

＜安らぎ・救い＞への道について—M・シェーラーのスピノザ批判—

Über den Weg zu “der inneren Ruhe und Erlösung” — Eine Kritik Max Scherers an Spinoza —

熊谷 正憲

まえがき

我々に＜安らぎ、そして救い＞¹⁾は与えられるのか、或いは獲得できるのか。そしてそれはどのような方法で、またどのような道を通して与えられたり、獲得されたりするのか。＜安らぎ＞など＜私は求めていない＞という人もいよう。しかし、そういう人もまたどこかの時点で、或いは何かの機会に自らを振り返り、自分の人生の有り様を考えざるを得ないだろう。我々は＜意識＞を持ち、身体性の中にあり、他者と共に生活している限り、換言すると、様々な期待・希望、そして不安と恐れの中で生きている限り、どういう形であれ、＜安らぎ・救い＞を求めざるを得ない。アリストテレスが、人は誰しも、幸福を求めると述べているのも、まさにそのことである。

哲学や宗教が始まって以来、＜安らぎ・救い＞とは何であり、それはいかにして得られるかを探求してきた。しかし、言うまでもなく、その捉え方やそこへ至る道の把握の仕方は、哲学者や宗教家の数ほどあるのもまた事実である。そこに我々人間の独自性・多様性もあり、それが＜安らぎ・救い＞をもたらすもとにもなり、他方でまた悲しいことに、そのこと自体が＜争い＞、ひいては＜戦争＞を引き起こすことにすらなっている。そうであるからこそ、それぞれの哲学者や宗教家が一層の努力をしてきたのである。時代的・社会的背景が全く異なるスピノザとシェーラーもまたそうであった。

スピノザは『エチカ』の「第二部の定理49の備考」で次のように述べている²⁾。

「この説 [スピノザ自身の見解] は、我々が神の命令のみによつて行動し、神的本性にあずかっていること、そして我々の行動がより完全でありかつ我々がより多く神を認識するにつれて一層そうなのであることを教へてくれる。故にこの説は、心情 (anima) を全く安らかにしてくれることその他、更に、我々の最高の幸福ないし至福 (felicitas, sive beatitudo) はどこに存するかを我々に教へてくれるという効果を持つ。すなわち、我々の最高の幸福ないし至福は神に対する認識にのみ存するのであり、我々はこの認識によつて、愛と道義心 (pietas) (E. Curleyの英訳でも morality と訳されている) の命ずることをのみなすように導かれる。これからして、徳そのもの、神への奉仕そのものがとりも直さず幸福であり、最高の自由であることを知らずに、徳と善行を最も困難な奉仕とし、これに対して神から最高の報酬を以って表彰されようと期待する人々は、徳の真の評価からどんなに遠ざかっているかを、我々は明瞭に理解するのである」(『エチカ』定理49備考)。スピノザがここで主張しているのは、自らの哲学が目指しているのは、「心情を全く安らかにする」ことであり、我々の「最高の幸福ないし至福」、「最高の自由」であり、そしてそれは「神に対する認識・＜神の認識＞」によってのみ得られるということである。

他方、シェーラーは次のように述べている。

我々人間の「救いにとって欠けてはならない認識がある—そういう認識がそのようなものであり得るのは、それが、人間の身体的組織に対して、そして教養の目標や人間本性の実践的な目的に対して何らかの仕方で、また何らかの程度において現存在に相対的である諸対象に適合しているという理由

によるのではなく、むしろ、絶対的な実在及びこの実在によってその時、共に置かれた究極で最高の人間目標、実際、人間の本質存在や現存在の存在理由 (ratio) と意味とに適合する認識であるという理由に単に基づいているのである」(V 335)³⁾。シェーラーが意図していることもまた、〈神の認識〉であり、それこそが「救いにとって欠けてはならない認識」であるということである。このことは、宗教観が大きく変わった晩年においても同様と見なしてよい (vgl. IX 81 ff)。

スピノザもシェーラーも〈安らぎ・救い〉—社会・国家の〈平和〉をも極めて重要なく安らぎ・救い〉の要因ではあるが、それらを背景とした個々人の〈安らぎ・救い〉—を求め、それが「神の認識」によって得られることにあるとしている点ではほとんど一致していながら、しかし、両者はそこへ至る道・方法によって大きく異なっている。シェーラーがその晩年においてキリスト教への態度を根本的に変えることになるが、1921年頃 [いわゆる「カトリック期」と呼ばれる頃⁴⁾]にはスピノザを徹底的に批判し、スピノザを含めた汎神論は「全く将来性がない (zukunftslos)。実際、ヨーロッパの宗教意識のあらゆる形態の中で最も空虚となっているもの (ausgeleertest) である」(V 113) とまで言い切っているのである。

シェーラーは〈安らぎ・救い〉に関することでスピノザの「汎神論」のどこをどのように批判しているのであろうか⁵⁾。その批判は、スピノザ自身の見解にできるだけ即して、そして我々自身の立場から考えた場合、どう評価されるであろうか。我々は先ずシェーラーのスピノザ批判を彼自身の言葉に即して検討してみよう。次に、それらの批判がシェーラーの哲学にどのように支えられているかを見てみよう。その上で、シェーラーのスピノザ批判を我々自身の立場から検証してみたい。〈安らぎ・救い〉へ至る道は両者にどのような類似性、そして相違があるのだろうか。そしてそれはどのように与えられ、或いは獲得されるのであろうか。ここでは〈安らぎ・救い〉が、神に関わる問題、つまり〈神による〉〈安らぎ・救い〉の問題として扱われることになる。

我々は既にM・シェーラーの宗教論 (「シェーラーにおける人間の『宗教性』について」) を公にしている⁶⁾。今回の小論はそれを基礎資料としつつ、シェーラーの宗教論をスピノザ哲学の視点も尊重しつつ、かつ我々自身の立場から検証することになろう。ここでの考察が、仏教へも深い関心を持つ我々自身が自らの〈安らぎ・救い〉を獲得することへ繋がることを願いながら。

1 シェーラーのスピノザ批判

シェーラーのスピノザ批判の根本は、スピノザの世界把握・人間把握にある。「汎神論の根本的誤り」は、我々を取り巻いている「多種多様な事物や力や関係など」が「意味と秩序のある一つの全体 [「一つの世界」] を構成していると想定している」(V 107) ことである。スピノザでは「意味と秩序のある世界」は「神」であるから、「世界=神という等式」(V 109) が成り立っている。明らかにシェーラーはスピノザの「神即自然」(『エチカ』第四部序言、第四部定理4) に基づいて主張している⁷⁾。「世界=神」とは、世界をまさに「秩序と意味のある一つの全体」と見るのだから、「スピノザの同一化は、世界を神と同一化することであって、神を世界と同一化することではない」(V 108) とされる。そこにスピノザでは「世界の独自の権利、独自な力、そして実体的現存在」が「看過され」(V 108) ている。だから、スピノザでは「世界は神自身と同じく永遠となっているのである」(V 222)。というのはこの汎神論は次の点で誤りを犯しているからである。「すなわち、世界実体そのものを既に神そのものと見たこと、それ故、そもそも世界における神の内在 (Immanentia Dei in Mundo) を示して

いて、神における世界の内在 (Immanentia Mundi in Deo) を説かなかったこと、神がすべての存在者の中に存在としてどこにも現在すること—これは存在者について神が単に全知全能であることは全く別なことで、まさしく全知全能でもあることの条件である—が、神が有限な存在者の中に何らかの仕方で感性的に直観できるものとして内在することと曲解したこと」(V 222f) で誤りを犯しているからである。

世界の一員である人間についても同様なことが言われる。「汎神論的把握によって、神的精神の全光明(Allicht)が神秘的な仕方人間精神の中へ容れられ輝くようにされているだけでなく、人間の精神それ自体が神的精神の一部分、一光線、一機能にされている」(V 191)。人間の精神は神の精神と「部分」的に一致している。神が人間の中に「一部分」、「一機能」としてあるから、人間が考え・行動する場合でも、人間の「一部分」である神がそうする、換言すると「神のみが人間において考え」(V 191)、行動することになる。しかし、人間はやはり人間であり、神ではないのではないか。そうすると、人間と神との「同一性」は、「神の似姿」として人間が本来もっていた「類似性」までなくしてしまう。「汎神論者たちは類似性の関係を同一性にまで高めようと思って、その類似性までなくしてしまっていることに気づいていない」(V 191)。否、人間が神との関係で「喪失している」のは「類似性」だけではない。また、神と人間との間に大きい乖離が生じている。人間は神の「一部分」でありながら、人間であることに変わりがないから、人間は神であって神ではない。人間は人間であって、人間ではない。神と人間との間に「恐ろしい裂け目」が出来上がっている。しかもそのことに汎神論者は気づいていない。「汎神論者が更に気づいていないことだが、神の精神に沿って人間精神に与えようと妄想していた[神との]一見したところ極めて親密に見える関わりのただ中において人間と神との間を引き裂き、恐ろしい裂け目を作り出している」(V 191)。こういった人間と神との関係が、スピノザを含め汎神論者の主張である。そういう「神との間の裂け目」は汎神論者の主張そのものに反することである。それ故、「人が実際に既に神の一機能或いは一部分である」というのは、「単に憶測上の知」(V 192) にすぎないと言われるのである。

しかし、シェーラーはその価値論において倫理的最高価値として人格に「聖」なる価値を認め、それは人間が神と関わる限りにおいて本来具えているものであるとされている⁸⁾。その限りにおいて「聖なる人格は、その人格が<聖>である限り、そして<聖>であるその範囲内で、その具体的な作用中枢においては最高善との間に—しかし人格の作用中枢(それ故、その作用内容)に関してのことであるが—実在的ではないが部分的に<一致した>(geeignet) 関係が成り立っていることを明証的に体験し、知っている」(V 303)。ではシェーラーの見解も結局、スピノザの神との<部分的同一論>と同じになるのではないかという疑問が生まれる。これに対してシェーラーは「人格」の部分に脚注を付けて次のように述べている、「人間の人格と神の人格とが実在的に一致すること (reale Einigung)、つまり人間の人格が神のその実在的部分存在或いは機能存在であることは、身の程知らぬ神秘主義や、例えばスピノザ、フィヒテ、フォン・ハルトマンなどが行った誤った主張である」(V 303) と。

シェーラーによると、スピノザたちの汎神論の主張では人間と神の間には「実在的な一致の関係」が成り立ち、人間は神の「実在的な部分存在或いは機能存在」となっている。このような、人間と神との「実在的」な「部分的同一」論というスピノザ解釈に基づき、更なる批判がスピノザに対して向けられる。それを、シェーラーの述べるところに従って以下に整理してみよう。

1) 人間の自由と自立性について

人間が神と「同一」であり、人間が考え・行動する場合、「神のみが人間において考え」、行動するならば、人間存在の「自立性やその行動の自由や自発性」(V 191)は成り立ち得るのであるか。世界に「偶然性」などがないように、そもそも人間の「自由」などあり得ないことである。人間は神の中に消失してしまっている。人間は神の内にあるから、神とは異なる人間としての独自の在り方を発揮することができない。スピノザ自身の言うように、「自然の内には一として偶然なものがなく、全ては一定の仕方では存在し、作用するように神の本性から決定されている」(『エチカ』第一部定理29)からである。スピノザでは「自立的な人間本性の否定」(V 109)が説かれているのである。

神に対する人間の関係もまた<自由>かつ<自立的>なものではあり得なくなる。人間が神の中に吸収されてしまい、人間としての独自の地位を神に対して維持できないからである。「したがって・・・神に対する[人間の]魂の依存関係は宗教的な依存関係ではない。魂が必然的に神的精神の機能として神から生じてきて、その際、同時に神的精神に全く内在しているとすると、或いは魂が<神的思惟の観念の観念>(スピノザ)でしかない」とすると、その依存関係の倫理的で自由な性質に関しては、その依存関係が持ち得るまさしく宗教的な価値と意味とが欠落してくる。この依存関係はいわば父親に対する子供の依存関係ではなく、奴隷がその主人に依存する関係である。だから、スピノザはその『神学・政治論』で<我々は神の使用人、まさしく神の奴隷である>と言うことができるのである」(V 224)。神への関係が「奴隷」的關係となっていて、「子供がその父親に対する」ような関係でないとすると、「神的意志に対する従順(Gehorsam)(いわんや神に対する自由な愛)すらなくなる。なぜなら、聴従すること(Gehorchen)そのことは人間人格の積極的で自立的な作用(自分に示された他人の意志を他人のものとして意識できなくなるような強制的な暗示とは違った意味での自立的な作用)だからである」(V 224)。ただし、シェーラーはスピノザの言う<神との関係>が「奴隷」的と言いつつ、スピノザ等の汎神論の誤りは「こころが神に<端的に>依存していることを(一見)一層深く感じさせること・・・にあるのではない」(V 222)と述べているから、スピノザ等では神への関係が「依存関係」における人間の<相対的な>自由・自発性をなくしていくことを批判していると考えられよう。

人間は神との「実在的な一致」によって、ただ「神のみが人間において考える」だけで、<人間が神において考える>ことができないから、「神の奴隷」となり、神に対する「積極的で自立的な従順」も、「神に対する[自発的な]従順」も、それ故、まさに「神への自由な愛」を実現することもできない。そこに「自由に<意欲すること>としての<神のうちにあって意欲すること>(Velle in Deo)は一層ありえないことになってしまう」(V 224)。神との関係が、「奴隷の意志は主人[=神]のうちにある」(アリストテレス)ような関係となっている(vgl.V 224)からである。

2) 誤り・罪業について

次に、もし人間が神と「実在的に」「部分」においてにせよ、「同一」であるならば、人間の「誤りや罪過や罪業」はスピノザではどう理解されるのであろうか。たとえ制限されたものであるにせよ、人間に自由や自発性が認められていないのだから、人間の「誤り、罪過、そして罪業」(Irrtum, Schuld und Sünde)は、「人間精神の中に入り込み輝く神的精神の永遠の法則から人間精神が自由に離反していくことの結果ではない」(V 191)⁹⁾。そうではなくて、「単に[神の]一部分、一機能であるという

この結果ということになる」(V 191)。しかしそうになると、神は一方では「最高善」として人間に善をなさしめながら、他方では「誤り、罪過、そして罪業」を行わしめている。神に、善をさせる神と、悪をさせる神とがいることになり、汎神論の罪過論では「神の単一性」が「廃棄」(V 191)されることになることとされる。しかし、スピノザではあくまでも「神は唯一である」(『エチカ』第一部定理14系1)。

「誤りや罪過や罪業」が生じる理由として次に考えられることは、「それらが、神的精神が有限な肉体と結びつくことの結果になろう」(V 191)ということである。或いは「誤りと罪業とは—この前提[汎神論的見解]のもとでは—人格の精神的な意志の自由な行為からではなく、既に有限性と身体性一般から必然的に顕れ出てくるように見える」(V 222)と言われる。しかし、その場合、「誤りや罪過や罪業」は、身体と結合したものと人間自体に付きまとっているものであり、人間であることのみで本質的な制約ですらあろう。シェーラーの言葉で言えば、「誤りや罪過や罪業は人間の必然的で本質的な属性になっている」(V 191f)。したがって「誤りや罪過や罪業」を人間は自己自身から引き離すことができない—そうすると死が訪れよう—し、神もまた肉体と切り離せないから、「誤りや罪過や罪業」を持つ人間を「救済」できなくなる。すなわち「誤りや罪過や罪業」は、「人間にとって積極的に克服することもできないし、神によって救済されることもあり得ない」(V 192)ものとなる。ここには、一方には、有限な肉体をもった「誤りや罪過や罪業を犯す人間」がおり、他方には「真理と善の精神」があって両者をつなぐ橋が「本質」的に欠落している、すなわち、「誤りや罪過」と善との間に「本質上の裂け目」(V 192)ができています。それ故、自己の人格を「聖」なるものに高めることもできないので、「神に内的に接近することができない」(V 192)。かくて汎神論では人間は神を認識することなどできるはずもないから、<安らぎも救いも>も得られることはありないとされるのである。

3) 神の愛と神の認識について

人間と神との「実在的」な「部分的同一」論に従うと、スピノザの言う「神の愛」にもまた大きな問題が生じてくる。

人間が、その精神において神に「部分」的にせよ「実在的」に「一致」しているなら、既に人間において「実際に」神との一致・同一化が取り容れられている。そして人間には「自由と自発性」が欠落しているために、神を求めようとする動きが自ら起こることがない。神から見ても、人間から見ても、相互に真摯にかつ自主的に求めようとするのがないし、その必要もない。「神の愛」は単なる<空念仏>に終わってしまう。「ここでは神へと向かう愛の運動の情熱そのものが最初からうち砕かれている」(V 192)。<神との一致・同一>が既に存在しているという「単なる憶測」・<単なる思い込み>により、「神の愛」は実現されることなく、まさに単なる言葉だけのものになっている。

神は本来、人間に近いものでありながら、かつ人間には到達できない気高いものであると見られるべきものである。人間はそもそも「神の似姿」である。「人間が神の似姿であることは人間精神に、・・・しかも人間の存在に書き込まれている (ingeschrieben)」(V 191)。人間が「神の似姿」であるということは、一方では人間が神に<近い>ものでありながら、他方では、そこから「自由に離反する」・<神から遠い存在>であることを示している。「神の似姿」は<神の写し>でも、神との「同一」を表しているのでもない。神との間には「近さと遠さ」とが存している。しかるに、人間が

神に「実在的」に「一致して」いるとすると、神との「近さと遠さ」とを克服して神に近づこうすることがない。我々が歴史上知っている、神との結合と離反という、偉大な人間たちが繰り返し体験した「苦闘と喜び」が生じるはずがない。「神との神秘的な一致の奇跡、すなわち、神に対する人間の隔たりと近さの緊張関係を常に新たに解消していくという奇跡の体験は、その隔たりがこの関係から全く取り除かれることによって、単に自然主義的な融合（Verschmelzung）→一物質的な意味での融合」となっている」（V 192）。「神の愛」は、既に人間に植え込まれ、出来上がっているだけのものではない。それは決して、シェーラーの言う「神の愛」の意味を実現するものではない。

神との「実在的な一致」が存立している限り、神との間に「真正の愛」¹⁰⁾は成立しない。愛するのが相手との違いを認めながら、かつ相手との一致を目指す—そういう「愛」は汎神論にはない。またそういう「愛」に込められている「道徳的力」も失われている。そこではむしろ「愛からは、二つのものの一致という愛の道徳的働きと意義とがはぎ取られている。というのはその愛には、実際、多くの自立的で個々の精神がいるというようなことは決してないだろうという認識があるだけだからである、つまり、二人であるということが思い違いであるという、そのことが単に廃棄されているだけのことにはすぎないからである」（V 192）。

シェーラーはそういう汎神論の「愛」に「利己主義」を見出している。人間は神と「部分的」にせよ「実在的に一致」しているので、神が人間を「愛する」ということは、とりもなおさず「自己」を愛することになる。人間もまた「他人を愛する」と言いながら、実は「自己を愛している」。スピノザでは人間が「自己を愛する」こともまた、神の「自己愛」だから、神の「自己愛」が存在するだけである。神という「全体」がその「部分」である人間（神から見ると「他人」）を愛することは、結局「自己を愛する」ことに他ならない。それ故、「＜部分が他人を愛することは、全体が自己を愛することである＞。この命題は、一切の汎神論的愛の理論の根底にある」（V 192）。神が他人としての人間を愛することも、自己自身を愛することも単に神の「自己愛」ではない。「したがって〔ヘーゲル、フォン・ハルトマンにとってと同様〕既にスピノザにとっても、人間が相互に愛し合うことも、神が人間を愛することも、神が永遠に自己自身を愛するというその＜愛の一部＞ではない」（VII 80）。

神が人間を愛し、人間が他人を愛することは、神自身を愛することだというこの「自己愛」は、他ならぬ神そのものためであり、それ故、「自己愛」は「利己主義」となっている。「愛」と称することによって、自己を「享受」しているからである。「もし私が神の一樣態、一機能であるが故にのみ、神を愛し、そして他人もまた神の一樣態、一機能であるが故に、だから他人と実体的に相違していないが故にのみ、他人を愛するとしたら、私がしていることは、決して＜愛＞ではあり得ないであろう」（V 224）。私が他人を愛し、それ故、私自身を愛することは、「神が（自らの内に真実の人格相違がないのと同じく）何らの実りのないまま自己自身を愛するという壮大な全エゴイズムの一部ではないような、そういう小さなエゴイズム以外の何ものでもないであろう。そして実際スピノザに従えばそうあるべきである。彼によると、神への愛は、神が自己自身を愛するその愛の一部ではないからである」（V 224）。人間の他人への愛は「小さなエゴイズム」であり、神の人間への愛、そして神自身への愛は「大きな全エゴイズム」である。そして前者は後者の「一部ではない」。そうすると、「実に〔神という〕一人の無限な利己主義者が存在するだけであろう、その利己主義者は、被造物たちが相互に享受しているのではなく、愛し合っていると思い、そして神をではなく、自己を愛していると思っているときでも、その被造物たちを通して自己自身を享受しているだけである」（V 192）。

汎神論の愛は「利己主義」に転落している。そういう利己主義的愛が存しているところに、神を敬う気持ちなど生じてきようがない。神の人間への愛は神の自己への愛であり、人間の神への愛もまた人間の人間自身への愛だからである。神と人間とはまさに「部分的」にせよ「同一」なのである。「神的精神への宗教的關係は、その神的精神への畏敬の気持ち (Ehrfurcht) がなければ存在し得ないのに、その畏敬の気持ちがこの部分的同一化によって廃棄されている」(V 192)。ただし注意すべきは、神という「全体」からの、人間という「部分」への愛は「利己愛」であり、「利己主義」に墮していき、人間からの神への愛は「部分」から「全体」への愛だから、「愛」の可能性は残るものと思われる。それ故、「スピノザにとって神への人間の愛、つまり<神の知的愛>は存在すべきであるが、しかし、神の人間への愛は存在すべきではない」(VII 80)と言われるのであろう。その愛が同じく「部分的同一化」を前提しているにせよ、シェーラーの言う「真正の愛」に適合している面があると考えられるべきであろう。

しかし、スピノザの見解は、結局「神即自然」に基づいて、世界を愛することが一たとえそれが「神において」にせよ—「神への愛」とされているからこそ、誤っているし、神を愛することが、しかも「神において」愛することが「最高の段階」としてその中に<世界への愛>を含むのに、単純に<世界への愛>＝「神への愛」とされているところに、誤りが生じているとされているのである。シェーラーは言う、「[スピノザでは] 神において神を愛すること (Amare Deum in Deo) は、神の愛と世界の愛とを必然的に含む最高の段階であるのに、そのことが看過されている」(V 223)。こうしてスピノザの「神の愛」の見解においても、世界が神とされ、人間もまた神と「実在的に一致」しているとされたことに対してシェーラーの批判は厳しく向けられているのである。

さてスピノザの「神の愛」論への批判は、彼の「神の認識」批判と密接に結びついている。「神の認識」に関してスピノザをシェーラーが批判していることは、既に明らかなように、スピノザが人間と神との「実在的な部分的一致」或いは「同一化」を主張しているため、かえって「神に内的に接近することができな」くなり、そこに「神の認識」がなされることはあり得なくなっていることである。次に「神への人間の愛」が、そして「神の人間への愛」が「自己愛」になり、結局は「エゴイズム」になっているとすると、「神への愛」も、「部分から全体へ」の<真正な愛>として存立し得るとしても、なお同様に「自己愛」、そして「エゴイズム」に墮してしまうことになり、「神の認識」も生じ得ないとされる。更にスピノザでは「神との一致」が「自然主義的な融合 (Verschmelzung) —物質的な意味での<融合>—となっている」(V 192) から、神を求めることが「情熱」、真摯さ・真剣さ、そして「緊張関係」を欠き、神に至ることはとうていあり得ないことになる。

しかし、シェーラーの行うスピノザ「神認識」論批判の眼目は、スピノザでは先ず認識があって、その「後」から、或いは「それに伴って」愛が生じるとされているところである。「真正な愛」がないところに、認識が、いわんや「神の認識」が成立するはずがない。シェーラーは言う、「認識に対する愛の機能上の優位 (この考えは・・・意志に対する悟性の価値優位の説と極めて厳密に一致している)¹¹⁾ は、主知主義的汎神論においては全く取り去られてしまう。たとえばスピノザの言う神の知的愛 (Amor Dei intellectualis) は、完全に妥当なかつ明証的な本質認識の条件である根源的に方向付けられた作用ではなくて、単に認識過程の終点でしかない。つまり、[スピノザでは] <事象それ自身との完全な一致>もしくはこの<一致>の単なる感情的な効果でしかない。特に神の愛は (愛と関わりのない) 神認識の条件であって、結果ではないという考えは、ここでは [愛が認識の終点という

ことで] 逆になっている」(V 223)。本来、「神への愛」があってこそ、神を強く、深く求め、そこに「神の認識」が可能になるはずである。しかるに、スピノザは、個物、そして世界を「理性に従って」認識していくところに、「神への愛」が「神の認識」の「結果」として生じてくると言うのである。

スピノザを含めた汎神論の愛の考え方そのものが、そもそも間違っている。「汎神論の愛の説(スピノザからショーペンハウアー、ヘーゲル、フォン・ハルトマンに至る愛の説)は、問題へのその現象学的取りくみ方において既に根本的に誤っている。この愛の説に従うと、Bに対するAの愛は、世界根拠が単一であること、そして愛する者は人格としては実存在しない(すなわち人格は、神に対する様態的なもしくは機能上の実存在でしかない)ことに対する一種の(曖昧な)認識でしかない、・・・これらの見解もまた間違った汎神論から出発した本質必然的な結果にほかならない」(V 223f)。スピノザでは人間と神とが「実在的な部分的一致」関係にあり、人間存在が「積極的に自立的な作用」を有する存在となっており、それ故、人格の根本的作用が神に向けられていない。シェーラーの言う「真正の愛」がないのである。それ故、スピノザ等の見解では「神の認識」が成立し得るはずがない。

スピノザの「神認識」の問題は、個物や世界の認識が進歩し、そこに「神認識」が成立し、その「神認識」もまた深化するものであるとされていること、それ故、その進歩を担える人のみに神が認識され、神認識の深化があるという点にある。個物を知り、世界を知り、そして神認識が成立し、神認識が深まるところにこそ「神の知的愛」が成立し、深まっていくとされているからである。そういう神は、人間の認識力の程度に応じて、次第に自己を顕していくような神であり、自らは「語らぬ」神であろう。神は人間の認識の進歩の程度において自己を顕現させ、自己を次第に顕していく、そこに「神認識」の成就・深化があり、「理性的被造物」としての人間の「最高目標」は次第に達成されていく。だから「神」[「自己を黙して語らぬ神」]とは、そもそも神が存在するなら、神を愛し認識するというを一切の理性の被造物[人間]の唯一最高の目標とすることのできるものを、歴史において可能となる神認識が進歩するという、いわゆる〈進歩の法則〉に結びつけてしまっているような、そういう神」(V 334)のことである。

そういう神は、誰にでも近づける神でもないし、誰にでも開かれた神でもない。その神は、個物認識、そして世界認識が、そして神が次第に己を顕現させていくことが可能な「少数の教養人」にのみ「接近可能な」神である。しかも、個物認識、世界認識は時代と共に進んでいくから、神認識はより後の世代の人ほど、より生じしやすいし、より深化しやすい。神認識とその深化はより後世の「教養人」或いは「賢者」、「学者」等にこそ可能となるものである。「汎神論の場合、否、そればかりでなく、あらゆる種類の非人格的な神観念の場合には一般に、〈少数の教養人による神認識の進歩〉という考え方で片づいてしまうのは・・・私には必然的なこととさえ思われるのである。なぜならば、神認識に必要とされるものが人間の内発的能力と人間の思惟作業の積み重ねにすぎないとすれば、時代的にはいっそう進歩した後世の民族や時代や世代、また同時代的には知的才能にとりわけ恵まれた人びとや〈賢者〉や〈裕福な教養〉階層や〈学者〉が最も多く神について認識しているのでなくてはならないからである」(V 334)。それ故、汎神論は「必然的に宗教上の進歩論」(ebd.)であり、「教養人の貴族主義」(ebd.)である。汎神論は、キリスト教等が「大衆の宗教」であることとの対比で言えば、「思想家の宗教」(V 334)である。

「神の認識」とその深化が一部の「教養人」にしか開かれていなく、それ故、神認識が「進歩する」

ことは、シェーラーの見解からすると、神が人間と「実在的な部分的一致」の関係にあることから、そして何よりも認識と愛との関係からも理解され得ないことである。

4) キリスト観

スピノザに対する上述のような批判からすると、スピノザ哲学から出てくるキリスト観もまたシェーラーには許せないものになっている。

人間は誰でも神と部分的に「一致」しているのだから、その点ではキリストと変わらない。キリストのキリストたる所以は、キリスト教が主張するようなものではない。すなわち「[汎神論の見解に従えば] 神は救いの働きにおいて一本質告知を通じて—キリストを通して人間に身を落としたのではない。[だから] キリストは単に神人性 (Gottmenschheit) を最初に自己自身のうちに認識したにすぎない」(V 192)。キリストは「神人性を初めて認識し」、それを人々に教えた。それはそれとして重要だとしても¹²⁾、ただそれだけでしかない。キリストは汎神論では、「人間の魂にことごとく帰属している神への関係を自己の内に初めて認識した単なる一人の教師へと引きおろされた。それで、キリストが行った人格の救済行為の代わりに単なる[神の] 認識が登場しただけである」(V 109)。

キリストは単に神の「最初の」認識者に過ぎず、その点で他の人より神についてより早く知っている「一人の教師」である。しかし、この教師はその生徒たちを救うことはできない。「神の認識」者でしかないからである。その限りにおいて、つまり根本においてはキリストは<愛の人>ではない。スピノザのような汎神論ではそれ故、キリストもその本来の意義が失われているのである。

キリストが神の「最初の」認識者でしかないとする、キリストに続く者・賢者・知者・学者が出現してきてもおかしくない。キリストに独自の地位を、そうなると、与えることができなくなろう。キリストは「全ての人類を越える神人二性論 (Zweinaturenlehre) と崇高性 (Erhabenheit)」(V 109) を失うことになろう。キリストは<優れた賢者>の中の一人に過ぎなくなっている。

以上から明白になってくるように、<安らぎ・救い>への道に関しては、シェーラーのスピノザ批判は、スピノザの哲学そのもの並びに哲学・形而上学と宗教との関係への批判になっている。個物、そして世界を認識することが、神の認識になるとすると、個物認識や世界認識を目的とする実証科学こそ、<哲学>であるということになるし、その<哲学>が<安らぎ・救い>を与えるものだから、宗教は<哲学>、しかも、宗教を哲学の中に含める<哲学>になっていく。したがって、スピノザを初めとする汎神論ではまず「[個物や世界の認識を志す] 全ての実証科学は哲学に溶け込んでいく」。また哲学が人々を幸福或いは至福に導くものであるから「宗教は、[哲学を宗教に溶け込ませようとした] 哲学的グノーシス (philosophische Gnosis) に・・・溶け込んでいくのである」(V 222)。

2 シェーラーのスピノザ批判の検討

1) 「自立的な人間本性」否定論に対して

シェーラーによると、スピノザでは人間が神と「実在的な部分的一致」の関係にあり、神と「同一」となっていて、人間は「神の部分的存在或いは一機能」になってしまっている。人間存在は本来、たとえ制約されたものにせよ、「自立性やその行動の自由や自発性」を有しているのに、スピノザではそれが失われることになっている。それ故、神との関係が「依存的・奴隷的」関係に墮しているとい

うのである。

先ずスピノザはこの批判を認めるであろうか。確かにスピノザでは『エチカ』の主として第一部で説かれているように、一切の事物は神から必然的に生じ、神の内であり、神なしにはあり得ず、また考えられもしないとされる。それ故、一切の事物は必然性の中にある。そこから事物の偶然性や人間の自由が否定されている。しかしながら、人間について言えば、「神の知的愛」の中に生きて、事物等を「永遠の相のもとに」に認識しない限り、我々は必然性の中で生きることも、必然的に認識することもできない。また、「受動」としての感情を「理性の導きに従って」「能動」へと捉え直さない限り、感情の束縛から離れることはできない。そうすると、神によって生じ、神の中にあるとしても、換言すると、神と「同一」であるとしても、我々は神を「妥当に」認識していない限り、つまり神を「知的に愛し」ていない限り、「神の中にある」ことなど、知るよしもない。その場合、「受動」を「能動」に転換することも当然できない。そこでは人間は少なくとも意識の上では自らを「自由で、自立的」だと思い込んでいる。神に対して「自由で自立的な」関係を築き上げることができると思い込んでいるから、神に対して「奴隷的」関係どころか、むしろ対等な関係すら築き上げかねないし、挙げ句の果てには神を否定することすらできると思っているし、現にそうしかねないのである。

シェーラーが、スピノザにおいては人間は神と「実在的な部分的一致」の関係にあると言うとき、それが「現実」に、つまり人間の〈大抵〉の在り方、人間〈一般〉の在り方において神と一致していると解しているのだとすると、それは明らかにスピノザに対する誤解である。人間は〈大抵〉は、そして〈一般〉には神を〈認識〉していない、少なくとも「妥当的或いは十全的」には神を〈認識〉していない。それ故、神を〈愛〉してはいないからである。すなわち、「永遠の相のもとに」認識してもいないし、考えてもいないからである。

人間が神と「実在的に」一致しているということは、スピノザの見解に即すると、神を「知的に愛している」状態の中でのことだと解釈される。そうすると、神との関係が仮にシェーラーの言うように、「依存的・奴隷的」であるとしても、それ以外の関係はあり得ないし、考えられない。なぜならそれが「理性的」には「必然的」で「唯一」の在り方だからである。しかもそれは「理性」的である限り、「自由」な在り方でもある。誰がどうして「依存的・奴隷的」と言えるか分からないが、少なくとも神との「知的愛」の関係に立つ人間は、「理性」的で、「自由」だと「理性的」に思惟しているし、その限りでそう確信している。

スピノザによると、人間が「神の知的愛」の中にいない場合には、神を〈認識〉していないが故に、ただ自らの「表象力」(imaginatio)で「自由」の中にいると思ひ込み、「知的愛」の中にいる場合には、「理性に従って」神を〈認識〉しているが故に、「自由」の中にいると確信している。いずれの場合も人間は自らを「自由」と考えている。前者の場合は「表象力」において、後者の場合は「理性に従って」という相違はあるけれども、そして両者の間には様々の段階の差があるけれども。スピノザにおいては「自立的な人間本性の否定」(V 109)が説かれているというのはシェーラーの誤解であると言わなくてはならない。

2) 「誤り・罪過・罪業」論批判に対して

以上の結果からすると、「誤り・罪過・罪業」は、スピノザでも「神からの自由な離反の結果」であると理解される。ただしその「神」も、その「自由」も、「神の知的愛」による「神」や「自由」

ではない。それは「表象力」の段階のそれであり、換言すると、＜表象された＞神であり、＜表象された＞「自由」と「離反」でしかないだけである。それ故、「神の単一性」が「廃棄」されることには決してならない。同一の神を単に「表象力」において見るか、「理性に従って」見るかの違いではないからである。「理性に従う」段階では「神からの自由な離反」はあり得ない。だが、それはシェーラーの意味においてではない。スピノザでは＜神において生きる＞ことが＜本来の＞「自由」であり、しかもそれは「理性に従う」こととして「必然」だからである。

それに対してシェーラーはスピノザのような「区別」を付けずに、「世界の独自の権利、独自の力」(V 108)、「世界の偶然性と実在性」(V 221)を認め、そして人間の「神からの自由な離反」を承認しようとしている。その意味で人間は神の力から離れて自由に生きることができる。そのことを端的に示しているのが、人格である。「人格はその中核において歴史的に偶然であり、導き出すことができないものである」(V 338)。人格はその＜偶然性＞と「導出不可能性」において、神とは異なる＜独自の＞ものであり、その意味で＜自由＞である。その独自性において「真真正正な愛」も可能になっているから、「神への愛」もまたその本来の意味において成立するとされるのである。

しかし他方、シェーラーは創造神としての神を承認し、その神は一切を動かし・維持する神でもあり、またそういうものとして人間に認識され・体験される神である。「人間精神は、一切の有限的事物が被造物であるという先行的意識を背景として、自己を神の第一の被造物として体験し、またそれと同時に、自己を神のうちに持続的に根ざし、神に＜根拠を置くもの＞ものとして、そして自ら働く際には神に動かされるものとして体験するのである」(V 190)。人間は神に創造されていることを先ず知っている。次にそれを「背景的な知識」として、その知識を体験において自覚し、更にそういう自己が「神に根ざし、神に動かされ、神に立脚していることを・・・自覚している」(V 190)。そうであるからこそ、「＜人格＞はそれ自身神の自然な啓示、しかも最高の自然な啓示である」(V 190)。人格は神が己を「自然」に顕したものであり、しかも神の「最高の」顕現なのである。人格はその在り方そのものにおいて神を顕現させているからである。シェーラーは、人間が「神の似姿」であることが端的に現れているところに「人格」が存していると考えているのである。

シェーラーは一方では人間の「独自性」、人格の「固有性」、つまり「自由」を認めながら、他方ではしかし、人間が「神に根ざし、神に動かされ、神に立脚している」としている。神に「動かされ」ながら、同時に「独自」に「自由」を発揮することがどうしてできるのか。これを「矛盾」とすると、シェーラーはそのことを自覚していなかったのであろうか。我々の理解を簡単に述べるなら、この「カトリック期」のシェーラーはその「矛盾」を深刻には考えてはいなかったが、やがてその重大さに気づかざるを得なかったと思われる。このこともまた一つの大きい理由となって、シェーラーの宗教観の大きい転換が生じたのではないかと考えたい。シェーラーは1925年11月に「ここ5年間における自らの宗教的思想世界 [の] 極めて深刻な動揺」(Ⅷ 11)を告白せざるを得なかったし、1926年12月に『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』への第3版序文でN・ハルトマンの『倫理学』との関連も意識しながら、「自分を＜有神論者＞(在来の語義における)」とは呼び得ないほどに、根本的に「自分の考え方を」変えてしまった(Ⅱ 17)と述べ、「著者[シェーラー]の形而上学的諸見解の変更」(ebd.)を認めざるを得なかったのではないか。ここに、ハルトマン『倫理学』の自由論における＜自由と神存在との対立・葛藤＞を「要請論的反神論」¹³⁾(der postulatorische Atheismus)(Ⅸ 142)として評価せざるを得なくなるのである。そしてそれは、神の捉え方そのものの変化として現

れてくる。一切を創造し・維持する万能・万善・全愛の神から、そういう力を失い無力になった神へと神の見方が変わってきている。シェーラーは言う、N・ハルトマンの「より弱い存在カテゴリーと価値カテゴリーとは徹底的により弱い存在である」という「強さの法則」（もしくは「範疇の根本法則」）¹⁴⁾を引用した後で、「現存在と偶然的な相存在とを定立することのできる唯一の力と作用との流れは、我々の住む世界においては上から下へではなくて、下から上へと進んでいく。最も誇りある独立性を本質としているのが、独自の法則性を有している無機的世界であり、それは<生命あるもの>を全く少ししか含んでいないからである。誇りある独立性を植物と動物も人間に対して有している。その場合、動物が植物の現存在に依存する程度は、その逆の場合よりもはるかに大きい」（IX 51）。神、そして精神が無力になり、それに対応して、「カトリック期」にはほとんど主張していないどころか、ショウペンハウアーの「盲目的意志」論を攻撃することにより、消極的態度をとっていた「衝迫」（Drang）概念をキーワードとして導入するに至っている。人間の独自性、或いは自由、そして人間の、ともすると我々の制御を乗り越えようとする「力」を晩年のシェーラーは認めざるを得なくなったものと思われる。精神の無力を認めることが、神のそれをも承認することになっていった。ショーペンハウアーやフロイトの影響を見ることができよう。スピノザが「世界の偶然性」、人間の「自発性」、「自由」、人間の「神からの自由な離反」を認めていないと批判していたシェーラーは、自らの哲学の土台を変更せざるを得なかった。このことは、もちろん晩年にシェーラーがスピノザ主義に転じてしまったということを持ち直ちに意味するものではない。むしろ「下から上への」力を、そして力の源泉としての「衝迫」を、それ故、神の「無力」を説いているのだから、スピノザの見解からは離れていっていると解しなければならぬだろう。それ故、神の存在とその意義については説かれている¹⁵⁾。「衝迫」に基づく人間の力と独自性が主張されつつも、「哲学或いは形而上学の最高目標」は、「絶対的に自己自身によって存在するもの〔つまり神〕を思惟し、直観すること」（IX 81）とされている。人間の「最高目標」は「神の認識」或いは「神の体験」にあるのである。そしてそこにこそ人間の〈安らぎ・救い〉はある。こうして晩年のシェーラーは、「衝迫」の力を精神によって導き、神を思惟し、直観するところに、〈安らぎ・救い〉があると考えている。この点では、神の思惟と直観とが神の「根源的所与」であるかどうかなど、問題とすべき所はいろいろあるとしても、「衝迫」の力と精神の無力との統合に人間を見る晩年も、人間の自由と自立性を主張する「カトリック期」と変わっていないと言えるだろう。それ故、「誤り、罪過、そして罪業」もまた人間の「衝迫」と、それをリードする精神の在り方に依存していることになろう。そのことは、それらが「神からの自由な離反」にあるとする「カトリック期」のシェーラーと一貫していると思われる。

3) 「神の知的愛」論・「神の認識」論批判に対して

シェーラーが人間の「自発性」・「自由」を認め、そこから神との関係を理解しようとしていることからすると、スピノザにおいては神との間に「近さと遠さ」との「緊張関係」がないこと、神と「自然主義的な融合」が成立していることは、容認しがたいことであった。シェーラーにとってすべて「真正の愛」は、その愛の〈対象との一致〉或いは〈同一〉ではあるが、その〈一致〉・〈同一〉とは、決して単なる「同一」ということではなく、むしろ相手が「自分と異なっているにもかかわらず、そして自分とは別人であるにもかかわらず、否まさに、自分とは異なる現存在と自分とは別人である」というまさに「その点において、またその愛においてこそ、自分とは異なる愛の対象を肯

定する」(V 224)ことに他ならない。相手が独自で固有な在り方をもっているが故にそれを「肯定する」ことにこそ、「真正の愛」は成立する。もちろん、相手と自分との違いに気づけば気づくほど、愛は困難になる。だから相手との「一致」・「同一」は不可欠である。問題はその「一致」・「同一」の在り方である。愛の対象が「自分とは異なっている」ことを認め、その上でその「対象を肯定する」ことである。人間の相互愛についてシェーラーが言っている言葉を引用しよう。「人間相互の一切の愛の秘密は、相互に拮抗し合う力が人間にはあるという一切の自然主義的な心像に存している。その力とは、精神的存在として自由でかつ現実に自立している諸人格が所有しているものであって、それぞれの人格の個人的な本質核心を相互に自らの中に受け容れ、そのつど情緒の上で肯定する、そういう力のことである。だが、その際その力は、相互の人格が自らの自立的実在性を失うことなく、むしろ逆にその時、初めてまさに自己自身を獲得するそういう力でもある」(V 192)。愛においては「自分と異なっている」対象を「肯定」し、しかも同時にそれによって「みずからの自立的実在性を失うことなく、むしろ逆にそのとき初めて自己自身を完全に獲得することが肝心である。そこに「真正の愛」が成立する。シェーラーは、愛の対象における「同一と違い」の相互承認を成立させる力があるのが＜本来＞の愛だと言うのである。

シェーラーはスピノザの「神の知的愛」に、そういう愛における「近さと遠さ」との、＜同一と違い＞との「緊張関係」を見出すことができなかった。シェーラーが「人間存在には神の似姿が書き込まれている」と言うとき、その「神の似姿」とはあくまでも「＜似＞姿」であって、＜同じ＞姿ではないということに、主張の力点があると考えたい。＜同じではないが似ている＞或いは＜似ているが同じではない＞、だからこそ、人間は神を求めることが＜できる＞し、神を求めようとする「情熱」を感じる。人間が神と全く「異なる」なら、神を求めようとする気持ちすら生じない。また＜同じ＞でも同様である。シェーラーはスピノザの「実在的な部分的一致」にその「同一」性のみを看取してしまったのである。だから、スピノザの愛の見解を、それ故、「神の知的愛」論を容認できなかった。

＜同じではないが似ている＞或いは＜似ているが同じではない＞が故に、すなわち両者はやはり異なっているから、シェーラーの言う「神の愛」は「神への愛」にせよ、「神の人間への愛」にせよ、「自己愛」になり得ない。「自己愛」にはなり得ないから、「大きな全エゴイズム」も「小さなエゴイズム」も生じてこないとシェーラーは考えたのである。

＜同じであって異なる＞神は、シェーラーにとっては人間を「創造し・維持する」神である。だからこそ「神への愛」としての「畏敬の念」も、そしてまた「畏怖の念」(Ehrfurcht)も生じてくる。スピノザではそれらは生じてこないのであろうか。「神の知的愛」に生きる段階では、既述のように「理性に従い」「自由にしてかつ必然的」に生きるから、「愛」の一つと解される「畏敬の念」は存在すると見るべきであろう。人間はあくまでも神なる＜全体＞に対して、シェーラーも認めているように単に「一部分、一機能」でしかなく、それ故、小さい「部分」の「全体」への関係は厳然として存立しているからである。だが、「畏怖の念」は起こるであろうか。神は決して＜恐れおののく＞対象ではないだろう。なぜなら神がなすことは、また自らが＜自由にして必然的＞なものとして認めることができるからである。しかしスピノザによると、「表象」に生きる人々がむしろ大多数の「民衆」(vulgus)なのである。そういう人々は神への信仰、つまり「服従」(obedientia)と、それに基づく「隣人愛」(charitas erga proximum)¹⁶⁾に生きるときこそ、＜安らぎ・救い＞へと至り得るのである。そういう人々は「服従」の対象として、「隣人愛」を命じる神を「表象」するであろう。そこには十分の

「畏敬の念」、そして「畏怖の念」があり得ると考えられる。それなくしては「服従」も、それに基づく「神への愛」も「隣人愛」の実践も困難だからである。或いは、「隣人への愛」を実践するとき、神に従うことになり、「服従」の義務を果たすことができるとされるのである¹⁷⁾。

ところでスピノザによると、〈安らぎ・救い〉への道は、大別すると、「信仰」の道つまり〈服従と隣人愛〉の道かそれとも「哲学の道」かということになる¹⁸⁾。シェーラーは後者を徹底的に批判し、前者については肝心な点についてはほとんど言及していない。スピノザでは「信仰」と「哲学」とが厳密に区別され、『エチカ』ではほとんど後者のみが探求されていることからするとやむを得ない側面がある。それに対してシェーラーの場合、「カトリック期」には「哲学」と「宗教」が区別されつつも、後者に関して詳細な考察が加えられ、それが〈安らぎ・救い〉と、そこへと至る「神の認識・体験」の論究となっているからである。

さてシェーラーのスピノザ理解では既述のように、人間が神と「実在的な部分的一致」の関係にある以上、神との「緊張関係」も「神からの自由な離反」もないから、神に「内的に接近することは不可能である」。こういうスピノザ理解には難点があることは見たとおりである。にもかかわらず、スピノザの「神の認識」論には、シェーラーの提起した批判を一層真摯に取り上げなければならない論点がある。すなわち、「神の認識」と「神の愛」との関係であり、次は「神認識」は進歩するか否かということであり、それに伴って「神認識」は、誰にでも開かれたものか、それとも一部の「教養人」だけものかという問題である。

シェーラーによると、愛があつてこそ、認識がある。「認識における愛の機能上の優位」(V 223)論である。愛はそれ故その働きにおいて、悟性に、そして意志に対して優位を占める。愛は精神機能の根源である。シェーラーは言う、「全ての〈精神〉の最も深い根源、すなわち、神及び人間における認識し意欲する精神の根源はむしろ愛である。愛のみが、愛なくしては別々に分離してしまう意志と悟性との統一を作り上げるものである」(V 219)と。愛が精神の機能上の「根源」であるというシェーラーの見解は、もちろんキリスト教に由来するものであり、その価値把握論において基本的な主張とされているところである¹⁹⁾。確かに愛が一切の精神機能の根源であるという主張は我々もまた首肯できる。しかし、その精神機能における〈愛根源論〉が常に〈愛の機能上の優位論或いは先行論〉となるのかどうか。これは十分問われるに値することである。実際、認識が進むとき、愛が生じ、或いは愛が深まることは日常的に体験している。当初は何も感じなかった対象に対して、その対象を知るにつれて、愛を感じ始めるということはあることであろう。

神に対してはどうであろうか。スピノザでは「神の認識」が「神の知的愛」に先行し、「神の知的愛」が「神認識」の「条件」ではなく、「結果」になっていると批判された。愛が認識の進み具合に応じて生じ、発展することがあり得るとすると、「神への愛」もまた「神の認識」によって生じ、深くなるということも十分あり得よう。スピノザの主張を直ちに誤りとは言えない。しかし、シェーラーの批判していることもまた考慮されなくてはならないだろう。愛があれば、認識は生じ、認識は深まる。「好きこそものの上手なれ」との格言もある。愛から神への道、これはスピノザもまた実は考えていたと言えないだろうか。彼の言う「信仰」の道、つまり〈服従と隣人愛〉の道は、先ず「神(或いは預言者)に従いなさい、そして隣人愛を実行しなさい」であるから、「神への愛」を勧めている。ただし、スピノザは〈服従と隣人愛〉から「神の認識」が成立するとは述べていないし、仮にそこに何らかの「神の認識」が成立するしても、それは、『エチカ』で言われている「第三種の認識」

と同じと言うことには決してならないことは注意を要する。こう解してよいとすると、スピノザ自身にとって、神への道、換言すると、＜安らぎ・救い＞への道としては当然「哲学の道」が最も望ましいものではあるが、＜愛の道＞もまた可能であろう。ここでもシェーラーの批判は『神学・政治論』を視野に入れたスピノザ哲学全体の批判になっていないと言わざるを得ない。

次の問題は、愛から出発するにせよ、認識から出発するにせよ、「神の認識」は一部の「教養人」だけのものか、それとも「誰にでも開かれたものなのか」という問題である。もし「神の認識」が「神の知的愛」にのみ、それ故、「第三種の認識」のみに成立し、＜服従と隣人愛＞の道はそこへは至り得ないとすると、スピノザでは明らかに「神の認識」は「一部の教養人」・「知者」・「賢者」にしか開かれてない。実際にスピノザは「民衆」の＜蒙昧＞・＜救い難さ＞・迷信深さを口を酸っぱくするほど述べている。また「神の認識」の道が「困難にして稀」であると、『エチカ』の最後で記さざるを得なかった。それにも拘わらず、＜服従と隣人愛＞に＜安らぎ・救い＞があり、憎しみに愛が勝ることを主張しているところに、「民衆」に希望を持つとうとする、或いはもたざるをえないスピノザの苦衷を感じるのである。しかし、スピノザは明白に、「神の認識」・「神の知的愛」は「快樂にのみ駆られる無知者」ではなく、「賢者」のものであると述べている（『エチカ』第五部定理42備考）ことは明白である。特にそこにシェーラーの批判は向けられているから、シェーラーがその批判の根拠とするところを見る必要がある。シェーラーにとって、神は「自己自身による存在者」として万能・万善・全愛の人格神である。そういう神がいざ「自己を与えざるを得なく」なったときに、すなわち自己を「啓示或いは顕現」しようとしたときに、相手を選ぶであろうか（V 334）。そういう神であるのに、「単に人間であるだけでなく、学者や賢者」（ebd.）である者にしか自己を示さないのだろうか。万能・万善・全愛の人格神はいわば誰にでも己を示すのではないか。スピノザの言うように、個物や世界について認識を深めている者、つまり学者や賢者にしか、己を示さない神とは一体どういう神なのか。シェーラーには理解できない。もしそうなら、後の世の人ほど、神を認識できることになろう。シェーラーの言葉を見よう。「或る人間もしくは或る民族がたまたま後世のくいつそう進歩した歴史的の局面＞に生まれあわせたという偶然に結びつけて〔神が〕自己を与える—或いはいつそう多くの自己を与える—ということになったとしたら、また、或る人間が単に人間であるだけでなく学者や賢者でもあるが故に必要とされる複雑な前提条件をすべてその人間が満たしているということに結びつけて〔神が〕自己を与えるか或いは一層多く自己を与えるとしたら、そのような人格神〔後世の人々で認識が進んだ賢者等に自己を与えるような神〕について我々は何と言わなくてはならないであろうか。既にこの問いそれ自身が、このような神の観念は真ではありえないこと、このような観念は背理であるから、それにふさわしい実在的な対象をもちえないことを示している。このような＜人格神＞は、何でもあり得ようが、神だけにはなり得ないものであろう」（V 334）²⁰⁾。

「神認識」が＜個物認識＞や＜世界認識＞に依存するなら、そういう認識がより進んだ後世の人ほど「神認識」が可能になり、また深まっていることになろう。後世の人ほど「誤り、罪過、罪業」が少なくなろう。それらは「神からの自由な離反」に基づいているからである。シェーラーは皮肉な疑問を呈する。「他の人よりも早く生まれたことがその人間の責任であるということが証明されないかぎり、神認識が欠如していることがその人の責任である—人格神論を前提にすると、そういうことにならざるをえないのだが—ということもありえないことになろう。このこともまた、神観念の内容と、神認識が歴史的に進歩し得ることとの間の本質連関である。そもそも、一切を愛する神がその愛し子

たちに、彼らが早く生まれ過ぎているとか、〈財産と教養〉のある階層に属していないというただそれだけの理由で、不利益を与えることがあり得るのか？」(V 334)。シェーラーは明らかに聖書の述べるところに従っている。それ故、キリストの愛においては神に近い人は決して「賢者」や「知者」ではなく、むしろその逆の人たちであったことは周知の通りである。「この認識が成就した際、この認識をまず最初に行ったのは—このことがこの認識と他のすべての認識との本質的相違を示しているのであるが—賢者ではなく愚者であり、学者ではなく無学の者や精神的に幼い者であったのであり、この認識は王座や学園の安楽いすの上ではなくて、馬小屋やそれに似た所で誕生したのである」(V 335)。

「神認識」は単に「賢者」や「知者」に属する人たちだけのものではなかったばかりか、歴史上「近代」や「現代」になって生じたものでもない。それどころか、「歴史的に最も早期のものであったということ、この認識を発展させることなく、ただ保持することが後世の人間すべての課題であった」(V 335)。「神認識」は「歴史的にもっとも早期に」なされている。

「最も原始的なく呪物」もまた、神的なもの一聖なるものの全ての特徴を備えた絶対的な現存在の領域全体のことであるが—の本質が導出できないものであることを、きこちない仕方にせよ、表現している」(V 351)。それ故、後世の我々はそれを「保持する」だけである。「保持する」と言ってももちろん既に明らかのように、我々は新たに自分自身の認識・体験において改めて神を見出し、神を認識しなければならない。しかるに「我々現代人(ヨーロッパ人)」は、とシェーラーは言う、「人間では宗教的な認識機関が退化しているということを実証主義が見出したことは、誤っていない・・・この種の認識機関をますます退化させている年老いた後期の人類は、かつての若い時期の人類が超越的實在に即して直観し経験したものを信仰において保持しなくてはならない」(V 348)と。シェーラーの嘆きはまた今日の我々現代人の嘆きでなければ幸いである。

「神認識」は知識のあるなしを問わず、時代や社会を問わず、開かれている。「知者」や「賢者」だけのものでは決してない。それでは「誰にでも開かれている」と言いながら、「神認識」はそれほど全ての人に行き届いていると言えるのか。「誰にでも開かれている」が、誰もが神を認識しているとは限らないことは言うまでもない。「この種の認識[神の認識]は、すべての人が近づき得るか、或いは全く誰も近づきえないかのどちらかである」(V 335)。「神認識」に「近づき得ない」人は、神を認識していない人であり、神の代わりに、神の代わりになるものと同じ場所に有している人である。どんな人間も「神を信じるか、それとも偶像を信じるか」(V 261)のいずれかである。人は誰も「絶対的領域」(Aboslutsphäre)(X 179ff)を有しているのである。それがより〈適切〉に満たされているかどうかの問題である。その「領域」が神によって満たされるときは、まさに「神への愛」に基づく「神の認識」が成立しているときであり、〈安らぎ・救い〉が成立しているときである。「汝の内に憩うまでは、我らがこころ安らぐことなし」というアウグスティヌス『告白』の言葉は「全ての宗教的作用の根本公式である」(V 254)と言われるのである²¹⁾。「神の内に憩う」ことのできる人はキリストにおいては「弱者」であり、まさに「虐げられた人々」であり、「精神的に幼い人」であった。シェーラーは「宗教上の進歩論」を認めることはできなかったのである。

しかし、そのことはスピノザも十分承知した上で「神の知的愛」を展開しているはずである。そうすると、スピノザの言う〈服従と隣人愛〉の実践が、たとえ「第三種の認識」による「神認識」とは異なるとしても、何らかの「神認識」にいたり得るものかどうかが問われなくてはならない。この問

題は、「神認識」の内容にも関わることになる。そこで我々は、スピノザのキリスト理解に対するシェーラーの批判を検討する必要がある。既述のように、キリストは「単に神人性を最初に自己自身の内に認識した」にすぎず、その意味でのみ「一人の教師」・「救済の教師」(Heilslehrer) (V 338) でしかないとされた。キリストは「全ての人類を越える神人二性論と崇高性」を失っていると批判された。

4) キリスト論批判に対して

シェーラーにとってキリストとは、人類の救いのために神が人間に身を落としてキリストとなって現れたものであること、それ故、キリストは何よりも「救いの行為」を行う者であり、その意味で「全ての人類を越える神人二性論と崇高性」を堅持している人である。「万善なる神的人格」の「一切の可能的な啓示」が「与えられる」のは「人格を媒介とする」(V 338) が、その人格とは「宗教上の典型—すぐれた意味で聖者—の場合には、宗教以外の典型には具えることのできない全く独自の意味が具わっている。なぜならば聖者とは、その精神的形態がたとえまだ不十全であるにせよ、神の人格の似姿をとりわけいちじるしく我々に示す人格」(V 338) だからである。そういう「聖者」は聖者の中の聖者として「根源的に聖なる者」(der ursprünglich Heilige) (V 339) もしくは或る宗教の「創始者」(X 274) であり、「信仰と救済との絶対的な權威」(V 339) である。この聖者は、この人に「随順」する聖者、つまり「派生的に聖なる者」(der abgeleitet Heilige) (V 338ff, X 274) とは区別されるし、いわんや一般のキリスト者とは根本から区別される人々である。だからその人はその人にしかできないことをなす人、すなわち、「信仰と救済との絶対的な權威」をもって一切の人々、特に「虐げられた人々」・「弱者」を救済しようとする人のことである。そういう人は、それ故、理性に導かれた普遍的な人ではない (vgl. V 338)。その人にしかできない、その人固有の方法で人々の救済に当たる—そういう人がキリストである。したがって、キリストは自らの「神人性」を認識しただけでなく、自らの内にある神に従って、それ故、また自分の声に従って、人々に＜安らぎ・救い＞を与えてやまない人である。

スピノザに即してキリストを考えるとどうなるのか。シェーラーの言うとおりに単に「初めて神人性を認識した」「一人の教師」に過ぎないのか。先ず【エチカ】(第四部定理68備考)によると、「キリストの精神」(Spiritus Christi)は「神の観念」と言い換えられ、「神の観念は人間が自由になるための・・・唯一の基礎」である。これを素直に読むと、キリストは【エチカ】の中でも単なる「救済の教師」ではなく、人間を「自由」にするための、すなわちまさに＜救済＞するための＜救済の実行者・指導者＞となっている。実際にスピノザはキリストに対しては【神学・政治論】では他の預言者と大きく異なる高い評価を与えている。「キリストに対しては、人々を至福へ導く (hominis ad saltem docunt) 神の教えが言葉または影像なし (sine verbis, aut visionibus) で直接的に啓示された (immediate revelata sunt)」のであり・・・、キリストはまさしく精神と精神で神と交わった」(Cristus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit) (Gebhardt版Ⅲ 21, 岩波文庫・上71) し、「キリストの他には誰もが表象力 (imaginatio) の助けによってのみ、すなわち言葉や影像の助けによってのみ神の啓示を受け取った」(同上・上72) のである。こういったスピノザの言葉は、キリストだけは—モーゼもまたキリストに類するが—彼の言う「神の知的愛」に生きた人と見ていたのではないかとすら思われる。少なくともキリストはスピノザにとって一般民衆は言うまでもなく、他の預言者をも越える人であった。

キリストは単なる「救済の教師」ではなく、＜救済の実行者・指導者＞だとすると、シェーラーの批判は当たらなくなる。スピノザにとってもキリストは、シェーラーの言う「根源的聖者」であったと見てよいであろう。他の予言者は「派生的聖者」であり、一般の指導者等は「天才」であったり「英雄」等であったりするだけである。シェーラーによると、我々は「偶像」に囚われない限り、誰でも神に近く付くことができる。神と「同一」にまで至った人がキリストであり、それに近い境地まで行った人が「派生的聖者」である。これはスピノザの理解とほとんど同じだと言ってよいのではないだろうか。しかし、キリストは、神が身を落として人間キリストになったものであり、その意味において贖罪、そして救済が彼の大きい課題になっていたが、それに対してスピノザは深い哲学的考察を加えていないように思われる。というのも＜服従と隣人愛＞を旨とする「信仰」は、彼の「哲学」の対象にはなり得ていないからである。

3 <安らぎ・救いへの道>について

スピノザにおける＜安らぎ・救いへの道、つまり「神認識への道」に対するシェーラーの批判は、決して単にシェーラーの言うほどスピノザの場合単純なものではない—少なくともシェーラーがスピノザにおける「信仰」の＜服従と隣人愛＞に言及していない—ことが分かってきた。スピノザでは人間は神と「実在的な部分的一致」関係にあるから、「人間本性の自立性」が否定され、そこに神への道も不可能である、というシェーラーの主張はそのまま肯定され得ないことであった。だが同時に、シェーラーの場合、キリスト教そのもの、聖書そのものに基づいているが故に、スピノザとの違いは明白な点もあった。そこで残された問題は、「神の認識」が生じるそのとき、或いはその「神の認識」そのものの内容が検討され、そこにシェーラーとスピノザの間に大きい違いが生じる時、それが、シェーラーのスピノザ批判の根底にある重要な見解をなしていると考えられるかどうかである。

「神の認識」に関するスピノザの基本的な主張を先ず見てみよう。個物を一層多く認識するほど、つまり世界をより多く認識するほど、「それだけ多く神を認識する」（第五部定理24）。ところで「事物の本質の妥当な観念を認識する」働きが「第三種の認識」である。だから「事物を第三種の認識において認識しようとする努力ないし欲望は第一種の認識からではなく、第二種の認識から生ずることができる」（第五部定理28）。「第三種の認識」に精神がより多く適合しているほど、「神を認識することがそれだけ多く」なる。それ故、「第三種の認識」は事物を「永遠の相のもとに認識する」（第五部定理30）ことである。この認識に「精神の最高の努力及び最高の徳」（第五部定理25）がある。この認識から「存在し得る限りの精神の最高の満足」（第五部定理27）が得られ、「神の観念を伴った」「認識する全ての楽しみ」（第五部定理32）が獲得される。ここに、「第三種の認識から必然的に神に対する知的愛が生ずる」（第五部定理32系）。「神に対する知的愛は永遠」（第五部定理33）であり、「無限」（第五部定理35）であり、「人間への愛」（第五部定理36系）となり、「幸福或いは至福または自由」（第五部定理36備考）を与える。そういう力を有している「神の知的愛」が「徳それ自体」（第五部定理42）である。そして「第五部定理42の備考」で次のように述べられている、「これ〔以上の【エチカ】の考察〕によって、賢者はいかに多くをなし得るか、また賢者は快樂にのみ駆られる無知者よりもいかに優れているかが明らかになる。すなわち無知者は、外部の諸原因からさまざまな仕方て揺り動かされて決して精神の真の満足を享有しないばかりでなく、その上自己・神及び物をほとんど意識

せずに生活し、そして彼は働きを受けることをやめるや否や同時にまた存在することをやめる。これに反して賢者は、賢者として見られる限り、ほとんどところを乱されることがなく、自己・神及び物のある永遠の必然性によって意識し、決して存在することをやめず、常に精神の真の満足を享有している」。

これに対してシェラーの言う「神の認識」或いは「体験」は次のようになろう²²⁾。人間には誰にも「宗教的作用」があり、その「本質特徴」は、「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」によってのみ満たされ得ること (Erfüllbarkeit)、第三に自己自身を開示し人間に自己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 244f)。宗教的作用の「世界超越」は、世界に存在する一切のものが「＜世界＞という観念に合一」されていてこそ、生ずる。宗教的作用は志向性を持ち、世界超越性があるから、有限的な事物やその世界では満足できない。それ故、「汝の内に憩うまでは、我らがこころ安らぐことなし」(アウグスティヌス)が「全ての宗教的作用の根本公式」(V 254)とされていたことは既述の通りである。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。そのような「宗教的認識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、人が万能・万善・全愛の神に直面して、自らの「卑小さ」等を体験することである。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 (及び抵抗、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 (Erhabenheit)」を看取できる。それ故、人間精神は「自らの言い難い脆弱性、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を感じる」。これは、人が神に直面して、自らの「被造物性」を体験することに通じる。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＞[神]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るという体験」(V 184)である。

以上から直ちにスピノザとシェラーの両者の類似性と違いは様々に指摘することができよう。先ず類似性から言えば、人間は神を求め・志向してやまず、「神の認識」によって「最高の満足」、＜安らぎ＞が得られること、人間と神との間には「本質的結びつき」があること等である。しかし、違いもまた大きい。スピノザの場合、あくまでも「知的な」探求—「主知主義」的と言われる所以であるが—であり、シェラーの言うように、それに「愛」が伴うのであり、それ故、「愛」に「認識」が先行すると言われる。そこにまた「信仰」と「認識」とが厳密に区別されている。それはスピノザでは神の「認識」という言葉のみ使用され、神の「体験」或いは神の「経験」という言葉がほとんど出てこないことにも現れていよう。「神の認識」がスピノザでも「身体」の問題と深く結びついている

のに、「神の認識」が「身体的」なものを伴うことが意識して語られていないことにもつながっているよう。シェーラーでは神は認識されると言うよりも、むしろ経験され、体験されるものである²³⁾。次にシェーラーの言う「宗教的作用」がスピノザでは出てこない。「神の認識」は人間に必然的に具わっている「コナツス」(conatus)に起因することが述べられているだけである。更に、一番の大きい違いはシェーラーの場合、上に見たように、人間の「被造物性の体験」或いは人間の「卑小性」等の体験があること、換言すると、まさに<宗教的>に言えば、人間の<罪性・罪業>の自覚・体験が自覚的に語られていることであり、次にそれを土台或いは基礎として人間精神の「尊厳と崇高性」が体験され、それが同時に神の精神性の体験・神体験となっていることである。<罪性・罪業>の自覚・体験が神の体験につながっていくとされている。自らの<罪性>の深さ・強さに対して我々がたじろぎ、如何ともし難い<無力感>を感じ、自らの限界を見極めた、その時に、<安らぎ・救い>への転換が起こる。それは<突然>の転換であり、まさに「与えられた」ものでしかない。それは「根源的所与」としての「飛躍」でしかない(V 324f)。それは「ものの見方の方向転換」(V 163)である。だから「神の認識」は「理性よりもなお高次元な力、すなわち啓示と恩寵」(V 115)或いは「理性を越えた啓示と恩寵」(V 331)なのである。それ故、神は「信仰」において「与えられる」²⁴⁾。しかし、こういったことは、スピノザでは「エチカ」でも『神学政治論』でも論究されていないのではないか。

今述べた両者の違いは、スピノザの哲学観・宗教観へのシェーラーの批判となって現れていた。シェーラーは、スピノザ等の「哲学的グノーシス主義」を越えるために、哲学・形而上学と宗教とを区別し、それぞれにいわば役割分担をさせてこそ、哲学は哲学としての、宗教は宗教としての<本来の>役割が果たせると考えている。特に<安らぎ・救い>、それ故「神の認識」に関しては明らかにスピノザと違ってシェーラーでは「宗教」の仕事とされている。というのは、哲学或いは形而上学は確かに「神」について探求するが、その「命題は第一にいつまでたっても仮説的であり、第二にただ蓋然性しか有しない」(V 342)からである。むしろすべての哲学・形而上学が「十分な資格をもって」自らの「認識の限界に直面し、全く自立的に生ずるのが、宗教的作用において、この作用においてのみ与えられ得る対象[すなわち<神>]である」(V 300)。「理性」の限界、すなわち哲学・形而上学の「限界」において「神の認識」としての「宗教的認識」が成立するから、次のようにも言われる、「[哲学或いは]形而上学はあらゆる宗教的認識と自己完成に対して…本質必然的な前段階なのである。なぜなら宗教的、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…人間の恒久的な本質構造及びこの構造の特定の組み立てに対応するものである。つまりこの構造は下部のものが上部のものの必然的な前段階—それを踏んで昇っていかないことには、そもそも上には昇ることができない踏み板—をなすという形で組み立てられている」(V 294)。スピノザの場合、「信仰」における<服従と隣人愛>でも、確かに神を「感じる」ことはできるとしても、それは決して神の「知的認識」でも、神への「正確な認識」でもない(岩波文庫・下118)。スピノザにおいては「信仰」によっては「神の認識」は得られないと見ていると考えてよいだろう。しかし、スピノザの言う「信仰」において、何らかの「神の認識」或いは「神の直観」—もし「認識」という言葉をここで使わないとすると—神の「体験或いは経験」に至り得ていないと断言することはできないだろう。W・ジェームス等の研究成果を見ると、神の「認識」と言えるかどうかは分からないが、一般の多くの人に何らかの「神の直観」或いは「神の体験・経験」と思われるものがあることは否定できない。しかし、それは既述のよ

うに、スピノザの言う「神の知的愛」としての「神の認識」ではあり得ないだろう。そうすると、我々としては「神の知的愛」がどのように生じるのかが問題となる。それは、重ねて言えば、個物の、世界の認識から生じること、「第二種の認識」から生じることである。だが、個物・世界の認識からどのようにして「神の認識」に至るのか、或いは「第二種の認識」からどのようにして「第三種の認識」に至るのか、といったことは、「第三種の認識」が「直観知」(scientia intuitiva)であることから、考察を加えるしかないだろう。そうすると、個物・世界の認識から、換言すると、「第二種の認識」から「直接的」に或いは「直ちに」生じることとなる。そしてその「直接的」或いは「直ちに」ということは、「神の認識」が「第二種の認識」の「限界において」、その「第二種の認識」からの「飛躍」として生じることがを排除していない。少なくともその「飛躍的認識」を排除しない可能性はある。そうすると、シェーラーの場合には「情緒」的側面を強く含み、＜愛から認識へ＞の道であり、更に如何ともし難い「罪性」の自覚と自らの無力感の体験、そこからの＜反転＞としての「神の認識」という違いはあるとしても、シェーラーが主張している「ものの見方の方向転換」としての「神認識への飛躍」という点では両者の間に類似性がないとは言えないだろう。

あとがき

スピノザは人間の＜安らぎ・救い＞は、「信仰」による＜服従と隣人愛＞の実践によって得られるとしつつ、その道に満足できない人々に対しては＜哲学の道＞を示した。そこに「精神の最高の満足」、「精神の真の満足」或いは＜精神の平穩＞、すなわち「至福と自由」が得られるとした。そこから後者の道は、「快樂にのみ駆られる無知者」ではなく、「哲学」の思索に耐えることのできる「賢者」や「知者」にのみ開かれるものとされた。

シェーラーの批判は、前者をほとんど無視する形で後者の＜哲学の道＞に向けられていた。その批判は正しいとする研究者²⁵⁾もいるが、既に見てきたように、問題を含むものであった。先ず人間の「自由と自発性」がスピノザでは省みられていないという批判が基本的なものであった。それが神との関係にも、「誤りや罪過」等の見方にも、「神への愛」や「神の認識」の捉え方にも現れていた。確かにスピノザでは＜自由即必然＞であり、＜自由＞も＜無知＞に由来するものと見なされてはいるが、しかし、スピノザに即すると、「民衆」或いは「表象」に留まっている人の立場からも、「賢者」や「知者」或いは「理性ないし知性」の立場からも、それぞれに固有の「自由」があり、それが＜安らぎ・救い＞と大きく関わっていた。その点では、スピノザでも「表象」の段階では「誤りや罪過」は、「神」や「自由」の捉え方が双方で異なっているとしても、シェーラーと同じく「神からの自由な離反」と見なされてよいだろう。次にスピノザでは「認識」に「愛」が先行していると批判された。「神の知的愛」は「神の認識」に「伴う」「結果」となるとされている。「愛」を精神の「根源的な作用」と見るシェーラーによると、「愛」があってこそ、「認識」が生じるのである。だが、この点に関しても、我々の考えでは、シェーラーの主張の如く＜愛→認識＞があると同様、スピノザの主張のように＜認識→愛＞もまたあり得るとされた。更にスピノザでは個物認識・世界認識の進展につれて、「神の認識」がなされ、深まっていき、それ故、それは「賢者や知者」にしか到達できないものとされている。このことに対して、シェーラーは、「神の認識」は個物認識・世界認識によって始まるものでもないし、その進展につれて進んでいくものでもない、もしそうなら、子供より大人、無知者より知者、愚者より賢者が、そして何よりそういう認識が増大している後世の人の方がはるかに「神の

認識」がより多くかつより進んでいるはずではないか、とする。「神の認識」はシェーラーによると「誰にでも開かれているか、そうではないかのいずれか」である。神はむしろ<弱きもの><虐げられたもの><精神的に幼い者>の方にこそ己を顕現するものである。そうであってこそ「万善・万能・全愛の神」に相応しい。また後世の「現代人」の方が「神認識」のような「宗教的認識の機関」を「退化」させているのが現実ではないかとする。

今述べた最後の批判に関しては、シェーラーが「神の認識」と言う場合、同時に神に対する「認識」或いは「経験」とも述べていることから推察されるように、シェーラーの「神の認識」では、まさに彼の哲学が示す如く「身体的」或いは身心の「全体」に関わるものであることが強調されている。それは、彼が価値把握を「情緒性」(Emotionalität)と結びつけていることにも現れている。「宗教的体験」とはそういう「情緒性」を含む身心の全体に関わるものである。「宗教的作用」において「神認識」は、人間精神の「卑小さ・脆弱性等」、そして「被造物性」の自覚・体験から、<突如として>いわば「飛躍」として人間精神の「尊厳と崇高性」を悟るその転換において生じるものである。換言すると、自らの深い罪性・「被造物性」の自覚と体験、それでもなお<神>の「被造物」であり、「<神>の似姿」であるという、「飛躍」的に生じる体験において神が「体験」的に把握されるのである。シェーラーが言う如く、「神はただ宗教的作用において直接的に把握される」のである。スピノザの「神の認識」もまた「知的愛」と言われるように、決して単なる「認識」の問題ではないし、またスピノザの言う「第三種の認識」も「直観知」とされているように、まさに「飛躍」において行われる「体験」的なものであろう。そうだともしかし、シェーラーがなしたような「宗教体験・経験」の分析と考察はスピノザには見られない。このことは、「啓示や恩寵」がスピノザの言う「信仰」の事柄とされていることからすると当然であろう。

以上のようなシェーラーのスピノザ批判の検証は結局、両者が哲学と宗教に何を期待し、哲学と宗教の役割をどこに見たかということに関する違いを示している。スピノザもシェーラーも共に<安らぎ・救い>の道を求め、そこに哲学と宗教が大きく関与しているとしていることにおいては変わりはない。しかし、スピノザはその真意においては、或いは少なくとも自分自身或いは自分に従って来る者は、宗教には期待できなかつたし、また期待すべきでもなかつた。哲学による<安らぎ・救い>、つまり「精神の最高の満足」としての「至福と自由」こそ彼が求めたものであつた。それに対してシェーラーは哲学或いは形而上学の意義を認めつつも、それはあくまで「宗教の前段階」でしかなかつた。なぜなら「神の認識」は、それ故<安らぎ・救い>は「理性の限界」を経験するとき、「根源的に与えられる」「啓示と恩寵」によって得られるものだからである。哲学・形而上学は<安らぎ・救い>に関しては「神の認識」の「前段階」であると共に、神を、そしてそこへと至る道・「飛躍」の道をよりよく説明するためのものなのである。それ故、宗教の方がスピノザの場合と違って、より根本にあるものである。

「カトリック期」のシェーラーとスピノザの違いは次のように大まかに把握することもできよう。スピノザの道は「古代ギリシア哲学」からつながってくる道であり、ソクラテスの「知徳合一」にまで遡る考えであり、その点では、「等しきものには等しきを」の道である。他方、シェーラーの道はまさに「キリスト教」の道である。「等しからざるものには等しきを」の道である。

しかし、シェーラーは既に述べたように、晩年に「形而上学的見解」を大きく変えてしまった。端的にはカトリックを捨てている。それ故、晩年には罪性の自覚・体験から神の自覚・体験に至る道に

についてはほとんど言及されていない。シェーラーは晩年においても神の存在を承認し、「神の認識」が精神の「最高の目標」としつつも、その神が「無力」の神になっている。哲学或いは形而上学は宗教と同列に語られるようになってきている²⁶⁾。宗教だけにしか認めていなかった、神との＜直接的な＞関わりを哲学にも認めるようになったと思われる。人間なら誰しもその精神の内に有している「絶対の領域」を「偶像」ではなく、神によって満たすには、それ故、「偶像」を「神」に代えるには、「哲学」でも可能と見たのではないか。シェーラーは言う、「[物神崇拜や偶像崇拜のような] 状態を乗り越えていくには、二つのことを学ぶべきである。先ず自己分析によって、自分の中で絶対的存在や絶対的善の場所をとっている＜偶像＞が自分の中にあることを意識しなければならない。次にこの偶像を打ち砕かなくてはならない。すなわち過剰に愛し過ぎたものを有限な世界においてそれがあべき所に引き戻さなくてはならない。その時、絶対的なものの領域 (Sphäre des Absoluten) は再び出現してくるが、その時初めて人間は、自立的に絶対的なものについて哲学をする精神状態になる。しかし、絶対的なものについての自由な哲学的研究が可能であるのは、ただ形而上学が常に現実に存するというだけの理由によるのではない。人間は確かにまた、明白な限界はあるが注意深くそして根本的に一切の事物の根拠を認識するための正当な認識手段を持っている。その認識は常に不完全ではあっても、真で洞察的な認識である。そして人間はその人格の中核において事物の根拠に生き生きと関与する力を持っている」(IX 76f)²⁷⁾。晩年におけるこういう哲学＜重視＞の姿勢は、「カトリック期」以来一貫している人間の「自由と自立性」の重視にも出ている。そのことを表しているカトリック期の彼の文章を示そう、「精神が信仰によってこの真理 [根源的聖者が説く神に係る真理] を受け容れることは、理性が自由でかつ自律的に自己を服従させることに基づいていなければならない」(V 340)。「理性」の「自由と自律」は晩年、力強い「衝迫」に方向を与える「弱い」ものによって変わっていくのである。

晩年におけるこういったシェーラーの考え方の変更は当然、スピノザへの態度にも現れている。カトリック期にはスピノザに対して仮借なき批判が向けられていたし、その批判の多くの部分は変わっていないと思われるが、少なくとも実に好意ある態度となってきた。シェーラーはゲーテのスピノザとの関わりに触れて次のように述べている、「ゲーテは、自分にとってスピノザは＜最も深く神を信仰する者＞ (der Gottesgläubigste) であると述べた。ゲーテが『エチカ』を初めて読んだあとで既に述べていることだが、＜この本は私に対して、感性的で倫理的な世界を見渡す広く自由な眺望を開いてくれたので、私はこれまで世界をこれほど明瞭に眺めたことはなかったと確信したほどであった＞と。ゲーテは彼を自分の＜主人にして先生＞と呼んだ」(IX 181)。シェーラーが、晩年にカトリック期と変わったことを＜安らぎ・救い＞に関して今、箇条書的に列挙すると、人間精神の弱さとそれに相応して「衝迫」の強さを認めたこと、目的論的自然観を排除したこと、それ故カトリック的見解を捨てたこと、宗教の把握の仕方がキリスト教に偏らない、＜客観的＞なものになったことなどである。

シェーラーは晩年の「スピノザ」論で、『エチカ』には「救いがたい、深い弱さ」がある (IX 182) としつつも、次のような賞賛の言葉でその「スピノザ」論を閉じている。「二つのことはこの著作では永遠 (aere perennius) である。その一つは、偉大にして純粋な、深き寂しさの中にあるこの人物のもつ精神の具象的な姿 (plastische geistige Gestalt) である。この姿は『エチカ』の大理石のような文章の内から読み取れるし、同類の人びと、友人たち—哲学がすることができるのはそもそも「友人」に対してのみであるが—にとって常に光り輝く典型となるものである。永遠なるものの第二は純化と

浄化の価値である。この価値は、スピノザを通して意志のある人には誰にでもその魂を自由の国、光の国、そして神に近い国へと導き入れる力強い価値なのである」(V 182)。

我々はスピノザに教えられ、シェーラーに導かれるが、〈安らぎ・救い〉への道は遠い。「困難にして稀な」道を志しつつ、挫折を繰り返し、しかも「宗教的体験」をわがものにしたいと願っている。そこに「身体」の問題が深く関わっている。しかし、〈安らぎ・救い〉は単に、身体論を含めた個人的な問題には終わらないし、終わるべきでもない。スピノザは「国家論」を著し、シェーラーもまた、「連帯性」を基調とする「社会」論を執筆せざるを得なかった。更に、倫理・宗教を初めとして「規範意識」の低下が著しく進んでいる現代において〈救い・安らぎ〉はいずれどこにあるか。「絶対者」の認識・体験の問題を含めつつ、探求は続けられなければならない。

註

- 1) <>は引用文の中の場合には、その文の作者が強調する等の場合に用い、それ以外の場合も筆者が強調したい場合に用いることとする。
- 2) 『エチカ』については岩波文庫版(畠中尚志訳)を使用し、「世界の名著」第30巻(工藤喜作・斎藤博訳)を参照し、変更を加えたところもある。『神学・政治論』は岩波文庫(畠中尚志訳)、上、下を使用(岩波文庫・上或いは下と書いて引用)。なお、C.Gebhardt編, Spinoza Opera, Heidelberg, 1972を参照した。
- 3) M・シェーラーの文献引用は下記のように行う。

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

V : Vom Ewigen im Menschen, GW5, Bern, 1968.

VII : Wesen und Formen der Sympathie, GW7, Bern, 1973.

VIII : Die Wissenschaftsformen und die Gesellschaft, GW8, Bern, 1980.

IX : Späte Schriften, GW9, Bern, 1976.

X : Schriften aus dem Nachlaß, GW10, Bonn, 1986.

「カトリック期」とされる論文等は上記の内、II、V、VII、Xであり、晩年のものはVIII、IXである。なお、白水社から『シェーラー著作集』(亀井裕、柏原啓一、岩谷誠他訳)が刊行されている。参考になった。

- 4) 「カトリック期」と言われる時期はほぼ1912-1921頃である。シェーラーが「20世紀のカトリック思想の宗教上の偉大な人物の一人」と数えられ(W.Schussler, Religionsphilosophie, Freiburg (Breisgau), 2000, S.236)ているのは、その『宗教の諸問題』が汎神論やプロテスタントに対する厳しい批判を行い、まさにカトリックの立場に立っているからである。「シェーラーは、現象学的哲学を基礎にして独自の宗教哲学(selbständige Religionsphilosophie)を発展させた。それは、カトリック思想の領域から決定的な影響を承けていた」(W.Schussler, ebd., S.19)。
- 5) シェーラーは汎神論をスピノザ等の「本質的に無宇宙論的」(wesentlich akosmisch)な「高貴な形」のものと、「本質的に無神論的」(wesentlich atheistisch) (V 109)なそれとに分けたり、「スピノザのような静的で<幾何学的>な汎神論」と、ヘーゲル、フォン・ハルトマン等に見られる「歴史的

で動的」(V 337)な汎神論とに分けたりしている。シェーラーの批判は両者にわたっているが、拙論では当然、両者が区別される場合は前者が考察の対象となる。

- 6) 拙論、シェーラーにおける人間の「宗教性」について、徳島大学総合科学部、人間社会文化研究、第8巻、2001, p.1-23.
- 7) 「世界＝神という関係」(V 111)、「神と世界とが等しいこと」(V 108)となっていて、「世界＝神」と「神＝世界」とが区別されずに使用されているが、スピノザの場合、「神即自然」であって、「自然即神」ではない。
- 8) M.Schelers GW II 122ff参照。
- 9) シェーラーの場合、信仰の自由は一貫して主張されていることである。「信仰は人格の自由な作用なので、誰もが、私は彼を信じてはいないと言うことができる」(X 280)。
- 10) シェーラーの言う「真正の愛」については次の彼の言葉を参照されたい。「すべて真正の＜愛＞は、その愛する相手の現存在が自分と異なっているにもかかわらず、そして自分とは別人であるにもかかわらず、否、まさに、自分とは異なる現存在と自分とは別人であるということが明瞭に与えられているというその点において、またその間においてこそ、自分とは異なる愛の対象を肯定する、それは、自分固有の理念的な価値存在になるという目標の方向に進むということで、その自分とは異なった愛の対象を肯定するのである」(V 224)。
- 11) シェーラーは次のようにも述べている、「[汎神論が] 意志生活の本質事実を既に無視し、(神においてと同じく人間においても) 意欲を悟性事実の中に解消しようと試みていることが初めて、誤った主知主義へと通じていっているのである。というのはこのことによって初めて、倫理的な認識と道徳的・実践的な生活は倫理外的で哲学的な本質観想の前段階として教育上本質必然的であることが原理的に誤解されてしまい、その時、当然の如く誤解されているのが、この哲学的な本質観想—この観想それ自体に独自の価値があることは考慮に入れずに—がまた、＜神において神を愛すること＞の純粋に宗教的な神へ帰依の前段階でもあること、そのことなのである」(V 223)。
- 12) シェーラーは次のようにも述べていることに注意したい。「[スピノザを初めとする汎神論は] ところが神に＜端的に＞依存することを(見たところ) 実践的活動より一層深く感じさせるし、また実践的活動より観想的生活の方を序列上一段と高い生活と見ているが、このことにこの汎神論の誤りがあるのでもない」(V 222)。
- 13) なぜ「反神論か？」神が存在することに反対であり、神がいたら困るからである。参照、拙著【N・ハルトマン自由論の研究】(溪水社、1991, p.496-498)。
- 14) 拙訳、N・ハルトマン【存在論の新しい道】(協同出版、1976, p.125)、並びにN・ハルトマンの他の諸著作を参照のこと。
- 15) 晩年期の「スピノザ」には、スピノザが「自らの至上の自己が神の中に安らぎ・保護されていると知っていた」(IX 173)と述べられている。シェーラーは一貫して、スピノザを「無宇宙論者」だが、決して「無神論者」ではない(X 176, II 109)としている。
- 16) スピノザの【神学・政治論】によると、「信仰」とは、「それを知らなければ、神に対する服従が失われ、またこの服従が存するところには、それが必ず存するといったそうした事柄を神について考えること」(岩波文庫・下133)である。或いは「信仰」とは、「神に服従させねばならぬという単純な信仰」である(同上・下131)。「信仰は真理よりも敬虔 (pietas) を要求し、また信仰は

服従の度合いに応じてのみ敬虔のかつ救霊的 (pietatem exigere) なのであり、したがって何人も服従の度合いに応じてのみ信仰者なのである」(同上・下141)。それ故、宗教にとって最も大切なことは、「神への服従」であり、それに基づく「隣人愛」の実践であるとしている点は一貫している。「隣人愛」は「神への愛」となり、正義・公正の遂行となるからである。その他、同上・下117,136,289を参照のこと。

- 17) 「服従→隣人愛」と同時に「隣人愛→服従」もあり得る(岩波文庫・下131)。なお、スピノザにおける「民衆」の「救済」に関しては次の論文がある。高木久夫「スピノザにおける民衆の救済」(『スピノザーナ』2000,p.37-53, スピノザ協会年報)。スピノザが自らの〈哲学〉(『神学・政治論』を含む)の相手にした人はどのような人なのか、同論文を参考にして私見で整理すると、先ずスピノザが『神学・政治論』でも相手にしない人、いわゆる本来の意味の「民衆」、次にその読者・「完全な哲学者でも民衆でもない特殊な聴衆」(同上論文p.42) (「民衆」の中での〈安らぎ〉を求め人々)、「神学的偏見から完全には自由でない哲学的読者」(同上、p.50)、更に「哲学的志」を持ちながら、途中で挫折して「知的愛」の境地へ至り得ない人、最後は当然、その境地に到達できる人、その〈哲学〉を共に共感できる人・本来の意味の〈理性或いは知性の人〉である。
- 18) 「哲学の目的はひとえに真理のみであり、これに反して信仰の目的は・・・服従と敬虔以外の何ものでもない」(『神学・政治論』岩波文庫・下142)。
- 19) vgl. M.Schelers GW 2, 248ff.
- 20) シューラーは晩年の或る論文(「哲学的世界観」)で次のように述べている、「〈大多数 (die Menge) は決して哲学者になることはないだろう〉。プラトンのこの言葉は今日でもなお妥当する。・・・哲学的に基礎づけられた世界観を得ようと努める者は、敢えて自分自身の理性に立脚するようにしなければならない」(IX 75)。シューラーの場合、「絶対の領域」を何で満たすかが問題である。「大多数」もまたそこへと至り得ることを、スピノザよりもより積極的に認めたからこそ、「救済の知」を哲学と並んで認めているのである(後の註26参照)。
- 21) 「シューラーの功績は、宗教的作用を人間精神の最も根源的な作用として苦心して取り出したことである。こうしてそれは形而上学的作用よりいそう根源的なのである」(Schussler,ebd., S.20)。
- 22) 徳島大学総合科学部、人間社会文化研究、第8巻、2001, p.1-23を参照、特にそのp.7-8。
- 23) だからシューラーではパスカルに従い、「まず膝をかがめなさい」と言われる(V 260)。そこに宗教心としての「神への愛」もまた生じてくるとされるのである。
- 24) シューラーによると、宗教的对象の実在性は「その本質からして信仰的作用を通じてのみ、また信仰的作用においてのみ見ることができる」(V 154f)。
- 25) McGill,V.J., Scheler's theory of sympathy and Love, in:Phylosophy and Phenomenological Reseach 2 (1941/42), p.181.
- 26) 「三通りの認識が人間には可能である。すなわち支配もしくは作業遂行の知、本質もしくは教養の知、形而上学的もしくは救済(Erlösung)の知がそれである。この三つの知のどれもそれ自身を目的とするためにあるのではない。それらはいずれも或る存在者を改造すること(Umbildung)に貢献する。すなわち事物を改造すること、人間自身の教養形態を改造すること、絶対的なものを改造すること(Umbildung...des Absoluten)のいずれかに貢献する」(IX 77)。
- 27) これと同じような見解をシューラーは「カトリック期」にも述べている(V 261f)が、既に明ら

かなように、この期にも<哲学・形而上学>を重視する姿勢があったことは、既に述べたところから明らかであろう。「カトリック期」の<哲学・形而上学>はあくまでも<宗教>の「前段階」をなすものであり、宗教を<救い・安らぎ>に関しては補完するものでしかなかったのである。