

青年鈴木貞太郎大拙の社会観

桐 田 清 秀

この小論は、鈴木貞太郎大拙の青年期における思想を、彼の国家・社会観、科学観を中心に明らかにしようとするものである。彼の青年期をいつ頃までとするかが問題となるが、ここでは、12年におよんだ長い米国滞在から帰国し（明治42年）、結婚した（明治44年）時点くらいを考え、しかも、その翌年7月、年号が大正に変わるので、本稿では明治末年までを設定する。彼41歳である。

鈴木大拙の生涯は約一世紀に及ぶ。その間、彼の書いたものは、岩波版『鈴木大拙全集』32巻の他、英文著書が20数冊と、正に膨大なものである。同『全集』で見る限り、青年期を明治末までに設定すると、第23巻及び第17, 18, 25, 26, 27, 28, 31巻の一部に収録されていて、計1500頁強、まとめれば3巻程度になり、『全集』全体の十分の一以下ということになる。つまり、大正時代以降に出版されたものが圧倒的に多く、明治末までとした青年期大拙の著作は、全生涯の中では非常に少ないといえるわけだが、それでも、日本語著書2冊、英語著書3冊、和訳書3冊、英訳書5冊の計13冊が出版されており、それ以外に、雑誌論文が約150点もある。これら雑誌論文のうち、40点以上の論文が岩波版『鈴木大拙全集』にも収録されていない。筆者が調査した彼の論文リストの一覧は、近く別の機会に活字にしたいと思っているが、青年大拙像を知る上で重要なものが多い。

小論は、『全集』未収録論文からも多く引用し、彼の国家・社会観をできるだけ全体的に捉え得るよう試みた。引用の出典に『全集』表示のないものは、すべて『全集』には収録されていないことを意味している。

I. 当時の社会状況

I-1. 時代状況

鈴木貞太郎(大拙)は、1870年、明治3年に誕生している。明治20年に17歳、ポール・ケーラスの下、アメリカに渡るのが明治30年で、満26歳、日本に帰国するのが明治42年で、38歳の時である。彼は、明治10年代に基礎的教養を身につけ、明治20年代の日本社会に世に出、明治30年代はアメリカで暮らす。20年代の日本社会の中で基本的な思想を形成し、世紀の転換期にアメリカで自らの思想を確立したといっていよい。彼が世に出、基本的な思想を形成したと考えてよい明治20年代はどのような時代だったのか、彼は、没落武士階層の一典型として経済的に窮乏し、明治21年、第四高等学校を中退せざるをえなくなるが、この明治20年代とはどういう時代であったか、素描しておこう。

明治20年代は、日本がヨーロッパの列強に伍して、近代国家の形式を整え、船出した時期である。22年帝国憲法を發布し、翌年には第一回総選挙が実施され、政党ができ、帝国議会が開催される。対内的には、自由民権運動を何とか押え込み、対外的には、列強との不平等条約を改正しようとさまざまな努力を重ねている。「殖産興業」は、緒についたばかりで、産業といえば製糸・紡績のみ、各地に紡績工場が誕生し始め、鉄道が全国あちこちに敷設され始める。明治23年に綿糸生産がはじめて輸入額を超え、輸出額が輸入額を超えるのは、ちょうど明治30年である。石炭、銅等の採掘は行われているが、鉄工業が本格化するのには「日清戦争」後を待たなければならない。大都市に電灯会社が設立されるが、もちろん、民家に電灯はない。都市にあっては、上下水道はもちろんなく、不衛生な民家が密集する。それにともなう伝染病と大火が頻発し、天然痘、赤痢、コレラ、チフス等で毎年のように何万人という規模で死んでいる。例えば、明治26年をとると、天然痘で12000名弱、赤痢で41000名強が死亡している。火災の方は、明治25年、東京神田で4100戸消失した大火事を始めとして、全国で毎年二、三件ずつ1000戸以上を焼く大火が起きている。明治21年の

磐梯山の大噴火、明治24年、7000名以上の死者を出した濃尾大地震、27000名以上の犠牲者を出した三陸地方大津波（明治29年）、そして台風の被害、干魃等々天変地異も多い。明治25年で日本の総人口4050万名、明治30年で4240万名、という時代である。

I - 2. 思想状況

明治20年代の言論界に最大の影響力をもったのは、徳富蘇峰（1863-1957）の率いる民友社であり、明治20年2月に創刊された雑誌『国民之友』であった。蘇峰は「平民主義」を掲げ、藩閥・貴族・政商中心の近代化政策を改め、平等主義を徹底し、国民大衆を中核に据えた近代化を推進しなければならないとした。そのためには、専制主義的な藩閥内閣を政党責任内閣にし、貴族制度を改廃し、儒教主義的教育をやめて開明主義的教育を推進し、すみやかに「平民社会」をつくらなければならないと主張した。いわば、明治政府がとった上からの欧化政策に対して、下からの「平民」による近代化を主張したといってよいが、これが、明治10年代の自由民権運動を支えた豪農層を中心に、広く国民大衆の支持を得たのだといわれる。

もう一つ大きな影響力をもったのが、三宅雪嶺（1860-1945）や志賀重昂（1863-1927）らの政教社で、明治21年に創刊された『日本人』である。政教社の人びとの立場は「国粹主義」といわれているが、単なる復古主義のようなものではない。鹿鳴館に代表される藩閥政府の貴族的欧化主義に対する反発、そして、日本の植民地化を防ぎ、国家の独立を維持するための国力＝生産力の増大が基本的なコンセプトで、「日本国粹」と日本の近代化を調停・折衷しようとするものであった。

哲学関係でいえば、井上哲次郎（1855-1944）、元良勇次郎（1858-1912）、大西祝（1864-1900）等が活躍しており、明治20年2月に『哲学会雑誌』が創刊されている。仏教方面では、井上円了（1858-1919）、キリスト教関係では、植村正久（1858-1925）、内村鑑三（1861-1930）等が健筆を振っている。このキリスト教には、『六合雑誌』がある。この雑誌は、「基督教界の雑誌数多ありと雖、本誌の如く教外世間に識らるるもの未だ之あらず。初刊は十数年前にして漸次進歩し

来り、見るべきもの頗る多し。……「哲学雑誌」(上記『哲学會雑誌』のこと、明治25年6月改称一筆者)を除きて、能く宗教、道德、哲学等の問題を議するものは、先づ此誌に指を屈せざるを得ざるべし。¹⁾という評判をとり、植村や内村のキリスト者、大西祝を始めとする同志社出身の人々が中心になって執筆し、キリスト者としての良心的な、時流に抗した自由主義的、社会主義的思想を表明する雑誌であった。その他、明治20年代に評論活動で大きな足跡を残すのは北村透谷(1868-1894)である。彼は、島崎藤村らと『文学界』を明治26年1月に始めるが、同じく、雑誌でいえば、坪内逍遙編集の『早稲田文学』が明治24年10月、明治28年1月に『帝国文学』と高山樗牛らの『太陽』が創刊されている。

明治20年代は、上のように雑誌が数多く創刊され、思想的に非常に活気に溢れた時代である。さらに、宗教それも仏教に限定してみても活発に動き始めている。明治初年の猛烈な排仏毀釈からようやく立ち直り始め、プロテスタントキリスト教の急激な流入とその余波にも刺激されて、仏教各宗派は積極的な動きを起し始める。例えば、雑誌・機関誌だけ取り上げてみると、『日本宗教』誌が明治28年、29年の時点での代表的な仏教誌を紹介している。それによると、『十善寶窟』(東京・目白僧園)、『三寶叢誌』(東京・令知會)、『佛教史林』(東京・溯源會)、『佛教』(京都・京都佛教青年會→日本佛教協會→佛教社)、『反省雜誌』(京都・反省會)、『四明餘霞』(天台宗、天台宗務庁文書課)、『密嚴教報』(真言宗、東京・密嚴教報社)、『傳燈』(真言宗、京都・真言宗伝燈會)、『教友雜誌』(日蓮宗、山梨・教友社)、『彌陀の光』(浄土宗)、『日本一』(真宗、京都・共益社)、『真教』(真宗、京都・實語教會)、『傳道新誌』(真宗、京都・傳道新誌社)、『禪宗』(京都・禪定窟)、『禪學』(東京・光融館)、『正法輪』(臨済宗、京都・臨済宗々務所)、『花園春秋』(京都・花園春秋社)、『護法』(曹洞宗、東京・鴻盟社)、『曹洞教報』(東京・曹洞教報社)、『如是』(東京・如是社)、『無盡燈』(京都・無盡燈社)、『救世の光』(東京・救世の光社)、『佛教史學』(哲学書院)、『東北之光』(山形・東北佛教宣揚會)『愛國』(愛國社)、『のりのたより』(兵庫・のりのたより社)、『教海』、『法の母』(東京・婦人正法會)、『御國の母』、新聞に『明教新誌』(東京・明教社)、『佛教通俗新聞』、『能仁新報』(尾張・能仁社)等、三十数種にのぼる。他にも、『宗教』²⁾

(東京・ゆにてりあん弘道会)や『日本宗教』(日本宗教社)がある。

さらに、仏教の中でも禅宗に焦点を当てた場合、『禅宗』『禅学』を始めとして数種の雑誌が出ていたが、この明治20年代後半に「禅学ブーム」というような現象が起きている。明治28年2月の『太陽』誌上で、加藤拙堂は「禅学流行の主因及び禅宗の現勢」と題し、流行の原因を、禅宗のみが教外別伝不立文字で参禅を要すること、膨大な經典の研究を要せず一見入りやすそうに見えること、仏教の中で文学と最も結び付いてきたこと、日清戦争によって「哲学者詩人に親みたる禅宗はまた軍人に親み来り、生死超絶の理、仏教各宗其源、異なるなしと雖も、殊に一種の活気を有する禅宗にて、軍人には最も喜はるる質あればなり」と分析している。同年8月13日発行の『国民の友』は、禅宗の流行は「民心の倦怠」を示すものと論じ、以降、この年と翌明治29年にかけて『毎日新聞』、『日本』『女学雑誌』『日本人』『仏教』等々で禅の流行の意味するものをめぐって論争が繰り返されている。

「禅学」という用語に触れておくと、当時、「禅学の流行」「禅宗の流行」「禅の流行」の三つの言葉が使われており、「禅学」の語は、禅宗僧侶の説教ではなく、哲学や文学の研究者が禅や禅宗を論じた場合に使われたようである。鈴木貞太郎は、少し違った意味あいでは使っている。明治29年に雑誌『禅宗』の3月号に「エマーソンの禅学論」と題する論文を書いている。そこでは、「禅学とは何ぞ。曰く不立文字、教外別伝、見性成仏、是なり。…禅宗の禅学のみ禅学にはあらざるべし、仏教の坐禅観法のみ禅学にはあらざるべし、禅学の特色にして不立文字と云ひ、直下に承当すと云ふ所にありて存するものとせば、何の教か禅学ならざらん、何の道か坐禅ならざらん。」³⁾といい、エマーソンも禅を説いているのだとし、「禅学の実に東洋特産の宗教にして我邦が世界に向って宣伝すべき希有の珍宝なることをも論じたしと思へり。」⁴⁾と締めくくっている。25歳の時のこの論文では、不立文字・直指人心を「禅学」といっており、禅宗だけに禅学があるわけではないといっている。つまり、「禅」の語は「禅宗」の「禅」ではなく、仏教に通底し、すべての宗教に通底するものとして使われている。また、別に、「禅」を「学」ぶこと、⁵⁾「禅」に至る道を「禅学」という、

というようにも使っている。「儒教も……道教も基督教も畢竟は禪に帰すべし」という表現等もあり、「禪」ということで彼が何を考えていたか、「禪」と「禅学」の関係はどうなるのか、詳細は別に論じてみたい。

また、禅学ブームのこの間、『日本宗教』(M. 28, 8, 10)に、帝大教授元良勇次郎の「参禅日誌」が掲載され、見性したというその真偽をめぐって、妄想にすぎない等、『禅宗』を始めとして多くの雑誌で論じられ、「禅学ブーム」に花を添えており、貞太郎も友人金田良吉宛に「元良氏の参禅は大悟と云ふべきにはあらず只僅かに少分の省覚と云ふべきのみ……⁶⁾」と書き送っている。

Ⅱ. 青年鈴木貞太郎大拙の思想——社会観を中心に——

Ⅱ-1. 貞太郎大拙と明治20年代、明治30年代

鈴木貞太郎は、このような時代状況の中で、自己の思想を形成していった。繰り返すが、明治21年は、彼18歳になる直前で学費が続かず第四高等学校を退学し世間に放り出された年であり、明治30年は26歳で、明確な先の見通しが持てないまま渡米した年であった。

この明治20年代、鈴木貞太郎は『国民之友』を読んで⁷⁾いるし、『日本人』には、金田良吉の仲介であろう、アメリカでのエッセーや論文を数回載せているから、少なくとも数年これに目を通していたはずである。帝国大学文科大学哲学科選科に籍を置いているから、当時の最先端をいく哲学関係重要論文をほぼ独占網羅していた『哲学会雑誌』は、当然読んでいたはずである。宗教関係では、井上円了の『仏教活論序論』を始め何点かは読んだであろうし、⁸⁾「ゆにてりあん協会」が発行していた雑誌『宗教』(明治24年7月創刊)は、後、明治31年2月から植村正久らの『六合雑誌』に合併されるが、彼は、この『宗教』にも『六合雑誌』にも論文を掲載しているから、当然これらの雑誌には目を通していたはずである。なお、北村透谷は、明治27年4月に『エマルソン』を民友社から刊行しているが、鈴木は前年12月5日発行の『宗教』に掲載した論文「安心立命の地」にエマルソンを少し引用し、後、明治29年3月の雑誌『禅宗』に

「エマーソンの禅学論」という論文も書いており、この時期の鈴木 of 著作にはしばしばエマーソンが登場するから、透谷の『エマルソン』も当然読んだであろう。ともかく、彼は、宗教を中心に哲学や科学論に関しては、当時の日本の最先端をいく学問レベルでそれを見ていた。帝国大学の選科生でしかも中退してしまっていたが、帝国大学の学問レベルを知り、また、自分で内外の諸論説を読み研究する資質・態度を身につけていたし、その自負と自覚をもっていた。

明治30年代の日本は大きく変化していく。世界の超大国ロシアと戦い勝利をおさめる。資本主義体制の急成長と社会問題・労働問題の発生、日露戦争による国家経済の危機、国民生活の窮乏、とりわけ農村社会の崩壊、そして、これに対応するために国民世論の統合、そのための天皇制国家主義体制の一層の強化、天皇を神格化した家族国家観に基づく帝国主義国家へ、という方向を迎える。思想界も、内村鑑三らのごく僅かな非戦論を除き、日露戦に向けて総雪崩の状況になる。個人主義的、社会主義的、自由主義的な思考は、次々につぶされていく。

しかし、明治30年に渡米し明治42年によく帰国する鈴木貞太郎大拙にとっては、このような明治30年代の日本の社会・思想状況は、ごく限られたルートでしか入ってこなかったといってよかろう。師の釈宗演、友人金田良吉や西田幾多郎等ごく僅かな人間関係による書簡を通じてと、それに日本から送られてくる限られた雑誌によって、というのが、ほぼ日本事情入手のすべてであつたろう。彼は、ラサールというアメリカの片田舎にいたから、当地の新聞等から日本の情報を得るということも皆無であつたはずである。したがって、明治30年代の日本の思想状況は、彼にとって、その中で生活するというようなものでは決してなく、せいぜい遠い外国からあれこれ想像してみる程度のものにすぎなかったと考えられる。そして、その分だけ、友人からの手紙や送付されてくる雑誌の意味は大きかったと考えなければならない。

明治30年代に彼が読むことのできた雑誌は、『日本人』『六合雑誌』『反省雑誌』『中央公論』『禅宗』『禅』『新仏教』『東洋哲学』等である。滞米中、これ

ら雑誌に論文・エッセーを数度づつ書いているから、少なくとも掲載誌は手元に届いたはずである。これらの雑誌には、一定の傾向が見える。反封建性、近代化の推進、社会と人間の改革と革新への期待、という方向性をもつ進歩性・革新性である。『日本人』は、日本の伝統を尊重するが、同時に、日本の近代化・民主化の重要性を知り、開明的・改革の精神をもっていた。『六合雑誌』は、先に少し述べたように、キリスト教系の近代的人間観を唱道し、天皇制国家主義をも批判する数少ない雑誌であった。『反省雑誌』は、もともと禁酒主義を主張する「反省会」の機関誌であり、後に『中央公論』となるが、『新仏教』とともに、既成仏教の革新を目指す青年仏教者の雑誌である。この『反省雑誌』については、鈴木貞太郎自身が次のように書いている。「我反省会の目的事業は、仏徳の感化に依り禁酒主義を唱導し、以て非禁酒の悪弊を矯め、社会の秩序を保ち、罪戾を減し、教徒をして平和の清境に住まはしめ、財政・人種・文明・教育等の内護を企図するにありて、之に賛成同意のものは飽くまでも一致糾合せんとて起りたるものなり。」⁹⁾と。

鈴木貞太郎大拙は、明治30年代を通じてアメリカに滞在したことによって、この年代に激動する日本社会から直接的な影響を受けなかった。むしろ、彼の30年代というのは、20年代からの限定された友人と雑誌のみを通路にしていたから、明治20年代の日本の社会・思想状況を、より純粹に継続してもち続けた、といってよい。日露戦争に対しまったく部外者といってよい冷静な態度をとり続けたのも、アメリカでの生活者として身につけた西欧的思考が大きく影響しているのは確かだが、明治20年代の活気のある百花繚乱的な思想状況の中で彼自身が身につけた反国家主義的、個人主義的な合理主義的思考様式を保ち続けることができたためであろう。

II - 2. 青年鈴木貞太郎大拙の科学観

彼にとって科学とは何であり、どのような意味をもつものと考えられていたのだろうか。彼の公刊された最初の論文である「安心立命の地」¹⁰⁾には、「科学は五感の経験によりて(人は感覚の集まりなり五感を離れて人なし)空間的・時間的・意識的諸現象を研究す、万物を六十三元素に帰し、極微に分析し勢力と物質との関

係を明にし、日常複雑紛糾の作用組織を解剖して之を本元に帰し純一に還らしむ」と書いている。これは科学に対する考え方の中で最もまとまった彼の記述であり、青年期の彼の科学に対する定義づけといってよい。ただし、この定義づけは、恐らく彼独自のものではなく、当時の代表的で権威的な一般に流布していた定義であろう。ともあれ、彼は科学の語をしばしば使うが、その際には、上の記述の「五感」「感覚」「経験」「分析」等の熟語の内、一つ二つをとりあげ科学を特徴づけるものとして述べている。彼によれば、人間の「感覚」によって「経験」されるもの、つまり、「諸現象」を対象とし、その「諸現象」を「分析」し新たな「関係」を見いだすのが「科学」である。

彼は、「科学」の語をつねに「哲学」および「宗教」と対置させて使用している。「科学」は、哲学、宗教と並んで三分立する中の一分野であり、互に関係しているが、それぞれ独自の分野を形成している。また、「科学」は、国学、漢学、洋学のうち、洋学に属する学問の分野であり、自然科学を中心に心理学等も含むヨーロッパの学問である。他方、「宗教」は宗教学の意味ではなく教義・儀式・制度等の現象を含めて使われている。「哲学」は、西洋思想家の世界や人間に関する本質を述べた教説を意味することが多く、学問の基本的分野であるが、同時に、動詞の「哲学する」意味でも使われている。彼の場合、「科学」のみを論じる、科学論を叙述するということではなく、宗教や社会を論ずる中での科学ということもあって、「宗教」と対置させた「科学」の用法が最も多く、この両者の中間に「哲学」を位置づけている。科学は、「客観的経験に重¹¹⁾きを措き」「常に眼前の事実を本とし、人心の理性に訴へて¹²⁾」「事実を整理して同類と異種に分ち、其間に行はるる理法を発見する¹³⁾」ことにその目的があり、感覚と経験を超越のものに対しては「哲学」が、信仰に関しては「宗教」が出てくることになる。単純化して、「科学は感覚の境にありしのみ真なるを得む、哲学は理性の境にありてのみ真を得む、宗教は情意の境にありてのみ真¹⁴⁾を得む」というような言い方もしている。

青年鈴木貞太郎大拙は、科学に対して肯定的である。「予は物質的進歩を以て驕りの沙汰とは思はず、精神の活動を自由〔に〕する準備と考ふ、畢竟するに

科学の進歩によりて、自然が吾人の物質的存在のために与ふる妨碍を除去するは、元來人の精神的自由を欲するに基因すると信ず¹⁵⁾」といい、科学の進歩は物質的進歩をもたらし、物質的進歩は精神的進歩の条件を作るから、科学の進展は喜ぶべきこととする。彼が、科学のもたらす物質的進歩自体ではなく、「精神の活動を自由」にするがゆえに、科学を肯定しているのは留意しておくべきだが、ともかく、経済的・社会的に不如意な知識人として、科学に対する期待が感じられる。もっとも、明治20年代以降で科学に否定的であったのは、頭の硬い国学者や儒学者、偏狭な国粹主義者や宗教者等、少数者である。国学者や儒学者は家学の衰退につながるから当然であるし、国粹主義者にとっては科学ないし科学的思考が天皇制国体を揺がす可能性を危惧したであろう。宗教者は、キリスト教徒も仏教徒も、迷信・妄信・独断を暴かれ、神聖さを犯されるのを恐れてのことである。

当時、伝統的な仏教者たちは、「科学の往々にして妄信的宗教を打破するを以て、彼等或は其仏教に害あらんことを恐る、其神聖を侵さんことを恐る。是故に外は則ち無貪著を装ひて、内は則ち科学の攻撃を嫌う¹⁶⁾。」という状態であったし、他方、キリスト者は、「基督教徒の所説によれば、科学と宗教と全然相容れざるは猶氷炭の如し。科学主義は無神論に帰し、自然教に終る。基督教の有神論・天啓教なるとは決定して両立する能はず。科学は宗教の神聖を犯し、神人の威厳を害ふ。苟くも神の道を守らんものは、力を竭して科学を排斥せざるべからず¹⁷⁾。」という状況があった。

宗教者としての彼の立場はこれと異なる。彼は自らを「新仏教徒」とし、既成仏教の刷新のための健筆をふるう。彼は、科学と宗教がそれぞれ独立の領域をもつことは当然として、さらに、科学を使って仏教を基礎づけるべきだという。「科学と仏教とは其方法と目的とを異にせり、仏教の目的は上菩提を求め下衆生を化するに在り、科学は只自然界の現象を説明せんとするに過ぎず、宗教は内に省み、科学は外に馳す、科学の理法は仏教の真理を左右する能はず、仏教何ぞ曾て耳を科学に傾けんや、と。されど新仏教徒は之に反して、科学の研究したる結果を採用して以て仏教の基礎を説明せんと欲す。……吾人の見る

所によれば、基教の衝突論は固より大に誤れり、仏教の没交渉論も亦偏せりと謂ふべし。吾人は科学を以て宗教の塵垢を洗滌し、宗教の真美を發揚するものとなす¹⁸⁾。彼にとって、宗教と科学は衝突するものではないし、無関係でもない。科学の成果に耐え得ない宗教は、真の宗教ではない、少なくとも、現代の宗教ではありえない、と考える。彼は、この時点で自分の立脚点である「禪」が、科学に矛盾しないこと、科学からの批判に動じないものであることを確信していた。そこが彼の「新仏教徒」たるゆえんである。

これはいうまでもなく、仏教もちろん含めて、既成宗教に対する批判でもある。「宗教は科学と相待ちて変更革新せんを要す¹⁹⁾」るのであり、「吾人は科学を以て宗教の塵垢を洗滌し、宗教の真美を發揚するものと」しなければならない。「宗教は科学の所説に従ひて其事実²⁰⁾に背けるものを捨てざるべからず。是れ宗教をして益々光明を放たしむる所以なり。……今時の所謂宗教なるものは、……殊に科学の光明を借りて妖魔を照破せざるべからず²⁰⁾」。真の宗教は、「宗教の精神……我執の妄念を払って四海同胞の大道義を悟得せんとの道念……人間と宇宙を繋げる一大鉄索²¹⁾の存在を覚知」することである。

科学の限界については、哲学、宗教を対比させていることから了解されるが、科学が感覚や経験を越えるものを問題にしないこと、例えば、「安心立命の地」で論じたように、科学では、安心立命がえられないことを指摘している。つまり、科学は、超感性的・超越的なものを問題にしないこと、また、科学は存在の意味や実存の問題に答えられないこと、とりわけ、「安心立命」の問題には対応できないということである。このような問題は、客観的に証明不可能な「信」の問題だからである。大拙も、言葉は異なるが、これらの点を押さえている。いわば、哲学と宗教を科学から分かち、ある意味では、哲学と宗教の周りにバリアをはりめぐらせてテリトリーを確保し、科学の破壊力から哲学と宗教を守る考え方である。と同時に、旧態依然で低迷する既成教団仏教を科学の力を借りて刷新することも意図していた。つまり、大拙にとっても、科学は両刃の剣であった。宗教を科学によって現代化すること、宗教を科学から峻別し科学の侵略を防ぐこと、である。ただし、それによって宗教が、そし

て哲学も本当に科学の破壊力から守られたかどうかは、歴史が証明するところである。

彼の場合、明治末までの論文にあっては、科学の批判はほとんどない。ただ、科学の破壊力が乱用されて、信仰をことごとく破棄せしめるように働く場合があること、²²⁾そして、「予は科学が客観的経験に重きを措きて主観的直覚を一図に排し去るを以て、其短所となし、何れ二十世紀には、此反動来ることならんと信ず²³⁾」という言葉がある。ともに、禅の新仏教徒としての危惧の表明であるが、後年の彼の発言と関わらせて、また、現代の状況と関わらせて考えてみる必要がある。

ちなみに、大正から昭和初頭の著作である『随筆 禅』において、「科学の応用からくる圧迫力」について書いている（『随筆 禅』全集 19-416 頁）。その論は、科学が機械を始めとする物質文明を著しく発展させ、人間が今度はその状況に適応させられ、労使問題等さまざまな社会問題を引き起しているというもので、いわゆる、近代物質文明における人間疎外の問題を指摘したものである。「現代人は科学の桎梏からのがれんと悩んで居る」というのであるが、労働の変質を中心に、能率主義、時間への隷属、人間の機械化・画一化、性的放縦等々、「民衆化の大波」について述べている。このエッセーは、彼自身「科学の応用からくる」と書いているように、科学が現実社会にもたらしている問題を指摘したものであり、科学自体の批判ではない。科学を取り込んでいる社会の批判であって、科学の批判ではない。

科学自体がもつ問題、例えば、科学の無方向性、一切を飲み込んでいく無限の自己増殖性等は、現時点から考えると、彼の哲学と宗教の周りにはりめぐらせたバリアなど、こっぱみじんにしたといってよい。明治期の人間にとって、科学は社会事象全般にとってよいことであった。科学の進展は喜ぶべきことであり、時代の必然と考えられた。科学の応用が労働を根本的に変質せしめ、深刻な社会問題として意識され始めるのは、日本においては日露戦争を経てからである。大拙も同様であった。科学は「およそ知りうるものならば」「是か非でも認識しないではおかしいという盲目的な渴望に駆られて」「一切かまわずに

それに躍りかかっていく」(ニーチェ)悪魔的性格をもっている。この時代、科学自体の本質を考え、科学自体に疑念をもっていた日本人はいなかったであろう。当時、科学そのものを問題にし、そこにニヒリズムを見ていたのは、世界でニーチェだけであろう。

Ⅱ-3. 青年鈴木大拙の国家・社会観

大拙の名は、活字化された著述の署名から見ると、明治28年2月発行の『正法輪』までは「鈴木貞太郎」、同年9月発行の『太陽』と翌年10月の『禅学』誌上で「大拙居士」となっており、明治29年2月の『宗教』誌掲載論文以降においては「鈴木大拙」となる。彼が参禅した鎌倉円覚寺の釈宗演老師から、何時、居士号「大拙」を授ったか、正確な日時は不明であるが、宗演自身が大拙の初めての訳書『仏陀の福音』に序文を書き、その中で「吾参学居士鈴木大拙氏」と述べ、「明治二十七年十二月」と記しているから、その時点以前であることは間違いない。「安心立命の地」から始まって、最初期の著述はそのほとんどが、宗教と科学・哲学との関係を論じたものであり、上述したように、鈴木貞太郎でよかった。他方、彼が国家・社会を論じるのは、最初の単行書『新宗教論』(明治29年11月刊)以後、とりわけ、明治30年代の彼の滞米中に多い。この時期は、すでに鈴木大拙を名乗っているので、青年鈴木大拙とする。ただし、金田良吉宛書簡の中には、彼の社会・国家観を知る上で重要なものがあり、そこには時代を溯って貞太郎時代のものも含まれている。

『新宗教論』において、彼は宗教を国家との関係で論じている。そこでは、「国家の成立は社会進化の途上にあるものなるべし。即ち人類が其生存の目的を²⁴⁾実行せんがための方便なるべし。」とされ、「国家の存立は、人類の目的にはあらずして手段なり、人類が進化の途上において経過すべきステーションに過ぎざるなり。人類は人類のために生存するものにして、国家のためにするにあらず。」²⁵⁾と明快である。国家は決して目的そのものではなく、「人類」のための「方便」「手段」にすぎない。ここに展開されている国家観は、近代市民社会を想定した理想主義的な夜警国家観ともいべきものである。ただ、現実の国家がこのようなものでないことは、当然のことながら、大拙に認識されてお

り、国家が「忠君愛国を主義として」「自国の存在を保持するを以て終局の目的となす」から、「宗教は先ず国家の存在を維持せんことを計り、又其歴史・人情に随順せんを要する」ことを認め、宗教をして国家の「進歩発達を計らんとする」べきであるとする。結論としては、「国家の一举一動をして宗教的ならしめ、宗教の一言一行をして国家的ならしめば、国家のためにするは即ち宗教のためにするなり。宗教のためにするは国家のためにするなり。」²⁶⁾ という相互扶助的・相互補完的關係という穏やかなものになっている。

大拙26歳、明治30年2月の渡米までを最初期の論文とし、宗教、仏教、禅の語の使用を見ると、最初は宗教のみ、その後、仏教を論じ、そのあと禅の語が使われるようになる。その間、彼の使用する「宗教」が意味するところは、一貫して、以下の文が代表的なものである。「予の所謂宗教なるものは、只神を説き、愛を教へ、有為変転を悲しむものにあらず。此の如きは皆是れ枝葉末流のみ。予は其根本源泉を言ふ。即ち吾人蒼海一粟の身を以て絶対無窮の靈に關係する所以を覚悟せしむる根元の意識(即信仰)、之を名づけて宗教となす。人心の生命となり、万行の枢機となり、国家の元気となり、文明の源泉となり、生存競争の洪波に跨り、優勝劣敗の峻坂に攀ち躍然として其活力を現すものは²⁷⁾也」。ともかく、宗教と国家とは原理的に異なり、相容れない要素が多いのだが、あえて宗教と国家を関係づけ、いわば、国家と役割分担することで妥協を図り、彼の考える宗教の主導の下に国家と折り合いをつけるものとなっている。但し、彼のいう「宗教」が極めて禅的な宗教であり、「国家」もかなり抽象的・観念的なそれであって、現実の宗教や国家からかなり遊離したものといえる。

これに対して、渡米後、明治30年代の大拙の国家・社会観はより明瞭に語られる。それは、皇室を含めて国家体制の批判、その国家体制を唱導する明治政府・官僚、「国家至上主義者」、「日本主義者」に対する批判である。

皇室に対しては、公刊された雑誌等においては、例えば「国家至上主義者」を批判するかたちで述べられている。「国家至上主義者」は、「曰く維新の大詔を躰せよ、曰く教育勅語を拝読せよ、曰く建国の精神を発揮せよ、曰く国祖を崇拜せよ、是れ大に可ならん、但彼等が一方にしありては理を無上の矛となし、

楯となし、十九世紀の歴史的研究の結果を云々しながら、他方に在りては日本国民の弱点を投じて、王室を擁し、勅語を戴き、之に宗教的意義を有せしめんとするに至りては其偽善も亦甚しからずや。²⁸⁾」また、「二千五百年の歴史を有し、万世一系の天子を戴けるが故に日本人は大国民なりと思惟するを休めよ。²⁹⁾」という。

さらに、親友金田良吉宛の手紙においては、より直截に心情を吐露している。「予は皇室が依然として旧時の超絶、神秘主義を夢み、国民も亦勅語を此上もなく有難きものに思ひなすを以て進歩に益なしと信ずるなり。之がために政府が自家に不利なることあれば直に此に隠れて人民の口を箝制せんと勉め、人民も亦之がために自由思想を挙揚するの途を塞がれ、勅語を楯にし、皇室を担ぐものの前には、一も二もなく拝服せねばならぬなど、甚だ不都合ならずや。〔欄外に〕（此の如きことはゆめゆめ公にすべからず、吾は暫く期を待たざるべからず）。……教育勅語をありがたがる如き 不都合ならずや。余り多言せざるべし、貴意如何³⁰⁾」と書いている。このような思いは、金田宛には数回書かれており、早くは、明治21年、18歳の時に、「先日ノ天長節ハ所謂ル盛大ナリシ由 ナンノ日本ノ天子ノ誕生日ヤトテ ソンナニ喧グニハ及バナイモノヲ。イカニ物好キナ人達ヤト云ハバ云ヘ スルコトハイラス様ニ覺ヘラルルニ。イカガノモノニヤ³¹⁾」という書簡がある。能登半島先端の何もない田舎で雌伏呻吟する才能豊かな青年の屈折した心情が窺えるが、彼の皇室に対する批判的思考は、少なくとも明治末まで大きな変化はない。皇室の存在は、四民平等に反し、国家至上主義者や日本主義者に利用されて伝統主義や神秘主義等、反近代主義的で、また、言論や思想の自由を抑圧する口実を与えて、総じて国家・社会の進展に反するからであり、根底的には、彼の国家・社会観、彼の考えていた宗教による国家・社会の統一に反するからである。

国家を目的自体ととらえたり、最高のものとせず、相対化する思想は、青年大拙に一貫してみられる。皇室と万世一系と国家を結びつけ、国家を絶対的なものとする当時の主要潮流に異を唱え続けている。皇室批判も一つの根拠はここにある。彼によれば、国家は、先に述べたように「人類が其生存の目的を実

行せんがための方便」でなければならない。したがって、「国家万能宗は拝金宗の兄弟分なり、共に目的と手段とを取り違え、手段を以て目的となさんとするもの。国家の存在は国家ならざるものの存在によりて制肘せらるるを忘れ、国家の存在、権能を絶対的となすは、猶金錢は人生必需の物品を買う力あるときのみ有効にして、其外何の益にもならぬをわすれ、黄金を食らひ、白銀を着て生活せんとするが如し³²⁾」ということになる。

では国家はどうあるべきなのか。「人類が其生存の目的」とは何なのか。これについては、国家ではなく、社会を論ずる箇所が多く述べている。彼は在米中、主として『六合雑誌』と『新仏教』誌上で日本社会をしばしば論じている。貴族制度、階級対立、婦人の地位の低さ、軍隊の典型主義、祖先崇拜、忠孝道德、教育の「杓子定規主義」、役人の「繁瑣主義」、「官尊民卑の陋習」等々さまざまな現象を取り上げ批判しているが、その元凶が「思想の自由なく、言論行動の拘束多きこと³³⁾」であり、皇室中心の国家体制である。

彼は、社会主義者とは一線を画していたが、当時「社会主義同情者」を自認していた。「予は近頃社会主義の研究に志あり、social justice 又は equality of opportunity などの説に同情す、現今の社会は（日本の如き尤も）根柢より改革を要す、他日意見をのべたし³⁴⁾」、また、「予は近頃極端に近きまで社会主義同情者となれり、予の社会主義は経済学の上よりならず、宗教の上よりなり、此の主義は公然として凡衆の前に説くを得ず、滔々たるもの愚痴文盲、未だ予の説を聞くべき準備を有せず、併し予は是より予の主義を基として次第に之に赴くやう運動せんと思ふ、尚社会学の研究も必要と信ず³⁵⁾」という。「社会民主党の結党禁止につきて（社会主義の宗教的基礎）」と題する論文を書き、「近着の日本新聞紙によれば政府は「社会民主党」の組織を禁止したりと云ふ。予は深く日本の政府の輕挙にして遠大の思慮を欠き、社会の進歩人間の幸福を無視したるを慨す」と冒頭で述べて社会主義に賛意を表している。彼はこの論文を掲載した『六合雑誌』等を通じて社会主義理論を学んでいたし、当時の勃興期アメリカ資本主義社会の問題状況を目の辺りに見ており、社会の諸現象を社会問題として見る眼をもっていた。「社会の害悪は社会の組織の不完全なることより

生ず、現社会成立の基礎を変更せざる以上は、表面の攻撃如何に烈しきも社会の罪惡は絶ゆることなし、神ありとするも、此間は一指を挟むべき余地なし³⁶⁾』
 と言い切っている。

当時、彼が描いた理想社会は次のようなものである。「理想的社会の組織は各個人をして其長処を思ふままに成長せしめ得るもの」でなければならない。「天然に享けたる才能を自由に発達せしめて、社会全体の進歩に応用するか、吾人の社会を組織する一大動機なり。之実行するには各個人をして同一の機会境遇を有せしめんを要す。同一の機会を有せしむるに尤も緊切なる条件は貧富の懸隔を極少度に減殺するに在り。もし各人をして衣食住の繫累を脱し得て、自由に天賦の徳性、才能を発達せしめ、之を社会全体の進歩の上に傾注せしめば、所謂の文化なるもの、進展誠にすさまじきものにあらん³⁷⁾」。「人類が其生存の目的」は、各人に「自由に天賦の徳性、才能を発達せしめ、之を社会全体の進歩の上に傾注せしめ」ることにあり、そのためには「衣食住の繫累を脱し得る社会体制でなければならない。『物質的文明を進めて、富を平分し、平等の機会を享受せしめ、以て物質的存在の羈絆をミニマムの度に減³⁸⁾』じなければならない。

彼は、皇室や華族・貴族を批判した。貧富の差を生み、男女差別をし、貴族と平民を生み出している階級社会を批判した。それは、「全体を一部の犠牲とせんとする社会³⁹⁾」であり、社会正義に反し、人間の平等に反するからである。また、そのような社会を維持しようとする中央集権主義政府・国家を批判し、それに加担する「国家主義者」「日本主義者」「軍国主義者」に反対し、封建主義・伝統主義・反歴史主義・反科学主義・権威主義を批判した。彼は、近代主義・個人主義・進歩主義・歴史主義・科学主義の立場をとった。彼はまた、「現時社会の貧者・弱者を見るに、其貧弱なる所以、一も己の罪に非ずして、社会組織の不完全に因て起り、配財の不平均よる生ずるもの甚だ多し、……此苦境に在る貧弱者を、物質的方面の苦痛より救済することなくして、単に精神上的の安慰を与えて満足すべきものならんや。……余は切望す、仏教徒諸氏は自己の安心立命を以て満足せず、大に社会救済の任に当られんことを。」⁴⁰⁾と論ずるだけ

の社会科学的認識をもった、自由な立場の仏教改革主義者であった。

Ⅱ-4. 青年鈴木大拙の立脚点

Ⅱ-4-1. 批判精神

鈴木貞太郎大拙は、非常に優れた批判精神をもっていた。この批判精神は換言すると、近代合理主義の精神と自主・自立の精神そして禅の精神ともいうべきものが練り合わさったもののように思われる。宗教では迷信の類を一切信じず、靈魂を否定し、仏教の「輪廻転生」を排し、「業説」に否定的見解を示しているし、飲食物の節制や健康維持のための体育の励行に至るまで、思想、生活の両面とも合理主義を貫こうとしている。「自主自由の精神」や「自由自立の精神」⁴¹⁾の強調、日本人に「進取の精神、敢為、奮発、努力、エッヒィセンシィ⁴²⁾などの諸徳」⁴³⁾が必要なことなど、ことあるごとにいい続けているし、なによりも、18歳以降の彼の生活そのものが自主・自立そのものだったことを示している。

禅の精神ともいうべきもの、と上にいったのは、皇室であろうが、政府であろうが、その他すべて世俗のことを絶対とみなさず相対化しうる精神といってよい。これは、物事を固定的、静的なものと考えないということもでき、また、物事に執着しないことにも通じる。すべての現実、現象形態を変化するもの、すべきものと考え、ある物事ある状況に固執しないことである。ただ、これが可能なためには、「直下に」「直覚によって」「靈性を悟」⁴⁴⁾ることが必要であろう。そうすれば、「人生の真相は、現世に愛着するにもあらず、来世を欽仰するにもあらず、厭ふと欣ぶとの上に超絶して、而も其超絶の処に止まらざるに在るを知る。生存競争の苦は苦として而も之を厭わず、雌雄淘汰の癡は癡として而も之を避けず、自ら本領の在る有れば、和光同塵、大化の趣く所に一任して悠々自若たり、之を宗教的生涯にある人と曰う」⁴⁵⁾、という境涯に生きることができるのである。大拙はこの自由な境涯を生きていた、少なくとも生きようとしていた。

Ⅱ-4-2. 批判精神の形成要因

青年鈴木貞太郎大拙の国家・社会観、科学観を形成し、かつ、そこに見られる批判精神を形成した諸条件を、改めて、整理しておこう。

まず第一に、彼が受けた明治初期のエリート教育がある。明治3年の生まれで、日本近代国家の誕生・動乱・確立期と共に少・青年期を送った。すべてが新しく、若さが漲っていた時代である。開明的な藩医の息子で、エリート校・石川県高等中学校で教育を受けた。武士階層の子弟として、四書、五経や老子、莊子、孔子という広い漢学の素養は当然のこととして、当時、ようやく各地に創設され始めた中学校に在籍することによって、数学や物理学そしてH. スペンサーやJ. S. ミル、J. J. ルソー等、いわゆる洋学を抵抗なく受け入れる態度を身につけている。中学校では教科書は英語のものが多く、外国人教師もいたから、十歳代の彼にとって、漢文と英文はかなり自由に読み書きできるものになっていたと考えられる。そこでの級友はすべて俊才・英才ばかりで、同級生のほとんどが帝国大学に進んだから、正しく、青雲の志を育てたといつてよい。なかでも、金田良吉・西田幾多郎・福島淳吉・藤岡作太郎ら級友との交友関係は、互いに数少ない貴重な親友として終生続くものであった。但し、鈴木貞太郎は、家産が続かず十七歳で高等中学校を中退しエリートの道を外れることになる。また、彼には「官」「役人」「貴族」等に対する猛烈な反発が随所に見られるが、一般化して、権力、門地、官位、榮譽等に対する反発には、没落士族としての明治人間の反骨精神が強く感じられる。

第二に係累がなかったこと

六歳の時父を亡くし、二十歳で母を亡くしている。とりわけ、彼が二十歳の時母を亡くしたことは、彼の進路に大きく影響したと考えられる。この時点で彼は家や金沢とのつながり、故郷とのつながりをなくした。いわば根無し草になったわけで、以後、新たな確固とした根を探し求めざるをえなくなる。この時、兄が二人と嫁いだ姉がいたが、貞太郎の面倒を見るだけの余裕はなかった。加えて、頼りうる伯・叔父等親戚がなく、その他後見人になってもらえるような人も彼の身边にはいなかった。彼は、誰からも面倒を見てもらえない代わりに、誰の世話もしなくてよいことになった。末子であったから、一切の係累をなくし、いわば糸の切れた凧ようになった。自分一人の身を処せばよいのだから、その意味では、全く自由だということにもなった。彼は母の死に、父の

死とは比較にならない衝撃を受けているが、例えば、次兄を足がかりに東京へ出るという決心も、母の死がきっかけを与えたであろうし、母が存命しておれば、多分、渡米することはなかったろうし、少なくとも十余年滞在することはなかったと考えられる。

彼は十七歳から四十歳過ぎまで独居を続けることになる。常に一人きりで、親しい人間関係をつくることもなく、社交というものに無縁であった。東京でも在米中も、自分の人間関係を広げていくという努力を少しもしなかった。むしろ、「⁴⁶⁾隠遁の志ありしを以て、人と交際するを避け、自ら閉居するを好む」性格だった。したがって、集団を作ったり、集団の力をかりて何かをなすということとはなかったし、組織に属し組織を通じて何事かをなすということもなかった。共同して何かをするということがなかった。それは仕事の上だけではなく、遊びにおいてすらそうであった。写真を撮るのが好きだったようだが、趣味や道楽には無縁で、まして、他者と一緒に遊ぶということがなかった。自分一人の力で、独力でできることしかやらなかったともいえる。これは、後年、弟子・門人の類を作らず、学閥を作らなかったこととも通じる。彼の単独者性、孤高性といってもよいものである。

第三に貧乏生活をしたこと

中学校を中退して後は、金田良吉への手紙に見られるように便箋も買えず、金田からきた手紙の便箋の裏を使って返事を出したりしているし、当然、読みたい本も買えなかつた⁴⁷⁾。上京してアメリカに渡るまでの六年ほどの生活も、次兄からの月六円の仕送りで、まったく余裕のないぎりぎりの生活をしている。⁴⁸⁾あらゆるつてを頼り苦勞して何とか片道の船賃分をかき集めて渡ったアメリカでも、少なくとも最初の数年間はケーラスの下働きをやらされ食べさせてもらえるだけで給料を貰えなかつた⁴⁹⁾。シカゴ郊外の片田舎ラサールで、ケーラスの翻訳の手伝いや雑誌の校正をしながら、数年間、小旅行すらできなかった。青年鈴木貞太郎大拙は、三十八歳で帰国し学習院に職を得るまで、一貫して金銭面で不如意であった。その彼が皮肉なことに学習院の教師になり、「富貴なものに与える書」や大部な『貧乏論』等を書くことになる。

彼が貧乏生活を長く体験したこと、そのことが、一方で、社会・国家を見る彼の目を社会科学的な認識に導いたこと、貧困は個人が原因なのではなく社会・経済の構造的欠陥から生ずる社会問題であり、社会・国家を変革する必要がある、という認識に導いたことは確かである。他方で、彼自身は自らの宗教的立場からして、自分の貧乏生活を意に介さず、大きな不満ももっていなかったし、金のために何かをするということもまったくなかった。むしろ、彼の場合、貧乏が彼の自由な精神、批判精神を支えていたといえる。

第四、禅との出会い

貞太郎が、富山国泰寺の雪門玄松老師を初めて訪ねたのは、第四高等学校を退学してまもなくのことである。これは、四高で始まっていた坐禅会のことを友人から聞いて、自分もということになったらしい。帝国大学を出てすぐに四高に赴任し、生徒から高い信望を集めていた北条時敬が始めたもので、この坐禅会は当初から知的な雰囲気をもっていたはずである。貞太郎にとって、禅は、当初から、他の仏教とは違って旧い教義に縛られず、情緒的でもなく、自らの意志で脚を組むという行を伴うから、知的で意志的なものと感じられたようである。後に、東京へ出て、鎌倉円覚寺の今北洪川老師に参禅するのも、東京の寄宿舍での先輩知識人の勧めによっている。禅は当時の知識青年にとって非常に知的な宗教であった。

第五、アメリカで青年時代を過ごしたこと

大拙は、26歳から38歳まで外国で生活する。一般的には、思想がほぼ確立し、就職してそれぞれの社会的地位を獲得し相応の仕事をしはじめ、同時に子育てをしている年代である。しかも、明治期であるから、現在では、30歳すぎから45歳くらいに相当するはずであり、人生の最盛期にあたるといってよい。その時期、大拙の場合、ほぼ確立していた思想がまったく異質の文化と出会い修正を迫られ、しかも、社会的地位は零、肩書きは無し、独身で貧乏、という状態で異国に暮らすことになる。その異国は、隆盛期を迎えつつあった新興資本主義国家、「自由の国」といわれたアメリカである。そこは日本とまったく異なる文化をもった社会であり、この異文化との出会い、カルチャーショック

は大きかったはずである。

日常生活を通じて生活習慣の違いがいたるところで見られ、他方で、新聞等を通してアメリカ社会が抱えている問題が徐々に見え始める。前者は身近な暮らしの中から女性のあり方、子どものしつけ、新興国の進取の雰囲気、金銭感覚の違い等々が見られ、大拙は数多くの婦人論、教育論、男女交際論を日本の雑誌や友人に書き送ることになる。後者は主として新興資本主義社会が必然的に引き起こす多くの社会問題に関わる。資本家と労働者の懸隔、極端な貧富の差、資本家の貪欲と彼らの慈善事業の喧伝というあくどさ等々を見聞する中で、ようやく社会問題化し始めつつあった日本の労働問題に重ね合わせて考えている。

これらの見聞は、翻って自らはどうなのか、どうするのかという問いを自らに突きつけてくる。自己のアイデンティティの修正と再統合・確立が問題となるわけだが、26歳の明治人間として、東洋人それも日本人としてのアイデンティティが求められるのが自然であろう。しかも、彼は何の肩書きももたないが、新進気鋭の革新的仏教徒であった。とすれば、キリスト教国の中で、それも在家の仏教学徒としての自覚が自らの自己同一性とならざるをえない。自らが仏教徒であってキリスト教徒ではないこと、そこから、仏教とキリスト教の相違を一層鮮明化する努力、さらには、キリスト教に対する仏教の優位の確信へと進んだようである。これには、ポール・ケーラスの宗教観⁵⁰⁾に対する、とりわけ彼の仏教理解に対する疑念・反発も大きく作用していた。

- 1) 『日本宗教』創刊号, 1895, M. 28, 7, 6, 56頁。
- 2) 『日本宗教』創刊号M. 28, 7, 6, 同2巻2号M. 29, 8, 20, 同2巻3号M. 29, 9, 20, 同2巻4号M. 29, 10, 20に掲載された新刊雑誌の紹介記事から
- 3) 岩波『鈴木大拙全集』所収, 27巻521頁。
- 4) 同前, 529頁。
- 5) 井上禅定・禅文化研究所編『鈴木大拙未公開書簡』禅文化研究所, 1989, 7, 12, 第19書簡(以下、この書からの引用は書簡通し番号と日付を記す), 1891, M. 24, 9, 6, 「固ヨリ禅学本部ノ悟入ニハアラネドモ」(114頁), 「禅ヲ学ブノ門ロハ…」(115頁)。
- 6) 同前, 38, 1895, M. 28, 12, 20.

- 7) 同前, 1, 1888, M. 21, 7, 1.
- 8) 同前, 1, 1888, M. 21, 7, 1「修養会ノ仏教活論序論ハ既ニ到着センヤ…未ダ予ハ読ムノ時ナク候」(33頁)。また,「妄想録 その一」『反省雑誌』13年7号, 1898, M. 31, 7, 1。『鈴木大拙全集』27巻471頁,「井上圓了氏の『佛教活論』が, 今に至りて何の益にも立たず…」
- 9) 「何故に働かざる乎」『反省雑誌』9年3号, 1894, M. 27, 3, 31。『鈴木大拙全集』27巻444頁。
- 10) 『宗教』1893, M. 26, 12, 5, 67頁。『鈴木大拙全集』には未収録。
- 11) 『鈴木大拙未公開書簡』46, 1897, M. 30, 11, 26。
- 12) 「新宗教論」,『鈴木大拙全集』23巻109頁。
- 13) 同前, 107 f. 頁。
- 14) 「安心立命の地」,『宗教』28号, 1894, M. 27, 2, 5, 155頁。
- 15) 『鈴木大拙未公開書簡』50, 1901, M. 34, 1, 6。
- 16) 「仏教と科学」,『宗教』第52号, 1896, M. 29, 2, 5, 192頁。
- 17) 「新宗教論」,『鈴木大拙全集』23巻105頁。
- 18) 同前, 106頁。
- 19) 同前, 109 f. 頁。
- 20) 同前, 109頁。
- 21) 同前, 120頁。
- 22) 「仏教と科学」,『宗教』第52号, 1896, M. 29, 2, 5, 「科学の破壊的方面のみを知りて, 之を一切に濫用し, 在来の信仰は悉く之を放棄せんとす」192頁。
- 23) 『鈴木大拙未公開書簡』46, 1897, M. 30, 11, 26。
- 24) 「新宗教論」,『鈴木大拙全集』23巻137頁。
- 25) 同前, 136頁。
- 26) 同前, 139頁。
- 27) 「宗教論」,『宗教』32号, 68頁, 1894, M. 27, 6, 5。
- 28) 「旅のつれづれ」,『六合雑誌』210号, 1898, M. 31, 6, 25, 70 f. 頁。
- 29) 同前, 72頁。
- 30) 『鈴木大拙未公開書簡』48, 1898, M. 31, 6, 14。
- 31) 『鈴木大拙未公開書簡』7, 1888, M. 21, 11, 13。
- 32) 「妄想録」,『日本人』72号, 1898, M. 31, 8, 5, 26頁。なお, 鈴木大拙には「妄想録」と題するエッセーが三種類ある。年代順でいうと,「妄想録 (其一)」『日本人』60号, 1898, 2, 5, 「妄想録 (其二)」『日本人』61号, 1898, 2, 20のもの, 「妄想録 その一」『反省雑誌』13年7号, 1898, 7, 1, 「妄想録 その二」『反省雑誌』13年8号, 1898, 8, 5, 「妄想録 その三」『反省雑誌』13年9号, 1898, 9, 1 のもの, そして, 「妄想録」『日本人』72号, 1898, 8, 5, 「妄想録 承前」『日本人』73号, 1898, 8, 20, 「妄想録 承前」『日本人』74号, 1898, 9, 5 のものである。これらの内,『反省雑誌』掲載のものだけが『鈴木大拙全集』に収録されている。内容は, 禅, 宗教, 哲学, 科学等についての断想を綴ったもので, 最初のものは36項で1897

年11月の脱稿、二番目のは21項、最後のは32項で1898年5月脱稿の記載がある。

- 33) 「眠られぬ夜毎録(上)」、『新佛教』3巻3号, 1902, M. 35, 『鈴木大拙全集』27巻618頁。
- 34) 『鈴木大拙未公開書簡』50, 1901, M. 34, 1, 6.
- 35) 『鈴木大拙未公開書簡』51, 1901, M. 34, 1, 14.
- 36) 「米国よりのたより」、『新佛教』2巻4号, 1901, M. 34, 4, 1, 『鈴木大拙全集』27巻615頁。
- 37) 「社会民主的党の結党禁止につきて(社会主義の宗教的基礎)」、『六合雑誌』249号, 1901, M. 34, 9, 15, 45頁。
- 38) 「読『新佛教』第二巻第一号」、『新佛教』2巻4号, 1901, M. 34, 『鈴木大拙全集』27巻613頁。
- 39) 「社会民主党の結党禁止につきて(社会主義の宗教的基礎)」、『六合雑誌』249号, 1901, M. 34, 9, 15, 47頁。
- 40) 「社会救济論」、『米国佛教』5年1号, 1904, M. 37, 『鈴木大拙全集』28巻422 f. 頁。
- 41) 「外人の眼に映ずる軍国日本のくさぐさ」、『東洋哲学』11編8号, 553頁, 1904, M. 37, 9, 5.
- 42) 『鈴木大拙全集』17巻102頁。
- 43) 同前, 164頁。
- 44) 「安心立命之地(承前)」、『宗教』28号, 1894, M. 27, 2, 5, 156頁。
- 45) 「妄想録 その三」、『反省雑誌』13年9号, 1898, M. 31, 9, 1, 『鈴木大拙全集』27巻488頁。
- 46) 福島淳吉追悼文, 『静齋遺稿』1899, 9, 15, 392頁。
- 47) 『鈴木大拙未公開書簡』4, 9 参照。
- 48) 同前, 13, 14 参照。
- 49) 釈宗演宛書簡, 『鈴木大拙全集』31巻「別に給金らしきものを受取らざれど, 多少か熟練したる暁には, そこばくの報酬をくれるつもりならんと信ず」(225頁)。「給料も今の處は皆無なり」(226頁)。
- 50) 釈宗演宛書簡, 『鈴木大拙全集』31巻「氏(ケーラスのこと—筆者注)の宗教は予の立脚点よりすれば不賛成の件多し, 佛教に関する知識も余り深遠ならず, 重も小乗のなり, 予は始め氏の科学教に耳を傾けたるも, 近頃は少しづつ氏の意見に反対する如き見解を生ずるに至れり」(212頁)。