

# 禪の哲學

大井 際 斷

## 序

禪は宗教であつて哲學ではない。禪は人間の知の作用、たとえば、思考、判断、推理、想像、理解、解釋等を問題とするものではなくして、人間の身心の全體を取扱うものである。道元が「身心を擧して」<sup>(1)</sup> という所以である。禪は吾々の頭腦ではなくして境涯を、理窟ではなくして心境を練りきたえることをめざし、吾々の自由な働きと自在な行為とを獲得することを目的としている。従つて禪は哲學ではない。

哲學とは智慧を愛することであり、頭で考えるものであり、結局は學問である。ヴェインデルバントも「哲學とは世界觀及び人生觀に關する一般的問題の學的考察である」<sup>(2)</sup>。Philosophie ist die wissenschaftliche Behandlung der allgemeinen Fragen von Weltkenntnis und Lebensansicht. と言つてゐるし、西田幾多郎は「哲學とは知識の最高の統一である」<sup>(3)</sup>。と言ひ、田邊元は「哲學は本來學問である」<sup>(4)</sup>。と言つてゐる。又、バートランド・ラッセルも「論理分析を哲學の主要な務めであるとする」<sup>(5)</sup>。と述べてゐる。

これに對して、禪は只管打坐であり、修行である。實踐であり、練成である。従つて、禪は哲學ではない。しかし、プラグマティズムの哲學觀は非常に行爲的であるから、デューイの哲學の定義は、禪に通じるものを感じさせる。即

ちデューイは次の如く言う。

「哲學は問題と方法との或る全體性、普遍性、究極性を意味する道として方法手段として一般に定義されている。問題に關しては、哲學は理解せんとする一つの企てである。即ち世界及び人生の種々な細事を、或る單一の包括的全體にまとめんとする企てである。哲學者の態度から見れば、哲學は吾々の經驗に對して出来るだけ統一した、調和した、完全な見解を得んとする努力である。哲學の價值は解決を與えることにあるのではなく、(解決は實行によつてのみなされる)問題の難かしい所を確かめ、それを解決する方法を示すところにある」<sup>6)</sup>と。

Philosophy has generally been defined in ways which imply a certain totality, generality, and ultimateness of both subject matter and method. With respect to subject matter, philosophy is an attempt to comprehend--that is, to gather together the varied details of the world and of life into a single inclusive whole. On the side of the attitude of the philosopher, there is the endeavor to attain as unified, consistent, and complete an outlook upon experience as is possible.

Its value lies not in furnishing solutions (which can be achieved only in action) but in defining difficulties and suggesting methods for dealing with them.

このデューイの定義を見ると、全く禪そのものの内容を彼が語っているかの如くに讀みとれる。實に禪は新しい悟りを、完全な見解を得んとする努力であり企てである。禪は解決を與えることに目的をおくものではなくして、解決への道程に價值を見出すものである。この意味で、禪はプラグマティックであり、プラグマティズムは禪的であるといふことが出来る。デューイ的に言えば、哲學は實用的であり、禪的であるが、哲學の正統派から見れば、これは異例のことであらう。

しからば、禪の哲學という術語が成立しうるのは如何なる理由によるのであろうか。

元來宗教と哲學とは全く次元を異にするものではあるが、又、一脈通ずるものを持つようである。

「私自身は、哲學が宗教的ドグマの眞理性を證明することも論駁することもできないと信じているが、プラトン以降、大部分の哲學者たちは、不死性とか神の存在に關する證明を考へ出すことを自らの務めの一部と見なしてきたのである。彼等は先行者たちの證明に難くせをつけた——聖トマスは聖アンセルムスの證明を排斥し、カントはデカルトの證明を退けた——が、彼等は自ら新しい證明を提供したのである。」<sup>(9)</sup>

とのラッセルの言葉がこの間の消息をよく物語っている。田邊元も

「宗教は哲學と道を異にしながら、すなわちいわば、一方は相對から相對へと辿つて終に絶對にゆくという道であり、他方は絶對から直接に相對にはたらきが及んで、絶對自身が相對に自らをあらわにするという道をとる、従つてその意味で逆なところがありながら、しかも絶對と相對との關係がそこに定立せられるという點においては相一致しているのである。」<sup>(10)</sup>と言つている。

確かにラッセルの言う如く、哲學は宗教の内容にまで侵入することはできないが、しかし外部に立つて宗教の外延を規定することは、可能であると言えよう。反對に、宗教は哲學を何處まで取扱うことができるであろうか。

これらの問題に對して、ヘーゲルは彼の汎論理主義の立場から、宗教は直觀であつて概念ではないという理由で、宗教を哲學より下位にしているが、しかし、眞實には、宗教は哲學をして成立せしめる基底をなすものであり、従つて宗教は哲學の上に位するものであるということが出来る。

哲學と宗教と宗教哲學と既成宗教との四つの間の關係もまた、既にヘーゲルが詳細に論じている所である。即ち彼はその著「宗教哲學」に於て、

「1 哲學一般は宗教に如何に關係するか、2 宗教哲學は哲學に如何に關係するか、3 既成宗教に對する宗教の哲學的考察の關係とは如何なるものであるかが問題になる。」

Es fragt sich daher zunächst : 1) wie verhält sich die Philosophie überhaupt zur Religion, 2) wie verhält sich die Religionsphilosophie zur Philosophie, und welches ist 3) das Verhältnis der philosophischen Betrachtung der Religion zur positiven Religion? と述べ、それに引続いて

「宗教並に哲學の對象は客觀性そのものにおける永遠の眞理であり、神であり、しかして神の説明である。哲學は宗教と同じ活動である。かくして宗教と哲學とは一致する。哲學は實際それ自身神事であり、宗教である。しかし兩者の區別をなすものは、哲學は、人が普通宗教そのものと名づけるところの仕方とは區別されて、獨自の仕方(6)で神に従事することである。」

と詳説して宗教と哲學との一致を明確に斷定し、その相違點としてたゞ兩者の形式のみを取上げている。即ち事態的 (sachlich) には兩者は一致して共に神又は眞理を對象にもち、形式的 (in die Art) には兩者は相違して經驗的形式と概念的形式との差異があるのであるとヘーゲルは考へてゐるが、このことは或る程度正しいといふことができる。即ち哲學は、最終においては、神及び眞理を概念という形で捉へることであり、宗教は、神及び眞理を経験的に直観することである。そして、ヘーゲルが、更に、

「一般に宗教は人間意識——それが見解であれ、意志、表象作用、知、認識作用であれ——の最後の且つ最高の領域であり、絶對的成果であり、それへと人間が絶對的眞理の領域として移行するところの領域である。」(6) という以上、宗教が哲學の基底をなすことは容易に承認せられるところである。

以上が宗教と哲學との關係の概観であるが、しからば、「禪の哲學」とは一體、宗教に屬するものであろうか、哲學に屬するものであろうか。「禪の哲學」は宗教哲學の一部をなすものである以上、哲學内に位すると言えるが、しかし單なる哲學ではない。

一般に、正しい意味での宗教哲學は哲學から宗教への方向に成立するものではなくして、即ち人間理性から出發するものではなくして、宗教的體驗を基礎としての哲學として成立するものである。

田邊 元博士が

「宗教哲學は宗教哲學的にでなければ遂行せられない。」<sup>(4)</sup>と言ひ、更に、

「宗教哲學にいたつては、絶對の相對に對する啓示の關係を問題にしなければならぬという特別な困難に出會うのである。絶對者が自らをわれわれに對しあらわにするという關係が信仰にあらわれて、初めて宗教というものが成立つ。宗教と同じような意味において絶對的なものに向うから觸れられるところがなければ、宗教哲學というものは成立することができないわけです。」<sup>(5)</sup>と言ふことは全く正しい。

たしかに宗教哲學は宗教的體驗を根底に持たなければ成立しうるものではない。

シュライエルマツヘルは賢明にもこのことを最も早く強調して次の如く言つてゐる。

即ち「宗教は實に稀なことであつて、之に就いて何かを語る者は、其れを聽ける所なきが故に、必ずや自ら有していたのでなければならぬ。私が宗教の事業として賞讃もし感じもする一切のことに關しては、神聖な書物の中には殆んど存しない。而して自ら之を經驗せざりし者に取ては、其れは蹟に非ざれば愚なことではなからうか。」<sup>(6)</sup>

しかし、宗教哲學は宗教的體驗に盡きるものではない。田邊博士の言う通り、「宗教哲學もやはり哲學として學問なのである。決して單なる宗教ではないのです。」<sup>(7)</sup>従つて、

宗教哲學は宗教的體驗の哲學的反省の學であると定義すれば大過なきを得るであらう。

田邊博士は、「宗教哲學は宗教の哲學的自覺である。」<sup>(6)</sup>と言ひ、

波多野精一博士は、「正しき宗教哲學は宗教的體驗の反省的自己理解、その理論的回顧として成立つ。」<sup>(7)</sup>と述べているが、これらは、宗教哲學の定義として、その正鵠に近いものである。

しかし、我々は更に進んで次の如く定義を下すことによつて、最も良く其の正確を期することが出来るであらう。即ち、

『宗教哲學とは宗教的體驗の内部における合理性の自覺そのものである。』

従つて、禪の哲學もこの意味においてのみ始めて正しく成立するのである。

即ち、禪の哲學とは禪的體驗の中における合理性の自覺である。そして禪の本質と禪の眞理性とは共に禪の哲學の内容を形成するものであるが、前者は、哲學が概念的に規定するものではなくして、禪の體驗の合理的自覺によつてのみ始めて正當に規定され得るものであり、後者も亦、人間理性により基礎づけられるものではなくして、人間そのものを究極的に批判することにおいてのみ成立するものである。

しからは、宗教的體驗の内部における合理性の自覺としての禪の哲學は、いかように展開されるであらうか。それは宗教的體驗の哲學的自覺である以上、個人の禪的體驗が反省されて哲學の形を取つて客觀的に表詮されるより外に方法はない。

田邊博士も、「宗教哲學は宗教の哲學的自覺だといふその『宗教の』といふ個性的、個人的な面と、『哲學的自覺』だといふ普遍的な面とが、どう結びつくかといふ問題、これが非常にむづかしい問題となるのです。そこで宗教哲學についてお話をすることになりますと、私もまたなにか自分の信仰といふものを出發點にし、土臺にして、そ

の上で宗教哲學的な自覺を行うというよりはかに道がないわけです。それぞれの個人的な宗教信仰に對する告白であるという意味合を必然に伴わざるをえないという點がある。」と言つてゐる。

しからば、その哲學の形とはどのような形であろうか。それは即ち個人の宗教的體驗が自ら好む哲學上の形式にならない。即ち、私自身の宗教的體驗が、自己の内容に最も適すると考ふる哲學上の形式を選んで展開せしめるのである。

ジョン・デューイが、「哲學の本質」において、

「吾らは哲學の定義は下さなかつたけれど、大體において哲學を問題の方面から解釋して、それは色々な問題を取扱うことであるが、問題とは心と物、身體と精神、人間界と自然界、個人と社會、理論(知)と實際(行)との關係の如き問題を意味する。これらの問題を組織的に述べる哲學の諸説は、人間が、自然について、自分自身について、又人間と自然とを包含し支配すると思われている實在について、いかに考ふるようになったかを明かに意識させる。」

We have already virtually described, though not defined, philosophy in terms of the problems with which it deals. The problems are such things as the relations of mind and matter ; body and soul ; humanity and physical nature ; the individual and the social ; theory—or knowing, and practice—or doing. The philosophical systems which formulate these problems bring to explicit consciousness what men have come to think about nature, themselves, and the reality they conceive to include or to govern both.

と言つてゐるように、私は哲學の問題を自然と、自分自身と、兩者を包含する實在即ち社會との三者にまとめることが出来ると考ふる。バース・アカデミーの校長フローリアンは教育の全科目を、(1)人と自然との關係、(2)人と自己自

身との關係、(3)人と他の人々との關係、の三群に分類しているが、

Florian classified all subjects of instruction into three groups : (i) Relation of Man to Nature,

(ii) Relation of Man to himself and (iii) Relation of Man to other men.

全くそれと同様に、

バートランド・ラッセルも、その著「變りゆく世界への新しい希望」において、

第一部 人間と自然、第二部 人間と人間、第三部 人間と自己、に分けてその論を進めている。

従つて吾々も亦、禪の哲學を究明するに當つて、此等の三部門を中心課題として論を進めたいと思う。

即ち、第一部 人間と自己自身との關係として、禪のヒューマニズムを、第二部 人間と他の人々との關係として、禪のソーシヤリズムを、第三部 人間と自然との關係として、禪のナチュラリズムを取上げることとする。

註序

- (1) 正法眼藏現成公案 (岩波文庫版上巻 八十三頁)
- (2) 西田幾太郎著 哲學概論 五頁
- (3) 同右 十三頁
- (4) 田邊元著 哲學入門補説第三、十七頁
- (5) ラッセル著 西洋哲學史 下巻 三百十一頁
- (6) John Dewey ; Democracy and Education. p. 378
- (7) ラッセル著 西洋哲學史 下巻 三百十一頁
- (8) 田邊元著 哲學入門補説第三 二頁
- (9) ヘーゲル著 宗教哲學 鳥井共訳 上巻 廿六頁
- (10) 同右 廿七頁
- (11) 同右 七十五頁



- (12) 田邊元著 哲学入門補説第三 廿三頁  
 (13) 同右 四頁、五頁  
 (14) シュタイエルマツヘル宗教論 石原訳 八十三頁  
 (15) 田邊元著 哲学入門補説第三 十七頁  
 (16) 同右 十七頁  
 (17) 波多野精一著 宗教哲学序論 九十九頁  
 (18) 田邊元著 哲学入門補説第三 十七頁、十八頁  
 (19) John Dewey ; Democracy and Education. p. 378  
 (20) Nicholas Hans ; Comparative Education. p. 181  
 (21) Bertrand Russell ; New hopes for a changing world. p. 5

## 第一部 禪のヒューマニズム

ヒューマニズムとは何であろうか。それはひろく人間の生活について、深い關心をもつことであると云われるであろう。<sup>(1)</sup>しかしその深い關心とは何を意味しているか。

ニコラス・ハンスはこれに答えて、

「ヒューマニズムは元來、教義の枷からの理性の解放と、現實の事實を観察することによつての自然と人間性との批判的研究とを意味した。ヒューマニズムは教育問題についての人間の研究と人道的研究との両面を包含している。

ここに人間的というのは、人間の本性と人間の關心とが、禁欲の理想と世界についての偏狭な教義上の解釋とのために、宗教によつて抑えられてはならないという意味においてであり、人道的というのは、子供の本性や成長しゆく子供心が、残酷な學校訓育や厳しい教授法によつて抑えられてはならないという意味においてである。」<sup>(2)</sup>と詳細に分析

つゝ。

In its original setting humanism meant the liberation of reason from the shackles of dogma and a critical study of nature and humanity through the observation of actual facts. Humanism implies both a human and a humane approach to educational problems: human in the sense that human nature and human interests should not be suppressed by religion in favour of an ascetic ideal and a narrow dogmatic interpretation of the world; humane in the sense that the nature of the child and its growing mind should not be suppressed by cruel school discipline and rigid methods of instruction.

このように、西洋のヒューマニズムは宗教と傳統からの人間の解放を意味する。

抑、西洋ヒューマニズムは、ハンスの言う通り<sup>(5)</sup>、その起源をギリシヤにまで遡ることが出来る。そして現代に至るまで四期の變遷と特色とを示してきたのである。

即ち第一期のヒューマニズムはギリシヤの啓蒙時代に既に起つてゐる。それまでの自然研究中心から、始めて人間探究の方向に眼を轉じた時期である。此の第一期のヒューマニズムの特質は、自然からの人間の解放にある。下村寅太郎もその著「科學史」に於て次の如く言つてゐる。

「我々は不測不知の事柄や未來に對し不安と怖れを持つ時、人間以上の威力を借りようとする。それが魔術的な考え方の動機になる。これを徹底的に排除して、自覺的に専ら人間の理性のみによつて一切のものを見、一切のものを理解しようとする態度に於て科學が始めて成立した。このような人間意識、生活態度がギリシヤ人のヒューマニズムである。」<sup>(6)</sup>と。

次に、第二期のヒューマニズムは、ルネサンスのそれである。そしてこのヒューマニズムの特質は、宗教からの人

間の解放にある。ピユアリも次の如く云つている。

「ルネサンスはモンテーニュによつて例證される。彼の魂は宗教の領域の中にはいかなかったのである。彼の精神を形成しそれを捉えたものは古代の哲學者と賢者であり、キケロ、セネカであり、プルタルコスであつた。」<sup>(5)</sup>と。

そして第三期のヒューマニズムは市民的ヒューマニズムであり十八世紀の啓蒙主義を地盤として成立している。<sup>(6)</sup>

このヒューマニズムの特質は政治からの人間の解放にある。即ちフランス革命及びアメリカの獨立等によつて市民階級が支配階級を打破して政治的自由を得た時期である。

最後に、第四期のヒューマニズムは二十世紀現代のそれである。そしてその特質は社會からの人間の解放にある。現代思想はヘーゲルの没落から始まる。即ち人間中心の近代精神はヘーゲルに至つてその頂點に達して遂に崩壊し始め、彼の弟子にして後に反逆者となつた三哲人によつて現代思想は次第に其の基礎を固め、人間中心から社會中心へと發展してきたのである。従つて現代に於ては社會の壓力による人間の喪失が強く指摘されている。フロムもその著書に於て人間性の恢復の問題を強調している。<sup>(8)</sup>

以上が西洋ヒューマニズムの諸相であるが、しからば禪のヒューマニズムは人間を何から解放するものであるか。それは人間を自己自身から解放するものである。而もその解放によつて、禪は西洋の四種の解放を、即ち自然と迷信とから、神から、政治と社會からの人間の解放を一舉に成就するものである。田邊元も「凡そ宗教というものはいづれも人間の解放を目的としている。」<sup>(9)</sup>と言つている。達摩の言う「直指人心見性成佛」とは一切の束縛からの人間の解放を示したものに外ならない。

又、無門も次の如く言つている。

「祖關透らず、心路絶せずんば、盡く是れ依草附木の精靈ならん。……驀然として打發せば、天を驚かし地を動

ぜん。關將軍の大刀を奪い得て手に入るが如く、佛に逢うては佛を殺し、祖に逢うては祖を殺し、生死岸頭に於て大自在を得、六道四生の中に向つて遊戯三昧ならん」と。

このような禪の目ざす自由は、時間空間の束縛をも超えた大自在であり、而もその實現を禪は將來するのである。

西洋ヒューマニズムは人間の回復として自由と平等とを求めているが、それはあくまでも理想であつて、それらの實現は全く不可能である。

西洋ヒューマニストの代表者の一人たるペスタロッチーも、その著「隠者の夕ぐれ」に於て、

「玉座の上にあつても、木の葉の屋根の蔭に住まつても同じ人間。その本質から見た人間。そも彼は何であるか。」<sup>60</sup>又、

「どんな低い地位にあつても、婢僕はその主人と本質において同じである。」と述べて、啓蒙期のヒューマニズムの理想を高くかかげているが、人間の本質とは何かについて、明白な解決を與えていない。又人間はすべて平等であると説くが、それはやはり理想であつて、平等なる人間の實存を提示してはいない。

カントも「各人の人格を目的そのものとして、決して他の手段となつてはならない。」<sup>61</sup>として人格の絶対尊嚴を説いているが、それはあくまで規範であつて、現實の存在ではない。

これに對して、禪のヒューマニズムは、無門の言う通り、人間の自由と平等の實存を説き、人間の本質の實證體驗を示している。

しからば、自由と平等の現存は禪に於て、いかに實現されるであらうか。人間は一切のものと自己自身から如何に解放されうるであらうか。

このことを無門が明確に教示する。即ち、

「參禪は須らく祖師の關を透るべし。妙悟は心路を窮めて絶せんことを要す。」と。この祖師の關が即ち禪ヒューマンイズムの實現の唯一の方法である。

しからば祖師の關は、具體的に言つて、どのようなものがあるであろうか。

それは第一に、「趙州の無字<sup>(4)</sup>」という關であり、その他、無門關の四十八則の中では、第九則、大通智勝佛。第十二則、瑞巖主人公。第十八則、洞山麻三斤。第廿三則、不思善惡。第三十七則、庭前柏樹子。第四十一則、達磨安心。第四十七則、兜率三關。等の古則が、人間の本質並に自由と平等を事實として實證せしめる具體的方法である。

しかし、これらの祖師の關によつて、人間の自己自身、すべての人に自由平等なる人間の本質は、いかにして實證され得るであろうか。

カントによれば人間理性の認識の限界は明かである。即ち、野田又夫が

「悟性はそれ自身では直觀的でなく自己以外に直觀を仰がねばならない。形而上學的直觀はどこにも與えられない。われわれには時空の形式における感覺的直觀しか與えられていないのであるから、自由意志や不死の靈魂などを、たとえ考へることはできても、認識することはできぬのである。」<sup>(4)</sup>

と云ふことは全く正しい。然らば、吾々自身の本質、カントの言葉で言へば「私の物自體」は、果して認識可能であろうか。

「空間に於て直觀されるものは何物もそれ自身ではない。われわれが外的對象と名づけるものは、われわれの感性の單なる表象にすぎない。その表象の眞の對應者である所の物自體は、われわれが現象の中へ如何に深く入り込んで行つても認識することはできない。同時に、時間<sup>(5)</sup>に於て直觀されるものは何物も物自體ではない。従つて、われわれがわれわれ自身を直觀するのは、如何にわれわれがわれわれに現象するかということであつて、わ

れわれが如何に在るかということではない。」

従つて、吾の吾自體は時間空間に於て直觀されうるものではない。吾自體を考えるのではなく直觀するためには時間空間の直觀形式を超えねばならない。吾自體を觀んと欲せば自己内にあるあらゆる客體のものを悉く取り除かねばならない。即ち自己否定の連續と深化とを積み重ねて行くのである。

無門が、「妙悟は心路を窮めて絶せんことを要す。」といい、大死一番、絶後に蘇るといい、八識田中に一刀を下すという所以である。六祖が「頓」といい、白隱が、「忽然」、「頓に」というのも、人間理性から不滅の心への道はないことを言い表わした言葉である。神秀が漸修というのは、自己否定の經路を言つたものに外ならない。自己の中のあらゆる客體のものを否定し盡して後に、忽然として、自己の物自體を覺するのである。ここには飛躍があり、斷絶があり、横超がある。非連續である。西田幾多郎の「知的直觀」の如き連續ではない。従つて田邊元の言う如き神人合一の神秘主義の連續の欠陥はないのである。

そして頓覺の方向にわれわれを導くのが、無門の言う祖師の關である。

自己の「物自體」の認識は、人間理性を超えることによつて始めて成就する。その超える方法は「下」からは、存在しない。人間からでは不可能である。

道元が、「自己をはこびて萬法を修證するを迷とす。萬法すすみて自己を修證するは悟なり。」という所以である。

又、彼は、「佛道を習うというは、自己をならうなり。自己をならうというは、自己を忘るるなり。自己を忘るるといふは、萬法に證せらるるなり。萬法に證せらるるといふは、自己の身心及び、佗己の身心をして脱落せしむるなり。」と明快に説破している。

又、宝鏡三昧に、「汝不是渠、渠正是汝」という所以である。

又、趙州が、「如何是祖師西來意」と問われて、「庭前の柏樹子」と答えた心底は之に通ずるものである。然らば、人間理性を超える唯一の方法である祖師の關とは、どういふものであろうか。千七百の公案がこれである。

即ち既掲の無門關の諸則の外には、たとえば、「室内一盞燈」<sup>(4)</sup>、「至道無難」<sup>(4)</sup>、「天上天下唯我獨尊」<sup>(4)</sup>、「趙州の萬法歸一」<sup>(4)</sup>等がある。

その他多くの祖師の關は、人間悟性の働き、分別、思惟を除去する具體的方法である。

これらの祖師の關によつて、始めて、西洋ヒューマニズムの理想とする人間の本质と人間の自由と平等とが、事實として、此の現實の人間によつて獲得され得るのである。これこそ、西洋ヒューマニズムの限界をのりこえた東洋的ヒューマニズムの新しい意味であり、従つて又、禪のヒューマニズムの世界的價值でもあるのである。

#### 註 第一部

- (1) 田中美知太郎著 哲学的的人生論 六頁
- (2) Nicholas Hans; Comparative Education p. 174
- (3) 同右 p. 195
- (4) 下村寅太郎著 科学史 二頁
- (5) ビュアリ著 思想の自由の歴史 六五頁
- (6) 野田又男著 啓蒙思想とヒューマニズム 三頁
- (7) 原佑著 近代から現代へ 八五頁
- (8) フロム著 人間たることのために 一九頁
- (9) 田邊元著 哲学入門 補説第三 三七頁

禪學研究

- (10) 無門關 柴山訓註 一二頁  
(11) ベスタロッチー著 隱者の夕暮 五頁  
(12) 同右 三〇頁  
(13) カント著 實踐理性批判 一三四頁  
(14) 無門關 一二頁  
(15) 同右 一二頁  
(16) 野田又夫著 哲学入門 八五頁 八六頁  
(17) 九鬼周造著 西洋近世哲学史稿下 五〇頁 五一頁  
(18) 西田幾太郎著 善の研究 四五頁  
(19) 正法眼藏 上卷 八三頁  
(20) 同右 八三頁 八四頁  
(21) 葛藤集卷上  
(22) 碧巖錄 第二則  
(23) 同右 第五七則  
(24) 同右 第四五則