

人間の逆説的二重性

—N. ベルジャーエフのドストエフスキー論をめぐって—

アメリカ研究所・研究員 谷 川 守 正

ロシアの思想家、N. ベルジャーエフ(1874—1948)を、同国人の反動的な僧正 M. スピン¹⁾カは、「自由のとりことなつた人」と呼び、M. ヴァロン²⁾は、「自由の使徒」と讃える。彼を「神秘主義的アナキスト」あるいは「アナキストの神秘主義者」と呼んだ F. ハイネマン³⁾は、彼の自由を神秘主義的アナキストの神と評する。各々その評価を異にしつつも、いずれも彼を自由の哲学者として扱っていることから知られるように、自由は彼の生のライト・モチーフ⁴⁾である。彼は、自由の理念とともに二十世紀前半のヨーロッパの動乱を生き抜いた実存主義的思想家である。自由、わけても精神の自由は、彼の哲学に一貫して流れる基本線である。

彼にとって自由は、経験的所与でなく、先天的に人間性の核心として彼に具わり、最高の尊厳を付与する根源的実在である。彼の哲学的自叙伝⁵⁾によれば、彼は少年時代に、自己の内面にこのような根源的自由が実存することを、孤独や不安の体験の中に感じとり、それを自己の生の秘密として大切に守りつづけようと決意した。彼は少年時代の環境世界に対する反抗精神を一種の、自由のための戦の表現であると説明する。また、現象的世界の異邦人の自己意識を持ち、睿智的世界を夢みるニコラス少年は、「エーテルから出た自由の子⁶⁾」と渾名された。主体的自由の実存のために客体化的世界を戦闘的に拒ける彼の世界観の萌芽は、この自由な存在の初発的自覚に見られる。ドストエフスキーの小説のモデルにでもなるような彼の家族、そしてその主人公の一人、「スタヴローギン⁷⁾」と渾名された彼の性格は、早熟な天才少年に早くからドストエフスキーに対する親近感を懐かせた。彼は、ドストエフスキーに鍛えられた自由の力によって、自己の中に潜在するスタヴローギンの要素を克服することに成功した。彼の精神的自由への愛を育て、強化し、そして成熟させたのは、第一にドストエフスキーである。彼の暗い、「人類の敵⁸⁾」と渾名された

- 1) Spinka, M. "Nicolas Berdyaev : Captive of Freedom." (Philadelphia : The Westminster Press, 1950)
- 2) Vallon, M. A. "An Apostle of Freedom : Life and Teachings of Nicolas Berdyaev." (New York, Philosophical Library, 1960)
- 3) Heinemann, Fritz "Existenzphilosophie : Lebendig oder Tot?" (Kohlhammer, 1954) Kap. VII
- 4) Berdyaev, N. "Dream and Reality : An Essay in Autobiography" (Bles, 1950) p. 177
- 5) *ibid.*
- 6) *ibid.* p. 47.
- 7) *ibid.* p. 25.
- 8) *ibid.* p. 2.

反抗的自由に光をもたらしたキリスト教への接近も多分にドストエフスキーのキリスト教観を通じてである。ヴァロン⁹⁾は、ドストエフスキーなしに彼の豊かな思想の実りはありえなかったであろうと、ドストエフスキーの重要性を力説する。彼自身、「ドストエフスキー¹⁰⁾」の序文で、ドストエフスキーが自分の精神生活に決定的な役割を果たしたと巡懐している。彼の生活と思想が、根本的にドストエフスキーの精神的世界に密着しているために、彼の描くドストエフスキーの世界観は、その大部分がそのまま彼自身のそれであると云ってもよい。彼は、ロシアがドストエフスキーを生んだことは、それだけで十分に世界におけるロシア人民の存在の意義を承認することになると、ドストエフスキーの偉大な功績を讃える¹¹⁾。さきわめてロシア的なベルジャーエフの自由の概念もロシアの精神的風土からの誇らしい特産物の一つに数えてよい。彼の創造的自由の概念は西欧の思想界には異質的であると云える。彼はドストエフスキーに始まる思想の遍歴において、カント、ヘーゲル、ペーメ等々の偉大な西欧の哲学者達との対決を通じて、スラブ的なものと西欧的なものとの総合を試みる。ロシア貴族とフランス貴族の血をひき、ロシアの西欧文化への窓口にあたる要衝キエフに生れ、ロシア正教に拘束されない比較的自由な宗教の家庭に育ち、恵まれた文化的条件の下にあった彼は、中年、亡命貴族として長年ドイツに滞在し、晩年、パリ郊外に定住し、西欧の思想界と親交を深めた。創造的自由は、キリスト教を基盤とする両者の総合の所産である。

ドストエフスキーの思想は、小説の形式をとった一種の哲学的人間学である。ベルジャーエフは、人間精神の深層を、特にその暗黒面¹²⁾を抉り出して見せたドストエフスキーを偉大な形而上学者と評する。彼の評価¹³⁾に従えば、ドストエフスキーは、ダンテ、シェクスピアと並んで、時代精神を象徴する思想家である。彼はドストエフスキー的人間に、近代人の人間像の典型を見る。それは、古典的人間像を代表するダンテ¹⁴⁾の大宇宙的、有機的人間と、ルネッサンス的人間像の代表としてのシェクスピア¹³⁾の世俗的、心理的人間とに対置される小宇宙的、精神的人間として扱えられる。小宇宙的存在の中に宿る宇宙の謎は、西欧の合理主義的精神を象徴するユークリッドの知性の冷いメスによっては解明し尽されえない、常に悟性の範囲からはみ出る何ものかである。そしてその非合理的な何ものかが、生の源泉であり、人間の本性とされる。それはユークリッド的知性の目には人間性における得体の知れない闇の要素に映る。ドストエフスキーは、暗い激情的な世界に人間性の秘密を探求して、われわれを人間のもっとも奥深い所の真の闇にまで案内する。そこに光の煌、真理の光が、見出されなければならない。彼の作品の全体は、この光に向っている。しばしばそこに描き出される数多くの一種の狂気や人間性の逸脱は、いわば人間の本質的要素の屈折した現象である。それらを通じて、われわれは人間性の本質を読み取ることができ

9) Vallon M. A. "An Apostle of Freedom: Life and Teachings of Nicolas Berdyaev" p.48.

10) Berdyaev, N. "Dostoevsky" (New York, Meridian Books, 1957)

11) ibid. p. 227.

12) ibid. p. 11.

13) ibid. p. 46.

14) ibid. p. 46.

15) ibid. p. 48.

る。多くの実存主義者が指摘するように、それらは謎であり、暗号である。

ドストエフスキーは、人間性が本質的に二律背反的であり、人間精神の奥底に神的要素とその対極の魔的要素との葛藤が行われていること、そして存在の本質それ自体の中に、そのはかり知れない深淵の中に、二つの原理が背反することを洞察する。そして彼は本質的に人間にのみ、闇の力と光の力、神とサタンのいずれかを選択する絶対の自由が授けられてあることを発見する。彼の自由は、人間の本性そのものである。人間は、自己の存在を拒否し、人間性を放棄することなしに、自由を拒否することはできない。自由の秘密の解明は、人間性の謎を解く鍵である。彼の小説のすべては、人間的自由の実験に関わる。

人間的自由は、初発的に善悪を選ぶ非合理的自由である。それはもとよりそのまま善でも、真でも、また美でもない。しかしながら、他から強制された善、自己を隷属させる真理、自由を許さない世界調和は、真の意味での善、真、美とは云えない。自由に選びとられた善、真に自由にする真理、さらに非合理的自由を生かす調和が、本来の善、真、美のあるべき姿である。そして人間的自由の最終段階は、キリストの神人的実存に啓示される善の核心にあるロゴスの自由である。キリスト教は真理の中の自由とともに自由に関わる真理を教える。キリストは真理であるばかりでなく、強制のない真理である¹⁶⁾。人間は、従って、自己を自由にする真理を、強制によって受動的にでなく、自由に、決断的に選びとらなければならない。そこにおいて神的、ロゴスの自由と人間的、非合理的自由は、共に生きて働き合う。二つの自由は、キリストの自由な、無代償の愛の恩寵の中に和解される。人間的自由はキリストの実存によって、より高次の意味を付与される。

キリストは真の最高の自由を人類に開示する。しかしそれに対して人間の悪の自由は、キリストに対する最後の、究極的反抗としての悪魔的自由までも生むにいたる。キリストの自由の対極に、反キリストの自由が出現する。反抗の自由、終りのない猛り立つ志向、生における非合理的要素が、悲劇的にキリスト教の世界にこそ現われる。そこには高貴な、人間に高い尊厳を与える自由とともに、我意に堕ちた自由、反逆的な自己肯定が実存する。後者の自由はドストエフスキーの小説に描かれているように、種々な方向をとって現われるが、いずれもが人間性の分裂をもたらす。しかしながら、悪の世界からの自己救済を願って、人間的自由が善の自由の方向に人間性の限界を逸脱するとき、「白痴」のマイシュキン公爵に見られる天使的自由が現われ、同じように人間性の分裂を招く。総じてこのような分裂の責任は、神にでなく、人間的自由にある。そして人間的自由は、ベルジャーエフによれば、神によって創られない絶対の自由である。この絶対の自由が、人間に神からの独立性と尊厳を与えるとともに、重い責任を負わせる。それは人間にとって大きな重荷であり、苦である。ドストエフスキーは、人間から自由を失わせるという高価な代償を払ってまで、苦から人間を解放しようとし¹⁷⁾ない。彼には人間的自由のための残忍さがある。非合理的自由の存在は運命的に内面の分裂に悩み、苦にとりつかれる。しかし最後のところ

16) *ibid.* p. 71.

17) *ibid.* p. 108.

で、ドストエフスキーは、闇の不安を通り、分裂の苦に耐えて、なお決定的な究極的自由に導く真理への道を歩む可能性を人間の属性として認めている。その際、彼は苦の贖罪的力を高く評価する。そして人間の苦に意味を与えるのは、十字架のキリストの最大の受苦である。ドストエフスキー的人間はこの苦の厳しい試練を受けなければならない。

ドストエフスキーは、自由の探究を地下的人間の自由から始め、彼らを極端な我意と荒々しい反逆の道に導き入れ、それが自由の自己否定の悲劇に終る残酷な過程を示す。彼は非合理的自由の数多くの発現可能性を徹底的に追求し、自ら決断的に真理を選びとるキリストへの道以外は、すべて破滅に導くことを結論づける。スタヴローギンやヴェルシーロフの空虚で無意味な自由、フォードル・カラマゾフの人格の統合性を失わせる自由、ラスコニコフやヴェルホーヴェンスキーの犯罪に導く自由、さらにキリーロフやイワン・カラマゾフの人間を滅ぼす自由¹⁸⁾等々、闇の子の恣意的自由は、いずれも自己を破滅させるにいたる。そして彼らの運命が示すように、誤った方向に向けられた自由は、彼らすべての破滅である。彼らの不幸の原因は、ディオニソスのように自由に酔い、人神の観念にとりつかれて自己より高いものを何一つ見ようとしない態度にある。自閉的な自由は、我意や反逆的な自己肯定に転じ、対象のない、空虚な自由となる。そこにおいて、もはや神の自由と人間的自由との結合は失われて、すべては許されることになる。ラスコニコフの老婆殺し、イワン・カラマゾフの親殺し等々に示されるように、無制約的自由は、それ自身の奴隷になる。そして自己の奴隷、誤った観念の奴隷となった人間は、破滅する。これがドストエフスキーの人間的自由の実験の結果である。しかし同時にドストエフスキーは、人間的自由の誤った方向を是正し、人間性の分裂と破局を救う力が、人間の内面に働いていることを発見する。

非合理的自由の道は、人間の神格化か、神の発見かの、いずれかに終る。²⁰⁾ 人間的自由は、人神か、神人かを選ぶ自由である。前者は人間性の喪失につづいている。後者は新しい真の自由の道に通じており、人間はここにおいて救済を見出し、地上における神の像として自己自身を確証する。神の存在なしに、人間は自らを神格化し、人間であることをやめ、そして彼自身の像を破壊する。従って、人間の実存は、神の実存と、人間が神のイメージ、似姿であることを前提する。すなわち人間の像は、自己より高い本性の支持を必要とする。人間的自由は、より高次の自由、真理における自由の中に実存する。そしてそれが人間を神人への道へひき入れる。神人キリストの実存によってのみ、人間的自由は神的自由と、人間のすがたは神のそれと結合する。破壊された自由は、キリストの真理においてのみ再生される。この真理の光は、内的経験から生まれ、内面的に生きられる。キリストの究極的自由は、人間をその自由自体とともに破壊する目的のない反逆的な自閉的自由でなく、人間を永遠性への超越的人間として確証する実り豊かな実質的、睿智的自由である。ここに闇の子の救済の可能性がある。キリストにおいて、人間の良心の強制はな

18) *ibid.* p. 75—6.

19) *ibid.* p. 76.

20) *ibid.* p. 56.

い。強制の下に置いたり、外的に規制する法に従わせることは、真の救済にならない。

しかし下僕の姿の中に神を見るためには、法外な精神の自由、驚くべき自由な信仰、そして見えざるものの自発的な承認²¹⁾が必要である。闇の子らは、懷疑の煉獄²²⁾を通して、厳しい試練の道を行かなければならない。「汝はキリストなり、生ける神の子なり」のペテロの言葉が、彼らの精神から、自由な良心の声となってひびき出るとき、彼らの闇の自由は、神の子らの栄光の自由に変容し、彼らは真に救われる²³⁾。しかし、彼らがイエスを神の子として承認するに必要な力と自由を見出すことができなければ、破滅の運命が彼らを待受ける。

ドストエフスキーのキリスト教的人間愛は、人間の中でもっとも下等な人間、見棄てられた人間の中にも、神の像と似姿の実存を認め、それを人間自身の暴虐から保護する²³⁾。しかし彼の人間尊重は近代的ヒューマニズムのそれとは性質と意味を異にする。彼は、自己神格化による人間性の喪失が、神を見失った西欧のヒューマニズムの避け難い終着点²⁴⁾であることを指摘する。同じくヒューマニズムを批判したニーチェにとって、神も人間もなく、ただ「超人」という名の、知られざる人神²⁵⁾があっに対して、ドストエフスキーにとっては、神と人間が共に存在する神人が復活する。彼は「カラマーゾフの兄弟」の「大審問官物語」の節において、人間を滅さない神と、神の中に解消されない人間の実存を逆説的に表現する。ニーチェとともに、彼は古いキリスト教的、人文主義的人間学に終止符を打った。彼の人間学は、いわば新しいキリスト教的形而上学である。

非合理的自由が善と悪の両方を結果するところに、人間の生とその運命の秘密がある。ドストエフスキーは、悪の責任を社会的環境にでなく、人間の自由に帰する。彼は罪に対する刑罰、さらにもっとも厳しい良心の罰を、自由な、責任ある人間存在に相応しいものとして擁護する。悪の源は、社会的環境にでなく、人間精神の奥に、その非合理的自由²⁶⁾に、そしてその神的原理からの墮落にある。外面的、社会的なものへの悪の責任の転嫁は、人間の自由、従って、人間の本質の否定である。彼は勿論外面的、社会的悪に対しては、外面的に規制する法による厳しい身体的制裁の必要性を否定しない。しかし悪は悪であり、その本性は内面的、形而上的である。人間は自由な存在として、悪に対して責任を負わねばならない。内面的、形而上的悪に対しては良心の苦悩がある。そのあまりの苛酷さのために、ドストエフスキーはしばしば体罰をもって、精神的苦悩からの解放を与えようとする場合がある。彼は、人間の自由な良心の苦しみが、罪をうけもどし、悪を鎮めることを人間の尊厳と自由の名のもとに承認する。苦は彼の人間学の要石²⁷⁾である。

しかし悪はまた、自由な人間が運命的に苦に耐えて進むべき悲劇的な試練の道であり、人間性を豊かにし、向上させる貴重な経験である。自由な存在として生きる人間は、恐しい苦の内的

21) *ibid.* p. 79.

22) *ibid.* p. 79.

23) *ibid.* p. 66.

24) *ibid.* p. 64.

25) *ibid.* p. 64.

26) *ibid.* p. 92.

27) *ibid.* p. 92.

経験を生き抜くことによって、悪の本性の空虚さを学び、どのようにしてそれが経験されていくうちに、それが打ち負され、自らを破壊するにいたるかを学びとる。そして悪の克服の後に回心がある。しかし悪を善への道の一里塚と考え、進んで邪悪の道に入り、それを善の進歩の一契機とする者は、完全に墮落し、分裂し、彼に改善と更生への道は一切断たれている。²⁸⁾ ヴェルホーヴェンスキーやスメルジャコフのような悪の状態における自己満足は、救い難い完全な墮落の徴候である。

自由はその非合理性によって、人間に善とともに悪の道を開いた。²⁹⁾ 自由は悪の存在根拠であり、悪は逆に自由の証拠である。人間は自由のためにその代償を支払わなければならない。その代償は苦である、そして苦によって、墮落した人間的自由は、再生し、人間にうけもどされる。自由と悪を通して贖いにまで進む人間精神の遍歴において、苦は贖罪的、更生的力である。それは人生における自由の試練である。³⁰⁾ ドストエフスキーの闇の子らは、多くこの試練から脱落して果てる。

人間が自己の意志を排他的に主張するとき、彼は何ものも自己を超えたものとして、聖なるものとして、また禁じられたものとして認めない。彼には道徳的規範や限界はなく、すべては許されてある。彼は恣意的に自らの力を験すことができる。しかし観念に生きるドストエフスキーの人間は、それと同時に、ある固定観念に憑かれる。彼らは宿命の弱さによって、自己自身と見誤まる固定観念に隷属する。そして、その暴虐の下に、彼らの自由は直ちに消失しはじめる。「罪と罰」のラスコリニコフの固定観念は、一種の超人の思想である。彼はナポレオンの英雄として、無限の可能性を具えたと信じ、人間本性の極限を自らの内に実験する。「罪と罰」に提出される問題は、人類の奉仕に召された非凡な人間は、この上もなく下等な、他人に悪の源にしかならない有害な、醜悪な高利貸の老婆を、超人の偉大さの名において、抽象的な人類の未来の幸福の名において、世界革命の名において、超人の無制約的自由または万人の無制約的平等の名において、いわゆる遠人愛の美名の下に、この地上から葬り去る権利を有するか否かである。ラスコリニコフは彼自身の我意ゆえに、憑かれた固定観念の展開のために、一個の人間存在を殺す権利を主張する。人間の生命をそのままに評価し、それを左右する権利が、人間性の限界を誤った方向に踏みこえた、神に属するような権利が、自ら超人的な観念の所有者と自任し、自らを神格化する人間の危険な我意に委譲される。彼は超人的愛によって、隣人愛を拒ける。具体的な生きた隣人は、超人という抽象的観念の犠牲に供せられる。しかし彼の自由と力の実験は、悲惨な、恐ろしい結果に終わる。世界革命も、人類の幸福も、無制約的な自由と平等も何一つとして実現しはしない。彼は、自分が超人でなく、無力な、低級な人間でしかないことを思い知らされる。彼は犯行後、自由と尊厳を失い、彼自身の無力によって超人の像を自ら破壊する。彼を襲った良心の苦しみは、

28) *ibid.* p. 94.

29) *ibid.* p. 89.

30) *ibid.* p. 95.

31) *ibid.* p. 96.

神の似姿に作られた人間性の限界の越境と彼自身の弱さを証明する。しかしドストエフスキーはラスコリニコフの良心の苦しみに贖罪の可能性を認める。「罪と罰」における自由の実験は、またすべての人間が自由な存在として相互に尊重し、愛し合わねばならぬというキリスト教的隣人愛が、遠人愛に勝ることを証明する。

「罪と罰」をはじめ、「未成年」、「悪霊」、「カラマーゾフの兄弟」等々において、闇の子の恣意的自由が人間性の分裂に導く過程が、描かれる。彼らの悪の自由の性格は、一義的なものでなく、種々であり、彼らの人格の分裂の度合も、それぞれ段階を異にする。まず性格的に、ラスコリニコフは、スタヴローギンやイワン・カラマーゾフから明確に区別されることに気付かれる。闇の子の範疇に入る両者を細分する徴標は、謎の人間の性格である。これは、例えば救世主義と人神と悪魔的情慾を一身に集めたスタヴローギンのような、典型的な小宇宙的存在として宇宙の謎を秘めて小説の中心に位置する類の人間の性格である。スタヴローギンの思想は、一つは極端な宗教的性質を帯びたロシア人的救世主義であり、他の一つは極端な反宗教的個人主義である。そして彼は悪魔的情慾の世界において神への道を断たれた、永劫に呪われるべき人間である。彼は、存在から離れ、非存在の道を逆行する。彼は複雑な謎的性格を彼の周辺人間達の各々に放射的に投影する。彼のまわりに狂信者シャートフ、自殺者キリーロフ、そして政治狂ヴェルホーヴェンスキーが取巻いて、彼の人間像を浮彫りにする。彼らは彼の分裂した人格の断片の一つ一つにすぎない³²⁾。また、スメルジャコフ、サタン、大審問官は、イワン・カラマーゾフの一種の分身である。そしてアリューシャは、彼の謎的性格に強い関心を示し、その解明に努める。しかし同じく闇の子の範疇に属するラスコリニコフの場合³³⁾、彼の外面的行動が周囲の人間にとって疑問であり、謎的なものであるが、彼自身は単純な性格の小市民である。謎の人間においては、人間性の内面そのもの、彼らの悪行よりもむしろ、それを犯すにいたる性質自身が、謎である。従って謎の人間の性格が、スタヴローギンやイワン・カラマーゾフをキリーロフやラスコリニコフから区別する。

典型的な謎の人物、イワン・カラマーゾフとスタヴローギンは、人間の自由と尊厳のためにあえて神に対して反逆する巨大な闇の子である。「未成年」のヴェルシロフよりもはるかにスケールの大きい彼らの謎的性格は、人間における悪の自由を人間的自由の一方の極である悪魔的自由にまで押し進める。彼らはドストエフスキーの悪魔的自由の形而上学的実験の被検者である。スタヴローギンは、悪魔的自由を極端にまで導き、神に対する反抗を貫き通して自己の破局を招き、彼の分身達と闇の子的運命をともしにする。しかしイワン・カラマーゾフの場合、後に述べるように、スタヴローギンよりも人格の分裂が著しいにもかかわらず、最後のところで神の手に支えられ、救済を約束されていることが、未完の「カラマーゾフの兄弟」に暗示されている。両者の運命を決定的に分ける契機を知るには、まず彼らの謎の解明に努める周辺的人物群の自由を検討する必要がある。

32) *ibid.* p. 43.

33) *ibid.* p. 44.

スタヴローギンを取り巻く人物は、どれも闇の子に属する。一般にドストエフスキーの小説に登場する闇の子的性格の人物は、ロシア人に特徴的に見られるニヒリストであり、その多くは、極端なニヒリストであり、アナキストである。ベルジャーエフは、一面において、このロシア的ニヒリズム及びアナキズムが、平板な、無限に広がる、特徴の不明瞭な、無際限なロシアの大陸の風土によるが、このロシア人の国民性は地理的条件によってのみ決定されるものでなく、むしろ文化的条件がそこに大きく支配していることを指摘する。西欧は早くから定形の文化を育て、伝統を培い、合理的定着性を具える。西欧の文化には原理、定型、方向、特色、限界、秩序が明瞭に示されている。しかし自己の文化を育てるにいたっていないロシア人は、文化に対して拒否の態度をとる。ベルジャーエフは、ロシア人の特徴的なニヒリズムの源をロシア人の反文化的姿勢に見ている。ロシア人は、西欧文明に対してよそよそしさを感じ、人間を繋ぎ留め、定着させる西欧的文化、慣習、伝統、制度等の絆を気安げに断ち切り、アナキズムの方向にさまよい出る。この放浪性が、彼らの極端に走るディオニソスの傾向である。ロシアの歴史には、強力な文化的伝統が欠けている点に、ベルジャーエフは、ロシア人の精神的病根を探り当てる。しかし彼は同時に、没落する病的西欧文明に対する革命的エネルギーを彼らに期待する。

一般的に、ロシア人は、文化の担い手として啓蒙の役割を果すべきは少数のインテリゲンチヤと文化から比較的疎遠な大衆の二つに分けられる。過去において栄光の文化を持たず、それ故に自らの伝統的文化遺産の内に真理を見出しえない知識階級は、啓蒙家の役割に自信を持たず、自らを信ぜず、神を見失い、文化に対して反動的な敵意さえ示し、文化的なもの一切に対して不寛容な態度をとり、自らの外に真理を求めようとする³⁵⁾。彼らは大衆の生活の中に精神的拠点を置き、辛うじて自己を保存する。彼らは従って文化を放棄して、大衆へ接近し、そして大衆を神格化する。「大衆の中へ」をスローガンとする彼らの大衆主義³⁶⁾は、大衆の有機的生の流れの中に真理を求める。大衆は、生の秘密を握り、ある特殊な真理を貯え込み、神秘的な、人を動かさずにはおかない力を所有すると、固く信じられている。知識人は、土の信仰に黙々と生きる大衆の中に、彼の見失った神、真理、有機的統合性を再発見しようと試みる。ベルジャーエフは歴史哲学的立場から、このような文化に対する虚無的態度が一つにはロシアの歴史の中に、西欧の中世に見られた華やかな騎士道の時代³⁷⁾がなかったことによるとしている。そしてそれ故に大衆主義には、人格的原理、人格性、使命意識、責任感、名誉心等々の騎士道の精神が、致命的に欠如している。

インテリゲンチヤの誤った宗教的大衆主義は、「悪霊」のシャートフの信仰に極端な形で示されている。彼とスタヴローギンとの印象的な対話に描き出されているように、シャートフは神よりも大衆を信じ、大衆崇拜に徹しきり、大衆を通じて神のもとに赴こうとする。そしてそこに見出された神は、キリスト教の普遍的な神でなく、大衆自身の特徴を具えた百姓神、ロシア人のキリ

34) *ibid.* p. 162.

35) *ibid.* p. 165.

36) *ibid.* p. 166.

37) *ibid.* p. 166.

38) ストである。彼は大衆を神格化する。彼の信ずるのはロシアであり、ロシア正教であり、キリストの聖体であり、ロシアへのキリストの再臨であって、神ではない。シャトフの狂信は、このロシア土着の信仰を極端にまで進めて、反キリストに至り、最後に自己を破滅させる。反文化的、ロシア的インテリゲンチヤの悲劇は、しかしながら、³⁹⁾ 西欧の頹廢した商業主義的文化、平均化した文明によってではなく、高度の精神的文化、本来のキリスト教文化によって救われなければならない。この文化はともすれば極端へ飛躍し、そしてそこに停滞するロシア人の国民性を救い、ロシア人を實在、神的生へ導く。神的生こそベルジャエフが理想とする精神の最高の文化である。ロシア人が、文化の精神的経験からそこに象徴的に示される實在を学びとり、高い精神的文化を築き上げることを、ベルジャエフは強く期待する。彼がスラブ主義と西欧主義とを綜合しようとした意図の一端もそこにあると見てよい。彼はさらにシャトフの信仰にドストエフスキー自身の宗教的大衆主義の限界と危険性を見抜いている。象徴主義の階梯を一挙に跳び越えるところにロシアの国民性の欠陥が見られる。人間精神が創造した文化は、客体化という必然的な制約のもとに置かれるとはいえ、それが目的とした實在を象徴的に表現する。象徴主義は、最後には實在へ導く神秘的實在主義⁴⁰⁾ に向かって架け渡された橋である。ベルジャエフはドストエフスキーを神秘的實在主義者と呼んでいるが、しかしドストエフスキーには、文化的象徴主義の階梯⁴¹⁾ が欠けていると批判する。

「罪と罰」のラスコリニコフは、罪にいたる我意の道の中で挫折した。しかし個人的、並びに集合的の我意の道の極限は、「悪霊」のキリーロフとヴェルホーヴェンスキーの宿命的な結果に示される。前者は無神論的、個人主義的観念に、後者は無神論的、集合主義的観念に憑かれる。我意の主張を人間性向上のために果さなければならない聖なる義務であると、宣言するキリーロフは、善人であり、衝動と情慾を支配する一種の恩寵なき聖者である。⁴²⁾ しかし道徳的に完全な人間でさえ、彼が自らのために神を拒否するならば、破局への道に入る。神に背を向けた人間の辿る運命が、ドストエフスキーの主なテーマである。キリーロフは自己の自由から離れ、その本性を知らない靈にとりつかれる。憑かれた人間は、もはや自由でない。彼の自己神格化は、自由によって、従って彼自身にとって、致命的である。彼の無神論的個人主義は、彼自身における絶対的自由の実現を通じて、人間を解放し、救済し、人間に幸福と不死を与えようとする。そしてその目的のために、彼は自らを犠牲に供する。なぜならば、キリーロフにとっては、自らの生命を断つことが最高の我意であるからである。しかし人間的自由の限界を誤った方向にこえた彼の自殺は、キリストの死と対照的である。キリストは父なる神の意志を実現し、他の世界に永遠の生を現わした。しかし自己の意志を実現するキリーロフの道は再生を知らない死に終る。死は自らを

38) *ibid.* p. 184.

39) *ibid.* p. 175.

40) *ibid.* p. 27.

41) *ibid.* p. 221.

42) *ibid.* p. 81.

43) *ibid.* p. 203.

神格化した人間に勝利する。ドストエフスキーは、キリーロフの人神の運命において、神の像を破壊し、超人にいたる人間の内面的分裂とそれにつづく人間自身像の破壊を示す。歴史的には、それは近代ヒューマニズムの運命である。

キリーロフは極端な個人主義的我意の人間であるが、ヴェルホーヴェンスキーは大衆の極度の恣意を代弁する。個性と自由を徹底的に否定し、人類の平等と結合を説くヴェルホーヴェンスキーの革命的社会主義は、無神論的集合主義の極端な形式といえる。ジャートフの大衆主義は、大衆の有機的な生への盲目的狂信、一種の偶像崇拜であった。大衆は真理の所在として神格化される。しかしシガリョフの無神論的集合主義において、大衆の存在は神格化されず、かえってその有機的な生にその領域を局限され、それ以上の存在様式を認められていない。彼は大衆の人格性を否定し、彼らの精神的水準を不当に低く見積る。少数者による大衆の暴君的支配を理想の社会とするシガリョフは、大衆でなく、少数者を神格化する。しかしヴェルホーヴェンスキーは一切の精神的自由を認めない。彼の無神論的革命的⁴⁴⁾社会主義は、万人の社会的結合のために、キリスト教的人格性の原理を完全に破壊し、個性、名誉心、責任能力、その他一切的人格的価値を否定し、人間を破廉恥な奴隷根性の平均人と化する。彼はもっとも卑劣な行為さえ無神論的集合主義の概念のために正当化する。彼の主張する徹底した非人格的、非人間的、反キリスト教的世界において、すべての善悪の標識は放擲され、すべては許され、暴力と血が世界を支配する。ナポレオンの世界革命を夢みたラスコリニコフには、人間的良心が残されていたが、それが全く失われている。ヴェルホーヴェンスキーは、完全に墮落し、彼に救いの途は一切断たれている。彼は、スメルジャコフらとともに、人間の運命に未来を持たず、人間から切り離され、そして空無に転落する完全な闇の子⁴⁵⁾である。彼らの精神はもはや良い種子を宿していない。スタヴローギンを取り巻く人物達は、彼の悪霊につかれた自由の運命をそれぞれ大衆主義、個人主義、集合主義の方向に辿ったが、いずれも挫折した。スタヴローギン自身が、巨大なエネルギーを彼らに放射し終った時、破滅する。

死の種子が我意としての自由にある。しかし我意の人、ラスコリニコフ、スタヴローギン、キリーロフ、ヴェルシーロフ、イワン・カラマゾフらには、まだ未来がある。彼らは神の像と似姿を完全には失っていない。彼らにとっては、キリストに戻る機会が残されている。自由が我意と反逆的自己肯定であるかぎり、神、人間、世界そして自由自体が否定に終ることが、最後に⁴⁶⁾そしてもっとも明瞭に示されるのは「カラマゾフの兄弟」においてである。イワン・カラマゾフは、神に対する反抗と我意の最後の段階⁴⁷⁾に立つ。彼のユークリッド的知性の権化である大審問官は、キリーロフの個人主義的自己神格化に対して、集合主義的立場に立つ。しかし彼はキリーロフと同じ聖者の人間であり、人類の受苦に対する大きな悲しみにひしがれ、弱い人類に深い同

44) *ibid.* p. 101.

45) *ibid.* p. 102.

46) *ibid.* p. 82.

47) *ibid.* p. 51.

情を寄せる殉教者の一人であり、禁欲者である。彼の自由は、人類の苦からの解放である。彼は人間の責任とそれに伴う苦が善悪の識別と選択にあること、その苦に耐えるために強い精神力が必要であることを知り、そして自由の重荷に耐える能力なしと彼が判断する有機的存在に自由のない満足、幸福を与えようとする。彼は大衆のために苦をとまなう自由よりも、自由のない幸福を選ぶ。彼は、自分と同じく神を信じない人間の名において、苦に満ちた世界を創造し、人間に背負いきれない自由と責任の重荷を課した神を告発する。⁴⁸⁾彼は精神的貴族主義的原理を拒否し、有機的大衆主義の立場に立脚する。しかし彼には、シャートフに見るような大衆に対するインテリゲンチヤの罪意識と大衆の神格化、シガリョフに見るようなエリート意識、またヴェルホーフヴェンスキーの悪魔的原理は、見られない。彼らのように神との絆を自ら断ち切るのではなく、彼は弱い人類を代表して神と対決する。大審問官のキリストに対する峻烈な論告は、最高のニヒリズムである。しかし大衆に対する彼の博愛主義的憐みは、畢竟人間の精神的自由の否定であり、生の意味への不信である。彼は、神の名において人類の苦に意味を与えることができるような生の意味を信じない。彼の人間性に対する不信と同情は、沈黙したキリストの大いなる愛の前に屈服する。大審問官の論理は、イワン・カラマゾフのニヒリズムの一面である。「わたくしはこの世界をうけいれない。たとえわたくしが、それが存在することを知っていても、わたくしはそれを承認するわけにいかない。わたくしは神をうけいれないのでなく、わたくしがうけいれず、そしてうけいれることができないのは、神によって創られた世界なのだ。」と宣するイワン・カラマゾフは、この世界における苦の実存の故に、神の普遍的調和への入場券を神に返納する。彼は無垢な子供にさえ苦を与える世界を拒否する。

イワン・カラマゾフの巨大なニヒリズムは、西欧的知性の論理の中ばかりでなく、ロシアの大衆の沈黙の実践の中にも、表現される。彼の「すべては許されている」という我意の命題は、親殺しにおいて実践される。彼は、彼の異母弟スメルジャコフにこの我意の思想を植えつけることによって、彼にヴェルホーフヴェンスキーの範疇に入る恥ずべき墮落しきった父親を殺害させた。しかしイワン・カラマゾフの親殺しによる父と子の関係の否定は、キリスト教の基本的人格の原理の完全な破壊を意味する。大衆のニヒリズムを表明する「わたくしはロシアとそれに関するすべてを憎む」というスメルジャコフの言葉は、人格の社会性のみならず、歴史性の否定に他ならない。イワン・カラマゾフは、自ら親殺しの道義的責任を精感し、良心の不安に狂乱する。⁴⁹⁾しかし良心が、一方的なスメルジャコフ的極悪への極端化から彼を抑制する。彼の人格は、二つに裂かれる。スメルジャコフは、イワン・カラマゾフの他我、彼のより低級な自我、彼の観念の奴隷にすぎない。我意と超人の観念に対する尊敬が、スメルジャコフの像である。スメルジャコフは自己神格化から出る醜悪な戯画である。

イワン・カラマゾフの人格の分裂は、最後に他の自我を彼自身から完全に分離させる。彼が

48) *ibid.* p. 191.

49) *ibid.* p. 103.

悪夢の中で出会うサタン⁵⁰⁾は、彼自身の権化、彼自身の一面、彼の一番醜悪な愚かしい思想や感情の化身、彼自身、彼以上の何ものでもないもの、空虚な精神である。それは人格の本質の喪失、空虚な自由を表現する。無拘束の、対象のない自由は、我意に墮落する過程において、選択能力を失い、相反する方向に進み、かくて二つの自我が一人の人間の中に出現し人格の分裂は、その極に達する。妄念にとりつかれ、自己の愛の対象を選ぶ自由な行為をなしえない人間は、人格の分裂を宣告されている。この内面の分裂を癒し、そのサタンの悪夢を追い出すために、人間は決定的な選択を行い、存在そのものを選びとらなければならない。分裂した人間は、第二の、究極⁵¹⁾の自由、恩寵の自由、キリストの真理についての他は、どこにも救いを見出すことはできない。これが、ドストエフスキーの悪の自由に関する実験からひき出される結論である。

闇の子が光の原理から離れて立つとき、人格の分裂を運命づけられたように、ドストエフスキーは、光の子の場合にも同じように、人格の分裂が生じることを「白痴」のマイシュキンの愛のあり方⁵²⁾において示す。ドストエフスキーは、光の子にも人格の分裂の可能性を発見する。光の子に属するマイシュキンやアリョーシヤは、キリーロフや大審問官と同様に聖者的性格を持つ。しかし彼らは無神論者でも、ニヒリストでもなく、善の原理に基づき、悪から一步距離をとる。しかし彼らも人間的自由の限界を善の自由の方向に踏み越えるとき、悪の子と同じ運命に出会う。ドストエフスキーの愛の特異な構造においては、愛に本来的な合一と統一は見られない。ドストエフスキーの人間は、彼自身の分裂を愛の中にもちこみ、そして愛は逆に彼の分裂を一層悪化させる。すなわちドストエフスキーにとっては、愛は人間の内面的分裂を癒すよりはむしろ分裂の進行を早め、裂け目を拡げる役目をする。彼の描く愛は、多くの場合、極端な肉慾か極端な憐みかのどちらかに片寄る。マイシュキンは、およそ人間離れた天使のような存在である。彼は健全な人間的愛情を具えていない。闇の子は愛慾の泥沼に陥込むが、マイシュキンには肉慾的愛を全く欠けていて、その反動として、彼の愛は過度の憐みに傾く。この愛は人間的愛としては病的であり、過度の同情的愛は、それ自体破壊的である。彼の愛は、人間に許される限度をこえた我意の現われである。彼の愛には、一個の充足的な存在との完全な合一、生の充実を実現する衝動が見られない。彼は全身全霊をあげて打込む愛の対象を知らない。二人の女性を同時に全く異った仕方で愛する分裂したマイシュキンは、選択能力を失っている。マドンナとソドムに均しく心を惹かれ、多くの女性を冷く愛したスタヴローギン⁵³⁾に見られるような、選択能力の欠如は、我意と内面的分裂に含まれる自由の疎外、人格の喪失を示す。内部分裂をおこしたマイシュキンの愛は、彼を憐みの深淵に誘い込み、破滅に導く。

他方において、典型的な光の子であるアリョーシヤは、カラマーゾフ家の一員でありながら、肉慾の束縛から解放されている。彼のリーザへの愛情は、彼の父や兄の肉慾的愛と対照的に清純

50) *ibid.* p. 109.

51) *ibid.* p. 110.

52) *ibid.* p. 120.

53) *ibid.* p. 117.

54) *ibid.* p. 125.

である。しかし彼はマイシュキンのような天使的存在でなく、世間を知り、人間的情熱を経験し、そして最後に、キリストを通じて、内面的分裂を克服し、光に向って超越する。人格の分裂は、自己の愛の明確な対象を選択することによってのみ、克服される。しかしながらアリョーシヤの救済において、イワン・カラマーゾフの存在は非常に重要な役割を果す。マイシュキンをとりまく女性は、ラスコニコフ的な単純な性格の闇の子であり、彼に自己の謎の解明を迫ることはない。それに対して、アリョーシヤはイワン・カラマーゾフの悪の謎的性格によって、常に自己の存在の根底を危くされている。アリョーシヤの自由は、イワンの悪の自由と対決する善の自由であるに対して、マイシュキンのそれは、悪の存在から離れて立つ天使的自由であり、それ自体は悪の自由や悪魔的自由に対して無力である。善の自由は、従って、悪の自由の否定的契機を通じて自己を高めることができる。では悪の自由の場合どうか。

イワン・カラマーゾフの人格の分裂は、スタヴローギンの場合よりも一層悪化している。しかしスタヴローギンをめぐる周辺の人物は、彼と対決する光の子でなく、同じ闇の子に属する彼の分身でしかない。彼は彼らの内に自らの姿の一部を見ているにすぎない。彼は彼らに自己の存在の抑制と支持を期待できず、自らを極端な方向に発展させ、ますます謎的性格を深くして、救済から遠去かり、徹底した自己否定に陥入る。それに対して、イワン・カラマーゾフは、常に光の子アリョーシヤとの対決を通じて、自己の内に光を受取り、ロシア的性格である極端へ走る傾向から自己を繋ぎ留めている。イワン・カラマーゾフの神に叛く悪の自由は、神から離反する自由でなく、神と対決する自由であり、それを通じて神が人間に働きかける非存在的自由である。ドストエフスキーの世界の人間は、どのような人物であれ、すべての者にこの自由の実存によって一条の光が射し込んでいる。⁵⁵⁾それが彼に自由人格としての価値と尊厳と責任を与える。人間は、悪魔的自由の存在として、神に叛き、非存在への道を辿り、非存在を自己の中心に据え、虚偽の偶像を崇拜する悪への傾向を有する。イワンには、なお人間的自由の基礎的性質としての選択する自由が残されていて、それを通じて、彼が回心して神を選ぶことができることを発見したアリョーシヤは、イワンの悪魔的自由を浄化し、非存在への方向を転換させ、存在自体を選びとらせることによって、非存在の克服を可能にしようとする。人間存在は非存在に対して無力である。闇の子は非存在の観念につかれたのである。しかし無の克服は、人間が真の存在を選ぶことによってなされる。人間的自由が自己否定によって非存在から存在への転換を行なうことによって、非存在的自由は神的自由と宥和する。スタヴローギンにおいては、この非存在的自由すら見失われ、神との絆は完全に断ち切られている。彼は破局から自己を救う存在に恵まれなかった。彼は自己を否定し、そして肯定すべき他者を見出しえなかった。

アリョーシヤは、イワン・カラマーゾフとの愛の交わりによって、マイシュキンの悲劇から救われ、またイワンは、アリョーシヤとの真剣な対決によって、スタヴローギンの破局から免がれる。ともすれば極端に一足跳びに飛躍しがちなロシア人の性格を破滅から救い出すのは、アリョー

55) Berdyaev, N. "The Destiny of Man" (Bles, 1937) p. 25.

56) Berdyaev, N. "Dostoevsky" p. 66.

ーシヤとイワンとの実存的関係によってである。しかしながら具体的人間においては、この関係は自己の外に求められるのではなく、その内部に維持されている。人間は、小宇宙的存在として、光と闇の二つの原理を自己の内部に具える。人間における二つの自由はアリューシヤ的善の自由とイワンの悪の自由である。両者が相互に働き合うとき、善の核心にある究極的自由が成立する。そのとき、アリューシヤ的自由は、キリストの神人的自由、自由の善に止揚され、イワンの自由は、神的光によって暗い自由から明かるい自由に変容する。二つの自由の合一は、端的にキリストの実存、自由な愛において啓示されている。アリューシヤにとっては、イワンの救済が自己の救済になるところに自由な愛の秘密がある。

ドストエフスキーは、苦が人間の偉大な尊厳のしるしであること、自由な存在のしるしであることを発見した。悪の結果である苦は、たしかに同時に悪の贖罪的力である。しかしベルジャーエフは、悪が苦によってのみ真に克服されるものでない⁵⁷⁾と、ドストエフスキーを批判する。ここからベルジャーエフの創造的自由の概念が展開する。ドストエフスキーは苦の試練に耐え抜いた精神的存在が回心して善を選びとるところに、人間の救済を見た。しかしベルジャーエフの創造的自由は、まさに選択した後にはじまるのである。

57) *ibid.*, p. 109.