

神概念の類型論的構成

——方法論的序説の試み——

小川 圭 治

神の死と神の不在の時代が到来したと声高に告げられたのは、それほど古いことではない。その宣告に対応した思想的状況は、今日でもなお太い底流となつて尾を引いている。しかし他方では、文化庁宗務課の統計によると、二十万を越える宗教団体が存在しているということである。すでに大分以前から顕著になつてきた民衆の既成教団ばなれの現象は、さらに進行し、第二次新宗教ブームの波に乗って形成され、戦後目ざましい発展をとげた新宗教教団をも、飲み込みはじめているといわれる。それにもかかわらず、新しい若い世代においては、何かしら超越者への志向、宗教的なものへの憧憬は深まりつつあるという。そこに最近の、ミニ宗教教団の形態を特徴とする第三次宗教ブームが形成されたのであるが、そこでもなお、非人間的、反文化的、反社会的ないかがわしい宗教への参加はあとをたない。それは、日本の初等中等教育がとつた宗教の自由（宗教的寛容）政策が、いずれの特定の宗教をも取り上げないという徹底した消極的政策であつたために、若者たちは、青春時代の精神的変動期を迎えても、完全に宗教批判能力を欠き、神についての判断の基準を持たないまま、二十万の宗教団体の渦巻く社会に投げ出されることになつたからである。

このような現状認識が誤りでないとするならば、現代に渦巻く神々を、神概念の面から類型論的に整理して、何ら

かの批判的視点からそれを構成するという試みも無意味ではないであろう。本論文は、このような問題意識に立って、筆者がこの十年余にわたって書いた論文や学会の研究発表などを踏まえて計画中である著作のための序論の試みなのである。⁽¹⁾

一、宗教学の区分として

神概念を類型論的に整理して、批判的視点から構成するという操作は、従来の宗教学の方法論の中ではどのような位置を占めるのであろうか。宗教現象を取り上げるアプローチの仕方は、しばしば四つの部門に分けられてきた。すなわち第一に、信仰を前提とする神学的・教学的研究と、第二に、普遍的な理性の判断を基礎とする宗教哲学的研究と、第三に、資料にもとづく歴史的事実の面から宗教をとらえる宗教史学的研究と、さらに第四に、広義の宗教現象のすべてを客観的・包括的にとらえる宗教現象学の研究とである。宗教社会学、宗教心理学、宗教民族学、宗教民俗学、宗教人類学などは、主として第四の宗教現象学の各特殊領域における各論的部門だと考えてよいであろう。これらの各論的下部部門の中には、第三の宗教史学にまたがる部分も出てくるであろう。⁽²⁾ いずれにしても、この四象限部門で、宗教学のほぼ全領域をカバーすることができる。

この四象限部門のうちで、第二の宗教哲学的研究は、理性判断を基礎とする主知的なアプローチであって、他の方法が主情的、主意的、実践的、対象的なアプローチの姿勢をとるのと区別されてきた。したがって他の研究方法がその対象領域として人間の宗教的な感情、情緒、心理、経験、生活活動、倫理的行為、社会的行動などを取り上げるのに対して、宗教哲学的研究は、主として神概念などをテーマとしてきた。したがって本論文の主題である神概念の類型論的整理と批判的構成は、主として第二の宗教哲学的方法をとることになる。しかしその場合、他の三部門の見方や研究成果を無視したり、排除したりするのではなく、この研究を進める際に参考になり、役立つものは、それぞれの部門の前提やアプローチの姿勢などを十分考慮した上で、その結果を積極的に取り入れて行きたい。

神概念の類型論的整理と批判的構成を、このような仕方で行進めるためには、J・ワッハの区分によれば、第三、第四部門の研究方法のようにたんに記述的 (descriptive)、客観的な処理の仕方によるのではなく、第一、第二部門の研究方法に見られるような何らかの形の価値判断の介入が必要になり、規範的 (normative)、主観的視点に立たざるを得なくなる。P・テイリッヒは、第三、第四部門の記述的、客観的研究方法を「純粹現象学」(“pure” phenomenology) と呼び、その成果を十分に積極的に取り入れながら、しかし宗教研究においては、たんに「直観的・記述的要素」(the intuitive-descriptive element) だけではなく、「実存的・批判的要素」(the existential-critical element) が、現象学が実例を選ぶ際の規準 (criterion) として介入してこざるを得ない⁽⁴⁾という。テイリッヒは、この「直観的・記述的要素と実存的・批判的要素を結合する」方法を「批判的現象学」(critical phenomenology) と名付けた。テイリッヒ自身もその注で述べているように、M・シェーラーが『人間における永遠なもの』(1923) においてローマ・カトリック主義の全体系を現象学的に正当化しようとしたのは誤りであり、E・フッサールがこの試みを直ちに拒否したのは正しかった。したがって記述的要素と批判的要素の間にある矛盾対立、または緊張関係は不可避免であるという。つまり「批判的現象学」という概念は、形容矛盾を含んでいるのである。

しかし研究対象が神概念であり、しかも今日の宗教的状况が何らかの宗教批判能力を要求しているのであるとするならば、とくに神概念の類型論的整理と批判的構成を行なうためには、宗教の規範的、批判的現象学 (normative, critical phenomenology of religion) という方法をとらざるをえない。それはまた、あの宗教学の四象限区分において、第二の宗教哲学的研究を中心としつつ、他の第一、第三、第四部門の成果をも踏まえるという方法をとる場合に不可避な方法論的方向であるといえる。しかしこの方法が含む矛盾し、背反する二つのアプローチの仕方が、具体的、現実的に組み合されるかという問いに対しては、本論文とそれに続く研究の過程と成果によって答えるより他はない。このような課題を背負った上で、この批判的現象学を方法として出発してみたいと思う。

二、神論の二つの断面

宗教の批判的現象学の方法で神概念を取り上げるとする場合、それぞれ対立する二概念によって構成される二つの交叉するディメンションを考慮する必要がある。第一の次元は、有神論と無神論の対立によって、第二の次元は一神論と多神論の対立によって、それぞれ構成される。

はじめに述べたように、現代の精神史的状况が、神の死または神の不在としてとらえられるとするならば、無神論の概念内容の明確な規定と、無神論の形成に至る場合の有神論の役割りの説明がなされなければならない。それによって逆に有神論そのものの実体と問題性が明らかになるであろう。⁽⁵⁾

無神論といっても、しばしば漠然とした、非常に多義的な概念であり、類型論的処理によってその意味内容を明確にしなければならない。つまり無神論 (Atheism) とは、有神論 (Theism) から派生した否定概念として、有神論以外のすべての思想的立場を包括する広範な不定概念としても用いうるからである。したがって無神論概念の多義性は、有神論概念の多義性、さらには神概念そのものの多義性と表裏一体の関係にある。そのため、次節において述べる神概念の類型論と対応する無神論の類型論的整理が必要なのである。

G・メンシンクは、宗教現象学の視点から無神論を次の三つの類型にまとめている。⁽⁶⁾ まず第一は、人格神としての神の存在を否定する態度である。宗教史上の実例として仏教があげられる。仏教にもさまざまな形態がありうるが、仏陀の教えの純粹な形、涅槃の境地においては一切の「色」の世界が否定されるとすれば、そこには歴史上に具体的に姿を現わす人格神が関与する余地はない。その点では道教も人格神を認めない無神論だという。第二は、ある特定の宗教が、その絶対性の要求を貫徹するために、他の宗教を眞の神を尊崇しない無神論だとする場合である。古代ギリシアにおいてポリスの承認する神々を認めない「不敬虔の罪」で告発されたソクラテスや、キリスト教公認前のローマ帝国においてキリスト者が「無神論者」(atheists) と呼ばれたのもその例である。これは、神々の闘争による他

宗教の否定をその実体とする「無神論」である。第三は、神または超越者一切の存在を否定するという最も徹底した無神論である。インド最古の宗教文書であるリグヴェーダの中にも「神はどこにいるか」という問いに対して「神は存在しない」と答える無神論があるという。現代の思想上の立場にも、このような主張をするものがないわけではないが、それは理想型としては考えられても、宗教現象学的にその実例を見出すのはむずかしいと思う。なんらかの宗教を持たない民族は歴史上存在しなかったからである。

メンシンクは、第一の特定の人格神の否定、第二の社会集団としての共同体の神の否定、第三の超越者の全面的否定という三つの類型で宗教史上の無神論を分類することができると考えた。それは必ずしも不可能ではないが、このような類型論だけでは、今日の精神的状況としての無神論の概念内容は明らかにはならない。むしろ無神論は、有神論の対極概念として、有神論の神の絶対的超越性が確立されるとその反動として成立する。つまり西欧の近代においては、キリスト教の独一神信仰の前提の下で、それに対する反動として無神論が形成されるのである。

まず最初に登場するのは、ルネッサンス期の人間の自立的思想にもとづく無神論である。これらの啓蒙的理性主義の立場は、自らを無神論と名付けたのではなく、むしろ当時の正統主義神学の側がその反教會的姿勢を「無神論」ときめつけたのである。一六五〇年代から一七〇〇年代にかけて、ドイツの各大学神学部に提出された学位論文の表題に「無神論」という言葉が見られるようになったのが、この概念が公式文書のテーマとして登場した初めであるとい⁽⁶⁾う。またヨーロッパ思想史の中で、はじめて公然と自己の立場を無神論だと主張したのは、十八世紀の啓蒙思想家 P・T・ドルバックの『自然の体系』(1770)であった⁽⁷⁾。

このような思想の流れの中で、その後形成された、近代における本来の意味での無神論は、その思想上の背景と立場とから二つに分類される。すなわち唯物論的無神論と観念論的無神論である。前者の場合、唯物論は、古代、中世から今日の史的唯物論に至るまで、物質の存在しか認めないのだから、必然的に無神論となる。ヘルマン・ライは、大著『啓蒙主義と無神論の歴史』において、「唯物論の歴史は同時に無神論の歴史である」との視点に立って西欧の

思想史全体をたどっている。ここでは、思想史全体が、無神論の形成とそれに対する反動の歴史となる。今日のマルクス主義のとる立場である。

後者の観念論は、理念または観念の实在を認める立場であるから、理念としての神の实在を承認する。その意味では有神論であるが、この理念としての神は人間の理性または精神に内在化された神である。しかしこの内在化された神は、人間の知的、精神的能力の範囲内に閉じ込められた神であり、観念論的有神論は、ただちに無神論に転化する可能性を含んでいる。I・カントやJ・G・フィヒテの思想の中にこの構造が見られる。すでにG・W・F・ヘーゲルもカント、ヤコービ、フィヒテの哲学を啓蒙期の「主観性の反省哲学」として批判し、この観念論的有神論の神は「理性自身が閉め出されてしまう理性自身より高いもの」となり、ただちに「理性にとって空虚なもの」に反転するとい^(?)った。有神論の神の絶対的超越性の要求が、その間隙に無神論を生み出すのである。この有神論の自己矛盾からヘーゲルにとって「神の死」あるいは「思弁的聖金曜日」の問題が成立する。また最近のネオ・マルクシスト、E・ブロッホも、有神論の超越神概念は、「そこに人間の立ち現われる余地のない高み」になってしま^(?)うという。絶対化された有神論は、無神論に逆転する。このような無神論は、今日の宗教的状况においては、有効な批判原理となりうる。つまり、この有神論―無神論の次元は、ティリッヒの言う「実存的・批判的要素」の解明に役立つであろう。それに対して一神論―多神論の次元は「直観的・記述的要素」の現象学的解明を可能にする。次節で述べる類型論的視座がここでも必要になってくる。しかしこの次元においても、一神論と多神論は単純な両極的対立を示すものではなく、ただちにそのどちらかの是非を論じうるものではない。

昨年一月の「朝日新聞」の新春対談で中村元と梅原猛の両氏がこの問題を論じている。梅原氏の論点は『中央公論』二月号の「一神教から多神教へ」という論文でくりかえされている。その論点は、まず一神論は他の神を信ずる社会に対して攻撃的で、他の神々を征服しようとする、つまり戦争に適した宗教であるという。また一神論文化は自然に対しても征服的な姿勢をとり、日本古来の「森の文明」をも破壊してしま^(?)った。いま必要なのは「和」の宗教で

あって、一神論を棄てて、多神論のすべてを包むやさしさの宗教へと帰るべきだというのである。中村氏は「真の絶対は対立を越えるもの」であるといつてこの提案を支持しているが、それが直ちに多神論の神へと脱出してよいのかどうかにはふれていない。この梅原氏の一神論―多神論の対立図式に対しては、二月に入ってから加藤周一氏が同じ「朝日新聞」夕刊の「夕陽妄語」で適切に批判している。同氏は多神論民族も結構好戦的、攻撃的であった実例を上げ、多神論がこの神もあの神もよろしいといふのは自分の体系内部でのことであり、他の民族の異なる体系に対しては寛大であるとはかぎらず、上下の階層構造のトップに立つ最高神を異にする他の体系に対しては攻撃的であるといふ。つまり「一神論から多神論へ」がよいといふのは、日本国内の意識では成り立つようだが、世界的視圏に立つと、そのような簡単な図式では割り切れないといふのである。

一神論と言っても、ステレオタイプに唯一の神が信じられているといった宗教は存在しない。一神論 (monotheism) という言葉はギリシア語からつくられた名詞であるが、古代ギリシア語にはその用例は見当たらない。この言葉は、十七世紀後半になってケンブリッジ・プラトニストのヘンリー・モーアがキリスト教と異教を区別するために造ったといわれている⁽⁸⁾。それに対して多神論 (polytheism) という言葉は、*polytheia*, *polytheos*, *polytheas* などの形でその用例が古典ギリシア語にも多く見られる。宗教史的に見れば、多神論は経験的対象として存在するが、一神論はむしろ多神論を否定する概念として、いわばその宗教の要請または課題として存在するといえる。後に立入って論じたいと思うのであるが、たとえば旧約聖書全体を通して見ても、「神は唯一である」という肯定命題は極度に少数であり、「他の神を拜してはならない」という否定命題の表現が多数回、くりかえして現われ、多神論についての記述の方がはるかに多いのである。

一神論と多神論が、二元論的な両極対立の軸となるような実体的概念でないことを、P・ティリッヒは次のような一神論と多神論の類型論で示した。まず多神論については、それが神論である以上、なんらかの絶対的超越性の要求彼の用語でいえば「究極的関心」(ultimate concern) もしくは「究極性の要求」(quest for ultimacy) を持たざる

をえないところから出発する。第一の「普遍主義的多神論」(universalistic polytheism)は、神的な力(マナ)を具現するものを信ずる最も幅の広い多神論であるが、その普遍性の背後にあるマナの「実体的統一性」が多神論を裏切つて、一神論への傾斜を示している。第二の「神話的多神論」(mythological p.)では、人格神の多数性が多神論を最も具体的に示しているのであるが、そこに生じる神々の闘争は、それぞれの神々の持つ無制約性、究極性の要求に起因しており、それがさらに最高主宰神(ディオス、天御中主命など)の設定に至るといふ形で一神論への傾斜を示している。第三の「二元論的多神論」(dualistic p.)は、神話的多神論の多神性が整理された究極点に現われる最後の多神論であるが、宗教史の実例が示すように、二神のうちの一方を善(または光)とし、他方を悪(または闇)とするところに独一神に至る一歩手前での一神論への傾斜を急角度で示している。

このように神概念が絶対的な超越性の要求から出発するかぎり、さまざまな形の多神論はその多神性の中に安住しえないという矛盾を含んでおり、人格的一神論へと収斂せざるをえないのである。しかしここに成立する一神論もステレオタイプの実体的概念ではありえない。テイリッヒは、さらに一神論の類型によって一神論―多神論のダイナミックスを次のように論じている。第一の「独裁的一神論」(monarchic monotheism)は、多神論の神々の闘争を克服し、独一神の絶対的超越性を確立した典型的一神論であるが、この一方的独裁は周辺からの反逆を呼び起し、天使礼拝、マリア信仰などの形で多神論への逆行が現われる。第二の「神秘主義的一神論」(mystical m.)の神は、「見えない」、「語りえない」などの否定辞によってその絶対的超越性が確保されており、呪物崇拜や人型論を越える徹底した一神論の神ではあるが、それを信じる者の神秘的体験の直接性の空隙に新たな多神性への門戸が開かれる。第三の「排他的的一神論」(exclusive m.)は、唯一の神(ヤハウェー、アラールなど)以外の一切の神を排除する最も究極的な一神論ではあるが、その排他性のみを一方的に強調すると、神概念は具体性を喪失し、すでに有神論―無神論の次元で見たように、一挙に無神論へ逆転する。ヘーゲルやブロッホの有神論批判の事態が生じるのである。この無神論の間隙から、かえって体験的多神論への道が開かれてしまう。このように一神論は、それを一方的につきつめようと

すると内的自己矛盾が現われて、多神論への退行現象が現われる。⁽⁹⁾一神論もステレオタイプの実体的概念ではありえないのである。

一神論―多神論は、相互補完的な弁証法的ダイナミックスによって成立するペア概念であって、単純な両極対立の軸となる実体的概念ではない。したがって比較文化論的類型とはなりにくいのである。むしろ有神論―無神論という第一次元の弁証法的ペア概念と交叉する第二次元のペア概念として宗教の批判的現象学の二つの断面を構成するものと考えたい。このような方法論的構成が可能であるとするならば、この二つの次元の断面を考慮しながら、一つの神概念の類型論が形成できると思う。⁽¹⁰⁾

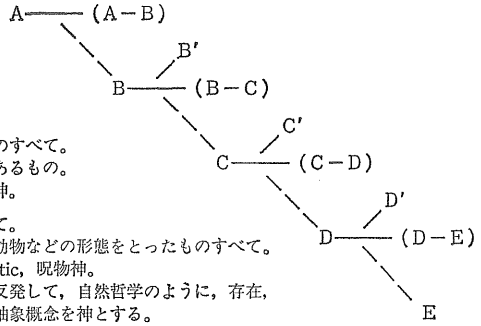
三、神概念の五類型

神概念の類型論的整理と批判的構成のために、規範的、批判的現象学の方法をとって出発するというのが本論文の課題であった。そのために、問題の中心点を明確にするために図のような五類型論を全体の見通しのための見取図として提起したい。

A型は、あらゆる宗教的尊崇の対象のすべてであり、超越的な力を持つものすべてがこれに含まれる。先に上げたテイリッヒの多神論の類型でいえば、第一の「普遍主義的多神論」の神がこれに当る。神的な力(マナ)を具現するものすべてである。物体としての形をもつものにとどまらず、嵐、雷雨、稲妻、天災、雨、嵐なども神となる。もっとも広範な呪力観的(Dynanistic)な神観念である。このA型には、形態はないが何か恐ろしいものがあるといった神観念が含まれる。

B型は、A型のうちで形態のないものと形態のあるものとを分けた場合の後者であり、前者はAマイナスB型となる。つまりB型は形態をもった神的存在のすべてを含む。自然物の形態をもったものすべてであるから、旧約聖書にも現われる石柱や原始民族のトーテムまた球体から太陽、月なども神となる。呪物観的な animism, fetishism

神概念の類型



A型…人間の尊崇の対象となる力あるものすべて。
(A-B)型…形なく、ただ力があるもの。
dynamistic, 呪力神。

B型…A型の中で、形態をもつものすべて。
(B-C)型…非人格的な、物、動物などの形態をとったものすべて。
fetishistic, animistic, 呪物神。
B'型…呪物神、人格神に反発して、自然哲学のように、存在、知性、数、などの抽象概念を神とする。

C型…B型の中で、人格として現われてくるものすべて。
(C-D)型…人型論的 (anthropomorphic) な人格をもつ多神論の神々。
theistic, 人格神。
C'型…一神論の狭さと抽象性に反発して、神秘主義の神概念から、マリア崇拜、聖人崇拜など多神論的崇拜対象がうまれる。

D型…最高主宰神としての独一神。monotheistic, 独一神。
(D-E)型…ただひたすら超越する神。henotheistic, 唯一神。
D'型…成仏したが、衆生済度のために来迎する仏。死復活を哲学的観念としてもつ神。

E型…超越者でありながら、人間と世界に到来する神。死復活によって、自己を啓示する父、子、聖霊の神。trinitarian, 三一神。

の神である。物体だけではなく生物も含まれており、植物 (*swara*) を崇拜する植物型論 (phytomorphism) や動物 (*thya*) を崇拜する動物型論 (theromorphism) の神々も含む。さらに両者の混合型または、次の人型論との混合型もここに含めて考えたい。

C型は、B型の中で人格を持たないものと人格をもつものとを分けた場合の後者であり、前者はBマイナスC型となる。つまりC型はあらゆる形の人格神をすべて含むことになる。人格神論を表すのには、有神論と同じ *theism* が用いられるが、神話的多神論の人格神のように、人間の愛、ねたみ、にくしみなどを持つ神々には、人間 (*anthropos*) が原型 (*typos*) となった神として、人型論 (anthropomorph-) が用いられる。日本神話やギリシア神話をはじめとする神話に見られる多神論である。しかしB型においてもC型においても、それが神といわれる以上、たんなる物体、生物、人間にとどまることはできない。なんらかの超越性をもつものでなければならぬ。ティリッヒの多神論の類型論的分析が明らかにしたように、多神論は自足的に安定した神概念ではなく、物体や生物の領域を越えて現われた人格神的多神論の中に、神々の序列が現わる。ヘシオドス

の『神統記』はその最も典型的なドキュメントである。この神々の序列の最後に善悪二柱の主神の対立をへて最高主宰神が現われる。ギリシア神話のディオス（デウス）、日本神話の天御中主命、ヒンズー教のイーシュヴァラなどである。そこで多神論的人格神であるC型を越えた神観念が必要となる。

D型は、C型的人格神論の中で多神論と一神論を分けた場合の後者であり、前者の多神論的人格神はDマイナスC型となる。これは、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教などの神である。一神論(monothism)または強調形として独一神論または唯一神論(henotheism)などが用いられる。ところが、本論において立入って論ずる予定であるが、このようなD型の独一神が絶対的超越神として、世界と人間をただ一方的に超越するだけでは、たんに徹底した抽象的超越者になり、世界と人間から断絶するだけの無関係な抽象物になってしまう。すでに取り上げたテリッヒの一神論の三類型による批判的検討も、まさにこのことを示していたのである。さらにヘーゲルによる啓蒙哲学の有神論批判の言葉、「理性自身が閉め出されてしまう理性自身より高いもの」、または、E・ブロッホの有神論批判の言葉、「そこに人間の立ち現われる余地のない高み」などが示している超越者概念の自己矛盾に他ならない。D型の一神論がこのような形で一方的に徹底されると、極端な無神論に反転するか、極度に非人間的な絶対主義に陥ってしまう。それは絶対的超越性神の絶対主義だというのであるが、その実体は、そう信じている人間の信念そのものの絶対化になっているのである。中村元氏も言っているように「一つの神を立て……他の神を否定する……のは本当の意味での絶対者ではない」、「絶対者だったら対立を越えたものでなければいけない」。つまりD型の一神論の絶対的超越神では、断絶し、差別するだけの抽象的、非人間的な超越が現われるのみである。このようなD型の一神論の抽象的超越性を克服して、真に具体的、現実的な超越性を示しうるのは、超越者の側から人間の世界に來迎または到來し、救済者として自己を啓示する神でなくてはならない。この超越者の姿は、超越者が超越者でありながら有限世界の中に自ら下降し、真の超越性を啓示する受肉して人間となった神でなくてはならない。

この神を最後にE型として設定したい。その場合、あの抽象的超越者の神はEマイナスD型の神となる。このE型

の神としては、ここでは精論することはできないが、キリスト教の三一神論の神または仏教の仏身論における三身論または四身論の仏陀を考えることができる。

差当って以上の五類型が考えられるのであるが、宗教史上の実例を考えると、この五段階進行の各段に、その進行に対する逆行現象が現われる。A型からB型への進行に対して、B型の呪物神、生物神、人格神などが、被造物の形よりすぎて、神としての絶対的超越性を裏切って相対性と内在性にとどまるのに反発して、ギリシアの象にた自然哲学の神や仏教のある派の仏のように、存在、知性、無、数などの抽象概念を神として設定する場合である。これをB'型の神としたい。

さらにB型からC型への進行においても、すでにティリッヒの一神論の三類型との関連で論じたような一神論の狭隘さと抽象性に反発して、神秘主義的体験が重要視され、その体験主義的空隙にマリア信仰、聖人崇拜、天使礼拝などの多神論への逆行現象が現われる。このような神概念をC'型としたい。

またC型からD型への進行の中で、人格神的多神論の人型論的相対性との内在性を否定して、一神論的・絶対的超越神を立てたのであるが、この一神論的有神論の自己矛盾が神概念の閉鎖的抽象性となって現われ、無神論やニヒリズムに反転した。これを越えるために、相対的対立を越えて包む真の超越者、さらには、超越者の側から人間と被造物の世界に來迎または到來し、受肉、死、復活によって自己を具体的、現実的超越者として啓示する神が存在しなければならなくなった。しかしこの啓示の神の歴史的現実性が、B型やC型の形象を持った神への逆行であるとして、この來迎または到來、さらには神の死復活を哲学的観念または実存的体験としてのみ認めようとする反動が生じた。このような擬似三一論の神をD'型として設定したい。

このような逆行現象も考慮に入れると、かつて論じられた神概念の展開論における二つの対立する立場が思い出される。⁽¹¹⁾ N・ゼーダーブロムを代表とする人たちは、神概念の歴史的展開を、原始宗教的神観念の多神論から高度に発展した一神教への推移としてとらえた。そしてこの高度の一神教について、超越神を承認する立場と否認する理性の

立場とがありうるという。いずれにしても、神概念の発展論 (Evolutionstheorie) である。それに対して、W・シュミットを代表とする人たちは、太古の人間に存在したという原始一神論 (Urmonotheismus) の唯一神信仰 (Eingottglaube) または最高神信仰 (Hochgottglaube) から出発して、文明の進展とともに、この素朴で純粋な神概念がくずれて、さまざまに形態での多神論へ進んで行ったという。この立場は、神概念の退化論 (Depravationstheorie) または頹落論 (Dekadenztheorie) と呼ばれる。

このような神概念の展開についての二つの立場を、本論文の神概念の五類型論で検討すると次のようになると思う。まず、神概念が絶対的超越性の要求、究極性の要求を持つかぎり、この五類型は、 $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E$ という左から右への傾斜を持たざるをえない。したがってこの類型論は、発展論の側に立つ考え方である。しかしこの五類型論は、規範的、批判的現象学の方法に立っており、一神論—多神論の現象学的横軸だけではなく、有神論—無神論の批判的縦軸をも同時に考慮に入れ、それぞれの段階における反動現象をも B' 、 C' 、 D' として視野に入れていたので、たんなる発展論ではなく、退化論のモチーフをも含んでいる。しかし W・シュミットの退化論が設定した原始一神論というのは、J・J・ルソーの「自然に帰れ」の原始的自然と同様の観念的抽象物であると考えられる。その点では、本論文は宗教現象学の立場にとどまりたいと考える。

四、展望

宗教の規範的、批判的現象学が本論文の基本的方法なのであるが、この方法によって神概念を検討すると、一神論—多神論の次元と有神論—無神論の次元が交叉する断面において神概念の五類型が成立するのを見てきた。神が神であって、どのような段階にあってもたんなる事物、植物、動物、人間ではなく、なんらかの点で絶対的超越性を担っているとするならば、神概念は A 型から B 型へ、さらに C 型をへて D 型へと逢着せざるをえない。D 型の一神論において神の絶対的超越性は、その極点に達するのであるが、その絶対的超越性は自己矛盾を内包しており、「そこに人

間の立ち現われる余地のない高み」として、人間と世界を突破して、人間と世界とは断絶する、人間と世界と無関係な、抽象的、反人間的な絶対的超越性となる。一神論は、この方向に徹底されると、梅原氏が批判したような律法主義的自己絶対化に逢着せざるをえない。このようにして、ついに絶対的超越性の意味は喪失されてしまうのである。

神概念が現実的、具体的な意味をもった絶対的超越性を実現するためには、人間と世界を超越した「高み」の神自身が人間と世界のただ中に「現われる」のでなければならない。人間の肉体をとって受肉し、世界の歴史の中に現われる神は、父なる神によって派遣された子なる神でなければならない。このように「到来」する神は、人間と世界を超越して関係喪失に陥る神ではなく、どこまでも人間と世界にかかわりを持つ神である。そこに聖霊なる神が登場して、E型の三一神論が形成されるのである。

この三一神論の神は、和解を与える救済神であって、「人間の神喪失 (Gottlosigkeit) はありうるが、和解の言葉によって神の人間喪失 (Menschenlosigkeit) はない」と⁽¹²⁾とられる。この「神、人と共にいます」(Immanuel) 神、「同伴者イエス」における神によって、E型の神、つまり三一論的一神論の神において、真に現実的、具体的な絶対的超越性が啓示されるのである。このダイナミックな三一論的一神論の神において、あらゆる絶対主義が相対化される。今日の相対主義がはかない期待をかけるように、絶対者を否定し、抹消することによって自由な相対性と多元性が実現されるのではない。その場合には、大きなリビータータンが殺されたあとに、小さな複数の絶対者としてのリビーターンヘンが登場する。それが神概念である以上、そこへと陥らざるをえないのである。真に自由なダイナミックスをもつ相対性と多元性を人間のレベルで実現するためには、神概念のレベルで真の絶対的超越者の、真に具体的、現実的な絶対的超越性を確立することが必要である。

以上のような視点と方法に立って、宗教史上の典型的多神論としてギリシア神話や日本神話の神々を検討し、さらに典型的の一神論として古代ユダヤ教(旧約聖書)とイスラム教の神概念を分析し、さらに三一神論として、キリスト教の三一論と仏教の三身論を対比しつつ真の絶対的超越者の概念を明確にしたいというのが本研究の計画である。

注

(1) この主題について筆者が発表した論文、研究報告は次の通りである。

「現代における神の問題」日本哲学会『哲学』23, 1973. (大会シンポジウム)

「なによえに入自然神学への新しい可能性なのか」日本基督教学会『日本の神学』19, 1980. (大会シンポジウム)

「神認識の限界について」『日本宗教学会『宗教研究』242, 1980. (研究発表)

「現代における問としての神」『キリスト』総合特集 No. 20, 有斐閣, 1981.

「神概念の転換——E. ユンゲルのバルト解釈を手がかりとして——」『基督教学研究所』6号, 1983.

「カール・バルトの神学における入生成における神」日本宗教学会『宗教研究』256, 1984. (研究発表)

「神論における無神論」筑波大学『哲学・思想論叢』3号, 1985.

「神の死」日本宗教学会『宗教研究』264, 1986. (研究発表)

「生ける神——神論」『教義学とは何か』兩宮・村上編, 第二章, 日本基督教出版局, 1987.

「神論における相対主義と絶対主義」日本宗教学会『宗教研究』272, 1988.

「キリスト教から見た生と死」, 東洋哲学研究所『東洋哲学研

究』二七巻, 三号, 1989.

「神の死と復活」日本宗教学会『宗教研究』276, 1989. (研究発表)

「西田哲学とキリスト教」『西田哲学への問い』上田閑照編, 岩波書店, 1990.

「神概念の三一論的構造」日本宗教学会, 四九回学術大会(研究発表) 1990, 9.

(2) この四象限の区分法は、岸本英夫『宗教学』大明堂, 1961, 5 ページ以下。または、文化庁文化部長官官報『宗教の定義をめぐる諸問題』1961, なじを参照。

(3) cf. J. Wach: *Sociology of Religion*, Chicago 1940, P. 11.
(4) cf. P. Tillich: *Systematic Theology*, Bd. 1, Chicago, 1951, P. 106-8.

(5) 以下の無神論の問題の概略は、(1)にあげた拙論「神論における無神論」において、やや立入って論じた。

(6) 拙論「神論における無神論」4 ページ。とくに2 ページの注(28)参照。

(7) 同論文, マーティン以下。

(8) H. More: *An explanation of the grand mystery of godliness*, London, 1660. cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel/Stuttgart, 1984, 142 ff, R. Hülsesche: *Monothelismus*.

(9) cf. D. Tillich: *Systematic Theology*, Bd. 1, pp. 222-228. このチリッヒの多神論と一神論の類型論は、さほど(1)に

あげた論文や研究発表で論じたので、ここではアウトラインをたどるにとどめた。本論文につづく本論においては、宗教学上の実例と重ねて立入って論じたいと考えている。

(10) 以下の神概念の五類型については、先の(1)にあげた論文「キリスト教から見た生と死」と研究発表「神の死と復活」「神概念の三一論的構造」においても論じた。その構成になお不満がのこっているのであるが、本論の論述に対する一つの見取図として掲げることにした。

(11) K. Goldammer: Gott, I Religionsgeschichtlich, RGG³, 1701-5.

(12) K. Barth: Kirchliche Dogmatik, IV/3, S. 133.

(おがわ・けいじ 筑波大学哲学・思想学系教授)