

Title	ソロヴィヨフの二律背反
Sub Title	Антиномия в Идеиной Системе В. С. Соловьева
Author	谷, 寿美(タニ, クミ)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1982
Jtitle	哲學 No.75 (1982. 12) ,p.95- 120
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000075-0095

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ソロヴィヨフの二律背反

谷 寿 美*

Антиномия в Идеиной Системе В. С. Соловьева

Суми Тани

На идеиной системе В. С. Соловьева, сыгравшего роль В религиозной философии России В конце XIX в., фигурируют пары, по-видимому, противоположных концепций: дуализм, который отличает Богу от природы, и монизм похожий на систему Пиотина, который утверждает безразличное соединение бытия; теизм, который утверждает троичность Божества в качестве трансцендентного абсолюта, и пантеизм, который в общих чертах совпадает с спиноцизмом. Несмотря на вид, что это концепции противостоят резко друг другу, они, в действительности, находят в неотделимой связи, и дополняют как оба полюса друг друга. Эту связь можно увидеть, если рассчитывать на следующее. Если мы имеем *образ существования* в виду, то нам приходится отличать трансцендентное абсолютное Божество от относительной природы. Однако, если мы имеем сторону взаимоотношения, в виду, то эти два полюса неотделимы, т. е. они существуют как одно целое. Дуализм происходит от первой точки зрения, а монизм от другой.

Так как Соловьев развивал свою систему на основе этих двух противоречивых точек зрения, в ней появились противоположные концепции.

* 慶應義塾大学大学院文学研究科倫理学専攻博士課程

生み出されたものがその源を忘れる、或いは足下に踏みしだき、あらぬ方へと走り去る。依拠なきままに己れの來し方行く末に眼塞ぎ踏み迷う無数のいのち、そのいのちの根無し草の状態と共に苦しみ愛惜する精神がB.C.ソロヴィヨフ(1853~1900)の思想の出発点であった。走り去る足裏の力こそ支えられ、或いは走り去ったその先が尚も大いなる掌中にあることを予感して、彼は一切を包括する絶対的な《根源》と全ての存在との再結合を語る。

「……この根源は全き全体であり、一切を包括して何ものとも排除することがない。(中略) その本性からして、排他性及び強制とは無縁であるが故に、……この全的根源と個々人の諸力及び生活の様々な側面との再結合も又絶対に自由なものでなくてはならない。」⁽¹⁾

19世紀末のロシアにあって活躍したこの特異な哲学者は、全ての統合の速やかならんことを願い、レリギオ、再結合の意を汲む宗教に、全幅の期待を寄せて目を向けた。しかるに、眼前の現実はといえば、諸々の乖離を融和し、生々脈々たる結合の用を果たすどころか、それ自身が尚も新たな分裂敵対の渦中にあって、荒廃無力化した既成宗教の現実であった。

その没年を哲学者はニーチェと同じくしている。ニーチェとは異なる立場から、神の死、西欧における宗教の形骸化を感受した思想家といえる。即ち、西欧でもなく東洋でもないロシア、ピョートル大帝の改革以来格段に西欧化されたとはいえ、やはりそれでも西欧よりは本質的に大地、根源に根を下ろしているロシアである。その悠久たる大地に育まれた哲学者の眼には、西欧、ひいては現代人の陥ったジレンマが、結局はこの“全てを包括する根源”の否定に端を発していると映るのである。

「西欧文明はポジティヴな意味での絶対根源を悉く否定した。」⁽²⁾絶対根源、即ち「神の中に現実が完全に満ち満ちているということを認めないのであれば、(中略) ポジティヴな価値が、神格の現実性からこの世の現実性に移行していくのは避け難い。この時、神格に残されるのは、ネガティヴ

な価値のみとなり，次第次第に神は否定されていく。⁽³⁾

伝統的な信仰形態の没落を告げる“神の死”が，絶対なるものに対し作り上げられてきていた既存のイメージの効力の終焉を意味するとなれば，或る人々は，その絶対なるものに対する意識の普遍的な変革の必要性を人よりも，先んじて感受し，その異常な予見力によって独自の体系を構築した。それら思想家達の名を改めて挙げるまでもあるまい。それぞれが新しい絶対性の観念を抱き，確信する所説を述べた。しかしながら，その強調点は勿論様々に異なっている。体系的という意味ではロシアにおける最初の宗教哲学の構築者となったソロヴィヨフのそれを，仮に一言で言うならば，《全一性》という言葉に集約されるであろう。

「全てが，この神的根源に特有の内容である。それはこの根源が一切に対する威力を有しているということであり，その意味では，神的根源そのものが，あらゆる一切である。⁽⁴⁾」

全てを創造し支配する絶対神，とは言うまでもなくキリスト教の根本的な立場であったが，その絶対神の無量無辺の遍在は，言葉としては単純に知られるにせよ，必ずしも信ずる者全ての完全に理解する所であったとは言い難い。西欧において，天に仰ぎ見られた神性は，その超越性が重視され，とかくこの現実界とはかけ離れた異質の存在として，信仰主体から遙か隔絶した礼拝対象と見做されがちであった。確かに，相対的現実界を一切超越する絶対者として，異質であるに違いない。しかしながら，その信仰主体も又全体の内の一部であるということ，つまり，現実的な個々の内にも神の全き力が及び，その力が全てを支えるということを，絶対神を信仰する立場ならば，常に銘記すべきであったはずである。生き生きとした神的原理であるならば，超越性と並んで共に不可欠なはずの内在性を，単に無自覚，或いは安易な形式主義の為に一方的に無視し去り，絶対性を單なる外的な禮拝対象と見做す時，自己の住まう現世と絶対的彼岸との容易ならざる隔絶が起こる。この相対的現実世界に，その絶対は住み難いとされ

るのである。つまり、「現実における絶対根源が悉く否定される。」⁽²⁾かくて、聖と俗、彼岸と此岸、絶対と相対の二元的対立関係が固定化される。しかしながら、相対に対する絶対などとは、考えてみれば妙なものである。対する限り、それも既に相対に墮しているに違いないからである。人間の心理の中で、絶対者が相対的現実から完全に切り離され、専ら対象として、相対する関係にのみ置かれる……この時、絶対者の全能性が又対象として、彼方に仰ぎ見られる立看板の如く名ばかりとなり、身近にその何の現実性も看取されなくなるとしても、それは避け難い帰趨である。

ソロヴィヨフがこの事態に面して、一貫して望んだことは、観念の中でもそのようにも対象化、相対化されてしまった絶対が、本来の絶対の座に戻されることであった。彼の絶対概念は、かくして、相対を完璧に包摂するところの絶対、“全てを含む絶対根源”となり、哲学的欲求は、ひたすらこの全一性、生きた総体に向けられることとなる。

ところで、哲学のその対象が、全一、全てであるならば、そこには言うまでもなく相対立し矛盾する観念が含まれている訳であるが、彼はそれら背反するものを扱うに際し、唯、在るがままに在らしめ、体系的整合性を目指すが余りの知的なねじ曲げの類を一切加えなかった。当然の結果ながら、彼の全一の哲学にあっては、背馳する観念が縦横に入り組み合い、自家撞着が撞着のままにさらけ出されている。それは、一面的合理をのみ追求する立場からは必ずや思想的混乱の烙印をも押されかねぬ程の矛盾を呈する。しかしながら、それを論理の破れと批判するのはあたらないのである。それはむしろ必然的連関にある二律背反であって、そのつながりは、仮に言うなら、メビウスの輪を思い起こさせるような連関である。推論に従いつつ或る程度進んだ地点で、ふと気を取り直してみると、裏に廻っている、先程立っていたはずの概念の丁度対概念にあたるもの内を進んでいるのである。ところが、更にそのまま進めていくと、又いつの間にか表に戻っている。表を一元論、裏を二元論ととっても良いし、汎神論、有神

論の対比を考えても良い。いずれにせよ、こうした概念の一対を為すものが共に切り捨てられず、微妙なバランスを保って包括されているというが、ソロヴィヨフの思想の特徴といえよう。彼自身がそのバランスのポイントを明確に意識していたかどうかは定かではない。明らかに論点が未整理のまま残されている個所も少なくないのである。

この小論では、そうした未整理な部分を、許される範囲で整理しつつ、その最も著しい二律背反の幾つかを指摘して、その矛盾の連関が一体何を要として展開させられているのか、彼の初期の著作『神人性に関する連続講義』（以下『神人論』と略称）を中心として考察してみたい。

1

さて、先に指摘しておいたのは、彼の主張する神的絶対根源がどこまでも全てを含む、という点であった。ところが、まさしくこの核心ともいいうべき論点に、実は既に第一の矛盾が見い出されるのである。先の観点を今一度確認しておくと、神的根源の内容たる全ては「どのようなものをも排除することなく、従って、この相対界（自然）をも排除することのない全てであった。それは端的には次のようにも言い表わされた。「神的根源そのものがあらゆる全てである。」⁽⁴⁾或いは、「神とは全てである。」⁽⁵⁾要するに、これは相対（自然）に対する絶対（神）ではなく、相対を包括する絶対の一元論の立場であった。これに対し、次のような言明が見られるのである。「神的根源のポジティヴな内容を形造る全てのものとは、単に自然的現象の総体ではあり得ない。自然現象のそれぞれは、絶えざる過程にあるものに過ぎず、（中略）真に本質的な存在ではないからである。このように、自然界が純粹に相対的な性格故に、神的根源の眞の内容となり得ないなら、こうした内容、つまりポジティヴな全てが見い出されるのは、唯超自然的な領域においてのみということになる。この領域は物質の現象世界に對し、イデア的な本質の世界、イデア界と定義付けられる。」⁽⁶⁾

ソロヴィヨフの二律背反

ここでは、相対界(自然)は絶対根源(神)と画然と区別されている。言なれば、自然と神の二元論の立場である。一方では、神的根源の内容である全てが文字通りの全てであると言ひ、一方では、その全ては唯自然を超えた領域に、と言う。どちらもその前後の文脈にあっては正当な見解と言えるのだが、並べ合わせてみると、明らかに矛盾する。これは、一体どのように解したら良いのだろうか？

矛盾を真に内面から理解する為には、それを成立せしめている根拠を見る必要がある。この矛盾はそれ故、もう一種これと対応する矛盾から検討されなくてはならない。それは神の三位一体性について論じられる際に出てくる矛盾であるが、彼のその二重性が如何なる論理を経て主張されるかを見るには必要な行程と思われる。次に、些か廻り道とはなるが、その矛盾から追求してみる事にしたい。

2

ソロヴィヨフと正統的キリスト教会との関係は、生前様々に取沙汰されたが、実際、複雑且つ微妙なものがあった。正教会とカトリック教会の高位の聖職者に多くの知己友人を持ち、一方、両教会は、『神人論』で一躍名声を駆せた後、同時代人に少なからぬ影響を及ぼすようになったこの人物を、それぞれ自分の側に立つ者と見做した。その反面で、彼は聖職者と一步も譲らぬ論争を行い、或る時期には、正教会から陪餐停止すら受けている。「教義上の問題を巡って」為されたというその論争の直接の論点が何であったかは不明であるが、哲学者の主張する理念の内に、正統的な有神論の立場から明らかに逸脱する要素、敢えて言うなら異端にも近い汎神論的因素が認められることは確かである。今日でも正教会の公的評価は、彼を位置付けるに、正統的キリスト教とは一線を画するものと見做す。独創的な宗教哲学者ではあっても、神学者ではないという訳である。隔りを置かれようと置かれまいと、彼は臆することなく正統ならざる要素をも主

張した。自らの踏まえるものが、キリスト教の伝統ではなく、本義であるとの搖るがぬ自覚があったからである。即ち、イエス・キリストにおいて遂行された贖罪と復活の出来事の本来的意義と、それが後の人間一人一人に課したものと透徹した自覚である。むしろ彼の正統ならざる要素は、この自覚を彼なりに徹底普遍化させようとした論理的努力の一環として現れて来ると言っても良いのである。

論理化が成功したかどうかについては問題としない。ともあれ結果から見れば、その要素は正統的な有神論の観点と共に、彼の理念の内にあって一種不可思議な混在を示すことになった。とはいえ、先にメビウスの輪という一つの比喩で示したように、全くの無秩序差別故の混淆ではない。双方表となり裏となりつつ、互いが互いを引き合う関係に置かれているのである。この小論は、そのような哲学者の相反する両極の連関について述べようとするものであるが、何分にも、そうした觀念の両極を扱うのであれば、論議は抽象的思弁的に偏らざるを得ぬであろう。従って、ここであらかじめはっきりと確認しておきたいことは、彼の主張の原点である。それは、彼の体系の錯綜する論理の中で、終始単純明快な定言として貫かれた。——キリストという模範を真に個々の生及び社会全体において実現すること一、彼がこのキリスト教の要諦に、理念のみならず実践の場においても忠実であったことは言うまでもない。普遍教会の実現を目指して、教会合同を目論み奔走して、拳句、自らは終生一定の住居も家庭も持つことなく客死したその生涯の烈々たるエピソードならば、幾らでも挙げられる。

真摯であればこそ一層現実と理想の乖離が露わに見えてこざるを得ないのである。右頬を打たれれば他の頬をもと教えるキリストの精神が、教会組織の普及と共に完全に西欧に根付いたとするならば、相も変わらずこの地で繰返される暗い異教的な闘争殺戮は一体何であるというのか……、ソロヴィヨフは慨歎せざにはいられない、「西欧は反キリスト教文化を作り上げた」と。確かに目に見える形としては教会組織は広汎な勢力を獲得し、

人々はこれを通して神性を仰ぎ見るようになった。しかし、外的な礼拝対象を持つことが、直ちにその精神を内化することにつながるとは限らない。歴史と現実は、文明の内面におけるキリストの精神の不在もしくは貧困を証するばかりである。

ソロヴィヨフは、結局、その精神の未同化、神性が人間の外的対象にとどまって、自分の内面とは無関係のように考えられている一般的風潮を、キリストの受難による贖罪が今だ真にポジティブに理解し尽くされていないからと見たのである。彼は、血の十字架によって始めて神と人間を《わけへだつ壁》が打碎かれたその出来事こそ、人間がキリストを倣い、キリストと化し、人類全体が神化して神人社会を形成するその端緒であるに違いないと信じたのであった。その確信は、決して恣意的な独断ではなかろう。聖イレネウスの“神は神があるところのものに我々をならせようとして我々の姿をとられた”という言葉や、聖キュプリアヌスの“人間がキリストになることができるようになるとキリストは人間であることを望まれた”という言葉、これら教父達の教えを堅く守って、キリスト教徒の究極目的を「神になること、神化を達成すること」⁽⁸⁾であると教える正教会の教義的伝統に深く根ざすが故の確信であろう。

唯、ソロヴィヨフは自由な学者として、この神化の可能性というものを独自の論理で強調しようとしたのである。つまり、人間が神から途絶した全くの異種であるというのであれば、そもそも神と何の関わりようもない。神化というからには、少くとも神への関係可能性を確証して、人間を神へと歩み出させるようなとした神の本質への対応物が、人間の内に保証されていることが必要であろうが、伝統的神学では、これを良く知られているように、神の似姿とか、神と私達は親子である（ガラテヤ人への手紙：4章7節）といった比喩的表現をもって言い現わした。しかるに、人間の変容に気魂を傾ける学者は、そのような含みある表現には飽き足らず、更に進んで明言するのである。

「神性は神と人に属するものである。違いは、その神性が神には永遠の現実性の中で属するのに対し、人は唯到達することによってそれを獲得するのである。そのままの状態では、それは单なる可能性、志向に過ぎない。⁽⁸⁾」勿論、この文面のみで汎神論的と決めつけることはできない。「自己自身の内の神的根源を確信」云々といった表現が、別個所で再三見られるとしても、それは、自らが神的という意識を持つに過ぎぬ汎神論的な楽天主義とは似て非なるものである。彼の主張するところは、どこまでもキリストによって授けられた“子たる身分”(エペソ人への手紙:1章5節)，自己と神との血縁関係を正く認識して、自らに内在する神の種子を育て上げるその行程としての神化であり、究極としての神性であって、その求道的姿勢は何らキリスト教倫理に背くものではなかった。しかしながら、哲学者はこれにとどまらず、更に踏み込んで「人間がその最も深い本質という点で神的な世界に根ざしている」⁽¹¹⁾その根拠をも言挙げし、論理化しようとしたのである。彼の正統ならざる要素への分れ目は、この辺りに生じてこざるを得ない。

それは、「全ての刹那的な存在及び現象の根底に横たわる……永遠不変の本質としてのイデア」⁽¹²⁾を掲げる点で、明らかにプラトニズムの色濃い要素である。実際、彼はその思想形成期にあって、二人のプラトン主義者から少なからぬ感化を受けているし、又その後、彼独自の思想を確立させる礎となつた神秘体験にしても、全ての個物の精隨、イデアが渾然一体と融合している神的調和状態を垣間見るというものであった。25歳の時のその心的体験について、ここでは詳細を記すことはできないが、ともかく、一人の天的な女性の形象をとつて現れたという永遠のイデアの王国の確信が、彼をして一つの形而上学的世界観を構築せしめたことは疑いようがない。それは、構築された全体から見るならば、プラトンというより、新プラトン派のプロティノスの体系により親近性を見せる世界観であった。

とはいえ、それは哲学者自身がその類縁性を是認していたということで

ソロヴィヨフの二律背反

はない。その体系に至るまでには、他の様々な思想の影響も見逃せず、例えば、スピノザ、ショーペンハウエル、E. ハルトマン、ドイツ観念論の系譜、又、クザースやベーメ等の一連の神秘主義思想、或いはグノーシス、カバラ等と、厳密に影響を言うならば、それら哲学者が遍歴してきた思想ともそれぞれ突き合わせて指摘されねばならないのである。にも拘らず、ここで敢えてプロティノスと言うのは、或る一面において見られる共通性が、他のどの思想家よりも哲学者の体系の特色を明確にすると思われたからである。つまり、哲学者は彼自身の存在論の展開にあたって、一応正統的な三位一体性を踏まえた所から始めるのであるが、同時に、世界靈魂等の理念が介在してくる別種の存在の秩序をも主張する。それは勿論流出説とは異なるものであるが、一切がそれから出てそれへと帰る“存在”的連続的一元性という意味ではプロティノスと一致を見るものである。そして、この一元論的観点が、結局、三位一体なる神と被造物である自然とを分ける二元論的観点と不可思議な共存をして、先に指摘した全てに関する二重の観点に対応する同種の矛盾的観点を形成するのである。

三位一体性に関連して出てくるこの矛盾は、極めて微妙なものがあり、真正なキリスト教徒をもって認ずるソロヴィヨフの論鋒がここで些か明晰さを欠いているとしても、故ないことではない、しかしながら、この部分での迂路迷路に満ちた論理の細部に拘泥していても余り意味がない。ここでは論稿の主旨に沿って、唯結果としての矛盾の現れにのみ焦点を合わせ、その概略を捉えることにしたい。

*

『神人論』の中で哲学者は、神格の全一的性格について、神が全てであるが故に、他の如何なる外的制約をも受け得ず、唯一絶対であるという点から論証を始めている。そして、その内容たる全ての神格におけるあり方の相違を巡って、《全一としての神の三位一体性》を論ずるのであるが、

この概念自体が既に内的矛盾を孕んでいることは明らかである。全一 (hen kai pan) が汎神論に特有語であることは言うまでもないし、聖三位一体性が有神論的キリスト教の公的教義であることも同様である。普通には対立すると見做されるこの二極が、哲学者にあってどのように結びつくと考えられたのか、しかし、まず確認しておかねばならないことは、彼の場合、考えられてこの概念が出て来た訳ではなく、何よりも直観として深い確信に基づいて主張されたという点である。先行する確信は、結果としての論理的矛盾や難点がどうあれ、哲学者をして敢然とこの概念の内的連関構造の解明に向わしめた。携えた理論は、かの即自・対自・即且つ対自の弁証法的論理形式である。

それによれば、まず第一位格、父なる神は絶対の潜勢力としての即自存在に譬えられる。神格のこの第一の状態にあっては、全てのものはその神的実在の内に沈み込んでいる。つまり、その内容たる全ては現実上では区別されず、抽象的自己同一性の内にある。言い換えば、神はここではその内容を、直接的で根源的な統一もしくは自己との無差別のままに、自らの主観的で現れ出ることのない存在の深みに秘めている。しかるに、無限に豊かな神はその充溢故に、全てを潜在的に内包するに留まらず、その内容を自らに対し、他者として確立する。主語が述語によって現されるように、自己から分離し客体化されたその固有の内容は、或る種のイデア的な現実として現れ出、神格の第二の状態を形成する。ここでの客体化は、飽く迄神的主体が自らの内容を自己規定することによるものである。そして、この自己規定によって、それ自身としては他のどんな定義付けにも服せなかつた第一の絶対的な主体は始めて自己の現実性の永遠の現れ、本質的な《ことば》、ロゴスを獲得する。更に、子たる第二位格、対自存在として客体化されたその内容は、今度は、即且つ対自存在として最終的に確立される。この第三の相においては、絶対的実在者は第二位格の《ことば》を経て現れ出た自己の内容及び本質との実際上の統一の中で、自己を完全に

ソロヴィヨフの二律背反

成就している。つまり、自己に還帰し、それによって神的存在の周辺を締めくくっている終結の靈、もしくは完成の靈としての《聖靈》，がこの第三位格に位置付けられる，⁽¹⁵⁾

この三様の神的主体は、勿論互いに不可分の結びつきの内にある。「父なる神はその本性上、ことば、即ち自らの表現態なくしては存在し得ないし、又、聖靈即ちその確立態を欠いても存在し得ない。正に同様に、ことばと聖靈も第一の主体なくしては存在し得ない。」⁽¹⁶⁾

ソロヴィヨフはこの不可分の三位一体性を、更に内容的な面からも、意志と表象と感覚、或いは善、真、美といった三概念で統一的に検討しようとするのであるが、それらはいずれも極めて独特な思弁である。その推論の詳細と是非について、又、そもそも三位一体性を弁証法的に解釈することの是非については問題としない。ここでは唯、哲学者がともかくも父と子と聖靈の有神論的な神の三位一体性に立脚し、神以外の何ものも入り得ない神的統一性を論じているという点に留意したい。

つまり、自然は、ここでは(6, 7講を中心とする論述では)除外されている。より正確に言えば、それについては論点から外され、ひたすら抽象的思弁的に聖三位一体性のみが論ぜられることで、この問題が密かに回避されている。最初から神と自然の二元論を標榜するのであれば、それでもよいのであるが、彼の立場は《全一としての神の三位一体性》であった。神が全てであり、そしてその神が三様の神的主体で完結するというなら、現象としての自然是一体どこに位置付けられるか。

哲学者がこのアポリアに難渋していたことは言うまでもない。その腐心の程は、各位格における全ての説明のされ方からも窺い得る。第一、第二位格までは、潜勢力としての全てが客体化され、或る種のイデア的な全てとして現れ出ると、その連関が断然雄弁に語られるのであるが、第三位格の説明に入ると、何かしら急に焦点がぼかされてしまう。しかし、それも是非ないことではあろう。たとえ、弁証法的論理を用いて、三位一体性を

より包括的に、全一的に述べようと試みたにせよ、キリスト教の護教を自らの根本精神と心がける哲学者にしてみれば、やはり父と子と聖霊の三位一体性は遵守せざるを得ない。かくて、《全一としての神の三位一体性》の内、超越的な《神の三位一体性》の方が重視されることにより、《全一としての》が不鮮明となる。これは止むを得ない。そして、止むを得ぬままに、普通ならば終わるものを、ソロヴィヨフはこれにとどまらなかった。不鮮明さに同意しなかった証拠に、推論の巧みな運びはいつしか“存在”的の別様の秩序を語っている。勿論哲学者自身が、別様の、と言う訳ではない。局面の移行を知らせる言明は何もなく、唯、気がついてみると一つの間にか、今度は“全一”的の方に重心のかかる三位一体性の論究へと導かれているのである。

実にこの辺りの思弁上の推移には、内的矛盾の人たる哲学者の独壇場を見る思いがするが、といって、この後者の三位一体性は何も無理やり構想されたものではないのである。彼個人にとっては、こちらの思弁の方が、神秘体験等により内的に自然に了解されたものであり、先の抽象的な三位一体性よりは確実に身近に感得されていたものであった。その確信は、正統的な三位一体性を一応表向きとしつつも、彼の実質的な思想の特徴として様々な形式で語られ続け、ことに1975年（前述の神秘体験の年）の近辺では、論理の被覆なく生の形で伝えられた。その意味で、『神人論』よりも遙か卒直にその確信事項を述べている一文がある。未発表の草稿で、甥のC・ソロヴィヨフが私蔵し、彼が書いた伝記の中で公開されている『ソフィア』と題された作品である。それは明らかに彼が三度邂逅したと伝えられる天的な女性の幻を思わしめる“ソフィア”と、彼自身を代弁する哲学者との対話と独白から成っている。その中で、哲学者は“ソフィア”から三つの神的世界の秘密を開示された後、いみじくも次のように問いかけるのである。「……それでは、私達が生き動き存在しているこの世界はどこから生じたのですか。三つの神的世界の内に、全てが統一され、精神的であると

しましても、この《第四の》世界では、それとは正反対の原理、多数性と分裂と憎悪と卑俗な物質性が支配していますが…。“ソフィア”答えて曰く、《この世界は第四の世界ではありません。この世界は単に第三の世界であり、第一と第二の世界から分離した状態にある魂と諸物の世界です……。》

この後、世界靈魂の神的一体性からの墜落等が語られていくのであるが、肝心なのは、ここで自然界が三位一体性の外にはなく、第三の範域に、つまりは神性の内に考えられると明言された点である。他の著作では、これ程の直截的な表現は見られず、婉曲的に、例えば次のように語られるだけである。「私達の自然的世界は神的世界と緊密な結びつきの内にあり、それら二つの世界の間には超えることのできないような深淵は存在していない。⁽¹⁸⁾」或いは、「両世界は本質においては区別されず、唯、状態という点で区別されるに過ぎない。⁽¹⁹⁾」この他にも様々な表現が見い出されるが、言い方の差はあれ、意味する所は同じである。つまり、自然と神とは切り離し得ず、むしろ前者が絶対威力としての後者に包括される全一性、一体性が、この局面では主張されているのである。「精神的本性であるものと物質的本性であるものとの間には何ら溝はない」とする、この全ての断絶なき一元性こそ、ソロヴィヨフの第二の“存在”的秩序の眼目を為すものであり、プロティノスの体系との本質的共通点であった。

勿論、プロティノスの体系も、プラトン的に英知界と感性界の二元に分ける見方も成り立つには成り立つが、ここで念頭においているのは、超越的一者の力の充溢によって自ずから次位者が生み出され、知性、魂と、流出した力が最低位の素材にまで至るその連續的一元性という観点である。そして、この観点にあっては、性質の異なる英知界と感性界をつなぐものは、英知界の第三位たる魂の働きが、つまり、両界にまたがって、感性界に対してはその生命と運動を司り、英知界の高位に対してはその直接の連関を保っているような両棲的な魂の働きが想定されている。

ソロヴィヨフが構想する別種の三位一体性も、これにほぼ類似してい

る。最高始元としての第一位格からその自己規定として容体化され生み出された第二位格、ロゴス、ことばという点までは、先の三位一体性と同じであるが、正統的教義であれば、聖靈であるべき第三位格に、この秩序では主として魂の領域、世界靈魂が考えられているのである。「世界靈魂は多数の生きものと神格との絶対的な統一の中間に直接的な場を占め、(中略)生物存在の純然たる主体であると同時に、神的な働きの実際の客体でもある。⁽²¹⁾」この世界靈魂が、神的ロゴスによって浸透され、自らその神的な働きを担おうとする限り、世界靈魂によって司られている自然的諸物も、その神的な働きを現し出すことになり、第二の知、もしくはロゴスの領域で純粹なイデアとして観照の内にあった神的威力は、この第三の範域で始めて現実の生きた力になるという。つまり、世界靈魂は神的意志に従うこと⁽²²⁾で、全てのもの内に聖靈を実現する役割にあると考えられている。そして、ソロヴィヨフは、分裂と闘争のこの現実世界を説明するに、世界靈魂の神的中心からの離反にその因を求める。が、たとえ離れているにせよ、世界靈魂、又その部分である個々の魂は、本性としてはどこまでも神的世界に根ざすものであり、それ故、魂によって司られる現実上の個々の存在も、その内奥には永遠不変の神的イデアを宿していると考えられる。つまり、今は実現されていないにせよ、いずれ現実的神性へと化し得る種子としての神性が、刹那的な全ての存在の根底に横たわっていると考えられるのである。ソロヴィヨフは、人間の神化をうべなうべき神性の内在の根拠をここに見い出そうとした。

世界靈魂の概念が前面に押し出される彼のこの第二の三位一体性は、他にも《ソフィア》(神的英知) 等の概念が関わってきて、截然とは説明し難く、又この論ではその詳述の余地はないが、いずれにしても、この三位一体性の觀点からは、魂の働きが措定されることにより、自然と神との結びつきが抜き差しならぬ全ての分断なき一体性が論証されていることは確かである。つまり、自然をも含むところの全一、今度は《全一としての》

が回避されない一元的な三位一体性が論ぜられているのである。さて、これが、先の有神論的超越的な神の三位一体性と並存している。この並存は、改めて説明するまでもなく、最初に指摘した全てに関する二重の観点と対応するものである。自然を含む神、つまり《全一としての》三位一体性による一元論と、自然と父と子と聖靈の三位一体なる神とを区別する二元論と、この二律背反は、何故ソロヴィヨフにあって並存しているのであろうか？

この問題点を探る為には、是非とももう一種矛盾を指摘しておいたところから始めなければならない。というのは、前述してきた一元論的観点よりも更に徹底した汎神論の一元論が彼の理念の内に認められ、それに関する二律背反から問題を究明していく方が、理解が容易になると思われるからである。

3

第三に挙げる二律背反は、現象と本質に関する矛盾である。勿論前述の矛盾と密接に関わるものであるが、それから説明していくと、論点が入り組んで煩瑣な論議に陥る恐れがある。ここではそうした錯綜を避け、先の矛盾とは一応切り離した上で、この第三の矛盾の要点のみを述べることにしたい。

さて、彼の確信の一つは、先にも引用したように、「永遠不変の本質としてのイデアが、刹那的な全ての存在及び現象の根底に横たわっている」⁽¹¹⁾というものであった。現象の根底もしくは彼方に本質があると見るこの観点は、言うまでもなく現象と本質を区別する立場を前提としている。実際次のような言明も見い出されるのである。「現象は唯これら真の本質が顕現したものに過ぎず、本質そのものではない。」⁽²⁵⁾ 現象と本質を区別する二元論は、確かに彼の立脚点であった。ところが、又してもやはりこれに反する、現象即本質の一元論の立場が並立するのである。

『神人論』の中で見い出されるその観点は、決して明晰な論理の上には成っていない。むしろ牽強付会ともいえる論断が目につくのであるが、それは哲学者が如何にその観点を述べる必要を感じていたかを示すに足るものである。⁽²⁶⁾ 「形而上学の根本問題に対する解答の完全な真理」と自負されているその主張は、存在概念を三つの概念、即ち、アトム、モナド、イデアの三者の総合と捉えるところに存する。次にその論証の概略を紹介しておこう。

論究はまずこの現象世界の表象性という点から始められている。⁽²⁷⁾ この現象世界が私達にその存在性を現すのは、私達の視覚や触覚等の様々な感覚が、それを認識し表象するからである。その意味で、世界は私達の(представление)表象に依存している。とはいえ、その表象が惹起されるのは私達の恣意には依らない。私達の主觀性に先立って先在する何らかの原因があり、それが私達の感覚に与えられて、いわば強制的に表象が惹起せしめられるのである。その主觀的表象以前の原因、即ち、その本性からして私達に依存することなく客觀的に存在する何らかの原因もしくは実体こそが、^(сущность) 実在(現実)の究極の要因であるに違いない。この究極要因が現実の現象の根底を為している。とすれば、この現象世界が無数の原因の相関関係によつて成立しているということは、根底たる究極要因自身が又多数であるからに違いない。実在する全ては畢竟これらの多数の要因に分解され得る。それ故、究極の実体であるこれらの要因は、もはやそれ以上分割され得ぬ基礎的存在、アトムと名付けられるべきである。現実世界はこのアトムの多様な結合及び相互作用によって形成される。

ところで、アトムをここで普通考えられるように、物質の無限に微小な部分と捉えて終わるなら、根本的な誤りに陥るのである。何故なら、物質は概して、幅と固さを持った不浸透な何ものかと理解されるが、その不浸透性は、省みればそれを感受する者の感覚に過ぎない。視覚や触覚によつて不浸透と感ぜられる物質は、従つてそれを感受する者の表象に過ぎない。

しかるに、アトムは、前述したように、表象ではなく、表象を生じさせる根元的実体であった。それ故、如何に無限に微少と考えるにせよ、表象である限りの物質の一部と見做すことは誤りである。アトムは、正しくは、不浸透性という感覚を生じさせる反作用、もしくは反作用的な力と考えられるべきである。存在するもの一切はこの力の相互作用の結果生み出される。しかし、究極的実体であるアトムが、そのように働く力であるとしても、それが単に能動力であるばかりとすれば、相互作用は成り立たない。相互性が成り立つ為には、その力は自己の外に志向し、他の力の働きを感じ受ける生きた力でなければならない。それ故、実在の究極要因は、生命力を有した单子、モナドと考えられ得る。

さて、アトムであり且つモナドでもある根元的実体が、相互作用をするということは、その各々が固有の素質を持っているからに違いない。何故なら、素質上の差違がなければ、或る実体が他の実体を志向し働きかける根拠が成り立たない。それ故、根元的実体の各々は、他の実体の内容を補うような独自の本質、しかもそれは究極的実在の内容であるから、絶対且つ永遠不変の本質としてのイデアを表わしているに違いない——。

かくして、究極的要因たる根元実体は、学者によって、アトム＝モナド＝イデアと結論されるのであるが、これは結局何を意味するものであろうか。推論の可否についてはさておき、結論として導き出されてきた要点をのみ見るならば、最初、根元実体としてのアトムは、この現実世界の形成因、つまり「可視的な現象界の本質的原理、もしくは生産的動因」として考えられたのであった。しかるに、アトムはモナドであり且つ又イデアでもあると主張された。永遠不変の本質としてのイデアは、實に「神的絶對的根源の眞の内容もしくは永遠不變の全てを構成するものである。」つまりは、現象界の形成因が、神的世界の構成因と同一ということである。アトムが即座にイデアであり、現象が直ちに神的本質であるような、ラディカルな汎神論の一元論の立場が、疑いもなくここに見い出される。

この観点に類似する思想というならば、延長実体と思惟実体が同一とするスピノザの観点が一番近い。しかしながら、スピノザはこの立場に徹底したが、ソロヴィヨフはこの一元論を主張しつつ、尚同時に、前述の現象と本質を区別する二元論の立場も捨てなかつた。この一見するところ何とも折合いのつけ難い二重の立場は、ソロヴィヨフにおいて何ゆえ共存していられるのであろうか。先に指摘した自然を含む全一と、自然が区別される神の全一の二重性にしても然りである。矛盾的聲明がかくも打ち崩って表明されると、やはり単なる偶然的な自家憧着とは思われない。矛盾を余儀なくさせているもの、二律背反を必然たらしめているものは一体何であろうか？

4

この疑問を解く手掛かりとして、一つの文章を掲げたい。哲学者自身の言葉である。

「神はそれ自体としては超越的である（この世の限界を超えて在る）が、
同時に、この世との関わりという点では、働く創造的な力である。」⁽²⁹⁾

まず、関わりという視点に注目する必要がある。その点からもう一度、先の一元論的な見解を振返ってみることにしよう。

アトムに関する所では、現実世界はアトムの結合及び相互作用によって形成されると主張された。モナドに関する所では、一切はこの力の相互作用の結果生み出されると主張された。又、固有の素質であるイデアは、根源実体同士が相互作用をする為に不可欠……といった具合に、注意深く見るならば、そこには必ず相互作用という言葉が介在していることが着目される。従って、先は、アトム＝モナド＝イデアと図式的に解したのであるが、正確には、アトムの相互作用＝モナドの相互作用＝イデアの相互作用とすべきである。つまり、相互作用においてこそ、三者が同一もしくは一致すると言うべきなのである。これに関連して思い出されるのは、スピノ

ソロヴィヨフの二律背反

ザのよく知られた定理である。⁽³⁰⁾ 「観念の秩序と連結は、ものの秩序と連結と同一である。」 神即自然の汎神論の哲学者であったスピノザが、やはり精神と物質の対応を言う際には、秩序と連結における同一を説いたということは極めて意義深い。つまり、連結であれ、相互作用であれ、ともかく相互を関わらしめる働きというこの一点こそが、一元論的見解への鍵ではないかと思われるのである。

本質と現象の二概念に戻って考えてみれば、何も殊更その二元性を言うまでもなく、本来相関的に考えられたこの対概念は、区別されるのが当然であり、その意味で、ソロヴィヨフが現象は本質そのものでないと言ったそれは正当且つ必然的である。実際、現象の背後に潜む恒常的形而上学的本質は、有限性の内にそれを現し出す現象とは、はっきりとそのありよう、存在性において区別される。そして、この区別の立場からしばしば、隠された本質それ自体を、現象のありのままとは別個に引き出し表現しようとする試みが為されるのであるが、それは、或いは、本質の認識から最も迂遠な方法であるかもしれない。何故なら、本質は、或る側面から見れば、決して隠れたりはしていないからである。それはむしろ表面に現れ出ている、その働き、作用において、本質の働きは現象として現れ出ている。言い換えれば、その現れ出る働きの総体こそが本質である。現象の働きは即ち本質の働きであり、つまりは、現象と本質は、その働きにおいて同一である。

従って、働きもしくは相互作用という点から見れば、現象と本質は一元論的に考察され得ると言って良いだろう。しかし、一方、存在性という点から見れば、やはり両者は異なるありようのものであり、二元的に区別されざるを得ない。つまり、この働きもしくは相互作用と、存在性という観点の相違こそ、ソロヴィヨフをして二重の立場を余儀なくさせた要因ではないかと思われるのである。

この要点を、先の全てと三位一体性に関する二律背反に適用してみよう。

自然と神が区別されるというのは、相対と絶対のそのありよう、存在性において区別が為されているからに違いない。実際、絶対者としての神は自然的相対物ではあり得ないからである。それ故、哲学者が、全一としての神を、父と子と聖霊の三位一体として語るという時には、それは、存在性として、つまり存在の本質として、相対を超え絶対的全一である神を語っているのである。相対的自然がその時論点から外されているのは当然であろう。

一方、後者のプロティノス的な三位一体性では、神と自然の間に断絶は認められなかった。神的原理は世界靈魂において自然的原理と結びつくと言われ、或いは「神は世界靈魂の仲立ちにより、全ての生物の中で生きて働く力として現れ出る」⁽²⁸⁾と言われた。換言すれば、この生きた働きにおいて、神の力が自然的存在と一体となるということである。

神と自然の隔絶なき三位一体性は、この、神の生きて働く力という観点から捉えられた方が、理解が適切且つ容易であろう。プロティノスの体系を、一者に続く存在の階梯として、その不動の存在性から見るよりも、一者から溢れ出すそのダイナミックな力の場として見た方がむしろ適切なようである。この働きにおける一元性という観点から見れば、存在性としては自然を超える絶対的である神は、同時に、その無限の威力としては、この世界と関わり、相対的な諸物の内に溢れ出して一体となって働くと考えられる。つまり、「それ自身としては超越的である神」が「同時にこの世との関わりという点では働く創造的な力である」という彼の言明もまさしくここに裏付けられるのである。

神と自然の、存在性における二元性と、働きにおける一元性というこの二つの観点は、14世紀のテサロニケの大主教、聖グレゴリウス・パラマースによって神学的に確立され、正教会の教義的基盤の一つともなっている神の本質とエネルギーの区別に共通するものがある。全ての自然的存在を超える神は、その本質においては隠され近づくことのできない神であ

ソロヴィヨフの二律背反

る；が、そのエネルゲイアにおいては、神はこの世と直接の関係に入る、神はそのエネルゲイアの一々において生ける神自身の直接の顕現として現れ出ているという考え方である。

ソロヴィヨフがこれらの区別を意識していたかどうかは定かでない。前述した示唆的な言明以上に明確な主張は何ら為されていないし、そこに見い出されるのは唯、対極から対極へと漸時移行する観点もしくは言明の矛盾的共存だからである。矛盾とはいえ、それらは単なる偶然的なものではなく、必然的連関あって生じて来たことは、既に見てきた通りである。要するに、存在性から見る時、本質は現象と区別されざるを得ないし、又、神は自然と区別されざるを得ない。一方、相互の関わりにおける働きという面かられば、本質の働きは現象の働きと一であり、且つ又、神の働きは自然の内に溢れ出して、それと一体である。この存在性における二元性と、関わりにおける働きの一元性という二つの観点から同時に語られたが為に、先に挙げたような二律背反となつたのである。メビウスの輪を辿るように、一元論がいつしか二元論に移行し、後者が又前者に移行する彼の論述のみかけの錯綜を解く鍵はここにある。つまり、普通ならば一方のみが表面として主張され、他方は裏面に隠されるか或いは否定されるのであるが、彼の主張にあってはどちらが裏とも表とも言えず、双方等格に主張された、その輪のねじれの因ともいべきものが、この二重の観点なのである。これを、ソロヴィヨフの二元論的見解と一元論的見解の二律背反の要として、一応この論稿の結論と見ることにしておきたい。

要としか言えないのは残念であるが、ソロヴィヨフがこれを明確に意識して言表化していない以上、それ以上の名辞（例えば、総合的見地）は用い得ない。彼自身としてはやはり二律背反をあるがままにしておいたという方が評価としては適切であり、既に指摘してきた矛盾的言明白体、この論稿ではかなり意識的に整理して出したものである。

ソロヴィヨフがこの要を掌握し、仮にはっきりと総合的観点として語っ

ていたならば、或いはこれらの背反も明瞭に止揚され得ていたかもしれない。何故なら、哲学者のこれらの二律背反は、単に前述した存在性と働きという要があったが故に、止むなく並列したというものではなく、もっと積極的な事由によって、或いは言い得るなら、背反するそれら両極が互いに互いを必要とし合ったが為に、生じてきたものだからである。最後に、これら両極の相補関係を、簡単にではあるが、今一度彼の主張を振返りつつ、述べておきたい。

5

ソロヴィヨフの主張は、まず何よりもこの分裂と闘争に充ち充ちた現実世界の歪みが、キリストの愛の精神の内に正され、全ての人々が神性を了解して内なる神化を遂げ、為し得る最良の神人社会を形成して、究極的には、世界全体が宇宙的神人ともいるべき一つの有機体に統合されることであった。これは、勿論、現状を否定克服して神的理理想に向おうとする純粹な理想主義の立場である。自然的現実と神的理理想とを二元に分け、前者から後者へと志向するこの超越的な精神は、まず第一に彼の支柱であった。

さて、キリスト教こそこの志向を担う普遍教会であるに違いない。しかるに、現状はと見れば、キリスト教社会の範たるべき西欧こそ、真先にその精神的支柱を揺るがして、神の不在を託っている。……哲学者がこの事態を顧みて直観したことは、支柱を支える礎、足元が等閑にされているということであった。つまり、西歐的な精神態度が、自然を超えた神への志向を命じてその外的対象性に重きを置く余り、神性のこの現実界に対する内在的、根源的な関係を無視する傾向に走りがちであったとすれば、ソロヴィヨフは、その《神的根源》という用語にも窺われる様に、全ての存在の根底に横たわる神の全能性を改めて語ることで、その内在性の無自覚なままの局面が補われねばならないと判断したのである。彼の一元論的な觀点は、その補強さるべき礎の論理的根拠として現れる。

ソロヴィヨフの二律背反

プロティノスの体系に類似する《全一としての》三位一体性は、全てを包括する神的根源の絶対威力の一元性を語って、この世界と神的根源との不可分の関係、及び、人間に内在する神性を論証した。

又、究極実体がアトム＝モナド＝イデアと定義されるに至っては、現象即本質のラディカルな一元論的汎神論の観点が主張された。この観点の意味するところは、神(神的イデア)の働きが即座に自然的存在(アトム)の働きということである。ここにおいては、西欧が立ち至った現実世界における神の不在の観念は悉く覆され、今この瞬間の現実世界の働きの一切が神に依り神に催されているということが確認される。

神的根源の絶対威力を再認させるこれらの一元論は、先の支柱、即ち神と自然の二元論に基づく超越的志向を堅固に立てる為の不可欠の礎として要請された。足元を支えるこの現実の内なる神の威力が信じられなければ、真に力強い志向も成り立ち得ないからである。この礎が等閑にされたところに、西欧の精神的支柱が危うくなつた原因がある、とすれば、ソロヴィヨフは何としても、論理的矛盾の危険を冒そうとも、これらの元論及び内在性を強調せずにはいられなかつたのである。

強調したとはいへ、勿論それにとどまってしまった訳ではない。内在性にのみとらわれれば、それも又一つの偏った汎神論的な現状肯定となろうが、ソロヴィヨフの立場はそれとは異なり、飽く迄も超越的志向を成り立たせる為に内在性を語つたのである。何故なら哲学者は、神がこの自然的世界に内在する、と主張するとはいへ、それは働きとしてであつて、本體としての神が内在すると考えた訳ではない。神それ自体はどこまでも現象世界を超えて存在し、この世界における働きはいわばその威光の衣、片鱗でしかない。それ故、人に内在する神性も、その働きの完全な総体ではなく、これから実現さるべき可能態でしかないのである。種子としての神性は、時の彼方に成就している本質としての神に向けて育てられ、実現されねばならない。超越的な、隠された永遠の神を志向する力強い支柱は、そ

れ故、礎にとっても不可欠なのである。

二つの観点（二元論及び超越性、一元論及び内在性）は、実に、哲学者の体系にあって相補い合うものであった。彼方に向けられた超越的な志向ばかりでもなく、足元を支える根源ばかりでもなく、しかし、結局は同一の根源が指されているのである。存在の二重の秩序を構想したソロヴィヨフは、時の彼方の超越的な本源を外的対象的に志向することと、今この現実の絶えざる消滅の世界に内在し支える根源に内から立ち戻ることとを、同時に、等格に語ったのであるが、それは結局、同一の源が目指されているのである。“源”を語るソロヴィヨフの声は、この時あたかもそれ自身が一なる聖なる根源の純粹な一つの働きと化したかの如く、帰一を語って止まぬのである。

〔注〕

- (1) Собрание сочинений Б. С. Соловьева Том 3 стр. 12~13
(以下 Соч. В. С. と略記)
- (2) Соч. Б. С. Том 3 стр. 20
- (3) Том же стр. 116
- (4) Том же стр. 48
- (5) Том же стр. 84
- (6) Том же стр. 49
- (7) Том же стр. 178
- (8) Timothy Ware: The Orthodox Church p. 236
- (9) Соч. Б. С. Том 3 стр. 25
- (10) Том же стр. 71
- (11) Том же отр. 127
- (12) Том же стр. 55
- (13) П. ユルケヴィッチ (モスクワ大学教授), B. クドゥリャーフツェフ (神学大学教授)
- (14) Соч. В. С. Том 3 стр. 83
- (15) Том же стр. 85~103
- (16) Том же стр. 95

ソロヴィヨフの二律背反

- (17) С. М. Соловьев: Жизнь и Творческая Зволюция Владимира —
Соловьева стр. 138
- (18) Соч. В. С. Том 3 стр. 118
- (19) Том же стр. 132
- (20) Соч. В. С. Том 8 стр. 211
- (21) Соч. В. С. Том 3 стр. 140
- (22) Том же стр. 139
- (23) Том же стр. 141
- (24) Том же стр. 127
- (25) Том же стр. 126
- (26) Том же стр. 60
- (27) Том же стр. 49~60
- (28) Том же стр. 59
- (29) Том же стр. 165
- (30) 『エチカ』畠中尚志訳 第二部 定理七