

第4章 『創造の意味』における人間論

『創造の意味』はベルジャーエフの哲学の一つの節目をなす作品であり、これまで彼が討究してきた様々な領域の問題を継承し発展させた作品である。これは彼の「疾風怒濤 Sturm und Drang⁽¹⁾」の時期の「最も靈感に満ちた作品⁽²⁾」として回想されており、初期の思索の一大転換点として見ていることを窺わせている。だが、この著作を一読した限りでは、これほどの自己評価を与えられていることに対していささか奇妙な印象を受けると言わざるをえない面がある。例えば、認識や存在について論じている章を見た場合、そこを通底している基本的な発想の大部分は『自由の哲学』までの段階ですでに提出されていたものに依拠していることが明白だからである。無論、内容的な深化は認められるが、『自由の意味』に対する後年の評価があまり芳しくないことを考えると⁽³⁾、『創造の意味』の成立に関してそうした表面的な読みでは看取することのできない特別な背景や思想的な転回があったと考えるべきであるように思われる。

こうした点を確認するために伝記的事実について多少触れておくと、1912年に『ホミャコフ』を上梓した後、ベルジャーエフはそれまで活動拠点の一つとしていたモスクワの宗教哲学協会や「道」出版所などとの関係を絶ち⁽⁴⁾、それまでの旺盛な著述活動と比較すれば隠棲ともいえる充電期間に入っている。ちなみに、このベルジャーエフの『ホミャコフ』は「道」出版所の企画した「ロシア思想家」シリーズの一冊で、他にはエルンのスコヴォロダール論⁽⁵⁾やアスコリドーフのコズロフ論⁽⁶⁾、そして、多少位置付けは異なるがE. トルベツコイ公の『ソロヴィヨフの世界観⁽⁷⁾』など、19世紀末までのロシアの著名な思想家に関する研究を当時の第一線の論者が書き下ろすというものであった。また、同じく「道」出版所から刊行されていた『自由の哲学』はフロレンスキーの『真理の柱と礎⁽⁸⁾』やブルガーコフの『二つの都⁽⁹⁾』、『経済の哲学⁽¹⁰⁾』、そしてエルンの『ロゴスのための戦い⁽¹¹⁾』、E. トルベツコイ公の『認識の形而上学的前提⁽¹²⁾』など宗教哲学関連の著作群の一つとしても位置付けられていた。これらの刊行事業は宗教哲学協会の活動の一環として行われていたものであるが、ロシアの宗教哲学的伝統の見直しと新たな展開という「道標論文」でベルジャーエフ自身が提起していた思想的課題を具体化したものでもある。従って、彼の行動はこの当時のロシアの宗教哲学界の中心から身を引くことに等しいと言っても過言ではなく、その背景にはそれなりの意図や覚悟があったと考える必要に迫られるのである。

その原因について、彼は『自己認識』の中で「罪による抑圧の意識の時期を体験した⁽¹³⁾」と一種の精神的沈滞があったことを告白している。直接的な言及はないが、『自己認識』での叙述の文脈から推察する限り、これは彼がモスクワに来て以来親しく触れ合ってきた「正教的環境に対する反動⁽¹⁴⁾」であったと見て差し支えない。「宗教的発酵」において正教会に対する批判的な議論を展開して以来、ベルジャーエフは公式の正教会に対して批判的な姿勢を貫いており、『道標』を巡ってアントニー大主教に答えた公開書簡においてもその姿勢に大きな変化が見られないことはすでに確認した通りである。しかし、モスクワの環境においては、そうした彼の姿勢が宗教哲学協会の他の参加者との関係に微妙な影響を与えていたであろうことは想像に難くない。上に掲げた論者の中では、フロレンスキーは1911年にすでに叙聖されており、ブルガーコフにしても叙聖は革命後の1918年になるが、当時すでに正教会に極めて近い位置にいたからである。現実には、フロレンスキーとベルジャーエフの間には、お互いのキリスト教的観点をめぐって極めて厳しい対立があったことが回想されている⁽¹⁵⁾。また、ブルガーコフとベルジャーエフの間には十年に及ぶ交流があったため、表立った対立には至らなかったものの、両者の見解の相違は徐々に明確になり始めていたのである⁽¹⁶⁾。そして、1913年に宗務院批判の論文によって宗教裁判にかけられるというハプニングも起こったわけだが、これらの出来事の背景には、ベルジャーエフの宗教哲学における独自性という問題が見出されるのである。

こうした状況の中で、1912年冬からのイタリア旅行を一つの契機として、『創造の意味』が構想され、1914年の脱稿の後、1916年に刊行され、その成果が結実することになる。ここに一つの思想

的転機があるとすれば、それはベルジャーエフ自身が哲学的な思索を重ねる中で育んできた独自のキリスト教的宗教哲学が、当時正統とされていた正教的な教義理解や解釈を否定してでも、さらなる展開を切り開くために練成されなければならないということが明確に自覚され、その上で思索が深められたということであろう。ここでは、こうした思想的背景にも配慮しながら、『創造の意味』の中心問題である人間論や創造論、神観や世界観に見られる彼の哲学的な展開について検討していくことにする。

1. 罪と創造の相の下に

人間の「罪深さ」の自覚という問題は東方正教会の流れに位置するロシアのキリスト教信仰の一つの重要な要素であり、プロテスタントは言うに及ばず、カトリックと比較しても際立った特徴をなすものである。そこから神に対して徹底した従順を要求する伝統が形成されてきたわけだが、家庭環境などの面で宗教的な意識が希薄であったベルジャーエフにとっては、この伝統的な思考法はそれほど親しいものではなかったと言える。むしろ、歴史的キリスト教の持つ心身二元論的な意識の結果として罪が捉えられていることに対して異義を唱えていたように、人間の精神に対する負荷として働く正教的な「罪深さ」の感覚には明確に違和感を抱いていたのである。彼は「神と人間との関係を主人と奴隷の関係のように社会学的に考える正統派」の理解を「極めて苦しい想いで体験した」と回想しているように⁽¹⁷⁾、その生涯を通じて正教正統の理解には馴染めなかったのだ。

正教的な罪の理解を単純化すれば、被造物として創られた人間は自ら神に背いたことで罪に堕ち、その結果として受け取られた所与こそがこの世界であり、人間の死せる生のあり方だということである。こうした状況そのものは人間自身によっては如何ともし難く、ひたすらキリストやその他の神聖なるものの救助を待つしかない。前章で見たように、人間の世界に対する関係に陥罪のモメントを見出したベルジャーエフにとって、人間が自分でその罪から抜け出すことができないという思想は、人間には自らに強いられた世界との関係を新たなものに変えていく力がないという出口のない状況に追いやるものだと言えよう。見方を変えれば、そうした諦観があることによって現実との妥協が生じ、その結果としてキリスト教の消極的な現世肯定を助長させる状況を招いたとも考えられる。歴史的に見た場合、ピョートル一世によって総主教の選出が差し止められ、新たに宗務院が国家の宗教政策を指導する体制が確立された後には、ロシア正教会が国家への従属を消極的ではあれ、容認したことになり、それがキリスト教をも抱き込んだ専制体制の強化に寄与したと言っても過言ではない。

従って、宗教哲学に精神改革的な思想の可能性を探求していたベルジャーエフにとって、実は正統派の教義ほど彼自身の方向性に対立的な結論はなかったと言える。その意味では、神による創造は完結しており、新たに創造されるものは何もないと主張する正統派が正しいとすれば、「その時にはすべてが破滅し、私も破滅するだろう」という「悪夢のような考え」にベルジャーエフが苛まれたというのも決して誇張とは言えない⁽¹⁸⁾。ここに、彼の精神的沈滞の原因があると言えよう。従って、ベルジャーエフにとって、モスクワ在住時代の持つ意味は二面的であると言わなければならない。一面では伝統的なロシアの正教を深く理解する契機となったが、反面ではそれが歴史的に形成してきた伝統の下では人間が隷属化され、キリスト教の制度的な変質にも現実化されていることをあからさまに見せつけられたのである。その意味では、既存のキリスト教の教義理解に対する疑問を一層深めることにも繋がったと考えられる。

こうした背景からすれば、ベルジャーエフが『創造の意味』の序論の冒頭において、「人間の精神は囚われの状態」にあり、「この囚われの状態 плен в «世界」、世界の所与 данность、必然性と称す」と宣言した理由の一端も理解できよう⁽¹⁹⁾。前章においても、人間の英知的な悪しき選択によってこの「世界」が選択されたという観点が提出されていたが、それは新たな選び直しによって変革される可能性を伴っていた。その意味では、陥罪の問題の提起によってロスキーの議論を楽観主義的であると

批判していたものの、彼自身にも楽観的な見通しがあったのである。しかし、現実には周囲を見渡してみると、罪に唯々諾々と服従する態度をとる正教のあり方は決して特殊な精神性ではないことも明らかになってくる。啓蒙主義的な思想の影響下で発達した近代の合理主義的な哲学における不可視なるものや不合理なものへの徹底した排除は、見方を変えれば、この「与えられた」世界、すなわち受け取ることを強制されている世界を単に肯定しているに過ぎないという点で、現世肯定の一つのあり方でしかなく、原理的に見ても、その圏内に留まることによって閉じた自己意識の認識論を導いたと言うことができるのではないだろうか。ベルジャーエフはドイツ哲学に見られる学への志向は「必然性への聴従⁽²⁰⁾」であり、「世界の所与への適応を通じた必然性の認識、必然性から出た認識⁽²¹⁾」だとして批判しているのはそのためである。また、翻ればナロードニキに顕著に見られたロシア・インテリゲンツィアのナロードへの跪拝も、その哲学に対する禁欲的な姿勢も、「今・ここ」にある現実を全く揺るがすことのできない所与として受け取っていることの現れだと言わなければならない。それが逆向きに暴発したときに、徹底した「現世否定」に転化し、暴力テロリズムを招来すると考えられるのではないだろうか。『道標』がインテリゲンツィアの激しい憤慨を招いた一因として、こうしたインテリゲンツィアの精神性に対する批判がまさに凶星だったからだとしても不思議なことではない。

こうした背景から、ベルジャーエフは「本源的な罪とは隷属、精神の非自由、悪魔的必然性への服従であり、自らを自由な創造主として規定できない無力、神の自由の中でではなく、「世界」の必然性の中で自らを確立することを通じた自己喪失である⁽²²⁾」として、罪の中にとどまる精神性そのものの罪深さを改めて主張するのである。そして、この「世界」を脱却し、「真に存在するもの истинно суще、真正な存在 подлинное бытие⁽²³⁾」としての「コスモスとの結びつき⁽²⁴⁾」を回復していく道が模索されていくが、それは『自由の哲学』での楽観的な見通しが儚いことを自覚した上での探求にならざるをえない。その上で、ベルジャーエフは「罪についての教説そのものが、幻影である必然性への隷属に変質した⁽²⁵⁾」既存の観点と決別し、新たな哲学的可能性の道へと歩み出ようとするのである。そうした方向性の中から、彼の思想的新機軸としての『創造の意味』の構想が要請されるのである。

この転換の中心は、『創造の意味』の題辭に掲げられたアンゲルス・シレジウスの「わたしは知っている。わたしなしには神は一瞬たりとも生きていない。もしわたしが無に帰するなら、必ずや神は息を引き取るにちがいない⁽²⁶⁾」という詩句に物語られているように、神と人間の繋がりを創造主—被造物という関係における神からの一方的な働きかけの下に見るのではなく、人間と神が相互に依存し合う関係、さらには人間の存在が神の存在をも左右するという逆転した関係の内にもあるという観点を確信したことにあると言える。ベルジャーエフがこうした転換を行えたのは、「罪による抑圧を克服する天恵の力が、人間からも生じうるのではないか」、「人間は至高の力への従順によるばかりではなく、自らの創造的な高揚によっても自らを義認することができるのではないか⁽²⁷⁾」という正教的伝統からすれば、全く対蹠的な発想を得たことにある。ここから、宗教生活の持つ別な側面として「抑圧の克服」を見出し、「大いなる高揚の状態を体験した⁽²⁸⁾」という回想も語られている。ベルジャーエフを「何よりも苦しめたのは世界と人間の生の悪であった⁽²⁹⁾」が、それを克服する「出発点となったのは人間について、自由について、創造についての直観であり、他の人々のようにソフィアや世界の肉体の聖別についての直観ではなかった⁽³⁰⁾」ということに、彼が他の思想家と異なる道歩みえた最大の理由がある。人間が自らの罪を自ら引き受け、克服していくために自らの自由と創造の可能性を全面的に承認するという転換から、全ての議論の意味合いを根底から更新していく道筋が示されたのである。

その第一歩は、「自分からの脱出とは自分を、自分の核を獲得することである⁽³¹⁾」と語られているように、「人間」の本来的なあり方への回帰として定位されている。端的に言えば、人間の本来的な姿とは、神に隷属する存在ではなく、人間自体が自由な創造的主体であり、自らを取り巻く世界を創り変えていく主体だということである。これは前章で見たような、存在＝実体としてのあり方の回復

だと言えるが、因果論の問題において見られたような意志の能動性、すなわち「創造」によって存在の中に原因と結果の結合を成立させ、また真理の認識が真なるものになることとされたような「変容」の契機を積極的に踏破する中で果たされるものと考えられる。従って、罪からの解放や罪の克服としての「創造」というモチーフが現れるが、これは創造によって人間の罪が取り除かれる、あるいは免除されるというのではなく、現状において陥罪状態にある人間自身が創造的な主体へと「変容」することに伴って、かつての罪に堕ちた状態から脱却していこうとするものである。そこから、「人間の創造が人間の要求や権利であるのではなく、人間に対する神の要求であり、人間の義務であることを理解することが極めて重要である⁽³²⁾」という注目すべき発言が出てくることになる。従って、この「創造」の行為も「個人」の中に閉じた「人間」の行為としてではなく、「普遍的な身体」に参加する人間の神との密接な繋がりが前提とされるのである。その上での人間の主体的な創造行為であり、そうであるときに「創造が人間を義認」し、それが「神に対する人間の応答⁽³³⁾」をなすというこの著作の基本構造が定位されるのである。そこに、フロレンスキーやブルガーコフ、あるいはメレシコフスキーとは異なる志向性が明らかに示されているのである。

ここにはベルジャーエフが高く評価しているB.И.ネスメーロフの人間学⁽³⁴⁾の影響を見ることができ、ネスメーロフは同時代のロシアの宗教哲学的潮流においてばかりでなく、その後の流れの中でもほとんど等閑に付されている存在であるが、ベルジャーエフの経験したような正教の重苦しい罪の人間論とは対照的に、肯定的な人間論という問題提起を行った宗教思想家である。ベルジャーエフは「ネスメーロフは神の概念からではなく、人間の本性の事実から神意識に進んでいる⁽³⁵⁾」と評しているが、言わばこうした人間中心の志向性が伝統的な正教においては希薄であったことと関連して、ベルジャーエフに一つのヒントを与えたのである。

こうして、『創造の意味』においては、これまで明確な形で提示されてこなかった人間存在そのものの持つ矛盾的な実相を、「創造」を軸として新たに捉え直し、後述するような神秘的なキリスト論的解釈を援用することで総合的な姿において描き出すこととなったのである。そして、具体的な形で「人間論」が提起されていき、それが様々な思想的問題を驚くほど見事に形象化する根拠となったことで、宗教哲学の新たな可能性の確信をベルジャーエフに与えたのである。しかし、「正教界は右派も左派も人間の創造的召命に関する私の思想に非常に懐疑的な、また敵対的でさえあるような態度をとった⁽³⁶⁾」と回想されているように、こうしたベルジャーエフの転換は周囲の賛同よりも非難を招いたのである。それでも、彼が自らの精神的志向に答えるためには、正教正統の思想家とは一線を画してでも自らの旨とする思索を深めていかなければならなかったのであり、それが上述したような宗教哲学界から一定の距離をとるといふ行動を促したと考えられるのである。そうした独自の宗教哲学的な思索の道をベルジャーエフが踏破していったがゆえに、彼の思想は「ロシア的、正教的」であるよりも、より普遍的に「キリスト教的」なものとして展開しえたとも考えることもできる。このことは、ポリシェヴィキ政権によって国外追放された後に、西欧でも彼の思想がキリスト教関係者を中心として大きな反響を呼び起こしたことなどからも窺い知ることができる。

こうした問題意識から出発した『創造の意味』における人間論の内実については次節で詳説するが、その基本的な考え方をここで見ておくことにする。それは哲学における「人間の特別な意義」の承認と「この特別な自己意識」への依拠が不可避であることの宣言から始まっている⁽³⁷⁾。これはフィヒテの「哲学は、我々が我々自身を意識しているという原事実から出発する。これは証明することはできないし、証明する必要もない⁽³⁸⁾」という言葉のパラフレーズしたものとも言えるが、ベルジャーエフは世界における人間が「神の似姿」でもあり、「自然的必然性の海の一滴」でもあるという二重の人間本性を持つものとして意識されるという形で自己意識を二重化し⁽³⁹⁾、フィヒテとは違った形で提起された「私」の観点から全ての世界を有機的な連関の下に捉え直し、新たな哲学的世界を組み上げていくのである。彼は世界における人間の特権的な位置と従属的な位置という二元的構成を同時に認め

ることで、「ミクロコスモスとしての人間」が「マクロコスモスである宇宙」と「自己意識」において同等のものである一方で⁽⁴⁰⁾、自然的秩序の下では、人間は「世界」に従属する者でもあるという矛盾した位相を言い当てようとしているのである。彼の自己意識論はこの引き裂かれた人間存在の現実を前にして、「神の似姿」としての人間であることから哲学を構築することを選択するための前提をなしている。しかも、表面的にはこうした見方とは整合的に捉え切れない科学的世界観を、自然的秩序の下での人間像として捉えることで、無批判に排除することのない包括的な観点を提示しようとしているとも言えよう。

前章でも見たように、彼はカントの提起した相続の原罪論の啓蒙主義的な否定を批判して、人間の罪性を認める構造を人間と世界の関係のあり方に求めるという転換を行ったわけだが、その関係性を二重の自己意識として明示化することで、罪に堕ちている現状とそこからの脱却の可能性を同時に成立させる際の困難を解決しようとしている。彼は「人間は自らの内での創造行為を意識することから出発すべきであるが、これは人間における革命的意識であり、そこへは論理的な道や進化の道によっては到達できない⁽⁴¹⁾」と述べており、伝統的な正教的観点を革新する思想として、またドイツ観念論の示した概念的問題としての自我とは異なる「私」に対する関係のあり方を提起するものとして自らの人間論が成立することを明らかに理解している。ここには、ベルジャーエフの宗教哲学の哲学的意味と、彼の思想が宗教哲学としてしか成立することができない事情の双方が映し出されている。

また、ベルジャーエフが二重の自己意識論を提起したもう一つの側面として、超越的なものの措定という問題との関連も指摘しておくべきであろう。彼は「人間による自らの意義の特別な自覚という行為⁽⁴²⁾」が「世界のあらゆる哲学的認識に対して絶対的なア・プリオリとして先行⁽⁴³⁾」し、この自覚における態度決定が哲学の基本的性格をも決定すると考えている。これを具体的に考えてみると、自己を世界の中の一部として、すなわち客観的に把握される世界の中に位置づけられた卑小な存在として自覚するとき、この「客観化された私」は容易に世界の罪深さの中に埋没した「罪深き私」の意識へ通じると言えよう。多くの場合、哲学は対象を客体化して把握し、それについて語ることによって成立すると考えられるが、そうした論理を「私」を含む人間にも向けた時、カント以来の哲学的伝統に見られるように、人間自身が自らを客体化する事態を招くことになる。その際、客体である「人間について」語ることは可能であるが、「私」である「人間を」語ることを不可能にするのである。

こうした直接性の放棄がカント以来の合理主義哲学の底流をなしているという観点がベルジャーエフにあることはすでに見たとおりであるが、そこから彼は「カントの批判哲学の本性」は「律法下の旧約的本性」であるという観点を提出してくるのである⁽⁴⁴⁾。これはベルジャーエフが学的傾向を必然性の聴従として規定したことと表裏をなしているが、現世肯定的な世界の受容に見られる精神性を「旧約的本性」として捉えることによって、新たな歴史哲学的観点をも提示することになっている。その具体的な見取り図については後述するが、ここにはユダヤ教とキリスト教を区別する精神性の基準があり、しかもその対立が今日においても見出されるとしている点は注目すべきであろう。無論、そこでは前章で見たような、ヘーゲルの主張するユダヤ的な精神性とヨーロッパ的な精神性という区別とは異なる基準である。ヘーゲル的な見方を敷衍したとき、ヨーロッパ的な精神性がユダヤ教ばかりでなく、キリスト教においても継承されている非論理的な思考を受け入れることが本来的にできるのだろうかという疑問もある。少なくとも、教団の運命に対する否定的な見解からすれば、ヘーゲルが受け入れえたのは「イエスの教え」だけであったのかもしれない。また、ヘーゲルの弁証法の論理性ということを考えれば、ヘーゲルにおいてはキリスト教の持つ非論理性を合理性へ昇華する試みが一定の成果を収めたが、それは哲学的構成にキリスト教的なモチーフを取り込み、吸収したがゆえである。従って、ヘーゲルがキリスト教的な「愛」による和解を断念し、「人倫」の哲学に向かったことに必然性があったとすれば、ヘーゲル自身の持つ精神性が、そもそも不合理な思考法を要求するキリスト教信仰の奥行きを受け入れていたとは言えないのではないかと思う。

では、ベルジャーエフの場合には、哲学にキリスト教的なモチーフを導入するということは、どのような意味を持つのであろうか。ベルジャーエフは『自由の哲学』の諸論考において、合理的な思考法とは全く異なる思考法としての存在論的な立場から、真理論や因果論などを一連の系として提起してきた。それらの思考法の上で『創造の意味』は構想されており、さらに緊密な思想的構成を編み出している。だが、それはキリスト教的な思考法の持つ不合理さをそのまま哲学的に受容し、哲学の枠組みをも組み換える方向で行われている。逆に言えば、そうした通常の哲学的思考において予想されるのとは異なる思考法に貫かれているために、キリスト教的な思考法に馴染みの少ない日本において読まれたときには、その違和感は非常に大きいと言えるように思われる。また、日本でベルジャーエフの著作がキリスト教関係者の間で大きな関心を集めたときも、ほとんどの場合がプロテスタントやカトリックの立場からの読解であったため、ベルジャーエフが思想的背景としているような正教的な思考法になじみが薄く、それゆえ解釈が不十分であった面も多々あるように思われる。無論、だからといって、ロシア正教がカトリックやプロテスタントと全く異なるキリスト教のあり方だというわけではないが、ベルジャーエフの場合はさらにそれを独特な解釈の下で応用しているということもあり、問題の捉え方が必ずしも西方のキリスト教と共通ではない面もあるということである。

ベルジャーエフが選択した思考法が、既存のそれとは結果的に異なるあり方に到達したことを示す証左として、「極端な宗教的二元論と極端な宗教的一元論の矛盾的併存⁽⁴⁵⁾」を容認していることが挙げられよう。彼は罪の結果として強制された「世界」と「精神における自由や神的な愛における生、充滿Πνεύμαにおける生」という二元論的構造と、「神Богは世界と人間に内在しており、世界と人間は神に内在している⁽⁴⁶⁾」という一元論的構造を同時に内包する構成を採用し、一元・多元論として出発した形而上学的構造を宗教哲学的に深化させている。先程の超越的なもの措定という観点から見た場合、人間の置かれた位置を既存の観点とは全く異なる場所に設定することで、人間にとって「リアリティ」をもって出現する世界を根底から更新していこうとしているとも言える。また、これと関連して、彼は「世界過程は神性Божествоの自己開示であり、神性の内部で遂行される⁽⁴⁷⁾」として、『創造の意味』では明確に神性と神を区別し、神性を根源的なものとして捉えるマイスター・エックハルトやヤーコブ・ベーメの思想を継承し⁽⁴⁸⁾、世界過程を神性内部での三位一体の弁証法的な運動として捉えて直している。ここでの「世界」は、単に外的世界一般を指しているというよりも、「普遍的な身体」としての「世界」として考えた方が正当であろうが、それは日常的な世界から切り離されたものではなく、言わば「象徴的に」世界のあり方を示すものである。この問題はベルジャーエフの歴史哲学的な観点との関連で後段で論じることにするが、彼の場合の哲学とキリスト教の関係を敢えて一口で言い表せば、キリスト教のモチーフの象徴的な解釈による現実の生の意味の解釈の哲学的試みと言えるのではないだろうか。その上で認識論や形而上学、倫理学といった分野で要請される問題に答えていこうとしているのである。

以上のような特色を備えるに至ったベルジャーエフの構想する「哲学」が、彼自身によってはどのように規定されているのかを本節の最後に見ておくことにしよう。まず、端的に彼は「哲学は芸術であって、学ではない」と宣言し、哲学を「認識の芸術」として規定している⁽⁴⁹⁾。そして、ドイツ的な「学」の枠組みの枠外で、キリスト教の伝統的な思考法からも脱却した「芸術」としての哲学において彼が目指すものは、「世界の所与性と必然性に対抗し、世界の超越的本質に浸透する理念の創造を通じた自由の内における認識の芸術⁽⁵⁰⁾」としての哲学である。これは文字通りに理解できるが、哲学における「創造」は芸術における創造と同じように、新しいものを作り出す側面を持っている。それは認識においても同様であり、哲学的な認識の目指すものは「世界の真理や世界の意味であって、世界の与件ではない⁽⁵¹⁾」とされているように、すでに与えられていると思われるものを「受け取る」ことではない。むしろ、「認識の創造行為とは愛を選ぶ行為、悪しき多数の中から唯一の善きものを選ぶ行為である⁽⁵²⁾」とされているように、認識される対象との「愛による結婚⁽⁵³⁾」を目指す哲学、「エ

ロティックなパトス」を持つ「エロティックな芸術⁽⁵⁴⁾」としての哲学によって、「能動的変容、存在の意味付け、存在における世界理性の勝利、存在内での太陽の光⁽⁵⁵⁾」をもたらすものが要請されているのである。従って、「真理」の問題も前章で示されたように、存在内部に「ある」としても、それは「論理学の問題ではなく、精神的交わりの問題、ソポールノスチすなわち集中した精神の問題⁽⁵⁶⁾」であり、「存在の意味付けや解放」を行うもの、すなわち「存在の内における認識者の創造的行為を前提」するものと捉えられるのである⁽⁵⁷⁾。すなわち、『創造の意味』においてベルジャーエフは、真理が予め完全な姿を与えられたものではなく、人間の能動的働きかけによって人間から存在に与えていく意味であることを主張しているのである。

こうした行為を前提とする限り、「哲学者の直観に先行するものは論理的に何もなく」、「哲学の課題は直観によって悟られた真理の最も完全な定式を見だし、諸定式を総合すること」だという哲学観や真理観が打ち出されていくことになる⁽⁵⁸⁾。これは真理の絶対性が否定されているというよりも、多様な真理の可能性を神に投げかける実践的な能動的行為が提起されているということであり、神と人間との相互関係が前提されていると考えるべきであろう。無論、その場合でも、こうしたあり方は独断的哲学と呼ばれるしかないが、この「独断的哲学とは創造的哲学であり、そこにおいて精神の力の創造的行為が行われる⁽⁵⁹⁾」とされるように、神と並ぶ創造的主体としての自己意識に裏打ちされたものである。また、こうした観点から既存の哲学は「哲学者が一人孤独な状態に取り残され」、「その直観の正しさを哲学や創造的認識の外部にある学的、推論的、強制的規範によって正当化する」ものでしかなかったとされるようになる⁽⁶⁰⁾。本来的に「哲学はいかなる学的、論理的基礎付けも正当化も要求せず、また許容しない⁽⁶¹⁾」のであり、その時「真理は我々を自由にする⁽⁶²⁾」としているように、実践的な認識行為それ自体の内にある種の倫理性が宿っているのである。

ベルジャーエフの提起する二重の「自己意識」の問題は、世界内にある存在である人間に、世界内にあるという制約そのものから解放された特殊な場を回復する契機であり、こうした「自己意識」を基礎とすることによって、『自由の哲学』において展開した主客の同一に基づく認識論が一層の厚みを持って議論されることになる。そこで、彼が重要視するのは「絶対的存在の似姿」として「神的な起源⁽⁶³⁾」を有する「外自然的、外世界的な⁽⁶⁴⁾」存在であり、宗教的な観点からの人間である。そこから、「力の等しいものの戦い」としての認識において、「人間は大きな人間、マクロアントロポスとしての宇宙の意味に認識的に透入」する一方、「宇宙は人間に入り込み、小さな宇宙、ミクロコスモスとしての人間の創造的努力に屈する」という視野が開かれている⁽⁶⁵⁾。これは、後にハイデガーの『存在と時間⁽⁶⁶⁾』によって提出される「世界内存在In-der-Welt-sein」としての人間という観点と比較した場合、その形而上学的、象徴的性格が極めて強い対照をなしていることが明らかであるが、どちらが真の人間存在を捉えているかという問いではなく、どちらの人間像が人間の実存的な生の意味を照射しうるかという問いを敢えて提起してみれば、人間論を構築する際の意志や志向がいかにか立論そのものの内実を左右するかが理解できるのではないだろうか。近代科学の著しい発展期に当たる20世紀初頭に、近代以前の宗教的世界観を再興することは無意味である。その意味で、ベルジャーエフの議論は独自の自己認識論に基づく現代的な宗教的認識論の可能性の模索であり、近代的な精神を宗教的に改革し、新たな可能性へと歩み出するための試みなのである。

2. キリスト論的人間論

ベルジャーエフは自らの提起した二重の自己意識の問題から哲学の新たな展望を開いたが、それと同時に創造的行為によって回帰すべき本来的な人間像とはいかなるものかという問いかけがあった。そこで決定的な役割を果たしているのが、人間論の原型としてのキリスト論である。それは一見すると極めて秘教的な解釈に彩られているため、一見正統信仰とは無関係であるかのように見えるが、決してキリスト教の理解の枠外から持ち込まれたものではなく、聖書の記述やそれに関する神秘的解釈

の伝統の中で保持され発展させられていたものである。彼はこの人間論を主として第二章「人間・ミクロコスモスとマクロコスモス」において論じているが、もう一つの極めて重要なモチーフを第八章の「創造と性・男性的なものと女性的なもの」においても展開している。彼のキリスト論は人間の神性とその陥罪に関する神秘的解釈を結合しているが、これは一面では二性論として、キリストが神であると同時に人でもあるという教義の展開ともなっており、また別な面ではベームに見られるような神秘的キリスト論を継承し、両性具有的存在を人間の原型と考えるユダヤ教の神秘主義的伝統であるカバラ思想にキリスト論の新たな解釈を重ね合わせ、そこからアダムの陥罪とキリストの来臨の意味に新しい光を当てるものである。ここではこれらの構成の内実を整理し、その意義について考えていくことにする。

まず、後者の両性具有としての人間とその陥罪の問題について検討していくことにする。最初の人間であるアダムを両性具有的存在として捉える発想の起源は極めて古く、人間の創造をめぐる聖書の記述にその源泉が求められている。「創世記」によれば、神が自分の姿に似せて最初の人間アダムを創造したとある。だが、冒頭部分に当たる祭司伝承では、「男と女とに創造された(創1-27)」とされ、初めから男と女が別々に創造されたように書かれているが、それに続くヤハウエ伝承(創2-7)では、初めに神はアダムを創り、アダムが寝ている間にその肋骨の一つを取り、彼の妻であるエヴァを創ったとしている。前者によれば、神の似姿は本質的に男であり、また女でもあると解釈でき、後者によれば、肋骨を取られる前のアダムは男であるが、その内に女性の源を有していた、あるいは男でありかつ女でもあったとも解釈できる。こうした記述上の齟齬から、原初のアダムを両性具有者として捉える観点が成立したのである⁽⁶⁷⁾。しかし、これが単にユダヤ教神秘思想内部の字句解釈の問題にとどまらなかったのは、こうした思想が明らかに初期キリスト教のキリスト論にも大きな影響を与えたからである。特に、この世に死をもたらしたアダムとこの世に生をもたらすイエス・キリストというパウロの思想(ロマ5-12~21)において、イエス・キリストが第二のアダムであるという思想の原型が提出されていることは注目すべきことである。そうした思想はキリスト教の教義が確立していく上では必ずしも表だって取り沙汰されるような問題とはならなかったが、神秘主義的な伝統の中で保持され、ベームの神秘思想においてはキリストの両性具有論という形を与えられることになるのである。

ベルジャーエフはこのベームの両性具有論を継承し、そこからアダムの陥罪と人間の罪性の神秘的解釈を結合している。これについてベルジャーエフの記述から要約すると次のような構成となる。すなわち、神によって「神の似姿」として創造された原初のアダムは「男性的処女 Муже-дева」であったが、この「処女」とは「神の英知としてのソフィア⁽⁶⁸⁾」であり、「三位一体の似姿」である。純粋なロゴスとしてのアダムに内包されていたソフィアは永遠の処女であり、地上的な肉の妻ではなかったが、アダムは陥罪によってこの処女を失い、この世の儚い生のために創られた肉の妻エヴァを得たのである。エヴァにおいては、自然力的な стихийная 愛を原理とする「母」が自然の産み手となり、墮ちたアダムの自然的な種、すなわち男性の精子を受け容れ、生殖によって命をつながなくてはならなくなったというものである⁽⁶⁹⁾。

つまり、ここでの陥罪とはアダムが神の英知から離れ、純粋なロゴスではなくなったことを指している。アダムの処女性は妻や雌として女性性へと変貌したが、そこでは単に両性具有からその女性性が分離されたのではなく、神的なものから地上的なものへの転落という契機が組み込まれている。従って、原初のアダムの両性具有的本性の喪失とは、神の似姿としての人間の全一性の崩壊として捉えられなければならない。エヴァがアダムから分離させられたとき、人間には滅びに至る肉の生が与えられ、性には誕生と死が伴うものとなり、そこからこの世における男女二つの性が分裂したものでありながら、不可避的に結合へと向かわなければならない状態が現出したのである。そして、原初的な神の似姿としての本性の変質の結果として、人間は「産む者は死に、死すべき者が生まれる⁽⁷⁰⁾」自然的な被造物の世界の一員となり、世界の必然性の虜となったのである。

ベームから継承した神秘的な両性具有論の導入は、人間が地上において罪に堕ちた状態にあり、単に観念的に世界観を組み替えただけではその罪を精算することはできないという出口なき状況の解釈を可能にすると同時に、そうした非本来的な姿にある人間の救い主としてキリストが出現し、その罪を贖ったことの意味を理解するための道筋をも与えている。その糸口として、イエス・キリストの処女からの出産という神秘的な出自という問題がある。ベルジャーエフは、「古きアダムの、旧約の人間の転落と隷属は、世界において性行為を通じた自然的、分娩的誕生の王国を確立したが、新しいアダムの、新約の人間は聖神によって懐胎した処女からのみ生まれえた」のであり、「処女からのこの新たな出産は「この世」の自然的秩序における古い誕生の神秘的な克服だった⁽⁷¹⁾」として、パウロ以来の観点を展開している。そして、こうして誕生した「イエスは再び男性的なものと女性的なものを一なる両性具有の中に結合し、「男性的処女」となった⁽⁷²⁾」のであり、第二のアダムとして、神の似姿である本来の人間の姿を回復し、その内に純粋なロゴスとソフィアを内包する者となったと考えられている。結婚と出産を巡るキリスト教の神秘的な思想は、キリストと教会の関係という形でも語られるが、それは同じ「男性と女性の宇宙的な神秘、すなわち宇宙的な結婚の神秘⁽⁷³⁾」であり、その限りではベームの解釈は決して特殊な神秘的物語に留まるものとは言えないのである。

さらに、ベルジャーエフは、ベームの思想を継承し発展させたバーデルから「結婚の愛の目的を人間の失われた原初的な本性の再興に、両性具有的本性の再興に見る⁽⁷⁴⁾」という観点を引き継ぎ、両性具有的な真の人間としてのキリストを人間の範型として捉え、「人間はその存在の根幹においては、両性的、両性具有的⁽⁷⁵⁾」であるという理解を導き、悲劇的な現状と無限の可能性の中にある本来的に矛盾した存在として人間を捉えている。そこから、人間における両性の結合の意味を「人間の性生活全体が喪われた両性具有性、男性的なものと女性的なものを全一的存在へと再統合することをめざす、苦悩に満ちた、張りつめた探求⁽⁷⁶⁾」として捉え、人間の生のあり方の宗教哲学的な解釈へと敷衍していくのである。

ここまで来れば、なぜベルジャーエフがベームやバーデルの議論に強い関心を示したかが理解できよう。彼はこうした神秘的な両性具有論から、人間存在の本来の姿の範型を見出し、ロゴスによって貫かれた「普遍的な身体」の理解に適用しようとしているのである。人間が一つの個別的な存在者としてありながら、男性と女性という二つの異なる極に分裂しているのは、その結合によって回復されるべき本来の姿を喪失しているためだとすれば、性的原理に対して通常とは全く異なる観点をとらなければならないということの意味する。つまり、ベルジャーエフが「外的な客体性と対象は性的な分裂と結びついていた」としているように⁽⁷⁷⁾、「この世界」の必然性の強さは「性」という人間の生の最も根源的な領域から生起しており、たやすくその必然性から逃れることなどできないのである。それだけに、こうした状態から脱却する「創造行為」は極めて厳しい道であることを示しているのである。

『自由の哲学』における陥罪のモチーフは、どちらかと言えば、今現在の人間の精神のあり方を比喩的に捉えるためのものでしかなかったが、そのためにその回復も存在論的な視点による世界観の変更によって可能であるかのような楽観性があった。しかし、カント以来の合理主義哲学を「旧約的な本性」の現れと捉えたように、人間の精神的なあり方というのはより長期にわたる歴史的なパースペクティブの下で捉えられるものである。こうした歴史哲学的な意識は、無論ロシア史の現実に向かうときにも一つの観点として有効であるが、ではどのような精神改革的な行動をとることができるかと言えば、やはり徐々に人間の意識のあり方を変えていくことしかありえないであろう。性急さによって生み出されるのは、同じ精神性に感染した革命運動のように何ら精神的に新味のない、単なる現状否定の動きだけである。従って、精神史というものがありうるとすれば、こうした一種の象徴的解釈を通じた歴史展望においてのみであるようにも思われる。

また、ここで注目しなければならないのは、ベルジャーエフが人間の類的な生のあり方に徹底的な異議を提出していることである。彼は生殖をもたらす性的結合を人間の両性具有的本性の非本来的な

あり方として捉え、その結果として生じる類的な生の連鎖を否定している。例えば、「類的根源力こそが、人類の啓示にとって、人間の創造的本性の啓示にとっての主たる障害である⁽⁷⁸⁾」という主張があるが、それは「類的根源力、自然的必然性の秩序においては、性のエネルギーは生殖の中で緩和され、創造は誕生に、不死なる創出が死せる創出にすり替えられる⁽⁷⁹⁾」からだとしている。すなわち、「親から子へ」という不同的反復の思想には旧きアダムの転落の痕跡のみがあるということである。彼はこの反復を切断し、神の似姿としての両性具有的人間の再生を目指すキリスト教の説く個の人格的完成という思想を擁護するばかりでなく、既存の人間の日常的なあり方の意味を極めて重く受けとめているのである。これと関連して『創造の意味』においては、「禁欲」の意義も探求されているが、その言わんとするところは、「この世界」の否定は「この世界に生きること」の否定に限りなく接近するということでもある。ここから彼は「両性具有としての人間の新たな誕生は、自らの内に全ての自然を受け入れること、人間のミクロコスモス性の開示」であり、「全一的人間の誕生において、神も自然も人間の外部にではなく、内部にある」だろうとして、「別な世界」における「別な生」のあり方をリアリティを伴ったものとして提起するのである。

従って、アダムの神秘的解釈を巡る議論は、それ自体を見れば、ほとんど神話的な世界の物語でしかないように思われるが、ベルジャーエフの哲学的構成においては、それは端的に物語として完結するのではなく、人間の地上的な生のあり方全体を見渡す際の象徴的な手引きを与えていることも理解できよう。例えば、ベルジャーエフは性的結合の原理を認識論においても展開し、認識する者と認識されるものの結婚としての認識に「男性的な能動性の原理と女性的な受動性の原理⁽⁸⁰⁾」があることを認めている。そこでは「認識という結婚においては、認識者が男性、すなわちロゴスである⁽⁸¹⁾」とされており、ソフィアへの愛の表現としての能動的な行為としての哲学的認識というこれまでの主張が確認される一方で、この結婚としての認識における男性的原理と女性的原理の結合によって、本来的な全一的人間存在の回復が図られることが示されていると言えよう。この場合、性の問題は能動・受動二つの原理の相互関係として定位されており、性をより普遍的な宇宙的な原理として捉える視点に立脚していることは明白である。また、そこでの「個」が普遍に至るための単なる契機ではなく、人格性を帯びた「実体」として定位されるべきものであることも理解されよう。こうした議論からすれば、主体と客体という断絶が罪の結果であり、その本来的な姿としては、認識する者と認識されるものの両者が対等な存在として一体化し、認識者のロゴスが存在に意味を与えることが認識であるという主張は、創造的行為としての認識において「神の似姿」である人間が回復される様を具体的に描き出したものだということも明らかになってくるのである。

ここで、保留しておいたキリストの二性論的な問題を検討しておこう。ベルジャーエフは「キリストの神秘とは絶対的人間 Абсолютный Человек、神—人Бого—Человекの神秘⁽⁸²⁾」であるとして、キリストが人間の絶対的範型であり、また神人であることによって神と人間の間立ち、両者のつながりを回復する積極的な仲介者であることを重視している。聖書でも「仲保者」または「仲介者」として、神と人をつなぐキリストという記述(1テモ2-5、ヘブ8-6、9-15、12-24)があるように、神—キリスト—人間という結合を成立させることによって、人間と神とのつながりが「新しい契約」すなわち「新約」の下で正当に意識されることになるのである。もっとも、キリストが神の子であり、かつ人の子であるという二重性は、教義史の上でも単性論論争などの大きな混乱を引き起こしており、キリストの人性を重く見るネストリウス派教会や、逆に神性を重く見るアルメニア教会、コプト教会などで単性論的な信仰が継承されている。そして、431年のエフェソス公会議において、正統信仰としては二性論的観点が採用されるが、それは単に聖書の字句通りの解釈を教義においても保持しようとした結果である以上に、キリスト教信仰の本質と結びついていたと考えるべき要素を持っている。

単性論の問題は信仰対象の選択と密接なつながりを持っているが、ベルジャーエフの言う「選択」が決して任意なものではない一つの具体例がここにあるように思われる。単性論を採用した上記の教

会に関してベルジャーエフは直接言及してはいないが、「教父的なキリスト教には単性論的な傾斜が、キリストの人間的本性の開示に対する臆病さがあり、それゆえ人間の神的本性の開示に対しても臆病で、罪と贖罪への渴望による抑圧があった⁽⁸³⁾」としている。これは、初期キリスト教においてもキリストの二性論が必ずしも有機的に理解されておらず、常に動揺をはらんでいたことを示すものでもあるが、ベルジャーエフの思索との関連からすれば、次の二点の問題を提起するものとして捉えることができる。一つは古典的な論理法則に従う思考からすれば、二性論という観点自体が不合理であり、それを受け入れることができないと、前章で見たようなグノーシス主義という「異端」を生み出す「知識主義」に到達し、信仰そのものを歪めることにもなりかねない。従って、取ってそうした枠組みを逸脱していくとすれば、その際に神と人間との関係性をどのように措定するのかという超越的なものの措定のあり方が問われることになる。そこで正統信仰が大胆に人間を肯定できなかったことはすでに見たとおりである。従って、ロシア正教においても、こうした単性論的な傾斜があることは日常の信仰において専ら罪の認識と贖罪への呼びかけばかりが強調されているという点に現れていると指摘されることになるのである。キリストの人間側面に人間意識の範型を見るならば、そこから神に対する人間の関係のあり方も示唆されるはずであり、それが伝統的な理解と共存できるとは考えられない。それゆえ、そうした態度が「選択」されれば、穏当な論理的思考に留まりつつ、人間の神的本性について口をつぐむという精神的退行へと導かれることになる。ベルジャーエフの立場からすれば、それはキリスト教信仰の本質を歪めるような、必然性への隷属を容認する「悪しき選択」だとされることになるであろう。

こうした問題があるがゆえに、ベルジャーエフはキリスト論を人間論の範型として重視しているのであり、「キリストによって行われた人間と神の養子縁組 *богоусыновление* が、すなわち罪と脱落によって損なわれた人間本性のキリストによる再興が、人間と人間の長子たること *первородство* に関する神秘、人間の顔貌の神秘を開示⁽⁸⁴⁾」したと主張するのである。これはキリストが地上の人間を神の子として認める行為(マタ5-9、ルカ6-35、20-36)が行われたという聖書の言葉を受けたものであり、それによって人間が神の相続人となったというパウロの思想(ロマ8-11~17、ガラ4-5~7)を継承したものである。無論、その場合でも、「必然性に拘束される自然的存在へ転化した落ちた人間は、自らを虜囚や奴隷の状態から解放し、神的源泉へ帰還する力はない」とされ、「絶対的、神的な人間」であるキリストを通して、「あらゆる人間が神的な本性や神的な力に関与できる⁽⁸⁵⁾」という留保が付されている。それが、すでに見たような罪による必然性の克服し難さの裏返しの状態であり、キリストを通して人間にも神的源泉への回帰の可能性が与えられ、本来持っていたはずの神的な本性や力に関与できると考えられるのである。キリストに対する二性論的な観点を有機的に理解しようとするならば、必ず人間の本性とは何かという問題と直面せざるをえなくなる。それを問い詰めていったときに、ベルジャーエフは人間による「創造」という問題を提起することで、人間の神性の是認が可能であるという理解に到達したのである。そして、それこそがこれまで彼が論じてきた問題を展開し直し、「弁人論」としてキリスト教の教義の内奥に秘められた人間の姿を肯定する思想を打ち立てることを可能にしたのである。こうした転回が結実したのが『創造の意味』であると言えよう。

さて、ベルジャーエフの人間論の大要が明らかになったところで、次に彼の議論の広がりについて検討していくことにする。実は、これまで見てきたベルジャーエフの人間論では、一つの本質的な齟齬を来す問題が内在されている。それについて考えることで、彼の思想の中での人間論が持つべき広がりを見ていくことにしたい。この問題とは次のようなものである。両性具有的な本性を自らの内に回復したはずのキリストは十字架刑に架けられ、その死によって、滅びに至る肉の体の罪を脱ぎ捨て、復活によって新たな不死の体を纏うこととなった。だとすれば、キリストが肉の体においてそうであった両性具有性にはどのような意味があったのか、また肉の体の変容という聖書における神秘的な出来事の意味とは何であったのかということである。十字架刑の意味については、イエス=キリストは自

らには何の罪もなく、地上の全ての人間の罪を贖うために十字架に架けられたのだという一般的な説明が成り立つが、キリストが全ての人間の罪をその血によって贖ったのであれば、その時点で神のものとの繋がりが回復されていることになり、すでに人間は贖罪という契機を自らの死として経験する必然性の内にはなく、すでに神的な存在であり、両性具有的な本性も回復しているはずであろう。すなわち、約束された永遠の生に参与しているはずだとすれば、人間は死と復活を通して「第二の誕生」を経験する必要はないことになる。教会が人間の神性という問題を避けるのは、こうした難問の存在も一因であるかもしれない。

この問題を考える際に、H.フォードロフの提起した人間全体の共同の事業としての祖先の「復活」という思想が一定のヒントを与えてくれるように思う。ベルジャーエフもフォードロフの思想については関心を払っており、「人間は親や祖先の死の罪を負っており、彼らを復活させねばならないが、この復活は、類の外で、精神による結合においてのみ可能である⁽⁸⁶⁾」として、フォードロフの思想を継承しつつも異なった相において捉えようとしている。フォードロフの提出する「父祖の復活」とは、端的に言えば、科学的操作による肉体の復活という思想であるが、これに対してベルジャーエフはその即物的、唯物論的な逸脱を批判する一方で、「復活」という思想を現代的な形で提起し、現代人の想像力を喚起したことに重大な意味を認めたのである⁽⁸⁷⁾。産みの性が両性所有者の陥罪に起因するとすれば、その結果である死もまた陥罪の証である。そこでは、子を産む親ばかりでなく、親に死を迎えさせる子にも罪があると言わなければならない。興味深いのは、それを転倒させて子による親の復活を子の義務としたことである。これはそれまでのキリスト教意識にとって全く未知の思想であると言っておくべきであろう。

フォードロフは自然的な生命としての人間の枠組みを最後まで脱し得なかったが、ベルジャーエフは精神的な生命に突破口を見出している。見方を変えれば、フォードロフの試行錯誤においてキリスト教が肉体よりも精神における変化に重きを置くものであることが再確認されたとも言える。人間は精神的な再生を通過しなければ、その原罪の軛を自己の内に見出すこともなく、そこから逃れることの意味も捉えることができない。イエスは「わたしがきたのは、義人を招くためではなく、罪人を招くためである(マタ9-13、マコ2-17、ルカ5-32)」と言ったが、まさにここに「第二の誕生」すなわち類として死に、個として生まれることの困難がある。言い換えれば、キリストによる神と人間とのつながりの回復は、それが人間の主体的な行為によって可能であることを示してもいる。人としてのイエス＝キリストは人の肉体に刻印された罪が贖われうることを示し、実際に「新約」のために血を流したがゆえに新たな人間論的啓示の一端を伝えたのだと言うことができる。従って、それによって自動的に全ての人間の罪が消去されるのではなく、そうした「新約」の道を人間が主体的に踏破することで、神から発せられた言葉＝ロゴスに応答しなければならないのである。そうした発想がベルジャーエフにおいては「創造」の中に集約されていると考えるべきである。

キリストの意義をどのように捉えるかによって、既存のキリスト教信仰のあり方にも大きな違いが生じたが、それによって明らかになるのは、キリストの生と死、そして復活をめぐる不合理さそのものにキリストの示した深淵な啓示を見出すこともできるということである。「ロゴス」としての神人は、それが「神の言葉」であることによって人間に対する呼びかけであり、また同時に彼が人間であることによって神から課せられた使命を果たし、呼びかけに応じる姿を明らかにしている。そうした呼びかけと応答という関係性がキリストの中で一体化しているのである。神から発せられた言葉は被造物の姿に身を置くことで他の被造物と等しいものとなり、十字架に架けられることによって地上の人間の罪を贖うために死を受け入れた。しかし、それで全てが終わったわけではないのである。

ベルジャーエフは「贖罪がキリストの一面へ、苦しみ生け贄となる神の子へ向けられたものであるならば、創造はキリストの別の面へ、賛美される、強力な神の子へ向けられなければならない⁽⁸⁸⁾」として、キリストの二性論に由来する矛盾そのものを受け入れ、その別な側面を「神の創造はキリスト

＝ロゴスの藉身の内で継続される⁽⁸⁹⁾」という思想として捉えている。すなわち、キリストは新たな創造の可能性を人間にもたすために、神との新たな契約を人間に与えた。そして、この契約を全世界に宣教する力をも地上の人間である使徒たちに伝えたのである。この力には聖神のバプテスマによって、聖神が下ることによって与えることができる。これら一連の事業によって、人間は失った創造主の似姿としての力にも再び目覚めることになる。そして、キリストが再びやってくるまで、キリストの事業を継続すべきことが遺言されたのである。こうして、キリストにおいて、創造主－被造物という関係は一方的に固定されたものとしてではなく、流動化し始めたのである。ベルジャーエフは「ポンティ・ピラトの時代に世界の罪のために十字架に磔にされたキリスト、そして栄光の内に現れる来るべきキリスト、これは同じキリスト、絶対的人間であり、彼の内に人間に関する神秘が開示される⁽⁹⁰⁾」としているように、一見すれば矛盾したキリストの神人性によって、必然性を強制された世界とは異なる世界の可能性が開かれたのである。従って、キリスト教的な意識にとっては、「世界における神人の現象は世界創造の新しい局面であり、宇宙的な意義を持つ局面である⁽⁹¹⁾」ということ直視することが求められるのであり、それを可能にしたのが神秘的な解釈の伝統だったのである。

従って、ベルジャーエフの「創造」論は、「人間と世界の課題がかつてなかったものを創り出し、神の創造を補い、豊かにすることだという創造的啓示はキリスト教的な意識にとっては未知のものであった⁽⁹²⁾」とされているように、通常想定される何らかの「創造」とは異なるものとして提起されていると考えなければならない。例えば、それは「被造的存在は顔貌 *лицо* を作り出す力はなく、顔貌は神によってのみ作り出される⁽⁹³⁾」とされているように、神と同じ「創造」ではないが、『自由の哲学』において提起されたような結婚としての認識のように、ロゴスによって存在の意味や価値を照らし出し、被造物の可能性を現実化することとして考えられる。ロゴスを根底に置く主体と客体の同一性とは、認識するものと認識されるものが、それぞれ被造物であり、かつ創造主体でもありうるということを示すものである。そして、存在対存在の触れ合いとしての認識において、人間は被造物として自らも認識の対象となりつつ、また創造者として存在の内実に豊かさをもたらすことができる。そうした形で、存在の意味を現実化することが、すなわち人間による創造的な行為なのである。こうした認識の過程は、象徴的な言い回しで語られてはいるものの、思想的営為にとって極めて本質的でもあるように思われる。ベルジャーエフのキリスト論は、人間が神と被造物をつなぐ能動・受動という関係性の原理を二重に内包しうることを示したことで、創造主と被造物という一見相反する原理を同時に内包する思考法を可能にし、『自由の哲学』で提起された存在論的認識論により具体的なリアリティを与えるものなのである。

こうした議論の終着点として、ベルジャーエフは「神人の宗教において、神の意志は神によって開示される」が、「人間の意志は人間自身によって開示されなければならない」として⁽⁹⁴⁾、キリスト教の新たな時代、「聖神の啓示」による「第三の時代」が到来していることを主張する⁽⁹⁵⁾。すなわち、キリストという神の言葉が神から発せられ、その最初の使命を果たした後は、「神が人間から人間論的啓示を待望しており、人間はこの啓示を神に期待することはできない」のであり、「第三の啓示は待つべきものではなく、聖神の内に生きる人間自らが自由な創造的行為によって成し遂げなければならない⁽⁹⁶⁾」という見解に到達するのである。これはベルジャーエフの歴史哲学的観点の原型をなすものであり、その具体的な内容については次節で検討するが、神からの恵みによってキリストがこの世に遣わされたことが神の呼びかけだとすれば、次に人間がそれに答えなければならないのであり、その応答こそがキリストの贖罪と人間論的範型に示された人間の神的本性の開示としての創造的行為の遂行の意味をなすと考えられているのである。

以上のような神秘主義的な影響の強いキリスト解釈から展開されたのは、教会的、教父的なキリスト教がこれまで説いてこなかった人間論であるが、それによって罪に墮した状態からの贖罪の道を切り開くと同時に、創造者として能動的に神の事業を継承するという二つの側面が提出されることとなっ

た。ベルジャーエフは「キリスト論的な（キリスト＝ロゴスの）意識においてのみ人間は救済され、確立される⁽⁹⁷⁾」ことを示したが、そこでは、「新たな存在、新たな生」の開示を求めた彼の哲学的な志向性が見事に宗教的に昇華されている。それは後年においても「創造行為はその原初的な純粹さにおいては、新しい生、新しい存在、新しい天上と新しい地上、そして世界の変容преображениеに向けられたものである⁽⁹⁸⁾」とされているように、キリストの変容（マタ17-1～8、マコ9-2～8、ルカ9-28～36）と同様の変化が世界に起こるとする聖書の予言（IIコリ3-18）へと常に接続されているのである。それによって、既存のキリスト教理解の枠組みをキリスト教理解の深化によって乗り越え、新しい意識の場へと連れ出そうとしているのである。

3. 三位一体からの視点

ここまでのベルジャーエフの人間論は、主として神－人関係、父－子関係を基礎に展開されてきたが、その延長上で提起された「聖神の啓示」による「第三の時代」の訪れという観点によって、三位一体論的な問題へと発展させられている。ここでは、キリスト教の教義のもう一つの重要な問題である三位一体的な神観と彼の議論がどのように接続されているのかという問題を中心に検討していくことにする。この「第三の時代」は「聖神の時代」とも言い換えられているように、ユダヤ・キリスト教を貫く精神的な問題の展望を与える時代論として展開されている。予め、この時代論の全体像について整理しておくとして、「三つの時代」とは「父の時代」、「子の時代」、「聖神の時代」であり、それに対応した啓示や予言、そして、その時代の示す精神的な意味合いが規定されている。すなわち、父の時代とは「律法により人間の罪が暴露され、自然的で神的な力が開示された」時代であり、子の時代には「人間が神の養子とされ、罪からの解放が開示された」時代、そして聖神の時代では「創造的な人間本性の神的性格божественностьが最終的に開示され、神的な力が人間的な力となる⁽⁹⁹⁾」時代、人間が自ら啓示をなし、神の呼びかけに答えていく時代である。従って、「聖神Духにおける第三の創造的啓示は聖書を持たない」こと、また「上方からの声もない」とされているように⁽¹⁰⁰⁾、「聖神の時代」は旧約、新約という二つの時代に続くものの、全く新しい時代として提起されているのである。

こうした三つの時代という問題意識は、イタリアのヨアキムス・フロレンシス⁽¹⁰¹⁾などにその先駆を見出すことができる。歴史的には公式の教義としては承認されず、異端的教説として非難の対象となったが、フランチェスコ会聖霊派においては中心的な教説の一つと見なされるほどの影響力を持っていたと言われる⁽¹⁰²⁾。ベルジャーエフはキリスト論を含む総体的なキリスト教解釈の中で敢えてこうした観点を採用したわけだが、そこには彼自身のこの時期のフランチェスコ的なキリスト教への強い関心が反映されていると考えられる。1913年に母親の病の知らせを受けてイタリア滞在を中断し帰国する途中、わざわざアッシジを訪れたことからそれは窺い知ることにはできる⁽¹⁰³⁾。その意味で、この「三つの時代」論はベルジャーエフの歴史哲学的観点の形成を見る上で、一つの重要な契機となっていると考えられる。こうした見方は次節で扱うイタリア・ルネサンスに関する文化史的、歴史哲学的な議論とも関連しているが、これについては次節に譲ることとし、ここでは三位一体論の解釈との関連で検討していくことにする。

さて、この時代論の大きな特徴として、「三つの時代は全て共存する⁽¹⁰⁴⁾」とされているように、決してクロニクルな議論ではないということがある。カントの哲学に見られた精神性を「旧約的」と特徴付けていたことなどを考えれば、これは一つの類型論の試みであるとも言えるが、単なる類型論と異なるのは、それを相対主義的に捉えるのではなく、一定の歴史的展望と結合させている点である。言わば、三つの精神性が同時に存在しているとしても、最終的にはある一つの類型へと収斂して行くべきであるという主張を内包しているのである。そのため、「律法の時代においても世界は新しい宗教的時代を予感していた」のであり、「今日まで律法は最後まで生き抜かれておらず、罪の贖いも未

だ完遂されていないが、世界は新しい宗教的時代に至りつつあることが主張されている⁽¹⁰⁵⁾。

そもそも、人間の意識のあり方が一人一人異なっていることを前提とすれば、ある時代の時代精神なるものを自立的に定立することは本来的にできないはずである。従って、発展段階説などの時代論のように社会的、政治的な現象を一定の画期で区切り、その内実を規定する原理をメタフィジカルに説明するのではなく、個々人の精神的なあり方や社会の背後で作動している精神性を測る指標としてこの時代論は提起されている。無論、未来にありうべき精神性への期待があるという意味では、全ての時代論の中に共通な願望が秘められていると言うことはできる。しかし、ベルジャーエフがこの段階で宗教的な世界観を代弁する時代論を提起したのは、彼の提起した「創造」による人間の「神化」の道を歴史的パースペクティブの下で捉え直すためであり、それが「この世界」からの脱却と結合しているという点で、明らかに近代的な時代論に対するアンチテーゼとしての意味を担うことになるのである。

その最も端的な例としては、『創造の意味』においてキリスト教的な終末論の解釈に踏み込んだ姿勢が見られることが挙げられる。ベルジャーエフは「第三の創造的な宗教的時代と結びつくのは終末の感覚、生の終末論的な展望である⁽¹⁰⁶⁾」としており、人間の「創造的行為」による世界の変革というモチーフを「キリストの再臨」による「別な世界」、すなわち「神の王国」の到来というキリスト教的な期待と結びつけている。これは、第一部で検討したような「進歩」の問題から発展したものであり、その時点でも「完成による神性への到達」が問題となっていたように、一定の終局が予め予想されていたわけであるから、こうした展開自体はベルジャーエフの議論にとっては必然的であったと言えよう。こうして、「終末」の問題は『自由の哲学』の第二部に収められた1908年の論文「悪の起源と歴史の意味⁽¹⁰⁷⁾」において示唆され、『創造の意味』において明確な形で展開されることとなったのである。この「終末論的意識」やあるいは「黙示録的な意識」に立脚した歴史哲学的構成は、後年の議論の原型ともなっており、ベルジャーエフの文明史的な観点へと延長されていくことになる。そのための論拠が「三つの時代」に求められているわけであるが、そこには上述したキリスト論においても重要な役割を見せていた「聖神」の役割に対する三位一体論的な理解が背景にあると言える。

無論、ベルジャーエフは三位一体の問題を単に精神的に投影しているばかりではなく、新たな世界観の基本的な構成の中での有機的な理解と関連付けており、その上で彼の宗教哲学によって提起されるべき全一的世界観が提起されている。次に、この彼の世界観における三位一体論の解釈について検討していくことにする。まず、ベルジャーエフは「三一性 тринностьとは神性の中での内的な運動であり、三一性の動態 динамикаの中で世界が創造される⁽¹⁰⁸⁾」として、世界における三位一体の動性を世界観の根底に置いているが、これは一元・多元論として提起した自身の世界観をキリスト教的に展開し直したものと捉えることができる。すでに見たように、本来的に神は唯一であるが、三位一体論においては三つの位格が「個」として表れている。この時点では、ベルジャーエフは「神性」を「個」として表れる「神」よりも根源的なものとして捉えることによって普遍的な絶対である神の根底を確保しつつ、神性が「世界において三位一体的に、三位格的に転倒されている⁽¹⁰⁹⁾」ことによって、「神は具体的な個 конкретная Личность⁽¹¹⁰⁾」であるとしている。すなわち、三位一体のそれぞれの位格、すなわちペルソナを具体的な顔貌として把握し、神のあり方として普遍であると同時に個別的存在でもあるという形で、彼の一元・多元論と接続しているのである。ただし、神性が「普遍」で三つの位格がその限定としての「個」になっているというヘーゲル的な見方がとられているわけではない。その点は、これからの検討で明らかになると思われるが、言わば普遍と個の共存の中に、本来的な意味でのベルジャーエフのペルソナリズムの基本的なモチーフが示されているのである。

彼が神を個別的存在者としても確立しようとするのは、「創造行為は自由で自立的な力としての顔貌 лицуに、個 личностьにのみ内在的に固有」であり、「創造と呼ばれうるのは世界における力 мощьを増加させることのできる自存的な実体によって生み出されるもののみ」であるとする観点があるか

らである⁽¹¹¹⁾。これについては多少検討しておく必要があると思われるが、神学上の一つのアポリアとして、絶対者である神が動性を持つことの是非を巡る問題がある。それを簡単に言い表せば、絶対者である神は全てを含むものであるから、欠如ということがない。従って、もはや付加すべきことは何もないのであり、神が埋めるべき空虚もなく、ゆえに神の動性は否定されるということである。しかし、とベルジャーエフは言う、「絶対者に創造的な運動が欠如しているということは、絶対者の欠陥であり、貧困ではなからうか⁽¹¹²⁾」と。こうした見方からすれば、動態を否定する観点は、なぜ神が世界を創造したのかという問題に答えることができない。従って、そこに不動の絶対者の観点では説明し切れないモメントを見出さなければならないと言えるが、ベルジャーエフは「世界の創造 творениеは神の中での創造的発達であり、神が孤独を脱すること、神的な愛の呼びかけ⁽¹¹³⁾」であるとして、具体的な神の発意を定位するのである。言い換えれば、彼が神性の中に動態を持ち込むのは、神の創造を擁護するためでもある。

こうした主張は、創造の対極である流出論的な見解と比較してみると、その言わんとするところがより判明になる。流出論は世界を神から流出したものと捉えているという意味では「汎神論」ともなりうるが、ベルジャーエフはこの流出論－汎神論という構成においては、「神の自立性と自由、世界と人間の自立性と自由⁽¹¹⁴⁾」はいずれも許容されることがないとしている。すなわち、この観点においては神すらも世界の何らかの必然的な法則に従い、受動的に展開される対象として捉えられることになるのである。それが「創造」の主体たることは極めて困難であろう。こうした観点の背景には、神に対しても法則的な自然の必然性の支配を脱することはできないという発想があると考えなければならない。そして、ベルジャーエフは「世界の本性に対する機構的で唯物論的な観点とは、キリスト教の禁欲的な世界感覚の裏面である⁽¹¹⁵⁾」として、「創造」を否定する旧約的なキリスト教理解のあり方にこうしたキリスト教の最も深遠な教義に対する無理解があることを指摘しているのである。

こうした議論から、既存のキリスト教の提示した神観や人間観がベルジャーエフの言う「創造」を否定するものとして断じられていくことになる。彼は「正教やカトリックにおける世界創造についての公式の教説は旧約的であり、そこではキリストの中で人間による創造 творениеが継続されているというキリストの神秘が最後まで開示されていない⁽¹¹⁶⁾」と批判しているが、そこには、キリストを自分にとっていかなるものとして捉えるかという宗教体験の根元に関わる問題が提起されていると言っても過言ではない。彼は「キリスト教の贖罪の機密は人間の発展のある段階で客体化され、人間と人間の内的な精神的道程にとって外的で、超越的なものなる」こと、そして、「キリストは客体的、対象的秩序の中に見いだされ、人間の道として、人間論的過程としてのキリストの内的な道という重荷が人間から除去される」ことによって宗教の形骸化が生じると考えている⁽¹¹⁷⁾。彼が創造という問題を提起するのは、キリストが贖罪のために歩んだ道のりを踏破することを自らの神秘的な責務と捉え、その精神性を共有することによって積極的にキリストの後を継いでいくことに人間の使命を見るからである。そこに人間がキリストに参与するモメントがあり、それがなければこれまで見てきたような宗教哲学的な議論が根底から意味を失うことになるであろう。創造をめぐるベルジャーエフとブルガーコフの観点が対立するとき、その背後にはこうした人間と神の関係、あるいは世界観全体とも関連する問題をどのように考えているかという相違があると見ておく必要がある。それによって、ベルジャーエフはブルガーコフの示す被造物による創造の否定と、すでに創造主によって定められたものとしての世界のソフィア性という議論に対して、明確に反対の姿勢を示した理由も理解されるのである⁽¹¹⁸⁾。

また、機構的な自然観がキリスト教という一神教によって打ち立てられたとき、それは異教的な世界観において自然の神秘と一体化していた「自然の精霊達 духиを追い払い、それによって自然を機械化」するというのは的を得た指摘であろう。従って、そうした自然観に基づいて自然を徹底的に機械的なものとして理解した「科学はキリスト教の所産である⁽¹¹⁹⁾」と言うことも可能なのである。そこ

から、ベルジャーエフは「創造の唯物論的、進化論的否定は抽象的汎神論と流出論における創造の神秘的否定の副次的結果の一つ⁽¹²⁰⁾」であると捉えている。これは近代の合理的な科学観の持つ精神性を宗教哲学の立場から解釈したものと言えるが、そうした観点から見ても、新たな存在の創出を掲げる彼の創造論が既存の世界観とは異なる地平にあることは明白であると言えよう。

こうした批判を背景として、ベルジャーエフは自由な発意によってこの世界を創造し、一人子を使わした神の動性を承認する構成を確立するために、キリストにおいて実現されたような、人間との人格的な交わりを可能とする個的存在者としての神の姿を重視したのである。そうした時、キリスト教が唱える愛の意味が新たな展望の下で見えてくることになる。ベルジャーエフは「愛は自由の内容であり、新たなアダムの自由、創造の第八日の自由」であるとしているように、キリストの伝えた愛の内実を「あらゆる必然性を焼き付くし、自由を与える」ものとして捉えている⁽¹²¹⁾。キリストという個においては、本質的に世界の必然性から解放された、自由な存在者としてのあり方が実現されており、人間がそうしたものに参与し、変貌していくための自由な道程への招きがある。それが、神による世界創造の後に続く「第八日の」創造への呼びかけであると理解されているのである。そして、それが人間によっても「自由」になされなければならないのであり、それゆえ、救済は万人に「強制的に」訪れはしないのである。

こうした議論からすれば、言葉の上での矛盾にも関わらず、ベルジャーエフの構成の中で「個」が極めて普遍的な性格を持つものとされていること、また彼が存在を「実体」として捉えることにも一定の理由があることが理解できよう。ベルジャーエフの「実体」概念は、基本的には精神的なモノダの実体性を主張したコズローフ的な議論の延長上にあると見てよいと思われるが、スピノザの実体論と対比しても興味深い問題を提起している。スピノザの実体概念はかなり込み入った構成となっているため、ここではさほど詳しくは論じられないが、ベルジャーエフ的な実体概念との関連では次のような問題を提起できよう。すなわち、スピノザにおいては「実体とは、それ自身において存在し、それ自身によって考えられるもののことである⁽¹²²⁾」と定義され、また「実体の本性は存在することである⁽¹²³⁾」という定理が証明されているように、存在と実体は密接な関連の下で捉えられている。しかし、それに先だって「自己原因とは、その本質が存在を含むもの、言い換えれば、その本性が存在するとしか考えられないもののことである⁽¹²⁴⁾」という定義や、「たがいに共通なものを持たないものは、またたがいに理解し合うことがない⁽¹²⁵⁾」という公理があるため、「自然の内には同じ本性あるいは同じ属性を持つ二つあるいは多くの実体は存在することができない⁽¹²⁶⁾」という定理が導かれている。この場合の「自然」が何を指しているのかという問題もあるが、こうした観点から「存在する個別者」が「実体」であるといういわゆる「有限実体」の考え方が否定され、「個物は、神の属性の変様、あるいは神の属性を一定の仕方では表現する様態にほかならない⁽¹²⁷⁾」という主張が出てくることになる。

従って、本質的にスピノザの哲学はベルジャーエフの「普遍的な個」という考え方を肯定することはできないが、存在が実体で、この実体が無限の属性を潜在的に備えており、それが創造行為によって顕現されうる可能性の中にあるという見方自体は容認できよう。それによって、全ての「個別存在者」を「神」へ限りなく接近しうるもの、すなわち「神化」の道を歩みうるものとして構想することは可能である。この方向性でライプニッツのモノダを実体として捉えれば、それは一つの宇宙として無限の豊かさを秘めた「普遍的な個」としての解釈をさらに確立できるようにも思われる。『モノドロジー⁽¹²⁸⁾』によれば、「神そのもの、自然の創造者そのものの似姿である⁽¹²⁹⁾」精神は「神との一種の共同関係に入ることができる」とされ、「たんに機械と発明者の関係ではなく」、「君主と臣下、いやむしろ父と子の関係」であるとされている⁽¹³⁰⁾。そして、それが集まることによって「神の国、つまりもっとも完全な君主が統治する、可能なかぎり完全な国家がつけられるという結論がすぐでる」とある⁽¹³¹⁾。ここには、一面ではベルジャーエフの主張するような人間の精神的な神性や神と人

間の親子関係など、多くの共通のモチーフが認められる一方で、キリスト論やそれにまつわる陥罪と救済などの重要な契機の完全な欠如という大きな相違も認められる。だが、少なくともこうした個別的存在者のあり方が人間の本源的な姿と捉えられれば、それが「神の似姿」として創られた「アダム」を範型とする人間論へと展開していくことになるということは理解できよう。そこから、こうした「実体」的な姿を喪失した地上的な人間像からの脱却が要請されるのであり、その最も顕著な例として、地上的な性のあり方からの切断の必要性も理解されるのである⁽¹³²⁾。

さて、こうした世界理解の根底に据えられた三位一体理解とはどのようなものであろうか。ベルジャーエフはそのキリスト論から「聖三位一体の第二位格は絶対的人間」であるとしており、それを延長して「キリストを通して人間は聖三位一体の本性に関与する者となる」としている⁽¹³³⁾。すなわち、三位一体の基本構図の中に、被造物でありかつ神であるキリストという彼の二性論的解釈が重ね合わせられていると言える。キリストは父なる神に対して子なる神であり、また人間に聖神が下るようにした仲介者でもあるが、そうした一種の媒介的な役割がここで重視されていると言える。ただし、キリストを「媒介する」ことが間接性の表現とならないのはキリストが神性の一つのペルソナであることから明白である。従って、神は超越的であると同時に内在的であり、絶対者であるが個別的、人格的な顔貌を持つものであることによって、人間と直接に交わることを可能としているのである。そして、人間は個別的存在者であるが、普遍的、絶対的である神と交わることによって、愛と自由において他なる人間と等しく普遍性に与ると考えることができる。ベルジャーエフは「個別性とその自由は普遍主義の内においてのみ確立される⁽¹³⁴⁾」とし、またそれと同時に「人間は世界的、コスモス的な位階 иерархияの有機的成員であり、人間の内容の豊かさはコスモスとの結合に比例する⁽¹³⁵⁾」という形で常に個別性と普遍性を共存させるような構成を提示するのである。こうして、個別性は普遍の否定ではなく、普遍に与る位階的秩序に属すものとされることで、普遍主義の上で確立されるのである。こうして全ての存在が普遍的な位階の構成要素とされるわけだが、こうした「位階的構成」が主張されるところに、かつて創造論と流出論の混合によって混乱した構成の新たな秩序付けがあると言える。これによって、ベルジャーエフの普遍性と個別性という議論は一定の形式を獲得したのである。

こうしたベルジャーエフの三位一体論は、見方を変えれば、神による実践の過程が想定されたものとして捉えることができ、それを範型として倫理的な実践の原型が提出されているとも解釈できる。すなわち、ある種の形式化された命令に「従う」、またはそれを「引き受ける」実践ではなく、自ら構想しつつ體現していくような能動性としての「創造」の実践を見ることができるということである。それが宗教哲学において表現されたベルジャーエフの倫理的志向であることは明らかであろう。そうした時、「личностьの創造行為はコスモス的な位階に入り込み、低い、物質化された位階の死せる支配から解放し、存在の枷を外す⁽¹³⁶⁾」ものとして捉えられ、「личностьの創造的能動性を認識することは、創造的に能動的な個となること⁽¹³⁷⁾」だという主張が導かれることになるのである。

また、ベルジャーエフは三位一体に参与する人間像から、人間の創造的行為においても「личностьの自存性самобытность、自立性самостоятельность、自由を前提」とすること、さらに「神の本質Существо Божьеと並ぶ、自由で自立した本質が多数あること」を要請している⁽¹³⁸⁾。ここでの「本質существо」概念の扱い方には、明らかに父と子の同一本質を承認した三位一体論の中心的な理解⁽¹³⁹⁾が継承されており、それを人間にまで適用していることが確認できる。そして、こうしたキリストの二性論や三位一体論の展開を一巡した後に、「個別性の自由な創造力は普遍主義とマイクロコスモス性を前提とする⁽¹⁴⁰⁾」という主張に回帰したとき、ベルジャーエフの創造論－人間論がそこで有機的な円環をなす構造を成立させていることが分かる。一元・多元論は三位一体的な構成をその内実に持つことによって、実体としての神と同じ本質を持つ人間を確立する世界観へと展開され、共に個的でありつつ全きものとしての神と人間の交流の可能性を認めるような構成へと発展していると言える。これはまた、ソポールノスチという概念を理解する上でも非常に示唆に富んでいる。

以上のように、ベルジャーエフの三位一体理解は極めて独創的な解釈であるという印象を強く受けるものとなっている。しかし、例えば聖書においても人間が神の本性に与る可能性が示唆されている(IIペテ1-4)ているように、その根元を辿れば必ずしもそうではない。もっとも、三位一体論自体がキリスト教の教義が整備されていく中で提起された神学的問題であり、東西教会分裂の一因となったいわゆる「フィリオクエ」問題に見られるように、歴史的に見ても必ずしも一致した見解が形成されてきたとは言いきれない側面を持っている。従って、ベルジャーエフの議論が示唆しているように、人間にとって世界が三位一体的な様相を取りながら展開し、そこでの中心的な役割を人間が果たするという観点を導いているとしても、それ自体の是非を問題にすることはあまり当を得たものとは言えないであろう。また、世界過程そのものが神性内部での弁証法的な運動であるという見方は、単に世界が神性の内部での出来事であるということを中心とするのではなく、神が人間の精神に訪れ、人間が神に訪れるような交流のあり方が精神的な実体としての人間に起こる可能性を示唆するものである。こうした人間と神との相互依存性の思想こそが、先程引用したシレジウスの詩句に表現されていた当のものだと言えよう。

ここまで、キリスト教的な教義の不合理性ということを強調してきたが、それがどのような意味を持ちうるのかということにも少し目を向けてみたい。それによって、「芸術」としての「哲学」を選択したベルジャーエフの立場にも別な側面からの理解が加えられると思われる。まず、三位一体論と論理という問題を考えることにする。三位一体論はキリスト教の教義の中でも、最も非論理的な教説であるが、それはあくまでも古典的な形式論理の視点から見てそうだとすることでしかないとも言える。古典的な論理法則の主要な三法則は同一律、矛盾律、排中律であるが、三位一体の教義はこの全てに該当せず、逆の意味でも面白い事例であると言える。一般に古典的な論理法則によって指示される事態がいかなるものであるかを考えてみると、同一律 $A=A$ 、矛盾律 $-(A \cdot -A)$ 、排中律 $A \vee -A$ における対象や命題である「A」は事物であれば、一つの物や現象であり、それが時間的、空間的に一つの姿でしか存在しえないということを異なった形で表現しているに過ぎず、また命題であっても一つの命題が一つの論理的な価値(すなわち真であるか偽であるかのいずれか)しか持ちえないということである。しかし、神がそうした空間的、時間的な存在様式や論理的な価値を免れているとすれば、これらの論理法則はそもそも妥当しないことになる。すなわち、外時間的、外空間的な存在として超越的に指定されたものとしての神概念の規定からして、これらの論理法則を当てはめること自体が適当ではないと言えよう。

従って、例えばスピノザの哲学に見られるような幾何学的方法によって神の存在を証明したとしても、ユークリッド空間が唯一の幾何学空間ではないことが明らかになっている今日からすれば、その方法も唯一のものとは言えなくなっている。こうした事態は様々な分野で起こりうることであり、古典的論理学の三法則も、今日では基本法則としての地位を失ってしまっている。そうした意味では、一つの確実と思われる論理に従うことによって、果たして超越的なものの指定に関係するような形而上学的思惟が導かれうるのか問われなければなるまい。少なくとも、ベルジャーエフの場合、哲学的な思索のオルガンをロゴスに求めたように、超論理的とも言えるような構成、言わば「啓示」に基づく思索を目指しているわけだが、それは本質的に超越的なものを示すための一つの方法であり、その限りでの有効性や妥当性が問題にされるべきであるように思われる。もっとも、導かれるべき結論が予め直観的に把握されていることを考えれば、この「方法」もそこに到達するための道を辿る手段でしかないことも確かである。その意味では、いわゆる「帰納」や「演繹」のための「方法」と全く異なっていると言えるが、そうした思惟のあり方を不合理だとして放棄するならば、それによって逆に我々の思考法の中に潜む「合理性」が炙りだされてしまうということもできよう。

従って、ベルジャーエフのキリスト教理解は、上述した既存のキリスト教理解への批判にとどまらず、それと密接な関係にある近代の合理主義的な精神性に対するアンチテーゼとしての意味も内包し

ており、本質的な意味での超・近代、超・啓蒙主義としての側面も示していると言える。その点を明らかにするために、ヘーゲルの宗教哲学的論考にも立ち寄ってみたい。ヘーゲルは三位一体の問題を、その形式的な矛盾にも関わらず重要視して論じており、その論理的な展開である弁証法の中心的概念である「揚棄Aufheben」が「廃棄する」と「保存する」という背反する意味を同時に持つことの意味合いを重視するなど⁽¹⁴¹⁾、一見しただけでは合理主義哲学とは規定できないのではないかとさせるような側面を持っている。それが論理学として昇華されたことで、古典論理学を相対化することになったわけだが、本質的にヘーゲルの思索がキリスト教とどのような関係に立ちうるのか少し考えてみたい。

前章でヘーゲルの神観の問題には多少触れたが、そこでの「ヨーロッパ的悟性」という問題と関連付けて捉えるべき問題をベルジャーエフが提起しているのも、それとの関連で検討していくことにする。彼は東西それぞれの教会内部で公認された神秘思想において、「カトリック的西方にとってはキリストは客体であり、人間の魂の外にある⁽¹⁴²⁾」のに対し、「正教的東方にとってはキリストは主体であり、人間の魂の内部に」あり、「魂はキリストを自らの内に、自らの心の内に受け入れる⁽¹⁴³⁾」傾向があるとしている。これは、先程の旧約的意識から抜け出していない教会のあり方を批判したのとは異なり、それぞれの世界で神秘的思索を行った者の傾向を指したものである。こうした捉え方からすれば、ベルジャーエフ自身の思索も東方的な神秘思想の伝統に位置するものと考えられていることが分かるが、彼はこうした精神性の相違が教会分裂の大きな要因であるとしており、その解決も神秘体験のあり方について東西教会がどのような態度を示すかが決め手になるとしている。つまり、東西教会の分裂は「フィリオクエ」問題に端的に示されているように、神やキリスト、聖神をどのように感受するのかという人間の側の問題、すなわちヘーゲルの言うヨーロッパ的な精神性と非ヨーロッパ的な精神性の根本的な相違から生じているということである。ここには、ヘーゲルの初期の神観とその産物である「疎外論」に反映された精神性の問題との接点があるように思われる。

『キリスト教の精神とその運命』におけるヘーゲルのユダヤ教、キリスト教分析において通底しているテーマの一つは「疎遠なfremd神」の指定とそれがもたらした世界との関係である。これは近代における「疎外」の問題の原型的な思索としてしばしば引き合いに出されるものであるが、そこではノアやアブラハムにおける神との関係が、超越的な神を介することによって世界を支配する構造を示していることに視線が注がれていた。その際に、ヘーゲルがノアやアブラハムの「神」を彼自分の「神」と共通なものとしては認めていないことが明らかであり、超越神の問題をユダヤ的な世界観の問題に解消していると言えよう。これはノアの箱船の伝説を「人類が自然に対してもっていた信頼に対して、今や最も破壊的で、打ち勝つことのできない、抵抗することさえできない敵意によって報いた⁽¹⁴⁴⁾」ものと解釈する姿勢と表裏をなすものであるが、ヘーゲルはこの人間と自然との乖離が意識されたことで、超越神を介して自然を支配する行為としての「神との契約」が成立した捉えている。それこそがユダヤ的な精神性の原型であり、アブラハム、モーゼ、そしてイエスへと継承されていくと考えられたのである。

こうした捉え方に人間の「原罪」を否定したカント的プロテスタンティズム哲学の系譜を見ることは容易である。だが、ヘーゲルがイエスの道徳における「愛」について、「何ものをも支配せず、ある他のものに対する敵対的な力をもっていないということが、むしろ愛の勝利なのである⁽¹⁴⁵⁾」と捉えていることからすれば、疎遠なものによる支配関係を解消する力を「愛」に見出していることが分かる。初期ヘーゲルが「愛」の問題に特別な関心を注いでいたことはこうした立論からも窺えるが、一方で、イエス自身について、「彼は世と不断に衝突し、そのたびごとに神を仰ぎ見た、彼が世から逃れることはすなわち神を仰ぎ見ることであったからである⁽¹⁴⁶⁾」としているように、ノア＝アブラハム以来の精神性から完全に脱しえない存在としても捉えている。そして、こうした精神性が教団にも継承されており、イエスの下で愛の一体性の中に生きていた教団がイエスを失った後に、復活した

イエスという「神的なるもの、教団を統一するものが、教団に対して〔外から〕与えられたものという形式を持つ⁽¹⁴⁷⁾」ことによって、再び疎遠なものを介して世界と対峙する形態を回復させていくことになったと見ている。そうして、先程も引用したように、キリスト教的な精神性においては、聖と俗が究極的に和解し得ないという結論へ進んだのである。

だが、ヘーゲルの疎外論が近代的な精神性の洞察として優れているのは、まさしくヘーゲルの観点が神との内的な直接的交流というモメントを欠如しており、人間と神との関係を全く対象的、外面的に記述することで、世界との関係に際して人間の恣意のみに光が当てられるという「疎外」の精神構造を体現しているからのようにも思われる。この草稿において、ヘーゲルが近代的な個人の精神性を批判的に提出しえたのは、ヘーゲル自身にもそうした精神性が胚胎されていたからではないのだろうか。特に、ヘーゲルが愛の理念の限界を前にして、「人倫」の哲学へ向かったことに示されているように、初めから共同体の精神を導くものとして宗教を見るという動機があったとすれば、キリスト教への功利主義的な関わり方があったという批判も可能である。精神的、内面的なものを分離し、具体的に取り出すことにヨーロッパ的悟性の働きを見ていたこと自体に関して、ヘーゲルの精神性の是非を問題にすることは筋違いであろうが、ヘーゲルがベルジャーエフの理解するキリスト教とはその根本から異なるものをキリスト教として論じていたことは認めざるをえないのではなかろうか。それが、東西での感受性の相違に由来しているという見方は一つの表現として可能であるように思われる。

またヘーゲルの論理学内部に吸収されたキリスト教的発想という問題にしても、例えば有と無の統一としての存在という概念に生成という契機が織り込まれているように、一種の状態変化としての存在生成が考えられるならば、それはエネルギー保存則を変形したものにすぎないとも思われる。それは、本来的な意味で「創造」ではないであろうし、またそうした生成を人間の理性の領分と考えるならば、創造主としての神も不必要であり、人間が神であることになるように思われる。だとすれば、すでに歴史過程はその意味を終えていることになる。その意味では、ヘーゲルの論理学体系において、認識と存在が密接な関連の下で捉えられるような構成があるとしても、ヘーゲルの理念における人間神化は人間精神を概念的に神にするものであって、リアルな能動的所産を生じさせるものではないという批判は妥当し続けるのではないだろうか⁽¹⁴⁸⁾。ヘーゲルがいかに弁証法という動的原理を自らの理論に組み入れたとしても、根本においてその動的な原理がなぜ必要なのか、すなわち人間が世界史の終末を生じさせることにいかなる意味があるのかという疑問が生じる。それは、端的に過程の終末であり、ヘーゲル的な歴史の終焉は永遠をもたらずものではなく、精神の神化の終わりであり、ましてや、それが時間の中に訪れるとすれば、悪無限としての完成の停滞が残るだけなのではないだろうか。

そうしたヘーゲルの哲学的志向性に対置して言えば、ベルジャーエフはあくまでも愛や自由という理念を可能とするような哲学構成の確立に力を注いだのであり、その独断性はカント的な独断性と通じるところがある。そして、それが創造論やソポールノスチという理念として結晶していくわけだが、その際に「キリスト教にとって重要なのは「私」でも「汝」でもなく、両者の均等化でもなく、「私」も「他者」も超えた神的な価値と神的な正義である⁽¹⁴⁹⁾」としているように、「この世界」における生の適切な営みに関する問題はすでに乗り越えられているのである。つまり、ベルジャーエフの哲学の目指すものは、いかにして共同幻想的な理念を共有することが可能かという政治的な問題意識、すなわち人間の生の望ましいあり方として日常的に抱かれる感覚をどのような形で改編していくかという問題意識へは収斂できないということである。こうした発想はいかに理想的な理念を構築しようとも、義務として課せられるときには強制であり、また消極的承認である場合でも違和感が残れば、本当の意味では普及することはなく、積極的に受け入れられた場合でも、人間の生を統制する原理である以上、全体主義的な要素を招かざるをえない。これは全て19世紀以来の世界史を貫いてきた現象であり、初期のベルジャーエフが理性理念でありつつも本来的に実現可能なものとして措定した

イデアリズム的な理想が抱える本質的な困難でもある。従って、宗教哲学の地平とは、その先を目指したことによって要請されたものであることがこうした問題からも明らかとなる。無論、この時点でも、ベルジャーエフは政治的により望ましい形態へ社会が移行することを希求してはいるが、1914年から始まった世界大戦や1917年の二つの革命を経ていく中で悲観的に考えざるをえない材料を突きつけられていくことになる。そうした意味でも、『創造の意味』が「疾風怒涛」の時代の作品だったと回想される理由があるように思われる。

4. 歴史哲学的創造論

ここまで、ベルジャーエフがその独自のキリスト教理解から構築した宗教哲学的な構成について検討してきたが、最後にこうした発想の源泉となった1912年からのイタリア旅行の直接的な成果である彼のイタリア・ルネサンス論について見ておきたいと思う。ここでは、ルネサンスの芸術において示された精神性からキリスト教世界におけるその歴史的意味合いを問うばかりでなく、キリスト教の精神的本質やその中で「文化」が持つ意味合い、さらには近代的な精神性へと引き継がれた特徴までを歴史哲学的に展望する観点が提起され、後の文明史的な議論の礎石が置かれている。このルネサンス論は第十章「創造と美・芸術とテウルギア」において中心的に展開されているが、その中ではこれまでの文化論の一層の深化が見られるだけでなく、存在認識や精神的傾向性としての世界観の問題が密接な関連の内に練り上げられている。そして、「芸術的創造は何よりも創造行為の本質を明らかにする⁽¹⁵⁰⁾」と述べられているように、彼の「創造」やその最も端的な表現である「テウルギア」の問題に対してより突っ込んだ議論が見られる。ここでは、そうした彼のルネサンス論を中心に、「創造」の問題と歴史哲学的な議論の展開の内実について検討していくことにする。

まず、ベルジャーエフの議論の前提として、二つの問題を整理しておくことにする。彼が「文化」と言うとき、それは「ギリシア・ローマ世界、古典古代という起源と、古典古代の文化を継承する西方あるいは東方の教会と血のつながりを持つもののみが文化である⁽¹⁵¹⁾」としているように、「文化 культура」が「礼拝культ」に由来するものと捉えた上でのキリスト教的文化のみを対象としている。従って、彼の議論が世界の様々な文化の比較、相対化を目指したものではないことは明らかであるが、それはキリスト教以外の世界の文化を無視しようというのではなく、キリスト教的な歴史哲学の射程をキリスト教世界内部の問題に局限しようということである。それによって、原理の異なる他の文化との粗雑な相対化も避けられることになると言える。こうした限定がなされる理由は、彼の議論を追っていく中で容易に確認できることであるが、人間の創造行為の本義を神への応答として規定した以上、そうした意志が端的に具現されると考えられる「文化」の領域には、潜在的に宗教的な意志があり、それがその「文化」の持つ性格の根本を規定するものとなるからである。従って、いわゆる比較文化論の観点はなく、キリスト教世界の歴史哲学のための問題設定となっている。

また、それと関連するが、二点目の問題として、ベルジャーエフは「ルネサンスの神秘はそれが成功しなかったことにある⁽¹⁵²⁾」と結論づけているように、いわゆる美術史的観点からルネサンス論を展開してはいないということが挙げられる。無論、彼が言及している14世紀から16世紀までの三つの世紀のそれぞれの時代で様々な作品や人物が評価され、芸術史論として見た場合でも、なかなか興味深い観点を提出している。しかし、あくまでも本題はこの三つの世紀に代表される、近代へ向かう時代の流れの中に現れている精神性である。そうした前提の下で彼のルネサンス論を見ていくと、それぞれが近代的な意識の提起する問題とも繋がるような形で捉えられていることも分かるのである。

ここで、ベルジャーエフのルネサンス論の概要を見ながら、それぞれの時代から汲み取られた問題意識を整理しておくことにする。まず、彼は14世紀頃の最初期ルネサンスの特徴を「キリスト教的な色彩」に見ているが、これはダンテやアッシジの聖フランチェスコなどを源泉とするもので、それを体現するものとしてヨアキムス・フロレンシスにおける「キリスト教の新しい世界的時代、愛の時代、

聖神の時代の期待⁽¹⁵³⁾」を指摘している。これに関しては、ベルジャーエフが「ベアトリーチェに対するダンテの愛はこの「世界」での安寧を許さず、この世界では滅んでしまう、この世ならざる花なのである⁽¹⁵⁴⁾」とし、また「この世界の社会性の重荷を知らないキリストの精神Дух Христовにおける生の啓示が、アッシジの聖フランチェスコの生であった⁽¹⁵⁵⁾」と他の箇所でも語っていることを考え合わせると、この「キリスト教的な色彩」が「別な世界」の生を目指すものであったと考えて差し支えない。しかし、ベルジャーエフは、初期ルネサンスには「言葉の究極的な意味での教会的・キリスト教的創造や文化、芸術は未だなく、ありえなかった」とし、「真正な人間論が未だ開示されていなかった」がゆえの失敗があったと捉えている⁽¹⁵⁶⁾。従って、最初期ルネサンスにおいて示された問題とは、端的に言えばキリスト教意識の内的な変化であり、中世的なキリスト教の枠組みが旧式化し、それを乗り越えようという動きが表面化し始めるが、結果として十全な形態を獲得するには至らなかったということである。

そして、15世紀のフィレンツェ・ルネサンスにおいては、「形象формаの古典主義的な完成⁽¹⁵⁷⁾」と「形象формаのロマン主義的な非完結性⁽¹⁵⁸⁾」が混在するという変化が見られることに視線が注がれている。そこでは、超越性と完結性の対立である「人間の内のキリスト教的なスチヒーヤと異教的なスチヒーヤの闘争」が起こり、「自らの異教的起源とキリスト教的起源を和解させていない分裂した人間」が現れたと指摘されている⁽¹⁵⁹⁾。言い換えれば、最初期のキリスト教的な期待が十全な形で展開されなかったため、中世的な神中心的な世界観を体現するものとして理解されたキリスト教的な意識に対抗する形で、古典古代の異教的な人間性が注目され、目覚め始めた人間論的意識に接続されたということである。そして、ベルジャーエフはこの二つの意識の混合は人間の精神に分裂をもたらし、結果として「異教的ルネサンスはキリスト教世界では不可能、それも永遠に不可能である⁽¹⁶⁰⁾」ことを示したのだと結論付けている。ここから、「形象」の現実化、具体化としての「文化」はキリスト教世界においては不可能であるという議論へ発展していくが、それはまた彼が目指したロシア・ルネサンスの将来を暗示するものとも言える。こうした観点から捉えられた「文化」の問題が彼の創造論と直結しており、そこにルネサンス論の中心的な問題関心がある。

そして、盛期ルネサンスにあたる「16世紀の高度に完成された芸術の全ては、その本質において非独創的であり、世界的な意味でも模倣的で、反動的である⁽¹⁶¹⁾」という極めて厳しい評価が与えられている。ベルジャーエフはこの時代の代表的な作家であるラファエロに対して、「ラファエロの芸術は構図の抽象的完成、完成された芸術的形象の法則そのもの」であり、彼が「世界で最も非個別的で無個的な芸術家である」のは、「事物の普遍的な知覚がなく、世界の限界を超えていく憂愁がなかった」からだとしている⁽¹⁶²⁾。従って、前の二つの世紀との決定的な差は、古典古代の芸術への回帰が単に感性的、技術的な問題として完遂されたばかりでなく、精神的な意味でも最初期に興ったキリスト教的な期待を放逐してしまったことにある。しかし、そこに現れているのは芸術の領域に留まらず、あらゆる領域において神的なものを追放した近代的な精神性の起源であり、そこにベルジャーエフは「ヒューマニズム」の終着点を規定する要因があると考えている。その意味では、ここにベルジャーエフの近代観があると言える。

このように、ベルジャーエフのルネサンス論はそのまま歴史哲学の議論だと言っても過言ではないような内容をなしている。以下、それぞれの時代から提起された問題の詳細について検討していくことにする⁽¹⁶³⁾。初期において示されたキリスト教的な意識の変化は、教団や教会という形で形式化されたキリスト教に対する批判でもあるが、その根底にあるのは中世的なキリスト教を作り上げてきた精神性そのものに対する異議申し立てだと言えよう。ベルジャーエフは、「キリスト教はいつでも人間の墮落と弱さについて、人間の本性の罪深さについて教えてきた」が、「それと同時にキリスト教の人間論は人間の絶対的、皇帝的な意義を認めており、それゆえ神の人間化と人間の神化について、神的本性と人的本性の相互浸透についても教える」ものだと捉えている⁽¹⁶⁴⁾。言わば、こうした人間

論が十分に展開しえなかったところに、中世的な精神性の特質があったということである。だが、それはすでに見たように伝統的なロシア正教においても受け継がれているものである。

こうした古い教会に対して、新しい教会の姿を示すために、ベルジャーエフは「ペテロの教会とヨハネの教会⁽¹⁶⁶⁾」という区別を提出している。「ペテロの教会」とは「絶えず気を配り、これらの小さき者を宗教的に後見する教会」であり、「キリスト教の聖物を、最近の人類の成熟期まで多くの人々のために保持した⁽¹⁶⁶⁾」教会である。この教会はダンテやフランチェスコに見られた精神性が現れた時にすでに使命を終えたのであり、この新しい精神性に答える新たな教会の時代が開かれなければならない。それがベルジャーエフの言う「ヨハネの教会」である。これは「赤子の後見をしたり、人間の罪深い弱さや平凡さに適応した平民的な教会ではなく」、「キリストの神秘的な永遠の教会であり、人間性の低地に適応するのではなく、高所への上昇を人間に啓示する教会自身の相貌 *Лик*⁽¹⁶⁷⁾」として把握されるものである。ベルジャーエフはこうした転換が生じたのは、「ペテロの教会の戒律を全て実行したからではなく、文化の頂点において人間の意識が成熟に達し、最終的な鋭さを獲得し、人間本性の最終的な基層を踏すまでに分裂したから⁽¹⁶⁸⁾」だとしているが、これは「三つの時代」が共存するという発想と共通しており、人間的な個の中に実現された精神性が大きな意味を持つという観点を垣間みせている。そこから、今や「悔悛と浄化は宗教体験の一側面、キリストの機密の一つに過ぎず」、「積極的な精神的生へ移行する必要がある」と考えるべき時代に入っているという主張が導かれているのである⁽¹⁶⁹⁾。これがヨアキムス・フロレンシスによって予感された聖霊の時代の内実をなすものであると言えるが、そこでは「神秘思想への深化のみが教会の生に生気を与え、目に見える教会の壊死に対抗できる⁽¹⁷⁰⁾」とされているように、「キリストの花嫁」であり「キリストの体」である真の意味での「教会」への志向が根底に置かれているのである。

続く15世紀のフィレンツェ・ルネサンスにおけるキリスト教的な意識と異教的意識の混合は、ひとまずは覚醒した新しいキリスト教的な意識を既存のキリスト教の枠組みの中で処理しきれなかったことに起因していると考えることができる。そして、ベルジャーエフは「中世的なキリスト教意識に対する形式的な反動」の中で、「ヒューマニズムの人間論的な意識」が生じたとしているが⁽¹⁷¹⁾、その結果として、ギリシア・ローマの伝統が人間解放の時代の思想を象徴する精神性を体現するものとして再登場したと考えられているわけである。しかし、彼は「ルネサンス *Возрождение* の創造的高揚においては、人間本性の異教的原理とキリスト教的原理の未だかつてない衝突が起こった⁽¹⁷²⁾」としており、単に芸術的に古典古代へ回帰することは不可能であり、互いに異なる原理が激しい摩擦を人間の精神に引き起こしたと見ている。

ベルジャーエフはこれらの二つの原理を次のように性格描写している。まず古典主義に関しては、「形象 *форма* の全き完成を通してこの世界に美を閉じこめることができるという信仰」に立脚し、「ここでの、地上での、この世界での形象の完全さ、完成を目指す」ものと位置付けている⁽¹⁷³⁾。これに対して、「ロマン主義的なキリスト教芸術は、不完全さや未完成そのものの中に、すなわちこの世界の限界を突破する志向の中に美を見る」のであり、「この世界においては別の世界の美への志向のみが、別の世界の美をめぐる憂愁のみが可能」とされている⁽¹⁷⁴⁾。従って、彼の観点からすれば、ルネサンスの芸術においてギリシア・ローマの芸術が復興されたこととその精神性との間には本質的なつながりはないと考えられているわけだが、キリスト教的な意識の高揚から始まったルネサンスに因らずも流入した異教的要素が、精神的な志向性の次元での衝突を生み出したことで、キリスト教的な精神性の特色を浮き彫りにし、進むべき道を示唆することになったと見ていると言えよう。ここから「創造の悲劇とその失敗がルネサンスという偉大な時代の最後の教訓」として、「キリスト教世界にとって絶対的な成就と完成は超越的遠方にある」という結論が導かれるのである⁽¹⁷⁵⁾。だが、こうした観点からすれば、異教的要素とキリスト教的要素の対立、あるいは混交という現象がまさしくロシア・ルネサンスとも共通の事態であることは明らかであり、かつて「新しい宗教意識」で提起した

ようなジューゼの意味が再び問われることになるのである。

その意味では、この二つの原理の衝突という事態は決して過去の問題であるばかりでなく、現在の問題でもある。ベルジャーエフは「19世紀と20世紀の根本問題とは、創造(文化)と生(存在)の関係の問題である⁽¹⁷⁶⁾」として、古典主義とロマン主義という対立の変奏として、十全な人間存在たることという人間的理想と、絶対的な欠乏感に悩まされつつ、何かを創らずにはいられない創造への衝動との相克の先鋭化を現代文化の危機として提出しているのである。これは神の世界創造をめぐるアポリアとも関連するが、完成して「存在すること」と欠如を埋めるために「創造すること」が互いに相容れない原理であることに起因する問題であると言ってもよい。これを克服できない限り、二つの原理の衝突は永遠に不可避なのである。

これに対して、ベルジャーエフが提起するのが「別な世界、別な存在、別の生、存在するものとしての美を創造する術 искусство⁽¹⁷⁷⁾」としてのテウルギアである。これは「テウルギアにおいて、キリスト教の超越性は内在性に変貌し、テウルギアを通して完成がなされる⁽¹⁷⁸⁾」とされているように、一見ロマン主義的なものと古典主義的なもののジューゼとして提起されているようにも見えるが、同時に「我々が直面しているのはキリスト教文化の問題ではなく、キリスト教的存在の問題であり、文化を存在に、「学と芸術」を新しい生、新しい天と新しい地に創り変えるという問題である⁽¹⁷⁹⁾」とされているように、一般的な意味での「文化」を越えていくものとして捉えられている。そのため、彼は「テウルギアの問題はキリスト教的創造、キリスト教的文化の問題ではない⁽¹⁸⁰⁾」と断言するのである。従って、このテウルギアとは具体的にどのようなものを指すのかと問えば、今現在においてはまだなされていないような人間の「創造」であると言わなければならない。なぜなら、ベルジャーエフは「テウルギアをなす者 творецは神との結びつきの中でコスモスを創造し、存在するものとしての美を創造する」としており、「神との協働的活動」による「創造」の継続時行であるという捉え方をしており、そうしたものはまだ「予感されている」に過ぎないとされているからである⁽¹⁸¹⁾。

その意味では、「テウルギア」とは、今後の人間の創造活動がそうであってほしいと思われるあり方を予言するものでしかない。ただし、それが備えているはずの条件はいくつか示されている。例えば、ベルジャーエフは19世紀から20世紀にかけて登場した「シンボリズム」に対して、「シンボリズムの内でのみあらゆる芸術的創造の真の本性が開示される⁽¹⁸²⁾」としているように、極めて高い評価を与えている。それは、現代のシンボリズムにおいては、「存在するものの究極的なレアーノスチが芸術においてシンボリックにのみ創造される⁽¹⁸³⁾」ことが明瞭に表現されているからである。その意味からすれば、シンボリズムの芸術もテウルギアへの先触れをなすものでしかないが、だとすれば芸術においてテウルギアが実現されるのは本質的に極めて困難である。それゆえにこそ、存在するものを究極的な形で、リアルな形象の下に出現させることが「別な世界」、「別な生」への道として語られることになるのである。こうして、ベルジャーエフは、「宗教的創造は新しい存在の創出のため、神の創造の事業の継続のために、自己完成となるときも、文化の完成となるときも犠牲を通過する⁽¹⁸⁴⁾」として、既存の人間的理想や文化的理想を放棄することを要求するのである。そして、かつてキリスト教と異教のジューゼをロシア・ルネサンスに待望していたベルジャーエフは、イタリア・ルネサンスから得られた視点を基に、スラヴ的なルネサンスはテウルギア的でしかありえないという結論⁽¹⁸⁵⁾を下している。ドストエフスキーが語ったように「美が世界を救う」とすれば、それは古典的完成とロマン主義的な憂愁を共に克服するような「第三の創造」、新しい生のあり方を実現するような「創造」としてのテウルギアでしかありえないからである。それは、彼の議論の必然的な結論であると同時に、彼自身の期待でもあったのである。

こうした議論からすれば、盛期ルネサンスに対する厳しい評価の理由は明らかであろう。初期ルネサンスに示されたキリスト教の新たな期待が古典主義的な「形象」の完成のために完全に埒外に置かれたことによって、その精神性を著しく後退させたからである。ベルジャーエフの観点からすれば、

盛期ルネサンスにおいてすでにルネサンスの精神的な終焉が訪れていると言っても過言ではない。すなわち、盛期ルネサンスがギリシア・ローマの芸術の単なる復興であるとすれば、それは単に様式上の「反復」であるというにとどまらず、精神的な意味を完全に欠如した「芸術的創造」の具体例となっているのである。それゆえ、この不可逆的な転換の後に古典的完成にのみ意識を集中させた16世紀の盛期ルネサンスにおいて、「頹廢と精神の壊死の始まり⁽¹⁸⁶⁾」が訪れたという評価が与えられるのである。ベルジャーエフは「古典古代の芸術は真正な、素晴らしいものであり、そこには唯一無二の生があった⁽¹⁸⁷⁾」ことを認めているが、それは「形象の完結した完成を通してこの世界の内に美を閉じこめることができるという信念⁽¹⁸⁸⁾」があったことを想定しているからである。言わば、古典的芸術を成立させた異教的な意識にとっては、まだ超越的な彼方への招きはなく、内在的な完成こそが真に目指されるべきものだったと言えよう。しかし、15世紀に起こった二つの文化の衝突は、すでにキリスト教的な意識が浸透した世界においては、古典的完成の精神性の内には留まりえないこと、しかしその一方でロマン主義的憂愁も既存の芸術的創造のあり方によって満たされることもないということを示したのである。

そして、この盛期ルネサンスの精神性の問題から、後代にも引き継がれていくことになる近代的なヒューマニズムの問題も明らかにされることになる。ベルジャーエフは「キリスト教において人間論的な真理が解き明かされていないこと⁽¹⁸⁹⁾」が近代的なヒューマニズムを導いたと考えているが、これは初期ルネサンスに見られたような新しい生を待望する精神性が、中世的なキリスト教の中には裏付けを見いだせなかったことに起因していると言えよう。すなわち、キリスト教がもたらすロマン主義的な憂愁がキリスト教そのものによって埋められなかったため、芸術において古典主義が求められ、本来的に原理の異なるものへ回帰していったとすれば、向かうべき方向を見失った意識は容易に転落してしまうのだと言えよう。そうした時、未だ開示されていないキリスト教的な人間論の代わりに、「圧倒的な、勝ち誇るヒューマニズムの意識がミクロコスモス性と皇帝性を失った自然的人間を解放し、確立した」のだとベルジャーエフは捉えている⁽¹⁹⁰⁾。また、彼は「ヒューマニズムは神を知ろうと欲しないがゆえに、神の似姿としての人間を知らず、人間が自然的必然性の支配下にあるがゆえに自由な精神としての人間を知らない⁽¹⁹¹⁾」としているが、そこには「この世界」のみを唯一と捉える今日の様々な意識の原型があると言っても過言ではなかろう。あるいは、一度こうした形でキリスト教が世界観としての意義を失ったことによって、中世的な「神のいる世界」そのものが急速に色褪せ、超越的なものの指針を巡る問題が新たに問われ直す近代初頭の哲学的状況を招来したと考えることもできるように思われる。

だが、ベルジャーエフのヒューマニズム論の焦眉は、こうして成立したヒューマニズムはその成立の事情からして徐々に内的な変質を被らなければならないという観点を提出していることにある。彼は「ヒューマニズムは人間の自然的な世界への隷属という事実に従事する」が、「この自然的な世界の中ではできるだけ自由で自立した生活を人間に保証し、できるだけ大きな幸福を与えようとする⁽¹⁹²⁾」としている。そして、こうした形で人間が自分の生を自己目的とすることによって、「次第にあらゆる神意識から離れ、人間と人間的なものを神格化する⁽¹⁹³⁾」と捉えているのである。従って、教父的な教会的意識が人間本性の一面のみを強調したために単性論的な傾向を示したとすれば、近代のヒューマニズムも、まさにこの単性論的な人間観、あるいは一元論にまで達した世界観を生み出さずにはおかなかったということである。こうして、ベルジャーエフは「ヒューマニズムは宿命的な不可避性によって、19世紀には実証主義へ導き、人間を所与の自然的世界の有限な領域への強制収容に導く」結果を生み出し、最終的には「ヒューマニズムは反ヒューマニズムへ転化し、人間を否定する」と見ているのである⁽¹⁹⁴⁾。こうしたヒューマニズム批判は19世紀以来のロシア思想の左翼的伝統への批判という意味も持つと同時に、19世紀から20世紀の世界史を捉える上でも極めて示唆に富んだ観点として機能するものである。実際に、こうした視点は後年のベルジャーエフの西欧批判やポリシェ

ヴィキ批判、さらにはナチズム批判などにも通底していると考えてよいと思われる。

だが、その一方でベルジャーエフは「ヒューマニズムは人類に必要な経験である⁽¹⁹⁵⁾」としているように、単に否定され、捨て去られればよいとは考えてはいない。なぜなら、人間の精神の内に生じた新たな期待が満たされなかったがゆえに、人間が神から離れたとすれば、それはまた逆の事態をも招来していると考えられるからである。これについて、ベルジャーエフは「神に置き去りにされること богооставленность、神に背くこと богоотступничество を通過していくこと、分裂を通過していくこと 自体が神的な生の道である⁽¹⁹⁶⁾」としているように、もはやペテロの教会が不要となった以上、人間がその自らの力を自覚し、その上で新たに神との関係を取り結ぶのでなければ、「第三の時代」の本義は達成されないからである。これは、明らかにキリストがかつて十字架上で、「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか(マタ27-46、マコ15-34)」と叫んだことを想起させるものである。

そして、こうした観点からベルジャーエフは「ヒューマニズムの人間論の危機は現代の最も偉大な現象であるFr. ニーチェにおいて完遂される⁽¹⁹⁷⁾」という独特なニーチェ評価を提起するのである。彼は「ニーチェにおいては、ヒューマニズムは上方から天恵によってではなく、下方から人間自身の力によって克服される—ここにニーチェの偉大な功績がある⁽¹⁹⁸⁾」と述べているが、それは有限な領域に捕捉された人間が、その領域の中で自らの最大限の地位を求めたときに到達する地点が、その世界における王、あるいは神だということであり、自然的人間の上昇のテーマとしてのみ捉えられるニーチェの「超人」とは、そうした有限な世界の「永劫回帰」を耐え抜く存在である。言わば、他に世界がないという完結性は、キリスト教が人々の精神に刻印された後の世界においてはこうした意識を確立するしかないのであり、逆にそれによって、通常では全く手に届かない世界のものであるような存在への志向がなければ、この完結性を打ち破ることができないということも明らかにされるのである。ベルジャーエフはニーチェが「神が存在するならば、人間の創造は不可能であるという不幸な理念に取り憑かれていたため、神を憎んだ⁽¹⁹⁹⁾」のだとしているが、それはニーチェにおいてはダンテや聖フランチェスコとは異なり、中世的な神観による人間の主体性の放棄に対して反抗したのだと考えられていることになる。ここにベルジャーエフが「ニーチェは究極の神秘を見る能力を欠いた宗教的盲人として語っている⁽²⁰⁰⁾」と評する理由がある。そこから、「ニーチェは創造の宗教的時代の世界的転換点に立っているが、創造の宗教と贖罪の宗教、律法の宗教との不可分の結合を意識することができなかったのであり、彼は宗教が一つであることと、人間の創造においても、律法や贖罪におけるのと同じ、唯一にして三位一体の神が開示されていることを知らない⁽²⁰¹⁾」というニーチェ的な精神像が提起されるのである。こうして、ニーチェは下方から上方への運動によって、ヒューマニズムの限界の暴露へと到達した。しかし、下方からの運動が十全な神意識や、人間論に達することはできず、ニーチェには精神の分裂が生じてしまった。これが自然的人間の上昇の限界である。ニーチェに限らず、こうした人間のみの一元論、人間が神の似姿としてあるのではなく、神そのものになろうとする一元論は、近代ヒューマニズムが到達せざるをえない領域である。ベルジャーエフが形式論理的な矛盾を認めつつも、二元論的な構成と一元論的な構成の並立を貫いたのは、こうした一元論的な観点の危険性を十分見抜いていたからではなかろうか。

ベルジャーエフが超越的なものの措定による形而上学の構築において、敢えてキリスト教的な宗教哲学に向かわざるをえなかった原理的な必然性があるとすれば、それはニーチェとは逆に、「至高の神的存在の似姿」という上方から下方への視点の移動によって、また人間から神への能動的な働きかけとしての創造という上下両方の運動によって二つの世界を結合することが、キリスト教時代の人間論の構築の要件であることが、漠然とはあれ意識されていたからではないだろうか。すなわち、ヨハネの教会においては神は人間からの啓示を待ち続けているのであり、そこに創造的に応答していくための運動が必要だということである。従って、ベルジャーエフの観点からすれば、ヒューマニズム

はその根底から批判され、克服されなければならないが、そのためにこそこれまで論じられてきた様々な思索の成果が用いられなければならないのである。ある意味では、こうした形でベルジャーエフが追求してきた哲学的な世界観が有機的な全体像を現すことになったとも言えよう。

以上のように、『創造の意味』は広大な思想的広がりを獲得したベルジャーエフの宗教哲学の一つの到達点を示していると同時に、ロシアの宗教哲学が20世紀初頭に「新たな哲学のあり方」を提起していたという意味でも、すでに高い可能性を示していたことを十分に証明する作品であると言える。ここには、彼の目指す哲学の壮大な見取り図と、同時代のヨーロッパの精神性の抱える問題の根元、さらにはギリシア哲学以来の哲学的志向性に対する批判的な視点が提出されている。そして、まさにここを足掛かりとして、後年の代表作に表現されたベルジャーエフの宗教哲学へのさらなる彫琢への作業が開始されていくのである。

(1) СОфа. стр. 245.

(2) СОфа. стр. 244.

(3) 『自己認識』では『自由の哲学』に対して「不完全な習作」であるとか、「私を満足させなかった」という評価が与えられているが、その理由として「存在論的哲学の先入観から解放されていなかった」としている。それは「自由の優位を主張」したにも関わらず、後に展開される「創造されざる自由」あるいは創造に先行して存在する自由というモチーフが十全に展開されていないということである。これはベルジャーエフの存在論を既存のヨーロッパ哲学における存在論と一線を画したものとしていく契機となっていく問題である。

СОфа. 201, 246-247.

(4) СОфа. стр. 245.

(5) Эрн В. Ф., Г. С. Сковорода. М. 1912.

(6) Алексеев(Аскольдов) С. А., А. А. Козлов. М. 1912.

(7) Трубецкой Е. Н., Миросозерцание Вл. Соловьева. М. 1912.

(8) Флоренский П. А., Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М. 1914. (реп. П. А. Флоренский. Приложение к журналу «Вопросы философии», том 1 (1-2) М. 1990.)

(9) Булгаков С. Н., Два града. Исследования о природе общественных идеалов. 2тт. М. 1911.

(10) Булгаков С. Н., Философия хозяйства. М. 1912.

(11) Эрн В. Ф., Борьба за Логос. Опыт философии и критические. М. 1911.

(реп. В. Ф. Эрн. Сочинения. Приложение к журналу «Вопросы философии». М. 1991.)

(12) Трубецкой Е. Н., Метафизические предположения познания. М. 1917.

(13) СОфа. стр. 243.

(14) СОфа. стр. 245.

(15) ベルジャーエフはフロレンスキーについて次のように述べている。

「П. Флоренскийと私は初めから反発し合った。我々はあまりに違う人間、敵対的に違う人間だったのだ。我々のテーマも違っていた。メレシコーフスキーが曖昧さに転化する二重性や意志的な選択の欠如、文学的図式の濫用によって私に反発心を生じさせたとすれば、フロレンスキーは魔術や、憤激よりも受動的な放心状態を呼び起こすような、世界が魔法にかけられているという根源的な感覚、自由についてのテーマの欠如、キリストを感得する際の虚弱さ、彼がロシアの宗教哲学に持ち込んだ様式や頹廢性によって私を反発させたのである。フロレンスキーにおいて私を驚かせたのは、倫理的な無関心と倫理的な価値を美学的な価値によって置き換えていたことである。フロレンスキーは洗練された反動家だった。彼には真の伝統はなかった。」

СОфа. стр. 184.

(16) ブルガーコフが1917年に出版した『黄昏ざる光』の中では、ベルジャーエフの観点について批判的な注記が見られる。ブルガーコフは「神性と卑小さからなる被造物 *тварность* の二重的、矛盾的本性はベルジャーエフの人間論とその独自の神秘的フォイエルバッハ主義の際だった特徴をなす人間の内在的神化を許容するものではない。彼によって宣言された「創造行為」においては、創造的昂揚と「地下室」の逆上とが見分けがたいほど接近している」としている。こうしたブルガーコフの批判についてはベルジャーエフも『自己認識』の中でその事実があったことのみを記している。従って、両者が宗教哲学的な観点を異にしていることはこの時点から明らかであったと言えるが、それによって決定的な対立にまで至らなかったことは亡命後の両者の関係から見ても明らかである。

Булгаков С. Н., Свет невечерный. М. 1917. (реп. М. 1994 стр. 161.)

Бердяев, СОфа. стр. 246.

(17) СОфа. стр. 239.

(18) Там же.

(19) СТ. стр. 254.

(20) СТ. стр. 267.

(21) СТ. стр. 266.

(22) СТ. стр. 254.

(23) Там же.

(24) СТ. стр. 257.

(25) СТ. стр. 254.

(26) Angelus Silesius. Cherubinischer Wandersmann. 1657,1675.

(引用文は『シレジウス瞑想詩集』植田重雄、加藤智見訳 岩波文庫 1992、上巻10頁を使用。)

(27) СТ. стр. 241.

(28) СОфа. стр. 243.

(29) СОфа. стр. 185.

(30) Там же.

(31) СТ. стр. 257.

(32) СОфа. стр. 241.

(33) СОфа. стр. 240.

(34) Несмелов В. И., Наука о человеке. Казань 1906.

(35) Бердяев Н.А., Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова «Наука о человеке»). *Русская мысль*. 1909 №. 9. (Собрание сочинений. том 3, стр. 307.)

(36) СОфа. стр. 246.

(37) СТ. стр. 293.

(38) Fichte, NM.344-345.

(39) СТ. стр. 296.

(40) СТ. стр. 295.

(41) СТ. стр. 342.

(42) СТ. стр. 293.

(43) СТ. стр. 294.

(44) СТ. стр. 342.

(45) СТ. стр. 257–258.

(46) СТ. стр. 258.

(47) Там же.

(48) СТ. стр. 518.

(49) СТ. стр. 269.

(50) Там же.

(51) СТ. стр. 268.

(52) СТ. стр. 284.

(53) Там же.

(54) Там же.

(55) СТ. стр. 351.

(56) СТ. стр. 272.

(57) СТ. стр. 281.

(58) СТ. стр. 285.

(59) СТ. стр. 283.

(60) СТ. стр. 274.

(61) СТ. стр. 277.

(62) СТ. стр. 281.

(63) СТ. стр. 296.

(64) СТ. стр. 297.

(65) СТ. стр. 295.

(66) Heidegger M., Sein und Zeit. 1927.

(ハЙДЕГЕР『存在と時間』細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫1994：桑木努訳、岩波文庫、1963年。)

⁽⁶⁷⁾ 箱崎によれば、この思想を始めて記述したのは紀元前後のアレクサンドリアのフィロンである。この当時、パリサイ派の間にこの思想が普及しており、フィロンもその影響を受けていたようである。

箱崎総一『カバラ ―ユダヤ神秘思想の系譜』青土社、1988年、391-398頁。

Zev ben Shimon Halevi *Kabbalah -Tradition of Hidden Knowledge*. 1979 London.

(大沼忠弘訳『ユダヤの秘儀 ―カバラの象徴学』平凡社イメージの博物誌11、1982年、21-29頁。)

⁽⁶⁸⁾ ベーメの思想においては、神の叡智としてのソフィアが箴言に登場する「知恵」と重ねられている。「知恵」は神の創造に先立って存在していた(箴8-22~31)と言われている。

⁽⁶⁹⁾ СТ. стр. 404-405.

⁽⁷⁰⁾ СТ. стр. 403.

⁽⁷¹⁾ СТ. стр. 408.

⁽⁷²⁾ СТ. стр. 406.

⁽⁷³⁾ СТ. стр. 402.

⁽⁷⁴⁾ СТ. стр. 406.

⁽⁷⁵⁾ СТ. стр. 403.

⁽⁷⁶⁾ СТ. стр. 410.

⁽⁷⁷⁾ СТ. стр. 407.

⁽⁷⁸⁾ СТ. стр. 411.

⁽⁷⁹⁾ СТ. стр. 416.

⁽⁸⁰⁾ СТ. стр. 401.

⁽⁸¹⁾ СТ. стр. 268.

⁽⁸²⁾ СТ. стр. 313.

⁽⁸³⁾ СТ. стр. 314.

⁽⁸⁴⁾ СТ. стр. 312.

⁽⁸⁵⁾ СТ. стр. 313.

⁽⁸⁶⁾ СТ. стр. 412.

⁽⁸⁷⁾ Бердяев Н.А., Религия воскресения. («Философия общего дела» Н.Ф.Федорова). *Русская мысль*. 1915 №.7. (Собрание сочинений. том 3, Типы религиозной мысли в России. стр. 53-54.)

⁽⁸⁸⁾ СТ. стр. 336.

⁽⁸⁹⁾ СТ. стр. 363.

⁽⁹⁰⁾ СТ. стр. 336.

⁽⁹¹⁾ СТ. стр. 363.

⁽⁹²⁾ СТ. стр. 363-364.

- (93) СТ. стр. 367.
- (94) СТ. стр. 362.
- (95) СТ. стр. 519.
- (96) СТ. стр. 337.
- (97) СТ. стр. 287.
- (98) Софа. стр. 248.
- (99) СТ. стр. 519.
- (100) СТ. стр. 362.
- (101) ここではラテン語の読みに従ったが、フィオーレのヨアキムとも呼ばれている。
- (102) McGinn B., *The celebrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*. 1985.
(『フィオーレのヨアキム 西欧思想と黙示録的終末論』宮本陽子訳、上智大学中世思想研究所監修、平凡社、1997年、255-256頁。)
- また、マッギンによれば、1240年以降にはヨアキムス・フロレンシスの影響はフランチェスコ会に留まるものではなかったともしている。
- (103) СОфа. стр. 244-245.
- (104) СТ. стр. 519.
- (105) Там же.
- (106) СТ. стр. 532.
- (107) Бердяев Н. А., Происхождение зла и смысл истории. *Вопросы философии и психологии*. 1908 №. 94 стр. 287-335, №. 95 стр. 441-449.
- (108) СТ. стр. 518.
- (109) Там же.
- (110) СТ. стр. 361.
- (111) СТ. стр. 360.
- (112) СТ. стр. 519.
- (113) СТ. стр. 354.
- (114) СТ. стр. 359.
- (115) СТ. стр. 365.
- (116) СТ. стр. 363.
- (117) СТ. стр. 260.
- (118) СТ. стр. 555-556.

(119) CT. ctp. 365.

(120) CT. ctp. 359.

(121) CT. ctp. 374.

(122) Spinoza. Ethika. I. D3.

(尚、訳文は工藤喜作・斉藤博訳『スピノザ・ライプニッツ』中公パックス30、中央公論社、1980年を参照した。また、底本とされているのは、

Spinoza Opera, II, Ethika: im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, 1924.

Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt, recognoverunt J. van Vlotten et J. P. N. Land, ed. tertia, tom. Primus; Hagae comitum apud M. Nijhoff, 1914. である。

また、略号はの中で用いられているものに従った。ローマ数字は『エティカ』の部を表し、Dは定義、Axは公理、Pは定理、Cは系を表す。)

(123) P7.

(124) D1.

(125) Ax5.

(126) P5.

(127) P25C.

(128) Leibniz, (Monadologie.)

ライプニッツ『モノドロロジー』清水富雄・竹田篤司訳、『世界の名著30 スピノザ・ライプニッツ』中央公論社、1980年、435-460頁。

尚、底本として表示されているのは

Textes de Leibniz, présentés par A. Robinet, 1954

G.W. Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie, hrsg. von H. Herring, 1956 である。

(129) 同書83節。

(130) 同書84節。

(131) 同書85節。

(132) 存在の相互的な関係という立論は、表面的に見れば肉体的な性愛とはパラレルな関係にあると言えるが、やはり似て非なるものである。肉体関係は生殖という自然的原理に墮し、自然法則という強制に従う無限の生命の連鎖の中に回収されてしまう。それを「家族」という制度によって合理化することに対してベルジャーエフが激しい嫌悪を表明するのは、それが地上的な人間の生の根本をなすことであるがゆえに絶対化されており、哲学的な反省の対象として取り上げられることも稀なまま放置されていること、そして、そうした等閑視によって本来の精神的な交流の可能性に対する眼差しがそらされ、個の完成と子孫の永続という対立が問題化されないまま、人間存在の奥底にある性愛的な関係性が剽窃されてしまうからであろう。

(133) CT. ctp. 313.

(134) CT. ctp. 377.

(135) СТ. стр. 376.

(136) СТ. стр. 379.

(137) СТ. стр. 378.

(138) СТ. стр. 359.

(139) これは325年のニケア公会議で定式化された教義で、ニケア信経に記載されているものである。

(140) СТ. стр. 379.

(141) ヘーゲル『小論理学』、96節補遺。

ベルジャーエフの立論もそうした論理と非論理の合間を行くような様相を呈し、同じような道具立てを用いているが、展開は異なると言わねばならない。そうしたところに、ベルジャーエフの思想の理解を困難にする構成的、用語的な問題の一端があるとも言えるが、本論で比較、検討することができた問題はごく僅かであり、両者の哲学的構成、あるいは宗教哲学的な問題についてはさらに詳細に検討していく必要を感じる。

(142) СТ. стр. 508.

(143) СТ. стр. 509.

(144) N.S. 244

(145) N.S. 296.

(146) N.S. 332.

(147) N.S. 336.

(148) 『創造の意味』において、ベルジャーエフはそれまでのヘーゲル哲学理解に不備があったことを認めており、「ヘーゲルにとって、認識とは存在の発達であり、認識は存在的なもの бытийственноである」こと、「ヘーゲルにおいて観念論がリアリズムに生まれ変わっている」ことを認めている。しかし、興味深いのは、確かにヘーゲルが認識を単に能動的、あるいは単に受動的なものとして捉えることができないということを明確に自覚していたにも関わらず(ベルジャーエフは『精神現象学』緒論、訳書75-77頁、S.III. 68-70 を指摘している)、最終的に人間の認識と言うより神の認識として規定しようとするような論理学的体系を築き上げたということである。その意味では、同じ箇所でもベルジャーエフがヘーゲルの哲学に対して「人間を殺害する哲学」という厳しい評価を与えていることも見ておかなければならない。

また、『自己認識』において、マルクス主義者時代から「決してヘーゲル主義者ではなかった」と主張しているように、ヘーゲルとは接近している部分がある反面で、基本的な志向が全く異なる立論があることはすでに数点指摘したとおりである。従って、ベルジャーエフとヘーゲルを比べるときに、概念の内実の類似性(個別性や自由などは特にそうである)など、その表面的な部分に目を奪われると、思索の行程において全く正反対の意見に出会うことにもなりかねないのである。

ちなみに、ベルジャーエフのヘーゲル評価は20世紀初頭の再評価の潮流から影響を受けたものであるが、ロシア哲学史の問題としても、すでに取り上げた1918年に刊行されたИ.А. イリインの著書がその流れに位置するものであり、ロシア哲学史におけるヘーゲル読解の問題などを見る場合に、こうした一連の動きを踏まえつつ、検討していく必要がある。

СТ. стр. 287; СОфа. стр. 137.

(149) СТ. стр. 475.

(150) СТ. стр. 437.

(151) СТ. стр. 525.

- (152) СТ. стр. 445.
- (153) СТ. стр. 443.
- (154) СТ. стр. 422.
- (155) СТ. стр. 482.
- (156) СТ. стр. 443.
- (157) СТ. стр. 444.
- (158) СТ. стр. 440.
- (159) СТ. стр. 444.
- (160) СТ. стр. 445.
- (161) СТ. стр. 446.
- (162) Там же.
- (163) こうした議論は、例えばブルクハルトやホイジンガーなどの中世論、ルネサンス論等と比較、検討してみることもできよう。本稿では、宗教哲学の問題として歴史哲学を扱っているので、こうした歴史論的な問題については機会を改めて考えてみたい。
- (164) СТ. стр. 314.
- (165) СТ. стр. 500–501.
- (166) СТ. стр. 529.
- (167) Там же.
- (168) СТ. стр. 314.
- (169) СТ. стр. 260.
- (170) СТ. стр. 509.
- (171) СТ. стр. 319.
- (172) СТ. стр. 442.
- (173) СТ. стр. 440.
- (174) СТ. стр. 441.
- (175) СТ. стр. 447.
- (176) СТ. стр. 520.
- (177) СТ. стр. 457.
- (178) СТ. стр. 458.
- (179) СТ. стр. 354.
- (180) Там же.

- (181) СТ. стр. 458.
- (182) СТ. стр. 449.
- (183) Там же.
- (184) СТ. стр. 520–521.
- (185) СТ. стр. 310.
- (186) СТ. стр. 446.
- (187) Там же.
- (188) СТ. стр. 440.
- (189) СТ. стр. 319.
- (190) Там же.
- (191) СТ. стр. 320.
- (192) СТ. стр. 319.
- (193) СТ. стр. 319–320.
- (194) СТ. стр. 320.
- (195) СТ. стр. 319.
- (196) СТ. стр. 528.
- (197) СТ. стр. 322.
- (198) СТ. стр. 323.
- (199) СТ. стр. 336.
- (200) СТ. стр. 467.
- (201) СТ. стр. 336.