



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ベルジャーエフにおける宗教哲学の導因と問題
Author(s)	大須賀, 史和
Citation	スラヴ研究, 44, 65-95
Issue Date	1997-03-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/40160
Type	departmental bulletin paper
File Information	44_65-96.pdf



ベルジャーエフにおける宗教哲学の導因と問題

大須賀 史 和

はじめに

20世紀初頭のロシアの思想的、哲学的状況における一つの特徴として、インテリゲンツィアの間にはキリスト教への回帰が見られたことが挙げられる。ニコライ・アレクサンドロヴィッチ・ベルジャーエフ（1874–1948）もそうした宗教的な思想家の代表者の一人に数えられるが、マルクス主義者としてデビューしつつも、19世紀末から徐々に高まりを見せたイデアリズムの潮流に合流し、さらにメレシコフスキーらに代表される「新しい宗教意識」の運動にも接近するなど、思想の形成過程や内実を評価する上で多くの問題を提起している。従って、リード⁽¹⁾の示すような極めて簡単な規準によっても、ベルジャーエフを当時の思想的状況の典型として考えることが不適切であるという判断を下しうるように、当時のインテリゲンツィアの宗教回帰に単一の導因や傾向を措定することは事実上不可能と言わねばならない。また、既存の研究においては、しばしば C. H. ブルガーコフの論文集の表題「マルクス主義からイデアリズムへ」がベルジャーエフのほか、П. Б. ストルーヴェや C. Л. フランク、M. O. ゲルシェンズーンなどいわゆる「道標派」として一括される知識人集団の思想的な変遷とその特徴を規定する標語とされてきた。しかし、近年つとに指摘されているように⁽²⁾、こうした影響関係は決して全面的なものとは言えず、時期や内容についての細かい注記無しには成立させることさえもおぼつかない把握の仕方であると言わざるをえない。これは、彼らが何を自分の中心的な問題関心としていたかという極めて基本的なレベルですら確認しうるのである。そうした見方に立てば、ベルジャーエフの思想的な位置を確定する上でも、また当時の宗教的関心をも含むより広範な思想史的展望を得るためにも、個々の思想家の具体的な思索内容を検討する基礎的な作業の蓄積が改めて要求されていると言える。

本稿ではこうした問題関心に立って、ベルジャーエフの宗教哲学への展開における内在的な要因の解明を主目的とする。その際、マルクス主義からイデアリズムへの移行という問題は別に論じているのでここでは割愛し⁽³⁾、主として 1903 年から 1907 年までのベルジャーエフの歩みを取り上げることにする。この時期のベルジャーエフの活動について概観しておく、1903 年の春に流刑から帰還した後、二カ月ほどハイデルベルクを訪れ、新カント派の泰斗であったヴィンデルバントの夏学期の講義を受講する一方、チューリッヒで結成された解放同盟にも参加している。すでに流刑に出発する以前に大学からは追われていたが、流刑後も社会的な解放への志向は変わらず、再び敢えて反体制的な組織に参加したのである。そして、この年の後半に「史的唯物論批判⁽⁴⁾」と、解放同盟の機関誌『解放』に「ロシアにおける宗教的発酵の政治的意味⁽⁵⁾」を発表している。「史的唯物論批判」では、

流刑中に発表された「イデアリズムのための戦い⁽⁶⁾」や「哲学的イデアリズムにおける倫理学的問題⁽⁷⁾」などで提起されたイデアリズムの観点の深化が見られ、そこから全面的なマルクス主義批判が展開されている。表面的に見た場合、ベルジャーエフのマルクス主義との訣別の論文とも思われるほどであるが、マルクス主義を社会学的な観点として捉える最初期の立場を引き継いでおり、デビュー以来のテーマであるマルクス主義と批判哲学との関係について、当時としての総合的な見解を表明したものと言える。「宗教的発酵」は国外で匿名掲載されたため、厳しい専制批判を展開する一方で、ペテルブルクで行われていた宗教哲学集会を題材に、ロシアにおいて精神文化の領域での自由の要求が政治的な意味を獲得しつつあることを指摘し、精神的な領域での解放の重要性と民族的な成熟の時代の到来を説いている。この集会ではインテリゲンツィアと教会の接近が見られ、「良心の自由」を巡って新しい政治的な解放への展望を開きつつあったこともベルジャーエフには一つの可能性と見えたのである。またここでは、Л. トルストイや В.А. ソロヴィヨフなどの宗教的思索に対しても一定の理解を示し、インテリゲンツィアと宗教との間に肯定的な関係が構築されるべきことを訴えている。

ペテルブルクに移った 1904 年には、宗教哲学集会の事実上の機関誌であった『新しい道』や、『生の諸問題』誌の編集に C. H. ブルガーコフと共同で携わっている。そして、この年にホミャコフ生誕百年を記念して発表された「哲学者としての A. C. ホミャコフ⁽⁸⁾」や思想の内的な深化と周囲の思想的状況の変化を如実に示した論文「新しいロシアのイデアリズムについて⁽⁹⁾」などによって、さらに自らの哲学的な位置を確立させる一方、1905 年の「現代の哲学における合理主義の危機⁽¹⁰⁾」では、それまで依拠してきた新カント派哲学を批判的に検討し、初めから統一的な運動とは言えなかったイデアリズムから形而上学的な唯心論へと自己規定を変化させている。また、同じ年の論文「新しい宗教意識について⁽¹¹⁾」で、メレシコフスキーやフィロソフらの「新しい宗教意識」の運動やローザノフのキリスト教批判など当時のロシアで起こりつつあった思想的、芸術的潮流からの影響を受容し、本格的な宗教哲学的思索に到達していくことになる。そして、この時期の論文をまとめた 1907 年の論集『永遠の相の下に』の序文「リアリズムについて⁽¹²⁾」では、そうした移行の結果、神秘的リアリズムという用語で自身の立場を規定することになるのである。こうした展開において、イデアリズム的な形而上学の深化と宗教的な問題の独自の解釈が重ね合わされ、同じ年の論文「デカダンスと神秘的リアリズム⁽¹³⁾」などにおいて、独特な宗教哲学の立場が打ち出されていくのである。

しかしながら、この時期に関する研究はこれまで最も手薄であり、イデアリズムの立場から神秘的リアリズムへの移行の中で宗教哲学的な思索の基礎が固められているという素描は多くの論者が一致して提出しているものの、具体的な問題関心や展開を把握する作業はほとんど行われていないと言っても過言ではない。既存の研究では、レスラーがイデアリズムから超越的リアリズムへの変遷に関して若干の言及を行っているが、1902 年までの段階の的確な記述に比べるとやや見劣りがする⁽¹⁴⁾。従って、1910 年までの段階の全体像は概ね提出されているものの、なぜそうした転換ないし進展が生じたのかという問題は全く論じられていないのである。本稿では、この時期に「宗教」によって何が問題とされていたのか、またそこからベルジャーエフは哲学的な構成をどのように組み上げているのか、

さらにこの時期の最終的な立場である神秘的リアリズムとは何であったかという三点を主たる検討課題とする。それによって、外面的な変遷の意味合いも自ずから明らかになり、ベルジャーエフの思想形成過程の全体像を明らかにする作業にも資することができると思われる。

1. 「宗教」の要請 ―倫理学と世界観における問題

始めに、この時期の彼の関心の中心にあった倫理学と形而上学の問題を取り上げ、それと宗教的な問題意識との関連に一つの道筋を与えていくことにする。イデアリズムの立場から示されたベルジャーエフの倫理学的な立論の要点は、カント的な「理性理念」のあり方を基礎に、日常的な生において不断に追求されるべき目的としての理想的理念を構築していく立場として規定できる。カントの理性は人間の感性や悟性に対して超越的なものであり、その働きはあくまでも「統整的な regulativ⁽¹⁵⁾ (B 828)」ものである。そのため、理性が「原因性 Kausalität (B 374)」として機能する道德の領域においては、理性の呼びかけとしての道德法則は「命法」という抽象的な形で悟性に示される。例えば、『実践理性批判』においては「汝の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理と見なされ得るように行為せよ⁽¹⁶⁾」という形で示されている定言命法の根本方式などがそれである。こうして、カントは人間が感性界だけでなく、叡智界にも属すものであること、人間は手段とすることのできない自己目的として神聖なものであることを主張するのである (KpV. 95-96)。ベルジャーエフはこうしたカントの観点を継承し、『社会哲学における主観主義と個別主義⁽¹⁷⁾』では、「倫理学的な観点が自立的価値を持つ (Сноф. 61)」ことや、「道德法則のア・プリオリな性格 (Сноф. 72)」を承認し、理想的目標として措定する「人間」概念をより積極的に展開していくのである。カントによれば、『実践理性批判』の中心的なテーマの一つである道德法則は「純粹実践理性の根本法則」として人間に与えられたものであり⁽¹⁸⁾、命法という形を取ってはいるが、人間の感性的な領域に対して叡智的な領域が働きかけを行っていると解釈できる。ベルジャーエフはカントのこうした規定を人間の理性的本性のあり方へと環流させ、抽象的な道德律の本質に立脚しつつも、より具体的な指針となる理念をうち立て、それによって道德法則を具体的に現実化するための作業を行う立場としてイデアリズムを理解しているのである。

道德法則は言い換えれば超越的な道德的規範であり、絶対的な参照項として現実に生きる人間に指針を与えるものである。ベルジャーエフはカントの二世界論的な見方を理想的人間像と現存的な人間像の対立として捉え直し、後者の現状を是とする倫理的退行を許さず、常に理想的なあり方へと導く理念の措定を目指している。そうした観点から、彼は現象界から断絶した叡智界を措定することを否定しているのである (Сноф. 109)。カントの倫理学は日常守られるべき道德的な細則を一つ一つ具体的に規定する作業を本旨とするものではなく、倫理学の原理を示すことに主眼がおかれているが、決して実現されることのない超越的理想だけでは現実に人間を動かすことができないという批判を招きうる。ベルジャーエフはこうしたジレンマを越え出るような観点を模索していたのである。

その上で、彼は人間の道德的感情が神の現存や魂の不死などを要請することを道德的必

然として認めたカントの姿勢 (KpV, 226) に着目し、真に道德を可能とするような条件として、道德的理想を理性的存在者としての神に求める立場を採用したのである。例えば、「倫理論文」において、彼は「道德法則は絶対的なものの直接的な啓示であり、それは人間内部での神の声である (Эпи. 71)」と解釈している。そして、道德法則の実現は「個別的な「私 я⁽¹⁹⁾」と普遍的な「私」すなわち神性 Божество との結合」であり、それが倫理の道の最終段階として目標化されるが、この場合「神性とは最終的な完成という理想 (Эпи. 79)」を意味している。従って、当初のベルジャーエフは純粋な倫理学的理想として、人間の理性の超越的な呼びかけを神の声と同一視しているのである。こうした超越論的構造の一般化された観点から、絶対的価値とその価値を等しく持つ存在としての人間の等価性を主張し (Эпи. 73)、理想的「人間」像への個の歴史的到達に精神的価値の勝利を見出すことによって (Би. 12)、人間の「精神的発達」と「個⁽²⁰⁾」の確立を「進歩」の概念と接合していくのである。こうした精神的発達としての進歩という捉え方によって、カントが明確にしなかった道德法則の現実化という課題に答え、人間の生と歴史との関係に新しい光を投げかけているのである。ここに人間神化という理念の萌芽がある。

そして、ベルジャーエフは 19 世紀の利己主義や快樂主義、そしてその裏返しである愛他主義を人間の恣意的な要求に基礎を置く道德として批判し、人間の生の意味や目標を自らが理想と定めた超越的な理念、例えば「真・善・美」という理念へ向かう「過程」の内に見出すという形で (Би. 11)、カントの議論を批判的に展開しているのである⁽²¹⁾。カントにおいて道德法則は命法という形式で表現されているが、それは単に理性が要請する形式であり、実際に具体的な命令として機能するのではなく、あくまでも人間の主体的で自由な行動を要請する。ベルジャーエフの議論において個人の確立や人間の自由が大きな問題となるのも、こうした倫理学的構造を継承したからであり、そこから行為する人間には最大限の自由が保障され、具体的な精神的存在としての人間が形而上学的な根元を有する「自然的権利 (Би. 25)」を持つことが認められなければならないと主張しうるのである。彼が強調するのは、倫理的な要請に自由に答えることが、人間の生に意味を与えるということであり、倫理学的に指定される人間の絶対的価値はそれ自体で充足するものではないということである。人間の築く精神文化の内容は相対的であるが、絶対的なものを志向するときに意味を獲得 (Би. 16) するのであり、進歩を可能にする根元も「人間的個の内的な精神的創造としての自由 (Эпи. 95)」なのである。

そうした倫理学的志向性から、理想的なキリスト教信仰が「神に近づく人間の理想的な完成」のために「内的な善良さと柔和さ」を教え、そこに「内的な道德性の美と魅力」が発揮されることに価値が見出されていく (Эпи. 91)。これは彼の目指すような人間中心主義的な倫理学的観点を宗教がより人間的な形で表現していることを認めたものと言えるが⁽²²⁾、こうした形で絶対的なものの往還運動が行われる中で、初めて相対的な世界における人間の行為や出来事を意味あるものとして捉える基盤が確立されるのである。ベルジャーエフのイデアリズムは常に哲学と現実とが緊密な関係を取り結びつつ、超越的な形而上学的観点から現実を捉え返し、現実と理想との間を相互に往還するダイナミズムに満ちている。こうしたベルジャーエフの宗教的問題に対する観点にも、カントの倫理学や宗教論における神の位置付けが反映されていると言える。カントにおける神とは叡智的存在

者であり、認識や倫理の絶対的、究極的な完全さの体现者として措定され、神の現存在やその意志の働きという側面を問題とするのではなく、限界概念として人間のあり方を規定するために用いられている。つまり、感性的存在者であると同時に、理性的存在者としての側面も持つ人間の様々な能力を計る絶対的な指標として仮構されているのである。従って、これらの理念が絶対的に抽象的であるという意味で、カントの議論を抽象的観念論として捉えることも可能である。ベルジャーエフの倫理学において神 Богではなく、神性 божествоが参照項とされているのはこうした観念性が投影されているからであり、宗教感情にとって欠くべからざる要件である人格神としてのあり方は超越者の論理的要請を巡る議論からはほぼ完全に捨象されている。倫理学と宗教の接点として彼が注目していたのは、人間の理性的側面と絶対的な理性的存在者としての神の持つ性質である神性との合致が人間の理想的な完成と同義となるという点である。

「史的唯物論批判」において問題となったのは、こうした倫理学的立論をも包含する全体的な世界観を提出することであった。彼はマルクス主義に対する批判を行いつつ、世界観と宗教の関係やその成立条件に関する自らの見解を表明していくのである。まず取り上げるべきは、マルクス主義正統の「宗教的不寛容」とも言える傾向に対するベルジャーエフの議論である。これは単にマルクス主義者の態度を揶揄したものではなく、マルクス主義的な世界観とそれに付随した「信仰」の問題を照明するものである。マルクス主義の提示する社会理解は実証科学的な社会学的観点の一つであるに留まらず、それを基礎に「あるべき世界」を実践的に獲得しようとするものであり、そうした能動的な作業を可能とするような精神的志向性としての「信仰」が発動していると見ることができる。例えば、マルクス主義の正統派が階級的教義の全部を認めないあらゆる科学的、哲学的作業をブルジョア的なものと見なし（Ким. 2）、「破門」や「異端審判」を想起させるような排他性を発揮するのは、マルクス主義の提示する世界観が唯一正当なものであり、それ以外の世界観の可能性を完全に排除できると「信じている」からである。マルクス主義の教義に反する科学的、哲学的作業への憎悪という事実は、当初のベルジャーエフが感じていたような解放的な文化運動という印象を完全に払拭する地点にマルクス主義が到達していたことを表している。そこに、ロシアにおけるマルクス主義の変質の一端があるとも言えるが、こうした傾向自体はマルクス主義者に限らず、ロシアの革命運動全般に見られるものであり、ロシアの思想的な土壌と関連しているのではないかという疑問が提起されるのである。

ベルジャーエフはそうした心理を生み出す原因をロシアのキリスト教会の歴史的現実から把握しようとしており、「宗教的発酵」においてインテリゲンツィアの精神性の問題を提起している。彼は宗教に対するインテリゲンツィアの無関心とその代替物への熱中の原因を専制体制による正教会の弾圧に帰している。ピョートル大帝期以降の正教会は宗務院による監督下に置かれ、ベルジャーエフが皮肉を込めて「皇帝教皇主義」と呼ぶように「告解の官庁」へと変貌し（ПсР. 136）、その結果、トルストイの破門のように明らかに思想統制の一環と思われる措置に荷担するなど、真の信仰の拠り所ではなくなってしまった。それがドストエフスキーやソロヴィヨフに見られるようなキリスト教国家や神権政の理念からかけ離れていることは誰の目にとっても明らかであり、「キリストと専制（ПсР. 146）」という二者に仕える正教会はその本来の使命を歪めてしまったのである。そして、「歴史的

キリスト教」として理想的なキリスト教会のあり方と区別されてしまうような教会の現状に対して、キリスト教への関心を取り戻しつつあったインテリゲンツィアからも疑問が提出されていたのである。宗教哲学集会はそうしたインテリゲンツィアと教会、そして国家権力の代弁者が歴史上初めて一堂に会した場であり、それが政治的な意味合いを獲得していくことは自明であったとも言えよう。

ベルジャーエフは宗教に対する専制の抑圧こそが、宗教に対して肯定的でも否定的でもない、インテリゲンツィアの徹底した宗教的無関心を醸成し、革命を宗教の代替物に変えていったと批判しているが（ПсР. 136-137）、そこから 19 世紀の急進的革命運動やマルクス主義が宗教運動的な様相を呈したことも理解できると考えている。彼がマルクス主義正統派に「公平への渴望を生み出す純粋なイデアリズム的な源泉（Ким. 2）」があることを認めつつも、敢えて批判を向けるのは、理想を表現するイデオロギーとして宗教や道徳を選択できないことが彼らを革命的なイデオロギーへ駆り立てているという現状では、何ら新たな展望を示すことはできないと思われたからである。ベルジャーエフの言うように「宗教的要求が人間の魂から根絶し難く、もしそれが普通に宗教によって満足させられないときには、何か別な宗教的形態をとるものによって満足させられ、その時に科学や社会闘争が宗教となる（Ким. 21）」ということが比喩としてではなく、その通りの現実として成立していたのである。

従って、マルクス主義は現在ある困難な状況から超越し、新しい理想へ向かって進むための信憑として機能しているが、その中でマルクス主義を信奉する人々の多くが「信仰」の対象であるイデオロギーや教義を神聖不可侵な「聖物」として捉えており（Ким. 20-21）、その根底にある理想への志向を具体的に表現する活動を抑圧してしまっているのである。マルクス主義においては、階級的イデオロギーが労働者という抑圧された救済されるべき対象を持つことによって受難の意識へ通ずる回路を獲得し、現世否定的な思想の発露としてブルジョアとの階級闘争へ向かったとすれば、階級的観点は旧約的な選民意識という狭い宗教的要求としか結合しておらず、普遍的な理想の唱道へと発展しえない限界を抱え込んでいると言わなければならない。「新しい信仰（Ким. 3）」の探求を提起するベルジャーエフのイデアリズムの課題とは、精神的な自由に立脚しつつ、批判的な眼差しを持って自覚的に「信憑」を捉え、それをより良い理想の構築へと方向付け、真に「信仰」するに値する理想的な世界へ向かう道を示すことにある。

彼の立場からすれば、マルクス主義の中心的な概念の一つである「階級」は 19 世紀の社会から借用された歴史的概念（Ким. 16）であるとされる。そうした限定的な状況を背景として成立した「階級的宗教は過渡的な状態であり、代用品」として完全に退けられ、「人間に共通の宗教へ移行」しなければならないのである（Ким. 21）。マルクス主義を宗教として見た場合、例えば科学的な真理が道徳的な真理や宗教的な真理と無批判に結合され、人間の生きる指針までも決定しかねないような意識を作り出すことなどにその特徴を見ることができよう。ベルジャーエフはこうした意識がマルクス主義の唯物論における「方法的な問題」にも波及していると考えている。彼は史的唯物論が「歴史の具体的な状況と社会学の捉える抽象的な状況、歴史哲学の形而上学的な理念などを認識論的に素朴に混合」しており、そこから「一元論を唱道し、進化の理論をうち立て、社会過程に一般哲学的な唯

物論の前提を適用し、実質的に純粋な形而上学的範疇である歴史哲学に踏み込んでいる(Ким. 4)」と批判しているのである。もっとも、ある意味では、こうした混乱にマルクス主義の魅力があったとも言えるように思われる。一つの学問領域では完全に取り扱うことのできない総合的な観点を複数の「科学的な」観点から提供し、歴史的な継時的系列へと展開することで、あたかも哲学的で社会的、かつ歴史的な普遍的観点であるかのように見えるからである。だが、それが本来的に科学研究であるならば、いかなる観点がいかなる方法論によって構築され、どのような問題に対して有効に答えるのかという問題設定が予めなされるべきであることは言うまでもない。マルクス主義はその課題と対象を拡散させてしまった、あるいは最終点にそうした問題に対する批判的意識を欠如したことによって、科学から宗教へ転化したとも言えるのではないだろうか。

ベルジャーエフの観点からすれば、科学は世界の多様な現象を区分・整理し、法則として捉えられる現象の系列を抽象することによって成立するが、「その本質と課題に従い、またその対象の特徴に従い、認識の方法に従って多元論的(Ким. 6)」である。この場合、多元論とは科学的な帰納や演繹によって推論可能な複数の系が世界の中に見出されることを指していると言い換えることもできる。ベルジャーエフはこうして自らの適用領域を自覚した社会学的理論の一つとしての意義をマルクス主義に認めているのである。一方、一元論はそうした多様な世界の背後にある単一の原理、唯一的なものを追求する立場であり、世界の多様性をそこに還元する作業を行うものである。こちらの方は科学的な帰納法ではなく、むしろ世界を単一の観点から「観照」し、そこから同語反復的な作業としての演繹によって世界を再構築していくものと言えよう。ベルジャーエフが「一元論は形而上学的な基盤の上でのみ満足させられるような人間の精神の形而上学的な渴望に答えるものである(Ким. 9)」としているように、一元論は人間の世界に対する関わり方の表現なのである。

彼が「歴史哲学」という場合、こうした一元論的な形而上学的傾向としての歴史把握を指している。マルクス主義は社会的な関係性に基づく弁証法的な運動を指定し、社会進化の観点から具体的な歴史状況を解釈し、革命へ向かうイデオロギーを生み出している。ここでは、社会学的な分析から脱落したものが顧みられず、分析の網目にかかった極めて僅かなものによって世界像や歴史像が再構成されることになる。ベルジャーエフが史的唯物論の「科学的一元論」を批判するのは、社会学的課題からの方法的な逸脱が社会学的分析として意味あるものを歪曲し、人間の世界に対する関与の仕方を一面的に規定してしまうからである。彼の立場からすれば、こうした理論構築の仕方は全く理に適わないものと見えたのである。そうした不合理は明らかにイデオロギーを批判的に検討できないことに由来していると考えられるが、それは宗教的な期待の表明に対する外的な抑圧と決して無関係ではなく、心理的な束縛として根底で結合しているのである。こうした抑圧構造が全ての精神活動を蝕んでいるという危機感から、ベルジャーエフは「宗教や神秘主義、あらゆるイデオリズムは何よりもまず人間の精神の権利の承認を、物質的・警察的抑圧から自由な創造を前提(ПсР. 147)」するとして、精神的な自由の保証を要求しているのである。宗教的な問題が政治的な意義を獲得するのは、それが世界と人間のあり方を反映するものだからだとも言えよう。

本を正せば、精神文化としてのイデオロギーは人間の精神の所産であり、その基盤は人

間に共通な理想的本性である。ベルジャーエフはそれを人間一般 общечеловек という形で捉え (Ким. 27)、マルクス主義が基礎とする「階級」に對置していくのである。彼は歴史的視野の中で捉えられる人間を「正義を創造する潜在的な可能性を持った理想的な人間一般の本性と、不可避的な限定性や社会的地平の狭窄を伴う集団的社会心理との混合物 (Ким. 21)」と捉え、集団的な限定性から理想的な本性を解放することにイデオロギー闘争の真の課題を見ている。すなわち、イデオロギーの素材 материал が社会に実際にあるものの総和や社会集団の相互作用であるとしても (Ким. 23)、その源泉が人間精神の理想的本性であるとすれば、イデオロギーを実際に生み出すのは人間の生きた精神であり、決して社会構造や生産関係が主体的に振る舞うのではない。むしろ、「19 世紀の社会において完全に歪められた人間の容貌 облик に立脚 (Ким. 24)」し、階級を人間性すら規定する絶対的な指標として捉えるマルクス主義は、ベルジャーエフの観点からすれば、産業社会の非人間的なあり方を反映しているという意味で、「ブルジョア的」な精神性を体現するものと見なさざるをえないのである。彼が「階級的イデオロギー」を不可能なものとするのは、階級的であることによってすでにこの精神性に墮しており、真に解放のためのイデオロギーを構築しようとするならば、集団的心理に由来する限定性に囚われていることはできないからである。階級闘争ではなく、人間全体の精神的な復興によって、その本源であるブルジョア精神を克服することが最重要の課題なのである。

ベルジャーエフは理想的な理念の構築をめぐるイデアリスム的な議論を通じて、人間の精神的な自由の回復を図ろうとしているが、それは自由と信仰との関連にも独自の関係性を見出すことになる。彼の言う精神的な自由は、当然のことながら宗教的な思索の自由を承認せずにはおかない。それは固定した教条というものが不可能であることを含意するが、教条自体の不可能を示すものではない。真、善、美や正義というものはそれ自体としては、目に見える形を持たない超越的な価値であるが、それを現実において具体的な教条へと構築していく作業が常に行われることによって、価値の超越性と具体的な教条を不断に構築することの相対性が同時に確保されるからである。こうした形で「超越的なものの宗教」を志向する立場をベルジャーエフは「形而上学的イデアリズム」として規定し、カントの認識論と倫理学を直接的に継承する「超越論的イデアリズム」とは区別していくのである (При. 684)。彼は倫理学や世界観と「宗教」が密接な関連を持つという観点から、信仰や宗教性が単に慣習や個人の内面的要求であるだけでなく、人間と世界との関係全体に及ぶような、日常的でありつつも、超越的な要素を伴う精神的な営為として位置付けているのである。そして、この延長上で人間に対する独特な形而上学的観点を提起していくのである。

2. 形而上学的人間像の提出

「史的唯物論批判」におけるマルクス主義批判のもう一つの狙いは、理想的な人間像を構築する上での具体的な要件を明確にすることであり、その展開がそれ以後の論文の中心的な問題意識を形成していくことになる。この過程で彼が重視したのは進歩、自由、個別性という三つの理念であり、これらはそれぞれが互いに他の理念を補完し合い、全体として人間の道徳的完成という倫理学的理想を体現し、形而上学的人間像に具体的な形象を与

えていくのである。

まず、進歩の問題についてであるが、これは進化論とは完全に区別された上で、彼の歴史哲学の基礎に置かれているものである。自然界において生命が外的環境に適応する過程を理解するものとしての進化論は、専ら類的な生命のあり方を見る観点であり、人間の精神的な発達を意味付けることはない。進化する生命はあたかも自動運動する自然の一部として、何らの「主体性」も付与されないまま世代を経てゆき、外的な環境により適応した生命へ進化するという見取り図のみが提示される。従って、進化する生命が自ら「より良いもの」へ発達していくための「内的な契機 (Ким.10)」を持つことは本来的にありえず、進化という発想自体が倫理的な意味を持たない。その限りでは、進化とは類的に捉えられた生命ないし遺伝子の単なる生き残りゲームでしかないとも言える。ベルジャーエフは進化の「主体」は何かという一見奇妙な問題を提起することによって (Там же)、個々の人間の道徳的な成長を尺度として「より良いもの」へ発達していることを明らかにする観点が社会進化論に存在しているかを問うているのである。それによって、倫理的な発達としての「進歩」が「進化」とは全く異質な議論であることを強調しているのである。

ベルジャーエフはイデオロギーの問題を扱う中で、社会の中で生きる人間を主体とする観点を確立しようとしていたが、歴史哲学においても「発達という事実は人間の生や世界の生の最も重要な、最も偉大な事実である (Там же)」と述べているように、人間がより良いものへ変貌していく様を捉える観点を中心に置こうとしている。彼は自らの示した「歴史的人間」像を基礎として、倫理的な発達の本源である「人間精神の根本的な質」が開示・展開されていくことを「発達」と捉え、それを「発達の理論 теория развития」として提起するのである。すなわち、「集団的な社会心理」などを含む「流動的な心理層」や、その外在化した形態である社会や文化などのいわゆる精神文化の全てを、一次的な本源である精神的な質の具体的な発現として捉え (Ким. 11)、それによって、物質を実質とする自然の体系とは異なる相を提起しようとしているのである。

マルクス主義は物質的な社会の組織化や社会関係の変化が人間の心理に一定の影響を及ぼしていることを明らかにした。その意味では、史的唯物論は有意義な社会学的観点である。だが、「イデオロギー」が「下部構造」によって制約されているとしても、それが個々の人間の行為とどのように関連付けられるのか、またその行為における人間の主体性をどのように保証することができるのかという問題がある。社会は一つの物質的な機構的体系として完結させるには、あまりにも個々人の心理や思想という精神的要素を多く抱え込む世界であり、こうした世界を捉える視点は、個々人の精神的なあり方をも視野に入れなければ実際には成り立たないはずである。ベルジャーエフの歴史哲学はそうした具体的な人間の生の意味を成立させるものとして要請されており、人間の物質的な生のあり方と精神的な生のあり方、「イデオロギー」や精神文化と総称されるものとの関係をどのように架橋するかという点で唯物論的な主張を退け、独自の精神的な観点を展開していくのである。

まず、彼は精神 дух を「神性の似姿 (Ким. 19)」と明確に規定することで、その絶対的な権利と全き完成へ向かう志向を正当化し、精神が具体的に外化していくことの意味を倫理的にも、宗教的にも確保していこうとする。そして、人間の精神を物質への還元を拒否する発達の「実質 субстрат (Ким. 11)」として定位し、それを一元論的な原理として捉

え、形而上学的な世界理解と歴史哲学を構築していくのである。この「実質」は唯物論が世界の材料として措定する「マテériau материя」に對置される概念であり、ベルジャエフは倫理学や認識論において論理的要請から導出された諸概念を空虚な仮構として排除する唯物論的な議論に対して、物質的な領域から超越的な形而上学において精神的発達を議論する際に、その主体となる精神を実質として措定することができるという観点を提示しているのである。

彼は唯物論者の信奉する機構的な社会進化論は物質的、量的なものから質的、精神的なものを生み出す「実証的錬金術」であり、「奇跡の中の奇跡」であるとして批判し(Ким. 10)、精神と物質の直接的関係性やその制約性という問題を排除している。そこでは、カント的な批判哲学の手法を踏襲して、立証の困難、あるいは不可能な精神と物質の関係性を不問に付したのである。ここでの「実質」概念は精神的な領域に関する議論の中での「担い手」であるため、そこに物質性を付与することが根本的な誤りを導くことは自明であり、質と量は明確に区別されなければならない。彼が「理念的なもの идеальное」と「物質的なもの материальное」は経験論的に同じようにリアルだとしているのは(Ким. 15)、こうした議論を下地としているからであり、いわゆる心身二元論的な精神と身体分割に由来する素朴な二項対立を無効とし、人間の精神的なあり方と身体的なあり方に対して新たな視座を置こうとしているのである。

だが、精神が全ての個人に内包された神性の似姿であるということから、人間の行動規範としての当為の重要性を確保することができるとしても、現実においてその全き実現を見ていないように、それを具体的にどのように実現していくかはあくまでも個々人の「自由」に任されていると言わなければならない。精神文化の任意性はこの具体的な個人に委ねられた自由由来のものと考えなければならない。ベルジャエフの歴史哲学において、個性性と自由が進歩と並ぶ中心的な問題となるのはそのためである。精神文化を生み出す精神の自由は、精神そのものにとって根元的なものであり、同時に「人間的個において個別的で自立的なものは自由の中にのみある(При. 698)」とされているように、精神的な本質を開示する力としての自由がなければ、人間の「個」を成立させることもない。つまり、自由は具体的な人間を成立させる「実体的な力であり、自分から未来を作り出す精神的存在の創造的な力(При. 719)」でもある。ここから「自由は神であり、神は存在するものとしての絶対的自由である(При. 718)」という神と自由の同一視も導かれるのである。自由に対するいかなる侵害も本来的に許されないという主張は、ここに確実な基礎を置くことができ、それを承認したときに初めて他の諸々の自由が根拠を獲得する。自由によって人間はその志向を試されるのであり、宗教的に表現すれば自由な行為の中で神と直接的に触れ合っているのである。彼は「自由は宗教的・形而上学的理念であり、社会的・政治的理念でもある(Там же)」として、この世界の全てのものにおいて神と触れ合う機会があることを示している。そして、「真の哲学」が「解放の哲学」であると言うとき(Там же)、こうした接触を忘却させる日常性からの解放が含意されていると捉えることができる。こうした意味で、形而上学的レベルと具体的な日常レベルでの自由は相互依存的に関連し合っているのである。「自由は何ものからも導き出されず、個別的に分解できない、その内奥から創造的エネルギーを発達させる精神的実体の承認と緊密に結びついている(При.

719)」のであり、そこから本体としての人間が宗教や形而上学において、単なる理念としてではなく、まさしく「実体的に」確立されなければならないのである。

それと同時に、「自由は非合理的な力であり、善も悪も、理性的なものも非理性的なものも創造することができる (Там же)」ことも事実である。人間の苦しみを満たした善への歩みが正当化されるのは、こうした不合理な自由を善へと行使する行為が極めて能動的なものだからであり、「自由な善のみが、すなわち全ての世界の悲劇を通過し、自由な墮落と否定を通過して、神の王国に到達する善のみが最高の価値と認められうる (При. 720)」のである。歴史過程の持つ悲劇性の源泉はこうした自由の不合理さに起因するが、それを克服する行為も自由の内にある。ベルジャーエフは「神を世界によって正当化してはならず、反対に、我々が悪や苦しみを伴う世界を神によって正当化しようと欲し、最高のものの内に意味と世界の悲劇からの出口を見出そうと欲している (При. 711)」と述べているように、神との共同作業によって根源的な自由を持つ人間が自らの自由を正当化することの意義を強調している。倫理的に見れば、これは神的な人間精神の理想的本性の開示・展開であり、宗教はそれを神という外在化した形象との対話、交流という形で表しているのである。こうして、神という形象をめぐる人間の能動的な行為と受動的な感覚が一致するような構造が確立されているのである。

換言すれば、人間の精神的な営為を捉えた場合、個別的存在者としての人間の中には本来的に個性性を超越する普遍性が内在されているということである。人間一般 общечеловек という概念はこうした人間構造における普遍性の表現であり、歴史の一時期に規定された人間像に対して、理想的なあるべき人間を対置することを可能とし、またこの構造を進歩・発達の問題に応用することで、精神的な人間が歴史において主体となりうる道をも開くものである。そして、超越的で普遍的な精神に主体性を認めることによって、世代を越えて理想的な人間像へ向かう歴史的行程を個々の人間にとっても、人類全体にとっても意味あるものとすることができる。そこで個々人の道徳的発達と人類の道徳的発達を共通の基盤から導くことが可能となり、真、善、美という超越的な価値が現象界での出来事と関連し、顕現しているという構造が示されていくのである。こうした歴史哲学の構成には明らかにドイツ観念論哲学の影響が認められるが、ベルジャーエフ自身がマルクスの社会学的見地とフィヒテやヘーゲルの歴史哲学を総合する必要を説いているように (Ким. 9)、それを単に受容するだけではなく、批判的な哲学的展望の下で再考する姿勢も垣間みせているのである。

精神の具体的な現実化としての個人は歴史の一時期にのみ存在するが、普遍的な理想的本性を担う精神は本質的に超時間的なものと見なされなければならない。従って、個人にもこうした超時間的な本性が内包されており、歴史哲学はそれを捉えて「絶対精神」などとして表現するのである。無論、それは経験的な領域で見出されるものではなく、超越的な形而上学的観点から把握されるものである。それと同時に、精神の一つの現れとして具体的な個人が存在している。言うまでもなく、具体的な個人と普遍的な精神は分裂した二つの別々の存在であるのではなく、相互的に依存し合う人間のあり方の断面を形象化したものである。精神は身体を纏うようにして顕現していると同時に、物質的な肉体の中に、超越的で超時間的な精神が内在しているのである。

こうしたベルジャーエフの人間概念は、デカルト的な「コギト」に見られる主観性の閉塞と、カントの「統覚」における論理学的抽象性から解き放つ可能性を獲得しているように思われる。心理的な内省に基礎を置くコギトに対して、意識するしないに関わらず、すでに「私 я」が対象と関わっているという事実が認識の問題において現れており、「私」の概念を心理的領域のものとしてのみ論ずることの限界が明らかとなっている。カントはそれを統覚という形で捉えたが、それは専ら認識論を成立させるための論理的な装置として機能しているにすぎない。このような超越的な構図の中にある「私」に主体性を認めるならば、それはカント的な意味での「超越的主体」とでも呼ぶべきものになる。だが、ベルジャーエフの発達理論においては超越的でありながら、まさしく能動的な主体としての人間やその精神のあり方が問題化されている。彼は主客の相関性として提起したレアリーノスチの概念⁽²³⁾を、心理的な「私」が何かを意識する以前に、あるいはカント的な感性のア・プリオリに従って現象を表象し、経験を成立させる以前に、「私」が他なるものとの関わりの中に置かれているという根源的、超越的な位相を照明するものとして展開するのである。ベルジャーエフの歴史哲学に通底して現れる「主体」はこうした超越論的主体をめぐる哲学史的な議論の上で成立しているのである。

無論、ここには大きな相違もある。ベルジャーエフの言う個 личность は、その内実からすれば、ヘーゲルが論理学において示した個別性の概念と極めて近いものであるが、ヘーゲルが極めて煩雑な論理的操作によって普遍と特殊の統一としての個別性を導き出しているのに比べると⁽²⁴⁾、ベルジャーエフは個別的な「私」と普遍的な「私」という形で示しているように、その統合がほかならぬ「この私」の内にあることを重視している。また、カントが継時的に持続する「私」の連続性の保証として「統覚」を要請し、純粹に論理的なもの⁽²⁵⁾として「超越的主体」を捉えたのに対して、ベルジャーエフは超越的な領域と経験的な領域の交差を「生きた主体」としての人間の中に見出している。言葉を換えて言えば、一般的に理性や概念という形で合理化されて捉えられている人間の普遍的、超越的な精神を、個別者である「この私」の中で活動する精神的実体の実存的なあり方として捉えているのである。彼は主体である「私」の領域を拡大することによって、歴史の意味を人間の行為の意味と交差させ、歴史の多様な展開の可能性と人間の裁量権を保証するのである。こうした志向性の差が、後の彼の哲学的展開をも特徴付けていくことになるのである。

さらに、普遍的なものと個別的なものの不可分の個体として成立する人間像はライブニッツのモナドの概念に近いものであることが自覚されており、ベルジャーエフは自らの立場を「唯心論的モナド論 (Ким. 11)」として規定し、形而上学的には「一元・多元論 моно-плюрализм (Ким. 9)」を要請している。ここには、A. コズローフを介したライブニッツ哲学の間接的受容があるが、それと同時に、ロシア語の「個 личность」という語に反映された人間理解も背景にあるように思われる。「顔 лицо」という肉体的にも、精神的にも「私」の個性を代表するもの、それを分割してしまえば、残るのは死せる断片でしかないものの、そうした全一性や統体性において人間を捉える立場をモナド論において表現しようとしたように思われる。従って、この場合の多元論は、「世界を様々な範疇の精神的存在の多数性から構成されているものとして理解する」ための観点であり、科学的な多元論に対して「形而上学的多元論」と呼ばれている (Нри. 709)。言わば、具体的に存在している個々

の人間が同一の地平に立ちつつも、それぞれに多様なあり方をしていることを形而上学的に確保していこうとしているのである。ベルジャーエフの形而上学の特徴は普遍的なものと個別的なものを具体的に存在する人間の中で統合する観点を取り入れた点にあると言えるが、そこではヨーロッパ哲学の伝統とロシア語的な感覚が融合されているのである。

3. 哲学的構成における問題

一元論と多元論を個別的な存在者の中で調停する観点を提起したベルジャーエフは、「世界の生 мировая жизнь や社会的な生 социальная жизнь という質的に独立した全ての系列は、科学にとっては意味のない世界実体 мировая субстанция という形而上学的概念においてのみ統一へ導かれる (Ким. 12)」として、世界を一つの有機的な実体として捉える観点をも示している。一般的に見れば、こうした包括的概念を足掛かりとして、彼の哲学が体系化の意志を表明しているとも読める部分である。しかし、彼は哲学体系の誤りとして、「普遍的で一元論的な傾向 (При. 700)」が強いことを挙げており、そこに合理主義の陥罪があると見ている。言わば、何らかの形で概念間の連関を図る際に、普遍的なものを重視し、最終的に世界を平準化する一元論的傾向に対して異議を唱えているのである。

こうした展開の中で大きな影響を与えているのはホミャコフのヘーゲル批判である。カントの超越論的な議論は、超越的なものの実体性が希薄であるという点で、抽象的な観念論への道を開いている。その延長上にあるカント以降のドイツ観念論において、「存在するもの сущее」を等閑視し、抽象的な観念論を限界まで押し進めたというのが、ベルジャーエフがホミャコフから引き継いだ観点である。それによれば、ヘーゲル論理学は「概念」が全てのものをその内部から復活させる構成であり (Хкф. 61)、抽象化された存在の「内人格化 воодуховление (Хкф. 62)」として捉えられている。なるほどヘーゲル哲学が「存在するもの」から「生成」へとその重心を移していることは今日でも指摘されていることである⁽²⁶⁾。しかし、概念が抽象的な思惟の産物ではなく、逆に具体的な内実で満ちた存在であり、生命であることにヘーゲル哲学の本質を見るとすれば、ホミャコフの批判には疑問もある。従って、こうした批判をそのまま継承した場合、ヘーゲル哲学の理解に混乱を持ち込む危険も否定できない。これはこの時期のベルジャーエフのヘーゲル観を規定しているという意味で極めて重要な問題であるが、彼が「我々は実質を、存在するものを求めている (Хкф. 66)」としていることからすれば、ヘーゲルの哲学的方針に否定的に対した理由の一端は明らかになるだろう。そこには、思惟において「存在」や「生」を論理的に分解し、概念化すること一般を合理主義として批判する態度がある。そうした観点から、ベルジャーエフはヘーゲルの哲学を「認識論的観念論と存在論的観念論 (При. 686)」の結合した体系として、カント以来の合理主義哲学の系譜の終端に位置付けているのである。

そして、存在するものの排除が「実質」なき世界を確立するというホミャコフの主張を受けて、ヘーゲル哲学が究極的に「絶対的な無」を導く道であると言うとき (Хкф. 63)、それはすでに見たような個別的な存在者を実体とする世界を合理化された概念の体系へ移しかえることとしての汎論理主義に対する批判として展開されている。ホミャコフはこの汎論理主義によって実質を失った世界像が確立されたことに対する反動として、欠如した

「実質」を物質に求め、それを再び世界の中に持ち込む試みとして、マルクスの唯物論が成立したと捉えている。ベルジャーエフは汎論理主義を前提とする弁証法を唯物論と結合した結果、物が論理化されるという転倒が起こり、唯物論が観念論に変貌するという矛盾が生じたとして自らの議論に接続している (Xкф. 64)。これは端的に言って、唯物論の形而上学への傾斜を指すものであり、哲学的構成としての唯物論を根底から否定する見方である。この問題はより詳細な検討を要すると思われるのでここでは結論を急がないことにするが、ヘーゲルの汎論理主義からマルクス主義的な唯物論への移行というホミャコフの議論に触れたことで、合理主義的な論理を軸に構成される哲学が存在を疎外したことによって、その反動として極めて素朴な唯物論への回帰が可能となるというヨーロッパ 19 世紀の哲学に対する一つの視線を獲得していくのである。こうした観点から、ヨーロッパの合理主義的な哲学の一連の流れを一つの哲学的な試みの歴史として相対化し、合理主義の枠内では不可能な、本来的に非合理で、非論理的なものとしての存在を把握する哲学への展開が目指されていくことになるのである。

ここで先程示した一元・多元論という構成の意味が明らかとなる。ベルジャーエフは「経験論的な多様性」を「単一の精神的レアーリノスチの可視的な現象として理解する」立場を示し (Кнм. 9)、一元論的要素と多元論的要素を異なるレベルで保持しようとしている。ここから、彼は多元論的な要素を保存しつつ普遍的なものにアプローチする立場を確立し、新たな哲学の見取り図を示していくのである。この「精神的レアーリノスチ」は最初期の彼の認識論的観点を応用したものであるが、ここでは精神的存在としての「私」と「何か」の相関性として、「私」にとって「何か」が可能的かつ必然的に現象している事態を指している。卑近な例を考えるとすれば、思想や芸術の中に真理があるとか、美があるというような形で「ある」と言う場合、真理や美という理念は物質的に存在するわけではないが、「私」にとっては明らかに現れていると言える。そうした精神的レアーリノスチをもたらず「私」と「何か」との関係性が存在認識の中心的な問題として取り上げられていくのである。これは真・善・美や正義という超越論的な概念を現象の本源として捉える観点とも言えるが、それによって論理学的な要請として仮構されてきた超越論的な領域を具体的な経験的世界との密接な連関の下で捉え返そうとしているのである。

その上で、ベルジャーエフは「一元論は存在論的教説である (Там же)」として、精神的なレベルでの存在との相関性を存在論的に捉え返すことで新たな一元論的構造を提示している。すなわち、彼は精神的な「実質」を精神的な作用を説明するための単なる概念装置としてではなく、一つの存在として確立し、「精神的存在」を原理とする一元論を提起しているのである。彼は物質的な世界を主とし、精神的世界を従とする唯物論的な観点を完全に転倒し、明らかに物質的存在の有無とは異なる精神的「存在」を問題とする地平で思考し始めているのである⁽²⁷⁾。こうして、人間の理想探求の源泉となる超越的な理念が精神的なレアーリノスチとして顕現すると捉えることによって、超越的な領域が人間の精神に内在しているという議論を具体化しているのである。これを最初期のベルジャーエフの議論に見られた区分と関連づけて捉え返すならば、彼の形而上学的一元論は「経験論的なもの」、「心理的なもの」に対する論理学的要請としての「超越論的なもの」、「論理学的なもの」という観点を転倒させ、「精神的なもの」が全ての「経験論的なもの」へと現れ出

ていく構造を一般化していると言えることができる。

こうしたベルジャーエフの議論は認識論に極めて大きな転換をもたらすことになる。彼は「あらゆる存在 бытие は意識であり、生きた個別的なもの、すなわちあらゆる存在は具体的な精神であり、生きた個別的な実体 субстанция である (Нри. 703)」というように、認識論において現れる対象の構造そのものを転倒させていくのである。一般的な用語法からすれば、この「存在」は「実存」と呼ぶべきであるとも思われるが、世界の存在の全てを精神的なレアーリノスチとして捉える観点からすれば、全ての存在は実存する個別的な精神的存在者でしかありえない。「存在」とは「ある」ということだが、それは「存在するもの」が「ある」という根源的な規定であり、「何かがありうる」という論理的な概念ではないのである。この「存在するもの」の範型をなすのは具体的な個別的な存在者としての人間であり、それが世界に存在するものの基本モデルとして定位されている。そして、そのような存在者を「実体」として認めようというのである。従って、具体的な個々の存在者が最も本源的であり、それが普遍的なものをも現出させていく本体として捉えられることになるのである。ここでのベルジャーエフの「存在」の構成に示唆を与えているのが A. コズロフであり、「実体性 субстанциональность」の理念や「無時間的、無空間的存在としての精神的実体 духовная субстанция」を認識論的に正当化しようという主張 (Нри. 696)⁽²⁸⁾、そして「意識」と「知識」の区別 (Нри. 702)⁽²⁹⁾ などの議論を評価しながら、ベルジャーエフは個別的な存在者を実体として捉える観点を明確にしていくのである。

興味深いのは、こうした実体を認識する構造として、精神的レアーリノスチとして現れる「存在」認識の範型が自己認識に求められていることである。彼は「我々は自らを直接的に意識し сознаем、その後存在として、精神的実体として、分割できず、「自然」から導くことのできない、一なる、唯一の私として自らを認識する (Нри. 707)」として、「私 я」にとって「私」が根源的な同一性を持つ精神的存在であることに立脚して認識論を構築しようとしていくのである。従って、この認識論は合理化以前の直観構造によって「私」が精神的実体であるのと同じ精神的実体として対象が存在し、相互認識する可能性を認めることになる。そこから、「主体と客体の分裂のない認識、自らの対象を仮想的で死んだものとしないう認識、換言すれば、主体と客体の絶対的同一性が与えられる認識、従って我々が世界の真の存在と触れ合う認識」の可能性を探っていくのである (Крчф. 296)。

こうした展開にもカントとそれ以降のドイツ観念論に見られた議論の反映を見出すことができる。カントの自己認識に関する議論においては、「自己」を完全に認識することの不可能性が主張され、「私の意識」と「私の認識」を区別するという形で (B 154) 自己認識においても主客の分離の原則が維持されているが、フィヒテの提出した自我論やシェリングの同一哲学、ヘーゲルにおける主客の存在論的統一など、様々な形で批判的継承とも言えるべき議論を引き起こしてきた。ベルジャーエフはそれらを踏まえた上で、主客の分離という前提そのものを疑問視することによって、異なる認識論の枠組みを獲得しようとしているのである。このような認識をベルジャーエフは「神秘的認識」と呼んで合理主義的な認識に対置していくが、「私」が対象と同じ「存在」であり、共に世界の中に置かれているという根源的な事実を汲み取る必要性から、精神的なレアーリノスチの一元論を主張しているのである。そして、彼は「存在の概念は直接的で生きた合理化されない意識において

与えられた素材 материалы から形成されている (Крсф. 297)」としており、このレアーリノスチに立脚する「認識論的神秘主義」こそが真の「リアリズム」であるという立場を明確にしていけるのである (Крсф. 296)。

存在は思惟によっては十全に把握されないものであるが、それはカントの物自体のように人間の認識能力の及ばない外部にあるわけではない。原理的に見れば、カント的な経験やヘーゲルにおける概念のように合理化される以前、未だ内省に入る以前に主客の出会いがあるということ、すなわち対象が何であるかという具体的属性による見分けに晒される以前に、それが端的に「私」に対する「汝」として現れていることを認めることはできる。そして、内省によってそれが石や樹や動物や人間であるという知識に達するとき、初発の精神の実体に経験論的な諸属性が付与され、合理化以前の一次的な意識にあったものが「現象」や「概念」などに合理化されたことになる。

これは時間的な順序の問題としてではなく、直観と思惟に新たな区別を設けることによって、合理的な認識構造とは異なる意識や感性の可能性を追求したものである。ベルジャーエフにとって、概念化とは存在と触れ合っている「生きた経験」を合理化し、抽象化すること、すなわち生命であるモノイド＝存在するものを分解し、切り刻むことと同義である。そうした意味で、汎論理主義においては「存在への超越 трансцензус (Нри. 686)」がありえず、合理主義の枠組みを超えるような認識のあり方を模索せざるをえないと考えられていくのである。そこに、存在を存在として、十全なまま分割することなく認識できるのではないかという問題意識があり、議論の材料という点でドイツ観念論哲学の示した試行の一部を利用してはいるものの、全く異なる展開を行っているのである。すなわち、ア・プリオリなカテゴリーによる直観が直観構造の一つにすぎず、時間や空間という網目によって対象をすくい取る構成の持つ限定性を免れている無制限な直観、これは対象との自他の区別のない同一における直観とも言いうるが、そうした直観構造がより本源的なものとされているのである⁽³⁰⁾。ベルジャーエフがカントの枠組みを逸脱するのは、こうした直観構造に見られる超越性をカントの合理的な経験構造に対する疑義へと応用していくからである。ベルジャーエフの観点からすれば、実証主義や経験主義なども含めた大枠での「合理主義」は、レアーリノスチや存在 бытие、存在するもの сущее を理念やカテゴリーに還元し、生きた精神的存在の持つ「存在の無底性 бездонность⁽³¹⁾」を追放し、「主語無しに語られる哲学 (Нри. 686)」を構築していると思われたのである。彼はこうした傾向全般が最終的に存在を論理的な仮構物という幻に変貌させる状況を指して「幻影主義 иллюзионизм (Нри. 685)」と呼んで批判するのである。

一次的な意識における認識とは新たな形で直接的な知覚の問題を提起するものと言えるが、これはカントに限らず、一般に合理主義的な観念論では回避されているものであり、必ず上級の認識能力である悟性や理性の介在の下で処理されることが要求されている⁽³²⁾。例えば、カントにおいては思惟の作用は推論的なものであり、直観に与えられたものを概念によって統一し、構造化された客観へと作り変えることによって成立している。純粹悟性概念であるカテゴリーは理解のための規則であり、それを適用することで初めて認識において世界を作り上げているとも言いうる⁽³³⁾。こうした作用を介在しているため、思惟が直観的に世界を把握することはないとされるのである。また、ヘーゲルの場合は、

「外的な事物の存在に関する直接知は迷妄であり誤謬であって、感性的なものそれ自身の内にはなんらの真理もなく、このような外的事物の存在は、偶然的で一時的な存在、一口で言えば仮象に過ぎない」として完全に退けられている⁽³⁴⁾。しかし、ベルジャーエフは「形而上学の源泉であるのは理性ばかりでなく、感性、あるいは超理性的感性としての感性的理性でもある (Крцф. 296)」として、敢えて「観念論から神秘主義への道 (Крцф. 298)」を歩み、直接的な知覚の有効性を主張する認識論的な立場を構築しようとしているのである。従って、この時点で認識を主観的な能力として捉えるのではなく、存在という事態に内包された何らかの力として捉えるという転換の萌芽が現れていると言える。そして、このような存在認識を哲学的に根拠付けていく道を選んだことから彼の哲学の新たな方向性が示されていくのである。1903年のハイデルベルク留学時に漠然と抱かれていた「合理化以前に、意識による加工以前に、原レアーリノスチ первоэреальность の認識の可能性を正当化しつつ、カントの思想をさらに発展させ、また克服すること (СОфа. 111)」という問題意識は、こうした形で明確化されていったのである。

4. 宗教哲学の射程

ベルジャーエフは自身の哲学的立場を新たに確立していくに従い、それまで依拠してきたイデアリズムの立場が抱えていた問題点を指摘し、批判的に検討し直す作業を行っている。彼の標榜したイデアリズムはカントから多くを得てはいるが、その後の展開においてはドイツの観念論的潮流とは異なる方向性を示すことになった。初期のベルジャーエフが意欲的に摂取してきた新カント派や内在学派の哲学も、その根本的な志向性においてドイツ観念論に見られる「幻影主義」を決して克服するものではなく、彼の目指したような個別的存在者としての人間を主体とする哲学に向かうものではないことが明確になりつつあった。また、ロシアにおけるイデアリズム運動にしても、革命思想の抱える問題を相対化し、知識人の役割に新たな可能性を開いたことは確かであるが、運動を規定するような世界観や信仰が確立されていたわけではなく、「探求すること、実証主義の制限性に対する否定的な関係、認識する精神の不満 (При. 684)」などに共通性が見られただけであった。しかも、「宗教的発酵」において、イデアリストを自称する知識人が極めて実証主義的、功利主義的な論証によって良心の自由を擁護する例 (ПсР. 141) に疑問が呈されていたように、イデアリズムは時代の流行の中でその意味を完全に拡散させてしまったのである。こうして、ベルジャーエフは「イデアリズムはかけられた期待には応えず、我々を存在の深みに結びつけず、最終的に分断 (Крцф. 298)」したと断じ、観念論＝イデアリズムの枠内で本来的に不合理なものとしての存在を把握する哲学が不可能であるという一つの確信に基づいて、その立場からの離脱を宣言していくのである。

こうした流れから考えた場合には、ベルジャーエフにとってのホミャコフのヘーゲル批判の意義とは、ヘーゲル哲学内部の問題に対する批判の鋭さにあるというより⁽³⁵⁾、哲学を作り上げていく際の根本的な志向性において、ロシア的な思惟がドイツ的な思惟とは異なるものを求めていたことにあると考えた方が正当であるかもしれない。ベルジャーエフはロシアにおけるイデアリズムの淵源を「深遠な哲学的、宗教的渴望を秘めた (При. 689)」

ロシア文学に見出し、それが「形而上学的リアリズム、具体的唯心論、存在するものが直接的に与えられる全一的経験の再興（Нри. 687）」を要請する独自の志向性を持つものとして捉えている。そこから、ホミャコフやコズロフ、そして Вл. ソロヴィヨフ、さらにチチャーリン、ロパーチンなど、過去のロシアの哲学者の業績を評価し（Нри. 693）、ロシアの哲学的営為がドイツのそれとは異なる「民族的な」哲学的伝統の上に立つことを認め、コズロフの議論を継承した認識論的立場に見られたように、積極的にそれらの立場を継承することによって、新たな可能性を見出していこうとするのである。ヘーゲル以後に行き詰まったドイツの哲学的営為において、すでにその可能性の「全てが使い果された（Нри. 688）」とすれば、ロシア哲学はどのような道を選択すべきかという岐路に立たされている（Хкф. 67）という意識があったのである。

ロシアの哲学的伝統は、1840年代にホミャコフやキレーエフスキーらによってようやく最初の開花を見たと言っても過言ではないが、その後ロシア思想史の表舞台に立った革命運動の影で、ドイツ観念論哲学を一つの滋養としながらも、そこでは等閑視された存在の問題にロシアの哲学者たちが強い関心を示し、独自の問題提起を行っていたことをベルジャーエフは「再発見」したのである。そして、20世紀初頭のロシアにおける新たな哲学的潮流が、活力を失いつつあったドイツの哲学的状況を凌駕しうるのはではないかという期待を抱かせるほどの活況を呈していた時代状況もあり（Нри. 695）、ロシアの「民族的な哲学」が世界史的な意義を持つ可能性を秘めているという意識を明確にしていくなのである。

しかし、ベルジャーエフが「民族的な哲学」として捉えようとしているものがロシア固有の伝統のみに立脚した哲学ではないことは明らかである。19世紀以来の若いロシア哲学も、他のヨーロッパの哲学的な思索と同様、ギリシア以来の伝統の上に立脚し、カントやヘーゲルなどの遺産を受け継いでいるという意味で普遍的たりえたのである。個別的なあり方としては、ソロヴィヨフやドストエフスキーなどが提起した哲学的モチーフが、新カント派的な認識論や内在論、あるいは経験主義や実証主義等、当時のヨーロッパで一般的であった問題意識とは異なり、宗教的な色彩の濃い観点に立っていたということがある。従って、ベルジャーエフが「民族は精神的概念（Нри. 697）」であるとしているように、「民族的」という言葉で名指そうとしているのは、哲学的な思索の根底に見出される志向性など、精神文化を生み出す基層にある精神的傾向性なのである。その際、彼はニーチェにスラヴ的な精神性である熱狂的な宗教的渴望の発現を見るなど（Нри. 691）、人種や宗派等を指標とする通俗的な「民族」観とは異なる立場を積極的に示していこうとしているのである。

彼はスラヴ派の理想主義的な幻想が19世紀末にはカトコフ主義という専制の道具になったというロシア史の教訓を踏まえた上で、現実的な政治的・社会的課題としては「社会制度全てのヨーロッパ化（Нри. 697）」の必要を訴えつつ、普遍的な基盤に立脚し、新しい精神的な伝統を生み出す個別性としての「民族」を、俗悪化した古い民族主義の概念に対置しているのである。それがいわゆる政治的な自民族中心主義としての民族主義でありえないことは明白である。ベルジャーエフの「民族」は、世界を捉える感覚や、その上に築かれた思想の伝統における「民族的なもの」の発露のように、外的な規定によって明確に定義することは難しいが、それにも関わらずそこから出てきた創作物が限られた民族的

な特性を越えて他の民族的特性を持つ人間の心にも働きかける普遍性を獲得するもの、すなわち個別的な存在と普遍的な存在を取り結ぶものとして構想されている⁽³⁶⁾。こうした見方が当時のロシアの文化的な状況とも相俟って、彼のロシア・ルネサンスに対する見方をも規定していくのである。その中でも彼が多大な関心を寄せていたのは、メレシコフスキーらの主張した「新しい宗教意識」である。彼らの芸術的潮流は「頽廃主義」や「デカダン主義」と呼ばれていたが、ベルジャーエフはそこに偉大な普遍文化の子孫として文化的活動を行う「未来のルネサンスの先駆 (Hpc. 226)」の姿を認めたのである。

彼は過去のヨーロッパ文化の伝統がロシアにおいて新たな形で復興しつつある状況を指して「新しいルネサンス」の到来を唱道しているが、この「新しいルネサンスの本質的な特徴は二重的 (Там же)」であるとしているように、当時のロシアの文化が過去の歴史的な文化の多様な要素を抱え込んでいたというだけでなく、その独自の融合の中で普遍性と個性を共に発揮していたことに注目している。すなわち、ギリシアやラテンの中世、西欧のルネサンスなど世界史的観点での普遍的な伝統が20世紀初頭のロシアで発酵状態に達し、独自の「ロシア・ルネサンス」として復興されようとしていたのである。これは単にロシア文化が国際化し、普遍的なものと出会ったというだけでなく、地域的、民族的な要素から出発しつつも、普遍的な文化へ鍛造された過去の偉大な文化を範型として、ロシア文化にも同じように地域的、民族的なものから普遍的文化へと発展していく可能性が予感されていたということである。

従って、ベルジャーエフにとって「新しい宗教意識」は単に歴史的なロシアのキリスト教のあり方に対するアンチテーゼとしてだけでなく、より広範な思想的問題と関連するものである。特に、「新しい宗教意識」の本質を異教とキリスト教の「ジンテーゼ (Hpc. 227)」として引き継いだ点にそれが最も明瞭に示されている。その一例を「肉体 плоть」に対する宗教の関係という問題に見ることができる⁽³⁷⁾。これは生理的な身体を問題とするものではなく、人間の精神が「肉化」されたものとしての文化や社会、感覚、性など (Hpc. 233-234)、精神が纏うものとしての「肉体」を捉える視点である。ベルジャーエフは「メレシコフスキーの世界理解の根底にあるのは、「精神」だけでなく「肉体」の、「天上」だけでなく「地上」の本体性 нуменальность や、形而上学的本源性という最深の理念であり、それらの宗教的等価性という理念 (Hpc. 235)」であるとしており、「肉体」は、「精神」すなわち本体 нумен や本質 сущность に対立する現象 феномен ではなく、その中には何か本体的な、形而上学的に本源的なものがある (Hpc. 233)」と述べている。ベルジャーエフは「肉体」の指定によって、精神ではないものを全て仮象として排除するのではなく、逆にその核として精神が常に内在されており、精神のみを取り出すことが不可能であることを主張しているのである。ここから肉体の滅びと魂の救済という対比を強調する歴史的なキリスト教において、「天と地、精神と肉体の二元論は生を害し、世界を全面的に罪あるものに変えた (Hpc. 231)」として、心身二元論的な発想に対する批判を展開していくのである。

その上で、ベルジャーエフは「確立されなければならないのは精神や身体ではなく、存在の十全さと独自さの中にある個であり、「肉化された精神」と「精神的肉体」である超越的個性である (Hpc. 238)」として、不可分的なモナドとしての個別的な存在者を捉える観点と肉体の問題を交差させていくのである。そこから精神と肉体の問題が存在論的にも提

起されうる (Hpc. 233) という主張や、「生の意味を究明し、死を克服することに見切りをつけた (Hpc. 230)」19 世紀の実証主義が人間存在を最終的に滅びゆく運命にあるものと認め、世界の全てを無常なものとして捉える「非存在の宗教 (Hpc. 303)」を体現するものであったという批判も展開されていく。それは死んで腐敗する「肉体」を人間の肉体の唯一のあり方として捉えたからであり、その意味では歴史的なキリスト教の心身二元論的な発想から一步も出ていないと言うことができる。ベルジャーエフはこうした身体観に対して「永遠で十全な存在への渴望 (Hpc. 229)」を満足させる新しい身体観として「肉体」の問題を展開しているのである。そして、「一次的な、合理化されない、神秘的経験においてのみ、我々に真なる存在、リアルに存在するもの *сущее*、世界の形而上学的な「精神」と形而上学的な「肉体」が開示され、我々の神秘的な「魂」だけでなく、我々の神秘的な「体」も開示される (Hpc. 234)」と主張するのである。ここから本体的本質の世界に対する直接的関係として「リアリズム」が宗教的、神秘的な問題としても提起されるのである。

従って、「肉体の聖別 (Hpc. 226)」という問題は、人間の営みの全体を宗教的に是認できるかという問題提起であると同時に、精神のみを、あるいは魂のみを救済するという伝統的なキリスト教の救済観を完全に覆すものとなる。こうしてベルジャーエフはキリスト教における人間認識のあり方そのものを更新し、神人であるキリストに対する二性論的観点という伝統的な教義の深化へ向かうのである⁽³⁸⁾。子なる神の籍身とは神が「肉体」を纏って「地上」に出現したということであり、ここにおいて、神的な原理と人間的な原理、あるいは被造物の原理が結合されたのである。初期キリスト教における最大の神学的テーマの一つであるキリストの本性を巡る問題は、神性と人性の二つを認めることによって、その神秘的な意味を明確にしたのである。

キリストは人として、地上の罪深い肉体を持つものとして十字架にかけられたが、それによって肉体に刻印された罪が罰せられ、罪は贖われた。復活したキリストは、この死んで腐敗する肉体ではなく、新しい変容した肉体を纏ったのであり、それによって、「新しい天と新しい地 (Hpc. 717)」がもたらされる可能性が開かれたのである。それが神と人との接点としての神人キリストの復活の奇跡の神秘的な意味である。こうした神人的過程を範型とすることによって、理想的完成を目指す人間の生の意味が宗教的にも確立されることになる。ベルジャーエフは、「*Я*」は時間的・空間的な相対的存在、すなわち「大地の息子」としても、また同時に無条件的な存在、外時間的、外空間的精神、「天上の息子」としても自らを自覚する (Kpcф. 297)」として、神人論を倫理学や形而上学の議論において展開した人間の持つ二性的な側面に延長していくのである。そして、この神人的な変容の過程が理想的完成によって終わりに至るとき、いわゆる終末が訪れることになるが、その場合、「終末の理念とは、それが同時に始まりの理念、死の始まりではなく、永遠の生の始まりの理念 (Hpc. 246)」なのである。

だが、こうした議論がキリスト教の教条の単なる焼き直しでないことは、ベルジャーエフが新しい宗教意識を「継続している啓示 (Hpc. 227)」として、神と人との交流をリアルなものとして捉えていることから示すことができる。啓示は、かつての預言者が神から与えられた言葉を記録として書き記したから今もあるのではなく、神との不断の相互交流の中で直接的に与えられているものであり、その中から言語化された啓示が生み出されるの

である。この後、彼が終末論や黙示録的意識を強調するのはこうした議論を基礎としているからである。そして、「もし、宗教一般が可能であり、必要であるなら、神の啓示を見るように、人間と神性の私的な相互作用を見るように、世界と歴史の全ての過程を見る必要がある (Там же)」として、超越的でありながらも、本質的に人間に内在している神が常に人間と共にあるというリアルな感覚があること、従って世界や歴史過程においても、それが人間の心理を外在化したものである限り、神の働きかけが作用していると考えなければならないことを主張していくのである。この神の超越的内在という事態こそが神人的過程の本質であり、それが啓示をもたらすのである。従って、「啓示があったのなら、それは今も未来にもあり続けているに違いない」のであり、「十全な宗教的真理は、全ての歴史的過程の延長の中でのみ獲得され、この過程は神人的でなければならない (Hpc. 228)」ことが理解されるのである。道徳法則を神性の直接的啓示としたベルジャーエフの倫理学と宗教の結合というモメントは、「宗教経験と至高の哲学的知識の結合によってのみ、真のグノーシスが生み出され」、「十全な神秘的な神認識への道が敷かれる (Там же)」という確信に到達したのである。

ベルジャーエフの議論は哲学的営為としての形而上学の延長線上で宗教的問題に新たな光を当てることによって宗教哲学の新たな可能性の中に踏み込んでおり、そこで単に合理的に可能な解釈を与えるのではなく、宗教に対する感情的な関係性を重視する姿勢を示している。信仰という行為は抽象的な形式を与えられることを拒むものであり、またいかにしてその精髓を余すところなく形象化しようとしても、依然として汲み尽くせない領域が残される。それは、身の周りの世界が揺るがし難い事実であると思われるのに、それを完全に明証的に記述したり、論理的に説明することが極めて難しいのと似ている。彼が「一度神秘的レアーリノスチの感覚と意識が現れると、実証主義や観念論、ロマン主義の幻影主義の王国が終わり、新しい時代が始まる (op. 2)」としているように、信仰する者にとって揺るがし難い世界が宗教体験の中で立ち現れるところに信仰の本質がある。そこでは、「真理はまとわりつくもの、強制し、強迫するもの (Дпр. 20)」であり、日常世界と同じような「リアルさ」を宗教的な存在が獲得するのである。こうした立場を彼は「神秘的リアリズム」という用語によって規定し、哲学的な議論と宗教的な感情が有機的に結合された世界観として提起するのである。

そうした地点から考えれば、ベルジャーエフが「宗教は全てであり、宗教は全てのものの中にある、あるいは、宗教は無 ничто である (Дпр. 26)」と語っていることの意味も理解できる。そして、こうした精神性における「リアルなもの」を客観的に説明せず、むしろ「リアリズムが訪れるのは、経験や主観的体験が対象の中心へ、存在するモノイドへ帰されるとき (Дпр. 19)」であるとして、そこから哲学的な議論を展開していく姿勢を示している以上、彼の哲学はもはや宗教哲学でしかありえないのである。これは人文科学を含む全ての分野で「科学的な」探求のみを研究とする今日の我々の持つ精神性に対する批判ともなりうるが、ベルジャーエフの場合、そうした一見非客観的な地点に身を置くことによって、形而上学的な議論に宗教的な感覚の持つ生命を吹き込んでいるのである。彼がキリストの復活を「神秘的な事実」として認めるのは、過去の「出来事」に対するリアルな感覚を単なる蒙昧として退けることを拒否したことに由来している。

彼は「言の籍身が単に象徴的になされたのではなく、神秘的にリアルに行われたとする者、言のリアルな復活を信じる者は、神秘的にのみリアリストであり、新たな存在を志向することができ、彼らにとっては、天上をめぐる憂愁は生の新たなリアルな肉体への渴望へと変わる (Дмр. 27)」と述べている。こうした態度には、ドイツ観念論において三位一体の問題が単純に論理的な誤謬として退けられることなく、むしろ積極的に学的原理として昇華されていたのと同じような傾向を認めることもできよう。また、カントが感性や悟性では神を認識することができず、理性の要請によって神を措定としたのは、超越的な精神のあり方を通常の心理的な意識とは明らかに区別するという意味で極めて大きな功績であった。だが、これを道徳法則という形で合理化したのに比べると「人格」神としての神は、言 (Logos, Слово) によって語りかける具体性を纏っている。日常的な感覚によって超越的なものを捉える仕方として、こうした姿を取ることはプリミティヴであるというより、「自然な感覚」なのではないだろうか。ドイツ哲学は学という形式を打ち立てることに固執しており、その動機に宗教的感情があったとしても、最終的に宗教を成立させたのではなかった。これに対して、ベルジャーエフは「人間の精神的・肉体的存在の生きた全一性 целостность の再興」によって、「人間が自分自身、他なる人間、生きた神に出会う (Крсф. 297-298)」ことを可能とするために、全一的経験や一次的意識において人間存在の十全さを実感させられるような精神の営みとして、哲学を作り替えていこうとしていたのである。

むすび

ベルジャーエフの思想的展開には、ここで指摘した以外にも多くの要素があるが、宗教哲学への歩みの中で函養された思想が政治的、社会的な関心にも延長され、1905 年革命の評価の基礎をなすと同時に、同時代の様々な文化や芸術を見る観点をも規定している。また、後の彼の思想的、哲学的展開においても、ここで取り上げた問題が根底にあると思われるものは少なくない。その意味では、1910 年までの時期に関する研究をさらに充実させ、その延長上で、それ以後の思索の意味を検討していく必要を感じる。その際、20 世紀の思想的営為の一つとしての意義を明らかにするために、ロシアだけでなく、ヨーロッパや日本の思想との比較なども要請されていくと思われる。また、ベルジャーエフ以外にも取り上げるべき同時代の思想家は枚挙に暇がない。20 世紀初頭のロシア思想の持っていた可能性の全貌を示すためには、まだまだ多くの課題が山積しており、今後の研究に多くを期待しなければならないと言えよう。

— 注 —

- 1 リードは Вл. Соловьёв を宗教哲学的に受容したか、詩的靈感の源泉として受容したかによって インテリゲンツィア が二つに分けられるとしているが、ベルジャーエフやブルガーコフをその中間に位置した例外的存在と位置付けており、ベルジャーエフを規準に当時の歴史的潮流を考えることは不適切であるとしている。単純な分類であ

るが、大雑把な捉え方として目安になることも確かであり、逆に言えば、この時代のロシアの文化的潮流が極めて多様だったことを裏付けているとも言える。

Read, C., Religion, revolution and the Russian intetelligentsia 1900-1912. The Vekhi debate and its intellectual background. p. 14

- 2 日本では、根村亮氏の論文「ベルジャーエフとストルーヴェ (1901-1909)」『スラブ研究』38号、1991年、129-153頁、「『道標』について」『スラブ研究』39号、1992年、181-207頁などがこうした見解を提出している。
- 3 拙稿「ベルジャーエフ哲学の形成期における問題」『ロシア史研究』59号、1996年、54-70頁を参照。
- 4 Бердяев, Н. А., “Критика исторического материализма”. *Мир божий*. окт. 1903 стр. 1-30 (以下「史的唯物論批判」と略記し、引用のページはキム. で示す。以下、他の論文についても同様に記す。)
- 5 Бердяев, Н. А., “Политического смысл религиозного брожения в России”. *Освобождение*. 1903 No. 37 стр. 218-220, No. 38 стр. 242-245 (本稿では、Sub specie aeternitatis. стр. 133-151 を使用。以下の引用の頁付けもこちらに従う。「宗教的発酵」、ПсР.)
- 6 Бердяев, Н. А., “Борьба за идеализм”. *Мир божий*. июнь 1901 стр. 1-26 (「イデア論文」、Бн.)
- 7 Бердяев, Н. А., “Этическая проблема в свете философии идеализма”. Проблемы идеализма. М., 1902
(本稿では Sub specie aeternitatis. 1907 стр. 55-99 を使用。「倫理論文」、Эпи.)
- 8 Бердяев, Н. А., “А. С. Хомяков как философ. К столетию дня рождения”. *Мир божий*. 1904 стр. 17-22
(本稿では *Собрание сочинений. том. 3 Типы религиозной мысли в России*. стр. 60-67 を使用。「ホミャコフ論文」、Хкф.)
- 9 Бердяев, Н. А., “О новом русском идеализме”. Вопросы философии и психологии. 1904 No. 75 стр. 683-724 (「新イデア論文」、Нри.)
- 10 Бердяев, Н. А., “Кризис рационализма в современной философии (В. Виндельбанд. Прелюдии.)”. Вопросы жизни. 1905 No. 6 стр. 168-184 (Sub specie aeternitatis. стр.290-304 「合理主義の危機」、Крсф.)
- 11 Бердяев, Н. А., “О новом религиозном сознании. (Д. Мережковский)”. *Вопросы жизни*. 1905 No. 9 стр. 147-188
(本稿では、Н. А. Бердяев о русских классиках. М. 1993 стр. 224-253 を使用。「新宗教意識」、Нрс.)
- 12 Бердяев, Н. А., “О реализме”. Sub specie aeternitatis. 1907 стр. 2-4 (ор.)
- 13 Бердяев, Н. А., “Декаденство и мистический реализм”. *Русская мысль*. июн. 1907 No. 6 (本稿では *Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. 1907-1909г. СПб. 1910* стр. 15-27 を使用。「デカダンス論文」、Дмр.)

- 14 R. レスラーは、1901 年の「イデア論文」から 1904 年の「新イデア論文」頃までをマルクス主義時代に続く第二の時期として、さらに 1905 年以降を宗教哲学への転回の時期として区分している。これは彼の思想的なスローガンから全体的な流れを捉えた時代区分であり、ベルジャーエフの思想展開の大枠を知る上では有効である。だが、ベルジャーエフの基本的な哲学的関心はこの期間を通じて大きな変化を見せているわけではなく、また取り扱うテーマは論文によって様々であるため、こうした区分を行うこと自体を便宜的なものと考えるべきである。

また、1900 年から 1902 年までのベルジャーエフの論文、著作に関するレスラーの分析は既存の研究の中でも群を抜く明瞭さを発揮しているが、「史的唯物論批判」に関する十分な言及がないなど、1903 年以降は精彩を欠いている。

Rössler, R., Das Weltbild Nikolai Berdjajews. Existenz und objektivation. Göttingen 1956

(『ベルジャーエフの世界像 — 実存と客体化 —』松口春美訳、大盛堂書房 1981 年)

- 15 Kant, I., Kritik der reinen Vernunft. 1781-A; 1787-B (カント『純粋理性批判』、訳文は理想社版全集を参照。ページはアカデミー版に従う。)
- 16 Kant, I., Kritik der praktischen Vernunft. 1788 p. 54
(カント『実践理性批判』、訳文は理想社版全集。略号は KpV.、ページはカント原版に付されたものを記す。)
- 17 Бердяев, Н. А., Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб. 1901 (『主観主義と個別主義』、Сноф。)
- 18 『実践理性批判』第一節、第一章、七節「純粹実践理性の根本法則」の二番目の系において。KpV, pp. 36-38
- 19 ロシア語の「я」はここでは「私」と訳すが、他のヨーロッパ語の「私」にあたる語が「自我」とも訳されるように、意味的には「я」も「自我」を表している。
- 20 カントの用語では人格 Person がこれに該当する。本稿ではロシア語の личность は「個」と訳すが、意味的には、「人格」も表す。後年のベルジャーエフの哲学は人格主義 Personalism の哲学の一つとして評価されていくが、それはこうした対応語の問題からでてきたものである。ちなみにロシア哲学史の一般的な用語でペルソナリズム Персонализм と言った場合、コズロフ А. Козлов などに代表される新ライブニッツ派の哲学を指すのが通例となっている。後述するように、ベルジャーエフにもコズロフの影響が明らかに認められるとはいえ、この用語の使用には多少注意が必要である。
- 21 カントは人間性が我々にとって神聖であること、人間が道徳法則の主体であるとする要請を承認している。KpV. p. 237
- 22 「倫理論文」における宗教的関心は、カントやニーチェからの影響によって形成されているという点を重視すべきであるように思われる。ニーチェの影響は逆説的であるが、これを「歴史的キリスト教」に対する反対と捉えるのがベルジャーエフの立場である。その意味で、レインの言うようにベルジャーエフはニーチェに宗教的渴望を見出していたのである。

Lane. Ann M., Nietzsche in Russian Thought 1890-1917, The University of

Wisconsin-Madison, Ph. D., 1976 p. 304

- 23 レアーリノスチの問題については前掲拙稿を参照。
- 24 ヘーゲル哲学の中心概念である「揚棄 Aufheben」は「或るもの」をそれとして成立させる「特殊」を「除去し」、「或るもの」に含まれている普遍性を「保存する」ために機能している。ヘーゲルが「或るもの」すなわち一般的に言えば「存在するもの」の個性性をこうした形で取り扱っていることが、「生成」の概念を巡る問題を提起したと言えるが、ベルジャーエフの言う「個別者」を中心とする発想との違いを考える上で極めて興味深い。
また、ヘーゲルにおいては、例えば「向自有 (Fürsichsein)」の概念に個別 (あるいは特殊としての「或るもの」) を普遍的、無限的なものへ解消する論理的機構が蔵されている。そこでの緻密な論理的な操作は、ドイツの厳密な哲学への志向の現れと言えるが、そうした手続きに依拠するか否かという点で、徐々にヘーゲルとベルジャーエフの哲学の持つ相違も現れていくことになる。
Hegel, G. W. F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen. 1830 (ヘーゲル『小論理学 (エンツュクロペディー第一部)』95 節、岩波文庫 1978 年、慣例に従い節番号のみを記す。)
- 25 例えば、有福はカントの超越論的主体を「認識能力の働きとしての受容性と自発性からなるもの」として捉えている。有福孝岳『カントの超越論的主体性の哲学』理想社 1990 年、27 頁。
- 26 岡本賢吾「ヘーゲル論理学の方法 ―「存在するもの」の思考から「生成」の思考へ」『ヘーゲル読本』加藤尚武編、法政大学出版会、1987 年、198-209 頁。
岡本の指摘はヘーゲル論理学のあり方を知る上で極めて興味深い問題を提起している。すなわち、伝統的な形而上学的思考の根底にある「存在するもの」の「始原的単純性・自立的存続性・直接的現前性」としての「無媒介性」の持つ困難がヘーゲルを「存在するもの」の思考から「生成」の思考へ誘っていると。こうした無媒介的なものは、ヘーゲル論理学においては「或るもの」として語られているが、「或るもの」の抽象性や未規定性はそれ自体が「或るもの」を規定する条件である。しかし、そのことによって「一個の「或るもの」と他のそれとが「同じもの」であるとは、文字通りそれらが唯一同一の存在の帰着することを意味する」ことになり、同時に「他方において、「或るもの」は依然としてその各々が互いから区別された存立を保持する」ことを要求するのである (204 頁)。こうした逆説から「存在するもの」が「対他存在」であることが示され、ヘーゲルの「カテゴリー変様」の企てへと接続されたとしている。まさにヘーゲルの論理的一貫性が「存在するもの」の持つ不合理を暴いたわけだが、それを論理的に展開する中でヘーゲルは「存在するもの」を「生成」へと組み替えることによって、汎論理主義による存在の合理化を遂行してしまったとも言えよう。
- 27 『自己認識』では、彼の最終的に到着した立場は既存の存在論とは異なる存在論的立場だとしているが、その萌芽をここに認めることが可能である。COφa. 332-333
- 28 ベルジャーエフはコズロフの次の著書を典拠としている。

- Козлов, А. А., *Свое слово*. 1888-1898
- 29 ロスキーによれば、コズローフは意識内において意識に与えられたものが、同じように意識にある他のものとの比較を通じて知識が構成されると捉えている。
Лосский, Н. О., *История русской философии*. М., 1994 изд. Прогресс. стр. 172 (впервые на английском 1950 N. Y.)
- 30 これと同じ時期に、ロスキーが直観主義という形でこうした問題にアプローチしている。ベルジャーエフの思想との関連については機会を改めて検討する。
Лосский, Н. О., “Обоснование мистического эмпиризма”. *Вопросы философии и психологии*. 1904 кн. 2-5, 1905кн. 2-4 (Обоснование интуитивизма. СПб., 1906, 1908: Berlin 1923)
- 31 これは一般的に言えば「存在」の無規定性（ヘーゲル『小論理学』86 節等）ということになる。後にベーメの「無底 Ungrund」概念をベルジャーエフが高く評価する伏線がここにあると言えよう。
- 32 正確に言えば、カントの場合、対象認識は感性と悟性が必ず共働しているという原則を主張し、いずれが欠けても本来の認識とはならないということを述べている（B 75）。従って、表象を持つこととその対象の現実性 Wirklichkeit を直接的に意識することは直結しているが、だからといってその表象に対応する外的な実在があることにはならないとしている（A 371-372）。ベルジャーエフのレアーリノスチも外的実在を問題にしないという点では同じ見方の延長上にあり、レアーリノスチを持つものがそれ自体として客観的に存在していることを認めるのではなく、私にとって顕現しているという構造を認識論的に承認しているのである。
ヘーゲルも基本的にはカントと類似の見方を示しているが、直接知とは感性的意識でしかなく、感性的なものの内になんらの真理もないとしている（『小論理学』76 節）。また、「感覚的意識は普通最も具体的な、従ってまた最も豊かな意識と考えられているが、それは素材から言っただけのみそうであるにすぎず、思想内容から言えば、最も貧しく抽象的な意識である（同 85 節補遺）」としている。ヘーゲルの場合、感覚的意識の能力に対する不信が根底にあると言えるが、それは理念を神の自己意識とするような哲学の構成全体とも関連している。ベルジャーエフとヘーゲルを比較した場合、理念に至る道をどのようなものとするかによって、合理主義と反合理主義という区別が生じていると言えよう。
- 33 Höffe, O., *Immanuel Kant*. 1983
(ヘッフェ『イマヌエル・カント』藪木栄夫訳、法政大学出版局 1991、84～85 頁。)
- 34 ヘーゲル『小論理学』、76 節。
ただし、その材料という点では最も豊かだという含みのある表現が 85 節補遺に見られる。
- 35 ホミャコフのヘーゲル批判は、「ホミャコフ論文」で引用されている箇所を見る限り、「汎論理主義」や抽象的な「概念」が「存在」を消去しているという点をついたものでしかなく、批判の材料としてはそれほど傑出しているようには見えない。そのため、ロスキーはホミャコフのヘーゲル批判に関して、「ホミャコフは他の多くの

ヨーロッパの哲学者やロシアの哲学者と同様に、ヘーゲルの体系を抽象的汎論理主義として不正確に解釈した。ヘーゲルの哲学は具体的な観念—実在論 Идеал-реализм である」とやや否定的に扱っている。

しかしその一方で、「ヘーゲルの用語法は彼が具体的な原理を十分に自覚していないことを証拠立てており、その結果、力として、また個別的で超時間的な個的存在としての存在の側面が過小評価されている」としている。従って、ロスキーの場合も、存在の問題に対するヘーゲルのアプローチが十分なものとは考えていないことが分かる。上で言及したロスキーの「直観主義」がベルジャーエフと似通った問題関心の上で成立していたとすれば、「ロシア哲学」が「存在」の問題に強い関心を持っていたというベルジャーエフの主張が決して独りよがりなものではなかったということの一つの証左となろう。

Лосский, 1994 стр. 421, 37

- 36 ベルジャーエフの「メシアニズム」という問題を考える際には、こうした文脈を見てもおかないと大きな誤解を生む原因となる。ロシア思想史における「メシアニズム」の系譜についての通史的な概論をまとめた高野氏の記述においても、そうした問題が影響していると思われる箇所がある。高野氏はベルジャーエフが国益第一主義のナショナリズムに対して厳しい批判を展開したことを指摘した上で、ロシアに特別な使命が与えられているという考え方そのものの絶対性が揺るがないことに対して、トルベツコイ公の批判を援用しつつ疑問を呈している。しかし、ベルジャーエフの言う「ロシアの使命」とはまさに「ロシアの」使命であるがゆえに「ロシアのみ」が遂行しうる課題として捉えられるものである。それを他の民族が行いえないのは、ここで見たような個別性として「民族的なもの」が把握されているからである。また、ロシアにのみロシアの使命が与えられていると言うことも、他の民族が何の召命も受けていないことを意味するのではなく、他の民族にはその民族の個性に対応した使命があることを含意するものである。実際、ベルジャーエフはゲルマン、ラテンの両民族が世界的に独自の役割を果たしてきたことを『創造の意味』などにおいて論じており、「一国メシアニズム」的な議論を展開しているわけではないのである。
- 高野雅之『ロシア思想史 メシアニズムの系譜』早稲田大学出版部 1989年、379-389頁。

Бердяев, Н. А., Смысл творчества. М., 1914 Глава XIV.

- 37 これは、ローザノフやメレシコフスキーのテーマであるが、すでに「宗教的発酵」において宗教哲学集会でこの問題が取り上げられていたことに言及がある（ПсР. 149）。ベルジャーエフの議論はそれに哲学的なアプローチを試みたものである。
- 38 クレマンはソロヴィヨフやブルガーコフらの神人論的系統のキリスト教思想を「カルケドン派」と呼んでいる。これは451年のカルケドン公会議で単性論が退けられ、キリストの二性論が公認されたことを受けたものである。その意味では、ソロヴィヨフ以来のロシア・キリスト教思想はキリスト教信仰の本道を行く正当なキリスト教神秘学の一つの試みとして位置付けられる。だが、キリスト論を取り巻く様々な問題においては大きな意見の対立を引き起こしているものもあり、個々の思想家の具体的な検

討によってロシア宗教哲学の多様性をより明確に規定する作業が必要になると思われる。

Clément, O., Berdiaev. Un philosophe russe en France. 1991 p. 25

Генезис и вопросы религиозной философии Н. А. Бердяева.

Фурикадзе ОСУКА

Возвращение интеллигенции к христианству было великим симптомом поворота русской духовно-культурной традиции в начале XX века. Николай Александрович Бердяев (1874–1948) — один из самых крупных мыслителей в области религиозной философии. Однако, у него в философском развитии было много элементов, например соединение марксизма и идеализма и т. д.. И его стремление к религии исходило из этической проблематики, которая связана с Кантом и неокантианством. Следовательно Бердяев был типичный представитель этой эпохи, но трудно считать его представителем ортодоксального русского православия. А скорее должно указать, что он критически развивал мотивы “нового религиозного сознания”.

Цель моей работы — разъяснить генезис и проблемы в религиозно-философской мысли Бердяева в период 1903–1907 гг.. В частности меня занимают три задачи: в каком плане он принял религию; какова его философская концепция; что такое мистический реализм, к которому он пришел в этот период.

В эти годы он уже перешел от марксизма к идеализму, и пришел к признанию религиозных требований в области этики. Например, он говорил, что исполнение нравственного закона состоит в соединении человека с Божеством. В этом видно влияние учения Канта о том, что трансцендентное действие разума выражается в форме законов для рассудка, но для людей возможно искать Бога в нравственном чувстве. Бердяев это толковал с точки зрения того, что “религия <...> вечная, трансцендентальная функция сознания”.

Поэтому он определил как метафизический идеализм такую позицию, которая стремится к “религии трансцендентного”. Он обосновывает сущность религии в духовном действии человека, и утверждает, что религия и мировоззрение зависят друг от друга. С этой точки зрения он критиковал идеологическую исключительность ортодоксального марксизма и методологические дефекты исторического материализма. Бердяев считает, что вообще духовный гнет самодержавия искажает отношение людей к религии и изгоняет интеллигенцию, у которой по существу религиозная жажда ведет к революционному действию. У нее религиозное стремление приводит к радикальному отрицанию данности. Следовательно марксисты не замечают методологические дефекты исторического материализма, который смешивает научную социологию и метафизическую историософию. Бердяев указывает, что наука “по самой своей сущности и задаче, по характеру своих объектов и по своим методам — *плюралистична*”. Значит, науки строят плюралистические образы мира. А философия истории исходит из метафизической основы монизма. Поэтому он считает историю не простыми последовательностями событий, а

процессом,двигающим к одной цели, которая требует единственного принципа, к которому все должно свестись. Бердяев утверждает духовную свободу для поисков единственного начала, которое могло бы привести к этическому идеалу и призывает интеллигенцию к созданию “новой веры” на этой почве. Задачи интеллигенции, которая в сущности не принадлежит ни в какому классу, — создать сверхклассовую идеологию, которая могла бы служить всем людям. При этом он утверждает положительное соотношение религии и мировоззрения.

В этом выражается его позиция в философии истории. Он поставил вопрос о прогрессе как измерение нравственного и духовного развития человека. В этом плане развитие есть открытие качеств человеческого духа, имеющего изначально божественный характер. Человеческий дух — образ и подобие Бога и “субстрат” развития, который качественно не зависит от материала. Из такого духа он устроил метафизическую монистическую концепцию в философии истории. В человеке действует трансцендентный и вневременный дух, и образ человека формируется одним духом. Поэтому духовную свободу надо признать изначальной силой, создающей образ человека. В этом смысле “свобода — Бог, и Бог — абсолютная свобода, как сущее”. Но эта свобода нерациональна, она может создавать и добро и зло. Так что прежде всего ценна свобода, активно стремящаяся к добру, через свободное отрицание зла.

В философии Бердяева человеческая личность, индивидуальное — самое начальное сущее. В личности соединены вселенское и индивидуальное. Это близко к понятию монад Лейбница. Бердяев называет свои философские построения “спиритуалистической монадологией”. И в метафизике требует “моно — плюрализма”. В такой формуле он признает вселенское и индивидуальное в личности.

В его гносеологии понятие “реальности” играет важную роль. Под этим словом он понимает соотношение познающего субъекта и объекта. Когда субъект “нечто” познает, это “нечто” получает реальность как результат их соотношения. Важно отметить, что это “нечто” не только материально, но и духовно. Отсюда он утверждает, что “нечто”, которое имеет реальность, — сущее, и такое признание есть реализм в гносеологии. На этой основе он строит мистическую гносеологию, которая показывает возможность признания области нерационализированного сознания без разделения субъекта и объекта. Его теория познания позволяет соединить мистические переживания и метафизическое знание. Но, конечно, он строго отличает знание от чувства.

Бердяев хочет философски подходить к разъяснению религиозного чувства на пути спиритуализма, который полагает дух (spirit) в основу мира. Он противопоставляет рационалистической философии свою позицию, которая предполагает трансцендентный реализм или психизм (А. Козлов) в гносеологии, основу добра в трансцендентной природе духовного бытия в этике и метафизическое бытие в основу мировоззрения. Поэтому в немецком идеализме, включая неокантианство и имманентизм, он не находит полного исследования бытия.

В то же время он видит такую возможность в традициях русской философии, например Хомякова, Козлова, Вл. Соловьева, Чичерина, Лопатина и т. д.. А также новых философов разных направлений. Бердяеву кажется, что это указывает будущее русской национальной философии, которая призвана показать истину всеобщего бытия. Бердяев выдвинул своеобразное понятие духовной нации против старого узкого национализма, например Каткова. Он принял “национальное” как индивидуальность, устроенная на универсальной и вселенной основе.

Бердяев отметил новую культурную тенденцию к соединению всемирной универсальной традиции и индивидуальной философской конструкции. В “новом религиозном сознании” он видел выражение такого стремления. Поэтому он занимался темой “плоти” у Д. Мережковского для того, чтобы открыть новый план отношений духа и плоти. “Плоть” есть символ воплощенного духа как центрального качества человека, например культура, общественность, чувственность, пол и т. д.. Таким образом, Бердяев пытался утвердить метафизическую плоть, отличающуюся от физического тела, которое унижено в традиционном христианском спиритуализме, для того, чтобы снять разделение физического и духовного.

Идея освящения плоти ставит вопрос о возможности признания всей деятельности человека на земле. В плоти, соединяя духовное и физическое, он показывает недостаточность традиционной христианской точки зрения. И углубляет учение о двуприродности Христа, который воплотился в тленном теле и принял смерть на кресте, чтобы освятить все грехи на земле. После воскресения Он преобразился, и показал возможность преображения всех на земле. Таков мистический смысл явления и воскресения Христа.

Бердяев, провозглашая мистический реализм, учил, что истина требует своего признания от человека, но он тоже хочет признать одну истину. Иначе говоря мы признаем ту же истину чувственно пассивно, а трансцендентно активно. Таким образом Бердяев пытался построить своеобразное учение, примиряющую философию с религией.