

比丘尼僧伽 (samgha) の生活における看護

— パーリ律 (Vinaya-piṭaka) を通して —

中尾 治子

Nursing in the life of the Bhikkhunī samgha

— According to the Vinaya-piṭaka —

Haruko NAKAO

概 要

言語は人間生活および経験のあらゆる部分の特性を扱うことができ、相手の理解を求めるところに重要な機能がある。わが国において「看護」ということばが使用されたのは、明治時代に入ってからである。「病気を見ずして病人を看よ」と説いた時期と、「看病」という単語から、「病人を看護 (みまもる)」という「看護」へ切り替わった時期と、ほぼ一致している。しかし、厳しい戒律に縛られている修行の場において、他者を看することは、修行僧として修行の妨げと考えられていたのではないかという問題意識から、パーリ律を始めとする四分律、十誦律などの律蔵から、仏教僧伽生活の中で病人を看ることについて考察した。その結果、戒律という生活規範の中で罰則規定がなければ他者を看護することは困難であったことが明らかになった。

キーワード：看護、仏教僧伽、戒律

Keywords: nursing, Sangha monastic community, Vinaya Pitaka

はじめに

言語は人間生活および経験のあらゆる部分の特性を扱うことができ、相手の理解を求めるところに重要な機能がある。わが国において「看護」ということばが使用されたのは、明治時代に入ってからである。仏教においては「病気を見ずして病人を看よ」と説いた時期と、「看病」という単語から、「病人を看護 (みまもる)」という「看護」へ切り替わった時期 (註1) と、ほぼ一致している。

初期仏教の史料から、当時の仏教僧伽の成立・存続背景を含めた生活環境を比丘・比丘尼律の内容を見ていくことにより、仏教僧伽の中で病人が出た場合にどのように扱われていたのかが検証できる。僧伽のあり方の変容に戒律の内容

が影響を受けることは、言い換えれば僧伽のあり方次第で戒律の条項の変更も当然あり得ることであり、戒律は僧伽の存在なしには意味を持たないといえる。

仏教僧伽生活の中で病人を看るとはどのような意味を持つものなのかを、パーリ律 (註2) を通して看護職の側から考察したい。

I. 比丘尼僧伽の自治

仏教において僧伽はどの様に意義づけられていたかということについては、教理思想や宗派及び寺院の歴史をまとめたものは多く見られるが、僧伽そのものの変遷となるとかなり数が限られてくる。

土橋 (1980) によれば、従来の文献には「僧

伽をかまえるに必須の戒律を中心とした論考は見られるが、多くそこでは戒律あるいは戒学のワクのなかでの論がすすめられている。しかし僧伽の実態には戒律および戒学だけではおさまらない諸多の問題がある。現実の僧伽とそれを規定する戒律とではその間にどうしても間隙を生じることを、戒律自体の変遷が如実に示している」と述べている。

つまり、僧伽のあり方の変容に戒律の内容が影響を受けるといえる。それは僧伽のあり方次第で戒律の条項の変更も当然あり得ることであり、戒律は僧伽の存在なしには意味を持たないことになる。

したがってこれらを見ていくことが、比丘尼僧伽に何を求め、どのような意義づけをし、さらに比丘尼僧伽に期待された役割やあり方を知ることになると思われる。

1. 僧伽と和合僧伽

釈尊の時代には、仏教以外にも多数の出家教団があり、その中でも知られているものに六師の教団を挙げることができる。この六師教団は釈尊の僧伽と並び称されていたといわれている。六師とは、^{プーラナ カッサパ}不闍伽葉 (Pūraṇa-Kassapa ^{マッカリ}無道德論者)、^{アジタ ケーサカンバラ}末伽利瞿舍利 (Makkhali-Gosāla ^{アジタ ケーサカンバラ}宿命論的自然論者)、^{アジャタ ケーサカンバラ}阿耆多翅舍欽婆羅 (Ajata-Kesakambala ^{アジャタ ケーサカンバラ}唯物論・快樂論者)、^{バクダ カッチャーヤナ}婆浮陀迦旃延 (Pakudha-Kaccāyana ^{バクダ カッチャーヤナ}無因論的感覚論者)、^{サンジャヤ ベーラッティプッタ}刪若耶毘羅梨弗 (Saṅjaya-Belaṭṭhiputta ^{サンジャヤ ベーラッティプッタ}懷疑論者)、^{ニガンタ ナータプッタ}尼乾子 (Nigaṇṭhā-Nātaputta ^{ニガンタ ナータプッタ}ジャイナ教の開祖) の6人で、それぞれ教団の導師であり、また釈尊もこの六師と同様に仏教僧伽の主であった。

ところで僧伽 (saṃgha)、あるいは和合僧 (samagga-saṃgha) という意味は、「悟るための実践、修行をする人たちの集団」といわれている。また平川 (1979) によれば、「このサンガは平和を実現する団体の意味である」と述べている。

『経分別』では、和合僧を次のように定義している。(南伝 1935)

和合 (samagga) とは僧伽同一住 (samāna-saṃvāsaka) にして、同一界に立てる (samāna-sīmāya thito) なりとある。

つまり、全員が集合して全員の賛成によって決定する仕組みから和合僧伽と称したということであろう。

塚本 (1966) によれば、「遊行者としての比丘の生活規定は、必ずしも仏教特有のものではなく、仏陀の出家に関する四門出遊の伝説において、四相の一に遊行乞食僧たる比丘が数えられているのは、伝説の史実性はともかくも、仏教以前にすでに遊行者が存在していたことを暗示している」と述べている。

同様に、現在仏教教団を意味する言葉として「サンガ」という表現を用いているが、この言葉は釈尊の時代においては、仏教独自の言葉ではなかった。一般社会でサンガ (saṃgha)、あるいはガナ (gaṇa) という言葉が使われており、釈尊がその言葉を取り入れたことは周知のことである。その過程をみると、このサンガが仏教教団を指すことばとして一般に認知されたのが、紀元前3世紀のアショーカ王の時代だということは、研究者たち (塚本等 1966) によって明らかにされている。

釈尊の時代、インドは商工業が盛んで、そのサンガあるいはガナも商工業と政治の両方面において一般的に使用されていたものであった。釈尊はサンガと呼ばれる組織名称を採用したのみではなく、サンガの団体組織や運営方法、議事決定の仕方なども商工業者の組合や政治上の団体から取り入れたものであった。さらに、釈尊は当時使われていたサンガ制度を、釈尊の仏教思想に合致するものはそのまま取り入れ、良い点をさらに発展させることによって、仏教思想を反映した、より仏教的なものとして完成させた (佐藤 1993)。

仏教教団の運営上、良いシステムとして取り入れた内容は、『大般涅槃経』に七不退

法としてあり、それは比丘等に説かれたと記されている（南伝 1935）。つまり、釈尊は以前 Vesāli において、ヴァッジ族に七不退法 (satta aparihāniyā dhammā) を説いたことを述べ、ヴァッジの人たちがこの法によってよく教訓せられている間は、ヴァッジ人に繁栄は期待され衰亡はないであろう、と語った。その原形とされたヴァッジ族のサンガでの7項目 (Vin1995) と釈尊が比丘たちに説いた僧伽の七不退法（南伝 1935）は、紙面の都合上詳細は省くが、ヴァッジ族の七不退法の内容は、ヴァッジ族が反映、衰退しないための日常生活における規則である。例えば規則を破らない、高齢者を敬う、女子児童や女性に暴力を振るわない、僧侶の支援などが記されている。一方、僧伽の七不退法は、ヴァッジ族の七不退法の内容を比丘の僧伽生活に当てはめたものである。つまり、ヴァッジ族の人たちが、しばしば大勢集って会議を開くということから始まり、決められたことは破ることなく法にしたがって行動する等の7項目が、釈尊にとっては仏教の繁栄に繋がるものだと考え、ヴァッジ族が尊重し生活習慣として存在していた7つの法を、僧伽生活の維持・統括のために、七不退法という教えに変えて比丘に説かれたものだとイえる。この件については、表現された文言に多少の違いはあったとしても、『パーリ律』、『四分律』、『十誦律』など内容的には殆ど同じであるところからも窺える。

また、この内容について、宇井(1982)の『印度哲学研究』によれば、当時のインド社会においては、社会的に活用されていた内容であったと述べている。つまりヴァッジ族の生活習慣法から、アレンジされたものであることを考えれば、特別に考え出されたものではなかったといえてよい。

したがって、釈尊はこのインド社会での規定を仏教教団に当てはめ、インドの習俗・習慣に従うことによって仏教の繁栄を期待したと思われる。このことは、比丘・比丘尼の戒

律の各項目の条文に必ず不退法がちりばめられていることから窺い知ることができる。

仏教教団はこのように、当時既にあった名称や運営方法を取り入れたが、サンガの大きな特徴が平等と無差別ということも、一般に認識されているところである。そのことについては『経集 Suttanipāta』の「陀品」に、「生まれによって賤しい人になるのではない。生まれによってバラモンとなるのではない。行為によって賤しい人ともなり、行為によってバラモンともなる」（南伝 1935）と説いており、行為によって相違が生じることについては、他の仏教経典にもしばしば見られることである。ただ、このことのみによって、仏教が平等無差別だといえるのかということについては、議論の余地があるであろう。しかし、僧伽の中では、インドの身分制度である四姓にとらわれることなく、権威と階級の批判をした釈尊の平等主義が貫かれていたのかも知れない。ただ、釈尊がカーストを拒否したといわれている背景から考えると、誰でも受け入れたという無差別については、意識されていたものなのかどうかははっきりしないものの、先にも述べたように、釈尊の生まれとサンガ、つまり沙門というクシャトリア（註3）でありシュラマナ（註4）という資格から脱皮できないまま、僧伽における比丘・比丘尼規定としては理想が語られたのではないだろうか。

2. 比丘尼僧伽の性格

パーリ文献によれば、釈尊の養母である Mahāpajāpati Gotamī（大愛道瞿曇彌）が、阿難の取りなしでやっと出家が許されることになった。ただ、永崎（1978）が指摘しているように、Mahāpajāpati Gotamī が最初に出家具足した場所については、各文献によって違いが出ており、パーリ文献にあるように、毘舍離城 (Vesāli) で Mahāpajāpī が出家具足したとは正確には言いかねるようになるが、とにかく、女性の出家者第一号が、釈尊の養

母 Mahāpajāpatī であることには変わりはなく、それが比丘尼僧伽成立の足がかりとなったことも間違いない。

Mahāpajāpatī が出家具足を許されるまでには、時間がかかっている。それは、Mahāpajāpatī が出家を願い出ても、釈尊の許しかなかく出なかつたことによる。三度請い、三度釈尊から「女人が家より非家に出家することをうなかれ」と拒否されている（南伝 1935）。

平川（1998）は、釈尊が女人の出家を許さなかつたのは、「禁欲生活を守って修行する比丘たちにとって、比丘尼を許すことは、修行の妨げになると考えたからであろう」と述べている。恐らく釈尊も出家するまでは、女性に囲まれて生活していたと言われていることから、平川が述べている「修行の妨げになる」ということが、もっとも優先された理由といえるのかも知れない。その視点で仏教僧伽の存続条件を見たとき、やはり在家信者との関係を抜きにしては考えられない。つまり、当時の社会的価値観から見て、女性は男性にとって付属物的存在であったこととも関連して、男女関係の問題ないし在家信者から非難されるような行動等が起りうる可能性のある事態を避けたと考えられる。このことに関して裏付けるものとして、比丘 250 戒律・比丘尼 348 戒律あり、男女に関係する規程が多くある。しかも、比丘尼により多い規程を設けることによって、比丘の修行の妨げになる機会を極力避けることが優先された結果と考えることができる。

しかしながら、最終的に釈尊は阿難の懇願により、八敬法 (aṭṭha garudhammā) を受持することを条件に、Mahāpajāpatī の出家具足を許可した。釈尊が「もし女人が如来所説の法と律とにおいて、家より非家に出家せば、預流果、一來果、不還果、阿羅漢果を作証することを得べし」（南伝 1935）（傍点は筆者）といった言葉も、そのような背景からすれば説得性が強められるように思われる。

この八敬法は各律（『パーリ律』、『四分律』、『五分律』、『十誦律』、『摩訶僧祇律』など）に説かれているものの、それぞれ表現や内容に違いが見られる。内容などのばらつきはあるとしても、各律の中に説かれているということから、既に平川等（平川 1998）によっても述べられていることであるが、釈尊が八敬法を受持することを条件に、出家具足を認め、釈尊以後の教団においても、女性の出家には同じ条件が課せられたと考えていいであろう。

3. 八敬法（註5）(Vin1995)

釈尊は Mahāpajāpatī が八敬法（八重法）を受ければ、これを以て具足戒（註6）とすると説いた。つまり出家を許可する条件としたのである。その内容を以下に示す。

〔第一敬法〕

vassasatupasampannāya bhikkhuniyā tadahupasampannassa bhikkhuno abhivādanam
paccuṭṭhānaṃ añjalikammaṃ sāmīcikammaṃ
sāmīcikammaṃ kātabbaṃ ; ayam pi dhammo
sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ
anatikkamanīyo. (Vin.1995)

比丘尼は具足戒を受けて百歳なりとも本日具足戒を受けたる比丘の為に敬礼、起迎、合掌、恭敬をなすべし、此法を尊敬、尊重、奉事、賛嘆して、盡形壽犯すべからず。

〔第二敬法〕

na bhikkhuniyā abhikkhuke āvāse vassaṃ
vasitabbaṃ ; ayam pi dhammo sakkatvā garukatvā
mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo.
(Vin.1995)

比丘尼は無比丘の住處に住すべからず。此法を尊敬、尊重、奉事、賛嘆して、盡形壽犯すべからず。

〔第三敬法〕

anvaddhamāsaṃ bhikkhuniyā bhikkhusaṃghato

dve dhammā paccāsiṃsitabbā uposathapcchakaṇ
ca ovādūpasamkamaṇaṇ ca ; ayam pi dhammo
sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ
anatikkamanīyo. (Vin.1995)

比丘尼は半月ごとに比丘衆に二法を請ふべし、布薩を問ふと教誡に往くとなり、此法を尊敬、尊重、奉事、賛嘆して、盡形壽犯すべからず。

〔第四敬法〕

vassaṃ vutthāya bhikkuniyā ubhatosaṃghe
tīhi ṭhānehi pavāretabbaṃ diṭṭhena vā sute-
na vā parisankāya vā ; ayam pi dhammo
sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ
anatikkamanīyo. (Vin.1995)

比丘尼、雨安居を住し已らば両衆に於て見聞疑の三事によりて自恣を行ふべし、此法を尊敬、尊重、奉事、賛嘆して、盡形壽犯すべからず。

〔第五敬法〕

garudhammaṃ ajjhāpannāya bhikkhuniyā
ubhatosaṃghe pakkhamānattaṃ caritabbaṃ ;
ayam pi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā
pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo. (Vin.1995)

比丘尼、尊法を犯さば両衆に於て半月摩那埵を行ふべし、此法を尊敬、尊重、奉事、賛嘆して、盡形壽犯すべからず。

〔第六敬法〕

dve vassāni chasu dhammesu sikkhasikkhāya
sikkhamānāya ubhatosaṃghe upasampadā
pariyesitabbā ; ayam pi dhammo sakkatvā
garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ
anatikkamanīyo. (Vin.1995)

式叉摩那、二年六法に於て学を学ば、両衆に於て具足戒を請ふべし、此法を尊敬、尊重、奉事、賛嘆して、盡形壽犯すべからず。

〔第七敬法〕

na bhikkhuniyā kenaci pariyāyena bhikkhu ak-

kositabbo paribhāsitabbo ; ayam pi dhammo
sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ
anatikkamanīyo. (Vin.1995)

比丘尼は如何なる事によるも比丘を罵詈譏諷すべからず、此法を尊敬、尊重、奉事、賛嘆して、盡形壽犯すべからず。

〔第八敬法〕

ajjatagge ovaṭo bhikkhunīnam bhikkhūsu va-
canapatho, anovaṭo bhikkhūnaṃ bhikkhūsu va-
canapatho ; ayam pi dhammo sakkatvā garukatvā
mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo.
(Vin.1995)

今日より後、比丘尼の比丘に於る言路を閉ざし、比丘の比丘尼に於る言路を閉ざさず、此法を尊敬、尊重、奉事、賛嘆して、盡形壽犯すべからず。

この八敬法により、成立時期も含めて、仏教が比丘尼をどのように扱っていたのか、僧伽の中での位置づけがどうであったのかな等を考察する手掛かりとなった。その当時の、初期仏教僧団の女性に対する視点として、佐々木 (1999) は以下のようにまとめている。

1. 当時のインド社会が僧団に要請する差別性
2. 後発の比丘尼僧団を比丘僧団が指導するという上下構造が生み出した差別性
3. 個々人の比丘尼に関して見るなら、悟りの可能性という点で女性は男性と平等な立場に置かれている。

僧伽における順列は厳しく、早く僧侶になった者が指導的立場に立つことになる。したがって、年齢が若くても年配の僧侶を指導する立場になることもある。八敬法の内容を見ると、100歳比丘尼であっても、本日受戒した比丘より上に座ることは許されず、早く僧侶になった比丘尼であっても、比丘を敬わなければならないと言うことである。この第一敬法は、比丘と比丘尼を混在することを避け、修行の妨げとなる機会を減らしたとも考えられる。他には比丘よりも修行年数を長くする、比丘に対して叱り

飛ばすようなことをしてはいけない、比丘に対して意見を言うてはいけないが比丘は比丘尼に対して意見を言えるなど、同じ僧侶としての立場で修行が行われていたのではないことがよく分かる。また、比丘と比丘尼の戒律の数の違いによっても、男女差が明らかになっている。

このように、比丘尼僧伽の成立を考えたとき、釈尊は八敬法を定めることによって、比丘の逸脱しかねない行為を抑制したといえる。また、Mahāpajāpatī Gotamīはこの規定を受け入れてもなお比丘尼になりたかったということであろう。

II. パーリ律に見る「看病」

比丘になれない規定により、特定の疾患の既往がある者は、事前チェックにより僧伽の中に入ることは叶わなかった。それは比丘になることができない7項目によって規定されている。具体的には、性的問題、嘘をつく、人の姿に化けた龍、殺人者、感染性疾患患者、身体障害者などの事例があったからである。この比丘になれない規程は、当然比丘尼においても該当することであろう。

一方で、比丘になれない7項目を見てみると、かかりつけの名医がいたことがわかった。ただ、名医が存在していたにもかかわらず、看病が必要な僧侶が見捨てられている事態が確認できる。『南伝大蔵経』や『四分律』にも記されているが、糞尿にまみれていた僧を釈尊がを見つけ、阿難とともに身をきれいに整えたとある。そして比丘衆を集め、病気になっている比丘を看病しなければならぬと説教している。これについては、パーリ律の波逸提条項(註7)に示されている。その後、比丘尼律においても同様の条文が示された。

yā pana bhikkhunī dukkhiṭaṃ sahaḥjīviṇiṃ n' eva upatṭheyya na upatṭhāpanāya ussukkaṃ kareyya, pācittiyaṃ. (Vin1993)

いずれの比丘尼といえども、苦しんでいて、そして共に生活している比丘を看病せず、あ

るいは看病せしめるために奔走しないならば波逸提なり

下痢によって糞尿にまみれて倒れていた比丘が看病もされずに放置されている状況を釈尊が見て、比丘・比丘尼に対して定めた条文である。

釈尊が病比丘になぜ誰も助けてくれないのかという問いに対して、自分自身も助けることをしてこなかったためだと答えている。釈尊は、自分が看病することができなければ、誰かに看病を依頼することも規程の中に記されている。初期仏教時代の僧伽生活は自給自足生活で在り、托鉢をしながら生活を維持していたことを考えると、ある面自律が求められ分配体制の中で、僧伽生活が成立していたとも言える。病比丘が吐露したように、助け合いができなければ、助けてもらえない。托鉢に行くことができなければ、分配されないと言うことに置き換えができ、他者を助ける行動をしなければ支援を受けられないことになる。したがって、看病することが条文化され、守らなければ罰則を受けるということである。しかし、波逸提は軽い罪であって、もし罪を犯したとしても1人の比丘、比丘尼に告白謝罪すれば許される程度のものである。つまり、自分自身の修行がより優先されたとも考えられるし、看病することが、功德を受けるという自分優先の考え方の中で行われたとすれば、看病も一つの修行行為といえる。

釈尊の時代、自分の功德のために看病するよう義務づけられていたと考えられるものが、『南伝大蔵経』や『四分律』、『摩訶僧祇律』の中にある。例えば『摩訶僧祇律』には「汝大に功德を得ん、持戒の病比丘を看るは、我を看るが如くにして異なることなからん」とある。また『十誦律』には、釈尊が看病比丘に「亡くなった比丘を擔って行きなさい」と言ったところ、彼が「自分は施陀羅でもないし、白癩でもない、まして亡くなった比丘の持ち物は僧中で分けられる、私は何を以って死人を擔って行くのでしょうか」と言ったことから、亡くなった比丘の持ち物の六物(註8)を、先ず看病人に与えるとい

う規定ができたことが記されている。『パーリ律』、『十誦律』の内容から、「報酬あるいは利益のないことを、なぜ私がしなければならないのか」という比丘の訴えによって、「看病した僧侶に死亡した比丘の持ち物を与えなさい」という内容の条項ができたことが分かる。また律蔵には「看病法」として、看病しやすい病人と、しにくい病人、そして病人の心がけが悪いことで早死にする場合等、細かく述べられている。加えて、ターミナル期の関わりについても詳しく述べられ、波羅夷法第3条断人命戒に、看病僧に対して病気の比丘を殺害したり安楽死させることを禁止している。この、殺害したり安楽死させることが波羅夷罪（註9）に相当することは、筆者として当然だと考える。

yā pana bhikkhunī samaggena saṃghena ukkhittam bhikkhum dhammena vinayena satthusāsanena anādaram apatikāram akatasahāyam tam anuvatteyya, sā bhikkhunī bhikkhunīhi evam assa vacanīyā : eso kho ayye bhikkhu samaggena saṃghena ukkhitto dhammena vinayena satthusāsanena anādaro apatikāro akatasahāyo, māyye etaṃ bhikkhum anuvattīti. evañ ca sā bhikkhunī bhikkhunīhi vuccamānā tath' eva paggaṇheyya, sā bhikkhunī bhikkhunīhi yāvatatiyam samanubhāsittabbā tassa paṭinissaggāya. yāvatatiyam ce samanubhāsittamānā tam paṭinissajjeyya, icc etaṃ kusalam. no ce paṭinissajjeyya, ayam pi pārājikāhoti asaṃvāsā ukkhittānuvattikā' it. (Vin 1993)

いずれの比丘尼といえども、故意に人体の生命を奪うならば、あるいはそのために刀を持つ者を求め、あるいは死の美を賛嘆し、あるいは死を勧めて、「咄、女人、この悪しく苦しき生は、汝にとって何の用ぞ。死は、汝にとって生に勝るべし」と、心に思惟し、種々の方便をもって死の美を賛嘆し、あるいは死を勧めるならば、これまた波羅夷にして、共に住すべからざるなり

初期仏教時代、現在とは生活状況が違うだけに、集団生活の中で誰にでも起こりうる疾病に関する対応は、戒律の条文化と共に徹底されたとも考えられる。もっといえば、家や家族を捨てて集まった集団であり、悟りを目的とし個が自律していることが条件でもある。常に自分自身と向き合い修行を主としていた生活の中では、病気になったからといって特定の人たちが心配して看病する環境ではなかった。修行優先の僧伽生活の中では、他人に関わることは「余分」な時間であり、できるだけ避けたいことであつたと考えられる。戒律条文に「病人の看病はしなければならない」と規定したことは、修行が目的であるために、自分自身しか見ていない生活集団だからこそ、僧中において病人が発生したならば「病人を看病しなければならない」、という規定が必要であり、義務規定として設けられたように思われる。その僧団生活の中心が修行であることを考えると、「殺す」ということに対して、より重い波羅夷罪ではなく、より軽い波逸提という規定によって、「病人を看病する」よう義務づけていたと考える方が、自然なのではないだろうか。

「看病法」の中に、死ぬことは避けられないことで、死んでいく者が他人のことを心配しても仕方ないとある。修行中心の生活の中で、煩わしい時間はできるだけ少ない方がよいという立場に立てば、あるいは「生かさず殺さず」という、現代社会でいうところの、「治療の中止」ではなく、「治療の差し控え」程度の関わりがあつたのではないかと考えられる。

まとめ

比丘尼僧伽における生活を通して「看護」について考察を試みた。しかし、現在われわれが定義している「看護」と、鎌倉時代から使われた仏教で言うところの「看護」をイコールと考えて良いものなのかまでの考察を加えることができなかつた。

修行を優先する比丘尼においても、戒律を通して「看病」が実施されていたことが明らかに

なった。僧伽の生活の中心に修行が位置づけられていることは、比丘・比丘尼において変わりはない。その生活の中で、病人が出れば看病比丘・比丘尼によって看病をすることが義務づけられており、その看病も修行の一端となっているといえる。人として、周囲に病む人がいれば看病することは当然の行為と考えられるが、「看病する」という行為が罰則を伴う義務化しなければならぬという修行生活があった。

釈尊は「生病老死」を人間が生きていくことの苦と考えていた。しかし一人称の死も三人称の死も、僧侶であればなおのこと慎重に扱い考えるはずべき生命が、罰則でしか関わられなかった初期仏教当時の「生命」と「修行」の対峙について、より論を深めていく必要性を感じた。

今後も、より詳細な仏教文献の検討と、医療の概念や実践理念の開示を通じて、仏教と医療との有機的な関係を構築するべく、考察を継続したい。

<略号と使用テキスト>

Vin:

Hermann Oldenberg, Vinayapīṭka 2 vols. London, 1995. 4 vols. London, 1993.

大正：大正新修大蔵経

南伝：南伝大蔵経

Bhikkhūmī-pātimokkha:

R.D.Vadekar, pātimokkha [Pāli Text in Devanārī Characters containing the Bhikkhupātimokkha and Bhikkhūnī-pātimokkha], Poona, 1939.

Bhikṣuṇī-Vinaya:

Gustav Roth, Bhikṣuṇī-Vinaya including Bhikṣuṇī-prakīrṇaka and a summary of the Bhikṣu-prakīrṇaka of the ārya-mahāsāṃghika-Lokottaravādin, Patna, 1970.

註

註1：『大日本仏教全書』「元亨釈書」は、1322年に朝廷に上程されたの30巻に及ぶ書物。その中に「看護」が使用されていると村松由紀氏は述べている。た

だ、「元亨釈書」を確認したが明確に「看護」を確認することができなかった。しかし、1935年に『南伝大蔵経』が和訳されているために既に看護という単語は使用されている。

註2：上座部仏教（南伝仏教）の聖典である『パーリ仏典』における律蔵は通称「パーリ律」と呼ばれる。

註3：クシャトリアとは、古代インドのバラモン教社会におけるヴァルナ制度の第2位である王族・武人階級である。

註4：シュラマナとは、出家して修行に励む者をさし比丘と同意語である。

註5：八敬法とは、女性が出家するためだけに定めた規程である。釈尊が女性の出家を認めた時に、「正法は1000年続くところ500年に滅じた」と言われたとあるように、決して歓迎された比丘尼僧伽の成立ではなかった。

註6：具足戒とは、比丘・比丘尼が守るべき戒律のことをいう。出家して僧侶になるには具足戒を守ることが原則で在り、比丘は250戒、比丘尼348戒ある。

註7：波羅夷罪とは、僧伽永久追放という最も重い罪である。

註8：六物とは僧侶の常に所持すべき六種の物をいう。僧伽梨（大衣）・鬱多羅僧（上衣）・安陀会（内衣）の三衣と、鉢・漉水囊（ろくすいのう）・尼師壇（坐具）である。

註9：波逸提とは、罰則の中でも軽い罪とされており、一人の比丘・比丘尼に告白謝罪すれば許される。

引用文献

1. 土橋秀高 (1980)：『戒律の研究』, 96-97, 永田文昌堂,
2. 平川彰 (1979)：『インド仏教史』上巻, 83, 春秋社, 東京.
僧伽に関する先行研究は多くある。中でも宇井伯壽氏『印度哲学研究』をはじめとし,

- 佐藤密雄氏『原始仏教教団の研究』等において、当時の僧伽生活について詳細に述べられている。
3. 高楠順次郎監修(1935):『南傳大藏經』第3卷律藏大品, p.37, 大正新修大藏經刊行社, 東京
 4. 塚本啓祥(1966):『初期仏教教団史の研究』, 288, 山喜房佛書林, 東京.
 5. 佐藤密雄(1993):『原始仏教教団の研究』, 山喜房佛書林, 東京.
 6. 高楠順次郎監修(1935):『南傳大藏經』7卷, 大般涅槃經, 33-35, 大正新修大藏經刊行社, 東京.
 7. HERMANN OLDENBERG(1995):
THE DIGHA NIKAYA, Vol. II .No.16. 1995,
1.1-4.OXFORD, LONDON.
 8. 『南傳大藏經』第7卷. 大般涅槃經, p.34-35.
『大正新修大藏經』第1卷, pp.11-12. 同前7
HERMANN1.5-6.
 9. 宇井伯寿(1982):『印度哲学研究』第4.
pp.10-14. 岩波書店, 東京,
 10. 『南傳大藏經』第24卷. 經集, p.49, 大正
新修大藏經刊行社, 東京.
 11. 永崎亮寛(1979):「Mahapajapati-Gotami 比
丘尼の出家愚息に関する一考察」『印度学
佛教学研究』第26卷第2号, pp.144-145.
 12. 『南傳大藏經』21卷. 瞿曇彌品, p.194. 『大
正新修大藏經』第1卷. pp.605-606.
 13. 平川彰引用2前掲書, p.56.
 14. 『南傳大藏經』第21卷. 瞿曇彌品, p.198. 『大
正新修大藏經』第1卷. pp.605-606.
 15. HERMANN OLDENBERG 引用7前掲書,
P.255. 『南傳大藏經』第5卷增支部經典,
pp.199-200, 大正新修大藏經刊行社, 東京.
 16. HERMANN OLDENBERG 引用7前掲書,
p.255. 平川彰註2前掲書, p.60.
 17. HERMANN OLDENBERG 引用7前掲書,
p.255. 『南傳大藏經』第4卷小品, p.381, 大
正新修大藏經刊行社, 東京.
 18. HERMANN OLDENBERG 引用7前掲書,
p.255. 『南傳大藏經』第4卷小品, p.381, 大
正新修大藏經刊行社, 東京.
 19. HERMANN OLDENBERG 引用7前掲書,
p.255. 『南傳大藏經』第4卷小品, p.381. 大
正新修大藏經刊行社, 東京. 平川彰註2前
掲書, p.64.
 20. HERMANN OLDENBERG 引用7前掲書,
p.255. 『南傳大藏經』第4卷小品, p.381. 大
正新修大藏經刊行社, 東京. 平川彰註2前
掲書, p.66.
 21. HERMANN OLDENBERG 引用7前掲書,
p.255. 『南傳大藏經』第4卷小品, p.381. 大
正新修大藏經刊行社, 東京.
 22. HERMANN OLDENBERG 引用7前掲書,
P.255. 『南傳大藏經』第4卷小品, p.381. 大
正新修大藏經刊行社, 東京. 平川彰註2前
掲書, pp.68-69.
 23. HERMANN OLDENBERG 引用7前掲書,
p.255. 『南傳大藏經』第4卷小品, p.381. 大
正新修大藏經刊行社, 東京.
 24. 佐々木閑(1999):『出家とはなにか』, p.229,
大藏出版, 東京.
 25. HERMANN OLDENBERG(1995)VINAYA-
PITAKAM,(Vol. IV), 1993, p.291.OXFORD,
LONDON.
『南傳大藏經』第2卷, p.47,1993. 大正新修
大藏經刊行社, 東京. 平川彰註2前掲書,
p.500.
 26. HERMANN OLDENBERG 同前25, p.218.

