

仏教教団の原始形態

長尾雅人

(京都大学)

インドにおける仏教々団の原初的な形態については、精細な研究が、佐藤・平川・芳村・早島・塚本等の諸氏によって近年発表されている(1)。これらは主として律蔵を中心にした文献の詳細な研究・分析・解釈の地盤の上に成るものである。しかし文献の解釈は、考古学的な発掘や遺物の発見によって裏づけられないと、ややもすれば単なる臆測にとどまり、われわれの正確な知識にはなりにくい。この点を特に留意したものに、高田修氏のすぐれた論文があり(2)、右の塚本氏もまた同様な意図を有するもののように見える。筆者もまた、かつて同様な線に沿って一文を草したことがあるが(3)、そこでは主として在俗者の美術的造形活動に焦点を合わせたのであった。今ここには、同じくインドにおける僧団のあり方を、特に比丘僧伽の定住の問題と、ストゥパの意味的発展という角度から、教団とその营造物の歴史の概略をふり返ってみたいと思う。

* * *

律蔵の典籍が、仏陀時代に起きた事件の記述を数多く含み、それらに対処する仏陀の精神を伝えるものであることは事実である。しかしながら、現在われわれが見る律蔵は、いずれも何らかの部派が伝承したものであり、その現形の成立は、恐らく紀元後のことであろう。従ってその筆致には、律蔵に限ったことではないが、仏陀からは数世紀後の時代の環境や意識を反映するものが多く、その点を十分戒心せねばならない。すなわちわれわれはややもすれば比丘たちが最初から精舎に定住し、礼拝所を有したかのように思いがちであるが、それが誤りであることはいうまでもない。最初の比丘僧伽は、定住していない、遊行者の集りであった。

仏教の教団には、周知のように比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の四衆 (parisādi) の別がある。仏教が万人の宗教であるためには、比丘などの修行者のみならず、在家の信男・信女を包摂することは当然であろう。經典は、在家よりも出家が修行に適したあり方を述べるが、同時に仏陀が在家者に対して布施・持戒・生天のことを説かれたことを伝えている。しかし、律蔵が主として関心を示し問題とするのは、その中の出家者の生活であって、在家者に関する消息を伝えるものは極めて少ない。僧伽 (saṅgha) という語も、四衆の「衆」とは異って、専ら比丘僧伽あるいは声聞僧伽など、出家のそれとして用いられている。ところで、その出家ということには、二つの意味があるであろう。一つは結婚生活・家居生活を放棄することであり、一つは一定の住居・住所を所有せず、樹下石上に日を送る遊行者の生活に入ることである。すなわちそれは、在俗の生活の放棄であり、同時に住居等のあらゆる財産を所有しないことを意味する。

仏陀の出家は、右のような出家であった。そしてそれが、仏陀の涅槃に至るまで、ほぼ堅持されたことと思われる。經典にくり返し見られる「家ある状態から家なきものへと出家する」という定型句は、文字通りに解せられな

ればならない。その「家」という文字は、家業を営み家庭にあることだけではなく、建造物としての家屋(4)をも指すと思われるからである。事実、仏陀みずからが、露地に一夜を過すこともあり、しばしば靈鷲山などの山窟に住することもあった。虫や動物などの危害が予想されるにもかかわらず、比丘たちは閑寂な森や墓場などに居るようにすめられた。この点において、後代の仏教の修行者が、家庭を離れて出家するとともに、精舎あるいは寺院と呼ばれる建造物において独身者の仲間を形成した生活にはいるのとは、事情が異っている。もちろん、あらゆる建造物に入り、そこに居住することを仏陀が禁止したのではない。このことは提婆達多(Devadatta)が仏陀に反抗して、比丘は森林に住んで村里に入ってはならぬとか、樹下に住んで屋内に住むことを禁ずるといふような、より厳重な戒律を課しようとしたこと(5)から反顕される。徹底的な樹下石上の生活を、提婆は理想的と考えたのであろうが、仏陀はそのような外形にとらわれた考え方ではなく、出家ということの要は住居などの所有観念を否定することにあつたと思われる。この仏陀の精神が弟子たちに理解されている限りにおいて、出家者としての行儀はかなり長く正しく維持されたであらう。

このようにして、比丘の所有する財産は、いわゆる三衣一鉢以上のものではなかった。後世の律蔵ですら、坐具や臥具を所持することは、安居の時を除いては、いかなる時も比丘に禁ぜられていたことを伝えている(6)。經典にはまた、仏陀が朝早く衣を整え鉢を手にして、城市の中へ行乞に行く状景がしばしば述べられている。仏陀は何処かに住んでおり、朝夙く起きて托鉢に行き、行乞をすませてその何処かへ帰って来るのである。しかしこの何処かということも、半永久的な住所を所有してのことではないであらう。後世の考え方からすると、ややもすればそれが立派に整備された精舎であるかのように考えがちである。しかし仏陀は、何もない園林やチェティア(祠廟)に止宿している

場合が多い。仏陀が実際に止宿した跡を考古学的につきとめることは困難であるが、例えば好んでしばしば仏陀が訪れた靈鷲山には、岩窟こそあれ、精舎という如きものがあつたと考へられない。南伝『大般涅槃經』に見られる最後の遊行（次第行）にしても、ヴェーサーリーを出発してから涅槃の地クシナーラーまで——それは少くも十日や二週間を要する道程であるが——、その間には止宿した村の名が記されるのみで、そこに仏教々団の特別の施設があるのでもなく、弟子の誰かの家に止宿するというわけでもない。この八十才の老比丘が、阿難その他（恐らく数人）に待つかれながら、あるいは村はずれの祠廟に宿り、あるいは往来頻繁な路傍の樹の下に、休むための場所を設けさせ、しきりに渴きを訴えて水を求める。それは肉体的には激しい苦痛を伴った悲惨な状態であつた。しかし仏陀は、その間にも種々に亡き後の訓戒を与え、最後にはクシナーラーの町にも到達しえないままで、サーラーの森の中で涅槃に入るのである。このような情景を見る限り、仏陀こそは最後まで「家なきもの」としての遊行の生活に徹していたといわねばならない。

ただ、これまた周知のように、雨期の三個月あるいは四個月の間の夏安居というものが例外としてある。この期間において遊行者は一個所に定住しなければならなかつた。このことは当時の風習であるのみならず、特に仏教僧伽においてはこのに関する種々な規則が創設せられた。すなわち比丘たちは、何処かの森、誰かの家などに、随意に雨安居をしてよいのではなく、一定の適当な土地を相し、そこに共同して雨安居に入るのであつて、そのためには「境界」すなわち土地の境界（*sīmā*）を設けることなどの規則が定められた。この境界内に、雨安居のための一時的な住所（*vihāra*, *āvāsa*）が建設され、安居が終ればそれらの住所は解体され、比丘たちはまた遊行の生活（*carikam ca-ramāno*）に帰るのであつた。

このようにして、最初期の仏教僧団、少なくとも仏陀在世の頃のそれは、遊行の生活を原則としたものと考えられる。しかしそれがやがて定住する僧団となり、むしろ仏教僧団は定住を原則として、他の遊行者 (paribajjaka) とは区別されるようになる⁸⁾。それに伴って、最初は簡単な房舎を意味した *vihāra* という語が、半永久的な建造物を、さらにはそのような建造物をともなう寺院・精舎 (*vihāra*) の全体を意味するようになる。この遊行生活から定住生活への移り変りは、およそ以下のような経過をたどったものと考えられる。

定住ということには、土地や建物というような財産⁹⁾を必然的に伴なう。仏陀の成道後、早くから仏陀及びその僧団に対して、信徒からの寄進が行なわれた。王舎城郊外の竹林 (*Veluvana*) は、ビンビサーラ王の寄進にかかり、かつこれが仏陀およびその僧団が受けた最初の寄進¹⁰⁾であった。竹林は竹林遊園 (*Veluvana-arāma*) ともいわれ、その遊園 (*arāma*) は、僧団に寄進せられて僧伽藍 (*sangha-arāma*) の語を生み、これが伽藍すなわち精舎・寺院の語源となっている。従って竹林遊園の場合も、これを普通に竹林精舎などといって、そこに建造物があつたように考えがちである。もちろん、いつの時代かに建造物は作られたであろうが、最初ビンビサーラ王が寄進した時、建造物は存在しないただの遊園であつた——遊園とか林 (*vana*) というとき、それは文字通りの園林であつて、そこに特別の建造物はなかつたとすべきであろう。同様のことは、ヴェーサーリーのアンバパーリーの遊園にもあてはまる。この遊園は前述の仏陀の最後の遊行の時、アンバパーリーによって寄進されたのであるが、そこに建造物についての記述はない。しかもこの寄進よりも前に、すでに仏陀はこの遊園に止宿していたのである。その他、遊園はコーサンビ¹⁾やカピラヴァストゥなどでも寄進され、仏陀が訪れたとされているが、建造物がどの程度にあつたかは、明瞭でない。

しかしながら、遊園 (ārāma) と呼ばれるものの中でも、王舎城のジーヴァカ園 (Jivaka-ārāma, Jivaka-ambavana) や舍衛城の祇園 (Jetavana Anāthapiṇḍikassa ārāma) などは、明らかに建造物を有したと思われるものである。後者祇園精舎の建立の物語りは、諸種の文献に見えて著名であり、また前後の事情から見て、仏陀のための香堂やコーサンパ堂その他が当初から造られたことは、恐らく事実であろう。しかし現在われわれが見る祇園の遺跡は、 Gupta 時代あるいは早くて一世紀頃までしかのぼりうるのみで、残念ながら仏陀時代の遺物を知るよしもない。これに反して前者ジーヴァカ園については、そこに仏陀時代に建造物のあったことを、文献によって知るのみならず、近年の考古学的発掘によって明瞭に裏づけられるに至っている。長部ニカーヤの『沙門果経』には、アジャータサット王を案内して来たジーヴァカが、「あれ、あそこの円形の建物に灯火がともされております」といって⁽¹⁾、仏陀とその僧団のいる建物を指し示す場面がある。一九五三年から五九年へかけてのインド考古局の発掘において、小石をかためて基礎とし、その上に木造の建物があったらしい跡が発見されている。それは細長い一大ホールとしての建物で、その両端が半円形に形づくられている。同じプランの建物がここでは四つあるいは五つ発見された。これらの建造物の遺跡は、随伴の出土品から推して紀元前六一五世紀、すなわち仏陀在世の頃と推定されている⁽²⁾。とするとこれらは、われわれが現在見ることでできる最古の仏教建造物にほかならない。『沙門果経』が「円形の建物」(maṇḍala-māla) といっているのは、発掘された遺跡において両端が半円形になっている部分を指しているわけであろうか。もしそうであるとすれば、仏陀が現に住まい説法した建物をこの発掘によって確認することができるわけであって、その点で甚だ興味深いものがある。

寄進ということも、果してどの程度に所有権の譲渡が行なわれたのかを、われわれは知らない。前述のような遊行

を原則とし、無一物を原則とする仏陀の精神からすれば、すぐにそれを僧団が管理維持するというようなことではなかったであろう。他人や友人の家に止宿したり、公共の施設に一夜を仮りに過すのと殆んど同じような精神で、その寄進が受け入れられたのではなからうか。いずれにしても律蔵によれば、前述のビンピサーラ王による竹林の寄進が、寄進受納の最初であり、次いである長者による比丘たちの住所 (vihāra) の寄進があったようである¹³。長者は一日に六十の住所を建てたというから、それらは極めて簡単な施設であったに違いない。祇園精舎やジーヴァカ園の半永久的な建造物が寄進せられたのは、さらにその後のことのようにある。

これらの寄進された一時的あるいは半永久的な住所 (āṭāna, āvāsa, vihāra) は、毎月の布薩の日や、特に毎年の雨安居の時に、比丘たちによって利用されたのみならず、平素の遊行の途次における一夜の仮りの宿として利用されたと思われる。それは仏教僧団に属する、その意味で公共的な施設であって、個々の比丘の所有に属するものではない。後世の概念からすれば、「四方僧伽」に属する施設なのである。

ところで、半永久的な建造物は、いうまでもなく住み心地がよい。比丘たちは、雨漏りを防ぐために草をもって屋根をふく必要もなかったであろう。毎年の雨安居は、最初は不特定の比丘たちが、雨期の間だけ顔を合せて共住したのであるが、次には雨期にさしかかると計画的に前年雨安居した場所へ比丘たちは帰って来るようになり、漸次顔見知りの比丘たちが共住するようになった。さらに次の段階では、雨安居の時期が過ぎてもあえてその場所から立ち去らず、遊行の期間がせめられて定住の期間が次第に長くなり、最後には全く年間を通じて比丘は定住するようになる。

以上は遊行の生活から定住の僧団への移行の筋道である。その間には、村人や市民との交友が深められたでもあろ

う。比丘とても、生活のための資具は種々に必要であり、それらが俗人から寄附され、あるいは比丘個人の所有財産が三衣一鉢以上に増加することもあったであろう。村人との交友が深まり、財産が備蓄されるようになることは、比丘の定住の方向へ拍車をかけることである。このようにして、遊行が原則であった僧団が、むしろ定住を原則とするように見なされることになる。仏陀自ら、王舎城に雨期も冬も夏も、すなわちまる一年を過したことがあるとも伝えられているが^(註)、しかしそれは、定住を原則としていたのではない。これに反して仏教僧団が定住を原則とするに至ったとき、かれらは定住者として、自らを他の遊行者の群から区別するようになった。

定住ということは、仏教々団に対して大きな変化・変革をもたらした。右述べたように定住は雨安居を契機とするものであるが、安居の期間中に比丘たちが共住して互いに切磋琢磨したその精神が生かされて、ここに修道院的な組織が定着したのである。これこそ後世の概念の精舎(vihara)というものの端緒にほかならない。

修道院的な組織というのは、住房を伴った一定の施設をいうのであり、そこで教育と研究とが行なわれたのであって、単に遊行をしない、同信の者の共住なのではない。すなわち出家ということも、ここでは出家して修道院内に定住するという意味に変化し、従って、如何にこれらの新参者を訓練するか、その期間や師弟間の関係などについて、新たに種々の規定が設けられた。この共同生活の管理運営が規定され、その職務分担が行なわれたのはいうまでもない。この精舎には、専門的な経の研究や律の研究者が居り、さらにいわゆるアビダルマの哲学が漸次形成されて来る。これらの学問と相並んで、あくまで禅定凝心の実践修行に専心した比丘たちももちろんあり、その方が数においてはより多かったであろうが、その後の文献の製作は、多くはこれら学僧の手に成るものと考えられる。現在見る律蔵の編纂も、このような精舎において行なわれたのであり、そこには定住の觀念が殆んど前提となっている。

この定住した精舎は、必然的に地方的であり、複数的である。律蔵には、「現前僧伽」と「四方僧伽」の区別が与えられるが、この区別も、恐らくこの定住化した僧団において特に意味をもつであろう。「現前僧伽」とは、布薩や安居において、偶然的にそこに集っている比丘たちの具体的な団体を指すが本来の意味であり、「四方僧伽」とはそれに対して理想的観念的に全部の比丘を一つの仏教僧伽と見なすことである⁽¹⁵⁾。しかしこの区別は、文献の古い層には現われないということであり、遊行が原則的であった時代には、ただ僧伽というのみで全部が四方僧伽の性格を有し、それが有機會に一時的・地域的に現前僧伽を形成したのみである。然るに定住が原則となつてしまつた時代には、定住は必ず地方的であることを随伴するから、一時的ではなく常住的にある地方に団体を形成している僧伽が、現前僧伽と呼ばれるようになる。このようにして全一なるべき四方僧伽が、実際には複数の地方的な現前僧伽としてのみ存在することとなる。地方的・複数的であるから、そこにはおのずから分派の傾向も生じたであろう。いわゆる十八部派への分裂には、多くの教理的な原因などが考えられるが、僧伽の定住と地方性ということも、その一要因であつたかもしれない。

この定住が何時ごろから始まつたかは明らかにし難いが、一般にそれがかなり早いと考えられているのは、雨安居から定住への移り行きは容易だと思われるからである。それが仏陀の時代ではないにしても、恐らく仏陀の滅後二三十年にして始まつたのではなからうか⁽¹⁶⁾。さらに定住が僧伽の原則であるかのように見なされるのは、右に述べた修道院としての組織が完成した時点というべきであろう。修道院の出現は、上述のように教育と研究の面において大きな意味をもつが、他面では本来の仏教精神からかけ離れた種々の蔽害も生じた。悪徳の比丘の存在は、仏陀の時代にすら少なからず見られる——教団を形成すること自体が、墮落への歴史を一步踏み出しているのである。しかし

殊に比丘が定住し、財産を備蓄するような時代には、悪徳への誘惑もまた多い。そこには、信者からの供養をめあてとし、財産や名声を望んで出家するものもあり、あるいは出家を生活のための手段として考える者すらいた¹⁷⁾。

しかし定住化した僧伽においても、遊行の思想が全く失なわれたのではない¹⁸⁾。それはいわば定住者の旅行にほかならないのであるが、その旅行が教線の拡張を推進したであろう。比丘たちは、貿易ルートに沿って南方に向って遊行し、ガット山脈の中に好個の地を得て住みつき、そこに後には多数の石窟が開さくされ寄進された。このような形の遊行の精神は、その後も長くつづいて、中央アジアを通過してシナや日本の仏教にまでも受けつがれていると思われる。

右のような修道院としての機能をもった精舎は、最後にグプタ朝以後、いわゆるマハー・ヴィハラ（大精舎 *ma-havihara*）と呼ばれる組織を産み出す。ナーランダーや、ヴァラビーヤ、ヴィクラマシラーなどがそれである。ここには図書館があり、各種の学部が包含せられ、各学派が競い合うところの大学ともいべき組織が形成され、全インドの学問の中心道場となる。これらの学問寺の内容は、しかしながら、律蔵には殆んど伝える所がなく、僅かに玄奘や義浄などの報告にその一斑を知るのみである。律蔵は、マハー・ヴィハラ成立以前に、その内容の大部分を定着させ終ったものかと思われる。大学における学習のカリキュラムなども、われわれはチベットの寺院組織（それはこれらの大学を模したと思われる）から、僅かに臆測するのほかはないのであろう。

* * *

以上述べて来た比丘僧伽のあり方とはやや系統を異にして、ストゥッパ（塔 *stupa*）という建造物が仏教にはある。ス

トゥパとは、古くからあった墳墓の形式がそのまま入り入れられたと考えられるが、その造立の運動はもとと在俗者のものであった。最初に仏陀の舍利が八分されて各地にストゥパを建てたのはすべて王その他の俗人であったし、後に八万四千のストゥパが全国に建てられたというのも、アシヨカ王という俗人の推進する所である。これらのストゥパに対して、比丘はむしろ冷淡であった¹⁹。第一に、比丘たちにとって仏陀は偉大な先覚者・先輩²⁰ではあったが、神に等しいような存在としての礼拝の対象ではなかった。従って第二に、ストゥパは右の偉大な先輩の記念物に過ぎず、その行跡を偲ぶよすがとして崇敬を致したではあろうが、記念碑的な存在以上には考えなかつたと思われる。然るに在俗者の仏陀およびストゥパに対する考え方には、全くこれと異つたものがあつた。在俗者は何よりも信仰(bhakti)の世界を求めるのであつて、仏陀の偉大な人格に対して、これを神格化し神聖視し、あるいは救済主として見なす方向にあつたと思われる。従つてストゥパは、その神格化された仏陀そのものとして礼拝されたのである。バルフートやサンチーなどのストゥパを飾る守護神として、民間の信仰の対象であつたヤクシャやヤクシーの像が現われるが、同様な信仰感情がストゥパそのものにも向けられたに違いない。在俗者にとってストゥパは信仰礼拝の対象なのである²¹。事実、ストゥパや菩提樹の礼拝の図柄はインド仏教美術の上に頻繁に見られるが、その礼拝者は常に俗人であつて比丘たちではない²²。

最初に述べたように、出家者も在家者ともに仏陀の教えをわかち合つたのであるが、その受けとり方には種々に異つたものがあつたと思われる。右のストゥパに対する態度の相異は、その一端である。このように受けとり方々々の相異はあつたけれども、出家者と在家者とは、説法とそれに対する財的寄進という相互扶助的な関係で結ばれ、その間には思想的交流ともいへべきものが存在した。それが爾後の思想史的発展の一つの動因ともなつたであらう。

しかしこの俗人の思想的動向は、文献には残りにくい。文献の製作者はすべて出家者たる比丘であつて、修道院あるいは大学にあるかれらが、律蔵を整備し、經典を編纂し、アビダルマ哲学を産み出し、ないし大乘思想を展開したのである。特に律蔵はもっぱら出家者の行動に注意するのみで、俗人の動きについては殆んど記すところがない。

俗人はそれに反して、文献ではなく建造物によって自分たちの思想と信仰とを表明した。町や村を覆いつくすほどのおびただしいストゥパの建立がそれであり、荘麗に飾られた精舎の造営がそれである。これらはすべて俗人からの寄進により、俗人の手に成るものであつて、そこに表現される信仰は、仏伝やジャータカの知識によるもののみである。世俗的な願いがそこにはこめられていると思われるが、それ以上に比丘のアビダルマの哲学が表わされたわけではない²³。

右のようなストゥパに対する俗人の信仰は、修行者的・修道院的な方向とは異つて居り、前述のように比丘たちはストゥパに対しては冷淡であつた。しかしやがて、これらの真摯な俗人の信仰運動を、比丘たちも一つの仏教として認めざるを得ないような時期がやつて来る。ストゥパ建立の功德が、經典にもしきりに説かれるようになり、しかもその功德は単に俗人にとってあるだけでなく、比丘にとつても同様である。例えばパーリ伝の古い『長老偈』には、ストゥパに關説するところがないが、『譬喻經』（南伝、二十六、二十七卷）には、比丘のストゥパへの奉仕が、功德としてしきりに述べられている。

このようにして、俗人のものであつたストゥパが、比丘の修道院的な精舎の中にも、やがて導入されるようになる。その実例は、多くの石窟寺院において明白であり、また各地の寺院、特にナーガールジュナコンダの遺跡などに見ることができる。

高田氏は、精舎を構成する二つの要素として、「礼拝の対象を祀る堂塔と…僧房」とをあげている²⁵。しかしこの表現は正確ではない。仏教石窟が一般に、チャイトヤ窟と僧房窟とに分類せられることは、人のよく知る所であり、これが順次に右の二要素に蓋当することは一見して明らかである。しかし僧房と礼拝所ということは、高田氏の論じている後期の定住の精舎については妥当するけれども、一般の僧伽の構成要素として考えるべきではない。何となれば仏陀がなお在世していた最初期や、あるいは小乗的な時代の僧伽に、礼拝所があったとは考えられないからである。比丘たちは、救済者を求めず、天上の楽園を求めず、苦行者的であって、いわば自己礼拝者ともいうべきものであった²⁶。かれらは、後世の意味での礼拝の対象を持つてはいなかった。事実、前述のジーヴァカ園では、比丘の合宿する堂舎はあるが、その他に祠廟(チャイトヤ)の跡は全く認められない。それ故、僧房と礼拝所の二要素というよりは、むしろ僧房と集会所の二要素というべきであろう。僧房は比丘たちが休息をとり、雨露をしのぎ、特に雨安居するために不可欠である。集会所は、毎月の布薩を行なうため、全比丘が集会する場所として不可欠である。その集会所は、屋外の広場でも行ないうるが、そのための堂舎が設けられたとき、それが集会堂(*upatthana-sāla*)と呼ばれる。

ストゥパが比丘の精舎に導入せられたのは、この集会堂への導入であった²⁶。集会堂はかくしてチャイトヤ堂(*chaitya-gahara*)となり、石窟の場合はチャイトヤ窟と呼ばれている。この場合、チャイトヤとはストゥパと同義であり、チャイトヤを祀ることは、仏陀その人の現前を意味するであろう。すなわちこのチャイトヤ堂において集会することは、ストゥパの前で集会することであり、それはかつて在りし日の仏陀の面前で集会した情景を比丘たちに思い起させたに違いない。チャイトヤのおかれている聖所には、右繞の道もおおむね設けられているから、俗人のストゥ

パ礼拝と極めて類似した精神が、比丘たちにもあったに違いない。

その次の段階で仏像が発明せられた。それは紀元後一世紀のことである。この発明者が出家者であるか在家者であるかについての確証は見出しがたいが、仏像の出現を熱心に歓迎した者は在家者であったに違いない。それはその像容によって、ストゥパ以上に仏陀その人の現前を実感的にしたからである。しかし同時に、比丘たちはこの仏像に対しても拒否的な態度をとったと思われる跡がある。仏像の奉祀をその後も長く拒否した部派の存在が、ナーガールジュナコンダの遺跡に実証されるからである(27)。しかし一般的な傾向としては、漸次比丘たちも仏像を承認するようになったのは、ストゥパの場合と同様である。比丘の精舎の中にも、漸次仏像が造立せられ、ストゥパと相並び、ストゥパにとって代り、さらに後には聖所としての仏殿が設けられるようになる。

比丘の生活において不可欠の要素である集会所のあり方を、石窟について見てみよう。まず第一にチャイトヤ窟がその集会の場所であったと思われる。古い石窟ではチャイトヤはチャイトヤのままであるが、後期の仏像以後の時代の石窟では、チャイトヤの上に仏像が重ねて表現せられた例がしばしば見られる。これに対して僧房窟は一般に比丘の住所にほかならないが、その中央の広間は、これまた集会の用に供せられたかもしれない。殊に後期の石窟において、中央奥壁の一室が荘嚴された仏殿となつてからは、僧房窟そのものが仏殿窟の観を呈し、従つてチャイトヤ窟と同じ機能を持ちうると考えられるのである(28)。

またストゥパのあり方を中心に、ナーガールジュナコンダ(三一五世紀)の例を見てみるならば、ここでは精舎の一単位に四つの要素が見られる。(1)マハー・ストゥパ(大塔 *mahastupa*)。これは一般俗人が自由に礼拝しえたものと思われ、比丘の住房からはやや離れた位置にある独立の大塔である。(2)比丘の住房。ここへは普通俗人は立入ること

が許されなかった。比丘の個室の列から成るもので、台所や倉庫などが附属している。(3)マンダパ (mandapa)。右の住房の中央の広場がそれで、屋根が架せられ、集会の用に当てられたと思われる。(4)チャイトヤ堂 (caitya-grha)。比丘の住房の域内に、あるいは直接それに附属して、前方後円のチャイトヤ堂が設けられている場合が多い。一つの場合もあるが、二つが向い合っている場合が多く、いずれも数名が入りうるだけの狭小なスペースしかなく、集会のためのものではない。中には時にチャイトヤを、時に仏の立像を納め、純粹に礼拝の対象である。後世の観念を用いていえば、外部のマハー・ストゥパを本堂とすれば、これは比丘たちの内仏に相当する。以上の四要素が一般にナーガルジュナコンダで認められるが、(1)のマハー・ストゥパのみの例や、(1)と(2)のみの例もある。

グプタ以後のマハー・ヴィハハラでは、右の石窟やナーガルジュナコンダの要素を含みながら、それらともやや異った様式となっている。例えばナーランダーでは、後期石窟と同じように、必ず僧房の中央奥壁の一室が仏殿に当てられ、その前面の中庭は、マンダパとも称すべく、集会の用に供せられたものであろう。しかしその他に、石窟でもナーガルジュナコンダでも見られたチャイトヤ堂、あるいは集会堂は、全く見られない。ナーランダーではこれらの僧房群に向い合って、ナーガルジュナコンダにおけるマハー・ストゥパに相当する建造物が前面に並んでいる。しかしそれらがストゥパの形をしていたか否かは疑がわしく、むしろ仏陀伽耶における大精舎に見られるような、高塔 (sikhara) を有する建物のものであり、従ってその中には最初から仏像が奉祀せられたのではないかと想像される。

* * *

以上を総合して考えるならば、仏教々団とその造営物の発展は、およそ次のように考えられるであろう。(1)土地だけの場合。前述の竹林の遊園が寄進されたことが、精舎の発祥を意味するが、ここでは比丘たちの住所は一時的な仮小屋であり、集会は屋外で行なわれた。(2)土地と共に半永久的な建造物の寄進。ジーヴァカ園の例がそれである。そこには大きなホールと附随の建物があるだけで、比丘の個室はない。比丘たちはここに雑居して宿泊したのであり、布薩の集会も同じ広間で、あるいは屋外で行なわれたのであろう。その他に礼拝所などがないことは、前述の通りである。(3)比丘僧伽の定住。漸次定住するに至って、恐らく比丘の個室が設けられ、僧伽の財産も備蓄された。(4)修道院の創設と確立の時代。右の(3)の形態のもとに内容的には修道院が創まる。その実例は石窟において明瞭に認められるが、そこには住房と集會堂との二要素が不可欠のものとなる。その集會堂には、いつの頃にチャイトヤが導入され、さらに後には仏像も採用されて、礼拝の慣習が一般化される。仏像の盛行は、別に聖所としての仏殿の創設ともなった。集會堂では、布薩のほかには講義も行なわれたであろう。その他、修道院としての研究と教育とが、住房と集會堂との両者を通じて広く行なわれたことと思われる。(5)大学としてのマハー・ヴィハラ。形態や機能は(4)の修道院に見られるものと類似するが、規模が甚だ大きくなり、かつ単位としての精舎が多く集められて、綜合大学の觀を呈するようになる。

日本の初期仏教の七堂伽藍の中、僧坊はインドの僧房に等しいが、塔はマハーストゥパとチャイトヤ堂内のチャイトヤとの二系統の觀念の合したものであろう。その他に金堂（仏殿）のあるのが奇で、インドにおいてストゥパが仏像にとつて代られ、さらに仏殿へ進展したあとを反映している。塔と金堂とが寺院の中心であることは、正しくインド的な意識が伝えられているといえるが、塔と金堂との意味、それらが結局同一物であることは殆んど理解されていない。

かったようである。それ故、後には塔の意味が曖昧となり、装飾的な附属物であるかのような取扱いを受けている。日本の講堂は、インドの集会堂の名残りというべきであろうか。その他の食堂や鐘楼や浴室等の機能は、インドにもあった筈であるが、建築遺跡としてはおうむね明らかでない。祇園精舎で門の建造が特に伝えられているのは、日本で七堂伽藍に三門や大門を含ませる考え方と、関係があるのかもしれない。

(1) 佐藤密雄『原始仏教教団の研究』(山喜房、昭三八刊)。平川彰『原始仏教の研究』(春秋社、昭三九刊)、全上『初期大乗仏教の研究』(春秋社、昭四三刊)。早島鏡正『初期仏教と社会生活』(岩波書店、昭三九刊)。塚本啓祥『初期仏教教団史の研究』(山喜房、昭四一刊)。芳村修基編『仏教教団の研究』(百華苑、昭四三刊)。

(2) 高田修「僧院と仏塔——インドにおける伽藍の形成」、『仏教芸術』六九、一九六八年所載、後、高田修『仏教美術史論考』(中央公論美術出版、昭四四刊)所収。

(3) 上野照夫編『世界の文化3、インド』(河出書房、昭四〇刊)所収、「仏教教団と文化活動」、その増補英訳、*The Ancient Buddhist Community in India and Its Cultural Activities, The Society for Indic and Buddhist Studies, Kyoto University*, 1971.

(4) 芳村編前引書所収、中村元「形成途上の教団」四八八ページ。

(5) 南伝大藏経、四、三〇二ページ(律藏小品、破僧健度)。

(6) 同右、二五六ページ(小品、臥坐具健度)。

(7) 結界のことは、大品布薩健度(南伝、三、一八八ページ以下)に詳しいが、兩安居の場合にもそれは適用される。結果は、最初は臨時に土地の境界を設定することであったが、後世、すなわち比丘が定住してから後は、ある精舎の境内の意味に用いられたり、やや広くは「教区」を意味したりする。さらにそれは具体的物質的な土地ではなく、より精神的に「戒壇」の設定を意味したり、清浄神聖な区域を意味したり、あるいは密教的な行法における壇やマンダラの設定も意味することになるようである。

- (8) 出家 (pravraj) も遊行 (parivraj) も、語原的には殆んど同じことであるが、後には仏教以外の一団として遊行者の群が考えられた場合が、経にも律にも見られる。
- (9) 律藏には、仏物・僧伽物と違って財産の帰属を区別し、またそれと並行して仏地・僧地などの語もある。しかしながら最初期の仏教教団に、このような区別がどこまで妥当するか疑がわしく思われる。
- (10) 塚本前引書、三二三ページ。
- (11) 『世界の名著1』原始仏典(中央公論社、昭四四刊)五〇七ページ。
- (12) *Indian Archaeology, A Review, 1953-54; 1954-55; 1957-58; 1958-59.*
- (13) 南伝、四、二二五―二七ページ。
- (14) 南伝、三、一三四ページ。
- (15) 平川『原始仏教の研究』、三二―三三ページ。
- (16) 友松円諦『仏教に於ける分配の理論と実際』(上)春秋社、昭四〇刊)、六七―六八ページ。
- (17) 前引、中村元「形成途上の教団」、六二―六三ページ。
- (18) S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, London 1962, pp. 31, 139.
- (19) パーリ『大般涅槃經』によれば、阿難に向って世尊は、おまえたちは舍利供養に心を勞する必要はない、と告げている。南伝、七、一二六―一二七ページ。平川『初期大乘仏教』六〇七―六〇八ページ以下、参照。
- (20) 南伝、九、中部經典第四經(怖骸經)、二四―二五ページ、「卿瞿曇は彼等(弟子たち)の先行者たり、……援助者たり、……督励者たり」。
- (21) S. Dutt, *op. cit.*, p. 26.
- (22) S. Dutt, *op. cit.*, p. 184.
- (23) H. Zimmer, *The Art of Indian Asia, Volume One* (New York, 1960), p. 237.
- (24) 高田前引論文、昭四四刊、六四―六五ページ。
- (25) Zimmer, *op. cit.*, p. 250.
- (26) ただしツインマーは、何の飾りもない簡素な最初期の石窟のストゥーパを、俗人の献身的な信仰の産物ではなく、比丘の苦

- 行者的な生活における崇敬の産物と考へしん。 Zimmer, *op. cit.*, p. 249-50.
- (27) H. Sarkar, *Studies in Early Buddhist Architecture of India*, Delhi 1966, p. 94 ff.
- (28) S. Dutt, *op. cit.*, p. 150 ff.

