

# ベルジャーエフの第一次世界大戦期の思想における 構造と主体（前編）

## 生成する生と静態化するイデオロギー

北見 諭

### はじめに

本論文は、ロシアの20世紀の哲学者であるニコライ・ベルジャーエフの第一次世界大戦期の思想を検討の対象とするものである。ベルジャーエフの戦時期の思想については、我々はすでに別の論文で検討を行っており<sup>1</sup>、本編はその続編になる。前回の論文で試みたのは、帝国主義やナショナリズムやメシアニズムといったベルジャーエフの戦時期の思想の中心問題を、その背景にある彼の存在論と関連付けつつ、その意味を解説することであった。ベルジャーエフは第一次世界大戦期に世界戦争にまつわる大量の論文を書いているが、その多くは断片的で体系化されておらず、その思想を整合的に理解するのは困難である。そうした断片的な諸主張をその背景にある存在論的な思考と結びつけつつ、ベルジャーエフの世界戦争に関する思想を体系的に解説すること、我々が前回の論文で試みたのはそうしたことであった。

しかし、その論文の最後に書いたように、その論文では紙幅の関係上、ベルジャーエフの世界戦争論の重要問題のすべてを取り上げることはできなかった。その中でも特に重要だと思うのは、他者の様々な思想に対する彼の批判である。ベルジャーエフは戦時期に他者の様々な思想を批判しており、そうした批判が彼の世界戦争論のかなりの部分を占めているので、批判というネガティブな形で表された彼の思想にも目を向けておく必要がある。しかし、他者の思想に対する批判においてもベルジャーエフの主張は断片的で、一見すると整合性を欠いているように見える。我々は前回の論文と同様にここで

---

<sup>1</sup> 北見諭「生成する世界とメシア的な主体：ベルジャーエフの世界戦争論をめぐる」『スラヴ研究』第66号、2019年、刊行予定。

もベルジャーエフの存在論を参照し、それを背景にしてベルジャーエフの主張を体系的に理解することを試みたい。

本論は前編と後編の二編から構成されるが、他者の思想に対する批判の検討は前編で行う。後編では、前編の議論から検討すべき新たな問題として導出される主体の問題に光を当て、ベルジャーエフの世界戦争論を新たな観点から読み解くことを試みたい。

## 1. 階級とネーション

### 1.1 国民共同体の神学化と階級批判

上述の通り、ベルジャーエフは他者のさまざまな思想に対して批判を向けている。我々はその中から、まずはマルクス主義者やナロードニキなどの左翼インテリゲンツィアの階級理論に対する批判を取り上げることにする。ベルジャーエフは社会階級を歴史の真の主体と見なし、ネーションに否定的な態度を取る左翼インテリゲンツィアの思想を批判する。ベルジャーエフに言わせれば、「マルクス主義はネーションを唯名論的に思考し、階級を実在論的に思考する」が、「逆こそが正しい」のである<sup>2</sup>。真に実在するのは階級ではなくネーションであり、階級は名目上の存在に過ぎないということである。「社会階級は実体ではない。(…)それは社会的な生の移ろいゆく機能でしかない。(…)それは歴史のプロセスの産物である」<sup>3</sup>。階級は歴史のプロセスの中で発生したものである。だから、歴史的な状況が変わると階級の内実が変わったり、ある階級が消滅したりする可能性もある。階級は刻々と変化する流動的な状況に対応して絶えず再構成されていく一時的なカテゴリーでしかない。それに対してネーションは「実体であり、人類の生の根源的な原理」であって<sup>4</sup>、「生の神秘的な深みに根を下ろしている」<sup>5</sup>。階級が歴史的に形成された人工的な人間集団であるのに対して、ネーションは「生の根源」と結びついた歴史に先立つ存在であり、人為的に変更することのできない自然的な集合体だということである。

ネーションを歴史を超えた本質的な人間集団として神秘化するこのような傾向は、ベルジャーエフだけではなく、同時代のロシアの宗教思想に広く見出されるものである。我々は以前、こうした傾向がセミヨン・フランクや

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Война и кризис социализма // Бердяев Н.А. Футуризм на войне: Публицистика времен первой мировой войны. М., 2004. С. 96.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Национальность и человечество // Бердяев Н.А. Судьба России. М., Харьков, 2000. С.354.

エヴゲーニー・トルベツコイやヴァチェスラフ・イワノフなど、当時の代表的な宗教思想家にも見出されることを指摘し、こうした傾向を「国民共同体の神学化」と呼んだことがある<sup>6</sup>。前回の論文でもこれに関連する問題に触れ、こうした傾向が19世紀的な保守主義であるスラヴ主義の歴史主義的なナショナリズムに対する批判から生じた本質主義的なナショナリズムの傾向であること、さらにはそうした歴史主義から本質主義への転換の背景に、20世紀のロシアの宗教思想が経験した19世紀的な現象主義の哲学から神秘主義的な実在論への転回という哲学思想における転回があることを指摘した<sup>7</sup>。

今問題にしているベルジャーエフの階級批判も、そうした転回に伴って生じた批判であると考えられる。階級を「社会的な生の移ろいゆく機能」と見なすとき、ベルジャーエフは階級概念を19世紀的な現象主義の産物として批判しようとしているのであり、またネーションを「生の神秘的な深み」に基づくもの主張するとき、彼はネーションを神の世界創造に由来する物自体的な実在として神学化しようとしているのである。ベルジャーエフの階級批判は、19世紀的な現象主義から形而上学的な実在論へ、またそれに応じて歴史主義的なナショナリズムから本質主義的なナショナリズムへと転回するロシアの宗教思想全体の傾向の変化に伴って生じた批判なのである。

だから、これと同じような批判は、ロシアの思想全体に生じた同じような転回を経験した他のロシアの宗教思想家たち、たとえばセルゲイ・ブルガーコフやヴァチェスラフ・イワノフにも見出されることになる。例えばブルガーコフは、「経済的なグループ化」、つまり階級は、「生の可変的な外的な諸条件に、歴史的な経験に根差すもの」、つまり現象であるとするのに対して、「ナショナリティーはヌーメン的であり、その根は所与の経験的な基盤よりも深くに埋まっている」と主張する<sup>8</sup>。ベルジャーエフはネーションを唯名論的に思考するマルクス主義を批判していたが、ブルガーコフも同じようにネーションは実証主義や経験論や観念論のような「唯名論」ではその本質を捉えられないものであり、実念論的に思考しなければならないと主張する<sup>9</sup>。唯名論と実念論、外的な諸条件と深層の根源的な基盤というベルジャーエフが用いているのとほとんど同じような図式がブルガーコフの階級批判にも現れるのである。

<sup>6</sup> 北見論「世界戦争とネオ・スラヴ主義：第一次大戦期におけるヴァチェスラフ・イワノフの思想」『スラヴ研究』47号、2000年、117-155ページ。

<sup>7</sup> 北見「生成する世界とメシア的な主体」(『スラヴ研究』第66号、2019年、掲載予定)を参照。

<sup>8</sup> *Булгаков С.Н. Размышления о национальности // Два града: исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С.341.*

<sup>9</sup> *Булгаков С.Н. Размышления о национальности. С.332-333.*

同じようなことは詩人であるヴァチエスラフ・イワノフの階級批判にも見られる<sup>10</sup>。彼はナロードニキの思想をめぐって階級とネーションの関係論を論じているが、彼もまた、階級を歴史的な諸条件が変化するのに伴ってその輪郭を変えてしまうような仮象のカテゴリーと見なしており<sup>11</sup>、それとの対照でネーションを神秘的な共同体として性格づけようとしている<sup>12</sup>。そしてさらに興味深いことに、イワノフはそのナロードニキ批判で「ナロード」という言葉の用法を問題にしているが、実はベルジャーエフもそれとまったく同じことを自己のナロードニキ批判で行っている<sup>13</sup>。ロシア語の「ナロード」という言葉は、「民衆」という意味とともに、「国民」や「民族」という意味をも持っている。つまり、今の我々の問題に即して言えば、ナロードという言葉はネーションを意味すると同時に、その一部である下層の民衆、つまり社会階級をも意味するのである。イワノフやベルジャーエフが指摘するのは、ナロードニキがこの二つの意味を混同しているということである。

イワノフによれば、ナロードニキの活動家たちはロシア社会がインテリゲンツィア（知識階級）とナロード（民衆）という二つの階級に分裂していることに苦しみ、そのような分裂を克服することを望んでいる。そのために、彼らは自分たちのような西欧化されたインテリゲンツィアを否定し、ロシア的なものを保存している下層の民衆（ナロード）と一体化しようとする。しかし、イワノフやベルジャーエフに言わせれば、そこにナロードニキの誤りがある。ナロードニキが求めるべきなのは、社会階級としてのナロード（下層民）ではなく、階級を超えた統一としてのナロード（国民）でなければならないはずである。しかしナロードニキは「ナロード」という名のもとに下層の民衆を、つまり階級分裂の産物である社会階級としてのナロードを求めてしまっている。しかし、一つの社会階級を否定して別の社会階級に一体化しても階級分裂を真に克服することにはならない。

イワノフやベルジャーエフによれば、ナロード（民衆）だけではなく、

<sup>10</sup> *Иванов Вяч. О русской идее// Собрание сочинений. Т.3. Bruxelles. 1979. С.321-338.*

<sup>11</sup> イワノフは「民衆とインテリゲンツィア」という「古いアンチテーゼが新しい社会的なグループ化によってすでに失われており、単なる「民衆」や単なる「インテリゲンツィア」などもはや存在しないということ認めざるを得なくさせるような歴史的な諸経験」が存在すると述べている。*Иванов Вяч. О русской идее. С.327.*

<sup>12</sup> イワノフは例えば、「国民的な理念が完全に規定されるとき、それは常に一般的、全世界的な事業との結びつきで規定され、ネーションを全地的な礼拝へと呼び招く」。「国民的な理念はその本質においてはすでに宗教的なものである」と述べている。*Иванов Вяч. О русской идее. С.326.*

<sup>13</sup> *Бердяев Н.А. Централизм и народная жизнь // Бердяев Н.А. Судьба России. М., Харьков, 2000. С.331-335.*

インテリゲンツィアもナロード（国民）である<sup>14</sup>。真の国民性、彼らの言い方で言えば、「言葉の真の意味での国民的な自然<sup>スチヒーヤ</sup>」（イワーノフ）<sup>15</sup>、「ナロードの生の中心」（ベルジャーエフ）は<sup>16</sup>、上層と下層の区別なく、すべての国民に共通して見出だされるはずである。そうしたものは下層の民衆のもとに残っている古い生活習慣のような外的な経験的な諸特徴、歴史主義的なナショナリズムが重視するような伝統的な風習や生活様式のようなものに見出されるのではない。それは、すべてのロシア国民の内面の深みに潜在している集合的無意識のようなもの、経験的な諸事実ではなく、形而上学的なものに見出されるはずである<sup>17</sup>。階級分裂を克服するには、ナロードニキのように経験的な諸事実に目を向ける現象主義的な思考をやめなければならない。そうした思考は、経験的な事実の差異に基づいて統一体の内に仮象の分類を持ち込んでしまう。統一は、人間的な意識がそうした分類を持ち込む前の物自体的な実在の内にある。分裂を克服するにはそうした次元に目を向けなければならない。

ベルジャーエフとイワーノフの思考に明らかな同質性が見られることが分かるはずである。彼らはいずれも 19 世紀的な現象主義を批判する形而上学的な実在論の観点、また歴史主義的なナショナリズムを批判する本質主義的なナショナリズムの観点に立っている。彼らのそうした立ち位置からナロードニキの思考を見ると、同じところにその思考の欠陥が見えてくることになる。ナロードニキは形而上学的なものを否定する現象主義や歴史主義のような 19 世紀的な枠組みのもとで階級分裂の問題を考えるため、分裂からの救いを現象の次元にあるものに見出さざるを得ず、そのために下層の民衆に救いを見出してしまふ。しかし、形而上学的なものへの転回を経験したイワーノフやベルジャーエフから見ると、経験的な現象の次元に統一の原理を見出そう

<sup>14</sup> イワーノフは「大地から抜き取られたインテリゲンツィアもロシアの国民的な生の現象である」と述べている。Иванов Вяч. О русской идее. С.325. また、ベルジャーエフは「我が国の文化的知識階層の人々は自己をナロードとして意識することができず、羨望と渴望を持って平民の民衆性を眺めている。しかしこれは病んだ自己感覚である」と述べている。Бердяев Н.А. Централизм и народная жизнь. С.331.

<sup>15</sup> Иванов Вяч. О русской идее. С.325.

<sup>16</sup> Бердяев Н.А. Централизм и народная жизнь. С.332.

<sup>17</sup> ベルジャーエフは、「国民の生の中心」は、「一人一人のロシア人の深層にある」と述べ、「一人一人のロシア人は（…）自己の深層に国民的なスチヒーヤ、国民的な生を感じ取らなければならない」と述べている。Бердяев Н.А. Централизм и народная жизнь. С.331-332. また、イワーノフは「国民的な心理の特殊性」が存在すると述べたうえで、「それらの諸特徴の秘められた性質を、ジンテーゼや直観的な洞察によって推察するなら、諸物の表層の下に、集合的な魂の無意識的な領域に、多くのものを見分けることができる」と述べている。Иванов Вяч. О русской идее. С.328.

とすることそのものが誤りである。統一の原理は歴史的、経験的な諸事実ではなく、形而上学的な次元に、物自体や無意識の次元に見出されなければならない。彼らがナロードニキの階級理論を、おそらくは期せずして同じようなやり方で批判するのは、彼らが 19 世紀的な現象主義から形而上学的な方向に転回しようとするロシアの宗教思想全体の流れの中でこの問題を思考しているからである。

## 1.2 社会学的なものとは歴史的なもの

しかし、階級とネーションの問題を取り上げることで我々が見ておきたかったのは、ベルジャーエフの階級理論に対する批判が当時のロシアの宗教思想全体の傾向と結びついているということではない。我々が見ておきたかったのは、ベルジャーエフの階級批判には他の思想家たちの同種の批判とはいくぶん異なった要素があるということである。例えば、先ほど見たイワーノフの思想が典型であるが、ロシアの宗教思想には現象を人間的な意識によって構成された人工的なものとするのに対して物自体を意識によって構成される前の自然的なものを見なし、その自然的なものに回帰しようとする傾向がある。それに対してベルジャーエフはそうした傾向をはっきりと批判している。ベルジャーエフも 19 世紀的な現象主義から実在論に向かう流れの中にあるので、彼の思想にも人工的なもの（現象）と自然的なもの（物自体）というような対は見出される。しかし、ベルジャーエフは自然的なものに回帰しようとはしないし、後に見るようにそうした傾向をロシア思想の悪しき伝統と見なして批判している。

ベルジャーエフの思想は、同時代の思想と重なり合いながら、あるところでずれを持っている。それは上で取り上げた階級理論に対する批判にも現れている。ベルジャーエフの階級批判にはブルガーコフやイワーノフの批判には見られないある概念が多用されている。それは「社会学」という概念である。ベルジャーエフはマルクス主義やナロードニキの思想を批判する時、たとえば「社会学主義」、「社会的な意識」、「社会的合理主義」、「社会的ユートピア主義」、「社会的なカテゴリー」といった言葉を用いている。いくつか典型的なものを引用しておこう。「マルクス主義者たちは(…)ロシアのインテリゲンツィアの伝統的な思考法を分かち持っている。彼らには生きた歴史的な身体は存在しない。存在するのは社会的なカテゴリーだけである」<sup>18</sup>。マルクス主義者を含め、ロシアのインテリゲンツィアに特有の思考

<sup>18</sup> Бердяев Н.А. Война и кризис социализма. С. 184.

法は「社会学的なカテゴリー」を用いるところにあるが、そうした思考法では「生きた歴史的な身体」を捉えることができないということである。同じようなことを彼は様々なところで繰り返している。二つほど挙げてみよう。「ナショナリティーは社会学的な問題ではなく、歴史的な問題である」<sup>19</sup>。「私は戦時期に書かれた自らの論文で、ロシアの思想が歴史的な生を評価するための器官を欠いていると何度も指摘してきた。我が国では歴史的な生に、常に抽象的＝社会学的、あるいは抽象的＝道徳主義的、抽象的＝宗教的評価が適用される。我が国のインテリゲンツィアは、特殊歴史的な評価を認めようとしなさい」<sup>20</sup>。このように、ベルジャーエフは左翼インテリゲンツィアの思想に対して「社会学的なもの」という概念を否定的な意味で多用しており、さらに多くのケースでその概念を「歴史的なもの」という概念と対立関係に置いている。

では、彼は「社会学的なもの」という概念によって何を意味しようとしているのか。またもう一つ問題を設定すると、上に見たとおり、この時代のロシアの宗教思想にとって歴史的なものという概念は経験的な現象と結びついた概念で、形而上学的なものとは対立する否定的な用語であったはずである。それがここではインテリゲンツィアの社会学的な意識からは逃れ去ってしまうもの、したがって形而上学的なものとは重なるような用いられ方をしているが、「歴史」に関わるこうした二つの用法の関係をどのように考えればよいのか。最後にもう一つ問題を挙げよう。上の最後の引用でベルジャーエフは社会学的なものとは並べて道徳主義的なものや宗教的なものも批判している。これら三つのものを並置はここだけに現れるものではなく、ベルジャーエフの論文に何度か現れる。例えば次のような例がある。「ロシア人は抽象的＝道徳的、抽象的＝社会学的、抽象的＝宗教的な評価を（…）具体的な歴史に適用することに慣れてしまっている」<sup>21</sup>。「我々は、生のプロセスの内に生じる無限に複雑な歴史的な諸課題に、あまりにも単純な道徳的、社会学的、あるいは宗教的な原則を適用すべきではない」<sup>22</sup>。しかし、道徳主義的なものや宗教的なものと社会学的なものとの間にどのような関係があるのか。なぜこれら三つのものが並置されるのか。そしてそれらが歴史的なものとは対照化させられるのはなぜなのか。我々はそうした問題も考える必要がある。

<sup>19</sup> Бердяев Н.А. Национальность и человечество. С.351.

<sup>20</sup> Бердяев Н.А. К спору между Кн.Е.Н. Трубецким и Д.Д.Муретовым //Бердяев Н.А. Мутные лики. М., 2004. С.228.

<sup>21</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и история // Бердяев Н.А. Мутные лики. М., 2004. С.133.

<sup>22</sup> Бердяев Н.А. К спору между Кн. Е.Н. Трубецким и Д.Д.Муретовым. С.229.

しかし、ベルジャーエフの戦時期の思想を検討するだけでは、おそらくこうした問題は解明されない。上にも指摘した通り、ベルジャーエフの戦時期の断片的な主張を体系的に理解するには、その背後にある彼独自の存在論に目を向ける必要がある。彼の存在論は前回の論文でもまとめたが、それに関する理解は本論の問題を考える上でも不可欠なので、次節でそれを簡単にまとめた上で、上に列挙した諸問題を考えることにしたい。

### 1.3 ベルジャーエフの創造の理論

上でも触れたように、この時代のロシアの宗教思想家たちは経験的な現象の世界に視野を限定しようとする実証主義や唯物論などの 19 世紀的な思想を批判しつつ、物自体を直接的に捉えようとする実在論の方向に転回する。そうした方向に向かう彼らの存在論は、同じような傾向を持つニーチェやベルクソンやプラグマティズムなど、いわゆる生の哲学に強い影響を受けている。生の哲学は、意識や理性を中心とする西欧哲学の伝統を批判し、意識や理性に映し出される前のありのままの実在を捉えようとする。そして、その実在を、人間の意識が捉える静態的な世界と対照させるように、絶え間なく変容しつつ新たな質を生み出し続けていくような動的で創造的な生成変化の流れとしてイメージする。ロシアの思想家たちは生の哲学が描き出すこうした肯定的な実在のイメージに強く影響を受け、その影響下に自己の実在概念を形成する。

しかしそのように大きな影響を受けているにも関わらず、彼らはある点では生の哲学に徹底して批判的である。具体的に言えば、彼らは生の哲学が実在の動的な生成の流れをどこに向かっていくのかわからないような盲目的なカオスとしてイメージすることを批判する。生の哲学が想定する実在は、人間の意識によって静態的な秩序を投影される前の世界である。だからそれはリジッドな形式や秩序によって拘束されることがない動的で創造的な性格を持ちうるのである。しかしロシアの思想家たちは、一方では物自体的な世界が動的で創造的な性格を持つことを求めながら、他方ではそれが単なる盲目的なカオスであることを認めようとはしない。彼らは物自体的な世界を、人間的に構成された現象界を超えた世界という意味で、神的な世界と見なしている。そのため、その世界を単なる盲目的なカオスと見なすことに抵抗を覚えるのである。それは動的で創造的な性格、いわば生命的な性格を持つのと同時に、人間の意識に由来するのではない、実在に固有の超越的な秩序を備えたコスモスでなければならないのである。彼らは自己の実在概念にそうした秩序を与えるため、プラトンのイデア論に由来するような秩序化の原理を、



自己の生の哲学的な実在概念に接続しようとする。しかし、実在を動的な生成変化の流れと見なす生の哲学と、実在を永遠に不動の存在と見なすプラトニズムは本来対立する関係にある<sup>23</sup>。そうした対立物を結びつけようとするために、ロシアの思想家たちの実在概念は矛盾を孕んだものとなる。我々がこれまでの研究で明らかにしてきたのは以上のようなことだった<sup>24</sup>。

このように、20世紀初頭のロシアの宗教思想は19世紀的な傾向を批判しつつ実在論の方向に向かうという共通性を持つだけではなく、さらにその実在論の内に生の哲学とプラトニズムという対立するはずの二つの存在論を取り込んでいるという点でも共通性を持っている。彼らの存在論には、このように浅からぬ共通性が見出されるわけだが、それにもかかわらず、そこには二つの対立するような傾向を見出すことができる。多くの思想家が生哲学とプラトニズムという対立する二つの存在論の内、最終的にはプラトニズムの側に傾くものに対して、ベルジャーエフだけが生の哲学の側に立った存在論を構築するのである。

ベルジャーエフ以外の思想家は、実在を動的な生成の流れと見なしつつ、その実在の根源にプラトニズム的な不動の秩序を想定する。そのため、実在の動的な生成の流れは、実在の根源に備わる秩序に規制されることになり、実在の生成はどこへ向かうのか分からないような盲目的な流れではなく、あらかじめ定められた方向へ向かうような目的志向的な流れとなるか、あるいはあらかじめ設定された回路を循環するような秩序化された流れとなる。彼らの場合、実在は生の哲学の影響のもとに動的な生成の流れとしてイメージされているものの、同時にその生成はプラトニズム化されている。

それに対してベルジャーエフの場合には、実在の生成はあくまでも生の哲学的な性格を保ち続けている。彼も自己の実在概念にプラトニズム的な要素を持ち込んではいるが、それでも彼の想定する実在は生の哲学的な盲目性やカオス性を保ち続けている。なぜなのか。それは、実在そのものにプラトニズム的な秩序が内在していると想定する他の思想家たちとは違って、ベルジ

<sup>23</sup> この点については、自己の哲学とプラトニズムとの差異についてのベルクソンの指摘が参考になる。ベルクソン（松波信三郎、高橋允昭訳）『創造的進化』白水社、1966年、354-370頁。

<sup>24</sup> 主なものを挙げておく。北見論「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」『神戸大論叢』第55巻、第6号、2004年、49-69ページ。北見論「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ページ。北見論「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って」『スラヴ研究』60号、2013年、1-28ページ。北見論「持続の知性化とアンチ・プラグマティズム：セミョーン・フランクのベルクソン解釈をめぐって」『神戸大論叢』第65巻、第2号、2015年、25-49ページ。北見論「セルゲイ・ブルガーコフの経済哲学におけるマルクス主義とソフィア論」『スラヴ研究』64号、2017年、75-107ページ。

ヤーエフは秩序は外から実在に与えられると考えるからである。

ベルジャーエフはヤコブ・ベームの影響下に、この世の始原にあるのは「無」であると主張する。最初に存在するのは神ではなく無である。神に先立って無が存在し、神もその無から生まれる。原初に存在する無は、ベルジャーエフによれば、「何もない」というスタティックな状態にとどまり続けるような絶対的な無（ウーコン）ではなく、何ものかになろうとする激しい欲望に突き動かされた潜在的無（メーオン）である。それは何になるのかわからないまま、それでも何かになろうとする盲目的なエネルギーである。神もこの盲目的なエネルギーから生れるが、無から生れた神は自己を生み出した無のエネルギーに向き直り、それに形式を与えてその無定形のエネルギーを調和的な世界へと変容させていく。それが肯定神学の言う「無からの創造」である。

しかし、無の盲目的なエネルギーを調和的なコスモスに変容させる神の世界創造のプロジェクトは、人間の原罪のために中断してしまった。そのため、原初の無からあふれ出すエネルギーは今もカオス的な流動状態のままに残されている。それは明確な形式を与えられることがないまま、絶えず自己の姿を変えながら盲目的に生成し続けている。この無定形のエネルギーこそが、ベルジャーエフが想定する実在である。それは生の哲学的な、盲目的でカオス的な生成の流れである。しかし、ベルジャーエフにおいてもこの盲目的でカオス的な実在はプラトニズム的な調和世界へと変容する可能性を持っている。ベルジャーエフによれば、この盲目的な生成の流れは、人間が神の世界創造を継承してそれに創造的に働きかけることで、神が予定していた調和世界へと変容する可能性を持っている。神の似姿として創造された人間はその無意識の深みに人格を有しており、その人格を介して神の意志を聞き取ることができる。人間はその神の意志に従うことで、神と同じように無からあふれ出す盲目的なエネルギーに形式を与え、それをコスモスへと変容させることができるのである。

先ほど、ベルジャーエフの場合にはプラトニズム的な秩序は実在そのものに内在するのではなく、外から実在に与えられると言ったが、人間が神の意志に従って無の盲目的なエネルギーに与える形式、盲目的なエネルギーをコスモスに変容させるその形式こそが、ベルジャーエフが導入するプラトニズム的な秩序化の原理である。生の哲学には実在の生成に秩序を与えるような主体は存在しない。生の哲学における実在の生成は、この世界のすべてを巻き込むような巨大な流れであって、その外部に立ちうるような主体はいかなるものであれ想定されていない。ベルジャーエフは、生の哲学には存在しないそのような主体を導入することで、神の意志という形を取ったプラトニズ

ム的な要素を自己の生の哲学的な存在論に導入するのである。実在は最初からプラトニズム的な秩序を内在させたコスモスとして想定されてはいない。しかし、超越的な主体の創造行為によって実在の盲目的な流れが、完成されたコスモスに向かう目的志向的な流れに変わる可能性が想定されているのである。

このように、ベルジャーエフも他の思想家たちと同じように生の哲学的な存在論にプラトニズム的な要素を混在させる。しかし、他の思想家たちは実在そのものに不動の秩序を内在させるため、生の哲学に由来する生成の流れそのものがプラトニズム化され、あらかじめ定められた軌道の中を流れていくようなプラトニズム的な生成に変えられてしまう。それに対して、ベルジャーエフの場合は、プラトニズム的な秩序は実在の外に想定されているため、実在の生の哲学的な本性そのものを変えてしまうことはない。実在は、人間によって形式を与えられるまでは、何ものかになるろうとする欲望に突き動かされた盲目的なエネルギーという生の哲学的な性格を帯びている。

ベルジャーエフと同時代の思想家たちの存在論の間には、一方では、両者がいずれも現象主義的な傾向を批判して実在論の方向に向かうこと、さらにはその実在概念を生の哲学とプラトニズムという対立するはずの二つの傾向を混在させることで形成しているという共通性があるが、他方では生の哲学とプラトニズムのいずれに重点を置くのかに対応して明確な傾向の違いがある。我々が前回の論文で明らかにしたのは、そうした存在論における共通性と差異がそのまま彼らの戦時期の思想に反映しているということであった。つまり、ベルジャーエフが世界戦争やネーションを生の哲学的に意味づけるのに対して、それ以外の思想家たちはそれらをプラトニズム的に意味づけるため、その結果として両者の戦争論やネーション論に対立が生じるということである。

#### 1.4 社会学的な思考に対する批判

ここで話を戻そう。我々はマルクス主義やナロードニキの階級理論に対するベルジャーエフの批判を検討していたのであった。階級を仮象のカテゴリーと見なして批判し、ネーションを真の主体と考えるベルジャーエフの思想は、同時代の宗教思想に広く見られるネーションを神秘化しようとする傾向と明らかに共通性を持っている。しかし、ベルジャーエフの階級批判は、例えばイワノフやブルガーコフに見られる同様の階級批判との間にわずかなずれを持っている。我々はそうしたずれとその意味を明らかにするために、ベルジャーエフが用いる「社会学」という概念に注目したのであった。

ベルジャーエフに従えば、インテリゲンツィアは「社会学的」な思考をするから「歴史的」な存在であるネーションを捉え損ない、仮象でしかない階級を歴史の主体と見誤ってしまう。ベルジャーエフはそうしたやり方で「社会学的なもの」と「歴史的なもの」を対立させるが、こうした対立にどのような意味があるのか。また、ベルジャーエフも他の思想家も歴史的なものを一時的な仮象にすぎないものという否定的な意味で用いることが多いが、『歴史』という概念のそうした用法とここでの肯定的に思える用法との間にはどのような関係にあるのか。また最後に、ベルジャーエフは「社会学的なもの」を批判するとき、それと並べて「抽象的＝道徳的なもの」や「抽象的＝宗教的なもの」を批判するが、なぜ社会学と道徳や宗教が同列に扱われるのか。

先ほど概観した彼の存在論に基づいてこれらの問題を考えてみよう。まず「歴史」の概念が肯定的にも否定的にも用いられることについてである。これは、ベルジャーエフが現象と物自体の二元論を取ることに由来する。ベルジャーエフはそれに対応する二つの歴史を考えているのである。例えば彼は次のように述べている。「歴史的なものはすべて（戦争、革命、民族の移動など）、我々には物質的な外貌を取って現われ、外的な原因によって制約されているように思える。しかし、あらゆる真に世界史的なものの背後には隠された精神的な力が作用しており、出来事の外的、偶然的な連鎖の背後、表皮や外皮の背後には、生の本質や生の根源的な動きと結びついた核を開示することができる」<sup>25</sup>。つまり、外的なプロセスとしての、現象の次元での歴史的な変化の背後には、内的なプロセスとしての、物自体の次元での世界の変容があるということである。後者の内的なプロセスが外化し、人間にとって意識可能な現象となって現れたものが、我々が通常「歴史」と呼んでいる世界の変容のプロセスだということである。

人間の意識に現れた歴史の背景には実在そのものの変容のプロセスがある。こうしたベルジャーエフの思考は、おそらくベルクソンの影響を受けたものである<sup>26</sup>。ベルクソンは実在を不動の存在と見なすプラトニズムのような思

<sup>25</sup> Бердяев Н.А. Война и возрождение // Бердяев Н.А. Футуризм на войне: Публицистика времен первой мировой войны. М., 2004. С. 5.

<sup>26</sup> ベルジャーエフはベルクソンについてそれほど多くを語っているわけではないが、彼の思想にはいたるところにベルクソンの影響が見られる。ロシアでは1910年前後にベルクソンやプラグマティズムの思想が紹介され、多くの思想家に影響を与える。とりわけマルクス主義から観念論者に転向したベルジャーエフ、ブルガーコフ、フランクはいずれもこの頃にベルクソンやプラグマティズムの影響を受け、今度は観念論から宗教哲学へと転回を果たすことになる。彼らの主著はすべてその数年後に現れるが（ブルガーコフ『経済哲学』（1912）、フランク『知識の対象』（1915）、ベルジャーエフ『創造の意味』（1916）、それらはすべてこの時の転回の産物であると理解できる。

考を批判しつつ、実在を絶えず生成し、変容していく時間的に持続する存在と見なす。しかし、人間は時間の中を流れていくそうした連続的なプロセスをそのままの姿で捉えることが苦手である。ベルクソンによれば、人間の知性は、たとえば幾何学的な関係や論理的な関係など、静止しているもの、不動の状態空間上に広がっているものを捉える上では高い能力を発揮するが、逆に動くものや変化するものなど、時間の中を流れていくものをそのままの姿で捉えることができない。そのため、人間は動きや変化など、時間的なものを捉えようとするとき、その流れを静止させ、時間的なものを空間的なものに変換した上でそれを理解しようとする。ベルクソンは人間の知性に特有のこうした傾向を、「思考の映画的なメカニズム」呼んでいる<sup>27</sup>。

映画は、連続的に動き、変化していくものをその連続的な流れにおいて再現するのではなく、その流れをいったん無数の静止画像に分解し、その後それらの静止画像をつなぎ合わせることで元の動きや変化を再構成しようとする。しかし、連続的な流れを一度ばらばらの諸部分に分解してしまうと、後になってその諸部分を結びつけても元の連続的な流れは復元されない。一つの静止状態と次の静止状態の間にはどれだけその間隔を小さくしても、原理上どうしても埋めることのできない隔たりが残ってしまうからである。いったんバラバラにした静止状態をつなぎ合わせると、元の動きや変化が持っていた滑らかな連続性が再現されず、その代わりにコマ送りのようにぎこちない「実在的な運動の不細工な模造品」<sup>28</sup>が作られることになる。それと同じように、動くものや変化するものを捉えようとするとき、人間の知性はその時間的な連続体を空間化し、それによって連続体であったものを諸部分の非連続的、断続的な継起に変質させてしまう。ベルクソンはそうした人間的な知性の働きを「思考の映画的なメカニズム」と呼ぶのである。

ベルジャーエフが左翼インテリゲンツィアの階級理論を「社会学的なもの」として批判するとき念頭においているのは、おそらく彼らの思考が「映画的なメカニズム」と同じようなやり方で歴史的なものを空間化し、連続的な流れとしての歴史を瞬間的な静止画像のようなものに変換してしまっているということではないかと思われる。ベルジャーエフにとって、ネーションは歴史的な実在である。人間的な知性によって分解される前の連続的な流れをなすものである。ベルジャーエフの独自の表現で言えば、それは「自らの伝

<sup>27</sup> ベルクソン（松波信三郎、高橋允昭訳）『ベルクソン全集4：創造的進化』白水社、1966年、345-348ページ参照。

<sup>28</sup> ベルクソン（矢内原伊作訳）「形而上学入門」、『ベルクソン全集7：思想と動くもの』白水社、1965年、232ページ。

記を持つ生命体」である<sup>29</sup>。こうした表現は、ベルクソンの「持続」の概念を想起させる。持続は、それを構成する諸要素が時間の流れとともに現われては消えていくような断続的な生成消滅の流れではなく、そこに含まれる諸要素が相互に融合して一続きの連続体をなすような流れである。持続においては、過ぎ去っていく過去がその都度消えてしまうことはなく、流れの中に残存し、その都度現在へと統合されながら流れの中にとどまることになる。持続はあらゆる過去を巻き込み、その都度容量を増やしながら展開していくような流れである。だからそれは連続的な流れになるのである。諸要素が現われては消えるのであれば、その流れは断続的になり、連続性は生まれない。

ネーションは「伝記」を持つと言う時ベルジャーエフが言いたいのは、ネーションもベルクソンが言うような意味での持続であるということ、あらゆる過去を残存させ、それらのすべてを統合して一つの全体をなしながら今も変容し続けているような生命体であるということである。だからネーションには「伝記」がある。それが経験したあらゆる過去は現在の内に統合され、流れの一部をなしている。それらの記憶は相互に融合しつつ、「伝記」と呼べるような線状性をなしているということである。

しかし、インテリゲンツィアはそのようなありかたをするネーションを捉え損なってしまう。彼らは「歴史的なもの」、つまり時間的なものを空間化してしまうからである。ベルジャーエフは次のように述べている。「ロシアのインテリゲンツィアは歴史やその課題について考えることを拒否している。そして歴史に道徳を押し付け、神学的な図式を思い出させる自己の社会学的な図式を歴史に適用しようとする。この点でロシアのインテリゲンツィアは、ロシアの土壤から切り離されてはいるものの、(…)典型的にロシア人である。

(…)。創造的な思想は動的であるが、ロシアの思想は、(…) 常にあまりにも静態的であった」<sup>30</sup>。ベルジャーエフが「社会学的」という言葉で言おうとしているのは、時間の流れを捨象した共時性の平面で成立するような思考である。インテリゲンツィアは歴史の流れをある一時点で水平に切り取り、そこに現れる空間的な断面に基づいて世界を理解しようとする。あるいは、歴史の一断面でさえなく、自己の観念の中に構成された無時間的な体系のようなものを「カテゴリー」として用い、それを介して歴史的なものを社会学化＝空間化し、動的に変容していくものを静態化させたいうで世界を理解し

<sup>29</sup> Бердяев Н.А. Об оправданиях любви к отчеству // Бердяев Н.А. Футуризм на войне: Публицистика времен первой мировой войны. М., 2004. С. 185.

<sup>30</sup> Бердяев Н.А. Об отношении русских к идеям // Бердяев Н.А. Судьба России. М., Харьков, 2000. С.343.

ようとする。

ベルジャーエフが「社会学的なもの」という言葉を用いながらインテリゲンツィアの階級理論を批判するときと言おうとしているのは、おそらくそうしたことである。インテリゲンツィアは時間的な連続体から共時的な断面を取り出し、あるいは自己の観念の中に共時的な構造を作り出し、それをもとに本来は時間的な流れとしてある世界を理解しようとする。だから彼らは歴史的なものを捉え損なう。この場合には、ネーションという時間の流れの中に展開していく生命体を捉え損なう。時間の流れの中に展開していくものは、そのままの姿では共時的な平面に現れることがない。だから共時的な平面しか見ず、時間の流れを捨象するインテリゲンツィアには、ネーションは実在しないものに見える。その代わり、彼らは共時性の平面に見出される一時的な諸現象をもとに歴史の主体を仮構する。それが階級である。ベルジャーエフにとっては、階級というのは、本来時間的なありかたをしているものを空間化することで、その空間的な平面に現れる単なる虚像である。インテリゲンツィアの思考は、そのような虚像を実在のように扱い、逆に真の実在を架空の存在に貶めてしまう。ベルジャーエフはそれを「社会学的な思考」という名の下で批判するのである。社会学的な思考とは、時間的なものを空間化する思考だと言える。

左翼インテリゲンツィアの階級理論に対するベルジャーエフの批判は、時間的なものと空間的なものという対立構図に基づいて行われている。その批判は、一見すると革命思想と保守思想、無神論的な思想と宗教思想、インターナショナリズムとナショナリズムというような対立に基づく批判のように見える。もちろんベルジャーエフの批判にそういう意味がないわけではないが、それだけで理解しようとする、「社会学的なもの」という概念にどういう意味があるのかなど、多くのことが理解できなくなる。我々はこの後も、ベルジャーエフが戦時期に行っていた批判を解説する作業を行うが、その際にも彼の生の哲学的な存在論を念頭に置きながらそれを行うことにする。だがその前に、先ほど提起した問題がもう一つ残っている。つまり、インテリゲンツィアの社会学的な思考に対する批判が、なぜ道徳的な思考や宗教的な思考に対する批判と同列に並べられるのか、道徳や宗教と社会学の間でどういう共通性があるのかという問題である。この問題の検討は次節で行うことにする。

## 2. 道徳主義批判

### 2.1 存在の上昇をめぐる争い

ベルジャーエフは戦争を道徳主義的に解釈しようとする傾向を繰り返し批判している。彼がある論文で述べているところによれば<sup>31</sup>、自国の参戦を正当化しようとする人々がよく行うのは、自国に真実や正義があると考え、自国と敵国の間に善悪の関係を想定するような戦争理解である。ロシアでも開戦とともにそうした観点が支配的になったが<sup>32</sup>、そうした戦争理解は「正しくないだけでなく、危険でもある」<sup>33</sup>。自分が他人よりも優れていると考え、他人の中に悪を見て自己を正当化するような態度に問題があるということもあるが<sup>34</sup>、ベルジャーエフがそれ以上に問題にしているのは、そうした戦争理解が容易に厭戦的な気分や反戦思想に結びついてしまうことである。「ロシア人は自己の優れた道徳的な質に疑いを持ち、敵にある種の質を認めると、戦う意味はないと考えてしまう。(…) こうした道徳的な反省に基づいて、消極的な敗戦主義やヒューマニズム的な平和主義、単なる無気力や無関心の気分が広がっていく」<sup>35</sup>。

ベルジャーエフに言わせれば、このように道徳的なやり方で厭戦的な気分傾く人々は戦争の意味を間違えて理解している。戦争は善悪の戦いではないからだ。「戦争は道徳的な正当性に訴えるものではなく、存在論的な力に訴えるものである」<sup>36</sup>。「歴史的な戦いは正義のための戦いではなく、存在のための戦いである」<sup>37</sup>。戦争は善や正義のために行われるものではない。戦争は「存在」のために行われるのである。だから、自国に善があろうとなかろうと、戦争は「存在のため」に遂行されなければならないのである。「存在のための戦い」といういい方は、戦争が諸民族間の生存闘争であると言おうとしているように見えるかもしれないが、そうではない。ベルジャーエフによれば、戦争は「利害をめぐる功利的な戦いではない」からである<sup>38</sup>。では、ベルジャーエフが言う「存在のための戦い」というのはどういう意味な

<sup>31</sup> Бердяев Н.А. О правде и справедливости в борьбе народов // Бердяев Н.А. Судьба России. М., Харьков, 2000. С.433-439.

<sup>32</sup> フランクは自国を善、敵国を悪とするような戦争理解をエルンとブルガーコフの戦争論の内に見出し、それを批判している。Франк С.Л. О поисках смысла войны // Франк С.Л. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С.195-198.

<sup>33</sup> Бердяев Н.А. О правде и справедливости в борьбе народов. С.433.

<sup>34</sup> Бердяев Н.А. О правде и справедливости в борьбе народов. С.434.

<sup>35</sup> Бердяев Н.А. О правде и справедливости в борьбе народов. С.435.

<sup>36</sup> Бердяев Н.А. О правде и справедливости в борьбе народов. С.437.

<sup>37</sup> Бердяев Н.А. О правде и справедливости в борьбе народов. С.436.

<sup>38</sup> Бердяев Н.А. О правде и справедливости в борьбе народов. С.436.



のか。

この問題を考えるときにも、やはりベルジャーエフの存在論に目を向ける必要がある。ここでベルジャーエフが「存在」と言っているのは、彼の存在論が捉えようとする物自体的な実在のことである。上で説明したとおり、ベルジャーエフにとって実在は無定形のカオス的なエネルギーのようなものである。それは、何になるのかわからないまま、とにかく何ものかになろうとして絶えずその姿を変え続けている流動的なエネルギーである。ベルジャーエフが戦争を「存在のための戦い」と呼ぶ時に言いたいのは、人間はこの流動的なエネルギー（存在）に形式を与えてそれを調和世界へと造形する使命を持っているが、どのネーションがその使命を果たすのか、どのネーションが世界を形式化する創造主体になるのか、戦争はそうした問題をめぐって行われているということである。ネーションが戦争を行うのは、善や正義のためでも、自己の利害のためでもない。カオス的な流動体である「存在」に自己の形式を与え、世界を自己のやり方で構造化するのはどのネーションなのか、それを決するためにネーションは争っているということである。

ベルジャーエフが様々な論文で断片的に語っている言葉をいくつか拾ってみよう。「国民的な存在を巡るこの戦いは、(…)常に価値をめぐる、創造力をめぐる戦いであり、(…)単なる利害をめぐる戦いではない」<sup>39</sup>。「それは価値ある存在や歴史的な課題をめぐる戦い、歴史的な創造をめぐる戦いである」<sup>40</sup>。「それは存在の上昇をめぐる争い、歴史的な諸価値の創造をめぐる争いである」<sup>41</sup>。「ロシアとドイツの争いは正義に基づく争いではないが、同様に利害をめぐる初歩的な生物学的な戦いでもない。この戦いの内には動的で創造的な課題が立てられている。ロシアとドイツは世界的な生と世界史における自らの位置をめぐる、自らの精神の支配、自己の諸価値の創造、自らの動きをめぐる戦っている」<sup>42</sup>。

ベルジャーエフの言葉はこのように断片的であるが、彼の存在論を背景にすると、こうした断片的な言葉の意味が明らかになる。人間は未完の状態にある流動的な世界に創造的に関わり、それを調和世界へと造形する使命を持っている。今回の戦争は、そうした「歴史的な課題をめぐる、歴史的な創造をめぐる戦い」である。「それは存在の上昇をめぐる争い、歴史的な諸価値の

<sup>39</sup> Бердяев Н.А. О правде и справедливости в борьбе народов. С.436.

<sup>40</sup> Бердяев Н.А. О правде и справедливости в борьбе народов. С.435-436.

<sup>41</sup> Бердяев Н.А. К спору между Кн.Е.Н. Трубецким и Д.Д.Муретовым. С.230.

<sup>42</sup> Бердяев Н.А. Движение и неподвижность в жизни народов // Бердяев Н.А. Судьба России. М., Харьков, 2000. С.443.

創造をめぐる争い」である。どのネーションが「存在」の「価値」をもっとも上昇させるのか。とりわけ今回の世界戦争ではロシアとドイツが「世界史における自らの位置をめぐって、自らの精神の支配、自己の価値の創造、自らの動きをめぐって戦っている」。いずれのネーションが世界創造の主体として世界を形式化する役割を果たすのか、それを決するために二つの国民は争っているということである。

ベルジャーエフは、世界の変容のプロセスが 20 世紀初頭に飛躍的な発展の段階に入り、それに伴って新たな形式化の主体が必要になったために世界戦争が生じたと考えている。ロシアとドイツのいずれがその主体の地位に就くのか、いずれのネーションが「存在」の「価値」をより上昇させる「存在論的な力」を有するのか、世界戦争はそれを明らかにするために行われている。だから、ロシアの道徳性に疑いを持つと戦う気力を失ってしまう人々は、戦争の意味を理解し損なっている。自国に善があろうとなかろうと、戦争は存在の価値を高めるため、世界をさらに上昇させるために行われなければならないのである。

## 2.2 イデオロギーとしての道徳主義

ベルジャーエフにとって戦争は、生がさらに成長しようとする過程で不可避的に生じるものである。だから、それは本来は善悪とは無関係であるはずのもの、善悪の彼岸にあるはずのものである。それにもかかわらず、戦争を道徳主義的に理解しようとする人々は戦争に善悪のカテゴリーを当てはめることで、暴力を伴う悪として戦争を不当に否定し、それよって人々を戦争から、つまり存在を上昇させるための世界史的な出来事から引き離してしまう。ベルジャーエフが道徳主義的な戦争理解を批判するのは、それが生の成長を阻害するイデオロギーになりかねないからである。ベルジャーエフは生を肯定し、生の成長をさらに促そうとする生の哲学的な精神のもとで道徳主義を批判しているのである。

そのことを確認した上で我々が考えなければならないのは、そうした道徳主義批判と前節で見たインテリゲンツィアの「社会的」な思考に対する批判の間にどのような共通性があるのかということである。前節でみたとおり、ベルジャーエフは社会的な思考を批判するとき、それを繰り返し道徳主義批判と結び付けていた。なぜこの二つのものが同じようなものとして批判されるのか。

この問題を考える上で手掛かりになると思うのは、ベルジャーエフが道徳主義を批判する際に用いる「相対的なもの」と「絶対的なもの」という対概

念である。ベルジャーエフは戦争を道徳主義化する典型的な例をトルストイ主義者たちの反戦思想に見出しているが<sup>43</sup>、同様の傾向をマルクス主義者やナロードニキのような左翼インテリゲンツィアの戦争理解や<sup>44</sup>、「新しい宗教意識」を主張するメレシコフスキー派の戦争論<sup>45</sup>、またベルジャーエフとある程度近い立場にいるエヴゲーニー・トルベツコイのような宗教思想家たちの主張にも見出している<sup>46</sup>。そして彼らの戦争理解を批判するとき、ベルジャーエフは「相対的なもの」と「絶対的なもの」という対を繰り返し用いるのである。少し例を挙げておこう。「トルストイ主義者は、世界的、歴史的なプロセスが進行する場である多元的＝相対的なものの領域を否定し、その相対的な自然の秩序に絶対的なものを直接的に適用しようとする」<sup>47</sup>。「彼ら（メレシコフスキーとメイエル）は自己の社会的、宗教的なユートピアに閉じこもったままであり、相対的なものに絶対的なものを適用しようとする無力な試みを行っている」<sup>48</sup>。「あらゆるユートピア主義、最大限綱領主義、反動的あるいは革命的な神政制は、相対的なものの欺瞞的、外的な絶対化として退けられねばならない。（…）歴史は相対的なもの、多元的なものの王国であって、絶対的なもの、唯一的なものの王国ではない」<sup>49</sup>。

これらの引用からもわかるように、ベルジャーエフが「相対的なものの領域」と見なしているのは歴史の領域である。ベルジャーエフは歴史の領域を「多元的＝相対的なものの領域」、「相対的なもの、多元的なものの王国」と見なし、そこに絶対的なもの、この場合には道徳的な善悪のカテゴリーを適用することを批判している。前節でみたように、ベルジャーエフは社会学的な思考を批判する時にも、社会学的なもの、歴史的なものという対立を用いていたが、ここで問題になっている「道徳的なもの」（絶対的なもの）と「歴史的なもの」（相対的なもの）という対立がそれとほぼ重なり合うものであることは明らかだろう。そしてそうだとすれば、ベルジャーエフがインテリゲ

<sup>43</sup> トルストイ主義に対する批判はさまざまなところで行われているが、その一つとして以下の論文を挙げておく。Бердяев Н.А. Толстовское непротивление и война// Бердяев Н.А. Футуризм на войне: Публицистика времен первой мировой войны. М., 2004. С. 209-215.を照。

<sup>44</sup> インテリゲンツィアの道徳主義的な戦争理解に対する批判については、Бердяев Н.А. Война и кризис интеллигентского сознания// Бердяев Н.А. Судьба России. М., Харьков, 2000. С.354.を参照。

<sup>45</sup> メレシコフスキー派に対する批判については、Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и история // Бердяев Н.А. Мутные лики. М., 2004. С.132-139. を参照。

<sup>46</sup> トルベツコイに対する批判については、Бердяев Н.А. К спору между Кн. Е.Н. Трубецким и Д.Д.Муретовым //Бердяев Н.А. Мутные лики. М., 2004. С.224-230. を参照。

<sup>47</sup> Бердяев Н.А. Толстовское непротивление и война. С. 213.

<sup>48</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и история. С.135.

<sup>49</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и история. С.137.

ンツィアの社会学的な思考と戦争の道徳主義的な解釈を同列に並べて批判するのも、それらのものが歴史的なものに、それとは異質な社会学的なカテゴリーや道徳的なカテゴリーを適用することで歴史的なものをゆがめてしまうからだということも十分に予測することが可能である。しかし、この問題はもう少し掘り下げて考えておこう。

ベルジャーエフは歴史という相対の領域に道徳という絶対的なものを適用しようとする傾向をマルクス主義やトルストイ主義など、ロシアの様々な思想に見出だし、それを批判しているが、なぜ相対的なものに絶対的なものを適用してはならないのか。ベルジャーエフは以下のように述べている。

道徳主義は現状肯定をもたらす。正義は静的であって動的ではない。どんな創造的、歴史的な課題も現状の変化を前提にする（…）。抽象的な正義という理念だけに囚われている道徳主義は、防衛戦争のみを、消極的な自己防衛のみを許容する。しかし偉大な戦争は創造的な歴史的課題を有するはずであり、世界の内の何かをより良いものへ、より価値のある存在へと変えるはずである<sup>50</sup>。

「歴史的な課題」は、現状を変えることで初めて実現される。しかし、道徳主義は現状を変えることを望まない。たとえば、それは現状を維持することを目的とする防衛戦争なら認めるが、世界を変えようとする「創造的」な戦争は認めない。ベルジャーエフにとっては「正義は静的であって動的ではない」のである。ベルジャーエフは別のところでも、「抽象的な正義の観点はスタティックである。（…）。永遠の平和という平和主義の理論は、容易に永遠の平穏の理論に、幸福な不動性の理論に変わってしまう」と述べている<sup>51</sup>。ベルジャーエフにとっては正義の観点はスタティックである。そしてそうした観点から捉えられると、本来は動的な性格を持つはずの歴史的なものも、道徳的なものと同じように静態的なものに変えられてしまうということになる。ベルジャーエフはそうした点で道徳主義を批判しようとしている。

しかし、正義の観点が世界を静態化させてしまうというのはどういうことなのか。ベルジャーエフはそれについて特に説明していないが、上の引用でベルジャーエフが用いている「抽象的な正義」という言葉がそれを理解する手掛かりになると考える。彼がここで「抽象的」と言っているのは、絶対的な規範としての道徳が、歴史的なもの、時間的なものを捨象することで作ら

<sup>50</sup> Бердяев Н.А. О правде и справедливости в борьбе народов. С.438.

<sup>51</sup> Бердяев Н.А. Движение и неподвижность в жизни народов. С.440.

れた無時間的、あるいは超時間的な価値だということだと考えられる。道徳主義者の掲げる道徳の体系は、時間を超えてあらゆるものに普遍的に妥当するはずの絶対的なものと見なされている。したがって、逆に言えばそれは時間的な変化を考慮に入れていない「抽象的」な体系だということになる。道徳主義者はそうした体系を、時間を捨象することで作られた共時的な体系を歴史に持ち込もうとする。

ベルジャーエフの言いたいことはおそらくそこにある。道徳主義者たちは自己の道徳規範を時間を超えた普遍妥当性を持つものと見なしている。だから、その道徳規範と現実の間にずれが生じる時、かれらは変化し続ける現実に合わせて規範を修正するのではなく、不変の規範に合わせて現実を、つまり生成する生を矯正しようとするようになる。道徳主義者にとって道徳規範は絶対的なものであり、相対的な現実はその規範と同一化することで絶対的なものに作り替えられることになるからだ。しかしそうなると、絶えず変容していくはずの現実は、常に規範と一致することを、つまり同じ状態を保つことを強制されることになる。絶対的な規範を相対的な歴史の領域に持ち込むと、相対的な歴史の領域が絶対的な規範と同じように変化しないもの、静態的なものに変えられてしまうのである。

しかも、ベルジャーエフにとって絶対的なものは、そもそも存在しないはずのものである。ベルジャーエフの存在論をまとめた時に説明したように、彼は神の世界創造は人間の原罪のために未完のまま中断してしまったと考えている。未完の世界は人間による創造的な関与を受けながら生成変容を繰り返すことで、最終的に絶対の領域に入ることになる<sup>52</sup>。その時が到来するまで、世界は相対的なものから相対的なものに変容してだけで、絶対的なものはどこにも存在しない。道徳主義者たちが世界に持ち込もうとする絶対的な道徳規範は、実際には絶対性を見せ掛けを持つイデオロギー的な構成物でしかない。道徳主義者たちは、自分たちが観念的に構成したそうしたイデオロギーによって世界の動きを現在の状態にとどめようとする。あるいは、自分たちにとって都合の良い状態に世界を変えた上で、その状態に世界をとどめようとする。ベルジャーエフにとって道徳主義は、存在するはずがない絶対的なものを歴史の領域に持ち込むことで、世界を同一の状態にとどめようとするそれに合わせて現状維持のイデオロギーであり、彼はそれを、動的な世界を不当に静態化させるものとして批判するのである。

<sup>52</sup> ベルジャーエフは「絶対的なものは適用されるものではなく、達成されるものである」と述べている。Бердяев Н.А. Мысли о природе войны // Бердяев Н.А. Судьба России. М., Харьков, 2000. С.427.

ベルジャーエフがその道徳主義批判によって何を問題にしようとしているのかを以上のように明らかにすれば、それが前節で問題にした社会学批判の間にどういう共通性を持っているのかも明らかになる。両者に共通するのは、端的に言えばそれらが共時的な体系に基づく思考であり、そうであるがゆえに歴史的、時間的な性格を持つ実在をゆがめて理解しているということである。左翼インテリゲンツィアにおける社会的な思考は、現在という一時点の断面だけを見て、そこに現れる経験的な諸事実から階級を歴史の主体にしてしまい、真の主体、時間的な持続の中に展開しているネーションという主体を仮象にしてしまうのであった。彼らは時間的な実在を共時的な平面に投影し、それによって実在をゆがめて理解している。道徳主義的な思考も同様である。「抽象的な正義」という絶対性のある見せ掛けを持つ共時的な体系を、時間を超えて普遍的に妥当するものと見なされた善悪のカテゴリーを歴史的、時間的な実在に投影することで、本来は絶え間なく変容し続ける動的な世界を、道徳規範と同じように永遠に不変なもの、変化することがない静態的なものに作り替えてしまう。未完のカオス的な状態から完成された調和の状態へと変容しつつあるものとして肯定的に捉えられなければならないはずの世界の変容が、規範からの逸脱として否定的な意味付けを与えられる。道徳主義もやはり、共時的な体系によって時間的な実在をゆがめてしまうものとして批判されるのである。

ベルジャーエフから見ると、ロシアの思想は歴史的なものをそれがあがあるがままの姿において捉えることができず、それを自己の観念によって構成された共時的な規範体系によって歪曲し、単純化した上で理解しようとする傾向を持っている。社会的な思考も道徳主義的な戦争理解もそうした図式的な思考の典型である。ベルジャーエフはそれらを生の哲学的な立場から同種のものとして批判するのである。

### 2.3 善悪の彼岸としての世界戦争

ベルジャーエフの道徳主義批判は、以上のように現実を歪曲するイデオロギーに対する批判という認識論的な意味を持っており、その点で社会学批判と重なり合ってくる。しかし、ベルジャーエフにとって道徳主義批判は、おそらくそれ以上に、存在論的、あるいは実践的に重要なものだったと思われる。ベルジャーエフが道徳主義を現状維持のイデオロギーとして批判する時、彼はその認識論的な誤りを指摘したいのではなく、道徳規範によって同一状態にとどまることを強制されている世界を、道徳主義の静態的な枠組みから解放し、それに本来の動的で創造的な性格を取り戻させたいのである。先ほ

ども述べたように、ベルジャーエフにとって世界は、神の世界創造が中断したため、今も未完の状態にある。現状を維持することは、世界を未完成のカオス状態にとどめることを意味する。世界が完成状態に達するには、世界は人間が投影する見せ掛けの秩序や規範を破壊しながら変容し続けなければならないのである。

道徳主義者は暴力である戦争を悪として否定する。しかし、彼らがそのような価値判断をするのは、ベルジャーエフ的な見方をすると、彼らが共時的な思考をしているから、つまり歴史的なものを捨象しているからである。歴史的な観点から見れば、戦争のような形で現れる野蛮な力こそが未完の世界を完成へと向けて変容させる原動力となるものであり、肯定されるべき出来事である。ベルジャーエフは次のように述べている。

歴史のダイナミズムは平衡を破壊すること、誰もが正義と見なすのに慣れているものを破壊すること、そして不正義と思われかねないものを通り抜けていくこと（…）を前提とする<sup>53</sup>。

戦争は均衡状態にある平穏な世界を、それを実現している道徳的な価値を破壊し、世界をカオスの状態に変えてしまう。しかし、見せ掛けの完成状態を破壊しなければ、世界はその偽りの均衡状態に捉えられたまま前に進まなくなってしまう。世界が未完成状態を抜け出して完成に向かうためには、人間が生み出した見せ掛けの均衡を破壊し、それによって現出するカオスを通り抜けなければならない。人間的な道徳によって生のエネルギーを抑圧してはならないのである。

生のエネルギーは、どこに向かっていくのかわからないような盲目的でカオス的な力である。人間は様々な人工的な秩序や構造によってそうした危険な力を制御しようとする。しかし、生のエネルギーはいったんそうした人工的な構造に取り込まれても、それを破壊して再び世界を流動化させてしまう。ベルジャーエフにとって世界戦争は、そのような盲目的な力がさらに成長するために、自己を拘束する古い世界秩序の殻を破って世界の表面に現れ出ようとすることで発生したものである。生のエネルギーは、近代に形成された人工的な秩序に拘束され、その動きを規制されていたが、その力が再び動き始めようとしているのである。道徳主義が行おうとしているのは、世界をカオスに変えてしまうそうした野蛮な力をイデオロギーによって現存秩序の枠

---

<sup>53</sup> Бердяев Н.А. Движение и неподвижность в жизни народов. С.440.

の中にとどめておこうとすることである。しかし、世界を完成させるためには、むしろその破壊的な力が世界を暴力的に変貌させようとするのを肯定しなければならない。

歴史的な生においては、あらゆる前進運動は、確立されている適応と均衡の体系を破壊するところから、相対的な調和の状態からの苦悩に満ちた離脱から始まる。生の習慣的な構造から（…）離れるのは非常に困難なことである。しかし切断と不調和の契機を通過しなければならない<sup>54</sup>。

生のエネルギーを抑圧して「均衡の体系」を維持しようとするのは反動的である。「均衡の体系」を破壊しようとする生の野蛮なエネルギーを、その発露である戦争を肯定しなければならない。戦争は善悪の彼岸に置かれなければならないのである。

### 3. ロシア的な思想に対する批判

#### 3.1 ロシア思想の「女性性」

我々はこのまで社会学的な思考や道徳主義的な戦争理解に対するベルジャーエフの批判を見てきたが、最後にもう一つ、他者の思想に対するベルジャーエフの批判を取り上げておく。それは、ロシア思想の「女性性」に対する批判である。ベルジャーエフはロシアの思想には「男性的」な主体性や能動性が欠けており、自己自身の意志を持たずに他のものに受動的に身をゆだねようとする「女性的」な性格があると指摘し、それを繰り返し批判している。そうした「女性的」な思想家の一人として名前を挙げられたエルンは<sup>55</sup>、ベルジャーエフの「女性的」という言葉に苛立ったように反論を行っている<sup>56</sup>。彼は戦時期に自民族中心主義的で強硬な主戦論を展開していたため<sup>57</sup>、自分が「男性的な」思想を展開しているという自負を持っていたのだろうと思われる。しかし、彼の反論に対するベルジャーエフの応答からも伺われるように<sup>58</sup>、ベルジャーエフが「女性的」という言葉で言いたかったのは、好戦的か平和主義的かというような問題ではない。ベルジャーエフはエルンも含め

<sup>54</sup> Бердяев Н.А. О жестокости и боли // Бердяев Н.А. Судьба России. М., Харьков, 2000. С.429.

<sup>55</sup> См. Бердяев Н.А. О «вечно-бабьем» в русской душе // Бердяев Н.А. Судьба России. М., Харьков, 2000. С.302-303.

<sup>56</sup> Эрн В.Ф. Налет Валькирий (Ответ Н.А.Бердяеву) // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С.360-368.

<sup>57</sup> См. Эрн В.Ф. Меч и крест // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С.295-368 ; Эрн В.Ф. Время славянофильствует // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С.369-398.

<sup>58</sup> Бердяев Н.А. Эпигонам славянофильства // Бердяев Н.А. Мутные лики. М., 2004. С.71-78.



たロシアの思想家たちに見られるある存在論的な傾向を批判しようとしているのである。

ベルジャーエフが「女性的」という言葉で言い表そうとしているのは、簡単にまとめると、自然や生命のような有機的なものを神格化し、それと一体化しようとする傾向である。ロシアの思想家たちは、自然や生命のような無定形のカオス（女性的なもの）を自己のロゴス（男性的なもの）によって形式化し、それらを構造化された調和世界に変えようとする主体性や能動性を持たない。彼らは逆に、自然や生命のカオスを温かい「母の懐」のようなものに見立ててそのカオスに受動的に身をゆだね、その「動物的なぬくもり」の中に自己を解消してしまおうとする。ベルジャーエフが批判するのは、ロシア思想のそうした主体性を欠いた「女性的」な性格である。

我々は階級理論に対する批判を扱った際、イワーノフには自然回帰の傾向があり、ベルジャーエフはそれに対して批判的であると指摘したが、そうした自然回帰の傾向こそがまさにベルジャーエフの言うロシア思想の「女性性」の現われである。自然や生命のような原初のカオスを神格化し、そこに自己を溶解させようとする傾向は、ベルジャーエフによれば、イワーノフやブルガーコフのような宗教思想家たちだけではなく、例えば文明を否定して自然に回帰しようとするトルストイ主義や<sup>59</sup>、法や国家のような人工的な制度を破壊して自然状態に回帰しようとするバクーニンのアナーキズム<sup>60</sup>、またロシアの民衆という「自然」を神格化し、それと一体化しようとするナロードニキの革命思想などにも見られるものである<sup>61</sup>。

ロシアの思想家たちが自然や生命のような原初的な存在に回帰し、それと一体化しようとするのは、自然や生命は一見すると単なるとカオスに見えるが、彼らにとってはそれは単なるカオスではなく、その深層に神の世界創造に由来する超越的な秩序を含んでいるからだ。彼らにとって自然や生命は、自己自身を形式化する秩序を備えた完成された調和世界なのである。例えばイワーノフは、ニーチェに倣って実在を無定形のカオス的な状態にあるディオニュソス的なものと見なしているが、彼はそのディオニュソス的なものを単なるカオスと見なすニーチェを批判しつつ<sup>62</sup>、ディオニュソス的なものの深層には自分自身を形式化するロゴスが隠されていると考えている。イワー

<sup>59</sup> Бердяев Н.А. Толстовское непротивление и война. С. 213.

<sup>60</sup> Бердяев Н.А. Душа России // Бердяев Н.А. Судьба России. М., Харьков, 2000. С.274-276.

<sup>61</sup> Бердяев Н.А. О гражданстве // Бердяев Н.А. Футуризм на войне: Публицистика времен первой мировой войны. М., 2004. С. 275-281.

<sup>62</sup> イワーノフのニーチェ批判については、北見「ディオニュソスと認識」を参照。

ノフにとってディオニュソスは無定形の「女性的」な質料であるのと同時に、その質料を形式化する「男性的」なロゴスをも備えている。イワーノフにとってディオニュソスは両性具有者なのである<sup>63</sup>。イワーノフがディオニュソスとアポロンを結合しようとするニーチェを批判するのもそのためである。イワーノフに言わせれば、ディオニュソスは自己を形式化する原理をあらかじめ備えているので、そこにそれとは異質な形式、アポロンがそうであるような人間的、主観的な形式を持ち込む必要はないのである。人間が自己の形式を實在に押し付けようとするような能動的、男性的な態度を取ると、實在が歪められ、仮象が生み出されるだけである。實在は自体的に生成しつつ、そのような生成する自己を自体的に形式化する完成された調和世界なのである。人間はそれに何かを加える必要はない。ただ、それに受動的な態度を取り、それと一体化すればよいのである<sup>64</sup>。

同じようなことはブルガーコフについても言える。彼にとって原初の自然的な世界は人間の現在のために調和を失っているが、それは完全なカオスではなく、そこには神が蒔いた「ソフィアの種子」が潜在的な状態で含まれている<sup>65</sup>。ソフィアというのは、ユダヤ・キリスト教に由来する概念で、簡単に言えば、神が世界創造に先立って頭に思い描いた完成された世界の原イメージである<sup>66</sup>。それは、プラトニズムの場合で言えば、創造神であるデミウルゴスが世界を創造する際に手本にしたイデア界に相当する。ブルガーコフは、カオス的に見える原初的な自然の深層には、イデア界のような完成された世界の原型が潜在的な状態で含まれていると考える。だから、人間がそこに自己の主観に発する何かを持ち込む必要はない。神に与えられた世界の潜在的なイメージは、歴史を介して自己を展開し、自動的に現実化して完成された調和世界を作り出すはずだからである。

ベルジャーエフがロシア思想の「女性性」として批判するのはこうした傾向である。人間が世界に男性的、能動的に働きかけることを否定的に捉え、自然や生命のような原初的な存在をすでに完成された世界と見なし、それと

<sup>63</sup> *Иванов Вяч.* Символика эстетических начал // *Собрание сочинений*. Т.1. Bruxelles. 1971. С.829.

<sup>64</sup> イワーノフはとりわけそのシンボリズム論で實在に対する受動性の必要性を主張している。*Иванов Вяч.* Две стихии в современном символизме // *Собрание сочинений*. Т.2. Bruxelles. 1974. С.536-561.

<sup>65</sup> *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // *Булгаков С.Н.* Сочинения в двух томах. Т.1. М., 1993. С.47-297.

<sup>66</sup> ロシアの宗教思想におけるソフィア概念については、例えば次のような文献を参照。*Ваганова Н.А.* Софиология протоперея Сергия Булгакова. М., 2011; *Сапронов П.А.* Русская софиология и софийность. СПб., 2006.

受動的に一体化しようとするような思想である。ベルジャーエフがそれを批判するのは、彼にとっては自然や生命のような原初的な存在にはいかなる形式も秩序も含まれていないからである。前にも指摘したように、彼にとっては、神の世界創造は未完のまま中断してしまったのであり、世界は今も何になるのかわからないまま、何かになろうとする欲望に動かされて盲目的に生成し続けているだけのカオスでしかない。自然や生命のような原初的な存在は、神の世界創造を継承する能力を持った人間が、それに能動的、創造的に関わることで、完成された調和世界へと生成していくように方向づけてやらなければならない。

そのように考えるベルジャーエフから見ると、ロシアの思想家たちはありもしない秩序を自然や生命の中に想定し、そうした初歩的な実在を不当に神格化しているように見える。ベルジャーエフにとってこうした傾向が問題なのは、それが生成変化を繰り返しながら完成へ向かっていくはずの实在の運動を阻害する要因になるからである。世界が原初状態においてすでに完成しているというイメージは、世界を変容させようとする前方の運動を生み出さず、逆に原初の完成状態に回帰しようとする後方への反動的な運動を生み出すことになる。さらに言えばこうした傾向は原初状態に回帰した上でそこにとどまろうとする志向、動きや変化を避けようとする志向を生み出すことになる。世界がすでに完成しているのであれば、もはやそれを変容させる必要はない。むしろ人間の主体性や能動性は神に由来する完成状態を乱すものでしかない。だから、彼らは人間が主体化して自然を客体にしてしまうことを避けようとする。彼らは人間の主体性を消し去り、人間を自然や生命の中に溶解させようとする。自然はすでに完成しているか、そうでなくても自動的に完成に向かって生成するのだから、人間は自己を主体化させようなどとはせず、自然や生命の中に、「母の懐」、「母なる大地」、「<sup>スチヒーヤ</sup>自然的な集団主義」のぬくもりの中に溶け込んでいけばよいのである<sup>67</sup>。しかしベルジャーエフに言わせれば、それは存在を上昇させる使命を与えられた人間の責任を放棄し、低次の存在が持つぬくもりの中に逃げ込もうとする反動でしかない。彼はそうした傾向をロシア思想の「女性性」として批判するのである。

### 3.2 生の哲学と主体

明らかのように、ロシア思想の女性性に対するこうした批判も、前に取り

<sup>67</sup> 例えばベルジャーエフはローザノフの思想を「怠惰の神格化」として批判している。Бердяев Н.А. Апофеоз русской лени // Бердяев Н.А. Мутные лики. М., 2004. С.228.

上げた社会学批判や道徳主義批判と同じように、生の哲学的な立場からなされるプラトニズム的な傾向に対する批判であると考えられる。それは、実在を動的に生成するものと見なす立場からなされる、実在を静止したものとして捉えようとする思想に対する批判である。ついでに言うと、同じことは前回の論文で扱った彼のスラヴ主義批判やナショナリズム批判についても言える<sup>68</sup>。ベルジャーエフの批判は、一見すると、恣意的に選んだ対象を手当たり次第に批判しているように見えるが、それらの批判はすべて彼の生の哲学的な存在論と結びついており、その観点から見ると一貫性を持っていることが分かるのである。

しかし、今われわれが問題にしている女性性批判は、たしかに生の哲学的な批判と見なすことができるが、同時に、そこには生の哲学とは異質なものが含まれてもいる。それは、創造主体としての人間という概念である。上に見たとおり、ベルジャーエフは実在に対して主体的、能動的に働きかける主体を想定し、そうした男性的な主体が自然や生命のような初歩的な存在を上昇させ、完成された調和に導くと見なす立場から、そうした主体の概念を欠いたロシア思想を、存在を上昇させることのない思想、自然や生命のような初歩的な存在にとどまり、その「動物的なぬくもり」の中に逃避しようとする思想として批判していた。実在を静止したものにとらえる思想を批判し、実在の成長を促そうとするベルジャーエフの生の哲学的な志向は、実在を主体的、能動的に創造する主体としての人間という概念と結びついている。しかし、生の哲学にはそのような主体の概念は存在しない。生の哲学においては、実在の生成の流れは世界に属するすべてのものを例外なくその中に巻きこみ、すべてを連動的に変容させてしまうような包括的な流れであり、当然のことながら、人間も世界の一部としてその変容の流れの中に巻き込まれることになるのであって、人間だけが実在の生成の流れから離れて実在の全体を外部から俯瞰したり、それに創造的に働きかけたりするような超越的な審級を形成することは想定されていない。人間を創造主体として生成の流れの外部に置こうとするベルジャーエフの思考は、明らかに生の哲学的なものではないのである。

それだけではない。この点に関して言うなら、ベルジャーエフが批判するロシアの「女性的」な思想家たち、人間を自然や生命のような原初的な世界に溶解させるロシアの受動的な思想家たちのほうが、むしろ生の哲学に近い考え方をしていると言ってよい。生の哲学においても、人間は万物の生成の

<sup>68</sup> 北見「生成する世界とメシア的な主体」(『スラヴ研究』第66号、2019年、掲載予定)を参照。

流れの中に巻き込まれ、他のあらゆるものと融合するように連動的に変容していくのであり、人間は万物からなる一者の中に溶け込み、その一部と化していると言える。ロシアの思想も生の哲学も、人間だけを自然や生命の連続体から切り離してそれを生成の流れの外部に置くようなことはしない。自然や生命と人間の関係という点に関して言うと、生の哲学的な思考をしているのは、むしろロシアの「女性的」な思想家たちの方であって、ベルジャーエフの方が生の哲学的ではない思考をしていると言える。

我々は前回の論文も含め、これまでベルジャーエフの存在論や戦争論を生の哲学的な思想として性格づけ、他の思想家たちのプラトニズム的な存在論や戦争論と対照させてきたが、今問題にしているロシアの女性的な思想に対する批判には、そうした我々のこれまでの読解格子から外れる要素を含んでいる。さまざまな主張において一貫して生の哲学的な立場に立って思考しているベルジャーエフは、しかし、実在に創造的に関わる人間主体という生の哲学的ではない概念を導入する。それはなぜなのか。

我々は前回の論文ではこの問題を、ベルジャーエフの生の哲学的な思想のプラトニズムへの逸脱の産物として意味づけた。ベルジャーエフの存在論を概説した時にも指摘したように、ベルジャーエフだけではなく、この時代のロシアの宗教思想家たちの多くが生哲学に影響を受けている。しかしそうでありながら、彼らは一様に生の哲学に批判的でもあり、それを自己のイメージにあわせて修正するために、生の哲学とは異質なプラトニズムの要素をそこに接続しようと試みる。先ほどディオニュソスを両性具有と見なすイワーノフや無秩序な自然に「ソフィアの種子」が蒔かれていると考えるブルガーコフなどを例としてみたように、多くの思想家たちは生成する実在そのものの内部にプラトニズム的な永遠の秩序が潜在していると想定する。そのため、彼らの存在論に従えば、実在は生成するものの、その動きは生の哲学が考えているようにどこに向かっていくのかわからないような盲目的な動きではなく、あらかじめ与えられている秩序に従った動きであることになる。具体的に言えば、最初に与えられている完成状態の中を循環するような運動、もしくはあらかじめ決められた軌道に沿って実在が自動的に完成に向かうような運動になる。

しかしベルジャーエフの場合はそうではない。彼の場合には、プラトニズム的な秩序は実在の内に備わっているのではなく、創造主体としての人間が外部から実在に与えるものと想定される。実在そのものは原初の無からあふれ出す盲目的なエネルギーである。それは何ものかになるとうとする欲望に突き動かされながら、何になるのかわからないまま絶え間なく姿を変え、変容

していくカオス的な流れである。それは、実在の内に秩序を想定し、実在の動きを変質させることでそれをほぼプラトニズム化してしまう他の思想家たちの実在概念とは違って、生の哲学的な性格を純粹に保っている実在概念だと言える。しかし、実在概念は純粹に生の哲学的であっても、ベルジャーエフもやはりプラトニズム的な要素を自己の存在論に導入する。それが実在に創造的に関わるものとして想定されている人間主体の概念である。実在の外部には主体が存在し、その主体が実在を形式化する。それによって実在は、どこへ向かっていくのかわからない盲目的な生成の流れであることをやめ、完成状態に向かって合目的な動きをする運動に変えられることになるのである。

ベルジャーエフに従えば、そのように実在の生成の流れの外部に出て、実在に形式を与えることができるのは人間だけである。なぜ人間だけにそのようなことが可能なのか。ベルジャーエフによれば、それは人間の内に自然や生命の一部としての人間とは異質なものが備わっているからである。ベルジャーエフはそれを「人格」と呼ぶ。人間の意識の奥深くには神の似姿である人格があり、その人格を介して人間は神とつながっている。人間は自然や生命の一部であり、そのような存在としては実在の生成の流れに埋没しているその一部分でしかないが、人間の内にある人格が生成の流れに解消されることのないそれとは異質な要素であるため、人格としての人間、あるいは精神としての人間は、実在の生成の流れの外部に立ち、生成する実在を外から造形する主体としての機能を果たしうるのである。

この主体の概念は、上にも述べたように、実在を秩序化する原理というプラトニズム的な要素をベルジャーエフの生の哲学的な存在論に持ち込むもので、彼の存在論を生を哲学から離反させる要因であると言える。しかしそうでありながら、それは彼の存在論を同時代のロシアの思想家たちのほぼ完全にプラトニズム化された存在論から差異化し、彼の存在論に生の哲学的な性格を保持させるものでもある。他の思想家たちはプラトニズム的な秩序化の原理を実在そのものに内属させるため、彼らの存在論における実在は生の哲学的な盲目性やカオス性だけではなく、それに伴う動態性や創造性さえも失うことになる。彼らの実在概念はほぼ完全にプラトニズム化されてしまう。それに対してベルジャーエフの場合は、秩序化の原理は実在の外部にある創造主体としての人間の意志の内にあるので、実在そのものは盲目的でカオス的、それに伴って動的で創造的であり続けることになる。ベルジャーエフの存在論は、創造主体を想定することで、生の哲学的であり続けているのである。

しかし同時に、その創造主体は彼の存在論を生哲学から離反させるものでもある。そうした主体が存在するがゆえに、ベルジャーエフの存在論における生成は、最終的にはその盲目性を失い、プラトニズム的な合目的な流れに変えられるのである。そういう意味では、我々が前回の論文で行ったように、この主体の概念を生哲学からの逸脱として意味づけるのは妥当なことだと言える。ただ、上に見た「女性性」批判から明らかのように、ベルジャーエフにとってこの主体は、秩序化の原理を實在に持ち込むものであると同時に、自然や生命のような初歩的な存在に回帰し、そこにとどまろうとする存在論を批判して、存在をさらに上昇させようとする志向、つまり生の哲学的な志向とも結びついたものである。前回の論文ではこの創造主体という要素をプラトニズム的な秩序化の志向と結びついたものと見なし、それを生哲学からの逸脱として意味づけたが、それを存在をさらに上昇させようとする生の哲学的な志向と結びついたものとして捉えるなら、それを逸脱というのとは別のやり方で意味づけることも可能であるかもしれない。我々はそうした試みを本論の後編で行おうと考えている。しかしその議論を始める前に、創造主体としての人間という問題をもう少し検討し、後編の議論の手掛かりを捉えておきたいと思う。

### 3.3 生物学的な生の哲学に対する批判

上で指摘したように、實在の生成の流れの外部に創造主体としての人間を想定するベルジャーエフの存在論は、そのことによって生哲学から離反している。そしてその点で言えば、逆にベルジャーエフに「女性的」として批判されるロシアのプラトニズム的な思想家たちのほうが自然や生命と人間との関係に関して生哲学に近いイメージを持っていると言える。彼らは人間が自然や生命を客体として対象化する主体となってしまうことを避けようとし、人間を自然や生命の中に溶解させようするのであった。それに対してベルジャーエフは、そのように主体を自然や生命の中に解消すると存在が上昇する可能性が失われると考え、それを批判するのであった。ベルジャーエフは生を成長させようとする生の哲学的な志向に基づいて、主体を自然や生命に溶解させようとするロシアの思想家たちを批判する。しかし、そのベルジャーエフの生の哲学的な批判は、生哲学にもそのまま当てはまってしまふ。生哲学においても人間は自然や生命の生成の流れの中にその一部として巻き込まれ、他の存在と融合してそれらと一体化してしまっているからだ。

そして実際、ベルジャーエフは生哲学そのものをも批判の対象にしており、しかもその批判には上で見たように、ロシア思想の「女性性」に対する

批判と明らかに共通する性格が見られるのである。ベルジャーエフが自己の生の哲学的な存在論に登場させる生の哲学的ではない主体の概念の意味を改めて考えるために、彼の生の哲学に対する批判を概観しておくことにしよう。

ベルジャーエフはニーチェやベルクソンの生の哲学を批判する際に、別の論文でも触れたことだが<sup>69</sup>、「生物学主義」という言葉を使っている。たとえば、彼はベルクソンの生の哲学に対する違和感を、「ベルクソンの「生」の概念には生物学的な残り香がある」と表現している<sup>70</sup>。また、「最大限の生」を、つまり生命を増大させることを絶対的な原理にしようとするニーチェの哲学を、「生物学的な生の哲学」と性格づけ、それを批判している<sup>71</sup>。このように、ベルジャーエフはベルクソンやニーチェの哲学を生物学的な性格を持つものとして批判する。そして彼はそれと対照させるように、自己の哲学を、生を精神的に理解する哲学であると見なしている。「生の生物学的な理解の他に、生の精神的な理解がある」<sup>72</sup>。「精神が生であると言えるのは、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」<sup>73</sup>。

このようにベルジャーエフは生物学という概念と精神という概念を対照させつつ、自己の存在論を生哲学から差異化しようとしているわけだが、ベルジャーエフが設定しているこの生物学的と精神的という対立は、我々が先ほど触れた対立、つまり自然や生命が形成する生成の流れと、その流れには解消されない「人格」の対立と同じものだと考えることができる<sup>74</sup>。つまり、ベルジャーエフが「生物学的」という言い方でニーチェやベルクソンを批判するときに言おうとしているのは、彼らの「生物学的」な生の哲学は、自然や生命の盲目的な生成の流れにしか目を向けておらず、その流れに解消されることのないそれとは異質な要素、つまり人間の意識の深層に隠されている人格という精神的なものを見落としているということである。

生物学的な生成の流れと人格という精神的なものを差異化しようとするこうした思考は、ベルジャーエフの戦時期の著書である『創造の意味』の第八章で展開されている性に関する形而上学的な考察に明瞭なやり方で現れてい

<sup>69</sup> 北見「象徴秩序の彼方へ」を参照。

<sup>70</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.540. (邦訳：ベルジャーエフ(青山太郎訳)「ベルジャーエフ著作集Ⅳ：創造の意味」行路社、1990年、424ページ。ただし、本論での日本語訳は本論の著者によるものである)。

<sup>71</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. С.36.

<sup>72</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. С.37.

<sup>73</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность. С.370.

<sup>74</sup> ベルジャーエフは、「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」と言っている。Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С.296.



る<sup>75</sup>。そこで彼は性行為や生殖など、生物学的な現われ方をする性を、人格を無化するものとして批判している。ベルジャーエフによると、人間はもともと両性具有であったが、原罪のために二つの性に分裂してしまった。つまり、「無人称的で無意識的な暗い自然力」である女性的なものと、それを形式化する「人間論的な原理」である男性的なものに分裂し、調和を喪失してしまったのである。分裂した二つの性は激しく再結合を求め、性行為によって両性具有者になろうとするが、性行為が両性具有者を生み出すことはない。それが生み出すのは自分たちと同じような分裂した性、男性か女性のいずれかではない。人間は両性具有に回帰するという欲望を持ちながら、その最終目的に到達することができないまま、不完全な性を生み出し続ける悪無限的なプロセスに巻き込まれてしまうのである。

生殖が生み出すこうした生命の悪無限的な連鎖が、ベルジャーエフが「生物学的」という言葉で批判しようとするものを象徴的に表している。ベルジャーエフにとっては、完全なる存在は性行為という生物学的な結合によって生み出されることはない。それは諸個体が有する人格の間の精神的な結合によってのみ生み出される。性行為がもたらす生殖という生物学的な連鎖は、人間の内なる人格とは異質な人間の内の自然的なものや生命的なものが形成する生成の流れである。その生成の流れの中では、人間の内なる人格は、したがって完成された存在である両性具有者を復元する可能性は、自然的なものが形成する流れに埋没したままになってしまう。「性行為においては、人格は常に無人称の種的な（…）自然<sup>スチヒーヤ</sup>の支配下にある。単一の肉への人格的結合という神秘的な課題は、無人称の自然<sup>スチヒーヤ</sup>の中では達成されえず、実現されない。種的な自然<sup>スチヒーヤ</sup>においては、人格的結合への渴望は、性行為を介して、人格的結合ではなく生殖に、そして生殖における人格の崩壊に、真無限ではなく、悪無限に至ってしまう。そこに出口のない性の悲劇がある」<sup>76</sup>。ショーペンハウアーやニーチェが想定しているように、生命の連鎖の中にあっては、あらゆる生命は個体としての輪郭を失い、他の生命と融合して、生命の巨大な流れとなり、生成する一者と化す<sup>77</sup>。生の哲学が想定している実在は、そのような一者としての生命であり、人間もそのような一者を構成する巨大な

<sup>75</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 399-420. (邦訳 ベルジャーエフ『創造の意味』223-253 ページ)。

<sup>76</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 410. (邦訳 ベルジャーエフ『創造の意味』239 ページ)

<sup>77</sup> ショーペンハウアーについては『意志と表象の世界』、ニーチェについては『悲劇の誕生』を参照。

生命の一部としてその中に溶解したものとして理解されることになる。

ベルジャーエフが生の哲学を「生物学的」という言葉で批判し、自己の存在論を「精神的」と見なすときに言いたいのは、前者は人間の内にある自然的なものや生命的なものに基づいて人間個体を結び付けようとするために、そこで得られるのは個的な人格を集団の中に解消するようなやり方で得られる生命の連鎖であるということ、そのため、それはどこまで行っても終わることのない、悪無限的な生成の流れとなってしまうということであり、それとは対照的に、彼自身の存在論は性行為という生物学的なものではなく、人格の交流という精神的なものに基づいて人間を結合させ、そうして形成される主体によって生命的なものが形成する悪無限的で盲目的な生成の流れを合目的な、従って真無限的な創造のプロセスに変容させるものだという事だろう。

ベルジャーエフの性の形而上学については他にも問題にするべきことは多いが、今はその問題に深入りするのはやめておこう。「生物学的」という言葉を用いたベルジャーエフの生の哲学批判に目を向けることで我々が見ておきたかったのは、上に見たことから明らかなように、ベルジャーエフの生の哲学に対する批判が、同時代のロシアの宗教思想に対する批判と、ほとんど同じ構図を持っていることである。同時代のロシアの宗教思想は、生の哲学的な実在の内にプラトニズムに由来する秩序化の原理を内在させることで生の哲学的な実在をそれとは異質なプラトニズム的な実在に作り変えてしまっていた。ベルジャーエフはそのように生の哲学をプラトニズム化してしまうロシア思想を批判するのだが、それと同じやり方でベルクソンやニーチェの生の哲学をも批判するのである。生の哲学とプラトニズム（化されたロシア思想）は対立している。しかしベルジャーエフは、その対立しているはずの二つの存在論の間にある共通の問題点を見出しているのである。

### 3.4 循環と悪無限

上に指摘したように、ベルジャーエフと同時代のロシアの思想家たちはいずれも生の哲学の実在が持つ盲目性やカオス性という否定的な特徴を取り除こうとし、そのためにそこに秩序化の原理というプラトニズム的な要素、生の哲学とは対立するような要素を持ち込もうとする。彼らの存在論の間にはそうしたきわめて特徴的な共通性があるわけだが、それにもかかわらず、ベルジャーエフが他の思想家たちを批判するのは、彼らがプラトニズム的な要素を取り入れることで形成する存在論が、ベルジャーエフから見ると、生を成長させ、上昇させるものではなかったからである。彼らの存在論は、実在

そのものの内にプラトニズム的な秩序を持ち込むため、実在は盲目性やカオス性だけではなく、動態性や創造性という生の哲学の実在が持つ肯定的な性格をも失ってしまう。それは実在をほぼ完全にプラトニズム化することになり、完成状態の中で静止したもの、あるいはそこに運動があるとしても、完成状態の中を循環するようなもの、あらかじめ決まった軌道を規則通りに自動的に運動するようなものとしてイメージすることになる。それらの運動にはもはや生の哲学的な動態性や創造性はない。そこには生の成長や上昇がないのである。

ベルジャーエフから見ると、おそらく同じことが生の哲学にも言えるのである。つまり、生の哲学の生成にも、ベルジャーエフから見ると、真の上昇や成長が、したがって生の哲学的な性格が欠けている。ロシアの思想家たちの場合には実在の内に完成された秩序があらかじめ備わっていると考えるから「動物的なぬくもり」の中へのまどろみが生じてしまう。生の哲学は実在の内にそのような秩序を持ち込まないが、それでもやはり、ベルジャーエフから見ると、そこにも生の上昇や成長が欠けているように見えるのである。先ほど見たように、ベルジャーエフは生の哲学における生成を生殖という形をとる生命の連鎖のようなものとしてイメージしていた。ベルジャーエフにとってはこうした生命の連続的な流れは悪無限を生み出すだけである。「性行為は悪無限を、誕生と死の無限の交代を不動のものにする」<sup>78</sup>。生命の連続的な流れは、一者を形成する。それは個体を超えたつながりを生み出し、個体には実現することのできない不死や永遠性を別の次元で実現する。しかし、ベルジャーエフに言わせれば、そこに実現する永遠性や不死は悪無限でしかない。そのような連鎖はどこにも行きつくことがなく、同じことを永遠に繰り返すばかりである。つまり、その連鎖は個体の生死を繰り返すことで実現される。それは真の無限や永遠ではなく、単なる循環でしかない。ベルジャーエフにとって真に永遠で不死なのはそれぞれの個体が有する人格だけである。しかし生の哲学はその人格に目を向けない。その人格もろとも人間を自然や生命の悪無限的な循環の中に解消させてしまう。人格を生命的なものに埋没させ、真の無限の代わりに、生命の連鎖による悪無限を作り出してしまふ。

生の哲学における実在の運動も、ベルジャーエフにとっては一種の循環である。生の哲学はロシアの思想家たちとは違って自然を完成状態にある調和

<sup>78</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 410. (邦訳 ベルジャーエフ『創造の意味』239ページ)

世界とは見なしていないが、それでも自然や生命の中ですべてを循環させてしまう。そしてそうである以上、生の哲学における生成の流れは、ベルジャーエフにとっては同じところにとどまり続けるものでしかなく、循環的な回路を断ち切って上向することがない。それは同じところを回り続ける。このような循環を断ち切り、生成の流れを垂直方向に上向させるために必要なのが、その生成の流れに内属することなく、その外部に立ちうる創造主体である。循環してしまう自然や生命の外部に立ちうる主体が存在し、循環する自然や生命に創造的に働きかけることで、初めて生のエネルギーは既成の循環構造から抜け出して上昇し始める。ベルジャーエフはおそらくそのような思考のもとで、女性的なロシア思想を、そして生の哲学をも批判するのである。

上に述べたように、我々は前回の論文ではこの創造主体という存在を生る哲学からの逸脱としてしか性格づけなかった。しかし、ベルジャーエフがこの創造主体の内に見ているのが秩序化の原理というプラトニズム的な要素であるだけでなく、循環構造を断ち切って生を上昇させ、成長させる機能でもあるとすれば、ベルジャーエフの存在論に現れる主体を生る哲学からの逸脱というのとは異なるやり方で意味づけることも可能なはずである。それは生の哲学からの逸脱でありながら、生の哲学的な志向を徹底させようとするために生じた逸脱だと言えるからだ。以上のことを受けて主体を想定するベルジャーエフの存在論に新たな観点から光を当てることを試みるが、その作業は後編で行うことにしたい。

**Keywords:** ロシア思想史 ベルジャーエフ 生の哲学 世界戦争