

哲學研究

第三百九十五號

第三十四卷
第三冊

求道時代の佛陀

武内義範

第一章 序論

(一) 阿含經典にとかかれてゐる求道時代の佛陀

「家を出で、家なきものとなつた」後の佛陀の消息に就いては、われ／＼は餘り多くのことを知り得ない。後世の完成せられた佛傳は、委曲を盡して、その後の彼の行動を物語つてゐる。たとへば、ゴータマは如何なる馬に乗つて駁者と共に一夜ひそかに城を出でたか、彼等は離別の際に如何なる言葉を交し合つたか、さらにその翌朝の父王のなげき、夫を失つた妃の愁嘆の劇的な美しい敘述をはじめとして。だがこゝではその成立が最も古い層に屬してゐると考へられる資料にのみ、われ／＼の考察の對象を限定しなければならぬ。先づ第一に阿含の諸經典を問題とするこゝとしよう。これらの經典の中には、佛陀自身が彼の修道時代を回顧して、弟子達に語るといふ形式でとかれてゐるものもあるし、あるひは既に彼の生涯の物語のそこゝを起點として、ばら／＼にはあるが、次第に形成せられたつあつた佛傳の一駒であると推定される詩形（偈頌）や散文のものもある。けれどもそれらは全體としても、阿含の經典のごく僅少なる一部分にしかすぎない上に、その物語る内容も乏しい事實をわれ／＼に提供するに止つてゐる。

しかしそれにしては、そこから猶多くの比較的正確な事實をたしかめえ、彼の宗教的體驗の深化（とそれへの論理的反省）の諸段階を略々見きわめうるに充分なことは、幸とせねばならないであらう。といふのも、それらの經典の多くが、以下の本文批判がやがて示す如く、阿舎のうちでも最古の層に屬するものであるからである。

阿舎の經典以外ではさらに佛陀と同時代の思想家達（所謂六師外道等）の宗教思想をも充分に考慮せねばならない。求道時代以後、佛陀の道は屢々これらの時代思想や思想家達と交錯してゐる。そしてこの様な關聯はより廣い視野にわれ／＼をみちびく。佛陀が出離に際して彼自身に課した問題の意義も、求道時代に於ける彼の精神の（従つて最初の問題の）生長の過程も、これらの諸思想と共に、印度精神史の全體から見わたされて、はじめて正確に理解されることが、今や次第に明となるであらう。

ところでこゝに一の問題がある。われ／＼はかつて佛陀の出離の根本の動機を比較的古い資料、増支部一・一四五（中阿含柔輦經）を中心として考察して^{註一}みた。そこで明かにせられた如く、彼の魂をゆすぶり、出離の爲に、一切を抛棄せしめた根本問題は、老病死苦の限界況位が、彼に投げかけた人生の意義、人生の本質への問いであつた。だから發端は全く彼が運命的に遭遇した個人的な事件であつた。この事件の個別性は、しかしながら、提出せられた問題の普遍性と矛盾するものではない。ゴータマの問題は各人が、それぞれ自己一人の問題として、それに直面しなければならぬ人間性全體の——眞の意味で實存的な——問題であつた。問題の普遍性といふ面を強調すればそれは單に個人の問題に止るものでないとともに、又一つの時代、一つの民族の問題に限定せられる性質のものでもない。眞に人類永遠の問題であるといふべきであらう。したがつて問題は個別性の面に於ても、普遍性の面に於ても一つの時代一つの民族精神の限定をうける特殊性の契機を超越してゐる。時と所とを超えて佛陀の問題が、われわれの魂を共鳴せしめ、佛陀の解答がそれに耳をかたむける心を感動せしめ、奮ひ立たしめうるのは、宗教的眞理のこの普遍性永遠性の性格にもとづくものである。われ／＼のさきの考察は、主としてこの様な宗教的性格の課題として、佛陀の出離を

印度精神史への顧慮をぬきにして觀察して來た。

註一 拙稿、佛陀の出道・哲學序刊（第四號）

ところで今、求道時代の佛陀の精神的發展を考へるために、彼の問題をあらためて民族精神の性格や、時代精神の背景から考へ直さねばならないとするのは、一體いかなることであらうか。佛陀に於ては、最初から最後まで彼の問ひはたゞ一つであり、彼の精神の生長は、正覺の以前にも以後にも、この問ひの形成する一本のすじによつて強く貫かれてゐると、われ／＼はさきに記した。この様な見解は今最早あらためられねばならないのであらうか。そうではない。一般に宗教的眞理が單獨者としての個人にかゝわるとともに、同時にそれが——その單獨者に對する眞理であるといふ事實そのものまでもが普遍的な問題とみられて——人類永遠の課題の解決として開顯せられるといふとき、この眞理の個別性と普遍性との兩契機は、たとへば學の眞理の普遍妥當性・普遍必然性の如くに、類と個の直接的な一致の關係によつて、容易に融合せしめえないことが、何よりも先づ注意せられねばならぬ。宗教に於ては、この兩契機は矛盾對立あるひは絶對の懸絶としてあらはれてくる。そうしてたゞ宗教的眞理の、歴史の中に自己を顯示する力と、宗教的實存の脱自的（根源時間的）な自己超越作用によつて、宗教的決斷の歴史時間の場に於て、それらははじめて統一せられ、媒介せられる。學の眞理は無時間的に妥當する。しかし宗教の眞理は、カイロスの時的な流れの只中に於て、決斷せられ反復せられるのでなければ、その眞理性をあらはし出すことができない。宗教的眞理は、歴史時間の鎖によつて、いつも危く宗教的實存の現在につなぎとめられる。だからこの兩契機を媒介しうるための背景として、宗教的實存の歴史的況位が重要な問題となつてくる。たとへば、佛陀の教が、私にとつて眞理となるのは、私が私の歴史況位の中で、佛陀の問ひを問ひ直し、その答へを自らによつて再發見することによつてでなければならぬ。このことは私が私の歴史的況位を、佛陀のそれに觸れしめ、彼の況位がある意味で私の況位となり、かくして彼の問ひと答へが、私の裡で創造的に反覆せられることによつて、はじめて可能となる。キエルクゲー

ルの所謂同時代性の原理が、實存的眞理の傳達の基盤をなすといふべきであらう。勿論この同時代的反覆は、宗教的決斷の主體に於ては、しばしば無邪氣な無自覺な形であらはれてくる。たとへば瓊フランシスが、聖書の十二使徒を派遣する時のイエスの訓戒をきいて、私のもめていたものはこれだと悟り、たゞちに使徒的生活の實踐に乗り出す場合の如くに。そうしてそれが純粹な姿である。しかしながらこの同時代的反覆の宗教體驗に沿ひ乍ら、しかもこの體驗を反省了解の對象として學的認識の場に移すとき、われ註一には宗教的事實に對する眞實の歴史的認識の可能性が、そこから開けてくる。たとへば、私が佛陀に對してかゝる態度を取るとき、私は佛陀のかゞげる眞理の光によつて、私の歴史的況位を自覺するとともに、逆にこの私の歴史的況位の自覺を媒介として、佛陀のそれを認識する。そうして歴史的況位の中に於ける佛陀——佛陀の歴史像を認識する。元來、過去の歴史的世界の認識には、それを認識する主體の、彼自身の生きてゐる歴史的況位に對する解釋とか態度とかが、必然的に關係してくる。一の世紀と次の世紀とで、別に史料がさして新しく加へられないのに、古代世界なら古代世界といふものに、全く新しい解釋が加へられて行くのは、認識するもの側の況位が變化するからである。時代の流れのゆるやかな時代には、このこともあるひは氣付かれないかもしれない。しかし今日の様な過渡期の歴史家はそれに觸れ、そこに歴史的認識の一の本質を見出さざるを得ない(Toynbee: Civilization on trial)。宗教的眞理の永遠性普遍性とは、たとへば佛陀のかかげた眞理に、私も、汝もそれ／＼の自己の歴史的況位の課する問題——その問題の所在も彼方からの光によつて知られる——を携へて、これに參問するときに、この眞理が無限の多彩性と含蓄性を發揮する如きものである。一の時代と他の時代、一人の解釋者と他の解釋者で、佛陀の歴史像は同一であり乍らまた無限に多種多様であつてよい。その全體とその根本の統一點が佛陀なのであり、それらはいづれも眞實の佛陀の歴史像である。同時代的反覆の體驗によつて、光は佛陀の方より來り、一々の況位に於ける間は、いはゞ鏡となつて永遠の生ける(眞理なる)佛陀の一の表情をそこに寫してゐるのであるから。

註一 オットーは、精神的な同時代性を、異つた時代・世界の同じ様な歴史的況位に於て、宗教的精神が同じ様な構造や諸特質を表し出すことゝ規定する（R. Otto: *West-östliche Mystik. Gnadenerleuchtung*）。この意味に於て、ルッターと親鸞、エックハルトのシヤンカラとは同時代的であると彼はいふ。同様に、イエスとフランシスの同時代性を歴史家は、しばしば問題とする。

だからもとに戻つて考へてみると、佛陀の問ひと答へを、時代精神民族精神の特質を考量に置きつゝ、歴史的況位に於てあらためて問ひ直すわれ／＼の企ては、實は私が私の歴史的況位を撮影器具として、佛陀の歴史像を私にひきつけ、私のうちに佛陀の問ひと答へとを映ぜしめるための、學的認識の立場に立つ限りさくべからざる手續である。一般に宗教的眞理の普遍性と永遠性が、一々の宗教的實存に無時間的觀想的に妥當するものでなく、眞理はその眞理性の要求を貫く爲には、却つて宗教的實存の時熟を俟たねばならないとすれば、宗教的眞理の普遍性と、實存の個別性ととのこの分裂と乖離を媒介し統一するものとしての、歴史的・民族的な種の契機の重要性は容易に理解せられるであらう。宗教の眞理は彼岸に向ひ時を超越永遠に觸れることによつて、逆に徹底的に時間と地上の世界での出來事の解決でもあらうとするものである。宗教の眞理は、歴史的に現成する。永遠的であることを失はずに、同時に歴史的眞實である。だから佛陀やイエスの説く宗教的眞理が、民族精神の性格や時代精神の背景から理解せられねばならないといふことは、たとへばニュートンの思想やカントの哲學が、同様にして理解せられねばならぬといふのと本質的な差異がある。後者の場合（たとへ人間の精神の所産はつねに時代を超えぬとしても）、その様な説明は眞理そのものゝ本質にとつては單に附帶的であるにすぎないが、前者にとつては、（まさしくそれが時代精神に對して超絶的であるが故に、逆に）その様な説明は——宗教の眞理に解釋や理解が關與しうる限り——本質的な唯一の解明の方法でさへある。

それほど持つてまわつた議論をしなくとも、ごく形式的に見ても、佛陀やイエスの教は、人類永遠の問題が、明白な問題提出と、きつぱりとした充全の解答とを興へられた最初の出來事である。それは歴史的な、世界史的な事件と

いふべきである。春にならなければ董は咲かない。一つの花が来る春にさきがけて咲き出るときに、やがてすべての花がそれに咲き續く。さもなければ、われ／＼は宗教的天才の時代に對する大きな影響力を、理解することが出来な
いであらう。ゴータマにとつて全く個人的運命的に提出せられた彼の問題にも、民族精神や時代の況位の目にみえぬ
影響がひびいてゐる。彼自らは自覺しなかつたとしても、宛も泉の水に地下流の全水壓がかかつてゐる如くに、彼の
魂の底から湧き出た問ひは、より深い時代の流れに、つらなつてゐた。だから實際は、彼は時代精神の只中にあつて
問ひ、答へを求めたのであつた。彼の人生への問ひが出離といふ仕方であつて問ひ出されて行くといふこと自身が、既に時
代思潮と關係なしには考へ得られぬ事實である。この點は後に(第三章)詳述する。

この事實は、やがて彼にも明白となる。既に彼は故郷と家とを棄て、一層廣い舞臺に出て、彼の時代と應答し、彼
の問ひを問ひつゞけて行かねばならなかつた。そこには彼と類似の問ひがあり、またそれに對するいくつかのみせか
けだけの答がこれら六師外道等の諸思想家によつて與へられてゐる。そうしてまたこの問ひに對する様々の探求の爲
の方法論實踐論にもことかかない。だがこれらの問ひや答や方法論の只中に立つて彼自身には、彼の問ひの本質が却
つてこだまの如くに、それらに於てひびき返つてくる。

阿舍の經典は大凡、求道時代の佛陀の經歷を次の如くに物語つてゐる。

即ち聖求經(中部一、一六)によれば、成道後のある時佛陀は彼の弟子達に、人間の求めに、聖なる求と聖ならざる
求とがあることを指摘する。聖ならざる求とは、彼自身が生・老・病・死の存在でありながら、生老病死の存在であ
ることを追求することである。それでは生老病死の存在とは何か、それは妻子、婢僕、山羊、羊、鶏、豚、象、牛、
馬、金銀等である。これらの諸依(nupadha yo nupadhi)こそ實に生・老・病・死の存在であつて、人間はそれに縛
せられ狂はせられ、貪著する。そうして、彼自身が生老病死の存在であり乍ら、生老病死の存在であること(存在で

あるもの)を追ひ求める。これが聖ならざる求である。

聖なる求 (*aiyā pariyosamā*) とはその反對に彼自身が生老病死の存在であり乍ら、生老病死に患を知り、無生無上安穩涅槃を求めることであるとする^{註1}。

そうして佛陀自身の述懐に入つて、彼もまた正覺以前には聖ならざる求に生きていたが、それを反省して聖なる求に生きねばならないことを知つた。「そうしてその後、私は若い青年であつて漆黒の髪をもち、幸福と血氣に満ちていたが、人生の春に於て、父母もねがはず、涕淚慟哭するうちに、鬚髮を剃り、袈裟衣をつけ、家より出て、出家者となつた。」かく出家者となつて最上善を求め無上寂靜最上道を求めてアラーラー、カーラーマ (*Alina Kalama*) の所に行き彼に師事した。アラーラー、カーラーマは無所有處の禪定に住してゐる。佛陀は間もなく彼の學説を知りつくし、猶精進して自らも師と同じ體験を自證するにいたつた。アラーラー、カーラーマは彼をみとめ、相ひ共に弟子達を教導して行こうとすゝめる。しかし佛陀はアラーラー、カーラーマに努力も批判の精神もないのを知り、(これを聖なる求に生きる人でないとして)彼を離れ、ウツダカ、ラーマプッタ (*Uddaka Rāmaputta*) に師事する。彼は非想非々想處の禪定に住してゐる。こゝでも佛陀は同じ様な經驗をする。無所有處・非想非々想處の禪定とは何を意味するかは、われ／＼は後に詳しく考へてみよう^(第三章 參照)。かくして佛陀は二人の禪定師について到達し得たことは、此等の師の教が「厭離に導かず、離食に導かず、滅盡・寂靜・知・覺・涅槃に導かぬ」ことであつた。

禪定をすてた佛陀は、マガダ國の所々に遊行し、つひにウルギーラーのセーナ村に行く。そこは清らかな森と澄んだ流のある愛すべき土地であつた。佛陀はこの地をえらんで苦行の精進にはげむ。

薩遮迦經^(中部一、一)には以上の聖求經の物語りにつゞいて、佛陀の苦行のことがとかれてゐる。佛陀はそこでこう思う。生木の濕つてゐる木を以てしては、火をおこすことができない。諸欲の濕潤がたゞれない限り、涅槃の火はえられないと。だからはげしい苦行によつて諸欲を根絶しようとする。種々の苦行を行ひほとんど死者の如くにな

る。しかし悟は開かれない。長い苦しみの後に、佛陀に次の様な考が生じる。恐らく誰も、私程の苦行を行つたものはなかつたであらう。また將來にもあるまい。「しかし私は此のはげしい苦行を以てしても、猶人間存在を超えた殊勝な純聖知見に到しない。恐らく菩提にいたる他の道があるであらう」と。その時彼は「父釋迦王の行事中、畦畔の闍浮樹の陰に坐して、欲を離れ不善の法を離れ、尋有り伺有り、離より生ぜざる喜樂をとまふ初禪を得た」ことのあつたのを想ひ出す。そうして「これが菩提に到る道であらう」と考へる。

かくして苦行をすて、粗食、乳粥をとつて體力を回復させる。今まで佛陀と共に苦行してゐた五人の比丘は、「沙門ゴータマは、發澤にして、精勤をすて、齊修に越た」として、佛陀をすてる。佛陀は一人初禪よりすゝみ四禪を修して、(菩提樹下に)正覺を成じる。

以上が聖求經、薩遮迦大經によつた求道時代の佛陀の經歷である。われ／＼がこの二の經典からひきぬいて、こゝに述べた以上のことは大體實際に佛陀に起つた事件や體驗やそれに對する彼の反省を、忠實につたへてゐると考へてよいと思ふ。その理由の詳細は後に述べるであらう。

ところで、闍浮樹下の初禪の體驗といふものは、——それは阿舍の他の經典でも漢譯の諸佛傳でも、必ず佛傳のこの部分に唐突に挿入せられるものであるが——さきの中阿舍柔軟經の第二段の文に相應するものである(註二 拙稿・佛陀の出道一〇〇頁參照)。そうしてこの第二段の文が、内容的には柔軟經の第三段の文をうけてゐる。ところでこの第三段の文は、増支部一・一四五によつてわれ／＼が既に解明した如く、佛陀が非聖求の生活を、老病死苦によつて反省せしめられて聖求に轉じたことを意味してゐる。初禪はその反省の形式を示し、第三段の文はその反省の動機と内容を示してゐる。佛陀がさきの二禪師の立場をすてて、苦行に入り、苦行をすててこゝに再び初禪の體驗に歸るのは、單にさきと同じ禪定主義に立ち歸ることを意味しない。それは佛陀が自己の根本の問ひに立ち歸り、問ひそのものゝ底か

ら答への道を見出さうとしたことを示すといへよう。(悪しき禪定説(現在涅槃論)としては四禪定も、無所有處定や非想非々想定と共に六十二見の中に攝せられる邪見である。)宇井伯壽博士は、禪定を自己目的としこれに味著するものを、さきの二禪定師等の代表する様な悪しき禪定主義とし、佛陀の立場はこれに對して手段と目的と混同しない正しき禪定觀とせられる。實際戒定慧を具する正覺の佛陀によつて、八聖道のうちの禪定は、正しくかゝる意味で弟子達に教へられ修行せしめられたであらう。しかしそれだけでは、求道時代の佛陀の禪定に對する批判は未だ充分に明にせられない。目的はまだこゝでは、獲得せられてゐないのであるから。われ／＼は非聖求より聖求への轉換が、離脱と離貪とを具する本來的に禪定的冥想的な體驗であつて、その自覺の中に深淺の階層があり、正しき意味の四禪説はかゝる宗教的體驗の深化の段階を示すものであることを、やがて後に明にするであらう。

註一 聖求依 (upādhi) に就いては、拙稿佛陀の出道一二頁以下參照。

註二 佛所行讚 (Buddhavarāṇa) や方廣大莊嚴經 (Aśvameśvara) の梵文佛傳をはじめ、その他の漢譯佛傳のこの第二段の文と相應する所を比べ合せてみると、われ／＼はどうしても中阿含柔軟經の形のもが佛所行讚や *Larivastara* の以前に存在し、この經典をこれらの佛傳の作者は彼等の構想力によつて自由に處理したと考へざるを得ない。柔軟經第二段の文はそれ／＼の佛傳によつて、いろ／＼の事件とむすびつけて勝手に語られてゐる。唯若き日の佛陀が人生の無常を痛感した場合に起つたとする點だけは皆一致してゐる。古いヨーガの傳承に自から従つて、若き日の佛陀が人生の無常を、その様な禪定の作法で冥想したとしてもすこしも不自然でない。そうしてその内容が第三段の文の如きものであつたとしても同様に自然な推理である。

宛も深き問を有する人が、まやかしの答へには欺瞞せられず、問ひそのものが、種々の答への批判の原理となる如く、佛陀の場合もその心が、聖なる求に貫かれてゐる故に、あらゆる同時代の思想や宗教に對して、それが離脱と涅槃に行こうとしてゐるか、或は行きついてゐるか、否かどあやまるところなく判斷せられたのであらう。それと同時

にこの判断と批判によつて、彼自身にも自らの問ふものゝ意義が次第に明かとなつて行つた。そのいみで時代は深く彼を教へ導いた。かくして佛陀に於ては、聖なる求め自身が、菩提に到る道の指針となつたと考へるべきであらう。以上のことは、在家・禪定主義・苦行主義を否定し超克して行く時の彼の態度によく見られると思ふ。求道時代の佛陀は彼の時代の時代思想の只中に立つて、彼の問ひを問ふ。その時、彼の問の本質が却つてこだまのごとく、自己自身にひび返つて來ると、さきにわれ／＼が言つたのは、大體以上の如き意味に於てであつた。このことは一方では時代の諸思想を立ち入つて考察することによつて、他方ではそれに對應しそれを批判する佛陀の態度をさらに、諸經典によつて多角的に考察することによつて、やがて次第により具體的に明かにせられるであらう。こゝでは佛陀の求道時代が、後の解明のための筋書きとして、素描せられたのみである。

(□) シュワイツァーの東洋宗教に對する批判

さて阿否の經典と佛教以外の諸資料とを嚴密に比較研究して、一方では佛陀の根本の立場を、他方ではこれら佛陀當時の諸宗教思想をそのあるがまゝの姿に於て把えようとする企は、ヨーロッパに於ては既に有數なる印度學者によつて着手せられ、我國に於ても宇井伯壽博士等の劃期的な研究によつて大いなる成果をあげてゐる。これらはいづれも印度哲學の權威にして、はじめてなしうる如き周匝綿密なる原典研究の資である。筆者は本論に於ては、その乏しい知識の許す限りに於てこれらの研究や、また近時の金倉照博士の明晰にして公正なる所論を據用して、これを求道時代の佛陀の精神の經歷の諸階梯を明かにするための燈炬とすると共に、これにいくらかの宗教學的乃至宗教哲學的觀點からの解明を與へることに努力してみた。

これら上掲の諸研究と比すれば、その研究の密度に於ては、殆んど問題にも足らぬであらうが、私はまた最近披見することのできたシュワイツァーの「印度思想家の世景觀」(Albert Schweitzer: Die Weltanschauung der indischen Denker—Mystik und Ethik 1935)と題する書によつて、多くの有益なる示唆をうけた。シュワイツァーはこの書の序論の中で、彼が若い時代にシュローペンハ

ウエルの影響の下にウパニシャツドの神祕思想に興味を懷いたのが動機となつて、それ以來たえず西歐宗教思想と著しい對比を有する印度宗教とその世界觀に注意をはらつて來たことを述べてゐる。したがつて本書は印度宗教（及び佛敎の印度・支那・日本に於ける發展）とその世界觀に充分の知識のないヨーロッパ人に、一の入門書の役割を果すためのものにすぎぬとするが、行間に彼のこの方面に對しても造詣のすくなからぬこともうかゞははれ、——もつとも時としては素人らしい誤謬や曲解が存在しないではないが——流石に宗教思想家としてのシニウイツァーの面目を躍如たらしめてゐる。「イエス傳の研究」や「使徒パウロの神祕主義」に於て示された、史料に接すると眼光紙背に徹するシニウイツァーの史眼の鋭さは、こゝでも遺憾なくその實力を發揮し、さきの著書に於けると同じ筆法で、印度宗教思潮の内に抱含せられてゐる諸契機を見事に剔り出し、これらの契機の自己矛盾を原動力として發展する、辯證法的展開として、印度思想の歴史を説明しようとする。この點は後に詳しく論ずることゝしたい。ことにわれ／＼の興味をひくことは、彼が印度宗教の中心の問題を教義や形而上學それよりも、むしろ現世否定と分離の精神の構造に置いて、前者もまた後者の表現として、立體的な視角から問題を追求してゐることである。したがつて彼の提出する諸問題は、われ／＼目下の課題と直接に關係する。第二にこの書の特徴は、シニウイツァーが上掲の二著によつて到達したイエスやパウロの宗教的精神に對する彼の結論を前面に持ち出して、キリスト敎的西歐思潮と印度精神（ことにそのうちでも佛敎思潮）との對決を行つてゐる點である。

註一 英譯は Indian thought and its development. これは一九三六の改訂増補版によつてゐる。本論文は、主としてこの英譯本によつた。原文は初版本のみを参照することができた。

即ち彼によれば、東洋・印度の宗教精神の根本の特色は現世否定 (Welt und Lebensverneinung) の態度であり、ヨーロッパ精神のそれは、現世肯定 (Welt und Lebensbejahung) の態度である。前者は現世を離脱して絶對の二者と冥合する神祕主義の宗教を成立せしめる。この神祕主義はまた世界觀としては汎神論であり、汎神論は世界觀と

しては最も論理的に齊合的であるといふ長所を有するが、同時にその神祕主義的傾向の故に、現實への冷淡と無關心といふ缺點をまぬかれぬ。そこからは眞面目な倫理的實踐や愛の能動主義はうまれてこない。この點にこそ逆に西歐精神の特色がある。しかし乍ら西歐精神の現世肯定には（カントの立場をも含めて）二元論二世界説の不齊合と世界觀の破綻が不可避的である。それは最後の統一・究極の原理をかくいてゐる。そうしてこの原理をかく現實主義は、倫理に於ても内面性の缺如といふ由々しき事態を、漸て惹起せざるをえない。元來、西歐精神はキリスト教にその源泉を持つてゐた。ところで、シユワイツァーによれば、キリスト教も、本來、現世否定の精神と、内面性の倫理を主張する點では、印度精神ことに佛陀の教と相通する一面をもつてゐる。しかしキリスト教はこの一面を保持しつつ、他面その終末論的な世界觀の故に、地上に神國を將來する積極的な愛の共助（隣人愛）の働きを強調する。かくして内面性の倫理は行動の上に實現せられ、倫理は愛に完成せられる。キリスト教に於て宗教的な現世肯定の精神が否定の底から回復される。故にキリスト教精神——より嚴密には、イエスとパウロを結ぶキリスト神祕主義の立場——のみが、神祕主義と倫理の二を、具體的な愛の統一の中に調和せしめることができる。

これに反して佛教は印度的な現世否定の精神の限界中で内面性の倫理を嵩揚し、倫理を一切の手段から解放して自己目的な價值として理解した。まことに佛陀によつて東洋（印度）精神ははじめて倫理の崇高な内面性と人間性の普遍的自覺に到達し、その倫理の内に包藏せられる現世肯定の主張と、その慈悲の教とは、相まつて現世否定の枠をまさに破らんとするばかりとなつた。佛陀の教のこの面を、彼の教理にこだわらずに自由に強調し發展せしめたものが、大乘佛教である。だが大乘佛教のみならず、後世の佛教以外の印度の諸宗教も、すべてこの愛の現世肯定の精神を佛陀の教から、うけついでゐる。しかしながらそれにも抱らず、佛教に於ても、他の諸宗教に於ても、東洋に於ては、現世否定の態度は、不動の自明の原理であり愛の能動主義は結局寂靜主義におさえられて了つてゐる。この點が佛教のキリスト教に及ばざる所以である。

けれども他方近代西歐の精神は今やキリスト教の源泉を遠くはなれ、その文化は末梢化の症状を示してゐる。ヘーゲル哲學を限界として、最早第一流の哲學はこの地に開花せず、すべての人に感動を興へうる様な偉大な人格もまた生れ出ない。しかし東洋ことに印度精神は、その現世否定と内面性の原理を純粹な形で保ちつゞけてゐる點に、依然猶強大な精神力を保持している。(シュワイツァーは恐らくこの書でとりあげられてゐる印度の聖者・マハトマ・ガンジー等の人格を考へてゐるのであらう)。だから今日に於ては、一方では東洋精神が西洋精神に媒介せられて、その未完結の現世肯定の精神を貫遂し、他方また西洋精神が東洋精神と接觸して、その内面性を回復することが必要である。兩思想の綜合は、いづれの側からも必要不可欠であり、兩者に共通の問題は現世肯定と現世否定の統一、倫理と神祕主義との媒介である。シュワイツァーが此の書の副題として「神祕主義と倫理」をかゝげる所以もそこにある。

さてシュワイツァーの結論は、結局のところ現世否定と現世肯定とによつて、印度宗教の全體とキリスト教とを對比せしめることとなるが、その様な考へ方が果して妥當であるか否か、また印度宗教の神祕主義が倫理を媒介とすることが出來ぬと言ひ切つてよいかどうかには學者の間に異論がある。^{註一}

註一 印度哲學の専門家の中でシュワイツァーのこの書に對して批判を行つてゐるものに、ラドハクリシュナンンの「東洋宗教と西洋思想」(S. Radhakrishnan: Eastern religions and western thought 1939) がある。ラドハクリシュナンンの批判は、この書のうちの一章をしめ、數十頁にわたるものである。彼がその様に立ち入つてシュワイツァーの見解を問題とする理由は、先づ第一にシュワイツァーの書が、著者がシュワイツァーその人であるといふことによつて、既に決定的意義をもち、重大な影響力が西歐人の間にあると考へられるからであり、第二には、彼の鮮かな類型化による分析が、その論理の首尾を一貫せしめるに急であつて、しばしば印度哲學史上の事實を至めて解釋してゐる點を指摘し、一見明快な東西兩宗教の現世否定と肯定による對比の意義を過大視しないように注意することが、印度思想を研究せんとするものに要求せられねばならないと考へる

からである。ラドハクリシユナンの批評を立ち入つて論ずることは、こゝでは割愛せられなければならない。

しかし私は、ウパニシャツドの神祕主義を中心とする佛陀以前の印度の宗教と、佛陀の時代の佛教以外の諸宗教思想に對してはシユワイツアーの批判が、——後述のこれらの思想史の辯證法的な展開が有意義である如く——大略背筋に當たるものではないかと思ふ。確かにウパニシャツドの輪廻超越の性急な要求と、梵とよばれ、我とよばれる絶對存在としての一者に、迷妄の現實界を捨て、融合しようとする切實な願求の中には、シユワイツアーが現世否定の精神の缺點として考へた様な種々の點が存在するであらう。そうしてリグ・ヴェーダの思想と、六師外道等の宗教哲學及び宗教否定の思想は、それぞれウパニシャツドの哲學の廣い意味の前提と歸結である限り、矢張り精神がそれらの基調をなしてゐる。そうしてこの精神の特色は同様にまた、ウパニシャツドの思想を展開した後世のヴェーダ學派や更にはラーマクリシユナの有神論についてもある程度妥當するであらう。だがこの現世否定の精神の缺點も、シユワイツアーが、シヨーンペンハウエルの西歐個人主義の厭世觀の色にそめて解した如きものではない。周知の如く、シヨーンペンハウエルはウパニシャツドの神祕主義の精神に觸れ得た最初のヨーロッパの哲人であつた。彼にとつてはウパニシャツドは人間知性の最高のものであり、「生ある間も死の際にも私の慰安となる」べきものであつた。だがこの様な心からの共鳴にも、盲目意志の哲學には、共感しうる振幅のある限度をもつてゐた。現世否定の精神は、その消極的な側面よりのみ考察せられ、それのもつ積極的な意義は看過せられる。この點では、彼の前代の哲學者達の方がより正しい把握をなし得た。周知の如くより廣い意味でのブラフマニズムの神祕的汎神論は、彼以前からシユレーゲル・フンボルト・シエリング・ヘーゲル等によつて既に知られてゐた。ヘーゲルはブハガヴツド・ギーターのクリシユナを讃へる一詩を、汎神論の最高の表現と考へた。(Hegel, *Philosophie des*) 宗教哲學に於ても彼は、梵が「金屬の光澤、河ならば恒河」として表現せられることの意義について深い理解を示してゐる。それは絶對者の横溢する生命の流露や顯示が相對者の有限性からの自己超克的な脱自と一枚になつてゐる境地を——これらの哲學者を

神祕主義に導いたあの錫の器に輝く太陽をみて忽然と悟つたといふヤコブ・ベューメの心境に比せらるべきものを表してゐる。宛も生ける汎神論の精神が哲學的世界觀の端初である如く、「汝絶對者と一たるべし」といふ汎神論の要求こそ、最高の倫理であるとヘーゲルは言ふ。(Hegel: Vorlesungen über die Philos.)。われ／＼はそこにシェーペンハウエル・シュワイツァーに比すれば現世否定の精神のよりふかく正しい理解が存在することに注意すべきであらう。ヘーゲルの表現を用ひるならば、現世否定の精神は無宇宙論的な倫理でなければならぬ。シュワイツァーのこの精神への理解の淺薄さが、他面彼の神祕主義の理解をいぢゞるしく低調なものにしてゐることも覆ひがたき事實である。シュワイツァーがこの書で持ち出してくるキリスト教に於ける倫理と神祕主義の調和一致とゞふ解決は、「使徒パウロの神祕主義」に於て、パウロに沿つて、彼が同じ問題を追求した場合のそれよりも (Schweitzer: Mystik des Apostels Pauls, XII.) はるかに腰のくだけた平凡なものとなつてゐることをわれ／＼は嗟嘆しなければならぬ。彼の主張に反して、その所謂キリスト神祕主義の倫理は、イエスやパウロの終末的な切迫せる危機意識の媒介をかくとき、自から平盤なる一片の倫理主義文化主義に墮するのではあるまいか。辯證法神學が、彼のイエス・パウロの終末觀の歴史的解释の影響をうけつゝ、これをキエルケゴールの瞬間・反覆・同時代性の觀念と結びつけることによつて、より主體的な中間時の終末論的自覺に達しなければならなかつた理由も、そこに見出されるであらう (W. Lowrie: Strenge, p. 8, p. 42)。¹⁾かくしてシュワイツァーの現世肯定の精神は、倫理的實踐・社會進歩への信賴・愛と共助による社會奉仕等を強調する博愛主義の人道觀念と、何程のへだたりもない、直接的な人生の肯定と誤解せられる一面を示してゐる。さきのラドハクリシユナンの非難も、この點にむけられてゐる。だがシュワイツァーの意圖するところは、既述の如く、宗教によつて基礎づけられたキエルケゴールの所謂「第二倫理」の確立であり、アガペ的宗教愛に基づく靈の交りの場としての現實界の肯定であつた筈である。

ところでわれ／＼はシュワイツァーのウパニシャッドの汎神論の批判の行きすぎを是正しようとして、却つて餘り

にこの汎神論的神祕主義に同情的でありすぎた傾きがある。もとに戻つてわれ／＼の主張を立て直さねばならない。ウパニシャッドを中心とする汎神論的神祕主義にはシュワイツァーの主張する如き、現世否定の精神の抽象性がたしかに存在するとわれ／＼も考へる。その點はこの汎神論を原始佛教と對比するときにきわめて明瞭となる。元來宗教的な現世否定の精神は、それが首尾一貫せるものであるならば、單に一面的な否定ではなく、むしろ絶對的な（否定と否定の否定とを兼ねそなへた、二重性のある）否定でなければならぬ。さきの否定の精神の消極面と積極面とは、こゝに源泉を有してゐる。ウパニシャッドの汎神論も上述の如くこの二重性を、即自的には具備してゐる。さもなければ、それは單なる厭世思想ではあつても、宗教思想とはなり得ぬであらう。しかし乍ら、この神祕主義はこの否定の精神の二重構造をいまだ對自的に自覺してゐない。否、自覺することが本來出來ない。といふ理由は、絶對の一者を本質とし、現實の世界を、その假象として理解するその論理が、根本的に現世を否定的なるもの消極的なものと斷定し切つてゐるからである。この本質論存在論を動し得ぬ限り、否定の否定の精神は對自化せられることが出來ない。キリスト教に於ける神のフガベ、原始佛教に於ける無我の思想は、それ／＼獨自の仕方で、この存在論本質論（それ／＼ギリシヤのウパニシャッドの）を克服したものであるといふことができよう。佛教に於ける無我の思想が、ウパニシャッドの梵我の單なる否定である六師外道中の懷疑論や無神論や或は要請的無神論ともいふべき苦行主義の積聚説と同じく否定であり乍ら、本質的にことなるのは正しく以上の如き點に於てである。こゝでは原始佛教の無我の思想に就いてこれ以上に立ち入つて論ずることは、これを本論にゆづらねばならないが、右の如き見方を取るならば、われ／＼は無我の思想が又た／＼に宗教的愛と慈悲の論理であることを、容易に想像しうるであらう。勿論この宗教愛はキリスト教のフガベとすぐさま同一視得ぬ獨自の性格を有することは、後に明となるであらう。ともかくこの無我の立場の故に、佛教はキリスト教と同様、自己の母胎であつた民族宗教の基盤を離れ、印度宗教中先にも後にも唯一つ世界宗教としての自己の運命を開拓するに到つたのである。原始佛教に於ける無我の思想は、

今日、我國の佛教學者に於ても、また西歐の學者達によつても、著しい誤解と曲解にさらされてゐる。シュワイツァーの佛敎に對する理解もまたこの誤謬を脱してゐない。それは彼に於ける現世否定の精神の全く抽象的な理解から容易に窺ひ知ることが出来る。たとへば同じ人生苦といふ概念が、ウパニシャッドと原始佛敎にあらはれて來たとしても、兩者に於て苦の理解の次元がことなることをわれは注意せねばならない。それはキエルケゴールが、不幸 (Unglück) と苦惱 (Leiden) を區別した (S. Kierkegaard: *Unwissenschaftliche*) に比せられるであらう。シュワイツァーが現世否定に於て理解する厭世觀は、ショーペンハウエル流の苦觀、所謂不幸の問題であつて苦惱ではない。——この點では單にシュワイツァーのみでなく、西歐のショーペンハウエルの流をくむ佛教學者も皆同じ誤謬に陥ち入つてゐる。——ましてヘーゲルがベエーメから學んだいみの Qual 卽 Quelle としての苦、佛陀がその四聖諦のうち苦 (dukkha) 苦集 (dukkha samudaya) として示した如き意味のものではなかつた。「苦であるから無我である」といふ原始佛敎の結論は、たゞこの深い苦感を通じてのみ、理解せられるであらう。

以上われはシュワイツァーの「印度思想家の世界觀」といふ書によつて學んだ二つの問題のうち、第一の原始佛敎までの宗教精神の發展に對する彼の鋭利な辯證の研究は、これを本論にゆづり、この序論の中では主として、印度宗教及び原始佛敎に對する西歐キリスト敎との對決の部分の問題としてみた。これは勿論佛陀の知らなかつた問題であり、求道時代の佛陀の精神の理解といふ主題からは、いささか傍道に逸脱して了つた感がないでもない。しかしながら、佛陀が彼の時代の諸思想と對決しつゝ、彼自身の道を見出そうとした精神を體得し、佛陀の問ひと答とをわれの況位のうちで、同時代的に反覆する場合、キリスト敎の精神と對決しつゝ、佛陀のあゆんだ道を、もう一度たどるといふわれの、今その一步を踏み出した企ては、佛陀の體驗とその思案に宗教哲學的な考察を加えようとするわれとして、むしろ必然であり不可避の課題でもあるといへよう。

(未完)