

「単一神教」再考

西谷 幸介

〈論文要旨〉 近年、わが国では「多神教の日本は寛容、一神教の欧米は不寛容」ととくに疑義を挟まれることもなく言われてきたが、たとえばこの認識が抱えている曖昧さを宗教学的見地から糾すためにも、筆者は「単一神教」の概念が真剣にとらえ直されるべきと考えた。多神教と唯一神教との中間に存し両者とは微妙に異なる概念の諸含蓄の再考という課題である。それにより日本人の「習合宗教」の把握もたんに多神教の枠組に留められることなく、より深化され鋭化されてくるであろう。本稿はこの課題遂行の事始めとして、まず単一神教概念提示の嚆矢としての宗教学者F・M・ミュラーの所論に当たり、次にこの概念をめぐる宗教学的成果を取り込みキリスト教神学者として同概念を重視しつつ唯一神教と対論せしめたH・R・ニーバーの社会的倫理的信仰類型論を跡づけ、終わりに日本的習合宗教を単一神教としてとらえる序説的議論と単一神教との対比における唯一神教の根本意義に関する叙述とを試みた。

〈キーワード〉 単一神教、唯一神教、信頼と忠誠としての信仰、宗教間の社会倫理的対話、統一的秩序形成としての政治

はじめに

一般の日本人の宗教的な意識や儀礼を「習合宗教」として指摘することは広く久しく行なわれてきた。筆者はさらにこれを「単一神教」として理解すべきではないかと考えている。

従来わが国では「日本は多神教、欧米は一神教」という理解が唱えられ、この二十年來は「多神教の日本人は寛

容、一神教の欧米人は不寛容」という標語が一般のみならず識者の間でもさほど疑念も抱かれなまま通用してきた。筆者がそのような発言を意識したのは「日本学」を提唱された中曽根康弘元首相からだたと記憶するが、文芸評論家佐伯彰一氏も「一神教の非寛容と多神教の寛容という問題」を指摘し、「一神教の反映としての普遍主義はみな解体しつつあるわけで……神仏混淆を……誇つていい日本の実績だと思¹う」と言われる。枚挙の暇はないが、現在も他の人々による類似の発言は途絶えることがない。

これらの発言を前にして、筆者の疑問は、ほんとうに日本人の宗教は多神教か、多神教ゆえに日本人は寛容か、ということである。現実には多神教で寛容なはずの日本人が同胞にさえけつして寛容ではないし、歴史上もそうではなかった。このギャップについてしっかりと確認がされねばならないと筆者は感じてきた。

そこでまず日本の宗教学徒に自覚されるべきと思うのが、多神教とも一神教とも異なる「単一神教」(henotheismあるいはkathenotheism)の概念である。「一神教」と何気なく言っているが、横文字でこれに対応する語はない。おそらく先の引用で用いられた「一神教」はすべて“monotheism”すなわち「唯一神教」を指しているはずである。この英語はギリシア語で「唯一」すなわち“the only”を意味する「モノス」と、「神」を意味する「セオス」の合成語である。これにたいし筆者が注意を喚起したいのは、「単一」すなわち“e, single”を意味する「ヘノス」を語の頭にもつ“henotheism”すなわち「単一神教」の概念である。わが国ではたんに「一神教」と言い習わしているが、一神教にも「唯一神教」と「単一神教」の区別があるわけである。そこで問題は、単一神教とは何か、ということになる。

以上、もっぱら単一神教をめぐる筆者の意識を述べたが、本稿においては、そういうわけで、まず単一神教の概

念を精確に理解し、これを日本の習合宗教を見直す手始めとして、そこからまたあらためて唯一神教の意味を把握してみたいと思う。

一 単一神教の宗教学的的理解

宗教学による単一神教概念の提示はさほど古くはなく、一九世紀も後半のことであった。この用語への示唆はドイツの哲学者F・シェリングにあったが、この新造語自体と概念化は同じくドイツ人（であったがイギリスはオックスフォード大学で教えた）宗教学者F・マックス・ミュラーによるものである。彼の『宗教の起源と発展——インドの宗教による例証』（二八七八年）によれば、純粹な唯一神教はユダヤ人によつてのみ保持されたが他の民族はそれを捨て多神教と偶像礼拝に陥つたという、中世までのキリスト教が唱えてきた宗教進展——この場合「進展」と言うよりは「退行」と言うべきであろうか——説は、臆断に満ちたものである。これにたいしミュラー自身は、インドのヴェーダ經典の研究により宗教進化の重要な一経過が示され、以上のごとき説の無意味さが指摘できると言う。

1 F・M・ミュラーによる単一神教の発見

これに関する彼の説を要約すれば、次のようである。⁽²⁾ すなわち、アリア人たちはまず自然の壮大な諸物体を神格化し、それらの外的特徴を表わす名前と呼んだ。ついで彼らはそれらのうちに超自然的で無限なもの現在の化を感じるようになり、それらについては人間の知性が想像しうる限りの高度の資質をもつ諸神性となつていく。ヴェー

ダ経典では、賛美者によってこれら神々のうちの一神が交替交替に最高神として呼びかけられ、この神に神的属性の全体が帰される。ミュラーが「単一神教」と呼ぶのはこの段階の宗教形態である（彼はこれを「一つずつ、順番に」を意味するギリシア語「カト、ヘナ」の表現から“kathenotheism”すなわち「交替神教」とも言い表わした⁽³⁾）。これらの神は多神中の一神としてはそれぞれ必然的な限界をもっているはずだが、にもかかわらず賛美者にとっては最高神と感じられるのである。したがって、これは「情緒と雰囲気のみ唯一神教」(Monotheismus des Affekts und der Stimmung)⁽⁴⁾とも呼びうる。ミュラーによれば、ヴェーダ宗教においてはこの形態から「多神教」へと移行していくのだが、ここで注意すべきはミュラーが言う多神教とは、多神がすでに彼らのうちの支配的一神に服従している「君主制的多神教」(monarchical polytheism)だということである。単一神教状態における最高神、たとえば太陽神は、万物の創造者であり維持者として崇められるが、同時にまた水神の子でもあり、曙神による被造物でもある。つまり、この一時的な最高神も他の神々に優るでもなく劣るでもない単なる一神である。この点が、統括神がより安定・確定した形で崇拜される(君主制的)多神教との違いである。ミュラーはここからさらに「唯一神教」、すなわち他のあらゆる神々の存在を否定し排除した、世界の創造者にして統治者なる唯一神への礼拝形態への発展を示す局面を指摘する。しかし、ヴェーダ賛歌にはそのような部分もあるが、当該の一神も半分は不死だが半分は死すべき性質をもち、ついには消滅するとも歌われる。こうして、十分な発展を見ない唯一神教に代わって登場してくるのは、むしろ「無神論」である。すなわち、ヒンドゥー的思惟はさらに進んで、彼らが神の名前で呼んだ自然的諸物体は探求されている究極者のしるしにすぎないのではないか、神々とはたんに名目すぎないのではないか、という懐疑に陥るのである。しかし、これはいわば積極的無神論であって、人間の思惟の産

物であるこれら神々以上の、より高次で純粹な神への憧憬なのである。そして、これはさらに、ミュラーによれば、すべての有限な事物や人間の自我 (Ego) をも越えておりまたその根底にある、諸々の自己のなかの自己 (the Self) への新しい信仰としての「仏教」へと繋がっていくのである。

以上が、自然崇拜↓単一神教↓多神教↓唯一神教↓無神論↓仏教、というふうにも図式化しうる、ヴェーダ神賛歌の分析によるミュラーの宗教進化論であり、そこに示された「単一神教」の理解である。この研究の貢献は、宗教の原初的段階をたんに自然崇拜 (naturism) 、汎神論 (pantheism) 、多霊信仰 (polydaemonism) といった特徴づけで留め置くことなく、もう一步突っ込んだ分析をしたということであろう。先の紋切型の日本的宗教理解で言われる「多神教」はミュラーの図式ではあきらかに原初段階の宗教形態である。そして、わが国ではこの大雑把な「多神教」概念とこれまた曖昧な「一神教」概念とをもって諸宗教が分類され性格づけられている。単一神教概念はこのような宗教の二分法の窮屈さを改善し、そこに生じる短絡的理解を防ぐのに効果的であると言えよう。

2 高神信仰、拝一神教、唯一神教、原始一神教

今、ミュラーの単一神教概念の意味を彼の説そのものから見てきたが、次にこの概念の意義を隣接する宗教学上のいくつかの概念と対比しつつ探ってみたい。

多神中の一神の崇拜を指す概念としてはすでに「高神信仰」(Hochgottglaube) があつた。これは一八世紀前半のフランス人イエズス会宣教師 J・F・ラフィットによるインディアンに至高の靈的存在への信仰の発見にまで遡行する概念であり、彼はこれをキリスト教的唯一神教への萌芽形態と解釈した⁽⁵⁾。ただしこの概念は、多神を否定し

ないが崇拜の対象に至高の一神でなく高位の少数神もあるとする点で、単一神教と比べやや曖昧である。さらに明白な両者の相違は後者が至高神の交替、という現象を指摘しているという点であろう。

この交替という点をも排除し至高神の一性を強化していくのが「拝一神教」概念である。近代旧約聖書学の基礎を据えた一九世紀ドイツのプロテスタントJ・ヴェルハウゼンはその『イスラエル史序説』（一八八三年）で、イスラエルの公的宗教は元来多神教であった、すなわち聖書の神ヤハウエは彼らの民族神であり他の民族の守護神と何ら変わらざイスラエルもそれらの神々を否定しなかったが、同時に自民族の信頼と忠誠の唯一恒久の対象はヤハウエに厳しく限定した、と論じた。これがヴェルハウゼンの——ミュラーの「単一神教」を十分に意識したと思われる——新造語「拝一神教」(Monolatrie)の意味である。

さらにここからヴェルハウゼンは「唯一神教」の成立を説明する。すなわち、イスラエルにおけるこのモノラトリーは紀元前八世紀の記述預言者の時代まで問題にされることなく続いたが、預言者たちが敵対する外国勢力を自民族の不信仰と非倫理性へのヤハウエの裁きの道具として示したときに超克され始め、六世紀のバビロン捕囚によるイスラエル人のディアスポラ化をきっかけとしてヤハウエが万民にたいする普遍的唯一神であるとの信仰が促進され、捕囚後の預言者第二イザヤにおいて多神の存在を否定する徹底した唯一神教が確立した、とする(ヴェルハウゼンによれば、唯一神信仰と偶像礼拝禁止を強調する「十戒」を含むいわゆるモーセ五書も捕囚中ないし以後の再編集を経た文書なのである⁽⁵⁾)。

ところで、このように高神信仰、単一神教、拝一神教、唯一神教の順に並べれば、多神中の一神の觀念が嚴格化されていく宗教史的過程にも見えるが、それが宗教一般の進化論として提示されるなら恣意的な議論と言わざるを

えないことは、それと反対の退化論である「原始一神教」(Urmonotheismus)の説を見ればわかることである。これは二〇世紀初葉にオーストリアのカトリック神父で宗教学者W・シュミットが唱えたもので、豊富な人類学的報告と共に、原始文化では唯一神信仰が支配的でありこれに人間精神の純粋性が対応したが、文化の発展と反比例してこの原初状態からの墮落が起こり人類はむしろ多神教へと退行したとする説である。しかしその妥当性は原始文化諸族における至高神と他の神々との並存に関する同じく人類学からの報告により危うくされる。この並存を認めるなら、大林太良教授が言われるように、原始一神教もやはり一種の高神信仰なのである。ミュラーは中世カトリシズムまで保持されていたいわばドグマティックな唯一神教からの退化論への実証的反論として彼のヴェーダ宗教の分析を提示したのだが、じつはこの退化論を隠れた宗教的前提としていたのがシュミット説であり、その仮構性は暴露されなければならないのである。

こうして人類の宗教的現実が多神から一神への進化論も逆の退化論も容易に許容しない⁽⁸⁾。そこで筆者が考えるのは、神格数の観点から見た場合、多神中の一神が最高存在として崇拜されるというのが人間の宗教の基本的状況だとは言えないか、ということである。スウェーデンはウプサラ大学の旧約聖書学者I・エングネルは高神信仰の概念をもって旧約の神観の解明を試みたが、その議論の成否は別として、彼が「宗教の端緒の探究者がぶつかる究極的事実は高神信仰 (the belief in high gods) である⁽⁹⁾」と主張したことは、この関連で意味深長と思われる。のちに触れるH・R・ニーバーも、宗教史の動きは多神教から単一神教へであったとしばしば論じられてきたが「歴史的にも伝記的にも信仰の原初的形態というのは単一神教的形態であると思われる⁽¹⁰⁾」と述べ、ドイツの宗教学者W・ホルステンも、単一神教は多神教から唯一神教への途上の一段階としてではなく「唯一神教の領域にも多神教の領域

にも内在している、本来的な宗教的態度と見られるべきである」と強調する。これらは共通して筆者の先の想定を支持する見解のように思われる。

しかし本稿で注目するのは多神中の統括神への崇拜形態のなかでもとくに単一神教である。それは統括神の交替という現象に刮目した概念であり、後述するように、わが国を含む人間の国家の政治的形成の過程をよく説明してくれる概念と思われるからである。

二 単一神教のキリスト教神学による解釈

以上、近接の諸概念と対比しつつ「単一神教」概念の理解に努めてきた。次に取り上げたいのは、二〇世紀アメリカの代表的キリスト教神学者の一人、元イエール大学組織神学教授H・R・ニーバー（以下、HRNと略記する）の著作『徹底的唯一神教と西洋文化』（一九六〇年）である。これに注目するのは、HRNがそこで近代西洋文明の諸問題の分析と解決のために「単一神教」・「多神教」・「唯一神教」という信仰類型論に基づく有効な社会倫理的議論を提供しているからである（以下、（ ）内の数字はすべて上記原著の頁数を示す）。

1 信仰の現象学、人間の信仰の普遍性、宗教間の社会倫理的対話

彼の中心的議論へと赴く前に、その意義をよりよく理解するため、三つの点を指摘しておきたい。一つはHRNの信仰の現象学の試みということであり、第二は人間の信仰の普遍性をめぐる彼の議論、最後は諸宗教間の社会倫理的対話ということである。

H R Nは「現代文明の諸問題のために建設的思想を提示する」よう求められた神学者は当然「宗教」の役割を語ることが期待されようが、自分は「信仰」について語ると言う(12)。また神学の二重の課題は「神の理論」と「人間の信仰」の解明だと述べた上で(13)、自身は後者の探究に専念する。つまり神学者として「神」でも「宗教」でもなく「信仰」という主題に集中する。これは彼がその形成期に深甚な影響を受けたK・バルトの神学からの重大な転換であった。すなわち彼はバルティアニズムが信仰を教義の知的承認と解する方向に引き返したと感じ、自らは信仰を神への人格的・実践的な態度とする実存的・経験的なプロテスタントの伝統に帰ったのである。しかもそこで宗教学の成果(これには次節で触れる)を参照した。

アメリカの教会史家S・E・オールストロムは『徹底的唯一神教と西洋文化』を「宗教現象学への一つの挑戦的貢献」⁽¹⁴⁾と評している。一九八九年にH R Nの息子でハーヴァード大学組織神学教授R・R・ニーバーが編集したH R Nの死後出版作『地上の信仰——人間の信仰の構造の探究』が刊行された。そこに掲載された一九四〇年代半ばまでの草稿は『徹底的唯一神教と西洋文化』(一九六〇年)で展開された内容の習作と言うべきものであり、その意味で「信仰」がH R Nの四〇〜五〇年代の並々ならぬ神学的関心であったとR R Nは述べ、さらにこの作品に「信仰の現象学」という評がなされたと報告している⁽¹⁵⁾。繰り返すが、神でも宗教でもなく人間の信仰への集中である。その場合、彼のうちには、「神観」は諸宗教の相違を際立たせ、「宗教論」もその内容は各宗教や各宗教学者によって揺れ動くものであり、「人間の信仰」こそそれらより普遍的な構造をもつものではないか、という想定があったことは、容易に想像しうる。こうしてH R Nは宗教現象学ではなく信仰現象学を試みたのである。オールストロムの先の評をその意味で解釈してよいであろう。

では、HRNにとって人間の信仰の普遍的構造とはいかなるものであったか。その際の彼の根本洞察は「信仰 (*fides*) とは信頼 (*fiducia*) と忠誠 (*fidelitas*) との相互作用からなる現象である」ということであった。⁽¹⁴⁾ そこから彼は信仰をロシアの文豪L・トルストイを参照しつつ「自己を価値づけるものへの信頼」として、また自国の宗教哲学者J・ロイスに学びつつ「自己が価値づけるものへの忠誠」として価値論的に解釈する。前者はいわば信仰の「受動的側面」、後者は「能動的側面」である (S. 18)。いずれにせよ、神はここで価値と同定される。これがHRNの信仰論の鍵概念である。

さて、HRNはこの信仰の価値論的解釈をもつて次に「宗教的信仰の普遍性」(28) を主張するのだが、それは彼独特の無神論の解釈において際立った仕方で見される。すなわち彼によれば、「神」なる語を定義なしに用いれば無神論を公言する者は出てくるが、「神々ということと私たちがこのような「価値としての」信仰の対象を意味するならば、無神論は人間実存とは相容れなくなる」(32)。つまり現実の人間で何らかの価値への確信も忠誠もなく生きている者は一人もいないのである。この無神論解釈に際しHRNが依拠しているのは宗教改革者ルターの『大教理問答』(一五二九年)の「十戒」の第一戒の唯一神の教えに関する注釈である。すなわち、

「ひとりの神をもつとはどういう意味か。あるいは神とは何か。……ただ心からの信頼と信仰のみが神と偶像の両方をつくる。……なぜなら、この二者すなわち信仰と神とは相即しているからである。あなたが心をつなぎ信頼を寄せるものが何であれ、それがただしくあなたの神である」(119)。

ルターはこう言うことによつて、私たちの生を生きるに値すると感じさせるものが、それが何であれ、私たちの「神」と呼ばれうるということを明らかにしたのであった(これはまたドイツ人神学者P・ティリツヒの「究極的

関心」(was mich unbedingst angeht)としての信仰理解を想起させる)。この意味での「人間の信仰の普遍的必然性」(33)をHRNは指摘するのである。こうして彼の信仰形態論によれば、すべての人間は唯一神教者つまり唯一の神をもつか、多神教者つまり多くの神々をもつか、単一神教者つまり多神のなかで至高の一神をもつかのいずれかであり、しかもその「神(々)」とは特定宗教の神(々)に留まらず、個々人がそれに依存しまた忠実であろうとする「価値」でもあるのである。

最後に、HRNの信仰形態論が導く諸宗教間の社会倫理的対話ということについて述べておきたい。HRNが神を価値としてまた人間の信仰をこの価値への依拠と忠誠として再解釈した背景には一九世紀末以来の価値哲学の影響もあつたろうが、重要なことは彼がこの価値論的信仰形態論をとおして諸宗教相互の対話と検証を促す社会倫理的対話の地平を開拓したということである。神を価値と見る場合、それに忠誠を尽くすといった人間の主体的な倫理的態度が重視されてくる。価値論では価値である対象とそれを価値ありと判断する人間主体とが重要な両極をなすからである。ここから当然、HRNの信仰理解は宗教者の倫理的次元に焦点を当てる議論となつた。単一神教・多神教・唯一神教という信仰類型に対応して社会倫理学的類型が示され、各宗教者はそれによりあらためて自身の内方での自覚と反省を迫られるのである。教理の折衝を中心にした宗教間対話はえてして停滞に陥りやすく、それゆえ現在では世界的に共通な社会倫理的問題を媒介してこの対話を促進させようとの提言が多くなされている⁽¹⁵⁾。その意味でも筆者にはHRNの議論は宗教間対話のための有効な参照点の先駆的提供だったのでないかと思われるのである。

その参照点の一つが宗教と社会統治という主題である。HRNの議論は、次節の信仰形態論の要約にもはつきり

と示されるように、社会統合における宗教の役割に注目させる⁽¹⁶⁾。しかもそれはまず単一神教の政治的含蓄の把握から説かれていく。筆者がこの議論が日本の宗教学徒にもしつかりと受け止められるべきと感じたのもその視点からであった。

2 H・R・ニーバーの三つの信仰形態論

ここからH R Nの中心的議論である三つの信仰形態論に移るが、まず今言及した単一神教に関するH R Nの理解を見ておこう。これは同時にH R Nが宗教学からの示唆を自身に取り込んでいたことの確認ともなる。H R Nは学問的注記をあまり施さない傾向にあり、注記に基づく直接の指摘は無理だが、彼によるミュラーの単一神教（交替神教）概念の参照は次の下りから明白である。すなわち、H R Nは有限な諸価値が神々として登場し社会や個人において内面的分裂を生じさせる多神教状況を指摘しつつ、次のように述べる。

「この状況で、私たちはすべての神が自らにふさわしい領域で正しく仕えられる統合すなわち偉大な万神殿を夢見る。だから私たちは時折り文明の新たな総合や人格の統一の確立……について語るのである。しかしこの総合はけっして達成されず統一も仕上げられることはない。なぜなら、各々の神が交替交替に、(in turn) 絶対的献身と他の神々の要求にたいする拒絶とを求めてくるからである」(傍点は引用者付加) (121)。

ここから読み取るべきは、H R Nが、単一神は社会の統一と深く関わるがその有限な存在を絶対化するならその統一を達成しえない、と理解しているということである。

ちなみに、ここで、H R Nがミュラーとは趣を異にして単一神教を解釈したオランダの宗教現象学者G・フア

ン・デル・レーウの議論をも承知していた痕跡を示しておこう。次の第一の引用文はレーウ独特の単一神教解釈の箇所であり、第二のそれはH R Nの言葉である。双方の関連はおのずと明らかであろう。すなわち、

「神々の本質や属性の」すべてはただ力のヌミノーズ的根底からのみ理解可能である。これが単一神教において誤解されている実状である。すなわち、人は何か見知らぬ超越的国家のような一つの神的社会にではなく、いつも特定の瞬間に現実に触れたり見たりすることのできるような力や意志や形と関わるのである」(傍点引用者付加)⁽¹⁷⁾。

「非宗教的だともことしやかに噂される近代社会においても、多神教はそれ以前と同様に現実的である。ただし、今日では、神々は価値とか力、といった名のもとにまかり通っているのだが」(傍点引用者付加)⁽¹⁸⁾。

レーウに従えば、単一神教においても人間は伝統宗教の神(々)というよりむしろ現実に経験する卓越した力に相対していると言うほうが適切なのであろう。現代ドイツの宗教学者C・アウフファールトはこれをレーウ的宗教現象学による「神以後(Meta-Gott)の力」という構築物への信仰⁽¹⁸⁾の説と呼ぶが、要するに「神」なる呼称以外で働く現代人にとっての神的現実の解釈である。そしてH R Nもまたこのような新しい神解釈を重視し受容したのである。ただし彼は畏敬や恐怖といった人間の情緒的反応を想起させる力の概念よりは倫理的態度を惹起させる価値の概念をそこで選び取ったのだと考えられる。

さて、これからH R Nの信仰形態論そのものを呈示しなければならない。H R Nによれば、西洋の宗教や政治は公けには久しく唯一神教であったが、実際には他の二つの信仰形態すなわち単一神教や多神教との絶えざる相克のうちにあった。では、これら三形態の特徴は何か。H R Nの叙述を筆者なりに多少翻案して提示することとする。

単一神教　すでに指摘したように、HRNは単一神教を人間の信仰の基本的形態と見て、そこから議論を始める。「単一神教」とは、多くの神々のなかの一神を信じそれに忠誠を誓う信仰の形態である。神々の存在は否定されないが、しかし忠誠はその最高神に集中される。価値観の視点から言えば、神々により代表される諸価値は最高神が担う価値のもとに統合されるゆえに、一様の価値観が要請される。こうして社会の統一を支えるものとして単一神教は(次章に述べる意味での)「社会的信仰」(a social faith) (24)である。単一神教的社会の規模は民族単位——日本流に言えば「地縁集団」ということになろう——であり、それは一民族を包む「閉鎖社会」(25, 34)となる。ここでの倫理は隣人愛の倫理であるが、そこには、同胞は隣人として愛し他民族は敵として憎め、という限界が自然に生じる。歴史的例証としてはドイツのナチズム、イタリアのファシズム、プロレタリアート階級のみを忠誠の対象とするマルクス主義などが挙げられる。これら極端な熱狂的形態では有限な価値の絶対化によって独裁や全体主義という単一神教の危険が顕在化したことは歴史の経験が教えるとおりでである。

多神教　「多神教」とは、多くの神々を同時に信じそれらに忠誠を誓う信仰形態である。価値観の多様性がここでは認められることになる。さまざまな価値はたまさか個人あるいは社会の党派や連合により束ねられるが、それは中心的価値による有意義な統一などではない。多神教的社会は共通の利害や関心で結ばれた小集団——日本流に言えば「血縁集団」も含まれるであろう——であり、ここでの倫理も隣人愛が規範となるが、その範囲は親近感をもつごく身近な者たちの間に限られ、単一神教の場合よりもさらに制限される。多神教状況は、HRNによれば、社会的統一を支える単一神教が崩壊したのちに最も多く見られる(28)。歴史的例証として彼は快樂主義や実存主義などを挙げるが、それはそれらがけつきよく社会の代わりに孤立した自己を価値の中心に据える努力だから

である。

唯一神教 「唯一神教」とは、唯一神 (the One God) すなわちすべての多者を超越した唯一者 (One beyond all the many) (32) のみを信じそれに忠誠を誓う信仰形態である。この神が中心価値とされるとき、そのもとで無数の相対的価値体系さえ承認される (112)。あらゆる存在者はその起源と基盤をこの唯一神にもつゆえに善であり価値ありとする確信に立つからである。唯一神教的社会は普遍的な「開放社会」(35) であり、そこでの隣人とは「存在における私の仲間」(36) である。この仲間は唯一神教的普遍的文脈以外では私の敵であるかもしれないゆえに、ここでの倫理規範は隣人愛というより敵をも愛する犠牲愛である。しかし、このような唯一神教的状況は歴史の束の間にしか現われなかった (37)。歴史的例証として挙げられるのは、原始キリスト教、中世教会社会、初期プロテスタンティズムなどが、それらもしばしば単一神教や多神教との混合物であったのであり、それほど唯一神教は実現が困難なのである。実際、この信仰形態は「事実としてよりは希望として」(31)、「達成というより…目標として」(33)、「危機的時代に私たちの生来の社会的信仰(単一神教)や多神教を修正する現実」(34)として存在してきた。ゆえにそれはすべての生を永続的革命に巻き込むものである (25)。それは自己人格化する神でないものを批判し、同時にすべての相対的存在者を畏敬する。その二大モットーは、「十戒」の第一戒であり、また「存在するものはすべて善である」(アウグスティヌス) である (35)。

以上がHRNの価値論的信仰形態論であるが、これは同時に三種の社会とそこに生きる人間の在り方すなわち社会倫理の類型論でもあり、私たちはそれにより自身の在り方の自覚と反省を促されるのである。その意味で筆者はまたこの議論が宗教間の社会倫理的対話の土俵を提供するものだと思っている。

三 単一神教の政治的含蓄

HRNはキリスト教神学者として当然「唯一神教」を自身の立場とするが、以上の信仰と社会倫理の類型論の要諦としているのは「単一神教」概念であるように思われる。それは彼がそこから議論を開始する形式面からも、それを人間の宗教の基本状況とする内容面からも言えるであろう。そして筆者は日本的習合宗教も多神教よりはこの単一神教としてよりの確に理解されるのではないかと思うのである。そこで、以下、その点を序説的に述べ、その上で唯一神教の根本的意義について言及してみたい。

1 単一神教と政治の課題——日本的習合宗教の理解のために

まず単一神教と政治の課題との密接な関係という事態の確認から始めよう。先のミュラーの単一神教論の部分では触れなかったが、単一神教を論じつつこの点を指摘する宗教学者は多くないにもかかわらず、彼にはこの主題への十分な意識がある。彼はヴェーダ宗教の分析の途上で、個々の部族がまとまって国家が形成されていく時期に単一神教を最も明瞭に見ることができると言い、それは無政府状態から君主制への、宗教の地方共同体的形態から帝國的形態への移行段階だと示唆しているからである。⁽¹⁹⁾ この点をさらに掘り下げて的確に表現しているのは現代のドイツ人宗教学者C・エルザスである。すなわち、

「歴史的には、単一神教は混濬運動 (*synkretische Bewegung*) の本質的要素として見ることができると言える。この運動は国家の拡大によって促進され、古代後期の世界においてその頂点に達したものである」⁽²⁰⁾。

エルザスはここで、人類の、国家の、成立と、発展が、宗教混淆（習合）運動を伴った、ということを指摘しているのである。さらにここから私たちは多神中の統括神への崇拜としての単一神教が宗教習合運動の本質であり、元来、国家や社会の統一という人間の政治的営みと深い関係を有したものであることを再認識させられる。この点をやはり高い意識をもって指摘しているのはドイツの宗教学者J・ヘッケルである。彼は単一神教より高神信仰の概念のほうが現実には適合するという見解ではあるが、その例証として古代エジプト宗教に言及する。すなわち、そこでは一個の潜在的至高神に個々の政治的中心権力をもった地方神が同化されていった。偉大なる天上の神の尊厳が歴史的にはまずプターを、次にホルスやレーやアムンを支えたのである。⁽²¹⁾ これら宗教学者の研究から示唆されることは、国家の統一のためには多神教状況から単一神教的統合への運動はある意味で必然だ、ということである。

ところで、政治学者高島通敏氏は「政治とは有、限性、ということを媒介として成り立つ人間集団内の統一的秩序形成作用である」⁽²²⁾（傍点引用者付加）という政治の定義を与えておられる。筆者がこれを卓抜と感じるのは、統治者の役割が社会の平和の基礎として統一を樹立しその維持のため適切な秩序を形成することだということを簡潔明瞭に示す定義だからである。ただし、この統一も秩序も恒久不易ではなく有、限、であり、いつかは別の統一と秩序に取って代わられるものなのである。いずれにせよ、政治の課題とは社会の統一樹立と秩序構築とにほかならない。そして、それを遂行するための統治者の権威は主として人々に共通な価値観への彼の献身によって是認されるのだが、この統一的価値観の主要な源泉となってきたのが宗教であり、しかも宗教自体の統合作用でもあった単一神教的習合運動だったのである。この事情は、古代と同様、現代も本質的に不変であると思われる。

以上の視野からすると、HRNが多神教に優って単一神教を重視する理由も判然としてくるであろう。彼は単

一神教を人間社会において「自然な、生来の」(natural)ものづくりかえし形容する(31, 48)。これにより彼は単一神教をいわゆる宗教進化論の端緒としてではなく、人間の宗教的・政治的状况の基本構造ととらえているのである。つまり、人間は元来、多神信仰や多様な価値観をもつなかで、それらを統括する至高神や統合的な価値観を求める社会的存在だということである。ゆえに単一神教の別名は「社会的信仰」なのであり、これはまた社会に統一を求める人間の政治的信仰とも言えるのである。

こうしてまた政治の領域での多神教の不利と薄弱さもおのずと明白である。テイリツヒは「絶対的多神教は不可能だ⁽²³⁾」と述べたが、それはまさに政治の領域でこそ妥当する真理であろう。人間が他者との共生という社会性を破棄しない限り(しうるはずもないが)、社会の安寧のための統一と秩序を求めようとしめない純粹に多神教的な生き方というのは矛盾だからである。HRNはこれを「無政府主義的多神教」(anarchic polytheism) (36)と表現したが、無政府主義的存在とは人間社会では原理的には不可能、現実には寄生的な生き方ではない。多神教は寛容で平等主義だと吹聴する人々は、社会の統一の必然性の無自覚者か、それを知りつつ無視する欺瞞的デマゴグである。それゆえ「政治においては、通常、多元主義〔多神教〕は社会的信仰〔単一神教〕に服従させられてきた」(70)のである。

以上の認識に立つなら「日本は多神教で寛容」という言い方もなかなか簡単なことではないと言えるのではなからうか。この点で厄介なのは、日本の識者の間で今なおあの紋切型の多神教と一神教の二分法だけが支配し、単一神教概念とその政治的含蓄は一顧だにされないということである。最近問題となった森喜郎元首相の「神の国」発言をめぐる議論においても、期せずして多神のなかの統括神という単一神教的観念が現出していると言えるのでは

ないだろうか。⁽²⁴⁾

2 終末論的な修正原理としての唯一神教

最後に、唯一神教概念の根本的意義について述べておきたい。これもこの概念の政治的含蓄への言及になるが、その意義はとくに単一神教との対比で明確になるのである。

この概念に関して筆者はまず、「唯一神教」に関する私たちの認識は「意味論的飽和」状態に達してはいないかと問うことから始めたい。意味論的飽和とは言葉の頻繁な使用と時間的経過のなかでその根源的意味が見失われ皮相な意味局面だけが残るといふ事態だが、筆者は唯一神教をめぐる私たちの認識もそのような状況に陥ってはいないかと危惧するのである。意味論的飽和をキリスト教神学の術語で言い直せば、悪しき「ドグマ」化ということであろう。さきに見たヴェルハウゼンの徹底的唯一神教第二イザヤ成立説に立つても、唯一神教概念はすでに二千五百年以上を生きてきたのであり、またローマ・カトリック教会がこの概念に従いヨーロッパをいわゆる教会社会に形造して一千五百年以上の歴史が経過している。その間、そこではこのドグマに則り政治的・社会的な事象が形成されてきた。たとえば初期キリスト教神学は「支配者は一人である」とするアリステレス的形而上学的唯一神論を取り込み、久しく一皇帝による一帝国支配という専制構造を擁護した。キリスト教はまた中世ヨーロッパの教会支配社会ではいわば政教一致の体制を奨励し、近代初期には王権神授説に基づき絶対主義王制を是認した。久しくそのような仕方での唯一神の当然視があれば、シュミットのあの原始一神教説が出てくるのも、あるいはわが国で「一神教の欧米人は不寛容」という標語が唱えられるのも、無理からぬところがある。

げんに現代ドイツの指導的神学者の一人J・モルトマンもHRNが言う「徹底的唯一神教」をいぜんとして今触れた帝国主義的専制支配という政治倫理を正当化する宗教的観念という意味で批判している。⁽²⁵⁾しかしモルトマンの批判はHRNの議論に立ち入った内在的実質的批判とは言えず、むしろ彼自身が唯一神教概念にたいし保持しているいささか古いイメージをHRNにたいし不当に投影した結果と言ったほうがよい。

ここでの筆者の論点は、以上指摘した事象もけっして聖書の唯一神教の必然的帰結ではなく、むしろ唯一神教の視点自体からいつでも自由に批判すべき歴史的・偶然的な事柄である、ということである。同じキリスト教でも、ヨーロッパ大陸とは異なり、一七世紀以降のアングロサクソンのプロテスタンティズムからは近代デモクラシーを生み出した新たな潮流が発生したが、その動きもこの批判の精神から生まれたものであった。そして、そのような批判を支える聖書の唯一神教の根源的意味とは、預言者アモスが選民意識に凝り固まったイスラエルにたいし絶對的唯一神の前での他民族との平等性を示すことで論じたような(九章七節)、唯一神信仰者における自己を批判し、相對化する姿勢ということであろう。換言すれば、唯一神信仰は永続的、自己革命の原理、でしかありえないということである。現代の原理主義的神政政治のように唯一神教をドグマ化し唯一神の地位を人間にすぎない統治者が僭越に自己占有してはならないし、あるいはまた、この信仰を倫理化し制度化する努力は否定されるべきではないが、その結果としての政治的・社会的・文化的諸形成物自体が絶對化されてはならない、ということである。しかし、そのように批判するためには批判者自身もまたかの普遍神の前に立ち自己相對化する者でなければならぬ。

HRNは、見たごとく、唯一神信仰のこの核心的特徴を「危機的時代に私たちの生来の単一神教や多神教を修正する現実」と言い表わした。それは終末論的な「希望」の原理であり、この世においては達成不可能だがたえず諦

めることなく目指されるべき理想としての「目標」なのである。これを政治の領域に適用すれば具体的にはどういうことになるか。

政治の使命は元来、社会の統一と秩序の樹立と保守であった。しかし、人類史の教訓は、為政者による統一の過度の確立は専制となり、秩序の行き過ぎた形成は身分制となった、ということである。これが人間の生来の単一神教的社會がおうおうにして陥る病状なのである。そこで、これにたいし唯一神教の新たな解釈に基づくデモクラシーの双子原理すなわち自由と平等の理念が解毒剤として処方されねばならない。すなわち、専制にたいしては個人は唯一神への信仰と服従の自由を他の何人によつても奪われない（＝神への信従は王への臣従に優先する）という自由理念が、身分制にたいしては万人は唯一神に命を授けられた者としてこの神の前にまったく平等だという平等理念が、規制原理として機能させられるのである。しかしこれは、裏を返せば、自由も平等も人間社會での完全な実現はありえないということでもある。両者は究極的には矛盾する要素をもつ。また前者は放縦と無政府主義、後者は低劣な悪平等主義という病弊を内具している。すなわち両者とも「目標」なのであって、実際には統一と秩序の大義に挺身する政治的保守主義と提携せざるをえないのである。人間社會は平和のために現実的統一を求めめるものだからである。²⁶⁾

そこで肝要なのは、有限な人間が作り出す単一神教的社會が陥る危険に不断に唯一神教的理念からくる批判と知恵を加え、既存の政治の体制や制度に能う限りの修正や改善を施していくことだ、ということになる（近代社會において、事実、自由理念はたとえば「自由企業」(free enterprise)の原則を打ち建て、平等理念はたとえば「普通選挙」(general suffrage)の実践を導いた)。これを要するに、単一神教的に考え行動する者は、政治権力

というものは有限であるゆえに腐敗しついに交替を余儀なくさせられるものだという謙虚な認識に立ち、唯一神教的理念の実現に腐心する者は、その実践もたえず単一神教化の危険すなわち自己神格化の罪に陥りやすいというHRNの警告を冷徹に顧慮しつつ、互いに他からの忠告と知恵に傾聴し合わねばならない、ということであろう。

むすび

本稿で確認した要点の一つは、宗教の本来的状况は多神中の至高神が崇拜される事態であると指摘する、宗教研究の碩学たちが少なくない、ということである。この状況は「高神信仰」の概念で多少曖昧にとらえられていたが、ミュラーはさらに、多神の属性をすべて包含し全体を統括する至高神が交替して現われ崇拜されるという特徴的形態をインドの宗教に見出し、「交替単一神教」(Kathenotheism)と名づけ、しかもそれを古代国家の政治的統合過程に密接に関わる宗教的事態として示した。わが国の習合宗教をたんに「多神教」ととらえる一般的傾向に疑問を感じてきた筆者にとって、ミュラーの単一神教概念はこの習合宗教の本質をより深く鋭く把握させるものと思われた。日本の習合宗教はこの国の政治史の実相と切り離して理解されえざまたされるべきでもないと思われるのである。本稿ではそれをごく序説的に論じることしかできなかったが、筆者の意図は、ただちに同意を得られるか否かは別にして、ある程度は理解されたと思う。

HRNは宗教の社会への影響力ということを前提とし、単一神教の社会統合の性格に着目しつつ多神教・単一神教・唯一神教に対応する類型的な社会倫理的議論を呈示した。本稿が注目したその特徴の一つが、唯一神教即独裁的神政政治という従来培われてきたイメージを払拭し、専制をむしろ単一神教に起因するものと指摘して、唯一神

教をそれへの制御と修正の原理としてはつきりと解釈した点であった。その根底にあるのは為政者でなく個々人に直接する宗教改革以降の唯一神の観念である。この新しい唯一神教解釈もわが国ではなお戸惑いをもたれるかもしれないが、これが近代デモクラシーの宗教的基盤となり、寛容や自由の思想の支えとなっていることは、あらためて認識されて然るべきであろう。

注

- (1) 佐伯彰「解体する一神論的発想」(日本経済新聞社編『テラスで読む知の冒険』一九九二年、一二九—一三〇頁)。
- (2) この段落は F. Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India* (London: Longmans, Green, and Co., 1878) の第六講他⑤議論の要約である。同書のドイツ語版は *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion* (Strasbourg: Verlag von K. J. Trübner, 1880)。
- (3) Michiko Yuasa, "Henotheism," in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 6, ed. by M. Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), p. 266.
- (4) A. Bertholet, "Henotheismus," in: *RCG²*, Bd. 2 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1927), S. 1803; M. Ott, "Henotheismus," in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4 (Freiburg: Herder, 1995), S. 1426; W. Dupre, "Henotheismus," in: *New Catholic Encyclopedia* (Washington D. C.: Catholic University of America, 1967), p. 1019.
- (5) C. Elsas, "Hochgotglauben," in: *Handbuch religionswissenschaftlichen Grundbegriffe*, Bd. III (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), S. 155—60.
- (6) R. Mackintosh, "Monolatry and Henotheism," in: *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. III, ed. by J. Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1915¹, 1967), pp. 810—11; S. D. Sperling, "God in the Hebrew Scriptures," in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 6, ed. by M. Eliade, p. 3 を参照。なお、ウエルンハウゼンの原著は Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883¹; Berlin: Georg Reimer, 1895⁴)。この問題に関しては、荒井章三『ユダヤ教の誕生』講談社、一九九八年、第七章をも参照されたい。

- (7) 大林太良「原始一神観」(小口偉一・堀二郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年)、「一八一―二頁。シユニット説に關しては R. J. Z. Werblowsky, "Polytheism," in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, ed. by M. Eliade, p. 436 をも参照。
- (8) 鈴木秀人「超越者と風土」大明堂、一九七六年、五三頁に於ては、多神教から一神教への進化論も逆の退化論も「おおよそ証明され得るものではない」と。Edvard von Hartmann, *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit* (Leipzig: Hermann Haacke, 1886²), S. 93-5 も進化と退化、双方の可能性を示唆する。
- (9) G. W. Anderson, "Hebrew Religion," in: *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research*, ed. by H. H. Rowley (London: Oxford University Press, 1951), p. 287 を参照。マンネン・ハンネン(Ivan Engnell, *Divine Kingship in the Ancient Near East* (1943) など)は、ハンネンの見解を要約している。
- (10) H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture* (New York: Harper & Row, Publishers, 1960), p. 25.
- (11) W. Holsten, "Henotheismus," in: *RCG³*, Bd. 3 (1951), S. 225.
- (12) H. R. Niebuhr, op. cit. のカヌー・ジャーナル評文。
- (13) H. R. Niebuhr, *Faith on Earth: An Inquiry into the Structure of Human Faith*, ed. by Richard Reinhold Niebuhr (New Haven: Yale University Press, 1989), p. ix.
- (14) *Ibid.*, p. 48.
- (15) 一例のみを挙げれば、P. F. Knitter, "Responsibilities for the Future: Toward an Interfaith Ethic," in: *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions*, ed. by J. D. May (London: Cassell, 1988), pp. 75-89.
- (16) 宗教の社会統合機能をいについては、たとえば阿部美哉「政教分離」サイマル出版、一九八九年、一七二頁以下を参照されたい。
- (17) G. Van Der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1956), S. 189.
- (18) C. Auffarth, "Henotheismus/Monolatrie," in: *Handbuch religionswissenschaftlichen Grundbegriffe*, Bd. III, S. 105.
- (19) Müller, op. cit., p. 286.
- (20) C. Elsas, "Henotheismus (oder Kathenotheismus)," in: *Evangelische Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopaedie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), S. 491.
- (21) J. Haackel, "Henotheismus," in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5 (1960), S. 233.
- (22) 高島通敏「政治学への道案内」三一書房、一九九一年、一六頁。
- (23) P・テイリッヒ著、鈴木光武訳「組織神学」一卷、新教出版社、一九五五年、三〇六頁。

- (24) 森発言を擁護した加地伸行氏の論文「日本は『神の国』である」(『諸君』二〇〇〇年七月)、批判した山折哲雄氏の論文「森喜郎首相に与う——『鎮守の森』は泣いている」(『中央公論』同年同月)においても、かの二分法の支配は変わらない。さらに、加地氏の示唆どおりに森発言を「天皇を中心とした神々の国」と言おうとしたものと取るなら、これは多神教よりは単一神教の概念をもってよりよく把握される事態ではなからうか。ちなみに、この主題に関する筆者の想定は——これは学問的論証を要し他日を期さざるをえないが——、①日本の宗教史や政治史もまた多神教的というよりは概して単一神教的であった、②寛容も統括神の支配に従う限りで万神殿の公認メンバーたる諸宗教の信奉者だけに限定された(つまり成員でなければ不寛容)、③この統括神も時代と共に交替した——ということである。それゆえにキリシタン迫害もあり仏教弾圧さえあったのである。
- (25) J・モルトマン、J・メッツ共著、蓮見和男訳『政治的宗教と政治的神学』新教出版社、一九八〇年、三八頁。
- (26) この前後の叙述はReinhold Niebuhr, "Liberty and Equality," in his: *Pious and Secular America* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958) に多へを負す。