

知の義認

—近代ロシア宗教哲学の課題とその射程をめぐって—

大 須 賀 史 和

はじめに

ここ十年ほどのロシア文化研究においては、一九世紀末から二〇世紀初頭のいわゆるロシアの「銀の時代」が高い関心を集めてきた。これは文学や芸術などの幅広い分野にわたるものであるが、思想的に見ると、これまで多々論じられてきた革命思想とは異なり、キリスト教的な宗教哲学の興隆を顕著な特徴としている。ロシアは一〇世紀のキリスト教国教化以降、正教国として歩んできたが、この近代におけるキリスト教的文化の「ルネサンス」的展開は当時極めて大きな広がりや影響力を見せており、革命前ロシアの一大文化潮流を形成したことが再評価されているのである。

当時のロシア文化のこうした動向は、世俗化の傾向を強めた西欧の流れとは一線を画した特異なものにも見えるが、そこには近代までロシアが抱えていた歴史的、社会的な状況が影を落としている。それは一言で言えば、ロシア社会の成り立ちに由来するものである。思想面からのロシアの歴史的概観によって、ロシアのみならず、西欧に

おいても大きな影響力を持った思想家ベルジャーエフ（一八七四—一九四八）はロシアを次のように描写している。「ロシアは一九世紀までに農奴制に縛られた巨大な農民の王国を形成しており、そこでは専制的なツァーリを頭に載っていたが、その権力は軍事力ばかりでなく、民衆の宗教的な信仰にも立脚していた。そして、自ら壁となってツァーリと民衆を引き離した強力な官僚機構があり、中間には蒙昧で手前勝手な農奴制擁護の貴族があり、さらには容易に分断され、押しつぶされかねなかつた少数の文化層があつた。」⁽¹⁾

こうした前近代的な社会構造の中では、文学や芸術、思想も国民的な広がりの中で発展することができず、またヨーロッパがルネサンスを経験していた時期にも、ほとんど鎖国に近い状態にあつたロシアでは、その影響も限定的なものにとどまつたのである。ようやく一八世紀初頭に当時の強国スウェーデンに代わつてロシアの国際的地位を高めたピョートル一世が現れ、急激な西欧化・近代化を推し進めたが、文化の本格的な開花はナポレオン戦争後のアレクサンドル一世、ニコライ一世時代を待たなければならなかつたのである。

しかし、この時期に起こつた急激な社会状況の変化は、旧来の専制体制と農奴制の支配するロシア国家のあり方に対する反省をも生み出し、一九世紀後半には革命による専制体制の打倒を訴える思想家を続出させることになつた。そこには社会の混乱やそれに伴う国民各層の不満の蓄積があると言えるが、特に一九世紀半ばのクリミア戦争の敗戦に伴う国内体制の改革は、農奴解放令をめぐる貴族と農民の利害対立を先鋭化させる結果となり、ロシアは国家の統一に不安を抱える状況に陥つたのである。

これについて、一九世紀ロシアで最大級の哲学者と評されるヴラジーミル・ソロヴィヨフ（一八五二—一九〇〇）は一八八三年のドストエフスキー記念講演の冒頭で、次のように述べている。「アレクサンドル二世の統治の時代

に、ロシアの外面的で自然的な形成、すなわちロシアの身体の形成が終わり、苦悩と病の中でその霊的な誕生の過程が始まった。存在する諸要素を新しい形式と結合へと導く新しい誕生、創造的な過程のすべてに不可避免的に先行したのは、これらの諸要素の動揺であった。⁽²⁾

この発言がなされたのは、改革を推進した皇帝アレクサンドル二世が暗殺され、保守的なアレクサンドル三世が統治を開始し、表立った国家批判が厳しく取り締まられた時期であった。ロシアは農奴制を廃して曲がりなりにも近代的な国家の体裁を整えたが、社会的に極めて多くの問題を抱えており、社会や国家を指導する理念を確立することが急務だとソロヴィヨフは慎重な言い回しによって主張しているのである。旧来の秩序が崩壊し、新しい社会の形成が必要とされる時代に、理念的、精神的に新しいものを生み出すことが文化の、とりわけ思想の仕事であるというのは、極めて正当な主張であろう。だが、それが「霊的な誕生」と表現されるところに、当時のロシアの精神状況の一端が示されている。それまでの歴史的な経緯や状況が西欧と著しく異なるロシアでは、慣れ親しんだキリスト教的な思考形式が呼び戻され、新たな展望を開くために用いられることになったのである。

とはいえ、ソロヴィヨフが打ち立てた宗教哲学的体系は、ロシア社会の一体性や有機的連関の回復というテーマにとどまらず、普遍主義の精神に貫かれ、人類の統一を究極的な理想とするものであった。そのため、伝統的なロシアの正教的思考とは一線を画すこととなり、同時代の教会指導者からは厳しい批判を受けることにもなったが、それまでとはまったく異なる、新たな展望を示したのである。そして、二〇世紀に現れた宗教哲学者たちは、こうした流れを受けて、多くの場合、既存の教会のあり方には批判的に対応しながら、近代的な諸理念をキリスト教的な知見によって基礎付ける大胆な再解釈を展開するようになる。また、一方では、既存の教会の立場を擁護する議

論も現れるが、そうした立場に立つ者の中にもソロヴィヨフの示した新たな神学的知見を援用する論者が存在するなど、極めて錯綜した状況が出現するのである。

以下、本稿では当時の宗教哲学において提起されたユニークな発想のいくつかを取り上げ、その基本的な内容と共に、当時の歴史的文脈における意味、そしてそれらが示す思想的な可能性などを概観しながら、ロシアの宗教哲学運動の文化的な意義を考察していくことにする。

1. ソロヴィヨフの宗教哲学 — 「全一」という構想の意味

ロシアの宗教哲学はソロヴィヨフの哲学において、初めて体系的かつ総合的な表現を得ることとなった。その意味では、すでにそこに一つのピークがあると言え、後の哲学者はソロヴィヨフが残した問題や、そこに含まれている不一致や矛盾との格闘を余儀なくされることともなる。本稿ではソロヴィヨフ哲学の最重要テーマのうち、「全一」と「ソフィア」の概念・構想に着目し、そこでの諸問題の連関と広がりを見ていくことにする。

まず、「全一」に関しては、彼の初期の代表作『抽象原理批判』（一八八〇年）の中に見られる、次のような文章をそのエッセンスとして取り上げることができる。「無条件なものへの人間の志向、すなわち統一においてすべて、あるいは全一であろうとする志向は疑いのない事実である。この志向において、人間は潜在的に、あるいは主観的に無条件な存在としてある。現実的かつ客観的に無条件なものであるのは、単にすべて、あるいは全一であろうと志向するものではなく、現実に（すべての）すべてを自らの統一の内に含むもの、あるいは現実に全一であるもの

である。そうした現実の無条件さこそが人間の本来の目標である。だが、実際に、自らの所与の状態において、有限な存在として人間は全一ではなく、自らの外部に他のすべてを有する無限に小さな一単位であるため、人間がすべてとすることができずのは、自らの孤立状態を拒否して、他のすべてのものの生き生きした内容を自らに受容し、吸収し、自らの自由の境界線に向かうようではなく、自由の内容と対象に向かうようにそれらに関係しつつ、すべての他なるものとの肯定的な相互関係の内にある場合だけである。∴人間の中にある無条件な、あるいは神的な原理によって規定され、心理的には愛の感覚において基礎付けられ、一般道徳の定式の肯定的な部分を具現する、諸存在のこのような結合が神秘的な社会、あるいは宗教的な社会、すなわち教会を形成するのである。³⁾

表面的には、統合へ向かう人間の志向や、現実には孤立した一個人としての存在であるがゆえに、社会という有機的な連関の中に道徳的に存在することの重要性を訴えているという意味で、個人と社会というテーマが中心にあるように見える。だが、その根幹にある発想について考えてみると、「客観的な、無条件的なもの」は「有限な存在」である人間を規定するために単に論理的に想定されたものではなく、具体的な世界の「すべて」を内に含む統一体としての絶対者∥神を念頭に置いたものであることは明らかである。このように規定された絶対者∥神の概念は、人間にとって把握することのできない「超越者」でありながらも、「人間がすべてとなることができる」道筋を示すものでもある。それは端的に言って、神に近づくこと、すなわち神化の問題を敷衍したものに他ならない。こうした形で、ソロヴィヨフの「全一」という発想は、人間存在や社会のあり方を一方で論じつつ、他方でキリスト教神学の中心的な発想を柔軟に応用しているのである。⁴⁾ そうした点を踏まえれば、引用の最後で唐突に「教会」という概念が持ち出されているように見えるものの、この「教会」が人間社会の理想的な統合状態、すなわち「神

「的な原理」の下で「愛の感覚」によって結ばれた人々が作り出す「道徳的な」社会のあり方に他ならないことも理解されるのである。

ロシアでは、ピョートル一世時代に国家が教会を管理する体制が導入された。言わば、教会は国家機関の一つとされたのである。それ以前のロシアにおいては、教会はツァーリや貴族から土地の寄進を受け、広大な所領とそこで働く農民を有していた。ピョートルの措置はこの土地や農民の国有化・世俗化にあったと言つこともできるが、「御用教会」の成立は教会のあり方をロシア民衆の精神的要求とは異なるものにしてしまったという批判を生み出すことにもなったのである。ソロヴィヨフが敢えて自らの「理想社会」を「教会」と呼んだことについて考察する場合には、そうしたロシアの歴史的な精神状況を踏まえておく必要がある。

そればかりでなく、ソロヴィヨフは正教会やカトリックという分裂を克服する「普遍教会」という構想も打ち出している。これは一七世紀の動乱時代に周辺のカトリック勢力、特にポーランドの脅威に晒されたロシアが伝統的に抱き続けていた敵意を超えて、キリスト教世界の統一という普遍的な展望を開くものであった。ソロヴィヨフは自身でも外国のカトリックの司祭などと親しく交遊しており、一時はカトリックに改宗したとさえ見られることもあったため、正教会からは特に批判を受けることになったが、逆にこうした対応を呼び起こしたことで、既存の教会指導者の狭量さを暴くことにもなり、二〇世紀の宗教哲学の動向を大きく普遍主義の方向に動かす契機にもなったのである。

こうした意味でも、「全一」は単に諸々の理論を結合したという意味での体系ではなく、まさに世界や人間のすべてを含めた万有を包括し、さらには神的な領域をも包括する真の「すべて」を把握できる体系を打ち立てようと

したソロヴィヨフの志向を端的に表すものなのである。

だが、ソロヴィヨフの哲学が持つ総合的かつ明晰な論法は、時に極めて図式的に概念や理念を規定する大胆さにもつながっている。もう一つの初期の理論的著作である『全一的知識の哲学的原理』（一八七七年）において、彼は「絶対的なもの」、「ロゴス」、「理念」という三つ組みと、「存在者」、「存在」、「本質」という三つ組みを掛け合わせ、「霊」、「意志」、「善」、「知性」、「表象」、「真理」、「魂」、「感覚」、「美」という九つの基本的理念を導出するマトリックスを提起している。⁽⁵⁾そこでの説明は必ずしも行き届いたものではないという批判もあるが、こうした図式によってソロヴィヨフは父・子・聖神（聖霊）という三位一体論を哲学的な概念の導出のための原理として用い、また基本的な哲学的概念を総合する「全一的」的な見取り図を提起しようとしたのである。

いずれにせよ、ソロヴィヨフの宗教哲学が、ロシアの精神風土である正教の土壌の上に、近代という時代において要請される新たな思想の花を咲かせることのできる苗木となっていることは明らかであろう。ソロヴィヨフは同じ『全一的知識の哲学的原理』の中で「発展」という概念を説明するに当たり、まず「何か」があること、そして発展のそれぞれの時点で、かつては存在しなかった新しいものが現れることが必要であるが、この新しい契機は単にどこからかもたらされるのではなく、発展の初めにあったものと不可分のものとして発展するのでなくてはならないとした。⁽⁷⁾ローセフはこの理説を説明して、「発展するものは自分の中に次に現れてくるすべてを潜在的な形であらかじめ含んでおり、ちょうど植物の種子が潜在的に将来の植物の形全体を自分の内に含んでいるような場合のみ、本来の意味での発達がありうる。言い換えれば、こうした発展というものは生命でなくてはならず、発展するものは生きた有機体や本質でなければならぬ」と述べている。⁽⁸⁾ソロヴィヨフの哲学はまさにロシアの精神風土

の上で有機的に発展した知的結晶として現れたものだったのである。

2. ソフィアの神秘的起源と「人類」・「社会」への連接

明晰な論理的叙述を顕著な特徴とする一方で、ソロヴィヨフの哲学的関心は幼時の不思議な体験にも裏打ちされていると言われる。晩年に書かれた『三つの邂逅』には、それは次のような形で記されている。「天門が開け放たれた：でも、司祭や輔祭はどこにいるのだ？／祈る人群は何処に去ってしまったのだ／苦悶のたぎりは突然跡形もなく消え去った／あたり一面が瑠璃色に変わり、私の心の中も瑠璃色に満たされた。／輝く瑠璃色に全身をつらぬかれ／この世のものではない花を手にして／燦然たる笑みを浮かべ、あなたは佇んでおられた／そして私にうなずくと、霧の中に隠れられた。」⁽⁹⁾

この「あなた」という女性的イメージの幻視という神秘体験こそが、後のソロヴィヨフにおける「ソフィア」論を導く重要な契機であったと言われている。また、この神秘的な女性のイメージはロシアの象徴主義の詩人たちにも大きな影響を与えており、世紀転換期のロシア文化の大きなモチーフともなっているのである。⁽¹⁰⁾

しかし、この「ソフィア」は実に多様な、時には内的に矛盾する側面を持っている。⁽¹¹⁾ 元々、この「ソフィア」は「神の叡智」を表すギリシヤ語 (*ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ*) に由来している。ソロヴィヨフの理解でも当然この神的なあり方に対する言及がなされているが、それと同時に人類や人間社会といったものも「ソフィア」であるとされるのである。ソロヴィヨフはこうした発想を晩年に書かれた『オーギュスト・コントにおける人類の理念』(一八九八年)の中で展開しているが、そこではまず幾何学的なアナロジーから人間と人類という概念の関係を示すことから

話が始まる。要点を押さえるために、ローセフによる解説を援用しながら、概略を示すことにする。「点とは一体何であろうか。幾何学は点がいかなる次元も含まないと教えている。それは点が決して描写されえない、むき出しの抽象であることを意味している。点は点そのものではないもの、つまりすでに線であるものとの相関の結果としてのみ描写され、理解される。線がなければ、例えば線の交差がなければ、いかなる点も存在しない。まったく同じように、線も線そのものではないもの、つまり面と相関しなければ、むき出しの、理解しにくい抽象である。こうした幾何学的な相関の結果として、物体 *reino* についての正確な表象が生じ、さらにこの物体の多様な特性についての表象も生じてくる。線は点からなるのではない。なぜなら、個々の点はすでに線の存在を前提しているからである。同様に平面も線から得られるのではない。なぜなら、線そのものがすでに平面の存在を前提しているからである。文字通りに同じことが人間にも起こっている。個々の孤立した人間は単に我々の抽象に過ぎない。現実には、こうした抽象に対応するものは何もないのである。だが、それでもやはり個々人の存在は現実であるが、それは社会が存在し、それぞれの個別的な人間人格がその要素であるからに他ならない。そうして、ソロヴィヨフは一般的な人類についての表象に到達しているが、それはまだ個々の民族や時代、社会、人格には分割されていない、独自の生きた存在本質なのである。」⁽¹²⁾

ソロヴィヨフは孤立した個人からではなく、本質的に社会的な存在としての人間とその有機的な総体である人類を規定することが先行すると考えている。この個人を超えた独自の存在である人類がコントにおける「偉大な存在 (Grand Etre)」に他ならないが、ソロヴィヨフはそこで「女性的原理」が称揚されていることに着目し、これを中世カトリックのマドンナ崇拜と関連づけ、宗教的な人類概念にとって女性的原理が不可欠の要素であることを示

そうとしている。⁽¹³⁾その上で、古代ロシアにおいては「ソフィア」がこのような女性的原理として称揚されていたことから、コント的な人類Ⅱ「偉大な存在」とロシア的な「ソフィア」との宗教哲学的な連関を指摘するのである。これについて、ローセフは次のようにまとめている。「全人類の有機体はソロヴィヨフにとっては他ならぬソフィア、神の賢慮なのである。そればかりでなく、このコントに関する自らの報告の中で、ソロヴィヨフはコントの人類がキリスト教的な神人類であり、それがビザンツ的な、純粹に観念的な神性の理解とは異なり、神性の身体的・人間的な理解を与え、ノヴゴロドとキエフにソフィア寺院を建設しさえしたロシア人の昔からの信仰だと考えているのである。」⁽¹⁴⁾

ここでは神の賢慮という神的なものに対するビザンツの観念的な理解に対して、ロシアの具体的、身体的な理解を対置するなど、ロシア的な精神性の独創性を主張する側面も見られる。そして、そればかりでなく、人類という本質的に地上的な、あるいは神学用語を用いれば、「被造的な」存在を神の賢慮の一つの相として捉える極めて大胆な解釈が融合している。これはロシア独自の哲学的思想の可能性を示すと同時に、天上的なものとの地上的なもの、神的・理念的なものとの人間的・身体的・具体的なものという二元論を克服しているという意味で、やはり一つの「全一的な」理念構築のあり方をも示すものである。

そうした傾向は人類概念における「女性的原理」への着目という発想とも密接に関連している。これは「人類」という概念が単なる抽象的、集合的な仮構ではなく、まさに個人的な人間存在を生み、育てる「母体」であると発想するもので、具体的・身体的な理解の一つの究極的な形だと言うことができる。それと同時に、思想史的に見れば、一九世紀中葉の古典的スラヴ派がロシア社会は古代から家父長制的な共同体原理を維持しており、それを伝統

的な精神性としてきたという主張をしているが、これに対する痛烈なアンチテーゼともなっている。それは世界全体を人間論的に捉える形而上学的な視点の中に、フェミニズム的要素をもたらす試みでもある。それだけに「ソフィア」概念における女性的原理の問題は、ロシア文化全体の方向性を思想的に大きく規定するものだったのである。ソロヴィヨフ哲学の持つ画期的な意義はこうした様々な側面から明らかになるが、一九世紀という近代化がまさに進行しつつある時代において、宗教的な知が活力を保持しているばかりでなく、その新たなあり方をも提示したという点で、ロシアにとってのみならず、より普遍的な示唆を与えていると言うことも可能であろう。こうしたインパクトが二〇世紀初頭のロシアにおける極めて多様な知の開花を促したのである。

3. フランクにおける継承と発展 — 認識論と社会の構想から

ソロヴィヨフ哲学の後継者としては、実に多くの哲学者が存在しているが、その中でも比較的整った議論を構築している人物としてセミヨン・フランク（一八七七—一九五〇）の名前を挙げる事ができる。ここでは、フランクの認識論の基本構図と社会観から、ソロヴィヨフの思想的影響の広がりを確認しておくことにする。

フランクは一九一五年の『知識の対象』において、当時の一般的な認識論や論理の持つ限界を指摘している。その骨子は最も基本的な論理的判断の言明「AはBである」に含まれる問題点を指摘し、悟性的な思考が本質的に限られたものでしかなく、本源的に悟性を超越した基礎が要請されざるをえないということにある。

こうした議論は、思想史的には一九世紀後半にドイツで活況を呈した新カント派哲学がロシアにも紹介され、そ

の批判的な吟味が行われる過程で一般化したものだと言ふことができる。その意味では、フランクの指摘も決して彼独自のものというわけではなく、新カント派哲学の洗礼を受けた当時の哲学者に広く共有された見解であった。だが、そうした議論がなぜ起こったかと考えてみると、その発端の一つはソロヴィヨフの「無条件的なもの」をめぐる議論に見られたような、主観的な立場からの把握と客観的な立場からの把握との間にある「ずれ」の問題であったように思われる。立場が違えば同じものでも異なつて見えるという意味での認識論的な「ずれ」は哲学の古来からの問題であったが、人間の「私」の立場と絶対者である神の立場とを直接対比させる思考はむしろ宗教的な思考においてしばしば見られるものである。ロシアの哲学者はここから論理的な図式を再構成しようとしたという意味で、中世のスコラ哲学とよく似た志向を持っていたと言えるが、その道具立てにフッサールの現象学を援用するなど、「ネオ」・スコラ哲学的な色彩をも備えているのである。

とはいえ、実際の議論はこうした前置きが予想させるものよりも、はるかにシンプルで説得的なものである。紙数の都合上、いわゆる述語論理に関する考察に当てられた『知識の対象』の第一部「知識と存在」の第一章「対象と知識の内容」で論じられていることのエッセンスだけを抽出すれば、およそ次のような議論になる。⁽¹⁵⁾

「AはBである」という単純な判断は、例えば対象Aが特性Bを持っている（「このバラは赤い」という事態を言明している）と考えることができる。ところで、この場合、我々にすでにAについての知識があり、そこからBという特性を受け取ったと考えると、少々奇妙なことが生じてくる。カントが指摘しているように、すでに知られている対象Aのすでに知られている特性Bについての分析的な言明は、新しい知識の増加を意味することはできない。⁽¹⁶⁾なぜなら、それは同語反復的な「ABはBである」（「この赤いバラは赤い」と同等だからである。

ここで、もし対象Aの特性に関するすべての言明がこのタイプの言明であるとすると、我々は対象Aについて細大漏らさずすべてのことを予め知っていることになる。だが、これは明らかにありえないことであり、「認識」による知識の増大を否定することにもつながる。逆に、「認識」によって新しい知見が獲得されると考えるならば、対象Aにまだ知られていない特性の束 x があり、そこから特性Bが引き出されると考えることができる。つまり、「 Ax はBである」(「このバラ(特性の束 x を持つ)は赤い(x の一つの内容)」)というのが本来の「認識」という事態であると考えられる。つまり、「 x はBである」の部分が認識によって獲得された知識になる。

これをもう一歩進めれば、そもそも対象A自体も認識の対象となりうる未知のものゝの総体 X から析出されたものである。従って、一連の判断を成立させるためには「 X (X の一要素) はAである」という判断が先行していなければならぬ。⁽¹⁷⁾ だとするならば、この未だ知られていない X を我々は判断の前提としているということになる。それは悟性によって未だ「何か」として明確に把握されていないものであり、それが何かを判断することが認識の役目となる。こうして言わば悟性が予め知ることのできないものでありながらも、存在することは分かっている「超悟性的なもの」が我々の世界認識の基盤だということになる。

こうした形でフランクは論理と認識の基底に存在するものの第一次的性格を指摘し、存在論的に論理と認識を考察する立場に立つのである。⁽¹⁸⁾ だが、その思想的動機を探れば、これは有限な存在である人間が主観的な認識を通じて新たな知見を獲得する局面ばかりでなく、認識が生じる事態そのものを客観的に、あるいは絶対者の包括的な立場に照らして捉えようとしたものであることも明らかである。それは現実として客観的、絶対的立場に立てない人間が絶対者に近づくために必要な知でもあり、ひいては神化への手がかりとなるものでもある。

また、我々が未だ見知ってはいないが、論理的に存在していなければならぬ「何か」の存在の確固さは、この世界の具体的な、手に取ることのできる事物についてのみ言えることではない。より理念的な性格を持つものに対してもこうした思考法によつてアプローチすることが可能である。その一つの例が「社会」である。

フランクは一九三〇年に刊行された『社会の靈的基礎』の中で次のように述べている。「社会とは……真止で完全な現実であつて、個別的な諸個人を派生的に結合したものではない。それどころか、社会は人間が具体的に見出される場となる唯一の現実である。孤立的に考えられる個人は抽象に過ぎない。ソポールの存在⁽¹⁹⁾において、社会の統一においてのみ、我々が人間と呼ぶものが真に現実的なのである。……内的な全一、第一次的な調和、全人的な生の一致は社会存在の基底にある真の現実であるとはいへ、その実現を外部に見出すことはない、あるいは社会生活という経験的現実の中では極めて不適切な表現のみを見出してしまふかのいずれかなのである。ここに人間存在の真の悲劇が、人間の経験的現実と存在論の本質との真の不一致がある。」⁽²⁰⁾

ここで、フランクがソロヴィヨフの「全一」や「ソフィア」の構想において語られていたのとはほぼ同じ見方によつて社会存在を捉えていることは明らかであろう。人間を社会から切り離して、孤立した存在から始めることが「抽象的な」、すなわちロシア語の本来の意味からして、⁽²¹⁾現実から「引き離された」思考であることは疑いえない。だが、それと同時に、ソロヴィヨフ的な人間理解、社会理解がすでに先行しているために、その観念的な把握がソロヴィヨフ以上に強くなっている印象も受ける。そして、ソロヴィヨフの思考において、キリスト教の三位一体論的な概念構図が自明の前提となつていたように、フランクにおいては、「内的な全一」や「全人的な生の一致」(この場合、「全人的」とは、完全な人間的要素を持つものと考えて差し支えない)のようなものがすでに自明な概念

として扱われる傾向も見え始めている。その結果、ソロヴィヨフが地上的なものと天上的なもの、具体的・身体的なものとの観念的なものを融合させるような構想を示していたのと比較して、むしろそれらが現実において二元論的に分離していることの指摘に力点が移ってしまったようにも感じられるのである。

しかし、この何かが逆転している印象も、社会の現実と理想との乖離という事実²¹に立脚しつつ、それを打破する構想を打ち出そうとしたことに由来しているとすれば、やはりある種の「現実的な」対応がなされたのだとも言える。ここで取り上げている論考をフランクが提出したのは、革命直前の時期から革命後の嵐の時期を経て、彼自身がヨーロッパに移住することを余儀なくされた時代であり、置かれた歴史的状況からすれば、ソロヴィヨフとは比べものにならないほどの厳しさを体験している最中のことであつた。それゆえ、ソロヴィヨフ的な社会的理想の定位は、当時の現実とはまったく対蹠的なものの追求にならざるをえなかつたのである。

それゆえ、同じ『社会の靈的基礎』には「社会現象」をめぐる次のような言葉も見られることになる。「人々の間の交流が単に彼らの事実的な相互作用や、事実的な出会い、心理的過程の絡み合いにおいて行われるだけでは、この交流はまだ社会現象ではない。この交流の基底にある統一が、交流の参加者が従う力や機関として、交流の中で実現されるべき模範的な理念として受け取られ、作用する時にのみ、我々は真に社会的な現象を有するのである。」²²

この社会的交流のあるべき姿を述べた文章は、人々の有機的な結合を、それも同じ理想や確信によって結ばれた共同体における結合を回復することが社会をめぐる思想の切実な希求であることを物語っている。その意味では、フランクの思想はソロヴィヨフの構想が持っていた可能性をより具体的に描き出し、達成すべき課題として再構成

する方向に傾斜していたと言えよう。それはロシア思想の革命体験とその反応がいかなるものであったかを映し出してもいるのである。

4. フロレンスキの神学的受容 — 正統的立場との相克と哲学的構想の持つ意味

フランクとは異なる形でソロヴィヨフの思想的影響を具体化した例として、次にパーヴェル・フロレンスキ（一八八二—一九三七）の思想を取り上げていくことにする。フロレンスキはモスクワ大学で数学と哲学を学んだ後、神学大学に入り直して聖職者となったが、ソヴィエト体制下で科学者、技術者としても活躍するなど異色の経歴を持っている。ここでは、正統的な正教会の立場に立たねばならないフロレンスキが、どのようにソロヴィヨフの構想を引き継いでいるのか、そしてその際に哲学的思索にどのような意義を見出しているのかという点に着目してみたい。というのも、聖職者＝神学者としてのフロレンスキにとって、キリスト教的な知見に依拠しつつも、伝統的な見解とは異なる立場を打ち出す「新しい宗教哲学」に対する態度を曖昧にしておくことはできず、宗教哲学をどのように是認するかという問題に直面したはずだからである。

実は、フロレンスキが一九一二年に神学修士論文として『靈的真理について 正教的弁神論の試み』を提出した際にも、宗務院がこれをそのまま公刊することを認めなかったため、改訂を施した上で一九一四年に『真理の柱と礎』とタイトルも改めて刊行したという経緯がある。その一方で、この論文の口頭試問の際にフロレンスキが行った冒頭発言が後に「理性と弁証法」というタイトルで『神学通報』に掲載されているが、その中には「哲学は

それ自体で高く、価値があるのではなく、キリストを差す指として、キリストにおける生にとって高く、価値あるものなのである²³」という一種の哲学否定論ともとれる発言が見られるなど、フロレンスキの立場が他の宗教哲学者とは大きく異なることも暗示されている。

では、本当にフロレンスキは哲学を神学の婢としようとしたのであろうか。先に回答を与えてしまえば、まさにその通りであるのだが、ここではソロヴィヨフが哲学的思考の前提として神学的知見を要請したのと同じ論法が用いられており、言わば神学の立場から哲学を基礎付ける立場だと言うこともできるのである。これは「理性」をめぐるフロレンスキの議論に端的に表れている。「理性は救済を渴望している、…理性はその存在する形式、悟性の形式において死につつある。…二律背反において互解し、その悟性的な存在において死せる理性は、生と堅固さの原理を求めている。理論的な領域での救済は、何よりもまず知性の安定性として、すなわちまさに「いかにして理性は可能か」という問への答えとして考えられる。そして、もし宗教がこの安定性を約束するとすれば、弁神論の仕事は実際にこの安定性が与えられること、つまりまさにその「いかにして」を示すことにある。…「理性はいかにして可能か」という理性に関する基本的な問題への解答として、「理性は真理を通して可能である」と宣言しなければならぬ。だが、この場合、真理を真理たらしめるのは何であろうか。それは真理そのものである。²⁴」

ここでフロレンスキが用いている「真理」とは大文字の Истинаであり、それはまさに「神」に他ならない。それゆえ、初めから哲学の自立的基盤を否定し、絶対的根拠として神の存在を要請しているという意味では、極めて反近代的な立場に立っているように見える。だが、よく考えてみれば、フランクも悟性的な論理の基盤として未知の世界の総体としての「何か」を要求した際に、哲学の究極的な客観性が絶対者の立場においてのみ可能である

ことを認めていたわけだから、両者の相違は表現上のものに過ぎないとも言えるのである。その意味では、フロレンスキーはカント的な理性の二律背反というテーマを神学的に解釈しながら、正統的な教会の立場を擁護しつつも、ソロヴィヨフの提起した宗教哲学的な思考法を神学的議論にフィードバックしようとしていたのである。これはソロヴィヨフが自らの哲学的概念を構成するために援用した三位一体論について、フロレンスキーが「三一性の教義は宗教と哲学の共通の根源となるのであり、そこで双方の古くからの敵対も克服される」と述べていることからも十分に確認できる。

だが、その一方で、正教の正統的な立場に与するがゆえに、フロレンスキーにとって擁護できない議論が存在することも指摘しないわけにはいかない。これはロシア近代宗教思想の始祖とも言えるアレクセイ・ホミヤコフ(一八〇四—一八六〇)に対する批判として提出された議論に明確に現れている。フロレンスキーはホミヤコフの人間理解と教会理解に関して次のように述べている。「人間の自由な自己主張、人間に内在する存在は愛の有機体の中に現れるものであり、彼にとっては何よりも尊いものである。実際、彼は：「偉大な愛他主義者」である。だが、偉大な愛他主義もそれ自体では教会に少しも似ていない。というのも、教会は人間性の外部にあるものの中に自らの基盤を置いたのに対して、愛他主義にとっては、すべての人道主義にとってと同じように、最も強固な支点となるのは人間の内的な、内在的な力だからである。…ここでホミヤコフに関して語られた主張は予期せぬものと思われようが、得心すれば、ホミヤコフと宗教における存在論的契機との闘争にも予期せぬ光が投げかけられる。宗教における超越的なものに対する関係は、彼の目からすれば、「クシートのな」原理の現れなのである。だが、その時には、なぜ彼が権威を否定するのか、彼が権威に従う者の外部にいる限りでの権威とはどのようなも

のであるかが明らかとなる。²⁶⁾

ホミヤコーフは愛と自由の原理を「イラン主義」、権威と従属の原理を「クシート主義」と呼んで、本来は前者がキリスト教会のあるべき姿であるのに、現実の教会は後者のあり方に墮していているとして一九世紀中葉の国家機関化した教会を批判した。フロレンスキーはこれに対して、教会の聖職者の権威が位階に応じた機密の能力にあることを指摘して反駁しているのである。

それは多分にテクニカルな神学的議論であるが、要点としては聖体機密（プロテスタントの聖餐式）において使用されるパンと葡萄酒の「存在変容」の問題、つまりこの祭式においてパンと葡萄酒が現実にキリストの肉と血に変容していると考えるか否かという点に関わっている。カトリックと正教はこの変容が聖職者の位階に基づく祭式的能力によつて起こっていること認めるが、プロテスタントは聖職者にそうした特別な能力があるとは認めないという相違がある。つまり、聖職の権威＝能力の承認は、この「存在変容」に関する正教的理解とプロテスタント的理解の相違としても把握されるのである。

それゆえ、教会の権威（この場合は、聖職者の権威）を否定するホミヤコーフは真の正教徒ではなく、プロテスタント的な偏向を持つ思想を唱道しているという批判がなされるのである。これは正統的な正教の立場を主張したものであるが、同時にホミヤコーフの示した愛と自由という人間的な原理すらをも「愛他主義」や「人道主義」という近代の後知恵的な理念に過ぎないものとして切り捨ててしまっているように見える。その限りでは、ソロヴイヨフが「ソフィア」について論じた際に登場した「人類」のように、神的なものと人間的なものが交差する理念を容認することは極めて困難になるように思われる。フロレンスキーは『真理の柱と礎』の中で、「もし、ソフィ

アがすべての被造物であるなら、被造物の魂や良心、——人類——も専らソフィアである。もし、ソフィアが教会であるなら、教会の魂や良心——聖人の教会——も専らソフィアである」として、ソロヴィヨフのソフィア理解に見られる人間論的要素を反復している。だが、この書物を全体として見た場合、随所で人間の「自己過信」が罪の元凶であり、神＝真理のために自らを空しくする謙讓の精神こそがキリスト教徒の徳目であると繰り返し訴えられている。²⁸ その意味では、人間的なものと神的なものとの本質的な相違の方が強調されていることは否めず、フロレンスキーの保守的・反動的な姿勢が強く印象づけられるのである。

しかしながら、フロレンスキーは単に近代的な立場からのキリスト教批判に反駁するためだけに自らの神学的な議論を展開したのであるか。仮にそうであるならば、それはそもそも虚心坦懐に真理を求める哲学ではなく、予定された教条を押しつけるだけのドグマティックな思考の振る舞いに過ぎなくなるだろう。こうした疑問に対する回答を与えられると思われのは、フロレンスキーのソフィア理解において提起されている次のような見解である。「永遠的なものそれ自体の知覚とは、認識論的側面からすれば、その内的な必然性において物 *Being* を見ることに、——つまりその存在の意味や、理路 *Logos* (理性) の内にある物を見ることである。被造物の無条件な価値を直観することで、聖人はそれらの客観的な存在の理路、それらのロゴスを見ているのである。∴物の理性とは、被造物の観点から見れば、被造物が自分の自我から解放され、自分を脱し、神の中で自らを使い果たす者としての自分の礎を見出す手段となるような所作である。∴神的存在の観点からすれば、被造物の理性とは条件的なものについての無条件な表象、個物 *Factum* *Beib* についての神の理念であり、神が自らの無条件性と絶対性を、自らの神的な思考の神的な内容と共に名状し難い形で自己廃棄する中で、有限な、制限されたものについて思考し、被造物の貧弱な

半存在を聖三者の核心という存在の充満の中へともたらし、被造物に自己―存在と自己―規定を贈る、つまり被造物をご自身とあたかも同じ水準に立てて下さるといふ所作なのである。」²⁹⁾

神学的な言い回しであるだけに、やや理解しにくい面もあるが、ソロヴィヨフが「全一」について論じた際に展開した「主観的な」観点と「絶対的な」観点の交差が、ここで「被造物」の観点と「神」の観点との交差として見られることは明らかであろう。しかも、ソロヴィヨフが「全一」という術語で言い表そうとした内容を、「物」として極めて具体的に捉えている点も注目される。「物」が端的に言つて「被造物」でしかありえないとすれば、人間を含めたすべて、つまり人類も社会も独特な「物」であり、それが理性や神のロゴスに貫かれていることになる。その意味で、この「物」はソロヴィヨフの「ソフィア」の持っていた神的な性格や被造的な性格、さらに人間論的な捉え方などを独自の仕方でも総合した概念だと言つてよい。こうした理解が神学的な被造物の理解に流れ込むことによつて、ソロヴィヨフの哲学的構想も神学的なパースペクティヴの中にごく自然な形で還元されるのである。

これらの議論を勘案した場合、フロレンスキーによつて宗教哲学が持ち得た意味とは、正統的なキリスト教の伝統的教義に対して、より具体的で豊かな表現をもたらすこと、そしてそれは部分的に近代的世界理解に通ずる言葉を神学に与えることであつたように思われる。『真理の柱と礎』においては、この他にも数学的な無限概念や論理的な二律背反に関する議論を神学的な問題の理解のために援用している箇所がある。それは現代の諸科学の成果を参照することによつて、キリスト教神学の人智を越えた奥行きを改めて確認する作業だと言つことができる。そうした形で、旧来の知見が抱えている、必ずしも行き届いたものではない表現の限界を超えると同時に、数学や論理学の最新の知見が神学的正当性をも持ちうることを示してゐるのである。そうした形で、一見不合理と思わ

れるような神学的言明の超合理性をも示すことができたのである。

逆に、一部の近代的理念、特に時には神に反逆することすらできる人間の内在的な力の称揚に対する過剰なまでの批判には、新しい宗教哲学が求めた近代的な社会的理想の追求そのものを否定する意図も感じられる。その点では、フロレンスキーにとっては、キリスト教神学に内在された、存在の根元的論理の十全な展開こそが哲学的な「創造」に他ならず、それを逸脱する思考は異端へ導く哲学の「専横」として排除されるべきことだったと評価せざるをえないのである。

まとめ

ロシアの宗教哲学はソロヴィヨフ以降に様々な方向性が示されたが、全体として具体的・身体的なもの、あるいはそれを「物」として捉える独特な傾向が形成されていることは明らかであろう。それはとにかく曖昧に語られがちな「すべて」や「社会」、「人類」などを具体的、身体的に捉えようとしたという点で極めてユニークなものであった。そうした発想の根幹にあるのは、人間論的・人間中心主義的な解釈と神権的・神中心的解釈との思想的な交差であり、それによって伝統的なロシアの精神性にとって馴染み深い神学的地平における被造物の理解が新たな段階へと歩を進めることになったのである。それがさらにどのような展望を開拓しうるかは、未だ解決されていない課題として残されており、今日思想文化一般に対しても大きな示唆を与えるものだと思われる。その意味では、ロシア宗教哲学は今なお新しい構想のために開かれているのである。

注

- (1) Бердяев Н. А. Русская идея. Paris, YMCA-Press, 1971, С. 31.
- (2) Соловьев Вл. С., Три речи в память Достоевского. Третья речь. // В. С. Соловьев. Философия искусства и литературная критика. С. 247.
- (3) Соловьев Вл. С., Критика отвлеченных начал. // В. С. Соловьев. Полное собрание сочинений и писем. Т. 3, М., 2001, С. 150-151.
- (4) 谷は(じ)び「全」(もしくはは)なる絶対的实在」「神化(もしくはは)神人性」「自」(と)自」の他者との関わりとしての全で」「愛に基づく自覚的統合(じ)びの地上の有機的一体(教会)」という四つのテーマの重なり合いがあることを指摘している。
谷寿美『ソロヴィヨフの哲学—ロシアの精神風土をめぐって』理想社、一九九〇年、三八二—三八三頁。
- (5) Соловьев Вл. С., Философские начала цельного знания. // Вл. Соловьев. Сочинения в 2-х томах. 1990, Т. 2, С. 261.
- (6) Лосев А. Ф., Владимир Соловьев и его время. М., 1990, С. 116-124.
- (7) Соловьев, Философские начала цельного знания. С. 141-142.
- (8) Лосев А. Ф., Владимир Соловьев и его время. С. 112-113.
- (9) Соловьев Вл. С., Три свидания (Москва—Лондон—Египет. 1862—1875—1876) // Владимир Соловьев. Сочинения. СПб. «Художественная литература», 199, С. 405.
なお、訳文は御子柴道夫『ソロヴィヨフとその時代 第一部』刀水書房、一九八二年、四三頁を参照した。
- (10) 御子柴はこれについて次のように指摘している。「このソロヴィヨフの経験に彼個人を超える普遍的な意味を見て、時代を超克する一つの象徴としてそれを理解したのが、今世紀初頭の激動と混沌の時代に生きた象徴詩人たちであった。彼らは重い時代の黒雲に喘ぎつつ、あの紺青の静けさ、安らぎを必死に求め、また自分らも自身もソロヴィヨフのこの女性の疑似物を生み出しながら、結局、彼のあのハーモ

ニックで静寂な瑠璃色の世界は、われわれには手にすることのできぬ世界で、トルストイのアナキーとドストエフスキーのカオスの方がはるかにわれわれに身近だと認めざるをえなかったのだ……」御子柴前掲書、四六頁。

- (11) ローセフはソロヴィヨフのソフィア論には十の異なる側面があることを指摘している。ローセフの整理では、「絶対的側面、神人的側面、宇宙論的側面、人間論的側面、普遍的・女性論（フェミニズム）的側面、美学的・理論的側面、私的・ロマン的側面、魔術的側面、民族的・ロシア的側面、終末論的側面」のようにまとめられている。

Досев А. Ф., Владимир Соловьев и его время. С. 256.

- (12) Там же, С. 232.

- (13) Соловьев Вл. С. Идея человечества у Августина Конта. // Вл. Соловьев. Сочинения в 2-х томах. 1990. Т. 2. С. 575.

- (14) Досев А. Ф., Владимир Соловьев и его время. С. 233.

- (15) Франк С. Л., Предмет знания. СПб., «Наука», 1995. С. 41-62.

- (16) Кант『純粹理性批判』B 10。頁はアカデミー版のもの。

- (17) ここでは説明を分かりやすくするために特性の束 x と未知の事物の総体 X を便宜的に区別したが、フランク自身は特に両者を区別していない。認識される事柄が「特性」であるか、「事物」であるかという存在資格の相違は、この場合は本質的な意味を持たないからである。

- (18) こうした試みをフランクに先んじて提起したのは H・ロスキーであり、彼はそれを自著『直観主義の基礎付け』（一九〇六年）の中で「神秘的直観」と呼んだ。

Досский Н. О., Обоснование интуитизма. // Н. Досский. Избранное. М., 1991.

- (19) 「ソボール」は日本語に訳しにくい言葉であるが、元々はキリスト教の教義について論じるために神学者たちが集った *вселенский собор* 「全地公会」などの「集まり」を意味している。ここでの内容としては、同じ信条を持つものの集まり、教会的な集合体といった意味を表している。

- (20) Франк С. Л., Духовные основы общества. М., 1992. С. 53-54.

- (21) ロシア語では外来語の *абстрактный* の他に「抽象的な」という形容詞表現として *отвлеченный* が用いられる。これは *отвлечь* 「引き離す」に由来し、「現実から離れた」というニュアンスを持っている。
- (22) Там же, С. 71.
- (23) Флоренский П. А., Разум и диалектика. // Соч. в 4-х. Т. 2. С. 142.
- (24) Флоренский П. А., Разум и диалектика. // Соч. в 4-х. Т. 2. С. 136-137.
- (25) Там же, С. 137.
- (26) Флоренский П. А., Около Хомякова // П. А. Флоренский Соч. в 4-х. Т. 2. С. 229.
- (27) Флоренский П. А., Столп и утверждение истины. // Сочинение, Т. 1, Ч. 1, 1990, С. 350.
- (28) 例えば、次ような文章がある。「何が、あるいは誰かが私の中で、私こそが哲学的探求の中心であるという理念を消し去るので、私はこの場所に真理そのものについて理念を置く。私という自分に与えられたものは無ではあるが、私に唯一与えられたものであり、この自分の唯一の財産を自分自身にも理解できぬまま拒否し、真理のために私に委ねられたこの唯一のものを犠牲とするのである。だが、その犠牲も自分の力によってではなく、真理の力によって差し出すのである。以前には罪深い我欲が自分を神の座に立てたが、今度は神の助けによって私は自分の場所に、私がまだ知らないが、待望し愛している神を立てるのである。」 Там же, С. 68.
- (29) Флоренский П. А., Столп и утверждение истины. С. 323.