

## B. C. ソロヴィヨフにおける“ソフィア”の 両義性について

谷 寿 美

On the ambiguity of the concept of “Sophia”  
V. S. Solovyev’

Sumi Tani

西欧近世哲学の流れの中で、ヘーゲルに極まった理性主義に対して表明された批判的傾向には様々あろうが、19世紀後半、遠くロシアにあって、そのいわゆる西欧的な知の枠組に一つの疑問符を投げかけた哲学者がいた。西欧からの仮物の言葉ではなく、初めて自分の言葉で独創的な体系を構築した哲学者として、或いは、ロシア宗教哲学の祖として知られるソロヴィヨフ (B. C. Соловьёв, 1853~1900) である。彼によって提起された世界観は、西欧の反理性主義的傾向とは異なる別種の知のあり方を示唆するものとして、今日なお注目に価する光を放っている。

人間の隠された内奥に息づく清らかな本性を語り、その本性の顕現と人格の完成との一致点を神人キリストに見て、しかも従来の伝統的神学には何ら縛られることなく、遙か自由な観点から、神人性の実現を単に個人にとどまらず、全人類全世界的規模において構想した哲学者であった。全体としての生命の刷新を求めて、強靱な論理と深い内的な直観に裏付けられて、ひたすらいのちの柔かな芽を歪め圧殺する硬直化した観念と闘い抜いた思想家である。尚早に過ぎる死によって断ち切られたその生涯と思想の全貌を知ることが、たとえ概略なりとも出来れば望ましいが、限られた紙面では元より許されるところではない。ここでは唯、彼によって提起された諸理念の内でも、最もその独自性を現すものとして、“ソフィア”(София)の理念を取り上げ、そこに内包される意味と問題点を探っていくことにしたい。

“ソフィア”というのは多様な観点と立場から使われる言葉であるが、古くは旧約聖書の『箴言』<sup>1)</sup>に見られるように、神が被造物に先立って自らの傍らに立てた“智慧”、“神智”もしくは“上智”として知られる言葉である。この理念は又、グノーシスの異端において多大

な役割を担ったが故に、キリスト教の正統教理の中では些か慎重さを要する名称といえるかもしれないが、最近刊行されたロシア正教会の公の文書の中では抑制的な表現ながらもこの“ソフィア”の問題がロゴスと関連して宗教哲学上の「最も重要なテーマ」をなし、その論議が「神学思想の発展に著しく寄与した」<sup>2)</sup>と指摘されている。ロシアにおける宗教的哲学的思索は19世紀後半から急速に深められたが、実際この理念はその中の特筆すべき一項であった。ソロヴィヨフはいわばその論議の引金の存在であったといえる。彼がこの言葉を人々の記憶から呼び覚ましてきたのである。そして彼の後、多くの神学者や宗教哲学者がこの理念について語った<sup>3)</sup>。

そのようにもロシアの宗教的心性を捉えた“ソフィア”とは、結局のところ、総体としての有機的世界、「宇宙の全一性」<sup>4)</sup>の問題を提起するものである。至高の本源の直接の反映である完全無欠な智慧“ソフィア”は、又、世界に存する全ての存在の原型でもあって、神と世界との関わり、或いはその一体性がここにおいては顕著に問題とならざるを得ない。ソロヴィヨフはこの“ソフィア”という神的叡智界を措定することによって、無限に清浄な神的世界と、善悪が同居し清らかでもあるが汚れてもいるこの可視的現実界との抜き差しならぬ関係を改めて問い直そうとしたのである。必然的に、その論ずるところは、通常のキリスト教弁神論とは異なり、その形而上学も伝統的三位一体論の枠組を超えて、汎神論的な色彩を帯びる。しかし、彼自身としては、基本的には正統教義から離れぬように語ろうとしたのである。その結果、論議が曖昧且つ微妙なニュアンスの内に進められることとなったのは、当然の帰結といえよう。

実際、ここまで既に“ソフィア”と語ってきたが、この名称自体も、実はその理念内容を指差す幾つかの名称

の内の一つにすぎない。いわば仮称である。仮の名にすぎぬものを何故使うのかと言われれば、仮称であっても使わざるを得ぬその点にこそ、ソロヴィヨフの最大の難点であり核心であるものが潜んでいるのであって、それを見ていくことが、即ち本稿の課題でもある。

それでは、この理念は、何故、又どのようにして彼の関心を捉えたのであろうか？ それを問うとすれば、彼の内的な経験の一つがまずその要点なりとも紹介される必要がある。その理念は決して恣意的に思いつかれたものではないからである。それはむしろ何の前ぶれもなく突然彼を訪れたものであった。

### 1

ソロヴィヨフは、その死を二年後に控えた或る秋の日、一つの不思議な詩句を書き残している。自らの生涯を顧みて、三たびの内的な経験を語るその自伝的な詩『三つの出会い』(Три Свидания) は、彼の哲学者としての隠された原点を問わず語りするものとして、その思想を紹介する際には必ず引き合いに出される有名な長編詩であるが、自らの神秘体験をユーモアを交じえて語るその詩自体が奇異というのではない。その冒頭と終結部で繰返される同様の一節が興味をそそるのである<sup>4)</sup>。

「かつて 死に打ち勝ち

又、時の鎖を愛によって打ち破り、  
永遠の女性よ (Подруга вечная)

君の名を私は呼ばぬ

が、君は震えおののく旋律を予感することだろう」

ここでは「女性」と訳出したが、原語 (Подруга) は友 (друг) の女性形の一つである。友とも呼びかけ得る程に親しかったその「永遠の女性」とは、初め九歳の折に、キリスト昇天節の典礼に出席していた幼い心に突如現出した天的な女性の幻像であった。

「燦然たる瑠璃色に貫かれ

この世のものならぬ花を手にし

君は照映ゆる微笑を浮かべて立っていた

私に顔きかけ そして 霧の中へと姿を消した」

「この世の…気遣いは…捨ておくように…」という響きと共に、消えたその形象は、彼の魂に深い刻印を残す。成長して、モスクワ大学の新進気鋭の哲学科助教授となり、ロンドンに遊学する彼の「その心の全てを掴んでいたのも唯一人君のみ」であった。やがて、切なる願いに応えて、光り輝く瑠璃色の内に再びその顔ばかりが現れる。しかし、それにも飽き足らず、尚「全体を」と望む彼に、声はエジプトに行くよう告げるのである。いざなわれた砂漠の中で一度はベドウィン族に殺されそうにな

った後、解き放たれて一人酷寒の中でまどろむ彼が、ふと目覚めて見たものは、まさしくその「全て」(Все) であった。

「天の光輝の紫紅色の緋袍を身につけ

君はその瑠璃色の炎に満ちた眼差しで

見つめている 天地創造の日の最初の光のように

在るもの、在りしもの、永遠に近付かんとするもの  
全てを唯一つの不動の眼差しが抱擁する (中略)

私は全てを見た そして 全ては唯一つであった  
唯一人の女性の美しい姿……

その大いさにおいて限り知れず

私の前に 私の内に 唯一人君が 」

三度目の邂逅に際して開示されたその「永遠の女性」の人格的形象の内には、「海も川も」「遙か彼方の森も、雪を被った山の頂きも」「全て」が渾然一体となって融合していたという。「ものの厚い外皮の下に」「神の光輝」を予感させて消えたその形象について、その詩が伝えるところを追うことは興味深い、今はひとまず断念して、ここでは唯、最初の一節の中の一つの言葉に注目したいと思う。

「……君の名を私は呼ばぬ」つまり、あれ程にも親しく、常に傍らにあるかの如く彼を導き惹きつけて止まなかったその「永遠の女性」の名を、彼は「呼ばぬ」と言うのである。何故であろうか？ 大英博物館の図書室の中で、「彼女についての文献一切」を読み尽くした彼である。“彼女”が何者であるか、或いは何を意味するものか、知的な意味でも了解していなかったはずがない。自ら慈しむものに名を与え呼ぶことが自然の傾向とすれば、敢えてその名を呼ばぬと二度までも言い切るその意志は一体何に由来するものであろうか？

実はこの一句に、彼の哲学者としての、少なくともその哲学の認識論的な側面の精髓が込められているといっても過言ではない。これを一つの手懸かりとして論を進めることにしよう。何故呼ばなかったかはその中で漸時明らかにされようが、そのためには、まず彼の認識論上の或る観点が確認されなければならない。これは、主題たるソフィアの理念と直接関係がないように思われるかもしれないが、そうではない。自らに現前したものを認識論的に「呼ばぬ」ことと、形而上学的理念としての“ソフィア”の仮称性とは全き関わりの中にある。次に、些か回り道とはなるが、その認識論上のポイントを見ていくことにしよう。

ソロヴィヨフの実質的な処女作は『西欧哲学の危機』(Кризис Западной философии: 1874)<sup>5)</sup>であったが、彼はこの中で、中世哲学から始めてヘーゲル、ショーペンハウアー、E. V. ハルトマンに至る一連の西欧哲学の流れを概括し、それぞれの特質と限界を周到に指摘してみせた。思想の本質を捉えるその驚異的な把握力と巧みな論述をここで紹介することができないのは残念であるが、唯一点だけ注意を促しておくとするれば、彼がその著作によって闡明にしようとしたものは、個々の思想の瑣末な欠陥ではなく、西欧哲学全般に通底する或る基本的な性格であり、その功罪であったということである。その性格とは、一言で言えば、「悟性的認識、或いは抽象的分析の優位」<sup>6)</sup>というものであった。

「……悟性的認識の本質は、まさに分析の内に、具体的なものの解体の内にある。つまり実在するもののカテゴリーや組成原理がそれ自身で分離し、それ自身で考えられるものとなることの内にある。それ故、もし悟性的認識の排他性がより高度の種類の思惟によって取り除かれるのでなければ、……(中略)……当然これらのカテゴリーは実在するもののように思われてくる。つまり実体化される。(中略)悟性的認識は必然的に充実せる現実を単なる抽象、もしくは一面的なものに帰してしまうのである。(中略)西欧哲学が全て抽象的思惟によって限定されるとは言いたくないが、……(中略)……悟性的思惟と抽象的分析が西欧哲学において優勢であることは疑う余地がない。」<sup>6)</sup>

このように、西欧哲学に「相対的且つ抽象的な概念を実体視し続ける」傾向を見て、その悟性的分析的な認識のあり方を批判する立場というものは、実はソロヴィヨフに始まったものではなかった。西欧からの単純な移入期を脱して漸く独自に哲学を模索し始めた19世紀、中でも30～40年代にその思想的黎明を迎えた初期スラブ派のキレエフスキー(И. В. Киреевский 1806～1856)やホミャコフ(А. С. Хомяков 1804～1860)においても既に洞察されていた観点である。「西欧哲学がその発展の始まりから立脚していた根底全体を、長く続いた冷たい分析が破壊してしまった」<sup>7)</sup>ことを難じ、「その理性の自動式ナイフ、抽象的三段論法、自己と個人的体験以外の何ものも認めようとせぬ専断的悟性」<sup>7)</sup>をやり玉にあげたキレエフスキー、或いは、悟性(рассудок)と理性(разум)の相違を明確にして、悟性的認識によっては認識対象の現実を理解することができぬと説いたホミャコフ……。しかしながら、キレエフスキーのその洞見は、文明批

判、社会評論的性格の色濃い著作の中ではまとまった認識論となるには至らず、又、ホミャコフが志した「統体的(соборная)認識論」も胸中のプランに終わった。優れて論理的思考にたけたソロヴィヨフにして始めて、この悟性批判に哲学的体裁が整った訳であるが、若干21歳の時の彼のこの著作に一個の完成された認識論を認めることは難しい。そもそも彼自身がそうした独立した認識論を目論んだのではないということもあるが、同時に、ロシアの当時の哲学全般が、そうした個々に分立する認識論や存在論の成立を容れるものでなかったという事情もそこには加わっている。往時、ロシアにおいては、哲学とは単なる理性のみで勘考されるものではなく、知性と心情と信仰(意志)の総体をかけて、つまり、人間という知的生命の全的な営みとして思索することであった。哲学も文学も歴史も倫理も、そこにおいては未だ切り離されていない。ロシア哲学の、就中宗教哲学の一つの特徴は、この総合性であるということが出来るが、とはいえ、思想の総合的性格が、分析的側面を散漫にさせることなく両立するというのは、蓋し容易ではない。ソロヴィヨフの批判にしても、今少し一貫した分析性と共に提出されていたならと思うのは、その立場が、或いはもっと強力な悟性批判の牙城として、20世紀初頭のエルン(B. Ф. Эрн 1881～1915)らによって受け継がれる同系列の批判に際しても、もっと異なる展開を為さしめて、西欧哲学に対する一つの役割を果たし得ていたのではないかと思われるからである。それは、仮に言うならば、些か例がかけ離れていて、適切とは言えないかもしれないが、例えば、仏教思想における竜樹及び中観派がそれ以前の阿毘達磨の哲学に対して果たした役割のようなものをも想起させる。しかしながら、竜樹が有部に対して突きつけたアンチノテーゼ程にはソロヴィヨフの批判は徹底されなかった。一つには、彼の関心がこの後より現実的社会的な方向に移ってしまったということも挙げられるが、それ以上にそのように批判するソロヴィヨフ自身に内在していた同質の要素というものが問題である。

彼は、西欧哲学のそれぞれの体系が、先行する哲学の一面性と矛盾を批判して構築されていった過程を、例えばヘーゲルの周辺に見て言う。

「絶対理念に囚われた従来の形而上学の悟性的な諸々の実体を全て取り除いて、ヘーゲルはこの理念そのものを実体化した。」<sup>8)</sup>しかるに、そのヘーゲルの「論理学の絶対形式を空虚な抽象性とみなした人々は、直接的、経験的な与件の内容を純粹に求め始めた。」<sup>9)</sup>中でも、ショーペンハウアーは「意志を自存する第一原理と、唯一の現

実的实在 Ding an sich とみなした。』<sup>10</sup>が、意志それ自体は、つまり「いかなる対象もいかなる論理内容も持たない意志」<sup>10</sup>は、「現実一般の第一原理に関する概念にすぎず」「全く空虚で抽象的なもの」<sup>10</sup>にすぎない。つまり、ショーペンハウアーの「形而上学的意志」も、結局は、「ヘーゲルの絶対理念同様、実体化された抽象」<sup>11</sup>にはかならない。『無意識の哲学』を著したハルトマンは、ショーペンハウアーの哲学の矛盾を取り除こうとして、意志と共に、表象をも「それ自体で存在しているものと主張した。』<sup>12</sup>が、ハルトマンは「意志と表象を、その現実的な存在以前に潜在の状態で存在するものとみなした。』<sup>12</sup>つまり「現実態から離れて、それ自体で存在する純粋な潜勢力を考えた」訳で、要するに、「潜勢力という概念を、それが全く相対的であるにも拘らず、実体視してしまったのである。』<sup>12</sup>

ハルトマンの限界の認識の上に、ソロヴィヨフは自らの哲学を構想しようとした。つまり、抽象概念の実体視という西欧哲学全般が落ち入り易い陥穽に警鐘を鳴らし、その批判をアンチテーゼとして、更なる高次の総合哲学を志したのである。神学、哲学、経験科学の有機的総合としての“全的知識”(целое знание)、或いは“自由神智学”(свободная теософия)と呼ばれる総合的な知識体系の構築が試みられた。『西欧哲学の危機』の中に見られる批判的側面とは対蹠的なそのポジティブな側面は、まず『全的知識の哲学原理』(Философския начала цельнаго знания: 1877)の中で手がけられたのであるが、彼は、ここで、恐らくは予想外の悪戦苦闘の痕跡を残すこととなったのである。

### 3

ソロヴィヨフが自らの哲学的手法としてその効力を信じたのは、やはり第一義的には論理の力であり、就中、弁証法論理の力であった。彼は自らのそれをヘーゲルのと区別して“積極的弁証法”(положительная диалектика)と名づけ、これをその『全的知識の哲学原理』の中で縦横に駆使させてみせている。絶対者、即ち、彼の言うところの“絶対的本源”(абсолютное первоначало)もしくは、“真実在”(сущие)の定義を巡って展開されるその論議は、確かに或る種の気迫に満ちた説得力を持っていて興味深い。“真実在”と“存在”(бытие)<sup>13</sup>を区別して、更にその“真実在”、即ち、もの自体の認識可能性を論証しつつ主張される“絶対的本源”の内的三位一体性は、紹介すれば優に一個の独立した論稿を必要とする為、ここでは立入らないが、それらの論議が、今日なお看過し得ぬ価値を持つものであることは、疑う余

地がない。

しかしながら、同時に認めなければならないのは、その三位一体性に関する論議が次第に進展するにつれ、霊一智一魂(Дух-Ум-Душа)、善一真一美(Благо-Истина-Красота)、意志一表象一感覚(Воля-Представление-Чувство)等の三対の概念が互いに入り組み合い、遂には範疇表の登場を待つ程にも錯走するに及んで、卒然とその筆が折られたという事実である。抽象概念の批判にかくも伶俐であった彼程の知性が、自らの形而上学の構築に際して大同小異の概念を用いざるを得ぬことの矛盾に鈍感でいられたはずがない。とはいえ、又、そうした矛盾にたじろいで、爾後の論究を上めてしまったという風に単純に解されてよいものでもないのである。明らかに、彼自身としては、自らの形而上学的世界の本質が、概念によっては語り得ず、一定の名称によっては指示されぬことを知っている。名称はどこまでも月を差す指にすぎず、月そのものではない。そのものではないことなど百も承知で尚指差そうというのである。そのようにも語られざるを得なかった理念というものが問題である。本稿が扱う“ソフィア”の理念も、要するにそうした悪戦苦闘をもものともせぬ努力の上に語られた理念の一つにほかならない。『全的知識の哲学原理』は結局未完のままに放置されたが、それ故にかえってその努力の痕跡が露に見える。今暫くこの著作にそって、その論理化の跡を追っていくことにしよう。

彼はそこですでに、“絶対なるもの”(абсолютное)という言葉に、「全てから解放され自由なもの」<sup>14</sup>という意味と、「完成され成就されたもの」<sup>14</sup>という意味を見て、その二つの意味から絶対者に関する規定を引き出していく。即ち、第一の意味からは「全てのものから自由な無条件に一なるもの」<sup>14</sup>という統一性の側面が語られ、第二の意味からは「全てを内包し、自らの外には何も持たぬもの」<sup>14</sup>としての全包括性の側面が語られる。二つの側面は互いに互いを前提としており、一つの定義の、即ち「ἐν καὶ πᾶν(ヘン・カイ・パン)としての絶対なるものの定義」<sup>14</sup>の不可分な二面である。ソロヴィヨフは、西欧の理性主義的哲学において、絶対者の概念が単なる「空虚な言葉」<sup>15</sup>になってしまったのは、一方の超越的一者としての側面のみが偏重され、πᾶν(汎)の側面が等閑にされたが為であるという。「真の絶対なるもの」は、飽くまで「自らの内に全ての存在と全ての現実を永遠に必然的に含み持ち、しかも常にそれらの存在と現実より上にとどまる」<sup>15</sup>と考えたソロヴィヨフは、それ故、絶対者の概念が単なる超越としての抽象に終わらず、真に現実的な意味を護持すべく、超越性と並んで全包括的な

側面も、即ち全ての本質的根源としての側面も等格に対置されるべきことを主張する。

それは、具体的な見解としては、次のような明確な形で現された。つまり、絶対者を「二つの極 (два полюса)、もしくは二つの中心に区別する」<sup>16)</sup>のである。一方の超越的な統一性の局面から見れば、それは全てを超えた「絶対者自身であり、ポジティブな無 (エン・ソフ) (положительное ничто : эн-соф)」<sup>16)</sup>である。他方、「存在、つまり多数の形態を生み出す力、もしくは源泉」<sup>16)</sup>という面から見れば、それは「存在の直接的な潜勢力、もしくは第一質料」<sup>16)</sup>であり、「絶対者の本質 (сущность)」<sup>16)</sup>である<sup>17)</sup>。「それ自体としていかなる規定にも服さない」<sup>16)</sup>この第一の絶対者自身は、「何ものかではないという限りにおいて、無である」<sup>18)</sup>が、それは「単なる存在の欠如」<sup>19)</sup>、としての「ネガティブな無」<sup>19)</sup>ではなく、全てを包み且つ全てを超えた一なる源として「ポジティブな無」<sup>16)</sup>である。なぜなら、多数性を欠いた統一などというものは、「単に偶然に一であるにすぎず、絶対的なものではない。」<sup>16)</sup>「真に一なるものは多数性を排除せず、反対に、多を自らの内に生み出して尚それに乱されることなく、一なるものままであるものである。」<sup>16)</sup>この絶対者そのもの、「絶対的な統一」としての第一の極 (中心) については、さ程に問題はないのであるが、もう一方の「第二の極」<sup>20)</sup>、第一のものに「永遠に対峙しつつも互いに不可分に結びつき合っている」「他者」(другое)<sup>20)</sup>、第一のものが「それとの関わりを通して自らを肯定する」必然的根拠としての「多数性」(множественность)の方が問題である。ソロヴィヨフがその論理化に腐心したのは、要するにこの絶対者の「他者」、第二の極を巡ってであった。

それは最初、多数性の根拠であるものと、つまり「古典哲学でいう第一質料」<sup>2)</sup>と定義された。質料とはいえ、それは「化学や力学の用語でいう質料ではなく」、「内的、心理的な何ものか」であって、「主観的な性格を有する」<sup>20)</sup>ものである。この観点は、後に、事物の究極的素因 (アトム) が生命力をもったエネルギー (モナド) であり、且つ又、志向性を有する精神的存在 (イデア) であるとはっきり明言されるに至った主張の出発点であったが、ソロヴィヨフの一つの要であるこの点についてはさておき、ともかくここでは、第二極が「第一質料」として、つまり、先の第一の極たる絶対者そのものが、「存在の彼方の本源的な潜勢力」とすれば、こちらは、「存在の直接的な卑近な第二の潜勢力」<sup>19)</sup>とみなされた訳である。ところが、そのようにも先には規定された第二の極は、続く論究の中で、一転して別の概念規定を受け

るのである。

「絶対的なものの第二の極は、それ自体として考察されれば…(中略)…、第一質料として定義づけ得る。が、一方、真実在と規定され、その実在の現れを保つもの、もしくは、その永遠の形象としての実際上の存在 (существование) においては、それはイデアである。」<sup>22)</sup>このイデアは「永遠に自らの全き完全性の内にある」<sup>22)</sup>という。何故なら、「絶対者がその他者の内に存するのは唯、完成されたものとして」であり、絶対者の「完成」であり「顕現」であるその他者は、人間の知性には唯「一つの永遠の生ける形象」<sup>23)</sup>として観照されるしかないような形で、絶対者自身 (第一の極) と「永遠に区別されつつも又不可分に結びつき合っている」<sup>22)</sup>という。

ここでの余りに唐突な論理の展開は、続く論証の中で、様々な観点から説明されるのであるが、かなりの分量になるその煩瑣で入り組んだ論証を逐一追うことは、さ程意味があるとは思われず、むしろ論を煩雑にするばかりである。ここでは唯その要点と問題点のみを指摘するとどめよう。

結局、絶対者それ自体としての第一の極に対置される第二の極は、絶対者の内なる他者であり、多数性の根拠と考えられた訳であるが、その第一の絶対者自身は、「自らの顕現の質料、もしくは実体を与える第二の極」<sup>23)</sup>と関わって、「三つのポジティブな原理」<sup>23)</sup>として現れ出るといふ。つまり「至聖三者 (верховная Троица)」<sup>24)</sup> (聖三位一体性) のことであるが、第一の極、即ち絶対的本源そのものが三原理によって考えられるものとすれば、当然、第二の極は、ということになるが、ソロヴィヨフはこれを「第四の原理」(четвертое начало)<sup>24)</sup>とみなした。この「第四の原理」が立てられることによって、絶対的一者そのものとは異なる多数の相対的事物の存在の根拠が出てくることは確かである。絶対的無限から相対的事物がいかにして生ずるかという問題に際して、絶対者そのものの内に、と考えることのアポリアは、この第四の原理たる絶対者の第二極、即ち、「存在への憧憬もしくは志向」<sup>18)</sup>としての第一質料が指定されることによって、回避された訳である。しかしながら、ここでもう一度想起しなければならないのは、この第二極が、当初には絶対者の定義として、絶対者自身の内なる他者として考えられたということである。しかるに、論至って、それは三位一体の、即ち絶対的本源自身の外なる「第四の原理」と主張される。内と外のこの二重性は、どう解したらよいのか？

実際の論点はずっと複雑である。絶対的本源の三原理に関する論究が進むにつれ、専ら第二原理としてのロゴ

ス（ことば）に論議が集中されるが、彼はそこで、ロゴスとアイデアを対比して論じている。

「ロゴスとアイデアは能動的原理と受動的原理、形相と質料の如き相関関係にある。」<sup>26)</sup>

「絶対的な真実在<sup>26)</sup>は、自らの他者もしくはアイデアにおいて完成され、現れ出る。それ故、真実在の完成されたもの、もしくは現れ出たものが、アイデアであり、一方、現れ出るといふ活動そのものが、ロゴスである。」<sup>27)</sup>

ところで、現れ出るといふことが、何かに対して何か区別されることであるとすれば、「自らの外に何ものも持たぬ絶対者にとっては、区別は自己区別である。」<sup>27)</sup>従って、絶対者が現れ出ようとして自己区別するその働きが、ロゴスということになるが、区別とは、畢竟、関係のことにほかならず、要するに「ロゴスとは、関係のことである。」<sup>27)</sup>この関係性という観点から、ソロヴィヨフはロゴスを“即自”，“対自”，“即且つ対自”の弁証法的関係において、それぞれ「内的で隠されたロゴス」(внутренний или скрытый Логос «λόγος ἐνδεδεχόμενος»<sup>27)</sup>、「開示されたロゴス」(Логос открытый «λόγος προφορικὸς»<sup>27)</sup>、「実現され具体化されたロゴス (キリスト)」(Логос воплощенный или конкретный «Христос»<sup>27)</sup>の三つに分類し、更にそれらに対応する三つのアイデアの様態を挙げるのであるが、注目したいのは、第三の具体的なロゴスに対して、「具体的なアイデア、もしくはソフィア」(конкретная идея или София)<sup>28)</sup>が応ずると語っている点である。“ソフィア”に関しては、この『全的知識の哲学原理』の中では余り展開されなかったが、続く著作の中では、「完璧な神的有機体としてのキリストは…(中略)…ロゴスでもあり、ソフィアでもある」<sup>29)</sup>と語られるように、ロゴスとソフィアは、或る限定においては同一視され得る概念であった。ここにはその観点が萌芽ながらも既に見い出されるといってよい。とすれば、問題は明らかである。ロゴスが絶対者の三位一体性の第二原理であり、一方、ソフィアはアイデアの一樣態であって、そのアイデアは先に位格外の「第四原理」とみなされたということである。位格内の第二原理と同一視されることと、位格外であることとのこの矛盾はどう折合いがつけられるのか？

結論から言えば、折合いはつけられなかったのである。概念は不安定なまま、矛盾は徹頭徹尾矛盾のままにとどめられた。何かしら都合のいい論理的整合性がつけられるような矛盾でないことを、彼自身が一番良く承知していたからである。とはいえ、彼自身は納得していたとしても、問題は依然問題のままである。そのアイデアとも第一質料とも名付けられた第二の極が、三位一体の内にあ

って完璧に絶対的神的範域にのみ属するものであるのか、それとも、神的な域の外にあって多数の有限的事物を成立せしめる相対的根拠であるのか？ この問いに対するソロヴィヨフ自身の答えの実質は、簡単明瞭であった。そのどちらでもある。それはアイデアとして完成されたもの、神的原理の成就として至聖なる神智（ソフィア）でもあるし、又同時に、存在を志向する第一質料として全ての有限的事物の母胎でもある。

しかしながら、『全的知識の哲学原理』の中では、このような実質的な答えは見い出されない。ここでのソロヴィヨフの姿勢は、飽くまで厳密な哲学者としてのそれであった。著作の後半部に至るまで、二重にも三重にもその絶対者の第二極が論じられているのであるが、更にもう一度その第二極としてのアイデアを根底から問い直そうとするのである。「アイデアの相対的諸定義」<sup>30)</sup>を追求して、まず第一に「何ものか」(ничто)<sup>27)</sup>という論理的定義を立て、その「何ものかという曖昧な概念」<sup>27)</sup>の相対的性格を論じ、「アイデアを思惟する定義が全て二重、もしくは両極的」<sup>27)</sup>とならざるを得ぬことを語ろうとするその最後の数章は、確かに興味深い。「同一であり且つ異なるものである」ような「何ものか」(То же и другое =ничто)<sup>30)</sup>を語って、中でも、同一律の意義の再考を促すその数章は、極めてユニークな観点から語り出されている。しかし、前にも述べたように、筆はそこで折られたのである。……これを、単に論理化の挫折と判断してよいものだろうか？ 思弁的直観によってのみそのおぼろげな姿を現してくる形而上学的世界の事柄の、しかも、通常のように、概念と名称が一致せず、複数の名称が同時に考えられるような曖昧な内容を、敢えて誠実に論理化していこうとするのである。或いは、東洋哲学の用語で言えば、非一非異の一言で済むものを、西欧哲学の伝統を継承する者であれば、何としても、一定の合理的概念を用いて言表化に努めざるを得ない。付帯する困難に最初から目をそらす者が多い中、非合理を非合理と知って尚、論理化に挑むその志こそ見るべきではないのだろうか。その意欲の源に真に共感できれば、あれこれの判断は下せなくなるように思われるのだが……。

実際問題として、この著作におけるような形式での論理化は放棄されたにせよ、彼自身の確信事項に大きな変化があった訳ではない。続く大作『抽象原理批判』(Критика отвлеченных начал: 1877~1880)の中でも、前著での論法が、扱われる規模は格段に縮小されているとはいえ、そのまま用いられているし、又、或る部分ではもっと単刀直入に語られてもいる。

「私達は、第二原理（第二極）の内に、絶対者に対立す

るもの（質料）と、それと同一であるもの（イデア）とを区別する。実際、この第二原理はそれでもないし、これでもない。或いは、それでもあるし、同時にこれでもあるのだ。」<sup>311</sup>

一方、著述の時期としては、『全的知識の哲学原理』とほぼ平行して書き進められた『神人論』（Чтения о Богочеловечестве：1877～1881）<sup>322</sup>はどうかといえば、公開講座用として、一般の聴講者をも対象としたせいか、多分に主張のポイントが異なる。“絶対的本源”についても、専ら三位一体性に関して、つまり、先の区別で言う第一の絶対者そのものに関して論議が集中されて、第二極に関してはほとんど先の形でのような微妙な論議は見られない。聴衆に訴える為には、もはや「何ものか」（ничто）などというような表現は使っていらなかったであろうが、ともかく、ここでは、先の著作で間接的に指示された「何ものか」は、“ソフィア”——「神の永遠のからだであり、世界の永遠の魂である全人的な有機体」<sup>332</sup>と直截に指示されたのである。

そこではまず彼は、絶対者の神的統一性の内に、その統一を生み出す能動的原理と、「生み出された統一」（единство произведенное）<sup>342</sup>としての受動的原理とを区別する。そして、前者の「生み出す統一」（единство производящее）<sup>343</sup>としてのロゴスによって生み出された統一こそ、「神のからだ、神の質料」（тело Божие, материя Божества）<sup>352</sup>としてのソフィアであると規定する。両者は区別されるが、同時に一体であるという。つまり、「真実在（神）が、自らのイデアと区別されつつも同時に一体であるように、ロゴスもソフィアと区別されつつも内的にはそれと結びついている」<sup>353</sup>それ故、「その統一を自らの内に実現し、その身に担うキリストは、…（中略）…ロゴスでもあり、ソフィアでもある。」<sup>354</sup>

しかるに、このようにロゴスと一面では同一視されたソフィアであったが、後半部に入ると、それは専ら「世界靈魂」（душа мира）<sup>362</sup>と同一視されるようになるのである。世界靈魂は「あらゆる生きものの生の中心」<sup>362</sup>であり、「生命存在の純然たる主体」<sup>362</sup>であると同時に、「神的な働きの実体的な客体」<sup>362</sup>でもあって、自然的存在と神的存在の「中間に場を占める」「二重の存在」<sup>362</sup>（существо двойственное）である。「自らの内に神的な本源も生物的な存在性も含む」<sup>372</sup>それは、どちらの側にも一面的に定義付けられることはなく、本来的には無記の状態であるものであるが、「自ら内的な動き（志向）を始める可能性」<sup>372</sup>というものを持っており、「自己の生の志向の対象を自ら選び取ることができる。」<sup>372</sup>選択を神的本源に向け、それに服する限りは、世界靈魂は「神的

な全一態」<sup>372</sup>をその身に担うものである。その「自らの存在内容としての《全て》」<sup>372</sup>——それは神的本源から受けたものであるが——を、「神的な生命の絶対的中心」<sup>382</sup>に結びつけて、いわば「聖霊が全ての内に実現される可能性を与える」<sup>372</sup>のである。しかるに、「現在、靈魂はその自己肯定において神格から離れてしまっている。」<sup>382</sup>「自らの意志を自らにとどめ、自己自身に集中し」<sup>382</sup>「神の外に自らを肯定する」<sup>382</sup>ことを志した結果、それは、「自己の中心的な状態を喪失し」<sup>382</sup>「神的な存在の全一的な中心から、多数の被造物の周辺に落下してしまっている。」<sup>382</sup>かくして、「世界靈魂が自分独自の意志をおこし、それによって全体から切り離されると共に、万有の有機体の個々の要素もその共通の絆を失い、自己自身に委ねられたそれらは、バラバラの利己的な存在へと運命付けられることになった。その利己的な存在の根こそ、悪であり、果実こそ、苦悩にほかならない。」<sup>382</sup>

『神人論』の第七講では主としてそれはソフィアと語られ、第九講では以上のように、世界靈魂と語られる。それぞれの文脈では筋が通っているのであるが、全体として見た時、両者が矛盾していることは一目瞭然である。神格の第二位格のロゴスと対置され得るソフィアは、神的本源から直接生み出され、神から不可分の神的有機体であった。しかるに、その「神の永遠のからだ」である「万有の有機体」（вселенской организм）は、又全ての生命存在を統括する世界靈魂でもあって、それは現在、神的本源から離反しているというのである。神と一体であるものが、同時に神と対立するものでもあるという、つまりは、これがソロヴィヨフの、仮にソフィアと名付ける理念の両義性であり、矛盾である。

#### 4

ところで、『神人論』において、その矛盾が他の著作よりも露に捉え得るとするのは、やはり名称がそこにはっきり与えられたからであろう。名称は、何といっても内容に近づく手懸りである。とはいえ、それは又同時に遠去ける働きもする。実際、仮に『神人論』のみを読んで、前述の二著作を念頭に置かぬなら、神と一体なる“ソフィア”と呼ばれるものがあり、神から離れた“世界靈魂”と呼ばれるものがあり、そしてこれが同一のものであると言う、何という矛盾をこの哲学者は語るのかと、首をかき上げてそのままになるかもしれない。聴衆に伝える為には、ともかく何らかの名称に依らぬ訳にはいかなかったソロヴィヨフ自身としても、名称が実体視されることの陥穽は知り尽くしている。旧約の正典、外典にソフィアに関する論拠を求めて、ソフィアのことを語るか

らといって、「新しい神々を設定することにはならない」<sup>39)</sup>と防御線を張りもする。とはいえ、一たび与えられた名称は、すぐさま実体視され、一人歩きし始め、やがて、彼の懸念通り、この新奇な理念を巡って様々な誤解や無理解が渦巻くこととなった。その中でも代表格はトルストイの言であろう。知己となった当初はソロヴィヨフに好意を寄せた文豪は、ペテルブルグの知識人を千人近くも集めて一躍哲学者の名を高からしめた前述の公開講座を聞いているが、共に聞いたストラホフに宛てた返信の中で、次のように述べている。

「……私はソフィアについても調べてみましたが、それは古代ロシアのアイコンでは両手を天に差し上げて祈っている婦人として描かれているのですよ。」<sup>40)</sup>

どうやら、キエフやノヴゴロドにある聖ソフィア寺院の中の聖像画が思い浮かべられたものらしいが、このような本質的な無理解が生じたというのも、一つにはソロヴィヨフに因がなかった訳ではない。本稿では、前述したように二重性として、かなり整理した形で提出したが、実際の論議はそのような試みが虚しく思われてくる程、重層的な複数の観点からの見解の集積の内に成立していて、それを字義通り追っていけば、確かに、トルストイが「しばしば驚かされてきた」<sup>40)</sup>という「B. ソロヴィヨフのような賢い人間の観念のもつれ」<sup>40)</sup>にも逢着するのである。まさしく、名状し難い混沌である。が、混沌ではない。混沌の内に一つの不可思議な統一がある。合理を逆ればいつしか非合理に至るそのメビウスの輪の如き両者の表裏一体は、彼の思想を難解にさせている最大の原因でもあるが、又その思想の最もデリケートな核心部分でもある。一見「観念のもつれ」と見えるその混沌の内に、彼の思想の生命が潜んでいる。この微妙なポイントをどう捉えるかで、その生命線が生かされも断ち切られもする。

事実、彼以降のロシアの宗教哲学者や神学者は多かれ少かれ彼のソフィアに関する論議に触発されて、それぞれ“ソフィア論”を語っているのだが、ソロヴィヨフのソフィアの両義性をそのまま受けとめている者は少い。E. トルベツコイ (E. H. Трубецкой : 1863~1920) や V. ゼンコフスキー (V. Зеньковский : 1881~1963) のように、その曖昧さを否として、両者を区別すべきと判断した者が少くないのである。彼らの用語で言えば、「神的なソフィア」と「地上のソフィア」の区別であったが、要するに、ソロヴィヨフの言うソフィアと世界靈魂である。両者は混同されるべきではないと彼らは言う。或いは、C. ブルガーコフ (C. H. Булгаков : 1871~1944) や П. フロレンスキー<sup>3)</sup> のように、両概念は内容

の点では同じであるが、存在様式の点で区別されると主張した者もある。要するに、その後展開されていったソフィア論の原型ともいべき思想を提起したのが、ソロヴィヨフであったといえるが、彼は果たして、彼らが批判したように、区別を知らずして区別を為さなかったのであろうか？ その両義性は、単なる論理化の不足による曖昧さであったのか？ ——もしもそうであるとするなら、つまり、無自覚であったとするなら、どうして先の詩句の一節のような言葉が語られ得たのであろう。しかも、一度ならず二度までも。

## 5

ソロヴィヨフは十分に自覚して、それをソフィアとも呼ばぬ、世界靈魂とも呼ばぬ。<sup>41)</sup> まして、「神のソフィア」とも「地上のソフィア」とも区別しない。区別できないのである。それはひたすら一体なるものであったのだから。唯一つの形象の内に、あたかも神から直接生み出されたという本来的受動性を象徴するかの如く、一人の天的な女性の形象の内に見い出されたものは《全て》であった。全ては、文字通りの全てであって、天と地の分明は、ここにおいて定かではない。此岸と呼ばれるものが一方に、彼岸と呼ばれるものが他方にあるのではなく、唯々、在るもの全てが、一つの至聖なる存在に抱きとられていたのである。

そして、彼は生きてこれと関わった。ソロヴィヨフにとって、その名称以前の生きた関わりこそが肝要事なのであって、それをソフィアだの、聖母信仰の反映だの、いや、個人的恋愛体験に基く心理的妄想だのと、賢しく判断するのは、部外者である。彼自身に言えたことは唯、その関わりにおいて「分別が白痴の如くもだしてしまっただ」<sup>42)</sup> こと、そして、もだしたその時に初めて、《全て》が微笑みかけたということである。

その出発点において、分析的悟性を批判し、代わって、内的総合的な直観智への遡行を説いた哲学者であった。その点ではまがうことなき神秘家である。が、直観された内容に隠棲して一人安住するような虚弱な神秘主義者ではなかった。分別によらぬ無垢の直観に、しなやかな論理の甲冑を纏わせて、真のロゴス(理)へと開頭しようとしたのである。その開頭への努力の現れが、今日私達が目にすることのできるソロヴィヨフの体系である。

裸の直観の内に、その反省的論理的知性は二種の内容を看取したといつてよいのだろう。神的統一性の側面と、そこに含まれる現実的多様性の側面とである。一方は、神の直接の反映であり、神から不可分の完全無欠にして至賢の智慧であるものとして、他方は、万有を構築する



根源的資料、もしくは、多様な生命体に賦活力を与え、宇宙全体を統括する有機的の一者として、それぞれ、イデアともソフィアとも、或いは第一質料とも世界靈魂とも呼称された。ソロヴィヨフの内的確信において、これら一つであったとしても、その内面の外に立つ私達としては、名称に依るしかない。名称に依れば何か別物のように思われる両概念の等置によって生じてきた矛盾撞着というものについては、既に述べたきた通りである。

この自己矛盾を矛盾でないように論証するのは、さ程に難しいことではないかもしれない。例えば、永遠性と時間性における存在様式の相違として見たらどうだろうか。つまり、それが完成された神智、ソフィアと見えるのは、永遠の相の下において見るからであり、一方、それは未だ時間性の内にあるから、完成途上のものであり、神的本源に離反したままの世界靈魂である。それがいずれ完全に本源に向い直り、神的統一に浸透された暁にはソフィアと転ずると。……確かに、納得はできるかもしれない。けれども、そのように納得のいくように論証したところで、何になるのだろうか。時間性といっても、過去にはもはや無く、未来には未だなく、今のこの瞬間しかそれは存在し得ぬであろうし、永遠性といっても、人間にとって今のこの瞬間の永遠しか問題となり得ぬ。とすれば、今のこの瞬間にはやはりそれは世界靈魂でもあるし、又、ソフィアでもある訳で、矛盾はやはりどこまでも矛盾である。後から恣意的な合理化を加えて、自他共に納得のいくようにすることは、彼にとって、むしろ易かったはずである。それを避けて、敢えて愚直なまでにその矛盾と両義性の内に入っていったのが、ソロヴィヨフであった。或いは、ロゴスに対するソフィアの原理として、そのみを一種プロパガンダ的に宣唱すれば、もっと広範な関心呼び得ていたかもしれない。それをしないところに、彼の哲学者としての、というより、人間としての真摯さを見るのは、果たして不当であろうか？

しかし、真摯さなどという言葉でことをうやむやにすべきではない。ここに特徴的となってくるのは、西欧の理性主義的哲学の伝統下にある思想家には余り見かけぬ、ソロヴィヨフ独特の思惟のあり方だからである。一本の剛直な論理の貫徹ばかりがよしとされたのではない。それに反する論理も又共に包括されて、些かも躊躇われることなく等格に並置される。ソフィアはソフィアとして、世界靈魂は世界靈魂として、区別されつつも又同時に区別されぬ。或いは、ここでは言及する余地がなかったが、それを本質と現象の二元性に置き換えても同様である。いうなれば、天と地、彼岸と此岸、精神と物質の両界が

この思想家においては区別されつつも区別されぬのである。その一元論も、二元論も、共に彼にとっては現実であり、等しく不可欠な観点であった。こうした、矛盾をもつともせぬ悠揚迫らざる観点の並列が、ソロヴィヨフの思想を大きく特徴づけている。

合理的な秩序ばかりが秩序なのではなく、一方が他方を排斥したその上に立てられる統合ばかりが統合なのではないと、その思想は教えてくれるようである。あれもこれも全ての多様性を混沌とした中にも相即一致させる調和原理があると、即ち、「全てを呑み尽くす限りない愛」<sup>42)</sup>にも似た多様性の一致があると、それは改めて気付かせてくれる。つまり、それは総合的原理という点では同じであるとしても、西欧の理性主義が到達したような低次を排したところに成り立つ発展的な総合原理ではなく、低次も高次も差はあれど尚無差別に全てが渾然一体となって相即する有機的な総合原理である。有機体、即ち生命の相補的連関の全体像を、その哲学は告げるのである。

## 6

ソロヴィヨフに現前した本質的な受動性の原理、即ち「永遠に女性なるもの (вечная женственность)」<sup>43)</sup>の原理がロゴスの能動的原理と対置されて、いかなる意義を持つものであるか、或いは、絶対者の内なるその「他者」性について、語れば更に別稿を要する多面的な問題であり、いずれも簡略には扱ひ得ない。ここでは唯、その理念の論理化された内容とその帰結としての両義性のみを検討してきた。その両義性の矛盾が何に由来するものであるかは、もはや改めて述べるまでもないだろう。存在論的に、それはまず天的な存在性と地的な存在性の二重性を有するが故に、両義的とならざるを得なかった。一方、ソロヴィヨフがそれを「呼びぬ」というのは、主として認識論の見地からである。名称が実体でないことを知るが故に呼び得ぬ。両義的であるから、呼び得ぬとも考えられるし、呼び得ぬから、両義的(曖昧)になるとも考えられる。認識論的側面と存在論的側面の、つまりは二重の意味で、それは互いが因ともなり果ともなつて呼び得ぬのである。

彼に現前し、微笑みかけ、語りかけた形象は、本来的には語り得るものではなかったということである。ここでは論点を絞るために、敢えて体験と論理を近接させて論じてきたが、ソロヴィヨフ自身としては、些かもその体験を言挙げして形而上学を語ったというようなことはない。内面に関してはどこまでも寡黙な人物であった。前述の詩は例外的に、ふと冗談にまぎらすかのように眩

かれたにすぎない。その時全体として脈々と息づいていた生きた内容を概念に解体し、名称に固定化して平然としていられるような精神の持主ではなかったからであるが、ソロヴィヨフの「呼ばぬ」という断言には、それ故、本来不可言説のものは不可言説のままにしておこうとする確固たる意志の如きものが看取される。そうした、いわば否定神学的な立場が、彼の形而上学の世界観の基底にあった。

しかるに、彼は又その内容を自らにとどめ得ず、他に伝えようとして、敢えて積極的な言辭を擁して、その本来語られざるものを語ろうとした。伝達的手段として、今度は積極的な言説の道がとられた訳である。その、いわば肯定神学的な道に、先の否定神学的な側面が等格に対置されていたならば、或いは、その哲学はもう少し異なる局面を展開させていたかもしれない。しかしながら、ソロヴィヨフの哲学全般において、そうしたネガティブな側面はどこまでも裏面としての意義以上のものを持ち得なかった。その結果、とかく積極的な言辭ばかりが表面に目立つこととなり、それに目を奪われがらな、というより、そうした名称や概念による言辭を頼りとするしかない私達としては、彼のその積極的な言説による形而上学が、先には自ら批判の矢を向けた同じ陥穽にも踏み込んで、やがては、前述したようなアポリアへと帰結していくのも見届けざるを得ない。

とはいえ、そうしたアポリアが導いていく先は、単なる矛盾の否定性ばかりとも言えないのである。確かに、人間の分別にとっては、その矛盾は昏い。が、そのような分析的な悟性によっては捉えきれぬ、一切の分別知を超えた大きな全体的な事態がまず存するというのを、そのアポリアの事実は教えてくれる。実際、その矛盾を単なる矛盾として放置せず、源を探っていくならば、二元論と一元論のはざまに成立しているその哲学の微妙なバランスのポイントが見えてくる。外的にはアポリアとして現れているそのポイントをいかに解するかで、その世界は如何ようにも解釈され得る。観点の並列とは言ったが、事実、或る一点を過ぎると、ソロヴィヨフの内的世界は全く異なる様相の下に立ち現れてくるのである。それはあたかも、彼自身がその内面において何より懇請していたものを窺わせるかのようである。世界の全体としての生命の変貌、即ち、変容させられた新しい生命の王国が、彼岸にはなくこの地上に現出すること、……彼がその満身の力を込めて招来させようとしたのは、この理想であり、彼の哲学は唯その理想に向けた祈願の上のみ立脚しているのである。

(注)

- 1) 特に第8章22節～31節
- 2) Русская Православная Церковь モスクワ総主教局刊(1980) str. 94～95
- 3) 中でも注目すべきは、やはりフロレンスキー(П. Флоренский 1882～1943)であろう。彼はその著作『真理の杖柱と論証』(Столп и утверждение Истины: 1914)の中で、この“ソフィア”を入念に語っている。
- 4) 以後、詩の部分全て Стихотворения Владимира Соловьева str. 164～173
- 5) ペテルブルグ大学に修士論文として提出された時には、「実証主義に抗して」(против позитивистов)という副題がついていた。『正教評論』1874年1, 3, 5, 9, 10号に掲載後、一冊の本に上梓された折には副題は外された。
- 6) Собрание сочинений В. С. Соловьева Том I str. 101～102 (以下 Соч. В. С. と略記)
- 7) И. В. Киреевский: Полное собрание сочинений Том 2 str. 232 『ヨーロッパの啓蒙の性格と、ロシアの啓蒙とのその関わりについて』(О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России)
- 8) Соч. В. С. Том I str. 104 『西欧哲学の危機』
- 9) Том же Том I str. 104～105 //
- 10) Том же Том I str. 106 //
- 11) Том же Том I str. 105 //
- 12) Том же Том I str. 109 //
- 13) これに相当する区別をあげれば、ハイデッガーの“存在”と“存在者”の区別等があげられよう。
- 14) Соч. В. С. Том I str. 346 『全的知識の哲学原理』
- 15) Том же Том I str. 347 //
- 16) Том же Том I str. 350 //
- 17) この区別は“神そのもの”と“神の自然”を区別したベーメや後期シュリングの神概念と比較すると極めて興味深いものが見られよう。
- 18) Соч. В. С. Том I str. 348 『全的知識の哲学原理』
- 19) Том же Том I str. 351 //
- 20) Том же Том I str. 354 //
- 21) Том же Том I str. 353 //
- 22) Том же Том I str. 355 //
- 23) Том же Том I str. 357 //
- 24) Том же Том I str. 358 //
- 25) Том же Том I str. 374 //
- 26) ここでは сверхсущее (超真実在) という語が使

われているが、内容的に指示されるものは, сущ-  
ее (真実在) と同一である。この著作以降は専ら  
сущее が使われるようになった。

- 27) Соч. В. С. Том I стр. 375『全的知識の哲学原理』
- 28) Том же Том I стр. 376 //
- 29) Том же Том III стр. 115『神人論』
- 30) Том же Том I стр. 383『全的知識の哲学原理』
- 31) Том же Том II стр. 315『抽象原理批判』
- 32) 正確には『神人性に関する連続講義』, 『神人論』  
が通称となっているので、これに準ずる。
- 33) Соч. В. С. Том III стр. 127『神人論』
- 34) Том же Том III стр. 114 //
- 35) Том же Том III стр. 115 //
- 36) Том же Том III стр. 140『神人論』
- 37) Том же Том III стр. 141 //
- 38) Том же Том III стр. 142 //
- 39) Л. Толстой書簡 1878年3月16日, ソロヴィヨ  
フのソフィアの理念はグノーシス的に聞こえると  
書いてきたストラホフに答えたもの
- 40) Л. Толстой日記 1906年12月29日
- 41) 公にされなかった私的な走り書き等の内では, そ  
れらの名称でも呼びかけられている。
- 42) Соч. В. С. Том XII стр. 299『霧かかる青春の朝や  
けに』
- 43) Том же Том VIII стр. 45『愛の意味』