

フョードロフの終末論

小 俣 智 史

はじめに

本稿は19世紀ロシアの思想家ニコライ・フョードロヴィチ・フョードロフ（1829-1903）の思想に焦点を当てるものである。Ф.М.ドストエフスキーやЛ.トルストイといった文豪達、B.C.ソロヴィヨフなどの哲学者達と同時代のロシアに生き、モスクワのルミャンツェフ図書館（旧レーニン図書館、現ロシア国立図書館）の司書を務めたフョードロフの著作は生前にはほとんど公表されることなく、死後になってようやく『共同事業の哲学（Философия общего дела）』（1906年に第1巻、1913年に第2巻が出版された）としてまとめられた⁽¹⁾。その著作中で展開される思想の主題は、死者の復活と不死の達成を中心とした全人類の「共同事業」である。フョードロフは、「死が実在することを決めるという驕った権限を自己に認めないならば、我々はその活動を広げ、全般的復活の事業において、神の意志の遂行者、キリストの道具となるだろう」（Соб. I, 258）⁽²⁾ という前提に立ち、死を克服する共同事業の計画を提起していく。もっとも、フョードロフにとってこの計画は形而上的理念に留まることなく気象のコントロールや惑星間移動、人体の改造や復元といった実際的なアイデアへと派生していった。避雷針と気球を組み合わせた気象操作装置、現代のクローン技術や遺伝子技術を思わせるような肉体改造法、飛散した粒子を集め繋ぎ合わせる復活方法など、荒唐無稽とも思われるアイデアが展開され、全人類の事業の計画に組み込まれている。

このようにフョードロフの思想は宗教と科学の混在するものであり、その評価は賛同と批判に二分される。こうした評価の食い違いは主として、フョードロフの思想の宗教思想的な理念の側面を見るか、それとも科学的・形而下的な実践の側面を見るかによって評価が異なるということに起因する。しかし、こうした二面性がそれ自体フョードロフの特徴である以上、そのどちらかのみを見て他を顧みない態度は適当ではないだろう。このようにフョードロフの思想の二面性を考慮すると、当然のことながら、フョードロフの思想において理念と実践、宗教と科学がなぜ結びついたのか、なぜファンタスティックとも思われる世界内在的方法が是認されたのかという問いに行き当たる。

この問いに答えるために、本稿ではフョードロフの終末論に着目する。フョードロフの終末論はこれまでの先行研究においてすでに言及されてきた分野であり⁽³⁾、後に詳しく述べるが、亡命思想家H.A.ベルジャーエフはフョードロフの終末論と人間の能動性との結びつきを見出している。しか

し、共同事業の世界内在性と終末論との関係についてはまだ十分説明されていないように思われる。そこで、本稿では、能動性と終末論との結びつきに加えて内在性と終末論との結びつきについても考察を試みることで、共同事業における人間の能動性ばかりでなく内在性をも導く要素として終末論をとらえることを目的とする。こうした考察によって、フョードロフの思想における終末論の位置づけや意義を新たにしたいと思う。

1. フョードロフの終末論

まずはフョードロフの終末論が如何なるものであるのかを見ていくことにしよう。

フョードロフにとってまず問題であったのは、伝統的なキリスト教終末論における最後の審判という概念であった。最後の審判とは、終末における神の裁き、救済と断罪に二分される最終的審判である。

一般的なキリスト教の終末論によれば、この最後の審判にはキリストの再臨が先立つ。「そのとき、キリストはすべての支配、すべての権威や勢力を滅ぼし、父である神に国を引き渡されます。キリストはすべての敵を御自分の足の下に置くまで、国を支配されることになっているからです」(一コリ 15: 24-25)⁽⁴⁾とあり、また「そしてイエスは、御自分が生きている者と死んだ者との審判者として神から定められた者であることを、民に宣べ伝え、力強く証しするようにと、私達にお命じになりました」(使 10: 42)とあるように、神の子としてのキリストは最後の審判において全権を委託された審判者という役割を担うとされている。

このキリストの再臨に続き、死者達の復活が生じるとされる。ただし、それは全ての人を裁くためであり、「時が来ると、墓の中にいる者は皆、人の子の声を聞き、善を行った者は復活して命を受けるために、悪を行った者は復活して裁きを受けるために出てくる」(ヨハ 5: 28-29)という箇所には、復活を介して死者にまで波及する徹底した救済と断罪が表現されている。

この死者達の復活に続くのが、最後の審判である。この段階で、復活させられた死者達は、生前の行いについて記された「命の書」(黙 20: 12)に基づき、義人と罪人に分けられる。こうして義人は永遠の命を受け、罪人は地獄の火に焼かれ、「第二の死」(黙 20: 14)、つまり永遠の刑罰を味わうとされている。このように、最後の審判の一方の側面は義人にとっての至福であり、もう一方の側面は罪人にとっての処罰となるのだが、フョードロフはその応報的な二分法に賛同し得なかった。

もしも全般的救済が達成されなければ、処罰は全般的なものとなるだろう。まさにそれを、キリスト教道徳の中に見て取ることができる。そこでは、ある人々は永遠の苦しみにより処罰され、他の人々はその苦しみを思うことで処罰されるのだから。(Соб. II, 129)

フョードロフは最後の審判、ひいては伝統的なキリスト教終末論そのものの道徳的矛盾を指摘す

る。彼の考えによれば、罪人達が「火の池に投げ込まれ」(黙20: 15)、「第二の死」(黙20: 14)に苦しむ時、義人達は義人たるがゆえに、罪人達の苦しみ思いを馳せてその胸を痛めることになる。こうした終末は誰にとっても幸福な状態とは言い難く、さらに言えば、それは罰であるとさえ言える。ゆえに善を行った者と悪を行った者を明確に分ける最後の審判は、フョードロフの解釈では、何者をも幸福とすることのない、まさしく悲劇的結末をもたらす審判であり、万人に不幸な結末をもたらすものとみなされるのである⁽⁵⁾。

このようにフョードロフは黙示録的終末を批判したのだが、フョードロフの批判はそれのみにとどまらず、終末論に潜む決定論的性格にも向けられている。

いわゆる教義神学や教理問答集においてのみ、人類のドラマはdeus ex machina⁽⁶⁾としての宿命的な結末を有する。[...] かような宿命的な結末は、聖書学者や神学校の作り事なのだ。この宿命性、このdeus ex machinaは、神学に解決不可能な矛盾を持ち込んでいる。(Co6. I, 275)

フョードロフは創造から終末へと一直線に進む歴史の行程という概念の中に逃れようの無い決定論的性格、宿命性を見て、それを「解決不可能な矛盾」とみなす。つまり、単線的な歴史観を否定する。彼が構想する終末とは決定論的性格の介在しない終末、すなわち人間の主体的働きに依存する終末である。つまり、人類が能動的に世界内在的・歴史内在的働きによって終末を選択すること、それが彼の唱える共同事業なのである。

こうした決定論批判は終末を条件的なものとする。彼にとって、天国と地獄に区別される終末は真の意味での救済ではなかったが、そのような終末は潜在的に起こり得ることがらとして捉えられている。フョードロフは「最後の審判など、未だ幼年期にある人類にとっての脅迫にすぎない」(Co6. I, 115)と言うが、その「脅迫にすぎない」審判の可能性は完全に排除されたわけではないのである。この点についてフョードロフは、「世界の終末に関する言い伝えが意義や蓋然性を失った、という結論は、ここから導かれない。それらの言い伝えはその影響力を保っている。ただしそれは、上述のように、条件的な預言という意味での影響力なのである」(Co6. II, 209)と述べ、黙示録的終末の潜在的可能性を認める。そして、自らの描く計画に基づく未来図、つまり復活や不死を介した結末にこの黙示録的終末を対置したのである。フョードロフの終末論は緊張をその基調としている。彼が当為の言葉を繰り返して事業の必要性を証明しようとしたことは、まさしくこの点に理由を見出すことができる。フョードロフ特有の終末論(フョードロフの書いた小論の題名にある「世界の終末に関する預言の条件性(условность пророчеств о кончине мира)」は、こうした緊張の下に提示されている。

このように、フョードロフは黙示録的終末論を批判しつつもそうした終末を可能性として、さらに言えば、条件的なものとして残す。その際、彼は自らの異端性を理解しつつも、自らの理論の正

当性をも確信していた。その確信の根拠となったのは、旧約における預言者ヨナによるニネベの破滅の預言である。この預言では、預言者ヨナによって「あと四十日すれば、ニネベの都は滅びる」(ヨナ3: 4)と破滅が宣告されたにもかかわらず、ニネベの民が悔い改めたために、「神は彼らの業、彼らが悪の道を離れたことを御覧になり、思い直され、宣告した災いをくださのをやめられた」(ヨナ3: 10)となる。フョードロフは「ニネベの破壊に関する預言の無条件性に対する反論の全ては、全世界の破壊に関する預言の無条件性に対しても、さらに比類なきほど強大な力をこめて言われ得る」(Co6. II, 50)と述べていることからわかるように、この預言に黙示録的終末の条件性が表現されているとみなし、その対象を世界全体へと拡大したのである。

このような世界の破滅の条件性は、見方を変えると、終末が如何なるものになるのかということ自体が条件的であるということを示している。上述のように、フョードロフにとって世界および歴史の結末は二者択一的である。それゆえに、彼の終末論においては、世界の破滅が条件的であるのみならず、全人類共同の事業としての復活を介した結末もまた条件的なのである。

福音書においても、世界の終末が到来するのは、統合が為されず、福音書の宣教が不首尾に終わったと思われる時だけなのである。飢餓や病気は終末の始まりに過ぎない。もしも共同事業における統合が為されることになれば、その場合、終末もまた起こらない。(Co6. I, 383)

フョードロフの条件的終末論は彼自身の思想から決定論的性格を排除する。その結果、彼の思想には必然的な天国も必然的な地獄も含まれないことになり、全ては意識的・無意識的選択の帰結となる。

そのことはまた、終末に基づく倫理の問題であるとも言える。フョードロフは黙示録的終末論に基づく倫理を否定し、黙示録的終末論をも取り込んだ終末論を考え出してそこに倫理の基礎を据えている。すなわち、万人に幸福な結末と万人に不幸な結末の二分法に基づく倫理を提出するのである。こうした二分法的倫理という点では、フョードロフの終末論の構造は黙示録的終末論の構造と類似していると言えるかもしれない。しかし、フョードロフの終末論は、黙示録的終末論においては個別化・個人化されていた倫理を万人の倫理へと転換したもの、拡大したものである。このことは、もちろん、フョードロフが万人救済の志向をもっていたことと無関係ではない。すなわち、黙示録的終末論の示す倫理が個人的観点に基づくのに対して、フョードロフの条件的終末論に基づく倫理は総体的・全体的であり、その帰結として万人救済か否かという選択を迫るのである。

しかし、もしも復活が我々の善なる意志にしたがって達成されるのでないならば、それ[復活]は、我々の意志ぬきに、我々の意志に反して、我々の意志に抗して行なわれるのである。そしてこの場合には、万人が真の理性に到達できるわけではないし、全般的統合、全般的な悔い改

めといったものは起こらず、起こるのは、仮借なき最後の審判なのである。(Coб. I, 372)

フョードロフは「かくして、世界は終末に向かっていて、人間はその活動によって終末の接近を助長してさえいるのである。なぜならば、文明とは搾取するものではあっても復興することはないので、終末をもっと早める以外の結果を持ちようがないからである」(Coб. I, 197) という。こうした文明観・世界観は世界に内在する不和・非親縁の関係の状況を意識したものであり、その帰結が最後の審判、黙示録的終末なのである。フョードロフはこうした終末に起こる復活を「超越的復活(трансцендентное воскресение)」とも呼ぶ。その意味するところは、ヨハネ福音書(5章28-29節)やヨハネの黙示録(20章12-15節)に記されている死者の復活である。それは最後の審判の前触れであり、神という超越的力による復活を意味する。上述のように、フョードロフにとってこうした終末は受け入れ難いものであった。そのため、フョードロフはこの超越的復活に対して批判的であり、「超越的復活については、人間の意志が神の意志に服従する時に起きるのではなく、逆に、神の意志との対立が最高度に達した時に起きるのだと考えられていた。すなわち、復活は罰として起こるはずだと考えられていた」(Coб. I, 180) という。

こうした超越的復活に対して、フョードロフは共同事業における復活を「全般的復活(всеобщее воскресение)」や「内在的復活(имманентное воскресение)」⁽⁷⁾ と呼ぶ。その意味するところは、世界内での(つまり現世での)肉体的復活であり、これまで地上に生まれ死んでいったすべての死者の復活、万人の復活である。それは、罰として引き起こされる復活(超越的復活)とは異なる、神と人間の協働による復活であるとも言える。フョードロフはこの内在的復活を超越的復活に對置して、「それ[超越的復活]に対して内在的復活は、人類の意志を神の意志に服従させることを不可欠な条件としており、この[内在的]復活に際しては、超越的復活——この時には復活、すなわち全ての悪からの解放、失われたもの全ての返還が天罰として起こる——の場合のような奇妙さはあり得ない」(Coб. I, 180) という。

このように、フョードロフにとって人間の意志の介在しない終末である最後の審判は超越的復活に続く悲劇的な審判であるが、こうした終末が到来するのか否かはまさしくその人間の意志にかかっている。すなわち、全般的・内在的復活をはじめとする共同事業という形で人間の意志が終末に向けて介在していくならば、その時には人間の意志に基づく未来(神の国)が到来するのだが、もしも人間の意志が終末に向けて介在しないならば、その時には人間の意志に反した終末、道徳に反した終末(超越的復活と最後の審判)が到来する、とフョードロフは考えているのである。こうした終末論は、先に挙げた天国の義人の苦しみ(「ある人々(罪人)は永遠の苦しみを宣告され、その他の人々(義人)は、その苦しみを永遠に見続けるよう宣告されるのである」(Coб. I, 391))を前提としている。もちろん、最後の審判に代表されるような終末における応報原理をよしとするならば、こうした終末が人間の意志に反したものだというフョードロフの思想は妥当とは言えない。しかし、

フョードロフは、その言うところの「キリスト教道徳」の視点から応報的終末を見ることで、天国と地獄に分かたれるそのような終末を批判し、仮借なき最後の審判を、人間の意志に反したものだとして主張しているのである。

では、こうしたフョードロフの終末論はその思想に何をもたらしたのだろうか。次にその終末論とフョードロフの思想の特徴である能動性・内在性との関係をさぐっていきたい。

2. 能動性

先述のように、フョードロフ研究史においてはこれまでも終末論への言及が為されてきたのだが、中でも一際目を引くのは、ベルジャーエフによるフョードロフ評である。セミョーノヴァが、「恐らく、他の誰よりも多くフョードロフの名に言及したのは、ニコライ・ベルジャーエフだろう」⁽⁸⁾と指摘している通り、「Религия воскресения」(1915年)や「Русская идея」(1946年)、「Самопознание」(1949年)をはじめとするベルジャーエフの著作中にはフョードロフに関する言及が散見される。そこでのベルジャーエフの関心は、主としてフョードロフの終末論に向けられている。一般的にフョードロフの著作中でまず目を引くのは死者の復活や全人類共同体の建設といった事業の計画であって終末論ではないのだが、それにもかかわらず、ベルジャーエフは「人間の能動性や死に対する勝利と結びついた彼の意識は、私にはキリスト教史上最高のものと思われる」⁽⁹⁾とフョードロフの終末論を高く評価している。

こうした評価の背景には、ベルジャーエフの言う「ロシア的理念」、すなわち終末論やロシア・メシアニズムにより特徴づけられるロシア思想特有の理念をフョードロフが有しているという事情がある。ベルジャーエフはその著作「Русская идея」において、ロシア思想に共通する性格を描き出すべく論を進めているのだが、終末論への志向はそうしたロシア思想に通底する特徴の一つとされている。ベルジャーエフの言うところによれば、「我が国の思想において、終末論の問題は西欧思想におけるよりも計り知れないほど大きな地歩を占めている」⁽¹⁰⁾、「ロシア的理念は終末論的な神の国の理念である」⁽¹¹⁾という。

こうした「ロシア的理念」、ロシア的終末論はロシアの思想家が共有するいわゆるロシア・メシアニズム的傾向と密接な関係にある、とベルジャーエフは考える⁽¹²⁾。ロシア・メシアニズムは、終末におけるメシア到来を期待するいわゆるメシアニズムとは一線を画し、ロシアの選民性および全世界的召命を主張する。それはロシアが主導する、神の国を目指す創造的活動とも言い換えられる。ベルジャーエフはここに受動的なメシアニズム(彼がロシアのメシアニズムに対置するのは主としてユダヤのメシアニズムである)とは異なる、能動的なメシアニズムを見出した。彼の考えでは、ロシア思想においてロシアの能動性、ロシアの全世界的使命の意識は神の国建設の意識に結びつくことで能動的な終末論へと至る。ベルジャーエフはこうした終末論理解に基づいて、その端的な表れであるフョードロフを評価したのである。

ベルジャーエフは、フョードロフの黙示録解釈を「ニコライ・フョードロフにおいて天才的なのは、恐らく彼が始めて黙示録の能動的な理解を試みたということ、そして世界の終末が人間の能動性にも依存していると認めたことである」⁽¹³⁾とみなす。また別の箇所では「ニコライ・フョードロフは黙示録の預言をまったく独創的に解釈した。それは能動的解釈と呼び得るものであり、通常の受動的解釈とは一線を画するものである」⁽¹⁴⁾という。それは、「私は世界の変容を呼び求める能動的・創造的終末論に信仰告白する」⁽¹⁵⁾と述べるベルジャーエフにとって、フョードロフが先駆であったということを意味する。そしてそのことがフョードロフに対する高い評価につながったのである。このことは、裏を返せば、ベルジャーエフによってフョードロフの終末論が「能動的・創造的終末論」として措定されたということを意味する。フョードロフの黙示録批判および黙示録的終末の条件性に関する論は厳密に言えば反「終末論」であるが、それを「能動的・創造的終末論」と呼び表し、人間の能動性と結びつけることが可能であるということをベルジャーエフは明らかにしたのである。

こうした人間の能動性には、ベルジャーエフと同じ亡命思想家のΓ.B.フロロフスキーが言うように「彼は神の行為と人間の行為とを対置し、恩恵と労働とを対置している。[...] フョードロフの言う〈宗教〉は人間の宗教だ」⁽¹⁶⁾という批判もあるが、フョードロフ自身はこの終末に対する人間の意志の介在に疑念を抱くことなく、むしろ必要な条件の一つとさえみなしている。フョードロフは、なぜキリスト教によって世界はまだ救われていないのか、なぜキリストの復活の後に続いて全般的復活が達成されなかったのか（そして今尚達成されていないのか）という問いに、「それはもちろん、それ〔キリスト教〕が完全に、然るべく習得されなかったからである」(Co6. I, 166)と答える。また、全般的・内在的復活を「為されつつある活動」とみなし、「キリストは復活の始まりであり、復活は我々を介して今までも継続されてきたし、今も継続されている」(Co6. I, 142)と考える。フョードロフにとって、人間が共同事業の能動的主体となるべきであることは疑いないことであった。

では、フョードロフにとって神と人間の関係性は如何なるものであったのか。この点で彼が強調するのは、神の意志の道具となることである。フョードロフは「死が人間によって来たのだから、死者の復活も人間によって来るのです」⁽¹⁷⁾というパウロの言葉を典拠として引くことで人為による復活を正当化する。その上で、「我々の使命は、現世において神の意志を遂行する道具となるという点にのみあり得る」(Co6. I, 94)と述べ、人間の意志を神の意志と協調させることの必要性を説き、共同事業を人間と神の協働による事業とみなしている⁽¹⁸⁾。

世界の終末がカタストロフであるのか、それとも戦争も自然災害もなしの平和的な移行であるのかということは、人々が神の意志に敵対する者のままであるのか、彼らが永遠の敵対状態の内にあり続けるのか、それとも彼らが統合して、破壊の力を再創造の力に変える事業における神の意志の道具となるのかということにかかっている。(Co6. II, 50)

フョードロフは、「創造主は我々を通じて世界を再創造し、全ての滅んだものを復活させる」(Co6. I, 255)と述べ、こうした神人協働の要素を自己の終末論、共同事業に基づく終末論に適用している。例えば、「超越的復活については、人間の意志が神の意志に服従する時に起きるのではなく、逆に、神の意志との対立が最高度に達した時に起きるのだと考えられていた。[...] それに対して内在的復活は、人類の意志を神の意志に服従させることを不可欠な条件とする」(Co6. I, 180)というフョードロフの言葉は、その端的な表現である。フョードロフにとって、超越的復活、そしてそれに続く最後の審判は、人為による内在的な復活が成立しなかった場合にのみ起こることがらであるが、それは、人間が神の意志に應えられないがゆえに起こることがらでもあり、人間が神の意志を世界内在的なものとして具現化することができないがゆえに起こることがらでもある。

このように、フョードロフの終末論、すなわち終末の条件性は能動性と結びついている。条件性の構造はもともと主体の存在を前提とするものであるとも言えるが、フョードロフは神との協働という視点を取り入れつつ人間をその主体とみなす。換言すれば、彼はややもすると決定論に陥ってしまう終末論に条件性を導入することによって、人間の能動性を確保したまま神の意志の介在する余地をも認めているのである。

ただし、こうした終末の条件性が能動性の唯一の根拠であると言うことは適当ではない。フョードロフはその著作において他の観点からも、共同事業の動機づけを行っている。例えば、「祖先崇拜」という印象的な用語で語られる概念もその一つである。フョードロフは「祖先崇拜」という用語をもって、父の世代をはじめとする祖先全体の復活を目指す志向を正当化しようとする。それは人間の能動性を証明するという点で終末の条件性と同じ機能を果たしている。とはいえ、能動性の根拠が他にも見出されるからと言って終末の条件性の価値が損なわれるわけではない。フョードロフの終末論は、唯一とは言えないまでも、能動性を導く重要なファクターの一つと言い得るのである。

3. 内在性

上述のようにベルジャーエフはフョードロフの終末論とそこから導かれる人間の能動性を「キリスト教史上最高のものと思われる」⁽¹⁹⁾として高く評価したのだが、その形而下的側面については「私はニコライ・フョードロフの哲学をまったく不十分なもの、自然主義の痕跡をもつものだとみなしている」⁽²⁰⁾と批判している。また別の著作でも、「彼は、正教を信仰するキリスト教徒ではあるが、まるで生粋の唯物論者のように思索している。フョードロフのアキレス腱は、まったく素朴な、彼の宗教的唯物論にある」⁽²¹⁾と述べている。また、フロロフスキーは「フョードロフの思想はネクロマンシー(死霊術)のようなものの疑いなき残滓を持っている」⁽²²⁾「彼が作り上げているのは、何やら〈新しいキリスト教〉のようなものである」⁽²³⁾と激しい調子で批判を加えている。こうした批判は枚挙に暇がないが、その多くがフョードロフの科学的・形而下的側面に集中していることは興味深い事実である。すなわち、フョードロフに対して批判的な人々にとって、夢想的・空想的と

も言えるフョードロフの形而下的側面は明らかな欠点であり、ペルジャーエフのようにフョードロフを擁護する人々にとっても、それは「アキレス腱」、「まったく不十分なもの」に思われたのである。

とはいえ、こうした形而下的側面、歴史内在的・世界内在的側面がフョードロフの思想の基本的性格を示していることもまた事実である。その端的な表れが、「内在的復活」、「再創造(воссоздание)」とも呼ばれる、復活に関するフョードロフの試論である。フョードロフは、死とは「遺骸の分解・飛散といった範囲における」(Соб. I, 259) 事実であり、それゆえに、その分解・飛散した遺骸を集めて科学的・形而下的手段により再構成することで肉体的復活が達成できるのではないかと考えた。フョードロフ自身もこうした復活方法が唯一正しいものだと確信していたわけではないと思われるが⁽²⁴⁾、復活の試論が如何なるものであれ、そこには抽象的な理念を実践的問題や実際の課題に変えようとするフョードロフの基本的な姿勢が看取される。

では、こうした事業の内在性は何に起因するのだろうか。本稿はこうした内在性が導かれる根拠をフョードロフの終末論に求める。とはいえ、先述のような終末の条件性は内在性そのものを導くわけではない。「もしも復活が我々の善なる意志にしたがって達成されるものでないならば、それ[復活]は、我々の意志ぬきに、我々の意志に反して、我々の意志に抗して行なわれるのである。」(Соб. I, 372) という言葉からも明らかなように、フョードロフの示した条件性は内在的復活と超越的復活の二者択一を迫るものであるため、そこにはすでに条件として復活の内在性が前提されている。すなわち、終末の条件性が導くのは内在的復活を行なうか否かであって、なぜ内在的復活が必要なのかという問いに対する答えではないのである。

それゆえに、内在性の根拠は他に求められなければならない。ここで注目すべきなのは、フョードロフの終末論に含まれた黙示録的終末批判である。先述のようにフョードロフの思想においては黙示録的終末に関する道徳的判断が条件性を導くわけだが、それと同時に、共同事業が為されるべき時空間も決定されているのである。現世と来世という対比を用いて言うならば、フョードロフの黙示録的終末批判は、その帰結として、現世にあって来世における救済を期待するという構図を崩し、神の国を現世に成り立つべきものとする。このことは、言い換えれば、共同事業の帰結となる神の国が現在の時空間の延長上に属するということである。

フョードロフの共同事業がなぜ内在的性格をもつのかという問いの答えはこの点から導かれる。上述のようにフョードロフは黙示録的終末を批判することによって来世を拒み、現世・現在の継続を求めるのだが、その一方で、彼は現在の世界が悪を内包した状態にあるという認識をももつ。フョードロフにとって悪とは、端的に言えば死やその原因、死を甘受する姿勢のことであり、それは全人類の事業としての共同事業を時間的に制限し妨げるため、黙示録的終末を招く要因とみなされる。フョードロフは「かくして、世界は終末に向かっていて、人間はその活動によって終末の接近を助長してさえいるのである」(Соб. I, 197) というが、その根底には悪の存在とその問題に向き合

おうとしない人間の無為があり、現在の状況では現世は神の国ではなく黙示録的終末へと至ってしまうとフョードロフは考えているのである。それゆえ、共同事業には、不可避的に悪の排除（死の克服）、世界の変容という契機が取り入れられることになるのだが、こうした世界の変容、死の克服というプロセスはそれ自体が終末の回避を目的としているため、超越的復活をはじめとする終末的な方法に頼ろうとすると矛盾に陥ってしまう。すると残されるのは、必然的に、終末が到来する以前の世界、つまり現世における方法のみとなる。このように、フョードロフの終末論、さらに言えば黙示録批判は、共同事業の内在性を要請するのである。

ただし、こうした終末論もそのみで内在性を導き得るわけではなく、その一因となったと考える方が適当である。フョードロフは、「神秘的な方法が承認され得るのは、現実的な方法が無かった頃のことに過ぎない。現在ではそのような現実的方法は少なくない。とはいえ、もっとずっと沢山なければならないのだが」（Co6. II, 182）、「神秘主義は未成熟な諸民族の属性である […] 神秘主義は、死者達を甦らせる問題を解決するための現実的な方法をもたらないのである」（Co6. I, 418-419）と述べ、その基本的な姿勢として神秘的な方法を否定する。確かに、こうした神秘主義に対する不信も、フョードロフの内在性の一因を成している。また、なぜすべての死者を現世において復活させなければならないかという点に注目すれば、そこには死者をも含めた万人でなければ神の国を構成できないと考えるフョードロフの信念を見出すことができる。共同事業の内在性は、こうした様々な要因によって導き出されているのである。

とはいえ、こうした共同事業の内在的性格を導くファクターの中でも、終末論に内包される来世批判が決定的な役回りを演じ、フョードロフの思想体系全体に大きな影響を与えていることは確かである。

おわりに

フョードロフの思想の特徴は、良くも悪くも共同事業の能動性や内在性に求められる。しかし、その特徴がなぜ生じたのか、それらを導く要素とは何かという点にも注意が向けられるべきである。フョードロフの終末論は終末の条件性に基づいて人間の能動性を要請する。他面、それは黙示録的終末を批判することによって来世（彼岸の世）をネガティブに理解し、現世（此岸の世）に重きを置くことで、事業の内在的性格を根拠づける。そのことは、言い換えれば、終末論をはじめとする理念が前提となり、そこから演繹的に導かれることによって、マテリアリスティックな復活説や宇宙への志向が構想されるに至ったということである。ここに、フョードロフの思想における宗教と科学、理念と実践の結びつきの一端を見出すことができる。

冒頭で述べたように、本稿は内在性・能動性といった性格により特徴づけられるフョードロフの思想において終末論の位置づけと意義をさぐる試みであった。本稿によってフョードロフの思想が全て解明されたわけではないが、少なくとも終末論から能動性のみならず内在性へも繋がる道筋の

あることは示すことができたのではないかと思う。とはいえ、この試みはこれで完結したわけではない。本稿が潜在的に目指すのはフョードロフの思想史的位置づけであり、本稿はそのための基礎にすぎない。最後にその点に触れて、論を閉じたい。

既に述べたように、ベルジャーエフはフョードロフの終末論に注目し、そこにフョードロフ思想の基本的性格たる能動性を見出したが、フョードロフの唱える共同事業の内在性については批判を加えた。同様の例として、ソロヴィヨフもフョードロフに宛てた手紙の中で「我々の事業は、科学的性格ではなく、宗教的性格を持つべきなのである」⁽²⁵⁾と述べている。それらは一見、内在的事業を採用するか否かという方法の相違のように思われる。しかし、フョードロフの内在性には終末論をはじめとした理念が前提されていた。ゆえに、彼らの相違はそれぞれの方法の相違には解消され得ず、方法の相違を導いた個々の要素の考察を求めるものなのである。ただ、これら個々の考察を行なう紙幅は本稿には既に残されていないため、この考察の続きは今後の筆者の課題としたい。

注

- (1) ロシアにおけるフョードロフ研究の碩学であるС.Г.セミョーノヴァによれば、この題名のネーミング自体は、フョードロフ本人ではなく、『共同事業の哲学』の編集を担ったВ.А.コジェーヴニコフに帰せられるという(Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. С. 78.)。フョードロフのテキストにおいてこの「共同事業 (общее дело)」という語の使用頻度は高くないが、本稿では便宜上、フョードロフの思想に見られる、世界内における全人類の能動的な活動を指すものとして「共同事業」という語を用いる。
- (2) 本稿では、フョードロフのテキストから引用する際には1995年から2000年にかけて出版されたフョードロフの著作集(Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4 т. / Предисл. С. Г. Семеновой, сост., коммент., научная подготовка текста С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой. М.: Прогресс (т. 1-2); Традиция (т. 3-4), 1995-2000.)からすべて引用する。その場合、引用後の()内に「著作集」を意味する「Соб.」とローマ数字、アラビア数字を併記して著作集の巻数と該当ページを示す。例えば著作集第1巻の258頁からの引用であれば、(Соб. I, 258)となる。また、引用中の[...]は中略を示し、傍点は引用元における強調を示し、[]内に論者による補足を示す。また、傍点は引用元の強調による。
- (3) ベルジャーエフの他に、終末論に対する言及が見られる主なものとして、А.К.ゴルスキー(Остромиров А. [Горский А. К.] Николай Федорович Федоров и современность: Очерки. Вып. 2. Харбин, 1928. С. 38-45.)、セミョーノヴァ(Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. С. 91-95, 296-298.)、В.А.ニキーチン(Никитин В. А. Учение Н. В. Федорова и главные христианские исповедания // Н. Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 754-755.)などの著作が挙げられる。
- (4) 本稿では、聖書からの引用には、特別に注記しない場合、新共同訳を用いる。また、典拠の指示に関しても新共同訳の略語を用いる。
- (5) こうしたフョードロフの思想の背景にロシア的な精神、他人の苦しみを己の苦しみのように感じるということが出来るという同苦・共苦(сострадание)の精神が潜んでいることは、これまでも指摘されている。谷寿美『ソロヴィヨフの哲学』(理想社、1990年)118-122頁、および『岩波キリスト教辞典』(岩波書店、2002年)287-288頁の「共苦」の項目を参照。ドストエフスキーは『作家の日記』の中で「民衆が知っているのは、自分達もまたあらゆる犯罪者とともに罪のあるものだということだけである」(Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980. С. 18.)と書き、「こうした観念は純粋にロシア的なものである」(Там же. С. 17.)と述べている。こうしたロシア特有の罪の意識、他との連帯性の意識は、ロシア思想の分野において、万人救済の思想に結びつくことになる。ベルジャーエフは、この点で「フョー

ドロフの基本的な道德的・宗教的動機であったのは、地上の唯一人といえども、その者が永遠の破滅と地獄の苦しみを味わうという事態を堪え忍ぶことなど出来ないということであった」(Бердяев Н. А. Религия воскресения («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Н. Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 427.)と指摘している。ベルジャーエフの考えでは、「ロシア精神は、多くの者達の破滅のみならず、少数の者達の破滅、唯一人の破滅さえも、堪え忍ぶことが出来ないのである。各人は、全世界・万人に責任を持っている。各人は万人・万物の救済を志向しなければならない」のだが、その中でも「フョードロフにおいて、こうしたロシア的タイプはその天才的表現を見出した」(Там же. С. 426.)という。

- (6) «deus ex machina»はラテン語で「機械仕掛けの神」を意味する。古代ギリシア演劇の手法の一つで、話の筋とは関係ない、不自然な解決法を指す。ここでは、人類の歴史如何に全く関わりなく到来する神による終末を指すと思われる。
- (7) フョードロフはそのテキストにおいて«воскресение»と«воскрешение»を併用する。どちらも「復活」を意味するのだが、フョードロフの用語法としては、前者が最後の審判に先立つ神による復活(超越的復活)を指し、後者は人為による復活(内在的復活)を指す傾向がある。ただし、こうした使い分けは必ずしも徹底されているわけではない。例えば、«воскрешение имманентное»(Соб. I, 61)となっている箇所もあれば、«Имманентное же воскресение»(Соб. I, 180)となっている箇所もある。また、フョードロフの著作において「全般的復活」に比べて「内在的復活」という語が用いられる頻度は低いが、本稿では終末論という主題との関係上「超越的復活」という語を用いる頻度が高いため、それと対になる復活概念として「内在的復活」を優先して用いることとする。
- (8) Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. С. 331.
- (9) Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Плюс-Минус, 2004. С. 276.
- (10) Бердяев Н. А. Русская идея. М.: Изд-ство АСТ, 2004. С. 191.
- (11) Там же. С. 142.
- (12) ロシア・メシアニズムに関しては、高野雅之『ロシア思想史——メシアニズムの系譜』(早稲田大学出版部、1998年)、高野雅之「ベルジャーエフと「ロシア・メシアニズム」」(『ヨーロッパ文学研究』早稲田大学文学部ヨーロッパ文学研究会編、早稲田大学文学部、ヨーロッパ文学研究会、1982年)等を参照。
- (13) Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Плюс-Минус, 2004. С. 276.
- (14) Бердяев Н. А. Русская идея. М.: Изд-ство АСТ, 2004. С. 207.
- (15) Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Плюс-Минус, 2004. С. 270.
- (16) Флоровский Г. В. Пути русского богословия // Н. Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 721-722.
- (17) 『コリント人への第一の手紙』15章21節。この箇所は、新共同訳では「死が一人の人によって来たのだから、死者の復活も一人の人によって来るのです」と訳されており、キリストによる復活というニュアンスを印象づけるものとなっている。しかし、フョードロフは、新共同訳で言うところの「一人の人によって」にあたる箇所(ロシア語では«через человека»)を、「人間一般によって」という意味で受け取っている。
- (18) 人間がその意志に基づいて神の意志に従う道具となるというフョードロフの基本的思想について、ニキーチンは、「まさしくここに、シネルギズムの観念、すなわち人間と神との協働という観念に通ずる鍵がある。[...] 19世紀になってこの観念を天才的に解釈し、発展させ、論理的に完成させたのが、フョードロフである」(Никитин В. А. Учение Н. В. Федорова и главные христианские исповедания // Н. Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 755.)と指摘して、フョードロフをキリスト教の神人協働説(シネルギズム)の伝統に結びつけている。
- (19) Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Плюс-Минус, 2004. С. 276.
- (20) Там же. С. 276.
- (21) Бердяев Н. А. Религия воскресения («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Н. Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 464-465.
- (22) Флоровский Г. В. Пути русского богословия // Н. Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2004.

C. 721. フロロフスキーによるフョードロフ批判については、安岡治子「フョードロフの教義の宗教的特質」(『現代ロシア文化における民族主義』、1998年)、飯島康夫「活動する観想者、ニコライ・フョードロフの生涯と郷土誌研究の構想(2)——父祖の復活事業と郷土の理想的な地域共同体の構築にむけて」(『ロシア思想史研究』第4号、2007年)、飯島康夫「フロロフスキーのフョードロフ批判について」(『ロシア思想史研究』第4号、2007年)を参照。

(23) Там же. С. 722.

(24) フョードロフはその著作の中で死者の復活の必要性を執拗に説いているが、それにもかかわらず復活の具体的な方法について言及することは少なく、とても徹底されているとは言えない。この点についてセミョーノヴァも同様に、「フョードロフは、自分の復活の予測が絶対的に確かであることに固執していない」(Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. С. 190.) という見解を述べている。

(25) Н. Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 102.