【3】生涯の全体をカバーする密度の高い「仏伝」が作られなかった理由

［1］前述してきたとおり、原始仏教聖典はいうなれば釈尊の言行録である。それにも拘らず現在までそれらが活用されて、釈尊の教化活動の全体をカバーする、詳細で厳密な「釈尊伝」が作られなかったのはなぜであろうか。それには次のような理由が考えられる。

［1－1］現在まで伝わる原始仏教聖典は膨大な量に上り、我々の利用したものはそのすべてではないが、漢巴合わせて１３，０００経を優に上回る。それらはすべて釈尊の言行録であるということができるが、しかし釈尊の生涯のどの時点のものであるかということを記すのはごく少数で、大部分はそれがどの時点のことであるかを特定しない。それはほとんどの経が次のように記録されているに過ぎないからである。

例えば「長部」の第１経“Brahamajāla-suttanta”は、「このように私は聞いた（evaṃ me sutaṃ）。ある時、世尊は王舎城からナーランーダーに行く旅の途中で、５００人の比丘からなる大比丘サンガと共にあられた（ekaṃ samayaṃ Bhagavā antarā ca Rājagahaṃ antarā ca Nāḷandaṃ addhāna-magga-paṭipanno hoti mahatā bhikkhu-saṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhu-satehi）」(1) で始まる。すなわちこの経典は「ある時」のこととして、釈尊の生涯のいつの時点の出来事であったかを明記しない。

それは「律蔵」でも同じことで、例えば「経分別」の「波羅夷・第１条」は、「その時、仏・世尊はヴェーランジャーのナレールプチマンダ樹の下に、５００人の比丘からなる大比丘サンガと共に住しておられた（tena samayena buddho bhagavā Verañjāyaṃ viharati Naḷerupucimandamūle mahatā bhikkhu-saṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhu-satehi）」(2) で始まり、「犍度分」の「第２布薩犍度」は「その時、仏・世尊は王舎城の耆闍崛山に住しておられた（tena samayena buddho bhagavā Rājagahe viharati Gijjhakūṭe pabbate）。その時、外道の遊行者たちは半月の１４日、１５日、８日に集会して法を説いていた（tena kho pana samayena aññatitthiyā paribbājakā cātuddase pannarase aṭṭhamiyā ca pakkha-ssa sannipatitvā dhammaṃ bhāsanti）」(3) で始まる。

「犍度分」の「第１大犍度（受戒犍度）」が、「その時仏・世尊はウルヴェーラーの尼連禅河の岸辺の菩提樹の下で、初めて現等覚された（tena samayena buddho bhagavā Uru-velāyaṃ viharati najjā Nerañjarāya tīre bodhirukkhamūle paṭhamābhisambuddho）」(4) と特定の時点を明示するのは、上述したように極めて稀なケースなのである。

このように膨大な釈尊の言行録が残されているに拘らず、そこには年月が記されていないので、これを時系列にしたがって再編成することができないというのがもっとも大きな理由である。

(1) D.N.001　vol. I　p.001
(2) Vinaya　vol.Ⅲ　p.001
(3) Vinaya　vol. I　p.101
(4) Vinaya　vol. I　p.001

［1－2］しかしその聖典の数が５０や１００くらいの量であったとしたなら、あるいはこれらを時系列にしたがって配列することはそう難しいことではなかったかもしれない。例えば５０枚や１００枚の日付のない写真を、そこに写っている人物や背景などを手がかりに、

古いものから新しいものへと順序づけることは可能であろう。

しかし皮肉なことに原始仏教聖典の量はあまりに膨大すぎて、その整理を困難にしたということも理由の１つに上げられよう。写真が１万枚を越えるとなれば、手作業でこれを行うことは大変困難である。

［1－3］前述したように「仏伝経典」は、「神話」「伝説」に彩られた釈尊成道以前の生涯にも多くの頁を割いている。現在では「仏伝経典」は‘Jātaka’や‘Avadāna’（譬喩因縁譚）とともに「仏教文学」として括られることも多く、「経蔵」「律蔵」のような「聖典」とは区別されなければならない。

すなわちジャータカやアヴァダーナ（譬喩因縁譚）は人生の究極的な価値を、直截に説く「経蔵」と、サンガの運営規則を説く「律蔵」とは異なって、仏教の専門家ではない、在俗信者のために、卑近で面白い話題をもって、仏教に誘引するための方便的なものと考えられている。そしてそれらは多くは来世の安楽な生活を当面の目標としており、その説く教えは「善因楽果」「悪因苦果」の「業」が中心であるということができる。

確かに「仏伝経典」もそうした要素があって、それゆえ前世の事柄も重要なモチーフになるのであり、“Mahāvastu”は別名を“Mahāvastu-avadāna”というように、譬喩因縁譚の１部に「仏伝物語」が位置づけられる必然性もあるのである。

もし「仏伝経典」をこのように捉えるとするならば、「仏伝経典」の主目的は実は釈尊の生涯を叙述することにあったのではなく、前世での善業がいかにこの世での成仏と衆生の救済事業につながっているかということを書くことにあったということができるかもしれない。

そのため成道以降の釈尊の事績については、ほんの一握りの原始聖典を使ってお手軽に再現するだけで十分であり、もし詳しく知りたい向きには直接原始聖典に当たってくださいということであったのかもしれない。とするならば、我々はこれらの経典を「仏伝経典」と呼ぶけれども、これら経典の製作者たちの意識の中では、釈尊の生涯の再現は副次的なものであったということができるであろう。

「仏伝経典」が、我々が目指しているような成道以降の十全な「釈尊伝」たりえなかった理由には、このような背景もあったと考えられるのであるが、それはわれわれ現代人にとっては不幸なことであった。これらは少なくとも今から１５００年も前に製作されており、より生々しい＜釈尊伝イメージ＞や＜釈尊教団形成史イメージ＞が残存していて、それらを形にして残すことは今よりもはるかに容易であったのではないかと想像されるに拘らず、その可能性がなくなってしまったからである。

［1－4］原始仏教聖典は釈尊の言行録という形式が採用されている。しかし必ずしも歴史的事実を伝えようとした「史書」であるということはできない。例えば歴史的には釈尊滅後１００年ないしは２００年後の時代に属するアショーカ王のことが、釈尊の言行の中に「予言」の形で語られている。また「梵天勧請」なども我々の目から見ると客観的事実とは考えにくい。

とは云いながらそれらは決して荒唐無稽な「神話」「伝説」というわけではない。アショーカ王は考古的遺跡から証明される実在の歴史的人物であり、「梵天勧請」も「梵天」を借りて何らかの歴史的事実を描こうとする当時の描写法であったと考えられる。したがって原始仏教聖典は「史書」と「神話」の中間的な文献で、それを「説話」というなら、原始仏教聖

典は「説話」的潤色が施された釈尊の言行録、釈尊教団の形成史ということができる。

ところが現代的な科学的仏伝研究の大きな目標は客観的事実の追及にあった。あるいは本論にいう＜イメージ＞を探求する場合でも、歴史的事実により近いと考えられる最古の原形を再現することにあった。

そのためには「説話」的潤色が大きな壁として立ちはだかった。また伝承系統の多様さとその間に存在する「説話」的潤色の系統の違いもあった。後に詳しく触れるように、現在伝えられている原始仏教聖典はパーリ語で書かれたものと漢訳されたものの２系統に分かれ、漢訳はさらにいくつかの系統に分かれていて、それらのもっている＜イメージ＞は決して単色ではなく、そのどれが原像に近いものかの判断をつけにくい。もっとも仮に漢巴共通する資料が古いという、素朴ではあるが確実な方法論を取ることは考えられるものの、資料が多すぎてどれが共通する資料であるかを見いだすのも容易ではない状況にある。要するに「客観的」であろうとすると、原始仏教聖典のもつ「説話的潤色」が大きな壁となって立ちはだかるのである。すなわち原始仏教聖典の持つ「真実」と「虚構」の間にある溝は容易には埋まらないのである。

そのため現代の「仏伝研究」は、「仏伝経典」を土台として、現代の科学的研究によって得られた知見で、それを批評的に記述するような仏伝研究か、初めから全体的な仏伝の再構築を放棄して、断片的であっても歴史的事実、ないしはより古い原像的な＜イメージ＞を発見することに精力が注がれる研究が主流になったのであって、本研究が目指すような、いわば素朴に原始仏教聖典の編集者たちが持っていた＜釈尊伝イメージ＞や＜釈尊教団形成史イメージ＞の再構築を目指すという視点が抜け落ちてしまっていたということもできるのではなかろうか。

そういう意味では「仏伝経典」は「客観的」である必要はなく、自らよりどころとする部派ないしは編集者グループの伝承を尊重しさえすればよかったのであるから、＜イメージ＞の再現はより容易なはずであったが、前述したように彼らは必ずしもそれを目指そうとはしなかったのである。