

『ミリンダ王の問い』と死刑

菱 木 政 晴

(同 朋 大 学)

一 死刑と殺人の違い

一般の殺人も、戦争も、また、死刑も、「人を殺す」ということでは同じである。殺人と死刑の違いは、正当な理由から処罰することと、不当な殺人の違いだと考える人があるが、私はそう思わない。

一般の殺人と死刑との一番大きな違いは、殺人が基本的に個人的な行為であるのに対して、死刑は誰かが誰かに殺人を命じて誰かを殺すという、制度的・社会的な行為という点である。それが一番大きな違いで、一方が不当で他方が正当ということは、客観的な違いとはいえない。正当か不当かはそれぞれの主観的な判断にすぎない。

人を殺すということは仏教では「不殺生戒」として全面的に戒められている。不殺生戒には、人間以外のものを殺すことも含まれているが、今はそのことに触れない。それよりも、注目したいのは、仏教の戒律が「不殺生戒」を社会的な文脈で考えていると思われることである。すなわち、『四分律』などで規定・禁止される殺生とは、①自ら人を殺すこと。②人をして殺させること。③自殺を勧めることに分類され、これらはすべて「波羅夷・不共住罪」、すなわち、僧伽からの追放という同罪であるとされている。⁽¹⁾ おそらく、それは、釈迦自身が語ったと考えられるつぎの

一句にもとづくものだろう。

すべての者は暴力におびえる。すべての生きものにとって生命は愛しい。己が身をひきくらべて、殺してはならぬ。殺させてはならぬ。（『ダンマパダ』130）

人をして人を殺させることを自ら人を殺すことと同罪としているのであるから、ここからは当然のことながら死刑制度の廃止が結論されると思う。ところが、仏教経典（釈迦が登場しないから厳密には「経典」とはいえないが）の中におそらく唯一死刑を肯定しているものがある。以下のごとくである。

盗賊は折伏者（引用者注……文脈からすればもろもろの如来ということになる）によつて、このように折伏されるべきです。呵責すべき者を呵責し、処罰すべき者を罰し、追放すべき者を追放し、縛るべき者を縛り、死刑に処すべき者を死刑に処するのです。（中略）死刑に処せられる者は、もろもろの如来の是認によつて、死刑に処せられるではありません。自らのなした行ないによつて、死刑に処せられるのです。（『ミリンダ王の問い』第二編 第三章 第十一「折伏の意義」⁽²⁾）

『ダンマパダ』で死刑を戒めた実践的な釈迦と『ミリンダ王の問い』に登場する「もろもろの如来」は別人のごとくである。ここでは、死刑に処するということの「人をして人を殺させること」という側面は完全に抽象化され、「如来の是認」と「本人のなした行ない（自業自得?）」という殺人（死刑）の正当不当の議論しかなされてはいない。実は、『ミリンダ王の問い』は、別の箇所でも死刑を正当化している。それは、以下のごとくである。

それと同様に、如来は人々の利益のためにへかれらを〽打ち、人々の利益のためにへかれらを〽落とし、

人々の利益のためにへかれらを殺すこともするのです（『ミリンダ王の問い』 第二編 第一章 第三「デーヴァ

ダッタは何故に出家を許されたか？」

ここで「それと同様に」と言われているのは、直接的には子供に体罰を与える親のことを言っているのであるが、「殺すこと」まで出てくる。釈迦は体罰すら肯定しているとは思えないが、「殺すこと」はとも子供の教育にたてることではない。しかも、このたとえに出てくる「人びとの利益」も「殺すこと」もいたって抽象的である。『ミリンダ王の問い』の最大の問題は、慈悲という概念が異様なまでに抽象的に肥大していることである。それは、直接に身近な人を大切にするという愛をはなれて、殺すことまで愛だと強弁するのである。このような抽象化された慈悲を不殺生ということに当てはめると、『ダンマパダ』の「己が身をひきくらべて」という言い方の具体性から遠く離れてしまうのではないだろうか。

おそらく、釈迦自身の言葉であろうと考えられる、『ダンマパダ』の不殺生はその前半で、「自分をはじめとして誰でもたいていは殺されたくないのだから、殺さないようにしよう」ということをまず述べる。これは、不殺生が普遍的な正義であるからそれを守るといよりは、自分が欲しないことを人にもしいないという現実的な戒めである。後半の「殺させてはならぬ」というのは、「自分だけは殺さないという戒律を守るような立派な人間になろうなどということばかりにこだわって、他人がすること（他人にさせること）や社会で制度的に行なわれていることに無関心になり（こだわらず）、自分が殺す代わりにはかの人を殺しを請け負わせるようなこともするな」というものだろう。

こだわらずに殺される者はもちろん、こだわらずに仕事としてさっさと殺せと命じられる者もたまったものではない

い。このように抽象化され肥大化した慈悲には、殺される者はもちろん殺しを請け負わされている者（兵士や死刑執行人）の身になって考えるということがまったくないのである。

殺人が人びとの利益になるというのは、個人的な行為について言われることもないわけではないが、たいていは人をして人を殺させる戦争や死刑に多いものである。兵士にされて（鬼にされて）罪もない人びとの返り血を浴びるような立場にない人が、戦争は人びとの利益だということに賛成しがちである。このような正当化に賛成する人も反対する人もあるだろう。『ダンマパダ』は、正当化の是非については述べず、端的に殺させてはならぬと言っている。

『ミリンダ王の問い』が問題にしているのは、死刑が正当なものかどうかということだけである。しかし、前にも言ったように正当・不当は主観的な違いであって、死刑を含むどんな殺人も「人を殺す」ということは客観的に同じことである。

実は、この節で「それと同様に」と述べられていることのひとつとは、この節のタイトル「デーヴァダッタは何故に出家を許されたか？」と密接な関係にある。『ミリンダ王の問い』のもうひとつの問題は、釈迦を全知全能の救済者として描いていることにある。釈迦は全知全能であるから、デーヴァダッタが出家したあと僧伽を破壊するという大罪を犯すことを知っていたことになる。その罪の結果、デーヴァダッタは一劫の間地獄の苦しみを受けることになるのであるが、『ミリンダ王の問い』は、「釈迦が全知全能であるならばデーヴァダッタが僧伽を破る罪を犯すことをあらかじめ神通力で知っていたはずだ。なのに釈迦が出家を許したのは苦しみを与えてから薬を与えるようなものでおかしい」という問いを立てる（ミリンダ王に問わせる）。この問い自体もばかばかしいものだと思うが、答えはばかばかしいではすまない。以下のごとくである。やりとりが長いので結論だけをまとめる。

如来は慈悲の人であり、また全知者です。(中略)デーヴァダッタが出家しなかったら、在家の身分のまま
で多くの悪業をなして、幾百兆劫の間、地獄から地獄へ行きつつ、多くの苦しみを受けるであります。
尊き師はそのことを知りつつ慈悲をたれて、デーヴァダッタを出家させたのです。「わが教えに従って出家
したならばへかれの苦しみは終わりをつげるだろう」と慈悲をたれて、重い苦しみを軽くしたのです

この箇所について、宮元啓一は、この言い方はちょっと替えるとオウムのボアの論理と同じだといっている。⁽³⁾私
もそう思う。

全知全能などということは、たいていは、ばかばかしい想定にすぎない。いくつかの「宗教」のようにそれを大真
面目で想定しても、実際には、このようなばかばかしいことにしか使えない。現実の暴力や殺人を減らすことはま
ったく無縁である。それどころか、「全知全能」や「絶対の慈悲」などという想定によるほどに、自信をもって殺人
を肯定できる思想はないと思われる。

二 死刑と処罰

ところで、『ミリンダ王の問い』は、呵責・折伏の例として「打つこと」「縛ること」と並んで「殺すこと」を挙げ
ているのであるが、古来、折伏と摂受は「二にして一」だとされている。折伏と摂受の不二は、罪を犯した人にとっ
てだけではなく、その人が犯した行為の被害者や被害者の遺族が、愛するものの喪失という受け入れがたい事実を理
解し、喪失の後も生きつづけるためにも、非常に重要な意味を持っている。しかし、「打つこと」「縛ること」はとも

かく、その人を殺してしまつては、「二にして一」は空論となり、意味を持たないだろう。『ミリンダ王の問い』の抽象性は、これら具体的な問題の深刻さにはまったくかわらない。

刑罰・処罰に関しては、かつては「目には目を」という応報刑が主流だったが、近代的な法のもとでは、処罰は法を犯したものの矯正のために行なうことになっている。それは、その人が罪を償うものに生まれ変わるべきだという理念にもとづいており、これを「教育刑」とよんでいる。折伏と摂受の不二を原理とする仏教の戒律と相通ずるものがあるといえよう。死刑は、生まれ変わるべき主体自体の存在を許さないので、教育刑的要素はまったくもない。死刑は、刑罰とはいえないがたい野蛮なものでしかないのではなからうか。

死刑廃止論のひとつの論拠は、人間は、たとえ罪を犯しても罪を償う主体に生まれ変わるものだという、人間への信頼である。

死刑が処罰として不適切であることのもうひとつの論拠は、死刑という「処罰」の修正不可能性である。すなわち、冤罪の問題である。死刑以外の処罰においても、冤罪による処罰を修正して完全に回復補償することはむずかしい。ましてや、死刑においては、回復補償の対象である冤罪被害者の存在そのものを抹消しているのだから修正は不可能である。しかも、冤罪は決して少なくない。人間の行なう判断に絶対はないのである。

ところが、『ミリンダ王の問い』では、判断者に全知全能のもろもろの如来を立ててしまっているから冤罪の可能性はないことになってしまう。釈迦の教説は、むしろ、「人間の行なう判断に絶対はない」という点に集中しており「私（釈迦）は全知全能だ」などというのは見当たらないように思われる。『ミリンダ王の問い』が死刑を正当化する「自らの行いによって死刑に処せられる」という言説は、一応、仏教論理であるといつていいところの「自業自

得」を意味しているだろう。しかし、自業自得の真理は仏教修行者が自覚的に身につける内面の規範なのであって、裁判で判断されるような水準のものではない。自業自得の道理を死刑の根拠として用いることは、まったくの誤用と言わねばならない。

このように、処罰における教育刑中心主義と冤罪の修復不可能性から、死刑は処罰として不適切であることがわかるが、なお、死刑も必要だという考え方がある。それは、たとえば、死刑が犯罪抑止の効果を持つという考え方や、犯罪被害者およびその遺族が持つとされる報復感情を満足させるために役立つという考え方などである。

前者については、すでに幾多の科学的研究が死刑制度に犯罪抑止の効果がないことを実証しているので深く立ち入らないことにする。ただ、死刑制度を廃止した国や地域において凶悪な犯罪が増加しないどころか、かえって減少さえするという統計的事実の意味するところについて私見を述べておきたい。それは、おそらく、「正当な理由があれば人を殺してもよい」とする死刑制度を持つ文化と「いかなる場合にも人を殺してはならぬ」という死刑制度を廃止した文化との違いに起因するように思われる。『ミリンダ王の問い』が示す文化は前者であり、『ダンマパダ』が示す文化は後者であることは言うまでもない。

つぎに、報復感情、すなわち、「被害者の気持ちを考えたら死刑もやむをえない」という意見について考えてみよう。「被害者の心情」自体については、実際に調査すると、被害者のすべてが報復を欲しているとは限らないし、そのことが被害者の回復に役立つとは限らないということがわかっている。被害者自身の気持ちに役立たないかもしれないのに、こうした意見が根強いのは、報復・仇討ちのパフォーマンスをのぞむ第三者の無責任な「心情」が関係しているとも言われる。しかし、庶民はただ見物を楽しむというだけでもないようである。庶民の中には、自分の愛す

る人が殺されたら仇討ちをしたいという人も確かにいるように思われる。この気持ちは、それなりに大切にしたいと思う。しかし、被害者の心に本当に寄り添うならば、自分たちのような「観客」にすぎないものを喜ばすために、被害者に加害者を怨むパフォーマンスを期待してはいけない。

「自分の愛するものが無残に殺されても死刑に反対するのか」と言う人は、仇討ちと死刑を混同している。被害者の多くは加害者の謝罪と償いを求めているのであって、被害者に死刑か許すかの二者択一を求めるような残酷なことをしてはならない。

三 個人の信念と社会倫理

刑罰が罪を償うことの一要素となるということは確かだろう。しかし、死刑という「刑罰」は罪を償う主体の存在そのものを消してしまうのだから、刑罰に値しないといえる。すなわち、「死を以って償う」ということは論理的な矛盾である。しかし、刑罰論・法律論としての論理はどうあれ、自身の覚悟として「しかるべき理由もなく人を殺したものは生きてはいけない。死ぬことがせめてもの償いだ」などの信念を抱くという人もあるだろう。そこで、本論の締めくくりとして、このような「信念」について若干の考察をしておきたい。

『ダンマパダ』の「殺してはならぬ」というのは、それだけであれば、倫理（ともがらのことわり）というよりは個人の覚悟・信念にとどまることだろう。「殺させてはならぬ」という戒律があって、はじめて社会的な倫理となる。⁽⁴⁾死刑という制度を維持するかしないかということは、当然にもこのような社会倫理にかかわることであって、個人の信念のレベルの問題ではない。すなわち、ある人が「人を殺したものはや生きてはいけない」という信念を

持っていたとしても、実際にその信念によって現にある死刑制度を維持するとか新たに死刑制度を作る活動を開始するには、その信念を社会に向かって理を尽くして説明し納得してもらう必要がある。逆に言えば、なんらかの形で吐露された「信念」はもはや純粹に個人的な信念というわけにはいかない。「覚悟」は語られればもはや「説法」である。そうした発言は相互の冷静な論議にさらされるべき責任を負う。

『四分律』などにまとめられた仏教の戒律とは、まさにそのような冷静な論議を経て形成されてきたものである。『律蔵』はそうした論議の経過を詳しく記録している文献である。

ちなみに、直接に殺すことと自殺を勧めること、人をして殺させることの三者をすべて波羅夷罪と定めた経過はつぎのとおりであると記録されている。⁽⁵⁾

あるとき釈尊が不淨觀の説法をした際に、「もう生きていたくない。誰か私を殺してくれないだろうか（身命を厭嫌し、人に断命を求む）」と口に出した比丘があった。これに応じて殺人を請け負ったものが現れ、当人は殺したあと後悔するのだが、魔が現れて「かの比丘は生きていても悟りを与えることは困難だったのだから、君は正しいことをしたのだ」とそそのかした。それで大量の殺人や自殺の推奨ということが起こってしまった。そのような悲惨な事態を受けて、比丘たちは、釈尊の勧める「阿那波那三昧（息を整え心を静める三昧）」によって心を落ち着け、論議のあと、よく知られる不殺生戒が定められたというのである。

この逸話にはいくつも注目すべき点があるが、本論との関係からいえば、私はつぎの二点に注目したい。第一に、この殺人は、当人たちにおいてはしかるべき理由（ほとんどボアと変わらぬ論理）があったということである。釈迦の呵責は、その「しかるべき理由」の是非については何も言及はなく、ただちに殺生を戒めている。この点は『ミリン

ダ王の問い』とはずいぶん異なる。第二に、殺してはならぬということを、この実際の事件を期に、単なる個人的な信念にとどめず、僧伽の規範、すなわち、社会的な倫理として決めたということである。

とりわけ、第二の点に注目しなければならない。殺してはならぬということが個人の信念にすぎないのであれば、それが揺るいでしまうことは少なくないだろうし、価値観の定まらぬ人間が場合に応じてその信念を変えることはしばしばある。また、少数の個人の信念は変わらなくとも、社会的にはあまり意味を持たないことも多い。たとえば、戦場に動員される兵士の中に一人や二人（殺してはならぬという）固い信念のものがあつたとて、大量の殺人はとめられない。死刑や戦争などの社会的活動を個人の信念のレベルでとめることはまことに難しいのである。このときこそ、社会的な倫理として戒律が必要になる。

私は、波羅夷・追放となる殺生罪のうち、より重要なものは、「自ら殺す」ことより「自殺を勧める」とこと「人をして殺させる」ことだと思う。なぜなら、自ら殺すことは、固い信念を持ちようがない普通の人間には完全守ることが困難であるが、「自殺を勧める」と「人をして殺させる」ことであれば、普通の生活の中で、つまり、心落ち着けるような状況が比較的容易である状態では、簡単に守れるからである。よりたやすくより効果がある殺生の戒めは、「殺してはならぬ」より「殺させてはならぬ」のほうがのである。自分だけはけっして殺さないという信念だけに夢中になって、人をして人を殺させる死刑制度や戦争に無関心であることは、釈迦を中心にして定められた不殺生戒に反するとまではいえなくとも、戒に忠実とはいえないと思う。ましてや、「人を殺した者は死を以って償うべきだ」という信念は、明確にこの戒律に反する信念だといえるのではなからうか。

『ミリンダ王の問い』は、もちろん、最も重い罪でも死刑の規定がない僧伽（出世間）の中でも死刑が執行される

べきだと主張しているわけではない。当時の僧伽の外（世間）で行なわれていたと思われる死刑を、自分の信ずる仏法を説明するための例に挙げていただけだともいえるが、少なくとも、それ（世間での死刑制度）を肯定している点で、一般社会に対して重大な責任を持っている。僧伽の中で禁じられていることを外で肯定するというのは無責任ではないだろうか。それとも、僧伽の中での死刑も肯定しようというのであろうか。喩にすぎないとしても「如来は慈悲によって殺すこともある」というのだからそうなのかもしれない。⁽⁶⁾

「死を以って償う」という考え方は、償いの主体を抹消するという点で論理的に矛盾し、それが意見として表明されるなどの社会的影響を持ったときには、倫理的に重大な過ちを犯していると、私は思う。

それにしても、個人的な信念というのであれば、せめて「私は誰も殺さない」という信念にしてほしいものである。そのような個人的な信念は、戦場での兵士や、死刑制度が存在する社会での刑務官にとっては、あまり意味を持たない信念であり、さるべき縁あればとも守れない信念かもしれないが、そのような信念を持っていていけないということはないだろう。その信念は、釈迦の第一の戒め「殺してはならぬ」とも合致している。しかし、その戒めを守ることができなくて殺してしまったあとに、「生きていてはいけない。死を以って償うべきだ」というのは、第一の戒めを守らなかった人に自殺を勧めるにせよ、誰かに殺させるという死刑を執行するにせよ、実行すればさらに釈迦の第二の戒め「殺させてはならぬ」も守らないことになってしまう。

すなわち、「人を殺した者は生きていてはいけない。死を以って償うべきである」というのは、実際には「（自分ではないその人が）死刑に処せられるべきだ」ということであり、自分の生き方や自分の死に方についての信念とは言いがたい。それは、単なる死刑制度賛成の詭弁だといえは言いすぎであらうか。

註

- (1) 『大正藏』二二卷 五七五頁 下段参照。
- (2) 中村元・早島鏡正訳、東洋文庫版より。以下、『ミリンダ王の問い』の引用はこのテキストによる。
- (3) 宮本啓一『ブッダが考えたこと』春秋社、二〇〇四年一月、参照。
- (4) これを「戒(sīla)」と「律(vinaya)」の区別といってもよいかもしれないが、戒と律の区別においては、個人、の信念と社会的な規範というような区別に合致しない面もあると思われる。
- (5) 前注1と同じく『大正藏』二二卷 五七五頁 下段以下を参照。
- (6) 僧伽の外で犯された殺人に対して仏教がどのような態度を取ったのかは定かではない。しかし、『五分律』に「遮法（出家を許されないもの）」に関して興味深い記述がある。仏教僧伽は「世間に名が知れ渡っている盗人」などの出家は許さなかった。しかし、これは僧団を処罰逃れの便法として利用することを防ぐ目的と、仏教の社会的評価を落とさないためのものであったにすぎない。「世間に名の知れ渡っていない」犯罪者は、犯罪を悔いて仏道修行することを当然にも認められていたのである。『五分律』一一五中の下には、「たとえ人殺しの賊であっても、世間がそれを知らなければ比丘にしてもよい」という判断があるという（佐々木閑『出家とはなにか』大蔵出版、一九九九年、二五七頁参照）。