

シェーラーにおける人間の「宗教性」について

熊谷 正憲

はじめに

M・ブーバーはM・シェーラーを名指しこそしていないが、シェーラーの周知の基本的見解を批判している。シェーラーによると、どんな人間も「宗教的作用」を必然的に遂行するものであり、問題は「その作用が本質的に帰属する、その作用にふさわしい対象、すなわち観念相関物を見出すかどうか」(V 261)¹⁾である。そこで「どんな有限な精神も神を信じるか、それとも偶像を信じるかであるという本質法則が成立する」(ebd.)。人は神を信じないときは、「偶像」すなわち「有限的財(国家、芸術、女性、金銭、知識など)」を信じるものである。ここからシェーラーは「人格を、どのような宗教的成長にせよその成長へと促す素質を初めて創出する、唯一で最初の道は、私が『偶像破砕』と呼んでいた道である」(V 262)と主張する。偶像がうち砕かれた暁には、「道をそれていた宗教的作用は自分に適った、神観念の対象にく自ら>戻ってくるのである」(ebd.)。

ブーバーの批判はこうである。「こういった[シェーラーの]考えの前提になっているのは、<偶像化>された有限な財と人間の関係は、神と人間の関係と本質において同じであり、ただ対象においてのみ異なっているだけであるというものである」²⁾。人間が「自分こそが自分の人生の最高の価値だと称して、永遠なるものを追い出し」、結ぼうとする「特殊な或るもの[すなわち偶像]」との「関係こそ、神への展望を閉ざすものである」(ebd.)。偶像を信じている人が、座席を代える如く、神を信じるというものではない。「偶像にとりつかれたまま、神に導かれることはあり得ない。…<絶えず新たな女性の征服>を望む貪欲なる者に、永遠なるものの幻でも与えようとするのか。…国家を偶像とし、国家の姿にまで自己を高め、それに一切を奉仕させたいと願っている人が、ただ偶像嫌いにするだけで、真理を見るようになるかあなた達は妄想しているのか。強欲の人や守銭奴が持つ快樂には、現実にあるべきもの[すなわち神]が現れていることに伴う喜びと何か共通するところがあるであろうか」(ebd.)。人間の信仰作用は偶像の代わりに神を持ってくるといったことではない。「ただ偶像を神と置き換えただけの回心者は、今や神と呼ぶ誤った幻を所有することになる。しかし、神は永遠の現存であり、決して所有されるものではない」(ebd.)。

シェーラーはまず「有限な財と人間の関係は、神と人間の関係と本質において同じであり、ただ対象において異っているだけ」であると言っているのであろうか。次に、たとえば金銭の偶像を粉碎して神への信仰へと進むとき、なおその人は金銭への所有欲と結合し、「偶像にとりつかれたまま」なのであろうか。また「<絶えず新たな女性の征服>を望む貪欲なる者」がその「偶像」を破砕した上でもなおその「貪欲」を持っているのであろうか。更に、「強欲や守銭奴が持つ快樂」が破壊されたからこそ、「永遠の存在者」を求めようになっているのではないのか。最後にシェーラーの言おうとしていることは、「ただ偶像を神と置き換えただけの回心者」のことであろうか。要するに、シェーラーの主張しようとすることは、「有限な財と人間の関係は、神と人間の関係と本質において同じであり、ただ対象において異っているだけ」では決してないのではないのか。もしそうだとしたら、

シェーラーは人間の信仰や宗教性を極めて表面的に、かつ簡単に考えていたことになろう。シェーラーが人間における宗教性をどのように考えていたかを検討するとき、ブーバーの批判が適切であるかどうかとも明らかになるし、それを通してシェーラーの見解の問題点も示されることになろう。シェーラーの宗教論に見る人間把握を通して、人間の宗教性について検討してみたい。

1 人は神か偶像かを信じる

1) 人は何かを信じざるを得ない

我々は意識的にせよ無意識的にせよ、何かを信じて生きている。日常生活、特に人間関係はN・ハルトマンの力説を待つまでもなく、〈信〉あるいは〈信頼〉なくしては成り立っていない³⁾。それだけではない。私はこうして今、机の前に座っているとき、上から天井は落ちてこないであろうと信じているし、床が落ちることもないだろうと信じている。それだからこそ、大地震などの大災害を我々は畏れざるを得ない。我々の信じている基盤そのものが揺らぐからである。

人間のそういう基本的な、何ものかに対する「信心」あるいは「信頼感」とは別に、あるいはそれと重なって、何ものかを信じていると言える人もいるだろう。たとえば、私は「神」を信じているとか、「仏」を信じているとか言う人がいよう。そしてそういう場合をいわゆる「信仰」と呼んでいる。だから、〈信じること〉とはシェーラーによると、「或るものを信じること」(Glauben an Etwas)であって、それは、或る内容との「全く特別な関係を設ける精神作用」(V 262)のことであり、英語のFaithに相当する。Faithは、「或るものが存在したり生じたりすることを信じること」[信念](Glauben)(belief)と区別されている。この「信仰」としての「信じる」作用は、「独自の作用」であって、悟性や意志の領域の中に入れて考えることができないものである。それは、「内容を付与する作用」と異なり、「その内容に向かいその内容を無条件に固守する作用」であり、その内容を「堅持する作用」である。

「信じる作用」の対象は「信仰財」と呼ばれる。「信仰財」とは、「何か特別のもの、これこそが(彼にとって)最高価値であるとして強調される内容、それを前にしては、意識的に、ないしは少なくとも彼の素朴な価値評価的な態度によって、他のいかなる内容も二の次の扱いを受けるもの」のことであり、そういうものとして「意識の中の存在と価値の絶対領域」(V 263)のことである。信じる人にとって信仰財が「絶対領域」であるが故に、「信じる」ことにおいてはその信仰財と「自己を同一化させ」(ebd.)ている。この作用ではこの作用主体としての「人格」は「自らの実存と価値との核」として「自分の信仰財と結びつき、「そのもののために自己を〈入れ込み〉み、それと…同一化するのを感じ、かつ体験する」(V 262 f.)のである。信仰財を持っている人はその信仰財の中に自己を入れ込み、それと一体感を感じており、その「信仰財」に対して切っても切れない関係ができていく。だから、その「信仰財」に対して次のように呼びかけることができる。「〈信仰財よ、汝と我とは存在も滅亡も共にするものである〉と」(ebd.)。ここに〈信じる〉作用にとって本質的なことは、「信仰財に何らの条件なしに自己を入れ込むその条件のなさ」(ebd.)である。そのような信仰財は誰もが持っているものだから、人間であれば、「誰でも必ず或る〈信仰財〉を持っており、誰でも[それに対する]信仰作用を行う」(V 263)と言われる。

2) 人は「偶像化」を行い、宗教的虚無主義に陥ることがある

我々にとって問題は、その「誰でも…行う」信仰作用の対象、つまり信仰財が何であるかである。しかも、信じる人にとっては「最高価値であるとして強調される内容」は何でもよい。どんなものでもその人にとっては「最高価値」を持ち得るものとなり得る。一般に「信仰」とは「或る特定の<神的なもの>を定立する作用」（V 165）である。だが、その「神的なもの」の代わりに「有限的なもの」が入り込むこともあり得る。だから「原理的には、どんな有限財も意識の中の存在と価値との絶対領域に入り込むことができる」（V 263）。有限財が絶対領域に入り込んできた場合に「偶像化」が生じ、他方、無限財を「神」と呼ぶとすると、人は「神」を信じるのである。それ故、有限な精神を有する「人は誰でも神もしくは或る偶像を信じる」（V 261）し、「信仰動機は<神>と<偶像>とのいずれを選択するかという二者択一を人間に認めているのである」（V 294）。

偶像化とは端的には、有限なものを「最高価値」のものとして信じることであり、「神の場所に有限な財を、どんな場合でも領域として自分に与えられている、対象界の絶対領域の中に有限な財を置くこと」（V 261）である。具体的には「神への不信仰、よく言えば、何時までも続く迷妄、つまり有限な財（国家、芸術、女性、金銭、知識など）を神に代えて置き、それがあたかも神で<あるかのように>取り扱うこと」（V 262）である。信じる偶像の「内容となっているのは、たとえば資本主義時代の少数の指導者にとっては経済的財をできるだけ多く手に入れること、…国粋主義者にとっては国家、ファウスト型の人間にとっては無限の知識、ドン・ファン型の人間にとってはいつも新たに女性を征服すること」（V 263）あるいは「拝金主義、国家物神崇拜、国粋主義など」（ebd.）のことである。また「存在者の秩序」が、偶像化を行っている人にとっては「何らかの意味で転倒し混乱している」（V 262）状態であり、「人生のいかなる時にも一つの財ないし一つの物件を事実上<あたかも>一個の神の如く<—あたかも>神の本質を具えた物件の如く<—取り扱い、常にそのような財、そのような物件を持ち、身につけている」（V 294）状態である。

偶像化を行っている人は、したがって、有限財を「神の場所」に置いている人だから、その信仰財に「すっかりはまりこんで魂を奪われて」（V 262）しまっていて、「自分の偶像に魔法にかけられたように縛り付けられ、その偶像を<あたかも>神であるかの如く取り扱っている」（V 263）。だから、そういう人は「<無限の努力>で〔その偶像を〕獲得しようと努め」、「有限な財を、財世界の調和ある構造体系を破って取り出し」、「その客観的意義にはふわしくない条件のなさで愛し自分のものにしようとしている」（V 263）。

宗教上のこのような「偶像崇拜に厳密に対応する」ものとして「似非形而上学」も挙げられている（V 294）。これは、「(理念的・本質的な構造としての)世界全体に関する概観を伴った自覚的な形而上学」と異なり、「何らかの個別科学の技術的な専門職業的概念の—無自覚的なあるいは半ば無自覚的な—形而上学的実体化」である。たとえば「<科学主義>（新カント派）、エネルギー論、感覚一元論、汎心論、史的唯物論、文献学的異教、生物学主義など」（ebd.）である。これらはもちろん、宗教的偶像崇拜と違い、必ずしも宗教に類似する情熱をもって実践されるとは限らない。単に世界認識として「似非形而上学」をもっているだけという人もいる。しかし、人間がこういった「似非形而上学」で、自らの内にある「信」じようとする<ところ>を満たしていることは明らかであろう。「人間は神を信じない限り、本質必然的に形而上学者である」（X 207）。

有限なものではなく、無限なものを「神の座」において信じてやまない人もいよう。たとえば「神

を否定して」(V 263) <サタン> (悪魔)こそ世界を支配していると信じ、自らの行動をそれに徹して生きている。そういう人の中には、表面上は適度な社会性・常識性を発揮して生きつつ、内面においては<サタン>を信じている人もいるだろう。こういう人間もまた<何か或るもの>を信じて生きていることに変わりはない。

不可知論者のように、何も知ることができない、それ故、何も信じることができないという人もいよう。しかし、そういう人はシェラーによると、何も信じていないのではない。むしろ、「無を信じている」のである。「不可知論者は実際には無信仰者ではなくて、無に対する信仰者である」(V 263)。これは「無」のことを考えるとき、既に我々のこのころの中には「強力な感情効果」が現れていることから明らかなように、「最高に積極的な精神状態」(ebd.)であり、それ故、「信じる」ことには変わりはない。それは、「宗教的ニヒリスト」のこのころの中に、「自己自身による存在者 [つまり、神]」(Ens a se)を密かに、かつ躊躇しつづめさせる何かが存在している」(V 264) ことと同様であろう。確かに「絶対的に信じない人は、絶対的存在をも信じない」(V 341)とも言われているように、神を信じない人はたくさんいるだろう。しかし、人は神に代わるものを何にせよ、信じているし、信じようとする存在者なのである⁴⁾。

3) 人は「偶像」を破壊し、宗教的虚無主義を克服し、神への信仰に至ることができる

人はその「偶像」を破壊し、形而上学的な迷妄から目覚め、新たな道に進むことができる。人が「偶像」を信じて、神への信仰を見失って生きている場合、神への信仰に至るには、その人が信じている「偶像」を破壊すること、つまり「偶像破碎」を行うことである。すなわち「その人の生活の分析を通して<その人の>偶像を見せつけ、あるいは偶像化の「原因を暴」き「人間のところに神の観念を隠していた覆いを取り除き」、「神と自分との間にいわば打ち立てていた偶像」を「破碎」し、「存在者の秩序を理性の前で、また価値の秩序を心情の前でそれぞれそれにふさわしく再興」(V 261)することである。その結果、その人が偶像に幻滅を感じて迷いを覚ますようにしてやる」、そうすることによってその人は「自ら神の観念と実在へ向かっていく」(V 262)ようになる。また、神を否定する「宗教的ニヒリスト」に対しては「まず一度その人間自身の人生の事実に基づいて…その人はその人生のあらゆるときに一つの財または物件を持ち、所有し、その財または物件を実際に<あたかも一人の神のように>—あたかも神的なものの本質を具えた物件のように—取り扱っていること、そしてその人はその物件・財を明白な意識にまで高めて、迷いから覚まさせ、救済の道を示してやり、その財または物件が偶像であることを示してやらなくてはならない」(V 295)。人間は、「偶像」や形而上学的あるいは宗教的「迷妄」から抜け出すことができる、そういう存在なのである。

「偶像化」や「似非形而上学」を乗り越えて初めて、<神への信仰>に至ることができる。「神の信仰」とはどういうことか。結論的に言えば、「神を信仰する」とは、「人間の精神的人格の核心が信仰・愛・希望などにおいて無限なる存在と無限なる善に向けられている」(V 262) ことである。神への信仰を持っている信仰者は自己の生の根源をそこにおいている。「信仰とは、信仰内容と信仰財のために人格と人格の核心とを自らの意志で投入することである」(V 147)。人は、神を信じることのできる「人格の内奥」を持ち、「無限な存在と無限なる善に向」かうことができる。

2 人は宗教的体験・認識を持つことができる

1) 人には神が与えられ、啓示される

人は信仰を始めるときに、あるいは信仰の経過の中で何らかの「宗教的体験」を持ったり、「宗教的認識」に至る力を有している。宗教的体験は何よりもまず「神的なものが与えられる」ことである。神に関する「認識と真理は…与えられねばならない」(V 327)と言われる。シェーラーの場合、カントとは根本的に異なり、神的なもの、外界、自我等と同じく他の何ものからも決して導き出させないものとして、根源的に与えられるものである。「神的なものの領域およびそこにおける現実的なもの一般の領域も [外界等と同じく] 根源的に与えられたものである」(V 252, vgl. 285)。「根源的」と言われるのは、その所与がそれ以上遡ることができないからである。神的なものが与えられることは、神的なものが「自らを与える」ことである。神的なものが与えられることは、神の自己所与である。しかも「与えられる」ことは当人にとっては明白で否定しがたいこと、すなわち「明証的な」ことである。「神的なものが、自己を啓示するものとして捉えられる (ergriffen)」(V 163) のである。こういった神の明証的な自己所与性が宗教の基本的な原則であるとされる。けだし、そこから真の意味において宗教が始まるからである。それ故、「あらゆる宗教的な認識の根源的な原理、すなわち明証的な自己所与性の原理」(V 288) が存在し、それを人は自らの信仰において認めることができる。ここに宗教における啓示と信仰との関係について次のように言われる。「宗教は…どんな形態のものでも一つの源泉から湧き出てくるものである、すなわち、それは客観的には神の〈啓示〉(これには形式からも内容からも諸段階がある) であり、主観的には信仰である」(V 143)。

神的なものが「与えられる様式」が「啓示」(V 249) である。したがって、当然、神的なものが自己自身を啓示するのである。その啓示はいろいろなものを通じて、またいろいろな段階と仕方で行われる。神的なものは「存在の全ての段階にわたって」、「様々に異なる段階において多様な自らの本質規定を啓示する」(V 158, vgl. 143)。人はその環境や熱意等によって様々な段階の、あるいは種類の違った啓示を受けることができる。この啓示によって神的なものは認識され得る。神的なものは「啓示によってのみ人間に認識可能なものとなる」(V 331)。神的なもの・神によって「与えられ」啓示されるものは、神的なもの・神そのものである。神的なもの・神は単に人間のみ自己を啓示するだけではない。人間自身を含めこの世界にある様々なものに自己の姿を映し出すという形で自己を啓示している。「神がこの世界の本質的性質の中に自らを映し出さない限り、私たちは神を認識しない」(V 173)。ここに、人間の理性を越えるものとして「啓示と恩寵」が語られる所以がある。人間精神は神の啓示を受け、そのことによって神の「恩寵」に浴することができるのである (vgl. V 331)。

2) 人には神の属性もまた与えられ、啓示される

神が啓示するものは、神そのものだけではない。神的なものがどういうものであるかということもまた与えられ、啓示される。神的なものはシェーラーによると、「二つの根本規定」という点からは、「自己自身による存在者」であり、「極めて強力で全能な実効的活動性 (Wirksamkeit)」(V 163) である。これらの規定は「捉えられる」(ergriffen) (V 163) のものである。また神的なものの「三つの規定」ということからすると、「自己自身による存在者 (無限性)」であり、一切のものに力を及ぼす「全実効活動性」(Allwirksamkeit) であり、更に「聖性」である。これらの三つの規定は神的なものの「属性」として、次のように言われる。「これら三つの属性はそれらにふさわしい宗教的作用に対

して啓示され得る」(V 169)と。人は、神的なもの・神、その神が存在し、実在すること、そしてその神がどういう神であるかということ「与えられ」、啓示される。それ故、人はそれらを受け容れる、あるいは受け容れる力を持っているのである。

3) 人は神的なものの体験によって自己の神的性質を自覚できる

神的なものに対するこういった把握 (Ergreifen)・体験・認識は翻って、そういう体験・認識をする人そのものに強く影響する。神的なものを「聖であって無限、かつ全実効活動性を有している自己自身による存在者」(131, 141, vgl. 150)として体験・認識した人は今度は、自己自身に関してどういう体験を持つに至るのであるか。上のような特性を持つ神的なものを前にしたとき、何が起こるのか。人はたじろぎ自らの卑小さ・無力さ・弱さ・有限性等々といった自己自身の小ささを思い知らされるであろう。それだけではない。同時に、そういう小さい・無力なものでありながら、なおかつこうして存在し、生きている自己自身をも感じるであろう。無力感と同時に存在感を持つに違いない。それ故、上に述べた「神的なものの二つの根本規定には…二つの体験が対応する。それは、宗教的作用において自己を啓示するものとして捉えられた神的なものが人間の体験に及ぼす反作用の体験である」(V 163)。このことは、次のようにも整理できる。神的なものについての二つの根本規定を体験として持つと、その体験が我々にそれとは別の自己自身に関する体験を生み出すのである。その体験とは、「その一つは、[自己自身をも含めた]一切の相対的存在の部分的な虚無性と力のなさであり、もう一つは一切の相対的存在と(その一部または一分肢としての)自分自身の存在との被造物性の体験である」(V 163)。前者は自己自身を含めた相対的存在者が「虚無的性格」のもの、「無」にしかすぎないもの(ebd.)であり、自己自身に関して言えば、「精神的に全く無力」であり、「言表できない脆弱性、虚弱性、不安定性」のただ中にいるという体験である。後者は、そういう弱い・卑小な自己自身ではあるが、それにも拘わらず、こうして「創造されたもの」として、換言すると、「被造物」として存在し、生活し、生きているという体験である。このような二つの体験の「一つは神への帰依において体験される虚無性であり、他の一つは、我々がくなお未だ>積極的な存在者であるという自己主張の活動において把握される積極的な自己性」である。この「体験の意味内実」は「<私は絶対無ではなく、神の被造物である>」(V 163)ということなのである。

4) 人は、神が精神であることを認識できる

神が自ら啓示し、人間がそれを承けて、体験・認識するものは、何よりもまず神そのもの、神の諸属性であり、次にそういう体験・認識する人自身が自らの虚無性と自己の被造物性とを体験・認識する。それだけではない。更に、「聖にして無限、かつ全実効活動性を有している自己自身による存在者」としての神が精神性を有するということがまた体験・認識される。しかもその体験・認識においては同時にその体験する人の精神の虚無性、並びに「尊厳性・崇高性」もまた体験されるのである。

「神の最も根本的にして第一の積極的な(類比的な)属性は精神性という属性である」(V 178)。神には、上に見た属性以外に更に「精神性」という属性もある。なぜ神は精神性を有するのか。「(類比的)特性」とあるように、神に「精神性」(Geistigkeit)が「類比的に付与」(analogisch zusprechen)(V 179)され得るからである。まず「精神」は世界にある一部分とか一断片といったものより以上のものであり、そこから我々は「自分自身のみならず、世界全体が精神によって貫徹されていること

(durchgeistigt)を直観し、体験する」(ebd.)。そういった体験に基づいて、自己自身や世界「より以上のもの、より以外のもの」としての「神に類比的に精神性が付与される」のである。

「類比的に付与する」人間の立場から言えば、「神を精神として把握する(erschaffen)」(142)ことになる。これが可能になる「第一の条件」は、人間が「腹」ではなく「精神において生きている」ことである。それ故、「宗教的作用が神を精神として把握するための第一の条件は、人間が自らの核心—自我の場所(Ichsstelle)—を自らの精神的作用の作用中枢において体験することである」(ebd.)。換言すると、「人間は自らの精神的作用中枢を自らの核心として、衝動活動を支配するものとして、感覚的な諸機能を統御し導くものとして、更に感性的諸機能や諸感覚ではどうすることもできない恒常的なものとして体験する」(V 179)。「精神において生きている」人は、「腹」ではなく、「精神」においてしか「満足できない」人、「精神」においてのみ「充足される」人のことであり、そういう人はく神もまた、否、神こそ精神において生きる>と考へざるを得ない。だからこそ、パウロも不信仰者は「我らの主キリストに事えず、かえって己が腹に事え」(Ⅰコリ16-18)していると述べて、「キリストに事える」ことが「精神において生きている」ことであることを示唆しているのである。「精神において生きている」人は、神もまたそうであることを理解することができる。精神において人と神とは通底している。それ故、或る人が「精神において生きる」ことなく、「意識の判断領域内だけの認識」で、「世界根拠は精神的な性質のものである」という真理を認識しても、そういう認識は「宗教的には全く無意義」(V 181)となる。逆に言えば、或る人が「形而上学的・理論的には(伝統や環境の影響で)自然主義者か唯物論者でありながら、神を精神として宗教的に認識するための必要条件を満たしていることもあり得る」(V 181)のである⁵⁾。そういう人は実はその深いところで「精神において生きている」ということもあり得るからである。逆もある。すなわち、形而上学的・理論的には「唯心論的形而上学者」でありながら、実は「精神において生きていない」人もいるだろう⁶⁾。

シェラーによると、以上のような神の精神性の「推論」あるいは「類比的な付与」作用は、他方で「宗教的認識」である。「聖なる<自己自身による存在者>は本性上精神的なもの・精神でなければならぬ」という宗教的認識(Erkentniss)が獲得されるプロセスは、こころ(Seele)の最も奥深いところで、未だ聞いたことがない神秘的なドラマのようなものである」(V 183)。すなわち、その第一幕では、「人間は…世界の現存在から見ると、自分も自分の自我も意識も全くどうでもよいもの(vollendete Gleichgültigkeit)であることを、また世界の豊かさに対しては…自分が全く力がないものであることを明白にかつ生き生きと認めざるを得ない」(V 185)ことが示される。これは、上で人が「自己自身による存在者」に直面して、自らの「卑小さ」等を体験するとされたことに相応しよう。だが、次にそういう人間精神の小ささ・弱さにも拘わらず、人間はその精神において世界を定立し、世界を認め、世界と結びついている。その結びつきは、精神が存在する限り、また対象が存在する限り、続くものであるから、「[精神の]志向作用の本質と現存在する対象(および抵抗、価値)の本質との間の結びつきは、引き裂くことのできない永遠の本質的結びつきである」(V 184)。この「結びつき」に「精神そのものの尊厳(Würde)と崇高性(Erhobenheit)」を看取できる。それ故、人間精神は自らの「言い難い虚弱性、脆弱性、不安定性の中で、またそれらと共に、その尊厳と崇高性を生き生きと感ずる」。これは、上で、人が「自己自身による存在者」に直面して、自らの「被造物性」を体験するとされたことに相応しよう。更に「最後の第三幕は、予め我々にとって既に確かである聖なる<自己自身による存在者>に対して<精神>という本質的属性を添付する(Beilegung)場面である」

(V 184)。それはまた「無限な理性が有限な理性の一切の正しい作用活動の中へ光を射し込ませてくるといふ体験」(V 184)である。神に精神が添付されることによって、「絶対性と無限性という〔どの宗教にも見られる〕形式的属性、更に偶然的な事物に対する聖なる<自己自身による存在者>の関係の中に既に置かれている二つの関係が、精神である神に直ちに移っていく」(V 185 f.)のである。

上のように見てくると、神が精神であるという「宗教的認識」は、シェーラーでは「本質推論」によって「推論」されること、「類比的に付与」されること、「添付」されることであり、その意味で「想定」(Annahme)されることのようにみえる。だが、他方では、神が精神であることは、「この世界においてその根拠としての神によって啓示され告知される」(V 178)ことだとされているし、また「<神は精神である>、すなわち聖なる<自己自身による存在者>は精神であるという人間の、それ自身において単純で宗教的な根本直観(Grundintuition)」(V 181)とも語られている。神の精神性は「推論」であり、「想定」であって、「根本直観」でもないし、況や「啓示や告知」ではないと解すべきであるか。「形而上学」的には「推論」あるいは「想定」であったとしても、「宗教的」には「認識」であり、「直観」であると解されるべきであろう。それ故に、その各々に「宗教的」が付加されて、「宗教的認識」、「宗教的根本直観」と言われているのではないか。いずれにしても人には、「神は精神である」ということが<把握>できるし、その意味で啓示されていることには間違いない。

5) 人は、神が人格であることが認識できる

神は精神である以上に、人格である。神的なものが自らを啓示する場合、あるいは啓示を受ける場合、様々な啓示形態・啓示の程度があることは既述したとおりであるが、啓示が言葉を通してなされる場合、啓示するものも啓示を受けるものもいずれも人格であることが条件となる。「言葉を通して神的なものが自己自身を告知することができるのは、ただその神的なものそれ自身が人格である限りにおいてのことであり、また諸人格において自己を我々に啓示する限りにおいてのことである」(V 158)。特に、「自然的啓示」ではなく、「実定的啓示」の場合、啓示を受ける人格にも、様々な段階があり、それには、啓示を受け得る「ホモ・レリギオーネス(homo religiones)の本質類型」の中でも「考えることのできるものの中で最高の形の理念、すなわち人格の本質理念」がある。それは、「神がそれ自身の人格的本質と存在そのものを伝達する」という「人格の本質理念」(V 158)である。それが共同体に対して啓示がなされる場合、その啓示がなされる人格はまさにそういう「最高の理念類型」としての「ホモ・レリギオーネス」、つまり「ひとりの<代表者>」でなければならないし、それを<仲介>(V 158)してでなければならない⁷⁾。

しかし、それだけではなぜ神が人格でなければならないかが明らかになっていない。人格は、単に理性を内含するだけでなく、それを越える「精神」を担うものである。精神は既に見たように、人間だけでなく、世界をも貫徹しているものであり、神にも与えられているものである。しかも、精神としての特性、並びにそれに由来する性格をも併せ持つものであり、それは結局、統合体、統一体としての精神である。とすると、精神を担う人格が神に「付与」され、人格神と言われるのも首肯されるであろう。「人格神とは、精神の一切の本質的な方向性(それ故、愛、価値意識など)の具体的統一体である」(V 193)。

このことは、シェーラー倫理学の価値理解からも導き出せる。人格価値は一切の事象価値よりもより高い価値である(vgl. II、第一部のI)。それ故、神の属性に「最高善」がある以上、その神には

「本質的特徴として人格性が含まれていなくてはならない」（V 330）。同じことは、神が救済価値を有していることから、主張できよう。ここからまた、神の啓示を代表して受け取る＜仲介者＞としての「聖者」（ホモ・レリギオーネス）への無条件の「随順」（408）も生じる。

神が以上のように人格であるということ自体もまた、神によって啓示されることである。「神の人格性は…神の自己伝達（啓示）によってのみ認識できる」（V 146）。ということは、神の人格性は人間が勝手に、あるいは何かに基づいて「推論」して、「付与」するような特性ではない。「人格を持って存在し得る神に当てはまる、神についての認識と真理とは、人間自身が自ら行う作用によっては考え出すことができず、神によって与えられなければならない。身体を持たない精神的人格を人格として認識することは、その人格が人間に自ら進んで自由に自己を＜啓示＞するものでないなら、成立することがない。…万善なる人格神は啓示を思いとどまるものではない」（V 339）。聖者の中の聖者である「根源的な聖者」には神が自らを啓示するのであるから、その「聖者」は神と並び称せられることになり、「信仰と救済との絶対的な權威」となる。それは、その聖者が「聖なる人格そのものである」（ebd.）からである。こうして、神より啓示を受けた＜仲介者＞、並びにそれには及ばないとしても何らかの啓示を与えられた者は神への、その＜仲介者＞への「随順」が最も大切なことになる。しかもシェーラーはこの「随順」は「一切の実定的な宗教の認識に先行する」（V 338）とまで言っている。思わず、無意識的にその聖者に「随順」して行っているのであろう。

神が人格性であることが啓示によって知らされることだから、これは科学や形而上学などの及ぶところではない。それ故、シェーラーは次のように断言する。「形而上学にとっては神的なものの人格性は到達できない認識の限界となっているのに対して、宗教にとってはこの人格性はアルファでありオメガである。この人格性が眼前に思い浮かばず、これを考えることも、信じることも、こころの中にその声を聞くこともないとすると、そこでは厳密な意味での宗教は問題となっていないのである」（V 248）₈₎。

6) 人は回心体験をすることができる

神的なもの・神そのものの属性の体験、およびそれに伴うその体験者自身に関わる体験、そして神が精神であることの認識並びに神が人格であることの啓示・認識によって、その体験者、認識者、そして啓示を受ける人には、「ものの見方の方向転換」（Umkehr der Betrachtung）（V 163）つまり「回心」（Bekehrung）が起こる。それは世界そのものへの「見方の転換」であり、また自己自身に関する「見方の転換」でもある。だが、それは単に表面的な「見方の転換」ではない。「こころの最も奥深いところで」生じる「方向転換」である。まさに「回心」である。

「回心」についてシェーラーはW・ジェームスの「一度生まれの人」と「二度生まれの人」とに対応するかのよう、二つに分けて述べている₉₎。「＜回心＞には理念型として…直接的な道」と「間接的な道」（V 324）がある。前者は「いっそう個人的〔人格的〕な道」であり、「神への献身と神の力への自由な服従をおいて他にないということを全く突然に、…飛躍的な形で洞察するに至り」、その結果「人格の実質がその現存在の全き意味と救いと最も深い浄化とを見出し得る」道である。「深いところで進行するその人自身の体験こそ、何よりもこのような種類の回心を進める動輪（Vehikel）である」（ebd.）。この体験・回心は、キリスト教的に言えば、「突如として明るく照らし出される深い罪の状態からキリストの庇護の翼と豊かな恩寵の下へと至る飛躍である」（V 324 f.）。

次に「間接の道」は、「何らかの文化領域—芸術、哲学、科学、教育、政治的並びに法的な生活、風習—の宗教的な靈感内実 (Inspirationsgehalt) から出発」し、「文化領域の靈感価値 (Inspirationswerte) の導きの糸を頼りにする」。それによって「さし当たりまずこの文化領域の特殊なく宗教的前提」だけを、たいていは斬新的・連続的な仕方での自分のものにする。そしてこの「前提」を見出して初めてこれを自分のために単なる前提以上のもの、すなわち最高の自己価値や独自価値や独自真理とする (ebd.)。そうすると、「前提は主要提題に変わる」。だが、その変化は徐々にしか進まない。だから途中で止まってそれ以上進まなくなることもあるし、中断してまた始まることもある。この道は「魂の内的な歩み」として「遍歴する旅人のたどる道に比べることができる」(V 325)。これは神的なものへの価値追求の道から示されることである。価値の追求は「価値財の連続性の法則」に沿うものであるが、神的なものに至るには「価値の非連続性と飛躍性」(V 326) も起こる。すなわち、財の連続性を厳密に追求していけば…遂には絶対的に神聖な、それ故「最高」の「善」としての、「最高の価値種類の財」・救済財である「神に至って終わるに違いないということが…また客観的にも事象的にも妥当する」(V 326)。価値追求の道が神的なものへ通じているのは、価値財および価値の点から、我々自身の内部においても、世界においても、たとえば世界の諸存在者において、聖なる価値を最高とする価値序列が存在しているからである。それ故「この回心の道は、人間の本性の内だけでなく、世界の価値秩序の内にも予め示されている、神的なものへの客観的な指標ないしは指示に基づいているのである」(V 326)。

「直接の道」であろうと、「間接の道」であろうと、そこでは神的なもの・神の「人格性・精神性・無限性・聖性・絶対性・力強さ」が体験され、認識されている。それと同時に、体験する人その人自身の「卑小さ・力のなさ・価値のなさ」、それと裏腹に自らが「被造物性・被創造性」を、したがって「尊厳性・崇高性」を有するものであるという体験・認識が生じている。人はその「このころの最も深いところで」でこういう回心体験を行い、それによって「ものの見方の転換」をしているのである。それもまた、神の「与えた」ことであり、それこそまさに神の「恩寵」だとされている。

3 人は「宗教的作用」あるいは「宗教的素質」₁₀₎ を有している

なぜ人は、上述してきたような、神からの啓示を受け、神に関わる体験・認識をすることがきるのであろうか。一言で言えば、人が誰でも「宗教的作用」あるいは「宗教的素質」を有し、それを「遂行する」からである。

人間は単に悟性、理性だけでなく、それらを越える「余分の力と能力」(V 257) を有している。換言すると、人間は「理性よりも高次な力、つまり啓示と恩寵」(V 115) に与っている。理性を広義に捉えたら、「理性それ自体は理性の本質的限界に触れて…ありうべき啓示を見抜くまなごしの活動を呼び起こし、啓示を求めることを我々のこころ(Herz)に命じる」(V 116) ことができる。そういう「宗教的作用・宗教的素質」は決して単に「余剰」のものではなく、人間に本質的なものである。「宗教的作用はその他の有限の理性作用に先立つものであり、理性作用は、人格にとって最も直接的で最も深い作用である宗教的作用に根ざしている」(V 256)。それ故、宗教的作用は「人間の精神の最も根深く、最も単純な、最も人格的な、最も未分化な根源作用」(V 257) である。人間は誰しもそういう「根源作用」を有し、それを「遂行する」(V 261) からこそ、神への信仰が成立し、神的なものへの体験・認識もまた可能になるのである。「宗教的作用と神的なものへの啓示的な現れとによっ

て、人間が神的なものとの関係を持つことも、人間の本質にとって根本的なことである」（V 171）。

宗教的作用の「本質特徴」として三つ挙げられている。すなわち、「この作用の志向が世界超越であること、第二にただく神的なものによってのみ充足され得ること（Erfüllbarkeit）、第三に、自己自身を開示し人間に自己をを捧げる神的な性格の存在者を受け容れること（神的なものからの自然な啓示）によってのみ充足され得ることの三つである」（V 244 f.）。宗教的作用の「世界超越」がなされるためには、世界に存在する一切のものが「<世界>という観念に合一」されていないと、生じないとされる。そういう世界があつてこそ、それが超越されことになる。「有限なものの本質概念」（V 247）が超越されるのである。宗教的作用は志向性を持ち、世界超越性があるとすると、有限な事物やその世界では満足できないことは当然である。そこでシェーラーによると、アウグスティヌスの「汝の内に憩うまでは、我らがこころ安らぐことなし」という『告白』の「言葉は全ての宗教的作用の根本公式である」（V 254）。宗教的作用の精神の志向性が神的なもの・神によってしか満たされ得ないということは、神的なもの・神によってこそ、またそれによってのみ信仰、そして宗教的体験・認識の成立が可能になることである。その体験・認識は本質的に神的なもの・神に関することである。

神的なものがなぜ宗教的作用を満足させることができるのか。宗教的作用が求めているからである。しかも有限なものを越えたものを求めているからである。宗教的作用は「有限の経験では充足することができないのに、それにも拘わらず〔無限な神を〕求めてやまない」（V 255）。単に神を「求める」だけではない。一般の認識作用なら、その対象側に、応答など何も期待しない。しかるに「この宗教的作用は他の認識作用と異なり、それが本質上志向しているその当の対象の側からの応答、対応作用、反応作用を要求する」（V 248）。ということは、宗教的作用の志向作用に対する神的なものからの応答が神的なものについての体験であり、認識である。このことは、人間が「啓示を求めるころ」を起こすことであり、それに対応して神的なものが「自らを啓示する」ことに相応する。こうして宗教的体験・認識はそれを求める側と、それに応答し、応える側との相互関係の中に生起するものとなる。しかし、その「求めること」そのこともまた、神的なものからの「所与」であることに注意しなければならない。そうすると、「求める」働きをなす宗教的作用もまた神から「与えられている」ものであると言えよう。「宗教的素質〔すなわち宗教的作用〕は…神から導き出す以外にはない」（V 258）。宗教的作用・素質もまた神が与えたものなのである。

求めると、与えられる。与えられるとは、どういうことか。換言すると、宗教的作用にその対象としての神的なもの・神が与えられるとはどういうことか。端的には、体験・認識が成立することであるが、そういう体験・認識のことをシェーラーは「目覚め」、「呼び覚まされること」と見ている。人間精神が有している「宗教的作用が呼び起こされ、目覚めさせられる（Weckung und Erweckung）」（V 249）のである。「宗教的作用を目覚め」させ、「呼び覚ま」すのは何ものか。宗教的作用の対象としての神的なもの・神である。それ故、「目覚め」は「宗教の客観的な存在対象〔神的なもの〕との生き生きとした触れ合いによって」（V 283）生じるのである。そういう「触れ合い」によって「目覚め」させられ、「呼び起こされて」宗教的作用はその対象としての神的なものにたどり着く。「宗教的作用を生き生きと呼び覚まして、それにふさわしい存在と価値へ〔すなわち、神的なもの〕と導いていく」（280）。神的なものが、宗教的作用が本来求めていたところ、それにふさわしいところ、すなわち自らがいるところへ連れてくるのである。これが、神的なものが「与えられる」ことの、「体験」「認識」の意味するところである。

「目覚め」「呼び覚まし」が起こるのは、我々の日常の眠りからの目覚めと同じく、宗教的作用が本来、それへと「目覚め」させられるものを持っているからである。「呼び覚ま」されるものを有しているからである。換言すると、神的なものやその属性は、それが体験され、認識されるときに初めて「与えられる」のではなくして、「予め与えられている」ものが、そのときに「目覚め」させられ、「呼び覚まされる」のである。それ故、シェーラーは言う、「神的なものやそれと本質的関係のある一切のものは宗教的作用の本質を持った作用においてのみ与えられている」（V 249）と。あるいは「宗教的对象は宗教的作用によって、そしてその作用の中に既に与えられていなければならない」（V 258）と。神的なものが宗教的作用に「予め与えられている」からこそ、宗教的「欲求」も生じるとされる。しかも、「与えられている」のは、他のどこからも得られないし、導き出されもしないから、「根源的に与えられている」（urgegeben）と言われる（V 167）¹¹⁾。

神的なもの・神とその属性とが宗教的作用に「既に与えられている」ということは、宗教的作用の中に「既にある」ということである。神的なもの・神の本質からすると、それは単に宗教的作用にのみ「既にある」だけでなく、神的なもの・神の力の及ぶ一切ものの中に「既にある」。「神は本質からも現存在からも一切の内に存在している。そしてまさにそれだからこそ神は一切を知り、一切の上に力を及ぼすことができる」（V 162）。神が一切のもの「内に存在し」ているとしても、その内、神により「目覚め」させられるのは、神と精神を共有している宗教的作用を持っている人間のみである。すなわち、神が人間の「こころの内にて、[人間に]力を及ぼすのである」（V 123）¹²⁾。

宗教的作用が神的なもの・神によって「目覚め」させられるのは、神的なものが我々の内に「予め与えられ」、既に我々の「内にある」からである。だが、神的なものが「既に存在し」ているからと言って、直ちにその「目覚め」が生じるのではない。既述のように、宗教的作用に、「世界を超越する」「志向作用」があり、神的なものを「求めるこころ」が存在しているからである。その「求めるこころ」の「求め」に応じるのが、神的なもの・神の「応答、対応作用、反応作用」（V 248）、すなわち「啓示」なのである。「求め」がなければ、それに応じる啓示も生じないのである。

神的なもの・神が宗教的作用に内在していると、なぜ「求めるこころ」が生じるのか。別な言い方をすると、なぜ宗教的作用には「世界を超越」する「志向作用」が働くのか。神的なもの・神の体験・認識、つまり回心が達成されると、そこに、「独特の感情」を伴う<至福感・幸福感>が得られ、人間が一般に求めていることに沿うということも、その重要な理由になろう¹³⁾。だが、シェーラーの見解では、宗教的感情は決して最初からあるわけではない。「宗教<感情>は全て遅ればせの反応にすぎないのであり、…客観的に存在する宗教の対象領域との生き生きとした触れ合いによって呼び起こされるものである」ということが、「宗教的客観主義の最も重要な正しい基本的知見」（V 283）である。確かにシェーラーは、そういう体験においては宗教的感情は「後から生じる」ものであるとして、感情至上主義、感情第一主義、あるいは主観主義を採っていないが、だからと言って、宗教的体験における感情的なもの・情緒的なものを排除するのではなくて、むしろ、その役割を積極的に評価しているのである。神的なもの・神を「求め、受け容れる」ことは、決して単に<理知的><論理的>なことではなくして、感情的なこと、シェーラーの言葉で言えば「情緒的な」（emotional）ことであり、「心情」（Gemüt）の働きである。宗教的作用はなるほど「精神作用」ではあるが、そのことは「情緒的作用」や「心情的作用」を排除するどころか、内に含むのである。神が「現存在」であるだけでなく、「相存在」（Sosein）であり、また「存在、実在、抵抗」であると、同時に「価値」つま

り「聖なる価値」あるいは「人格価値」、「救済価値」を有しているとされていることから明らかである。その上、シェーラーの場合、存在認識には価値認識が先行する。価値認識があつてこそ存在認識は成立する。「価値認識は存在認識の基礎をなす」(V 258)。こういう価値認識を行う作用は「情緒的作用」・「心情的作用」なのである。

それ故、宗教的作用が神的なもの・神を求め、神を捉えることは、その「情緒的作用」(emotionale Akte)、「心情的作用」によってなされる。「情緒的作用」が「聖なるものを聖なるものとして把握する(erfassen)」(V 311)。「心情的作用において神的なものや聖なるものは捉えられ、与えられる(erfasst und gegeben wird)」(V 283)。だからもし「心情的作用がなければ、そういった神的なものや聖なるものは与えられ得ていない。それは盲目の人に色彩が与えられ得ないのと同じである」(ebd.)。こうして神的なもの・神の認識・体験において中心的な役割を果たすのが「情緒的作用」であり、「心情的作用」であることは明白である。「心情的作用」は、それ故、宗教的作用の特徴、つまり志向性、超越性等を有している。「極めて重要な価値認識的心情作用は、神的なものへの価値的側面との根源的で志向的な(それ故、因果的ではない)根本関係の中にある」(V 283)。

「情緒的作用」「心情的作用」が神的なものをその「価値側面」において求めることは、「価値認識的」な働きであるから、シェーラーの価値認識論の原則に従う。すなわち、価値認識においては価値は先取・後置、愛・憎の働きで捉えられる。神的なもの・神が聖なる価値、人格価値、救済価値を有している以上、そういう価値に向かう「心情作用」は特に「愛」によって行われる。それはまた、聖なる価値を有する<自己自身による存在者>に「最高善」として直ちに「絶対的に聖なる価値」が付加されることから説明され得る。すなわち、「聖なるもの(つまり、その都度、聖として通用しているもの)は他の一切の価値に対して先取されるべきであり、それ故にまた、他の価値種類に属する一切の財の無条件的な犠牲を自ら要求する権利を持つ」(V 166)。したがって、聖なる価値の担い手としての神的なものは何よりもまず求められるべきもの、愛されるべきものである。ここに、「神への愛」が最初になければならない所以がある。

しかし、神的なもの・神に対しては単に「愛」が向けられるだけでなく、「畏怖」(Ehrfurcht)もまた向けられる。神的なもの・神が絶対的なものであり、一切のものに対して力がおよび、一切のものに対して「全実効活動性」を有しているからである。だからシェーラーは言う、「特定の宗教的意識が成立する場合に、神への愛(Gottesliebe)と、…神への畏怖とは…信仰作用にさえも先行する」(V 165)。愛は「信仰作用」にも認識にも先行する。しかも、意欲や認識には還元できない独自のものであり(V 307)、愛は人間の精神作用の内、最も根源的なものである。「全ての精神の最も深い根源、すなわち神および人間において認識し意欲する精神作用の根源はむしろ愛である。愛のみが意志と悟性とを統合するものであり、これなくしては意志と悟性とは別々に分散してしまうであろう」(V 219, vgl. V 298)。

人間の「最も根源的なもの」としての「愛」が何よりもまず神に向けられている。神に対する体験・認識、そして信仰すらもこの「神への愛」に始まるのである。それではそういう愛はいかにして可能なのか。「根源的なもの」、認識や意志や信仰等の「源泉」(V 338)としてそこに「ある」としか言えないものであり、その意味で「与えられている」ものである。そうすると、これもまた神から「与えられている」ものである。ただし、「神への愛」の場合、神から「与えられる」、「与えられている」とは、一切のものへの神からの愛に対して「応答する」ものとして与えられている。すなわち、

「神への愛」は「神の愛に対する応答愛 (Gegenliebe)」(V 298, vgl. V 333) なのである。人間について言えば、神からの愛があって初めて、その愛に応えるべく出て来るのが「神への愛」である。原初的には、そして根源的には何よりもまず「神の愛・神からの愛」がある。ここから一切が始まる。それ故、神が、また神に関わる一切のものが与えられ、啓示されるのもまた「神の愛」のお陰である。「神の啓示」は「神の全愛によって基礎づけられている」(V 333) のである。

「神の愛」により人間は存在させられ、維持させられている。「全て＜真正の愛＞は…愛する対象を肯定する」(V 224)。神に愛される者としての人間はそれに応えるべく「神への愛」を内に感じ、神を求める。「愛と、それに基づく憧憬と熱望とが私の精神とこころ (Herz) の中心にあって [神を求めるよう人間を] 突き動かす」(V 320)。そのとき、人間を含む一切のものの活動は「神の愛」においてなされていくのである。

4 人は宗教的作用を身体活動を通じて行う

宗教的体験・認識に至る道、それ故、信仰に至る道は人様々である。身体的活動があつてこそ宗教的体験・認識が生じるのである。宗教的作用が精神作用であり、「心情的作用」であり、かつ「後から」にせよ「感情」を伴うものであることからすると、単なる知的活動としての形而上学と違って、宗教的作用には身体的活動が伴っている。それ故、シェラーは「宗教的認識作用は、科学や形而上学の世界認識よりもいっそう芸術の認識に似ている。芸術家は—認識する限りでは—表現過程に先だつて認識するのではなくて、…表現過程それ自体の中で認識するのである」(V 259 f.) と述べ、宗教的作用が「その根底においては精神作用であり」ながら、「常に心身両面的な本性 (psychophysische…Natur) を持つものである」(V 259) ことを明言している。ここに宗教的作用の特質も存している。「人間の内部に閉じこまったままでいなくて、身体を媒介として外部に自己を現すことが宗教的作用の本質である」(V 259)。

宗教的作用による宗教的認識には身体的活動としての「礼拝」が決定的な役割を果たしている。「礼拝」はまさに身体を使って「祈る」という行為だからである。宗教的認識には身体的活動が不可欠である。「礼拝」がなければ、宗教もない、宗教がなければ当然、宗教的認識もない。だから、宗教は認識であると同時に「礼拝」という行為・「勤め」である。「宗教は認識であると共に、勤め (Übung) であり、両者—認識と勤め—とは決して引き離すことができない」(V 260)。また、そういう「祈り」としての「勤め」という宗教的行為がなされるからこそ、宗教的認識は始まり、深まり、強められる。「宗教的認識は礼拝をその認識自体の成長にとって本質必然的な動輪 (Vehikel) とし」(V 259)、「宗教的体験は、その体験の礼拝上の表現と礼拝上の表示において初めて完全となり、初めて形成される」(V 259)。これはまさに芸術的活動に類似するものである。芸術的認識は例えば絵筆をとることによって始められ、深められ、強められる。芸術的活動を始めるとき、芸術が分かってくる。それ故、くともあれ一度、絵筆をとりなさい。そうすると、芸術が分かれますよ>である。宗教の場合は「まず膝をかがめなさい、そうすれば敬虔な気持ちになりますよ」(パスカル) となる。これに従ってシェラーは自分の見解を以下のようにまとめる。「その宗教が規定する道徳的行為および礼拝上の行為を実行するように努めなさい。そうすればあなたの宗教的認識がこれによって拡大するか、またどのように拡大するかが分かるでしょう」(V 260)。

宗教の場合は「礼拝」・「祈り」と宗教的認識が＜相即的關係＞にある。そうである以上、どんな

「礼拝」、どんな「祈り」をするかということが、その宗教的認識の内容を規定する。宗教的認識の或る内容には、それにふさわしい「礼拝」・「祈り」が対応している。「ひざまずいて祈る人と、立って祈る人とはニュアンスの違った神観念を胸に抱いて祈っている」(V 260)。立って祈るか、それとも座って祈るか、それはその人がどういう伝統の中で、またどういう環境の中にいるかによって変わってくるものであろう。それは「礼拝」が「何らかの仕方で規則化された宗教意識の自己表現」(V 258)だからである。それ故、祈り方・礼拝の仕方が神の観念、すなわち神認識の内容を変えていくのである。「礼拝と宗教的対象の観念とは絶えず相互依存関係を保ちつつ変位するという本質法則が厳密に行われる」(V 260)。それ故、宗教には「礼拝」や「祈り」の仕方、つまり宗教的「勤め」の在り方と、それを引き起こす「神観念の在り方」との二面が伴っている。後者は、またその宗教の「エートスの形態や道徳的な生活習慣」(V 258)を規定している。それがまた、その「エートス」や「生活習慣」に従う人の宗教的認識を規定するものとなっている。

パスカルに倣って、「まず祈ろう」。これが宗教的認識、それ故、信仰作用を始め、深め、強める合言葉である。しかし、それに先立っているのが、「神への愛」である。「神への愛」があるからこそ、「まず祈ろう」となる。だが、「神への愛」は「神の愛」への「応答愛」である。そうすると、「祈り」に至るのは、「神の愛」を感じる状況にその人がいて、その人自身の自発性が発揮されるかどうかにかかっている。「祈り」への<強制>は本来あり得ないからである。「神の力への<自由な>従属」(V 324)こそ、信仰作用の本質であり、それ故、「自由な信仰」こそ最も尊ばなければならないものである。「信仰作用の自由のみが、信仰の明証性と<岩のように確固たる確信>とを可能にする」(V 147)。信仰に至るには、その人が自由な状況の中で「神の愛」、そして「神への愛」を感じて、自ら「祈り」「礼拝」を始めることしかない。あるいは神の偉大さ・力強さを感じて、「神への畏怖」を感じて、「祈り」を始め、信仰に至る人もいるかもしれない。神の愛と神の偉大さ、そして神への愛、神への畏怖、ここに信仰は始まるのである。

5 人が行う宗教的作用あるいは宗教活動は本来、社会的なものである

信仰、そして宗教的体験・認識は本来極めて個人的なものである。他人が信じるのでも認識するのでもない。自分が信じ、自分が認識するのである。「神の認識—それを理想的に十全に考えた場合にあってはいかなる人間も、いかなる人間集団も、他の人間や他の人間集団で置き換えるわけにはいかない。宗教的作用はまさに人間の最も人格的な最も個人的な作用である」(V 261)。神認識に関しても同じことは言える。神は、自ら啓示を受け、自ら認識するしかない。それ故、宗教を支配している考え方は決して<集団主義>でも<社会主義>でもなく、「神の認識に本質的な個人主義、すなわち個別的集団も個別的な個人も認識主体としてはいつまでも代理のきかないものである」という意味での個人主義」(V 206)である。このことは、回心や宗教的体験を見ても直ちに明らかなことである。

しかし、そういう個人的神認識は極めて不十分なものである。というのも人間が不完全であり、そこから、認識する個人の宗教的作用も不完全だからである。神認識のそういう不完全さ不十分に、神を求め、神によってしか満たされない宗教的作用を有する人間は納得できるものではない。そうすると、個々人の神認識が集められ、まとめられてこそ、神認識の完全さへの道は得られる。ここに「神認識に全ての者が寄与するという義務」(V 206)が生まれてくる。個々の神認識が個々別々に集まればよいというものではない。それらはまとめられ、統合されなくてはならない。こうして「神認

識の共同体的形式」が「或る意味で必然的」(V 206)なものになってくる。すなわち、「自然な宗教の本質と自然な神認識の本質の中に既に含まれていることは神の礼拝や神の崇拜の場合と同じく、その認識が実証科学の全ての認識とは異なって、共同体的＝協力作業的でなくてはならないということである」(V 205)。

神認識・神体験の〈共同性・社会性〉は、認識に対する愛の優位、換言すれば、〈認識には愛が先行する〉というシェーラーの基本的見解からすると、いっそう明瞭なものとなってくる。というのは〈愛〉は本来、他者志向的なものであり、他者なしにはあり得ないものだからである。〈神の愛〉は、人間を含め一切のものに向けられており、〈神への愛〉は言うまでもなく〈神〉そのものに向けられている。それ故、シェーラーは言う、「認識に対する愛の優位という命題を考え合わせると、…神の認識の条件としての神への愛は、一致して神を志向している〈兄弟〉への愛を、しかも何よりもまず〈兄弟〉への連帯的な救済＝愛を必然的に内に含む」(V 206)。宗教の根源に〈神の愛〉、そして〈神への愛〉がある限り、宗教は「連帯的な救済」を目指すものとして本来、共同体的、社会的なものである。それ故、〈神の愛〉も〈神への愛〉も〈兄弟愛〉を必然的に含むものであり、その意味でまさに〈連帯性〉を本質としている。「愛と救済との共同体という形式は他の全ての認識と異なり、宗教的認識にとっては根本的なものである。…それ故、どの実定的な宗教にも積極的な共同体観念が必然的に属しており、この共同体観念はそれぞれの宗教の最高の対象の観念と必然的に連関しているのである」(V 261)。そしてここにこそ、宗教が形而上学と違って「神との生きた交わりによる人間の救済、つまり神化 (Vergottung)」(V 130, vgl. 134)を目標とする所以がある。

〈神の愛〉に応え、〈神への愛〉に生きる人は他者との連帯的関わりなしにはあり得ない。神を思うことから、既に自分の個人的枠組みを越え、他者のこと、他者との連帯を可能にする「共同体」を考えていることになる。「神の思惟はいつも必ず共同体の思惟に導く」(V 261)。「神を思う」ことは、一人ではなく、二人、三人あるいはそれ以上の人のことを、しかもお互いに結ばれたものとして考えていることなのである。

したがって、「全ての宗教的作用は、個人的作用であると共に、いつも同時に社会的作用である。一人のキリスト者はキリスト者にあらず (Unus christianus — nullus christianus) ということは、その意味を広げると、全ての宗教に通ずる」(V 260)。人が個人として宗教的作用を徹底的に遂行すること、具体的に言えば、〈神への愛〉に生き、神の認識・体験を求めれば求めるほど、人は他者を志向し、他者との共同・協力を必要とする。逆説的に響くかもしれないが、人は宗教においては個人的であればあるほど、他者と共同的・協力的にならざるを得ないし、そうなるものである。「宗教的作用はまさに人間の最も人格的な最も個人的な作用であるからこそ、共同的な〈相互関係〉という形式をとって初めて完全にその対象に到達する作用なのである」(V 261)。神を体験し認識し、神と生き生きと触れ合おうとすることは、それ故、「神や(最高の存在様態としての)根源的な聖者へと至り得る道であり、それは〈孤独な道〉ではあり得ない…。神への道は、歴史的に各時代にわたり社会的には同時期の諸社会に広がって存在する全ての人々が神の認識、神の信仰、神への愛、祈り、崇拜を共同して行うことにのみある…。そして愛は認識に先行するものであるから、神を認識する人々や一致して神へ向かう人々が互いに愛を交わし合うことがまた、共同作用という形において考え得る一切の認識や信仰の条件でもあり、基礎でもあるのである」(V 341)。こうしてシェーラーによると、「どの実定的な宗教にも積極的な共同体観念が必然的に属しており、この共同体観念はそれぞれの宗教の最

高の対象の観念と必然的に連関しているのである」（V 261）。こうしてキリスト教の場合に明白なように、宗教の共同体としての「教会の観念」（V 256）が必然的に誕生してくるのである。

宗教が以上のように、個人的であると同時に、本質的に共同体的であることは、人間の〈自我〉の本質構造からも言えることである。というは〈自我〉が次のような「本質法則」を有しているからである。すなわち、「第一にいかなる自我もそれぞれ本質必然的に個的自我である。第二に、自我であるいかなる存在者に対しても、可能な汝が相対している。第三に、自我であるいかなる存在者に対しても、自我の存在から独立に存在し、かつそのようなものとして与えられた外的世界が本質必然的に相対している。第四にいかなる自我も二つの自我に分裂する。その一つは、常に〈今ここで〉という形で与えられている身体自我であって、これは環境界を伴っている。もう一つは心的自我で、体験諸要素の流れを己の相関者として伴っている…」（V 308）。もっと厳密に言えば、自我はまず「本質必然的に個的」であるのではなく、〈社会的〉である。汝が常に基本であり、〈我〉より先に与えられている。「〈我々〉のない〈自我〉は存在しない」（Ⅷ 52）。〈自我〉がこのようなものであるからこそ、〈精神〉もまた同様な性格を持つのである。「いかなる人も単に自分に対してだけあるのではなく、また精神的本性を具えた広大無辺な或る全体の成員でもあるということは…精神の本質それ自体の内に存する知識である」（V 261）。〈自我〉もまた本来、共同体的なのである。「可能的な共同体の成員であることは、全ての〈自我〉にとって本質的なことである…」（V 308）。そもそも人間は単に個人的なものであり得ず、同時に社会的なものなのである。「人間は対自的存在でもあり、相互存在（Miteinandersein）でもある」（V 371）¹⁴⁾。

6 人は宗教的作用において神の現存在、あるいは実在を信じることができる

シェーラーは次のような問題を提起する。「宗教的作用が現存在することから、神が現存在することを推論することができるか」（V 249）。これに対するシェーラーの解答を整理すると次のようになる。

まず宗教的作用あるいは宗教の本質に「神的なもの、それと本質的關係にある全てのものが〈与えられる〉」、否、「与えられている」ということは、「与えるもの」あるいは「与えているもの」が存在していることになる。神的なものの「根源的所与」を認めざるを得ない。このことは、一般的に、目の前の机やノートが根源的に与えられたものであることと変わりがない。「明証的な自己所与性の原理」（V 288）が存在しているのである。或る瞬間に「宗教的精神作用を目覚めさせ、呼び覚ます」（V 249）ものが現に存在することになる。志向性、世界超越性、そして聖なる〈自己自身による存在者〉でなくしては「充足され得ない」宗教的作用に自らを啓示することによって、自らを与え、そしてその作用を「目覚めさせ」「呼び覚ます」ものは、神的なもの・神でなければならない。神が現存在しなければ、宗教的作用のそのような働きが生じ得ない。それ故、神的なものが現存在するかどうか、実在するかどうかということは、それに関して宗教的作用が啓示、根源的所与、「目覚め」や「呼び覚まし」などの宗教的体験をしているかどうかにかかっている。一般的な言い方でシェーラーはそれを次のように述べている、「〈実在〉ということそれ自体は実在体験の内容をまって初めて充足される」（V 252）と。更に神的なものは宗教的作用に対する「この呼び覚ましが行われた暁には根源的なく提示」（Aufweis）により、または一この根源的提示が既に行われた場合には一宗教的作用の内に与えられる本質的な直観的内実の〈確証〉（Nachweis）によって得られるべきである」（V

249)。人が宗教的作用における宗教的体験により神的なものが啓示的に与えられ、それに「目覚め」と、その「与えられた」もの、「目覚めさせられた」ものに基づいて、いわばそれらを「材料」にして、それが「神的なもの、そしてそれに本質的に関係するもの」であることが示される。所与に基づく「提示」があり、「提示」に基づいて「確証」がなされる。「<確証>は<証明>と異なり、一度見出したものを規則に従って再発見することを教えることを指し、<提示>または<明示>とは、まだ見出されなかったものを初めて示すことをいう。それ故、<確証>は<提示>を前提とする」(V 254)。以上のように、神的なもの・神は他の一切のものと同じく「根源的所与」として「既に与えられている」し、「与えられる」ものであり、その意味で啓示されるものであり、そのことによって宗教的作用を目覚めさせるものである。そういうことを通して「提示」「確証」されるものである。それ故、神的なもの・神は現存在するし、実在する。「神は…絶対的に現実に存在する」(V 207)¹⁵⁾。

神的なもの・神は目の前の机やノートと全く同じように宗教的作用を通して我々に「与えられる」し、「既に与えられている」のである。こうして「宗教的作用が現存在することから、神が現存在することを推論することができるか」という問いに対する「唯一の答えは、神的本質の性格を具えた実在的な存在者のみが人間の宗教的素質の原因たり得るということである。…この部類の作用とは、有限の経験では充足することができないのに、それにも拘わらず〔無限なもので〕充足することを求めてやまない作用なのである。宗教的作用の対象は同時にまたその作用の現存在する原因でもある。換言すると、神に関する知識は全て必然的に同時に神による知識である」(V 254)。宗教的作用・宗教的素質が存在し、機能すること自体が、その対象の存在を示している。そういう神的なもの・神が現存在していなければ、宗教的作用・素質が機能しないのである。「宗教的对象は宗教的作用を通じて、またこの作用の中に、既に与えられていなくてはならないのであって、こうして初めてこの対象に関する欲求や、まさに宗教的性質を帯びた願望や憧憬が生じ得るのである」(V 256)。宗教的作用、それに基づく宗教的欲求等はまさにその宗教的作用を機能させる神的なものが存在してこそこのことなのである。「<宗教的素質は、この素質を通じて自己自身を自然な仕方でも人間に認識できるものとする神から導き出す以外、他の何ものからも導出できない>という事実が神の現存在を証明するであろう」(V 258)。一般的に言えば、神への信仰が成立するということがシェーラーでは、神が実在する証となるのである。「ただ信仰においてのみ、その対象の実在性が与えられ得る」(V 155)。

神的なもの・神が存在するなら、それを「証明せよ」という要求・要請が常にあることに対してもシェーラーの答えは明白である。まず「証明可能なものは既に見出された命題に限る」(V 252)とされ、まず「見出され」ていなければ、「証明」などできないとされる。しかも神を「見出した」者には神の存在は明白である。「証明」を求めることはシェーラーにとっては「余計」なことではあるが、「提示」し「確証」することで、「証明」に代わることができるとしている。それ故、彼が「神を見出した者だけが神の現存在の証明をしたいという欲求を感じることができる」(V 254)と言うとき、それは、まさに「証明」ではなく、「提示」「確証」を行うべきものであり、そういう点からは、上に述べたように、神は「見出されている」だけでなく、「提示」「確証」されるものである。

上述してきたように、シェーラーによると、人は本来、宗教的作用あるいは宗教的素質を有し、それによって宗教的直観、認識、体験を行い、回心を体験するものであるから、神的なもの・神について、それが現存在ないし実在し、同時にそれが諸属性を有していることもまた認められなければならない。しかしながら、当然、これに対して疑問を差し挟む声が出てくるのはやむを得ないことである。

シェーラーもそれを予想して、神からの啓示に関して自らの見解を述べている。すなわち、「宗教に關しても我々は錯誤や誤謬に陥ることがある。宗教上の特殊な錯誤の源泉についてはまた特別の研究の必要があろう。しかし、このように誤りの可能性があるからと言って、そのために内界や外界の知覚を認識の源泉として排除する権利が何人にもないように、宗教的作用に対する本質法則的な応答としての啓示を全て疑問視する権利は誰にもない」（V 249）と。或る人が自ら、＜私は啓示を受けた＞という宗教的体験を披瀝し、それによってその人に回心が生じたと主張したとき、それを誰も否定できないことは疑いようがない。その意味で啓示もあり得るし、それによって神もまた現存在し得るのである。しかも、シェーラーによると誰もがそれを可能にする＜宗教的作用＞を持ち、それを担う＜宗教的素質＞を有しているのである。

終わりに

シェーラーにおいては人間の「宗教性」は端的には、人間が「宗教的作用」あるいは「宗教的素質」を有していることにある。宗教的作用を持ち、それを遂行しているが故に、人間は神への信仰を持つことができる。その信仰を始めることのできる、あるいはその信仰を強めることのできる宗教的体験あるいは宗教的認識をすることが可能になる。その体験あるいは認識に基づき「本質推論」を行使して、神的なもの・神について深く広く考えることも可能である。宗教的作用に基づき、宗教的知が蓄積され、それがまたいっそう宗教的体験や認識を深めることになる。

しかし、そういう人間の宗教性としての宗教的作用はまた神的なもの・神が与えたものであり、神が人間の「内にある」ために、作用するものとなっている。それは、「内にある」神からの愛、つまり＜神の愛＞の賜物である。＜神の愛＞は求めずして与えられるものではなく、＜神への愛＞が先行するからである。＜神の愛＞は＜神への愛＞に対する神からの「応答」である。＜神への愛＞→＜神の愛＞→＜神への愛＞→…という循環が成り立っている。しかし、根源的には＜神の愛＞が＜神への愛＞に先行している。＜神への愛＞も＜神の愛＞があるからこそ、成立するのである。ただ後になって、そのことに我々は気づくだけである。＜神への愛＞は同時に＜神への畏怖＞を伴っている。＜神への愛＞は神の「聖性」あるいは「救済価値」に気づかせるし、＜神への畏怖＞は、神が「自己自身による存在者」であり「全実効活動性」を有していることに気づかせる。信仰は自らの宗教的作用においてそういう＜神の愛＞・＜神の偉大さ＞に気づくところから始まり、あるいは強められていく。シェーラーは、そういう＜信仰への道＞、換言すると＜神への道＞を、＜偶像化＞に陥る危険性を持ちながらも、人間なら誰もも有していると主張したいのである。「神に関する知は全て神による知である」。

宗教的作用の発動は単に知的・論理的なものではない。それは、＜愛＞を根本におくものであることから明白なように、「心情的作用」であり、感情を伴うものである。宗教的作用は精神を本質としながら、その精神は「情緒性」を本質的なものとしている。また宗教的作用は極めて個人的なものでありながら、まさにそれ故にこそ、「共同体的・協力作業的」なものである。その意味で人間の宗教性は個別性であると同時に社会性を有するものであり、そのことはまた人間の基本的な在り方に沿うものであることが明らかである。

ところで以上のようなシェーラーの説く「宗教的作用」あるいは「宗教的素質」は、鈴木大拙の言う「靈性」を想起させる。彼によると、「靈性」とは、四種の心的作用（感性、情性、意欲、そして

知性の各々の働き)だけでは説明できない働きに付ける名であり、それ故、「精神と物質との奥に、今ひとつ何かを見なければならぬ」というものとして「靈性」がある¹⁶⁾。確かに、シェーラーでは考えられていた「宗教的素質」の<社会性>が、鈴木大拙の言う「靈性」ではどうなっているのか、十分展開されていないように思えるし、またその<社会性>が必然的に「教会の観念」に繋がっていくこともないであろう。しかし、シェーラーの言う「宗教的素質」と鈴木大拙の言う「靈性」には類似性・共通性があることは明白である¹⁷⁾。

このようにシェーラーの主張する人間の宗教性を見てくると、彼の言う人間は、決してブーバーが批判するような、<安易な、表面的な>宗教性を持つような存在ではない。シェーラーの目から見ても、人間は<深い宗教性>を持っている。シェーラーはまず「有限な財と人間の関係は、神と人間の関係と本質において同じであり、ただ対象において異っているだけ」であるとは言っていない。次に、たとえば金銭の偶像を粉碎して神への信仰へと進むとき、なおその人は金銭への所有欲と結合し、「偶像にとりつかれたまま」ということはあり得ない。なぜならそういう「所有欲」を破壊しないと、信仰への道には入れないからである。それ故、「<絶えず新たな女性の征服>を望む貪欲なる者」がその「偶像」を破壊した上でもなおその「貪欲さ」を持っているということはあり得ないであろう。更に、「強欲の者や守銭奴が味わう快樂」が破壊されたからこそ、「永遠の存在者」を求めようになっているのである。最後にシェーラーの言おうとしていることは、「ただ偶像を神と置き換えただけの回心者」ではないことは、もはや断るまでもない。したがって、シェーラーの主張しようとすることは、「有限な財と人間の関係は、神と人間の関係と本質において同じであり、ただ対象において異っているだけ」では決してないのである。

しかし、ブーバーの批判が全く当たらないであろうか。シェーラーの記述では、人は簡単に<偶像>や<似非形而上学>や<無信仰>から抜けだし、真摯な宗教体験・認識を行い、結果として回心に至るのではないかという印象を受けざるを得ない。確かに人間は「宗教的素質」を持ち、それを「宗教的作用」として開花させ、回心に至ることができるであろう。しかしながら、その「宗教的素質」が有限なものを「神の場所」に置いたり、善なる聖性を有していない無限なものを「絶対領域」に置くことがあり得ないであろうか。けだし、それらは「無限なもの」として「宗教的作用」の「志向性、世界超越性、そして無限者による充足性」の三つの特性を満たし得るからである。逆に言えば、それだけ、「偶像」や<似非形而上学>や<無信仰>からの<解放>は難しいのである。そこに常に<似非宗教>のはびこる根拠があるのではないか。

またシェーラーは、<偶像化>や、<神を信じないこと>ためには「人生において常に特別な原因」が必要とされるが、<神への信仰>のためには、そういうものが不要であるとしている。確かに「宗教的作用」あるいは「宗教的素質」の力の大きさを自覚していたとも言えるが、しかし同時に、そんなに<簡単に>あるいはそんなに<容易に><神への信仰>へと至るものであろうかという疑念を抑え得ない。もちろんシェーラーも、時代が進展するにつれて、人類は宗教に対する「宗教感覚」あるいは「宗教的な認識器官」を退歩させてきている (vgl. V 239, 348) として、宗教的作用において信仰の維持・保持を図っていかなければならないと考えている。それでも、信仰の維持・保持が「特別な原因」なしに、いわば「宗教的作用」の力で可能と見ているところに、やはり宗教への楽観主義的傾向は否めない。そこにまさにブーバーの批判が入ってくる余地もまたあるのではないか。信仰に対する<楽観主義>が見られるのは、シェーラーが牧師を父として育ったことと関係しているのかもしれ

ない。

更にシェラーは人間と神との人格関係について、ブーバーほどの考察をしいるとは思われない。確かにシェラーも神との真摯な関係を描こうと努めてはいる。既述のように、神に関する宗教的体験や認識、そして回心が真剣に考察され、神との関わりが「生き生きとした触れ合い」によってなされるとされている。しかし、それまでである。それは、人間と神との関係という一般的な関係に終始し、実存的に生きる個としての人間の深い神との関わりが思索されてはいないように思われる。そういう点は我々がブーバーから学ぶべき所であろう。

ブーバーから離れても、なおシェラーの考察には問題点があるように思われる。今回我々が中心的に取り上げた論文『宗教の諸問題』は、シェラーのカトリック期（1912-1921頃）とされている時代に書かれたものであるだけに、シェラーは努めて宗教の諸問題を宗教一般として論じようとしているが、それにも拘わらず根本的にキリスト教が軸になっていることは明瞭である。批判されているように、神をたてない仏教、特に禅宗などの宗教的体験・認識はシェラーの論究の枠内に収まるものとは思われない。たとえば、玉城康史郎が探求・体験した境地、すなわち「回心」の体験と、その後の苦闘の後で達成した「解脱」の境地はシェラーの論究をいろんな側面からはるかに越えるものであろう¹⁸⁾。

確かにシェラーの言う「宗教的素質」あるいは「宗教的作用」は、人間の「領域」を越えるところで働くものであり、「人間の精神の最も根深く、最も単純な、最も人格的な、最も未分化な根源作用」であるとされている。それはまた「宗教的作用」が身体と結合し、本質的に「社会性」を有しているところからも、首肯できるところである。しかし、では「最も未分化な根源作用」はその「最も未分化な」ところでどういう働きをしているのか。「宗教的作用」においてなされる宗教的直観・体験・認識の問題は「その最も未分化な根源作用」が現れてくるところである。すなわち、意識と無意識の関係に関わる諸問題である。宗教に関する「本質現象学」を展開しようとするなら、これらの問題は避けて通れないはずである。シェラーはこれらの問題には言及していない。

以上のような難点、そして課題があるにせよ、既に明らかなように、シェラーにおける人間の宗教性の理解には現代でも聴くべきものが実に多い。一部に、この期の著作にはカトリック期におけるシェラーの「信仰との妥協の産物」と見る意見があるが、そういうことでは片づけられない分析と思索が展開されているように思われる。もちろん我々が上に行ってきた「シェラーにおける宗教性」の論究はいずれもまだ入り口でしかない。宗教的直観、宗教的体験・認識、宗教的作用における無意識性、身体性、社会性の問題、特に教会との関わりの問題、そして人間における宗教の意義の問題など論究はこの程度で済むものではない。しかし、シェラーの理解の概略を示し、上記のような難点と課題の探求も含め、今後の研究の礎にしたいと考える。

註

1) M・シェラーの文献引用はローマ数字で以下のように行う。

II : Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, GW2, Bern, 1980

V : Vom Ewigen im Menschen, GW5, Bern, 1973

VIII : Die Wissensformen und die Gesellschaft, GW8, Bern, 1980

X : Schriften aus dem Nachlass, GW10, Bonn, 1986

ローマ数字の後の算用数字がその文献のページ数を表す。なお、訳には『シェーラー著作集』（亀井裕、柏原啓一、岩谷信訳、白水社）がある。参考にさせていただいた。

2) Martin Buber, *Ich und Du*, Heidelberg, 1983, S.124

3) N.Hartmann, *Ethik*, Berlin, 1962, S.471

4) シェーラーが「宗教の神は、いろいろな聖なる人格の神であり、民衆の神であり、決して<教養人>の知識の上での神ではない」（V 130）と言うとき、教養人が如何に「偶像化」や「似非形而上学」に走りやすいかを示している。実際、この時期の彼が厳しく批判の対象にしているのは、汎神論であるが、中でも教養人が採っている汎神論である。

5) ここには「形而上学的知識と宗教的知識と間の根本的区別」（V 180）があることが分かる。宗教的認識は「意識の判断領域内だけの認識」ではあり得ず、「精神の内に生きる」という「人格的・道徳的条件」が不可欠だからである。なお、シェーラーは「宗教性と道徳性とはその完全な段階においては…本質の上で相互依存的である」（V 304）と述べている。万善の神を信じる信仰者はまた当然、その神に「随順」するものとして、善でなくてはならない、つまり道徳的でなければならず、逆にそういう人にこそ、万善の神は啓示され、信仰が深められるのである。

6) 人間がその核心において精神であるということから、シェーラーは精神と世界との間に「本性上必然的な本質関係」（V 181）が成立するとしている。すなわち、世界は一方では精神から独立しているが、他方では「精神的に充足されている」ことによって、「精神一般に—つまり精神性という本質を人間と共有しているものに—明証のかつ本質的に依存している」（V 181）という「世界と精神一般との本質的な相互依存関係」（V 181）が出来上がっている。こうして世界には「一つの精神がなくてはならない」ということが「推論形式」により導き出される。我々が「世界を定立する」際にはこの一つの精神もまた「一緒に定立されざるを得ない」（V 181）ものである。精神一般のこのような基本的な在り方、つまり「原型」は「聖なる<自己自身による存在者>へと直ちに移し替える」（V 181）ことができる。ここに神的なもの・神に「精神性」という属性が帰属させられるのである。

7) 「一つの人格類型」としての「宗教的人間」*homo religiones* の特徴として次のように言われている。「ホモ・レリギオーネス」は「分かたつことのできないまったき人格として他の非常に重要な人間類型…には見られない、独特のカリスマ的性質を持っていて、しかもこの性質のお陰で…信仰されること、次に、永遠の救済の根拠である神的なものに対する特別の、彼のみ固有な実在的で生き生きした関係を体験し、この関係を彼の言葉や教示、彼の權威、彼の行動などの根拠としている」（V 130）。こういった類型のホモ・レリギオーネスはあくまでも「最高の理念的類型としての人格の本質理念」であり、それは、明らかなように、イエス・キリストであると言えよう。しかし、同時にシェーラーはホモ・レリギオーネスを広く解して、神の啓示を受けることのできる人、いわば、宗教的作用を発揮できる人のことをも意味している。そういう意味では誰もが本質においてホモ・レリギオーネスなのである。

8) 「宗教教育」の上からは、「形而上学は…一切の宗教的認識と自己完成とに対して…本質必然的な前段階である。宗教的、形而上学的、実証科学的という三つの認識目標と認識動機は [A・コント

の考えと違って]、…人間の恒久的な本質構造、およびこの構造の特定の組み立てに対応するものである。すなわち、この構造は下位のもの、つまり宗教にとっては形而上学、形而上学にとっては実証科学が上位のもの必然的な前段階…をなすという形で組み立てられている」(V 294)。

- 9) W・ジェームス(『宗教的体験の諸相』、岩波文庫、1970)を参照されたい。
- 10) シェーラーは「宗教的作用」と「宗教的素質」を厳密に区別して使用してはいない。「宗教的作用」は「宗教的素質」を持ち、「宗教的素質」は「宗教的作用」として発現する、といった「作用」と「素質」との違いといった程度にしか区別していない。
- 11) 「与えられている」のは、神的なもの・神であるが、シェーラーは次のような言い方もしている。「神の理念はこの本質連関に基づいて、…世界の統一性、同一性、独自性と共に与えられている」(II 395)。「与えられている」のが「神」ではなくて、「神の理念」となっている。これをどう解すべきか。「与えられている」のが「神」だからこそ、神は「一切を知り、一切の上にその力を及ぼすことができる」とされたのではないか。「与えられている」のは確かに神ではあるが、その神を我々人間が取り上げるときは、その神は「神の理念」となる。つまり、我々人間の立場から、我々の内にある「神」を言う場合、それは「神の理念」となる。シェーラーもまたカント哲学の影響を受けていることがここにも現れていると見るべきであろう。
- 12) 「神の国は汝らの中にあるなり」(ルカ17-21)が想起される。ここからまた、「人間精神は…完全に自己を支配しようとしさえすれば、また神を所有しなければならない」(164)と言われるのである。
- 13) シェーラーも上に見たように、回心に伴う至福感の分析等を行ったW・ジェームスの『宗教的体験の諸相』を取り上げ、その分析に一定の評価を与えている(V 277, vgl. V 324)。他方、厳しい批判も加えている(vgl. V 305)。
- 14) 「宗教的体験の有する本質的な集団的性格、共同体的性格を顧慮」(V 281)していないのがシュライエルマッハーであり、R・オットーもまたそうである。シェーラーの両者に対する批判はその他、神の主観主義的把握にも向けられている。
- 15) 既に明瞭なようにこのような論述は、シェーラーが明記している(V 252)ように、現象学の基本的な洞察を応用したものである。
- 16) 鈴木大拙、『日本的靈性』、岩波文庫、1972, p. 16
- 17) 金子晴勇、『聖なるものの現象学』、世界思想社、1994、p. 142以下参照。なお、同氏には「マックス・シェーラーの宗教的人間学」(静岡大学『人文論集』第44号の1(1993))がある。力作であり、参考になった。
- 18) 玉城康史郎、「回心体験と解脱」、『仏教』、NO. 33、1995. 10、p. 115