「自浄其意」ということ

On 'sacittapariyodapana'

早島　理

はじめに

「自浄其意」とは言うまでもなく、いわゆる「七仏通戒偈[1]」のうちで迦葉仏の偈[2]（以下、迦葉仏偈）とされる「諸悪莫作　諸善奉行　自浄其意　是諸仏教[3]」の第三句である。「七仏通戒偈」及びこの迦葉仏偈の意味、特に第三句「自浄其意」の意図するところを、これまでの先学の諸論攷に依拠しながら確認すること、さらにはこの「自浄其意」の視点から、緩和医療における「傍らにいること」を再考することが、この小稿の意図するところである。

七仏通戒偈と善・悪について（1）

七仏通戒偈について、織田得能『仏教大辞典』は次の様に解説する。

> 通戒又は略戒と云う。諸仏出世の初は弟子清浄なるが故に別別に戒禁を制するを要せず、但一偈を以て通じて禁戒となせば通戒又は略戒と云う。即ち七仏に於いて各一の通戒あり[4]。

織田が、そして通「戒」の名称が示すように、「七仏通戒偈」とは、もともとは過去七仏が偈頌のかたちで比丘たちに説いたとされる仏教僧団（サン

ガ）の規範（波羅提木叉 prātimokṣa）である。言わずもがなのことであるが、仏教僧団の規則である律 vinaya には大別して１）出家者の生活規範（波羅提木叉　prātimokṣa）と、２）僧団の運営や行事に関する規則（犍度 skandha）とがある。「七仏通戒偈」はその中の１）仏教僧団の規範を偈頌のかたちで示したものである。初期の仏教僧団では、仏弟子たちは戒律を保持したので、戒律の原則を示すのみ（通戒又は略戒）で事足りて、個々の規則を提示する必要はなかったとされる。

また「七仏通戒偈」とは、過去「七仏」がそれぞれに「通戒」を説いたとされる。したがって上記の迦葉仏偈は七仏通戒偈の一ではあるが、これだけが七仏通戒偈なのではないということになる。袴谷憲昭［1995］は、この点について次の様に注意を喚起している。

> 「通戒」の意味……これは、通常人口に膾炙しているような過去七仏に「共通した訓戒」という意味ではなく、過去七仏によって「要約的に列挙された訓戒（uddiṣṭā prātimokṣā）」という意味……である。従って、本稿では、七仏通戒偈が「諸悪莫作　諸善奉行　自浄其意　是諸仏教」という一偈のみを指すとの解釈は全く避けられていることに注意せられたい[5]。

袴谷［1995］が強調するように、「七仏通戒偈」とは、過去七仏に「共通した訓戒」という意味ではなく、本来は過去七仏の各々によって「要約的に列挙された訓戒（uddiṣṭaḥ prātimokṣaḥ）」の偈という意味であり、「通戒」とは項目列挙的に要約して説かれた訓戒を意味するのである[6]。すなわち後の戒のように一つ一つ詳細に規定するのではなく[7]、偈頌のかたちで戒の要項を列挙するのを「通戒」、「略戒」と称するのである。つまり「通戒」とは

戒律を要約して説示する、一つの「形式」なのである。

またこの通戒偈が「波羅提木叉　prātimokṣa」であるということは、ここで示された「通戒」は原則、僧団の構成員つまり出家者に適応されることを意味する。したがって迦葉仏偈の第1句第2句の「善・悪」とは、出家者にとっての善悪、いわば宗教的視点からの善•悪であり、必ずしも世俗的倫理的な意味での善・悪を意図したものではないことになる。

さらに、当面問題の迦葉仏偈が、「ダンマパダ　法句経」（以下「法句経」）第183偈、「ウダーナヴァルガ」第28章第1偈に引用されていることは周知のごとくである[8]。片山一良［2000］は、この「法句経」第183偈のパーリ注釈文献を詳細に検討した、すぐれた論文である。それによれば「諸悪莫作」の「悪」とはたとえば四種非道や十不善業道などであり、「諸善奉行」とはたとえば八正道、四聖道などであるという。また「諸善奉行」とは「出家以降、阿羅漢道（arahatta-magga）に到るまで善を起こすこと、および起こすための修習（bhāvanā）をいう[9]」と記されているように、「諸悪莫作　諸善奉行」とは、本来出家修行者にとっての宗教的善悪を意味していたのであり、パーリ諸注釈文献はそのことを保持伝承し明確に物語っているといえよう。

七仏通戒偈の同様な解釈は、望月『仏教大辞典』にも見られる。念のため確認しておこう。

> 七仏通戒偈
> 過去七仏が通戒とせる偈頌の意。即ち「諸悪莫作　諸善奉行　自浄其意　是諸仏教」なり。……
> 「諸悪莫作」とは諸仏世尊は後に三乗道にいる者を教誡す。……「諸善奉行」とは、彼の修行の人普く衆善を修し……。
> 但し法華経玄義第二上等に之を過去七仏通戒の偈となせるも、増一阿含

経第四十四には七仏に各各別偈あり……迦葉仏は今の「諸悪莫作　諸善奉行　自浄其意　是諸仏教」なり[10]……

望月は、「通戒」について詳細な説明はないが、通戒が出家修行者を対象としていること、過去七仏の各各に別別の通戒偈があり、迦葉仏のそれが当面の偈であること、などを経典からの引用文で提示している。

以上のように、

(1)「七仏通戒偈」とは、もともと過去七仏がそれぞれに摂約の偈頌で説かれた仏教僧団の規範である、

(2)「通戒」とは戒律を要約して説示する一つのスタイル名を意味する、

(3)「諸悪莫作　諸善奉行」の善・悪とは出家修行者にとっての宗教的レベルでの善・悪を意図したものである、

と要約されよう。このような意味での「七仏通戒偈」の理解、直接的には迦葉仏偈の理解を、今は仮に「基本的理解」と名付けておこう。

七仏通戒偈と善・悪について (2)

他方、中村元『仏教語大辞典』の解説はニュアンスが異なる。

過去七仏が共通して受持したといわれる釈尊の戒めの偈で、現在も仏教徒に共通して読誦される。一つ一つの戒を制定しないで、一偈で通じて禁戒としたのだともいう。偈文は不同であるが、迦葉仏の偈とされるものが最も普通である。……（中略）……この（迦葉仏偈の）四句は一切の仏教を総括した仏教のすべての教えを、この一偈に摂したものであるといわれる[11]。

中村『仏教語大辞典』によれば、「通戒」とは過去七仏が「共通して受持した……釈尊の戒めの偈」、「仏教徒に共通して読誦され」、「一偈で通じて禁戒とした」ものであり、「迦葉仏の偈が……最も普通である」（下線は筆者）と云う。この説明では「通戒」の「通」は「七仏に共通」の意味が色濃く出ており、また迦葉仏偈が「七仏通戒偈」を代表するすものとされる。さらに、「迦葉仏偈の四句は一切の仏教を総括した……教え」の立場からすれば、迦葉仏偈第1句第2句の「善・悪」は、出家者に限定されず、在家者も含む仏教徒すべてを対象として説かれたものと受け止めることがきよう。したがって、在家者にとっての倫理的善悪をも意味することへと拡大することになる。

同様の理解は他にも説かれている。

> 過去の七仏が通戒としたる偈。……此の四句は一切仏教を総括し仏教の広海を此一偈に摂尽したるものにて、大小乗八万の法蔵は此一偈より流出すとせらる[12]。

> ……そこでの「通戒」の意味は、ごく単純にまた素直にとって、「（七仏に共）通の戒」と解してよいであろう。すなわち、過去七仏のいずれもがこの偈を同様に唱え、もって戒としてきたもの、と考えてよいであろう[13]。

> （迦葉仏偈の和訳を提示して）これを昔から「七仏通戒偈」という。過去七仏がみなこの詩を教えたもうたというのである。その漢訳文である「諸悪莫作　諸善奉行　自浄其意　是諸仏教」は東アジア諸国にあまねく知られている[14]。

そこで定型的表現として、次の有名な詩が成立した。……

「諸悪莫作　諸善奉行　自浄其意　是諸仏教」

仏教の教える実践とは、ひとことでいえば、道徳的に悪い行為を行わないで、生活を清めることである[15]。

この理解に従うと、

(1a)「七仏通戒偈」とは迦葉仏偈に代表（限定）される、

(2a) 過去七仏に「共通の教誡」である、

(3a)「諸悪莫作　諸善奉行」の善・悪とは出家修行者のそれに特定されず（宗教的善悪に特定されず）、より広く倫理的・道徳的な善い悪いをも意味する、

と要約されよう。このような「七仏通戒偈」の、具体的には迦葉仏偈の理解を、先の「基本的理解」に対し、ここでは「展開的理解」と仮に名付けておく。

いわゆる「七仏通戒偈」の理解にこのように二種類の解釈が付されてきていることは、当然先学も承知しており、たとえば岩松淺夫［1987］は、後者（「展開的理解」）を「狭義の解釈」（迦葉仏偈に狭く限定した義）とし、前者（「基本的理解」）を「広義の解釈」（広く七仏それぞれに通戒偈があるとする義）としている[16]。ほぼ同様の分類をしながら本稿が岩松［1987］の狭義・広義に従わなかったのは、「七仏通戒偈」を迦葉仏偈に限定する（狭義）・しない（広義）の区別［上記(1)の対応］が、迦葉仏偈への限定だけに止まらず、「通戒」の解釈［上記(2)の対応］や「善悪」の範囲［上記(3)の対応］にまで響いていて、さらに両義三項目それぞれに呼応している((1)と(1a)など)と、筆者が理解したからに他ならない。

「七仏通戒偈」の展開

さて、中村『仏教語大辞典』が説くように、たしかに「七仏通戒偈」といえばこの迦葉仏偈を思い浮かべる方も多いであろう。しかし、これまでの説明で明らかなように、七仏通戒偈は、本来出家集団の規範を要約した偈であり、七仏それぞれに通戒偈が備わっていたのである。そうであるのに、この迦葉仏偈が単独で七仏通戒偈を代表するよう（「最も普通」）になった経緯、換言すれば「基本的理解」から「展開的理解」へ（「広義の解釈」から「狭義の解釈」へ）と進展してきた経緯、あるいは迦葉仏偈が七仏通戒偈として「東アジア諸国にあまねく知られている[17]」ようになった経緯は明らかではない。

森祖道［2000］によれば、パーリ文献における「七仏通戒偈」の展開は以下の如くである。

まず七仏各々に帰せられる種々の通戒偈が、他の多くの偈頌とともに制作された（種々の通戒偈については上記袴谷［1995］を参照）。それらの通戒の偈頌のうち、この迦葉仏偈が、他の二頌とともに「Dhammapada　法句経」に収められた（「法句経」第183-185偈。迦葉仏偈は第183偈に対応、当然のことながら「七仏通戒偈」という名称で引用されているのではない）。さらに、この迦葉仏偈はDīghanikāyaなどの散文経典にも引用されるようになった[18]。

これらのことから、「迦葉仏偈」が、あるいは「迦葉仏偈」を含む三偈が、七仏にまつわる「通戒偈」を代表するものとして受持されるようになり[19]、パーリ文献領域を越えて、やがて「迦葉仏偈」が「七仏通戒偈」として流布されるようになったと想定される。「迦葉仏偈」理解のこのような展開は岩松［1987］が次のように要約している。

この（迦葉仏）偈は、もとは律の『波羅提木叉』の総摂偈の一つとして付されていたのであろうが、それが一方では『法句経』などに載録されるとともに他方では単独でも行われて、のちには単に各部派のみならず、大乗の経論などにも広く引用され、関説されているのである[20]。

以上のように「迦葉仏偈」理解の展開を鳥瞰すると、織田『仏教大辞典』は、迦葉仏偈が律の「波羅提木叉」の総摂偈であることに重点を置いて解説し（先の分類では「基本的理解」）、他方、中村『仏教語大辞典』は迦葉仏偈が単独で七仏通戒偈を代表するものであり、仏教の教えを要約したものとして広く流布されている視点から解説している（先の分類では「展開的理解」）ことが分かる。従って、織田『仏教大辞典』の説明も中村『仏教語大辞典』の解説もそれぞれに一理あることになる。

上述のごとに「迦葉仏偈」理解の展開を踏まえて、「迦葉仏偈」の内容を考察する。

「迦葉仏偈」の解釈

先ず「迦葉仏偈」をDhammapada第183偈と法救撰「法句経」から引用する。

sabbapāpassa akaraṇam　kusalassa upasampadā　　諸悪莫作　諸善奉行
sacittapariyodapanaṃ[21] etaṃ buddhāna sāsanaṃ　　自浄其意　是諸仏教
（Dhammapada 183）　　（「法句経」大正4巻，567b）

すべて悪いことは行わず　善いことを実行し
自己の心を浄らかにすること　これが諸仏の教えである[22]

上述のように、第１・２句に説かれる「善・悪」は、迦葉仏偈の「基本的理解」に従えば出家僧団あるいは仏道修行におけるそれであり、宗教的善悪とでも言うべきものである。したがって世俗の倫理的な意味合いでの善悪を直接意味するものではない。とはいえ、倫理的な善悪を否定するものでもない。

他方、迦葉仏偈の「展開的理解」からすれば、この善悪は、出家僧団に限定されず、むしろ世俗の倫理的な意味合いでの善悪をも含むものといえよう[23]。

以上のように第１・２句の善悪の意味を確認して、次に問うべきは第１・２句と次の第３句「自浄其意」との関係である。これまでの先学の諸研究は多少なりともこれら三句間の関係を意識していると思われるが、明白な意図をもってこの問題を提起したのは真野龍海［1975］である。

> （迦葉仏偈の）漢訳でいう第三句自浄其意が、全句の中で、どういう位置にあるかは興味あるところである。……それでは第一句～第三句の関係はどうであろうか、……とくに、第三句は前二句とどう関係するのであろうか。その理解は、この句だけによっても、また、後世的な各解釈によっても、なされることは難しい[24]。

真野［1975］が説くように、これら三句の関係については、種々の解釈が提案されている。これら三句の関係についてこれまでの研究は大略以下の三種に纏められよう[25]。

(1) パーリ注釈文献では、これら三句は戒・定・慧の三学を包摂する[26]、あるいは八正道・四聖諦など原始仏教以来の基本的実践教理とも関連づけて説明されるようになった[27]と云われている。これらパーリ注釈文献の理解によ

れば、第1・2・3句は並列的関係にあり、三者あわせて（例えば戒・定・慧を包摂して）「諸仏の教え」とされる。蛇足ながら、この場合の善悪は出家者にとってのそれである。これは先の分類では迦葉仏偈の「基本的理解」に該当する。

(2) 第二の解釈は第1・2句「諸悪莫作　諸善奉行」は因、第3句「自浄其意」は果として、因果関係に理解するものである。すわなち、悪行を止滅させ善行を実践すること（廃悪修善）により、実践者の「意（こころ）」を「浄らかにする」というものである。

この因果関係としての理解は、レベルの差はあるものの、出家修行者にも一般の人々にも妥当する。したがって、第1・2句の善悪は、出家修行者にとっては仏道修行上の善悪であり、一般の人々にとっては世俗の倫理道徳的な善悪である。その結果である「自浄其意」は出家修行者にとっては煩悩、三毒を離れることを意味することになり、世俗の場合は例えば「善いことをした」というすがすがしい心持ちあるいは社会からの称賛を意味するであろう。これは先の分類では迦葉仏偈の「展開的理解」に妥当しよう。

(3) 第三の解釈は、第1・2句「諸悪莫作　諸善奉行」と第3句「自浄其意」とを絶対的隔絶の関係と捉える理解である。出家修行者であれ、一般在家の人であれ、如何様に「諸悪莫作　諸善奉行」（以下、廃悪修善）を実践しようとも「自浄其意」になりきれない我が心の自覚である。あるいは廃悪修善を実践しようとも実行できない我が身への反省であり、悪いことと自覚しながら悪を繰り返す自己自身への後悔でもある（俗に言う「分かっちゃいるけどやめられない」の自己嫌悪）。あるいは廃悪修善を実践しつつも、その心の奥底に潜む「悪性さらにやめがたし[28]」（親鸞、正像末和讃）という自己への懺悔である。いずれにせよこれは第1・2句に依拠しながら第3句「自浄其意」を単なる因果関係ではなく、否定的転換として受け止める理解

である。この場合、善悪は出家修行者か一般在家の人かを問う必要はない。仏道修行者にも一般在家の人にも、すなわち、仏道修行上の善悪にも、世俗の倫理道徳的善悪にも、ともに妥当するからである。これも先の分類では迦葉仏偈の「展開的理解」に妥当する。この第三の解釈を小妻［1999］は次の様に説明している。

> 人間社会における通俗的な道徳への執着を越えて、より次元の高い宗教的価値の世界に目覚めてゆくことが「意を浄める」ことであるという了解[29]。

小妻［1999］が指摘するように、廃悪修善の第１・２句のみでは、世俗の道徳・倫理レベルに止まるであろう。教師が学童に、親が子に説くのと何らの差もない。そこに第３句「自浄其意」が否定的に展開することにより、世俗の善悪から仏道修行へと「より次元の高い宗教的価値の世界」への転換が可能になるのである。如何ほど廃悪修善を実践しようとも、そのような実践している我が心の「浄らかならざる」あり方を自覚し深く内省する時に、この転換・昇華が起こり得るのである。かくして「浄らかならざる我が意（こころ）」の自覚がそのまま仏道修行の転機へと進展するのである。換言すれば世俗のこころから勝義のこころへの転換が生じるのである。

「悪性さらにやめがたし」我が「こころ」

それでは、仏教において「意を浄める」の「意（こころ）」はどのように説かれてきたのであろうか。「ダンマパダ」はその冒頭に次の有名な句を掲げて説き始める。

ものごとは心にもとづき、心を主とし、心によってつくり出される[30]。

仏教はもともと「こころ」(意・心、以下「こころ」と表記)、それも心理学が説くような心一般ではなく、「自己のこころ」のあり方を追求してきた。その「自己のこころ」を考察して体系化し思想構築したのが、インド大乗仏教二大潮流の一つ瑜伽行唯識学派である。この学派が人間の心のあり方を深く洞察し、迷いの存在として阿頼耶識[31]を「発見」したことは周知の如くである。阿頼耶識説は私たちの心のあり方を八識三層構造からなると説明する。現象的な転識(前五識と第六意識)、潜在的な第七染汚意および第八阿頼耶識である。詳述する暇を今は持ち得ないが、日常の営みはこの現象識と潜在識との相互作用の顕現に他ならない。生きているということは現象的に転識がはたらいていることであり、その転識の習気・種子を阿頼耶識に薫習し(現行薫種子)、阿頼耶識中に薫習された習気・種子から転識が生起する(種子生現行)という関係であるという。無始時来(始まりの無い時から、無限の過去から)阿頼耶識に積集された習気・種子こそが煩悩を引き起こすのである。その無限無数ともいうべき煩悩のもと(種子)の集まりからなる我が「こころ」のあり方に気づかされた時に、「諸悪莫作　諸善奉行」の実践を如何に積み重ねようと、「自浄其意」というあり方からかけ離れた煩悩まみれの我が身に気づくのみであり、「悪性さらにやめがたし」と自覚し懺悔するしかないのである[32]。

断るまでも無いことだが、第3句「自浄其意」の実現は困難であるから「諸悪莫作 諸善奉行」は無用であると云うのではない。「自浄其意」を目指し「自浄其意」たらんとして「諸悪莫作　諸善奉行」に努力精進しても、「自浄其意」に至ることができない「迷いの存在」でしかないことへの自覚であり、同時に、我がこころから目を逸らさずに、「諸悪莫作　諸善奉行」

をできる限り実践し続けることしかないのである。仏陀といえども、現世で正覚する以前に、生まれ変わり死に変わりの輪廻転生するなかで、極めて長い時間をかけて様々な姿をとって菩薩行を実践したという本生譚（ジャータカ）は、菩薩行という「諸悪莫作 諸善奉行」の実践により「自浄其意」へと転回することの難しさを伝えているのである。あるいは、法蔵菩薩が衆生済度のために「五劫思惟」を必要としたということは、衆生の「自浄其意」実現の困難さを物語っていると受け止めることができよう。

「自浄其意」に関するこの第三の解釈である「否定を媒介とした転換」を考慮しつつ、以下には終末期緩和医療における「傍らにいること」を改めて考えてみよう。

傍らにいること

医療の考え方に大別二種類あることはよく知られている。一つは疾患を完治するための医療であり、俗に言う「治してナンボ」の医療である。もう一つは完治が望めない患者を支えるための医療、終末期緩和医療であり、換言すれば患者の傍らで「看まもる」医療である。後者は出来る限り苦痛を軽減し（疼痛コントロールはじめトータルペインへの対処）、人生の最後まで高いQOL (Quality of Life) を維持するのが目標である。それはまた「いのちのかぎりを生き抜き、心おきなく死に逝く」ための医療でもある[33]。

それでは、終末期で治療の方法が尽きてしまい、死を待つのみの患者やその家族に対して出来ることとは何であろうか。長倉伯博［2015］は医学部での終末期緩和医療の講義で医学生にこのように話すという。

> 治療の方法が尽きてしまってもその患者さんの最後の日まで、必ず一日二回病室に行くと約束して下さい。……何があろうと最後まで聴診器を

> 当てて脈を取り、そして患者さんやご家族に声をかけてください。それだけは果たす医師になって下さい[34]。

医療者として為すすべのない状況でなお患者やその家族の傍らにいる、それは医療者としてとても辛いことであろう。それでも病室に顔をだすこと、患者や家族の傍らにいること、そのような医療者であってほしい、と長倉［2015］は「明日の医療者」に懇願する。傍らにいること、そのことがそのまま患者や家族の支えにつながっているからである。このことは長倉［2015］が示すように、イギリスのホスピス病院に掲げてあるという有名なことばを想起させる。

> 私はあなたに何か望むことをしてさしあげることはできないけれど、私はあなたを一人にはしませんよ。私でよかったら、あなたの傍らにいますよ[35]。

同じことを、看護学の立場から日本の緩和医療を切り開いてきた石垣靖子［2015］は次の様に云う。

> 生きているなかで様々な災難に遭いながらも、私たちはその境遇と折り合うちからをもっているのですね。……しかしそれは誰かが傍らにいることで引き出されるのです。傍らにいる（in a presence）というケアは価値のあるケアですね[36]。

さらに、石垣［2015］はこの「傍らにいる（in a presence)」ことの重要性を、「アドボケート（advocate)」と関連させて、しかも極めて謙虚な立場

からであることが重要であることに留意しつつ、次のように説明する。

> 寄り添うとか傍らにいるということは簡単なことではありません。その人の傍らにいる居方だと思います。それはアドボケートということもできます。アドボケートとは、代弁者、弁護者、擁護者など訳されています。その語源はラテン語のアドボカタスで、それは傍らに呼び出されたものという意味だそうです。私は「傍らにいることを許されたもの」と解釈しています。……
>
> 傍らにいる、寄り添うことは、……相手が感じていることを感じようとする、相手の体験していることをわかろうとするその姿勢ではないでしょうか。
>
> 私に（患者さんが）つらい話をして下さった時には「そんな大事な話をお話ししてくれてありがとう」と先ず言うようにしております。……そして一緒に考えましょうという姿勢を大事にすることです。患者さんにとってそういう存在が（自分の傍らに）いるということはとても大事なことです。その人と一緒にその苦しい状況を分かち合おうとするこちら側の姿勢なのかも知れませんね[37]。

「アドボケート（advocate）」特に「ナーシングアドボカシー」について近年様々な論評や批判がなされていることは周知の如くである[38]。ここではその問題には立ち入らない。注目すべきは「アドボケート、アドボカシー」について、石垣［2015］が、本来のラテン語の語源を考慮しつつ、従来の「ナーシングアドボカシー」解釈を乗り越えた、斬新で意義深い解釈「傍らにいることを許されたもの」を提示していることである。「アドボカシー」についてのこのような含蓄のある解釈は、筆者は寡聞にして未詳である。医

療者として終末期の患者の「傍らにいること」は、上記長倉［2015］が説くように医療者のいわば責務でもあるだろうし、「傍らにいること」は当然なことあるいは必要なことなのかも知れない。しかし、石垣［2015］は、患者やその家族にとって最期の大切な時間に「この私が、あなたの傍らにいていいですか」という謙虚な自問から問い始めているのである。だから「傍らにいることを許されたもの」であることの重さと責任と、そして「その人と一緒にその苦しい状況を分かち合おうとするこちら側の姿勢」を問題にしているのである。

あるいは、この「傍らにいる」ことについて梯實圓［1993］は「不請の友」の視点から次の様に述べている。

> 不請の友とは誓願をまたずして自発的に悩み苦しむ人に寄り添い、痛みを分かち合おうとする友のことである。病床についている人や病人の介護につかれ切っている人びとのお役にすこしでもたとうという願いをもっておこなうビハーラ活動は及ばずながらも「不請の友」となろうと志す運動である[39]。

「傍らにいる」とは、「自発的に……寄り添い、痛みを分かち合おうとする」ことであり、「お役にすこしでもたとうという願い」や「及ばずながらも……志す運動」は上述石垣［2015］の「傍らにいることを許されたもの」と通底していることが理解されよう。不請、請われることを待たずに寄り添うためには、暗黙の前提として「傍らにいていいですか」という自覚がその起点であり不可欠であることを梯［1993］は示しているのである。

さて、これまでの考察を、上述の迦葉仏偈に還元して言えば、治療のすべのない患者やその家族から逃げ出さず（諸悪莫作）、患者やその家族の傍ら

に寄り添い看まもりながら（諸善奉行）、しかも傍らにいるのが当たり前なのではなく、あるいは単なる責務からなのではなく、「傍らにいるのは私でいいですか」という自覚と反省のうえに、「許されて傍らにいる」のである（自浄其意）。

同様なことはビハーラ活動や傾聴活動にも妥当するであろう。ビハーラ活動であれボランテイア活動であれ、傾聴活動が重要であることはよくよく承知している。しかし翻って考えてみるに、傾聴活動や広くビハーラ活動の実践、いわば「諸悪莫作　諸善奉行」を実践するに先立って、あるいは実践を振り返って、大切なことは石垣［2015］の「傍らにいていいですか」という根本姿勢、「この私が傾聴してもいいですか」（自浄其意）であり、その意味で傾聴とは「許されて聴く」という自覚・反省を絶えず必要としているのではないだろうか。

「寄り添うこと」と「寄り添われていること」

医師の栗田正弘［2015］は、終末期医療の患者の死から受け止めざるをえない「医療の限界と無力感」について述べながら、「月愛（がつあい）[40]」に触れてつぎのように言う。

> 「月愛」とは、月の光が何も言わずに静かに私たちを静かに優しく照らしてくれるように、じっと患者さんのそばにいて、あれこれ言わずに相手の苦しみや悩みを受け止めていく慈愛のことであります。……主治医として父を看取って、私の寄り添いは「月愛」とはほど遠いものだなと思いました。病気を治してあげることもできない、うまく介護することもできない。……満月どころか、私の「月愛」は半月、三日月、いや闇夜のようなものだなと思いました[41]。

医療者として終末期にある父親の治療も介護も充分に果たせず、そのうえ傍らにいることさえままならなかった体験をへて、「寄り添い」、「傍らにいること」について栗田［2015］は後輩の若い医師に次の様に語っている。

> 患者さんへの私の寄り添いは不完全で、「月愛」どころか「闇夜」だけれども、駒沢先生の本[42]には、「私は医師として患者さんに、何一つ良いことをすることのできない生身の身である。それがそっくりそのまま許されているのだ。仏さまは患者さんだけでなく、迷ったままの医療従事者、医療そのものを「そうかい、そうかい、それでいいよ」と抱きかかえて下さるのです」と書いてある。……
> 患者さんだけでなく、医師である私もあなたも皆、仏さまの慈悲に包まれている[43]。

上述した石垣［2015］の「傍らにいていいですか」、「許されて傍らにいる」ことが含意するより深い意味について、「気づき」という視点から、栗田［2015］は注意を喚起しているのである。すなわち、患者に「寄り添い、傍らにいる」私に、もっと大きなはたらきが「寄り添い傍らにいてくれている」ことへの気づきの重要さである。言い換えると、人間の営みを越えた大きなはたらきが私に寄り添い私を支えていてくれる、その気づきこそが、この私が患者の「傍らに許されている」ことを可能にしているのである。

さらにこの「大きなはたらき」について、大谷光真［2014］は次の様に説いている。

> では一体、私たちに何ができるかといえば、阿弥陀如来の慈悲の中にあるものとして、苦しむ人と「ここにいる」「ともにいる」ことだけだと

思います。しかしそれは、決して小さなことではないのです。
……肩肘はらずに、じぶんを大きく見せようとせず、相手と、ここに共にいることから始めてはどうでしょうか[44]。

この私が苦しみ悩む人の「傍らに、共にいる」ことができるのは、その苦しみ悩む他者の傍らにいる私が、実はもっと大きなはたらき「阿弥陀如来の慈悲」につつまれているからである、と大谷［2014］はいう。この大きなはたらきに支えられて、はじめて終末期の患者に「寄り添うこと」、「許されて傍らにいること」が可能になるのである。換言すれば、私が患者へ「寄り添い、傍らにいること」は、実は「許されて傍らにいること」なのであり、さらに、その寄り添う私も寄り添われる患者や家族も、ともに、根底に大きなはたらきに「寄り添われている」、大きなはたらきが「傍らにいてくださる」からであるとの気づきを契機としている。この気づきがはたらいて、「寄り添うこと」が「許されて傍らにいること」へと昇華し、その「許されて傍らにいること」がさらに大きなはたらきに「寄り添われている」ことへと転換してゆくのである。

かくして、迦葉仏偈について第１・２句「諸悪莫作　諸善奉行」から第３句「自浄其意」へと否定的に転換する解釈（上述小妻［1999］「絶対的隔絶の関係」）を拠り所に、我々は終末期緩和医療における「傍らにいること」のより深い意味にたどり着くことができたのである。

まとめに

迦葉仏偈における「自浄其意」の否定的な転換という解釈に導かれて、終末期緩和医療における「寄り添い、傍らにいること」が有する、より意義深い内容を考察することができた。それは、責務として「傍らにいる」ことか

ら「許されて傍らにいる」ことへの昇華（自覚的転換）であり、さらに、より大きなはたらきに「寄り添われていること」、より大きなはたらきが「傍らにいてくださること」へのさらなる転換（気づきの転換）であるといえよう[45]。

付記

この小論は、科学研究費（JSPS 26370061,平成26-28年）の助成による研究成果の一部、並びに平成27年度本願寺派教学助成財団の助成による研究成果の一部である。末尾になりましたが、記して関係各位に謝意を表します。

参考文献（1）

天野　信［2013］「過去七仏と布薩」、印度學佛教學研究　62-1
岩松淺夫［1986］「「七仏通戒偈」について」、東方　2
［1987］「「諸悪莫作偈考」、高崎直道博士還暦記念論集『インド学仏教学論集』
岩永正晴［1994］「「七仏通戒偈」と道元禅師」、曹洞宗宗学研究所紀要　8
片山一良［1999］「法句 & 随聞記(15)」、傘松　平成11(1999)年3月号
［2000］「原始仏教における善悪―『法句』第183偈が意味するもの―」、日本仏教学会年報65
小妻典文［1999］「「七仏通戒偈」と悪人正機説について―真宗における倫理と救い」、東海仏教　44
関口猛夫［1977］「七仏通戒偈の研究--仏教入門の環境」、中京社研　5
中村　元［1978］『ブッダの真理のことば、感興のことば』、岩波文庫
［1995］『原始仏教の生活倫理』、中村元選集［決定版］　第17巻、春秋社
袴谷憲昭［1995］「七仏通戒偈ノート」、駒澤短期大學佛教論集　1
真野龍海［1975］「初期仏教の倫理思想」、壬生台舜編『仏教の倫理思想とその展開』、大蔵出版
水野弘元［1981］『法句経の研究』、春秋社
森　祖道［2000］「パーリ文献に現れたいわゆる「七仏通戒偈」」、日本仏教学会年報　65

辞書

宇井伯寿　『仏教辞典』　大東出版　1953
望月信亨　再版『仏教大辞典』　世界聖典刊行協会　1957
中村　元　『仏教語大辞典』　東京書籍　1975
織田得能　新訂縮刷版『仏教大辞典』　大蔵出版社　1983
多屋・横超・舟橋　新版『仏教学辞典』　法蔵館　1995

参考文献（2）

足立智孝［2010］　「看護アドボカシー概念の検討」、麗澤大学紀要　91
池上哲司［2014］　『傍らにあること』　筑摩書房
石垣靖子［2015］　「スピリチュアルケア」、『公開講座　いのちの終わりを見つめ合う』科研費報告書　「JSPS 26370061」
石川洋子［2010］　「アドボカシーは看護の役割か」、医学哲学医学倫理　28
大谷光真［2009］　『愚の力』　文春新書
　　［2014］　『いまを生かされて』　文藝春秋
梯　實圓［1993］　「仏教の生命観」、『ビハーラ活動』　本願寺出版社
栗田正弘［2015］　「患者さんとの別れを通しての気づき」、『他力のビハーラ』　自照社出版
澤田愛子［2001］　「ナーシング・アドボカシー」、富山医科薬科大学看護学会誌　4
長倉伯博［2015］　『ミトルヒト』　本願寺出版社
早島　理［2015］　「「捨命住壽」ということ」、山口真宗教学　26

辞書

新装増補『生命倫理事典』　太陽出版　2013

註

1　「七仏通戒偈」という表現はインド伝来ではなく、中国で作られ用いられるようになったことについては、岩松［1986］p.31-32参照。

2　この偈を「迦葉仏の偈」とすることは、増壱阿含経巻44「十不善品第四十八」の「於此賢劫有佛。名爲**迦葉**。出現世間。爾時彼佛亦二會聖衆。初會之時四十萬衆。第二會時三十萬衆。皆是阿羅漢。二十年中無有瑕穢。恒以一偈以爲禁戒　**一切惡莫作　當奉行其善　自淨其志意　是則諸佛教**　二十年中説此一偈以爲禁戒。犯禁之後更立制限。」（大正第2巻，878ab）　による。ただし、後述するようにDīghanikāya では過去七仏中第一仏 Vipassin の偈とする。

以下、迦葉仏偈の漢訳引用は「法句経」（次注3参照）を用いる。

3　法救撰「法句経」（大正第4巻, No. 210,567b）。また「出曜経」（大正第4巻, No. 212,742b）参照。この迦葉仏偈の漢訳諸文献における異同とその出典については、中村元［1995］p. 20-、注(18)に詳しい。

4　織田『仏教大辞典』p. 740 参照。以下引用はすべて現代仮名遣いで記す。

5　袴谷［1995］p.(5-7)参照。なお同論文は仏教各部派に伝承された戒経（Prātimokṣa-sūtra）に掲げられた、過去七仏の通戒偈の翻訳研究が提示されているが、今は省略する。

6　「uddiṣṭaḥ prātimokṣaḥ」については袴谷［1995］p.(5)、また「pātimokkhuddesa」については天野信［2013］p.345を参照されたい。

このように要約（略説）して偈頌に説く形式を「uddeśa」と言う。他方「uddeśa」を受けて詳細に説くのを「nirdeśa」と称し、両者一対に説かれることは後代の大乗仏教の論書にも頻出する。例えば『大乗荘厳経論』第11章第36偈以下参照。

また過去七仏通戒偈の諸文献とその内容紹介に関しては、上掲袴谷［1995］を参照のこと。

7　「諸仏出世の初は弟子清浄なるが故に別別に戒禁を制するを要せず」（織田上掲辞書）であったのに、後の弟子は必ずしも清浄ではなく、それ故に「別別に戒禁を制する」、つまり詳細な戒の規定を制定するようになる。この点に関しては上掲天野［2013］参照。

8　迦葉仏偈の引用偈である「法句経」第183偈の出典テキスト対比については、水野［1981］、第3章「法句経対照表」のうち、p.160-161の当該箇所を参照されたい。また「法句経」第183偈、「ウダーナヴァルガ」第28章第1偈の和訳は中村［1978］の当該箇所とその注記を参照されたい。

9　片山［2000］p. 185-186参照。

10　望月信亨『仏教大辞典』p. 1916。

11　中村元『仏教語大辞典』p. 586。

12　宇井伯寿『仏教辞典』p. 455。

13　岩松淺夫［1986］p. 32参照。

14　中村［1978］p. 105参照。

15　中村［1995］p. 16参照。

16　岩松［1987］p. 318、注(1)参照。

17　中村［1978］p. 105参照。

18　森［2000］p. 167以下参照。PTS版はII-49。また森が指摘しているように、

この迦葉仏偈を含めた三偈は、Dīghanikāya には、過去七仏中第一仏 Vipassin がpāṭimokkha として誦唱した（uddisati）ものとして、第184偈、第183偈、第185偈の順で説かれている。

19 片山［1999］は、「この三句（法句経183-185偈）は、過去七仏に共通する教誡であり、一般に「七仏通戒偈」と呼ばれている」という（p. 68下段）。

20 岩松［1987］p. 30参照。さらに「諸悪莫作偈は……大小乗に限らず、あるいは経律論に関わらず、仏典の中に広く関説されている」（岩松［1986］p. 36）と説明されている。

21 第３句「pariyodapana」に関する言語上の問題点については、岩松［1987］の「三゜dapana-と゜damana-」参照。

22 この Dhammapada 第183偈の原意は、「諸悪をなすなかれ」などの命令的な内容ではなく、仏道修行者の主体性・自主性を尊重した内容であると理解する。片山［2000］のパーリ注釈文献でも命令的な内容は窺われない。

また、第１・２句「諸悪莫作　諸善奉行」を実行すると第３句「自［おのず］から其の意が浄くなる」と読む、能天気な解釈（関口猛夫［1977］p. 218）は論外である。先ず「自浄其意」の「浄」は、パーリ語「paryodapana: cleaning,purification」（PTS Pali-English Dictionary）、「paryodapana：浄化、遍く清くすること」（水野弘元「パーリ語辞典」）とあるように、他動詞である。さらに、第１・２句の実践により自ずと第３句「自浄其意」が実現されると考えるようには、我々の「意（こころ）」は単純ではない。後述するように、両者（第１・２句と第３句）の関係はより根源的な問題を含んでいるのである。

23 この善悪の解釈について、小妻典文［1999］は「(迦葉仏偈の）善と悪の定義について、道徳的なものとするもの、……第一義諦に順じて定義されるとするもの、この二通りの解釈がなされていることが分かる」（p. 30-31）と要約している。

24 真野［1975］p. 57-58。なお引用冒頭の「第三句」は原論文では「第四句」とあるが筆者修正。

25 第１・２句と第３句との関係に関するこれまでの研究は、小妻［1999］が要約している(p. 32-33)、参照されたい。

26 片山［2000］参照。あるいは、望月『仏教大辞典』が引用する「増壱阿含経序品第一」も三学との対応を示唆している（大正2、551)。

27 森［2000］参照。

28 「悪性さらにやめがたし　こころは蛇蝎のごとくなり　修善も雑毒なるゆゑ

に　虚仮の行とぞなづけたる」（親鸞、正像末和讃の「愚禿悲嘆述懐」第3首）、『浄土真宗聖典（註釈版）』p. 617参照。親鸞はこの引用和讃を含む十六首を掲げた後に「これは愚禿がかなしみなげきにして述懐としたり」と記している。親鸞が和讃を創り始めたのは晩年になってからといわれている。念仏のなかで生涯を過ごしながら、「悪性さらにやめがたし」と詠わざるをえなかった親鸞にとって、「自浄其意」は無縁であったと思われる。後出注32参照。

29　小妻［1999］p. 31，p. 36参照。

30　中村元［1978］p. 10参照。

31　瑜伽行唯識学派の阿頼耶識については、無著造「攝大乗論」第1章「所知依分」に詳しい。和訳は長尾雅人『攝大乗論、和訳と註解』上、講談社 1982 を参照されたい。

32　小妻［1999］は、親鸞における「自覚された自己の悪性を表現する」例として「愚禿悲嘆述懐」を引用し分析している。同論〈IV 親鸞における善と悪の意味内容〉（p. 41～）参照。また前出注28でも触れたように、この「愚禿悲嘆述懐」は、自己存在を「自浄其意」は無縁なるものとして重く深く受け止めた自覚を示していると言えよう。

33　「いのちのかぎりを生き抜き、心おきなく死に逝く」をテーマに、仏教の視点から見た緩和医療についての筆者の理解は早島理［2015］参照。

34　長倉［2015］p. 171。

35　ここでは、長倉［2015］p. 89から引用。

36　石垣靖子［2015］p. 48～。なお石垣は同趣の内容について他の著書でも触れているが、ここでは筆者が直接拝聴した公開講座の報告書から引用する。

37　石垣［2015］p. 46-47。なお引用文中の（　）は筆者の補いである。

また、「他の存在の傍らにあり続けること」を論じる池上哲司［2014］（特に第5章「介護ということ」、終章「傍らにあること」）の視点は、筆者のそれとは異なる（したがって石垣［2015］とも異なる）が、「傍らにいること」を俯瞰するための重要な論点を提示している。「傍らにいること」それ自体の問題については稿を改める必要がある。

38　新装増補『生命倫理事典』の「アドボカシー」を見られたい。また「ナーシングアドボカシー」については「参考文献(2)」の関連文献を参照のこと。

39　梯實圓［1993］p. 90。この梯［1993］は栗田正弘［2015］p. 52から教示を得た。なお梯［1993］が説くように、「不請の友」とは仏菩薩が衆生済度のために進んではたらきかけるのを友になぞらえて言うものである。その文献学的な考察は別稿に譲る。

40　月愛については、望月『仏教大辞典』p. 757b「月愛三昧」を参照されたい。
41　栗田［2015］p. 46。
42　駒沢勝『健康であれば幸せか』、法蔵館 2000。
43　栗田［2015］p. 47-48。言うまでもなく、「そのままでいい」とは仏如来からのはたらきであって、私の側が「そのままでいい」と言うのではない。私がこのままでよいのなら、仏教的な救いも何も不必要になるであろう。この言葉が有する危険性については大谷［2009］p. 155-157などを参照されたい。
44　大谷［2014］p. 188-189。
45　ここに記した二種類の転換について一言付加しておきたい。
「責務として傍らにいること」から「許されて傍らにいること」への第一の「自覚的転換」は、「傍らにいること」の意味を自らの意図的努力をもって自覚することにより、もたらされる。いわば意志・努力による「自力的」転換である。他方、「許されて傍らにいること」から「より大きなはたらきが傍らにいてくださること」への第二の「気づきの転換」は、純粋に「気づき」によりもたらされる。そしてその「気づき」そのものも、実は自らの努力によるというよりは、大きなはたらきのおかげで気づかされて、気づくのである。いわば「他力的」転換である。さらにいえば、第一の「自覚的転換」も、その根底に大きなはたらきがはたらいているから、生じ得るのである。つまり「自覚的転換」も、「気づきの転換」に根源的に支えられて、成立しているのである。たとえ「自覚的転換」のレベルではそのことに気づかなくても…。

【追記】
校正の段階で、日本看護倫理学会　第9回年次大会（会期：2016年5月21日・22日、会場：京都テルサ）のテーマは「看護における“アドボカシー”を問う」であり、基調講演は「石垣靖子、傍らにいることを許された者として」であることを知った（同学会HP参照）。本稿後半で論じたことが看護倫理の世界においても重要な問題として論及されていることに強い関心をもっている。