

ISSN 0287-0886

哲学会誌

第 XX 号

弘前大学

1990. 6

伊東洋一先生退官記念特集号

附属図書館

特集号について	斎藤武雄	1
考えてきたこと	伊東洋一	4
—— 道元の「身心脱落」について ——		
禅と念佛をめぐる	小野知行	15
プラトンの政治論	三浦 聡	20
理念と現実的個人	石戸谷 信	24
—— ヘーゲル「精神現象学」における ——		
「徒然草」における 吉田兼好の人と思想	小倉修四郎	30
伊東洋一先生の思い出・業績リスト		44

1985

弘前大学哲学会

特集号について

齋 藤 武 雄

本哲学会誌も第二十号となりました。昭和四十一年にこの弘前大学哲学会が誕生してから、多くの公開講演や研究発表が行われ、順調に発展し続けて今日に至りましたことは、まことに同慶に堪えない次第であります。これひとえに会員の皆さまの心からなる御尽力の賜と深く感謝いたします。二十年といえばやはり何事においても一つの節目になりますので、この折に思いを新たにし、よりよい方向に進むべく、われわれはつとめたいと思います。

さて、長い間本哲学会のために御努力いただいた伊東洋一教授にはこの三月末日で停年退官されることになりましたので、本号を伊東洋一先生退官記念特集号とすることになりました。そして本誌には先生の公開講演の論文や他の研究発表者の論文とともに、先生の御経歴・御業績や先生についての想い出などを掲載することになりました。

伊東先生の弘大での職歴は、昭和二十七年四月一日文理学部講師、同三十一年五月十六日文理学部助教授、同四十一年四月一日人文学部教授、今日に至る、となっております。先生は新潟大から弘大に転ぜられた年の春の日に私の家に御挨拶に来られたのが先生と私との初対面でした。色白な若いやさしい先生というのが第一印象でした。私はその頃哲学演習にヤスパースの『哲学的信仰』

(Der philosophische Glaube, 1948) という本をテキストとして使っていたのですが、この演習に伊東先生は亀尾先生といっしょに参加され、また弘前学院短大の鈴木康治先生も参加されたことなど思い出されます。

伊東先生が本学にお出になった前後で、文理学部哲学教室の教官陣容が整うのですが、私と伊東先生の他には霞信三郎、川戸好武、笠原幸雄、片山輝彦、亀尾利夫の諸先生がおり、全員計七名でした。そしてこの頃は、この七名の教官が少数の専攻学生とともに毎日のように研究室で語り合い度々コンパをやり、和気あいあい真理を求め、言わば古き良き時代でした。

しかし、この七人のうち五人は当時夏・冬・春の休みには東京のお家に帰省し、弘前に残っているのは私と伊東先生の二人だけでした。大学は休中といえどもいろいろな仕事があるものです。そういう時に、私の相談相手となってくれたのは伊東先生だけでした。冬休に薪ストーブをたいて先生と二人留守していたことはいつまでも忘れないでしょう。

先生は誠実温良な御性格であり、われわれ教官と親しく交わり、懇切に学生を指導されました。本哲学会では委員として幹事として公開講演者として創設以来数々の御尽力をいただきました。一九七六年にハイデッガーが逝去した記念に、本哲学会で臨時の公開講演会を開いて私も講演させられたのですが、その時の講演会開催の原動力は伊東先生であったのです。弘大哲学会では永い間先生の御世話になりました。ここに厚く御礼申し上げます。

三十三年にわたるお付きあいの思い出はつきませんが、長くなりますのでここで筆を擱き、先生の今後益々の御健勝と御活躍とを祈念いたします。(一九八五・一・一五)

伊東洋一先生略歴



- 大正 八年 五月三十一日 青森県青森市本町二丁目九十四に生れる
 昭和 二年 三月 青森県立青森中学校卒業
 " 一六年 三月 弘前高等学校文科乙類(ドイツ語)卒業
 " 一八年 九月 東京帝国大学文学部倫理学科卒業
 " 一九年 三月 文部省省雇
 " 一九年 三月 文部省事務嘱託
 " 二二年 五月 新潟第一師範学校教授
 " 二四年 二月 兼 新潟大学講師(人文学部)
 " 二六年 三月 新潟大学講師(教育学部)
 " 二七年 四月 弘前大学講師(文学部)
 " 三一年 五月 弘前大学助教授(文学部)
 (昭和四〇年四月 文学部の改組により人文学部創設さる)
 " 四一年 四月 弘前大学教授(人文学部)
 " 四三年 一〇月 同四年一〇月 文部省在外研究員としてセイロン(現スリランカ)インド、ネパール各国へ出張
 昭和 五二年 四月 弘前大学評議員
 " 五五年 四月 弘前大学評議員
 " 五六年 四月 弘前大学附属図書館長
 " 五九年 四月 兼 評議員
 " 六〇年 三月 停年により退官

考 え て き た こ と

——道元の「身心脱落」について——

伊 東 洋 一

昭和四十四年五月筑摩書房から「仏教思想」の第十一卷『古仏のまねびへ道元』が刊行された。その中で著者の一人高崎直道氏は、道元の在宋中のメモとしてその後の述作に大きな影響を及ぼした『宝慶記』の中の重要な言葉の一つ「身心脱落」を取り上げて、先ずこの言葉は『如浄和尚語録』に見当らず、ここでは「心塵脱落」とあることから、道元の「聞き違い」ということもありうる論ぜられた。「身心脱落」という言葉は、道元の伝記『建擲記』やまた『三祖行業記』によれば、道元が如浄のもとで大悟に至った言葉である。そうしてみると高崎氏の発言はまことにショッキングなことであったといわざるをえない。

高崎氏の論証を辿る限り、道元の「聞き違い」という線は濃厚のように見える。仏教用語としてみればいうまでもなく「心塵脱落」で、「身心脱落」は熟さない。如浄は『宝慶記』によると、しばしば「身心脱落」という言葉を口にしていたことが察せられる。しかしそれは道元によって「聞かれた言葉」であった。如浄は道元にとって「正師」であり、「古仏」である。道元は如浄を語る時最大級の讃辞を惜しまない。確かに如浄の家風は名利愛名を拒否し、枯淡に徹し切り、打坐の徹

底にあったことは事実であろう。しかし如浄は道元を通して見られた如浄なのではないか。道元によって希望的な解釈が施され、いわば理想化された如浄なのではないか。当時の私にはそこまで考えるに至らなかったが、如浄にとって「心塵脱落」道元にとって「身心脱落」を認めると、それにしてもそこに単に道元の「聞き違い」といった問題以上にそれを超えて、云ってみれば如浄と道元の師資関係の秘密が、そして道元思想の本質が隠されているのではないかと考えられたのであった。とにかく私は道元思想を「身心脱落」を手掛りにして説明しようと思いついたのであるが、その視点を提供したのは云うまでもなく高崎直道氏の発言であった。

私は早速この立場からの検討に入った。その主たる狙いは、仁治三年八月五日如浄の『語録』が宋から送られてきたが（それは道元が天童山を辞してから十五年目、道元既に四十三才であった）、道元はそれを見て、もし「身心脱落」が自分の「聞き違い」で誤りであることに気づいたとしたら定めし驚愕し周章狼狽したことであろう、そこで『語録』到来以後の『正法眼蔵』にそのような事実の有無を確かめることであった。この仕事を続けて既に十数本の報告を書いてきた。私はこの問題を十数年考え続けてきたことになる。題して「考えてきたこと」とした所以である。しかし私は当初『如浄和尚語録』の件の「心塵脱落」のある偈頌を検討して、この問題に対する一つの結論めいたものを得たのであった（それを「文経論叢」昭和四十九年三月発行一に発表した）。したがって『語録』到来以後の『眼蔵』の検討は、この結論を確かめることでもあった。十数年を経た今日私はこの結論を変更せざるをえない何らかの理由を見出し出していない。事実この問題についての研究は殆どなされていないといってよいほど少ないが、反論といったものは見当らない。鏡島元隆先生の『道元禅師と引用經典・語録の研究』（昭和四十年十月刊）は私がこの研究を進めるに当って大いに参考にさせていただいた研究書であるが、その先生が昨年夏『天童如浄禅師の研究』を刊行され

その中で私の結論をとりあげ、好意に満ちた論評を下された。私の考究が学的にも客観性があると考えたので、既に十数年前のものではあるがその一部をお話して本哲学会での講演に代えさせていただく次第である。

「身心脱落」という言葉は道元のさとの機縁となった言葉であることは、道元の伝記の等しく伝えるところである。いま『永平寺三祖行業記』（『曹洞宗全書本』）によってみると次の通りである。

天童五更坐禅。入堂迎堂。責納子坐睡云。坐禅者身心脱落也。祇管打睡恁生。師聞豁然大悟。早晨上方丈。焼香礼拝。天童問云。焼香事作麼生。師云。身心脱落来。天童云。身心脱落。脱落身心。師云。這爾是暫時伎倆。和尚莫乱印某甲。童云。吾不乱印爾。師云。如何是不乱印底。童云。脱落々々。

ところが高崎直道氏はこの「身心脱落」を「心塵脱落」の「聞き違い」ではないかと云われる。その理由として、『如浄和尚語録』にはこの語「身心脱落」という言葉は見当らず、たゞ「心塵脱落」という言葉が見えること、「身心脱落」は仏教用語としては熟せずむしろ「心塵脱落」が一般的である、したがって音のよく似た「心塵脱落」の「聞き違い」とも考えられるというのである。

さて道元が如浄の膝下で悟りに至ったことは確かで、そのことは『正法眼蔵』に多く見られる。例えば『辯道話』には「子、発心求法よりこのかた、わが朝の遍方に知識をとぶらひき。……かさねて大宋国におもむき、……つひに太白峯の浄禅師に参じて、一生参学の大事ここにははりぬ。」とあり、また『仏祖』には『道元、大宋国宝慶元年乙酉夏安居時、先師天童古仏大和尚に参侍して

この仏祖を礼拝頂戴すること究尽せり、唯仏与仏なり。」とある。更に『永平広録』には「由聞得天童脱落話而成仏道」（『永平広録註解全書』上、二九七頁）とあって、先の伝記の記事に疑をはさむ余地がないようであるが、道元自身直接語ってはいない。しかし「身心脱落」という言葉は『正法眼蔵』において、「辯道話」「行持下」「仏経」「無情説法」「偏参」「優曇華」「三昧王三昧」において使用されている。そしてこれらの巻に見られる「身心脱落」は後に見るように殆どといってよいほど『宝慶記』を受けていると見てよいので、『宝慶記』の「身心脱落」をとりあげてみる。

堂頭和尚示日、参禅者身心脱落也、不用燒香・礼拝・念仏・修懺・看經、祇管打坐而已。拜問、身心脱落者何。

堂頭和尚示日、身心脱落者、坐禅也。祇管坐禅時、离五欲、除五蓋也。

これで見ると、天童如浄禅師のいう「身心脱落」とは坐禅のこと、しかも祇管打坐のこと、そしてそれは五欲（財・色・飲食・名譽・睡眠欲）や五蓋（貪・瞋・睡眠・掉悔・疑）を除き離れることである。その意味では「身心」は「心塵」に近いというべきであろう。「心塵」は「自性清浄心、客塵煩惱染」として、本来清浄な心が振りかかる煩惱の塵に汚染されていることを意味する伝統的な言葉だからである。事実道元の没後ではあるが、弟子義尹が道元の語録集を持って入宋、道元と同門の無外義遠に示して編集された『永平元禅師語録』（これは今日岩波文庫にも収められている）の序文に、義遠は「日本元公禅師、截海南来、直入其室、向心塵脱落處、喪生涯……」と述べている。「心塵脱落」が一般である。特に如浄の没後この義遠が送り届けてきた『如浄禅師語録』には「身心脱落」という言葉は見当らず、ただ一箇所「心塵脱落」という言葉が見えることよって

「身心脱落」の聞き違い論が有力となるのであって、高崎氏の説の主たる論拠もここにあるといつてよいのである。

それでは「心塵脱落」という言葉ではあるが只一箇所見える『如浄禅師語録』のその偈頌をみよう。それは「観音」の題をもつものである。

端坐圓通微妙相。衆生眼裡堆青嶂。曉來窓外聽啼禽。春風不在花枝上

頭上宝冠牛戴角。脚下蓮華馬踏蹄。通身瓔珞皮毛債。歷劫風流輓水泥

心塵脱落開岩洞。自性圓通儼紺容。天之敬竜之恭不以為喜。安然中喚更薦海濤翻黒風

(大正蔵『如浄和尚語録卷下』、讚仏祖、侍者、徳霑編、観音)

その意味をとってみる。端坐せる圓通菩薩、観音は、その応化の働きが宇宙に遍満し微妙なるものがある。そのような観音のお姿は、衆生の眼にも青々とした峰がうづ高く突出せるようにはっきりと見える。実際暁がくるときまわって窓外に鳥の啼き声を聞くことができるように、また春風は花の枝の上のみ吹くのでないように、観音の応化の働きは遍満しているのである。観音が頭上に宝冠を頂くように牛は角をのせ、観音が足下に蓮華を踏まえておられるように馬は蹄をつけ、観音は全身瓔珞で飾っておられるように牛馬は皮毛で覆われている。このように観音は永劫の時の間風流におられるようであるが、しかし溺れる人あれば自ら泥をかぶり水に濡れるのをいとわず救済の活動を始められる。観音は心の塵(煩惱)が脱け落ちて、それは岩洞を開く心境にある。自己の本性が遍満するそのころごうしきは敵として犯しがたく、天人も守護の竜神もこぞって敬恭するが、きりとてそれを喜びとされるわけではない。このように観音は安穩の境地におられるが、しかしそれに

とどまるわけではなく、海濤が暴風に騒ぎ波打つように衆生済度の働きを發揮されるのである。そうしてみるとこの偈頌は観音の衆生済度の大悲大悲の働きを讃えたものとして、素直に読むことができ、その限りで「心塵」は必ずしも「身心」でなければならぬことはないように思われるのである。それにしてもこの観音の偈頌はこれで畢れりとしてよいのであろうか。

そこで次に『正法眼蔵』の中で使用される「身心脱落」の意味を考えてみる。(なお「心塵脱落」の言葉は見られない。)『正法眼蔵要語索引』(加藤宗厚編)によれば、この言葉は「辯道話」「行持」「仏経」「無情説法」「偏参」「優曇華」「三昧王三昧」の各巻、十一個所に見られるという。いま「三昧王三昧」の例をとりあげてみよう。

先師古仏云、参禅者、身心脱落也、祇管打坐始得。不要焼香・礼拝・念仏・修懺・看經。

あきらかに仏祖の眼睛を抉出しきたり、仏祖の眼睛裏に打坐すること、四五百年よりこのかたはただ先師ひとりなり、震旦国に斎肩すくなし。打坐の仏法なること、仏法は打坐なることをあきらめたるまれなり、たとひ打坐を仏法と體解すというとも、打坐を打坐としれるいまだあらず。いはんや仏法を仏法と保任するあらんや。

しかあればすなはち、心の打坐あり、身の打坐とおなじからず。身の打坐あり、心の打坐とおなじからず。身心脱落の打坐あり、身心脱落の打坐とおなじからず。既得恁歴ならん。仏祖の行解相應なり。この念想観を保任すべし、この心意識を参究すべし。

(大久保道舟編『道元禪師全集上巻』)

先ずこの「三昧王三昧」の巻は、その奥付によれば「爾時寛元二年甲辰二月十五日、在越字吉峯

精舎示衆。同夜同峯下侍者寮、書写之懷舛」とあって、『如浄禪師語録』が届いてから既に一年半も経ってからの説示である。次に『宝慶記』に見られた如浄の言葉が引用され、その解説として展開されている。『宝慶記』の「身心脱落」は、先にも見たように坐禪であるとしても「身心脱落」の必然性は乏しく、「心塵脱落」でもよかった。しかしここでの道元の解説は、それを許さないように見えるのである。すなわちこの思想は「打坐即仏法」の思想と違ってよいが、それが打坐即仏法、仏法即打坐と理解するのであればまだ十分でない。「打坐を打坐」と知り、「仏法を仏法」と保任するのだからなければならない。したがって「心の打坐」「身の打坐」ということがあっても「心の打坐」と「身の打坐」とを相即せしめてはならない。更に「身心脱落の打坐」といわれる場合、身心脱落と打坐とを相即すると解してはならない、ということであろう。もしこのように解せられるならば、打坐という時は打坐のみ、仏法という時は仏法のみ、「心の打坐」という時には「心の打坐」のみで究盡しているから「身の打坐」を容れる余地はない、しかるに「身の打坐」という時は「身の打坐」の全機現成である。そうしてみると「身心脱落」とは打坐と仏法、身と心、迷と悟修と証、生と死といった凡そ二見対立の撥無、一法究盡、全機現成の消息をいったといつてよいのではあるまいか。

『正法眼蔵』に『宝慶記』の「身心脱落」を引いて解説しているもう一つの場合を見てみよう。

又いはく、参禅者、身心脱落也、不用焼香・礼拜・念仏・修懺・看経、祇管坐始得。

まことにいま大宋の諸方に、参禅に名字をかけ、祖宗の遠係と称する皮袋、たゞ一二百のみにあらず、稲麻竹葦なりとも、打坐を打坐に勧誘するともがら、たえて風聞せざるなり、たゞ四海五湖のあひだ、先師天童のみなり、諸方もおなじく天童をほむ、天童訪方をほめず。又すべて天童を

をしらざる大刹の主もあり、これは中華にむまれたりといふども、禽獸の流類ならん。参すべきを参ぜず、いたづらに光陰を蹉過するがゆえに。あはれんべし、天童をしらざるやからは、胡説乱道をかまびすしくするを仏祖の家風と錯認せり。

(『行持』下)

『行持』の巻下はその奥付によると、「仁治三年壬寅四月五日、書千観音導利興聖宝林寺。同四年癸卯正月十八日書写、同三月八日校點了。懷辨」とあって、この巻は八月五日の『如浄禅師語録』到来の四ヶ月前の説示であるから「身心脱落」とあって当然としても、その「身心脱落」が「打坐を打坐到勧誘する」と解せられていることは、『三昧王三昧』と同じである。つまり事の順序から云えば、『行持』の「打坐を打坐到勧誘する」が『如浄禅師語録』の到来後の『三昧王三昧』に至っても、その意味を変えることなく「打坐を打坐としれる」とされている、ということである。『如浄禅師語録』の到来が何の影響も及ぼしていないのである。なお『行持』ではまた「参すべきを参ず」とも云っているのは、実践の立場を明白にしているのであるか。すなわち全機現成は行によって可能になるというのであろう。とにかく道元にとって如浄が震旦国において齋肩少い四五百年来の禅匠であるのは、この消息を把握しているからであると、この二つの例は語っているといっているのである。

「身心脱落」が道元において、このように二見対立の撥無、一法究盡、全機現成の消息と理解され、この消息を把握した者はたゞ先師天童如浄古仏たゞ一人だとすれば、先の如浄の観音の偈頌は道元流に違った読み方も可能になると思われる。すなわちそれは次のようにも読めるのである。

先ず観音と衆生とを対比させ、「端坐圓通微妙相」はその働きが遍滿せる観音の立場、それに対して「衆生眼裡堆青嶂」は衆生の眼裡には青嶂がうづ高く積みあがって観音どころか何も見えない

という衆生の立場である。このように観音という時には観音だけ、衆生という時には衆生だけで、「暁来……花枝上」はその全機現成の消息を述べている。次の「頭上宝冠……皮毛債」は観音と牛馬が対比されて、観音は宝冠をいただき牛は角をのせ、観音は蓮華をふまえ馬は蹄を踏み、観音は璽路で荘厳し牛馬は皮毛で覆われている。観音は観音、牛馬は牛馬として絶対で際断されている。しかし「牛頭没馬頭回」で一方が引込むかと思えば間髪を容れず他方が現われる。これが「歴劫風流輓水泥」である。したがって次の「心塵脱落」は文字通り一切の煩惱が脱け落ちた状態に違いないが、しかしそのような状態として絶対の境地であり、全機現成であれば「心塵」に限られる必然性はなくなる。「心塵」は読み替えが可能になる。観音と衆生、観音と牛馬、更に迷悟、修証、生死、そして「身心」の代入をそれは可能にする、とみられないであろうか。最初に見た『三祖行業記』に「……青納子坐睡云。坐禅者身心脱落也。祇管打睡恁生。師聞豁然大悟。」とあったが、そして道元自身『如浄禅師語録』の跋文に「師因入堂。懲衲子坐睡云。夫参禅者身心脱落只管打睡作麼。予聞此語豁然大悟。」（大正蔵）と書いてそれを裏づけているが、尤もこの跋文は偽撰との説もあり、道元の直接の言葉であるとすることはできないとしても、とに角そこでの大悟とされるその内容はあの道理のことではないのか。そしてここで如浄は暗示を与えているともみられるのである。すなわち「祇管打坐」（「只管打坐」）は「祇管打睡」（「只管打睡」）に転ぜられる。それはまことにユーモラスであって、禅僧如浄の諧諷的一面が見られるが、それはともかくとしてこの言葉に続いて道元と如浄の言葉のやりとりが見られる。「上方丈。焼香礼拝。天童問云。焼香事作麼生。師云。身心脱落来。天童云。身心脱落。脱落身心。童云。脱落々々」とは、言い替え転換まことに自在なるものがある。道元はこの転換の道理をこそ「豁然大悟」したのではないか。私はかつてこのことを次のように書いたことがある。「道元は、如浄の『心塵脱落』の真意の理会に立って、あるいはそ

の精神の把握に立ってそれを『身心脱落』とした。先師の精神を汲みとり、それを生かそうとすれば、その把握を自らの言葉を拵んで表明することになる。その立場に立てば、如浄において『心塵脱落』であって道元において『身心脱落』であって毫も差し支えないであろう（「道元と如浄」『文経論叢』第九卷第三号所収）と。この考えはいまも変わらない。それどころか確信に近いものになっている。

この問題はなお検討を要するであろう。それには色々の角度、視点を立ててアプローチする必要もあろう。その一例を、人間の思考方法の立場から問題にする中村元氏の説（『東洋人の思惟方法』）を挙げてみよう。氏によると、日本人はシナ文化をただ盲目的に受容し模倣したのではないという。日本人は漢文の文脈を無視して解釈している場合がある。それには読解力の不足から原文を理解できなかつたことも勿論あるが、そうではなく原意を理解できても何らかの動機からそうしている場合がある。代表的例として道元や親鸞を挙げている。道元の場合をみても、「諸法実相」は天台学において「諸法は実相なり」とされるが、それを受けて道元は「実相は諸法なり」とする。『大般涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」は道元において「悉有は仏性なり」と読まれ、「欲知仏性義当観時節因縁時節若至仏性現前」が「時節の因縁をもて観ず」とか、「若至」を「既至」と改めて解すること、更に「三界唯一心」の解釈、また禅思想において薬山の「有時高高峯頂立、有時深深海底行、有時……」の「有時」を「いわゆる有時は、時すでにこれ有なり。有はみな時なり」等としている。中村氏によるとこれは、「漢文に厳密な文法がないので、その点を利用して自己の思想の発表に都合よいように、自己の思想を読みこんで、恣意的な解釈を行なったのである」として、以上の例は日本人の思惟方法の特色としての「与えられた現実の容認」、「現象世界のうちに絶対者を認めようとする思惟方法」の実例とされるのである。中村氏のこの日本人の思惟方法からの指摘

は、「心塵脱落」を「身心脱落」と読み改めうる可能性を教えているといえないであろうか。「聞き違い」を主張する高崎氏も「ただ、このへ身心脱落」という表現がへ心塵脱落に比して、道元の哲学の深さを倍加したことは間違いない。」とされているのである。

禪と念仏をめぐる

小野知行

禪の伝統を継承し、日本化された独自の禅体系を確立した、日本臨済禅中興の祖師、白隠慧鶴禪師（一六八五—一七六八）の次の文に接した時、愕然とした。

「禅門に在りながら、禅定を修せず、参禅に懶く、志行懶惰にして、見性眼昏く、禅学力乏しくして、命日、崦嵫に逼るに及んで、来性永却の苦輪を恐れ、俄に欣求浄土の行課を勤め、在家無智の男女に對し、いかめしげに長念珠かい爪ぐり、高か念仏しながら、末代下根の我等に似合いたる厭離穢土の専修に超えたることは待らぬどよなど、頭禿ろに齒疎なるが、動もすれば、殊勝げに打ち泣き泣き、目をしばたたきて口説き立てたるは、実々しけれども、従前曾て修せざる禅学、何の靈驗かあらん。」（『遠羅天釜統集』）

自分自身の日常の実践の中において、禪の立場と念仏の立場とは相入れぬものと分つてはいても、老若男女に對しては念仏的なものを説いて来はしなかったか。白隠にこうまで看破されると、背すじの冷たくなる思いがした。黄檗禅は、純粹な臨済禅であるのだが、念仏禅などと誤解されており、確かに「南無阿弥陀仏」（ナムオミ

トフと読む）の名号を称えはするのであるが、後に述べるとように浄土教系とは意味を異にしているのである。

そもそも大乘仏教の特徴は、「般若の智」と「仏の大慈悲」にあると考えられるが、後者の慈悲の觀念は諸仏の救済を説く經典に顯著に見られるところである。釈尊滅後、仏塔信仰が非常に盛大になったことは各種の遺品により明らかなどころであるが、この仏塔信仰の中から仏の救済の思想が発生してきたのではないかとされている。というのは、仏塔を信仰した人々は、教法の実行（帰依法―釈尊自身はその最後の説法で「自燈明、法燈明、自歸依、法歸依」を説いている）の出来ない人々であり、仏の救済を願う人々であったと考えられ、彼らの欲求に應じて救済仏の教理が起つていったと思われる。

そしてそこで想定された諸仏は、種々の誓願―それは大乘菩薩としての願であり代表的なものは「四弘誓願」（衆生無辺誓願度 煩惱無尽誓願断 法門無量誓願学 仏道無上誓願成）；原形は「心地観経」にあり、この形に整理したのは天台宗の大成者天台智顛（五三八―五九七）と言われている……である―を立て、弘誓の鎧を着

てそれでもって衆生済度を計るのであるが、特に阿弥陀仏や地藏菩薩は、一切衆生を救済するまでは自らは悟りをとらないという誓願を立てている。一言で言って、大乘仏教の立場―それは菩薩のあり方ということになるのだが―は、「自未度先度他」、「上求菩提、下化衆生」ということになる。

さてこの小論では、「念仏」と「禅」とに焦点をしばらく、それがどのような関りを持つのかを考えて見たいと思う。「念仏」は「南無阿弥陀仏」の六字の名号を称えることであるが、これは浄土教系で行なわれている。死後に阿弥陀仏の西方極楽浄土に往生することを説く教義の流れである浄土教は、勿論インドに生まれたものであるが、中国で独立した宗派となり日本に伝えられている。その教説には種々見られるようだが、日本で主流となってきたのは、善導（六一三―六八一 中国浄土教の大成者）・法然（一一三三―一二二二 日本浄土宗開祖）流浄土教である。

阿弥陀仏が法蔵菩薩として修行中に立てた四十八の誓願中、第十六願（永遠の未来にわたってあらゆる人々を悟りへと導くために浄土という一つの仏国土を建立して、そこに生まれさせるようにいたします。もしそれが出来なかつたとしたならば、自分も決して仏にはなりません）を本願と考え、阿弥陀仏の本願力（他力）に信順することを説いて、本願念仏一行によって凡夫が西方極楽浄土に往生できると説かれている。

善導によれば、正行には礼拝、讃嘆、觀察、読誦、称名の五種あるが、前四者は助業にすぎず、正業は称名であるとしている。叡山を下り黒谷にこもって修行にふけていた法然はこの善導の「一心に阿弥陀仏を念じ、行住坐臥、時間の長短の差なし、常に念じて捨てなければ、阿弥陀仏の誓いにかない、救いにあずかることができる。」（「観経疏」）という文に接して開眼し、自力修行の道を捨てて、専修念仏の生活に入っていく。この善導・法然流浄土教の特色を整理すると次の四項となる。(1)口称念仏 (2)阿弥陀仏を報身とし極楽浄土としたこと (3)凡夫身の往生を本意となすこと (4)往生を称名の数ではなくむしろ信心によるとしたこと

日本に限って言えば、平安末期に末法思想の流行があったとはいえ、「煩惱具足のわれら」（凡夫）は、この現世即ち穢土においていかに修行に励み善根を積んだとしても悟りを得ることはできず、四苦八苦を背負う罪惡生死の人間には現世における救いはないのだ、救いがあるとすれば、それは死後の世界で、地獄ではなく西方極楽浄土に往生するよりもないのだとする考えになるかと思う。その往生のためには阿弥陀仏の本願を疑わず、凡夫にでもできる易行―自力を捨てた口称念仏を高揚することになる。ある意味ではここには暗い人間觀が根柢にあるように思われる。

このような考えに立つと、阿弥陀仏の仏国土たる極楽浄土は、たとえそれが死後、往生する所だとしても一つ

の外界的存在として立ててしまっていることになるわけで、そこにまた問題が生じてくることになるし、禪の立場からは全く相容れないものと言えよう。また名号を称えることは形式的には易行であり、誰にでも出来ることであるが、果してそれが易行であると言えるのかどうか。法然は晩年一日七万遍名号を称えることを日課としたと伝えられている。そうなれば我々凡夫にとっては易行ではなくまさしく難行ではないか。たとえ回数ではなく信心が大切だと言われようとも。

むしろ、そのように名号を称えている時の境地―ここが問題ではないか。「南無阿彌陀仏」と称えているのは法然でも我々でもない。何か別なもの、阿彌陀仏そのもの―阿彌陀仏によって我々の中の阿彌陀仏が称えているのではないか。念仏三昧という境地はそういうことだと考えられる。「唱うれば吾も仏もなかりけり南無阿彌陀仏の声ばかりして」(一遍上人)。「一心に南無阿彌陀仏をいう時は我が阿彌陀か阿彌陀か我が」(徳本上人)。そこには既に極楽浄土が現前しているのではあるまいか。専修念仏している、今、ここが極楽浄土ではないかと考えられるわけである。

一方、禪の方はどうかというと、そもそも「坐禪」をもって宗旨の根柢にしているのが禪門であるが、一つの宗派として確立するのはやはり中国においてである。初祖菩提達摩(生没年不詳)の西来によってもたらされた達摩所伝の禪は、中国的なものの考え方をその内に吸収

して、六祖大鑑慧能(六三八―七一三)によって大成され、唐末―宋代に種々の祖師方が活躍隆盛を見、祖師禪として結晶し、日本に伝来したわけで、系統としては、只管打坐の禪風の黙照禪(曹洞禪)と古則公案によって悟りを開く看話禪(臨濟禪)とがある。

その宗旨はどちらも「不立文字 教外別伝 以心伝心 直指人心 見性成仏」とまとめられている。坐禪をして何を究明するのかという点と真実の自己・心とは何か、この見たり聞いたり笑ったり泣いたりする現実の具体的な自分という奴は一体何者なのかということである。臨濟義玄禪師(八六七寂、臨濟宗開祖)の言葉、「赤肉団上一無位真人」を見極めるのである。坐りに坐って静かに心を澄ませば、妄想の霧が消え、無明の雲が晴れて、本来無一物、何も無いところに真実の自己が現われてくる。慧可(四八七―五九三禪宗二祖)と達摩との問答「達摩安心」の話が伝えられている。慧「わが心、いまだ安からず、乞う、わがために安心せよ。」達「心を持ち来たれ、汝がために安んぜん。」慧「心をもとむるに、ついに不可得なり。」達「われ汝がために安心しおわんぬ。」臨濟禪では、仏法の大海のご真中に投げ出された初心の禪人に道しるべ―言わば霧海の南針―として古則公案が用いられているのだが、これを日本人の心理に合ったように体系化したのが、白隠慧鶴禪師である。禪師の著書より念仏と禪との関係を考えてみると、「衆生本来仏なり」(「坐禪和讃」とするものが禪の立場である。仏

性は本来我々の自己に具有している。いや、自己そのものが本来仏性であり、それを悟っていなかっただけである。自性本有の相、立処真、露堂々である。従って「自心の外に浄土なく、自性の外に仏なし。」（『藪柑子』）となる。

浄土は方便の教えであって、すべて幻であり真実には存在しない。参禅并道がそのまま無念無想の念仏であり、これを真如三昧という。よくよく考えて見るに無字を参究して大疑現前し、大死一番して大歡喜を得る者は数多くあるが、名号を称えて少しばかりの力を得た者は二三人しか聞き及んだことがない。だからと言って禅が容易なのではない。難信難入、難透難解である。「英俊豪傑の上士ありて、見道得悟の後、二十年の精神を尽す者にあらずんば、たやすく涯際を測ること能はず。」（『藪柑子』）である。

歴史的な展開を見ると、明末に至ると、禅淨一致の立場をとる念仏禅なるものも登場してくる。例えば雲棲株宏（一五三〇—一六一五）などがあるが、これは宗風が衰えた証拠だと決めつけている。「禅若し浄土を兼ねば、其禅必ず久しからずして死せん。」（『藪柑子』）白隠は法然流浄土教を厳しく非難し批判していると言えよう。しかしながら禅門では名号など全く称えないのかと言うとそうではない。どの派でも読む「清浄法身毘盧遮那仏云々」といういわゆる「十仏名」は明らかに念仏往生思想によるものといえるし、浄土思想を厳しく排撃し念

仏禅を輕蔑する臨濟宗派の日課經典にも「南無西方極樂世界大慈大悲阿彌陀仏」（ナムシイホウキラシカイダイズダイヒオミトフと唐音で読む）と出ているのである。隠元隆琦禪師（一五九二—一六七三）が伝えた黄檗宗（臨濟正宗、明治九年以降黄檗宗）ではもちろん朝晩課で必ず称える（明音でナムシフワンキロスキャイダツダプイオミトフと発音）。

そこで禅門なりの解釈が必要となってくるわけであるが、結果から言えば「唯心浄土 己心弥陀」ということになる。この解釈は白隠もとるところであるし、また黄檗宗の教義ともなっている。（黄檗禅を念仏禅とランク付けするのは誤りである。禅の系統は臨濟正宗と言う如く純粹に臨濟禅である。）

阿弥陀（アマターバ）は「無量光寿」と漢訳されているが、その意味は①永遠の時間（無量寿）と②限り無き空間（無量光）ということである。すなわち森羅萬象、宇宙一杯ということである。例えて言えば、時間を縦の線、空間を横の線で現すと、その両者の交叉した一点、そこが即今「只今」の「此処」に生きている此の私であり、この私の存在は永遠の限り無き時間であり、限り無き空間でもある。

従って法然流浄土教のように浄土を西方十万億土の極樂世界におく必要はさらさらない。浄土も唯だわが心の内の浄土であり、阿弥陀仏も己が身中の弥陀以外にないとするのが禅門の立場である。このことは『維摩經』仏

国品に次の如く出ている。「若菩薩欲得淨土、当淨其心、隨其心淨、則仏土淨。」全ては己の唯心であり、空であり無である。名号もまた自性の処、自己の無性の呼び名であるから、南無釈迦牟尼仏も七如来も八十八仏の名号も全て良しということになる。白隠も晩年には「念仏、懺悔、修行等、皆此の中に歸するなり」（「坐禪和讃」）と肯定している。

しかし、そこにはまた危険な落とし穴が用意されている。法然流浄土教では「聖道は自力の漸教であって末代凡夫の証入し得ない教である。浄土門は易行他力の頓教であってまさしく愚痴の凡夫が浄土に往生する唯、一道である。」（「大谷大学仏教概説」）とするが、自分は愚痴の凡夫でよいと投出す立場が出てくる可能性がある。愚痴の凡夫でも弥陀の本願にすぎり、名号（この場合は必ず「南無阿彌陀仏」でなければならぬ）を称えさえすれば、極楽浄土へ往生できるわけだし、親鸞（一一七三〜一二六二 浄土真宗開祖）の悪人正機説ではなおさらのことと言えよう。

これは禅門では受け入れられないところである。釈迦も達摩も只今修業中というのが禅の立場での精進であり、反対に念仏のこれだよいのだといういわば退廃的思考が少しでも働けば、それは概念の禅であり、中国的な現実を重んじる生命ある生きた禅は無くなってしまふことになる。この禅の立場にはあくまでも人間の本性を信じて行おうとする明るい人間観があるのではなからうか。

〈参考文献〉

○白隠の著作については

講談社『日本の禅語録 第十九卷』鎌田茂雄編より引用した。

○藤吉慈海編『禅と念仏―その現代的意義』大蔵出版

○鎌田茂雄『中国仏教史』岩波全書

○黄檗宗務本院『黄檗宗必携』

（青森県立浪岡高等学校教諭 黄檗宗薬師寺住職 昭和四六年人文学部卒）

プラトンの政治論 (1)

三 浦 聡

「ソクラテスの弁明」(三二D—三二A)には次のようなソクラテスの言葉が見られる。すなわち、自分が国政にたずさわることにはダイモーンが反対しているし、もし自分がこれまで国政上のごたごたにかかずらっていたならば、自分はとくに身を滅ぼしてはいたはずである。多くの不正や違法が国家社会のうちにこなされるのをどこまでも妨げようとするならば、人間誰も身を全うする者はいないのである。むしろ本心に正義のために戦おうとする者は、私人としてあることが必要なのであって、私人として行動すべきではないのである、と。そしてソクラテスは私人としての自分のあり方を「ゴルギアス」(五二—D)の中で、自分が治国の心得を身につけている数少ない人たちの一人で、しかも当代のアテナイ人たちの中では自分一人だけが、本当の政治の仕事を行なっているのだ、と自負しているのである。ソクラテスのこれらの主張から言えることは、真に正義のために戦い、かつ真の意味での政治の仕事を行なおうとする者は、私人としての政治活動を極力避けて、私人としてのあり方を堅持すべきであるということになろう。このことを語るソクラテスの真意はどこにあるのか。

ところで、ソクラテスがこのような考え、ないし信念を抱くにあたっては、当時のアテナイ市民のありさまが背景となっていたであろう。それは、「ソクラテスの弁明」(二九D—三〇B)では、金銭や評判や地位のことは気にしても思慮と真実には気をつかわず、魂(精神)をよくすることに一向に留意しない、と描かれている。さらに他の対話篇の中でも政治家について、彼らの大部分が無学・無教養で民衆の機嫌をとるばかりのへつらいの政治を行なっていたらしいことが示唆されている(「アルキビアデス」—二〇B、「ゴルギアス」五〇—D)。さらに当時の政治状況について、「プロタゴラス」(三一—九B—D)では次のように述べられている。すなわち、議会の議事が土木建築や造船などにかかわる場合は、その方面の専門家の意見だけが尊重されるのに、こと国事の処理の審議となると、誰でも同じように立って意見を述べても差支えないし、しかも誰もその人たちが非難する者はいない、というのである。

たしかにアテナイの直接民主政治は、ペリクレスの国葬演説(ツキュデイデス「歴史」第二卷三十七章)からも知られるように、自由と法の下の平等にもとづいて、市民資格を得た者なら誰でも国事の審議や裁判に参加で

きた。極言するなら、市民たちは自由に何でもしたいことをし、言いたいことを言ってもかまわなかったのである。反面、それだけに無政府的になりがちで、党派や内紛を常時生み出すこととなったとも考えられる。以下に見るプラトンの『第七書簡』(三二四C―三二六A)にもこの間の事情の一端をうかがうことができるだろう。

二

政治状況が右のようであるとすれば、公人ではなく私人として行動することが、真に正義のために戦い、かつ真の意味で政治に関心をもつ者の歩むべき道である、というテーゼはどういうことなのだろうか。結論を先取りして言えば、それは哲学の裏付けのない政治は全く無意味だということであろう。以下この点を考察してみる。プラトンの『第七書簡』には有名な哲人政治についての記述があるが、それは次のように言う。すなわち、プラトンは若い頃、一人前になつたらだちに国家公共の活動に従事したいと考えていたが、三十人政権による恐怖政治やソクラテスの刑死事件などを目のあたりにするにつけて幻滅と絶望を味わい、実際行動に出ることにについては好期を期して控えていることにしたのである(三二四B―三二六A)。そして、現今の国家という国家を見て、それがごとく悪政下におかれている事実を否応なく認識させられたであろうプラトンは、次のように結論づける。すなわち、国事についても個人の生活につ

いても、その正しいありようは哲学からでなくては見定められない、つまり、正しい意味において真に哲学している部類の人たちが、政治的支配者の地位につくか、それとも現に国々において政治的権力をもっている部類の人たちが、神のはからいによって真に哲学するようになるかのいずれかが実現されないかぎり、人類が禍から免れることはあるまい、というのである(三二六A―B)。

右のように政治と哲学の結びつきが不可欠だとしても、真の政治家すなわち哲学者の人間形成はどのように行なわれるべきなのだろうか。プラトンは『国家』第五巻から第七巻にかけて、真の政治家＝哲学者を生み出すものとして厳しい教育の必要性を述べている。つまり、ここでプラトンは理想国実現のための哲学的素質ならびに哲学・哲学者教育の問題を主題的に検討して次のように言うのである。すなわち、ソクラテスはまず哲学者の素質について、生まれつき記憶がよく、ものわかりがよく、度量が大きく、優雅で、真理と正義と勇氣と節制を愛する者でなければならぬ、としている(第六巻四八七A)。しかし、このような素質に恵まれた者はきわめてまれで、しかもすぐれた素質ほど墮落や悪道への絶えざる危険にさらされているのである(同四九一A―四九四E)。かくて哲学的素質の健全な成長はまことに望み難く、哲人政治の実現はきわめて困難と言え、希望はあり全く不可能ではない、とされる(同五〇二C)。こうして話題は、哲学教育の目的にうつる。ソクラテスは、学ぶべき最大の

ものとしての善のアイデアの認識について、太陽の比喩と線分の比喩を語り(同五〇四E一五一一E)、第七巻ではさらに洞窟の比喩を用いて、教育の目的が魂の闇から光明への全面的転向にあることを示している(五一八B―D)。そしていよいよ哲学者教育が取りあげられるが、それは不連続の試験と選抜を行ないながらすすめるのであって、中でも三十歳から五年間のディアレクティケー(問答法)の初歩学習と以後五十歳までの国家実務の体験期間が重要とみなされる。ディアレクティケーとは、二十歳から三十歳までの間に学習される諸科目(算数・平面幾何・立体幾何・天文学・音楽理論)の総合科目として、善のアイデアの認識を究極目標とするものであり(第七巻五三一D―五三三E)、修得には長年月を要する。五十歳になって、学問と体験の両方で優秀な成績をおさめた者は、最後の仕上げとして善のアイデアを観得し、それからは大部分の時間を哲学で過すことが許されるが、他方順番に国家統治の最高責任者としての義務も課せられる、というのである(同五四〇B)。

三

さて、これまでの哲学者の教育論が意味するところを考えてみると、結局、政治の問題は人材の問題なのであり、人材の問題は教育の問題、教育の問題はつまり哲学の問題なのである、ということではないのだろうか。もっとも、当時からすでに哲学あるいは哲学者への、人々

の抜き難い誤解や非難・中傷があったことから知られるように、その受けるべき本来の正当な評価を得ていないのが実情と言えるのである(『国家』第六巻四八九A―D、四九五C―四九六A)。たとえば『ゴルギアス』(四八四C―四八六D)の中のカリクレスが、哲学というものは、若い時に教養程度に触れておくだけなら自由市民にふさわしい結構なものだが、いい年になってからもやめないで必要以上に深入りすると、人間を駄目にしてしまおうとして、ソクラテスに哲学をやめて政治に向かうように忠告した如くである。しかしソクラテスはこの善意の忠告に感謝しながらも、次のように反論していた。君たちはペリクレスに代表される有名な政治家たちを称讃するけれども、彼らは本当にアテナイを幸福な国に、市民をよりすぐれた人間にしたのだろうか。たしかに彼らは軍船・城壁・船渠その他数多くのものを国家に提供したが、それは国家の召使としての能力にすぎないのである。肝腎なのは、市民がもっとすぐれた人間になるために必要な事柄のほうへ、説得や強制によって導いてゆくことであるのに、この点に関してはなんら卓越したところはみられなかったのではないかと(五一七B―C)。さらにこのことは、彼らが何かある知によって国を導いていたわけではなく、思わくの正しさによつてすぎない、いわば神がかりにかかっていたことを示すもので、それが後継者に自分と同じ能力を授けることのできなかった―すなわち教育することができなかった―理由

でもある、と（『メノン』九九B―D、『プロタゴラス』三一九E―三二〇B）。

かくて真の政治家に必要とされるのは、国利民福についての真知であることは明らかであり、それはプラトンによれば何よりも魂への配慮と集中、すなわち哲学によって得られるものである。『国家』第四卷（四三四C―四四五E）の、正義と不正の由来を個人の魂の三機能と国家の三種族の対応で捉えるという比喩が語るのも、実はこのことにはかならない。こうして、このいわば内なる国家たる魂と外なる国家体制との一致においてこそ、真の幸福とよりよい人間の生き方が達成されるのである。ソクラテスの不幸な刑死はそれらが極端な不一致であったことを物語る。しかし、魂の内的調和と秩序への不断の配慮が、そのまま理想国家建設の仕事であることに変わりはないのである。何よりも魂を大切にせよ、と言って魂への配慮を説いてやまなかったソクラテス、彼こそはプラトンにとって、善悪・正邪・美醜・真偽についての真実の追求者、すなわち哲学者そのものの姿であった。やはりソクラテスこそ、真の政治家と言えるのかも知れない。そしてソクラテスのような人をプラトンが哲人王と思いついた場合、哲人王は、その精神の奥底において、あくまで、私人の立場を堅持する無知の知に徹したつまましい人柄として考えられていることは疑いえないのである。

註

(1) 本論はごく限られた一面を扱うにとどまる。より広範な論及については、田中美知太郎『プラトンⅣ―政治理論―』（岩波書店）を参照。著者は「あとがき」で、プラトンの政治理論の特色と意義を簡潔に明示している。

(2) 『国家』第五卷（四七三C―D）参照。

(3) 哲人政治思想が、後期作品『ポリテイコス』や『法律』でどのように扱われているかについては、『プラトン全集13 ミノス 法律』（岩波書店）中の「法律」解説四と五（加来彰俊）及び田中美知太郎『プラトンⅡ 哲学(1)』第Ⅱ部・第一章・第二章を参照。

(4) 『ソクラテスの弁明』（三六B―D）参照。

（青森県立三本木農業高等学校教諭

昭和五〇年人文学部卒）

理念と現実的個人

——ヘーゲル『精神現象学』における——

石戸谷 信

もし伝統的な社会秩序が、伝統であるというその事実をもって、自らの在り様を正当化するとしたら、その内部からの変革は如何にして正当化され得るであろうか。

変革が歴史的伝統の切断である以上、当然、その根柢を現実の内に求める事は困難であろう。なぜなら現実は多かれ少なかれ歴史的産物である事を免れないからである。それ故フランス革命においても、その原理は歴史的現実如何に拘らず、普遍的に妥当すべき理念として掲げられ、その源泉とされた理性も又、超歴史的なものとして把えられる事となった。

だが、現実にならした原理に最も忠実であろうとした権力が、かえってその理念を裏切る専制に陥つたという事実（ジャコバン派の独裁）を前にした時、理念の根柢し草的な性格は、理念そのものに対して少なからぬ疑念を惹き起してしまったのである。勿論「理念と現実のギャップ」を嘆く事で、事実の承認と抱きあわせに理念を護ろうとするのは容易だ。しかしその場合、理念と現実

との緊張関係が大きく損われる事になる。つまりそこでは理念は神棚に飾られたお題目か、せいぜい隠者の繰り言でしかなくなっているのである。

一体、革命の実態を事実として引き受けつつ、なおもその理念を現実との関わりにおいて意義あるものとして救い出す事は可能なのか——『精神現象学』におけるヘーゲルのフランス革命の取り扱いは、この難問に対する一つの解答の試みと言えよう。本稿はその軌跡の一端に光を当てようとするものである。

—

『精神現象学』は、元来自己意識を始源とする近代哲学の原則的立場に立って、「絶対者」乃至「実体」の把握——この著作に即して言えば「絶対知」の成立——という哲学の伝統的課題を徹底的に追求する試みであった。即ち、あくまで個別的な自己意識が認識の場であるのだとすれば、当然そこで得られる知は常に「意識にとつて

の「対象」というひとつの關係の対立項でしかないし、又それは必ず何らかの特定の規定を伴わざる得ない。だが他方実体は普遍的なものであり、それ故対立項などであってはならず、又如何なる特定の規定でもって語られてもいけないのである。このジレンマの解決策としてヘーゲルは「疎外」という構図を導入する。

まず、意識が何かについて知っているという時、実はそこには別に「知」から自体的にある対象の存在が暗黙の了解として意識されている、とヘーゲルは言う。この対象と知とが不等であると意識される時、知は修正される。ところが対象はもともと知の前提として意識されるに至った訳だから、そこでは既に新しい対象が生起している。この新たな対象を有する意識が前の意識と形態を異にする事は論を待たないが、その限りでこの意識は対象において前の知と対象との關係即ち意識自身を廃棄しているのである。この様に意識が不断に自らを対象化してゆく事を通じて、むしろ自らが担う対立を脱ぎ捨ててゆく運動をヘーゲルは「経験」と呼ぶ。そして、この二つの契機の媒介運動が実は一つの実体の自己運動であり、しかも実体はこうして自らを外化してゆく過程としてのみ現実的である、とされるのである。この、実体・意識両者の側から共に自己対象化・外化である運動が「疎外」である。

以上の立場からすれば「自己を全実在として意識」する様な近代的自我も、その実、決してそのみで存立する

ものではないし、ましてそうした自己の在り方自体が意識に上った時の意識の形態は最早単なる「意識」ですらない。それは世界の現実一切を含む「精神」即ち「人倫的現実性」である。それ故「現象学」にあつては意識の在り方が生成史的に叙述されるのみならず、「精神」の章に至つては世界的展開と二重写しにされる。そしてフランス革命における理念と現実との關係も又、その中に組み入れられるのである。

二

「精神」はさしあたり個人がその意識において全体と全き調和を保っている「人倫的世界」として現われるが、これは個々人が行動の原理を自らの内にのみ求める様になるに従い、その意識にとつての実体的統一を失わざる得ない。実体の側からすればそれは依然として諸個別的意識の総体として在る訳だが、個々の意識にとつては自分が前にするのは最早「自分自身に基づいた内在的精神」⁽¹⁾を持たぬ疎遠な現実でしかなくなるのである。この事は、実体にとつては自己を意識において他者化している事に他ならない。かくして精神は「自己疎外的精神」と呼ばれる段階に至る。

既に述べた通り、自己疎外は実体にとつてむしろ生成現実化の契機であり、又、意識にとつては従来の自己を廃棄して絶対者との同一性を真に自覚するに至る行程であつた。従つて、ここで自己意識はむしろ自覚的である

が故に、自らを普遍化するべく、疎遠な現実を媒介として活動し、そうした過程として、実体の運動が展開してゆく事になる。

「この世界の定在及び自己意識の現実性は、この自己意識の人格性が自己を外化し、それに依って自らの世界を産み出し、しかもその疎遠なものとしての世界と関係し、その結果、むしろその世界を我が物としようとす、そういう運動に基づいている。……自己意識は自己を疎外する限りでのみ何物かであり、実在性を持つのである。」²

個人の立場から、これが「教養」と呼ばれる訳だが、注意を要するのは、この運動全体を通じて右の枠組自体が廃棄される事はない、という事である。つまり「教養」における自己実現の運動は、個別的意識という現実的な在り方をどこまでも維持したまま為され、自己と対象との関係自体の対象化に依る自己廃棄は行われないのである。それが具体的にどんな結果を生じせしめるか、紙数の都合上全体を追うのは困難なので、ここでは簡単に、「奉公のヒロイズム」と呼ばれる部分だけを例にとってみよう。

初め、自己意識は普遍者と自らを同等に置こうとする「高貴な意識」として自己を全的に普遍者に捧げている。具体的にはそれは国家に献身的に仕える貴族の姿である。国家はこの奉公に依って現実的な力たりえている。

だが、幾ら献身的であっても自由な意志に基づくもの

であって、しかも命までは投げ出さないでいる限り、それは個別的存在として普遍者との関係に身を置いているのである。自己の個別性を完全に廃棄してはいない以上、個別者は、腹の底で謀叛を企んでいるかも知れない。この可能性は普遍者と不平等な位置に自己を置きたがる「下劣な意識」への移行の可能性に他ならず、事実謀叛も起る様になる。他方、こうした個別的意志の自由な活動の対象とされる限りで現実的である、という点で国家も又非自立的で普遍性を欠いた現実になってしまう。そしてその普遍性は貴族が私利を得る為の名目になり下ってしまうのである。しかも貴族の方も、自分の生活を国家と富に依存している、という点で決して国家になり代って普遍的になつていく訳ではない。

「ここでは精神は自らがそれらの統一であるところの両極が、同様に直接に、対目的に特殊な現実性である、という規定を有する故に、こうした現実性を持つのである。」³

こういう現実にあつては、普遍性は遂に具体性を持ち得ず、それを求める運動は不断に非自立的な対立物へと移行してしまう。徹底した分裂・顛倒が、この世界の本質なのである。そしてこの分裂こそ普遍を個人に欲求させるものに他ならない。

つまりここでヘーゲルは、個人が普遍との統一を得るべく自覚的に対象と関係する世界は、むしろそれ故に自己を不断に分裂させざる得ない、という個人の逆説的在

り方を語っているのである。

三

現実とは意識にとって分裂でしかない。しかしまさにその限りで意識は統一を経験出来るだろう。即ち「教養」における意識の对象的活動の頂点において、

「真の精神の定在は、普遍的な語りであり、分裂して判断する事である……」⁴

この様に、語る事は一切の特定の判断（即ち区別）の否定である。そして、この語らいを意識がそっくり聞き取るのである。

だが、それは同時に自己をまるごと全区別の否定態とする事に他ならない。なぜなら分裂が、換言すれば自己と自己に疎遠な対象との関係が自己の現実の本質である事に変りが無い以上、分裂自体に対して自己を外在的に置く事は出来ないからである。従ってこの統一の意識は自己だけを対象とする、外化の契機を欠いた意識であって、その限りで現実的意識と対立するのである。つまり、統一の志向は抽象的な「純粹な意識」の世界における、現実的区別一切の否定の意識として生成するのである。しかも分裂を本質として現実的である自己を前提として求められた統一である以上、自己の意識は保たれたままである。このため、この意識は自ら否定性としての自己のみを意識し、これのみを全実として意識する事にな

る。ヘーゲルはこれを「純粹洞察」と呼ぶ。

「……純粹洞察としての意識は、対象が、それに対して同様に固有の自己として対峙する処の個別的な自己ではなく、純粹觀念であり、自己の内における自己の直観、自己自身を絶対的に二重に見ることである即ち、自己自身の確信が普遍的主体であり、意識の知る意識が全現実の本質である。」⁵

ここに、啓蒙思想家達が掲げたあの批判的理性が生成している——と言って良いだろう。即ち、彼等の「理念」に否定性を与えたところの純粹性・超歴史性は「現象学」ではむしろ、個人が自覚的に活動出来るが故に却って非現実の世界に普遍を求めざる得ない、という歴史的現実の投影なのである。

さて、純粹洞察は全現実を自己として見ようとする訳だから一つの意志として現われる。しかもそこでは全ての個人が自らの意志を、直接に全体の分割されざる意志としてのみ意識するのである。これがルソーを念頭に置いている事は容易に推察される。事実ヘーゲルはこの意志をわざわざ *der allgemeine Wille*（一般意志）と呼んでいる。これを前にして現実の区分は全て否定されてしまう。即ち身分制を本質とする旧体制が革命に依って崩壊するのである。この段階の意識が「絶対自由」である。

だが、既に述べたように、「自己疎外的精神」において意識が現実的足り得るのは個別的存在として自身に疎

遠な（自立的な）対象と関係する限りにおいてであった。従って自己のみを対象とする運動は何ら現実的にはなり得ない。換言すれば一般意志といえども、具体化する為には特定の個別的人格を介する他ないのである。そうならばそこから排除された「その他多勢」の人格にとってこの意志は所詮現実の自己としては経験されず、普遍性は名ばかりのものとならざるを得ない。そして、そのままでの意志は自己以外の存在を否定し尽そうとする。それ故、「絶対自由」は現実的諸個人に対して、普遍の名による暴力として現われるのである。

これ以降のヘーゲルの議論は興味深い。

「自己意識は、絶対的自由が何であるかを経験する。

…… 死の恐怖がこの否定的実在の直観である。」²

「死の恐怖」とは裏を返せば個別的自己意識の自己保存欲求の現われに他ならない。即ちここで自己意識は自己の個別的な現実性を維持するべく、絶対自由を断念し再び現実の区別（体制秩序）を受け入れる。そして自由としての自己が「純粹知・純粹意欲」換言すれば全く対象的現実を持たぬ形式としてのみ存立し得る事を自覚する。自由は内面にのみ求められ「自己疎外的精神」は「自己確信的精神・道徳性」へと移行するのである。それは自己疎外的精神が自己の眞の姿を自覚する事として位置づけられる。

「自己疎外的精神は、純粹意欲と純粹意欲者とに區別されたその対立の頂点において自らを透明な形式にひ

きおろし、そこに自分自身を見つける。」³

自己疎外的精神が、常に個別的意識の对象的運動を自らの現実性の本質とする点、そしてそれ故に普遍的なもの、実体的統一性は、遂に抽象性としてしか現われないという点は既にこれまで見て来た通りである。従って、この段階では実は精神は始めから現実性において統一を経験する可能性を奪われていたのである。こうした不可可能性、即ち個人の自覚的普遍志向と「普遍Ⅱ抽象」とが表裏であるという歴史的制約こそ、理性を歴史化する事に依って可能となったヘーゲルの洞察であった。そして彼は、この制約に無自覚なまま突っ走り現実的個人と普遍の理念が端的に合一されようとする時、当然にその制約の所産であった両者そのものが破綻せざる得ない事、これを、それら所産の一方でありこの精神における意識の担い手であった個人において思い知らせ、その保持においてこの歴史的制約を自覚的に背負わせたのであった。この限りで自己疎外的精神とは、個人がその誕生から出発し、過ちによって自己の存立する場の在り方を認識するに至る行程と言えるかもしれない。しかも自己保存の欲求がホップズ以来、社会契約説において重要な役割を果していた事実を考えあわせれば、これは優れて近代的な世界像である。ともあれ個人と自由の理念という革命の原理は、こうして革命独裁の現実から救い出されたのであった。

だが、結果としてここでは精神の定在であった歴史的現実が置きざりにされ、以後の叙述から消えてしまった。果してこの経緯が最初に示した様な絶対知へ向けての展開の構図に適っているかどうかは疑問が残るところである。従って今後は「意識の経験」と「精神の現象」との関係が改めて吟味されねばならないであろうし、又、「道徳性」以後の叙述において、全体性・統一性がどこまで、そしてどの様に経験されているかを読みとる事が課題となろう。

註

本稿は第一九回大会における口頭発表（「ヘーゲルの時代把握」）に加筆補訂して成ったものである。

(1) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hrsg.

v. J. Hoffmeister, Felix Meiner 1948)

(2) ebd, S. 350

(3) ebd, S. 363

(4) ebd, S. 372

(5) ebd, S. 414, 415

(6) ebd, S. 419

(7) ebd, S. 422

(筑波大学大学院生 昭和五九年人文学部卒)

『徒然草』にみる吉田兼好の人と思想

小 倉 修 四 郎

徒然草を本格的に読みはじめたのは、いまから数年前のことである。たまたまイギリスの詩人イエイツの「動搖」という詩を読んで次のような一節に遭遇した。「死ぬための準備をはじめろ。四十歳の冬をこしたら、この考えをもとにして、知性や信仰の仕事をひとつひとつ吟味してみろ。」という一節であった。

そのとき、たしか吉田兼好が同じようなことを言っていることを思い出し、徒然草を読みはじめたのである。それは第七段でふれられていて、「命長ければ辱多し。長くとも四十にたらぬほどにて死なんこそ、めやすかるべけれ。」と書かれている。命が長ければ、それだけ恥をかくことも多い。ながくても四十に足らぬくらいで死んでゆくのも見苦しくない生き方であろう、というわけである。

この第七段をじっくり読んでみて、それ以来徒然草の底知れない「思想の深さ」と「澄んだ美しい文体」に惹かれていったのである。

小林秀雄は、「徒然草を遠近法を誤らずに眺めるのは思いの外の難事である」と言っている。どうして徒然草

を読むことがそれほどむずかしいのかは、徐々にわかってきたのであるが、そのことについては後でのべることになる。

ところで、吉田兼好とはどういう人であったのだろうか。兼好は鎌倉末期南北朝つまり十三世紀から十四世紀の半ばまでを生きた人であるが、実は兼好の経歴には不明な点が多い。しかし、私は、兼好は京都の神官の家に生まれたこと、北面の武士であったこと、四十二・三歳の頃出家して横川に隠棲したことぐらいを知っていれば充分だと思っている。たしかに林瑞榮氏が「兼好発掘」という著書で、兼好は関東出身であるという説を展開されておられるなど、兼好の経歴をめぐって、解明されていない多くの謎があるのであるが、私自身にとっては、むしろ徒然草という作品のみを通して、兼好の人間像をイメージ・ジョンソンでつくりあげていくことの方が楽しみである以上、この問題にはこだわらないことにしている。

兼好の出家の動機についても、くわしいことは知られていないが、いわゆる求道という立場から出家したものと推察される。

兼好は、鴨長明や西行のあり方について、徒然草のなかで批判している。第五段では、「不幸に愁にしづめる人の、頭おろしなど、ふつつかに思ひとりたるにはあらで、有るかなきかに門さしこめて、待つこともなく明し暮したる、さるかたにあらまほし。」として、逆境に思いつめて出家するような態度をよしとしていない。また第十段では、西行を直情径行人人間としてとらえ、兼好の多面的な視点と反省的な態度を対置している。従って、兼好の出家の動機は、どうやら厭世あるいは立身出世ができなかったことへのうらみ、あるいは西行のように失恋によるものではないことはたしかなようである。

さて、兼好は、徒然草を通してみて、非常にバランス感覚に富んだクールな人であったということがわかる。そして、物事を相対的にながめ、作品のなかに自我を出さない、自己コントロールのよくきいた人であったというとも言え得ると思う。反面作品そのものが場所によって矛盾しているところもある。

たとえばあるところでは恋愛や酒を否定してみて、別なところでは恋愛を肯定し、酒の効用をのべたてるといったように。しかし、その矛盾の上に立った兼好、それがまた兼好の魅力の一つにもなっている。本居宣長は『玉勝間』のなかで、兼好は「からごころ」におかされている、物の見方が一面的であると批判しているが、兼好がそのような一面的な人間でないことは、いままでのべてきたこと、またこれからのべることによって知られるこ

とである。

兼好の思想が道元の影響をうけていることは常識となっているが、生き方においては相違があった。道元は師如浄に、決して権力者には近寄るな、深山幽谷に入れと言われ、それを忠実に履行したのであるが、兼好はその逆を行っている。つまり、兼好は結構顕官貴人との交流があったし、庶民との交際もあったことが、作品によって語られている。

このように兼好は出家遁世したとはいっても、まったく世間との接触を絶ってはいないし、かなり安楽な生活をしていたようである。

鴨長明の出家後の悲惨さは、おそらく堀田善衛の『方丈記私記』で描かれているとおりであったろう。また、陶淵明は「菊を採る東籬の下、悠然として南山を見る」とうたっていて、一般には遁世して優雅な生活をしたように思われようが、その日の食事にも事欠くような状態だったことが事実のようである。

さて、ここから兼好の思想についてのべていくことにする。

唐木順三は、兼好について、「兼好は過激な世捨人の一言芳談を左に置き、王朝趣味を右に置いている。」と述べている。また保坂弘司は、無常感、王朝趣味、人の道によって支えられていると考えている。

いずれにしても、兼好の思想の根底には、「無常感」がどっしりと腰を据えている。

冒頭でものべたように、兼好の思想は第七段に集約されているように思う。第七段では、要するに、人は単に長生きするだけではなく、限られた時間のなかに生きていくことを十分に自覚するとき、今生きている真の「生」の感覚を見出すことができるのだと言っているのである。私は、この第七段を読むことによって、兼好は人間の死生観についてたいへんな見識をもっている人だということがわかったような気がしたのである。また、第四十一段で「我等が生死の到来、ただ今にもやあらん。それを忘れて物見て日を暮す、愚かなる事はなほまさりたるものを」と書いてある。ここで私はパスカルのデイヴェルティスマンのことも思いおこすのであるが、要するに死という無常の殺鬼が、われわれにいますぐにも襲いかかるかも知れない。人間はそういう不安定な存在なのだと言っているのである。そして、私をもっとも強烈な印象をうけたのは、第五百五十五段である。「死は前よりしも来たらず、かねて後に迫れり。」つまり死は前からばかり来ないで、いつの間にか、後ろに肉薄しているのだというわけであるが、ハイデガーの「死を手もとにかきよせて生きる」というまさに実存の思想といってもよい雰囲気をもっており、仏教的な無常観のとらえなおしであるという感じもしてくるのである。

道元の兼好に対する影響についてはすでにのべたが、道元といえは、我々は、「寸陰愛惜」「諸縁放下」を念頭に思いうかべる。

徒然草第九十二段「道を学する人、夕には朝あらん事を思ひ、朝には夕あらんことを思ひて、かさねてねんごろに修せんことを期す。況んや一刹那のうちにおいて、懈怠の心ある事を知らんや。なんぞ、ただ今の一念において、直ちにする事の甚だ難き。」さらに第四十九段「老来りして、始めて道を行ぜんと待つことなかれ。……人はただ、無常の身にせまりぬることを心にひしとかけて、つかぬまも忘るまじきなり。」このように兼好は「寸陰愛惜」（いま、ここ）の大切さを切々とのべている。

また第五十九段では「大事を思ひたたん人は、去りがたく、心にかからん事の本意を遂げずして、さながら捨つべきなり。」つまり、出家入道という一大事を思いたつような人は、捨てにくく、心にかかるようなこと目の目を遂げないで、そっくりそのまま捨て去るべきだ、として「諸縁放下」の徹底を呼びかけている。

道元は正法眼蔵弁道話行持の巻のなかに、「いま仏祖の大道を行持せんには、大隠小隠を論ずることなく、聡明鈍癡をいふことなかれ。ただながく名利をなげすてて万縁に繫縛せらるることなかれ。光陰をすごさず頭然をはらふべし。」と書いているが、ここに至って道元が兼好の師であることを深く納得させられるのである。

小林秀雄の言のように、徒然草を正しく読むことはたいへんにむずかしいと思う。もっと深く読みこんで、兼好の内面に今以上にはいりこんでいくことが、これから

の私の課題だと考えている。

(青森県庁児童家庭課長補佐

昭和三七年文理学部卒)

〔伊東先生の思い出〕

伊東先生のこと

五十嵐 靖 彦

人文学部の最長老教授であり、人文基礎コースの言葉通りの大黒柱とも言うべき伊東洋一先生が、本年三月三十一日付けで定年退官となられる。規則の定めるところであり、かねて予知していたことであるとは言え、こうして最終講義も終わり、その日が迫ってきてみると、一沫の淋しさと心許なさが募ってくる此頃である。

私が倫理学担当の講師として着任し、哲学教室の末席に連ねていただくことになったのは、昭和五十年であった。以来十年間にわたり、親しく先生の警咳に接し、数々の御指導を仰ぐことができた。十年と言えば、大学における正規の指導教官による薫陶期間よりも長いことになる。加えて、私にとって弘前大学は教壇に立つ最初の赴任地であっただけに、もし自分なりの大学とは何か、の基本理念があるとすれば、その大半は伊東先生に負っていることは間違いないところである。管見によれば、大学人には、研究者、教育者、学務者の三つの顔があるように思う。つまり論文を発表し、良き人材を育成し、組織人としての種々の役割を分担する、ということである。私なりに日頃そのバ

ランスを心懸けているのではあるが、その点からすると伊東先生は誠に大学人の亀鑑のような方である。

御研究の面では、道元を中心とした仏教倫理の究明で夙に令名があり、長らく学部紀要に連載された「道元と如浄」が、この程十一回をもって完結した。また、先生の師和辻哲郎博士に関連したテーマでも多くの業績をあげられた。たとえば、「仏教と和辻倫理学」「和辻倫理学における仏教受容」などである。教育者としての先生は、若い頃は知らず、近年は時に厳父、時に慈父の如き、芯の入った温容さで学生を指導されていた。今でも多くの卒業生が慕っているのが何よりの先生のお人柄を示す証左であろう。

組織人としての先生を語るとき、もとより学部内の数々の委員、再度の評議員、附属図書館長の歴任による本学への多大な貢献に言及せざるを得ないことは言うまでもないことであるが、私にとって殊の外印象深いのは、五十五年から始った学科改組での先生の御尽力である。大学の理念について、「夜を徹しても語り合おう」と長時間の会議を物ともせず、熱っぽく議事をリードされていたことを鮮明に思い出す。今日の人文学科の五コース編成、基礎論と文化論をつなぐ行動論、総合履習と重点履習、これら根幹をなす枠組の主要部分が恐らく伊東先生の着想になるものと言っているであろう。

これまで大過なくすごされたのも右のような先生の身近な御監督があったからこそであり、衷心より感謝申し上げます。永い間の御勤続を御慰労申し上げますと共に、今後

の御健勝と御学安とをお祈りしたい。(二月二十日記)

(人文学部助教授 人文基礎コース 倫理学)

伊東先生の『正法眼蔵』

斎藤俊哉

昨年夏、全国国立大学図書館長会議が札幌で開催された際、先生が出席されるとのご連絡をいただき、ホテルで久しぶりにお元気な先生にお目にかかることができました。

夕暮れのサッポロビール園で、生ビールのジョッキを傾けながら、先生は、大学のドイツ人講師がサッポロ・ビールが本場ドイツのビールに最も似ていると愛飲しているのので、私もサッポロ・ビールにしているんですよ。本物の生ビールを飲めるのは札幌ですね、と大変喜ばれている様子であった。

先生のご家族のこと、私の家族のこと、現在の異常な教育の過熱など、話とはめどなく続き、ビール園に夕やみがおりジョッキが重ねられていった。今の学生と昔の学生の違いに話ごとび、私の学生時代の話になると、決してまじめな学生ではなかった私は、穴があったら入りたい心地であった。

私が先生と初めて接したのは、倫理学演習の『正法眼蔵』においてであった。最初、軽い気持で演習をとったのであるが、眼蔵の深さと現代に通じるその思想性に魅せられて

いった。それはまた、物静かな中にも厳しさをもち、先生がお教えを受けられた和辻先生を想いながら、熱心にご指導なされたことにもあつたと思つている。

卒論を眼蔵の有時巻で書きたいと決意した私は、先生にご指導をお願い申し上げた時、先生は「眼蔵は難解ですがやりがいがありますよ。和辻先生が『沙門道元』をお書きになつて以来、曹洞宗以外の方々の眼蔵研究が盛んになり、色々な面から光が当てられるようになりました。あなたも新しい光を当てて一所懸命研究してください」と励まされたが、結果はご期待に応えることができなかった。

卒論の中間発表の時、諸先生からご質問やご指摘をいただいたが、先生から自分の指導に落ちがあつたのでといわれ、かえつて私の無力さが先生にご迷惑をおかけしてしまつたことを深く反省した。そこには、道元の自己に対する厳しさが、眼蔵を通して先生の生き方に大きな影響を与えているのをかいま見る思ひであつた。

卒論の完成まで、私は研究室では足りず先生のご自宅にまで押しかけてご指導をいただいた。曲がりなりにも卒論を完成できたのは貴重な研究の時間をさいて、自分のことのように熱心にご指導くださった先生によるものと心から感謝申し上げている。

私の机上にいつも「正法眼蔵」が置かれていて、折にふれ心のおもむくままに読んでいる。その度に、先生のご指導を想い出している。私の生き方に大きな影響を与えた眼蔵に導き入れてくださった伊東先生は、私にとって生涯の

師と仰いでいるのを、かえつて先生はご迷惑と考へているのではなからうか。

(北海道立石狩南高等学校教諭

昭和三十一年文理学部卒)

伊東先生へ

矢本朋照
(利則)

伊東先生、御苦勞様でした。先生の長い教師生活の中で数多くの学生と出会いがあったことでしょうが、私もそのひとりとして今心底より感謝の言葉を述べたいと思います。思い返せば私の大学生活は順風満帆とは云えないようです。確かにあの頃大学の内外とも平穩ならざる状態で、学問だけに没頭出来なかったことも一つの原因をなしていますが、より大なる原因は自分自身に在ったことを知っています。まず、狭量で他人の意見や生き方に心動かせ得なかったこと。自分を過信するあまり自身を否定し得なかったこと。また自分の世界を拓げようとする努力も積極さも持ち合わせなかったことなど、まさに不毛の時代とも言えるでしょう。しかしその中で伊東先生に出会えたことは幸運でした。

先生が説教や人生訓を与えてくれたというのではありません。それでいて、私にとつての初めての「教師」に会えたという充足感があるのです。何故なのか、やはり先生の人柄に思い当たります。当時を振り返ると、荒廢していた心の安らぎを伊東先生のうちに感じとっていたようなので

す。先生の人柄については私が申し述べるまでもなく周知のことですが、まさに生きた和辻倫理学とでも評すれば良いでしょうか、倫理学を単なる学問とするのみでなく、人間の理法として倫理学を生きておられるのが先生のような気がするのです。丁度私の中でも頑なものが氷解している時期でもあったので、先生に接し得たことはさながら釈尊の粘華微笑の如くであったのです。

先生、最近私は強く感じています。人は人から一番多く学び、得ることが出来るのだと。あらゆる人が多様な意味で教師であり、互いの研磨材であると思えるのです。しかし、当然とも云える理に辿り着く迄随分と回り道をしたものです。以前に較べて他人とも積極的に接するようになったりという心境の変化は単に商売上の欲得ではないと思っています。

しかし今の私の生き方も、先生が講義された「人間の学としての倫理学」で詳説されていたのですね。

先生の講義と云えば、教室でまた研究室で拝聴した正法眼蔵の世界も忘れられません。不精の私ですが、道元は今も頭の片隅に鎮座し時々顔を出して来ます。現在はゆつくり道元の話に耳を傾ける余裕がないのが残念ですが、いつか正法眼蔵の世界に取り組めるとの期待が私の安心でもあります。

とりとめのない文章になりましたが、今後も先生には健康に留意されて先生の世界を突き進まれますことを切に希っております。

伊東先生、本当にありがとうございます御座居ました。

(古書店経営 昭和五十一年人文学部卒)

伊東先生のこと

里 恵美子

小学校から高校までの十二年間は、悲しいことに、ただの一人も、心に残る教師に出会うことができなかった。当時は振り返っても、自分の担当がどういう先生だったのかすぐには何のイメージも浮かばないほど印象が薄い。だから、弘前大学に進み、哲学を専攻してからは、諸先生の学問に対する一本筋の通った厳しい姿勢に、さすがに大学の先生は違うと感心し、私の向上心は大いに刺激されたものだ。

哲学の講義は、どれも面白く、各先生の個性の強さにはそれぞれ心を惹かれるものがあったが、その中で伊東先生は、いかにも、長年倫理学を学び教えてきた方らしく、温厚、円満なお人柄だったから、哲学教室のまとめ役として何かと御苦労があったのではないかと、今になって思う。自分に厳しく人には寛大な、やさしい先生だったので、学生にとっては、可愛らしいところのある親しみやすい先生だったが、向上心のない学生に対しては、最初から何の期待もしないというような、怖いところもあったように思う。真夏のある日、先輩と一緒に、先生の御自宅まで押しか

けたことがあった。浴衣姿で、風通しの良い和室に座る先生は、なかなか素敵だったし、水を敷きつめたガラスの皿に盛られたスイカや、こまごまと種類の豊富な洋風のオードル、厚切り肉のメインディッシュなど、若い者の好みをよく考えたもてなし方には、奥様の暖かな心遣いが感じられ、なんとなく、先生と奥様はとも仲の良い夫婦なのだという感じがしたものだ。先生が学問に専念できる環境づくりに、奥様は、いつも心を砕いていらっしやっただろう。

伊東先生には、とてもお世話になり、随分御迷惑もおかけしたが、今だに申し訳けなく思っていることがある。先生は、週に一度、私の卒論のために、師弟二人だけの研究会を開いて下さっていたのだが、ある冬の日、大学のすぐ近くに住む友人の下宿で油を売っているうちに、ものすごい吹雪になり、その吹雪の中を歩くのが嫌で、大学に電話して、先生との研究会を休んでしまったことがある。かなり後になって知ったのだが、その日、先生は大学には他に何も用がなく、わざわざ私のためにだけ、あの猛吹雪の中を、御自宅から大学までの決して近くはない道を往復されたのだそうだ。その道の途中で、私がずる休みをしていた家があるのだが、私が友人とこたつに入って無駄話をしていた時、外の猛吹雪の中を伊東先生が私のために大学へ向かい、また一人で帰って行った姿を想像すると、今だに胸が痛くなる。

そんな、親不孝ならぬ師不孝をしたせいもあってか、伊

東先生は、私にとって、折に触れ、元気でお暮しかと心から気になる、たった一人の大切な先生なのである。

(函館市在住 昭和五二年人文学部卒)

伊東先生の思い出

渡辺玲介

去年、先生が旭川の拙宅にいらした時、来年退官されるというお話を聞き大変驚きました。私が卒業して以来もう十年近くになるわけですから、先生が退官される年齢になられても不思議はないのですが、なにか自分は年をとって、先生のまわりだけ時間が止まっていて、そこに行けば学生時代に戻れるような錯覚すら覚えていました。

先生には、在学中卒業後と公私ともに御世話になりましたが、先生のことを考えるとよく思い出すのが卒論発表の時のことです。あれは確かK先生に「つまるところ君は、この論文の中でなにを言わんとしているのですか。」という質問をされて、ただ枚数アップのために書き連らねたような卒論で、当然中味はすべて他人の受け売りというかまいったく己の考えなんてないというような代物だったので、からK先生に質問されてもシドロモドロが当然。わけのわからぬことを言って煙に巻くのは得意でも、居ならぶ諸先生に通ずるわけもなくただオタオタするだけ。困って伊東先生の顔を盗み見ると、しかたのない奴だと思っただけでしょう。「Kさん〃空〃というものは、このうすい論文の中

ですべて言い表わせるような簡単なものではないのです。〃空〃というのは仏教の根本理念であり理論を超越したもので、一言で述べられるようなものではなくて、その入口にたどりついたところにあるのですね。この論文は。」と情けの助け舟。K先生も伊東先生にこう説明されては、しかたなく納得の表情。伊東先生の顔が仏に見えました。以来先生にはまったく頭が上がりません。

自動車免許取りたての私の車に乗り恐怖の表情をしていた先生、研究室でインドティーをいつも入れてくれた先生、河村某と先生のお宅にお邪魔した時に夜遅くまで相手をしてくれた先生、旭川にいらした時猫と一緒に朝飯を食べた先生等々色々なことが、次から次へと想いおこされます。優しくもあり厳しくもあった先生ですが、裏表なく我々学生に接してくださりほんとうに感謝しています。若い頃は他人のことを考える余裕もありませんでしたが、先生をみていると他人への配慮がどれほど大切なものか教えられたような気がいたします。

先生から教えを受けていながら、先生の研究について何も言えないのは恥ずかしい次第で、穴があったら入りたいほどですが、どうか無知蒙昧の輩と思ってお許しください。先生には、これからも私のようなダメ卒業生のためにも奥様とともどもいつまでも御元気に過していただき、そして益々御研究にお励み下さるようお祈りいたしております。

(北海道庁留萌土木現業所 昭和五一年人文学部卒)

思 い 出

丸 島 多美子

伊東先生が御退官なさるといふ。私には、こんな場合、どのような言葉が適切なのか図りかねるのですけれども、まずは、本当にご苦勞様でしたと申し上げたいと思います。

ご退官なさるとのお話をお聞きして、私の脳裡を最初にかすめましたのは、初めてお目にかかった時のことでした。実は私は、専門課程に移行する際、理学部数学科から人文学部哲学科への転学部を希望しておりました。その場合、様々な条件があったような気がしますが、その中の一つに面接がありました。その時、お一人に伊東先生がいらっしやったわけです。その時、どんな質問を受けたかはよく覚えておらないんですが、伊東先生の印象については、上品でやさしそうなお方だなあ、と思ったことを今さらながら思い出します。

◇ 学生（時代）というものは、とても不遜なもののように思います。大変な自信家で、時には己れが世界を動かすかのような気分にいるものです。そんな訳ですから、よく先生に対して議論を持ちかけ、「堂々」の批判をもしたもので

です。そんな時、先生はどうだったかと言いますと、いつもニコニコしておられました。それが私には何とも不思議に思えたものでしたが、これは単に先生のお人柄というだけでは説明が不十分で、先生のご研究の内容と姿勢など、多くの要因と結びつける必要があります。こうしたことは、卒論のご指導を受けた時もそうでして、私の考え方に対し、一切否定することはなく、「そうですね、そういう見方もありますね。」とおっしゃるのみでした。

◇ 私は、よく先生のお宅にお邪魔させていただきましたがその時の思い出！。

まずご夫妻。（失礼ですが）よくもこうタイプの違うご夫妻がいらっしやるものだと思っておりました。先生はご存知の通り、あまりはつきり物をおっしゃらないタイプ。それに対して奥様は、はつきりしておられます。でも、それがまた「バランス」というものなんですよ。

◇ それから、先生はよく奥様におしることを「ねだって」おられました。そうすると、奥様は、お鍋いっぱい作っておりました。あのおしることをお二人で食べてしまったのでしょうか。

◇ そんなこんなで、公私とも色々とお世話いただきましたが、今もってお世話になりつ放しで心苦しい思いでおります。

先生は、ご退官なさることですが、これからもご研究は続くことと思えます。ますますのご活躍をお祈り致します。

(青森市在住(旧姓 斎藤) 昭和四七年人文学部卒)

伊東先生とインド

安藤清三

昭和四十八年七月私はインドのベナレスに住んでいました。朝・昼・晩とカレーライスを食べながら太陽の熱さと月ほどたった頃でしょうか、ヒンディー大学に来ていた留学生に彼等の学生宿舎に連れて行ってもらいました。緑の多い広い敷地の中にレンガ造りで平屋のあまり上等とはいえない建物でした。幅二間程の廊下があり、その右側に学生の部屋が並んでいました。みんなドアを開け放ち、入り口にはうす汚れたカーテンを下げていました。内部は十二畳程でしょうか一番奥に窓があり、その手前にベットがあるだけの殺風景な部屋でした。廊下には犬が一匹いて学生達が無言で面白くないことがあるとその犬をけつとばして憂さを晴らしているそうです。インド人とのトラブルはだいぶ多いようで、その犬は随分とひどい目に会っているとのことでした。

今から十六年程前、伊東先生はこのベナレス・ヒンディー大学の留学生寮で一年間どのような思いで住んでいたのでしょうか。私がそこを訪ねた時は皆若い人ばかりでした。

が、先生がいらした時はどうだったのでしょうか。私を案内してくれた若い留学生から聞く話しは大体がインド人の悪口でした。そして、それはまだ半月しかたっていない私にも十分納得のいく悪口でした。私はもうインドを嫌いになりはじめていたので、なんだか伊東先生にだまされたような気がしてきました。インドに来る前に先生から先生の奥様からもインドに関する話は随分と伺っていたのですが、聞くで見るとは大違いです。第一に先生がいくらインドの悪口を言っても目が笑っていて決して深刻なものではなかったのです。私と先生とはインドに対する思いが全然違っていたのでしょう。そして、人間に対する包容力がまるで違います。私は先生の所に出入りさせて戴いて十六年になりますが、先生の怒った所を見たことがありません。色々腹の立つことのある不肖の弟子ではありますが、語調激しく注意されたことがありません。先生自身によれば、インドでは先生も随分腹も立って、怒りもしたそうですが本当でしょうか。先生と知り合いになったインド人で先生の悪口をいう人は一人もいませんでした。私がインドであちらこちらに迷惑を掛けながら何とか生活が出来たのは、先生がインドに残して置いて下さった信用の御蔭であります。

その後先生はもう一度インドに出かけていますが、一体何が先生をインドに引き付けるのでしょうか。ただひたすら熱く人間性として日本人に比べ決して良いとは言えない所です。日本人がインドで暮らすためには相当図太い神経と

強力な胃袋が必要です。あのしたたかで頑固な容易に人を寄せ付けない風土と、柔和で優しいあの伊東先生とどこで結び付くのでしょうか。ひょっとしたら私達は先生を大いに誤解しているのではないのでしょうか。

(青森県立鶴田高等学校教諭(旧姓 川口)
昭和四六年人文学部卒)

伊東洋一先生

業 績 リ ス ト

〔論文〕

- 一、 正法眼蔵の汎神論的性格と道德
日本宗教学会編「宗教研究」第一四三号
昭和三〇年
 - 二、 西有穆山の正法眼蔵観
日本倫理学会編「倫理学年報」第四集
昭和三〇年
 - 三、 カール・バルトの「ロマ書」における倫理問題
弘前大学人文社会学会編「人文社会」第七号
昭和三一年
 - 四、 神秘主義と倫理—シュヴァイツァーとラダクリシュ
ナンの所説を中心として—
「人文社会」第一三号
昭和三三年
 - 五、 和辻倫学原理の仏教哲学的理解のための試論—無我
思想を中心として—
「倫理学年報」第七集
昭和三三年
 - 六、 道元
古川哲史・古田紹欽編著『典型的日本人』所収
- 七、 無我説
「人文社会」第二〇号
昭和三五年
 - 八、 正法眼蔵の解釈について
「人文社会」第二六号
昭和三七年
 - 九、 Radhakrishnan and Buddhism
「人文社会」第三二号
昭和三九年
 - 一〇、 和辻倫学における「個別性」の契機について
弘前大学人文学部紀要「文経論叢」第二卷四号
昭和四一年
 - 一一、 「慈悲」の宗教性と道德性
「文経論叢」第三卷二号
昭和四二年
 - 一二、 Buddhist Philosophy as Ethical Principle
「文経論叢」第五卷二号
昭和四四年
 - 一三、 「サンスクリット化」問題の覚え書き
「文経論叢」第六卷三号
昭和四六年
 - 一四、 道元と如浄—「如浄禅師語録」到来を中心として—
「文経論叢」第九卷三号
昭和四九年

- 一五、 道元と如浄―「如浄禪師語録」到来を中心に―(二)
「文経論叢」第一〇巻五号 昭和五〇年
- 一六、 日蓮と「守護国家論」
古川哲史編「日本思想史要説」所収 博文社
昭和五〇年
- 一七、 道元と如浄―「如浄禪師語録」到来を中心に―(三)
「文経論叢」第一一巻四号 昭和五一年
- 一八、 禅宗
古川哲史・石田一良編「中世の思想」所収
雄山閣 昭和五一年
- 一九、 道元と如浄―「如浄禪師語録」到来を中心に―(四)
「文経論叢」第一二巻五号 昭和五二年
- 二〇、 仏教と和辻倫理学
「和辻哲郎 全集」月報・一二」所収
岩波書店 昭和五二年
- 二一、 正法眼蔵を読む―「生死」の巻―
実存主義協会編「実存主義」 以文社
昭和五二年
- 二二、 道元と如浄―「如浄禪師語録」到来を中心に―(五)
「文経論叢」第一三巻三号 昭和五三年
- 二三、 道元と如浄―「如浄禪師語録」到来を中心に―(六)
「文経論叢」第一五巻一号 昭和五五年
- 二四、 道元と如浄―「如浄禪師語録」到来を中心に―(七)
「文経論叢」第一六巻一号 昭和五六年
- 二五、 「仏教における愛」をめぐって

- 日本倫学会編「日本倫学会論集 第一六号「愛」」
所収 以文社 昭和五六年
 - 二六、 道元と如浄―「如浄禪師語録」到来を中心に―(八)
「文経論叢」第一七巻三号 昭和五七年
 - 二七、 道元と如浄―「如浄禪師語録」到来を中心に―(九)
「文経論叢」第一八巻三号 昭和五八年
 - 二八、 道元と如浄―「如浄禪師語録」到来を中心に―(十)
「文経論叢」第一九巻三号 昭和五九年
 - 二九、 和辻倫理学における仏教受容
「季刊 日本思想史」第二二号 べりかん社
昭和五九年
 - 三〇、 道元と如浄―「如浄禪師語録」到来を中心に―(結)
「文経論叢」第二〇巻三号 昭和六〇年
- 〔研究発表〕
- 一、 汎神論における道德の問題―道元を中心として―
日本倫理学会第四回大会(同志社大学) 昭和二八年
 - 二、 西有穆山の正法眼蔵観
東北哲学会第四回大会(山形大学) 昭和二九年
 - 三、 バルトの「他者」について
日本宗教学会第一五回学術大会(東京大学) 昭和三〇年
 - 四、 西有穆山の思想源流に対する一考察
弘前大学人文社会学会(弘前大学) 昭和三〇年

- 五、 中世における仏教（禪）の受容の仕方―道元と如浄の関係―
 - 日本思想史学会大会（東北大学） 昭和四七年
 - 六、 「如浄禅師語録」到来
 - 日本宗教学会第三二回学術大会（金沢大学） 昭和四八年
 - 七、 仏教倫理学の問題
 - 日本宗教学会第三八回学術大会（東北大学） 昭和五四年
 - 八、 「仏教における愛」をめぐって
 - 日本倫理学会第三一回大会（東洋大学） 昭和五五年
- 〔講演―弘前大学哲学会における―〕
- 一、 日本倫理思想史上の中世 第三回大会 昭和四三年
 - 二、 ヒンズー教の神々 第五回大会 昭和四五年
 - 三、 考えてきたこと 第一九回大会 昭和五九年

後記

本特集号は、巻頭言にもありますように、昨年度の弘前大学哲学会大会において公開講演ならびに研究発表された方々のご執筆になる論文五篇に、伊東先生のご近影や業績リスト、さらに、先生についての——こう題するのは未だ応わしからぬ感もいたしますが——「思い出」七篇を加えて成ったものです。「思い出」をお寄せいただいた方々に感謝申し上げます。

- ◇ 人文学部伊東洋一教授（倫理学）は本年三月末日停年により退官されました。
- ◇ 後任として小島康敬講師が四月一日付で着任されました。ご専門は近世日本倫理思想。学習院大学のご出身です。
- ◇ 教養部宮治 昭助教授（美術）は四月一日付で名古屋大学に転出されました。

昭和五十九年度卒業論文・卒業レポート題目一覧

時間について——「有時」の巻の考察……………泉 佳子
 デカルトにおける神と理性について……………上野 真文

デカルトについて……………大矢 広志
 哲学的人間学の研究……………隈井 以策
 「プロティノスとグノーシス」の問題について……………佐々木裕二

F・ハチスン「美と徳の観念の起源に関する研究」について……………菅原 陽子

法然の研究……………相馬 俊一

『葉隠』の研究……………中沢 京裕

ヤマトタケル（日本武）論……………望月 麻千

日本人の神観念について……………後藤悠紀子

プラトン研究——エロースについて……………小林 茂幸

シェーラーの人間学研究……………武田 泰志

デカルトの観念について……………浜田 義也

前号（第十九号）目次

ハイミヤーンの仏教世界……………宮治 昭
 高等学校社会科『倫理・社会』……………三上 登

△市民と哲学

—アリストテレス正義論を手懸りに—……………木立雅憲

弘前大学哲学会規約

第一条(名称) 本会は弘前大学哲学会と称する。

第二条(目的) 本会は広義の哲学の研究とその普及をはかることをもって目的とする。

第三条(事業) 本会は次の事業を行なう。

- 一、毎年一回機関誌「哲学会誌」を発行する。
- 一、研究会・講演会を開く。
- 一、その他

第四条(事務所) 本会の事務所は弘前大学人文学部哲学研究室内に置く。

第五条(会員) 左記の各項の一に該当する者をもって本会員とする。

- 一、弘前大学哲学関係教官
 - 一、弘前大学文理学部哲学専攻の卒業生
 - 一、弘前大学人文学部哲学専攻並びに人文基礎コースの卒業生および在学生
 - 一、弘前大学教育学部哲学倫理学専攻の卒業生および在学生
 - 一、その他本会の趣旨に賛同する者
- 第六条(会費) 会員は会費(年額二、〇〇〇円、ただし、本学学生は年額五〇〇円)を納入するものとする。
- 第七条(役員) 本会には左記の役員を置く。役員の任期は二年とし、重任を妨げない。
- 一、会長 一名

- 一、委員 若干名
- 一、幹事 若干名

第八条(総会) 本会は毎年一回総会を開く。

- 附則
1. 本規約は、昭和四十一年四月二十九日から施行する。
 2. 本規約は、昭和五十七年五月一日から施行する。

弘前大学哲学会役員

会長 斎藤 武雄

委員 友村恭子・松居正俊・岡崎英輔

五十嵐靖彦・清水 明・小島康敬

栗原 靖・座小田豊・矢島忠夫

三浦秀春・川口光勇・斎藤俊哉

白取 肇・三上 登・二唐資朗

木立雅憲

幹事 岡崎英輔・座小田豊・川口光男

成田紘治

哲学会誌 第二〇号

昭和六〇年四月二三日発行

編集兼
発行者 齋藤武雄

発行所 弘前大学哲学会

弘前市文京町一

弘前大学人文学部内

印刷所

ヒロサキタイプ

弘前市大町二丁目一の三
