

# 空の倫理学のために——和辻哲郎とシャーンティデーヴァ——

吉村 均

## 序

無我や空を説く仏教は倫理とは相容れないもの、という世間のイメージがある。たしかに言葉の上では「無我」や「利他」は私の幸福を否定するもので、「空」は虚無論のように聞こえる。しかしそれは仏教側の理解とは異なる。古代インドのナーガールジュナ（龍樹）は、『中論』二十四章で、空を虚無論的に捉えて批判するのは批判者側の誤解で、それは仏教が言葉を通じて言葉を超えた境地に到達することを目指す教えで、言葉の用い方が通常とは異なることに起因すると述べている。

和辻哲郎が京都帝国大学助教時代におこなった講義のひとつに『仏教倫理思想史』（和辻哲郎全集十九卷<sup>1</sup>、以下『仏倫』と略）がある。これは仏教の無我や空の教えを道徳否定ではなく、道徳の基礎として捉えるもので、西洋の道徳思想を一神教

の伝統から生まれたものとして批判的に検討すること（同じ京都帝国大学時代の「倫理学概論」講義）とともに、和辻独自の「人間の学」としての倫理学を形作っていく<sup>2</sup>。和辻の仏教理解を一言で述べると、仏教の実践を、本来空であり、それを自覚し空に帰る働きとして捉え、その実践者を菩薩とするものである（『仏倫』三四九〜三五〇頁）。

和辻は仏教倫理の特質として、「真理の理解が全生活全人格をもつてするところの実現の努力として現わるる」（『仏倫』一五一頁）ことを挙げるが、和辻の仏教への関心の出発点は、伝統的な仏教のあり方を否定して、信仰から切り離れた新たな価値を見出すことにあり（『古寺巡礼』、論文「沙門道元」など<sup>3</sup>）、伝統における仏教の実践の具体的なあり方については無関心で、それが和辻の仏教理解における矛盾や、さらには和辻の「人間の学」が戦後、個を否定して全体への随順を説くものと

して批判される遠因にもなっている。

本稿では、和辻の仏教理解を概観した上で、その欠を補うものとして、インド・チベットの伝統で重視されるシャーンティデーヴァ『入菩薩行論』で、空を理解していない凡夫がいかに菩薩の道を歩むかについて論じられているかを見ていきたい。

## 一 和辻哲郎の仏教理解と伝統仏教

和辻哲郎は『仏教倫理想史』で、当時のヨーロッパの仏教研究において、仏教の無我は単なる無苦痛を目指すもので、道徳が成り立たず、その欠陥を補うために業論（因果応報の教え、輪廻）が導入されたと考えられていることを批判して、仏教が目指すのは私がいかに私を捉えているとおりの世界があるという「自然的立場」（凡夫の立場）（『仏倫』五八頁）の止揚であり（同一四〇頁）、利己的個人的幸福というものはありえず、苦を滅するとは苦一般を滅することで、無我縁起を単に己れ一個が体得するのではなく、それ自身の実現の努力こそが、無我の立場における道徳の根拠であるとした（『仏論』一四三頁）。

初期仏教の無我縁起の思想においては、なぜ自然的立場の止揚が目指されるのかは理論的に明らかにされず、それは「釈迦の命令」（『仏倫』一四四頁）として説かれ、アピダルマにおいて煩惱地法と滅に向かう善地法がともに法とされることを経て（同前）、ナーガールジュナによって、大乘経典である『般若経』の「空」と結びつけられ、本来空でありつつ空から遠ざ

かる方向づけが「煩惱」であり、空に帰る方向づけが善法で、その実践者が「菩薩」、その本質が「慈悲」とされた。

菩薩とは「仏道を歩む修行者」「さとりを求むる有情（もの）」の謂いである。……さとりを求むることは空を体現せんとすることであり、道徳とは空に帰ることにほかならぬゆえに、菩薩（と）は言いかえれば「道徳的人格」の意味になる。善法も人格も実相空であるがゆえに、この道徳的人格の実相もまた空にほかならぬが、しかし実相の空を自覚しその自覚を具体化するものである点に道徳的人格の本質がある。……かかる意味の菩薩は「慈悲」を本質とする。他の一切の徳はこの「慈悲」の現われである。……そうしてこの慈悲は空の体現にほかならぬ。……空を自覚し空に帰るはたつきは慈悲となって現われざるを得ないのである。（『仏倫』三四七〜三五〇頁）

これが和辻の考える、ナーガールジュナに至って理論的に整えられた「仏教倫理」である。

ナーガールジュナは、和辻は参照していないと思われる『宝行王正論』において、仏陀となるための実践を智慧（一切皆空の理解）を積むことと福德（一切衆生のために利他）を積むことの二資糧積聚（それぞれ法身と色身の因となる）に集約しており、伝統的な仏教理解においても、空の理解と一切衆生への慈悲は相補的な関係にあり、この点は和辻の解釈と一致する。

しかし、仏教の実践が「自然的立場」の止揚を目指すもので

あるならば、それは「私」があるという「自然的立場」からはじめられなければならない。和辻が輪廻説は輪廻する主体としての我を前提とするもので、無我を説く仏教とは相容れないとしたことは有名で、現在でも多くの学者・僧侶によって支持されているが、その先人見は、鋭い点も多々ある和辻自身の經典読解を裏切ってしまった（前稿で検討した）。

和辻は価値を認めなかった伝統的な仏教の実践において、理解の方法が聞・思・修であり、実践が戒・定・慧であるとされていることは、実は仏教が和辻のいう「自然的立場」の止揚を旨とするものであることと密接に関わっている。

「自然的立場」を超えた境地は「自然的立場」にある者には理解できず、それを理解するためには、すでに理解を得ている師から教えを受け、自分の実感・常識には反するそれについて理論的に考え、「わかった！」という感覚が得られたら、それを反復し、自分の心を慣らししていく必要がある。

瞑想をしていないときは、心が対象をいいもの・わるいものという価値を帯びたものとして捉え、反射的にそれを手に入れない（貪）、排除したいという嫌悪の気持ち（瞋）が生じるため、誓いを立てることによってそれをおさえる実践（戒）をおこなう。瞑想中は一点に集中する（止）ことによって、心が勝手に対象を捉えることを押さえる（定）。これらは病気でいえば症状を抑える段階の実践であるが、自分が捉えているような実体は存在しないことを理解する（慧）、根治を旨とする段階におい

ても、実際にそれが体験できるのは、心が対象を捉えていない、瞑想中においてである（止観Ⅱ一点集中の状態で空を観じる）。

大乘仏教の実践徳目である六波羅蜜は、三字（戒・定・慧）に対応させると、布施・持戒・忍辱が戒、禪定が定、智慧（般若）が慧に相当する（精進はすべてに関わる）。

しかし、この六波羅蜜は釈尊の本生譚（ジャータカ）を踏まえたもので、「我」を實體視する凡夫（和辻のいう「自然的立場」）においては実践困難なものである。たとえば、布施の例のひとつとして挙げられるのは、釈尊が前世で王子だった時、植えた母虎と五匹の仔虎を救うために自らの体を与えたという捨身飼虎の物語だが、もしこれが仏教徒の義務だとしたら、誰も仏教の実践をおこなおうとは思わないだろう。

阿含經典は、「私」を實體視している者を対象に、实体经济からの解放の道を説いている。大乘經典は、空をすでに体験的に理解している者を対象に、仏陀の境地やそこに至る実践がどのようなものであるかを説いている。

では、まだ「私」を實體視している凡夫が仏陀の境地を目指すには何をなすべきか。これは文献上だけで仏教を考察する場合は、阿含經典・大乘經典のどちらでも主題的に説かれていないため、問題の所在に気づきにくいのが、大乘の伝統にある多くの仏教徒にとっては、その部分がなければ、大乘は絵に描いた餅で、自分が関わりうるものではなくなってしまう。

凡夫がいかに菩薩となり、六波羅蜜の実践をなしようように

なるのか、この、経典では主題的に説かれていない問題についてのほとんど唯一の手がかりとして、インド・チベットの伝統で重視されてきた論書が、インドのシャーンティデーヴァの著した『入菩薩行論』<sup>(8)</sup>である。

## 二 シャーンティデーヴァ『入菩薩行論』の構成と内容

シャーンティデーヴァは七百年頃の人と考えられ、その著として伝わるものとして、『入菩薩行論』のほか、『大乘集菩薩学論』などがある。インドからチベットに伝えられた伝統では、ナーガールジュナやアールヤデーヴァ、チャンドラキールティなど、他の中観の論師と同様、後期密教の行者のひとりにも数えられている<sup>(9)</sup>。チベットに伝えられている伝記によれば、王子の生まれで、出家してナーランダー僧院の僧侶となり、密かに文殊菩薩から教えを受けて修行していたが、表面的には食べて排泄して寝るだけの存在だったため、他の僧が恥をかかせて僧院に居ることができないようにしようと企んで、わざと教えを乞い、その際にシャーンティデーヴァが説いたのが『入菩薩行論』で、終わりの方は体が法座から宙に浮き、空から声が聞こえるだけになったという。

漢訳（『菩提行経』）も存在するが、龍樹（ナーガールジュナ）の著作とされ、訳に大きな問題があり、中国や日本の伝統では顧みられることがなかった。近代になって、河口慧海が翻訳し

たほか、サンスクリットから金倉圓照が翻訳し、中村元も注目して現代語訳大乘仏典七『論書・他』<sup>(10)</sup>で、『中論』『唯識三十頌』と並んで『菩提行経』を取り上げている。

チベットでは、シャーンティデーヴァの生まれ変わりとうたわれたパトウル・リンポチエ（法名ウゲン・ジグメ・チューキ・ワンポ。一八〇八〜一八八七）がたびたび説いたことで有名で、現在のダライ・ラマ十四世（法名テンジン・ギャツォ。一九三五〜）もその法脈に連なる。

六波羅蜜の実践は、まだ空を理解していない、「私」を肉体視している者にはきわめて困難なもので、『入菩薩行論』では、いきなり実践することを戒め、まずそれを実践しようとする心を作る、心の訓練が勧められている。

慈悲心が清浄でないならば、このからだを布施してはならない。ただし、今生においても他生においても偉大なる成就の原因とすべく布施せよ。（五章八七）

野菜などの布施に導くことで、まず行ずることを教えられる。それに慣れば、後には次第に自分の肉体も布施できる。あるとき、自分のからだを野菜などと同じだという心が生じる。そのとき、肉体などを与えること、どうしてそのことに困難があるうか。（七章二五〜二六）

具体的にはまず一章で、比喻や論理、経典の教えなど、さまざまな方法で、菩提心を起こすことの利益が説かれる。

それに納得した上で次に進み、二章・三章<sup>(11)</sup>で、仏陀の境地を

目指す誓いを立てる（菩薩戒）儀軌が説かれている。

一切衆生を苦しみから救うために自らが仏陀の境地を目指そうという気持ちが生じるとは稀で、誓いの言葉を唱えたとしても、実際にその心が生じないと意味がないので、誓いに先立って、それにふさわしい福德をそなえるべく、『華嚴経』入法界品の「普賢行願讃」に基づく七支分（礼拝・供養・懺悔・随喜・法を転じよう祈願、涅槃に入らぬよう祈願・廻向）の祈りが唱えられ、その上で、十方の仏の前で、仏たちが菩提心をおこして本生譚に説かれるように六波羅蜜を実践し、仏陀となったのと同様に、自分も衆生の利益のために菩提心をおこし、六波羅蜜を実践することを誓う。

昔、善逝たちが菩提心をおこし、学処、それらを順に学ばれたように、そのように、衆生の利益のために、菩提心をおこし、そのように学処を順に学びます。（三章二三―二四）

そのような心が生じたとしても、それをやり遂げることは容易ではない。釈尊も仏陀となるまでに三阿僧祇劫という期間を要したとされている。パトウル・リンポチュエは、実践的観点から、『入菩薩行論』の内容を菩提心の祈り、「宝のごとき最高の菩提心、まだ生じてない者には生じますように。生じたならば、衰えることなく、ますます増大しますように」と結びつけ、一―三章を、菩提心をまだ生じていない者に生じさせるための章、四―六章を、生じた菩提心を衰えさせないための章、七―

九章を、菩提心をますます増大させるための章として説明している。<sup>13)</sup>

四章以降では、そのように誓いを立てておいて、それを破ることの罪を考えて、菩提心が衰えることを防ぎ、さらにそれを増大させていくことが目指される。

そのハイライトともいえるべきなのが、第八章で説かれる（敦煌本では精進章で説かれている）自他の平等、さらに交換で、その基本発想は、いいこともわるいことも「慣れ」で、「私」や「私のもの」という実感も、慣れによって生じたものにすぎないと考えることにある。

もし改善できるのならば、なぜ厭うのか。もし改善できないとしても、それを厭うことに何の意味があるのか。……慣れれば容易にならないものなど何も無い。それゆえ、小さな害に慣れて、大きな障害を忍耐なさい。（六章十、十四）

苦に所有者はいないので、すべてにおいて区別はない。苦だからこそ除かれるべきだ。どうしてこれ（＝自分の苦）を除く（ことだけ）が確かなのか。……あたかも、無我であるこのからだに慣れにより自分という心が生じたように、他の有情に対しても、慣れによって、自分という心をなせ生じないのか。（八章一〇二、一一五）

「大悲には苦が多く伴うのに、なぜ努力しておこななければならぬのか」というならば、有情の苦を考えれば、ど

うして悲に多くの苦があろうか。もし、ひとつの苦によって、多くの苦がなくなるなら、慈愛を持つことによって、そのような苦を自他におこすべきである。……そのように心相続が慣れ、他者の苦をなくすことを喜ぶことにより、蓮華の池に「潜る」白鳥のように、無間地獄にも入るようになる。(八章一〇四―一〇五、一〇七)

自他の平等とは、足の怪我を（足ではない）手で防いでいるのだから、他人の苦しみを自分が救う必要はないと考えるのは合理的でない、他人の苦しみは自分に害を与えないからなくす必要はないというのなら、今の自分には害を与えていない自分の未来の苦しみをなくそうとするのは合理的ではない、など、様々な例を考えて、私の苦しみをきわめて深刻に受け止めてなくそうとするのに、他人の苦しみには無関心であるという自他の区分は、根拠がなく、単なる慣れでしかないことを理解するためのものである。

自他の交換は、自分を他人の立場におき、自分が他人を見るときの、劣った者を見下す慢心、同等の者を見るときに競争心、勝る者に対する嫉妬心の目で自分を見て、自己と他人を分けて捉える視点がいかに嫌なものであるかを実感し、そこから離れたいという気持ちを生じさせる。

このように、利他の実践にいきなり入るのではなく、まずはそれをなしうる（利他を実践して喜びと感ずることができ）「心」を訓練していき、それをすることによって「私」「私のもの」

という思いが弱まり、空＝無我を理解することが可能になる。シャーンティデーヴァは智慧についての章である九章の冒頭で、それまでの心の訓練が空を理解するためのものであることを明かしている。

これらすべての支分は、牟尼が、智慧のために説かれた。それゆえにもろもろの苦を滅したいと願うなら、智慧を生ずべきだ。(九章一)

空を理解するということは、空についての様々な經典の記述を知識として持つことでも、すべては空であるという教えを信奉することでもない。自分が実体だと思っていた私と私の捉えている世界が、実はそうではなかったと理解し、体験することである。それは心が対象を捉えていない、深い瞑想の中で可能となる。

世俗と勝義、これらは二諦として認められる。勝義は意の対象ではない。意は世俗であると言われる。それには二種類の世間が見られる。ヨーガ行者と通常の人である。それに関して、通常の人々の世間は、ヨーガ行者の世間によって否定され、ヨーガ行者も、優れた者それぞれが優れた意によって否定する。……世間の人は、ものごとを見て「真実である」と分析し、幻のようだとは見なさない。ここに、ヨーガ行者と世間の人との論争がある。(九章二―四前、五)

中観の二諦（二つの真理。勝義諦・世俗諦）の説明はナーガ

ールジュナ『中論』二十四章に説かれており、言葉による教えが世俗諦で、それによって目指される言葉を超えた境地が勝義諦である。空は勝義とされるが、それはすべてが実体ではないことを体験した境地のことで、対象的に物事を捉える通常の心の働きで捉えることはできない。『入菩薩行論』で「勝義は意の対象ではない」と説かれているのは、そのことを言っている。伝統的な仏教の実践が戒・定・慧（大乘仏教の六波羅蜜が布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧）の順で説かれるのはそのため、空を理解する智慧を得るためには、深い瞑想の三昧の境地に達することができるようになっている必要がある。

一点集中の瞑想によつて、心が勝手に対象を捉えることを抑えることができるようになり、その状態で空を体験できたとしても、瞑想を終えれば、意識はふたたび対象を捉える。しかし、瞑想中に空を体験していれば、瞑想を終えて心が対象を捉えても、以前のように実体としては映らなくなると言われている。

世俗諦とは、意識が対象を捉えている、瞑想外の日常意識における「正しさ」であり、それが「通常の人」と「ヨーガ行者」で異なるというのは、凡夫が対象を実体視しているのに対して、瞑想中に空を体験した修行者には、それは実体としては映らなくなること指している。

『入菩薩行論』では九章三三〜三四が、心が対象を捉えない深い瞑想の境地において空を体験することを表わしていて、伝記においてシャーンティデーヴァが宙に浮き、姿が見えなくな

ったとされているのは、この偈を唱えた時のことである。

ものごとがないと分別するならば、事物は無所縁である。無事物は、よりどころを失う、どうして心の前にあり得るだろうか。事物と無事物とが、心の前に現われないならば、別のものはないのだから、所縁をなくし、極めて寂静となる。(九章三三〜三四)

最後の十章は廻向の章で、九章で空性を理解することによつて、三輪清浄の廻向が可能になる。そこでは六道の衆生を救う観音や文殊菩薩の活動が描かれているが、本書を学ぶことによつて空を直接体験し、聖者の境地に達することができれば、そこで説かれている菩薩たちの救済は自己の実践になり、まだそこに至っていないならば、それはかくありたいという理想、目標になる。チベットの伝統では、十章をチュンジュク・モンラム（入菩薩行の誓願）と呼び、日課経としていたる僧も多い。

### 三 空の倫理学と現代

伝統的理解では、仏教は釈尊が苦しみの真の原因を発見し、それを除くことによつて苦しみから解放されたことを根本とし、仏教徒とは、その釈尊の発見した方法によつて自分も苦しみからの解放を願う者である。伝統的には仏教は医学にたとえられ（たとえば阿含経典『良医経』）、その実践は、一神教を背景とした西洋道徳のような「すすべし」（命令、義務）ではない。自分が望んで実践するもので、『入菩薩行論』冒頭でも、次の

ように説かれており、これは『入菩薩行論』の内容が、上から押しつけるのではなく、シャーントンティデーヴァが自分自身に言い聞かせる形をとっており、自分も菩薩となって仏陀の境地を目指そうと願う者にとって、はじめて役に立つ内容であることを示している。

……私は他人のためになるようにとは考えていない。ただ私の心の訓練のためにこれを著した。……私と同等の人が、これを見るならば、その人たちにとっても意味のあるものとなる。 (一章二後・三後)

最初に菩提心の利益を説き、次に実際に誓いをたてる段階にすぎ、その誓いを破らないように……という順序で『入菩薩行論』が説かれているのも、それが仏教徒にとつての義務ではなく、自ら望んでおこなうものであるためである。

伝統的な仏教の実践は、人身の得がたさの自覚、今こうやって人間として生まれ、仏教の教えに接してそれを理解しうる知性をそなえているということとは、きわめて例外で得がたいものであることに気づくことからはじまる。利他の教えも、無我の教えも、その、基本的な自己に対する肯定的な感情を前提とし、それをより広い、確固たるものにするための教えであって、そう考えられがちな、「私」の幸福を否定するものではない。<sup>(14)</sup>

だからこそ、その教えは一律に当てはめるものではなく、今何をなすべきかは、その人その人の心のあり方によって変わってくる。

和辻は、西洋の伝統で倫理が例外のない義務として説かれるのは、背景にある一神教の伝統に由来するとして、それとは異なる仏教の空を背景とする「人間の学」を説いた。しかし、伝統的な仏教の実践において、道徳的な実践は、自らが苦しみから解放されることを望んで従事するもので、義務ではない。たとえば、仏教の戒律（戒≡別解脱戒・菩薩戒・三昧耶戒）においては、基本的に本人が実践することを望んで誓いを立てることによって効力が生じる。

帰依の期間も、なくしたい苦しみの度合いによって変わり、自分が悪趣（地獄・餓鬼・畜生）に落ちないことを望む者はそれが実現するまで、自分が輪廻からの解脱を望む者は、一時的には死ぬまで、最終的には解脱を果たすまでが帰依の期間とされる。チベットの伝統でポピュラーな帰依の祈り「仏陀・法・最高の集まり（≡僧伽）に、菩提に至るまで私は帰依します。私がおこなった布施などの福德によって、衆生を利益するため仏陀の境地を得ることができますように」は、一切衆生が苦しみから解放されることを望む特別な帰依で、その期間は「菩提」すなわち自分が仏陀となるまでである。

このような伝統的实践についての知識を欠いたことが、和辻の「人間の学」の実践が、結局は一神教の神に代わって全体への奉仕を義務とするものとなり、戦後批判されたような硬直性を生んだ最大の原因だろう。

近年、欧米ではそのような彼らの伝統とは異なる仏教の性格

に関心が持たれ、ヒンドゥー教の修行法であるヨーガが健康や美容法として受容されているように、仏教由来の実践法が心のケアの方法として生活に取り入れられている。<sup>15)</sup>

西洋で関心を持たれている仏教由来の実践法のひとつに、チベットの心の訓練法(ロジヨン)がある。これは無我の瞑想とトンレン(直訳すると、与え—受け取る。呼吸に合わせて自己の幸せを白い光として与え、他の苦しみを黒い煙として受け取る)と観想)を中心とするもので、<sup>16)</sup> それぞれが智慧と福德に対応している。『入菩薩行論』でいえば、智慧を説く九章と自他の平等・交換を説く八章に対応しており、『入菩薩行論』もこの「心の訓練法」のテキストと見なされている(ダライ・ラマ法王の師僧だった故トウルシク・リンポチェの説明)。

和辻が本来目指した仏教の空に基づく倫理的な実践は、むしろ西洋社会において関心を持たれ、実践されるようになってきており、日本社会の今後や、そこで仏教が果たすべき役割を考える上で、示唆に富む。

- (1) 岩波書店、一九六三年。
- (2) 拙著『神と仏の倫理思想(改訂版)』北樹出版、二〇一五年の補論「和辻哲郎の『人間』の学の成立と思想史理解をめぐる」を参照。
- (3) 拙著『神と仏の倫理思想(改訂版)』前出 第一章2「和辻哲郎と仏教」を参照。
- (4) Max Walliser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*, Heidelberg, 1904.
- (5) 拙稿「和辻哲郎とナーガールジュナ」『比較思想研究』四一号、二〇一五年。

〇一五年。

- (6) 伝統的な仏教の実践の過程については拙稿「仏教の修行」実存思想論集二九「道・身心・修行」理想社、二〇一四年で簡単に紹介した。
- (7) 『根本説一切有部毘奈耶業事』。「大智度論」にも説かれており、日本の『三宝絵』はそれを踏まえている。
- (8) 引用はチベット語からのゲシェー・ソナム・ギャルツェン・ゴンタ、西村香訳『チベット仏教・菩薩行を生きる』大法輪閣、二〇〇二年に基づくが、私見で改めたところがある。
- (9) 『八十四人の密教行者』春秋社、二〇〇〇年。
- (10) 『悟りへの道』平楽寺書店、一九六五年。
- (11) 『論書・他』東京書籍、二〇〇四年。
- (12) 敦煌本では合わせてひとつの章で、こちらが古形と考えられている。
- (13) ダライ・ラマ法王のフランスにおける『入菩薩行論』の講義録『ダライ・ラマ 至高なる道』春秋社、二〇〇一年を参照。
- (14) 拙稿「仏教の修行」(前出)を参照。
- (15) ごく最近、日本でも「マインドフルネス」の名称で紹介されはじめている。これは仏教用語の「憶念」を英訳したもので、念仏も本来この「マインドフルネス」の実践である。拙稿「マインドフルネスとお念仏」『チベット文化研究会報』二〇一五年七月号を参照。
- (16) 拙稿「チベットに伝わる心の訓練法(ロジヨン)と現代」明治学院大学教養教育センター紀要「カルチュール」5巻1号。
- (17) Rigpa Wiki ([www.rigpawiki.org/](http://www.rigpawiki.org/)) の Thirty-Seven Practices of the Bodhisattva の項。

基盤研究(A)「インドの共生思想の総合的研究—思想構造とその変容を巡って—」(課題番号25244003)(研究代表者・釈悟震)の成果の一部

(よしむら・ひとし、日本倫理思想史・仏教学、公益財団法人中村元東方研究所専任研究員)