

# 初期仏教<sup>(1)</sup>における文化変容

## —薬<sup>(2)</sup>の章—

片山一良

### 内 容

- I はじめに
- II 衣食住と薬
- III 一般の医学
- IV 治療・呪術の否定
- V 薬・治療の黙認
- VI 治療を除く呪術の禁止
- VII 古代インドにおける浄法
- VIII 古代セイロンにおける浄法
  - ① 薬による治療
  - ② パリッタによる治療
- IX 資料(A、B、C、D)
- X おわりに

### I はじめに

文化(culture)を、或る一定の社会において習得(learn)され、共有(share)され、伝達(transmit)されてくるもの

と見るならば<sup>(3)</sup>、「初期仏教における文化」とは、パ、リ、語、に、よ、つ、て、支、配、さ、れ、た、初、期、の、仏、教、社、会、に、定、着、し、そ、こ、に、伝、え、ら、れ、て、い、る、仏、教、全、般、に、関、わ、る、生、活、様、式、な、い、し、そ、の、現、象、で、あ、る、と、言、い、う、る。本、研、究、は、か、か、る、観、点、よ、り、イ、ン、ド、仏、教、初、期、に、お、け、る、生、活、様、式、或、い、は、そ、の、規、定、た、る、律、が、原、始、仏、教、か、ら、テ、ラ、ヴ、ア、ー、ダ、(南、方、上、座、部) 仏、教、な、か、ん、ず、く、古、代、セ、イ、ロ、ン、仏、教、に、至、る、社、会、中、で、い、か、に、受、容、さ、れ、ま、た、は、拒、否、さ、れ、た、か、そ、の、文、化、変、容、(acculturation)を、パ、リ、語、文、献、に、よ、つ、て、多、少、と、も、明、ら、か、に、し、も、つ、て、パ、リ、語、文、献、に、お、け、る、仏、教、の、基、層、的、性、格、解、明、の、足、掛、り、に、し、よ、う、と、す、る、も、の、で、あ、る。

こ、こ、に、い、う、「文、化、変、容」とは、異、つ、た、文、化、を、も、つ、人、々、の、集、団、ど、う、し、が、持、続、的、な、直、接、接、触、を、行、な、つ、た、結、果、そ、の、一、方、ま、た、は、両、方、の、集、団、の、固、有、の、文、化、型、に、変、化、を、お、こ、す、現、象、を、意、味、す、<sup>(4)</sup>。し、た、が、つ、て、こ、れ、を、「初、期、仏、教、の、社、会」に、つ、い、て、見、る、な、ら、ば、

- (1) 古代ヒンドゥ文化におけるバラモン社会／仏教社会  
 (2) 古代仏教文化におけるインド社会／セイロン社会

という二つの場合に限定されることになる。そのうち本稿においては、仏教の现实生活においても不可避な「薬」をめぐる処置を一つのモデルケースとして扱うが、それはこの中にすぐれてテラヴァーダ的な特質が見出されるからに外ならない。テラヴァーダ的とは、法・律において伝統的であり、その実践において伝統的装いを持った伝統的であることをいう。

註 1

- (1) ここにいう「初期仏教」の意味するものは、根本仏教、原始仏教でもなければ、いわゆる初期仏教（三枝充憲『初期仏教の思想』はしがき参照）でもない。釈尊在世の頃から5Cのセイロンにおける仏音（Buddhaghosa）時代あたりまでの仏教を指す。それは文献上の制約によるもので、パーリ（原始経典）からアッタカター（註釈書）までの期間に限定される。約千年間を初期仏教と呼ぶことに若干の躊躇もあるが、テラヴァーダの、しかも文化変容を扱う場合にはこの言葉の使用も許されよう。

- (2) 「薬」は、薬、食物、治療の意味を含む。本稿では「治療」とした方がより適確であるが、仏教には文化の公分母たる衣・食・住・薬という四依止（資具）の呼称があることから、あえて薬の語を用いる。なお、本稿に関連する論文として、奈良康明「古代インド仏教における治病行為の意味―世間・

出世間両レベルの関係を中心に」（中村元博士還暦記念論集『インド思想と仏教』所収）参照。

- (3) R. Linton: *The Cultural Background*, 1945, p. 21.  
 (4) R. Redfield, R. Linton & M. J. Herskovits: "Memorandum on the Study of Acculturation" (*American Anthropologists* xxxviii, 1936, p. 149f.)

II 衣食住と薬

最初期における仏教の比丘生活は、初期の諸経典によれば極めて簡素なものであった。少くとも『経集』(Suttanipāṭa) で見ると、後世の僧团组织、僧院生活などをほとんど感じさせない自由な、しかも徹底的に自己を見つめようとする孤独な生活であった。一般のバラモン、或いは外道などによる外見上の生活形態はことごとく否定して言われる。

「魚・肉〔の不食〕も、断食も裸体も、剃髪も、結髪も、塗塵も、粗い鹿皮衣も、火神への献供の営みも、或いは世間の不死を得るための多くの若行も、真言も供儀も祭祀も、季節の荒行も、それらは疑惑を超えていない人を清めることができない<sup>(1)</sup>」

そして身心の統一を説き、独坐 (ekāsana) 独坐の思惟 (patissallāna) が強調された。

「独坐 (身脱落) と親近沙門 (心脱落) とを学べ。独り楽しむ限り、聖者は独一と称される<sup>(2)</sup>。」

「独坐の思惟と禅定とを捨てず、諸法において常に法に従って行

ない、諸生存の患いを思惟し、犀の角のように独り歩め<sup>(3)</sup>」

と。又、真実のバラモンとなることがくり返し称賛された。

「在家者、出家者のいずれにも交わらず、家なく遍歴する少欲の人、彼を私はバラモンと呼ぶ<sup>(4)</sup>」

このように見ると、最初期の仏教が目指したものは、独り無所有を實踐する真実のバラモンへの復帰でもあったことがわかる。そしてその実生活は、最少限度の必需品の知足にあった。

「衣服 (civara)」、乞食 (piṇḍapāta)、「病人の」品 (paccaya)、「住所 (savanāsana)」、これらに対して欲を起すな。再び世に戻ってはならぬ<sup>(5)</sup>」

「智慧のすぐれた弟子は、仏の説かれた法を聞き、乞食 (piṇḍa) と住・臥坐所 (vihāra-sayanāsana) と除垢の大衣 (saṅghāti-rajūpavāhana) と水 (āpa) とを考慮して用いよ<sup>(6)</sup>」

『スッタニパータ』に知られる初期の仏教では、比丘はどのように厳しい最少限の衣食住の生活を送っていた。この頃にはまだ「薬」(bhesajja) が明確に認められていない<sup>(7)</sup>。品 (paccaya) とか水 (āpa) というもので示されているのみである。しかし『長老偈』(Theragāthā) になると、これが比丘自身の体験から具体的に説かれるようになる。

「乞食 (uttithapāṇḍa) を食とし、牛溲 (pūtimutta) を薬とし、樹下 (rukhamūla) を臥坐所とし、糞掃衣 (paṭṭasukūla) を衣服とする。これらを受用する者、彼こそ四方の人である<sup>(8)</sup>。」

初期仏教における文化変容 (片山)

ここでは牛溲が薬 (osadha) として、はっきり述べられている。又、他の箇所でも薬 (bhesajja) を含む資具等に対する無欲について述べられているから<sup>(9)</sup>、この時点では衣食住に「薬」が公認されていたと考えてよい。われわれはここに、仏教生活の必需品が衣食住から衣食住・薬に移っていることを見る。ただしここでもまだ薬は「牛溲」であって、後の「余得」なるものは加わっていない。

しかし、こうした簡素な生活も後に僧団が拡大すると大きく変化した。即ち波羅提木叉 (Pātimokkha) が成立し、次いで上掲のことがらが、いわゆる「四依」(cattāro nissayā) の行法として『律藏』(大品大犍度)<sup>(10)</sup> に規定され出家者に課されるようになったのである。

- 1 出家は乞食 (piṇḍi) による。これによって生涯勤めよ。「余得は僧次食、別請食、請食、行籌食、十五日食、布薩食、月初食である」。
- 2 出家は糞掃衣 (paṭṭasukūla) による。これによって生涯勤めよ。「余得は氈麻衣、綿衣、絹衣、褐衣、麻貯衣である」。
- 3 出家は樹下坐 (rukhamūlasenāsana) による。これによって生涯勤めよ。「余得は精舎、半覆屋、殿樓、樓房、地窟である」。
- 4 出家は牛溲 (pūtimuttābhesajja) 陳棄藥、牛尿などを混ぜた薬による。これによって生涯勤めよ。「余得は熟酥、生酥、油、密、糖である」。

これらの四カ条(カッコ内を除く)は、もともと仏教に限られたものではなく、真の修行者バラモンに対して求められた項目であつたらしい。<sup>(11)</sup>しかし律蔵の中にこのように或る時期にまとめて提示されたということは、既に見たように仏教の始まりにおいてはこれらの内容が比丘の目指した理想的な生活であつたことを物語っている。そして同時に、これらが条文化された時期、即ち、一人のバラモンが仏教生活の安易さを知って入団したと伝えられる比較的早い時点に、もはや仏教の中心が個から集団の生活へと移行しており、その内容が比丘には守られていなかったという現実をわれわれに教える。ただ、これらの遵守が一般比丘の生活においていかに困難となつたかは、上掲四カ条の「余得」の付加が示すところ<sup>(12)</sup>であり、また一方で、これら初め三カ条(衣・食・住)の知足にその功德があるといわれる頭陀(dhuta)の修行が任意<sup>(13)</sup>的(個人的)に行なわれたものであるということからも、更<sup>(14)</sup>には後に提婆(Davadatta)の五主張が否認されたという伝承からも明らかであろう。「薬」についても、既に見た「牛渡」に熟酥、生酥、油、蜜、糖の五種(いわゆる七日薬)が加えられており、これらは「牛の五味」即ち乳、酪、生酥、熟酥、醍醐を越えたものでもあるのである。

このように、理想追求の立場より「律」においては厳しい四依を規定し勧めながら余得を加えざるを得なかつた事情か

ら、われわれは、仏教が初期のうちですでに「実践」において、それは特に「薬」に関して著るしいものであるが、種々に変化し固定化ないし伝統化、<sup>(15)</sup>されているという一特徴を看取しよう。これは、古代ヒンドゥ文化から出発して真のバラモンの理想を追求した仏教が、ヒンドゥ文化の中で「教え」こそ違え、生活形態においては最初に否定した筈の一般バラモン・外道の生活にも似たものへと歩みつつ、仏教独自の姿を整えたことを意味しており、一つの文化変容を示している。こうした四依(四資具)に関する変化のうち、「薬」或いは「薬の扱い」治療に限って見ればどうか、以下に考察したい。

## 註Ⅱ

- (1) Sn. 249
- (2) Sn. 718 「独住」(ekavihara)とどうことと(うづつはS. II. 282-284 などに見えるが、Sn には見られない。なお早島鏡正『初期仏教と社会生活』pp. 52-67参照。
- (3) Sn. 69
- (4) Sn. 628, Dh.p. 404 中村元『原始仏教の成立』p. 222参照。
- (5) Sn. 339
- (6) Sn. 391, cf. 392 この解釈は、水野弘元博士(南伝大蔵経第24巻)、中村元博士(『ブッダのことば』岩波文庫)とは異り註釈(Pj. ad Sn. 391)を尊重したものである。
- (7) Sn には薬の語として osadha (vv. 1, 296)牛の五味)は見

らねどが bhesajja は見られなう。

- (8) *Thag.* 1057 cf. *Thag.* 127; S. IV. 291
- (9) *Thag.* 924
- (10) *Vin.* I. 58; 95-96
- (11) *Manusmṛiti* VI. 44 の一文は、この事情を説明するものと云えよう。「鉢 (kapāla)」、樹下 (vṛksamūla)、「ボロ衣 (kucela)」、孤独 (asahāyatā)、「および一切に対する平等性 (samata)」、これは解脱の特徴である。」と云う。
- (12) 「乞食」が守られなかったことについては、*Vin.* II. 77f.; 119; 165 etc., 「糞掃衣」については *Vin.* I. 281f.; II. 115; 176 etc. なお佐藤密雄『原始仏教教団の研究』 pp. 539—540 参照。
- (13) 後世の *Vism.* 59には「修行者は、衣服知足 (cīvara-santutthi)」、鉢食知足 (piṇḍapāta-s°)」、住所知足 (senāsana-s°)」を確立して禅定修習の樂 (bhāvanāramatā) を証得しうると云う。
- (14) *Vin.* II. 197 五種の主張とは次の通り。比丘は生涯、①林住すべきであり、村に入れば罪とされよ、②乞食すべきであり、請食を受ければ罪とされよ、③糞掃衣を着るべきであり、居士衣を受ければ狂とされよ、④樹下に坐すべきであり、屋内に入れば罪とされよ、⑤魚、肉を食べるべきではなく、魚、肉を食べれば罪とされよ。
- (15) この傾向が、「中道」という教え自体の中に秘められていることを考えなければならぬ。

初期仏教における文化変容 (片山)

### III 一般の医学

仏教社会での「薬」に対する扱いを見る前に、まず古代インド、或いはセイロンにおける医学一般について概観しておく。

インドにおける医学の起源は、古く『リグ・ヴェーダ』(Rg-veda) の呪法にまで遡りうるが、実用的立場から言えば『アタルヴァ・ヴェーダ』(Atharva-veda)」、特にその所属の『カウシカストトラ』(Kauśhasūtra) に示された治療学、呪法、薬法に求められる<sup>(1)</sup>。呪法と薬法とは古くから不可分の関係にあるもので、インドではとりわけ呪法技術が発達し、病原体を鬼霊に認め、これを呪文で払おうとする鬼霊学が医学の重要な一部門を占めた。一方、病気一般については、身体を構成する五元素(地、水、火、風、空)のうちの三要素、即ち風 (vāta)」、火としての胆汁 (pitta)」、水としての粘液 (ślesman) による障害から起こるものとされたが、この理論はセイロンでも採り入れられた<sup>(3)</sup>。セイロンではそうした病氣全般にわたる治療を主として『アーユル・ヴェーダ』(Āyur-veda)<sup>(4)</sup> に負うた。この書は『アタルヴァ・ヴェーダ』の副支分として、或いは『リグ・ヴェーダ』の副ヴェーダとして古代インドのチャラカ (Caraka)」、スシュルタ (Suśruta) などによる医学書と共に主要位置を占め、また他のヒンドゥ

の影響を受けた文化圏においても、大なり小なり医学的知識をこれより得ているといつてよい。その名の通り「長命学」の書として尊重された。

古代セイロンの医学はインドの影響下に大いに発展したが、医師 (veda) による独立のカーストが形成されたことはなかったし、特に学派も生まれなかった。<sup>(5)</sup> しかしながら王の中には<sup>(6)</sup> 医学に秀で、『アーユル・ヴェーダ』に通曉した者もいたこと、また後にこの書に基づいてパーリ語による唯一の医学書『薬の宝函』(Bhesajamañjūsā) が著わされ<sup>(8)</sup>、更に後世、その注釈書が有名な沙弥サラナンカラによって書かれたことなどは注目されよう。<sup>(9)</sup>

古代インドでもセイロンでも、薬、治療は現実の生命に関わる最も重要な関心事であった。

註Ⅲ

- (1) M. Winternitz: *Geschichte der indischen Literatur*, dritter Band, 1922 (中野義照訳『インドの学術書』p. 188)。  
辻直四郎『インド文明の曙』(岩波新書) p. 127 参照。  
(2) L. Renou et J. Filliozat: *L'Inde Classique* (Tome II), 1953 § 1651-1652 かねてパーリにまつても認められる。「比丘の<sup>1</sup> 医師 (tikicchaka) は、胆汁より起る病氣 (pitasamutthāna-ābādha) を治し、粘液より起る病氣 (semhas) を治し、風より起る病氣 (vāta-s) を流すために下劑 (virecana) を施す、云々。」(A. V. 218f.)

- (3) W. Geiger: *Culture of Ceylon in Mediaeval Times* (ed. by H. Bechert) 1960, § 70-71.

- (4) 伝承によれば、本書はもと八分、即ち外科 (salya) 眼科 (śālākya) 内科 (āyacikitsā) 鬼靈学 (bhūtavidyā) 小児科 (Kaumarābhṛti) 仙薬学 (rasāyana) 強精学 (vājīkaraṇa) から成る (M. winternitz, op. cit.,; 中野義照訳、同掲書 p. 188)° cf. L. Renou et J. Filliozat, ibid. § 1650-1659; J. Filliozat: *The Classical Doctrine of Indian Medicine* 1964, pp. 1-31; 186-195.

- (5) W. Geiger, op. cit., § 70.

- (6) 4Cのブッダダーサ王 (Buddhadāsa) は、虫入りの乳を飲んで病氣になった比丘に、馬の血管から採取した血を飲ませ、後で虫を吐かせて治した。治療後、王は「自分の医学によって、虫も馬も比丘も無事であった」と喜んだといわれる (Mv. 37. 124-131) が、それは「仏陀の奴隷」という王名にふさわしい行動でもあった。またこの王は自らサンスクリッイ語で医学書 *Sārārthasaṅgraha* を著わしている。

- (7) 12Cのセイロン最大の英主バラッカマバーフ (Parakkamabāhu) 一世は『アーユルヴェーダ』に通じ、自ら病人の治療を行ない多くの病院を建て、また医師には、自分の生活費を支払ったとも言われる (Mv. 73. 34-34)°。

- (8) ㊦㊧ Pasmula Mahāsāmin とする著作である (Mv. 97. 56-60)°。

- (9) Mv. 97. 56-60

## IV 治療・呪術の否定

ところで、上述のような一般社会での現実的要求とは対蹠的に初期の仏教の世界においては、「治療」(tikiccha)は無視され涅槃の追求に無縁な世俗の「学問」(sikkha)としてことごとく斥けられた。

「ここでは諸々の学問が教えられている。世間における諸々の束縛に耽ってはならぬ。あまねく諸々の欲望を洞察して自己の涅槃を学べ。」<sup>(1)</sup>

ここにいう学問とは『義釈』(Mahānidāsa)<sup>(2)</sup>によれば、象学 (hatthi-sikkhā)′ 馬学 (assa-s°)′ 車学 (ratha-s°)′ 弓学 (dhanu-s°)′ として眼科 (sālākīya)′ 外科 (sallakattīya)′ 内科 (kāyatīkicchā)′ 鬼霊科 (bhūtīya)′ 小児科 (koma-ratīkicchā)′ という治療が意味される。

また治療は「呪術の類」としても禁止された。

「呪術 (Āthabbāna)<sup>(3)</sup> や占夢 (supīna)′ 占相 (lakkhāna)′ また占星 (nakkhatta) を行なってはならぬ。わが弟子は占声 (viruta) や懷妊術 (gabbhakarāṇa)′ 治療 (tikiccha) を学んではならぬ。」<sup>(4)</sup>

この治療も先に見た眼科、外科、内科 (kāyatīkicchīya)′ 鬼霊科、小児科 (koma-ravejja) の五種に外ならない。<sup>(5)</sup>

いずれにしろ、当時、仏教では、治療はヒンドゥ文化における世俗の学であるから学んではならない、とされている。

初期仏教における文化変容 (片山)

この治療否定の背景については次の二つの事情が考えられる。第一は、仏教本来の立場 (涅槃の獲得) からの否定である。つまり治療行為は修行の比丘にとって不要であるということである。もちろん治療を学ぶという言葉の裏には、その頃の修行僧が世俗の学を学んでいたという事実が隠されている。例えば『マヌ法典』<sup>(6)</sup>には、遊行期のバラモン僧に対して、占いとか解説 (anusāsana-vāda) などをして、施物を求めるなど説かれているから、彼らには占いなどの行為は許されていた。ところが仏教では、占いなどをするなど説き、更には、偈を唱えて (gāthābhīṭṭā) 施物を求めるなど誠しめたのである。これは明らかに当時の一般バラモン僧の生活に対する反発であり、仏教の確たる立場の表明である。ここにおいては、純粹に独住独坐の実践が称えられ、おそらく修行比丘には既に見たような牛洩 (陳棄藥) の如きものみの治療でことが足りるといふ少欲知足が自覚されていたものと思われる。

第二は、第一とも関連するが、仏教の現実的合理的な立場による否定である。釈尊時代に名医ジューヴァカ (Jīvaka) が住んでいたと言われているし、彼は釈尊の侍医として名高い。この一点から推察されるように、治療は医師にまかせ、比丘は修行に専念すべきであるという実生活に即した考えが初期の仏教にあったということである。<sup>(8)</sup> 実際に釈尊自身、ジ

ーヴァカの治療を受けているし、比丘も同様、一般の人々から羨まれるほどに彼の治療を受けていた。<sup>(10)</sup>

このように治療を学ぶことの禁止については二つの解釈が可能である。これはまた、前者が森や窟を中心とした林住(araññasēnāsana)の生活に、後者が村や町を中心とした村住(gāmasenāsana)の生活に根拠を置いていることを示すものである。両者について、前者をより初めの時代、後者を僧団が拡大し僧院化が進んだ後の時代というように時間的経過において捉えることもできようが、両者の形態は、最初からほぼ同時に場所を異にして進行したものと考えるべきで、空間的な融たりとして見る方が自然であろうと思う。釈尊自身、成道後の生活は、町や村が中心であったのであるから。

なお加えて言えば、この両形態は後のセイロン仏教にそのまま接続する。紀元前一世紀のセイロンでは、仏教の危機的状況下に、これらの立場のいずれが優先するかが論議された。<sup>(11)</sup> 即ち仏教の根本は修行(patipatti)か学問(pariyatti)か、或いは行の生活(vipassanādhura)か学の生活(ganthadhura)かということであった。後者が勝利を得たが、以後両系統がはっきり分かれたのである。

以上のように、「治療・呪術の否定」を通して、われわれは古代セイロン仏教における重大な分岐点が、すでにインド最初期の仏教の中にあることも見出しうる。

註N

- (1) Sn. 940
  - (2) MNid. 420
  - (3) Sp. 440 及び Athabbaṇa (数) を Athabbanikā (阿塔婆尼耶) と共に vijāmayā (呪) に含め、 Pj. ad Sn. 927 をこれを「アタルヴァ・ヴェーダの呪法」(Athabbanikamantappayoga) と解する。
  - (4) Sn. 927 呪術の禁止については、拙稿「セイロンに於ける仏教と呪術的アニミズム—Pantheon をめぐって」(駒沢大学宗教学論集第六輯、一九七三) 参照。
  - (5) MNid. 382 また CNid. 360 及び 治療 (vejjakamma) を罪あるものとしている。
  - (6) Manusmṛti VI. 50
  - (7) Sn. 81; 481 なお中村元訳『ブッダのことば』(岩波文庫) p. 209 注81 参照。
  - (8) この考えは、例えば「心の苦を智慧によって滅せ、身の苦を医薬によって滅せ」(Mahābhārata, XII. 205.3) と言われるようにインド一般にあった。中村元『原始仏教の思想(下)』 p. 35f. 参照。
  - (9) Vin. I. 279-280
  - (10) Vin. II. 119 への典型的な話が『律蔵』の大品大難度 (Vin. I. 71-73) に伝えられている。興味あるものであるから以下に要約し紹介しておきたい。
- 「マガダ国に五種の病氣(癩、癰、白癩、乾疥、顛狂)が流行した。人々はジーヴァカに治療を求めたが彼は『私は国



王と後宮、それに仏と仏弟子の侍医であるから一般の人を治療することはできない」と断わった。そこで人々は出家し具足戒を受けて治療してもらった。そうするうちに病比丘の数が増え、乞う食物も多くなった。ある時一人の病人がジーヴァカのところに来て『自分の財産はもちろん差し上げます。快復したならあなたの奴隷にもなります』という事で治療を頼んだが、断わられた。そこで男は比丘となり治療を受けた。しかし完治すると直ちに還俗したのである。ジーヴァカは怒り、釈尊にことの次第を告げた。すると釈尊は『比丘らよ、五種の病気に罹った者を出家させてはならない。出家させた者は悪作になる』と言われた。」

同じ話は『摩訶僧祇律卷二十四』(大正藏<sup>②</sup> (420bc))にもある。この記事の内容は事実と見てよいであろう。なお仏教の四諦説がしばしば医学との関連において説明され(cf. *Mil.* 43)、特に仏(修行者)＝医師(薬師)という考え方は仏典に多く見られる(e.g. *Thag.* 444; 830; *A.* IV. 150 etc.)が、具体的には釈尊とジーヴァカという両者がそのイメージを強くしているように思われる。医学と仏教との関連については、中村元『原始仏教の思想(下)』pp. 35-37 参照。

(11) *Manoratha pūraṇi* I. 92.

## V 薬・治療の黙認

最初期の治療等の学習禁止は、仏教の始まりという時間的限定による禁止と同時に、森や洞窟における少欲知足の修行という空間的限定による禁止であった。いずれも当時のバラ

初期仏教における文化変容(片山)

モン生活に対する反省、真実のバラモンへの回帰を期待したものである。しかしながら、その理想とは裏はらに僧団が都市で拡大するに及び、衣・食・住の生活も潤い、四依の行法も次第に緩和され、「余得」が次々と付加され、又、或る時期からそれが常態化された。特に薬、ないし治療にはその変化が著るしいように思われる。

古代インドでは、薬を食物と同一視しており、<sup>(1)</sup> 仏教でもまた両者を同枠で捉え諸規定を施した。例えば『律蔵』の「薬健度」は、薬および食についての詳細な分類規定と、それが成文化されるに至った因縁を述べる。初期の仏教から食が人間にとって最も重要な必需品であると認められていたことは、『小誦経』(*Khuddakapāṭha*)<sup>(2)</sup>にある「一とは何か、すべての衆生は食によって住す」という簡単な問沙弥文の記事とか、四依の第一条が食に始まっている素朴な表現からも窺えるところである。そこでこうした薬、食が、そして又治療というものが『律蔵』の中でどのように扱われているかを見るために、まず「薬健度」を中心に項目のみを取り出して以下に示すことにしたい。

## 薬 <sup>(4)</sup> Bhesajja

I 時薬 (*yāvakaṭṭhika-bhesajja*)＝[食物]<sup>(5)</sup>

1 噉食 (*bhojanīya*)<sup>(6)</sup>＝軟食

飯 (odana) ' 粥 (kummāsa) ' 麩 (sattu) ' 魚 (maccha) ' 肉 (maṁsa)

2 嚼食 (khādaniya) = 硬食

噉食、非時薬を除く他の硬食

3 時漿<sup>(7)</sup>

穀果汁 (dhaññaphalarasa) ' 菜汁 (dāka-r°) ' 蜜花汁 (ma-dhukapuppha-r°)

## II 非時薬 = [薬]

1 夜分薬 (yāmakālika-bhesajja) = 非時漿<sup>(8)</sup>

菴婆果漿 (amba-pāna) ' 閻浮果漿 (jambu-p°) ' 俱羅果漿 (coca-p°) ' 芭蕉漿 (moca-p°) ' 蜜漿 (madhu-p°) ' 蒲桃果漿 (muddikā-p°) ' 舍樓伽漿 (sāhuka-p°) ' 波楼果漿 (phārusaka-p°) ' [以上、八種漿 (atthapānāni)] ' および穀汁を除いた一切の果汁 (phala-rasa) ' 菜汁を除いた一切の葉汁 (pottar°) ' 蜜花汁を除いた一切の花汁 (puppha-r°) ' 甘蔗漿 (ucchur°)

2 七日薬 (sattāhakālika-bhesajja)<sup>(9)</sup>

熟酥 (sappi) ' 生酥 (navanīta) ' 油 (tela) ' 蜜 (madhu) ' 糖 (phāṇita)

\* 脂薬 (vasābhhesajja) [油と共に服用——熊脂 (accha-v°) ' 魚脂 (maccha-v°) ' 鯨脂 (susukā-v°) ' 豚脂 (sūkara-v°) ' 驢馬脂 (gadrabha-v°)]

3 尺形寿薬 (yāvajivika-bhesajja)<sup>(10)</sup>

根薬 (mūla-bhesajja) ' 姜黄 (halidda) ' 生薑 (singivera) ' 苜蓿 (vaca) ' 白苜蓿

(vacattha) ' 麥冬 (ativisa) ' 辛胡蓮 (katukarohiṇi) ' 鹽尸羅 (usīra) ' 蘇子 (bhaddamuttaka) その他

洗薬 (kosāva-bhesajja)

荏婆洗 (nimba-kasāva) ' クタシヤ洗 (kūtaja-k°) ' ヒ

カヴラ洗 (pakkava-°) ' ナッタマーラ洗 (nattamāla-k°)

その他

葉薬 (paṇṇa-bhesajja)

荏婆葉 (nimba-paṇṇa) ' クタシヤ葉 (kūtaja-p°) ' ヒト

ラ葉 (patola-p°) ' スラシ葉 (sulasi-p°) ' カンパーシカ葉 (kappāsika-p°) その他

果薬 (phala-bhesajja)

ヴィランガ (vilanga) ' 華撥 (pippala) ' 胡椒 (marica) ' 柯子 (haritaka) ' 川練 (vibhitaka) ' 餘甘子 (āmalaka) ' ゴータバラ (gotaphala) その他

樹脂薬 (jatu-bhesajja)

ヒング (hingu) ' ヒング樹脂 (hingujatu) ' ヒングシ

テキカ (hingusipātika) ' タカ (taka) ' タカパッテイ

(takapatti) ' タカパンニ (takapanni) ' サンジュラサ

(sajjulasā) その他

塩薬 (loṇa-bhesajja)

海塩 (sāmudda) ' 黑塩 (kālalōṇa) ' 岩塩 (sindhava) ' 厨塩 (ubbhida) ' 赤塩 (bila) その他

粉薬 (cunṇa-bhesajja)

\* 痒 (kaṇḍu) ' 瘡 (pilakā) ' 膿 (assāva) ' 疥 (thullakacchā) を患ふ悪臭ある者に許される。無病者には牛糞 (chakana) ' 粘土 (matika) ' 顔料 (rajananipakka) を許可

塗薬 (añjana)

黒塗薬(kalanjana) ' 麝塗薬(rasa-a°) ' 長石塗薬(sota-a°) ' 紅土子(geruka) ' 煤烟(kapalla)  
 \* 塗薬に混ぜる香料——梅檀(candana) ' 零陵香(tagara) ' 随時檀(kājanusāriya) ' 蓬子香(tāiisa) ' 蘇子(bhadda-muttaka)

治療 (tikicchā, vejjakamma) (11)

(病種)	(治療法)	(器具・備品・薬)
疥癬	粉薬を塗る	挽臼(nisada) ' 磨石(nisadapota) ' 臼(udukkhala) ' 杵(musala) ' 粉薬篩(cunnacālani 𑖅𑖻𑖫𑖫𑖫𑖫) ' 布篩(dussacālani)
眼病	目薬を塗る	塗薬箱(añjani)・蓋(apidhāna)・糸(suttaka) ' 塗薬篋(añjanisalākā) ' 篋箱(salākodhāniya) ' 塗薬箱の袋(añjanithavikā)・肩紐(amsabandhaka)・結糸(bandhanasuttaka)
頭熱	頭油を塗る 灌鼻法(natthukamma)	灌鼻筒(natthukaraṇi) ' 一の対の灌鼻筒(yamakanatth-

	煙を吸う	ukaraṇi)
腹痛	油を煮て飲む 油に酒を混ぜて飲む	煙筒(dhūmanetta)・蓋(apidhāna)・袋(thavikā)・一の対の袋(yamakathavikā)・肩紐・結糸
肢痛	発汗法(sedakamma) 罨法(sambhāraseda) 大発汗法(mahāseda)	銅壺(loha-tumba) ' 木壺(kattha-t°) ' 果壺(phala-t°) 藥湯(bhaṅgodaka) ' 浴室(udakakotthaka)
節痛	血を出す	角(visāṇa) ' 足塗薬(pādabhāṇiāna) ' 足油(pajja)
瘡	手術(satthakamma) 芥子粉を撒く 燻す 塩片で腐らせる	刀(sattha) ' 浣水(kasāvoda) ' 胡麻膏(tilakakka) ' 疔疔定布(kabajikā) ' 包帯(vaṇabandhanacola) ' 芥子粉(sāsapakutṭa)
毒病(蛇毒)	四種汚物を飲む 糞を飲む	塩片(loṇasakkharikā) ' 瘡油(vaṇatela) ' 苴麻布(vi-kāsika)
		糞(gūtha) ' 尿(mutta) ' 灰(chārika) ' 粘土(mattika) 糞

毒薬病	畦土を飲む	畦土 (sitalojī)
鬼霊病	生肉生血を飲む	屠殺場の生肉生血 (amaka-mamsa, amakalohita)
便秘	灰汁を飲む	焼米灰汁 (āmisakhāra)
黄疸	呵利勒を飲む	牛糞に浸した呵利勒の汁 (muttāharitaka)
皮膚病	香料を塗る	香料 (gandha)
体液過多	吐下薬を飲む	吐下薬 (virecana)

さて、「薬鍵度」には右のようにさまざまの食物や薬、或いは治療法について規定されているが、これらがいつ頃から認められるようになったかは判然としない。すでに見た通り、当初においては真の修行のために「治療の学習禁止」がうたわれていた筈である。しかしこの「薬鍵度」に至ると様相が一変し、治療の学習を越えて、そのものが許されているのである。この間の事情をわれわれはどのように理解すればよいであろうか。

ごくふつうに考えるならば、村や町における修行僧の増加によって病人の数もそれに応じて多くなり、医師だけに頼らず、僧院内でも独自に薬の調合や治療法が求められるようになったということであろう。それは、他の律の次のような傍<sup>(12)</sup>

証的記事によって或る程度裏づけられるかと思う。

「時有苾芻身生癰瘻。能治医王因来見患即便為破。有縁別去不与安薬。于時苾芻轉增痛苦。時諸苾芻見其苦痛。更相告曰。諸具寿若有解者可為除苦。時有少年苾芻即便為作医王自念。我向破癰瘻不与安薬今宜可与。即行問曰。我為破癰未与安薬。答曰。已作。問曰。是誰。答曰。是少年者。医王察看知是好薬報言。若於他日我不在時應如是与。答曰。我且随宜權行此法。然仏世尊未見聽許。報言。世尊大悲必應開許。苾芻白仏。仏言。若諸苾芻有善医者。應与安薬。可在屏処勿令俗見。若敝露処作者得越法罪。」

これは比丘が比丘を治療するに至る因縁を述べたものであるが、比丘が信者に治療の知識を与える因縁さえも説かれている。

「在室羅伐城。時有淨信婆羅門居士等。来詣寺中間苾芻曰。我有如是病当服何薬并噉何食。時諸苾芻不解医者一無言答。其善医者亦復生疑不為陳説。時諸俗旅不樂而去。苾芻白仏。仏言。若有苾芻善解医方。應為陳説此成無犯。」

これなどは治療についてかなり発展した考え方がなされた段階のものと言える。<sup>(13)</sup>ただ、ここで注意すべきは、比丘が信者に直接処方をしたのではなく、後述のように特殊な方便、即ち「浄法」によって間接的に指示したということである。

いずれにしても、上述のような理由から僧院内で薬、治療が行なわれるようになったものである。

規定の数の増加は比丘僧団の拡大を意味するが、これは一方で所期の目的ないし理想が現実からいよいよ遠ざかることを示すと言ってよい。その点からすれば、「薬健度」のまともりは後のものと見ることができ、内容の二々については、釈尊時代の早いうちから、僧院化の進行と共に随犯随制の形で徐々に認められるようになったと考えられる。ただ『律蔵』の中ではもはや治療の学習を禁止した条項はどこにもなく、一足飛びに治療行為自体が許可されたのであった。

#### 註 V

(1) *Tattiriya Upanisad* II. 1 ここでは、あらゆる生物が食 (anna) より生じ、死後また食に帰るとし、食を「すべての薬」(sarvausadha) と呼ぶ。

(2) *Khuddakapāṭha* 2.

(3) *Bhesajja-khandhaka* (*Vin.* I. 199-252) 南伝大蔵経第三卷 pp. 353-443 cf. *Sp.* 1089-1105 なお、『四分律』卷第四十二 (大正蔵②866a-874b)、『五分律』卷第二十二 (大正蔵②147b-153c)、『十誦律』卷第二十六 (大正蔵②184b-194b) 参照。

(4) 以下の分類枠組については、西本竜山『四分律比丘戒本講讀』p. 237、佐藤密雄『原始仏教教団の研究』p. 628-629 参照。訳語は南伝大蔵経 (渡辺照宏訳) に従うものとする。

(5) 「時薬」とは午前中のみに食用しうるものである。これに対し「非時薬」とは夜分もしくは非時に食用しうるものをいう。なおパーリ律にはここにいう「非時薬」に相当する語は

見られない。

(6) 噉食、嚼食については *Vin.* IV. 83, 南伝大蔵経第二卷 p. 132 参照。

(7) この語に相当するパーリ語はない。ここに示された三種は、非時漿から除かれたものに他ならない。「時漿」については『摩訶僧祇律』卷二十八 (大正蔵②457b) 参照。

(8) 夜分に飲用しうるものをいう。

(9) 七日間所持し飲用しうるものをいう。これは、先に見た四依の「薬」における「牛渡の余得」に外ならない。なお『摩訶僧祇律』卷第十 (大正蔵②316c-318b) 参照。

(10) 終身所持しうる薬をいう。

(11) 以下は便宜的に示した表でありすべてを網羅していない。

(12) 『根本説一切有部毘奈耶雜事』卷二十五 (大正蔵②327c)

(13) 中村元『インド古代史 (上)』p. 608, 奈良康明「古代インド仏教の宗教的表層と基層(三)」(月報『三蔵』No. 34 p. 6) 参照。

#### VI 治療を除く呪術の禁止

「治療」に対して「呪術」もまた、古くから修行僧には無益徒勞の学 (*tiracchāna-vijā*)、邪悪な生活 (*micchājīva*) であるとして斥けられた。『梵網経』(*Brahmajāla-sutta*) の「大戒」には次のように言う。

「また或る尊敬すべき沙門・バラモンは信施の食を受けながら、例えば、願かけ (*santikamma*)、願解ぎ (*panidhi-kamma*)、地

に<sup>(1)</sup>いて呪を唱えること (bhūri-kamma) ' 精力を旺盛にすること (vassa-kamma) ' 精力を無くすこと (vossa-kamma) ' 住所占う (vatthu-kamma) ' 住所を清めること (vatthu-parikaraṇa) ' 口漱ぎ (ācamana) ' 沐浴 (nahāpana) ' 供儀 (juhana) ' 嘔吐 (vamana) ' 下痢 (virecana) ' 上泄 (uddha-virecana) ' 下泄 (adho-virecana) ' 頭の治療 (sisa-virecana) ' 耳に油すること (kaṇṇa-tela) ' 目の治療 (netta-tappana) ' 鼻の治療 (nathu-kamma) ' 眼薬をやること (añjana) ' 眼に油すること (paccan-jana) ' 眼科 (salakīya) ' 外科 (sallakattika) ' 小児科 (dāraka tikicchā) ' 樹根と薬草とを与えること (mūla-bhesajjānam anup-pādāna) ' 薬を抜取ること (osadhinaṃ patimokkha) などのような呪術 (tiracchāna-vijjā) によって邪悪な生活をしているが、沙門ゴータマは、このような呪術による邪悪な生活を離れてい<sup>(1)</sup>る。」

初期の仏教では、既に見た通りでもあるが、このように願かけから始めて薬などによる治療まで、すべてが「呪術」、「畜生の学」として無益なものと思なされた。この考えは『律蔵』においても表面上、変わるものではなかった。即ち比丘に対しては次のように説いているのである。

「比丘らよ、呪術 (tiracchāna-vijjā) を学んではならぬ。学べば悪作 (dukkaṭa) になる」

「比丘らよ、呪術を教えてはならぬ。教えれば悪作<sup>(3)</sup>になる。」

しかしながら、この場合の「呪術」とは、初期に言われるような広義のものではなく、いわゆる邪術に近い狭義のもの

であったろうと考える。なぜならば、もしこの「小事鍵度」にいう呪術が広義のものであるならば、Vで見た「薬鍵度」における「治療行為是認」の規定は全く無意味になってしま<sup>(4)</sup>うからである。したがって『律蔵』において「呪術」は禁止されたが、それは「治療行為」を除いたものであることに洋意しなければならぬ。これに加えて「小事鍵度」には、比丘の自護呪が許されているから護呪が呪術と見なされることもなかったことを知らねばならない。このことは比丘尼に対する規定からも明らかである。

比丘尼に対しても又、「呪術」が禁止された。それは明確に条文化されており、比丘より一層厳しい規定になっている。

「いかなる比丘尼も呪術を学べば波逸提 (pācittiya) になる」

「文字 (Tekha) を学ぶことも、憶持 (dhāraṇa) を学ぶことも、<sup>(5)</sup>守護のために護呪 (paritta) を学ぶこともである……。」<sup>(6)</sup>

「いかなる比丘尼も呪術を教えれば波逸提になる。」<sup>(6)</sup>

ここで、呪術と文字・憶持・護呪とが明確に区別されているから、先の通り僧団の意識では、護呪は呪術と一線が画されていた。この規定によると、比丘尼は「呪術」を学ぶこと教えることはもちろん、文字・憶持・護呪をも学んではならないという。しかし、なぜ呪術に属さないしかも比丘には許されているものが禁止されたのであるか、これは理解に苦しむ。更に彼女たちには特別な禁止も言い渡された。

「比丘尼は、自己、或いは他人を、地獄〔に落ちよ〕」をもって、或いは梵行〔より去れ〕」をもって呪詛する (abhisapati) ことはならぬ」<sup>(7)</sup>

と。ここで又、この一条が比丘尼に付されたのはなぜか、更に呪術を学ぶことについても比丘より重い罪に問われなければならなかったのはなぜかという疑問が生じる。これは上掲の禁止事項とは異り、当時のインドの女性が男性に比べてはるかによく呪術をなしていたという背景に基づくものである。女性が男性より呪詛しやすい性格、或いは立場にあるという<sup>(8)</sup>ことは、今日の人類学などの成果から一般的事実として確認されているところである。

#### 註VI

- (1) D. I. 12 『沙門果経』 (Sāmaññaphala-sutta, D. I. 69) にも同記事あり。
- (2) この訳は註釈によるものであるが、vassak。は「雨乞」vossak。は「早魃をもたらすこと」とも解釈しうる。
- (3) Vin. II. 136.
- (4) Vin. II. 109-111.
- (5) Vin. IV. 305 (pācittiya No. 49), cf. Vin. V. 77.
- (6) Vin. IV. 306 (pācittiya No. 50).
- (7) Vin. IV. 276 (pācittiya No. 19).
- (8) 吉田禎吾『呪術』(講談社現代新書) p. 84以下、及び佐々木宏幹『シャーマニズム―エクスタシーと憑霊の文化』(中公新書) p. 150以下参照。

初期仏教における文化変容 (片山)

## Ⅶ 古代インドにおける浄法

われわれは、最初期の「治療を含む呪術の禁止」から、『律蔵』における「治療を除く呪術の禁止」への移行の跡を辿った。呪術のみが否定された後者の段階では、治療は不問に付され、比丘相互の間の適切な処置に委ねられているわけで、それが「薬鍵度」の主旨でもある。この或る意味で自己矛盾的な傾向の中から当然の帰結として種々の治療法が生まれた。それは、具体的なものとしては、食物飲物による栄養療法、薬 (bhesajja)・薬草 (osadhi) による治療があり、やや観念的呪的な形では誓言 (saccakiriya)<sup>(1)</sup>、自護呪 (attaparitta)<sup>(2)</sup>、護呪 (paritta) 或いは象徴的なパリッタ儀礼 (parittakarana) によるものがあるし、またその中間には水による浄化もある。<sup>(3)</sup> こうした治療に関する種々の事例を経典ないし注釈書の中に散見しうるが、これらは一に随犯随制の、換言すれば実生活に即応した初期の仏教の教えとその姿勢、とりわけ「中道」とか「縁起」の構造そのものを反映していると言ってもよいであろう。

ただし、その時の状況に応じて律を改めたり、新たに制定しえたのは古代インドの釈尊在世に限られたことであった。第一結集において、

「僧団は未制を制せず、所制を破らず、制に随って戒を保持し続

ける」<sup>(3)</sup>

との決議記事が伝えられているから、いかなる小々戒といえども原則的には改制が許されなかった。この小々戒の改制不許の決定は、後に根本分裂、即ち上座部と大衆部の二系統を生む要因となり、また前者に対し、いわば運命的な規律遵守の課題を負わせたともいえる。律は当然のことながら法と相俟って実践されるものではあるが、法と違って、時代が移り地理を異にすれば自ら変化しうる性質をそなえている。それは「釈尊時代」の「インド」においてさえも随犯随制の任意的形式がとらえていたことを想えば明らかであろう。

ところが、その改制が不可ともなれば、律制が可変から不変へと移ったことを意味するものであるから、ここにおいて可変的な人間生活において、たとえそれが不変的な真理、解脱涅槃の護得を目指す比丘生活であるにせよ、種々様々な矛盾や新たな問題が生じることは必定である。比丘にとつては、これらの問題解決がすみやかに強く要望された。そうして生まれた相応の答が「浄法」(kappiya)と呼ばれる一群の手段であった。戒律の条文に抵触しない淨い方法である。

しかしながら、この浄法は釈尊滅後に初めて登場したものではなかった。先に見た四依に付された余得にはこの方法が予定されており、『波羅提木叉』の条文中に直接この「浄」なる語を有するものもあれば、それを予想させるものをも含

んである。したがってこの始まり自体は釈尊の時代にあると考えてよい。<sup>(4)</sup> けだし原則というものは常に非原則を基盤として存するものであるから。

浄法にはいくつかの発展が見られるが、大きくは次の三段階が認められる。<sup>(5)</sup>

- (1) 波羅提木叉 (Patimokkha) に含まれる浄法
- (2) 波羅提木叉固定以後
- (3) 浄法以後

この発展段階のうち、(1)(2)はパーリ律をはじめとする諸律において、又(3)についてはパーリ律を除く他の律の中で主に確認される場所である。いずれもインドにおける比較的早い時期に行なわれたものと思われる。しかし、パーリを中心にテーラヴァーダの、つまり古代のインドからセイロンに至る時代の浄法について見るならば、(2)の中に更に二つの発展段階を認めることができる。<sup>(6)</sup>

- ① 経分別 (Sutta vibhanga) 韃度部 (Khandhaka) に見られる浄法

- ② 『律藏』(波羅提木叉、経分別、韃度部) 以後のアッタカター (Aṭṭhakathā 注釈書) に見られる浄法

今これから問題にしようとする浄法は、最も進んだ時代のものと考えてよい。分類(2)の②に属する、『律藏』以後のものである。この段階にあるものは、いわゆる「浄語」(kappiya-



vacana)を含む複雑多岐にわたる規定であり、律の条文と现实生活とのギャップを埋めようとする比丘の知恵の結晶に外ならない。ここにわれわれは文化の変容を窺いうる。

註 VII

- (1) パリッタ儀礼の完成をもって比丘に対する「治療」「呪術」の規定に終止符が打たれたと仮定するならば、次のような禁止 (×)、黙認 (○) の過程が見られる。

	△時期▽	△呪術▽	△治療▽
初期 (経集、梵網経、沙門果経等)		×	×
中期 (律蔵の薬捷度、小事捷度)		×	○
後期 (律蔵以後)		○	○

ただし、ここにいう「呪術」は狭義のものである。又、VI で見たように律蔵では「自護呪」が認められているから僧団では護呪を呪術と見なしていなかった点に注意しなければならぬ。これを推せば、パリッタの儀礼さえも呪術に入らぬと見なされたことになる。なお、拙稿「パリッタ (Paritta) 儀礼の歴史的背景——アッタカタ文献を中心にして」(駒沢大学仏教学部論集第10号)、奈良康明「パリッタ (Paritta) 呪の構造と機能」(宗教研究二二三号) 参照。

- (2) これらについては別稿にて論ずる予定である。なお「誓言」については奈良康明「真実語について——仏教呪術の一般面」(日本仏教学会年報・第38号) 参照。
- (3) Vin. II. 288
- (4) 佐藤密雄『原始仏教教団の研究』p. 623f.
- (5) 平川彰『律蔵の研究』pp. 734-757 に詳しい。これら三区

初期仏教における文化変容 (片山)

分は諸律を通して行なわれており、その(1)は条文に直接「浄」なる語を含む、又は予想させる段階、(2)は「浄語」を含む段階、(3)はもはや「浄」の語さえ見られなくなった段階であると指摘された。

- (6) (1)では「浄語」による方法は示されるが「浄語」という言葉は使われていない。しかし(2)には「浄語」(kappiyavacana)なる語が現われる。e.g. Sp. 618, 620 et passim.

VIII 古代セイロンにおける浄法

或るものを指示する場合、律の条文に違背しないよう、直接法を用いず間接的婉曲法を用いて表現する「浄語」による浄法は、パリーの律を外れた規律であることから『サマンタパーサーデイカー』(Samantapāsādikā)<sup>(1)</sup>には「パリー外決定」(Palimuttakavinichaya)と呼ばれた。古代セイロンでは、この決定がいくつも生まれ、さまざまな展開を見せるが、以下ではそのうちの「薬」に関する浄法を中心に、紹介をかねて考察することにした。

古代インドの仏教において「薬」が食物として、或いは治療としてどのように扱われたかは、これまでに見て来たところであるが、ここにおいて「浄法」として問題になるのは主に後者の場合である。律の注釈である『サマンタパーサーデイカー』を内容として構成されたセイロンの『パリー外律決定録』(Palimuttakavinichayasangaha)<sup>(2)</sup>ではこれを

① 薬等による具体的治療

② パリッタ儀礼による呪術的治療

に分類している感がある。<sup>(3)</sup>これらの細かな規定が特に波羅夷のうちの「殺生」の項で扱われていることは、アッタカター時代に、治療に関する行為がそのまま生命に直結するものとして実際に行なわれ、比丘にも信者にも重大な関心事であったことを物語っている。①、②のいずれについても(1)誰に対して(治療の対象)、(2)どのように治療し(治療の方法)、(3)薬等をどこから調達するか(薬等の求め方)に焦点が絞られている。なおここでは治療の主体(職能者)は比丘にあるからその点には触れられていない。

① 薬による治療 (資料A)

(1) 治療の対象

寺へ来た者すべてに治療を施してはならない。医師になるならば悪作 (dukkata) となる (A-a)。治療の許される対象は次の者に限られる。

① 同じ戒・信・慧のある三学に相應しい出家の五衆、即ち比丘、比丘尼、正学女、沙弥、沙弥尼 (A-b)。

② 在家の五近親者。即ち母、父、その世話人 (upatthaka)、自分の執事人 (veyyavaccakara)、畔頭波羅沙 (paṇḍupalasa) である (A-c)。「執事人」とは給料を取り、森で木を切っ

たりその他の仕事をする者をい (A-h)、「いわゆる浄人 (kappiyakāraka) である。又、「畔頭波羅沙」とは、衣鉢が用意されるまで寺に住んでいる出家志願者 (pabbajjāpekka) をいう (A-d)。

③ 王位につく者 (A-e)。僧団には、彼らが、取っていないがら与えてくれないとか、与えられても残りものを与えているとか言って怒り、生命を奪うような、教え (sasana) に障害となる存在だという意識もあつたらしい。<sup>(4)</sup>

④ 十親族。即ち、兄、弟、姉、妹、母の妹、母の姉、父の弟、父の兄、父の姉妹、母の兄弟 (A-i)。

⑤ 義理の兄弟姉妹 (A-m)。

⑥ 病人として来寺した盜賊、敗戦の将、親族に見捨てられた貧困者、情夫など (A-o)。

⑦ 病人のために処方求めて来た者 (A-p~r)。

以上の規定を見る限り、ここでは出家在家を問わずほとんどすべての者に治療が許されていると考えてよい。このようなことはパーリの『律藏』には全く説かれぬもので、古代セイロンに展開した仏教の姿が如実に示されている。それは律の規定よりも、例えば慈悲というような或る意味で法の立場から、教えに沿うような場合ならばいかなることも許容されてしまったようにさえ思われる。とりわけ王を含む在家者に対して緩和されていることが明瞭であるが、これは仏教と王

制、一般社会との結びつきが律を越えて強まっていることを意味する。なお①から⑦の順序は比丘と他との関係の度合を示しているように思われる。

## (2) 治療の方法

ここには薬による治療のことは述べられているが、どのように治療したかについては触れられていない。薬を調合して行なう (A-b, e)、噉食、嚼食を与える (A-g)、沐浴させたり按摩をする (A-g) などという一般的な記述のみである。それは、今ここで重要なことが治療の技術そのものではなく、どのような要領で治療すればよいかという治療するに至る道筋を説くことにあるからだ。それが「浄法」という形で示されるのである。

①出家の五衆に対しては、伝統的な『律蔵』に説かれた比丘による治療法があるからさほど問題は無い。しかし在家者に対する場合はそのようなことがかつて示されたことがないからかなりの変化が生じている。特に古代セイロンでは、仏教受容後、従来のバラモンに代って比丘が一般信者のよき教育者、相談相手としての役割を果すようになったため、比丘に諸々の知識が要求された。<sup>(5)</sup> 医学的知識についても例外ではなかった。これは比丘内部の大きな変化と言わねばならない。そうした社会的立場の転換から、「村住」の比丘と信者との間に交渉を持つ機会が増大し、病気の治療についても信者が

比丘を頼って寺を訪ねたであろうことは想像に難くない。

②まず、両親については比丘が僧院内で治療することも許されたらしい。しかし母親に対しては身体が触れないようにして治療しなければならぬ (A-f)。その時には親子の關係が断たれ女と男という一般的關係が成立する。

父親に対しては、男であるから沙弥のように看病すればよい (A-g)。親に対する<sup>(6)</sup>の扱いは、在家者のために説かれた『六方礼経』(Singālovāda-sutta) のような仏典における親への孝行が、そのまま出家者に向けられたところから導かれるのであろう。出家の在家化を示している。

親に奉仕をしてくれる世話人にも同様な治療がなされる (A-g)。比丘自身の執事人に対しては、その執事本人に親族がない場合、薬を与えてやらねばならない (A-h)。「比丘に頼る者」(bhikkhunnissitaka) の場合も同様である (A-i)。畔頭波羅沙に対しては、親が許可した場合、沙弥のように扱ってやればよい (A-i)。彼らも又、僧院内で治療を受けることが許される。

③王位につく者に対しては特に規定されていない。「薬は薬を求める者に調合し与えらるべきである」(A-e)と述べ、医師的な立場の表現で済ませている。

④十親族に対しては、自由に薬を調合して与えることが許される (A-k)。

⑤ 血のつながらない親族、つまり兄弟の妻もしくは姉妹の夫という義理の兄弟姉妹に対しては、実の兄弟姉妹のために作って、「あなた方を守るために与えてほしい」といって渡されなければならない。また兄弟姉妹の子に対しては「あなた方の両親に与えてほしい」といって渡されねばならない(A-m)。この「方便」(upāya)によってすべての語句に対する「決定」(vinicchaya)が認められるべきであるという。ここには浄語による「浄法」がはっきり示されている。

⑥ 盗賊その他貧困者に対しては、求めるところなく薬を作ってやるべきである(A-o)。

⑦ 敬虔な信者が、他の人のために薬を求めてやって来た場合どのように対処されたか、この時の処置は最も典型的な「浄法」であると言ってよいだろう。これについては二種の方法が示される。

(i) 依頼者が「浄法」に関する知識を持っていない場合——「尊者よ、私の母が病気です。どうか薬について説明して下さい」と、こう問われたならば説明すべきではない。しかし「比丘の間で」お互いに「友よ、某比丘はこの病気の時どのような薬を作ったのですか」「尊者よ、これこれの薬です」という会話が行なわれるべきである。それを聞いて、依頼者は母親の薬を作るのである(A-g)。

(ii) 依頼者が「浄法」に関する知識を持っている場合——

人が浄法(kappiya)を知っていてこう尋ねたとする、「尊者よ、「人々は」某病気にはどんな薬を作るのですか」と。その場合、「「人々は」これを得て作るのです」と言うことができるのである(A-p)。

このうち第一についてはその後に興味ある実話が付されているが、セイロンではよく知られたものであるから以下に紹介しておく(7)。

「マハーパドゥマ(Mahāpaduma)長老もまたヴァサバ(Vasabha 127-171 B.C.)王の妃が病気になった時、一人の女性がやって来て質問されたが、『知らぬ』と言わずに、このようにして比丘たちと話を交したのであった。それを聞いて「彼女は」王妃のために薬を作った。病気が治ると、三衣および三〇〇金(kahāpana)と共に薬箱(bhesajjacaṅgotaka)を満して運んで来、長老の足元に置いた。そして『尊者よ、花供養(pupphapūjā)をなぞって下さい』と言った。長老は「これは師の配分(ācariyabhāga)である」ということで、浄法(kappiya)によって得させ、花供養を行なった」(A-r)。

以上の浄法は、薬、治療にあつてまさに極められた「方便」とも言いうる処方であり、傑作である。これをもってすれば、いかなる処置をも施しうるものであり、古代セイロンではここにおいて浄法が完成されたと見てよいであろう。

### (3) 薬の求め方

これまでに見て来たところでは、比丘は、比丘および最も

関係の深い者に対して治療を行なったが、一般信者に対しては主に薬の処方浄法によって行なった。しかしその薬をどこで調達するかについて、後者の場合は処方さえ知れば薬は自由に得ることが出来るからよいとしても、前者の場合には限られた僧院内での治療であるから重要な問題であった。

①病比丘が薬を持っておれば、それを調合してやればよい。しかし持ち合わせがない場合、治療に当たる比丘自身のものを与えなければならぬ。その比丘にも薬がない場合、次の三種のいずれかによって得るべきものとされる。

(i) 托鉢 (bhikkhācāravatta)  
(ii) 親族 (nāṭaka)

(iii) 招待の場所 (pavāritatthāna)

である。なお得られなければ病人のために、表示しないで (A-b)。 (akataviññatti) 他から求められなければならない (A-b)。

②両親等の薬については説明がない。しかし彼らには比丘自身のものが与えられている (A-c-g) から、薬の求め方も①のような形をとったことが考えられる。もちろん彼らは在家者であるから自ら薬を持参して来、それを比丘が調合して用いることもあるわけである。

③王位につく者についても説明はない。任意的であったのであろう。

④十親族の場合、彼らが薬を持って来て、比丘に調合を依

頼する。もし薬が足りない場合、彼らが「尊者よ、われらに与えて下さい。お返しいたしますから」ということで求めるならば、しばらく (tāvakkālikān) 与えるべきである。たとえ求めなくても「われわれには薬があります。しばらくお使いなさい」と言って与えるべきである。もし、あとで彼らがそれを返すなら受け取ればよい。返さなくとも責めてはならない (A-k)。

⑤⑦すべてに対し、「求めることなく薬を作ってやるべきである」と言われる (A-o)。非親族の者には、沙弥らによってアランニヤから「自分のために」ということで薬を運ばせてからそれを施す (A-m)。又、和尚が外出中に和尚の両親が病気のために寺へ来た場合、弟子は一度和尚のもとへ薬を運んでから処置をする。もし和尚の分が無い場合、自分のものを施し、自分にも無い場合、既に述べた要領で求めねばならない (A-n)。

いずれにしろ、子々孫々において七世代まで四資具を運ばせても「無表示」(akataviññatti) が信仰心を汚がす罪にはならないし、薬を作っても「治療」(vejakkamma) が信仰心を汚がす罪にはならない (A-l) と言われている。

以上が、薬による具体的な治療の場合であるが、次にこれと対峙する呪術的要素を持つパリッタ(護呪)による治療の場合に移ることにしたい。

註Ⅷ①

- (1) Sp. 294, 332 et passim.
- (2) C°, *Palimuttakavimayavimichaya-saṅgaha* (BE. 2442) pp. 8-12 B°, *Vimayasāṅgahattikathā* (1970) pp. 8-13 の箇所は、Sp. 469-479; DA. III. 969-970, および『善見律毘婆沙』巻第十一 (大正蔵④753 a-c) に対応する。本節末「資料」参照。
- (3) この分類の仕方は、『根本有部律』巻第二 (大正蔵④6c) にいう「藥」と「呪」との二種による療法に相応する。治療に関する一般的分類と見てよい。
- (4) Sp. 473
- (5) W. Rāhula: *History of Buddhism in Ceylon* p. 100
- (6) D. III. 188f.
- (7) W. Rāhula, op. cit., p. 169, Malalasekera: *Dictionary of Pāli Proper Names* vol. II. 'vashhā's. v.
- (8) この場合の浄法は *Vin. I. 245* に抵触しかねない。W. Rāhula (op. cit., p. 169 n. 4) はこの *Mahāpaduma* 長老が律に精通していただけにその処置を理解に苦しむものとする。B°, *Vimayālakāra-tikā* p. 58 には「われわれには金は不相応である。花供養は相応している」といって拒絶してから淨行 (*Kappiya-kamma*) によって得させた」の意であるといふ。

② パリッタによる治療 (資料 B, C, D)

パリッタが自護呪 (*attaparitta*) として唱えることを正式

に許されたのは、一比丘が蛇に咬まれた時とされ、次のように言われている。

「比丘らよ、もしその比丘がこのような四種の蛇王族 (ヴァルーパーカ、エーラーパタ、チャブヤープッタ、カンハーゴータマカ) に慈しみの心をもって満たしていたとする。比丘らよ、その比丘は蛇に咬まれて死ぬことがなかったであろう。比丘らよ、このような四種の蛇王族に慈しみの心をもって満たし、自らを守り、自らを守護するために自護呪をなすこと (*attaparittam katum*) を許可する。」

とこの規定はパーリ律ではわずか「小事捷度」<sup>(1)</sup>で見られるに過ぎない。他人のために比丘がパリッタを唱えたり、儀礼として行なうりについてはパーリ律のどこにも触れられていないし認められてもない。しかし、ニカーヤの中には、例えば『アーターナーティヤ経』 (*Ātānāṭiya-sutta*)<sup>(2)</sup> などにあれば、パリッタの使用が許されたふしがあるし、又、アッタカター (註釈書) には、釈尊自ら、或いは仏弟子阿難によって、パリッタ儀礼がヴェーサーリーで行なわれたとさえ記述されて<sup>(3)</sup>いるのである。

この律と經典との間にある溝、そしてアッタカターの記事をいかに理解すればよいかは難しい問題であるが、少くとも釈尊滅後の人々の中には、特に古代セイロンの人々には、パリッタというものが釈尊在世の頃から行なわれていたという伝統の意識があったことは疑い得ない。

われわれは今、パリッタがいつ頃から登場したかという始まりの検討を直接の目的としているのではないから、ここでは、釈尊在世の頃にすでにパリッタがあったらしいということとを踏まえて、次のことを確認しておけばことが足りる。即ち、パリッタの機能として、律蔵および諸經典の成立時代には予防（未生の悪害を防ぐこと）が中心であったが、アッタカター時代には治療（既生の悪害を断つこと）に集中されていることである。<sup>(4)</sup>

パリッタは、慈 (mettā)、悲 (karuṇā) とか念 (sati) という観念的なものから、或いはそれと相俟って真実 (sacca)、真実語 (sacca vacana, sacca vajja)、誓言 (saccakiriya) とった具体的な言葉による表示と、更にはパリッタ儀礼 (pari-takaraṇa) という象徴的な形へと展開して行った。そして或る程度の定着を見るわけであるが、ここで浄法が行なわれることになる。それは大きく古代インドの原始仏教から古代セイロンの仏教に至る時代にまで限定してよいかと思われる。以下に扱う資料は、パリッタが儀礼として一応確立した古代セイロンにおけるもので、この中には、治療手段としてパリッタ儀礼を構成するさまざまな要素が含まれてある。ただし資料は異なる三つのパリッタ儀礼に関する規定から成るものと考えられるため、ここではB、C、Dに区分した上で、<sup>(5)</sup> ①に準じて検討に入りたいと思う。

### (1) 依頼者

病氣の原因が悪霊 (amanussa) などにあると見なされた場合、悪霊を払追うために或いはその防護のためにパリッタが比丘によって誦唱される。その誦唱を依頼することができずる者は、一方には比丘がおり (D-b)、他方には信者がいる (B、C、D-a)。主となるのは後者であり、戒を受けた者ならば誰にも許される (B-c、D-a)。このことはパリッタの誦唱 (儀礼) がアッタカター時代には、信者からの要請が多く僧団として断り切れぬほどポピュラーなものになっていったことを示す。依頼者が、パリッタを「唱えて下さい」と言ったならばよし、「行なつて下さい」と言えば不可という浄語を含む規定自体、またそのポピュラリティを物語っている。

### (2) 儀礼の方法

これも比丘と信者との場合に分けられる。まず患者が比丘の場合には寺で行なわれる。坐が清められ、神々が招待され、香や花が捧げられてパリッタが唱えられる (D-b)。

これに対して信者の場合、その方法は比丘のそれと基本的には変わるものではないが、信者の家で主として行なわれるからそのための準備が細かに規定される。又、パリッタを唱える比丘はその家に行くことになるから、或いはまた患者が寺に来ることもあるからそのための準備作法が多く、かつ綿密にならざるをえない。

① パリッタの誦唱者は比丘である (B, C, D)。そのうち『アーターナーティヤ経』を唱える者は、悪霊が好む肉や小麦粉（菓子）を食べたり、墓場に住んだりしてはならない。しかも信者の家へ向かう場合も誦唱する場合も武器を携えた者に護衛されねばならない。また慈悲心に導かれていなければならぬ。こうして彼は身体の外形的清浄と慈悲心による内的清浄とを得て誦誦に入る。彼を「パリッタを行なう比丘」(parittakārahikkhu) と呼ぶ (D-a)。

② 儀礼のために聖なる場所が設定される。その方法に二種がある。

- (i) 水を撒いて浄める場合 (B-b)<sup>(7)</sup>
  - (ii) 新鮮な牛糞を塗って浄める場合 (D-a)<sup>(8)</sup>
- (ii) は古代インドの儀礼における大地浄化の作法に則っている。こうして出き上った場所を「パリッタ儀礼の場」(parittakaraṇaṭṭhāna) と呼ぶ (D-a)。ここでまず患者に戒、学処が授けられ (B-c, D-a)、そして比丘によるパリッタの誦誦が始まる。

③ 誦誦の經典は、『慈経』(Metasutta)、『宝経』(Ratana-sutta)、『旗先経』(Dhajaggasutta) であり、七日間唱えられる。最後は『アーターナーティヤ経』である (B-c, C, D-a)。

④ 經典の誦誦は、パリッタ儀礼にあって最も重要な部分で

あり、これを欠けば儀礼は成立しない<sup>(10)</sup>。それは、悪霊が誦誦の音を聞くことによって仏の威力に圧倒されるか、誦誦の経を理解することによって慈悲心を起こすかのどちらかであると考えられているからである。この誦誦に加えて重要な要素となるものに、水 (paritodaka)、糸 (paritasutta)、ターラ葉 (tālapaṇṇa)、香 (gandha)、花 (mālā)、坐所供養 (ās-anapūjā)、鉢食 (piṇḍapāṭa)、吉祥偈 (Mangalagāthā) がある。

(i) 水は除魔などの浄化作用を持つものとされる (B-b)。この資料で見る限り、今日のように患者が聖水としてこれを飲む、或いは身に注ぐことはなされていない。又、水瓶にも言及されていないから、水は撒いて浄める目的のみ使用されたらしい。したがって水瓶と糸との組合せによる込み入った儀礼は後世のものと考えられる。

(ii) 糸は水と共に呪的な力があるものと見なされた。特に誦誦によって仏、法の威力が吹き込まれ活性化された糸は、護符として患者の手や足に結ばれる (B-b, C)。セイロンでは古くから、この糸が「パリッタ儀礼の標識」(parittakaraṇa-saññāna) であると考えられた<sup>(11)</sup>。

(iii) ターラ葉は、パリッタを書き込んだもので、<sup>(12)</sup>「法」のシンボルとしての役目を果たす(C)。今日の儀礼において、貝葉の「パリッタ書」(pīṭṭi-pota) が糸によって舍利容器と水



瓶に結ばれて置かれる場合があるが、その原型に近いものをここに見ることが出来る。

(iv) 献香、献花、献食、或いは仏の坐所供養、吉祥偈の奉納などが、悪霊を慰撫するために行なわれる(D-8)。しかし一般的には、パリッタ儀礼は仏の威力によって悪霊の怒りを鎮めようとするのに対して、バリ儀礼では悪霊に供物を与えてこれを追い払おうとすると考えられる<sup>(21)</sup>。したがって本来、仏陀に捧げられるべき香・花・灯燭などが、たとえそれが序曲としてであれ、悪霊に供物として与えられている点からすれば、この場合の儀礼は、構造上、願かけ的な極めてヒンドウ色の強いバリ儀礼的なものであると言わざるを得ず、パリッタの機能から聊か逸脱した感がある。といってもこれが非仏教的という意味ではなく、むしろ巧みに仏教の儀礼化を行なったものであり、ここに『アーターナーティヤ経』誦唱による儀礼の特殊なテクニクがあるとも言える。

又、この儀礼(D-8)においては、少くとも記述の中に水や糸、ターラ葉といった一般に見られる儀礼要素を見出しえない。その理由は、それらが実際に「使用されなかった」か、或いはその「説明が省略された」かのいずれかであらうと思う。後者の場合も当然ありうるが、この儀礼の構造からするならば前者にもかなりの妥当性が認められ

る。なぜならば、儀礼の内容が、

(1) 在家(民家)における清浄な場でのパリッタ誦誦

(2) 寺の清浄な中庭での供物、「吉祥偈」奉納

(3) 寺の古樹付近におけるパリッタ誦誦

という段階で行なわれる極めて込み入ったものであるから、その骨格は「パリッタ誦誦」と「献供」から成るもので、ここには一般で使用される糸やターラ葉の入る余地が無いとさえ思われる。いずれにしても、前者の場合であるならば、それはおそらく古代インドの、もはや今日のスリランカでは見ることのできない型のパリッタ儀礼であると言わねばならない。

### (3) 儀礼要請の仕方

患者が比丘である場合、儀礼の要請について特に困難は伴わない(D-9)。問題は信者の場合である。パリッタ儀礼の要請が高まれば僧団においてもその扱いとかが在り方について黙視できず、種々の規定が必要となる。アッタカター時代にすでに儀礼が頻繁に執行されていたことは諸資料の明かすところであり、資料Bはそのために決められた約束ごとと外ならない。その扱いのうち最も注意されたことは「どのような表現でもって儀礼が要請されるか」であった。

仏教の基本的立場から言えば、説法および聞法は出家在家を問わず大いに勧められたが、呪術的な要素をもつ儀礼の執

行については公認されていない。そこでパリッタ儀礼も儀礼であつてはならず、パリッタ(護経)の読誦でなければならなかつた。これは既に見て来た通りである。そこで次のような重要な「決定」(vinicchaya)が下されたのである。

「病人のためにパリッタを行なつて下さいと言われた場合、行なつてはいけない。しかし、唱え下さいと言われたならば唱えるべきである」(B-a)

これはパリッタ儀礼に関する基本的な浄法である。どのような病人が出て災難が発生しても、この方法によって儀礼が可能となる(B-c)。又、儀礼を執行するための諸道具についても規定された。とりわけ、水と糸とは要請者(信者)によって用意されるべきものであり、比丘がこれを与えれば悪作になつた。したがつて要請者が水と糸を持参して坐り、「パリッタを唱えて下さい」と言った時、はじめて儀礼の要請が受諾されたことになるのである(B-b)。

以上、古代セイロンにおける薬およびパリッタによる治療についての浄法を見たが、ここでは浄法が生きている。やや不透明な部分も見られるが、全体としては「パーリ律」を越えたところに踏み止まつており「浄法」を越えてはいない。

註Ⅷ②

(1) Vin. II, 109-110

(2) D. III, 206

(3) 拙稿、前掲論文「パリッタ (Paritta) 儀礼の歴史的背景」参照。

(4) 蔵外經典である『シリンドラ王の問い』(Mūḍapāṇḥa p. 125)では「パリッタを唱えることによって、すべての病氣は鎮まり、すべての災難は消滅する」という。ここで他人が唱えることについて明記されないが、予防だけでなく治療に言及されている点は注目される。

(5) 資料BとDについては拙稿、前掲論文「パリッタ (Paritta) 儀礼の歴史的背景」参照。

(6) *Dighanikāyāthakakathāṅkā* vol. III, pp. 208-209

(7) *Bṛ. Vinayaṅkārāṅkā*, p. 58 ここには、足下に水を撒くのは病気を消滅させるためであると言われる。

(8) cf. *ibid.*, p. 59 “*haritūpalita*”は「新鮮な牛糞」(= *alla-gomaya*)をいう。これを「緑に覆われた」と解することは無理が伴うようである。

(9) cf. *Manusmṛiti* V, 124; *Bṛ. Vinayaṅkārāṅkā* p. 59

(10) 「読誦」については、石上善応「初期仏教における読誦の意味と読誦經典について」(三康文化研究所年報第二号)参照。

(11) *Bṛ. Vinayaṅkārāṅkā*, p. 59.

(12) *ibid.*, p. 59

(13) 拙稿「パリッタ (Paritta) 儀礼——スリランカの事例」(駒沢大学宗教学論集第9輯)参照。

## 資料 (PĀLIMUTTAKAVINAYAVINICCHAYA)

A. (Sp. II. 469<sup>10</sup>-471<sup>31</sup>) / 善見律毘婆沙、卷十一、大正藏 29753a-c)

a. āgatāgatassa parajanassa bhesajjam na kātabbam ka-  
ronto dukkaṭam āpajjati.

當來比丘勿<sub>レ</sub>作<sub>二</sub>醫師<sub>一</sub>。若作<sub>二</sub>醫師<sub>一</sub>者。得<sub>二</sub>突吉羅罪<sub>一</sub>。

b. pañcannam pana sahadhammikānam kātabbam bhik-  
khussa bhikkhuniyā sikkhamānāya sāmaṇerassa sāmaṇeriyā,  
samasīlasaddhāpaññānam hi etesaṃ tisu sikkhāsu yuttānam  
bhesajjam akātuṃ na labbhati, karontena ca sace tesam atthi,  
tesaṃ santakam gahetvā yojetvā dātabbam. sace n' atthi  
attano santakam dātabbam. sace attano pi n' atthi bhikkhā-  
cāravattena vā nātakaṇavāritatthānato vā pariyesitabbam.  
alabhantena gilānassa athāya akataviññattiyāpi āharivā  
kātabbam.

若爲<sub>二</sub>出家比丘比丘尼式叉摩尼沙彌沙彌尼<sub>一</sub>合藥者無罪。若諸同學  
自有<sub>レ</sub>藥者爲合。若無<sub>レ</sub>藥自有亦與若自無者。亦可<sub>二</sub>爲往自恣請<sub>二</sub>檀  
越家<sub>一</sub>。求<sub>レ</sub>藥不<sub>レ</sub>得復往<sub>二</sub>餘家<sub>一</sub>。

c. aparasam pi pañcannam kātuṃ vaṭṭati, mātu pitu tad  
upaṭṭhākānam attano veyyāvaccakarassa paṇḍupalāsassa 'ti.  
復有<sub>二</sub>五種得與藥<sub>一</sub>。何謂爲五。一者父。二者母。三者人侍<sub>二</sub>養父  
母<sub>一</sub>。四者自淨人。五者畔頭波羅沙。

d. paṇḍupalāso nāma yo pabbajjāpekkho yāva pattaci-  
vaṇaṃ paṭiyādiyati tāva vihāre vasati. tesu sace mātāpitaro  
issarā honti na paccāsimsanti akātuṃ vaṭṭati.

問曰。何謂<sub>二</sub>畔頭波羅沙<sub>一</sub>。善男子欲<sub>レ</sub>求<sub>二</sub>出家<sub>一</sub>未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>衣鉢<sub>一</sub>。欲<sub>レ</sub>  
依寺中<sub>レ</sub>住<sub>二</sub>者<sub>一</sub>。若父母財富自有<sub>二</sub>良藥<sub>一</sub>。醫師不<sub>レ</sub>須<sub>二</sub>復作<sub>一</sub>。

e. sace pana rajje pi tthitā paccāsimsanti akātuṃ na vaṭ-  
tati. bhesajjam paccāsimsantānam bhesajjam dātabbam,  
yojetuṃ ajānantānam yojetvā dātabbam, sabbesam athāya  
sahadhammikesu vuttanayen' eva pariyesitabbam.

若父母猶居<sub>二</sub>王位<sub>一</sub>。有<sub>レ</sub>病不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>爲<sub>二</sub>合藥<sub>一</sub>。若父母貧賤。病時  
有<sub>レ</sub>時將入<sub>レ</sub>寺看。

f. sasce pana mātaraṃ vihāre ānetvā jaggati sabbam pari-  
kammaṃ anāmasantena kātabbam.  
洗浴母者。慎勿<sub>レ</sub>觸<sub>レ</sub>體。

g. khādaniyaṃ bhojanīyaṃ sahatthā dābham, pitā pana  
yathā sāmaṇero evaṃ sahatthena nahāpanasambhānādīni  
katvā upaṭṭhātabbo. ye mātāpitaro upaṭṭhahanti paṭijagganti  
tesam pi evam evaṃ kātabbam.

飲食得<sub>二</sub>手與食<sub>一</sub>父者如<sub>二</sub>沙彌<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>異。洗<sub>二</sub>手足<sub>一</sub>油塗<sub>レ</sub>身。悉得<sub>二</sub>用  
手與供養令<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>差慰<sub>一</sub>。

h. veyyāvaccakaro nāma yo vetanaṃ gahevā araṇṇe dārūni vā chindati aññaṃ vā kiñci kammaṃ karoti tassa roge uppanne yāva nātakā passanti tāva bhesajjaṃ kātabbān.

淨人者。雇<sub>レ</sub>其得<sub>レ</sub>入<sub>レ</sub>林斫<sub>二</sub>伐樵薪<sub>一</sub>。若得<sub>レ</sub>病未<sub>レ</sub>至<sub>レ</sub>家。比丘與藥。若已至<sub>レ</sub>家。比丘不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>與<sub>レ</sub>藥。若有<sub>二</sub>善男子<sub>一</sub>。

i. yo pana bhikkhunissitako hutvā sabbakammāni karoti tassa bhesajjaṃ kātabbam eva. paṇḍupalāse pi sāmaṇere viya paṭipajjitabbam.

依止比丘隨驅使。若病比丘得<sub>二</sub>與藥<sub>一</sub>。

j. apareṣam pi dasannaṃ kātum vaṭṭati, jeṭṭhabhātu kaṇiṭṭhabhātu jeṭṭhabhaginiyā kaṇiṭṭhabhaginiyā cūlamātuyā mahāmātuyā cūlapitun omahāpituno pitucchāya mātujassā ti. 復有<sub>二</sub>十種得與藥<sub>一</sub>。一者兄。二者弟。三者姊。四者妹。五者叔姨。六者伯姨。七者叔父。八者伯父。九者叔舅。十者伯舅。

k. tesam pana sabbesaṃ pi karontena tesam yeva santa-kam bhesajjaṃ gahevā kevalaṃ yojetvā dātabbam. sace pana nappahonti yācanti ca “detha no bhante tumhākaṃ paṭidassāmā”ti, tāvakkālikaṃ dātabbam. sace pi na yācanti amhākaṃ bhesajjaṃ atthi tāvakkālikaṃ gaṇhathā ti vatvā yadā nesam bhavissati tadā dassanti ti ābhogaṃ vā katvā dātabbam. sace paṭidenti, gaheṭabbam. no ce denti, na

codetabbā. ete dasaññātake ṭhapetvā aññesaṃ na kātabbam. 此等自有<sub>レ</sub>藥者爲<sub>レ</sub>合。若無<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>借用<sub>一</sub>。若後還者善。若不<sub>レ</sub>還勿<sub>レ</sub>責。

l. etesaṃ puttapaṃparāya pana yāva sattamā kulapari-vaṭṭā tāva cattāro paccaye āharāpentassa akaṭaviññatti vā bhesajjaṃ karontassa vejjakammaṃ vā kuladūsakāpatti vā na hoti. 如<sub>レ</sub>是展轉乃至七世。得<sub>二</sub>從其乞藥合藥不犯汚<sub>二</sub>他家<sub>一</sub>。

m. sace bhātujāyā bhaginiyasāmiko vā gilānā honti, nātakā ce tesam pi vaṭṭati. aññātakā ce, bhātu ca bhaginiyā ca katvā dātabbam “tumhākaṃ jagganaṭṭhāne dethā” ti. athavā tesam puttānaṃ katvā dātabbam “tumhākaṃ mātāpitunnaṃ dethā” ti. etena upāyena sabbapadesu vinicchayo veditaḃbo. tesam atthāya ca sāmaṇerehi araṇṇāto bhesajjaṃ āharāpen-tena nāṭisāmaṇerehi vā āharāpetabbam, aññātakehi attano atthāya vā āharāpetvā dātabbam. tehi pi “upajjhāyassa āh-araṃmā” ti vattasīsena āharitabbam.

若弟婦若姊婿有<sub>レ</sub>病者。可<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>以<sub>レ</sub>藥與<sub>レ</sub>姊與<sub>レ</sub>弟。令<sub>二</sub>自與<sub>二</sub>婦婦<sub>一</sub>。若無<sub>レ</sub>弟無<sub>レ</sub>姊。云何得<sub>レ</sub>與<sub>レ</sub>藥。可<sub>レ</sub>與<sub>二</sub>外甥<sub>一</sub>與<sub>二</sub>弟子<sub>一</sub>。汝自與<sub>二</sub>汝父母<sub>一</sub>。

n. upajjhāyassa mātāpitaro pi gilānā vihāraṃ āgacchanti, upajjhāyo ca disāpakkanto hoti saddhivihārikaṃ upajjhāyassa

santakam bhesajam dātabbam. no ce atthi, attano bhesajam upajjhāyassa pariccajivā dātabbam. attano pi asante vuttanayena pariyesitvā upajjhāyassa santakam katvā dātabbam. upajjhāyena pi saddhivihārikassa mātāpitūsu evam eva paṭipajjitabbam, eṣā nayo ācariyantevāsikesu.

若和上父母在<sub>レ</sub>寺有<sub>二</sub>病疾<sub>一</sub>。弟子亦得<sub>レ</sub>爲<sub>二</sub>和上父母<sub>一</sub>合藥治病<sub>上</sub>。若和\*上無<sub>二</sub>父母<sub>一</sub>自有<sub>レ</sub>藥善。若無<sub>二</sub>弟子<sub>一</sub>父母有<sub>レ</sub>藥善。若無<sub>二</sub>弟子<sub>一</sub>父母有<sub>レ</sub>藥自與得。和上看<sub>二</sub>弟子<sub>一</sub>亦如<sub>レ</sub>是。

o. añño pi yo āgantuko vā coro vā yuddhaparājito issaro vā nātakehi pariccatto kapaṇo vā gamiyamanusso vā gilāno hutvā vihāraṃ pavisati sabbeaṃ apaccāsimsantena bhesajam. 若餘人有病。或賊或軍人。被<sub>レ</sub>創來投<sub>二</sub>入寺<sub>一</sub>。比丘若有<sub>二</sub>眷屬<sub>一</sub>。就<sub>二</sub>眷屬<sub>一</sub>乞<sub>レ</sub>藥得<sub>レ</sub>與。若無<sub>二</sub>眷屬<sub>一</sub>。有<sub>二</sub>善優婆塞<sub>一</sub>。就乞亦得<sub>レ</sub>與。

p. saddham kulam hoti catūhi paccayehi upaṭṭhāyakam bhikkhusaṅghassa mātāpitutṭhāniyaṃ, tatra ce koci gilāno hoti, tass’ atthāya viссāsena “bhesajam katvā bhante deṭṭhā” ti vadanti, n’ eva dātabbam na kātabbam. atha pana kappiyaṃ nātva evaṃ pucchanti: “bhante asukassa nāma rogassa kim bhesajam karontī ti. idaṃ c’ idaṃ ca gaheṭvā karontī ti vattum vaṭṭati.

若有<sub>二</sub>檀越<sub>一</sub>供<sub>レ</sub>養衆僧<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>父母<sub>一</sub>。若檀越有<sub>二</sub>疾病<sub>一</sub>。衆僧不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>爲<sub>二</sub>合藥<sub>一</sub>。亦不<sub>レ</sub>得與藥<sub>一</sub>。又檀越但問。大德某甲病。云何救治。云何合藥。答言。此藥得<sub>レ</sub>差。若作<sub>二</sub>是言<sub>一</sub>善。

q. bhante mayhaṃ mātā gilānā, bhesajam tāva ācikkhathā ti evaṃ pucchīe pana na ācikkhitabbam, aññamaññaṃ pana kathā kātabbā “āvuso asukassa nāma bhikkhuno imasmim roge kim bhesajam karimsū” ti. idaṃ c’ idaṃ ca bhesajam bhante ti taṃ sutvā itaro māro mātubhesajam karoti, vaṭṭat’ eva.

若檀越又問<sub>二</sub>比丘<sub>一</sub>。大德我母病。願大德爲處方。比丘不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>處方<sub>一</sub>。作<sub>二</sub>方便問<sub>一</sub>。傍大德某甲比丘病。以<sub>二</sub>何藥<sub>一</sub>救治。答言。長老用<sub>二</sub>此藥<sub>一</sub>比藥得<sub>レ</sub>差。檀越聞<sub>二</sub>二比丘語<sub>一</sub>已。還爲<sub>二</sub>父母<sub>一</sub>合<sub>二</sub>湯藥<sub>一</sub>。若比丘作<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>是語<sub>一</sub>無罪。

r. Mahāpadumattothero pi kira Yasabharāṇño pi deviyā roge uppanne ekāya itthiyā āgantvā pucchito “na jānāmi” ti avatvā evam eva bhikkhūhi saddhim sallapesi. taṃ sutvā tassābhesajam akamsu. vūpasante ca roge ti-cīvarena ca tīhi ca kahāpaṇasatehi saddhim bhesajicāṅgoṭakam pūretvā āharitvā therassa pādammūle ṭhapetvā “bhante pupphapūjiam karothā” ti āhamsu. thero “ācariyabhāgo nāma ayan” ti kappiyavasena gāhāpetvā pupphapūjiam akāsi. evaṃ tāva bhesajje paṭipajjitabbam.

爾時大德摩訶波頭摩娑婆王夫人得<sub>レ</sub>病。夫人遭<sub>二</sub>宮中一女<sub>一</sub>往問。大德波頭摩默然不<sub>レ</sub>答。乃與<sub>二</sub>傍比丘<sub>一</sub>共語比女人聞<sub>二</sub>二比丘語<sub>一</sub>已。還爲<sub>二</sub>夫人<sub>一</sub>合藥即得<sub>レ</sub>差。夫人病得<sub>レ</sub>愈已。作<sub>二</sub>三衣及三百迦利沙槃<sub>一</sub>。又湯藥<sub>一</sub>一正瞿多者。是貯衣物遺餉而置<sub>二</sub>大德前<sub>一</sub>。問訊言。夫人今以<sub>二</sub>此藥<sub>一</sub>。乃與<sub>二</sub>大德香花之費<sub>一</sub>。波頭摩自念言。此香是醫

師得<sub>レ</sub>分。用淨取而作<sub>二</sub>供養<sub>一</sub>。法師曰。如<sub>レ</sub>是智慧人能利<sub>二</sub>益衆生<sub>一</sub>。於<sub>レ</sub>已亦無罪。如<sub>レ</sub>是作善。

**B.** (*Sp.* II. 472<sup>1-23</sup>)

a. paritte pana “gilānassa parittam karoha bhante” ti vutte pana na kātabbam bhaṇathā “ti vutte pana kātabbam. sace pi ‘ssa evam hoi “manussā nāma na jānanti, akariy- amāne vippaṭṭisārino bhavissanti” ti kātabbam,

若白衣言。大德請爲<sub>二</sub>某甲<sub>一</sub>作<sub>レ</sub>呪。比丘不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>作。若言。大德爲<sub>二</sub>誦呪<sub>一</sub>。得<sub>二</sub>爲誦<sub>一</sub>也當<sub>レ</sub>作<sub>二</sub>是念<sub>一</sub>。此白衣不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>佛法<sub>一</sub>。若我不<sub>二</sub>爲作<sub>レ</sub>呪者。當<sub>レ</sub>生惡念<sub>一</sub>。是以爲<sub>二</sub>誦呪<sub>一</sub>。

b. “paritodakam parittasuttam katvā deṭhā” ti vutte pana tesam yeva udakam hatthena cāletvā suttam parimajjevā dātabbam, sace vihārato udakam attano santakam vā suttam deti dukkaṭam, manussā udakam ca suttam ca gahetvā nisīditvā “parittam bhaṇathā” ti vadanti kātabbam. no ce jānanti, ācikkhitabbam. bhikkhūnaṃ nisin nānam pādesu udakam ca ākiritvā suttam ca ṭhapetvā gacchanti “parittam karotha paritam bhaṇathā” ti na pādā aparetabbā. manussā hi vippaṭṭisārino honti.

取<sub>レ</sub>水灑<sub>レ</sub>繩而與。若自作<sub>二</sub>繩水與者<sub>一</sub>。得<sub>二</sub>突古羅罪<sub>一</sub>。

c. anto gāme gilānass’ athāya vihāraṃ pesenti “parit- tam bhaṇantū” ti, bhaṇitabbam. anto gāme rājagehādissu

roge vā upaddave vā uppane pakkosāpetvā bhaṇāpenti, Āṭānāṭiyasuttādini bhaṇitabbāni. “āgantvā gilānassa sikkhā- padāni dentu, dhammaṃ kathentu, rājantepure vā amacca- gehe vā āgantvā sikkhāpadāni dentu, dhammaṃ kathentū” ti pesite pi gantvā sikkhāpadāni, dhammo kathetabbo. 若國王及聚落大檀越有<sub>レ</sub>病者。遭人至<sub>レ</sub>寺請<sub>二</sub>比丘<sub>一</sub>爲說<sub>レ</sub>呪。比丘爲說<sub>二</sub>阿陀那陀<sub>一</sub>。或往<sub>二</sub>到病所<sub>一</sub>爲<sub>二</sub>說法<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>與戒故得<sub>レ</sub>往。

d. “matānaṃ parivārattham āgacchantū” ti pakkosanti, na gantabbam. “sivathikadassanena asubhadassanena ca maraṇasatim paṭilabhissāmā” ti kammaṭṭhānasīsenā gantum vaṭṭati. evam paritte patipajjitabbam. 若檀越作<sub>二</sub>是言<sub>一</sub>。今某國王某檀越喪<sub>レ</sub>今葬。請<sub>二</sub>比丘<sub>一</sub>送喪不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>去。若比丘自念言。我往看<sub>二</sub>彼葬<sub>一</sub>觀<sub>二</sub>無常<sub>一</sub>。因<sub>レ</sub>此故我或得<sub>二</sub>諸道果<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>此去無罪。

**C.** (*Sp.* II. 476<sup>22-26</sup>)

“pahāre dinne mate pi amaraṇādhippāyassa anāpatti vuttā” ti na ettakeneva amanussagahitassa pahāro dātabbo. tala- paṇaṃ puna parittasuttam vā hatthe vā pāde vā bandhit- abbam. Ratanasuttādini parittāni bhaṇitabbāni. “mā sila- vantaṃ bhikkhuṃ viheṭhehi” ti dhammakathā kātabbā. Āṭānāṭiyaparittam vā bhaṇitabbam.

**D.** (*DA.* III. 969<sup>14-970<sup>8</sup></sup>)

a. idha pana Ātānāṭiyaparitassa parikkammaṃ vedittabbāṃ. paṭhamam eva hi Ātānāṭiya-suttaṃ na bhaṇitabbāṃ : Metta-suttaṃ Dhajjaga-suttaṃ, Ratana-suttan ti, imāni sattāhaṃ bhaṇitabbāni. sace muṅcati sundaraṃ, no ce muṅcati Ātānāṭiya-suttaṃ bhaṇitabbāṃ. taṃ bhaṇantena ca bhikkhunaṃ piṭṭhaṃ vā maṃsaṃ vā na khāditabbāṃ, susāne na vasitabbāṃ. kasmā? amanussā otāraṃ labhanti. paritta-karaṇa-tṭhānaṃ haritūpalittaṃ kāretvā, tatha parisuddhaṃ āsanaṃ pañāpetvā nisīditabbāṃ. paritta-kāraṇaṃ bhikkhu vihārato gharāṃ nentehi phalak’ āvudhehi parivāretvā netabbo. abbhokāse nisīditvā na vattabbāṃ. dvāravātapanāni pidahivā nisinnena āvudha-hatthehi samparivāriena metta-cittaṃ purecārikaṃ katvā vattabbāṃ. paṭhamam sikkhāpadāni gāhāpetvā sīle paṭiṭṭhitassa parittaṃ kātabbāṃ. evam pi mocetuṃ asakkontena vihāraṃ netvā cetiyaṅgaṇe nipaṇṇāpetvā āsanapūjāṃ kāretvā, dipe jālāpetvā cetiyaṅgaṇaṃ sammajitvā Maṅgala-gāthā vattabbā. sabbasannipāto ghoṣetabbo. vihārassa upavane jeṭṭhakarukko nāma hoti. tatha: “bhikkhu-saṅgho tumhākaṃ āgamanam paṭimāneti” ti, paṇiṇitabbam sabbasannipātaṭṭhāne anāgantum nāma na labhati. tato amanussa-gahitako: “tvaṃ ko nāmo si?” ti pucchitabbo. nāme kathīe nāmen’ eva ālapitabbo. “itthan-nāma tuyhaṃ mālāgandhādīsu patti, āsanapūjāya patti, piṇḍapāte patti. bhikkhusaṅghena tuyhaṃ paṇākāratthāya Mahāmaṅgala-gāthā vuttā, bhikkhusaṅghe gāravena etaṃ

muṅcāhi” ti mocetabbo. sace na muṅcati, devatānaṃ ārocetabbāṃ: “tume jānātha, ayaṃ amanusso amhākaṃ vacanaṃ na karoti, mayaṃ buddhānaṃ karissāma” ti parittaṃ kātabbāṃ. etaṃ tāva gihinam parikkammaṃ.

b. sace pana bhikkhu amanussena gahito hoti, āsanāni dhovivā sabba-sannipātaṃ ghoṣetvā gandha-mālādīsu pattiṃ datvā parittaṃ bhaṇitabbāṃ idaṃ bhikkhūnaṃ parikkammaṃ. evaṃ paritte paṭipajjitabbāṃ.

## IX おわりに

「初期仏教における文化変容」なる標題のもとに「菓」を中心にその検討を行なったが、この試みは簡単に成功しないし、又終るものでもない。その理由は、はじめに示したように文化変容を「異った文化をもつ人々集団どうしが持続的な直接接触を行なった結果」の変化と見る限り、仏教の場合にはあまりにも事情が複雑にすぎるからである。例えば「異った文化」には、ここで大枠として取り上げたヒンドゥ文化／仏教文化とインド文化／セイロン文化とがあり、又、一方では仏教の中での出家文化／在家文化という基本的なものもある。いずれもその内容を容易に截然とはし難い。

又、文献上の制約にも理由がある。それは今述べた文化の対立を、パーリ語文献を主にして、パーリ文化という中で捉えようとするものであるからかえって問題が込み入らざるを得ない。

いし、資料が限定されてしまうのである。

したがって、本稿における「菓」の検討はやや透明度の高い手続きにより行なわれているかも知れないが、「初期仏教における文化変容」考察のほんの一部にしか過ぎず、その全体の説明は、先の文化の諸対立を考慮に入れた他の衣・食・住に関する文献等の総合的な精査比較を俟たねばならない。

\* 本稿におけるパーリ語の略号は *A Critical Pali Dictionary* に準ずるものとする。

（昭和五十四年度駒沢大学特別研究費個人研究による成果の一部）