

哲學研究

第四百三十二號

第三十七卷
卅

求道時代の佛陀（承前）

武 内 義 範

第二章 「出家經」をめぐつて

家を出で家なき者となつた後に、求道者佛陀は如何なる道を歩んだであらうか。われわれは出離の後のゴータマの足跡を出來うる限り克明に追求してみたい。勿論本論の意圖は彼の宗教的體驗の深化とその自覺の向上の經過を示すことにある。しかしこの内面への道のその都度その都度に、外面的な事件を——彼が實際その後、いかなる諸地方を遊行したか、如何なる事件に遭ひ、また誰々との交渉を持つたか等々のことを——適當に配することが出來れば、われ／＼の記述は多少ともに色彩のあるものとなることが出來るかもしれない。一見この様な外的事實はこゝで問題となつてゐる彼の内面性の發展とは一應無關係であり、したがつてその様な記述は本論には餘分な挿話、いらざる裝飾であると考へられるかもしれない。しかし古くから佛傳の作者達にはこれから語られる様な諸事件は——もつともそれが多くの奇蹟や神祕の衣をまとつた姿のまゝでたゞちに現實の事件であると信ぜられたことは言ふまでもない——そのまゝ深い内面的意義を持ちゴータマの精神の深奥の事柄をいはゞ精神家團氣的に指示することが出來ると考へら

れてゐたのであつた。言ふまでもなくこゝではこれらの後期の佛傳を全面的に取扱ふことは、われ／＼の目下の關心事ではない。われ／＼は依然従來からの限られた問題に着目してゐる。けれども既述の如く阿含經典の古い層に屬するものに記載されてゐる求道時代の佛陀に關する事柄のみを考察するにしても、それに對するわれ／＼の解釋は實際はその場合でもやはり後期の佛傳にあらはれる「傳説の佛陀」に或る程度までは依存してゐるのである。だからと言つて若し傳説や口碑の材料を無批判に際限なく、それらを佛傳作家達の用ひたまゝに採り入れるとすれば、今度は茫漠たる素材の堆積の中で、その事實性の眞偽の鑑定に標準を失つて了ふことゝなるであらう。勿論そのやうなことは出來ない。われ／＼は以前正確な資料を得る爲に、その考察の主要目標を、上述の阿含の經典に限るべきことを述べた。(求道時代の佛陀第一章の(一) (參照—哲學研究第三九五號))しかしそれはそれ以外の資料を第二次的にも全然考慮に容れないといふことではない。その様な極端な態度は阿含の研究の性質上不可能であるし、また眞の意味で學問的でもない。われ／＼の探究の道は従來からの限られた問題の中に止まりつゝ、出來ればこの二つの極端の中道を探りたい。即ち先づ直接に求道時代の佛陀を物語る上述の阿含の經典を規準に置き乍ら、つぎに彼の時代の精神的況位を示唆するやうな阿含經典を間接の資料として取扱ひ、前者を後者の背景に於て考へ、さらにこれらと關聯せしめて必要な限りに於て後期の佛傳やその他の資料に及ぶといふやうにして、一方では探究の網を次第に一層廣い範圍に打つと共に、同時にその際その獲物をより嚴密な本文批判によつて検討してみなければならぬ。いづれにしてもこれからのゴータマの道はその内面性に沿ふてわれ／＼が再び彼の足跡を尋ねようとする時、熱砂の下にしば／＼潜つて了ふ沙漠の河流を遡源する場合の様な困難に遭遇せねばならない。宗教性の流れはとだえがちに見える。その時とどこどこに點在する確實な——勿論それも絶對的な意義で確實なのではないが——佛傳上の外面的事實は、沙漠の内の灌木の如くに、流れの所在を示すことゝならう。その事實が豊かな宗教性を持つときには、その綠蔭が砂磔の道をしばらくは憩ひのあるものと爲しうるであらうし、それ程でなくとも、兎も角行く手を定めるの一の手がかりをそこに發見することが出來るであらう。

(一) 佛陀の説法

今われ／＼は外面的事實と言つたが、一般に宗教的實存にとつては、彼の内面性はその外面性と形式的にきつぱりと區別せられるべきものではない。このことをわれ／＼は既に宗教的問ひの本質から理解しようとして來た。即ち(イ)宗教的問ひは單獨者としての宗教的實存の内面性に根ざして生れ、その發展は彼の生存の内的必然性を形成する。しかしこの内的必然性の運動のその都度に外的事件がこれに關與して働き、宗教的問ひの生ひ立ちの内因外縁の和合するところに成就する。内と外とは二の棧の如くに交互に貫き合ふことによつて、問ひの文を織りなして行く。だから宗教的實存に取つて外はたゞちに最も深い内と一つであると、われ／＼はさきに考へた。(佛陀の出道、哲學季刊四號參照) (ロ)さらに宗教的眞理は歴史的時間の場に於て成立する。宗教的眞理は一面、人類永遠の問題に對する解答である。だからそれは絶對的な普遍性と永遠性とを具有してゐなければならぬ。しかしこの眞理は他面、又上述の如く同時に單獨者としての自己の實存に關係する。それは實存の有限的・一回的な個別性のぎり／＼の尖端に於て現成しなければならぬ。眞理の認識に際してわれ／＼がつねに逢着する普遍的契機と個別的契機の絶對矛盾は、たゞ宗教的葛藤に於てのみその全威力を露呈する。この類と個の絶對矛盾の故に、宗教的實存はその超越的な絶對眞理を、歴史的時間の鎖(種)によつて何時も危くこの矛盾をこえて、辛うじて彼の——宗教的決斷とその反復としての——現在註一につなぎとめ得るのみである。換言すれば宗教的眞理は本質的に歴史的事實としてのみ現在する。だからこゝではこの矛盾契機を媒介する歴史の本質と共に、その背景として宗教的實存の歴史的地位が重要な問題となつてくる。——宗教の興へる解答の持つ「宗教的眞理—歴史的事實—實存」のこの關係に就いてはさらに立ち入つて次に述べるとして、こゝではそれに對應する宗教的問ひの構造のみを考へてみる。——宗教的問ひは實存の内に、彼の歴史的世界の底から湧いてこなければならぬ。したがつてたとへば、佛陀の教が私にとつて眞理となるのには、私がつたゞ客觀的に彼

の與へた答へを受け取つたり、或は彼にその様な答へを作さしめた彼の歴史的環境要因を知るだけでは充分でない。それは私が私自身の歴史的地位の中で、佛陀の問ひを問ひ直し、彼此の歴史的環境を觸入せしめ乍らその答へを自らによつて再發見しようとする事によつてゞなければならぬ、むしろ彼によつて燈ぜられる光によつて私の歴史的地位までが明かにせられ、その故に逆に彼の歴史的地位が私の切實な問題となつて、彼と私との具體的な（況位の關係を含む）實存の道交感應の場が切り開かれるのでなければならぬ、とわれ／＼は考へた。そしてそこからこの様な歴史の認識（佛陀の歴史像の實存的認識）の原理として同時代性の範疇を提示した。^{註一}（求道時代の佛陀）
（二頁―八頁参照）

註一 宗教的眞理が本質的に、歴史的であるといふのは、それを體得する宗教的實存の自覺がその眞理について所謂歴史意識を（常識的な意味でも、神學的乃至哲學的の意味でも）反省として持つてゐなければならぬ、といふことではない。無邪氣な宗教的眞理の獲得は所謂歴史意識なしに本質的に歴史的でありうるし、又逆に歴史意識の過剩は歴史との本質的關係の喪失に原因してゐる場合が多い。

註二 同時代性の範疇は、繰り返して言ふが、こゝでは認識原理として考へられてゐる。こゝでのわれ／＼のこの範疇の理解は著名なキエルケゴールのそれとオットーの用ひた概念との丁度中間に位置してゐる。なほこの範疇の具體的な適用に就いては次回に論ずる。

以上われ／＼は宗教的問ひの外一如の構造から見られた限りの宗教的事實性の問題を、その(イ)個人の宿命的事件の面（個別性の面）からも又(ロ)時代精神や社會的環境等々の歴史的背景面（特殊性の面）からも、それが今後のわれ／＼の課題にむすびつく限り、既に方法論的には一應考察した。しかしわれ／＼はさらに角度をあらためて、こゝで宗教的答への面（普遍性の面）から同じ問題の本論に入る前に先づ考へて置きたい。それはやがて明かになる如く佛陀の説法の本質に關係する問題である。それが説法の問題であるとの前提がしばらく許容せられるとして、何故にこゝで煩らしくはくこの様な問題を提起するのであるか？ 求道時代の佛陀（宗教的問ひの立場）を説明しようとするわれ／＼には、既に上述の(イ)(ロ)の二面からの考察で——それが内容に即して具體的に以下に説明せられさへすれば——

充分ではないのか？ 求道時代、宗教的問ひの課題の端緒にこの様な正覺の立場（宗教的答へ）にかゝる問題を取扱ふのは著しく順序の錯例ではないか？ 實のところわれ／＼も出來うるならばこの様な不手際を行はないですませたい。しかし敢てこゝでこの順序の顛倒を企てるのには、いくつかのさうせねばならない理由があるからである。先づ表面的な理由からはじめて次第に重要なものに及びつゝ、われ／＼が佛陀の說法（宗教的眞理の事實性）の問題の核心と考へるものに接近して行くこととしよう。

第一、阿含經典の形式に關する問題。われ／＼が今後の探究の規準とする上述のかの求道時代を物語る阿含の諸經典といふのは、その主要なものは、實は正覺の後の佛陀の回顧的感想といふ表現形式で示されてゐる。それは正覺の佛陀の說法の内容であり、こゝでは答への立場が先づ前面に出てゐて、それがその問ひの前提となり、又事實上これとの關聯に於てのみ求道時代が問題となる。だから奇異に響くかもしれないが佛陀の成道を理解しないでは彼の求道をきわめることが出來ない。さらに單に單に求道時代の佛陀に關することはかりでなく、一般に佛陀の說法に於てはその説く内容がつねに說法といふこの形式を前提としてゐるのだから、この形式に佛陀の正覺の本質と關係のある特異なあるものがあるとすれば、それがあらかじめ説明せられねばならないのは當然である。

第二、求道に對する佛傳一般の取り扱ひ方。佛陀の求道は、彼を師とあはれ後の佛教者にとつてはつねにその外縁（外的事實）のすべてをも含めて、そのまゝ求道者の範型であつた。求道者ゴータマの道は信者にとつては一直線に正覺の佛陀に至り着いてゐる。したがつて例へばゴータマのこの道での一歩一歩の歩みにこゝでは正覺の佛陀の偉容とその光輪が既に豫見せられてゐる。（この様な後期佛傳作家に著しく現はれる手法が、又この様な傳説を生み出す信仰が、事實を事實として歴史的に見て行かうとするわれ／＼の障害となることは、後に詳しく實例によつて示さう。）兎も角求道時代の佛陀は從來この様に畫かれてゐる。だから良かれ悪かれ問ひの成立は佛陀の答への側からそれに引きつけてその光の下で見られてゐるのである。われわれの取扱ふ資料がこの様なものである限り、再び佛傳作

家の轍に陥らない爲にも正覺の佛陀を何等かの程度であらかじめ理解しないではその求道時代を歴史的に考察することが出来ない。

第三、阿舍經典は眞實の佛陀の說法を傳へてゐるか？ 以上の第一第二の面は、より重大なこの第三の理由と密接な關係を有してゐる。さうして第一第二の問題の意義も、かえつてこの第三の面より再認識せられるであらう（第四五参照）。それは最近やかましい問題となつて來た次の疑問である。今日われゝが入手しうる限りの資料の特に阿舍經典のうちでも古い層に屬するとせられる上述の部分に於てさへも、そのどこまでが純粹な佛陀の生涯の事實やそのありのまゝの說法（その内容をも含めて）を傳へてゐるのか？ むしろそれら從來佛説として信ぜられてゐた教説や傳記の大部分が、佛弟子達の、あるひは原始教團の、さらには場合によつてはずつと後期の部派佛敎の、それに對する解釋や見解ではないのか？ この問題は、大略同じ様な形でイエスの説教やその生涯の記録の場合にもあらはれてくる。そこでイエスの場合との對比によつて、問題の所在を明かにして置くことが、佛陀のそれを理解するのに有効な手がかりとなるであらう。と言ふのは佛陀の場合に比するとイエスの場合は既に問題の全貌も又その研究の方法も遙かに今日では精緻を盡してゐるからである。

阿舍の經典は、そのはじめは佛陀の說法や物語りに關する古い傳承が佛弟子や孫弟子達によつて簡単な綱要の様な形で整理せられて口誦によつて記憶保存せられてゐたものであらう（字井博士、原始佛敎資料論「印度哲學研究」、あるひはその様な説法の綱要は弟子達が整理するまでもなく、佛陀自身が恐らくその様な *Mantva* によつて説法した、そして一々の場合に時機に應じてその眞理をより具體的な姿で語つたであらうと推測せられる。それは宛もイエスの説教の綱要が「悔ひ改めよ、天國は近づけり」とか「神の國は汝の中にあり」等々の簡潔な語で示されるのと同様である。佛陀の場合はそれより長かつたに違ひなし。 (Rhys Davids: *A Manual of Buddhism*, p. 105f.)

——後に述べる如く私の考へでは恐らく中道・五蘊無我・四諦・八聖道等に就いての簡潔な紋切型のしばゝ繰

り返される説法形式は此種のものをも今日も猶そのまゝの形で保存してゐると、考へられる。^{註一}

註一 もつともその様な簡単な形式と共にそれが一々の場合に應じてよりゆたかな内容や比喻を以て示された例とが既に古い説法の記憶の中にも保存されてゐても不思議はなからぬ。イエスの長い譬喩物語の場合の如くに。(M. Dibelius: Jesus, S. 20 f.) 今日のア含の經典はその様な原初的な經典と、それが口誦によつて傳へられてゐるうちに發展して成立したより複雑な重層的な構造のもの、それらがさらに一の作品的統一に完成せしめられてゐるもの、それに詳細な阿毘達磨的註解がほどこされてゐるもの等々があつて、同一内容を説く經典を蒐めて行くと、いはゞア含の成立の地層が經典の隨所にそのまゝ斷層をなして露出してゐるのが發見せられる。

しかし聖書の文獻學的研究によるとほゞ同様のことが聖書の成立過程についても言はれる。現在一般に承認せられてゐる所にしたがへば、イエスの教や彼の生涯の記憶が原始教會や最初にヘレニズム教會に傳播せられた時にはその傳承(tradition)の内容は口誦等によつて傳へられてゐた所謂 oral gospelであつた。それは一番はじめは現在の福音書の數節程のものを單位とするそれ々々獨立のもの(pericope)であつたであらう。その pericopes に物語としての枠を與へ首尾一貫したイエス傳を形成したのが所謂共觀福音書である。(先づ最初にマルコ傳が作成せられ、ルカ傳やマタイ傳は主としてマルコ傳と資料Qと名づけられる二つの源泉からその後形成せられたことは今日は周知の事柄である。)マルコ傳成立(紀元七〇年頃)以前にもこれらの傳承は次第に物語りとしての統一への方向に向つてゐて、既にイエスの受難物語(マルコ傳十四・一)は最も古く今日のマルコ傳の形態にまつてゐたことが知られてゐる。その他同様の傾向を交難物語形成の後に次第にとつて行つて、マルコ傳成立の頃までには既に一聯の物語りとなつてゐた傳承(pericopesの一群)も多くあつたであらう、そしてそれが現在マルコ傳の處々の部分に嵌め込まれてゐるのであらうと推定せられる。イエスの訓へがその頃までに多少まとまつた形を集められてゐたことも資料Qの方から知ることが出来る。——又 oral gospel (agrapha) は共觀福音書が成立し

てからも猶二世紀には依然存在してゐたと云ふ。(F. C. Grant: The Earliest Gospel. 1913. p. 45)

イエスの場合彼の説教の最初の傳承はアラマイックであつたと言はれる。それがギリシヤ語に翻譯せられたのは恐らく兩國語が通用したフランテイアーの教會に於てであつたであらう。翻譯といつても口誦から口誦への關係に於てである。(尤もアラマイックのマルコ傳があつたと云ふ學說もある。)佛陀の場合、その最初の形態は摩陀陀國語(Magadhi)であつたかと推定せられる。巴利語、梵語(漢譯、藏譯)經典は、今日その經過を知り得ないが、前者からの翻譯である。口誦の場合、それによつて思索する主體は、丁度齊唱の唱ひ手がさうである様に個人であると共に同時に全體であつた。傳承は教會そのものゝ共有財であり、經典は僧伽で誦唱せられた。この様な聞主體的な思索が後に述べる如く一面かへつてよく説法の本質と觸れ合ふものゝあることを注意しなければならぬ。

この様な傳承の發達の研究は様式學的方法(die formgeschichtliche Methode. form criticism.)によつて著しゝ發展をとげた。この方法は從來の本文批判(source criticism)とやゝ趣をことにしてゐる。source criticismは上述の如き福音書の成立關係を明かにし今世紀の始めまでに大なる成果をあげた。最初はこの史學的方法によつてひとつは歴史的イエスの學的研究を行ひ得、眞正の彼の教説を集めうるものと期待した。今世紀初頭のヘルナツクの「キリスト教の本質」等が丁度その様な希望にみちた時代の代表的な試みであるといふ。しかしその後學者の大きな努力にも拘らず問題はそれ程簡單ではなかつた。様式學派は新しい角度からこの問題を取り扱ふ。(R. H. Light Gospel Message of St.) 即ち様式學派がその研究の對象とするのは、デイベリウスによれば一般に作品以前の傳承や Mark. 150. p. 98 f.) 即ち様式學派がその研究の對象とするのは、デイベリウスによれば一般に作品以前の傳承や口碑の——作家をもたないしたがつて又作品的統一を目指す制作意圖の存在しないまゝでの——は biological な自然發展の過程である。(M. Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums. 1933. S. 1 f.) 福音書をその枠付けから外して再び以前の古い傳承の形に還元する企てはデイベリウスやシュミットによつて行はれてゐる。デイベリウスの考へる様式學的研究の狙ひはこの様にして考へられた一々の paricope を様式的な類型によつてその性格を規定し、傳承發展の層を明か

にしようとする點である。阿含經典の場合その様な手数を加へずとも（勿論場合によつて、否、それが必要ではあるが）經典自身がこの様な最も古い形から始めて、作品統一の完結せるものに至るまでのその自然發展の段階のいくつもの層をむき出しにしてゐる。故に阿含の文獻批判にこの學派の方法は多くの示唆や共力を與へてくれる。そのことはやがて一々の經典の取り扱ひによつて、示されるであらう。

阿含經典の成立層の研究は既に宇井伯壽博士によつてなされてゐる。和辻哲郎博士の緣起經典の發達に對する考察や、ことに大衆涅槃の四つの漢譯と巴利經典との對比によつての成立層の研究は、その對點が作品の統一にのみ向けられてゐる點に問題があるが、われ／＼の今考へようとする課題の取り扱ひ方の一の模範である（原始佛教の實踐哲學參照）。最近では同じ經典についてヴァルトシュミットが中亞發見の梵文涅槃經をも加へて博士よりもより客觀的な見地から同じ問題を綿密に考察してゐる。（E. Waldschmidt: Die Überlieferung vom Lebense des Buddha. 1945-8）この問題に對して様式學的方法を用ひることによつて如何なる成果が得られるかは、後に詳論する。

註一 様式學的方法はデイベリウスに於ても又今日のアルトマン等にも見られる如く、單なる作品様式文藝様式のみを問題とするのではない。むしろ枠付けの意味を廣義に解して歴史の社會的状況を考量に容れる。傳承の主體は個人ではなくしてむしろ教會であつた。したがつて生きた教會のその時代／＼の歴史的世界に於ける課題や要求が傳承の形成に働きかける。（Diebelius: Formgeschichte, S. 7）その點でわれ／＼がききに宗教的問ひの歴史の社會的側面と考へたものが（三・四頁參照）、こゝで考慮せられてゐるのを見ることが出来る。グラントは今日の斯學の發達は最早 form criticism といふ名稱はふさわしくない。むしろ history criticism といふべきであるといふ。單なる文獻批判に止らず、歴史の社會の生活・情意・思想的背景が歴史的傳統として問題にせられるのである。アルトマンで神話の問題が重視せられるのもその爲である。たゞアルトマンでは宗教的問ひの（個別的）社會的側面が宗教的答へに融がへされるときに、兩面の止揚ではなく、（ハイデッガーの初期の考へ）に立脚して（單獨者としての宗教的實存の面のみ）止揚保存が考へられ、これに反して社會の面は簡單に排棄せられた。その結果個と共に種を類に融がへすことが充分考慮せられなかつた。したがつて様式學的批判が聖書の本文の枠付けを撤廢して De-ricope としつての oral tradition にかへす如く、社會的な枠付けから來てゐる神話を除去する (entmythologisieren) ことによつて宗教の實存的真理を容易に確保することが出来ると考へたのである。だからアルトマンがナスバースの神話を超越者のシッフルとする立場と正面衝突するのは當然である。この點に就いては、詳しく第四に問題として取り上げる。又様式學派

が挿付けとして聖書の本文（その眞理内容）から簡單に取り除かうとするものが、——宗教的眞理の説法としての存在様態に着眼すると——佛陀にせよイエスにせよ彼等の説法の内質と本來は不可分のものであつて、たとへば彼等がその時何處で誰と語つたかと云ふ形式は、（勿論それが外から與へられた文藝様式であることが自明である場合は問題外であるが）若しそれが生きた説法の態を示してゐる様な時には輕々に排棄すべきでないことを佛陀の場合を中心として第五に論ずる。

様式批判によつてわれ／＼は、イエスの傳記やイエスの説教をつたへる根本資料の——今日より遡源しうる限り——最も古い層に接することが出来る。それらは上述の如くマルコ傳成立以前の傳承が口誦によつて傳へられ恐らくその頃までに既に口誦のまゝで定型化してゐた古俗な形で、イエスに就いての史實、彼の生涯の逸話、彼が行つた説教、彼の（舊約）聖書に對する解釋、學者との論争、就中彼の十字架上の死についての簡潔で尊嚴な物語を示してゐる。それらの根底に歴史上のイエスの事蹟があり、さうして又彼の偉大なる人格の力がすぐそこに働いてゐるのが感ぜられる。だがそれにも拘らずそれらはヘレニズム世界の初代教會がイエスとその教へについて何を聞き何を信じてゐたかに就いて、正しい認識を興へるものではあつても、それだけではただちに彼等の傳承を更らに一段前世代に遡らしめて、イエスが何を教へたか、原始教會のイエスの證人達がそれに就いて何を知つてゐたか、イエスの傳記と説教とを彼等の記憶のうちに如何に保持してゐたか等のことを直接傳へるものと考へられてはならない。様式學派の人々の主張では、聖書研究の最も重要なこの部分はいくら探究の光を投じようとしても恐らくは終ひに明かにし得ないであらう暗い谷間の様なものであつて、今日の福音書の資料からは最早やそれ以上のことは知ることが出来ない様子である。現代アメリカに於ける様式學派の代表者であるグラントによるとその理由はこれらの資料がごとごとく初代の教會の救濟史的觀點によつて限定せられたものであるからである。イエスの説教の内容も又彼の生涯についての記述も、どの部分にもこの神學的設定が前提になつてゐる。初代教會の人々は今日われ／＼が有する様な意味でのイエスの生涯への關心を有してゐなかつたし、又イエスの説教についてもそれをそのものとして理解するといふ態度ではなかつた。彼等の關心の焦點は復活せる救主としてのイエス、やがてさし迫つてゐる終末時に審判者として

再降臨するメシヤ、十字架の死によつて彼を信する者の罪を贖ふ「人の子」であつて、宛もマクベス劇に於て中心の出來事が舞臺の外に置かれ、しかも劇中のすべての事件がこのかくれた重心によつてその比重をはかれる如くに、地上のイエスの生涯の足跡彼の説教の内容も、マルコ傳の受難物語のさし示すやうな「受難・復活・昇天・再臨」の救済史的事件——それは差し當り現在では概ね地上以外の出來事である——に焦點を合せて映し取られてゐるにすぎない。しかもその受難物語に於て既に異つた神學的設定が原始教會のうちにあつたと推定することが出来る。グラントはローマイエルとライトフットによつて提唱せられた原始教會の傳承にイエルサレムのそれとガリラアのそれとの差違があつたとする學説をあり得べきことだとする。少くとも受難物語に對する四福音書・資料Q・使徒行傳・パウロ書翰の綿密な比較研究は、この傳承に——ユダヤ教會と異邦人教會の差違、及び教會の地方的性格に基づく相違によつて——數系があつて、それらが平行したり、あるひは一が他に影響を與へたりして、それ／＼異つた神學（キリスト論）を形成してゐたことを證明する。つまり傳承の古い層が既にこうした數系の神學的設定を有し、非常に活潑な發展をしてゐる直視的・間主體的な、よい意味での神話的思考力なのである。だから例へばマルコ傳や資料Qもその根幹に(1)教會の傳承、(2)使徒の信仰と宣教の體驗、後者による前者の解釋や改釋、(3)現在の歴史的況位が解決を迫る問題に對する應答の態度等が、あたかも年輪の如くに含蓄的に中に刻み込まれてゐる。同様に一々の *pericope* が皆多少ともにこの様な性質のものである。(Grant: *The Earliest Gospel, and An Introduction to New Testament Thought*, 1950)

同じ様な新約聖書の理解の仕方は、より具體的に明快な形でグラントの近著よりはすこしく以前に出たブルトマンの「新約聖書の神學」(*Theologie des Neuen Testaments*, 1919)にも示されてゐる。ブルトマンは傳承の様式批判による分析によつてイエスの個有のメッセジと所謂初代教會のケリユグマとの區別を提示した。後者はイエスの弟子達がイエスを救世主と仰ぎ彼の復活昇天と終末時に於ける再降臨を信じて、洗禮聖餐の儀禮を行ひつゝその教を傳道したときの彼等の宣教の内容をなすものである。さらにそのケリユグマについてもブルトマンは原始教會のそれとヘレニズム教會に於け

るそれとの段階の區別をその内容について規定する。かくしてイエスからパウロへの展開の道を一層明瞭にしようとしてゐる。ところでブルトマンによつてイエスの個有的說法として示されてゐるものは、それ程大きな魅力をもつてわれ／＼に迫つて來はしない。事實グラントも言ふ如くブルトマンのこの書で強調するのは、福音書のうちで重要なのはイエスの人格の力や彼の不滅の個性ではない。福音書の意圖するものはかゝるイエスを畫くことではなく、たゞ一つの救済史的な課題である。ブルトマンが共観福音書よりはヨハネ傳（第四福音書）を重視し、パウロの見たイエスに歸するのはその爲である。孰れにしても様式學派の結論ではかつてライトフットが語つた如くイエスの歴史像は「霧中の人物の如くにおぼろ」にならざるを得ない。ブルトマンの思想については次ぎに第四で様式學派の立場と彼が主張する神話除去（*Entmythologisierung*）の關係を問題として改めて考へてみたい。こゝでは原始佛教に對する問題——同じ様に佛陀の說法に就いての傳承を最早信頼しない今日の文獻批判的な次ぎにのべる新學派の解釋と比べ合せてみるのに——必要な限り、簡単にその主張に一瞥を與へただけで満足せねばならない。

ブルトマンのイエスのメッセジとケリュグマの差別とほぼ同様の問題が、一層大規模でしかもはげしい矛盾を含んだ形態で、原始佛教にあらはれてくる。といふのはキリスト教の場合はイエスの死（西紀三〇年頃）とマルコ傳成立との間の期間は、たとへ教會がその間に經驗しなければならなかつた歴史的地位の變遷は著しいものであつたにせよ、猶僅か三〇—四〇年の短いものにすぎない（四福音書は二世紀の初頭には今日の形態で成立してゐたといふ）が、原始佛教の場合、佛陀の没（紀元前四八四年。但し字井傳）後それが筆録せられるに至る（大略紀元前一世紀）までに約三・四世紀を經歷した、さうしてその間に印度史上比類のない社會變遷が起つてゐる。即ちアレキサンダーの印度侵入とそれにつゞくマウルヤ王朝——佛教の法（*dharma*）はこの世界帝國でその世界秩序の原理となつた——の興廢が丁度その年代の中に生じる。だからこの様な社會事情が佛教教團のケリュグマに影響し經典自身が大きな變化をとげたと考へられるからである。「阿含の經典のうちには純粹な形で佛陀の教説や事蹟をそのまゝに保存してゐるもの

は全然ない、すべては佛弟子達のさらにはその後の教團の解釋や意圖によつてその布教の爲に改竄せられてゐる。しかもその教團の宗教理想や人生觀は、丁度佛陀のメツセジに現はれてゐるものと、正反對のものなのである」(一四頁(註)、14)といふのが晩年のリス・デヴィツ夫人の解釋である。夫人はそこでこの廢墟(現在の阿含經典)の下から古い眞正な佛陀個有の教説を掘り起さうとする。リス・デヴィツ夫人のこの影響を受けたその後の所謂新學派の人々(註)の考へは、彼女よりも一層否定的である。「佛教學が他の問題の解決ではかくもかまやかしい成果をほこりうるのに、原始佛敎の問題に於ては百年間に亘る努力の末、依然何等の手がかりをも持たず、その達し得た唯一の進歩がソクラテス流の無知の知だといふことは、たしかにいらだたい傷ましい眞理だ」(Su. Schayer: Preconical)とその代表者の一人シャイエルは言つてゐる。同じ様な言葉はリス・デヴィツ夫人に對して批判的で、したがつて勿論新學派には同調しない、穩健な傳統的學風を保つ碩學ウインテルニッツの口からさへも洩らされる(Winternitz: Problems of Buddhism, p. 41. f. 文獻17)ところで新學派が Preconical Buddhism とよんでゐるものは、もはや佛陀の説法とか原始佛敎の根本精神とかではない。それはたゞ文獻學的な發掘作業によつて現存する阿含經典の一段下に見出されたわれ／＼の知つてゐる部派佛敎以前の小乘佛敎の一哲學に過ぎない。

註一 原始佛敎の研究は六〇一九三〇年頃を界としてかなり著しい研究の態度の變化がヨーロッパの學者にあらはれて來てゐる。

リス・デヴィツ夫人の晩年の諸論文によつて、従來信賴せられてゐたオルデンベルク、リス・デヴィツ等の盡いた古典的な佛陀像は大きな懷疑にさらされた。上述の如く我國に於ても宇井・和辻博士によつて、既に嚴密な本文批判を媒介とした研究がリス・デヴィツ夫人のそれよりも早くからなされてゐたが、リス・デヴィツ夫人の場合その影響が一層懷疑的否定的な方向へ發展し、その結果今日この新學派の登場となつたことは、注目せられる。新學派に屬する人々は、シャイエル、ケイス、フアルク等 Preconical Buddhism の研究を提唱するもの、又フランスに於けるその代表と目せられる晩年のプーサン、彼の影響をうけてはゐるが宗教學的見識をもつて、その本文批判を裁いて行くことを特色とするプシユルスキー等種々であるが、一般にまだ假定としてその理論を展開してゐる段階である。だからその理論も特殊の問題に限定せられた形でのみ示されてゐる。(C. Regamey: Buddhistische Philosophie, 1950, S. 17, 30. 參照)

これらの研究はその論文が發表せられた學術誌が特殊なものであつた爲か、今日までその内容が我國には紹介せられてゐないらしい。私は幸ひ長尾雅人・野田又夫・梶山雄一氏の好意によつて一應それらの文獻を集めることが出来たので、以下の論述でそれらの問題に應じて彼等の學說を紹介し、且つこれに批判を加へて行きたい。

これらの人々の代表的論文(筆者が現在までに披見することが出来なかつたものは×印を付して置いた)は次の如きものである。

- (8) 新學派に屬する人々、或はそれに近いもの
- (1) Louis de la Vallée Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*. Paris 1930.
- (2) " : *Une dernière note sur le nirvāna*. 1930.
- (3) " : *L'Inde aux temps des Mauryas*. 1930.
- (4) Przyłuski, J.: *Le Bouddhisme*. Paris 1932.
- ×(5) " : *La théorie des skandha. Contribution à l'histoire du Bouddhisme ancien*. Rocznik Orientalistyczny, 14, 1938.
- (6) " : *Die Erlösung nach dem Tode in den Upanishaden und im ursprünglichen Buddhismus*. Eranos-Jahrbuch 1937.
- (7) Schayer, St.: *Precanonical Buddhism*. Archiv Orientalni. Journal of the Czechoslovak Oriental Institute. Praha 7, 1935.
- ×(8) " : *New contributions to the problem of the pre-hinayanistic Buddhism*. The Polish Bulletin of Oriental Studies. Warszawa 1, 1937.
- (9) Keith, A. B.: *Pre-Canonical Buddhism*. Indian Historical Quarterly. Calcutta 12, 1936.
- (10) Rhys Davids, C. A. F.: *Gotama the Man*. London 1928.
- (11) " : *Sakya*. 1931.
- (12) " : *A Manual of Buddhism*. 1932.
- (13) " : *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism*. 1936.
- (14) " : *Wayfarer's Words*. 1940.

(15) Falk, M.: Nama-rūpa. Calcutta 1943.

(9) 新學派に反對のもの乃至批判的立場

×(16) Winternitz, M.: Kann uns der Palikanon etwas über den älteren Buddhismus und seine Geschichte lehren?
Studia Indo-Iranica. 1931.

(17) 〃 : Problems of Buddhism. Visva-Bharati Quarterly 2, 1936, Pt. 1.

(18) Glasenapp : Zur Geschichte der buddh. Dharmatheorie. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen
Gesellschaft. 1938.

これらの近來の諸研究の方向は、それらが我國に於ても從來佛陀の根本教説として信ぜられてゐたものにも、鋭利な文獻批判のメスを加へて、今日までの學説に徹底的な再檢討を要求する點で、見逃しがたい功績を有するであらう。しかし彼等がこれら從來の學説を否定した後に、その代りに提出しようとする新しい解釋・新しい學説といふものを用意してみると、今度は彼等が又如何に佛教の根本精神に無理解であるか、およそ宗教的眞理の味到といふものにどれほど猶遙かにへだたつてゐるかが切實に感ぜられる。さうしてその様な見當外れの解釋がそもゝ成立して來る所以を尋ねると、單なる文獻批判に基づく研究がそれだけでは充分ではなく、その様な文獻學的考察もそれが眞理に到達しうる爲には、宗教的眞理を——その體驗の内外一如の構造から——自己理解によつて顯はにしようとする宗教的質存論的考察といつても媒介せられねばならないことが、明瞭に看取せられる。この様な問題の焦點に「佛陀の説法」が位置してゐる。例へばリス・デヴィツ夫人が佛陀の本來の個有のメッセジとしてわれゝに提示するものはウィンテルニッツも批評する如く、實は彼女の神學的見地（理想主義・ヒューマニズムの立場）に立つての獨斷にすぎない。なるほど無我（*anatta*）についで——阿含經典のうちで既にその傾向が始められてゐる——阿毘達磨の解釋や、それに基づく今日までの理解には誤りがあつたかもしれない。それについては次の五蘊説の説明の際に論じよう。しかしさうであるからといつて、彼女の主張する如く佛陀が無我説を説かなかつたといふ積極的な論證はどこ

にもない。積極的な理由はたゞ無我の説が彼女の人生觀宗教觀と矛盾するといふことだけである。その他の問題についてもほぼ同じ様な事が言ひ得る。この面からみると佛陀の説法とその原始教團の人々の布教との間隔は——たとへそれが存在するにせよ——この兩者と彼女との間の距離に比すると殆んど問題にもならない程であるといつてもよ
 5。

この點既に早く、英國に於ける近來の綿密な原始佛教研究の權威(恐らくリス・デヴィツ夫妻を指すのであらう)が實は原始佛教の精神に就いては何等の理解をも持つてゐないこと、及び原始佛教の精神は近代ヨーロッパ人にとつては、たゞパスカルを通じてのみそれを理解しうる道が開かれてゐることを看破した T. E. ホートン (T. E. Hulme: Speculations) の先見は尊敬に値するであらう。彼のこの見解は理想主義の宗教哲學(ことにコーヘンの)に對して彼が行つた、今日の實存主義や辯證法神學とほぼ同趣旨の兩者に先行する痛烈辛辣な批判と表裏の關係に立つものであつて、ともにこの哲人の深い洞察を示すといへよう。一般に新カント派の理想主義やその認識論的な價值哲學が宗教の眞理を解明するのに不充分なことは今日では自明の事情であるのに、わが國の佛教學者のうちでは猶佛陀をその様な線に沿ふて理解しようとする傾向がなくはない。

新學派の立場は佛陀の説法の座からリス・デヴィツ夫人よりもさらに一步後退してゐる。こゝでは説法そのものを通じての生きた眞理の傳達が目指されてゐるのではなく、僅かに説法についての阿毘達磨的解釋(分別論)の最初の形態がもとめられるにすぎない。ところでその様な分別の哲學は、説法に於ける眞理の傳達に於て、佛陀が超克したと信じ又したいと念じてゐたものではなかつたか。たとへ阿舍の後期の經典から阿毘達磨へと移行が外見上連続的であるとしても、われは——兩者の間にはつきりとした態度の相違があることを知りうる。それは宗教的眞理の説法としての有り方に理解を有するか否かである。分別論的に對象として思惟せられる限り、法は最早や自覺覺他の生きた働きの裡で、説法としては存在しない。佛陀の説法と弟子達の布教とにその精神に若干の間隔があつたとしても、その變化は阿毘達磨化する以前と以後とでは本質的にことなつてゐる。後の場合それは根本精神からの頽落であるとわ

れ／＼は言ひたい。われ／＼の研究が分析的にのみ阿舎に接近する場合、必然的にその態度は阿毘達磨と同時代的であるに止り、従つて佛陀との同時代性は——宗教的真理に於て主體と主體との道交感應する説法の座は——そこには切り開かれ得ないであらう。しかしそれだからと言つてその様な真理の覺醒への道が全面的に阿舎の經典の中には閉されて了つてゐると絶望するのは餘りに早急に失するであらう。逆に現代に於てこそ、文獻學的研究を媒介としつゝ、われ／＼自身の實存をより深く自覺することによつて、佛陀の根本精神へ通ずる様な研究が始めて可能になつて來たのではあるまいか。すくなくともその様な研究への準備が、一方では實存哲學の發展の現段階によつて、他方ではたとへその結論が否定的のものとなつたにせよ、巴利語佛典研究の一段落の今日の状態から、既に充分用意せられてゐると言つても、過言ではないであらう。

(筆者 東都大學文學部「宗教學」助教授)

(未完)

前 號 目 次

普遍、概念、意味(承前)……………藤口美都男

カントの歴史哲學……………高橋昭二

新着外國雜誌所載論文一覽
彙 報