HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ウラジーミル・ソロヴィヨフとオカルティズム
Author(s)	杉浦, 秀一
Citation	スラヴ研究, 52, 177-204
Issue Date	2005
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/39075
Type	departmental bulletin paper
File Information	52-007.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

ウラジーミル・ソロヴィヨフとオカルティズム

杉　浦　秀　一

はじめに

ウラジーミル・ソロヴィヨフは扱いにくい思想家である。彼を抜きにしては、20 世紀初頭のロシア宗教ルネッサンスも、ロシア・シンボリズムも語れない。ロシア政治･法思想においても彼の貢献と影響は指摘されている。今日でも、彼は独創的なロシアの宗教哲学者として人々の口に上る。しかし、彼の思想とはいかなるものか、と問われると、しばし返答に窮する。彼の影響力の大きさと広さにもかかわらず、いや、むしろそれ故に、彼の思想は一つの焦点を結びにくいのである。彼の思想の中には、多様な潮流が流れ込んでいる。教父神学、プラトン、シェリング、ベーメ、ヘーゲル、ショッペンハウエル、スラヴ主義、等々。では、彼はそれらの潮流を一つに統合したのか、それとも折衷にすぎないのか。統合したとすれば、何を軸にしたのか。つまり彼の思想の「独創性」はどこにあるのか。あるいは「独創性」は彼の思想や著作の中にではなく、彼の人格そのもの、彼の生き方にあったのか。では彼の生涯を貫くものは何か。

小論は、これらの問いに対して、一つの、暫定的な回答を与えようとする試みである。ソロヴィヨフの思想と生涯を貫いていたもの､多様な思想潮流を一つにまとめていた軸は､「オカルティズム」であるというのがその回答である。と言ったからにはそれを論証しなければならない。その意味でこの回答は小論の結論であり、小論はその論証に当てられることになる。しかし、ソロヴィヨフの思想を「オカルティズム」と命名することが小論の目的ではない。命名が単なるレッテルに終わらないためには、それによって、ソロヴィヨフの思想が一つの像を結ばねばならない。一つの像を結ぶようになって、はじめてこの回答が論証されたことになる。その意味でこの回答は小論の「出発点」でもある。

1. 作業仮説としてのオカルティズム

では「オカルティズム」とは何か。まず断っておかなければならないのは、オカルティズムと称される多様な思想と実践の複合体を定義する力量は筆者にはないし、またそのつもりもないということである。小論でいう「オカルティズム」とはソロヴィヨフの思想が一つの像を結ぶための作業仮説、あるいは幾何学の問題を解く際の補助線のようなものである。だからといってまったく恣意的に定義してよいものでもないし、定義なしで済ますこともできない。小論では「オカルティズム」を以下のように考える。

周知のように、ウェーバーは呪術と宗教が異なる思考類型であるとした。彼によれば、呪術は「此岸的」であり、宗教は「彼岸的」である。呪術は、旱魃、病気等の現世の不幸や困難を治癒しようとする。宗教は死後の幸福を願う。呪術は｢神強制｣であり､宗教は｢神

崇拝」である。呪術は、神に雨を降らせる呪文、儀式等を執り行い、それによって神に雨を降らせるように強制する。雨が降れば、神に感謝し、生贄等の「報酬」を与える。雨が降らなければ、その神は力が無いものとして見捨てられる。宗教では、人間には神の意図は理解不可能であり、神の行為の結果は予測不可能である。したがって人間は、神の行為の結果に関わらず、神を「崇拝」しなければならない。呪術は経験的合理的な行為であり、宗教は経験的合理性を否定する。呪術は「少なくとも相対的には合理的な行為である。たとえそれが必ずしも手段と目的という連関に沿った合理的な行為でないとしても、やはり経験から得られた規則にのっとったものなのである。火打ち棒が木から火花を呼び起こすのと同様に、術者の『呪術的』な身振りが天から雨を呼び寄せる。」[1] これに対して、宗教は、手段－目的、行為－結果というような経験的因果連関を否定、あるいは弱める。「実際的、打算的合理性の後退」[2] が生じる。その反面、宗教は神概念の「合理的体系化」を行い、コスモスの統一的な意味づけを行うのである。

しかし、「オカルティズム」は宗教とも呪術とも異なった思想類型に思われる[3]。宗教は彼岸からコスモスを統一する。呪術は此岸から神を強制するが、コスモスを統一的に把握する観点は持たない。オカルティズムは此岸からコスモスを統一する。オカルティズムは、現世の中で、つまり自然の中で、コスモスを統一する点で、科学と近い。しかし、科学は自然を統一的に説明するが、それは彼岸を排除した統一である。また人類の目的、人生の意味、人間の価値等を説明はしない。しかし、これらの「形而上学的課題」こそオカルティズムが関心をよせる対象なのである。つまりオカルティズムは、経験的世界（自然）から出発し、此岸と彼岸を、つまりコスモスを統一的に理解しようとする思考様式なのである。この観点から、「こっくりさん」や交霊術など、しばしば「オカルト的」と呼ばれるものでも、行為（まじない、呪文等）と結果との経験的因果連関にのみ関心をもち、コスモスの統一的な意味連関に関心を示さないものは、小論では「オカルティズム」に含めない。それらは呪術となんら変わらないからである。

私はこの「オカルティズム」的思考様式がルネッサンス期のネオプラトニズムを源泉としているのではないかと考えている。現在のところ、これはあくまでも仮説であるが、指摘しておくべきは、小論のオカルティズム概念が、ルネッサンス・ネオプラトニズム研究を参考にして考案されたという点である[4]。

1　M. ウェーバー、武藤一雄他訳『経済と社会：宗教社会学』創文社、1996 年、4 頁。

2　同上、38 頁。

3　オカルトに関する文献は膨大であり、しかもその多くは学術的価値があるとは言いがたい。ここでは、その一部を挙げるにとどめる。B.G. Rosenthal, ed., *The Occult in Russian and Soviet Culture* (London, 1997); M. Bohachevsky-Chomiak, B.G. Rosenthal, eds., A Revolution of the Spirit: Crisis of Value in Russian, 1890-1918 (Newton Ville, Mass, 1982); *Семенова С.Г., Гачева А.Г.* (ред.) Русский космизм: антология философской мысли. M., 1993；S. セミョーノヴァ『ロシアの宇宙精神』せりか書房、1997 年；ルイ・ブイエ『キリスト教神秘思想史：教父と東方の霊性』平凡社、1996 年；ミルチャ・エリアーデ『オカルティズム・魔術・文化流行』未来社、1978 年。

4　ルネッサンス期のネオプラトニズムに関しては以下参照。アンドレ・シャステル、桂芳樹訳『ルネッサンス精神の深層：フィチーノと芸術』平凡社、1989 年；P.O. クリステラー、佐藤三夫監訳『イタリア・ルネッサンスの哲学者』みすず書房、1993 年；マルシーリオ・フィチーノ、左近司祥子訳『フィレンツェの人マルシーリオ・フィチーノによるプラトン『饗宴』注釈』国文社、1985 年；マルシーリオ・フィチーノ「精神に関する五つの問題」佐藤三夫訳編『ルネッサンスの人間論：原典翻訳集』有信堂高文社、

このオカルティズムの性格は、以下の 4 点にまとめられるように思われる。

1) オカルティズムは自然を肯定する。オカルティズムは「霊」あるいは「神」について語るが、それは自然の中で作用し、自然を変革する「霊」である。また「自然界」と「霊界」との絶対的断絶を認めない。
2) オカルティズムは一種の「科学的」思考様式である。宗教的信仰では、神の認識は究極的には人間の思惟を超越すると考える。しかしオカルティズムは、オカルト現象が人間によって認識され、検証されると信じる。検証可能性（反証可能性）は科学の要件であるのだから、オカルティズムは、自己の立場を「科学的」とみなす。
3) オカルティズムは人間中心主義の思考様式である。宗教が人間を超越した絶対者への帰依であるとすれば、オカルティズムは生身の人間が自己自身の「修行」や「努力」によって超越的体験が可能であるとする考え方である。それは神の恩寵や奇跡とは異なる[5]。
4) オカルティズムは進化論的な思想である。オカルティズムの基本的立場は「精神進化論」である。人間が進化の最高の産物であることを肯定する。しかし彼らは進化が今後も継続していくと考える。現在までの進化で人間の脳が形成されたとすれば、今後の進化は脳の働きがさらに強力になり、今は潜在的な能力が将来は開花すると考える[6]。

一見して明らかなように、自然の肯定、科学主義、人間中心主義、進化論、という考え方は、われわれに馴染み深い現代的、あるいは近代的思考様式である。もし、オカルティズムに関する以上の性格規定が妥当なものであるとすれば、それはわれわれの思想とさほど距離は無い。オカルティズムはわれわれの隣にある思想なのである。

以下、オカルティズムのこの 4 つの基本性格を準拠枠としてソロヴィヨフの思想を検討する。第 2 節と第 3 節では、ソロヴィヨフ思想における自然の肯定、第 4 節では科学主義、第 5 節では人間中心主義、第 6 節では進化論の諸問題が取り扱われる。

2. ソロヴィヨフ『神人論』における自然の肯定とその帰結

ソロヴィヨフは現実世界あるいは自然を肯定する。自然は、第一に、本来的に善なるものとして、第二に、神的創造の不可欠の過程として、そして第三に、神から相対的に自立したものとして、肯定される。

(1) 自然が本来的に善なるものであれば、なぜ悪があるのかという問題、いわゆる神義論の問題が生じる。ソロヴィヨフは、悪は「存在性」を持たないという。彼にとって悪とはただ存在物の正しくない「状態」あるいは「相互関係」に過ぎないのである。「自然界

1984 年；ピコ・デッラ・ミランドラ、大出哲他訳『人間の尊厳について』国文社、1985 年；D.P. ウォーカー、田口清一訳『ルネサンスの魔術思想』筑摩書房、2004 年。

5 「すべての『オカルト』能力は人間の精神そのものから発するのであって、神々や悪魔どもや霊から発するものではない。」コリン・ウィルソン、中村保男訳『オカルト』平河出版社、1985 年、510 頁。

6 「進化は飛躍によって進むのであり、人間はいまや、このことを意識的に理解し、さらに自分がしていることを完全に理解して前進する構えのできた興味深い地点に到達しているのである。」同上、597 頁。

の現実的存在は、それが神的世界の存在と対立している限りは、ふさわしくないもの、アブノーマルなものである。だがこの対立は、したがって悪そのものは、…個的な諸存在のひとつの状態、ならびにそれらの存在のある相互関係（文字通り否定的な関係）に過ぎないのであって、何ら独立した本質とか独特の原理のようなものではない。」[7]

悪は何らかの実体として存在するのではないとする点で、マニ教の善悪二元論や古代グノーシス主義における最高神と創造神（デミウルゴス）の対置とは異なっている。ソロヴィヨフはアウグスチヌス以来のキリスト教の伝統に従っている。しかし、アグスチヌスとソロヴィヨフは次の 2 点において決定的に異なる。第一にアウグスチヌスにとって、神から離れることが悪であった。ソロヴィヨフにとっては、神から「離れること」それ自体は悪ではない。第二に、アウグスチヌスにとっては、存在物は神から離れるにしたがって、その「存在性」を喪失していく。悪が存在性を持たないのは、それが「存在の喪失態」であるからである。他方、ソロヴィヨフにとっては、「悪い存在」の存在性は喪失も減少もしない。悪は存在物の「状態」に関わるだけである。つまり悪は存在に関わる概念ではなく、「関係」にかかわる概念なのである[8]。

神から「離れること」については後述するとして、最初に第二点について検討しよう。ここで注目すべきは、アウグスチヌスにとって「存在の喪失態」と「無」とは異なった概念である点である。悪は「無い」のではない。それは神から「離れてある」存在である。それは「十全な存在」ではなく、偽りの存在であり、いわば虚構である。現実の世界が悪であるということは、現実の世界が無いということではなく、真なる存在、十全なる存在ではなく、「虚構としてある」ということである。神のもとでの存在、天上の存在のみが「十全な存在」である。しかし「虚構」は否定されねばならない。悪しき現実世界は、その存在性が否定され、天上における生のみが価値あるものとなる。

ソロヴィヨフにとっては、悪は存在物相互の「関係」にすぎず、存在物の「存在性」に関わる概念ではない。そうであれば、存在物の相互関係を正しく再建すれば、悪は克服される。この世の悪しき現実は、この世においてよき現実に変えることができる。

では、悪とは存在物のどのような相互関係なのか。彼はいう「自己を全ての他者に対峙させること、およびこれらの他者を実際の上では否定すること、このことはわたしたちの自然の根源的な悪なのである。」[9]「自然界の本来そうあるべきでないこの現実というものは、いろいろな存在が相互に敵対し孤立してしまった状態なのである。」[10] 彼にとって、神から「離れること」そのものが悪なのではない。神から離れ、その結果、存在物同時が互いに敵対し、孤立した状態に陥ったことが悪なのである。

7　ソロヴィヨフからの引用は Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1901-1907. T. 1-9. により、巻数とページのみを記す。T. 3. C. 122.（ただし後述するシェリング「注解」は除く。）また『神人論』は御子柴道夫氏の訳された『ソロヴィヨフ選集』（全 5 巻、東宣社、1973 年）に所収されており、基本的には御子柴氏訳に従った。

8　アウグスチヌスの神概念については、高橋亘『アウグスチヌスと十三世紀の思想』創文社、1980 年、参照。アウグスチヌスが無と存在の喪失態を区別している点に関しては、ルネ・ネッリ、柴田和雄訳『異端カタリ派の哲学』法政大学出版局、1996 年、参照。また、ボルツは、ギリシャ哲学において、存在と無との中間的状態が認められていたと指摘している。この点に関しても、検討が必要であろう。ノルベルト・ボルツ、山本尤訳『仮象小史：古代からコンピューター時代まで』法政大学出版局、1999 年。

9　Соловьев. T. 3. C. 121.

10　Там же. C. 122.

(2) この世界の存在（自然）は、天上の存在（神的存在物）と比べて、その存在性そのものにおいて劣っているのではなく、本質的には同等のものなのである。「この世界は、神的世界の存在を形作っている要因と同じ要因が、別のふさわしくない相互関係を結んだものに他ならない。」[11]「神と対立している自然とは、神的世界の中に実体として存在しているある本質的な諸要因のそれとは違う状態、あるいはただの置き換えにすぎない」[12]のである。

ある意味で、自然は神的存在物と同等以上のものである。ソロヴィヨフにとって、神とは創造を「渇望」する神なのである。ここにアウグスチヌス的神との大きな違いがある。アウグスチヌスにとって、神はこの世界を創造することも創造しないこともできた。また神が意志しさえすれば創造の行為は実現した。なぜなら神においては意志と行為とは同じものであったのだから。だから被造物は創造主に一方的に依存していた。しかしもし神が創造を「渇望する」神であるとすれば、被造物つまり自然は神にとっても必要不可欠な存在となる。

神は創造を「渇望」する。これは、ソロヴィヨフの「神」概念から必然的に生じる帰結である。ソロヴィヨフにとって、神の第一の属性は「存在性」「実在性」である。神は実在する。神は「在る」。しかし「在る」とは何を意味するのか。「単なる一般的な存在性などというものは明らかにただの抽象概念にすぎない。現実上の存在は、それが存在すると言いうるような主体としてのある実在者であるばかりでなく、この主体は何であるか、もしくはそれは何を表象させるかという問いに答える賓辞としての、特定の対象的内容もしくは本質でなければならない。…存在性というものは、実在のその客観的本質もしくは内容へのかかわりとしてのみ思考されうるのである。」[13] つまり、神が「在る」ためには、神は自己のうちに「内容」あるいは「客観的本質」を有していなければならない。

そうであれば、神は「主体としての自己」と「自己の客観的本質」との関係として存在することになる。つまり「主客の関係」を自己の内部に有する。

では、神の内部にある「客観的本質」とは何か。それは「全ての存在」である。神は自己の内部に「存在の全てを包摂している」。では、「全て」とは何か。それは抽象的・一般的な「全て」ではなく、「具体性を有する全て」でなければならない。「具体性を有する全て」は「数多性」としてのみ存在しうる。つまり神は「一者」でありながら、自己の内部に「全て」すなわち「数多性」を含んでいる。

さて、神の中には「全て」が含まれているが、それは神との「直接的同一」の中にある「全て」である。この「全て」は潜在的、可能的な「全て」である。それはいまだ神から分離されておらず、したがって神そのものと対立することはない。しかしそれ故、それは神との相互作用に入ることもできない。つまり、神はいまだ「自己の客観的本質」と相互作用できない。(「自己同一的神的存在」＝存在の第一段階)

神が自己の「内容」あるいは「客観的本質」と相互作用するためには、それを表象しな

11 Там же. С. 122.
12 Там же. С. 122.
13 Там же. С. 77.

ければならない。神は自己自身を表出しなければならない。この「表出された神的本質」が「イデア」である。しかし、この「イデア的存在」はいまだ完全なる「存在」ではない。なぜならそれは「神の自己規定」であり、神とは区別された存在性を確立していないのだから。(「イデア的存在」＝存在の第二段階) したがって、神と「イデア的存在」との相互作用は、不十分な相互作用、実在性を欠いた相互作用である。

神とは区別された、「自立した存在性」を付与されたもの、それが神によって「創造された全ての存在」つまり「自然」である。(「現実的存在」＝存在の第三段階)

つまり創造という神の行為は、神の第一の属性から必然的に導出されたものなのである。創造しない神はもはや神ではない[14]。

(3) 神は神であるがゆえに、「自己の客観的本質」である「全ての存在」を自己から区別し、自立させなければならなかった。つまり自然を創造しなければならなかった。この創造された「全ての存在」、つまり自然の統一体、あるいは有機体の根底にあるのが「宇宙霊魂」である。「宇宙霊魂」は神によって存在を与えられた。この意味でそれは本来的に神と結びついており、したがって善なる存在である。しかし、神との相互作用が「現実のもの」となるためには、「宇宙霊魂」は自立化し、主体性を持たなければならない。つまり神からいったん切離されなければならない。

ここに最高神と創造神（デミウルゴス）の対立という古代グノーシス主義（および後述するシェリングの「神」と「神の自然」の対置）の思想が取り入れられている[15]。グノーシス主義とは違って、ソロヴィヨフにとって創造は最高神の行為であり、したがって被造物（自然）は悪ではない。しかし被造物は「宇宙霊魂」という形をとって神から自立化し、神に歯向かう。これは不可避の過程である。宇宙霊魂は自己を「主体として意識する」必要がある。そして「主体としての意識」とは自己を絶対的中心とみなす意識である。神ではなく被造物である自己が絶対的中心とみなされる。ここに「宇宙霊魂」と神との「正しくない関係」つまり悪の生じる必然性がある。

以上の考察から次のような帰結が導出できる。

1) 被造物の永遠性

自然は本来的に、つまり存在としては善である。したがって自然および人間の救済において、その存在性そのものは否定されない。それどころか、創造が神にとっても必要不可欠な行為であるならば、被造物は永遠に存在し続けなければならない。

14　神だから創造するのではなく、創造するから神なのである。種村季弘氏によれば、神と創造とのこの逆転はルネッサンス期のネオプラトニズムにおいて生じたという。「プロティノスの流出説は、グノーシス的な光の充溢からこの世界が分離的に流出してきたとする世界創造説である。此岸の世界はネオプラトニズムではこの原光に回帰すべき悪しき存在とみなされる。フィツィーノはしかし原光と此岸との関係の価値評価を逆転させた。原光から存在が流出し、それゆえに原光は存在を遍照しているのであれば、ちょうどアラバスターの被いを掛けたランプが、内部の、外部から直接には見えない光の反映を受けてあえかに輝くように、此岸は彼岸の光の反映に染まっているはずである。地上における隠された原光からこの反映を肯定し、原光そのものよりも原光の地上的顕現を重要視するところにルネッサンス・ネオプラトニズムの特殊な性格があった。」(種村季弘『パラケルススの世界』青土社、1996 年、58-59 頁)

15　グノーシス主義に関しては、荒井献『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、1971 年；荒井献、柴田有訳『ヘルメス文書』朝日出版社、1980 年；P. ティリッヒ『キリスト教思想史』(全 2 巻) 白水社、1997 年；M. スコペロ『グノーシス主義とは何か』せりか書房、1997 年、参照。

ということは、人間と自然は「現実世界の内で」、つまり「肉を持った存在」として、救済されなければならないことになる。救済とは永遠の生を獲得することなのだから、人間と自然は身体的にも不死となり、死者たちは肉体をもって生き返る。

2）人間と神との協力による創造、あるいは創造の「第八日」の不可欠性

宇宙霊魂は神の「外に」あり続けなければならない。同時に、それ自身のイニシアチブと発議に基づいて、つまり「自発的」、「意識的」に神との関係を再建しなければならない。仮に神が自己への従属を宇宙霊魂に強制することになれば、神と宇宙霊魂の「相互交流」が不完全なものとなってしまう。相互交流とは、交流する両者の自立性を前提としているのだから。つまり神の側だけからの創造は最終的な創造ではなく、神と被造物の協力による創造、つまり創造の「第八日目」が不可欠なものとなる。被造物の中で最も神に近い存在である人間は、神と協力して、神の王国を実現しなければならないことになる。

3.『全的知識の哲学的原理』における「存在」の問題

前節で、私は、ソロヴィヨフにとって神の王国と地上の王国はその「存在において同等」なものである、と述べた。その意味は、地上の王国が成就することは、神の王国が成就することであり、神の王国の成就後も、地上の王国は神の王国に吸収され、消失するのではないという意味である。また、地上世界と天上世界は「本質的に同じ」であり、かつ「並存」している、ということである。私は、ここにソロヴィヨフ思想の核心があると考えている。

しかし、「存在において同等」とはどういうことなのか。これはまだ十分に説明されていない。「同じもの」の「並存」とはどんな事態なのか。もしそれが同等の権利を持った複数の存在の「並存」であるとするなら、それは二元論あるいは多元論の哲学となるだろう。一元論の立場に立つならば、複数の存在を規定している単一の「根源」を前提としなければならない。キリスト教神学にとって、そして当然ソロヴィヨフにとっても、「根源」は神にあるのだから、「地上の王国」は「天上の王国」の一契機、あるいは派生態に過ぎなくなる。「同じもの」の「並存」とは、実は、源泉とその派生物の「並存」に過ぎなくなる。

「一契機に過ぎないとしても、存在の権利を持つ」というのが、ソロヴィヨフの命題であり立場である。しかしこれは微妙な立場である。この命題の前段と後段のどちらが強調されるかによって、哲学的構想ばかりか、その実践的帰結も大きく変わりうるからである。「一契機に過ぎない」という点が強調されるとき、地上の生は天上の生を準備するものに過ぎなくなる。それはアウグスチヌスと同じである。実際ソロヴィヨフの晩年の黙示録的作品『三つの話』には、この傾向が見出される。ソロヴィヨフは、この命題の前段と後段の間でゆれている。しかし、私は、ソロヴィヨフ哲学の本質が「地上の肯定」にあると考える。命題の後段「にもかかわらず、存在の権利をもつ」が強調されてこそ、ソロヴィヨフ哲学の独自性が発揮されるのである。前段が強調される晩年の黙示録的作品を、私はソロヴィヨフの思想的破綻の表明であると考え、小論においては、考察の対象から除外する。

ソロヴィヨフ哲学を一文で表現すれば、「…にもかかわらず、地上の生は肯定される」ということである。そうであれば、彼の哲学は「…にもかかわらず」という一節の解釈と論証をめぐってなされることになる。「…」には三つの名辞（あるいは名辞群）が挿入されうる。

第一に、天上の王国が「永遠」の中にあるのに対して、地上の王国は「時間」と「空間」の中に、つまり「歴史」の中に存在している。第二に、天上の王国が「絶対的存在」の世界であるのに対して、地上の王国は「相対的存在」の世界である。第三に、天上の王国が絶対的善の世界であるのに対し、地上の王国には悪がある。そうであれば、1)「歴史の中にあるにもかかわらず」 2)「相対的であるにもかかわらず」 3)「悪があるにもかかわらず」地上の生は肯定されることが、論証されなければならない。もちろん、彼はあるがままの地上の世界を肯定しようとしたのではない。「歴史」は「永遠」の中に、「相対的なもの」は「絶対的なもの」の中に、「悪」は「善」の中に止揚されなければならない。

前述したように、ソロヴィヨフは、『神人論』において悪の問題（神義論）を考察した。『全的知識の哲学的原理』では、「歴史」および「絶対的なもの」と「相対的なもの」との関連の問題が考察される。小論では「絶対的なもの」と「相対的なもの」に関する問題を検討し、「歴史」は第 6 節で考察する。

「同じもの」の「並存」の問題は、実はシェリングが直面した問題でもある。シェリングは後期の著作『人間的自由の本質』において、現実世界が神的世界によって肯定されていることを論証しようとした[16]。シェリング哲学の出発点は、「神」（あるいは「実存する限りの存在者」）と「神のうちの自然」（あるいは「単に実存の根底たる限りの存在者」）の区別にある。「まさにこの区別が、同時に自然と神とのもっとも明確な区別を招致」するのである[17]。この「神のうちの自然」は神の質料いわば「第一質料」である。神は在る。在るために、神は自己を生成する。生成する神と生成される神は同一でありつつ、区別される。神は自己を生成するに当たり、自身を表象する。それは「永遠なる一者が自己自身を生まんとして感じる憧憬」である[18]。この表象は「元初に神のもとにあり、そして神のうちに生み出された神自身である」[19]。以上のような神的存在の弁証法を展開することによって、シェリングは人間的自由と悪の本質を明らかにする。彼によれば、「顕示の終極は、善より悪を追放すること、全き非実在としての悪を解明すること」であり、「最後に滅ぼされる敵は死である」[20] ことになる。

しかしシェリングは、「神」と「神の内なる自然」を区別することが、二元論でないのかという批判に答えなければならなかった。そこで彼はベーメに依拠しつつ「無底」あるいは「元底」という概念を導入し、「同一」と「無差別」を区別するにいたる。（彼はこの著作まで「同一」と「無差別」を区別していなかった。）「無底」とはあらゆる対立に先行し、「それらの対立はそのうちでは区別されえず、また何らか或る仕方で存在していることもできない。したがってそれは両者の同一としては言い表せえない。それは両者の絶対的なる無差別としてのみ言い表せうる。」[21]

16　シェリング、西谷啓治訳『人間的自由の本質』岩波文庫、1951 年。シェリング哲学に関しては、H. バウムガルトナー編、北村実監訳『シェリング哲学入門』早稲田大学出版部、1997 年；M. ハイデガー、木田元他訳『シェリング講義』新書館、1999 年、参照。
17　シェリング『人間的自由の本質』57 頁。
18　同上、60 頁。
19　同上、63 頁。
20　同上、140 頁。
21　同上、142 頁。

シェリングに言及した理由は三つある。第一に、シェリングの議論と『全的知識』におけるソロヴィヨフの議論が、その論理展開ばかりか表現にいたるまで、かなり類似しており、第二に、両者が同じ哲学的問題（つまり「同じものの並存」の問題）と対決しており、第三に、その問題が普遍的問題であることを示すためである。言いたいのはソロヴィヨフがシェリングのエピゴーネンか否かではない[22]。重要なのは、キリスト教的一神論を前提にしつつ地上の生を肯定しようとするならば直面せざるを得ない普遍的な問題に、両者が関わっていたことである。ソロヴィヨフが『全的知識』で展開する諸存在の領域と階梯に関する一見思弁的議論の重要性もここにある。

シェリングと同様、ソロヴィヨフも神的存在（あるいは絶対的存在）を二つに区別する。それは「スーシェエ」と「スーシュノスチ」である。それに経験的存在「ビチエー」を加えた三つが、存在の基本的実体である。ちなみにシェリングの「無底」に対応するものは、ソロヴィヨフにおいてははっきり指摘されていない。シェリングにおける「実存する限りの存在者」と「無底」がともに「スーシェエ」として語られているように見える。たとえば以下の叙述にそれがうかがわれる。「絶対的なものは無かつ全である。それが何ものかでない限りにおいて無であり、それが何ものも欠きえない限りにおいて全である」[23]

「絶対的なもの」は、二つの極に分割される。第一は、「無条件的統一の原理」であり、「スーシェエ」である。第二は、「存在の、つまり諸形式の数多性の原理あるいは生成力」であり「スーシュノスチ」である。第一の極は、「肯定的無（エン・ソフ）」、第二の極は「プリマ・マテリア」とも呼ばれる[24]。

「絶対的なもの」は、自己のうちなる二つの極の弁証法によって、自己現出する。それは三つの契機を持つ。1）一の内部での「現れるもの」「数多性」の潜在、（エン・ソフ）2）「現れるもの」「数多性」の現出、つまり他者における自己確証、（ロゴス） 3）「現れるもの」の自己自身への回帰（聖霊）である。これは「即自」、「対自」、「即かつ対自」の弁証法であり、これそのものは新しくない。しかし、ソロヴィヨフはこの弁証法に「人間的自然」の「三つの基本的な存在様式」[25]、すなわち意志、表象、感覚を対応させることで新しい意味を付与する。「絶対的なもの」は自己現出を意志する（スーシェエ）、そしてそれを表象する（表象としての現出、スーシュノスチ）、最後にそれを実現する（感覚としての実現、ビチエー）。

ここで「ビチエー」は、一見正反対の規定を受けることになる。一方で、それは存在の階梯としては、「スーシェエ」「スーシュノスチ」の下位にあり、数多性と関係性を、つまり相対性を免れない存在である。それはいわば「スーシェエ」から「流出」してきたものである。他方で、それは「スーシェエ」の自己現出の弁証法の最後の、したがって最高次の段階である。「ビチエー」は、「相対性」の下にありながら、意志としての「スーシェエ」と表象としての「スーシュノスチ」の感覚的実現であり、完成なのである。

22　ソロヴィヨフに対するシェリングの影響に関しては、さまざまな議論があるが、それらの検討は別稿で論ずる。

23　Соловьев. Т. 1. С. 322.

24　Там же. С. 322-325.

25　Там же. С. 233.

「流出説」と「弁証法」のこの結合、（おそらくは混乱）が、ソロヴィヨフ哲学を独自なものにしている。「流出されたもの」は「流出させたもの」よりも存在の階梯としては下位にある。しかし弁証法によれば、ジン･テーゼはテーゼより、その存在の内容において豊かであり、上位にある。

絶対者の自己現出の弁証法における各契機はさらに、神の三つの位格と対応している。第一段階には父なる神が、第二段階には子なる神（あるいはロゴス）が、第三段階には聖霊が。聖霊は現世における神の遍在であり、神の意志の完成である。それは、もちろん位格としては他の 2 者と同列であるが、神から「派生」したものである[26]。

「ビチエー」つまり地上世界の存在は、神から最も遠いものでありながら、神の意志の実現、あるいは完成態となる。もちろん、そのためには現実の地上的存在のなかに「絶対的なもの」つまり神が「遍在」していなければならない。言い換えれば聖霊が支配していなければならない。

意志、表象、感覚は二重に絶対者の自己実現に関与している。一方で、それらは上述した絶対者の弁証法的自己展開の各段階に対応している。絶対者は、自己実現を意志し、その意志は表象においてイデアとして顕現し、イデアとしての表象は、感覚的な確実性をもったものとして実現する、という論理である。他方で、それらは絶対者の「行為の領域」に対応している。絶対者は意志し、表象し、感覚する。絶対者の意志、つまり絶対的意志は「善」を、絶対者の表象は「真理」を、絶対者の感覚は「美」を志向する。「善」は意志され、表象され、実現されなければならない。「真理」「美」も同様である。ここから、9 の契機が生じる。絶対的意志は、意志され、表象され、感覚において実現されねばならない。絶対的表象は、意志され、表象され、感覚において実現されなければならない。絶対的感覚は、意志され、表象され、感覚されねばならない。

以上から、3 点指摘したい。

1)　ソロヴィヨフにとって、感覚が意志と表象の完成態、あるいは実現であり、したがって「内容において」最上位のものである。感触される現実、つまり地上的現実は、「内容的には」神的現実の完成態である。

2)　しかも、感覚は「美」であるのだから、「美」の領域が最高の領域となる。そして「美」

26　ちなみに、「聖霊」の役割と意味については、カバーラ哲学およびフィオーレのヨアキムの三位一体論とソロヴィヨフとの関係を検討する必要があると考えている。ヨアキムは人類史を「父なる神の時代」「子なる神の時代」そして来るべき「聖霊の時代」に区別した。「聖霊の時代」には、「霊的な人々」によって「ソロモンとキリスト･イエスの事業が完成される」（バーナード・マッギン、宮本洋子訳『フィオーレのヨアキム：西欧思想と黙示録的終末論』平凡社、1997 年、218 頁）ヨアキムのこの記述とソロヴィヨフにおける「預言者」の役割は、重なっているように思われる。

ソロヴィヨフがカバーラ哲学に近づけた理由をストレモウコフは次のように言う。「ギリシャ人にとって、観念的世界と現象的世界の二元論は克服されないままであった。一方から他方への移行は常に下降とみなされた。反対に、カバーラ的考えでは、この二元論は存在しない。物は真の存在の最終的な現実化あるいは具現に他ならないのだから。（原初的な ― 杉浦）「統一」から肉体的世界への移行は肯定的意味を獲得する。それは単なる降下とはみなされえず、反対に心理の完全な具現として、肯定的意味を持つ。さらに人間の形式は絶対的で普遍的な形式となる。」従って、「カバーラを聖書の注解であり、それ自身が聖書の真理を含んでいるものであるとみなせば、すべてが変わる。」（D. Stremooukhoff, *Vladimir Soloviev and His Messianic Work* (New York, 1980), p. 50）　つまり、ソロヴィヨフがカバーラの中に神と自然を統一する思想を見たというのである。

の最高領域たる「自由神秘術」がその頂点にたつ[27]。

3) 哲学は「表象」の領域、つまり「真」を志向する領域の行為であるが、その完成は「表象」つまり「真」を実現すること、つまり「感覚すること」である。「真を感覚すること」がすなわち「知的直感」である。認識の最高形態としての「知的直感」の概念がこのようにして導出される。「絶対的なもの」は「知的直感」によって「認識」される。

4.『抽象原理批判』における真理の認識の問題

かくて、地上的存在としての「ビチエー」は絶対的存在たる「スーシェエ」の完成態として肯定される。神的存在は地上の存在を介して、地上の存在の中で実在化され、現実的なものとなる。地上の存在は神的存在の現象である。両者の関係を、カントの現象と物自体の関係と考えてよい。しかし、カントによれば、我々が認識できるのは現象だけであり、物自体を知ることはできない。神の存在も、魂の不死も理性は論証することができない。それらは実践理性の要請に基づいて想定しうるだけである。もし物自体つまり地上的存在の背後にある神的存在がどのようなものであるかだけでなく、それが存在するか否かも認識されえないのであれば、地上的存在はほんとうに肯定されたことにならない。

前節で、「絶対的なもの」は「知的直感」によって「認識」されると述べた。今やこれが、論証されねばならない。ここで真理の認識可能性、「検証可能性」の問題が提起される。人間は現象の背後にある物自体を認識できる。しかもそれが存在するということだけでなく、それがどのような存在であるかも認識できる。以上のことが論証されなければならない。それは、カント哲学と対決し、カント哲学を克服することでもある。ソロヴィヨフが『抽象原理批判』（1877-1880）において取り組んだのはこの問題である。

前節で述べたように、ソロヴィヨフによれば、意思し、表象し、感覚する絶対者は、絶対的善、絶対的真理、絶対的美として分節化される。それらは地上的存在において現実的善、現実的真理、現実的美として現出する。現在においては、つまり神の王国が地上において実現されるまでは、それらは相対的善、相対的真理、相対的美である。しかしそれらの背後には絶対的善、真、美がイデアとして存在している。それらのイデアを実現すること、つまり地上において、相対的善を絶対的善へ、相対的真理を絶対的真理へ、相対的美を絶対的美へと高めることが求められている。これが人間の、あるいは人類の課題であり、目的であり、使命である。

しかし、以上の議論は正しいのか。また最後の一文「これが人間の、あるいは人類の課題であり、目的であり、使命である」は、直ちに次の三つの問いを生じさせる。第一に、なぜそれが神の課題ではなく、神の被造物にすぎない人間の課題なのか。第二に、仮にそれが人間の課題だとしても、人間は、それを実現するためには、それをイデアあるいは目的としてすでに所有していなければならない。なぜなら目的を持たない者が目的を実現することはできないのだから。では実際に人間はそれを所有しているのか。第三に、仮に人

27 ソロヴィヨフは次のように述べる。「三つの一般的領域の中で、創作（＝美－杉浦）の領域に最重要の意義が付与されており、神秘術が第一の場を占めるのであるから、後者が全人類有機体の全生活の、真の最高の意義を持つ。」（Соловьев. T. 1. C. 241.）

間がその目的を所有しているとしても、それを実現する能力を持っているのか。その能力を持っていなければ、目的は単なる願望、夢想に過ぎなくなるし、実現されえない課題について語ることは無意味となろう。つまり、人間は神に代わって、絶対的善、真理、美を完成させるという課題を有しており、それを目的としてすでに所有しており、それを完成させる能力を持っている、ということが論証されねばならない。第一の問いは第5節で、第三の問いは第6節で取り上げ、ここでは第二の問いについて検討する。なぜなら上述の言明の真理性は、人間がこの真理を認識可能であるという点に、まず依存しているのだから。

『抽象原理批判』の主要な論敵は、そして同時に主要な教師はカントである。「主要な論敵」というのは、この著作はカントによる現象と物自体の分離を克服し、物自体を認識する根拠を提示しようとするものであったからである。「主要な教師」というのは、この著作の基本的枠組み、展開される議論の大半が、カントに依拠しているからである。

『抽象原理批判』は、倫理学を論じた前半と認識論を論じた後半の二つの部分からなる。ここで倫理学と認識論はカント哲学とは反対の順序で配置されている。カントは『純粋理性批判』において理性の認識能力を検証し、理性が認識できるのは物自体ではなく現象のみであるとした。そして『実践理性批判』において、それにもかかわらず、理性は道徳の領域において、現象の背後にある世界、「英知界」を想定せざるを得ず、そこから「道徳法則」が導出されるとした。ソロヴィヨフは反対に、倫理学、つまり道徳の領域においては、感覚的経験と論理的思惟（理性）を統合し、かつそれらを超越する原理が必然的に要求されていると論じ、その原理が実在しており、かつ認識可能であることを論証するために認識論へと進む。ソロヴィヨフにとって、物自体の認識可能性を論証することは、認識の領域、つまり真理の領域においてだけでなく、倫理の領域においても、つまり善の実現のためにも不可欠であったのである。著作の倫理学の部分については第6節で論じ、本節では認識論の部分を検討する。

彼の言う「抽象原理」とは、全体との連関から切り離され、孤立し、「全一性」を喪失した一面的な原理である。彼はそれら諸原理の批判を通して、それらをひとつの全体に総合し、「全一的原理」を提示しようとする。認識論の分野における「抽象原理」は二つに大別される。ひとつは感覚的経験のみに依拠する経験論の認識論であり、もうひとつは、理性の思惟能力が真理の基準であるとする「合理主義」の認識論である。これら諸理論に関する彼の議論は、カントが『純粋理性批判』で展開した議論とほとんど重なる。感覚的経験は現象しか認識しえず、理性の統合判断は先験的に与えられている、このようにカントは言った。ソロヴィヨフもこれを「大筋で」受け入れる[28]。したがって、もし物自体が認識可能であるとすれば、感覚にも、理性にも依拠しない第三の認識方法が存在していなければならない。それは何か。また、それは感覚と理性的に対していかなる関係に立つのか。

ここで、彼の議論は認識論から存在論へとやや唐突に転換する。彼によれば「真理は全一的存在（スーシェエ）」である[29]。ここには二つの規定が含まれている。第一に、真理は「そ

28　「大筋で」というのは、後述するように、ソロヴィヨフは感覚的経験が物自体をまったく認識できないというカントの主張を一面的であると批判しているからである。

29　Соловьев. Т. 2. С. 281.

れ自体として在る」ものである。第二にそれは全ての中にある一、あるいは全てを包摂した一である。

第一の規定から検討しよう。彼は「それ自体として在るもの」と、他者との「関係において在るもの」を区別する。前者がスーシェエであり、後者がビチエーである。現象とは、感覚的経験をつうじて認識主観が認識対象を知覚することであり、認識主観と認識対象の「関係において在るもの」である。概念もまた同様に、認識主観と認識対象の論理的「関係」を表しているに過ぎない。したがって現象も、概念も他者との「関係において在るもの」の認識である。しかし他者との「関係において在るもの」は「それ自体として在るもの」の存在を前提にしている。なぜなら「関係において在るもの」とは、他者の前に「現出するもの」であるが、「現出」はそれを通じて「現出するもの」の存在を前提としているからである。現象はその背後にある物自体の存在を前提としている。

我々は、「それ自体として在るもの」つまり物自体の存在を「確信」している。「我々は対象の一定の作用を感覚し、その共通の標識を思惟し、その固有の、あるいは無条件の存在性を確信する。この確信は感覚にも、概念にも条件付けられておらず、反対にそれらの客観的意義を条件付けている。」[30] この「確信」が信仰である。つまり信仰とは「物自体の存在に対する確信」として与えられた我々の第三の認識手段なのである。

しかしこの「確信」の正しさは、何によって保証されるのか。真理は「全一的である」という、真理の第二の規定によってである。真理は一であり、しかも全ての中にある一である。そうであれば、真理、あるいはスーシェエは、認識主観にも認識対象の両者に含まれている。あるいは両者を包摂している。カントの誤りは認識主観と認識対象との間に越えがたい境界線を引き、両者を絶対的に分離させたことにある。もし両者が「内的に」結びついているとすれば、一方のスーシェエと他方のスーシェエが互いに結びついているとすれば、認識主観のスーシェエは認識対象のスーシェエを認識することができる。

私のスーシェエは、当の私にとってどのように現れるのか。それは感覚として現れない。また思惟として、あるいは理性として現れない。スーシェエは感覚によっても、思惟によっても把握されることはなく、反対にそれらを規定している根拠なのだから。それは私の意識のさらに深淵に横たわる確信、私の存在についての確信として現れる。「我在り」という言明によって表現される確信である[31]。それはまた同時に、対象が「在る」という確信と結び付けられている。

「あらゆるビチエーの唯一の肯定的基礎としての無条件的なスーシェエは、あらゆるビチエーの中で、ひとしく認識される。それはあらゆるビチエーの中にあるものだから。したがって、それはあらゆる認識の中で認識されるものである。確かにそれは経験的あるいは論理的認識の所与では決してありえない。…この意味でそれは無条件的に認識不可能で

30 Там же. С. 308.

31 ソロヴィヨフは晩年、自己の認識論と存在論の再構成を試みる。この作業は未完に終わり、著作は執筆されなかったが、その一部となるはずであった二本の論文を発表している。それらは著作集第８巻に「理論哲学」と題されて収録されている。その中で彼は、デカルト哲学を分析しつつ、「我在り」がただちに存在の確信と結びつくという前期の見解を修正して次のように述べる。「そのような観点は、私がかつて思っていたような自明的な確実性をまったく持っていないということを、私は見出した」。(Соловьев. Т. 8. С. 183.)

ある。しかしまさにそれゆえに絶対的始原は経験的および論理的認識の中でさえ、無条件に認識される。…我々が認識する全てのものの中に、我々はそれを認識するし、それ無くしては何も認識されえない。」[32]

しかし、これで問題が解決したわけではない。以上の議論は、「真理は全一的存在（スーシェエ）である」という命題から導出されたものである。議論の正しさは、この命題の正しさに依存している。この命題は、「絶対的なもの」の弁証法によって、つまり「概念」の自己展開によって導出されたものであり、その正しさは概念的に論証されたものである。ソロヴィヨフはスーシェエが感覚によっても、思惟つまり概念の論理的展開によっても認識されえないものであると述べた。しかしそれを概念とその自己展開によって論証したとするのは、自己矛盾ではないのか。概念的に把握されないものの存在を概念的に論証できたというのか。もし概念的に論証できたのであれば、「概念的に把握されないもの」は存在しないであろう。また、概念的に論証できていないのであれば、いままでの議論はすべて無意味となり、「概念的に把握されないもの」の存在は単なるたわごとに過ぎなくなろう。

この矛盾を解消するためには、合理的思惟、つまり概念の論理展開もまた、スーシェエの認識にとって「一定の」「部分的」役割を果たしていると考える以外にない。「全面的」に果たしているのであれば、「概念的に把握されないもの」は存在しなくなるし、まったく果たしていないのであれば、今までの論証自体が無意味になる。実際にソロヴィヨフもそう考えた。

ここでまた「真理は全一的存在（スーシェエ）である」という命題に戻ろう。スーシェエは「全一的」である。それはすべての中に含まれ、全てを包摂する。したがってビチエーも包摂する。もしスーシェエがビチエーを「真ならざるもの」とみなしてそれを排除するのであれば、そのこと自体によって、スーシェエは全一的でなくなる。なぜなら、自己の外に自己の他者を持つ存在は、もはや「全て」ではなくなるのだから。もしスーシェエが全一的なものであれば、それはビチエーの中にもある。ビチエーは感覚と思惟によって認識されるのだから、感覚と思惟はビチエーの中に、本来のスーシェエではなくビチエーとしてではあるが、スーシェエを間接的に認識することができる。

真なる認識とは全一的認識なのだから、それは全ての認識を含まねばならず、特定の認識を排除してはならない。前述したように、認識には、感覚的認識、理性的認識、および信仰による認識（宗教的認識あるいはその産物としての神秘的知識）の三つがある。したがって真なる認識はこの三つの認識の総合であり、真なる知識とは、経験的知識と理性的知識および神秘的知識の総合としてある。そうであれば、スーシェエの認識において、合理的思惟は当然しかるべき役割を果たさなければならない。では、合理的思惟つまり理性のしかるべき役割とは何か。

カントによれば、理性とは（狭義の理性、すなわち純粋理性）とは、先験的に与えられたカテゴリーに基づいて、感覚によって獲得された経験に秩序を与え、現象としての現象を構成する思惟の働きであった。ソロヴィヨフは晩年の一論文の中でカントの理性概念を次のように批判する。カントにとって、「認識する主観は、すべての認識されるものにとっての全権的立法者の役割と、奴隷の役割との間を永遠に動揺していた。しかもさらに不幸

32　Соловьев. Т. 2. С. 291.

なことに、この奴隷は彼の主人を知らず、自分の活動のためのどこから来たのか分からない条件を従順に受け入れなければならなかった。」[33]

ソロヴィヨフは、カントとは違って、理性を「英知界」へも向ける。理性は形式的判断であり、内容を持たない。ここまではカントと同じである。しかし、理性はその内容を感覚的経験から「のみ」獲得するとするカントの主張には同意しない。「それは（理性は―杉浦）外的経験からは、それにふさわしいもの、つまり全一的あるいは真の内容を得ることはできない。したがって、それは自己の内容を、信仰とイデア的直感によって規定されているところの肯定的認識から得なければならない」[34]。つまり彼にとって、理性とは「英知界」あるいはスーシェエから内容（＝絶対的内容）を獲得し、それに形式を与えるものなのである。理性は「英知界」の奴隷でも、「現象界」の主人でもなく、両者を結びつけるものである。それは神秘的知識を経験的知識として自然の中で実現するための「媒介」である。

「自然的知識は自己の真理のために、神秘的知識を必要としており、他方で神秘的知識は自己の完全な現実性のために、自然的知識を必要としている。したがって完全な真理は、これら諸要素の正しい総合の中でのみ我々に開示される。そしてまさに神秘的、神的要素が自然あるいは外的経験の中に現象についての知識として実現されるのは、諸対象の間の共通の可能的関係の知識としての合理的思惟の媒介によってである。真の知識にとって合理的要素のこの媒介は不可欠である。」[35]

科学の要件は検証可能性であるといえる。この検証可能性を、ポパーの言うように反証可能性とすべきか、あるいはカルナップに従って確証可能性とすべきかという、科学哲学上の問題にはここでは立ち入らない[36]。ただ少なくとも科学的命題は、個々の現象を記述した観察文とその観察文の集合へと還元可能な一般命題からなるといえるだろう。つまり経験的観察と論理命題からなる。ソロヴィヨフによれば「スーシェエの存在に対する確信」、あるいは「知的直感」は、万人にとって「我在り」という言葉で共有されている。この意味でそれは観察可能である。他方で理性的思惟はその確信を一般化し、「経験的自然あるいは外的経験の中に現象についての知識として実現」することができる。つまり経験的なものとして提示することができる。そうであれば、スーシェエは科学的に検証可能なものとなる。

5.『抽象原理批判』における神と人間

ソロヴィヨフによれば、理性は神秘的知識から内容を獲得し、それに形式を与える。それによって理性は神秘的知識と自然的知識とを媒介する。しかし、スーシェエとは、「それ自体として在るもの」ではなかったのか。もしスーシェエが、自己の外部から形式を獲得しなければならないのであれば、「それ自体として在るもの」とは言えなくなろう。形

33　Соловьев. Т. 8. С. 281.
34　Соловьев. Т. 2. С. 328.
35　Там же. С. 328.
36　ポパー、カルナップの議論については、W．シュテークミューラー、中埜肇他訳『現代哲学の主潮流 2』法政大学出版局、1981 年、参照。

式のない内容は盲目であり、内容のない形式は空虚である、とカントは言ったが、それは理性を欠いた経験と経験を欠いた理性を指していた。これに従うなら、理性から形式を獲得するスーシェエもまた、単独では形式を欠いた内容としてあるのであり、したがって盲目ではないのか。

この批判に対して、次の反論が可能かもしれない。スーシェエは「絶対的」内容である。絶対的内容は絶対的形式と分ち難く結びついている。しかし自然は相対的存在である。絶対的内容としてのスーシェエは、それ自体としては自立し、自足している。それが理性の媒介を必要とするのは、ただ相対的存在の中に現出する限りにおいてである。したがってソロヴィヨフの言う「神秘的知識」を「スーシェエ」と同一視するのは誤っている。神秘的知識とは「信仰」つまりスーシェエについての、「われわれの確信」なのである。指摘された矛盾は、「存在」と「存在についての知」の混同から生じたに過ぎないのであって、実際には矛盾ではない。ソロヴィヨフのここでの議論は認識論であって、存在論ではないのである。

この反論がまったく不可能とはいえない。ソロヴィヨフはスーシェエの絶対的、無時間的自立性と自己同一性について何度か語っている。またこの議論が『抽象原理批判』の認識論の部分で展開されていることも事実である。したがって、存在と存在についての知を区別すべきであるという反論を認めてもよい。

問題はソロヴィヨフ哲学における存在論と認識論の関係にある。もし存在が認識に依存しないものであれば、上記の反論は正当なものである。しかし実際には、ソロヴィヨフ哲学において、存在は認識に依存している。存在があって、その存在が認識主体によって認識される、という議論の枠組みには収まらない。存在は現出しなければならない、そうでなければそれはもはや存在ではない。スーシェエはスーシェエであるためにはビチエーとして現象「せざるを得なかった」。神は神であるために、神の自然との弁証法的自己展開によって自然を創造「せざるを得なかった」。したがって、その現出のための不可欠の形式が外部から与えられるということは、存在が十全なる存在であるための不可欠の契機が外部から与えられるということなのである。

ここに、前述した「流出」と「弁証法」の混同が再び現れる。もし地上的世界が神的世界の「流出」によって生じたに過ぎないのであれば、あるいはプラトンの言う「分有」なのであれば、神的世界の自立性はいささかも侵害されない。反面、地上的世界の存在はすべて「受苦的存在」となり、プラトンがソクラテスに語らせているように、哲学の意味は「死ぬための準備」にあることになる。他方で、地上的世界は神と神の自然との弁証法の結果生じたものであれば、地上的世界は神的世界の完成態として肯定される。その反面、神的世界の自立性は脅かされる。

神的世界の自立性と地上的世界の肯定を両立させる方策はないのか。ひとつある。神を二つに分ければいいのである。絶対的自足の中にある神、「第一の神」と弁証法の結果地上に現出する神、「第二の神」を。そしてソロヴィヨフはそれを採用した。

前述したように、ソロヴィヨフは絶対的存在をスーシェエとスーシュノスチの二つに分けた。『抽象原理批判』でも、次のように語られる。「絶対的なものは、他者、絶対的でないものを必要とする。一は全であるために、多を必要とする。絶対的精神は自己の現実性

のために質量（マテリア）を必要とする。神の超自然的存在は自己の神性を現出させるために自然を必要とする。」[37] この神の自然を彼は「第二の絶対的なもの」「第二の全一的なもの」「第一質量」「マテリア・プリマ」そして「プラトンの言葉によれば」という限定をつけながらではあるが「第二の神」とも呼ぶ[38]。

しかしこれは微妙な主張である。神は一者なのか、二者なのか。シェリングは絶対的無差別としての「無底」の概念を導入することによって、二元論であるとの批判を避けようとした。これが成功したか否かはともかく、少なくとも神と神の自然は区別されていた。これはキリスト教の神というよりギリシャ哲学、とくにプラトン哲学の神を想起させる。プラトンの神（デミウルゴス）は原初の混沌（カオス）に秩序を与え、宇宙を創出した。そこでは神は創造者というよりむしろ工作者、あるいは芸術家であり、原初の混沌は作品のための、つまり宇宙を作り出すための材料である。それは第一質料あるいはプリマ･マテリアと呼ばれる。これに対してキリスト教の神は無からの創造者である。神以前には混沌も、第一質料も存在しない。神は宇宙の質料をも創造したのである。第一質料を認めることは、神の全能を認めないことである。カントはニュートンらのいわゆる「物理神学」の中に、工作者としての神と第一質料との二元論を見て、それらとの対決を通じて批判哲学を構想するにいたる。シェリングとソロヴィヨフは、カント以前の物理神学へ回帰したようにも見える[39]。

否、無からの創造を私は否定したのではない、とソロヴィヨフは言うだろう。絶対的存在はひとつであり、スーシェエとスーシュノスチはその二つの極なのである。それは神が一者でありながら三つの位格を持つことと同じである。絶対的存在は自己の内から自己の他者を導出したのである。そして自己の他者の内にあっても自己同一的な存在である。したがってこれを二元論と批判するのは、三位一体の教理も弁証法も知らない者である、と。

確かにキリスト教の神は三位一体の神である。それは父であっても、子であっても、聖霊であってもひとつの神である。しかしそれが人間であったらどうなのか。またそれが自然であったらどうなのか。人間の内にある神も、自然のうちにある神も一者であり、神そのものであるという主張は汎神論ではないのか。神（デミウルゴス）と第一質料（プリマ･マテリア）の二元論は、第一質料もまた神であると宣言すれば、言葉の上では解消されるだろう。しかし問題としては解消されない。

神は自然を創造した。それが宇宙霊魂である。宇宙霊魂の中で、人間は特権的な地位を占める。人間のなかで宇宙霊魂ははじめて自己を意識するからである。ソロヴィヨフは言う。「この『第二の絶対的なもの』は、永遠の神的行為の外に存在しているすべてのものの基礎であり、この点で世界霊魂であるが、それは人間の中で初めて固有の内的現実性を獲得し、自己を発見し、自己を意識する。外・人間的世界、固有の自然の中で、世界霊魂の絶対的神的要素（全一性）はただ潜在的に、盲目の無意識的志向の中にのみ存在している。人間の中でそれは不断に実在化されるイデア的現実を獲得する。」[40] したがって、こ

37 Соловьев. Т. 2. С. 299.
38 Там же. С. 301.
39 ニュートンに対するカントの批判については、E. カッシーラー、門脇卓爾他訳『カントの生涯と学説』みすず書房、1986 年、60 頁以下、参照。
40 Соловьев. Т. 2. С. 302-303.

こで神と神の自然との対置は、神と人間との対置へと変換される。神が第一の絶対的なものであり、人間が第二の絶対的なものとなる。

ソロヴィヨフは第一の絶対的なものを「絶対的存在（スーシェエ）」、第二の絶対的なものを「絶対的に成りつつあるもの」とも呼ぶ。絶対的存在は自己を自然の中に現出させなければならない。しかし絶対的存在そのものはそれを行わない。あるいは行うことができない。なぜならそれは永遠で、無時間的な存在であり、また永遠な一者なのだから。自然は過程の中にある。自然に働きかけ、自然の中で絶対的なものを現出させることができるのは、自らも自然の過程の中にあり、絶対的なものに「なりつつある」存在だけである。つまり人間だけである。「部分がなければ全もない。全がなければ現実的なるものとしての一もない。しかし部分はすべてでないのだから、ただ過程の中で全になるものとしてのみ存在しうる。したがって固有の存在は、相互に分かち難く結合された二つの、相互に条件付け合う絶対的なものに帰属している。すなわち絶対的スーシェエ（神）と絶対的になりつつあるもの（人間）に。そして完全な真理は「神人」の言葉で表現されうる。けだしただ人間の中に、第二の絶対的なもの、世界霊魂は自己の二つの原理において現実的現出を見出すのだから。」[41]『全的知識の哲学的原理』では、絶対的なものは、二つの極に、スーシェエとスーシュノスチに分けられた。ところが、ここでは、それが「絶対的存在（スーシェエ）」と「絶対的に成りつつあるもの」とに分けられ、後者が人間と同一化されている。つまり人間が「絶対的なもの」の第二の極と同一化されるのである。

以上から、前節で提起した問い、つまり「地上において、相対的善を絶対的善へ、相対的真理を絶対的真理へ、相対的美を絶対的美へと高めること」がなぜ神の課題ではなく、人間の課題なのか、という問いに答えたことになろう。それ人間が「第二の絶対的なもの」「第二の神」であり、自然の中で、つまり過程の中で、絶対的なものに「成りつつある」存在だからである。

ソロヴィヨフの人間中心主義は、人間が神に愛された存在、神の似姿であるという議論にはおさまらない。それは単なるキリスト教的ヒューマニズムや博愛主義ではない。彼にとって人間は「第二の神」なのであり、神的世界および地上的世界の完成において不可欠な存在なのである。そして歴史において活動するのは、「第二の神」であって「第一の神」ではない。「第一の神」は、自己の顕現を「第二の神」に委ねつつ、存在（スーシェエ）の深淵の中で、永遠の自足の中で、まどろんでいるかのごとくである。

前節および本節で、「地上において、相対的善を絶対的善へ、相対的真理を絶対的真理へ、相対的美を絶対的美へと高めること」がなぜ神の課題ではなく、人間の課題なのか、人間はそれを目的としてあらかじめ知ることができるのか、人間はその課題を遂行する力を持っているのか、という三つの問のうち前の二つに答えた。では第三の問い、人間はその課題を遂行できるのか、という問いにいかに答えるべきか。一見これは余分な問いに思われるかもしれない。人間は「第二の神」であるということが論証されたのだから、後はそれを行えばいいだけであろう。その通り、行うだけでいい。しかし、いかにして行うのか？　潜在的な能力があるということと、その能力を実際に発揮することとは違う。また真理は一人で発見できるかもしれないが、その実践、つまり真理の実現は人々の、ソロヴィ

41　Соловьев. Т. 2. С. 306.

ヨフによれば、すべての者の共同の事業である。真理の実践、真理の万人による共有とは倫理学の課題である。したがって、この問いに答えるためには、ソロヴィヨフの倫理学を検討する必要がある。

6.『善の弁明』におけるオカルティズムの機能

これまで、ソロヴィヨフの三つの著作、『神の弁明』『全的知識の哲学的原理』『抽象原理批判』を分析し、彼の思想におけるオカルティズムの基本要素、すなわち自然の肯定、真理（＝絶対者）の認識可能性、人間中心主義を析出した。本節では彼の晩年の著作『善の弁明』の検討を通じて、オカルティズムのもう一つの要素、「進化論」を析出する。同時に、彼の体系におけるオカルティズムの機能を分析する。

その前に、指摘しておくべきことがいくつかある。第一に、『神人論』『全的知識の哲学的原理』『抽象原理批判』はいずれもソロヴィヨフ前期の著作である。これらの著作の検討後に、なぜ突然ソロヴィヨフ後期の、しかも最晩年の著作である『善の弁明』が検討されねばならないのか。この疑問に対して、二つの回答を提示したい。一つは消極的回答、もう一つは積極的回答である。

ソロヴィヨフの思想が時期ごとに大きく変化したかの議論がある。たとえば、ヴァリツキは次のように述べる。「ソロヴィヨフの哲学は、異質な要素の結合をめざしており、スラヴ主義とは違って、固有の、社会的に条件付けられた世界観に根ざしておらず、したがって質的一体性を欠いていた。実際ソロヴィヨフの普遍的総合は、有機的というよりも諸説総合的であった」[42]。したがって、それぞれの時期ごとに（ちなみにヴァリツキは 4 期に区分している。）彼の思想を検討すべきであるという。しかし私はこの見解に同意できない。確かに、ソロヴィヨフの思想には異質で多様な要素が含まれているし、その総合はソロヴィヨフ自身が主張するような「有機的総合」とはいえないことは認める。しかしその総合の軸あるいは焦点には、ソロヴィヨフに固有な特質あるいは性格があると私は考える。その特質、性格を、私は「オカルティズム」概念を準拠枠にして、小論で分析してきたつもりである。もし彼の思想が生涯にわたってある特性を保持していたのであれば、彼の思想の分析、すくなくともその「特性」の分析においては、時代区分は相対的な意味しか持たない。後述する前期、中期、後期という時代区分も、あくまで相対的なものである。したがって、ここで『善の弁明』を検討しても差し支えない。

より積極的に、『善の弁明』を検討すべきであるのは、この著作の中で、オカルティズム的要素が他の異質な諸要素を統合する軸として機能しているからである。前期の 3 著作の分析を通じて、ソロヴィヨフ思想のオカルティズム的性格が析出されるとすれば、『善の弁明』の分析よって、彼の思想のオカルティズム的要素の果たす機能が明確となるからである。

第二に、『善の弁明』は倫理学の書であるが、この内容を考察する前に、ソロヴィヨフにおける倫理学の位置づけについて検討しておかなければならない。

倫理学とは、善を理論的に解明する学であると同時に、実生活において善を実現する方

42　A. Walicki, *Legal Philosophies of Russian Liberalism* (Oxford, 1987), p. 166.

策を考察する「技術論」でもある。ソロヴィヨフは生涯にわたって、実生活において善を実現する方策を探求した。この意味で、彼の生涯は倫理学的関心に貫かれていた。

初期の自由神智学の構想は、その理論的解明である。『抽象原理批判』では、前述したように、倫理学がその半分を占めていた。『全的知識の哲学的原理』は存在論的考察の書であるが、そこでも善の実現という倫理学的関心が基底にあった。しかし、この時期の倫理学は、実践の技術論というより、善の理論的解明に主眼が置かれていた。善の実現は自由神権制に委ねられていた。倫理学は善の理論であり、その実現は社会組織の改変によってなされると考えていた。したがって、善の実現は倫理学が直接担うべき課題ではなく、政治が担うべき課題であった。

ソロヴィヨフの中期の実践活動は、自由神智学によって解明された真理を社会組織に適用し、全一的社会組織としての自由神権制の実現を目指したものである。彼は全キリスト教徒を統合する普遍教会の樹立をめざし、カソリック教会とロシア正教会の合同を試みた。ロシアのツァーリに自由神権制国家の長たることを期待した。しかし彼の試みはことごとく挫折する。教会合同はならなかった。90 年代初頭のロシアの大飢饉とそれに対する支援活動は、彼にロシア政府の無力さを痛感させた。自由神権制は、その実現のめどすら立たなかった。

後期のソロヴィヨフ思想は、次第にペシミズムの色彩を濃くしていく。自由神秘術の構築へ向かう時期とも解釈されうるし、黄禍論におびえ黙示録的作品を執筆する時期でもある。小論との関係で重要なのは、ここにいたってソロヴィヨフが再び倫理学の構築を試みた点である。しかし、その倫理学は、前期のような善の理論的な基礎づけにとどまりえなかった。善を実現すべき自由神権制設立の展望が見えないのであるから。政治が善の実現の課題を担えない以上、倫理学がその役割も担わなければならない。ソロヴィヨフにとって、倫理学は、善の理論であるだけでなく、善の実現のための「技術論」ともなる。

『抽象原理批判』の倫理学の部分は、認識論の部分と同様に、カント哲学を下敷きにしている。そこでは、最初に幸福と善を同一視する道徳理論、「幸福説」が批判される。その後、実践理性の先験的な道徳法則が導出される。ここまではカントの『実践理性批判』と同じである。最後にソロヴィヨフはカントの道徳法則の「一面性」を批判するのであるが、それは二つの観点からなされる。第一は、道徳法則の「形式性」に対する批判である。カントは、道徳法則の重要性を強調するあまり、倫理学から一切の感覚的経験を排除した。その結果一切の内容欠いた形式としての道徳法則だけが残った。第二は道徳法則の「主観性」にたいする批判である。カントは道徳的行為をその行為の結果（なにがなされたか）からではなく、行為の主観的意図（いかなる動機でなされたか）から判断すべきであるとした。その結果それは現実社会の中で実現されるべき理想を提示できなかった。カント倫理学の欠陥は、ソロヴィヨフによって、次のように克服される。第一に、その形式性は「宗教的原理」が理性と経験を総合することによって止揚される。そのためには、宗教原理が実際に存在すること、およびこの総合が実際に可能であることが論証されねばならなかった。ここから、前述したように、彼の議論は認識論へと移行していく。（彼にとって認識論はまた存在論でもあったのだから、今後両者をまとめて「理論哲学」と呼ぶ。『善の弁明』では実際にこう呼ばれている。）第二に、その主観性は、客観的道徳によって克服される。

道徳は社会制度の中で実現され、社会制度として自己を開示する。ここでソロヴィヨフはヘーゲルと似た立場にたつ。ヘーゲルにとって客観的道徳は「人倫」であったが、ソロヴィヨフにとっては「自由神権制」の構想であった。つまり、『抽象原理批判』の時点における彼の倫理学は、二つのものに、理論哲学と政治に、依存していたといえる。倫理学は理論哲学なしには最終的な自己確証を持ちえず、政治なしにはその実現手段を持ち得なかった。

前述したように、自由神権制樹立の試みの失敗は、倫理学の政治への依存を危うくした。その結果、倫理学は技術論としての性格を強めた。では、理論哲学への依存はどうなったのか。

『善の弁明』の序論で、ソロヴィヨフは次のように語る。「倫理学が宗教にあるいは思弁哲学に一面的に従属していると考えてはならない。このような従属は道徳的領域から固有の内容と自立的意味を奪うであろう。宗教的あるいは哲学的性格の**理論的**諸原理に、道徳と道徳哲学が**全面的**に従属しているという見解は、あれこれの形ではなはだ広まっている。私自身が、かつてこの見解を全面的に共有していなかったとしても、それにきわめて近い考えを持っていたので、その破綻は、私にとってよりいっそうはっきりしている。」（強調ソロヴィヨフ）(43)

この一節は、ソロヴィヨフが道徳を宗教から自立したものとして考えた、あるいは考えるにいたったこの証左として、したがって彼の自由主義への接近の証左として、従来から注目され、また議論されてきた(44)。しかし小論との関係で重要なのは、これまであまり注目されてこなかったが、むしろ倫理学と思弁哲学（理論哲学）との関係である。両者の関係の重要性がこれまで見過ごされてきたのは、それが応用理論と純粋理論との関係として簡単に整理されてきたからである。ソロヴィヨフ自身も『善の弁明』の中でそのように語っている。しかし、その結果『抽象原理批判』の倫理学から『善の弁明』の倫理学への変化の意味と、『善の弁明』の構成上の特質が見過ごされることになる。

『善の弁明』では、倫理学は理論哲学から「相対的に」自立したものとして把握される。道徳哲学が理論哲学に全面的に依存していないということは、道徳哲学が理論哲学に頼らずに、善を正当化しなければならないということである。ソロヴィヨフにとって理論哲学とは絶対的存在とその認識可能性を論証するものであった。それに依拠できないということは、道徳哲学は、絶対的存在もその認識可能性ももはや所与の前提とすることはできないということである。では道徳哲学に残された前提とはなにか。感覚的経験と理性である。ここでは知的直感や第三の認識手段としての信仰を前提することはできない。それらは感覚的経験と理性から導出されるべきものであって、前提とされるべきものではないからである。

したがって『善の弁明』では、感覚的経験と理性から出発し、両者のみに依拠して、なおかつ両者を統合する原理を打ち立てなければならないことになる。しかもその原理は感覚的経験によっても、理性によっても認識されなければならないことになる。では、その原理とはなにか。

---

43 Соловьев. Т. 7. С. 23.

44 例えば、*Новгородцев П.И.* Идея права в философии Вл.С. Соловьева // *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991.

「第二版序言」においてソロヴィヨフは善を「純粋性」「完全性」「その力」の三つの側面から考察する必要があるという。「善の純粋性がなければ、あらゆる実践的諸問題において善を悪から無条件に区別する可能性がなければ、…生は道徳的性格と価値をまったく失うであろう。善の完全性がなければ、善をすべての現実的諸関係と結びつけ、すべての中で善を正当化し、すべてを善によって矯正する可能性がなければ、生は一面的で、貧しいものとなろう。そして最後に善の力がなければ、『最後の敵』たる死をも含めて、すべてのものに対する善の最終的勝利の可能性がなければ、生は不毛であろう。」(45)

ソロヴィヨフによれば、善の「純粋性」は、カントによって完全に明らかにされた。したがって著作の課題は善の完全性と善の力を解明することである。ここでもカントの道徳論が、善の「純粋性」という一つの側面に限定されているとはいえ、正しいことが前提されている。この観点から幸福説が不十分な道徳理論であることが指摘される。しかし、「幸福は、その概念そのものからして、すべての者にとって望ましいものである、という顕著な優越性を純粋な道徳的原理（カントの道徳論―杉浦）に対して持っている。」(46) 道徳法則がいかに正しいことが論証されたとしても、すべての者が道徳法則に進んで従ってはいないという事実は残る。しかし幸福は万人が望むものであり、進んで欲するものである。人がなぜ幸福を望むのかは、論証の必要がない。したがって、求めるべきものは、すべての者が道徳法則に従って生きることを進んで欲する状態であり、それは道徳法則に従うこと自体が幸福である状態である。その状態とはいかなるものなのかが、感覚的経験と理性（人間理性）から導出されねばならない。もし導出されたなら、万人は進んで道徳法則に従うだろう。

『善の弁明』は、「人間的自然における善」「神からの善」「人類の歴史を介した善」の3部からなっている。第3部「人間の歴史を介した善」では、人類史、国家、法と道徳、犯罪、戦争、経済等が論じられ、分量的には全体の6割を占めている。従来の研究ではここに関心が集中する傾向があった。第3部の重要性を否定するつもりはないが、小論では、第1部、第2部の分析に限定する。彼の具体的な歴史論と社会論は別稿で論ずべきと考えるからである。

ソロヴィヨフは、人間は「恥じる」存在であるという感覚的事実からはじめる。動物は恥を知らないが、人間は恥じる。では何を恥じるのか。性交を恥じる。しかしこれは奇妙ではないか。性交は子孫を残すための不可欠な行為である。それによって個人は滅びても、人類は「類」として永遠の生を獲得することになる。子供を生むことは善である。結果として善を生じさせる行為を人間はなぜ恥じるのか。恥の感情は、自然的、物質的存在よりも高次の存在である人間が、自己の類的存在を維持するという決定的な事業において、自己より低次の存在である物質的自然に従属している事実を示している。

恥の感情において、善と悪の認識が人間に直接与えられている。恥の感情の発展が「良心」である。「恥と良心は同じ言葉で語る。**この許されないこと、あるいは、してはならないことをすれば、おまえは罰せられる**と語っているのである」。（強調ーソロヴィヨフ）(47)

45　Соловьев. Т. 7. С. 19.
46　Там же. С. 132.
47　Там же. С. 57.

恥の他に、「憐憫」「畏敬」の感情が道徳的基礎となる感情である。憐憫は自己と同等の存在が苦しんでいるときに生じる感情であり、畏敬は自己より上の存在に対する関係を指示している。しかし憐憫も畏敬も究極的には恥に還元される。憐憫とは同胞を救済できないことを苦しみ、恥じる感情であり、換言すれば、それは「社会的恥」である。人間より高次な存在は、人間に永遠の生をもたらすことを自己の課題としている。人間はこの課題を実現できないことを恥じ、神を畏敬する。畏敬とは「宗教的恥」なのである。

恥の感情は、人間が本来的には、物質的自然に従属することなく、同胞のすべてとともに、永遠の生を獲得すべき存在であるべきことを教えているのである。他方でまた、それは人間が現状ではそのような存在でないことも教えている。「人間の自然における善」は、この事実、つまり永遠の生を獲得すべき存在であるにもかかわらず、それを獲得していないという事実に直面し、この事実の前で立ちどまる。

第2部「神からの善」の叙述は、意外にも、再び恥の感情から始まる。意外にもというのは、恥は「人間の自然における善」であり、しかも人間は、永遠の生を持つべき存在なのに、現状ではそうではないという事実の前に、立ちすくんだはずである。続いて、神によって人間に永遠の生が与えられるという叙述があれば、万事つじつまが合う。もっとも、そうであれば、つじつまは合うが、単なる宗教家の説教になってしまっただろう。そうはせずに、ソロヴィヨフは再び恥の人間的感情からはじめる。ソロヴィヨフの神概念を検討した後でだから、おおよその想像はつこう。人間は「第二の神」であり、ここで「神」というのは、人間の中の「神的要素」を意味しているのである。

「永遠の生」は、事実としてはすでに存在している。自然は永遠に生き、永遠の美に輝いている。生殖行為には自然過程の無限性が具現されている。鳥がさえずり、花が咲くのも、自然の生殖行為の結果である。しかし人間は、生殖行為を恥じることによって、この無限性を人間にふさわしくないものとして否定する。なぜなら、この無限性が個体を犠牲にした類の無限性であり、自然は順番に生まれては死んでいく個体の犠牲によって自己を不朽なものとしているからである。自然法則は、ある意味で、諸世代の復讐の法則、永遠の死の法則である。恥の感情を持っているということは、人間がすでに自己の内部に、個体を犠牲にしてのみ実現される類的不死ではなく、個体の不死をも含んだ人類の永遠の生の要求を、イデアとして所有していることを示している。イデアは実現されなければならないし、実現することができる。では、どのようにして？

この問題を検討する前に、確認しておくべきことがある。それは、ソロヴィヨフにとって「永遠の生」「不死」が「魂の不死」にとどまらず、「身体的の不死」であることである。前述したように、ソロヴィヨフにとって自然そのものは悪ではない。自然が神との結びつきを失い、自然の構成諸要素が孤立し、相互に対立することが悪なのである。ソロヴィヨフはいう。「われわれはここで自然への自己の従属一般を恥じているのではなく、悪い事業におけるその従属を恥じている、ということにある。それは完全に悪い事業である。なぜならばこの方法は、その最初において恥ずかしく、その結末において無慈悲かつ不誠実であるのだから。」[48]「われわれが恥じている動物的生殖の法則は、別の世代による一つ

48　Там же. С. 155.

の世代の放逐の法則、全人類的連帯の原則にまったく反する法則である。」[49] つまり動物的生殖は、その始まりにおいて男女の分裂を前提としている。その終わりにおいて世代間の対立を生み出す。それは親殺しの法則である。もし「魂の不死」だけよいのなら、そもそも「世代間の放逐の法則」は悪ではないだろう。来世において祖先の魂は生きているのだから。さらに「身体的不死」をともなわない動物的生殖の廃止は、人類のこの世からの消滅を招こう。したがってソロヴィヨフのいう「永遠の生のイデア」は、人間の身体的不死、男女の区別の廃止（両性具有）およびすべての祖先の身体的復活（死者の復活）を必然的に要求することになる。

このイデアは実現できる。しかも人間によって。彼は次のように述べる。「人間の悪は人間自身によって正されうる。そして現在の人間ができなかったことは、未来の人間によってなされうる。未来の人間は、同じ動物的自然の方法によって生み出されたが、それを放棄して、生の法則に改めることができる。これがまさに宿命的な矛盾の解決である。すなわち生殖の悪そのものは生殖そのものによって廃止されうる。それを介して、それは善となる。」[50]

未来の人間は不死となる。そのとき死者は復活し、男女の区別はなくなる。奇跡が起きるのか。しかもその奇跡を起こすのが神ではなく、人間だというのか。そうではない。ソロヴィヨフにとって、これは奇跡ではなく、歴史の発展あるいは人類の進化によって生じるのである。

しかし「歴史の発展」「人類の進化」とはなにか？　この問題を考える上で、『全的知識の哲学的原理』の叙述が参考になる。そこで発展の概念が、比較的詳しく考察されているからである。発展は三つの契機を含んでいるとされる。第一に発展の主体は生きた有機体である。なぜなら、発展は発展するもの、つまり発展の主体を前提としている。その主体は、外部の刺激を受けつつも、内在的動因によって発展しなければならない。もし内在的動因がないのであれば、それは水が水蒸気になるようにある状態から別の状態への移行、状態変化にすぎない。そして内在的動因の主体は生きた有機体以外にない。したがって発展の主体は生きた有機体である。第二に、発展は出発点をもつ。有機体の出発点は胚、あるいは萌芽である。有機体の萌芽には、発展の結果のすべてが、すでに潜在的に含まれている。種子の中に、将来の樹木を構成する諸要素のすべてが、潜在的に含まれているように。第三に、発展は終わりをもつ。つまり、発展は発展の目的を持つ。「終わりのない発展」とは形容矛盾である。以上から発展は次のように定義される。「発展は、ある始原から進み、ある定められた目的へと向かう、有機的存在の内在的変化の系列である」[51]。この観点からソロヴィヨフはダーウィンあるいはスペンサーの進化論を、進化論に値しないとして批判するのである。

では、この発展の概念を『善の弁明』における「人類の発展」に適用すればどうなるのか。発展の主体は生きた有機体としての人間あるいは人類である。では人間を動かす内的動因とは何か。人間は自然的･物質的存在でもあるのだから、一つは自然的欲望である。しか

49　Там же. С. 155.
50　Там же. С. 156.
51　Соловьев. Т. 3. С. 229.

し理性的存在としての人間は、もう一つの動因を持っている。それはイデアあるいは理想である。人間はイデアを実現しようとして活動するのである。次に、人間の発展の出発点は何か。やはりイデアである。そのイデアはいまだ実現されていない。しかしそれは萌芽として実現されるべき要素のすべてをすでに含んでいる。イデアは発展のプロセスの中で自己のうちの潜在的萌芽を順次展開し、最終目的へと進んでいく。最後に最終目的とは何か。それもイデア、すでに実現されたイデアである。

発展の動因はイデアであり、出発点はイデアであり、最終目的は実現されたイデアである。ということは、ひとたびイデアが、人間の不死、死者の復活、両性具有というイデアが与えられたなら、それは人間発展の内的動因、出発点、成就されるべき最終目的が与えられたということである。人間の不死、死者の復活、両性具有、つまり「神人」となることが単なる夢想ではなく、イデアであることは、感覚的経験（恥の感情）と理性的推論とによって、すでに十分に論証された、少なくともソロヴィヨフはそう考えた。したがってそれらは実現されるべきものであり、実現されうる。

そうであれば、残された課題は、このイデアが事実としてすでに実現されつつあることを、人類の歴史を通じて提示しさえすればよい。

ソロヴィヨフは宇宙が「五つの存在の階層」をなしていると言う。それは 1）鉱物界（あるいは無機物界）2）植物界、3）動物界、4）人間界（あるいは自然的人間界）、5）神の王国（あるいは精神的人間界、神人界）である。それはまた、「進化の 5 段階」でもある。鉱物界は存在しているが、生きていない。植物界は、生きているが意識はない。動物界は意識を持っているが、理性を持っていない。人間界は理性を持っているが、それを全面的に現実化できない。神人に至って理性は現実化され、存在の階梯は頂点に達し、神の王国が実現する。人間の歴史は「獣人から神人への長くて困難な移行」[52] である。人間は「神の全世界的事業の自発的同盟者・協力者として神に愛されている」[53] のだから、神とともにある人間がこの事業を完成させなければならない。第 3 部「人類の歴史を介した善」において、この事業の諸分野が考察されることになるのである。以上が『善の弁明』の内容と構成である。

ここに至って、カントの道徳法則と幸福説がいかに統合されたのかが分かる。「すべての者の永遠の生、永遠の不死と不朽」は真の幸福である。これを疑う者はないだろう。他方で、「すべての者の永遠の生、永遠の不死と不朽」は絶対的な善でもある。道徳法則とは善を悪から無条件に区別する基準であり、各人が従うべき行為の格律であるのだから、この絶対的善にしたがって行為することを命じているのである。もし、永遠の生を、つまり最高の幸福を実現させるべく行為せよ、と道徳法則が命じているのであれば、それは幸福説とまったく矛盾しない。「幸福は善の別の側面に過ぎない」ことになる。つまり、カントの道徳法則と幸福説は、「すべての者の永遠の生」という原理、人間の不死、死者の復活、両性具有、という原理によって統合されたのである。この原理を「オカルティズム的原理」といって差し支えなければ、善はオカルティズム的原理によって、「弁明」されたのである。

52　Соловьев. Т. 7. С. 186.
53　Там же. С. 187.

おわりに

繰り返すが、ソロヴィヨフの思想と生涯を貫いていたもの、多様な思想潮流を一つにまとめていた軸は「オカルティズム」である、という命題が小論の出発点であり結論である。しかし小論によってこの命題が、確証されたとまではいえない。なぜなら、第一に、小論で分析の対象としたのは、彼の哲学的著作だけであり、ソロヴィヨフ思想の重要な分野である美学、芸術論および晩年の黙示録的作品を除外した。これらの諸分野の作品分析においても、小論の命題の有効性が検証されなければならないからである。第二に、小論のオカルティズム概念はあくまで暫定的なものであり、より精緻なものにする必要がある。もっとも、それはオカルティズムと命名される多様な思想と実践の複合体を収集し、それらに共通する一般的特徴を提示するということではないかもしれない。この作業の必要性を否定するつもりはないが、重要なのは、あらゆる「オカルティズム」を包摂する辞書的記述を作成することではなく、ソロヴィヨフおよび19世紀末から20世紀初頭のロシア思想を分析するために有効な概念装置を作り上げることにあるのだから。ソロヴィヨフと彼の同時代人たちの思想にこの概念装置を適用し、その過程で概念を修正し、精緻化するという作業が必要であろう。

最後に、筆者の関心は19世紀末ロシア自由主義の転換期におけるソロヴィヨフ思想の役割と機能を考察することにあり、小論はその前提をなすものである。ソロヴィヨフとロシア自由主義との関係に関しては、別稿で論ずるつもりである。

В.С. Соловьев и оккультизм

СУГИУРА Сюити

В этой статье через анализ философии В.С. Соловьева мы хотим показать то, что в основе его мысли лежит возникшая после Ренессанса новейшая парадигма, которую мы называем «оккультизмом».

Статья состоит из шести глав.

В первой главе мы определили «оккультизм» как современное, возникающее с Ренессанса мировоззрение, или мироощущение, в котором признаны человек, природа, наука и эволюция в смысле, отличном от колдовства и религии.

Во второй главе мы рассмотрели понятие природы у Соловьева. У него природа представлена 1) как добрая сама по себе, 2) как необходимый процесс божественного творения, 3) как относительно независимая от бога.

Если природа добрая сама по себе, то она будет существовать вечно, значит, и после завершения божественного царства она останется в этом мире. Человечество будет бессмертным и умершие будут воскрешены.

Кроме того, если объединение природы с богом будет необходимым процессом божественного творения, то творение природы (первое творение) не было завершением божественных дел. Требуется еще «восьмое число творения», когда бог и человечество вместе, содействуя друг другу, завершат дела творения.

В третьей главе мы проверили понятие «абсолютного» и «относительного» у В.С. Соловьева. В этом мире нет абсолютного. Все существа в мире, то есть, вся природа относительна, временна и несовершенна. Если это так, то каким образом природа может стать вечной, бессмертной и совершенной? Для того чтобы ответить на этот вопрос, Соловьев сначала разделил существующее на три категории: «сущее», «сущность» и «бытие». Первые два: сущее и сущность — божественые начала, а бытие — земное начало.

Соловьев в «Философских началах целого знания» изложил процесс, в котором сущее и сущность развертываются через субъект-объектную диалектику, и будут в конце концов завершены в бытии. Значит, для него бытие является земным началом и в то же время завершением божественных начал. Когда наступит божественное царство, бытие в мире, то есть природа, может преодолеть свою относительность и временность и существовать вечно.

В четвертой главе мы проанализировали «Критику отвлеченных начал», и выявили каким образом Соловьев видел возможность познания истины. Кроме чувства и мышления, он признал, что у человека есть третий способ познания. Это вера, через которую человеку можно познать непосредственно сущее т.е. абсолютную истину или божественные начала. Сверх того, через человеческий разум эта истина перенесена в эмпирический мир, т.е. научно констатирована.

В пятой главе мы рассмотрели его понятие человека. Он определил человека как «второе абсолютное», «второе всеединое» или «второй бог». Не бог, а человек или человечество назначены завершить осуществление божественного царства в этом мире. Так как бог вечно неизменен и неразделен, не может действовать в «процессе», то есть, в мировой истории. В этом смысле, центр тяжести философии Соловьева находится не в боге, а в человеке.

В последней, шестой главе, анализируя его этическое произведение «Оправдание добра», мы рассмотрели, как он видел человеческую историю, и нашли, что вся его система этики зависит от оккультических идей: бессмертие человека, возрождение умерших и прекращение разделения пола и родов.

Все вышеотмеченное позволяет сделать вывод, что в основе мысли Соловьева лежат характерные для оккультизма свойства: признание человека, природы, науки и истории.