

# Arnold Toynbee's View of Religion and *Dialogue for the 21st Century*

—Dialogue of Eastern and Western Spirit over "Ultimate Reality"—

Yutaka Ishigami

In Arnold Toynbee and Daisaku Ikeda's book, *Choose Life*, we find a discussion about "Ultimate Reality" as an important topic. In the discussion developed there, Toynbee's position is academically agnostic, while Ikeda takes the perspective of a Buddhist or religious activist. Their positions seem to be at odds with each other, but they ultimately arrive through their discussion at a higher level of mutual understanding.

This paper first examines Toynbee's position on the theory of religion. I trace the way in which agnosticism, which is the position of his theory of religion, was formed and consider the significance of his agnosticism. Next, I look at how the "ultimate reality" debate was developed in *Choose Life*. The further one reads it, the better one understands that the two's positions are resolute and somehow representative of the eastern and western spirits respectively. The dialogue they have becomes a creative one aimed at the new century. At the very end, it seems that two spirits merge until they are synthesized into one comprehensive position.

# トインビー宗教論と『二十一世紀への対話』

— “究極の实在” をめぐる東西精神の対話 —

石 神 豊

## はじめに

アーノルド・トインビー／池田大作『二十一世紀への対話』（英語版：*Choose Life*）は、東西の精神的巨人の対話の書である。ほぼ半世紀近く前に行われた対話であるが、いまなおその豊かな内容によって多くの読者を集めている。そこに展開される話題は褪せることなく、むしろ現代にこそ必要な幾多の示唆が込められているように思われる。現在28言語に翻訳されたという事実がこの書のもつ普遍的な魅力を雄弁に物語っている。

本書を読むとき、次から次へと進行する両者の対話の展開に圧倒され、ともすると紙面を追うだけで満ちた気持ちになってしまうことがあるかもしれない。それは私自身の自省の弁でもある。しかしながら、文字として直接読み取れるものは、じつはその背後にあるもののほんの一部であろう。氷山は、海上に現れている部分は全体の10%だけだといわれる。したがって本書を理解するには、対話の行文に潜んでいる意義を深く読み解く作業が不可欠である。そうしてはじめて、この対話のもつ大きな歴史的意義に近づくことができるように思われる。

本稿は、そうした思いで、多少なりとも対話の奥にある意義に肉薄するということを目標とした。本稿は“究極の实在”をめぐる理解を追う形をとったが、前半ではとくにトインビー自身の特色ある宗教観について考察する。そこに彼独自の不可知論という立場がみえてくる。後半では『二十一世紀への対

話』の本文に即し、両者の立場——トインビーの不可知論と池田の仏法的観点——が“究極の实在”をめぐるどう展開していくか、その内容と意義を読み解こうと努めた。

## 1 トインビーにおける“究極の实在”

### (1) 高等宗教と“究極の实在”

はじめにトインビーの高等宗教観について確認しておきたい。トインビーは真の自由の成立を“高等宗教”に期待する。それは高等宗教が“究極の实在”<sup>1)</sup>との直接の触れ合いを促進するからである。『歴史の研究(再考察)』原著第12巻(1961)のトインビー自身による要約的な説明をあげる。

高等宗教という言葉によって私が意味するものは、個々の人間がたまたま加わっている特定の社会の媒介を通して彼らを絶対的な精神的实在と間接的に交わらせたに過ぎない古い形の宗教と違って、人間を個々の人間として絶対的な精神的实在と直接的に交わせるために作り出された宗教である。<sup>2)</sup>

トインビーは上の説明において、「古い形の宗教」と対比した形で「高等宗教」について述べている。要点としては、

「古い形の宗教」……究極の实在と人間とを間接的に交わせる

「高等宗教」……究極の实在と個人とを直接的に交わせる

ということである。トインビーによれば、一般に宗教とは“究極の实在”と交わることにある。それは人間の苦悩の克服を可能とするのである。しかし、そうした“究極の实在”との交わりにもさまざまなタイプがあり、間接的な形をとるタイプ、直接の交わりを可能にするタイプという違いもある。

間接的に交わるとは、たとえば民族宗教を考えてみる。一民族の社会はその民族を神聖化しがちである。また、ある特定の社会、制度をいつでも正しいものとしがちである。なるほどそうした絶対化、神聖化の背後に究極の实在が垣間見られているのかもしれない。しかし、ある民族、ある社会や制度を通して

の見かたであるから、“究極の实在”はゆがんだ形で現れざるを得ないし、その民族、社会、制度が“究極の实在”よりも上位にあることになる。

したがって、そうした媒介を経ずに直接に“究極の实在”に触れ、合一する方法（高等宗教）があれば、その方法が優れていることは当然である。

## （2）トインビーの宗教多元主義

しかし、「われこそが究極の实在に直接触れうる宗教である」と主張する宗教が複数あったときはどうなのか。それぞれが主張しても、いずれの宗教が真の触れ合いであるかを判定することは難しい。つまり、高等宗教間の争いが生じることになる。

こうした問題に対してトインビーは、古代ローマにおいて信仰の自由を訴えたシンマクス（Quintus Aurelius Symmachus, 345-405）の「かくも偉大なる神秘の核心は、ただ一つの道をたどることによっては到達することができない」という言葉<sup>3)</sup>をしばしば引き合いに出す。

絶対的（究極の）实在との触れ合いといっても、はじめから一つの信仰、一つの方法だけが可能だとする見かたにはやはり自己中心性が宿っているといわざるをえない。トインビーが到達した立場は、一種の遠近法、つまり自己中心からいったん離れ、他者へのまなざしをもつことであった。いいかえれば自己の立場が他より優れているという独断的主張をいったん相対的な場所に移してみることである。ここに、成立してくるのが、彼の「不可知論」の立場（2をみよ）である。すると、自身の立場だけが究極的な立場だとするのではなく、むしろそこへ向かうところの道の一つにすぎないことによって、他との衝突を避けることができる。それは他の立場も平等に認める立場である。

この主張は、たとえばイギリスの神学者であるジョン・ヒック（John Hick, 1922-2012）の主張とも軌を一にするとみられる。トインビーは自分の立場を特別に名付けてはいないが、現代の宗教学的な類型としては、「宗教多元主義（religious pluralism）」ということになろう。この用語は1980年代から一般に使われるようになった。この立場の代表者の一人とみなされるヒックによれば、諸

宗教は、究極の「實在」に対する異なる仕方での種々の応答の形だとみるべきであり、諸宗教は対立的な関係にあるのではなく、むしろ相互に補完的なものであるとみるべきであるという<sup>4)</sup>。

この点、トインビーはヒックの宗教多元主義を先取りしているといつてよい<sup>5)</sup>。もっともこうした考え自体は、トインビー自身も4世紀のシンマクスを引いて述べているように、歴史上古くからあったともいえる。とにかくここにみたように、トインビーの立場は特定の民族、特定の社会の宗教ではなく、“實在”中心、“個人”中心の宗教のあり方を探究する立場だということができよう。

## 2 トインビー宗教論の立場——不可知論

### (1) 経緯と背景

トインビーは『回想録』(1969)のなかで、自分の宗教的立場を“不可知論”であると明言している。この立場は早くから彼の中で形成されてきたものであった。

“agnostic” (不可知論者)、“agnosticism” (不可知論)という言葉は、生物学者トマス・ヘンリー・ハクスリー (T. H. Huxley, 1825-95) の造語 (1869年) である。トインビーが生まれる前年の1888年に、オックスフォードの *A New English Dictionary* に “agnostic” の項目が設けられた。

「不可知論者とは、物質現象を超えた、また物質現象の背後にある存在は知られずまた (判断されるかぎり) 知りえないものであること、とくに第一原因および不可視の世界はそれについて我々がなにも知らない主題であると考える人のことをいう」。 (石神訳)

この定義はハクスリーが述べたものに準拠しているとみられる。合理的に理解できない物事については、知りえないということを主張する。ハクスリーは、オックスフォードを舞台に起ったダーウィニズムをめぐる「オックス

フォード進化論論争」(1860)に加わり、ダーウィンを擁護した。さらにその後も継続して精力的に自然科学の立場から不可知論の立場を擁護した。一方、聖職者たちは、不可知論はキリスト教不信仰の立場であるとしてこれを強く非難した<sup>6)</sup>。また、哲学者・社会学者であったハーバート・スペンサー (Herbert Spencer, 1820-1903) はハクスリーの友人であり、ハクスリーが主催したクラブの会員であった。スペンサーの『第一原理 (First Principles)』(1860) は広く読まれた書であったが、そこで彼がとった立場も不可知論的立場であった<sup>7)</sup>。

『現代人の疑問 (Comparing-Notes)』<sup>8)</sup>によれば、トインビーのオックスフォード学生時代はすでに論争は過去のものであったが、学生の間では(とくに宗教に関して)不可知論的傾向が蔓延していたとトインビーは述懐している。

トインビーは『歴史の研究 (再考察)』で「不可知論」を重要項目として説明している。

私はこの言葉によって、人間の知性が推論によって理解できる限りの実在ではなくて、人間の知性の働きによって到達しうる限度を超えた実在についての無知を認識し承認することを意味する。<sup>9)</sup>

トインビーの立場は、知的な立場としての合理主義を重視する立場だが、合理主義では理解できない「実在」についてその存在を頭から否定することはしない。むしろまずそうしたものを把握できない自身の理解力の限界を反省すべきであるという。上記の文章における「……についての無知を認識し承認すること (recognition and acknowledgement of ignorance)」という表現には「無知の知」ともいうべき内省をうかがうことができる。

理性的な理解を中心とした合理主義 (rationalism) に対して、トインビーは自己の立場を「超合理主義 (trans-rationalism)」<sup>10)</sup>であると述べている。この立場は、合理的な理解を超えたものの存在を認める立場である。一定の枠内に収めようとする合理主義に対して、超合理主義は現代風にいえば“柔らかな合理主義”といえよう。しかし、前者の“硬い”合理主義からすれば超合理主義と

いっても非合理主義と同じものでしかない。そこで合理主義者は、超合理主義者のいう実在を「想像の産物、錯覚」だとして切り捨てることになり、反対に超合理主義者は、合理主義者を「実在について理解できない人」とけなすことになるのである。

トインビーはいう。「推論では答えることができないが、人間がやはり問わざるを得ないような問いがあることを私は確信している」。トインビーはこうした問いを「超合理的な問い（'trans-rational' questions）」と呼ぶ。トインビーからいえば、真の問題は合理主義と非合理主義という対立ではなく、合理主義と超合理主義の間にこそあることになる。そして彼は次のように問う（下線は石神による）。

この二つの見地がそれぞれ立脚している仮定が、実在のまさに本質に関係し、そして同時に理解力に現在のような限度がある人間の精神にとって、相互に正反対であるように思われるとき、この二つの見地の間に共通の場を見出すことができるであろうか。<sup>11)</sup>

トインビーは、この対立するとみられる両者に共通の場を見いだすことを「紳士協定（gentlemen's agreement）を結ぶ条件探し」<sup>12)</sup>であるという。つまり、対立するとみられる両者がいかにしたら互いに認めあうことができるかということである。ここには、一見対立するとみられるものを、それは対立ではないとする視点の転換によって、一歩深い理解の場を開く意義がある。

こうしたことを考えるにいたったのはアインシュタインのおかげであるという。相対性理論は、現象の観察者は自身が時間、空間の中で観察しているということ、つまり観察によって対象の現れかたが変わってくるのだということを教える。見る者の見かたによって見えかたが変わるのであるから、そこに固定された対立があるとはいえないのである。このことを理解するとき、そこにある深い総合的な視野が開かれてくる。「われわれの観察しようとしている現象は天体の動きではなく、人間事象であるから、このことはいっそう明らかであ

る」<sup>13)</sup>とトインビーはいう。

## (2) 『回想録』における不可知論の立場の明示

トインビーは『回想録 (Experiences)』(1969)の中で次のように述べている。

……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。私は幼い頃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の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の信仰を私が失ったために、宗教自体が一つのつまらぬ錯覚であると結論した。それから半世紀以上たった今でも、以下に示すように私は依然として不可知論者である。しかし私は、宗教は実在を事とするものであって、この実在はこの上なく重要なものであると考えるに至った。<sup>14)</sup>

この回想録の記述から要点を3点あげてみよう。

### ① 幼い時からの知的な性格

トインビーは英国国教会の家庭に生まれ育てられたが、幼いころ聞いた宗教の話(教義)には疑いを抱いた。自身で判断できない事柄については、それをうのみにするのではなく、判断を留保した。この“留保する (have reservations)”という表現には、トインビーの理性的、実証的な性格がうかがえよう。

いわゆる奇蹟(イエスの処女降誕、復活、昇天など)が信じられなかった理由は、彼が早くからもっていたところの、宇宙の本質について自分が思い描く“自然の均一性 (the uniformity of Nature)”に対する確信と調和しないからであるという。“自然の均一性”とは宇宙を概念把握した表現である。上記の経験は6、7歳のころとされるから、トインビーには幼い時から普遍性を感じ取る能力があったといえそうである。

### ② 不可知論者になった理由

トインビーの時代の学生たちはほとんどが宗教については不可知論的であっ

たという。理性的に把握できない事柄について“不可知である（知ることができない）”と表明するのは合理主義的な立場からの当然の帰結である。しかし一歩踏み込み、理性的に理解できないものの存在を全面的に否定するならば、積極的・戦闘的な不可知論となる。たとえば「神は存在しない」とか「天国も地獄も存在しない」というような主張（唯物論、無神論の立場）はそうしたものである。トインビーの「宗教は一つのみならず錯覚であると結論した」という発言も、一種の闘争的な表現といえよう。

ただし彼は、当時、自分がそうした結論を導いたのは「キリスト教の伝統的な正当的信仰を失ったため」だという理由をあげている。しかし実際のところは、既成の宗教には関心がもてなかったというのが真相に近いのではないか。とにかく学生時代は闘争的な不可知論へと傾いた<sup>15)</sup>のであるが、結局、彼は唯物論者にも無神論者にもならなかったわけである。

トインビーがふたたび宗教への関心をもったのは、彼が40歳の初めごろだったという<sup>16)</sup>。トインビーは、すでに第1次大戦で多くの学友を失い、また1930年代には、工作上、国際情勢を調べる立場にあったトインビーは、次の戦争が切迫していることに気付き心理的切迫感をもったという。さらに、このころ最初の妻のロザリンドがカトリックに入信した（1932）ということもあり、彼自身も真剣にカトリックへの入信を考えたという（もっともキリスト教の教義への不信はつづいており、知的良心を踏み越えて入信することはためらわれた）。

### ③ 实在 (Reality) の重要性を理解

学生時代から半世紀ほどたった『回想録』執筆時代のトインビーは、あいかわらず不可知論者であるのだが、学生時代のそれと異なるのは、宗教について「实在を事とするものであって、この实在はこの上なく重要なものであると考えるに至った」という点である。

つまり宗教的本質についての一定の知見を得るにいたったというのである。しかし、究極の实在については「究極的实在自体は確証できない仮説である (Ultimate reality itself is an unverifiable hypothesis)」<sup>17)</sup>とし、あくまで不可知論のなかにとどまり、その存在については確証しえないという立場を守り通す。

ところでトインビーは“究極の实在”という概念をいつごろから、どのような意味で使ってきたのか。筆者が調べたかぎりでは、“究極の实在”という表現の初出は『歴史の研究』原著第3巻（訳では第6巻）である。その箇所は「文明の成長」について叙述しているなかで、プラトン対話篇『国家』における有名な「洞窟のたとえ」をあげてトインビーが語る文中である。「囚人はもちろん火の光によって洞窟の後ろの壁に投げられる影を当然、究極の实在だと思う。これらのものは彼らが見ることができる唯一の实在だからである」（下線は石神）<sup>18)</sup>。ただし原文をよく見ると、この“究極の实在 (the ultimate realities)”という言葉は複数形である。引用文の後のほうに出てくる“唯一の实在 (the only realities)”もまた複数形となっている。つまり、ここではのちの単数形の“实在”ではないのである。

さらに調べていくと、原著第7巻（訳：第15巻）本文において、単数形になっていく背景が記されていることを知った。「神の究極の性質 (the ultimate nature of God)」という言い方が原著第7巻の467頁に出てくるが、さらに少し後のほうに「究極の实在は人格的な神であるというユダヤ教のヴィジョン (the Judaic vision of an Ultimate Reality that is a Personal God)」<sup>19)</sup>という文章が出てくる。このあたりの叙述は、ユダヤ教が一神教として成立する意義について記しているところであり、ここから、「真理は一つ」という意義が“实在”に加わったのだということが推定できる。『歴史の研究』においてこれ以後“究極の实在”はすべて単数形で表記されるのである。

ひとまずの結論として、『歴史の研究』第7巻の発刊年である1954年にはユダヤ教の研究を通して彼の“究極の实在”概念は成立したとしておこう。

さて、トインビーは宗教の本質について次のように述べている。

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实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。<sup>20)</sup>

注目したいのは“交わりを求めること (to seek communion)” という表現である。“求める” という言葉には人間側の努力の意義が込められている。道 (真理) を求める人を“求道者 (a seeker after truth)” という。求道者はいわば“究極の实在” を求めてどこまでも精進する人である。また求道者は、そのための行為を励む人であるから“修行者 (a trainee)” ともいうのである。

求道者、修行者にとっては“究極の实在” は目標として向こう側にあるのだが、求道、修行によってそれに近づこうとするのである。トインビーは“究極の实在” そのものは「確証しえない仮説である」というが、その仮説は、たえずそれへと人を引きつける力をもっている。

つまり、その仮説は実証できないとしても、どこまでも実証すべきものとして存在しつづける。カント的にいうならば、実践的に要請されるということである。ちょうどトインビーの不可知論は、カント倫理学における超越論的理念のような実践的な意義をもっているようにみえる。いうならば、トインビーの宗教観は、“究極の实在” を求めての求道そして修行の道という意義をもっているように思われるのである。

### 3 『二十一世紀への対話』と“究極の实在”

以上ここまでとりあげて論じた内容は、1969年 (トインビー80歳) に発刊した『回想録』までのトインビーの宗教観である。この3年後に池田大作創価学会会長 (当時) がロンドンのトインビー邸を訪れ、1972年と73年にまたがって延べおよそ10日間40時間の対話がなされた。この対談の内容は『二十一世紀への対話』 (英語版は *Choose Life*) として1975年に発刊された。

『二十一世紀への対話』ではさまざまなテーマをめぐって語られているが、関心を引く内容の一つに、“究極の实在” をめぐる二人の対話がある。しかも本書のきわめて多くの箇所でもとりあげられるのをみても、両者にとって重要なテーマであるといってよい。

対話では、上にみてきたように独自の不可知論の立場に立っているトインビーと、仏法の立場から論じる池田がいる。一見、相互に自分の見解を示すだ

けのようにもみえる対話が、じつはきわめて深いところで、いわば東西を代表する二つの精神が激しい思想戦を繰り広げているようにも思う。しかしまたその思想戦はさらに深く東西精神の融合を可能にする場を切りひらき、新しい世紀への展望を開いていくのである。そうした意味での創造的文化交流がここになされている。

以下では“究極の实在”を中心に、注目箇所を対談に即して数か所紹介し、多少の考察を加えてみたい。

### (1) “究極の实在”をめぐって

はじめに本書序文のトインビーの文章の一節を見ておきたい。序文には対話後の感想が述べられている。トインビーは、二人の対話の合意点はきわめて広範囲であり、相違点は比較的わずかであるとした後、宗教的内容についての二人の対話の合意点をあげている。“究極の实在”に関しては次のように述べる。

二人は宗教こそが人間生活の源泉であると信ずる点で同じ見解に立っている。また、人間は、宇宙の万物を利用しようとする生来の傾向性を克服すべく不断の努力を払わねばならず、むしろ己を自在に宇宙万物に捧げしめ、もって自我を“究極の实在”に合一させるべきである、とする点でも二人は同意見である。ここに“究極の实在”というのは、仏教徒にとっては“仏界”の事である。二人はまた、この“究極の实在”が人間の姿をした人格神ではない、と信ずる点でも立場を同じくしている。(文庫(上) pp.7-8)<sup>21)</sup>

この文章は対話が終わってほぼ1年後(1974年7月)のトインビーの感想である。序文は対話の総括ともいえ、ここでは両者の合意点を中心に述べており、あえて異なる点は明示してはいない。ただよく読むと、“究極の实在”が「仏教徒にとっては“仏界”の事である」とされていることに気付く。それはおそらく仏界という概念のもつ意義についてトインビーが認めているからではないか(この概念については、第3部第1章末の「仏法的なものの方」で大きく

とりあげられる)。

以下では「哲学と宗教」と題された本書第3部第1、2章の話題をスケッチ風にとりあげ、若干のコメントを付した。なお最終章となる第3章については次節で少し詳しく見ることにした。

※ 底本としては、アーノルド・トインビー／池田大作『二十一世紀への対話(下)』(聖教新聞社、2003(聖教ワイド文庫))を用いる。論じられる問題についてゴチックで示した。なお英語の表記に関しては英語版より転記した。

### ①生命の誕生について、それが“創造(creation)”か“発現(evolution)”かという問題 (pp.12-16)

トインビーは創造であるとし、池田は発現だとする。トインビーのいう“創造”とは、“新奇性(novelty)”であり、その非論理性は「実在それ自体の不可知性(the unknowable nature of reality-in-itself)」と同様であるということを強調する。

対して池田は“創造”は第三者の行為を想定させるものとして斥け、生命については能動性、発動性が重要であり、本来、無生のものが生を内包し顕現していったと考えるべきであり、その意味から“発現”というべきだとする。

この議論は、生命理解が“究極の実在”の理解と深くかかわるということを示している。議論そのものは言語解釈の問題を含み、その帰趨が見えにくいのであるが、この議論の重要性は対話の進行とともに次第に明らかになっていく。

### ②人間の“カルマ(行為とその影響)”と“究極の実在”の関係 (pp.22-25)

トインビーがカルマは“究極の実在”に影響を与えると述べると、池田はトインビーのその考えは従来の一方向の関係でなく、相互関係というたいへん革命的な考えであり、人間的な宗教観そして仏法と共通するものと評価する。

トインビーは“究極の実在”は仮説であるが、われわれは行動のためにそれが必要だと、不可知論の立場から語る。これに対して池田は、仮説に科学的仮説と宗教的仮説があるとし、科学的仮説は真偽判断が中心であるが、宗教的仮説は価値判断(実際のな有効性)を中心としたものだという。するとトインビー

の「行動のために必要」という説明は、池田のいう宗教的仮説の範疇に入ることになる。池田の論は、いわゆる輪廻説が、その真偽はさておき、価値的な仮説であるという主張ともなってくる。

### ③“究極の实在”をめぐらる問題 (pp.76-86)

“究極の实在”の内容を論じるこの箇所はきわめて重要であり、またとくに池田のリードが目立つ箇所である。池田は、(a) 釈尊の悟りとイエスの啓示とは同じか違うか (宗教本質論)、(b) そうした宗教的体験は誰でも可能か (宗教実践論) という問題を提示する。

(a) に関して。トインビーは、一神教が人間と人格神の間での霊的交渉 (コミュニケーション) であるのに対し、釈尊の“究極の实在”は欲望の消滅を意味する「涅槃 (ニルヴァーナ)」であると述べる。池田は、北伝仏教 (大乘経) では欲望を断ち切れとはしていないと述べ、「生死即涅槃」の原理をあげる。さらに法華経は仏性の開覚において慈悲 (利他的欲望) が湧き出るのであり利己的欲望を克服するということを述べる。

また、“究極の实在”についての東西の多様な理解がむしろ相互に補い合うという点について合意し、池田もそこに「将来、高等宗教が統合されることが考えられる」と一定の評価をする。しかし仏法についてはいわゆる宗教多元論を超えて“究極の实在”の全体像に迫っているということも主張する。

このことは (b) の問題にかかわってくる。“究極の实在”が特定の人だけに体験できるのか、それとも万人に可能なのかという問題は、宗教が真に人間的宗教か否かという分水嶺となる。その点、西欧の一神教的伝統はどうしても超越性を根底にしている面がある。ここでの池田の指摘や問題提起は、西欧的な宗教観、そしてトインビーの宗教観の弱点を突いたものとなっている。

### ④仏教の認識論について (pp.89-92)

池田の全体観にたつ動的な仏教的認識論について、トインビーが大きく賛同し理解を寄せる。トインビーは、現代のあまりにも専門化し、静的分析をきわめる学問には、はやくから異議を唱えていた。池田のいう仏法の三諦論、とくに“空”の概念は、そうした西欧的な二元論思考を超えるものがあると評価す

る。

⑤ 普遍的な宗教とは (pp.145-153)

トインビーは、今日の環境破壊をはじめとする問題が、とくに近代における科学信仰、またその無制限の自然支配・利用に発していると指摘する。そこから現代求められるべきは、東洋的な汎神教 (pantheism: 汎神論) であるとする。

池田も基本的にトインビーの見解に賛成する。さらに池田は一神教に対して、東洋的な汎神教と「今後、対立し合うのではなく、互いに補完し合っていかなければならないでしょう。また双方ともに、止揚されるべき点もある」と述べ、「このような普遍的な宗教を見出すことこそ、現代に生きるわれわれの、最大の課題であると考えているのです」としている。

ただ、神道について両者の見解は異なる。トインビーは、神道は自然への尊厳さと神聖さに対して崇敬の念をもつことを教えることから「われわれがいま信奉しなければならない宗教」の一つとして推奨する。しかし池田は、神道の根底には、祖先が慣れ親しんできた自然への愛着心があり、その意味ではナショナリスティックな一面があると指摘。また歴史をみても極めて独善的、排他的な神国思想が築かれた経緯があるとし、トインビーの見解に異を唱える。

この指摘については、結局トインビーも神道の弱点として認めている。池田は、仏教は自然神、民族神をも「生命全体の法体系」のなかに取り込み、位置づけていると述べる。この“生命”は無生物も含めてあらゆるものに共通普遍的なものであるから、仏教は特定のイデオロギーに染まることはない、仏教はそうした普遍的宗教であると主張。……この池田の論は、トインビーに自身の高等宗教論の原点を思い出させる。それは、人間を“究極の實在”に直接触れ合わせる宗教こそ求めるべき高等宗教だということであった。

第2章の末尾で池田は、高等宗教は“法体系”を根本にすべきと主張する。それは合理的思考をも受け入れ、さらには思考をもリードするものであると。トインビーは、西洋人の心情としては人間的 (人格的) なものを求めざるを得ないとしつつも、最終的には「仏教に説かれる普遍的な生命の法体系のほうが、“究極の精神的實在”をより誤りなく示し出しているように思います」と

述べている。

## (2) 科学（学問）と宗教との総合——本書の最終章より

『二十一世紀への対話』第3部は「哲学と宗教」と題され、その第3章は本書全体の最終章にあたる。つまりこの章は本書全体の総括ともいえる章であり、科学（学問）と宗教が縦横に交わりあい、本質的な議論が繰り広げられている。誤解を恐れずいうならば、トインビーは科学（学問）的立場であり、池田は宗教的立場である。しかしまた、科学（学問）と宗教は最終的には一つの総合へと至るのである。

以下では第3章の第3節「人間の運命について」から若干の対話（文庫 pp.192-197）とりあげ、哲学的観点からパラフレーズすることで、両者の立場がどのように触れ合い、総合へといたるのかという様相をみてみた。

トインビー 人間は善悪の区別を意識する存在です。また人間は、その良心によって常に善行をなすように命じられるものです。にもかかわらず、現実には人間は、ごく控えめにいっても、しばしば悪行をなしています。人間が、自らの行為を体験でき、しかも自らの悪行に良心の呵責を感じるということは、人間が、常に人間性にまさる何ものかを信じていることを示しています。

池田 つまり、人知を超えた何らかの実在に対する人間の謙虚さが、人間の倫理的行為を可能にしているということですね。また、その究極の実在への畏敬の念が宗教であると——。

トインビーの関心は倫理と宗教の関係にある。この二つはどう関係するのか。トインビーによれば、倫理の基礎にあるものは良心であり、善い行為を良心は勧めるが、しばしば人間は悪行をなす。しかし良心の呵責が働き、その呵責を通して人間以上のものが指示されるのである、と。このように倫理と信仰はつながっているというのである。

池田は、トインビーのいう倫理および宗教が“究極の実在”を前提として成り立っているということを指摘する。これに対して、トインビーは自身の抱く人間学を披露する。

トインビー 人間性は、その本有的な自己中心性を克服できないかぎり、常に悪行をなすものです。しかし、ときとして、その克服を果たすこともあります。つまり、人間は自己を超える何者かのために——他の人間とか、ある人間集団、または全人類とか全宇宙のために——自己を犠牲にすることもあるわけです。……人間に自己犠牲をなさしめる衝動は、愛です。愛も貪欲もともに欲望の一形態ですが、両者はまったく正反対の目的に向かうものです。貪欲性は、宇宙をその中の一小片に従属させようと、愛は、その一小片を宇宙に従属させようとするものです。

トインビーの考えかたは基本的に、二つの極をもっている。

- (a) 宇宙を利用する = 自己中心性にしがたう = 貪欲 (悪)
- (b) 宇宙に献身する = 自己中心性を克服する = 愛 (善)

ここに欲望に二種類あり、自己中心的 (利己的) な欲望としての貪欲、利他的な欲望としての愛である。西洋の思考は、一般に二つの立場を対立的にとらえる。トインビーもまたそうした思考傾向をもっているといってよい。しかし、ある意味では欲望そのものが二つに分裂しているともいえるわけである。

「人間に自己犠牲をなさしめる衝動は、愛です」というトインビーの言葉は、強いトーンをもっている。そこには彼の人生経験が反映しているとも考えられる。しかし、愛とはなにか。トインビーは愛に究極のものを見る。聖書に「神は愛である」(「第一ヨハネ 4:16」など) という言葉があるが、彼は通常の解釈を退けつつこういう。

トインビー (つづき) 愛が人格を有するとか、その愛が全能であるとかいうことは、わたしには信じられないのですが、ただ、愛が“究極の精神

「究極の实在」であることは確信しています。ただし、これも神の存在に対する信仰、また人間の再生への信仰と同じく、あくまでも検証不可能な仮説です。

トインビーは、愛を神であるとはいわない。そう解釈すると愛は超越的なものになってしまうからである。しかしそれでは、「愛が“究極の精神的实在”であることは確信している」というトインビーの発言をどう理解したらよいのだろうか。これについてトインビー自身もどかしさを感じつつも、自身の基本的立場を繰り返さざるを得ない。つまり、この「愛は“究極の实在”である」が、それは「あくまで検証不可能な仮説である」、と。

トインビーのよって立つ不可知論、それは結局のところ、“究極の实在”を前提としつつもそれを検証不可能な仮説であるとせざるをえないのである。しかし、いったい検証不可能な仮説とはなにか。カール・ポパーがいうように科学的には、仮説は検証を前提してはじめて意義をもつ。はじめから検証不可能という仮説は、仮説ともいえないことになろう<sup>22)</sup>。トインビーが愛は検証不可能というとき、それは科学（学問）的仮説ではなく、宗教的仮説（前出）ということになるのではないか。ここで池田は重要な問いかけをする。

池田 しかし、もし“究極の精神的实在”が愛であるとするならば、愛とは本来人間の心の中にあるものですから、究極的实在とは宇宙に存在するものであると同時に、人間のうちに存在しているものである、ということになるのではないのでしょうか。

これまで、トインビーは“究極の实在”を人間自身と切り離して考えていた。それは不可知論からして当然であった。人間自身と“究極の实在”との両者を分けたうえで、両者の統一・調和を考えざるをえなかったのである。池田はそうしたトインビーの不可知論にひそむ盲点を指摘したわけである。愛とは本来人間を離れてはないものゆえに、もし「愛が“究極の实在”」だとするな

らば、“究極の实在”は宇宙とともに同時に人間のうちに存在することになるのではないかと。

この、鋭い池田の問いに触発され、トインビーは次のように語る。おそらくこれがトインビーにとってはぎりぎりの表現であろう。

トインビー “究極の实在”が人間以下のものであるとか、あるいは超人間的なものであるとかいうことも、考えられないのです。次のように否定語を用いて表現すれば、私の考えに最も近い定義となりましょう。すなわち、人間は精神的に最高の实在ではない、しかし、人間でない精神的に最高の实在ないし、“究極の实在”は、また神でもなければ、神以外のものでもない——と。

西欧的な二元的思考では、概念表現できないものをどう示すかという問題があるが、論理的にはそれは否定形で示すほかないのである。たとえば否定神学というものがある。神は一切の言語表現を超えるがゆえに、「神は何々ではない」という否定形でしか語れないとする。この立場は神秘主義とよばれることもある。トインビーも「神秘」という言葉で示している箇所もあるが、論理としては“究極の实在”は否定的にしか語りえないのである。

池田は、このトインビーの言葉は大変含蓄ある、また難解なものだといいつつ、以下のようにパラフレーズする。そして、トインビーの思索や表現の奥に隠れていた思想を仏法的な見地から照射してみせる。

池田 すなわち、“精神的に最高の实在”が神でないという場合、その神が、ユダヤ系宗教でいう人格神を指していることは、これまで博士が何度も指摘された通りです。しかし、その实在が神以外のものではないという場合、この神とは人格神ではなく、あえて言えば、宇宙生命に内在する“法”であるといえないでしょうか。この“法”とは、宇宙の様々な現象を起こし、かつそれらの現象の間に厳然と調和を保っている、あらゆる法

則の根源となる実在であるといえます。

トインビーの「神ではない」と「神以外のものではない」という表現は、同じく否定表現であるが、前者は単純否定、後者は二重否定となっている。二重否定は否定の否定として肯定的内容をもつ。通常は、この2つの命題でいわれる「神」は同じものを指すのであるが、ここで池田は前者の神を“人格神”であると、後者の神を（あえて）“法”であるとした。同じ“神”という用語を二つの異なるものとして解釈したわけである。この読み替えは少し強引な感じはするが無理ではない。“神”という概念が最初に定義されていないのであるから、概念の外延として一方を“人格神”、他方を“法”とすることも可能である。もちろんここには池田の仏教（仏法）的観点が強く働いているのであり、こうした考えかたを一つの提案としてトインビーに示したわけである。

ここで池田のいう“法（the Law）”は、外部から働きかけるものではなく、宇宙に内在するものであり、諸現象の原因であるとともに諸現象に調和をもたらす基本原理である“究極の実在”である。

池田（つづき） この“法”を根源とした宇宙の運行は、それ自体、万物の調和を築き、かつ保とうとする“慈悲”ないしは“愛”であると思います。人間が自己中心性を発揮することは、この調和を乱すことです。逆に、宇宙生命に内在する“法”を志向することは、宇宙の調和に従うことになりましょう。このような“法”は、博士のいわれた“精神的に最高の実在”と同じ考え方のように、私には思えます。

それはまた、博士が言われたように、“人間以下”でも、“超人間的なもの”でもありません。つまり、人間が“精神的に最高の実在”を求め、自己中心性を克服したときに、その実在は、その人間のうちにも顕現されるということです。いいかえれば、宇宙生命に内在する“法”は、宇宙の一部である人間にも、可能性として内在しているわけです。

池田はさらに“法”についての説明を加えていく。ここでの池田の立場はトインビーの主張を批判するというものではなく、むしろトインビーの主張が意味するものを一步深く読み取ろうとする立場である。宇宙に内在する“法”への志向は、まさに“究極の实在”への志向である。それが自己献身の意味である、と。

そして、人間に立ち返ってみるとき、やはり宇宙とおなじく“究極の实在”は人間のうち、すなわち自分自身にも顕現していることとなる。“法”は内在的普遍であり、万物に内在する普遍性という性格をもつ。いわゆる“神”概念がどうしても外在的・超越的、そして人格的な性格をもつのに対し、“法”概念はそうしたものをもち、内在的そして普遍的である。それゆえ、“人間以下 (subpersonal)”でも“超人間的なもの (suprapersonal)”でもないのである。

以上からいえることは、トインビーの“究極の实在”という概念は、それが表象の段階にとどまっているかぎり、どうしても外部的なものとして見られてしまうということ、そして“愛”もまた同じだということである。トインビー自身も、自らの考えはそうではないと思いつつも、従来の伝統的な西欧思想の用語法を抜け出せないジレンマを感じている。トインビーにとって、彼自身の考えに「最も近い定義」は、外部的な表象性を払しょくするために否定的表現にならざるを得ないのである。

ここで池田が示した解釈法は、“究極の实在”に関して、西欧的な表象性にこだわらず、事柄のなかにただちに入ること、事柄に内在するものを把握するという直観的方法である。そこに“神”ではない“法”を浮かび上がらせることができたのである。

科学(学問)も現象の法(法則)を見出すのであるが、それは基本的に分析に基づく。法則そのものが(仮説として)直観的に把握されたとしても、それはさしあたり主観的なものとして扱われる。検証作業がそこに加わることで、客観性が担保されるのである。この科学の実証性はそれなりに重要であり、現象を離れないというところに科学のもつ説得性がある。

しかしながら科学は一つの限界をもっている。それは人間の生との分離において作業が行われるという科学の方法からくる限界である。対象と主観の分離、それは、しばしば主客分離といわれるが、そこに基礎をおく科学的方法論は一つの制約を受けざるをえない。たとえばその制約性を端的に被るのが生命の研究、生命論であろう。生命は外側から近づき分析することではけっして把握できない。科学的な生命論は生命の全体を把握できないのである。

それに対し、宗教的立場といえる直観的方法是、主客の分離以前（※西田幾多郎がいう“主客未分の状態”……『善の研究』にある表現）において全体を把握する方法である（西田はこれを“純粹経験”と呼ぶ）。それはいわば宇宙と私を同時に把握する方法であり、いかえれば生きているもの（西田のいう“生の事実”）をそのままとらえる方法であり、そうして把握された“法”は、いわば“生命の法”ということが可能である。

ここでは池田の把握の仕方について考察したのであるが、じつはトインビー自身、すでにそうした方向を模索していたといえる。本稿の2の（1）に引用した「実在についての無知を認識し承認すること」という表現にも、あるいは彼の「超合理主義」という立場にも、すでにそれは暗示的に示されていた。ただ、二極対立的な発想に妨げられ、内在的な“法”の概念へは至らなかったのである。

## おわりに — 創造的対話をめざして

トインビーの不可知論の特色は、“究極の実在”を仮説として立て、それをどこまでも探求するという方法にある。これはいわば実験的方法である。科学（学問）はその意味で、すべて不可知論的な一面をもっている。トインビーは終生こうした学問的な立場を貫いたようにみえる。そのことは、トインビーの逝去後（1979）に出版された著作に付されたヴェロニカ夫人の文章<sup>23)</sup>にも述べられている。

しかし“究極の実在”の把握をゴールとして立てることで、トインビーの不可知論に立った探求は一般の科学的探求と違った一つのパラドックスを抱え込

むことにもなった。つまりゴールである“究極の实在”は最終的には検証できないアイデア（理想）としての性格をもつがゆえに、探求は結局のところ検証できないものを検証しようとする営みになるのである。

この営みは一面、はじめから矛盾を内包した営みだといえよう。あたかも、食べられないものを食べようとする飢渴、見えないものを見ようとする無限の憧憬にも通じる。この無限の探求はまさしく終わりのない旅なのである。しかし、他面、この不可知論は一つの公共的な世界を開くことにもなる。つまり永続する探求は、自身の道をゴールへの一つの道としてのみ考えざるを得ないのであり、そのことを認めることで、他の道があることも認めざるを得ないのである。つまり“究極の实在”への道は多数あり、それぞれが並走するという状況である。

このことは、多様な実定的な宗教がしのぎを削る現代の世界にあって、一つの有効な対話の場所を開くことにもなろう。トインビーがシンマクスの言葉を引いて宗教的寛容を論じることにもそれは示される。その意味において、不可知論は現代にいう宗教的多元主義の立場だといってよい。この多元主義が有効に機能するならば、一方で“究極の实在”についての共同研究を進めつつ互いに切磋琢磨するという有益な競争を生み出すとともに、現代の諸問題として現れている“究極の实在への道を阻むもの”について共同戦線を張ることもできよう。

このことを理解したうえで宗教間対話は、大きな創造的意義をもってくるのではないだろうか。不可知論的性格をもたざるを得ない科学（学問）の立場、そして絶対的な主張をもたざるを得ない宗教の立場、この両者が創造的関係となる場は、この立体的な対話の場である。

そうした意味でも、歴史学者であるアーノルド・トインビーと、宗教者であり実践家である池田大作との対話『二十一世紀への対話』は、現代の諸問題に立ち向かおうとするわれわれにたいへん多くの示唆を与えるものであるといえる。

※本稿は、東洋哲学研究所での文明論研究会における口頭発表が基礎となっている。研究会では研究員の方々と種々有意義な意見交換ができたことに深く感謝している。

## 注

- 1) この概念について、トインビーはそれぞれの著作において、いくらかニュアンスの異なる表現を用いている。「究極の實在 (ultimate reality)」のほかに「絶対的實在 (absolute reality)」「精神的實在 (spiritual reality)」「究極の精神的實在 (absolute spiritual reality)」等である。これらはさしあたり内容的に同等とみて不都合はないと思われる。

また、「絶対の (absolute)」と「究極の (ultimate)」という形容詞に関しては、単一の著作においてはどちらかに統一されている。因みに『一歴史家の宗教観』(1956)や『歴史の研究』第12巻(再考察)(1961)では前者の表現を、『回想録』(1969)や『二十一世紀への対話』(1975)では後者の表現をとっている。そのほかに『二十一世紀への対話』では形容詞を除いた「實在それ自体 (reality-in-itself)」という表現も多用される。本稿においては、基本的に引用文以外は“究極の實在”と表現したが、他の用語も適宜用いた。
- 2) A. J. Toynbee, *A Study of History (Reconsiderations)*, vol.12, OUP, 1961, p.307 / 『歴史の研究』第22巻、経済往来社、p.570。なお訳書の和訳文を一部分手直した。
- 3) *An Historian Approach to Religion*, OUP, 1956, p.251 / 訳：『一歴史家の宗教観』深瀬基寛訳、社会思想社、1956、p.374。シマクスはローマの貴族。前皇帝によって廃された古代ローマ宗教の再建を皇帝に進言した。
- 4) 参照：『宗教多元主義を学ぶ人のために』間瀬啓允編、世界思想社、2008。また、ヒックの著作は多数あるが、翻訳書ではたとえば『宗教の哲学』(1994)、『宗教がつくる虹』(1997)など。
- 5) この点に関してヒック研究者である間瀬啓允慶応大学名誉教授に尋ねたところ、「たしかに両者はたいへん似ている。ヒックがなぜトインビーについて何も語らないのか不思議です。神学と歴史学という分野の違いからなのでしょうか」との返事をいただいた。
- 6) *Christianity and Agnosticism - a controversy*, New York, D.Appleton and Company, 1889は、ハクスリーを中心とした当時の不可知論論争を集成している。
- 7) もちろんスペンサーは“agnosticism”という単語は用いていない。“the unknowable”という表現を多用する。なお、不可知論に関しては、石神豊「不可知論小考」(『宗教研究』vol.31、慶応宗教研研究会、2018)で考察。スペンサーの不可知論に関して参考となった論文として、長谷川琢哉「ヴィクトリア時代英国

における不可知論と井上円了」（『井上円了センター年報 25号』東洋大学、2017）がある。

- 8) Arnold and Philip Toynbee, *Comparing Notes*, Weidenfeld and Nicolson, 1963, p.10 / 黒沢英二訳：『現代人の疑問』毎日新聞社、1964、p.11。本書はトインビー周辺の事情を知る上でも貴重な証言となっている。
- 9) *A Study of History (Reconsiderations)*, vol.12, pp.313-14 / 訳：『歴史の研究』第22巻、p.581。
- 10) 同上、p.74 / 訳：『歴史の研究』第21巻、p.143 など。
- 11) 同上、p.72 / 訳：p.139。下線は石神による。
- 12) 同上、p.76 / 訳：p.145。
- 13) 同上、p.50 / 訳：p.98。
- 14) A.J.Toynbee, *Experiences*, OUP, 1969, p.127 / A.J. トインビー『回想録 I』山口・増田訳、社会思想社、p.171。
- 15) 参照： *Comparing-Notes*, p. 9 / 訳：『現代人の疑問』p.10、トインビーは「自分はけっして闘争的な不可知論者ではなかった」ともいうが、それは現実行動の上でということである。
- 16) 同上 / 同上。
- 17) *Experiences*, p.126 / 訳：『回想録 I』 p.169。
- 18) *A Study of History*, vol. 3, p.250 / 訳：『歴史の研究』第6巻、p.51。
- 19) *A Study of History*, vol. 7, p.514 / 訳：『歴史の研究』第15巻、p.231。
- 20) *An Historian's View of Religion*, p.273 / 訳：『一歴史家の宗教観』 p.404。
- 21) 『二十一世紀への対話（上）』聖教新聞社、2003（聖教ワイド文庫）のページを示す。
- 22) 3の（1）の②における池田の論を参照のこと。
- 23) ヴェロニカ夫人はトインビー逝去後の出版、『一歴史家の宗教観（第2版）』（1979）によせた序文の中で「彼（トインビー）の宗教的問題に関するアプローチは知的なそれであった。……不可知論が、彼の生涯かけて熟慮した宗教に関する見解であった」（訳：石神）と述べている。*An Historian's Approach to Religion*, 2<sup>nd</sup> ed., OUP, 1979, pp. vii - viii.

