

# 持続とイデア

## ロースキーの形而上学におけるベルクソンとプラトン

北見 諭

### 1. ロシア哲学と生の哲学

前回の報告集に掲載した論文では、イワーノフの思想におけるプラトンとニーチェの関係を問題にした<sup>1</sup>。ここでその内容を繰り返すことはしないが、その枠組みだけを簡単に想起すると次のようになる。つまり、イワーノフはニーチェに圧倒的な影響を受けつつ、ある点に関しては最初からニーチェに批判的であった。そしてその点を起点として彼はニーチェから離れていくのだが、ニーチェから離れるとその分、彼はプラトンに接近していくのであった。なぜここで前回の論文を想起したのかというと、結論を先取りするような形になるが、今回取り上げるロースキーとベルクソンの間にも、実はそれとほぼ同様な関係が認められるからである。ロースキーもまた、ベルクソンに大きな影響を受けつつ、同時に批判的でもあり、その批判を起点として、プラトニズムに接近していくのである。

周知の通り、ニーチェとベルクソンは「生の哲学」という共通の枠組みに含まれる思想家である。そうすると、イワーノフとロースキーはいずれも西欧の同時代の思想潮流である生の哲学に影響を受けつつ、同時にそれに不満を持ち、それを解消するためにプラトニズムに接近していったということになる。イワーノフとロースキーという一見まったく性格の異なる<sup>2</sup>二人の思想家に見られるこうした類似は、何らかの必然性を持つのだろうか。

本論はロースキーにおけるベルクソンとプラトンという問題を扱うことを目的とするものであって、ロシア思想と生の哲学という大きな問題を扱うことを課題にしているわけではない。しかし、前回のイワーノフに関する論文と今回のロースキーに関する論文を合わ

---

<sup>1</sup> 拙論「物とイデア：ヴァチャスラフ・イワーノフの美学とプラトン主義」『プラトンとロシア』(21世紀COEプログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第12号)、北海道大学スラブ研究センター、2006年、53-74頁。

<sup>2</sup> ベルジャーエフは、ロースキーの哲学が傾向においては有機的でロシア的であるにもかかわらず、ほとんどのロシア哲学者が持つ宗教精神が今のところ彼にはなく、方法においては批判哲学のような抽象性を持っているとしている。Berdyayev N.A. *Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы, Смысл творчества*. М., 1989. С. 105. また、ゼンコフスキーは、ロースキーは哲学体系を構築した唯一のロシア哲学者であると述べている。Zеньковский В.В. *История русской философии*. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 205. 実際ロースキーの著書は一見厳密な論証性を持っており、詩的あるいは独断的ともいえるようなイワーノフの思考とは対照的であるように思える。

せた延長線上には、当然ロシア思想と生の哲学という問題が現れる。また、彼らがニーチェやベルクソンを批判することによって向かっていくのがなぜプラトンなのかという、われわれが当然考えなければならない問題を検討する際にも、生の哲学という角度から照明を与えることは有効であり、また必要な試みであるように思える。きわめて大きな問題であり、安易に考えるべきではないが、本論の主題に入る前に、ロシア思想と生の哲学という背景の問題について予備的な考察を行っておくことにしたい。

さて、この問題を考える上で手がかりになると思われるのが、ボリス・グロイスの論文「ロシアのナショナル・アイデンティティの探求」である<sup>3</sup>。ここでグロイスが問題にしているのは、ロシア近代哲学の成立の基盤と、それによってロシア哲学が不可避免的に持たざるを得なかったある独特な性格についてである。西欧での哲学の潮流が18世紀の啓蒙主義から19世紀の歴史主義に移行したとき、ロシアは自らのアイデンティティを喪失することになる。啓蒙主義の前提のもとでは進歩の道は一つであり、ロシアは西欧の後に従ってこの道を進んでいるという明確な自己認識が可能であった。しかし19世紀の歴史主義、特にヘーゲルの世界史の構想の中では、ロシアはどこにも自らの場所を見出せなくなってしまふ。宗教文化をビザンティン、世俗文化を西欧から移植したロシアは、世界史に独自の寄与を果たすようなオリジナリティを形成してこなかったし、未来に希望を託そうとしても、ロシアはすでに反省的な歴史意識を身につけてしまっているため、自己の国民的なイデーを自然なやり方で実現することはもはやできず、必ずそこに人為的なものを持ち込み、それを歪めてしまうことになる。ロシアは過去にオリジナルな文化を持たないだけでなく、未来においてもそうした文化を持つ可能性がすでに断たれているわけである。

こうした状況に立たされたロシア哲学は、グロイスによれば、西欧哲学の外部に、あるいは西欧が構想する世界史の外部に、自らを位置づけようとする。西欧の近代哲学は意識や理性を普遍化し、それらの自己展開として世界史を構想するわけだが、ロシアはそうした意識や理性を逃れるもの、つまり物質的なものや無意識的なものに自らをなぞらえ、西欧の普遍性要求に対する生きた反証になろうとしたというわけである。ロシア哲学の自己意識においては、ロシアはヘーゲル的な世界史の外部にあるもの、つまり物質的なもの、無意識的なものであり、絶対精神によっては決して対象化されない残余として、ヘーゲル的な世界史全体のアンチテーゼとなるのである。西欧の近代哲学が「世界史」の内側で意識や理性を問題にしてきたのだとすれば、ロシアの近代哲学は常にその外部に向かい、物質的なものや無意識的なものを「神学化」してきたのである。グロイスはこうしたロシア哲学を、「哲学的に表現された反哲学」として性格づけている。

グロイスが描き出す、ロシア哲学のこうした特異な性格を念頭に置くと、世紀転換期に西欧で生じた「生の哲学」がロシア哲学にとって特別な意味を持っていたことは容易に想像がつくだろう。というのは、生の哲学もまた、意識や理性を中心とする西欧哲学の伝統

---

<sup>3</sup> Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы Философии. 1992. № 1. С. 52-60.

に懐疑的であり、意識や理性の外部にあるものとして、「生」という根源的な事実を見出すからである。生の哲学の考え方に従えば、根源的なのは不断に生成する生であり、意識や理性は、そうした生が自らの成長の手段として生み出した生の一機能であるにすぎない。それにもかかわらず、西欧哲学は常に意識や理性を絶対化し、それらによって生の全体を捉えようとしたり、さらにはそれらの要求に従って生を矯正するという転倒した試みを行ってきた。しかし、基盤にあるのは生であり、生こそが意識や理性を規定しているのである。そうだとすれば、生そのものをその一手段にすぎない意識や理性の狭い枠で抑えつけようとするのは、倒錯した試みというしかない。生の哲学はこうした西欧哲学の試みを批判し、意識や理性の枠組みを取り去って、生そのものを直接的に捉えようとするのである。

ロシア哲学は、ヘーゲル的な世界史の中に自らの場所を見出せなかったために、自らのアイデンティティーを確保するべく、そのシステムの外側、西欧哲学が取り逃がしてきたものに目を向けなければならなかったわけだが、その西欧哲学そのものも、19世紀の終わりにいたって自らの伝統が作り上げたシステムの外に目を向けるようになったのである<sup>4</sup>。こうして、西欧哲学の最新の潮流と、「反哲学」であるロシア哲学が類似してくるという奇妙な現象が起こる。ロシア哲学は常に西欧哲学の裏面を形成してきたわけだが、世紀末になって西欧哲学が自らの伝統を反転させるため、最新の西欧哲学が裏返ってロシア哲学に接近してくるという逆説的な事態が生じるのである。

こうした事態は、西欧哲学の裏面を形成してきたロシア哲学が、突然その正統の、しかも最新の潮流に浮上する可能性を示唆するという肯定的な意味を持っている。しかしこのことは逆に、普遍性を主張する西欧との対照関係のもとに築かれてきたロシア哲学の安定したアイデンティティーの枠組みが揺らぐことをも意味する。これまでのロシア哲学は、西欧哲学が見逃し続けてきたもの、しかしそうでありつつも西欧的な理性や意識の基盤にあって、それらを最終的に規定しているもの、そうしたものを自らが所有していると思わずことで、歪んだ優位性を確保することが可能であった。しかし西欧哲学が裏返って同じものに目を向け始めると、そうした優位性は確保できなくなる。

ニーチェやベルクソンの生の哲学に圧倒的な影響を受けつつ、同時にそれに対して批判的な立場を取りもするイワーノフやロースキーの反応には、上に見たようなロシア哲学のアンビヴァレントな状況が強く反映しているように思える。彼らは、西欧の思想家の影響をある程度消化した上で、その後それを批判して自己の自立した思索を展開するというより、最初からそれに批判的な距離を保ち、影響を受けると同時にそこから自己を差異化しようとしている。これは、彼らがロシア哲学の伝統と類似する生の哲学に直面し、自己のアイデンティティーの危機を感じるために生じた反応だと考えることはできないだろうか。

---

<sup>4</sup> グロイスも指摘しているように、すでにショーペンハウアーや後期シェリングらもヘーゲル的な体系の外に目を向けていたが、哲学史ではやはり傍系に属すると言わねばならないだろう。意識や理性の外部が主流になるのは、やはり生の哲学以降である。

そうだとすれば、彼らが生の哲学を批判しつつプラトンのものに接近していくことも、ロシア哲学のアイデンティティーという問題から考える必要があるのではないか。20世紀初頭のロシア哲学に広範にプラトニズムが広まるという一見奇妙な現象も、こうした角度から考えれば、その理由の一端を捉えることができるのかもしれない。

もちろん、今回の論文でこうした大きな問題に結論を出すことはできない。この論文ではロースキーとベルクソンの関係に考察の対象を絞り、そこに現れるプラトニズムがどういう意味を持つのかを考えることにする。しかし、そうした問題を取り上げる背景には、上述のような生の哲学とロシア哲学のアイデンティティーという問題に対する関心がある。そのため、この問題に関しては最後の第四節でもう一度触れることにしたい。

## 2. ベルクソンと持続の概念

ここではまずベルクソンの哲学について簡単な素描を行っておくことにする。もちろん、ここでの目的はロースキーとの関係を考えるのに必要な問題を提示することにあるので、ベルクソン哲学を網羅的にカヴァーするわけではないことをあらかじめ断っておきたい<sup>5</sup>。ここで特に問題にしたいのは、ベルクソンがわれわれの習慣的な世界イメージを取り払い、それが覆い隠していた実在の姿をあらわにしたことである。前回の論文で明らかにしたように、イワーノフに対するニーチェの影響もこれと同じ点にあった。ニーチェは、われわれが経験する世界、人間の意識によって構成された現象界の背後に、それに覆い隠された深層の世界、ディオニュソス的な世界を見出したのであり、この深層の世界がイワーノフに圧倒的な影響を与えたのであった。ベルクソンがロースキーに与えた影響も、これと類比的に捉えることができる。人間の意識や理性が捉えそこなう実在の姿が見出されたこと、そのことが問題なのである。ベルクソンが見出した実在がどのようなものであったのか、そのことを以下の部分で明らかにしていくことにする。

ベルクソンは、実在をあるがままに捉えようとする。つまり、実在に外側から何らかの超越的な枠をはめ、その間尺にあわせて実在を捉えるのではなく、実在そのものに寄り添い、実在を内側から、無媒介に捉えようとする<sup>6</sup>。実在を捉えるためのそうした方法を、ベルクソンは「直観」と名づけている<sup>7</sup>。そして、この直観によって捉えられた実在、つまり

<sup>5</sup> そのため、自由、記憶、生命というベルクソンの三大主著が扱う個別の問題には立ちいらず、それらの前提である「持続」の概念を軸にまとめることになる。

<sup>6</sup> ジャンケレヴィッチは次のように述べている。「生の哲学は実在の紆余曲折にぴったりと寄り添うのであって、いかなる超越的方法たりともこの密着に隙間を生じさせることはない。そもそも生の哲学にとって、「方法」とは事物の厚みの中に思想を導き入れる運動の筋道のことなのである」。つまり、まず「方法」があってその枠の中で実在が見出されるのではなく、まずありのままの実在に寄り添おうとする運動があり、その運動が描いた「筋道」を後から振り返ると、それが方法として浮かび上がるということだ。V. ジャンケレヴィッチ著、阿部一智、桑田禮彰訳『アンリ・ベルクソン』新評論、1997年、13頁。

<sup>7</sup> 詳しくは、ベルクソン著、矢内原伊作訳「形而上学入門」、『思想と動くもの』白水社、1965年、202-257頁、参照。

異質な枠組みに歪められていない、ありのままの实在が「持続」*durée*である。われわれが明らかにしたいのは、この持続としての实在がいかなるものかということである。

よく言われるように、ベルクソンの哲学は、持続と同時性、物質と記憶、質と量、知性と本能といった、さまざまな二項対立で構成されている<sup>8</sup>。その中でもとりわけ重要だと思われるのが、時間と空間の対立である。それは、「持続」という言葉が、明らかに時間的なものを含意していることから容易に推測できるだろう。ベルクソン哲学は、この時間と空間の対立を使って次のようにまとめることも可能だと思われる。つまり、われわれは实在を空間的に表象する傾向を持っているが、实在は時間的なものであり、時間的に捉えなければならない、ということだ。われわれは時間的なものを空間化する傾向を持っている。それは、たとえばデジタル時計がそうであるように、時間の連続的な流れを非連続な諸瞬間に分解し、そうした静止した瞬間の積み重ねによって時間の流れをイメージするような傾向である。しかし、このことのどこにそれほど問題があるのか。そうすることで、時間の何が歪められ、实在の何が損なわれているというのか。

ベルクソンが持続の例としてよく取り上げるメロディーを例として考えてみよう<sup>9</sup>。われわれは普通、メロディーは複数の音から成り立っていると考えている。実際、メロディーを分析すれば、そこから複数の音を取り出せる。しかし、このようにメロディーを個々の音に分解してしまうと、そこからメロディーは消え去ってしまう。いったんばらばらにしてしまうと、メロディーを構成していた音をすべて揃えても、それだけではメロディーを再構成することはできない。このことが示唆しているのは、メロディーはそれを構成する個々の音の中にあらかじめ部分的に存在するわけではなく、したがってそれらを機械的に加算しても、全体としてのメロディーを生じさせることはできないということである。

ではメロディーはどこから生じるのか。それは、個々の音が互いにつながりあい、融合しながら作り出す、連続的な流れの中からである。メロディーを構成する音は、不透入性を特徴とする物質のように互いに排除しあいながら境を接して空間上に並列するのではなく、前後の音と融合しながら、一つの連続的な流れを作り出す。メロディーはこうした流れの中から、新たな質として生み出されるのである。物質は融合することがないため、それらは互いに隣接する空間を占めながら空間上に並ぶだけで、流れを作り出さない。しかし、持続の場合はそうではない。持続を構成する質的なものは、空間上に並列するのではなく、互いに溶け合いながら一つの連続的な流れとなる。そして、この異質な諸要素の融合状態の中から、絶えず新たな質が生み出されるのである。だから、持続は部分に分割することができない。分割した時点で流れが止まり、異質な諸要素の融合状態としての全体は、それらの機械的な加算としての全体に変わってしまう。それは持続の本来の姿を喪失

<sup>8</sup> たとえば、ジル・ドゥルーズ著、宇波彰訳『ベルクソンの哲学』法政大学出版局、1974年、13頁。

<sup>9</sup> ベルクソン著、合田正人、平井靖史訳『意識に直接与えられたものについての試論』ちくま学芸文庫、2002年、116頁（以下『試論』と略）、ベルクソン著、矢内原伊作訳「変化の知覚」、『思想と動くもの』白水社、1965年、189頁など。

させる。メロディーの場合で言えば、それはさまざまな音の融合が作り出す連続的な流れから、ばらばらな音の機械的な総和へと変わってしまうのである。

持続を特徴付ける性質は、このメロディーの例から見て取ることができる。持続は異質なものの融合が作り出す連続的な流れであり、たえず変化しつつ、常に新たな質を生み出し続けるものである。「純然たる持続はまさに、融合し、相互に浸透しあい、明確な輪郭を持たず、互いに他を外在化しようとする傾向を持たず、数とは何の類縁性も持たない、そのような質的諸変化の継起でしかないはずなのだ」<sup>10</sup>。ベルクソンによれば、われわれの世界は本来このような流れである。われわれは上で、あたかも物質的なものが持続に対立するものであるかのように扱ったが（もちろんベルクソンに倣ってのことである）、ベルクソンによれば、実は物質も持続するのである<sup>11</sup>。物質は、たしかに精神的なものや有機的なものと比べて空間的な性質を取る傾向を強く持っているが、持続に見られる性質をまったく持たないわけではない。存在するものはすべて持続するのであり、常に生成しつつ、新たな質を生み出し続けるのである。ベルクソンが見出した実在とは、このようなものである。

しかし、すでに指摘したとおり、われわれはこうした時間的な性質を持つ実在を、空間的なものとして表象してしまう傾向がある。メロディーの例で言えば、あたかもそれが物質的なものであるかのように、その連続した流れを非連続な個々の部分に分解し、そうして得られた個々の音を機械的に積み重ねることで全体を再構成しようとするような傾向である。しかしすでに見たように、こうした操作は持続の本質である流れを止めてしまい、それによって流れが生み出す質を消失させてしまうことになる。

メロディーを離れてもっと一般的に言えば、持続を空間化する傾向は、変化しているもの、動いているものを、ある時点で静止させて捉えようとする傾向となって現れる。実在はたえず変化しているが、われわれはこうした変化する実在を捉える際、それをいったん人為的に静止させ、まずはこうした静止状態にある実在の姿を捉えようとする。いわば連続的な時間の流れを人為的に共時的な断面に切り取り、その断面に現れた実在の性質や、諸要素が描き出す論理的な関係を捉えようとするのである。そして、そうした静止状態の実在を数多く取り出して調べた上で、それらを後からつなぎ合わせて変化する実在の姿を再構成しようとする。連続的な流れを一気に明らかにするのではなく、いったん部分に分割し、その部分を明らかにしたうえで、明らかにした諸部分をつなぎ合わせて全体の流れを再構成しようとするわけである。

なぜわれわれはそのようなことをするのか。ここで詳述する余裕はないが、端的に言えば、それはわれわれの知性が動きや変化を捉えるのに適していないからである。「知性は流動するものを嫌い、手に触れるものをことごとく固体化させてしまう」<sup>12</sup>。「われわれの知性は、物質に外から働きかけるために作られており、実在の流動の中で瞬時的な切断を行

<sup>10</sup> ベルクソン『試論』、119頁。

<sup>11</sup> ベルクソン著、松波信三郎、高橋允昭訳『創造的進化』白水社、1966年、25-30頁。

<sup>12</sup> 同書、65頁。

うことによってしかそうすることができない」<sup>13</sup>。われわれ人間の知性は、時間の厚みを持たない静止した存在、たとえば空間上に広がった論理的关系のようなものを捉えることには非常に優れた能力を発揮するが、動きや変化といった時間的なものを捉えることには困難を覚える。だから、知性は動きをいったん多数の瞬間的な静止状態に分解し、事後的にそれらをつなぎ合わせて、変化する実在の模造品を作り出そうとするのである。

ベルクソンは、われわれ人間のこうした知性の働きを、「思考の映画的メカニズム」と呼んでいる<sup>14</sup>。映画は大量の静止画を高速に入れ替え、それによって静止画が動いているような錯覚を生み出すことで成り立っている。ベルクソンによれば、われわれの知性が動くものや変化するものを捉える際に行っているのは、これと同じだということである。変化そのものを捉えるのではなく、われわれは変化の錯覚を作り出しているのである。

しかし、メロディーの例でも見たように、流れを分断した時点で質的なものは消失し、実在はその姿を変えてしまう。知性の働きによって実在に映画的メカニズムを適用してしまうわれわれは、実は実在の本当の姿を常に見逃しているのであり、「実在的な運動の不細工な模造品や贋物」を手にはしているにすぎない<sup>15</sup>。たしかに実在の模造品は、静止画像の数を増やしていけばそれなりに精度を増していく。実際、近代科学はそうした方法で正確な動きを捉えるように努めてきたわけである。しかしこの方法では、どこまで行っても変化や動きそのものは捉えることはできない。ベルクソンのたとえで言えば、われわれは動かない点を運動の部分と見なし、この不動の点の合成によって運動を再構成しようとするが、それがうまくいかないで点の数を増やしていくが、それでもうまくいかず、ついには、運動は「ある点から次の点に移るとき、何か不明瞭な、そして神秘的なものを含んでいる」と考えてしまう<sup>16</sup>。しかし、実際には運動が神秘的なものを含んでいるわけではない。それは、不動の点をどれだけ合成しても運動にはならないということを表しているにすぎない。解析の精度を高め、停止点の数をいくら増やしても、不動の点から出発する限り、持続の本質である連続的な流れは消失してしまう。運動を捉えるには、運動そのものから出発し、運動を内側から直観的に捉えなければならないのである。

以上のように、われわれはベルクソンの持続の概念を大雑把にたどってきたが、ロースキーに対するベルクソンの影響を考える予備作業としては、これで十分だと思われる。ニーチェが意識や理性を逃れる深層の世界としてディオニュソス的なものを見出したのと同様に、ベルクソンがわれわれの知性が取り逃がしてしまう持続としての世界を見出したこと、とりわけこのことを確認しておきたい。その上で最後にもう一点、本論にとって重要な問題に触れておきたい。それは、ベルクソンによるプラトン批判という問題である<sup>17</sup>。

---

<sup>13</sup> 同書、284頁。

<sup>14</sup> 同書、345-346頁。

<sup>15</sup> ベルクソン「形而上学入門」、232頁。

<sup>16</sup> 同書、232頁。

<sup>17</sup> ここでは主に、ベルクソン『創造的進化』、354-370頁、を参照した。ベルクソン著、合田正人、高橋聡一郎訳『ベルクソン講義録IV：ギリシャ哲学講義』法政大学出版局、2001

上に指摘したように、われわれの知性は運動を捉えることに適していないため、多数の静止状態を合成することで運動を再構成しようとする傾向がある。ベルクソンによれば、こうした知性の自然な傾向をそのまま発展させ、形而上学にまで体系化したのがプラトンのイデア論なのである。つまり、プラトン哲学はわれわれの常識的なものの見方が陥りやすい錯覚の上に成り立っているということになる。ベルクソンにとって、実在は動くもの、生成するもの、つまり持続であり、不動の状態というのは、この実在から抽象された人為的な構成物でしかない。それに対してプラトンの場合、完全なる実在はイデア・コスモスという時間を越えた永遠の秩序であり、われわれが経験する生成や変化は、このありうべき実在の影、実在の感性化された不完全な模造品にすぎない。ベルクソンの場合、生成が実在の本来の姿であり、静止がその歪曲であるのに対して、プラトンではこの関係が逆になるわけである。ベルクソンの考え方からすれば、当然転倒しているのはプラトンである。プラトンは静止から運動を説明しようとするわれわれの知性に固有の錯覚を、そのまま発展させてしまったのである。「プラトンに始まってプロチノスに至る哲学の全体は、次の命題で述べられるような原理の展開である。つまり、「動いているもののうちよりも動かないもののうちにこそ多くのものがあり、単なる減量によって安定したものは不安定なものに移される」。ところが真理はその反対である」<sup>18</sup>。

ベルクソンの思想を論理的に追っていけば、こうしたプラトン批判が出てくるのは当然の帰結である。しかしすでに指摘したように、ロースキーがベルクソンを批判するとき、彼はプラトニズムに依拠しようとする。つまり、ロースキーはベルクソンに影響を受けつつ、同時にそれとはまったく逆の方向を向いているプラトニズムをも取り入れようとするのである。ロースキーとベルクソンの関係を考えるとき、プラトニズムをめぐる問題には大きな意味が含まれているわけである。その問題については、次節で考えることにしたい。

### 3. ロースキーのベルクソン批判

ロースキーはベルクソン哲学にいくつかの点で大きな影響を受けている。そのことは、彼が1914年にベルクソン哲学の概説書を書いているという事実からだけでも容易に察することができる<sup>19</sup>。しかし同時に、彼がこの概説書の最終章としてベルクソン批判の論文を付け加えていることからわかるように<sup>20</sup>、彼は決してベルクソン哲学を全面的に受け入れたわけではなかった。では、ロースキーはどのようにベルクソンを受容し、どこで自らをベルクソンから差異化しようとするのか、ここではそうした点を中心に、ロースキーとベル

---

年、も参照のこと。

<sup>18</sup> ベルクソン「形而上学入門」、245頁。

<sup>19</sup> Лосский Н. Интуитивная философия Бергсона. М., 1914.

<sup>20</sup> 第7章「Недостатки гносеологии Бергсона и влияние их на его метафизику」は、もとは雑誌『哲学と心理学の諸問題』に掲載された独立した論文で、翌年にこの著作に収録されたものである。Hilary L. Fink, *Bergson and Russian Modernism, 1900-1930* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1999), p. 121.

クソンの関係について考察する。

ロースキーは自己の哲学の立場を「直観主義」と名づけている。この「直観」という概念は、いうまでもなく、持続をありのままに捉える方法としてベルクソンが「分析」に対置しつつ提唱した概念である<sup>21</sup>。そうである以上、ロースキーに対するベルクソンの影響はこの直観主義を中心に考察すべきだろう。実際、ロースキーも自身のベルクソン論の序文で、ベルクソン哲学を直観主義と規定した上で、「この哲学的傾向の運命は、私にとっては特に大切なものである」と述べている<sup>22</sup>。しかし、直観主義という観点からベルクソンの影響を考えるのはいささか問題含みである。というのは、ロースキーが直観主義と呼んでいるのは、ベルクソンの言う直観より、むしろ「純粹知覚」に近いからである<sup>23</sup>。今はベルクソンの純粹知覚を説明することはしないが、ともかくロースキーの言う直観はベルクソンのそれから明らかにズレを持っている<sup>24</sup>。こうしたズレは、それが意識的か否かも含め、ロースキーとベルクソンの関係を考える際には重要な問題であるが、しかしこれを本格的に検討し始めると、それだけで独立した論考になってしまう。そのため、この問題は別の機会に譲ることにし、今はプラトンが関ってくる分野に考察を限定することにしたい。具体的にいえば、認識論を展開している『直観主義の基礎づけ』を考察の対象から外し、形而上学を扱う『有機的全体としての世界』を中心的に考察することになる。

ロースキーは後者の著書で有機的世界観を体系的に理論化しようとしているが、まずその第一章で、有機的世界観の基本的特徴を非有機的世界観と対照させながら性格づけている。非有機的世界観は個物から出発し、個物の加算によって全体が形成されるという立場を取る。そこでは個物が一次的で自立的であり、全体は二次的で派生的である。それに対して有機的世界観の場合、自立的に存在するのは全体であり、個物のほうが全体から派生的に取り出される。個物を加算して得られるのは多数性であって、全体ではない。一なる全体は多数性を超えた存在である。

ロースキーは非有機的世界観のほうが大多数の知性には身近でわかりやすく、知的に見えるが、しかし哲学的には後者が正しいと主張する。そしてそうした文脈で、彼はベルクソンに言及する。「ベルクソンの大きな功績のひとつは、運動の有機的な性質をはっきりと強調した輝かしい研究にある。それが示しているのは、他でもない、運動とは全体であり、そうした全体は、自己のうちに運動する物体の無数の諸状態、つまり分析によって開示される諸要素を含んではいるものの、それらの諸要素を単純に加算しても、そうした全

---

<sup>21</sup> 註7参照。

<sup>22</sup> Лосский Н. Интуитивная философия Бергсона. С. 1.

<sup>23</sup> たとえばロースキーは次のように述べている。「外的世界を直接的に知覚する能力としての直観の理論の発展において、ベルクソンには特別な功績が帰せられる。ベルクソンは、認識プロセスにおける神経系の役割に関する新たなタイプの仮説に基礎をすえたのである」。Лосский Н. Интуитивная философия Бергсона. С. 1.

<sup>24</sup> レヴィツキーもロースキーの直観概念はベルクソンのそれとは異なるとしている。Левитский С.А. Очерки по истории русской философии. Т. 2. М., 1996. С. 307.

体は手に入らないということである」<sup>25</sup>。ベルクソンは連続的な流れを非連続な諸状態に分解する機械論を批判するわけだが、こうした持続の理論を、ロースキーは個と全体の問題として捉え直し、そうすることで自己の存在論をベルクソンの理論にそって展開させるわけである。ベルクソンは人間の知性が作り出す「映画的メカニズム」という表層の下から、真の实在として持続する世界を見出したわけだが、ロースキーにとってそれは、個の総和としての全体という見せ掛けの世界イメージの下から、部分の総和を超える有機的全体としての世界が見出されたということの意味していたのである。

この個と全体という問題に関していえば、ベルクソンにおいては量的多様性と質的多様性という二つの多様性の区別が重要な意味を持っている<sup>26</sup>。前者は物質的対象によって形成される多様性＝多数性である。すでに指摘したように、物質は不透入性という特徴を持つため、物質的対象は純粹に加算的な方法で多様性を作り出す。それに対して持続に見られる後者の多様性の場合、構成要素が互いに浸透し、はっきりした区別を失って一つに融合することで、多様性を作り出される。前者の多様性の場合には自然な境界にそって全体を個々の部分に分割することができるが、後者の場合には人為的に手を加えなければ全体は部分に分解できないし、分解すると、その部分は融合していた他の諸要素との関係から切り離されてその本来の性質を失ってしまう。前者の場合、個が全体に先行し、個の加算によって全体が形成されるのに対して、後者の場合は自立的に存在するのは全体であり、個は全体を分析することではじめて析出されるような潜在的なものである。この二つの多様性の区別は、ロースキーが区別した二つの世界観の区別に完全に対応している。

そしてさらに言えば、ベルクソンが二つの多様性のそれぞれの構成要素に見出した相互排他性と相互浸透性という対立も、ロースキーの区別する二つの世界観に反映している。ロースキーは神の創造物としての「調和の王国」と、それが変質して有機性を喪失した「敵意の王国」を対比的に描き出しているが、両者の差異を作り出すのが、ほかならぬ相互排他性と相互浸透性の対立なのである。「調和の王国」では多数存在が完全な相互浸透の状態にあり、すべての部分が全体を映し出しているが<sup>27</sup>、「敵意の王国」では多数存在がエゴイズムに陥ることで、諸要素が相互浸透しなくなり、その結果、諸要素が相互に排除し合いながら外在するという、量的多様性を連想させる新たな存在形式、物質的な存在形式が発生するのである<sup>28</sup>。「調和の王国」と「敵意の王国」の対立は、ベルクソンの言う質的多様性と量的多様性の対立にほぼ重なり合う<sup>29</sup>。ロースキーはこの著書ではそれほど多くベルクソンに言及しているわけではないが、ベルクソンの持続のイメージは、彼の『有機的全体

<sup>25</sup> Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 342.

<sup>26</sup> ベルクソン『試論』、90-106頁を参照。

<sup>27</sup> Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 398.

<sup>28</sup> Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 415-416.

<sup>29</sup> ソロヴィヨフも分裂状態にある世界を特徴付けるものとして物質存在の不透入性を挙げ、その克服が世界プロセスの課題であるとしている。こうしたソロヴィヨフの思想がロースキーに影響を与えていることも十分に考えられる。Соловьев Вл. Смысл любви // Соловьев Вл. Сочинения в двух томах. 2-ое издание. Т. 2. М.: Издательство «Мысль», 1990. С. 540-544.

としての世界』の構想に、かなり広範に、そして奥深く浸透していると言える<sup>30</sup>。

しかし、ロースキーはこのようにベルクソンの持続のイメージに則って有機的全体の概念を形成しておきながら、そこに明らかにベルクソン哲学とは異質な要素を導入することになる。ロースキーはこの著作の第三章で、部分の総和を越えた有機的全体のモデルとして、われわれと同じようにメロディーの例を取り上げている。しかし、持続としてのメロディーの特徴を説明した後、彼はこれだけでは有機的世界観を説明するのに十分ではないと述べる。そして、多数存在が体系をなすには、個々の要素間に「関係」が成立していることが不可欠であるとして、「関係」という問題の検討に取り掛かっていく。

実はこの時点で、ロースキーはすでにベルクソンから離れている。というのは、構成要素間の関係を問題にしようとする（少なくともロースキーのようなやり方で）、まず全体から切り離された構成要素を想定しなければならない。しかし、ベルクソンに忠実であるなら、このように構成要素を孤立したものとして全体から取り出すことは不可能である。質的多様性を構成する諸要素は、互いに融合した状態にあるのであって、それを人為的に孤立した諸部分に分割すると、それらは全体の中にあるときの本来の性質を失ってしまう。そしてさらに重要なのは、ロースキーが問題にしようとしている関係が、明らかに共時的な関係、つまり持続する時間を水平に切り取ったときに見出されるような関係であるということだ。ロースキーが想定している関係は、諸要素が形作る論理的关系、つまり持続することのない無時間的な関係なのである。ロースキーはベルクソンが批判していた知性に特有の傾向、つまり運動や時間を説明するのに、不動性や無時間性から出発するという誤謬に陥っているわけである。なぜロースキーは、自己の著作の基盤にあるベルクソニスムとの矛盾を犯して、「関係」という概念を導入しようとするのか。われわれが明らかにしなければならない問題はここにある。しかし、これについてはもう少し後に回すことにして、まずはロースキーの主張がどこへ向かうのかを追っておくことにしよう<sup>31</sup>。

そこで話を戻すと、ロースキーは有機的な世界が成立するには要素間に関係が成立していることが条件であるとしている。その上で、彼はこの関係が対象世界そのものに成立しているのか、それとも対象世界はカオスで、主観がそこに関係を与えるのか、つまり関係が客観的なものか主観的なものかという問題を提示する。これは、ロースキー自身も後で指摘しているように<sup>32</sup>、当時問題にされていた心理主義と論理主義の対立に対応しているわ

---

<sup>30</sup> Fink はベルクソンの持続の概念がソボールノスチを連想させるとしているが、ロースキーが「調和の王国」を質的多様性のイメージで叙述する時、こうした連想が働いていたことも考えられるかもしれない。Fink, *Bergson and Russian Modernism*, p. 28.

<sup>31</sup> ちなみに、ロースキーは『ベルクソンの直観哲学』で、持続するものから無時間的なものを取り出して考察することは、決して持続を歪めるものではないと主張している。今はこの問題には立ち止まらないが、ロースキーの弁明にはまったく説得力はない。しかし、このように弁明を行っているということは、ロースキー自身がベルクソンの理論からの逸脱を自覚していたということである。См. Лосский Н. Интуитивная философия Бергсона. С. 108-113.

<sup>32</sup> Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 373-376.

けだが、ロースキー自身は、関係は対象世界に成立するもので、主観とは独立した存在であるという立場を取る。したがって、ロースキーにとっては、対象世界は時間的、空間的な感性的存在と、「関係」のような超時間的、超空間的な非感性的存在からなるということになる。ロースキーは前者を「現実的存在」、後者を「イデア的存在」と呼んでいる。

しかし、ロースキーによれば、関係が存在するだけでは、いまだ有機的な世界は成立しない。関係は関係する諸要素がなければ成立しない非自立的な存在であり、「抽象的なイデア的存在」と呼ばれるべきものである。つまり、関係は統一が成立した後、その結果として多数存在のうちに現れるものであって、それ自身が統一を実現するわけではないのだ。関係とは別に、統一を実現するような存在、「具体的なイデア的存在」が必要なのである。ここでロースキーは、そうした要請を満たすものとして「主体」の概念を導入する。彼はまず認識主観を考える。つまり認識主観はあらゆる時間や空間に一様に認識行為を差し向けることのできる存在であり、その点で、時間や空間の限定性を越えた、超時間的、超空間的な存在である。こうした認識主観に取り込まれることで、さまざまな時間や空間に属する多数存在は、一つの体系に統一されるというわけである。

しかし、認識が世界の統一を作り出すわけではない。そのように考えると、統一は主観の中にしか存在せず、対象世界はカオスであるという主観主義的な考え方に戻ってしまう。ロースキーにとっては、関係は対象世界そのものに存在しなければならないし、統一は認識に先立って世界そのものに成立していなければならない。ではそうした統一はどのようにして生じたのか。ここで、ロースキーは認識論の問題を主体の創造という実践の問題にスライドさせる<sup>33</sup>。つまり、認識における統一が認識主観を必要とするのと同じように、対象世界における統一は、そうした世界を創造する主体を必要とするというわけである。時間や空間の限定性を越えた主体が創造主体として存在することで、その主体の創造物は時間や空間を異にしながらも、互いに一つの秩序を分有し、有機的な全体を構成するということである。「この仮定とともに認めなければならないのは、世界全体が、物質的な世界でさえもが、精神、あるいはそれに類した存在の創造物であるということである」<sup>34</sup>。

このように、ロースキーの論は飛躍を含みながら、世界の創造者を仮定するところまで到達する。こうなると、もはやベルクソンとはずいぶん離れてしまったようではあるが、しかし、ある面では逆に再びベルクソンに接近しつつあるとも言える。というのは、このように創造という契機が持ち込まれたことで、ロースキーの描き出す世界が再び持続の特徴を持ち始めるからである。ロースキーは、自分の考える創造は、カント的な主観の構成とは異なるという点を強調する。後者の場合、構成要素はすでに与えられており、そこに主体が秩序を与えるのである。しかしそうすると、個物は「外的な配列」によって構築さ

<sup>33</sup> ゼンコフスキーは、ロースキーは言葉の使い方が巧みで、内的なつながりがないところに、外的なつながりを見事に作ってしまうと述べているが、たしかに言葉の操作によって論が展開しているように思えるところがいくつかある。ここもそのうちの一つである。См. *Зеньковский В.В. История русской философии. С. 209.*

<sup>34</sup> *Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 373.*

れることになる。つまり、まさに空間的に、無時間的に、共時的な平面で秩序が作られるわけである。それに対してロースキーの考える創造の場合、構成要素は与えられておらず、個物は主体の連続的な創造の中で生み出され、秩序もまたこの創造行為という持続の中で生成していくのである。「秩序と内容はここでは切り離せない。秩序は内容に付加されるのではなく、実体的行為者の創造が生む質に他ならないのである」<sup>35</sup>。

このように見てくればわかるように、ロースキーは共時的な関係という概念を持ち出すことで、早々にベルクソン哲学から、しかもそのもっとも重要な点で逸脱してしまうわけだが、決してベルクソンの持続の概念から離れているわけではない。ベルクソンの持続の概念が開示した生成する実在という世界のイメージは、ロースキーの形而上学に深く食い込んでいる。しかし、それならなぜロースキーはベルクソン哲学に寄り添っていかないのか。なぜベルクソン哲学とは異質な共時的関係という要素を挿入しようとするのか。ロースキーの理論が到達したところから振り返ってみると、それは「創造主体」という概念を導入するためであったかのようにも見える。しかし、上に見たように、創造主体による創造のイメージは、ベルクソンの持続のイメージに近いものであり、やはり共時的な関係とは相容れない動的な性格を持っている。実際、ロースキーは創造の動的性格を楯にしてカント的主観の構成を拒否するのだから、同じ理由で「関係」の概念も排除しなければならないはずである。ここには明らかに矛盾があるのだ。

なぜロースキーはベルクソニズムに矛盾する「関係」の概念を自己の形而上学に導入しようとするのか。この問題については次節で検討することにした。ただ、それを論じる前に少し敷衍しておきたいことがある。つまり、ロースキーのいう「関係」の概念が、プラトンのイデア・コスモスの概念につながっていることである。ロースキーは「関係」のような無時間的な存在を「イデア的存在」と呼んでいたが、それは、「最初にイデアの王国を開示したプラトンの用語に従ってのこと」なのである<sup>36</sup>。さらにいえば、ロースキーは「関係」を主観化する心理主義に対して、その客観存在を主張する論理主義を支持していたが、その論理主義を評して彼は、「プラトニズム復活の端緒を開いた」と表現している。明らかのように、ロースキーが「関係」と言うとき、彼は明らかにプラトンのイデア・コスモスを念頭に置いているわけである。したがって、ベルクソニズムに「関係」の概念を導入しようとするロースキーの試みは、言い換えるなら、ベルクソンにプラトンを、持続にイデアを接続しようとする試みであるということになる。

実際、ロースキーは自己のベルクソン論で次のように述べている。「時間的世界の対象のうちには流れがあり、創造的变化がある。しかしだからといって、そうした対象が、まったく流れではないような、時間のうちには存在しないような側面を持つことが妨げられるわけではない。第一の側面を現実的存在、第二の側面をイデア的存在という言葉で呼ぶとすれば、時間的世界のあらゆるものについて、それらはイデア的=現実的存在であるとい

<sup>35</sup> Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 372.

<sup>36</sup> Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 364.

えるだろう」<sup>37</sup>。ロースキーに従えば、ベルクソンの見出した変化し続ける持続の世界は、無時間的なもの、イデア的なものと決して矛盾しないのである。世界は一面では持続であるが、同時にもう一面では、時間を越えたイデア的な相を有するのである。

したがって、次のような主張が現れることになる。「このように、プラトニズムに対するベルクソンの戦いは、誤解に基づいたものであることがわかる。世界の歪曲が起こるのは、中庸を欠いたプラトンのイデア界の信奉者が、時間的存在全体をイデアのみから構築しようとするような場合だけである。しかし、世界にはいかなる無時間的な原理も存在せず、世界が変化の流れだけであるかのように主張するなら、それに劣らぬ歪曲がもたらされるだろう」<sup>38</sup>。ロースキーのイメージでは、世界は変化する相と、不変の相の両面を持っている。プラトニズムとベルクソニズムは、それぞれ一面だけを見てもう一面を見落としているのである。世界は単にイデア的でも、現実的でもなく、「イデア的＝現実的」なのである。ベルクソンが機械論を批判したのは正しかったが、それは機械論が無時間的な原理ですべてを説明しようとする「中庸を欠いたプラトンのイデア界の信奉者」であるからで、プラトンのイデアそのものを否定しようとするベルクソンは、すべてを時間的な流れで説明しようとする逆の一面性に陥っているのである。これら二つの誤りのいずれをも回避し、世界の正しい姿を捉えるのが、ロースキーの直観主義であるということになる。

しかし、詳述はしないが、ベルクソンとプラトンをこのように接合させようとするロースキーの論には、明らかな飛躍がある。この点でロースキーの誤りを指摘することは困難ではない。しかし、われわれはロースキーの理論的誤謬を指摘したいわけではない。そうではなく、なぜロースキーがこうした方向にベルクソンの哲学を屈折させるのかを知りたいのである。上に示したことを前提にしていえば、なぜ飛躍を犯してまで、ベルクソンにプラトンを、言い換えれば持続にイデアを接続しなければならないのか。ここで節を改め、次節でこの問題を考えることにする。

#### 4. 生の哲学とプラトニズム

ロースキーは、ベルクソンが流動し生成する実在の世界を見出したことを高く評価しつつも、それとは対立するはずの無時間的なイデア的存在をそこに接続しようとする。なぜそうする必要があるのか。この問題を考察するため、ロースキーがベルクソンから離れていく地点に何があるのかをもう一度確認しておこう。われわれが主に考察してきた『有機的全体としての世界』では、それは「関係」という概念であった。ロースキーによれば、持続に見出される多数存在は、関係によって統括されなければ体系化されることがなく、したがって有機的全体を成立させることができないが、ベルクソンは関係のような時間を越えたイデア的存在をすべて排除してしまっているということだった。

この「関係」について、ロースキーは次のようなことを述べている。「おそらくここに、

<sup>37</sup> Лосский Н. Интуитивная философия Бергсона. С. 108.

<sup>38</sup> Лосский Н. Интуитивная философия Бергсона. С. 109.

リップスや他の多くの哲学者が関係を主観化することの、隠された主要な原因がある。関係が理念的なものであること、それが精神の、理性の産物でしかありえないことを認めると、彼らはその理性を必ず認識主観のうちに、人間のうちに探さなければならないかのように想像してしまうのだ。実際には、こうしたやり方は決して不可避なものではない。関係が精神の産物であるなら、関係が対象のうちに存することは、精神が世界全体に、物質的な自然の中にさえ流れ込んでいることを意味するのである」<sup>39</sup>。

ロースキーがここでリップスの名前で代表させようとしているのは、カント以降の批判哲学である。それは主観が世界に関係を与えると考え、つまり、世界それ自体には関係は存在しないが、主観がそこに関係を投影し、秩序を生み出すのだと考える。しかし、ロースキーに言わせれば、これは非感性的なもの、精神的なものはすべて、世界ではなく認識主観に由来すると考える短絡から生まれる誤謬である。逆に考えなければならない。関係は世界それ自体に備わっている。だから関係が精神的なものであるなら、それは精神的なものが物質的な自然の中にも流れ込んでいると考えなければならないのだ。

ロースキーの大きな課題の一つは、カントの批判哲学を乗り越えることだった<sup>40</sup>。彼がカント哲学を批判するのは、それが世界を秩序化する働きを主観に帰し、それによって主観の働き以前に見出される世界、物自体としての世界を、人間主観には認識することのできない不可知の世界にしてしまうからである。ロースキーが関係を客観的に存在するものと見なそうとするのは、世界がそれ自体で論理的な秩序を持つことを明らかにし、それによってカントが引き裂いてしまった主観の世界と客観の世界を再び結びつけ、カント的な不可知論を乗り越えるようにするためなのである。

さて、ロースキーがベルクソンに対して示すアンビヴァレントな態度は、こうしたことと関係がある。ロースキーがベルクソンを評価するのは、ベルクソンが実在を不可知な存在にとどめず、直観という方法でその真の姿を、つまり主観によって構成されるのではない、世界そのものの姿を捉えようとしたためである。ベルクソンは、主観が「思考の映画メカニズム」によって実在にかぶせてしまう機械論的な網の目を剥ぎ取り、常に生成し続ける動的な世界という、隠されていた世界の実相をあらわにしたのであった。ロースキーはこの点でベルクソンを高く評価する。しかし問題は、そのようにして見出した世界に、ベルクソンが秩序化する原理を認めなかったことである。ベルクソンは世界から人間的な知性の働きを取り去ったが、その知性ととも、あらゆる論理性や体系性も世界から取り去ってしまったのである。だからベルクソンの持続には、運動や変化があるだけで、秩序

<sup>39</sup> Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 362.

<sup>40</sup> ヤコヴェンコは、「ロースキーの理論のもっとも考え抜かれた局面の一つは、彼のカント批判である」とし、さらに「これまでカントの理論がロシアで受けた検討の中で、ロースキーの批判がもっとも本質的で奥深いものであった」としている。Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003. С. 356. またレヴィツキーは、実証主義の克服に初めて成功したのはソロヴィヨフやロパーチンではなく、ロースキーであったとした上で、しかし「ロースキーの直観主義は、実証主義者ではなく、むしろカントに対する回答であった」と述べている。Левитский С.А. Очерк по истории русской философии. С. 305.

が存在しないのである<sup>41</sup>。そしてこの点で、ベルクソンはカント的な構図を受け継いでしまっている。ベルクソンは実在を不可知にはしなかったが、カントと同様に、実在を論理的で体系的な秩序の彼岸に取り残しているのである。カントの場合と同じように、ベルクソンの実在も、人間の知性にとっては不可解なものにとどまっているのだ。

ロースキーがベルクソンに批判的なのは、この点に関してである。ロースキーにとって、世界の秩序は、主観が作り出すものではなく、世界そのものに備わっているものである。論理性や体系性は、主観が世界に投影するものではなく、世界それ自体の秩序なのである。世界は単に盲目的な、無秩序な流れとしてあるのではなく、合理的な秩序を持つのである。こうした世界イメージを持つロースキーから見ると、ベルクソンの哲学は時間を越えたものをすべて排除することで、すべてを流れに解消し、世界を非合理的なものに変えてしまっているように見える。ロースキーは自己の著作である『ロシア哲学史』で、自分を三人称で名指しながら次のように述べている。「ロースキーの直観主義は、ベルクソンのそれとは深く異なっている。ベルクソンに従えば、現実存在は非合理的であるが、それに対してロースキーは、存在の合理的、体系的な構造を現実の本質的な側面と見なしており、それは知的直観という方法によって捉えられるとしている」<sup>42</sup>。

ロースキーがベルクソンの持続にプラトンのようなアイデア・コスモスを接続しようとするのは、実在を非合理的なものにするベルクソンの持続の概念を矯正し、それを自己の世界イメージに合致させようとするためである。常に変化しつつ、新たな質を生み出し続ける創造的な流れという、ベルクソンが明らかにした持続のイメージは、きわめて魅力的である。しかしそこには秩序が欠けている。世界は動的な流れでなければならないが、単に盲目的な無秩序な流れであってはならない。カント的な主観が構成する相対的な秩序が排除されたのはよいとして、それに代わる実在に固有の秩序が必要である。そうした秩序になりうるのが、他にもない、プラトンのアイデア・コスモスなのである。それは主観が構成するのではない、実在に備わる超越的な秩序である。ベルクソンの持続に必要なのは、こうした秩序である。もう一度言えば、このようにベルクソンとプラトンを接続することには明らかに無理がある。しかしその問題をいったん置いておくと、ロースキーにとって重要なのは、実在が単なる盲目的な流れではなく、合理的な秩序を有することであり、プラトンのアイデア・コスモスこそが、そのような秩序を与えてくれるのである。

\* \* \*

さて、われわれは、なぜプラトンなのかという問いに一応の解答を見出した。プラトン

---

<sup>41</sup> 実際にはベルクソンは決して秩序を排除しているわけではない。ベルクソンが言うには、人は詩の本を探しているとき散文を見つけると、「これは散文だ」という代わりに、「これは詩ではない」と否定的な規定で考えてしまうが、それと同じで、ある秩序を求めているときそこに別の秩序を見出すと、人はそれを別の秩序と考えるのではなく、無秩序と考える傾向があると述べている。そのことから類推すれば、無時間的なプラトンの秩序を欠いているからといって、持続が一切の秩序を欠いていることにはならない。ベルクソン『創造的進化』、250-258頁、参照。

<sup>42</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 292.

が有する意味は、カント的な主観が構成する相対的な世界秩序に対する、実在に固有の超越的な世界秩序である。プラトンは、そのようなものとしてロースキーの形而上学に要請されているのである。それを確認したうえで、第一節で素描したロシア哲学と生の哲学という大きな文脈に、もう一度戻っておきたい。

われわれは第一節で、ロースキーとベルクソンの関係が、イワーノフとニーチェの関係と類似していることを指摘した。今われわれは、両者の類似をより確固としたものとして確認することができる。というのは、イワーノフの場合にもやはりカントの問題が関わっているからだ。ニーチェのディオニュソスの概念は、ショーペンハウアーを介してカントの物自体につながっている。それを前提にして言えば、イワーノフにとって問題だったのも、やはりニーチェがディオニュソスという物自体的な世界を発見しておきながら、そのディオニュソスに秩序を認めず、それを盲目的なカオスと見なしたことであった<sup>43</sup>。

イワーノフに言わせれば、ニーチェはカント的な主観が構成する人間的な世界の仮象性を正しく指摘し、その背後に超越的な実在の世界を見出しておきながら、その神的な世界の宗教的な意味をまったく理解していないのである。だからそれを深く探求することなく、それを安易にカオスと見なしてしまったのだ。たしかに、人間的な理性は深層世界の秩序を捉えることができない。しかしだからといって、そこに一切の秩序が欠けていることにはならない。イワーノフによれば、そこには人間の理性を超えた神的な秩序が働いているのである。イワーノフはこうして、物自体としての世界に高次の理性の働きを認め、そうすることで、世界の無根拠性にとどまろうとするニーチェから離れるとともに、彼岸的な秩序の世界を想定するプラトンの思考に接近していくのである。

このように、ロースキーとイワーノフによる西欧的な生の哲学の受容の過程には、偶然といって済ますことのできない明らかな平行性が見られる。彼らはいずれも、生成する動的な世界を見出した生の哲学を高く評価しつつも、その生成する世界が一切の秩序を欠いたカオスと見なされていることに違和感を抱き、そこにプラトンの、つまり主観に由来するのではない、実在に固有の秩序を想定しようとする。イワーノフの場合には、そこに見出される秩序は人間の理性を超えた神的な秩序と考えられているが、それに対してロースキーの場合には、カントが主観の構成物としていた秩序、イワーノフなら人間的な低次の秩序と見なすであろうものを、そのまま実在に帰するようなやり方を取っている<sup>44</sup>。

しかしこうした違いはあるものの、いずれも生成する動的な世界に秩序を導入しようとする点では共通している。イワーノフやロースキーは西欧哲学の生の概念がカオスであることを容認できないのである。なぜ彼らは動的な世界を見出すだけでは満足しないのか、

---

<sup>43</sup> この点については、拙論「ディオニュソスと認識：ヴァチエスラフ・イワノフのニーチェ批判」『神戸外大論叢』第55巻6号、2004年、49-69頁、を参照。

<sup>44</sup> ロースキーは、悟性や一般概念では持続を捉えられないというベルクソンの考えを批判しているが、逆に言えば、ロースキーは持続の秩序を悟性的なもの、人間にとって完全に理解可能なものと見なしているということである。См. Лосский Н. Интуитивная философия Бергсона. С. 105-108.

なぜそこに秩序がないことに敏感に反応し、そこに秩序を想定しようとするのか。これは、単なる理論上の要請ではないように思える。もしもそうだとすれば、彼らは生成する世界を考察する過程で、その論理的な帰結として秩序を見出すはずである。しかし、イワーノフの場合にもロースキーの場合にも、そのようにはなっていない。イワーノフは信仰の問題として独断的に世界に神秘的な秩序を想定してしまうし、ロースキーの場合も、ベルクソンの動的な世界とプラトンの共時的な秩序が明らかに矛盾しているにもかかわらず、敢えてそれらを結びつけてしまう<sup>45</sup>。いずれの場合も、秩序は論理的な必然として見出されたものであるより、最初から不可欠の前提として想定されているのである。

この問題に対する確定的な解答を提示しようとするわけではないが、これを第一節で見たアイデンティティーの問題との関連で解釈することも不可能ではないだろう。もう一度グロイスの指摘を思い出しておくと、近代のロシア哲学は西欧が構想する世界史の外部に自らの存在を置き、西欧的な意識や理性が捉えられないもの、つまり物や無意識といったものに自らの存在を重ね合わせてきたのであった。そうだとすれば、われわれが問題にしてきた持続やディオニュソスの概念も、ロシア哲学の伝統を共有する思想家にとっては、おのずと「ロシア的なもの」のイメージと重なり合ってくるはずである。というのも、持続やディオニュソスの概念もやはり、意識や理性では捉えることができないものであり、そのために西欧哲学が常に見落としてきたものであるからだ。ロースキーやイワーノフがこれらの概念に圧倒的な影響を受けたのも、枯渇した表層的な文化を破壊する爆発的な生命力としてのディオニュソスのイメージや、常に生成変化しつつ新たな質を生み出し続ける創造的な力という持続のイメージが、「ロシア的なもの」の有する肯定的な可能性と重ねあわされたからではないだろうか<sup>46</sup>。

もしもそうだとすれば、ディオニュソスや持続は、やはり単なるカオスであってはならないわけである。もしもそれが盲目的なカオスでしかないのだとすれば、ニーチェがディオニュソスとアポロンを結合させようとしたように、それは最終的には西欧的＝カント的な主観が構成する人工的な秩序によって馴致され、制御されねばならないことになってしまう。それは、能動的な主体が到来し、自分を統制してくれるのを待つだけの、受動的な客体になってしまう。しかし、そうであってはならないのだ。それは自立した主体でなければならない。それが可能なのは、それが自己のうちに超越的な秩序を有する場合だけである。そのときに初めて、それは外から課せられる人工的な秩序を拒否することができるのだ。それは、溢れるような生命力を持つ動的な世界でなければならない。しかし同時に、絶対的な秩序を持つ調和世界でなければならない。そして、彼らが求める実在に固有の秩序を与えてくれるのが、他でもない、プラトンのアイデア・コスモスだったのである。ロシア

<sup>45</sup> 註 31 で指摘したが、ロースキーはおそらく共時的な関係がベルクソンの哲学とは矛盾することを自覚している。

<sup>46</sup> 前回の論文でも指摘したが、イワーノフはディオニュソスを「われわれバーバリズムの、われわれスラヴの神である」と述べている。Иванов Вяч. О веселом ремесле и умном веселии // Иванов Вяч. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 70.

的な生の哲学は、不可欠な要素としてプラトンを要請するのである。

アイデンティティーの問題に関してさらに一つ付け加えれば、この超越的な秩序という概念は、生の哲学の登場によって接近した西欧哲学とロシア哲学を再び差異化する要因にもなるだろう。たとえばベルジャーエフは、自身のホミヤコフ論の中で、生の哲学と類縁性を持つプラグマティズムを話題にしつつ、現代のプラグマティズムのような考え方は、すでにスラヴ派のうちに存在していたのだとした上で、しかし現代のプラグマティズムが「行為の内、生の実践の内にあるロゴスを知らない」のに対して、ホミヤコフの哲学は「動的なロゴス」を有するのだとしている<sup>47</sup>。

ベルジャーエフが主張しようとしているのは、第一に、西欧哲学が生に哲学に至ってようやく問題にし始めたことを、ロシア哲学はすでにはるか以前から問題にし続けてきたのだということ、そして第二に、しかし生の哲学とロシア哲学は似て非なるもので、前者の「生」の概念には秩序化する原理が存在しないのに対して、後者のそれには常に秩序が伴ってきたということである。こうしたベルジャーエフの主張は、生の哲学に対するロシアの思想家のアンビヴァレントな関係をよく示しているように思える。生の哲学の登場は、ロシア哲学の先駆性を西欧に向けて主張する可能性を与えてくれるのと同時に、ロシア哲学と西欧哲学を近づけすぎることによって、西欧哲学との対照関係の中で作られてきたロシア哲学の伝統的なアイデンティティーを危うくすることにもなりかねない。ベルジャーエフの用いる「動的なロゴス」という表現は、こうした状況をよく映し出している。ロシア思想の先駆性を表現するためには、「動的」であることが必要である。しかし同時に、西欧の生の哲学と自己を差異化し、自己の優位性を確保するには、単に動的なだけではなく、それを秩序化するロゴスのような原理が必要なのである。「動的なロゴス」というある種の矛盾を含んだ表現は、ベルジャーエフのみならず、ロシア的な生の哲学全体が抱いている志向を、その矛盾そのものによって表現しているように思える。

---

<sup>47</sup> Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 126-127.