

象徴秩序の彼方へ

—— ベルジャーエフの思想における自由と人格の概念をめぐる ——

北 見 論

はじめに

本論は 20 世紀ロシアを代表する思想家、ニコライ・ベルジャーエフの哲学思想を取り上げ、その思想を 20 世紀初頭のロシアの思想的な文脈、いわゆる「ロシア宗教ルネサンス」の思想との関連で検討しようとするものである。ロシア・ルネサンスの時代の思想については、われわれはこれまでもいくつかの論文ですでに検討を行ってきた⁽¹⁾。そこでわれわれが明らかにしたのは、この時代の思想家たちの思想が、表面的には異なっているように見えながらも、深層のレベルでは同じような志向に促されつつ形成されているということであった。われわれはそうしたこれまでの研究成果を踏まえつつ、本論では同じような思考の枠組みがベルジャーエフの思想にも見出されることを明らかにしたい。そのことを明らかにすることで、一方ではわれわれのこれまでのロシア・ルネサンス時代の思想研究をさらに深め、精緻化することができるであろうし、他方ではロシア・ルネサンスの思想的文脈という観点から見ること、ベルジャーエフの思想を新たなやり方で読み換えることができるであろうと考えている。

しかし、われわれがこれまで他の思想家たちに見出してきた思考の枠組みは、単純なやり方ではベルジャーエフの思想とは重なり合わない。というのも、ベルジャーエフはこれまでわれわれが検討の対象にしてきたロシアの思想家たちの思想傾向に明らかに批判的であり、そうした思想傾向と意識的に対照化させつつ、それとは異質な思想として自らの思想を構築しようとしているように思えるからである。しかもその際に、ベルジャーエフが他の思想家たちのうちに見出している批判すべき思想傾向というのは、実はわれわれがこれまでの研究で明らかにしてきたロシア・ルネサンスの思想に共通する潜在的な志向と明らかに重なり合うところを持っている。われわれはロシア・ルネサンスの思想の表面的な類似を問題にしてきたわけではなく、潜在的な同一性に目を向けてきたわけだが、ベルジャーエフはあたかも同時代の思想の深層にあるそうした思考の枠組みを洞察したうえで、それに囚われることを避けながら自己の思想を形成しているようにさえ思えるのである。

そのことを考えれば、ベルジャーエフの思想の内に同時代の思想に見られるのと同じような思考の枠組みを見出すのが決して容易な課題ではないことが分かるはずである。しかしそ

1 主なものを上げておく。「ディオニュソスと認識：ヴァチェスラフ・イワノフのニーチェ批判」『神戸外大論叢』第 55 巻、第 6 号、2004 年、49-69 頁。「ロースキーの直観主義とベルクソン哲学」『スラヴ研究』56 号、2009 年、37-62 頁。「ブルガーコフの言語哲学におけるカント批判のモチーフについて」『神戸外大論叢』第 62 巻 第 3 号、2011 年、49-73 頁。

れでも、われわれはベルジャーエフの思想もやはり、同時代の思想と同じ地下水脈から派生したひとつの思想的バリエーションであり、深層のレベルではそれらと同じ思考の枠組みを共有していると考えている。本論では、ベルジャーエフの思想のうちにも同時代の思想と同様の志向が働いていることを明らかにし、ルネサンス時代のロシア思想が共有している思考の枠組みを明示するように努めたい。また、同じような志向に促されながらも、なぜベルジャーエフにおいてはそれが他の思想家とは異なった形で現実化され、両者の対立が生み出されているのか、その理路を明らかにすることにしたい。

* * *

本論に入る前に、ここでベルジャーエフに関する先行研究の歴史を簡単に振り返り、それを背景にしたときの本研究の位置取りを確認しておくことにしたい。ベルジャーエフの先行研究は多数にのぼるため、それを振り返ると言っても、ここでは図式的な整理にとどめざるをえないが、主要な研究はおよそ次のような二つのグループに分けられるように思う。すなわち、実存主義の文脈における研究と、それ以外の研究（あるいはそれ以後の研究）である。実存主義が世界的に流行していた時代には、ベルジャーエフの思想は西欧でも日本でも実存主義哲学の一つとして繰り返し検討の対象にされてきた。そしてそうした研究によって、ベルジャーエフの亡命後の中期から後期にかけての思想が哲学的な観点から考察され、その重要な諸側面がさまざまな観点から解明されてきたと言える。しかしこうした研究は、一方で、亡命前の初期思想にはあまり注意を向けない傾向にあった。たとえばレスラーは1956年に、「ベルジャーエフの革命前の思想的発展については今日までほとんど知られて」いないと述べているが⁽²⁾、実際、これ以前の研究だけではなく、これ以降の研究においても、実存主義に焦点を合わせた研究は、亡命前のベルジャーエフの思想を重視しない傾向にあった⁽³⁾。

そののち、構造主義の台頭とともに実存主義に対する関心が低下すると、それに伴って、それまでロシアの実存主義者として注目を集めていたベルジャーエフも、次第に研究の対象になることが少なくなってくる。ヴォルコゴノフは2010年に、ベルジャーエフの思想は西欧では哲学としては研究されておらず、「ロシア研究の文脈でのみ関心を持たれている」と述べている⁽⁴⁾。実際、西欧では哲学研究としてのベルジャーエフ研究はほとんど影をひそめてしまったし、さらにはロシア研究の文脈で見ても、ヴォルコゴノフの言葉には反するが、西欧のベルジャーエフ研究には目立った成果はなく、ベルジャーエフに対する関心そのものが失われているのが現状であるように思える。

これに対して、日本では事情が異なる。日本でも実存主義の衰退とともに、哲学研究としてのベルジャーエフ研究は影をひそめていくが、それと入れ替わるように、ロシア研究としてのベルジャーエフ研究が進められるようになり、それまで等閑視される傾向にあった初期思想と

2 R. レスラー（松口春美訳）『ベルジャーエフ哲学の基本理念 実存と客体化』行路社、2002年、1頁。

3 レスラーの指摘の後に現れた研究に関しては、例えば、Howard A. Slaatte, *Time, Existence and Destiny: Nicholas Berdyaev's Philosophy of Time* (New York: Peter Lang, 1988); James M. McLachlan, *Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev* (New York: Peter Lang, 1992)などを参照。

4 *Волкогорова О. Бердяев. М., 2010. С. 9.*

その時代背景に多くの光が当てられるようになる⁽⁵⁾。しかし、実存主義的な研究がベルジャーエフの初期思想への関心を欠いていたのとちょうど対照的に、初期思想に目を向ける日本のベルジャーエフ研究は、逆に亡命後の思想に目を向けない傾向にあり、この時代に主題化されてくるベルジャーエフ思想の中心問題を捉えきれていないという難点を持っている。

このように図式的に整理をすれば、これまでのベルジャーエフ研究がロシア時代の初期思想に重心を置くグループと、亡命時代の中期・後期思想に重心を置くグループの二つに分けられ、そのいずれもが、もう一方の時代に十分な注意を向けていないという類似した、しかし対照的でもある一面性に陥っていることがわかるだろう。そしてそうだとすれば、今後のベルジャーエフ研究がロシア時代の初期思想と亡命後の中期・後期思想を統一的に捉えるような方向に進まなければならないことは明らかである。実際、ソ連崩壊以降、少しずつ成熟してきたロシア本国における20世紀ロシア思想研究においては、ベルジャーエフ研究はそのような方向で進められてきている⁽⁶⁾。

本研究もまた、ベルジャーエフの思想をロシア時代から亡命時代にかけて統一的に捉えようとする試みである。すでに述べたように、我々は彼のロシア時代の思想形成と密接に結びついていたロシア・ルネサンスの思想的文脈を視野に収めつつ、それとの関連でベルジャーエフの思想を解説するように努めるが、それによって彼の初期思想の問題が形を変えながら中期・後期思想にも受け継がれていることが明らかになり、ベルジャーエフの思想全体が一貫した観点から捉えられることになるはずである。具体的にどのような観点からベルジャーエフの思想と、それと同時代の思想的文脈との関連を考えるのかについては、以下の本文で順を追って明らかにしていくことにする。

1. ロシア・ルネサンスの思想

すでに述べたように、われわれはベルジャーエフの思想を一見それとは対立しているように見える同時代のロシア思想との関連で読み解こうと考えているわけだが、まずはそうした検討を行うための準備作業を行うことにしたい。つまり、この第1節でこれまで明らかにしてきたロシア・ルネサンスの思想的文脈を再確認し、次の第2節ではベルジャーエフの思想の大まかな輪郭を描き出しておく。こうした準備作業を行う過程で、ベルジャーエフの思想と他のロシア・ルネサンスの思想との異質性も確認することにした。そうした準備作業を行った上で、続く第3節以降でベルジャーエフの思想を同時代のロシア思想の深層の文脈に結び付けていく作業を行うことにする。

5 ごく一部だけを挙げると、根村亮「ベルジャーエフとストルーヴェ（1901-1909）」『スラヴ研究』37号、1990年、129-153頁；青山太郎「ソロヴィヨフとベルジャーエフ：『新たな宗教意識』の系譜」『言語文化論究』第3号、1992年、1-9頁；大須賀史和「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頁などがある。

6 いまだ問題を残してはいるが、例えば以下のような研究はそうした視野を持った試みだと言える。*Евлати́ев И.И.* История русской метафизики в XIX-XX веках: Русская философия в поисках абсолюта. Ч. 1. СПб., 2000. С. 297-337; *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия серебряного века. М., 2001. С. 301-322.

1-1. コスミックな世界への志向

では、まずはわれわれがこれまでの研究で明らかにしたロシア・ルネサンスの思想的文脈について簡単にまとめておくことにしよう。われわれがそもそも最初に問題にしていたのは、ルネサンス期の思想家による生の哲学の受容に関わる問題であった。こうした問題を検討しようと考えたのは、ヴァチスラフ・イワーノフによるニーチェ受容とニコライ・ロースキーによるベルクソン受容を考察すると、イワーノフとロースキーがまったく異質な思想家であるにもかかわらず⁷⁾、生の哲学に対する両者の反応に明らかに類似するものが見られたからである。彼らはいずれも生の哲学をきわめて高く評価する一方で、ある点に対しては同じようにそれを徹底して批判する。そしてその点を修正することで、生の哲学が開示した世界像を自己の独自の世界像へと組み換えようとするのである。

まずは生の哲学に関して確認しておく、それは西欧哲学の伝統的な傾向に対する批判的な運動として現れたものであった。西欧哲学は伝統的に意識や理性を特権化する傾向を持ち、それらによってのみ世界は正しく捉えられると考えてきた。だから、西欧哲学では意識や理性に映し出される世界だけが問題になってきたわけだが、生の哲学はそれを批判する。生の哲学によれば、意識や理性に先立ってあるはずの生こそが根源的な事実であり、意識や理性は絶え間なく生成する生がさらに成長するために、自らの道具として生み出したもの、つまり生の一機能であるにすぎない。そうだとすれば、意識や理性のような生の派生物にすぎないものによって本体である生の全体を捉えようとしたり、さらには意識や理性の間尺で生を矯正したりするような試みは倒錯的な試みというしかない。生の哲学は西欧哲学のそのような倒錯を批判するとともに、人間的な意識や理性が介入する前のありのままの生を、意識や理性を介さずに直接的に捉えようとするのである。

このような生の哲学の試みが、ロシア・ルネサンスの時代の思想家に大きな影響を与えることになる。というのも、実はロシアの思想もまた、意識や理性に先だつてあるはずのありのままの実在を捉えようとする傾向を伝統的に有していたからである。具体的に言えば、ロシアの思想はカントの不可知論の克服を試みるという形で、人間の意識が介在する前の世界、カント的に言えば、人間的に構成される前の実在である物自体的な世界を捉えようとして試みてきたのである。周知の通り、カントは物自体は人間には認識することも経験することもできないとしたわけだが、ロシアの思想家はそのようにカントが不可知と見なした物自体的な世界に、人間的なものを超えた超越的なものという宗教的な意味づけを与えるとともに、あたかも日常的な経験とは異なる宗教的な経験を確保しようとするかのように、あらゆる場面でカントの不可知論を批判し、物自体的な世界の認識可能性や経験可能性を主張しようとしてきたのであった。

だから、生の哲学という、意識や理性を介さないありのままの実在を「生」の概念のもとに捉えようとする運動が西欧に現れたことは、ロシア思想にとっては大きな意味を持つ出来事であった。ロシア思想が伝統的に探究してきたもの、つまり人間の意識が介在する前の実

7 イワーノフは象徴主義の詩人であり、それに見合って彼の思想はエッセイ的なものであるが、それに対してロースキーはロシアで唯一の体系的な哲学者であり（*Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 205*）、その思想は厳密な学としての体裁をとっている。

在が、たとえばニーチェのディオニュソスやベルクソンの持続がそうであるように、絶え間なく生成する不断の生の流れとして、尽きることのない力や無限の創造性を有する豊饒な世界として、肯定的なイメージで描き出されたのである。ロシアの思想家たちは、意識化以前の世界をそのような魅力的な姿で描き出す生の哲学に圧倒的な影響を受け、そうした「生」のイメージを自己の思想にも取り入れようとするようになる。

しかしすでに述べたように、ロシアの思想家は生の哲学を評価するだけでなく、ある点では徹底してそれを批判する。何が問題なのかといえば、生の哲学が実在に圧倒的な力や創造性を帰する一方で、それをいかなる形式も秩序も欠いたカオスとして描き出すという点にある。カントが明らかにしたように、人間に対しては、世界は人間の主観的な形式を投影された姿で、人間的に構造化された姿で現れる。しかし人間の意識が働く前の世界にはそのような構造は存在しない。意識化以前の世界は、いかなる形式も構造も逃れた世界であり、まさにそれゆえに絶え間なく生成し、変化し続ける不断の流れとしてあるのである。しかしロシアの思想家はそのような実在のイメージを受け入れようとはしない。物自体的な世界に宗教的な意味を重ね合わせているロシアの思想家にとっては、実在が秩序なきカオスの世界であるというイメージは受け入れがたいのである。それは超越的な秩序を備えたコスモスでなければならない。そのためロシアの思想家たちは実在をカオスとみなす生の哲学を厳しく批判するとともに、実在をコスモスとするような修正を加えようとして、生の哲学に類似した自らの独自の思想を構築することになるのである。

われわれが生みの哲学の受容に関して明らかにしたのは以上のようなことであった。まとめると、ロシア・ルネサンスの時代の思想には二つの潜在的な志向が働いている。ひとつは人間の意識が介在する前のありのままの実在を捉えようとする志向であり、もう一つはその実在を超越的な形式を備えたコスモスとして描き出そうとする志向である。われわれは生の哲学の受容に関わる問題以外に、セルゲイ・ブルガーコフの言語哲学の検討も行ったが、そこにも上述のものと同じ志向を見出すことができた。ブルガーコフの言う「言語」とは、他でもない、世界を構造化する形式のことであり、彼が最終的に導こうとする結論は、人間の意識が介在する前の世界には、あらかじめ神の言語＝ロゴスが書き込まれているということ、人間の経験的な世界の背後には、神の言語という超越的な形式によって構造化されたコスミックな世界があるということである。われわれが明らかにした二つの潜在的な志向は、言語哲学というような特定の対象に関わる思考の内にも入り込み、その理論を一定の方向に導いてしまっているわけである。

1-2. ロシア・ルネサンスとベルジャーエフ

ロシア・ルネサンス時代の思想は表面的には多様な姿で現実化しているが、深層のレベルでは同じような志向に促され、その方向性が規定されている。しかし、本論で取り上げようとするベルジャーエフの思想は、上に挙げたような思想家との密接な交流の中で形成された思想であるにもかかわらず⁸⁾、彼らの思想とははっきりと異質であり、完全に対立している

8) とりわけイワーノフとブルガーコフはベルジャーエフの思想の形成期に大きな影響を与えている。ベルジャーエフは晩年の自伝で「ヴァチエスラフ・イワーノフはあの時代の才能に恵まれた、もっとも傑出した人物の一人であった。あのような異常な洗練を身に付け、普遍文化に通じた人間が

ところも少なくない。われわれはいまだベルジャーエフの思想には触れていないが、上に見たような彼と同時代のロシア思想の共通性をもとに、ベルジャーエフの思想がそれに対して持つ異質性をいくつかの点で確認しておくことにしたい。

上に述べたように、典型的なロシア・ルネサンスの思想はカントの不可知論を批判して実在の認識可能性を主張するとともに、その実在を超越的な秩序を備えたコスモスとして描き出そうとする志向を持っているわけだが、そうした傾向は、象徴的にはカントからプラトンへの移行という形をとって現れることになる。ロシア・ルネサンスの思想は、カント的な世界秩序、つまり人間の意識によって世界に投影されるような人間的・主観的な秩序を否定する一方で、実在が秩序なきカオスとなることを避けるため、世界にはあらかじめ実在に固有の超越的な秩序が備わっていると主張しようとする。そしてそのような超越的な秩序を保証する理論として要請されるのが、プラトンのイデア論である。人間的・主観的な世界秩序を否定して超越的・客観的な世界秩序を求めるルネサンスの思想は、カント批判からプラトン回帰へという典型的な流れを示すのである。

しかし、カントとプラトンに関してベルジャーエフの評価はまったく異なっている。彼は同時代の思想家の多くが最終的な拠所とするプラトニズムに批判的であり、逆に他の思想家が揃って批判するカントを極めて高く評価している。「私はカントを非常に評価し、愛しているし、彼のことをすべての哲学者の中でももっとも偉大な哲学者だと思っている」⁽⁹⁾。そして重要なのは、ベルジャーエフがプラトンを批判し、カントを支持する自らの立場が同時代のロシア思想の中では例外的であることを明らかに自覚していることである。彼は自分の思想とカントとのつながりを指摘した後、次のように述べている。「そしてこの点で、私はプラトンやシェリングに強い結びつきを感じているロシア宗教哲学の他の諸潮流とは異質である」⁽¹⁰⁾。

この言葉から判断する限り、ベルジャーエフは自分の思想と同時代の思想の間にあるカントとプラトンに対する評価の違いが、ある象徴的な意味を持っていることを自覚している。つまり、彼は同時代の思想家たちがなぜカントを批判し、なぜプラトンへ回帰するのか、言い換えるなら、同時代の思想の深層にどのような潜在的な志向があるのかをある程度までは理解したうえで、自らの思想をそれに対置させようとしているわけである。そうだとすれば、ベルジャーエフの思想と同時代の思想の差異は表面的なところにあるのではなく、かなり深い層に達していると考えなければならない。他の思想家たちも同一の志向をどのような形で現実化するのかという表面的なところでは互いに異なっているが、深層においては同じ思考の枠組みを共有している。しかしベルジャーエフの場合には、その異質さが深層のレベルにも届いているように思える。

ロシアに生まれたことはほとんど思いがけないことであった」と述べているし、同様に、「私はブルガーコフに非常に近いものを感じていたし、私と彼の道は外に現れた部分でも互いに絡み合っていくことになった。(…)宗教をテーマにブルガーコフとキエフで交わした会話は、私にとって重要な意味を持つことになった」と述べている。Berdyayev N.A. *Самопознание*. М., 1991. С. 154, 134.

9 Бердяев. Самопознание. С. 86.

10 Бердяев. Самопознание. С. 103.

ベルジャーエフと他の思想家の差異についてもう少し見ておこう。今ロシア・ルネサンスの思想に見られるカントからプラトンへという典型的な流れを指摘したが、この流れは認識論から存在論へという形になっても現れる。典型的なルネサンスの思想は、カント批判という認識論的な場面から始め、そうした批判を行う中で、人間的な認識を超えた超越的な実在を描き出そうとする存在論的な場面へと移行していくことになる⁽¹¹⁾。ロシア・ルネサンスの多くの思想は、認識論から存在論へという共通のルートを通して展開していくのである。

しかし、ベルジャーエフの場合にはこれに関しても状況が異なる。ベルジャーエフの思想は認識論を出発点にしていないし、先行研究でも指摘されているように、そもそも彼の思想においては認識論が中心的な役割を演じることはない⁽¹²⁾。そしてさらに重要なのは存在論である。ベルジャーエフは初期の段階では存在論を重視していたが、ある時期になると「存在」бытиеという言葉が否定的に捉えるようになり、存在論を批判し始めるのである⁽¹³⁾。『人間の使命』の訳者である野口啓祐はこれに関連して、бытие（存在）が существование（実存）に変わるのには「言葉の違いだけで」、「意味するところは（…）大差ないとみてよい」⁽¹⁴⁾と述べているが、たしかにそのとおりである。бытиеという言葉を用いる時期とそれを避けるようになる時期のベルジャーエフの思想は、根本的には変わっていない⁽¹⁵⁾。しかしそれにもかかわらずベルジャーエフがこうした言葉の区別を持ち込むのは、бытиеをめぐる展開する思想——ロシア思想のプラトニズム的な傾向はまさにそうした思想の典型であるが、そうした思想と自分の思想を明確に差異化しようとしたためではないかと考えられる⁽¹⁶⁾。ベ

11 ガイデンコは世紀末のロシアでは形而上学への転回が特徴的に見られたが、それは西欧における認識論から存在論への転回に並行するものだとしている。Гайденко. Владимир Соловьев. С. 211.

12 例えばゼンコフスキーはベルジャーエフはよく認識論について語るが、彼にとって認識論は「常に二次的で派生的な意味しか持っていない」と述べているし、石塚経雄も「認識論を構成することは彼とは無縁である」と述べている。Зеньковский В.В. История русской философии Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 65; 石塚経雄『ベルジャーエフ研究：実存的人格主義と弁証法的自己否定の倫理』明玄書房、1974年、48-49頁。

13 См. Бердяев. Самопознание. С. 103.

14 ベルジャーエフ『ベルジャーエフ著作集3（人間の運命：逆説的倫理学の試み）』白水社、1966年、12頁。なお訳書の題名は「運命」となっているが、本文中ではより原語に近い「使命」の訳語を用いた。

15 より正確に言うと、ベルジャーエフの思想に変化がなかったわけではない。ただし、その変化は彼がбытиеという言葉を使わなくなるよりも前の時期に生じている。その時にはすでにбытиеという言葉はベルジャーエフの思想にそぐわなくなっていたのだが、そのことに自覚的でなかったためか、彼はそれからもしばらくはбытиеという言葉を使って自分の思想を表現し続ける。そしてある程度の時間がたった後ようやく彼は自分の思想の変化に合わせてбытиеという言葉 существованиеという言葉に変えるのである。そのため、ベルジャーエフがбытиеから существованиеへと用語を変化させたときには、彼の思想には変化がないのに、ただ用語だけが変化したような印象が生まれてしまったのである。この問題については本論の注47を参照。

16 ベルジャーエフが存在論を批判するとき、ロシア思想以上にハイデガーを念頭に置いている。ベルジャーエフは実存主義と存在論は両立しないと考えている。たとえば以下のような部分を参照。Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 292.

ルジャーエフはロシア思想の多くが共有する思考の枠組みに気がついており、それに囚われることを避けようとしているかのようなのである。

カントを批判し、プラトンへ回帰するロシア・ルネサンスの思想とはまったく逆に、ベルジャーエフはカントを評価し、プラトンを批判する。また、ロシア・ルネサンスの思想が認識論から存在論への移行を典型とするのに対して、ベルジャーエフは認識論を重視せず、ある時期から意識的に存在論を否定するようになる。ベルジャーエフの思想は同時代のロシア思想に対してそうしたくっきりとした対照を示しているわけだが、より重要なのは、その対照化が自覚的なものであったということ、したがってベルジャーエフははっきりと意識的に自己の思想と同時代の思想を、かなり深い層から差異化しようとしていたということである。しかしそれにもかかわらず、われわれは両者の思想が最終的には同一の根を持っており、同じ思考の枠組みの中にあると考えている。これからそのことを明らかにしていくが、その前に、次節ではもう一つの準備作業として、ベルジャーエフの思想を概観しておくことにする。

2. ベルジャーエフの自由の哲学

ではここからベルジャーエフの哲学の考察を始めることにしよう。もっとも、この節ではベルジャーエフの思想と同時代の思想の間にある深層のつながりを読むようなやり方ではなく、ベルジャーエフの思想のもっとも中心的な主題を簡潔にまとめ、後の議論につなげるための基礎を構築することにしたい⁽¹⁷⁾。しかしベルジャーエフの場合、もっとも中心的な主題をまとめることも決して容易な課題ではない。ベルジャーエフの思想の研究者のほとんどが口を揃えたようにベルジャーエフの思想を体系的に叙述することの困難に言及している⁽¹⁸⁾。その理由として挙げられるのは、ベルジャーエフの著作がアフォリズム的で体系性に欠けて

17 あらかじめ断っておくと、本論はベルジャーエフの思想をそれと同時代のロシア思想との関係から検討する試みであるが、検討の対象になるのは、ベルジャーエフがロシアにいた時代の初期思想よりも、むしろ彼がロシアを離れた後の中期から後期にかけての亡命時代の思想が中心になる。具体的に言えば、およそ1916年に執筆された『創造の意味』以降の著作が中心となる（ベルジャーエフがロシアを出るのは1922年である）。ベルジャーエフの思想は、この頃まではさまざまな思想的変遷を繰り返すが、この時期ぐらいいから一定の枠組みの中を動き始めるようになり、そうした枠組みから外れるような飛躍的な転回をしなくなる。すでに見たように、ベルジャーエフは自らの思想を同時代のロシア思想とは決定的に異質なものと考えていたが、そうした異質性の意識は、ベルジャーエフの思想がこのように流動的に変化することをやめ、一定の枠組みに納まるようになった頃からとりわけ先鋭化し始めることになる（自分の思想の固有性に自覚的になり始めるからだろう）。しかし、ベルジャーエフがそのような意識を持っていたにもかかわらず、彼の中期や後期の思想もロシア・ルネサンスの思想的文脈とのつながりをまったく失っておらず、そこにもロシア思想に固有な潜在的な志向がはっきりと刻み込まれている。本論はそうしたことを明らかにしようとする試みであり、そのため、同時代のロシア思想との関係を扱う論文ではあるが、むしろ亡命時代の中期から後期の思想が考察の中心的な対象になるのである。ベルジャーエフの思想の初期から中期・後期への移行という問題に関しては、本論文の注47も参照のこと。

18 たとえば、James M. McLachlan, *The Desire to be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev* (New York: Peter Lang, 1992), p. 111; *Евлампиев. История русской философии. С. 299; Зеньковский. История русской философии. С. 61-62*などを参照。

おり、その文章に少なからず矛盾や飛躍が存在するということである。そして彼の思想のこうした性格は、他にもないベルジャーエフ自身が認めているところでもある。「私には熟慮と呼ばれるもの、論証的、演繹的思考と呼ばれるものがないし、私は本質的に自分の思考を展開したり証明したりすることができないのである」⁽¹⁹⁾。

しかし、ベルジャーエフの思想がアフォーリズム的であるだけに、彼の思想に繰り返し現れる鍵概念が存在することを理解するのは難しいことではない。そうした概念の主なものを挙げてみれば、創造、自由、人格、精神、実存、客体化などがそうしたものだと言えるだろうし、その中でもとりわけ自由の概念が中心的な位置を占めていることも容易に理解できる。ベルジャーエフ自身も次のように述べている。「事実上、私は全生涯にわたって自由の哲学を書き続けてきたし、それを完成させ、補足することに努めてきた」⁽²⁰⁾。ベルジャーエフの思想は、常に自由の概念の周辺を回り続けている。そして、歴史哲学や社会思想や倫理学など、さまざまな方向に向かって展開していく彼の思想は、突き詰めて言えば、彼が独自の自由概念の見地からさまざまな対象を再検討した結果として生まれた思想だったと言ってもよい。彼の思想の全体像を解き明かすには、まずはその中心にある自由概念を把握する必要がある。

では、ベルジャーエフ独自の自由概念とはどのようなものか。先行研究でも指摘されているように、自由の概念についても、「その正確な定義はどこにも見出すことができない」のであるが⁽²¹⁾、しかし体系的な定義はないものの、その自由概念の独自性を象徴的に表現している言葉がある。それは、「創造されざる自由」という概念である。ドイツの神秘主義者ヤコブ・ベーメの「無底」**Ungrund**に由来するこの自由の概念こそが、ベルジャーエフの思想の中核として機能しているものと言える⁽²²⁾。では、それはどのような自由なのか。

端的に言えば、それはまさに「創造されざる」自由である。ここで「創造」というのは、神による創造である。ベルジャーエフによれば、人間や世界は神による創造物だが、自由は神による創造物ではない。どういうことか。ベルジャーエフの神話的な思考においては、この世の始原に存在するのは神ではなく、無である。それは「否定神学でいう神的無あるいは絶対者」であり、ドイツ神秘主義においてエックハルトが「神性」**Gottheit**と呼び、ベーメが「無底」**Ungrund**と呼んだものである⁽²³⁾。世界の始原にはそのような無が漂っている。そして、神はその無から生まれるのである。ベルジャーエフが『歴史の意味』で用いている対概念で

19 Бердяев. Самопознание. С. 221.

20 Бердяев. Самопознание. С. 56.

21 Fuad Nucho, *Berdyayev's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity: A Critical Study* (London: Gollancz, 1967), p. 3. また石塚も「ベルジャーエフは自由をアフォーリズム的に表現」するだけで、それを「明確な形で定義的に規定していない」と述べている。石塚『ベルジャーエフ研究』167頁。

22 ベーメとベルジャーエフの関係については以下のような文献がある。福島正彦「ベーメの生涯と思想3:ベルジャーエフのベーメ論」『大阪府立大学紀要 人文社会科学』26号、1978年、51-63頁；菅野和俊『『ヤコブ・ベーメ』のこと：N. ベルジャーエフとのかかわりをめぐって』『聖心女子大学キリスト教文化研究所紀要』第3号、1975年、1-22頁。またベーメとロシア思想の関係について扱った論文に以下のようなものがある。Zdenek V. David, "The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought," *Slavic Review* 21 (1962), pp. 43-64.

23 Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 39.

言えば⁽²⁴⁾、そのような無からの神の誕生が第一の過程である「テオゴニー」（神統系譜学）であり、その次に起こるのが、自らを生み出した無に直面した神が、創造神として無から万物を創造する「コスモゴニー」（宇宙生成論）である。肯定神学が世界の始まりと見なす神による世界創造は、ベルジャーエフにとっては、神の誕生の後に起こる二次的な過程なのである。

さて、自由に話を戻すなら、ベルジャーエフが創造されざる自由と呼ぶ根源的な自由は、神による世界創造とともに生まれるものではない。自由は神の創造物ではなく、神が生まれるのに先立って世界に漂っていた「神的無」に由来するものであり、神以前の存在なのである。神が自由を創造したのではなく、神が自由から生まれてくるのである。そして人間や世界もまた、神による無からの創造によって生まれる以上、やはり無から、つまり自由から生まれてくるのである。

そのような根源的な自由が生じる母体である「神的無」について、ベルジャーエフは次のように述べている。「Ungrund（無底）は存在における「何者か」と比較すれば「無」であるが、ουχ ον [存在の絶対的な否定]ではなく、μη ον [存在の相対的な否定]である」⁽²⁵⁾。要するに、世界の始原にあったのは、「無」という言葉から連想されるような、何もないという否定的な欠如態なのではない。何ものかへと現実化されるはずの潜在体であるということだ。

ここに含意されていることをより明瞭にするため、ペーメの「無底」に関して述べられた谷川守正の文章を援用しておこう。「ペーメの無は、静観派神秘主義者の場合のような、単なる永遠の無として静的なものではなく、何ものかになろうと欲する永遠の発動的始原である。自由はこの無の自己啓示であり、無の情慾、あるものになろうとする無の意志である。それは意志であり、なにものによっても基礎づけられない、底のない無既定の意志である。それはまた、無根拠のほか、いかなる始原からも、いかなる根底からも捉えられず、何ものによっても創造あるいは形成されない自由な意志である。ベルジャーエフはここから彼の創造されざる根源的自由の観念を導き出すのである」⁽²⁶⁾。

始原の無は存在の絶対的否定、つまり永遠に「何もない」という状態にとどまり続けるようなスタティックな無（ουχ ον）ではなく、無から存在へ移行しようとする潜在力を秘めた無（μη ον）であり、そうであるがゆえに、何ものかになろうとする激しい欲求を備えた意志としてある。そしてそのような意志として、情欲としてある無のありかたが自由なのである。ベルジャーエフのいう根源的な自由は、神にすら先立つ始原の無が発するそのような激しい情欲に由来するものである。ベルジャーエフ自身も次のように述べている。「無は何者かになろうと欲する。存在への渴望は、存在よりも前にある。自由は闇のなかで燃え立っている」⁽²⁷⁾。ベルジャーエフが問題にしようとする自由は、このような激しい欲求としてある自由、何ものかになろうとするその欲求によって神をも生み出し、神による世界創造をも可能にした、つまり万物を生み出すほどの激しい情欲に突き動かされた、そのような自由なのである。

24 Бердяев Н.А. Смысл истории, Новое средневековье. М., 2002. С. 59.

25 Бердяев Н.А. Дух и реальность // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 435.

26 谷川守正「N. ベルジャーエフの神智学的人間学の基礎づけ：教育的力の源をもとめて」『京都府立大学学術報告 人文』第20号、1968年、101頁。

27 Бердяев. Дух и реальность. С. 435.

ドイツ神秘主義、とりわけペーメの「無底」に由来するベルジャーエフのこうした神話的思考は⁽²⁸⁾、彼の宗教思想を正統派の神学から大きく逸脱させることになり、Nuchoが指摘するように、ベルジャーエフはこの点に関して集中的に批判を受けることになる⁽²⁹⁾。しかし、われわれにとっては神学の問題はさしあたり重要ではない。われわれにとって重要なのは、ベルジャーエフの思想の中枢をなしている「創造されざる自由」の概念である。それに関してもう一点付け加えるなら、上に見たようにこの自由はわれわれが普通に考えるような自由ではなく、神を生み出し、神の世界創造も可能にした自由である。ところが、ベルジャーエフによれば、このような破格な規模を持つ自由は、実はわれわれ人間の中にも流れ込んでいるのである。「世界、そして世界の中心である人間は、神の叡智、すなわち神のアイデアを介した神の創造物であるが、同時にメオン（潜在態としての無）に由来する創造されざる自由の子供、無底の、非存在の子供でもある」⁽³⁰⁾。人間は、神の被造物という一面を持つと同時に、自由から生まれた存在でもある。神は無からの創造を行ったのであり、したがって無に由来する自由は不可避免的に人間のうちにも入り込んでしまうのである。だから人間は、伝統的な神学でイメージされているように、被造物として完全に神の手中にあるわけではなく、神の摂理から自立したものを自らのうちに抱えているということになる。なぜなら、「創造主としての神は存在に対しては全能だが、非存在に対しては必ずしも全能とは限らない」からである⁽³¹⁾。だから、「非存在」つまり自由の子である人間は、神の意志に反して原罪を犯すこともできたのだし、逆に、ベルジャーエフが主張するように、未完に終わった神の世界創造を神から継承するだけの力を持ってもいるのである。

このように人間が神の摂理から外れた自由を持っているということは、ベルジャーエフの神学的な思考にきわめて独自な特徴を与えていくことになるのだが、それについては深入りしない。われわれにとって重要なのは、ベルジャーエフの思想の中枢にある「創造されざる自由」という特殊な自由概念である。要点をもう一度まとめれば、この自由は神によって創造されたものではなく、神に先立つ始原の無に由来するものであり、したがって神の力さえ及ばない自由である。そのような自由の源である神的無は、不変のまま無にとどまり続けるような静的ものではなく、何ものかになろうとする激しい欲求に突き動かされているわけだが、そうした欲求が神をも生み出し、神を通して人間や世界をも生み出した。そしてそうした激しい欲求としての自由は人間の内にも流れ込んでいる。ベルジャーエフの言う自由は、このように莫大なエネルギーを持つ過剰な力であり、人間は神の力さえ及ばないそうした自由を自らの内に秘めた恐るべき存在であるということになる。

ベルジャーエフにおける自由概念は以上のようなものだが、前にも言ったように、この自由概念がベルジャーエフの思想の中枢にあり、社会思想や倫理思想や歴史哲学など、様々な方向に展開していく彼の思想は、この自由概念に基づいて様々な対象を新たにとらえ返すようなやり方で構築されている。例えば、ベルジャーエフの社会思想においては、国家や階級

28 ベルジャーエフ自身は自分の考えとペーメの考えには違いもあると指摘している。Berdyayev. Самопознание. С. 101-102.

29 Nucho, *Berdyayev's philosophy*, pp. 169-177.

30 Berdyayev. О назначении человека. С. 42.

31 Там же.

のような社会集団はもちろん、家族や教会のようなものさえ人間の自由を拘束する社会制度として批判され、ベルジャーエフの主張は最終的にはすべての社会制度を否定するアナーキズムに至りつくことになる⁽³²⁾。ベルジャーエフにとっては、人間のうちに流れ込んでいる自由は神の世界創造を継承する人間的な創造をも可能にするものなのであって、それはいかなる人為的な社会制度によっても阻害されてはならないのである。

同じように、ベルジャーエフの倫理思想は人間の内に流れる自由を徹底して擁護しようとするものであり、既存のあらゆる道徳規範やあらゆる善悪の観念が、人間の自由を拘束するものとして否定される。ベルジャーエフが求めるのは何らかの道徳的な価値に従うのではなく、善悪の彼岸に達することであり、そこから新たな道徳的な価値創造を行うことである。ベルジャーエフの倫理思想は普通の倫理思想とはまったく異質であるが⁽³³⁾、その異質性を生み出しているのは彼の独自の自由概念であり、その自由が可能にする人間の世界創造という考え方である。それ以外の、例えば歴史哲学や宗教思想においても、ベルジャーエフの思想の底にあるのは、人間の自由を擁護し、人間に自由な創造活動を促そうとする志向である。しかし、ベルジャーエフの思想のそうした具体的、個別的な諸相に深入りすることはやめておく。

最後にわれわれの主題との関連で確認しておくなら、きわめて独自なものであれ、ともかく自由の概念を中心に展開していくベルジャーエフの思想は、やはり同時代のロシア思想とはその表層においてまったく異質である。ロシア・ルネサンスの典型的な思想は、すでに述べたように、認識論から存在論へという軌跡をたどって展開する。それは、神によって世界に書き込まれた秩序を、認識論や存在論を介して世界の内に読み取ろうとする観照の哲学の傾向を持っている。それに対してベルジャーエフの思想は、自由の概念を中心に展開し、それゆえ社会思想や倫理思想が典型的にそうであるように、実践哲学としての性格を強く持っている。

ベルジャーエフは同時代のロシア思想をさかんに受動的であるとか女性的であると批判し⁽³⁴⁾、一方で、例えばイワーノフはベルジャーエフが主張する人間による世界創造というような、傲慢なまでの人間の能動性に疑問を呈している⁽³⁵⁾。受動性と能動性というこうした相互批判は、ロシア・ルネサンスの思想のテオリア（観照）的な傾向と、ベルジャーエフの思想のプラクシス（実践）的な傾向の対照を極めて鮮明に描き出しているように思える。しかしわれわれは、こうした表層の対立にもかかわらず、その底にはやはり同一の志向が流れていると考えている。あるいは言い換えるなら、同一の志向がテオリアとして現れたときに、ブルガーコフやイワーノフの思想をはじめとするロシア・ルネサンスの典型的な思想になり、同じ志向がプラクシスとして構成された時、典型的なロシア・ルネサンスの思想とは一見まっ

32 ただし通常の意味でのアナーキズムも人間を真に解放するものではないとして否定される。この点については後に触れる。

33 ベルジャーエフは自らの著書《О назначении человека》の副題で、自分の倫理学を「逆説的な倫理学」と呼んでいる。

34 たとえば、*Бердяев Н.А. О вечно-бабьем в русской душе // Биржевые ведомости, 14–15. 01. 1915. № 14610–14612*などを参照。

35 *Иванов Вяч. Старая или новая вера? // Иванов Вяч. Собр. Соч. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 311–320.*

たく異なるように見えるベルジャーエフの思想を生み出すのではないかと考えている。そのことについて、以下の二つの節で順次明らかにしていくことにする。

3. 象徴秩序の彼岸

この節では、ロシア・ルネサンスの思想を方向づけている二つの志向、つまり、意識化以前の世界を認識しようとする志向と、その世界をコスモスと見なそうとする志向のうち、前者の志向がベルジャーエフの思想にも見られることを明らかにする。そしてそれを明らかにした後、そのような共通性がありながらも、なぜベルジャーエフとその同時代の思想の間には、プラトン主義とカント主義、認識論と存在論をめぐるすでに指摘したような差異が生じるのか、その差異にどのような意味があるのかについて考えることにしたい。

3-1. 客体化された世界

上に見たように、ベルジャーエフは人間の自由を阻害するあらゆる社会制度や道徳規範を批判し、前者の社会思想の分野においてはアナーキズムを、後者の倫理思想においては善悪の彼岸を主張することになるわけだが、そうした既成の社会制度や道徳規範のような人為的な制度を、後期のベルジャーエフは「客体化された世界」と呼ぶようになる。ベルジャーエフは「客体化とは象徴化のことであり、現実ではなく象徴や記号を与えるものである」と述べているが⁽³⁶⁾、要するに客体化された世界とは、現実そのものではなく、現実の象徴、つまり記号化された現実、現実の模造品であるにもかかわらず、あたかも現実であるかのようにふるまい、人間を自らに隷属させてしまうもののことである。それが客体化 *объективация* と呼ばれているのは、彼がそのような現実の象徴化は、人間が自己の内的本質を外界に投影し、それをあたかも外的な対象 *объект* であるかのように錯覚することによって生じると考えているからである。

客体化理論のこうした概略を見ると、ベルジャーエフが客体化という言葉で名指そうとしている事態が、フォイエルバッハやマルクスが「疎外」という概念によって表現していたものと近いものだということがわかるはずである。人間は自らの内的本質を外界に投影し、それをあたかも自己の外部に存在する実体であるかのように考え、それに従属してしまう。フォイエルバッハやマルクスはそれを疎外と呼んだわけだが、ベルジャーエフは社会制度や道徳規範をそのようにして生み出された象徴秩序と捉え、そのような虚偽の現実を生み出す人間の意識の作用を客体化と呼んだのであった。

しかし、ベルジャーエフの客体化の概念は、フォイエルバッハやマルクスの疎外の概念と完全に一致しているわけではない。実際、ベルジャーエフは彼らの理論に一定の評価を与えつつ、それを批判してもいる。ベルジャーエフに言わせれば、彼らは「それを唯物論哲学と結びつけたが、唯物論は人間の隷属を認可するものである」⁽³⁷⁾。ベルジャーエフは、フォイ

36 Бердяев. Дух и реальность. С. 394.

37 Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев. Царство духа и царство кесаря. С. 36.

エルバツハやマルクスの難点を、彼らが唯物論に依拠していることに見ているわけだが、より正確には、ベルジャーエフが問題にしているのは唯物論というよりも素朴实在論である。ベルジャーエフが言いたいのは、フォイエルバツハやマルクスは現実を歪めるような疎外や物象化を批判することはできても、素朴实在論に基づく限り、いわゆる「現実」そのものを疑うような視座は持てないということである。素朴实在論に基づく疎外論は、所与の現実を本当の現実と見なし、そこに加えられた人為的な歪みを取り除いて、所与の現実に戻しようとする。しかしベルジャーエフに言わせれば、彼らが回帰しようとする「現実」の世界そのものが、実はすでに疎外の産物なのである。それもまた、人間の意識が自己の内にあるものを外界に投影することで作り出した象徴的な現実でしかない。真に疎外から解放されるには、この「現実」そのものから解放されなければならないのである。

疎外論とのこうした差異を見ると、ベルジャーエフの客体化理論の射程が明らかになるだろう。ベルジャーエフは人為的な社会制度や道徳規範などの象徴秩序をすべて排除し、いかなる象徴秩序もないアナキーな世界、善悪の彼岸に遡ろうとするわけだが、それによって彼が辿り着こうとするのは、素朴实在論が想定するような本当の「現実」ではない。そのような「現実」は、ベルジャーエフから見れば、カントの言う現象界、つまり人間の意識が構成した人為的な世界でしかないのであって、もっとも根源的なものであるとはいえ、それもやはり象徴秩序なのである。ベルジャーエフはそのような「現実」という名の象徴秩序をも超え、その先に遡っていかうとする。すでに明らかなように、彼があらゆる社会制度や道徳規範を解体しつつ遡っていかうとしている先は、実は経験的な現実が構成される前の世界、つまり物自体的な世界なのである。ベルジャーエフが辿り着こうとするアナキーな世界、善悪の彼岸、つまり客体化以前の世界は、言い換えるなら人間による意識化以前の世界、つまりは物自体的な世界なのである。

そしてついでに言えば、ベルジャーエフが他のロシアの思想家とは違ってカントを高く評価する理由もここにある。マルクスやフォイエルバツハのように素朴实在論にとどまっている限り、いかに疎外を批判しようと、われわれは現象界という最後の疎外体、もっとも根源的な象徴秩序からは抜け出すことができない。素朴实在論が「現実」と考えている所与の世界が実在の世界ではなく、人間によって構成された人工的な世界でしかないというカント的な理解に達することによってのみ、この「現実」そのものをも疎外の産物と見なすことが可能になり、すべての象徴秩序の外へ出る可能性が開かれるのである。ベルジャーエフにとっては、カント哲学こそが客体化＝疎外の産物である象徴秩序から人間を最終的に解放する可能性を与える理論なのである。

すでに明らかなように、ベルジャーエフの思想もやはり、独自のやり方ではあるが、同時代のロシア思想と同じように、意識化以前の実在の世界に回帰しようとする志向を備えている。そのことがわかりにくいのは、他の思想家たちが認識論から始め、カント批判を経て物自体の認識可能性を主張するというテオリア的＝認識論的なルートを通るのに対して、ベルジャーエフがこの世界から一切の人為的な制度を排除するというプラクシスの＝実践哲学的なルートを通して意識化以前の世界に遡ろうとするからである。カントに対する評価の違いもそれと関連している。ロシア・ルネサンスの思想家たちはテオリア的＝認識論的な観点からカントを見てその不可知論を批判するわけだが、ベルジャーエフはプラクシスの＝実践哲

学的な観点から、現象界の象徴性を明らかにしたカントを評価しているのである。二つの思想は、観照と実践という違いは持つものの、決して別の方向を向いているわけではない。ロシア・ルネサンスの思想家が物自体の認識可能性を求めるがゆえにカントを批判するのと同じように、ベルジャーエフも現象界を抜け出して物自体的な世界に辿り着こうとするがゆえに、カントを評価するのである。

3-2. 実在としての自由

ベルジャーエフの思想はプラクシスの構成されているために、テオリア的に構成された他の思想家たちの思想との重なりがわかりにくいと言ったが、このわかりにくさを作り出している要因が、実はもう一つある。それは、ベルジャーエフが意識化以前の世界を物自体と呼ぶことを避けているということである。彼にとっては、「物自体という名前がそもそも間違っている」のである⁽³⁸⁾。では、あらゆる象徴秩序を排除した後に現れる意識化以前の世界をベルジャーエフが何と呼んでいるのかと言えば、実はそれが「自由」なのである。あるいは自由と同義的に用いられる「精神」である。彼自身の言葉を引けば次のようになる。「カントの用語は不正確だし混乱していると思うが、それを用いて言うなら、精神とは物自体であり、客体化とは現象であると言えるだろう。別の言い方でより正確に言えば、精神とは自由であり、客体化とは自然であると言える」⁽³⁹⁾。

ベルジャーエフが象徴秩序の彼岸に見出す物自体的な世界は「自由」である。「自由」の日常的な用法からすると少し奇妙に思えるかもしれないが、ベルジャーエフの神話的思考を想起してもらえば、そこにおいては原初に存在するのは根源的な自由であった。そしてその自由が、神の創造によって、あるいは自由を内に秘めた人間の創造によって、世界という姿をとって外化＝客体化＝現象化するのであった。そのことを想起すれば、「創造されざる自由」がカントの物自体と重なり合う位置にあることは十分に理解できるはずである。そしてついでに言えば、カントにおいても、物自体的な世界は因果律の支配する現象界の外部にある世界であり、実は自由と結びついている。ベルジャーエフが物自体を「自由」と呼ぶのは、カント的な伝統にも合致しているわけである。

そして重要なのは、そうした観点から前節で見た「創造されざる自由」を見直してみると、それが生の哲学における「生」の概念、たとえばニーチェの「ディオニュソス」やベルクソンの「持続」などの概念とかなり近い性格を持っているということである。生の哲学における「生」は、人間の意識や理性に先立つ根源的な事実としての実在、つまりは物自体的な世界のありようを捉えようとした概念であったが、同じように、人間的な意識に先立つ根源的な世界を捉えようとするベルジャーエフの「自由」の概念が、その内実においてニーチェやベルクソンの「生」の概念と重なり合っているということである。

何よりも、ベルクソンやニーチェは根源的な実在を永遠に同一の状態にとどまるようなスタティックな秩序として捉えるのではなく、動的な流れ、絶え間なく湧出する生の流れとし

38 *Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев. Философия свободного духа. С. 244.*

39 *Бердяев. Дух и реальность. С. 389.*

て捉えるわけだが、我々がすでに見たように、ベルジャーエフにおける自由も、神が生まれる前の根源的な無から発してわれわれ人間の内にも流れ込んでいる流動し続ける動的な生命の流れであり、何らかの静的な状態に凝固してしまうことはない。ベルジャーエフの言葉を引用しておこう。「精神は実体ではないし、他のものと並ぶ客体的＝対象的な現実ではない。精神は生であり、経験であり、運命である」⁽⁴⁰⁾。「存在論的に方向づけられた世界観は静的であるが、 pneuma の学に方向づけられた世界観は動的である」⁽⁴¹⁾。観照の学である存在論は、本来流れとしてある世界を対象化＝客体化し、流れを静的な状態へ、実体的なものに変換してしまう。しかし精神とは本来流れであり、pneuma＝精神に沿った捉え方をするなら、それは生成の力にあふれた動的な流れとして現れるということである。

また、ベルジャーエフの自由は、ニーチェやベルクソンにおける生がそうであるように、無限の創造性を秘めている。「自由はしばしば静的なものと考えられているが、しかし実際には自由は動的である。(…)自由は人間の内面的、創造的なエネルギーである。こうした自由を介することで、まったく新たな生を創造すること、社会や世界の新たな生を創造することが可能になる」⁽⁴²⁾。すでにみたとおり、ベルジャーエフにおける根源的な自由は、ペーメの無底の概念を引き継ぐものであり、何ものかになろうとする莫大なエネルギーを持った意志としてあるのであった。そしてそうした点で言えば、ニーチェのディオニュソスの概念も、ショーペンハウアーの意志の概念を継承する概念であり、さまざまなものへと生成していこうとする盲目的な意志としてあるものであった。また、ベルクソンにおける生命もまた、一つの源泉から流れ出す莫大な潜在力であり、それが分散し、顕在化することで様々な個別の生命体という形を取って現れるのであった。何ものかになろうとする潜在的な意志としてあるベルジャーエフの自由は、ほとんどそのままニーチェやベルクソンの生の概念と重なり合うのである。

そしてこの重なりは、実在を生の流れとして捉える点だけではなく、この潜在的な流れが現実化してくる過程、ベルジャーエフの言い方で言えば、「客体化」の場面においても見られる。ベルジャーエフ自身、ベルクソンのいう「空間的な世界を制作する認識」が「私が客体化と呼ぶものに相当する」と述べている⁽⁴³⁾。ベルクソンによれば、実在は流れであり、従って本来的に時間的なものだが、人間の知性はそれを捉えることができず、本来流れとしてあるものを無時間的な平面に投影し、空間化したうえで捉えようとする。ベルジャーエフはそのようなベルクソンの理論と自分の理論の間に類似を見ているわけだが、たしかに彼の客体化の理論もまた、本来流れとしてある自由や精神を外的な対象として、空間的な平面に投影してしまう意識の傾向を指して言ったものであった。

また、ニーチェもディオニュソスとアポロンという象徴を用いつつ、生成の流れとしてある生が人間の意識の作用によって静的な秩序の中に押し込められて凝固するという過程を描いている。しかしニーチェはさらに、そのような秩序が生発的な力によって破壊され、

40 Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и авология христианства // Бердяев. Философия свободного духа. С. 26.

41 Бердяев. Дух и реальность. С. 378.

42 Бердяев. Царство духа и царство кесаря. С. 325.

43 Бердяев. Я и мир объектов. С. 260.

いったん凝固した生が再び生成の流れとなって溢れ出すという事態も描いているが、例えば次のようなベルジャーエフの言葉を見ると、彼もまた、生成する精神とそれを静的な枠で捉えようとする象徴秩序に関して、これとほとんど同じことを考えていたことがわかる。「精神の本性は動的であり、そのため肉の古い象徴体系は老朽化することがあるし、精神的な生の古い手段や道具は役に立たなくなることがある。そしてその時、(…)象徴体系を精神の現実近づけるような新しい象徴体系の探求が不可避に生じてくる」⁽⁴⁴⁾。ニーチェは、生は不断に成長するため、象徴秩序がいったん構成されても、それはやがて生の現実と合わなくなり、秩序から溢れ出そうとする生の力によって破壊されると考えているが、上に引用したベルジャーエフの言葉も明らかに同じ事態を言い当てようとしている。人間は精神を客体化してある「現実」を構成するが、それは象徴でしかないのであって、動的な精神が変化すれば、それに見合った新たな「現実」が求められるということである。

精神や客体化の概念を中心に構築されるベルジャーエフの思想は、生の哲学を受容した他のロシア・ルネサンスの思想家たちの思想以上に、ニーチェやベルクソンの思想とその本質的な部分で類似しているように思える。しかし、どちらが生をの哲学に近いかということは別として、ベルジャーエフの思想は生の哲学を受容した同時代のロシア思想と明らかに同じ方向を向いている。ベルジャーエフもまた、自由や精神の概念のもとに意識化以前の物自体的な世界をめぐる思想を展開しているのである。

3-3. アンチ・プラトニズム

この第3節では、最後にもう一点だけ問題を考察しておく。ベルジャーエフの思想もその同時代の思想も、いずれも意識化以前の実在を志向している。それにもかかわらず、なぜ一方は存在論やプラトニズムを志向し、他方はそれを批判するのか。カントに対する評価の違いについては先ほど明らかにした。ベルジャーエフと他の思想家はカントに対して正反対の評価をしているが、それは両者が別の方向に向かっているからではなかった。一方は物自体を志向するがゆえにカントを批判し、他方は逆に物自体を志向するからこそカントを評価していたのであった。両者はカントに対して正反対の評価をしながら、根本的には同じ方向を向いているのである。それは今問題にしようとしている存在論やプラトニズムに関しても同じである。それらに対する評価の違いは、両者の対立を意味しているわけではない。ここではそのことを確認する。

まずベルジャーエフの存在論批判から考えてみよう。すでに述べたように、ベルジャーエフも初期においては存在論への傾向を示していたが、あるところから存在論を批判し始める。なぜ彼は存在論に対する態度を変えるのか。それはおそらく、生の哲学の影響あるいはペーメからの示唆によって、実在を「創造されざる自由」、つまり生の流れと見なすようになったことと関係している。それによってベルジャーエフは、世界は最初から「存在」というありかたをしているのではないと考えるようになる。「存在は概念である、つまり客体化された思惟を通して成立した何ものである」⁽⁴⁵⁾。つまり生の流れとしてある実在は、人間の思

44 Бердяев. Философия свободного духа. С. 47.

45 Бердяев. О рабстве и свободе человека. С. 43.

惟を通したとき初めて「存在」という姿を取って現れるということである。カントが時間や空間が物自体の性質ではなく、人間の意識がそこに投影する直観の形式であると見なしたのと同じように、ベルジャーエフは「存在」を人間の意識が実在に投影した形式の産物だと見なすのである。「存在のカテゴリーは、ギリシャ時代も含め、哲学史においてきわめて重要な役割を果たしているが、そのカテゴリーがすでに思惟の客体化の産物である。カントの用語を用いるなら、存在は超越論的幻影であると言える」⁽⁴⁶⁾。

この存在というカテゴリーを通して、動的な流れであるはずの実在は、共時的な平面の上に投影され、その動的な性格を失うことになる。精神あるいは自由は、始原の無に由来する潜在力である。それは何者かになろうとする意志であり、人間の意識を介して様々な姿を取って現実化＝客体化する。存在もそのような客体化の産物である。ベルクソンは空間化された表象の方から振り返って元の時間的な流れを再構成することはできないと言っているが、それと同じように、存在という凝固した姿から振り返って元の流れとしての実在を捉えることはできない。しかし存在論はまさにそのような転倒を犯している。それは人間の意識化以前の実在にも「存在」という凝固した世界の姿を投影する。ベルジャーエフがカントを高く評価しながらも、「物自体」という呼称を批判するのも、それが、実在に存在のカテゴリーを投影する存在論的な伝統を想起させる用語であるからだ。

このように、ベルジャーエフは実在を流れとして捉えようとする生の哲学的な立場に立って存在論を批判している⁽⁴⁷⁾。そしてそこからスライドさせて言えば、ベルジャーエフが同時代のロシア・ルネサンス思想を批判するのも同じ理由からである。ベルジャーエフから見れば、観照の哲学の傾向を持つ同時代のロシア思想は、やはり流れとしてある実在を凝固した姿で捉えようとする傾向を持つ。それは実在に神の秩序が既に書き込まれていると見なし、そのような静的な秩序を読み取ろうとするわけだが、そのようなやり方をすると、生は動的な流れとしては捉えられなくなってしまふ。そして、そのようなロシア思想の傾向をもっともよく表すのが、他でもない、プラトニズムなのである。プラトニズムにおいては、イデアという超時間的な不変の実体こそが真実在であり、生成はその実在の影、実在の感性的な現われに過ぎないものとされる。そのため、すべては永遠の静的な秩序の中に回収されるのであり、静的な秩序に収まらないもの、流れの中にしか見いだされないものは、非本質的なもの、単なる感性的な現われに過ぎないものとされる。

46 Бердяев. Самопознание. С. 295.

47 ついでに言えば、われわれは本論でベルジャーエフの初期思想ではなく、1916年の『創造の意味』以降の中期・後期の思想を考察の対象にしているが、なぜ『創造の意味』を一つの区切りと見なすのかと言えば、この著作あたりから、ベルジャーエフの思想が存在の思想から生の思想へと移行していくからである。「生」の概念そのものは、おそらく1910年前後にベルクソンやプラグマティズムを受容するころからベルジャーエフの思想に取り込まれたものだと考えられる。したがって、1911年の『自由の哲学』にもすでに「生」の概念は現れるが、その時点では「生」ははまだ「存在」としての意味を強く持っている。それに対して『創造の意味』あたりから「生」の概念はかなり純化された形で使われるようになる。もっともこの著作でもいまだ「存在」の概念が現れるのだが、それは時間を掛けて重要性を失っていき、最終的には「存在」は「生」の概念に対立する否定的な概念になっていく。

そのようなプラトンのような世界観に基づくロシア思想をベルジャーエフは批判する。「世界は普遍的な性格を帯びたイデア的な基礎を持ち、それが世界の精神的な基礎でもある（たとえばロースキーやフランクの観念的実在論がそのような立場をとり、ソフィア論もそうした立場をとる）。こうした教えはプラトンに起源を持つ。こうした方向性を取ると、抽象概念の実体化や思惟の産物の客体化が起こりやすくなる。（…）こうして、精神の実存的な理解とは対立するような理解に近づいていくことになる」⁽⁴⁸⁾。ロースキーやフランク、またブルガーコフをはじめとするソフィア論者もプラトニズムに依拠しており、その限りで精神を本来の姿で捉えられていない。つまり、それを生成の流れとしてではなく、凝固した存在という相においてしか捉えられていない。ベルジャーエフが用いている「実存的」(экзистенциальный) という言葉に掛けて言えば、プラトニズムに立つ思想は動的な流れとしてある エグジステンツィア 事実存在を エッセンツィア スタティックな本質存在の秩序に変換して理解しているのである。

このように、ベルジャーエフは生成の哲学の立場に立ち、そこから同時代のロシア思想のプラトニズムを批判する。われわれは、以前ロースキーの思想を扱ったとき、ロースキーがベルクソンの持続の概念を受容しつつ、そこにプラトニズムを接続しようとする矛盾を犯していることを指摘した⁽⁴⁹⁾。ロースキーは創造的な流れとして描かれるベルクソンの持続の概念に魅了され、それを自己の哲学にも取り入れようとするのだが、ベルクソンの持続に合理的な秩序が欠けていることを批判し、そこへプラトンのイデア論を接続しようとする。しかしベルクソンの持続はイデアのようなスタティックな秩序に拘束されていないがゆえに生成の流れでありうるのだし、絶え間なく新たな質を生み出し続ける創造性を持ちうるのである。そのような流れに無時間的な秩序を覆いかぶせると、時間的な流れを空間化することになり、創造的な流れは失われてしまう。生の哲学とプラトニズムを結びつけようとするロースキーの思想は明らかに矛盾している。そしてそこから振り返って言えば、ロシア思想のプラトニズムの傾向を批判して流れの流れのままに捉えようとするベルジャーエフの思想は、逆に生の哲学的な方向で完全に一貫しているのである。

ロシア・ルネサンス思想とベルジャーエフの対立は以上のように捉えることができる。ベルジャーエフはこの対立を強調することで、自分の思想を同時代のロシア思想と差異化しようとするわけだが、すでに述べたように、存在論やプラトニズムをめぐるこうした差異は両者を対立させるものではない。なぜかと言えば、たしかにベルジャーエフは存在論やプラトニズムに関して同時代の思想を批判しているが、この批判は、よく考えればわかるように、自らの思想とは異質な思想に向けられた批判ではなく、同じ傾向を持つ思想に対して、その不徹底さを指摘するような批判であるからだ。ベルジャーエフが同時代の思想の存在論やプラトニズムの傾向を批判するのは、それが根源的な世界を動的な流れと見なす生の哲学的な考えと矛盾するからであった。しかしすでに指摘したように、ニーチェやベルクソンの哲学から動的で創造的な生の概念を自己の思想に取り込もうとしたのは、ベルジャーエフではなく、むしろ同時代の他のロシアの思想家たちの方であった。彼らは生の哲学的な立場に立

48 Бердяев. Дух и реальность. С. 368.

49 拙論「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」『プラトンとロシアⅡ』(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 No. 20)、2007年、66-84頁。

うとしながら、その不徹底さのために生の概念と矛盾するはずのプラトニズムをそこに結びつけてしまう。ベルジャーエフはそれを批判するのである。こうして見れば明らかなように、ベルジャーエフと同時代のロシアの思想家は、別の方向に向かっているわけではない。両者はいずれも意識化以前の実在に向かい、その実在を動的で創造的な生の流れと見なそうとする生の哲学的な方向に向かっている。しかし、同時代の思想がその方向を徹底させることができず、そこにプラトニズムを接続するという矛盾を犯しているために、ベルジャーエフはそうした思想を批判するのである。ベルジャーエフと同時代のロシア思想は、表面上は対立しているように見えるが、深層においては決して対立しているわけではない。両者は同じ方向を向いているのである。

以上の通り、われわれはこの第3節の考察を通して、ベルジャーエフの思想とその同時代の思想が表面的には対立しているように見えながら、深層においては同じ方向に向かっていることを明らかにした。しかし、それによって両者の共通性が完全に明らかにされたわけではない。われわれはロシア・ルネサンスの思想に共通する潜在的な志向として二つの志向を挙げた。意識化以前の実在に向かおうとする志向と、実在をコスモスとして描き出そうとする志向である。われわれが第3節で論じたのは前者のみである。後者の志向についてはいまだ触れていない。しかし、同時代の思想家たちがその志向をプラトニズムへの回帰によって満たそうとしていることを考えると、生の哲学的な方向を一貫させてプラトニズムを批判するベルジャーエフが、どのような形で実在をコスモスと見なそうとする志向を自己の思想に組み込んでいるのか、それはきわめて興味深い問題となる。この問題については節を改めて検討することにしよう。

4. 人格

われわれはロシア・ルネサンスの思想に共通して見られる二つの潜在的な志向がベルジャーエフの思想の内にも見出されることを明らかにしようとしている。二つの志向のうち、人間化以前のありのままの実在を捉えようとする志向については前節で明らかにした。本節ではもう一方の志向、人間化以前の実在をコスモスと見なそうとする志向がベルジャーエフの思想の内にも働いているかどうかの検証を行う。

前節でみたとおり、ベルジャーエフが見出す人間化以前の実在は自由あるいは精神であり、それは生の哲学における実在がそうであるのと同じように、生の流れであった。そして、ベルジャーエフは同時代の思想家とは違い、そうした実在の流れを阻害するようなスタティックな秩序を徹底して排除しようとしている。しかしそうだとすれば、ベルジャーエフの思想において実在はどのようなやり方でコスモスとしての性格を与えられるのか。生の哲学においては、生の流れは莫大な力と無限の創造性を有する流れであったが、一方でそれは盲目的でどこへ向かうかわからないようなカオティックな流れであった。ロシア・ルネサンスの思想家たちは、前者のイメージに魅了されて生の哲学を受容するが、後者のカオスとしてのイメージを受け入れることができず、生の哲学にプラトンのイデア論を持ち込もうとするのであった。それに対してベルジャーエフは、前節でみたように、実在をあくまでも流れのままに捉えようとし、それを疎外するスタティックな秩序を排除している。彼はプラトニズムに

回帰する他の思想家たちとは違い、あくまでも生の哲学的な立場に立とうとするのである。

しかし、一見純粹に生の哲学に従って思想を構築しているように見えながら、実はベルジャーエフの思想も生の哲学と完全に一致しているわけではない。彼自身も晩年の回想で次のように述べている。「私に近いのは、ほかならぬ実存哲学のタイプであって、生の哲学やプラグマティズムの哲学ではない」⁽⁵⁰⁾。「しかし、哲学のすべての基礎は、私が示したこの方向で再考される必要があると私は確信している。(…)。そうしたタイプの哲学をプラグマティズムの哲学あるいは生の哲学と混同するなら、それはまったくの誤りになるだろう」⁽⁵¹⁾。ベルジャーエフ自身も自分の思想がプラグマティズムや生の哲学に近いことを自覚している。だからこそ、彼は自分の思想とそれらとの差異を強調するのである。

では、ベルジャーエフはどのような点に自分の思想と生の哲学の差異を見ているのか。ベルジャーエフによれば、生の哲学は「生物学主義」の傾向を持っている。彼によれば、「ベルクソンの「生」の概念には生物学的な残り香がある」し⁽⁵²⁾、ニーチェの哲学は「最大限の生」を善悪の基準とする「生物学的な生の哲学」である⁽⁵³⁾。それに対して彼自身の哲学は、同じ生の哲学でも精神的な生の哲学である。「精神は生命論的に理解されるものではない。精神が生であるといえるのは、生の内に生物学的な意味が込められていない場合だけである」⁽⁵⁴⁾。「われわれは、生の生物学的な理解の他に、生の精神的な理解があるという結論に導かれることになる」⁽⁵⁵⁾。

ベルジャーエフはこのように生の哲学の「生物学主義」に対して自己の「精神の哲学」を対立させるわけだが、彼がこのような対立によって言おうとしているのは、一見そう見えるように、精神と肉体の対立ではない。ここで真に問題になっているのは、実は人格をめぐる問題である。彼が生を「生物学的」と批判するとき言おうとしているのは、ベルクソンやニーチェは生の概念のもとで生物学的な生命の連続的な流れを考えているが、そのような生の概念では人格としての人間は捉えられないということである。なぜなら、「人格は精神的なカテゴリーであって、自然主義的なカテゴリーではない」からである⁽⁵⁶⁾。

ベルジャーエフの思想において、人格はきわめて重要な意味を持っている。「生物学や社会学だけによって理解される人間、自然的、社会的存在としての人間は、世界と世界の中で発生するプロセスの所産である。しかし人格は、人格としての人間は、世界の子ではない。それは別の起源を持っている」⁽⁵⁷⁾。ベルジャーエフにとって人間は、この「世界」の単なる一要素ではない。この「世界」に属するすべての要素は因果の連鎖によってつながっているが、人格としての人間はこの因果の連鎖を逃れた自由な存在である。こうしたベルジャーエフの

50 *Бердяев*. Самопознание. С. 97.

51 *Бердяев*. Самопознание. С. 298.

52 *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 540.

53 *Бердяев*. О назначении человека. С. 36.

54 *Бердяев*. Дух и реальность. С. 370.

55 *Бердяев*. О назначении человека. С. 37.

56 *Бердяев*. Я и мир объектов. С. 296.

57 *Бердяев*. О рабстве и свободе человека. С. 12.

考えは、人間は感性界だけではなく、叡智界にも属するというカントの考えに従ったものだが、今はカントとの関連は置いておこう。ともかくベルジャーエフは人間の内奥には人格というものが備わっており、それは因果の連鎖を超えたもので、経験的な水準では捉えることはできないと考えていたのである。

この人格概念は、ベルジャーエフの最初期の思想においては人間の自由や人権を保障する倫理学の基礎として機能していたのだが、彼が宗教哲学に移行すると、次第に神秘主義的な色彩を帯びようになっていく。たとえばベルジャーエフは次のように言う。「人間的な人格が最高価値であるのは、カントが言うようにそれが普遍妥当な道徳律の担い手であるからではなく、他でもない、それが神の^{イデア}構想であり、神の似姿であって、生の神的原理の担い手であるからなのだ」⁽⁵⁸⁾。人間が人格を有するということは、人間が自己の内に神の似姿を有するということ、人間が自己の内奥で神とつながる神秘的な通路を持っているということの意味する。人格としての人間は、この世の内に完全に解消されることのない神人的な存在なのである。

そしてここで話を戻せば、「生物学的」な生の哲学が見落としているのは、他でもない、そのような人格である。「生」の概念のもとに生物学的な生命の連続体を考えている生の哲学は、人間を単なる生命の一要素に還元してしまっている。ベルジャーエフはその性愛の哲学において性行為を否定する立場をとっているが⁽⁵⁹⁾、それも同じ理由による。性行為は生物学的個体の再生産を目的とするものであって、人格の不死という真のやり方ではなく、種の連続性という誤ったやり方で生の永遠性を実現しようとする⁽⁶⁰⁾。ベルジャーエフにとっては、生の哲学も同じである。生の哲学は生物学的な生命の連続性に価値を見出し、それによって人間の内なる神の似姿である人格を、生殖行為によって再生産される生物学的な生命の連続性に埋没させてしまうのである。「ディオニュソス的な狂乱の中では、人間は消失し、人格は融解してしまう。ディオニュソスの神秘思想は、神＝人的な性格ではなく、神＝獣的な性格を持っており、人間は神的な獣性のなかに消失してしまう」⁽⁶¹⁾。

すでに明らかであるかもしれないが、実はベルジャーエフはこの人格という概念のうちに、実在をコスモスと見なそうとする志向を表現している。人格の概念は彼の思想を西欧の生の哲学と差異化し、彼の思想をコスミズムの方向へ向かわせる要因なのである。しかしどのようにしてか。ここで想起すべきなのは、ベルジャーエフが生の流れを「自由」と呼ぶのと同時に、「精神」とも呼んでいたことである。ベルジャーエフはこの自由と精神の関係を明確に規定していないが⁽⁶²⁾、ほぼ同義語のように使われているこの二つの概念の関係は、おそ

58 *Бердяев. О назначении человека. С. 123.*

59 ベルジャーエフの性愛論については、青山太郎「ロシアの性愛論（Ⅲ）：ソロヴィヨフとベルジャーエフ」『言語文化論究』第8号、1997年、215-229頁；*Черный Ю.Ю. Философия пола и любви Н.А. Бердяева. М., 2004*などを参照。

60 たとえば、*Бердяев. Смысл творчества. С. 409-413*を参照。

61 *Бердяев. Дух и реальность. С. 438.*

62 たとえば*Евлампиев*はベルジャーエフがこの二つの概念に関して矛盾していると述べているが、実際この二つの概念はベルジャーエフの思想の中心概念であるにもかかわらず、彼は両者の関係をかなり曖昧なままにしている。*Евлампиев. История русской метафизики. С. 333.*

らく次のように考えればよいだろうと思われる。つまり、自由は神にさえ先立つ根源的な無に由来するものであり、神でさえ意のままにすることができないもの、つまり、まさに盲目的な、どこに向かっていくのかわからないカオスとしてのイメージを持っている。

しかし、その自由と同義語的に用いられる精神はおそらくそうではない。人間は神の外部にある自由を自らの内に抱えているのと同時に、他方では神の被造物としての性格も持っている。ベルジャーエフの神話的な思考においては、始原に存在する無 = 自由から生まれた神が、その無 = 自由から人間を創造するのであった。したがって、人間は一面では自由から作られたカオスの子であるが、他方では神の被造物でもある。人間は、神から独立した自由な存在であるのと同時に、神の似姿でもあるのである。「人間の内には二つの原理があり、それらの二つの原理が組み合わせたり、相互に作用しあうことによるのみ人間は作られる。人間の内には、一つには自由の原理がある。誰によっても、何によっても制約されず、非存在の、メオンの深淵へと没していく始原の自由、潜在的な性格を持つ自由の原理である。そして人間の内にはもう一つ、彼が神の似姿であり、神の構想^{アイデア}であり、神の目論見であることによって規定されている原理がある」⁽⁶³⁾。

ベルジャーエフが生の流れを「自由」ではなく「精神」と言うとき、彼はおそらくこの二つの原理が融合した状態をイメージしているのである。つまり、自由それ自体は盲目的な流れであるが、人格としての人間が神の似姿であるため、人間の内には人格を介して神の意志が流れ込んでくるのであり、その神の意志と盲目的な自由が人間の中で融合するのである。そしてこの融合によって生まれるのが精神の流れである。盲目的な自由は、人格から流れ出す神の意志と融合することで精神の流れに変容するのである。すでに述べたように、ベルジャーエフはそのことを体系的に語っているわけではない。しかし、彼が精神と自由の関係についてそのようなイメージを持っていたと思われる箇所はいくつか指摘することができる。例えば次のようなところがある。「精神は神から来るものである。精神は(…)神から流出するものであり、神によって吹き込まれるようにして人間の内に流入するものである。聖書が与えるイメージはそのようなものである。しかし、精神は神だけに由来するものではない。精神は原初の存在以前の自由、**Ungrund (無底) に由来するものでもある**」⁽⁶⁴⁾。「精神とは自由である。しかし、それはロゴスと結合された自由であり、光に照らされた自由である」⁽⁶⁵⁾。ベルジャーエフが生の流れを自由ではなく精神という時、彼はおそらく、盲目的な生の流れに神の意志が合流した状態をイメージしているのである。

もう一度想起するなら、典型的なロシア・ルネサンスの思想は生の流れにプラトンのイデア論を接続することで実在をコスモスと見なそうとしていた。しかしベルジャーエフはそのようなやり方を取らない。そのようにして生の流れに外から静的な秩序を覆いかぶせてしまうと、生の流れが空間化され、動的、時間的な流れでなくなってしまうからだ。しかしベルジャーエフはそれとは違ったやり方で実在をコスモス化しようとしている。つまり、生の流れに外から静的な秩序を覆いかぶせるのではなく、生の流れそれ自体の中に、その流れをコ

63 Бердяев. О назначении человека. С. 61.

64 Бердяев. Дух и реальность. С. 379.

65 Бердяев. Дух и реальность. С. 426.

スミックな流れに変容させるような要素を混入させているのである。ベルジャーエフは人間が神の似姿だと述べた後、「人間はその目論見を実現することもできるし、破壊することもできる」と述べているが⁽⁶⁶⁾、そのことからわかるように、人間が神の意志を受け入れるかどうかは人間の「自由」に委ねられているのであって、生の流れはあくまでも盲目的な流れである。ベルジャーエフはあくまでも生の流れを流れとして捉えようとしている。しかし、人間には人格を介して神の呼び声が聞こえてくる。そして人間がその呼び声に答えるなら、人間は自らの内なる盲目的な自由に光を与え、それをコスモスへと変容させることができる。どこに向かっていくのか分からない生の流れは、コスモスへと向かう明確な方向性を取り始めるのである。「自由な創造は、造物主の偉大なる呼びかけに対する被造物の応答である。創造という人間の偉業は、造物主の秘められた意志の実現であり、造物主も自由な創造行為を求めている」⁽⁶⁷⁾。

ベルジャーエフの思想のうちに、プラトニズムに回帰する思想家たちとは異なるやり方で、しかし本質的には彼らの場合とまったく同じ志向が入り込んでいることがわかるだろう。ベルジャーエフはプラトニズムを否定し、自由をあくまでも盲目的な生の流れとして描き出すのだが、その自由があたかも等号で結ぶようなやり方で精神に言い換えられる時、元の自由とは異質なものがそこに入り込んでいる⁽⁶⁸⁾。精神もやはり生の流れであり、アイデアや存在などのスタティックな秩序によって拘束されてはいないが、そこには神の意志が流し込まれており、コスモスへ向う方向性が、潜在的なものではあれ、既に与えられている。ベルジャーエフはそのようなやりかたで、実在をコスモスと見なそうとする志向を自分の思想の中に滑り込ませるのである。

このように、ロシア・ルネサンスの思想に共通して見出される二つの志向は、ベルジャーエフの思想の内にもそのまま見出すことができる。ただし、前にも確認したように、この二つの志向はベルジャーエフと他の思想家ではまったく違ったやり方で現実化している。他の思想家の場合には、実在に書き込まれた神の超越的な秩序を読み取ろうとするような観照の哲学の形でその志向が実現しているが、ベルジャーエフの場合には、神の意志を潜在的に含んだ精神の流れを人間が対象世界に現実化させるというやり方、カオスとしての世界を人間がコスモスに創造的に変容させるというやり方で、同じ志向が表現されている。同時代の思想がテオリア的に構築されているのに対して、ベルジャーエフの思想はプラクシスの、あるいはより正確にはポイエシスの構築されているのである。しかしそうした異なった現われ方をしているものの、ベルジャーエフの思想も同時代の思想も深層においては同じ志向に促され、同じ枠組みの中で思考している。ベルジャーエフの思想もまた、ロシア・ルネサンスに固有の文脈に属する思想なのである。

66 *Бердяев. О назначении человека. С. 61.*

67 *Бердяев. О назначении человека. С. 45.*

68 ベルジャーエフは人格主義的な実存主義を主張しているが、石塚経雄はこれに関して、本質に先立つ事実存在を捉えようとする実存主義と、人間のあるべき本質を問題にする人格主義とはたして両立するののかという問題を提起している。ここで人格主義と実存主義の間に見いだされている矛盾は、我々が生と人格の間に見出している矛盾と同じものである。石塚『ベルジャーエフ研究』29-36頁。

おわりに

以上のように、われわれはベルジャーエフの思想の再考を試みてきたが、それによって同時代のロシア・ルネサンス期の思想に共通して見出される潜在的な志向が、ベルジャーエフの思想のうちにも見出されることを明らかにした。ベルジャーエフの思想と同時代の思想家たちの思想は、互いに互いを批判し合うような関係にあり、表面的にはまったく異質に見えるが、深層のレベルにおいては同一の志向を有している。ただ、一方はその志向をテオリア的な思想として表現するのに対して、他方は同じものをポイエシス的な思想として表現するために違いが生まれてくる。しかしそれは表層の差異にすぎない。われわれはこれまでもロシア・ルネサンスの時代の思想についていくつかの考察を試みてきたが、そこで明らかにした当時の思想の共通傾向が、一見それに対立するように見えるベルジャーエフの思想にも見出されたことで、ロシア・ルネサンス思想の深層に関わる研究をかなり深めることができたと考える。

また、われわれの研究の目的はロシア・ルネサンス思想の共通の基盤を明らかにすることとともに、そこから振り返ってベルジャーエフの思想を読み直すことでもあった。それに関して言えば、ベルジャーエフの思想が自由や精神を生の流れと見なし、それを根源的な実在と見なす生の哲学的な思想であること、しかしベルジャーエフがその生の流れに、それとは異質な人格の概念を持ち込んでいるため、彼の思想は生の哲学とは異質なものとなり、逆にそのことによって同時代のロシア思想に近づいていること、そうしたことを明らかにした。

ところで、ベルジャーエフは生の哲学に人格概念を加えることでそれを独自に組み換えた自己の思想を、後期になると、当時台頭しつつあった実存主義と結びつけて語るようになる。「今私にはっきりしているのは、私の哲学が常に、今実存主義と呼ばれているタイプの哲学に属していたということである。(…)。私に近いのは、ほかならぬ実存哲学のタイプであって、生の哲学やプラグマティズムの哲学ではない」⁽⁶⁹⁾。ここでベルジャーエフが言おうとしているのは、生の哲学やプラグマティズムには人格の概念が欠けているということ、プラトニズムも主体なき客体を真実在と見なす思想だが、生の哲学もそれとは違ったやり方で主体なき客体を実在と見なす思想だということである。それに対してベルジャーエフは、主体から思考する自らの立場を実存主義と結びつけているわけである。

本論で明らかにしたベルジャーエフの思想を実存主義との関係で検討することは重要でもあり、また興味深い課題でもあるが、この論文の枠内ではそれはかなわなかった。ただ、それに関連して言えば、論文の初めでも述べたように、ベルジャーエフの思想は実存主義との関係で取り上げられることが多かったため、ロシア思想の中では例外的に、ロシア文化の一現象としてではなく、西欧思想との関係で哲学的な検討の対象とされてきた。ロシア思想史研究が一般の哲学研究とは無関係に閉鎖的に行われてきたという否定できない事実を考えれば、実存主義との結びつきを窓口としてベルジャーエフの思想が西欧哲学との関連に置かれてきたことは、ベルジャーエフ研究にとってはもちろん、ロシア思想史研究全体にとっても、貴重なことだったと考える。

69 Бердяев. Самопознание. С. 97.

そういう点で言えば、われわれは本論では実存主義には触れず、ベルジャーエフが実存という言葉を用い始める後期の思想も含め、その思想の全体をロシア・ルネサンスの思想という彼の初期思想に関わりを持つ、いわばローカルな文脈に引き戻すようなことを行ってきた。われわれがそうした戦略を取ったのは、ベルジャーエフの思想を表層のレベルでそれと類似する西欧思想と結びつけるより、それをロシア思想というローカルな文脈にいったん引き戻したうえで、ベルジャーエフ個人の思想ではなく、それを含むロシア思想の大きな文脈そのものを西欧思想の文脈との関連に置いて考察する必要があると考えたからである。

われわれが問題にしているロシア・ルネサンスという思想的な文脈は、実証主義や唯物論や進歩主義など、19世紀に支配的だった思想潮流が行き詰まりを見せ始めたとき、それに対する反動として現れた思想潮流のひとつであった。同様に、西欧に現れた実存主義もまた、19世紀から20世紀への思想的転換を契機に現れたさまざまな流れが結びついたり分離したりする中から形成されてきた思想傾向の一つである。そのことを考えれば、ベルジャーエフの思想と実存主義の類似は、何らかの意識的な影響関係や偶然の産物なのではなく、それぞれの思想を生み出す母体となった地下水脈がどこかで結びついていることの結果と考えるべきであろうと思われる。

もちろん本論はそのような大きな問題にまでは踏み込んでいないが、その準備作業として、20世紀初頭のロシアの思想的文脈の一端を明らかにするべく、ベルジャーエフの思想をロシア・ルネサンスの思想との関連で考察し、両者の深層の結びつきを明らかにした。

本研究は、科研費補助金基盤研究(C)「ロシア・ルネサンス期の思想における生の哲学」(課題番号 20520297)の助成を受けて可能になったものである。

По ту сторону символического порядка: В связи с понятиями «свобода» и «личность» у Н.А. Бердяева

КИТАМИ САТОСИ

Целью настоящей работы является рассмотрение идей Н. А. Бердяева в контексте современной ему философии так называемого «русского религиозного ренессанса». Раньше мы, исследуя мировоззрение таких мыслителей этого времени, как Вяч. Иванов, Н. Лосский и С. Булгаков, старались выяснить особенности круга идей этих представителей русского ренессанса. Как нам удалось показать, этих мыслителей объединяли две цели или два общих стремления. Первая цель—утвердить возможность познания ноуменального мира, который Кант считал непознаваемым, а вторая—описать ноуменальный мир как упорядоченный божественной формой трансцендентный космос. В данной статье мы намереваемся показать наличие тех же стремлений и в сфере идейного наследия Бердяева.

На первый взгляд эта задача кажется трудновыполнимой, поскольку Бердяев был критически настроен по отношению к тенденциям современной ему философии и, казалось бы, стремился противопоставить свою философию основным идеям русского ренессанса. Приведем примеры. Мыслители русского ренессанса критикуют агностицизм Канта (следуя своей первой цели) и высоко ценят теорию идей Платона (цель вторая). В противоположность им Бердяев, высоко оценивая философию Канта, критикует тенденцию платонизма современной ему русской философии. Еще один пример: мыслители русского ренессанса, перейдя от критики гносеологии Канта к онтологии платонизма, были последовательно склонны к созерцательной философии, в то время как Бердяев пренебрегал гносеологией и с определенного времени взялся за критику онтологии: он был склонен к практической, а не созерцательной философии. По всей видимости, Бердяев сознательно строил свою философию в ином направлении, чем его современники-философы русского ренессанса.

Однако, несмотря на это, мы считаем возможным утверждать, что Бердяев, выстраивая свою философию, тоже находился под влиянием тех же самых двух целей. Для подтверждения нашего предположения обратимся к бердяевским понятиям «свобода» и «личность».

Бердяев отстаивает свободу человека от всяких искусственных систем так радикально, что утверждает в области этической мысли «по ту сторону добра и зла», а в области общественной мысли—анархизм. «Свобода», которую отстаивает Бердяев, не свобода в обыкновенном смысле слова. Это, по выражению Бердяева, «несотворенная свобода». Она существует до рождения Бога (поэтому несотворенная): она происходит из Ничто, по слову Я. Бёме, из *Ungrund* (бездны). Эта свобода существовала в Начале и существует и сейчас. Она бесформенный поток, но, будучи облечена в форму, преобразуется в разные виды бытия: Бог был рожден из этой свободы, и рожденный Бог, в свою очередь, творит из этой свободы, т.е. из изначального Ничто, все, включая человека и мир.

Как явствует из вышеизложенного, для Бердяева именно свобода, и ни что иное, является ноуменальным миром, «вещью в себе»: Бердяев стремился к постижению

ноуменального мира под понятием «свобода». И если с этой точки зрения глубже рассмотреть понятие «свобода», то станет ясно, что свобода у Бердяева имеет такие же свойства, как понятие «жизнь» у философов, принадлежащих так называемой «философии жизни» (например, «дионисийство» у Ницше и «durée» у Бергсона). В частности, «свобода» у Бердяева оказывается потоком непрерывного становления, неиссякаемой и обильной жизненной силой, слепой волей к воплощению. Свобода— это потенциальный поток, который под воздействием формирующих начал (Бога или человека) реализуется в нечто эмпирическое и отвердевает в статичном бытии. Но свобода по существу своему динамична и имеет творческий характер. Такая особенность «свободы» напоминает как дионисийство Ницше, так и «durée» Бергсона.

Но остается неразрешенным еще один вопрос. У мыслителей-современников Бердяева, кроме стремления познать ноуменальный мир, было еще одно стремление— трактовать ноуменальный мир как гармонический космос. Найти такое стремление у Бердяева, на первый взгляд, представляется затруднительным. Как мы видели, Бердяев считает свободу, т.е. ноуменальный мир, течением хаотическим в духе «философии жизни». Именно поэтому Бердяев, в отличие от современных русских философов, отказывается от платонизма, считающего ноуменальный мир статичной вневременной системой идей. Может показаться, что у Бердяева отсутствует вторая цель философов русского религиозного ренессанса— стремление к обретению гармонического Космоса.

Однако на самом деле у Бердяева тоже есть сходное целеполагание. Только выражается оно по-другому. Обратимся к бердяевскому понятию «личность». Личность— это, по Бердяеву, божий образ, существующий в самой сердцевине человека, и через личность в человека проникает божественная воля. Почему понятие «личность» важно для нас? Потому что божественная воля, вошедшая в человека через личность, кажется, способна преобразовать хаотический поток свободы. Для обозначения ноуменального мира Бердяев употребляет не только термин «свобода», но и «дух». Эти два понятия употребляются как синонимы, но, вероятно, между ними есть и различия. Бердяев не объясняет этого конкретно, но, видимо, он представляет себе такой процесс. Так как человек родился из Ungrund (бездны), он дитя Ничто, и в нем присутствует свобода как хаотический поток. Но в то же время человек и дитя Бога, так как он творение божье, и поэтому в его глубинах есть личность, и оттуда изливается божественная воля. В человеке сливается хаотическое течение свободы и божественная воля, в результате чего хаотическое течение свободы превращается в космическое течение, т.е. течение духа.

Таким образом, Бердяев воплощает второе стремление: стремление считать ноуменальный мир гармоническим космосом. В отличие от современников, Бердяев не считает мир изначально упорядоченным божественной формой. Ноуменальный мир для него— хаотический поток в духе «философии жизни». Но через творчество человека изначально хаотический мир может превращаться в космос, так как хаотическое течение свободы в человеке может быть преобразовано в космическое течение духа.