

## 一神教と多神教 —日本宗教の観点から—

東京大学大学院人文社会系研究科教授

末木文美士



いま、ご紹介いただきましたように、この直前に中国にシンポジウムに行きましたら、風邪をこじらせてしまいまして、いささかお聞き苦しいところがあるかと思いますが、お許してください。また、そんなことで、準備が充分でないところがありまして、しどろもどろになるところがあるかもしれません。

今回、一神教に対する日本宗教の観点からの提言というテーマで何か話をせよということで、そういう問題になると、よく日本宗教は多神教であって、多神教というのは平和共存の宗教である。他方、一神教というのは、やたらに戦争を起こす宗教だというような、非常に単純化したイデオロギー的な話がまかり通ってしまう。これは非常に危ないことだと思っています。先日、それに対して小原克博先生からご論文をいただきまして（『宗教多元主義モデルに対する批判的考察』、『基督教研究』69-2）、そういう見方というのは非常に危ないということをおっしゃっておられました。私もまったく同感であります。

では、実際にどのように見ていったらいいのだろうかということになると、日本の宗教というのは、構造的にとらえにくいところがありまして、私自身、試行錯誤して、なかなかこうだという決定的なことが言えるわけではありませんが、その試行錯誤の過程をお話したいと思います。

今日は一応テーマを二つに分けて、レジュメが2枚ありますが、1枚目に「思想構造として」、2枚目に「宗教思想史の中で」というタイトルを付けてあります。レジュメの他に、図を加

えたいので、ホワイトボードに書きます。これについては、後ほど説明いたします。

前半は、やや哲学的といいますか、理論的といいますか、そういうなかで、いったい宗教の問題、そして一神教と多神教という問題を、どのようにとらえることができるかということを考えてみます。後半は、それをもう少し歴史的に思想史に即したなかで見たいということです。時間が限られていますので、一部に論じきれないところが残り、大枠だけの話になろうかと思いますが、お許してください。

### 1. 思想構造として——他者論・死者論から

まず思想構造的なことですが、私は、そもそも一神教対多神教という構造そのものが基本的に成り立たないと思っています。あえて言えば、変な言い方かもしれませんが、一神教と多神教は両立可能といいますか、要するにレベルの違う問題であって、従って同レベルで対立構造をつくるものではないだろうということです。

それには、私がしばらく前から、試行錯誤しながら考えていることを少しお話ししなければならぬのですが、日本の宗教、特に仏教を研究してきた立場から、現代哲学における世界観のあり方を見ていくと、どうしても何か納得がいかない。それならば、どういうふうに考え直していけばいいのだろうか、というようなことを考えています。

一つの手掛かりになってきたのが、清沢満之という浄土真宗の哲学者といいますか、改革者ですが、その人のものを少し読んでみると非常に共鳴

するところがあります。清沢は近代化した新しい仏教解釈を立てるのですが、それはかなりキリスト教の影響を受けているもので、阿弥陀仏と言われてきた救済者を絶対無限という言い方をして、その絶対無限と有限の存在である我々との関係を解き明かそうという理論を立てました。その場合の清沢の絶対無限というのは、いったい何なのだろうかということを考えていくと、いろいろな問題が出てきます。

それは、今日的な言い方をすれば、一種の他者論という言い方ができます。これは明らかにキリスト教の影響ですが、ただ絶対無限と言ってしまったときに、はたして仏教の仏陀がとらえられるのだろうかという、そのあたりがやや微妙な感じがします。そこから、一神教的な神と仏教の仏というものはどう関わるのか、どう違うのかという問題になってくるわけです。

それは、一言で言ってしまうと、仏教の仏というのは、どこまで行っても、やはり人間がなった存在ですから、そういう意味で言えば創造神的な絶対者にはなり得ないだろうと思います。そのあたりがどうも清沢のやや勇み足といえますが、キリスト教に引き付けすぎてしまって、曖昧なとこ

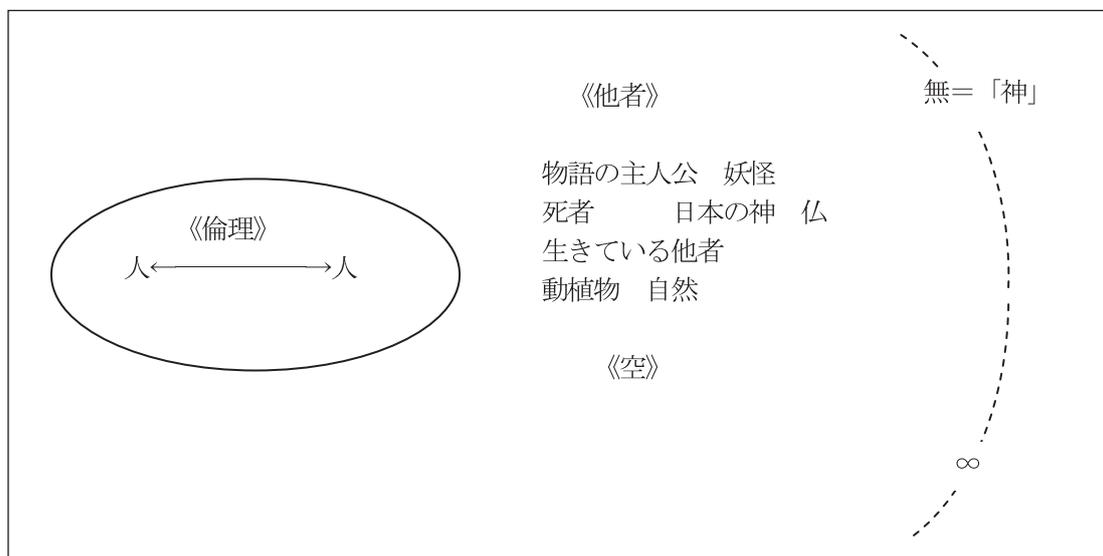
ろが出てきているのではないかという問題があります。

もう一つ清沢の理論で非常に重要なポイントは何かというと、宗教と倫理という、その両者を非常に明確に分けていきます。宗教というのは、要するに倫理を超えるものだということで、それぞれの領域がどう区切られるのか、そのあたりが非常に大きな問題になっていきます。この問題は、その後も特に浄土真宗の戦争協力問題にも関わってくる重要な問題になっていきます。仏教が、はたして世俗の倫理にどれだけ原則を立て得るのか、という問題です。

キリスト教の場合ですと、もともと道德の原理もまた、神によって与えられるという考え方が成り立ち得るのですが、仏教の場合は、それがどうも出てこない。そうした場合に、いったい二つの領域がどう関わってくるのだろうかという問題があります。

ちょっと図表1をご覧ください。これは最近、私が自分の考えをまとめてみるところなるのかなということで、試行錯誤してつくったものです。

ここで倫理というのは、有限な人と人の関係であり、これはのちに和辻哲郎によって「人間の学



図表1. 世界の構造



としての倫理学」といわれることで、要するに「人間」というのは文字通り「人の間」であって、だから倫理というのは、まさに人の間の関係ということになります。

実は、このことは清沢がいち早く言っています、つまり倫理というのは、要するに有限者同士のあいだで成り立つものであって、それに対して絶対無限と有限の人との関係が宗教ということになる。ですから、ここで言えば、その倫理の世界を飛び出した他者と関わっていくところに宗教が出てくるということになります。

そういう他者の問題が私の一つの出発点がありますが、もう一つの出発点として死者という問題があります。「死者論」というのは何か非常に奇妙な言い方で、いままであまり大きく取り上げられていないだろうと思います。もともと死という問題を哲学的にどう扱うことができるのだからかと考えるところから出発したのですが、死の問題というものは、いわば近代の哲学において追放された問題です。

死後の霊魂の実在というものは、カントの『純粹理性批判』のなかで解決不可能な問題として追放される。その後、そのカント的な死の追放といえますか、それが哲学の常識を形成してきている。

例えば、ハイデッガーでは死への先駆的決意というようなことが言われますが、どこまで行っても、いくら先駆的に死を先取りしようとしても、その死の中に飛び込んでしまったら、もう元に戻れないわけですから、生きている限り経験することはできないわけです。いくら先駆的決意をしようが、あくまで死というものは、いわば限界状況であって、そこに到達することができない。到達してしまったら、もう論ずることができないことになります。そう考えていくと、死という問題が、はたして哲学的な問題となり得るのかどうかというのが、非常に深刻な問題になる。

死というのを自らの死というかたちで考える限り、死の問題は哲学的な理論としては論ずること

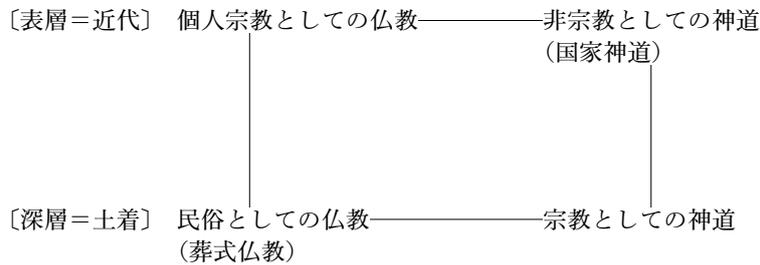
ができない。それは宗教的な信念の問題か、さもなければ一種の疑似科学といえますか、そういうレベルに追いやられてしまう。

ところが、死ではなくて死者ということであれば、これは十分に議論ができる。つまり、われわれは死者との何らかの関わりの中かで生きている。これは事実的な問題です。身近な死者であれ、あるいはもっと大きなレベルで言えば、例えば戦争の死者の問題であれ、そういう死者とどう関わるかということが現実に大きな問題になっているわけです。それは我々にとって逃れ得ない問題です。

そう考えていくと、自らの死という限りでは、死は哲学的な問題になり得ないけれども、そうではなくて、「他者としての死者」という観点でみられた死者の問題、つまり死者とどう関わるかということになれば、それは十分に問題にし得るし、それどころか、問題にしなければならない。こうして生者と死者の関係は、生者同士の間で成り立つ倫理の世界よりも、もっとその根底にある問題として考えていくことができるのではないか。そう考えれば、死者との関わりこそ、他者問題のもっとも核心にあるということもできます。こうして、他者論は不可避的に死者論と密接に関わる、というか、死者論こそ他者論の中核となります。

実は、私が死者の問題を考えるようになったのには、もう一つの裏側の問題があります。それは何かというと、まさに近代の仏教が隠してきた問題と関わるもので、言ってみれば、その恥部を表に出していくということになります。ここで、先にホワイトボードに書いた図式2をご覧ください。

この図式は近代の神仏関係を表わすものですが、近代の仏教は、先ほど挙げた清沢の場合でもそうですが、あくまで仏教は個人の宗教の問題なのだということのように、表層レベルでは個人の心の問題として宗教を捉えようとする。近代的な宗教観は、そのようにして形成されてくるわけです。



図表 2. 近代の神仏関係

ところが現実の近代の仏教を支えているのは何かというと、それはまさに葬式仏教と呼ばれるもので、それが仏教の深層構造をつくっている。あるいは下部構造と言ってもいい。仏教教団の経済的な基盤というのは、まさにその葬式仏教によって成り立っているわけです。

そのように考えると、実は近代においても葬式仏教という形で、まさに仏教はずっと死者を相手にしてきている。死者と関わるという大事な仕事をずっと担当してきているのです。しかし、それが深層に隠されてしまう。

つまり、いま生きている人の心の問題というのが表に出てくることによって、死者と関わるという非常に重要な問題を底に秘めながら、それが表面に出てこない。それを一度表面に出してみたときにどうなるのかという問題意識が、もう一方にあったわけです。

このように、他者と死者ということが、私にとって非常に大きな問題となってきた。そのことを図式化してみたのが、最初の図表 1 です。まず、人と人との関わる倫理の領域というのがあつた。これが楕円の部分です。もちろんこの図は非常に比喩的な図であつて、ほんとうは、こんなに明確に楕円がつくられるわけではありませんし、また平面で実際に理解できる問題ではなくて、もっと立体的な重層構造をなしているものです。

いずれにしても、このように人と人とお互いに了解していく世界を倫理の世界、あるいは倫理の領域とすることができるとしたら、倫理の領域は限界を持ったもので、そういう相互の了解可能

性を越えたところで出会われるものが他者と言うことができるだろうと思います。

それは、了解可能な倫理の世界の外に大きく広がっていくもので、そう簡単に了解できないけれども、何らかのかたちで私たちが関係を持っていく、あるいは関係を持たざるを得ない、そのような他者の世界です。

それは、通常われわれが感覚的なものとして触れることのできる、例えば自然のものもそうですし、あるいは「生きている他者」という言い方もおかしいのですが、同じ人間同士にしても、了解可能な部分と了解不可能な部分というのが当然あるわけで、その了解不可能な部分というのは他者的な領域に入るわけです。

このように、我々が対象として触れ得る他者があると同時に、そういう感覚性を越えた、不可視の存在とでもいいますか、感覚的に捉えられない存在として死者がある。あるいはもっとフィクションの世界を考えてもよいです。

ちょうど、この会の前に少し時間があつたので本屋さんに寄ったら、『日本人はなぜキツネにだまされなくなったのか』（講談社現代新書、2007）という内山節さんの本があつて、面白い本なので喫茶店でぱらぱらと読んでいました。キツネがだますということは、科学的に考えれば、そんなことは初めから問題にならないはずですが、しかし、だます存在としてのキツネというものは充分に考えられるわけで、内山さんのように、それを哲学的な問題とすることもできます。そのようなキツネの存在も、他者的な領域に入っていくこと



になります。

このような他者の領域というのは、後でお話する思想史的な議論とも関わってくる問題なので、過去の日本の言葉で言い換えてみます。まず、人と人が関わっていく倫理的な領域というのは「顕」の領域とすることができます。表に現象として顕れている領域です。

それに対して、その世界を支えている他者の領域は、古くは「冥」（みょう）とか、あるいは神道のほうでは「冥」（めい）とか、あるいは「幽」とか言われている領域に当たるだろうと思います。

では一神教的な神とは何なのかというと、この領域には入ってこないわけです。例えば日本の神さまとか、あるいは仏教の仏も、まだこの他者の領域の範囲中の問題です。ですから、先ほどの清沢の言う阿弥陀仏というのも、そういう他者として関わっていく領域の存在であるわけです。

この他者というのは、了解不可能ではあるけれども、しかし人と何らかの関係を持つことによって、初めて捉えられ得るわけです。ですから、そういう日本の神とか、あるいは仏教の仏であっても、何らかのかたちで有限なる我々と関係する。

従って、清沢の言い方を借りますと、仏というのが自立的に存在して、我々との関係より前にあるわけではなくて、われ信ず、ゆえに如来ありというような言い方が成り立ってきます。つまり、信ずる私との関わりの中なかで、初めて仏というのが捉えられている。いわば、関係は存在に先立つともいえます。

ところが、この他者性を究極的な無限大の極限まで突き詰めてみる。そのように極限化していった場合にどうなるかというと、その一番の極限では、もう関係そのものをも超えてしまう。そのぎりぎりのところになる。

従って、それは他者の極限といえますか、存在として捉えきれない、存在をも超えたようなところになっていきます。また、我々との関係の中なかで初めて問題になるわけではなくて、むしろその

関係をつくり出していく根源というものが、もし考えられるとしたら、それこそが一神教的な神といわれるものであろうと思います。

そういうふうに考えると、一神教的な神というのは、まさにそのいちばんの極限において捉えられるところであって、従って、いわば顕に対する冥、あるいは幽の領域をも、もう一つ超えていくところで考えなければならないのではないかと思います。

そういうふうに見ていくと、多神教的な神とか、あるいは仏が他者的なかたちで存在する領域と、そういうものの根源の、さらに根源といえますか、それを極限のところから包んでいくといえますか、そういう一神教的な神の在り方というのは必ずしも矛盾するものではなくて、レベルの違う問題として捉えなければならないのではないかと考えています。

実はそういう一神教的な神の考え方というのは、西田哲学でいう絶対無というものとほぼ同じではないかと、私は考えているのですが、ちょっと時間がありませんので、そのあたりにはあまり立ち入りません。実は私の図式は基本的に、近代日本の哲学者たちが考えていたことをもとにしているのであって、例えば先ほどの倫理の問題というのは、和辻の「人間の学としての倫理学」にヒントを得ていますし、他者の問題に関しては清沢の考え方がすぐれていると思います。

それから、初めて死者を哲学的な問題としたのは、実は田辺元の晩年の哲学ですし、さらに西田における絶対無という具合に、私の図式というのは、ほぼそういう先行する日本の哲学者のいろいろな理論を接合していくと、どうもこんなふうになるのではないのかと思っています。

ところで、従来の一神教的な立場というのは、ともすればこの中間の他者の領域、つまり冥の領域ですね、ここを無視してしまふ。そこを飛び越えてしまつて、その極限的な神と人の領域とを一気に結びつけようとしていくところがあったので



はないか。

他方それに対して、日本の宗教、仏教にしても、あるいは神道的な考え方にしても、それは顕に対する冥の世界というのは理解できるのだけでも、さらにそれをもっと極限まで突き詰めていくという発想が弱いのではないかと思います。従って、それぞれもう一度反省すべきところを持っているのではないかと考えています。

このような問題を理論的、哲学的に捉えていくためには、さらに方法論的にしっかり確立しなければなりません、そこに立ち入ると時間がかかりますので、いまは飛ばしてしまいます。そして、そのような問題を今度は歴史のなかで、思想的な方向から、別の視点で捉えなおしてみようと思います。

## 2. 宗教思想史の中で——天皇論を軸として

第二の思想史のテーマに入りますが、これは実は今回の発表の準備をしながら、少しずつ形成されてきたところがありますので、まだ自分としては、曖昧なところがだいぶあります。基本的な発想を言ってしまうと、日本の思想史、特に宗教思想史を考えたときに、どうも一神教というものがかなり強く意識されながら、展開してきているのではないか、ということです。

では、その一神教的なものを意識し、それに対する対抗軸として形成されてきたものは何なのかという、どうもそうして形作られてきたのが、おそらく天皇論、あえて言えば天皇教と言ってもいいものではないかと思います。とりわけ、それは近代になって完成されるものです。

つまり、近代のいわゆる国家神道のなかで作られてきた天皇主義というのは、対立するものとして一神教的なキリスト教がかなり強く意識されていたのではないだろうか。ということは、そこにはかなりキリスト教的な一神教が影響しているのではないか。これは、そこまで言えるのかどうか、あまり自信はないのですが、最近そういう仮説を

持つようになってきています。

近代の天皇制というのは、万世一系という国体神話、国家神話に基づくものですが、この近代の神話というのは、決して古代の神話そのままではなくて、いわゆる近代天皇制を前提として、それを理論づけるためにつくられた神話で、そのいちばん軸になるのは、要するにアマテラスと天皇というものを直結していくということです。アマテラスの直系の子孫として天皇がいる。その系譜こそ絶対的なものになります。

これがいちばんの基礎になるものですが、それを何と呼んでいいのか、まだ適当な呼称がないのですが、取りあえず「一元系譜論」という言い方をしてみます。これは、あまりいい言い方ではなくて、おそらく宗教学のほうでは、もうちょっとうまい言い方があり得るだろうと思いますが、つまりそういう唯一絶対の系譜を軸として、そこにすべてを収斂させていくという考え方です。

ですから、一神教的な唯一の神に集約していくわけではないのですが、ばらばらな要素が多神教的に雑然とあるというわけではなくて、そういう多神教的なものを一つの系譜によって集約させて、まとめあげていく。それが近代の天皇論において成し遂げられたことではないだろうか、という仮説です。

そもそも多神教ということ自体が実はかなりフィクションでありまして、一神教に対抗するような意味合いで作られたという面が非常に大きい。はたして単純な多神教というのがあり得るのかどうか、私はかなり疑問に思います。

例えば、日本書紀のなかにある天孫降臨以前の日本というのは、草木がもの言うような、そういう世界だという言い方がされています。草木がそれぞれ自己主張するような世界は、確かに一種の多神教的なアニミズムの世界ということができません。しかし、それは天孫降臨以前の無秩序状態を言うのであって、それは、まさに天孫降臨によって克服されなければならない。天の神の秩序がそ



こに取り込まれることによって、初めてそういう無秩序な多神教的な世界は征服され、そして秩序づけられるわけです。

従って、日本神話と申しますか、少なくとも記紀神話というのは、そういう多神教を統合し、征服し、そして秩序づけたものです。そこに天の神々の世界の秩序が反映されることになるのであり、その役目を果たすのが神武天皇に始まる天皇の役割ということになります。従って、それはすでに単純な多神教ではないということが、記紀神話自体においても明白なわけです。

しかも、記紀神話の時代には、明らかに仏教も入ってきている。そのような時代状況ですから、記紀神話によって、それ以前の日本宗教を、いったいどこまで語るができるのかということ、かなり微妙な問題です。従って、単純に大昔に多神教があったという言い方は、そもそも成り立たないだろうと思います。

そういうわけで、だいたい記紀神話の時代、つまり7世紀の終わりから8世紀にかけて、初めて日本の宗教というのが、ある程度、言葉として記述され、われわれの前に提示されているわけです。それ以前に、日本本来の固有宗教があったというような言い方は、学問的にはきわめて困難です。

また、明治以後の神話の読み方は、明らかに近代的な読みによって成り立っています。近代的な読み方というのは、それを天皇の一元論に回収していくというかたちを採っていくわけで、それを古代の神話のなかに意図的に読み取ろうとしているのです。実際には、そのような近代的な読み方で、古代的なものが把握できるわけではありません。

それでは、そういう一元論的な、あるいは一元系譜論的な天皇論というのが、いったいどういふかたちで形成されてきているのだろうかということですが、おそらくそれは中世の後期あたりから、だんだん形成されてくるのだろうと思います。

中世の前期においては、まだそういう一元化の

傾向はかなり弱いのです。そもそも当時の主流であった仏教自体が、必ずしも統合的なものとは言えない、かなりいろいろな要素を含んだ雑多なものです。

そのなかで、とりわけ王法・仏法論というのが、天皇支配を支える理論とされますが、王法の世界というのは「顕」として、それに対する仏法というのは「冥」の世界に当たり、それが神仏の世界です。冥の世界から顕の世界に関わっていくという、一種の二元論的な立場を採りますので、したがって顕の世界である王法は自立性を持たない。冥の助けがなければ成り立たないという構造を持っていたわけです。しかも、藤原摂関家も神に由来しますから、天皇だけが神の直系というわけではない。万世一系は成り立たないのです。

そのよう二元的なかたちで、冥の世界が顕の世界に影響を及ぼしていくような世界観は、先にお話したような他者論の文脈で言えば、まさに他者的な領域が、非常に深く人間の領域と関わっていたわけです。そういう中世的な発想が、だんだんその冥の世界が追放されていくといえますか、次第に見えなくなっていく。それが中世の後期から近世にかけての流れのなかで作られていくのではないかと考えられます。

中世の後期になりますと、それまでの多元的な世界観は次第に単純化されていきまして、仏教のなかでも、例えば浄土真宗の信仰であるとか、あるいは禅のようなかたちでの単純な原理というものに則る、そういう信仰形態が強くなっていきます。

それと同時に、一方で神道がだんだん理論化されていって、特に唯一神道によって、ある一つの理論的な達成というものを遂げてくる。神道のなかでも、それまでの神々の世界をだんだんと何らかのかたちで統合して、いちばん根源的な神を求めようとする傾向が非常に強くなっていきます。唯一神道においては、それが大元尊神という言い方をされて、そこにクニノトコタチの神が置かれ



ることになります。

このように、神道もまた根源性を求める動向というのが非常に強くなる。おそらくそういうものの流れが、キリシタンの受容というものを可能にしていく基本的な構造をつくっていくのだろうと思います。

それと同時に、そういう神道の流れのなかで、初めて南北朝期に天皇論というのが本格的なかたちで議論となっていきます。北畠親房とか慈遍などが、伊勢神道系の神道を取り入れることによって天皇論が次第に形作られていくことになります。

そういう流れにキリシタンが乗るといいますか、キリシタンが受容されていくのですが、それでは日本の思想史のなかでキリシタンというのは、結果的にどういう意味を持ったのかということ、もう一つ定説がないように思います。

つまり一時的な挿話といえますか、思想史上のエピソードとして、完全に消えてしまうのか、それとも何らかのかたちで影響が残っていくのかということなのですが、おそらくいろいろなかたちで残っていくのだろうと思います。その残り方の一つの顕著な影響というのが、権力者崇拜の方向に流れていくのではないのでしょうか。

権力者が自らを神として祀らせるとするのは秀吉が最初だと言われますが、その前に信長もそういう意向を持っていたようですし、信長が自らを絶対者的な存在として祀らせようとしたところには、どうもキリシタンの影響があったらしい。そういう系譜で考えていくと、キリシタンが弾圧されていくなかで、逆に権力者崇拜というものが、それを吸い上げていくという構造があったと考えられます。

つまり権力者像というのが、現世の、まさに世俗的な実力者であると同時に、宗教的な側面での絶対性というものを獲得しようとする。そういう流れのなかで、秀吉から家康への自己神格化の流れがあったのではないかということです。

これは、後につながる流れで言えば、天皇崇拜

の一つの原型になっていく。つまり近代の天皇制というのは、ある意味で東照宮の家康信仰に替わったかたちで、まさに現世の政治的指導者でもある天皇というものを絶対神として位置付けようとする。そういう意味で言えば、明らかに東照宮信仰の系譜を引くことになっています。

実は東照宮信仰の一つの弱さがどこにあるかということ、東照宮というのは日本神話のなかに位置付けられないのです。仏教的な意味合いというのは与えられるけれども、日本の神話、あるいは神道の体系のなかでの位置付けというのは非常に弱い。ですから、後に幕末にかけて天皇崇拜が高まっていくなかで、結局それに対抗し得るような強さというものを持ち得なかった。その一つの理由というのは、そこにあるのではないかということが考えられます。

それに対して天皇側の強みというのは、やはり神統譜といえますか、要するに神へつながっていくという要素を持つということが大きく挙げられます。特に伊勢との関わりを強く持っています。またそれはキリシタンからも、特に天道信仰を通じて、いわゆる太陽信仰的な面が残っていった、それが伊勢のアマテラスと結びついていくという流れが考えられます。そうすると、このルートでのキリシタンから天皇信仰への流れということも、一つ考えることができるのではないのでしょうか。

そうした中世末期から近世への思想動向というものを受けながら、近世においては、しだいに天皇論というのが大きなかたちで形成されていきます。ただ、それが非常にはっきりしたかたちで出てくるのは近世の半ば以降のことになります。

少なくとも初期においては、必ずしもそう極端に大きなかたちでは出てこないのですが、ただ儒教のなかでのいわゆる日本的な華夷論というかたちでの日本中心主義というものは、けっこう早くから出てきていまして、林羅山なんかにおいても、そういうものがあるようです。天皇の祖先が



神に由来するという点で、神からの継続性という点に天皇の特殊性を読もうという流れが形成されてきます。

それは当たり前のことのように思われるのですが、実はそうではなくて、江戸時代の儒者のなかにおいては、天皇は中国の聖人の子孫だというような議論が、もう一方で十分に有力な説として成り立っていましたので、そう考えた場合に、天皇が神の子孫だから偉いのだという議論は、実は必ずしもともと必然性を持っていたわけではない。やはりそういう対抗する別系統の天皇論との争いのなかで、次第に天皇が神の子孫だという議論が強くなっていった、そういう経緯を持つものと考えられます。

そういう儒者のなかでの日本的な華夷論の展開が、国学から唯一神道へと流れていく系譜と結びつき、さらにまた民衆信仰のなかでのアラヒトガミ、つまり人としての神という考え方が結びつくかたちで、幕末の天皇信仰というものがだんだんできあがっていった。

私が以前から非常に不思議に思っていることで、必ずしも十分にまだ解決ができていないのは、なぜ幕末に天皇信仰というのが、それに対する抵抗をほとんど生み出さず、当然の前提にされてしまったのか。そこがどうもよくわからない。

ただ最近思っているのは、近代の天皇制というのが、社会的な体制から見た場合に、いわゆる家父長制的な社会体制というものと表裏一体といえますか、それによって基礎づけられているのではないか、ということです。

家父長体制は近世のなかで少しずつ形成されてくるもので、何か前近代的な封建的なもののように見えます。しかし、確かに武士においては、家父長制的な系譜論、イエ（家）の体制というのはかなり早くから見られるものなのですが、一般庶民のなかで、そういう制度や意識が定着していくのは、かなり遅いようです。

幕末あたりになってくると、だんだん豪農たち

が経済力をつけ、それとともに家の意識というものを自覚し、積極的に主張するようになってきます。またもちろん町人のなかにも、そういうものが出てくる。しかし、そのような家父長的な体制に則った家の継承というのが一般の庶民のなかで定着していくのは、明らかに明治になってからで、最終的には、明治の法体制ができあがることによって定着するということのようなのです。

その家父長的な社会体制というのをつくっている4本柱というのが「大日本帝国憲法」と「教育勅語」と「皇室典範」と「民法」であると言われます。これは、近代的な天皇信仰というものが、まさに家父長的な体制と極めて緊密に結びついていることを証拠立てるものです。

憲法自体のなかには、そういう社会体制との結びつきは直接的には出てこないかと思いますが、しかしそれを支える教育勅語は、いわゆる家の道徳というものを天皇道徳と結びつけるというかたちで成り立っている。

また皇室典範は、いわゆる男系男子の継承ということで、天皇制のなかで家父長的な体制というものを定着させる規範をつくることになります。いわば頂点としての天皇家の継承というのが皇室典範でつくられるのに対して、それを民衆の隅々にまで規定していくことになるのが、民法のなかの家父長的な規定です。そこに、長男の一子相続というかたちで家父長による家の継承が規定される。

つまり頂点が皇室であって、それが末端まで、いわばピラミッド構造をなして全体が家父長的な体制をつくっていく。そのトップに天皇がいることになるわけです。しかも天皇は、神からの系譜的な流れを受け継ぐことになって、そこに日本の君主たる天皇家の継続性というものが成り立っていくことになるわけです。

それでは、今度は民衆における家というものが、どういうかたちで成り立っていくのかというと、それは祖先祭祀を家父長が継承していくとい



うかたちで、一般の民衆のなかでの家父長制の、言ってみれば宗教的な基礎づけがなされていく。その場合のシンボルとなるのが墓であり、祖先の位牌です。

実は、そういうふうに見ていくと、私自身もちょっと思いもよらなかったのですが、どうも葬式仏教というのは、まさに近代の家父長制の天皇制を支える非常に重要な要素になっていたのではないかということが考えられます。

図表2に示しましたように、仏教は、このような葬式仏教をいちばん底辺に置くことによって、その表面に個人宗教としての、まさに宗教としての仏教というものが成り立っていく。もう一方で、神道のほうは、まさにそれを国家的に吸い上げるところに、非宗教としての、いわゆる国家神道というものができあがってくる。

従って、このようなかたちで、実は神道と仏教とは、非常にかっちりとしたスクラムを組んで、近代的な天皇の一元論体制、家父長的な天皇制を支える基盤をつくっていく。これを私は、神仏補完という言い方で表わしています。

そのときに排除されていくのは、明らかにキリスト教である。といいますか、逆に言うと、むしろキリスト教的な一神論に対抗するかたちで、このような体制が形成されてきたものではないだろうかというのが一つの仮説です。

そのように考えていくと、おそらく家の制度の確立というのは、一般で考えられているのよりかなり遅いことになります。日本の民俗学なんかでは、家の制度を日本古来のものと言いますが、これはどうも疑わしいことです。柳田国男の民俗学ですと、まさに家というのが、もともとの日本宗教の母胎になるものだと言うのですが、どうもそうではないようです。そもそも庶民が姓、名字を持つようになるのが明治になってのことですから、姓の一貫性がなくては、家という意識は基本的に成り立たないだろうと思います。これはおそらく中国や韓国と大きく違うところで、比較して

考察する必要のあることです。

このようなことは、最近いろいろな面から指摘されるようになっていまして、例えば墓の形態、いわゆる「何々家之墓」という、いまポピュラーになっているかたちは、「家墓」と呼ばれる形式ですが、それは明治になってからが大部分であって、それ以前は、そういう家の墓というのは、ほとんどなかったというふうに言われます。

そのようなことを考えていくと、どうも葬式仏教というのは、実はいままでの考え方で、近世の、江戸時代の寺檀制度の継承として続いてきたものだと思われていて、私自身もそう思っていたのですが、必ずしもそれほど単純ではなくて、むしろ近代になって、そこで新たに組み替えられているのではないかと。

つまり、寺檀制度的な葬式仏教の在り方というのは、どうも近代になって大きな質の転換というのが起こっているのではないだろうかと思われまます。そのあたりのことは、まだ十分に研究されていないことで、これから考えていかなければならないことではあるまいかと思います。

ともあれ、そういうかたちで家父長的に一元化されていくなかで、まさにその頂点となる天皇はアマテラスから一貫した流れをうけているとされる。そのことが、近代の国体神話によって基礎づけられることになる。それに対して、厳しい統制の中でもそれが唯一のものであり得なかったことは、それに対する対抗神話的なものから知られます。

それは例えば大本なんかの神話もありますし、また私がけっこう面白いと思っているのは、竹内文書なんかで非常に盛り上がっていく超古代史のようなものです。そこでは、天皇家をさらにその昔へと延長していくような、いわば国家公認の神話と別なかたちで神話をもっと発展させていってしまう。そういう流れは非常に面白いものを持っている。したがって一元化していくといっても、やはり一元化しきれない何らかが、ぼつぼつとは



あったのだらうと思います。

ただそういうものは、結局ほんとうに周辺的なものとどまって、国体神話の有効性は、ものすごく強力に、ほとんど国民全体に覆いかぶさるようになり成功した。それはまさに日本の近代の非常にまれなことであっただらうと思います。そういうわけで、私はそれが家父長制的な社会体制の確立に非常にマッチしたということが、一つの理由だったのではないかと、最近考えているのです。

それ故、その家父長制の崩壊が、社会を大きく変えていく変化の要因になってくるということの意味します。もちろん制度的には戦後に憲法が改正され、そして民法も変えられるということにおいて成し遂げられるわけですが、ところが日本人の意識のなかでは、必ずしも家父長制的な意識が、すぐに消えるわけではない。

実質的に、そうした意識が崩壊していくのは、おそらく1970年代から1980年代ぐらいまで下っていくだらうと思われまふ。そのことは天皇に対する意識の継承性というものとも関わっていくのですが、最近の原武史さんの本（『昭和天皇』、岩波新書、2008）にもあるように、戦後すぐに天皇が人間宣言をして、日本中あちこちに出掛けていくわけですが、そうしたときに地方での受け止め方というのは、戦前の天皇に対する受け止め方とほとんど変わっていません。

私なんかは実は個人的に思い出してみますと、

小学校のころ、天皇がやってくるというので、列車が通るところに生徒がみんな並ばされて、日の丸の旗を振った記憶がありますが、あれは1960年前後ぐらいですかね。ですから、そのころの意識というのは、天皇が人間宣言をしたからと言って、意外と天皇観というのは変わっていないのではないかと。

それが、急速に家父長制が解体してきたことによって、天皇観というのも変わってきている。その典型というのが、いま皇室典範が問題になって、女性天皇、さらには女系天皇論というのが出てこざるを得ないような状況になっている。それは、まさしく社会的に言えば、そういう家父長制的な一元論というのが、今日成り立たなくなっているという状況を反映しているだらうと思います。

したがって、どうもそうした社会的な変化というものが、近代の天皇制を崩していく大きな要因になっていくのではないかと感じがしています。

非常に大きくテーマを出してしまったために、話がものすごく飛び飛びになりまして、十分な論証もなしに、わかりにくいところが多かったかと思ひます。あとは討論のなかで不十分なところを補うことにして、時間ですので、取りあえず私の話はこれで終わりにしたいと思ひます。有難うございました。

## 一神教と多神教——日本宗教の観点から

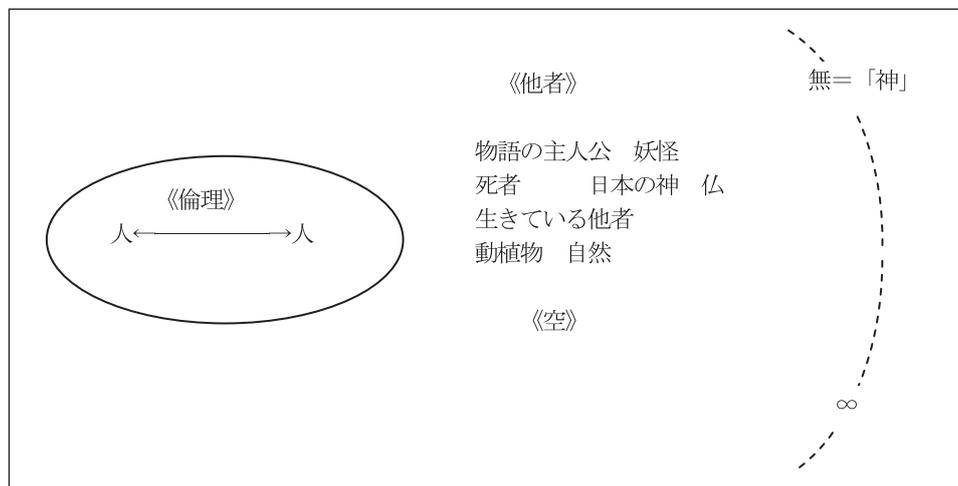
末木文美士

## I. 思想構造として

「一神教対多神教」という不毛

他者論／死者論の展開と神仏のありか

手がかりとしての死者論——死から死者へ



関連する日本の哲学者

和辻哲郎——人間の学としての倫理学

清沢満之——他者としての如来、存在に対する関係の優先

田辺元——死の哲学、死者との実存協同、『碧巖録』第55則（道吾と漸源）

西田幾多郎——絶対無、逆対応

方法に関して

言語の問題——有意味の言語と意味の崩壊

哲学と宗教——「哲学」と「仏陀学」（今村仁司） 宗教＝哲学

方法としての現象学——顕現せざるものの現象学

他者性と空性——異と同、超越と内在

## II. 宗教思想史の中で——天皇論を軸として

一神教と一元系譜論

理想化された古代——神道は単純な多神教か？

「日本神話」の形成——天皇神話としての記紀神話

多神教 or アニミズム論——「仏教以前」はありうるか？

キリシタン受容と宗教思想の一元論化

中世前期の宗教思想——複合的实践、宗派の固定化なし、王法・仏法論、神仏習合

中世後期の宗教思想——宗派化、単純化、キリシタン受容の前提

仏教——禪、浄土真宗、日蓮信仰

神道の理論的自立——根源神を求めて（クニノトコタチ、アメノミナカヌシ）

唯一神道——本迹縁起神道・両部習合神道・元本宗源神道

クニノトコタチ=大元尊神

ナショナルリズムへの傾斜——根葉花実論

天皇論の形成——北畠親房・慈遍

キリシタンと権力者崇拜——東照宮信仰

天道信仰→伊勢との習合

近世から近代へ

近世の神・仏・儒体制——倫理としての儒、国教としての仏

日本の華夷論——天皇論の展開→天皇崇拜

平田篤胤——冥界論、裁きの神としてのアメノミナカヌシ

民衆宗教とアラヒトガミ

日本宗教の近代化

仏教の一神論化——浄土真宗を中心とした近代化、神仏分離→神仏補完

島地黙雷→清沢満之

近代天皇制と家父長制——大日本帝国憲法+教育勅語+皇室典範+民法

「教育と宗教の衝突」論争→内面の時代（清沢・高山樗牛・綱島梁川）

政教論の転変——「宗教」の自立と宗教上位論→天皇上位論

田中智学の場合

イエの確立と仏教→民間への浸透

祖先崇拜の確立——葬式仏教の重要性

日本民俗学の両義的な位置

国家神道と国家（国体）神話——神話の一元化

一元系譜論と選民思想

対抗神話——大本神話、超古代史（竹内文書→『東日流外三郡誌』）