

仏教における死の意味概念

前谷 彰(恵紹)

(高 野 山 大 学)

§0 は じ め に

仏教において、「死」は決して免れ得ない四苦のひとつとして考えられていたとことは言うまでもない。そうすると、仏教は「死」の肯定なくしては語り得ないことになるが、初期仏教における種々の典籍の中で、「死」がどのように捉えられ、どのような意味づけがなされているかを詳査すると、「死」=「生命の終滅」というような簡略な等式で表現し得ない複雑な構造を呈していることが分かる。そこで、当小論では仏教における死の意味概念を探って行く作業を通して、仏教興起時代に相互に影響を及ぼしたと考えられているジャイナ教の「死」に対する考え方と照らし合わせながら、両者の間に存在する「死」の意味概念の異相を探って行くことにする。そして、この作業を通して、「死」と「解脱」をめぐる問題に焦点を当てつつ、余論として仏教における「死」の意味づけが武士道に見られる常に死を覚悟して生きる態度といかなる関係を持っているかについて、若干の考察を行いたいと考えている。

§1 死の不可避

仏教では、「死」が不可避のものであることが種々の典籍において説か

れているので、今はその幾つかを紹介することから始めてみることにするが、まず、『スッタニパータ』(Suttanipāta)では、寿命の短さと死の不可避が次のように説かれている。

実に、この生命は何と短いことか。百歳にも達せず死んでしまう。

たとえそれを超えて生きたとしても、ひとは老いによって死ぬ。

Appam̐ vata jivitaṃ idaṃ, oraṃ vassasatā pi miyyati, yo ce pi
aticca jīvati, atha kho so jarasā pi miyyati. Sn.804

さらに『ダンマパダ』では次のようにある。

子たちも護れないし、父も縁者も護れない。親族であっても、死魔に取りつかれた者は護れない。

‘Na santi puttā tāṇāya na pitā na pi bandhavā antakenādhīpannessa
natthi ñatisu tāṇatā. Dh̐p.288

このように、両典籍は死の不可避を言明しているが、『スッタニパータ』では「とらわれ」(pariggaha)、『ダンマパダ』(Dhammapada)では執着(byāsatta)を離れることが前提とされていることに留意する必要がある。ところが、次の『ダサラタジャータカ』では、世の中の道理を理解することのできる智慧を称賛する場面で、次のように死の不可避が説かれる。

そして、若きも老いも、愚者も賢人も、富める者も貧しき者も、すべての人間は逝くべきところに趣くのである。

Daharā ca hi vuddhā ca ye bālā ye ca paṇḍitā aḍḍhā c’ eva
daliddā ca sabbemaccuparāyanā. Dasarathajāṭaka (Jāt.vol. IV, p.
127)

仏教において死を不可避のものと捉えるのは、終局的に「無執着(離執着)」という理念が基底となっていることは言うまでもないが、誰であってもこの世に誕生した限り、生への執着から離れることは決して容易では

ない。

仏教以前のバラモン教の時代から、「無所有（無一物）」(akiñcana)が究極の理想の境地とされていたが、「無執着」という考え方は、この「無所有」という観念と重なり合うことになる。「無所有」は「物」とらわれず「物」を持たないことであるが、この観念は畢竟「生命」とらわれず「生命」を持たないということに通じることになり、これはジャイナ教における究極のジナ（勝者）の境地である「断食死」をめぐる問題とも深く関わって来ることになるのである。

但し、ジャイナ教との関係については後に詳しく論じることにして、仏教に限らず、生への執着を捨てることは何人たりとも決して容易になし得ることではなく、仏教内部においても死を恐れない精神を養うための「死に対する念想」(maraṇasati)〈maraṇa-smṛti〉と呼ばれる修行法のひとつが伝えられているので、今はその詳細を窺ってみることにしよう。

§ 2 死の定義と死の念想

後代の資料になるが、『ヴィスッディマग्ガ』(Visuddhimagga)では以下のように明確な死の定義がなされ、「死に対する念想」(maraṇasati)について説かれている。

そこで、死(maraṇa)とは、ひとつの生存に属するところの生命力が断絶することである。

—中略—

また、さらにここで意趣するところのもの、それは時死（時なる死）と非時死（時ならざる死）という二様のものである。そこで、「時死」とは「福德が尽きることによって」というか、「寿命（活力）が尽きることによって」というか、（これらの）「両方が尽きることによって」

というようなものである。そこで、たとえ寿命（活力）の存続を生む〈食等を得られる〉確信に至っていることがわかっていながらも、ただ、再生（輪廻）を生む行為が充分熟された異熟果の状態としての死があるとするなら、これが「福德が尽きることによる死」というのである。もし、運命や〈長寿の〉時や〈豊かな〉摂取に至らずに、今日の人々のように、百年ほどの長さの寿命（活力）に対して、寿命（活力）が尽きることによる死があるとするなら、これが「寿命（活力）が尽きることによる死」というのである。また、ドゥーシ悪魔やカラブ王などのように、まさしくその瞬間に〈その〉場から消滅させることができる行為によって、〈命の〉存続が断ち切られた者たちにとって、あるいは以前の行為（前業）の影響によって、剣を取ることなどの攻撃によって、〈命の〉存続が断ち切られる者たちに死があるとするれば、これが「非時（時ならぬ）死」というのである。そのすべてもが、〈ここに〉説いた類の「生命力が断ち切られる」ことに含まれる。そういうことで、「生命力の断絶」と称される死を憶念することが「死の念想」である。それを修しようとする者は、静かな所に行って坐禅することによって、「死が起こるであろう」「生命力が断ち切られるであろう」とか、「死だ!」「死だ!」というように、根本的に思惟がめぐらされるべきである。

Tattha *marañan* ti ekabhavapriyāpannassa Jīvitindriyassa upacchedo.

Yam pi c' etaṃ adhippetam, taṃ kāmaraṇaṃ aqqlamarazaṃ ti duvidhaṃ hoti.

Tattha *kāmaraṇaṃ puññakkhayaena vā āyukkhayaena vā ubhayakkhayaena vā hoti.*

Akālamaraṇaṃ kammupacchedakakammavesena.

Tattha yaṃ vijjamānāya pi āyusantāna [jana] kapac-
cayasampattiya kevalaṃ paṭisandhi-janakassa kammassa vipak-
kavipākattā maramaṃ hoti : -idaṃ *puññakkhayena maramaṃ*
nāma. Yaṃ gatikālāhārādisampattiya abhāvena ajjatanakālapur-
isānaṃ viya vassasata- mattaparimāṇassa āyuno khayavasena
maraṃ hoti : -idaṃ *āyukkayena maramaṃ* nāma. Yaṃ pana
Dūsimāra -Kalāburājād] naṃ viya taṃ khaṇaṃ yeva ṭhānā
cāvanasa-matthena kammunā upacchinnaśāntānaṃ purimakam-
mavasena vā satthaharaṇādīhi upakkamehi upacchi-
jamaṇaśāntānaṃ maramaṃ/ hoti :idaṃ *akālamaraṇaṃ* nāma.

Taṃ sabbam pi vuttappakārena jīvitindriyupacchedeṇa sanga-
hitam.

Iti jīvitindriyupacchedasankhātassa maramassa saraṇaṃ mar-
aṇasati.

Taṃ bhāvetukāmena rahogatena patisallinena : -
maraṇambhavissati, jīvitindriyaṃ upacchiṇṇissatī ti vā, maramaṃ
maraṇaṃ ! ti vā yoniso manasikāro pavattetabbo.

Vism, vol. I, pp. 229-230

このように、「死」というものは、「ひとつの生存に属するところの生命
力が断絶すること」であり、その生命力の断絶たる「死」には〈時死〉と
〈非時死〉との二様があるというのである。〈時死〉とは、福德と寿命とが
尽きることによって生命力が断絶することであり、〈非時死〉とは簡言す
れば、福德と寿命とが残されているにもかかわらず、外的な暴力や前業の
影響や事故などによる生命力の断絶と言えるであろう。

しかし、比丘たるものは〈時死〉〈非時死〉のいずれにせよ、いついかなるときでも、生命力の断絶たる「死」が到来するであろうことを想定しておかなければならないという意味で、常に「死の念想」を行う必要があるというのである。そして、『ヴィスッディマग्ガ』では上記に続いて「死の念想」の具体的方法とその功德が詳細に説かれるが、今はその内容を『アングッタラ＝ニカーヤ』に窺ってみることにしよう。

また比丘らよ、ここに比丘がいて夜に出かけ日中に支度するときに深く思いをめぐらす。

「実に私にとって死に関係することが多い。(例えば) 毒蛇が私を咬んだり、さそりが私を咬んだり、むかでが私を咬んだり、それによって私にその死期が——中略——それは私のこの障難なのだ」と。それでは、比丘たちよ、比丘たちは以下のように深く思いをめぐらすべきである。「はたして私には未だに断ち切れていない悪しく吉祥ならぬ習慣がありはしないだろうか。これらが障難となって私が日中に命をなくすようなことになっているのではないだろうか」と。比丘たちよ、もし比丘がこのように観察しつつ、「私は未だに断ち切れていない悪しく吉祥ならぬ習慣があり、これらが障難となって日中に命をなくすようなことになっているに違いない」と、比丘たちよ、そのように比丘たちはまさにそれらの未だ断ち切れていない悪しく吉祥ならぬ習慣を捨て去ることによって、相当の意欲(を起こし)、励み、勇んで、努力し、退くことなく、念想し、正しく認識すべきである。——中略——このように比丘たちよ、まさに「死の念想」を修し、このように多く実行すれば、大果があり、偉大なる功德があり、不死に入り、不死を完結するであろう、と。

Idha pana bhikkhave bhikkhu rattiyaṃ nikkhantāya divase paṭihite

iti paṭisañcikkhati ‘bahukā kho me paccayā maraṇassa : ahi vā maṃ ḍaṃseyya, vicchiko vā maṃ ḍaṃseyya, satapadi vā maṃ ḍaṃseyya, tena Me assa kālakiriyā,..... so maṃ’ assa antarāyo ti; Tena bhikkhave bhikkunā iti paṭisañcikkhitabbaṃ ‘atthi nu kho me pāpakā akusalā dhammā appahīnā, ye me assu divā kālaṃ karontassa antarāyāyā’ ti. Sace bhikkhave bhikkhu paccavekhamāno evaṃ jānāti ‘atthi me pāpakā akusalā dhammā appahīnā, ye me assu divā kālaṃ karontassa antarāyāyā’ ti, tena bhikkhave bhikkhunā tesam yeva pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya adhimatto chando ca vāyāmo ca ussāho ca ussoḷhī ca appaṭivānī ca sati ca sampajañña-ñ ca karaṇiyaṃ.....

Evaṃ bhāvitā kho bhikkhave maraṇasati, evaṃ bahulikatā mahapphalā hoti mahānisamsā amatogadhā amatapariyosānā ti.

AN. vol. III, pp. 306-308

ここでは、未だ断ち切れていない悪しく吉祥ならぬ習慣（pāpakā akusalā dhammā）が障難となって日中に命をなくすようなことになっているに違いないという「死の念想」をしばし行うことによって、死を超絶し不死の境界に至ると説かれている。つまり、これは悪しき行い（習慣）が予期せぬ死をもたらすのであるから、その悪しき行いを克服することに励み、怠りなく「死の念想」を行うことによって死を超克することができ、それが解脱（不死の完成）へと繋がることを意味しているのである。しかし、怠りなく「死の念想」を行うだけで不死を完成することができるかという、決してそうではない。

釈尊は六年のながきにわたる苦行の末に解脱を完成したが、その苦行は徹底したもので、他の何人も試みたことのないほど厳格なものであり、

「ゴータマは死んでしまった」といううわさが何度となくおこったことはよく知られている。但し、釈尊はこの苦行の末に身体を苦しめることは決して心の平安に導くものではないことをさとり、六年もの間続けて来た苦行に終止符を打った。この伝承が、後に「解脱に苦行は無意味である」という考え方が仏教内部で発生したという見解を示す者もある。⁽¹⁾

ところが、仏教は苦行を全面的に否定したわけではない。谷川泰教氏が、「苦行は全面的に排斥されたのではなく、〈不死を得るためには〉という限定句つきで否定されている。その意味では苦行には一定の役割目的があともいえるであろう」という見解を示しているように、⁽²⁾ 苦行は解脱のための必要十分条件たり得なくとも、前提条件たり得ていると言う見方も可能なのである。その証例として、『スッタニパータ』の次の詩句を以下に示すことにしよう。

この（身につけている）ムンジャ草を捨て去るだろうか（決して降参はしない）！⁽³⁾

ここで、命をいたわるなんて！ 負けて生きながらえるなら、私は戦って死んだ方がましだ！

Esa muñjaṃ parihare, dhir-atthu idha jivitaṃ,
saṅgāme me mataṃ seyyo, yañce jive parājito. Sn.440

この詩句は釈尊が極端な苦行に身を呈している時に、苦行をやめさせる誘惑のことばをかける悪魔ナムチに対して語ったことばであるが、ここに我々は釈尊の「死を覚悟した」姿を看て取れるのではないだろうか。

確かに、釈尊はこの後に、理想に到達するとされていた禅定も苦行も実際には正しい方法でないことをさとり、ようやく元気を回復した身をもってピッバラ樹下において禅定思惟することによって成道したことになる。しかし、苦行によってあらゆる欲望や執着を離れることができたか

からこそ、解脱に至ることができたと考えるのが妥当なのではないだろうか。つまり、苦行に身を呈することによって死を覚悟し、生命への執着から解き放たれたことによってはじめて「めざめ」に至る智慧が発露したのである。言い換えれば、解脱は「死の超克を前提としている」、すなわち「死の超克」=「生命への執着の断絶」と言っても過言ではないのである。但し、釈尊の場合は、苦行というものが「生命への執着の断絶」に至る前提条件となり得たかもしれないが、「生命への執着の断絶」のための前提条件を「苦行」に限定することはできない。「生命への執着の断絶」は、苦行以外の様々な契機や条件や状況によっても実現されることがあるからである。

§ 4 死の覚悟と解脱

死は不可避のものであり、誰しもがその死に不安をおぼえ恐怖心を抱く。しかし、死の超克が実現されることによって生命への執着が断絶されれば、そこに解脱に至る道が開かれることについては前節で述べたが、ここでは「死の覚悟」についてもう一步すすめて考察してみることにする。

先にも少し触れたが、ジャイナ教では「無一物」や「不殺生」の観念が主軸となって、「断食死」が究極の解脱として称賛されたが、仏教における解脱とはその内的意味において異なっていると言わざるを得ない。

ジャイナ教の古聖典の一つである『ダサヴェーヤーリヤスッタ』(*Dasaveyāliyasutta*)の冒頭では“*dhammo maṃgalamukkaṭṭaṃ ahiṃsā saṃjamo tavo*”とあるように、解脱の法は「不殺生 (*ahiṃsā*)」と「自制 (*saṃjama* = *saṃyama*)」と「苦行 (*tava* = *tapas*)」であると規定されている。このうち、「不殺生」が最も強調されたことは言うまでもないが、殺生を否定する意味が仏教のそれとは異なり、すべての苦から解脱する道が

以下の一文において具に示されている。⁽⁵⁾

地・水・火・風、草木穀物、動物はそれぞれ生命ある生きものである。
これが六生類といわれるもので、これですべてである。あらゆる手段
を尽くしてこれを観察せよ。

すべてが苦を憎んでいる。だからすべてを殺してはならぬ。何ものを
も決して殺さないこと、これこそが知あるお方（マハーヴィーラ）精
髓である。そしてアヒンサーの教義はこれに尽きると知れ。動物であ
れ植物であれ、上界・下界・地上のすべての生類に対して自制すべき
である。これが平安なる涅槃といわれる。Sūya. 1.11.7-11

この一文を受けて谷川泰教氏は、ジャイナ教の不殺生戒の背景には〈憎
しみ〉の存在が予想され、生きとし生けるものはすべて生きることを願っ
て死ぬことを望まないから、かれらを殺害することは、かれらの憎しみが
殺害者に振りかかって来るという考え方に基づいていると説明する。⁽⁶⁾これ
に対し、仏教の不殺生戒の背景には何があるかについて、『スッタニパー
タ』の次の一連の詩頌が明らかにしてくれる。

生きとし生けるものは皆、怯えているものでも強剛なものでも、余す
ことなく、長いもの、大きなもの、中くらいのもの、短いもの、微細
なもの、あるいは粗大なものでも……

Ye keci pāṇabhūt' atthi
tasā vā thāvarā vā anavasesā
dighā vā ye mahantā vā
majjhimā rassakā apukathulā, (Sn, vs. 146)

目に見えるものも、見えないものも、遠くに住むものも、近くに住む
ものも、すでに生まれたものも、生まれようと望むものも……すべて
のものは安楽であれ。

diṭṭhā vā ye vā addiṭṭhā,
ye ca dūre vasanti avidūre,
bhūtā vā sambhavesī vā, —

sabbe sattā bhavantu sukhittā. (*Sn, vs. 147*)

母が自分の子，独り子を命がけでまもるように，生きとし生けるものに量り知れない心を起こしなさい。

Mātā yathā niyaṃ puttāṃ
Āyusā ekaputtāṃ anurakkhe,
evam pi sabbabhūtesu

mānasam bhāvaye aparimāṇaṃ. (*Sn, vs. 149*)

あらゆる世界の真ん中に居て，量り知れない「慈しみ」の心でありなさい。上に下に横に分けへだてなく，恨むことなく敵意なく……

Mettañ ca sabbalokasmiṃ
mānasam bhāvaye aparimāṇaṃ
uddhaṃ adho ca tiriyañ ca
asambādhaṃ averaṃ asapattaṃ. (*Sn, vs. 150*)

このように，仏教の不殺生戒は「慈悲」(mettā /maitrī)の觀念が根本となっていることは言うまでもないが，ここにジャイナ教のように「死」を積極的に肯定する考え方を見出すことはできない。仏教における「死」の肯定は，あくまでも諸法無常・諸法無我の考え方を根幹として，生への執着を断滅するという意味において完結されるものであり，仏教をして「死の宗教」という言い方はあり得ないのである。

釈尊は極端な苦行に身を呈することによって「死」を覚悟はしたが，その過程を通過することによって生への執着を取り去り，苦行ではなく，解脱に向かう新たな実践論としての八正道を主張するに至った。そして，そ

の実践論を主軸に次第に様々な戒（śīla）・律（vinaya）が作られて行くが、それは決して心身を痛めつける苦行の類ではなく、すべてが「縁起」「中道」「慈悲」「非（無）我」の相即的關係のメカニズムが背景となっていることに留意すべきなのである。

これに対し、仏教の戒・律に相当するジャイナ教の制戒・自制（saṃyama）は、苦行と対をなして、「自制によって新しい業あるいは悪を作らないようにし、苦行によって古い業あるいは悪を減す」という考え方に基⁽⁷⁾づいている。そして、究極の解脱が「身体の壊滅」（dehabheda, kāyassa viavāa）によって実現されると考えられていたのであるから、仏教とジャイナ教の「死」に対する意味づけは、真っ向から対立すると言っても過言ではない。ところが、釈尊入滅後、仏教が部派から大乘へと推移する段階に入ると、初期仏教における「縁起」「中道」「慈悲」「非（無）我」の相即的關係のメカニズムが崩れ、新たな大乘菩薩思想が誕生すると、仏教における修道論に変化が起こる。

「自灯明」という姿勢を基本とした「めざめ」を実現するための実践論である八正道は、六波羅蜜行へと転換され、四無量心や四摂事を基軸とした救済論に力点を置く思想体系が整備されて行く。四無量心における「慈」「悲」が特に強調され、この中の「捨」に見られる衆生を救済するためには生命をも捨てるのが菩薩の究極の理想像とする考え方が高調すると、戒・律もさらに厳格となり、その修行は釈尊の苦行時代と同じ様相を呈するようになった。ジャータカ等の譬喩文学の領域では、いわゆる「捨身」にまつわるストーリーが数多く作られ、救済のためなら生命をも惜しまない慈悲心を持つことが美德とされるようになると、本来「無執着」という観念に基づく死の覚悟は、救済の観念に基づく死の覚悟へと、その内的意味合いの一部が変化して行った事実は免れない。そして、大乘では四無量

心をさらに一步進めた如来の「大慈悲」が強調されるようになるが、当小論で「慈悲」論議を展開するつもりはないので、これ以上の論述は差し控える。しかし、先に見た『スッタニパータ』における「(慈悲とは) 母が自分の独り子を命がけてまもるように…」というフレーズに、このように慈悲を高調するに至った仏教という宗教体系を誕生せしめる契機が存していたと言っても過言ではないだろう。

§ 5 仏教と武士道

仏教における「死の覚悟」は、当然「無執着」という観念が基底となっ
てはいるものの、その本源にあるのが「慈悲」というところの働きである
と言える。しかし、そのところの働きである「慈悲」は時に現実の日常性
を超えて、「死の覚悟」さらには自らの生命をも捨て去るという、ある意
味で危険な行動を生む原動力となり得ることもある。当節では余論として、
このような仏教の考え方と、日本の武士道における切腹や殉死という自死
行為を肯定する考え方とどのような関係を持っているかについて検証して
行くことにする。

江戸時代中期(1716年頃)、肥前鍋島藩の藩士であった山本神右衛門常
朝が田代又左衛門陣基に口述筆記させた武士道の綱要書としてよく知られ
ている『葉隠』では、武士道とは死ぬことであると、次のように述べられ
ている。⁽⁸⁾

武士道といふは、死ぬ事と見付けたり。二つゝの場にて、早く死ぬか
たに片付くばかりなり。別に仔細なし。胸すわつて進むなり。圖に當
らぬは犬死などといふ事は、上方風の打ち上がりたる武士道なるべし。
二つゝの場にて、圖に當るやうにわかることは、及ばざることなり。

我人、生きる方がすきなり。多分すきの方に理が付くべし。若し圖に

はづれて生きたらば、腰抜けなり。この境危ふきなり。圖にはづれて死にたらば、犬死氣違なり。恥にはならず。これが武士道に丈夫なり。毎朝毎夕、改めては死に、常住死身になりて居る時は、武道に自由を得、一生をちど越度なく、家職を仕果すべきなり。

このように、武士道とは死ぬことであり、生か死かの選択を迫られた時は、「ただ死ねばいい」というのである。また、毎朝毎晩、死ぬことを思い死を決し、常に死に身になっていれば、武士道に到達して一生落ち度なく武士の務めを果たすことができると述べられており、このような日々の心がけは上に見た比丘の「死の念想」に通ずるものがあるが、実はそうではない。

『葉隠』とはほぼ同様の時期に、越前藩藩士である大道寺友山によって著わされた『武道初心集』でも、武士の日々の心得が次のように示されている。⁽⁹⁾

武士たらんものは正月元日の朝雑煮の餅を祝ふとて箸を取初るより其年の大晦日の夕に至る迄日々死を常に心にあつるを以本意の第一とは仕るにて候。

『葉隠』でも『武道初心集』でも、武士たるものは日々常に「死」を覚悟していることが武士道の本幹とされているが、問題はその「死の覚悟」の根底にはいったい何があるのかということである。『葉隠』では、仏教と武士道を比較した次のような興味深い聞書の一文を見出すことができる。⁽¹⁰⁾

出家は慈悲を表にして、内は齋くまで勇氣を貯へざれば、佛道を成就する事成らざるものなり。武士は勇氣を表にして、内心は腹の破るるほど大慈悲を持たざれば、家業立たざるものなり。これに依って、出家は武士に伴ひて勇氣を求め、武士は出家に便りて慈悲心を求むるものなり。

これは一見すると、武士が「慈悲」というものを出家から学び、出家は武士から勇気を学ぶという具合に、仏教と武士道の相互影響を認めているように思われるが、実はそうではない。これに続く一文では、山本常朝自身が数年間の遍歴で高德の僧侶に出会ったが、修行の助けになったことは一度もなかったことを述べ、ましてや近頃の出家は勇気がなく、つまらないことに精を出して仏道を成就する者などいないと、出家に対して批判的な立場を取っている。ただ、ここで言う武士が内心に持たなければならない大慈悲が具体的にどのような意味を持つかは明確にし得ないが、『葉隠』では仏教を排斥し、徹頭徹尾武士道の優位性を主張する考え方が貫かれている。

新渡戸稲造は、その著『武士道』の中で、ある剣道の達人〔柳生但馬守〕が弟子に業の極意を教え終わった時に、彼に向かって「これ以上の事は余の指南のおよぶところではなく、禅の教えに譲らねばならない」と語ったという報告をしながらも、禅の教えは最終的に武士道に寄与することはなかったと考えている。そして、仏教が寄与できなかった代わりに、神道の教義によって刻まれた主君に対する忠誠、祖先に対する尊敬、ならびに親に対する孝行は他のいかなる宗教によっても教えられなかったほどで、この神道の影響によって武士の傲慢な性格に服従性が賦与されたいという見解を表明している⁽¹¹⁾のである。

ここで、武士道それ自体について詳しく論じるつもりはないが、『武道初心集』十二（岩波文庫、p. 59）では武士の心得が次のように述べられる。

主君を持て奉公仕る武士の中におゐて三段の品有之候。一つには忠節の侍二つには忠功の侍三つには忠節忠功の侍也。

主君を持つ武士の心得として、忠節と忠功を上げているが、『葉隠』や『武道初心集』では、武士がいかなる精神を基に死を覚悟するかについて

の具体的記述は認められない。

新渡戸稲造はその著『武士道』において、武士道が「仁」・「義」・「礼」などの儒教思想の影響を受けていることや、日本の武士道特有の「忠義」や「誠」という精神については語っているが、武士道の本幹をなす「死の覚悟」がいったいいかなる思想や信条を基に誕生して行ったかについての見解は何ら示されていない。

確かに、『武士道』は日本人の精神性の特徴を考える上では有効な書と言えるが、武士道における信条や信念がいかなる思想を基盤として発展して行ったかについての明確な回答を求めることはできない。しかし、これについての明確な回答を求めること、それ自体が不可能なことかもしれないのである。

『武道初心集』十五（岩波文庫，p. 65）では、武士の最も大切な心がけについて述べられた、次のような一文が存在する。

武士たらんものは大小上下をかぎらず第一の心懸たしなみと申は其身の果ぎわ一命終る時の善惡にとゞまり申候。常々何程口をきゝ利根才覺にみへたる者も今をかぎりの時にのぞみ前後不覺に取亂し最後あしく候てはまへ方の善行は皆々水になり心ある人の下墨にも預り申かにて候得ば大に恥しき事にて候。

ここでは、武士たる者の第一の心がけとして、命終の際の態度の良し悪しを心得ておく必要があると言っているのであるが、この一文を見る限りにおいても、武士の「死の覚悟」がいったいどのような信条・信念に基づいているかを窺い知ることはできない。この一文などは、「武士たる者は死ぬ時に決してうろたえず、格好よく死ね」と言わんばかりの内容しか呈していないと言わざるを得ず、ここに、「死」の意味概念をめぐる高尚な議論を差し挟む余地は全くないと言っても過言ではないだろう。

このように見てくると、仏教において、「死」を前提条件となり得る所以は「無執着」という考え方を根幹としており、ジャイナ教が「死」を積極的に肯定する信条は「憎しみ」というものが背景にあると同時に、業の消滅が身体の消滅によって実現されるという観念に基づいているということは理解し得たと思う。

ところが、一見すると仏教の影響を受けたと思われる武士道にあっては、ただひたすらある意味での「死の美学」を強調するだけで、死に対する信条や観念において、仏教思想の影響はほとんど受けていないと考えるのが妥当であろう。従って仏教と武士道とは、思想的側面からするとほとんど接点を持ち得ないと言っても過言ではない。しかし、中本征利氏が『武士道の考察』⁽¹²⁾の中で指摘しているように、どちらも死に直面して死を生きなければならない存在であり、互いに死を生きることによって死を肯定し死を無化する存在という点においてのみ共通しているということは確かであるという結論をもって、当余論を終わることにする。

註

- (1) 中村元によれば、デーヴァダッタの「五カ条の要求」をめぐる問題に関して、「右に挙げた諸々の伝説のうちに伝えられているこの五カ条の要求を通じて共通に認められることは、デーヴァダッタが苦行を厳重にしようとしたのに対して、釈尊乃至仏教正統派は苦行を固執しなかったということである」という見解を示しており、このような見解がもととなって、「仏教は苦行を全面的に否定した」という一般通念が起こったことも確かである。中村元『原始仏教の成立 原始仏教2』（中村元選集 第12巻）p. 431 春秋社
- (2) 谷川泰教「苦行の否定 —— SN.4.1.1をめぐる——」『密教文化』第158号, p. 132, 1986
- (3) ここにおけるムンジャ草の語義については、中村元氏も『スッタニパータ』の註記で詳しく論じているが、ここでは敢えて詳論することを避ける。中村元訳『ブッダのことば』岩波文庫, pp. 338-339.

- (4) *Dasaveyāliyasuttaṃ*, 1-1 (Jaina-Āgama-Series 15, p. 1)
- (5) *Sūtyagadāṃgasuttaṃ*, 1. 11. 7-11 (Jaina-Āgama-Series 2, p. 27) 和訳に関しては、谷川泰教「原始ジャイナ教」『岩波講座 東洋思想 第5巻 インド思想 1』pp. 75-76, 1988岩波書店 参照。
- (6) 註(5) 掲書, p. 76
- (7) Ibid., p. 77
- (8) 『葉隠』「聞書第一・二」(和辻哲郎・古川哲史 校訂『葉隠』上, p. 23, 1940, 岩波文庫)
- (9) 『武道初心集』——(大道寺友山著・古川哲史 校訂『武道初心集』p. 29, 1943, 岩波文庫)
- (10) 『葉隠』「聞書第六・三」(同中, p. 34)
- (11) その門弟に与えたことばは, “Beyond this my instruction must give way to Zen teaching”と表現されている (Inazo Nitobé, *Bushido — The Soul of Japan*, Great Classic Series, Tutis Digital Publishing, p. 10) ; 新渡戸稲造著・矢内原忠雄訳『武士道』, pp. 33-34, 1938, 岩波文庫
- (12) 中本征利『武士道の考察』, p. 156, 2006, 人文書院