

# キレーエフスキーとシェリング、プラトン

## ——全一性をめぐって——

坂庭 淳史

はじめに

イヴァン・キレーエフスキー(1806-1856)は、アレクセイ・ホミャコフ(1804-1860)とともに19世紀ロシアのスラヴ主義思想の創始者として知られている。スラヴ主義は、西欧の合理主義を批判する一方で、ロシア正教の信仰を真のロシア精神としてとらえ、この信仰にもとづく農村共同体の原理と生活を理想としている。ただし、キレーエフスキーの場合は一貫してこのように考えていたわけではなく、若い頃は西欧的な思考の持ち主であった。それが1830年代に「改宗」<sup>1</sup>と呼ばれる思想上の転換があり、スラヴ主義の思想家となったのである。生涯を通して敬虔な正教信者であったホミャコフとは対照的なこの変遷そのものが、彼の思想の特徴とも言えるだろう。

では、キレーエフスキーのスラヴ主義思想はどのように形成されたのだろうか。スミルノーヴァによれば、「スラヴ主義思想の根源」として、一部の研究者たちは「東方正教会の宗教体験」を、また別の研究者たちは「18世紀末から19世紀初めのドイツ観念論哲学(シェリングとヘーゲル) およびドイツロマン主義<sup>2</sup>」を挙げるが、大半の研究者はこの二項を合わせて考えているという<sup>3</sup>。キレーエフスキーの思想形成における「正教」と「ドイツ観念論」(とりわけシェリング哲学)の重要性は疑うべくもない。これらに比すれば、キレーエフスキーの思想の中でプラトンが占めるウエイトはごくわずかなものである。

ここで「キレーエフスキーとプラトン」について、具体的な考察に入る前に簡単に述べておこう。ネザーコットは、ウラジーミル・ソロヴィヨフら後の世代の思想家たちと比較したときのスラヴ主義者の全体的傾向として、「プラトン自身に関する直接の言及が少ない」<sup>4</sup>ことを挙げている。キレーエフスキーの著作でもプラトンの作品からの引用はなく、プラトンについての記述も数えるほどしかない。伝記的には、1830年3月3(15)日付のベル

---

<sup>1</sup> キレーエフスキーの「改宗」については、長縄光男「前期キレーエフスキイの思想：「改宗」の内的契機をめぐると一つの仮説」金子幸彦編『ロシアの思想と文学：その伝統と変革の道』恒文社、1977年、149-185頁を参照した。

<sup>2</sup> 本論考では、考察の目的上、「ドイツロマン主義」については触れない。

<sup>3</sup> *Философия Шеллинга в России XIX века*. Ред. В.Ф. Пустарнаков. СПб.: РХГИ, 1998. С. 396.

<sup>4</sup> Frances Nethercott, *Russia's Plato: Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science and Ideology (1840-1930)* (Aldershot, Burlington, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing, 2000), p. 65.

リンからの母宛の書簡で、キレーエフスキーがシュライエルマッハーの「素晴らしいプラトンの翻訳」について記していることから、この頃、彼がプラトン哲学に触れていたことが推察される<sup>5</sup>が、その他には彼とプラトンを結びつけるような決定的な事実は見つからない。

だが、1852年の論文「ヨーロッパ文化の性格について、およびロシア文化に対するその関係について О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России」での以下のような言及は、ロシア思想とプラトンの関係を考える上で看過できない。

疑うべくもないことだが、アリストテレスのことは古代ローマ人よりもギリシャの方がよりよく、しっかりと知っていた。[...] だが、ギリシャの思想家たちの中では、私たちはアリストテレスへの特別な関心を目にしないだけでなく、反対に、彼らの大部分が明らかにプラトンを好んでいることに気付くのである。もちろん、それはキリスト教思想家たちが二人の異教的概念を習得したからではなく、おそらくは、プラトンの思考の方法自体が、知的動向においてより多く全一性を提示し、理性の思弁的活動の中でより多くの温かさと調和を提示しているからだろう。それゆえ、私たちが気付いた二人の古代の思想家の関係とほぼ同じものが、スコラ哲学の中で形成されてきた古代ローマ世界の哲学と、東方教会の文学者たちにおいて、特にローマ分裂後に生きていた聖師父たちにおいて明確に表現されていた精神的な哲学の間にも存在していたのである。(219-220)<sup>6</sup>

このとき（1852年）なぜ、キレーエフスキーはプラトンに言及したのだろうか。

彼自身がプラトンよりもシェリングやヘーゲル、アリストテレスについて多く論じているためか、キレーエフスキーの思想とプラトンの関連性はキレーエフスキー研究（あるいは「ロシアとプラトン」研究）においては、十分に考察されてこなかったようだ<sup>7</sup>。しかし、ほんの一瞬出現するこの「プラトン」に注目することで、前述の「スラヴ主義思想の根源」とされる「正教会」、「ドイツ観念論」の二項を中心に、キレーエフスキーの生涯の思想を

<sup>5</sup> Nethercott, *Russia's Plato*, p. 70.

<sup>6</sup> キレーエフスキーの引用は、特に断りのない限り、*Киреевский И.В. Избранные статьи*. М.: Современник, 1984. により、括弧内に頁数を記す。

<sup>7</sup> キレーエフスキーの思想とプラトンを関連づけて論じたものとして、前述のネザーコット (Nethercott, *Russia's Plato*, pp. 67-71.) の他に、*Абрамов А.И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха*. М.: Наука, 1979. С. 212-237. などがある。なお、「プラトンとロシアの関係を最初に定式化したのは、おそらく 1840 年代のスラヴ主義者、とりわけイワン・キレーエフスキイであろう」（杉浦秀一「ロシア・プラトニズムとウラジーミル・ソロヴィヨフ」『プラトンとロシア』(21世紀 COE プログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第 12 号)、北海道大学スラブ研究センター、2006 年、2 頁) という指摘や、「キレーエフスキーが西欧におけるプラトンの影響 [プラトニズムの伝統] を結局認めなかったことは注目に値する」（清水昭雄『『古典的スラヴ主義』とは何か』『ロシア思想史研究』第 4 巻、2007 年、77 頁) という言及は大変示唆に富んでいる。

一つの流れとしてとらえられるように思われるのである。

本論考では、キレーエフスキーのおもな論文を順にたどりながら、論文「ヨーロッパ文化の性格について、およびロシア文化に対するその関係について」での「プラトン」がどんな意味や役割を持っていたのかを明らかにし、キレーエフスキーおよびスラヴ主義思想の理解のあらたなパースペクティヴを提示するものである（なお、本論考は、プラトンの思想そのものを深く考察するものではないことをあらかじめ断っておく）。

## 1. 出発点としての西欧的思考——論文「19世紀」

キレーエフスキーがスラヴ主義的な方向性を明確に打ち出すのは、論文「ホミャコフに答えて В ответ А.С.Хомякову」(1839)以降のことである。この章ではまず、「スラヴ主義的」というよりはむしろ「西欧主義的」とされる、彼の初期／前期の思想を確認しておきたい。部分的に後期の思想（「ホミャコフに答えて」以降）とは正反対の主張も見られるが、彼の思想全体を貫く基本的な構造はこの前期の時代に確立されているからである。

この時期の論文にはプラトンに関する言及はないが、1820年代から1850年代の著作を通じて意識を明らかにするため、ここでは論文「1829年のロシア文学展望 Обзорение русской словесности 1829 года」(1830)と「19世紀 Деятельный век」(1832)を概観しておく。

### 1-1. ロシアに必要な哲学——ドイツへの眼差し

プーシキンやベリンスキーをはじめ、多くの文学者たちの反響を読んだ「1829年のロシア文学展望」はその名の通り文学論であり、カラムジン、ジュコーフスキー、プーシキンと続くロシア文学の三つの時期を分析している。結論に近い部分で彼は、ヨーロッパ側からの『あなたたちの文学はどこにありますか。ヨーロッパに対して、あなたたちはどんな作品を誇ることができますか』という質問を想定し、「われわれはそれに何と答えるのだろうか」（以上60）と問いかける。そして、「わが国には文学がない」ことを自ら認めている。しかし、彼はそれを悲観するのではなく、論文の内容はロシアの偉大な使命についての希望を反映させながら、次第に大きな視野を持った文明論の様相を帯びてくる。

ヨーロッパ文化の花冠は、わが国の知識階級にとっての揺りかごとになった。他の国々が知の発展をすでに終えようとしているときになって、わが国の知識階級は生まれたのであり、彼らが止まったところからわれわれは始めるのである。大きな、仲むつまじい家族の中の年少の娘のように、年長者たちの経験で豊かになった世界へ、ロシアは出てゆくとしているのである。(60)

「ヨーロッパ文化の世界へ出てゆくロシア」という西欧的な視野の他に、この論文を通して強調されているのはロシア文化の若さである（キレーエフスキーの描くロシアには過去がない）。ではこの若いロシアが発展していくために必要なものとは何だろうか。論文の中ほどで彼はかつての哲学サークル「愛智会」の朋友で、夭折したドミトリー・ヴェネヴィー

チノフ(1805-1827)の詩に触れながら、以下のような問題提起をする。

私たちには哲学が**不可欠だ**。私たちの知性のすべての発展がそれを求めている。私たちの詩がそれによってのみ生き、息づくような哲学だ。それだけが魂と統一性を私たちの若い学問に与えるものであり、あるいはそれによって私たちの生命そのものが整然たる優雅さとなるような哲学である。しかし、それはどこからやってくるだろう？ どこで探せばいいのだろうか？ (51) [太字強調は原文]

「民族の啓蒙あるいは自己認識」について考察していたヴェネヴィーチノフは、「古代ギリシャの精神は、プラトンとアリストテレスの著作の中に反映されていた」が、現代では「ドイツの最新哲学も、真の民族の詩人たちを鼓舞してきた同じ熱意の果実であり、シラーやゲーテを飛翔させた高い目標へ向かう同じ志の果実なのだ」<sup>8</sup>と記し、ロシアの模倣性を嘆きながら、古代ギリシャとドイツに同じように注目していた。キレーエフスキーの視線もドイツ哲学に向いているが、彼は全面的にこの哲学に寄りかかるつもりはない。

ドイツ哲学が私たちの国に根をおろすことはあるまい。**私たちの哲学は私たちの生活から発展しなければならぬし、焦眉の諸問題から、私たちの民衆の、個人的な生活を支配している関心から形成されなければならない。**[...]私たちの国で広がり始めたドイツ哲学への希求は、すでにこの目的への重要な一歩なのである。(51-52) [太字強調は原文]

何をもってロシア的な哲学とするのか、具体的なヴィジョンはまだ示されていないが、キレーエフスキーはドイツ哲学を当座の頼りとしながら、ロシアのオリジナリティについての思索を始めているのである。

## 1-2. ヨーロッパ文化の三つの原理、およびロシアに欠如しているもの

1831年にヨーロッパ旅行（ベルリンではヘーゲルの、ミュンヘンではシェリングの講義を聴講）から帰ってきた彼は、翌年、雑誌『ヨーロッパ人 *Европеец*』を発刊する。ジュコーフスキーやバラトウインスキー、ホミャコフらも参加したこの雑誌の刊行の主たる目的は、研究者サハロフによれば、「啓蒙と、ロシアとヨーロッパ文化の接近、東洋と西洋の結合」<sup>9</sup>であった。そして、『ヨーロッパ人』第1号に掲載されたのが論文「19世紀」である。思想研究者のカメーンスキーはこの論文が、ほぼ同じ時代に書かれたチャアダーエフの『哲学書簡 *Философические письма*』(1836)に近く、「スラヴ主義よりも西欧主義の精神に貫かれている」と指摘している<sup>10</sup>。

<sup>8</sup> *Веневитинов Д.В.* Стихотворения. Проза. М.: Наука, 1980. С. 128.

<sup>9</sup> *Сахаров В.И.* О бытовании шеллингианских идей в русской литературе // *Контекст*. 1977. С. 221.

<sup>10</sup> *Каменский З.А.* Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб.:

論文の後半でキレーエフスキーは、フランスの歴史家ギゾー<sup>11</sup>に則って、ヨーロッパ文化の三つの原理として、①「キリスト教の影響」、②「ローマ帝国を破壊した蛮族たちの性格、教養、精神」、③「古代世界の名残」を挙げている(72)。

後にスラヴ主義の論客となるポゴージンは当時、この論文を「ロシアを、何かヨーロッパの物差しで計っている」と批判して、「ロシアの独自の世界」や「歴史」を訴えた<sup>12</sup>が、この三つの原理を、キレーエフスキーはロシアにも当てはめる。彼の考えでは、ロシアには①「キリスト教の影響」(彼は西欧よりもロシアにおいて「キリスト教は純粋で、崇高」としつつも、その優劣や対立について述べるのではなく、「キリスト教」をロシアと西欧の共通項としている)、②「ローマ帝国を破壊した蛮族たちの性格、教養、精神」の要素はあるが、③「古代世界の名残」が欠如しているという。そしてこの「欠如」が、19世紀のロシアとヨーロッパ文化の差異の原因になっていると言うのだ。

「古代世界の名残」とは、ここでは具体的にはローマの法律と社会制度を指している。これらのおかげでヨーロッパの諸国家では都市が発達し、ローマの中央集権的な社会制度を受け継いだローマ教会は強い求心力・影響力を持った。一方、ロシアは古典世界が欠如しているため教会の力が弱く、政治的・精神的な統一の中心を持たず、タタールの支配に屈し、ヨーロッパ文化との隔たりが生じたのである<sup>13</sup>。キレーエフスキーが宗教や教会が人々の現実の生活に与える影響力に着目したことが、論文「19世紀」が「1829年のロシア文学展望」と異なる点であり、彼はローマ教会をロシア正教会よりも高く評価している。

ただし、この「欠如」を認識しながらも、キレーエフスキーは19世紀ロシアを肯定的にとらえた。18世紀中頃を境として、ヨーロッパ文化においては新旧の争いが行われてきており、ローマ教会やローマの法律が時代の要求とずれてきていることも指摘した上で、彼は、ロシアのような「形成し始めたばかりの国民は、新しい文化を直に借用し、先行する文化がなくても新しい文化を取り入れ、直接に自己の本来の生活に適用することができる」(80)と結論している。ロシアの根源を探るのではなく、ヨーロッパ文化から借りるべきものを積極的に借りるべきだと言うのである。

### 1-3. ヨーロッパ最新哲学への信頼

前節の最後で触れたヨーロッパ文化における新旧の争いを、キレーエフスキーは様々なレベルで見ている。

宗教はその悪用とともに没落し、代わってその地位に就いたのが軽率な無信仰である。学問においては、真実とみなされるのは明白に経験されたもののみであり、すべての超

---

РХГИ, 2003. С. 87.

<sup>11</sup> Манн Ю.В. Русская философская эстетика. М.: МАЛП, 1998. С. 122. を参照のこと。

<sup>12</sup> 1832年3月14日シェヴィリョーフ宛の書簡 (Манн Ю.В. Русская философская эстетика. С. 120.)。

<sup>13</sup> そのため、キレーエフスキーは「私たちの新たな生活の創始者であり、わが国の知的発展の創始者」(77)として、ピョートル1世を称えている。

感覚的なものは証明されないもの、場合によっては不可能なものとして拒否された。

[...] 哲学においては、粗雑で感覚的な唯物論が支配していた。[...] ひとことで言うならば、過去の思想形態の建造物はすべてその基礎において崩壊していったのである。

(64)

無信仰や経験論、唯物論に対する警戒感、キレーエフスキーの後年のスラヴ主義を髣髴させるが、こうした「破壊」の動きに対応して「強制的に統一する」必要性が生まれ、その後、「宗教への敬意とともに寛大さが、偽善や不信、秘密めいた夢想の代わりに現れた。哲学においては、観念論と唯物論が同一性の体系によって和解された」(65)という。この「同一性の体系」とは、キレーエフスキーがこの論文を執筆する少し前にミュンヘンで直接講義を聴いたフリードリヒ・シェリング(1775-1854)の同一哲学を指している。この論文では、シェリングだけでなく、ヘーゲルやオーケン、アスト、ワグネルなどドイツの哲学をまとめて「哲学的思考の最新の環であり、最高の花冠」(67)と称しているが、「デカルトからシェリングにいたる最新の思考のすべての発展が後者 [シェリング] の体系において一つになり、そこに最終的な発展、補足、正当化を見出した」(67)という表現からも、当時のキレーエフスキーがどれだけヨーロッパの哲学、とりわけシェリング哲学を信頼を寄せていたかが理解できるだろう。

ここで、この章で考察したキレーエフスキーの思想をまとめておこう。

若いロシアの文化は、ヨーロッパと比べたとき、③「古代世界の名残」という要素が欠如している。しかし、ヨーロッパの新しい文化（ドイツの哲学）を借用しながら、ヨーロッパにおいて自分たちの文化（哲学）を形成してゆけばよいのである。キレーエフスキーのヨーロッパ文化や啓蒙に対する疑念、反合理主義的な傾向はほとんど感じられない。

また、論文「19世紀」がキレーエフスキーに大打撃をもたらしたことも覚えておかねばならないだろう。すでに検閲を通過していたこの論文にニコライ 1 世が注目し、その内容に本来記されていない二重の意味を付与し、「自由主義的」だと危険視したのである。その結果、キレーエフスキーはこの論文はおろか出版活動そのものを禁止された。雑誌の刊行は第2号で終わり、彼は長い沈黙を強いられることになってしまったのである<sup>14</sup>。

## 2. キレーエフスキーとシェリング哲学

この章では、キレーエフスキーとシェリング哲学の関係について詳しく考察する。ロシアにおけるシェリング哲学の普及者ミハイル・パーヴロフ教授の講義や哲学サークル「愛智会」の活動を通して、1820年代からキレーエフスキーは深くシェリング哲学に接していた。彼らの関心を引いたのは、おもに『先験的観念論の体系』(1800)に代表されるシェリングの前期哲学であり、自然哲学や芸術哲学だった。

<sup>14</sup> 論文「19世紀」の検閲については、*Жирков Г.В. История цензуры в России XIX - XX вв. М.: Аспект Пресс, 2001. С. 68.* を参照のこと。

1830年にキレーエフスキーはドイツへ出かけ、約9ヶ月を過ごした。ベルリンでは、シュライエルマッハー、ヘーゲルらの講義を聴講し、個人的に知り合ったヘーゲルの自宅を訪ねている。さらにオーケン、シェリングを聴講するためにベルリンからミュンヘンへ移動したキレーエフスキーは、彼らとも私的な交流を持っている<sup>15</sup>。そして、このときミュンヘンの講義で彼が知ったのが、シェリングの後期哲学であった。論文「19世紀」でキレーエフスキーは、シェリングの言葉として、「積極的な知識」について以下のように記している。

真の知識、私たちの知性のすべての要求の最終目的である、**積極的な положительное、生きた живое** 知識は、私たちの理性の不可欠な法則の論理的発展の中にはない。それは、学校的・論理的プロセスの**外**にあり、それゆえ**生きたもの**なのである […] 消極的な **отрицательное** 知識は不可欠ではあるが、それは、知識の目的としてではなく、単に手段として必要なのである。(67-68) [太字強調は原文]

論理的な知識は、現実に対して意味を与えることができず、それゆえ「消極的」であり、それよりも上位にあるのが「積極的」な知識である——シェリングの「積極哲学」による知識の二分法をキレーエフスキーは支持している。

## 2-1. シェリングの「積極哲学」とプラトンへの意識

1804年に公刊された『哲学と宗教』がシェリングの「後期哲学への転換を示す過渡的な作品」<sup>16</sup>とされているが、主観と客観の同一性を原理とする「同一哲学」を構築したシェリングは、1815年以降、後期哲学の特徴とされる宗教的・神秘主義的性格を持つ「神話の哲学」、「啓示の哲学」へと移行していく。神との本質的、実在的關係から外れてしまった人間が神へと回帰するために、従来の理性にもとづく哲学「消極哲学」に対して、宗教に依拠した「積極哲学」を提示し、信仰と知の統一を目指したのである。

そして、本論考にとって重要なのは、シェリングがこの「積極哲学」の構想において古代ギリシャ哲学にまで遡り、プラトン<sup>17</sup>の中にその先駆けを見出しながら、その一方でアリストテレスの哲学を積極哲学と切り離したことである。

<すでに新しい時代への過渡期に属し、しかも到来するキリスト教かあるいはすでに現存在しているキリスト教かのいずれかによって生ぜしめられた新プラトン主義者たち>は初め、<アリストテレスによって押さえつけられていた、積極的哲学のあの動き>

<sup>15</sup> Манн Ю.В. Русская философская эстетика. С. 116.

<sup>16</sup> 岩崎武雄「フィヒテとシェリングの生涯と思想」『世界の名著 43 フィヒテ・シェリング』中央公論社、1980年、60頁。

<sup>17</sup> シェリング自身とプラトン哲学の結びつきについては、拙論「プラトンと愛智会、シェリング：ヴェネヴィーチノフの詩人像を中心に」『プラトンとロシア II』(21世紀COEプログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第20号)、北海道大学スラブ研究センター、2007年を参照されたい。

を特にプラトンの中に再び呼び起こそうとした。アリストテレスは、プラトンの中では単なる予測に過ぎなかった積極的哲学を容認することができなかつたし、この哲学への学問的な移行はアリストテレスにおいても見いだされなかつた。今でもなお、経験的なもの、経験において与えられたもの、その点では実存するものから、論理的なものつまり存在の内容へ進んで行くアリストテレスの道は、積極的哲学なしで、<現実的に実存する神>へ到達する唯一の道であろう。しかしながら、私たちがアリストテレス的に見いだされた神に満足しようとするならば、私たちは、終わりとして神のもとに留まる、というあのアリストテレス的な否定ができねばならないし、神を再び産出的な原因として持とうとしてはならないであろう。しかし、このような神は私たちの意識の諸要求にそうものではないであろう。私たちの意識には、アリストテレスが知らなかつた世界が開かれている。このことで私はキリスト教のみを考えているのではない。事実またアリストテレスにとって、神話の宗教 *die mythologische Religion* は不完全な現象という意義を持っていたにすぎなかつた。アリストテレスは、神話の中に、根源的なものを何も見ることができなかつたし、また彼が考察するに値するであろうもの、あるいは彼にとって認識の源泉と見なされうるものを何も見ることができなかつた。<sup>18</sup>

シェリングの自然哲学に対するプラトン哲学の影響や、シェリングの世界霊とプラトンのイデア論の類縁性はよく知られているが、この「積極哲学」においても、二人の哲学者には強い結びつきがある。また、シェリングは、経験的で論理的なアリストテレスとヘーゲルの哲学を重ねて見ている。当時権勢を誇っていたヘーゲルの論理学に対するシェリングの対決姿勢も示されているのである。さらに彼は、「啓示の哲学」を「哲学的宗教」のプログラムと呼び、抽象にもとづく哲学と宗教の見せかけの対立を弁護するのではなく、哲学と宗教の相互補完性を視野におさめることを目的とした<sup>19</sup>。彼の、「消極哲学」（合理主義哲学）と「積極哲学」（啓示の哲学）を二者択一的にとらえるのではなく、「消極哲学」を補って完成するのが「積極哲学」なのだという主張も忘れてはならないだろう。

## 2-2. 「積極哲学」に対するキレーエフスキーの理解

シェリングはこの「積極哲学」について、1828年以降のミュンヘン、および1841-1842年、1844-1845年のベルリンで講義している。キレーエフスキーはこの哲学がよほど印象に残っていたのか、すでにシェリング哲学ブームがロシアを去り、ヘーゲル哲学がもてはやされていた1845年に、雑誌の記事やミュンヘンやベルリンでの講義のメモをもとにして「シェリングの言葉 *Речь Шеллинга*」(1845)<sup>20</sup>と題する論文を書いている。そこでは、これまで紹介してきたようなシェリングの哲学の概要とともに、「民族とは何か、人間の集団を

<sup>18</sup> 諸岡道比古編『シェリング著作集 第5b巻 啓示の哲学』燈影舎、2007年、122-123頁。

<sup>19</sup> 同書、245頁。

<sup>20</sup> 「シェリングの言葉」の引用は、*Киреевский И.В. Полное собрание сочинений И.В. Киреевского в 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1911.* により括弧内に頁数を記す。

民族たらしめているものは何か？」(98)という問いかけに対する以下のような答えがある。

個々の人間がともに存在することではなく、それは外的には言語の中で表現され、内的には事物や世界への一つの眼差しの共通性において表現される意識の共通性であり、見解の一致であり、そこから風習や慣わしが生み出される。この事物の秩序や原初的構造への眼差しの共通性とは、宗教に他ならず、それは古代の諸民族においては、神話の形態で現れていたのである。(98)

キレーエフスキーの思想において「宗教」の重要性が増してくるのがわかるだろう。ゲルシェンゾーンは「キレーエフスキーが自身の哲学・歴史観を形成し始めたとき […]、彼の思想は、諸民族の全世界・歴史的な継起やそれぞれの民族の持つ独自の『原理』などにもとづくシェリング哲学の構想の形式に惹きつけられた」<sup>21</sup>と、シェリング哲学からの影響を指摘している。キレーエフスキーのスラヴ主義思想の傾向が明確になったのは、1839年からだが、少なくとも1845年の時点においても、彼はシェリングの「積極哲学」に何らかの形で共鳴していたと考えてよいだろう。

### 3. スラヴ主義思想へ

『ヨーロッパ人』廃刊後、執筆活動の断絶の中で、それまで宗教、信仰にほとんど個人的関心のなかったキレーエフスキーはロシア正教へと次第に傾倒し、スラヴ主義的な思想が生まれてくる。その理由には、ロシア正教会の儀式や習慣を忠実に実行していたホミャコフとの親交が深まったことや、敬虔な正教信者であったナターリア・ペトローヴナとの結婚(1834年)、および彼女を介した教会の活動家たちとの交流が挙げられる。ナターリアは結婚当初、「彼 [キレーエフスキー] の中に信仰が存在していないこと、彼が正教の教会のすべての慣習を完全に軽蔑していることに悲しいまでに驚かされた」<sup>22</sup>という。

この他にも、前章で取り上げたシェリング哲学がロシアの民衆、ロシア正教へと彼を引きつけたとも考えられるだろう。伝えられているエピソードによれば、キレーエフスキーとナターリアと一緒にシェリングの著作を読んだとき、彼女は彼に「これらの思想は聖師父たちの著作から知っている」と伝え、聖師父たちの著作を読むことを勧めた。キレーエフスキーは、「シェリング哲学において彼を夢中にさせたものが、実際に聖師父たちの著作の中に多くあることを認めたくなかった。彼はそれを認めたがらなかったが、妻のもとからこっそり本を借りて、我を忘れて読んでいた」という<sup>23</sup>。

しかしともかく、キレーエフスキーはスラヴ主義思想をたずさえて戻ってきた。彼は1839年、ホミャコフの論文「古いものと新しいものについて О старом и новом」への応答として、「ホミャコフに答えて В ответ А.С.Хомякову」を記した。とある集会で読むことを想

<sup>21</sup> Гершензон М. Избранное. М.: Университетская книга; Иерусалим: Gesharim, 2000. Т. 3. С. 443.

<sup>22</sup> Киреевский И.В. Полное собрание сочинений И.В. Киреевского в 2 т. Т. 1. С. 285.

<sup>23</sup> Там же. С. 285-286.

定したもので刊行は考えていなかったが、これが彼の「最初のスラヴ主義的な著作」とされ、「形成期のスラヴ主義の原則的な綱領文書」<sup>24</sup>ともなっている。ここから、スラヴ主義思想の特徴である西欧の合理主義やヘーゲル哲学への徹底した批判が始まり、彼の思想の変遷においてプラトンが現れてくるのである。

### 3-1. 西欧とロシアの分離——「ホミャコフに答えて」

論文「ホミャコフに答えて」でも、論文「19世紀」と同じように、①ローマのキリスト教、②「ローマ帝国を破壊した、教養のない蛮族たちの世界」、③「古代異教の古典世界」という「三つの原理」が挙げられている。一見、論文「19世紀」と変わりがないように見えるこの「三つの原理」だが、かつて西欧とロシアの共通項とされた「キリスト教」が、「ローマのキリスト教」になっていることに注意しておきたい。つまり、西欧とロシアは分離しているのである。この論文においては、西欧とローマ教会は、ちょうど論文「19世紀」での評価をひっくり返したように完全に否定されている。

一貫してキレーエフスキーが述べているのは、西欧における「信仰と理性の対立」と最終的な「信仰に対する形式的理性の勝利」であり、その批判は以下の通りである。

普遍公教会から離れ、③「古代異教の古典世界」の影響を受けてしまった西欧のキリスト教では「伝承に対する合理主義の勝利」、「内面的精神的理性に対する外面的理性の勝利」があり、三段論法によって「三位一体説は変更され」、「イエス・キリストの代わりに教皇が教会の首長」になった。さらに理性に信仰を証明させることでスコラ哲学の行き過ぎを招き、「信仰のすべての総和が、宗教裁判やイエズス会のような三段論法に則ったスコラ哲学に依拠している」という。概して言えば、「すべてのカトリックの特徴は理性の形式的プロセスによって発展して」きたのであり、「カトリックがその理性的性格を批判するプロテスタンティズムも、このカトリックの理性的性格から直接に生じた」(119)のである。そしてこの「信仰や伝承に対する形式的理性の勝利」が現代に影響を与えて、さまざまな新しい哲学が生まれ、工業化が進み、福音書の歴史的信頼性を否定したシュトラウスや冷淡な打算の理想像であるナポレオンが登場し、個人主義や孤立が生じて西欧は行き詰ってしまった。ヨーロッパの高い知性を持った人々は「信仰を探しているけれど、それを自らのもとに見つけることが出来ない。なぜなら、西欧のキリスト教は恣意によってゆがめられてしまったのだから」(120)。

このようにキレーエフスキーは西欧に対する評価を一変させている。そして、彼によれば、いまや「合理主義は […] ヨーロッパの文化と生活の特別な性格」(120)なのである。

こうした論の展開は、哲学と宗教の相互補完性や「消極哲学」と「積極哲学」の共存を語ったシェリングの思想の中から「消極哲学」の要素のみを抽出して過剰に展開し、それを西欧に対する見解に反映させて一方的に批判しているようにもうかがえる。それと同時に、「積極哲学」はキレーエフスキーの東方への眼差しと響きあっている。彼は、東方のキリスト教は「信仰と理性のこのような争いも、信仰に対する理性のこのような勝利も知ら

<sup>24</sup> Гершензон М. Избранное. С. 527.

ない。それゆえ、それが文化に与える影響もカトリックとは似ていないのである」(122, 下線は引用者)と、東方にはそもそも信仰と理性の対立関係がないことを指摘している。こうして彼はキリスト教を区別したのである。さらに、教会や修道院の網目がおおむね数多くの小さなミールから生まれる人々の共通の信念を「習慣」と呼んで、西欧の社会を形成してきた「法律」とは区別している<sup>25</sup>。

また、論文「19世紀」ではロシアに「欠如」しているとされた③「古代異教の古典世界(古代世界の名残)」については、ここでは論理が逆転し、ロシアが③「古代異教の古典世界」の影響を受けなかったことが幸いし、純粋なキリスト教の影響下にあったというのだ。

ロシアの遺産とはならなかったが、この古代異教の古典世界は、その本質において、人間の内と外にあるものすべてに対する人間の形式的理性の勝利、純粹でむき出しの理性、自らによって立ち、自分以上および自分以外には何も認めない理性、固有の二つの形態——形式的抽象性と抽象的感覚性において発現している理性の勝利を提示している。(119) [下線は引用者]

「欠如」は「欠如」のままだが、ここでは「欠如」ゆえのロシアの特長となっている。

ここまで見てきた限りでは、キレーエフスキーは一方向的に西欧を批判しているように見えるが、彼は論文の内部でふと以下のような感慨をもらしている。

合理主義から生じた社会的、個人的生活の快適さを私ほど評価している者はいない。正直に言うならば、私は今でも西欧を愛しており、切り離せない多くの共感を持って西欧と結びついているのだ。(120)

こうした西欧に対する愛の告白だけでなく、「三つの原理」を引き続いて用いていることから分かるように、キレーエフスキーは、ロシアを高く評価し始めたとはいえ、いまだにロシアを部分的に(かつてポゴジンに批判されたように)「ヨーロッパの物差しで計っている」のである。彼の根本には西欧的思考が依然として残っているようだ。

#### 4. 西欧的思考の克服——思想的根源としてのプラトン

スラヴ主義的な思想を語るキレーエフスキーだが、西欧的思考もまだ手放してはいない。

彼は論文「ホミャコフに答えて」でシェリングの「積極哲学」の論理をなかば誇張しつつ適用し、さらに正教の要素を加えてロシアと西欧を独自に論じたが、シェリングについては全く触れていない。この時点での彼の議論の思想的な支えになり得るのは、シェリング哲学以外にはないと思われるが、その代わりになるような他の思想家の名前も出てこない。だが、もしこの議論に「シェリング」を入れるとすれば、「シェリングを西欧側に含

---

<sup>25</sup> そのため、キレーエフスキーは、論文「19世紀」の評価とは対照的に、「ロシア的なものの破壊者、ドイツ的なものの導入者」(126)として、ピョートル1世を批判している。

めるのか、それともシェリングだけをロシア側に引き込むのか」、キレーエフスキー自身も認めていたような「シェリングの思想と正教の聖師父たちの著作の類縁性をどう処理するのか」、「シェリングはドイツの哲学者でありプロテスタントであるから、シェリングとロシア（正教）を離しておきたい」など、一筋縄ではいかない問題が生じてくるはずだ。

さらに、論文「19世紀」から基本的に用い続けてきたヨーロッパの三つの原理にもとづく限り、その評価は一変したとはいえ、③「古代異教の世界（古代世界の名残）」は「欠如」のまま、空白が残ってしまうということも考えておきたい。

こうした問題は西欧的思考（あるいは西欧哲学）を背景として、ロシアと西欧を分離させようとするキレーエフスキーが抱えているジレンマでもある。このジレンマを彼は何とか西欧的思考（哲学）の範疇で解決したかったのではないかと思われる。

そして、かなり強引な図式によってこのジレンマを解消したのが、1850年代に書かれた論文『ヨーロッパ文化の性格について、およびロシア文化に対するその関係について О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России』(1852)（以下「ヨーロッパ文化」と略記）と「哲学のための新たな原理の必要性と可能性について О необходимости и возможности новых начал для философии」(1856)である。

これから明らかにするように、厳密に言えば、前者で西欧的思考の克服があり、後者の中には、克服がなされた後のキレーエフスキーの晩年の思想を読み取ることができる。

#### 4-1. 「プラトン＝ギリシャ」と「アリストテレス＝古代ローマ」

知人コマロフスキー伯爵宛の書簡という形式をとった論文「ヨーロッパ文化」<sup>26</sup>は、1852年の『モスクワ論文集 Московский сборник』に収録された。ここでもやはり「教会の違い」や「習慣と法律」、「信仰の有無」など、ロシアと西欧の比較がなされるが、論文の目的は西欧文化に手のつけられていない「ロシア文化の根源的な原理」(205)を示すことであり、よりスラヴ主義的傾向の強い内容になっている。

論文の内容で目を引くのは、ローマ文化の特徴として「事物の内的な本質に対する外的な悟性的性格 рассудочность<sup>27</sup>の優勢」が新たに挙げられ、それに東方の思想家たちの求めた「理性の内的な全一性 внутреннее цельность разума」(221, 下線は引用者)が対置されていることである。正教の特徴をふまえた「全一性 цельность」はこれまでの論文の「信仰と理

<sup>26</sup> ミュラーは、キレーエフスキーの創作時期を三つに分け、1830-1832年の第1期、1845年の第2期に続いて、1852年から1856年の時期を、キレーエフスキーの「基本的な『スラヴ主義思想』の論文」が書かれた第3期としている(Мюллер Э. И. В. Киреевский и немецкая философия // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 115.)。

<sup>27</sup> 論文「ホミャコフに答えて」の中で「形式的理性 формальный разум」と呼ばれていたものを指していると思われる。論文「ヨーロッパ文化」では、新たに「悟性 рассудок／悟性的性格 рассудочность」という言葉が使われ始めている。概して、キレーエフスキーがそれまでの論文で「理性 разум／合理主義 рационализм」として批判してきたものは、この「悟性 рассудок／悟性的性格 рассудочность」に対応し、論文「ヨーロッパ文化」以降で出てくる「理性 разум」には否定的な意味合いは付与されていない。なお、これらの訳語については、前出の清水「『古典的スラヴ主義』とは何か」を参考にした。

性の対立がないこと」を言い換えた表現であり、西欧の神学、哲学、文化に共通する「分裂」、「悟性」に対して、古代ロシア社会から受け継がれたロシア固有の原理とされる。

結論に近い箇所ではキレーエフスキーは、キリスト教や教会、生活や慣習などの観点からロシア文明が西欧文明よりも優れている点を列挙し、以下のように記している。

これまでに私たちの述べたことが正しければ、**分裂 раздвоение と 全一性 цельность、悟性的性格 рассудочность と 理性的性格 разумность** は、西ヨーロッパと古代ロシアの教養の最新の表現となるだろう。 (235) [太字強調は原文、下線は引用者]

そして、この論文のほぼ中心部で出てくるのが、本論考の冒頭で引用した文章である。重要な部分なのでもう一度引用する。

疑うべくもないことだが、アリストテレスのことは古代ローマ人よりもギリシャ人の方がよりよく、しっかりと知っていた。[...] だが、ギリシャの思想家たちの中では、私たちはアリストテレスへの特別な関心を目にしないだけでなく、反対に、彼らの大部分が明らかにプラトンを好んでいることに気付くのである。もちろん、それはキリスト教思想家たちが二人の異教的概念を習得したからではなく、おそらくは、プラトンの思考の方法自体が、知的動向においてより多く 全一性 цельность を提示し、理性の思弁的活動の中でより多くの温かさと調和を提示しているからだろう。それゆえ、私たちが気付いた二人の古代の思想家の関係とほぼ同じものが、スコラ哲学の中で形成されてきた古代ローマ世界の哲学と、東方教会の文学者たちにおいて、特にローマ分裂後に生きていた聖師たちにおいて明確に表現されていた精神的な哲学の間にも存在していたのである。(219-220) [下線は引用者]

言葉のレベルにおいては、キレーエフスキーが「全一性」という表現でプラトンと東方の思想家たち（および古代ロシア）の思考を一致させていることに気がつく。彼は、この文章に続いて、10世紀以降に書かれた東方教会の聖師たちの「全く純粋にキリスト教的で、深遠で、生き生きとして、悟性的メカニズムから高次の精神的に自由な思弁へと理性を高める」(220)哲学を紹介し、それが西欧の思想家たちにほとんど評価を受けていないばかりか、ほとんど知られていないことを付け足している。チホラーはフロレンスキーの「プラトンによってはっきりと記された全一的な知識の理想」という言葉を引用しながら、「全一的知識という認識的理想のロシア哲学への導入は、伝統的にキレーエフスキーをはじめとするスラヴ主義者たちと結びついている」<sup>28</sup>と論じているが、ここでキレーエフスキーは、ロシア思想を「全一性」によって直にプラトンへとつなげたのである。

また、キレーエフスキーはここではシェリングについて言及していないが、シェリング

---

<sup>28</sup> Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX - начала XX веков. К.: Инсайт, 2003. С. 91.

が「積極哲学」の構想においてプラトンとアリストテレスを引き合いに出したことをふまえれば、シェリングの言う「積極哲学」（啓示の哲学）を信仰と哲学の調和したプラトンと東方教会の側に、「消極哲学」（合理主義哲学）をアリストテレスと古代ローマの側に重ねて考えることもできる。

このようにキレーエフスキーは、正教だけでなく、シェリングの思想的根源としても「プラトン」にたどりついていると言えるだろう。つまり、「スラヴ主義の思想的根源」とされる「正教」と「ドイツ観念論」は、ここで、「プラトン」において交錯しているのだ。

#### 4-2. 論文「ヨーロッパ文化」の問題点

当時、キレーエフスキーはオプチナ修道院の長老たちと協力して、シリアのイサクをはじめとする聖師父や神学者たちの著作出版、翻訳の作業を進めていたので、聖師父たちの書物にある程度精通していたことはたしかだろう。しかし、論文「ヨーロッパ文化」には、これまでも批判されてきた欠点がある。

それは「プラトン＝ギリシャ」と「アリストテレス＝古代ローマ」の対比の正当性に関するものである。カメーンスキーは（まさにヴィザンチンからロシアにキリスト教が伝えられた9-13世紀に）「アリストテレス哲学の形式での合理主義がヴィザンチンでも発展しており、東方キリスト教神学による公式のプラトン批判とともにそれが現れてきてきている」こと、「キリスト教神学において、アリストテレス哲学の影響の強い時期、プラトン哲学の影響の強い時期がそれぞれにある」こと、「ルネサンス期の西欧でアリストテレス哲学が批判されている」ことなど、単純な対立によっては理解できないキリスト教とプラトン、アリストテレスのさまざまな関係性について例を挙げて説明し、「キレーエフスキーと彼の見解の解釈者たちが、それを頼りとして東方と西方のキリスト教文化、思想、哲学の対立を特徴付けているが、プラトン哲学とアリストテレス哲学の対照にはすべての歴史的事実の点から見て賛成できない」<sup>29</sup>と結論する。この対比はあまりにも極論にすぎるのである。

この対比を突き詰めれば、結局のところ、「西欧の哲学と文化はアリストテレスの影響下で発展し、正教・ロシア・スラヴの文化はプラトンの影響下にあった」ということになる。西欧とロシアを切り離し、ロシアの特殊性、正当性を謳歌するスラヴ主義に特徴的な傾向と言えればそれまでだが、論文「19世紀」の頃のキレーエフスキーからは予想できない、きわめて単純化された考え方である。さらに、論文内でのプラトンへの言及はこの一箇所のみで、他の箇所でも批判しているアリストテレスはともかく、「プラトンとアリストテレス」の二者択一を行うこと自体にはあまり意味がないように思われる。それにキレーエフスキーが、カメーンスキーが指摘したような事実を知らなかったとは考えにくい。

こうした単純化や、それまでの論文ではほとんど触れてこなかったプラトンを引き合いに出したことには、キレーエフスキーのより深い思考や別の目論見、何らかの特別な意図

---

<sup>29</sup> Каменский. *Философия славянофилов*. С. 62. 歴史上における、キリスト教（ロシア正教）へのプラトン哲学、アリストテレス哲学の影響の優位の変遷については、Абрамов. *Оценка философии Платона в русской идеалистической философии*. にも詳しい記述がある。

が込められていると考えられはしないだろうか。

#### 4-3. 論文「ヨーロッパ文化」の図式的解釈

キレーエフスキーの意図を分析するため、ここでは論文を図式的に整理しておきたい。

まずは、この「プラトンとアリストテレス」の対比においてプラトンが持つ意味である。ラファエロのフレスコ画『アテネの学堂』で並び立つ二人が描かれているように、プラトンとアリストテレスが古代ギリシャ哲学の双璧をなすことは言うまでもない。とりわけプラトンについては、「ヨーロッパの哲学的伝統」を「プラトンについての一連の脚注からなる」としたホワイトヘッドの言葉もよく知られているが<sup>30</sup>、シェリングはともかく、ヘーゲルや、ショーペンハウアー、エマーソン、ハルトマンなど数多くの哲学者たちに影響を与えているヨーロッパ哲学の根源であり、いわばヨーロッパの共有財産である。一方のアリストテレスは、プラトンのイデア論を批判的に修正したが、プラトンがアテネ近郊に開いたアカデメイアの学生であり、プラトンの弟子である。歴史記述を中心とするこの論文「ヨーロッパ文化」においてとりわけ重要と思われるのは、「プラトンの方がアリストテレスよりも歴史的に前の人物」だという事実である。歴史を重んじてどちらかをヨーロッパ哲学の「第一人者」とするなら、プラトンになるだろう。

次に、この対比の前・後で語られている内容である。対比の前ではおもに西欧のキリスト教と哲学について、後ではおもに正教（および結論）について述べられている。この対比に近い部分の記述を丁寧に見ておこう。

対比の前の部分では、アラビア文化を経由して西欧にもたらされた「アリストテレスは […] よく知られているようにスコラ哲学の魂であった、そして、スコラ哲学はといえば、当時のヨーロッパのすべての知的発展の代表であり、その最も明白な表現であった」と、アリストテレスからスコラ哲学<sup>31</sup>への流れが最初に示される。さらに、コンスタンティノープル占領とともに、東方からの影響でスコラ哲学は一掃されたはずだったが、その名残である「悟性の優勢と生きた真実に対する無知」は存在し続けて、近代哲学のデカルトへと（デカルト自身は「スコラ哲学の枷を完全に捨て去った」と考えていたが）受け継がれたのである。ここから先の歴史は論文「19世紀」と同様で、キレーエフスキーは「デカルトからシェリングにいたる」流れとして、デカルト、スピノザ、ライプニッツ、ヒューム、ベーコン、ロック、カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの名を挙げていく。彼はこれを「西欧共通の一方向性」と呼んでいる。ここではまた、キレーエフスキーが依拠してきたシェリングが西欧の側に収められ、スコラ哲学の系譜に加えられた上、「観念論の父」とも呼ばれるプラトンとも分断されたように見えることにも注意しておきたい。

対比の後の部分（正確にはその直前から）でキレーエフスキーは、ローマの神学がスコ

<sup>30</sup> Alfred N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Social Science Book Store, 1929), p. 63.

<sup>31</sup> スコラ哲学にはプラトンからの影響もあるが、キレーエフスキーはその点には触れていない。

ラ哲学を手段として発展した一方で、東方教会の文学者たちが「三段論法の思考体系に引き寄せられることなく、キリスト教哲学の特徴である見解の完璧さと全一性を守っていた」(219)ことを述べてプラトンとのつながりを示す。さらに「正教会の聖師父たちの教えがロシアに到来し […] ロシアの生活の基に横たわる、ロシアの根源的な知性が、彼らの導きのもとで作られ、育まれた」と続けて、「ロシアの社会は、教会と日々の生活の伝承によって育まれた一つの内的な信念の影響のもとで、独自に自然に成長した」という結論に行き着いている。ここにおいて彼は、論文「1829年の文学展望」以来求めてきた「ロシアの根源的な知性」を獲得しているのである。

ここで、「プラトンとアリストテレス」の対比が、論文のほぼ中心部にあったことを思い出していただきたい。この対比がなかったと仮定するとどうなるだろうか。

この部分がなければ、論文からプラトンへの言及はなくなる。そして、論文は前半の「西欧の哲学と教会」、後半の「正教会」という二つの思想体系の単なる比較となる。この二つの体系（とりわけ「西欧の哲学」と「正教会」）は、歴史上でほとんど接点を持たない二本のラインとして理解されるだろう。

この仮定によって、対比の持つ機能が明らかになってくる。読者は論文を読み進めながら、キレーエフスキーの巧みな歴史記述に納得するか、ある錯覚に陥るはずである。

内容の正否はともかくとして、この歴史記述は「V」字型を描くように出来上がっている。つまり、「西欧」の側から降りてきた一本のラインが、アリストテレスからその最下部（歴史の根源）にいるプラトンへ、そして、プラトンからもう一方のラインである東方の聖師父たち、ロシア正教、ロシアへと上昇してゆくのである。西欧のラインとロシアのラインは、交わることのない二つの平行線ではなく、高い部分、つまり現代においては離れているが最も深い部分でつながっている一本の線を描き出しているのが分かるだろう。

これが何を物語るのか、プラトンがここでどんな意味を持つのだろうか。この意味については、まず第5章で、1856年の論文「哲学のための新たな原理の必要性と可能性について」（以下「哲学」と略記）の内容を検討し、第6章でまとめて考えることとする。

## 5. 哲学から宗教へ

論文「ヨーロッパ文化」から4年の時を経て、論文「哲学」は、『ルースカヤ・ベセーダ』にキレーエフスキーの追悼記事とともに掲載された。東方正教における「全一性」と西欧のキリスト教と哲学における「信仰と理性の不一致」の対照を軸とする展開、アリストテレスとヘーゲルをほぼ同一視した西欧の合理主義批判など、論文「哲学」の内容は論文「ヨーロッパ文化」とほとんど同じと言ってもよい。しかし、この1852年と1856年の論文では、彼の判断基準そのものが根本的に変化していることを見逃してはならない。

この時期にはクリミア戦争が開始されている。キレーエフスキーは1854年3月7日の日記に、戦争が引き起こす「西欧ローマ文化」と「東方正教文化」の争い、その結果訪れるであろう「正教キリスト教の旗印の下、人類文化の発展の新しい時代の始まり」(286-287)

を記している。そして、これまで信仰に関して自身の立場を明確にしてこなかったキレーエフスキーが、一気にロシア正教へと帰依していくのである。

#### 5-1. ロシア正教への帰依

カメーンスキーが「宗教的世界観形成のプロセス」として論じるところによれば、キレーエフスキーは 1840 年代末まで、世間的にも、近しい人から見ても合理主義的思考の持ち主であった。それが 1851 年の書簡には、「いかなる書物よりも、いかなる思想よりも本質的な正教の長老 [のお導き]」という表現が見られるようになり、さらに彼は、聖師父たちの著作の翻訳や出版を共同で進めていたオプチナ修道院の長老マカーリーに論文「ヨーロッパ文化」を送り、「これを判断できるのはあなたのような人たちだけです。特に、聖師父たちの教えについて、私は、真実でない、正しくないことを何も言いたくないのです（太字強調は原文）」<sup>32</sup>と、必要があれば修正してくれるよう依頼している。カメーンスキーは、キレーエフスキーが 1854 年までに「自主的な知的活動を完全に失った」<sup>33</sup>と述べている。同じスラヴ主義のホミャコフの一定した宗教性に比べると、キレーエフスキーの宗教への態度はかなり極端だと言えるだろう。

#### 5-2. 宗教へ——プラトンとの共存

こうした状況で執筆された 1856 年の論文「哲学」では、正教の「全一性」概念が前面に押し出され、もはや論文「ヨーロッパ文化」のような、西欧とロシアの文化を根底でつなぐような意識は見られない。また、アリストテレスとプラトンの対照性が、前回とは違ったレベルで語られている。

最初に、「知の自己意識の全一性を破壊した」(250)アリストテレスの哲学が以降の思想家たちに悪影響を及ぼした例として、キケロが「祖国の破滅と個人的な危険の間の葛藤の中、己の小心の正当化をプラトンの中に求めたが、プラトンは彼にとってはアリストテレスと一致した意味しか持たなかった」(251)という事実を紹介している。このことから、プラトンがアリストテレスに時間的に先行することは確認されよう。さらに、アリストテレスの影響を受けた西欧文化においては、プラトンの正当な思想さえも曲解されてきたという構図が再び見えてくる。

次に、ユスティノス、アレクサンドリアのクレメンス、オリゲネス、アタナシオス、バシレイオス、グレゴリオスといったプラトン哲学とも関係の深い東方の教父たちの名前を挙げ、キレーエフスキーは彼らが、「異教文化の中でキリスト教の教義を保持し、古代哲学について深く知っていただけでなく、それを最初のキリスト教哲学 *любомудрие* の理性的建設のために利用した」と、西欧とは対照的に記されている。そしてこのすぐ後で、キレーエフスキーは、この当時の彼にとっての哲学と宗教の理想的な関係を明らかにしている。

<sup>32</sup> *Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений И.В. Киреевского в 2 т. Т. 2. С. 259.

<sup>33</sup> *Каменский.* Философия славянофилов. С. 151-152.

プラトンとアリストテレスがキリスト教文化にとって有意義な存在であり得たのは、偉大な理性の自然科学者としてであり、人間の教養の頂点にキリスト教の真理がある限りは、キリスト教文化にとって危険な存在とはなり得なかった。(252)

論文「19世紀」をはじめ、哲学（あるいは西欧的思考）の領域で宗教について思索してきたキレーエフスキーであったが、この当時の彼自身の信念も反映されているのか、判断基準は大きく宗教の方へと傾き、哲学（プラトン、アリストテレス）はキリスト教文化に回収されてしまっているのである。哲学と宗教の関係を敷衍して、さらに彼は理性と信仰についても同じような説明をする。西欧が理性と信仰を分裂させているのに対して、正教はこれを一致させようために、「信仰の要求に合わせて個別の概念を急ごしらえで作るのではなく、理性自体を通常のレベルよりも高く引き上げる」(260)というのだ。

### 5-3. シェリング哲学との決着

さらに、論文「哲学」では、論文「ホミャコフに答えて」、「ヨーロッパ文化」では全く取り上げてこなかったシェリング哲学について、キレーエフスキーは最後の数頁を費やしている。彼は、才能と深遠な哲学的思考の発展に関して、シェリングを「百年ではなく、千年に一人」とまで賞賛し、積極哲学を非常に高く評価しながらも、シェリングがそれを合理主義の流れを含む消極哲学と合わせている点を批判して以下のように述べる。

生来プロテスタントであったが、シェリングは自らの内的な信念においてあまりに正直で良心的であったため、ローマ教会に残っていた伝承を認めようとしめないプロテスタントイズムの制約を理解することができなかった [...] シェリングは、ローマ教会において真の伝承と偽りの伝承が、神的なものと人間的なものが混在していることははっきりと理解していたのだが [...] (270)

キレーエフスキーはようやく、自身の思想の変遷の裏側にシェリングがいたことを仄めかした。そして、彼がシェリング哲学の宗教と哲学に関する方法自体には惹かれながら納得できなかったのは、シェリングがプロテスタントだということだった。したがって、ロシア正教にすっかり帰依した当時のキレーエフスキーにとって見れば、「シェリングのキリスト教哲学は、キリスト教的でも、哲学でもない」(271)、中途半端な思想でしかなかった。しかし、この主張はシェリングの側からの反論にあうはずだ。クリスチャン・ダンツは、シェリングの『啓示の哲学』について、以下のように解説している。

シェリングは、哲学の宗教への解消を要求するほどまでに、哲学を啓示説へと解消しようとしたわけではないし、宗教的表象を哲学的概念へと解消するヘーゲルの形態で構想されるような仕方でも、啓示を哲学へと解消しようとしたわけでもない。<sup>34</sup>

<sup>34</sup> クリスチャン・ダンツ著、後藤正英訳「啓示の哲学」、H.J. ザントキューラー編、松山寿

シェリングから離れてゆくキレーエフスキーは、1856年の段階では、哲学を宗教の中へ解消してしまおうとしていたのである。クレショフは、最後の論文「哲学」においてキレーエフスキーが「もはや、どんな哲学体系も信じておらず、教父たちの教義への忠誠を率直にさらけ出した」<sup>35</sup>と述べているが、彼は、シェリングの理解する哲学と宗教の関係において、宗教を哲学の中へ解消しようとするヘーゲルの対極に位置しているのである。

## 6. キレーエフスキーの思想におけるプラトンの意味

最後に、第4章、5章で取り上げた1850年代の二つの論文を中心に、キレーエフスキーの思想全体をふまえて「プラトン」の意味や役割についてまとめておこう。

ベルジャーエフは、スラヴ主義者たちについて、「最初のロシアのヨーロッパ人 *русский европеец* でもあった。服装だけ、ヨーロッパ文化の外見だけを受容した18世紀ロシアの人々よりもヨーロッパ人であった」<sup>36</sup>と書いているが、中でも、キレーエフスキーの西欧的な思考と西欧哲学への愛着は際立っていたように思える。

第5章で考察したように、1856年の論文「哲学」では、キレーエフスキーは自らの立場をほぼ完全に宗教の側へ移した。西欧的思考から離れて、正教の信仰と「全一性」にたどりついたのである。翻って言うならば、1852年の論文「ヨーロッパ文化」の時点では、彼はまだ哲学の側、少なくとも哲学と宗教の狭間に立っていたのだろう。ここまでの彼の思考は西欧的なものであった<sup>37</sup>。とすれば、論文「ヨーロッパ文化」では、「ヨーロッパの精神においてロシア人でいたかった」<sup>38</sup>と言うベリンスキーと同じように、キレーエフスキーがそれまで親しんできた西欧哲学の世界において、ロシア（正教）のアイデンティティを示し、西欧／ヨーロッパ哲学の一員であることを証明しておく必要があったのではないだろうか。そして、そこにこそ、プラトンの立ち現れてくる意味があるのだ。

キレーエフスキーは、「私たちの哲学」（「1829年のロシア文学展望」）を探し始めたとき、最初の一步としてドイツ哲学、特にシェリングを選んだ。彼にとってシェリングの積極哲学は、ロシアがアイデンティティを獲得するための導き手となり、シェリング哲学に共鳴しながら彼が行き着いたのがロシア民族の宗教、正教／教父（聖師父）たちの思想であり、その反動としての西欧哲学に対する合理主義批判であった。

その際、最初に生じた問題は、シェリング哲学とどのように袂を分かつかということである。論文「哲学」を見ても分かるように、シェリングとキレーエフスキーの考え方の近さは明らかであるし、シェリングとロシア正教にも類縁性がある。だが、それではロシア正教のオリジナリティが示せないし、「哲学と信仰」をテーマとして考えるとき、プロテスタ

---

一監訳『シェリング哲学：入門と研究の手引き』昭和堂、2006年、244頁。

<sup>35</sup> Кулешов В. Славянофильство, как оно есть... // Вопросы литературы. 1969. № 10. С. 142.

<sup>36</sup> Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. М.: Путь, 1911. С. 3.

<sup>37</sup> カメーンスキーによれば、「キレーエフスキーの思考全体が罪深い西ヨーロッパの合理主義の環境」にあったという（*Каменский*. Философия славянофилов. С. 147.）。

<sup>38</sup> Белинский В.Г. Собрание сочинений в 9 т. Т. 4. М.: Худ. лит., 1976-1982. С. 57.

ントのシェリングと正教が同居するのは矛盾を引き起こす。

さらに最初の問題の裏返しなのだが、シェリングから離れれば、西欧哲学との接点を失うことになるのである。シェリングの思想から聖師父たちの思想（ロシア正教）へひと足飛びで移っては、西欧哲学の枠の外に出てしまうことになるし、ロシア正教だけに寄りかかっていけるほどの強い信仰を彼は持ってはいなかった。

そこでキレーエフスキーが捻り出したのが、「プラトン＝ギリシャ」と「アリストテレス＝古代ローマ」の対比を中心とした、論文「ヨーロッパ文化」の図式なのである。

まず、合理主義ヘーゲルを中心とするドイツの最新哲学にシェリングを加えて、ひとまとめにしてしまう（そのため、論文「ヨーロッパ文化」においては、シェリングについては多くを語られていない。その釈明めいたものが、論文「哲学」の最後に現れる）。シェリングを自陣から外したロシア正教は、西欧哲学において後ろ盾を失ったことになり、哲学の世界からはじき出されかけている。しかし、キレーエフスキーは、まず東方の教父（聖師父）たちとヨーロッパ哲学の共有遺産であり、最大公約数のような存在であるプラトン（もともとシェリング哲学の根源でもある）を「全一性」の概念によってつなげることで、ロシア正教の確固たる歴史的根源を獲得するのである。ロシアはプラトンから発したヨーロッパ哲学の一方のラインを担うことになり、同時に、ロシアに「欠如」していた③「古代異教の古典世界（古代世界の名残）」もプラトンによって埋まるのである。キレーエフスキーは「全一性」と名を付け替えているが、これはシェリングがプラトンを引き合いに出して語っていた「積極哲学」のラインでもある。つまり、キレーエフスキーは、シェリング哲学の図式を援用しながら、ロシアからシェリングを引き離し、その思想的根源であるプラトンを掠め取ったことになる。

次の作業は、プラトンからのもう一方のラインとして、ロシアとは異なる合理主義のラインを伸ばすことであった。弟子のアリストテレスを介して現代の西欧哲学まで続くこのラインもまた、根源（プラトン）は同じであるもう一つのヨーロッパ哲学と言える。

こうしてヨーロッパの枠の中で、ロシア正教の正当性はプラトン（西欧やロシアを含めたヨーロッパ哲学の規範）によって証明されるのである。

「ロシアのヨーロッパ人」キレーエフスキーは、「正教会」と「ドイツ観念論」の狭間にプラトンを見出した。キレーエフスキーにとってプラトンとは、ロシア、ロシア正教、ロシアのヨーロッパ人が西欧／ヨーロッパ哲学の中でのアイデンティティを得るための根源であり、別の言い方をすれば、プラトンは信仰と哲学の狭間で揺れていたロシアと西欧の思想をつなぐ、扇の要のような存在でもあったのである。

終わりに、1852年の論文「ヨーロッパ文化」の最後の文章を引用しておこう。

私が願っているのはこれだけだ。それは聖なる正教会の教義の中に保持されている生の原理が、私たちのすべての階級や階層の信念を貫くこと、この最高の原理が、ヨーロッパの文化を支配しつつ、それを追い出すことなく、反対に、その完璧さで包みこんで、

ヨーロッパの文化に最高の意味と最後の発展を与えること、そして、この私たちが古代に見ている存在の**全一性**が、現在、未来の私たちの正教ロシアの永遠の紐帯となることである…(238) [太字強調は原文]

キレーエフスキーの斯拉ヴ主義的な言説の中には、「全一性」という言葉を中心に、シェリングの論理（積極哲学と消極哲学の相互補完）と、プラトンの思想と、正教ロシアが調和してもう一度西欧（ロシアも含めたヨーロッパ）へと向かっていることが分かるだろう。

訂正とお詫び：

拙論「プラトンと愛智会、シェリング：ヴェネヴィーチノフの詩人像を中心に」『プラトンとロシアⅡ』（21世紀COEプログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第20号）、北海道大学スラブ研究センター、2007年、5頁において表記の誤りがございました。

5頁本文の下から8行目にある「アレクサンドル・オドーエフスキー(1802-1839)」を、「ウラジーミル・オドーエフスキー(1803-1869)」と訂正させていただきます。読者の皆様、ならびに関係各位にご迷惑をおかけしましたことを深くお詫び申し上げます。