

# A・J・トインビーの佛教観

桜 部 建

—

この現代の偉大な歴史家、文明批評家、国際問題評論家について多くを語る要はなからう。この巨人が宗教に関して深い関心をもっていること、しかも比類を絶するほどの該博な知識と公平無私な態度とをもって「現代人類の危機意識に 대응するものを既成宗教の神話と教条を突き抜けたところに求めんとする」（松本重治『歴史の教訓』まえがき）点でほとんど求道者とも呼び得べき人であること、などもよく知られている。今はただ、管見の及び得た限りにおいて、この稀代の碩学が佛教について語っている言葉を拾い出し、それを整理して見ることによって、そのはなはだ macroscopic な考え方が、平生インド佛教のきわめて限られた分野に局踏しおのずから microscopic になっっているおのれにとって、他山の石になろうことを庶幾したのである。

まず、次下に引用する書名を表示しておくことにする。

1 『歴史の研究』蠟山・阿部訳、社会思想研究会刊、昭25—27（サマヴェル縮冊版上巻の完訳、引用略号「研究、旧」）

- 2 『試煉に立つ文明』深瀬基寛訳、社会思想研究会刊、昭27（略号「試煉」）
- 3 Christianity among the Religions of the World, 1957（略号Chri.）
- 4 『世界と西欧』吉田健一訳、社会思想社刊、昭34（現代教養文庫二四九、略号「西欧」）
- 5 East to West, 大阪教育図書出版KK刊、昭34（Contemporary English Series 28 として抄出のもの。黒沢英二氏に「東から西へ」として全篇の和訳があるも、筆者は未見。略号 East.）
- 6 『一歴史家の宗教観』深瀬訳、社会思想社刊、昭34（略号「宗教観」）
- 7 The Higher Religion's Unexhausted Mission, 『佛教と文化』所収、鈴木学術財団刊、昭35（略号「鈴木論集」）
- 8 『歴史の教訓』松本重治訳、岩波書店刊、昭35（略号「教訓」）
- 9 『アジア高原の旅』黒沢英二訳、毎日新聞社刊、昭37（略号「高原」）
- 10 『文明の実験』黒沢訳、毎日新聞社刊、昭38（略号「実験」）
- 11 『歴史の研究』長谷川松治訳、中央公論社（世界の名著61）刊、昭42（サマヴェル縮冊版上・下巻の抄訳、略号「研究」）
- 12 Man's Concern with Death, 1968（略号 Death）

## II

トインビーによれば「二十世紀には分析家と称する人々の問題とするような高等宗教の数は少くとも七つある」（『宗教観』四〇三頁）。そしてこれらは二つのグループに大別される。それはユダヤ的に対するインド的（『鈴木論集』一九五頁）、あるいはギリシヤ・ユダヤ的に対するインド・極東的（『西欧』六八頁）、あるいは西南アジア的（または Hijazi-Palestinian）に対するインド的（Chri. p. 32）、あるいはユダヤ的 Judaic に対する佛陀的 Buddhist（『宗教観』

四〇三頁) というように種々な呼び方で区別が立てられるが、いずれにしても前者のグループにはユダヤ教・キリスト教・回教が含まれ、それに対する後者のグループにはセイロン・東南アジアの小乗佛教、東アジア・チベット・蒙古の大乗佛教、インドのヒンドゥ教が含まれる。ゾロアスター教は古いバラモン教、すなわち「佛陀以前のヒンドゥ教」と歴史的な関係があるにせよ、その精神とももの見方は明らかにユダヤ的である、とされる。

佛教がその中に属するところの「インド的」諸宗教のもつ共通な特長としては(1)排他的でないこと、(2)ドグマティックでないこと、(3)その有する絶対的實在の観念は絶対の人格的な面と非人格的な面との両方を含むという意味で包括的であること、の三点が挙げられる(「鈴木論集」一九五頁)が、中でも特に第一の点すなわち他宗教や他思想に対する寛容性・非闘争性が強調され(「教訓」二九、三〇頁、「実験」一〇五頁)、それが「ユダヤ的」三宗教の偏狭さ・闘争性と対比される。「この三宗教の神には皆、愛と慈悲とめぐみにあふれる面があると同時に、ねたみ深く怒り易く酷しい面がある」(「実験」六七頁)。その偏狭苛酷は、時に、ローマ帝国の異教禁令・回教徒の異教征伐・キリスト教徒の十字軍・近世西洋における宗教戦争などのような、慘澹たる残虐行為をもたらししている。最後のものの如きは、キリスト教的狂信の結果として、近代西欧人をして宗教そのものを忌避せしめることとなった(「西欧」八五―八八頁、「鈴木論集」一九一頁)。それに比べて佛教には宗教戦争というべきものが無かった(「鈴木論集」一九二、三頁)。「インド的」宗教は「ユダヤ的」あるいは「パレスチナの」宗教に比して、愛のためには苦を受けることをも栄光とするという精神に欠ける(Chri. p. 26) ような点で less heroic であるけれども、寛容で非闘争的である点で less atrocious である(Chri. p. 109)。

「インド的」宗教の仲間では、小乗佛教が最古のものであり、それは北方大乗佛教の母であるのみならず、ヒンドゥ教の、くわしくいへば post-Buddhaic form of Hinduism の、母でもある(Chri. p. 34)。したがって大乗とヒンドゥ教とは共通の母から生まれた姉妹(Chri. p. 34)とごうことになる。

ところで、その共通の母なる原始・小乗佛教は、戦前に出された『歴史の研究』の前六巻の中では、「高等宗教」としてでなく、むしろ「哲学」として扱われている。すなわち「セイロン・ビルマ・タイならびにカンボジアの小乗佛教徒は」インドのジャイナ教徒と共に「ヘレニック社会がインド世界に侵入する以前の、マウリヤ帝国当時のインド社会の化石」であり（「研究」一〇二、二六三頁）、それは「大乘以前の佛教哲学の名残」（「研究」旧六五九頁）に過ぎないものであって、「高等宗教」の名に相応しないと見られているようである。けだしインド文明圏は、その「解体」過程の途中で、ギリシャ文明の烈しい侵入を蒙った。そこにトインビーのいわゆる「挑戦 challenge」と「応戦 response」の関係が見られる。アレクサンドロスがアケメニヤ帝国を滅ぼしてインダス河畔に侵寇（327-325 B. C.）、インド文明圏とギリシャ文明圏とがはじめて接触した頃、インド文明圏はすでに文明の「解体」が進捗して、今まさに「世界国家 Universal State」の段階に入ろうとする（チャンドラグプタによるマウリヤ王朝建立は 323-322 B. C.）所であった。そしてその「支配的少数者」はすでに久しい以前からジャイナ教および佛教という二つの「哲学」流派を創造して、解体の試煉に対処して来ていた。しかし、その「内的プロレタリアート」が「高等宗教」（シリヤ文明圏におけるゾロアスター教・ユダヤ教に相当するような）をそれまでに生み出したという証拠は、全く無い。佛教が、アレクサンドロス以後のギリシャ文明圏の中心からは遠く離れた所に位置するがしかし広大で重要な土地であるバクトリヤの、ギリシャ人王国によって占められている地方を、心服せしめるようになったのは、実際それよりよほど後の時代であった。しかも、佛教がこのような精神的な逆征服に成功したのは、ギリシャ文明に挑戦されて、それ自身甚だしい変容を遂げた末のことであって、その時、佛陀の初期の門人たちの古い「哲学」は形を改めて大乘という新しい「宗教」に変じたのである（「研究」旧六五六頁）。このように論じて、トインビーはそこに、小乗から大乘への変容を語るシチヘルバットノイの The Conception of Buddhist Nirvana からの長い引用を掲げている。佛教がその伝播の途上に、ヘレニズムの影響の下に、小乗の「哲学」から大乘の「宗教」へと変貌した、というこの指摘は、戦後間も

なく出された Civilization on Trial, 1948 の中にも何箇所も見られる〔試煉〕二三〇、二九〇頁〕。そこではまた、大乘ばかりでなくヒンドゥ教をもギリシヤ・ローマ文明の挑戦に対するインド人の応戦と見て、大乘が平和的応戦であるのに比べてヒンドゥ教は暴力的応戦である、などと説いている〔試煉〕三一四頁〕。

### 三

An Historian's Approach to Religion, 1956 に至って、この「哲学」から「宗教」への問題はさらにくわしく論ぜられる。「哲学」の諸派の創始者はたいてい「解体せんとする文明圏の支配的少数者の殘党に属する人々」で「社会の中流もしくは上流の階級に生まれ落ちた洗練された人たち」であった。これに対して「高等宗教」の開祖たちはたいてい「解体せんとする文明圏の構成員の大多数を占める階級の出身」で、社会の没落と崩壊によって異常な苦しみを受けて「先祖代々の生活の枠から引き抜かれてしまった」と感じている「根無し草」的受難者であった。佛陀は前者でありながら、王宮を抜け出して出家することによってみずから「進んで根無し草になった上、さらに一個の非論理的な福音伝道者になった」。「彼がこのような自己犠牲的な転回をおこなったことをもって見れば、彼が一個の哲学の創始者でありながら、その死後、高等宗教の開祖となったということも、決して偶然ではなかった」〔宗教観〕二二三、四頁〕。

ここに「非論理的 illogical」といっているのは次のような意味である。すなわち、佛陀は、苦悩を逃れる唯一の道は煩悩の滅却によって涅槃（滅度）にいたることにあると直観したにもかかわらず、「その真理の直観に悟入した人間ならば、みずからは涅槃に入ることなく現世に踏み留まって、この煩悩からの自己解脱の道を他人にも伝えなければならぬ」という一つの道徳的義務を課されるものである」という確信の下に、行動した〔宗教観〕一一五頁〕。これは論理的には撞着であるが、けだし「崇高な撞着 sublime inconsistency」(カール・ヤングの「宗教観」二〇五頁)で

ある。それは、自らかち得た精神力を自らが涅槃に入るために用いたいという誘惑に打ち克った、自己犠牲的行動である。「佛陀は一つの哲学を説こうとした」が、それにも拘らず、そのように「行動した精神が、佛陀をまた一つの宗教の創始者たらしめた」(「宗教観」一一六頁)のである。

同じことはまた左のようにも説かれる——まことに興味深いことに、佛伝の中に見える最も崇高な事柄の一つは、佛陀が彼の説いた通りを實踐していないということなのである。佛陀が正覺に到った時、悪魔は佛陀を誘って、直ちに永遠の休息たる涅槃に入らしめようとしたのに、彼はそれを拒んで、この世のいのちある限り娑婆に留まって、人々に真実への道を発見させるよう力を竭そうと決心した。そのために彼自身はその道の終着点たる涅槃へあと一步のところまで立止まっているのであるから、彼の態度はある意味で前後撞着している。彼は、非論理的にも、すべての有情を憐む大悲を實踐する。彼の教説と彼の実践との間に存するこの illogicality は、キリスト教の態度と近いものであり、キリスト者らの心をつつものである (Chri. p. 28)。

小乗の哲学から大乘の宗教へと移る佛教の変貌は、このように佛陀自身の生涯の中でそれが示されたことによつて、すでに予想されていたのだけれども、事実としては、師の死後およそ三百年を経た紀元前二世紀の頃に至つて「ギリシャ人と中央アジアの遊牧民とが相次いでインドへ侵入したために根こそぎになつていた人々」がはじめて「大乘佛教の黎明の微光に照らされる」ことになつた(「宗教観」一二四頁)のである。

そのように説かれるのであるから、先に「インド的」三宗教の關係について、原始・小乗佛教を母として大乘とヒンドゥ教との姉妹が生じたと述べたのは、「高等宗教」と「哲学」との間にはっきり区別を立てる立場からいへば、むしろ、原始・小乗佛教の哲学から大乘とヒンドゥの二宗教が生じた、とした方が明快であろう。それはまた次のような言い方で語られもする。すなわち、キリスト教や回教はまず宗教として成立し、それからのちにその福音をギリシヤ哲学の用語に翻訳した。だからこれらの宗教は、まず哲学の軌道の外に起こり、ついでこれと衝突し、やがて妥協

した、と言える。それに対して、大乘やヒンドゥ教は逆に、「まず哲学のふところの中に起こり、ついで生の問題に対して哲学者たちが知的な方法をもって迫ることから進んで二つの高等宗教を引き出したのであって、それらは表面的な知性を突き破って人間性の潜在意識の深みにまで根を下ろしたものであった」〔宗教観〕一八六頁〕。

ここに至ってはじめて、ヒンドゥ教という高等宗教がインド文明からその「内的プロレタリアート」を介して成立したし、大乘佛教という高等宗教がギリシャ文明とインド文明から両文明の「内的プロレタリアート」を介して成立した〔研究〕四〇八頁〕。トインビー理論において、高等宗教と世界教会 Universal Church との成立は常に内的プロレタリアートに特有の功業であるとされる。ところでしかし、トインビーによれば、それらの力が発揮されるのにはその精神の内に「外来の生命の火花」が存在することが必要であって、大乘という高等宗教にとっては、その外来の火花の出所はインド文明であると考えられる。「エウテュデーモス (322-187 B. C.) 治下のバクトリヤのギリシャ諸侯がインド世界に対しておこなった征服の結果、ギリシャ文明の内的プロレタリアートに編入された」ところのインド文明圏の住民たちによって、大乘佛教は創造された〔研究〕旧七一八、九頁〕、と見得るからである。もっとも、他の箇処〔研究〕旧六五八頁〕ではまた「佛教精神を根本的に変化させたこの新しい酵母」はインド文明よりの内的プロレタリアートの体験の結果であろうか、それとも既にそれ以前にゾロアスター教とユダヤ教とを燃え上がらせたシリア文明の炎から移された火花であろうか、どちらにも軍配を上げることはいできない、とも述べられている。

#### 四

ともかく、初期の佛教哲学と大乘佛教との間の差異は「少くとも新プラトン主義と紀元前四世紀のソクラテス学派の哲学との差異と同程度にはなほだしい」〔研究〕二七四頁〕。そして「大乘は佛教哲学に対して反対の立場をとったが、その佛教哲学そのものが、果してシッダールタ・ガウタマ自身の説いた教えをそのまま伝えたものであるか、

それとも、誤り伝えたものであるか、ということは議論の岐れる問題であつて、恐らく、いつまでたつても決定的な答えは出ないのではないか、と思われる。二三の学者は、小乗諸經典の中に示されている体系的な哲学の外被の下に、佛陀自身の教えが散見される限りでは、彼自身は靈魂の実在と不滅を否認しはしなかつたことを、また彼の修行の目標であつた涅槃は絶対的消滅の境地であるが、それは生そのものの消滅ではなくて、それが生に纏ひ着いている限り到底生を十全に生き抜くことのできないような不純な欲念の消滅であつたことを、推測することができる、と主張している」〔「研究」旧六五六、七頁〕。

ここにはまたトインビーの涅槃の觀念についての理解が示されているわけであるが、彼は初期佛教の説く涅槃をそのように絶対的な自己滅却であると解し、そこに大きな問題があると指摘する。すなわち、原始・小乗佛教は「勇敢に超脱の道を最後まで行き尽くし、その論理的帰着点である自己滅却に辿りついた」。これは「知的業績としてまことにすばらしいものであり、道徳的業績として我々を驚倒せしめるものである」が、しかし「完全な超脱は、一切のよこしまな情慾を払いのけると同じく、仮借なく憐れみを、従つてまた愛を、振り棄てる」〔「研究」旧八九〇頁〕。「佛教者は世俗のあらゆる形式から、また世俗生活そのものに伴う欲情から、超脱しようとした」〔「宗教観」一〇四頁〕。彼らによれば「この世界は全面的に無意味であり、悪である。この世界における魂の任務はこの世を堪え忍び、この世から遠離し、この世から脱出するということにある」。その点で佛教とストア派やエピクロス派とは同じ見方に立つ〔「試煉」三六四頁〕。

彼ら佛教者はその超脱を「真摯にまた毅然として」おこなつた。しかし、第一に、現世および現世における欲情からの絶対的な解脱は果して人間の到達し得るものだろうか。それは本来不可能なように見えるではないか。「欲望の滅却以外のいかなるものも欲求しないという欲望の滅却などということが果して心理的に可能であろうか。」〔欲愛 kama-tanhā や有愛 bhava-tanhā のみならず非有愛 vibhava-tanhā すなわち craving for extinction やえもが否



定されるというところには、小乗哲学自身がこの矛盾に気づいていた証拠が示されているように思われる。第二に、絶対的な解脱が可能であるとしても、果してそれは善なのであるか。そこでは利己的な欲望だけでなく、愛とか憐れみの情とかいう欲求すらも否定されてしまっているのではないか。しかも、それにもかかわらず、原始佛教がそのことを主張したのだとしたら、佛陀自身矛盾を冒していることになる。彼は涅槃に入ることなしに利他的伝道活動を続けたのであるから〔宗教観〕一〇四、五頁〕。

結局、原始・小乗佛教の哲学者たちは、人間にとって、自己充足 self-sufficiency の追求の目標が理論上必然に自己滅却にならなければならない、という逆説的な真理を把握して、それに基づいて行動した。「逆説的」というのは、完全な精神的自己充足に到達するためには一個の自我たることを止めねばならぬという、生命の核心そのものに存する矛盾があるからである。したがって、日常生活はまたの名を苦という一つの緊張である。この緊張から解放されるためには、自己中心性の糧であると同時に精神の自己充足という目標に達するための障碍でもある煩惱、自己主張の火をおおる薪たる煩惱、を滅しつくすことによって、涅槃、すなわち煩惱の火が吹き消された状態、に到ることが必要である〔宗教観〕一〇二、三頁〕。

しかし、絶対的に自己充足であると同時に絶対的な愛や憐れみの情をもち得るものは神のみである。両条件を共に叶えるわけに行かぬ人間としては、むしろ自己充足への探求を中止してもやはり愛や憐れみの情をしっかりと保持した方がよいであろう。愛や憐れみの情をせいっぱい放棄して見ても、なお涅槃の此岸にあっては到底完全な自己充足には達し得ないのであるから〔宗教観〕一〇七頁〕。

「もし仮にキリスト教の創始者とその使徒なる伝道者が超脱の哲学の心酔者であったなら、恐らく彼らは、地上の残りの生涯の間を通じて、荒野に留まっていたであろう。超脱の哲学の限界は、その説く涅槃が魂の旅の終着駅ではなくて単にその途上の宿駅にすぎない、ということを見落している点にある。終着駅は神の国である。そして、この

遍在的な王国は、今ここに地上に生きているその市民に対して、奉仕を要求する」(「研究」三二六頁)。

「現象世界を離脱するためには、魂はみずからを滅しなくてはならない。」「魂の内部のもろもろの要素をさえも滅しなくてはならない。たとえば、何よりも先に愛とか憐れみの情を滅しなくてはならない。」これは小乗佛教の考え方の中で特に明らかであるのだが、大乘佛教の中にもまた見られるところである。なぜなら、大乘の菩薩は「すべての衆生への愛と憐れみに動かされ」て自らを犠牲とするけれども「結局、その道が自己の滅却を通して救済に至る正道であることには変りない」からである。菩薩が衆生への愛と憐れみに動かされ「それに呼応して人間の側からも彼のために愛と感謝を捧げる」にかかわらず、菩薩は「この相互愛をわが身と共に滅却しようとする」ものなのである(「試煉」三六四、五頁)。このような説き方は、あるいは大乘佛教の空の思想に対するトインビーなりの理解に基づくのかも知れない。菩薩は、理論においては、他宗教の神のように絶対的實在の人格面ではなく、あくまでも自我を滅却することによって實在との調和に達成せんとする点で、原始・小乗佛教の阿羅漢とつながる、というのである。しかし、実践においては、菩薩は「事実、神か神に近い存在」であって、そこには絶対的實在の人格面が示現する(「宗教観」四〇五頁)のだし、大乘佛教としては、菩薩の慈悲の精神(「宗教観」一三一、一三四頁。「西欧」一三五頁。Chri. p. 107. ⑧)や利他の主張(「宗教観」一〇五頁)などのような宗教性の方がいっそう注目されるべきことはいうまでもない。

## 五

大乘佛教がクシャン帝国の領土を通り、シナ大陸に入ってからさらに極東全体に展開して行った経緯については、先ずこの頃(紀元二世紀)、ローマ・バルチャ・クシャン三帝国の下に、それぞれ太平を謳歌する中で人間精神の空白が生じ、そこに新しい宗教の興隆があった事実が指摘される。それは文化的な対立を越えた人間愛の理想が、階級・性別などを超越してすべての人類を受け入れ、何か人間を超えた力とその救いに人類を近づけたのだ、という(「西欧」一

大乗佛教はクシャン帝國領を通過しながら、ギリシャ美術にその宗教思想表現の手段を発見した。このガンダーラ式ギリシャ風佛教美術は、やがてシナ・朝鮮からさらに遠く日本にまで達した〔実験〕三六頁、「西欧」七七、一二三頁)。それをギリシャ文明の側から見れば、古典ギリシャに始まった文明放射の波が、次第に退化しながらアフガニスタンに至って、そこでインドから放射されつつあったもう一つの精神力とぶつかって、新しい強度の創造力をもった大乗佛教文明を生み出した〔試験〕八三、四頁。「研究」旧七八九頁)、ということになるし、一方インド文明の側からそれを見れば、インド思想がギリシャから靈感を受けて新しい一つの芸術に具体化されて、極東世界を光被した〔試験〕二九二頁)、とも言えるわけである。

「キリスト教もギリシャ美術に引きつけられた」。しかし「大乗佛教の場合と違い、キリスト教はギリシャ思想にも引きつけられた」。大乗佛教はギリシャ文明の中の「この知的要素を利用する必要がなかった」。「インド哲学思想はそれ自身完成されたものであり、佛教も宗教となる以前に、インド哲学思想の一派として発足したのであった」からである〔実験〕三六、七頁。「西欧」一三七、八頁)、という。トインビーは、ミリンダ・パンハを「インド思想とギリシャ思想との対決」と見てはおらず、北伝アビダルマの発展をギリシャの「合理的思惟」の影響と考えてもいないようである。大乗佛教とカトリック・キリスト教とは「ともにそれが発生した非ギリシャ社会を改宗せしめる代りに、ギリシャ文明圏の中にその活動の舞台を見出したという点で」あい通ずるが、キリスト教が解・体期のギリシャ文明圏の中に居を定め、そこに留ったのに対し、大乗佛教は、さらに居を転じて、中央アジアの高原を横断して、解・体期のシナ文明圏に入り、シナ文明の「内的プロレタリアート」によってその「世界教会」<sup>ユニヴァーサル・チャーチ</sup>となった〔研究〕旧六五九頁)。そしてさらに、近代の極東文明圏が生れ出る時、その「さなぎ」になった〔研究〕一〇〇頁)。つまり「大乗佛教は極東の近代史と古代シナ史との間の仲介者」〔試験〕三三〇頁)となったのである。それはしかし極東において a ubiquitous

faith となつたけれど、the exclusive faith とはならなかった (Chri. p. 34)。西アジアや西欧と同じく、極東でも宗教に対する弾圧や殉教はなかったのではないが、全体として、シナ帝国における大乘佛教よりもローマ帝国や近代西欧諸国におけるキリスト教の方が、その受けた迫害も激しくそれに耐えた態度も毅然としていたように見えるが、これは両世界の人間の氣質の差からも来るのであろう (『宗教観』一四二、三頁。Chri. p. 109)、と云う。

次には、日本佛教についてのトインビーの所論を拾い上げて見よう。ここではいくぶん安易な類比や平板な解釈も見えるようである。まず鎌倉佛教について論じていう——「我々は、ギリシャ文明圏の内的プロレタリアートが自らの耐え忍ばねばならなかった苦難に対して最も効果的な対応手段を求めかつ見出した高等宗教に該当するものを、日本の宗教の中に見出す」。すなわち浄土宗・浄土真宗・法華宗・禅宗は「すべて同じ大乘佛教の変形であつて、外来のものであるという点でギリシャ文明の高等宗教と類似している。また四つのうち三つまでは男女の宗教的平等を説いた点でキリスト教と類似している。単純素朴な民衆に説くに当つて、これらの宗教の開祖たちは漢文を棄て」俗語を仮名で書き記した。その弱点は「できるだけ広汎な民衆に救済を齎そうと念願するあまり、彼らの要求の調子を下げ過ぎた」ことであつて「ある者はただ念佛を唱えさえすればよいと説き、ある者はその門弟たちにほとんど、あるいは全く、道徳的な要求をしなかつた」(『研究』旧六四四)。

禅についてはその形式的なものを越えている点が高く評価される——禅はインドの宗教の一般的にもつ長所の他に、さらに、自発性 spontaneity という長所をもつ。すなわち禅は祭儀的な、あるいは神学的な形式にしばられてはならないと教えるが、この点で未来の人類のために重要な役割を果すであらう。今日活動しているあらゆる高等宗教の形態の中で、禅とクェイカーとは肅正浄化すべきものが最も少いようだ。他の宗教には糶からふるい分けるべき糶殻がたくさんある (『鈴木論集』一九五、六頁)。宗教的遺産の中で糶と糶殻とをふるい分ける仕事は常に必要欠くべからざることであるが、またすこぶる困難なことなのである (『宗教観』三九九、四〇〇頁)。

現代日本佛教についてまたいう——日本はすでに一四〇〇年来、すくなくとも部分的には、佛教国であった。そして明治維新以来、佛教は公的には神道と峻別されて来たから、敗戦によって明治以来の神道イデオロギーが没落しても、それによって累を被ることはなかった。それなのに、神道の神話と儒教の道徳との没落のあとに生じた精神的真空を佛教は埋めることができないのであろうか。佛教が今日の日本に重要な役割を果していないように見えるのは奇異なことである。日本佛教は今日、事实上、葬儀をおこなって死者をあの世に導く役目を果しているに過ぎない。それはなお強い社会的慣習としてあり、日本の不信心者が佛教の儀礼によって火葬されるのは、西洋の不信心者がキリスト教の儀礼によって葬られるのと同様である (Earl, p. 29, 30)。

## 六

トインビーによれば、宗教は、低次なものから高等宗教に至るまで、形態はさまざまであるが、その崇拜の対象という点からいえば、自然・人間・絶対的實在の三を出ない。人間はまず自然崇拜から始め、それを一応通過したあと、その代りとして人間みずからの崇拜に赴くか、絶対的實在への道を選ぶか、の岐路に立たされている。高等宗教はまさしく後者の道であるが、その使命は現代においてなおけっして終ってはいない(鈴木論集)一九一—一九六頁)。元来自然崇拜は、人間が「非人間的」自然をある程度左右できてしかも完全に支配しきってはいない時代の所産であるが、後期旧石器時代になると人間はその非人間的自然に対する勝利(したがって自然崇拜からの脱却)を勝ち得はじめ、爾来今日に至っている。それにもかかわらず、現在の高等宗教の中にも、自然崇拜の要素は埋もれ残っている。大乘佛教のマンダラ、ヒンドゥ教の生殖器崇拜、キリスト教のパンとぶどうの秘蹟、回教のカーバ神殿の黒石崇拜などがそれである。これらはけっして単なる化石的遺物とのみは見られない。なぜならば、人間の外なる「非人間的」自然は征服されたとしても、内なる「人間的」自然は今も征服されていない、という事実がそのことを生む基となってい

るからである。

ここに「人間的」自然というのは、潜在意識下の心の深淵、心の「本源のイメージ」の貯蔵庫、に潜むものである。人間の理知や意志をもってどうやら圧えつけているように見えるものの、これは実は理知や意志がなかなか拮抗し得ない程のものである。時にそれは、適切にも、牡牛として描かれる。禪の十牛図の牛もそれにほかならない（「宗教観」三三、四頁）。人間は潜在意識の下の心の深淵で暗々裡に、そして避け難く、自然を崇拜しているのである（「宗教観」三八頁）。小乗佛教の哲学はこのような「人間性にひそむ悪魔的な前理性的諸要素を克服するには精進を他にしてはい」ことを認め、その道に努力したが、そのことの困難さを「過小評価」し「煩惱を消滅することはただ理知と意志との努力のみによって果し得ると信じた」（「宗教観」三五頁）きらいがある。

個々の人間の心の深淵のそこひの闇黒に横わるこのものは、もはやその人ひとりの Personal な意識ではなくて collective unconsciousness というべきものである。それはすべての人間に共通なものではないか。それはこの地球上の全生類に共通なものではないか。それは精神的な相においては全宇宙に共通なもの（common to the whole of the universe in its psychic aspect）ではないか。そうとすればわれわれは、理論的には、「汝（人間の心の奥かに住むもの）はそれ（宇宙の背後に存する究極的實在）である」というヒンドゥ教の直観に近づくかねばならないし、実践的には、涅槃に到り得るまでに自己を制して行くための厳しい心の修練を説く佛教の立場に従おうとすることになる（O. ath. p. 181, 「宗教観」四〇四頁）。

最後に、佛教の「業」の思想についてトインビーの述べる所は(1)そのキリスト教的原罪思想との関連(2)それが宿命論から罪の意識へと導く思想的小路であること(3)それと無我説との関係、という三点に触れているが、あとの二点の指摘の中には、奇異な言い方も見られるものの、その思想理解の深さのさすがに並々ならぬものを示している。

業論は一つの「精神的決定論」である。それは「一人の人間の地上における生涯という狭い時間の範囲を超えて」

原因と結果の連鎖を前後に遠く押広げる。キリスト教の原罪思想と、佛教哲学およびヒンドゥ教の双方に入り込んでいるインド文明の業の思想とは、今日生きている一人の人間の性格や行為が過去におこなった行動によって因果的に制約されていると考えられるとする点で、一致している〔研究〕旧七五七頁〕。しかし、業の思想では、受動的な淪落の意識と能動的な罪の意識とがそこで重なり合う一種の *no-man's-land* があることを、暗黙のうちに仮定している。「業は、一面において、原罪と同じようにいやおうなく魂に押しつけられる、否むことの許されない精神的相続財産という風に考えられているけれども、ある与えられた瞬間にあっては、積り重なった業の負担の量は、ある与えられた瞬間に魂の宿っている個人の計画的自発的な行動によって、増えもし減りもするものである」。これは「克服することのできない宿命」から「克服することのできる罪」への推移である〔研究〕旧七六三頁〕。もっとも、一面からいえば佛教哲学はその「業の心理的法則の論理的帰結を極端なまでに押し進め」て「侵略的な全体主義的精神的決定論の体系」とした。「佛教の宇宙観にあっては一切の意識や欲望や目的意志は、定義上、合体して持続的なもしくは安定した一個の人格などというようになることの不可能な原子的な心理的状态の連続に還元されてしまう」からである。

この外にも、おおむね断片的ではあるが、佛教についての鋭い、あるいは興味深い指摘をなお随処に見つけ出すことができる。例えば、よく論ぜられる形而上学の問題に対する佛陀の無記の態度について、これは「「理知の試みを阻止することによって、意志の企てるなみなみならぬ倫理的な努力に力をそそいで」人間性に潜む前理性的要素を克服せんとしたものだ、という〔宗教観〕三五頁〕。アショーカーの佛教伝道がギリシャ世界で挙げた成果の不明〔高原〕一一、二頁〕なことを「政治的権力が支配的少数者の哲学を強制しようとする」場合成功の見込はたいへん少いことの一例と解する〔研究〕旧八二八頁〕。キリスト教と佛教とを比較しては、前者が「实在」を外部に、「神」に求めようとしたのに対して、後者はそれを「人間の魂の内部をのぞき込むことによって」見出そうとした、とする〔宗教観〕一三

三頁)。ユダヤ的諸宗教が人間と人間以外の生物との差別をきびしく立てて、そこに人間の dignity を見出すのに対して、佛教はそのような clear-cut distinction を立てないこと (Death, p. 62)、佛教の中には現代科学の人生観と相容れる合理的哲学があること (East, p. 29)、佛教がインド世界を把握することに成功していたらカースト制は芟除されたかも知れないこと (「研究」旧五一〇、五一―頁。「実験」七二頁)、などという言い方はそれほど目新しい指摘とも思われぬが、原始・小乗佛教の出世間性を強調して、「佛教古派」の出家僧伽は、教団の inner circle であって、それが the true church を形成していた、という説き方 (Chri. p. 12, 13) には注目されるし、その出世間性が今日に遺した佛教僧院の、廃滅の跡 (それは「時間というものを無言で征服した記念物」である、という) に立って、そこに感ぜられる「魂に浸み込む」ような佛教的静寂について語るトインビーの言葉 (「高原」三一頁、一三三頁) には、ほとんど感動的なものがある。