

N. ベルジャーエフの神智学的人間学の基礎づけ

——教育的力の源をもとめて——

谷 川 守 正

(一)

教育的力の源泉の探求にとって、N. ベルジャーエフの創造的自由は示唆に富む。小論における彼のキリスト教的神秘思想を背景とする自由論の解明は、根源的自由から創造的自由への展開のあとづけに始まり、神智学的人間学の基礎づけへ導く。

物心つくころから自己の根源的自由へのおぼろげな感じを懐いていた彼には、現象界にたいするオルフィズム的な魂の異和感、さらに肉親関係にたいする嫌悪感があった。本能的とも思える日常的世界の¹ペシミスティックな拒否は、彼の根源的自由への精神的覚醒であり、彼の「形而上学的うぶ声」であった。彼は自叙伝においてこう回想する、「神秘的アナーキズムが告知したような標語『この世界の拒否』は私自身の生の本源の標語であり、私の形而上学的天性であったのである。しかし一時代の流行的標語ではなかった。自由のカテゴリーは私の宗教的世界観と私の宗教的思惟の基本的カテゴリーであった。私は自由を、権威或るいは権力の一切の偶像化に対抗する最高原理として、擁護した。かくてこんにちにおいてまた一私の精神的歷程の涯に立って、私はかつて以上に自分自身を『神秘的アナキスト』として感ずるものである。²」しかし、いわばこの世界の拒否に終始した彼の神秘的アナーキズムをペシミスティックな反撥に終らせなかったのは、ロシア正教の救済ではなく、それを生んだ根源的自由そのものの力によるのである。しかし、それには根源的自由の根本的な転換、一種の回心が必要であった。

自由の哲学者への道について彼は語る、「私の幼年時代には、私を内面的につちかいたかもしれない正教の宗教的な環境が欠けていた。私の内的生活のなかに、私は二つの原動力を確認することができる。すなわち意味の探求と永遠性の探求である。有意味化の探求は神の探求に先行した。永遠性の探求は救済の探求よりも基本的である。かつて少年時代と青年時代との境目で、たとえ私が生の意味をつかむことができなくても、意味の探求はすでに一生の意味である、という思想が私を揺り動かした、そしてまさにこの意味の探求にこそ私は私の生涯を捧げようと欲した。これこそ、私の生全般に転換を与えた真の内的変革であった。この転換を私

1 ベルジャーエフ著作集 8 わが生涯—哲学的自叙伝の試み— 志波一富 重原淳郎訳 白水社 1960 36頁 (原題名 Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii., Paris : YMCA-Prss, 1949)

2 前掲書 206—7頁

は熱狂裡に体験した。³」この転換の体験は、彼の自由の哲学への出発点である。そして彼に一種の哲学的回心をうながしたきっかけは、理神論者の父親との感激的な会話であった。⁵

それ以後の神学的というよりはむしろ人間学的立場よりする彼の人間の創造的自由についての探求は、日常性を越えて出るいくつかの神秘的体験を通じて飛躍的な高まりを見せた。彼の思想は神秘的体験なしに論じられない。すでに陸軍幼年学校時代に自由の奇蹟を夢想した彼は、⁶世界内存在の憂愁から夢魔におそわれたが、こうした深い憂愁に沈む彼を鼓舞したのは神秘的あるいは高次の宗教的体験である。⁸それらの体験は、宗教的な回心というよりは、生の跳躍板であり、罪意識の重圧のもとにむなしく意味の探求をつづける精神的巡礼者を勇気づける活力源である。彼は語る、「私は罪による意識の沈滞の週期を経験した。この意識の増大は、光の光耀をもたらさず、暗黒の増大をもたらした。ついには人間は、神を視ることではなくして、罪を視ることに慣れ、光についてではなくして、暗黒について瞑想することに慣れる。鋭い持続的な罪深さの体験は意気沮喪に通じる。しかるに宗教生活の目標はこの状態の克服である。私は意気沮喪を克服し、偉大な飛翔の状態を経験した。これは真の内的震撼であり、開悟であった。」彼の自叙伝によれば、⁹深い罪意識による暗い意気沮喪から明るい生々とした創造的飛翔へと彼の魂をいやし、勇気づけたいくつかの神秘的、宗教的体験があった。それらは彼に新しい瞑想をもたらし、彼の生の最大の浄福の源となった内的音楽とでもいえるものであった。その一例として彼は語る、「たとえばこんな夢をみた。私は木製の卓子や腰掛の一つに着席して、議事に参加しようとする。出席者のうちに、私はまた正教会のたくさんの友人や知人に気づく。しかし私はどこかに着席しようとする、そこは塞がっていると聞かされる。私はふりかえる、すると会場のはしに一本の樹、一本の草もはえていない峻しい岩の聳えているのが目につく。私はこの岩のところへ行き、それを登ろうと試みる。それは非常に困難である。私の両手はまもなく裂け、出血する。下方の側面にまがりくねった一本の間道がみえる。純朴な人々、労働者たちがそれを利用している。堪え難い苦しさをしのびながら私は岩をよじ登りつづけようと努める。遂に私は頂上に達する。その頂端に私は一つの聖画像をみる。それは血にそまった磔刑者を表現している。疲れはて、ほとんど気を失って私はその足もとに崩れおれる。その瞬間に私は目がさめる—この夢にところを掻き乱されて。¹⁰」この夢は、正教会から離れて、独自に生の意味を探求し、苦難な道に耐え抜いて、独自のキリスト人間学に到達した彼の志向を見事に暗示している重要な意味をもつ体験である。

3 前掲書 114頁

4 前掲書 229頁

5 前掲書 37頁参照

6 前掲書 75頁参照

7 前掲書 71頁参照

8 前掲書 235頁参照

9 前掲書 288頁参照

10 前掲書 246—7頁

彼は、真理を求める精神的巡礼であったとともに、ロシア正教会の精神の精髓に触れるため、スターレツ精神との出会いを求めて、親友の神学者、S.ブルガーコフとともに、ゾシマ・プスチンへの苦しい巡礼の旅に出立した。だがそこでも先の夢が暗示したように、彼は異邦人であった。¹¹ この巡礼行において彼はロシアの敬虔な民衆層、純朴な人々、労働者たちと親交を結び、様々な宗徒に接するうちに、ベームがこれらの大衆の間に真に生きていることを感得しつつも、一方において罪を懺悔し、罪深さのまゝにへりくだる気持とともに、他方において新しい精神（靈性）への熱烈な希求を懐く彼は、それらの思潮にたいしても異和を感じたのである。

彼の、意味と永遠性との探求における精神的自由のための孤独な闘争は、強い宗教的確信によって支援されていた。自己の哲学的基盤について彼は言う、「或る特定の根元的信仰の確乎不拔な信念が私に固有している。私は、言葉ではとうていいいあらわし難い一つの宗教的体験をもっている。私は深所に沈潜し、そこで世界の神秘、実存する一切のものの神秘に直面する。そしてそのたびごとに私は、世界の現存在はそれ自体で満足しうるものではなく、したがってその根底のうちにいっそう深奥な秘密、神秘的な意味を有するにちがいないということを、ますます痛切に身にしみて感じる。その最大の神秘は神である。¹²」この深所への沈潜、神秘への接近、神的生への参入が、彼をベーム等のドイツ神智学に近づけた神秘主義的志向である。

彼の思想の流れは、表面的には一貫したものがなく、突発的、あるいは反復的に見えるところが少ない。しかし全般的に彼の思想は四期に区分されるが、自由の探求そのものは一貫する。彼の場合、彼の旅行が思想に重大な転機をもたらしたようである。旅行は彼にとって特別に重要な意義を有し、一種の超越の経験¹³として意識された。彼のカント研究に質的転換をもたらし、ベームへの接近に導いた1903年夏のドイツへの旅行、つぎに彼の哲学の基盤を確立させ、ユニークな歴史哲学への道を開かせた1912年のイタリアへの旅¹⁴、そしてベーム解釈に新境地を開拓させ、存在論の徹底的否定¹⁵に踏み切らせ、彼の自由論を飛躍的に発展させた1930年代初めのヨーロッパ各国への遍歴¹⁶が特筆される。

小論では、1912年秋からのイタリア旅行を織り込んで、1914年に脱稿された彼の著書『創造の意味』から、第一次世界大戦、ロシア革命、ロシア追放などの激動するヨーロッパを体験したところの一連の著作をへて、パリ在住時代初期の1925年から1927年にかけて執筆された『自由な精神の哲学』にいたる彼の思想の歩みに見られるベーム哲学の影響と、1930年代初めのヨー

11 前掲書 255頁参照

12 前掲書 249—50頁

13 前掲書 365頁参照

14 前掲書 133頁参照

15 前掲書 289—90頁参照

16 前掲書 134—5頁

17 前掲書 365頁, Eugène Porret, BERDIAEFF Prophète des temps nouveaux, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel (Switzerland), 1951 P. 142参照

ロッパ遍歴後一気にまとめられた体系的著作『人間の運命』をはじめとする多くのその後の著述に展開されるベーム論を検討しながら、ベルジャージェフの思想の神秘主義的背景を明らかにして、彼の神智学的人間学を基礎づけたい。

(二)

根源的に神秘的な世界観をもつベルジャージェフは、教会人的な宗教的人間であるというよりはむしろ、宗派の相異を超えた普遍的性格を有する神秘や霊性の実存を信じる神秘的人間(homo mysticus)¹⁸である。エックハルト、ベーム、シレジウスなどの西欧の本格的な神秘思想に触れるまえに、彼はまず少年時代からの思想の糧であったドストエフスキーの神秘的側面に強く惹かれた。人間と世界の運命についての天才的直観をもつドストエフスキーは偉大なキリスト教的形而上学者であるとともに、「かれの感覚とかれの生の理解、かれの作品の性格から推して神秘思想家であった。ただしかれは独自の神秘的道を歩んだし、特定の神秘的教えを知らなかった¹⁹」かれのキリスト教的神秘思想において、人間のすがたが精神の深みの中に消え去ることも、人間性が神性の中に見失われてゆくこともない。人間のかたちがつねに存立しているところに彼の独自のキリスト論が見られる。彼は、人間とともに、人間の永遠性の奥底をとおして、神的生の最後の奥底を神智学的に探求する。彼において神の問題は人間のそれと相即し、神智学は人間学あるいは人智学と密接に結びついている。ベルジャージェフのキリスト教的神秘思想もこのようなドストエフスキーに独自の人間中心主義の立場から出発して、人間本性の奥底にまでつづく両極性、二律背反的両極性を探求しつづけ、永遠の神的生のドラマに参入する。しかしどこまでも人間の問題から遊離することはない。

彼の哲学の風土的課題の一つにスラブ的なものと西欧的なものとの総合があるように、彼の神秘思想の課題の一つは、東方の正教的神秘思想と西欧のカトリック的神秘思想の対立を越えて、新しいキリスト教的神秘思想を樹立することにある。彼は宗派性を越えた普遍的精神の神秘思想を展開する。しかしながら、この展開にたいする西欧の神秘思想、とくにベームのそれからの影響の大きさのために、ともすればわれわれは、ロシア正教の神秘思想が彼の神秘思想の重要な基盤であることを見落しがちである。実際、ロシア正教からの影響を捨象して、彼の創造的自由を十分に理解することは困難である。²⁰

一般に、カトリック的神秘思想において、自然的なものと超自然的なものとの間に鋭い対立が見られ、自然はいわば神の外に出ていて、神の中の自然(Natur in Gott)という考えは成

18 著作集8 119頁

19 Nikolaj Berdiajew, Die Philosophie des Freien Geistes : Problematik und Apologie des Christentums, Deutsch von Reinhold von Walter, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1930, S. 292 (原題名 Filosofija svobodnogo ducha. Problematika i apologija christianstva, Paris, YMCA-Press, 1927)

20 著作集8 300—1頁参照

立しない。神と自然との間に越えがたい断絶があるとされる。超自然的な神は自然的存在のはるか上方に位置し、後者は前者を求めて高みへ到達しようと努力する。カトリックの宗教的体験とは、図式的に、人間が神に向って昇ってゆく状態である。このカトリック的精神は、天空に向って無限に高く伸びようとする姿勢を示すゴシック建築によって象徴されるであろう。その精神において、まだ神の恩寵からくるあたたかみはなく、冷たさが、神のあたたかみを求める熱烈な宗教的情熱と結び合っている。カトリック精神の情熱は、この冷たさ、神との断絶のゆえである。カトリック的神秘主義は、したがって精神的な飢えの状態にあるといえる。そしてそれは、ただひたすらに神との結合を求めて、ロマン主義的に神を恋いこがれてはいるが、いまだ神と結び合って、精神的充足感を味わったことがない。しかしながら神人キリストを介して、神と人間との間に対話やドラマが展開する。ベルジャーエフは神への人間の情熱的な憧憬とともに、神的生の秘儀に参入することによって、人間への神の憧憬、すなわち神と人間との相互憧憬のドラマを直観する。そのドラマは、人間の根源的自由と、それに働きかける神的愛の恩寵との間の相互作用である。

また、カトリック的神秘思想は、「キリスト中心的であり、人間学的である。」²¹人間と神との間ばかりでなく、人間とキリストとの関係についても、二つの神秘思想は際立った対照を見せている。神人キリストの人間の側面を強調するカトリックの西欧にとって、「キリストは対象である。すなわちキリストはすべての努力、愛、そしてまねびの対象である。」²²彼らは情熱的にキリストを恋いこがれて、キリストの労苦をまねび、自己自身の身体に聖痕を受けとる。キリストを対象と見るカトリック的な神秘主義的生において、「十字架の聖ヨハネが暗黒の夜 (nuit obscure)、感性の夜、悟性の夜、世界のための死と呼んだものを通り抜けることは避けられない。」²³そしてこの暗黒の夜を通して、贖罪生活 (via purgativa)、光明生活 (via illuminativa)、そして結合生活 (via unitiva) をへて、段階的に神的結合へ、神との合一へ到達しようとするのであるが、そのために、一方的な犠牲や積善による救済の業への参加が試みられて、「カトリック的神秘思想において、カトリックの聖者たちの生活において、苦や犠牲への耽溺が見出されうるのである。」²⁴しかしながら、神を恋いこがれ、神を求めるひたむきな憧憬は、文化や歴史創造の現実的な力へ転換されることを見落してはならない。情熱的な欲求こそ、人間精神の根源的な力であり、創造的な力である。この男性的原理が、母なる大地の宗教とでもいえるロシア正教の神秘思想において致命的に欠如しているのである。

つぎに、東方の神秘思想は、カトリックのそれと同じキリスト教的基盤に立脚しながら、多

21 Die Philosophie des Freien Geistes S. 295

22 Nicolas Berdyaev, The Meaning of the Creative Act, Translated by Donald A. Lowrie, New York, Harper, 1955, p. 307 (原題名 Smysl tvorcestva. Opyt opravdaniya celoveka., Moscow, 1916)

23 Die Philosophie des Freien Geistes S. 296

24 前掲書 S. 296

くの重要な点で、カトリック的神秘思想と正反対な性格を有する。そして両者の相異点に、キリスト教的神秘思想の本質をベルジャージェフは探ろうとするのである。正教の神秘思想においては、自然的なものと超自然的なものとの鋭い対立は見られない。例えば東方の教父神学は、自然が完全に神の外に出ていて、神との間に越えがたい溝や断絶があるとは考えない。自然と神は存在論的二元論としてとらえられないために、両者の対話やドラマは成立しがたい。「正教の神秘思想は全くドラマ的ではない。それは道徳的、宗教的二元論を知っているが、存在論的二元論を知らない。」²⁵ すなわち、神と対立し、神の外に出て、神にたいして道徳的、宗教的二元論を構成するのは、自然そのもの、被造界、宇宙といったものでなく、罪であり、悪である。われわれの自然的世界は、罪の世界であり、その罪性において神の外に出て、神と道徳的、宗教的に対立するのである。しかし存在論的に、真の世界は神の中の世界であり、自然そのものは本来神の中の自然 (Natur in Gott) である。正教の神秘思想にはこのような神の中の自然という考えがその根底にある。罪と悪の存在として神にたいして道徳的、宗教的に対立する被造的存在そのものは、神と存在論的な対立関係になく、その本性は神の中にあり、その罪性の克服によって神の中の存在になりうるのである。そこに本質的に自然と神との合一の素地がある。「被造性は克服できる。克服されうるのは、被造性が結びつけられている無である。被造的世界は神化されうる。だが神化は恩寵と自由の業でのみありうる。」²⁶ 罪性は本質的に無であり、神的愛の力によって克服されて、被造的世界は無の束縛から解放され、神の中の世界に復帰することができる。それゆえに、神の中の自然の観念は、そこにおいて、神化の観念と不可分に結びついている。

神化 (θεωσις) とは、神と一つになることではあっても、神と人間との差がなくなることの意味しない。「神化 Theosis とは何か。それは、ギリシヤ正教の神秘思想の根底をなすものである。人間と神と同じであるというのでもなければ、また人間やこの世界が価値のないものであるというのでもない。Theosis は、人間を神にまで高める。神の生命を人間に授ける。しかも人間的なるものが失われることがない。人間の人格はそこなわれることなく、神や三位一体の似姿とさせられるのである。」²⁷ 正教の神秘思想の神化とは、神の中に人間の本性を解消させることではない。神化において三位一体的に人間の人格は一つの位格を保持する。神化は神の愛の業であり、人格の自由を奪わない。神的愛は人格の自由そのものに向けられる。神の恩寵は、人間の根源的自由に光と意味を与える。それによって人格に聖霊が宿るのである。ベルジャージェフの創造的自由において、このような恩寵の要素は不可欠である。

図式的に、三位一体的な神化は、恩寵の業として高みから下方へと向けられる。「ギリシヤ正教の神秘思想によれば、すべては高みから下へと下降してゆく。そして、そこには創造主と

25 前掲書 S. 298

26 前掲書 S. 298

27 ベルジャージェフ著作集5 精神と現実—神人的精神の基礎— 南原実訳 白水社 1960 220頁 (原題名 Duch i real'nost'. Osnovy bogoceloveceskoj duchovnosti. Paris : YMCA-Press, 1937)

被造物とをわかつかの深淵がない。……神と人とのあいだに溝があるにせよ、東方の神秘思想によれば、とにかく Theosis によってこの溝はとび越えられるという。この官能の世界とは何か。それは霊の世界を象徴するものにほかならない。(マキシムス)。すべての被造物は、神の似姿として神の本性にあずかる。人間の理想の本性は、キリストの中に具現している。人間の本性とは、本質的には、キリストの人間の本性と同じである。東方においては、人間というものは、神の力に深く滲透している。これに反して西欧では、人間は神を目ざして上へと昇²⁸てゆく。」正教的神秘思想において被造性が克服されるのは、神への上昇でなく、神からの下降である。自然、あるいは被造物は神の恩寵に浴し、高みからの神的光に照らされ、光明化され、神的生命を授けられ、神の力を与えられ、神にまで高められ、神の本性にあずかる。ベルジャーエフは神化を彼の創造の思想に生かし、神の似姿としての人間に創造的自由が、神の創造物としての自然に創造的力が、神的愛の創造の業によって与えられているとし、創造的自由と創造的力を人間精神による世界の継続的創造の要件とする。

神と被造との間に存在論的な断絶があるのでなく、紐帯がある。「神の業は、私たち人間のなに行なわれる。ギリシヤ正教は、この神秘的合一を自然的なもの、すなわち存在論的なものとする。救済とは、自然存在論的なものであって、道徳的、また法律的ではない。道徳や法的な関係からは把握されるべくもない。キリストという一個の神人のうちに神性は全人類と合一するのである。」²⁹すなわち、神と人間の本性との関係が存在論的であり、神と人間の罪性との関係は宗教的、道徳的、法律的である。ここに言う救済は、本質的に人間の罪性にではなく、人間の本性に存在論的にかかわる。それは、被造物に結びついている罪性の無を克服し、被造物を浄化し、罪の世界に墮落した古いアダムを新しいアダムに、神の似姿としての人格に変容することである。そこにおいて人間は人格として神的生命が与えられている。それは、恩寵による神化、すなわち人格の変容である。そしてギリシヤ正教のキリストは、十字架のキリストとして人類の罪を贖ない、罪性の無を克服するよりはむしろ道徳的、宗教的に救済された新しい人間、第二のアダムにたいして復活のキリスト、栄光のキリストとして、人間の理想の本性を存在論的に示現するのである。ベルジャーエフの神人的人間論の中核に、この栄光のキリストがある。

神からの下降と神との存在論的關係を説く正教的神秘思想にとって、キリストが人間の魂の中にはいりこむことによって、魂はキリスト化され、人間の全本性に変容され、そして墮落した古いアダムは新人となる。東方の神秘思想にとってキリストは、西欧の場合のように人間の外に実存して、人間がそれを求める対象ではなく、人間の魂に内在する主体であり、人間の魂がそれを自己の内に受け入れるのである。正教的東方は、キリストを憧憬したり、キリストの情熱を模倣したり、神に向って高みへと努力したりするのではなくして、高みからのキリスト

28 前掲書 231頁

29 前掲書 231頁

³⁰の降臨あるいは再臨を期待して、ひたすら神のまえに平伏するのである。「キリストは正教の教会や正教の魂に降臨して、あたたかみを与える。正教的神秘思想には、憧憬的情熱はない。正教はロマン主義的でなく、実在主義的であり、地味である。」³¹ たしかにロシア正教には血のぬくもりが感じられる。自己の魂の中にキリストを受け入れている正教の魂は、精神的にみちたりていて、精神の飢や渴きを知らない。しかしながら正教の魂は自己の内面的世界における神との交わりにすべてのエネルギーを傾けつくして、そこに安住しているために、正教の精神は容易に外面的世界に向って働かない。正教的神秘思想の内面的満足を経験は、文化にたいする拒否の姿勢となって現われ、外的世界にたいしてはとかく無力であり、正教のエネルギーは歴史や文化創造の方向には注がれない。これがロシア・ニヒリズムの宗教的基盤をつくり出している。そこに見られる正教的神秘思想の弱さは、またロシアの国民性の問題である。ロシアの魂は、その二律背反的両極性によって歴史や文化にたいして、黙示録的あるいはニヒリズム的に反逆する。

三位一体神としてのキリストの神的側面、神性を重視する「東方キリスト教は、イエス・キリストの地上の生涯に関心をいだかない。キリストの苦難をまねび感じとることなど考えもしない。……東方キリスト教の神秘思想は、西欧にくらべて人間味はるかにうすいとはいえないだろう。……苦渋に充ちた苦闘の生涯などということは、あまりみられない。思索の対象は、人類とか人間とかということではなく、むしろイエス・キリストの神性について冥想する。例えば、西欧では、日記とか、自叙伝とか、聖者や神秘思想家が書き記した魂の道がいつも高く評価される。しかし、このようなことが東方の国々にあるであろうか。ほとんどその例はないと言っている。」³² 東方の禁欲思想は、暗黒の夜の苦難の道を通るのではなく、冥想による魂の神化を目指し、純白な、明るい、喜ばしい栄光の道を通る。「神化とは、統合的、存在論的な認識を通じて行なわれる。ヨハネス・クリマクスは言う『認識は、純粹無垢たるべし』と。『心のなかに』意識を保つとき一すなわち、精神を集中し、心のあらゆる情念をのぞき去るときに、私たちの認識は総合的なものとなる。このとき、認識は、いわば『心のなかへ』と下降してくる。」³³ 正教の神秘思想においては、心を動かさず、情念を滅して魂の絶対安息の境地が禁欲的に求められる。禁欲的に浄化された魂に恩寵が働き、統合的、存在論的な認識が行なわれ、それを通じて神の生命が与えられる。正教の神秘思想は、三位一体神の業を精神の禁欲によって待望するのである。

ドストエフスキーの場合に見られる「預言者的神秘思想は、聖霊の神秘思想である。これは特にロシアタイプの神秘思想である。すなわちそれはロシア正教的精神界に固有なものであり、³⁴正教の精神的地盤の上に発展した。」正教の神秘思想のなかに聖霊の恩寵が獲得され、聖

30 前掲書 225頁参照

31 The Meaning of the Creative Act p. 308

32 著作集5 232頁

33 前掲書 231頁

34 Die Philosophie des Freien Geistes S. 294—5

霊のなかに、世界の神性が、自然的なものの神性が、自然的ではあっても光をあてられ、浄化され、神化されたものの神性が啓示し、人間の本性も同時に内面から浄化され、光明化され、神化される。しかしこの恩寵は苦によってではなく、へりくだりによって獲得される。例えば、正教的神秘思想の特徴的な流れであるロシアの唱名教では、イエスを祈ることにおいてイエス自身が現存するとされる。イエスの名を唱えることのなかに、キリストはわれわれの魂にはいりこみ、われわれの全本性は光明化される。この祈りは神秘主義的精神集中の方法である。神の名のなかに神的エネルギーが含まれていて、それが人間のなかへ注ぎこまれ、はいりこみ、そして人間の本性を変容する。しかしながらここではキリストの神人的実存の神性のみを見て、人間性を見ないところに問題がある。ベルジャーエフはそれを象徴的にロシア魂における男性的原理の欠如と見る。

(三)

人間に内在する神的力の歴史や文化への転換を求めるとき、ベルジャーエフはドストエフスキーの世界観における二律背反的両極性を徹底的に掘り下げなければならなかった。彼はこの転換を絶対の両極性のなかに求めたのである。「もしもドストエフスキーが、神について、絶対者についての自説を究極まで展開したならば、彼は神性そのものの両極性を承認せざるを得なかったであろう。すなわち、神の暗い本性とか、神における深淵とか、つまりヤーコプ・ペーメのいわゆる《無底》説に近いものを認めずにはいられなかったであろう。人間のころろは、その根源それ自体において両極的であるが、しかし人間のころろは、存在の無限の奥底から生まれてくるものである。³⁵」さらに彼はこのドストエフスキーの不徹底を批判した。「ヤーコプ・ペーメやその他の偉大な神秘家たちがざとったように、人間の本性が両極的なものだということを、ドストエフスキーは十分に知っていなかった。³⁶」それゆえに、彼はドストエフスキーを越えてペーメに向かい、彼の思想は第二期に入る。それにつづく歴史形而上学の第三期において、歴史の神秘思想が展開され、その中核にある創造的自由の探求のうちに、彼はペーメの神における深淵の観念を弁神論的に拒けて、彼の思想の第四期において、彼は無根拠を神の外におき、存在論から完全に脱却して、独自の自由論を展開するにいたるのである。

ドストエフスキー的な神秘主義の世界は、けっして空想的、幻想的ではない。総じて、「真正銘の神秘思想は、現実的なのだ。その核心をなすものは、生の現実性、実存の神秘である。³⁷」だがここに言う生は、外面的でなく、人格の核心において開かれている内面的生であり、神秘主義は、この内面的人間の世界を開示し、そこに宇宙の真理が小宇宙的に宿されていることを明らかにする。日常的自我の限界をこえた人間の奥底に、神や世界との神秘的結合が隠さ

35 ベルジャーエフ著作集2 ドストエフスキーの世界観 斎藤栄治訳 白水社 1960 66頁 (原題名 Mirosozercanie Dostoevskago, Prague ; YMCA-Press, 1923)

36 前掲書 139頁

37 著作集5 195頁

れている。この神秘主義的世界こそはまさに精神的現実である。われわれは内面的生への神秘主義的沈潜によって、人間の精神的生の深みと高みとにおいて、人間の究極的神秘との生きた現実的な接触を体験するのである。したがって、神秘思想は、外面的世界の束縛からの真の自我の解放であり、この世界の克服である。「あらゆる真の宗教やあらゆる真の神秘思想の深みには、³⁸《この世界》を存在の低級な秩序として克服しようとする渴求がある。」ここからベルジャーエフは、「神秘思想は被造性の克服である。³⁹」と一般的な定義を下す。すなわち、「神秘思想とは、神によって創造された状態を克服することなのである。⁴⁰」もし被造性の克服において、人間が被造物として神の中に解消させられるならば、人間は神に隷属し、人間の本性である自由が否定される。しかし存在の低級な秩序の克服が、神秘思想として人間存在に可能であれば、この被造的存在に二つの秩序、すなわち低級な客体化の秩序と実存的自由の秩序がなければならない。そして二つの秩序は被造性と創造性であり、被造性の克服は、創造性すなわち神によって創造されない根源的自由の実存を前提する。この自由が創造的自由として神と協働して客体化の秩序を克服するのである。したがってベルジャーエフの神秘思想は二世界論であり、人間中心主義である。そこにおいて人間性は決して失われない。

ドストエフスキ的世界観の人間中心主義的立場から、ベルジャーエフは、当時のロシアに流行した神智学には神がなく、自然や無限の宇宙だけが存在し、神の問題も人間や悪の問題もいずれも宇宙的無限の過程のなかに解消させられていると、その宇宙論的性格を批判し、当時の神智学者とは異なった意味でベーメ等をキリスト教的神智学者と呼び、自らをその一人に数えるとともに、エックハルト等の一元論的な神秘思想家ともきびしく一線を画する。なぜならば、「一者の神秘思想、プロティノスあるいはエックハルトの神秘思想は、人間の個性や人格性の神秘思想的意味についての問題を解き明さない。⁴¹」からである。すなわち、「神秘主義的グノーシスの歴史において人間についての奥義はカバラ、ベーメ、フランツ・フォン・バーデルの線に見られ、プロティノス、エックハルト、その他静観派神秘主義者には見られない。⁴²」例えば、「カバラ派には真の神智学—人間学と真の秘教主義が存在した。⁴³」したがって、宇宙論にでなく、人間学につながる真の神秘主義的神智学は、神秘主義的神智学—人間学である。

また、いわゆるオクルティズムは、被造性の克服でなく、むしろ被造性への献身であり、そこに埋没して、より高い神秘思想に触れることなく、誤まった科学主義的知識にとどまるために、われわれの神秘思想の範疇に入らない。しかし古代グノーシス主義とは異なる「真のキリスト教的グノーシスは積極的な宗教的基盤を前提とする。すなわち、それは精神的世界の啓示

38 The Meaning of the Creative Act p. 160

39 Die Philosophie des Freien Geistes S. 283

40 著作集5 195頁

41 Die Philosophie des Freien Geistes S. 301—2

42 前掲書 S. 252

43 前掲書 S. 317

から力を創り出し、実際に宗教、哲学、そして科学を合一させる。⁴⁴それは、一方において人間精神の創造的力に被造性の克服を期待するとともに、他方においてその宗教的基盤を求めて、その精神によって神の秘儀に達しようと試みる。被造性の克服の根拠を探究して、「神秘思想家は、顕現しない神に向かうのである。神秘思想家の魂は、天地開闢以前の神と触れ合うのである。この否定的な神は、世界歴史のなかにおのれを啓示する神ではない。」⁴⁵このような否定神学は、悪の問題との関係において、創造主である神の絶対性を弁神論的に否定する。「絶対者という概念を究極にまでおしつめるとき、創造主である神、人格神である神、世界と人間に交渉のある神は、人間や世界と、もちつもたれつの関係にある。聖書の神は、このような啓示の神である。これに反して、絶対者とは終局の深秘なのだ。」⁴⁶この深秘は、エックハルトの神性やベーメの無根拠であり、そこから三位一体の神が永遠のなかに具現して、この世界を創造するのである。この深秘の基盤にもとづき、人間精神の創造性が神秘主義的、否定神学的に確証され、真の神智学—人間学が樹立される。

一般に神秘的体験においては、被造界からの離脱の面だけが強調され、非人格的なもの、超人格的なものとの一元論的な融合が試みられて、人格的な存在は揚棄されがちである。例えばインドの神秘思想は非人格的性格が強い。そして新プラトンの神秘思想も一元論的立場から、キリスト教に特徴的な神人性を無視する。とくに禁欲主義的な神秘思想家にとっての躓きの石は、被造的世界への関心や愛である。人間や世界や多様で動的な被造物への愛については、多くの神秘思想家は、被造性克服の方法として、消極的あるいは拒否的態度を示し、それからの離脱を説く。被造的世界からの自己逃避的超越において、あらゆる被造的なものへの情熱や関心が失われ、この世界への突入というキリストの歴史の実存、神人への受肉の意義が見失われ、神秘思想からそれに不可欠なキリスト的愛の原理が失われる。ここにおいて、この世界の運動性と多様性が拒絶され、歴史の実存と社会的実存がその成立根拠を失い、そしてこの世界の継続的創造は否定される。

しかし、被造的世界に光と意味とをもたらす創造的愛の神秘思想が、キリスト教的世界にこそ成立しなければならない。無根拠の自由が恩寵の愛に結びつくところに、新しいキリスト教の神秘思想が成立する。「キリスト教の神秘思想は、生成を脱却することに終るのではなく、また受肉でもある。それは具体的、現実的であり、愛の神秘思想なのである。」⁴⁷この独自の性格をもつ神秘思想をその根底から支えているのは、キリストの神人的実存、神的愛の啓示である。神智学的人間学の人格主義の成立根拠は、キリストの神人的実存にある。「人格が最後までそこなわれずに守られるのは、キリストにおいてのみである。人格という深秘は、自由や愛の深秘と関係がある。愛とか情とかは、人格から人格へと行なわれる。一元論は、すべてを同

44 前掲書 S. 342

45 著作集5 206頁

46 前掲書 208—9頁

47 前掲書 210頁

一化するが故に、愛ということを許さず、また人間を認めない。この人格と愛ということこそ、キリスト教神秘思想の本質なのだ。⁴⁸」自由と愛の人格原理にもとづく新しい神秘思想にとって、人間、世界、そして多様な動的な被造界が関心事である。「神秘思想の道は、神との合一ばかりでなく、この合一を通じて、世界へ、そして人間へ、あらゆる神の創造物への志向である。すなわち愛の充実であり、創造の充実である。愛はまさに創造性である。キリストの誠は、神の愛によってそして人間の愛によってみたされる。⁴⁹」超越と内在とが相即し、根源的に神と人間との相互憧憬のドラマに立脚する神秘思想は、この被造界の多様性と運動性を離脱し、一者と永遠性への道を禁欲的に歩むのではなく、この世界、人間へ、多様性や運動性に向かって創造的にそれを浄化し、それに光をあて、意味を与えなければならない。この世界への創造的愛が自由と愛の神秘思想の本質であり、それによって人間精神はその世界から真に解放され、自己の本性、自由を回復するのである。それは受肉の神秘思想である。

汎神論的流出説の神秘思想は、人間の創造性を否定し、人間を空虚化して、神性の中へ完全に融合させ、そしてそれ自体空虚化した神性を完全に人間の中へ入りこませる。だが、創造的アイオーンにおいて神と交わる精神的な高度な神秘思想は、創造的であり、活動的であり、充実的であるはずである。真の神智学的人間学において、「神への神秘主義的道は変容されて、創造へ、存在の複数性へ、人間自身への道になるだろう。⁵⁰」この道においてはじめて、歴史の意味と共同体の意味が成立する。これは明らかにエックハルトの場合とは異なった道である。⁵¹形而上学的に、宇宙論的に神に到る魂の道を教示するエックハルトは、人間とその創造性の両方を神性からの墮落として否定するとともに、宇宙や具体的人格における神性の創造的啓示と発展を見ようとはしない。それはこの世界における歴史性と社会性の否定である。しかしヤーコプ・バーメは、ドイツ神秘思想のなかで独自の位置を占めるキリスト教的神秘思想家である。⁵²バーメのキリスト教的神秘思想とともに展開するベルジャーエフの創造的自由と創造的愛の人格原理は、彼の神智学的人間学の要石である。

ベルジャーエフの予言によれば、「いまや、世界は、暗黒をへて、新しい霊性と新しい神秘主義に向かっている。この新しい神秘主義には、この世のゆたかな多様性と個別性からおもてをそむけるような禁欲的世界観は存在しないであろう。いや、この神秘主義においては、禁欲とは、人間を浄化させる手段と方法にすぎなくなるであろう。この新しい神秘主義は、カイザルの国と、そこに住む人々を救うために生じたものではあるが、しかしそれは客観化したカイ

48 前掲書 221頁

49 Die Philosophie des Freien Geistes S. 307

50 The Meaning of the Creative Act p. 319

51 ベルジャーエフ著作集6 神と人間の実存的弁証法、小池辰雄訳 霊の国とカイザルの国（遺稿）野口啓祐訳 白水社 1960 42頁参照（原題名 Exzistencial'naja dialektika bozestvennago i celoveceskago., Paris, YMCA-Press, 1952 Carstvo Ducha i carstvo kesarja, Paris, YMCA-Press, 1951）

52 著作集8 245頁参照

ザルの国を究極的実在者とは考えないであろう。この神秘主義は、現在より将来においていっそうカイザルの国とかかわりあうであろうが、同時にそれからいっそう自由になるだろう。これこそ新しい霊的覚醒と霊的深化のたまものである。この新しい神秘主義には、預言的、メシヤ的要素が強く働き、また、そこにおいてはじめて古代グノーシス派の宇宙的誘惑を避けた、真のグノーシスがあらわされるであろう。さらに、この新しい神秘主義においてはじめて、今日われわれを苦しめている矛盾と分裂とが⁵³一挙に解決されるであろう。」われわれは、彼の予言的言辞のなかに明らかに正教的神秘思想からの影響を読みとることができると同時に、前に述べたその諸制約が克服されて新しいキリスト教的神秘思想にそれが結実しているのに気付くであろう。

この新しい神秘思想において、人間精神の意味、歴史の意味、そして人間の歴史の実存が明らかにされる。被造性の克服のなかにこそはじめて、人間の意味が明らかにされ、人間の歴史的使命が示されてくるのである。ベルジャーエフが『歴史の意味』において展開した歴史形而上学は、まさに典型的な歴史の神秘思想である。精神の歴史的自覚において、世界の全歴史は、私の精神の歴史であり、私の運命である。人間の精神において、私の歴史の外、世界の歴史の外にあるものは存在しない。私の精神は小宇宙的実在である。小宇宙的存在が宇宙のなかし消滅し、融けこまないように、私の精神は、小宇宙的実在として、万象のなかに消滅、あるいは融合することはない。ここにおいてベルジャーエフの神智学的人間学の歴史的基盤が確立される。

(四)

ベルジャーエフの歴史の神秘思想は、神的生の内奥に演じられる自由と愛の神秘劇について⁵⁴の神話にもとづいている。彼の著書『創造の意味』の題詞になったシレジウスの引用文に見られるように、「ドイツ神秘主義は、人間が神なくしては生きられないばかりでなく、神も人間なくしては存在しえぬという秘義を深く認識したのである。これは愛の神秘劇—愛するものの愛せられるものへの求愛である。⁵⁵」そればかりでなく、被造性の克服を志向する神秘主義的認識は、神よりも深いところにある無の深淵を、愛の神秘劇以前に展開される根源的自由のドラマを発見した。シレジウス、エックハルト、ベーメ等の近代神秘思想家は、中世の肯定神学を突破して、その根底に非合理的な神秘を見出し、それらを Gottheit や Ungrund 等といった象徴的あるいは神話的言葉で表現したのである。ベルジャーエフは、近代の神秘思想家のなかで、⁵⁶わけてもベーメの無根拠とソフィアを高く評価し、彼の自由論と人間学の重要なよりど

53 著作集 6 417—8 頁

54 ベルジャーエフ著作集 3 人間の運命—逆説的倫理学の試み— 野口啓祐訳 白水社 1966 67—8 頁参照 (原題名 O naznacenii celoveka, Opyt paradoksal'noj etiki, Paris : YMCA-Press, 1931)

55 著作集 8 241 頁

56 著作集 5 214 頁参照

ころとする。彼の創造性の神秘思想は、ロシアの精神的風土に育ち、ドイツ神秘思想を通して、神智学的人間学へ発展するのである。ここではベーメを中心として、彼の創造的自由に重要な示唆を与えた無根拠 (Ungrund) と、キリスト人間学の形成に導いたソフィア論を取りあげ、自由と愛の神秘劇の解明を通じて、神智学的人間学の基礎を確立したい。

ベーメの Ungrund は、まさに一種の天才的ひらめきであり、彼の真の天分、天啓的洞察、あるいは Vision である。ベーメは、無根拠への神秘主義的直観について図式的にまとめてこう言う、「同じ Tincture の底は、神の叡智。かつ叡智の底は、底なき神性の三位一体にして、三位一体の底は、唯一にして究められざる意志、かつ唯一、究められざる意志の底は、無なり。」そして意志主義的立場からこの無の本性について彼は言う、「無の死の闇において自由からの無の情慾において自己を啓示する、というのは無は無であろうとしない、そして無であることはできない。」ベーメの無は、静観派神秘主義者の場合のような、たんなる永遠の無として静的なものではなく、なにものかになろうと欲する永遠の発動的始源である。自由はこの無の自己啓示であり、無の情慾、あるものになろうとする無の意志である。それは意志であり、なにものによっても基礎づけられない、底のない無規定の意志である。それはまた、無根拠の他に、いかなる始源からも、いかなる根底からも捉えられず、なにものによっても創造あるいは形成されない自由な意志である。ベルジャーエフはここから彼の創造されざる根源的自由の観念を導き出すのである。

ベーメは意志的無を火という象徴的言葉によって表現する。無根拠の暗闇に火が燃え立つ。それは無の自己啓示であり、自由である。自由は暗闇のなかに燃える焰である。闇の無のなかに光が点火されることが、自由の原初的神秘である。⁵⁷太始に自由があり、自由から光が生まれ、ロゴスとしての神が生誕する。自由はロゴスに先行する。「神の本性の中に神よりも深く、なにか始原的な暗い深处が静まり、その内奥から神統譜的な過程、神の生誕の過程が起こってくる。この過程は、かの始原的な、無根底の、あらゆる表現を絶した、絶対的な、非合理的な、われわれの諸範疇のなにも一つもあてはまらない『無深处』Untiefe と比較すれば、すでに第二の過程である。ひとつの根源、存在の泉があり、そこから永遠の流れが奔湧する。この永遠の泉の中へ、劫初以来、神的光明が差し込む。その中で神の生誕の業がなしとげられる。」⁵⁸そして根源からの神の誕生は、時間のなかにおいてではなく、永遠のなかにおいて行なわれ、そこにおいて聖なる三位一体が展開する。⁵⁹すなわち、この神誕生の過程は、時間的でなく、過去の神話的事柄ではなく、永遠的であり、永遠にかくれた神的生命において、三位一体神のドラマが展開され、無根拠からたえず、あらゆるところに神が生誕するのである。それはまさに神の永

57 Nicolas Berdyaev, *The Beginning and the End* Translated from the Russian by R. M. French, New York, Harper, 1952, p. 110 参照 (原題名 *Opyt eschatologiceskoj metafiziki Tvorcestvo i objektivacija.*, Paris, YMCA-Press, 1947)

58 ベルジャーエフ著作集1 歴史の意味—人間運命の哲学の試み— 氷上英広訳 白水社 1960 72頁 (原題名 *Smysl istorii. Opyt filosofii celoveceskoj sud'by*, Berlin, 1923)

59 彼は生成しつつある神を信ずる。

遠的自己誕生である。

神誕生の過程とともに、暗闇、悪、神性の光を覆う陰などが生じ、光と闇の宇宙的対立、相剋が生じる。しかしながら、「無根拠の自由は、光でも、闇でもなく、善でも、悪でもない。自由は闇の中であって、光を渴求する。そして自由は光の原因である。⁶⁰」無根拠の自由が本性的に光を渴求することによって、神的自由は、光の原理にたいして愛として働き、闇の原理にたいしては怒りの火として働く。この神的生における対立について、「ヤーコプ・ベームは言う。神の愛は闇の要素のプリズムのなかに神の怒りとして、焼きつく火として屈折すると。神はそれ自体、神的三重性において無限の愛である。神は、しかし、神から墮落して愛を自己に受入れない要素を通して怒りとして把握される。⁶¹」無根拠から出る神的生は、神における無限の愛から怒りへの変容によって象徴されるように、光と闇との宇宙的対立のなかに悲劇的である。

悪はその根源を、誕生した神にでなく、神の基盤に、深淵に、そこから光と闇の両方が出る深淵に発する。悪は無根拠的である。悪の可能性は、すべての可能性を包含するところの存在の暗い原根拠にある。しかしベームは、悪の本性の追求において、闇を光にたいして根本的に対立させ、闇にたいして弁神論的に重要な限定を与える。自由の本性を光の渴求とするベームは、光と闇のドラマについて神話的に語る。「自由は闇の中にあり、そして存続する。そして闇の欲求に対立し、光の欲求に従って自由は、永遠の意志とともに闇をとらえる。そして闇は自由の光をつかもうとする。そしてそれに達することはできない、なぜならば闇は欲求とともに自己自身のなかに閉じこもり、そして自己自身のなかで自らを闇にするからである。」闇は、神によって非存在から存在へと創られたものでなく、非存在的自由から出て、本質的に非存在にとどまり、非存在を欲求する。闇の欲求は、あるものになろうとする光の欲求に対立する。光の欲求において非存在から存在への移行が行なわれるが、闇のそれは、自己還帰的であり、自己欲求であり、無化である。すなわち闇の欲求において、存在から非存在への逆行が行なわれるのである。したがって、非存在から存在への移行すなわち創造は、この闇の欲求との闘争である。虚無化と光明化との闘争が、天上の歴史とそれを反映する地上の歴史の基調である。ベルジャーエフは、弁神論的、弁人論的立場から、神と人間の尊厳のために、ベーム的無根拠の自由を神の外におくのである。神の外にある無根拠の自由から出る人間の創造的自由は、彼の歴史形而上学の基盤である。

われわれは、神的生の神話を中心として歴史形而上学の基礎を明らかにしたが、ベルジャーエフの神智学的人間学を究明するために、ベームが天才的に表明したソフィア論を中心とする男女両性具有の神話を取りあげたい。ベルジャーエフは、ベームのグノーシス的思想の中心に人間の性についての男女両性具有の神話をおく。ベルジャーエフは人間学者として、「ヤーコプ・ベームの男女両性具有の原理の方が、そこに性の超克をうかがうことができたので、私に

60 The Beginning and the End p.106

61 Die Philosophie des Freien Geistes S. 134

ととてもっとも親縁な考えかたであった」と回想し、ベーメとロシア・ソフィア論を代表するウラジーミル・ソロヴィヨーフとを比較して、「ベーメのソフィア論は主として人間論的性格を帯びる。ところがソロヴィヨーフの場合は主として宇宙論的である。」と述べて、ベーメのソフィア論へ傾倒する。⁶²

V. ソロヴィヨーフの哲学の根源に全包括的統一の直観がある。神的宇宙の美への知的、エロース的直観がソロヴィヨーフのソフィアである。⁶³彼のソフィア論は、神人論的であり、被造界における神的知恵、ソフィアの原理の存在を主張し、ベルジャエフに大きな影響を与えた。⁶⁴しかしながら、ソロヴィヨーフは、神人性の地上的、歴史的、社会的、人間的実現を熱望するあまり、ソフィア、神的知恵、永遠の女性を現実の女性の美に求め、その結果、永遠の女性と永遠の婦人性とを錯覚的に連想し、同一視して、永遠の女性を現実の女性のなかに求めて、エジプトへ旅立つ。

しかしベーメのソフィアは、永遠の婦人性でなく、永遠の女性、永遠の処女性である。神の似姿としての人間についてベーメは言う、「神の智は永遠の処女であり、婦人でなく、貞淑であり、きずのない純粋性であり、神の像として存在し、三位一体の似姿である。」さらにまた言う、「処女は永遠的であり、創造されず、そして生まれない。それは神の智であり、神性の似姿である。」ベーメのソフィア論は、まさに処女についての教えである。人間は、処女性が自己のうちにあるとき、すなわち人間が処女的であり、貞節であり、全体的であるとき、両性的である。両性的人間が、真の意味での神の像としての人間である。ベーメは言う、「神の像は、人間的処女であり、女性でも男性でもない。」創世記にも物語られているように、神の似姿として創造された最初のアダムは、墮落以前においてソフィア的であり、両性的であった。この神の似姿において神的知恵のけがれのない純潔があった。

しかし、神からの人間の墮落の神話は、人間からの両性的、すなわち全体的処女的像の喪失を意味する。それは根源的に自由からの無の情慾の結果である。情慾は自由の根源的な力である。そこに光の欲求とともに闇の欲求も働く。ベーメはこの自由な人間の宿命について語る、「アダムは情慾によって処女を喪った。そして情慾のなかに女性を受取った。そして処女は彼をなお永遠に待つ。彼がふたたび新しく誕生するかどうか。そうなれば彼女は彼を大いに尊敬してふたたび受入れるだろう。」暗い無の情慾によって、人間は神的知恵を喪失した。人間は処女ソフィアを喪失し、そして墮落後、ソフィアは天上に飛び去り、それにともなって、両性的人間から婦人性が分離し、墮落し、そして人間の外的な本性になり、地上にイブがあらわれた。男性的なものと女性的なものへの分離は、アダムの宇宙的墮落の結果である。ベーメは言う、「イブはこの墮落した生のために創られた、なぜならば彼女はこの世界の婦人性であるか

62 著作集 8 108頁

63 ベルジャエフ ロシア思想史 田口貞夫訳 創文社 1958 198頁参照 (原題名 Russkaja ideja. Osnovy problemy russkoj mysli XIX veka i nacala XX veka. Paris : YMCA-Press, 1946)

64 前掲書 111頁

らである。」婦人性は、苦に満ちた衝動の対象となり、そして人間の奴隷性の源となった。神の似姿に創られていながら、両性的人間は、ばらばらに堕ち、自己自身から自然的、女性的要素を分離し、宇宙から疎外され、そして女性的本性の力に隷属する。原罪とは、全体性と貞節性の喪失であり、分離性と分裂性である。性はまさに分裂と墮落のしるしである。しかしながら、性に隷属する人間は、分裂の中であって、恩寵の力によって、処女ソフィア、総合性を懂れる。ソフィアは人間の内面における男性的本性と女性的本性との総合であり、両性的人間像である。

両性的人間の体現はキリストの歴史的事実においてであり、またその回復はキリストの贖罪を通じてである。神的生における神の愛と怒のドラマについてベーメは言う、「アダムは神の言によって創られたが、彼は神の愛の言から神の怒の言へ墮落した。そこで神は憐んでふたたびアダムの怒の像の中に、神の最深の卑下、愛、そして憐みという神の最愛の言を呼びおこした。そして愛の偉大な *ens* を、激発した怒の *ens* へ導き入れ、そしてキリストの中に、怒にみちたものを聖なる人間に変容した。」キリストにおいて怒の神から愛の神への転換が行なわれた。そして処女マリアからのキリスト生誕のソフィア論的意味について、ベーメは言う、「キリストは女性的 *Tincture* を新たに神性化し、それを、キリストがそうであったように、男女が *man-virgin* となるように、男性的なものに変えるために処女から生れた。」処女マリアは天上の処女の自然的世界への出現であり、それによって歴史の中に処女的原理が復活し、新しいアダムにおいて賢明な処女性と聖なる母性が女性的要素を克服する。

分離性と分裂性を克服した新しいアダムにおいて神智が啓示される。天才ベーメはこの人間精神への神智の啓示について語る、「私自身の力では、私は他のだれとも同じように盲目であり、弱々しい。しかし神の精神において私の生まれながらの精神はあらゆるものを見通す。これはかならずしも真実ではなく、神の愛の精神が私の精神を突き通すとき、そして動物的存在と神性とが一つの存在、一つの理解、一つの光になるときにかぎって真実である。そして私はこのような類の唯一の存在ではない。すべての人間はこのようである。」ベーメの天啓的洞察においても、自由と愛の人格的原理が働いていることが知られる。ソフィアは神の似姿に創られたすべての人間の精神に宿されていて、精神の覚醒と深化によって、それから真のグノーシスが生まれる。ベルジャーエフの神智学的人間学は、真のグノーシスへの一つの試みである。