

鈴木大拙の哲学批判 井上円了と「現象即實在論」を中心に

著者	石井 慶太
著者別名	ISHII Keita
雑誌名	国際禅研究
巻	7
ページ	255-281
発行年	2021-08
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00012878/

鈴木大拙の哲学批判

——井上円了と「現象即實在論」を中心に——

石井 慶太*

はじめに

鈴木大拙（1870–1966）は西洋に禅を広めた人物として有名であり、主に日本哲学の分野から禅の思想家として研究がなされてきた。同郷で長く親交があった哲学者である西田幾多郎（1870–1945）の思想との関連において追求されることが多く、特に1945年の『日本的靈性』で主張された「即非の論理」が目立って研究されている。

これまでの鈴木思想研究の問題は、歴史的な背景などを踏まえた思想的な分析を行っていない点にある¹。

本稿では、こうした問題点を踏まえ、近代日本思想史において、鈴木がアメリカ滞在から帰国した後に出版する『禅の第一義』（1914）を中心に、その位置づけを考察する。特に注目するのは、鈴木が『禅の第一義』に至るまでに、執拗に哲学を批判している点である。これまで、鈴木哲学の批判は、禅者であるとか見性体験を得たからとか曖昧な理由で語られてきたと思われる。しかし、鈴木が哲学を批判し始めるのは明確な理由が存在していた。それは、井上円了（1858–1919）の思想が鈴木参禅の師であった釈宗演（1860–1919）に影響を与えていたことだった。円了は仏教を再評価するにあたって、哲学と仏教の間に共通する思想を見出し、「現象即實在論」を1887年に出版された『仏教活論序論』（以下『活論』）において語る。この「現象即實在論」は明治期に多くの思想家の間で唱えられた哲

*東北大学大学院文学研究科博士後期課程

学論であり、禅宗界においても大きな影響力を持つことになった。

この現状に対し、鈴木は哲学批判を行うことになる²。『禅の第一義』や、それに至るまでの鈴木の本誌記事を見れば、円了の思想を念頭において、哲学自体を批判していることが確認できるのである。このことを鑑みれば、円了の思想から脱却する鈴木の姿が思想史上に位置づけられるであろう。そして、禅を体験的に記述するという鈴木を試みが当時は独特なものであったと言える。

本稿では、当時、禅宗の代表的な思想家であった釈宗演等が、円了が主張した哲学論である「現象即实在論」の影響を受けていたことを指摘する。そして、鈴木が彼らの思想を批判する過程を検証する。そして、『禅の第一義』における鈴木が、その頃、流行していた「現象即实在論」とは全く異なるものであった点も指摘する。

まずは、円了の思想について確認してみたい。

1、井上円了の思想とその影響

先行研究で指摘されるが、鈴木は円了の『活論』を批判している³。この批判を検討するにあたって、円了の思想について確認しておく必要がある。

円了の『活論』の中で注目されたのは、仏教を再評価するにあたり、仏教の諸宗派を聖道門と浄土門に分類した点にある。このような分類がなされたのは、神仏分離令以降に廃仏毀釈が盛んになり、キリスト教の勢力が拡大したという時代背景が影響している⁴。円了はキリスト教を単なる情感の宗教であると捉え、仏教の浄土門と類似すると考えた。さらに、仏教はキリスト教がもたない哲学的な聖道門を有することから、仏教はキリスト教よりも高度な宗教であることを主張する⁵。そして、円了は、この聖道門と浄土門は、両者が結合する関係にあると述べ、仏教は哲学と宗教の二つの要素が結合した宗教と考える⁶。この思想は、『活論』において主

張され、その影響は『佛教哲学』（1893）が出版された頃にピークを迎えることになる⁷。この頃、仏教界では仏教を哲学的に解釈するという動きが強くなり、大乘仏教を再評価する上で大きな役割を果たしたのである⁸。

もう一方、円了の重要な主張は、明治期を代表する哲学論「現象即実在論」である。この哲学論の特徴は、現象を超越した実在を認めないことにある。実在を外部にあるものとはせず、様々な現象に内在すると考える。つまり、現象世界そのものを実在の世界と見なすのである⁹。こうした考えの形式は、古くは体用論と呼ばれ、仏教では『大乘起信論』（以下『起信論』）等がその代表とされている。円了は『活論』において、『起信論』の水波の比喩を引用するが、この例は体用論の典型的なものを見ることができる。

すなわち仏教にては相對の万物その体真如の一理に外ならざるゆえんを論じて、万法是真如といい、真如の一理、物心を離れて別に存せざるゆえんを論じて真如是万法といい、あるいはまた真如と万物と同体不離なるゆえんを論じて、万法是真如 真如是万法、色即是空 空即是色という。色はすなわち物にして、空はすなわち理なり。なお物即是理 理即是物というのがごとし。この関係を示すに水波のたとえをもってす。水は絶対の真如に比し、波は相對の万物に比し、万物の形象一ならざるは波の形象万殊なるに比し、真如の理体の平等普遍なるは水の体の差別なきに比し、真如是万法 万法是真如、色即是空 空即是色の関係を例えて、水即波、波即水といい、万物と真如の相離れざるゆえんを示して、水を離れて波なく、波を離れて水なしという。しかしそのいわゆる万法とは万有というがごとし。かくのごとく論ずるを真如縁起という。¹⁰

つまり、万有の本体である真如は、物心と同体不離であり、それは水と波の関係にあらわされるように、水即波、波即水、といったそれぞれが内在の関係にあると言える。真如を現象の本体と設定し、それが現象の本体

であり、内在するという円了の考えは、「現象即実在論」の特徴に合致すると言えるであろう。こうした『起信論』の影響は、円了が東京大学で原坦山の「仏書講義」を受講していたことによると言われている¹¹。講義には『起信論』がテキストとして使われていた。そして、円了以外に講義に参加していた、井上哲次郎や、清澤満之（1862-1903）、三宅雪嶺（1860-1945）は、「現象即実在論」的な形而上学を主張していたのである¹²。円了が『起信論』の水波の比喩を使用したことは、原の「仏書講義」において『起信論』が紹介されたことに由来していると考えられる¹³。

また、「現象即実在論」の特徴は、実在と内在の問題だけではない。真如がさまざまな現象の内にあるということを考えれば、それは汎神論的理解することも可能であろう。後に述べるが鈴木は、真如が万有に内在するという円了の説明を汎神論的であると批判する文章が見られる。次の文章には、はっきりとあらゆる現象の本体が真如であることが述べられている。

今、更にその因果の理法はいずれより生ずるかを尋ぬるに、その理法はすなわち真如自体の規則といわざるべからず。なんとなれば、我人の意識内の現ずるところの万象万化一として真如ならざるはなく、宇宙至るところ必ず因果の理法ありて存するをみればなり。故にこの理法は真如自体の性質にして、真如の理の存するところ必ずこの理法ありて存するなり。¹⁴

ここから、円了が真如を重要視し、それを因果や万有すべてが、真如の表れとしていることが明らかである。つまり、円了にとって真如はこの世の根本的な実在であったと考えることができる。こうした理解は汎神論的であると言えるし、円了の思想の中で真如は重要な意義を有していたと考えられる。このように真如や実在といった本体を立て、現象を説明することをまとめれば、「本体的一元論」と呼ぶことができよう¹⁵。そして、時代が下ると、こうした真如を本体として説明する本体論は、鈴木や近角常

観（1870-1941）等に批判されることになる¹⁶。

この「現象即実在論」という名称を好んで使用したのは、円了と同じく東京帝国大学で哲学を学んだ井上哲次郎（1856-1944）であるが、この哲学論の特徴的な思想を伝えたのは円了が最も早い¹⁷。そして、この哲学論は、広く思想家や仏教者に受け入れられることになる¹⁸。中でも『活論』で紹介された水波の比喩は、実在が現象に内在することを説明する際に有効だったようで、『活論』出版以降、多くの思想家の著作の中で参考にされることになった¹⁹。

こうした円了の主張に感化されたのは哲学界だけではなく、禅宗界も同様だった。例えば、曹洞宗大学で教鞭をとり、駒澤大学の初代学長となる忽滑谷快天（1867-1934）は、「現象即実在論」に基づいて、洞山の五位説を理解しようと試みている²⁰。これは1907年に出版された『禅学新論-批判解説』に確認することができる。

一方で、円了の主張は短い期間に影響を与えたもので、1900年代に入ると、悩みを抱えた青年たちが宗教に安心を求めようになり、仏教を哲学的に理解しようとする試みは衰退することになる²¹。しかし、禅宗界においては、鈴木の前師であった釈宗演（1860-1919）ですら、円了が伝えた真如を本体とする「現象即実在論」によって、禅を語ろうとするのである。

2、「現象即実在論」が禅宗界に与えた影響

前に述べたように、忽滑谷は自身の著作の中で禅の思想を「現象即実在論」によって理解しようとしていた。こうした禅を哲学的に分析し理解しようとする試みは、禅宗界では一般的に行われていたように思われる。

円了の思想の影響がピークを迎えた1890年頃から、忽滑谷の『禅学新論-批判解説』が出版された1910年辺りの禅宗に関連する書物を確認してみたい。この時期には、光融館からは、1895年に織田得能『和漢高僧伝』や道元の『正法眼蔵』（鴻盟社、1895）、白隠の『夜船閑話』（貝葉書院、

1896)、伝尊『碧巖録講義』(光融館、1898)、慧鶴『白隠和尚全集』(光融館、1898) 釈宗演『四料簡講話』(鴻盟社、1903) 等のテキストや講義録が出版されていた。

一方、こうした著作以外には、禅宗と哲学の関係を考察するものもあった。理学博士の近重真澄(1870-1941)は、『禅学論』(1904)の中で、禅と科学、そして哲学の関係について論じている。また、華嚴宗の教理を研究した亀谷聖馨(1856-1930)の『瑤琴』(1904)においても禅と哲学の関係が論じられる²²。茶人であった田中仙樵(1875-1960)は『茶禅一味』(1905)の中で、禅と哲学は決して相いれないものではないということを述べている²³。また、円了と同じく東京大学の哲学科を卒業し、後に学習院大学の教授となった哲学者である紀平正美(1874-1949)は、自身の著作である『認識論』(1915)に基づいて『無門関』を解釈した『無門関解釈』(1918)を出版した²⁴。ここでは「現象即実在論」的な説明は見られないが、禅を哲学的に解釈する試みがみられる。

本稿で特に注目したいのは、円了の禅と哲学に関する思想である。円了は前に見た『活論』以降、より日本仏教を包括的に捉えることを試み²⁵、浄土真宗、禅宗、日蓮宗の研究に移っていくことになる²⁶。しかし、『禅宗哲学序論』(1893)の内容を見れば、『活論』の立場と同様に真如を重要視する円了の姿勢は全く変わることはなかったのである。円了は禅宗が中道宗の思想に基づくと語る。

つぎに禅宗にて直指人心、見性成仏を唱うるゆえんを説明するに、これ全く理宗の教義に基づきて立つるものにして、中道諸宗の理論を離れて別に禅宗の理論あるにあらず。²⁷

そしてこの中道宗の思想というのは以下のようなものである。

かくしてようやく進みて中道宗に至れば、万法の風波そのまま真如の理水

にして、一草一木、一色一香、みなその理水の一滴一分子なれば、水流れ花落ち、雲動き風起こる中に、おのずから靈妙の風光を感見し、天地万有の上に不可思議の世界を開くをみる。²⁸

上記の引用文を見れば、円了の考える禪宗が基づく中道宗の思想とは、あらゆる現象が真如の理水の表れであるというものであって、これは『活論』で述べられていた「現象即実在論」的な思想が引き継がれたものと見做すことができる。また、この中道宗というのは円了が『活論』で重視していた天台宗や華嚴宗が持つ思想の総称である²⁹。つまり、円了は禪が大乗仏教の高度な形而上学的な思想に基づくと考えたのである。

そして、円了は『禪宗哲学序論』出版後に、雑誌『禪宗』の第4号に「余の所謂禪宗」という文章を載せている。それによれば円了の考える禪宗とは以下のようなものである。

夫れ禪宗は佛心宗なり、見性宗なり、哲學上之を解すれば主觀教なり、祕密教なり、余を以て之を解釈すれば意力宗なり、而して其意力は無限性意力なり、絶對的意力なり、故に之を大意力宗と謂ふべし、其意力宗とは、一意を以て心門を開き、單進直入して眞如の本性を活捉するを云ふ、今其意を詳説するに、抑も此一大宇宙は、もと眞如より開現し來りたるものなれば、物界も心界も共に眞如世界なること明かなりと雖も、其一たひ開現するや、絶對變して相對となり、無限變して有限となり、彼我の差別、前後の順序、立ろに具備す、此に於て物心、天地、身心の各二元の對立、待望するを見る、然れども是れ唯、表面の淺見のみ、若し其裏面に入りて之を視れば、平等無差別の一理ありて初より存するを知るべし、是れ畢竟此世界の眞如開發の世界なるによる、故に差別相對の事物は皆眞如の理體の上に並行するを知るべし、是れ佛教に差別即平等、万法即眞如の説ある所以なり、³⁰

円了は禅宗を意力宗と呼び、その特徴は単進直入に真如の本性を捉えることだと述べる。こうした考えは『禅宗哲学序論』から変わっていない³¹。また、後半の真如の説明は『活論』から変わっていないことは明らかであろう。ここにおいても真如は現象世界の本体であることが述べられている。

こうした禅を哲学的に解釈する人物は、円了の他にも確認できる。加藤咄堂（1870-1949）はその代表的な人物である。曹洞宗大学や東洋大学で教鞭をとった加藤は1892年の著作『仏教概論』で円了の名前をあげ『活論』を引用するなど³²、円了の思想への関心が強かったことが窺える。『禅学観』（1912）では、以下のように「現象即實在論」の思想に通ずる記述が見られる。

物だの心だのと云ひ、花、山、鳥、山、川、と云ひ個々別別であるが、これらの萬象の本體を究めて徹見するならば、これらの森然雜然たるものに皆な融然渾然として、萬象萬物即ち同一平等となる。千差萬別の個々の物即ち皆一様に一本體に歸するのである。譬へば水と波の如きもので、千頃萬頃、ここに高低し、彼に起伏してその状同じではないのであるが、此の同じからる千波萬浪も皆な同一の水であるといふことは争はれぬ、即ち其の本は一にして其の理は異なる、異なるといへども其の本は一で水を離れて別に波なるもののあるのではなく、波を離れて別に水なるもののあるのではない。³³

加藤のこの説明は『活論』にあった円了の説をそのまま引き継いだものと言える。加藤は様々な物質、現象は本体と同一体であると述べたうえ、水波の比喩を引用していることから、円了の思想の影響を受けていたと考えることができる。

また、こうした円了の影響を受けた人物で重要な人物は積宗演である。積は明治期を代表する禅僧であり、鈴木の参禅の指導をした人物であるが、

禪を円了や忽滑谷のように「現象即實在論」に則って解釈を試みる。大正元年の10月から11月にわたって、南満州で講義をした内容をまとめた『拈華微笑』(1915)では、禪の哲学的な理解が散見される。禪宗で重視される心について以下のように述べている。

此點よりして私は常に禪とは心なりと斯う云ふのである。心と云ふ一字を離れては最早禪と云ふものはない。苟も一切の現象、一切の萬物が、直ちに天地宇宙の本體であり、實在が即ち現象であると云ふ以上は、到る處として禪の在らざる所なしと云つて宜いのであります。³⁴

このように現象を實在と見ている点は、釈が円了が主張していた實在を本体とする「現象即實在論」の影響を受けたものと考えられる。後半の心の説明が分かりにくいのが、次の文章で釈が心を現象の本体と考えていることが確認できる。

實は心の現はれたところが物であつて、物の現はれたところが心と云ふのでありませう。それで萬物は神である。神と云ふのは、佛と云ふのと、違ふやうであります。實は佛と云つて宜い、一切の現象は佛の心と謂つて宜い、佛陀、ゴッド、若し眞理と云ふことも同じやうな意味であります。歴史的に言へばブツダとゴッドとは別にしなければなりません。其の本源から申す時には同じ意味に使つて宜しい、詰り物は心なり、心は物なりである。此の現象が即ち本體、本體が即ち現象であつて、波即ち水、水即ち波であると云ふことなれば、萬物皆な神の光を宿さざるなしであります。³⁵

上の引用文を見ると、釈が心を現象の本体と捉えていることは明らかである。そして、その本体の名称は、仏陀であろうが、神であろうが、それは大した問題ではなく、全てが心の表れだと述べている。また、現象と本

体の説明に水波の比喩を使用していることから、円了の影響を受けていたと見ることができる³⁶。さらに釈は、この心というのは、哲学的な思考を備えた人でないと理解し難いとさえ言うのである。

併し乍ら心と云ふものに就ては、多少哲學的思想あつて、自己とか、吾とか云ふ觀念を起すくらいの人でなければ、實は御話が仕憎いのであります。³⁷

当時の宗教界は20世紀を迎え、宗教を内面の問題と捉える時代に移行していたが³⁸、これまで確認していた通り釈は、円了が主張していた哲学論の影響から抜け出せていなかったのである。

こうした禅宗界で使用されていた「現象即實在論」を鈴木は厳しく批判することになる。この哲学論によって禅を解釈することの批判として、1914年に出版された『禅の第一義』が先行研究で取り上げられるが³⁹、実はそれ以前に鈴木が書いた雑誌記事において、当時のそのような風潮を批判する文章が既に散見されるのである。この点について次節で考えてみたい。

3、鈴木大拙の哲学批判

鈴木は、先述した円了の様に仏教や禅を哲学によって解釈することを批判する。そうした哲学的な仏教解釈批判の文章は、本稿で示すように、鈴木が執筆活動をする早い時期から確認することができる。ただ注意しなければならないのは、鈴木のもっと初期の著作である『新宗教論』（1896）では、宇宙の本体の名称はそれぞれ学者の間で異なるが、実際は同じものであると説明し⁴⁰、宗教を説明する際に哲学が有効だと述べられている点である⁴¹。つまり、この段階では、必ずしも鈴木が円了に端を発する本体論を拒絶していたわけではないことが窺える。しかし、翌年には西田幾多郎

(1870-1945)に送った手紙の中で、『新宗教論』の立場に満足していなかったことを明かし、1898年には円了の『活論』は仏教界に何の貢献も残さなかったと批判するのである⁴²。1898年の西田宛の手紙において、鈴木は円了への批判がなれているという指摘はあるが⁴³、私見によればかなり長い期間、鈴木は円了の思想を批判していたと思われる。

注目されるのが、1896年に雑誌『禅学』に載せられた「世の禅を評するものに告ぐ」という文章である。この中で鈴木はある哲学者の説を紹介している。

然るに又或般の哲学者あり、以為へらく、禅は意力的宗教なり、猛然たる意力に由りて成仏せんと欲するなり。宇宙に大意力あり、万物の中に貫通す、而して人類も亦其少分を獲たり、是を以て能く宇宙の大意力と冥合して活脱自在の域に進むべし、と。若し其痕跡を求めて、其似たる所に由りて禅を批判し去らんと欲せば、蝙蝠を以て鳥群に属せしめ、鯨鯢を以て魚族に属せしめざるべからず。⁴⁴

このように鈴木は「或般の哲学者」の説を紹介しているが、禅を意力と呼ぶことを注視すれば、これは円了の説であることが明らかである。時系列を考えても、円了が「余の所謂禅宗」が『禅宗』に掲載されたのが1896年2月であり、鈴木が「余の禅を評するものに告ぐ」が同年4月に掲載されたことを考えれば矛盾しない。鈴木は「世の禅を評するものに告ぐ」において、禅と哲学について以下の様に整理する。

それ哲学は了知分別の生産なり、故に論理の原則に由りて宇宙諸般の現象を推窮せざるを得ず、理ありと説き、理なしと説く、竟に論理以外に超出することなし。而してかの文字言句は了知分別の客観的に表象せられたるもの、哲学は、必ず文字言句によりて言説せんことを要す。禅は全然之に反す。禅には了知分別なし、分別擬議すれば白雲万里、瞥然として此に在

らず。⁴⁵

つまり、鈴木にとって禅は、円了の様に知的な哲学によって、言語的に表現するものではなかったのである。鈴木はこうした認識を強く持っており、円了が主張した哲学論である「現象即实在論」を批判することになる。そのことに由来して、鈴木は円了や忽滑谷、釈が行っていた「現象即实在論」によって禅を理解することをかなり早い時期から批判を行う。『日本人』に載せられた「妄想録」では以下の様に批判の文章がある。

禅は一個の哲学組織によりて立つものにあらず。实在即是現象現象即是实在、是禅の哲学なりなどと唱ふるものあらば、吾当に徳山の棒を与ふるに躊躇せざるべし。それ哲学によりて立つものは哲学によりて斃る。⁴⁶

円了は『禅宗哲学序論』の中で、禅宗は哲学的な中道宗の思想に基づくとして述べていたが、禅は哲学に基づくものではないと鈴木は語る。そして、禅を「現象即实在論」によって理解すれば、次々と更新される哲学論のように否定されてしまうと批判している。言い換えれば、円了に始まる「現象即实在論」への批判と見做すことができる。また、『反省雑誌』に載せられた鈴木「妄想録」には直接円了の名前が出されている。

故に仏教が、唯識や華嚴や天台や真言や三論やなど様々の区別を立て、様々の哲学組織によりて説明を求めんとするに至るは、末法の証拠也。禅が疲弊を看破して不立文字を称道したるは、誠に千古の卓見なれども、後世に至り、又多少の教相的・哲学的臭味を加へたるは、大いに不可なり。況や近代の泰西哲学組織を利用し使役して、伝道の一助となさんとするにおいてをや。(井上円了氏の『仏教活論』が、今に至りて何の益にも立たず、消閑の具となるに過ぎざるは自然の理なるのみ。)⁴⁷

ここでは、円了が哲学的な思想を有するとして重要視した天台・華嚴・唯識等があげられている⁴⁸。そして、様々な宗派に分類し哲学から仏教を説明することを末法としている。このことに対して、禪が不立文字を説いたことは卓見であると評価されている。さらに、近代において仏教を西洋哲学によって伝道することを批判している。大乘仏教の形而上学的な思想を重要視し、仏教を哲学的に解釈し再評価していた代表者は紛れもなく円了であった。だからこそ、鈴木は円了を名指しで取りあげ、『活論』で説かれている哲学的分析は単なる暇つぶしの道具に過ぎないと突きはなすのである。

鈴木は1900年の「雑碎蔵」で、宗教とは宗教の本質である一大神秘を捉えることだ、と述べ⁴⁹、以下のような哲学者の説を批判している。

又近頃日本の或る仏教者が汎神的法身觀を宗教の基礎となせと曰ふは、同じく一大神秘を相関性なる科学の舞台の上に出したるなり、建てば崩し、崩しは建つる哲学組織を宗教の基礎とせんとするなり。神秘は神秘として毫末の矛盾を容れざれど、一たび科学的解剖を加ふれば、撞着立どころに起る、もし人心の撞着の上に安身立命し得ざるを見ば、一大神秘を宗教の領分外に出し、以心伝心を否定するは頗る危険なりと言うべし。⁵⁰

こうした汎神論的な思想を展開していたのも円了であった。円了が主張する「現象即實在論」は實在である本体が、あらゆる現象に内在するという特徴を持つため、汎神論的と言える。この文章の「或る仏教者」とは、円了のことであると推測できるであろう。つまり、この文章は、汎神論批判に留まらず、円了への批判と見ることができる。さらに、哲学を宗教の基礎とすることは、宗教の極致である以心伝心を否定する危険性があるとしている⁵¹。このような円了批判から鈴木は禪に関する記述を開始するのである。

禪には汎神なし、一神なし、また有神もなく、無神もなし、唯是れ如如なり。「一塵挙りて大地取り、一花開きて世界起る」などと曰へば、この一指に天地を宿したる如き観あるべけんも、禪の着眼処は此にあらざとせざるべからず。此の如きは皆是分別上の妄想なり。⁵²

ここにおいて、鈴木の話する禪は、本体となる一つ概念を立て、説明するというのではなく、「如如」、つまり、あるがままであるという説明がされている。ここに円了的な明治期に流行していた哲学論とは全く異なった発想を見ることができるのである。

これまで見た鈴木批判は1914年に出版される『禪の第一義』に結実することになる。鈴木は1897年から1908年までのアメリカ滞在を終え、1910年に学習院大学の教授に就任すると、1913年に光融館から『禅学大要』を出版する。この『禅学大要』は、1914年に出版される『禪の第一義』の基になったものである。『禅学大要』と『禪の第一義』は、1篇の第10章までが少し加筆された部分もあるが、殆どが共通している。鈴木は『禪の第一義』出版以降、『禪の研究』(1916)、『禪の立場から』(1916)と禪に関する著作を次々と出版する。つまり、『禪の第一義』は帰国後の鈴木が禪についての思想を確認するのに最良の著作と言えよう。

『禪の第一義』では、前に確認した円了の思想や「現象即實在論」が批判されることになる。まず、円了のように一つ概念を本体として扱うことについて鈴木は以下のように述べる。

或は念と曰ひ、或は心と曰ひ、或は知と曰ひ、或は知と曰ひ、或は法と曰ひ、或は機と曰ひ、或は理と曰ふは、皆分別上の言葉にして、禪の経験そのものより見れば、何れにても可なるべし。相應せずと云へば皆相應せず、相應と云へば皆相應す。禪の経験そのものを離れて、哲學の領土に入る時、種種の名目あり、種々の理智的見解あり、従ひて、矛盾を生じ、撞着を生じ、愈々出でて愈々迷ふ。根本の處を離るれば、勢ひ此の如くならざるを得ず。

咎は、名を實より離し、實を捨てて名を執するより起る。⁵³

ここでは、禪の経験を離れて、哲学の領域に入ると様々な哲学論の見解があり、そうした相違によって、矛盾や撞着が起こると鈴木は述べている。こうした間違いは、実際の経験を離れて、名に執着することから起こると指摘している。円了のような真如を本体とする本体論を語る際、必ず根本的な本体を設定する必要が生じるが、次の文章ではそれが意識されていると思われる。

また次に、實在とか、絶対とか、何とか云ひて、禪を分別の上に引き出したものを見よ。予は此の如き人に向ひて問はんと思ふ、實在とは何か、絶対とは何か、わが禪觀の何の處に此の如きものありとせんか。一たび此の如きものありと説くときは、分別上の事となる。分別上の事になれば、絶対も、實在も、皆虚妄の概念となり了はる。⁵⁴

實在や絶対という概念を設定することは、分別上の議論のことであって、それは虚妄の概念であると批判する。「現象即實在論」の特性上、必ず、實在や真如などの本体が設定される必要があるため、そうした本体を立てることへの批判と見做すことができるであろう⁵⁵。「現象即實在論」と禪を関連させていた典型的な人物は釈であった。そして、釈に影響を及ぼした人物こそ円了であった。つまり、鈴木はこの文章は「現象即實在論」を禪の解釈に使用することと、それを禪宗界に流行を広めた円了への批判と考えられる。

次の文章では、そうした当時の哲学の流行に対する鈴木の見解を見ることが出来る。

教外別傳と云ふことは、いつでも符號の擒となれる時代に唱へられるべき主義なり。而して、われらがいつも符號のために捕へらるべき傾向を有す

るものとする時は、禪道の主張は當時緊切なりと謂はざるべからず、科學界又は哲學界には絶えず實用主義の暗流ありて、人間の思想の、餘り架空に、抽象に、純理に、概念にのみは走らんとするを防ぐが如く、宗教界に禪道と云ふ大主義の横はるありて、わが教理の動もすれば人生の活躍底と隔離し去らんとするを引き止めんこと、如何にも必要なりとすべし。⁵⁶

つまり、哲学の實用主義に対して禪を説くことは必要であって、鈴木自身が考える教理を説くことも、實用主義に対する助けになるというのである。これは、華嚴や天台が重視される時は末法であって、不立文字を説く禪が、疲弊した仏教界を看破し、鈴木が卓見と評価した点と似ている。ここからも、当時の哲学に対して鈴木が不満を持っていたことが確認できる。禪の「現象即實在論」的解釈に対する批判は次の文章からも確認できる。

其の説によれば、現象即實在・實在即現象と云ふが禪の奥義にして、此の奥義の秘鑰を手にする時、やがて大悟徹底の消息ありとか、また禪は佛教の極致にして、大乘の妙理悉くこれに含まざるはなく、苟くも禪に參じて其の實境に入ることなくば、とても法華・華嚴など云ふ義には通じがたかりなど辨ずるなり。⁵⁷

この鈴木批判を思想史研究において初めて指摘したのは伊吹敦氏である⁵⁸。伊吹氏は、鈴木批判は忽滑谷の『禅学新論 - 批判解説』を踏まえたものであると指摘する。しかし、鈴木批判は、この哲学論を使用して円了や忽滑谷、そして本稿で取り上げた釈の思想が念頭に置かれていると思われる。また、鈴木は円了が真如と万有の説明に使用した『起信論』の水波の比喩も批判している。

今佛教家が最も得意とする水波の例をとりて如上の意を説かんに、心源の固より澄徹なること、千頃の水の一波だに動かず、その底に徹して清冽云

ふべからざるに似たり、『寒山詩』に所謂る「吾が心秋月に似たり、碧潭清うして皎潔なり、物の比倫に堪へたる無し、我をして如何か説かしめむ」なるもの。而もこの一波動せざる處に、忽然として何地よりか起り來りけん、一陣の微風ありて、鏡の如き水の面を拂ひ去れば、千波萬浪簇起して遂に熄む時なし。われは此の風の、何のために來り、また何れの處より動き始むるかを知らず、何が故に碧潭清うして皎潔なる處に、この騒動を持ち出さざるべからざるかをも知らず、此の如きは、總に不會、總に不知。而も、風は動き、波は生ず、わが眼之れを見、わが耳之れを聞く、これ事實なり。此の事實の動機に觸れて自ら首肯する所あるを禪と曰ふ。鏡の如き水をたたへるのみにては、これを空となし、滅となすも可なるべし、ただ波の動く所を覺し來りて、始めて一陽來復の意あり。⁵⁹

ここでは、「現象即實在論」のように、水を本体とし、その派生的な作用を波とし、相互一体のものとして解釈する本体論を鈴木は批判している。『起信論』の水が風に吹かれ波を生じるという比喩を体用論ではなく經驗的に解釈している点は、鈴木の独特な視点だと言えよう。『禪の第一義』では、こうした經驗的に禪を解釈することを鈴木は重要視している。これは前にあげた円了と影響を受けたと考えられる思想家には出てこなかった視点である。つまりこの文章は、『活論』以降、多くの思想家の間で水波の比喩が使われ、それを使用していた人物への批判とみることができる⁶⁰。

では、円了の思想の特徴であった「現象即實在論」を批判してきた鈴木の語る禪とはどのようなものであったか。次節で『禪の第一義』において、禪がどのように鈴木によって語られていたのか確認する。

4、『禪の第一義』に反映される禪体験

前に確認したように、鈴木は水波の比喩を哲学的に理解することを批判していた。そして、水や波を理解するには自らの体験が重要であると述べ

る。こうした実際の経験を重んじる鈴木姿勢は『禪の第一義』に強く反映されている。禪の特色について鈴木は以下の様に述べている。

故に禪の本領は自分と實地とに在りと云ふべし。此の二つのものはなれては禪庭の消息は夢にも之れを窺ふを得ず。百萬の經卷を讀みても此の一事は明らめらるるものにあらず、古今の哲學をくらべても箇中の妙趣は味はるるものにあらず。禪は實地に始まり實地に終る。⁶¹

このように禪の本質は自己と実際の体験の問題であって、それは多くの経論を読んでも理解することはできないと鈴木は語る。このように鈴木が経験を重視する理由は自らが禪体験を得て、その体験の意義をウィリアム・ジェイムズ (1842-1910) の『宗教的経験の諸相』(1901)を読むことにより再確認したことにある。鈴木は積に参禪の指導を受け、1894年に一回目の禪体験を得る。鈴木は1898年に西田宛てた手紙の中で、仏教とキリスト教を比較し、優劣をつけることを批判していた⁶²。さらに、鈴木は知的に宗教を理解するのではなく、むしろ、「impulse」と「feeling」は宗教において通ずると述べられる⁶³。そして、知的な部分は相違するが、それを取り払ってしまえば、宗教は共通するものだと述べるのである⁶⁴。これは『禪の第一義』において、禪を知的に理解することは本質ではないと論じた鈴木立場と変わっていない。一回目の禪体験を経た鈴木は、1902年の西田宛の手紙に二回目の宗教体験について以下の様に述べている。

近頃ハーヴァット大学の(ジェームズ)教授の講義せるThe Varieties of Religious Experienceを読む(君も此書は既に知れるならんと信ず)頗る面白し、自余の哲学者の如く無理に馳せず、多くの具体的事実を引証して巻を成す、同教授は余程宗教心に富むと見えたり、ケーラス氏などの宗教論と違ひ、直に人の肺腑に入る、宗教的経験を妄想迷信と云ふ名の下に却け去らず、之を心理上の事実として研究せんとする教授の見処既に予の意を得、フイ

リングを第一としてインテレクトを次に置き、宗教は哲学、科学を離れて別調の生涯あり、而して此生涯は事実なりと説く、君もし閑あらば一読して見玉はんか、必ず君を益する所あらんと信ず、之に就きて思ひ起すは、予の嘗て鎌倉に在りしとき、一夜期定の坐禪を了へ、禪堂を下り、月明に乗じて樹立の中を過ぎ帰源院の庵居に帰らんとして山門近く下り来るとき、忽然として自らをわする、否、全く忘れたるにはあらざりしが如し、されど月のあかき樹影参差して地に印せるの状、宛然画の如く、自ら其画中の人なりて、樹と吾の間に何の区別もなく、樹は吾れ、吾れ是れ樹、本来の面目、歴然たる思ありき、やがて庵に帰りて後も胸中釈然として少しも凝滞なく、何となく歓喜の情に充つ、当時の心状今々言詮し難し、頃日(ゼームス)氏の書を読むに至りて、予の境涯を其のままに描かれたる心地し、数年来なき命の洗濯したり、⁶⁵

ここにおいて、宗教は哲学が本質ではなく、「フイリング」が第一であるとし、「インテレクト」を次に置いている点は、知的大乗仏教の教理を重視する円了とは全く異なった視点と言えよう。ここで注目されるのが、鈴木は宗教体験の描写である。鈴木は参禅から帰宅する際に、自他の区別がなくなり、樹と自己が一体となるような感覚を覚え、そのことが『宗教的経験の諸相』に書いてあり、非常に喜んだと告白している。こうした自己が他の事物と一体になる感覚は『禅の第一義』に反映されている。例えば、鈴木は筆を知る際に外側から眺め、形や成り立ちを分析するのではなく、筆そのものと一体になれば、その実体に触れることができると語る。

わが手中に握られ、わが指頭に動かされ、紙上に向つて上下縦横走りまはらんことを要す。われか筆か、筆かわれか、兩者一となりて、其の間に何等の空間的差別なき時、われ忽然として筆の實性を徹見し、同時に亦わが本性を證悟す。⁶⁶

上の引用文は、樹と自己の一体感を覚え、宗教体験を得た鈴木の実験が文章にそのまま反映されていると言える。こうした他の事物を内面的に把握するという鈴木の実験は『禅の第一義』の随所に反映されている。鈴木は「禅の立脚地⁶⁷」について以下の様に説明している。

そは云ふまでもなく、物を會するに當りて、之れを物そのものの中より得來るに在り。物を外よりながめてその活動の後を尋ぬるにあらず、自ら活動そのものとなりて冷暖自知するに在り。⁶⁸

この説明は、前に見た鈴木の実験に由来していると考えられる。鈴木は語る禅の立脚する所は、自己の外に存在するものと一体になり、その活動そのものになり、自知するところにある。最後に鈴木は語る禅がどのようなものか、わかりやすい説明を引用しておきたい。

何となれば禅の禪とする所は、萬づの葛藤、萬づの説明、萬づの形式、萬づの法門を一躍に躡躑して、蒼龍領下の明珠を握り來るにあればなり、尚ほ直截に云へば、わが生命そのものの活機に觸るるにあればなり。神と云ふも、佛と云ふも、皆此の生活の妙機を説破せんとする言葉に過ぎざるなり。宗教は此の時に至りて始めて其の本源の活力に還り、われをして本來自在の心を領得せしむるなり、而してこれ禪に外ならず。⁶⁹

鈴木は語る禅宗とは単なる禅宗の教理ではない。分別によって起こる葛藤や説明を取り払い、生命そのものを直截に表現することにある。つまり、神や仏の概念も単なる方便に過ぎず、心の持つ自在の働きを掴むことこそが鈴木は語る禅であった。

鈴木は語る禅はこれまで見てきた通り、内面的で心理的な側面が非常に強いが、それはジェイムズの実験に触れ、自身の宗教体験の意義を再確認したからである。そして、自身の宗教体験を描く、という試みは、円了に

始まる仏教を哲学的に分析するという立場からは全く出てこない発想である。ある意味において、鈴木は「現象即實在論」の影響を受けた。それは、「現象即實在論」に則するのではなく、厳しくその思想と対峙する契機となったからである。鈴木は『禪の第一義』で自身の体験に基づく禪の記述を開始するが、そこには円了のように真如などを現象の本体として立てることをしない。鈴木は論理的に禪を語ることはせず、むしろ内面的に語る行為は、「煩悶者」が現れ、宗教が内面化した時代においては、珍しくなかったかもしれないが、ジェイムズの『宗教的経験の諸相』を積極的に受容し、師の積を超えようとする立場は禪宗界にとって独特のものであったと言わざるを得ない。

おわりに

以上、本稿で確認してきたことをまとめてみたい。井上円了を筆頭に東京帝国大学で哲学を学んだ思想家が唱えた「現象即實在論」は、釈等に当時大きな影響を及ぼすことになった。そして、現象に本体である實在が内在するという思想は、円了の『活論』においては『起信論』の水と波によって表現されていた。先行研究では、円了の思想の影響は1890年代を最高潮に達したと指摘されていたが、本稿で禪宗界では、1900年代に突入しても、依然として強い影響力をもたらしていたことを指摘した。また、当時有名であった忽滑谷、加藤、そして鈴木の前師であった積においても円了の影響が見られることを指摘しておいた。そうした状況に対して、鈴木は早い時期から雑誌記事において哲学について批判を行っていた。その批判の対象は、円了の思想や「現象即實在論」が標的であって1914年に出版される『禪の第一義』に結実することとなった。知的に宗教を論理的に眺める哲学に対し、鈴木は、禪は内面的で心理的なものであると主張する。そして、『禪の第一義』では、自身の起こした樹と自己が一体になる宗教体験を表現しようと試みていたことを本稿では指摘した。

これらを踏まえれば、円了の『活論』を鈴木が批判していたのは、円了が真如を本体とする本体論を流行させたからと言える。仏教を再考する上で、哲学との相関性を説く円了の思想は注目されたが、「impulse」や「feeling」を重視する鈴木にとってそれは、宗教の本質から離れるものであった。であるにも関わらず、円了のように哲学的に仏教を語るという行為は、禅宗界では師の釈にすら影響を与える結果となっていたのである。つまり、西田に宛てた手紙にある「仏教(ママ)浩論が日本の仏教のために何の功もなかりしは当然の結果なりしなり⁷⁰」といった言葉は、宗教の本質とかけ離れた哲学論が大きな影響をもったことに対する批判と考えられる。そのため、鈴木は円了の重視した天台・華嚴が流行することを末法とし、自身が禅を説くことが、そうした現実に対抗する手段であると語ったのである。

そしてもう一方、本稿で注視したのは、帰国後の鈴木が円了の「現象即実在論」の批判から著作活動を開始したという点である。鈴木が後年、禅宗研究者に体験を求めるのは、鈴木の思想の出発点が、宗教の体験の意義が無視され哲学的に禅を語るという時代にあったからだと推測することができる。そして、哲学に変わって、個人の内面から宗教を語るという思想史の流れの中にこの時期の鈴木は位置づけられる⁷¹。

凡例

- ・文中で引用した史料は、できうる限り原文をそのまま引用した。
- ・『鈴木大拙全集』を引用する際、18巻は旧版から、30巻、36巻は増補新版から引用した。

【注】

- 1 例えば、蓮沼直應『鈴木大拙: その思想構造』(春秋社、2020年)は、鈴木を思想を通史的に研究しているが、本稿で示すように鈴木と円了の関り等は全く論じられていない。
- 2 佐藤厚「鈴木大拙の井上円了批判」(『国際井上円了研究』5号、2017年)

では、すでに鈴木が円了を批判していたことが指摘されるが、その指摘はかなり断片的なもので資料が少なく、鈴木の記事や著作がほとんど考察されていない。本稿で示すが、鈴木は佐藤氏が指摘する以上に円了を意識していたと思われる。

- 3 前掲、佐藤厚「鈴木大拙の井上円了批判」参照。
- 4 伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや —近代日本における佛教の宗教化と禪宗・眞宗の一元的理解の誕生—」(『国際禅研究』 3号、2019年)、202頁。
- 5 佐藤厚「井上円了のキリスト教批判—明治期の仏基論争における位置—」(『東アジア仏教学術論集』 3号、2015年)、260頁。
- 6 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、208頁。
- 7 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、213頁。
- 8 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、214-215頁。
- 9 小坂國繼「明治期の形而上学」(『国際哲学研究』 3号、2014年)、96-97頁。
- 10 井上円了『仏教活論序論』(『井上円了選集』 3巻、東洋大学、1987年(1887))、360頁
- 11 井上克人「明治の哲学界」(『豊穰なる明治』、関西大学出版部、2012年)、12頁。
- 12 前掲、井上克人「明治の哲学界」、12頁。
- 13 佐藤厚「吉谷覚寿の東京大学仏教学講義」(『中央学術研究所紀要』 46巻、2017年)では、原の関心が生理学的な側面が強いことが指摘される。原は『起信論』を円了に紹介した人物とみるほうが穏当と思われる。
- 14 前掲、井上円了『仏教活論序論』、375頁。
- 15 井上克人『〈時〉と〈鏡〉超越的覆蔵性の哲学—道元・西田・大拙・ハイデガーの思索をめぐって』(関西大学出版部、2015年)、105頁。
- 16 鈴木大拙の井上円了が真如を本体とする「現象即實在論」の批判は本稿で扱う。近角常観『人生と信仰』(森江書店、1908年)、210頁に「今日の仏教者に真如とは如何なるものぞと問へば、多くは宇宙の本体であると答へる。西洋哲学の説明の爲の本体を借りて如何やうに人に説明しても、宗教の安心でもない。」と本体論を批判する文章が見られる。
- 17 明治期の思想家の間で、「現象即實在論」の特徴である本体である實在が現象に内在するという思想は多くの思想家の間で主張されていた。これは、前掲、小坂國繼「明治の形而上学」で指摘されている。そして、実際に「現象即實在論」という名称を使用したのは井上哲次郎の明治27日年(1894)

- に発表された「現象即實在論の要領」に始まる。しかし、円了の『仏教活論序論』は1887年の出版であり、思想の特徴を発表した時期は円了のほうが早い。井上哲次郎の「現象即實在論」と円了の『仏教活論序論』の関係については、竹村牧男『井上円了 その哲学・思想』（春秋社、2017年）、43-47頁で詳しく指摘されている。
- 18 拙稿「井上円了と「現象即實在論」の影響」（『日本思想史研究』51号、2019年）。
 - 19 前掲、拙稿「井上円了と「現象即實在論」の影響」。
 - 20 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、214頁。
 - 21 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、221-223頁。
 - 22 亀谷聖馨『瑤琴』（学界指針社、1904年）、456-457頁。
 - 23 田中仙樵『茶禪一味』（光融館、1905年）、11-12頁。
 - 24 紀平正美『無門関解釈』（岩波書店、1918年）、98頁では、「趙州狗子」を解釈する際、読者に、自身の著作である『認識論』（1915）を読むことをすすめている。
 - 25 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、211頁。円了は『活論』において、仏教諸宗を聖道門と浄土門に分類していたが、『禪宗哲学序論』では、仏教を理宗と通宗に分け、さらに禪宗などの実践的な仏教を智宗（日蓮宗）・情宗（浄土真宗）・意宗（禪宗）に分類する。伊吹氏は『活論』ではキリスト教と仏教を比較して、仏教が如何にキリスト教より優れるか、という問題意識が、各宗派を包括的に捉える、という問題意識に移っていったと指摘している。
 - 26 ラルフ・ミュラー「禪における再帰性—井上円了の禪解釈」（『国際井上円了研究』3号、2015年）、98頁。
 - 27 前掲、井上円了『禪宗哲学序論』（『井上円了選集』6巻、東洋大学、1990年（1893年）、304-305頁）。
 - 28 前掲、井上円了『禪宗哲学序論』、295頁。
 - 29 前掲、井上円了『禪宗哲学序論』、295-296頁によれば、この中道宗の特徴は、天台宗、華嚴宗、真言宗の思想である。また禪宗が分類される通宗は、理宗に伴って起こると述べているから、禪宗が円了の重視する哲学的な仏教思想に基づくことは間違いない。
 - 30 井上円了「余の所謂禪宗」（『禪宗』4号、1896年、2月）、7-8頁。
 - 31 前掲、井上円了『禪宗哲学序論』、297頁、「もし特に禪宗の悟道を心理学上

に考うるときは、意志作用に属するをもって、余はこれを意宗といわんとす。しかして禪門にあるものは必ずいわん、本宗は決して智情意の階梯によりて真如の本境に到達するにあらずして、ただちに単騎突進して不可思議城内に超入するものなり、故にこれを単伝直指教外別伝というなりと。」

- 32 加藤咄堂『仏教概論』（護法書院、1892年）、9頁では、仏教の哲理について「井上氏佛教活論ヲ参看スベシ。」と述べられている。
- 33 加藤咄堂『禅学観』（東亜堂、1912年）、32頁。
- 34 釈宗演『拈華微笑』（丙午出版社、1915年）、10頁。
- 35 前掲、釈宗演『拈華微笑』、66頁。
- 36 前掲、拙稿「井上円了と「現象即実在論」の影響」では、円了の『活論』以降、「現象即実在論」的な思想を持つ思想家や仏教者の間で、広く水波の比喩が使われていたことを指摘している。
- 37 前掲、釈宗演『拈華微笑』、58頁。
- 38 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、229頁で「哲學や社會倫理（國民道徳）から切り離された宗教独自の意義の認識と佛教の「宗教」化が看て取れることを明らかにした。」と述べられるように、円了の仏教を哲学的に解釈するという議論は次第に勢力を失っていき、宗教を信仰の問題として捉えるようになる。この点から見れば釈が『拈華微笑』を出版する1915年頃は、円了の仏教の哲学的な解釈は、ほぼ支持を失っていたと考えられる。
- 39 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、219頁。
- 40 前掲、拙稿「井上円了と「現象即実在論」の影響」、69頁では、『新宗教論』において「現象即実在論」に通じる記述がみられることが指摘されている。
- 41 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、214頁。
- 42 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、218頁。また、鈴木の円了批判については手紙を紹介されたのは、佐藤厚「鈴木大拙の井上円了批判」（『国際井上円了研究』5号、2017年）が最も早い。
- 43 前掲、佐藤厚「鈴木大拙の井上円了批判」を参照されたい。
- 44 鈴木大拙「世の禪を評するものを継ぐ」（『鈴木大拙全集』増補新版30巻、岩波書店、2002年）、53頁。
- 45 前掲、鈴木大拙「世の禪を評するものを継ぐ」、52-53頁。
- 46 鈴木大拙「妄想録（『日本人』）」（『鈴木大拙全集』増補新版30巻、岩波書店、2002年（1898））、113頁。
- 47 鈴木大拙「妄想録（『反省雑誌』）」（『鈴木大拙全集』増補新版30巻、岩波書店、

- 2002年（1898）、140頁。
- 48 佐藤厚「井上円了のキリスト教批判—明治期の仏基論争における位置—」（『東アジア仏教学術論集』3号、2015年）、260頁、『活論』で聖道門に分類される宗派は、天台宗、華嚴宗、倶舎宗、法相宗である。
- 49 鈴木大拙「雑碎蔵」（『鈴木大拙全集』増補新版30巻、岩波書店、2002年）、205頁、「而して宗教は之に反し科学の全く照す能はざる一大暗黒即ち此一大神秘そのものを捕へ来りて本旨を其処に据ゆ。」
- 50 前掲、鈴木大拙「雑碎蔵」、205頁。
- 51 前掲、鈴木大拙「雑碎蔵」、204頁、「宗教の極致は以心伝心のの処に在り、」
- 52 鈴木大拙「禪話兩則」（『鈴木大拙全集』増補新版30巻、岩波書店、2002年（1912））、454頁。
- 53 鈴木大拙『禪の第一義』（『鈴木大拙全集』旧版18巻、岩波書店、1969年（1914））、280-281頁。
- 54 前掲、鈴木大拙『禪の第一義』、351頁。
- 55 前掲、井上円了『禪宗哲学序論』、305頁では禪の見性成仏について「絶対の大海」に入ることが悟りであるという説明がみられる。
- 56 前掲、鈴木大拙『禪の第一義』、340頁。
- 57 前掲、鈴木大拙『禪の第一義』、349頁。
- 58 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、219頁。
- 59 前掲、鈴木大拙『禪の第一義』、283頁。
- 60 前掲、拙稿「井上円了と「現象即實在論」の影響」では、清沢満之、村上専精、元良勇次郎の間で水波の比喩が使用されていたことを指摘しておいた。
- 61 前掲、鈴木大拙『禪の第一義』、279頁。
- 62 鈴木大拙『書簡一 一八八八—一九三九』（『鈴木大拙全集』増補新版36巻、岩波書店、2004年（1902年））、130頁。
- 63 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、227頁。
- 64 前掲、伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや」、227頁。
- 65 前掲、鈴木大拙『書簡一 一八八八—一九三九』、222頁。
- 66 前掲、鈴木大拙『禪の第一義』、270頁。
- 67 前掲、鈴木大拙『禪の第一義』、352頁。
- 68 前掲、鈴木大拙『禪の第一義』、352頁。
- 69 前掲、鈴木大拙『禪の第一義』、268頁

- 70 前掲、鈴木大拙『書簡一 一八八八—一九三九』、132頁。
- 71 碧海寿広『近代仏教の中の真宗 近角常観と求道者たち』（法蔵館、2014年）では、近角常観において、哲学的な仏教解釈を批判し、宗教体験を語るという手法が見られることが指摘されている。