

伽藍考

袴谷憲昭

「伽藍」もしくは「僧伽藍」は、インドの仏教で用いられた“saṅghāraṇa”の省略もしくは全体の音写語で、元々は「教団 (saṅgha) の庭園 (araṇa)」「転じて「教団の所有地 (saṅghāraṇa)」を意味し、時代と共にそこに造られる「寺 (vihāra)」や「僧房 (layana)」や「仏塔 (stūpa)」や「靈廟 (cāitya)」などの建造物をも含めた「教団所有地」あるいは「教団施設」全体を意味するようになる。¹⁾しかるに、日本では、かかる伝統を受けながらも、取り分け「伽藍」は、時代が下ると共に「庭園」や「所有地」の語感を失い、そこに造られた建造物そのものを指すようにすらなるようであるが、「伽藍配置図」などの「伽藍」がその例である。しかも、近代になって西欧文化が入ってくると、キリスト教の cathedral が「伽藍」と訳されるような例も一般的になってくる。本稿は、その「伽藍」について、日本における用例変遷の過渡期に当たっているかもしれない道元の『宝慶記』の一節を起点に、「伽藍」の意味および「伽藍」周辺の問題を考察してみんとするものである。

ただ私としては、その考察に入る前に若干済ませおきたいことがあるが、先ずは、「伽藍」の日本語としての辞書的意味を確認しておく必要がある。最初に確認するのは、一六〇三(慶長八)年に刊行されたA『日葡辞書』中のa「伽藍」と、翌年に刊行されたその補遺中のb「七堂伽藍」とであるが、それぞれ左のように説明されている。²⁾

A a Garan. ガラン (伽藍) 大寺院 (Templo grande)

b Kichidō garan. (七堂伽藍) 一〇一〇離れた七つの礼拝堂 (capelas) や教会堂 (Igrejas) から成る大寺院 (templo grande)。³⁾ または、大僧院 (mosteiro grande)

右に出るポルトガル語の“Templo”と“mosteiro”と、それに右には出ていないが、近代になって日本語の「伽藍」として訳されることなる“cathedral”に対応するポルトガル語の“catedral”との三語は、ポルトガル語のみならず、大抵の西欧語においても、ギ

ロシア語やラテン語にその淵源を持つ。ここでは、かかる淵源に由来する三語の原義を、余りにも任意過ぎるかもしれないが、B ウエプスターの英語辞書によつて、英語としての対応三語 a “temple”、b “monastery”、c “cathedral” 各項目下に見ておきたい。⁽³⁾

B a ラテン語の *templum* (神聖な囲い込まれた場所) に由来。古代人によつて神もしくは神々の住処 (a dwelling place for a god or gods) と見做された場所 (place)。従つて、神もしくは神々を崇拜するための建物 (a building for the worship of a god or gods)。

b キリシア語の *monasterion* (隠者の庵室) に由来。一群の人々、特に宗教的誓約 (religious vows) の下に世間から退いた修道者たち (monks) の住む邸宅地 (a place of residence)。

c キリシア語やラテン語の *cathedra* (座席) に由来。権威者の座席 (the cathedra) を含めて、司教の座席 (bishop's see) のある主要な教会 (the main church)。(漠然とは) 威容を誇る大きな教会 (any large imposing church)。

次に、これらの三語が、現代の英和辞典ではどのように示されているかを、C 斎藤秀三郎のそれによつて確かめておきたい。⁽⁴⁾

C a temple 神殿、神社、宮、寺院。(又) 御堂、寺。(又或基督教会の) 教会堂。

b monastery 僧院、僧庵、修道院。

c cathedral (旧教の) 本山、大伽藍。

これによつて気付かれるかもしれないが、“cathedral”が「伽藍」や「大伽藍」と日本語に訳されるのは、この斎藤秀三郎の辞書⁽⁵⁾ 辺りから始まるかのようにも思われる。因みに、斎藤秀三郎の和英辞典では、“Garan(伽藍)【名】A Buddhist temple; a cathedral.”とある。

以上で、問題の三語については、大略を見終わったので、一六〇〇年代から四〇〇〇年以上余りを経た、D 現在の国語辞典では、最初に見た a 「伽藍」と b 「七堂伽藍」がどのように説明されているかを、イ『日本国語大辞典』とロ『広辞苑』で確認しておきたい。⁽⁶⁾

D a イ (梵 *saṅghārāma* (僧伽藍摩) の略。衆園・僧園・精舎などと訳す) 僧が集まって仏道を修行する、清浄閑静な所。寺の建物の総称。寺、寺院。

ロ (仏) (梵語 *saṅghārāma* 僧伽藍の略。衆園・僧園と訳す) ①僧侶たちが住んで仏道を修行する清浄閑静な所。②後に寺院の建築物の称。

b イ仏語。寺として具備すべき七種の堂宇のこと。

ロ 寺院の七つの建物。七堂は必ずしも確定しておらず、また「悉堂」（完備した堂宇）の意ともいう。

私は「伽藍配置図」という用語の初出がいつであるかを確認しえていないが、右のような現在の国語辞典に至れば、「庭園」や「所有地」といった語感次第に失われていって、「七堂もの建造物を備えた教団所有地」という意味までが、遂には「七種の堂宇を備えた寺の建物の総称」を指すように変わってしまっただけに分かる。その七種の堂宇である伽藍がいかに配置されているかを示したものが「伽藍配置図」に他ならないのである。しかし、後で述べたいと思うことではあるが今少し触れておけば、sanghātana の āraṇya は元來「心地好い場所」を意味し、建物そのものを指すかに思われがちな寺の原語 vihāra も本来は「快適に住む場所」を意味しており、その語感も、上記の現代日本語に特化されるまでのもの以外は、インド以来永く保たれてきたように私には思はれる。

では、先に本稿の考察の起点に据えようと断つた道元の在宋中の手記とされる『宝慶記』の一節ではどうかといえ、かなり微妙な面があるので後回しにするが、帰朝後になつた『正法眼蔵』『安居』や十二卷本『正法眼蔵』『供養諸仏』『帰依佛法僧宝』『三時業』では「伽藍」も「僧伽藍」も全て地の文ではなく仏典からの引用文中に認められるものなので、これまた後でインドの仏典と共に論じたいと思うものの、問題は「古いもの」と「新しいもの」との取扱い方にあると思う。

因みに、「禪 (dhyāna)」や「定 (samādhi)」はインドでも仏教以前からあつた「古いもの」、仏教の開祖たる釈尊が「古いもの」を捨て縁起を考えて確立したものは「新しいもの」であるが、時は「古いもの」から「新しいもの」へ進展するはずのものであるにも拘らず、「古いもの」を発掘して「新しいもの」を覆い隠そうとする動向も、多くの人は「幼児期からそう信じるように教えられてきた」ことに固執するとラッセルが言つたように、絶えず根強かつたように思われる。しかるに、そんなことを思つていた矢先に、偶々、後で決定版として更には鈴木大拙博士の序文まで付して刊行されることになる『弓と禪』の初稿版とも言うべきヘリゲルの『日本』の弓術を称賛する岸本葉子氏の紹介文に接した。これは同氏が二十年ほど前の大病を患つた時に読んで感銘を受けたことを記したもので、その個人的感想は全く自由であるにせよ、次のような一節はやはり問題があると思う。

〔ドイツ人の著者として〕西欧の合理的な思考の持ち主が、非合理的・直観的な世界へいかに接近し、壁を乗り越えたかを語るこの本は、私の関心の真ん中をまさに射貫いた。

問題は、個々人ではなくドイツ人なら押し並べて合理的な思考をするはずだとする全体的思考方法である。もし岸本氏がかかる思考方法を採用していないならば、本書の著者ヘリゲルが仰からドイツ中世の異端神秘思想家エックハルトに入れ揚げた非合理的傾向の強い人であることは容易に分かったはずだと思う。因みに、岸本氏も読んだはずの一九四一年刊行の旧版に付されていた訳者柴田治三郎氏の「後記」から、左に、柴田氏がエックハルトの中心思想たる *Abgeschiedenheit* を起点にエックハルトについて述べている一節を示しておきたい。⁽¹⁰⁾

〔訳文中の〕「離繫」は *Abgeschiedenheit* に当った訳語である。マイスター・エックハルト Meister Eckhart は一二六〇年ころ生まれ、一三二七年（鎌倉時代の末）に没したドイツ神秘主義のもっとも重要な思想家である。その大胆な神秘主義的思想のため生前すでに汎神論的と目されて教会の圧迫を受け、死後教会から破門を宣せられた。 *Abgeschiedenheit* は、マイスター・エックハルトにあつては、哲学的瞑想に没頭しようとして社会的な生活を離れることを意味するものと考えられる。そのような積極的な意味を重んじて、仮に「離繫」という仏語を充てておいた。

因みに、仏教でいう「離繫 (*visambyoga*)」とは、議論もあるが、端的には「択滅 (*pratisankhya-nirodha*)」のことで、個々人が煩惱を一つ一つ考えることによって排除していくことであるから、エックハルトの用いる思考埋没の神秘的現実離脱を意味する中高ドイツ語の *abgeschiedenheit* とは、またこれと同義語のようにヘリゲルが使いたす「自己自身からの離脱 (*Loslösung von sich selbst*)」とも、全く関係はない。一方、かく押さえた上で、この『日本の弓術』が一九三六年にドイツで刊行され、その訳が一九四一年に日本でも刊行されて、両国で大いに歓迎された状況を考えてみると、ドイツはナチス政権下、日本もまた長年の軍事政権下であり、大衆が独裁的強権に迎合せざるをえなかった時代であったわけであるから、この本はかかる全体的な自己滅却の時代精神に合致していたのかもしれない。しかし、それがまた今流行するならば、「古いもの」が再び「新しいもの」を覆い隠してしまうことになるのである。再三再四かかることが繰り返されぬようにとの反省と願いを込めて、ここに、ロード・ラッセル・オフ・リヴァプールのナチ政権下のドイツについて記した一節を示しておきたい。⁽¹¹⁾

一九三五年から四五五年にかけて、ナチスが侵略し、占領した諸国でのユダヤ人迫害 (*the persecution of the Jews*) は、実に大規模なものであった。だが、一九三三年、ナチスの政権獲得に追従し、また彼らの政綱 (*Party Programme*) を信奉していた人々は、これは驚くにたらない当然のことだった。

政綱第四条にはこう述べてある。「民族の一員たること (a member of the race) のみが、市民 (citizen) たり得る資格である。民族の一員にはドイツ血統の者 (one who is of German blood) のみがり得る。思想、信条は問題とされない (without consideration of creed)。したがって、如何なるユダヤ人も民族の一員とはなり得ない。」

このドイツの論理の傑作 (this masterpiece of German logic) は、ヒトラーが政権を獲得するや否や、ドイツの隅々にまで伝えられた。そして、ユダヤ人は外国人 (foreigners) とみなされ、ドイツ市民権 (rights of German citizenship) を持ち得ないことになった。

右に述べられているごとく、思想信条を考慮することなく (without consideration of creed) ドイツ人の血統 (German blood) だけを重んじさせる政綱を、当時刊行された『日本の弓術』を歓迎したドイツ人読者は、同時に信奉していたわけであろうから、これを、岸本氏のように、なんの批判を加えることなく、その感想に合理的なドイツ人というような全体的視点を導入することは、人種を個人人の思想や信条によらずに押し並べて血統で差別し決め付けることに手を貸すことになるのである。しかし、言うまでもなく、ドイツ人に合理的な人もいれば非合理的な人もいるように、ユダヤ人にもそうであり、日本人にもそうであり、あらゆる人種にもそうであるはずであろう。そして、あらゆる人種に、「幼児期からそう信じるように教えられてきた」「古いもの」を墨守する人もいれば、それに代わる「新しいもの」を議論を交わしながら取り入れようとする人もいるのだ、ということに目を瞑るべきではないと思う。そのために、日本の古代におけるかかる一例を次に引く。これは、僧綱が七七〇 (宝亀元) 年十月二十八日に政府に請うたこととして『続日本紀』に記載されているものである。

僧綱言さく、「去ぬる天平宝字八年の勅を奉けたまはりて、逆党の徒、山林寺院に於て、私に一僧已上を聚めて、読経悔過する者には、僧綱固く禁制を加ふ。是に由りて、山林樹下、長く禅迹を絶ち、伽藍院中、永く梵響を息むれども、俗士の巢許、猶嘉遁を尚ぶ。況むや復、出家の積衆、寧ぞ閑居する者无からむや。付して乞はくは、長往の徒はその修行するを聴さむことを」とまうす。詔してこれを許したまふ。

ここに、日本における仏教定着初期の街中の「伽藍院」と街を離れた「山林寺院」との対比において、曾て論じた「学習諸義」と「修道禪行」との対立が見られるのであるが、一見したところでは、閑居する者の禅修行も許されてその対立も一件落着いたような恰好になってはいるものの、この対立は、特に日本では、今にも続いていることと見做さなければならぬものである。山に隠つて仙人めいた昔ながらの修行をする「古いもの」と、街中にあつて外来の批判的な思想を学習する「新しいもの」との対立は、本

来対立するものではなく、理想的には前者から後者へ進展すべきものであるはずにも拘らず、中々そうはいかないのが現実らしい。その実現化のためには、「古いもの」を踏まえながらも「新しいもの」を批判的に取り込む必要があるが、かかる意味で、在宋中の若き道元が師の如浄に発した質問が有益であると私には思われる。以下にはその質問のみを示す。

古今の善知識みな曰く、「須く了義経を見るべし、不了義経を看ることなかれ」と。如何ならんか、これ了義経。

たとい一言半句なりといえども、道理を説き了れるを了義と名づくべし。如何ぞ、ただ広説のみをもつて了義と名づくるや。たとい説くこと懸河の弁なるも、もし、未だ義理を明らかにせざれば、須く不了義経と名づくべきか。

これは、質問とはいえ、道理を明瞭に説示したものが了義であるとの考えを持つている道元の方が師よりも正しいと私は思う。なぜなら、師の如浄の返答は、「世尊の所説は、広も略も俱に道理を尽くし」ているから、「みな了義なりと知るべし」というもので、この返答は、道元のいう了義としての正邪の決着を重んずる立場を蔑して全てが仏説だとする立場に荷担していることになるからである。しかるに、この両者の立場の対立は仏教思想史上にも根強く永く続くのであるが、抑々仏教の最初の大きな思想的対立もこの立場の相異に由来していたことを忘れるべきではない。しかし、大抵はその対立の本質を忘れ、正邪の決着を軽視して、なんでも仏教であると主張する立場が、仏の「一音演說法」が流行るように、大勢を占めてきたのであり、現に道元もその場では師に同じじていたのであるが、最晩年には、「いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし」と、生涯に亘る仏教思想の正邪決着の学習を勧めていたのである。

さて、このように在宋中の若き道元が帰朝後に思想的にも成長し変化していったと見做すのが道元を尊敬することでもあるとは思っているが、『宝慶記』で提起された問題が生涯に亘っていかにか解決されていったかを見定めることは極めて難しいことかもしれない。しかし、それを承知の上で、後回しにして『宝慶記』の記述を起点とする道元の「伽藍」観やその周辺の問題に取り組んでいかなければならないと思う。その問題の一節とは、宋の当時までに確立していたと思われる寺院の四種の呼称、即ち、禪院、教院、律院、徒弟院の内実の優劣に関する問答であるが、この一節の問答全体を取り上げて初めて論究したのは、私の知る限り、ジラー教授である。ただし、この論究は、道元の「伽藍」観のそれではなく、玄奘を嚆矢として日本の中世にまで及ぶ禅の系譜の再評価の中でのそれであることに注意しなければならない。これは英文でものされた論文であるが、日本語で書かれた論文要旨は次のとおりである。重要なので、僅かな省略箇所以外は、ほぼ全文を引用しておきたい。

玄奘三蔵は中国の法相唯識宗の祖師者でありながら、印度のナランダ大学で仏教哲学の問題を解決しに行っている有名な巡礼者でもあるが、又、瑜伽派の代表者でもあるので、坐禪の大成者でもある。(中略)最近、荒牧俊典教授は再評価された敦煌文獻(四威儀並三蔵哭西天行記)を利用して玄奘の呈している模範が曹洞宗で儀式として崇拜されていたし、玄奘の禪定、即ち「五重唯識」が禪宗の觀法、觀想に新しい行式を彩らされたことに注目している。その課程で、玄奘の禪定の様式は臨濟宗でも曹洞宗でも、中国の六祖慧能の流れの禪思想に影響を与えたと論証している。日本の中世の始めの榮西、明恵等の仏教理想、特に道元の坐禪と思想にも玄奘の仏教の見方と修行の影響が見られると考える。又、鎌倉幕府の第三(代)將軍、源実朝に関する伝説と宗教改革、取り分け、道宣律師が代表している古代貴族の既成仏教の伽藍配置の代わりに、新しい時代を代表する幕府にとって、玄奘の『大唐西域記』の描写に基いた新しい伽藍配置が呈せられた。意外にも玄奘の思想を通じて道元の新仏教的な性格を露に出来る²⁰と考える。

これは論文要旨のはずなのであるが、問題は、この要旨に言及されている荒牧博士の論証や觀法に影響したとされる「五重唯識」や伽藍配置の新旧の相異などが、論文本文中には具体的にないにも論じられていないことである。従って、荒牧博士の論文を直に調べようと思つて、本文中で指示された注記を見ても、『敦煌秘笈』にある当該箇所の影響を見得るに過ぎない。しかるに、「五重唯識」のことなら、指示がなくとも基の『大乘法苑義林章』『唯識義林』の「出体」で説かれる基独自の中国風術語による概論を指すことくらいは分かるので、その中国風概論が禪の觀法に影響を与えたことなら大いにありそうだとは思えるものの、本文中にはなんの説明もないので、影響の具体性については私には全く分からない²⁰。また、伽藍配置の件は本稿の問題でもあるから、両者の配置の違いなどはぜひとも知りたいところであるが、これまた本文中には全く論じられていないのである。

その結果、肝心なことを知らないために、大きな誤解が私に生じたとすれば御指摘頂き、再論したいと思つているが、ここで私が一番言いたいと考えていることは、方法的な意味での「古いこと」と「新しいこと」とはなにかという問題に他ならない。私がかかる問題を口にしたのは、思想史上に認められる「古いもの」が新しいものを隠す²¹という現象に関して、ソクラテスの例を出しながら、パーリ仏教の正統派は、ひよつとすると開祖の釈尊よりも古いかもしれない人口に膾炙し易い馴染みの古い偈頌が、真に新しい革新的な仏教の教義を後になつてから被り隠して骨抜きにしてしまいかねないことを知つて、正統派から見れば「雑魚」のような、かかる偈頌群を中心とする古いものを「補足付随的な部類(Khuddakaniṅkya)」として経蔵の最末尾の第五番目に閉じ込めた、

というようなことを述べた時である。⁽²¹⁾ 当時の私の発言は厳密な論証を経たものではない単なる感想にしか過ぎないものであったわけであるが、現在はパリー聖典編纂のかかる視点からの本格的研究が進められているように感じられ、今後の進展に益々期待したい。⁽²²⁾

ジラール教授の上記の論文は、右のごときパリー聖典編纂史の研究などとは関係ないが、「古いもの」と「新しいもの」をどう捉えるかという問題には関係がある。玄奘が中国仏教界に齎した「新しいもの」とは、当然異論もあるであろうが、唯識関連典籍は勿論のことであるにしても、『大毘婆沙論』や『俱舍論』などのアビダルマ典籍を、論理学の典籍をも含めて、新たな翻訳によって中国に将来し定着させたことなのである。それらの膨大な典籍をインドから中国へ将来する玄奘の往復の旅がいかに過酷なものであったかは想像に難くないが、その過酷さと求法の固い決意を謳った『唐三藏哭西天行記』が荒牧博士の論証どおり玄奘の真撰だったとしても、それは多くの人が感動する情緒的な「古いもの」でしかない。しかも、その「古いもの」である玄奘の当該詩頌の数句を洞山良价や雲門匡真などが語録中に引用しているという⁽²³⁾ことを根拠に、玄奘の禪定観と臨済宗や曹洞宗の禪とを関連付け、その禪の系譜を、玄奘の弟子となつて帰朝した日本の道昭以下、更には実朝や明恵や栄西や道元などの中世にまで延長するのは、私からすれば疑いもなく「古いもの」によつて「新しいもの」を隠すことに荷担しているように見えてしまうのである。しかし、かかる「古いもの」の系譜の発掘が、恰も鎌倉新仏教の到来でもあるかのごとき「新しいもの」の発見と摩り替えられてしまったのでは正しくないと思われる。

「古いもの」と「新しいもの」との問題に関し、以上で注意は喚起しえたと思つて、ここで、「伽藍」に関する『宝慶記』の当該節に目を転じたい。その一節では、既に指摘したように、四種の寺院として禪院と教院と律院と徒弟院が問題にされているのであるが、用例としては、「伽藍」が教院に言及する道元の間中で「寺院の規矩、伽藍の屋舎の用否」と用いられ、「僧伽藍」が禪院に言及する師の答中で「その（青原と南嶽の児孫）所住のところ（処）の僧伽藍」と用いられている、この二箇所である。前者では対句のように示されているので「寺院」と「伽藍」はほぼ同義で、しかも「屋舎」とあるので建物が含まれているかもしれない。後者では祖師たちの住む処が意図されているわけであるから雨露を凌げる建物であつて当然であるが、だからといつてその周囲の敷地まで排除されているわけでもあるまい。しかるに、「寺院」や「寺」が「僧伽藍」の訳語だとすれば、如浄も道元も閲覧していた可能性の高い『釈氏要覽』では、「僧伽藍摩」の説明中の最末尾に「或云、毘呵羅（vihāra）。此云、遊止処。」とあつて、⁽²⁴⁾両語が相

適うものであることが注目されるが、この点については、インドでも、sanghārāma と vihāra とが、ある意味で同義とされる例は認められるのである。その例を、以下に三つ、甲 ヴィニターテヴァの『律分別語句解説』と、乙 玄奘の『西域記』と、丙 義浄の『求法高僧伝』とより示す。²⁰⁾

甲 「教団」所有地 (sangha-ārāma) というのは、寺院 (vihāra) である (dge 'dun gyi' kun dga' ra ba zhes bya ba ni gtsug lag khang ngo//)。

乙 縛喝国 (中略)、城外西南、有納縛 (nava, 唐言、新) 僧伽藍 (sanghārāma)。

丙 路過縛喝羅、到納婆毘訶羅 (nava-vihāra, 唐云、新寺)、觀如来深盥及諸聖跡。

甲は、律文献、唯識文献、論理学文献に通暁していたインドの学僧の解釈として信頼できるであろうし、乙も丙も、世界宗教としての仏教展開の拠点となった北西インドからはほぼ直接に仏教が伝来したと考えられる古代バクトリア (Bactria) にあった同一の寺院に関する玄奘と義浄という最も信頼に足る二人の学僧の報告だけに、同じ施設が nava-sanghārāma とも nava-vihāra とも呼ばれていたことは確実と思われる。²¹⁾ 従って、ある意味で sanghārāma と vihāra は同義と見做してもよいのであるが、これらの文献よりも先に更に長い歴史をもつインドでは、抑々仏教は定住地のないところから出発しているので、その後、寄進されて教団所有地となった庭園 (ārāma) や園林 (vāra) や空地 (avakāsa) に、寺 (vihāra) や楼閣 (prāsāda) や散策堂 (caṅkrama-kūṭi) や僧房 (layana) や仏殿 (gandha-kūṭi) や靈廟 (caitya) や仏塔 (stūpa) などの施設が造られるようになる。次第に、前者が「教団所有地 (sanghārāma)」そこに造られる後者、取り分け、寺は、「快適にすむ場所」の語感を残しつつも、建造物の意味を強めていったと考えられるのである。パリ文献でも、sanghārāma が明確な形で登場するのはかなり後代のことになるように、比較的初期のそれでは、例えば、ジェータヴァナのアナータピンタダの庭園に (Jetavane Anāthapīṇḍikassa ārāme, Jetavane Anāthapīṇḍikasyārāme) あるいは、その空地に (okāse, avakāse) ①寺 (vihāra) ②楼閣 (pasāda, prāsāda) ③小屋 (mandapa) ④個室 (pariveṇa) ⑤倉庫 (koṭhaka, kosihaka) ⑥集會堂 (upatīhāna-sālā, upasthāna-sālā) ⑦散策処 (caṅkrama, caṅkramāna) ⑧散策堂 (caṅkramana-sālā, caṅkrama-kūṭi) ⑨池 (pokkharani, puskarini) ⑩庭園 (ārāma) などが造られた、²²⁾ というような表現が多い。

「アナータピンタダ」から sanghārāma へという呼称の変遷の問題を離れて、律蔵の「規則条文 (prātimokṣa)」中に永くārāma のままに留まっていた用例として aḍḍh-ārāma (aḍḍh-ārāma) の語句を含む「自白罪」第五九条「拾得物地関与自白罪 (ongs pa'i gzhi' glogs

積が問題となるが、左に示すのは、チベット訳を中心とした第五九条全体の文字通りの意味での暫定的拙訳である。

またおよそいかなる比丘であれ、貴金石 (rin po che, rāna, ratana) あるいは貴金石と認められるものを自らの手で取り上げあるいは取り上げさせるならば、所有地に関する (kun dgai ra bar glogs pa, adhyātana-gata) 場合 (dng pa) あるいは住居に関する (gras khang du glogs pa, adhyāvāsa) 場合を除いて、自白罪である。比丘は、所有地に関する場合あるいは住居に関する場合には、貴金石あるいは貴金石と認められるものを、次のように「これの持主である人が〔後で〕取りに来るのではないか」との気持ちで、取り上げるべきであ〔り取り上げさせるべきであ〕る。これが、その場合における慣例 (cho ga, samaya) である。

この条文中の問題の前節辞の付された ātama と āvāsa を含む語句は、その「分別」中の解釈で、次のように説明されている。⁽³⁰⁾

「所有地に関する場合」というのは、所有地外において (kun dgai ra ba'i phyi rol na) である。「住居に関する場合」というのは、所有地内において (kun dgai ra ba'i nang na) である (在寺中、及び、俗舎)。

かかる説明は、仏教では「内に」と解されることの多い問題の前節辞を「上に」や「超えて」と解して、前者を「所有地を超えたところに属す (adhyātana-gata)」教団所有地外の街中や家々、後者を「住居を超えたところに属す (adhyāvāsa-gata)」教団所有地内の敷地を指すようになったとしても推測する他はないが、目下の私としてはこれ以上の詮索を重ねることはできないので、ここでは、語句をそのままにして解釈の方を変更した今の例ではなく、新たな語句を加えて意味を明瞭にした条文の例として、「告白罪 (so sor bsilags par dya ba, prāidesānyā)」全四条の場合を簡単に見ておきたい。「告白罪」とは、比丘が教団所有地外で食事に関する規則を破った場合に、その件を教団に戻って比丘たちに告白しなければならないという罪である。そこで、その状態を明瞭にしようとしたためであろうか、『根本説一切有部律』の「告白罪」四条の全てには、その罪を犯した現場から「外に向かい〔教団〕所有地に帰って (phyi rol kun dgai ra bar song ste/dong ste, bahir ātāman gatrā)」比丘たちにその件を告白しなければならないという趣旨の条文中に、今カッコで括った語句が挿入されるようになった、ということだけをここに報告しておく。⁽³¹⁾

若干脇道に逸れたかもしれないが、ここで、もう一度、「自白罪」第五九条に戻って、その「分別」中の落し物に関する話の若干を見ておきたい。貨幣経済の進展と共に仏教が大きく展開した北西インドでは、落し物も単なる宝石類などではなく金貨などの入った財布もありえたかのように、ディーナラ金貨 (di na ra, dmnara) で一杯になった財布の話が、この「分別」中に二話ほど出てくる。

次に示すのは、知患者として有名なヴィシャーカー・ムリガールマトリが子供に自分は財を失ったことがないことを知らしめるためにマングース皮のような財布 (see mo ha bu i kya bu, nakulaka-dhastā) をディーナラ金貨で充たして十字路に置いたが結果的に彼女の言った通りに財布は奪われることがなかったという話に続く、第二話である。⁽³³⁾

比丘が所有地に関るところで (kun dga'i ra bar glog pa na, ahyarāna-gate, 行至寺外) ディーラーナ金貨で充たされたマングース皮のような財布が落ちていたのを見た後で、その場にある人が来たので、彼はその人に、「やあ、お前様、このマングース皮のような財布は貴方のものではないのですか。」と言った。「その人」「上人様、そうでございます。」(「上人」「では) 持って行きなさい。」彼がそれを持って忽ちにして去ってしまおうと、別な人が頭を汗塗れにして泣きながら遣って来て、彼は言った。「上人様、貴方はマングース皮のような財布を御覧遊ばされませんでしたか。」と。その比丘は言った。「ある人が持って行きましたよ。」と。彼(のもの)はそのマングース皮のような財布を得ることがなくなったところで正気を失い心も掻き乱されてしまったのであちこちを探すにも異常なあり方で懊悩してしまつたという状況を比丘たちが世尊に申し上げると、世尊は仰つた。「そのように卒爾に對言すべきではなく、そのものに、マングース皮のような財布はどのようなものか、いかほどの重さのものか、質すべきである。もしも特徴に当たつて言つたならば与えるべきであり、もしも特徴に当たらないように言つたならば与えるべきではない。」と。

これに続く話で、落とし主が来ない時には「教団の倉庫 (dge 'dun gri mdzod, sanghasya kosah) に入れて置くべきである。」というような指示も出てくるので、持ち帰られた拾得物は「教団所有地」内の倉庫に保管されたであろうが、拾得物そのものがあつた当該話の上引の場所の表現が、「所有地に関るところで」と訳した意味よりは、先の「分別」中の説明のごとく「所有地外において」という意味を示唆していたことは間違いないと思われる。一方、「教団所有地」内部には、倉庫は勿論、ギリシアやローマ由来のディーナラ金貨も流通する北西インドの中で、寺 (vihāra, 僧院、寺院) や香殿 (sandhā-kūṭi, 仏殿) や仏塔 (caitya) などの建造施設が贅沢に整備されていったと推測される。そして、かかる状況を反映するかのようには、律藏の後代に挿入されたであろう話の中には、僧院に入った寄進者や盜賊が、傍にいる「本性住比丘」ではなく生涯雜事に従事しているような比丘に、「僧院 (vihāra, 寺、寺院)」と「廢墟 (vāṭaka)」との違いを尋ねた結果、必需品を完備し衣服などで溢れているのが「僧院」、かかるものが欠如しているのが「廢墟」であると返答されるパターン化した掛け合い問答が、多くの箇所に散見されるのである。⁽³⁴⁾

かくして、このように「教団所有地 (sanghāraṇa)」内に豊かで華麗な「僧院 (vihāra)」や「仏塔」や「禪窟」などを擁した仏教

施設が、北西インドから中央アジアを経て、中国の古都である洛陽などに伝えられるようになるが、その過程で最も注目されたものの一つが先に見た「縛喝国」の“*nava-samgharāna*”即“*nava-yhara*”に他ならない。そして、現在は不幸にして廃墟としてしか残っていない中央アジアの仏教施設は、その土地柄ゆえに石窟院が多いが、それを通称に従って「禪定窟」として研究された山部能宜博士も、かかる石窟寺院は、「禪定窟」だけを切り離して個別に見るのではなく、僧房窟、講堂窟、禮拜窟などと関連した一体のものとして見做して検討しなければならぬという、最近の研究の成果に注意を促しておられる。本稿において、以上のごとき「伽藍」考を展開している私とすれば、固よりかかる最近の成果に賛同するものであるが、そのように一体化した仏教施設が中国語で「寺」と訳されるが、中国に最初に建造された「寺」が、『釈氏要覽』の先に見た「僧伽藍摩」の次の項目「寺」によれば、白馬寺とされる。その白馬寺のことは、『洛陽伽藍記』に洛陽の西の郊外にある寺として記述されているが、『洛陽伽藍記』では「寺」と「伽藍」はほぼ同義で用いられているようではあるものの、説明中に「伽藍」が実際に使用されているのは、以下の四例である。

① 寺数最多、不可遍写、今之所録、止大伽藍。（寺の数はなかなか多く、とても全部は書き切れぬため、ここに書き留めたのは大伽藍だけにとどまる。）

② 「景明寺有三池、……伽藍之妙、最為稱首。（境内には三つの池があり、……伽藍の見事さは、この寺がまさに筆頭であった。）

③ 「闍官王桃湯所立、王典御寺、時闍官伽藍、皆為尼寺、唯桃湯所建僧寺、世人稱之英雄。（宦官の王桃湯が建てた、王典御寺、当時、宦官の伽藍はみな尼寺だったが、桃湯だけは僧寺を造ったので、世人は彼を英雄だと讃えた。）

④ 「西域烏場国胡沙門曇摩羅所立、法雲寺、伽藍之内、花果蔚茂、芳草蔓合、嘉木被庭。（西域の烏場国の沙門曇摩羅が建てた、法雲寺は、伽藍の中は草花や果樹が茂り合い、香くわしい草々が延び広がり、美しい樹々が庭を覆っていた。）

以上でも分かる通り、「寺」と「伽藍」はほぼ同義であるが、「寺の境内には池があり」「伽藍の中には草木がある」と解されるから、「伽藍」と「寺」とを一応区別して、「教団所有地（*sanghāra*）」たる「伽藍」と「境内」に、建物としての寺も池も草木もあると見做しても大きな過誤にはなるまいと考えられる。そして、道宣が『四分律行事鈔』で言及している「伽藍」や「僧伽藍」もかかの意味で用いられていると見て差支えないと思うが、それら二〇箇所程の例の中から、ここでは、道元も同じく十二卷本『正法眼藏』「供養諸仏」で引用する、『摩訶僧祇律』言及箇所だけを取り上げておくことにしたい。³⁸ 因みに、『摩訶僧祇律』は、道宣所釈の『四分律』が法藏部（*Dharmaguptaka*）所屬であるのに対して、大衆部（*Maṅsāngika*）所屬の律であることは、周知されていると思うが、

書き添えて置く。当該箇所は、「教団所有地」に礼拝対象である仏塔をいかに造るべきかを問題にした部分であり、そこで道宣は関連経律を示してこの問題を論じながら、この引用はその一節である。

僧祇。塔事者、起僧伽藍時、先規度好地作塔処。其塔、不得在南在西、応在東在北。不得、僧地侵仏地。仏地、不得侵僧地。

これは、『摩訶僧祇律』によれば、仏塔関連で「教団所有地」を敷設する場合は、先ず仏塔に相応しい土地を選び、その仏塔は寺院の南や西ではなく必ず東か北に定めるべきであり、完成後は、仏塔のある塔地と寺院などのある僧地とは別管理である、とされるところと指摘したものである。しかるに、塔地と僧地が別管理であるということは、大衆部ならずとも他の部派でも一般的に認められることであつて、説一切有部では、金銭上の管理さえ両者は別会計であると明言されていることについては既に触れたので、ここで再説することはしない^⑧。大切なことは、仏教が伝播していくというのは、かかる塔地や僧地を擁した「教団所有地（伽藍）」が形成展開されていくということであつて、その伝統的部派仏教の伽藍において、経の伝承も律の増広も論の議論も大乘經典の創作読誦も行われていったということなのである。かくして、日本にも仏教が伝わり、その最初期に造られた最大級の伽藍が飛鳥の「大官大寺」とされる。その造営着手を伝える『日本書記』の舒明天皇九年（六三七年）七月の行は左の通りである。

詔して曰はく、「今年、大宮及び大寺を造作らしむ」とのたまふ。即ち百済川の側を以て宮処とす。是を以て、西の民は宮を造り、東の民は寺を作る。便に書直県を以て大匠とす。

ここで言われている「大寺」が「大伽藍」のことで、その建造を指揮した「大匠」が「書直県」、その指揮の下で工事に従事したのが「民」であるが、インド以来の仏教が定着した教団においては、伽藍建設を指揮したのが「現場監督（*nava-karmika*）」の比丘、現場で働いたのが「教団所属（*sanghika*）」の「守園人（*aranika*）」や「奴婢（*dasadasa*）」であつた他は、その伽藍建設の実態はほぼ同様であつたと考えられる。その後、仏教が定着した日本では、当然のことのように伽藍建設が進むが、『続日本紀』には「伽藍」の用例は六箇所に認められるものの、ここには、石上宅嗣の寄進した阿闍寺に関する、桓武天皇、天応元年（七八一年）六月の行だけを示しておきたい。

〔宅嗣は〕その旧宅を捨てて阿闍寺とす。寺の内の一隅に、特に外典の院を置き、名けて芸亭と曰ふ。如し好学の徒有りて就きて閱せむと欲ふ者には恣に聴せり。仍て条式を記して後に貽せり。その略に曰はく、「内外の両門、本一体と為り。漸と極とは異なるに似たれども、善く誘けば殊ならず。僕、家を捨てて寺とし、心を帰すること久し。内典を助けむが為に外書を加へ置く。

地は是れ伽藍なり。事須らく禁戒すべし。庶はくは、同じき志を以て入る者は、空有に滞ること無くして兼ねて物我を忘れ、異代に來らむ者は、塵勞を超え出でて覺地に歸せむことを」といふ。

これは、旧宅を寺として寄進したものはあるが、地である「伽藍」に外典の院や寺の建物があるという構図であるから、これまでに見てきた「教団所有地」に寺などの建物があるというインド以来の慣例は守られていると思われる。しかるに、それから八〇〇年近くを経た一五六五年の大坂の大火による本願寺焼失に関するポルトガル宣教師フロイスの『日本史』における記述は、次の通りである。

それは恐るべき大火であった。というのは、きわめて富裕であった仏僧の城も御殿も、また日本中でもっとも華麗な寺院の一つであった（寺院）(huu dos mais sumptuosos templos que havia em Japão)も、灰燼に歸してしまつた（からである）。

この「寺院」(templo)は、ポルトガル宣教師が用いている点を考慮すれば、先に見た『日葡辞書』の「伽藍」や「七堂伽藍」の説明中の「templo」と大差ない意味で使われていたと見て問題はないであろうし、現在参照可能な仏教関係の大きな辞書でも、現在の国語辞典とは異なつて、「伽藍」にある「寺院」という意味は押えられているように思われる。一方、道元の『宝慶記』が一二二三（貞応二年から一二二七（安貞元年）年の在宋中のメモだとすれば、その問答が交わされたのは、極めて大雑把に言えば、上記の阿闍寺の寄進と本願寺の焼失があつた、その両者の中間位の時代に当たる。そこでの寺院の使われ方も、「伽藍における四種の寺院の様態」というように他と同様の読みは可能であるから、『宝慶記』の当該箇所のと突出して異なつている特異点は、禪院を優位に立てながら、寺院を四種に分類したことなのである。これは恐らく、道元の質問が、寺院といえは禪院ばかりと言つてよいような宋代の仏教界を反映しているためであるが、仏教を重んじ「禪宗」と称することをあれほど忌避した道元にしてもやはり時代の子であつたかと感じざるをえない。そして、その四種中の「徒弟院」もまた、「つちいん」という宋音読みが伝承されていることから分かるように、宋代に顯著となつた寺院かもしれない。その「徒弟」とは、『釈氏要覽』によれば、「徒弟、謂、門徒弟子略之也」であり、また、別な箇所（註）の割注では、主事たりうる四員を示した後で「上之四人、皆不用本処徒弟」とされているから、「本処徒弟」とは、「本性住比丘」とは逆に、「本性住（本処）徒弟」のことで、生涯管理の役職には就きえぬ者を指し、彼らの集つた施設を「徒弟院」と呼んだ可能性も推測され、そうだとすればその差別の実態は究明されねばならないが、ここでは、「伽藍」には直接関係ないので略す。すると、残るは、「教院」と「律院」とになるが、これは本来別なものであつてはならないはずのもので

ある。というのも、仏教寺院にいる出家者は、それが属する部派の「生活」「習慣」の規定集である「律蔵」に従って行動しながら、「哲学」「思想」の集大成である「経蔵」や「論蔵」に従って思索しているはずである以上、行動と思索が別であってはならないからに他ならない。それゆえ、法然や親鸞や道元や日蓮が「学習諸義」した比叡山延暦寺は、時代と共に「学習諸義」は廃れ「修道禪行」が選っていったかもしれないものの、宣教師フロイスにさえ、「比叡山の大学 (a universidade de Fiyenoyama) やそこに建てられた寺院や僧院 (os templos e mosteiros que aqui estão edificadas)」としての、「比叡山」という「教団所有地 (伽藍)」に大学や寺院や僧院などのある一体の施設と映じていたのである。ところが、唐代に形成され宋代に大成された禪宗は、「経蔵」や「論蔵」による「学習諸義」を捨て、「律蔵」による「修道禪行」を突出させた上で、その「律蔵」を「清規」に差し替えんとした。その静かな激変の様を、宗蹟撰『禪苑清規』の末尾に付せられた「百丈規繩頌」は左のように記している。

按、百丈大智禪師、以禪宗肇、自少室至曹溪、已来多居律寺、雖則別院、然於說法住持、未合軌度故、常爾介懷。(中略) 於是創意、別立禪居。昔時居律寺 別院啓禪門 大智禪師後 方知祖道尊

これは、百丈に託けて、禪宗が達磨(少室)より慧能(曹溪)に始まって以来、仕方なく律院に仮住まいしてきたものの、そこでは齟齬することが多く、なんとかそれを改めようと気にかけてきた(介懷)が、遂に百丈の後に、禪院として独立することができた、と述べたものである。しかも、この静かな激変こそ、ジラール教授が先の「論文要旨」において、日本の鎌倉時代に持ち込み重ね合わせて、「既成仏教」に「代わ」った「新仏教的な性格」と指摘したものに他ならない。しかし、この変化は「古いもの」から「新しいもの」への「豹変」ではなく、インド由来の古い「生活」「習慣」を中国由来のより「層古い」「生活」「習慣」に「革面」しただけのことに過ぎない。しかも、道元自身、「禪院」を優位に置く四種の寺院への言及は、在宋中だけであって、帰朝後にかかる形跡は認められず、「禪院」と「教院」とへの言及が散的に認められるだけなのである。そこで、以下に道元の帰朝後の著述の確認に移る前に、『宝慶記』当該箇所のだ元の質問中より、(イ)「教院」に関する行と、(ロ)「禪院」に関する行を引しておく。

(イ)道元、徧く経論師の見解を観るに、一代の経律論を解了すること、独り智者禪師のみ最も勝れたり。謂つべし、光前絶後なりと。(中略)「しかるに、智者禪師の法嗣」慧開禪師は中観論に依るといえども、ただ所造の論文を披くのみにして、未だ能造の龍樹に遇わず。また、未だ曾て龍樹の印可を蒙らざるなり。

(ロ)今、禪院と称するは、天下の甲利、諸山の大寺なり。衆を容るること千に余り、屋舎は百に余る。前楼後閣、西廊東廡、あ

たかも皇居のごとし。この儀は、必ずこれ仏祖の面授口説ならん。構うべきを構え、建つべきを建つ、豊屋を先となすべからざるものか。朝參暮請も、定んで初祖の直指たらん。文に依つて義を解す輩には、比すべからざるなり。この儀をもつて正となすべきか。道元が疑うところは、我が仏世尊の世間に出現したまうには、必ず古仏の儀式に依りたもう。

ここで注意しておくべきことは、本稿の課題とは直接の関係はないが、師に対して道元が自分のことを言う一人称が「道元」であるということであり、この用法は『宝慶記』中かなり多く認められる。これは、目上の師に対して自分を客観視して呼ぶことで尊敬の意を表す当時の中国での一般的用法かと私は理解しているが、道元が帰朝直後に日本語で著した『弁道語』では、版本により、「予」とあるべきが「道元」とある場合もあるので、留意しておく価値はあるかもしれない。しかし、それは扱措き、右引(イ)の問題点に移ろう。(イ)は、道元が四種の寺院中「禪院」に次いで高く評価する「教院」についての間であるが、かく評価しながら、その不備を、龍樹に直接面授して印可証明を受けていないことに求めている点に特徴がある。(ロ)は、その逆で、「禪院」につき、この伝統では、仏祖に面授し初祖に直指しているから、「文に依つて義を解す輩」とは比較にならぬほど「禪院」の伝統は優れている、というわけである。だが、「いかなるか正見と」「学習すべし」と言った晩年の道元なら、そのためには、經典や論典に基づき、正しく「文に依つて義を解」していかなければならないと主張したかもしれないであろう。現に、帰朝後の道元は、上述したように、四種の寺院に言及することはなく、また、伽藍についても、かかる「寺院」に関連してではなく、見出しうる四例中の三例までが、十二巻本『正法眼蔵』における他典籍からの引用として示されているものである。この点を考慮すれば、「禪」が「仏教」を排除する理論でもあることを加味し、「禪院」や「禪寺」という呼称は、可能な限り避けるのが賢明ではないかと思われる。⁽¹⁵⁾

さて最後に、上記の三例中、既に触れた一例を除く残り二つの一方は、「順現法受業」に関連して『大毘婆沙論』の一節を引くものであるが、その一節は「熊本生譚 (Risajātaka)」と称してもよいほど他の典籍でもよく知られた話なので、典籍により微妙な違いもあるものの、ここでは、『破僧事』を中心に、「教団所有地 (saṅghārāma)」と「教団寺院 (saṅghika-vihāra)」と両様の用例も確かめ得る、その話の大筋を紹介して、結びに向かいたい。⁽¹⁶⁾

大昔、柴を売つて生計を立てていた貧者 (tandā-punnisa, ni dhūi po) が、山林で悪天候に遇つて死にそうになったのを、熊 (hisa, dom) が熱心に介護して助けるが、貧者が命拾ひして帰った時に獵師 (mṛga-juddhaka, mgon pa) に会い、熊からは報恩 (pratyupakāra, lan glan pa) を願うなら自分の住処である洞窟 (guhā, phug) のことを他人に話さぬことと言われていたにも拘らず、熊の話をして

しまう。獵師は、熊を殺したならばその肉の分け前を多く与えるからとて、貧者を説得し、二人で熊の洞窟に行つて目的を果たす。しかし、貧者が分け前の肉を取ろうとするや、両手が落ちてしまった。獵師の方はそれを見て驚き立ち去つたが、その未曾有の事件を知つた大群衆がそこに集まり、ブラフマタッタ (Brahmadatta, [Shangs shyin]) 王もそこに来た。一方、その山の一面に教団所有地 (samgharāma, dge 'dun gyi gtsug lag khang) があつたが、王は「の件をその比丘教団 (bhikṣu-saṅgha, dge slong gi dge 'dun) に知らせるべきである」とて熊の皮 (carman, pags pa) を取つて教団所有地に行き、比丘たちと相談の上で、熊を火葬し (dhyāpita, stegs) その一面に大きな塔を建てさせし (mahān stūpāḥ pratiṣṭhāpīḥ, mchod rten chen po byed du bcug) 供養した。以上の過去世を語つた世尊の結論では、その時の熊が自分であり、あの恩を知らず (akṛtājña, byas pa ni gzo ba) 恩に感じない (akṛtavedin, byas pa ni shor ba) 貧者こそデーヴァタッタ (Devadatta, lha shyin) である、とされる。

かかる悲惨な本生譚 (Jataka) は、過去世のみならず現在世にもいかなる民族にも常に起つてゐる「生活」「習慣」に根差した「古いもの」かもしれないが、それらを説教者の材料にはさせぬため、靈魂 (āman) に訴える没我の「離繫 (Abgeschiedenheit)」には逃げ込まず、「知的な議論 (intellectual argument)」をする「意識 (mano-vijñāna)」をもつて、民族や党派を突き抜け、普遍的な正しい仏教の「哲学」「思想」を追究したいものである。⁽²⁾

註 (以下で用いられる略号は、本稿註27所掲拙稿前者、八―九頁の表のそれに従う)

- (1) 拙稿「インド仏教教団経済実態小考」『仏教経済研究』第五〇号(駒沢大学仏教経済研究所、二〇二一年七月)、七頁、二五頁、註6参照。
- (2) *Vocabulario da Lingua de Iapam*, 1603 影印、岩波書店、一九六〇年)、A a, p.229, L, A b, Supplemento, p.785, L.; 土井忠生、森田武、長南実編訳『邦訳 日葡辞書』(岩波書店、一九八〇年)、A a、二九三頁、左、A b、七六一頁、右、参照。
- (3) *Webster's New Universal Unabridged Dictionary*, Second Edition, New York, 1979, B a, p.1877, col.3; B b, p.1159, col.3; B c, p.286, col.1 参照。
- (4) 斎藤秀三郎、豊田実増補『熟語本位 英和中辞典』(岩波書店、一九三六年)、C a、一四七〇頁、C b、八八八頁、C c、一六九頁参照。
- (5) 『斎藤 和英大辞典』(一九二八年、名著普及会覆刻、一九七九年)、一六六頁参照。
- (6) 『日本国語大辞典』第二版(小学館、二〇〇一年)、D a i、第三卷、一一〇三頁、D b i、第六卷、七九九頁、『広辞苑』第七版(岩波書店、二〇一八年)、D a o、六二七頁、D b o、一三〇〇頁参照。
- (7) 大久保道舟編『古本校定 正法眼蔵』(筑摩書房、一九七一年)、順次に、五八三頁、六六三頁、六七二頁、六八四頁参照。対応の石井修道訳註書については、後註50参照。

- (8) このラッセルの言については、拙稿「仏教文学における家 (grha) と子供 (putra)」『駒沢大学仏教文学研究』第二五号(二〇二二年二月刊行予定)、註20参照。
- (9) 岸本葉子「なつかしい一冊」『毎日新聞』朝刊、二〇二二年八月十四日、九面参照。その紹介対象が、柴田治三郎訳『日本の弓術』(岩波文庫、一九八二年)である。このドイツ語原書は『Die rituelle Kunst des Bogenschießens, 1948, 45. Auflage, O.W.Bath, 2004』(これは、R.F.C.Hullitt)『Zen in the Art of Archery, 1953, Vintage Books, Random House, 1989』稲富洋次郎、上田武訳『弓と禅』(一九五六年、福村出版改版、一九八一年)などの各国語訳があるが私の所持している2004年版原書や英訳にはあるもの、稲富、上田訳にはない、鈴木大拙の序文が、厳格な意味でいつから付せられたのかは目下には分からない。なお、英訳からの重訳には、藤原正彦監訳、藤原美子訳『無我と無私』(ランダムハウス講談社、二〇〇六年)があるが、当然あってもよいはずの大拙の序文はなく、ここでは触れないが、その翻訳姿勢には色々問題があるろう。
- (10) 柴田右記訳書、一〇三—一〇四頁。なお、エックハルトの abgescheidenheit に関しては、拙稿「二十牛図」の背景としての禅理論「駒沢大学禅研究所年報」第三一号(二〇一九年十二月)、八九頁、註40も参照されたい。また、「離繫 (vimsanyoga)」については、『Abhidharmakoshaśāstra (Pradhan ed.), p.91, 124p.92, 16: 櫻部建「俱舍論の研究 界・根品」(法蔵館、一九六九年)、三七七頁参照のこと。
- (11) Lord Russell of Liverpool, *The Scourge of the Swastika: A Short History of Nazi War Crimes*, Philosophical Library, 1954, p.226: 大沢基訳「入工地獄 ナチス戦争犯罪小史」(みすず書房、一九五七年)、二二〇頁。この引用冒頭にある「一九三五年」は、原書に照らし、誤植と見做して、「一九三九年」に訂正するべきである。なお、本書を知り得たのは、竹山道雄『妄想とその犠牲』、竹山道雄セレクション、II (藤原書店、二〇一七年)、二八頁による。
- (12) 原漢文なれど、引用は、『続日本紀』四、新日本古典大系15 (岩波書店、一九九五年)、三二二—三三三頁による。なお、同、三二二頁、脚注24、五四八頁、補注31—二二、また、Girard (後註18)、二二九頁(横)も参照されたい。
- (13) 「学習諸義」と「修道禅行」との対立については、拙書『日本仏教文化史』(大蔵出版、二〇〇五年)、七三—七四頁、八八—八九三頁参照。なお、この対立に関しては、前者の権力者側に立つ道鏡の後者に対する圧力も看過できないが、その背景には、常にある「新しいもの」に対する「古いもの」の抵抗のあったことが忘れられてはならないと思う。
- (14) 池田魯参『宝慶記』道元の入宋求法ノート(大東出版社、一九八九年)、五九—六四頁、伊藤秀憲訳註『宝慶記』、原文対照現代語訳道元禅師全集、第一六卷(春秋社、二〇〇三年)、二二—二四頁参照。原漢文なれど、引用は、後者の、二二頁、二三頁による。
- (15) 拙書『仏教文献研究』(大蔵出版、二〇一三年)、五〇—五五頁、特に、五一頁参照。
- (16) 大久保前掲編書(前註7)、六八九頁。仏教の邪見の分類については、拙稿「二十種有身見考」『駒沢大学禅研究所年報』第二九号(二〇一七年十二月)、八一—〇九頁参照。
- (17) 例えば、『宝慶記』の、第六節(池田前掲書、二六一—二九頁;伊藤前掲訳註書、二二—三三頁)の『首楞嚴経』と『円覚経』の真偽に関する問、第八節(同、三二—三三頁;二二—三三頁)の『撥無因果』に関する問、第一四節(同、四二—五〇頁;二七—二〇頁)の仏教を禅宗と称するこ

とへの間、第一六節(同、五六―五九頁・二二―二二頁)の「業障本来空」への間、などは、師の前で解決してしまったというよりは、道元が生涯に亘って模索していった間であることは、十二卷本『正法眼蔵』までを読めば分かることであろう。

- (18) 池田前掲書(前註14)、八四―一〇〇頁・伊藤訳註書(前註14)、三三―三八頁参照。原漢文については、前者、一六七―一七一頁、後者、九五―九六頁参照。なお、分節の仕方については、ここで両者は異なっており、前者は第二七節、後者は第二八節として注意されたい。因みに、ジラル教授がこの節を英訳を伴って考察しているのは、Frédéric Girard, 'Xuanzang 玄奘 (602-664) and the schools of Dhyanā in Japan(Zen)', 『東洋研究』第一九六号(大東文化大学東洋研究所、二〇一五年七月)、一五一―一五八頁(横)中の、一三五―一四一頁(横)である。
- (19) Girard, *ibid.*, 一五八頁(横)。「敦煌秘笈」の当該箇所については、杏雨書屋編集「敦煌秘笈 影片冊 二」(武田科学振興財団、二〇〇九年)、五五―一五五二頁参照。

(20) 「五重唯識」については、『大乘法苑義林章』、大正蔵、四五卷、二五八頁中―二六〇頁上参照。「五重唯識」とは、インド唯識の「真如 (tathata)」を根幹の「場所」とする「滅の三規定」に従いながらも、それをより中国的な表現の「遣虚存実識」「捨濫留純識」「撰末帰本識」「隠劣顕勝識」「遣相証性識」という五重の観点から述べたものであるから、中国土着の「古いもの」への影響はよりあり得たと考えられる。因みに、「滅の三規定」については、拙書『唯識文献研究』(大蔵出版、二〇〇八年)、三一―一〇〇頁、特に、七三頁、九七頁を参照されたい。なお、五重の最後「遣相証性識」中の「相」と「性」との中国的展開については、前掲拙稿(前註8)、註45も参照のこと。

(21) 拙書『道元と仏教 十二卷本『正法眼蔵』の道元』(大蔵出版、一九九二年、六六―八〇頁、特に、七一頁参照)。

(22) 清水俊史『上座部仏教における聖典論の研究』(大蔵出版、二〇二一年)参照。

(23) 桑山正進、袴谷憲昭『玄奘』(大蔵出版、一九八一年、新訂、一九九一年)参照。

(24) Girard, *op. cit.*(前註18)、一一九―一三五頁(横)参照。

(25) 『釈氏要覧』大正蔵、五四卷、二六二頁中。

(26) 甲『律分別語句解説』、D. ed., No.4114, Tshu, 2803; Ped., No.5616; Wu, 34b1. 乙『西域記』、大正蔵、五一卷、八七二頁下…水谷真成訳『大唐西域記』(平凡社、一九七一年)、四〇頁、注1、桑山 a、二八九―二九〇頁、丙『戒法高僧伝』、大正蔵、同、二頁上、桑山 a、二四七―二四八頁。甲の著者ウイナーデーヴァについては、三枝充恵編『インド仏教人名辞典』(法蔵館、一九八七年)、四三―四四頁(松本史朗執筆)参照。なお、厳密に言えば、甲の例は、saṅghāṇā = vāhara を示すものとして不適切であることに註を付す段階で気が付き、慌てて saṅgha を補う羽目になってしまったが、より適切な例としては、後註51を参照されたい。因みに、私の不備を若干補い得る例を漢訳から挙げておけば、『十誦律』『比尼誦』に、「阿藍 (āraṇa) 者、僧伽藍 (saṅghāraṇa)。僧伽藍中、多諸別房。別房中、有種種制限。」(大正蔵、二三卷、四一九頁上)とあり、āraṇa に saṅgha を補う得よう。

(27) 世界宗教としての仏教展開の拠点たる北西インドについては、拙稿「仏教経済思想研究序説」(一)『仏教経済研究』第四七号(駒沢大学仏教経済研究所、二〇一八年五月)、一〇―二二頁、同「仏教教団と貨幣経済」『仏教経済研究』第四九号(駒沢大学仏教経済研究所、二〇二〇年五月)、一―二二頁参照。北西インドから中央アジアで活躍した人種の言語の問題に触れた『大毘婆沙論』については、前掲拙書(前註15)、二〇六一

二〇九頁参照。なお、この『大毘婆沙論』当該箇所については、従来気付かずに過ぎてきてしまったが、夙に、この箇所は中村元博士によって指摘されていたのである。ここに、私の不明をお詫びすると共に、改めて、中村元『インド思想とギリシア思想との交流』(春秋社、一九五九年)、三七〇―三七一頁を参照されたい。勿論、同じ資料に対しても、アプローチの仕方人は人により異なるが、中村博士が「博喝羅」を明確に『Sogdiana』と特定されている言語問題からは、視界は中央アジアへと拡がっていくのである。そのソグド人に関する新たな研究成果については、森安孝夫「シルクロードと唐帝國」(興亡の世界史5、講談社、二〇〇七年)、特に、八七一―三六頁、九五頁の「ソグディアナのオアシス都市」の地図を参照されたい。

(28) Yousaka, M.Yamazaki, K.R.Norman, *Index to the Vinaya-piṭaka, The Pali Text Society, Oxford, 2001*, p.605による限り、パーリ律蔵における sanghārama の使用例は『Māhāvastuśāstra, 157, Vinaya-Piṭaka, PTS, Vol.1, p.84』に見出しる二例のみである。これに対するパーリの註釈『Samantapāsādikā, PTS, Vol.Y, p.1012』にもあるはずはII.31-32の間であるはずだが、この語を含む節への言及はない。当該節は、未成年の沙弥に対する罰則で、必ずしも歓迎できる話ではなく、その有罪の沙弥に、後で除外規定は設けられるものの、「全ての教団所有地(sanghārama)を閉鎖(avarana)する」というものである。対応の、南伝蔵三卷一四二―一四三頁も参照のこと。問題の語の渡邊照宏訳は「僧園」である。なお、蔵外では『Nidānakathā, Saṁkhenidana, Jātaka, PTS, Vol.1, p.92, 114-p.94, 128』のアナータピンダタの「祇園精舎寄進成立譚」中のp.94に sanghārama は集的に現れている。因みに、この『Nidānakathā』は、ネット訳もある比較的新しい資料であるが、これら全てについては、藤田宏達「仏伝資料の一考察——『ニダーナカター』覚え書——」古田紹欽博士古稀記念論集『仏教の歴史的展開に見る諸形態』創文社、一九八一年)、一八八―二二三頁に詳しいので参照されたい。なお、このパーリ文献の日本語訳については、藤田宏達訳「因縁物語」、中村元監修・補注、ジャータカ全集1(春秋社、一九八四年)、一〇六一―〇八頁参照。この語の藤田訳も「僧園」である。

(29) 以上の、「ジェータヴァナ(祇園)」「庭園(āraṇa)」や「空地(Okasa, avakāsa)」に種々の施設が建造されたという話は、パーリ律蔵の「入雨安居健度(Vassupannāyikakkhandhaka, Vassāvastu)」「Vinaya-Piṭaka, PTS, Vol.1, pp.139-142」南伝蔵三卷二四八―二五三頁と、「臥坐具健度(Sarāsankhannadhaka, Sanyāsasamastu)」「Vinaya-Piṭaka, PTS, Vol.II, pp.154-159」南伝蔵四卷二二七―二四四頁とから、必要と思われる語を任意に引き抜いたものであることに御海容頂きたい。なお、各パーリ語の「健度」名の次に補ったのは、北西インドで用いられていたと推測されるサンスクリット語の「事」名である。

(30) 「自白罪」第五九条の名称は『Mogulī, No.8483, rathasamsparśa: rin po che la reg pa』のように、「捉宝戒」もしくはこれに準じるものであるが、(ウ)では、「律分別」のチベット訳の示す名称に従っている。(ウ)に示した条文の拙訳は『Ded, No.3, Ja, 239b6-240a1』Ped, No.1032, Nye, 235b1.3に基づいたものである。これ相当のパーリ条文は、第八四条であるが、この条文の諸訳対照を含む解釈については、平川④二五〇―二六九頁参照。義浄訳条文は、大正蔵二二卷八四六頁下、二二―一五行である。

(31) Ded, No.3, Ja, 240a3.4: Ped, No.1032, Nye, 235b1.3. カッコ内に補ったのは、義浄訳、大正蔵二二卷八四六頁下、一八一―一九行であるが、ここには省略があり、これは、条本文中の「一在寺内、及、白衣舎」のほぼ繰り返しか過ぎない。もし拙訳が正しいとすれば、「所有地外」が「俗舎」、「所有地内」が「在寺中」で、前後逆となる。

である。また、*aramka* については、前掲拙稿(前註27前者)、一四一—一八頁、*dasu-dasa* については、前掲拙稿(前註1)、一一頁参照。更に、*Silk Monogram*, pp.42-73(*āramika*), pp.75-98(*navā-kāramika*)をも参照された。

(42) Paris *Foils, Historia de Japon*, *Edição anotada por José Wicki*, Vol.II, Lisboa, 1981, pp.6-7; 松田毅一、川崎桃太訳『フロイス 日本史』3(中央公論社、一九七八年)、二一八頁。なお、この大火の年代については、同訳、二二六頁、注19参照のこと。

(43) その典型的な大辞典より一例を示せば、「望月 仏教大辞典」第四卷(世界聖典刊行協会、一九三三年)、三〇四〇頁、第三段の「僧伽藍」の項目下に、「既に僧伽羅摩、僧伽羅磨につくり、略して伽藍と云ひ、衆園と訳し、或は梵漢兼挙して僧園、僧院とも称し、又単に阿藍 *ārama* と云ひ、園と訳す。即ち衆僧の居住する房舎(毘訶羅)等を建設すべき敷地を指し、転じて土境及び建造物を含む寺院の総称となれり。十誦律第五十六に「地法とは仏、地を受くることを聽す。僧伽藍と為すに故に、僧の坊舎を起すことを聽すは其の原義(である。)」と云へる(以下略)とある。「七堂伽藍」については、同、第二卷、一九一〇頁、第二段参照。因みに、比較的古い「太子伝古今目錄抄」、大日本仏教全書、第一二冊、聖徳太子伝叢書(名著普及会覆刻版、一九七九年)、二六頁下には、「一伽藍者、塔、金堂、講堂、鐘樓、経蔵、僧坊、食堂。此七種、一伽藍云也。」とある(コロナ禍中この文献を見たのは池田道浩氏のお蔭であり、ここに深謝申し上げる)が、近世の『尺素往来』、群書類従、第九輯(一九三二年)、五一—七頁上では、「七堂者、山門、仏殿、法堂、庫裏、僧堂、浴室、東司也。」とあり、前者では「伽藍」の中に七堂があるが、後者ではただ建物だけがあることになるので、現代の辞書に近く思える。

(44) 『宝慶記』池田前掲書(前註14)、四二—五〇頁; 伊藤前掲訳書(前註14)、一七一—二〇頁参照。帰朝後の『正法眼蔵』「仏道」、大久保前掲編書(前註7)、二七六—三七七頁には、「みだりにあやまりていはく、仏祖正伝の正法眼蔵涅槃妙心、みだりにこれを禪宗と称す。祖師を禪祖と称す、学者を禪師と号す。あるいは禪和子と称し、或禪家流の自称あり。これみな僻見を根本とせる枝葉なり。西天東地、從古至今、いまだ禪宗の称あらざるを、みだりに自称するは、仏道をやぶる魔なり、仏祖のまねかざる怨家なり。」とあり、この口吻は、取り分け「仏道」には多いが、「寺院」についてはそうでなかったたのである。

(45) 『釈氏要覽』の、前者は、大正蔵、五四卷、二六六頁上、後者は、同、三〇一頁下参照。また、池田前掲書(前註14)、九二頁、「徒弟院」への註記参照。「本性住比丘」については、前掲拙稿(前註1)、三三二頁の「付記」、および、前掲拙稿(前註8)、註42を付した箇所本文を参照された。

(46) *Foils, op.cit.*(前註42), Vol.I, p.149; また、松田、川崎前掲訳書(前註42)、五七—五八頁参照。ここでは、この訳文のままではなく、若干訳し換えられている。

(47) 鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融『訳註 禅苑清規』(曹洞宗宗務庁、一九七二年)、三四〇—三四二頁参照。引用は、三四〇頁の漢文による。後半四句は頌を追い込みで示した。

(48) 『宝慶記』池田前掲書(前註14)、(イ)は、八八頁、(ロ)は、八九頁; 伊藤前掲訳書(前註14)、(イ)は、三三—三四頁、(ロ)は、三五—三六頁。原文なるも、引用は、後者の訓読による。

(49) 「道元」か「予」かの問題に関しては、拙稿「道元の『人天眼目』批判と曹洞宗」『駒沢大学禅研究所年報』第三〇号(二〇一九年一月)、

二二六頁参照。

(50) 「伽藍」や「僧伽藍」についての道元の言及引用については、前註7で、大久保編書によって指摘したが、ここで、十二巻本につき、石井修道訳註『正法眼蔵』、原文対照現代語訳道元禪師全集によれば、第八巻(春秋社、二〇一一年)、一九六―二〇八頁(二九四―二九五頁、二〇〇(一))、第九巻(春秋社、二〇一二年)、一九―三三頁(二〇〇頁、二〇(一))、同、五九―六三頁(二二二頁、六〇(一))である。所在頁直後のカット内は、註記のある頁と註記番号を示しているが、引用の出典については、そこを参照のこと。

(51) 右の石井註は、『大毘婆沙論』を指示するだけで、出典としてはそれで充分なのであるが、この「熊本生譚」には、話の流布に拡がりがある。これについては、既に、干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』(東洋文庫、一九五四年)、附録、本生経類照合全表、七九頁、巻14に対する記載中で指示されているが、その後の刊行書も加えて列挙すれば、『天智度論』、大正蔵、二五巻、四一三頁下、二二六行―四一四頁上、一五行、『破僧事』、大正蔵、二四巻、一七七頁上、二二六行―下、一八行；*Sanghahetavastu* (Gnoli ed.), II, p.104, 112-p.106, 120；D.ed., No.1, *Ngā*, 182a2-183b1；P.ed., No.1030, Cg, 172b2-173b4；『方広大莊嚴経』、大正蔵、三巻、五六六頁下、一一二行；*Lalitavistara* (Lehman ed.), I, p.168, II.15-18；外蘭幸一『ラリタヴィスタラの研究』上巻(大東出版社、一九九四年)、九四一頁、第42頌である。因みに、本稿の基づいた『破僧事』のサンズクリット原典では、以下の要約中に示したように、“sangharāna”に対応するチベット訳が *dge 'dun gyi kun dge' ra ba* ではなく“*dge 'dun gyi gisug lag khang*”と訳れている。これは、原典が *sangharāna* と *sanggika-vihāra-sangha-vihāra* とどうように異なっていたか、チベット訳者が *ātama* を *vihāra* と同じと読み込んで訳したために起こった違いか、のどちらかであろう。いずれにせよ、前註26で扱った *sangharāna* = *vihāra* の例にはなるうかと思ふ。

(52) 「知的な議論 (intellectual argument)」という語は、前掲拙稿(前註8)の同じ箇所引用したラッセルの一節中にある言葉である。なお、(こ)で私の言いたいと思うのは、前掲拙稿(前註1)の末尾、二四頁で述べていることと同じであると考えて頂けるなら、こんな幸せな(こ)とはない。

(二〇二二年九月二十四日)