

## ベルジャーエフにおける

# 西欧的原理とロシア的原理

寺田ひろ子

表題が示す非常な大きさは、このロシアの哲学者の特徴である。このことはよく知られている。しかし、その大きさのなかでときに自由に飛躍する神秘的、宗教的な理念が、どのような哲学的理論に裏づけられているか、どのような西欧哲学批判を根拠にもっているかについては、必ずしも充分に知られてはいない。本稿はドイツ哲学史論を中心にくつかの関係事項を取り上げ、思想全体に反映する哲学的立脚点を捉えようとするものである。

一  
「長年の流論生活を送ったのちに、私は私が生粋のロシアだけの思想家であるよりも、ますます西欧の思想家になったことを観察した」と自ら述懐しなければならなかったように、N・A・ベルジャーエフ(1874-1948)は西欧ではあまりにロシア的であり、

ロシアではあまりに西欧的な思想家であった。それだけにロシアの精神的生命と西欧のそれとの綜合の必要を説いて、今世紀のはじめに新しい時代の先駆者となりえた。ロシアの神秘主義の人として西欧では早くから名を知られたが、その神秘思想が起因するところは、ロシアの終末観を基調とする宗教的な歴史哲学にあった。独自の「キリスト教的<sup>(1)</sup>精神世界」の構想は、西欧文化の終焉を告げる歴史的なアプローチと深く結合している。ここに、「西欧的原理とロシア的原理」とを綜合するという大展望が開ける。ベルジャーエフの理論がもつ綜合の力はきわめて大きい。いま、その大きさの秘密を膨大な量にのぼる文献目録から推察するならば、以下に示すような主として六つに大別できる思想系列を継承し、自らの内に融和させるすぐれた能力を見出すことができる。まず伝統的なロシア思想の系譜において、

(一) ドストエーフスキイやトルストイといったロシア人作家が好んで描くところのロシア精神の継承。

(二) ロシア思想史上独特の個性をもつ十九世紀問題のすべてから影響を受けている。

次に西欧思想の系譜において、

(三) 中世の神学、宗教哲学から特にオリゲネス、ニッサのグレゴリウスなどに傾倒。

(四) ドイツ哲学一般に関する知識をもち、特に(二)との関係でカント、ヘーゲルをはじめとするドイツ観念論を理解する。

(五) 実存哲学に対する共鳴と批判、キルケゴール、ニーチェという先駆者を評価し、同時代のヤスパース、マルセル、ハイデッガー等からは自らの立場を区別する。

(六) 社会改革思想、社会主義思想からの影響。特にマルキシズムとの関係はベルジャーエフの生涯において決定的であった。

以上は便宜的な分類であって、他にもまだまだ指摘されなければならぬ事項があることはいうまでもない。ベルジャーエフはまことに広汎な思想領域をもっている。一部は日本でもすでに今次大戦以前から紹介され、主著も数多く訳出されたと聞くが、今日そのほとんどは絶版状態であり、詳細は不明である。しかし、通例は専ら(一)と(六)の傾向において評価されてきたように思われる。

二

一—(四)、ベルジャーエフ流のドイツ哲学史に対する解釈は、さしあたり「神と人間の実存的弁証法」第二章「ドイツ的思惟における神的なものとの人間的なものの弁証法、ニーチェの意味、三位一体論の弁証法」<sup>(3)</sup>に特徴が出ているように思われる。ここではマイスター・エックハルトからニーチェまでの「ドイツ的思惟の運命」が、非常に縮小されて三幕から成る劇に喩えられている。主眼点は「神的なものとの人間的なものとの実存的な関係」である。要約してみると、まず第一幕は「ドイツ神秘主義とルターの意味」と題され、最初にエックハルトの「万有神論を取り上げ、神の神格ゴットヘイトの理念に注目するが、彼の誤謬は人間と神との関係に係わる一、元論を肯定してしまつたことにあるという。しかし、のちのルターではじめて「神と人間の実存的弁証法」は大いに展開したとみる。続く第二幕は「理想主義ドイツ哲学」である。ドイツ理想主義の著しい発展であつたここでの主役は、本来ならばフィヒテ、ヘーゲル、部分的にはシェリングをも含むという十九世紀の諸々の理想主義者であるが、ベルジャーエフはむしろ彼らにおけるヤコブ・ベームの影響をこそ重視する。非常に獨創性によつてギリシアおよび中世の哲学からドイツ哲学を独立させたというのがその理由である。その際、普通にいわれているより「神の人性」と人間の神性の問題についてベームはフィヒテやヘーゲルよりもキリスト教的であり、したがつて一元論的傾向も少ない<sup>(4)</sup>ことに留意すべきである。であれば、この問題の本当の意味は第一幕で

神と人間との実存的弁証法を展開したルターとの連関で捉えられねばならない。これについてはしばしば、特に一(一)、前世紀ロシアでは「哲学的理想主義の父権はルターに帰すべきであり、新教の土台の上にドイツ哲学はその発展をなした」といわれてきた。しかしルターが理解していた理性と彼ら理想主義者が栄光を与えた理性とは同じものではなかった。例えば「ヘーゲルが眼前に懐いていた理性は、いわばルターが恩恵のもとで理解していたものに符号する」という認識上の逆転にこそわれわれは注意を向けるべきなのである。そうしたドイツ哲学の絶頂期における逆転の終結は、次の時代にさらに一転して反対側に転落することを脅かされた。つまり神的なものに対する人間のものの反作用を呼び起したのである。それが第三幕の幕開けとなる。まずはじめに「宗教の秘密は人間学の秘密である」としたフォイエルバッハが、次にこの立場でもっと首尾一貫していたマックス・シュタイルナーが現われ、遂にマルクスとニーチェという対照的な思想家が現われた。ベルジャーエフによればここで一番の功労者はニーチェであり、ドイツ的思惟の運命における「ニーチェの意味」は重大である。神とまさに同様に人間の終末を意味するニーチェの啓示は、第一幕の古いドイツ神秘主義にまで溯ることができ、それはまた、ルター的な意味での「キリスト教的人間の一つの道」を現わしてもいるからである。その上で「ヒューマニズムの弁証法」の最後段階を具体化しようとする作業は、神と人間との実存

的関係の完成のために必須な前提を用意したことになる。

ドイツ的思惟の運命を三幕ものの劇に喩え、以上のようなニーチェ解釈を導きだすとき、ベルジャーエフの捉えるドイツ哲学の特殊さとは何であったか。そしてその特殊な形而上学的気質から生じる「精神の一種の病的結果」は、現代哲学の状況にどう影響していると考えるか。一、それはまずかつてのドイツ形而上学のルネッサンス期では、「神的性質および人間の性質という二性質の融合にある神秘」というものを認識しようとする非常な困難として現われた。二、その困難は、近代以降では神と人間との全くの分裂状態のなかで「人間の神秘」を知ろうとするさらに別の困難に突き当たっている。端的にいえばベルジャーエフはこの一と二の診断に従って、神的なもの與人間的なものとの弁証法には「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」という確信に達している。神と受肉のキリストと、その媒介である第三者聖霊の実存的構造は、このドイツ的思惟にあっても根本構造としてあれこれの推移を進展させてきたと理解する。この理解の上に立てば、エックハルトやドイツ神秘主義によって基礎づけられた「神格」と「神」の区別は、非常に重要なものであった。「否定神学」——「神秘神学」に端を発するこの区別の根柢は、客体ではなく人間実存の主体にあったからである。神格は表現しがたい神秘であり、人間と世界に自らを啓示した神は一元の絶対神ではなかった。本来は三位一体の神秘が存在したはずである。

したがって第二幕のヘーゲルについていえば、彼は三位一体論をあらゆる宗教的意味の欠けている純粹に哲學的三一説に置き換えたといわれるが、「ヘーゲルは彼の三一説をキリスト教的經驗から借用してこれに哲學的表現を与えたといつた方が正しい」のである。また第三幕のフォイエルバッハについていえば、人間が人間固有の高貴な性質を神の名義に書き換えたのだというが、それは神否定の論証とはならない。彼はむしろ「神と人間との間には同一の標準で測りうるものがある」ことを率直に認めるべきであつた。しかもその「人間」というのは自然的な社会的な人間としてではなく、自由な「精神」である限りの人間としてである。

### 三

ドイツ的思惟は精神的岩礁に乗り上げている。そのなかでニーチェは神的なものと人間のものの弁証法を積極的に展開させた貴重な例である、とみるベルジャエフはまさにこの功績によつてニーチェを実存哲學の先駆者であると認める。ニーチェより先に出たキルケゴールの場合も同様の見地でみている。キルケゴール自身はキリスト教的經驗をもつていた。しかしその經驗はドイツ人でないにもかかわらず、「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「悩む」というドイツ的思惟によつて形成されていると。そしてベルジャエフ自身は自らを「近頃実存哲學と呼ばれている哲學の

タイプに属する」と明言する。<sup>(12)</sup>しかしその際、「私が実存主義的哲學者とみなすものはキルケゴールとニーチェであり、ハイデッガーやヤスパースではない」<sup>(13)</sup>というのであるから、一(四)を確認するためにも同時代の他の実存哲學の人々との位置関係を一応整理してみなくてはなるまい。

同じ「実存」を標榜する哲學のなかでも、いわゆる存在論を構成する一派には終生なじめなかつたことは、ベルジャエフ自身も認めている。例えばハイデッガーの場合、問題提起にキルケゴールを受けているとはいふものの、この哲學は神を世界によつて置き換えるという全く異質の存在論を編み出しているのであり、「実存哲學」に対して矛盾を犯している。実存哲學は合理化や客體化の基盤の上では存在論の可能性を否定すると考えるからである。「ハイデッガー哲學の根柢は人間実存の有限性の概念にあり、人間の無限なものへのいかなる飛躍をも否定することにある」とすれば、その神無き哲學の真価はむしろ十九世紀の実証主義、唯物論、無神論の哲學等とはまた別の趣きをもつていふことによつて問われるべきである。しかしまたベルジャエフは、神との決裂を極限まで押し進めなければならなかつたこの哲學の根柢に、ドイツ神秘主義の残骸を認め、その点においてはいくらかの共感を示してもいる。ところがある意味ではマルクスよりも徹底した無神論を展開し、人間についての形而上學的要素を全く排斥しようとするサルトルに対しては、決定的な違和感をもつと繰り返す。

では比較的ベルジャールエフに近い内容をもつと思われるヤスパース、あるいはマルセル(フ)ランスへ追放されてから一時親交もあつた(との違いについてはどうであらうか。これについてはベルジャールエフ自身の表明によるよりも、さしあたりハイネマンなどの批評の方が興味深く、示唆的であると思われる。ハイネマンによれば、ベルジャールエフは「神秘的アナキスト——Der mystische Anarchist」ヤスパースは「徹底的公明性の冒険——Das Abenteuer radikaler Offenheit」家、マルセルは「神秘的経験論者——Der mysteriöse Empiriker」とそれぞれ命(名)なれて実存哲学史上の個性ある一定の位置を特徴づけられている。まず先にベルジャールエフについては、神秘主義とアナキズムとは普通には調和しない性質のものであらうから、反語的表現が示すように、この哲学の特徴はおよそその大胆な「思想の飛躍」にあるとみなされている。「特殊的な諸々の宗教の枠を越えて……人間の精神と超越的精神性との間の直接的な合一を創り出す普遍的な神秘主義的経験を信じている」ベルジャールエフの立場は、「アナキズムの神秘主義」である。そこで強調される普遍的な精神性は、単なる実存形式、単なる知識形式を越えて「自由の形而上学」を構成し、「一つの神秘主義的アナキズム」に創り換えられる。この形而上学では自由は存在に先行することで、自由こそがいわば「アナキズムの神秘主義の神」になっている。こうしたベルジャールエフに対して、『哲学』三巻の構成をもつヤスパースはなるほ

ど徹底的公明性の人である。「哲学的世界定位」は実存の可能性として究極的には自由への飛躍をめざしている。ベルジャールエフと同様にヤスパースでも自由はとりわけ実存にのみ属しており、この問題は「実存照明」の最大の課題となっている。しかしヤスパース哲学の特徴は、世界定位の段階ではまだ自由はなく、超越(者)の段階ではもはや自由はないという主張にある。哲学すること——超越していくことはあくまでも終りのない道として示されるに留まった。ハイネマンはこのあたりの差異を捉えて、ヤスパースが「さまざまな哲学者——der schwebende Philosoph」であるならば、ベルジャールエフは「跳び越える哲学者——der springende Philosoph」であるという。確かに一方は人間の実存の現実を「超越をめざして考えるタイプ」であるとすれば、もう一方は同じことを一気に飛翔して「超越から考えるタイプ」であると区別することもできるだろう。では神秘的経験論者と呼ばれるマルセルについてはどうであらうか。この名称は、マルセルがほかならぬ人間の実存の現実をその具体的経験の分析からはじめ、経験そのものが一つの神秘であるという事実を発見したことに基づいている。それによれば古いデカルト的合理主義の形而上学は覆されねばならず、心身が一体の具体的個別存在——「受肉的存在」として、実存の問題は新たに問われねばならぬ性質のものであった。ここまではベルジャールエフと噛み合わぬはずはない。またヤスパースとも共通するが、実存を相互主体性において捉えること

に变りはない。しかしベルジャーエフは「私はマルセルをニーチエやキルケゴールがそうであったような意味では実存哲学者とみなさない」という。<sup>(18)</sup>それはやはりマルセルがカトリックに帰依してからしばしばいわれがちな批判——マルセル哲学は結局、神との交わりにおける存在論的秘義に参入しようとするキリスト教的信仰道である——に關係するだろう。ベルジャーエフ自身の実存哲学の定義は、まず第一に「認識する主体の実存によって規定され……客体からの実存認識は不可能」<sup>(19)</sup>だからである。マルセルはむしろ「超越(者)に帰依するタイプ」なのである。非常に簡略化すれば以上のような区別も可能ではないだろうか。

#### 四

実存哲学の伝統について、その性格づけをエミール・ブレイエ並びにジャン・ヴァールの考察に倣って「人間的不安の感情と結びついた形而上学的経験主義である」<sup>(20)</sup>と規定するならば、そうした経験主義の伝統はドイツ哲学においてはシェリングに、さらにカントにまで溯ることができる。シェリングは一切の合理的哲学を消極哲学であるとして一つの積極哲学を打ち立てようとしたし、カントは存在論的論証の批判のなかで実存は絶対に本質から演繹されないことを主張したからである。であるとすれば、ベルジャーエフは自らを「哲学者として実存主義者である」としながら、なお重ねて「私の哲学の源泉はカントとドイツ哲学である」<sup>(21)</sup>とい

うことは充分に根拠のあることである。しかしこの——(四)の問題はベルジャーエフの内部で——(一)——前世紀ロシアの問題意識へと、つまりロシア歴史哲学とドイツ哲学との關係へと関連する。これについては「われわれの精神的関心の中心となったものが、スラヴ派と西欧派の争いであったことは偶然ではない」とベルジャーエフも自らの思想の前提に認めるどころの対立があった。そしてこの両派によるロシアとヨーロッパ、東と西を巡つての複雑多岐にわたる一大論戦のなから、ロシア歴史哲学の基本的な課題は形成されてきた。そうした思想の歴史を踏まえ、「ロシアでは二つのものが哲学から派生した。西欧派からは革命と社会主義が生まれたが、スラヴ派の間からは宗教と信仰が生まれた」<sup>(22)</sup>というのであれば、そこにはどんな脈絡があるのか。実のところ、西欧派対スラヴ派の対立とはいってもこれを純粹に哲学的関心のあり方から整理してみると、両派の主張はそれほど異なっていない。論争がもっとも白熱化したのは一八四〇年代であるが、この時期ドイツ観念論を代表すると思われたヘーゲル哲学に対して、一種の歴史目的論、歴史神学であると判断するあたりは不思議に一致している。このことは同じ時期のドイツ・ヘーゲル左派による一連の批判的傾向と突き合わせてみれば、一層明らかである。だがそうした事情でもなおいくつかの点でスラヴ派の見解の特徴は指摘できる。いまそれをベルジャーエフ自身も傾倒し、スラヴ派の代表格でもあるホミャコフに例をとってみれば、一、ドイツ哲学

におけるヘーゲルの誤謬の根源は理性の哲学を自負するが、その実「悟性を精神の全一性と取り違えている」のであり、この学派の解体過程の内にはほかならぬあの「カントの物自体が一般的な実体に化する」という「唯物論」へ転化する必然性が潜んでいる。二、そうしたドイツ観念論の自滅的な経緯を宗教史的にみれば、「カントはルターの直系であり、その必然的な後継者であったから、純粋理性と実践理性の二重の批判のなかに極めてルター的な性格を示した」のであり、ヘーゲルはプロテスタンティズムの「分裂性」の宿命を背負ってこの誤謬を極限に至らしめたといえる。三、しかもそのプロテスタントの合理主義の誤謬は同時に中世スコラ哲学の責任においてカトリシズムのものである、といった具合である。すなわち一般に、ドイツの思维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などにおいて、ベルジャーエフの一一四)に対する批判、認識はスラフ派のそれを継承しているといえる。そうしたスラフ派が最大の精神的支柱としたものは、ロシア正教の宗教体験に基づく「教会の信仰共同体」という理念である。これは通常の社会的概念の操作を越えるがために単なる「集団」と区別される。このソポールノスチに対する共鳴はベルジャーエフでも非常に強く、特に「人格と共同体」の問題はいくつかの著書の骨格を成している。

そこで思い出されるのは一一四)「マルキシズムとベルジャーエフの関係である。一般的な社会論としては、いわゆるスターリン批判より以前にすでに祖国のコミニズム化に対して批判的態度を貫いたことに意味があるのであるが、そしてそこではしばしば唯物論に対する反省からキリスト教に転向したのだということがいわれがちではあるが、これは当初から純粋に宗教的な関心によつて起つた問題であつたことを特記しておきたい。というのも「私ははじめコミニズムを義務を守らうとしないキリスト教徒への警告と解した。しかしキリスト教徒こそコミニズムに含まれている真理を実現すべきであつたのだ。そうならばコミニズムの偽りは凱歌を奏しえなかつたであらう」と晩年の告白にある通り、発端は、帝政ロシアの末期に生まれながらもマルクス初期の実存主義的要素を早くから評価していたことであつた。しかし同時に、人間を集団のうちに「客体化——疎外化」するコミニズムのもう一つの性質に対しても逸早く嫌悪を感じたのはなぜか。元来、ベルジャーエフの宗教的な哲学の根底に確立する対立命題は「自然と精神」であり、これは随時、「客体的世界と実存的世界」、「必然と自由」などと換言されるが、これらは「思维の能动性と認識の創造性」を重視するという基本姿勢と呼応し合つて、「客体化された世界は神も人間も共にいない世界である」という結論に向かう。この結論下ではあらゆる社会主義思想が客体化された世界へと進む危険を孕んでいるように考えられるわけである。

また、社会のなかに何らかの法則によって支配される個人の集団をみて、「人間の共同体」をみるのではないならば、そこには実存的主体がないのだから「精神の自由」もあるわけがない。ベルジャーエフにとってコミュニズムはキリスト教の危機であるばかりでなく、ヒューマニズムの危機であるとも考えられた所以である。こうした基本が、しばしば『宗教的人格主義』、『人格主義的実存主義』などと呼ばれるベルジャーエフの全体像に反映しているわけであるが、その人間観、宗教観を決定したのは一(一)に挙げたほかならぬドストエーフスキイであった。精神の自由、その「自由を通して人間の奥底にキリストを開示する」とは、ベルジャーエフ自身の発言である前に「大審問官物語」の作者のものであった。

## 五

客体化は実存とは相容れないという考えで一貫しているとき、ベルジャーエフは単に時代の思想界を反映しただけであるとは思えない。思想内容を決定した要因は何かといえ、一(一)から(六)までのすべてであり、ロシア的原理と西欧的原理を構成してきた諸々のモチーフの一切が渾然一体となつて一つの獨創性を産み出したといえる。そのように東と西の原理に精通するベルジャーエフが、両原理を凌駕するところにもつ最終的な拠点こそ『存在の深淵』であつたと思われる。例えばドイツ哲学史における超歴史

的なものと歴史的なもの——神的なものと同人的なもの——との関係を語るテキストのなかでも、実存的意味を強調した三位一体的弁証法で捉え、これが歴史的现实を展開させる根本構造であると説いていた。そしてその論拠は無前提の自由という「靈」の根源に求められている。ドイツ哲学史論を通じて実は「靈的經驗に基づく」というベルジャーエフ自身の『実存哲学』が表明されているわけである。宗教的真理を歴史的な啓示宗教から抽象化して得ることが「客体化」であるならば、まさに反対に主体の深奥にまで滲透してその本質を把握しようとするのが「実存」である。そこでもし、この実存という言葉に付帯する啓示的な性格を理解することがベルジャーエフ理論の核心に近づく早道であるとしたら、一(三)に挙げた古い宗教的神学的な伝統を引き出す仕事がとても重要なものとなつてくるだろう。それはまた先のブレイエ、ヴァールによる規定とも合致して、実存哲学史の概してもっとも根本的な伝統であるかもしれない。今後の課題としていきいたるところである。だがベルジャーエフのなかのそうした伝統は、またまた西欧的とロシア的の二重の相貌を現わすだろう。なぜならベルジャーエフのなかには西欧の幾人かの非合理主義者の系譜があると同時に、終末論的、黙示録的色彩をもつロシア宗教哲学の歴史があるからである。しかもこのロシア的特質こそは西欧に対する「ルサンチマン」から生じているといつても過言ではない。ロシアにおける西欧派とスラヴ派の対立は何も十九世紀に限

