴィ＝ストロースの「野生の思考」¹⁹では、人間の主体が
歴史をつくるという思い込みは、西欧社会については当てはまるが、異文化（未
開）社会については当てはまらないとして西欧中心主義を批判した。人生が自ら
の状況を超えたものに決定されるとする構造主義という考え方が60年代に登場
した。

構造主義者は、主体や自らの経験は、現実の構造の中の一つの単位にすぎない
と考えた。つまり、家族、育った場所、過去の記憶などを語るときの構造が、人
生に意味を与えるのだと表現した。近代思想の中核であった実存主義的な「主体」
から「構造」主義へのパラダイム変換が行われた。

2-2 阿梨咤経と脱構築システム

そして、組織と個人に向けられたシステムは、「阿含経」の中の「中阿含経（ちゅうあごんきょう）」の「阿梨咤経（ありたきょう）」に、釈迦が「私の教えは、川を渡るための筏のようなものである。そして、向こう岸に渡ったら、筏を捨てていけばよい」と語っている。釈迦宗は、「すべての執着を捨てよという教えは、その教え自体にも執着するなということ……を説いて、仏教体系が内部に自己否定を設定している」²⁰と考えられるといい、このような構築されたものの内部から揺さ

ぶりを起こして、仏教体系を再構築する脱構築システムが仏教には内蔵されているという。

釈迦が亡くなった後、紀元前 250 年ごろに「サンガ」という組織が、保守的な上座部と進歩的な大衆部に分裂（根本分裂）し、さらに枝分かれし 20 の部派（枝末分裂）にまで広がる構造となった。上座部系仏教では、「釈迦は覚りを開いてブッタとなったのだから、寿命が尽きて涅槃に入った時点で永遠に消滅したのである。だからこそ残された者たちは、そのブッタの教え（法）を拠り所とするしかない。」と考えるのが阿含「涅槃経」の教えであるとしてきた。阿含「涅槃経」は諸行無常なのであるという教えになり脱構築が働いていった。

しかし、大乘「涅槃経」は、釈迦の涅槃については、「ブッタは、本当は涅槃になど入っていない。ブッタというものは永遠の存在であり、無限の過去から無限の未来へといつまでも変わること存在し続けるのだ。」²¹ という。では、ブッタが沙羅双樹で亡くなり涅槃に入ったという出来事は、人々に世の無常を理解させるための方便であると説いている。仏教の教えとして「涅槃経」という同じ名前の経典であるにもかかわらず全く違った考え方で再構築されていった。この大乘「涅槃経」の考え方は、釈迦のように覚りを開いてブッタとなった者でさえも諸行無常の原則からは逃れられないとする阿含「涅槃経」とは全く違った解釈の涅槃経なのである。

阿含「涅槃経」は、誰もが阿羅漢を目指すのであって「ブッタになることを目指すのではない」とし、ブッタというのは神格化され特別な資質を持った者の境地なのであると説いている。しかし、大乘「涅槃経」では、覚りを開く最終目標は「ブッタになる」ということが「成仏」²² という意味であると説く。

大乘「涅槃経」は、「ブッタは諸行無常の枠を離れ、常住不変²³の超越的在り方でこの世にあるという考えの如来常住の思想を正統である。」²⁴ といひ阿含「涅槃経」とは違う脱構築を行うのである。釈迦が亡くなってから二百年の間に釈迦の教えに対して皆が同じ意見を持っていなくても、儀式を共に行うことにより、サンガという組織で生活を共に生きるならば皆は等しく仏教の修行者として認定するという新しい方針が生み出される。

部派仏教時代の衆部で用いられた「魔訶僧祇律」では、「サンガ内で、もし釈

迦とは違う解釈をする者が現れて悶着が起こっても、同じところに共住し、集団儀式を共に行っている限りは破僧ではない。別々に儀式を行うようになることが破僧である。]²⁵ といった意味が記されている。

大乘仏教のルーツに関しては諸説あるが、2000年以前はサンガ組織の内部から生まれたのではなく、在家の一般人からつくられたという説が有力である。しかし、ここでは部派仏教が、仏教世界の多様性を生み出し大乘仏教を脱構築したという説をとることにする。

2-3 菩薩の脱構築

紀元前三世紀末ごろまでに、仏教は説一切有部を最有力とする部派仏教の時代に入り、紀元前二世紀ごろに、「覚りが確定した人を意味する「菩薩」の概念が現れる。……仏になるだろうと釈尊に予言（授記）したという話が作られ……仏になることは確定したが、まだ仏になっていない状態の釈尊を……菩提薩埵（ぼだいさった）]²⁶ すなわち菩薩という意味の言葉ができ上がる。これに対して、菩薩の意味を塗り替える動きが興り、「覚りを求める人」と読み替え、悟りを求める人はだれでも菩薩であるとする大乘仏教が興るのである。

この「サンガ」は、脱構築システムが装備されていたことになり、仏教内部に、部派仏教の在り方を批判して、実践的な信仰を求める在家信者を主体とした信仰運動が起こってくる。

その動きが、紀元後の1世紀のクシャーナ朝時代に、大乘仏教と呼ばれる新しい仏教が誕生する。この大乘仏教は、出家して修行第一主義の自己訓練システムよりも、不思議な存在との間の関係を構築し、日常生活の中で生きる意味を見いだしていくことにより、正しく生きれば、釈迦と同じ境地に達するとする教えになっていく。

大乘仏教の側から、最も有力であった説一切有部（せついつさいうぶ）という部派が、権威主義的で資金も豊富であり、のちに「小乗仏教」と批判されるのはこの部派である。現在では、小乗仏教とは呼ばずに「上座部仏教」と呼ぶ。

上座部仏教である「説一切有部」は、釈尊を神格化し、仏になれるのは釈尊だけであるとし、すべての法（ブッタの教え）は実在するという主張を立てる。説

一切有部の虚妄分別は空性のなかに有り、空性は虚妄分別のなかに有ると教えている。「空性」と「虚妄分別」とは、一つのことである。「主体」、「客体」・「能取」、「所取」は、「主観」（知るもの）と「客観」（知られるもの）と言い換えることができる。知るものが我・私・自己であり、知られるものが自己によって知られ、見られ、聞かれ、触れられ、経験される一切のことで、これを「法」という。

説一切有部は、我という実体は存在しないが、その内容を構成している色（いろかたち）や聲（音声）・香（におい）・味（あじ）・触（感触）・法（考えられるもの）は実在すると解釈している。

説一切有部は、法であるこの世を成り立たせているものが過去・現在・未来の三世にわたって実在すると説いている。それぞれの法そのものは、未来から現在をへて過去にいたっては常に存在し続けている（三世実有・法体恒有）と考える。これに対して、「法も実在しない」というのが大乘仏教の主張であり、「般若経」や龍樹の「中論」である。

この説一切有部の綱要書に「アビダルマコーシャ（阿毘達磨俱舍論）」があり、これを現したのが、世親（せしん）である。世親は、上座部系の化地部で出家しており、大乘仏教に転向していた無著（むじゃく）の影響を依って、説一切有部（この時は経量部）の見解をすて大乘仏教に転向している。そして、大乘の二大学派の一つとなる瑜伽行唯識（ゆいがぎょうゆいしき）の学派を兄の無著と共に作り、のちに世親菩薩、無著菩薩によって唯識として脱構築された。

日本では、奈良時代に「南都六宗」があり、俱舍宗という学派が存在し、「説一切有部」の教えを纏めた論証を研究する代表的な学派であり、興福寺や薬師寺などの法相宗という宗派で「唯識」を宗義とする宗派で学ばれた。

3. 法華経の社会構成主義

この菩薩の意味を塗り替えるムーブメントが起きたのは、覚りを求める人は、すべてが菩薩であるという大乘仏教が起こった。この流れの中で小乗仏教を批判対象として大乘仏教の経典、「般若経」と「維摩経」が脱構築されて生まれた。脱構築（*deconstruction*）とは、いろいろな要素を時間的に差延させながら関係づけて決定していくプロセスである。*construction* は、つくり上げるコトを重視して

いるときには「構築」と訳し、でき上がった言葉の解釈を重視しているときに「構成」と訳されている。

「般若経」により、大乘仏教が「構築」され、「維摩教」で「脱構築」され、そして「法華経」で再構成されたのである。大乘も小乗も含めてすべてを救うことをめざして編纂された経典が法華経である。小乗仏教を批判するのが、大乘仏教であったが、菩薩をすべての人に解放した。ただし、大乘仏教は例外とした人々があった。それが声聞（しょうもん）と独覚（どっかく）である。

声聞とは、師についてその教を聞いて学ぶ人。独覚とは、師につかず独学で覺りを開く出家者のことである。この二つは、小乗仏教の出家者を意味する。

声聞と独覚は成仏の芽が炒られていて永久にブタになれないと大乘仏教は主張する。これを「炒られる種子」という。ここに、大乘の差別思想がある。この差別を乗り越えたのが法華経である。大乘も小乗も含めてすべてを救うことをめざして仏教社会をマクロ的に社会構成主義の対応として歴史を再構成のために編纂された経典が「法華経」であると解釈する。

法華経は、阿難（アーナンダ）が「私は釈尊からこのように聴きました」（如是我聞（にょぜがもん））という言葉から始まり、脱構築されてでき上っていった仏教の歴史の現実を文章の構成によって認知してゆく社会構成主義（social construction）としてはじまる。現実を言葉によって理解するために、「物語る」のである。法華経は、社会構成主義への対応として物語叙述をめぐる系譜として展開する。この系譜のマクロは、歴史学における歴史叙述をめぐる系譜であり、ミクロは、心理学における物語構築をめぐる系譜、つまりナラティブ・セラピー論である。

法華経では、七喻（しちゆ）という七つの譬え話で歴史叙述により説かれている。そのうちのはじめに①火宅の喩え（譬喩品）がある。その他に②窮子（くうじ）の喩え（信解品）、③薬草の喩え（薬草喩品）、④化城（けじょう）の喩え（化城喩品）、⑤衣珠の喩え（授記品）、⑥髻珠（けいしゆ）の喩え（安樂行品）、⑦医子の喩え（寿量品）の七つである。

3-1 物語り：三車火宅の譬え

はじめの火宅の喩え（譬喩品）「三車火宅の譬え」²⁷として物語りがある。この譬えは、説一切有部の覚りに到る乗り物は、三つあると説いた。それは、声聞 ⇒ 阿羅漢果 独覚 ⇒ 独覚果 菩薩 ⇒ ブッタの三乗である。しかし、釈尊が説きたかったのは、ブッタに到る唯一の教え、「一仏乗」であって、三乗は方便であったと明かされる。この三乗思想から一乗思想へ、いかに乗り越えるかという課題を「三車火宅の譬え」の物語りで乗り越えるのが法華経である。

ある資産家が豪邸に住んでいた。その家の中で子どもたちが遊んでいたとき、家が火事になり、資産家は無事に脱出できたのだが、子どもたちはまだ家の中にいる。子どもたちは、火事がいかに危険なものかを知らないため、父親がいくら外から「逃げなさい」と言っても遊びに夢中になって耳を貸そうとしない。

このときに資産家は、「そうだ、子どもたちが日頃から欲しがっていたものがあつた。おもちゃの羊の車と、鹿の車と、牛の車だ」と思い出した。そして、それらをあげるから外に出てくるようにと言った。すると子どもたちは、おもちゃの車を取りに飛び出してきた。そして、お父さんに「さっき言っていたおもちゃの車をください」といったところ、資産家はおもちゃではない本物の立派な牛の車を子どもたちに与えたという。

この「三車火宅の譬え」の物語りは、火事になった家は苦しみに満ちた現実で、遊びに夢中になっている子どもたちは今に夢中になって刹那的な生き方で六道輪廻している衆生を意味している。そして、資産家は「如来」であり、おもちゃの鹿の車（声聞乗）、羊の車（独覚乗）、牛の車（菩薩乗）が三乗の方便であると物語る。そして、本物の牛の車（大白牛車（だいびやくごしゃ））は一仏乗の喩えを意味している。

声聞乗と独覚乗の目的地はブッタである。ブッタを目的地とするのは、菩薩乗と一仏乗である。ここに大乘仏教の中に小乗仏教への差別思想を残していると考

える。その違いが、おもちゃの牛の車と本物の牛の車で表現される。

そこに、小乗であったとしても、刹那的に六道輪廻している衆生である子どもたちを救っている現実を社会構成主義的に仏教思想を解釈できる。社会構成主義としては、この記述された表現は、物語りとして、資産家や子どもたち、おもちゃの鹿の車、羊の車、牛の車や本物の牛のなどの関係から意味を与え、説明として如来、声聞乗、独覚乗、菩薩乗、一仏乗の意味を明らかにしている。これにより、大乘仏教が持っている前提であった差別のない平等思想に対して小乗仏教に対する差別意識を疑問視し、「現実として見る別の枠組みを受け入れ、さまざまな立場を考慮してものごとに組みあわせる」²⁸を社会構成的に解釈できる。

社会構成主義は、「自省 (reflexivity)」を大切にしている。これによって、異なる伝統間に共通する基盤を形成するような「対話」を生み出していかなければならない。」と訴えている。

社会構成主義が主張する「対話」については、日本の仏教界において、最澄との徳一論争がある。徳一 (749~824) は、天台智顛の著書を批判して書いた「仏性鈔(ぶっしょうしょう)」に対して、最澄は817年に「照権実鏡(しょうごんじきょう)」を著し、さらに「法華去惑(ほっけこわく)」を著し反論する。この論争の中心は、一仏乗と三乗の論争、つまりどんな人でも仏性を有していて仏になることができる「一切衆生悉有仏性(いっさいしゅじょうしつうぶっしょう)」か「五姓各別(ごしょうかくべつ)」かの論争であるが、法相宗の徳一は、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗のほかは一仏乗はなく、三乗の菩薩乗がそのまま一乗の一大白牛車(いちだいひやくごしゃ)と解釈している。これらは、「三車火宅の譬え」の物語りで解釈すると唯識という教えを研究する学派である法相宗の教えを持つ徳一が語ったことが、日本の「南都六宗」の仏教社会の構成が理解できる。

3-2 物語り：「長者窮子の譬え」

法華経では、「三車火宅の譬え」は釈尊が語った譬え話で、今度は弟子たちが「長者窮子(ちょうじゃぐうじ)の譬え」で答えるという流れである。このような譬え話は、実際に悩んだり苦しんだりしている人を前にして何とかその人に分かってもらいたいという思いから生み出されたものである。

この「長者窮子の譬え」²⁹は、法華経の第四章の「信解品（しんげほん）」に登場する。この譬え話は、四大声聞（須菩提（しゅぼだい）・魔訶迦耨延（まかかせんねん）・魔訶迦葉（まかかしょう）・大目犍連（だいもつけんれん））が語っている。この四人は、すでに迷いの世界である三界から脱出して安らぎ（涅槃）を得たと思っているのである。すなわち、三車火宅の火事の家から抜け出した鹿の車（声聞乗）なのである。つまり、覚りに至っていない（成仏）していない状況である。それなのに涅槃を得ていると思っていたと自己批判しているのである。

「長者窮子の譬え」では、父親は、本当の息子だということ（仮定）を理解されるまでに二十年ほどの時間がかかっている。どのようにしたら声聞である息子が、その状況をいろいろつくって理解できるようにしている。声聞であった息子が成仏するとは、真の自己に目覚めることであり、失われた自己を回復させることを意味している。今までは自分だけが教えを聞くという受け身の姿勢の声聞だったが、自らが率先してその教えを語って聞かせるのであるならば、それは菩薩となるのである。

社会構成主義のテーゼ4では、「自分たちの理解のあり方について反省することが、明るい未来にとって不可欠である。」³⁰と訴える。伝統の中には、「もっともな理由、確かな証拠、高い価値」であった鹿の車（声聞乗）がある。それは、成仏できない立場であるが、涅槃に至っていると暗黙の合意がある。そこで、「自省（reflexivity）」することで、声聞が持っている成仏できないという前提に疑問を持ち、現実を見る別の大乗のパラダイムを受け入れ、さまざまな独覚、菩薩、一仏乗の立場を考え修行に取り組む姿勢を取り戻すことにより、生き生きとした未来を創造すること、異なる伝統である大乗を理解し、認めるという「物語り」を提案し、法華経は、現実苦しんでいる人を救うことを祈っている。

「長者窮子の譬え」を聞いた釈尊は、法華経の第五章の「薬草譬品」³¹において雨水によって潤された草花はいろいろあるがすべて生い茂っている大地は同じであると説く。草花や木々の違いがあっても同じ大地に根差している。声聞・独覚・菩薩という立場の違いがあっても、すべては人として平等であり、分別されるものではないと説かれる。

3-3 物語り：「悪人成仏」

法華経は、説所では第十章までが靈鷲山（りょうじゅせん）で第十一章から虚空（こくう）に移る。靈鷲山は、釈尊が教えを説いた実在の場所で、弟子たちの声聞・独覚に対して説いて聞かせている。そこから虚空という空中に入り、悪人や女人に対しての話となる。

悪人成仏の物語は、教団を分裂させた悪人とされた提婆達多（だいば）である。提婆達多は釈尊の従兄弟で、釈尊に「戒律をもっと厳しくすべきだ」と主張し、釈尊が「そこまでやる必要はないか」と柔軟な姿勢を示すと、「釈尊は墮落した」と言って弟子を連れて出て行ってしまう。この事実が説一切有部によって極悪人にされてしまういろいろなお話がある。

しかし、悪人とされた提婆達多が、過去世において釈尊に法華経を教えた仙人であり、釈尊が提婆達多に仕えたという二人の関係を逆転させることで、実は悪人ではなく、私の善き友（善知識）なのだと言った提婆達多に対して授記（仏が、弟子に対して未来世の証果、特に成仏の証言を与えること）がなされる。

この提婆達多の過去世は、仙人で釈尊にこの法華経を教えたということになる。そこで、釈尊が奴隷になって仕えていたという話もある。二人の関係を逆転させることで、意味を変えて悪人ではなく、仙人であった物語りへと脱構築されてしまう。よって、提婆達多は、成仏の予言である授記され、名誉が回復される。社会構成的に表現すると成仏したという事実ではなく、授記したとは言葉でつくられた現実をより良い成仏にするという姿勢を導いていることになる。

社会構成主義は、「言語は世界をありのままに写し取るものではない。」³² といひ、言葉は、世界の真実そのものを表す手段ではないといひ、言葉が現実をつくと解釈する。これまでの提婆達多は、教団を分裂させ、釈迦を非難し極悪人とされた事実を、釈尊との縁起により法華経を教えてくれた仙人であったという言葉でつくられた現実をより良いものにして悪人を仏にさせるのである。

言葉は事実を写實的に写し出すことができるという近代の科学観にゆさぶりをかけ、真理や客観を問題にするのではなく、言葉でつくられた現実をより良いものにするという姿勢を導いてゆく。これは、社会構成主義のテーゼの1である「私たちが世界や自己を理解するために用いる言葉は、「事実」によって規定されない。」で表現されている。

3-4 物語り：「女人成仏」

女人成仏の話は、龍女という名の龍女の娘（龍女）³³ で年齢は八才で、身体は龍で畜生を意味している。「八才」「女性」「畜生」の三つは、インドにおいてはすべて差別されていたものである。紀元前後に成立したインドの古典法であり、バラモンの日常生活の規範を体系化したマヌ法典は、女性は親に従い、夫に従い、息子に従い、自立するに値しないという差別する内容の中の女人の成仏を説いている。

八代龍王である娑伽羅（しゃがら）の龍女である八才の娘が仏になることで、古代インドでは、女性は内に五障（梵天王・帝釈天・魔王・転輪聖王・仏身）になることを妨げる五つの障害があり、外に三従ある身だといふ仏になるコトはできないとされていたが、法華經の教えを聞いて、身体を男に変化して仏になるコトができたとされているのが、龍女の成仏の物語である。

社会構成主義のテーゼの1にある「宗教、国民性、人種性、経済などに関して広く世界に行きわたっている理解によって、対立、不公平、さらには虐殺までもが引き起こされてきた……社会構成主義は、こうしたカテゴリーや理解の呪縛から、私たちが解放してくれる」³⁴ といい、過去の呪縛である思い込みの事実からものごとを見ていることを指摘している。法華經も古代インドのマヌ法典にあるような呪縛である思い込みから解放を促がしている。

そして、法華經も社会構成主義も、男と女の二分法であり分別で、娑婆世界を見るのではなく、男性の中に女性性を認め、女性の中に男性性を認めているとい

う見方である。近代・モダンでの二項対立は、「女」であるということは、「男」であるということを拒否している。「女」を定義した時には、「男」をすべて排除するということである。これが、近代モダンの考え方である。

「女の子はお人形が好きだ」という文章は、二項対立で捉えると無意識の中に「男の子はお人形には興味を持っていない」という意味が含まれてしまっている。ここに、近代モダンの捉え方に問題があるとしてポスト・モダンは指摘し、デリダは「差延」という用語において脱構築を行う。仏教は、これを虚妄分別といい、分別は誤った考え方だと指摘している。

男と女という二項対立した言葉自体の「女」という言葉の要素の中に「男」の要素を、時間の経過の中に見出してゆくのが脱構築である。この「説一切有部」を脱構築し「法華経」とし「龍女の成仏」の物語で再構成し直している。

「悪人」や「女人」の成仏の物語を解釈すると、法華経の説所が虚空に入り現実存在した靈鷲山から脱することで、「悪人」や「女人」自身の中の中辺分別論の円成実性という仏の光で、自分自身を俯瞰して、自分自身を仏の目で見ていると解釈する。これが、覚りの境地として描かれている。提婆達多も龍女も共に自分自身の中の円成実性が語っているとすると、話の許しは因果律のパラドックスにならず意味論として成り立つ。この捉え方が、社会構成主義として、仏教を重ね合わせながら読み説くこととなる。

まとめ

社会構成主義は、外界である客観的現実の存在とそれを主観的に頭の中で描いている写像と同時に捉えることである。この二つの側面は、社会を「外化」、「客観化」、「内在化」の3つの契機から捉えることである。この捉え方は、大乘仏教の中辺分別論の三性という三つの角度から見ると偏計所執性（へんげしよしゅうしょう）と依他起性（えたきしよ）、円成実性（えんじょうじつしょう）と重なる。

社会構成主義でいう「外化」は、自分の頭のなかにあることを外にアウトプットすることを指している。これは大乘仏教の唯識では偏計所執性と表現している虚妄分別により実体として把握されて執着していることを依他起性の縁起により

「影像」で心に描いたものを表現したものと捉えている。「外化」は「写像」として表現されたことを指しているが、唯識では「影像」として認識の構造だけを指している違いはあるが捉え方には重なるところがある。

社会構成主義の「客観性」については、外化されたことが共有されたことをいう。共有されたことが増えるほど客観化の程度は大きくなる。客観化したものは、制度や法律、常識のような明文化されたものや、流行や慣習のような明文化されていないことでこの社会に構成されてくる。大乘仏教の唯識では、「円成実性」として依他起性の縁起により「影像」を照らしてみることと言う。外界で起こったこと（偏計所執性）を自分の頭で描いて分別（依他起性）して意識したことを一つのこと（真如）として光をあてて捉え直し、分別で見て意識した自分自身を俯瞰し真の姿であると見直すのである。自分を俯瞰するというのは、仏教では、仏の境地に立ち自分自身を含めた外境に光を立て続ける（円成実性）なのである。

そして、社会構成主義の3つ目の契機は、内在化である。内在化することで、自分の考えの全体を物語りとしてストーリー化できるのである。ストーリー化することにより、事実だけでなく思いや気持ちが入り、人の頭の中に写像として残るので記憶になっていく。

社会構成主義が捉えている現実の社会現象や社会に存在する事実や実態そして意味とは、人々の頭の中で作り上げられた依他起性であり、それを離れては存在しないとする社会的立場として見ている。現実には、そこにあるのだけれども、その現実には、その人が理解したように受け取られていくという考え方である。そのために、社会構成主義は、外界を事実によって規定しないと、記述と説明による表現は、人々の関係性から意味が与えられるという捉え方をする。

大乘仏教は、覚りの境地として内在化に向かっていることで、円成実性は、分別で理解した偏計所執性も依他起性も実在しないと認識し、実在するのは影像として存在していると考えるのである。外界は、人が影像として捉えたものであるが、外境がないのではなく外境を捉えるときに外境を捉えるスペースがないのである。煩惱に侵されている自我の意識のまま外境を自分の思いのまま捉えてしまっているのである。そのために、自分の意識や外界の実体があるかないかでは

なく、縁起である関係性だけがあると捉える。ゆえに、そのスペースを空けて内在化させるのである。これが、空の思想であり、縁起の思想である依他起性が空を本質とするのであり、この本質が円成実性である。

そして、ここでは、社会構成主義の見方として、仏教の歴史を一つの物語として捉える。社会構成主義の歴史観として過去を正確に映し出すものではなく、言葉が現実をつくりだし、その物語りを脱構築し、「法華経」として語り直され大乘仏教として深い意味の共有化が図れることになる。

-
- 1 今田高俊著『モダンの脱構築』中公新書昭和62年発行 P ii
 - 2 上掲書 P6
 - 3 横山紘一著『唯識に生きる』NHK出版 P9
 - 4 ピーター・バーガー＋トーマス・ルックマン著山口節郎訳『現実の社会構成』新曜社 2003年2月発行 P196
 - 5 レヴィ＝ストロース著大橋保夫編『構造・神話・労働』みすず書房 1979年4月発行 P37
 - 6 ケネス・J・ガーデン著『あなたへの社会構成主義』ナカニシ出版 P73
 - 7 上掲書 P75
 - 8 上掲書 P42
 - 9 上掲書 P43
 - 10 ジャック・デリダ著林好雄訳『声と現象』ちくま学芸文庫 2005年6月発行 P186
 - 11 丸山俊一著『マルクス・ガブリエル 欲望の時代を哲学する』NHK出版新書 P112
 - 12 ケネス・J・ガーデン著『あなたへの社会構成主義』ナカニシ出版 P72
 - 13 上掲書 P72
 - 14 上掲書 P72
 - 15 上掲書 P47
 - 16 日本語としては、中村元訳の『ブッタ最後の旅—大パリニバーナ経—』（ワイド版岩波文庫：岩波書店）2001年に発行されている。
 - 17 佐々木閑『ブッタ最後のことば』NHK出版 2016年6月発行 P27
 - 18 上掲書 P8
 - 19 クロード・レヴィ＝ストロース著大橋保夫訳『野生の思考』（株みすず書房 1976年3月発行
 - 20 釈徹宗『維摩経』NHKテキスト 2007年6月 P18

- 21 佐々木閑『ブツタ最後のことば』NHK出版2016年6月発行 P137
- 22 佐々木閑『集中講義 大乘仏教』NHK出版2017年4月発行 P34
- 23 常住不変とは、永遠に変化しないで常に存在するコトの意味。仏教の根本教説は縁起であり、すべて存在は縁起の一時的存在なので、人や物に執着してもそれは変化消滅するものなのである。これを諸行無常という。この理を悟り、人と物への執着から解脱することにより心の安楽が得られるとする。
- 24 佐々木閑『ブツタ最後のことば』NHK出版2016年6月発行 P138
- 25 魔訶僧祇律は、部派仏教時代の大衆部（魔訶僧祇律部）が用いた律。
- 26 植木雅俊『法華経』NHKテキストP12
- 27 植木雅俊訳『法華経（上）』岩波書店2015年3月発行P89～P94
- 28 ケネス・J・ガーデン著『あなたへの社会構成主義』ナカニシ出版P76
- 29 植木雅俊訳『法華経（上）』岩波書店2015年3月発行P119～P141
- 30 ケネス・J・ガーデン著『あなたへの社会構成主義』ナカニシ出版P75
- 31 植木雅俊訳『法華経（上）』岩波書店2015年3月発行P143～P169
- 32 ケネス・J・ガーデン著『あなたへの社会構成主義』ナカニシ出版P72
- 33 植木雅俊訳『法華経（下）』岩波書店2015年3月発行P29～P33
- 34 ケネス・J・ガーデン著『あなたへの社会構成主義』ナカニシ出版P72

キーワード：依地起性、虚妄分別、外化、内在化、物語る
（たばた てつお 東海学園大学 経営学部 教授）