

共生の原理としての非暴力（不殺生）

菅 沼 晃
(東 洋 大 学)

はじめに

「共生」ということばは、今、日常生活から国際間の諸問題にいたるまで、さまざまな期待と祈りをこめて語られている。このことばが新聞・雑誌でよく使われるようになったのは1994年からであると言われているが、⁽¹⁾もはや共生ということに望みをかけるよりほかはない状況が、各地に出現していることが背景にあるというべきであろう。

「共生」とは生物学上の用語である symbiosis の訳語で、基本的には二種類の生物が密接に関係して生活し、その一方が欠けると、双方の生物、あるいはそのうちのいずれか一方の生物の生きていくことが不可能になる関係を言うときされる。このうち、別種の生物が一定の場所で相互に完全に利益を得ている場合が「相利共生」(commensalism)とよばれ、一方が他方より多くの利益を受けている場合が「片利共生」(synoekosis)とよばれている。

このような生物学上の観念が、いつから人間と人間、民族と民族、個人と民族・国家、人間と環境などの諸関係を表すものとされるようになったかは、厳密な意味においては不明であるが、比較的最近のことのように思われる。人間の問題としての「共生」は、当然のことながら「相利共生」

である。生物学上の「相利共生」は、相手が欠けては生きてゆけないもの同志の必然的な結びつきの関係であり、それは生物が本来具えている「生命力」とでも言うべきものに支配された関係とすることができるであろう。

しかし、人間社会の共生が生物学上のそれと根本的に相違する点は、異質の文化・価値観を持つ者が必然的に結びついているばかりではなく、歴史的、あるいは社会的・政治的・経済的などのさまざまな事情で、一定の場所で共生せざるを得ない場合が多いということであろう。特定の家族や民族などの場合のように、その構成員のそれぞれが異なる宗教や価値観をもっているとしても、大方において利害が一致し、生物学上で言う「相利共生」が基本的に実現している場合には、「共生」の意識は必要とされないのが普通である。これに反して、宗教や価値観、利害が対立する個人、あるいは集団が一定の場所にともに生きること（living together）を余儀なくされている場合に、いかにしたら「共生」しうるのかが、切実な問題として問われているのである。⁽²⁾

元来、人と人、民族と民族などが相互に利益を与えあって生きてゆける状態においては、「共生の原理」とか「共生の思想」とかは必要とされないであろう。相互に愛し合い、利益を与えあうことに理由はいらないからである。従って「共生の原理」を求めるということ自体が、現在の異常な事態を浮き彫りにしていると言ってもよい。

宗教や価値観を異にする個人、あるいは集団が対立しながら共存しているとき、第三者が「共生の原理」を提示するとしても、現実的には相対立する一方、あるいは双方から拒否されることが少なくない。たとえば、現在のところ、インド政府はカシュミール問題を含めてのインド・パキスタン間の未解決の問題を解決するために国連が調停に乗り出することを拒否し、また日本がカシュミール問題の「中介」に立つことをパキスタン政

府や両国のイスラム教徒たちは期待しているが、インド政府は第三国の介入を拒んでいる、と伝えられる⁽⁴⁾。

国連の調停なるものが果たして普遍性のある「共生の原理」にもとづくものであるのか、また、相対立する両国が受けいれうる原理を示すことが可能であるか。現実はいわゆる困難な状況にあると言わざるを得ない。

しかし、仏教が「願わくは衆生とともに」ということを標榜している以上、このような現実問題に積極的に提言できるかどうかということは、仏教の存在の意義にかかわる問題であろう。それでは、仏教のどのような考え方が「共生」の実現に向けて最も有効であるのか。「有効」とは余りにも現実的な、あるいは功利的な結果を期待する言葉であるかも知れない。しかし、「共生」という問題を論じるとき、「ただたんに多くの經典類から、『共生』の課題に見合った仏教用語、あるいは仏教的発想を抽出して、これこそが『共生』を明らかにする『仏教学』であると喧伝して、仏教における『共生』の問題を考える方法論は、現代的な課題としての『共生』を考えていくためにはあまりにも観念的過ぎるのではないか」という指摘があり、筆者も同感である。これこれの經典に、「共生」を意味するこのような思想が述べられていると言うだけでは、自己満足に過ぎないと批判されても当然であろう。しかし、筆者は、現在の段階では、經典の中から「共生」にかかわることば、あるいは思想を拾い出し、「共生」の「有効な原理」でありうるかを吟味する作業が無意味であるとは思わない。

仏教を「共生」（ともにいき）という立場からとらえようとする試みは、すでに70余年も前に椎尾辨匡師によってなされているが、ますます混沌の度合いを増している現在の状況を見すえながら、仏教を「共生」という観点から本格的に見直す作業は、今はじまったばかりだからである。

椎尾弁匡師が述べられるように、およそ仏教である限り、広い意味での

「共生」を説かない教えはないのであるが、筆者は「共生」の原理の提示というよりも、仏教の「共生」にたいする提言として、「非暴力」(ahiṃsā 不殺生)を取りあげることにはしたい。「非暴力」は仏教の「実にこの世においては、怨みに報いるに怨みを以てしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む。これは永遠の真理である⁽⁷⁾」という根本的な考えを具体的に示したものだからである。非暴力 (ahiṃsā) とは、一言で言えば「殺すな！」ということである。

非暴力の主張は仏教だけではなくインドの特色とも言われるので、まずインドにおいて非暴力ということがどのように考えられていたかを見ておくことにしたい。

1 インドの非暴力 (ahiṃsā)

V. K. Gupta は古典中に説かれるものからマハートマー・ガンディーにいたるまでの非暴力 (ahiṃsā) を以下の四つに分けて⁽⁸⁾いる。

- (1) 一般的な道徳的非暴力 (the ordinary ethical ahiṃsā)
- (2) 仏教的非暴力 (the Buddhist ahiṃsā)
- (3) ジャイナ教の非暴力 (the Jaina ahiṃsā)
- (4) ガンディーの非暴力 (the Gandhian ahiṃsā)

この著作はガンディーの Satyāgraha の意味を、インドがイギリスの支配から脱して独立するまでの歴史的プロセスの中で問うことを目的としたものであり、ahiṃsā を四つに分類したものの、(1)～(3)はガンディーのその起源をたどろうとした分類にすぎない。しかし、同書で別の角度から ahiṃsā を「倫理的・精神的な非暴力」(the ethico-spiritual ahiṃsā) と「政治上の非暴力」(the political ahiṃsā) とに別け、前者は個人の解脱ということに関連して、その日常的・社会的な行為に限定される ahiṃsā

であるのにたいして、後者はインドの全国民と国家の運命に関わるものである⁽⁹⁾、としている点が注目される。

インドにおいて ahimsā が語られる場合、一つは一般的・道徳的な意味において「嘘をつくな」とか「盗むな」などとともに説かれている場合であり、他は出家修行者 (parivrajaka) あるいは苦行者 (tapasvin) が宗教的な実践として、もっぱら「殺生によって悪行を積まないこと」を目的とする ahimsā である。ここでは前者を「一般的・倫理的な非暴力」、後者を「苦行者の非暴力」と呼ぶことにする。インドにおいては「苦行者の非暴力」だけではなく、「一般的・倫理的な非暴力」の場合も、非暴力という態度の結果が「善業を積む」という宗教的意味あいでもとらえられていることが多く、対他的・社会的な意味での非暴力とは異なる性格を示している。また、「一般的・倫理的な非暴力」については、バラモン階級の人々 (brāhmaṇa) だけが守るべき徳目とされることも少なくない。この点からすれば、「一般的・倫理的な非暴力」も「苦行者の非暴力」も限定的な非暴力であって、普遍的な非暴力とは必ずしも言えないであろう。たとえば『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』で、

「さて、苦行、施与、寛容、非暴力、正直は、彼（バラモン）に対する謝礼である。」

atha yat tapo dānam ārjavam ahimsā satyavacanam iti tā asya dakṣiṇaḥ⁽¹⁰⁾.

と言い、『バガヴァッド・ギーター』で

「慢心がないこと、偽瞞がないこと、非暴力、忍耐、寛容、師に仕えること、清浄、堅固不拔、自己制御」

amānitvam adambhitam ahimsā kṣāntir ārjavam, ācārya-upāsanaṁ śaucaṁ sthairyam ātmavinigrahaḥ⁽¹¹⁾.

「非暴力、真実、怒りを離れたこと、行為の放棄、平和、中傷を離れたこと、生ける者にたいする慈悲、恬淡、温和、恥を知ること、不動」

ahiṃsā satyam akrodhas tyāgaḥ śāntir apaiśunam, dayā bhūteṣv
aloluptvaṃ mardavaṃ hrīr acāpalam.⁽¹²⁾

などを説く場合は、ahiṃsā はただ一般的な倫理的規範の一つとして挙げられているにすぎない。

また、『マハーバーラタ』において、

「非暴力は最高の法（ダルマ）であると、すべての人々は知っている。
それ故に、バラモンはすべての生命あるものたちを決して殺してはならない。

ahiṃsā paramo dharmah sarva-prāṇabhṛtām smṛtiḥ,
tasmāt prāṇabhṛtaḥ sarvān na hiṃsyād brāhmaṇaḥ kaścit.⁽¹³⁾

と言う場合も一般的・倫理的意味あいにおいてである。「非暴力は最高の法である（ahiṃsā paramo dharmah）というフレーズはこの叙事詩のなかでくりかえし用いられているが、ここに引用した偈文に関して言えば、一般的・倫理的な非暴力とは言っても、バラモンだけの倫理規定であり、きわめて限定的なものである。

非暴力がバラモンの倫理規定として説かれているのは『マヌ法典』においても同様であり、しかも供犠のための肉食、従って動物を殺すことは神々に定められた規則として容認されている。⁽¹⁴⁾ここでは、供犠以外の一般的な殺生は回避すべきであるとしながらも、『ヴェーダ』に規定されている制限付きの殺生（vedavihitā hiṃsā niyatā）は殺生ではない（ahiṃsā）と説かれている。ここでは、時期（kāla）や地域（deśa）などを限定した殺生（hiṃsā）は非暴力（不殺生 ahiṃsā）であるとされるのであり、普遍性⁽¹⁵⁾

をもった非暴力が説かれているとは言えないのであろう。

またプラーナ文献の中には、現実の生活のなかでの殺生 (hiṃsā) を当然のことと説く主張さえ見られる。たとえば、『バーガヴァタ・プラーナ』では、

「動物は人間の、植物は動物の、劣ったものは勝ったものの生命の支えである。〔すなわち〕この世においては、生きているものは生きているものの生命の支えである。」

ahastāni sahaśtānām apadāni catuṣpadām, phalgūni tatra ma-
hatām jīvo jīvasya jīvanam.⁽¹⁷⁾

と説かれている。これはきわめて現実的な、いわば弱肉強食の論理である。インドの古典の中には理想主義的な「普遍の真理」が説かれる反面、このような現実論が常に主張されていた点を見落としてはならないであろう。

従来、どちらかと言うと「非暴力の国インド」というイメージで「非暴力 (ahiṃsā)」の問題はとらえられて来た。確かに「非暴力は最高の法である (ahiṃsā paramo dharmah)」ということば、あるいはこれに類する意味を表すことばは多く見られるが、それは必ずしも普遍的な非暴力、あるいは無限定的な非暴力、対社会的な非暴力を意味するものではない。結局、あらゆる限定を取り除いた、普遍的な非暴力の思想はジャイナ教、仏教、および仏教の影響を受けた諸学派で主張されたといっていよいと思われる。⁽¹⁸⁾

2 仏教の非暴力（不殺生）

仏教における非暴力 (ahiṃsā) の問題を考える前に、思想史的には仏教の影響下でつくられたと推定される『ヨーガ・スートラ』の非暴力 (ahiṃsā) について触れておきたい。ここで説かれる非暴力には、明らかに無限定的・対社会的な性格が見られるからである。

『ヨーガ・スートラ』では、ヨーガの目的を達成する手段を説く「実習品」(Sādhana-pāda)において、「八支則」と呼ばれるうちの禁戒(yama)として、非暴力(ahimsā)・誠実(satya)・不偷盗(asteya)・貞潔(brahmacarya)・不貪(aparigraha)が説かれる⁽¹⁹⁾。これらは、生れ(jāti)・地域(deśa)・時期(kāla)・祭祀の習慣(samaya)によって何らの制限をも受けず、人間の生活のあらゆる場に広がるもの(sārva-bhaumā)である、とされる点が重要である⁽²⁰⁾。このうちの ahimsā については、さらにつぎのように説かれる。

「非暴力が確立すれば、その人のそばでは、[すべての生命あるものは] 敵意を捨てる。」

ahimsā-pratiṣṭhāyām tat-sannidhau [sarva-prāṇinām, by Vyāsa]
vaira-tyāgaḥ.⁽²¹⁾

このスートラ中の ahimsā-pratiṣṭhāyām といううちの pratiṣṭhā について、かつて Hauer が「神秘的な根本力」(mystische Grund-kraft)と訳して神秘的な実在と解したことはよく知られている。しかし、末註のなかには「非暴力が確立すれば、彼のそばではネコとネズミなどさえも互いに敵意を捨てる⁽²²⁾」とか、「非暴力を実習しているとき、その人の傍では生来⁽²³⁾的に対立しているヘビとマングースなどさえも敵意を捨てる⁽²⁴⁾」などと解説しているものがあり、内的な神秘力というよりも、対他的な行為ということが強調されているように思われる。このような非暴力の行為が無限定的・社会的なものとして説かれている点が重要である。

さて、仏教においては、himsā は出家修行者の場合には波羅夷(pārājika)の罪となり、ahimsā は在家信者の五戒の一つとされる。この場合の ahimsā が、何の限定も受けない、何時いかなる場合にも守らねばならない普遍的な戒律であることは言うまでもない。『律蔵』によれば、仏教で

説く hiṃsā（殺生）は自分自身が故意に（sañcicca）直接的に他人の生命を奪うことだけではなく、他人を使って殺させること、あるいは死を讃美して他人に死を勧めることも含んでいる。⁽²⁵⁾ここでは殺生の中に「自殺」も含まれるとともに、刃物で傷つけ、坑を掘って人をつき落とし、あるいは毒物を飲ませて殺すなどの、殺生の具体的な方法が示され、そのいずれもが禁じられている。古い経典の中では、このような非暴力（不殺生）が、

「生きものを殺してはならない。〔他人に〕殺させてはならない。他人が殺すのを認めてはならない。」

pāṇaṃ na hane na ca ghātayeyya, na ca anujaññā hanataṃ
paresaṃ.⁽²⁶⁾

と端的に説かれている。ここに説かれる非暴力には、非暴力の功徳を積んだ結果が自分に返ってくるという苦行的非暴力の性格はまったく見られず、きわめて積極的に「殺すな!」「殺させるな!」「殺すのを認めるな!」という主張が示されるのである。

それでは、なぜ、生命あるものを殺してはならないと言われるのか。経典はこの問いに直接答えてはいないが、このことの理由を暗示するいくつかのことばがある。たとえば、『律蔵』で第三の学処を定めるうちで、他人の生命を奪い、他人に殺させることとともに、「汝にとって、この最悪の人生が何の意味を持っているのか。汝にとっては、生きることより死ぬことの方が勝っている」(kiṃ tuyham iminā pāpakena dujjivitena, mataṃ te jivitaṃ seyyo)⁽²⁷⁾と言って死を勧めることが禁じられている。このことは「生きる」「生きている」ということが、生きとし生けるものの基本であることを示している、と言ってよいであろう。あるいは、このことによって「生命をもっている」ということの意味が説かれている、と見ることができるであろう。

同じことは、また、コーサラ国王パセーナディとその妻マッリカーとの対話に関して、ブッダによって「人の思いはすべてにわたるが、自分よりも愛しいと思うものは外にない。他人もまた、自分と同じように自分だけが愛しいと思っている。だから〔自分を愛することによって〕他人を殺そうとしてはならない⁽²⁸⁾」と説かれるうちでも示されている。

ここに示されている生命あるものは「生きたいと願っている」「生きつづける」ことを基本とするという主張は、仏教独自のものとは言えないかもしれない⁽²⁹⁾。しかし、そうであるからこそ、現実の相対立する場において「殺すな！」ということを提案する根拠として有効であると言えることができる。価値観を異にする人、あるいは集団に対して、仏教独自の教理にもとづく理論的根拠を提示したところで、受け入れられる可能性は余りないと考えられるからである。価値観の異なる対者に仏教独自の理論をそのままの形で示すことは、場合によっては、むしろ新しい対立をひきおこすおそれさえあると言わなければならない。この点からすると、パセーナディとマッリカーに対するブッダのことばは、きわめて明快で、時代や地域性をこえた普遍性をもっている。「殺すな！」という提案の根拠として、どの時代においても、どの地域においても有効であると思われる。

3 「非暴力」の問題点

仏教における共生の原理として不殺生、すなわち「非暴力」の意味を考えて来たが、現代においてそれが果たして可能であるかどうか。残念ながら、現在の民族・国家・宗教などの対立の場においては、非暴力の提案は効力をもたないかのように見える。たとえば、仏教国と言われるスリランカは、1948年に独立して以来、多数民族のシンハラ人と少数民族のタミル人とのあいだに深刻な対立・テロ・内戦がつづいている。この状況は「シ

ンハラ仏教と日常倫理、それに現実の暴力事件などをみれば、仏教が殺人を含む暴力を必ずしも抑制するとはいえない」と言われる。⁽³⁰⁾

また、「非暴力の国」⁽³¹⁾と言われるインドにおいても、1947年の分離独立以来のヒンドゥー教徒とイスラム教徒の対立が 1980年代から 90年代にかけて次第に激化し、1992年12月6日には Bharatiya Janata Party, Viswa Hindu parishad, Rashtriya Swayamsevak Sangha などのヒンドゥー教至上主義の諸集団によってアヨーディヤーのバブリ・マスジッド・モスクが破壊される事件がおきた。⁽³²⁾ また、1998年2～3月に行なわれた第12回連邦下院議員総選挙で BJP が第一党となり、同年5月に地下核実験が決行され、私たちが抱いていた「非暴力の国インド」というイメージが完全に取り払われる結果となったことは周知の通りである。とくに 1974年につづく第2回目の核実験はいみじくも「シャクティ計画」(Śakti-operation) と名づけられ、インドが「ahimsā から śakti」へ、すなわち「非暴力から核による軍事的暴力へ」という180度の転換をしていたことが明らかになった。⁽³³⁾ このようなインドの転換は歴史的にはイギリスの支配、パキスタンとの対立抗争と関連して「強いインド」を目指す運動が高まっていった結果であり、この間の事情は理解できなくはないが、この「歴史的事情」を理由に核実験を正当化することはできないであろう。

このようなスリランカやインドの現状を見るとき、非暴力主義の前に立ちだかるのは nationalism, ethno-nationalism であり、宗教に関して言えば原理主義 (fundamentalism) と communalism である。原理主義はそれ自体は必ずしも暴力やテロにつながるものではないが、communal な性格をおびると、きわめて独善的・排他的なものとなる。インドに関して言えば、民族義勇団 (RSS) や BJP はすべて Hindu communalism にもとづくものであり、この communal な運動の前では ahimsā の理念は現

在のところ影をひそめているかのようである。⁽³⁴⁾

最後に、非暴力 (ahimsā) を共生の原理として提示するとき、そこには高い精神性、あるいは広い意味での宗教性が必要とされるということが問題点としてあげられる。ここで言う「高い精神性」「宗教性」とは、非暴力を Satyāgraha (真理の把握) として位置づけて実践した M. K. ガンディーが「私は勇を奮って、古代インドの自己犠牲の理法を示した。と言うのは、サティヤーグラハやその分枝である非暴力や市民的抵抗は受難の理法の新しい名称にほかならないからである。⁽³⁵⁾」、「受動的抵抗は個人的な受難によって権利を確保する方法であり、武力による抵抗の逆である。私は、良心に反することを行なうのを拒否する際には、魂の力を用いる。⁽³⁶⁾」と言っているように、一種の「自己犠牲」の精神を意味している。

このようなガンディーの非暴力による市民的抵抗に対する批判は、1947年のインド分離独立当時にも決して少なくはなく、1948年1月、RSSの団員であったゴードセーに射殺されたことはよく知られている。⁽³⁷⁾ ガンディーのことばには、「ahimsā は臆病者には実践できない」とか「ahimsā の実践は最大の勇気が必要」とかの意味を持つものが少なくない。私たちの文脈で言えば、彼は「殺すな!」とともに、「恐れるな!」と主張しているのである。

現代の困難な情況において、「殺すな!」という訴えかけはいかにも無力のように見える。事実、「身体に止まった蚊も殺さない」と言われるスリランカの仏教徒はタミル人と殺し合い、かつては非暴力を国是としていたインドは、「強いインド」を目指してパキスタンとの三度にわたる戦争を経て、「シャクティ計画」を成功させた。

しかし、このような現実があるにもかかわらず、仏教の主張する「非暴力」が、「生きていること」「生きつづけること」を人間の根拠としてとら

え、このことにもとづいて「殺すな!」と訴えることは間違っていない。仏教にはさまざまな教理や理論があるが、端的に言えば「人間の生命は尊いものである」、「人間がよりよく生きつづけること自体に何にも勝る意味がある」という主張こそ、現在の状況下で最も有効であると言わねばならない。共生の原理としての仏教を考えると、人間が「生きつづけること」を目的にした「非暴力」、すなわち「殺すな!」「恐れるな!」の主張を根気よくくりかえしていくほかはないのではないかと、私は思うのである。

注

- (1) 小田実『「殺すな」と「共生」』岩波ジュニア新書、岩波書店、1995. p. 103. 因みに1993年に流行したことばは「国際化」であったという。
- (2) 生物学上の人間、すなわち、「動物界・脊索動物門・哺乳綱・霊長目の一員としてのヒト」には、「あまり殺しあわない」という特徴があるという指摘もある（澤口俊之「殺しと共生—霊長類学と脳科学の観点から」『仏教』43号、特集・共生の思想、法蔵館、1998. 4）。
- (3) 『朝日新聞』東京版、1998. 6. 1. 夕刊、「インド首相国連仲介を拒絶」
- (4) 『朝日新聞』東京版、1998. 8. 26. 「日本の役割」
- (5) 尾畑文正「共生の仏教学」『仏教』43号、p. 151。
- (6) 『共生講壇』（大正14年）、『共生の基調』（昭和4年）。ともに『椎尾辨匡選集』（山喜房仏書林、昭和48年）第9巻所収。
- (7) Dhammapada 1. 5. 中村元訳、岩波文庫 p. 10.
- (8) V. K. Gupta : Ahimsā in India's Destiney. Delhi. 1992. p. 10ff.
- (9) ibid., preface.
- (10) Chāndogya-upaniṣad. 3. 17. 4.
- (11) Bhagavad-gītā. 13. 7.
- (12) Bhagavad-gītā. 16. 2.
- (13) Mahābhārata. Critical edition. I. 11. 12.
- (14) Mahābhārata. III. 198. 69 ; X III. 116. 1, 25 ; 117. 37etc.
- (15) Manusmṛti. V. 28~36.
- (16) Manu. V. 44. yā veda-vihitā hiṃsā niyatā asmiṃś cara-acare, ahiṃsām

eva tām vidyād vedād dharmo hi nirbabhau. (Kullūkabhaṭṭa) yā śruti-vihitā karma-viśeṣa-deśa-kālādi-nijatā asmiñ jagati sthāvarajaṅgam ātmani ahimsām eva tām jāniyāt.

- (17) Bhāgavata-purāṇa I. 13. 46
- (18) ジャイナ教における ahimsā の宗教的、および社会的意味を考察することは重要な課題であるが、紙数上の制限からここでは取り上げることができない。
- (19) Yoga-sūtra II. 29, 30.
- (20) Yoga-sūtra II. 31.
- (21) Yoga-sūtra II. 35.
- (22) 佐保田鶴治『解説 ヨーガ・スートラ』平河出版社。p. 106.
- (23) Nāgojibhaṭṭa-vṛtti : ahimsā sthairye sati tat sannidhisthānām mārjāra-mūṣakādīnām apy anyonyaṃ vaira-tyāgaḥ.
- (24) Candrikā : tasya ahimsām bhāvayataḥ sannidhau sahaja-virodhinām apy ahi-nakulādīnām vaira-tyāgaḥ.
- (25) Vinaya, Suttavibhaṅga. p. 73ff.
- (26) Suttanipāta. 394.
- (27) Vinaya, Suttavibhaṅga p. 73.
- (28) Saṃyutta, vol. 1. p. 75. Kosalasamyutta, 8. Mallikā.
- (29) 「地震のあと、(中略)ずっと考えてきたのだけれども、みなさんの顔を見たら、二つのことしか言えない。ひとつは、みんな生きていてよかった、そのつぎは、このことを大事にして、これから生きていこう、この二つのことしか私には言えない。」(小田実, 前掲書。P. 10)。
- (30) 足立明「スリランカ-民族と暴力」岩波講座『文化人類学』6「紛争と運動」, 岩波書店, 1997年, p. 65.
- (31) インドは1947年8月に独立したが、そのとき定められたインドの国旗の中央にはアショーク王の石柱法勅(サールナート)に彫られた「法輪」が描かれている。これは明らかに当時のインド政府が、武力を捨てて「法の勝利(dhamma-vijaya)」を主張したアショーク王の非暴力主義を目指していたことを示している。
- (32) この事件に関しては Jitendra Babaj ed. : Ayodhyā and The Future India. Madras, 1993 に歴史的背景、その意味が語られている。また、暴力事件の現象としての記録は、J. McGuire, P. Reeves, H. Brasted ed. : Politics of Violence, from Ayodhyā to Behrampada. Studies on Contemporary South Asia No. 1. New Delhi. 1996に詳しい。

- 33) 195年と61年の日印首脳会談においては、当時のネルー首相は「核戦争は人類の生存に関する問題。戦争準備は莫大な浪費だ」として米国などに核実験の禁止を強く求める発言をしていた（1998年6月14日付『朝日新聞』朝刊）。
- 34) 現時点でのインドの nationalism と communalism については、D. D. Pattanaik : Hindu Nationalism in india. 4 vols. New Delhi. 1998., Sita Ram Sharma : Anatomy of Communalism. 6 vols. New Delhi, 1998. T. B. Hansen, C. Jaffrelot ed. : The BJP and the Compulsions of Politics in India. Delhi. 1998. Thomas Blom Hansen : The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India. Princeton Univ. Press. New Jersey. 1999. に詳細に語られている。
- 35) K. クリパラーニー編、古賀勝郎訳『抵抗するな・屈服するな』《ガンジー語録》，朝日新聞社，p. 167.
- 36) 同書。p. 143.
- 37) ガーンディー射殺の実行犯であったゴードセーは死刑になったが、共犯の弟ゴーパル・ゴードセーは16年の服役の後ブネーで暮らしていて、今でもガーンディー射殺は正しい行為であったと語っていると伝えられる（『朝日新聞』1998年11月15日付，日曜版）。

（本稿は平成10年度科学研究費による研究成果の一部である。）

