

「無底」について

阿部 行人

は し が き

ヤーコプ・ベーム、シェリング、ベルジャエフは、それぞれに重點の置き方を異にするにせよ、その自然哲學的神秘主義的立場に於て同様の系列のうちに入る人々である。さきに私は、ベームの神智學の一端を、また彼に強い影響を受けて神秘主義的な色彩を濃くして來たシェリングの自由論研究期の問題のいくつかについて、更に現代に於てこの二人の思想の流れを汲むベルジャエフの倫理の基調について、若干の考察をこころみた。三者の哲學を概観すれば、その時代的背景や哲學的出發點にはかなり隔つたものがあるにも拘らず、考え方や用語の上に於て共通のものが見られるのは當然のことであろうが、とくに神について、自由について、惡の根源とその克服についてなど、極めて重要な點での一致は注目に値するであろう。しかしその中でもかかる問題の中心は、神についてであり、就中神が如何にして生れ來つたかという「神生論」(Theogonie)の問題であつた。ことにベームの場合、彼の全哲學に於ける支配的位置を占めるものは、二つの問題——神の誕生と世界形成についての教説(Kosmogonie)であるといつてよい。人間とは何か、人間は何をなすべきであるか、人間は如何にして救済されるかというような人間學・倫理學・神學に關する諸問題も、彼にとつては、神が如何にして「その似姿の如く」に人間を、また世界を創り給うたのか、何故に世界の中に惡を創り入れたのか、更に墮落せる人間の中に神は如何にして再生し給うかという、神の問題——神の自己顯示と發展との問題に歸せられるのである。そうした神は、何よりも先ず神的意志として捉えられるのであるが、その神が如何にして自からを顯示するかは、神の内的本質、或いは顯示の基礎に於てあるものにまで溯らなければならぬ。かかる根源としての「無底」(Ungrund)が——シェリングもベルジャエフもこの語を借りて自からの

體系を説明し發展させているが——ペーメに於ける神の發展の歴史であり、その中核だつたのである。無底の思想は、哲學史上極めて特異な位置を占めるように言われるが、しかし無底こそペーメの、またシェリングやベルジャエフの哲學の中心課題をなすものであると言えよう。

キリスト教の神は、一面に於て救済の神であるとともに、他方では創造の神でもある。いやペーメ的に言うならば、創造の神であるということが、救済の神としてはたらしきを含むのである。それでは一般に創造とは如何なることか。〃神は無より世界を創り給いき〃——この創世紀の言葉がベルジャエフの言う如く「創造」の本來の意味なのであろう。無から、いまだ嘗て無かつたところのものから新しいものがつくられる。其處には一つの *unerklärlich* なもの、一つの神祕がはたらいているかの如くに思われる。そしてまた神の「無より世界を創り給う」力にこそ、神の自在なる力、神の自由を考えるのは極めて自然であらう。ところで神が萬能であり、完全であり、實在であり、すべてのものの根底 (*Grund*) であるとすれば、かかる神は如何に生れたのであろうか。神が自己自身に於て原因を有し、自體に於てすでに完成された無缺なる存在であるとすれば、萬物の創造は、中心なる神から流れ出る流出説 (*Emanationslehre*) に於て説明されるか、或いは必然より來る展開 (*Evolution*) であると考えるかであらう。しかし創造は無よりの創造である。分子が中心より分離・放出する「流出」も、根源の必然的な回轉によつて起る「展開」も、ともに眞の意味で創造とは言いえない。ペーメが、神を自から發展する神、動的な神として捉えたこと、またその神の生成の因を「無底」或いは「無」に於て考えたことは、神中心主義的な彼の論としては妥當だつたのであろう。何故ならば、神は神以前に於て *Grund* を持つことは出来ないし、またかか「根底なき根底」に於て——あらゆる限界を超えて、あらゆるものに先立つて、神的自由が考えられなければならないからである。というのは、神

のみが、「自由なるもののみが創造することが出来る」のであるから。それ故に、神が自己因をもつものとして存在することは、例えばスピノーザに於てそうである如き、神は唯一の實體として他に原因を有しないという消極的な意味を超えて、より積極的に、自己自身を産み出す神としてあるということなのである。換言すれば、ベームの神は力動的な具體的な神として登場する。それはシェリング的に言うならば、スピノーザの單に固定的・一面的な實在としての神を超えた人格的な神²死にたるものの神に非ず、生けるものの神³でなければならぬ^①。神を *Leben* として見ること、これこそベームに於ける最も注目すべき特質であつた。そしてその發展を理解すること、換言すれば神の立場から事物を見るといふことが、ベームにとつては、神の生活へと再生することであり、神とともに生きることが、とりも直さず我々の救済への唯一の道であつた。しかも更に注意すべきことは、それがいわばベームの哲學の方法だつたのである。彼は言う、「讀者よ、私の書くところを正しく理解して頂き度い。我々は神の誕生について語る力を持たぬ。しかし私は私の敘述が終りに達した時こそ、人間は自から、自分が如何なるものか、また最初如何なるものであつたかを知るはずである^②」。かく、彼は「神の發展の敘述は本來一つの不合理たることを知つていたにも拘らず、中止せずに、神性と人間性とがキリストに於て全く一になるという彼の根本原理によつてこれを扱つたのである^③」。従つて彼は、自分の敘述の不足を幾度か歎きつつも、無の状態から實存の充足の状態にまで、それによつて神が昇り來る作用の論理的連關を求めてやまないのである。しかし分析的な方法はベームを研究するについてあまり効果を持たないであろう。「問題は、その元初の根源からの進行を見ることであり、*無*から*有*のものへの移行を理解することである。此の點で從來の哲學は無力である。……博識は抽象的理念及びその結果以外のものを我々に與えず、レアルな自然、內的なる生命を知らせはしない。また經驗のデータからの外的理由は、分析と分離とによ

つて、生ける全體から對象を切り取つてしまふ。……それらすべてのことは受動的であり、死せるものである。即ち、あらかじめ與えられ實現された對象を假設して、動かぬ鏡の如き心をその對象に對せしめるのである。生ける方法のみが生る神祕を洞察しうる。存在のみが存在を知るのである。我々は世界の産出を理解するために神とともに生長しなければならぬ。それ故に、眞の方法は神の作用を示すこと、いや、それに與かることなのである^④。こうした態度は、シェリングの後期に於ても或る程度窺うことが出来るし、ベルジャエフにはより明瞭に見られるが、それは後述することにして、我々は先ず彼等の哲學の中心であつた「無底」の概念について考察を進め、それに連なる種の問題に觸れて行きたいと思う。

註

- ① Schellings Werke IV, S. 238
- ② Böhme; Drei Prinzipien, 3, 1, 3
- ③ Petersen; Jacob Böhme's Ethik, S. 11
- ④ Bontoux; Historical Studies in Philosophy, p. 178

一

ペーメに於ける神の根源としての「無底」とは如何なるものか。またそれは如何なる發展をするか。これが先ず最初の問題であつた。無底とは、いかなるところにも根底を有せず、また如何なるものにも如何なるものうちにも根據づけられることなきものである。一言にしていえば、それは無としか言い得ないものであろう。最初に豫想される

ものは「無」(Nichts)である。無が本質であり、自然であり、究極の形である。それはまた、他のものに依存しない independent なものである。一般に有限なるものは、常に相互に依存し合うものであるならば、無底は一つの無限なるものであろう。それは「あらゆる説明し得るものを超えた外にあり、その如何なるものとも比較され得ず、従つて被造物と對比しては、一つの無と名づけざるを得ぬような超越的なもの」としてある。それは何ものによつても未だ明らかにされず、不定であり、沈黙であり、いわば始終なき休息であり、永遠の平和であつた。ペーメはしばしば「統一」とか「一者」とかいう言葉を使うけれども、實はそうしたままとまりのあるものとは異なる、無なる或るものゝなのである。それ故に我々はペーメの無の中に「東洋的な無」を求めてはならない。彼の哲學は、總體的には他の哲學と同様に「有」の哲學の系列の一到に數えらるべきであらう。Ungrund は、Grund をうち消すものとしてある。従つてそれは、あらゆるものを含むものとして、或いは「あらゆるものが内に存する混沌(Chaos)」としてあるものである。かくて無底としての神は、「光でも闇でもなく、愛でも憎でもなくして、永遠なる一者」であつた。それが神性の最初の状態であつた。もとよりそれは完結的な抽象的な無ではなくて——そうであれば神は抽象的概念に過ぎず、世界創造は不可能に終るであらう——「無」であると同時に「全」であり、存在の絶対的な Totalität なのである。此處に先ず我々は、矛盾せる兩極を含んだ神性を、また超越的なものと内在的なものとの合一を見得る。ペーメによれば、永遠なる統一としての神は、「世界の外にあると同時に世界の中に於てある」^④。そして彼はまた、この根源の無空間性と無時間性、非合理性と無限性を強調して止まない。即ち神は「思想の達し得る限りよりも更に深い。その偉大さと深さとを十萬年述べつづけたとしても、深遠さを説くには程遠いであらう。即ち神は無限(Uendlichkeit)なのである。數えられ測られるものはすべて自然的であり造り上げられるものであるが、

神の統一 (Einheit Gottes) は説き述べることは出来ないのである」^⑤。

* 無底は従つて無底の底として、或いは「元底」(Urgrund)としてある。元底の語はシェリングに於ては用いられているが、ペーメやベルジャエフには殆んど見られない。

神の自己顯示、創造の過程に於ける第一の段階が無であり、其處に何等の質料も與えられていないということは、精神の絶對的一元論の立場を思わせる。またすべてが神の統一に於てあり、「一者」として神が立てられているのは、新プラトン主義、例えばプロティノスのそれを思い泛べさせられるであろう。しかしプロティノスが神を一者と呼んだのは、何よりも先ず統一こそ善であり美であるという彼の確信に基づいていた。そうしてヌースの世界、靈魂の世界、物質の世界が、段階的に完全なる善としての神から流出し來ると考えるのであるが、こうした流出説は、惡を以て神から下り來る段階の最後のもの、即ち實有の缺除を見ざるを得ないのである。つまり惡を考ふるに消極的な立場をとる譯である。これに反してペーメの場合、惡に關しては積極的に認める立場をとつた。惡の原理はその根源に於ては神的なる一者のうちに含まれている。惡はその發展とともに神の意志そのものに對抗し反逆する自立的な意志となるのであるが、その根本はやはり「無底」であつた。無底からの發展が流出によるものではなくして、一種の辯證法的な、力動的なる原理によることは既に述べた通りであるが、これを一言にして言えば、プロティノスの主知主義的・存在論的な一者に比較して、ペーメのそれは一者を意志として捉える主意主義的な考え方に、兩者の相違の根本があるのではなからうか。その點では、「神祕主義は中世に於ては主意主義的、近世に於ては主意主義的」^⑥というヴィンデルバントの言葉の例證の一つと見られるが、ペーメが絶對者を以て不變なるもの、靜的な完成せるものとしないうで、生成的・現勢的に捉え、自己創造・自己原因としての神を考えた點では、同じ主知主義にしてもプロティ

ノスよりはむしろエックハルトに親近性を持つと考えられよう。

ベーメに於ける一者、無限なるもの、*unaussprechbar* なもの、それは何よりも先ず意志としてある。「無底の意志は、それ自身に於て一つの無である。それは一切ではあるが、しかしやはり一つの無としての一切である」^⑦。しかし無としての意志が活動を起すのは、自からのうちに於て自からを見出して行くより外にはない。ベーメの特質たる神が自からを観るといふ自己内観的傾向は先ず此處にあらわれる。「この無底的な、把捉し得ざる、非自然的にして非被造的なる意志は——そのみが一者であり、その前にも後にも何ものをも持たず、自己自身のうちに於て唯一なるものであり、無として一切としてあるのであるが——唯一の神であり、それは自己を捉え、自己を見出し、神から神を生むのである」^⑧。自からを見ることによつて自からを生んで行く——そしてその過程は、すでに「ベーメに於ける意志の問題」^⑨に於て觸れた如く、意志は父・子・聖靈の三段階、即ち神の三重の活動としてあらわれ、更に三者の相互の結合によつて、*Jungfrau Sophia* に擬せられる永遠なる智慧が生じたのであつた。「無底的意志は永遠なる父と呼ばれ、無底の把捉され (*gefasst*) 産まれた意志は子と呼ばれる。というのは、それはそのうちで無底が自からを根底に於て捉える無底の本質なのであるから。そうしてこの把捉された子を通じての無底的意志の結果が聖靈と呼ばれる。何故ならそれは自からのうちに把捉された本質を、意志の活動のうちに、或いは父及び子の生としての生のうちに齎らすからである。またかかる行程は、永遠なる無が見出されようとする一つの欲望であり、そこに於て父と子と聖靈とが常に互いにみつめ合い、見出し合うのであるが、そうした過程が神の智慧、或いは靜觀 (*Beschaulichkeit*) と呼ばれる」。この三位一體の發展——それはすべて神のうちに於てなされる——は複雑であるが、しかし「この誕生に於ける、智慧の自己靜觀に於けるこの三重の本質は、永遠からこのかたあつたものであり、それ自身のうち

にただ自己自身以外の他の如何なる根據も場所をも持たない。それは單一の生であり、欲求なき單一の意志であり、厚薄なく、高さでも深さでもなく、また時空や場所でもない。一切中の一切によつて、しかも尙把握すべからざる無としてあるのである^⑩。

智恵が Jungfrau として表現されるのは、この段階に達してもなお神の力は未だ潜勢的であり、その Spiegel に自からの Ebenbild を寫すに過ぎない。「永遠の智恵は——その産出は神の行爲の結果であり、またその中に於て三位一體の自身活動するを見るのであるが——第四の意志ではなくして、三位一體に対して、その代表或いは対象として譲渡されるものである。智恵はあらゆる鏡と同様に受容的であり全然生産をしない。即ち永遠の處女なのである」^⑪。この處女が Mutter となることは、同時に神が創造者としての神として、潜勢が顯勢として、いわば觀念的なるものが具體的なるものになることであつた。

無は發展し、神は自からを顯示する。しかしかかる顯示の論理的根據は如何なる點に求めるべきであらうか。ベームに於ける無としての一切は、發展して行くあらゆるものは、對立の原理を含んでいる。というのは、彼にあつてはあらゆるものは對立に於て生成し存在するのであるから。さきに統一と名づけられたものは、同時に已に根源的に兩極の二を自からのうちに暗々裡に秘めているのである。「無底の自由なる意志、意志に於ける本質的な一、それは一二であるがそれでもやはり唯一なのである」^⑫。こうした表現はベームの著作のあらゆる箇所に見られるが、その晦澁さは、一つは非合理的なものを言葉という合理的なものによつてあらわさんとする苦惱から來るのであらうか。彼は「この唯一の一は意志の原因であり、意志をして何かを意志するように原因づけるものである」^⑬と述べているのに、一者の別の一面を、「無底的な永遠の統一の自己運動」の意味に於ける「意欲或いは波動」(Wollen oder Wollen)として考へている。意欲や波動を自體に於て一者と呼ぶのは無理であらう。いやむしろそれは一者と對立す

るものとさえ考えられるであろう。しかしベームに於てはそれは決して矛盾ではない。前に觸れた如く、もともと無底的意志は對立者たる「欲求 (Sucht)」を含んでいる。欲求は「單に一つの意志として、また無である」^⑧けれども、しかし意志のように志向性を持たぬ、漠然とした、無意識の緩和されぬ状態として、意志の母胎をなしていたのであつた。欲求が意志の本質であり實體であるにも拘らず、「意志は欲求の悟性」^⑨として欲求から獨立し、欲求から出でてそれに生かされつつ、欲求を支配し決定し、欲求と對立するものであつた。欲求は一つの Begehren として何ものかにならんとする暗い衝動を持つが、それとともにすべてを自身にひきつけんとする自己内牽引性の一面をも有する。従つて意志が外部に向つてはたらくものであるとするならば、欲求はそれに對する抵抗性を持つのである。^{*}それが意志と欲求との對立の所以であつた。しかし欲求は自己自身以外の對象を持たず、自己自身に見入ることによつて欲求自身を滿たすのである。かくて欲求は意志となる。欲求、即ち未だ對象を持たざる意志は、自己自身を見ることによつて、いわば「自覺」することによつて、意志として自からを顯わにする。自からに見入ることによつて自からを産むというベームの原則は此處にも見られるのであるが、かくして本源の意志はその最初の自己表現を成したのである。それ故に欲求は意志のはたらきを阻みつつも、意志をして意志たらしめるものと考えられる。即ち無底は、意志であり、それと同時に欲求であつた。「無は神祕なるが故に欲求であり、神祕は自からを明らかにせんとする。即ち無は何物かにならんとする欲求である。けれどもならんとするその對象は漠然としたものではない。そのもの自身を明らかにし、保持することである。それ故にかの不定なるものは、一面に於て欲求であり、他面には意志と呼ばれるものである」^⑩。

* 欲求 (Sucht) はまた、そのはたらくの意味から、欲望 (Begehren)、憧憬 (Sehnsucht)、或いは飢餓 (Hunger)、渴望 (Durst)

などと呼ばれる。更に先の智慧 (Weisheit) も自然 (Natur) も、その内へ引籠らんとする性質から、一つの欲求として説明される場合が多い。しかし此處に挙げたものはもとより同義語ではなくて、またそれぞれの意味を持つている。こうした表現の複雑さ、しかも重複が非常に多い點は、「混濁した叙述」「粗野で荒けずりな深さ」「極めて不可解で滑稽なほどの語源の詮議」などととも、ペーメの體系の把握を一層困難なものにしてゐる。たしかに彼に於ては、諸家の評するように「體系的な叙述や眞實なる詳細に互る論及」も「論理的な分析とか學問的證明」を期待することが出来ない。また彼の哲學全體を彩つてゐる鍊金術・占星學・化學・天文学の面を追及することも、眞の哲學や宗教に無意味さを混入することにこそなれ、大した益にはならない。②③。しかしながら、それにも拘らず、ペーメの自然哲學的思辨と宗教哲學的思辨との融合は、その象徴的表現によつて、最も深い精髓を言い表わしてゐると言えるであらう。

こうした一見矛盾に満ちた二元論——それはペーメに限らない。後述の如くシェリングの「無底」の概念にも二元性は藏されているし、バルジャエフの場合は最も強く二元論を主張してゐるように思われるが——しかしペーメの場合、それは決して二元論ではない。むしろヘーゲルの「ペーメの根本理念は、一切を根本統一に保とうとする努力なのである。何となれば、彼は絶對的な神的統一と神に於ける一切の對立の融合歸一を示そうと欲するからである」②④という言葉を俟つまでもなく、彼の二元は神のさまざまな面をあらわすものである。『生ける神』は最も高いものから最も低いものに至るまで、神に反抗し對立するものにまで顯われ給う。いやそうした矛盾・對立によつて神の生成發展がつづけられるのである。意志と欲求との二元、「無底の無限なる總計に於けるこの二つの要素がいかにして區別し難きまでに相互に滲透し合うのか、このことを我々は主觀・客觀の關係の最も以前の形として、恐らくはよりよく理解し得るであらう。しかし矛盾する兩極が絶對的な同一にまで跳び越えてしまうというのは、思考を以てしては理解出来ない……空虚なる抽象性を以てしては、この際無論役に立たない。ペーメは、(プロティノスの) ekstatischな

方法を採らず、ほかの實存的に重要な方法を以てこの點に近づくのである」。その方法というのは、相互に矛盾するもの、對立する兩極を神の自己顯示の過程そのものうちに還元することであつた。何故ならば神は生そのものであり、意志であつたからである。従つてベームの辯證法は意志的辯證法であるといつてもよいであらう。

近代に於ては、一般に辯證法とは、矛盾・對立の原理を媒介とする發展の論理的過程をいうのであらう。存在の法則としての *Antithese* の強調は、ヘーゲルに於て極めて精緻に論理的に跡づけられているが、ベームに於ても、すべての顯示は *opposition* を必要とした。まさに「鬭争は萬物の父」なのである。彼は *Ja* と *Nein* とを、引力に反撥力とを神性のかくれたる生命のうちに——光と闇とに於て、愛と憎とに於て見出す。そうして肉體・心靈・精神を、善・惡・自由意志を、天使・サタン・世界を、定立||反定立||綜合の形式によつて説明せんとしたのである。グルンスキイは言う、^⑧「矛盾するかのように見える *Ja* と *Nein* との一致をめざす大きな環、それは神の顯現の體驗に於てその目的を見出した。即ち幻想的な印象の暗示のうちに *Ja* と *Nein* とがベームには混淆して來、以前にはその矛盾が彼を悩ましていた二つの面が、全體に於てまたその一つ一つに於て共存するかのように彼は思つたのである。見たところ概念的にはなかなかつかみにくい存在の意味、それを彼は最後に著わした未完の作の中に明瞭な形でこう言い表わしている、『讀者は次のことを知らなければならぬ、あらゆるものは、それが神的であらうと惡魔的であらうと地上的であらうと、或いはその他何と呼ばれようとも、あらゆるものは *Ja* と *Nein* とに於て成立するということ、*Ja* としての二者は神の眞理または神自身である。……そして眞理があらわとなり、何ものかになるために、眞理の中に反對のものがあるために、またその反對のものを愛するために、*Nein* は *Ja* または眞理の投げた對象 (*Gegenwurf*) なのである。しかも *Ja* は *Nein* とは分たれてあり、二つのものが並んで存しているように言う

ことは出来ない』。しかしそれにも拘らず「Ja」とNeinとは單に一つのものであつて、ただ自身が二つの始元に分離し、二つの中心を作つて各々が自身ではたらしき意志するのである。この兩者、しかも絶えざる鬭争裡にあるこの兩者を外にしては、一切のものは無であり、動くことなくして立ち止るに過ぎないであらう^②。かくて「Ja」の意志に對して「Nein」の意志——それが互いに滲透し合つてそれぞれ反對の意志に於てあらわれる。JaはNeinに於て、NeinはJaに於て、善は惡に於て、愛は憎に於てのみ現れるのである。そうして互に他を含みつつそれによつて互いにより高次のものに發展して行く。それが一般に意志の辯證法である。いや「生」の辯證法なのである。何となれば、Lebenは意志なくしては存在し得ず、常に意志の上に築かれるのであるから。

ベームの場合、生は何よりも先ず神の生であり、意志は神的意志であつた。従つてその辯證法は、神が具體的な生ける人格として顯現するための過程であるといつてよいであらう。その自己顯示のために、神的意志は意志ならざるもの、意志と對立し意志を意志たらしめる欲求を必要とした。それと同様に、ベームの神は、自からのうちに神自身でないもの、いわば神の顯示をはばもうとするものを持たなければならぬ。即ち自然——神と對立する反作用的な方向を持ち、しかもそのうちに於てのみ神が顯現して行くような、そうした自然が神のうちになければならぬ。永遠の無を欲求と意志とに分けるのは、單に論理的なイデアールな對立であつたが、神が自からを、人格を顯現せんとする面と、逆に神的無にとどまらんとする面とに、もつと端的に言えば愛と力とに分けたとき、その對立はまさしくレールなものとなつたのである。神が自己自身を分離しつつまたその對立を合一しつつ顯勢の神となる、そこにベームの根本的な考え方があつたが、ここに問題とする神的自然は、もとより無底と別にあるのではなくして、神的意志とともに無底としてあるはずである。何故ならば、無底は無であるが、それとともに一切なのであるから。従つてこの

自然は質料を持つと解してはならない。しかしまた單なる抽象的概念と考へる譯にも行かない。というのは、一般に自然に於ける本質的なものは、常に具體的にして lebendig であるからである。かかる具體的なもの、自然なくしては神は動かない。「自然を外にせる無底としての永遠のうちにあつては、本質なき靜寂以外のものはあり得ない。それは與へるべき何ものを持たず、永遠の休止であり、始元も終結もなき無底なのである」^⑤。神が後に創り給う地上の自然は外的・可見的・物的であるが、かかる外的自然に對して、內的自然或いは神的なる自然は、あらゆる自然の根底にあつて、神と區別されながらも神の發展に寄與するものである。

さきに擧げた神的智慧が智慧と呼ばれた所以は、それが單なるイデアとしてあるにせよ、そのイデア（即ち神の映像）に於て神は萬有を見る、即ち智慧は神の完全なる姿としてあるからであつた。しかし智慧は鏡として神の映像を收めて、それを、換言すれば神の力を自からのうちに保持せんとする內的傾向を持つのであるが、そうした神の具體化を元へ戻そうとする抵抗も神によつて克服され、神より得たものを再び神に返すことによつて神の創造を助けたのである。「先ず神はあらゆる永遠性から、智慧に於て事物のイデアを見つつ世界創造の意圖を成したのである。即ち本來的な仕方では神の中にあるものを物的な仕方であらしめ、神の中に一緒にあるものを區分してあらわれしめんとした」^⑥。かく智慧及び自然が區分の下に、更に具體的に言えば時空の形の下に實現されること、それが創造に外ならない。そうして自然は外的自然として、時空の下に捉えられて可見的となるのである。「私はあらゆる本質の本質を、根底と無底を見、知つたのである。即ち聖なる三重性の誕生を、神的智慧によるこの世界及びあらゆる被造物の出現と、根源的狀態とを。私は私自身のうちにあらゆる三つの世界を見たのである。即ち、(一) 神的、天地的、或いは天國的世界(二) 火へと向う自然の根源狀態として闇黒の世界 (三) 被造物、所産として、或いは二つの内的精神的世界からあら

われ來つた本體としての外的可見の世界である」。(一)は永遠なる歡喜の産み出す神の住居としての光の世界、(二)は永遠なる自然の中心としての闇の世界、(三)は四大と可見の天體の中にある此の俗界であるが、我々はこの世界のそれぞれに自然の力がはたらき生かされているのを知るべきであろう。(一)の天上の世界が自然の諸力のすべてを含むことは既に「ペーメに於ける七つの性」⁽²⁶⁾に於て述べたところであるが、(二)の闇の世界に於ける欲求はもとより(三)の世界に於ける被造物の母胎としての神的智慧もまたそのよつて來るところは神的なる自然であつたといつてよい。しかしペーメはそれらの根源的無底性を繰返して言う、「かくして我々は識り得る、神及び自然が何であるかを、また如何にして兩者が永遠からこのかた根底も始元もなくしてあるかということ。何故ならば、それは常に永遠に存續するところの始元なのであるから。それは無限であるが故に常に永遠から永遠へと自から始めて行くのである。というのは、それは無底であるからである」⁽²⁷⁾。

今までの論述を簡単にまとめてみよう。先ず無底は無底的意志として、自からを顯わし出さんとする方向と、逆に無にそれを還元せんとする方向とを持つが、前者を意志(自覺的)とするならば後者を欲求(盲目的)と名づけられ、また後者を自然と呼ぶならば前者は精神と考えてよいであろう。意志と欲求とは、「何れのものもより先ではなくして、兩者が互いに無始であり、互いにその一が他のものの原因なのである」⁽²⁸⁾けれども、しかし結局は、後者を媒介として前者が具體的・現實的な發展を遂げて行くのは、例えば所謂「七つの性」に於ける神の肉化の過程で見られるが如くである。ブルーノーがその哲學的な位置や體系の輪廓に於てペーメと共通する點が多かつたにもかかわらず、結局は活動する自然の祕密のうちに沈潜し、ダイナミックな汎神論に終始したのに比べれば、ペーメが一見汎神論的な傾向を持ちながらも、自然をあくまでも神の内の生活の神祕の中に持ち來つて、自然哲學的範疇を心理的・宗

教的概念に變じているのは、ヴィンデルバントの指摘する如く、ドイツ神祕主義とイタリア自然哲學との性格の相違であろうか。バーデルは、「ベームは神に於ける自然の概念を、汎神論にふみ迷うあらゆる自然哲學者に對して、力として、産み出すもの (Produciendes) 創り出すもの (Erzeugendes) として捉えた、即ち自然を高すぎても捉えず、低すぎても捉えなかつた」と述べ、高く捉え過ぎた者としてシェリングを、低く考え過ぎた者としてヘーゲルを擧げているが、これとは逆に、マーテンセンはベームに於ける自然の位置の高すぎることを非難して、次の三點を掲げている^④。

一、ベームは絶對的な精神を potential なものと考え、それ自體で現實的なものを築くことは出來ず、そのためには自然が、對象物を、生を、活動性を供給しなければならないこと

一、精神は、以前には對立の状態にあつた自然を征服することによつてはじめてその力を獲得すること

一、彼の神生論の經過は、精神と自然との無差別、或いは倫理的なるものと自然的なるものとの無差別に始まつていること、從つて其處には善惡の倫理的規定が見られないこと

これらの非難は、當時キリスト教的立場からベームに對してなされた非難とはほ一致するのではないかと思われるが、此處に擧げられた諸點は、ベームの缺陷というよりはむしろその特質と見られるであろう。また假に自然を高く評價し過ぎたとしても、彼の場合には、それと相對的に神の位置づけが下るといふことも考えられない。尤もマーテンセンは別の場所では、ベームにとつて三位一體の原理の問題と、精神と自然との二元及びその統一の問題とが最も大切な課題であつたこと、生ける三位一體のために自然の媒介、神に於ける自然が要請されること、また神に於ける自然は物質的な觀點から見らるべきではなくて、それが(七つの性に於て)鹽・水銀・硫黃というような名が與えら

れたとしても、比喩的・象徴的に解すべきであつて、一般に自然はこの場合「より精緻な、超自然的なる何ものかであり、物質では全くなくて物質の源泉、生ける力とエネルギーの充満」であると見なすべきだと指摘している點^⑤から見ても、ペーメに深い理解を持つていたことが窺われるが、しかも尙上記の非難が試みられているのは、ペーメの「自然」の概念が不透明であることにもよるのであろう。確かにペーメは「神は永遠の統一ある善として永遠の太陽であるが、永遠の精神的自然なくしては、その太陽の力を以て顯示することは出来ないであろう。何故ならその中に於て神が自からの力として現われ得る自然の外ではそれは無に歸するであろうから」といつて自然の重要性を強調するけれども、その自然は——もとより常に顯示されたものの根底にその體としてあり、神的意志に克服された後に於ても尙それを活氣づける生命力としてはたつきつづけるにしても——畢竟神的意志の *Werkzeug* に過ぎないのか、或いは一貫して神的意志と全く對等の立場に立つてはたらくのかについては、明瞭な説明を缺く憾みがある。そしてそれは結局は「無底」の質料なき無性と、「自然」そのもののうちに不可缺のものと見なされる何等かの意味での質料性との間にある問題にまで溯るのではなからうか。更にペーメの場合、*Sicht* と *Natur* とは同じ方向のはたつきをなすことは言えても、同一のものであるとはもとより言えず、従つて神と神的自然との論理的連關性も明快さを缺くように思われる。もともとペーメは無底について、神の誕生と發展について敘述すべからざるを何度も訴えているのであるが、結局はそれらの論理的展開はパーデルを経てシェリングに俟たなければならなかつたのであろうか。我々は次に同じく「無底」を問題の中心に置いて、シェリングの場合を考察してみたいと思う。

註

① Grunsky : *Jacob Böhme*, S. 72

- ㉓ Böhme; *Mysterium Magnum*, 1, 8
- ㉔ Böhme; *Von der Gnadenwahl*, I, 3
- ㉕ Böhme; *Betrachtung göttlicher Offenbarung*. Sog. 177 theosophische Fragen, 1, 1
- ㉖ Böhme; ebenda.
- ㉗ Windelband; *Geschichte der neueren Philosophie*, I, S. 159
- ㉘ Böhme; *Mysterium Magnum*, 29, 1
- ㉙ Böhme; *Von der Gnadenwahl*, I, 4
- ㉚ 拙稿『哲學論集第六號』
- ㉛ Böhme; *Von der Gnadenwahl*, I, 6, 7
- ㉜ Boutroux; *Historical Studies in Philosophy*, p. 189
- ㉝ Böhme; *Mysterium Magnum*, Extr. 1
- ㉞ Böhme; *Tafel der 3 Prinzipien*, 9
- ㉟ Böhme; *Betrachtung göttlicher Offenbarung*, 1, 2
- ㊱ Böhme; *Mysterium pansophicum*, 1
- ㊲ Böhme; *Mysterium pansophicum*, 3
- ㊳ Boutroux; op. cit., p. 186
- ㊴ クーゲル全集(哲波書垣) 哲學叢書第 117 冊 四六頁
- ㊵ Windelband; op. cit., S. 112
- ㊶ Hobhouse (ed.); *Selected Mystical Writings of William Law*, p. 303
- ㊷ クーゲル全集(哲波書垣) 哲學叢書第 117 冊 四六頁
- ㊸ Grunsky; op. cit., S. 74

- ②③ Grunsky; op. cit., S. 23
 ②④ Böhme; Betrachtung göttlicher Offenbarung, 3, 2
 ②⑤ Böhme; Menschwerdung Jesu Christi, II, 1, 8
 ②⑥ Boutroux; op. cit., p. 211
 ②⑦ Böhme; Sendbrief, 5-11
 ②⑧ Böhme; Von der neuen Wiedergeburt, 1, 19
 ②⑨ 拙稿、大谷學報第三十八卷第三號
 ③⑩ Böhme; Mysterium pansophicum, 4
 ③⑪ Böhme; Mysterium pansophicum, 3
 ③⑫ Windelband; op. cit., S. 113
 ③⑬ F. Bader's Werke XIII, S. 66
 ③⑭ Martensen; Jacob Boehme, p. 78
 ③⑮ Martensen; Jacob Boehme, p. 30
 ③⑯ Böhme; Von der Gnadenwahl, II, 28

ベーメに於ては、無底が出発点であつた。すべては無底から發し、無底より自からを顯わにして行こうとする原理とその逆に無底に還歸せんとする原理との間の主意的な辯證法的發展が、即ち神的意思の自己顯示の過程が、彼の全哲學を覆つていたと言えよう。いま論述をシェリングに移さんとするとき、先ず第一に氣づくことは、シェリングの

場合には「無底」の概念は自由論の最後にあらわれるということである。それはもとより單にペーメとは敘述が逆になつてゐるということではない。周知の如く、自由論（一八〇九年）は、シェリングが幾度か自己の體系を描き分けて最後に到達した極めて神祕主義的色彩の濃い積極哲學の直前の段階、いわゆる彼の後期哲學に於ける中心をなすものであり、ペーメの影響を強くうち出した著作であると言われるのであるが、その最後の、いわば究極の到達點として「無底」が指示されているのは、それがシェリングの今迄の哲學全體の總決算として、その要石の部分に當るといえるであらう。

自由論に於ける先ず第一の問題は、「實存する限りの存在者」と「單に實存の根底たる限りの存在者」との區別であつた。前者を神そのものとするならば後者は「神のうちなる自然」であるが、この區別は「眞の自由の體系は汎神論である」とする彼の自由論の必然的結果であつた。というのは、もともとシェリングの場合、自由は神のうちにてのみあるけれども、また一面に於ては自由は神に對して反抗し得る積極的な性格を有しており、しかもかかる自由を媒介として神が自から *offenbar* にならんとする、或いは人格として現成せんとする——此處に汎神論と自由との結合があつた。そうしてかかる自由、即ち「善をも惡をもなし得る能力」としての自由が神の最高完全性を破壊しないためには、惡の根源は、ただ神そのものではないが神のうちにある自然に於てのみ説明され得る。要するに「自由そのものはただ神に於てのみあり得、ただ神に於てのみ基礎づけられるが、惡の可能性は、神に於て基礎づけられるのではなくて、神でないところの或るものうちに基礎づけられる」のである。この或るもの、即ち *Natur in Gott* は *Gott* の根底としてそれに先立つが、また *Gott* なくしては存し得ないで、両者は「相互に豫想し合ひ、一は何れも他ではなく、しかも他なくしてはあり得ないが故に、初めのものも終りのものもない」という圓環的な關係にあつ

た。この兩者をして兩者たらしめるものは「無」としての底より以外にはない。神と神のうちなる自然、*ideal*なる原理と *real* なる原理、——しかしかかる二元論は、觀念論と實在論との融合を目的とする彼にとつては、畢竟最後まで持ちこたえるに足るものではなかつたとも考えられよう。「無底の底」はこうしたシェリングの意圖の頂點に於てあらわれるのである。そうして彼はそれによつて自からの同一哲學を完成せしめるともに同一哲學を超える——その立場に於て、ヘーゲルのな絶對的統一の論理に對抗せんとしたのであつた。彼の「無底」を敘するに當つては、あらかじめ「神のうちなる自然」の概念と惡との關係や、それを媒介することによつて現成される神の人格性の問題などには當然觸れるべきなのであるが、これ等については既に考察したこともあるので、今はすぐに「無底」について述べようと思う。

フィッシャーは無底を次のように説明する、「神に於て對立する規定が一つにならなければならぬとすれば、このことは神の生の状態或いは『神の顯示の時代』の區別によつてのみ可能である。それらに於ては、完成されたる完全な全を構成するためには、永遠なる始元も永遠なる目標も缺くことは出来ない。それ故に解決の鍵は、永遠にして時間を貫いている、時間に依らぬ神統記に在る。にも拘らずそれは區分されなければならぬ——あらゆる顯示に先行する神的なる原状態と、神の完成状態、『神が一切中一切たる』絶對的顯示と。そしてこの兩者の間に中間の *werden* して行く顯示の状態があり、其處に於て對立は活動的である。最初の状態と最後の状態とは對立なき統一であり、前者はあらゆる對立以前の統一、後者はあらゆる對立を超えた統一、前者では對立は未だあらわれず、後者では對立は完全に解かれ、超克される。あらゆる對立以前の統一をシェリングは（あらゆる神的生命がそれより發するが故に）『元底』(*Urgrund*) と名付け、また對立の一方の側をなす（神のうちなる自然）『根底』と區別して『無底』と名付

けたのである^⑥。先ず無底はすべての根底の以前に、すべての實存在の以前に横たわるところの一つの本質 (Wesen) である。シェリングは先に擧げた神と神のうちなる自然との二元論を「唯一の正しい二元論、即ち同時に或る統一をも許容する統一をも許容する二元論^⑦」としているが、無底はすべての二元論に、あらゆる對立に先行する。従つてそれは統一とは言ふものの、うちに對立を潜在的に包んでいるような統一でもなければ、また既に對立の止揚された結果としての統一でもない。即ちそれは兩原理の同一 (Identität) としては言い表わされず、ただ兩者の絶對的な無差別 (Indifferenz) としてのみ言い表わされ得るのである。かくして同一哲學時代にあつては未分であつた絶對的同一と無差別とは、此處に明らかに區分されて、神は無差別の状態から對立を通して同一性へ發展するという方向が示されるに至つた。従つてこの無差別とは、フィッシャーが言うように、「最早絶對的なもの自身と同じではなくして、單に始元點をあらわすもの^⑧」であると考えられよう。もとより同一哲學に於ても實在的なものと觀念的なものとの對立は存するけれども、その對立は最高の法則たる同一の法則によつて消滅する。世界の根柢は自然及び精神としてあらわれるが、しかし自然でも精神でもなくして、その統一としてあらゆる對立の上に超越して立つものである、客觀と主觀との無差別なのである。そして主觀的なものと客觀的なものとの全くの無差別としてあらゆる理性が、絶對に一つであり自己同一である限りに於て、即ち無差別の絶對性が強調される限りに於て、無差別はそのまゝ同一であつた。しかるに今やシェリングは兩者を區別する。同一は常に對立するものの統一を意味するであろう。しかしながら無差別は全く對立を含まない。「無差別は對立の所差でもなければ、對立がそのうちに潜在的に含まれているでもない。然らずしてそれはすべての對立を離れた獨自の存在者である。すべての對立はそれに當つて碎ける。それはまさにそれらのものの非存在 (Nichtsein) に外ならぬ。そしてまたその故に、それは無述語性という述語

の外には何等の述語をも有しはしない」のである。

「哲學の立場は理性の立場である」というのはシェリングの絶對的同一論の基本的な考え方であつた。こういう汎理論的傾向は、例えば「我が體系の敘述」(一八〇一年)や「ブルーノ」(一八〇二年)に明瞭にうち出されているが、それはまた特殊的・有限的なる存在を否定する普遍主義的傾向と密接に結びついている。絶對的同一は絶對的無差別なのである。此處に有名な「すべての牛が黒く見える夜」という言葉で非難される一種の抽象性が出て来るが、それと並んで、絶對的同一が「決して自から外へは踏み出さない」という自己内停滯的な性格、さきの普遍主義的或いは主知主義的傾向などが、彼のこの時代の特色なのである。それらは自由論研究時代に於ける一般的な特徴——具體的・個別的なるものの尊重、主意主義的傾向、動的・發展的な絶對者の概念などを考えれば、一見正反對の如くに思われる。しかしながらそれは必ずしもシェリングの思想の發展上の斷絶を示すことにはならない。主意主義的は同一哲學時代に於ては確かに弱められはしたけれども、もともとシェリングの基本的な考え方であつたし、發展的な絶對者を考へた後期に於ても、その絶對者は決して自己自身から外に向つて踏み出すのではなくして、(ペーメに於けると同様に)あくまで自己のうちに於て自己みずからを見出して行く意味での發展性を有していたということなのである。この永遠の自己認識に伴なう自己發展——その限りに於ては、先に擧げた理性的傾向は、後期に於ても全く拂拭されてしまつた譯ではないと言わねばならぬ。

エッセンマイヤーの刺戟によつて著わされたといわれる「哲學と宗教」(一八〇四年)は、先に述べた兩時代の過渡的段階を示すものであるが、それは全體としては尙絶對的理性主義的立場に立つにしても、一方「墮落」の概念を中心として絶對者から有限なるものを導き出さんとし、漸やく個性主義的な道へと一步踏み出した感がある。例えば「無差別」と「同一との問題にしても、その「絶對者の理念」を説明するに當つて、「絶對者が主觀的なものと客觀的なものとの絶對的同一であるというのは、ただかの諸對立の否定としてのみであり」、絶對者を以て一切の對立の同一となす記述は「單に消極的な記述である」と言うとき、我々は其處に後期の自由論への歩み寄りを見得るといえないであらうか。尤もシェリングは一旦自由論に於ては「同一」と

「無差別」とを區別しておきながらも、後の「シュットガルト私講草案」（一九一〇年）には再びその區別を棄てて、自からの根本原理を再び絶對的同一としてあらわしているのは、結局後期哲學に於ても同一哲學が原理として生きていたとも言えるし、また神自身が一つの生成としてあることからそれは更に深められた同一哲學としてあるとも言えるであろう。^⑭

それでは無差別なる無底から、如何にして二元があらわれて來るのであるか。シェリングはこれに答えるに「對立」(Gegensatz)と「分立」(Disjunktion)とを區別して言う、「實在的なものと觀念的なもの、闇と光、或いはそのほか此の兩原理の言い表わし方はどうであろうとも、とにかくこれ等は、對立としては、決して無底の底の述語とされることは出來ない。しかしそれ等が非對立として、即ち分立に於て、また各自が各自だけで、その述語となるということは少しも差支へはない。そうして各自が各自だけでは述語となるというこのことともに、まさに二元性(原理の現實的な二義性)が定立されるのである。無底の底そのものうちにはこのことを妨げるような何ものもない^⑮。即ち無底は兩者に對して無關心であるが故に、二元性が定立されるのである。無差別は對立を含まない。或いは對立の中にある矛盾・緊張を含まない。他の存在を否定し合う相互矛盾的なる對立は、互いにその述語とならなければ止まないし、またそのことによつて統一を目指さなければならぬ。従つて對立としての兩者は、まさに無底に於ける「無」性を否定するものと言わなければならぬ。無底は無差別として、*„あれでもなく、これでもない“*——*Weder-noch*としてあらわれる。そして其處に二元性が直接に發生して來るのである。*Ungrund*はあらゆる*Grund*を否定するものでありながら、しかもあらゆるものの*Grundlegung*としてある。その意味に於ては、我々はシェリングの無底に於ける「無」の積極性を、或いはフィッシャーのいう「始元點」としての場所的基底性を認め得るのである。或いはシェリングの「無差別なくしては、即ち無底の底なくしては原理の二義性もないであろう。それ故に人

人のいう如く無差別が差別を再び滅し去るのではなくして、むしろこれを定立し確證するのである」という言葉の中には、いわゆるヘーゲルの對立の辯證法的統一によつては處理しつくされない實なる根源に迫らんとする、彼に於けるパトスのなるものが看取されると言えないであろうか。そしてこのことが更に明らかな形となつてあらわれるのが、次に觸れるところの「愛としての無底」である。

無差別としての無底は對立を含まぬにしても、それが二元に分立するとき、二元は當然對立しなければならぬ。とすれば、また當然に次のような問も出て來るであろう。何故に對立を含まぬものから對立が生ずるのか。或いは如何にして無底から對立が——神の絶對的人格のうちには於ては完全に消滅してしまふ處の對立が生ずるのであるか。結論を先に言うならば、それはシェリングに於ける神が生成的なる神であるからである。フィッシャーはこれを説明して言う、「およそ對立というものは神の人格性のためには缺くべからざるものなのである。同様にそれにはまた、必然的に對立なき統一が先行している。この統一が最初のものでなかつたならば、如何にして統一は最後のものたり得るであろうか。元底は一者でもなければ他者でもなく、そのうちに於て神的なる生が兩者に對して閉ざされ、決定されざるまま、無關係に安らうのである。神的なる生は、此處から見れば、單なる自然的生でも單なる精神的生でもあり得る。即ち兩者の何れに於ても全體である。それ故に兩者はひとしく神的なる生の始元なのである。——自然とイデー、暗き意志と普通意志との兩者は。これがシェリングの『二元性』と名付けるところの對立である^⑧。無差別——分立——對立——同一、この發展は彼のいわゆる愛の辯證法によつてのみ可能であつた。

無底はすべての根底に先行するものであるとともに、また二つの同様に永遠なる元初に分れることによつて「無底の底」なのであるから、それが一方に於ては「直接に見られた絶對者」であり、また他方に於ては二元の「各々のうちに於て全體」である。そしてかかる「無」に於ける統一が積極的に「全」に轉換せしめられて行くのは、いわゆる「愛の秘義」に於てなのである。「無底の底が二つの同様に永遠なる元初に分れるのは、ひとえにそれが無底の底で

ある限りに於てそのうちで同時に存在することも一であることも出来なかつたこの二者が、愛によつて一とならんがためなのである。即ち、無底の底が分れるのは、生き、また愛することが、人格的なる實存があらんがために過ぎない。何となれば、愛の存するのは、無差別に於てではなく、また相結合しなければ存在出来ないような對立者が結合されるところに於てでもない。そうではなくて、各自が各自だけであろうとすればあり得るであろうけれども、しかもそうはしないで、他者がなければあり得ないというようなものを結合することが愛の祕義なのである。それ故に、無底の底に於て二元性が生ずるや否や、愛もまた生じて、實存者と實存への根底とを結合するのである^⑧。もともとシェリングはスピノーザ主義に愛の息吹を吹き入れることを提唱したのであるが、その愛は當然に *persönlich* なものを含まねばならなかつたのである。前節に述べた如く、ベームに於ては、無底は神的なる意志として、神の自己顯示の契機の全體としてあつた。そしてそれが自からのうちに對立を含みながらも、またそれによつて具體的・人格的な神に發展し、その神の肉化の過程に於て（七つの性のうち第五の性として）愛があらわれる。しかしながらそれは單に諸力のうちの一つの要素としてあるのではなくて、同時に全體を覆うものであつたことは言うを俟たない。何故なら無底は「無であるとともに逆に存在そのものであり、永遠の善であり、柔和であり愛である^⑨」のだから。即ち愛が神の顯示の進んだ段階に於て考えられる反面、根底の段階に於てもまた「愛の欲求」(Liebesbegehrde) 或いは「愛の火」(Liebestfeuer) がはたらいていたことを認めなければならぬ。より具體的に言うならば、神の愛は神の怒りと反撥・對立し合うのであるが、この面から神の人格化が説明されるということなのである。いまシェリングがベームの「無底」の概念を受け継ぎ、そこから分岐する二元を考え、それを通じて神の *lebendig* な人格形成を求めんとする場合には、當然 *Leben ist Lieben* としての、二元を結ぶ愛を考えざるを得なかつたのであろう。愛は常

に無關心・無差別のところには存しない。また論理的な結合の場合に於ても不要であらう。いやシェリングは愛の要不要よりも愛の積極性、愛のはたらかけを主張する。二者がそれぞれに *für sich* にあらうとすれば可能であるけれども、しかもそうは出来ない不安定さ——かかる二者を結合するのが、或いはその二者の行動的な媒介を爲すのが愛なのである。それ故に其處に我々は、彼の非合理主義的傾向が漸やく強く現われはじめた後期哲學の相貌と、ヘーゲルの辯證法に對抗せんとする（それが彼の「自由論」著作の意圖でもあつた譯であるが）、愛の辯證法の積極性・行動性を見ることが出来ると思う。

しかしそれにも拘らず、我々はこの愛の問題に關してシェリングとベームとの間には微妙な差違を認め得るであらう。ベームの七つの性に於ける愛の位置は、精神の統一的なる力であり、その統一は、諸力がそれぞれ孤立してあらんとするに代つて、互いに求め合い、全體に一致せんとする滲透的な統一である。一般的に言つて、愛の特徴はその柔和さ、或いはその柔かな静かな明るさに在る。そうして彼は、愛を以て光とともに「子」の本質として、「父」の持つ頑なな性質、峻厳さ、火、或いは怒りと對照的に扱かうのである。それ故に神の *Liebe* と *Zorn* との関係は、神の顯示に於ける最も基本的な課題の一つであつた。子はそのはたらかに於て父よりも上位に立つが、その根底は父に負うており、その相互の貫入によつて人格の具體的顯現が成せられるのである。即ち「怒りが若しも抵抗し刺戟したとしても、愛はその怒りを貫いて入り込み、怒りを變じて以て喜びに轉せしめる。即ち炎が光の根底であると同様に、怒りは愛の根底なのである」^⑤。シェリングももとよりベームのこうした考え方を受けて、「暗い自然の根底のうち支配するもの、また統一と柔和とを生ぜしめるものは、同じ一つの存在者、即ち善に於ては愛の意志を以て、惡に於ては怒りの意志を以て支配しているその同じ存在者であると言わんと欲するならば、その言うところは全く正

しい」といいながらも、その唯一の存在者が、その二つのはたらき方に於て二つの存在者に自からを分つことを述べ、「精神としての神のみが兩原理の絶對的統一である、がしかしそれも兩者が神の人格性に服従していることによつて、またその限りに於てであることを忘れてはならぬ」ことを主張する。此處に自由論に於ける究極の考えがあらわれる。神が「生けるものの神」であるためには、根底と實存とが、實在的な原理と理念的原理とが、相互に滲透・貫入し合わねばならぬ——其處に於てこそ神の人格性は可能なのであるが、その兩者の絶對的紐帶としての愛が、或いは精神の上に於ける無底の底としての愛こそが、最高のものなのである。その場合には無底は「もはや無差別（無關心）ではなく、しかもまた兩原理の同一でもない。然らずして、一切に對して差別なき、しかも何ものによつても捉えられない一般的な統一、一切より自由な、しかも一切を貫いてはたらく恵み、一言にして言えば一切中一切なる愛である」。かくて愛こそは一切の始元であり終結であり、一切を貫ぬく根源的なるものであつた。或る意味では、Idealismus と Realismus、Pantheismus と Theismus とを結ぶものが愛だつたのである。

しかしそれにも拘らず、いやそれ故に、其處に我々はシェリングに於ける限界を見ることが出来ないであらうか。既に述べた如く、彼は人間存在の根源的自由の問題を捉え、惡を追求した點で確かに實存主義的傾向を帯びてはいるものの、その終結たる「一切中一切なる愛」の概念は、尙浪漫主義的であり觀念論的な彼の時代を思わせる。更には觀念論と實在論、汎神論と人格神論との結合統一という全體的な立場自體がイデアリスティッシュであつて、抽象性を完全に脱することが出来なかつたのではないか。この疑問は、自由論以後の彼の著作に於て、「愛」の實踐面が殆んど發展せしめられていないことから益々強められるのであるが、今は姑らく措いて、同じく無底の考えを受けながら、より實踐面を強調した近代哲學者のベルジャエフについて考察してみよう。

註

- ① Schellings Werke IV, S. 249
- ② Schellings Werke IV, S. 244
- ③ K. Fischer; Geschichte der neueren Philosophie 7, S. 639
- ④ Schellings Werke IV, S. 250
- ⑤ 拙稿「シェリングに於ける Natur in Gott の概念」(大谷學報三十四の四)及び「シェリングに於ける人格性の問題」(哲學叢集第二號)
- ⑥ K. Fischer; op. cit., S. 665~666
- ⑦ Schellings Werke IV, S. 251
- ⑧ K. Fischer; op. cit., S. 666
- ⑨ Schellings Werke IV, S. 298
- ⑩ Schellings Werke III, S. 115
- ⑪ Schellings Werke IV, S. 12~13
- ⑫ 赤松元通氏「シェリング研究」二〇五~二〇六頁
- ⑬ Schellings Werke IV, S. 299
- ⑭ ebenda.
- ⑮ K. Fischer; op. cit., S. 666
- ⑯ Schellings Werke IV, S. 300
- ⑰ Boutroux; Historical Studies in Philosophy, p 186
- ⑱ Böhm; Mysterium Magnum, 26, 28
- ⑲ Schellings Werke IV, S. 301

ベルジャエフの場合、最も重要な問題は「自由」であり「人間」であつた。「自由の哲學」（一九二一年）「自由精神の哲學」（一九二六年）「奴隸と自由」（一九四〇年）をはじめ「創造の意味」（一九一六年）「歴史の意味」（一九三三年）「人間のさだめ」（一九三一年）「現代に於ける人間の運命」（一九三四年）「神的なるものと人間的なるものとの實存的辯證法」（一九四七年）に至るまで、重要な著作は、一つとして自由と人間とがその中心とならざるはない。今迄に考察して來た如く、自由は神の問題と密接な關係を持つものであつたが、それとともに當然人間の問題であつた。ペーメに於ては、「人間」の問題は神を中心とせる活動と發展とに集約されていた感がある。しかしベルジャエフに於ては、もとより神の創造の問題を中心としてはいたが、同時に、いやそれにもまして、他の近代哲學と同様に、「人間」に重點が置かれている。「人間の中に於ける神の生誕が世界と人間の運命の中心的な事實をなすのであれば、それに劣らず深い神祕は、同時に神的生そのものの深處に起つた神祕——神の中に於ける人間の生誕の神祕である^①」。その神祕を人間は自からの手で開かなければならぬ。それが人間の義務であり、人間の神に對する服従のあらわれであつた。「全ての課題は、まさしく神が私に祕しているところのものを私自身で開扉せねばならぬことのうちに在る。神は私から自由の行爲を、自由な創造性の行爲を期待し給う。即ち、私の自由と私の創造性が、神の祕められたる意志に對する私の服従なのである^②」。かくして彼は「無底」に於て自由の根據を求め、神と自由との關係、自由と惡との關係を究めるとともに、人格性の自由を高調し、この觀點に立つて現代社會を批判する。どちらか

といえ、傍系の哲學者・神學者の影響をより多く受け、彼自身の體系も傍系に屬するベルジャエフの批判は常に鋭い。彼の立場は専らキリスト教的人間學の立場であり、人間は精神的・存在論的見地から研究さるべきであつて、心理學的・社會學の見地から研究さるべきでないというのが彼の基本的な立場であつた。それ故に彼は人間の客體化・社會化にあくまで反對し、コミュニズムを斥けデモクラシーを排し、機械化によつて傷つけられない人格の高貴と尊嚴とを主張するのである。人格性の生命は自己決定であり、自由であり、創造性である。彼が「人間のさだめ」に於て「掟の倫理」・「贖罪の倫理」を排して「創造性の倫理」を打樹てるのも、それが自由の倫理であるからであつた。人間は神とともに協力して作用しようという意味に於て善を創造し、新しき價值を産出して行くという意味に於て自由であるが、かかる人間の自由と神的なるものとの關係こそ、彼にとつては倫理學に於ける最も基本的なる問題の一つであつた。しかしその問題に觸れるためには、我々はやはり先ず「無底」から始めなければならない。

ベルジャエフは數多い著書の中で、常に強い社會的關心を示している。このことは彼がロシア革命を體驗し、また後に反革命主義者の烙印を押されて國外追放に甘んじなければならなかつた情勢からも極めて當然のことといえる。しかしこの「精神の革命」主義者は「革命の精神」にはあくまで反對した。それは神を否定するものであるとともに、人間を、自由を否定するものであるから。或いは、人間中心でなく社會中心的な理論をもつて、人間は社會の一つの像、一つの機能、もつと端的にいへば奴隸に化してしまふのであるから。しかし共產主義を無神論的な一つの宗教と考へる彼は、そこにプロレタリアのメシア主義を見、ロシア民族の宗教的心理を洞察せんとする。このことはベルジャエフ自身の終末論的傾向と對應して考へれば極めて興味深い問題であるといえる。

それと並んで彼は social な多數決の上に立つ民主主義に對しても攻撃の手をゆるめない。彼の倫理は人格性の倫理、自由の倫理であるが故に、徳の機械化を特徴とする掟の倫理に激しく對立する。前者は個體的・靈的・創造的・貴族主義的倫理であるに對

し、後者は社會的・集團的・權力的・民主主義的倫理である。「民主主義はあらゆる存在論に對して根本的に背馳する一種の心理主義」であり、それはまた「自由愛好的なものであるが、しかし人間の精神、人間の人格性の尊敬から來ているのではなく、眞理に對する不感症から來ているのである」^⑥。かく現代社會に於ける對立する二つの主義に對してベルジャエフがともに排斥するのは、兩者ともに社會的なオブティミズム——一般に彼はオブティミズムを最も警戒する、それは、創造的エネルギーを滅殺するから——であり、神の助力を必要とせざる體系だつたからである。

ベルジャエフによれば、「神的無或いは否定的神學の絶對者は、世界の創造者ではあり得ない。このことはドイツの思辯的神秘主義によつて明らかにされている。エックハルトの神性の教説、ベームの無底の概念の本旨がそれである。神的無から神、創造者は生れた。即ち神による世界の創造は第二の行爲である。この見地よりして自由は神によつて創られたのではないと言ひ得る。即ち自由は無に、凡ゆる永遠よりの無底に根據をもつのである。自由は神によつて決定せられはしない。むしろ神がそれから世界を創り給うたところの無の一部なのである」^⑦。ここでも先ず創造は無からの創造であることが前提とされている。無は原初的・前存在的な、自由の根源としてある。神は無より世界を創造する。しかし神のこの創造は第一のことではない。換言すれば、神はその出生の母胎たる無を支配することは出来ない。それでは神は完全なるものではないのか、almightyとしてあるのではないのか。「然り」とベルジャエフは答える。神は「創られたる世界」に對しては萬能であるけれども、「創られざる世界」、自由、無に對しては無力なのである。自由は神によつて創られたのではなくして、それ以前に「無」に深く根ざしていたからである。もし惡が自由から生れたものであるとするならば、神は惡に對しては責任のないことになるであらう。しかしそのことは決して神の性の善なるを稱揚することにはならないであらう。むしろ神の悲劇、神の無能なるを示す證左なのでは

なからうか。彼に於ては、神は決して完全なる實在ではない。それは、もともと彼の「世界の創造は完全に Self-sufficient な絶對者から由來することは出来ない」^⑤とする基本的な考え方——ベームやシェリングと同じように、神を動的に lebendig に見ることに基づいてるのである。世界の創造そのものが神に於ける運動を含み、神的生に於けるドラマティックな事件なのである。ベルジャエフに於ける神の生成と創造、それをベームの場合にあてはめれば、無底からの神の顯示がいわば第一の行爲であり、神の創造を次の行爲とすることにならう。ベルジャエフはベームについては常に幾度か言及しており、「あらゆる時代での最も偉大な神祕論者」として賞讃する。事實彼の「自由の哲學」は、ベームの「無底」の概念の上に築かれていてと考えて差支えない。自由の「無」性こそ、彼の哲學のまず第一の特徴であつた。

一切のものは、その根底の極まるどころ、無底、或いは無の上に立つ——即ち他の如何なるものにも依存しないと
いう意味に於て自由である。従つて自由の根源は無にあると言えよう。この思想は既にベームに現われていた。尤も
ホプハウスが指摘するように、ベームに於ては「自由」の言葉は餘り用いられてはいない。^⑥しかしベームは、神の力
を稱え、神が自由であるのと同様に眞の信仰もまた自由であることを強調するのである。「まことの信仰はあらゆる
惡から自由であり、いかなる法則をも持たぬ。それは永遠のうちにある。何故ならばそれは如何なる根底に於ても把
捉され得ないから。それは恰かも永遠の無底が自由であり、自からのうち以外には何ものうちにも休らうことなき
が如く、無のうちに入れられてある。それ故にまことの信仰は無底のうちにある……それは恰かも、神が苦痛から自
由であるかの如く、苦痛から解き放たれてあり、従つて神に於ける永遠なる自由のうちに住む。またそれは無として
の神の永遠なる自由とともに在るのである」^⑦。彼に於ては神と自由との間に間隙は見られない。此處に我々は、ベル

ジャエフがベーメの「無」又は「無底」に根本を置きながらも、それより生じた「自由」のあり方については、ベーメと微妙な差違を生じているのを見得るであろう。その差違は彼の自由の概念の發展とともに次第に擴がつて行くが、それは後に譲ることにして、先ずその最初の段階に於て、ベーメが無から生じた神の自由を重點を置くのに反し、ベルジャエフは無を根底とする自由が神と對立する——もとよりこの對立もまた第二次的であるにせよ——點に重點を置いて注目にしたい。しかしこの點をより明瞭にするために、彼がベーメの無底を如何に捉えているかを考へなければならぬ。

ベルジャエフは「無底」をベーメの、いやドイツ哲學の中心をなすものとして考へている。彼は言う。「ヤーコプ・ベーメの〃神の暗黒なる本性について〃の教説、それはドイツ精神の最も重要な發見の一つであつたと私は考へる。ドイツ精神は、哲學・藝術または文化一般の場に於て適用され發展され續けたのであるが、この精神文化の基礎にあるところのものは、不透明な根底の暗い非合理的な力（といつてもそれは惡の意味ではない。といふのはその暗黒は、善惡の區別よりもさらに深く達するのであるから）としての根本的存在の理解である。どこか、測り得べからざる深淵に、無底、或いは〃根底無きもの〃と呼ばれるところのものがある。それについては、人間の言葉も善惡の範疇もまた存在非存在の範疇も適用されることは出来ぬ。無底は何ものよりも深い、ベーメ及びシェリングによれば神の暗き本性を形成するところの根源なのである。神の本性の中に、神よりも深く、何か始源的な暗い深淵が横たわり、その内奥の極まるどころ、神生成の過程が起つて來るのである。この過程は、原初の無根底、あらゆる表現を絶した深淵——それは非合理的であり、我々の持つ範疇の如何なるものを以てしても測るべからざるものであるが——と比較すれば二次的なものに過ぎない。一つの根源、存在の泉があり、そこから永遠の流れがほとばしり出る。そし

てこの泉の中へ果しなく神の光が差しこみ、そこで神の生成がなし遂げられるのである^⑩。かかる神の生成の過程については、ベルジャエフの場合、ベームに於けるほど詳細ではない。しかしそれは「天上の序曲」として彼の所謂「天上的歴史」の中核をなすものであつた。そうして天上的歴史は人間の地上的歴史を豫定するものであつた。といふのは後述の如く、彼に於ては人間は神の發展と無縁のものではないのであるから。また神的生そのものが、深い最も神秘的な意味に於ける「歴史」そのものなのであるから。ベルジャエフによれば「歴史の意味」は歴史の形而上學にある。そして歴史の形而上學とは、歴史を認識の外的對象として客體として扱ふことではない。客體化は彼の常に排斥するところであつた。「歴史の形而上學は、歴史の深處と歴史の本質そのものへの洞察である。即ち歴史の開示である。歴史を、その内的生命、その内的ドラマ、その内的な運動と完成に於て發見することである^⑪」。かかる開示の先ず第一が、神と生の絶對的根源の問題としての天上的歴史であつた。

ところで彼は無底としての暗黒の源泉の存在は、神的生の悲劇的運命の可能性を意味するものと考へている。神的生はもともと悲劇的なのである。それは何故であるか。神の子キリストの受難、またその苦惱によつてのみ世界の救済が可能であるという點に、その悲劇的である所以があるのであろうか。それはもともとより肯定されなければならぬ。しかしそれだけではない。神はその出生に於て本質的に悲劇的要因を持つ。即ち神は元來充全なるものであり萬能なるものであるべきなのに、決して充全でも萬能でもなかつたこと、しかもそれが神の内奥の必然性から生じているということである。言い換えれば、神は永遠の根底なき深淵をその生誕の場として持ちながらも、また無より世界を創りながらも、同じ無に根據を有する自由を決定する資格はなかつた。従つて自由から生ずる惡を神は避け得なかつたのである。シェリングに於ては、神は全能なる人格であつた。そして「神の人格が一般的法則であり、生起する一切

は神の人格によつて生起する」のであつた。悪もまたその例外ではない。悪は神の完全なる顯示の不可欠の制約として、現實になり得るのである。人格は一つの生であるが、神的人格の生起するところ、神の自己顯示が行われるためには、一つの反作用する根底がなければならず、神の中心意志に對する（悪の原理たる）我性がなければならなかつた。それ故に悪を妨げるためには、神は自からの實存の根底を否定せねばならず、自己自身の人格を止揚せねばならない。「それ故に悪がないためには神自身があつてはならないであらう」——これがシェリングの辯神論の中心である。彼はベームの「悪は善が認識せられんために、神がそれを以てその善を描くところの神の道具である」とする考え方を受けて、悪の存在を神の攝理とする傾向が濃い。しかしベルジャエフはそうした考え方を餘りにも樂觀論的であるとして、辯神論を斥けるのである。「非存在から起れる底の知れぬ自由が、創造の業を承認しつつ被造界に入り込んだ。神、創造者は、彼の創造の偉大な概念と調和をとりつつ、かの自由の中へと光をもたらすために、あらゆるものを爲した。しかし自由を破壊することなくしては、神はその中に含まれている悪の可能性に打克つことは出来なかつた。これが何故この世に悲劇及び悪があるかという理由であり、すべての悲劇は自由に關係するのである」。約言すれば、自由なる人格としての神は悲劇的である。いや自由なる神であればこそ、神的生は悲劇的なのである。悪がこの世にあるのは自由があるからである。しかし自由は原因なくして存在する。自由は究極であり無底である。彼はいふ、「自由があればこそ、神そのものも苦しみ、十字架にかけられたのである。神の愛、神の自己犠牲とは、自由という謎に對する——悪と苦との根源にある自由の深秘に對する神の答えなのである」。

ベルジャエフは自身で「私の書いたものはどれも歴史哲學と倫理に關係したものである。私は何よりも歴史の研究家であり、モラリストである」と述べているが、このモラリストの意味は決してストア的、或いはフランス流のモラリストの意味ではない。

眞のモラリストは個體の自由と創造性を強調する積極的なモラリストたるべきである。自由は必然的に惡の問題に關係する。惡の存在の問題は、人間にとつて一つの神祕であり、また逆説的であるとベルジャエフは言う。もともと惡の存在を積極的に認めようとする立場に立つ彼は、墮落の神話を以て、自由を持つ人間の偉大さの神話であるとさえいうのである。「若し我々が深く考えるならば、惡を非存在と同一とし、且つその積極的特色を許さざるを得ない。惡は存在なきものへの還歸であり、世界の拒絶であり、同時にそれ自身に對する反動として善の優れた創造的な力を喚び起す故を以て、積極的な特色を有する。惡の自由はよきことであり、それなしには善の自由はあり得ないであろう。惡の可能性は善の條件である。……神は惡を容れ惡を許す、それは善の自由のために外ならない。惡に對する寛容は、神の神意によるプランの一部である。天才的な洞察を以つて、ペーメはあらゆる原理がその顯現のためには、反對のもの、それに對して戦う原理を豫想することを感知した」——ベルジャエフのこの言葉は先に擧げた所説と明らかに矛盾する。即ち彼は論理的には、ペーメやシェリングの「惡は神の攝理」という考え方を一應は採らざるを得ない立場にありながら、それにも拘らず、一步を進めて辨神論を否定するのは、彼が非合理主義者であるからである。神、自由、人間、愛——一般に合理的思辨をもつて割り切れぬ世界こそベルジャエフの世界であつた。それ故に彼は合理主義神學に反對し、宇宙の全支配者の存在に反對し、客體化された世界秩序に反對する。例えば普通にはオプティミストと考えられるライブニッツも、ベルジャエフからすれば、典型的なペシミストだつたのであろう。何故ならば、まさに逆説的な言い方ではあるが、「世界に關する樂觀論は人間の隷從である」のだから。また更に「隷從からの解放は、客體化、即ち墮落の結果である世界秩序の破壊的な觀念からの追放である。……あらゆる不幸、世界に於ける苦惱と惡とを、神が攝理であり、宇宙の主權者であると見る觀念の援けを借りて正當化する必要はなく、我々には正當化する權利もない。これを述べることは困難である。ひとは自由のために、正義のために實存の啓發と向上のために闘う目的を以て神に頼らねばならない」というベルジャエフの積極性こそ、彼をして「贖罪の倫理」を超えて「創造性の倫理」を主張せしめる所以であらう。「自由なるもののみが創造する」という彼に於ては、自由は畢竟創造性と同義語である。ただ一般的傾向として、前期の著作に於ては「創造」が、後期に於ては「自由」がより強調されている。

さて自由とは何か。一言にして言えば、自由とは精神 (Geist) である。精神は何等の外的存在を知らず、客觀的對象を知らず、精神を強制する對象を知らない。^④自由は無より出でて、あらゆるものに先行する。即ち「存在が自由から起るのであつて、自由が存在から起るのではない」。^⑤従つて自由は一種の「無性」、或いは神祕性を持つのである。もともと自由を重んずる哲學者の多くは主知主義よりも主意主義に傾むくのが普通であるが、しかしベルジャエフは單なる主意主義者——例えばカントの如く意志の自由を主張したのではなかつた。何故ならば彼の場合「自由の問題は、自然主義的・心理學的及び教育學的道德主義的な問題提起に於ける意志自由の問題では全然ない。それは存在の根元状態についての問題、生の根元状態の問題である。存在を容れるのは自由によるのであつて、自由は存在に先行する。自由は精神的・宗教的範疇であるが、自然的・形而上的範疇ではない」。^⑥彼はあきらかに存在に對する自由の優位を主張する。彼にとつて自由はあくまでも內的・實存的・主體的世界のものであつた。従つて客體的・非人格的な自然と對立するものであつた。精神的なるものと自然的なるもの、rational なものと irrational なものとの對立はベーメやシェリングに於ても見られるが、ベルジャエフの場合その對立は更に明瞭である。彼の二元論的傾向は、たとえそれが最終的なものでないとしても、前二者よりも更に濃厚に表われている。(それは例えば「孤獨と社會」「精神と現實」「マルキシズムと宗教」「奴隸と自由」「カイゼルの國と愛の國」等のいくつかの著書の題名からも量り知られるであろう。) 彼が最も嫌つたのは抽象的一元論であつた。スピノザ的一元論も唯物主義的一元論もヘーゲル的一元論も——彼その辯證法的形式をとり入れてはいるのであるが——ともに抽象的である。何故ならば、それらはすべて神祕に對して、眞の自由に對して眼を向けないからである。

かくて自由は何よりも先ず「自然」に對立する。しかし辯證論を否定するベルジャエフにはベーメやシェリングに

於ける「神のうちにある自然」の概念は見られないし、「暗い自然」の考え方もない。自然と精神とが對立するといふ常識的な見地から言つて、彼の場合、「自然」は前二者の自然よりもより自然的であつた。とは言うものの、それは決して超自然的なもの、恩寵に對する言葉ではない。また森林や海や生物や礦物、或いは一般に物質の世界を意味するものでもない。「私にとつて自然は何よりも自由に對立するものである。自然の秩序は自由の秩序から區別せらるべきものである。この點に關して、カントの思想はその永久的な意義を保持してはいるが、彼自身はその思想から必然的な演繹を行わなかつた。しかしもし自然が自由の反定立を意味するならば、この事實そのものから、自然は人格の反定立であり、また精神の反定立を意味することとなる。自由並びに人格は精神を示すのである。根本的な二元論は、自然と超自然の二元論でも物的と心的との二元論でも、また自然と文明との二元論でもなくして、自然と自由、自然と精神、自然と人格、客體世界と主體世界との二元論なのである」⁽²¹⁾。先に觸れたベーメの「自然」概念の不透明さは、ベルジャエフに至つて拂拭されて、遙かに Klar なものになつたと言えるであらう。即ち彼の自然は客體化の世界である。いわば定着されてしまつて内的實存性を有しない、或いは決定化されて人格性を失つた世界のことである。それ故に世界を自然主義的に解し、決定論を採るといふことは、人間の客體化であり、自然に對する人間の隷從、決定化に對する隷屬でなければならぬ。人格はかかる隷從に對する反逆であつた。主體性をとり戻し、自由・精神に復歸することが、隷從からの解放であつた。もとより人間のうちには自然があるが、しかし人格としての人間は決して自然の一部なのではない。凡そ人格的なるものは部分的ではないのである。人間は全體であり、小宇宙であつて、宇宙の一部ではない。これに反して自然的秩序は常に部分的である。ここでは「全體の法則はなく宇宙の法則はない。萬有引力の法則というものは斷じて宇宙的法則ではなくて、部分的であり部分的なものに關係するもので

ある²⁰⁾。決定性を持つた客體化された自然、それは不斷に我々を壓迫し、様々の形で人間の奴隸化せんとするが、人間はそれに對して常に反抗し、解放へと志し、自由をめざす——そこにダイナミックな全體としての人格がある。ベルジャエフが「創造性の倫理」を主張する所以は此處にあるといつてよいであろう。

此處で彼のいう自然主義は、一應ロマン主義者のいう「自然」の意味とは異なっている。彼等の「自然」は自然科学的・技術的自然でもなく、法の統治に於ける自然でもなくて、一つの聖なるもの、病める人間に治癒をもたらすものだつたからである。しかしそれにも拘らず、かかる自然も、定着して人間がそれに隸従する危険はもとよりある譯である。(ベルジャエフ自身、かなりロマンティックな傾向が強いのは興味あることであるが)

かくて自由は「無」に根ざしており、自由の行爲は始源的であり非合理的である。それはいわば合理化され得ない、決定化され切らぬ根源であり、「決定化された世界、物的世界、心的因果關係の世界は既に二次的世界であり、自由の産物であり子である。自由が必然の結果なのではなくて、必然が自由の結果なのである²¹⁾」。シェリングの自由論に於ける基本的な命題の一つ、「絶對的必然のうち於てのみ絶對的に自由である²²⁾」という言葉は、神が自からの對像を *hineinbilden* するとき、それに對して自身の本質を賦與するとともにその自立性をも賦與すること、従つて對像の自由は必然的であり、それが神のうちにある限りに於てのみ自由であるといふことであつた。そこにはシェリングに於ける自由の根本的性格——即ち自由は何物にも依らざる自立的なもの、全體に對する反逆的なものとして、或いは所謂「善をも惡をもなしうる能力」として、個別的自由を強調する一面と、逆に個が自由であるためには全體を離れ得ず神のうちになければならぬという面との二つを含んでいた譯である。要するにシェリングは自由を極めてダイナミックな觀點から捉えているが、それはベルジャエフに於ても同様であろう。また惡の自由を重視している點も

揆を一にしていると云つてよい。しかしそれにも拘らず、兩者の自由には相當の差違が感ぜられるであろう。その一は、先に觸れた如く、シェリングに於ては神的必然性のうちにあつた自由が、ベルジャエフに於ては神にとつて手の届かない、あらゆるものに對する先行性が強調されていることであり、今一つは自由を持つ人格は、常に自由たるべく闘つて行かねばならぬ點である。何故なら人間は神の子であるとともに、神から獨立の自由の子、無の、非存在の子であり、その故に人間は神の業から離れ落ち惡をなしうるのであるが、同時に自からの本質を、絶えず自然や社會による客體化から守らねばならぬ。いや、自由自身が合理的自由と化し強制的な道德を生ずるときは、これまた人間を奴隸化の道に追いやるであらう。例えばカントの場合の如き、道德性はそれが自律的である限りに於て自由であるが、それとともに人間は全く掟に従屬するのであるから、ベルジャエフの所謂「掟の倫理」の代表とも言い得る。もとより掟がそれ自身の價值と使命とを有する限りに於てかかる自由もまた認められなければならないであろう。否、それどころか普通にはこの自由——ベルジャエフの所謂「第二の自由」を以て眞の自由なりと考えられているのであるまいか。何故ならばそれは、合理的な、眞理のうちなる自由であるから、しかし彼はいう、「眞理のうちなる自由、神のうちなる自由、即ち第二の自由が唯一の自由なりと主張せられるならば、神的自由は主張せられても、人間の自由は主張されないこととなる。しかし精神の自由ということは單に神の自由だけではない、それはまた人間の自由なのである。人間の自由とはしかし、神のうちにある自由であるのみならず、神への關係に於ける自由なのである」^⑧。此處に彼の人間中心主義的な思想が明瞭にあらわれる。人間は自由の子である。自由はもと無より出でて非合理性をその本質として有し、創られざる捉えられざる自由としてあるが、人間がそれを捉えたときには合理的自由として、人間を束縛するのである。第一の自由は第二の自由に移り來り、第二の自由はまた第一の自由、即ち本來の自

由に還らんとする。自由のはたらかきは本質的にダイナミックである。或いはベルジャエフ的に言えば、自由もまた悲劇的なのである。

ベルジャエフの自由の考え方は、ペーメとともにドストイェーフスキイに大きな影響を受けているのは、誰しも認めるところである。彼自身「ドストイェーフスキイの世界観」第八章で述べている如く、「カラマーゾフの兄弟」の無神論者イワンの語る「大審問官」の物語は、人間の精神の自由に関する最も深い洞察を示している。それは極めて逆説的な形をとるキリストの讃歌であるとともに、地のパンの宗教たる社會主義、地上の王國をめざすカトリック教（それらはキリストとともにではなく悪魔とともにある大審問官の精神の一面である）に對する批判でもある。神への反逆は自由の壊滅に導かざるを得ない。しかしその自由は、人間にとつて何と苦しい、耐えがたいものであるのか。何故なら、人間の精神の自由は決して人間の幸福とは一致しないものであるから。また自由は貴族主義的なもので、パンを求め、地上の王國をしか信せず、「神よりもむしろ奇蹟を求める」大多數の弱い人間には、背負い切れぬ重荷なのである。それらの弱い人間の味方に立つ大審問官は、いや實は神を信せず人間に對しても不信を抱く大審問官は、「奇蹟で人間を心服させるを欲せず、自由を信仰を願つて十字架から下りなかつた」キリストを責めるのである。自由の眞理はあくまで大審問官と對立するものとして展開される。

しかし磔刑にかけられたキリストは十字架からは降りて來なかつた。なぜならキリストの求めたのは「權力者の前にとこしえに恐れおののく奴隷の感激ではなくて、自由なる愛なのだから」。奴隷のうちで最も悪いのは神への奴隷である。神の子は人間の精神の自由を強調するために、この世の權力で磔刑にかけられねばならなかつた。それ故にこそこの自由は、ベルジャエフの所謂第三の自由は、最高の自由なのである。捉えがたい自由、しかし神との邂逅するもののみが持ち得る自由を強調したドストイェーフスキイのキリスト教を、ベルジャエフは「新しいキリスト教」であるとす。確かにドストイェーフスキイの自由論はオルソドックスなキリスト教の解釋の限界を超えていたであろう。しかし貴族主義者であり、歴史的キリスト教の缺陷を衝くベルジャエフと比較すれば、前者が後者に大きな影響をもたらしたことは十分に察せられる。

それでは人間の自由は何處にあるか。第一の *uranfänglich* な自由は、悪又は墮落に通ずる道である以上、神への道、人生に於ける自由の勝利を必ずしも約束しないし、第二の自由は必然性と奴隸性を生む。如何にして人間は自由そのものを否定せずして、自由に根ざす悪から自由を解放しうるのか。それはキリストの出現に俟つ以外はない。というのは「人間の自由の根源は神にあるのであるが、それは父なる神のうちではなくて、子なる神のうちにある、即ち子は神であるのみならず人間であり、絶對的な人間、靈的人間、永遠以來の人間なのである」⁽⁴⁰⁾ から。この神の子が「無」に、元底的なる自由にまで下り來つて——自からを犠牲にすることによつて、第三の自由をもたらす。神が無より世界を創造した（神のよびかけに對する、自由の深淵からの答えは創造の承認であつた。そして神に對する叛逆、非存在への還歸が即ち悪なのである）のを以て神の最初の行爲とするならば、第二の行爲は惡の生ずる深淵に下つて世界と人間とを救わんとする救世主の面に現われる。神の自から十字架を負うことは、惡しき非有的自由の内面から光をさしこむことによつて、強制することなく、また創造された世界から自由を奪うことなく、これを征服して行くはずである⁽⁴¹⁾。かくて第三の、最高の自由として、天上的・靈的人間性の自由として作用するのは恩寵である。神の子より出ずる恩寵の中に、神人たるキリストの中に於て、神的エネルギーのみならず人間のエネルギーが、永遠なる天上的人間性のエネルギーがはたらくのである。キリスト教のこの恩寵の祕密こそ神人性の祕密であり、恩寵とともにある自由は、愛と結合した自由であるといつて差支えない。此處に我々は第一と第二の自由を超えた、神的・人間的自由に到達しうるであらう。

神人の問題はベルジャエフに於ける基本的な問題の一つといえるであらう。キリスト教の哲學は神人の哲學である。彼の場合、神は決して絶對者ではなかつた。また人間と全く異なる他者でもなかつた。神は人間を必要とし、人

人間は神を必要とする。「眞に人間的なるものは、その表現を、人間に於て神に似たるもの、人間に於ける神的なるものの中に見出す。神的なるものと人間的なるものとの間の關係の逆説的な性格は此處にあるのである」⁽²⁾。彼の所謂逆説的な言い方を以てすれば、人間は「全く人間であるためには神に似ていなければならない」し、「人間的であるのは人間でなくて神なのである」。神が人間の中に生まれることによつて人間は高められ、豊かにされるし、また人間が神の中に生まれることによつて神の生は充實する。神から人間へ、人間から神へ、この二つの動きが——神人キリストは、この二つの動きの結びつく點である——「神的なるものと人間的なるものとの實存的辯證法」によつて、一つのドラマを織りなして行くのである。唯その場合、かかるドラマは一つの前提——人間の神の呼びかけに對する創造的な應答を前提としている。或いは人間の自由を前提とするといつてもよいであらう。何故ならば、前に述べた如く、眞に創造的なるもののみが自由なのであるから。そしてこの點にこそベルジャエフが「贖罪の倫理」に止まり得ず「創造性の倫理」に向う所以があるのではなからうか。贖罪の倫理はキリストの贖いによつてのみ始めて實現さるべき愛の倫理であつた。贖いとは何よりも先ず自由にすることであり、自由は恩寵と結びついた愛によつて貫かれた自由を以て最高のものとなつた筈である。人間は自から犠牲にする神との邂逅によつて自由となる。然るに「贖罪の倫理」が最高の、眞實の倫理とはならないのは何故か。それは自由がパッシヴであつてはならないからである。自由は單にあるものから解放されてあるのみではない。それは常に積極的な、創造的なエネルギーを秘めていなくてはならぬ。「贖罪の倫理」は當然に「創造性の倫理」に向わなければならない。或いは「創造性の倫理」は「贖罪の倫理」を含んでいるはずなのである。彼が「自由は決して人間の權利ではなくて、神に對する義務である」⁽³⁾という所以は其處にあるのであらう。この意味に於て、自由はまさしく彼の倫理學の中心課題である。神に對する義務として

の自由、それは神とともに創造的であることであり、また自からについての神のイデアの實現であり、それこそ人間の使命なのではなからうか。「自由、即ち奴隷を内的に克服することが倫理學の主要課題である。自由になることはあるものから自由になるのみではなくして、更にあるものの爲に自由になることであり、この……の、ため、に、が創造性なのである」^⑭。そして「ルジャエフにとつては、この……の、ため、に、は、神の、ため、に、であり、同時に人間のためである」^⑮。

註

- ① Berdyaev; Meaning of History, p. 56
- ② Berdiajew; Die Philosophie des freien Geistes, S. 15
- ③ Berdyaev; Russian Idea
- ④ Berdyaev; Destiny of Man, p. 96
- ⑤ Berdiajew; Neue Mittelalter, S. 111
- ⑥ Berdiajew; Neue Mittelalter, S. 113
- ⑦ Berdyaev; Destiny of Man, p. 25
- ⑧ Berdyaev; Destiny of Man, p. 29
- ⑨ Mertensen; Jacob Boehme, with Note and Appendices by S. Hobhouse, p. 92
- ⑩ Böhme; Menschwerdung Jesu Christi, III, 1, 4~5
- ⑪ Berdyaev; Meaning of History, p. 54
- ⑫ Berdyaev; Meaning of History, p. 42
- ⑬ Schellings Werke; IV, S. 288
- ⑭ Schellings Werke; IV, S. 295

- ④ Böhme; *Mysterium Magnum*, 71, 17
- ⑤ Berdyaev; *Destiny of Man*, p. 30
- ⑥ Berdyaev; *Spirit and Reality*, p. 106
- ⑦ Berdyaev; *Russian Idea*, p. 243
- ⑧ Berdyaev; *Destiny of Man*, p. 41
- ⑨ Berdyaev; *Slavery and Freedom*, p. 89
- ⑩ Berdajew; *Philosophie des freien Geistes*, S. 141
- ⑪ Berdyaev; *Destiny of Man*, p. 27.
- ⑫ Berdajew; *Philosophie des freien Geistes*, S. 143
- ⑬ Berdyaev; *Slavery and Freedom*, p. 94
- ⑭ Berdyaev; *Slavery and Freedom*, p. 99
- ⑮ Berdajew; *Philosophie des freien Geistes*, S. 149
- ⑯ Schellings Werke; IV, S. 276
- ⑰ Berdajew; *Philosophie des freien Geistes*, S. 152
- ⑱ Berdajew; *Philosophie des freien Geistes*, S. 162
- ⑲ Berdyaev; *Destiny of Man*, p. 26
- ⑳ Berdajew; *Philosophie des freien Geistes*, S. 165
- ㉑ Berdajew; *Existentielle Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen*, S. 107
- ㉒ Berdajew; *Existentielle Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen*, ebenda
- ㉓ Berdyaev; *Destiny of Man*, p. 147