

生成する世界とメシア的な主体

—— ベルジャーエフの世界戦争論をめぐって ——

北 見 論

はじめに

本論は、ロシアの20世紀の哲学者であるニコライ・ベルジャーエフの第一次世界大戦期の世界戦争に関する思想を、一方ではその背後にある彼自身の哲学思想と関連付け、他方では、その周辺をなす彼と同時代の思想家たちの戦争論や哲学思想とも関連付けつつ、そうした二種のコンテクストを背景として、その意味を解説しようとする試みである。

我々がそうした二種のコンテクストを参照しようとするのは、ベルジャーエフの戦争論やネーション論を単独で検討しようとする、時として彼の主張の意図が理解しがたいことがあるからである。たとえば彼と同時代の宗教思想家の多くが当時の帝国主義の侵略的で拡張主義的な傾向を宗教的な立場から批判していたのに対して、同じようにキリスト教的な立場を主張しながら、ベルジャーエフのみが帝国主義的な拡張に対して肯定的な発言を行い、そうした立場から、彼は他の思想家たちの国境の不可侵性の思想を批判したり、トルストイ主義者たちの反戦思想に繰り返し攻撃を加えたりしていた⁽¹⁾。彼はなぜ逆説的とも思えるこのような主張を行うのか。彼の戦時期の思想を見ている限りではそれが必ずしも明らかにはならないのである。

さらに言えば、帝国主義と並んでベルジャーエフの戦時期の思想の中心概念となるものの一つにメシアニズムがある。メシアニズムは、自民族が神から世界救済の使命を与えられていると見なす一種の選民思想であり、ロシアにおいては中世の信仰者の素朴な確信に始まり、スラヴ派を介して近代にも形を変えて入り込んでいる思想であるが⁽²⁾、ベルジャーエフは自民族をメシアと見なすその思考を20世紀の現象である世界戦争を論じる際に持ち出してくるのである。ベルジャーエフはなぜそのような時代錯誤的にも思えるような主張を行うのか。上述のような帝国主義的な志向と自国民をメシアと見なそうとする思考が結び付くと、それはロシアの帝国主義的な意図を隠蔽し、それを正当化しようとするイデオロギーに見えなくはない。しかしそうだとすれば、それはあまりにも稚拙なイデオロギーである。ロシアが神

1 国境の不可侵性の思想に対する批判については、たとえば *Бердяев Н.А. Движение и неподвижность в жизни народов // Судьба России. М., Харьков, 2000. С. 439-444*、またトルストイ主義者の反戦思想に対する批判については、たとえば *Бердяев Н.А. Толстовское непротавление и война // Футуризм на войне: Публицистика времен первой мировой войны. М., 2004. С. 209-215* を参照。

2 ロシアのメシアニズムについては Peter J.S. Duncan, *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and After* (London: Routledge, 2000)、高野雅之『ロシア思想史：メシアニズムの系譜』早稲田大学出版部、1989年などを参照。

から世界救済の使命を与えられているというような主張は、他国民どころか自国民にもほとんど説得力を持たないだろう。しかしそれがイデオロギーではないとすれば、そのような主張を行うことにどのような意味があるのか。

われわれがベルジャーエフの戦争論を検討するのにその背後にある哲学思想を参照しようとするのはそのためである。一見逆説的に見える帝国主義的な主張や、旧時代的に思えるメシアニズムの思想は、実は彼の存在論と密接に結びついているものであり、それと関連づけることで不明瞭であった彼の思想の核の部分が明らかになり、さまざまな細部も一貫した論理で理解できるようになる。さらに言えば、自己の存在論に立脚して戦争論を構築しているのはベルジャーエフだけではなく、同時代の思想家たちも同様である。我々は同時代の思想家たちの戦争論、さらにはその背後にある彼らの存在論とも関連付けながらベルジャーエフの思想を理解するように試みる。ロシアの宗教思想全体の戦争論と存在論の布置を念頭に置きながら、それを背景としてベルジャーエフの世界戦争論の意味を明らかにすること、それが本論の目的である。

* * *

本論に入る前に、先行研究について簡単に触れておきたい。第一次世界大戦期におけるロシアの宗教思想、いわゆる「ロシア宗教哲学ルネサンス」の世界戦争についての思想は、その重要性が明らかであるにもかかわらず、十分に研究が蓄積されてきたとは言えない⁽³⁾。文学と戦争というテーマに関してはいくつかの研究書が公刊されているが⁽⁴⁾、哲学に関しては、管見の限りスチャーギナによる2013年の研究書が存在するだけである⁽⁵⁾。そのスチャーギナも述べているように、この時代のロシアの宗教哲学については「すでに概観できないほどの研究論文がある」にもかかわらず、戦争論をテーマとした研究はほとんどない。もっとも、2014年が開戦100年にあたることもあり、その前後にはベルジャーエフの戦争論についての研究も含め⁽⁶⁾、哲学と戦

3 比較的早い時期の研究としては以下のようなものがある。Хеллман Б. Когда время славянофильствовало. Русские философы и первая мировая война // Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia: Проблемы истории русской литературы начала XX века. Slavica Helsingiensia 6. 1989. С. 212-213; Скворцов А.А. Этическая проблемы войны в русской религиозной философии XX в. // Этническая мысль. 2001. № 2. С. 216-230; Обатнин Г.В. К описанию позиции Вячеслава Иванова периода первой мировой войны // Новое литературное обозрение. 1997. № 26. С. 151; 北見論「世界戦争とネオ・スラヴ主義：第一次大戦期におけるヴァチエスラフ・イワノフの思想」『スラヴ研究』47号、2000年、117-155頁；大須賀史和「第一次大戦期のスラヴ主義：ベルジャーエフとモスクワのスラヴ派」『21世紀COEプログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集 No.9 現代文芸研究のフロンティア（Ⅶ）』北海道大学スラブ研究センター、2005年、116-148頁。

4 Ben Hellman, *Poets of Hope and Despair: The Russian Symbolists in War and Revolution (1914-1918)* (Helsinki: Institute for Russian and East European Studies, 1995); Цехновицер О. Литература и мировая война 1914-1918. М., 1938; Иванов А.И. Первая мировая война в русской литературе 1914-1918 гг. Тамбов. 2005.

5 Сутягина Л.Э. Антропология войны и мира: по взглядам русских религиозных философов рубежа и столетий. СПб., 2013.

6 ベルジャーエフについては以下のような研究が公表されている。Гаман Л.А. Н.А. Бердяев о войне // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 3 (29). С. 41-47; Одесский М.П. Первая мировая война в публицистике Н.А. Бердяева // Вестник РГГУ. Серия

争を主題とする研究がいくつか現れた⁽⁷⁾。しかし、そうした近年の諸論文も、この問題の重要性に見合うだけの視野の広がりや考察の深まりを持つとは思えない。ここでそれらの一つ一つに言及することはしないが、そのほとんどは問題のごく一部を検討しているだけで、ロシアの哲学者たちによる戦争論の全体像を、そしてその核の問題を捉えているとは言えないように思える。

上に指摘したスチャーギナの研究に関しても、何人かのロシアの宗教思想家の思想を戦前、戦中、戦後にわたって取り上げており、そういう意味では問題の全体を見渡していると言ってもいいのかもしれないが、基本的には彼らの重要な論文のいくつかを要約するだけにとどまっており、それらを分析したり解釈したり、さらには相互に関連づけてその奥に隠れている問題を明らかにするような作業はほとんど行われていない。戦時期のロシアの宗教思想を一通り見渡している彼女の研究も、本当の意味でロシアの宗教思想の戦争論の全体を見ていることにはならないだろう。

我々は、ロシアの宗教思想家たちの戦争論を真に全体として捉えるには、その背後にある彼らの存在論に目を向けることが不可欠だと考える。そうすることで初めて、彼らの戦争論を統一的に把握するための構図が見いだされると考えるからである。第二節で簡単にまとめるが、我々はこれまでいくつかの論文で、この時代のロシアの宗教思想を、生の哲学とプラトニズムという二つの対立する实在論を矛盾的に結びつけようとする特異な試みとして解説してきた。そうした試みとして理解することで、表面的には多方向に分散しているように見えるこの時代のロシア哲学の中に、それを貫いている共通の基盤があることが明らかになる⁽⁸⁾。本論で行うのは、これまでの研究で明らかにしたそうした共通の基盤に目を向けつつ、それとの関連で彼らの世界戦争論を解説し、その全体像を描き出すことである。生の哲学とプラトニズムという独自の観点から彼らの戦争論を解説する本論の試みは、これまでの研究では可視化されていなかった彼らの戦争論の様々な側面を明らかにするものになるはずである。

「История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2015. № 5. С. 101-110; *Рецикова С.П.* Метафизика войны в философии Н.А. Бердяева [http://dspace.susu.ru/xmlui/bitstream/handle/0001.74/5571/53.pdf?sequence=1&isAllowed=y] (2018年8月27日閲覧); *Шадрже А.Ю.* Николай Бердяев о нации и национальных отношениях (по сборнику Н.А. Бердяева «Судьба России») [https://cyberleninka.ru/article/v/nikolay-berdyayev-o-natsii-i-natsionalnyh-otnosheniyah-po-sborniku-n-a-berdyayeva-sudba-rossii] (2018年8月27日閲覧); 佐藤正則「ロシア宗教哲学者と世界戦争：ベルジャーエフの場合」『ロシア史研究』96号、2015年、62-70頁。

7 *Борщук Е.Д.* Мировая задача России: члены Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва о Великой войне // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2014. № 10. С. 81-87; Alexander L. Dobrokhotoy, “The Spiritual Meaning of War in the Philosophy of the Russian Silver Age,” *Studies in East European Thought*, no. 66 (2014), pp. 69-76; Christopher Stroop, “Nationalist War Commentary as Russian Religious Thought: The Religious Intelligentsia’s Politics of Providentialism,” *Russian Review* 72, issue 1 (2013), pp. 94-115.

8 例えば、ヴァチェスラフ・イワノフはニーチェ、ロースキーはベルクソン、フランクはフッサール、ブルガーコフはマルクス、ベルジャーエフはヤコブ・ベームなど、それぞれまったく性格の異なる思想家に影響を受けているが、そうした思想家たちの影響の意味はすべて、生の哲学とプラトニズムの関係という共通の観点から読み解くことができる。我々が明らかにしてきたのはそうした共通の基盤である。

1. ロシア宗教哲学ルネサンスにおける世界戦争論

われわれはベルジャーエフの世界戦争論を、第一には同時代のロシア思想、そして第二には彼自身の哲学思想という二つのコンテクストを参照しつつ解明するつもりであるが、まずは前者の同時代のコンテクストに目を向けておこう。我々は、この時代のロシアの宗教思想はメシアニズムとミッシヨニズムの対立という構図によって捉えられると考えている。この対立する二つの傾向の関係を明らかにするため、まずはエヴゲーニー・トルベツコイの論文「新旧の国民的メシアニズム」(1912)と⁹⁾、セミョーン・フランクの論文「戦争の意味をめぐる諸探求について」(1914)を参照し¹⁰⁾、第一次世界大戦期のロシアの宗教思想の全体の構図を大まかに描き出しておきたい。

1-1. メシアニズムとミッシヨニズム

まずはトルベツコイの論文に目を向けておこう¹¹⁾。この論文は、ベルジャーエフが1911年の論考で展開したメシアニズムの思想¹²⁾、及びそれと同種のものとしてセルゲイ・ブルガコフのネーション論を批判するとともに¹³⁾、そうした両者のネーション論と対照させながら、トルベツコイが自身のネーション論を「ミッシヨニズム」の名のもとに展開した論文である。

すでに述べたとおり、メシアニズムは自国民が神から世界救済の使命を与えられたメシアであるとする一種の選民思想であるが、ミッシヨニズムもまた、その名前から推測されるように、ネーションの「使命」に関わる思想である¹⁴⁾。ただし、メシアニズムが一つの選ばれたネーションだけが特別な使命を与えられていると考えるのに対して、ミッシヨニズムはすべてのネーションがそれぞれに固有の使命を有すると考える。諸国民は特別な使命を持つネーションとそうではないネーションに区別され、ヒエラルヒーを形成するのではなく、すべてのネーションがそれぞれに固有の使命を持つ対等な存在として、人類というより高次の集合体を構成する不可欠な存在と見なされる。

9 *Трубецкой Е.Н.* Старый и новый национальный мессианизм // *Смысл жизни*. М., 1994. С. 333-351.

10 *Франк С.Л.* О поисках смысла войны // *Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания*. М., 2001. С. 190-199.

11 トルベツコイのこの論文については以前にも別の論文で扱ったことがある。北見「世界戦争とネオ・スラヴ主義」117-155頁。

12 *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 2005.

13 *Булгаков С.Н.* Размышления о национальности // *Два града: исследования о природе общественных идеалов*. СПб., 1997. С. 332-344.

14 メシアニズムとは違って、ミッシヨニズムという概念はロシアの思想史においてほとんど用いられることがない。管見の限りでは、ベルジャーエフが上述の論考(注12参照)でメシアニズムの対立概念として批判的に用いたのが最初の用例であり、トルベツコイがそれを今取り上げている論文(注9参照)で肯定的に捉え返し、逆にメシアニズムを批判するために用いたのが二度目の用例である。この言葉の用例はこの二つに尽きると思われる。メシアニズムとミッシヨニズムについては以下のような文献もあるが、これらの概念について本質的な検討が行われているわけではない。*Филатов М.В.* Мессианство и миссионизм в русской религиозной философии начала XX века // *Лесной вестник*. 2002. № 3. С. 156-161.

トルベツコイは、このようにすべてのネーションにはそれぞれに固有の価値があり、そうであるがゆえにそれらは相互に結合し、人類というより高次の主体へと統合されるはずだと考える。彼は、自身のそうした思想をキリスト教普遍主義の思想と呼んでいる。それに対して、彼は 19 世紀に支配的であったそれとは異質なネーション理解を「異教的ナショナリズム」と呼ぶ。それはネーションを相互に排他的に関係しあうものと見なし、そうした対立しあうネーションの中で、とりわけ自民族の優位性や中心性を主張しようとする傾向である。

トルベツコイは、ロシアの民衆たちが聖書の「サマリアの女」の話を語る時、いつもイエスをロシア人にしてしまい、その素朴さのために人々の笑みを呼び起こしてきたと指摘する。しかし、イエスをロシア人にしようとするこうした素朴な傾向の内にこそ、知識人が囚われる「国民的メシアニズム」の心理の本質があるのだと言う。人間には自己を中心化して世界を捉えようとする自然な傾きがあり、そうした素朴な心理の延長線上に「国民的メシアニズム」や「異教的ナショナリズム」のような思想が現われるということである。それに対して、キリスト教はそうした人間の心理の素朴な傾向を克服しようと試み、自国民の特殊な観点を超えたより高次の普遍的観点からネーション間の関係を捉え直そうとする。それがキリスト教的な普遍主義の思想だということである。

トルベツコイによれば、スラヴ主義に始まる 19 世紀のロシアの宗教思想は、キリスト教の立場を主張していながら、その普遍主義を理解できておらず、「国民的メシアニズム」という異教的ナショナリズムの傾向に陥ってきた。それは「メシア」という本来普遍に属するはずのものを「国民」という特殊に属するものと結びつけ、両者を混同することで自国民を不当に普遍化し中心化しようとする思想である。現代のロシアには、このスラヴ主義に由来する異教的ナショナリズムの伝統を継承し、今もメシアニズムを主張するベルジャーエフやブルガーコフのような思想家がいる。しかしその一方で、その伝統を克服すべく、キリスト教普遍主義の立場からミッシェニズムを主張するトルベツコイのような思想家もいる。トルベツコイに従うと、当時のロシアの宗教思想にはメシアニズムとミッシェニズムの対立として表現できるような、ある種の対立構図が存在していたということになる。

トルベツコイが提示するこうした構図は、戦時期のロシアの宗教思想を俯瞰的に捉える上でよい手掛かりになると考える。ただし、この構図には修正が必要である。第一に、トルベツコイが提示する構図からは、ベルジャーエフやブルガーコフのようにスラヴ主義の伝統を受け継ぐメシアニズム的な思想が当時のロシアの宗教思想の主流であり、そうした伝統を克服しようとするミッシェニズムの思想は反主流の対抗的な思想であるという印象が生じるが、それはおそらく正確ではない。たとえば、トルベツコイは、ブルガーコフはすべてのネーションの等価性というキリスト教普遍主義の思想を理解していながら、ロシア思想の伝統に引きずられてメシアニズムに逸脱していると批判しているが⁽¹⁵⁾、もしもそうであるなら、ブルガーコフのメシアニズムは単なる表面的な逸脱であって、彼の思想の本体はむしろミッシェニズムに属していることになるはずである。このブルガーコフのケースにも示されているように、この時代のロシアの宗教思想の主流はむしろミッシェニズムの側にあったように思える。したがって、主流の傾向に対抗して異端的な思考を展開していたのは、トルベツコ

15 *Трубецкой. Старый и новый национальный мессианизм. С. 337.*

イではなく、むしろベルジャーエフであったと我々は考える。表面的な逸脱としてではなく、確信を持ってメシアニズムを主張するベルジャーエフの思想は、当時のロシアの思想においてもかなり特異な思想であったと思われる。

もう一点、修正すべき点を挙げておこう。トルベツコイはベルジャーエフの思想をスラヴ主義の異教的ナショナリズムの継承と見なして批判し、自己の立場をそれと対立するキリスト教普遍主義の立場と見なしているが、実はベルジャーエフ自身は自己の思想をスラヴ主義の継承とはまったく考えていない。それどころか、実は彼もトルベツコイと同じようにスラヴ主義の思想を異教的ナショナリズムの思想として批判しており⁽¹⁶⁾、自己の思想をキリスト教普遍主義の思想と見なしている。ベルジャーエフとトルベツコイは、実はいずれも自分がキリスト教普遍主義の立場に立っており、そこからスラヴ主義の「異教的」な傾向を克服しようとしていると考えている。ただ、そのキリスト教普遍主義の思想を、トルベツコイがミッシヨニズムの内に見出すのに対して、ベルジャーエフはそれをメシアニズムに見出しているのである。メシアニズムとミッシヨニズムというトルベツコイが提示する対立の構図は、もう少し正確に捉える必要がある。しかし、この問題については後で改めて考えることにして、今は戦時期のロシアの宗教思想についてももう少し考察を続けることにしよう。

1-2. 戦争論における二つの傾向

われわれは次にフランクの論考を取り上げよう⁽¹⁷⁾。開戦直後にモスクワ宗教哲学協会の主催で著名な宗教思想家たちを集めた世界戦争に関する講演会が行われるが（ベルジャーエフは参加していない）、フランクはこの講演会に関する論評記事を書いている⁽¹⁸⁾。それをもとにフランクが理解する当時のロシアの宗教思想の状況を明らかにすることにしよう。

フランクは講演した五人の思想家のうち、ブルガーコフとエルンの戦争論を「戦争のスラヴ主義的概念化」と呼んで批判している。フランクによれば、ブルガーコフやエルンは今回の戦争を、自国を善とし敵国を悪とするような古い聖戦論の図式で理解している⁽¹⁹⁾。しかし、そのような戦争理解は自国の立場を主観的に正当化するものでしかない。明らかにしなければならないのは、なぜロシアが戦争に参加するのかという自国民にとっての戦争の意味ではなく、なぜ人類がこの戦争を行わなければならないのかという人類全体の観点から見た「戦争の客観的、全人類的な意味」である⁽²⁰⁾。

フランクのこうした主張は、上に見たトルベツコイの思想と明らかに重なり合っている。フランクは聖戦論という自民族中心主義的な戦争論を「スラヴ主義的」として批判すると

16 ベルジャーエフは戦時期に書かれた論文においても、例えば *Бердяев Н.А. Славянофильство и славянская идея // Судьба России. М., Харьков, 2000. С. 388-395* など、繰り返しスラヴ主義の異教的ナショナリズムを批判しているが、スラヴ主義に関する彼の考えを集約的に示しているのは、トルベツコイが取り上げている戦前のホミャコフ論である。*Бердяев. Алексей Степанович Хомяков.* 参照。

17 フランクの論文も前掲の論文で取り上げたことがある。北見「世界戦争とネオ・スラヴ主義」参照。

18 この論文は五人の講演者たちの論文とともに、雑誌『ロシア思想』の1914年12月号に掲載された。См.: *Русская мысль. 1914. № 12. С. 83-132.*

19 *Франк С.Л. О поисках смысла войны. // Русские философы о войне. М., 2005. С. 408.*

20 *Франк. О поисках смысла войны. С. 404-406.*

もに、それを超えるような普遍の観点を人類という上位のカテゴリーに見出し、そこから戦争を意味づけようとしている。それは、自国民を中心化するメシアニズムを批判して、人類という普遍の観点からネーション間の関係を捉え直そうとするトルベツコイのミッシェニズムの思考と明らかに重なり合う思考である。

フランクは、ブルガーコフやエルンの戦争理解の問題をさらに追及している。フランクによれば、彼らの考え方の問題は、彼らが軍国主義や帝国主義のような現代のドイツの悪を、ドイツのネーションそのものの属性と見なしているところにある。フランクに言わせれば、どのネーションであれ、それが本来的に悪であることはありえない。もしもドイツのネーションそれ自体が悪であるなら、世界から悪を取り除くにはドイツのネーションそのものを殲滅しなければならないという結論に至ってしまう。しかし、そのような発想は「冒瀆」以外の何ものでもない。フランクはネーションは絶対的なものだと言うが、彼が考えているのは、おそらくネーションは歴史的に形成された人為的な集合体ではなく、神の世界創造という神聖な起源を持つ所与の自然的な共同体だということである。だから、現在のドイツに見出される悪の要素はドイツのネーションの本来的な属性なのではなく、歴史のプロセスの中で偶然的にドイツのネーションに付着しただけの一次的な外皮であるにすぎない。今回の戦争が行うべきなのは、世界からドイツを排除することではなく、そこに付着した偶然的な外皮を取り除き、ドイツのネーションに原初の神聖性を取り戻させることなのである。

すべてのネーションは、本来は神の世界創造に由来する神聖な存在であり、最初は相互に有機的に結びついて、一つの調和的な全体をなしていた。それが現在のように相互に排他的に関係しあい、分裂してしまうのは、人間が歴史的に形成されたさまざまな仮象に基づいてネーション間の関係を誤ったやり方で表象するからである。必要なのは、歴史に由来するそうした人間的な仮象を取り除くことである。そうすれば、世界はその本来の姿を取り戻し、すべてのネーションが有機的に結合して調和的な統一をなすものとして理解されるはずである。今回の戦争は、まさにそのために行われている。世界の上に形成された人間的な仮象を取り除き、その下に隠されている物自体的な世界を明るみに引き出すこと、そこに今回の世界戦争の「全人類的な」意味がある。この戦争は、あるネーションが別のネーションを排除して自己を世界化させるという聖戦論的＝自民族中心主義的な図式に従って行われている戦争ではない。すべてのネーションが、あるいは人類という集合的な主体が自己の本来の姿に回帰するために自己に付着した偶然的な外皮を取り除こうとして行われている「全人類的な」図式に従った戦争なのである。

ここでもフランクの戦争論とトルベツコイのネーション論の重なりが確認される。彼らはいずれも同時代の宗教思想に見られる聖戦論やメシアニズムといった自民族中心主義的な傾向をスラヴ主義的な思想として批判しつつ、ネーション間の関係や戦争を人類という普遍の観点から理解しようとしており、その結果として、すべてのネーションが有機的に結合して調和的な全体をなしている有様を世界の原イメージとして想定している。トルベツコイはそうしたイメージに基づく自己の思想をミッシェニズムと呼んだ。フランクはその言葉を用いていないが、彼の戦争論も明らかにそれと同じイメージに立脚している。

フランクは五人の講演者の内ブルガーコフとエルンの二人を批判する一方で、ヴァチェス

ラフ・イワーノフやトルベツコイの講演には肯定的に言及している⁽²¹⁾。また彼自身は言及していないが、もう一人の参加者であるラチンスキーの思想も明らかにフランクのそれに近いものである⁽²²⁾。したがって、フランクの主張内容から予想される分類と、先ほどトルベツコイが行っていた分類を重ね合わせると、戦時期のロシアの宗教思想の状況は、一方にスラヴ主義の伝統を継承するブルガーコフやエルンやベルジャーエフがおり、他方にはその伝統を超えようとするフランク、トルベツコイ、イワーノフ、ラチンスキーのようなミッシェニズム的な傾向の思想家がいるということになる。

しかし、トルベツコイの分類に関してすでに指摘したように、ロシアの宗教思想の状況に関するこうした理解には修正が必要である。ブルガーコフの場合はそのスラヴ主義的な主張は表面的な逸脱でしかなく、彼の思想の本体はむしろミッシェニズムに属していると考えられるが、同じようなことはエルンに関しても言える。エルンは確かに「スラヴ主義的」な主張を逸脱的ではなく確信的に行っているが⁽²³⁾、彼のスラヴ主義的な主張は彼の思想の本体である存在論と結びついていないように思われる。他の思想家たちの戦争論は、後に見るように、メシアニズムにせよミッシェニズムにせよ、それぞれの思想家の存在論との結びつきの中で形成されているが、エルンの場合にはそれが無い。彼のスラヴ主義的な戦争論は、いわばその全体が表面的な逸脱のようなものだと言える。そういう意味で、彼の戦争論は他の思想家の戦争論と同列に扱う必要はないものだと考える。

このように、上でトルベツコイの分類を修正しつつ指摘したことをここでもう一度確認することができる。エルンやブルガーコフの思想にメシアニズム的な主張が見いだされるとしても、それはスラヴ主義的な伝統に引きずられただけの表面的なものでしかない。この時代のロシアの宗教思想の中にあって自己の哲学的な基盤に立脚して確信的にメシアニズムを主張していたのはベルジャーエフだけである。この時代のロシアの宗教思想の中にあって、ベルジャーエフだけが他の思想家とは明らかに異質な思考をしている。実際、ベルジャーエフはブルガーコフやエルンの戦争論を自分の思想と近いものとはまったく考えておらず、彼らの思想をイワーノフやローザノフなどの思想と同類のものに見なして批判していた⁽²⁴⁾。ベルジャーエフの観点から見ると、エルンやブルガーコフもミッシェニズムの傾向の思想家たちと同様に「ロシア的」な思考をしていたのであり、彼だけがそうした「ロシア的」な思考回路とは別のところで思考していたということになる⁽²⁵⁾。

21 *Франк. О поисках смысла войны. С. 411.*

22 *Рачинский Г. Братство и свобода // Русская мысль. 1914. № 12. С. 83-87.*

23 *См. Эрн В.Ф. От Канта к Крупну // Русская мысль. 1914. № 12. С. 116-124.* また、エルンには「時代がスラヴ主義化しつつある」という題名の論文があり（*Эрн В.Ф. Время славянофильствует // Сочинения. М., 1991. С. 369-398.*）、彼の主張の「スラヴ主義的」な性格はブルガーコフの場合とは違って意図的なものだったと言える。

24 *См. Бердяев Н.А. О «вечно-бабьем» в русской душе // Судьба России. М., Харьков, 2000. С. 298-309.*

25 ベルジャーエフの表現で言えば、彼以外のロシア思想は女性的で受動的であり、男性的な主体性の欠如を特徴としている。ベルジャーエフのこうしたロシア思想批判は、彼の戦時期の思想を理解するうえで重要な意味を持っているが、本論ではこの問題を扱う余裕がない。この問題は本論の続編として執筆する予定のもう一つの論文で扱うことにする。

トルベツコイやフランクの目には、ベルジャーエフ、ブルガーコフ、エルンがスラヴ主義の伝統を継承する思想家として一つのカテゴリーに含まれ、他の思想家たちと対立しているように見える。しかし、ベルジャーエフから見れば、二つの傾向の境界線はそれとは別のところにある。ベルジャーエフとそれ以外のロシアの宗教思想家の間、決定的な境界はそこにある。そして我々は、こうした二つの分類のうち、ベルジャーエフが描いている対立構図の方が当時のロシアの宗教思想の本質をより深いところで捉えているように思う。トルベツコイやフランクの分類は、エルンやブルガーコフの扱いに見られるように、表面的な主張内容に囚われているところがあるが、ベルジャーエフの分類は、それぞれの思想家の存在論の傾向と結びつくような深みに立脚してなされているように思えるからだ。その点は次節でこの時代の宗教思想家たちの存在論を検討することで明らかにできるだろう。その作業に移る前に、ここでは当時の思想状況についてもう少し情報を付け加えておきたい。

1-3. ソロヴィヨフの『ネーション問題』とロシア宗教哲学ルネサンスの思想

われわれはここまで、メシアニズムとミッシヨニズムという 20 世紀初頭のロシアの宗教思想の対立する二つの傾向を問題にしてきたが、ここでもう一つ触れておきたいのは、これら二つの傾向が実は同じ基盤を共有していることである。すでに見たとおり、ミッシヨニズムの立場に立つトルベツコイにはベルジャーエフのメシアニズムはスラヴ主義的、異教的な思想に見えるわけだが、実はベルジャーエフ自身もスラヴ主義の異教的ナショナリズムを批判しており、それを克服する自己の思想をキリスト教普遍主義の思想と見なしているのがあった。両者のメシアニズムとミッシヨニズムはたしかに対立しているが、ロシア思想のスラヴ主義的な伝統を克服するキリスト教普遍主義の思想を構想しようとする点では、実は同じ方向性を持っているともいえるのである。そもそも両者が異教的ナショナリズムやキリスト教普遍主義といった独特の概念を共有していることを考えても、彼らの思想が対立に先立ってある共通性を持っていることが予想されるはずである。

では彼らが共有する思想の基盤とはどのようなものか。ロシア思想史の情報を適切に援用すれば、この問いに答えることはそれほど難しいことではない。彼らの思想の基盤にあるのは、19 世紀の 80 年代を中心に行われたウラジーミル・ソロヴィヨフのスラヴ主義批判である⁽²⁶⁾。ソロヴィヨフが問題にしていたのは、スラヴ主義者がキリスト教の立場を主張しながら、キリスト教の一部でしかない東方正教会だけを正当なものとし、西方教会を一面的に批判していたことである。スラヴ主義は自己の特殊な立場にすぎないものを普遍と取り違え、それによってキリスト教の名の下で自己を不当に普遍化し、中心化してきたのである。ソロヴィヨフはそれを、東西教会の対立を超えたところにある真のキリスト教普遍主義を理解していないがゆえに生じた異教的なナショナリズムの傾向として強く批判していた。ソロヴィヨフのこうした批判は、的確な批判であるがゆえにスラヴ主義陣営から強い反発を受け、彼を孤立させることになる⁽²⁷⁾。しかし、それから何十年かの時を経て、その精神は 20

26 См.: Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // В.С. Соловьев. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989. С. 257-408.

27 このあたりの事情については、御子柴道夫『ソロヴィヨフとその時代 第二部 (1882 - 1900)』刀水書房、1982 年、第六章「ロシア・西欧・教会」が参考になる。

世紀初頭の「ロシア宗教哲学ルネサンス」の思想に継承され、スラヴ主義の伝統を克服しようとする新たな保守思想を生み出すことになるのである。

われわれが問題にしている思想家たちは、こうした流れの中で思考していると考えられる。ロシアという特殊から人類という普遍に移行しようとするトルベツコイやフランクの思想は、明らかにソロヴィヨフが切り開いた地平の上にあるものだと言えるし⁽²⁸⁾、ブルガーコフやイワーノフの思想も、彼らは表面的にはスラヴ主義に肯定的ではあるものの、その本質のところではすでにスラヴ主義を離れてソロヴィヨフの地平で思考していると言ってよい⁽²⁹⁾。そして、この点では彼らとは異質な思考を展開するベルジャーエフも同様である。彼が異教的ナショナリズムやキリスト教普遍主義といった独特な概念を用いていることを考えるだけでも、彼の思考がソロヴィヨフの地平を動いていることは十分に理解される⁽³⁰⁾。

ミッシヨニズムの傾向を持つ思想家たちも、それを批判しつつメシアニズムを主張するベルジャーエフも、いずれもソロヴィヨフが切り開いた地平で新たなネーション論を構想しようとしているのである。しかし、それによって多くの思想家がすべてのネーションの調和的な統一を理想とするミッシヨニズムの思想に向かうのに対して、ベルジャーエフのみが一つのネーションを中心化するようなメシアニズムの思想に向かうことになる。同じ源泉から発しているながら、なぜベルジャーエフだけが他の思想家とは明らかに異質な方向に向かうのか。ソロヴィヨフがスラヴ主義を批判しつつ、東西教会の統一という形で構想した普遍主義の性格を考えれば、後の思想家たちがそれをミッシヨニズムのような思想へ発展させるのは自然な流れであるように思える⁽³¹⁾。その中であって、なぜベルジャーエフだけがその自然な流れに逆行するような方向に向かうのか。

われわれはこの論文の冒頭で、ベルジャーエフの戦時期の思想の分かりにくさについて触れた。帝国主義やメシアニズムを中心概念とする彼の思想は、彼がそうした逆説的とも思えるような主張を行う意図を明確に示していないため、ある種の捉えどころのなさを持っている。ベルジャーエフの思想のそうした分かりにくさがここで改めて確認される。ベルジャーエフは一方ではソロヴィヨフの影響下にスラヴ主義のような19世紀的な自民族中心主義の

28 トルベツコイはソロヴィヨフを批判してもいるが、ここではその点については省略する。

29 たとえばベルジャーエフは、イワーノフはスラヴ主義にはないものをスラヴ主義の内に見出し、自分が作り出したスラヴ主義像を評価していると指摘している。*Бердяев Н.А. Омертвевшее предание // Мутные лики. М., 2004. С. 103-104.* 実際イワーノフの思想はスラヴ主義のそれとは異なる基盤に立脚しており、トルベツコイやフランク、さらにはベルジャーエフなどと明らかに近いところで思考している。

30 ベルジャーエフはソロヴィヨフの影響下にあることは、たとえば彼の次のような言葉からも伺える。「ウラジーミル・ソロヴィヨフは古いスラヴ主義とその偽りのナショナリズムや排他的な東方主義を精神的に終結させた。キリスト教普遍主義はソロヴィヨフの仕事の後に、最終的に意識の内にて着したと見なされねばならない」。 *Бердяев Н.А. Душа России // Судьба России. М., Харьков, 2000. С. 290.*

31 ソロヴィヨフのネーション理解がミッシヨニズムのそれに近いことは、彼の以下のような文章からもはっきりと理解される。「民族は自己を真の姿で、つまり宇宙の全体の一部分という姿で認めなければならない。民族はこの全体の他のすべての生きた諸部分との連帯を、高次の全人類的な利害における連帯を認めなければならない。そしてそれぞれの力に応じて、自己ではなく、全人類的な利害に奉仕しなければならない」。 *Соловьев. Национальный вопрос. С. 260-261.*

思想を異教的ナショナリズムとして批判しているながら、他方ではそうした傾向の帰結であるように思える帝国主義やメシアニズムを自己の立場として主張している。なぜ彼の思想はこのような展開の仕方をするのか。それを明らかにするには、彼の戦時期の思想の背景にあってその展開を方向付けている彼の哲学思想に目を向ける必要がある。われわれはここで節を改め、次節でその作業に取り掛かることにしたい。

2. 世界戦争と生の哲学

2-1. ロシア宗教哲学ルネサンスの思想における生の哲学

我々はこれまでさまざまな論文で、ベルジャーエフ、ブルガーコフ、フランク、イワノフなど、本論でも取り上げているこの時代の代表的な宗教思想家たちの認識論や存在論などを検討し、一見多様な方向に分散しているように見える彼らの哲学思想の基盤にはっきりとした共通性があることを明らかにしてきた⁽³²⁾。それについてはこれまで何度も取り上げているので、ここでは簡潔にその要点をまとめるにとどめたい。

我々が明らかにしてきたのは、まずはこの時代のロシアの宗教思想が実在をめぐる思想であるということである。この時代の思想家たちは、人間の意識に現れる現象としての世界にのみ視野を限定する経験論や批判哲学や実証主義などを批判し、そうした哲学が視野から外そうとする実在としての世界を問題化しようとする。彼らにとっては、人間の意識に現れる経験的な世界は、カントの現象界がそうであるように、人間が自己の認識能力に合わせて作り出した人間的な仮象であるにすぎない。それに対して、その人間的な仮象に覆い隠されて潜在化している物自体的な世界は、人間的に作り変えられる前の世界として、神の世界という意味づけを与えられることになる。彼らの探求は、その神の世界である実在の世界を直接的に捉えようとするものに向けられることになる。

実在をめぐる彼らのそうした探求は、同じように根源的な実在を捉えようとする「生の哲学」の影響を受けている。生の哲学においては、例えばニーチェやベルクソンの場合がそうであるように、根源的な実在は流動的に生成する世界、そしてそうした生成の中で絶え間なく新たな質を産み出し続けるような創造的な世界としてイメージされている。ロシアの思想家たちはそうした実在のイメージに影響を受けつつ、神の世界である根源的な実在を、動的、創造的に変容し続ける生命的な世界としてイメージすることになる。

しかし、彼らは生の哲学に影響を受けつつ、同時にそれを批判している。問題は、生の哲学が生成する実在を形式や秩序を欠いたカオスとしてイメージしていることにある。ロシアの思想家たちは、物自体的な世界を、それが人間的なものを超えた世界であるがゆえに神の世界と重ね合わせてイメージしている。だから、彼らにとって実在は単なるカオスであっ

32 主なものを挙げておく。「ディオニュソスと認識：ヴァチエスラフ・イワノフのニーチェ批判」『神戸外大論叢』55巻6号、2004年、49-69頁；「象徴秩序の彼方へ：ベルジャーエフの思想における自由と人格の概念をめぐって」『スラヴ研究』60号、2013年、1-28頁；「持続の知性化とアンチ・プラグマティズム：セミヨン・フランクのベルクソン解釈をめぐって」『神戸外大論叢』65巻2号、2015年、25-49頁；「セルゲイ・ブルガーコフの経済哲学におけるマルクス主義とソフィア論」『スラヴ研究』64号、2017年、75-107頁。

てはならないのである。それは、完成された秩序を持つ永遠の調和世界でなければならない。そのため、彼らは一方では生の哲学の实在概念を受け入れつつ、他方ではそれと対立するはずのプラトニズムを援用することでその实在概念を修正しようと試みることになる。しかし、实在を動的に生成するものと見なす生の哲学と、それを永遠に不動のアイデアと見なすプラトニズムは、その实在概念において明らかに背反する関係にある³³⁾。それでもロシアの思想家たちは両者の实在概念を結合し、動的で創造的な生成の流れでありながら、同時に永遠に不動でもあり続けるという矛盾した性格を实在に与えることになる。

この時代のロシアの宗教思想家たちの存在論には、生の哲学とプラトニズムを結び付けようとするこうした特異な共通性が見いだされる。しかし、そうした共通性を持ちつつも、彼らの存在論はその先で二つの対立する方向に分岐することになる。彼らは生の哲学に由来する動的な生成の流れにプラトニズムに由来する静的な秩序を接続しようとするわけだが、多くの思想家がプラトニズム的な秩序を实在そのものに内属させるのに対して、ベルジャーエフだけはそれを人間の創造行為によって外から实在に与えられるものとする。前者の場合、实在は内側からプラトニズム的な原理によって規制されることになるため、实在が生成するとしても、それはあらかじめ決まった回路に沿って展開するような生成にしかならない。彼らが想定する实在は、生の哲学的な動態性や創造性を失い、完全にプラトニズム化されることになる。それに対して後者のベルジャーエフの場合は、プラトニズム的な秩序は人間に由来するもの、つまり实在に外在するものであるため、人間による創造を受け入れる前の实在それ自体は、生の哲学が考えるのと同じように、盲目的、カオス的に生成するものであることになる。

人間が实在に外から秩序を与えるというこうした構図は、カントの現象界の構成に似ているが、ベルジャーエフは人間による实在の創造を、カントにおける世界構成とは異なったものとしてイメージしている。ベルジャーエフによれば、神の似姿である人間は、その意識深みに「人格」を持っている。そしてその人格を介して人間の意識には神の意志が流れ込んでくる。人間がその神の意志に従わずに創造を行うと、その創造は動的な实在を静的な仮象に凝固させるカント的な世界構成となるが、神の意志に従って創造が行われると、それは实在の動的で創造的な生成の流れを、その生命的な性格を維持したまま、アイデア界のような完成した調和世界に向かって変容していく目的志向的な流れに変えることになる。

ベルジャーエフはこのようなやり方で生の哲学的な生成にプラトニズム的な秩序を接合する。实在の生成のプロセスの外部に創造主体のような超越的な審級を想定し、实在の自体的な生成のプロセスを主体による創造のプロセスに変えてしまうベルジャーエフの存在論は、明らかに生の哲学から逸脱している。しかし、同時代のロシアの思想家たちが静態的な秩序を实在そのものに持ち込むことで、实在の動態性や創造性といった性格を喪失させ、生の哲学的な实在概念の本質そのものを変えてしまうのに対して、ベルジャーエフの場合は秩序化の原理を实在の外部に置いているため、实在そのものは盲目的に生成するもの、動的で創造的に変容するものという生の哲学的な特徴を維持していると言える。前者が生産の哲学的な実

33 例えばベルクソンがそうした対称関係の下に自己の生の哲学的な思想とプラトニズムとの差異を捉えている。ベルクソン（松波信三郎、高橋允昭訳）『創造的進化』白水社、1966年、354-370頁。

在をほぼ完全にプラトニズム化してしまうのに対して、後者は生の哲学的な実在のイメージを保ち続けている。彼らはいずれも生の哲学とプラトニズムを結びつけるが、一方の存在論が明らかにプラトニズム的であるのに対して、他方のそれは生の哲学的であるという差異を持っている。ロシアの宗教思想の存在論にはそうした二つの傾向があるのである。

以上のことを確認した上で、ベルジャーエフの存在論についてはもう一つ、ヤコブ・ベーメの「無底 (Ungrund)」の概念の影響という問題に眼を向けておくことにしたい。

2-2. 無底、自由、創造

上述のようなベルジャーエフの存在論の背景には、世界創造をめぐるベーメの神話的なイメージがある。ベーメによると⁽³⁴⁾、この世の始原にあるのは「無」である。肯定神学が考えるように、神が始原にあるのではない。始原には「無」があり、神もその無から生まれる。そして無から生まれた神が、今度は自らを産み出した無に向き直り、その無から世界や人間を創造する。肯定神学の言う「無からの創造」は、この世の最初の出来事ではなく、無からの神の誕生という第一の出来事の後を生じた二次的な過程なのである。

ベーメは始原の無を「無底 (Ungrund)」と呼ぶ。この無は、「何もない」という状態に永遠にとどまり続けるようなスタティックな無(ウーコン)ではなく、何ものかになろうとする欲求を秘めた潜在的な無(メーオン)である。それは、特定の何かになろうとするのではなく、何になるのかわからないまま、ともかく何かになろうとして絶えず自己の姿を盲目的に変容させ続けていく無定形のエネルギーのようなものである。原初の無からあふれ出してくるこの盲目的でカオス的なエネルギー、それこそがベルジャーエフが考える物自体的な実在である。それはどこへ向かっていくのかわからない盲目性やカオス性を特徴とするが、そうであるがゆえに、あらゆる形式から抜け出してその姿を絶えず変容させるような動態性や創造性を持つのである。

そして、このように原初の無からあふれ出してくる無定形のエネルギーとしての実在に形式を与え、それを形式化された存在へと造形するのが人間である。神の世界創造もこの盲目的なエネルギーに形式を与えてそれを調和的な存在へと造形するものであったが、ベルジャーエフによれば、神の世界創造は人間が原罪を犯したために未完のまま中断してしまった。そのため、原初の無からは今も一定の形式を持たないカオス的なエネルギーが湧出し続けている。そのカオス的なエネルギーを神に代わって存在へと造形しうるのは人間だけである。なぜなら、人間は神の似姿として作られた「神の子」であるのと同時に、神と同じく原初の無から生れた「無の子」でもあるからだ。人間は、神の子としては肯定神学が考えるように完全に神の手中にあるが、無の子としては、自己の内に神に由来しないもの、神の摂理から自立したものを持っている。だから人間は神の意志に反して原罪を犯すことができたのである。しかし同時に、それは人間が未完に終わった神の世界創造を継承し、無からあふれ出すカオス的なエネルギーを存在へと変換させる能力を持っていることを意味する。

プラトニズム的に思考する他の思想家たちは、実在が最初から自己を形式化する原理を自己自身の内に含んでいるというイメージを持っていた。彼らは神の世界創造はすでに完了し

34 ここではベルジャーエフの理解に沿ってベーメの思想を要約している。

ていると考えているのである。神は自己を形式化する原理を内に含んだものとして世界を創造し、物自体的な次元では今も世界はそうした完成状態を保ち続けているはずである。それに対してベルジャーエフは、神の世界創造は未完に終わったと考える。人間的な仮象の背後に隠れているのは、イデア界のような完成された調和世界ではなく、今も確定した形式を持たないまま流動し続けている無定形のエネルギーなのである。人間はそのような無定形のエネルギーに創造的に働きかける。そして人間が神の意志に従うなら、その盲目的な生成の流れは完成された世界に向かって変容していく目的志向的な流れに変わることになる。

ベルジャーエフはペーメの影響下に、生の哲学的な生成にプラトニズム的な秩序を結びつけるこうした存在論的な思想を構成する。上にも述べたように、それは生成する実在の外部に創造主体を想定したり、その主体の背後に神の意志を想定したりするものであり、明らかに生の哲学とは異質な要素を含んでいるが、それでも他の思想家たちのプラトニズム的な存在論と比べると、はっきりと生の哲学に近い存在論であると言える。ロシアの思想家たちは生の哲学とプラトニズムを接合させるという同じような方向に進みながら、その接合の仕方を異にするために、一方は生の哲学、他方はプラトニズムという異なった二つの方向にその存在論を展開させることになるのである。

2-3. 生の哲学的なネーション論とプラトニズム的なネーション論

以上のように、ベルジャーエフを中心にではあるが、ロシアの宗教思想家たちの戦争論の背後にある存在論的な思想を簡単にまとめてみた。彼らの存在論には全体として生の哲学とプラトニズムに由来する二つの背反する実在概念を結合しようとする共通性があるが、そうした共通性の枠内で、一方が実在を永遠に不動のイデア的な本質としてイメージするプラトニズムの方向に傾いているのに対して、他方は実在を動的な生成のプロセスにある生命的なものを見なす生の哲学の方向に傾いているという差異がある。

ところで、我々が今問題にしているのは、ソロヴィヨフの影響を受けた20世紀のロシアの宗教思想家の多くがミッシヨニズムの思想、つまり、あらゆるネーションの有機的な結合によって人類が調和的に統一されることを求めるような思想に向かうのに対して、同じようにキリスト教の立場を主張しながら、ベルジャーエフだけが彼らとはまったく逆に、帝国主義を肯定して反戦思想を攻撃したり、自民族中心主義的にも見えるメシアニズムを主張したりするのはなぜかということであった。一見不可解にも見えるこうした事態は、今見たような両者の存在論の差異によって説明できると考える。

まず、ベルジャーエフ以外の思想家たちが、ネーションの有機的な結合による人類の調和的な統一を求めるのは、彼らがネーションの問題をプラトニズム的に理解しているためだと考えられる。プラトンのイデア論に従えば、現実の世界では万物はばらばらの諸個体に分裂して混沌状態にあるが、イデア界においては、それらの原型であるイデアが相互に有機的に関係し合い、それらは一つの完結した調和的な体系をなしている。ロシアの思想家たちもそれと同じように、現実のネーションは排他的なナショナリズムによって分裂しているが、イデアとしてのネーションは、イデア界におけるイデアと同じように、相互に有機的に関係し合い、一つの完結した体系をなしているはずだと考える。だから彼らはネーションにとりついている歴史的な仮象を取り払い、原初のネーション、イデアとしてのネーションを取り戻

そうとするのである。そうすれば、今は対立しあっているネーションもプラトンのアイデアのように、互いを引き寄せあい、相互に結合して、アイデア界に相当するようなより高次の調和的な集合体を形成するはずだからである。彼らのミッショニズムの思想は、こうしたプラトニズム的なイメージに基づいて構築されている。

戦争論についても同様である。フランクに即して見たように、ミッショニズムの思想家たちは今回の世界戦争を、世界の表面に張り付いた人間的な仮象を取り払い、その下に隠されている原初の神聖な世界を明るみに引き出す出来事として意味づけていた。プラトニズムに従えば、人間の意識に現れる仮象の世界の背後には、アイデア界という完成された調和世界が存在する。それは、人間的な歴史に先だって与えられ、歴史的な生成変化の作用を受けることなく、原初の完成状態を不変のままに保ち続けている永遠の世界である。ロシアの思想家たちは、今回の世界戦争によって表層の仮象が破壊されることで、これまで人間には認識することができなかった世界、永遠に不変のままに保たれている原初の調和世界が人間の前に現れるのではないかという神秘的な希望を抱いている。だから彼らは、帝国主義のような現象は批判しつつも、世界戦争そのものは肯定的に捉えるのである。彼らにとって戦争は、人間を原初の永遠の世界に回帰させるかもしれないプラトニズム的な出来事なのである。

それに対してベルジャーエフは、ネーション論においても戦争論においても、これらの思想家たちとは異なった思考をしている。それは、彼がそれらの問題をプラトニズム的ではなく、生の哲学的に理解しているからである。プラトニズムも生の哲学も、いずれも人間的な現象の世界ではなく、物自体的な世界を捉えようとする实在論の傾向を持っている。だから、生の哲学的な思考をするベルジャーエフにも、戦争が歴史的に形成された人間的な仮象を破壊し、それによって物自体的な世界を開示するというイメージは見られる。しかし、それによって深層から現れるはずの世界を、ベルジャーエフはアイデア界のような永遠の世界であるとは考えない。深層から現れるのは、彼の場合には生の哲学的な实在である。つまり、盲目的に生成し、絶えずその姿を変え続けている流動するカオス的な世界である。戦争によって近代に構築されてきたブルジョア的な世界が破壊され、その合理化された世界に抑圧されてきた生命的なものがその下からあふれ出してくるのである。だから彼の思想はプラトニズム的な回帰の思想にはならない。戦争とともに表層に現れる实在は、彼にとってはそこに回帰すべきであるような調和世界ではない。戦争とともに現れるのは、すべてが流動するカオスの世界なのである。

ネーション論についても同様である。ベルジャーエフにとっては、ネーションはあらかじめ完成された状態で与えられているアイデアのような存在ではない。それは、未完成の状態にあって、今も成長し続けている生命的な存在である。ベルジャーエフが帝国主義のような現象を肯定的に捉えるのはそのためである。ネーションが自己の国境を越えて膨張しようとする傾向を示すのは、それが生命的な存在であるがゆえに、たえず自己の既存の枠組みを破壊しながら創造的に変容していこうとするからである。帝国主義のような現象は、ネーションが生きており、成長していることの現われなのである。だから、ネーションが自己の国境を越えて膨張しようとするのを抑圧してはならない。生命的な存在は、既存の秩序を破壊するような成長を繰り返しながら完成へ向かうものだからである。

ベルジャーエフが反戦思想や国境の不可侵性のような思想を批判するのもそのためであ

る。プラトニズム的に思考する思想家たちにとっては、ネーション間の境界は神の世界創造によって定められた永遠の境界であり、それを人為的に変えることはできない。彼らにとっては、国境はまさに神聖にして不可侵である。しかしベルジャーエフに言わせれば、既存の国境を絶対化してその枠組みの中にネーションを押し込めることは、ネーションの成長を阻害することであり、人類の統一という完成状態に向かって生成しようとするネーションの動きを抑圧することにしかならない。ミッシヨニズムの思想家たちは、世界は完成しているというプラトニズム的な前提に立っているため、その完成状態に世界をとどめようとする傾向を持っている。それに対してベルジャーエフは、世界は未完成であり、今もカオス的な状態に置かれていると見なしている。だから、彼は世界を現在の状況に固定しようとする傾向を批判する。彼にとっては、反戦思想や国境の不可侵性の思想は、世界がすでに完成しているという見せかけを作り出すことでネーションの成長を抑圧し、現状を維持しようとするイデオロギーでしかないのである。

このように、戦時期のロシアの宗教思想に見られるメシアニズムとミッシヨニズムという対立の背景には、生の哲学とプラトニズムという彼らの存在論における傾向の違いがある。そのことを明らかにすることで、一見すると不可解に見える、そして相互にどのように関連するのかが不明瞭なベルジャーエフの戦時期の断片的な思想が、一貫した論理を持つ思想として理解されるようになる。この後の第3節と第4節では、ここで明らかにしたことをもとに、ベルジャーエフの戦時期の思想の中心である帝国主義の理論やメシアニズムの理論をより具体的に検討していくことにしたい。

3. 帝国主義の理論

3-1. ナショナリズムと帝国主義

ここではまずは帝国主義に関するベルジャーエフの思想について考えることにしよう。前にミッシヨニズムの思想家たちがソロヴィヨフの影響下に帝国主義を批判しているのとは違い、同じソロヴィヨフの影響を受けながら、ベルジャーエフだけが帝国主義を肯定的に捉えていると言った。しかし、より正確に言うと、実はベルジャーエフも帝国主義を全面的に肯定しているわけではない。彼は帝国主義に対して否定的な発言も行っている。われわれは、まずは帝国主義に対するベルジャーエフのそうしたアンビバレントな態度を整理して示し、帝国主義に関する彼の思想をもう少し正確に捉えておくことにしたい。

彼はある論文で、帝国主義を「神聖帝国主義」と「ブルジョア帝国主義」という二つのタイプに分類している⁽³⁵⁾。彼が用いている「神聖」と「ブルジョア的」という二つの言葉から判断すると、一方がキリスト教と結びついた宗教的な帝国主義であるのに対して、他方が物質的な価値を追求する経済的な帝国主義であるということになるだろう。たしかに、これら二種の帝国主義にはそうした性格が与えられている。しかし、問題はそれだけではない。ベルジャーエフが二つの帝国主義を区別する際に重視しているのは、それらとナショナリズム

35 Бердяев Н.А. Империализм священный и империализм буржуазный // Футуризм на войне. М., 2004. С. 33-39.

との関係である。帝国主義とナショナリズムは、ベルジャーエフに従えば、本来対立するものである⁽³⁶⁾。帝国主義がネーションを超えて人類を統一しようとする普遍化の運動であるのに対して、ナショナリズムは逆に自己の閉域に閉じこもろうとするネーションの個体化の運動である。古代ローマ帝国から19世紀のナポレオンに至るまで、人類の歴史は帝国主義の普遍化の志向によって駆動されてきた。しかし、ナポレオンの失墜とともに帝国の理念が衰退し、それと入れ替わりにナショナリズムが台頭して、個体化のプロセスが始まることになる⁽³⁷⁾。しかし、ナショナリズムの時代である19世紀以降も、普遍化を志向する帝国主義の傾向が完全に消えてしまうわけではない。普遍化の志向は、対立するはずの個体化の志向と混ざり合った形で現れるようになる。

それがブルジョア帝国主義である。それは人類を統一しようとする志向を持っているが、かつての神聖帝国のように普遍的な精神の下に全人類を統一しようとするのではなく、一つのネーションの原理を拡張し、そこに他のネーションを組み込むようにして統一を実現しようとする。たとえば、他のネーションやその領土を自己の国民経済のメカニズムに組み込もうとするイギリスの帝国主義がそうであり、また同化によって世界全体を自己の文化的な価値観のもとに包摂しようとするドイツの帝国主義がそうである。いずれの場合も、多様なネーションは膨張する一つのネーションの閉域に組み込まれる形で統合される。問題は、帝国の掲げる理念が宗教的であるのか経済的であるのかということにだけあるのではない。それが志向するのがネーションを超えた統一なのか、それとも一つのネーションの膨張による統一なのかということが問題なのである。

ブルジョア帝国主義は、ナショナリズムの時代の帝国主義であるため、普遍化の志向と個体化の志向を歪んだ形で共存させている。だからベルジャーエフはそれに対して肯定的でありつつ同時に批判的でもあるのである。一方、ミッシェニズムの思想家たちにとっては、帝国主義は全面的に否定的なものである。ベルジャーエフが19世紀の帝国主義をナショナリズムとそれとは異質なものの混合物と見なしているのに対して、ミッシェニズムの思想家たちは19世紀の帝国主義をナショナリズムと完全に同質なものと見なしている。彼らにとっては、自民族を中心化しようとする思想は、スラヴ主義がそうであるように、不可避免的に自己の原理を世界規模に拡張しようとする欲望を抱く。ナショナリズムは不可避免的に帝国主義へと展開するのである。だから、ナショナリズムを異教的なものとして批判する彼らは、それと同質のものとして帝国主義をも全面的に否定するのである。

ベルジャーエフは帝国主義の中にナショナリズムと同質なものとそれとは異質なものの両方を見ている。だから彼は帝国主義に対してアンビバレントな態度を取る。それに対してミッシェニズムの思想家たちは帝国主義の内にナショナリズムと同質なものしか見ていない。だから彼らは帝国主義を全面的に否定する。ベルジャーエフとその他の思想家たちの帝国主義に対する異なった態度は、以上のようにまとめられるように思える。

しかし、実際にはそうした理解は正確ではない。というのは、確かに彼らの帝国主義に対

36 Бердяев Н.А. Национализм и империализм // Судьба России. М., Харьков, 2000. С. 365-372
を参照。

37 Бердяев. Империализм священный и империализм буржуазный. С. 33-34.

する態度は、彼らが帝国主義とナショナリズムの関係をどのように理解しているのかに規定されているのだが、それ以前に、そもそも彼らが「ナショナリズム」という言葉で意味しているものが同じものではないからである。ミッシェニズムの思想家たちが「ナショナリズム」と呼ぶのは、自民族中心主義的でそれゆえに他のネーションに対して排他的で拡張主義的な態度を取るような傾向である。自己のネーションの境界を越えて自己を外部へと拡張しようとする傾向、それが彼らにとってのナショナリズムである。それに対してベルジャーエフの場合は、すでにみたとおり、逆に自己の閉域に閉じこもうとする個体化の傾向がナショナリズムなのであった。だから、前者から見れば、ネーションが国境を越えて自己を拡張しようとすることを肯定するベルジャーエフの帝国主義的な思想はナショナリズムになるが、逆に後者から見れば、むしろ既成の国境を絶対化し、その枠の中にあらゆるネーションを閉じ込めようとするミッシェニズムの思想こそがナショナリズムなのである。両者はいずれもナショナリズムを批判しているが、そこで一致しているのは名前だけである。彼らは実は、まったく逆の傾向をナショナリズムという同じ言葉で批判しているのである。

こうしたナショナリズム概念のずれは、彼らが異教的なナショナリズムの批判を介して構想するそれぞれのキリスト教普遍主義の思想の方向性をも規定している。ミッシェニズムの思想家たちはナショナリズムという名の下に拡張主義的な傾向を批判し、それとは逆の傾向を、つまりすべての国民が自己の枠にとどまることを求めるミッシェニズムの思想をキリスト教普遍主義の思想として構想する。それに対して、ベルジャーエフは逆にナショナリズムという名の下で自己の境界に閉じこもうとする個体化の傾向を批判し、それとは逆の傾向、つまり諸国民が既成の国境を超え、現状の国際関係を変容させながら最終的な統一に向かうことを促すような帝国主義的なメシアニズムの思想をキリスト教的な普遍主義の思想として構想することになる。

このように、彼らのナショナリズム概念のずれは、彼らが異教的なナショナリズムの批判を介して構想するそれぞれのキリスト教普遍主義の思想の方向性をも規定している。すでに指摘したとおり、ベルジャーエフの戦時期の思想は体系的に理論化されていないため、それを体系的に理解するには彼の存在論を背景としながらさまざまな断片的な主張をくみあわせ、彼の構想を再構成する必要がある。そうした作業を行う上で、彼が構想する普遍主義の方向性を示唆するナショナリズム批判は重要な意味を持ってくるように思える。そのため、ここでもう少し彼のナショナリズム批判にとどまり、それに付随して現われるいくつかの問題を考察しておくことにしたい。

3-2. ベルジャーエフのスラヴ主義批判

すでに見たとおり、ベルジャーエフもその他の思想家たちも、いずれもロシアの宗教的な保守思想の源流であるスラヴ主義を「異教的ナショナリズム」の名の下に批判している。スラヴ主義には、自国民の原理を真の世界的な原理として西欧の合理主義に対抗させ、それを自己の境界の外に持ち出そうとする拡張主義的な傾向があり、ミッシェニズムの思想家たちはそうした傾向を異教的なナショナリズムとして批判するのである。しかし先ほど見たとおり、ベルジャーエフの場合には拡張主義的な傾向は統一へ向かう普遍化の傾向としてむしろ肯定的に捉えられており、逆にそれに対立する個体化の傾向こそがナショナリズムと呼ばれ

ているのであった。では、ベルジャーエフがスラヴ主義をナショナリズムとして批判するとき、彼はスラヴ主義のどこに個体化の傾向を見出しているのか。

ベルジャーエフはスラヴ主義者のホミャコフについて書かれた 1911 年の著書で⁽³⁸⁾、彼のことをいくぶん揶揄するように「地主の旦那」と呼んでいる。あるいは「百姓」とさえ言っている⁽³⁹⁾。ベルジャーエフがこうした言葉で言おうとするのは、ホミャコフの思想が自己の所有する土地、ロシアの大地と緊密に結びついた思想だということである。ただしそれは、ホミャコフが根無し草的な西欧派の知識人とは違って地に足の着いた思想家だということではない。そうではなく、ホミャコフの思想がロシアという一地方と過度に結びついた思想だということ、もっとはっきり言えば、普遍性を持たない地方的な思想だということである。真に普遍的な思想、例えばキリスト教のような思想は特定の領土に結びついたりせず、あらゆる場所に遍在するような脱空間的な放浪者的な性格を持っている。それに対してスラヴ主義の思想は特定の地方的な空間に縛り付けられた定住者的な思考である⁽⁴⁰⁾。ベルジャーエフはスラヴ主義に見られるそうした地方主義的な傾向をナショナリズムとして、つまり自己の枠組に閉じこもろうとする個体化の傾向として批判するのである。

こうしたベルジャーエフの批判は、しかしもう少し深く読み込む必要がある。ベルジャーエフにとって問題は、スラヴ主義の思想が一地方的なものか世界規模のものかというところにあるのではない。問題は、規模の大小に関わらず、スラヴ主義がそもそも土地という空間化された世界に囚われていることにある。ベルジャーエフにとっては、ネーションの本質は、決して空間化されることのない形而上学的な性格のものである。ロシアのネーションが偶然的に占有している特定の空間や、その空間の上に形成されてきた経験的な諸事象、たとえば伝統的な生活風習や文化のような「ロシア的」な諸現象は、本来は非空間的な性質を持つロシアのネーションの形而上学的な本質が空間化されて外部に表れ出た、その単なる経験的な現われでしかない⁽⁴¹⁾。しかし、地主的に自己の存在する土地に執着するスラヴ主義の思想家たちは、その土地の上に形成された経験的な現われにすぎないものに執着し、そうしたものをネーションの本質と誤認してしまう。

すでに述べたように、ベルジャーエフは生の哲学の影響下で、ネーションを絶え間なく生成しつつ、自己の姿を不断に変容させていくような生命的な存在と見なしている。ネーションはその生成の過程で無数の一時的な現われを身にまといながら、その姿を変容させていく。その時、ネーションの本体をなすのは、様々な現われを身にまといながら変容し続ける生命的な存在それ自体である。しかしスラヴ主義はそうした本体そのものを捉えようとせず、その本体と一時的に結びついていた偶然的な現わればかりを追いかける。彼らはとりわけ農村

38 *Бердяев Н.А. Хомяков. М., 2005. С. 102* 他参照。

39 *Бердяев. Хомяков. С. 46, 79, 103* 他参照。

40 *Бердяев. Хомяков. С. 183.*

41 例えばベルジャーエフは、「人種も領土も言語も宗教もナショナルリティーの規定において様々な役割を果たしているが、それらはすべてナショナルリティーを規定する特徴ではない。(…) ナショナルリティーは、あらゆる個的な存在と同様に、謎めいた神秘的で非合理的なものである。その神秘を最後まで知り尽くすにはナショナルリティーの中に入り、その創造的な生の活動に加わらなければならない」と述べている。*Бердяев Н.А. Национальность и человечество // Судьба России. М., Харьков, 2000. С. 354.*

共同体やロシア正教会などの社会制度に執着し、そうしたものをネーションの本質と誤認し、そうした偶然的な現われに固着してしまう。

ベルジャーエフにとってこうした固着が問題なのは、それがネーションの真の形而上学的な本質を忘却させてしまうということに加え、それがネーションの本来的な性格であるもの、つまり絶えず生成し、自己を創造的に変容させようとするその生命的な性格を抑圧する可能性があるからである。ネーションをそのある特定の経験的な現われによって規定しようとする人々は、偶然的に選ばれただけのそうした現われをネーションの永遠の本質であるかのように見なし、そうした自己の主観的なイメージに合致するようにネーションを常に同じ状態にとどめようとしてしまう。スラヴ主義の場合であれば、過去の一時点の社会制度でしかない農村共同体をロシアの永遠の本質、あるいは時間を超えた当為のように見なすことで、ロシアのネーションの成長をその段階にとどめてしまう⁽⁴²⁾。何らかの経験的な現われに対する固着は、絶えず姿を変えながら成長しようとするネーションの動きをある特定の段階に縛り付け、静態化させる働きをしてしまうのである。

ベルジャーエフがスラヴ主義をナショナリズムとして批判するときに念頭に置いているのは、おそらくこうしたことだと考えられる。絶えず生成し変容し続けるネーションの本体に目を向けず、その経験的な現われだけに目を向け、そのいずれかに固着することでネーションを静態化させてしまうような思考、それがベルジャーエフにとってのナショナリズムである。特定の経験的な現われに対する固着は、ネーションの絶え間ない成長に外から枠をはめてしまい、ネーションが自己の既成の枠をはみ出して成長し、他のネーションとの融合や統合へ向かおうとする普遍化の動きを阻害することになる。それはネーションの個体化の傾向を生み出すのであり、ベルジャーエフはスラヴ主義に見られるそうした個体化の傾向をナショナリズムとして批判するのである。

ベルジャーエフのナショナリズムの概念が以上のようなものだとすれば、それを克服しようとする彼の帝国主義的なメシアニズムの思想は、これとは逆の方向性を取るはずである。つまり、経験的な諸特徴に対する固着を取り払い、ネーションをその本来の生命的なありようへと解放することによって実現されるはずである。つまり、ネーションを人間的、歴史的な現われにおいて捉えるのではなく、物自体として捉えることである。現象のレベルでは個体として現れるものが物自体のレベルでは相互に融合しつつ一体化へ向かうというこのイメージは、生の哲学にも見られるものである。例えば、ショーペンハウアーやニーチェにおいては、表象の世界では個体化した状態で現れる生命は、物自体的な意志の世界では生成の流れに巻き込まれることによってすべてが融合した一者の状態で現れる。また、ベルクソンの場合には、ある全体を構成する諸要素は人間の知性が介入するとばらばらに分解してしまうのに対して、直観によって持続的な連続性において捉えられる時には、互いに融合して一つの連続的な流れとなって現れる。生の哲学に見られるこうした個体化と統一のイメージと

42 ベルジャーエフは1915年に書かれた論文で次のように述べている。「ロシアの独自性はロシアの後進性と混同されてはならない。(…)ロシアの後進性は創造的な能動性によって、文化的な発展によって克服されねばならない。国民的な独自性は、後進性といかなる共通性も持たない。それは発展の低次の段階ではなく、高次の段階で現れるはずのものである」。Бердяев Н.А. Азиатская и европейская душа // Судьба России. М., Харьков, 2000. С. 321-322.

重なるように、ベルジャーエフは現象のレベルでは分裂した状態で現れる諸国民が、物自体的な世界においては相互に融合しあい、その融合状態において生成の流れを形成しつつ、統一へ向かって自己を創造的に変容させていくと考えるわけである。

ベルジャーエフの独自のナショナリズム概念を明らかにすると、そこから、彼がナショナリズム批判の先に構想しているキリスト教普遍主義の思想の概略的なイメージが推測できるようになる。しかし、ベルジャーエフの戦時期の思想の核に当たるその普遍主義の思想については、メシアニズムを取り上げる次節で検討することにし、ここでは上に見た空間的な世界（定住者の、ナショナリズム的）と非空間的な世界（放浪者の、普遍的）という対のイメージに関連する問題をもう少し考察しておくことにしたい。

3-3. 空間的な世界と深層の世界

われわれは、ベルジャーエフがナショナリズムを批判して新たなネーション論を構想しようとする時、スラヴ主義者に見られるような特定の空間に固執する定住者の思考と、キリスト教のように特定の空間に縛られることのない放浪者の脱空間的な思想という対をなすイメージを用いているのを見てきたが、興味深いことに、空間的なものと脱空間的なものというこれに類する対は、ブルガーコフやイワーノフといった彼と同時代の思想家たちにも見出すことができる。

たとえば、ブルガーコフはある論文で⁽⁴³⁾、地下に渦巻いている無定形の流動的なマグマと、そのマグマが冷え固まってできた地表の固い地盤という、空間的なものと脱空間的なものに連なるような対を用いて西欧の物質文明に対する批判を行っている⁽⁴⁴⁾。ブルガーコフによれば、西欧の人々は自分の足元の地盤の安定性を信じ、その地盤の上に豊かな物質文明を構築し、その空間的な世界に安住している。しかし、今は揺るぎなく安定している地盤もかつては流動的なマグマであった。だからその地盤が再び地下のマグマに飲み込まれて流動化する可能性は常に存在する。しかし、自分たちの地上の国を信じ、そこに安住している人間は、その下に広がっている真の世界、流動するマグマが象徴する非「場所」的な世界の存在を忘れてしまう。地上の国に対するこうした俗物的な信頼を、ブルガーコフは「場所の哲学」とか「場所の宗教」と呼んでいる⁽⁴⁵⁾。そうした哲学や宗教を生み出すことで、西欧の人々は本来の非場所的なカオスの世界を忘却し、静態化した快適な物体の世界に閉じこもってしまった。しかし、その世界を破壊し、安定していた地盤を揺り動かすような出来事が生じる。それが世界戦争である。戦争は、人間が地表に建設してきた場所的な世界を破壊し、それに覆い隠されていた地下のマグマを解き放つことで、地表のすべてを原初のカオス的な流動に溶

43 *Булгаков С.Н. Война и русское самосознание // Труды по социологии и теологии. Т. 2. М., 1997. С. 143-171.*

44 同じように空間的な世界と脱空間的な世界という対を用いながら、ベルジャーエフは19世紀的な思想の典型としてロシアのスラヴ主義を批判するのに対して、ブルガーコフは西欧文明を批判する。彼は19世紀的な思想からの脱却という問題を西欧の物質文明からの脱却という問題にすり替えてしまう。こうしたところにトルベツコイが批判するようなブルガーコフのスラヴ主義的な逸脱が現れている。

45 *Булгаков. Война и русское самосознание. С. 154.*

解させる。西欧がその植民地主義によって世界中に張り巡らせてきたブルジョア的な世界が破壊され、世界は原初の根源的な実在へと回帰するのである。

このように、ブルガーコフの戦争論も、空間化された世界と空間化される前の世界というベルジャーエフの場合と同様のイメージを用いているが⁽⁴⁶⁾、両者の類似はさらに指摘できる。ベルジャーエフの論考は戦争前のものであるため、ブルガーコフの場合のように空間的な世界を破壊する戦争というイメージは現れないが、それに類するイメージはすでに現れている。ベルジャーエフは先の論考で、スラヴ主義者たちは強い宗教的な感覚を持っていながら、不思議なほど神秘主義的、終末論的な感覚を欠いていると何度か繰り返している⁽⁴⁷⁾。ロシアの大地に強固に根を張った地主的なスラヴ主義者たちは、その大地がいつか動きだし、やがて崩壊するかもしれないという終末論的な感覚、そしてその大地の背後に非空間的な不定形の世界が潜んでいるという神秘的な感覚を持たないのである。ベルジャーエフは、「ホミャコフは地震を知らなかったし、地震を予感することもなかった。彼の足元の地面は揺れ動いていなかった」と述べている⁽⁴⁸⁾。ロシアの大地に、人間的な空間的な世界に根を張ったスラヴ主義者のホミャコフは、人間的な世界がかりそめのものであることを知らず、その不安定性に気づくこともない。逆に言えば、20世紀の思想家であるベルジャーエフはすでに足元の地面の揺れを、つまり人間的な空間の世界が崩壊し、その下から非空間的で非人間的な何かが見えようとしているという強い予感の中で生きていたということである。そして実際、彼が予感していた「地震」は、その数年後に世界戦争となって現れるのである。

彼らはいずれも、戦争を表層の空間的な世界を破壊するもの、それによって深層に抑圧されていた非空間的な世界を人間の眼前に露呈させるものとしてイメージしている。こうしたイメージは、少し唐突だがレーニンの帝国主義論と比較することが可能だと思われる⁽⁴⁹⁾。レーニンの帝国主義論は、帝国主義から世界戦争に至る世界史のプロセスを一貫して空間的なイメージで捉えている。つまり、帝国主義は西欧近代のブルジョア的な世界が地球の全表面に漸次的に拡張していく空間的なプロセスであるが、そのプロセスが極限に達して地球の全表面が西欧列強に分割された後、世界戦争を介して今度は世界の再分割という形でやはり空間的なプロセスが始まることになる。植民地が地球上の全空間を覆いつくし、もはや植民地化すべき空間がなくなった時、空間的なプロセスは一つの臨界に達するわけだが、その臨界点で生じる世界戦争とともに、人間の歴史は今までのプロセスを折り返すように、世界の再編という形で新たに空間的なプロセスを開始するのである。

それに対してロシアの宗教思想家たちは、戦争の前までは空間において進行してきた歴史のプロセスが、世界戦争を転換点としてそれとは異質な非空間的なプロセスに移行するとい

46 ブルガーコフの論文には遊牧的なものと定住的なものとの対照や、場所への執着と終末的な感覚（場所がいずれは崩壊するという感覚）の対照などが見られるが、それを考えると「場所」に関する彼の思想にベルジャーエフのホミャコフ論が強い影響を与えた可能性は十分にある。

47 *Бердяев. Хомяков. С. 80* 他参照。

48 *Бердяев. Хомяков. С. 82* 他参照。

49 レーニン（宇高基輔訳）『帝国主義』岩波文庫、1995年を参照。なお、レーニンの帝国主義論についてはこの後取り上げるイワーノフの戦争論との関連で取り上げたことがある。北見「世界戦争とネオ・スラヴ主義」143-149頁を参照。

うイメージを抱いている。彼らが地震による地表の空間の裂開として、また地下のマグマの噴出による地表の地盤の溶解としてイメージする世界戦争は、歴史のそれまでの空間的なプロセスの継続を不可能にするような出来事である。それは空間的な世界を崩壊させ、人間を原初の非空間的な世界へ、物自体的な世界へと連れ戻す。世界史は、空間的な世界を破壊する世界戦争とともに、空間の世界を離れて脱空間的な世界へと移行する。あるいは空間の崩壊とともに世界史のプロセスそのものが終わり、歴史とは次元を異にする新たなプロセスが始まる。ロシアの宗教思想家たちは、そうした終末論的な、そして神秘主義的なイメージを世界戦争に対して抱いているのである。

同じようなイメージは、さらにヴァチスラフ・イワーノフの戦争論にも見いだすことができる⁽⁵⁰⁾。イワーノフは世界戦争に関連して、世界の全体性に関わる二種の概念を区別している。一方はмировой（世界的）あるいはвсемирный（全世界的）といった言葉で表現される全体で、彼によれば、それは外面的、空間的な全体である。それに対してもう一方の全体は、教会がвселенский（普遍的・宇宙的）という言葉で表している全体であり、こちらは深層的、精神的な全体である⁽⁵¹⁾。そして彼によれば、今回の戦争は後者の全体に関わるものである。この二つの全体で言えば、レーニンの帝国主義論は今回の戦争を前者の全体、つまり空間的な全体に関わる出来事として捉えている。それに対してイワーノフは、今回の戦争を後者に関わる出来事として、つまり人類を近代的、ブルジョア的に構築された空間的な世界から離脱させ、その下に隠されているもう一つの世界、深層的、精神的な世界に向かわせる出来事として意味づけようとしているわけである。

このように、世界を表層の空間的な世界と深層の非空間的な世界に分け、そうした二つの世界との関連で世界戦争を意味づけようとする試みが、メシアニズムとミッシヨニズムの差異に関わりなく、この時代のロシアの宗教思想に共通して認められる。ロシアの宗教思想家たちは、植民地主義や帝国主義の帰結として生じた世界戦争が空間的な意味を持つ出来事であることを理解したうえで、その戦争を契機として世界が空間的な次元から脱空間的な次元に移行するという神秘的なイメージで戦争を意味づけるのである。

3-4. 生の哲学的な戦争論とプラトニズム的な戦争論

三人の思想家たちの戦争論に空間的なものと脱空間的なものという特異なイメージが共通して現れるのは、この時代のロシアの宗教思想全体がそうしたイメージを生み出すような方向性を持っていたからだろう。この時代の宗教思想家たちは、実証主義や唯物論などの19世紀的な哲学の経験的、現象的な性格を批判しつつ、それへの反動として物自体を直接的に捉えようとする実在論の方向に向かっていく。同じように、彼らはそのネーション論においても、スラヴ主義のような19世紀の歴史主義的なナショナリズムを批判し、本質主義的なネーション理解に移行するという同じような動きを示している。当時の宗教思想は、全体として19世紀の反形而上学的な傾向を退け、それに対する反動として神秘主義的な方向に向かうという共通の方向性を持っていたのである。空間的な世界の背後に脱空間的な世界を想

50 *Иванов Вяч.* Вселенское дело // Родное и вселенское. М., 1917. С. 5-18.

51 *Иванов.* Вселенское дело. С. 5-6.

定するという三人の思想家が共有するイメージも、ロシアの宗教思想全体に生じたそうした転回に由来するイメージだと考えられる。

この時代のロシアの宗教思想は、このように思想史の大きな流れの中で捉えると、19世紀的な思想に対する反動として、一つのまとまった傾向をなしていると考えられる。しかし、すでに指摘したとおり、この同じ傾向の思想の中にも、二つの対立する傾向が存在するのであった。つまり、プラトニズム的な存在論と生の哲学的な存在論という対立があり、それを反映するように、戦争論やネーション論においてもメシアニズムとミッシヨニズムという対立があるのであった。

プラトニズム的に思考する思想家たちは、戦争が表層の世界を破壊することでイデア界のような完成された永遠の調和世界が現れると考え、その調和世界への回帰を志向することになる。それに対して生の哲学的に思考するベルジャーエフは、表層の空間的な世界が破壊されることで現れる世界を、今も流動的に変容し続ける未完成のカオス的な世界であると考え⁽⁵²⁾。ベルジャーエフにとって戦争は、人間を完成された調和世界へと回帰させる出来事ではない。戦争は、盲目的な流動状態にある実在の真の姿を暴き出すことで、人間に自己の創造の使命を思い出させる出来事である。表層の空間化された人工世界に安住する人間は、そのブルジョア的な世界、もしくはカント的な表象の世界が持つ完成の見せかけに騙され、深層に抑圧されている真の世界、未完成の状態のまま流動し続けている世界を忘却してしまっている。戦争は、その表層のブルジョア的、あるいはカント的な世界を破壊することで、深層のカオス的な世界を暴きだし、そうした未完性の世界を完成に導くという世界創造の使命を人間に思い出させるのである⁽⁵³⁾。

ミッシヨニズムの思想家にとっては、世界戦争は神が創造した原初の世界に人間を回帰させるプラトニズム的な出来事であった。それに対してベルジャーエフにとっては、それは人間が心地よい空間的な世界の中から引き出され、万物を巻き込む巨大な生成の流れの中に投げ込まれるような出来事、いわば生の哲学的とでも言えるような出来事である。しかし、ベルジャーエフの存在論をまとめた時にも指摘したように、ベルジャーエフの存在論はたしかに生の哲学的ではあるが、生の哲学とは異質なものを含んでもいた。その存在論は、正確には生の哲学ではなく、彼独自の創造の哲学である。そしてそのベルジャーエフ独自の創造の

52 先ほど見たように、ブルガーコフも深層の世界を非場所的な流動的な世界と考えており、そのイメージはミッシヨニズムの思想家たちの静態的なイデア界のイメージよりもベルジャーエフの生の哲学的なイメージに近いように思えるかもしれないが、実際にはそうではない。彼は確かに世界が最初から完成しているとは考えていないが、上に指摘したとおり、ブルガーコフも代表的なソフィア論者の一人であり、彼は神の創造計画、つまりソフィアは、すでに種子の状態で世界に含まれていると考えている。その種子が生育することで世界は自動的に完成に向かうというのが彼の思想である。そうした発想は生の哲学的ではなく、プラトニズム的な回帰の思想に近いと言える。北見「セルゲイ・ブルガーコフの経済哲学」参照。

53 ベルジャーエフはある論文で次のように述べている。「戦争の本性は創造的なものではなく、否定的で破壊的なものである。しかし戦争は創造的な力を覚醒させ、生の深化を促すことができる。人類の前には次々に新しい創造的な課題が、存在の暗い原初の深みから発するエネルギーを新たな生や新たな意識に創造的に変容させるという課題が立てられる」。Berdyayev N.A. *Космическое и социологическое мироощущение* // Судьба России. М., Харьков, 2000. С. 401.

哲学と密接に結びついているのが、彼の戦争論の核をなすと言えるメシアニズムの思想である。我々は最後に、次節でそのメシアニズムの思想に目を向けておくことにする。

4. メシアニズムの理論

4-1. 生の哲学と創造の理論

我々は、世界戦争の時代のベルジャーエフの思想を、その背景にある生の哲学的な存在論との関連で明らかにしようとしてきた。しかし、前節でみた彼のナショナリズムや帝国主義に関する思想の場合には、それを生の哲学との関連のみで解説することが可能だが、メシアニズムの思想になると、生の哲学との関連だけではそれを十分に捉えることができなくなる。問題は、ベルジャーエフのメシアニズムの思想にはメシアという創造の主体が存在することにある。生の哲学における実在の生成には、その生成のプロセスの外部に立つような超越的な主体は存在しない。たえず変容する実在の巨大な流れは、あらゆるものを例外なくその流れの中に巻き込み、世界のすべてを変容させてしまうような、外部を持たない全体としてイメージされている。そしてそうであるがゆえに、その生成の流れは、外から与えられる形式や構造の拘束を受けることがなく、あらゆる枠組みを破壊しながら展開するような動的で創造的な変容の流れでありうるのである。

しかし、ベルジャーエフはそうした盲目的な変容の流れの外部に、その流れに創造的に関与するメシアという主体を想定しようとする。その主体は、盲目的に変容していく流動的な無定形の世界に外部から形式を与え、それを一定の形式を持った存在へと造形する働きをすることになる。我々が問題にしているネーションの場合も、そのような主体がいなければ、その変容のプロセスはどこに向かっていくのかわからない盲目的な生成という生の哲学的なプロセスになるはずだが、何らかの主体がその生成の流れに外部から創造的に関わることで、その主体がネーションたちの変容のプロセスを人類の統一という最終目的に向かう目的志向的なプロセスに変えることになる。しかし、そのように合目的化された生成の運動は、もはや生の哲学的な生成とは言えない。メシアという世界創造の主体を想定するベルジャーエフのメシアニズムの思想は、そしてその背後にある彼の創造の哲学も、すでに生の哲学からは逸脱している。そして彼の思想は、生の哲学から逸脱した分だけ、それが本来対立しているはずのプラトニズムに接近することになる。

というのは、ベルジャーエフは実在が固有の秩序を持っているというプラトニズム的な想定を生の哲学的な観点から否定するわけだが、彼はそのようにして実在から排除したその秩序を、今度は実在の外部に存在する創造主体を介して改めて実在に持ち込むことになるからだ。実在の生成の流れの外部に存在するメシアという創造主体は、生の哲学的な実在の生成の流れ、盲目的でカオス的な流れの中にプラトニズム的な秩序を持ち込み、それによってどこに受かっていくのかわからないような盲目的な生成を、完成された世界へと向かって変容していく目的志向的な流れに変える存在なのである。生の哲学には存在しない創造主体という存在は、ベルジャーエフの思想を生の哲学から離反させるとともに、その分だけそれをプラトニズムに近づけるものなのである。

ベルジャーエフのナショナリズム批判や帝国主義論においては主体の存在がそれほど前面

には現れてこないもので、それらは生の哲学的な思想として解釈することが可能である。しかし、メシアという主体を本質的な契機とするメシアニズムの思想になると、それは純粋に生の哲学的な思想としてではなく、それとは対立するはずのプラトニズム的な要素を混在させた思想として理解する必要がある。では、外部の主体という異質なものを含んだ生成のプロセス、より正確には創造のプロセスは、どのようなものとして想定されているのか。以下の部分で彼のメシアニズムの思想を明らかにする作業を行うことにしよう。

4-2. 脱中心主義的なメシアニズム

ベルジャーエフは戦前のホミャコフ論や戦時期の多数の論文において繰り返しメシアニズムを主張しているが、彼が述べているのは、ロシアが世界を救済する使命を与えられたメシアであり、そうである以上、ロシアは自己の使命を自覚し、異教的ナショナリズムのようなものを克服しなければならないというようなことだけである。メシアとしてのネーションが世界に対して具体的に何を行なうのかというような問題は、そこでは語られていない。しかし、我々がこれまで見てきた帝国主義論やネーション論、さらに彼のメシアニズムの背景にある創造の理論などを総合的に考えれば、ベルジャーエフがメシアニズムという名の下でどのようなことを想定していたのかをある程度は推測できるように思われる。

ベルジャーエフのメシアニズムを検討する際にまず考えるべきなのは、なぜロシアが神に選ばれた選民であり、メシアとされるのか、その根拠がどこにあるのかという問題である。ベルジャーエフは同時代の他の思想家たちと同じようにソロヴィヨフの影響下にスラヴ主義の自民族中心主義的な傾向を異教的ナショナリズムとして批判しているが、その彼がなぜロシアが世界を救済する使命を与えられたメシアであるというような主張を行うのか。

この点を考える上で重要な意味を持つと思われるのは、ベルジャーエフが1915年の論文「ロシアの魂」で述べていることである。彼はそこで、メシアニズムは一方ではユダヤ的な選民の意識でなければならないと述べているが、他方ではキリスト教の時代にはユダヤの旧約的なメシアニズムはもはや不可能であるとも述べている⁽⁵⁴⁾。彼がメシアニズムはユダヤ的な選民の意識でなければならないと述べるのは、彼によれば、メシアニズムは自民族の運命にのみ関心を持つナショナリズムの意識であってはならず、世界全体を救済するという普遍的な意識でなければならないからだ。ユダヤ民族にはそうした普遍的な意識があった。逆に言うと、自己を世界の中心に置こうとする選民の意識があった。しかし、そうした意識がなければ、メシアニズムは個体化したネーションが抱くナショナリズムの意識に変わってしまう。メシアは唯一的で排他的でなければならないのである。

しかし同時に、ベルジャーエフはキリスト教の時代にはユダヤの旧約的なメシアニズムはもはや不可能であるとも述べている。民族間の優劣を認めないキリスト教のもとでは、選民思想は成立しないというのである。一方では、キリスト教のメシアニズムはナショナリズムとは違って、自己の唯一性や中心性の意識を持たなければならないが、同時にユダヤ的な選民思想とは違って他民族に対する優越の意識を持つようなものであってはならない。われわれの文脈に即して言えば、それは世界救済という普遍的な使命を多数のネーションに分割し

54 Бердяев. Душа России. С. 288-289.

て個体化してしまうミッシヨニズムのような思想であってはならないが、同時に、自己を選民と見なして自己の原理を世界化しようとするようなスラヴ主義的なメシアニズムであってもならないということになるだろう。

では、自己を世界救済の唯一の主体と見なし、救済の客体である他民族と対置するような自己中心性を持ちつつ、同時に自己の唯一性や中心性を回避するメシアニズムというのは、どのような性格のものなのか。それを考えるうえで参考になるのは、この後ベルジャーエフが述べていること、メシアとなる民族は時代とともに移り変わるという理解である⁽⁵⁵⁾。世界救済の使命は多数のネーション間で分割され、特殊化されてはならないが、同時に一つの選ばれたネーションに占有され続けるものでもない。ベルジャーエフがスラヴ主義批判に用いていた言葉を使えば、メシア的な使命は定住者的に特定のネーションと恒常的に結びつくのではなく、放浪者的にネーション間を移動し続けるのである。ある時代にはあるネーションがメシア的な使命を担い、唯一的な主体として客体である他のネーションに対してヒエラルヒー的な位置を占めるが、別の時代には別のネーションがメシアとなり、唯一的な主体の位置を占める。メシアの機能を担うネーションは自己を主体化し中心化するが、それはあくまでも一時的なものであり、その中心性は自己を唯一の選民と見なすユダヤの旧約的ナショナリズムが持つ中心性や、自己を世界史の真の主体と見なすスラヴ主義の異教的ナショナリズムが持つ中心性とは異質なものである。

そして、メシア的な使命とネーションとの関係をこのように理解すると、ベルジャーエフのキリスト教的なメシアニズムは、対立しているはずのミッシヨニズムと意外に類似しているようにも思えてくる。ミッシヨニズムは、すべてのネーションがそれぞれに固有の部分的な使命を持つと見なし、世界救済という普遍的な使命はそれらの諸使命を統合することで初めて実現されると考える思想であった。それに対してベルジャーエフのメシアニズムは、神から与えられた使命を持つのは一つのネーションだけだと考えるのであり、その点で両者は対立していた。しかし、上に見たとおり、ベルジャーエフは世界救済の使命は、時代とともに様々なネーションによって順に担われると考えている。そうだとすれば、歴史の連続的な流れを任意の一時点で切り取り、共時的な平面を取り出してみると、確かに一つのネーションのみがメシア的な主体の位置にあり、他のネーションは客体の位置にあるという中心主義的な構図が現れるが、時間の流れを連続的に、持続的に捉えるならば、そこには様々なネーションが順に主体の位置につき、メシアとして普遍的な使命を担っていくという非中心主義的な構図が現れる。この時間の持続的な流れの中に展開していくネーション間の関係を、ベルクソンが直観という名の下で指摘しているようなやり方で、つまり時間の流れを圧縮するようにして、時間の流れの中に展開しているものを一気に捉えるなら、そこにはさまざまなネーションがそれぞれの使命を持ってメシア的な主体として機能しつつ、相互に対等な存在として、主体でもありつつ客体でもあるものとして共存しているというミッシヨニズムが想定しているのと同じような構図が得られるはずである。

われわれは前に、ミッシヨニズムの思想家たちだけではなく、ベルジャーエフもまたソロヴィヨフのスラヴ主義批判の影響を受けており、スラヴ主義的な地平から離脱してソロヴィ

55 Бердяев. Душа России. С. 289-290.

ヨフ的な地平を動いていると述べた。彼のメシアニズムの思想を正確に理解することで、そのことがよりよく理解できるはずである。ベルジャーエフもまた、自民族を中心化し、自己の原理を世界空間に拡張しようとするスラヴ主義の異教的、あるいは旧約的なナショナリズムを批判する立場に立っている。そしてネーション間の関係を脱中心化しようとする志向を持っている。ただし、その脱中心化されたネーション間の関係を、ミッシヨニズムの思想家たちが真実在をアイデアの体系として平面的にイメージするプラトニズムの影響下に、諸国民が対等な資格で並列的な共存しているという空間的な構図で描き出すのに対して、ベルジャーエフは真実在を時間的な生成の流れとして捉える生の哲学の影響下に、ネーション間の脱中心的な関係を、主体となるネーションが時代とともに交代するという時間的に引き延ばされた形で構想し、ミッシヨニズムが一つの平面に投影するものを時間的な持続の中に描き出すのである。

4-3. 生成とメシア的な主体

ここで話を戻すと、我々が問題にしているのは、実在を生を哲学的に生成するものと見なしながらも、その生成の外部に主体を想定するベルジャーエフのメシアニズムの理論が、世界の変容のプロセスを具体的にどのようなものとしてイメージしているのかということであった。ベルジャーエフはそれについてははっきりとは語っていないが、メシアが交代するという先ほどの指摘も含め、関連する情報を総合すれば、およそ以下のように考えられるのではないかと思われる。

ベルジャーエフはネーションを、たえず生成し、自己の既成の枠を壊しつつ流動的にその姿を変えていくような生命的な存在と見なししていたが、このように生命的なのは一つのネーションだけではない。世界に存在するすべてのネーションが生命的な性格を持っている。そしてベルジャーエフはおそらく、そうした多数の生命的なネーションたちが一つに融合して集合体をなしており、その集合体もまた巨大な生命体のようなものだと考えている。たとえばベルジャーエフはある論文で以下のように述べている。「人類はある肯定的な全一体である。もしもそれがその存在によって、そこに含まれる実在性のあらゆる段階の存在を、ナショナルな個体や人間個体を無化してしまうのであれば、人類という概念は空虚な抽象性になってしまうだろう」⁽⁵⁶⁾。人類はさまざまなネーションの集合体として構成されている。しかし、それは自己充足的な孤立したネーションをばらばらに寄せ集めた機械的な集合体ではないし、同時に、ネーション間の差異を消去してすべてを均質化してしまうような一元化された集合体でもない。人間個体はそれぞれが自己の独立した固有の人格を保ちながら、相互に結びついて一つの有機体としてのネーションとなる。そしてそのネーションもまた、自己の独立した固有のナショナルリティーを保ちながら、相互に有機的に結びついて一つの有機体としての人類となる。下位の主体は上位の集合体に内包されても自己の独立した存在を失うことはないし、逆に上位の主体は下位の主体の集合体でありながら、一つの生命体としての有機性を失うことはない。

人類やネーションに関するこうした捉え方が、ロシアの宗教思想における重要概念である

56 Бердяев. Национальность и человечество. С. 351.

「ソボルノスチ」に基づいたものであることは明らかである⁽⁵⁷⁾。ソボルノスチは、教会の信者たちがそれぞれ独立した個的な人格でありながら、同時に教会の中では一つの生命体のように一体化している状態を指して用いられてきた用語であるが、そこから派生して、西欧のゲゼルシャフト的な市民社会との対照で、ロシアの伝統的な共同体のゲマインシャフト性を指摘するために、つまり西欧の近代社会との対照でロシアの社会の特殊性や優位性を主張しようとするナショナリスティックな文脈でも用いられてきた。ベルジャーエフはおそらくそのソボルノスチの概念を念頭に置きながら⁽⁵⁸⁾、諸国民の統一体としての人類を一つの生命体のようなものとして描き出そうとしている⁽⁵⁹⁾。

しかし、ネーションの集合体としての人類は、いまだ未完成のカオス的な状態にある。ネーションそのものがいまだ生成途上にあり、そのそれぞれが自己を拡張させようとして互いにせめぎ合いつつその姿を変容させ続けているわけだが⁽⁶⁰⁾、そうしたネーションの変容に伴って、それらの集合体としての人類も絶え間なくその姿を変容させ続けている。それは今も未完成であり、カオス的な生成のプロセスにある生命的な存在なのである。

以上のようなことを念頭に置いて考えると、ベルジャーエフがメシアによる世界創造に対してどのようなイメージを持っているのかを推測することができる。深層の非空間的な形而上学的な次元においては、ネーションは明確な境界によって分割されておらず、互いに融合しあった状態で一つの生命体のようなまとまりをなしている。しかし、そのような状態にあるネーションたちは、その状態に満ち足りて静止した状態にあるのではなく、それぞれが自己の領域を拡張しようとして他のネーションを圧迫し、たえずせめぎ合いながら、相互関係をたえず変容させ続けている。そしてそうしたネーションの変容がその集合体としての人類をも絶え間なく変容させ続けている。

このようにイメージされる生成のプロセスは、生の哲学的なものであると言ってよい。しかし、すでに確認したように、ベルジャーエフはこの生の哲学的な生成のプロセスに主体を持ち込む。この主体が、上でわれわれが確認したように、時代とともに交代するのだとすれば、ネーションやその集合体の生成に対するこの主体の機能は以下のようなものとして想定できるだろう。それぞれが自己の領域を拡大しようとしてせめぎ合っているネーションの集合体は、自己の内から一つのネーションを、集合体の全体を俯瞰しようとするようなメタ的な位置に押

57 ソボルノスチについては以下を参照。Bernice Glatzer Rosenthal, “Lofty Ideals and Worldly Consequences: Vision of *Sobornost*’ in Early Twentieth-Century Russia,” *Russian History* 20, no. 1-4 (1993), pp. 179-195.

58 ベルジャーエフは戦時期にも『創造の意味』(1916)などでソボルノスチについて論じているが(Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 271-275. 他)、亡命後にも『霊の国とカエサル』(1949)などでソボルノスチについて論じている(Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря // Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 330-334)。ベルジャーエフの思想にとってもソボルノスチは重要概念である。

59 後に見るように、ヴァチエスラフ・イワーノフもミッションニズム的なネーションの共同体をソボルノスチと呼んでいる。

60 例えばベルジャーエフは以下のように述べている。「人類の統一、人類の全世界性への発展は、国民的な諸個体や諸文化の苦悩に満ちた痛みを伴う生成や闘争を介して成し遂げられる。それ以外の歴史的な道は存在しない」。Бердяев. Национальность и человечество. С. 353.

し出す。そしてその選ばれたネーションに、盲目的に変容する不定形なネーションの集合体に形式を与え、それを合目的的に造形する主体としての機能を担わせる。その主体は自己の成長を犠牲にしつつ⁽⁶¹⁾、ネーションたちのカオス的な集合体を形式化し、構造化するメシア的な主体としての機能を担う。しかし、そうしたメシアの機能は、ひとつのネーションが常に担い続けるのではなく、時代が変わるごとに、その時それにもっとも適したネーションが選出され、主体としての機能を担われることになる。ネーションの集合体としての人類は、自己を形式化する主体を自己の内から順次自己の外部へと送りだし、その主体による形式化の作用を受けつつ、最終的な統一に向かっていく。ベルジャーエフがイメージしているのはおそらくそのようなことではないかと思われる。

そしてそうだとすれば、ベルジャーエフの創造の理論は、生成のプロセスに外在する主体を想定するものではあるが、先ほど考えていたほどには生の哲学から逸脱してはいないと言えるかもしれない。ベルジャーエフが想定しているのは、実在の生成に対して超越的な位置を占める主体ではなく、生成する実在の内部から現れるその一部である。言い換えれば、実在が自らを主体と客体に分裂させた上で、その自己自身の一部によって自己自身の本体を形式化するということである。そうだとすれば、ベルジャーエフの創造の理論も、外部を持たない実在の自体的な生成の運動であり、生の哲学のイメージと重なり合ってくる。ただし、ベルジャーエフの場合には形式化の機能を担うメシア的な主体の背後には神が想定されていることも忘れてはならない。第2節で彼の存在論をまとめたときにも述べたように、ベルジャーエフの創造の理論においては、主体となる人間が自己の人格からあふれ出す神の意志を受け入れる限りで、人間の世界創造は人間の主観的な意識に基づくカント的な創造とならず、神の世界創造を継承するような目的論的な創造のプロセスになるのであった。そのことを考えれば、ベルジャーエフの創造の理論は最終的には神という生成の外部の主体を想定するものであり、やはり生の哲学とは異質であるということになる。ベルジャーエフの創造の理論を生る哲学との関係で考える際には、上述のようないくつかの問題を押さえておく必要がある。

4-4. 回帰する中心主義

ベルジャーエフのメシアニズムの思想を以上のように明らかにしたうえで、最後にもう一つ、それがミッシェルニズムとの間に有するある種の類似を指摘しておきたい。上に言及した類似は、これらの二つの思想がそれぞれ異なったやり方においてであるが、いずれもソロヴィヨフのスラヴ主義批判を継承するように脱中心主義的なネーション論を構想していることであった。それに対してこれから問題にしようと思う類似は、中心主義を回避しようとしたその二つの思想が、それにもかかわらず、いずれも同じように中心主義に回帰してしまう可能性を孕んでいるという問題である。ミッシェルニズムに関しては、我々は以前別の論文でヴァチェスラフ・イワーノフのネーション論を論じた際に、そうした問題を指摘したが⁽⁶²⁾、そこ

61 ベルジャーエフはメシアニズムを犠牲的なものとして性格づける。以下の論文を参照。*Бердяев Н.А. Национализм и мессиянизм // Судьба России. М., Харьков, 2000. С. 358-365.* また彼はさまざまところでロシアの国民性の一つに自己犠牲性があることも繰り返し指摘している。

62 北見「世界戦争とネオ・スラヴ主義」135-137頁。

で指摘したのとほとんど同じような問題が、本論で問題にしているベルジャーエフにも見られるのである。

紙幅の関係上、詳細に検討している余裕がないので簡単にまとめよう。彼らはいずれも普遍主義的な観点から自民族中心主義を回避するようなネーション間の関係を構想しようとしている。ミッシヨニズムの場合には、すべてのネーションが対等な存在として脱ヒエラルヒー的に同一平面上に並存しているというイメージでネーション間の関係を構想する。それに対してベルジャーエフの場合は、ミッシヨニズムの思想家たちが共時性の平面の上に思い描くその構図を、時間的な持続の中に引き伸ばすようなやり方で、つまり中心化されるネーションが時代とともに交代し、時間的な持続の中でネーション間の等価性が実現するようなやり方で、ネーション間の関係を構想しようとする。いずれの場合も、中心のない諸国民の平等な共同体の中であって、ロシアも特権化されることはなく、他の多数のネーションと同じように、諸国民の共同体を構成する一特殊という位置に置かれている。ミッシヨニズムの場合にはいかなるネーションも中心化されず、ロシアもその点では同様であるし、ベルジャーエフのメシアニズムの場合も、ロシアが中心化されることがあっても、それは他のネーションが中心化されるのと同じように一時的な事態であって、ロシアだけが特権的に中心化されるのではない。ロシアは他の多数の特殊なネーションと同次元にある一特殊でしかないのである。

しかしそうでありながら、イワーノフの場合もベルジャーエフの場合も、ロシアだけが多数の特殊が並存する平面を超えて、その上位にある普遍の次元とある種のつながりを持ってしまう。イワーノフの場合に問題になるのは、彼がすべてのネーションが有機的に結びついて構成する世界共同体を、先ほどで触れた「ソボールノスチ」という言葉で呼んでいることにある。このことが問題なのは、彼が一方では今我々が問題にしている世界共同体、つまりロシアを含むすべてのネーションからなる共同体をソボールノスチと呼びながら、他方ではその世界的なソボールノスチの中の一メンバーであるはずのロシアの共同体をも、西欧の市民社会との対照でソボールノスチと呼んでいることにある。つまり、ロシアの共同体だけが、その上位にある世界共同体と同じ原理で構成されているということである。ロシアの共同体だけが、多数の特殊の一つでありながら、その上位にある普遍の共同体と同じ構造を持っているということである。そしてさらに言えば、イワーノフはソボールノスチをロシアに固有の共同体として性格づけようとする場面で、「ソボールノスチ」という言葉は特殊ロシア的な概念であって、外国語には翻訳できないと主張している。このとき彼は世界共同体としてのソボールノスチのこと言っているのではなく、ロシアの特殊な共同体のことを言っているのだが、両者が同じように「ソボールノスチ」と言われている以上、特殊ロシア的な共同体だけではなく、普遍としての世界共同体もまた、ソボールノスチというロシア語でしか言い表せないような共同体なのであって、その本質の部分はロシア人にしか理解できないということになるはずである。

ロシアを世界共同体の一メンバーとして位置付けるイワーノフは、たしかにスラヴ主義的な自民族中心主義を回避してはいる。しかし、おそらくは意識することなく、その世界共同体を「ソボールノスチ」という「ロシア的」な共同体と同一視してしまうことで、ロシアだけがメタレベルの普遍の共同体の原理を理解していると暗示するような、スラヴ主義のそれ

とは別種の中心主義を自己のミッシヨニズム的なネーション理解に引き入れてしまっているのである。

そして興味深いのは、これとほとんど同じような事態がベルジャーエフのメシアニズムの思想にも見られることである。先ほど見たとおり、ベルジャーエフは、メシアは時代とともに交代すると考えており、ある論文ではロシアがこの世界戦争の時代にメシアの機能を担うことは「創造的な恣意」の問題であるとも述べている⁽⁶³⁾。つまり、今ロシアがメシアとして選ばれることは偶然的なことであって、そこには何ら必然性はないということである。こうした主張は、ロシアを特権化しようとせず、あくまでも脱中心主義的にメシアの問題を考えようとするベルジャーエフの意図に合致するし、世界の生成を盲目的なものとなす生の哲学的な思考にも合致していると言うことができる。

しかし、ベルジャーエフはメシアに関してそれとは異質なことも述べている。今われわれが念頭に置いているのは、彼がドストエフスキーの「全人 (всечеловек)」の概念を援用し、それをロシアがメシアであることの根拠にしようとしていることである。「全人」というのは、ドストエフスキーが有名なプーシキン講演で提示した概念である⁽⁶⁴⁾。ドストエフスキーによれば、それぞれの国民にはその国民精神を表現した天才がいるが、ロシアの天才であるプーシキンは自国民だけではなく、他国民の精神にも共感し、彼自身があたかもその国民に属しているかのようにその国民精神を表現する能力を持っていた。そしてプーシキンが示しているこうした共感の能力こそがロシアの国民性である。ロシア国民は他国民のあらゆる国民精神を自己の精神の内に内包する「全人」であり、そうした国民として、全人類を結合し、全世界性を実現する使命を持っているというのである。

ベルジャーエフはこうしたドストエフスキーの主張を受け、ロシアには他国民のような特定の国民性がないが、特定の国民性を持たないことこそがロシアの国民性であると述べている⁽⁶⁵⁾。ロシアは通常の意味でのナショナリズムを持たない。そしてだからこそ、他民族の魂を理解したり⁽⁶⁶⁾、他民族の解放者になったりしうるのである⁽⁶⁷⁾。しかし、こうした主張には何の根拠もないし、ロシアがメシアである理由を「創造的な恣意」という偶然性ではなく、国民性という先験的な要素に求めることで、ロシアがメシアであることを本質主義化してしまってもいる。それは彼の思想の生の哲学的な精神を裏切ることでもある。しかし今問題にしたいのはそのことではない。われわれが見ておきたいのは、ベルジャーエフの全人の概念が、先ほどのイワーノフのソボルノスチの概念とまったく同じ構造を持っていることである。

全人の概念に従うなら、ロシアは他のネーションとは違って固有のナショナリティーを持たず、そうであるがゆえに他のすべてのネーションのナショナリティーのすべてを凝縮したやり方で自己の内に内包しているということになる。そうだとすれば、ロシアは多数の特殊

63 Бердяев. Движение и неподвижность. С. 443.

64 ドストエフスキー (川端香男里訳)『作家の日記(Ⅲ)(決定版ドストエフスキー全集19)』新潮社、1980年、329-346頁。

65 Бердяев. Душа России. С. 278.

66 Бердяев. Национализм и империализм. С. 369-372.

67 Бердяев. Душа России. С. 277-278.

の中の一特殊として他のネーションと同次元にありながら、その自己の特殊性の中に普遍である人類と同じ構造を持っているということになる。あらゆるネーションのナショナルティを凝縮したやり方で内包するロシアは、世界共同体を圧縮したやり方で自己の内に含んでいるということである。ベルジャーエフの場合も、ロシアは多数の特殊の中の一特殊として世界共同体の中に含まれていながら、同時にその世界共同体、つまり上位レベルの普遍と同じ構造を自己の内に持っているということになるのである。

イワーノフもベルジャーエフも、スラヴ主義に見られるような古典的な中心主義を回避し、ロシアをあくまでも一特殊として多様なネーションの集合体の中に置いている。しかしそうでありながら、彼らはおそらく意識しないままに、ロシアを特殊な存在でありつつ同時に論理的な階層を超えて普遍的次元に移行しようような性格を持つネーションとしてイメージしてしまっている。彼らは意識のレベルではスラヴ主義的な中心主義を回避しているが、それを裏切るように、それとは別種の無意識な中心主義が彼らの理論に回帰してしまっているの

おわりに

われわれは、以上のようにベルジャーエフの戦時期の思想、とりわけその核をなしているメシアニズムの思想について検討を行ってきた。上にも述べたが、ベルジャーエフは戦時期に大量の論文を書いているが、そこで彼の思想は体系的に理論化されているわけではない。彼の戦時期の思想を体系的に理解するには、彼が様々な論文で述べている断片的な主張を再構成する必要がある。そしてさらに、われわれが本論で行ったように、彼の戦時期の思想の背後の文脈を成す彼の存在論、そして彼の思想の周辺の文脈を成す同時代の思想家の戦争論や存在論など、周辺の諸情報を動員することで、ようやくその基本的な方向性を捉えることができる。われわれはまさにそうした作業を行うことで、ベルジャーエフの戦時期の断片的な思想を再構築し、一見不可解に思える帝国主義やメシアニズムのような彼の戦時期の思想の中心概念を解説する作業を行ってきた。

そうした作業を行う前提を作り出すため、とりわけ論文の前半で様々な情報を参照する必要があったため、それに紙幅を取られてベルジャーエフの戦時期の思想が開示する重要な問題を本論だけですべて取り上げることはできなかった。とりわけ、ベルジャーエフは戦争やネーションに関する自らの思想を明確化させるために、他の思想家たちの多様な思想を批判しており、それが彼の戦時期の思想のかかなりの部分を占めているが、そうした他の思想に対する批判を本論では十分に扱うことができなかった。この問題については本論の続編となる論文で論じることにした。

ベルジャーエフも同時代の他の思想家たちも、彼らとその哲学において問題にし続けてきたのは、人間的な意識を介しては捉えることができない物自体的な実在の世界であった。彼らにとって世界戦争は、人間の意識には隠され続けてきたその実在、彼らとその哲学的な営為によって追求し続けてきたその実在を、それを覆い隠す人間的な世界を破壊することで人間に対して開示するはずの出来事であった。彼らの戦争論は、彼らの存在論と直接的に結びついている。だからその戦争論の解説には彼らの哲学の参照が不可欠なのだが、それだけで

北見 論

はなく、彼らの戦争論を正しく解読することで、逆に彼らの存在論を無意識のうちに方向づけているような彼らの哲学の深層に光を当てることが可能になるのではないかと思われる。戦争論から振り返って彼らの存在論の深層を明らかにするようなそうした作業は、今後の課題とすることにした。

Мир в процессе становления и мессия К вопросу о философии мировой войны Н. А. Бердяева

Китами Сатоси

Настоящая статья посвящена осмыслению философских воззрений Н. А. Бердяева на войну и нацию в период Первой мировой войны. Прежде всего, мы рассматриваем этот вопрос в контексте онтологии Бердяева, т. е. его теории о творчестве, которая выступает философским фоном его идей о войне и нации; и, во-вторых, – в контексте других философских концепций, существовавших в период так называемого русского религиозно-философского ренессанса.

Исследуя философскую мысль выдающихся религиозных мыслителей вышеупомянутого периода, таких как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, Вяч. Иванов, можно обнаружить, что их философские идеи имеют немало общего, при том что концепции значительно различаются или даже противоречат одна другой. Общим для русских религиозных философов того периода является стремление непосредственно постигать «вещь в себе», или ноуменальный мир, лежащий за пределами феноменального мира. Более того, их представления о ноуменальном мире формируются под влиянием так называемой философии жизни (например, Ницше, Бергсона, приверженцев прагматизма) – другими словами, этот мир видится им как нечто жизненное, находящееся в непрестанном процессе становления, творчески преобразующее себя самое. Однако в то же время в русских философских концепциях философия жизни критикуется за то, что философы этого течения представляют ноуменальный мир как хаотический, преобразующийся бесцельно и бесконечно. Через эту критику предпринимается попытка придать собственной онтологии, формировавшейся под влиянием философии жизни, элементы платонизма, находящегося в противоречии с философией жизни в том, что касается позиционирования ноуменального мира. В этом смысле в русской религиозной философии этого периода можно наблюдать определенную общность взглядов. Однако наблюдаются и различия: в то время как большинство русских философов отдают первенство платонизму и рассматривают ноуменальный мир как статический и гармонический, Бердяев, верно следуя духу философии жизни, считает вещь в себе динамической и хаотической.

Можно сказать, что эти общность и различия выражаются и в их концепциях войны и нации, и возникают две тенденции: «мессианизм» и «миссионизм», говоря словами Н. Бердяева и Е. Трубецкого. Что касается сходства, то почти все религиозные философы, включая Бердяева, хотят, чтобы мировая война разрушила буржуазный мир, – феноменальный мир, строившийся повсеместно в процессе империализма, – и тем самым обнаружила скрытую под ним реальность, т. е. мир как «вещь в себе». В своих гносеологии и онтологии эти мыслители, отвергая такие философские тенденции XIX века, как позитивизм и материализм, поле зрения которых ограничивается феноменальным, стараются выявить метафизическую реальность. И они надеются, что мировая война сделает явной эту реальность, находящуюся за пределами феноменального мира. Отвергая славянофильство как

разновидность историзма в духе XIX века, рассматривающего характер нации на уровне таких ее эмпирических особенностей, как история, традиционная культура, бытовые обычаи и т. д., эти философы формулируют собственную теорию нации в духе эссенциализма или мистицизма, осмысливая понятие нации на уровне ноуменального или метафизического. Они, следуя своей философии, понимают и войну, и нацию как нечто, имеющее связь не с феноменальным миром, а с вещью в себе.

Но такое осмысление войны и нации, подобно гносеологии и онтологии, в дальнейшем разделяется на две концепции. Для обеих концепций характерно представление о том, что мировая война разрушит буржуазный мир и тем самым обнаружит ноуменальный мир, который выйдет из-под обломков искусственно созданного мира. Но в то время как большинство мыслителей представляет мир, который должен появиться из глубины как уже заверченный и гармонический, подобный миру идей платонизма, лишь Бердяев видит его хаотическим, пребывающим в аморфном и текучем состоянии и продолжающим непрерывно преобразовываться.

Подобное различие во взглядах наблюдается и в отношении нации: в то время как большинство мыслителей под влиянием платонизма понимает нацию – «вещь в себе» – как платоническую идею, а отношения между нациями как завершенную всеединую систему, подобную миру идей, Бердяев понимает нацию как нечто жизненное, динамично и творчески преобразующее себя. Согласно логике каждой из концепций, приверженцы первой обвиняют империализм и мессианизм в кощунственном намерении искусственно изменить заверченный божественный порядок, замысел Творца. А последователи второй, в свою очередь, положительно относятся к империализму, в целом одобряя развитие и преобразование нации как жизненного существа и, наоборот, отрицательно относятся к антиимпериалистической философии или антивоенному движению толстовцев, так как и то и другое может препятствовать развитию нации.

Таким образом, исходя из контекста онтологической философской мысли периода русского религиозно-философского ренессанса, мы попытались осмыслить концепции войны и нации, характерные для мыслителей того времени. Особый интерес, на наш взгляд, представляет мессианизм Бердяева, являющийся, с точки зрения многих исследователей, продолжением славянофильской теории нации. Так, например, современники философа критиковали его идеи заодно с мессианизмом славянофильства, видя в них языческий национализм, чуждый христианского универсализма. Но на самом деле Бердяев, как и многие другие русские мыслители, относится к теории нации славянофильства отрицательно, как к языческому национализму, и отстаивает свою идею мессианизма как христианского универсализма. Мессианизм Бердяева на первый взгляд кажется непоследовательным и непонятным, но, рассматривая его в контексте бердяевской онтологии, т. е. философии творчества в духе философии жизни, можно обнаружить последовательность этой концепции и, к тому же, выявить сходство и различия с идеями современных Бердяеву философов. Хотя здесь мы лишь кратко резюмируем основное содержание, в самой статье философское осмысление мессианизма Бердяева представлено более детально.