

【基本文献翻訳】

セルゲイ・ブルガーコフ著『マルクス主義から観念論へ』より ソロヴィヨフの哲学は現代思想に何を与えているか*

長縄光男訳

はじめに

本論において筆者が課題としているのは、ソロヴィヨフの哲学を余すところなく叙述し、これに然るべき分析を与えるということではない。我が国の知識人の進歩的部分が未だにソロヴィヨフに対して抱いている頑な冷淡さや疑り深い不信感を思う時、この種の問題設定は殆ど時宜に適していないと言ふべきだろう。それ故、私がここで追求しようとしているのは、じかに哲学的な目的というよりは、むしろジャーナリスティックな目的である。私はもとより貧弱な素描によってではあるが、ソロヴィヨフの実像を、その巨大な姿そのままに示し、そのことによって彼がいかなる人であったかを検証する一助としたいと思う。この検証を、私は我が国の社会が精神的に発達するにあたり、何はさておきなされるべき、もっとも重要な課題と見なしているのである。

* 本稿はキエフ、ポルタワ、キシニョフにおいて行われた公開講義に大幅に加筆したものである。初出は『哲学と心理学の諸問題』1903年1,2号である。〔以下雑誌名は『諸問題』1ないし2と略称する。〕

しかし、このような検証が行われるための基盤はあるのだろうか。あるいは、言い換えれば、ウラジーミル・ソロヴィヨフの哲学は現代思想に何を与えているのだろうか。

この問いには、現代思想がそもそも何を必要としているか、現代人の精神的渴望とはいかなるものであるかを明らかにすることによってはじめて、答えることが可能であろう。現代思想が渴望しているのは、何よりもまず、ソロヴィヨフの哲学全体の基本原理、そのアルファとオメガとなっているもの、即ち、積極的全一態である。分業体制の中でそれ自身、分断されて細切れとなってしまった現代思想は、おのれのこの分裂状況に今なお苦しみ、真の存在の深みと日々の働きとを結び付けるような、そして、一人ひとりの生に意義を与え、これを「sub specie aeternitatis [永遠の相のもとに]」置くような、そのような欠けることのない世界観を求めているのである。ソロヴィヨフの理想——それは欠けるところのない知識、欠けるところのない命、欠けるところのない創造の理想であり、かかる理想こそあらゆる成熟した思想に固有な理想に他ならない。然るに、知識が豊かになり、科学が発達したにも係わらず、現代思想は内的崩壊と無力化の様相を呈している。正常には調和の中にあるべきこれらの要素が、いまでは互いに反目しあい、互いに疎外しあう状態にあるのである。実証科学は形而上学に対して、おのれの権利を侵害はしないかと疑惑の眼差しを向け、形而上学は科学と一緒にあって、同じような疑惑を抱いて宗教を眺めている。だが、これに対して、実際の生活は、これらのどれとも無関係に、それなりの秩序に従って営まれているのである。

このような状態を究極的な状態とも通常の状態ともみなすことはできない。そして、こうした

状態からの出口を示すことができるのはただ総合哲学だけ——現代思想の中で宗教と形而上学と科学とを和解させ、これらが纏まることによって発する光によって、その然るべき領域たる倫理的歴史的諸課題と共に、実際の生活を照らしだす総合哲学だけである。現代においてはある意味で唯一、かかる哲学的総合の試みを行っているのがソロヴィヨフなのだ。現代思想における彼の意義はこのように規定することができるだろう。

このような普遍的な総合をなし遂げる力をもった精神は、それ自身、最高度の普遍性を具備していなくてはならない。そしてソロヴィヨフは現に紛れもなくそうした普遍性を有しているのである。彼は何よりも哲学者としてこの普遍性を持っている。哲学の歴史において、ソロヴィヨフの哲学ほどに多面的な哲学体系を指摘することは、まず出来ない。デカルトに始まる近代哲学がソロヴィヨフの哲学にとって不可欠の前提であることは言うまでもないとして、プロティノス〔『諸問題』1, 54, 2巻本『社会学・神学論集』第1巻, 1997年（以下では『論集』と略称する）176ページでは「プラトン」〕や新プラトン主義者たちにおいて歴史的な完成を見たギリシア人の哲学や仏教やキリスト教、それにカバラ哲学のような偉大な哲学や宗教の教説の内でも、この多角的な体系の中に素材として取り込まれていないようなものは、ただの一つもない。どれもこれもみなそれなりの位置を振り当てられているのである。この点においてソロヴィヨフの体系は、哲学の歴史の中でかつてただ一度だけ奏でられた、響きよく呼び交わす協和音なのである。ここでは様々な教説の機械的な結合たる折衷主義など問題となりえないことは、例えばヘーゲルの汎論理主義と経験的実証主義のように、互いに否定し合う教説が、ソロヴィヨフの哲学の中ではそれぞれ然るべき位置を示されているという事実が、何よりも良く証明している。ヘーゲルは歴史哲学の科学を造りだしたが、その際、彼がこの科学の基礎とした原理というのは、様々な哲学体系の中で我々が認識しているのは観念の弁証法的発展の諸契機だということである。これを言い換えれば、我々が見ているのは唯一の普遍的な真理の一面的な諸相だということである。というのは、真理はこれらの相の否定ではなく、有機的な総合だからである。それ故、最新の総合的体系は全て、当然のことながら、従来の体系が持つ一面的な真理を自らの内に取り込んでいるのであり、この宇宙万有の真理は哲学の歴史の中で、このようにして順次明らかになっていくのである。さらに言えば、今日の哲学思想にとって科学としての歴史哲学の意義は、挙げてここに由来するのである。ソロヴィヨフの哲学は、ほかならぬ、ヘーゲル的な意味での哲学史の観点からみて、普遍的である。しかし、哲学的総合を十全なものにするために、現代の哲学者たるものは自然科学、それも、少なくとも、その最新の成果は知っていなくてはならない。ソロヴィヨフはこのような要求にも適っている。その体系の中には現代の自然科学の学説が然るべき位置を占めているのである。また、哲学者たるものすべからず美についての敏感な感覚も備えていなくてはならない。これなくしては森羅万象を理解する道は彼に閉ざされたままだろう。ソロヴィヨフはこの点でも生来豊かに恵まれている。彼は自らの内に第一級の文芸評論家ばかりでなく、詩人をも併せ持っていた。彼のミューズの魅惑的な美貌と誠実さとは、その慎ましさにもかかわらず、ソロヴィヨフに夥しい数のロシアの詩人の中で、全く独自の屹立した地位を与えているのである。

こうしたことと並んで、宗教を哲学的に弁明し哲学を宗教的に弁明するために、哲学者たる者は宗教的本性の持ち主でなくてはならない。また、神についての思想だけでなく、神に対する感性をも持っていないなくてはならない。そしてソロヴィヨフに関しては、彼の精神の宗教的側面こそが、疑いもなく、その哲学的構築物全体を自らの色彩で染めあげる基礎そのものとなっているということ、確信を持って言うことができる。〔『諸問題』1, 55, 『論集』176-177では「ソロヴィヨフは言葉の十全なる意味において天才であった。自ら明かしているように、彼には神性が現に存在することを感じ取る力があつたのである。そして、彼の精神の宗教的側面こそが、疑いもなく、

その哲学的構築物全体を自らの色彩で染めあげる基礎そのものとなっているのである。』

最後に、哲学的総合を十全になし遂げるためには、哲学者たる者、書齋で思索する人であるだけでなく、その時代が悲しみとしていること、必要としていることを全て身近に感じ理解する心をもった人間でなくてはならない。彼はその時代の子でなくてはならない、市民でなくてはならないのである。こうした要請は、あるいは、かなり行き渡った偏見を共にし、哲学的探究と宗教的気質とは社会生活の諸々の現象に反応する能力を麻痺させるだけだと考えている人々にとっては、奇異に思われるかもしれない。ソロヴィヨフという人はこうした考え方に対する生きた反証である。[『諸問題』1, 55, 『論集』177では「我々の見るところ、現代ドイツの教授連の哲学の不毛性は、大部分、彼らの実用的俗物性によって説明される。学校が与えることのできるものはすべて与えながらも生きた魂を持たない哲学書が氾濫していることと、この不毛性とは奇妙に釣り合わない。だが、ソロヴィヨフはこの点でも例外である。』] 彼はその言葉の最も広い意味において市民であった。このことは勿論、彼自身が政治に携わったということの意味しているわけではない。これは分業の必要性と哲学者の極端な非実理性によって排除されているのである。しかし、彼は実践的正義という問題に絶えず関心を持っていた。そしてソロヴィヨフの社会評論は彼の著作の中でももっともブリリアントなものの一つであり、何と云っても、広く受け入れられた彼の活動の諸側面の一つであった。社会評論は、確かに外目には、ソロヴィヨフの総合を完成させ精緻なものとするのを妨げることになった。千ページにも及ぶドイツ流の教科書の代わりに、我々が持っているのは完成とは程遠い簡単な素描に過ぎないのである。しかし、哲学者のまさにジャーナリスティックな気質のお陰で、そこには、教科書が外目には完成した建造物であるにもかかわらず持たない、命の息吹があるのである。哲学者のこの履歴に、一体まだ何を付け加えることができようか。はたして、彼がスラヴ派の幾たりかの者たちと同じように、単に哲学者であるだけでなく、同時に神学者でもある、ということをつけ加えるべきであろうか。だが、我々は、諸般の事情を勘案して、ソロヴィヨフの神学者としての彼の活動は全く捨象するであろう。

我が哲学者の相貌とはこのようなものである。以下では、彼の諸理念に立ち入ってみよう。

I

今日、哲学の神殿の入り口に門番として立っているのは認識論である。この認識論から哲学の教理はすべて住民権を得るためのパスポートを手に入れなくてはならない。哲学史におけるカントの不易の意義は、彼以後形而上学のみならず神学すら、批判的でなくなってきたということ、すなわち、あらゆる教義の構築に先立ち、知識そのものの本性とその権能について問題を立て、これに自覚的な答えを与えなくてはなくなってきた、ということにある。認識論の内容をなしているのは、真理とは何かという、ピラトの永遠の問いである〔新共同訳「ヨハネによる福音書」18:38、正教会の訳では「真理」ではなく「真実」〕。それは即ち、真理とは何において成り立っているのかという、その物質的内容の側面から理解される問いではなく、認識とは如何にして可能か、そしてどの程度可能か、という認識の形式的諸条件の側面から理解される問いである。ピラトの問いに対してソロヴィヨフが取った立場を規定するためには、哲学思想のこれまでの発展の結果、即ち、ソロヴィヨフがその哲学活動を始めるにあたり明確にした、あの「西欧哲学の危機」〔ソロヴィヨフのマギストル学位請求論文の題名〕なるものを知らなくてはならない。

この危機を理解するためには、カントに立ち返らねばならない。カントの教説は近代のあら

ゆる哲学が経由する中央駅である。現代思想のあらゆる道は、ここを通過してありとあらゆる方向へと散って行く。一面において、彼の哲学が成したことの多様な意義のおかげで、また他面において、それが成し終えなかったことの故に（まるきり正反対の傾向をもった哲学がカントの教説を、同等の権利をもって基礎となしうるというのも、この未完性の故である）、カントをいかに理解し、いかに評価するかが、哲学の教説全体 (для всего философского учения) [『諸問題』1, 57, 『論集』178では「当の哲学的教説」(для сего философского учения)] を特徴付けることにもなる。哲学体系の旅券において最も確実な「目印」は、それがどのようなカントを信奉しているかということである。こうして、カント研究、カント学は今日の講壇哲学にとって、最も好まれる対象となっているのである。

カントは互いに相反する二つの傾向を用意した。ヘーゲルの論理的観念論と経験主義、あるいは現代自然科学の実証主義である。経験は如何にして可能か、科学的認識は可能か、というヒュームの問いを設定したのは彼である。『純粹理性批判』における認識の分析が示しているのは、認識が可能なのはひとえに、我々の意識の中に主観的な認識の形式、即ち、感覺的知覚の形式としての時間と空間、それと思惟の形式としての諸々のカテゴリー（これらのカテゴリーの内第一位を占めているのは、因果律のカテゴリーである）が存在しているがゆえにほかならない、ということである。我々の科学的知識は純粹理性のこの特性に基づいているのだということが、人間の意識に遂に明らかになったのである。手短かに言えば、理性こそが自然の立法者であり、自然の法を自ら定めるといふことだ。というのは、これらの法は同時に感覺を素材とする我々の思惟の法でもあるからだ。カントは認識するエネルギーをすべて主観に吸収させたのだが、この主観に対して感覺を証拠立てるもの、つまり我々に「与えられてある」(gegeben) ものは受動的な素材でしかない。カントは認識するものと認識されるものとの間にある、現実的な同一性を全て分断してしまった。つまり、主体即ち知識の形式と、知識の質料^{マテリア}即ち感覺性との間に深い溝が口を開けたのである。これら主観の形式は認識素材といかに接合するのかという問い、そもそもこの接合、すなわち認識そのものは果して可能なのかという問いは、未解決のままに残されているのである。認識の形式的条件を確立しようとして、カントは知識そのものを破碎してしまった。そして、彼は信仰を「実践理性」名付け、この「実践理性の優位」を宣言することによって、信仰の領域に屈服しなくてはならなかったのである。物自体というカントの教説はカント哲学の無力さの証明であり続けてきたが、この教説はその明らかな矛盾と不明瞭さの故に、(今日、哲学を認識論 [『諸問題』1, 58, 『論集』179では「カント学」] に置き換えようとしている新カント派が試みているように) カントにとどまっていることは許されない。ドイツ観念論という古典的哲学はカントの教説の内実を、可能な限り余すところなく、驚く程に徹底的に展開している。その最後の言葉を語ったのがヘーゲルである。カントの哲学によって作りだされた主体と客体の間の根本的二元論は、フィヒテによって主体が客体を吸収する（「非我」は「我」の様態であるに過ぎない）という方向で解決された。明らかに、この独我論*を問題の解決とはみなすことはできない。何故ならば、これは問題を解決しているのではなく、ただジレンマの一方の項を無きものにすることによって、問題を除去しているだけなのである。(問題のこのような解決の仕方の不十分さを常に感じていたフィヒテは、自らの体系を絶えず改訂し、最終版において本質的にはカントに近づいた、つまり、出発点に立ち返ったのである。) 主体と客体との和解、即ち結合という問題を出発点に据えたのは、シェリングの同一性の哲学であった。彼は主体と客体とが不可分である、あるいは同一であるような絶対的原理を探究したのであった。シェリングはその後の思索活動においてこの問題から逸れ、その哲学的洞察の多くの点で時代に先んじ、ソロヴィヨフの先駆けとなったが、シェリング以後にこの同じ問題を設定したのはヘーゲルであった。ヘーゲルはフィヒテと

同様のやり方で、この問題を解決しようとしている、つまり、特別の客体、あるいは認識の材料を無に帰せしめようとしているのである。その場合、違いは、フィヒテにおいて存在は全て純粋な「我」に属しているのに対して、ヘーゲルにあっては純粋思惟に属しているというところにあるに過ぎないのである。「客観的認識が可能となるのはただ、総体においてアプリアリな論理を形成しているところの認識の主観的諸形式による、というカントの命題から出発しながら、ヘーゲルは、このアプリアリな論理的思惟こそが真に実在的なものであるという結論に到達する。この論理的思惟こそが全てであり、これの外に、これを措いては何もない。自らを思惟する思想は主体であると同時に客体でもある——これがヘーゲル哲学の原理である。かくして、思惟の他には何もなく、従って、存在と思惟とが同一のものである以上、この思惟を研究する学は認識の諸形式についての教説であるだけでなく、存在の諸形式についての教説でもあることになる。ヘーゲルの教説の中で“Wissenschaft der Logik”〔論理学〕、即ち、実在するものについての学が持つ意義は、ここから理解しうるのである。

しかし、あらゆるものがその真の現実態をただ自己の概念の中にのみ持つならば、認識主体は概念にほかならなくなるし、この点において、認識主体は他の存在に対していかなる優越性をも持たない。かくして、実在するもの全てを形作っている諸々の概念あるいは諸々の理念は、思惟する主体の理念ではない（思惟する主体自身はただ理念であるだけである）。それらはそれ自体である。そして、実在するものはすべて、いうなれば、これらの理念（あるいは観念）の自己展開の結果である。あるいは、より正確に言えば、観念のみの、純粋存在の自己発展、すなわち無である。言い換えれば、すべてのものは無から生まれる。あるいは、すべては本質において無である。すべては純粋な思想である。即ち、働きかけるものも、働きかけの対象もないのと同じように、思惟するものも、思惟されるものもない思想である。」**

* (solus ipse [我ひとり] に由来する) ^{ソリプシスム} 独我論は認識主体とその表れ以外のあらゆる存在を否定する。従って、外的世界のみならず、あらゆる他者をも否定する。

** ソロヴィヨフ『全一的知の始原の哲学』、著作集I、276 ページ。後にソロヴィヨフはこうした議論を全て否定した。ケドルの著に付せられたヘーゲル論 (299 ページ) を参照 (百科辞典から転載)。しかし、我々の見解によれば、ソロヴィヨフはこの点において自らを論駁しおおせてはいない。

根本原理に由来する論理的矛盾の中で混乱しつつ、ヘーゲル哲学は自らの普遍性の主張においても、より一層無力であることが判明した。全てが思想であり、全てが純粋思惟から認識されるというヘーゲルの汎論理主義の命題が正しいとすれば、この純粋思惟は概念の弁証法的発展の過程において、自然科学も歴史も経験科学も、全て自分自身から展開しなくてはならないはずである。汎論理主義の中には経験は居場所を持たないのである。まさにここ、自らの現実的な力を量り、自らの主張を正当化しようというこの試みにおいて、この上なく大きな破産がヘーゲル哲学を待ち受けていた。事実として明らかになったのは、現実態は概念の弁証法によっては余すところなく認識されえないということ、従って、論理的思惟は普遍的認識ではなく、また、全てでもないということであったが、これは汎論理主義の根本命題の否定でもあったのである。

ヘーゲルにおいて新しい時代の哲学思想はその頂点を究めたとは言え、哲学と科学とがあたかも互いに対立しあっているかの如き有害な偏見がより広範に広がることを助長したのも、ほかならぬヘーゲルであった。歴史のネメシス〔復讐の女神〕は尊大な思弁に替えて、ヘーゲル哲学の王座をかつて占め、いまなお占めつづけている、哲学的には最も弱い傾向を明るみにだして見せ

た。ヘーゲルの哲学は経験主義と経験主義的考究の諸要求を、不当この上なく扱ったが、汎論理主義のほうは実証主義の中に哲学的定式を見いだしたほかならぬ経験主義によって、まんまと排除されたのである。

実証主義哲学の支配は自然科学の繁栄と時を同じくしている。そして、これら二つが出現したことには因果関係があり、お互い同士が原因となり結果となっていると、しばしば考えられている。しかし、これが正しくなく、実証主義が自然科学に哲学的な根拠を与えることはできないということを示すのは難しいことではない。その発展をとことん押し進めて行けば、実証主義は矛盾と撞着とに行き着くのである。これまでの哲学思想の歴史、とりわけ、カント以後の哲学を無視したために、あるいは、知らないために、実証主義を代表する思想家たちは、現象——彼らのお好みの表現によれば、「事実」——を研究することによって（ゲーテがいみじくも言っているように、一つひとつの事実はその中に既にまるまる一つの哲学を含んでいるのだということを露疑うことなく）、自分たちは諸々の現象の法則をも認識しているのだ、従って、実在するもの全ての真の意義を過不足無く認識しているのだと、無邪気に確信して、自らを安んじているのである。「だが、問われているのは、現象という地盤に立ちつづけていながら、実証主義が何らかの法則についていささかなりとも語るができるというのは、いかなる権利によっているのか、ということなのだ。これらの法則を科学は経験から知るのだと想定されている。しかし、経験の中に我々が認めることができるのは、諸々の現象の経験的關係でしかない。即ち、我々の経験を支えている一つひとつの出来事におけるそれらの関係でしかないのである。事実とは、所与の諸々の現象の間の連続性と類似性の一定の関係、先行する我々のあらゆる経験における一様な関係であるが、では、この関係が、我々の経験に先立つ時間とそれに続く時間とを問わず、（従って、我々には事実としてのこの関係を経験と確信することができないにもかかわらず）、あらゆる時間を通じて、不変であることを無条件で保証するものは何なのか。諸々の現象の事実としての経験的關係に普遍性とか必然性といった性格を与えているのは何なのか、何がそれを法則としているのか。我々の科学的経験が存在するのは、言うなれば、昨日という日以降のことであって、昨日という日に属する出来事の数、他の時間に属する出来事に比べれば、ほんの僅かではない。しかし、仮にこの種の経験が幾百万世紀存続してきたとしても、この幾百万世紀はわれわれの死後に来る無限の時間に対しては何の意味も持たないだろう。そして従って、この経験の中で見いだされた法則の無条件的な信憑性を、いささかなりとも補強することは出来ないであろう。」（ソロヴィヨフ著作集I、272）

「かくして、自然の合法則性と法則の一様性についての教説は実証主義の中にいかなる根拠ももたない、まったく恣意的に受け入れられた公理に過ぎないのである。学を根拠付けることができない以上、実証主義は、これを代表する如何に深遠な思想家においても、数学的公理のもつ普遍的支配権にすら疑問を呈する懐疑主義に行き着き、我々をヒュームに連れ戻すことになる（J.S.ミルの哲学とはそのようなものである）。

他面において、現象のみを実在するものと認めることによって、実証主義は必然的に感覚論たらざるをえない。すなわち、我々が知っているのはただ我々の感覚だけであり、外的世界とか内的世界といった、様々なカテゴリーに従って我々が分類する感覚以外に何もない、ということになるのである。外的客体についてのみならず、他人についても、我々はただ自分たちの感覚を手段としてのみ知るのである。それらは私にとって私の意識のこの状態の中だけに存在するだけであり、従って、それらは私の意識の状態以外の何ものでもない。しかし、主体としての自分自身についても、ただ自分の意識の状態において知るに過ぎない。従って、主体としての私自身、私の意識の状態に帰着させられることになる。しかし、これは愚かしいことだ。何故ならば、私の

意識は私を前提としているからだ。従って、意識の現象は存在するが、それは私の意識の現象ではなく（何故ならば、私がないのだから）、意識するものと同様意識されるものもない、単なる意識一般の現象でしかない、ということを知る他なくなるのだ。」（ソロヴィヨフ前掲書、274）実証主義の哲学はこのような不合理に行き着くのである。

かくして、我々が出発点として認識の形式をとるか認識の素材をとるかに係わりなく、合理主義の哲学は、経験論の哲学と同じように、我々を矛盾と撞着に導くのである。最近の哲学思想が行き着いたこの袋小路に出口はあるのだろうか。認識は可能なのであろうか、この認識の対象としての真理はあるのだろうか、そもそも、外的世界、他の人々、そして我々自身など、何ものかはあるのだろうか。近代哲学の祖、デカルトが自らに立てたのは、まさにこの問いにほかならない。そしてほかならぬこの問いを近代哲学は、その展開の一つのサイクルを終えた今、再び繰り返しているのである。明らかに、この問いは経験論とも合理主義とも異なる、認識の第三の源の助けを借りてはじめて解決しうる。そしてこの源こそ、知的直観 (intellektuelle Anschauung)、即ち、信仰に他ならないのである。「我々は対象のある種の働きかけを感じ取り、その一般的な兆しを想い、その固有の、あるいは絶対的な実在を確信する。この確信は、我々が対象から受け取る感覚や対象についての我々の概念によって裏付けられているのではない。逆に、我々の感覚や概念の客観的意義のほうが、対象が自立して存在するという確信によって、直接裏付けられているのである。実際に、ある対象が私に係わりなく実在していると確信していなければ、この対象に自分の概念や感覚を関係付けることは出来ないだろう。このような確信がなければ、この概念や感覚は私の意識の主観的状态、私の内的感性と思想でしかないことになるだろう。そしてこれらの感情や思想の中に、私は心理的事実としてのそれら自体以外の何ものも認識しえないことだろう。かくして、私の感覚と概念の客観的にして認識的意義は、それらの対象が独立に無条件的に実在するという確信、私の感覚や思想の領域の外にそれが実在するという確信に依存している。私の感覚の中にも、私の思想の中にも、私に現に与えられてあるものではありえないこの絶対的な実在、経験論的認識の対象でも合理主義的認識の対象ともなりえず、しかしながら、この認識を規定してはいるこの絶対的な実在こそ、明らかに、ある種の特別な、認識の第三の種類の対象をなすもの——より正しくは信仰と呼ぶことの出来るものにほかならない。」（ソロヴィヨフ『抽象的原理批判』、著作集 II、308-309）「我々はこの対象がそれ自体で何かであること、それは我々の単なる感覚あるいは思想ではなく、また、我々の主観的存在の範囲内にあるものでもないことを信じている。我々はこれが自立的に実在していることを信じている——“あるがままに信じている”。ここにそ、信仰の固有の要素、あるいは、絶対的実在の確信という狭い意味での信仰がある。この絶対性は、実在するものが全てあるかぎり、実在するもの全てが一様に持っているものなのである。」（同上、316）

以上に述べてきたことから明らかなように、我々が外的世界の存在することを疑わず、自分たちが生きた人々によって囲まれていると感じ、これらを自分の単なる心象とみなすことなく、そして最後に、思念や感性や感覚が変わっても変わることなく存続する自分の固有の「我」の実在を疑うことがないとすれば、こうした知識はすべて信仰によってのみ与えられるのであって、これらの知識を理性や感覚によって証明することはできない。何故ならば、これらは我々が様々な源から受け取る^{しるし}の^{しるし}内実を越えたものだからだ。しかるに、世界や人々や我々自身の存在について想定されているこれらのことこそが、命や活動性のみならず、科学それ自体の不可欠の条件となっているが故に、我々の生や我々の科学全体を確固たるものとし、基礎付けているのは信仰にほかならないということが出来る。科学的知識は信仰に支えられているのである。

信仰の対象となり我々の知識の基礎となっている存在の〔『諸問題』1, 64、『論集』182には「絶対的」〕始源は一体如何に規定されているのか。ここで差し当たり可能なのは一般的で予備的な規定だけである。この始原を、哲学においてなされているように、**存在の相**と考えるはならない。存在という概念は自立的概念ではない。それは自らの主語を不可欠のものとして要求する、述部あるいは述語でしかない。それゆえ、この概念は一定の関係を想定している。というのも、これ自体相対的であり、あらゆる存在、あるいは関係の基礎の役割を果たすことができないからである。それゆえ、ヘーゲルが純粹存在という概念を絶対的始源へと高め、自らの客観的論理学の出発点としようとした時、何ものにも関係せず主語をもたない述語たる純粹存在なるものは、全く内容を持たない概念であり、その対立物たる**無**に変ずることになってしまった。絶対的原理は、それゆえ、存在ではありえない。より厳密に言えば、存在の相ではありえない。それは存在への能力を持たねばならない。しかし、同時に存在より高くなくてはならない。これを**実在するもの**と規定することができる。生きた主体がおのれの様態、あるいはおのれの存在の形態の一つとも一体化していないのに、同時にそれらの基礎であるのと同じように、絶対的な始源は存在するための積極的な力を持ち、同時に存在より高いところに居つづけるのである。実在するものは存在の諸形態を取り、他のものと一定の関係に立つ限りにおいて、それは認識されうるものとなるのである。

絶対的な始まりを存在ではなく、**実在するもの**とするこの規定（ヘーゲルも従来の哲学もこれをこのように規定している）は、ソロヴィヨフの哲学にとっても決定的な意義を持っている。そして、どうやら、近代哲学全体にとってもそうであるようだ。まさに、ここに、この概念において、ヘーゲルは哲学的に力を回復し、哲学的認識を一步前進させるのである。実在するものについてのソロヴィヨフの概念はプロティノスの哲学の根本概念と似通ってはいるが、だからといってソロヴィヨフの哲学上の発見の意義が小さくなるわけではない。というのは、プロティノスの天才的な直観はここでは批判のための論拠とされ、哲学の発展全体の総括と認識されているからである。汎神論哲学は実在するものについての概念によって最終的に克服され、宗教にとって不可欠の生きた人格神の概念も、この概念によって哲学的に確立されているのである。

絶対的な始源がただ一つしかありえないのは自明のことである。始源が幾つかあり、互いに一定の関係を持ち合うとすれば、これらの始源は最早相対的なものでしかなく、新たな唯一の始まりを求めることになるだろう。それ故、あらゆる時代の哲学が目指してきたのは、まさに、存在のこのただ一つの第一根拠を見いだすことであった。しかし、ただ一つのものとしての存在は内容においてあらゆる存在よりも貧弱であることは許されず、おそらくは逆に、あらゆるものを内包しつつ形の上ではただ一つでなくてはならないだろう。それ故、絶対的な始源は**積極的全一態** (*положительное всеединство*) と規定されることになる。それから先の規定は存在論の中で明らかにされるであろうが、しかし、ここでは今述べてきたことから導き出される幾つかの結論を指摘しておこう。

事実あるいは命題の真偽は、明らかに、これと積極的全一態との関係によって規定されている。「何らかの事実の合理性は、これと全なるものとの相互関係の中にのみ、これが全なるものとの一つになっていることにのみ存する。何らかの現実、何らかの事実の意義あるいは理性を理解すること、それはつまるところ、これを全なるものとの相互関係において、その全一態において理解することを意味しているのである。」（ソロヴィヨフ著作集II、284）。いかなる認識といえどもそれが可能であると前提するとき、我々が、必ずしも常に十分に自覚的ではないとは言え、念頭においているのは、客体と我々とのある種の現実的で本質的な一体性 (*единство*) である。こ

の一体性のみが、認識するものとされるものとのある種の内的結合であるところの認識を可能にしているのである。認識の客体と主体とが互いに完全によそよそしい関係にあるならば、認識など不可能だろう。それらの客観的結びつき、即ち一体性こそが、認識の不可欠の prius [先行者]なのである（そして我々が常日頃体験していることから明らかなように、認識の深さ、いわゆる親密度は認識の客体と認識する精神との近接度によって直に決まるのである）。

認識するものと認識されるものとの一体性はそれらの論理的一体性の裡に、すなわち、認識において我々が適用している思惟の規範、あるいは、法則は、取りも直さず、客観的存在の法則でもあり、両者は互いに照応しあっているのだという、暗黙の了解の裡に表現されている。実際、因果律あるいは根拠律がただ主観的な意味しかもたず、客観的現実態はそれから自由であるならば、認識などそもそも不可能であろう。およそ実在するもの全てが一つであることを認めることは、客観的ロゴス、すなわち、実在する全てのものの理性もまた一つであるということを含意している。思惟の法則は、即、存在の法則でもあるというヘーゲルの論理学のこの根本思想は、彼が論理学の原理に付与している排他的優越性からこれを解放するならば、完全に正しいのである（『全一的知識の哲学的原理』の中で、ソロヴィヨフはヘーゲル的な意味における客観的論理学を鮮やかに解説しているが、これは残念ながら、未完に終わっている）。

絶対的始源は、一面において実在するすべてのもののロゴス、即ち、論理的思惟と哲学的思弁を根拠付けながら、経験科学に素材を提供する経験^{エムピリア}を自らの存在の他の形によって規定してもいる。ヘーゲルはこの経験の権能を低めているが、ここでは経験の権能は低くはなく、むしろ逆に、これは権能を回復しているのである。というのは、経験には真理を認識する、即ち、諸々の現象の中のただ一つのもを認識するという確固たる目的が設定されているからであり、同時に、真理にとって不可欠の茫漠たる広い経験的基盤と認められるからである。

かくて、哲学と科学の中で我々に開示されているのは、我々が内的直観、即ち、信仰によって認識する、実在するものの二つの形のあり方である。「同じ一本の樹木の枝々は多様に交錯し絡みあっているが、そこではこれらの枝と葉はそれぞれの表面で、別々の形で互いに触れ合っている。外的な、あるいは相対的な知識とはこうしたものだ。しかし、同じこれらの枝と葉とがこの外的な関係とは別に、それらの共通の幹や根を介してお互い同士内的に結ばれており、これらの根や幹から同じように自分たちの命を養う樹液を受け取っている。神秘的知識、即ち、信仰とはこのようなものなのだ。」（ソロヴィヨフ著作集II、314）

このことからして、次のように言うことができる。すなわち、実在するものについての認識の様々な方法は、この認識を十全なるものとするために互いを前提とし合っており、両者の間の正常な関係は互いに排除し合ったり、ましてや敵対し合ったりする関係ではなく、知識の理想である調和の取れたジンテーゼであるということ、これである。神秘的知識と科学的知識と哲学的知識とのこのジンテーゼを、ソロヴィヨフは「自由神智学」の理想と規定するのである。

我々はソロヴィヨフの認識論の根本理念を示してきたが、我々はこのことのみ限定せざるをえない。というのは、あらゆる哲学上の教説の内、認識論の記述ほど分かりにくいものはないからである。そこで、締めくくりとして、我々の関心を引く根本問題——ソロヴィヨフの認識論は現代思想に何を与えているか、という問題を設定しよう。認識論の権限は認識の様々な源と様々な教説が存在するための権利について、形式的に問うこと以上には出ないのである。そしてこの意味において、ソロヴィヨフの認識論は人間の意識がもつ太古からの貴重な権利を広げ強固なものにしているのだということが出来る。我々はソロヴィヨフの認識論が抽象的思惟と経験的知識と信仰が持つ可能性を批判的に根拠付けていることを既に知っている。この認識論が示している

のは、同じ一つの絶対的始源がここでは様々な方法によって認識されるということであり、これらの方法の関係は敵対的なものではなく、一体となるような関係だということである。これはつまり、これらの方法の間の一時的な妥協ではなく、内的世界と調和とがもたらされているということである。しかし、より重要なのはソロヴィヨフの認識論の結論、即ち、経験的な生の、あるいは「具体的な」意識の持つ諸々の権利がこの認識論によって承認されるという、この結論である。つまり、この意識の中では信仰と理性と体験という認識の三つの源泉は、もともと全て分かちがたく結合しているのである。このように、生き生きとした意識は、これらのどの一つも退けたことはなかったし、退けることもできないのに、哲学の歴史の中では、これらの内のどれか一つが順番に前面に出てきて、その外の二つは狂気と宣告されてきたのであった。抽象的な教権拡張主義たる神学が支配していた時代には、ソロヴィヨフの表現を借りれば、ひとり盲目的で蒙昧なる「洗女」の諸権利が信仰の理性ともその学問的知識とも認められていた。自由な探究に対して焚かれた異端糾問の火が、信仰を讃えて燃え盛っていたのである。数世紀が経った。すると今度は、理性と学問の側からの迫害が信仰を襲った。それはかつて信仰が理性や学問に彼らせたのと同じ迫害であった。信仰が当然持つ聖なる要求までもが嘲笑され、あるいは、単純に無視された。しかし、これと同時に、学問と哲学的理性はその共通の仮想の敵たる信仰に対しては一時的に提携しながらも、お互い同士の間ではいさかきを起こし、とどのつまり、お互いを排斥しあうに至った（ヘーゲル主義と実証主義）。こうしたことが全て哲学に危機をもたらした。そしてこの危機からの出口を指し示したのがソロヴィヨフなのである。哲学史の総括の上に立って『諸問題』1, 68, 『論集』185では「批判的時代に得たことに基づき」、彼は認識の源を抽象化して捉え、対立させることが誤りであること、これらを調和させることが必要であり、また理に適ったことでもあることを、余すところなく示したのであった。彼は哲学によって生体解剖されてきた生きた人間の意識の持つ不可譲の諸権利を宣言した。しかも、この宣言は初歩的でナイーブな非哲学的意識のなしたのではなく、幾世紀にもわたる哲学史の全体の考究を経た上での結論であり、批判的総括なのである。生きた人間の魂を修道院の中で干からびさせることも、顕微鏡の下の標本にしてしまうことも、抽象概念という枯れ葉にしてしまうこともできなかった。それは不死鳥のように、歴史の灰の中から蘇ってきたのである。*

*C.H. トルベツコーイ公はその見事な論文「イデアリズムの基礎」の中でソロヴィヨフとよく似た（しかし彼独自の）教義を展開している（『哲学と心理学の諸問題』1896年）。

今日信仰のもつ権能はこれ以上考えられないほどに小さなものになっているが、ソロヴィヨフの認識論の中で中心的な位置を占めているのは、まさにこの信仰に他ならない。信仰の権能を回復させたことが、ソロヴィヨフの認識論の最も実践的な帰結である。何故ならば、今日の思想がこのこと以上に必要としているものはないからである。

II

さて、ここでソロヴィヨフの存在論、真に実在するものについてのより立ち入った規定に目を向けよう。真に実在するもの、あるいは積極的な全一態は、認識する精神に対して真理として現れる。しかし、「理論的あるいは認識論的要素を道徳的あるいは実践的要素や芸術的あるいは美的要素から切り離すことが出来るとすれば、それは、人間の精神が幾つかの自立的な本質——そのうちの一つはもっぱら意思だけであり、もう一つはもっぱら理性だけであり、さらにもう一つはもっぱら感性だけであるような本質——に分割しうるような場合だけである。」だが実際には、

「思想や認識といった理論的領域と、意思や活動といった実践的領域と、感性や創造力といった美的側面とが互いに区別されるということは、人間精神がいくつかの自立的存在を、ある所では意思のみ、またある所では理性のみ、そしてまたある所では感覚のみであるかのように区分してしまう場合にのみ起こりうる。」(著作集I、316-317)「真の哲学の内容である真理がこのように意思と感性の最高の要求に答えることによって、この両者と不可欠の関係にある以上、明らかに、この哲学の出発点たる絶対的に実在するものを、思想の働きだけで規定することはできず、むしろ、意思や感性もまた欠かすことは出来ないのである。そして現に、絶対的に実在するものは、我々の理性によって、あらゆる個別的真理にとっての論理的に不可欠な前提として求められているだけでなく、意思によって、あらゆる道徳の働きにとっての不可欠の前提として、また、絶対的目的、即ち善としても求められているのであり、そして最後に、感性によっても、あらゆる満ち足りた愉楽の前提として、絶対的にして永遠の美——それのみが感性的諸現象の目に見える不協和を覆い隠し、“これらが発する幾つもの声を勝利の裡に協和させることによって痛ましい不協和を解決する”ような美——として、同じように求められているのである。」(同、317)かくして、積極的全一態たる絶対的始源は、善と真と美という三つの様相を取って、人間に開示されるのである。

既に知っての通り、この絶対的な、あるいは神的な始まりの実在を確認するのは、ただ信仰だけである。ソロヴィヨフは神の存在を合理的に証明しようという試みには全く否定的である。「神的原理の内実とは外的な自然の内実と同様に（これが実在することを確認するのもまた信仰だけである）、体験によって与えられる。神がいることを我々は信ずるのだが、神が何であるかは、体験して知るのである。」(『神人論講義』著作集III、31)「宗教意識の内実をなしているのは宗教的体験と宗教的思惟の総和である。客観的側面からすると、この内実とは宗教意識の現実の対象としての神的原理の啓示である。人間の精神一般は、従って、宗教意識もまた完成した何か、出来合いの何かではなく、発生し完成されつつある（完全なものとなりつつある）何かであり、過程にある何かであるがゆえに、神的原理もまたこの意識のなかで、漸次啓示される。外的自然は人間と人類の知性に漸次的にのみ開示されるがゆえに、我々は体験と自然科学の発達についてもそれに応じて語らねばならないのと同じように、神的原理もまた人間の意識に順を追って開示されるのであり、我々もまた宗教的体験と宗教的思惟の発達について語らねばならない。神的原理は宗教意識の現実的对象、即ち、この意識に働きかけ、この意識の中に自己の内実を開示する対象であるがゆえに、宗教的発達とは積極的で客観的な過程である。それは神と人間との現実的な相互作用であり、それはすなわち、神人化の過程に他ならないのである。

宗教的発展は客観的で積極的な性格を持つがゆえに、その発展のどの段階も、宗教的過程のどの契機も、それ自体偽りでも錯誤でもありえないことは明らかである。「偽りの宗教」とは *contradictio in adject* [形容矛盾] である。宗教的過程とは純粹の偽りが純粹の真理に変わるなどということではありえない。というのは、そのような場合、後者は移行も過程も何もかも持たない、一気呵成のものであるからだ。」(同、32-33) ライプニッツは、宗教と哲学の体系がすべて誤りであるのは、定言するのではなく、自らの定言に「抽象的原理」という一面性の性格を付与することによって、否定することにあると述べているが、ソロヴィヨフはこの言葉をしばしば繰り返している。

「宗教的観点からすれば、目的は積極的内容の *minimum* [最少限] にあるのではなく、*maximum* [最大限] にあるのであり、宗教の形態はそれが豊かで生き生きとしていて具体的であればあるほど高くなることは明らかである。完全なる宗教とは万物に一樣に含まれているもの(宗教の偏りなき基礎)ではなく、万物を自己の内に含み、万物を支配するもの(余すところなき宗

教的ジンテーゼ)である。完全なる宗教とはいかなる限定性からもいかなる排他性からも自由でなくてはならない。というのは、それがいかなる積極的な特性も個別性も持たないからではなく——このような否定的な自由は空虚な自由であり乞食の自由でしかない——、それが己の内にあらゆる特性を包含し、従って、その内のいかなる特性とも特別に結びつけられてはおらず、あらゆる特性を支配し、従って、あらゆるものから自由であるからだ。」(同、35)これらの言葉にはこの上なく偉大な英知が含まれているのだが、残念ながら、これは現代の哲学意識には無縁な英知である。今や宗教意識はそれが貧弱で抽象的であればあるほど、その積極的な内実がゼロに近ければ近いほど、高いとみなされている。宗教生活には、(自然主義的汎神論や今日流行の倫理的汎神論といった)抽象化して捉えられた神性の数ある側面の内、一つでもあれば十分だと考えられているのである。カントの強い影響の下にあるプロテスタントの自由神学の最近の発展も、宗教を単なる倫理に解消してしまおうとする神学的不可知論も(トルストイ伯の教説もこれに入れることができる)、いずれも宗教的原理を最小限のものと結合しようというこの同じ志向と性格付けることができる。この傾向の最後の言葉は、支配的なリッチェル[ルター派の自由主義神学者 Albrecht B. Rirschl (1822-1889)] 学派の最も目ざましい代表者、ベルリンの A. ハルナック教授の著作の中に見みることができる。彼の講義『Wesen des Christentums [キリスト教の本質]』は論壇の事件といった意味を持ち、短時日の内に幾版も版を重ねたのであった。(ここで彼は自分の三巻本の主著『Lehrbuch der Dogmengeschichte [教理史教程]』の根本的理念を平易に語っている。)ソロヴィヨフの『神人論講義』とハルナックの『Wesen des Christentums』とは、両極を代表する二つの古典的な著作であり、現代の宗教意識はこれらの間を揺れ動いているのである。

宗教意識の初期の段階においては、神的原理は自然の本源的な力と区別のつかないままに隠されている。これは自然に拝跪する多神論の時代であり、自然の力の神格化の時代である。次なる段階になると、自然は人間に対する権威を失い、人間は最高の始源としての自然を拒否するようになる。発展のこの純粋に否定的段階はインド哲学の中にその十全なる表現を見いだす。インドの賢者の一人カピラは、この思想を次のように語っている。「あらゆる悪からの解放をもたらす真の、即ち、完全なる知識は、感覚し認識する原理、即ち我から、自然界の物質的原理を断固として完全に区別することにある。」

「勿論、自然を悪や偽りや苦悩と見なす考えは、自然から絶対的原理がもつ意義を奪うものであるが、自然的人間の意識の中には、自然以外にいかなる他の内容もないがゆえに、自然とは異なる絶対的原理はただ、否定的な規定を受け取ることが出来るだけである。かくて、かかる絶対的原理はあらゆる存在のないこととして、無として、ニルヴァーナとしてあらわれる。ニルヴァーナとは仏教の中心的思想である。」(同、41)この意味において、仏教は絶対的原理を無として理解する否定的宗教である。「そしてこの原理は、何かではなく、何らかの規定され限定された存在、即ち、他の実在と並んで実在するものでもないが故に、そして、これはあらゆる規定の高みにあるが故に、また、これはあらゆるものから自由であるが故に、真に無である。」(同、44)しかし、あらゆるものから自由でありながら、この原理にはあらゆるものがある。そしてその意味において、神的原理それ自身がすべてである。しかしこのすべてなるものが、持続的な存在を持たず、時間の奔流のなかで絶えず姿を替える諸々の自然現象の総和でしかない、などということとはありえない。天然なるもの^{エスチュストゾ}の外皮の背後にプラトンは理想的本質の世界、我々の生きる自然界をその貧しい反映とする理想的宇宙を見抜いた。しかしながら、プラトニズムの純粋な教義は現代思想から深い淵によって切り離されている。この淵に架橋することは不可欠である。我々にとってこの橋の役割をはたすのが、現代の批判哲学と自然科学の基本的諸概念なのである。

カントの主観的観念論は、音と光に満ちあふれたこの世界が自立的な存在を持たず、我々の表象能力によって規定されている我々の表象にすぎないという、ショーペンハウエルによってこれ以上ないほどにはっきりと示された結論の前提となった(勿論、こうした思想は様々な形をとってあらわれるのであって、哲学史の中では特に目新しいものではないが)。この真理は自然科学の確証するところでもある。自然科学が我々に教えるところによれば、温度も光も音も電気も、みな運動の様々な姿に過ぎず、従って、経験科学にとって、これらがあるのは我々の感性的な存在に対してなのではない、というように見える。我々の感性によって与えられる世界の様相を規定しているのは我々の知覚能力なのである。古代インド流に言えば、精神は観客であり、自然は精神の前で踊る踊り子なのである。

同時に、直接的意識が我々に語るところによれば、この世界は、我々の表象ではあるが、しかし、我々の意思の作り為せるものではない(aussere Anstoss [外的誘惑]を自分の哲学にとって究極の謎と認めたフィヒテは、かつてこの世界をそのように考えようとしたこともあったが)。自らの内に表象を喚起するということは、我々の意のままになることではない。ここでは我々は自分の外にある何らかの力に従属しているのであり、この力の働きを我々は自分たちの主観性への強制的な介入と受け止める。このような力はどの様に考えることができるか、この意味において外的世界とはそもそも何なのか。

現代の自然科学はこの問いに対して原子論によって答えている。これは既にデモクリトスによって哲学的に基礎付けられているところだが、この原子なるものは、第一に、複数でなくてはならない。というのは、こうした条件がなければ現象が複数あることも理解できないからだ。第二に、これらは不変であり、分解も分割も出来ず、単純で、従って、永遠である。だが、自然科学は様々な分野で様々な理解されている原子というものの共通の哲学的概念を作りだしたわけではないということは、言っておかねばならない。それ故、ここでの最後の言葉は哲学に属するのであり、何よりもまず哲学こそが原子の規定の中にある基本的な矛盾を抉りだすのである。原子を分割することはできない。しかし、空間を占めているものはすべて分割されうるのであり、従って、原子は空間を占めてはいないか(この場合、原子は空間的世界の説明としては役に立たない)、さもなければ、分割されうる、すなわち、原子ではない。この根本的で免れえない矛盾が我々に警告しているのは、原子というものを俗流唯物論の哲学が想定しているようなものとして、すなわち、無限の空間の空の袋の中をあてどもなく彷徨う物質の粒などと考えるとはならないということだ。こうした観点は自然科学もまた放棄しようとしている。原子の概念をエネルギーの概念によって置き換え、物質の概念を力の概念によって解決しようとしているのである(最近の哲学者の内こうした説の優れた提唱者はハルトマンである。彼は初期の著作でも、また最新の著作 *Die Grundanschauungen der modernen Physik* [現代物理学の基本的観点], Berlin, 1902 でもこうした説を唱えている)。原子を物の粒、即ち、物體的な何かと考えてしまえば、最早、物性、すなわち、一定の触知しうる印象もまた、我々がそこから逃れたいと思っている我々の表象の一つであると考えることはできなくなる。原子の唯一の徴はこの場合、あくまでも、不浸透性、あるいは、原子によって与えられる反作用なのである。従って、現実態をもその一つとする反発するある種の力を想定しなくてはならない。かくして、原子とは元素的な力であり、その相互作用によって世界は出来上がっているのである。しかし、相互作用が想定しているのは、働きかける能力だけでなく、働きかけを受け取る能力でもある。おのれの外で他者に働きかけるためには、力はおのれの内から外を志向しなくてはならない。これに対して、他者の働きかけを受け取るためには、当の力は他の力に居場所を与え、この力を引き寄せ、おのれの前に立たせなくてはならない、つまり、表象しなくてはならない。かくして、根本的な力はすべて、必然的に、志向と表象という形

で表され、現実態の基礎にあるのは、志向する力であり受け取る力、すなわち、表象する力である。これらの力はおのれから働きかけることができ、また、働きかけを受け入れることができる。他者に対して働きかけることができるだけでなく、己に対しても働きかけることができるのである。このような諸力は力以上のものである。それこそが**実在するもの**であり、ライブニッツによって哲学の中に導き入れられた概念、モナドである。これらの相互作用はそれらの質的な差異を前提としている。さもなければ、これらは区別されず互いに作用しあうということも出来ないだろう。その概念からして永遠であり絶対的でもあるモナドのこうした質が、プラトンの教えたような意味でのこれら実在するものの**理念***を構成しているのである。かくして、真の現実態、積極的な全は理念の王国であり、理想的宇宙である。しかるに他方、理念が実在するということを証明するのは、芸術的創造という事実である。というのは、この種の創造には理念を明瞭な形で示して見せるようなところがあるからだ。それ故に、プラトニズムの真理を哲学におけるその最高の所産とするヘレニズムが、宗教の領域において芸術的直観の王国たる美の崇拜を創り出したのも、偶然ではない。

*「**イデア**理念が存在するということを明らかにするには、人間の個性の内的性格を指摘すればよい。人間一人ひとりの個性は、何よりもまず、自分たちの行為や知覚において外的諸条件に従属し、かつ、これらによって規定される自然の現れである。しかし、それと同時に、人間一人ひとりの個性は自らの内に、外的には全く規定できず、いかなる形式にも屈することのない全く独特な何か、しかしそれにもかかわらず、人の行為や知覚の全てに一定の個性的な刻印を押す何かを持っているのである。」(『神人論講義』著作集 III、51)

かくして、存在論についてのソロヴィヨフの根本的な見方は唯心論、すなわち、世界の実体を成すのは遍く存在する精神の活動性であり精神性そのものであるという説だと規定することができる。このような見方は自然科学とも完全に一致するところであり、従って今日では哲学において唯一可能なるものである。そして、粗雑な原子論的唯物論は永遠に過去のものとなった、と考えて差し支えないだろう。この点において、ソロヴィヨフを他の哲学者たちと区別しているのは、彼がプラトニズムとの関係で導入しているモナド論が、他の哲学者のそれよりも首尾一貫しており明晰であるということだけである。概して、今日では唯心論的な様々なタイプの世界理解の仕方が哲学において支配的である。自然科学的唯物論との闘いで勝利を導くにあたり、ことのほか大きな働きをなしたのは、ショーペンハウエルとハルトマンというペシミズムの哲学者たちである(最近ではロツツェヤヴントもまた唯心論を代表している)。

唯心論こそ真理であると認めることで一致しながら、この説を一層深める段になると、哲学者たちの間に違いが生ずることになる。この点でソロヴィヨフの哲学の際立った幾つかの特質が我々に明らかにされるのは、ひとえに、モナド論を更に展開したところにおいてである。

あらゆる現実態の源泉となる相互作用に不可欠の条件は、モナドすなわち理念が複数あるということである。しかし、これら同士の本質的な内的結びつきもまた、同じように不可欠である。というのは、結びつきをもたない無関係な要素が幾つあっても、いかなる一体性も得られないからである。しかるに、我々の世界はともかくも、このような一体性をなしているのである。ライブニッツのモナド論の基本的な欠陥は、モナドが「窓をもたず」、お互い同士閉ざされていると想定したことにあつた。それ故に、創造された世界が一体的なものであることを説明しこれを認識することが可能であることを言うために、神性なるものが外側から介入するとか、調和が既定のものとしてあるなどと想定しなくてはならなくなった。かくしてモナドの世界は、あたかも一

時にまとめて動き始めさせられた夥しい数の時計に似たものになってしまう。確かに弓矢の動きはどれ一つをとってみても同じではあるが、だからといってこれが同じだということは、これらの動きが内的にも同じであることを証明するものではない。これが証明しているのはただ、かつてこれらの時計をすべて一様にまとめあげた一つの手があるということである。この場合もまた、神性はたしかに「中心的な」と形容されてはいるが、一つのモナドと規定されており、この神性と世界との関係は純粹に外的なものに止まっている。ライプニッツのこうした奇妙な見解はすべて、モナドが互いに透過しあえないという、出発点における誤った見解の帰結である。つまり、ライプニッツはこれらのモナドを機械論的に捉え、精神の領域に物質の諸関係を適用してしまったのである。ソロヴィヨフがモナド論を決定的に前進させているというのは、まさにこの点にある。即ち、彼はモナドの透過性とモナド間の外的ならぬ内的な関係とを不可欠の条件と見なしているのである（これはプラトンがすでに語っている方向である）。それは広い範囲にわたる諸々の現象の集団をいちどきに捕捉するところの諸概念に依拠して、これらの現象を分類するのに似ている。だが、その際、こうした概念の中では、概念の容量の拡大はその内容の減少、つまり、抽出されうる特徴の減少を伴う（例えば、修道士という概念はフランススコ修道会士という概念より容量は広いが、特徴の量という点では後者よりも少ない）のに対して、理念の分類における容量の拡大は内容の拡大に即応している、という違いは念頭に置かなければならない。それ故に、この種の分類は有機体の概念によって規定するほうがより適切であろう。有機体においては個々の部分はすべて、それらの特質を失うことなく、共通の一つのものを作り上げているのである。理念の構造をさらに上に辿って行くと、我々はあらゆる理念を一体化し、自らの内に全てを包含している一つの理念に行き着く。かかる理念は絶対的な愛、あるいは慈愛と規定される。事実、理念とはこれすべて、その理念の担い手に対する愛であり慈愛であり、實在とはこれすべて、この實在の愛するところのものである。従って、普遍的あるいは遍在的理念とは、絶対的な慈愛あるいは愛なのである。

かくして、諸理念の充足あるいは存在の充足とは、機械的な総和と考えられるべきではなく、これらの内的な一体性、すなわち、愛と考えられなくてはならない。我々はソロヴィヨフの哲学全体の基本概念、その不易の中心を知ったことになる。この中心とは（彼の詩の言葉に依って言えば）「愛という不動の太陽」である。ソロヴィヨフの存在論は我々を「神は愛なり」〔正教会訳「イオアンの第一書」4:16、新共同訳「ヨハネの手紙一」では「神は愛です」〕という定式〔『諸問題』1, 78、『論集』191では「啓示の言葉」〕へと導くのである。

中心となる理念の概念をさらに分析してみよう。沢山の要素が有機体の中で結合していればいるほど、これらの要素の結びつきは一層分かちがたくなり、こられの要素が他の實在、他の有機体の中で結合する可能性は一層少なくなる。従って、このような有機体はそれだけ一層、多くの特殊性、独創性、個別性を持つことになり、その結果、普遍的有機体はもっとも大きな個別性、あるいは独創性をその特徴として持つということになる。すなわち、これは絶対的に個別的でなくてはならず、その性質上ただ一つでなくてはならない。そして、あらゆる理念が、實在するものとして、おのが独自の自己規定性を保有し、その意味で他者のためのみならず、自分のためにも存在し、客体であるだけでなく、主体でもある以上、同じことが「唯一の中心的實在についての固有の規定であるべき」全一的理念についても認められなくてはならない（同、64）。自らを客体とみなしながら、まさにそのことによって、この理念は主体、あるいは、^{ソフィア}個でもある。あらゆるものを保有することによって、それは何かを失うわけではない。とりわけ、個的な存在でなくなるわけではない。かくして、絶対的な始源は全であるだけでなく、個でもある。このような

哲学的分析の結果、我々は**生きた神**、キリスト教的に言えば、存在を満たしながらも、汎神論哲学の考えるようには、世界と一体となることのない、万有の支配者たる神の概念を得ることになる*。人格神(これは愛である)の概念はソロヴィヨフの形而上学の中心的概念であり、その際立った特質をなすものである。特徴的なのはまさに、この概念が存在の根本的規定の分析の結果として、純粹に思弁的なやり方で得られているということであり、従って、この概念がいかなる歴史的宗教、あるいは啓示とも(不可避的にこれに行き着き、直接これと結びついているにもかかわらず)全く無縁に得られているということなのである。

* この同じ「実在」という概念を我々は認識論においても客観的論理学においても持っていたことを忘れてはならない。

主体として、あるいは個としての神は旧約的宗教たるユダヤの一神論の主要な内容である。ユダヤの民の神は絶対的な主体であり、個であり、「焼き払う火」〔「出エジプト記」24:17、新共同訳では「燃える火」〕である。“Az esmь сушій”〔我は実在なり〕——神はご自分についてモーゼにこう明かされている〔「出エジプト記」3:14、新共同訳では「わたしはある。わたしはあるという者だ」〕。

かくして、思弁は我々を有神論へ、主体としての絶対的始源へと導く。以下ではこの概念を一層分析することによって得られる、新しい規定を検討してみよう。

III

実在としての絶対的始源には、固有の存在の仕方が不可欠である。このこと抜きには、絶対的始源といえどもいかなる形においても顕現せず、無に帰してしまうだろう。存在とは、我々の既に知っての通り、実在とその客観的な本質〔^{スーシチスチ}実在するもの〕との関係であり、この本質とは不可避的に個別的で制約された何かではなく、全である。かくして、神は自らの本質を全として顕す、あるいは確かなものとする。しかし、この全を自らのものとして、一体性として確かなものとするためには、神は潜在的な一体性の中に全てを保持しなくてはならず、全てを保有しなくてはならない。このようにして、神性の**第一状態**とは、それ(神性)が全てを潜在的に、実在の中にあるものとして、すなわち自らの根の中にあるものとして、保持する、ということである。しかし、この全が現実的であるためには、神はこれを**自らの内**に保持するだけでなく、自分とは異なる自らの**他者**として**自らに対しても**確かなものとならなくてはならず、これを潜在的にのみならず、具現的にも区別しなくてはならない。かくして我々は実在の**第二の相**、すなわち**第二状態**を持つことになる。つまり、全なるものの隠された可能性は現実態となるべく想定されている、ということである。これと幾分似たものとして、ここでは創造活動における芸術家と芸術的理念との関係を挙げることができる。この理念は主体としての彼の精神的核であるが、この理念を自らの内で潜在的に保持していながらも、それでもなおかつ、彼はこの理念を自分に対しても提示し、これに現実態を与えなくてはならない、つまり、客体化しなくてはならないのである。

実在は他者の中でも依然として同じ自分であり、多者のなかでも一者であり続けている。しかし、この同一性とこの一体性とは必然的に、実在の**第一状態**たるあの同一性と一体性から区別される。先には実在は直接的であり区別されないものであったが、ここではそれは**確かなもの**とされたものであり、顕現せられたものであり、媒介されたものである。(『神人論講義』著作集 III、83) ここに至って我々は実在の**第三の状態**、すなわち、自らを実現し、**そのようなもの**として自らを確かなものとした、完結的な、あるいは、絶対的な一体性をもつことになる。実在の三様の関係あるいは状態のアナロジーは、我々の内面生活の中にも見いだせる。人は精神生活のあらゆる

る現れを潜在的に保持する主体として、外部あるいは多者のなかで自らを顕現する主体として、さらには、これらの顕現態の中に自ら、あるいは、自らの一体性を確かめ、自らを反省する者として存在するのである。ただ、我々の内では、これらの状態は一時に共存してはおらず、時間の様々な契機の中に存在しているのに対して、時間に従属しない絶対的に実在するものの中では、これら三つの状態は一時に与えられてあることができる。しかし、互いに排除しあうこれら三つの状態は同じ一つの主体の同じ一つの行為の中で与えられてあることはできないが故に、これら三つの永遠の行為にとって、必然的に三つの主体を想定しなくてはならない。「これらの内、第一の主体によって直接生み出された第二の主体は、その位格の直接的な形姿であり、自らの現実態によって第一の主体の本質的な内容を表現し、この第一の主体に対して永遠の表現即ち言葉として仕えるのであるが、第三の主体はすでに第二の主体の中に自らの顕現態をもつ第一の主体から出発することによって、第一の主体を表現されたものとして、あるいは、その表現として確認するのである。」(同、87、強調原文)

しかし、我々は唯一の神という要請と矛盾をきたすことにならないだろうか、これらの三つの位格は三つの神なのではないだろうか。「神性の内容をそのあらゆる相において余すところなく完全にかつ現に保有するというを神の名と結びつけるとすれば、そのような場合、神という呼び名は神的な三つの主体(位階)に属することになる。というのもひとえにそれらが絶対的な一体性の中に、互い同士の間を切り離されることのない内的結びつきの中にあるからである。これらのいずれも真の神であるが、それはまさにそれぞれが他の二つと切り離されていないからにほかならない。仮にこれらの内のいずれかが他の二つから離れて独自に存在しようとするならば、明らかに、これはその独自性において絶対的ではなく、従って、固有の意味において神ではないことになるだろう。しかし、このような独自性はあり得ないのである。」(同、87-88) こうした独自性が存在するのは、ただ我々の抽象する思想の中においてだけである。

三つの神的主体の関係を最も包括的な論理的形式(即自存在、対自存在、向自存在として)において規定することによって、我々はこの存在の幾つかのあり方、あるいは様態をも規定することができる。例えば、実在がおのれの他者の原理として開示されている神性の第一の状態は意思であり、実在が自らの他者として自らの意思の本質を区別している第二の状態は表象であり、最後に、実在が再び自らの本質と結合し、その本質の中に自らを、己の中に本質を見いだしている状態、即ち、本質と実在とがこのように互いに感応しあっている第三の状態——これが感性にほかならない。

意思の対象が意思の外に与えられてあり、意思によって創り出されているのではないような場合、我々は自分たちの中で意思を、内から目覚めさせられた意思、即ち、創造的意思(例えば創造しようとする芸術家の意思)と、外から目覚めさせられた意思、即ち、受動的意味(欲望)とに区別している。こうした区別は、明らかに、自分の中に全てを保持し、自分の外には何も持たない絶対的な主体の中ではありえない。このような主体の意思は直に創造的であり、力を持つものだからである。これと丁度同じように、我々は自分の中で現実態に対応する表象と、これに対応しないファンタスティックな表象とを区別し、更には、洞察あるいは凝視から得られる(直観的)表象と、抽象的な表象、あるいは、本来の意味での思惟とを区別している。こうした区別が生まれるのは、全きものから分離させられ個々に実在するものが、これらとは無縁な外的な存在たる全き世界を自分たちの外に持っているということに由来する。こうしたことから、内的体験と外的体験との区別、真の表象と偽りの表象との違いが生まれるのである。自分から独立した存在を持たない絶対的なものにとって、客観的なものと主観的なものとの違いは自己固有の意

思によって決定される。表象される本質は表象されているだけでなく、実在するものの意思によって別に実在するものとして確かめられてもおり、その限りで本質は自分の現実態の意義を受け取る。そして、本質はそのようなものとして感性の形で意思に働きかけるのである。最後に、絶対的なものの中での感性の領域においては、外的世界によって呼び覚まされた感性、即ち、感覚と、内的世界によって呼び覚まされた感性、即ち、感興との間に違いはあり得ない。というのは、内なるものと外なるものとの違いがここには存在しないからである。

「三つの神的主体は、明らかに、それらがそれぞれ意思のみ、表象のみ、あるいは感性のみを持つというような意味において、特殊化されてはありえず、これらが実在するための不可欠の特質は、一重に、実在それ自身が、まず最初に専ら意思するものとして、第二に専ら表象するものとして、第三に専ら感じるものとして、特化されているということにあると、要約することが出来る。神的主体のそれぞれが独自の意思、表象、感性を持つとすることによって我々が言わんとしていることは、それらの一つひとつが意思するもの、表象するもの、感ずるものであるということ、即ち、それぞれが実在的主体、あるいは、位格であり、これらの意思と表象と感性の本質は同じ一つのものであるということ、そして、・・・ただ、存在のこれら三つの在り様の関係がそれぞれ異なるだけなのだ、ということである。」(同、100)

実在が存在するための三つの基本的在り様における違いに応じて、理念という存在の在り様、あるいは、実在の意思と表象と感性の内容を表象する本質の在り様も区別される。理念は、実在の意思の内容として、あるいは実在が憧れるものとしては、善であり、実在の表象の内容としては、真であり、実在の感性の内容としては、美である。絶対的なものが善として求めるのは、自らが真として表象し、美と感ずるものと同じもの、すなわち、全である。善と真と美とは一体性の三つの相あるいは形であり、これらの相ないし形をとって一体性の内容、即ち全は絶対的なものに対して姿を顕すのである。他方、あらゆる内的な一体性は愛であるがゆえに、善と真と美とは愛の三つの形でもある。「善は望まれているものとして、即ち、愛されているものとして、万物あるいは万人の一体性、すなわち、愛である。従って、ここで我々が持っているのは、理念の中の理念として、ことのほか優越的な意義を付与された愛である。これは実在的な一体性である。真もまた同じ愛、即ち万物の一体性であるが、これは最早、客観的に表象されたものとしての愛であり、これは理念的な一体性である。最後に、美もまた同じく愛であるが、それは顕現された愛、あるいは、感じ取られた愛である。これは現実的な一体性である。この関係を簡潔に定式化するならば、“絶対的なものは真を通じて美の中で善を実現する”と表現することができる。」(同、402)

神の三位一体という教説は哲学の歴史においては目新しいものではない。形式はともあれ、この教説はアレクサンドリア派の哲学に固有であった*。それは4-7世紀の公会における教会の教義解釈の中で意識的に形成されたのであったが、これの定式化はキリストについての教会の教説たるキリスト教学の要請のしからしむところであった。この教説は更に哲学の歴史全体を通じて生き延び、19世紀にはシェリングとヘーゲルにおいて姿を現した。ソロヴィヨフの功績は哲学と神学上のこの理念を批判哲学に基づき展開し、この理念に哲学思想の現状に即した形式、しかも、有神論の単性論の哲学の主たる思弁的難しさを一掃するような形式を与えたことにある。

* 総じて、C. トルベツコーイ『ロゴスとその歴史についての教説 - 古代ギリシャ哲学におけるロゴスの理念の展開史のために』と彼の『古代ギリシャにおける形而上学』を参照。

この哲学の学説は我々を積極的なキリスト教の教理の基盤へと導いて行く。教説としてのキリスト教は宗教意識と、更には神についての哲学上の教説の展開過程における上述の全ての契機を、総合する形で自らの内に結合している。その契機とは即ち、「世界は悪の中にある」という教説に言い現されている仏教の禁欲的な原理、「地」と並び「天」を理想的な宇宙と認めるプラトンの観念論、^{イデアリズム}キリスト教の生まれる土壌となったユダヤ教の厳しい一神論、そして最後に、キリストについての教説から有機的に生み出される三位一体の教説、これらである。

プロテスタントの学者たちの神学論文の中では、キリストについての教えがキリスト教から除去され、これを道徳の教理に変えようと（カント化しよう）とされており、その結果、キリスト教が去勢されるに至っているという現状を批判して、ソロヴィヨフは、キリスト教の最も本質的な内容をなすのは神人としてのキリストの教えであるということ、正しく指摘している。逆に、キリスト教道徳の基本的特徴はキリスト教以前にもあった（仏教における愛の教えは確かにキリスト教のそれとは異なるとは言え、やはり〔この部分は『諸問題』にも『論集』にもない〕一つの例である）。それ故に、キリスト教の自立的意義を完全に拒否する者は、キリスト教に対して中途半端な態度をとる者より、首尾一貫しているといえる。しかしながら、自らの課題に鑑み、我々はこの問題の神学的解釈は脇に置くことにする。ソロヴィヨフの教理においては、キリストは積極的全たる普遍的有機体の一体化の原理である。〔『諸問題』1, 85, 『論集』196では「我々はこの問題の神学的解釈は脇に置くこととして、手短に、キリストは積極的全たる普遍的有機体の一体化の原理であることを指摘しておこう。」〕この有機体の中では、従って、生み出す一体性たる神的ロゴス、即ちキリストと、ロゴスの一体的働きを受け入れる、生み出される一体性とに区別することができる（これは丁度、「我々はあらゆる有機体の中に二つの一体性を持っている。多数の要因を一者たる自らに帰着せしめる能動的な原理の一体性と、他方で、一体性に帰着せしめられるものとしての、また、この原理の規定される形としてのこの多数者との二つである」というに等しい）。従って、この有機体において、第二の、生み出される一体性をソロヴィヨフは聖書の名前であるソフィアと名付けている。

上に述べたことの中には実在という概念の内容の分析が示されているが、そこでは〔『諸問題』1, 85, 『論集』196では「上に述べたことの中には実在についての申し分なく首尾一貫した、そして深い分析が示されており」〕絶対的な始源の諸規定は整然とした完璧な存在論の中で一つに合わさっているのである。しかしながら、さりとてソロヴィヨフの為したことを完璧なものを見なすことはできない。ここでは存在の問題（あるいは、同じことだが、世界の問題）の必ずしも全てが、十分に答えられているわけでは決してない。それに、何よりも、宇宙の生成に関する問題、とりわけ、世界史の問題が答えられていないままになっているのである。完全無欠の充足を体現する理想的宇宙には、より不完全ものからより完全なものへのプロセスや発展や移行など、簡単に言えば、そもそも歴史のドラマなど存在する余地はないし、悪や偽りや醜さや悲しみなどにも存在の余地がないのだ。このように、「理性にとっての謎」なるものは、本当は、この理想的にして明晰なる宇宙ではなく、^{ぶざま}無様で理解しがたく、転変極まりない我々の世界なのである。

しかしながら、この世界が自らの評価にとっての規範として、また基準として、理想的な世界を想定していることを見るのは、難しいことではない。本来的な真理についての表象を持っていなければ、この世界が迷妄に満ちていることを認めることはできないだろうし、善の理念を自らの内に持っていなければ、それを悪と見なすこともできないだろうし、美に対して盲目であるならば、我々はこの世に醜さを感じ取ることもできないだろう。我々がこの世界に与え、この世界をかくも謎に満ちたものにしていく諸々の規定はすべて、真と善と美との自立的で常に変わらぬ

意義を認めることによって、初めて存在することができるのである。イワン・カラマーゾフがおのれの身を焦がす疑問の中の最たるものを語ることによって提起している、宇宙論的な問題（神義論〔悪の存在が神の全能と善に矛盾せず、それが神の摂理であるとする考え方〕の問題）の定式化——「僕は神を受け入れないのではない。神の世界を受け入れないのだ」——が、哲学的には申し分がないというのも、まさにこのような理由による。実際、我々は神を認めないことによって、神の世界に対して意識的に関わるための基盤をすべて失うのであり、「世界」を意識的に否定することは、客観的な理想の規範、即ち、神を認めることによってはじめて可能なのである。それ故、宇宙論的問題はそれ自体、絶対的な完成たる神と不完全なる世界との関係についての問題、つまり、この不完全なる世界が存在することの可能性について、それが生まれる所以について、それが存在することの絶対的な意義、その目的についての問題へと行き着くのである。

理想的世界と地上の世界とを媒介する鎖は、ソロヴィヨフにおいては、何れの世界にも属し、絶対的かつ無条件の志向を持つと同時に、自然の世界の転変極まりない諸現象とも結びついている者、即ち人間に他ならない。

神と世界の間には人類、即ちソフィアが立っている。世界との関係において、人類は自らロゴスから一体化の原理を受け取ることによって、結合の原理となる。ソフィア、即ち人類は普遍的な有機体の中での生み出された一体性たるキリストの「肉体」を形作る。キリストはこの意味において、神人なのである。

明らかに、ここに言う人類は経験的な人類を意味しているのではない。何故ならば、経験的な人間は時間の中に現れ存在するものであり、このような経験的な人類の一体性とは、抽象的で集合的な概念だからである。だが、この場合に念頭に置かれているのは、観念としての人類であり、経験的現象の根底に横たわる、知的に理解された本質である。このような意味での人類は個々の人間とも集合的な人間とも一致しない。集合的な人間が論理的抽象化であるとすれば、個々の人間もまた、厳密に言えば、同じく論理的な抽象化である。何故ならば、何をもって個々の人間の現実的な基盤と見なすことができるだろうか。その肉体的有機体であろうか。だが、この有機体は器官と細胞から出来ているのである以上、どうして細胞の一つひとつをかける単位と考え、有機体の方はその個々の細胞との関係において、人類と個々の人間との関係に似たところのある、集合的総体と考えていけない理由があるだろうか。しかしながら、細胞もまた複雑な存在であって、更に見てゆけば原子に行き着くのである。しかし、原子もまた、外延性をもった存在として、やはり分割されうるのであって、決して最終的な単位ではない。かくして、我々はゼロに行き着くことになりかねない。魂の世界を人間の基盤に据えれば、それに勝るものはないだろう。というのは、この世界は夢と目覚めとが絶えず入れ代わる世界であり、様々な体験が入れ代わり立ち代わり現れる世界であり、我々の経験的な「我」とはこの交替の結果に他ならないからである。一定の時間的経過の中で我々の肉体的有機体が更新され、人はその意味では他の者になるように、同じことが心理の世界でも起こっているのである。我々が首尾一貫していようとするならば、人間という存在を全く否定するか、あるいは、人間を、経験的人間の中に現れを持っているにすぎないところの、知的に理解された観念的存在と認めるかしかない。「現象としての人間は一過的で過渡的事実ではあるけれど、人間は本質において永遠であり、包括的である。理念的人間とはそもそも何か。現実的人間であるためには、人間は一者であり多者でなくてはならない。従って、これは人間のあらゆる個性性に共通の、これらから抽出された普遍的本質であるだけではない。それは普遍的であると同時に、己の中に全ての個性性を現実的に内包する個的に実在するものでもある。我々一人ひとり、人間的実在性の一つひとつが、本質的にも現実的にも、普遍的で絶対

的な人間に根ざし、これに参加しているのである。」*この理念的人類が形作っているのが、プラトンの概念たる世界靈魂ともいうべきもので、これはソロヴィヨフの体系の中で極めて重要な役割を演じている概念である。

* 同、116 ページ。ソロヴィヨフはこのことを人間の意志の自由と不死、あるいは、より正確に言えば、靈魂の永遠性の説と結びつけている。

IV

世界靈魂、あるいは普遍的人类という教説は、勿論、実証主義によって全く好意的に受け止められてはいない。しかし、用語は別にしても、ここには実証主義の薫陶を受けた現代の思想がこれまでに慣れ親しんでこなかったようなものは、何一つとして導入されてはいないのである。果して、実証主義者自身、同じような宇宙論的な人間中心主義を標榜する者たちではないだろうか。果して、人間は彼らにあっても中心としての、あるいは、(位置によってではなく、価値によってではあるにしろ)世界創造の主としての役割を果たしているのではないのか(例えば、進歩についてのミハイロフスキーの著名な論文に見られる率直で意識的な人間中心主義を参照されたい)。果して、彼らもまた人類を抽象ないし集合的概念としてではなく、現実的な一体性として、神性としてすら説明してはいないだろうか。こうした表象の根底に横たわっているのは、人類という本質的な理念的一体性についての、また、世界創造と世界過程におけるその中心的意義についての、まさしく形而上学的な思想なのである。形式はともあれ、こうした理念は発達した人間の意識から抜き去ることは出来ないのである。しかし、実証主義者の形而上学は密かに導き入れられたものであるが故に、それは無意識的でドグマ的なものであり続ける*。いずれにしても、実証主義者たちは「世界靈魂」の中に自分たちに馴染みの、そして自分たちにお気に入りの「人類」なる概念を認めるべきなのだ。しかるに、我々がソロヴィヨフにおいて持っているこの概念は、「人類」に抽象的な一体性のみならず本質的で理念的一体性の可能性をも示すところの批判的形而上学によって、明晰なものになっているのである。

* 人類という概念における根本的な矛盾と不明瞭さ、そして実証主義のそれらの無力さについては、拙論「進歩の理論の根本問題」で克服しようと試みた。

世界悪の問題に直に目を向けるならば、この世において正常ならざるもの、然からざるものがあるのは、物理的世界の法則の中にではなく、悪とか苦悩といった道徳的世界の諸々の現象の中においてであることを確認する必要がある。そうした世界悪の根源にあるのはエゴイズムであり、生ある全てのものに固有な排他的な自己主張への志向である。「自ら排他性の中に止まりながらも、なおかつ現実にはあらゆるものでもあるということ、この不可能さこそが、根源的な苦悩なのである。」この苦悩と他のあらゆる苦悩との関係は、個々の事例と一般的法則との関係に似ている。悪と苦悩は「個別的に実在するものの様態である。即ち、悪は専ら自己を主張し、他のあらゆるものを否定するこの意思の緊張した様態に他ならず、苦悩とは、かかる意思に対する他者の不可避的な反動なのである。」(ここに、ショーペンハウエルの哲学に通ずるものを感じ取ることは、たやすいだろう。)『諸問題』にはない)

悪の原因が慈愛であるところの神の中にも、また、神の外にもありえないことは、明らかである。というのは、神は自らの内に全てを含んでいるからである。悪は明らかに、存在の諸要因の独自の相互関係とそれらの再配置とによってのみ、説明することができる。それゆえ、理念の世

界と現実の世界とが異なるのは、本質によってではなく、ただ、諸要因の様態によってなのである。理念の世界とは「実在するあらゆるものの一体性、即ち、個々のものが自らを全てのものの中に、全てのものが個々のものの中に見出すような諸要因の様態を示しているのに対して、現実の世界とは、逆に、個々の実在が自らの内、あるいは自らの意思の中で、他者抜きに、他者に抗して自らを主張し（これが悪なのである）、そうすることによって自らの意思に反して他者の外的な現実性を耐えようとする（これが苦悩である）ような、実在のそのような様態を示しているのである。」

「悪とエゴイズムとが自らを全てのものに対置させる個人的な意思のある種の現実的な緊張した様態であり、意思のあらゆる働きは（自らに発する行為という）その定義からして自由である以上、当然、悪は個別的に実在するものの自由な産物であるということになる。」（同、123）しかし、悪は肉体的に実在するものたる人間の意思の所産であることはできない。というのは、人間は既に悪の中で生まれているのであり、外部に独立して実在するものの反目の世界を見出しているからだ。肉体的なものを持たぬ悪が見出しうるのは、ただ、形而上学的な説明のみである。「悪の始源的発生の場としては、自然が生まれる以前の永遠の世界の領域がありうるのみである。」*

* 同、124 ページ。ソロヴィヨフの教説のこの部分は『神人論講義』の中では哲学的に普遍化された概念の形で叙述されているのに対して、『ロシアと普遍教会』第3巻や『神政制の歴史と未来』第2章では、主として神学的概念の形で、聖書の物語に準えて語られていることに注目しておく必要がある。本稿の課題に照らして、ここではごく初歩的に言及するにとどめたい。あれこれの叙述の間には、若干の違いがあるが、それらは原理的な意味を持たない。

実在するものが神性と始源的に一体化することの中で、神の働きの内の何によって規定されているか（意思か、表象か、感性か）によって、三つの領域が形作られる。第一の領域である純粋なる〔複数の〕精神は始源との愛の直接的な一体性の中にあり、表現された独自の存在を持たない。神的ロゴスの領域を構成する純粋な〔複数の〕知性は、単に神に対してのみならず、互いに対しても個別的表象としての存在をも持つ。これらは自分たちの間の一定の関係の中にある。ここではそれぞれの「知的」に実在するものは理想的宇宙^{コスモス}の中に居場所を持つ規定された理念である。しかし、精神と言ひ、知性と言ひ、いずれも他から分離され凝集された形で実在しているわけではないので、神性と相互に働きかけ合うことができない。しかるに、神的存在の充足のために必要とされているのはこのことなのである。それ故に、神性は己の意思を存在の第一領域の無条件的な実体的一体性から導き出し、この意思を第二の領域の理想的対象の総和全体に向ける。そして、神性はこれらの対象の一つひとつに別個に止まることにより、「これらと自らの意思の働きによって結びつき、そうすることによって自らを神的原理に作用を及ぼす可能性を持つ自立的存在として確認させ、銘記させる。」これもまた神的創造の働きにほかならない。理念はそれぞれ自らの内容に応じて、この意思を自分のために自己流に受け止め、そうすることによって、理念は固有の現実態を持ち、かつ神的原理に自ら働きかけるもする現実に実在するものとして、魂になるのである。かくして、神的直観の永遠の対象は、これらに固有な独自性の力を借りて自らを分離させることによって「生ける魂」となる。これらのものの一体性は生ける中心点、あるいは、あらゆる被造物の魂であり、神性の現実的な形式である。

我々はこの一体化させる原理、即ち世界靈魂がこの一体性を自らからではなく神的ロゴスから生み出すのであることを、既に知っている。「それ故、万物を有していながらも、世界靈魂は現に有しているのとは異なる仕方

神の如く自らから有することを望むことができるのであり、また、世界靈魂は自らの属性たる存在の充足を、本来ならば絶対的自立性が自らの属性としては持たないこの充足を持つにいたるように、志向することができるのである。そうすることによって魂はおのれの生命の相対的な中心を神的生命の絶対的中心から切り離す事ができ、自らを神の外に確立することができるのである。」しかし、まさにそのことによって、世界靈魂は自らの中心的地位を失い、自分自身は「全者」から多者のうちの一つになる。それと同時に、世界創造の一体性もまた失われ、世界全体のメカニズムはアトムメカニク的な総和となってしまう。世界全体の有機体の個々の要因はこの総和の中で共通の結びつきを失い、それぞれが放任されたあげく、互いの繋がりをもたぬままにエゴイスティックに存在するものとなることを運命付けられてしまう。このような存在の仕方の根底にあるのが悪であり、その果実が苦悩なのである。「このように、生きとし生けるものは虚しさ、苦しみ腐食の僕となる憂き目に晒されることになるのだが、そのような憂き目には自ら進んで晒すわけではなく、これをそのように晒すもの、すなわち、自然的生の唯一の自由な原理たる世界靈魂の意思によっているのである。」（『神人論講義』著作集 III、131）

神的一体性から墮ちた世界は、分裂した諸要因のカオスである。互いに浸透しあえない状態が現実の空間を作りだす。それらの機械的相互作用が物質の世界である。世界は理想的な全一態への漠然とした志向を持ちつづけ、それを実現することが世界過程の意義であり目的である。この過程は世界靈魂たる受動的な原理と、能動的一体性をもたらす神的原理との相互作用である。世界過程の諸形式と諸契機とについて語るに先立ち、その諸々の共通の基盤に関する問題に立ち止まろう。

「世界靈魂と神的原理のこの結合と、それに由来する神的理念（ソフィア）の具現としての宇宙万有の有機体の誕生——この結合と誕生とは、神的創造の一つの活動の中で、何故いちどきに行われぬのだろうか。世界の生の中に何故このような労苦が必要なのだろうか、そして、自然が誕生の苦しみを味わわねばならないのは何故なのだろうか。そして、理念に相応しい完全なる形式を作り出すに先立ち、完全にして永遠なる有機体を生み出すに先立ち、なぜ自然は生存競争に耐えることが出来ぬままに跡形もなく消えてしまう無様で醜いものを生み出すのだろうか。これら自然のあらゆる死産や早産はなぜ起こるのだろうか。神は自らの目的を遂げるのに、自然をして、何故かくもゆっくりと、しかもあのように拙劣な手段をもって行わせるのだろうか。そもそも、神的理念のこの世界での実現が、一つの単純な行為ではなく、複雑で漸進的な過程であるのは何故なのだろうか。この問いの全体に対する答えは、つまるところ、神も自然もそれなくしては考えられないようなあるものを表現する、一つの言葉に帰着する。自由という言葉がそれである。」実在する全てと存在の目的をなす神性との結合は、おのれの充足のためには双務的でなくてはならない。だが、その場合、世界靈魂は、神がそうであるようには永遠の行為の中でこの一体性を持つことがない以上、時間と空間の中でこの一体性を実現しなくてはならないのである。この未知なるもの、即ち「余すところなき充足の中にある全一態が、いちどきに世界靈魂に知らされ伝えられるとしても、世界靈魂にとってそれはただ外的な**事実**として、何やら宿命的で強いられたものとして現れるだけでしかなく、この未知なるものを自由な理念として持つためには、世界靈魂は自らこの未知なるものを自らのものとして所有しなくてはならない。世界過程の共通の基礎とはこのようなものである。」（同、135-136）

かくして、世界悪とは、神々と同様に善と悪とを知ることのできる、理性的で自由に実在するものとしての人間の、あたかも道徳的尊厳性の代償であるかに見える。そして、道徳的自由が至上の幸福であり、同時に神性との至高の結合、すなわち意識的結合についての条件であるとする

ならば、まさにそうであることによって世界悪とは、悪の中に横たわる世界の様態が如何に痛苦に満ちていようと、最も目的にかなったものとして正当化され、理解されるのである。このように、悪を相対的なものと認めること、そして、従って、これを無力なものと認めることは、善こそが最終的には必ず勝利するという信仰に基づいている。他方、このような信仰を持たない者には、悪はそれが有ることによって存在そのものを脅かす、絶対的で根絶されえないものと見なされることになる。悪しきもの、偽りのものであるがゆえにこの無意味なもの、おのれの中に世界のいかなる合理的正当性を持たないものを、人間個性の尊厳性はいかなる形においてでも拒否し、そこから離れることを求める。ペシミズムの哲学とは常にこのようなものであった。*

* 形而上学的楽観論（より正確には、悲観的楽観論）と悲観論の間にはいかなる中間項もないし、また、ありえないということ指摘しておきたい。実証主義が安んじたいと願っているような相対的解決など、ここではありえないのだ。

世界悪の問題はただ普遍的にのみ、解決されうる。この解決は個別化されてはありえない。纏れ合った諸々の行為を編み上げている個々別々の事実や、我々から離された肉体的世界や、歴史の根源的な力や、人間の赤裸々な愛憎などの意義を、我々は決して十全には理解しえないのである。アンジジャンの地震〔中央アジアの町の名前。1902年に大地震があった〕や、あるいはどこかで起きた鉄道事故や、あるいは専制的政府の残虐行為なども、決して理解することはできない。これらは不可避的な悪の特殊な事例として個別的に捉えられている限り、全く非合理的なものに思われるのである。イワン・カラマーゾフの疑問の悲劇性は、彼が意義を（「小僧っこたち」の）悪の個々別々の事実の中に、他ならぬ「ユークリッド的」な知性、即ち、実在との一体性から分離した知性によって見出そうとしたという、正にそのことにある。悪が一般論として合理的根拠をもつということは我々にもまだ理解できるし、善がやがては勝利するだろうことも、信ずることはできる（イワン・カラマーゾフが見つめようとして見つけ出せなかったのは、この信仰であった）。しかし、個々の悪は我々にとって常に非合理的である。そして正にこのことに、つまり、非合理的であるということに、悪の現実的な力があるのだ。悪が合理的な根拠を持ち目的に適ったものと理解された時、それは最早悪ではない。悪とは何にもまして、無意味なものなのだ。つまり、個別的な悪が理解不能だということは、その定義に由来しているのである。

悪がそのようなものとして、即ち、何よりも先ず無意味なものとして実在するための根拠としては、次のような形而上学的で倫理的な根拠を挙げることができる。世界靈魂が神的原理から離脱したことの結果が悪であるとすれば、欠けるところのないものとの結び付きからのあらゆる要因の分離、従って、我々の「我」の分離はこの離脱の直接的な結果ということになる。このことの最初の帰結は、この欠けるところのないものとの結びつきという觀念の喪失であろう。存在の末端にある点の一つの上に逃れがたく止まり続けるならば、我々はこれらの点を中心と結合させ、総体として円周を形作っている結びつきを、決して理解することはできない。その際、我々の宿命的な有限性は、全実在についての、悪のみならず善についての貧弱で曖昧な觀念に示されている。かくして我々は、同じ一つの行為が悪の発生の原因であるだけでなく、その非合理性の原因でもある、という結論を得る。全との結びつきと全についての觀念とが可能であるのは、ただ、始源における神的一体性が復活した場合であり、このとき最早悪に居場所はないのである。

このように、非合理性は客観的な悪の基本的な徴ではあるが、この真理は、しかしながら、世界を支配しているのは理性であり、それ故絶対的に非合理的な出来事などはない、という信仰と対立するものではない。哲学と宗教の意識がここで対立することになっている相手は悟性と経

験の意識であり、人間の意識の中に常に実在しているこの諍いの様態はイワン・カラマーゾフの形象の中で芸術的に具現されている。哲学と宗教の意識がここで命じているのは、経験論的に自明なことに対立することであり、このようなものを至高の知識の名の下に拒否することであり、実際に、「目に見えない物を明るみに出すこと」である。この「目に見えないもの」を前にしたとき、目に見える物の色合いも見えにくくなってしまふものだ。かかる信仰は道徳的な課題であつて、知性のなすべきことというよりは、生に係わるあらゆる根本的な問題を、悟性よりも明瞭に洞察し理解する心のなすべきことである。因みに言えば、悪が究極的には無力であることを悟性によって証明しようとする試みが、所詮は無駄な努力であるというのも、明らかである。このことを悟性で証明しようとすることは、悟性的に自明なことに逆らうことを意味しているのである。幸いにして、悟性はこうした問題において最高の、あるいは唯一の法廷ではない。

この同じ問題を倫理的側面から検討してみるならば、悪の余すところなき現実性は（従つて、その非合理性もまた）道徳的生と発展の根本条件であることを、我々は知るだろう。分断された諸要素からなる世界を前にした人間は、これらの諸要素だけを顧慮しつつ、これらを何らかの形で評価して、善あるいは悪とレッテルを張りつけることによって、自らの生活を打ち立て行動しなくてはならない。もし仮に我々に全実在の理性が知らされてあり、それ故、世界過程の計画の全体像も知らされてあるとするならば、個別的に見れば絶対的な悪として現れるこれらの要素も、この開闢以前の計画の観点からみればそのようなものには見えないであろう。むしろ、この場合には道徳的な差異に居場所はないのである。

それ故、もし悪が自ら直接的な目的を持つものと理解されるとするならば、それは最早悪ではなく、一定の確定的な形で我々の意思を鍛えることはできないだろう。我々は悪の不可避的な非合理性についての結論に、今一度到り着くことになる。実在するもの全体を普遍的な計画と究極的目的という観点からではなく、「現実的なものはすべて合理的である」という具合に）現実態から直に合理化しようとするヘーゲルの体系は、当為性や道徳性に居場所を全く残していない。というのも、全てが合理的であり、非合理的ではありえないというのならば、道徳性が立脚しているあらゆる選別や選択は予め排除されているからだ。* しかし、人類から善と悪を奪うことによって、ヘーゲルの体系は人類から選び取る力、即ち、道徳的自由を奪い、ただ、必然性のみを残すことになっているのである。

* ヘーゲルの定式が議論の余地のないものであるのは、勿論、それが世界の計画〔『諸問題』1, 95では強調〕が理性的であるという思想、神義論の思想を内包している限りでのことである。拙論「進歩の理論の根本的理念」への補足部分を参照。

かくして、結論的に言えば、我々是对極にありながら同時に互いに規定し合っている一組の概念を持つことになる。〔『諸問題』1, 96では「あらゆることは合理的であり、あらゆることは非合理的である。そして、」〕そこでは合理性と非合理性とはお互い同士、相手の限界を見て取っている。非合理性を要求する道徳的自由は必然性、あるいは、合理性を要求する神的宿命と和解する。というのは、この必然性の実現を遮るものはないからである。我々はここであらゆる形而上学の最も深い基盤、即ち、自由と必然の究極的で本質的な一体性に行き着く。ここにあるのはカントとヘーゲルという倫理の領域において対極に位置する両者の和解と相互の補完である。カントはテーゼを与え、ヘーゲルはアンチ・テーゼを与えている。ソロヴィヨフにおいて我々が持っているのはジンテーゼである。〔『諸問題』1はここで終わっている。〕カントの体系と、とりわけ、カントの倫理学の最後の言葉が語られているフィヒテの倫理体系において、中心的な地位を占めて

いるのは当為性という理念であり、この理念に対応する自由の理念である。これは主観的あるいは倫理的観念論である。客観的観念論についていえば、フィヒテはここでは道徳的世界秩序（倫理的汎神論）の理念を一步も出していない。逆に、ヘーゲルの汎論理主義は、主観的、あるいは、倫理的観念論を排除する、最も断固たる客観的観念論の体系といった趣を呈している。ソロヴィヨフにおいては、抽象的に把握されることによって互いに排除しあっているこれら二つの「抽象的原理」が、保持され和解除せられているのである。〔『諸問題』1にはこの部分はない〕

V

〔『諸問題』2はここから始まる〕神義論の問題のこうした議論と関連して、我々は世界悪が意味を持たないことに意義を見出したり、世界の不調和に調和を見出したりしようとするあらゆる教説につきものの特質を強調しておきたい。それはその終末論的な性格である。あらゆる神義論は公然たる終末論か隠然たる終末論かのどちらかに、不可避的に行き着く。そして、この点ではいかなる哲学上の教説も宗教上の教説も、その終末論の内容のいかんを問わず、一致している。例えば、地上の楽園を夢想する現代の実証主義者や無神論者の進歩の教説の終末論的な性格は、誰の目にも明らかである。終末論はハルトマンやショーペンハウエルのペシミズムの哲学者にとっても無縁ではない（もっとも、彼らの理想は肯定的ではなく否定的であり、非存在、つまり仏教徒の言うニルヴァーナ〔サンスクリットの用語で「消滅する」の意〕の安らぎではあるが）、悟性的思惟の支配する現代において、公然たる終末論は「非科学的」な思想とみなされているため、これを受け入れるのは恥ずかしいとされているが、しかしながら、このことはかかる終末論が自称科学的な思想体系の中に入り込むことを妨げるものではない。その例を我々は硬直した進歩の理論の中に持っているのである。これは終末論的な問題は人間の意識から払拭できないということの、最良の証明である。それ故、終末論の問題を意識的に公然と哲学論議の対象としてしまった方が、おずおずとして沈黙したまま、人に知られないように密かにこれを導き入れるよりは、ずっとましだ。いかなる制限もなしに、次のような命題を立てることができる。即ち、自覚的な人間はすべて自分なりの哲学（それがどんなものかは別にして）や自分なりの宗教を持っているように、まさにこれと同じように、誰もが同じように自分なりの終末論を持っている、人は単に現在によって生きるだけでなく、未来によっても生きている、また、彼が自分なりの最良の希望を期待している未来の為にも生きている、という命題である。人間にとって最も忌まわしいのは、未来への信仰を失うことなのである。

既に述べたように、我々を終末論へと追い立てているのは神義論の問題、すなわち、悪の中に横たわる世界の中に、従って、（我々にとってはここが何よりも大事なところだが）——我々一人ひとりの生活の中に理性的な意義を見出すことによって、我々が献身している善を弁明したいという欲求である。実在する世界に悪が実際にあるということは、この善を否定し辱めることである。それ故、選ぶべき判断は二つに一つということになる。即ち、善とは人間の頭脳の主観的な所産に過ぎず、世界においては無力でしかなく、悪にたいして勝利してこれを世界から駆逐する力などないのだと考えるか、それとも、善というのは世界と人間に原理を与え、いつの日にか悪を滅ぼすことになっている客観的で力のある原理だと考えるか、である。神義論の問題においては至福にして万能なる神と不完全なる悪しき世界とが対置されており、神あるいは善を信ずるか、それとも悪しき無力な世界を信ずるかは、人間一人ひとりの選択に委ねられているのである。このジレンマに苦しまず、これを感じることはないのは、ただ、これ以上ない程にこの世界に満足している人だけである（もっとも、この世界には万人にとって、とりわけ満ち足りた人々にとって不愉快な一つの事情があるのだが。それは即ち、死である）。

神義論の問題の終末論的な解決には、何よりも、次のような考えが含まれている。即ち、世界それ自体とそこにある悪とは正当化されえず、全能なる至善すなわち神を前にして、また、道徳的判断のできる人間を前にしてすら、存在する権利を自らの中に見出しえない、という考えである。我々の知っているように、それが現に存在しているということそれ自体が無意味であるような客観的な悪と苦悩とに、いかなる意義を書き加えることができるだろうか。あるいは、ネブカドネザルの超人やユダの裏切りといった道徳的な悪は、至善を前にして如何なる存在理由を持っているのか。だが、こうした問いを立てること自体、既にこれらの問いに否定的に答えることを意味しているのである。かくして、世界とそこにある悪とは、善が我々の単なる主観的な表象でなく、それ故、幻想ではない以上、自己目的と見なされることはできない。それは世界外的で超世界的な目的たる善の実現を導く手段でしかない。手段は自己目的的な意義を持たず、目的によって規定され、正当化されるのである。既に知っての通り、ソロヴィヨフの神義論において世界は神性との意識的で自由な結合という目的のための痛ましい手段である。こうした意識的な、言うなれば、媒介された結合は、ただ、善と悪との選択の可能性を持ち、これらを現に体験したことのある道徳的で自由に実在するものにとってのみ、可能である。世界過程——我々には理念という形で理解されてはいるものの、その実現に至る詳細（我々個々人の生活はこれらから成っている）は理解されていないこの世界過程の普遍的根拠は、このように考えることによって与えられるのである。

世界は悪の裡にあるが、この悪には二重の性格がある。主観的あるいは道徳的悪（罪あるいは悪徳）と（世界の根源的な敵対意識と並んで、人間の愚かさや悪意をも原因とする）客観的悪、あるいは苦悩の二つである。それ故、道徳的終末論は不可避免的に主観的善の勝利と客観的善の勝利という二つの問題を自らの内に含んでいる。前者の場合、問題は、明らかに、善と悪とが公然たる意識的な闘いにおいて出会う唯一の場としての、人間の良心に係わる事柄である。善の勝利はここではそれを主観的に認めることで（肯定的には善に自覚的に仕えることで、否定的には善を裏切ることへの良心の呵責で）示すことができる。後者の道は道徳的復活の道である。

人間が善と悪とにおいて自らを試すことのできる道徳的自己規定にとっての現実的な場は、人間の生活である。様々な感情からなる生活のありのままの形式は、満足と不満、幸と不幸である。人間の道徳的本性は人間にただ善の中のみ幸福を探し求め、自分の人生を善という指導的理念によって規定することを命じている。しかるに、人間の生活には善の代わりに、そして善とは別に、幸福の別の源泉もあり、このことに道徳的誘惑の持つ現実的な力がある。人間は悪の中にも満足を見出すことができるし、あるいは、おのれの官能に身を委ねて、善に無関心なままでいられることもできるのである*。個々人の意識の中で善が勝利するということは、官能の枷から自由なこの意識が自らの前にただ善と悪とのジレンマをその純粋な姿において持っているような時の意識の状態にあることを意味している。そうした場合、善は良心を介して魂に打ち勝ちがたい作用を及ぼすのである。（「わたしの語った言葉が終わりの日にその者を裁く。」〔新共同訳「ヨハネによる福音書」12：48〕）

* ここまでに為されてきた議論は、人間の意志の自由と道徳的自己規定を否定し、まさにそのことによって、道徳性を根こそぎ掘り崩し、善そのものの持つ意味を幻想と断じ、これを諸々の出来事の因果的結びつきにおける不可避免的な環としか見做さない人々には、いかなる意味も持たない。

かくして、道徳的応報という考え方が道徳的終末論の中に不可避免的な部分として入ってくる。

善が人間の良心の中で最終的な勝利を取ることがないならば、それは無力な幻影にすぎないであろう、というわけだ*。カントが道徳意識、あるいは実践理性の公理として靈魂の不滅を究明しているのも、故なきことではない。しかし、ここで我々は客観的終末論に議論を移そう。

* 勿論、人間の振る舞いの根底にあるその道徳的状态を評価する基準は、極めて粗雑にして不完全なものである。というのは、この場合善と悪の主たる唯一の闘いの場たる人間の良心が閉ざされたままになっているからだ。そもそも、個々人の生において何が意志に拠ることのない外的状況に属しているか、そして、何が道徳的に自己を規定する自由な意思に属しているかを規定すること、言い換えれば、善と悪とのバランスを個々人の生に齎すこと、これこそ経験論的思想によって全く解決不能な課題なのである。

過度にわたる無意味な苦悩という形式で客観的に実在する悪は、善が万能である以上、おのずから根絶されることを求める。しかし、こうした悪はいかにして根絶されうるのか。人間が病んでいるとすれば、病を根絶する方法は二つある。第一は回復であり、第二は死である。歯が痛むならば、これもまた二通りの直し方がある。痛みの原因を取り除くか、あるいは抜き取るかの二つに一つである。このどちらのやり方が病に対する勝利と見なされるべきであろうか。時間と空間の中にある世界の生活においては、悪や苦悩の問題の解決には、普通は、第二の方法がとられている。だがこの場合、根絶されるのは悪や苦悩ではなく、その客体や人間や自然の被造物等々の方である。生が絶えず更新されているということは、悪もまた更新されているということである。これは善の勝利であり、その万能の証であろうか。明らかに、善の万能を認めることからする論理的な結論は、悪の状態の中にある世界に実在するもの全てを善の状態の中で蘇らせることであって、それがたとい自然界の秩序の法則であったとしても、これらをことごとく根絶することではない。

このような結論が不可避であることは、実証的終末論、すなわち進歩の理論を分析することによって、明らかにすることができる。実証主義者たちは自分たちの哲学が否定している客観的な善という実在への信仰を、自分たちの内において一掃することができない。彼らは世界をあるがままに承認することができないのである。それ故、彼らによって受け入れられているのは、あたかも科学に立脚しているかのように見えながら、その実、信仰の中に根を下ろした終末論であり、この終末論によれば、人類の歴史的発展において悪は善によって克服されるであろう、というのだ。悪は時とともに世界から最終的に駆逐されるであろうという、極端この上ない公式のままに、この終末論をそっくり受け入れるとするならば、歴史的発展のある一時期から、我々は善良で幸せで賢い人々、人神あるいは超人たちを持つことになるだろう。(実証主義の終末論の中では、人間の歴史に終わりがあるのか、それとも人間の歴史は無限に続くのか——実証主義の哲学者にとって、無限という概念はいかにも無縁で矛盾するものはあるが——語られないのが普通である。)このような終末論は、客観的な、それ故あらゆることに勝利する善なるものを信ずる道徳意識の要求を、果して満足させることができるのだろうか。勿論、否である。というのは、そもそも、歴史のこれまでの時代の苦悩やあらゆる不正を、後の時代の正義や幸せによって贖うことなど、どうしてできるというのか。このような代価あるいは代償について考えてみるだけで、道徳的感情が逆撫でされ、善が持つというあらゆるものに勝利する力というよりも、善の無力さが証明されているのではないか。部分は全体と等価であるとか、歴史的発展全体の意義を決めるのは最後に来る数世代の生活である、といったことを我々に確信させたいと思っている人たちがいる。だが、全はただ全だけを目的として持つことができるのであって、全における善の勝利は、

それ故に、全における善の回復を、この全の回復のためにも、要求しているのである。明らかに、実証的終末論は個人的な悪の問題を解決する能力に更に一層欠ける。罰せられることなく悪に身を終生捧げ、安楽な生活を享受してきた者たちは、清澄な人間の良心が持つ善の全能の力を識ることはない。彼らは肉体的に死んでいるだけでなく、良心に対しても死んでいるのである。そして、こうした見解と並んで、現代の個人主義は人間の個性の絶対的な価値を言い立て、人間個性を無制限な自己愛の中で膨らませてこれを超人とし、己の小さな宇宙で大宇宙を満たそうとしている。何と辻褃の合わない思想であることか。実証的世界観の代表者たちには未来の人類について想像するに足るだけの信仰に欠け（というのは、改めて繰り返すことになるが、この想像を支えているのは他ならぬ信仰であって、それが「科学」に基礎を持つとみなすことができるのは、ただナイーブな無知だけだからだ）、善の個々の勝利を認めながらもこの善に全能という属性を付与することができない。しかるに、この全能という属性抜きにはこの想像自体存在しえないのだ。だが、こうした考え方は彼らに言わせれば、「非科学的」な迷信にすぎないのである。

このように、終末論とは善の観念そのものを分析することから得られる、必然的な結論である。すなわち、善は我々の主観が生み出した幻想なのか（その時、善に一身を捧げること、そもそも道徳的生活そのものがあらゆる意味を失うだろう）、それとも、それは厳然として在り、それゆえに全能であるのか（その場合は、善は本来の力を発揮する）ということである。道徳的な裁きとあらゆるもののリセットという哲学的終末論の二つの根本的理念は、キリスト教的終末論の基本的内容を構成するものであるが、この種の終末論を今では神学（プロテスタンチズムでは）までもが、純粋な倫理説にとって異質な付けたりとして除外して然るべきものと見なしている。プロテスタントの神学はこのことがこの倫理説の不可避的帰結にすぎないことを知らないのである*。ソロヴィヨフについて言えば、彼は常にキリスト教の終末論の教義の基盤の上に立っていたが、そのためにことのほか抜きがたい無理解に晒されてきた。彼はこの理念を『三つの会話』の中で、トルストイ伯爵の倫理的合理主義との論争という形で最終的に表明しているのだが**、ここでは先に中断したソロヴィヨフの形而上学の論述に立ち戻ろう。

* 倫理的、とりわけ宗教的諸概念における現代のドイツ思想の、多くの場合スコラ的な昇華への傾向からすれば、例えばブントにみられるように、個人の不死の理念（ブントは総じてこれを否定していないが）が自己中心的な快樂主義として捉えられているかのような考え方に会ったからと言って、驚くにはあたらない。この問題についての彼の意味不明の支離滅裂な議論は『哲学の体系』を参照（A.M. ヴォーデン訳、サンクト・ペテルブルグ、1902年、413-420ページ）。

** 注として以下に本文を掲げる。「悪は厳然とし存在する。そしてそれはただ善がないということにおいてのみ現れるのではない。それは肯定的な相関関係や存在のあらゆる領域における最も高い質に対する最も低い質の優位ということにも現れるのである。個人的な悪というものがある。それは禽獣や野獣の情念のような人間の最低の側面が魂の最良の諸々の志向に敵対し、これらを広範な人々の中で打ち滅ぼすようなところでも現れる。社会的悪というものもある。それが現れるのは、個々人として悪の虜となった大衆が少数の最も優れた人々の救済的骨折りに敵対し、これらを打ち負かすときである。最後に、人間の肉体的な悪というものもある。これは彼の肉体の最低の物質的諸要素が、これらの要素を結びつけて有機体の美しい形態を作り出す生き生きとした晴朗なる力に対抗しているところ、この形態に対抗しこれをずたずたにして、あらゆる最良のものの下地をすっかり駄目にしてしまうところにも現れる。これは究極の悪で、死と呼ばれる。そして、仮にこの究極の肉体的悪の勝利を最終的にして絶対的な勝利と認めなくてはならないとするならば、個人の道徳と社会の諸領域における善の外見上のいかなる勝利も、真摯な成功と見做すことは出来ないだろう。実際、例えばソクラテスのような善の人間は悪しき情念というおの

れの内なる敵だけに打ち勝ったわけではなく、彼は更にその社会的敵対者をも説き伏せてこれを善導し、ギリシャの政治を改革することにも成功した、ということを考えてみればよい。もし悪が生根拠の上に重なる存在の最も深い層において最終的に勝利するのだとすれば、そんな悪に対する束の間の上っ面の勝利にどんな益があるというのか。正す者にも、正されるものにも、最後は一つ——死しかないのではないか。もし、真の勝利者が肉体的分解を齎す悪しき最低の粗野極まりない細菌だというのであれば、自分の胸中の悪しき情念という道徳的細菌と、アテネの広場における社会的細菌に対するソクラテス的善の勝利をどんな理屈で評価できるというのか。……我々が拠り所とするのはただ一つ——真の復活である。我々は善と悪との闘いが心の中だけでなく、社会においても、そしてより深く、肉体の世界でも行われているということを知っている。そしてここで我々は過去において個人的復活の中で生の善なる原理が勝利した一つの例をすでに知っている。今我々が待ち望んでいるのはただ一つ、諸人が余すところなく復活することによる未来の勝利だけである。ここでは悪もまたそれなりの意味を得る。あるいは、それは善のいや増しに大きな勝利と実現と強化のために仕えるということに、己の存在の究極的な開示を得るだろう。……神の王国とは復活を通じて勝利する生の王国である。そして、まさにそこにこそ、現実的で実現可能な究極的善があるのである。キリストの御力と御業は上げてここに存するのである。」

V. ネスメロフの深遠な興味深い思想をも参照。（『人間についての学 第2巻 生の形而上学とキリスト教の啓示』カザン、1903年）

VI

神的原理は宇宙的混沌の中に一体性をもたらす。それは、先ずは重力の法則という最も外的な形態を取った機械的一体性である。それはさらにダイナミックで緊密な一体性となり、最後に有機的な一体性となる。ここでソロヴィヨフはダーウィンの理論をも含めた現代の自然科学と手を携えている。周知のように、ソロヴィヨフは自然科学的進化論の熱烈な信奉者であった*。哲学者たる彼と自然科学者との違いは、彼が自然科学から得たのが自然研究上の諸問題への答えではなく、自然哲学上の諸問題への答えであったという点にある。哲学の歴史において自然哲学ほど疑わしい教説はなかったが（もっとも、だからといってこれが近年再び頭をもたげることが妨げてはいないが）、それでもとにかく、自然哲学の問題は不可避的に形而上学の中に入り込み、自然との関係を確定したいという我々の精神の根本的な欲求の一つに答えようとしている。元来、ここには二つの問いがある。自然は本質的に我々との関係において何ものであるのかという問いと、それ自体の発展あるいは過程において何ものであるのか、という問いである。

* それゆえ、ソロヴィヨフは過程や発展といった真に実り多い概念を学問と思想一般の中で決定的に確立するという大きな功績」をヘーゲルに認めていた。（ケルド教授著『ヘーゲル』、ソロヴィヨフによる付記。300ページ）

最初の問いへの答えはずでに述べたように、唯心論の一般的教説によって与えられている。この見方によれば、我々と自然との間には質的な差異はなく、あるのはただ段階の差にすぎない。自然は物質の死んだ世界ではない。それは「塑像でも生気のない面でもなく」、精神的実体をもった生きた世界であり、ドイツ観念論の謂い方を借りるならば、「精神の他在」に紛れもない。われわれが自然と、そして、詩人や詩情を理解しうる心だけに理解されるその言葉とに無縁なものと感ずるのは、自然が我々にとって内的によそよそしい存在であるからではなく、われわれの世界の普遍的な状態のせいなのである。

自然哲学の観点からすれば、現代の自然科学の進化の理論も独特の意義を持つことになる。す

なわち、人間はその発生からしても、その組成の複雑さからしても、自然界の最後の産物であるばかりでなく、その本質からしてその発展の目的であり、遺伝学のみならず形而上学の範疇においても、その最後の言葉でもある、というのである。人間の出現とともにいわゆる自然の歴史は終わり、人間の歴史が開かれ、自然は人間に仕えるものとなり、人間はそれを従える。自然哲学の理念は、フィヒテの唯我論の息苦しい壁を遂に打破して自然の世界を押し開いたシェリングの名と結びついている。しかし当のシェリング、とりわけその弟子たちは、自然科学を哲学に創り変えるのではなく、自然科学を哲学に置き換えようとすることにより、自然哲学の理念を絶望的なまでに貶めてしまった。彼らは（ヘーゲルもそうだが）自然科学から、それが本来的に持つべき広範な経験的基礎を奪い、これをアプリアリな図式に置き換えようとした。そしてこの図式はすぐさま事実との衝突に行き着き、そのことによって自然哲学の信用を長く失墜させてきたのである。哲学は新しい問題を設定し、厳密な自然科学の諸々の結論を有機的な部分としてより広いジンテーゼの中に導き入れることにより、自然科学より先に進まねばならない。しかし、哲学は経験科学の権能を僭称することはできない。ソロヴィヨフの形而上学に我々が持つのは、哲学と自然科学のかかる正常な結合の事例である。

人間の出現と共に内的全一態の新しい展開が始まる。この全一態は今や単に外的境界としてではなく、意識と自由な活動の形式において現れるのである。「人間において世界靈魂は全一態の純粋なる形式としての意識における神的ロゴスと初めて内的に結び付けられる。自然の中では実在する幾多のものの一つとしてしか現に存在しない人間ではあるが、己の意識の中では理性、すなわち実在するもの全体の内的関係（ロゴス）を究める能力を持つことにより、理念の中で全として現れ、その意味において、第二の全一的なものにして神の像にしてその似姿である。人間において自然は自分自身を凌駕し、（意識において）絶対的存在の領域に移行する。」（『神人論講義』著作集 III、138）人間は第二の絶対的なもの、あるいは「成りつつある絶対的なもの」である。物質的な原理だけに限定されていないのは、ただ人間だけである。己の中に、第一に自分を自然的世界と結び付けている物質的存在の自然力を持つことにより、第二に、自分を神と結び付けている全一態というイデア的意識を持つことにより、人間は、第三に、そのいずれにも専一的に限定されないことにより、自由なる「我」として現れる。そしてこの「我」は実在するものとしての二つの側面との関係において、自分をいずれとも規定することができ、いずれの側にも傾くことができ、いずれの領域においても自分を確かなものとすることができる。その理念的意識の中に人間が神の像を持つ以上、理念からと同様、事実からの彼の絶対的自由、すなわち、人間としての「我」のこの形式的な無際限性は、彼の中に神の似姿を現出する。人間は神が持つと同じ生の内的本質としての全一態を持つばかりではない。彼は神と同様、思うままにこの本質を持つことを望むことが出来る、つまり、神と同様自らの名において存在することを望むことが出来る（同、139）。神の外で自らを確かなものとする事によって、人間は世界靈魂と同じように、神から離脱する、あるいは切り離される。そして後者と同様、人間は自らの中心的在り様を喪失する。人間は自らを自然にとってよそよそしいものとし、己が意識の中での内的一体性を失う。意識は自らの内容を探す空虚な形式のままにとどまる。この絶対的な形式を絶対的な内容によって漸次満たすこと、あるいは、人間が自ら神的原理を内的に獲得することによって霊的存在となることこそが、歴史的過程そのものに他ならない。それは獸的人間性から神的人間性への移行過程を体現するのである。神的原理は悪しき意志を克服する原理として、光を齎す原理として、そして最後に、生まれ変わる原理として、人間に開示される。最後の原理は自然的人類を実在せしめる唯一の形式たる個別的形式においてのみ可能である。生まれ変わり〔正教的には「変容」〕は神的原理と人間的原理とが余すところなく相互的に浸透しあうことによつての

み生ずる。そして、現に、神的ロゴスは自らの裡に神的本性と人間的本性とを共に確かなものとしつつ、個的人間（キリスト）として産まれる。だが、一旦絶対的個人の中で生じたことは人類において完成されねばならない。人類には、意識の中では積極的全一態を、現実の中では相互の諸関係を、歴史的現実の中で達成するという課題が開示されているのである。この課題は人類によって自由に、すなわち、歴史的展開の中で実現されねばならない。〔『諸問題』にも『論集』にもない〕歴史哲学の諸理念はソロヴィヨフにおいてわずかに示唆されているに過ぎない。それゆえ、我々もまたこの程度の短い図式に止めておこう。固有の意味での哲学はこの地点で終わるのであり、ここからはすでに神学の争う余地なき領域が始まるのである。それは最早本論の境界を超えている（そのことではソロヴィヨフの美学も倫理学もまったく同様である）*。

* 倫理学はソロヴィヨフの教説の独創的な部分を為す——というより、本質において、そうである以外にはありえない。倫理学の形式的展開において彼はカントを踏襲しているが、内容の側面からは、彼の宗教論を踏襲している。『善の基礎』は読み物としても素晴らしい書物で、これを読めば、哲学者の崇高で独創的な個性と直に交流しているような感じになる。その章やページの至る所に、赫々たる深遠な思索の跡がある（とはいえ、同時に、例えば、経済学のような専門諸問題に関しては全く弱いのだが）。しかし、総じて、この著作がソロヴィヨフの純粋の哲学的著作に付け加えていることは極めて少ない。私は認識論に関する彼の三つの論文（「理論哲学の第一原理」「理性の確実性」「合理性の形と真理の理性」）についても同様の意見を持っている。これらの諸論文のなかで、ソロヴィヨフは幾つかの古い認識論を退けているが、その論駁は説得に欠け、部分的ながら、ロパーチン教授の友好的ではあるが強力な批判を浴びている（『哲学と心理学の諸問題』1899年、5号）。概して、ソロヴィヨフの哲学的著作活動において最も張りつめた多産な時期というのは、30歳になる以前に終わっている（この点において、シェリングに近く、部分的にはショーペンハウエルに近い）。それ以降、彼は哲学者の書齋を離れ、社会活動の場に入って行くのである。彼が再び哲学に戻ろうとした矢先に、死が彼を待ち受けていたのであった。

このように、ソロヴィヨフの体系全体に浸透し、哲学史の中でそれを特徴付けている基本的特質は、神人性の理念である。この理念こそが彼の論理的にして精神的な中心にあるものであり、論拠のあらゆる糸はこれに集約しており、これを退けては構築物の全体が損なわれてしまうだろう。〔『諸問題』にも『論集』にもない〕

ソロヴィヨフの哲学体系の一般的基盤の概略を述べたところで、ソロヴィヨフの哲学は現代思想に何を与えているか、という先に設定した問いに立ち返ろう。それは現代の思想と知識の秩序立った調和のとれたジンテーゼと欠けるところなき世界観とを与えているのである。そこでは批判哲学や形而上学的著作や自然科学の問いにも関心が払われ、然るべく対応されている。19世紀の目覚ましい哲学や科学思想で、この構想の中に何らかの形で反映されていないようなものは、何一つとして上げることができない。その意味でソロヴィヨフの体系は世界の哲学の展開における最後の言葉なのである。〔『諸問題』にしかない〕

しかし、この哲学の意義を現代の無神論的社会にとって全く比類なきものとしているもう一つの特徴がある。それはキリスト教に対する態度である。我々の見たように、ソロヴィヨフの哲学はキリスト教形而上学と有機的に結合しており、「自由な神智学」の理想を現に実現することによって、神学への批判的概説ともいべきものになっているのである。ソロヴィヨフ自身この不可分の結びつきを自分の世界観の本質的な独自性と見做していた。そのために彼はあるときなど、自分に独自の教説などはなく、ただキリスト教の教えに忠実に従っているだけだと語っているほ

どである。そもそも、哲学と宗教の関係は様々に理解しうる。両者を互いに無関係な全く別個の領域とみなし、従って、宗教と哲学を全く切り離すこともできるが、他方、哲学の中に宗教意識の自由な探究を見ることもできる。こうした観点からすれば、あらゆる哲学は不可避免的に、自分なりの神学に根差しているということになる*。思うに、まさにこのことにこそ哲学の主要な任務があるのであり、そのことこそが哲学をして生あらしめている中枢なのであるが、しかるに、最初の場合、哲学は途中で立ち止まるか、あるいは、真面目な意義を持たない *jeu d'esprit* (機智の遊び) と化してしまう。宗教的性格の結論がどうあれ、そもそも宗教との一定の関係は哲学にとって決して偶然的な何かでも、副次的事柄でもなく (そのような見方はもっぱら無関心に基づく空疎で有害な偏見である)、哲学の生命にとって不可欠の重要な事柄なのである。この結びつきは哲学が、否定的とはいえある種の信仰告白である無神論に根拠を与えている場合においてすら、明らかである。哲学は宗教的にして哲学的な積極的教説に関して、多くこのようなものとして存在しなくてはならないのである。哲学的世界観の変更は不可避免的に宗教的世界観の変更を伴うのである**。近代の偉大な哲学者たちは全て神学思想に影響を与えてきた。とりわけ深い影響をおよぼしているのはカントで、パウルセンがカントを「プロテスタンチズムの哲学者」と評しているのも根拠のないことではない (論集 *Philosophia militans* で) [『諸問題』にはない]

* このことは無神論の哲学たる実証主義にあてはまる。というのは、ここでも独特の神学、すなわち、人類とその未来の運命なる宗教的教説が根を張っているからである。現代の進歩の理論は無神論の神学であることをすでに指摘しなければならなかった。

** このように書くと、恐らく、宗教は心情にかかわることであるのに、お前はこれを合理主義的に理解している、と反論する向きがあることだろう。もとより、私は宗教的に生きるということが優れて心情にかかわることであることを否定する者ではないが、次のことは指摘したいと思う。すなわち、宗教的生活には抜きがたい要素として一定の教説が入り込んでおり、この教説に対して意識的にかかわるということは、不可避免的に、一定の合理主義、すなわち、哲学を前提としているということ、これである。そして、この純粹に哲学的意識が広げれば広いほど、宗教的世界理解も豊かになるのである。今日の神学的不可知論は宗教から哲学を、あるいは、およそ教説なるものを全て抜き取ろうとしているが、その実、誠にお粗末ながら、一定の哲学あるいは神学の教説を前提としているのである。単に蒙昧であるがゆえに宗教における理性の権利を否定する者たちについて、ここでは語るまでもない。

それゆえ、ソロヴィヨフにおける哲学と宗教の結びつきは、哲学を神学の僕としてしまった哲学者の迷妄でも弱点でもなく、むしろ、その哲学の企図の妥当性と内的成熟と真率さの微なのである。《Проклять всякъ творяй дело Господне съ небрежениемъ.》[「主が課せられた務めをおろそかにする者は呪われよ」新共同訳「エレミヤ書」48:10より] —ソロヴィヨフはそう繰り返すのを好んだが、宗教に対する自分の態度をはっきりと示さず、その体系を一定の宗教的結論にまで導かないなどということは、哲学者の側からのとんでもない粗略と言うべきではあるまいか。真のキリスト教の伝道は力強い倫理的呼びかけと個人の手本という形式においてのみならず、哲学と科学のあらゆる成果を尽くしてこの最終的な課題を遂行することではならない。そして、ソロヴィヨフがその哲学活動によって遂行しようとしているのは、まさにこのことなのである。

VII

キリスト教の形而上学 [『諸問題』、『論集』では「諸々の真理」] がソロヴィヨフの理論哲学の主要な内容と一致する以上、彼の評論活動を導く原理となるのはキリスト教の道徳 [『諸問題』『論

集』では「これらの真理」]である。彼はこの原理によって〔『諸問題』、『論集』では「これらによって」]社会生活のあらゆる問題を照射しようとしている。そして、その際、時として彼に固有な幾つもの誤りに出会うことがあるとしても、これらの原則への裏切りはおろか、これに悖る現実との何らかの理論的取引あるいは妥協にすら、出会うことは決してないだろう。ソロヴィヨフ以上に結晶のように澄み切った、原理原則に厳しい評論家はあり得ない。そして、この指導的原則が彼にあっては理論哲学の最終的な結論であることに留意するなら、すでに述べたことに加えて次のように言うべきだろう、すなわち、ソロヴィヨフの世界観は、正しいか間違っているかに関係なく、完全無欠である点で極めて際立っているということ、これである。しかもこの完全にして無欠なる所以は、無理に単純化した結果にあるのではなく、「抽象的原理批判」に打ち勝ち、これらを自覚的に再統合していることに基づく、内的な充足の結果にあるのである。

ソロヴィヨフは己が旗を正しくそして高々と掲げた。そうすることには真の英雄であることが求められていたが、この勇敢なる十字軍戦士が歴史によって分断されたルーシの生の二つの陣営のどちらの側からも、完全に共感されたり理解を示されたりすることはなかった。時代の先を行く者の誰もが避けることのできない宿命ともいうべき、強いられた孤独の悲劇的な栄光が、この若くして白髪と化した頭を照らしているのである。

ソロヴィヨフは終生二つの戦線で闘わねばならなかった。彼は、キリストの御名を口にしながら現実の生活においては彼を疎にしている者たちと、行為においては彼に仕えながら思想においては彼を否定している者たちとを、摘発しなくてはならなかったのだ*。ロシアの現実のこの二つの根本的な迷妄を払拭することが出来るのは、ただ民族の宗教生活のみならず、社会生活のあり方をも根底から変えるような大いなる歴史的事件だけである。だが、そのためにはまず、このあり方そのものが然るべく意識されねばならない。同時に未来の理念的予告でもあるようなこうした理解の仕方を、われわれはソロヴィヨフにおいてこの上なく明瞭に見出すのである。

*「我が国の社会の意識性の欠如はその近代の歴史における奇妙な独自性によって説明される。一方において、道徳的更生と民衆の福利のための自己犠牲的功業を求めてきた人々が、これらの要請を道徳性についての概念そのものを蔑にするような教説——物質と力以外いかなるものも存在せず、人間は猿の変種に過ぎず、それゆえ、我々はただ民衆の福利のみを考え、その魂をより小さな兄弟たちに捧げなくてはならない、といった類の教説——と結びつけたのに対して、他方で、キリスト教の諸原理を宣伝してきた者たち、それも、これをとりわけ熱心に宣伝してきた者たちは、同時に、絶滅的暴力という最も野蛮な反キリスト教的政治を唱道してきた。前者の矛盾は過去のものとなりつつあるが、後者の矛盾はより深く破滅的で、いまだに我々にのしかかっている。我々の生の源泉そのものを脅かしているこの歴史的悪から解放される時が、遂にきたのだ。」(著作集Ⅴ、529) 1891年にモスクワ心理学協会において為された有名な講演において、ソロヴィヨフは似非キリスト教徒と無神論的インテリゲンツィアとの関係の特徴づけるために、聖書の中の二人の息子の比喻を用いている。「一人は行くと言いながら行かなかった、もう一人は行かないと言いながら行った。二人のうちどちらが父のご意志を行ったか、とキリストは尋ねられる。」(『哲学と心理学の諸問題』1901年、1号)

キリストの御名が何にもまして頻繁に、しかし徒に受け入れられているだけの我が国の「守護者」たちの陣営に赴き、ソロヴィヨフは、キリストへの彼らの口先だけの信仰が現実にはいかなる役割を果たしているのかと問う。彼らに向かって語られたことのうち最も重要なことは、ここでは、キリスト教が真に普遍的な真理であるならば、それは人類全体の生活において実現されなくてはならないし、現今の生活のあらゆる現象や要求を判断する上での至高の基準とならねばな

らない、ということに帰着する。つまり、「キリスト教政治」が不可欠だということである。ソロヴィヨフが繰り返し指摘しているところだが*、ビザンツの主たる罪業は家庭内のキリスト教と寺院内のキリスト教を知るのみで、社会と国家の生活のすべての領域を人間本性の低次の暗愚な本能に委ねたままにしておいたことにある。現代もまたどこか同じような様相を呈しつつある。そして、こうした正常ならざる状況を払拭するよう目指すことが、真のキリスト教徒一人一人に課せられた義務なのである。「ロシアの民族的理念が真にキリスト教的であるならば、それはそれ自体として社会的真理と進歩の理想でなくてはならない、すなわち、キリスト教を世界に実践的に現実化するための理想でなくてはならない。かかる現実化を求めず、いかなる社会的義務をも課すことのないような理想は、空疎で欺瞞的な言辞に帰するだろう。キリスト教を崇め奉るだけであってはならない、かつまた、アンチ・キリスト的な現実をあたかもそれが永遠不変の避けがたい何もののように見做し、これと和解するようなことがあってはならない。ロシア民族の真にキリスト教的な理想は、同時に、社会の内外のあらゆる関係を包括する広い実践的な課題なのである。」(著作集 V、386) キリスト教を単なる個人の魂を救済するための教説と見做し、社会の問題への無関心を正当化し、民族とか人類と言った大きな纏りの運命に思いを致す義務を否定しようとする試みを、ソロヴィヨフは正当にも偽物と呼んでいるが、彼の社会的 credo〔信条〕ともいべき「偽物について」の中に、我々は次のような深く正しい見解を見出すのである。「永遠に神的な理念の中で(“天上において”)完全なる神の王国は我々の本性に潜在するものであるが、それは同時に不可避免的に我々のために、我々を通じて実現されるものでもある。この側面から見ると、この王国は我々の活動の大義であり、課題である、この大義、この課題は個々の人間が個々ばらばらに存在することに甘んことを許さない。人間は社会的存在であり、その生が為すべき最高の事、その尽力の究極的目的はその個人的な運命にあるのではなく、全人類の社会的運命にこそあるのである。神の王国の内なる漠とした潜在力が顕現されるためには、個々人の功業へと姿を変えることが不可避免的であるのと同じように、この功業が十全に果たされるためには、全人類の社会的動向に関与し、所与の段階、所与の条件の下で、神人化という世界史の普遍的な過程に様々な形で参画することが不可欠である。神の王国が神の恩寵と人間との結合であるとしても、勿論、その場合の人間とは己が利己主義に閉じこもった人間ではなく、遍き世界の生き生きとした一員としての人間のことである**。個人主義的キリスト教に与するものたちにとって、進歩の教説はこの上なき誘惑の対象であるが、この教説は逆に「愛という大いなる業に殉ずる者たち」の陣営においてもはやされてもいる。しかも、こうした者たちは解決されるはずのない課題の解決のためには力を発揮する。すなわち、彼らは事の本質上宗教的なこの問題に強固な論理的基礎を据え、神なき神の王国の教説を「科学」の枠内で展開しているのである。そのいずれをも批判しつつも、両者の視点、両者の「抽象的原理」の正しさと同時に一面性をも正しく理解することによってのみ与えられる思想の幅広さをもって、ソロヴィヨフは次のような見解を展開する。「多くの進化論者たちが至高の力の働きとあらゆる神学を排除する、進化についての一面的で機械論的観念に固執しているからといって、また、歴史的進歩について唱道する多くの者たちが進歩ということ、神を持たない人間、あるいは神に叛く人間の際限のない自己完成と理解しているからといって、人はすぐさま発展や進歩という理念そのものが、何か無神論的、アンチ・キリスト的性格を持っているかのような、明らかに誤った結論を引き出そうとしている。だが、実際には、それは単にそうでないばかりでなく、全く逆である。これらの理念は独特の意味でキリスト教的(あるいは、より正しくはユダヤ・キリスト教的)理念なのだ。こうした理念を人々の意識の中に持ち込むことが出来るのは、ただイスラエルの預言者と福音の伝道者たちだけだ。***

直接的には人類の生活の中で開示される神の王国というキリスト教的(あるいは同じことだが、

メシア的)理念のみが歴史に意義を与え、進歩の真の概念を規定する。キリスト教が人類に与えるのは、絶対的な完成の理想だけでなく、この理想にいたる道筋でもある。それゆえ、それは本質的に進歩的でもある。」……「いやしくもキリスト教徒を名乗る者は須らく、それがいかなるものであろうと、特定の社会集団や政治体制の維持ないし強化に意を用いるべきではない。むしろ、これらを(それらがそれにふさわしい力を持つ限りにおいて)キリスト教精神に則して再生ないし変容させるべく、すなわち、これらを神の王国の域に真に導き入れるべく、意を用いるべきである。かくして、神の王国という理念は我々を(ここにいう我々とは自覚的で真のキリスト教徒のことである)、その使命の範囲内において、人類の集合的生活にキリスト教的原理を実現すべく、また、我々の社会のすべての形態と関係を至高の真理の精神において変容させるべく働くよう不可避免的に導いている、すなわち、我々をキリスト教政治へと不可避免的に導いているのである****。

*『ロシアと普遍教会』第1部、著作集V、40-41ページ以下と514-515ページ以下を参照。

**『哲学と心理学の諸問題』1891年、8号、154-155ページ。

*** 同上。

**** 同上。こうした見解にソロヴィヨフは終生忠実であった。そして、『アンチ・キリストの物語』もこの見解に反してはいない。ここで立てられているのは世界史の終焉についての問題だが、この問題は哲学と宗教の世界観にとって不可欠の要素を提起してはいるものの、現代思想にとってはいかにも異質である。しかし、私はここでこの問題に立ち止まることはしない。とはいえ、明白なことは、進歩と進歩への志向の強制力についての教説はこの進歩の有限性や相対性や、総じて、制約性に関する見解と完全に両立するということである。個々人の生もまた、全く同じである。それは最後は死に終わるとはいえ、個々人の発達に居場所を与え、また、それらの発達によって示される自分自身や四囲の状況に対する諸要求にも居場所を与えているのである。晩年に通有なソロヴィヨフのペシミズムと昏い予感について概して言えば、彼の主観的見解と見做すことができるだろう。これらの見解は気分根差しているがゆえに、大きな伝記的関心の対象ではあるが、本質的に見て、これらは客観的な説得力を持ってはいないし、そうした力を僭称することもできない。

宗教としてのキリスト教それ自体に関わるキリスト教政治の諸要求、すなわち、良心の自由と信仰上の寛容という要求は、勿論、他の何よりも早く実現されなくてはならない。ソロヴィヨフの評論活動の中で第一の地位を占めているのはこうした要請である。彼はこの点でホミャコフに始まりコンスタンチン・アクサーコフに終わるスラヴ派の事業を継承している。「私は宗教的寛容と宗教的自由を、40年前の農奴解放における要求と同じように、ロシアの生活にとって重要にして喫緊の要求である考えている。」(著作集V、462)いつもながらの機智をもって、彼は自らの活動のこの側面を修道院で課せられている自発的「労役」に準えているが、この「労役」とはつまるところ、「わが国の偽正教的偽愛国者共が社会意識の中で宗教的自由という偉大な焦眉の問題の上に振り撒き埋め尽くそうとしているあの活字による塵芥ちりあぐたを掻き出すこと」である。(同、474。「民族問題」同、74-76をも参照)教会の生活に根を張る役人根性が、ソロヴィヨフがここで闘った主な悪であった。ラチンスキーへの手紙の中で彼は地上の強権を手段として武装した教会の疑いもなき精神的無力さをどのように説明しているかを見よう。「固有の道徳的責任に対する精神的自発性が許されていません。宗教と教会の真理はすべて御上の印章を押された頑丈な官給のトランクの中に保存され、屈強な番人の監視の下に置かれています。安全性は十分ですが、生き生きとした関心は皆無です。どこか遠くで宗教上の争いがあったとしても、私たちには関係

ありません。私たちの牧会者には同等の権利をもった敵対者がいないのです。正教の敵たちは私たちの行動の範囲の外にいます。その範囲の中にたまたま入りこんだとしても、彼らはただ手は縛られ猿轡をかまされたままです……。正教のための本物の深刻な闘いから、私たちは国家の庇護によって免れてはいます。しかしそのために、正教それ自身は諸民族を包摂する偉大な旗印である代わりに、わが国にあっては、ロシア国家の単なる付属物あるいは付帯物に成り果てています……。求められているのは単純にして明快、そして簡単にできることです。それはつまり、私たちの教会を刑法と検閲という束縛から解き放つことです。このようなものがあっては宗教的真理のために率直にそして公然と闘うことが出来ません。強いられた正教を廃すること——それこそが真の正教を再生させるための、牧会者と会衆の中にわれわれの教会の力を遍く革新するための最初の枢要なる手段なのです。」*

* 著作集 IV、179-180 ページ。教会の生活における主要な悪たる役人根性の本質については、既にユーリイ・サマーリンが見事に抉り出している。「いかなる形のものであろうと、信仰に政治的働きを求めることは、一種の不信を説教することにほかならない。これが何にもまして危険なのである。」(ユーリイ・サマーリン、『ホミャコフの神学論集』への序文より) 注目すべきことは、サマーリンやソロヴィヨフの政治的識見のスラヴ派的限界が、良心の自由という問題を教会外的に設定することを妨げているということ、すなわち、信仰を「政治的働き」に変えてしまうようなロシアの現実の根本的諸条件と結びつけ、主たる打撃をこうした諸条件に向けることを妨げた、ということである。教会と「政府当局」との関係に不可避免的に結びついている教会の一般的改革に関する問題は、残念ながら、ここでは議論の対象とすることができない。

例えば、ユダヤ問題に対するソロヴィヨフの周知の態度は信仰の寛容のための闘いの個別的事例である。ソロヴィヨフはこの問題を正当にもキリスト教の問題、ユダヤ人に対するキリスト教の態度の問題と見做していた。時として、このアンチ・セミチズムは宗教的差別の名の下で再燃することがあり、イワン・アクサーコフすら、この種のアンチ・セミチズムを免れてはいなかった。彼はこうした差別をしないことを宗教的無関心と同一視していたのである。我々はここに偽装した、あるいは、偽装していない宗教的不寛容を認める者であるが、かかる不寛容の弊害はアクサーコフすら悲しまずにはいられないほどのもので、この問題にはキリスト教徒はそれほどまでに深く係わっていたのである。не знаете, какого вы духа [「爾等は自ら如何なる神に属するを知らず」新共同訳「ルカ福音」9:55。なお、新共同訳にはこの文言はない。概してこの部分では新共同訳と正教会訳との間には大きな相違がある] というキリストの言葉は、この種のすべての熱心家に向けられているのである*。

* 明らかにこの種の『諸問題』と『論集』では「公認の」キリスト教徒を念頭に置いて、ソロヴィヨフは『三つの会話』の中で次のように書いている。「私がキリスト教徒の明白にして公然たる敵を、どれほどの特別な満足^{удовольствие}の念をもって見ているか、これを諸君に伝えることは難しい。キリスト教のある種の熱心家たちの中には、不本意ながら、裏切り者ユダが混じっているはいるが、彼らの殆ど全ての中に、私は未来の使徒パウロを見ることも辞さない。」ソロヴィヨフがキシニョフの惨劇 [1903年4月6-8日] を見ずに亡くなったことは幸いである! [『諸問題』にはない]

ソロヴィヨフによれば、キリスト教政治の領域は「人食い」の原理が支配する国際関係から経済と法の諸関係にいたる、社会生活のあらゆる側面を包摂しなくてはならない。神的原理は人間の生活のあらゆる分野に浸透し、これらを変容させる。そして、ソロヴィヨフが社会的発展の積

極的な宗教的理想を意味付けようとしたように（これは全く失敗に終わっているが）、人類全体が神的原理をこのように会得することが、自由な神権政治の実現に他ならない。〔『諸問題』と『論集』では「人類全体が神的原理をこのように会得することが、社会的発展の積極的な宗教的理想の実現たる自由な神権政治に他ならない。」〕キリスト教政治の理念〔『諸問題』と『論集』では「理想」〕こそソロヴィヨフの哲学に特徴的な、我々の見解によれば、価値のある実り豊かな特質なのである。この哲学は、「世界」をその罪深い力に冷たく委ねたまま、キリスト教の教義をもっぱら魂の個人的な救済についての教説として説明してきた修道士的一面性から解放する。そして、この哲学は現代の進歩主義者やキリスト無きキリスト教徒の実践的志向とキリスト教の教義とを、機械的ではなく、有機的に結びつけようとしているのである。科学的諸体系の中に自らの根拠を空しく求めるこの志向には絶対的な宗教的裁可が与えられ、社会の科学にはそれの持たない絶対的理想の花冠を授ける。そして同時に、わが国でも最良の無神論の宣伝者たるあの偽キリスト教徒、邪な蒙昧主義と粗暴な反動の代表者どもを摘発する。我が国の社会には宗教と実生活の間に乖離と誤解が蟠っていたが、キリスト教政治についてのソロヴィヨフの教説の中ではこれらの乖離と誤解を理論的にも実践的にも克服する根拠が示され、これらは最終的に根絶されている。というのは、正しく理解された宗教は、良心が我々に課す社会的義務から解放したり、これを拒否させないだけでなく、更に一層強固なものとするからである。〔『諸問題』と『論集』では「正しく理解された宗教は、良心が我々に課す社会的義務から解放したり、これを拒否させないだけでなく、更に一層強固なものだということを理解した時、こうした誤解は消えるのである。」〕

福音書にはキリストがその到来を祈るように教えた神の王国の教えや、人間の人格の絶対的価値についての教えや、人間関係の最高の規範としての愛の戒律が語られているが、それはまた、現代人を鼓舞する諸々の理想そのものを絶対的要請として人間の意志に課してもいる*。確かに、現代の人びとはこうした教えや理想の結びつきを意識していないどころか拒否してすらおり、彼らの理想はいかなる宗教的基盤を持っていない。しかし、このことは理想そのものを間違った非道徳的なものにしてはいるわけではない。愛の理念と人の魂の絶対的価値が、人間の政治的隷属化や無権利、専横、あるいは経済的隷属化、婦人や子供の労働の搾取などをどうして認めることが出来るのか。かかる冒瀆的理念を最終的に一掃するには、こうした問いをはっきりと示すだけで十分ではあるまいか。政治的民主主義によって人の気を引く個人の自由の保障への諸々の要求〔『諸問題』と『論集』では「政治的民主主義によって提供される個人の自由の保障」〕、社会主義の観念の中で集約されている経済的諸関係における正義の実現への諸々の志向を、宗教としてのキリスト教の積極的戒律もまた包摂していることにはいかなる疑いもない。そして、このことを否定できるのはただ、論理的思考のできない者、あるいは、良心を持たぬ者だけであり、*tertium non datur*〔第三はない〕。だが、こうした基本的な考え方が正しいからといって、現代の生活におけるこうした要求に対応するあの諸々の形式や基盤がキリスト教とは無縁である、あるいは敵対的ですからあるということをおぼろげにすることはできない。それというのも、これらの形式や基盤がその根拠を至高の理想の中にではなく、自分自身の中に探し求める「抽象的原理」へと転化しているからである。そのことを最もはっきりと示しているのが社会主義の運命である。社会主義は経済的唯物論の理論、すなわちマルクス主義の理論としてもっとも普及しているが、これは抽象的原理の典型的な事例に他ならない。確かに、その基本的内容である、経済的諸関係の中に正義を齎そうという要求には、一定の倫理的観念たる正義の理念が所与のものとして想定されている。そうした観点からすれば、社会主義の教説は最も広い欠けるところのない一つの哲学的世界観の一部に入らねばならないように見える。だが、社会主義は、少なくともマルクス主義は、そうすることを望んでいない。それが望んでいるのは自分自身、全てであることであり、そうであることによ

てそれは抽象的原理になると同時に、一連の矛盾した原理ともなっているのである。正義が絶対的な客観的原理として存在しないとすれば、明らかに『諸問題』と『論集』では「当然のことながら」、それに代わるものを経験的現実の中に探さなくてはならないが、そこに我々が見るのは諸階級とその利害の闘争だけである。最高の原理は階級闘争であり、階級的エゴイズムである。しかし、正義についての問題には関心をもちないこの地盤に立つとすれば、労働者の階級の利益は資本家の利益とどう違うというのか。いずれの階級も自分たちの十全なる権利を持っているのであり、理念的基準がない以上、権利の問題に決着をつけるのは両者の現実的關係〔『諸問題』と『論集』では「両者の現実的關係を決するのは」、すなわち力である。そうなれば、今日までのところ力はブルジョアジーの手中にあるのだから、強者の権利の観点からすれば、正しいのは社会主義者の説ではなく、ブルジョアジーの弁護者のそれだということになる。階級闘争の教説を首尾一貫して展開すれば、強者の弁護に行き着かねばならないだろう。そして、このような結論からの救いはただ論理的首尾一貫性だけであり、しかも、密かに保持されていながら、口に出しては誤謬として斥けられている正義の理念だけだ**。

* ハルナック教授はいみじくもこう語っている。「あらゆる人間の魂に賦与されている、掛け替えない意義を持つ思想、それはイエス・キリストの告知の中に見事に示されており、愛の中に自らを実現する神の国の働きへの補足となっている。この意味において、福音書は深く個人的にして同時に普遍人類的意義をも有しているのである。」(Prof. Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Erster Band. Freiburg 1 I.B., 1886, p.53.). Peabody, *Jesus Christus und die Sociale Frage*. 1903. をも参照。

** これについては拙論「社会的理想について」を参照。

正義が理論的真理の犠牲に供せられる。なぜならば、正義の理念も、そしてそもそも「イデオロギー」なるものをすべて、経済関係の「反映」とみなす理論が確たるものとしてあるからだ。しかし、このことによって真理の観念も蔑ろにされる。というのは、あらゆる命題がそれぞれの時代に不可避的な、しかし、あらゆる客観的意義を持たない反映であるとするならば、経済的唯物論それ自体もまた反映であり、反映の教説もまた反映だということになる。だが、そうした場合、その言い分は何に根拠を持つのだろうか。これは嘘つき村の連中は皆嘘つきだということによって、自分の言うことも嘘だということ証明してしまった村人の話とそっくり同じだ。なぜならば、自分も嘘つきなのだから自分の言っていることを本当だと人に納得させることが出来ないからだ。

経済的唯物論が社会主義の理念にとって有害な付けたり過ぎず、それゆえ、これを排除しても、これによって歪められた理想が無に帰するわけではないということを認めさえすれば、こうした困難はみな消える。ソロヴィヨフはこの問題をこのように、あるいは、ほぼこのように見ていた。彼は社会主義の正しさを一再ならず語っている。彼はこの正しさを全面的に認めているのである。とは言え、彼の意見によれば、「社会主義の一般的な本質的誤りは、一定の経済秩序（例えば、資本と労働の融合、産業の同盟的組織といった）がそれ自体、無条件的に規範的にして道德的等々の然るべき何ものであるという仮定にある。それはつまり、この経済秩序があるがままにしてすでに自分自身の中に道德的原理を内包し、その秩序の外では存在しえない社会道德の在り方を条件づけていると仮定しているのである。ということはつまり、道德的原理、然るべき、あるいは、規範的な原理が、もっぱら、経済的要素という人間に共通した生活の諸要素の中の一つによって規定され、様々な経済秩序に完全に依存させられている、ということである。だが、本当は逆であって、経済関係というのはそれ自体としては物質的秩序の諸事実に過ぎない

以上、それが規範的あるいは客観的意義を持つためには、形の上でなりと道徳的な原理によって規定されなくてはならず、従って、こうした面からみれば、この原理に依拠しなくてはならないのだ……。社会主義の教説の主たる誤りは労働者階級のために余りに多くのものを要求しているという点にあると言うよりは、むしろ、至高の関心の領域において、持たざる階級のために余りにわずかしき要求していないということにこそあるのだ。そして、労働者の地位を高めようとしながら、人間を束縛し貶めているのである。*「経済的社会主義が拠っているこの物質的地盤に立てば、人間の中の侵さざるべきもの、人間をして *res sacra* [聖なるもの] にするもの、あるいは、この言葉の固有の意味における人格とするようなものを、何一つとして見出すことができない。ここにはあらゆる外的な力、あらゆる外的な抑圧が、それに当たって砕け散るような、そのような本質的な核になるものがないのである。人間をして不可侵の人格と為すべきかかる本質的原理を持たないがゆえに、一つの階級による他の階級の搾取に対するプロテストはすべて、誰にとっても義務的ではない、単なる主観的な志向の表現になってしまう。このように、この側面からも社会主義は内的矛盾に陥っている。それというのも、社会主義は経済的搾取に抗して立ちながら、同時に、かかる搾取を原理において批判されるべきものするための根拠となる、絶対的な意義を人間に認めようとしなからぬからだ。」** これと同じ原理的視点が『善の弁明』（その「道徳的視点からみた経済問題」の章）でも表明されている。だが、あらかじめ言うておくが、社会主義についての問題におけるソロヴィヨフの指導的理念がいかに深淵であろうとも、また、世界観の全体にとってそれらの理念がいかに本質的であろうとも、経済学は、慨して、ソロヴィヨフのアキレス腱である。純粋に経済学の問題の領域においては、然るべき経済学の素養を身に着けた読者は、この哲学者の教説一般のもつ長所に相応しくない間違いや挑発的なところを沢山見出すだろう***。ソロヴィヨフを経済学者と見做すことなく（彼自身、そう自認したことはない）、彼の純粋に経済学的な考察は、彼の世界観の一般的基础を検討するに当たり、本質的な関心を表していないものとして見逃そう。いずれにしろ、経済学の領域におけるソロヴィヨフの教説は、現実の政治の諸問題に関わるあらゆることで補足する必要がある。ここでソロヴィヨフの教義はマルクス主義の現実主義的諸要素によって補足することが出来るし、また、そうしなくてはならないのである。

*『抽象的原理批判』著作集Ⅱ、129-130 ページ。

** 同、137 ページ。注目すべきことは、四半世紀前に語られたこれらの指摘の正しさが、わが国でも西欧でも、今になってやっと認められ始めているということである。この一事からしても、ソロヴィヨフがいかに時代を超えているかが明らかである。

*** 我々の見るところによれば、全集の5巻に収録されているソロヴィヨフの経済論文は、『善の弁明』における経済問題に関する章と同様、ソロヴィヨフが書いたものの中でも、もっとも弱く、精彩を欠くものである。彼の判断の一つ一つが自分の原則的観点に反し、歪めているのである。

（すでに示したような意味での）自由な神権政治の理想は法理論においてもソロヴィヨフにとって指導的である。ただし、われわれは以下ではこのことを詳細には論じない。手短かに言うておけば、理想的規範、理想的必然性の観点から法を批判するという、人間精神から除去しえない至極当然の要求、すなわち、自然法の理念は、争う余地なく厳然と存在しているにも関わらず、法律家はこの点について未だに十分な論拠を持たないままである。問題は彼らが自然法を意識の事実とのみ解釈しているだけだということにある。しかるに、彼らが本当に為すべきことは、形而上学的自然とその事実の内容に関する教説を、普遍的な形而上学的世界観と結びつけ、前者

を後者に従属させるようにすることなのである。だが、あらゆる真面目な形而上学的体系は不可避免的に一定の宗教的教説に帰着するのであるから、自然法の問題は血の通わない蒼ざめた剥き出しの必然性を意識の事実として認めるかどうかということにあるのではなく、宗教の絶対的な命法と（その権利を持ちうる限りでの）その実現との間の生き生きとした関係をいかに打ち建てるかにあるのである。法の真の規範、真の自然法を与えるのは宗教である。とりわけ、キリスト教の観点から言えば、かかる規範となるのは、「正義を不可欠の形式とする」（著作集II、173）愛についての神の戒律である。法についての個々の議論においてソロヴィヨフが正しかったか否かに関わりなく、自然法の問題、すなわち法に適用した自由な神権政治の問題はソロヴィヨフによって哲学的な広がりの中で余すところなく定式化されたのであり、この点においてやはり、経済学におけるのと同様に、彼の教説は大いなる原理的意義を持っているのであり、そこには、自然法の問題が今日のようにただ認識論の形式においてではなく、（たとえばフィヒテの場合のように）広い哲学的世界観との関わりにおいて考えられていた、法哲学の良き時代を想起させるものがあるのである。

VIII

時論家ソロヴィヨフの最も重要な側面の一つは民族問題を正しく〔『諸問題』と『論集』では「キリスト教的に」〕設定しこれを解決したことである。スラヴ主義のエピゴーネンたちとソロヴィヨフの闘いは周知のことだが、これは何びとによっても争い難い彼の功績とみなされると思われる。それだけに、ソロヴィヨフの現実的見解を余すところなく究明することは、重要であり興味深いことである。論争の中で彼は極端な民族主義と闘わなくてはならなかった。そのために彼は民族性という理念そのものに背を向けねばならなかった。そのおかげで多くの者たちがソロヴィヨフはコスモポリタンであるとか、実際に同じことだが、「西欧派」だなどに見做すことになった。だが実際には、こうした考えは全く間違っている。ソロヴィヨフは普遍主義に与する人ではあったが、その普遍主義は否定的でもコスモポリタンのでも非民族主義的でもなかった。それは肯定的なもの、あるいは、民族を超えるものだったのである*。キリスト教それ自体は民族を超越してはいるが、民族性を否定しているわけではないと、彼はしばしば繰り返している。彼の見解によれば、「民族性あるいは国民性とは積極的な力である。どの民族もそれに固有な性格に応じて独自の役割を演ずべく定められている。民族性が多種多様である所以は、人類という肉体の器官が多種多様であることにある。キリスト教徒にとってこのことは自明である。」（著作集V、10）「ロシア民族の理想的な宗教的使命」というスラヴ派の信仰を共有しながらも（同、328）、ソロヴィヨフは「文化的使命という理念が根拠のある実り豊かなものでありうるのは、ただ、この使命が偽りの特権としてではなく現実的な義務として受け止められるとき、支配としてではなく奉仕として現れる時のみである」と教えた。（同、8）文化的使命という意味で理解されている民族性という理念は、ソロヴィヨフの手の中にあっては、ナショナリズムに抗する武器となる。彼の攻撃の破壊力は挙げてまさにこのことによって説明される。すなわち、彼はナショナリズムと手に何も持たずに闘ったのではない。不毛で抽象的なコスモポリタニズムの名において闘ったのではなく、これと共通の地盤、すなわち、民族性を肯定的な力と認める立場から闘ったのである。ソロヴィヨフの最後の言葉は、民族性とは妄想であるとか、いかなる原理的意義をも持たない自然的事実にすぎないといったコスモポリタニズムの遺訓ではなく、「自らの民族を愛するように他民族をも愛せ」というキリスト教的遺訓であった。（『善の弁明』第2版、374）〔『論集』ではここで段落が区切られている〕ヨーロッパ思想はそれが存在したすべての時代を通じて、とりわけ19世紀において、民族問題についてかかる高みにまで到達したことは、未だかつて一度とし

てなかった。フィヒテやヘーゲルの狭隘なパトリオチズムを想起すれば十分だろう。民族問題は今日ではコスモポリタニズムの精神においてか、あるいは、動物学的パトリオチズムの精神において解決されようとしている。ソロヴィヨフはこの問題を肯定的なキリスト教的ユニヴァーサルイズムの精神において設定し、解決することによって、先行する人々の限界を払拭する、至高の観点の可能性を示したのである。

スラヴ主義との論争で明らかになった民族問題についてのソロヴィヨフの見解を理解するためには、手短になりとも、スラヴ主義の何たるかについて述べておかねばならない。わが国の文学と生活において、スラヴ主義と西欧主義とは民族問題ばかりか根本的な世界観の全体をも分ける、二つの知的潮流である。スラヴ主義の古いもろもろの形式（おそらくは西欧主義のそれらも）がすでに死んでいるとしても、二つの世界観の論争はいまだ終ったというには程遠く、両者の肯定的な要素に最高度のジンテーゼをもたらすべき、独自の解決をいまだに待っているのである。

古典的スラヴ主義は、西欧主義と同じ程度に、社会思想の潮流である。いずれの流れも現存するものの否定に発し、両者はともに検閲に苦しみ、ニコライの政府にとって疑わしい存在であった。と同時に、両者は絶えず仮借なく闘うほどに、お互いを否定しあった。ホミャコフのグループの古典的スラヴ主義にとって特徴的なのは、以下のようなことである。

第一に、スラヴ派は自分たちの論敵の西欧的コスモポリタニズムを否定し、民族性に肯定的な要素を認めていた。彼らは民族的使命という思想をはっきりと認識し、定式化した。もちろん、理論的な差異とは無関係に、スラヴ派も西欧派も同じように、押しひしがれた祖国への激しい愛情と、祖国を抑圧する者たちへの燃え立つような憎しみに駆り立てられていた。しかし、実践的な合意が哲学的な不一致を帳消しにすることは、決してなかったのである。ツルゲーネフが語ったように、民族性の理念こそが世界観にとって不可欠の要素であり、コスモポリタニズムは取るに足りないという意見に同意しつつ、我々はここで正しいのはスラヴ派であって、西欧派ではないと考えるものである。この点において、未来はスラヴ主義的見解に属しているのである。

第二に、スラヴ派はそもそもの始まりから哲学と宗教の地盤に立っていた。彼らはその存在する全ての時代を通じて、その世界観を自覚的かつ不可避的に形而上学と宗教の上に打ち立ててきた（我々は今日では殆ど誰もが支持しないであろう彼らの哲学的・宗教的見解の特殊性のことは脇に置いておこう）。逆に、ベリンスキーに始まり今日の時論家に至る西欧主義の著作の中では、実証主義、唯物論、不可知論など、形式的には様々な形をとってはいるが、無神論の哲学がしっかりと根を下ろしている。二つの思潮の間にあるのが誤解や偶然的な差異ではなく、根本的な差異であり埋め難い哲学的な溝であるとすれば、それはまさにこの点である。そこには如何なる妥協も如何なる合意もあり得ない。〔『諸問題』2, 154, 『論集』222 にしかない〕自由な祖国の未来の息子たる若いロシアはいかなる伝統を継承するのであろうか。彼らは無神論や実証主義に満足していられるのだろうか、それとも、精神のより高い要求への答えを形而上学と宗教の中に求めるのであろうか。疑いないことが一つある。それは、こうした間に答えるためには、今やロシアにおける自由な思想にとって深刻な障害となっている重要な原因が除去されなくてはならないということである。その原因とはまさに、あれこれの哲学や宗教上の見解は一定の政治的意見と分かち難く結びついているとか、宗教的人間は反動家でしかありえず、進歩派は必ずや無神論者であるといった偏見にほかならない。こうした偏見は、まことに遺憾なことに、余りに多くの歴史的根拠を持っており、これを亡きものにできるのはた否応なき現実だけだ。いずれにしろ、上に述べた結びつきは皮相の事実過ぎず、内的でも論理的でもない。スラヴ派はその哲学観の基礎において西欧派よりは高いところに立っており、信ずるに、最終的には、彼らの哲学的伝統こそが

勝利するだろう。そして、ロシアのインテリゲンツィアは実証主義という彼らには余り似つかわしくない哲学を捨てることだろう。

第三の初期スラヴ主義の特徴は、経済の領域では社会主義に行き着くような根本的な民主主義にある。(このことは土地共同体の社会主義的性格についての教説、概して、ほかならぬスラヴ主義の特徴となっている集団的協同的原理に見て取れる)* [『諸問題』2, 155, 『論集』223ではこの部分にカッコはない]。スラヴ派がゼムシチナ [国や政府の管轄しない土地。16世紀半ばイワン雷帝がオプリーチニキと呼ばれる自らの手兵を養うために、国の管轄から切り離して彼らに与えた土地に由来する] や自治権の拡張を求めたことや、官僚的原理を激しく憎悪していたことは、こうしたことと結びついている。自由を愛し民衆を愛する点では、スラヴ派は西欧派と同じ地盤に立っている。西欧派と共通するスラヴ主義のこの第三の特徴は、取りも直さず、ロシアのインテリゲンツィアの基本的な特質に他ならず、もとより、インテリゲンツィアたることを止めずしてこれを拒否することはできないのである。

* 勿論、スラヴ派の社会主義について語りうるのは、経済の共同性と民主主義の理想を彼らが共に認めているという、ただその意味においてだけのことで、一定の経済的プログラムについてはない。彼らにはそうしたものなどなかったのである [『諸問題』と『論集』にはない]。逆に、歴史に見られる諸々の形態の社会主義運動を、しばしばスラヴ派は鋭く批判してはいるが、彼らが正鵠を射ているとは必ずしも言いがたい (例えば、ドストエフスキーの場合)。スラヴ派はその仲間内から優れた経済学者をただの一人も輩出していない。その具体的な要求において多くの場合、彼らは有産階級の利害の代弁者として振る舞ったのである。概して、ここで言っているのは、後にスラヴ主義から人民主義へと移行した、共通の思想的伝統についてのみである [『諸問題』と『論集』にはない]。

さて、以下ではスラヴ主義の教説の否定的特質に話を移そう。何よりも先ず指摘しなくてはならないのは、スラヴ派の政治的ロマン主義である。これは彼らを現実の理想化へと導き、多くの点で彼らを反動家としてしまった。彼らはロシアが西欧と比較しても新しい人権保障の形式を考案することができるかと考えることによって、全くの誤りを犯してしまった。彼らは *wer A sagt, muss auch B sagen* [Aの言うことはBにも許される] という正当な要求を認めようとしなかったのである。この不幸な誤りによって彼らは何にもまして、我が国の先進的社会階層から見ても、自らを貶めることになってしまった。これらの人々は人間の諸権利を彼らと同様に大切に思いながらも、ロマン的捏造に頼らず、西欧の歴史的事例に依拠することによって、これらの保障を求めたのである。

残念ながら、ウラジーミル・ソロヴィヨフもまたこのスラヴ主義の限界とロマン主義を全く免れていない。彼の政治的見解には明快さと正しさに関して、未だに問題点が多々残されているのである。彼はその全ての長所と短所を含めて、スラヴ主義の教説を (これに「ツァーリ・司祭長・預言者」などという例の三位一体なる、これといった根拠のない怪しげなシェーマで味付けまでして) 繰り返している*。哲学者のこの点における悲しいまでの [『諸問題』と『論集』にはない] 弱点を、彼の政治的 [『諸問題』と『論集』にはない] 見解の未完成さや、総じて、哲学的思弁の高みから地上にめったに降りてこない [『諸問題』2, 156だけにある] 彼のある種の抽象的性格や、更には、彼が最後まで断ち切ることが出来なかった若い頃の教育と環境の伝統 [『諸問題』にはない] などによって説明することによって、我々は彼の教説の全体と政治的見解との間に有機的關係はないと認めるものであるが、反動家たちは、彼の権威によって自分たちの後ろ暗い思惑を

覆い隠しつつ、この政治的見解を好んで利用しているのである。いづれにしる『諸問題』2, 156では「かくして」。また、この部分で段落が改まる] 私から見れば、政治的世界観としてのスラヴ主義が既に死んでおり、最早復活することはないだろうということには、何の疑いもない。それは西欧主義の教説によって補完されねばならないのである〔『諸問題』にはない〕。

* ソロヴィヨフの政治的スラヴ主義が最もよく、そしてもっともはっきりと示されているのは、論文「文部省の計画を巡る国家哲学」(著作集V)である。参照されたい。

同じことが経済学のスラヴ主義たる古いナロードニキ主義についても言える。これは見たところ歴史的事実の圧力の下で完全に瓦解したが、そのおかげで、つい先ごろまでマルクス主義とナロードニキ主義との間にあった激しい反目も今では完全に消えた*。政治学のスラヴ主義についても、経済学のスラヴ主義についても、requiescant in pace [安らかなる眠りを]と言わねばならない。〔『諸問題』にはない〕

* ロシア・マルクス主義の原初的な世界観がいかなる本質的な変化をも蒙ることなく保持されている領域があるとすれば、それはまさに、ロシア経済の発展を工業化の発展と結びつけた資本主義的プロセスとして理解していることにある〔『諸問題』にはない〕

政治的ロマン主義と並んで、古いスラヴ主義の第二の否定的な特質を指摘しなくてはならない。それは自民族の例外視や「腐朽せる」西欧などという民族主義的自惚れに、ともすれば陥りがちだということである。この種のナショナリズムはスラヴ主義に別の種類の特徴を齎すことになった。それは蒙昧主義者や反動家たちを喜ばせはするが、まともに思索する人たちから見れば、この思潮を貶めることになった類のものである。西欧主義の中にもあるこの種の極端な説を見れば、スラヴ主義もまた弁明されるところがないわけではないが、ソロヴィヨフがかかるナショナリズムの偽りを明らかにし、あらゆる例外論を斥ける民族的理念の真の内容を探り当てた今となっては、この種の例外論と闘うために多言を弄するのは時間の無駄というべきだろう。

元々のスラヴ主義の教説は矛盾する要素を内包している。そして、これらの要素はその後の展開の中で分岐し、互いに独立することによって、スラヴ主義の思想を右派と左派という二つの主要な潮流に分けることになった。右派は一面的な展開を遂げることによってスラヴ主義的世界観の否定的要素を強めた。民族的例外論はその理論家をダニレーフスキーに見出した。『ロシアとヨーロッパ』は彼の極めて興味ぶかい著作である。反動的な傾向の最も断固たる表現はレオンチェフによる現状維持のための「凍結論」である。そして最後に、初期の政治的ロマン主義はあらゆる理論的な虚飾と幻想から解き放たれ、粗暴な力の賛美に行き着き、その最後の言葉を「スラヴ主義のネメシス」たるカトコフと、そのエピゴーネンたちが語った。彼らともなると最早思想潮流の代表と見なされるべき権利を失い、文学の自発的な密告者、密偵といった水準にまで墮ちてしまった。ソロヴィヨフにはスラヴ主義の退化のもつ偽りを取えて告発することが求められていた。というのは、彼自身彼らとその理論的地盤を共にしていたからだ。論難はある意味において自分たちの陣営内で為されただけに、極めて重いものとなった。西欧派からなされる批判は、ここではいかなる説得力も持ちえなかった。というのは、この種の批判は原理的に無縁な観点からなされていたからである。必要なのは、民族性理念を否定することなく、ある種のパトリオチズムは粗暴で倫理性に欠けていること、キリスト教は諸民族間の憎悪を煽ったり、国家の力をそのまま神聖化するような説教を認めるものではないことを示すことだったのである。

右派スラヴ主義との闘いでソロヴィヨフがいかに栄光に満ちた勝利をおさめたかをここで語ることは、「民族問題」の内容を伝えることを意味してしまう。それゆえ、我々は反動的スラヴ主義に対するソロヴィヨフの結論を概括的に述べるに止めたい。

「歴史を持つ人類の半分は、大昔から絶対的な力としての神への信仰に生きてきた。そしてその力の前で人間は無力であった。この信仰は至高の力への拝跪あるいは忍従を意味するイスラムと自ら称する回教に、完全なる表現を見出した。我がロシアにおいても、似非キリスト教結社にはかかる「イスラム」が、単に神との関係においてではなく、国家との関係において現れた。この新しい、と言うよりはむしろ更新された宗教の預言者はその活動の最後の25年間のカトコフであった。真に回教的ファンタジーをもってカトコフは、ロシア国家が我が民族の力を絶対的に体現するものと、固く信じていた。コーランをただひたすら信ずる者にとって神の本質とその属性を論ずることはすべて無駄口あるいは愚かしい悪態と思われるように、カトコフも彼の偶像に向けられたあらゆる理念的な問いかけの中に、無意味な戯言あるいは仮面を被った背信を認めようとした。目に見えない民族の力が目に見える国家に体現されたのである。かかる力は最早、何らかの理念を体現したり、何らかの理想に合致する必要がない。それはいかなる正当化も必要としていない。それは事実なのであり、それは単に存在する、ただそれだけで十分なのだ。人に求められているのは、この力をいかなる条件も付けずに断固として認めることであり、これに全身全霊を捧げつくすことであり、一言で言えば、「イスラム」の行為を成し遂げることである。

近年あらゆるところで重要な変化が成し遂げられたが、真の進歩にとっての主要な障害はあれこれの制度ではなく、思想の粗雑化であり社会道徳の衰退である。人類において昏い力が最終的な勝利を納めるであろうと信ずることは愚かしいが、しかし、近い将来は我々に歴史上類例を見ない試練を用意している。その際慰めとなるのは、事態が明らかになりつつあり、最後の審判を予告するかのように、早くも毒麦から小麦を選別するある種の作業も始まりつつある、ということだ。少なくとも理念の領域ではこのことは明白である。暗い力を体現する者たちはこれまで部分的には迷妄により、また部分的には偽善により、あらゆる聖なるもの、いと高きものの護り手であったが、ついには正体を現し、善と真理と全人類的理想の原理的否定を口走るにいたり、幾度となく悪用してきたキリストの御名に代えて、イヴァン雷帝の名によってあからさまに誓いを立てている。そこでは考えがハッキリしているだけでなく、先が見えているということもせめてもの慰めである。明らかに、こうした傾向は全貌を曝け出し、それを体現する者たちは最早いかなることについても語るべきものを何も持たなくなっているのである。」(『民族問題』著作集V、196, 221)

この驚くべき文章が書かれたのは10年以上も前のことだが、この10年の歴史はソロヴィヨフの予言の正しさを何と立証したことか！

スラヴ主義右派の変質にもかかわらず、スラヴ主義そのものは肯定的に発展するための諸要因を自らの内部に見出した。そしてそれらはイワン・アクサーコフとその周辺に集まった時論家やドストエフスキー、それにウラジーミル・ソロヴィヨフその人たちを代表とする左派のスラヴ主義の中で明らかになった。この流れは民族と宗教の地盤に立ち、民主主義と社会主義(『諸問題』2, 159と『論集』226だけにある)により近かった。しかしながら、内部に矛盾する要因を抱えたスラヴ主義はその展開の過程でこの矛盾に打ち克ち、それらから解放されねばならなかった。矛盾は何よりも先ず、スラヴ主義の信奉するキリスト教の教義の積極的普遍主義と、例外的民族という意味で理解されるナショナリズムとの間に存在した。このことで和解のあり方を最初に示し

たのはプーシキン演説におけるドストエフスキーであった。彼はロシアの魂の根本的な力たる全人と全人類についての自らの教説において、(ソロヴィヨフ的意味での)「抽象的な」スラヴ主義と「抽象的な」西欧主義とを隔てていた堰を破碎し、預言者の恍惚の靈感によって両者を和解させたのであった。しかしながら、この和解は予言の域を出なかった。その内実は、第一に然るべき形で理解され、さらに理論的に基礎付けられ、第二に実践され、現に実現されねばならなかった。すなわち、世論と政治の指導原理とならねばならなかったのである。ドストエフスキーはその悲哀に満ちた人生行路の最後の段階に到って初めて、この予言的省察に到達したのであった。それまでの彼はその評論活動において、ナショナリズムやショーヴィニズムやアンチ・セミチズムに陥ることによって、時としてこれらの原則に悖ることをしていたのであったが*。

* ソロヴィヨフは時局論におけるドストエフスキーのこの矛盾を指摘して、いみじくも次のように書いている。「もし我々がドストエフスキーと共に、ロシアの真の民族精神やその偉大なる価値や優越性なるものが、あらゆる異国的要素を内的に理解したり、これらを愛したり、これらを同化したりすることができるということある、などということ承認するとしても、また、もし我々がドストエフスキーと共に、ロシア民族こそ他の諸民族との友好的同盟の中に人類の理想を実現する能力と使命を持つ、などということ認めるとしても、《ユダヤ人》、ポーランド人、フランス人、ドイツ人を敵視し、全ヨーロッパと敵対し、あらゆる異教徒を拒否するという同じ当のドストエフスキーの結論に共感することはできない。」(著作集 V、382-383)

ソロヴィヨフはドストエフスキーの遺訓を実行した。彼はロシア民族の全人類性という(正しいかどうかは別にして)事実に基づくのではなく、原理的地盤に立って、問題を解決したのである。彼は諸民族相互の憎しみではなく愛の原理を国際関係の至高の原理として提示することによって、あらゆる民族の権利を承認する原理を宣言した。スラヴ主義の内的矛盾はこのように克服され、除去された。かくして、スラヴ主義と西欧主義の望ましいジンテーゼたる民族的普遍主義は、ソロヴィヨフによって根本的に達成されたのである。

しかしながら、ここには小さな、あるいは、小さからざると言うべき「しかし」が続く。既に見たように、スラヴ主義はそれ自体の中にカトコフやその相棒を生み出さうする要因を持っていたのである。この政治的ロマン主義は同時に民族の独自性を言い立てる思想でもあるが、これがスラヴ主義を我が国のインテリゲンツィアの民主主義的要因から隔ててきたものであった。しかるに、スラヴ主義の政治的偏見から自由になることによって牽引力を持つに到ったのは、現実を直視してきた西欧主義であった。この不幸な特殊性からスラヴ主義の古典的世界観は是非とも解放されねばならなかった。しかし、ドストエフスキーもソロヴィヨフもこの特殊性から逃れることができなかった。最も大きな民族的自由は、西欧に存在するようなこの自由の法的な保障なくしても実現しうると言うスラヴ主義の偏見をすべて、ドストエフスキーはアクサーコフと共有していた。しかし、我が国にとって西欧的自由は不十分だと見なすことにより、ドストエフスキーは実際的には政治的反動家であった。ソロヴィヨフは法的保障を評価することができた。そして、ロシアの民族の精神はあらゆる法的保障に馴染まないともいうような言い分を、正当にも、原理的に無法に通ずるものとみなすことにより、かかるスラヴ派の偏見を笑った。しかしながら、周知のように、ソロヴィヨフ自身、法的保障の意義とその必要性を認めることに由来するあらゆる結論を受け入れたわけではない。なぜならば、このことから不可避的に行き着く結論はただ一つ、ロシアの西欧主義の政治的 credo [信条] でしかないからだ。いまや為すべく残されている

この最後の一步は、スラヴ主義の教説を純化し、西欧主義の肯定的要因によってこれを補うということである。かかる一步がいかなる原理的な異議申し立てを受けるはずは絶対はない。というのは、民族性なるものは何らかの歴史的遺風にあるのではなく、自らを十全にそして自由に示すためにこれらの遺風を根絶するように求める、積極的な精神力にこそあるからだ*。この問題は原則の問題では全くなく、ただ歴史的合目的性の問題でしかない〔『諸問題』2, 161 だけにある〕。

* 民族主義の真の政治のこの根本的要請は、大きな社会評論の高揚を伴って、論文「真の民族主義とは何か」の中で定式化されている。（ストルーヴェ『様々なテーマで』、初出『哲学と心理学の諸問題』1901年、4号）〔『諸問題』にはない〕

改良されたスラヴ主義、あるいはよりよく言えば、民族主義的普遍主義は、自ら最終的な変容を遂げることにより、我が国の社会の進歩的分子にとっての政治的旗印ともなることができると同時に、社会の哲学と宗教への渴望を癒すこともできることが分かるだろう。そうなれば、「西欧主義」〔『諸問題』2, 161、『論集』227ではカッコはない〕の実証主義的世界観の基盤はもともと脆弱なことから、今でこそこの世界観はこのような基盤と結びつきながらもその進歩的政治への志向のゆえに人々を魅了してはいるものの、それらの基盤は急速に魅力を失うことだろう。そして、新しい世界観への移行がこうした志向を拒否することを求めてはいないということが明らかになればすぐにでも、ロシア的現実の根本的な歴史的誤解は最終的に解消することだろう。今やその時が到来したのだ〔『諸問題』2, 162では「今こそ目覚めよ、目覚めよ！」〕

おわりに

ソロヴィヨフがキリスト教政治の理念を擁護しなくてはならなかったのは、単に強制をその原理的本質をとみなしている者たちのみならず、原理的無力の伝道をこれの基本的要求とみなしている者たちにも反駁するためであった。我々が念頭に置いているのは、レフ・トルストイの名と結びついた力による悪に対する無抵抗の伝道である。「ルーシの地の偉大なる作家」はロシア社会の宗教生活に不滅の偉業を成し遂げた。というのは、宗教が命を終えた古びた迷妄と見なされていた時代にあって、彼がその力強い伝道によって初めて、宗教の問題にロシアのインテリゲンツィアの関心を向けたからである。近年、トルストイはロシア社会の不正を不偏不党の立場から仮借なく摘発するロシアの良心とでも言うべき者となってしまった。彼は自分のキリスト教を教義としたばかりか、何よりも生き方そのものとしようとしている。そして、この要求を自らキリスト教徒と名乗るあらゆる者にむかって提起している。このこと一つを取って見るだけでも、トルストイの伝道が持つロシア史における宗教的事件の大きさがよく分る。〔『諸問題』『論集』にはない〕だが、その際、彼が体得したキリスト教は、どうみても議論の余地のあるにもかかわらず、多くの人たちによって唯一ありうべきキリスト教として受け止められている。そして、悪への無抵抗なる教義と、国家やその諸制度や科学や文化、その基礎をなす労働の分業などの原理的否定が、軽々しくも、キリスト教の教義の真の本質と僭称されているのである。人々、とりわけキリスト教に特に関心を持たないか、これに敵意を抱いている多くの者たちは、首尾一貫したキリスト教徒たるもの、文化を否定し、悪との積極的な闘いも否定しなくてはならないと、心底大真面目に考えている。だが、いずれも現実には仏教の宗教的理想の属性に過ぎず、キリスト教の理想では全くない。これが教えているのは、世界と歴史はその目論見において嘉され、その結果において必然的であり、個々人のみならず人類全体の活動的関与を求める神人化の過程だ、ということである。神の王国の理想〔『諸問題』2, 161では「理念」〕は我々の内だけで実現されるの

ではない。ここで実現されるのは個人の良心と努力という業であるが、それは規範的に作り上げられた人間社会の理想として、同時に人類の文化的発展の成果として、我々の外にあっては実現されるのである。悪を抑制するだけでなく、悪と善とが入り混じった現実への関与をも抑制する否定的モラルに安んじているのは仏教である。これが求めているのは俗世の放棄と結びついた修道院的隠遁生活であるが、キリスト教が求めているのは、活動的な功業であり、あらゆる静寂主義を否定するのである。人の魂の神的価値と本質についてのキリスト教の教義ほど、各人の内にある絶対的義務の理念を基礎付けることのできるものはない。その理念が太古から神の下にあり、神もこれを蔑ろにすることのないところのものは、それ自身、自らをも蔑ろにすることの許されないものだが、人間もまた、おのれを絶対的な価値の担い手であると認識し、そのことによって絶対的義務をも引き受けるのである。個々人の力量や才能は異なるとは言え、一人ひとりの個性は、それがいかに小さく取るに足りないものであろうとも、それが個的なものであるがゆえに、すなわち、絶対的に独自で比類なきものであるがゆえに、かけがえのないものである。われわれは世界における自分たちの役割を理解しないではいることはできる。この役割は我々には探し出さねばならない課題に見える。しかし、それは必ずある。どんな人間も歴史の全体にとって不可欠である〔『諸問題』2, 163, 『論集』228 だけにある〕。この世から一粒の砂がなくなっても、機械的に欠けるところのない一つとしてある世界という建物全体は崩壊してしまうだろう。クレオパトラの鼻がもう少し低かったら世界史は別のものになっていただろうという周知のアフォーリズムがあるが、これはカジモド〔ヴィクトル・ユゴーの小説『ノートルダム・ド・パリ』の登場人物〕の鼻についても言えるだろう。我々にとって、世界史における彼の鼻の意義はクレオパトラのそれほど明白ではないが。

かくして、キリスト教が我々に教えているのは、歴史において行われることは重要で、恵み豊かで、不可避なことだと言うことであり、我々が歴史に関与することが義務とされているのは、そうあらねばならないという否定的な遺訓によるのではなく、精力的に関与したいという肯定的な欲求による。だが、歴史とは文化の発展のことであり、文化を否定する者は歴史をも否定する者であり、神の王国の唯一の領域をただ我々の内のみ見て、外に見ないものである。が、そうである以上、活動へのただ否定的遺訓だけに基づくお座なりな指針だけでは十分ではなく、活動の肯定的な目的もまた必要である。この目的は、勿論、その根底において宗教の遺訓によって定められていなくてはならないとは言え、それを達成するためにあるべき手段に関して我々を啓発しうるのは、様々な手段を選び評価する理性のみである。その際、ある一定の状況の中での唯一の手段が、それ自体、目的の外にあり、当の宗教によって警告され、禁止されてさえいるようなものだということも、大いにありうることである。勿論、否定的モラルに与する者はこのような手段を拒否する。しかし、その代わり彼は、破廉恥にも善とか悪に無関心な傍観者の役割を担うべく運命付けられることになるだろう。その挙句の果てに招来されるのは、福音書の中で「蚊を濾して駱駝を呑む」〔「マタイによる福音書」23:24, 「小事に拘泥し大事を逸する」こと〕と呼ばれているような事態だろう。

「偶像と理想」と題された優れた論文の中で、ソロヴィヨフは生活の簡素化という教説を社会的義務の問題を極めて単純化した形で解決しようとしていると批判し、文化を擁護している。「民族全体を一括りにして無定形な大衆と見做そうという意図」に代えて、ここで彼が主張しているのは、「庶民と教養ある階級との道徳的有機的連帯」であり、このために「後者は文化的に民衆に奉仕しなくてはならない。その場合、彼らの生活に齎さなくてはならないのは、自己流の虚構でも利己的な目論見でもなく、全人类的啓蒙と全世界的真理という唯一堅固な、唯一実り豊かな原理だ」ということである。我が国のインテリゲンツィアの全ての代表者たちと共に、ソロヴィ

ヨフはわが国の民衆の非文化性に心を痛め、この文化を高めることを異教的事業ならぬ、キリスト教的事業と見なしていたのである。

悪への無抵抗を説く教義に対する神学的形而上学と一般倫理学の観点からする公然たる攻撃を、ソロヴィヨフは最後の対話的著作『三つの会話』の中で初めて成し遂げている。そして彼がここで行っているこの説を批判する議論は、私には反駁の余地のないものに思える。しかも、これは今日に至るまで、いささかも揺らぐことはない。

このように、ソロヴィヨフの実践的哲学を全体としてみれば、一般的にも総体的にも、これは自らの理論哲学の基礎を応用したものに他ならず、この哲学の基礎原理はキリスト教の精髓をなす原理に他ならない。キリスト教的世界観を余すところなく首尾一貫して展開したもの——それこそがソロヴィヨフの哲学が現代思想に与えているものにほかならない。そして、唯一この世界観の中でのみ、精神の諸々の要求は他の諸要求の名のもとに抑圧されることがなく、ここにおいてこそ、完全なる精神的自由が支配しているのであり、現代哲学も、また学問も実際的生活の諸々の要求も、いずれもこの世界観の中にそれぞれの居場所を見出し、こうしたこと全てが一つの共通の光によって照らされているのである。従って、ソロヴィヨフの哲学は人間精神の最も深く、最も高い要求、すなわち、理論的のみならず実践的でもあるような、余すところなき世界観への希求に応えようとするものなのだ。

ソロヴィヨフを多くの者たちはその外貌の故にも、その教説の故にも、侮っても、真面目にも、予言者と呼んできた。彼の働きは、実際に、予言的であった。そして同時代の人たちに理解されず、嘲られるばかりであった彼が、我々の目にはその価値をいよいよ増しつつあるのである。人類は幾世紀もの間、自由な思想と科学的探究を阻害する抽象的教権主義の支配の下で生きて来た。そして今なお我々は厳密な知識と自由な探求の名の下で、先ずは宗教を、ついで哲学をも拒否する抽象的合理主義の世紀を生きている。しかし、このような時代も終わりに近づいている、それは最早積極的な潜在力を使い果たしつつあると考える根拠がある。今や必要なのは、様々なことを体験しつつある精神をして自分の昔ながらの諸要求に立ち返らせるような、新しいより高次のジンテーゼである。そのようなジンテーゼこそが、知識と思想の幾世紀にもわたる発展の成果を全て身につけて豊かになることによって、様々な抽象的原理から解放されながらも、こうしたものすべてを調和させて一つにするのである。このようなジンテーゼの探求こそがソロヴィヨフの生涯の課題であった。我々は、存在の薄明の中であって、様々な物の中でただ他より強く反射するあれこれの物を、夜明けを知らせるほのかな光の源と思い込んでいる。ソロヴィヨフは予言者の慧眼をもって、消えることも暮れることもない、真の光源を見定めようとした。彼自身、生涯を通じてこの光に向かって歩み、その光に呼ばわった。さあ、彼について進もう。

凡例

- 1 本訳稿の原題は Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва? である。
- 2 訳出に当たっては *Сергей Булгаков*, *От марксизма к идеализму*, Сборник статей(1896-1903), СПб. 1903, С.195-262 を底本とし、① *Вопросы философии и психологии* год 14, М.,1903, книга 1(66), С.52-96, книга 2(67), С.125-166. ② *С.Н. Булгаков*, *Труды по социологии и теологии*, Т.1, *От марксизма к идеализму*, М.,1997, С.175-230. を参照した。三つのテキスト間の異同については訳注に示した。その際、①は『諸問題』1、2、②は『論集』と略記した。
- 3 [*] は原注を〔 〕は訳注を示す。
- 4 本訳稿における「はじめに」、「I」～「VIII」、「おわりに」などの章分けは、訳者が便宜的に行った

ものである。

5 本訳稿はセルゲイ・ブルガーコフ著『マルクス主義から観念論へ』に収録された一連の論文の翻訳の続編である。訳者は既に以下のような論文を翻訳している。

- ①「著者から」(序文)『ロシア思想史研究』第3号(通算7号)、2012年、46-57ページ。
- ②「哲学的タイプとしてのイヴァン・カラマーゾフ」同第4号(通算8号)、2013年、85-107ページ。
- ③「ゲルツェンの魂のドラマ」同第5号(通算9号)、2014年、107-131ページ。
- ④「進歩の理論の根本的諸問題」同第6号(通算10号)、2015年、35-67ページ。

謝辞

本稿の翻訳に当たっては北見諭氏、谷寿美氏、堀江広行氏から貴重な文献をお借りした。末筆ながら記して、深く御礼申し上げる。