

Toynbee's Humanistic View of Religion

Yutaka Ishigami

Arnold J. Toynbee says in *A Study of History (Reconsiderations, 1961)* "Following Man's quest is, I believe, an inescapable part of being human." For him, the study of history is a quest for human beings. This is explicated in detail, especially in his religious theory which was mentioned in his works after World War II.

In this paper, I would like to follow his anthropological development by looking at the descriptions of Toynbee's theory of religion for nearly 10 years after World War II. First, let's look at the anthropological character of *A Study of History*. We then see that deepening his view of humanity is linked to his religious view. Furthermore, I will examine how his anthropology and "higher religion" are connected in what way. In the conclusion, I introduce a sentence in *An Historian's Approach To Religion* and show that "Selfishness" and "Love" are two keywords that are derived from his anthropological religious view.

トインビーの人間学的宗教観

石 神 豊

はじめに

アーノルド・J・トインビー (Arnold J. Toynbee, 1889-1975) は大著『歴史の研究』の著者として著名な歴史家であるが、いわゆる実証的研究を主とする歴史研究者と異なる点は、その思想性の深さにある。実証的研究がたとえば政治や経済というような特定の観点をもつことが多いのに対し、トインビーの歴史研究は包括的である。それは歴史研究の対象を特殊なものに限定せず、むしろ人間的諸事象の全体としてとらえることで、あらゆる側面を包括しようとするものだといってよい。ここから生まれるダイナミズムが彼の文明史観と呼ばれる一大体系をも生みだした原動力となったということもできよう。彼の思索のなかでもとりわけ関心を引くものは彼の「高等宗教」をめぐる思索である。高等宗教をめぐる思索は、第二次大戦後の後期トインビー思想において中核的な位置を占めるようになる。

トインビー思想を検討する際に、彼の歴史研究における一つの転回—基本的な見解の変更—にはやはり注目しなければならない。それは、トインビー自身が明言していることもあって周知のものとなっているが、彼の『歴史の研究』の中における高等宗教の意義づけに関して大きな見直しが行われたことである。当初は「高等宗教を、文明と呼ばれる種類の社会がそれ自身の再生産のために備える機構として見た。私は高等宗教を、解体期の文明がその崩壊の最後の段階において入り込み、そしてそこから新しい文明がその後に生まれる『蛹(さな

ぎ』と見なした」¹⁾とトインビーが述懐しているように、高等宗教を文明を生み出す一手段（蛹）とみなしていたのであった。しかし後に、これについて自分の判断の誤りを認めるにいたる。

「今になって思うと、歴史における高等宗教の私の最初の判断の誤り（と今では信じている）は、当時の私の一般的な見方の結果生じたのであった。宗教一般について懐疑的であったので、高等宗教の役割はただ非宗教的な目的に対する一つ的手段に過ぎないと簡単に考えてしまった」²⁾

「私が今だいている見解は、ドーソンによって正確に表現されている。『世界の偉大な文明は文化的な副産物の一種として偉大な宗教を生み出すのではない。まったく真実な意味において、偉大な宗教は偉大な文明のよって立つ基礎なのである』³⁾……われわれは単に一つの目的にいたる手段として、生命のある宗教を作り出すことは絶対にできないのである」⁴⁾

上の文に明確に記されているように、高等宗教は文明の手段ではなくむしろ文明の基礎というべき独立した重要なものである、という認識の変化が彼に起ったのである。トインビーは当初、宗教一般に対して懐疑的であった（※このことについては後述する）。しかし『歴史の研究』の執筆とともに、宗教の意義について見直すこととなり、そうして高等宗教について上の文章がいうように「偉大な宗教は偉大な文明のよって立つ基礎なのである」と認めるに至るのである。

『歴史の研究』（原本・全12巻）⁵⁾の第6巻（第5部 文明の解体）までは、第二次大戦が開戦された1937年までに出版された。そして戦争中の7年間の中断の時期を経て、戦後の執筆活動が再開されるのであるが、この間とくに文明と宗教に関しての理解・解釈が大きく変更されたのである。一言でいうならば戦前の立場が文明中心であったのに対し、戦後のそれは宗教中心になったということである。山本新（1913-80）はトインビー研究の上から、戦後の1946年を前期後期の分岐点とし、さらにそれぞれを2期づつに分け全体を4期としている⁶⁾が、とくに後期の区分は基本的に宗教に関するトインビーの見解の進展を根拠とし

ている。山本は「歴史の意味と目的は、宗教史のクライマックスである高等宗教を中心に読まれなければならない」⁷⁾とも述べている。

トインビーの研究をたどっていくと、はじめからトインビーの中にあったのだがまだ言語化されていなかったものが、時とともに次第にはっきりした形を得ていったような気がする。この潜在から顕在化へという過程はむろん一筋に進むというものではない。そこには幾多の逡巡もあったようにみえる。その進行は彼の人生経験とも関係するといえるが、歴史研究、文明の比較研究そのものが彼自身への挑戦であり、その挑戦に彼が応戦するというダイナミズムをもった進行であったということが出来る。そうして歴史や文明のあり方を模索していくなかで、その進展の中核をなすものとしてトインビーに自覚されてきたことは、「人間とは何か」という古くて新しい問いかけであり、それへの答えの探究であった。彼は『歴史の研究』(再考察)の中で述べている。

「私の信ずるところでは、人間の探究に従事することは、人間であることの不可避な部分である」⁸⁾

修道士的ともいえる徹底した姿勢で知的作業を遂行する歴史学者トインビーという一面とともに、もっとも人間的なものを発掘・探究しつづけるところの人間トインビーという一面。この両面は彼においてはもちろん一つでなければならなかった。すなわち歴史研究は人間探究であり、人間探究の成果はまた歴史の新しい解明へと進む力となる。すなわち、ここに彼の人間学としての歴史学、そして人間学的な宗教観が形成されてくるのである。

とりわけ第二次大戦後の著作群にはそうした傾向が強くなるように思われる。文明から宗教へという転回にあたってその軸となったものは、彼自身の人間学⁹⁾であったことは間違いないように思う。

そこで彼の人間学的思索を追いかけていきたいと思うのであるが、もちろん戦後の著作に限っても膨大であり、彼の思索全体を追うことは容易ではない。そこで、この小論では、そのうちの一部ではあるが、とくに戦後の1946年から

10年ほどの期間¹⁰⁾の著作を中心に絞ってみることとし、トインビーの宗教論の形成に影響をもったとみられる人間学的思索を探ってみることとした。

1 『歴史の研究』における“人間”への接近

はじめに、終戦の翌年（1946年）に出版された縮冊版¹¹⁾『歴史の研究』（原本の第1－6巻のサマヴェルによる編集版）における記述を少し見てみたい。この縮冊版は要約的にトインビーの見解を知ることができる点が便利である。その中の「第5章 挑戦と応戦」の章を見てみる。その冒頭に、これまでの文明研究の方法に対するトインビーの批判的見解が述べられている。そして、彼の立場が当初から人間学的な性格をもっていたことが理解できる。

「今まで行ってきた文明発生の積極的要因の探究において、われわれの採用した方法は古典派近代物理学のそれと同じものであった。すなわち、われわれは抽象的に思考し、人種と環境という生命のない力の作用を用いて実験してきた。ところが結局それは無駄骨に終わったことから、われわれの失敗は方法にどこか誤りがあったせいではないかと考えてみる必要がある。われわれは多分、知らず知らずのうちに、19世紀以来の自然科学万能時代—その時代は今や過ぎ去りつつあるのだが—の影響を受けて、“非情化の誤謬”におちいったのである」¹²⁾

ここでトインビーは文明研究における方法論的な誤りに対して目を向けている。これまでとってきた研究方法は科学万能という時代の風潮を受けた方法論であった。19世紀西欧は自然科学万能とみられた時代であった（19世紀末には批判の立場も強くなってくるが）。“学問”といえおしなべて自然科学の方法論を導入した“科学”であった。あるいはそれを目指していた。その方法とは一言でいえば「抽象的な、生命のない」方法であった。対象が有情なものであっても研究は非情なものとして扱わなければならなかった。

こうした、具体的な生命あるものをそうではないものとして扱うという誤りを「非情化の誤謬（the apathetic fallacy）」とトインビーは呼ぶ¹³⁾。これは、科学的

方法至上主義者に対するトインビーの非難の表現である。たしかに無生物の動きに人間的行動を読み込むという誤りは、しばしば「非学問的だ」¹⁴⁾と指摘される。これを「有情化の誤謬 (the pathetic fallacy)」と呼ぶことができることから、ちょうどその反対に人間の行動を無生物の動きで解釈しようとするような科学的方法の誤りがあるとし、それをトインビーは「非情化の誤謬」と呼んだのである。人間的なもの（ここでは文明のあり方）を非人間的なもので解釈し、理解しようとする、いわゆる「科学的」方法ないしは「科学的」研究は大いなる誤りであるという主張である。

トインビーの指摘はある意味で単純といえなくもないが、その意味するところには深いものがある。「科学とはいったい人間にとって何なのか」という基礎的な問いと結びついているからである。とにかく、人間的視点を認めそれを育てようとするトインビーにとって、いま人間的事象として把握理解しようとする対象に、従来の方法を無反省に用いることはもはやできない。つまりトインビーは「人間」にその目を向けるようになって、従来の歴史研究の方法と異なる研究方法の導入をせざるを得なくなったというのである。

同じ「挑戦と応戦」の章で取り上げているもう一つの話題を取り上げておきたい。それは旧約聖書の『ヨブ記』とゲーテの戯曲『ファウスト』について論じている箇所である。両書とも彼にとっては早くから親しんでいた書である。この両者に共通するモチーフとして、神、悪魔、人間が登場し、三者間の挑戦・応戦がなされるというモチーフがある。トインビーによれば、神と悪魔の存在は論理的に矛盾しているともいう¹⁵⁾が、劇では両者の賭けは悪魔が負けることになっていて、神の目的に結局のところ悪魔は妨害できないということが示されるだけである。ここには超人間的な人格（神と悪魔）の挑戦・応戦関係があるのであるが、結局のところ、悪魔は神に対しては神の正義を証明するという神義論的な役割をもっているだけである。

トインビーによれば、じつはこの劇における真の主人公は人間であるという。見方によっては、人間はヨブにせよ、ファウストにせよ、天上における神と悪魔の（仲間うちの喧嘩のような？）戦いのとんだとばっちりを受けた存在ともみら

れるが、人間なくしてこの劇は成立しないのである。つまりこの劇は天上のドラマではなく、あくまで地上のドラマである。そこでは人間こそが主人公でなければならない。じつはここには神と悪魔を向こう側に据えた人間自身の挑戦・応戦があり、この戦いを通して地上の世界がいまなお神の創造の中にあること、つまりこの世は生きた世界であるということが示されるのである。

「最後に、幾多の紆余曲折を経たのちに、ついに苦難に打ち勝った人間は、開拓者の役目を果たす。この神の劇の主演を勤める人間は、神が再び創造活動を行うきっかけをすることによって神に奉仕するだけでなく、他の人々に進むべき道を指し示すことによって仲間の人間に奉仕するのである」¹⁶⁾。

こうして苦難の克服を通して、この世界を死せる世界ではなく、生の世界として示すのである。「仲間の人間に奉仕する」とは、隣人愛の実践といってよいかもしれない。とにかく、この世界は人間が主演の世界だということが、トインビーがいおうとしていることである。

ただし、このサマヴェル縮冊版の『歴史の研究』（1946年刊）では、人間を主演として認知しつつも、創造はあくまで神の行うところのものとして解釈しているといってよい。それに対して、たとえば戦後およそ10年ほどたってからの『歴史の教訓』（1957年刊行。前年に日本を訪れた際の講演集）を見ると、「『挑戦と応戦（Challenge and Response）』および『邂逅接触（Encounter）』」の項目（トインビーによる語句の解説）に、同じく『ヨブ記』と『ファウスト』が取り上げられているが微妙に表現がそれまでとは異なっている。後者では次のように語られる。

「聖書的な概念による神と人間との邂逅接触は、受動的な事件ではなく、積極的な創造を生んだ能動的な事件である。神が人間にのぞむ場合は、神が人間に『挑戦』するのである。人間は神の意思に沿った方法で解決するか、または神の解決法を拒否するか、ともかくいずれかの行動をとらなければならない。そこになんらか非常に積極的で新しいことが発生する」¹⁷⁾

ここでは神と人間との挑戦・応戦として語られている。そして、創造の意義が神の側（あるいは天上世界）からむしろ地上の人間の側に（人間自身の“選択の自由”として）移されていることが読み取れよう。

『ヨブ記』そして聖書的なモチーフに基づいた『ファウスト』では人格的な神が登場するが、本来トインビーの念頭にあるのはいわば生きた文明間の接触の問題であり、その問題をいま人間と神を主人公としたドラマとして見ようとしたのである。一般的に歴史を見る場合には、そうした人格的な神をもち出す必要はないとトインビーは述べてもいる¹⁸⁾。ともかく文明そして人間にあっては、他の文明や人との邂逅接触において、その創造性が発揮されるわけである。トインビーがいうところの「そこになんらか非常に積極的に新しいことが発生する」のである。

彼が言いたいことは、人間の生そのものは創造的に存在するのだということだといってよいと思う。いいかえれば「創造的に生きるのが本来の人間のあり方」だということである。人間は創造的に生きるのであり、それはまた自と他との関係において一つの世界ドラマが上演されるということである。いいかえれば、この人間劇とは、相互に他者に対する触発をもって場が創発的に展開され、上演されるドラマなのである。

人間の創造的性格についてはサマヴェル縮冊版『歴史の研究』の第11章「成長の分析」のなかで考察されている。そこでは社会と個人の関係というテーマが論じられているが、社会学的な視点としてこの関係について通常2つの見解があることはよく知られているところである。すなわち一つは、個人が単位であり社会はその原子的個人の集合であるという見解、もう一つは、社会こそが真に存在するものであり、個人は社会という全体の部分に過ぎないという見解である。しかしトインビーによれば、どちらにしてもこうした見解によっては、文明の成長を考察するときに重要な、創造的な要素である人間の性格がうまく言い当てられることはない。

「それでは、人間社会と個人との関係は、どういえば正しく表現することができるか。人間社会は、それ自体が、人間間の関係の体系—単に個人であるばかりでなく同時に、相互にこの関係を結ぶことなしには全く存在することができないという意味において、社会的動物でもあるところの人間同士の関係の体系—である、というのが真相であるように思われる。社会は個人間の関係の所産であり、個人間の個々の行動の場（field）が合致することから生じる、ということが出来る。この合致が個々の場を一つの共通の基盤（common ground）に融合する。そしてこの共通の基盤がわれわれの社会と呼ぶところのものである。

もし、以上の定義が是認されるならば、わかりきったことだが、重要な帰結がそこから出てくる。社会は「行動の場」であるが、しかしあらゆる行動の源泉（source）は社会を構成する個人の中にある」¹⁹⁾

社会を「個々人の行動の場の合致」「共通の基盤」としてとらえるというトインビーの発想に注目すべきである。個人を実在の単位とみる考え方、社会自体を実在とみる考え方、この両方ともに具体的な人間のあり方から遊離した考え方である。トインビーの立場はあくまで人間の立場であるが、詳しくいえば、生活主体として行動する具体的な人間に基礎をおく立場だといってよい。そこから社会を考えると、社会とはそうした“具体的な人間の於いてある場”だということになる²⁰⁾。

したがって、上の文章で最後にいうところの、「社会は“行動の場”であるが、しかしあらゆる行動の源泉は社会を構成する個人の中にある」という指摘はきわめて重要だといわざるをえない。ここに、個人という言葉は同じではあるが内容の異なる二種の個人がある。つまり単なるアトム的個人とは別の、創造的な意義をもつ個人、すなわち創造的個人がここに表明されているということが出来る。さらにいえば、そうした創造的活動を行う人格の内面的発展にこそ創造性の秘密がある。そうした創造的個人こそが自分の属する社会を成長させるのである²¹⁾。

1946年発行の『歴史の研究』（サマヴェル縮冊版）は、基本的に前期の立場を示

すものであり、まだ後期の立場を示しているものではない。その叙述には人間的な傾向があるとはいえ、いまだはっきりした人間の立場とはいえない。しかし、そこにはすでに戦後のトインビーの宗教観形成にあたっての重要な契機も示されている。それは人間というものの存在のあり方へとさらに接近するという指向である。そのさらなる接近を通して、本稿のはじめに触れたように、トインビー自身のうちに眠っていた創造性が蘇るのである。この書の扉には、次のような無名作家のエピグラムが引用されている。

「苦悩の深手が眠れる魂をよみがえらせる (Doloris Sopotam recreant volnera viva animam.)」

苦悩とは、たとえばトインビーが熟知しているギリシア悲劇が描くところの、矛盾を生きる人間の苦悩を思わせるものであり、また「苦難のキリスト」の姿であった。そしてそれは同時に、彼自身の個人的な悲哀の経験そのものでもあったことはおそらく間違いない²²⁾。さらに加えるならば、この言葉には、こうした人間的苦悩とともに、歴史研究という仕事においても新しい場面を切り開こうとする際の彼の彼の生みの苦しみがこめられていたといっても間違いではないだろう。

2 人間観の深化と宗教

さきに若きトインビーは宗教に懐疑的であったということに触れた。晩年80歳になるトインビーが過去を振り返って書いた『回想録』から一節を引用する。

「両親は私を正統的な英国国教会のキリスト教徒として育てた。誠実にそうしたのだと私は確信している。私は幼いころからいくつかの点について留保してはいた。たとえば、イエスが人間である父なしに生まれたという主張に対して、即座に不信の念を抱いた。私はオックスフォードの学生だった頃に不可知論者になり、最初は、キリスト教の伝統的な正統的信仰を自分が失ったために、宗教自体が一つのつまらぬ錯覚であると結論し

た」²³⁾

彼は生来、合理的精神の持ち主であったと思われる。理性が納得できないことには強く反発したようである。しかし、だからといって無神論者でもなく、また暴力的な合理主義者というわけでもなかった。わからないことをわからないという、その意味では常識的な合理主義の立場であった。不可知論者 (agnostic) というのは、そうした合理的に理解できないことには反対も賛成もせず、知ることはできないと表明する立場である。しかし伝統的な教会教義は、奇跡など理性的に推論しえないことをも信じるように強制する面がある。当時、宗教といえば伝統的な教会宗教だけが念頭にあった彼は、やや早急に宗教は錯覚であるという結論を出したのであった（これはのちに撤回される）²⁴⁾。

80歳になってからの彼も「私は処女降誕と復活と昇天の歴史性を信じない²⁵⁾」という。しかしながら宗教の宗教性、そして高等宗教のもつ人間への恩情には強く惹かれるものを感じる彼であった。トインビーの没後、ヴェロニカ夫人は語っている。

「彼が学部学生だった時には彼は自身を（けっして無神論者ではなく）不可知論者と呼んでいました。これは生涯にわたっての彼のポジションでした。そして『回想録』のなかで、彼は臨終の床で何が起ころうと、不可知論は成人してからずっと熟慮した上での宗教に対する考えであったということを、何とか苦勞して説明しようとしてきました。しかし、彼が自分を何と呼ぼうと、彼が深い宗教的な心をもった人 (religious-minded man) であったことは間違いありません……」²⁶⁾

トインビーの不可知論は懐疑論とは違う。懐疑論は宗教を錯覚とするが、不可知論はあくまで知的な立場を離れずに、それを超えることがらには断定的なことをいわない立場である。トインビーはさらに理性の能力も限界があるということをも認めていた。それゆえすべてを合理性で判断するというような単純な合理主義ではない、彼は「超合理主義 (trans-rationalist)」であると自分の立場を

説明している²⁷⁾。

彼の宗教に対する立場に少しこだわったが、彼が不可知論の立場を固く保ったのは、限界をもつ（それゆえに苦悩するが、またそれゆえに努力する）存在である人間の立場を離れなかったことを意味している。これはちょうど『単なる理性の限界内における宗教』と題した宗教論を書いたカントの立場と似ている²⁸⁾。

1956年発行の『一歴史家の宗教観』は、かなり大きなまとまった著作である。本書は1952、53年のエジンバラ大学での講演に基づいたものであるが、トインビーのまえがきによれば、この講演は「一歴史家の立場からこの宇宙を垣間見た場合、それがどのようにみえるかについて話してみよう」と自ら提案したものであったという。

「私がこのような題を出した理由は、ほかならぬこの私の生涯において、『宗教に対するわれわれの態度如何』という問いが、もはやこれを無視することができないほどに執拗にその問答を迫ってくるような一つの分岐点に私が立たされていたからなのであった」²⁹⁾

トインビー自身が記すところでは、「あの厄災に見舞われたことにより、改めて宗教への眼が開かれた」³⁰⁾という。「あの厄災」とは第二次大戦である。『歴史の研究』の執筆を開始して以来、むろんすでに宗教への関心は高まっていたのであるが、今回の戦争によって宗教への眼が決定的に開かれたというのである。そこには彼自身の実存的な苦悩は置くとしても、かつてないほどの今回の人類史の惨事に直面して、トインビーは人類の歴史そのものもっている内面史への探究をもはや避けることはできないということを自覚したといえよう。すなわち歴史家として、宗教についての深い思索と探究が不可欠であるとの使命感に似た思いが生じたのだと思われる。

しかしいきなり自身の主観に基づいた宗教観を叙述することはさすがに控えるべきである。そうした主観的な宗教観が自己中心的なものとなることは避け

られないことだからである³¹⁾。そこでトインビーは歴史家の立場から、つまり歴史研究の方法をもって自身の宗教観を叙述してみようと思ったのである。

「どのようなものであれ歴史家がなす専門の仕事というものは、単に人間の生だけでなく、この地球上のあらゆる生命に本来的に具わった限界や欠陥の一つである自己中心性を是正しようとする一つの試みだといえるのである」³²⁾

人間（のみならず生あるもの一般）はすべて自己中心性をもつというのがトインビーの根本的な認識である。

「歴史家がなす専門の仕事というものは……自己中心性を是正しようとする試みである」というこの文章の趣旨は、歴史家自身もまぬがれえない自己中心性であるが、各人は各人のやりかたで、すなわち歴史家は歴史家の方法をもって（つまり自分なりの仕方）でその自己中心性を是正すべきであるという、自己擁護的発言として理解されるかもしれない。だがまた、歴史研究はそれ自体客観的な方法をもってする独立した学問的作業であり、そこに歴史家自身の自己中心性などという主観的な要素が入り込むべきではないと考える者も多数いよう。

しかし、すでにみたようにトインビーにとって歴史（文明）研究はそのまま人間研究であって、それは「非情化の誤謬」を犯しやすい科学的方法のみでなされるものであってはならない。むしろ人間研究こそ第一義的なものであって、歴史研究はそれを促進すべきであるとトインビーは考えているといつてよい。そのためには人間の生そのものに直接向かうことこそとるべき接近方法である。歴史研究はその上にこそ成立するとみられるのである。

こうしてあらためて上の文章を見たとき、ここに、人間はじめすべての生命そのものもつ自己中心性の克服という課題に挑戦するということが歴史研究の大きな目的の一つであるという、断固としたトインビーの意志表明がみえてくる。

とはいっても、多くの同業の研究者たちからは、やはりこうした内面重視の主張に対して、それは通常の歴史研究の範囲を逸脱したものだという批判が起

こることは間違いない。とりわけ宗教への強い傾向を非難する学者もあった³³⁾。

人間が歴史の主体であることに反対する人はそう多くはないと思われるが、人間の内面に歴史を動かすものを見出すというトインビーの形而上史学あるいは人間史観に対しては、その妥当性を証明することの難しさが思われる。しかしそう思うこと自体、あくまで歴史を外側から見ようとするところかもしれない。歴史を内面的に見る目をもってこそ真の歴史家なのではないか。トインビーが歴史を見るまなざしはそうした内なるものへと注がれているとあってよい。彼にとっての歴史学とは単に諸事件の科学的分析だけではないし、いわゆる社会科学ともいえない。むしろ人間知—すなわち人間のあり方を知ること—がその中核ともなるような人文学的な総合的学問、言い換えれば人間学でなければならないといえるのではないだろうか。そうだとすれば、ある意味では宗教が研究の眼目となってくるのは当然であるように思われる。さらにいえばトインビーにとって歴史学は、単なる認識の学問であることを超えて、一種の実践的な目的をもつべきだと考えているように思われる。

さて、上の引用文で述べている、自分を含むすべての生命に本来「自己中心性 (self-centredness)」が備わっているとはどういうことか。トインビーは「自己中心性はアンビヴァレント (両面存在的) なものである」³⁴⁾ という。すなわち、この衝動は一面ではすべての生の本質であるが、同時にそれがまた他の生への妨害そのものである面をもつということである。自己中心的に生きる人は、他の自己中心的に生きる人にとっての敵でしかない。この両面を同時に自己中心性もっているということは、人間あるいは生そのもののもつ矛盾的性格を示している。したがって、この矛盾を克服、あるいは少なくとも是正しなければならないのである。

その克服あるいは是正の仕方の一つのありかたとしてトインビーは「好奇心 (curiosity)」をあげている。好奇心はかのテレンティウスの有名な言葉の本来の意味からも、他人への“おせっかい”といえる³⁵⁾ が、トインビー自身の考える「あるべき人間のありかた」として、好奇心を自己中心性の衝動を是正するものとしてとらえている点は面白い。

人間は、自分が宇宙の中心であるようにふるまう権利をもっていると思うことはできる。しかし、そう思うと同時に他の人も同様なのだということに気が付けば、じつは自分にもまた他者にもそうした権利などは存在しないのだということに思い至る。好奇心とはいわばこうした自他関係の真理を「指し示すしるし (an indication)」だというのである。現代社会では好奇心はそれほど高くは評価されていないようだが、トインビーは、好奇心は一種の創造性とも結びつくものと考えているようである。『回想録』のなかでも、これについて触れ、テレンティウスの言葉を引きながら、「この一句が私の胸にこたえるのは、私が現在の人間事象に心を奪われつつこれを眺めている人間であるばかりでなく、また私の微弱な力の及ぶかぎり、この人間事象に熱心に参加している人間であるだけでなく、詮索好きな歴史家であるからである」³⁶⁾と本音を語っている。たしかに好奇心は単に他人の行為に口出しをしたがるおせっかいということだけでなく、案外と創造的な力を秘めた心理なのかもしれない。

3 人間学と高等宗教との結合—苦悩を生かす道

「一歴史家の宗教観」の「第6章 高等宗教の出現」ではトインビーの人間学あるいは生命哲学が高等宗教と結びついていくうえで大きな一歩を示している。

「人間生活においては、苦悩は力とは正反対なものであり、しかもそれは力以上に特徴的な、また根源的な生の要素でもあるのである。われわれがすでに見てきたように、苦悩は生の本質をなすものであるが、それはこの苦悩が、生あるものにそなわった自ら宇宙の中心たらしめる衝動と、それが他の万物にのみならず、すべてが「そのうちに生き、動き、また存在をもつ」ところの絶対的実在 (the Absolute Reality) にも本来依存しているという事実との間に存在する一つの解きたい緊張から必然に生み出されてくるものだからである」³⁷⁾

この文章は全体として「苦悩」について述べたものということができる。トインビーは外的な力に対立するものとして苦悩を語り、そしてその苦悩を生

基本的な要素をなすものとして語る。「苦悩 (Suffering)」、「力 (Power)」、「生 (Life)」は大文字で示されているが、この三者の関係をしっかりおさえることが重要である。この関係は2つにまとめられる。①苦悩は力とは正反対なもの (antithesis of Power) である。他方、②苦悩は生の根源的要素 (fundamental element in Life) である。

まず①であるが、ここで正反対とされる「力」とは何か。それは「人間の力」といいかえられる。トインビーは「人間の力は、それがいかなる形態をとるにせよ、すべて限られたものであり、また究極においては迷妄というべきもの」(同) だという。トインビーは、この本来は迷妄あるいは錯覚でしかない人間の力への崇拜が宗教となってきたということを、本書の中で「人間崇拜 (Man-worship)」というタイトルのもとに歴史的考察を加えつつ詳しく検討している。

ある共同体は個々の人間の力の集合であり、そうしたものとして共同体を神としてみなすのであるが、しかし、この共同体宗教はそれを拡張しようとするときには、必然的に他の共同体との戦いとなる。それはこの人間 (人間の力) 崇拜の宗教はある限られた力 (物理力など) であり、個別なものでしかないからである。他の個別なものとは両立できず、もともと矛盾を抱えているといわざるをえない。また、世界帝国というような大きな国家にあってもやはりそれは制度崇拜、個人崇拜としての人間 (人間の力) 崇拜にほかならない。

結局、力への崇拜、人間崇拜とは人間を超えるものへの崇拜ではなく、限りのある人間の力を崇拜するという限界をもっており、個別なものである限り他の個別なものとの衝突は避けることはできないという矛盾を抱えている。真に絶対的に存在するものではなく、そういうものが絶対的なものであると錯覚したところの迷妄に基づいたものなのである。「国家主義」といわれるものはそうした問題性をもっている。トインビーは近代の宗教戦争の後に現れた人間崇拜として「国家主義 (Nationalism)、ファシズム (Fascism)、共産主義 (Communism) という世俗的イデオロギー」³⁸⁾ をあげる。自然崇拜もそうであるが、人間崇拜もまた生のあるべき態度とはいえず、力への崇拜にしか過ぎないのである。苦悩という生の本質から逃げようとする姿勢が力への崇拜と結びつくのである。

②が示すように、苦悩とはそうした力とは反対に、生そのものに内在する本質的なものである。したがって生あるものである限り、この苦悩から逃げ出すことはできない。このことを洞察し反省するとき、いいかえると回心によって、苦悩への態度変更が可能となる。苦悩から逃げるのではなく、むしろ苦悩と向き合っていくことで、苦悩を生かしていく道が開かれるのである。このあたりの事情をトインビーは次のように述べている。

「回心した魂は、元来回心前の人間性が、何らかの力を一集团的、物質的な力にせよ、個人的、精神的な力にせよ一獲得し行使することによって、自ら苦悩を回避せんとする努力を払うものであるのに対し、このような努力を放棄するばかりか、かえってこれと反対に、進んでわが身に苦悩を引き受け、同じ衆生に対する愛と憐みの情にもとづく行動を自分の苦悩を犠牲として行うことにより、自身の苦悩を積極的に生かしていく道を探採するようになるのである。……この心情の変化があらわされている新しい宗教は「高等宗教」と呼ぶことができるものであるが、それは自然崇拜のみならず人間崇拜をも超越するものだからである」³⁹⁾

高等宗教 (higher religions) はこの人間的苦悩への態度変更の上に成立する、というのがここでのトインビーの主旨である。「自身の苦悩を積極的に生かしていく (to turn one's suffering to positive account)」という表現には、トインビーが苦悩ののちにたどり着いた、あるいはたどり着こうとする境地が示されているといえる。すなわち、それは①苦悩から逃避せず、むしろ自分自身の身に進んで受けることであり、②そしてこの苦悩のうえに、他者への慈愛の行動へと自己の苦悩を生かしていくことである。そうした革命的な意義を担った宗教、それが高等宗教であるとトインビーはいうのである。

ここには誤った人間崇拜を超えて、上にみてきた自己中心性のもつ矛盾性を解消する方途があると考えられている。自己中心性の課題はすべての人間が等しく抱える課題であるだけに、この矛盾 (苦悩) 解消を教える宗教は、それゆえにすべての人の宗教、すなわち「高等」宗教なのである。“higher” は「高等」あ

るいは「高次」と訳されることが多いが、その言葉の意義は「限界をもたない」「普遍的な」「人類的な」というような意義であるといつてよい。

「高等宗教の真の目的は、その本質である精神的な教訓 (counsels) と諸真理 (truths) とを、できるだけ多くの人々の魂へと放射し、それによって各人の魂が人間の真の目的を達成することを助けることにある」⁴⁰⁾

そしてここに「究極の精神的實在」が出てくる。

「宇宙には人間自身よりも精神的に偉大である存在がある。この存在はいくつかの現象のなかにあるものでもなく、またその全体のなかにあるものでもない。

……人間の目的は現象の背後にある存在との交わりを求めること、彼の自我をこの絶対の精神的實在と調和せしめる目的をもってこれを求めることである」⁴¹⁾

「精神的に偉大である存在」「現象の背後にある存在」「絶対の精神的實在」、これらは同じものをさしている。現象とはわれわれの見える世界であるが、すべての現象を集めた全体がこの精神的實在ではない。それはもちろん目には見えない。高等宗教とはこの精神的實在との交わり (communion) をもたらし、また調和 (harmony) をはかる宗教である。

ところでトインビーはこの『一歴史家の宗教観』では、高等宗教として7つ (小乗仏教、大乘仏教、ヒンズー教、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教、ゾロアスター教) をあげている⁴²⁾。ここであえて仏教を小乗、大乘とに区分しているのには理由がある。それは「絶対の精神的實在」と交わるためには自我のもつ自己中心性から脱却しなければならないのであるが、この脱却をめぐる小乗と大乘とは違いがあるというのである。

「小乗仏教はこの (自我を脱却せよとの) 教えを自我滅却の要求と解釈する。他の (大乘仏教を含む) 六宗教にとっては、絶対的實在との調和の達成は自我自身の単独の努力

による自我滅却ではなく、神あるいは菩薩の助けによる自我の新しい位置づけを意味する。それは自我の執着の中心を自我から菩薩へ、あるいはそれによってそれが神として自らを示現する人格的側面における絶対的実在へ、移転することを意味する」⁴³⁾

つまり、小乗は自我の自己中心性の脱却を自我滅却 (self-extinction) によって行うのに対し、大乘は自我の新しい位置づけ (self-reorientation) を行うことで自己中心性を脱却するのである。簡単にいけば、小乗は自我をなくすことにより、大乘は自我を他との関係の中で生かすことによって、自己中心性の問題を解決するというのである。

こうした小乗、大乘 (トインビーは6つの高等宗教をここに入れて論じている) の自我の扱いについての相違は、じつは重要な区別だと考えられる。なぜならば、自我滅却型の小乗では「絶対の精神的実在」との交わりといっても、自我そのものが滅却してはもはや積極的に他に働きかけることは不可能になるし、調和といってもなんらの変化なき状態である。大乘はその点、自我を他と共存する場所のなかへと置き換えるのであるから、そこにおいては創造的な交わり、彩のある調和が成立するのである。

文明が他との関係、すなわち挑戦と応戦とを通じて発生し成長していくように、人間もまた同じである。動的な交わりを通じてのみ創造がもたらされる。明らかにトインビーは小乗的な自我滅却には批判的である。そこに新しい創造を生む行為はなく、静止した静寂な世界しかもたらさないからである。

そして、トインビーはこうした理解を、梵我一如の原語である “Thou art That (= You are that. サンスクリット原語 : tat tvam asi)” について、彼独自の解釈を示すことで示している。筆者 (石神) はこのトインビーの解釈について学問的に妥当なものかどうかを判断できないが、一応意味あるものとして紹介しておきたい。

……仏陀以前のインド哲学者は「汝」が「それ」である一人間的自我はある意味においては絶対的実在と同一である一という真理を発見した。しかしこの直感的な知識が真理であるという意味は、行為に移されてはじめて見いだされるのである。「汝」が「それ」であるという言葉は単なる言葉ではなくて、「汝

が成り得ることを知っているものになれ」という呼びかけである。直説法の表現のうちに命令法がひそんでいる。真理の直覚はじつは目標の指示なのである⁴⁴⁾。……

“Thou art That (tat tvam asi)”は「汝はそれなり」と和訳される。漢訳の「梵我一如」という表現が一般に多用されていることからわかるように、「アートマン(我)：個人を支配する原理」と「ブラフマン(梵)：宇宙を支配する原理」とが同一であるということである。トインビーはこの「汝はそれなり」という直説法は命令法ととるべきである、つまり「汝はそれなり」は「汝はそれであれ」という。すなわち、この言葉は単なる認識の言葉ではなく、目標を提示し、実践を促す言葉であるという。ここに促される実践とは何か。それは、さきほどの一節が示すところの「人間の目的は現象の背後にある存在との交わりを求めること」であり、「自我をこの絶対の精神的実在と調和せしめること」なのである⁴⁵⁾。

トインビーの仏教についての知識が何によったのかは問わない(ほとんど明示されていない)としても、彼が仏教用語と用語法をマスターしているとはいいがたいように思う。また他の宗教についても理解が十分であるかどうかとの疑問は残る。さらには、一方の小乗仏教に対して、他方は大乘のほかの5つの高等宗教も含めて両者の違いを一括して論じる点などはかなり粗雑で乱暴な感じも受ける。山本新も「菩提はトインビーのいう『究極的実在』に当たるものなのに、これにトインビーは注目しない」⁴⁶⁾と苦言を呈している。

しかし、こうしたマイナス点を差し引いても、トインビーの展開は一つの積極的意義をもっていると思われる。それはやはり強い人間学的な志向をもっているという点である、ここでいえば、いわゆる小乗仏教が自我の滅却による自己救済という自己の世界だけを問題とするのに対し、大乘仏教は自我を他との関係に置くことで、自己救済と共に他者救済をも可能にするという差異、この人間学的差異は微妙なものではあるが、かなり重要な差異である。高等宗教を論じる際には極めて重要な指標になるもののように思う⁴⁷⁾。

おわりに

『一歴史家の宗教観』の終章「自我、悩み、自我中心性、愛」は、これまで検討してきた内容を盛り込んだ、いうならばトインビーによる宗教学概論といてよい内容の章となっている。そしてさらには宗教的寛容の問題にまで筆が及んでいる。もはや拙論ではこれらについては触れる紙数はないが、これまでの内容を端的な表現に託した一文をこの章から引いておきたい。

「あらゆる悪のうちで最大なるものは、悩みではなくて自我中心性であり、あらゆる善のうちで最大なるものは、悩みからの解放ではなくて愛である」⁴⁸⁾

トインビーが宗教への傾向を強めた背景にあったものが、この一文に凝縮して語られているように思われる。

……自我中心性 (Selfishness) の衝動、それは生に内在するがゆえに、日常的にどの場面にも登場してくる。またそれは無意識のうちに働いていることもある。それゆえ、通常はこの衝動を意識することを怠り、意識しなくともよいと自分に言い聞かせてもいる。またいかにも逃げ場が見つからないときには、妥協することもやぶさかではない。こうしたこと自体、人間が自己中心的であることの巧みな働きである。こうした自身の自我中心性の衝動をトインビーはつねに意識し、その克服を自らに課した。

これは単にトインビーだけの、また人間一個だけの問題ではない。社会の、国家の問題でもある。戦争は国家主義という国家的規模での自我中心性の発現である。トインビーは大きな世界戦争を生涯に二度体験した。個人としての苦悩とともに、歴史家としての問題解決の使命感から、人間の内面に分け入って解明しなければならないと決意をする。それは宗教についての理解を深めることでもあった。

そして、彼の思索は歴史を創造する人間そのものへと向けられていく。人間を離れて歴史も社会もない。苦悩は消すことはできないしそこから逃避するこ

ともできない。むしろ新しい場面を開いたときにそれは創造の力ともなるのである。しかも自分の悩みが他者への貢献へと変わるのである。したがって最大の善とは人と人とを結びつけることであり、各々が各々自身の場と場を合わせて共通の基盤を作り出すこと。その「愛」という働きの上に新しい社会、新しい歴史を築くことである……。

上掲の一文から、この頃のトインビーの思いをやや心象風景的にまとめるならば、ほぼ以上のようなものになるのではないかと思う。

<付>参考までに戦後刊行の著作から、彼の宗教観がまとまった形で述べられた著作を刊行順にリストアップしておく。ただし下記の①はとくに宗教論ではないが、小論で扱ったのであけておく。日本語書名は既刊の訳にしたがっている。また、⑩の付加分および⑫については日本語訳は出ていない。

- ①『歴史の研究 (A Study of History)』(サマヴェル縮冊版、原本の1～6巻分)(1946出版)。サマヴェル(D.C. Somervell, 1885-1965)がトインビーの原本から抄録、編集したもの。トインビーの基本的な考えが要約されている。戦後最初の発刊であり注目され読者を集めた。
- ②『歴史の研究』(原本 第7-10巻)(1954出版)。とくに第7巻の「第7篇 世界教会」では、戦前に出版された第6巻までの立場に変更が加えられ、宗教についての新しい理解・立場を示すことになる。
- ③『一歴史家の宗教観 (An Historian's Approach To Religion)』(1956年出版)。内容は題名からもうかがえるとおおり、歴史の中に宗教のありかたをみるという歴史家としてのスタイルをとっている。エジンバラ大学でのギフォード記念講演(1952, 53年)に基づいたもの。日本語版
- ④『歴史の研究』(サマヴェル縮冊版、上記②の縮冊版)(1957年出版)
- ⑤『現代宗教の課題 (Christianity Among The Religions Of The World)』(1958年出版)。内容はアメリカの神学校での講演(1955年)であるが、神学生を相手にキリスト教と他宗教とのあるべき関係を述べたもの。
- ⑥『歴史の研究 (A Study of History, Reconsidered)』(第12巻・再考察)(1961年出版)。この巻が「再考察」と題されているのは、これまでの『歴史の研究』第10巻までの内容に大きな変更をもたらしたこと—宗教重視という立場へ変更したこと—についてのトインビー自身の詳細な考察がなされているからである。また、多くの批評の紹介とそれについてのコメントを含んでいる。
- ⑦『現代人の疑問 (Comparing Notes: A Dialogue Across A Generation)』(1963年出版)。息子のフィリップとの対談を録音したもの。親子ならではのストレートな対話の特徴で

ある。原著には章節はつけられていないが、本書全体のおよそ1/3は宗教観をめぐっての話となっている。

⑧『回想録 (*Experiences*)』(1969年出版)。自伝であるが、「宗教」と題された第9章は50ページにわたってトインビーの宗教観が自伝的にくわしく述べられている。

⑨『図説・歴史の研究 (*A Study of History Illustrated*)』(1972年出版)。トインビー自身による『歴史の研究』縮冊版であり、図版を多数加えた『歴史の研究』の最終版である。第7部「世界教会 (*Universal Churches*)」では高等宗教について詳しく述べられ、またトインビーが考える宗教についての精察がなされる。

⑩『二十一世紀への対話 (*Choose Life*)』(1975年出版)。池田大作(当時、創価学会会長)とトインビーの対談(共著)であり、さまざまなテーマがとりあげられるが、全般的にいて宗教的な見地からの検討が基本となっている。とりわけ第3部「哲学と宗教」(英語版では“*Philosophical and Religious Life*”)全体は宗教的内容といてよいものである。

⑪『一歴史家の宗教観』第2版(1979年出版)。本文は1956年に出版の第1版と同じであるが、第2版ではヴェロニカ夫人の序文と、トインビーの絶筆となった「暗中模索 (*Gropings in the Dark*)」が付録として掲載されている。ヴェロニカ夫人の序言によれば、この付録は1973年の9月に執筆されたものであり、「宇宙の神秘およびそう呼ぶことを好んだ『究極的な精神的実在』の本性についての彼(トインビー)の考えを言葉にした最後の試み」(原本p.vii)である。

……そのほか、上記以外の著作や講演において、宗教が直接あるいは間接的に語られていることはいうまでもない。また、やや特殊なものであるが、

⑫クリスチャン・ピーパー (Christian B. Peper) 編『一歴史家の良心』(原題: *An Historian's Conscience*) (1987年出版)。これはトインビー死去までのおよそ40年にわたるトインビーとカトリックのコロンバ神父 (Columba Cary-Elwes) との往復書簡集である。公開を目的とした著作とは異なり、書簡にはパーソナルな内面が生き生きと綴られていて、その意味では貴重な文献といえる。本書はトインビー宗教観形成の研究にあたって大きな意義をもつと思われる。⁴⁹⁾

注

- 1) A. J. Toynbee, *A Study of History*, vol.12: *Reconsiderations*, 1961, pp.93-4. / 『歴史の研究』第21巻(再考察)、経済往来社p.177. なお小論における引用文に関して、和訳のあるものは基本的にそれに従ったが、その際に送り仮名を含め表記の仕方を多少変えたり、原文によって新しく訳しなおした部分もある。
- 2) 同上p.94 / 訳p.178.
- 3) Christopher H. Dawson (1889-1970): *The Dynamics of World History*, 1957, p.128 and p.168. (トインビー自身の注による)。

- 4) A. J. Toynbee, *A Study of History*, vol.12: *Reconsiderations*, 1961, p.95 / 『歴史の研究』第21巻(再考察)、経済往来社 p.178.
- 5) 以下、拙論中の、「原本」とは本来のトインビーの計画に沿って出版された *A Study of History* をさす。
- 6) 参照：山本新編『トインビーの宗教観』第三文明社(1974)、同『人類の知的遺産 トインビー』講談社(1978)。
- 7) 山本新「トインビーの三つの転機」(山本新編『トインビーの宗教観』 p.46)。
- 8) 原文：“Following Man’s quest is, I believe, an inescapable part of being human.” *A Study of History*, vol.12: *Reconsiderations*, Introduction, p.5 / 訳 p.9.
- 9) ここで筆者(石神)のいう「人間学」とは、生物学的探求を基礎とする民族学や文化人類学という人間学でなく、人間性の本質や意義を明らかにしようとするところのいわゆる哲学的人間学(独：die philosophische Anthropologie)をさす。ある意味で『歴史の研究』はその初巻から人間学的といえるが、とくに「文明の解体」を論じた第5部(原本第5、6巻)からトインビー独自の人間学の展開となり、戦後の著作へとつながっていく。
- 10) 前述の山本新の区分によれば、後期第1期ということになる。
- 11) 多くの関連和書では、サマヴェル版をさす場合、「縮冊版」あるいは「縮刷版」としている。“Abridgement”は意味としては「縮小」「要約」ということであるから、「縮小版」あるいは「要約版」が意味がよくわかるように思う。「縮刷」は写真版などで原版を小型にしたものをいうから不適当である。ただ、サマヴェル版の日本語版である『トインビー著作集』(社会思想社)では「縮冊版」としている。辞書にはない表現であるが、冊数を縮小(1946年版では原本の6冊を1冊に)したという意味にとることもできるから、小論では「縮冊版」とした。
- 12) D.C. Somervell, *A Study of History: Abridgement of Vols. I-VII*, 1946, p.60 / 訳：『トインビー著作集1 歴史の研究I』(原本1-6巻、サマヴェル版)、p.114.
- 13) すでに原本第1巻(1934)の序論にこの表現が用いられている。またこのネーミングについては *A Study of History*, vol.12: *Reconsiderations*, p.32 に詳しい。/ 訳：『歴史の研究』(第21巻・再考察) p.64.
- 14) しばしば「擬人化」といわれるものである。また、ベーコンのイドラというならば「種族のイドラ(idola tribus)」に相当する。
- 15) この箇所ではとくに論じてはいないが、他の書によれば、神が全能あるいは絶対者であるとするならば、同時に善であることは出来ないという。たとえば Arnold Toynbee, *Christianity Among the Religions of the World*, Charles Scribner’s Sons, 1957, p.21ff / 訳：『現代宗教の課題—世界諸宗教とキリスト教—』日本YMCA出版部、p.32 以下を参照。
- 16) D.C. Somervell, *A Study of History: Abridgement of Vols. I-VII*, 1946, p.67 / 訳：『トインビー著作集1 歴史の研究I』(原本1-6巻、サマヴェル版)、p.126.

- 17) A.J.トインビー『歴史の教訓』(1957)、岩波書店、p.197。
- 18) 参考までに：また文明論にあてはめた場合であるが、例として日本の例をとりあげて、「日本を例にとれば、近代西洋文明との邂逅接触は、16世紀と19世紀との2回あった。この場合、西洋文明は、ヨブ記やファウストの中に出る悪魔サタンの役を演じたのである」(同上)と述べている。
- 19) D.C. Somervell, *A Study of History: Abridgement of Vols. I-VII*, 1946, p.211 / 訳：『トインビー著作集1 歴史の研究I』(原本1-6巻、サマヴェル版)、pp.356-7)
- 20) こうした考え方は西田幾多郎の「場の哲学」の考え方と似ているといえる。すなわち、個物は個物と個物の相互限定としてある、いいかえると場の自己限定として個物がある(場に於いてある)というのが西田の場の哲学である。
- 21) 創造性について、トインビーはベルクソンの『創造的進化 (*L'evolution créatrice*)』(1907)にヒントを得ている。またここでの創造的個人あるいは創造的少数者という考えはベルグソンの『道徳と宗教の二源泉 (*Les deux sources de la morale et de la religion*)』(1932)に基づいている。『歴史の研究』原本の第5, 6巻にはベルクソンの多数の引用もあり、トインビーは当時ベルクソンを学んでいたとみられる。
- 22) トインビーは第一次大戦で友人の多くを失った悲哀を経験し、家族間(夫婦、親子間)においても第二次大戦まではさまざまな苦悩を経験したといえる。参照：William H. McNeill, *Arnold J. Toynbee — A Life*, Oxford University Press, 1989, 第7, 8章。
- 23) Arnold Toynbee, *Experiences*, Oxford University Press, 1969, p.127 / 訳：『回想録I』社会思想社、1970、p.171 f.
- 24) Arnold and Philip Toynbee, *Comparing Notes*, Weidenfeld and Nicolson, 1963, p.10 / 訳：『現代人の疑問』毎日新聞社、p.11のなかで、40歳のはじめには再び宗教を考えるようになったと述べている)。
- 25) Arnold Toynbee, *Experiences*, Oxford University Press, 1969, p.127 / 訳：『回想録I』社会思想社、1970、p.179。
- 26) “Preface to the Second Edition by Veronica Toynbee”, in Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, second edition, 1979, p.viii.
- 27) *A Study of History*, vol.12: *Reconsiderations*, p.74 / 訳：『歴史の研究』(第21巻・再考察) pp.142-3.ただし、超合理主義といってもそこには二つの留保条件をつけている。
- 28) カントは人間の実践理性に基づいた宗教を考える。人間の立場は倫理的立場であるが、その普遍性を保証するものとしての理念の存在を考えるのである。そうした意味でカントの宗教論は人間学に基礎をおいた宗教論といえると思われる。
- 29) Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, 1956, Preface, p.5 / 訳：『一歴史家の宗教観』社会思想社、まえがき p.1.
- 30) 同上、p.5 / 訳：p.2.
- 31) ヴェロニカ夫人の序文によれば、トインビーの死後に出版された『一歴史家の宗教

- 観』の第2版(1979)に付録として掲載された「暗中摸索 (Gropings in the Dark)」という小論は、初版にはある事情で書くことができなかった個人的な宗教的信念を説いたものだという。
- 32) 同上、p.2 / 訳：p.4.
 - 33) 『歴史の研究』(再考察)ではさまざまな批評をとりあげ、トインビーはそれらに逐一応答している。
 - 34) Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, 1956, p.2 / 訳：『一歴史家の宗教観』社会思想社、p.4.
 - 35) 筆者は石神豊「ヒューマニズムについて」(『通信教育部論集』第13号、創価大学通信教育学会)において、テレンティウスの“homo sum: humani nihil a me alienum puto”(「私は人間だ。人間に関することは他人事とは思えない」)の本来の意味について考察した。
 - 36) *Experiences*, p.369 / 訳：『回想録 I』 pp.243-4.
 - 37) *An Historian's Approach to Religion*, p.74 / 訳：『一歴史家の宗教観』 p.120.
 - 38) 同上p.251 / 訳：同上p.376.
 - 39) 同上p.75 / 訳：同上pp.121-2.
 - 40) 同上p.266 / 訳：同上p.396.
 - 41) 同上p.273 / 訳：同上 p.404.
 - 42) のちにはヒンズー教、ユダヤ教、ゾロアスター教、仏教、キリスト教、イスラム教と6つをあげるのが通例となる。前3教は古い高等宗教、後の3教は新しい高等宗教とも呼んでいる。
 - 43) 同上p.275 / 訳：同上p.406.
 - 44) 参照：同上p.273 / 訳p.404.
 - 45) こうした語句解釈の仕方には、言語を実践的な思考の道具としてとらえるプラグマティズムの解釈の影響も考えられるが、これについてはさらに検討したい。
 - 46) 山本新編『トインビーの宗教観』第三文明社、まえがき。
 - 47) 参考：こうした私の違いはA.トインビー・池田大作対談『二十一世紀への対話(Choose Life)』における、池田の発言の中で「小我」と「大我」の相違として論じられている。『二十一世紀への対話(下)』聖教ワイド文庫pp.99-101。
 - 48) 原文は“Selfishness, not Suffering, is the greatest of all evils, and Love, not release from Suffering, is the greatest of all goods.” *An Historian's Approach to Religion*, p.291. / 訳：『一歴史家の宗教観』 p.427.
 - 49) 本書の重要性については川窪啓資麗澤大学名誉教授が強調されている。川窪啓資『トインビーから比較文明へ』近代文芸社(2000)。なお編者のピーパーが『トインビー生誕100年記念論集 人間と文明のゆくえ』日本評論社(1989)に「一歴史家の良心」(川窪訳)との題で寄稿している。