

ベルジャーエフの人間学における 社会的実存と歴史の実存

—— 人格主義的教育学の基盤を求めて ——

谷 川 守 正

は じ め に

人間は社会的、歴史的存在である。この存在の背後に社会的実存と歴史の実存があり、その根底に宗教的実存が両実存を支え、これら三つの実存は相互に関連し合い、神人的実存、キリスト論的人格において統合される。これが基本的にベルジャーエフの人間学的な実存的人間像の基本的枠組であろう。社会的実存の考察において、歴史の実存と宗教的実存の終末論的視点が重要な役割を果たし、また歴史の実存の解明においても社会的実存と宗教的実存の人格的關係論は重要な鍵となり、さらに宗教的実存の究明は社会的実存と歴史の実存の総合なしには具体性を欠き、不徹底である。孤独と不安を事とする従来の宗教的実存哲学がともすれば個人主義に陥入ったに対して、小論は、孤独と不安の超克を自由と愛の人格的原理に求めて、独自の社会的実存と歴史の実存とを宗教的実存において総合することを試みる。

(一)

人間は人格的存在として自己の人格と人格的価値の実現を目指し、それを妨げる諸勢力、社会・歴史・文明等の客体化的力に対して自己の存在を賭して戦う精神的存在である。人間はただちに人格存在でなく、人格を所有し、人格になる存在である。精神の戦は人格化の過程である。人間の精神において内面的な社会的素質が形而上学的に存在し、それによって人間は高次の社会的存在すなわち社会的実存でありうる。二世界論的立場から、本質的に次元を異にする人格と社会の關係は、社会への人格の突入によって闘争的・革命的である。ベルジャーエフは、人間の歴史的側面における歴史と超歴史、時と永遠の対立を超克するキリストの歴史の実存に依拠して、叡智界と現象界をカント的に絶対的対立と見るのではなく、カントの *Ding an sich* を *Ding für mich* に転換し、キリスト論的世界観において相互の突入・突破の通路による交流が可能であると考え。人格の勝利は社会の精神的革命であり、その敗北は社会の客体化的力の勝利である。現象界における両者の戦においては本来的に叡智界に属する人格の全面的敗北はありえないという楽観論が成立するとしても、人格の勝利は社会の実態に照らして至難事である、しかしながら、社会に対する人格の終末論的戦において究極的に人格は社会から自由であり、人格の勝利によって精神的に変容された社会は、人格において真に生かされ、正

しく定位され、形而上学的意味を与えられる。これは外面的な集団的社会、自然としての社会とは次元を異にし、精神的意味をもち、人格に根差した実存的社会、精神としての社会である。それは人間性の豊かな社会であり、いわゆる神格化されて人間性を失い、それゆえに客体化された抽象的社会ではない。

自然としての社会と精神としての社会との対立が基本的である。前者は自然の法則に従って秩序づけられ、必然性の力の下にあり、優越と支配のための戦いを原動力とし、権威と強制の原理に立脚する。そこにおいてすべての関係は客体的であり、人間を自己疎外に追いこむ。後者は精神的秩序の下に愛の結びつきによる自由な人格の自己実現をその原動力とし、自由と愛の人格的原理を社会組織の基盤におく。そこにおいてすべての関係は自由な主体的関係であり、ひとは精神の内にある神の法に、強制的権威でなく自由な愛に従う。神の法は、自然としての社会を支配する奴隷的な世界の法から解放されたとき、恩寵的に原罪の人間にうけ戻される。それは人間の創造的自由が、神的創造のドラマへ、新しい精神的社会の創造へ参加することを意味する。ベルジャーエフは単なる集団的社会であるにすぎない自然としての社会に対して精神としての社会の実在性を認めない⁽¹⁾。精神はこのような集団としての社会から独立し、個人の良心はその内面の深みにおいていかなる社会集団にも依存せず、自己の内面にある共同体的良心と連帯する。それは神の前に一人立つ社会的に孤独な精神であるとともに、内面的質において、その深みにおいて、社会の精神的再組織化を使命としなければならない。それは量的社会の束縛からの解放と質的社会の創造を神から自己の創造的自由に対して要請される。社会において人間の社会化によって失われがちな良心の自由の回復と道徳的価値基準の確立を目指して、「真の倫理学は人間の徹底的な社会化に反対することから出発しなければならない。」⁽²⁾しかしそれは集団としての社会との人格的戦であり、真の倫理学の目標は原理的に人間の社会化ではなく、社会の人間化、さらに人間の神人化を通じて社会の精神的変容すなわち人格化に置かれる。そこに社会に対する人格の優位が確立する。

精神は本質的に主体であり、自由であると同時に主体の中に内面的に、内面の深みから自由な自己を顕現する。「精神とは、自己自身のなかにあることである。しかし、それは同時に他者のため⁽³⁾にあることでもある。精神は、他者のために行⁽⁴⁾いによって自己を表現する。」精神が自己自身の中において主体的、自由であるかぎりにおいて自己矛盾はない。しかしながら他者のため⁽³⁾という他の半面によって、単に自己自身の中にある「主体精神は、きわめて不完全な精神である。」⁽⁴⁾主体精神がかかわる他者のあり方によって、それが主体と縁のない他者すなわち客体的なものであれば、自由との間に矛盾が生じて、精神の悲劇となる。主体精神が必然的

(1) 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 351頁参照。

(2) 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 142頁

(3) ベルジャーエフ著作集5 精神と現実—神人的精神の基礎— 南原実訳 白水社 1960 78頁

(4) ベルジャーエフ著作集5 80頁

にかかわる客体的世界の存在は、主体精神にとって悲劇的運命である。主体精神は客体世界にかかわりを持ち、客体世界の中に入り、自己自身の中にあることをやめて、単に他者のためのもの、他者の中にあるものとなると、精神の本性的な自由を失う。単なる外的な自己表現は、自己の客体化である。そのとき人間は自分自身の本性から離れ、自己疎外に陥入る。悲劇的運命において、贖罪によって自由をうけ戻された主体精神にとって、客体世界との精神的戦の道が開かれている。主体精神の勝利は客体世界の主体化であり、主体の自己充実である。主体の客体化に終るか、客体の主体化を実現するか、が精神の自己を賭した戦である。主体精神はつねにそのように危機的に歴史や社会の客体世界とかかわりをもつ。

主体精神が自己自身の中から出て社会にかかわるとき、社会の巨大な客体化的力によってそれは一般的に社会化され、平均化され、質的に貶下されて、自己の本性を失う。これは自由な精神からの一種の妥協であると考えられる。主体精神は社会への突入において自己を捨てて、地上の社会と妥協する。その妥協の産物である文化は、象徴的意味をもちながら、ひっきょう精神の社会化、さらに客体化である。精神はこのような社会や文化においてけっして受肉しない。それは精神の敗北を意味する。社会との一切の妥協を排して、精神が純粋に自由のままであるとき、社会の中で精神の・質的原理の勝利、社会の精神化・人格化が可能になる。人格化された社会は新しい社会であり、質的關係において、人格の中に位置づけられ、人格の質的内容となる。社会の精神化によって人格的・主体的生が回復する。社会の精神化は新しい人格的社会における精神の受肉である。なぜならば、「精神は、ただ人格のなかにのみ現実的・実存的に肉となる。この人格こそ、創造的・直観的に生を把える。国家とか民族の歴史とか、また客体社会のなかではなく、人間と人間とが兄弟であるという関係においてこそ、生が把えられるのである。」⁽⁵⁾からである。客体的世界においては象徴的にしか顕現しない精神が、人格的・主体的生、人間同士の人格的な交わり、主体的世界において現実化する。人格的な交わり、愛の共同体において成立する人格的・主体的生は自由な精神の受肉であり、社会的実存である。それは恩寵的な所与ではなく、人間の精神の闘争的課題である。

精神は自己を社会化するばかりでなく、歴史の中に歩み入る。歴史における精神は上述の社会における精神と同じく歴史の巨大な客体化的力と闘争する。歴史における精神の受肉も至難事である。「精神が完全な姿のままに歴史のなかにあらわれることはないといっている。精神が歴史のなかに現実となるというよりも、精神は歴史のなかにおのれを象徴化する。」⁽⁶⁾精神の象徴化は客体化と実在化との中間段階である。それが歴史の逆説的二重性である。歴史は、「ただ精神の受肉であるばかりでなく、また精神の敗北である。」⁽⁷⁾叡智界に属する精神は現象界の歴史を超えたものである。だが超歴史的なものは歴史の中において容易に客体化され、歴史への超歴史的なものの新しい突入が終末論的に期待される。精神の現実化は終末論的課題である。

(5) ベルジャーエフ著作集5 93頁

(6) ベルジャーエフ著作集5 88頁

(7) ベルジャーエフ著作集5 74頁

このメシア的終末論は、ベルジャーエフの歴史形而上学における第三の創造的時期、宗教的創造性の時期と密接に関連する。法と贖罪につづく創造の時期は、父と子につづいて聖霊が啓示する聖霊主義の時期である。この時期には、すべては実在的であり、終末を志向する予言者の人間による能動的創造的活動が要請される。単に受身的なキリストの到来の期待から能動的・創造的努力への転換は、犠牲と贖罪のキリストから復活と栄光の第二のキリストへの移行である。人間の創造的自由はベルジャーエフの人間学の要石である。「絶対的人間がそのすべての力と栄光とにおいて十分に啓示されるであろうところのキリストの到来は、人間の創造的活動に、能動的人間学的啓示に結びつけられる。到来するキリストはキリスト論的自己啓示を大胆に完成する、すなわちそれ自身の本性において神の力と栄光を啓示する人類にのみくるであろう。キリストは、創造的・能動的でない人々へは力と栄光においてはけっして来ないだろう——彼らはキリストの第二の顔をけっして見ないだろう。キリストは彼らに向って彼の十字架にかけられ、苦しめられそして犠牲になった顔を永久に向けるだろう。力と栄光においてキリストの顔を見るために、人は創造的活動によって彼自身において力と栄光を啓示しなければならない。十字架のキリストのみが見える贖罪の時期は、完全に人間性を啓示するところの創造的活動を行なわないような人々にとってけっして終わらないであろう。彼はゴルゴタの教会の中にとどまるであろう——けっして来臨のキリストの教会を知らないであろう。」人間のキリスト論的自己啓示において人間精神は贖罪の場合とは異なり積極的意義をもつ。ベルジャーエフは黙示文学を人間学的に積極的に解釈し、人間の創造的活動と英雄的努力への神からの呼びかけを読みとる。彼の創造的・能動的終末論は人間の創造力、根源的な創造的自由の義認を前提とする。新しい宗教的創造性の時期においてゴルゴタの教会は来臨のキリストの教会に転換し、人間性は完全に啓示されるであろう。

終末論的意識は歴史から超歴史への移行を意味する。宇宙的時間に組みこまれたそれぞれの歴史的時間の中に歴史が展開するに対して、超歴史あるいは永遠性への通路に「瞬間を貫いている個人的通路と歴史と世界との終末を貫いている歴史的通路の二つが」⁽⁸⁾あるから、超歴史は実存的時間において永遠的性格を帯びてくる歴史的時間の瞬間とその時間自体の終末とにおいて出現する。そこから二種の終末論が成立する。そして個人的終末論、個人的黙示と歴史的終末論、歴史的黙示は相互に固く結びつき、歴史的運命と歴史的終末は、私の運命、私の終末と深く関連する。ベルジャーエフの歴史哲学において、すべての歴史的運命は人間の運命にほかならず、さらに人間の運命は人間と神との最も深い内的関係の運命そのものである。そしてこの内的関係において十字架のキリストの受苦に示される自由な愛の悲劇があり、それは人間と歴史との関係の悲劇性につながり、歴史的運命と人間の運命において終末論的背馳を生じる。そ

(8) *The Meaning of the Creative Act by Nicolas Berdyaev, tr. by D. A. Lowrie, New York, Harper, 1955 p. 336*

(9) 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 1961 410—411頁

して歴史は精神の外化、客体化であるとともに、私の精神の内的運命の瞬間、私の歴史である。歴史の終末はしかしながら外化と客体化の終末、自己の内面への復帰である。そのとき神と人間との内的関係は内面的精神的経験と外面的歴史的運命との両方において個人的にそして歴史的に開示される。それは神的生の人間的啓示である。

歴史の終末は時間の終末であり、時間論的に宇宙的時間と歴史的時間の円環的、直線的無限を切断し、歴史に形而上学的意味を与える。終末は実存的時間における客体性から主体性への、自然性から精神性への質的転換である。そして逆説的な実存的時間における終末は内面的につねに近くにあり、その震動が個人的、歴史的生の破局的瞬間、精神的・創造的生の忘我の瞬間などに歴史哲学的に予感される。それは人格的・歴史の実存における衝撃と破局の経験である。終末は実存的時間の次元の精神的生のあらゆる瞬間において行なわれる。そして歴史的運命における神の裁きは人間精神の創造的活動を通して一瞬一瞬のうちにに行なわれ、その審判において歴史の意味があらわになる。われわれの終末論は、終末において歴史の意味を解明する歴史形而上学である。

精神の戦において明らかにされた二つの実存的秩序、愛と共同体の秩序と自由と創造性の秩序は、人格主義において統合される。この人格主義的精神的革命は後者の実存的秩序において終末論的に自由の王国への移行である。では前者の秩序においてそれはどのような形をとるのか。社会的実存における否定社会学は、歴史の実存における終末論に対応する。いま歴史形而上学に並行して結論を先取りすれば、否定社会学は神の国において精神としての教会を樹立する認識形而上学である。ベルジャーエフの否定社会学の発想は否定神学にある。「否定神学の真理を是認するだけでは十分でない。ひとはまた否定社会学の真理を是認しなければならない。⁽¹⁰⁾」否定社会学は社会科学的社会学とは全く性格を異にする新しい社会形而上学とでも呼べるものである。社会形而上学は歴史形而上学や認識形而上学と同じ基調をもつ。隷属の源でしかない肯定社会学に対立して、「奴隷と支配を克服する意識の構造を準備するために否定神学と類比して否定社会学を樹立することが必要である。⁽¹¹⁾」ベルジャーエフの否定神学と否定社会学は客体化に対する拒否の姿勢と否定的態度を前提とする。否定社会学が目指す社会とは、社会の客体化的力から解放された自由な人々の社会であり、高次の人格的社会である。否定神学と同様に否社会学は社会の一切の客体化に対する純粹の否定論である。「自由な人々の社会、諸人格の社会は独裁制でも、神裁制でも、貴族制でも、民主制でもなく、またそれは権威主義的社会でも、自由主義的社会でも、ブルジョア社会でも、社会主義的社会でもない。それはファシズムでも、共産主義でもなく、またアナキズムに客体化が存在するかぎりにおいてアナキズムでもない。⁽¹²⁾」それは虚無主義的社会ではなく、精神的次元において普遍的内容で満た

(10) Nicolas Berdyaev, *Slavery and Freedom*, tr. by R. M. French, London, Geoffrey Bles, 1944 p. 18

(11) *Ibid.* p. 71

(12) *Ibid.* p. 71

された主体性の社会，人格的社会，純粹の実存的社会である。しかし自由人の社会の建設は天上の超越的世界においてでなく，地上の内在的世界，此岸においてである。そのために否定社会学は，自由の原理にもとづき，まずこの世界を客体化的諸勢力から徹底的に浄化するのである。

精神的世界と精神的経験，総じて精神的生は人格の深淵に内在すると同時に，共同体の生命的核心としての「なんじ」との交わりの中に宿っており，形而上学的に超個人的・社会的であり，さらに精神的社会は具体的に教会であるから，潜在的に教會的である，教会は本来その内面の深みにおいて精神の生，精神的生，精神的社会である。それは内面的意味で精神的次元において社会的であり，外面的客体化的社会の強制的な権威や法に従わない奇蹟的生である。それは客体化された外面的制度としての社会に対して，主体的・内面的社会である。

ベルジャーエフの社会哲学にとって教会論は不可欠の要素である。教會的経験は本質的にわれわれとキリストとの実存的出会いであり，その出会いが唯一のわれわれの人格的結合力，実存的社会の原動力を生じさせる。形而上学的歴史において神が人間の中に，人間が神の中に神秘的に誕生するように，神秘的な教會的経験においてキリストはわれわれの中にあり，われわれはキリストの中にいる。教会はキリストにおける共同体，同胞関係であり，人間的交わりにおけるキリストの神秘的生，キリストとの交わりへの神秘的参入である。「教会はキリストの神秘的愛である。教会に所属することはキリストの体軀における肢体，この神秘的体軀の細胞であることであり，この神秘的組織の器官であることである。われわれがキリストの神秘的体軀に属しているうちに，われわれはキリストの理性，キリストの愛，キリストの自由を受けとる。」⁽¹³⁾ 恩寵によって光化された自由な愛，すなわちソボルノスチは人格的社会の基本原則であり，それは教会の存在論的性質である。神秘的な教會的経験において精神は拡大，充実そして多様性を獲得する。人格的社会を通じて新しい精神的人間，社会的実存が誕生するのである。

教会は叡智界の精神的・神秘的実在，見えない教会であるとともに，現象界の社会的・歴史の実在，見える教会である。教会の公同性は高い次元の質であり，ソボルノスチとして教会は本質的に統一的，一つのまとまりであり，人格的であり，唯一の反復不可能な実在であり，普遍的である。教会の普遍性は質的に・垂直的に・内面的に把えられる。それが教会の叡智界的側面である。「教会の現象界的側面は，しかしながら精神の客体化と象徴化である。精神としての教会は人間存在に内在し，客体的普遍のように人間存在の外や上に存在しない実在である。この意味で教会は光明化され，そして変容された世界であり，社会である。」⁽¹⁴⁾ 精神としての教会のソボルノスチは，人間を超えて君臨する集团的実在ではなく，人間に内在する最高の精神的・質的力である。精神としての教会の共同体の良心は，精神の深淵から自己決定をす

(13) Nikolaj Berdiajew, Die Philosophie des Freien Geistes: Problematik und Apologie des Christentums, Deutsch von Reinhold von Walter, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1930 S. 378

(14) Nicolas Berdyacv, The Beginning and the End, tr. by R. M. French, New York, Harper, 1952 p. 132

る個人の良心の自由にもとづき、けっしてそれを超えることはない。ソボルノスチは個人の良心の内面的な特質である。

主体的な精神的共同体、真の教会においては、認識形而上学的に宗教的真理は科学的真理よりも普遍妥当的である。哲学的・道徳的普遍妥当性は法則的・科学的普遍妥当性よりも高度の交わり、より強い共同性を前提とし、そして宗教の普遍妥当性はさらに高度の交わり、最高の段階の精神的共同性を前提とする。精神としての教会における逆説的な普遍妥当性は、けっして形式的な論理あるいは実証性の問題ではなく、精神的共同性、ソボルノスチの問題である。精神的共同性は社会的実存の内面的質、あるいは客体化から主体化へ転換した変容された意識の質であり、それが実存的認識における唯一の知的愛である。客体化や合理化としてでなく、共同体や参入としての非合理的認識は自由な愛の主体的人間関係における創造的直観であり、世界への共感的生であり、世界の本質への参入であり、総じて人間の精神の創造的活動そのものである。したがって真の認識は自由な創造性と愛の共同体の人格的綜合、社会的実存である。

(二)

形而上学の世界において歴史形而上学と認識形而上学は歴史の意味と精神としての教会の实在を明らかにし、歴史の実存と社会的実存の成立根拠を自由と愛の人格的原理に求めた。両実存は歴史における超歴史と社会における公同性、ソボルノスチとして实在することが明らかにされた。つぎにわれわれはキリストの宗教的実存を媒介とする両実存の綜合によって人格的実存が成立することを明らかにしたい。

人類の歴史における神人、イエス・キリストの到来は、もっとも典型的な超歴史的事象である。イエス・キリストの愛の啓示によって叡智界の超歴史的なものが現象界の歴史的なものの中に入りこみ、その突入によって超歴史的なものの平面と歴史的なものの平面との間に原罪による絶対的な深淵がなくなり、実在的なものと象徴的なものとの間に橋が架けられた。ここにキリストの歴史の実存の神秘の本質がある。超歴史的なものの突入において、しかしながら超歴史的自由と歴史的な決定論との間に対立が生じ、一方においてキリストの十字架の悲劇が示すように、超歴史的事象が歴史と人間性の制約を自ら受け、他方においてそれはつねに歴史の背景に形而上学的歴史として隠されて実存し、歴史的事象の客体化された秩序により高次の黙示的光を投げかける。これら二つの宇宙的勢力の戦における精神の最後の勝利の確信は終末論的信仰に基づくよりほかはないであろう。キリストの到来はたしかに中心的、メシア的であり、もっとも重要な意味深いものであるにせよ、超歴史的事象はそれのみではない。三位一体論的立場からすれば、聖霊の、第三の創造的啓示において超歴史的要素は人間精神の創造的活動において顕示されるのである。人間の創造的自由は客体的世界の精神的革命の原動力である。ベルジャージェフは人格主義の立場から確信をもって能動的終末論にすべてをかける。この終末論において社会的実存と歴史の実存は形而上学的に積極的な意義をもつ。

主体的な社会的実存がかかわる社会は、何らかの形で「われ」、主体が参加する社会である。

「われ」は原初的であるが、「われ」のみで存在せず、「なんじ」と「われわれ」を前提とし、「なんじ」、「われわれ」とかかわる。「われ」と「なんじ」の主体的関係の中におかれた「われ」は抽象的な「われわれ」の、すなわち客体世界の中にその一部分として入る「われ」とは異なる実在であり、その内的実存としての社会性を与えられている。前者は主体的な「われ」であり、後者は客体的な「われ」である。後者の「われ」がかかわる社会は、客体化された社会であり、いわば特殊な実在である。抽象的な「われわれ」は「われならぬもの」であり、「われ」に敵対し、「われ」に対して存在の他の半面として開示される客体である。それは究極的に実存的意味を具えていない虚無の面である。客体性は一般に虚無性であり、真の実在性に対立する。社会は本来有機体的存在でも、人格でもない。社会の実在は前者の「われ」がかかわる単純な人格間の相互作用にあるのではなく、諸人格自身にある。「われ」は人格としてけっして集合体の一部分ではない。「われ」と他の人々との交わりが行なわれる「われわれ」は「われ」の質的内容であり、「われ」の中に開かれた社会性である。「われ」は「なんじ」と交わるばかりでなく、「われわれ」とも交わる。社会の実在はこの「われわれ」である。「われわれ」は集合的な主体または実体ではない。社会的実存の意味をもつ「われわれ」は、実存的中心ではない。「われ」が主体であり、実存的中心は「われ」の中に、社会的「われ」の中に、「われ」と「なんじ」、「われ」と「われわれ」との関係そのものの中に見出される。その関係は「われ」の質的内容である。この関係が実存的社会的実在である。「われ」は本来「われ」と「なんじ」、「われ」と「われわれ」との関係の外に実在をもたない。この「われわれ」は社会と呼ばれるよりは、その実存性において共同社会、共同体、交わりと呼ばれるほうがふさわしい。「われわれ」を質的内容とする「われ」は真の「われ」であり、それによって多様の統一が成立し、人格は社会的実存として生の充実と他の人格への社会的超越を実現し、社会への人間の隷属を真に克服する。

「われ」の社会的実存は「なんじ」あるいは「われわれ」との自由と愛と慈悲の人格的關係を中心とする。その関係においてこそ、他の実存への直観が成立する。「なんじ」をもう一つの「われ」に、「われわれ」を「われ」の固有の質的内容とすることによってはじめて、「われ」において、「なんじ」と「われわれ」への真の直観、創造的直観が成立する。「客体としての他の本質、他の実存への直観はありえないが、『われ』として、また『なんじ』としての他の本質、他の実存への直観はありうるのである。客体に対しては『われ』はつねに孤独であり、私自身から外へ出ない。これに反して、私にとって『なんじ』であるところの他の『われ』に対しては、私は私の孤独から歩み出て、共同体の中にはいる。他の『われ』の靈魂生活への直観は、それとの共同体である。⁽¹⁵⁾他人の靈魂の深みは主体的関係、共同体において知覚される。共同体の経験は精神的であり、主体的な認識の基盤となる。『われ』を認識の客体とするならば、『われ』はその深みにおいて認識されない。他人の靈魂への直接の知覚があるので

(15) ベルジャーエフ著作集4 孤独と愛と社会 氷上英広訳 白水社 1960 152—153頁

ある。そしてこの知覚はとくに感情的、共感的、エロスのな知覚である。しかもなお侵入することのできない他人の『われ』の秘密が残る。この秘密の実存は、しばしば他人の『われ』の靈魂生活を知覚する上の完全な不可能と取り違えられる。⁽¹⁶⁾」その知覚はけっして理性を欠いた精神的に低次の知覚でなく、人間における高次の神人的知覚であり、キリストの理性、自由そして愛が人格的に働く全人的知覚であり、社会的実存において成立する共同体的知覚、認識形而上学的に最高の認識である。

他者の直接的知覚は全人格的参入である。ベルジャーエフは参入、 communion と連繫 (communication) とを区別する。「参入は实在論的である。根本实在への侵入である。これに反して連繫はすこぶる象徴的である。それを象徴化を前提とする。私の内部を告知する記号を私のうちに前提とする。」⁽¹⁷⁾しかし連繫の象徴化は、客体化された世界の制約を受けながら、なお根本实在の内的秩序を象徴的に反映する。それを通じて实在への参入が全く不可能ではない。参入は内的実存の秘密を開示する实在化の働きであり、象徴化から实在化への転換は精神的革命、客体化から主体化への意識の変換を必要とする。「われ」が参入する他の「われ」、 「なんじ」は能動的主体であり、参入は相互関与であり、「われ」と「なんじ」との共同体を「われわれ」において成立させる。「共同体では、たんに『われ』ばかりでなく、『なんじ』もまた能動的である。客体に対しては象徴的な連繫のみが可能であり、それはなんらの相互性を要求しない。共同体はただ、私にとって『なんじ』であり、相互性すなわち『なんじ』の能動性を求めるところの『われ』をもってのみ可能である。」⁽¹⁸⁾参入は主体的関係において成立し、「われ」と「なんじ」を包む統一としての「われわれ」への関与であり、諸人格の共同体への参加であり、孤独な実存から社会的実存への歩み出である。

われわれはある社会のある人間と客体世界において交わるとき、その社会的記号を媒介としてその人と間接的に交わる。そこには人と人との生きた直接的交わりはない。客体的な社会、集団との関係が、人との接触を決定する。それに反して、共同体においてはあらゆる生命の内面的根源である神を通して、人が人と直接的に交わる。すなわち自己の内面的根源において「われ」と「なんじ」の交わりがあり、そこにキリスト教的隣人愛が働く。精神的な共同体は神のもとにおける隣人のつどいであり、それに対して集団は精神的な異邦人の集合体である。集団において人格の価値は、客体世界における象徴的な連繫によって成立する集団的実在者の中に埋没する。反人格的な集団に対して共同体では人格が最高の価値であり、われわれの共同体は人格的、宗教的である。

宗教的共同体の精神は、創造的自由と隣人愛が働くわれわれの人間共同体の質であり、共同体の「われわれ」は精神的人間に内在する。社会的基本原理、一と多の統一は、個人的であるとともに共同的でもある共同体における人間の意識、孤独を内面的に克服した精神的次元に属

(16) ベルジャーエフ著作集 4 153—154頁

(17) ベルジャーエフ著作集 4 154頁

(18) ベルジャーエフ著作集 4 155頁

する高次の意識，すなわち自由と愛の主体的意識において行なわれる。宗教的共同体は主体的であり，内面的質として実存的主体性に内在する。それは人格そのものの内に含まれ，人間の内部の質的原理，最高の実在である。ソボルノスチは人格の共同体的質，聖霊における人格の独自の普遍的生である。聖霊における創造の時期において，ソボルノスチを存在論的質とする真の教会の中で社会的実存が精神性の自覚を促がし，精神的本性の自覚が神人的過程への参加を通じて人間の精神的本性の実現に導き，人格の実現を達成させるだろう。

類型的に，認識には一般的なものへ量的に拡大する志向をもつ客体化の視角と，それと正反対に個体的なものへ質的に沈潜する内面化の視角が見られたように，事物，世界そして人間の終末は，水平的に客体的な歴史的時間の直線的系列上の未来においてばかりでなく，それとは異なる次元において垂直的に，歴史的時間の制約を超えた主体的な実存的時間に，未来の外に，永遠の中にも抱えられうる。前者の客体化的解釈によれば，時間論的に黙示録は逆説的である。この場合，終末は時間の終末を意味するが，時間の終末において時間はもはや存在しないにもかかわらず，時間の中に，未来の中に，分裂した客体的時間の未来の区切の中に起こると期待される。しかし客体的時間は無限に未来に向って延びる直線によって象徴される悪無限であるから，このような未来の中に時間の中断，超時間的なものへの移行，時間の終末の始まりは想定できない。終末は，すべての客体的時間の終末であり，時間の客体化の克服，主体的な実存的時間への移行である。客体化された歴史的時間の脈絡の中に終末，時間からの永遠への移行を抱えることはできない。後者の視角において時間の終末は内的実存への，精神的生への移行として内面的に抱えられ，個人と世界の量的包摂関係は止揚され，個人的・人格的なものの終末はひとしく永遠における出来事として世界全体の終末と調和する。したがって未来の中に終末を受身的に期待する消極的解釈は，歴史の終末と審判を遠い未来に置いて現実を耐え，客体化的諸勢力への隷従に絶望的に安住するのみであるが，いわば復活と栄光のキリストの到来において，聖霊の時期において人格の完成が創造的自由を原動力として実現されるであろう。そしてこの創造的能動性は終末の現実的到來を永遠の象面において，時間の水平的象面に対して垂直的象面において実現する。

黙示録の積極的解釈は，贖罪のキリストによる人間の魂の浄化に加えて，キリストの第二の到来における人間の精神的変革，甦生に示される。それは第三の人間学的啓示，神人性の啓示である。これはただちに社会的実存に結びつく。なぜならわれわれの第三の時期における「新しい交わり，あるいは共同性の創造は，人間学的啓示，神人性の啓示，人間性のキリスト論を前提とする。社会秩序の創造的神秘，人間のかつ宇宙的交わりの神秘は人間と人間性の創造的神秘が啓示されてはじめて⁽¹⁹⁾ 顕示されえた。」からである。愛にもとづく社会的実存は，人間の創造的自由の義認を前提とする。聖霊の時期における神的創造のドラマの第三幕は，社会的実

(19) The Meaning of the Creative Act p.286-287

存である。宗教的実存を媒介として歴史の実存は社会的実存に結実するといえる⁽²⁰⁾。人間のキリスト論において真の自由と愛が確立される。創造的自由の義認、人間のキリスト論、人間学的啓示は新しい神秘主義である。「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性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⁽²¹⁾。」この闘争的神秘主義において新しい霊的覚醒と霊的深化がなされ、多様性と個性性の総合が社会的実存において確立されるであろう。

新しい神秘主義が積極的にかかわりをもつ現実の社会における、自由と愛の両人格的原理の総合は、ベルジャーエフの社会哲学的基本課題である。「社会生活についての私の考えにある基本的矛盾は、私における二つの要素—人格、自由そして創造性の貴族主義的解釈とあらゆる人間の尊厳の主張に対する、あらゆるもっとも無意味な人間さへの尊厳の主張に対する、そして生存権の保証に対する社会主義的要求—の両立に結びついている。これは超越界への情熱的愛、最高のものへの愛とこのより低い世界、苦の世界への同情との衝突である。この矛盾は長年にわたっている⁽²²⁾。」ベルジャーエフの思想では体質的にも前者に重点が置かれているが、基本的に超越界へ向かう貴族主義と現象界に向かう社会主義との対立は、人間のキリスト論によってのみ終末論的に解消されるであろう。

もう一つの対立がある。人格の貴族主義的解釈によれば、人格はユニークであり、質的・形而上学的に不平等である。しかし社会的階級的不平等とは区別される質的不平等は、格差や差別でなく、均一性に対する多様性を意味する。人格は独自の、多様な存在であるが、ひとしく神の子としてその内部に神の似姿を宿し、その内に実存的中心として神人性を有し、人格の質的充実を実現し、生の普遍的内容を所有する権利と義務をもつ。それは召命である。人格的不平等は、しかしながら神の子としての平等と矛盾するように見える。第二の対立は、逆に、現象界における貴族主義的・質的不平等と叡智界における民主主義的・召命的平等との間に生じる。しかしこれは第一の対立とは全く異質的である。「すべての人格は、神の前に平等であり、神の国と永遠の生命に召されてある。人間の天稟と質、使命と長所における深刻な不平等は、このことといささかも矛盾するものではない。人格の場合には、この平等は独自の、相異した質の階層的な秩序にもとづいている。人間の存在論的不平等は、それら人間の社会的位置によって決定されない。決定されるとするのは、真の階層を歪曲するものであろう。それは、その^{レアル}実在的な質と長所と天稟によって決定されるのである。かくのごとくにして人格主義において、貴族主義的要素と民主主義的要素が結びつく⁽²³⁾。」両要素は人格主義の基本原理である。人

(20) 宗教的実存、歴史の実存そして社会的実存との間に一種の三位一体的関係が成立し、社会的実存は聖霊の実存として人間の精神に固有のものであるとともに神的生の発展の一樣相と解してもよいであろう。

(21) ベルジャーエフ著作集6 417頁

(22) Slavery and Freedom p.9

(23) ベルジャーエフ著作集4 234—235頁

格の質的相違は貴族主義的に質の階層的な秩序を構成するが、質と天稟、天職と長所は、召命において平等な人間の創造的活動における恩寵的要素であり、人格的階層制は、人格の不遜な価値づけである社会的階層制とは異なり、人格自体を価値づけるのではなく、人格的諸価値の精神的秩序づけである。多様な、独自の、個性的な人格的価値は真の階層に民主主義的に位置づけられ、多様性の統一を実現する。真の階層制とは、質と才能の精神的階層制、人間味豊かな階層制である。それは新しい社会秩序である。⁽²⁴⁾

歴史の意味の終末論的啓示と同じように、新しい創造的社会秩序は聖霊の時期における形而上学的精神的秩序として垂直的にこの世界に突入し、社会の意義を否定社会学的に啓示し、この世界を精神的に変容する。超歴史と公同性を顕現する宗教的実存の媒介によって、社会的実存は歴史の実存と共通した根本原理と構造をもつ。破局において歴史の意味が啓示されるように、破局的に精神としての教会が潜在的にあらゆる瞬間において、しかし顕在的には非連続的に地上に実現されるであろう。

新しい社会秩序は聖霊において再生した人格、精神的な身体から生まれる。精神的に変容された身体とは、具体的に創造的活動によって意味づけられた労働である。「社会ははたらくものによって成り立っていないなければならない。そして、最高の霊的創造的活動をはじめとして実に多種多様な労働が一つの全体的な価値の秩序を構成しなければならない。こうした社会だけが宗教的にいっても道徳的にいっても正しい社会というべきであろう。」⁽²⁵⁾ベルジャーエフの社会観では、客体化された集団社会に見られるような社会的・経済的地位にもとづく人間の階層制が否定され、それに代って天賦の精神的能力による才能の階層制が人間を価値づけているように見える。しかし最高の霊的創造的活動を頂点とする労働の質の階層制がそのまま人格価値の階層制となる偏狭な貴族主義ではなく、人間の精神は人格の完成への自己実現の道において一つの人格的価値を労働によって実現するのであって、人格的価値は精神的全体的秩序におい

(24) 人格は内面的世界において、社会の決定から独立した個の実存、神人的実存として例外者的実存である。社会的実存において例外者的実存が失われるのではなく、かえってそのユニークな反復不可能性が人格の共同体において正しく位置づけられ、精神的共同体における新しい創造的な質的階層秩序を構成する。その共同体は、利益社会に見られる階級的階層秩序を一切排除し、個人が精神的資質によって選定され、権利でなく義務によって区別され・定位される人格的存在の階層秩序を形成する。精神的に高尚な人格は、その社会においてそれにふさわしい権利を特権的に与えられ、また経済的・社会的地位と名誉を約束されるものでもなく、それに応じた社会的義務が課せられ、その履行において自己実現する。そして経済的価値づけによる冷酷な秩序は崩壊し、新しい精神的価値づけによる自由と愛の秩序、真に人間愛的な同胞愛の人道的社会が成立する。そこにおいてわれわれは、一切の精神的区別を放棄しようとするのではなく、むしろ生得的な精神的力をその天賦の資質能力に応じて十分に発揮させようとするのである。その同胞関係は、あくまで具体的であり、個的主体的精神の現存を前提として成立し、どの人格・主体的精神の中にもその普遍的な内容として存在しうる、精神的世界に独自の、関係様式である。われわれは具体的な血の通った精神的愛の関係、精神的共同体において人間性を回復し人格を実現しうるのである。

(25) ベルジャーエフ著作集3 467頁

てそれぞれ独自の独立した意味を与えられている。人間は人格的存在として固有の価値を有する。そして人格はそれ自体至高の価値である。それはいかなる階層制の中の一部でなく、小宇宙的存在である。また価値の秩序においても、労働は、例えば精神労働と肉体労働との間に価値の上下がつけられるのでなく、多種多様な労働は、そこに自由と愛の人格的原理が働くかぎり、神から人間の創造的自由に要請された霊的創造的活動であり、その中においては自己実現の度合、実在化の程度、創造への英雄的努力が人間からの神への応答のあり方として問われるのである。

精神的秩序の社会において「教会は過去においてそうであったように、人間の靈魂に委ねる永遠の真理の保管者として存続するであろう。」⁽²⁶⁾精神としての教会は新しい社会秩序における人間学的啓示の頂点に位置づけられる。ベルジャエフが祖国の宗教的国民性と社会制度に期待を寄せるのは精神としての教会を中心とした労働者の自由の王国の実現に対してである。例えば彼は言う、「遙かにありそうな推量を試みれば、農民や産業労働者には社会生活の重荷が、いよいよ重くかかってきているが、彼等はソヴェト原理に基づく団体的職能代表制を求めようであろうということである。」⁽²⁷⁾と。新しい労働者社会は無階級的職能的社会である。それは世俗的な階層制を克服した宗教的な意味をもつ社会秩序であり、反階層的人格主義、社会主義的人格主義である。そこにおいて人格と自由の貴族主義的原理と憐み、同情そして正義の社会主義的原理とが結ばれている。その場合あくまで、「社会に対する人格の優位から人格主義的社会主義は出発する。」⁽²⁸⁾から、キリスト教的人格主義が中心となる。今日、人格と超歴史との結びつきにおいて新しいエルサレムが創造されるように、人格と共同体の二つの原理を真に結びつける社会主義的人格主義が、キリスト教的思想の中から生まれなければならない。

われわれの人格主義的実存哲学は、教育的世界に対していくつかの基本原理を提示するであろう。そしてそれ自体はそこにおいて新しい姿への脱皮を求められ、人格主義的教育学に結晶するであろう。それは広い視野と深い洞察をもつ教育学、歴史的・社会的人間の根源に立帰った固い地盤に立脚する人間中心主義の教育学となるであろう。それは歴史と社会を超えながら、歴史と社会に働きかけ、歴史と社会を通じて不変でありながら、歴史と社会とともに変化しつつ、歴史と社会を変革させるであろう。ベルジャエフは、いわば歴史哲学と社会哲学の時代にあって、教育の問題にはほとんど関心を払わなかった。しかしわれわれは教育の時代に生きており、歴史と社会の意味とともに、教育の意味を問わなければならない。そこにおいて、われわれの人格主義的教育学は、教育的実存を解明するであろう。

(26) ベルジャエフ キリスト教と階級闘争 宮崎信彦訳 創文社 1955 110頁

(27) ベルジャエフ 新しい中世 91頁「現代の終末」宮崎信彦訳 創元社 1954 所収

(28) Slavery and Freedom p.17

(1971年7月28日受理)