

## 井上円了と「現象即實在論」の影響

石 井 慶 太

はじめに

近代に於いて仏教を再評価したとして真つ先に名前が挙げられる人物と言えば井上円了（一八五八—一九一九）であろう。円了が仏教の再評価を試みた理由は、明治政府の「神仏分離令」以降に廃仏毀釈が盛んになり仏教は衰退し、西洋文化の流入に伴いキリスト教の勢力が増長していたことにある。こうした歴史的な背景から、円了は仏教の再評価を試みたのである。本稿では始めに、円了の『仏教活論序論』（一八八七年）を中心に、円了の仏教とキリスト教に対する評価の違いを分析してみたい。他方で円了は、真如をあらゆる現象の本体であるとし、現実中存在する様々な現象は、真如が内在するとし、この現象と本体である真如の関係を『大乘起信論』（以下『起信論』）の水波の比喩を引用して説明している。こうした現象と真如の関係は、聖道門と浄土門の関係に関連することも言及したい。円了

が説明する真如と水波の関係は、「現象即實在論」という哲学論に通じる。この「現象即實在論」を好んで使用した井上哲次郎（一八五六—一九四四）によれば、この哲学論の特徴は、「實在と現象は畢竟同一の世界なり、現象が實在によりて生ぜられたりと云ふよりも現象其ものが即ち實在なり」と述べられている。というのも、この時期活躍していた思想家は「現象即實在論」に共通する思想を持っていた。そして、この現象が實在に内在するという思想は、本体とその派生的な作用が一致するとして古くから「体用」や「体用一致」と呼ばれる。

円了の思想は、哲学館で教鞭をとり、講義を受講していた仏教者である村上專精（一八五一—一九二九）の著作に影響を与えていた。また、円了と同じく東京大学で学んだ思想家である清澤滿之（一八六三—一九〇三）の著作にも、円了の聖道門、浄土門の議論や『起信論』の水波の比喩が

見られる。他方で、『起信論』が持つ実在と現象の關係性のような形而上学的な思想への着目は、「不立文字」を標榜する禅宗關係者に多大な影響を及ぼしていたのである。禅の思想家で有名な鈴木大拙（一八七〇—一九六六）や、その師であった釈宗演（一八六〇—一九一九）、その釈に參禪した心理学者の元良勇次郎（一八五八—一九二二）の間では、円了と同様に真如を現象の本体として捉え、それらの關係を「現象即實在論」的に説明する。さらに、円了の聖道門、浄土門の仏教を分類する方法論と似た表現がみられる。おそらく、当時の思想家や仏教者の中で『起信論』の思想は大きな注目を浴びたと思われるが、それを紹介したのが円了であったため、円了自身の思想も同時に影響したのである。また、釈の門下ではない、初代駒澤大学の学長である忽滑谷快天（一八六七—一九三四）の著作に於いては、「現象即實在論」に則して禅を理解しようと試みているほかに、禅は哲学と宗教の参究であると書かれていることから、円了の影響下にあつたと考えられる。本稿では、今まで考えられていた円了の「現象即實在論」的思想と、『活論』で紹介された『起信論』の水波の比喻や真如の概念が大きな影響を持っていたことを指摘したい。

本稿では、これらの点を踏まえて、大きな反響を呼んだ『仏教活論序論』に於ける円了の思想に注目して、聖道門

と浄土門、そして『起信論』の思想、そしてそれに由来する「現象即實在論」が前述の人物達、つまり、清澤、鈴木、釈、元良、そして忽滑谷と当時発刊された雑誌「禅宗」に与えた影響を論じてみたい。まずは、円了の思想の特徴について確認したい。

### 一、井上円了の思想の特徴

井上円了は新潟県の東本願寺系統の慈光寺の出身である。一八七八年には本願寺の国内留学生として上京し、東京大学予備門に入学する。一八八一年には東京大学文学部哲学科に入学した。円了は一八七八年より招かれたアーネスト・フェノロサ（一八五三—一九〇八）からヘーゲルなどのドイツ哲学を学び、一八七九年より、「仏書講義」を行った曹洞宗の禅僧、原坦山（一八一九—一八九二）から『大乘起信論』を学んだ。原の「仏書講義」は円了の他に、思想家である井上哲次郎や清澤などの思想家が出席し、大きな影響を与えたとされている。

円了が活躍していた当時、仏教界は「神仏分離令」以降、廃仏毀釈が盛んになり、大きな危機に瀕していた。また、キリスト教が勢力を拡大させ、仏教を批判していた。仏教界にとつて、こうした問題が背景にあり、仏教の持つ思想的な意義を主張することは急務であった。このため円了は

その代表作である『仏教活論序論』などでは、仏教にはキリスト教より優れた思想があると主張するのである。

そこで、円了は仏教を聖道門と浄土門の二門に分類し、それぞれが知力と情感の宗教に当たると述べている。

これを要するに仏教は聖道浄土の二門ありて、聖道門は哲学の宗教なり、浄土門は想像の宗教なり。語を換えてこれをいえば、一は知力の宗教なり、一は情感の宗教なり。この二門兼備するをもつて、仏教は下等社会に用うるも、上等社会に用うるも、知者学者に用うるも、無知愚民に用うるも共に相応の利益あるべし。すなわち知力の宗教は直接に知者学者に適し、情感の宗教は直接に愚夫愚婦に適するなり。しかし愚夫愚婦に適する浄土門中に、またおのずから知者学者に適するものあり。これ他なし、浄土門は想像の宗教中に哲理を含有するによる。これ余が浄土門を評してヤソ教の上に位するものなりというゆえんなり。これ余が仏教を評して、古今不二の宗教なりというゆえんなり。

前の引用文のように、仏教には聖道浄土の二門が存在し、それぞれが、知力と情感の宗教に当たり、知者学者と愚夫

愚民に対応すると述べている。この二門は、聖道門が華嚴天台、唯識に当たり、浄土門は浄土宗、浄土真宗がそれに当たる。またキリスト教に関して「ヤソ教のごときは情感の宗教なり。」としているが、浄土門は単純な情感のみではなく、哲理を含有するため、キリスト教よりも上位に存在すると述べられる。円了は仏教を聖道門、浄土門の二門に分類するものの実際には、それらが独立した関係ではないと説く。

故に余は仏教を評して知力情感両全の宗教なりといわんとす。すなわち知力をやわらぐるに情感をもつてし、情感を導くに知力をもつてし、知力情感互いに相助けて二者両全を得差しむるもの、これわが仏教なり。

このように、円了は、仏教は知力と情感がそれぞれに相互に補助し合うと述べている。よつて、情感であるキリスト教より浄土門は上位に存在する。円了は聖道門、浄土門を決して二門に分けて考えていないことが確認できる。こうした理解は、仏教の真如に関する説明についても表れている。

主観は客観に対して並存するものにして、客観なくし

て主観ひとり存すべき理なし。故に物心の本体を定むるにはまず非物非心の理体を立つるより外なし。その理体これを真如という。真如は物にして物にあらず、心にして心にあらず。いわゆる非物非心にしてまたよく是物是心なり。これを非有非空亦有亦空の中道という。故に余はここに唯理論の名を用うるも、その説あえて理の一边に偏するものをいうにあらず、理と物心と相合して不一不二の關係を有するものをいうなり。

円了によれば、主観は客観がなければそれは主観として存在することはできず、物心の關係もそれと対になる理である真如が必要であると述べられる。ここでは、真如は物心と不一不二の關係であることが説明されている。そして、この關係性を『起信論』の水波の比喻を引用し説明している。

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がごとし。この關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關係を例えて、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。しかして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緣起という。

引用文の通り、円了は『起信論』の水波の比喻を用いながら真如と万法の關係について説明している。つまり、物心と本体である真如の關係性は、実際には一つの現象であり、それが物質的な現象であれ、心的な現象であれ、その現象の奥底には本体である真如が見いだされるのである。これを円了が引用するように『起信論』では水と波の關係に例えている。真如に例えられる水は、波に形を変える。様々な波の中には本体の水が奥底に見出され、水に波という現象が内在する。これによって水即波、波即水と言い得るのである。よって、「万法」の理体である真如は水波の關係性で説明したように、「現象即實在論」の本体が現象

に内在するという思想の特徴を認めることが出来る。『起信論』の水波の比喩を引用したのは、当時流行であつた「現象即實在論」の説明に適していたからであらう。

かくのごとく論ずるときは、事々物々一として真如ならざるはなく、微花小草もみな真如の理を具し、一滴の水も一点の雲もみな真如の理を具す。

今、更にその因果の理法はいずれより生ずるかを尋ねるに、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。

円了によれば、ありとあらゆる物質、そして因果に於いても理体として真如がその奥底に見出されると述べている。こうした円了の真如観は「真如是方法方法是真如」に表現されるように、『起信論』から影響を受けたものだと考えられる。

こうした現象から隔絶された、超越的な実在を認めず、

むしろその現象世界そのもの実在と認めるといふ思想は「現象即實在論」と呼ばれる。円了の紹介した『起信論』の水波の比喩はこうした「現象即實在論」の特徴に合致していると考えられる。実際にこの時期の思想家は円了が説明する『起信論』に影響を受けた者が多いと指摘されている。先行研究によれば、『起信論』が明治の思想家に与えた要因は、原坦山が東京大学で行つた「仏書講義」に於いて、『起信論』が紹介されていたことが指摘されている。

円了こうした物心の説明が一つであることと、聖道門淨土門の二門が独立して説明されていない点は、おそらく意図的に論じているのであらう。より詳細な物心の説明を見たい。

物心二者相合して真如とその体を同じうするをもつて、物は真如の一半にして、心また真如の一半なりといわざるべからず。果たしてしからは、一半の心にしてよく真如の全体を想出するははなはだ解し難きに似たれども、これまたあえて怪しむに足らず。心は真如の一部分にして同時に全体をその中に含有せざるを得ざるなり。これを例うるに、一枚の紙の一半を示すところの表裏の各面のごとし。表面よりこれを見るも、裏面よりこれを見るも、ひとしく紙の全体を現す。物

心またしかり。物の一半よりこれを見るも、心の一半よりこれを見るも、ひとしく真如の全体をその上に現するなり。

上の引用文では、真如即心、心即真如、真如即物、物即真如の図式が見て取れる。これは『起信論』の「如是万法万法是真如」の立場から影響を受けたものである。またこの物心と真如の關係性を紙に例えている点は重要である。何故なら、円了の述べる聖道門と浄土門の關係性に類似するからである。

聖道門は表面に知力の宗教を示し裏面に情感の宗教を含み、浄土門は表面に情感の宗教を示し裏面に知力の宗教を含むものなり。この表裏両面相合して仏教の全体を組成するをもつて、聖道門ひとり仏教なるにあらず、浄土門ひとり仏教なるに非ず、聖道浄土二門相合して一仏教となる。

このように円了は仏教を聖道門、浄土門の不二の立場で理解している。先ほどの真如は本体であり物心を紙の表裏に配当していたということと、仏教が紙の表裏に聖道門、浄土門を持つことは意識して論じていたのであろう。円了

の思想の特徴はこうした二つのものを結合させることにあるといえるであろう。『起信論』では真如門と生滅門の二門について説かれるが、円了も現象とその本体を同一の關係として捉えていることから、自身の主張する聖道門と浄土門の關係を同体として考えている点は、『起信論』から由来しているのではないであろうか。

こうした真如と物心の關係が同体であることは『起信論』から影響を受けていたことがこれまで述べたところである。円了は仏教を聖道門と浄土門に分類しているが、実際には二者の結合を説いている。この点については、紙の表裏の比喩と類似する。したがって、円了の思想的基盤はそれぞれを結合させるところにあると考えられる。

後で述べるが、この仏教に知力(聖道門)と情感(浄土門)の宗教が存在すること、そして、『起信論』に由来する現象とその本体である真如や實在が現象に内在するという思想はこの時期の思想家に於いて共通するものであった。円了にも影響を与えたと考えられる『起信論』がどのように紹介されていたか、詳しく見てみたい。

## 二、井上円了と『大乘起信論』の影響

これまで円了の思想には、仏教を聖道門と浄土門に分類し、またその關係を紙に例え、表裏一体の關係としていた

が、それを物心と真如の關係に対応していたことが確認できた。前節に見た円了の思想はかなりの影響をもっていたと考えられ、この時期の仏教者は円了の思想を基にして書物を著していたと推測することが出来る。そのため、哲学館系の仏教者を取り上げて、円了の影響を見てみたい。

哲学館出身者の仏教研究者として有名な人物と言えば、村上專精があげられる。村上は兵庫県の真宗大谷派の寺の出身であり、三十五歳の頃に豊川稲荷で因明・唯識を講じたことがきっかけとなり現在の駒澤大学である曹洞宗大学に教師として招かれた。その際に、円了の開いた哲学館で仏教教理を講義するとともに、哲学の講義を聴講していた。その後、東京帝国大学より印度哲学の講師を一九〇〇年に嘱託され、仏教史の研究雑誌である『仏教史林』を發行し、大著である『仏教統一論』等を著した。円了の影響は特に『仏教統一論』の第二編である「大綱論」に強く見られる。

他方で、「現象实在論」の特徴を備え、円了と共に東京大学で学んでいた思想家である清澤に於いても、円了のこれまで述べた思想の特徴がみられる。

また、円了の影響はこうした村上、清澤だけではなく、禅宗系の仏教者に於いても見られる。本来であれば、禅宗は円了のような哲学的な説明によらない思想を持つはずであり、鈴木は一九一四年に出版した『禅の第一義』ではそ

うした哲学的な禅の解釈を批判している。しかし、円了が活躍していた時期に於ける様々な思想家、仏教者は、これまでみた円了の思想の影響を著作に残しているのである。まずは村上から確認してみたい。

## 二、一、村上專精の場合

村上の大著である『仏教統一論』は第一編から五編までの「大綱論」、「原理論」、「仏陀論」、「教系論」、「実行論」からなる予定であったが、実際には「大綱論」（一九〇一年）、「原理論」（一九〇三年）、「仏陀論」（一九〇五年）を出したところで中断し、一九二七年に五編の「実践論」の上下巻が出版され、四編の「教系論」は出版されることはなかった。そのなかでも「大綱論」は円了の影響が強いと思われる。

村上は「大綱論」に於いて、仏教の各宗派は終極の真理を説くことが出来ないとする消極論と、積極論は消極論に対して説くことの出来ない本体を真如や中道、如来藏、第一義諦、三諦円融、性起縁起、本来面目、大日如来、極楽世界、阿弥陀如来と説明している。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿①何なる言語文字も説明すべからず、説明すれば必第二義に②なる③と述べ、積極論は消極論の写真であると述べられている。④この説明では円了の聖道門、浄土門とはやや異なる

るが、仏教を二分しているという思想は円了と似ている。さらに、円了の影響がみられる点は、消極論に分類している浄土教の記述に於いて確認できる。

此他浄土教の如きは最下最劣のものを相手に、平易を旨として教ふるると云ふも、彌陀を説き、浄土を語るに於て、不可稱、不可説、不可思議の語を以て爲さざるものあることなし。

この浄土教を説く対象が「最下最劣のもの」とするのは、円了の浄土門の対象が「無知愚民」とする点と類似している。そして、この消極論と積極論について以下のような関係性であるとしている。

消極的の一面にて満足する能はず、又積極的の一面にても満足する能はず、積極と消極の両面より説き去り説き来りて、しばらく満足を得るに至るものなり。

これは円了が聖道門と浄土門の関係性を紙の表裏に例えていたことに類似していると言える。そして、現象と本体の関係性については以下のように述べている。

吾人の思想開展の順序を三段階として考ふるに、始めは現象の差別界を見て、本体の無差別会を見るに至らざるも三法印、一歩進めば必本体の無差別界を想像するに至らん、然れども初めより其本体と現象の合一を見ること能はざるべし。二法印、然れども更に論歩の進むあれば、方に現象即本体なることを知り、差別即無差別、無差別即差別なることを知るに至らん。一法印、三法印轉じて二法印と成り、二法印轉じて一法印と成りしもの、恐らくは此の如き論理想開展の現象ならん。

このように發展的に三法印から一法印までを説明し、本体と現象の関係は最終的に、「現象即本体」となると村上は説明する。これは円了の真如と物心の関係の説明と類似し、井上哲次郎の哲学論である「現象即實在論」を想起させる。こうした本体とその作用の関係という構図は他にも見られる。円了と同じく水波の比喻についても村上は述べている。真如の説明も合わせてみてみたい。

眞如は個々別々の萬有に異なり、萬有の本體なり、絶對なり、無限なりとしてみれば、愈々以て、種々の屬性を有せざるべからず。

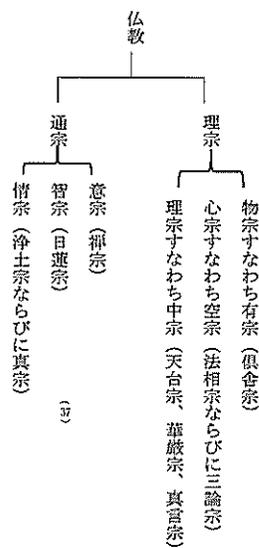
之を物質界に就いて考ふるも、之を精神界に就て考ふるも、萬有は一個にして多の属性を有するものなり。例へば、水は沈靜なるものにして而も能く動揺するが如く、

村上は『起信論』の真如を万物の本体と考えていることから、円了と同様の説明をしていることが確認できる。また、真如と水波の比喩について言及されていることから、円了の紹介した『起信論』から影響されていると疑いようがない。また、「大綱論」の第五章で村上は禅宗を知情意の中で、意に当たるとしているが、これは円了が一八九三年に出版した『禅宗哲学序論』の仏教の分類をそのまま使っているのである。村上の説明をまず引用してみたい。

禅宗は眞善美の中にては眞に配すべく智情意の中にては意に配すべきなり。

次に円了の説明を見てみたい。円了は『禅宗哲学序論』に於いて仏教を理宗と通宗に分け、理宗を物、心、理の三宗とし、通宗を智、情、意としている。そして、理宗は理論をつかさどる宗派であり、通宗は實際宗、つまり実践の

宗派であるとしている。円了の図式に従えば以下の通りである。



村上は「大綱論」を著した当時は円了からの影響が強かったと言えるであろう。村上は哲学館で講義を聴講し、講義を担当していたこともあり、円了から多大な影響を受けていたと言えるであろう。

### 二二、清澤満之の場合

円了と関係の深かった仏教哲学者と言えば、清澤満之が挙げられる。清澤も円了と同じく、「現象即實在論」の特徴を備えた思想家であることは指摘されているし、『宗教哲学骸骨』(以下『骸骨』)には円了の影響や『起信論』の影響がみられる。

『骸骨』はシカゴ万国博覧会で『THE SKELETON OF A

PHILOSOPHY OF RELIGION<sup>①</sup>として発表されていた。この『骸骨』に円了の影響があることは既に指摘されている。<sup>②</sup>例えば、第一章にある「宗教と学問」では、以下のよう<sup>③</sup>に述べられている。

彼の諸多の學問は、皆道理心が關係する區域を表す者と謂うて可なり。而して、其の中に於いて、唯だ哲學は、道理心の無限に關係するとは、大いに異なり。道理心の關係するは、之を追求するにあり。宗教心の關係するは、之を受容するにあり。今少しく之を辨明せば、道理心は、無限の眞否を疑ひて、之を研究し、之を討尋して、終に之を窮盡せんとす。故に、若し明々確々に之を獲得すれば、哲學の無辺に關係する事業は終結す。<sup>④</sup>

要するに無限に対して、宗教心は受容するものと道理心の二心から探求することが出来るということである。これは円了の聖道門、浄土門の議論に類似していると考えられる。また、有限と無限の關係について以下のように述べられる。

無限有限の二者、同體なりや、異體なりや。曰く、若

し二者異體なりとせば、無限の體の外に、有限の體あるべからず。是れ無限の義に背反するものなり。故に、無限の體の外に、有限の體あるべからず。即ち無限有限は同一體たらざるべからざるなり。<sup>⑤</sup>

ここでは無限と有限が一体にあると述べられている。これは、本体と派生的なものが同一であるという「現象即实在論」の特徴に一致していると考えられる。またこの無限を「無限眞如と、有限萬法とは、同體並立のもの」と述べられていることから、無限を眞如と解釈しているし、有限を万法としている点は円了と同様の表現である。こうした眞如という名称は『起信論』の影響を疑える。

『骸骨』では、円了が紹介していた『起信論』の水波の比喩についても言及されている。

此の眞如とは絶対無限なり、萬法とは相對有限なり。而して無明とは吾人の不得思議を提表して、客位に假立したる者に過ぎず。故に眞如の水が、無明の風によりて萬法の波を生ずるといへるは、其の實眞如と萬法の關係は、吾人の思議し得ざる所の轉化なりとふことなり。<sup>⑥</sup>

この説明は『起信論』に由来していると考えられるであろう。清澤の『骸骨』には聖道門、淨土門、そして円了が紹介した『起信論』の水波の比喩が確認できる。円了と同じく「現象即実在論」の説明に適していたから引用していると考えられる。

他に、聖道門、淨土門の議論は清澤に於いて直接的に受容されている記述が見られる。一八九二年に第三高等学校青年会第二周年会に於いて行われた「自力他力」では以下のように述べられている。

今此の二門を詳介するに先たち、之を吾人の心性作用に比對すれば、自力門は智力の作用の自ら進んで、事物の原理を講究するが如く、他力門は情感の作用の外因に刺戟せられて發動するが如し、故に佛教中に於いて聖道門の如き、甚だ哲学に類する所あり、淨土門の如きは美術に類する所あり。

このように円了と同じく聖道門、淨土門という言葉がみられる。聖道門は哲学に類似するという点は円了と全く同じだが、淨土門が美術に類するとする所は異なる。しかし、この時期の清澤は円了や『起信論』の影響があったことは間違いないであろう。また、水波の比喩について言及し、

聖道門や淨土門に言及することから、円了の著作を参考にした可能性は高いと考えられる。注意すべきは、円了は紙の比喩をそれぞれの關係に用いていたが、それが見られないことである。

### 二二三、近代の禪者への影響 鈴木大拙の場合

近代の禪の思想家として有名な人物と言えは鈴木大拙の名前が真っ先上がるのではないであろうか。鈴木が初めて出版した『新宗教論』（一八九六年）には円了や『起信論』の思想の影響がみられる。

宇宙を統制する一大原理、或は第一義諦と曰ふべく、或は絶対と曰ふべく、或は想と曰ふべく、或は意と曰ふべく、或は實體と曰ふべく、或は無意識を曰ふべく、或いは靈と曰ふべく、或は神と曰ふべく、或は不可知と曰ふべく、或は道と曰ふべく、或は眞如と曰ふべし。其名稱の如何、其性質は如何は、哲學者の所見に由りて千種萬様なるべしと雖も、這一物を以て宇宙一切の現象を由りて起る所以となるに至りては、皆相一致せざるを得ず。

鈴木によれば、宇宙の一大原理は哲學者の間で相違する

が、それは名称が異なるだけであつて、実際には一致するとしてゐる。また、引用文の最後でその原理の名称を「眞如」と述べてゐるのは『起信論』から由来してゐると考えられる。さらに、これらの「一大原理」が「宇宙一切の現象を由りて起る」としてゐる点は円了も同様であつたし、「現象即實在論」の立場と類似すると言へるであらう。『新宗教論』の中で「現象即實在論」という名称を鈴木は直接出すことはないが、類似した表現がみられる。

然り而して宗教は亦道德の如く固より人心の動機を是非すと雖も、歩を此に止めず、更に進んで吾人と宇宙の関係、即ち有限と無限の関係を説く。即ち吾人は個個孤立の存在なすものにあらずして、時間上、空間上、無辺無窮の一大相連なつて存する所以を説く。

前述したように「有限無限」とは「現象即實在論」の特徴を持つ清沢<sup>(9)</sup>が好んで使用した表現である。鈴木は宇宙と言ふ本体と、「個個孤立」の存在である我が相連なつて存在してゐるとしてゐる点は「現象即實在論」の特徴に類似し、清澤の「有限無限論」と軌を一にする。他方で、円了の紹介した『起信論』の水波の比喻は見られない。

鈴木はその生涯の中で哲学をあまり評価しておらず、

一九一四年に出版した『禪の第一義』では、禪を哲学的に理解することを批判してゐるが、『新宗教論』ではある程度、宗教の哲学的な説明が有用であることが述べられてゐる。

されど吾人は宗教を以て哲学的に解釈し得べからずとなすものにあらず。之を美術に喩へんに、審美学は美の性質を説明し得べし、勿論審美学は美術其のものにあらず。神韻縹緲として一刀一畫の中に隠現する所以は、審美学の解釈にて学び得べしもあらずと雖も、美を客観的に主観的に説明する一事はなし難きにあらずるべし。<sup>(10)</sup>

鈴木は前の引用文の通り、宗教と哲学の関係を美術と美学に例えている。宗教を説明する際に哲学が有用であると肯定的な評価を下してゐる点は注目すべきである。他方で、浄土門に類似するものとして、清澤は宗教が美術に類するとしていた点と、鈴木が宗教を美術に例えている点と類似してゐる。振り返れば、清澤の「有限無限論」と同じような有限と無限が同体であるという表現が『新宗教論』に於いて見られることから、清澤の著作を参考にして『新宗教論』が書かれた可能性が指摘できる。よつて、『新宗教論』は流行の哲学論や、眞如に言及してゐることから『起信論』

を受容していたと考えられる。

他方で、円了からも影響を受けていたと考えられる記述が見られる。

哲学と宗教とは酷似せるが如し。されど、心理の上より見れば、一は智に属し、一は情意に属す。其目的より曰へば、一は安心立命に在り、一は論理の調和統一に在り、其手段より曰へば、一は了知分別に由り、一は直下に會得せよと教ふ。而して一種の哲学者より見れば、宗教は哲学の応用にして、哲学は宗教の理論なるべし。又宗教家より見れば、哲学は説明に過ぎず、宗教は事実なり。

哲学と宗教の關係を智と情意に配置している点は円了の仏教を聖道門と浄土門の分類している点と類似している。また、哲学者と宗教家の關係について相互に依拠している点は円了の仏教が哲学と宗教の結合としている点と類似した表現であると考えられる。つまり、円了、清澤、そして『起信論』の思想を『新宗教論』では受容していたと考えられるであろう。

この『新宗教論』の成立には問題があることは既に先行研究で指摘されている。というのも鈴木『新宗教論』の

書かれた経緯というのは、釈宗演が一八九三年にシカゴ万国宗教会議に参加した際に会員のジョン・パロースという人物から執筆を依頼され、その一部を釈が鈴木に担当させようとしたことである。先行研究ではこうした背景や、元々『新宗教論』は釈と鈴木のみ著で進められていたことがあげられ、受動的な性格の強い書物であると指摘されている。また鈴木自身、『新宗教論』の立場に満足していなかったことを西田幾太郎(一八七〇—一九四五)へ送った手紙から確認することが出来る。西田へ送った手紙も『新宗教論』の出版と同じく一八九六年のものであるため、鈴木にとって『新宗教論』の立場はごく限られた一過性のものでしかなかったであろう。

#### 二、四、釈宗演の場合

さて、『新宗教論』の成立が釈との共著で書かれる予定であったことは既に述べたが、この書に釈の影響があることを考えなければならぬであろう。つまり、釈がどういった思想を持っていたか、ということは重要である。

釈が一八九三年にシカゴ宗教学万国宗教会議に参加したことは有名である。釈はこの大会で各発表者の内容をまとめた『萬國宗教大會一覽』を出版している。釈自身の発表は「佛教の要旨并因果法」(英訳 "The Law of Cause Effect, as

『Taught by Buddha』)と云う題目で行われた。『萬國宗教大會一覽』の釈の發表内容を確認すると、この世の一切のものは性と情の二種によつて起こると述べられている。まずは、性の説明についてみてみたい。

性は吾人か本覚の眞性でありまして。一切萬物の住み家として居る理體であります。之を大智度論には。一切の色法皆空分あり。諸法の中皆涅槃の性あり。之を法性と名づくこと云ふてあります。

性は一切万物の本体として考えられている。さらに、性は法性、つまり真如であるとする点はこのまでの思想家に共通している。また、本覚について述べていることから、『起信論』の影響を受けていると考えられる。次に情について確認してみたい。

情は吾人が不覺の一念で即ち妄想の異名であります。是を大智度論には。五情の所欲と云ふてります。そこで此一念不覺の心が起こりますと。自と云ひ、他と云ひ、能と云ひ、所と言ふ、様々なるものが出来るので。

釈によれば情は不覺の一念であり、妄想であると述べられている。これは本覚に至っていないため、五情の所欲が起こり、様々な分別心が起こるからである。また不覺について述べていることから、釈のこうした考えは、『起信論』に由来していると考えられるであろう。この性と情の關係について以下の様に述べている。

衆生の有情なる物が正法で。山河の無常なる物が依報でありて。性と情の二報がとりもなおさず性情なる心の通り法性が縁起して萬物が世界に顕はれてくると同時に。而して所謂死と生と性と情との四者は。いつも主人となり。客となり。互いに相關係して極まりないのであります。即ち死は生あるによつて死があり。生は情欲によつて身命があり。情欲は覺性が動き出すに由て情欲が起こるのであります。

法性である真如が縁起することにより、万物の世界が現れるが、実際に起こる様々な認識は不覺であるため妄想とされる。情は性と相関するものであり、それは生と死の關係性と同様に生があるから死があり、死があるから生があると釈は指摘する。つまり、法性であり真如である性は妄

想である情と相互一体の関係性であることが確認できる。これは前に確認した円了の思想と類似するものであり、明治期の思想家の持つ「現象即實在論」にも似たものと考えられることができる。<sup>(6)</sup>

釈の『萬國宗教大會一覽』では聖道門、浄土門のような円了の思想は見られないが、本覚、不覚について論じていることから『起信論』が影響していると考えられ、万物の本体を法性、つまり真如としている点はこれまでの思想家と類似している。『新宗教論』について振り返って考えれば、鈴木が『新宗教論』の中で「宇宙を統制する一大原理」を真如と呼んでいたことは、釈の影響を受けていたか、もしくは釈の説をそのまま承認していたからであろう。

釈の影響は鈴木だけではなく、参禅を指導していた心理学者の元良勇次郎（一八五八—一九二二）の著作に於いても見られる。元良は一八九四年の二月三日から二九日の間、円覚寺の釈の元で参禅を行った。<sup>(6)</sup> この参禅の様子は一八九五年に『参禅日誌』として元良によって出版されている。この時期の元良は東洋思想について関心が高く、一九〇五年には第五回国際心理学大会に於いて“*Idea of Ego in the Eastern Philosophy*”（「東洋哲学に於ける自我の觀念」）を発表している。それによれば元良は、東洋思想は西洋思想とは異なる<sup>(6)</sup>と述べている。東洋哲学では、心

の一部が心の他の部分を観察する時、観察する側を主観と呼び、観察される側を客観としている。<sup>(6)</sup> これまでは客観を知ることができたが、主観を観察することはできなかったと釈は述べ、禅宗の修行は、主観的立場によって自己を観察することが出来ると述べられている。主観そのものを観察する禅宗の立場が、釈の関心を引いたことは想像に難くない。<sup>(6)</sup> この論文では、仏教の真如と心的な活動について以下のように説明している。

佛教は眞如と心的活動との關係を左の如く説明す。絶對的に不變なる眞如は變化體と結合して阿頼耶識を造る阿頼耶識は或る點にてれば變化し他の點にては變化せず。<sup>(6)</sup>

この説明は『起信論』の内容とほぼ一致している。<sup>(6)</sup> さらに、水波の比喻についても言及されている。

又眞如を水に譬え眞如の水は「無明」の風に動かされ茲に七の變化意識の波を生ず。而して此の水と波との全体は即ち阿頼耶識也。眞如は恰も宇宙精神にして各人は其の肉体の生存中之を其の身に分有して以て一個人格を作すこと猶ほ波浪の洋水を分有するが如し。<sup>(6)</sup>

真如を水に例え、「無明」の風に吹かれ、水波が生じるという比喩表現は『起信論』から由来するものであると言える。元良が『起信論』から影響を受けていたことは間違いないであろう。また、真如である水を宇宙精神と称して、各人がその身に宇宙精神を分有し働くとのであることは、前に述べたように鈴木が『新宗教論』にも似た表現を見ることと出来る。前述の釈も『起信論』で述べられる「本覚」と「不覚」について言及していたことや、鈴木が「宇宙を統制する一大原理」を真如と呼んでいたこと、元良の東洋哲学の心理学的説明に『起信論』が影響しているのは偶然ではないであろう。

他方で、元良は実践的な方面から見れば真如の解釈は、これまでの説明と異なるとしている。

然るに実践的の見方にては稍々之と異なり。真如は自我の本體にして自我は此より来り又此に歸る者なりとの考へは吾人に自我の凡そ如何なる者てふ觀念を興へて能く吾人が是が眞實知識即ち眞如の直觀に導く者なり。眞如の概念的知識は即ち哲学なり。然るに其の之を直接に經驗するは即ち宗教の神髓なり。

このように実践的方面という限定的な説明ではあるが、

真如を本体として自我を派生的なものとして捉えていることは、これまでの思想家が唱えていたことであるし、真如を概念的知識の哲学、直接経験することを宗教の神髓としている点は、円了の聖道門、浄土門の議論に類似していると言えるであろう。その他に元良は「直接經驗されたる眞如は單に假想的原理に非ずして實在なり、耶蘇教に所謂神の如き人格的存在に非ず」と述べていることから、少なくとも仏教がキリスト教に対して優位性を持つことを主張している。これは円了の主張と一致する。鈴木は事情が異なるが、釈や元良は海外に対して、仏教には高度な哲学的な思想を持つことを主張する事が急務であったことは容易に考えられるし、これは『仏教活論序論』に見た円了の立場と相違ない。円了の紹介した『起信論』の水波の比喩、聖道門、浄土門に類似する表現がみられることから、円了の影響が強いことは間違いないであろう。しかし、村上とは異なり、紙の例えを用いていない点には留意すべきである。

## 二五、釈宗演門下以外の禅宗関連文献への影響

他に釈の門下ではない忽滑谷快天にも円了の影響がみられることを述べておきたい。忽滑谷は、釈宗演と同じく、慶應大学で学び、曹洞宗大学（現在の駒澤大学）で教鞭をとり、後の初代学長となった人物である。『禅学新論』の

中で以下のように述べている。

禅は宗教的信仰なると同時に哲学的参究なり、然れども古来禅門の龍象多くは宗教的 方面の開拓に盡瘁して未だ哲学的方面の闡明に及ばざる者あり、

この忽滑谷の記述は円了の議論とかかなりの類似性が指摘できる。また、当時一世を風靡した哲学論である「現象即实在論」について以下の記述がある。

禅は現象即实在、平等即差別、有限即無限、相對即絶對、換言すれば萬法即真如の思想を以て一貫して居る。洞山大師の正偏五位の如きは其明證であらう、即ち正とは中正の一理で實在界の無限平等絶對なる真如を意味し、偏とは偏位せる差別の現象で、有限相体の萬有である。

このように洞山良价（八〇七—八六九）の五位説を「現象即实在論」に即して理解している。「現象即实在論」は大乗仏教、特に『起信論』との結びつきが強いことは指摘されているが、忽滑谷の『禅学新論』には『起信論』自体に記述は見られない。しかし、円了の思想や当時の流行の

哲学論によつて禅の思想を理解しようと試みていたことが確認できたと思われる。

忽滑谷だけではなく、禅宗内で「現象即实在論」は浸透していたように思われる。というのも、禅定窟から一八九四年より出版された雑誌「禅宗」では、一八九六年に「平等界と差別界」（作者未詳）が載せられている。この文章の中では、

然れども是れ既に禅学の本旨に疎隔せるものなり。夫れ真如は平等にして差別の相を離れたりと雖も、而も能く差別を現するに非ずや。宇宙の森羅、觀じ来れば、何物か心理の縁形にあらざる、何事か真理の波動にあらざる。或は上て天となり、或は下て地となり、熱して火となり、融して水となり、黒くして鳥となり、白くして鷲となり、或は真にして顯れ、或は俗となりて現ず。妙用無方にして圓轉自在なる真如と合體妙合するに在り。

とある。平等と差別の関係については、「現象即实在論」の構図と一致する。また、あらゆる現象の本体として真如を設定していることは、これまで見た思想家と類似し、それを禅は「合体妙合」することが「禅学の本旨」であると

しているが、禪體驗の意義が強調されているわけではなく、むしろその本体が「真如」にあることが強調されている。よって、当時の禪僧たちが読み得るであろう一般的な雑誌の中にも、「現象即實在論」や『起信論』の思想が取り入れられていたことが確認できると言える。

これまでの議論で、円了や『活論』で紹介された『起信論』の思想は、哲学館の關係者であった村上、円了と共に東京大学で学んだ清澤だけではなく、「不立文字」に標榜される文字による説明を必要としない禪宗の關係者にも積極的に受け入れられていたことが確認できたと思われる。

おそらく、清澤、釈や元良が海外で発表する際に『起信論』の形而上学的な思想に注目し論じている点は、円了と同様に海外に対して、仏教が優れた思想を持つことを主張する必要性があったからであろう。鈴木の『新宗教論』がシカゴ万国宗教大会の会員であったジョン・バロースから依頼されたものであったことを考えれば、釈の門下生は一定の問題意識を持っていたと考えられる。忽滑谷は当時流行の思想の影響を受けた結果であろう。つまり、当時、禪宗を代表する僧侶であった釈は海外へ向けて仏教に形而上学的な優れた思想があることを発表することが急務であったため、禪宗の持つ體驗的な思想は持ち出されなかったと考えられる。鈴木『新宗教論』に於いて禪の體驗的記述がな

いのはそうした現状から考えられるものである。また、当時、日本の哲学界を席巻していた「現象即實在論」であるが、東洋にこの哲学論に一致する形而上学的な思想が仏教にあると主張する必要があったため、『起信論』が注目されたと考えられる。水波の比喩は「現象即實在論」の説明に有用であったからであり、これまで述べた思想家や仏教者の間で、円了の聖道門と浄土門の議論と共に紹介されているのは、『仏教活論序論』が注目された結果ではないであろうか。では、これまでの議論を次節で振り返ってみたい。

### 三、おわりに

井上円了は、キリスト教に対抗するために、仏教を再解釈するにあたって、哲理に適する聖道門と情感に適する浄土門に仏教を分類していた。実際に二門はそれぞれが結合したものであり、この関係は紙の表裏に例えられる。他方で様々な現象の本体として真如を『起信論』から引用し、その現象と本体の関係を『起信論』の水波の比喩で説明する。この水波の比喩は「現象即實在論」の説明に適していたため引用されていたと考えられる。そして、この現象と真如の關係性も紙の表裏の關係で例えられることを見るに、意識的に二者の關係を結合しようとして試みていたのである。聖道門、浄土門と真如と萬法、二つの關係性には、「現

象即實在論」の形式がとられていることが確認できたと思われる。

円了の問題意識は、単なる情感のみの宗教であるキリスト教とは異なり、仏教は知力と情感を備えた優れた宗教であることを主張することであった。この問題に対して円了は、仏教には真理である哲学に相当する聖道門を仏教に見出す。仏教の中に、西洋哲学に相当する思想が既に三千年以上前から存在していたと主張する円了にとつて、物心の現象と本体の関係を説明する『起信論』が大いに役に立ったのであろう。『起信論』の水波の比喩は本体が現象に内在するという近代の「現象即實在論」の思想の説明に適していた。つまり、キリスト教が説明する事の出来なかつた、様々な現象の説明を行うため、『起信論』の形而上学的な思想が持ち出されたと考えられる。「現象即實在論」は聖道門の哲理が持つ理論的な説明にあたと考えられる。

円了の『仏教活論序論』に見られる聖道門と浄土門や、「現象即實在論」それを表現するために用いた『起信論』から引用された水波の比喩は多くの仏教者や思想家に影響を与えていた。哲学館で学び教鞭をとった村上尊精は円了の思想から影響を受けていたし、共に東京大学で学んだ清澤瀧之の著作に於いても顕著に影響がみられる。

他方で、「不立文字」を標榜し、体験を重んじる禅宗関

係者に於いても、円了や『起信論』の影響がみられることを確認した。鈴木大拙の『新宗教論』には清澤や真如に関する記述が見られ、さらに円了の思想の影響がみられる。

『新宗教論』は先行研究で指摘される通り、釈宗演の依頼によって鈴木が書いたものであったため、本研究では釈の著作を確認した。釈の『萬國宗教大會一覽』では『起信論』から影響を受けている記述が確認出来、明治期の思想家の特徴である「現象即實在論」に類似する記述があることを指摘した。さらに、釈に参禅していた心理学者の元良勇次郎の「東洋哲学に於ける自我の觀念」を確認すると、『起信論』の水波の比喩が見られ、円了の聖道門、浄土門に類似する記述が見られた。また、釈の門下生ではない忽滑谷快天の著作に於いても円了が用いた聖道門、浄土門に由来する記述が見られ、「現象即實在論」に則して禅を理解しようとする試みがみられる。そして最後に、「禅宗」という雑誌の中にも、「現象即實在論」や真如の表現が見られることを指摘した。

円了の聖道門、浄土門に仏教を分類する思想が他の思想家や仏教者に影響していたことは『仏教活論序論』が大きな反響を呼んだことと関係しているのであろう。また、『仏教活論序論』の中で円了が紹介していた『起信論』の真如や水波の比喩は、古典でありながら、当時流行の思想であつ

た「現象即実在論」の特徴に適した表現を持つていたから広く受容されたと考えられる。要するに、真如は実在にありたり、水波の比喩が「現象即実在論」にあたる。こうした『起信論』の「現象即実在論」としての思想的な特徴は、海外に仏教を紹介する場面で有効であったのであろう。それは、また国内においても、西洋哲学やキリスト教の流入に対し、如何に仏教が優れた思想を持つてゐるかを主張する際の常套手段にもなり得たのである。円了を初めとして、これまで見てきた仏教者が、何故『起信論』に注目し、「現象即実在論」に接近するのか、その必要性は上記のことから理解されるであろう。多くの仏教者が、円了と同じく仏教は哲学と宗教の二者をつかさどると考えていたのは、宗教の性質のみを持つキリスト教に対して、宗教と哲学の両側面を持つ仏教の思想的意義ならびに優位性を主張する必要があったのである。本稿で示したように、円了に關係の深い思想家や、海外に向けて講演した仏教者の論文に、浄土門と聖道門に類似する記述、「現象即実在論」がみえるのはこのためではないであろうか。特に、聖道門は哲学を司るため、その理論的な説明が必要であったことは容易に考えられる。そのため、キリスト教に対して『起信論』を代表とする仏教の思想的な意義を論じた円了の思想は注目され、本稿で論じた思想家や仏教者の間で参考にされたので

あろう。近代日本の思想界に与えた円了の影響は、これまでに先行研究で指摘される以上の影響があったと考えられるであろう。実際、「現象即実在論」という名称は、井上哲次郎が好んで使用したものであるが、「現象即実在論」的思想を唱え始めたのは円了である。これまで論じた思想家や仏教者の間で、円了の聖道門、浄土門の分類に類似する記述や、『起信論』の真如や水波の比喩が見られることから、円了の著作が参考にされていたと考えざるを得ない。しかし、一方で紙の比喩を聖道門、浄土門と現象と実在（本体）に用いる記述は、ほとんど見られない。おそらく、「現象即実在論」が受容された結果、聖道門と浄土門という二門の關係が一体にあるということは、もはや自明のものとして理解されていたと考えることが可能であろう。

『起信論』の形而上学的な思想に注目し論じていた円了の議論であるが、これ以降はその思想は注目されることはあまりなく、『起信論』の成立の問題を論じる歴史研究の動きが強くなる。一九二二年に望月信亭（一八六九—一九四八）が『大乘起信論之研究』に於いて、『起信論』がインド撰述ではなく、中国撰述を唱えたことにより、国内では大きな議論を呼ぶこととなる。

前に述べた仏教者の中でも、鈴木はいち早く円了を批判し、自らの『新宗教論』に満足していなかったことを告白

している<sup>(1)</sup>。鈴木がアメリカから帰國後に書いた『禪の第一義』や『向上の鉄槌』に於いて、『起信論』の水波の比喩について批判しているし、『現象即實在論』、そして水波の比喩によって禪を理解することに強い拒否感を示している<sup>(2)</sup>。鈴木は円了の思想の影響からいち早く抜け出した人物であると考えられる。さらに、円了がキリスト教を批判していたことに対して、鈴木は禪を根底に据え宗教を一元的に行われた真如を現象の本体とする『起信論』に基づく説明から、宗教の体験の重要性を強調する鈴木が注目されたことは当然のことであつたと思われる。このことは、ウィリアム・ジェームズ(一八四二—一九一〇)はラルフ・ワルド・エマーソン(一八〇三—一八八二)といった思想家から影響を受けた。さらに、アメリカ人のヴィアトリスを妻に選んだことに由来する。一方、『現象即實在論』によって禪を理解しようと試みた忽滑谷は、その合理性ゆえに曹洞宗で大きな議論となつた所謂「正信論争」を原田祖岳(一八七二—一九六一)との間で引き起こすこととなる。特に、留意すべきは、当時、様々な知識人達が参禅を試みていたにも関わらず、それを指導していた釈や門下生は、ほぼ流行の思想を取り入れて仏教を説明していた点である。この時期の禪宗関係者に於いて、禅体験の意義がどれ

ほど理解されていたかは非常に重要である。これ以降、禅の体験的意義が注目され始めたのは鈴木大拙の著述活動にその一因があるのではないであろうか。

## 註

- (1) 竹村牧男『井上円了の哲学・思想』(春秋社、二〇一七年)、一二頁。
- (2) 井上哲次郎「現象即實在論の要領」(『井上哲次郎集』九巻、クレス出版、二〇〇三年(一八九七年)、三三三頁。
- (3) 小坂国繼「明治の形而上学」(『国際哲学研究』三号、二〇一四年)、九六頁、「實在は現象の外側に超越してあるのではなく、むしろ現象の内側に内在していると見る。いわば現象と實在を表と裏ないしは外と内の関係にあるものと考えているのである。したがって、それは必然的に内在主義、此岸主義となり、また汎神論的な色彩を帯びてくる。彼らの哲学がいずれもスピノザ哲学と親近性を有しているゆえんであろう。そしてこうした特徴は前述の四人の思想に共通してみとめられるのである。井上哲次郎の「現象即實在論」、井上円了の「象如相含論」、清沢満之の「有限無限論」、西田幾多郎の「純粹經驗論」等、そのいずれをとっても上記のような特徴を具備している。」。

(4) 井上克人「明治の哲学界——有機体の哲学とその系譜——」(井上克人編著『豊穡なる明治』、関西大学東西学術研究所

- 二〇二二年)、二〇頁。
- (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』三号、二五六頁。
- (6) 井上円了『仏教活論序論』(井上円了選集)三卷、一九八七年(一八八七年)、三六〇頁。
- (7) 前掲、井上円了『仏教活論序論』、三五八頁では、「これを宗旨に配するに、華嚴、天台、俱舍、唯識等の諸宗は聖道門なり、浄土宗および真宗は浄土門なり。」と述べている。
- (8) 前掲、井上円了『仏教活論序論』、三五八頁。
- (9) 前掲、井上円了『仏教活論序論』、三五八頁。
- (10) 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・真宗の二元的理解の誕生——」(『國際禪研究』、二〇一九年)。伊吹氏は、聖道門と浄土門が二門に分かれていないことを指摘している。幅広い近代の禪の思想研究として重要なものである。
- (11) 前掲、井上円了『仏教活論序論』、三六七頁。
- (12) 前掲、井上円了『仏教活論序論』、三七〇頁。
- (13) 大正蔵三三、五七六頁、下段、「此義云何以一切心識之相皆是無明。無明之相不離覺性。非可壞非不可壞。如大海水因風波動。水相風相不相捨離。而水非動性。若風止滅動相則滅。濕性不壞故。如是衆生自性清淨心。因無明風動。心與無明俱無形相不相捨離。而心非動性。若無明滅相續則滅。智性不壞故。」
- (14) 前掲、竹村牧男『井上円了の哲學・思想』、六〇頁。
- (15) 前掲、井上円了『仏教活論序論』、三七三頁。
- (16) 前掲、井上円了『仏教活論序論』、三七五頁。
- (17) 井上克人「明治の哲學界——有機体の哲學とその系譜——」(井上克人編著『豊穰なる明治』、関西大学東西学術研究所、二〇二二年)、一四頁。
- (18) 前掲、小坂国繼「明治の形而上學」、九五―九六頁。
- (19) 前掲、小坂国繼「明治の形而上學」、九五頁。
- (20) 前掲、井上克人「明治の哲學界——有機体の哲學とその系譜——」、一三頁。
- (21) 前掲、井上円了『仏教活論序論』、三七二頁。
- (22) 井上円了『真理金針(続々編)』(井上円了選集)三卷、東洋大学一九八七年(一八八一年)、二五九頁。
- (23) 田村晃祐「井上円了と村上專精——統一的仏教理解への努力——」(『印度學佛教學研究』四九号二卷、二〇〇一年)、五一―〇頁。
- (24) 末木文美士『明治思想家論』(トランスビュー、二〇〇四年)、一〇〇頁。
- (25) 村上專精『佛教統一論第一編大綱論』(金港堂書籍株式会社、一九〇一年)、三六五頁。
- (26) 前掲、村上專精『佛教統一論第一編大綱論』、三六八頁。
- (27) 前掲、村上專精『佛教統一論第一編大綱論』、三六七頁。
- (28) 前掲、村上專精『佛教統一論第一編大綱論』、三六八頁では、これらの各名称は悉く仏教の根本原理の歴史的な写真であると述べられている。
- (29) 前掲、村上專精『佛教統一論第一編大綱論』、三六五頁。

- (30) 前掲、村上専精『佛教統一論第一編大綱論』、三六六頁。
- (31) 前掲、村上専精『佛教統一論第一編大綱論』、三六五頁。
- (32) 前掲、村上専精『佛教統一論第一編大綱論』、三七八頁。
- (33) 前掲、村上専精『佛教統一論第一編大綱論』、三七八頁。
- (34) 實際に村上は『佛教統一論第一編大綱論』、三五四頁で、真如について説明する際に『起信論』を引用している。
- (35) 前掲、村上専精『佛教統一論第一編大綱論』、四七六頁。
- (36) 井上円了『禪宗哲学序論』(『井上円了選集』六卷、東洋大  
学一九八七年(一九九三年)、二九三頁)。
- (37) 前掲、井上円了『禪宗哲学序論』、二九三頁。
- (38) 前掲、小坂国継『明治の形而上学』、九六頁。
- (39) 長谷川琢哉『宗教哲学骸骨』再考(『前期』清沢満之にお  
ける哲学と信仰)、『現代と親鸞』三四卷、二〇一六年)。
- (40) 清沢満之『宗教哲学骸骨』(『清沢満之全集』二卷、法蔵館、  
一九五三年(一九九二年)、四頁)。
- (41) 前掲、清沢満之『宗教哲学骸骨』、八頁。
- (42) 前掲、清沢満之『宗教哲学骸骨』、二六頁。
- (43) 前掲、清沢満之『宗教哲学骸骨』、二七頁。
- (44) この時期の思想家の間で、「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、共通の思想  
形式であったことが既に、前掲、小坂国継『明治の形而上学』  
等で指摘されているが、実際に名称を使用したのは井上哲  
次郎の明治二七日(一九九四)に発表された「現象即実  
在論の要領」に始まる。しかし、先に見たように、円了の『仏  
教活論序論』は明治二十年(一八八七)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。本稿で述べ  
る人物たちが聖道門と浄土門に注目しつつ、こうした哲学  
論の影響がありながら『起信論』の水波の比喩に言及して  
いるのは、円了が『仏教活論序論』で紹介したこと由来  
していると考えられる。なお、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、前掲、竹村  
牧男・井上円了『その哲学・思想』、四三―四七頁で詳しく  
指摘されている。

- (45) 清沢満之『自力他力』(『清沢満之全集』二卷、法蔵館、  
一九五三年(一九九二年)、七二―七三頁)。
- (46) 鈴木大拙『新宗教論』(『鈴木大拙全集』二三卷、一九六四  
年(一九九六年)、一〇〇頁)。
- (47) 前掲、鈴木大拙『新宗教論』、一〇〇頁。
- (48) 前掲、鈴木大拙『新宗教論』、一一二―一三頁。
- (49) 前掲、小坂国継『明治の形而上学』(『国際哲学研究』三号、  
二〇一四年)。
- (50) 前掲、末木文美士『明治思想家論』、一七二頁。
- (51) 鈴木大拙『禪の第一義』(『鈴木大拙全集』一八卷、岩波書店、  
一九六四年(一九九四年)、三四九頁)。
- (52) 前掲、鈴木大拙『新宗教論』、一〇四頁。
- (53) 前掲、鈴木大拙『新宗教論』、一〇四頁。
- (54) 秋月龍珉『世界の禪者・鈴木大拙の生涯――』(岩波書店、  
一九九二年)、二三〇頁、「明治二十六年の九月に、洪嶽老  
師がシカゴの宗教大会に参加されたとき、大会の会員でジ  
ョン・パロスという人から、老師の宗教上の意見を書い

たパンフレットを送れというてきた。その中に、こういう事柄について意見を述べよといつて、いくつかの項目が並べてあった。老師がそれをわしに示して、「おまえ一つ書いてみたら」といわれて、それで老師のアメリカでの体験談を伺つたりして、老師の帰国後に書き上げたのがこの本だ。」と回想している。

(55) 石井修道「鈴木大拙と『新宗教論』」(『印度学仏教学研究』六六号、一卷、二〇一七年、一〇三頁)。

(56) Greg, Stefan P. 「鈴木大拙の研究・現代「日本」仏教の自己認識とその「西洋」に対する表現」(『駒澤大学人文科学研究所仏教学専攻平成二六年度博士學位請求論文』、二〇一五年)。前掲、石井修道「鈴木大拙と『新宗教論』」。

(57) 鈴木大拙『書簡一 一八八八—一九三九』(『鈴木大拙全集』増補版 三六巻、岩波書店、二〇〇四年)、一〇九頁。「拙著宗教論今日より見れば頗るもの足らず、當時在留中書を読む傍考を練り修正を加へんと欲す、」と述べられている。

(58) 佐藤厚「鈴木大拙の井上円了批判」(『国際井上円了研究』国際井上円了学会、二〇一七年)によれば、一八九八年に西田へ送った手紙の中に円了を批判するものがあると指摘している。

(59) 釈宗演『萬國宗教大會一覽』(鴻盟社、一八九三年)、三九頁によれば、実際には釈は原稿を作成しただけで、土屋という人物が代読する予定であったが、風邪で喉を痛めていたため、代わりにパッロースが代読したとある。おそらく、『新宗教論』を執筆するように釈に依頼したジョン・パロー

スと同様の人物であろう。

(60) 前掲、釈宗演『萬國宗教大會一覽』、四〇頁。

(61) 前掲、釈宗演『萬國宗教大會一覽』、四〇頁。

(62) 前掲、釈宗演『萬國宗教大會一覽』、四一頁。

(63) 井上哲次郎『哲学と宗教』(『井上哲次郎集』五巻、島蘭進編、クレス出版、二〇三年(一九一五年))、四四三頁。「仏教は先刻恰度釈宗演氏からお話しになったやうに」とある。

さらに、井上哲次郎『井上哲次郎』巽軒日記・明治二六一—二九、四〇、四一年(村上こずえ、谷本宗生『東京大学史紀要』三一号)、六八頁、「八月一日、天台宗芦津実全、真言宗土宜法龍、臨済宗釈宗演、曹洞宗水野道秀、真宗八淵幡龍、二宗教大会に赴かんとす、為めに送別会に青松禪寺に臨□□とあり、井上哲次郎は釈がシカゴへ赴く際の送別会に参加している。少なからず、井上哲次郎と釈は関係性があつたように思われる。(□判断不能)。

(64) 釈は自ら「東洋哲学に於ける自我の觀念」で述べる通り、禪の修行は何の觀念も持たない純粹自我に到達する方法であり、円覚寺で過ごした一週間が元良に大きな刺激を与えたとされる。おそらく、元良は禪に「実験心理学的」な側面があることに注目し、体験的に主観を観察する禪の方法に関心を寄せていたのであろう。一方で、実際に元良の仏教の理論的な説明のほとんどは『起信論』に基づくものである。

(65) 大山正、大泉溥「本邦心理学の創始者元良勇次郎の足跡を辿つて」(『心理学評論』五七巻、二〇一四年)、二六六頁

(66) 元良勇次郎、蝸瀬彦蔵訳「東洋哲学に於ける自我の觀念」(『哲學雜誌』二二三号、一九〇五年)、三六頁。

(67) 前掲、元良勇次郎、蝸瀬彦蔵訳「東洋哲学に於ける自我の觀念」、三六頁。

(68) 大正蔵三三、五七六頁、中段、「所謂不生不滅與生滅和合非一非異。名爲阿梨耶識。」

(69) 前掲、元良勇次郎、蝸瀬彦蔵訳「東洋哲学に於ける自我の觀念」、三七—三八頁。

(70) 前掲、元良勇次郎、蝸瀬彦蔵訳「東洋哲学に於ける自我の觀念」、三八頁。

(71) 前掲、元良勇次郎、蝸瀬彦蔵訳「東洋哲学に於ける自我の觀念」、三九頁。

(72) 鈴木大拙『今北洪川』(『鈴木大拙全集』二六卷、一九六四年(一九四六年)、八二頁によれば、釈宗演の師であり、鈴木が初めて参禅の指導を受けた今北洪川について「キリスト教の侵入に対する仏教者側の犯行には、色々の動機もあつたであらうが、単に教理上の問題と云ふことでなく、政治的なものもあり、愛國心理的なものもあつたであらう。とに角、仏教者は猛烈にキリスト教に反対した、キリスト教は邪教であると云ふ標語の下でキリスト教の陣營に切り込むのである。今から見ると、そんなにいきり立たなくてもよいと思はれるが、当時の状況には冷静を許さぬものがあつたのであらう。洪川老子の如きも熱烈な反対者であつた。」と述べていることから、円覚寺内でこうした問題意識があつたと考えられる。

(73) 忽滑谷快天『禅学新論—批判解説』(井冽堂、一九〇七年)、一頁。

(74) 前掲、忽滑谷快天『禅学新論—批判解説』、五四頁。

(75) 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・眞宗の二元的理解の誕生——」(『國際禅研究』、二〇一九年)、二二四頁。既に伊吹氏は忽滑谷快天が「現象即實在論」を使用したことを指摘している。

(76) 前掲、小坂國繼「明治の形而上学」、九六頁。

(77) 「平等界と差別界」(『禅宗』、禪定窟、一五卷、一八九六年)、一頁。

(78) 前掲、井上円了『仏教活論序論』、三六〇頁。

(79) 大竹晋『大乘起信論成立問題の研究』(國書刊行会、二〇一七年)に於いて、『起信論』の成立の問題は詳しく研究されている。

(80) 佐藤厚「鈴木大拙の井上円了批判」(『國際井上円了研究』、國際井上円了学会、二〇一七年)。

(81) 鈴木大拙『書簡一』一八八—一九三九(『鈴木大拙全集』増補版、三六卷、岩波書店、二〇〇四年)、一三三頁。

(82) 鈴木大拙『禅の第一義』(『鈴木大拙全集』一八卷、岩波書店、一九六四年(一九一四年))、二八三頁。

(83) 前掲、鈴木大拙『禅の第一義』、三四九頁。

(84) 前掲、鈴木大拙『禅の第一義』、二六七頁。