

倫理性の根源

—和辻倫理学における「さとり」の役割について—

栗 山 はるな

序

本論稿は和辻哲郎の仏教研究において述べられるブツダのさとりとその倫理性との関係について考察し、その発想が和辻の名著である倫理学著作にも見られることを確認することを目的とする。和辻がその倫理学著作において様々な点で自らの仏教研究を生かしていることについては数多く言及されている¹⁾が、両者の倫理性という観点での関わりに踏み込んだ詳細な研究は殆ど為されていないのが現状である。本論稿においては和辻倫理学がその善悪や良心についての定義を、仏教的慈悲をモデルとしてその根本に置くことで達成しているという観点からその内容と意味について考察して行きたい。

1、和辻倫理学における変容する主体

まずは論点の明確化のためにも、和辻倫理学における善と

悪の基本的位置づけについて、またその前提となる和辻の「人間」主体について解説しておきたい。なお和辻の用いる「倫理」(倫1、一二頁)という語は具体的な日常の生活における無意識の規範の共有、遵守をも含む用語であるため、善悪や良心の問題において必ずしも彼の指す「倫理」の全貌を把握できる訳ではないのだが、それでも和辻倫理学における倫理性について考える際の一つの結節点としてこの問題を考察することは有効であると思われる。

さて、和辻の倫理学著作は「人と社会とを人間の二重性格として把握し、そこに人間の最も深い本質を見出す」(倫1、二六頁)倫理学として特徴づけられ、その主題とされたのが、個人であるとともに社会でもあるような主体である「人間」であった。詳しくは後にも説明するためここでは概観に留めるが、一般的に主体という語は行為する個人を指すことが多いのに対し、和辻の「人間」という主体にはその存在共同の

あり方において多様な形態が想定される。『倫理学』では特に、個人の他に家族、地縁共同体（村落などの地域社会）、文化共同体（民族や言語共有圏、国家などといった複数の「人間」の形態が和辻によって詳述された。その発想は「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」（倫1、一九頁）という和辻の目的に従ったものであり、そのために、個人以外に多数の個人の結合した共同的主体を含む多様な主体・「人間」が立てられたこととなる（倫1、一七四頁）。これをもって和辻は「相互に絶対に他者であるところの自他がそれにもかかわらず共同的存在において一つになる。社会と根本的に異なる個別人が、しかも社会の中に消える。人間はかくのごとく対立的なるものの統一である。」（倫1、二八頁）と述べるが、そのような「人間」は固定された静的なものではなく、分離・結合を絶えず繰り返す動的な、変容する主体であるともされる。つまり家族の例をあげると、複数の個人が結合して家族となる、また家族からある個人が分離する、あるいは家族自体が分解・消滅して複数の個人へと離散する、ということがあり得るということである。

では、そのような主体である「人間」とは具体的にどのような形で存在する、また分離・結合しうるものなのか。「人間は絶えず動き行く行為的連関なしには人間でない。それは絶えず個人を生産しつつその個人を全体に没せしめる。」（倫1、三五頁）と述べるように、和辻は「人間」主体とは行為において生成し、消滅するものであり、また同時にその維持や生滅の条件としてあらかじめ当該の「人間」主体について

の様々な了解（し）を必要とすると考ええる。

「人間」主体についての了解とは、その主体内での規範や価値観といった様々な事柄についてその構成員に共通して持たれている、いわば主体内に通用している常識である。そして主体が維持され、生滅する場面とは、それらの了解にもとづいて、規範や価値観に従う、あるいは背くかたちでそれぞれの行為が行われる場面である。そしてその度、主体についての了解は補強、更新されることとなる。このように「人間が了解にもとづいて行為する」「行為によって了解が補強、更新される」という循環的な営み全体を指して和辻は「人間」が存在することであると考える（人倫、二〇一―二〇二頁）。

同様に、異なる複数の主体がある規範を共通のものと定め、それぞれがその規範にもとづいて行為した場合、主体の結合が起きていると言うことができる。また、行為が主体内の規範に反するものであった場合、それは主体に関する自己及び他者からの認識の枠組みが変容する場面、つまり主体の分離が行われ、行為者が既存の主体から離反して新しい主体となる場面となる。

このような主体の生滅について主語を構成員にして言い換えると、自分がある主体の規範に則った行動を取るとき、自分はその主体として行為してその主体を構成しているが、逆に規範に逆らう行動を取る時には、異なる主体へと変容していると言うことができる。和辻が「行為は必ず既存の人間関係を背負いつつ可能な人間関係への方向として働くものである」（倫1、三五四頁）と述べる時、上記のような分離・結

合を絶えず繰り返す動的な主体を想定していると言える³⁾。さて、上記のように主体の維持、生滅は行為においておこなうのであるが、特に主体の変容としての行為を和辻は「否定の運動」、もしくは「空する運動」(倫1、四〇頁)と呼んでいる。

「否定」の語はヘーゲルの影響を示すものだが、和辻はこの言葉を仏教的文脈にひきなおして独自の理解(和辻曰く「転釈」)を行っている。つまりヘーゲル哲学ではさまざまな要素がぶつかり合い、相互依存的に関係し合いながら高次の段階へと高められて行くさま、つまりアウフヘーベンが描かれるが、和辻はそれを「否定」という言葉で捉え、さらには仏教思想の「空」の文脈において再定義するのである(人倫、一五〇頁)。

その時の和辻の仏教理解のキーとなる概念が「空」(4であるのだが、詳しくは後述するのでここではひとまず「関係性の文脈においてしかあらゆる事物が同一性を保ちえず、存在し得ないこと」とのみ記しておきたい⁴⁾。この時「空する運動」、「否定の運動」とは、ある主体を「空する」、「否定する」、つまりある主体を関係性の文脈の中において相対化することで意識がその主体から離れ、新たな主体として関係性を結びなおす意識の働き、という意味で捉えることができる。曰く、「個人とは、全体者「共同存在」が成り立つためにその個別性を否定せられるべきものにほかならず、全体者とは個人が成り立つためにそこから背き出るべき地盤である。」(倫1、一五五頁角括弧内栗山)このように述べられる時、

個人とは自らも属していた共同体の文脈と相対して新たな関係を結びなおすことで個人として成り立ち、共同体もまた、それを構成するそれぞれの個人の文脈と相対して新たな関係性においてそれを併合することで成り立つ。概説の途中ではあるが、そのことに和辻がどのような倫理的意義を認めたのか、ということが本論文のテーマとなる。

2、変容する主体における倫理とは

さて、話を再び「人間」に戻したい。和辻の提唱した主体である上記の「人間」において倫理や善悪といった問題はどのようなものと考えられたのか。

行為において「人間」が存在し、また変容することについては上に述べたが、倫理もまたそのような行為においてあらわれ、行為のあり方の違いから和辻は善悪の定義を行う。

詳しく述べると、和辻は行為を主体の維持・統一を促す行為とある主体が元の主体から分離する行為とに分け、前者を善、後者を悪と規定して、主体を統一する方向の行為に倫理的な優位性を置いている。(倫2、四四頁)

そしてこの善悪の規定を実践において捉えようと、善とは信頼に應えること、悪とは信頼を裏切ることであるとされる。つまり主体の維持・統一に貢献する行為をなした場合、それは信頼に應える善行であり、逆に元の主体から分離するきっかけとなった時には信頼を裏切る悪行とされる(倫2、二六頁)。極端な例ではあるが、和辻は首狩り族の内部での規範においては共同体外の人間の首を狩っても悪とみなされない

という例を挙げ、共同体における信頼を裏切るのでなければ人殺しすら悪とみなされない場合があるということを述べている。曰く、「生首狩りが特に善事である社会においても、同じ部族内で他の族員を殺せば、それは言うまでもなく殺人罪として非認される。生首狩りが許されるのはただ信頼関係の外において、部族外の者に対してのみである。」(倫2、五三頁) 例え人殺しであっても、善悪とは不変の基準ではなくその信頼関係の存在する場の規範によって定められるものであると言える。

一方で、和辻は〈否定の運動〉が起きているかぎり悪はなく、〈否定の運動〉の滞留こそが悪(頹落)であるとも述べる(倫2、四五―四六頁)。つまり、主体の統一が起ころるためにはそもそもその構成要素として分裂した主体が必要とされる。つまり、善(主体の統一)に転化しない悪(主体の分離)はなく、むしろそのために悪は必要であるとされる。

その論理からすると、否定の運動が起きている限り、真の意味での悪は存在しないこととなる。つまり〈否定の運動〉自体が善であり、その停滞が悪であると言える。例えば、分離したままで維持され統一の方向に向かわない個人は社会に背いたままの悪しき個人主義として極悪とみなされ(倫1、二〇六頁)、また個人が埋没した共同性の立場に安住することともまた「畜群への頹落」(倫1、二〇六頁)とみなされる。この畜群の立場は最初に述べた善悪の規定では善にあたるはずであり、ここに善悪の基準のぶれがあるように見えなくもないが、この二つの立場は行為を見る際の時間の幅をどのく

らいとって見るかの差であって、最終的に主体の統一へ向かう方向が善であるという和辻の立場は共通していると言える。そして和辻にとってそのような行為の善悪は「空への方向」「空からの方向」の別という表現でも論じられる(倫2、四四頁)。つまり、主体の統一へ向かう方向の行為(善)は空への方向、主体の分離へ向かう方向の行為(悪)は空から遠ざかる方向とされ、主体が空から背き出つつ空に帰来する運動を繰り返すことが人間の真実であると和辻は述べるのである(倫2、四〇頁)。つまり、主体の統一、分離のどちらも〈否定の運動〉と呼ばれ、特に統一の運動の方に倫理的な優位性が置かれていたことに関しては上記してきたが、和辻がその根拠を空との関係性において求めているということが確認できるのである。

ではなぜ空へ向かう方向が倫理的に優れているのか。和辻は人間の根源こそが空であることをその根拠とする。

人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることにはかならない。個人も全体もその真相においては「空」なのであり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。(倫1、四〇頁)

この時和辻は、上記したような〈否定の運動〉において全てが成り立つ状態を総体的に見て、世間の真相は空であると述べる。つまり、あらゆる事物は〈否定の運動〉によって成

り立ち、あらゆる事物の存在する場面は「否定の運動」の起る場面であり、転じて「否定の運動」の起る場である「空」はあらゆる事物の根源である。絶え間ない「否定の運動」の集合である人間社会を、「空」なる場面であると見るのである。そのような空は絶対的否定性や絶対的全体性とも称され、それらが人間存在の背き出る根底と考えることで、そちらへと帰る方向が必然的に善となると和辻は捉える。

人間の根源が空であることが何故倫理性とつながるのかについては次節で考察するが、和辻が「空」への帰るの方向を倫理的眞実とする態度は、良心という現象をいかに説明するかについての記述にも見ることができ、和辻は良心の声を、「我々自身の奥底から我々を否定する声の聞こえること」（倫1、二〇八頁）と述べ、それは我々をその本源である絶対的否定性（空）へと誘う呼び声とも述べる。

つまり、良心の声とは、「我々の内部から我々に向けられた「責め」「とがめ」（倫2、七四頁）であり、個人の内面的な感情と考えられるが、その個人は「己れの本源たる空（すなわち本来空）の否定として、個人となる」（倫1、一七八頁）ものである。つまり我々の本源は空であるがゆえに、そこから「分離する我々の本性が呼び声を引き起こす」（倫2、八四頁）。それが良心となって個人の内面に責任や反省の意識を与える。そのように個人内面の良心を人間存在の様態から説明しようとする解釈を和辻は「良心の現象を意識よりもさらに深い存在の層に根差したものとして理解することをめざす」（倫2、八三頁）としている。

以上に述べてきたように、和辻倫理学においては行為の善悪、そして我々の良心についてもまた人間の根源である空との関係で決まるものとされた。しかし空が人間存在の根底であるとしても、そのことがなぜ空が倫理の源である所以であると言えるのか。また、良心という内面の感情を説明できるような存在様態とはいかなるものか。それについての和辻の倫理学の構想の源であると考えられる仏教的慈悲について紹介する中で考察していきたい。

3、慈悲としての空

冒頭にも述べた通り、和辻倫理学には和辻の仏教研究の成果が至る所にみられることは知られるが、仏教研究においてもまた和辻は空について多くの考察を加えている。そのことは和辻の仏教的著作である『原始仏教の実践哲学』や『仏教倫理思想史』における空の位置づけからも読み取れる。（全5、一七〇頁 全19、三四九頁）空と慈悲との関係を理解しやすくするために、そのおおまかな内容について説明したい。和辻が自身の仏教研究において課題としたことは、中観派の空（竜樹）とゴータマ・ブッダの教えを論理的に一貫したものとして位置づけ、そのことから仏教を倫理学として意味づけることであった。和辻にとってこれは、ブッダのさとりの内容を龍樹の空をもって説明することで仏教の本質として倫理性を見出すということと考えられ、極めて大乗的な和辻の立場が示される。この背景には「犀の角のようにただ一人歩め」と述べ、執着の消滅を説きながらも、同時にサンガ（組

織)を作り布教を行ったブッダの態度についての謎がある。

つまり、一般的にブッダの教えの内容とは、あらゆる事物がいずれは消えゆくことを受け入れ、人や事物に対する執着を捨て、俗世間を離れ最低限の生活で一人静かに生きることが促すものであつたと考えられているが、その立場を徹底するとブッダは一人老いて死なねばならなかつたことになる。しかし実際にはブッダが教団を作つて教えを広めた事実が存在するのであり、その矛盾を解消するために伝えられる物語が「梵天勸請」である。つまり、さとりをひらいたブッダは一人で生を終えることとしたが、そこに神である梵天が現れ、ブッダに迷える民を救うように懇願し、布教へと誘う。その結果ブッダは重い腰を上げて布教の途へつく、というものである。

ここで問題とされるのが、梵天による懇願をブッダ本人の内なる声とみなす立場、つまり布教の動機は悟りの内容に必然的に内蔵されておりそれこそが大いなる慈悲であると見る立場と、そうではない立場、つまり布教とはブッダの気まぐれでありさとりの内容とは必然的な関係がないとする立場の別である。この二つの立場は仏教に倫理性は含まれるか否かという問いとして未だに議論されるべき課題となつてゐる⁶⁾。

その課題には未だ結論は出ていないし簡単に結論の出る問題でもないのだが、少なくともこの問題に対する和辻の答えは「仏教は本質的に倫理性を含む」というものである。つまり事物や世間への執着の消滅は人の行為の善悪について考えることを否定するものではなく、むしろ両者の間には本質的

なつながりがある、ということが和辻の仏教論に示されるところの結論である。

しかし後世において我々がそのつながりを知るためにはブッダに遅れて現れた大乘仏教の始祖・竜樹の業績が必要であつたと和辻は考え、その功績こそが空の発明であつたとする。ではなぜそのことから仏教における倫理性が導き出せるのか。和辻による竜樹を経由した大悟の解釈は以下の通りである。

まず、ブッダの得たさとりとは「無常・苦・無我を知ることと世俗の執着から脱却し、智慧の立場に至ること」(全五、一一〇—一一三頁、全十九、三三二頁)と和辻は定義する。そのうちの無常とはあらゆる事物が流転すること⁷⁾、苦とは好ましい事物が流転することによつて生ずる苦しみをそれぞれ指す。そして無我とは不変に自己同一を保つ「我(アートマン)」が存在しないことを指すが(全五、一一六頁)、「自己同一性を保つ主体がそれ自身においては存在しないこと」と転化されることで後に龍樹の空と同一視され、そのような空が倫理性の起源であると和辻は考える。では「それ自身においては」とは何を意味するのか。

仏教的空についての和辻による説明は論文「法の概念と空の弁証法」にも詳しいためそちらも参照しつつ考察するが、その中の「眼は色(もの)において眼であり、色は眼において色である。両者は相依であつて自相を持たぬ。それ自体には空である。」(全九、四七二頁)という記述が空を端的に表しているように思われる。この時前提とされるのは、「眼と

ものとの間に関係がある」と述べる際に、はじめから独立した眼、及びものが存在してその間に関係が結ばれると考えるのではなく、まずは無分別の場とでも言うべき状態が存在し、その中から分別されるかたちで眼ともの、その間の関係性が同時発生的に見出されると考える態度をとるということである。この時、空の語が意味することは、まずははじめに存在する「無分別の場」そのものであり、またそこから事物を分別して見出す意識のはたらきであり、また分別された事物の分別をなくし再び「無分別の場」へと至る意識のはたらきでもあるとされる。(8)

前節において、和辻が空への帰還を人間の本源へ帰ることであるとしたこと、その帰還の方向を善の基準としたことについて述べたが、それはこの空が無分別の場であるという和辻の見解に由来している。無分別の場はそこから全ての分別の生まれることを可能とし、つまり一切の概念は関係においてしか存在しない。一方、上記で眼とものの例から無分別の場の説明へと至ったように、我々は分別を通してのみ無分別の場を知ることができる。そのどちらもが人間の不可欠な意識のはたらきであるが、和辻は無分別の場を根底と定め、無分別に帰る方向の行為を善と規定し、それは自らの根拠へと帰ろうとする人間の内的要求(良心)であると考えられている(9)。それは和辻が、ものを見出す自己の意識もまた関係において、無分別の場から生まれるとするためである。

(全十九、三三六頁)

また、上記のような空は、仏教的実践としては、苦(執着)

についての思考の中で苦を相対化していくこととされる。つまり、特定の物や人物(自己を含む)への強すぎる関心は、それが手に入らないことについての不満や、将来それを無くすことへの恐れといった苦しみを生む。その苦しみに囚われた状態が執着であるが、その執着を生む心の働きを分析し、どのようなメカニズムで執着が生まれるのかについて考えることを通して執着やその対象をさらに大きな関係の中に位置づけ、執着を自己から切り離して相対化することで解消していくことが理想とされている。

しかし、上記のような実践においては未だ倫理に関する積極の意味が含まれているとは言いがたい。そこで、和辻は上記のような相対的な意識のはたらきを、自と他との関係、及びさとつた者と未ださとらざる者との関係においても見出す。

個我も普遍我も要するに根拠なきものであることを理解し、さらに体現するとすれば、そこには他に対する己れもなく、したがって己れ一個の幸福ということもない。この立場において苦を減ずるとは苦一般を減ずることではなく、はならず、苦一般を減ずるのは無我縁起等の真理を、たんに己れ一個が体得するのでなく、それ自身において実現するのでなくてはならない。自然的立場より見て自利、利他と分別せらるることは、無我の立場においてはただ真理それ自身の実現である。このやむことなき当為、真理実現の努力こそ、無我の立場においての道德の根拠でなくてはならない。(全十九、一四三頁)

もちろん苦の相対化における空の実践は元々自己自身に対する執着の解消をも含むのだが、和辻は自己自身が相対化された結果他人の苦と自己の苦の別がなくなるため、空を会得したものは他人の苦の解消に向かう（慈悲）というのが仏教における倫理性の根源である、とより倫理的積極性を増した解釈をする。極言すれば、空を知る（さとる）ことで倫理性を獲得するのである。

ここにおいて、上記したように空への帰還は人間の根源的要求であり、また苦の解消はゴータマ・ブッダ以来の仏教の本質的目的である。そして、その二つの契機の結合としてあらわれる自他の別なき苦の解消は、仏教において慈悲の概念に結実すると和辻は考える。そして、それを補強するのが、ゴータマ・ブッダによる布教という歴史的事実であり、また東アジア圏において歴史的に信仰されてきた菩薩（あえて世に止まり衆生に慈悲を与え、その後には仏となるもの）という道徳的人格の理念である。（全十九、三四七頁）

和辻は『原始仏教の実践哲学』において、上記した分別から無分別に向かう意識のはたらきについて、「空無差別を真に知るとは無差別に帰る行くこと、無差別を実現することであり、従って慈悲と同義である」（全五、一七〇頁）と述べている。一方で『倫理学』においては「個人存在の根柢が空であることを覚えることによって、個人存在は自他不二の充実の根柢となり、従って道徳性の可能となるのである。」（倫1、三四三頁）とそれに対応すると見られる記述があり、ここからは和辻がその倫理学においても倫理性の根源を空と考えて

いたことを見て取ることができる。以上において、和辻は何故空をもつて倫理性の根源と見なせるとしたか、という問いに対して我々は一定の答えを得ることができたのではないだろうか。

4、結論

最後に簡単にではあるのだが、上記のような空の倫理における認識とその実現との関係について触れておきたい。和辻は「さとり」という認識の特殊性について以下のように述べる。

「さとりを開く」という仏教特有の表語が示しているように、それ（さとり）はあくまで認識である。しかも自然的立場を全然止揚し生活全体を変容することを意味する認識である。（全五、一六七頁）

つまりさとりとは、それを知る事で自分だけでなく自分を含む世界の全てが変わるような認識とされる。慈悲の例からみわかるように、自己の空を知ることとは自己自身の境界を変え、そのことでその見える世界、そして行為にまで大きな影響を与える。であるならば、和辻が空によって倫理を根柢づけていたことを理解することで、和辻倫理学全体としての和辻の動機もまた明らかになるのではないか。つまり空を根源とする倫理について説く和辻倫理学の目的とは、さとりを仏教の文脈から外した形で叙述することで、その真実のうちの幾分だけでも読者の生活そのものの変容を目指すことであつた

と言えるのではないだろうか。

先述のように、和辻は『倫理学』では善悪についての明確な基準を作ることはせず、かわりに人の関係性についての詳細な描写において、人間本性の空においてあることを繰り返して提示する。それは和辻の晩年に至る文化論においてもずっと変わらない姿勢であった。もちろん読者に悟りをひらかせるといえるものがましい話であるし、和辻の著書にかぎらず、読書とは総じて自分と自分を取り巻く世界を変えるものである。和辻が自身の倫理学著作において仏教研究の成果をおおいに披露しなかったことには、自論の宗教を超えた普遍化のめくろみのみならず、そのような意識もおそらく関係しているであろう。しかし和辻が自身の倫理学において「さとり」というモチーフを極めて重要視したということは確実であり、そのことは和辻の業績の理解をいっそう深める上で不可欠な要素なのではないだろうか。

【註】

- (1) 宮川 (2008)、吉村 (2009) 他
 (2) 「我々は実践的行為的な連関がすでに実践的理解を含むということを主張する。」(倫1、五七頁)「動的な人間関係が絶えず繰り返して一定の仕方において実現せられて行くとき、人はこの常に現れる仕方(了解)をその動的存在の地盤から引き離して把握することができる」(倫1、二二頁、括弧内筆者。これについて和辻は「仕方」「わけ」(倫1、五七頁)「表現」(倫1、七一頁)など様々に呼ぶが、本文では了解で統一することとする。

(3) なお、和辻にとって行為や主体は他の言葉で定義できず、互いの循環論法的な関係においてしか捉えられないとされる。本稿においては論じないが、このことも空に依拠しているものである。

(4) 「空」は「絶対的否定性」「絶対的全体性」(共に倫1、四〇頁)とも呼ばれるが、本稿においては「空」で統一することとする。

(5) 龍樹の提唱した空についての和辻解釈に基づいているが、和辻と近い解釈としては桂 (2016)、黒崎 (2005) が挙げられる。

(6) 末木 (2006)、魚川 (2015) 他

(7) なお、『人間の学としての倫理学』における世間についての記述からもわかる通り、和辻の仏教的立場はその無常の人間観にも見て取れる。

(8) 「空とは静的なあるものではなくして空すること自身である。…空はそれ自身を否定することにおいておのれを現さなくてはならぬ。すなわち空無差別自身を実現するのである。かく他者においておのれを実現することが「空すること」の本質ならば、空は必然にまた「差別を生ずること」に他ならぬ。」(全九、四七五頁)

「空が根底であるとは、空によって成ぜらるる法そのものが空ぜらるることである。否定が直ちにその根拠づけなのである。」(全九、四七三頁)

(9) 「解脱の要求が「根拠に帰る」要求である」(全十九、一四四頁)

凡例

- 1、全は『和辻哲郎全集』。
- 2、倫1、2 はそれぞれ岩波文庫『倫理学 1』『倫理学 2』。
- 3、人倫 は岩波文庫『人間の学としての倫理学』を指す。

引用文献

- 和辻哲郎 (2007) 『人間の学としての倫理学』岩波書店。
 和辻哲郎 (1962) 『和辻哲郎 全集五巻』岩波書店。
 和辻哲郎 (1962) 『和辻哲郎 全集九巻』岩波書店。
 和辻哲郎 (1963) 『和辻哲郎 全集十九巻』岩波書店。
 和辻哲郎 (2007) 『倫理学1』岩波書店。
 和辻哲郎 (2007) 『倫理学2』岩波書店。

参考文献

- 魚川祐司 (2015) 『仏教思想のゼロポイント』新潮社。
 宇都宮芳明 (1980) 『人間の問と倫理』以文社。
 瓜生津隆真 (1981) 『中観派における空』中村元編『仏教思想 6 空(上)』平楽寺書店。
 桂紹隆、五島清隆 (2016) 『龍樹「根本中頌」を読む』春秋社。
 刈部直 (1996) 『光の領国 和辻哲郎』創文社。
 黒崎宏 (2005) 『純粹仏教セクストスとナーガールジュナとヴィトゲンシュタインの狭間で考える』春秋社。
 立川武蔵 (2003) 『空の思想史』講談社学術文庫。
 末木文美士 (2004) 『近代国家と仏教』トランスビュー。
 末木文美士 (2006) 『仏教 vs. 倫理』ちくま新書。

総合佛教大辞典編集委員会 (編) (1987) 『総合佛教大辞典』法蔵館。

- 田中久文 (2000) 『日本の「哲学」を読み解く』ちくま新書。
 中村元 (2002) 『龍樹』講談社。
 西谷啓 (2013) 『文化と公共性』晃洋書房。
 宮川敬之 (2008) 『和辻哲郎—人格から問柄へ』講談社。
 森村修 (2010) 『空』の倫理は、(何も共有していない者たちの共同体)の倫理になりうるか?—和辻倫理学の限界—
 『法政大学国際文化学部紀要』11号、2010年4月法政大学機関リポジトリ、2010年 <http://hdl.handle.net/10114/5150>。
 山内得立 (1974) 『ロースとレニヤ』岩波書店。
 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。
 吉村均 (2009) 『神と仏の倫理思想』北樹出版。