

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

北 見 論

はじめに

本論は、世界とその歴史のプロセスを経済という観点から解読しようとするセルゲイ・ブルガーコフの形而上学的な構想、いわゆる「経済哲学」の構想を、ブルガーコフの1913年の著作『経済哲学』、またその続編として構想された1917年の『黄昏ない光』、およびその周辺の諸著作に基づいて検討しようとする試みである。この研究は、我々がこれまで行ってきた20世紀初頭のロシアの哲学思想、いわゆる「ロシア宗教哲学ルネサンス」の研究の一環として行われるものである。我々はこれまで、ヴァチャスラフ・イワーノフ、ロースキー、フランク、ベルジャーエフなど、この時代を代表する思想家たちの思想に共通して見出されるある種の潜在的な志向を明らかにすることを試みてきたが⁽¹⁾、今回の論文ではそれと同様の志向をブルガーコフの経済哲学の構想にも見いだすつもりである。ブルガーコフの経済哲学は、同時代のロシアの思想的な文脈と明らかにつながりを持っている。我々はそのつながりを捉えつつ、ブルガーコフの経済哲学を、それを深層のレベルで規定している潜在的な志向から一貫したやり方で捉えるように試みたい⁽²⁾。

1. 問題の所在

1-1. これまでの研究の概略

上述の通り、我々は本論では、ブルガーコフの「経済哲学」をロシアの同時代の思想史的な文脈を背景としながら解読することになる。そのため、まずはその同時代の思想、いわゆる「ロシア宗教哲学ルネサンス」の思想に関するわれわれのこれまでの研究を簡単にまとめておくことにしたい。

- 1 主なものを挙げておく。「ディオニュソスと認識：ヴァチャスラフ・イワーノフのニーチェ批判」『神戸外大論叢』第55巻、第6号、2004年、49-69頁；「ロースキーの直観主義とベルクソン哲学」『スラヴ研究』56号、2009年、37-62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る」『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る」『神戸外大論叢』第65巻、第2号、2015年、25-49頁。
- 2 「経済哲学」についてではないが、我々はブルガーコフの思想を、同じように同時代のロシア思想の文脈の中で検討したことがある。「ブルガーコフの言語哲学におけるカント批判のモチーフについて」『神戸外大論叢』第62巻、第3号、2011年、49-73頁。

これまでの研究でわれわれが明らかにしてきたのは、ロシア宗教哲学ルネサンスの思想が実在をめぐる思想であること、しかし彼らの思想の中心をなすその実在概念がある種の矛盾を含んでいるということであった。この傾向に属するロシアの思想家たちの多くは、西欧の生の哲学に決定的な影響を受けており、ニーチェのディオニュソスの概念やベルクソンの持続の概念など、生の哲学の実在概念の影響下に自己の実在の思想を形成している。しかしそうでありながら、彼らはある点では生の哲学の実在概念に批判的であり、それを修正しようとするかのように、生の哲学とは対立するはずのプラトニズムをそこに結合しようとする。彼らの実在概念が矛盾を含んでしまうのはそのためである。では、彼らはなぜ生の哲学の方向で一貫した実在概念を構成せず、そこにそれと対立するはずのプラトニズムを接合しようとするのか。この点をもう少し詳細に見ておこう。

彼らが生の哲学に惹かれるのは、生の哲学が人間の主観的な表象の世界、いわゆる経験的な世界ではなく、その背後にあると想定される実在の世界、カント的に言えば、物自体的な世界を直接的に捉えようとする思想だからである。人間の意識はありのままの実在を捉えることはできず、それを自らの主観的な形式によって構成し、自らが構成したその世界を認識する。そのため、人間にとって、ありのままの実在は不可知の世界にとどまるわけだが、生の哲学はそうした実在を、意識や理性を介さずに直接的に捉えようとする。実証主義や科学主義のような 19 世紀的な思想は主観的な表象の世界に視野を限定し、そこに見いだされる法則や構造の解明に終始するわけだが、生の哲学は、そうした西欧哲学の内在的な傾向を批判しつつ、それが視野の外においてきた意識化以前の実在を捉えようとするのである。西欧の人間主義的な思想に批判的なロシアの思想家たちは、生の哲学のそうした試みを高く評価するのである³⁾。

しかし、ロシアの思想家たちにとって生の哲学が重要だったのはそのためだけではない。彼らにとって重要だったのは、生の哲学が実在の世界を人間的な表象の世界とは対照的なイメージで描き出すことである。表象の世界が無時間的な法則に従って規則通りに作動する静態的な世界としてイメージされるのに対して、実在はそうした法則の支配から逃れつつ、脱構造的に自己を変容させるような動態的な世界としてイメージされている。表象の世界が静態的、合法的、機械的なイメージを持つのに対して、実在の世界は、生命がそうであるような動態的、創造的、有機的なイメージを持っている。ロシアの思想家たちは生の哲学が描き出す実在の世界のこうした豊かなイメージに強く魅了され、その強い影響の下で自己の実在概念を形成することになるのである。

しかし、すでに述べたとおり、ロシアの思想家たちは生の哲学の強い影響を受けつつも、同時にある点では生の哲学に対してははっきりと批判的である。問題は、生の哲学が実在をカ

3 周知の通り、スチュアート・ヒューズは 19 世紀末以降の思想の傾向を「実証主義への反逆」という言葉でまとめているが、生の哲学もロシア宗教哲学ルネサンスの思想もこの傾向に属すると考えてよい。しかし重要なのは、ロシアの思想が同時代の西欧思想と同じ傾向に属するというのではなく、それを下敷きとしつつもそこから逸脱して独自の方向に向ってしまうことである。そうした逸脱の内こそ、我々が問題にするロシア思想の潜在的な志向が現われている。スチュアート・ヒューズ（生松敬三、荒川幾男訳）『意識と社会：ヨーロッパ社会思想 1890-1930』みすず書房、1970 年を参照。

オス的な世界と見なしているところにある。表象の世界は人間の主観的な形式によって構成された世界であり、人間的な秩序を持っている。しかし実はそのような人間的な秩序を与えられる前の世界であり、いかなる形式や秩序も持たないカオス的な世界と見なされる。そしてそうであるがゆえに、それはいかなる形式や秩序にも拘束されず、あらゆる構造を越えて自己を変容させていくような動的、創造的、生命的な性格を持ちうるのである。しかし、ロシアの思想家たちは、一方では形式や秩序を踏み外していく実在の生命的な性格を肯定しながら、他方では実在が形式や秩序とは無縁のカオスであることを否定しようとする。彼らにとって実在は、一方ではあらゆる形式や秩序を超えていく動的で創造的な生命でなければならないが、他方では、盲目的な生命がそうであるような単なるカオスであってはならないのである。それは、人間の主観的な秩序とは次元を異にする高次の秩序を備えた調和的なコスモスでなければならないのである。

彼らが生の哲学の影響下にありながら、それと対立するはずのプラトニズムに目を向けるのはそのためである。プラトニズムにとっての実在はアイデア界である。それは表象の世界に与えられた人間的、恣意的な秩序とは異なる高次の秩序、実在そのものに本来的に備わる神的、超越的な秩序を備えた世界である。ロシアの思想家たちは、こうしたプラトニズムの実在概念を生の哲学のそれに結びつけることで、実在が一方ではあらゆる構造を逃れて創造的に変容していくような生命的な世界でありながら、他方ではある絶対的な秩序を成立させている調和的なコスモスでもありと見なそうとするのである。しかし、こうした実在概念は明らかに矛盾を含んでいる。生の哲学が想定する実在は、静的な構造に拘束されないがゆえに脱法的に自己を変容させるような生命的な性格を持つのである。逆に言えば、プラトンの実在、つまりアイデアは、そのような動的な生命性を持たないがゆえに、時間を越えて自己同一的でありうるような永遠の調和的な秩序を成立させうるのである。実在の世界は、プラトンに従えば、非生命的な不動の調和世界であり、生の哲学に従えば、そのような調和を壊しながら変容するカオス的な生命の世界である。こうした対立する二つの理論を結びつけ、混在させるロシアの思想は、不可避的に矛盾を含んでしまうことになる。彼らにとっての実在は、動的であるのと同時に静的でもあり、時間的に変化するのと同時に永遠に自己同一的でもあるのである。

我々はこうした矛盾した実在概念が、20世紀初頭の多くのロシアの思想家たちに共通して見いだされることを明らかにしてきた。それによってわれわれが示したかったのは、彼らの思想が、こうした矛盾や論理の飛躍を犯してでもある種の実在のイメージにたどり着こうとするような、意識化されざる潜在的な志向を持っているということであった。我々の考えでは、ロシアの思想家たちは表象の世界と実在の世界という認識論的な対に、人間的な世界と神的な世界という宗教的なイメージを重ね合わせている。人間化される前の物自体的な世界を捉えようとする彼らの認識論的な探求は、神の世界に辿り着こうとする宗教的な探求としての意味も持っている。そしてそうであるがゆえに、彼らは実在の世界を単なるカオスと見なすことに抵抗を感じるのである。実在の世界は人間的な世界を超えた神の世界であり、そうである以上、それは豊かな生命性を持ちつつも、同時に単なるカオスであってはならず、絶対的な調和性をも持つのでなければならないのである。

さらに言えば、彼らは表象の世界と実在の世界という同じ対に、合理的に形式化された近

代的な西欧世界と、それに抑圧されてきた前近代的、生命的なロシア世界という対をも重ね合わせているように思える。西欧は世界の表面を近代的＝合理的に形式化し、静態的な世界秩序を構築していくが、そうした秩序に収まりきれない前近代的なロシアは、野蛮な生命的な力として表層の秩序から排除され、その背後に追いやられてしまう。しかし、表層の背後に追いやられたそうした生命的な力こそが、老朽化し、固化していく西欧近代の形式的な秩序を破壊し、世界を再び流動化させて、それを創造的に変容させていく可能性を持っているということである。

ロシアの思想家にとっては、実在の世界は単に認識論的な意味を持つだけではない。そこには宗教的、さらにはナショナル・アイデンティティーに関わる意味が無意識の内に重ね合わされている。それゆえに、彼らは実在を盲目的なカオスと見なすことに強い抵抗を感じるのである。神の世界やロシア世界と重ねあわされた実在の世界は、単なるカオスであってはならない。それは人間的、西欧的な形式や秩序を超えていく生命性を持ちつつも、同時に絶対的な秩序を持つ調和世界でなければならない。彼らはそういうイメージに導かれつつ、生の哲学の实在概念に、それとは矛盾するはずのプラトニズムの实在概念を結び付けてしまうのである。ロシアの思想家たちは思考を論理的に展開させることで最終的な实在概念にたどり着くのではなく、思考以前にすでに一定の实在のイメージを持っている。そしてそのイメージに辿り着くように論理を屈折させていくのである。彼らの思考が潜在的な志向に導かれているというのはそういう意味である。

これまでの研究で明らかにしてきたのは以上のようなことである。我々はこれと同じような思考の動き、そしてそれを導く潜在的な志向を、本論ではブルガーコフの経済哲学の内にも見出していくことになる。しかし、ブルガーコフの経済哲学を対象とする際には、あらかじめ注意しておかなければならないことがある。それは、同時代の他の思想家たちの場合とは違い、ブルガーコフは生の哲学から決定的な影響を受けていないということである。他の思想家たちの場合には、上にも述べたように、生の哲学の圧倒的な影響がありながらも、そこから逸脱してプラトニズムに向かっていくために、その实在概念が矛盾を孕まざるをえなくなっていた。彼らの思想に共通のパターンを見出すことができるのは、彼らの思想の中心に生の哲学の圧倒的な影響があったからである。

それに対してブルガーコフの場合には、ニーチェやベルクソンやプラグマティズムなどに対する参照はあるものの、それらの影響が彼の思想の中心にあるわけではない。では、彼の思想の成り立ちが他の思想家たちの場合とは異なっているのかというと、決してそういうわけではない。なぜかといえば、この時期までのブルガーコフの思想の中心にあるのはマルクス主義であるが、この後見るように、実はブルガーコフはマルクス主義を一種の生の哲学のようなものと見なしているからである。少し考えればわかるように、マルクス主義には上部構造と下部構造という発想があり、後者が歴史を動かす動的で創造的な原理であるのに対して、前者はその動的な世界がそれぞれの時代の支配階級の意識に映し出されることで発生した人間的な表象の世界である。マルクス主義にも、ニーチェのアポロンとディオニュソスの対に相当するような、人間化された世界と人間化以前の実在の世界の対があり、前者が静態的な世界とされるのに対して、後者が動的で創造的な生成する世界と見なされている。あらかじめ後の論を先取りして言ってしまうと、ブルガーコフはマルクス主義を一種の生の哲学

と見なしつつ、それに圧倒的な影響を受けているが、同時に、マルクス主義のいう下部構造、つまり生産力が盲目的、カオスのな力ではないことを批判し、そこにプラトニズムに関連する要素を接続することで、それを調和的な力に変えようとする。ブルガーコフがマルクス主義に接続しようとするのは、19世紀末から20世紀初頭のロシアの宗教思想において重要な意味を持っていたソフィア論という神学的な理論である。マルクス主義にソフィア論を接続しようとするブルガーコフは、生の哲学にプラトニズムを接続しようとする同時代の他の思想家たちとまったく同じことをしようとしている。我々が本論で明らかにしようするのは、そのようなことである。

少し先走ってしまったが、次節以降で、ブルガーコフの経済哲学が上に述べたような構図のもとに展開していることを順を追って明らかにしていくことにしたい。

1-2. 先行研究について

しかし、ブルガーコフの思想の解読に取りかかる前に、ブルガーコフの思想に関する先行研究を簡単にまとめた上で、それを背景として本論がブルガーコフ研究に対して有する意義を明らかにしておくことにしたい。

この時代の思想家に関する研究が一般的にそうであるように、ブルガーコフ研究もソビエト以前とそれ以後で研究の傾向に明らかな変化が見られる。ソビエト時代には研究の蓄積が少なく、また評価も否定的、批判的であることが多いのに対して、ソビエト崩壊後には研究が量的に増え、さらには評価も正当なものに変わるといえる点がまずは挙げられる。しかしさらにそれに加えて、ブルガーコフの場合には、ソビエト時代には主にマルクス主義の問題をはじめとする社会思想が中心的な対象として取り上げられていたのに対して、ソビエト崩壊後にはマルクス主義を主題とする研究は減少し、かわってソフィア論や名の哲学など、宗教思想に関わる問題が重点的に取り上げられるようになる。

そして、これまでのブルガーコフ研究の問題点も、こうしたこれまでの研究動向の推移によく現れている。つまり、ブルガーコフ研究においては、彼の思想の軸をなす二つの問題、つまりマルクス主義を中心とする社会思想の問題と、ソフィア論を中心とする宗教思想の問題が、それぞれ分離して論じられる傾向にあったのである。ソビエト時代には、亡命思想家による国外での研究などは例外として⁽⁴⁾、宗教哲学に関わる問題はほとんど無視されていたと言える⁽⁵⁾。そして、ソビエト以後にはこうした一面性を克服するべく、宗教哲学の側面に

4 有名なものを挙げれば、*Зандер Л.А. Бог и мир: Миросозерцание отца Сергия Булгакова. Париж. 1948; Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 198–226; Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 220–268* などがある。

5 ソビエト崩壊後に公刊されたスミルノフの研究は、それまでにロシアで行われたブルガーコフ研究を網羅的に検討しているが、その中で彼は、いわゆる「合法マルクス主義」に対するソビエト時代の研究者たちの批判の一面性を、さらにはソビエト崩壊後に生じた、手のひらを返すような安易な評価の変更を批判している。スミルノフ自身はそうした先行研究の問題点を回避しているが、しかし彼の研究も1910年までに対象を限定することで、ブルガーコフの宗教思想を検討の対象から外してしまっている（1912年に執筆された『経済哲学』も検討の対象から外れている）。*Смирнов И.П. «От марксизма к идеализму»: М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев. М., 1995.*

多くの光が当てられるようになったが⁽⁶⁾、今度は逆にブルガーコフの思想を考える上で欠かせないはずのマルクス主義の問題が取り上げられなくなり⁽⁷⁾、ソビエト時代とは逆の一面性が目立つようになっている⁽⁸⁾。

こうした一面性が生じた原因の一つは、ブルガーコフの宗教思想がソフィア論や名の哲学のような同時代のロシアの思想家の多くが共有する問題に関わっていたためだと考えられる。そのために、彼の宗教思想は他の思想家たちとの関連で取り上げられることが多くなり⁽⁹⁾、彼自身の思想の他の要素との関連が軽視される傾向にあったように思われるのである⁽¹⁰⁾。そのため、ブルガーコフの思想においては重要な意味を持つ要素でも、マルクス主義のように宗教思想の文脈と関わらなければ研究の対象にはなりにくくなってしまふ。ソフィア論や名の哲学といったロシア宗教思想の広範な文脈を取り上げる研究が重要なのは言うまでもない。しかし研究の焦点をブルガーコフの思想に合わせるなら、そうした思想的な文脈の研究を経た後で、もう一度ブルガーコフの思想に戻ってこなければならぬはずである。しかし、これまでの研究においては、文脈の解明からブルガーコフ個人の思想への回帰がいまだ十分に行われておらず、マルクス主義とソフィア論という重要な意味を持つ二つの問題が分離し

-
- 6 ブルガーコフの宗教思想に関する研究は重要なものだけでも多数にのぼるが、その一例として以下のような研究を挙げておく。Хоружий С.С. София-Космос-материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // С.Н. Булгаков: pro et contra. Т. 1. СПб., 2003. С. 818–853; Бонещкая Н.К. Русский Фауст и русский Вагнер // С.Н. Булгаков: pro et contra. С. 854–884; Евлампиев И.И. Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: «За» и «Против» // С.Н. Булгаков: pro et contra. С. 7–59; Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2011.
- 7 マルクス主義を考察の対象にしている研究としては次のようなものがある。Роднянская И.Б. С.Н. Булгаков в споре с марксистской философией истории: отталкивания и притяжения // Гальцева Р., Роднянская И. К портретам русских мыслителей. М., 2012. С. 401–428.
- 8 日本ではブルガーコフのマルクス主義理解を扱った研究に、佐藤正則「セルゲイ・ブルガーコフにおける近代の超克とマルクス主義評価」『ロシア史研究』第72号、2003年、51–65頁がある。これは、ソビエト時代に多く見られたブルガーコフのマルクス主義批判を反批判するような古いタイプの研究ではなく、『経済哲学』などに基づいてブルガーコフのマルクス主義理解の本質に目を向けようとする研究であり、その点は評価することができる。しかし、この論文はブルガーコフの経済哲学を論じるにあたって不可欠であるはずのソフィア論を参照していない。そのため、この論文にはそれに由来するさまざまな解釈上の問題が散見される。
- 9 以下のようなものがその例である。Сапронов П.А. Русская софиология и софийность. СПб., 2006; Роднянская И.Б. С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский: К философии дружбы // Гальцева, Роднянская. К портретам русских мыслителей. С. 429–446; Ваганова. Софиология протоиерея Сергия Булгакова; Хоружий С.С. София-Космос-материя; Бонещкая Н.К. О филологической школе П.А. Флоренского: «философия имени» А.Ф. Лосева и «Философия имени» С.Н. Булгакова // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. No. 37. 1991–1992. С. 113–189.
- 10 ちなみに日本でもソフィア論については一定の研究の蓄積がある。主なものとして、谷寿美『ソロヴィヨフの哲学：ロシアの精神風土をめぐって』理想社、1990年。ブルガーコフに関しては、滝澤義雄「セルゲイ・ブルガーコフのソフィア論」『ロシア文化研究』第2号、1995年、15–27頁；堀江広行「セルゲイ・ブルガーコフ『名前の哲学』とその人格（リーチノスチ）の概念の問題について」『ロシア史研究』第77号、2005年、3–19頁；近藤喜重郎「生神女マリアと神の智ソフィア：S.ブルガーコフ著『燃え尽きざる柴』に見る「教会性」」『キリスト教史学』第60集、2006年、150–172頁。

たまま論じられてきたように思われる⁽¹¹⁾。

本論では先行研究のこうした問題点を踏まえた上で、マルクス主義にせよ、ソフィア論にせよ、他の思想家たちの思想との関係という文脈上の問題に配慮するより、むしろブルガーコフ個人の思想においてそれらがどのような意味を担っているのか、それらの接合が結果としてどのような思想、とりわけ実在概念をもたらしめているのかといった問題に注意を向けることにしたい⁽¹²⁾。

2. 生の哲学としてのマルクス主義

前節で触れたように、我々はブルガーコフにとってマルクス主義が、同時代の他の思想家たちにとっての生の哲学と同じような意味を持っていたと考えている。ブルガーコフはマルクス主義に決定的な影響を受けながらも、ある点ではそれを批判し、マルクス主義を修正したような独自の経済哲学を構想するようになるが、こうした思想の軌跡は、他の思想家たちが辿った思想の軌跡、生の哲学の影響からその批判へ、そしてプラトニズムに基づく独自の生の哲学の構想へという軌跡と完全に重なり合う。本論の課題は、ブルガーコフの経済哲学をこうした重なりの中で、言い換えればロシア宗教哲学ルネサンスの思想的な文脈の中で読み解いていくことにある。その課題を遂行するために、本節ではまずブルガーコフがマルクス主義を一種の生の哲学と見なしていること⁽¹³⁾、そして彼がその生の哲学としてのマルク

11 評伝形式の研究はマルクス主義（初期）とソフィア論（中期と後期）の両方を扱っているが、評伝という形式のため、いずれに関しても掘り下げた議論は行っていない。Catherine Evtuhov, *The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of the Russian Religious Philosophy, 1890–1920* (Ithaca: Cornell University Press, 1997); Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov, Orthodox Theology in a New Key* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000).

12 ヴァリエールは、『経済哲学』という著作は経済学者としてのブルガーコフと宗教思想家としてのブルガーコフが他のどこよりも多く協働しており、その点でブルガーコフの著作の中でも特別な位置を占めると述べている (Valliere, *Modern Russian Theology*, p. 253)。実際、この著作はマルクス主義を中心に展開してきた初期思想と、ソフィア論を中心に展開する中期から後期の思想の移行期に位置しており、その両要素のいずれもが重要な意味を持ちつつ、一つの問題として捉えられているというブルガーコフ研究にとっては特別な意味を持つ著作である。本論の検討もこの著作を中心とすることになる。

13 ロドニャンスカヤは、ブルガーコフのマルクス主義との関わりは三つの段階に分けられるとしている。第一期が1896–1905年で、「マルクス主義から観念論へ」の移行の時期に相当し、第二期が1906–1912年までで、マルクス主義に対する批判の時期、第三期が1912年以降の「経済哲学」の時期である。この区分で言えば、我々が問題にしているのは第三期である。ロドニャンスカヤの言葉で言えば、この第三期は「無意識的な和解と、神学的な外皮のもとでのマルクス主義の「二度目の」同化」の時期ということになるが (Роднянская. Булгаков в споре. С. 886–887)、我々は、この「和解」をもたらしたのは生の哲学であると考え。ロシアでは1910年前後にベルクソンやプラグマティズムの影響が強まり、同じようにマルクス主義から転向したベルジャーエフやフランクにも生の哲学の影響が顕著に表れるようになるが、ブルガーコフについても同じことが言える。ブルガーコフはおそらく、この時期に生の哲学の観点からマルクス主義を見直したのであり、それが「和解」と「二度目の同化」を可能にしたのである。

ス主義に強く惹かれながらも、同時にある点ではそれを批判し、そこから逸脱していくという彼の思想の展開を追っておくことにしたい。

2-1. ブルガーコフのマルクス主義批判

ブルガーコフがマルクス主義を生る哲学のようなものとして理解していることは、例えば1909年に書かれた論文「初期キリスト教と現代の社会主義」の中の以下のような部分を読むだけでも十分に伺い知ることができる。

社会主義、とりわけマルクス主義の内には、有機的な成長、歴史的な生成、個体を越えた力強いプロセスに対する生きた感覚がある。そのようなプロセスは、マルクス主義の理論では鉄の論理を持った生産諸力の発展という意味付けを与えられている。そうした発展の内には、たしかに歴史的な脈拍の鼓動が聞き取れる。そこには歴史的な芽吹き感覚がある。この意味では、社会主義はその歴史的合理主義のもとでも、無神論的なものではあれ、自己の真の神秘学を持っている。そして意識的なものではないにせよ、そこにこそマルクス主義の主要な牽引力がある。人間は宗教を失った後でも、自分が世界の全体から切り離されていることに苦悩を感じることをやめないし、人間は有機的な全体性を、教会的な交流の代替物を求めるものだからである。そしてそれをきわめて容易に、そして自ら進んで社会主義のうちに見出すのである。⁽¹⁴⁾

マルクス主義は「歴史的な生成」、「個体を越えたプロセス」に対する「生きた感覚」を持っており、それを「生産諸力の発展」、つまり経済的下部構造の問題として捉えている。そしてその生産諸力の発展には、ブルガーコフの表現で言えば、「歴史的な脈拍の鼓動が聞き取れる」のである。ブルガーコフにとってマルクス主義は、歴史の表層（上部構造）の変化を追うような単なる「歴史的合理主義」ではなく、そうした表層の変化を生み出す深層の根源的な力、生産諸力＝下部構造の「脈拍の鼓動」を聞き取ろうとするような、「神秘学」とでも呼べるような理論である。人々を惹きつける「マルクス主義の牽引力」はまさにそこにある。マルクス主義が人を無意識のうちに惹きつけるのは、それが科学的社会主義だからではなく、それが深層にうごめく生命の力を捉えようとするような、形而上学的な性格を持つ生の哲学のような理論だからである。

ブルガーコフは、このようにマルクス主義を一種の生の哲学のようなものと見なし、それを肯定的に評価しているわけだが、彼はそのように理解したマルクス主義を、通常歴史学と区別するように、「形而上学的な、あるいはメタ経験論的な性格の歴史哲学」、「歴史の存在論」と呼んでいる⁽¹⁵⁾。少し引用してみよう。

14 *Булгаков С.Н.* Два града: исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 200–201.

15 *Булгаков С.Н.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 279. 以下、『経済哲学』から引用や参照を行う場合には、引用や参照の後に丸括弧で該当頁数を記すことにする。ちなみに、ブルガーコフの『経済哲学』には以下のような日本語訳、及び抄訳がある。ブルガーコフ（島野三郎訳）『経済哲学』改造社、1928年；ブルガーコフ「経済のソフィア性」S. G. セミョーノヴァ、A. G. ガーチェヴァ編著（西中村浩訳）『ロシアの宇宙精神』せりか書房、1997年、182–199頁。しかし本論では上記のロシア語のテキストから引用を行うことにする。

歴史哲学としての経済的唯物論は、歴史発展に関する経験的、科学的＝実証主義的な理論ではなく、存在論であり、それが経済的唯物論のもっとも重要な哲学的な特徴である。存在論的な形而上学として、それは〔…〕すべての形而上学的な体系と同じ運命を分かち合っている。一貫した実証主義や新カント派の批判哲学の法廷の前に立てば、それはシェリングやショーペンハウアーやヘーゲルやソロヴィヨフやハルトマンなどの哲学と同じように許容しがたいもの、非科学的なものである。なぜなら、それは科学的な解答を得る望みのない問題を立てているからである。つまり、歴史的な現象を越えたところにあるもの、歴史的な現象のメタ経験論的、形而上学的な基盤をなしているものについての問いを立てているからである（280-281）。

言うまでもないだろうが、ここでマルクス主義が「非科学的」とされているのは、まったく否定的な意味ではない。科学や実証主義に特有の視野の限定性から解放されているという肯定的な意味である。ブルガーコフはマルクス主義における経済的土台を、カントやショーペンハウアーにおける「物自体」（後者の場合には「意志」）のようなものだと言っている。また、歴史のフェノメノン（現象）に対するヌーメン（本体）であるとも言っている。「経済的土台は、歴史のあらゆるフェノメノンの基盤にあって、それらを産み出すような歴史のヌーメンである」（282）。経済的土台は、ニーチェのディオニュソスやベルクソンの持続がそうであるように、絶え間なく生成しつつ、その生成の過程で様々な現われを生み出すような深層の力である。「科学的な」理論は産出された経験的な現われしか見ていないが、「非科学的な」マルクス主義はそうした現われの背後に遡り、そうした現われを産出するもの、「歴史的な現象を越えたところにあるもの、歴史的な現象のメタ経験論的、形而上学的な基盤をなしているもの」、そのような「非科学的なもの」を捉えているのである。

このように、ブルガーコフはマルクス主義を、物自体的な世界に目を向け、そこに見いだされる動的な生成の鼓動に耳を傾けているような、生の哲学的な思想と見なし、それに好意的な態度を取っている。しかし、そうした肯定的な見方があるものの、マルクス主義に対するブルガーコフの態度は基本的に批判的である。マルクス主義は、たしかに「非科学的な」領域、「物自体」的な領域にまで足を踏み込んでいるが、その「非科学的なもの」を非科学的なままに捉えることができていない。それは、科学の枠組には収まらないものを視野に収めていながら、その「非科学的なもの」を無理やり科学の枠組に押し込め、経験的なものに作り変えてしまっているのである。

経済的唯物論は、ここできわめて重要なテーマに遭遇していながら、正しい道から逸脱し、まったく別の次元の思想に移行してしまっている。経済的唯物論の不幸は、経済の問題とそのあらゆる前提を注意の中心に据え、それに独立した哲学的な分析を施す代わりに、専門的な科学、つまり政治経済学から出来合いの経済の概念を借りてきてしまうところにある。政治経済学者としてのマルクスが、哲学者としてのマルクスを麻痺させてしまっているのである（287-288）。

ブルガーコフによれば、マルクスはヘーゲルの「理性の狡知」に倣って「経済的土台の狡知」（280）を明らかにし、経験的な歴史を越えた形而上学的なレベルでの歴史の動きを、つまりは生の哲学的な生成する世界のありようを捉えている。それにもかかわらず、マルクスはそ

うした「ヘーゲルの偉大な精神」に、それとはまったく異質な「古典派政治経済学の重商主義的な精神」(283-284)を導入してしまう。史的唯物論は上部構造の動きを下部構造から説明しようとするわけだが、その際に、ヘーゲルの導きで捉えられた下部構造の形而上学的な歴史の動きが、古典派経済学が上部構造に見出した科学的、機械論的な合法則性と結びつけられ、その枠組に合わせて作り変えられてしまうということである。「経済的唯物論の中では、ヘーゲルの精神がそれとは異質なベンサムやリカードの精神と戦っており、この戦いにおいては常に後者が勝利するのである」(284)。

マルクス主義は、経験的な世界の合法則性から逸脱し、そうした法則が成立する地平そのものを破壊してしまうような、物自体的な世界の脱法則的な、動的で創造的な変容を捉えている。それにもかかわらず、マルクス主義はその脱法則的な生成の流れを、合法則的に作動する表層のメカニズムと同じようなものとして理解してしまう。ブルガーコフの考えでは、歴史を動かす深層の力を表層の機械論的で静態的な法則をモデルとして理解した結果として生まれたのが、マルクス主義の決定論的な歴史観である。予測のつかない歴史の創造的な流れを、機械論的な法則に従うものであるかのように理解することで、未来の予想が可能だという誤った表象が生じたということである。

このように、ブルガーコフはマルクス主義が本来は「非科学的」な理論、生の哲学的な理論であるにもかかわらず、それを古典派経済学に由来する科学的、機械論的な理論の枠組にはめ込み、前者の側面を歪めてしまっていると考えている。それゆえに、ブルガーコフは、あたかも本来のマルクス主義、生の哲学としてのマルクス主義を純化して取り出そうとでもするかのように、古典派経済学に由来するマルクス主義の科学的な経済理論を余計な見せ掛けとして徹底して批判することになる。そうした批判を介して、彼はマルクス主義が本来は「非科学的な理論」、形而上学的な理論であることを明るみに出し、独自のやり方でマルクス主義を再評価しようとするのである。

ブルガーコフは科学としてのマルクス主義を批判し、その背後に隠れている形而上学としてのマルクス主義を露呈させるとともに、それを肯定的に評価する。マルクス主義の科学性ではなく、その非科学性を評価しようとするブルガーコフの独特なマルクス主義理解は、それ自体興味深いものである。しかし、我々が明らかにすべきなのはそのことではない。ブルガーコフは科学としてのマルクス主義を見せかけとして批判し、その背後にある形而上学としてのマルクス主義を真のマルクス主義と見なしてそれを評価するわけだが、ではそのようにして取り出した形而上学としてのマルクス主義を彼が完全に肯定しているのかといえば、決してそうではないのである。彼は科学という不純物を取り除いた後に現われる、彼にとっての真のマルクス主義に対してもある点では否定的なのである。われわれが取り上げるべき問題はここにある。彼は形而上学としての、生の哲学としてのマルクス主義を極めて高く評価するにもかかわらず、そのマルクス主義に対してもある違和感を抱いている。生の哲学としてのマルクス主義に対して彼が抱くこの違和感にこそ、ブルガーコフの思想を解読するための、そして彼の思想を同時代のロシア思想と結びつけるための鍵がある。我々は、次にその問題に目を向けることにしよう。

2-2. マルクス主義とソフィア論

ブルガーコフは科学としてのマルクス主義を批判し、「非科学的な」歴史の存在論としてのマルクス主義を評価するが、その歴史の存在論としてのマルクス主義に対しても、ある点では批判的であると言った。では、具体的にはどのような点に対して批判的なのか。その点を明らかにするため、ここでは科学と非科学の対に対応する主知主義と反主知主義の対立に関するブルガーコフの見解を見てみることにしたい。

ブルガーコフは、人間の知性を重視する主知主義の傾向と、知性に対して生命を優位に置く反主知主義の傾向を西欧の哲学史の内に見出している。前者の主知主義は、デカルトに始まり、カントやヘーゲルを経て、新カント派や実証主義にまで受け継がれている西欧哲学の主流である。一方、反主知主義はそうした主流の傾向を批判する異端的な傾向ということになるが、ブルガーコフはこの傾向に、ニーチェ、ジンメル、ベルクソン、プラグマティズムなど、明らかに生の哲学と関わりを持つ人々を含めるとともに、「経済的唯物論」、つまりマルクス主義をもそこに含めている。ブルガーコフがマルクス主義を主知主義的＝科学的な理論ではなく、知性よりも生命を重視する反主知主義的＝生の哲学的な理論として理解していることはここからも改めて確認することができる。

反主知主義は、その名の通り西欧哲学の主流である主知主義に対する批判的な立場として登場したのだが、ブルガーコフはその反主知主義による主知主義批判を肯定的に捉えている。ブルガーコフによれば、「生命は生命についての哲学的反省に先立ち、それよりも直接的である」(59)。生命は、知性（哲学的反省）に先立って存在するもの、知性を産み出し、知性を成立させるための土台である。それゆえ、生命の派生物でしかない知性が、本体である生命のすべてを理解することなどできるはずがないし、まして知性によって生命を制御しようとする試みなど、病的な倒錯というしかない。しかし、「近代ヨーロッパの遺伝病」(62)である主知主義は、まさにそうした倒錯を犯してきた。そして、そのような西欧哲学の主知主義的な倒錯を正しく批判したのが反主知主義であった。「反主知主義は、主知主義的理性論の限界を正しく、そして力強く強調している。生命は合理的な意識よりも広くかつ深いのである」(67)。

このように、ブルガーコフは西欧哲学の主知主義的な倒錯を批判する反主知主義を好意的に捉えている。しかしブルガーコフは、マルクス主義に対してと同様に、この反主知主義に対しても、それを全面的に肯定するわけではない。ブルガーコフから見れば、反主知主義は主知主義的な倒錯を批判するという正しい方向に進んでいながら、その際に主知主義とは逆の極端に至っている。それは主知主義的な合理主義を否定しようとするあまり、生命のうちにいかなる知性も存在しないという誤った見解に至ってしまう。マルクス主義の場合で言えば、それは存在（生命）に対する意識（知性）の優位を主張する観念論の主知主義的な倒錯を正し、存在が意識を規定するという正しい再転倒を行っていながら、人間的な意識がもたらす論理や秩序（イデオロギー）の優位を否定しようとするあまり、意識に先立つ存在、つまり経済的下部構造から一切の論理や秩序を取り去ってしまい、それを生産諸力の盲目的でカオス的な発展の流れに変えてしまっている。そこに、マルクス主義の、ひいては反主知主義的＝生の哲学的な理論一般の問題がある。

ブルガーコフによれば、生命は知性では汲み尽くせないが、だからといって生命が知性を持たないわけではない。「生命は論理的なものとは非論理的なものの具体的で不可分な統一」(68)である。根源的な実在としての生命は、非論理的でありつつ論理的でもあるという矛盾した性格を持っている。それは「超論理的なもの」(61)である。主知主義の誤りは、この超論理的なものを「論理的なもの」に一元化し、矮小化してしまうところにある。一方反主知主義はそうした主知主義の歪みを正しく批判しているが、「論理的なもの」を否定しようとするあまり、生命の「超論理性」に気付かず、それを単に非論理的なものに変えてしまっている。生命の本当の姿を捉えるには、主知主義が生命に押し付けた人間的、主観的な論理を取り去るだけでなく、人間的な形式を取り去ることで現れてくる非論理的なカオスの中に、主知主義的な論理とは異質な論理、それとは別次元の「超論理性」を見出さなければならぬのである。

ブルガーコフの思考が、前節で要約したロシア宗教哲学ルネサンスの思想の文法に完全に則った展開をしていることは明らかだろう。この時代のロシアの思想家たちは、生の哲学に大きな影響を受けつつもそれを批判し、生の哲学とは対立するはずのプラトニズムの要素を導入して生の哲学を修正しようとするのであった⁽¹⁶⁾。同じように、ブルガーコフも反主知主義、つまり生の哲学やマルクス主義の主知主義批判を評価しつつも、それが根源的な生命、意識に先立つ存在としての経済的下部構造を非論理的なカオスとしてしか見ていないことを批判し、それが見落としたものとして、主知主義的な論理とは別の「超論理的なもの」をそこに導入し、反主知主義としてのマルクス主義、生の哲学としてのマルクス主義をイデオロギカルな方向に修正しようとしているのである。

では、ブルガーコフがマルクス主義を導入しようとする「超論理的なもの」とはどのようなものか。ブルガーコフによれば、西欧哲学の中でそのような論理を捉えているのはシェリングだけである。シェリングの同一哲学に従えば、主体と客体、あるいは精神と自然は本来的には同一のものである。シェリングにとっては「自然は無意識的な精神であり、精神は自己を意識した自然」(97)である。つまり、自然(生命/存在)は潜在的には精神(知性/意識)であるが、そのことを自覚しておらず、そのため現状では自然は自己自身の論理性、あるいは超論理性に関して無意識的である。しかし、自然は「成長しつつある生きた有機体」(96)である。宇宙の進化のプロセスの中で、自然(生命/存在)は自己を精神(知性/意識)として自覚し、無意識的な状態から抜け出して、精神と自然の同一としての自己を実現していくことになる。

16 ベルジャーエフはプラグマティズムに一定の評価を与えつつ、そこにブルガーコフとほとんどまったく同じ問題を指摘している。「しかし、プラグマティズムの哲学は〔…〕生の実践におけるロゴスを知らない。この哲学の反主知主義は主知主義への反動であり、それゆえに反論理主義、非合理主義の形式をとるのである」。Berdyayev N.A. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 112. ベルジャーエフとブルガーコフが生の哲学的な思想に対してまったく同じ反応を示していることが分かるはずである。生の哲学的な思想の動的性格は評価されなければならないが、主知主義に対する反動でしかないそれは、大文字の論理を欠いており、その点で批判されねばならないということである。プラグマティズムに関してはフランクにも同様の反応が見られる。拙論「持続の知性化とアンチ・プラグマティズム」参照。

こうしたシェリングの自然哲学、あるいは同一哲学は、ブルガーコフにとっては極めて重要な意味を持っている。ブルガーコフの考えでは、マルクスは実在（存在／経済的下部構造）が生命的なものであり、動的で創造的な生成のプロセスであることに気付いている。しかし、この生成のプロセスは、生の哲学における生がそうであるように、どこに向かって進んで行くのかわからないような盲目的、カオス的な生成の流れと見なされている。物質的な実在の生成、あるいは経済の発展の動きを制御し、一定の目的へと方向づけるような要素がマルクス主義の「存在」概念には含まれていないからである。マルクスは経済の発展が最終的には世界を「自由の王国」に到達させると考えているが、ブルガーコフの考えでは、それは深層のレベルで展開する生命の創造的な生成のプロセスを、人間的な表象の世界の機械論的な合法則性の論理（古典派経済学の論理）で理解するという誤った主知主義化の結果として成立している錯覚でしかない。生の哲学としてのマルクス主義が立っている生成の論理に従っている限り、生産諸力の発展は盲目的な流れであるはずであり、どこへ向かっていくのかわからない非論理的で恣意的な動きにしかならないはずである。

しかしそのような結論に導かれてしまうのは、マルクスが生成の流れの中に潜在化している超越的な論理、シェリングの言い方言えば、「自然」の中に潜在している「無意識的な精神」を見落としているからである。歴史のプロセスを盲目的な生産諸力の発展と見なすのではなく、あらかじめ自然の中に書き込まれている潜在的な精神が人間の労働によって次第に意識化され、顕在化していくプロセスとして理解すれば、自然と精神の同一性の顕在化という歴史の最終的な到達点が確保され、歴史は盲目的な流れであることをやめ、最終的な目的に向かって進む目的論的なプロセスに変わることになる。ブルガーコフはこうした理解のもとで、「経済哲学はシェリングの哲学的、とりわけ「自然哲学的」な事業の意識的な継承でなければならない」と述べ（107）、さらには、「マルクスの学派がその目的のためにシェリングが役立つことに気づかず、観念論的主知主義者のヘーゲルを洗礼父と見なしていることは、単なる哲学的誤解と言わざざるをえない」と述べている（107）⁽¹⁷⁾。

このように、ブルガーコフが生哲学としてのマルクス主義を修正しようとするとき、シェリングが極めて重要な意味を持っている。しかし、ブルガーコフの経済哲学の構想において、

17 前に見たように、ブルガーコフは古典派経済学との対照ではヘーゲルを高く評価し、マルクス主義が歴史の形而上学でありえているのはそれがヘーゲルを継承しているからだとしていたが、ここではヘーゲルが主知主義的な哲学として否定的に捉えられている。ブルガーコフのヘーゲルに対する評価はマルクスに対するそれと同様に複雑であるが、彼にとってヘーゲル哲学は基本的には主知主義であり、否定的に捉えられる。しかしそれは、現象的な秩序を永遠の秩序と取り違える古典派経済学のような主知主義とは違い、生命の創造的な動きを捉えようとするような例外的な主知主義である。前者が共時的な平面で成立する論理を絶対化する主知主義だとすれば、後者はそうした平面の内側ではなく外側を、静態的な構造ではなく、ある構造から別の構造へとという論理を超えた動きを捉えようとするような主知主義である。それゆえにブルガーコフはヘーゲルを評価するわけだが、そうは言ってもそれが主知主義であることに変わりはない。それは生命の動きを生命の側からではなく、それとは異質な論理（知性）によって外から捉えようとする。だからブルガーコフは、生命（自然）をその内側から理解しようとするシェリングを評価するのに対して、ヘーゲルを批判するのである。

シェリング以上に重要な意味を持っているのは、ソフィア論という神学的な理論である。もっとも、ブルガーコフはソフィア論を主にソロヴィヨフのソフィア論の影響下で成立させており⁽¹⁸⁾、そのソロヴィヨフはシェリングの強い影響下に自身のソフィア論を成立させているので、ブルガーコフにおいてシェリングとソフィア論が持つ意味は重なる部分も大きい。ブルガーコフの独自の経済哲学の構想は、マルクス主義をソフィア論的に、あるいはシェリングの同一哲学的に修正することで成立しているものである。我々はここで節を改め、次節でこの結合、マルクス主義とソフィア論の結合の産物としてのブルガーコフの経済哲学の構想を検討することにした。

3. ブルガーコフの経済哲学の構想

前節ではブルガーコフによるマルクス主義批判を取り上げ、ブルガーコフがマルクス主義を生の哲学的な思想と見なしていること、そのうえで、今度はその生の哲学としてのマルクス主義に独自の修正を加え、自らの経済哲学を構想していることを明らかにした。ブルガーコフが問題にするのは、マルクス主義に従う限り、歴史を動かす根源的な生の力、あるいは生産諸力は、盲目的でカオス的な力にしかならないということである。ブルガーコフはそれを修正し、根源的な生を盲目的なカオスではなく、有機的なコスモスを生み出すような力としてイメージしようとする。経済は世界をどこに向かって発展させていくのかわからないような盲目的で恣意的な生成のプロセスではなく、あらかじめ定められた目的に向かって世界を展開させていく目的論的なプロセスである。マルクス主義をそうした目的論的な理論に作り変えるためにブルガーコフが導入するのがソフィア論である。本節ではそのソフィア論について検討するとともに、それとマルクス主義の結合の産物として生じるブルガーコフの経済哲学の構想の具体的な内容を明らかにすることにした。

3-1. ソフィア論について

ここではソフィア論について簡単にまとめておく。ソフィア概念は旧約聖書や新約聖書、またグノーシスの流れも汲むものであり、ロシア思想においてはブルガーコフの他にもソロヴィヨフやフローレンスキーなどがそれぞれ独自の理論を構築している。ソフィア概念を経済の問題と結びつけるブルガーコフのソフィア論にはそれらと異なる独自性があるが⁽¹⁹⁾、本論では他の思想家のソフィア論との比較検討の作業は行わない⁽²⁰⁾。我々は、ブルガーコ

18 より正確に言えば、ソロヴィヨフ以上に大きな影響を与えた存在としてフローレンスキーを挙げなければならない。両者の関係については *Роднянская*. С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский; *Боневская Н.К.* Русский Фауст и русский Вагнерなどを参照。

19 経済哲学との関係においては、ブルガーコフのソフィア論が後にモスクワ総主教から異端の疑いで告発を受けたことは有名な話である。 *Зеньковский*. История русской философии. С. 201; *Evtuhov*, *The Cross and the Sickle*, p. 242; *Ваганова*. Софиология. С. 6–8; 近藤喜重郎『在外ロシア正教会の成立：移民のための教会から亡命教会へ』成文社、2010年、193–216頁などを参照。

20 ソフィア論については、*Ваганова*. Софиология; *Сапронов*. Русская софиология и софийностьなどを参照。

フの経済哲学と関わる範囲でのみソフィア論を検討の対象にする⁽²¹⁾。

ブルガーコフによれば、ソフィアというのは神が世界創造に先立って思い浮かべた世界についての完成されたイメージであり、さまざまなアイデアからなる有機的な体系である。神はそのアイデアの体系、つまりソフィアをモデルとして世界を創造するのである。ブルガーコフは世界のソフィア性に関する最も完成した理論はプラトンのアイデア論であると言うが⁽²²⁾、ソフィアをモデルとした神の世界創造という彼の考えは、アイデア界をモデルとしたデミウルゴスによる世界創造というプラトンの神話的なイメージとほぼ重なりあう⁽²³⁾。ソフィアは、世界の元型であるプラトンのアイデア界に相当するものである。

しかし、ブルガーコフはソフィアを神が思い浮かべた世界のイメージと見なす一方で、「表象」という言葉をソフィアに対して用いるのは適切ではないともしている⁽²⁴⁾。ブルガーコフが言いたいのは、ソフィア＝アイデアは、たしかに神によって表象されたものだが、人間の表象のように、またプラトンのアイデアのように、単に観念的なものではないということである。ブルガーコフの言葉で言えば、ソフィアは「可想的な物質」なのであり⁽²⁵⁾、ある種の具体性や身体性を持つのである。もっともソフィアの物質性はあくまでも「可想的（叡知的）умопостигаемый」ものであり、我々に対して現象している地上の物質とは性質を異にする。地上の物質は延長を持つがゆえに、互いに互いを排除しあうような不透過なものである。それに対して「可想的な物質」であるアイデアは透過性を持つとされ、互いに浸透し、融合しあって一つの有機体を形成するものとされる。

まとめると、ソフィアとは、神が世界創造に際して思い描いた完成された世界のイメージであり、さまざまなアイデアから構成される一つの有機体である。しかし、それは単に観念的なものではなく、あらかじめある種の身体性や物質性を持った實在だということになる。ブルガーコフに従えば、地上の世界はそのような物質的なアイデア＝ソフィアをモデルとして創造されたものである。

しかし、そのようなモデルを持つにもかかわらず、地上の世界はソフィアのような有機性や調和性を持たず、むしろカオス的である。なぜこのようなカオスが生まれてしまうのか。ブルガーコフによれば、それはこの世界が無からの創造物だからである。この世界はソフィアをモデルにしているとはいえ、その素材は無である。この世界は無を素材とし、それをソフィアという有機体をモデルとして構造化したものである。そのため、素材である無の力が優勢になると、天上においては「可想的な物質」として相互に浸透しあっていたアイデアは、互いに排除しあうような不透過な地上の物質に変わり、ばらばらな個体へと分解することになる。こうしてソフィア的な有機体は解体され、個体化した生命が自己性を主張しつつ生存闘争を繰り返すようなカオス的な世界が現出することになる。

しかし、ブルガーコフによれば、世界はこれによって完全にソフィア性を失ったわけでは

21 ここでは『経済哲学』や『黄昏ない光』など、10年代の著作のソフィア論を参照する。

22 Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 190.

23 デミウルゴスによる世界創造については、プラトン『ティマイオス』（『プラトン全集 12 ティマイオス・クリティアス』岩波書店、1975年、所収）を参照。

24 Булгаков. Свет невечерний. С. 186.

25 Булгаков. Свет невечерний. С. 219.

ない。世界は創造以前のカオスや無に帰ってしまったのではなく、世界の基盤には神が無に播いたソフィアの種子が残存し続けており、現在の地上の世界では潜在的な状態にあるとはいえ、ソフィアは常に地上の世界の基盤であり続けているのである。地上の世界は完全なカオスではなく、潜在状態でコスモスを孕んだカオス、ブルガーコフの言い方で言えば、「カオ＝コスモス」なのである⁽²⁶⁾。世界は創造以前の無ではなく、潜在的なものとしてソフィアの種子を孕んでいる。それは万物を生み出す場としてのコーラであり、絶対的な無としてのウーコンではなく、潜在的な無としてのメーオンである。

そして重要なのは、コーラとしての大地、潜在的な無としてのメーオンが、絶対的な無としてのウーコンのように完全に死んだ状態にある無ではなく、何ものかになろうとする止みがたい欲求を持っていることである。ソフィアの種子を孕んだ世界は、無によって調和を乱される前の有機的な統一世界に回帰しようとする止みがたい欲求を持っている。カオ＝コスモスと化した地上のソフィアは、完成されたコスモスとしての天上のソフィアになろうとする欲求を孕んでいるのである。その欲求が世界を生成させる力となる。世界を動かし、それを絶え間ない生成のプロセスにするのは、ショーペンハウアーが言うような盲目的な「生きようとする意志」ではなく⁽²⁷⁾、世界の基盤をなす潜在的なソフィアが抱く、天上のソフィアに回帰しようとする欲求である。地上の物質そのものが持つ、天上の「可想的な物質」になろうとする欲求である。

物質的な世界そのものがそのような生成の原理を、つまりはソフィアの種子をその内に孕んでいる⁽²⁸⁾。そして、物質としての世界が自らの内なるその生成の原理に従って姿を変容させていくプロセスが歴史である。唯物論はこのことを、つまり物質が歴史の原理であることを正しく捉えている。「唯物論は、大地のソフィア的な充溢に関するおぼろげなつづやきである。唯物論は大地（物質）に対するこの生き生きとした感覚によって、観念論に対する優越的な差異を持っている」⁽²⁹⁾。唯物論は物質の内に生成の原理があることに「おぼろげ」にはあるが気がついている。そこに観念論に対する唯物論の優位が、ヘーゲルに対するマルクス、シェリング、生の哲学の優位がある。しかし、シェリング以外の理論は、物質の内にあるその生成の原理が神に由来するソフィアであることを見ておらず、それを地上の物質、あるいは生命の盲目的な欲望と見なしている。ブルガーコフが生の哲学としてのマルクス主義を修正しようとするのは、まさにこの点である。世界を動かす力は物質や生命の盲目的な欲望ではない。それは神に由来する物質のソフィア性であり、したがってそこから生じる生

26 Булгаков. Свет не вечерний. С. 208.

27 ブルガーコフは、ショーペンハウアーが知っていたのは、神から離れたソフィアが囚われた盲目的でカオス的な生への意志だけだったと述べている（165）。

28 この点でブルガーコフのソフィアはアリストテレスの形相に近づく。アリストテレスにおいて形相は、プラトンのイデアとは違って具体的な個物に内在するとされるからである。しかしブルガーコフの考えでは、アリストテレスにはいわばソフィアの種子（形相）はあるが、ソフィアそのものがない。つまりソフィア的なものが内在的な場面では捉えられているが、その元になっている超越としてのソフィアが視野に入っていないということである。Булгаков. Свет не вечерний. С. 95–96. 逆に言えば、プラトンには天上のソフィアはあるが、地上のソフィアの種子がないということになるだろう。

29 Булгаков. Свет не вечерний. С. 210.

成の運動は、どこに向かっていくのかわからないような盲目的な流れではなく、明確な方向性を持つ合目的な流れなのである。「歴史が永遠の循環、あるいは一方向的なメカニズム、さらにはいかなる調和にも服することもない絶対的なカオスではないこと、歴史が一つの共通の創造的な課題を解決しようとする単一のプロセスとして存在すること、それを我々に確信させてくれるのは、歴史のソフィア性に関する形而上学的な理念だけである」(171)。

聖書やグノーシスに由来するソフィア概念は、このようにして唯物論や歴史の問題と結びつけられる。逆に言えば、このような物質概念を媒介としてマルクス主義の内にソフィア論が導入されることで、生の哲学(マルクス主義)にイデア論的な思想(ソフィア論)が接合され、マルクス主義が生の哲学的な盲目的な生成の理論から目的論的な世界変容の理論に作り変えられるのである。ブルガーコフの経済哲学が、ロシア宗教哲学ルネサンスの思想の文法に、生の哲学のイデア論的な修正という文法に完全に従っていることがわかるだろう。そのことを確認したうえで、このようにマルクス主義とソフィア論を結合することでブルガーコフが人間の歴史をどのように思い描いているのか、ブルガーコフの経済哲学の具体相を見ていくことにしよう。

3-2. 人間労働と世界変容

ブルガーコフによれば、世界は神が世界創造の際に播いたソフィアの種子を今も潜在化させている。その種子が自己を実現しようとする意志を有するため、世界は完成したソフィアになろうとする欲求を抱いており、それが世界を生成に、自己完成へ向かう運動に変えるのであった。自己完成へと向かう世界のこの運動は、最初は自然の無意識的な力によって行われるが、自然の内に人間が生まれると、それ以後は人間による意識的な経済活動によって現実化されることになる。世界を生成させる原理は物質の中に含まれているが、その物質の中に眠るイデア的なものを開発し、それによって物質としての世界を変容させるのは人間の労働である。人間の労働は世界変容の原理であり、歴史を動かす根源的な力である。ブルガーコフの形而上学が経済の哲学として構想されるのはこのためである。

しかし、世界が自己完成へ向かう運動なのだとなれば、そこになぜ人間による労働が加わらなければならないのか。人間が手を加える必要もなく、世界は自体的に変容していくのではないのか。ブルガーコフに言わせれば、このような疑問は主客二元論から生まれる誤った疑問でしかないだろう。前節でシェリングの同一哲学を参照しつつ述べたように、人間は自然の一部である。もう一度繰り返せば、「自然は無意識的な精神であり、精神は自己を意識した自然」である。自然は精神(ソフィア)を内蔵しているが、そのことを意識していない。自然は「無意識的」である。しかし、自然の中にその一部として人間が生まれると、自然は人間の意識を介して自己を意識するようになる。主客二元論に基づいて考えると、主体としての人間が自己の外部にある客体としての自然を意識しているということになるが、人間も自然であるという同一哲学的な立場で言えば、それは自然が人間という姿を取って自己自身を意識しているのだという理解になる。人間は外から自然を認識する独立した主体ではなく、自然の一部をなすその自己意識の器官なのである。

人間を労働の主体、行為の主体としてみる場合にも同じことが言える。主客二元論に基づけば、人間は独立した行為の主体として、自己の外部にある自然に働きかけ、客体としての

自然を変容させるということになるが、同一哲学的に考えれば、それは自然が人間という姿を取って自己の潜在的な可能性を開拓し、自己自身を変容させるという理解になる。人間は対象としての自然に外から働きかけるような、自然から独立した主体ではなく、自然の一部をなす自然の自己変容の器官である。経済活動を行う人間はそのような意識を持っていない。人間は自己の経済的、物質的な必要に迫られて労働を行っていると考えている。しかし、それは「理性の狡知」である。あるいはそれを言い換えてブルガーコフが言うように、「経済的土台の狡知」(280)である。人間は自ら意識しないままに自然の自己変容の器官として労働し、世界に潜在化している可能性を開拓しながら、自己を含む自然の世界をその本来の姿に、つまりソフィアへと変容させつつあるのである。

ブルガーコフによれば、シェリングは自然の歴史は意識の出現とともに終わると見なしていた。無意識的であった自然の内に、意識を持つ人間が生まれ、人間を介して自然が自己を意識する段階、自然の自己意識が成立した段階で、自然の歴史は終わるのである。しかし、ブルガーコフにとってはそうではない。本来の意味での歴史は、意識の出現の後に始まるのである。「この敷居に到達した後、自然は自己を越え出て行く。無意識的な成長は完了し、[...]本能的なものは意識的、労働的になり、「自然的なもの」は「人工的なもの」に、つまり経済的＝意識的なものになる。自然は[...]自己の存在の新たな時代に入る」(133)。人間の意識が出現する前にも、自然は無意識的なやり方で自己を変容させてきた。意識を持つ人間という存在自体も、そうした自然の無意識的な自己変容の産物として発生したものである。しかし、人間の出現とともに、この自然の自己変容のプロセスは無意識的で本能的であることをやめ、意識的で人工的なものになる。経済的、労働的、生産的なものになる。「生産とは、客体に対する主体の、あるいは自然に対する人間の能動的な作用であり、それによって経済主体は、経済的な作用の対象に自己のアイデアを刻印し、実現し、自己の目的を客体化する」(120-121)。意識を有する人間は、自然の内に潜在するソフィア、無意識的な状態にある精神を意識化し、意識が捉えたその精神、つまりソフィアという世界創造のモデルを自然の中に浮かび上がらせるように、経済的、労働的、生産的に自然に働きかけていくのである。「人間は自己の内に、いまだ展開されていない状態、潜在的な状態においてではあれ、自然の全要約を、自然の形而上学的な目録の全体を有する。それを展開し、現物化していくにつれ、人間は自然を征服していくのである」(158)。人間が現れる前には、自然の生成は無意識的であったが、人間の意識の出現とともに、自然の自己変容は神の世界創造と同じようにソフィアをモデルとした合目的で計画的な創造のプロセスに変わるのである。

ブルガーコフにとって人間の経済活動、生産活動というのは、自然が人間を介して自己をソフィア的に変容させていく、あるいは自己を原初のソフィアへと回帰させていくプロセスである。自然は神によって埋め込まれたソフィアの種子の自己展開の力に促されて、自らの内に自己意識の器官としての人間を生み出し、人間が生まれた後には、ソフィアの狡知に促された人間の生産活動を介して自己をソフィア的に変容させつつ、原初のソフィアへと回帰していくのである。ブルガーコフは人間の労働によるこうした自然の変容を「自然の人間化」と呼んだり、人間による「自然支配」と呼んだりしているが、人間中心主義的なニュアンスを伴うこうした言葉には注意が必要である。ブルガーコフの労働のイメージは、能動的な主体としての人間が受動的な客体としての自然を作り変えるという主客二元論的なものではな

く、あくまでも自然が人間という姿をとって自己自身を変容させるという同一哲学的なものである。そうした理解によって初めて、人間の労働による世界変容のプロセスは、生の哲学的な盲目的な生成のプロセスではなく、最終的な到達地点を持つ合目的なプロセスとして思い描くことが可能になるのである。

そしてさらにいえば、ブルガーコフが人間の生産活動を主客二元論的にではなく、同一哲学的に理解していることから、もう一つの重要な帰結が導かれる。それは、人間と自然が同一である以上、その自然の変容に伴って、主体の立場に立つ人間自身をも変容するということである。主客二元論的に考えれば、変化するのは客体としての自然だけで、主体としての人間は自己同一性を保ち続けることになるが、同一哲学的に考えれば、自然が変容すれば、そこに含まれている人間もそれに伴って相関的に変容するはずである。実際、ブルガーコフは人間労働による自然の変容をそのようなイメージで捉えている。

自我は世界、あるいは自然の中にあり、自然は自我の中にある。それゆえに、自我そのものも、主観的観念論が考えるように、完結した不変の抽象的な所与ではなく、絶え間なく成長し発展する生命的なものである。主体と客体のこうした変容し続ける関係、自然における自我の発展が、生である。つまり、成長であり、動きであり、静態ではなく、動態である。それは生きた行為的、経済的な自我であり、これが哲学の出発点をなす概念にならなければならない。この理念の極めて近くにいるのが、懐疑主義的な相対主義と結びついていない限りにおいてではあるが、現代のプラグマティズムであり、とりわけベルクソンの哲学である (125)。

先ほど触れたように、シェリングは自然の歴史を意識の出現とともに終わると考え、意識の出現以降の歴史を考えていない。それに対してブルガーコフは同一哲学の問題を意識の出現後においても考えようとしている。彼の経済哲学は、このように同一哲学の問題を観照的な次元だけではなく、動的な創造の次元でも考えようとするわけだが、まさにそのために、それはプラグマティズムやベルクソンの生成の理解、主体と客体が同時的、相関的に、互いに連動しつつ変容していくという生成の理解に近い理解を示すことになるのである⁽³⁰⁾。しかし、こうした接近は付随的な結果とみるべきである。ブルガーコフはプラグマティズムやベルクソンの影響下に、経済における主体と客体の問題を考えようとしたわけではなく、あくまでも人間の労働による世界変容というマルクス主義的な問題をソフィア論的、同一哲学的に理解しようとした結果、意図することなく、生成のプロセスにおける主体と客体の相関的な変容という生の哲学的な理解に接近したのだと考えられる。それゆえに、我々もブルガーコフによるその経済の同一哲学的な理解をさらに深めて検討しよう。次に、そうした視角から経済の主体という問題に目を向けることにしたい。

30 上の引用でブルガーコフが「懐疑主義的な相対主義と結びついていない限り」という限定を付けていることから分かるように、彼も自己の世界理解が生の哲学のそれと類似していること、ただし、自己の理解は生の哲学のそれとは違って目的論的であるということをよく理解している。ベルクソンやプラグマティズムとのこうした類似や差異からも、ブルガーコフの経済哲学がロシア宗教哲学ルネサンスの文法を共有していることを改めて確認することができる。

3-3. 経済の超越論的主体としての人類

ブルガーコフは『経済哲学』の第四章を「経済の超越論的主体について」と題し、そこで経済の主体について論じている。彼によれば、経済の主体は諸個人ではなく人類である。「経済を実際に主導するのは諸個人ではなく、諸個人を介して現われる歴史的な人類である。経済の真の、唯一の超越論的主体、純粋経済の人格化、あるいは経済活動の機能そのものの人格化は、人間ではなく人類である」(139)。なぜ経済の主体は個人ではなく人類なのか。この問題を考えてながら、経済の主体に関するブルガーコフの構想を検討することにしよう。

ブルガーコフが経済の主体を人類として想定するのは、彼が経済を時間的に持続するものと見なしているからだと考えられる。我々は通常、経済活動の主体は諸個人であると考え、経済をある時点で捉えるなら、たしかにそれは諸個人のばらばらな経済活動として捉えられる。しかしそれを時間の流れの中に置いて捉えるなら、ばらばらに見える諸活動は互いに融合しあい、一つの統一的な流れとなって現われるはずである。ある時点で行われた労働は、同時点に行われた別の主体の労働と融合したり、次の時点で行われる第三の主体の労働に取り込まれたりするなど、他の労働と融合しあい、経済の一つの巨大な流れを形成するはずである。ブルガーコフが考えているのは個別の経済活動ではなく、個別の諸活動が融合しながら形成するこうした巨大な流れとしての経済である。経済をそのように統一的な流れとして捉えているために、ブルガーコフは経済の主体を個人ではなく、人類として想定する。まずはそのように考えればよいだろう。

しかし、さらに考察を深める必要がある。ブルガーコフの言う人類は、地球上に存在するすべての人間の総体というような通常の意味での人類ではない。それは、いま存在するすべての人間だけではなく、もはや存在しない人間も含め、これまで歴史上に現れたすべての人間存在の集合として考えられている。そのことを理解するには、持続の意味をより正確に捉えておく必要がある。ベルクソンの言う意味での持続は、過去に現われたすべての要素を残存させ、すべての要素を巻き込みながら展開するような流れである。持続は、ある要素が現れると別の要素が消えてしまうような生成消滅の流れではない。持続においては、古い要素は新しい要素に取り込まれてそれと融合し、その一部となる。そしてそういう形で流れの中に残存するのである。第三の要素が現われても同様である。先ほどの新しい要素とそこに同化された古い要素がともに第三の要素に取り込まれ、それと融合してその一部となる。持続は、このように先行する諸要素が新たに現われる諸要素にたえず取り込まれ、その一部となることで流れの中に残存していくような、すべてを巻き込みながら、絶えず増大していくような流れである。

ブルガーコフは、経済をもそのような流れとして考えている⁽³¹⁾。どんな経済活動も、それに先行するすべての経済活動の成果を自己の内に取り込み、それを自己の一部として統合することで成立している。そしてそのようにして成立した経済活動も、その後現れる新た

31 たとえば以下のような部分に、経済を持続と見なすブルガーコフの理解がよく表れている。「人間の経済はエクステンシブにだけではなくインテンシブにも発展するので、歴史的な環の各々の段階で、先行するプロセスの全体ではないにせよ、そのある部分が統合される。現在は過去から生育し、過去を自己の内に飲み込み、自己の内に有機的に同化する」(138)。

な経済活動に継承され、経済の巨大な流れの一部をなすことになる。経済もまた、あらゆる要素を巻き込みながら途切れることなく展開していく一つの連続的な流れである。この経済の連続的な流れは、原理的に考えれば、地球上に人間の経済活動が生じた時に始まり、現代に至るまで延々と継承されていると考えなければならない。このように膨大な時間の流れの中で持続している経済を、ベルクソンの言う「直観」によって、つまり時間の流れを圧縮するようにしてその全体を一気に捉えるなら、膨大な時間の中に現れた無数の経済活動は、互いに融合して一つの統一された活動のようなものとして理解されるはずである。そしてそのように一つの統合体として理解された経済活動に何らかの主体を想定するとすれば、その主体は当然のことながら個人ではない。それはブルガーコフが考えるような意味での人類、つまり歴史上に現れたすべての人間を含むような集合的な主体として考える以外にはないだろう。

ブルガーコフの考える人類は、すでにこの世に存在しない人々も含め、これまで地球上に存在したすべての人を含むという特異な概念である。こうした特異な人類の概念は、上に見たとおり、彼が経済とその主体を持続として捉え、その持続をベルクソンの直観によって一気に、時間的に圧縮するようにして捉えることで見いだされたものである。それは、全歴史を通して展開していく人間の経済活動の一つの全体として考え、その一つの経済活動の主体を理念的に想定した結果として得られたものである。そのため、言うまでもないことだが、そのような主体は経験的には決して存在することのない主体である。それは、あくまでも理念的に想定されただけの存在でしかない。ブルガーコフがこの主体を「超越論的主体」と呼ぶのもそのためである。このような主体は経験的に存在するものではなく、あくまでも超越論的な次元に想定されるものでしかないということである。

しかし、このように経験的な領域においては存在しえないはずの主体を、ブルガーコフは超越の領域においては実体的な存在として想定しているように思われる。ここで超越の領域というのは、神の世界創造が行われた原初の世界、経験的な世界へと転落する前の、すでに失われた神的世界である。そのような世界においては、集合的な主体としての「人類」が実体的に存在していたということである。より事態に即していえば、ブルガーコフが考えているのは、神が人間をばらばらの諸個人として創造したのではなく、人類というひとまとまりの集合的な主体として創造したということである。ブルガーコフの神話的なイメージでは、人間は、そもそもはひとまとまりの集合的な存在だったのである。しかし、原罪が起こって世界の調和が乱されると、人間の集合体は統一を失ってばらばらの諸個体へと分裂することになる。人類というまとまりの内に潜在化していた諸個人が自立した実体として現われ、それに代わって実体であった人類という集合体が潜在化することになる。

そのようにまとめるとわかるかもしれないが、ブルガーコフが人間に関して抱いているこうした構想は、彼が自然に関して抱いている構想と完全に相関している。前に「可想的な物質」に関連して見たように、自然もまた、神に創造された原初状態では、すべての個物が互いに融合しあい、一つの有機的な統一体をなしていた。しかし原罪が発生することでその統一が乱され、自然はばらばらの個物に分裂し、原初の統一は「ソフィアの種子」という潜在化されたやり方でしか現れなくなったのであった。人類もまったく同様である。神は人間を、諸個体が互いに融合しあって有機的な統一をなしているような状態で、つまり集合的な主体

として創造したのである。しかし、原罪によって統一が崩れ、人間はばらばらな諸個体に分裂してしまった⁽³²⁾。そして人類という原初の統一は、持続という膨大な時間の流れの中に延び広がった姿で、かろうじてその輪郭が現れるだけの潜在化した状態に陥ってしまったのである。

自然と人間をめぐるブルガーコフの二つの神話的な構想の間には、明らかな平行性がある。ブルガーコフは、経済の対象である自然と、その主体である人間の変容のプロセスを、平行的、相関的、連動的に考えようとしているのである。言い換えれば、ブルガーコフは神の世界創造から始まる神話的なプロセスを、同一哲学的に捉えようとしているのである。経済の主体としての人間も、対象としての自然と同じようなプロセスを経て、有機的統一からその解体へ、そして再び統一へとという運動を行うことになる。自然は潜在化していた「ソフィアの種子」が人間の労働活動によって開拓され、原初のソフィアへ、有機的な統一としての自然へと回帰するのであったが、人間も同じように、人間の労働を介して潜在化していた統一が顕在化し、人類という原初の集合的の主体へと回帰するのである。ブルガーコフは、「人間の経済はエクステンシブにだけではなくインテンシブにも発展する」(138)と述べている。この言い方言えば、人間の経済は一方ではエクステンシブに、空間的に広がるように発展するが、他方ではインテンシブに、内的な強度を増すように発展する。一方では、人間がアイデアを自然に刻印するようにして自然を変容させていく範囲が空間的に広がっていくという形で経済は発展し、他方では、持続としての経済が展開するのに伴って、ますます多くの人間労働が持続の内に蓄積され、圧縮されていき、それによって人類という失われた統一の輪郭が次第に明確化していくという形で経済は発展する。経済の発展がエクステンシブに、つまり経済の対象である自然に変容を及ぼすのに伴って、それと相関的、連動的に、経済はインテンシブにも、つまり主体である人間にも変容をもたらすということである。人間の労働は、自然と人間という経済の主体と客体の両者を平行的、相関的に変容させ、それらを同時的に原初の統一へと回帰させていくのである。

しかし、こうした言い方はおそらくブルガーコフの構想を正確に表現するものではない。その構想が同一哲学的なものであるならば、そもそも人間と自然を主体と客体として区別して捉えるべきではない。人間も自然の一部なのであって、自然と平行して変容するのではなく、自然の一部として変容すると考えるべきである。ブルガーコフは『経済哲学』の中で、世界や自然を繰り返し「人間の身体」と呼んでいる⁽³³⁾。人間と自然は、互いに外在しあう主体と客体という対立する二項のようなものではなく、本来的には精神と身体のように不可

32 ブルガーコフは地上の物質は不透過であるために互いに排除しあうが、天上の「可想的な物質」は透過性を持つために互いに融合しあうと見なしていたが、同じ区別を地上の人間と天上の人間にも見出している。「人間の罪の状態においては、人格の原理は不透過性であり、その原理のためにある人格がある精神的な空間を完全に埋めてしまい、他の人格はそれが占めている点から押し出されてしまう。このため人類は諸人格に分裂しており、統合されない状態にあって、集団や多数性を形成しており、ただ外的に結合され、調整されるしかない状態になっている」。Булгаков. Свет невечерний. С. 302.

33 たとえば「自然は人間化される。それは人間の意識に従属し、人間のうちに自己を意識することで人間の周縁的な身体となる」(133)。

分に結びついた同一物の異なる機能のようなものとして理解すべきである。したがって、人間の労働が「経済的土台の狡知」に導かれて再創造するのは、ソフィアとしての自然だけでもなければ、ソフィアとしての人類だけでもなく⁽³⁴⁾、また両者が並行して再創造されるでもない。人間の経済活動が再創造するのは、自然を身体とし、人類を精神とする一つの人格、神が世界創造の際に思い描いたソフィアという一つの人格、神と交流することのできる神の他者のようなものだと思う。人間の経済活動を介して、世界が、統一された精神（有機的な統一としての人類）と統一された身体（有機的に統一された自然）を持つ一つの人格として再創造されるということである。人間の経済は自然と人間をソフィアという一つの人格に変容させ、そのソフィアという人格を介して世界と神との交流が可能となり、それによって初めて、世界と人間をばらばらに解体した原罪からの贖罪が可能になる、ブルガーコフが抱いていたのはそのようなイメージではなかったかと考える。

この第3節ではマルクス主義にソフィア論を接続することで形成されたブルガーコフ独自の経済哲学の構想を検討してきたが、次の第4節ではもう一度ブルガーコフとマルクス主義の関係に戻り、別の観点からこの問題に光を当てておくことにしたい。

4. 終末論としての経済哲学

ブルガーコフは『経済哲学』の続編として構想されていた『黄昏ない光』の第一部で弁証法批判を行っている。その弁証法批判は神学的な思想を展開する中で行われており、一見するとマルクス主義とは関係がないように見える。しかし、我々はここで展開される弁証法批判、及び否定神学的な思想は、ブルガーコフのマルクス主義経験と深く関わっていると考える。まずはブルガーコフの弁証法批判を検討しつつ、それが本論の第2節で検討した彼のマルクス主義批判と結びついていることを明らかにする。そしてその上で、視線をブルガーコフの初期思想に移し、この弁証法批判と同じような問題がブルガーコフの初期思想、「マルクス主義から観念論へ」の転向の時期にもすでに見られることを確認し、ブルガーコフの思想が初期から一貫して同じような問題を巡って展開していること、そしてその問題が彼のマルクス主義経験と深く関わっていることを明らかにすることにしたい。

4-1. 弁証法的矛盾とアンチノミー

ブルガーコフはマルクス主義が世界を動的なプロセスとして捉えていることを評価していたが、世界をそのように生成として捉えるマルクス主義の観点を可能にしているのは弁証法である。科学や実証主義がある構造の内部に成立している論理や法則を解明することに終始するのに対して、マルクス主義はある構造から別の構造への移行という論理や法則を超えた動きを捉えようとする。そうしたマルクス主義の試みを可能にしているのがヘーゲルに由来する弁証法である。マルクス主義を生む哲学的な生成の理論として理解するブルガーコフは、

34 ブルガーコフにとっては人類もソフィアである。「この一者、この知識の超越論的主体は、すでに人間的な個人ではなく、総体的な人類である。それは世界靈魂であり、神的なソフィアであり、プレーローマ、能産的自然である」(143)。

当然そのことを理解している。それにもかかわらず、なぜ彼は弁証法に批判的な態度を取るのか。その理由の一つは、弁証法が論理や法則を超えた生命の運動を捉えていながら、それを主知主義的な法則に変えてしまうところにある⁽³⁵⁾。しかし、それとは別の原因もある。ここではそれを問題にしよう。

ブルガーコフによれば、宗教的経験を思考によって捉えようとする、不可避的に矛盾が生じる。思考の限界を超えたものをそれでも思考の対象にしようとする、対象が思考の枠組をはみ出してしまい、思考に不整合が生じるのである。そのようにして生じる矛盾を、ブルガーコフはカントの用語を用いてアンチノミーと呼ぶ⁽³⁶⁾。それは論理的な矛盾とは異なる。論理的な矛盾は、思考が自己の規則に違反することで生じるものであり、純粋に思考の内部の問題であるが、アンチノミーはそうではない。それは思考が規則どおりに働いたとしても生じるものである。論理化できないものをそれでも論理化しようとする論理が破綻するが、アンチノミーは限界を超えたときに論理に生じるその軋みのようなものである。宗教は、まさにそういう論理や思考の限界を超えた対象であり、人間の思考に不可避的にアンチノミーを発生させてしまうような対象なのである。

この思考不可能なものをそれでも表現しようとして形成されたのが否定神学である。否定神学は、肯定的なやり方では表現できないものを、あらゆる述語を否定するという否定の積み重ねによって間接的に浮かび上がらせようとするものである。それは、超越的なものの思考不可能性を前提としたうえで、それでも思考をその超越的な対象に対応させようとして考案された正しいアプローチであると言える。しかし、ブルガーコフによれば、その否定神学の内にも二つの傾向がある。「アンチノミー的」な創造論と、「進化論的=弁証法的」な流出論である⁽³⁷⁾。ブルガーコフはこのうち、後者の弁証法的な流出論を批判する。それは、流出論がアンチノミーを弁証法的な矛盾にすり替えてしまうからである。アンチノミーは思考の対象が思考や論理を越えていることを表すしるしである。しかし、流出論は思考の内に現れた矛盾を思考の限界を表す兆候であるとは考えず、思考の弁証法的な運動の一要因にしてしまう。それによって、思考の限界を超えているはずのものが思考の内部に取り込まれてしまうのである。論理を越えているはずの超越的なものが、弁証法という論理に従属するその一契機に変えられてしまうのである。

もう少し具体的に言うと、ブルガーコフが問題にするのは、原初の絶対的なもの、否定神学的にしかアプローチできないような絶対的なものから、なぜ相対的な世界が生じるのかという問題である。絶対的なものと相対的なもの、超越的なものと内在的なもの、神と世界の間には、「神秘と「聖なる無知」の深淵が口を開いている」⁽³⁸⁾。これら二つのものは越えがたい壁によって隔てられているのであり、なぜ一方から他方への移行が生じるのかは不可解な神秘というしかない。だから、否定神学の創造論的な傾向は、この移行を「神による世界

35 注14参照。

36 このアンチノミーの概念はフローレンスキーに由来するものである。ブルガーコフ自身も『黄昏ない光』の注でそのことに言及している。Булгаков. Свет не вечерний. С. 99.

37 Булгаков. Свет не вечерний. С. 131.

38 Булгаков. Свет не вечерний. С. 131.

創造」という不可解な飛躍として理解する。創造論はこの移行の内に、思考では捉えられない飛躍、つまりアンチノミー的な飛躍があることを認めているのである。それに対して流出論は、同じ事態を、神からの世界の流出として理解する。つまり絶対的な神から相対的な世界が、論理を超えた飛躍によってではなく、一貫した論理、弁証法的な生成の論理に従って連続的に発生してきたと理解するのである。

ブルガーコフの創造論的な思考にとっては、神の創造以前にあるのは絶対的な無（ウーコン）である。その絶対的な無が、神の創造によって、生成する力を内に含んだ潜在的な無（メーオン）に変わる。なぜ、いかにしてウーコンがメーオンに変わるのかは人間の思考を超えた神秘である。しかし、思考を越えたこの飛躍がなければ、世界の生成という時間的なプロセスは始まらないのである。しかし、流出論はそれとは違った理解をする。流出論は、すべてが原初の無から流出すると考える。たとえばベーメは、原初には絶対的な無があり、その無から神が流出し、今度はその神から世界が流出したと考える。ここには原初の絶対的な無から潜在的な無への飛躍はない。原初の無は、最初から生成する力を内に孕んだ潜在的な無（メーオン）だったのであり、その原初の無からすべてが連続的に流出したのである。ここには、超越的なものと生成する世界を隔てる壁が存在しない。すべてが時間的な生成の論理の内にあるのであり、原初の無や神も生成する世界から切り離されておらず、弁証法的な運動の一契機をなしているのである。

このように超越的な神を相対的な世界と同次元に引き下ろし、弁証法的な運動の一契機に変えてしまう流出論的な神学を、ブルガーコフは創造論の立場から批判する。しかし、我々にとって重要なのは神学の問題ではなく、こうした神学的な議論にもブルガーコフのマルクス主義経験が影を落としているように思えることである。ここで展開される流出論批判と『経済哲学』におけるマルクス主義批判はどこに接点を持つのか。それは、ロシア宗教哲学ルネサンスの思想に一貫して現われる、時間的なものイデア的なものという対立概念に関わってくる。この用語で言い換えるなら、流出論の問題は、イデア的なもの（超越的なもの）を時間的なもの（生成）の論理に組み込んでしまおうとするところにある。マルクス主義の場合で言えば、問題はイデア的なもの（ソフィア）を含まないようなものとして時間的なもの（歴史）が構想されていることである。流出論もマルクス主義も、いずれもイデア的なものを排除して、時間的なものに一元化してしまっているのである。

このことが問題なのは、ブルガーコフのマルクス主義批判を検討した時にもすでに触れたように、それによって世界の生成、つまり歴史が、目的論的なプロセスではなく、盲目的な生成のプロセスになってしまうからである。ブルガーコフ自身は歴史を、調和を乱して個体に分裂した世界が、人間の労働を介して調和を取り戻し、再び統一へと回帰するプロセスとして思い描いている。彼が歴史をそのような目的論的なプロセスとして思い描くことを可能にしているのは、歴史の生成の流れとは切り離されたところ、つまり歴史の外部に、ソフィアという超越的なものが存在するという想定である。そうした外部が確保されていることで、歴史が最終的な到達点を持つという想定、そして世界が最終的には歴史を離脱して歴史の外部に出るという想定が可能になる。歴史に先立つ超越的な始まりは、歴史に終わりがあることの保証となるのである。

ところが、流出論＝弁証法は、その超越的な始まり、絶対的な無を、生成のプロセスの中

に繰り返してしまふ。それによって歴史は外部を失う。そして、外部のない歴史は目的なき歴史となり、歴史はどこまで行っても終わることのない悪無限的な生成となる。外部を失うことで、世界は飛躍によって回帰すべき別の次元を失い、弁証法が成立する論理の平面の上を永遠に運動するしかなくなってしまう。弁証法に即して言えば、たとえジンテーゼのようなものが現れたとしても、それが最終的なジンテーゼであることが保証されず、新たなアンチテーゼが現れて弁証法的な運動が再開される可能性を排除できないということである。こうした悪無限から逃れるには、弁証法が成立する平面とは垂直に交わるような超越の次元を想定しなければならない。ブルガーコフはそうした次元を消し去り、すべてを生成に、時間的なものに還元してしまうような思想として、『経済哲学』ではマルクス主義を批判し、『黄昏ない光』では流出論的な否定神学を批判しているのである。

ブルガーコフは対象を神学に変えることで新たな問題を検討しているわけではない。彼は『経済哲学』におけるマルクス主義批判の時と同じことを考えている。彼はおそらく、唯物史観の悪無限的な歴史理解という問題を徹底して考える延長線上で、ヘーゲルに由来する弁証法の問題に辿りつき、さらにはヘーゲルの弁証法の由来を求めてベーメをはじめとするドイツ神秘主義の流出論にまで遡ったのだと考えられる⁽³⁹⁾。ブルガーコフは、対象や言葉を変えながら、やはりイデア的なものと時間的なものというロシア宗教哲学ルネサンスに固有の問題を考え続けているのである。そしてさらに、ブルガーコフの思想のこうした方向性は、彼の初期思想、「マルクス主義から観念論」への転向の時代にもすでに見出される。次に、時間を遡ってその初期思想に目を向けることにしよう⁽⁴⁰⁾。

4-2. 「マルクス主義から観念論へ」

ここでは本論で取り上げた問題の源流を探るため、ブルガーコフの初期思想に遡ってみるが、彼の初期思想の核をなす「マルクス主義から観念論へ」の時代に戻る前に、それより少し後の時期に書かれた論文、「黙示録と社会主義」（1910）に簡単に立ち止まっておく⁽⁴¹⁾。それはユダヤの黙示録に由来する歴史哲学を問題にした論考であるが、ブルガーコフはその歴史哲学の内に二つの異質な傾向を、千年王国的な歴史観と終末論的な歴史観という二つの傾向を見出している。前者が地上の王国という歴史に内在する目的を設定するのに対して、後者は歴史の限界の外に超自然的な目的を見出し、歴史のプロセスが断絶した後、「死の敷居の向こう側」⁽⁴²⁾に新たな生を待望するような歴史観である。前者が、超越を時間のプロセスに組み込む悪無限的な弁証法に対応するのに対して、後者が歴史の外部を設定し、一元

39 ヘーゲルが『哲学史』の中でベーメに多くの記述を費やすなど、ベーメを重視していたことは有名である。ヘーゲルとベーメについては、大村晴雄『ベーメとヘーゲル』高文堂出版社、1987年を参照。

40 ちなみに言えば、ブルガーコフはここで検討した弁証法批判に関連して、ヘーゲルやベーメだけではなく、彼のソフィア論と結びついているシェリングやソロヴィヨフさえも批判の対象にしている。この弁証法批判は、ブルガーコフがこのあと哲学を捨てて神学に移行する際の重要な契機になるのである。

41 *Булгаков. Два града. С. 207–247.*

42 *Булгаков. Два града. С. 245.*

的な歴史に断絶を持ち込む創造論的な歴史理解に対応していることは言うまでもないだろう。用いる言葉は異なるものの、彼がこの時点ですでに『黄昏ない光』における弁証法批判と同じ問題を考えていたことが分かる。

地上の楽園への信仰としての千年王国的な思想は、初期キリスト教から中世の宗教運動、さらには近代の社会主義にも見いだされるとされるが、ブルガーコフが描き出すその性格は、まさに悪無限的なものである。ブルガーコフは、歴史内在的な目的としての千年王国を「地平線」に例えている。地平線は地球が球形であるという前提から生まれる帰結であり、存在すると言えば存在するが、錯覚であると言えば錯覚である。この存在するともしないとも言える地平線は、我々がそこに近づこうとすると遠ざかっていき、決してそこに到達することはできない。我々は前を見ないでいることはできるが、目を上げると不可避免的に自分の前に地平線を見ることになり、そこに到達できるという感覚から逃れられなくなる。歴史に内在的な目的を立てている限り、それを目指す運動は悪無限にならざるをえないのである。「人類は永遠に動いていなければならない。歴史的な地平線は常に見えているが、決してそこには近づかない。歴史は時間の中を流れるプロセスだが、同時に無限のプロセスである」⁽⁴³⁾。

問題は『黄昏ない光』における弁証法批判と同じである。千年王国的な思想もまた、歴史の目的という歴史を超越しているはずのものを歴史の中に繰り込んでしまう。そしてそれによって、歴史を終わりのない悪無限的なプロセスに変えてしまうのである。イデア的なものが時間的なものの論理に飲み込まれると、終わらなき時間の流れから抜け出せなくなる。カントの物自体を歴史のプロセスに巻き込むヘーゲルの弁証法も、そのヘーゲル弁証法を受け継いだマルクスの唯物史観も同じ問題を抱えている。そこでは絶対精神や自由の王国のような歴史の限界をなす「地平線」が想定されているが、ブルガーコフから見れば、そのような地平線は、逃げ水のように、そこに近づこうとするとそのつど遠ざかって行くような、決してたどり着かない錯覚の産物でしかない。歴史の終わりを現実的なものにするには、歴史とは絶対的に断絶した超越の領域を確保しなければならないのである。

時間的なものとイデア的なもの、悪無限的な歴史と目的論的な歴史という問題が、『経済哲学』(1913)や『黄昏ない光』(1917)のような中期の思想に先立って、1910年の論文にすでに存在していたことがわかるが、それを確認したうえで、時間をさらに遡り、今度は「マルクス主義から観念論へ」の転向が生じた初期の時代に目を向けることにしよう。マルクス主義からの転向というブルガーコフの思想発展の画期をなす出来事にも、時間的なものとイデア的なものという問題がすでに関わっていたことがわかるはずである。

ブルガーコフをマルクス主義との決別へ向かわせる上で重要な意味を持ったと思われる一つの要因は、新カント派の法哲学者シュタムラーによるマルクス主義批判である⁽⁴⁴⁾。シュ

43 Булгаков. Два града. С. 219.

44 ブルガーコフは論文集『マルクス主義から観念論へ』(1903)を、マルクス主義時代の論文三篇と観念論に転向した後の論文七篇で構成している。彼はこうした構成の狙いを「転向の現実的な意味や意義」、「その内的論理」を示すことだとしているが、ここに掲載されたマルクス主義時代の三つの論文はすべてシュタムラーのマルクス主義批判に関するものである。そのことを考えれば、ブルガーコフの転向の「内的論理」に、シュタムラーのマルクス主義批判が決定的な意味を持っていたと考えることができる。Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. Т. 1. От марксизма к идеализму. М., 1997. С. 3.

タムラーのマルクス主義批判は、簡単に言えば、経済決定論に対する批判だと言える。マルクス主義はあらゆる社会現象は経済に規定されており、経済との因果関係によって説明できるとするが、新カント派の流れを汲むシュタムラーは、自然現象と社会現象を区別したうえで、前者の自然現象が因果法則に従うのに対して、後者の社会現象はそれと別の合法則性に従っていると主張する。つまり法や倫理学説などに代表される社会現象は、自然科学的な因果法則ではなく、目的設定や意志に関わるそれとは別種の合法則性に従うのであり、そうである以上、経済によって機械的、因果的に規定されることはないというのである。

ブルガーコフはシュタムラーによるこうしたマルクス主義批判に反論しようと試みるが、そうした試みの結果として、彼は最終的にはマルクス主義者であることをやめ、観念論に転向したのだと考えられる。しかし、上述のようなシュタムラーの批判のどこに、ブルガーコフを転向に向かわせるほどの要因があるのだろうか。われわれは、重要なのは実はシュタムラーの批判ではなく、むしろそれに対するブルガーコフ自身の反批判にあったのではないかと考えている。ブルガーコフはシュタムラーの批判からマルクス主義を擁護するため、マルクス主義を理論的に一貫させ、精緻化させようとするが、それによって彼はマルクス主義が有するある問題に気づいてしまい、それが彼がマルクス主義者であることをやめる原因になったのではないかということである⁽⁴⁵⁾。

では何が問題だったのか。ブルガーコフはその反批判の中で、シュタムラーの批判は二つの異質な次元の混同に基づいていると言う。つまり、人間が自分の行為に対して自由や目的の意識を持つことはシュタムラーの言うとおりでとしても、それは主観的、心理的な表象にすぎないのであって、経済とそれに規定される諸現象が従っている因果法則のような客観的、普遍的な法則とは次元を異にしているということである。マルクス主義が歴史の内に見出す因果的な合法則性は必然性や強制性を持つ客観的な法則であるのに対して、シュタムラーが言うような目的設定や意志に関わる合法則性は偶然性や恣意性を特徴とする主観的な法則でしかない。したがって、歴史の動きを規定する客観的で普遍的な合法則性は、マルクス主義が言うとおりの因果的な合法則性だけであり、間違っているのは社会現象に因果的な法則しか見ないマルクス主義の方ではなく、主観的な次元の法則を客観的な次元の法則と混同するシュタムラーの方だということである。

ブルガーコフはおおよそ以上のようにシュタムラーに応答するのだが、こうした反批判の内に、ブルガーコフをマルクス主義から離反させる重要な原因の一つがあったと考えられる。問題は、理想や目的に関わる表象が偶然的で恣意的な表象であり、客観的で普遍的な歴史の法則とは関わりを持たないのだとすれば、マルクス主義にとって重要な意味を持つ「自由の王国」のような歴史の目的もまた、主観的で心理的な表象に過ぎず、合法的な歴史の運動

45 著書『マルクス主義から観念論へ』の序文の次のような叙述がそうした事情をよく物語っているように思える。「私は理論家として忠実にマルクス主義に奉仕してきたし、自分の能力が及ぶ限り、マルクス主義に対する攻撃に反撃し、脆弱な箇所を補強するよう努めてきた〔…〕。しかし〔…〕自分の信仰を正当化し、強化しようとしていたにも関わらず、私はたえずその信仰を掘り崩し、そうした試みを行うたびに、マルクス主義に対する信念が強まるどころか、一層揺らいでいくように感じざるをえなかった。私は正統派マルクス主義の擁護者になろうとしていたのに、その批判者になってしまったのである」。Bулгаков. Труды по социологии и теологии. С. 6–7.

とは関わりを持たなくなってしまうということである。歴史はマルクス主義の理論にしたがって合法的に展開する。その過程は必然的である。しかし、多くのマルクス主義者が信じていること、つまり、その合法的な歴史の展開の果てに「自由の王国」という歴史の目的が実現すること、それは必然的ではない。歴史の目的は歴史の因果系列の中には含まれていない。それとは次元を異にするものであり、恣意的で偶然的な主観的な表象であるにすぎない。そうした恣意的な表象は、事実的には常にマルクス主義の合法的な歴史の理論の周辺に漂っているが、理論的に突き詰めれば、そうした表象と歴史の必然的な法則の間には何のつながりもないのである。

ブルガーコフがシュタムラーに反論しようとする過程で気が付いたのは、こうした事態であったと思われる。繰り返しになるが、ブルガーコフにとって重要だったのは、おそらくマルクス主義の経済決定論に対するシュタムラーの批判ではない。彼にとって重要だったのは、マルクス主義の歴史の理論において、かつては素朴に結びついていると思っていた歴史の発展法則と歴史の目的が実は結びついていないことに気付いてしまったことである。われわれの文脈に従って言えば、イデア的なもの（歴史の目的／自由の王国）と時間的なもの（歴史の法則／因果法則）が、実は結びついていなかったということである。ブルガーコフは著書『マルクス主義から観念論へ』の序文の中で、マルクス主義の魅力は、それが宗教的な欲求を満たしてくれるものでありながら、その宗教的な欲求の実現を、抗いがたい科学的な論理で保証しているところにあるというようなことを述べている⁴⁶。シュタムラーに対する反批判を行うまでは、彼はマルクス主義においては宗教的なもの（イデア的なもの／歴史の目的）と科学的なもの（時間的なもの／歴史の因果的な法則性）が密接に結びついており、科学の必然性を持って宗教的なものの実現が保証されていると考えていたのである。しかしシュタムラーへの反批判を行う過程で、二つのものが結びついていないこと、科学的なものが宗教的なものの到来を保証するわけではないことを認めざるを得なくなってしまうのである。

マルクス主義の歴史の理論を厳密化させると、そこから宗教的なもの（歴史の目的）が消え、科学的なもの（歴史の発展法則）だけが残ることになる。われわれの文脈で言えば、イデア的なものが消え、時間的なものだけが残ることになる。すでに明らかのように、これは先ほど見た、ブルガーコフが後に千年王国的な歴史観や弁証法的な否定神学に見出しているのと同じ問題である。つまり、悪無限的な歴史観という問題である。弁証法的な流出論や千年王国的な歴史観は、イデア的なもの、超越的なものを時間的なもの、生成の流れの中に組み込んでしまい、それによって歴史を目的論的なものではなく、終わりなき悪無限的なプロセスに変えてしまっていた。同じように、マルクス主義の歴史の理論も、それを理論的に一貫させるならば、イデア的なものと時間的なものを切り離し、イデア的なものを心理的なもの、偶然的で恣意的なものとなすことで、歴史を時間的なものに一元化させるものであり、それによって歴史を終わりなき、目的なき無限の生成という悪無限的なプロセスに変えてしまうような理論なのである。

ブルガーコフはおそらく、シュタムラーの批判に回答する過程でそのことに気が付いたのである。彼は転向後に書いた「進歩の理論の基本的な諸問題」という論文の中で、マルクス

46 *Булгаков. Труды по социологии и теологии. С. 4–6.*

主義は科学的な要素ではなく、ユートピア的な要素によって力を得てきたとした上で、現在ではそのユートピア的な要素が失われつつあり、その結果としてベルンシュタインの修正主義のようなものが現われたとしている⁽⁴⁷⁾。マルクス主義の理論を一貫させ、その歴史の理論の周辺に何の理論的な根拠もなく漂っているユートピア的な要素、われわれの言い方而言えばイデア的なものを取り去ってしまうと、マルクス主義は経済の発展とそれに伴う社会変動を扱う改良主義のような理論、経済発展のプロセスを機械論的に解明するだけの単なる経済理論のようなものになってしまう。それは、ブルガーコフから見れば、まさにどこにもたどり着くことのない悪無限的なプロセスでしかない。

マルクス主義がそのような理論でしかないのだとすれば、ブルガーコフにとってはもはやマルクス主義者であり続ける意味はない。それゆえに彼はマルクス主義から観念論に転向するのである。彼はその後も、観念論から宗教哲学へ、そして最終的には哲学の領域からも離れて神学へと移っていくことになるが、彼がこのように思想的な遍歴を行うのは、マルクス主義時代に喪失したイデア的なもの（宗教的なもの）と時間的なもの（科学的なもの）の失われた結びつきを取り戻すためだったとすることができる。彼は最初はマルクス主義、その後観念論、そして宗教哲学を経て、神学へと、イデア的なものと時間的なものの結びつきを保証してくれるような理論を求めて思想遍歴を繰り返すのである。われわれが本論で主題的に取り扱った「経済哲学」の構想は、宗教哲学に立脚しながら二つのものの結びつきを論証しようとした試みであったと言えるし、『黄昏ない光』における弁証法批判は、彼が哲学に見切りをつけて神学に移ろうとする過程で現れた哲学批判という意味を持っている⁽⁴⁸⁾。また千年王国的な歴史観における永遠に逃れ去っていく地平線のモチーフは、超越論的なものによって歴史を意味づけようとしていた自身の観念論時代に対する自己批判を含んでいるものと解釈することができる。今こうした諸点について詳細な検討を行う余裕はないが、ブルガーコフの度重なる思想遍歴のあらゆる点に、イデア的なものと時間的なものというロシア宗教哲学ルネサンスに特有の問題が形を変えながら常に付きまとっていたのである。彼の思想は、マルクス主義時代から一貫して、イデア的なものと時間的なものを結びつけようとするロシア宗教哲学ルネサンスに固有の潜在的な志向に促されるように展開していたのである。

おわりに

本論は、ロシア宗教哲学ルネサンスの思想的な文脈との関係でブルガーコフの経済哲学を解読しようとする試みであったが、「イデア的なもの」と「時間的なもの」というロシア宗教哲学ルネサンスの思想を貫通する問題が、『経済哲学』の時期の思想はもちろん、さらには初期思想から一貫してブルガーコフの思考を導き続けていることを明らかにできたと考える。そしてそのことを明らかにする過程で、マルクス主義やソフィア論といったブルガーコ

47 Булгаков. Труды по социологии и теологии. С. 141.

48 ブルガーコフの哲学からの離脱については1920-21年に書かれた彼の著書『哲学の悲劇』を参照。Булгаков С.Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 309-518.

フの思想の中軸をなす要素が、彼の思想においてどのような機能を果たし、どのような意味を担っているのかも明らかにした。また、本論は同時代の思想的な文脈を背景にブルガーコフの思想を解説するだけでなく、逆にブルガーコフの思想の考察を介して同時代の思想的文脈に関する知見を広げ深めることも目的としている。そういう意味で言えば、本論でブルガーコフの思想を考察する過程で取り上げたマルクス主義や歴史や主体などに関する問題は、ロシア宗教哲学ルネサンスの思想的文脈を今後検討していくときに重要な意味を持つはずである。そうした問題については、ブルガーコフのみならず、同時代の思想全体を視野に入れながら、今後検討を続けていくことにしたい。

Марксизм и софиология в «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова

КИТАМИ Сатоси

В нескольких предыдущих статьях мы обсуждали метафизическое мировоззрение ряда мыслителей периода так называемого «русского религиозно-философского ренессанса» (Вяч. Иванова, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка). В результате мы выяснили, что главным предметом их мышления является ноуменальный мир (сущее, вещь в себе, реальность и т. д.), но при этом именно их понятие о ноуменальном мире включает противоречие: они считают ноуменальный мир, с одной стороны, временно и динамично становящимся миром, а с другой, миром идей, никогда не изменяющимся и вечно сохраняющим свою самоидентичность. В данной статье мы хотим показать, что такого же рода противоречивое понятие о ноуменальном мире можно найти и у С.Н. Булгакова, особенно в его концепции так называемой «философии хозяйства».

Вероятно, стоит задаться вопросом: почему у мыслителей «русского религиозно-философского ренессанса» представление о ноуменальном мире всегда включает в себя противоречие? Надо думать, это происходит потому, что несмотря на сильное влияние т. н. «философии жизни», в особенности Ницше, Бергсона и прагматистов, по одному пункту русские выступают с критикой этих западных философов. Русские мыслители, желая скорректировать их теорию, в сущности, внесли в нее несоместимый с ней элемент, а именно, — элемент, заимствованный из платонизма: с одной стороны, под сильным влиянием «философии жизни» они тоже представляют ноуменальный мир как поток жизни, непрерывно становящийся и изменяющий свой образ, а с другой, они упрекают западных философов за то, что те считают жизнь только хаотическим потоком, и вслед за платониками настаивают на том, что ноуменальный мир является еще и миром гармоничным и органическим, состоящим из вечных идей. Из-за этого ноуменальный мир представляется русским мыслителям одновременно и как становящийся во времени динамичный мир, и как мир вечно неподвижный, статичный.

Что касается Булгакова, то нужно сказать, что в отличие от других современных ему русских мыслителей он не в такой степени был подвержен влиянию западной «философии жизни», тем не менее, и у него можно найти такое же противоречивое понятие о ноуменальном мире. Почему же это противоречие, которое у других мыслителей происходит от их двойственности по отношению к «философии жизни», присутствует и у Булгакова, который явно не так сильно связан с этой философией? Вероятно, это происходит потому, что у Булгакова при формировании понятия о сверхэмпирическом мире такую же роль, как «философия жизни», играет другая теория. Мы имеем в виду не что иное, как марксизм. Булгаков, по крайней мере в определенный период, представляет себе марксизм как своего рода подобие «философии жизни».

Как известно, в марксизме есть понятия «экономический базис» и «идеологическая надстройка». Первое понятие обозначает динамические и творческие силы жизни, которые как раз и заставляют человеческий мир непрерывно и динамично

становиться и преображаться. Ясно, что марксистское понятие «экономический базис» соответствует понятию «жизни» в «философии жизни» или ноуменальному миру (Дионису у Ницше, длительности («durée») у Бергсона). А второе понятие надстройки соответствует миру представлений, миру, который построен человеческим сознанием (идеологией господствующего класса), но, несмотря на эту построенность, представляется человеческому сознанию (сознанию господствующего класса) как искусственный и вечный мир.

Вероятно, на основе такой интерпретации марксистских понятий, касающихся поверхностного и глубинного миров, Булгаков считает возможным рассматривать марксизм как своего рода «философию жизни» и, высоко оценивая его за это, в то же время критикует его за то, что ноуменальный мир (экономический базис), если строго следовать учению марксизма, неизбежно предстает слепой стихией, превращающей исторически развивающийся человеческий мир в бесцельный и хаотический процесс. Поэтому, критикуя марксизм, Булгаков, так же, как и другие русские мыслители, вводит в эту теорию совсем чуждый ей элемент, имеющий связь с платоническими идеями. В случае «философии хозяйства» Булгакова таким элементом оказывается понятие «софия», взятое из русской религиозной мысли, или «философия тождества», заимствованная у Шеллинга. Таким образом, Булгаков с помощью религиозно-философского понятия «софии» или идеалистической и мистической «философии тождества» Шеллинга пытается преобразить материалистическую теорию марксизма и тем самым построить свою собственную «философию хозяйства». То есть он действует так же, как другие современные ему русские философы — с помощью платонизма преобразует «философию жизни» западного происхождения в свою собственную «русскую философию жизни».

Как явствует из вышеизложенного, центральной темой данной работы было своеобразное истолкование С. Булгаковым марксизма как своего рода «философии жизни» и его попытка преобразовать учение марксизма в свою «философию хозяйства» путем соединения его с софиологией. Обсуждая эти центральные вопросы, мы обратили особое внимание на следующие пункты: во-первых, как Булгаков понимает марксизм, в чем он солидарен с марксизмом и в чем состоит его критика марксизма; во-вторых, как он разрабатывает свою собственную «философию хозяйства», какую функцию в этой философии играет «софиология» или «философия тождества» Шеллинга; в-третьих, мы говорили о возможности провести параллель между схемой, в соответствии с которой Булгаков развивает свою мысль вокруг марксизма и «софиологии», и схемой, в которую вписывают «философию жизни» и платонизм другие современные ему русские мыслители; в-четвертых, мы старались показать, что и у Булгакова, и у других русских мыслителей можно найти два противостоящих начала: одно — разворачивающееся во времени, представленное марксизмом или «философией жизни», и второе — идеальное начало, выражаемое софиологией или платонизмом. Эти два начала играли центральную роль не только в замысле «философии хозяйства», но и вообще на протяжении всех периодов творчества Булгакова. Под этим углом зрения мы рассмотрели также сборник его статей «От марксизма к идеализму», «Свет невечерний» и др. Обращая внимание на данные пункты, мы обсудили связанные с марксизмом проблемы в «Философии хозяйства» Булгакова.