

仏教徒に《殺》は許されるか

——暴力に対する仏教の態度——

イェンズ・ルーヴェ・ハルトマン

山崎達也 訳

1. 問題の所在

もし仏教徒に《殺》は許されているかと問われたならば、仏教を少しでも知っている人のほとんどは、はっきりと「ノー」と答えるでしょう。原理的に言っても、この答えは正しいでしょう。しかしながら、この点に関しては、二つのことが考慮されなければなりません。一つは、この答えが原理的にのみ正しいということであれば、あきらかに狭い範囲に限定されてしまうでしょう。すなわち、それはいわば仏教の教義的側

面に関する視点に限られてしまうということです。第二の観点は実践的側面、すなわち信徒の実際の行動に関わるものです。この点について、わかりやすい例を挙げてみましょう。キリスト者に同じように《殺》は許されるかと問われたならば、答えは同じく「ノー」でしょう。しかしこの問いを少しだけ変えましょう。すなわち、キリスト者は事実として殺害を行うのかと問うことにします。「事実として」とは、厳密に言えば、殺害することが公式的につまり彼らの信仰共同体による承認を得ているということです、その問いに対し

ては、残念ながら「イエス」と答えざるをえないでしょう。つまり、ある宗教の内部における原則と実際の行動は完全に食い違っているのです。しかし、このことはキリスト教に限ったことではありません。

さらにもう二つの点を、前もって強調しておきたいと思います。一つは、以下においてお話しすることがきわめて問題をはらんだ現象だということ、しかも日本の仏教の一部が関わっているということです。したがって、私がここで指摘しておきたいことは、日本仏教としてこのような文化センター⁽ⁱ⁾を有している創価学会が、これからお話しすることには関係がないということです。このように前置きをするのは、誤解を招かないためにも、そしてドイツの仏教団体の文化的活動を妨げないためにも必要だと思うからです。

強調したい第二の点は、これからお話しすることの目的に関わることです。すなわち、仏教の「健全な世界」をまったく疑わしいものにしてしまうような現象について述べることにありますが、それはいわば仏教の化けの皮を剥ぐことを目的としているわけではない

ということなのです。私が行おうとしていることは、その正反対のこと、つまりこの宗教(仏教)の現実の姿をお伝えすることです。そして、その強さも弱さも現実の姿なのだということです。というのも、ここにはある種の問題が横たわっているように思われるからです。その問題とは、仏教が西洋世界に広まっていく際にもなう危険、すなわち、よく耳にする使い古された常套句を引っ張ってきて、それに基づいて仏教を判断してしまうという危険です。たしかに長い眼で見れば、使い古された常套句はわれわれと仏教徒の間を永続的に仲介するための確固とした根拠にはなりません。なぜなら、世界がこんなにも小さくなっているからです。今日では、誰でもアジアに行くことができるし、さらにそうした使い古された常套句と現実とが仏教国のなかでうまく調和されているのか、またどの程度まで調和されているのかを調べることができるからです。

2. 仏教評価の問題点

瞑想するブッダの像を見ると、心の平静さ、内的安

定、柔和な心など、仏教がヨーロッパで広く共感されている特質を意識しますが、このような像は、ほかではほとんど見られません。事実、こうした印象を受けると、仏教以外の宗教がない国、あるいは少なくとも

仏教が優先的に支配している国では、イスラーム諸国ほど問題はないと好意的に受け取られるのではないかと思います。たとえばタイのことを思うと、人なつこく笑っている人を思い浮かべます。またチベットのことを考えると、ここはアジア全体のなかで最も深く仏教が浸透している国ですが、五十年以上にもわたって他の勢力によって支配され、そのために伝統文化の多くが破壊されることに耐えなければなりませんでした。しかし、こうした経験によっても、チベットでは隣国のアフガニスタンとは違い、長期にわたるゲリラ戦にはならないのです。つまりアフガニスタンの場合とはまったく反対に、ダライ・ラマ、彼は世俗的にはチベットの前の元首ですが、一九八九年、非暴力的抵抗に対してノーベル平和賞が贈られています。興味あることに、「天の平和の門」(天安門)の前で戦車がデモ

をしている学生に突進していった同じ年に、異なった考え方をもっている中国の占領軍との折衝に臨んだダライ・ラマの平和主義に対して、まったく特別な評価が下されたのです。

それでは、仏教とイスラームとの間には基本的な違いがあるのでしょうか。それは、とりわけ、よりいっそうの柔和性に表現されるまったく別のメンタリティーへと導いていってしまう違いなのでしょうか。

一見すると、実際、そのようになっていいると思えますが、この印象をさらに際立たせるために、三つのことを引用したいと思います。一つ目は、最近公刊された書評誌からのもので、タイで仏教僧として長年暮らしたイギリス人の批評家、すなわち教団内部の人のものです。彼は次のように書いています。「彼ら(すなわち仏教徒)は、いかなる宗教戦争(クルーセイド、ジハード)をも誘発したことはない」と。二つ目の引用は、ドイツの外交官であるハンス・ヴォルフガング・シューマン(Hans-Wolfgang Schumann)のもので、彼はもともとボン大学でインド学を学び、仏教学で学位論文を書い

ていますので、仏教の専門家です。彼は一九九八年、『シュピーゲル』(Der Spiegel)において、次のように書いています。「物質的なものに支配されている西洋の人々が精神的な憧れを抱いていることは、たしかなことである。このように何かを求めている人々が、とくに仏教に興味を注ぐのは、とりわけ仏教がもっている柔和さと寛容さのためである。仏教徒の名のもとで戦争が行われたことはないし、火あぶりにされた人も、本が焼かれたこともない」。⁽²⁾こうした見解は広く知られているとはいえ、それほど新しいというわけではありません。というのも、哲学者のヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) がすでに二百年前に、仏教の超

俗性を仏教諸国の社会的・政治的態度に大きく作用している特徴と見なしているからです。それでは、教団内部の人、専門家そして哲学者の評価がこれほどまでに一致しているということは、その評価は正しいといえるのでしょうか。しかし、こうした評価は間違いです。つまり、それは理想像であり、単に構成された観念であって、すなわち決まり文句にすぎません。それ

だけに、こうした評価はとても共感を得るものなのですが、しかし「現実存在している」仏教を正しく理解するための根拠としては、実際のところ、ふさわしいものではありません。

3. 黄金律としての五戒

それでは以下において、非暴力に関してのこうした常套句を、全部で五つの例と一つの補説、すなわち原典的な文献からの二つの物語と四つの歴史的出来事と対比してみましよう。ここでは、比較的最近の歴史のなかから、そうした例を選ぶことにします。というのは、それらの周辺事情が基本的によく知られているからです。しかし、そうであっても、《非》暴力に関する常套句を、その反対のものに置き換えてしまうことはしません。これは本来、自然に理解できるのでしょうか、そうであっても、このように確認することは必要なのです。というのは、ここ最近、おそらく結局は商業的に動機づけられたと思える企てがあつたからです。とくに、チベット仏教をすぐにでも暴力沙汰を引

き起こすものであると「密告する」⁽³⁾ものがあつたのです。

このような企ての一部は腹立たしいものであり、似非学問的な衣をまとっていきまして、もちろん私はこのような企てとは一線を画したいと思っています。したがって、ここではっきりと申し上げたいことは、仏教における倫理の中心的要請が「他の生物を殺害してはならない」という点であることは、つねに変わらないことであり、こうした要請が今日まで多くの仏教徒によって厳守されてきたということです。実際、こうした要請がいかに中心的なものであるか、少しなりとも思い起こされてしかるべきでしょう。キリスト教における十戒と同様、仏教においても倫理規則はあります。自らを仏教徒として理解している人であれば誰でも、その存在を知っています。つまり仏教においては、最低限守らなければならない五つの規則（五戒）があるのです。その第一番目にあり最も重要である規則が要請していることが「生きているものを殺してはならない」ということ（不殺生）です。この規則の有効

範囲は、人間だけではなく、生きているものすべてにわたっており、したがって動物界全体に及んでいるのですが、しかし植物界は含まれていません。ところで他の四つの規則は、盗んではならない（不偷盜）、性的間違いを避ける（不邪淫）、嘘をつかない（不妄語）そして酒を飲まない（不飲酒）です。ともかく、これで明らかにになったことは、仏教徒には本来《殺》は許されてはいないのであって、しかもこの規則には例外を認める余地がないということです。同様のことは、殺害を含むいかなる暴力形態にも言えることです。古代インドのすべての偉大な宗教は、もちろんそのなかには仏教も含まれていますが、そのつどの倫理を基本的にはヨーロッパの倫理でもよく知られているいわゆる黄金律（regula aurea）に基礎づけました。そのさい、自分が無傷で健康であることの願望が、他者に対する行動の尺度にされています。以上、明らかにしたと思えることは、キリスト教と同様、仏教においても、暴力行為は少なくとも理論的には認められないということです。

4. 金剛杵しよの由来

ここではじめに、聖典に眼を向け、そこに暴力が認められているケースがあるかどうかを問うことにしましょう。⁽⁴⁾その答えは、ちよつと意外に思われるかもしれませんが、あきらかに「イエス」です。しかも、このようなケースを実際に挙げることもできます。このことに関しては二つの非常に異なった事例が挙げられますが、一つ目の事例によれば暴力のまったく特異な形態が見られます。ブツダの教えは、おもに対話という形で遺されています。ブツダは自らの弟子や信徒、王から娼婦にいたるあらゆる社会的階層の代表者との間で対話をしています。また同様に他宗教の信者ととも対話しています。他宗教の信者との論争は、相手の考えに反駁したり、自らの立場が優れていることを提示するという目的をもつてなされます。たとえば、若いバラモンであるアンバッタ（阿摩昼）との論争においては、次のような経過が描かれています。ブツダは、アンバッタには本当は答えられるだろうが、しかし答

えたくない問いを立てます。というのは、ブツダの問いはアンバッタの論証を厳しく論駁しているのです、周りの聴衆であるバラモンの集団すなわちアンバッタの同僚の前で、もしかしたら彼は恥をかくことになるかもしれないからです。そこでアンバッタは沈黙してしまうのですが、ブツダはもう一度答えるようにと彼を催促し、しかもその問いに答ええないのは危険なことであると警告します。どうして危険なのか。經典には、次のように記されています。「そのときアンバッタの頭上高く空へと突き出ている、赤々と燃える巨大なこん棒（金剛杵）を手にしたヴァジラバーニ（執金剛神）は、このように考えた。『世尊が三回にわたって出した正しき問いに、この若者アンバッタが答えなかったら、私は彼の頭を七つに叩き割る』。ブツダがヴァジラマーニを見るとアンバッタも見た。そして見たあとで、アンバッタは恐れをなし、杲然として髪の毛が逆立つた」⁽⁵⁾。この話においては、アンバッタにすぐに答えを出すように迫っていることが、その様子から十分にうかがえます。この話に出てくる、人間とは思えない存在す

写真1 アフガニスタン・ジャララバード近郊の「ハッダ遺跡」タベ・ショートル寺院跡から発掘されたヘラクレス像。像の右にはブッダの像があり、ヘラクレスはブッダの護衛役と見られる。内戦の間に破壊された



なわちブッダの催促を必然的なものとして重視して若いバラモンを脅しているように思える存在について、またその働きについて、これ以上のことはわかりません。たとえば、その存在とはブッダのある種の守護霊なのだという少し変わった考えもありますが、ブッダ

はそのような守護を必要としているわけではありませんから、このような解釈は的外れだと思います。

この経典からは詳しいことはわかりませんが、二三世紀から芸術作品としてブッダの像が描かれるようになります。その像について詳しく申しますと、実はブッダのすぐ近くにはつねに武装している者がいるのです。しかし、武装している者の像は、その武器までは詳しく描かれてはいませんので、作者は様式には関わっていなかったことがわかります。インドの北西部は非常に文化的に高揚した地域でした。そこは西洋の古代世界と東洋のインドとの交差点といえるような場所なのですが、そこで作者はかなり衝撃的な見本を選んだでしょう。肩の上と腰のまわりにまとったライオンの毛皮を見ると、ギリシャの半神ヘラクレスがここでは手本だったことがすぐにわかります（写真1）。もっとも、ヘラクレスが持っているこん棒はここでは砂時計みたいなもの、すなわちインドの金剛杵に取って代わられています。この武器がそもそもどういうものであるのかは詳しくはわからないのですが、この武

器によってこの像が執金剛神であると確認することはできません。このような像の集まりが東アフガニスタンのハッダの僧院にあったのですが、数年前の内戦で犠牲になってしまいました。

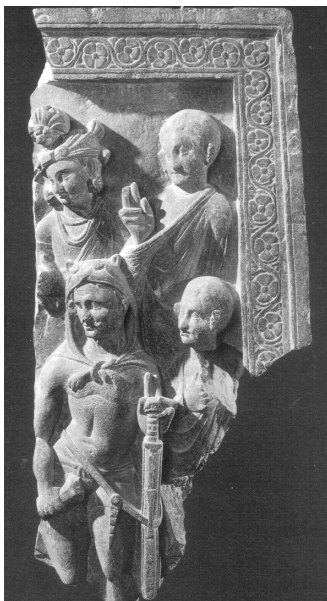


写真2 ガンダーラ出土。二―三世紀。大英博物館所蔵

さて、こうした存在はブッダを守護するある種のボディガードなのでしょうか。この問いに答えることは実際できません。しかしともかく、その形はレリーフには百倍も登場してきます。ヘラクレスの他の描写形式も使用されています。たとえばライオンの頭をかぶ

り、前足を首に巻きつけているものがあります（写真2）。ここではブッダに同伴する人物が剣と金剛杵でいかに強力に武装されているのが、よくわかります。その人物の左隣はおそらくブッダであろうと思われるかもしれません。こうしたモチーフは、仏教とともにシルクロードを東へと伝えられていきました。ライオンの毛皮は中国に置いていかれましたが、この人物像自体は、さらに日本にまで至りついています（写真3）。例の武器はほとんど槍のように長くのびた奇妙な形になっていますが、それは今でも見ることができます。これはつまり、古都奈良にある有名な寺院・東大寺の門に立っている高さ八メートルもある巨大な木像です。この像は、かなり威嚇しているように見えます。このような描写においては、暴力が視覚的領域になっていますが、こうしたことはとりわけタントラ仏教美術において、きわめて広範に見られます。燃えている冠から炎が上がり、地に倒れている敵の上に立ち、たとえば、どくろをどんぶり鉢のようにして血を飲むような身振りや、装備によってその恐ろしさが伝わってきます。こうし

た威丈高な姿はパンテオン（諸天）⁽ⁱⁱ⁾ 描写の部類に確実に属するものです。もつとも、この背景にはたいへん複雑で象徴的な意味があるのですが、しかし、このような描写には暴力の挑発は含まれてはいませんが、またこの描写は暴力の使用を理由づけるものでもありません。ですから、このような複合物については、ただ言及するだけにとどめ、詳論は避けたいと思います。



写真3 東大寺南大門の「金剛力士立像」二体（阿形・吽形）のうち阿形。二〇三年造立。木造。高さ八・四メートル。国宝

5. 志向性倫理

經典からの二番目の引用は、いわゆる大乘仏教の作品のなかにあります。大乘仏教は西暦紀元の少し前にインドで興起したと思われる一つの主要な流れで、とくに東アジアと中央アジアに定着しました。この作品は「正しい手段を使う巧みさについての教説」（「仏説大方広善巧方便經」というタイトルが冠せられ、ブッダの言葉だと見なされています。この經典では大乘の中心的な問題、すなわちすべての当事者が与えられた状況のなかでいかに救済へと近づくかという観点から、動機づけとできるだけ最善の行為との関係という問題が取り扱われています。ここには次のようなエピソードが紹介されています。⁽⁶⁾

五百人の商人が、商いのために船旅に出ました。しかし実は、そのうちの一人は強盗殺人犯で、同乗者を殺しその所持品を手に入れようとたくらんでいました。船長の夢のなかに海の神が出てきて、その男のたくらみを告げます。神は船長に、四百九十九人の誠実な商

人のすべてはすでに悟りへの道を歩んでいるのだから、殺人者に対する行為は（彼らにとって）とくに重大な倫理的責任を伴うと指摘します。船長は大きなディレンマに陥り、こんなときは何をなすべきなのかと、しばらく頭を抱えます。ついに船長は、殺人者となる者を殺す、しかも自分自身で殺さなければならぬという結論に達します。というのは、それを慈悲に基づいて行うことができるのは船長自身だけである、つまり犯人をその犯行の悪果から守るという意図をもっているのは船長ただ一人だからです。たしかに、船長は他の商人たちに注意を喚起できたかもしれませんが、それは不可能でした。というのは、商人たちが怒りによってその男を殺してしまうかもしれませんし、そのことによって彼ら自身が道義的に苛まれることになるからです。

ということ、船長は殺害の禁令に違反することを自分の身に引き受け、泥棒を殺します。こうして船長は商人を救ったのですが、しかし同時に泥棒も救ったことになります。その泥棒は、より善い者となって、

すぐに生まれ変わってくるからです。つまり、仏教の倫理は本質的には志向性倫理（Intentionethik）であり、したがって行為の結果よりも動機の方が重視されます。船長はただ慈悲によってのみ行為し、同時にできるだけ最善の精神的態度をもって行なったのだから、道義的結果は彼にとってはむしろ善きものであつて、つまり彼は自らの救済へと実質的に近づいたわけです。以上が、その物語です。

これについては、お話することがたくさんあるとは思いますが、いまはこれ以上解説はしません。指摘できることは、基準となる經典に見られる、以上のような態度は、すべての人に手本として薦められるものではけつしてないということです。重要なことは行為それ自体ではなく、すなわちここでは典型的な殺人行為ではなく、その行為の基礎にある動機だということです。いかなる利己心をも完全に脱しきったこのような動機は、長くそしてとりわけ困難なプロセスを経て獲得されるものです。しかも、ただこの動機によってのみ倫理的基準を満たすことができるのです。

6. 戦争時における禅宗の態度

しかし、ある仏教の代表的指導者の言葉、「慈悲の殺生は菩薩の万行に勝る万々^(iv)じゃ⁽⁷⁾」を読むと、このような主張がどのような考えから引き出されてきたのかが、すぐに明らかになるでしょう。一人の日本の仏教者のこの言葉から第三の例が示されます。それは比較的新しい過去に属するもので、ドイツの歴史も関係しているのですけれども、少なくともドイツでは十分に知られていないといってもいいと思います。ここで問題となるのは、日本がアジアの強国となり、第二次世界大戦の終結まで続く道程において、日本仏教の一部とくに禅宗が演じた役割です。⁽⁸⁾その役割については、最近になってようやく研究対象になりました。このことは実は、第二次世界大戦後、西側とくにアメリカの見方によって、神道が日本軍国主義の本質的な宗教的源泉として把握されたということに関係しています。⁽⁹⁾これは当然の帰結でした。というのは、神道は日本の伝統的な土着の宗教であり、とくに天皇崇拜と結びついて

いたからです。このように仏教者は、この戦争の霊的理由とは何か、この戦争の先導者は誰かと問うに際して、まずはその判断力を持つていませんでした。

しかし原典資料をより詳しく調べてみると、すぐに驚くべき豊富な研究材料を目にすることになります。そこから明らかになることは、禅宗の代表的指導者がいかに政府の領土拡張政策を支持し、ともに推進したかということです。無条件に戦争を肯定してしまうこうした態度には歴史的背景があります。すなわち一九世紀後半、国家先導による日本の近代化によって、とくに仏教徒の多くが不利益を被ったということです。仏教の指導者層が公的承認と国家の庇護を取り戻すために努力すればするほど、この目的を達成するための最も単純な方法と思われたのが、仏教の教説を国家のイデオロギーと一致させることだったのです。⁽¹⁰⁾

そうした努力に対するほとんど避けられない結果が、戦争と暴力の肯定だったというわけです。この肯定は、とりわけ「慈悲による殺害行為」によって、またある特定の比喩を用いることで、宗教的に基礎づけられま

した。仏教の経典は昔から闘いの比喩を使用してきました。たとえば、悟りへの道は三つの根源悪すなわち貪り(貪)・怒り(瞋)・迷妄(癡)に対する「闘い」として描かれていますし、しかもこれらの悪は内面の「敵」と名づけられています。⁽¹¹⁾このような比喩を用いることが、それほどたいした意味を持っていなかったとしても、敵はもはや内側に立つことはなく、突然外に立つのです。⁽¹²⁾

ところで、禅宗指導者の当時の態度は、一人の人の三つの引用で明らかになると言ってもいいでしょう。その引用は短く、典型的なもので、それと似た多くの言葉を代表しています。その人は原田(大雲)祖岳(一八七九・一九六二)といっています。彼は「深い精神的洞察力」⁽¹³⁾を発揮した老師といわれています。彼は一九三四年三月に、次のようなことを書いています。「日本人は選ばれた民であり、その使命は世界を指導していくことにある。殺すための剣はまた命を与える剣でもある。戦争反対の意見は、物事の一面しか見えずに全体を見られない者の戯言である」⁽¹⁴⁾。一九三九年十一月には「進

め、トットトットツ、撃て、パチパチパチ。是は之れ、無上菩提の露堂々。戦禅一体と云うも、聖戦を去るのと百千万里、喝、稽首礼無上尊」⁽¹⁵⁾と書いています。三番目の引用は一九四四年七月、すなわち日本の戦況はすでに壊滅的状態となり、連合国の上陸がもはや避けられない時点で発表されたものです。「一億総玉碎の覚悟を要する……見敵必殺、破邪顕正は禅門の要諦である。人を斬らば須らく血を見るべしともある。倒まに鉄馬に騎つて鉄城に入るともある。平素坐禅したのは、斯かる一大事の時に役立てるためではないか」⁽¹⁶⁾。

これらの言葉はすべて、驚くほど聞き覚えのあるものです。とりわけ「選ばれた民」や「聖戦」はたとえ仏教的筋から発せられたものではなくとも、前世紀においてはドイツでも宗教的文脈でよく耳にした言葉です。日本の禅宗に対して首を横に振る前に、このことを想い起こすべきでしょう。さらにはキリスト教においても、十戒の一つが誤解されることのない明瞭さをもって、「汝殺すなかれ」と定めていることをけっして忘れるべきではないでしょう。つまり、あの時代のド

イツと日本の特定の宗教集団において、まったく同じような態度を見出すことができます。しかしそうは言っても、当時のドイツでは次のようにくどくどと不平不満を並べ立てることができた者もいました。「そもそもわれわれが不幸なのは、間違った宗教を信じているからだ。祖国のために犠牲になることが最高のものであると見る日本人の宗教が、われわれにはどうしてないのか。よりにもよって、寛容さなどという弛んだものを持っているキリスト教に比べれば、ムハンマドの宗教の方がよっぽどわれわれには合っている」。アルバート・シュペアーの回想には、この言葉の発言者としてアドルフ・ヒトラーの名が引用されています。⁽¹⁷⁾

7. 創価学会における「反戦・反核の姿勢」

しかしここで浮かび上がってきたイメージは、ただ一面的に受け取られるべきではないでしょう。第一にぜひとも付け加えなければならないことは、次のことです。ドイツと同じように日本においても、たとえば銃殺の際に仏教的動機に基づいて命令を拒否したとい

うような、暴力拒絶に関する多くの実例が資料として残ってはいますが、しかしドイツにおける教会内部の抵抗が教会の態度を代表するものではないのと同様に、暴力拒絶の実例が仏教の指導者層のイデオロギー的態度を代表するものではないということです。

第二に指摘すべきことは、これまでの例とはまったく反対に、敵の殺害を宗教的に正当化しようとした戦争イデオロギーとまったく関わりがなかったのが創価学会であったということです。創価学会は日本の比較的新しい仏教組織の一つであり、一九三〇年になって創立されました。初代と第二代の会長は、神道と仏教とを結合することに反対し、そのために「戦争敵対行為」として逮捕されました。二人のうち一人は獄死し、もう一人は一九四五年に出獄しました。獄中期間を通じて彼の精神的態度に実質的に刻み込まれたものが何であったかは、彼が単に反戦論者であっただけでなく、核武装にも反対していたということに表れています。以上のことから必然的に明示されることは、すべての仏教徒が同じであったわけではないということです。

す。すなわち、「戦争と暴力を肯定したのは仏教徒だったから」ではないということです。つまり戦争と暴力を肯定したのは特定の集団、特定の個人であって、しかもそのような態度を呼び起こすことを可能にした、特定の歴史的、政治的、社会的諸条件が必要不可欠であったということです。

8. スリランカのケース

さて、以上お話ししたことは過去の出来事でしたが、今度は一気に現代に飛び、南アジアのスリランカの例を採り上げることにしましょう。この国は、二つの民族すなわち多数派のシンハラ人とおもに北部と東北部に定住するタミル人との間での紛争で、二百年以上も苦しんできました。その紛争は、ときにはくすぶっていたかと思うと、突然激しい武力衝突へと発展し、一九八三年以来、六万人の犠牲者を出して真正正銘の内戦へと拡大してしまいました。⁽¹⁸⁾こうした紛争のほとんどの場合、背景はかなり複雑なのですが、本日のテーマの文脈から見ても、数多くの観点のなかから一つだけ、

すなわち文化的アイデンティティという問題に触れておきたいと思います。というのは、文化的アイデンティティは宗教的に方向づけられることによって実質的に決定されるからです。タミル語とシンハラ語はまったく異なった二つの語族に属してはいるのですが、両民族にとってアイデンティティをもたらずのは言語だけではないのです。第二の基本的な違いは、それぞれが信仰している宗教にあります。すなわち、シンハラ人は仏教で、それに対してタミル人はヒンズー教なのです。両者はそれまで戦闘行為に積極的に踏み込まないようにしてきました。けれども紛争が始まる当初から、仏教の聖職者たちが、シンハラ人の仏教徒にルサンチマン（怨み）を焼きつけ、暴力を正当化することで台頭してきました。二〇〇三年六月には、大きな《反》平和デモが行われ、宗教儀式の際の行列のように、仏教僧が先頭に立って行進しました。考慮すべきことは、僧侶がシンハラ人の世論や意見形成に実質的に大きな影響力を持っていることです。⁽¹⁹⁾仏教に本来求められるべき平和の創出力が、なぜここでは発揮され

ないのでしょいか。

宗教的歴史伝承によれば、ブツダ自身がこの島を訪れたとき、「シンハラ人は選ばれた民となり、仏教は国の最も尊い文化になる」という、この島の栄光に充ちた未来を予言したというのです。こうした観念が、シンハラ人独特のアイデンティティを濃縮させていきました。この仏教的伝統を保ち続けることが国家と社会の政策的課題になっていくにしたがい、個々の（宗教的）目標は集団的なものへと移行していきました。このことは非常に重要なことです。というのは、こうした移行に基づいて、個人救済を求めるもとの努力よりも集団の救済を求める努力の方が優先されるからであり、つまり仏教の敵を殺害しても、その罪は一個人が引き受けることとして、その行為は共同体のより高貴な利益として公認されるからです。

ところで、ある叙事詩には、この紛争に主要な意味を付与する機能が与えられています。その叙事詩はシンハラ国民叙事詩と呼ばれていますが、それも理由があつたことなのです。主人公であるドウツタガー

マニー・アバーヤ王は紀元前二世紀に非仏教徒の侵入からセイロンの仏教徒を守ったといわれています。この当時、宗教的対立があつたのかどうかは、今日少なくとも研究の余地はあるのですが、いずれにせよセイロンの資料によれば、その対立が民族的《かつ》宗教的紛争として解釈し直されています。そうすることによって、その対立をモデルとして性格づけ、現代の紛争を基礎づけるシンボルとして援用することができたわけです。ここでこのことを詳細にお話することは、ぜひとも必要だと思えます。その叙事詩の六世紀のテキストには、次のようなエピソードが見られます。王はその争いで死んでしまったおびただしい数の敵を目の前にして、罪の意識に苛まれ、しかも仏教の視点からは歓迎され強固にされなければならないはずの平常心も完全に欠けています。そこに仏教の聖者（阿羅漢）がやってきます。この「聖者」という言葉は、仏教の救済の道の究極まで達し、したがっていかなる道徳的懷疑をも超越している人物を意味しています。聖者たちは王を安心させ、「実際に王が殺したのは一個半の人

間なのだから、心を乱す理由はない」と説きます。しかし、どうしてもよりによって一個半なのでしょうか。半分の人間とは、すでに仏・法・僧に帰依し、それによって仏教の在家の道で正式の一步を踏み出していた人間のことを意味し、一個の人間とはさらなる一步を踏み出し、在家のいわゆる五戒を受け入れていたことを意味しています。その五戒の第一にして最も重要なものが、生きているものを殺してはならないということです。しかし他の者はすべて非仏教徒だったので、ただの動物と見なされました。⁽²⁰⁾今日、他の種子とともにきわめて世俗的で非仏教的な仕方で発芽している種子の一つが、千五百年前に植え付けられた国民叙事詩のこのテキストであり、ここから判断すると、この種子によってこの島には途方もなく多くの苦悩がもたらされているのです。

9. 自爆と自己犠牲

これからお話しすることは一種の補説です。今日の「開かれた社会」すなわちあらゆる局面において無防備

な社会が直面している暴力形態は自爆行為です。その恐ろしい効果は、ここ数年来、ただそこに限ったことではないのですが、とくに中東において目立っています。中東は比較的遠いし、自爆行為はとりわけ場所的に限定されています。しかし、二〇〇一年九月十一日は、自爆行為が結局は場所的に限定されないということ、これ以上はないという露骨さをもって見せつけました。知りうる限りでは、実行犯の特色は、倫理的正当性と来世への期待に関わる形態を備えた、イデオロギー的な精神構造です。現在、仏教世界のどこかで同じような行為の準備が考えられるかどうかと問われたならば、おそらくそのようなことはないだろうということが容易に確かめられるでしょう。しかし同時に、そうした可能性がまったく考えられないことではないと言わねばなりません。これについては、四十年前、アジアでいくつかのセンセーションを巻き起こし、西側メディアの世界でも大きな反響があった出来事が想起されるべきでしょう。一九六三年六月十一日、ベトナムの僧ティック・クアン・ドックが、

サイゴンの中心にあるにぎやかな交差点で瞑想の姿勢をとっていました。彼は別の二人の僧にガソリンを自分の身体に注がせ、マツチで火をつけたのです。彼は死ぬまで、瞑想の姿勢のまま動くことはありませんでした。彼の目的はこうです。すなわち、自害をこのように公にするというふうに演出された行動をとること、その当時カトリックが支配的だった南ベトナム政府による反仏教的政策に抵抗することでした。⁽²¹⁾

この事件はいうまでもなく自爆行為とは違います。というのも、周囲にいた第三者に何らかの損傷を与えたとしても、それは故意ではなく、その人たちにしても（意図的にその場にいたのだから）偶然に巻きこまれたわけではないからです。この出来事はしかしながら、その後のベトナム仏教の内外で、この行為の動機と正当性をめぐる議論が交わされることによって、別の次元を持つようになりました。ティック・クアン・ドックの自害行為は早くから、政治的抵抗の類いでも、また自《殺》の類いでもなく、自己《犠牲》であると考えられていましたが、これを機にアジアの仏教のその

後の歴史のなかで焼身自殺が繰り返されるようになったのです。⁽²²⁾そのことによって、彼の自害行為は社会政策の枠を出て、基本的には宗教現象として解釈され、さらには積極的な価値を持つ現象として解釈されるようになりました。⁽²³⁾つまり自《殺》は仏教のなかでは完全に拒絶されていないにしても、やはり否定的であることはよく知られています。⁽²⁴⁾が、それに対して、自己《犠牲》は実際には高く評価されています。したがって、個々の具体的事例がモデルと見なされる場合がいつでもあるのです。あれから四十三年の歳月が流れていきますので、ほとんど忘れられたのではないかと思われるのですが、この出来事の場合はけっしてそうではありません。そのことを確かめるには、インターネットを一目見るだけで十分です。さて、さらにもう一步を踏み出し、自己犠牲への高揚を道徳的志向を強調することに結びつけ、しかもたとえば船長と泥棒の物語から読み取れるように、手段をいわゆる神聖化することとができる善き意志と結びつけるならば、自爆行為を正当化するために必要な要素はいつでも使えるように

手元にあると言ってもいいのかもしれませんが。

10. オウム真理教における危険性

最後に、日本で起こった事例を再び採り上げることによって、以上述べたことがいかに作用されうるのが明らかにしたいと思います。それはわずか十年前に引き起こされたもので、宗教の周辺領域で起きた現象、すなわちそのほとんどの場合が折衷主義的傾向の強い新宗教運動という領域で起きた現象です。こうした運動は、そのイデオロギーと組織機能に基づいて急速に発展していきます。これからお話しするのは、こうした運動のひとつであるオウム真理教に関するものです。この名称を覚えている人はあまり多くはないでしょうが、創始者である麻原彰晃は覚えているでしょう。また彼の名前と結びついた出来事、すなわち一九九五年三月二十日の朝、東京のいくつかの地下鉄で巻かれた毒ガスによって十二人がなくなり、約五千人が負傷した事件のことはよく覚えているでしょう。⁽²⁵⁾この運動のイデオロギーはさまざまな源泉、たとえばヒンズー教

や仏教のいくつかの宗派から汲み取られています。さらには、宗教的なものも世俗的なものも含めて、すなわち「ヨハネの黙示録」からノストラダムスにいたる、西洋の黙示録的な観念からも汲み取られています。今日では誰もが、宗教的観念のグローバル市場で自分の好きなものを自由に自分の皿に取ることができますし、独自の宗教的形態をいわば自分でデザインできるわけです。このことに基づけば、この種の新しい運動は、西洋においても、つねに生まれる可能性があります。そうした運動は通常、一人のカリスマ的指導者に統率されますが、その人物がもはや使いものにならなくなると、たいていの場合消えていきます。オウム真理教の場合、もしあの事件がなかったならば、欧米のメディアはあれほど詳しくは採り上げなかったかもしれません。このセクトの複合的イデオロギーや、日本社会に置かれたこのセクトの位置また現代社会に置かれた位置にも、ここでは詳しく立ち入らないことにします。しかし目下の文脈から言えば、注目に値する一点があります。つまりオウム真理教の暴力行為の正当化とい

うことです。というのも、この場合、仏教思想が引き合いに出されているからです。

麻原の説明は次のとおりです。真理の邪魔をする者はおのずから悪をなし、そのために輪廻の悪い形態に陥っている。たとえその者から生命を奪っても、それは反道徳行為ではない。むしろ悪い行為の結果からその者を免れさせることで、その者を救うことになる。したがって、カルマの法すなわち倫理的・道徳的行為に対する報いに関する宇宙法の意味からすれば、慈悲の助けに基づいて殺された者も殺した者も、その暴力行為から利益を得るのである。このなかに船長と泥棒の物語が脚色されているのを見て取ることは難しいことではありません。つまりその物語は、ここでは倫理的正当化として現代の文脈へと移し変えられ、セクト指導者の目的を邪魔するすべての者に適用されています。セクト指導者とは、何が真理であり、その真理を邪魔するのは誰なのかを決める者であることは明らかです。

結局、完全な非暴力の理想像は現実とは一致しませ

ん。厳密に言えば、抽象的に構成された「仏教」という概念、すなわち規範となる經典から思想体系として読み取れるものにおいても、時間と空間のなかで具体的に鑄造されたもの、すなわち歴史的に発展した仏教の形態においても、完全な非暴力の理想像は現実と一致しないということです。現在、そこから脅威をも引き出すことができるのかとさらに問われるならば、答えはやはり「ノー」です。スリランカで起こっているような紛争は地域に限定されていますので、それはひどいものではありますけれど、これからも局地的に限られたままでしょう。

しかしそうであっても、麻原のオウム真理教のような新宗教は本当に危険だと見なさなくてはなりません。その第一の理由は、そうした新宗教は信者の数からすれば非常に短い時間で、相当な殺傷能力を備えることができるからです。オウム真理教は殺戮化学物質のかかりの量を蓄えていました。第二の理由は、新宗教が宗教的制限に拘束されていないからです。新宗教は宗教の国際的供給からそのつどのイデオロギーを組み立

てていくので、文化的にはある特定の地域に制限されることもないし、限られた背景を持つこともありません。

新宗教もほとんどの場合、国際的に行動します。たとえばオウム真理教はロシアで特権を与えられていました。それはおそらく、彼らが大量殺戮物質の一部をロシアから購入していたからだと思われます。⁽²⁶⁾つまり新宗教は国際的な承認を求めたいのです。オウム真理教は本来の意味において仏教的ではありませんが、仏教の代表的指導者との接触を効果的に見せることによって、ある意味で、うぬぼれていきました。マールブルク大学の宗教学者が、宗教間対話に取り組んでいる人たち——彼はダライ・ラマとハンス・キューン⁽²⁷⁾ (Hans Küng, 1998) の名をあげています——はもつと用心深くなるべきであり、新宗教運動のいかに多くが倫理の問題を抱えているか、ということにもっと批判の眼を向けるべきだと警告しているのも理由がないわけではありませ⁽²⁷⁾ん。

11. 暴力容認の兆候

さらにこれは興味深い問題ですが、暴力が準備されていることを予測することができるようか。仏教に対してはこれまで体系的な調査はありませんが、その問いに対して、私は「イエス」と答えたいと思います。そこで、仏教の教団において暴力の準備を含めた精神的態度が成立する指標となる現象を、例をもつて示したいと思います。

第一には、自分たちの宗教と他者の宗教という差異の観念を植えつけることです。その差異によって、他者の宗教はまったく価値なきものと見なされ、またその差異にはしばしば、自分たちが選り抜かれた者であるという観念が伴います。このことが原因となつて、仏教の普遍性はその力を失うこととなります。つまり、仏教がアジアで伝播したという歴史的成果の主要根拠の一つであつたかもしれない固有性が効力を失うということです。第二の兆候は、規範となる經典の疑わしい部分、すなわち暴力の正当化を可能にする一部分を

引き出してくることです。第三の点は、個人の救済を求める努力が、ある特定の共同体の集団的救済を求める努力へと移行することです。第四の点は、たとえばスリランカの場合のように、現在の行動が過去から首尾一貫していることを導き出すために、歴史を再構成することです。第五の点は、本来は比喩的表現であったものの外的具象化と呼べるものです。たとえば内面の「敵」を外部世界へ転位させることです。以上あげた点において、完璧である必要はありません。つまりそれらの点は、いかにここから体系的に先に進むことができるのかを示すためのものです。

これに引き続き、次のことをもう一度はつきりと強調しておきたいと思います。すなわち、仏教が過去そして現在において暴力を使用することは、たしかに個々の状況のなかで歴史的に説明をつけることができますが、しかしブッダの核心的教説をもって正当化することはできないということです。念のために申し上げれば、ここで言う暴力とは個人の暴力に限定されるべきだと思います。そのわけは、ブッダは国家的武力

が社会秩序を維持するのに有効であるかぎりには、いわば必要悪として、ある程度まで受け入れられているからです。しかし仏教の倫理―道徳的見地から言えば、個人の暴力すなわち一個人によって個人的理由から行使される暴力が正当化される根拠はどこにもありません。

原注

- (1) L・カーンティパロ ミルス、『ポール・ウィリアムスについで』の書評、*Buddhist Studies Review* 21.1、二〇〇四年、一一一ページ。
- (2) 「鉄の鳥が飛ぶとき」、*Der Spiegel* 16、一九九八年、一二二ページ以下。
- (3) ヴイクトリア・トリモンデイ、ヴィクトリア・トリモンデイ（ヘルベルト・レットゲン、マリアーナ・レットゲン）、『ダライ・ラマの影―チベット仏教における性・魔術・政治』、デュッセルドルフ、一九九九年。同、『ヒトラー、ブッダ、クリシュナ―第三帝国から今日までの非神聖同盟』、ウィーン、二〇〇二年。コリン・ゴールドナー、『ダライ・ラマ―ある神の王の場合』、アッシエンブルク、一九九九年。なお、『ダライ・ラマの影』に対する批判については、以下のものを参照。ミヒヤエル・フォン・ブリュック、『チベ

ット仏教における宗教と政治」、ミュンヘン、一九九九年。

(4) 仏教における暴力についての主要文献は以下の通り。

ランバート・シュミットハウゼン、「戦争に対する仏教徒の態度の位相」(「否定された暴力—南アジア文化史における暴力、非暴力、暴力の合理化」、ライデン、一九九九年、四五—六七ページ)。同、「仏教における暴力の問題について」(『世界宗教における戦争と暴力』、フライブルク、二〇〇三年、八三—一三八ページ)。クリストフ・クライネ、「使用の知恵としての武力—日本仏教における僧兵制度に関する注釈」(『禅、靈氣、空手—ヨーロッパにおける日本の宗教性』、チュービンゲン、二〇〇二年)。同、「悪僧なのかあるいは慈悲深い菩薩なのか—日本仏教における組織暴力の形態、理由、正当化—」*Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11, 二〇〇三年、二三五—二五八ページ。コルマール・パウレンツ、「入門：仏教と暴力」、*Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11, 二〇〇三年、一四三—一四七ページ。

(5) 『阿摩昼経』からの引用はモーリス・ウォルシェの以下の英訳による。Thus Have I Heard. *The Long Discourses of the Buddha* ロンドン、一九八七年、一六ページ。

(6) マーク・タッツの以下の英訳による。The Skill in Means Sutra (Upayakausalya), Delhi 1994, 73-74.

(7) ブライアン・ヴィクトリア、『戦争時の禅』(Zen at War, 邦題『禅と戦争』エイミー・ルリーズ・ツジモト訳、光人社、二〇〇一年)、ニューヨーク、一九九七年、三七ページ。なお、本書についてはクラウス・ヴォルメルのおかげで内容豊富な書評を参照されたい。クラウス・ヴォルメル、「死の道—ブライアン・ヴィクトリアの『禅、ナシヨナリズム、戦争』について」*Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens/Hamburg* 167-170 (2000-2001), 269-298.

(8) 注7であげられている著作に関しては、さらに以下のものを参照されたい。ブライアン・ヴィクトリア、『禅の戦争物語』、ロンドン、二〇〇三年。ペーター・クライネン、「死のなかのブッダ—月性の著作の例に見られる日本の仏教的・国家的アイデンティティ形成—」、ハンブルク、二〇〇二年。なお、月性(一八一七—一七八)とは徳川時代後期に生きた浄土真宗本願寺派の僧。主著として『仏法護国論』があり、そのなかでは尊皇攘夷の主張が見られる(訳者)。

(9) ヴォルメル、前掲書、二九一ページ。

(10) ヴォルメル、前掲書、二七五ページ。ヴォルメルは、一八六八年から一九四五年までの期間における仏教と国家との関係がまさしく現代日本のイデオロギー史の鏡像として読むことできる、注目に値する諸現象を指摘している。

- (11) 最もよく知られている例の一つは、「アルハト」(「聖者」)を「アリーハタ」(「敵を克服したもの」)つまり「汚れた欲情に打ち勝った者」とみる語源的解釈である。なお、『清浄道論』(Vissuddhimagga)における注釈には次のように記されている。

「そして世尊は欲情というあらゆる敵を

智慧の剣で打ち殺し、彼は聖者と呼ばれている」
なお、ブッタゴーサ『清浄道論』(Vissuddhimagga)は
ペ・モウン・ティンの以下の英訳から引用した。

Pe Maung Tin, *The Path of Purity being a translation of Buddhaghosa's Vissuddhimagga* ロンドン、一九七五年、
二二六ページ。

- (12) このようなレトリックは、空、無我(ヴォルメル、前掲書、二八四ページ)、一切衆生悉有仏性(ヴォルメル、前掲書、二九四ページ)というような仏教の中心概念を新たに解釈する際に見られる。こうした再解釈は、権力政治の目的の達成のために不可欠なすべての措置を一方的に宗教・イデオロギー的に公認してしまう可能性を有する道徳相対主義を容認することになる。

- (13) ヴィクトリア、『戦時中の禅』、一三五ページ。ヴォルメル、前掲書、二七四ページを参照。

- (14) ヴィクトリア、前掲書、一三七ページ。ヴォルメル、前掲書、二八一ページを参照。

- (15) ヴィクトリア、前掲書、一三七ページ。ヴォルメル、

前掲書、二七四ページを参照。

- (16) ヴィクトリア、前掲書、一三八ページ。

- (17) アルバート・シュベアー、『回想』、ベルリン、一九六九年、一一〇ページ。

- (18) スヴェン・プレットフェルト、「スリランカにおける仏教の制度化と非暴力の倫理規範の停止について」、*Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11、二〇〇三年、二三五—二五八ページ。

- (19) この主題に関しては以下のものを参照されたい。スタンレー・ジャヤラジャ・タンビアー、『仏教は裏切ったのか—スリランカにおける宗教、政治、暴力—』、シカゴ/ロンドン、一九九二年。T・J・バーソロメウス、『ダルマの防衛において—スリランカ仏教徒における正戦論—』、ロンドン、二〇〇二年。プレットフェルト、前掲論文。

- (20) スヴェン・プレットフェルト、『ドゥッタガーマニ—アパーヤ王に関するシンハラ叙事詩』、ベルリン、二〇〇一年。なお、本書についてのケイト・クロスビーの書評を参照、*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67、二〇〇四年、二六〇—二六二ページ。

- (21) クリストフ・クライネ、「ブッタのための死、ブッタのような死—東アジア仏教における儀式的自殺の実践と根拠について—」*Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11、二〇〇三年、三三四—三三六ページ、とくに三三四—

ジを参照。

(22)

これに関しては以下のものを参照。クリストフ・クライン、前掲論文。ジェームス・A・ベン、『ブッダへの燃焼・中国仏教における自己犠牲の歴史―高僧伝その他における自己犠牲の記事とその行為の正当化をめぐる論争の研究』、UC LAに提出した学位論文、ロサンゼルス、二〇〇一年。

(23)

これに関しては以下のものを参照。ラッセル・T・マックチェオン、『宗教の製造―自分自身の宗教についての論考とノスタルジアの政治』、ニューヨーク／オックスフォード、一九九七年、一六七―二七七ページ。ティック・ナット・ハン、『能動的愛』、『慈悲深い生―社会参加の仏教の今日―』、フランクフルト、一九九九年、五五―六二ページ。

(24)

マルティン・デルハイ、『仏教と自殺』、『過去と現代における仏教』第七巻、ハンブルク大学、二〇〇二年、一一―一三二ページ。クリストフ・クライネ、前掲論文、注21を参照。

(25)

これに関しては以下のものを参照。マイケル・パイ、『オウム真理教―宗教研究は対処できるのか―』*Religion* 26、一九九六年、二六一―二七〇ページ。マルティン・レップ、『オウム真理教―犯罪的な宗教史の一章―』、マールブルク、一九九七年。イアン・リーダー、『毒の入ったカクテル?―オウム真理教の暴力への道―』、コペンハーゲン、一九九六年。ロバー

ト・J・キサラ、マーク・R・マリウス編、『日本における宗教と社会危機・オウム事件を通しての日本社会の理解』、ニューヨーク、二〇〇一年。村上春樹、『地下戦争―東京のテロ行為』(原題・『アンダーグラウンド』、一九九七年、講談社)ケルン、二〇〇二年。インケル・ブロール、『オウム真理教における宗教的実践の感覚的リアリティーと宗教的に根拠づけられた暴力行使の正当化の意味について』、*Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11、二〇〇三年、二五九―二七六ページ。

(26)

これに関しては以下の論文を参照。アンドレイ・クライエフ、『ロシアにおけるオウム真理教・スキヤンダルと新宗教法制定をめぐる議論』、*Berliner Dialog* 2、一九九五年、六―八ページ。

(27)

マイケル・パイ、『マルティン・レップ』、『オウム真理教―犯罪的な宗教史の一章―』についての書評、*Marburg Journal of Religion* 3.1、一九九八年。

訳注

(i)

本講演が行われたヴィラ・ザクセン総合文化センター。

(ii)

パンテオン (Pantheon) という言葉はもともとギリシヤ語の「すべての神々」に由来し、神々を祭る神殿を意味する。そこからさらに転じて、亡くなった英雄あるいは著名人のための合同記念廟を意味するように

なった。

- (iii) この言葉は臨済宗の僧・南天棒（一八三九—一九二五）の言葉とされている。このことに關しては、『禪と戦争』、五六ページを参照されたい。

- (iv) 『禪と戦争』、二〇七ページ参照。

- (v) この訳文は、その後の文脈を顧慮して、筆者が引用した英訳をもとに日本語に翻訳した。もともとこの原文は原田大雲が雑誌『中央仏教』に掲載した論文「日本精神と大乘禪」のなかにある。なお、『禪と戦争』には論文の要約が掲載されているので、参考のために以下に引用しておく。

「日本精神とは神道の神々による大道である。すなわち、宇宙の大本質である宇宙そのものである。世界中で日本人のみがこのことを把握しているゆえ、『世界を指導開発』せねばならん。日本精神とは本来がきわめて清いもの。だが、政鬼財畜、教育の醜漢、宗教の酒気などによつて汚れてしまった。ゆえに内外浄化運動として刀（武器）を取らざるをえまい。これは大乘禪での殺人剣、すなわち活人剣をいう。ゆえに一部の者のいう戦争罪惡論などはタワケた寢言である」

- (vi) 『禪と戦争』、二一〇ページ。

- (vii) 同書、二一〇ページ。

- (viii) 一九二八年スイスに生まれる。現在チュービンゲン地球倫理財団会長。ローマ教皇庁グレゴリアン大学等で

カトリック神学と哲学を学び、一九六〇年にドイツのチュービンゲン大学カトリック神学部教授。現在は宗教間対話を積極的に進めながら、各宗教の教義上の相違を超えた地球倫理を提唱している。なお、二〇〇四年に公刊された戸田記念国際平和研究所監訳『文明間の対話』のまえがきを執筆している。

(イエンス・ウーヴェ・ハルトマン／ミュンヘン大学教授)

(訳・やまざき たつや／東洋哲学研究所研究員)

（本稿は、二〇〇六年四月二十九日に行われたIOPヨーロッパセンター主催の講演内容に加筆いただいたものです）