



Title	チャアダーエフとホミヤコーフの教会論 : 「ロシアと西欧」問題解決の一視点としての教会
Author(s)	清水, 昭雄
Citation	一橋論叢, 91(3): 406-423
Issue Date	1984-03-01
Type	Departmental Bulletin Paper
Text Version	publisher
URL	http://doi.org/10.15057/11356
Right	

チャアダーエフとホミヤコーフの教会論

——「ロシアと西欧」問題解決の一視点としての教会——

清 水 昭 雄

1 チャアダーエフとホミヤコーフ

——問題の設定——

西欧文化にたいしてロシアがいかなる態度をとるべきかという「ロシアと西欧」問題は、一八世紀、一九世紀を通じてロシアの中心問題であった。一八二五年のデカブリスト蜂起は、「ロシアと西欧」問題を、主に、ロシアの政治的・経済的後進性の問題、すなわち、専制と農奴制の問題としてとらえ、それをより西欧的な形態へと変革しようとしたものとみなせる。しかし、この時期に「ロシアと西欧」問題を、政治的側面からではなく、社会を規定する他の原理——宗教、特に教会のあり方の相

違から説明し、解決しようとした思想家も存在した。チャアダーエフ (П. Я. Чаадаев) とホミヤコーフ (А. С. Хомяков) もそのような思想家であった。

チャアダーエフは、一八二九年から三一年にフランス語で書きあげた『哲学書簡』(Lettres philosophiques) の中で、西欧に精神的・物質的繁栄を、一方ロシアにその点での後進性をもたらした原因のひとつは、その両者において教会がはたした役割の相違にあると主張した。彼はこの観点から西欧のカトリシズムを支持し、正教を批判し、ロシア社会の不毛性を指摘した。ロシア思想史において、彼の批判は西欧派とスラヴ派の争いが激化してくる時期を画する里程碑とされている。

ホミャコーフはスラヴ派最大の論客であり、「ロシアと西欧」問題の解決は彼の思想の主題であった。彼のこの問題への解答は、ロシアは西欧文化の輸入、模倣をやるべきだ、というものであった。そして、このロシア独自の原理を明らかにするために、彼が持ち出したもののひとつに正教原理があった。彼はこの正教原理が、西欧の二つのキリスト教——カトリシズムとプロテスタントイズム——よりもより優れたものであることを論証しようとした。思想史上の影響という点では、この論点が最も強い力を持った。

本論はチャアダーエフとホミャコーフの影響関係を論ずるものではない。二人の思想家が「ロシアと西欧」問題を、教会のあり方という観点から考察したという点に着目し、またそうしながら、その結論において相反するものとなった理由を検討しようというものである。

なおチャアダーエフは、『哲学書簡』の執筆後、徐々にカトリシズムにたいする過大な評価をあらためるようになる。しかし、ロシア思想上、彼が定立したカトリシズムの正教にたいする優位と、スラヴ派の正教支持は、

「ロシアと西欧」問題の宗教的観点からの解決という点では正反対のものとなっており、その思想構成の比較は十分に興味深いものと思われる。

2 チャアダーエフの教会論

チャアダーエフの『哲学書簡』は八つの書簡からなり、『第一書簡』が著者の思想の結論部分で、以下の書簡はそれを導き出した論証の過程となっている。第二から第五書簡では広い意味の哲学、第六から第八書簡では、その哲学に基礎づけられた歴史哲学と、西欧社会の発展においてカトリシズムが果たした役割が考察されている。

本論にとって重要なのは、カトリシズムを含む歴史哲学の部分であるが、その理解には哲学的部分の把握が不可欠である。そこで、その論証の中心部分のみをあげておく。

哲学的部分では、形而上学として、神から最初の人間に神的イデーが与えられ、それが代々伝達されているという命題が証明されている。この証明は、精神世界における二つの力、「われわれの外部の完全な力」(神の絶えざる導きのことと思われる)と「われわれの内部の不完

全な力⁽²⁾、ともに内省すれば自明とされる。これら二つの力が、物質世界における二つの力、「引力」と「始源衝撃」(Impulsion initiale) (第一運動因のことと思われ⁽³⁾)に類比されることによってなされる。「始源衝撃」が存在し、その運動が現在まで続いているように、最初に神的イデー(神の国の伝統)が神から人間に与えられ、それが世代を通じて、ちょうどいくつも並んだ鉄の玉の最初のものをたたくと、その力が列の最後の玉を動かすように伝達される。その際伝達は「普遍的な意識」(Intelligence universelle)を媒介として行われる。また「引力」が絶えず作用しているように、「われわれの外部の完全な力」も絶えず働いている。このように二つの世界の二つの力が類比されるのだが、その根拠としては、後に彼自身が「平行関係の哲学」⁽⁵⁾と呼んだ汎神論的傾向を持つ考えが示されている。

この証明によれば、「われわれの内部の不完全な力」が神から伝達されているようだが、これは、「今日われわれが自分の中に見い出す理性」⁽⁶⁾と「始源においてわれわれに与えられた理性」⁽⁷⁾が区別されることによって解決されている。つまり、神的イデーとして伝達されている

のは後者の理性であり、人は自由を濫用することによってこの理性を歪め、「今日われわれが自分の中に見い出す理性」、すなわち、「われわれの内部の不完全な力」にしてしまっているとされる。このように神は二つの力、神的イデーと絶えざる導き、によって人々に働きかけている。

歴史哲学では、哲学的部分で明らかにされた二つの力と歴史の関係が考察される。神的イデーが同じように伝達され、絶えず神が導いているにもかかわらず、諸民族の間に、ある民族は滅び、ある民族は繁栄するという相違がなに故に生ずるのかという問題が提起される。チャアダーエフのこの問題への答えは、神的イデー伝達の程度に差が生ずるということであった。その原因は、神的イデー伝達の間である「普遍的な意識」のあり方、すなわち、「普遍的な意識」の普遍性と統一性の程度によるものとされた。「普遍的な意識」の普遍性と統一性がよく保持されている民族では神的イデーの伝達がうまく行われ、その民族は発展する。このように歴史哲学的部分では、神的イデーの伝達と社会(人間)の側からのイデーをしかるべく保持し、伝達しようとする努力が結びつ

いた独自のプロビデンシャリズムが主張されている。

以上のような歴史哲学の立場から、チャアダーエフは西欧の繁栄とロシアの後進性を説明する。西欧とは神的イデーの伝達のよい所であり、その理由は、キリスト教が西欧社会の指導原理として存在し、それが「普遍的な意識」の中核を形成したことにあり、その普遍性と統一性をよく保持し続けてきたのがカトリシズムなのであった。

一方ロシアは、未開野蛮とそれに続く異国の支配（タールのくびき）、横暴な国家権力、模倣と輸入の文化が続き、「普遍的な意識」の普遍性と統一性が全く保持されなかつた。しかも、カトリシズムと違って正教は世俗権力に妥協し、精神的指導原理として、「普遍的な意識」の普遍性と統一性の保持に寄与することがなかつた。ロシアでは神的なイデーの伝達が十分に行われなかつたのであり、ロシアの後進性はこのことの結果であつて最終的にはロシアは西欧文化圏に属するべきだ。このようにチャアダーエフは主張したのである。

神的イデーの伝達という発想には、一九世紀初頭にフランスで生まれた伝統主義の、また「普遍的な意識」と

いう概念にはシェリング哲学の、さらに社会発展と宗教（キリスト教）の関係についてはギゾーの影響がうかがわれると指摘されている。⁽⁸⁾チャアダーエフは当時の様々な西欧の思想を利用して、「ロシアと西欧」問題を解決しようとしたのであった。

『哲学書簡』全体の論証を辿ってみると、それは西欧思想を寄せ集めてつくつたかなり奇妙な説明の産物である感がいなめない。しかし、チャアダーエフをしてこのような思考に駆り立てたものが、ロシア社会にたいする深い絶望であつたことは間違いないことに思える。ただここで指摘しておかねばならないのは、彼がロシアの病根を専制や農奴制にのみ見ていたのではないことである。ではチャアダーエフがロシア社会に見ていたものは何であつたらうか。次のような彼の言葉はこの問いに答えるひとつの材料にならう。「誰もが動きまわっているではありませんか。みんな旅をしているかのようです。誰にも一定の存在範囲が定められておらず、何につけても良き慣習というものは全くなく、いかなるものにも規範というものがありません。⁽⁹⁾「われわれは自分の家について、あたかも露営しているかのようですし、家族の中

にあつても異邦人のようで、町の中に住んでいても流浪の民のように見えます⁽¹⁰⁾。またロシア社会には「よく秩序立った生活や慣習や知性の型⁽¹¹⁾」といったものがないとも指摘している。ここにはもはや旧来の慣習や生活の型を維持してゆけない社会の姿が描かれている。そしてロシア社会にこの変質を強いたものが、西欧の文化であつたことをわれわれは知つている。チャアダーエフが見たのは、西欧文化に触れることによりもはや旧来の伝統に安んずることはできず、かといつて新しい文化に向つて積極的に進むこともできないロシア社会の不安定さであつたといえよう。ロシア社会がこの時期にこのような状況にあつたことは、ロシア文学に特徴的な「余計者」がこの頃から登場することを考えあわせてみても納得のいくことと思える。また、チャアダーエフがロシア社会に感じていた不安は、彼が理想のものとみなしていたカトリシズムの姿から逆照射することによつても理解されよう。「普遍的な意識」の普遍性と統一性を保持したカトリシズムということ、ひとつの至高な価値観によつて社会の成員すべてが結びつけられている社会が考えられていたのである。

このように検討してくるならば、チャアダーエフの『哲学書簡』とは、西欧文化に触れ変質を余儀なくされたロシア社会の不安の表現、また、ロシア社会に確固とした共通の価値観が存在しないことへの批判であり、それが「普遍的な意識」の普遍性と統一性を保つものとしての教会のあり方の相違という形で論証されたものとみなせよう。

3 ホミャコフの教会論

『哲学書簡』で示されたロシア社会の不安は、スラヴ主義者においては、ロシアの西欧にたいする優位を証明しようとする努力によつて克服されることになる。スラヴ主義の代表者ともいえるホミャコフは、一八四〇年代の中頃から本格化する著作活動で、ロシアの西欧にたいする優位を、まず、「民族」としての有機性という点から指摘した。彼の見解では、ロシア民族には共同体における友好的統一が存在し、それは西欧の契約に基づく統一と比較して、民族の有機性という観点からすればより優れたものであつた⁽¹²⁾。

さらにホミャコフは、一八四〇年代後半に書かれた

と思われる『教会はひとつ』(Церковь одна) ちふご一八五〇年代にフランス語で書かれた論争的な同名の三論文『西欧教会についての「正教徒の見解」』(Quelques mots par un Chrétien orthodoxe sur les communiions occidentals) において、西欧にたいするロシアの優位を、西欧の二つのキリスト教、すなわち、カトリシズムとプロテスタンチズム、にたいするロシア正教の優位という形で表明することになる。本論が扱うのは主にこの時期のことである。

ホミャコーフの西欧のキリスト教批判は、本来の教会のあり方、すなわち、正教のあり方からなされる。ここです、ホミャコーフが考えた真の教会の姿から始めよう。

ホミャコーフは、教会の真の姿は理性によっては把握されないと主張しながらも、様々な概念を用いてそれを説明しようとする。これらの概念の中でまず一番重要と思われるのが「統一」(единство) である。つまり、教会はあるまとまりを持ったひとつの全体である。次にこの全体は「不変性」(неизменность) を持ち、また同時に「真理」(истина) とされる。これら三つが教会に保

証されているのは、教会の中に「神の靈」(Дух Божий) が生きているからである。教会は神の持つ特性を分け持っているわけである。さらにいくつかの概念をあげよう。「相互的な愛」(взаимная любовь) とその表現形態としての「祈り」(молитва) である。教会の統一が調和的に保たれているのは、その構成員の間を結びつけている相互的な愛が存在するからであり、この愛は祈りという形であらわされる。こうして、愛と祈りは、「キリストの体」である「教会の血」である。最後に「自由」(свобода) という概念がある。しかし、統一のうちにあり、相互の愛によって結びつけられている本来の教会のあり方においては、この「自由」という契機は浮びあがってこない。教会における「自由」の問題は、正教と西欧の二つのキリスト教との関係において意味を持つのである。

以上で六つの概念をあげたが、ホミャコーフの教会観の基本的原理はほぼここにつきていると思われる。彼の教会観をあらわす語として有名な「ソボルノスチ」(соборность) という概念は以上の六つの概念の総体であると理解すればよいだろう。

ホミヤコーフの西欧教会への批判は、上で明らかにした教会の眞のあり方からなされる。彼の批判の原点は、東西両教会の分裂の時点におかれる。この分裂の原因は、フィリオクエ問題⁽¹³⁾を始めたとして、ローマ教会の独断的行為にあるとされる。これがなぜ非難されるかは、すでに指摘した教会の本来のあり方からすれば明白である。教会は統一性を持った全体であるのが、ローマ教会という部分が独断でその教義の一部を変更したため、その統一性が破壊されてしまったのである。ホミヤコーフはここに「精神的な兄弟殺し」を見ると同時に、後のローマ教会における教皇制成立の原因、さらにプロテスタントズム発生の原因、そしてそこに西欧に特有な合理主義的思想のあらわれを見た。

教皇制の成立についてホミヤコーフは次のように説明する。「教会全体にたいして西欧の教会が持ちえた権利を、この西欧の教会についてその管区が持ちうるようになった。さらにこの管区にたいしてすべての教区が同じ権利を表明しうるようになった。そして、個々の人々がすべての他の人々にたいし同じ権利を持つようになった⁽¹⁴⁾」。ここでいう権利とは自己の判断で勝手に教義を交

えるという権利である。このように、ひとたび部分の全体にたいする反抗が認められた時、全面的な秩序の崩壊が生じ、アナキーな状態がひき起されたのである。この危機的狀況を避けるために、どうしてもあるひとつの權威を人為的に創り出さねばならなかった。これが教皇制であり、教皇の無謬性ということであるとホミヤコーフは考えたのである。「かくして、ローマカトリックは自分自身で制約性を感ずる原理以外に分裂にたいする支柱を持たなかつた⁽¹⁵⁾」。ここにローマ教会に特徴的な權威による統一性の保持という性格が生じたとされるのである。

プロテスタントズム成立の問題はローマカトリックの成立そのものと関係がある。すでに見たように、統一性の破壊がローマカトリックにおける權威による統一を生んだのであるが、このため本来の教会において当然なものとして存在していた自由が消滅してしまったのである。相互の愛によって結びついている生ける統一体である教会には權威は存在しない。「教会は權威ではない、神が、キリストが權威でないように⁽¹⁶⁾」。しかし、統一性の破壊は愛による結びつきを絶ち切った。したがってそこでの

統一は権威によるものでしかありえず、そこに自由への希求が生じた。プロテスタンチズムの発生はまさにこのためであったとホミヤコーフは考へる。

しかし、プロテスタンチズムは眞の自由を獲得したであろうか。ホミヤコーフの答へは否である。プロテスタントはカトリックの教会を、権威を外在化した制度としての教会（見える教会）として否定し、「見えない教会」と聖書を持ち出した。しかし、ホミヤコーフによれば、すでに述べたように、教会とは権威や制度とは無縁のものであった。「見える教会とは、目に見えるキリスト教徒の集団ではなく、神の霊であり、その集団の中で生きている機密の恩寵である」⁽¹⁷⁾。重要なのは、この神の霊によって結びついた統一体としての教会なのである。プロテスタントは権威を外在化したものとしての教会に反抗し、権威による統一を否定して自由を求めたが、眞の統一を回復した訳ではなく、したがって眞の自由を獲得したものではないとホミヤコーフは考へたのである。また聖書は、教会という統一体における伝統の中にあつてのみ意味を持つものであり、その外部においてはただ単なる書物にすぎない。「なぜなら、聖書は形を与えられた

伝統に他ならず、伝統は生ける聖書に他ならない」⁽¹⁸⁾からである。したがって、プロテスタントの聖書にたいする態度は一種のフェチシズムだとホミヤコーフは述べている。⁽¹⁹⁾

このように、プロテスタントの「見えない教会」といひ、聖書といひ、これらは生々とした相互の愛に結びつけられた統一体である教会の外部に自由を求めているにすぎない。このような事態が生じたのは、そもそもプロテスタンチズムがローマ教会への反抗であつた点にある。全教会から分裂することによってローマ教会ができた。

この教会は統一を保つために権威にたより自由を失つた。プロテスタンチズムは失われた自由を求め、ローマ教会のもつ強制された統一すら失つてしまった。こうしてプロテスタントはバラバラの砂粒のような存在になつてしまった。「實際、砂粒は偶然が自分を投げ込んだ堆積の中で新しい存在意識を得ることはない。プロテスタンチズムにおける人がこのようである。壁に積まれたレンガは、レンガ職人によって定められた場所から少しも動くことはなく、また高まることもない。これがローマ教会の人である。しかし、生命体に取り込まれた物質のあら

ゆる部分は、有機体の不可欠の部分になり、自分自身もそれから新しい意義と新しい生命を得る。愛を有機的な原理とするキリストの体である正教会における人がこのようである⁽²⁰⁾。

このように、ホミヤコーフにとっては、ローマ教会とプロテスタンチズムは銅貨の表と裏、あるいは、同じ数字につけられたプラスとマイナスのようなものであった。つまり、最初に教会の統一性の破壊、部分の全体への反抗が存したわけである。このような、部分が悟性の力にたよって全体の統一性、全体性を破壊するような思考法をホミヤコーフは合理主義 (рационализм) と呼んだ。

合理主義の哲学的、認識論的な批判は、ホミヤコーフの場合、晩年の哲学関係の論文で集中的になされることになる。本論ではこの合理主義批判には立ち入らず、カトリシズム、プロテスタンチズムがともに合理主義的思考の産物であったとするホミヤコーフの考え方のみを指摘しておく。

まず教皇制や教皇の無謬性の規定であるが、これは教会の本来の統一性を破壊したために、統一を保つために頭で考案された、外的なもの、すなわち、合理主義的な

ものであった。「純粹に外的で、したがって、計算的な法が道德的で生命を持った法にとってかわった⁽²¹⁾」。ここでいう外的で計算的な法というのが教皇制のことである。また、「神における統一」という唯一の生命を持った法が、功利主義と法的関係を自らの中に持っている部分的な法によって追いやられた。合理主義は君主的な規定にまで発展したのである。ひとことではいえば、信仰の殿堂の中で合理主義は銀行の機構そのものになった⁽²²⁾と明確に述べられている。

また同様に、プロテスタンチズムの自由も頭で考えられた外的、一面的なもので合理主義的である。「プロテスタントの悟性の自由」とホミヤコーフは呼んでいる。「このようにして、数世紀にわたって争っている両者は、論理を押し立てて進んできたし、進んでもいる。しかし、それは常に同じ土壌、すなわち、合理主義の土壌の上で、このことで、いずれの側も自分のために他方を受け入れるということが出来ないのだ⁽²³⁾」。両者が反撥し合うのは、本来の統一を失ったものが、もとはひとつのもの片割れを、それぞれ悟性の力によって押し立てているためであるとホミヤコーフは考えたのである。

ホミャコーフの教会論を検討してきたが、最後に指摘しておかねばならないのは、この教会論が彼の思想の全体像からみるならば、ただ単に宗教の領域の問題にとどまるものではないことである。本論ではこの問題について詳しく述べることは出来ないが、次のことだけを指摘しておく。第一に彼の教会論は、「ロシアと西欧」問題解決のためのひとつのフアクターであったこと。第二にこの教会論は、すでに触れた民族論の観点からの「ロシアと西欧」問題の解決、すなわち、ロシアの共同体における友好的統一の優越性の主張をより深化せしめたものといえることである。ホミャコーフは西欧の契約関係による社会関係よりも、ロシアのナロードに存する共同体における友好的統一をより優れた社会関係であると主張したが、この友好的統一の内容を必ずしも明確にするとは出来なかった。教会論が成立してくるのはこの民族論の後のことである。ホミャコーフは、宗教こそが社会を規定する主要な力であるのみなしていたから、この教会論はロシアと西欧における社会関係のあり方をより深い次元で比較したものといえるのである。

4 二つの教会論の検討

チャアダーエフとホミャコーフの教会論についてその要点を見てきたが、両者を比較してみると次のことが理解される。まず第一に、彼等の教会論は単に宗教上の問題ではなかったことである。そこでは教会はひとつの社会的モデルとして考えられており、それは「ロシアと西欧」問題に決着をつけようとする意図を持ったものであった。チャアダーエフにおいては、教会は「普遍的な意識」の普遍性と統一性を保持する機能を有し、社会の精神的、物質的繁栄の程度を決定するものであった。一方、ホミャコーフにおいても、教会のあり方は社会のあり方を規定しており、分裂のない正教を持つロシアのナロードは、二つに分裂したキリスト教、カトリシズムとプロテスタンチズム、を持つ西欧社会よりもより優れたものとされていた。このように教会のあり方は社会のあり方と密接な関係を持つものであった。

第二に二人が理想の教会（すなわち、理想の社会）としたものを見てみるとひとつ共通のものがみつかれる。それは統一性の重視ということである。さらに、この統一

的な教会のあり方を検討してみるとほとんど同一のものであることがわかる。そこでは教会、あるいは、理想の社会の全構成員が共通の価値観に結ばれて調和的に存在しているということである。ホミヤコーフ研究で優れた業績をあげたフランスの研究者グララチューは、ホミヤコーフの教会では愛による生々とした信仰の果実としての内的統一が強調されるのたいして、チャアダーエフの教会では統一性（それも外的な）が重視されていると指摘しているが、この見解には同意できない。なぜなら、その外的な統一には神的イデーという内容が存在し、そこには神の国の伝統が流れており、したがって愛も自由も存在するはずだからだ。グララチューが誤ったのは、チャアダーエフがカトリシズムを選んだという事実をホミヤコーフの見解（カトリシズムを外的統一とみる見解）から批判してしまったためであろう。二人の教会観が本質的には類似したものであるのは、私見によれば、両者の思想がともにユートピア思想であるからで、問題はそのユートピアを西と東のどちらに見たかということであろう。

なぜ二人は異ったものに共通な理想の姿を見たのであ

ろうか。この問題に答えるためには、まず二人がなに故に統一性を持った理想の教会を理論化したのかということを考えてみなければなるまい。

すでに述べたように、チャアダーエフは西欧文化に触れ変質を余儀なくされていたロシア社会の不安を感じていた。西欧文化に触れてロシア社会が変質せざるをえなかったのは、西欧文化により優れた普遍性が存在していたからである。チャアダーエフの目には、ロシア社会は西欧社会に比べて劣ったものと映ったはずである。劣っているが故に、西欧文化に触れて変質を余儀なくされ、またそれ故にいよいよ不安定になってゆくロシア社会にあってチャアダーエフは、このような事態がいかにして生じたのか、またこの不安定さからいかにしたらロシア社会は逃れることが出来るのか、深刻に考えざるをえなかった。『哲学書簡』執筆のライト・モチーフはここにあったと思われる。ロシア社会の不安定さの自覚は、カトリシズムのもとにあたかも一丸となったかのように見える西欧社会の統一性の強調につながっている。彼が結局ロシアもこの西欧社会に加わるべきだと主張したのも、この圧倒的ともいえる西欧の強いイメージによるもので

あったといえよう。われわれは『哲学書簡』執筆時のチャアダーエフに、ロシアの西欧にたいする強い劣等意識を見てとることが出来る。彼が統一ある力強い社会を望んだのは、実際にはロシア社会にたいしてであつたろう。しかし、彼はその基盤をロシア社会に見出すことは出来ず、統一ある力強い社会は、カトリシズムを中心とした西欧社会により強調された形で投影されたように思える。

実際、この推測が的はずれではなかったことをわれわれは、チャアダーエフの『哲学書簡』から『狂人の弁明』(Apologie d'un fou)への移行を見ることによって確かめることが出来る。彼は『哲学書簡』の論理の中心であつた神的イデーの伝達という思想を修正し、ロシアの無伝統性(無歴史性)を「空白」ではなく「白紙」と解釈し、西欧の誤りを自らの将来において修正し、より優れた社会を創造する可能性をロシアに見たのである。これがロシア思想史上有名な「後進の優位」という発想であり、以後様々なロシアの思想家によって、様々なヴァリエーションによって繰り返されるものの始まりであつた。われわれはここに、チャアダーエフの西欧にたい

する深い劣等意識が逆転してくるのを見ることが出来るように思える。このように、彼のカトリシズム支持はロシア社会への絶望の裏返しともいえるものであつた。

ホミャコーフも西欧文化に触れて変質することを余儀なくされていたロシア社会の不安定さを十分に感じていた。というより、西欧文化に触れてロシア社会は歪められたとみなしたのである。次のような言葉を見てみよう。「ロシア社会では、表面的に、知識はとても多様化し、拡大し、知的能力は非常に進歩し、理解の明晰さと素早さは、かくも高次の段階に達したので、思わず驚嘆してしまふほどであるかのように思える」⁽²³⁾、ところが本当は、

「すべてのこれらの知識、これらの知的な活発さは不毛のままである」⁽²⁶⁾。ホミャコーフはロシア社会の知的な活動のみならず、文化的な活動全般が停滞し、不毛である⁽²⁶⁾とみなしていた。彼はその原因を西欧文化の輸入、模倣によるものと考えた。つまり、輸入された文化とロシア古来の生活との間に分裂が生じており、この分裂がロシア社会の文化的な不毛性を生みだしていると考えたのである。したがって彼の思想の課題は、いかにしてこの分裂を克服するかにあつた。そして、その方法は、今後は

西欧文化の輸入、模倣をすべてやめるということであった。しかし、西欧文化には優れた普遍性とその故に優れた浸透性があった。そこでホミャコフは、この力にたいしてロシアにひとつの統一ある自立した文化原理の存在を証明する必要にせまられたのであった。彼が統一性を持った理想の教会（社会）を理論化せざるをえなかった理由がここに存在すると思えるのである。またわれわれは、彼の作業の根底に、この西欧文化にたいしてロシア文化を擁護しようとする、彼のみならずスラヴ主義全体の文化防衛的な姿勢を見てとることが出来るように考えるのである。

以上考察してきたように、チャアダーエフにおいても、ホミャコフにおいても、彼等をして統一性を持った理想の教会を理論化せしめたものは、西欧文化に接して分裂を余儀なくされたロシア文化とロシア社会の現状であった。

ここで、二人が同じ問題意識を持ちながら、なぜ結論において異なったものになったかについて答えてみよう。まず第一に、思想の内容からすれば、この問題は明白である。チャアダーエフにおいてはロシア社会は一元的、

あるいは単層的であったが、ホミャコフでは、ロシア社会は二元的、あるいは二重構造を持つものであったということである。つまり、ホミャコフは、ロシア社会は西欧化した上層と、いまだロシア古来の生活を続けている下層（ナロード）からなるものとみなしたが、チャアダーエフにおいては、ロシア社会はホミャコフのいう上層でしかないものであった。チャアダーエフが貴族主義者の風貌をそなえていたのもこの理由による。以上のことをひとことというなら、チャアダーエフからホミャコフの移行にあって、ナロードが発見されたということである。チャアダーエフにおいては、ロシア社会への絶望はただちに自らのユートピアをロシアの外部、すなわち、西欧中世に投影せざるをえないことになった。一方、ホミャコフは、ロシア社会の不毛性の元凶が西欧化した社会の上層部であるとし、自らのユートピアをナロードに移行しえたのである。

しかし、思想内容から見い出されたこの答えは十分なものとはいえないように思える。なぜならすでに述べたように、この二人の思想家の思想はともに非常に強い心理的な動機モチベーションによって規定されていたからである。チャ

アダーエフの場合、まず最初に存在したのは西欧文化への深い劣等感情、さらにロシア社会への絶望、「余計者」的感情、今日の言葉でいえば神経症的な心理状態などが存在した。『哲学書簡』はこれらの感情を理論化したものとさえ思えるのである。ホミャコーフの場合も、彼の思想の全体像を検討してみると、「ロシアと西欧」問題においては、始めからロシアの優位が確定しており、あたかも良い持札がテーブルの上に次々と並べられるかのようにロシア優位の理由が提出されている。またホミャコーフにおいては、特に正教の影響が決定的であった。彼は小さい頃から正教に深く帰依し、それは一生生涯揺ぐことがなかった。

このように見てくるならば、チャアダーエフにおけるカトリシズム、ホミャコーフにおける正教の選択は、両者の気質の相違といったものも考慮しなければならぬもののように思える。ホミャコーフの場合、すでに指摘したように正教が決定的であった。しかし、当時他の多くの思想家も正教に触れたのであり、なに故に彼だけが、アメリカのスラヴ主義研究者クリストフが指摘したように、「三〇年代と四〇年代の人々」の中で、ベリンスキ

ー、ゲルツェン、バクーニン、イワン・キレーエフスキー、ユーリー・サマーリン、コンスタンチン・アクサーコフなどと異って、一生涯自分の原理——信仰において動揺することがなかったのか。この問いに答えることは出来ぬ。ベルジャーエフの如く、「ドグマチツクな頑固さが彼の全人格に及んでいた」⁽²⁸⁾とでも指摘しておくより他にあるまい。一方、チャアダーエフの場合、カトリシズムの選択は、すでに検討した諸点を考慮してもその理由を明確にすることは難しい。実際、彼は終生カトリックには改宗しなかったのである。

最後はひとつ指摘しておきたいのは、両者が若い時代に獲得した教養の質の微妙な相違である。すでに見たようにチャアダーエフは、『哲学書簡』を西欧ロマン主義の影響を受けた諸思想を利用して書きあげた。この点では彼には明らかにロマン主義の影響がうかがわれるといえる。しかし、彼の青年時代の教養からして、コイレが指摘したように、「チャアダーエフは一八世紀の精神がロシアをまだ支配している時代に育った。彼はフランス化した世代、コスモポリタン、普遍主義者の世代に属している」⁽²⁹⁾という側面が存在したのである(ちなみに、チ

チャアダーエフは一七九四年生れである)。一方、チャアダーエフより一〇歳年下のホミャコーフには一八世紀の精神はほとんど見られないように思える。ここでは、一八二二年のナポレオンのロシア遠征とそれにたいするロシアの勝利により、ロシアの民族感情が高揚していた時期にホミャコーフが青年時代の教養を得たこと、また西欧ロマン主義の影響がこの頃強まっていたことも大きな意味を持っているだろう(ちなみに、シェリング哲学の影響を受けたサークル「愛智会」がつくられたのは一八二一年である)。ホミャコーフには民族主義とロマン主義の影響が強いといえるのである。チャアダーエフが民族(ナロード)に自己の思想の基盤を置かず、カトリシズムという普遍的な原理にロシアをたくすことが出来たこと、すなわち、ロシア民族という枠から離脱しえたことは、その原因を彼の一八世紀的精神に見い出すことが出来るかもしれないのである。もっともわれわれは、チャアダーエフにおける一八世紀の精神から一九世紀の精神への移行、すなわち、普遍主義から民族的なものへの移行を『哲学書簡』から『狂人の弁明』への移行のうちに読み取れることを知っているのである。

5 結論とあとがき

チャアダーエフとホミャコーフの教会論を検討することによって以下の諸点が明らかになったと思える。(1)両者の教会論はともにただ宗教上の問題を扱ったものではなく、社会のあり方を論じたものであったこと。(2)両者には、西欧文化に接し、変質を余儀なくされたロシア社会の混乱をいかに解決するかという問題意識があったこと。(3)両者はこの問題を統一性を持った教会(社会)を理論化することによって解決しようとしたこと。チャアダーエフは普遍性と統一性を持ったカトリシズムによって結合された西欧社会というユートピアを、ホミャコーフはロシアのナロードの中に正教共同体というユートピアの可能性を理論化した。(4)思想的にはチャアダーエフからホミャコーフの移行において、ロシアにおけるナロードの発見があったこと。(5)両者それぞれの選択には個人的な資質の相違とともに、時代精神の影響、すなわち一八世紀の普遍主義、コスモポリタンの精神から民族主義、ロマン主義への移行の影響が見られること、などである。

祖国戦争の勝利による民族感情の高揚、ナポレオンを追って西欧に入り、西欧文化に身を持って触れた多くの若い貴族達の帰国、農奴制の経済的弊害の顕在化といった諸要因は、「ロシアと西欧」問題を先鋭化させた。チャアダーエフの『哲学書簡』はこの問題をセンセーショナルな形で明確化したといえる。本論が扱ったチャアダーエフからホミャコフへの移行は、チャアダーエフが明確化したこの問題へのスラヴ派的な解決への移行でもあった。両者がこの問題を教会論の観点から考察したという類似性は、しばしば西欧派と目されるチャアダーエフの西欧派とはいえない特殊な立場を明らかにしている。また社会の比較の問題が教会の比較の問題として論じられたことは、時代の制約性をあらわすものともいえようが、ロシアでは一九世紀の後半においても、ウラジーミル・ソロヴィヨフが、「ロシアと西欧」問題の解決を「公同の教会」(Всеобщая Церковь)の観点からはかるといふ作業をなして時の思想に大きな影響を与えている。またチャアダーエフからホミャコフへの移行は、ナロードの発見でもあり、教会という理想社会がナロードと結合されてゆく過程でもあった。さらにこの過程はロ

シアにおける共同体の評価への道を開いてゆく過程でもあった。ナロードのイメージと共同体はスラヴ派からナロードニキへと伝えられ、スラヴ派が持たなかった現実的な力を獲得することになる。

このようにチャアダーエフからホミャコフへの移行は、後のロシア思想史上の歩みを決定する重要な一步であった。

(1) (2) Pierre Tchadaev, *Lettres philosophiques, adressées à une dame, présentées par François Rouleau*, Paris, 1970, p. 87.

なお、『哲学書簡』の日本語訳として、外川雄男氏が「スラブ研究」(北海道大学法学部付風スラブ研究所紀要)のNo. 6~9(一九六二年—一九六五年)に発表されたものがある。これは、第一、六、七書簡についてはゲルシェンツォン(M. Гершензон)編集による *Сочинения и Письма П. Я. Чадаева*, (Москва, 1913) のフランス語テキストからの翻訳、第二、三、四、五、八書簡については、一九三五年にシャホフスコイ(Д. Шаховской)が『文学遺産』(Литературное наследство)に翻訳して発表したロシア語訳からの翻訳である。

(3) Tchadaev, p. 104, 訳語「始源衝撃」は外川氏訳のものを用いた。

- (4) Ibid., p. 117, シヤホフスコーイはこの語を「世界的意識」(мировое сознание)と訳して、またフットナー (R. T. McNally) の同様に world consciousness と表記して、(Chadaev and His Friends, Florida, 1971, p. 181)。「普遍的意識」は外川氏の訳語であるが、内容からこの訳語が最も適当と思われる。
- (5) *История философии в СССР*, в пяти томах, Москва, 1968, т. II, стр. 262
- (6) (7) Tchadaev, p. 124
- (8) シヤブダーエフの思想に対する伝統主義の影響については、ウォリッキナ等の指摘がある。Walicki, A., *The Slavophile Controversy*, translated by Hilda Andrews-Rusiecka, Oxford, 1975, p. 87
- また、フットナーの指摘がある。McNally, R. T., op. cit., p. 181
- やうにフットナーの影響については、ケネーの言及がある。Quénet, C., *Tchadaev et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris, 1931, pp. 149—155
- なご、これらの思想と『哲学書簡』との関係については、著者の修士論文「シヤブダーエフの『哲学書簡』と『狂人の弁明』」(未刊)、『一橋大学図書館、昭和五五年』を参照された。
- (9) Tchadaev, p. 49
- (10) Ibid., p. 49
- (11) Ibid., p. 49
- (12) ホミャコフの思想の全体像については、著者の博士課程終了論文「ホミャコフ研究、その思想の全体像」(未刊)、『一橋大学図書館、昭和五八年』を参照された。
- (13) フイリオフエ(Hilique)は「子からめ」を意味するラテン語。それ以前までの父から聖霊が派出するという句に、西欧ではこの語が加えられ、父と子から聖霊が派出することになった。ホミャコフによれば、このことは八世紀のヌズインで始まったという。またこのフイリオフエの挿入は五八九年のトレード司教会議で成文化され、この決定をローマ教会が受け入れることになった。
- (14) Хомиков, А. С., *Полное собрание сочинений*, в восьми томах, Москва, 1900—1911, т. II, стр. 100
- (15) Там же, стр. 101
- (16) Там же, стр. 53
- (17) Там же, стр. 12
- (18) Там же, стр. 57
- (19) Там же, стр. 107
- (20) Там же, стр. 112
- (21) Там же, стр. 52
- (22) Там же, стр. 52
- (23) Там же, стр. 56

- (78) Gratioux, A., A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile, *Les doctrines*, Paris, 1939, p. 115 n
- (79) (80) ХОМЯКОВ, Т. I, СТП. 34
- (81) Christoff, P. K., *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism*, vol. I, A. S. Xomyakov, Mouton & Co., 1961, p. 25
- (82) БЕРДЯЕВ, Н., *Алексе́й Сте́панович Хомяков*, Москва, 1912, СТП. 49
- (83) Koyré, A., *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris, 1950, p. 31
- (一橋大学大卒院博士課程)