

ブツダの歴史性への懐疑と

仏伝への神話学的アプローチについての一考察

— 仏教伝統に内在的なブツダ理解への一助として —

新 田 智 通

はじめに

この小論は、拙稿「十九世紀ヨーロッパにおける『人間ブツダ』の誕生と啓蒙主義的先入見——オズレーとビュルヌフを中心に」(『大谷学報』第一〇一卷第一号「二〇二二」所収)において紙幅の都合から十分に論じ得なかつたことを補うためのものである。その拙稿では、こんにち学界において通念となつているブツダについての理解、すなわち、ブツダとは、どれほど優れていたにしても超越的・神的なものとは無縁な一人の人間(哲学者・教師)であり、彼についての様々な神話的・超人的描写は、彼がその死後に神格化された結果付与されたものであるという理解が、いつどのような過程を経て生じたものであるのかについて考察した。その結果、それは仏教文献を客観的に吟味することから導出されたものでは全くなく、ヨーロッパの啓蒙主義に由来する先入見から生み出されたものであり、そしてそれをこんにち流布している仕方で確立させたのが、「仏教学の父」とみなされているウジエーヌ・ビュルヌフ(一八〇一—一八五二)その人であることが明らかとなった。

言うまでもなく、こうしたブツダ理解においては、ブツダの歴史的事実性は大前提とされており、加えて(これは合

理主義的思考が染み付いた現代人にとっては不可疑のことと映るであろうけれども、実はそこにはいかなる客観的根拠もないのだが）彼に関する様々な神話的・奇跡的描写はフィクションであると解される。そしてビュルヌフによって打ち立てられた近代仏教学は歴史主義的傾向を色濃く有しており、多くの研究者の関心事は仏教やブツダに関する歴史的事実を解明することにあったため、彼らはブツダについての伝承（仏伝）からフィクションと思われるものを除去することで、その歴史的事実を解明することに心血を注いできた。ここではこのようなブツダについての研究手法を「歴史還元主義的アプローチ」と呼ぶこととしたい。

だが、仏教学の黎明期であった十九世紀においては、こうしたアプローチとは異なる立場からの仏伝研究もなされた。そのような立場として大きく二つを挙げることができるのだが、そのうちの一つは、歴史還元主義的アプローチにおいて大前提とされているブツダの歴史的事実性について——「ブツダは歴史的に実在しなかった」と積極的に断定することまでではないにしても、その可能性も含め——懐疑的にみるというものである。この「懐疑的アプローチ」は、一見するとブツダの歴史的事実性を否定するという点で歴史還元主義的アプローチの対極に位置するように思われるかもしれないが、しかし両者とも「歴史主義」という同じ土俵の上に立つものである。

一方、第三の立場は、いわば「神話学的アプローチ」と呼ぶべきものである。仏伝はその大部分が神話的要素から成っているにもかかわらず、歴史還元主義的アプローチは、その神話的部分を無価値なものとして考察対象から除外し、わずかな残滓についてのみ検討してきたという問題を抱えている（さらに懐疑的アプローチでは、その残滓の価値すら疑われたわけであるが）。それに対しこの第三の立場を取る研究者らは、仏伝を歴史資料としてではなく神話として受け止め象徴的に読み解くことで、仏伝の主題そのものを明らかにしようとしたのである。

歴史還元主義的アプローチがビュルヌフにおいて誕生するまでの経緯については、すでに冒頭に示した拙稿において論じた。なおビュルヌフ以降は、多くの研究者がその方法論に試行錯誤を重ねながら、より確からしい「人間ブツ

ダ」像に迫ろうとしてきたにもかかわらず、その試みは成功したとは言えないのだが、それらの研究についてここでこれ以上詳細に紹介することは差し控えることとし、本稿では、とりわけ我が国においてはこれまであまり顧みられることのなかった先述の第二、第三のアプローチの概略についてまとめたい。また、二十世紀以降の仏教学の展開においては歴史還元主義的アプローチに基づく研究が圧倒的に主流をなしてきたのだが、第二の懐疑的アプローチも未だに全く潰えたわけではない。そこで次に近年になされたそうした懐疑的アプローチからの研究について概観し、最後に従来の仏伝研究の問題点について総括することで、今後の研究発展の一助としたい。

一 十九世紀ヨーロッパにおける議論

(一) ブッダの歴史的事実性に対する懐疑的立場

初めに、十九世紀のヨーロッパにおける、ブッダの歴史的事実性に対する懐疑的な立場についてみて行こう。管見の限り、最も明確にこうした立場を取った論者は、イギリスの東洋学者で、オックスフォード大学の初代サンスクリット語教授であったホーラス・ヘイマン・ウィルソン（一七八六—一八六〇）である。彼は、ビュルヌフの『インド仏教史序説』(*Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, 1844)——この著作において近代仏教学の基礎的手法が確立されるともに、こんにち流布しているブッダに関する常識的な理解の大枠が表明された——が上梓されるよりも前の一八二八年に発表した論文において、いわゆる過去七仏や弥勒について、「人格化された仏である教師たち、あるいは人間としての仏たち」と言及したうえで、現存している仏教伝統のおそらくは開祖であろうと思われるブッダをも含め、それら諸仏のうち一体何人が実際に存在したかは非常に疑わしいと述べている (Wilson 1828, pp. 455-456)。彼がブッダをも含む過去七仏の歴史的事実性を疑った理由は、当時ヴァーラーナシーを除いては過去諸仏が生まれたとされる都の場所が特定されていなかったからである（なおヴァーラーナシーは、ブッダの一つ前の第六仏であるカッサパの都であったと伝

えられている²。彼はまたその四年後に発表した論文においても、ブッダが歴史的に実在したか否かについては未だ確定し得ないという見解を示唆している (Wilson 1832, p. 256)。

ウィルソンはビュルヌフと親交をもっており (Drewes 2017, p. 7, n. 15)、当然ビュルヌフの『インド仏教史序説』をも読んでいたのだが、しかしブッダの歴史的事実性に対する彼の懐疑的態度は、その著作の出版後も変わることはなかった。彼はビュルヌフが他界した二年後の一八五四年に王立アジア協会で行った「ブッダと仏教について」(On Buddha and Buddhism) という題目の講演の冒頭において次のように述べている。

ブッダや彼の名を有する宗教体系については、様々な場所、なかでもこの協会において、多くのことが書かれ、多くのことが語られてきた。しかし、その歴史と教義とに関する多くの事項についてこれまで抱かれ広められてきた諸見解は、不十分な情報に基づいて承認されてきたのであり、幾分拙速に広められたと疑ってもよいであろう。(Wilson 1856, p. 229.)

ウィルソンはこのように語ると、ブッダについての従来の主要な諸説を取り上げ吟味したうえで、ブッダの生涯の物語について、奇跡を別にすれば全くあり得ないことは言えないが、しかし同時に、ブッダの歴史的事実性はいくつかの点で疑わしいと述べている。彼がそのように考える第一の理由は、各地に伝わる仏教文献のうちに見いだされるブッダの生没年についての記述がそれぞれに異なっており、北伝と南伝とを比較しても五百年もの開きが認められるという点である³。つまり、もしブッダが実在の人物であるならば、その生没年についての伝承に多少の相違はあり得るにしても、五百年もの隔たりが認められることはないに違いないのである。加えてウィルソンは第二の理由として、「釈迦族」という部族の名称がヒンドゥー教の伝承のうちに根拠を見いだし得ず、それについての伝説も不

条理なものであることを挙げてゐる。またそれだけでなく、仏伝に登場する様々な人物や都市の名称も寓意的であつて、その实在性が確認できないものが多いと指摘する。以上のような理由から、彼はブツダが歴史的に実在しなかつた可能性もあり得ると述べてゐる。(Wilson, 1856, pp. 247-248.)

またウィルソンのようにブツダの实在性そのものまでをも疑つたとは言えないが、こんにちに伝わる仏伝の記述のほとんどすべてに懐疑的な眼差しを向けた学匠に、同じくイギリス人のロバート・スペンス・ハーデー(二八〇三—一八六八)がいる。彼はメソジストの宣教師としてスリランカにも長らく滞在し、クリスチャンとしての批判的な視点から仏教について学び、多くの著作を残した。彼は一八五三年に上梓した『仏教の手引書』(Manual of Buddhism)において、ブツダの生涯や彼の弟子たちまつわる仏典の記述について次のように述べてゐる。

ゴータマの広範な生涯についての資料は十分あり、彼のより直接の弟子たちについて記された出来事もほとんど同程度存在する。だがその大部分は、単なる不条理なことの塊であるかもしれない。それは、妨げられた眠りにおいて見る一連の夢の詳細が喚起するであろうのと同程度の、わずかな興味しか伴わないものである。もつとも、ほとんどすべての出来事は、たぶん事実に基づいてゐるのである。そしてもし我々が、真実を選び取り誤りを排除することを我々に可能にするようないくらかの魔法の、ような力を有していたならば、一つの歴史——とは言えそれは、その「出来事」が教える訓戒と同等の重要性をほとんど有してはいないであろうけれども——を描けたかもしれない。……いつの日か一人の才能ある鑑定家が現れて、自らの識別術によつてあらゆる題材を、これら四つの分類——すなわち、純粹なフィクション、不確かなこと、確からしいこと、確立された事実——のいずれかに割り振ることができるであろう。それまでの間は、我々は一般に信じられてゐる型での伝説に——それが長年の間に取り入れてきたすべての蓄積物を含めるかたちで——甘んじる他ないのである。(Hardy 1853, p. 139. 傍

点引用者。「」内は引用者による補記。

ここにおいてハーデーは、断定的な表現を避けながらも、仏伝の伝えるブツダの生涯の物語に関して、歴史的事実に由来しているのであろうけれども、その大部分は「不条理な」もの——すなわち「純粋なフィクション」や「不確かなこと」——からなっているとみている。仏伝のうちには「フィクション」と「事実」とが混在しているとする点において、このハーデーの見方は、仏伝から事実を抽出しようと試みたデュルヌフや彼の後継者らと基本的に変わりがない。ただしハーデーは、その事実の抽出は未だ果たされておらず、それを成し遂げるには「魔法のような力」が必要であると考えていた。つまり彼はこの時点においては、ブツダに関する歴史的事実について不可知論的な立場を取っていたと想像される。彼は一八六六年に出版された『仏教徒たちの伝説と理論』(*The Legends and Theories of the Buddhists*)においても一貫して「ブツダの年代も、その個人存在すらも、議論の余地のないほどに確立されてはいない」(Hardy 1866, p. xiii)と述べている。

なお宣教師であった彼は、仏教について一定の評価をしながらも、それが科学的事実や道徳原理に関して無知であって、迷信的要素を多分に含んでいるとみなしていた(Hardy 1866, pp. xiii, 70-79)。彼の死後、一八七四年に出版された『キリスト教と仏教の比較』(*Christianity and Buddhism Compared*)において、彼はイエスとブツダとを比較するにあたり、次のように述べている。

我々が行おうとしている対比「イエスとブツダとの比較」をやり遂げるうえでの困難は、次のことを思い起こしたときに一層明らかとなる。すなわち、現存する仏教に伝わるシャーキヤムニは、おそらくは真実の伝承のかすかな兆しから形成されたのではあろうけれども、専ら想像の産物であるということである。したがってその対

比は、実に歴史と伝説、真実の出来事と空想の物語の間のものであり、また「命の言葉」——それについて使徒ヨハネが「我々が聞き、目で見、よく見て、手で触れたもの」と言い得たもの——と、東洋のヤシの木の下で瞑想にふけっていた苦行者の脳内で形作られた幻影——彼らはそれらの夢を書き留め、それらに諸々の名前を付加し、それらの記録を歴史と呼んだのである——との間のものなのである。⁴

その根拠を全く示すことのないまま、聖書の記述を史実とみなす一方で仏伝を空想の産物と決め付けているところは、いかにもこの時代のヨーロッパの宣教師らしい偏見がみて取れるのだが、いまその問題はさておくこととしよう。ここでもハーディーは、「現存する仏教に伝わるシャーキヤムニ」、すなわち彼と同時代のアジア世界の仏教徒らが保持していたブッダについての伝承が、「おそらくは真実の伝承のかすかな兆しから形成されたのではあるう」というように、何らかの過去の歴史的事実に基づいて形成された可能性を、推測的な表現を用いながらも認めている。しかし同時にハーディーは、現代に伝わる仏伝の内容そのものについては「専ら想像の産物」であるとか「空想の物語」「脳内で形作られた幻影」と断定している。つまり彼は、以前の一八五三年の著作においては仏伝のなかに歴史的にみて「確からしいこと」や「確立された事実」が含まれている可能性を認めつつも、それらを抽出する術がないことを指摘するに留めていたが、この著作においてはそこから一歩進んで、現存する仏伝の内容のほとんどすべてをフィクションであって無価値なものともなしていたようである。ブッダの歴史的事実性についても、あくまでも可能性として認めていたに過ぎないことを併せ考えると、晩年の彼のブッダについての見解は、ウイルソンのそれと非常に近いものであったのではないかと思われる。実際彼は一八六六年の著作のなかで、本稿においてすでに紹介したウイルソンのブッダについての学説を、客観的で科学的な文献考察に基づいたものとして好意的に紹介している (Hardy 1866,

pp. 71-73, 79)。

なお、ドイツ生まれのイギリス人のインド学者で、ビュルヌフの薫陶を受けたフリードリッヒ・マックス・ミュラー（一八三三—一九〇〇）は、一八五七年の著作において、これまでブツダの歴史的存在性が疑われ続けてきたことに触れたうえで、ただ疑い得ないのは、仏教の起源がインドにあるということだけであると述べている（Miller 1857, p. 44）。彼は、仏教が歴史的な考察の対象となり得るのはアシヨークア王の時代以降のことであって、それ以前には（我々がたどり得るような）仏教の歴史はないと考えていた（Miller 1860, p. 262）。こうした不可知論的な主張は、ウィルソンやハーデーの見解とよく重なると言える。しかし彼は一八六二年の論文においては、ウィルソンの説を紹介したうえで、法顕や玄奘の旅行記の記述からブツダが歴史的に実在したことは明白であるとして、一転してウィルソンの説を退けてゐる（Miller (1862) 1867, pp. 217-218）。

（二）セナールとケルンによる仏伝の神話学的考察

次に本稿の始めにおいて、仏伝に対する「神話学的アプローチ」として言及した第三の立場の諸研究について考察したい。それらとは、いずれも十九世紀後葉になされた、フランス人のインド学者、エミール・セナール（一八四七—一九二八）による『仏伝についての試論』（*Essai sur la légende du Buddha*, 1875）と、オランダ人の言語学者であり東洋学者であったヘンドリック・ケルン（一八三三—一九一七）による『インド仏教史』（*Geschiedenis van het buddhisme in Indië*, 1882-1884）である。これらの研究（とりわけケルンによるもの）は、時としてブツダの歴史的存在を否定したものととして言及されることがあるが、そのような理解は正確ではない（この点については後に詳述する）。彼らの試みを一言で表すならば、仏伝の大部分を構成している神話的要素を切り捨てることでそこから歴史的事実を抽出しようとするようなそれまでの歴史還元主義的手法とは異なり、仏伝の内容そのものを神話学的に解釈し象徴的に読み解こうとしたものであると言える。これらの研究については、すでにドゥ・ヨングによってごく簡単な内容紹介がなされてはいるのだが（下

ウ・ヨング一九七五、三一―三四頁)、ここではそこで触れられておらず、かつ本稿の主題との関連で重要ないくつかの点を含めつつ、より詳細にそれらの内容を紹介したい。

まずはセナールの研究からみて行こう。この著作は、もともと *Journal Asiatique* という学術誌に一八七三年から一八七五年にかけて掲載された論文が、後に一冊の本としてまとめられたものであるのだが、セナールは一八八二年の第二版においてその序論を大幅に加筆修正し、そのなかで彼の研究の狙いや手法についてつぶさに論じている。

そこにおいて彼は最初に、ブツダについての諸々の伝承のうち、初転法輪よりも後の事跡と、降兜率から初転法輪までとを区別している (Senart 1882, pp. ix-x)。前者はブツダの伝道の時期に相当し、そこでは主に、ブツダが場面ごとに相手に応じて説法や奇跡を示し人々を教導するエピソードが、年代順に整理されることも、また体系化されることもないままに伝わっている。つまりそれらのエピソードというのは、ブツダとそれ以外の諸仏とに共通する要素が希薄な、一度限りの出来事についてのものである。それに対し、ブツダの降兜率から初転法輪までの伝承は、(例えばそれぞれの仏の父母の名前といった) 若干の固有名詞などの相違を別にすれば、ブツダとそれ以前の過去の諸仏に共通した同一の物語から成っている。

そしてセナールは特に後者の部分に注目した。その理由は、その諸仏に共通する物語にこそ、仏という存在の本質に迫る鍵が隠されていると考えたからである。それまでの歴史還元主義的な仏伝研究においては、仏伝は史実を含むものであり、そこにこそ仏文献の第一の資料的価値があるとみなされ、それゆえ研究者らは、後世に付加されたとされる神話的要素を仏伝から除去することで、ブツダに関して実際にあり得たであろう事柄を史実として抽出することを目指してきた。しかしセナールは、むしろそれとは逆に、本来は神話的物語こそが仏伝の核を構成しているものであり、仮に仏伝のうちに歴史的事実が含まれているのだとしても、それは二次的な重要性しか有していないのではないかと考えた (Senart 1882, p. xi)。既述のとおり、歴史還元主義的アプローチは、仏伝を研究対象としつつもその記述

の大部分を切り捨てるといふ、よく考えると不可解な問題点を孕んでいる。それに対しセナール（そしてこの後にみるケルン）は、仏伝の大部分を占める奇跡的・超人的物語を神話として受け止めて、その意味を象徴的に読み解こうとしたのである。

セナールは自らの仏伝理解に関して、歴史還元主義的アプローチと比較しながら次のように述べている。

「仏伝については」一定数のフィクションが、伝説的な伝承の共通の宝庫から借用され、本質的に歴史的な物語の筋に混ぜ込まれたと想像することも可能である。しかしもし細部の比較から、すべての借用が同じ宗教的な物語集成からなされたこと、そして全体として真の統一性に満ちていること、さらにその統一性は、後になってブツダに適用された太古の諸伝説にその根源があることが明らかになれば、それはもはや偶然や恣意性の問題ではあり得ない。たとえいくつかの本当の記憶がそこに忍び込み得たにしても、全体としてブツダの伝説は、何らかの空想の作り話によって彩られてはいるものの実際の生涯を表しているものではないことを認識しなくてはならない。それは本質的に、神話学的で神聖なある一つの型に則った叙事詩的な賛美——それは、ちょうど全く人間的で、全く現実の一人の教祖の頭上に光輪を付加するような仕方、大衆の敬意が彼に付加し得たものであるのだが——なのである。（Senart 1882, pp. xii-xiii. 「」内は引用者による補記。）

このなかの「一定数のフィクションが……本質的に歴史的な物語の筋に混ぜ込まれた」であるとか、仏伝が「何らかの空想の作り話によって彩られてはいるものの実際の生涯を表している」というのは、仏伝に対する従来の歴史還元主義的な理解を指している。セナールはここにおいて、一つの可能性としてそのような仏伝読解の方法を考え得ることとは認めつつも、しかし仏伝全体を細部にわたって検討したならば、そうした歴史還元主義的な仏伝の読み方は適切

ではないと述べている。

しかしこのように言うことは、セナールがブツダの歴史性を認めなかったという意味ではない。そのことは彼がここで仏伝について「ちようど全く人間的で、全く現実の一人の教祖の頭上に光輪を付加するような仕方、大衆の敬意が彼に付加し得たもの」と述べていることから明らかである。すなわちセナールによるならば、ブツダは現実の一人の人間として確かに存在したのであるが、ではなぜそのブツダが仏像や仏画においては「光輪」という超人的特徴を伴って描かれているのかと言うと、それはブツダに対する敬意を抱いていた人々が、その敬意故に後からブツダにそれを付加したからに他ならないのであり、そしてブツダが仏伝において神話的に描写されている理由もまたそれと同じ動機から説明できるというのである。

したがって、もともとは一人の人間であったブツダがその死後に神格化されたと理解している点において、セナールと歴史還元主義的な立場の研究者との間に違いはない。両者の決定的な相違は、仏伝の神話的記述をどのように受け止めるかという点にある。歴史還元主義的アプローチにおいては、仏伝の神話的記述は、その「作者」と思われる人物が土着の伝承から伝説的記述を部分的に借用したり、あるいは空想のなかで物語を創作したりして、それらを歴史的記録のなかに、たまたま、もしくは恣意的に挿入した結果こんにちにまで伝わってきたものであると理解され、それゆえその神話的要素はそれ以上検討するに値しないものとして切り捨てられてしまう。

ところがセナールは、仏伝を詳細に検討したならば、その神話的記述の全体が細部に至るまで、仏教以前の太古から伝わる神話の体系のなかに統一性をもった仕方で収まることが分かると言う。言い換えるならば、仏伝の物語は、単なる偶然や、あるいはある一人の、もしくは集団的な「作者」の意図によってではなく、太古の神話との一貫性に従って必然的にこんにちに伝わるようなかたちにまとめられたものである。そしてそのような仏伝の本質は、諸仏に共通の一つの型を示すことにあるのであり、その型は「神話学的で神聖な」ものであるとセナールはみている。

彼はそうした仮説から出発して、主に『ラリタ・ヴィスタラ』などのサンスクリットの仏伝文献によりながら、ここに説かれる転輪聖王や大人(Mahapurusa)の概念や、その相好、さらには仏伝における十二の主な事跡⁵⁾、そして菩提樹や仏塔といった仏の象徴表現などについて、バラモン教に伝わる神話と比較対照した。その結果、セナールは仏伝の物語について、太古の昔からインドに伝わる神話の体系と首尾一貫したものであり、そこにおいて語られているブツダとは太陽神であると結論づけた。すなわち、夜明けの太陽と同様、ブツダもまた誕生時に世界を光で満たし、太陽神が雷神を征服するのと同様、ブツダもまた魔の軍勢を打ち負かし、太陽神が天体としての太陽を天空に投じ回転させているのと同様、ブツダもまた法の輪を転じる、というのである。

以上のようなセナールの仏伝理解を一言で要約するならば、ブツダは仏教の開祖である一人の人間として歴史のなかに実在したのだが、その死後程なくして、彼を敬愛する人々の手によって、仏教成立以前の太古の昔からインドに伝わる太陽神の神話の体系のなかに投げ入れられたのだ、ということになる。

また、セナールと同様に仏伝を古代インドの太陽神話との関連で理解しようとしたのがケルンである。彼の『インド仏教史』は、もとはオランダ語で書かれ、後にドイツ語とフランス語にも翻訳されたのだが、上下二巻からなり、一八八二年に出版された上巻においては四五二頁にわたりブツダとダルマについての、またその二年後に出版された下巻においては四五六頁にわたってサンガについての詳細な議論を展開している。

なかでも「ブツダ」と題された上巻第一編において、ケルンは『ラリタヴィスタラ』や『マハーヴァストゥ』、パリー語の『ブツダチャリタ』や、『ジャータカ』冒頭の「ニダーナカター」といった多くの仏伝文献を渉猟しつつブツダの生涯について詳細にまとめている。そのうえで彼は、セナールと同様に仏伝が伝説的・神話的要素に満ちていることに注目し、その内容についてバラモン教・ヒンドゥー教の神話(とりわけヴィシュヌ神に関するもの)と比較しながら解釈を試みた結果、ブツダが太陽神であるとの結論にいたるのであるが(Kern 1901, pp. 239-281)、その解釈はすでにド

ウ・ヨングによつても指摘されているとおり、非常に天文学的である（ドゥ・ヨング一九七五、三三頁）。例えば、十二縁起の「十二」という数は一年の月の数を表しているであるとか、ブツダの初転法輪が夏至（夏の間中点）になされたのは、ブツダが中道の教えを説くうえで最適な時であったからであると解釈したり、さらにはブツダが出家後に一時師事し、ブツダの成道の直前に亡くなったアーラーラ・カーラーマとウツダカ・ラーマブツタという二人の師は、太陽が昇るとその光によつて消え行く二つの星座を意味していると読み取ったりといった具合である（Kenji 1901, pp. 245-248）。

ではケルンはブツダの歴史的事実性についてどのように理解していたのであろうか。この点に関してドゥ・ヨングは、「仏陀が歴史的に実在したということ」を、すべて否定してしまうことさえ敢えてしたケルン」（ドゥ・ヨング一九七五、三六頁）と述べており、恐らくはこの影響により、とりわけ我が国の一部の学者の間にはケルンについてのそのような評価が定着してしまつたようである⁶。ところが彼の『インド仏教史』を実際に紐解いてみると、ドゥ・ヨングのケルン評は誤りであることが分かる。

ケルンは、『インド仏教史』上巻第一編「ブツダ」を始めるにあたり、次のように述べている。

ブツダの物語は、伝説というかたちで我々に伝わっている。「それが意味するのは」次のうちのいずれかである。すなわち、ブツダの熱狂的な崇拜者たちが、師の単なる人間的な偉大さに満足することなく、おそらくは図らずも、彼の姿を栄光で、そして彼の人格さえをも、王家の、さらには神祕的な輝きで包み込んだのか、あるいは、あらゆる異教の宗派の至高の教師——それは常に人間の姿をした神である——に備わるすべての特徴が、彼が神的存在であるがゆえに正当に、そして最初から師に属しているのか、である。

現在我々が自由に使える資料では、目下のところ、その伝説のなかの何が歴史的「事実」であり何がそうでは

ないのかを明確に確定することは不可能である。確かに、その伝説のなかの神話的特徴のほとんどは、見分けることが困難なわけではない。しかし、それらの神話的要素を分離した後には得られる残滓が純粹に歴史的なものであるかどうかは、決して確信がもてない。いずれにせよ、我々は仏教寺院で認められたとおり、その伝説を吟味する必要がある。たとえ神話的な、言い換えるならば神的な要素が、師の真の歴史の一部でなかったとしても、それは仏教精神の歴史の一部であり、したがって人類の知的発展の一つのエピソードであることに変わりはない。間違はなく、師の出現なくして仏教は生まれなかったであろうが、彼の弟子たちの想像力なくして、その教義は、これほど多くの敬虔な人々を強烈に魅了することはなかったであろう。(Ken 1901, pp. 19-20. 「」内は引用者による補記。)

この引用の冒頭において、ケルンはブツダの物語が伝説として伝わっているということを解釈するうえでの二つの可能性を示している。第一の可能な解釈はまさに「人間ブツダの神格化説」そのものである。そして第二のものは、ちょうどヴィシヌヤやその化身などと同様に、ブツダもまた神話的存在であつて、それゆえ歴史的には実在しなかったというものである。ともすると、ドゥ・ヨングはケルンが後者の理解に立っていたものと誤解したのかもしれないが、この引用や、さらにはこの第一編「ブツダ」全体に目を通したならば、ケルンもまた前者の神格化説の立場を取っていたことが明らかとなる。この引用中の「間違いなく、師の出現なくして仏教は生まれなかったであろう」という文に示されているとおり、ケルンの理解によるならば、仏教伝統の始まりには確かに一人の人間の教師が実在したのだが、その師は「弟子たちの想像力」によって「神的な輝きで包み込」まれること⁷で、「伝説」というかたちで伝承されるようになって行ったのである。

このように、ケルンのブツダ理解は、歴史的ブツダと神話上のブツダとを切り分けたいうえで、前者に後者を重ね合

わせるという神格化説の立場にあるという点で、歴史還元主義者やセナールなどのそれと共通している。だがセナールと同様に、ケルンが歴史還元主義者と一線を画しているのは、仏伝の神話的要素の意味を明らかにしようと試みたという点にある。その試みの意義について、ケルンは先の引用において「我々は仏教寺院で認められたとおり、その伝説を吟味する必要がある」という言葉で表現している。そうした問題意識によりながら、彼は仏伝の物語について詳しく整理したうえで、独自の分析と解釈を加えている。それがすでに紹介したような、天文学的視点を交えながら仏伝を自然神話と重ねて理解するというものであり、その考察の結果として、彼はブツダを太陽神であると結論づけたのである。彼は仏伝の有する神話的意義について次のように述べている。

もし、この伝説が歴史的要素を含んでいることを認めるならば、同時に、矛盾に陥らない限りは、奇跡的な誕生を始めとして、語られている出来事の大部分が純粹なフィクションであること、だが特殊な性質のフィクションであることを認識しなければならない。我々の見解では、これらのフィクションは、自然現象を表す神話としての性格をすべて備えていると言える。

その伝説で述べられている事実があらゆる点で真実であると確信するや否や、人は必然的に、いくつかの些細な点を別にすれば、その伝説の否定しようのない真実というのが、歴史上のものではなく自然の神話上のものであるという結末に到達するのである。すなわち、伝説上のブツダは神話的なイメージであり、仮にその宗派「**仏教**」の歴史的開祖が存在したとしても、その彼とは何の共通点もないということなのである。

だが神話と言っても、それは気まぐれにでっち上げられた作り話ではなく、真実の自然神話であり、その真実は、異なる本質のものだとしても、歴史的眞実に劣るものではない。ある個人や、ある国家、ある民族の歴史的価値がどのようなものであれ、それは神話に比べれば確実性において劣っている。なぜならば、歴史的眞実は決

して繰り返されず、したがって決して検証されることがないが、神話詩の主題を形成する自然現象は絶えず規則的に繰り返されるからである。(Kern 1901, pp. 239-240. 「」内は引用者による補記。)

ここにおいても、ケルンが歴史と伝説(神話)とを明確に切り離して捉えようとしていることが分かる。歴史から分離された神話は、歴史還元主義的アプローチにおいては無価値なものとして切り捨てられてしまう。しかしケルンにとって伝物の物語は「気まぐれにでっち上げられた作り話」などでは全くなく、むしろ歴史的事実以上の真実を伝えるものとして重要な意味をもつ。そしてその真実は、伝伝が「自然神話」、すなわち「自然現象を表す神話」であるというように由来している。それが歴史的真実に勝るとも劣らないと言われている理由は、歴史的事象は様々な要因が織り合わさることで時間のなかに一度限り現れる偶然的なものに過ぎないのに対し、自然現象(おそらくは天体の運行や四季の循環などを指すと思われる)やそれと重ねられる神話は、時間のなかにありつつも不変の法則に従って再現されるという点において、より確実でリアルなものだからである。

このようにみえてくると、ケルンの伝伝解釈はセナールのそれと多くの点で類似していることがわかる。ブッダが人間の教師として世に現れたことを認めている点や、伝伝の大部分を構成する神話的要素について、フィクションであって後世におけるブッダ神格化の所産であると捉えている点においては、セナールもケルンも歴史還元主義者たちと変わりはない。しかし彼ら二人に共通して、かつ彼らが歴史還元主義者らと大きく異なっている点がある。それは、彼らがそのフィクションにこそ伝伝の主題があると受け止めている点と、そのフィクションが単なる個人や集団による恣意的な創作ではなく、ある必然性——それはセナールによるならば仏教以前の太古の太陽神話との一貫性ということであり、またケルンによるならば、自然法則への随順ということである——のもとでどのように語られていると理解している点とである。もともと、彼らの試みた伝伝の様々なモチーフに対する個々の象徴的解釈の妥当性に

つについては、一つ一つ丁寧に検証される必要があり、それは神話の本質論に直結する大きな課題を含むこととなるであろう。しかし、仏伝の神話的部分を切り捨てるのではなくその意味を明らかにしようとする点において、彼らの研究の視座は一定の意義を有していると言える。

二 ブッダの歴史的事実性に対する近年の懐疑的研究

ここまでは、十九世紀ヨーロッパにおいてなされた、ブッダの歴史的事実性に対する懐疑的立場からの諸研究と、仏伝に対する神話学的アプローチからの諸研究について整理してきた。それらのうち後者については、その後の仏教学の展開のなかで継承的研究が現れることはほとんどなく、仏伝研究においては歴史還元主義的アプローチが主流の研究手法として採用されるようになって行った。だがそのようななかにあっても、ブッダの歴史的事実性への懐疑や、あるいはそこまではなくとも、ブッダに関する歴史的事実についての不可知論的な主張は、こんにちに至るまで時折表明されてきた。¹⁰ここではそれらのうち、特に近年にブッダの歴史的事実性への懐疑をまとめたかたちで積極的に主張した二人の学者の議論を取り上げ整理してみたい。

一人目は日本人の宗教学者、島田裕巳である。彼は自らの著書『ブッダは実在しない』(二〇一五)において、ブッダが歴史的に実在しなかったことを論証しようと試みている。もともと、彼は文献学的な素養を有した仏教学者ではないため、彼の議論は、仏教の一次資料にとりよりも、主として現代の一部の日本人仏教学者による二次資料や、彼自身が翻訳を手掛けたロジェ・ドローワの著作(『虚無の信仰——西欧はなぜ仏教を怖れたか』島田裕巳・田桐正彦訳、トランスビュー、二〇〇二)などによっている。そもそも島田の取り上げている二次資料が非常に限定的で偏っており、しかもそれらの資料に含まれる様々な問題点が無批判に取り入れられてしまっているといった欠陥が島田の議論には認められるのだが、それでも彼が何を根拠としてブッダの歴史的事実性を否定しているのかを押さえておくことには

意味がある。

島田の議論は、『スッタニパータ』の第四章と第五章とが最も古い仏教經典であつて、次いでそれ以外の韻文經典が成立し、さらにその後諸々の散文經典が形成されていったという、我が国の仏教學界においてこれまで多くの學者に支持されてきた仮説を前提としている（島田二〇一五、九三―九四、一〇一―一〇二頁）。ところが、その仮説に対しては近年異論が唱えられているため、本来であればその仮説の是非を含めて島田の議論について検証する必要があるのだが、いまはそこには立ち入らないこととしよう。ともかくもその仮説を前提としたうえで、島田はブツダの歴史の實在性に疑念を呈しているのだが、その主たる根拠は、大きく以下の四つにまとめられる。

①中村元が初期經典によりながらブツダの生涯を描く際、誕生から出家と降魔までは『スッタニパータ』のような最初期の經典によつて、成道以降は散文經典に依拠している。このことは、仏教の初期の段階ではブツダの生涯が必ずしも一貫したものとしては語られていなかったことを意味している。つまりブツダの生涯の物語は時代の経過とともに増広されて行き、やがて一人の聖者の生涯としてまとめられていったのである。（島田二〇一五、九一―一〇二頁。）

②最初期の仏典においては、「ブツダ」という語は固有名詞としてではなく普通名詞として、しかも複数形で用いられていた。（島田二〇一五、一三八―一四六頁。）

③仏滅後、ブツダは久しく仏塔などの象徴物で表現され、人物の姿をした仏像が造られるようになったのは紀元後のことである。これはブツダの存在が長らく曖昧なままであったからと考えられる。（島田二〇一五、一四七―一五六頁。）

④ブツダの直説に最も近いとされている『スッタニパータ』第四章と第五章で説かれていることは「貪りを離れよ」

という、極めて単純なことではかない(島田二〇一五、一二五―一二六頁)。また、「無常」「苦」「無我」といった仏教の重要な概念は、もともとはそれぞれバラバラに説かれていたものが、後から(さながらそれらが一人の人物によって説かれたがごとくに)相互に関連付けられるようになったものである。さらに「四諦」「八正道」「十二縁起」についても、「四諦」を除けば『スッタニパータ』には現れない。つまりそれらは、ブッダ本人やその教えを記憶していた弟子たちによって説かれたものではなく、ブッダという概念が一個の実在として確立されていく過程において創作されたものとみるべきである。(島田二〇一五、一七〇―一九一頁。)

大まかに言って以上のような根拠によりながら、島田は、もともとは固有名詞としての「ブッダ」と呼ばれる一人の人物がいたわけではなく、普通名詞としての複数の「ブッダたち」がいたのであり、彼らにまつわる諸々の出来事や彼らの語ったことが、時代を経るに連れて一人の「ブッダ」と呼ばれる固有の人物にまとめ上げられて行ったのであると主張する(島田二〇一五、一五五、二六一、一七〇、一七六頁)。つまり、「もともとブッダという人物が実在していたわけではなく、長い時間をかけて、一人の人物が作り上げられてきた」(島田二〇一五、一五九頁)のであり、その意味において「ブッダは実在の人物ではなく、一つの観念であり、その観念から人物としてのブッダが生み出されていった」(島田二〇一五、二二二頁)と結論づけている。

本稿は従来の研究の整理・紹介を主目的とするものなので、ここにおいて島田の議論の問題点について深掘りすることは差し控えたい。だがごく簡潔に論評するならば、右の四つの根拠のうち最後のものは、まさに島田が依拠している二次資料の偏りと、彼の『スッタニパータ』の不十分な読解から導き出されたものであって、難ありと言わざるを得ない。それに対して、始めの三つの根拠において島田が着目している事柄自体(すなわち、初期の仏典においてはブッダの生涯が断片的にしか語られていないことと、「ブッダ」という語が普通名詞にもなり得ること、そしてブッダの没後長らく仏像

が造られなかったこと)は基本的に誤りではない。そして確かに一見したときに、それらの事柄がブツダの歴史的非実在性を示唆しているかのようにみえてしまうこともまた理解できるのだが、しかし果たして本当にそのとおりであるのか否かについては議論の余地が大いにある。

次に、ブツダの歴史的事実性に対して近年疑念を呈したもう一人の研究者、デヴィッド・ドゥリユーズによる「歴史的ブツダの概念」(“The Idea of the Historical Buddha”)という論文についてみてみたい。彼はその冒頭において、こんにちブツダは実際に生きた存在であったとあまねく認められている一方で、二世紀以上にわたる仏教学の取り組みは、ブツダについて何一つ明らかにできずにきたと述べている(Drewes 2017, p. 1)。

彼はそのことを、仏教学におけるブツダをめぐる議論を再吟味することで明らかにしようと試みている。彼は最初に、十九世紀前半にヨーロッパの学者らの間でなされた、仏教の起源をブツダに認めるのか、それともブツダよりも前の過去仏に認めるのかという問題に関する議論について紹介している。そのなかでドゥリユーズは、これまでしばしばビュルヌフこそ、その名著『インド仏教史序説』において、ブライアン・ホートン・ホジソン(一八〇〇―一八九四)によってもたらされたサンスクリット語仏教写本によりながら、現存する仏典がブツダに由来するものであることを初めて論証した(そしてそれとともにブツダの歴史的事実性を確認した)学者であるかのように評価されてきたが、そのような評価が誤りであると主張する。すなわち、ビュルヌフはすでにホジソンによって紹介されていたネパールの伝承をただそのまま受け入れて「仏典の起源はブツダにある」とみなすところから出発したに過ぎないのであって、彼自身は仏教の歴史的起源について何一つ新たな発見をしていなかったとドゥリユーズは指摘する。それにもかかわらず、ビュルヌフ以降、学者たちの間では過去仏への関心が薄まるとともに、ブツダの歴史性が次第に受け入れられるようになっていったという。(Drewes 2017, pp. 2-7)

そしてそのような学界の風潮のなかにあつて、十九世紀の後半にブツダの歴史的事実性を確立したと一般にみなさ

れている学者として、ドゥリユーズはT・W・リズ・デーヴィッツ(二八四三―一九二二)とヘルマン・オルデンベルク(一八五四―一九二〇)の二人の名前を挙げています。しかしドゥリユーズによると、前者はブッダの歴史性が多数の学者の支持を集めているからそれに従うべきという「多数派論証」に、また後者については、アジアに現存する仏教伝統を目的にしたりしたときに論理的に言ってその開祖としてのブッダの歴史的存在を認めざるをえないとする「偉人説」(the Great Man Theory)によっているにすぎないのであり、彼らはブッダが実在したという根拠を何一つ提示できていないといふ。(Drewes 2017, pp. 10-12)

引き続きドゥリユーズは、E・J・トーマス(二八六九―一九五八)、エティエンヌ・ラモット(一九〇三―一九八三)、アンドレ・バロー(一九二二―一九九三)といった二〇世紀を代表する仏教学者らによるブッダ研究を取り上げているのだが、結局のところ彼らも「多数派論証」か「偉人説」のいずれかによってブッダの歴史的存在性を受け入れているに過ぎないのであって、ブッダが実在したという証拠を何も示せてはいないと批判する(Drewes 2017, pp. 12-16)。そううえて彼は、自らの論文を次のような言葉で締めくくっている。

ブッダは歴史的人物とみなされ得ないという考え方は極端にみえるかもしれないが、私の議論は実に些細なものである。ブッダについての扇情的な主張を生み出すため長年の間奮闘がなされてきたが、彼についてこれまで事実として確立されたことは何一つなかったし、学問において基準となる立ち位置は、長きにわたって、彼が我々が彼について何も知らないところの人物であるというものであった。私の唯一の真の提案は、知られておらず中身のないブッダについて語ることから、私たちが歴史的ブッダについて語る根拠を何一つ有していないことを受け入れることへと、わずかに移行するということである。もちろん、初期文献の不透明な「沙門ガウタマ」の背後に、ある一人の実在の人物がいたということはあり得るが、しかしそれは必ずしもそうとは言い切れるも

のではなく、仮にそうした人物が実在したとしても、我々は彼が誰であったかについて全く分からないのである。同様に、アガメムノン、ホメーロス、アーサー王、ヴィヤーサ、ヴァールミーキ、クリシュナといった神話的存在の背後に実在の人物がいたのかもしれないが、そのことは、彼らが歴史的存在であると同定することを可能にするわけではない。もし我々が、科学的で経験主義的な探究の基準に沿った仕方初期仏教について描きたいと思うならば、ブツダが「彼らと同じ」そのグループに属することを認める必要がある。(Drewes 2017, p. 19. [1 内は引用者による補記。])

このように、初期仏典が成立した背後（ひいては仏教が誕生した起源）には、一人の實在の歴史的人物がいた可能性を排除することはできないが、しかしそのような人物の實在を断定することもできず、また仮に実在したとしても、仏教に伝わるブツダについての伝承はその人物について知る手がかりとは全くなり得ないというのがドウリユーズの結論である。¹⁴これは本稿において紹介したなかでは、特にハーデーの不可知論的な見解と非常に重なるものである。

おわりに

以上、仏伝に対して現在に至るまでなされてきた「懐疑的アプローチ」と「神話学的アプローチ」の主な諸研究について概観してきたわけであるが、ここでそれらに以前の拙稿（新田二〇二二）において考察した「歴史還元主義的アプローチ」をも加えて、三つのアプローチの相違について改めて整理してみたい。まず歴史還元主義的アプローチは、仏伝について歴史的事実を含むものとみなし、それを何とかして抽出しようと試みることに研究の主眼を置いているのに対し、懐疑的アプローチの研究者は、今に伝わる仏伝の内容は基本的にすべて神話であって、そのうちに歴史的な事実（完全にゼロだとまで言い切ることはできないにしても、ほとんど）含まれていないと考える。一方、両者が仏伝の歴

史性という問題を主たる関心事としているのに対し、神話学的アプローチは、それら二者とは異なる次元に議論の焦点を当てようとした。つまり、仏伝の大部分を構成している神話的要素を捨象するような前二者の仏伝の読み方とは異なり、神話学的アプローチを取ったセナールやケルンは、まさにその神話的部分にこそ仏教を理解するうえでの、歴史的事実に勝るとも劣らない価値（あるいは真実）があると捉えて、その意味を解明しようとした。

以上がこれら三つのアプローチの大まかな相違点であるが、今回の考察をとおして、三者には共通のスタンスが見いだされることもまた明らかとなった。それはすなわち、これまで取り上げてきたすべての研究者が、仏伝の神話的・奇跡的要素は歴史的事実ではなく、純粹なフィクションであるという前提に立つたうえで、ブツダに関する歴史的事実と仏伝の神話的要素とを——前者が後者の発生のきっかけとなったという程度の関連性を両者の間に認めることはあり得るにしても——完全に切り分けながら仏伝を読み解こうとしてきたということである。現に歴史還元主義的アプローチにおいては、仏伝の物語をふるいにかけて、神話的・奇跡的要素を除去することで歴史的事実を抽出することが目指されてきたわけであるし、懐疑的アプローチにおいては、仏伝はほとんどすべて神話から構成されているのであってそこに歴史的事実はないと見なされた。また神話学的アプローチにおいて仏伝の神話的要素の重要性に光を当てようとしたセナールとケルンも、歴史的なブツダについては一人の人間の教師であったに違いないという想定に立ち、それゆえその神話的物語は後世に付加されたフィクションであると考えた。

このように歴史と神話とを切り分ける研究者の姿勢は、近代の合理主義的思考に慣れ親しんだ現代人の目には全くもって論を俟たないものと映るであろう。しかしそれについて改めて考え直してみると、一つの疑問に行き当たると、それは、そうした近代的な思考の影響を受けていない伝統的な仏教徒らもまた、近現代の学者たちと同様にブツダに関する歴史と神話とを切り分けて理解していたのであろうか、という問いである。この問題に関連して、二〇世紀の終わりに、非常に短いながらもブツダの誕生から成道までの物語を象徴的に読み解こうとする論考を発表したガ

ナナート・オバーサーカラは、次のように述べている。

私が考えるに、ブッダは、現代の経験主義的な歴史記述上の人物であることなく、かつ「歴史的な」人物であり得る。つまり、仏教徒たちはいつの世にも、ブッダは歴史的な存在であったと考えていたが、それでも彼らは、我々がブッダの神話と呼んでいるものを文字どおり信じていたということである。仏教はまた別の意味において歴史的宗教であり、それはその年代記を開祖の死からたどった。仏教徒の主観的な視点からすると、異なる仏教の諸伝統が異なる年代記を有していようとしまいと、それは取るに足らない事柄である。神話的諸文献を共感をもってみるにつけ、仏教は救済者や崇拜を伴わない「合理的な宗教」であったとするヨーロッパの学者たちに共有されている非常に強固な意見——それは土着の仏教徒の知識人たちもまた受け入れ始めている視点であり、それによってブッダの「さとり」(Enlightenment)をヨーロッパ化し、さらにおそらくはでつち上げさせしようにしている——に対して、私は反論したいと思う。学者たちや教育を受けた在家信者たちは、ブッダの神話のなかの一見奇跡的な諸要素に気づいてはいるが、パーリ聖典を批判的に読むことで取り出すことができる原初の仏教に對する付加物としてののみみている。

確かに仏教はこの合理的な解釈の可能性に余地を与えている。教義的な仏教のうちには復活のような中核的神秘は存在しないし、それは創造神や神義論も有していない。しかしその一方でブッダは、最初期の文献の集成においてさえ神話的な人格として登場する。そして次のように信じることは救済にとって必要不可欠ではないにしても、しかし事実上すべての仏教の思想家たちが、ブッダは超自然的とは言わないまでも超常的な存在であって、三十二の大人 (mahāsīma) 相を有しており、そして通常の身体的な過程を離れた奇跡的な仕方では生まれたと信じていた。仏教の思想家たちは、近代を迎える前までは、彼らの宗教のうちの合理的要素と奇跡的要素とを決して

区別しなかった。彼らはブツダの歴史性を非常に強調したが、彼らの言うそれは、学術的な想像力が想定する全くそのままの、あるいは経験主義的な意味での歴史性ではなかった。(Obeyesekere 1997, pp. 473-474.)

ここでは他の仏教学者によってこれまでほとんど示されることのなかった非常に重要な指摘がなされている。それは、仏教徒たちが「いつの世にも、ブツダは歴史的な存在であったと考えていたが、それでも彼らは、我々がブツダの神話と呼んでいるものを文字どおり信じてもいた」ということであり、また「近代を迎える前までは、彼らの宗教のうちの合理的要素と奇跡的要素とを決して区別しなかった」ということである。しかもその仏教徒のうちには、多くの在俗の者たちのみならず、「すべての仏教の思想家たち」、すなわち学識豊かな高僧・学僧たちも含まれるという。つまり換言するならば、伝統的な仏教徒にとって、ブツダの歴史性と神話性とは全く矛盾することのないものとして受け止められてきたということであり、さらに言うならば、ブツダが歴史的な存在であると同時に神話的存在でもあることが、実は仏教が成立するうえで不可欠な要素であったということを示唆しているのではないだろうか。

三十二相のようにブツダを超常的に捉える理解について、オベーサーカラは、事実上、すべての仏教思想家に共有されていたが、そのように信じることは「救済にとって必要不可欠ではない」と断っている。しかし、仏典で説かれている、より中心的教義に目を向けると、ブツダの超常性についての信仰は、決して些末で二次的な事柄ではないことが判明する。

例えば、有名な梵天勸請のエピソードの終わりににおいて、説法を行う決意を固めたブツダは「耳ある者たちに不死の門が開かれた」¹⁵と語ったと伝えられている。仏教における「輪廻」とは、時間のなかに生きる我々が常に経験している絶えざる生成変化のことであり、言い換えるならば無始無終の生老病死の連鎖に他ならないことは、過去の拙稿において論じたとおりである(新田二〇一九a、二〇一九b)。そして梵天勸請において宣言された「不死」とは、まさ

に仏教のゴールとも言うべき、その時間的な生成変化を超越した解脱の境地を指す。では、仮にブッダがどれほど優れていたにしても本質的に我々と異なることのない有限で相対的な一人の人間に過ぎなかったとするならば、そして彼の教説も、現代の哲学と同類の肉間的な思索に基づいて構築されたものであったとするならば、果たしてそのようなものに、我々を確かに不死性へと教導するような効力が真実に備わっていると云えるであろうか。仮に一人の人間によって創始されたと言われる一つの「宗教」があったとして、それがまやかしによって、その人間的教祖や彼の思想に、人をそうした不死性へと導く神祕的、超人的効力があると喧伝するならば、それは「エセ宗教」に他ならないということになるであろうが、仏教もそうしたものの一つに過ぎないのであるか。しかし、ブッダは後世に神格化（絶対者化）されたが元々は一人の人間に過ぎなかったものであり、その教説も彼の肉間的な思索に基づくものであったと捉えるならば、それは結局仏教をそうした不当な宗教と同等のものとして見なすことになってしまふであろう。¹⁶

オベーサーカラの指摘するとおり、例えばナーガールジュナやブッダゴーサといった、仏教伝統を代表するような高明な学僧らも仏伝の神話的物語を文字どおり信じていたに違いないのだが、それはただ、近代以前においては彼らのような叡智に富んだ者ですら前近代的な迷信から自由ではなかったからであるといった都合の良い説明で片付けられて済むようなことではないはずである。仏教が真正な宗教として、時間的な生成変化に縛られた我々を不死性へと教導する力を有しているとするならば、それは論理的に考えて、その宗教の開祖であるブッダがその本質において時間を超えた存在であるということと、そのような存在が我々の救済のために不可思議なことに時間（歴史）のなかに実際に姿を取って現れたという二つのことを抜きにしてはあり得ない。まさにこのことが、近代的思想の影響を受けていないすべての仏教徒にとつての信仰の中核をなしているのであり、ブッダの神話性と歴史性とは、矛盾するどころか、どちらか一方たりとも欠くことのできない、仏教の根幹を成す要素として受け止められていたと考えられるのである。

ケルンが「我々は仏教寺院で認められたとおりに、その伝説を吟味する必要がある」(Kem 1901, p. 20)と述べ、伝統的な仏教徒にとつての仏伝の意味に迫ろうとした際の、彼の研究動機自体は評価するに値する。しかし結局のところ彼も歴史還元主義の研究者らと同様に、ブツダに関する神話と歴史を切り分けるところから出発してしまった。もし本当に仏教徒にとつてのブツダの意味を仏教伝統に内在的な仕方では理解しようとするならば、ブツダに関する神話と歴史を切り分けるような仕方では不可能なのである。

ブツダについての伝統的理解を、近代的偏見による誤謬に陥ることなく明らかにしたいと思うならば、我々はこれまでの近代の実証主義的研究において無批判的に前提され区別されてきた「神話」と「歴史」の意味について、改めて考えてみなくてはならない。オバーセーカラは、伝統的な仏教徒にとつて重要な歴史とは、「学術的な想像力が想定する全くそのままの、あるいは経験主義的な意味での歴史性」とは別なるものであると言う。この二つの「歴史」の意味の違いをどう理解するか、さらに考究されるべき重要な論点が含まれているように思われる。

参考文献

- 岩崎英二郎・関楠生訳、二〇〇三、「箴言と省察」『ゲーテ全集』十三、二〇一―四一四頁、潮出版社。
島田裕巳、二〇一五、『ブツダは実在しない』KADOKAWA。
ドゥ・ヨング、一九七五、『仏教研究の歴史』平川彰訳、春秋社。
並川孝儀、二〇一〇、『原始仏教の世界』『仏教の形成と展開』新アジア仏教史02インドⅡ第二章、六一―一四頁、佼成出版社。
新田智通、二〇二三、『大乘の仏の淵源』『仏と浄土―大乘仏典Ⅱ』シリーズ大乘仏教第五卷、桂紹隆、斎藤明、下田正弘、末木文美士編、七九―一〇三頁、春秋社。

——、二〇一九a、「仏教における輪廻説の再検討——パリー文献によりながら（前編）——『佛教學セミナー』第一〇九号、(1) 一八四―(26) 一五九頁。

- . 二〇一九 b. 「仏教における輪廻説の再検討——パリー文献によりながら（中編）」『佛教學セミナー』第一一〇号、（一）一四
 六一(28) 一一九頁
- . 二〇二二. 「十九世紀ヨーロッパにおける「人間ブッダ」の誕生と啓蒙主義的先入見——オズレーとビュルヌフを中心に」『大
 谷学報』第一〇一卷、第一号、二二五—五三頁.
- 馬場紀寿、二〇一八. 『初期仏教——ブッダの思想をたどる』岩波書店
- 外蘭幸一. 一九九四. 『ラリタヴィスタラの研究』上巻. 大東出版社.
- App, Urs. 2010. *The Birth of Orientalism*. Philadelphia / Oxford: University of Pennsylvania Press.
- Bunouf, Eugène. (1844) 1876. *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*. 2e édition. Paris: Maisonneuve et C^{ie}, Libraires-Éditeurs.
- Drawes, David. 2017. "The Idea of the Historical Buddha." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 40, pp. 1-25.
- Hardy, R. Spence. 1853. *A Manual of Buddhism, in Its Modern Development*. London: Partridge and Oakley.
- . 1866. *The Legends and Theories of the Buddhists, Compared with History and Science: With Introductory Notices of the Life and System of
 Gautama Buddha*. London / Edinburgh: Williams and Norgate.
- . 1874. *Christianity and Buddhism Compared*. Colombo: Wesleyan Press.
- Jung, C. G. & C. Kerényi. 1951. *Introduction to a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*. London:
 Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Kern, H. 1901. *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*. Tome premier. Traduite par Gédéon Huét. Paris: Ernest Leroux. Orig. pub. in Dutch in 1882 as
Geschiedenis van het Buddhisme in Indië.
- Müller, Max. 1857. *Buddhism and Buddhist Pilgrims: A Review of M. Stanislas Julien's "Voyages des Pèlerins Bouddhistes"*. London / Edinburgh
 / Paris: Williams and Norgate.
- . 1860. *A History of Ancient Sanskrit Literature: So Far as It Illustrates the Primitive Religion of the Brahmans*. London / Edinburgh / Paris
 / Leipzig: Williams and Norgate.
- . (1862) 1867. "Buddhism." In *Chips from a German Workshop*. Vol. 1. London: Longmans, Green, and Co., pp. 181–234.
- Obeyesekere, Gananath. 1997. "Taking the Myth Seriously: The Buddha and the Enlightenment." In *Bauddhavidyāsūdhākārah: Studies in Honour of*

Heinz Becherl on the Occasion of His 65th Birthday. Ed. Petra Kieffer-Pulz and Jens-Uwe Hartmann. Swisttal-Odendorf: Indica et Theica, pp. 473-482.

Senart, É. 1882. *Essai sur la légende du Buddha: Son caractère et ses origines*. Seconde édition. Paris: Ernest Leroux.

Silk, Jonathan A. 1994. "The Victorian Creation of Buddhism." Review Article of *The British Discovery of Buddhism*, by Philip C. Almond. *Journal of Indian Philosophy* 22(2), pp. 171-196.

Wilson, Horace Hayman. 1828. "Notice of Three Tracts Received from Nepal." *Asiatic Researches* 16, pp. 450-478.

———. 1832. "Sketch of the Religious Sects of the Hindus." *Asiatic Researches* 17, pp. 169-313.

———. 1856. "On Buddha and Buddhism." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 16, pp. 229-265.

Wynne, Alexander. 2019. "Did the Buddha Exist?" *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 16, pp. 98-148.

註

1 この点に関しては、新田二〇二一、四七-四八頁を参照。

2 *Dīghanikāya*, vol. 2, 7, 26. *Dīghanikāya* のテキストは *The Dīgha Nikāya*, vol. 2, ed. T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, London: Pali Text Society, 1903 にある。

3 この点に関しては、新田二〇二一、三二-三三頁を参照。

4 Hardy 1874, pp. 35-36. 「」内は引用者による補記。なお、ここで言及されているヨハネの言葉は、「ヨハネの第一の手紙」一章一節にある。

5 これら十二の事跡とは、①兜率天における下天の決意、②入胎、③誕生、④「並外れた力を見せつける」競技、⑤結婚とハーレムでの快楽、⑥父の王宮からの出家、⑦苦行、⑧降魔、⑨成道、⑩転法輪、⑪涅槃、⑫葬儀、である。

6 例えば外蘭 一九九四、十四頁を参照。

7 彼は同書の序論冒頭において、仏教をも含めた宗教の成り立ちについて次のようにも述べているのだが、特に第二段落の内容をみると、ある哲学の創始者が弟子たちによって神格化されることでその哲学が宗教へと高められるのであり、仏教もそのようにして生まれた宗教の一つであるとケルンが理解していたことが分かる。

仏教は、誤りようのない師によって説かれた救いの教義である、あるいは、そうであると主張している。その最終目標は、最高善を知りそこに到達しようとする哲学のそれと同じである。すべての宗教は、本質において同じ目的に向かっている。しかし、ある哲学の創始者の権威は、無制限ではなく批判的知性の自律的判断にゆだねられるに留まるのに対し、宗教体系は、優れた力——それは自らの意志を、自らが選んだ仲介者を用いて人々に明らかにする——に由来する非の打ち所のない決定に絶対服従することを要求する。

もし、ある哲学の学派において、創始者の権威があまりにも至上のものとなるがために、自由な判断が盲従に取って代わられ、そして冷静な理性の声が感謝と敬虔の心の声の前に沈黙してしまおうとしたら、その場合、そのような哲学はその本性を失って宗教の性格を帯びる——少なくとも、その際立った諸特徴のうちの一つを帯びる——と言える。そして弟子たちの眼にとって、師はその人間的性格を徐々に失って行き、日々の経験によるならば人間の本性に反することだが、誤りを犯し得ないものとなる。そしてもし弟子が、崇拜される自らの師が人間であって同時に無謬であったという教義を口で公言するならば、彼の心は囚らずもこの矛盾に抗い、そして無意識のうちに、自分が人間と呼び続ける教師に、誰もがもたないような、そしてもち得ないような才能を帰するようになるであろう。人が優れた存在を崇めるようにして彼はこの人を崇め、そして最後には、崇拜することである。言い換えるならば、師は彼にとって神となり、伝統が通常、世界を照らした超人間的で神的な聖者たちに帰するところの業をなすのである。出発点がいかなるものであったにせよ、ひとたび超自然的な能力を彼に帰し、神の榮譽を師に与えるようになれば、人は宗教、あるいはすべての宗教の本質的要素である信仰、信心、服従のなかにいることになる。

仏教のうちにはそれらの必要な要素が見いだされ、それゆえ、私たちは正當に、また一般的な見解に合致した仕方、で、仏教を真の宗教とみなすことができる。(Kem 1901, pp. 1-2)

8 ケルンが「我々は仏教寺院で認められたとおり、その伝説を吟味する必要がある」(Kem 1901, p. 20)と述べ、伝統的な仏教徒にとって仏教がもつ内在的な意味を明らかにしようとした点、さらには仏伝について「気まぐれにでっち上げられた作り話ではない」(Kem 1901, p. 239)と声明し、歴史的事実がもつ価値以上の真実を仏教が表していると捉えている点は大いに評価できる。しかし、彼がその真实性の確かさを見いだしたのは自然法則の再現性のなかにあって、仏伝の主題を自然現象の象徴へと還元するその基本的アプローチは、結局仏伝の神話的意義を矮小化するものであると言わざるを得ない。この神話一般について、太古の人類が太陽の運行等の天体・自然現象に対して感じた驚異から生まれたとする、自然神話学説(特に太陽神話学説)は、比較言語学に基づいて比

軟神話学を提唱したマックス・ミュラー（彼のいわゆる「言語疾病説」を嚆矢として、十九世後半に学界を席卷した一つの潮流であるが、それが神話の本質を捉え損なうものであるとする批判的議論は、神話学自体のなかでも行われている。例えば、神話学者のカール・ケレーニイは、『神話学入門』(Introduction to a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis)の「童子神」を扱う章のなかで、自然神話学説の誤りについて次のように述べている。

我々の根本テーマ、すなわち黄金の卵が大洋の中から浮上して、その卵から幼児が孵化するというイメージは、あらゆる種類の開始や誕生、発生や生起、したがって日の出をも包含するのであるが、この方向に従うならば「太陽神話」、すなわち一つの自然現象の単純なアレゴリーに還元され得るであろう。しかし、それによって我々は、神話そのものを飛び越え、我々がまさに今その意味づけを見いだそうとしている世界を破壊してしまうことになるであろう。……

もし我々が神話の領域内にとどまるならば、この一つの自然現象への——フローベニウスが言うところの「非神話」への——還元がなぜ不当であり、不十分であり、それゆえ誤りであるかがただちに判明する。神話自体においては、あらゆる童子神のイメージといった神話的形象のアレゴリーの価値と、昇る太陽や新生児の誕生といった自然現象自体のアレゴリーの価値とは相互的であり、等価なのである。始原の童子が、昇る太陽や世界中の新生児のアレゴリーであるのと全く同様に、昇る太陽や新生児は、始原の童子のアレゴリーなのである。「アレゴリー」とは「あるものを別のもののイメージで表す」ということである。だがどちらの様式においても、すなわち昇る太陽や人間の新生児という様式においても、また神話的童子という様式においても、世界自体が、その起源、誕生、幼児期を語っているのである。それは象徴的言語を語るものであり、その象徴の一つが太陽、もう一つが人間の子ども（ゲートの言葉によれば「過ぎ行く一切のものは一つの比喩に過ぎない」）、そしてさらにもう一つが始原の童子なのである。世界は世界のなかにあるもの、そして世界のなかで真実であるものを我々に語る。「象徴」は「アレゴリー」、すなわち、ただ別の語り方といったものではない。それは、世界それ自体によって提示された、いや表象された像なのだ。始原の童子のイメージにおいて、世界はその自らの幼児期を、そして日の出や子供の誕生が世界にとって、また世界について意味するすべてのことを語るのである。(Jung & Kerényi 1951, pp. 60-62.)

ケレーニイがここで参照しているのは、ゲートによる「象徴」と「寓意」の区別である。ゲートは、アレゴリーが「普遍のために、特殊を求める」もの、すなわちある対象をその外部にある既存の概念等の譬えとして用いるものであるのに対し、象徴とは「特殊のなかに普遍を見る」もの、すなわち対象自体の内部に永遠なるもの、根源的なるものを直観させるものとして区別し（岩崎・関

二〇〇三、三二三頁を参照)、それを彼の芸術論の一つの軸としたのであるが、この区別・対比は、ここでケレーニイがしているように、神話の表象の本質的次元を他の表象のそれと峻別するためにも有用である。つまり、「あるものを別のもののイメージで表す」という「アレゴリー」とは異なり、「象徴」はそれ自体の内にその表現するものを含むと同時に、その表現されるもの自体はその(象徴である)表現を超えていしかもその表現なしには語れないという逆説的な関係性を含意するのである。「象徴」の意味をこのように厳密に理解するならば、神話のなかに多くの自然現象的な形象が出てくるとしても、それを「神話が自然を象徴している」と捉えることは誤りであり、神話も自然も共にそれを超えた何かを象徴していると理解されなければならないことになる。

近代の歴史主義的・実証主義的誤謬に陥ることなく仏伝を伝統に内在的な仕方でも、すなわち伝統によって継承され生きられてきた真実において理解するためには、その神話的意義の重要性にただ注目するだけでなく、神話一般の本質、したがってそれが象徴しているものをめぐる根本的理解を正すという、より広く人文諸科学に通底する課題に取り組まなければならないであろう。

9 近年仏伝の神話的意義について論じた例外的な論文として、本稿の結論部分においても言及しているガナナート・オベーサーカによるもの (Obeyesekere 1997) を挙げておく。

10 例えば、この後に紹介している島田裕巳の「ブッダは実在しなかった」という主張に着想を与えている並川孝儀は、島田ほど明確にブッダの歴史的事実性を否定してはいないのだが、しかしそれを疑うような発言を行っている。一例を挙げると、彼は「ブッダ」という語がもとは普通名詞であったと主張するなかで、「唯一のブッダ、ゴータマ・ブッダありき」から仏教のすべてが始まるという理解が、はたして正しいのかも疑う必要がある」(並川二〇一〇、七五頁)と述べている。

このようなブッダの実在への懐疑は欧米の研究者からも発せられており、例えばジョンサン・シルクは、相対主義的な視点を織り交ぜながら、ブッダの歴史性についての不可知論的な見方を次のように示している。

脱神話化されたイエスの生涯を記述しようとする多くの試みがなされてきたが、その企て全体が論理的に支離滅裂なものとして、正しく批判されてきた。そして歴史的なブッダを発見するべく、同様な試みがなされてきたが、それらは同じ問題を共有している。したがって、我々のブッダであれ、あるいは(仏教徒を含め)誰のブッダであれ、それは雑多な仏教伝統の一部分のブッダにしか、あるいは我々が自ら作り出したブッダにしかかなり得ないのである。重ねて言うと、もし我々がブッダについて、歴史的な人物としてではなく、さとした存在としてみなすならば——そして宗教的にはそうしなくてはならないのであるが——論理的に言って、そのような存在への接近は歴史をとおしてはなされない。(Silk 1994, p. 183.)

またウルス・アッブも、「実際のところ、二世紀に渡る『科学的』研究は、仏教の開祖の生きた世紀についての合意を形成することにすら完全に失敗したし、彼は単なる肉と骨を帯びたもう一つの伝説であると主張する懐疑論者たちは、容易に論駁されてはいない」と述べている (App 2010, p. 136)。

11 例えは馬場紀寿は、従来の定説とは逆に、経典としては最初に散文ものが成立し、韻文仏典は後から経蔵のなかに加えられたとみている (馬場 二〇一八、五九―七五頁)。

12 より正確に言えば、島田の主張は「『ブツダ』という語が普通名詞にもなり得る」ということではなく、「初期の原始仏典において、ブツダということばが、固有名詞ではなく、普通名詞として使われ、しかも複数形で用いられた」(島田 二〇一五、一四五頁) というものである。彼は並川の研究に依拠してそのように述べているのだが、前註でも触れたとおり、そもそも並川が前提としているような、韻文文献(特に『スッタニパータ』の第四章と第五章)が古層の仏典であるという仮説については学界においても議論が続いている。また仮にその仮説のとおりであったとしても、果たして「初期の原始仏典」のうちに固有名詞としての「ブツダ」という語の用例が全く認められないのかについても丁寧な検証が必要である。

13 ドウリユーズによると、オルデンベルクが「偉人説」を唱えているのは、『ブツダ、その生涯、教義及び教団』(*Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*)の二八八一年に出版された初版本においてであり、第二版以降においてはその主張は認められないという。またドイツ人の宗教学者カール・フリードリッヒ・ケッペン(一八〇八―一八六三)や、イギリス人のインド学者モニエル・モニエル・ウィリアムズ(一八一九―一八九九)も同じく偉人説の立場を取ったと指摘されている。(Drewes 2017, p. 11.)

14 なお、このドウリユーズの主張に対しては、アレクサンダー・ウインによる反論がなされている (Wymne 2019)。

15 *Phaya*, vol. 1, p. 7.1.4. *Phaya* のテキストは *The Phaya Pitakam: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pali Language*, vol. 1, ed. Hermann Oldenberg, London: Pali Text Society, (1879) 1997²⁴による。

16 人間ブツダの神格化説の問題点については、新田 二〇一三 (特に八三―八九頁) を参照。