



ベームの生涯と思想（三）：
ベルジャーエフのベーム論

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2011-12-15 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 福島, 正彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00006457

ペーメの生涯と思想 (三)

——ベルジャールエフのペーメ論——

福 島 正 彦

ヤコブ・ペーメの生涯を、彼の内面的神秘説の深化と実践の道程として把え、その輪郭を辿ったのが、前稿までの試みであった。本稿からは、視点を端的に彼の思考内容の考察に向けようと思う。ここでは、ベルジャールエフの所論を手掛りに、このドイツ宗教改革後の激動の時代に生きたペーメの人間観と自由観を考察したい。

ベルジャールエフが、自伝の中で、「ペーメは私にとって全く卓越した意義をもっていた」と記していたことについては、以前に述べたことがある。⁽²⁾ベルジャールエフはそこで、この言葉に続けて、「私は、常に私の祈りの中で、ドストエーフスキイと私のお気に入りの若干の人々と肩を並べて、ペーメについて触れるのである」とさえ語っている。いったいペーメの何が、これほどまでに、この高名なロシア生れの思想家を魅了したのであるうか。「祈り」という最も奥深い精神的な営みの中で触れる人として、ドストエーフスキイとペーメの名前を特別に挙げているということは、彼の心を強く惹きつけたものが、何かドストエーフスキイ的なものと共通していたことを示すのではないかと思われる。ペーメにおけるドストエーフスキイ的なもの、ドストエーフスキイにおけるペーメ的なもの、言いかえれば、このバロック時代のドイツ神秘主義者と十九世紀の巨大なロシアの作家との、時と国

を越えた普遍的な接点があるが、ベルジャールエフの心をこれほどまでに深く魅了したのである。

その著名な作家論『ドストエーフスキイの世界観』の中で、ベルジャールエフは、この作家が「絶対者」についての教説をより一層徹底させていたならば、「無底についてのペーメの説に親近なもの」を認めなければならなかっただろうと記し、世界観の最も根源的な拠点に関する見解において、ドストエーフスキイとペーメとの間に著しい近接関係が存することを指摘している。このドストエーフスキイ論と比較して、ベルジャールエフのペーメ論『ヤコブ・ペーメの無底と自由の教説』は、知名度はすくないけれども、彼はここでも、「ドストエーフスキイとの類似性」を摘出し、ペーメの「無底」説との関連で、「イワン・カラマーゾフの問題」(S. 323)に言及している。

この小論の課題は、ドストエーフスキイ的なものとの接点においてペーメを見るという、このベルジャールエフの独自の方法に従って、難解なペーメの著作に一つの照明を当て、そのことによって現われてくる彼の人間観と自由観を考察することである。⁽⁵⁾

一 ドストエーフスキイとベーメとの 共通の象徴と両極性

ベルジャーエフによれば、ドストエーフスキイの観念は、燃え盛る火災のように動的である。「まことに、ドストエーフスキイの中には、ヘラクレイトスの精神に由来する何かがある。彼における全ては、火と燃え、動的であり、全ては動きの中に、矛盾と闘いの中にある。ドストエーフスキイの観念は、凝固した、静的なカテゴリーではなく、火となって燃える流れである」(cp. 8)。¹⁾で原初期ギリシャの哲学者の名と共に挙げられているのは「火」(огонь)の象徴である。ドストエーフスキイを偉大な作家、芸術家としてのみならず、巨大な思想家、鋭い予言者、弁証家、ロシア最大の形而上学者であると評価するベルジャーエフは、彼をまた「象徴主義者」(cp. 22)とも規定し、その根本的象徴として「火」を抽出するのである。

ここでいわれる「火」の象徴は、いったい何を指しているのか。ベルジャーエフによれば、それは「真の現実」「もっとも深い精神的現実」「形而上学的な現実」(cp. 21)である。ドストエーフスキイのいう「現実」(реальность)は、われわれの感覚的な視覚に映る外的対象的な現実ではない。それは魂の内奥における「人間の精神的な深所」(cp. 22)に働きリアリティであり、合理的な表面的意識の背後にひそむ不合理な意識下の生である。それは二が四のユークリッド的知性によって把握されるものではなく、むしろ二が五の不条理性をおもしろいとする不可解な欲求である。このような内的現実を、象徴としての観念を離れてそれ自体において、直接に描出する方法はない。

ドストエーフスキイの用いる象徴としての観念は、停滞し凝固した静的な抽象概念なのではない。彼の観念は「有機的生命を生きている」。

それは「実在的」「エネルギー的」で、一方ではあたかも「ダイナマイトの破壊的エネルギー」を貯えているかのように、破壊と混頓を目指し、自己の快楽よりも反って自己の苦悩を欲し、秩序と安泰に反抗するが、他方では逆に「再生し復活するエネルギー」をも秘め、苦悩からの救済を熱望する矛盾した両極的存在を表わしているのである(cfp. 8)。このような意識下の矛盾した両極的エネルギーを形容して、ベルジャーエフは地下火山の爆発力と述べ、次のように説明している。「ドストエーフスキイは、心的地層、硬化した心的構造の堆積の背後に、また、合理的な光に照らされ、合理的な規範に服した心的成層の背後に、火山的な本性を発見する。ドストエーフスキイの創作においては、人間精神の地下に埋もれた下層土の火山の爆発が完成する」(cp. 16)。

ドストエーフスキイに劣らずベーメもまた、同じ「象徴主義者」として規定されている(§ 33)。「彼の根底的な存在直観は火の直観であった。ここにおいて彼はヘラクレイトスと親しいのである」(ibid.)。ここでも、ヘラクレイトスの名と共に「火」(Feuer)が名²⁾とされているが、ベーメにおいては、このような可視的物質を表わす名辞は全て、非可視的な精神的作用の象徴として語られていることは、彼の次の言葉からも知られるであろう。「目に見える外的世界の全体は、そのあらゆる存在者と共に、内的な精神的世界の記号あるいは像である。内的なるものの中にある全てのもの、およびその作用の様式、したがってまたその性格もそれは外的にもっている」。「目に見える感知できるものは、目に見えないものによる存在者であり、目に見えないもの、把握できないものから、目に見えるもの、把握できるものが由来したのである」。

ベーメの使う言葉が、直接には可視的物質や身体的感覚を示しているような場合でも、それは同時に非可視的な精神作用の象徴として用

いられていること具体例を、次に一個所摘出しておこう。

通常、感性的な味覚を表わす「辛さ」や「苦さ」について、ペーメは次のように記している。「辛さは第一の本質であり、それは収縮させるものである。それは固く冷い力であるから、精神は全く刺のよう鋭くなる。さて、この刺と鋭さは、収縮に耐えることができず、激昂し、自らを防禦し、ここに反対意志、すなわち辛さの敵が生じる。」
「今や辛さは益々固くなり、収縮し、したがってそれは固く厳しくなり、その力は最も固い石のように堅固になる。しかし、このことに苦さ、すなわち辛さ自身の刺は、耐えることができず、そこで内面において大なる不安が、硫黄の精のように、生じる。こうして苦さの刺が非常に鋭く突き刺し摩擦するので、不安の中に一条の斜走する閃光が生じ、これが恐ろしい勢で立ち登り、辛さを破壊するのである。」⁽⁸⁾

この文によって彼が真に告げようと欲していることは、味覚の生理的分析ではなく、「辛さ」や「苦さ」に対応する精神作用としての「辛酸」と「苦悶」の過程についてである。ここでは、「われわれは彼が思考している心的なものを思い浮べなければならぬ」と指摘した者がいるが、このことに異論をはさむことはできない。まったく予期せぬような苛酷な出来事に出会って驚愕した人は、その時、自分の心が強く締めつけられて「収縮」し、「冷い石」のように麻痺したことを想起できるであろう。それにもかかわらず、その人が残酷な事態に打ちのめされずに踏みとどまることができたとすれば、それは彼の心の内に、この残酷な事態に立ち向い自らを守る「反対意志」が働いたからであろう。しかし、この自己防禦の貫徹は容易な業ではあるまい。それは、艱難との闘いを通して「不安」と苦悶の内に、営まれなければならないならなかったであろう。そして、彼が今、この闘いに打ち勝つて、かつての困難な状況を切り抜けることができたとすれば、彼は苦悶の渦中において、暗澹たる状態を克服する解決の光明を、あたかも一条

の「閃光」のように、見出し得たからに違いない。ペーメが「光」という可視的存在によって表現しようとしているものは、指摘されたように、救済の光明であり、厳しい困難を克服し得た「このほがらかな喜び」なのである。この辛苦から歓喜への心の動的過程を、素朴な市井の人ペーメは、洗練された哲学的な言語によって表現するということができず、稚拙な感性的イメージによって描出したのである。

ベルジャーエフは、「象徴と神話を使用する知」という限定された意味で、「グノーシス」という語を使う、と断った上で、ペーメをグノーシスターの一人に数え入れ (S. 26)、そしてこの点においても、ペーメとドストエーフスキイは共通性をもっているという。「ドストエーフスキイは、ある特別な意味で、グノーシスターであった」(cp. p. 10)。この「特別な意味」は、ペーメに関して「グノーシス」の語を限定して適用したのと類似の内容を指している。相違点は、ペーメの場合は、神話的描出が、錬金術のタームの使用と並んで、大きな比重を占めていたのに対して、ドストエーフスキイにおいては、芸術的、文学的な表現が重要であった、ということである。しかし、この表現様式の相違にもかかわらず、やはり火炎の象徴なしには、この作家の激動的な両極性について語ることが、ベルジャーエフにはできないのである。「彼は内的、精神的な激情によって燃焼し、焼き焦がされる人間であった。彼の魂は炎の中にあつた。そして、この地獄の炎から、彼の魂は光へと昇ってゆく。」(cp. 16—17)

ドストエーフスキイと肩を並べてベルジャーエフを魅了したペーメ的なものとは、このような火炎の象徴によって把握られ、表現されている力動的な存在論であった。「彼における全ては、火と燃え、動的であり、全ては動きの中に、矛盾と闘いの中にある」(cp. 8)——先きにドストエーフスキイに関して述べられたこの言葉は、そっくりそのままペーメについても当てはまるであろう。矛盾、闘争なしには、生命

の動きはない。「ペーメは常に矛盾、反定立、二律背反において思考する。いずれの生命も火である。しかも火は二種の顯示をもつ」(S. 329)。ペーメ自身は次のように記している、「永遠なるものの生命は二種の苦悩の中にあり、そしていずれもが火の中に立っている」「一つは歓喜の国の中で愛の内に燃えている。他のものは怒りの内に、怨恨と悲痛の内に燃えており、その質料は傲慢、貪欲、嫉妬、怒りであり、その苦悩は硫黄の精に比較される」⁽¹¹⁾。

このように、ドストエーフスキイにとってもペーメにとっても、矛盾した両極性を具えた一なる火炎が、あらゆる生命の力動性を表現する象徴である。反対の一致 *coincidentia oppositorum* の原理が、ドストエーフスキイにおいて実現されている、と言われるが (Cp. 10)、ペーメについては、この原理を説くニコラウス・クザヌスとの親近性はすでに早く著名な哲學家によって指摘されていて、その後これに異論を唱えた者をわれわれは知らない。そこで、存在を火炎の象徴によって描出し、これを矛盾した両極性をもつ力動的生命とみなす視点から、以下、具体的にベルジャエフによって摘出される両者の類似性と内的連関を、人間と「神性」、悪と自由の問題との二点にしばらく考察したいと思う。

二 人間と「神性」

ドストエーフスキイは、人間本性がこの上もなく力動的であり、その深所は矛盾した欲求に充ちていることを解明しようとする。休息や調和が見られるのは、人間の意識の表層にすぎない。作家の眼は、人間の心の深淵を凝視する。そこに垣間見られる心の奥底は、「常に火の流れの中で現われ、そこにおいては全ての固定的な形態、全ての冷却し凝固した生活機構が溶解し焼失するのである」(Cp. 40)。「忘我的な、激情に燃える龍巻」「赤熱の溶岩の流れ」(Cp. 42)も、そこに

形成される。この人間の心の激情的な動きは、「人間本性の両極性、人間の本性に隠されている矛盾の衝突からおこる」(Cp. 35)。「神的な根源と悪魔的根源との両極性、光と闇との嵐のような衝突が、存在の深所そのものにおいて露わとなる。神と悪魔が、人間精神の奥底そのものの中で相戦う」(Cp. 35)。

ペーメにおいても、人間の魂は激動的な両極性をもっている。それは、冷酷な「水」を含むと同時に、熱烈な「火」でもある。「なるほど魂はその血と水と共に外的な血と水との中にあるが、しかし魂の实体は不可思議である。なぜなら、魂は不可思議な火でもあるから」この魂の情炎は「暗黒」と「光明」への二重の志向性をもっている。「人間の心は目に見えない火であり、この火は光と闇、歓喜と悲痛への傾向をもち、しかもそれ自身においては両者のいずれでもなく、ただそれへの原因であり、目に見えず把握できぬ苦悩の火であり、しかもそれ自身の本質からして、ただ生命の意志以外の何ものの中にも閉じ込められてはいない」。「真正の生は火の中に立つ、そこに光と闇とへの軸がある」⁽¹⁵⁾。人間は穏和と暴虐への矛盾する傾向をもった「二重の人間」である。⁽¹⁶⁾

このような人間は、ドストエーフスキイにとって、単なる自然現象の一端でもなければ、その系列における最高の現象でもなく、むしろ存在者の全体がそこに凝縮されている「小宇宙」ミクロコスモスであった。「人間は小宇宙 *микрокосм* であり、存在の中心であり、太陽である。それをめぐってすべてが回転するのである。すべては人間の内にあり、人間のためにある。人間の内に宇宙的生命の謎がある。人間にかんする問題の解決は、同時に神にかんする問題の解決である」(Cp. 35)。

ただし、人間をこのように「小宇宙」、「存在の中心」として扱っているからといって、ドストエーフスキイが近代的な人間中心主義、合

理主義的なヒューマニズムを説いているというのではない。人間の魂の奥底に暗黒の深淵を見る作家が、合理的な近代ヒューマニズムに組するはずがない。逆にドストエーフスキイは、自己破壊と屈辱を快感とする「地下生活者」の不条理性、「非常人」НЕОБЫКНОВЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК論を案出したラスコーリニコフの殺人行為と挫折(『罪と罰』)、「人神」НЕБОЖЕ-ГОТ論を説くキリーロフの自殺行為(『悪霊』)、父親殺しを教唆したイワンのみじめな発狂の姿(『カラマゾフの兄弟』)などを描くことによって、人間に内在する「神性」を否認し、「神がなければ全てが許されている」と考える近代人の傲慢の精神を告発したのであり、近代ヒューマニズムの陥る悲惨な帰結をわれわれに示したのである。

ベルジャーエフは、このことを次のように記している、「我意的な自由の道を行く人間の悩みに充ちた遍歴は、人間を分裂の最後の限界にまで導く。人間およびその運命についての観念弁証法は、『地下生活者の手記』に始まり、ドストエーフスキイのあらゆる小説を通して更に展開され、『大審問官物語』において、その完成を見出す。イワン・カラマゾフは、我意と神への叛逆とに変わった自由の道の最終駅である」(срр. 47)。

近代人の楽天的ヒューマニズムを拒否したドストエーフスキイにあって、「存在の中心」としての人間の魂の奥底には、「悪魔と地獄」が存在する。しかし、この内的な「地獄」を経験した者に、同様に内的な「神と天国」が開示される。それは「人間精神の究極の奥底との出会いとして、内部から開かれる実在として」である。ドストエーフスキイは超越的なものを否認したのではないが、これをあくまでも魂の内面において求めたのであり、この意味において、「ドストエーフスキイの道は、精神的内在性の道 ПУТЬ ДУХОВНОЙ ИММАНЕНТНОСТИ であって、超越性のそれではない」とベルジャーエフは言うのである。

(срр. 46)。

ペーメがその生涯を通して歩いた道も、内面的神秘説のそれであった。彼もまた、人間の魂に内在する「小宇宙」について語るのである。「人間は大なる宇宙からきた小宇宙であり、大なる宇宙全体の性質を自らの内にもっている」⁽¹⁷⁾。「この小宇宙としての人間の魂の内奥に『天国と地獄』がある。『私は天に登ったわけではなく、神の一切の仕事と被造物を見たのではなく、この天の方が私の精神の中で開示されたのであり、これによって私は精神において神の仕事と被造物を認識できるのである』⁽¹⁸⁾。「人々は一つのものの力へ内面的に到ればほど、一層神性に近づくのである」⁽¹⁹⁾。だからこそ、心の深みに「神性」は見出される。「神をあなたの心の中に、あなたの生誕の中心に求めよ。そこにあなたは神を見出すだろう」⁽²⁰⁾。「魂はこの世の中ではなく、一切存在の根源の中に立ち、そこにおいて神、天国、地獄が立つ永遠の紐帯の中心の中にある」⁽²¹⁾。

ペーメは「神性」と世界を「人間を通して」認識するのである(S. 317)。「人間は自己を正しく知るならば、彼は神をもあらゆる被造物をも知るのである」⁽²²⁾。ペーメの認識は「主体から出ている」(S. 317)。「目に見える世界は内なる精神的世界の開示であり、永遠の光と永遠の闇から生じ、精神的織物から生じている。それは永遠性の対立物であり、これによって永遠性が自らを目に見えるものにしたのである」⁽²³⁾。すでに処女作『黎明』の中に、「汝は自ら神なり」⁽²⁴⁾という表現さえある。しかし、この表現は、ドストエーフスキイの場合と同様に、人間の魂の内面的神秘性を告げているのであって、人間至上主義的な近代人の傲慢性を宣言しているのでは決してない。なぜなら、ペーメは、人間の我性の傲慢の炎が燃え尽きた空所にのみ聖なる光が輝き、この光明に照らされ「汝が聖らかに生きるならば」⁽²⁵⁾という条件語をそえて、右のように述べているからである。

ドストエーフスキイにとって、光明は魂の闇の深淵を貫いてのみ輝き、「天国」の福音は「地獄」の苦悶を味わった者にしか訪れない。

「ドストエーフスキイは、人間の内部に開かれている暗黒の深淵の中へ導いてゆく。彼は地獄の闇を通って連れてゆく。しかし、この闇の中に光が輝かすにはおかない。彼は闇の中に光をつかもうと欲するのである」(Cp. 64)。光明は暗黒の中のみ、それと知られ、歓喜は苦悶を通過してしか得られない、というこの作家の心的過程は、ベームによっても全く同様に経験されるプロセスである。ベームにとって、「一切のものは、ただ他者を通してのみ、対立物を通してのみ自らを開示しうる」。「光は闇なしには開示されない」「善は悪なしには開示されない」(S. 319)。「神の光は、他なるもの、対立せるもの、闇という対立物を通してのみ始めて開示されるのである」(S. 323)。ベーム自身は次のように述べている。「悪あるいは反逆心は、意志としての善をして、神たる根源状態へと再び押しすすみ、善き意志としての善が欲求的となるように原因づけるのである。なぜなら、自身において善のみであって何の苦悩もたぬものは、何ものも欲求しない。なぜなら、それは切望しうる一層善きものを何も自己の内、あるいは自己の前に知らぬから」。「生命が顕らかとなり、感じられるものとなるために、また知恵が裁決し、認識されて、克服の永遠の歓喜となるために、生命は闘いの中に立つのである」⁽²⁷⁾。

ドストエーフスキイと共通するベームの激動的な「火」のシンボルは、闇の深淵にあって光明の把握を欲求する魂の苦悶をあらわしているのみならず、あらゆる生ける存在者の根源を示している。それは光明を捉えんとするかわき喘ぐ意志である。根源存在は、このような呻吟する意志である。「かわき喘ぐ冷意意志は、存在の無底である。光明と暗黒はこれに対立している。潜勢的な闇が、存在の根源的な深みの中に、神性そのものの中に存する」(S. 321)。「無底」＝「神性」は、

そこに潜勢としての闇をも包みこむ存在であり、信仰の対象としての超越的な「神」よりも更に根源的である、と考えられている。「神は神性の深み、語られざる無の深みから立ちあらわれる」。これが、マイスター・エックハルトにさかのぼりうるドイツ神秘主義の最内奥の見解である、とベルジャーフは述べている(S. 326)。

「ベームは神を愛としてのみならず、怨恨として、怒りとして感じているのである。彼は神の中に苦い辛い性質を感じている」(S. 318)。ベルジャーフのこの言葉は、「神」が「無底」＝「神性」を意味しているなら、それはベーム自身の見解を間違いなく言い当てている、と考えることができる。ベルジャーフ自身が、右の言葉に続いて、「神性」の表現を用い、「ベームは、神性それ自身の中に闇の自然、非合理的深淵を見る」と記している(ibid.)。「宇宙の生命は闘争なのであり、生成であり、火のダイナミックな過程である」(S. 318)。そこには、根底において、善と悪、光と闇への矛盾的両極性を秘めた「無底」＝「神性」が躍動しているからである。ベームはこの作用を「人間を通して」(S. 325)知り、人間の魂の内奥に見出すのである。そしてここに、善悪両面への可能性としての人間的自由も成り立つ。「無底」の意志は、善と悪への自由として働くのである。

三 「無底の自由」と悪

ベルジャーフは、『ドストエーフスキイの世界観』の第三章「自由」の冒頭で、次のように述べている。「人間および人間の運命についてのテーマは、ドストエーフスキイにとっては何よりもまず自由についてのテーマである。人間の運命、人間の苦悩に満ちた遍歴は、人間の自由によって決定される。自由はドストエーフスキイの世界観の中心そのものにある。そして彼の内奥のパトスは、自由のパトスである」(Cp. 64)。このように「ドストエーフスキイの世界の中心その

もの」である自由は、同時に悪の問題と密接に結合している。ドストエーフスキイにおいては、「自由のテーマ」は「悪および罪についてのテーマ」と不可分であり、悪は自由がなければ説明のできないものである。自由との連関がなかったならば、人間の「悪に対する責任」も存在しないであろう。ドストエーフスキイは、悪が「自由の子」であることを誰よりも深く理解していた、というのである(Ср. 86)。

人間がその責を負うべき悪の根拠としての自由を、ベルジャエフは「最初の―源初的な自由」(Ср. 86)と名付ける。それは、ドストエーフスキイが『地下生活者の手記』の中で主人公に語らせた、自己の幸福や利益よりも苦悩と破滅を選ぶ不条理な自由であり、後に『罪と罰』のラスコーリニコフ、『悪霊』のスタヴローギンらを経て、イワン・カラマゾフによって頂点に達した、あの人神論者たちの反逆的な自由である。ベルジャエフは、これについて次のように述べている。

「自由の探究の道をドストエーフスキイは△地下生活者▽の自由から始める。この自由は限界のないものに思われる。地下生活者は人間の本性の限界を踏み越えることを欲する。彼はこの限界を探究し吟味する。人間がかくも自由であるならば、全ては許されているのではないか、どんな罪であろうとも、父親殺しまで含めて、最高目的の名において許されているのではないか、マドンナの理想もソドムの理想も等価ではないか、人間は我意を宣言する義務があるのではないか、ドストエーフスキイは、地下生活者の自由の中に、死の種子がひそんでいることを感じていた。人間の本性の限界を踏み越えるラスコーリニコフの自由は、自らの無価値、無力、無自由の意識を産み出す。スタヴローギンの自由は、完全な無能、無関心に移行し、人格の衰弱と消失へと変わってしまう。神になろうと欲したキリーロフの自由は、実りなき恐るべき没落をもって終わる」(Ср. 78—79)。「自由のテーマ

の仕上げは、『カラマゾフの兄弟』において頂点に達する。イワン・カラマゾフの我意と反逆は、祝福されなかった人間的自由の道の頂点である」(Ср. 86)。

ベルジャエフは、悪と反逆を生むこの源初的な自由を最も尖鋭化した「イワン・カラマゾフの問題」が、ペーメの「無底」説との関連において鮮やかに浮上する、というのである。彼の「ヤコブ・ペーメの無底と自由の教説」は、悪と反逆に向かい、自己の苦悩と破滅を選ぶ不条理な人間的自由の成立根拠として、ペーメの「無底」説を把握しようとする試みである。ベルジャエフによれば、「無底」は「有に先行する闇の不合理な深淵」であり、この深淵についての問いは、「一切の問いの中の基本的な問い、世界の生成と悪の根源への問い」である。また、悪の問題は自由のそれと不可分であるから、「無底」についてのペーメの教説全体は、自由の教説と非常に緊密に織り合わされており、「両者は分離されることができない。それは同一の教説である。」「無底」は「神によってはけっして決定されない非有の源初的自由である」(Ср. 321)。

ペーメ自身は次のように述べている。「自然の外においては神は神秘であり、無の内にとどまる。なぜなら、自然の外においては無があり、無は永遠性の目であり、無底の目である。それは何もの内にも立たず、あるいは見えない。なぜなら、それは無底であるから。そしてこの日は意志であり、無を見出そうとする開示への憧憬である」⁽²⁸⁾。ベルジャエフは、このペーメの言葉を抛り所にし、同時にペーメの根本象徴「火」と関連づけて、自己の解釈を次のようにほどこしている。――無底は「無」であり、永遠の闇の深淵である。また、同時にそれは根底なき不定の意志であり、「有への渇き」としての「無」である。しかし、この無底の闇の中に「火」が点ぜられる。そしてこの火炎が非有の潜勢的な自由であり、善のみならず自らの苦悩と没落を

欲する不合理な自由である (S. 324)。——

ここでわれわれは、ペーメ自身の言葉がきわめて晦渋である上に、ベルジャーエフの解釈が、これに更に輪をかけてような難解さを含んでいることを認めざるをえないが、ベルジャーエフに言わせれば、ペーメの「無底」説の合理的解釈は全く成り立たないのである。彼は自分に可能なのは、ペーメの象徴的な描出のしかたに即して、われわれの想像力を「合理的概念のかなた」へ導くことだと述べ、次のように記している。「われわれは、ペーメの無底説は概念に固有の明晰性によって傑出しているのではないことを見るであろう。しかし、無底の概念といったものは全く存在しない場合に、そういう要求でもってペーメの無底説に接近してはならない。ここでは、合理的概念のかなたに横たわる領域が重要なのである」(S. 321)。

われわれは、ベルジャーエフのペーメ論を辿る時、概念的明晰性への要求を捨てて余儀なくせられる。難解で反復に充ちたその所論を、明晰性と判明性をもった概念で把え直し、簡潔な表現で再構成するという、研究者に課せられた基本的な営みを、ここでは止むなく断念しなければならぬ。そういう試みは、ベルジャーエフのペーメ論の正確な伝達を反って不可能にするからである。ここでわれわれがなすべきことは、何よりもまずベルジャーエフ自身に語らせることであるが、冗長な叙述を避けるために、以下、彼の言わんとする要旨のみを抜萃したい。

——ペーメは恐らく人類の思想史において次のことを認識した最初の人であった、すなわち、「有」に先立つその根底は「無底」であり、「有」にならうとする「無」の自由な欲求であり、光がそこにおいて点ぜられる闇である、ということ。この「無底」は否定神学のいう「神性」であり、肯定神学の神に先立っている。それはなかならず自由として、闇の内において光を求める自由な意志として把えられ

ている。ペーメは次のように述べている、「永遠の自由な意志は闇の中へ、痛みと悩みの中へ、並びにまた闇を通して火と光の中へ、そして歓喜の国の中へ自らを導き入れたのである。それは無が有において認識されるためであり、自己に反抗する意志との関わりで働くためであり、無底の自由な意志が根底において開示されるためである。」自由は「無」の中に、非有の中に根差している。そこで、ペーメを極度に苦しめた悪の根源の問題は、彼によって次のように説明される、あらゆるものの根底は「無底」であり、闇の、非有の自由である。この自由は神にとってさえ貫通不可能であり、神は自由の帰結を予見せず、自由から生じた悪に対して責任はない。自由は神によって創られたのではないからである。——(S. 325—331より抽出)

四 イワン・カラマーゾフの問題と「無底」説

われわれは、前章において、ペーメの自由論に関するベルジャーエフの解釈を見てきた。それは、ペーメの著作そのものに劣らず晦渋な比喩的言語の反復で充たされている。ベルジャーエフは「自由と悪に関するペーメの思想」には、「論理的調和と整合性が欠けている」と指摘するのであるが (S. 333)、概念的明晰性の欠如はベルジャーエフの論述自体についても、全く同様に言えることではないだろうか。

しかし、このような不透明さにもかかわらず、われわれは、ベルジャーエフが「ドストエフスキ」との類似性⁽²⁹⁾においてペーメの自由論を把えようと試みており、「自由がなければ、悪に対する責任は神にあるということになるだろう。ドストエフスキは、悪が自由の子であることを誰よりも深く理解していた」(S. 338) という、先述の作家論の指摘と関連づけて、ペーメを考察していることだけは、明らかに知ることができる。ベルジャーエフによれば、ペーメにとって、神は「有」であるが、悪の根拠としての自由は、「有」に先立つ「無

「底」の働きであり、「無底の自由」は神によって創造されたのではない。それは神以前に作用し、「有」よりも根源的な「非有」の自由であって、それが生み出す悪の責任は、決して神に帰すことはできない、というのである。

ところで、ベルジャーエフによって、このように解釈されたペーメの「無底」説は、具体的にドストエーフスキイにおける「イワン・カラマーゾフの問題」(S. 323)と、どのようにかかわるのであろうか。結論を先きに言えば、「イワン・カラマーゾフの問題」の真正の解決は、ペーメの「無底」説に基づいてのみ始めて可能であり、これを異端視する合理的な肯定神学によっては、イワンの問いに正しく応えることができない、とベルジャーエフは考えているのである。

彼によれば、イワンの懐疑と反逆は、「神のコメディ」を説く合理的神学の古き弁神論に向けられている。「合理的神学の支配的体系によって仕上げられた弁神論は、神と世界との関係を一つのコメディに、神の自己自身の演技に変えた」(S. 321-322)。この古き弁神論が説く滑稽な「神の自己演技」について、ベルジャーエフは凡よそ次のように述べている。

——完全にして不動であり、足らぬものなく自らに満足し、全知全能で慈愛に充ちた神が、世界と人間を自らの栄誉のためと創造の福祉のために創った、と正統的神学は主張する。これによれば、神は、その被造物である人間に、宿命的な自由の性質を授けた。神は自由の中にその創造の卓越性と自らの姿を見る。ところが、人間はその自由を誤って行使した。人間はその創造者に反抗し、神の国から転落し、その転落によって被造物全体を引き裂いた。神の意志を傷つけた人間は、呪いとおきての力の手に帰した。「神のコメディ」または自己演技は、ここで次の点に成り立つ、とベルジャーエフはいう。神は人間に自由を授けた時、全知の力でこの自由の一切の帰結を知っていた。神によ

って福祉のために創られた存在者の墮落、罪、悪、苦悩について知っていた。したがって、人間を創造した神は、人間を墮落と苦悩へと予め定めたのである。なぜなら、神は自由の帰結について、人間がこの自由を行使して何を選ぶかについて、予知していたからである。しかも、合理的神学によれば、人間は自由を神から受け取ったのであり、自分自身から得ているのではない。このような自由は全く神の力の中に存し、完全に神によって規定され、したがって究極において虚構的である。神は被造物が神を愛するようになり、清い生活を始めるようにという要求をもって、被造物の答えを待ち望んでいる。しかし、所詮、神は自分自身の答えを期待し、自分自身とたわむれているのである。人間の墮落、苦悩、処罰の過程は、この神のたわむれの一コマに過ぎない。ここに、「イワン・カラマーゾフの問題」が提起されるのである。——(S. 323-324より要旨のみ抽出)

ベルジャーエフによれば、このようなコメディを自作自演する合理的神学の「神」に抗議して、イワン・カラマーゾフは反問するのである。「何のために子供たちが苦しまねばならないのか。なぜ子供たちが苦痛をもって調和を買い取らねばならないのか。母親の胎内から七首によって抉り出されて殺された胎児、母の目前で空へ抛り上げられ、落ちてくるところを銃剣で受けとめられた乳呑児や、母親の手に抱かれて嬉しそうに笑顔を見せた瞬間に銃殺された赤ん坊、極寒の時節に一晚中、便所に閉じこめられて折檻を受けた少女、誤って將軍の愛犬の足を挫いただけで、猟犬によって体をずたに引き裂かれた少年、——いったい、これらの哀れな子供たちの血と涙は、何のために流されたのか、全知の「神」なら、人間に自由を与えれば、人間がそれを悪用して、恐ろしい野獣にさえ不可能な技巧的残酷性を発揮することを、十分に予知できたはずである。母親の胸に抱かれた赤ん坊を、面白おかしいしぐさで笑わせた瞬間に、そのかわいい顔を

ピストルで打ち抜くというような技巧的な殺しかたを、野獣はけっしてなしはしない。「野獣はけっして人間のように残忍にはなれない。こんなに技巧的に、芸術的に残忍にはなれない。」⁽³¹⁾こんな巧妙な技巧によって、罪とがない子供を苦しめることに快感を見出すような人間を、なぜ全能の「神」は創造したのか。人間が自由を悪用し墮落すると知りながら、彼を創造し彼に自由を与えたのは、「神」によって犯された過失ではないだろうか。

イワン・カラマゾフはこのように反問し、この「神」の過失を、いかなる贖いの方が案出されようとも、けっして赦そうとしない。彼は「神」の存在を認めても、「神の世界」をどうしても認容しようとしなない。たとえ人々が来世によみがえって、そこで苦痛が癒され、人生の矛盾のあらゆるいまましいドラマが、一瞬の幻の如く、ささいな忌わしいわごととして、人間の果かないユークリッド的知性の一原子として消え去り、そして遂に永遠の調和の瞬間が現出し、いと高貴なるものが登場して、それがすべての人々の心を把え、彼らの不平を満たし、彼らが互いに流し合った血を贖い、一切を赦すとしても、イワンはこれを許容しない、というのである。なぜなら、彼によれば、一旦流された無辜な子供たちの血と涙は、もはや何ものによっても贖われることはできない。「神」が自らの過失に気づき、その「不面目な修正」をほどこして——ベルジャーエフによれば、これこそ「神のコメディー」である——来世において、哀れな子供たちをよみがえらせ、これに至福をさすけ、かつて彼らを苦しめた殺害者、暴虐者を厳罰に処そうとも、そしてこのことによって「神聖な調和」、「未来の調和」が保証されようとも、そんな調和は、子供の流した一滴の涙にすら値しない。イワンは次のように語っている、「何で、何をもってこの涙を贖おうというのだ？ はたして、そんなことは可能なのだろうか？ それとも、暴虐者に復讐して涙が贖われるとでもいうのだろうか

か？ しかし、僕には復讐など必要ではない。暴虐者のための地獄など僕には必要はない。すでに子供たちが苦しめられてしまった後で、地獄なぞがなんの助けになるうか？」⁽³²⁾

イワンは、神聖な調和の入場券をつつしんで返却する、と宣言することによって、このようなコメディーを自作自演する「神」に反逆し、合理的神学の楽天的な弁神論、救世論を拒絶する。いかなる世界であれ、子供の流した一滴の涙に値しうる程の神聖な調和が、そこに実現されうるような事態は起こりえない。何らかの壮大な思弁的体系によって、そういう調和の可能性が説かれようとも、現実の人間の技巧的残酷性と子供の贖われざる血と涙とが、空疎な思弁的体系の土台を不断に切りくずしてゆく。残酷性、邪悪性を志向するような自由は、人間に与えられるべきではなかったのだ。自由よりもむしろ強制を従順に受けいれるような柔和な存在として、人間は創造さるべきだったのだ、とイワンは「大審問官」の口を借りて、合理的神学者の「神」に抗議するのである。

「大審問官」によれば、人間は自由を奪われ、服従を強いられようとも、その代償として、充ち足りた地上のパンが与えられ、安逸な生活が保証されること、石をパンに変える奇蹟がおこなわれること、万人がその前に跪拜しうる強力な絶対的權威が現われること、この三つを心底から望んでいる。地上の平安を得るために、人間は与えられた自由を、邪悪性に向うこの重荷を、絶対的權威者に譲渡し、強制と服従の体系としての蟻塚の建設に喜んで協力しなければならぬ、というのである。

イワンの反逆の声に耳を傾けてきたベルジャーエフは、しかし、とここで彼自身の反問の声をあげる。いったい、このような「大審問官」の提言を、「イワン・カラマゾフの問題」に対する応答として、われわれは受けいれることができるだろうか。もし受けいれて、自由

を放棄すれば、イワンが言うように、われわれは自由の重荷から解放され、残酷な闘争状態と苦悩から脱出して、安逸で穏和な日々を送ることができるようになるかもしれない。「お前たちが、われわれのために自分の自由を棄てて、われわれに服従した時に、はじめてお前たちは解放されることができるといふ」という「大審問官」の言葉は、いつか実現されるかもしれない。しかし、こうして得られる幸福な毎日とは、同時に隷属と服従の生活なのである。われわれは、このような屈辱に耐えることができるだろうか。強制された奴隷の安逸に、ほんとうに満足することができるだろうか。それができる、いな大衆はそれをこそ欲しているのだという「大審問官」は、人間を下僕根性のかたまりのように見なしているのであり、彼の口にする人間愛は、実はこの人間蔑視を隠蔽する仮面にすぎないのではあるまいか。

ベルジャーエフによれば、人間は強制された幸福よりも、自由による苦難の方を選ぶものである。ドストエフスキは、「大審問官」の提言に対し、それを語りかけられた者の終始変らぬ沈黙によって、このことを述べている。「自由の道は、苦悩の道である。そして、人間からその自由を奪い、人間を苦悩から解放しようとする誘惑は常に存する。ドストエフスキは、自由の弁護人である。だから彼は人間に、自由の不可避的な結果として苦悩をおの上に背負えと要求するのである」(Cp. 109)。しかし、われわれが背負わねばならぬこの自由は、もはや「神のコメディー」の虚構の一コマを演ずるに過ぎぬような自由、合理的神学の「神」から与えられた自由ではありえない。それは、伝統的な弁論や救世論の枠内では把えることのできぬ「無底の自由」でなければならぬ。

ペーメのいう「無底の自由」は、ベルジャーエフの解釈によれば、「神」の創造以前に働き、「神」よりも根源的な「闇の、非合理的な非有の自由」(S. 221)であった。これの生み出す悪と苦悩に対して、

われわれは「神」にその責任を帰すことはできない。イワンは、「神の創造した世界」を許容せず、人間の技巧的な残酷性を生む自由を与えた「神」に、不信と反逆の叫びを発した。彼が拒否したのは、コメディーを自作自演する「神」によって人間に与えられた虚構的な自由であった。しかし、ベルジャーエフによれば、このイワンの反逆と拒絶にもかかわらず、自由は人間の苦悩と尊厳性との究極の拠点として、どこまでも保持されなければならない。そして、この自由は「無底の自由」、「神性」の発現として把えられねばならない。イワンの反逆は、人間的自由が全知の「神」に由来するとみなし、自由の根源を取り違えていることから来ているのであり、したがってイワンの反問自体が虚構的なのである。

ベルジャーエフは次のように述べている、「世界の中には、かくも多くの悪と苦悩がある。なぜなら世界の根底に自由が横たわっているからである。そして自由の中に世界の全尊厳と人間の全尊厳が存するのである。悪や苦悩をまぬがれるには、自由の拒否をその代償とするしか方法がない。そうすれば、世界は強制的に善くなり、幸福となるであろう。しかし、その時には、世界はその神性を失うであろう。なぜならば、かかる神性は、何よりもまず自由の内に存するからである」(Cp. 98)。こうして、「世界の根底」には「神性」の働きとしての自由、すなわちペーメの説く「無底の自由」が存するということが、「イワン・カラマゾフの問題」に対する真の応答として提出されねばならなかったのである。「無底の自由」の働きは、熾烈に燃え盛る「火」によって象徴され、それは内に「暗黒」と「光明」への矛盾した二重性を包みこむ力動的な作用であった。そしてこの「光明」の歓喜は、「暗黒」の苦悶を通過せずしては現われない。このような両極的作用を内包した「神性」が、最も根源的な存在として把えられた。「イワン・カラマゾフの問題」によって露わとなった人間的自由は、この「神

性」の発現であり、「無底の自由」に由来するものである。

あとがき

以上、われわれは、ベルジャエフがベームをドストエーフスキイ的なものとの接点において新しく評価しようとする試みを考察してきた。ところで、このような試みは、かつてベームを神秘主義者としてよりはむしろロマンチカーとして位置づけた者⁽³⁴⁾に対して、彼の著作は「ヤコブ・ベーム像を現代向きに示そうとする試み⁽³⁵⁾」であり、彼は「ありのままのベームの代りに、近代的な好みによって、いわば現代風にされた」⁽³⁶⁾変形せるベームをすえている」という批判が加えられたように、あまりにもわれわれの現代的関心に引き寄せすぎている、と非難されるのではないだろうか。

卒直に言って、われわれは、ドストエーフスキイとの類似性⁽³⁷⁾にその考察の重点をおくベルジャエフのベーム像が、「ありのままのベーム」である、と考えることはできない。「ありのままのベーム」は、ドストエーフスキイ的なものと全く触れ合わない多くの異質の部分をも、あわせもっているからである。したがって、ベルジャエフのベーム論も、ベームそのものに含まれる、ベルジャエフ固有の視点より見られた限りでの諸断面を素材にして、再構成されたものでしかないであろう。われわれは、「ありのままのベーム」像を、単にわれわれの主観的な見方や好みによって、捏造することは許されない。「われわれが研究しなければならないのは、あったがままのベーム、生活し思考したままのベーム、自分の宗教的専心をもち、彼の時期、時代、環境によって自分に課せられた問題をもった十七世紀の人間なのであって、十九世紀の(いわんや二十世紀の)人間なのではない⁽³⁷⁾」この誠実な研究者の良心から発せられる言葉は、われわれの念頭から片時も離れない。

したがって、この小論の課題は、はじめに断ったように、ドストエーフスキイとの類似性における限りでのベームの一面を、その力動的な人間観と自由観を、ベルジャエフに従って、摘出することであった。それは「あったがままのベーム」の全貌を描出せんと意図するものではない。しかし、それにもかかわらず、ベームそのものの像にアプローチするため、われわれに可能な一つの道を提供していることは否めないであろう。なぜなら、ベームそのものを、彼の全体像を、直観的な方法で把握することが、独善を避けようとする者にとつては、きわめて困難である以上、われわれにできることは、考えうる様々の観点から、暗黒のベールに覆われた難解な対象の一つ一つの断面に光を当ててゆく以外にありえないし、こうして照明された個々の断面の積み重ねによって、少しずつベームの全貌に迫ってゆくほかありえないからである。この意味で、ベルジャエフの試みも、彼固有の視点に制限されているとはいえず、ベーム研究を進める上でやはり有意義であったと思うのである。(了)

註

- (1) 拙論、ベームの生涯と思想(一)、処女作まで、処女作以降、大阪府立大学紀要(人文、社会科学)第二十三、二十四巻、一九七五年、一九七六年。
- (2) 拙論、同右、第二十三巻、一頁。
- (3) Николай Бердяев, Мирозерпание Достоевского, YMCA-PRESS, 11 rue de la Montagne-Ste-Genevieve, Paris-V, 1968, стр. 55. なお、今後、同書からの引用は本文中に、頁を示す略号стр. によって、記入する。訳出には、斎藤栄治訳『ドストエーフスキイの世界観』(白水社刊)を参考にした。
- (4) Nikolai Berdjajew, Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit, Blätter für Deutsche Philosophie, Band 6, Funker und Dunnhaupt Verlag, Berlin, 1932/33, S. 331. この書の引用

- も、今後は本文中の頁を示す略号 S. に代りて記入する。
- (5) ヘルジャーマンのボヘム觀をテーマにした論文が、わが国で初めて
すてた發表をあげてゐる。(註譯和後「ヤロン・ボヘム」の「ボヘム」
N・ヘルジャーマンのかかわりをめぐって——聖心女子大学キリ
スト教文化研究所紀要 6 (一九七五年)。したがって、私に残された
課題は、その限定をめぐり、ただヘルジャーマンの「ボヘム」
一ノスキュ論と「ボヘム」論との内的関連性を指摘し、両者を共通した
人間觀と自由觀とを抽出するにだけ制限された。
- (6) Jakob Böhme, *De Signatura Rerum*, oder von der Geburt und
Bezeichnung aller Wesen, Schiebler Band IV, S. 346.
- (7) J. Böhme, *Mysterium magnum*, oder Erklärung über das erste
Buch Moses, Schiebler Bd. V, S. 3.
- (8) J. Böhme, *Die drei Principien göttlichen Wesens*, Schiebler
Bd. III, S. 11.
- (9) Paul Bommersheim, *Die Welt Jakob Böhmes*, in: *Deutsche
Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesge-
schichte*, hrsg. von P. Kluckhohn und E. Rothacker, 1942, XX
Band, M. Niemeyer Verl. S. 342.
- (10) P. Bommersheim, op. cit. S. 345.
- (11) J. Böhme, *Die drei Principien göttlichen Wesens*, op. cit. S.
385.
- (12) Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*,
neunte und zehnte, durchgesehene Auflage, Tübingen, 1921,
S. 315.
- (13) J. Böhme, *Sex puncta mystica oder eine kurze Erklärung
nachfolgender sechs mystischen Punkte*, Schiebler Bd. VI, S.
399.
- (14) J. Böhme, *Mysterium magnum*, op. cit. S. 3.
- (15) J. Böhme, *sex puncta mystica*, op. cit. S. 401.
- (16) J. Böhme, *Die drei Principien göttlichen Wesens*, op. cit. S. 5.
- (17) J. Böhme, *Theosophische Sendbriefe*, Schiebler Bd. VII, S. 435.
- (18) J. Böhme, *Aurora oder Morgenröte in Aufgang*, Schiebler Bd.
II, S. 19.
- (19) J. Böhme, *Theosophische Fragen oder 177 Fragen von göttlicher
Offenbarung*, Schiebler Bd. VI, S. 609.
- (20) J. Böhme, *Die drei Principien göttlichen Wesens*, op. cit. S. 25.
- (21) J. Böhme, *Vom dreifachen Leben des Menschen*, Schiebler Bd.
IV, S. 17.
- (22) J. Böhme, *Die drei Principien göttlichen Wesens*, op. cit. S. 7.
- (23) J. Böhme, *Der Weg zu Christo*, Schiebler Bd. I, S. 144.
- (24) J. Böhme, *Aurora*, op. cit. S. 260.
- (25) J. Böhme, *Aurora*, op. cit. S. 260.
- (26) J. Böhme, *Theosopia oder die hochheure Pforte von göttlicher
Beschaulichkeit*, Schiebler Bd. VI, S. 455.
- (27) J. Böhme, *Der Weg zu Christo*, op. cit. S. 150.
- (28) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, op. cit. S. 284 f.
- (29) J. Böhme, *Mysterium magnum*, op. cit. S. 162.
- (30) Ф. М. Добровецкий, *Братъ Капанаофи*, Том I, Папух, 1954,
стр. 318. 本書の訳出は、米川正夫訳『ボヘム人の足跡』(原
田書房新社刊、全集版)を参考にした。
- (31) Ф. М. Добровецкий, op. cit. стр. 310.
- (32) Ф. М. Добровецкий, op. cit. стр. 319.
- (33) Ф. М. Добровецкий, op. cit. стр. 337.
- (34) Paul Hankamer, *Jakob Böhme, Gestalt und Gestaltung*, 2
Auf. Hildesheim, 1960, S. 15.
- (35) Alexandre Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929,
p. XIV.
- (36) Hans=Georg Jungheinrich, *Das Seinsproblem bei Jakob Böhme*,
1940, Hamburg, S. 9.
- (37) A. Koyré, op. cit. p. XIV.