特別指定研究

大正新脩大蔵経の学術用語に関する研究

――仏教における「善き生き方」の探究――

主任　淺田正博

研究員　道元徹心
若園善聡
高岡善彦
大谷欣裕
三浦和浩
佐竹真城
吉田慈順

共同研究の概要

本研究会では仏教における「生」と「死」について、各々の立場で研究班を立ち上げ、大蔵経の中でそれらがいかに扱われてきたかを考察してきた。そのうち、「死」の立場で捉える研究班は「自殺（自死）」をめぐる諸問題について研究を進め、前年度の段階で検討内容の一部を報告している。一方、「生」の側面から捉える研究班（本班）は「仏教における善き生き方」とは何かということを大きなテーマとして掲げ、これまで研究に従事してきた。

この研究に当たって本班は、仏教における「悪しき生き方」を示すという逆説的手法を出発点とした。悪を作さないことが善であると考える

ことができるのであれば、最悪の行為を示すことで逆説的に「善き生き方」を解明することができると考えたのである。

こうした研究過程で浮上したのが、「人の命を断つ行為」すなわち殺人の是非の問題である。これは世間一般の立場においても、「最もしてはならない行為」として位置づけられるべき問題であると考えられるし、当然ながら仏教では「不殺生戒」に代表されるように、殺人に対して否定的立場を宣揚している。しかし、「人の命を断つ行為」に関連する記述を仏典中から考察していくと、例えば『涅槃経』では「断命根」という過激な姿勢が説かれており、ややもすれば殺人を肯定しかねない内容が看取されることが判明したのである。

では、『涅槃経』が示す「断命根」とは果たして一体何を意味するのか。本論文は『涅槃経』が「断命根」を訴えるその真意を探ることを主な目的として作成されたものであり、ひいては「人の命を断つ行為」に関する仏教的姿勢を解明することを目指し検討してきた本研究班の経過報告である。

（大谷欣裕）

『涅槃経』に見られる「断命根」
――前生譚を中心として――

はじめに

一般的な社会通念において、最も避けなければならない行為として「殺人」を挙げることについては異論はないであろう。仏教においても在家者の守るべき五戒の第一にあげられるのが「殺生」であり、特に人を殺めることについては、四重禁戒としてそれを犯した者は教団から追放される（波羅夷）などの形で、厳しく戒められている。

しかし、仏典中において「命根を断つ」という行為がいかに扱われているかについて丹念に調査していくと、単純にそれが悪であるという図式で語られているわけではないことに気づく。時には断命根は許容され、また時には推奨されることさえある。

例えば、『涅槃経』（聖行品）には次のような記述がある。

爾時佛讃二文殊師利一。善哉善哉。如二汝所説一。我念二往昔一於二此閻浮提一作二大国王一。名曰二仙預一。愛二念敬一重大乗経典一。其心純善。無レ有レ麁悪嫉妬慳悋一。口常宣二説愛語善語一。身常摂二護貧窮孤独一。布施精進無レ有レ休廃一。時世無二佛声聞縁覚一。我於レ爾時一愛二楽大乗方等経典一。十二年中事二婆羅門一供二給所レ須。過二十二年一施安已訖。即作二是言一。師等今応レ発二阿耨多羅三藐三菩提心一。婆羅門言。大王。菩提之性是無レ有一。大乗経典亦復如レ是。大王。云何乃令二人物一同二於虚空一。善男子。我於レ爾時心重二大乗一。聞二婆羅門誹レ謗方等一。聞已即時断二其命根一。善男子。以二是因縁一従レ是已来不レ墮二地獄一。善男子。擁二護摂一持大乗経典一。乃有二如レ是無量勢力一。

（『大正蔵』一二巻、四三四頁、下段）

【概要】

「（人に大乗経典を授持・愛敬させる目的で）戒を破った者が、破戒の因縁によって地獄に堕ちるなどということは無いのではないか」という文殊菩薩の問いに対して、仏はその通りだとし、次のように語った。「私は前世において仙予という名の大国王で、大乗経典を愛念し敬重し、その心は純粋で嫉妬などもなく、口には善語を語り、身には貧しい者に施しをするなどしていた。その時は無仏であり声聞も縁覚もいなかったが、大乗経典を愛しながら十二年の間婆羅門に師事し供養していた。ある時婆羅門に、菩提心を発すべし、と説いたが、婆羅門は大乗経典そのものを信じず、大乗経典を誹謗したので、私は即座にその婆羅門の命根を断ったのだ。それ以来、私は地獄に堕ちることがなかった。大乗経典を擁護し摂持すれば、このように量り知れない功徳の力があるのだ」。

この『涅槃経』「聖行品」の記述によれば、大乗経典（涅槃経の所説）を信じなかった婆羅門を、仙予という王（釈尊の前世）が殺害した（その命根を断じた）が、仙予はその功徳によってこれ以後地獄に堕ちることがなかったとされている。これを文面上でそのまま理解すれば、大乗を護持する為であれば、時の権力者が暴力を以て彼らの命を断っても良いということを意味していると解釈できる。

このように、『涅槃経』においては、戒律で固く禁じられた「人を殺める」という行為が「護法の為には許される」とされている点で一箇の矛盾が生じるのであるが、この問題については、これまでにも様々な形で論じられてきた。例えば浅井円道氏[1]は、涅槃経に見られる他の破戒的行為を許容する箇所を列挙した上で、

この経は扶律談常の教ではあるが、扶律のために談常を疎かにしたのでは設教の目的を喪失したことになるから、護法つまり常住教を護持

することを「根本」に据え、持戒をその輔行とするという措置を構じたのであろう。

と分析されている。また古田和弘氏[2]は、

『涅槃経』の護法思想は、戦闘的ですらある姿勢によって、「如来常住」「悉有仏性」という正法を守護し建立しなければならない、なまなましい情況を反映しているというべきであろう。

と述べられ、このような強烈な護法思想の背景に、『涅槃経』の主題である「一切衆生悉有仏性」や「如来常住無有変易」の説が、当時の仏教界において著しく受け入れられ難い状況にあったことが指摘されている。

しかし、こうした先行研究は、『涅槃経』の「断命根」に対して、強固な護法思想との関係で論ずるに留まるものであり、婆羅門殺害という行為そのものについて論究されたものではなかったことには注意が必要である。理由はどうあれ、人を殺めることは重罪であり、それが破戒行為であることには変わりはないのであって、それを『涅槃経』が「護法の為」と称して許容しているということは、やはり疑問が残ると言わざるを得ない。

さて、仏典中にはこの他にも人を殺める行為に関する説話が見られ、その中にはこの『涅槃経』のように、その行為を許容する表現も少なからず見受けられる。そして、注目すべきは、管見の限りではあるが、断命根という行為を許容する事例が概ね釈尊の「前生譚」として描かれているという事実である。そこで本稿では、断命根という行為に関する仏典中の様々な記述、特に釈尊の前生譚としての表現を中心に、『涅槃経』における「断命根」について考察を加えてみたい。

一　『涅槃経』における阿闍世王に関する記述

先述の通り、仏教教団において殺人行為は厳罰に処せられるのであるが、例えば、提婆達多は、教団の分裂を図った罪（破和合僧）、釈尊の足の指から出血させた罪（出仏身血）、蓮華色比丘尼を殺害した罪（殺阿羅漢）という三逆を犯したことによって無間地獄（阿鼻地獄）に堕ちたとされている。

「殺阿羅漢」は「殺父」、「殺母」と並んで五逆の一つに数えられ、これが提婆達多が堕地獄する原因の一つとなっている。しかし、阿闍世王

は提婆達多にそそのかされて父である頻婆娑羅王を幽閉し結果的に餓死させた――すなわち殺父の罪を犯した――が、この場合は地獄に堕ちるということはなかった。例えば『涅槃経』（梵行品）では次のように説かれている。

我遇悪知識　造作三世罪　今於佛前悔　願後更莫造　願諸衆生等　悉発菩提心　繋心常思念　十方一切佛　復願諸衆生　永破諸煩悩　了了見佛性　猶如妙徳等。爾時世尊讃阿闍世王。善哉善哉。若有人能発菩提心当知　是人則為荘厳諸佛大衆。大王汝昔已於毘婆尸佛初発阿耨多羅三藐三菩提心。従是已来至我出世。於其中間未曾堕於地獄受苦。大王当知。菩提之心乃有如是無量果報。大王。従今已往常当勤修　菩提之心。何以故。従是因縁当得消滅　無量悪故。

（『大正蔵』一二巻、七二八頁、中段）

【概要】

阿闍世王は、自分が悪知識に出遭い、三世にわたって罪を作ってきたことを仏の前で懺悔し、これから罪を作らないことを偈を説いて誓った。菩提心を起こして、さとりに向かう決心を述べた阿闍世に対して仏は次のように告げた。「阿闍世が過去の毘婆尸佛の時に菩提心を発してより以来、今日にいたるまで地獄に堕ちなかった。菩提心を持つ修行をすることによって、これまでの無量の罪が消滅するのである」。ここでは、阿闍世王が父を死に追いやった事に対して懺悔して、菩提心を持ち続けるのであれば、その罪は消滅するということを示している。つまり、五逆を犯したとしても、その果報についてはそれぞれの場合によって異なることを示していると言えよう。

また阿闍世王の頻婆娑羅王殺害事件に関連しては、頻婆娑羅王自身が過去に犯していた殺人行為について、次のような記述が見られる。

大王。頻婆娑羅往有悪心。於毘富羅山遊行獵鹿。周遍壙野　悉無所得。唯見一仙五通具足。見已即生瞋恚悪心。我今遊獵　所以不得　正坐此人駆逐令去。即勅左右而令殺之。其人臨終生瞋悪心退失神通而作誓言。我実無辜。汝以心口横加戮害。我於来世亦當如是還以心口而害於汝。時王聞已即生悔心供養死屍。是王如是尚得軽受不堕地獄。況王不爾。而当地獄受果報耶。

先王自作還自受之。云何令王　而得殺罪。如王所言父王無辜　者大王云何言　無。夫有罪者則有罪報。無悪業者則無罪報。汝父先王若無辜罪　云何有報。頻婆娑羅於現世中。亦得善果及以悪果。是故先王亦復不定。以不定故殺亦不定。殺不定　故云何　而言

定入地獄。（『大正蔵』一二巻、四八三頁、下段）

【概要】

（釈尊は阿闍世王に次のように説いた。）頻婆娑羅王は鹿狩りに出かけたが、広野をあまねく探しても鹿を得ることができなかった。その時ただ一人の五神通を得た仙人と出会った。王は、鹿がいないのはこの仙人が追い払ったのだと思いこみ、殺すことを命じた。仙人もまた王の不条理な命令に対して怒りの悪心を起こしたので、神通力を失ってしまった。そして、王に、あなたは何の罪も無い私を心と口でもって殺すことにした。私も来世には同じようにあなたにするだろうといった。それを聞いて王は後悔の心をおこし、遺体を供養した。これにより王は罪が軽くなり地獄に墜ちなかった。どうして阿闍世王はこれほどのことをしていないのに、地獄に墜ちるといえようか。と。

頻婆娑羅王は自ら罪を作り、自らその罪の報いを受けた（息子に殺された）。父王はこの世で良い報いも悪い報いも受けたのである。すべては不定で定まっていないから地獄に墜ちることも定まっていないのである。

この箇所では頻婆娑羅王が息子の阿闍世によって死に追いやられる原因について、それは頻婆娑羅王自身の仙人殺害の報いであって、阿闍世王に罪はないことを説明し、さらに仙人の命を断った頻婆娑羅王については、すぐに悔心を生じて遺体を供養したことによって堕地獄を免れたことを述べている。

このケースは、仙人を殺害したという意味ではいわゆる五逆ではなく、あくまでも一般的な殺人行為について述べられたものであるが、ここでは、人を殺めたとしても懺悔の心を起こすことによって地獄に堕ちることを免れるということを示している。ただし堕地獄を免れたとは言うものの、結果的に自分の息子に殺されてしまうのであるから、応分の報いを受けたことに変わりはないであろう。その意味で、この頻婆娑羅王による仙人殺害に関連する記事は、人を殺める行為は決して許されるものではないという仏教の基本的な立場をよく示しているものと言えよう。

二、殺人行為による堕地獄―釈尊の前生譚として―

阿闍世王にせよ頻婆娑羅王にせよ、人を殺めたとは言うものの、その後に自身の行為を後悔し、懺悔することによって堕地獄を免れた。特に阿闍世王について言えば、深く懺悔して仏教教団に対して大きな布施を為した（例えば第一回仏典結集の施主となった）事に加えて、彼が悪人

提婆達多にそそのかされて父王殺害に及んだことは留意すべき事柄であろう。

しかしながら、『根本説一切有部毘奈耶薬事』「諸大弟子及仏自説業報縁事」には次のような記述があり、ここでは事情を酌んでの罪の軽減など一切認められていない。

復告諸苾芻。乃往古昔有一大城。於此城中有二商主。善能興易縛持舶已為レ求レ宝故入レ於海際。因順風力至其宝洲一。一籌量載レ宝一不籌量貪心満舶後入海内。不籌量者其舶欲レ没告伴商主言。願仁救済容我上舶。其人斟酌随レ力量レ宝安レ於舶内一。牽取其手一令使在レ舶。其溺レ舶者。作如レ是念。我与共彼一同至宝洲一。我所採者舶没皆失。豈容三其人将宝帰レ家。穿レ舶為レ孔令宝散失。作是念已窃レ在一辺一持レ杖穿レ舶。商主遂レ見告言。仁者勿レ為是事。非但財宝散失。我等倶亡。彼内懐レ嫉妬心熾盛。竟不レ納レ諫。同レ前欲レ穿。其伴商主見不レ従レ諫即持利槍一刺レ之令レ死。汝等苾芻。於レ意云何。往昔之時刺殺他者一豈異人乎。我今即是。由斯業故経於多歳百歳千歳中一堕地獄中一受諸楚毒一残業報故成正覚一後紫檀木槍刺我足一傷。

（『大正蔵』二四巻、九四頁、中段）

【概要】

昔二人の商人がいた。彼らは共にある宝島に行き、そのうちの一人A（前世の釈尊）は計量して船に宝を積み、もう一人Bは貪って計量せずに積めるだけ積んで出港した。計量していないBの船が重みに耐えかねて沈みはじめると、BはAに助けをもとめ、AはBを救助した。しかしBは自分の船が沈んでAの船だけが帰れることに嫉妬して、Aの船を壊し始めた。このままでは船が沈んで自分たちが死んでしまう。止めても聞かないのでAはBを刺殺した。このように釈尊も過去世において殺人の罪を犯しているので、その後地獄の苦を受けても未だその業が残っていることによって（提婆達多によって）足に傷を負ってしまうのである。

貪欲な商人Bは善良な商人A（釈尊の前世）に救助されたにも拘わらずAを嫉妬してAの船を破壊しはじめた。このままBの行為を見逃せばAの船が沈んでしまい乗員は皆死んでしまう。AによるBの殺害は乗員の命を守る為の行動ではあったが、結局、貪欲なBではなく殺人行為をしたAの方が地獄に堕ちることになってしまった。しかしこの場合、一般的な感覚から言えば、悪いのはAの船を壊そうとしたBであり、AがBを殺害したことは仕方がなかったのではないかと考えられる。現在の刑法[3]でも世法としては「緊急避難」は認められ、Aは罪に問われない可

能性が高いと言える。しかし、出世間法におけるこの用例では、Aは地獄に堕ちたとされ、Bがその後どうなったかについては言及されていない。これは、如何なる場合であっても殺害は堕地獄の因であり、それがたとえ仏の前世であろうとも、決して許されない行為であることを示すものであると言えよう。ただし、この商人Aが後に釈尊となったことは、たとえ殺人を犯して堕地獄したとしても、未来世において仏となる道が閉ざされるわけではないことを示すものとも考えられよう。

三　菩薩による衆生救済

前項に示した例文によれば、人を殺める行為は如何なる理由があっても許容されないものとして扱われていたが、このことは、この文が有部の、すなわち小乗仏教における戒律に関わるものであることと無関係ではないだろう。

そこで次に、『涅槃経』と同じ大乗経典の中で人を殺めることがどのように記述されているかを見てみると、ある一定の範囲において、限定的にではあるが、それを認めるような記述があることが看て取れる。

例えば『瑜伽師地論』には次のようにある。

若諸菩薩安住菩薩浄戒律儀。善権方便為利他故。於諸性罪少分現行。由是因縁於菩薩戒無所違犯生多功徳。謂如菩薩見劫盗賊為貪財故欲殺多生。或復欲害大徳声聞独覚菩薩。或復欲造多無間業。見是事已発心思惟。我若断彼悪衆生命墮那落迦。如其不断無間業成当受大苦。我寧殺彼墮那落迦終不令其受無間苦。如是菩薩意楽思惟於彼衆生或以善心或無記心知此事已為当来故深生慚愧以憐愍心而断彼命由是因縁於菩薩戒無所違犯生多功徳。

（『大正蔵』六巻、五一八頁、上段）

【概要】

もし菩薩戒をそなえている菩薩が、他者を救済する目的において罪を犯すことがあったとしても、それは戒律を犯したことにはならず、むしろ多くの功徳を生ずることになる。例えば物ほしさに多くの人を殺そうとしている盗賊がいて、それを見た菩薩が、「私がこの悪人を殺せば私は地獄に堕ちる。もし彼を殺さなければ彼が地獄に堕ちる。私はむしろ彼を殺して私が地獄の苦しみを受けることで彼を地獄に堕ち

ないようにしようと思う」と考えて、憐れみを以てその悪人を殺した場合、それは戒律を犯したことにはならず、逆に多くの功徳を生ずるのである。

ここには、多くの人の命を奪おうとしている悪人について、菩薩が憐れみの心をもってその悪人の命を断っても罪にはならず、むしろ功徳になるのだと説かれている。また、ここに示された菩薩の断命行為の動機というのは、この悪人が殺人行為をすることで堕地獄することを防ぐという慈悲の心によるのみならず、今まさに殺されようとしている多くの衆生の命を救うという意味での慈悲の心が存することは言うまでもなかろう。

この『瑜伽師地論』に示された事柄の実例がいくつかあるので紹介しておきたい。

例えば『大宝積経』には、次のような表現が存在する。(4)

佛復告二智勝菩薩一。善男子乃往過去世遇二然灯佛一。時有下五百売人上為レ求二珍宝一入於二大海一。善男子。時売人中有二一悪人一多懐二奸偽一。常行二悪業一初無二悔心一善知二兵法一恒為二寇賊一奪二他財物一以為二産業一。状如二売人一共諸売人同載二一船一。時彼悪人如レ是思惟。此諸売人大得二珍宝一我今当下殺二此諸売人一取二其珍宝一還上。閻浮提。如レ是思惟已欲レ殺二諸人一。善男子。爾時有レ人名曰二大悲一。於二彼衆中一作二大導師一。時彼導師於レ夜夢中見二海鬼神来作二是言一。（中略）爾時待レ風余有二七日一当レ還二閻浮提一。七日過已如レ是思惟。更無二方便一唯有レ除二此一悪人者爾乃可レ令二此五百人得レ全二身命一。復作二是念一。若我向二余人一説レ此五百人当レ生二悪心一。生二悪心一已殺二此悪人一彼諸人等当堕二悪道一。善男子。大悲導師如レ是思惟。我今当自殺レ之。我以下殺二此人一故上雖下百千劫堕二悪道中一受中地獄苦上我能忍レ之。不レ令二悪人一害二五百菩薩一作此悪縁受乙地獄苦甲。善男子。爾時大悲導師生二哀愍心一作二是方便一。吾護二五百人一故害二此悪人一。是時導師即以レ牟刺二殺悪人一。令四諸売人安隠得二還二至閻浮提一。善男子。汝勿レ有レ疑。爾時導師則我身是也。五百売人此賢劫中五百菩薩是也。当下於二此劫中一成中阿耨多羅三藐三菩提上。善男子。我於二爾時一行二方便大悲一故即得レ超二越百千劫生死之難一。時彼悪人命終之後生二善道天上一。

（『大正蔵』11. 604b-605a）

【概要】

燃灯仏の在世時、五百人の商人があったが、この中の一人は悪人であった。この悪人が五百人の商人と同じ船にのった際に、商人達を殺し

て宝物を奪おうと考えた。さて、この船には、大悲という名の大導師があった。ある時、夢の中に海の鬼神が現れ、悪人が行おうとしていることを大悲導師に伝え、次のように警告した。（中略）そこで、大悲導師は七日にわたって思惟したが、よい方法を見つけることができず、結局次のような考えにいたった。「自分がこの悪人を殺せば、百千劫にわたって地獄の苦痛を受けることになるが、私であればこの苦を忍ぶことができるであろう。また、そうすることで、この悪人は五百人の菩薩を害するという罪を背負うことがなくなる」と。実はこの大悲導師は釈尊の前生で、大悲導師はこの悪人を刺し殺したが、このことによって百千劫の生死の難を超越することを得、殺された悪人も命終の後に善道の天上に生じたのである。

ここに示されたのは、悪人が堕地獄の因となる行為をなすことを未然に防止する為にとられた断命行為である。このことによって大悲導師は「百千劫の生死の難」を超越するという利益を得たとされ、悪人もまた命終の後に天上に生をうけるという果報を得た。そしてこの大悲導師こそが今日の釈尊であるというのである。結局大悲導師は殺人行為を犯したものの、それが方便大悲を行ずるものであったことから地獄には堕ちなかったわけで、釈尊の前生における衆生救済の為の方便としては許されるものとして扱われている。

また、『大方便仏報恩経』（親近品）にも同じような例が見られる。

有二佛出世一。号二無異王如来一。（中略）滅度之後　於二正法中一有二一婆羅門子一。聡明黠慧　受二持五戒一護二持正法一。婆羅門子　縁二事他一行レ遠至二余国一。到下於二中路一多諸賊難上。有二五百人一共為二徒侶一。前至二嶮路一　於二頓止処一　五百群賊常住二其中一。前後囲繞　欲二劫行伴一。爾時賊主密遣二一人一　歴レ伺諸伴応レ時欲レ発。爾時賊中復有二一人一。先与二是婆羅門子一親善知識一。以二親善一故先来告語。善男子。当レ知　於二初夜時一当レ有二賊発一。当時憒鬧　恐二相傷損一　故来相告語。汝密自作二方便一。遠捨而去勿レ令二伴知一。爾時婆羅門子聞二此語一已　譬レ如二人噎既不レ得レ咽　又不レ得レ吐　欲レ告レ語レ伴。懼二畏諸伴害一　此一人一。若害二此人一懼下畏諸伴没二三悪道一受中無量苦上。若黙然者賊当害レ伴。若殺二諸伴賊一墮二三悪道一受二無量苦一。作二是念一已　我当レ設二大方便一利益衆生上。不二自為一己。三悪道苦是我所レ宜。思二惟是一已即便持レ刀断二此賊命一　使二諸同伴一　安隠無為上。（中略）佛告二阿難一。菩薩勤求精進　欲二荘厳一菩提一。欲レ報二佛恩一　常当レ憶下念一切衆生如二一子一想上。善男子当レ知。爾時婆羅門子　豈異人乎。則我身是。以二是因縁一超二越九劫一　疾成二阿耨多羅三藐三菩提一。

（『大正蔵』三巻、一六一頁、中段）

【概要】

無異王如來という仏の滅後正法の時にある一人の持戒の婆羅門がいた。彼が五百人の眷属とともに遠国へ行った帰りに、五百人の群賊の住む険しい道に入り込んでしまった。婆羅門のグループの五百人の中には群賊から送り込まれた密使が一人潜んでいた。時を見てその密使が婆羅門の眷属達を殺すという計画であった。一方、群賊達の中にその婆羅門と親しい人物がいた。婆羅門はその人からこの計画の存在を聞かされる。そこで婆羅門は考えた。「このことを仲間に知らせれば仲間がこの密使を殺し三悪道に堕ちることになる。もしこのまま黙っておけば仲間は皆殺され、それによって群賊の密使も三悪道の無量の苦を受けることになる。しかし、私がこの密使を殺してしまえば、私は三悪道の苦をうけることになるがそれは私の望むところである。それによって仲間達が安穏になるのであるから、私は刀を持って賊の命を断つ」と。（中略）釈尊は阿難に告げた。「この時の婆羅門こそ他ならぬ私（釈尊）であり、この因縁をもって私は九劫を超越し、疾く阿耨多羅三藐三菩提を成じたのである」と。

これはやや話が複雑ではあるが、婆羅門子（釈尊の前世）が、仲間のみならず群賊たちをも堕地獄の罪から救おうとして犯した断命根の事例である。この功徳によってこの婆羅門は阿耨多羅三藐三菩提を成じたということであり、ここでも釈尊の前生としての衆生救済の為の断命根は許容されていると言えよう。

四　『涅槃経』に説かれる「断命根」の理由

『涅槃経』（聖行品）に断命根を肯定するような表現が存在することは冒頭に述べたところであるが、それと類似する表現は同経の「金剛身品」にも見られる。

爾時有一持戒比丘。名曰覚徳。（中略）爾時多有破戒比丘。聞作是説。皆生悪心。執持刀杖。逼是法師。是時国王。名曰有徳。聞是事已為護法故。即便往至説法者所。与是破戒諸悪比丘極共戦闘。令説法者得免危害。王於爾時。身被刀剣箭槊之瘡。体無完処如芥子許。爾時覚徳尋讃王言。善哉善哉。王今真是護正法者。当来之世。此身当為無量法器。王於是時。得聞法已心大歓喜。尋即命終。生阿閦佛国。而為彼佛作第一弟子。其王将従・人民・眷属有戦闘者有随喜者一切不退菩提之心命終

悉生二阿閦佛国一。覺徳比丘却後寿終亦得レ往二生阿閦佛国一而為二彼佛一作二声聞衆中第二弟子一。若有三正法欲二滅尽一時応当二如レ是受持擁護一。迦葉。爾時王者則我身是。説法比丘迦葉佛是。迦葉。護二正法一者得二如レ是等無量果報一。

（『大正蔵』一二巻、三八三頁、下段）

【概要】

（過去の歓喜増益如來の滅後の）ある時、覚徳という名の持戒の比丘がいた。覚徳の説法を聞いた破戒の比丘らは悪心をおこし、刀杖を持って覚徳を襲った。それを聞いた有徳という名の王は覚徳比丘のところへ行き、破戒の比丘らと戦闘した。おかげで覚徳比丘は危害を免れたが、有徳王は完膚無きまでに傷ついてしまった。これを見た覚徳比丘は王に対して「あなたは正法の者を護ったことによって、無量の法器となるであろう」と告げ、王は死後に阿閦仏の国土に生まれ、阿閦仏の第一の弟子となった。またその国の人民や共に戦った者や大乗の教えを随喜した者達も阿閦仏の国土に往生した。覚徳比丘もまた阿閦仏国土に往生し、阿閦仏の第二の弟子となった。有徳王とは今の釈尊である。正法を護持するということにはこのように無量の果報があるのだ。

これも「聖行品」の仙予王の例と同じように、正法を護持する為ならば武器を持って戦い、正法を誹謗する者達を傷つけても構わないという論理であるが、この「金剛身品」の有徳王と覚徳比丘の事例もまた、釈尊の前生譚として語られているという意味では、先に挙げた『宝積経』や『報恩経』の事例とも同様の文脈と受けとめられる。

ここには、世俗にいう正当防衛や緊急避難ということを超えて、まさに出世間法として、ただひたすらに護法の為には暴力も辞さないという強固な意志が看取されるが、しかし人を殺めることが破戒行為であることについては論を待たない。では『涅槃経』自身はこの問題についてどのように考えているのであろうか。

言うまでもなく、殺人行為は如何なる理由があろうとも許されるものではなく、仏教者として刀杖を持して暴力を行使することなどはもってのほかである。そこで『涅槃経』はこの問題について次のような問いを立てている。

迦葉菩薩白レ佛言。世尊。如二佛所説一其言秘密。我今智浅云何能解。若諸菩薩住二一子地一能如レ是者云何如来昔為二国王一行二菩薩一時断二絶爾所婆羅門命一。若得二此地一則応二護念一。若不レ得者復何因縁不レ堕二地獄一。

（『大正蔵』一二巻、四五九頁、上段）

【概要】

迦葉菩薩が仏に尋ねた。菩薩が「極愛一子地」に住して、先に述べたようなこと（我が子を愛するように一切衆生を救済する）であるならば、どうして如来は前世に国王として菩薩の修行をしていた時に、婆羅門の命を断絶したのか。「極愛一子地」に住していないというのなら、どうして地獄に堕ちないのか。

『涅槃経』梵行品は菩薩の梵行について説かれているが、その第二節（巻第十六）は、迦葉菩薩の「菩薩の思惟は皆真実であり、声聞・縁覚は真実ではない。しかし一切衆生が菩薩の威力によって快楽を受けているわけではない。ということは菩薩の修する慈心には利益がないのではないか」という疑問に答える場面である。

その話の流れの中で、この梵行品では前の聖行品に見られた「婆羅門の命根を断絶した」という行為の是非について迦葉菩薩が仏に質問している。この問いに対する釈尊の答えは次のようになっている。

善男子。如汝所言如来往昔殺婆羅門者 善男子 菩薩摩訶薩乃至蟻子尚不故殺。況婆羅門。菩薩常作種種方便 恵施衆生無量寿命。善男子。夫施食者則為施命。菩薩摩訶薩行檀波羅蜜時 常施衆生無量寿命。善男子。修不殺戒得寿命長。菩薩摩訶薩行尸波羅蜜時。…（中略）…已施衆生無量寿命。善男子。以是義故菩薩摩訶薩於諸衆生 終無奪命。

（『大正蔵』一二巻、四五九頁、下段）

【概要】

あなたは如来が過去世において婆羅門を殺したと言ったが、菩薩は蟻の子すら殺すことはない。どうして婆羅門を殺すようなことがあろうか。菩薩は様々な方便を用いて衆生に無量の寿命を慧施する。菩薩は六波羅蜜を行じて衆生に無量の寿命を慧施するのであるから、菩薩が衆生の命を奪うということは無いのである。

つまり、ここでは「婆羅門の命根を断絶したこと」は、「殺」という行為ではなかったことを示している。

さらに、その命根を断じた理由として次のように述べる。

善男子。汝向所問殺婆羅門時得是地不。善男子。時我已得 以愛念故断其命根 非悪心也。善男子。譬如父母唯有一子愛之甚重犯官憲制 是時父母以怖畏 故若擯若殺。雖復擯殺無有悪心。菩薩摩訶薩為護正法亦復如是。若有衆生謗大乗

者上即以二鞭撻一苦加二治之一或奪二其命一。（同）

【概要】

あなたは、婆羅門を殺した時には極愛一子地を得ていたのかどうかと問うた。私はその時その地を得ていた。そして愛念の気持ちを以て彼らの命根を断絶したのであって、これは悪心から生じたものではない。例えば父母にただ一人の子がいて、かわいがりすぎたが故に（その子が）法律を犯してしまった。その時に父母はその我が子を家から追い出したり殺したりする。しかしそれは悪心が有ってのことではない。菩薩が正法を護るのも同様で、もし大乗を誹謗する者がいれば、鞭うって退治を加え、あるいはその命を奪うのである。

すなわち、大乗を謗る者の命を奪うという行為は、愛念、つまりその者のことを思いやってのことであり、悪心によるものではないのであって、むしろ菩薩が正法を護る為にはそうしなければならないとさえ言うのである。これは先に挙げた『宝積経』における大悲導師の事例などと共通する論理である。(5)

さて、婆羅門の命根を断絶したのは、彼らの救済の為であったわけであるが、それでは彼らは如何にして救われると説いているのであろうか。『涅槃経』には次のように示されている。

諸婆羅門命終之後生二阿鼻地獄一要有二三念一。一者自念下我従二何処一而来中生上此上即便自知下従二人道中一来上。二者自念三我今所レ生為レ是何処一即便自知二是阿鼻獄一。三者自念下乗二何業縁一而来中生上此上即便自知丙乗下謗二方等大乗経典一不信因縁上為二国主一所レ殺而来乙生上此甲念二是事一已即於二大乗方等経典一生二信敬心一。尋時命終生二甘露鼓如来世界一於二彼寿命一具二足十劫一。善男子。以二是義一故我於二往昔一乃与二是人十劫寿命一。云何名レ殺。

（『大正蔵』一二巻、四六〇頁、上段）

【概要】

彼ら婆羅門達は命終の後に阿鼻地獄に生ずる。ここで彼らは三つの事柄を念ずる。一つには「私は人道より来た」と知る。二つには「今私は阿鼻地獄にいる」と知る。三つには「大乗経典を誹謗したことによって国王に殺されてこの阿鼻地獄に生じた」と知る。この三つを念じ終れば大乗経典を信じる気持ちが生じ、次生では甘露鼓如来の世界に生じて十劫の寿命を得る。つまり私はこのようにして彼らに寿命を与えたのであって、これをどうして「殺した」と言えようか。

ここでは、大乗を誹謗した婆羅門を殺害したことで、結果的には彼らの寿命を延ばしたことを主張している。その意味ではこれは「殺」にはあたらないというのである。

さらに仏は「地面を掘ったり、草を刈ったり、樹を切ったり、既に死んでいる死体を切り刻んだ場合、地獄に堕ちるのか」と迦葉に質問し、これらの行為が「悪心によらない」ということを強調して、さらに「殺」に三種あるを説いて次のように言う。

善男子。佛及菩薩知レ殺有レ三。謂下中上。下者蟻子乃至一切畜生。唯除二菩薩示現生者一。善男子。菩薩摩訶薩以二願因縁一示レ受二畜生一。是名二下殺一。以二下殺因縁一墮二於地獄畜生餓鬼一具受二下苦一。何以故。是諸畜生有二微善根一。是故殺者具受二罪報一。是名二下殺一。中殺者従二凡夫人一至二阿那含一是名為レ中。以二是業因一墮二於地獄畜生餓鬼一具受二中苦一。是名二中殺一。上殺者。父母乃至阿羅漢辟支佛畢定菩薩。是名為レ上。以二是業因縁一故墮二於阿鼻大地獄中一具受二上苦一。是名二上殺一。善男子。若有下能殺二一闡提一者上則不レ墮二此三種殺中一。善男子。彼諸婆羅門等一切皆是一闡提也。譬如二掘地刈草斫樹一。斬二截死屍一罵詈鞭撻無レ有レ罪報。殺二一闡提一亦復如レ是無レ有レ罪報。何以故。諸婆羅門乃至無レ有二信等五根一。是故雖レ殺不レ墮二地獄一。

（『大正蔵』一二巻、四六〇頁、中段）

【概要】

仏や菩薩は「殺」に上中下の三のあることを知っている。下殺とは蟻などの一切の畜生（菩薩示現生の者は除いて）を殺した場合で、三悪道に堕ちて下の苦を受ける。中殺とは凡夫から阿那含までの者を殺した場合で、三悪道に堕ちて中の苦を受ける。上殺とは父母ないし阿羅漢、縁覚や畢定の菩薩を殺した場合で、阿鼻地獄に堕ちて上の苦を受ける。しかし、もし一闡提を殺した場合はこの三種の殺には該当しない。彼ら婆羅門達は皆一闡提である。たとえ地面を掘っても樹を切っても死体を切り刻んで悪口を言ってむち打ったとしても地獄に堕ちないように、一闡提を殺しても罪報はない。何故なら、彼ら婆羅門達は信根などの五根がないから、彼らを殺しても地獄には堕ちないのである。

ここで婆羅門達が「一闡提」であると規定されているが、一闡提に関しては同経の「如来性品」に次の記述がある。

純陀復問。一闡提者其義云何。佛言。純陀。若有下比丘及比丘尼優婆塞優婆夷発二麁悪言一誹中謗正法上造二是重業一永不二改悔一心無二慚愧一如レ是等人名為レ趣二向一闡提道一。若犯二四重一作二五逆罪一自知二定犯一如レ是重事一而心初無二怖畏慚愧一不レ肯発露一於二佛正法一永無二

護惜建立之心一毀呰軽賤言多二過咎一。如レ是等人亦名レ趣二向一闡提道一。若復説三言無二佛法僧一。如レ是等人亦名レ趣二向一闡提道一。唯除二如レ此一闡提輩一施二其余者一一切讃歎。

（『大正蔵』一二巻、四二五頁、中段）

【概要】

純陀が仏に一闡提とは何者かを問うた。仏は次のように答えた。「四衆がいて正法を誹謗するような悪言を発し、永久に懺悔の心がないなら、このような人を一闡提に趣向する人と名付ける。もし四重を犯し、五逆罪をなし、そのことを自分も分かっていながら、それを悔い改め反省することもなく、正法を護持していこうという心もない。このような人を一闡提の道に趣向すると名付ける。また仏法僧など存在しないと言うような人を、一闡提の道に趣向すると名付ける。このような人々以外に布施をすれば、讃歎されるであろう。」

ここでは、五逆を犯して反省の気持ちがない者、また正法を護持しようという気持ちのない者を指して一闡提であると規定している。

以上のように、『涅槃経』は（前世の）釈尊が行った「婆羅門の命根を断ずる」という行為について、それあくまでも彼らの救済の為であって、それがいわゆる「殺」には該当しないことを強調するのである。

五　まとめにかえて

以上、本稿は仏典における「断命根」に関連する記述について概観しつつ、『涅槃経』に説くその意味内容を考察した。今回挙げた用例を総合的に見れば、（前世の）仏が衆生救済の為に行う手段としての命根を断つ行為は、釈尊の前世という限定において許容されるものと理解できる。また有部律においては前世の釈尊でさえも殺人行為を犯したことによる堕地獄を免れることはなかったが、しかし過去世において殺人の罪を犯し堕地獄したとしても、未来世の成仏を否定するものではなかったことには注意が必要である。このことは悪人提婆達多の成仏を『法華経』（提婆達多品）が許していること（天王如来の記別）を想起させるが、両者に如何なる関係性が存在するのかについてはまた別の課題となろう。

また、『涅槃経』においては、正法を誹謗する者に対しては、その命を奪うこと（断命根）で、かえってその人を救うことになるという意味において人を殺めることが容認されていたが、それはあくまでも（前世の）仏の衆生教化、救済の方便としてなされるものであったことが確認

できた。また、ここに「殺」という語を使用する意味に三種を設けて、単なる「殺人」とは区別していることも看て取れた。この論理は他の事例にも共通することであり、ひとり『涅槃経』のみが人を殺めることについて闇雲に肯定的な姿勢をとっているというのではなく、仏教としての共通の価値判断の上に立っての表現であったと理解できよう。すなわち、このような行為は（前世の）仏でなければ当然認められないのであり、それは、裏を返せばそれ以外の者がみだりにそのような想いをおこしてはならないという警句でもある。

『涅槃経』「金剛身品」には、覚徳比丘と有徳王の逸話に続いて、武器を持って正法を護ることについて以下のように述べている。

善男子。是故護法優婆塞等応執刀杖擁護如是持法比丘。若有受持五戒之者不得名為大乗人也。不受五戒為護正法乃名大乗。護正法者応当執持刀剣器仗侍説法者。（中略）善男子。是故我今聴持戒人依諸白衣持刀杖者以為伴侶。若諸国王大臣長者優婆塞等為護法故雖持刀杖我説是等名為持戒。雖持刀杖不応断命。若能如是即得名為第一持戒。

（『大正蔵』一二巻、三八四頁、上段）

【概要】

仏は迦葉に対して次のように告げた。このように護法の信者たちは武器を持って持法の比丘を護らねばならない。もしも五戒を授持している者でもそれだけでは大乗の人とは言えない。逆に五戒を受けていない者でも正法を護る者は、大乗の人と呼ばれる。正法を護る者は武器を持って、持法の比丘に仕えなければならない。（中略）そのような理由で、私は武器を持った在家者達と親しくすることを許すのだ。もし国王・大臣・長者・優婆塞らが護法の為に武器を持つのであれば、私はそれを名付けて「持戒」と呼ぶ。ただし、武器を持つといっても命を断ってはいけない。このような人を第一持戒と名付けるのである。

ここでは、在家者が護法の為に武装することこそが真の持戒であるとしつつも、「命を断ってはいけない」と、断命に釘を刺す形になっている。このことからも、正法を誹謗する者に対する「命根を断つ」という行為は、衆生救済の方便として、あくまでも（前世の）仏に限って許されるものと理解されねばならない(6)。

以上のように、仏典に見られる「人の命を断つ行為」に関する表現は、様々な問題点を包含している。それは仏教の生死観を考える上において、今後も避けては通れないところであろう。今回見たような「断命根」関連記事が何故仏教で、すなわち仏の言葉として語られているのか。

その意義を解明することは、本班が仏教における「善き生き方」とは何かを探究するにあたって、重要な要素である。今後も他の用例を通して更に議論を深めていきたい。

註

（1）浅井円道「大般涅槃経における『持戒と護法』」（『日蓮教学研究所紀要』二〇号・一九九三年・立正大学日蓮教学研究所）五五頁

（2）古田和弘「涅槃経の護法思想」（『大谷学報』五六巻三号・一九八六年）一〇頁

（3）刑法第三十七条には「自己又は他人の生命、身体、自由又は財産に対する現在の危難を避けるため、やむを得ずにした行為は、これによって生じた害が避けようとした害の程度を超えなかった場合に限り、罰しない。ただし、その程度を超えた行為は、情状により、その刑を減軽し、又は免除することができる」とある。これに関しては十九世紀のイギリスで実際に起こった「ミニョネット号事件」が有名である。一八八四年七月六日、オーストラリアに向けて航行中のミニョネット号が喜望峰沖で難破。四人の乗組員は救命艇で脱出したが、やがて食糧も尽きた。そこで海水を飲んで衰弱していた若者を殺害し食料とした。裁判では三人に死刑が宣告されたが、無罪が相当であるとの世論に押され、結果的に女王による特赦で禁固六ヶ月に減刑された。

（4）『善巧方便經』（『大正蔵』十二巻、一七五頁、下段）にも同様の記事が見られる。

（5）これと同様の議論が『ミリンダ王の問い』の中にも見られる。『ミリンダ王の問い』（東洋文庫一五・平凡社刊）第二巻・三頁以降。「デーヴァダッタは何故に出家を許されたか？」の項参照。

（6）日蓮は『立正安国論』の中で『涅槃経』の仙予王の記事や有徳王の説話について述べ、「夫釈迦之以前仏教者雖レ斬二其罪一能仁之以後経説者則止二其施一」（『昭和定本日蓮聖人遺文』二二四頁）として、護法の為に命根を断つということは釈尊の前生に限って認められるのだという見解を示している。

（三浦和浩）

――自殺関連用語の研究（二）――

主任　淺田正博

研究員　長谷川岳史
野呂靖
大谷由香
鶴田大吾
村上明也
小野嶋祥雄
鍵和田聖子

端書き

本班では、共同研究のテーマを「自殺関連用語の研究」に定め、漢語仏典中における、自らの命を絶つ死のあり方を示す用語について研究を進めてきた。それらの研究成果の一端は、昨年度の『仏教文化研究所紀要』第五十集に、村上明也氏が「「自殺」と「地獄」の因果関係―『往生要集』所引の『正法念処経』を手掛かりとして―」と題した論考を発表した通りである。本年度も引き続き、「自殺関連用語の研究」に関する研究成果を報告したい。

近代仏教者の自殺観

問題の所在

本稿は、共同研究のテーマに掲げる「自殺関連用語の研究」について、これを近代の仏教者の理解を通して検討し、今後、漢語仏典中における死生観に関する用語研究を進める上での指針としたい。なお、「仏教の死生観」に関する用語は多数存在するが、本論では主に、「捨身」や「往生」の用語、それに「阿含経」に説かれるヴァッカリなどの仏弟子の自殺に関するエピソード等、自らの命を絶つ死のあり方の用語について考察を加えていきたい。

さて、新聞報道などにも取り上げられている通り、現在の仏教界では、自殺を如何に考え、どのように向き合っていくかが問われている。[1] そのことは、仏教界において、具体的な自殺問題への取り組みが進められていると共に、仏教思想の上で如何にこれを位置づけるかという議論が活発に行われていることからも分かる通りである。この中、自殺の位置付けの問題については、経・律・論の三蔵や先師の著作に対する実証主義的な文献研究を通じて考えられるべきであるが、それらを検討する手がかりとして、明治期から昭和の戦前までの時期における、近代の仏教者の自殺観を検討したいと思う。それは、近年の仏教思想上に自殺を位置づけようとする試みにおいて、議論の中心となっているのは、「仏教では自殺を是認するか否か」という問題であるように思われるが、このような議論の傾向を持つに至った背景には、近代の仏教界の自殺問題に対する取り組みのあり方が大きな要因となっていると考えられるためである。

また、近年、研究者の近代仏教に対する関心が高まり、それらを主題とした論文や著作が立て続けに発表されているが、近代の仏教者の著作には、死生観を表題に掲げた加藤咄堂の『死生観』があることからも分かる通り、それらへの関連言及が多く残されている。[2] そうした著作中には、自殺に関説する発言もかなりの量があるので、これらの言説を整理し分析・検討することは、近代仏教研究においても、仏教思想上に自殺を位置付ける研究においても、意義あることと思われるからである。

そこで本稿では、近代の仏教者の自殺に対する意見を整理・分析し、仏教界ではどのようにその議論が起こってきたか、その経緯や社会的背景について考究したいと考える。

一　明治期における「厭世教」批判

明治から昭和の戦前を時期とする近代の仏教者には、それぞれの自殺観が示されているが、それらが提示されるに至った経緯や社会的背景は、それぞれの事例において個別的なものがあって、明治から昭和戦前までの時代を一纏めにして、その社会的背景を求めることは困難である。しかしながら、ことを明治期に限れば、仏教者が自殺に対して発言を行った背景には、ある特定の社会的要因が大きく作用していることが認められる。それは、仏教に対して向けられた「厭世教」との批判であり、この批判に対応する中で当時の仏教者の自殺観が示されたと考えられるのである。

明治期の仏教界の状況については、池田英俊氏が「明治の仏教は、近代合理主義の洗礼を受けた思想家やキリスト教徒から、厭世主義の宗教であるという手厳しい批判を受けている。この種の仏教排斥の論拠は、空・無我・真如を基調とする出世間性の強い仏教の人生観や世界観では、開明社会の人心を導くことはできないという点に求められるのである」[3]と指摘している通り、仏教に対しては、その出世間的なあり方や空や無我などの教理に基づく人生観などは「厭世主義的」であると捉えられ、近代化に伴う新たな文明社会を迎えた人々にとって指針となり得ないとの批判が向けられていたようである。

このような仏教への厭世主義的であるとの批判に対して、当時の仏教界が反論する必要があったことは、以下の「厭世」を主題とした十点の論考が著されたことからも理解できよう。

松谷慈乗「〔論説〕厭世教と仏教との関係」（『反省会雑誌』四号、明治二一年三月）

棚橋一郎「仏教は厭世教にあらざるか」（『哲学雑誌』三巻三十号、明治二一年八月）

吉谷覚寿「仏教は厭世教にあらざるか」（『哲学会雑誌』三巻三十号、明治二二年八月）

望月信亨「浄土宗と厭世教」（『宗粋雑誌』二巻三号、明治三十年三月）

忍　　水「厭世宗に排斥の声、これ何の兆しぞ」（『統一』九八号、明治三六年六月）

和田覚二「厭世観と楽天観」（『新仏教』四巻十一号、明治三六年十一月）

佐々木月樵「厭世果して非乎」（『精神界』六巻七号、明治三九年七月）

湯次秀菊「〔雑録〕厭世思想と胆大」（『六條学報』六五号、明治四十年三月）

湯次秀菊「〔修養〕厭世思想と胆大（承前）」（『六條学報』六七号、明治四十年五月）

老　　呆「〔評壇〕徹底せる厭世主義」（『六條学報』一〇四号、明治四三年六月）

なお、明治期に見られる仏教への厭世主義的であるとの批判としては、明治三二［一八九九］年十月二五日に行われた井上哲次郎の「宗教の将来に関する意見」と題する講演と、その講演を論文として纏めたものにおいての批判がよく知られている。[4] その「宗教の将来に関する意見」に述べられる批判は、「然れども仏教の短処は更に之れより甚だしきものあり、何ぞや、仏教は徹頭徹尾、厭世教にして悲観的の主義によりて立てり、仏教徒は動もすれば轍ち仏教の厭世教ならざることを辨ずと雖とも、仏教の厭世教なることは到底否定するを得ず、仏教の厭世教なることは、啻に釈迦彼れ自身の事蹟に徴すべきのみならず、又経論の妙は此世界の迷妄にして苦痛多く、人生の真に暫有的なるを示す処にあり、仏教は此の如く厭世的の宗教なるが故に社会の発達進歩と相背馳せざるを得ざるなり」[5] とのものである。

こうした明治期の「厭世主義的」との仏教批判が本稿にとって重要であるのは、その批判が仏教が説く厭世の教えが自殺を誘発せしめているとの内容を含むためである。そのことは、当時の新聞報道にも認められるところであるが、[6] 仏教側の資料によって一例を挙げれば、天台宗系の雑誌『四明余霞』第一六三号の中鉢雄舜氏の「自殺と仏教」には、

> 然而て近時説をなす者あり。自殺の由て来る其源教にあり。仏教は厭世教なるを以て請ふ理よ。自殺者特に真宗信徒に多きを之れ其的証なりと。〈中略〉仏教の実意豈夫れ厭世教ならんや。然るに厭世教と称ふる者は仏教の半面を窺て、未だ全面を窺はさるの囈語而已矣。決して然るの理あらんや。況や仏教堅く殺の一字を誡しむるをや。（『四明余霞』第一六三号、明治三四［一九〇一］年七月）

とあり、仏教の厭世思想が自殺の起因であると言う者が存在することを述べている。また、上記の中に「自殺者特に真宗信徒に多きを之れ其的

証なりと」とある通り、その批判は「厭離穢土欣求浄土」を説く浄土教系の仏教に多く向けられたものであったと考えられる。

こうした浄土教の教えが自殺の起因となっているとする考えは、日蓮系の仏教が行った浄土系仏教への批判の中にも見られ、日蓮宗系の雑誌である『統一』[7]八九号の窪田貞二「統計学上自殺を論じて念仏一門に告ぐ」においては、

> 翻て厭世的意味を含める仏教とは我邦に於ては何宗でありましようか。先づ各宗の宗義綱領に則り所依の経教に従ひまして論じますれば、恐らく浄土三部経よりして善導法然親鸞一派末流を指して厭世悲観の念を我邦人に與へたるものとするより所詮他に求むるとは出来ません彼一派末流は常に三界の教主釈迦牟尼世尊の浄土なる此娑婆世界を以て穢土と称し疾離穢土厭離娑婆世界などと称へ西方極楽世界への往生を勧めて娑婆即寂光の観念を去らしめ往生は尤も安楽にして寂滅は為楽の相なりなどと或は一蓮托生頓生菩提と実に教え来れば、念仏一門が厭世悲観の観念を教え與ふるとは今更私の喋々する必要はありません試に彼等が文章を見れば十分に証明するに余りありましよう故に是等の厭世観よりして浄瑠璃戯作演劇等皆是に依りて尤も沈痛憂鬱の形情を写すに至りました遂に自殺は恐るべきもので無い往生安楽の始である情死は何んでも無い未来は一蓮托生であると考ふるに至りまして斯くも自殺者を多数我邦に出しまする其の原因は念仏一門教義の結果ならんと信じます。
>
> （『統一』八九号、明治三五［一九〇二］年九月）

との批判があり、『日蓮鑽仰天晴会講演録』第一輯に収録される柴田一能「日蓮主義より視たる自殺」においても、「大乗に来ても彼の他力浄土門の如きは、遠離穢土（ママ）、欣求浄土の未来観を鼓吹めて、現世現身を厭はしむるの極、或は自殺を奨励する様な結果を将来すのである」[8]との批判が認められる。以上のような浄土教への批判は、教理解釈の上からすれば、穏当なものとは思えないが、上記に引用した資料中に「一蓮托生」「浄瑠璃」「情死」の語についての言及があることから分かる通り、近世の浄瑠璃における心中物と深いかかわりがあっての批判であろう[9]。

それでは、当時の仏教者は、仏教が自殺を誘発せしめているとの批判に対して、如何に対応したのであろうか。批判の矛先が向けられた浄土教系の仏教者から一例を挙げれば、浄土真宗本願寺派の僧侶であり、本願寺派の機関誌『教海新潮』の主筆として活動し、後には東京朝日新聞社に入社し編集者として活躍した干河岸貫一（一八四七―一九三〇年）氏の『新式説教演説無尽蔵』（明治三三［一九〇〇］年六月、経世書院）には、「捨身の事」と題して以下のように述べられている。

> 私は貧乏者で年々に老衰し、生きて居ても孫子の厄介になるはかりなれは、早く浄土参りがしたい、こんな娑婆には一日も居るのがいやに

なつたと云人がある、是は一応其理なきにもあらざる様に聞ゆれども、大きな間違である、貧しくして衣食に不自由なりとも、餓鬼道の苦患に較ぶれば夐に優れり、身體老衰するに随て不自由がちなるは、貴賤上下の差別なく、老苦とて八苦の中の一つなれは、人間界には免ぬかれかたきものぢや、世間に公道なるは唯白髪、貴人頭上にも曾て饒す、如何なる人にも老衰の苦はある、老て後孫子の世話になるも、世間普通の事なり、然るに是等の事を思ひ詰て自殺を謀るに至る人もあり、他の無仏世界の老人は暫く置き、苟も仏法を聴聞したる人にして萬一左様の不心得あらは、宮に自身の恥のみならす己れが子孫にも恥辱を与へ、また仏法までも汚がさんとす、豈に深く愼み戒めざるべけんや、我浄土門にては厭離穢土欣求浄土を談ずと雖も、是は有為有漏の迷の境界を脱離して、速かに無為無漏の浄刹に往生せんことを願求するに在りて、前生より定りたる死期を短促せよと教えられたる文義は、経論釈の中に一ッもない、唯死期を短促することを教へられぬのみならず、之を戒められてある。

干河岸氏は右の如く述べた後、自身の主張の論拠として『十住断結経』と蓮如『御文章』四帖二「定命」とを引用し(10)、「自殺は仏教の教義に反する」ことを主張している。干河岸氏の「捨身の事」における「自殺は仏教の教義に反する」との主張は、自殺について言及のある当時の仏教者の全体的傾向となっているが、このことは、仏教に対して向けられた「厭世教」との批判に対応する中で当時の仏教者の自殺観が示されたためであると考えられる。

以上のように、明治期には、仏教が持つ厭世主義的な教義によって自殺が起こっているとする社会からの批判があり、その批判の対象は主に「厭離穢土欣求浄土」を説く浄土教系の宗派に対して向けられていたものであった。このことは、自殺に対する発言を残している近代の仏教者を宗派別に整理・分類してみると、浄土教系の宗派に関わりのある人物が多いことで納得できるであろう。また、明治期の仏教者の自殺観は、自殺が仏教の教義に反することを論じるものが主となっている。これも、仏教で自殺を是認するか否かに対する解答が求められていたためであろう。

二　乃木希典の自刃に対する仏教者の評論

先に見てきた通り、明治期の仏教者の自殺に関する見解は、それが仏教に向けられた批判に対応するものであったことから、自殺は仏教の教

義に反すると捉え、自殺を強く非難する内容のものが多数を占めている。これは、近代の仏教者の自殺観の全体的傾向となっているが、そうした発言に反して、自殺を讃美する例外的な記述も存在する。それは、大正元［一九一二］年九月十三日に行われた乃木希典の自刃に対する当時の仏教者の評論である。

乃木希典の自刃については、各界からの評論が寄せられているが、仏教界においても、大正元年に刊行された『明治天皇聖徳奉讃説教』には、是山恵覚、前田慧雲、村上専精、橋本独山、南天棒、同じく同年刊行の『新仏教』十三巻十号「乃木大将自刃の観」の特集には、鈴木大拙、境野黄洋、加藤咄堂、高島米峰、などの錚々たる顔ぶれの仏教者・仏教学者の批評が収録されている。これらを含めた当時の仏教者からの乃木将軍の殉死に対する評論は、乃木の自刃を責めるものではなく、それを讃美する内容となっている。そうした仏教者の乃木将軍への讃美が如何なるものであったかと言うと、これについては、川村五峰氏の「旧道徳の人」[11]に、

> 又、或宗教家（前田博士だと思ふ）などは釈尊に比較して瀕りに讃辞を捧げて居る。実に不可思議千萬な話では無いか。高が一武辯たる乃木、よし多少偉らかつたとした処が、御釈迦様と乃木では到底提灯と釣鐘、御月様とスツポン以上の不釣合な滑稽な対照であるとは御気が附かれないのか。
>
> （『新仏教』十三巻十号、大正元［一九一二］年十月）

との批判がある通り、乃木を釈尊に比類するなどの讃美が行われたようである。川村氏が「或宗教家（前田博士だと思ふ）」としているのは、以下に示す前田慧雲氏の「乃木将軍は大に其時を得たり」[12]に、

> 其の昔し釈迦が王子であり乍ら、皇室を見捨てて仕舞つて破れたる弊衣一枚で王宮を飛び出した時は、即ち釈迦は社会的に自殺した時であつて、一国の驚きは丁度乃木将軍が自殺した時のやうにあつたであらうと思ふ、然るに釈迦は更に精神界に生きて、仏者となつたのであるが、それと同じやうに乃木将軍の死は肉に於て死し、霊に於て長へに生きたるものであると思ふ。
>
> （『帝国評論』第七年七二号、大正二［一九一三］年三月）

とあることを指してのことであろう。たしかに、川村氏が批判するように、乃木希典と釈尊を比類する讃美については行き過ぎの感が否めないが、当時のキリスト教界においても、乃木の自刃がキリストの十字架上の死にも比ぶべきとする議論があったことが知られるなど、当時の乃木将軍の自刃に対する仏教界の好意的な評論は、当時の社会的風潮と軌を同じくしている[13]。

もちろん、当時の仏教者の中にも、境野黄洋氏や高島米峰氏のように、冷静な態度をもって、乃木の自刃に対して批判的な発言を行った人物もいるが、高島米峰氏が当時を回顧して「自分は自殺ということには絶対反対である。曽て、乃木将軍が自刃された時にも、世間は将軍の自刃を讃美したにも拘わらず、僕は反対の意見を叫んだ為めに、ヒドク批難を受けたことがあったが」[14]と述べているように、乃木希典の自刃に対して批判的な評論を行った者に対しては、かなりの批難が集まったようである。

また、批判的な批評を加えた境野黄洋「日本の風教道徳の一案」[15]、高島米峰「乃木大将の死」[16]の両論においても、随所に乃木希典への配慮が見られ、両氏が他著作において示した自殺に対する明確な否定的態度よりすれば、これはややトーンダウンしたものとなっている。

それでは、具体的に両氏の評論について見ていきたい。境野氏は「自殺は絶対に非倫なるや否やの理論は之を措くも、乃木大将の死は之を以て日本の旧武士道の最後を荘れるものとして、其の情に於いては大に之に尊敬の意を表すると共に、理に於いては遺憾ながら之を取らず、永く国民道徳の前途を誤らしめざらんことを希はざるを得ず。大将の志は感ずるに堪へたり、其の行ひは終に学ぶべからざる也」とその批評を纏めており、高島氏は「要するに、乃木大将の自刃は、その情に於ては誠にこれを諒とすべきものではあるし、又乃木大将自身としては、最善最良のことを為したといふ、大満足を以て死なれたであろうし、更に又、その死は市井の痴男治郎の自殺などに比すべきものではなくて、この死によりて、多大の感動を国民に与へたでもあらうが、即ち乃木大将の自刃は、実に偉大なる死ではあらうが、ただ一点、理に於ては未だ甚だ尽さざるものがあるといふことを言ひたいのである」としている。

境野・高島両氏の乃木希典の自刃に対する評論の論点は、情においては是認すべきであるものの、理においては否認すべきであるというものである。しかしながら、高島氏は明治四四［一九一一］年十月の著作『悪戦』においては、「自殺の可否」と題して「新道徳の立場よりしては、自殺は、如何なる場合に於ても、これを善事として、賞揚すべきものにあらざるなり。酒匂博士の自殺、武士道の何とやらだなどと言つて、これを無上に嬉しがる連中あるは、不心得千万なり」[17]と舌鋒鋭く自殺を批判しており、また、境野氏も、乃木大将の自刃より十六年後に著された『莫妄想』[18]の著作中では、「死の讃美」「自殺戒」の章題を設け、自殺に対する否定的態度を明確に打ち出している。このように、境野・高島氏の他著作に見られる自殺への否定的態度と較べれば、両氏の乃木自刃への評論は随所に配慮が見られる批評になっていると感じられるのである。

以上のように、幾つかの例外はあるものの、乃木将軍の自刃に対する仏教者の評論は、批判ではなく讃美を中心とするものであり、これは乃

木大将の自刃が当時の社会において好意的に受け止める空気が優勢であったことが影響していると考えられるのである。このように、乃木希典の自刃に対する評論を通じて見た近代仏教者の自殺観は、それらの発言が当時の社会的風潮と密接な関係を有することを証しているのである。

三　芥川龍之介「或旧友へ送る手記」と「阿含経」研究の始まり

現在、仏教思想上に自殺を位置づけるようとする試みには、①「阿含経」に説かれる仏弟子の物語、②律蔵の規定、③「無有愛」などの仏教教理、といった視座からの研究が進められている。[19] それらの研究の多くは、実証主義的な文献研究の手法を用いて、「仏教では自殺を是認するか否か」ということを検討するものであるが、「阿含経」に説かれる仏弟子の物語に対する研究ついては、その研究の始まりを近代の仏教界に求めることが可能である。

現代に一般的に言う自殺とはやや意味を異にするものの、「阿含経」にはヴァッカリ、チャンナ、ゴーディカなどの仏弟子が自らの命を絶つ物語が説かれている。これらの記述に対する仏教者の実証主義的な文献研究は、昭和二［一九二七］年七月二四日未明に行われた芥川龍之介の自殺と、その死後に見つかった遺書「或旧友へ送る手記」が契機となって始まったものと考えられる。[20]

芥川龍之介は自身の遺書である「或旧友へ送る手記」の中で、

（僕は紅毛人たちの信ずるやうに自殺することを罪悪とは思つてゐない。仏陀は現に阿含経の中に彼の弟子の自殺を肯定してゐる。曲学阿世の徒はこの肯定にも「やむを得ない」場合の外はなどと言ふであらう。しかし第三者の目から見て「やむを得ない」場合と云ふのは見すより悲惨に死ななければならぬ非常の変の時にあるものではない。誰でも皆自殺するのは彼自身に「やむを得ない場合」だけに行ふのである。その前に敢然と自殺するものは寧ろ勇気に富んでゐなければならぬ。）

（『現代日本文学大系四三　芥川龍之介集』、一九六八年、筑摩書房）

と述べ、仏陀は「阿含経」の中で自らの弟子の自殺を肯定していることから、自殺は罪悪ではないとの考えを示した。この芥川の遺書に対する仏教者の反応は早く、彼の自殺から約三ヶ月後の昭和二［一九二七］年十月に、立花俊道「原始仏教の自殺観」（『現代仏教』四巻四二号、昭和二［一九二七］年十月）、林岱雲「阿含経典に現はれたる仏陀の自殺説」（『観想』四四号、昭和二［一九二七］年十月）が著され、「阿含経」の中で仏

陀が自身の弟子の自殺を是認しているか否かが検討された。

立花俊道・林岱雲の両氏の研究が「或旧友へ送る手記」の記述に対するものであることは、その研究の冒頭に以下のように記されていることからも明らかであろう。

立花俊道「原始仏教の自殺観」

芥川氏が自殺した時『或旧友へ送る手記』として遺した文章の中に「僕は紅毛人達の信じる様に自殺を罪悪とは思つて居ない。仏陀はその阿含経の中に彼の弟子の自殺を肯定してゐる。曲学阿世の徒はこの肯定はやむを得ない場合の外はなどゝいふであらう」といふ一節がある。氏の考では仏は少くも阿含経の中では自殺を肯定是認された。これも曲学阿世の徒にいはすると、仏が肯定されたのは萬止むを得ざる場合の事であると、斯ういふかも知れぬが、それは勿論誤で正當に解すれば仏陀は自殺を肯定されたといふ意味であるかと思ふ。仏陀が自殺肯定者であつたか否かは可なり大きな問題と思ふから、此処に此の所謂阿含経によりて少し研究して見たいと思う。

（『現代仏教』四巻四二号、昭和二［一九二七］年十月）

林岱雲「阿含経典に現はれたる仏陀の自殺説」

本年七月下旬に芥川龍之介氏が自殺した時に遺された「或旧友へ送る手記」の一節の内に「僕は紅毛人たちの信ずる様に、自殺を罪悪とは思つて居ない。仏陀は其の阿含経の中に、彼の弟子の自殺を肯定して居る。曲学阿世の徒は、此の肯定はやむを得ない場合の外はなどゝ云ふであろう云々」とあつた為に、計らずも此の問題が仏教界一部の問題となつて、其の当時大した問題とはされなかつたにしても、多少話柄にされたものである。最近現代仏教十月号に巴利仏教研究の権威者である立花俊道教授が「原始仏教の自殺観」と題し有益なる論文を発表されて、学徒を啓発さるゝところ甚だ多い。予曾つて原始聖典研究中、それとはなしに注意して置いた資料の中に、立花教授の取扱はれた材料以外に尚注意すべき三四の資料を得て居るので、従つて其の所論に多少の相違があるのと、又事件其れ自体が人間の生命を取扱つた問題であるだけに、仏徒としては慎重な態度を取らざるべからざる問題であるからして、此際、煩はしいけれども経典の本文の大体を掲げ、些か卑見を述べたいと思ふ。

（『観想』四四号、昭和二［一九二七］年十月）

なお、「或旧友へ送る手記」以前に示された近代の仏教者の自殺に関する言説の中、「阿含経」に説かれる仏弟子の物語に言及しているは、僅かに柏原祐義「自殺と浄土教との関係」（『無尽燈』第二十巻三一号、大正四［一九一五］年六月一日）に確認できるのみで、必ずしもそれまでの仏教と自殺の関係を考究する議論の中心となっていた訳ではない。[21] そうした中、芥川龍之介がどのような経緯を経て、「阿含経」の仏弟子のエピソードにたどり着いたかは定かではないが、立花俊道氏が自身の論文を執筆するに際して参考になったと述べる、大正十［一九二一］年に刊行された *Encyclopedia of Religion and Ethics* における L. de La Valée Poussin の仏教と自殺に関する記述の中、仏教は自殺を非難しているが、阿羅漢が自殺する場合があり、自殺が容認されたと述べて、ヴァッカリやチャンナ等の記述を取り挙げているものを参照したと思われる。[22]

ともあれ、それまで注目されてこなかった「阿含経」に説かれる仏弟子が自らの命を絶つエピソードは、「或旧友へ送る手記」を契機として注目されるに至ったわけである。それでは、「或旧友へ送る手記」の記述に対する、立花・林両氏の研究はどのようなものであったのか、以下に見ていきたい。両氏の研究は、「阿含経」に説かれる自らの命を絶った仏弟子の物語を網羅的に取り挙げ、それを実証主義的な文献研究の手法をもって検討したものであるが、その研究が網羅的となったのは、「或旧友へ送る手記」では「仏陀は現に阿含経（あごんきやう）の中に彼の弟子の自殺を肯定してゐる」と言うのみで、それが説かれている具体的な箇所を指示していなかったことも関係するであろう。[23] そして、それらの網羅的研究から如何なる結論が導きだされたかというと、仏教では原則的に自殺を否定しており、釈尊が自らの弟子の自殺を是認したのは例外的なもので、それが修行が円熟した比丘であったためであると解釈するものである。この両氏の見解は、現在の研究においても踏襲されているところで、筆者もその解釈を首肯するものであり、「阿含経」では仏陀は自殺を肯定しているとする芥川龍之介の見解には疑問を抱くものである。

ただ、本稿の中で強調しておきたいことは、「阿含経」に説かれる仏弟子のエピソードに対する研究は、その研究の始まりが「或旧友へ送る手記」にて「自殺を罪悪とは思つて居ない」ことの論拠として取り挙げられたことを起因とするため、仏陀は自殺を是認していたか否かという問題にのみ関心が注がれることになってしまったと思われる点にある。

たしかに、仏陀が自殺を肯定したか否かという問題は重要な検討課題であるが、仏教思想上に自殺を位置付ける試みよりすれば、「阿含経」に説かれる自らの命を絶つ仏弟子の物語からは、様々なことが読み取られて然るべきであろう。そのような試みとして、近年、ヴァッカリやチャンナの物語では、自ら命を絶つこと自体の善悪について釈尊が価値的判断を下していないことや、チャンナの物語では、チャンナが自らの命

を絶とうとした時には、周囲の弟子たちが自らが看病を行うので生きていて欲しいと訴えた点などを読み取る向きもある。(24)

昭和二［一九二七］年の芥川龍之介の遺書「或旧友へ送る手記」に対する検討を契機として本格的に始まった、「阿含経」の仏弟子の物語に対する研究の中で、こうした新たな視座からの読みが提起されるまでにはかなりの時間が経過しているが、それは、その研究の出発点が自殺を是認するか否かということが問われたためであることと無関係ではないように思われるのである。

結　語

以上、近代の仏教者の自殺に関する言説の検討を通じて、当時の仏教界における関連議論がどのように起こったのかを、その社会的背景に留意して見てきた。

近代の仏教者の自殺に対する発言が、当時の社会と密接な関係を有していたことは、乃木希典の自刃に対する当時の仏教者の評論に顕著に表れていた通りである。当該の仏教者の評論は、例外はあるものの、概ね讃美を中心とするものであり、当時の乃木の自刃に対する社会的風潮と軌を一にしたものであった。

このような、社会との密接な関係を持つ近代の仏教者の自殺に関する言説は、近代の始まりである明治時代においては、当時の社会からの「厭世教」との批判に答えるという社会的要因が認められたものであった。明治時代の仏教界の状況については、「厭離穢土欣求浄土」から受ける印象によって、仏教がそのまま「厭世教」であるとの認識が濃厚であったと言えよう。そして、その厭世的な傾向を持つ教義が自殺の起因となっているとの批判があり、明治期の仏教者の自殺に関する発言は、そうした批判に答えるためのものであった。そのため、それらの発言は、自殺は仏教の教義に反することを強く主張したものとなっている。

明治時代の仏教者の自殺に対する発言とその要因に見られる関係性は、昭和初期に本格的な始まりをみた、実証主義的な文献研究の場においても同様のあり方を示しているといえよう。つまり、自殺に対する仏典の実証主義的な文献研究は、芥川龍之介の遺書「或旧友へ送る手記」の中に、自殺を罪悪とは思っていないことの根拠として「阿含経」が掲げられ、その内容を仏教者が検証したことにこの問題は始まる。ここにおいても、問題とされたのは、仏教では自殺を是認するか否かということであった。

如上の通り、現代の仏教思想上に自殺を位置付ける研究においても、その議論の中心となっているのは、「仏教は自殺を是認しているか否か」という問題であることを考えれば、この背景には、近代の仏教者の自殺に関する関わり方が大いに影響していると考えられるのである。

また、本稿のこれまでの結論から、改めて「仏教の死生観」に関わる用語研究のあり方について考えてみると、今後は、「仏教は自殺を是認しているか否か」との断定的な議論にとらわれず、仏教において自らの命を絶つという死のあり方が如何に説かれ、議論されてきたのかを研究する必要があると考えられるのである。

註

（1）「自殺者偏見根強い宗教界　安心して悼む場を」（『毎日新聞』二〇〇九年六月四日、朝刊）、「宗派超え「駆け込み寺」呼びかけ　自殺防止へ仏教界動く」（『読売新聞』、二〇一〇年三月七日）、「自殺と宗教・上　仏教」（『朝日新聞』二〇一〇年四月六日、朝刊）等の新聞報道を参照。

（2）加藤咄堂『大死生観』（明治四一［一九〇八］年十二月、山中井洌堂）参照。加藤咄堂の死生観については、島薗進「死生学試論（二）―加藤咄堂と死生観の論述」（『死生学研究』二号、二〇〇四年四月）に詳細な研究がある。

（3）池田英俊『明治の新仏教運動』（一九七六年十二月、吉川弘文館）参照。

（4）井上哲次郎の「宗教の将来に関する意見」を巡っては、井上と学者・宗教者・新聞記者などの間で論争となり、久木幸男編『二〇世紀日本の教育』（一九七五年、サイマル社）などでは、この論争を「第二次教育と宗教衝突」事件と呼称している。

（5）井上哲次郎の講演「宗教の将来に関する意見」は同名の論文に纏められ、『哲学雑誌』十四巻一五四号（明治三二［一八九九］年十月十日）、『教育公報』二三二号（明治三二［一八九九］年十二月十五日）、『教育実験界』五巻二・三号（明治三三［一九〇〇］年一月二五日・同年二月十日）に掲載された。井上の「宗教の将来に関する意見」については、『巽軒博士倫理的宗教論批評集　第一輯』（一九九三年三月、大空社）に再録されているものを用いた。

（6）「寄書」「解せないことを其侭にしておけバ、いつまでも知る時どき有りませんから、何でも聞は当座の恥すらぬハ、末代の恥でござりますやう。サテ私の皆さんへ伺ひたいことハ、真宗のお信心がただ早く阿弥陀の傍に引とツていただきたい抔と申し「厭離穢土願求浄土」とかいふのハ、此世ハきたないから否だ早く極楽へ参りたいといふ心だと聞ましたが、此世が否だといふ事が有ますやうか。一日も長く生て居たいのが人情で有ますやう」（『読売新聞』明治八［一八七五］年十二月三十日、朝刊）、「仏教の中毒（女同士の情死）」「目下流行の厭世観とか煩悶とか云へるものにかぶれて自殺を遂げたるとは少しく毛色が異なれど、女同士が手を取合ひて此世を果敢なみ空しく藻屑となりし其原因を尋ぬるに、中将姫の伝記に関する法談を聞きしがためなりとか。〈中略〉其の平生より察すれば仏教を信ずるの余り未来の極楽浄土に憧憬れて右の始末に及びしならんが、斯る迷信に陥らぬやう説教するのが僧侶の勤めなるべし」（『読売新聞』明治三九［一九〇六］年六月三日、朝刊）参照。

（7）雑誌『統一』については、『日蓮宗事典』（一九九九年五月、日蓮宗新聞社）八一五頁の「統一団」の項目を参照。

（8）柴田一能「日蓮主義より視たる自殺」（『日蓮鑽仰天晴会講演録』第一輯、明治四三［一九一〇］年二月）参照。

（9）心中物と浄土思想との関係については、浅野研真『仏教社会学研究』（昭和十［一九三五］年五月、凡人社）に先駆的な研究がある。

（10）干河岸氏が自身の主張の論拠として引用した、『十住断結経』（実には道誠集『釈氏要覧』巻中「捨身」）と、蓮如『御文章』四帖二「定命」の当該箇所は下記の通りである。道誠集『釈氏要覧』巻中「捨身」「捨身。十住断結経云、仏言、過去無数劫有二一大国一、名二裴扇閣一。有二一女人一、名二提謂一。夫喪レ夫守レ寡、家富無レ子。有二婆羅門一謂曰、今身之厄由二汝前世罪一故、若不二修レ福滅レ罪、後堕二地獄一。悔無レ所レ及。提謂問、作二何福一得二罪滅一耶。婆羅門曰、莫レ非二積レ薪自焼レ身。提謂依レ教積レ薪。次有二一道人一、名二鉢底婆一〈漢言二辯才一〉。問曰、辦二具薪火一而欲二何為一。女人答曰、欲二自焼レ身滅レ罪。辯才告曰、先身罪業、随二逐精神一不レ與レ身合。徒焼レ身、安能滅レ罪。何於二苦悩一求二善報一耶。於レ理不レ通。譬如二牛厭レ車欲レ使二車壊一。前車若壊、続得二後車一。假使焼レ壊百千万身、罪業因縁相続不レ滅。勧二人捨身一者、律犯二波羅夷罪一」（『大正蔵』巻五四、二八一中）、蓮如『御文章』四帖目二一「ことにもて当時の体たらくをみをよぶに、定相なき時分なれば、人間のかなしさはおもふやうにもなし。あはれ死なばやとおもはゞ、やがて死なれなん世にてもあらば、などか今までこの世にすみはんべりなん。たゞいそぎてもむまれたきは極楽浄土、ねがふてもねがひえんものは無漏の仏体なり。しかれば一念帰命の他力安心を仏智より獲得せしめん身のうへにをひては、畢命已期まで仏恩報尽のために称名をつとめんにいたりては、あながちになにの不足ありてか、先生よりさだまれるところの死期をいそがんもかへりてをろかにまどひぬるかともおもひはんべるなり。このゆへに愚老が身上にあてゝかくのごとくおもへり。だれのひとゞ〳〵もこの心中に住すべし。ことにもてこの世界のならひは老少不定にして電光朝露のあだなる身なれば、いまも無常のかぜきたらんことをばしらぬ体にてすぎゆきて、後生をばかつてねがはず、たゞ今生をばいつまでもいきのびんずるやうにこそおもひはんべれ。あさましといふもなををろかなり」（『真聖全』巻三、四七六―四七七頁）

（11）川村五峰「旧道徳の人」（『新仏教』十三巻第十号、大正元［一九一二］年十月）参照。

（12）前田慧雲「乃木将軍は大に其時を得たり」（『帝国評論』第七年七二号、大正二［一九一三］年三月）参照。

（13）乃木希典の自刃に対する当時の社会的評価については、佐々木英昭『乃木希典―予は諸君の子弟を殺したり―』（二〇〇五年八月、ミネルヴァ書房）参照。本書には、乃木の自刃に批判的な評論を行った者が投石にあった事例や、キリスト教者が乃木の殉死をイエス・キリストの十字架上での死に比類した事例などが紹介されている。

（14）高島米峰「芥川龍之介君の自殺」（『人 現代五十人物を語る 随筆』、昭和十四［一九三九］年）参照。

（15）境野黄洋「日本の風教道徳の一案」（『新仏教』十三巻十号、大正元［一九一二］年十月）参照。

（16）高島米峰「乃木大将の死」（『新仏教』十三巻十号、大正元［一九一二］年十月）参照。

（17）高島米峰『悪戦』（明治四四［一九一一］年十月、丙牛出版社）参照。

（18）境野黄洋「死の讃美／自殺戒」（『莫妄想』、昭和三［一九二八］年十二月、鴻盟社）

（19）藤田宏達「原始仏典にみる死」（『仏教思想 死』十号、一九八八年九月）、藤丸智雄「自死と仏教―律文献から―」（『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』二七号、二〇一一年三月）、杉本卓洲「無有愛（死への衝動）と自殺―原始仏教における自殺観―」（『仏教福祉』五号、一九八一年三月）参照。

（20）石上善応「自殺について」（『真理』十九巻十月号、昭和二八年十月）に「仏教に自殺が問題になるのか疑われる方もあるでしょうが、過去にはかなり論争もされ、問題ともなりました。それで簡単に結論も出ませんが、私なりにまとめてみようと思います。〈中略〉この仏教における自殺が、一般に重視されるようになったのは、芥川龍之介の自殺からであります。当時、芥川が自殺したのか、過失死であったかなどと、ジャーナリストに騒がれま

したが、彼の遺書ともいうべき「或旧友へ送る手記」によって始めて明らかにされました。その中で次のように述べられて、「僕は紅毛人達の信じる様に自殺を罪悪とは思って居ない。仏陀はその阿含経の中に彼の弟子の自殺を肯定してゐる。曲学阿世の徒はこの肯定はやむを得ない場合の外はなどといふであろう」と仏教では自殺を認めているもののとしております。そこで実際に経典を一緒に眺めて見ことにしましょう」とあり、仏教者が自殺の問題を考える切っ掛けとして、芥川龍之介の自殺があったことを述べている。

(21) 柏原祐義「自殺と浄土教との関係」(『無尽燈』二十巻三一号、大正四〔一九一五〕年六月)に「宗教と自殺との関係は古来密接な関係がある。我が浄土教における念仏の思想と自殺との関係は甚しいやうに思ふ。釈尊御在世のころ、婆迦梨尊者が病苦を厭うて自刃したことがある。そのとき、釈尊は阿難尊者に告げたまふやう、「彼の比丘は自刺せんとするとき、即ち如来の功徳を思惟した。それゆゑ、彼の比丘は死して般涅槃した」と。蓋しこれは、ただ病苦を厭うて、それを逃れんため自殺したのであつて、往生浄土といふ思想はみあたらないのである。釈尊御入寂の前に当り、舎利弗尊者が釈尊に申あげるには、「諸天が我に告ぐるに世尊の御入寂を以てした。我れこれに遇ふに忍びず、願はくは先立つて死せん」と。そこで、釈尊の許を得て最後の法を説き、那爛陀の村に帰りて母と祖母とに遇ひ、満月の夕、母の産室に入り、一夜は病に伏して苦しんだが、暁の近づくころに起つて、座具を敷き、右脇にて入涅槃した」とあるを参照。

(22) 立花俊道氏は「原始仏教の自殺観」の末に「〔『宗教倫理百科辞典』一二巻二四頁にド・ラ・レ・プーサンの筆に成れる仏教の自殺観がある。この文の結構は大体それにヒントを取つたものである。〕」と述べている。立花氏の言う『宗教倫理百科辞典』とは、L. de La Valée Poussin, "Suicide (Buddhism)" in J. Hastings (ed.) Encyclopedia Religion and Ethics, Vol. XII, T&T. Clark, 1921 のことである。

(23) 芥川龍之介の「或旧友へ送る手記」に対する仏教者の反論には、立花俊道・林岱雲氏の研究の他に、高島米峰「芥川龍之介君の自殺」(『人現代五十人物を語る 随筆』、昭和十四〔一九三九〕年)がある。高島氏はその中で「芥川君の遺書によれば、阿含経の中に釈尊が弟子の自殺を肯定したといふことを書いてあるが、四阿含の中、どの辺にそうしたことが書いてあるかは考へ出せないが、若し、増一阿含の十八巻、十九巻に亘つての、舎利弗と目犍連とが、師匠の入涅槃を見るに忍びないから、それに先達つて涅槃に入りたいといふことを、釈尊にお伺ひした時の、あの一場の物語といふことであるならば、必ずしも、釈尊が弟子の自殺を肯定し承認したとは考へられない、舎利弗は先に病死をしたが、目犍連は、再三、釈尊に涅槃に入り度いといふことおたづねして居るが、いつも釈尊は『黙然不報』といつて、黙して答へられない、別に許したとは書いてない。この黙然不報を黙認と解釈の出来ぬこともないし、目犍連は釈尊がそれに対して黙して居られるにも拘らず、遂に火光三昧に入つて滅度を取つたといふのであるから、自殺したのだと見て見られぬこともない」と述べ、芥川が指示する当該箇所を推測している。

(24) 「本願寺「自死問題実態調査」の分析結果(5)」(『宗報』二〇〇九年十月号、浄土真宗本願寺派)参照。

附録資料

以下に、附録資料として、管見の限りの、自殺に言及する近代仏教者の著作・論文などのリストを掲載する。収録情報は、発行年月、著者、関係宗派、論文題目・章第名、収録著作・論文、出版社である。

明治三二年一月　高山樗牛「自殺論」(『時代管見』、博文館)

明治三三年一月　干河岸貫一(本願寺派)「捨身の事」(『新式説教演説無尽蔵』下巻、経世書院)

明治三四年七月　中鉢雄舜(天台宗?)「自殺と仏教」(『四明餘霞』一六三号)

明治三五年九月　窪田貞二(日蓮宗?)「統計学上自殺を論じて念仏一門に告ぐ」(『統一』八九号)

明治三六年二月　暁烏敏（大谷派）「自殺」（『宗教清話』、法蔵館）
明治三六年六月　忍水（日蓮宗？）「厭世宗に排斥の声、これ何の兆しぞ」（『統一』九八号）
明治三六年八月　無記名「（思潮）自殺論」（『六条学報』二三号）
明治三八年十一月　忍水「厭世は人生として高尚ならしむ」（『統一』一二八号）
明治三九年二月　原僧運「各地の居士に答へ並に藤村操の迷死を憐む事」（『一味の禅旨（禅学叢書第七編）』、光融館）
明治四一年二月　勝山善巧（本願寺派）「『通俗往生要集法話　上』（顕道書院）
明治四一年七・八月　島地大等（本願寺派）「自殺に就て」（『警世新報』一四六・一四七号）
明治四三年二月　柴田一能（日蓮宗）「日蓮主義より視たる自殺」（『日蓮鑽仰天晴会講演録』一輯）
明治四四年十月　高島米峰（本願寺派）「自殺の可否」（『悪戦』、丙牛出版社）
大正元年十月　是山恵覚（本願寺派）「乃木大将裏方辞世の歌を読て感あり」（『明治天皇聖徳奉讃説教』、顕道書院）
大正元年十月　前田慧雲（本願寺派）「乃木大将の忠誠」（同右）
大正元年十月　村上専精（大谷派）「無我の人」（同右）
大正元年十月　橋本独山（臨済宗）「禅僧の殉死観」（同右）
大正元年十月　南天棒（臨済宗）「乃木大将の禅話」（同右）
大正元年十月　大拙「乃木大将の自刃に対する感」（『新仏教』十三巻十号）
大正元年十月　境野黄洋（大谷派）「日本の風教道徳の一案」（同右）
大正元年十月　釈清潭「乃木将軍に就きて」（同右）
大正元年十月　加藤咄堂「乃木将軍終に死せず」（同右）
大正元年十月　高島米峰「乃木大将の死」（同右）
大正二年二月　長井真琴（高田派）「仏教の自殺観」（『東亜之光』八巻二号）
大正二年三月　前田慧雲「乃木将軍は大に其時を得たり」（『帝国評論』七年七二号）
大正二年八月　加藤成俊（浄土宗）「仏教の自殺観」（『宗教界』九巻八号）
大正三年十一月　前田慧雲「乃木将軍の殉死」（『信は力なり（縮刷名著叢書第三編）』、東亜堂書房）
大正四年五月　大内青巒（曹洞宗）「自殺と仏教」（『処世之道』、至誠堂書店）
大正四年六月　柏原祐義（大谷派）「自殺と浄土教との関係」（『無尽燈』二十巻六号）
大正四年七月　柏原祐義「自殺と浄土教との関係（二）」（『無尽燈』二十巻七号）
大正四年十月　志村智鑑（国柱会）「自殺及変節」（『聖訓の研究（日蓮主義研究叢書五）』、新潮社）
大正八年四月　高島米峰「生命を軽ずる日本の婦人」（『仏心鬼語』、丙午出版社）
大正十年十二月　伊藤証信（大谷派）「信仰か狂か自殺か」（『対話精神生活（信仰叢書　第二編）』、東亜堂）
大正十一年十一月　椎尾辨匡（浄土宗）「仏教の生命尊重主義」（『人間の宗教』、新光社）
大正十二年十一月　暁烏敏『沈黙の自殺者（にほひくさ十巻）』、香草社）
大正十四年一月　野々村直太郎（本願寺派）「自殺者と自殺讃美者」（『浅きは深きなり』、内外出版）
大正十五年一月　野依秀市（本願寺派）「自殺しても救はれます」（『信仰問題の解決』、大日本真宗宣伝協会）
大正十五年十二月　松本文三郎「自殺に就ての考」（『仏教史の研究』、弘文堂書房）

昭和二年八月　「〔社説〕自殺に就て」（『教海一瀾』七三二号）
昭和二年十月　林岱雲（臨済宗）「阿含経典に現はれたる仏陀の自殺説」（『観想』四四号）
昭和二年十月　立花俊道（曹洞宗）「原始仏教の自殺観」（『現代仏教』四巻四二号）
昭和三年十二月　境野黄洋「死の讃美／自殺戒」（『莫妄想』、鴻盟社）
昭和四年四月　寺本婉雅（大谷派）「自殺の心理に就て」（『求道と女性』、城端仏教求道会）
昭和五年八月　新井石禅（曹洞宗）「自殺論」（『新井石禅全集』九巻、新井石禅全集刊行会）
昭和八年十一月　多田鼎（大谷派）「自殺」（『扉を開いて』、法蔵館）
昭和九年四月　柏原祐義「苦悩解決としての自殺」（『真宗十講』、藤本俊一発行）
昭和九年七月　浅野研真（大谷派）「自殺時代来る／自殺時代と大乗仏教」（『社会宗教としての仏教』、大雄閣）
昭和十年四月　源哲勝（本願寺派）「生の拡充としての浄土真宗―自殺を求むる青年のために―」（『生の宗教（仏教生活叢書 第四）』、法蔵館）
昭和十年五月　浅野研真「仏教と道徳現象」（『仏教社会学研究』、凡人社）
昭和十四年十二月　高島米峰「芥川龍之介君の自殺」（『人 現代五十人物を語る 随筆』、大東出版社）
昭和十五年十二月　岩井智海（浄土宗）「自殺と殺生戒」（『道しるべ』、旭蓮社）

（小野嶋祥雄）