

ベルジャーエフの実存哲学

——ヤスパースとの対比において——

寺田 ひろ子

はじめに

ベルジャーエフ哲学のなかには、自国の伝統的なロシア思想の系譜とともに、新旧の西欧思想の系譜が共存している。私は、前回、「ベルジャーエフにおける西欧的原理とロシア的原理」と題して、両原理が相関していることを確かめ、諸々のモチーフが渾然一体となつて一つの獨創性を現わしていると述べた。

そのベルジャーエフは、『自叙伝』において自らを「私は哲学者として実存主義者である」と言い、キルクゴール、ニーチェという先駆者を積極的に評価するが、同時代の他の『実存』を唱える人々からは自己の立場を峻別した。ベルジャーエフ自身の哲学を基礎づけるところの「客体化は実存とは相容れない」という一貫した主張は、ヤスパースの「決して客観となることのないもの

である実存」とどう対応するのか。また、そこにはいわゆる『実存哲学』のどのような根本問題があるのか。これらを検討するところが、この度の私の課題である。

—

ベルジャーエフではどのように『実存』ということが提起されるだろうか。

ベルジャーエフは帝政ロシアの末期に貴族階級の子弟として生まれながら、はじめはマルクス主義を奉じた。しかしまもなくこれを放棄し、以降は一種のキリスト教的信仰に立ったのであるから、その哲学は『キリスト教的的精神世界』を構想し、論理化することにあつた。ところが、神を人間の側に非常に引き寄せて考え、「神は人間存在の意味である」と端的に結論づけるところにおい

て、いわゆる正統的なキリスト教から逸脱する特異な性格をもっている。ベルジャーエフの実存哲学は、どこまでも人間存在から神を問うという独自の思考方法から出発している。つまり、人間のうちに神の性質が宿り、また神のうちに人間の性質は含まれているのであって、神の内的生命は人間とこの世によってはじめて実現されると考え、人間の側からの神へのアプローチ、すなわち「主体の能動性」を強く打ち出していく。それとともに、人間や世界の内的生命は、逆に、神によってはじめて理解されると考えるわけであり、そこには人間の精神性と超越的精神性との直接的な合一を創り出すという、いわば『普遍的で神秘主義的な経験』が確認されているのである。これは、一つのキリスト教哲学ではあるといっても、きわめて逆説的な性格をもつもので、特殊なものである。したがって、ベルジャーエフの人間と神との関係は、まず合理主義的神学の伝統にないものであることは明らかであるが、それだけでなく、非合理の神学でも、例えばマイスター・エックハルトのような神秘的「神論」でもないのである。ベルジャーエフにとっては、精神性として永遠なる人間は、しかし、なお神にとって永遠なる他者としてあり、人間は永遠の二元的性質をもっている。このことが、ベルジャーエフ哲学の本質的性格の一つであり、『実存』の内容——人間存在の捉え方を、規定していくうえで、重要な決定項になっている。

もう一つは、この永遠の二元的性質という神性と人間性との間

に横たわる断絶が、三位一体論の第二のペルソナにおける両性の結合に置き換えられ、第三のペルソナ、すなわち「聖霊」によって和解の道を示され、「我と汝」の関係に昇華されていくことである。ベルジャーエフは、これを「神と人間との実存的弁証法」という。神秘的なものと人間的なものとの本質的な関係には、「存在の深淵において神的三位一体論の実存的弁証法が反映している」という。主体の能動性を非常に重視するベルジャーエフの人間観と、神との結びつきを直接的、神秘的に捉えるロシアの宗教的伝統が合流するところに可能な、一つの逆説的弁証法の論理、いや、超論理的方法であると思われる。そして、この超論理から生じる『普遍的的精神性』は、諸々の特殊な宗教の枠を越えるのみならず、単なる知識形式、実存形式をも越えて、『自由の形而上学』といったものを構築する。この「自由」という原理を貫くことによって、ベルジャーエフの哲学は「精神の哲学」であり、「人格の哲学」であり、同時に「哲学的人間学」であり、そしてまさに「実存哲学」となる。そこでは、いかなるものにも自己を従属させないという言葉の真の意味で、あたかも『アナーキズム的な自由』が標榜されているかのようにであり、前世紀のバクーニンやクロボトキンのような、国家的、政治的な傾向のものではない、特別な種類のアナーキズムも、ロシアの精神的風土からは誕生するようである。また、ベルジャーエフの強い精神性も正教によるロシア的なイデーと無関係ではないだろう。というのも、と

きにベルジャーエフは「聖靈もまた神である」——つまり聖靈を独立した人格的実体であるかのように意味づけるといふ大胆な発言をするが、それはほかならぬ正教の影響であるかもしれない。教義としての真偽は別としても、聖靈は父なる神と子なる神とから發出したと主張してきた西方教会の伝統に対して、東方教会のそれは聖靈を父なる神からのみ發出したとする立場に立っているからである。しかし、ベルジャーエフの神は東方的ではあつても教會的なものではない、神は存在ではなく、靈——ブネウマ——ドゥーフ——ガイスト——である。すなわち、神は超越的精神性としてあくまでも「実存的主体」に属するものであつて、「客体化」された世界に属するものではない。

以上によつて、ベルジャーエフは「存在に対する自由の優位」を第一にしてもっとも重要なものとし、また「客体的世界に対する実存的主体の優位」を根本的に決定的なものとする。

二

「自由」と「実存的主体」を自己の哲学全体の根本とすることがベルジャーエフの立場なら、幾分表現は違つているとしても、同じことをヤスパースもまた主張した。主著である『哲学』三巻の、特に序論における実存の三つの規定、そして第二巻「実存照明」の最大の問題である「自由」の論述がそうである。すなわち、ヤスパースの定義によれば「実存とは決して客観となることのないもの」であり、「私が思考し、行動するところの根源」であり、かつ「自己自身に関係し、この関係において自己の超越者に関係するところのもの」である。これらの定義の内容を充実させていくことが、『哲学』全体の課題であり、ひいてはヤスパース哲学全体のそれである。この定義によるかぎり、ヤスパース哲学の本質は「実存と超越者との関係性、あるいは異質性」を問うことにあり、基本的にベルジャーエフ哲学と端初を同じくし、哲学ということの姿勢も一致している。

続いてヤスパースは、実存と超越者との関係性において「存在と現象」を区別し、存在を規定していく。この規定は、実存の定義と相俟つてヤスパース哲学の基礎的な構造を形作っていくものである。そこでいわれる「現象は現存在するが、現存在は存在そのものではない」、あるいは「実存は現存在として現象する」とは、区別の立て方自体が一見してカント的であるとともに、ベルジャーエフとも共通する視点であると思われる。というのは、人間が神に関する真理を述べようとするとき、相互に矛盾した判断のままで、逆説的に表現するより仕方がないという認識は、ベルジャーエフはカントから学んだのであり、何と云つても「主体と客体の対立の上に認識論が築かれた」ことを容認しているからである。したがつて、ここで言えることは、現象と物自体の単なる区別だけでなく、現象のなかに観知的なものが影を投じているという見通しにおいて、言い換えれば、超越するというカント的な

作用が優勢であるという点で、両者は等しくカント哲学を介在させていると思われるのである。

さらにヤスパースは、「存在はそれが現象するとき、時間的存在ににとっては、克服不可能な二重性のなかに、すなわち、客観的に根底にあるものとしては思惟されない超越者の近づきがたい即自存在と、現存する意識ではない実存の自己現在のな存在という二重性のなかにとどまる。実存と超越者とは、異質的なものであるが、しかし相互に関係し合うものである。この関係そのものが現存在のなかに現象するのである」という。つまり、現象という見方が理論的には不可能な超越という働きを可能的実存としての「現存在」——ベルジャーエフ流にいうならば「実存的主体」——に可能とするわけであって、ヤスパースは、主観—客観の分裂——これもベルジャーエフの表現では「われと客体との間の永遠の葛藤¹⁰⁾」——を、すなわちカント的な対立を克服しようとする努力している。したがって、この点でも両者は基本的に一致している。

だが、両者は克服の仕方において異なった展開をみせており、共通項をもちながらもそれぞれ分岐している。まず、一方のヤスパースでは、知的直観によって主観—客観の統一に移行することができるとしたシェリングの主張にある部分では従いながら、結局はこれを拒否して新たに「包越(括)者」というものを考え出した。この包越者こそ主観と客観との二元性において、一切の可能性を開き、一切を包むものであり、「哲学的信仰」の対象をな

すものである。その結果、ヤスパースは、先行する哲学の諸原理を自らの哲学のなかに組み入れるという、まるでヘーゲルのような「体系化」を試みたかのようなのである。だが、それは可能性の段階に止まることはいうまでもない。同様の性質の移行、つまり、あたかもカントからヘーゲルへというような展開の成り行きは、ベルジャーエフにおいても認められる。それは、ベルジャーエフが「精神の哲学」を主張するとき、「精神—霊」に対立するものとして排斥される「自然」というものの位置づけによって判明すると思われる。ベルジャーエフでは、真の根源的実在、つまり本体の世界は客体化作用ではなく、霊的直接的経験によってはじめて捉え得る世界であるから、これに必然的に対立してくる自然は仮象・現象の世界であって、まさに客体化した体系的世界である。こうした思惟は、自然が創造的精神との関係において疎外の状態にあるというところで、ヘーゲルのな思惟に復帰している。たとえ「主体—客体」という用語法に重きを置いたとしてもである。客体的世界に対する実存的主体の優位を主張するあまりに、ヘーゲル的な論理を辿ってしまうことの一つの理由は、カントの二元的区別を非常に重要なものと認めながらも、本体界は認識できないと断じた点に自らの立場との絶対的差異を置くということであったと思われる。そもそもなぜ人間は客観的形式によって事物を認識しなければならぬか。カント哲学はこれに答えてない。「カントには本意の意味で精神、哲学、というものが無い」——

あってもそれはまだ「悟性的なものを考えていた」⁽¹¹⁾と思われるのである。ベルジャーエフにとって「精神とは何か。自由である。自由とは何か。自由は否定神学の領域に属する。言葉に表わすすべもない。精神はいかなる悟性化をも拒否し、意識を超越する」⁽¹²⁾ものである。まさに精神—自由とは実存の主体の優位に発し、同義のものである。

ベルジャーエフとヤスパースとは基本的に立脚点を同じくしている。先に上げたベルジャーエフの表現によるならば、両者は存在に對する自由の優位、客体的世界に對する実存の主体の優位、そしてまたカント的な意味においての二元論、自然主義ではない精神の哲学に立っている。したがって、思索の一定の發展経路においても類似するところが認められるわけである。これらはもつと一般化すると、両者が構成しようとする哲学的なヴィジョンが一致しているということである。しかし、相違点の場合はどうか。もっとも本質的な相違は、両者の哲学的理念の背後に想像される宗教的伝統の違いであろう。すでに述べたように、ベルジャーエフではそのキリスト教哲学の背後にたとえ教義的、教會的ではないにしろ正教が控えている。一方、ヤスパースではことさらに「神」という言葉を避けて「超越者」という表現を用いているが、そこにこそプロテスタント的色彩が強く表われていると一般にいわれている。プロテスタントの色彩とは、同じキリスト教でも異なった土壤に育ったベルジャーエフからみれば、ドイツ哲学の、

そして西欧的思惟の伝統にほかならない。ヤスパース自身が、「私は私の思索のうちに、これまでの西欧的思惟の自然的・必然的な帰結をみる」⁽¹³⁾と言っているが、それはヤスパース哲学全体を存在論的・認識論的に基礎づける、先の「包越者」という論理思考に強く影響している。そこには少なくとも二つの歴史的源泉が考えられる。一つはアナクシマンドロス以来の「万物を包み、万物を操る」というギリシア的な最高原理であり、もう一つは、近代において「純粹理性」の理想を定立したほかならぬカントの「超越」である。「包越(括)者論」には、ギリシア的な「包括性」とともに、カントにとつての神であるようなキリスト教——プロテスタンティズム——における「超越性」が綜合されていると思われる。だがヤスパースにとつて神は、「すべての包越者を担い得る眞の包越者」⁽¹⁴⁾であり、最高原理を解説するための「暗号」である。したがって、ヤスパースはこのために「理性と実存」以来、包越者の諸相を主観と客観の系列によつて分類し、「眞理について」でそれを「哲学的論理学」の課題とし、体系化しようとした。ここに至つてベルジャーエフの受け止め方は、「ヤスパースにあっては超越のイデーが中心に立っている。形而上学は彼にとつては学問ではなく、超越的なものを実存の意識において了解せしめる言語の機能である。それ故、彼は暗号や象徴に非常に大きな意味を付与するのである」⁽¹⁵⁾と批判的にならざるを得ない。さらにヤスパースでは、「現存在・意識一般・精神」は「世界」に、

そして「実存」は「超越者」に対応する。この間の質的飛躍、つまり主観、客観の両極分裂を統一しようとする意志が「理性」である。そのように実存からの哲学が、同時に理性による哲学となつて自らのうちに組織化を要請することこそ、ベルジャーエフからすれば、「実存についてのカテゴリー」、すなわち「客体化」である。これはヤスパースのみならず、ハイデッガーなどについてもいえることであり、彼らは「人間の問題をその真の意義において——つまり認識と存在に関する学説の根本主題として——提起してはいない。したがって、彼らが存在論と解しているものは、しばしば我々には心理学のような印象を与えてしまうのである。その点、キリスト教哲学こそ、その本質からして人格的な実存の考察であつて、客観的な事実についての考えではない。私の人格主義は、まさにこの意味でキリスト教哲学につながっているのである」⁽¹⁶⁾。このあたりが両者それぞれの分かれ道である。

ところで、「実存哲学——Existenz-Philosophie」の名づけ親であり、今世紀におけるその展開と推移を見守ってきたハイネマンが喩えるところによれば、ヤスパースは「さまざま哲学者——der schwebende Philosoph」であり、ベルジャーエフは「跳び越える哲学者——der springende Philosoph」である。⁽¹⁷⁾ハイネマンは両者を具体的に比較してはいない。しかし、ベルジャーエフはどこで何を springen し、ヤスパースは schweben しているといるのであろうか。また、ベルジャーエフより十歳若く、同じくソ

連から追放されたシュテプーンというミュンヘン大学教授が、ベルジャーエフに対する追悼の意を込めた論文において「ヤスパースは超越をめざして考えるが、ベルジャーエフは超越から考える」⁽¹⁸⁾と言っているのは、両者のどういふ違いを捉えてのことなのであるか。

まずハイネマンの指摘に沿つて答えようとするならば、ヤスパースは西欧的思惟の伝統のなかで、合理をめざすその志向性の故にかえつてさまよい、ベルジャーエフはロシア的思惟のうえで、その神秘的合一性の故に一気に飛翔する、ということになるのであるか。またシュテプーンが言わんとするところは、次のような相違ではないだろうか。すなわち両者はそれぞれ「超越」ということを前提している。けれども、「思索は本性上体系的である」とするヤスパースでは体系化がむしろ自らの「哲学」の限界となつて、結局、超越者の確認という「この世」において巻を閉じなければならぬ。一方のそれに対するベルジャーエフでは「精神とは、霊とは、神の息吹き——プロエマである」⁽¹⁹⁾という「別な世界」に帰するため、かえつて「超越をあなたの暗い地平線とは考えず、自己のうちなる明るい泉と感ずる」ことが可能である。いづれにしても両者の差異は、本質的、究極的な世界観の相違に関わるようである。しかし、その差異はそれぞれの哲学の性格と方向を決定づける支点において、決して相互に脈絡のないものではないだろう。実存の世界を、哲学というものを、あくまでも人間

からの人間による、すなわち対象化されない人間存在の深みからの世界認識とみなす視座において、相通じる主体性——実存があると思われるのである。少なくとも両者はもはや何か「別な世界」を追求しないハイデッガーやサルトルとは異なっている。

三

ベルジャーエフは二度の大戦のほか、四度も投獄、果てはポルシェヴィキによる国外追放を経験している。思えばこの時代のヨーロッパ思想界は、マルクス派の哲学やプラグマティズム、あるいは論理分析派の哲学などもそれぞれ新しく導入されていた。しかし、ハイデッガー、マルセル、サルトル、そして、この度、対峙的に捉えようとしたヤスパースなどの名前が連立することにおいて、まさに実存哲学、もしくは実存主義の哲学の興隆期であって、哲学史の上で一つの位置を確立した時期であった。ところがしばしば言われているように、改めて問い直してみてもそこには「実存」の哲学として共通する何らかの公理体系やある内容を定義づけるものがあるわけではない。また特定の方法というものもなく、第一、各人によって言葉が違い、その用語法も解釈の仕方もそれぞれ異なる。したがって、時代の思想界に敏感であったベルジャーエフが、「実存主義哲学は、私の捉えた人間性の、すなわち、形而上学的意義に達した人間性の一表現にすぎない」と述べていることは、「実存哲学」というもののもつあいまいさを

言い当てる、むしろ当然であり、決して自分の思想の全体を表わすものではなかったであろう。それならば、実存哲学に対する一般的・包括的な理解は不可能であるかというところ、これも例えばベルジャーエフが「私はもともと非人間的な時節にあって、人間性を告知しようとしたのである」というかぎりにおいては可能であろう。つまり、一方でこの繁栄と豊かさのなかで、それとは対称的にもう一方で人間の物質化、水平化、精神の空白化という時代の窮乏に鑑みて、人間の回復を求め、本来的自己の覚醒をめざすところに相交わる思想があるだろう。そして、この人間存在の固有のあり方を実存と呼び、これを問うことこそが実存哲学の主題であると考えるならば、実存哲学を掲げる人々は皆これを徹底しているはずである。

それではヤスパースとベルジャーエフという二人を突き合わせることで、我々が窺い知るべき「実存」の問題、そしてまたベルジャーエフの「実存」に特定の問題は何であろうか。派生的な細かい事からは除外せざるを得ないとしても、両者が主に相違するところから概ね以下のようなことを考えるのである。

はじめに、まずベルジャーエフの次のような発言に留意したいと思う。すなわち「ヤスパースとはその哲学の根本において互いに通じ合うものがあるように思われるが、しかし私はキルケゴールから出たものではなく、(ヤスパースが言う意味での)実存哲学という言葉も使っていない」。これは、具体的に言えば、そ

れほとヤスパースはキルケゴールを前提としているという指摘であろう。なるほど言われる通り、ヤスパースでは、先に上げた「実存」の規定にしても、キルケゴールによる人間の定義——『死に至る病』の冒頭の句——を意図的に引用している。また、「実存が己れの可能性を確証するのは、超越者に基礎づけられていることを心得ているときのみである。もし自己を本来的存在とみなすならば、実存は自己生成に対して心を開くことを喪失してしまう⁽²⁴⁾」などの表現にあるように、「実存」と「超越者」との関係、および人間が絶対的自由を誇れば絶望に陥らざるを得ないという「自由」との意識関係において、その概念装置は実にキルケゴール的である。これらはキルケゴールからの影響であるとしても、ヤスパース哲学全体において決して部分的な問題でない。むしろその骨格をなすだけにベルジャエフの発言は重要である。ところでそのベルジャーエフ自身が、ドイツにおける、あるいはドイツ的な思惟における実存哲学の眞の功労者として積極的に認めるのは、キルケゴールではなくてニーチェである。その理由は、「キルケゴールはかえって人間性、キリストの人間性を否定する傾向がある⁽²⁵⁾」という意味で注意を要するが、「ニーチェはキリスト教について実に多くの不当なことを書いたが、同時に眞にキリストとキリスト教的主題に触れていた⁽²⁶⁾」ということである。

このような相違点から思うことは、一般的に実存哲学の系列において共に先駆的・代表的な存在とされているキルケゴールとニ

ーチェとの差異であり、この差異が両者にどう関係するかということである。しかし、よりベルジャーエフに関して言うなら、常に西欧的思惟を自らの哲学の基礎に取り入れながらも、なおこの勢力圏の外に出ようとする立場では、こうした差異がどう認識されるかということである。

さらにベルジャーエフの主張を追ってみると、「キルケゴールは疑惑からではなく、絶望から出発しようとする。彼によれば絶望は主体を客体から分つ距離をあらわす——絶望の経験は眞理の拡大の結果としてもたねばならない。内的なものは外的なものでは完全な表現を見出すことができない。このことは私にとって、常に主体的なものに隠れ家を見出す精神が対象的ものにおいては表現できないということの意味する⁽²⁷⁾」とキルケゴール批判が自説に引き寄せられ、結局、「キルケゴールの言葉にはいくらかの眞理があるけれども、しばしば眞理を歪曲している⁽²⁸⁾」と言わざるを得なくなる。一方、ニーチェに対しては、その積極性が三つの創造的活動にあるとして、「人間的なものと、彼が超人的とみる神的なものとの間の関係」、「彼によれば新価値を創造する使命がある人間の創造的な活動」、および「苦悩と苦悩に反抗する英雄的な力」の三つをそれぞれ評価する。そのうえで、「ドイツ的思惟における神的なものと人間的なもの」の関係を「実存的弁証法」という発展的な方向に導いたと認め得る。しかし、その際にもベルジャーエフは自己の視点から次のように付け加えることを

忘れない。すなわち、「神的高さへのニーチェの努力は、人間を超越しようとする意志をその表現とした。それ故、彼は彼にとって神的なものの偽名である超人の到来を告知する。ここにおいて我々は神的なものと人間のなものとの弁証法が停止する限界に触れる」。

このようなヤスパース批判にはじまるところのキルケゴール批判、そしてまたニーチェに対するベルジャーフの見解の根拠には、結局、「神的なものと人間のなものとの間の決裂を感じ、かつ自分を神から見捨てられたものとみる分裂に慄む」という「ドイツ的宗教性の経験」、ひいてはそれに基づく「ドイツ的思惟」に対する反目があったからである。元来、ベルジャーフのみならずロシアの知識人グループの間には、「ドイツ的思惟の根本的欠陥は、過度の合理性から人間精神の豊かな全一性を細分化してしまつたとみなす点、また宗教改革以来、信仰の外に哲学が発達したことをドイツ哲学の宿命的不運とみなす点」において一致した批判精神があった。この批判的精神をロシア人として受け継いでいるベルジャーフにとっては、キルケゴール、ニーチェ、そしてヤスパースにみられる誤謬は、当然それ以前の彼らを育成したドイツ哲学自体のもつ致命的な欠陥であった。すなわち「ドイツ観念論は、認識者としての人間のかわりに主体、先験的意識（カント）、自我、個体的でなく人間的でなく自我（フィヒテ）、世界精神（ヘーゲル）の問題をすえた。そのために認識は人間的認識

たるをやめたのであった。それは神的認識、世界理性、あるいは世界精神の認識となった。そして認識者は人間たることをやめた。すでにそこからして、哲学が人格的たり得ないということが生じた。——かくして、一方の先験的意識、理性、認識形而上学の主体と、他方の人間、人間の人格との間にいかなる関係が存するかという点についての根本的な不明瞭さが残った」。

ここで我々が考えさせられる中心問題は、認識する主体としての人間が、その主体性のいわば正面から取り組まれてこなかったという事態であり、そうした状況では「認識する人間は救い出されていけない」という事実である。我々はロシア人ではないが、しかし、古来より、哲学的思惟、殊に西欧のそれは個的人間存在の主体性が何かある背後から強く規定され、限定されているのではないかという感想をしばしば抱く。主体性の背後とは、ドイツ観念論の系譜ではそれぞれ「先験的意識」、「自我」、「世界精神」であり、それらはいずれも不幸なドイツ的宗教性の経験に起因しているというベルジャーフの指摘は、東西の思惟の違いが、同じキリスト教文化圏のなかにもあることを教えている。この意味では、ベルジャーフと他の実存思想家たちとの相違は、ヤスパースのみならずとも、その宗教的経験の違いに根ざしているのとひとまず言うほかはない。しかし、ベルジャーフが他のものを意とせず、それらを廃棄し、凌駕しようとするところに打ち立てる「精神」の、「人格」の哲学とは、あるいは「神と人間との実存的弁証法」

とは、そしてそれを推進する力である普遍的的精神性とは、なるほど西歐的なものではないけれども、そのかわりにほかならぬ『実存』の哲学的思惟までも超越し、廢棄してしまうのではないだろうか。そういう疑問を投げかけないわけにはいかない。というのも、個人的人間存在の主体性が背後から規定されているという事態に留まることこそが、むしろ実存哲学に特有の主題ではないかと思ふからである。このことはまた、各自の宗教的經驗や伝統の相違という枠を外しても、何らかの客觀的世界を想起し、意味づけを問うというかぎりでは哲学的思惟一般にとって、なお嚴然たる規定ではないだろうか。確かにベルジャーエフの言うように、「存在に對する自由の優位」とは、個人的人間存在の永遠の第一テーマである。それだけにその自由の主体性は無實際に主張できる。だが、それを主張する人間存在はあくまでも相対的であり、有限である。この有限性をこそ、他の実存哲學者たちは様々に説くのである。ハイデッガーが人間存在の根本機制を「世界―内―存在」とし、「存在者」と「存在」を区別したことをはじめ、サルトルにおける「即自」と「対自」の区別、あるいはヤスパースが「実存」を支持するものとして「超越者―神」を説いても、「存在」と「実存」を明確に区別したことは、すべてこれを証している。また、ベルジャーエフの「客體的世界に對する実存的主体の優位」とは、これも普遍的な命題である。なぜなら、人間存在のあり方は対象としては認識できない、むしろ對象化されないも

のとして立てられたのが『実存』であるからである。ところが、ベルジャーエフは同時にこの「自由」を、「客體化されない主体」をあたかも榮光の座にすえて、人間存在に関する一切の区別を、區別を生む概念裝置を拒否するのである。すなわち、自らの哲学にいかなる形態をもとらせないということであるが、そうした無規定性は、かえって主体性の無規定となる以上に、その断念を意味することになりはしないだろうか。そうした脱―主体性の実存哲学とは、到底、実現不可能ではないだろうか。そこには「自由への欲求が形態化を阻むほどにまで強くなる時、それは恵みというよりも呪いである」という批難の声すら響いてこないだろうか。もし、そうした疑問のすべてが誤解であるというのなら、それは偏に「哲学」というものに對する了解認識の違いに係わることだろうし、また別のレベルで捉えねばならないことになる。ベルジャーエフ哲学のもつ汲めども尽きぬ興味は、『実存哲学』という一定の枠組では捉えきれないということになる。

むすびにかえて

「ベルジャーエフの実存哲学」とは、以上のように部分であって、決してベルジャーエフ『哲学』の全体像を表わすものではない。これを補うためには、なおいくつかの主要な言説に立ち入るべきであった。しかしベルジャーエフのなかで、倫理学的問題はシェーラーに、神学的問題はティリッヒに、啓示の問題はプーバ

— などに何らかの接点をもちて思われ、また革命以前のロマンの近代思想には新カント派に対する批判が一般に主流を占めたところ事情から、これらの比較検討をよむことが明かになつて思われ、今後の課題としてあげたところである。

- (一) 「客体化」——objektivierung——die Objektivierung 認識や存在の対外的な性質としての客観性から、従来「客体」としての言葉で表現されたものを「客体化」としての概念で補充すること。
- (二) Н. Бердяев: О работе и свободе человека (『人間の労働と自由』, Paris, YMCA-PRESS, 1939, стр. 87)
- (三) Н. Бердяев: Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого (『神と人間の存在の弁証法』, Paris, YMCA-PRESS, 1952, стр. 61. 以下 Э. 参照)。
- (四) Н. Бердяев: Дух и реальность (『精神と現実』, Paris, YMCA-PRESS, 1937, стр. 39. 以下 Д. 参照)。
- (五) (六) Н. Бердяев: Я и мир объектов (『自己と客世界の世界』, Paris, YMCA-PRESS, 1934, стр. 25. 以下 Я. 参照)。
- (七) K. Jaspers: Philosophie, I, 1956, s. 15. 以下 P. 参照)。
- (八) Я, стр. 34—35
- (九) P, s. 20
- (十) Я, стр. 26
- (十一) Д, стр. 42
- (十二) Д, стр. 210
- (十三) K. Jaspers: Von der Wahrheit. 1947, s. 192. 以下 W. 参照)。
- (十四) W, s. 702
- (十五) Я, стр. 49

- (十六) (十七) Von der Bestimmung des Menschen, Deutsch von J. Schor, Bern, Cotta-Verlag, 1953. 以下に引用された「人間的な存在の限界」。
- (十八) F. Heineemann: Existenzphilosophie——lebendig oder tot? —W. Kohlhammer Stuttgart, 1954, s. 170. 以下 E. 参照)。
- (十九) (二十) F. Stepan: Nikolai Berdjajew, in Merkur, III, 1949, s. 961. 以下 S. 参照)。
- (二十一) Д, стр. 25
- (二十二) (二十三) Н. Бердяев: Самопознание——опыт философской автобиографии——(『自己認識——精神の自己発見の試み』, Paris, YMCA-PRESS, 1949, стр. 253 —以下, Paris, YMCA-PRESS, 1949, стр. 253
- (二十四) W, s. 110
- (二十五) Э, стр. 49
- (二十六) Э, стр. 55
- (二十七) Э, стр. 56
- (二十八) Э, стр. 11
- (二十九) Э, стр. 50
- (三十) Э, стр. 57
- (三十一) 書籍「ヘンリヒ・ホルムと彼の思想的原理」の「原理」『比較思想研究』第11号を参照。
- (三十二) Я, стр. 35
- (三十三) E, s. 169

(以上は、ホルム「西洋哲学」(会員)