

Title	<論説>和辻倫理学における仏教研究の位置づけ
Author(s)	栗山, はるな
Citation	社会システム研究 = Socialsystems : political, legal and economic studies (2014), 17: 111-121
Issue Date	2014-03-20
URL	https://doi.org/10.14989/185707
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

和辻倫理学における仏教研究の位置づけ

栗山 はるな

はじめに

本稿は、近代日本を代表する思想家のひとりである和辻哲郎のなした仏教研究の枠組みを素描し、さらにはその基本的立場と和辻倫理学の立場との共通点を解明することを課題としている。和辻哲郎の倫理学としては人間を個人と社会との二重の性格を併せ持つ存在であるとしてその本質を規定した人間論が知られている。その中で和辻は人間の根本存在について仏教中観派から借用した「空」の概念を用いて説明するが、『倫理学』の中では空自体についての説明は深くはなされない。それについて従来の和辻倫理学研究の場においては弟子の湯浅が「和辻の形而上的信念の表明というべきものであるから、理論的観点からは何とも批評のしようがない」¹⁾と述べることに代表されるように、和辻の仏教概念の受容の理論的必然性についての問題は避けられ、あるいは和辻が空とは絶対的全体性であると叙述したことによりその全体主義、国家主義的傾向を攻撃するためのキーワードとして恣意的に読まれることが多い²⁾。また和辻は若年時に多くの仏教研究をなしているにも関わらず、「空」の意味についてそこまで遡って探る試みはあまりなされておらず、和辻の仏教研究自体も倫理学の方向から光を浴びることはなかった。しかし筆者の意見では、和辻の仏教思想の借用は空のみならず和辻倫理学全体の枠組み自体にももたらされており、倫理学の方向自体を決める上で重要な要素でもある。また自身の哲学の中心に無を置いた西田幾多郎や田邊元、西谷啓治などの京都学派に連なる思想家達との影響関係をより深く理解するためにも和辻の仏教解釈の正しい理解は必要不可欠であると筆者は考える。そこで本稿は和辻倫理学と和辻の仏教研究とのあいだを架橋すべく、まずは和辻の仏教研究の枠組みを確認したうえで、その研究がいかに和辻倫理学に利用されたかを明らかにしたい。

そのために当論文は以下の構成をとる。まず和辻の研究史における仏教研究の位置を把握することで、和辻の仏教及び仏教史に対する態度を確認する。次いで和辻の大正14年の京都帝国大学における講義ノート『仏教倫理思想史』から和辻による仏教倫理の展開についての解釈を確認し、その解釈が後の和辻倫理学の学としての根拠づけにどのように用いられているか共通点を確認する³⁾。

なお本稿では和辻倫理学とその仏教研究との理論的な相互関係を集中的に考察するため、それぞれの詳しい内実にまで立ち入ることをしないが、その両者の内実については、本稿での確認事項を踏まえることでより包括的な理解が可能となるはずである。

1. 和辻における仏教研究の位置

和辻は1889年、兵庫県姫路市仁豊野の医師の次男坊として生まれ、1901年から姫路の中学校に在籍する。少年和辻は夏目漱石やバイロン、キーツ、シェリーなどの英詩に熱中し、一高生・藤村操の自殺から衝撃を受けたことも影響して、文学者をこころざすようになった。上京して第一高等学校に入学した和辻は文学者になるためには文学を学ばねばならないと考え、帝大文科に入学することを志望していた。しかし兄の友人であった一高生時代の魚住影雄（折蘆）に「大学で学ぶべきは教養であり、そのためにはケール先生のいる哲学科に入るべきだ」と熱弁をふるわれ、哲学科志望に切り替えることとなる。結果1909年に哲学科に入学、大学在学中はニーチェを読みふけり、卒業論文のテーマにも当初はニーチェを選んだ。しかし担当教官の井上哲次郎に拒否され、代わりにショーペンハウエルに関する論文を書いて1912年に卒業した。しかしその後1920年までは定職につかず、新聞に小説を書いたり、卒業論文にできなかったニーチェ研究の成果を出版したりしながら文学者になるか学者になるか迷う、いわゆるモラトリアム生活を送っていたようである。そんな最中の1917年に奈良の古仏を巡る旅に出たことから転機が訪れる⁴⁾。

和辻青年は古仏を巡る旅の途中、実家に立ち寄った際に父から「お前の今やっていることは道のためにどれだけ役にたつのか、頹廢した世道人心を救うのにどれだけ貢献することができるのか。」⁵⁾との問いを投げかけられ、返事をするができない。というのも和辻にとって古仏巡りの旅は確たる目的を持った旅路ではなく、中途半端な志で始めた旅だからである。

古美術の研究は自分にはわき道だと思われる。今度の旅行も、古美術の力を享受することによって、自分の心を洗い、そして富まそう、というに過ぎない。もとより鑑賞のためにはいくらかの研究も必要である。また古美術の優れた美しさを同胞に伝えるために印象記を書くということも意味のないことではない。しかしそれは自分の中心の欲求を満足させる仕事ではないのである。自分の興味は確かに燃えているが、しかしそれを自分の唯一の仕事とするほどに、——もしくは第一の仕事とするほどに、腹がすわっているわけではない⁶⁾。

和辻は文学者を目指し谷崎潤一郎や木村莊太ら文人たちと交際していたが、生粋の「都会人」である彼らは和辻を田舎者扱いし、和辻自身も自らの才能を疑問視し始めていた。文学者としての自信が持てない状況にあった和辻は個物としての古仏の「美」を感受し、自らの文学に生かそうと考えていたのだろう。

われわれが巡礼しようとするのは「美術」に対してであって、衆生救済の御仏に対してではないのである。たとえわれわれがある仏像の前で、心底から頭を下げたい心持ちになったり、慈悲の光に打たれてしみじみと涙ぐんだりしたとしても、それは恐らく仏教の精神を生

かした美術の力にまいったのであって、宗教的に仏に帰依したというものではなからう。宗教的になり切れるほどわれわれは感覚をのり超えてはいない⁷⁾。

上記の文面から宗教に対する、また古仏が背負う文化的意義に対する和辻のある種冷徹な態度が伺える。和辻が宗教的信仰心を強く持たないことは晩年まで変わらないが、文化と美術を切り離して美の面に価値を置く視点はこの時代にしか見られないものである。

しかし旅を続けていく内に、和辻の記述に変化が見出されるようになる。古仏の美に対する和辻の驚嘆は、当初はその分析をシルクロード道中の諸国からの影響について繰り返すにとどめているが、旅を続けるにしたがって仏教文化を受け入れた古代日本のすがた、日本文化に対するおどろきと想像へと姿を変える。その過程は和辻の心が個物としての美から、その美しさを受け入れる自らのすがた、ひいては自らの内の日本文化（古仏製作者との共通の基盤）の自覚へと移り、それを受け入れる過程でもある。ここに文化史家としての和辻がはじめて現れる。

シナやインドの独創力に比べて、日本のそれは貧弱であった。しかし己れを空しゅうして模倣につとめている間にも、その独自の性格は現れぬわけに行かなかった。もし日本の土地が、甘美な、哀愁に充ちた抒情詩的気分を特徴とするならば、同時にまたそれを日本人の気稟の特質と見ることもできよう。古事記の伝える神話の優しさも、中宮寺観音に現れた慈愛や悲哀も、恐らくこの特質の表現であろう。そこには常にしめやかさがあり涙がある。その涙があらゆる歓楽にたましいの陰影を与えずにはいない⁸⁾。

仏教が育んだ文化に対する興味は古寺巡礼の中で生まれ、その後から和辻は文化史学者として身を立てていくことになる。それは宗教的帰依によるものではなく、自らの感性・価値観の中の仏教文化的要素を探すような形（宗教的なものと自己と「間」を強く意識した形）ので行われ、そしてむしろそれ故に、31歳から38歳という学者としての基礎の出来あがる大切な時期を和辻は仏教の研究に当てることとなるのである。つまりこの旅での体験は和辻の人生において一つのターニングポイントを形成するとともに、初期和辻の学問的態度もこの旅において獲得されたこととなる。そしてその後京都帝国大学の倫理学助教授に任じられたことを期に、和辻の興味は仏教教義を哲学・倫理的に考察することへと移った。『原始仏教の実践哲学』『仏教倫理想史』といった仏教を哲学的に解釈することを主眼とした論著は、京都帝大講師時代から大著『倫理学』の序章である『人間の学としての倫理学』刊行までの間に記されたものである。その時期は和辻が自らの倫理思想を固める時期であったとも言え、それらの著作が『人間の学としての倫理学』『倫理学』の執筆に大きな影響を与えたことは疑いないと言える。

2. 仏教倫理思想史

本節では仏教を倫理的に解釈した著作のうち、仏教史を体系だった倫理の展開として記述した『仏教倫理思想史』に着目してその概要を示したい。厳密にはこれは著作ではなく京都帝大助教時代の講義ノートと見られ、和辻の生前には世に出ず、死後発見されたノートが中村元編集のもと全集のうちの一冊として世に出たものである。

その内容としては初期仏教において生まれた「法」の概念がアビダルマ仏教を通して竜樹に至り、空の倫理学として論理的に完成するまでの歴史として仏教史を記述したものとなっている。和辻による仏教の時代的な区分についてはその著書によって違いがあるが、このノートに関しては大乘仏教以前以後という形で仏教史をおおまかに二分し、大乘以前の仏説を初期仏教と呼んでいる。なお和辻は「あの大きい思想潮流の源泉として一人の偉大な宗教家があったという以上にその人物の内生や思想を規定しようとは望まず、ただわれわれに与えられたる資料の内にかかる思想が存しそれがいかなる開展を示しているかを理解せんとするのみである。」⁹⁾ という通りそれらがゴータマ・ブッダの直接言及したことであるかどうかといった歴史的事実について深くこだわることはなく、無数にある仏説の中からある思想的な一貫性を認めたものについて着目している。では和辻が求めた「大きい思想潮流」とはいかなるものであったか。

仏教の発生当時のインドにおいてはウパニシャッド哲学とその影響を受けたパラモン教が隆盛を誇っており、そこでは自我は超越的、形而上学的な我であるところのアートマンとされた。和辻が原始仏教の根本動機として求めたのは、そのアートマンの否定としての無我の立場である。また、無我の立場は万物の無常をその根拠とするものであり、それは流転の苦を伴う。よって無我、無常、苦の三概念は一つであるとされ、それら「無常・苦・無我」をまとめて和辻は永遠の「法」と呼んだ。そしてその「法」の領域を唯一の形而上学的な概念として確立したことにブッダの功ありと和辻は言う。なぜ無常であるにもかかわらず永遠の「法」なのかというと、「この無常・苦・無我は存在者について妥当する法であって、それ自身時間的に存在するものでない。(たとえば存在者が無常であるということ自身は無常でない、超時間的に妥当する。)」¹⁰⁾ ものだからである。

そして上記のような、永遠の「法」の領域が立てられたということにより、存在者もまた無常・苦・無我の形式に基づいて存在するものとされることとなる。しかし無常の「法」において存在者があるということはいかにあり得るのか。また無我的主体においていかに存在者の認識は可能となるのか。

和辻はまず無我の立場において、主観と客観との対立図式において物事が認識されるという立場が否定されたものと見る。そしてそれに代わって、「感覺的直観的な現象そのものの形式」¹¹⁾ を存在の本質とする立場が立てられたとする。つまり、あらゆる存在者は感覺的直観的な現象のうつりかわりとその「形式」にのみ存在し、主客の分離もまた現象そのものを根底として事後的に現れるものであるという立場である。

和辻が仏説を上記のような存在論・認識論においてとらえる点には、仏教教義をきわめて論理的に、哲学的に解釈しているという和辻の仏教理解の傾向を認めることができる。また主客未分離の現象そのものの直観という概念は西田幾多郎における純粹経験¹²⁾に近い発想と見え、和辻自身は自身の解釈する仏教における認識の立場とフッサールによる現象学の立場との類似性を認めている¹³⁾。

では和辻によって唯一存在とされた現象の「形式」とは何を意味するのか。「存在者は了別されてあることによって初めて存在者として存在する。すなわち了別という形式によって存在者が成立する。」¹⁴⁾と和辻は言う。つまり主客未分離の立場において直観された現象は少なくともなんらかの「像」として現れるが、それだけでは何の意味も持つことはない。それらの像が存在者としてあるためにはなんらかの解釈図式が必要とされる。そのことについて和辻はばらの花を例に以下のように述べている。

目前にばらの花がばらの花として他の花あるいは葉などと区別されてあること、この区別なくばらの花は存立せぬ、——に着目して言えば、このばらの花は区別されてあることである。了別されてあるものである。そうして一般に現象物は、了別されてある限りにおいて存在するのであり、したがって了別一般すなわち識を根拠とせぬ物は存在しない。この場合にも個々の区別されてあることは識の自己限定とみられる¹⁵⁾。

以上の引用で和辻は仏教五蘊説における「識」の概念が了別作用を意味するものであると解釈している。

ここで重要なことは、和辻は説明の都合上現象が「了別される」とは言うものの、あくまで現象でなく了別作用の方が本質であると見ていることである。和辻は現象という素材に「形式」が付加されるのではなく、「形式」という存在者の本質の自己限定として現象が現れるとする。またその了別の「形式」は他から感覚対象に付加されるものではない。そして和辻はその「形式」を範疇としての「法」と呼び、永遠の「法」と使い分けている。

しかしそれでは形式が形而上学的な本質となってしまう、永遠の「法」である無常という前提に反するのではないだろうか。初期仏教においては縁起説によって形式の根拠づけを図ろうとしたが、無常と本質という矛盾の解決としては竜樹による空の概念の発明を待たねばならない、というのが和辻の説明である。

ではその問題点は竜樹によっていかに克服されるのか。竜樹は中論において縁起の思想を改良し、現象の形式それぞれの「条件づけられてあること」を徹底して、即自的な何物もない、すべては無根拠であると主張したことに功ありと和辻は言う。

すべての「法」は条件づけられたものである。「条件づけられたもの」ならざる一法も存在しない。しからば法の究極の根底「無条件なるもの」は、求めても「得ることができぬ」

「ない」のである。すなわち不可得空である¹⁶⁾。

上の引用における「法」とは範疇の「法」を意味する。つまり先ほどのばらの花の例であれば、ばらの花が他の花でない、違うものである、という否定のかたちで条件づけられることでばらの花という「形式」があり、また他の花についても同じく他の存在に条件づけられてある。しかしその条件づけをどれだけ遡っても何にも条件づけられ無い根拠にたどり着くことはできず、また形式の総体としては固定的でない無常なものである。それが和辻の理解した空の立場であり、そのような立場においてのみ無常な形式というものが存在者でありうる。そのことを持って和辻は空を差別の法（範疇）と無差別の法（無常・苦・無我）との弁証法とも呼ぶ。

無差別であるがゆえに差別の法は成じうる。差別は直ちに無差別であり、無差別は直ちに差別である¹⁷⁾。

つまり、無差別の法といえども無条件に成り立ちうるものではなく、差別と無差別の相異・相依関係に基づいて差別的なる法と互いに条件づけあって成立している。逆に差別的なる法である形式としての存在者もまた無差別の法に条件づけられて成り立つということである。よって「存在の根拠が空である」との立場は逆に転じられ「空の義（すなわち勝義の真理）があるゆえに、あらゆる法（世俗の真理）は成ずることを得る。もし空の義なくば一切は生じない。」¹⁸⁾とも捉えられ、空を知ることが真理であり覚りでもあると和辻はいう。また、和辻にとって空の立場は倫理的なものの源泉でもある。空の悟りは無我を伴うが故に「自ら真理を悟れるのみならず、この真理において他を化さねばならぬ。」との理想を生み、自他の境なく真理の実現、苦の克服を目指すという実践を伴う。そのことは教団の戒や仏教者のあるべき行いを定めた八聖道に具体的な形で現れているとされる。

かくのごとく真理の理解が全生活全人格をもってするところの実現の努力として現れるところに仏教倫理の特質が存する。真理の実現と善の実現とは別物ではない。この意味において仏教は単に倫理学であるとの主張は正しい。しかしこの場合の倫理学は論理学や宗教と並立せる倫理学ではなくして、論理学の根拠に倫理学ありとの意味での倫理学である¹⁹⁾。

以上のように、存在の無根拠性・空性によって一切の経験、現象の形式、さらには倫理もまた可能であると和辻はとらえるのであるが、主観と客観の区別を自明なものとする凡夫の立場においては己れの経験や日常的な道徳が無根拠性によって立つとの認識は得られない。初期仏教においては凡夫の立場と無根拠性を覚る覚りの立場がはっきりと分けられており、両者をつなぐのはただブッダの認識のみであったと和辻は言う。しかし空によって凡夫と覚りの2つの立場が互いに条件付け合い、そのことによって前者は後者における永遠の法の領域において基礎づけられな

ながらもそちらに開かれているものとなった。

つまり存在論、認識論としては初期仏教においてもほぼ完成されているがその基礎づけを何らかの「有」的な根拠に求めようとする姿勢に問題があり、それが竜樹の空観において無根拠性という基礎づけを与えられ論理的に完成し、そのことによって基礎づけられて倫理もまた完成するという流れとして和辻は仏教史を解釈した。ここで和辻は「一人の祖師の思想」²⁰⁾として仏教をひとつながりの矛盾なきものと見ようとする従来の仏教教学的傾向を批判しながらも、自身は前にあった教義が超越されながら弁証法的に展開する倫理の歴史として仏教を素描しており、その様はまさに空の色彩を強く帯びた「和辻仏教学」と言える。そしてゴーダマ・ブッダの開いた仏教倫理は竜樹の空において無時間的に実現された倫理として完成し、その体系はそのまま和辻倫理学へともちこまれるのである。

3. 和辻倫理学と『仏教倫理思想史』における枠組みの共通点

本節においては和辻倫理学における仏教研究の位置づけ及びその枠組みをふまえて、倫理学の枠組みについて共通点を確認していきたい。

前節においてあげられた和辻の仏教倫理学の特徴としては以下の四点にまとめることができる。

- ① 個我を否定する立場を動機として出発する
- ② 認識における主客の分離を認めず、現象のみが存在するとの立場
- ③ 存在者の根本を条件づけの形式とする立場
- ④ 存在・倫理は空に基礎づけられており、その意味で宗教から倫理がはじまるとすること。

では以上の特徴は倫理学においても認められるであろうか。このうちの特に①については、和辻が倫理学冒頭において「倫理学を「人間」の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである。」²¹⁾と述べることから明らかである。和辻倫理学とは個人に変わる新しい哲学的主体を提示することを主な目的とする試みであり、そのような主体こそが「人間」であった。「人間」とは我々の行為的連関の構造であり、それはすでに我々の日常生活において人々の統一・分離・結合の連関として了解されているものであるとされる。そしてそのような「人間」の構造について問う学が倫理学である。

しかし和辻によると、「人間」が「人間」自身を問うことが必要とされる倫理学の問いにおいては従来の主客の分離を自明とするような自然観照的学的立場は用を成さない。では自然観照的ではない「人間」の問いとはどのような立場においてなされるものか。和辻は以下のように述べる。

ところで問いがすべて人間の問いであるということは、まず第一に、個人的主観対客観と

いう図式を学問的認識の出発点として認めないことである。客観は個人意識において見出されるのではなく、人間の意識において見出される²²⁾。

和辻は個人意識を離れた「人間の意識」においてのみ人間を実践的主体として把握することができるとする。そのような問いの方法として和辻があげるのは解釈学的方法である。そして和辻の言う解釈学的方法とは、人間の行為連関の構造について、我々の間にあらかじめ共有されている日常的な了解を表現として解釈することで、人間の存在に還って行くことであった。

ではそのような倫理学において一般的な事物の認識はどのようにとらえられたのか。和辻は認識活動もまた人間の間柄的活動であるとした。つまり統一・分離・結合の連関である人間関係の構造が、範疇の原器として人間以外のさまざまな事物・概念にも反映されることで我々は他の物事をも統一・分離・結合の連関構造として理解できるとする。そのような事物・概念における統一・分離・結合の連関の構造を和辻は「ことのわけ（事分け）」という。

赤が赤として己れを限定するというごとき言い現わしは、赤を赤として他から区別する人間の働きを、その赤へ投射したものにはかならない。だから事物や観念が何々であるとして有り方を限定せられるのは、実は人間のしわざである。前に我々は、事物があるのは人間に有たれることであり、従って人間の存在にもとづくとして説いてきた。しからば「有り」の限定は、事物や観念を有つ人間の育ち方の限定である²³⁾。

ここに示されている「ことのわけ」の例は『仏教倫理思想史』において和辻の述べた、無根拠に根拠づけられた存在の「形式」と限りなく近い立場を指すと言うことができる。というのは、後に述べるが、上記の引用において「赤」を了別する人間、了別範疇の原器となる人間の構造もまた空に依拠するものであるためである。ただし『仏教倫理思想史』においては「形式」は空無差別からの差別的存在者の展開とされたが、倫理学においては空無差別から展開するのは人間の統一・分離・結合の連関構造であり、その了解を経由・応用して一般的事物の「ことのわけ」に至るといふ相違点がある。

さて、和辻は人間の連関構造はわれわれによってあらかじめ了解されているものとしたが、その構造は固定化されたものでもなければどこから与えられたものではない。構造は人間自身の行為連関における無限の運動や、構造についての再解釈の中で流動するものである。よって人間の実相もまた空であり、空ゆえに連関構造からなる人間存在が成り立つともされる。ではなぜそのような人間の構造を問うことが倫理学となりうるのか。

個人存在の根底が空であることを覚ることによって、個人存在は自他不二の充実（すなわち全体性実現）の根底となり、従って道徳性も可能となるのである。かく見れば良心の声は、「自」への墮在から自を超えた本来性へ呼び戻し、個人存在の根底が空であることを覚らせ

るところの呼び声にはかならぬのである²⁴⁾。

上の引用で和辻のいう個人とは、『倫理学』冒頭において否定された抽象的個人ではなく、全体との関係、条件づけにおいて人間の関係構造の中に位置する個として帰ってきた個人を指す。そしてそのような個人の空性を覚ることによる自他不二の境地において道徳は可能になると和辻はいう。つまり和辻倫理学は冒頭において抽象的個人を否定する学として立てられたが、空によってそのことが倫理自体の可能条件と直結することが明らかとなる。そして言うまでもなく、このことは『仏教倫理思想史』において無我の立場よりおこる苦の克服の道徳性に対応するものである。

ただし和辻は『倫理学』においては空を仏教倫理として取り扱うことはしない。青年時にも見られた和辻の宗教性に対する冷徹な目は、『倫理学』においては空の概念を一度仏教から切り離し、逆に空において仏教を、そしてその他諸宗教を共に取り込もうとすることとなる。仏教もキリスト教もその根源、実現すべき理想としてはいずれも空であり、ただ語り方やその実現の仕方において民族的、風土的性格に基づいた個性をみせるのみである、とすることで和辻は自らの倫理学を宗教の枠を超えた学へと昇華させようとしたのである。

おわりに

以上より、和辻の倫理学がその若年時の仏教研究に強く支えられたものであることが明らかとなった。では倫理学が仏教研究をそのまま換骨奪胎したものであるかという点必ずしもそうとは言えない。倫理学において事物の認識のために人間連関の構造の形式を経由する立場やその意義、和辻の仏教研究において強調される慈悲、無常などの要素が倫理学において殆ど語られないことなどは今後考察されるべき重要な課題であろう。また『倫理学』は戦前、戦中を跨いで多くの加筆、訂正が加えられ後になるほど国家主義的傾向が薄いことが知られているが、和辻が戦況の変化に対してどのような思想の変遷を見せたのかといった時局的な問題も残されている。しかし本稿の目的はあくまで和辻の仏教研究の枠組みを素描することを目的としたものであるため、それらの細部に踏み込んで検討することは今後の課題とする。また、本稿において説明されたような和辻の仏教史解釈が仏説をねじまげたものであるという批判は大いにありうる。しかし和辻が仏教的要素を背負ったものとして人と人の共にある生き方を提示したことは、宗教のありかたが見直されつつある現代においても意味を失わないのではないか。

注

- 1) 湯浅 (1981) 289 頁
- 2) 酒井 (1997)、子安 (2010)、他
- 3) 本稿は主な参考文献として仏教関係著作としては全集 19 卷『仏教倫理思想史』及び全集 5 卷『原始仏教の実践哲学』を (引用においてはそれぞれ全集の巻数とそのページ数で示す)、倫理学関係著作としては『人間の学としての倫理学』『倫理学』(引用には文庫版を使用したため、それぞれ人倫、倫 1~4 (巻数) と略しそのページ数で示す) を用いる。
- 4) 以上の記述は和辻 (1963) 熊野 (2009) をもとにしている。
- 5) 全集 18 卷、18 頁
- 6) 全集 2 卷、18-19 頁
- 7) 同、28 頁
- 8) 同、178-179 頁
- 9) 全集 5 卷、11 頁
- 10) 全集 19 卷、50 頁
- 11) 同、56 頁
- 12) 西田『善の研究』他
- 13) 全集 19 卷、56 頁
- 14) 同、54 頁
- 15) 同、61 頁
- 16) 同、299 頁
- 17) 全集 9 卷、473 頁
- 18) 全集 19 卷、296 頁 () 内は和辻
- 19) 同、151 頁
- 20) 同、84 頁
- 21) 倫 1、19 頁
- 22) 倫 1、51 頁
- 23) 人倫、207 頁
- 24) 倫 1、343 頁

〈参考文献〉

- 荻部直 (1995) 『光の領国 和辻哲郎』創文社
 熊野純彦 (2009) 『和辻哲郎 — 文人哲学者の軌跡』岩波書店
 佐藤 (編) (1999) 『甦る和辻哲郎』ナカニシヤ出版
 末木文美士、他 (2011) 『近代国家と仏教』佼成出版社
 田中久文 (2000) 『日本の「哲学」を読み解く』ちくま新書
 中村元 (2002) 『竜樹』講談社
 嶺秀樹 (2002) 『ハイデッガーと日本の哲学』ミネルヴァ書房
 湯浅泰雄 (編) (1973) 『人と思想 和辻哲郎』三一書房
 湯浅泰雄 (1981) 『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』ミネルヴァ書房
 和辻哲郎『和辻哲郎全集』岩波書店 2 卷、5 卷、9 卷、19 卷、全集はすべて初版のもの。

和辻哲郎（2007）『人間の学としての倫理学』岩波文庫

和辻哲郎（2007）『倫理学（一）～（四）』岩波文庫