

《スラヴ主義者，A. C. ホミャコーフ の思考法の特徴について》

清 水 昭 雄

1. 問題の設定

N. リャザノフスキーは、スラヴ主義思想の特徴として、様々の問題を「われわれ」と「彼等」という2つのグループの対立の形態で考察するという、思考形態の二分法をあげた。⁽¹⁾ここで「われわれ」といわれるのは、ロシア、あるいは、スラヴに属するものであり、「彼等」というのは西欧に属するものことである。

スラヴ主義者，A.C. ホミャコーフの思想もその全体像を分析してみると、このリャザノフスキーの図式にぴたりとあてはまる。彼の思想を貫いているのは、ロシアと西欧の対立においてロシアの優越を論証しようとする絶えることのない内的な要求であった。ホミャコーフにはリャザノフスキーが指摘したような二分法が存在する。さて、本稿が論ずるのは、ホミャコーフがこの二分法によりながらロシアの優位を論証しようとする時に、きわめて特徴的な思考法を使用するということである。それを簡潔に述べるなら、西欧に属するものの主たる特徴は分裂であり、ロシアに属するものそれは統一（分裂のなさ）であり、したがって後者の方が優れているという思考法である。以下このことを彼の思想の具体的内容にそって論じてみよう。

2. 民族論の観点からの「ロシアと西欧」問題の解決

ここでいう「ロシアと西欧」問題とは、西欧文化⁽²⁾にたいしてロシアはいかなる態度をとるべきかという問題である。事実、ホミャコーフの思想の課題はこの問題の解決にあったし、また彼の解答は常に西欧文化にたいするロシア文化の優位と、それ故、もうこれ以上の西欧文化のロシアへの輸入と模倣はやめるべきだということであった。

発表された彼の論文を辿ってみると、この「ロシアと西欧」問題が、異なった3つの観点から考察されている3つの時期が見い出される。第1は民族論の観点から、第2は宗教・教会論の観点から、第3は哲学・認識論の観点からのものである。

第1の民族論の観点からの時期は、1840年代後半であり、彼の最初の長編論文『ロシアについての外国人の意見』⁽³⁾(1845年)と他の長編論文『外国人についてのロシア人の意見』⁽⁴⁾(1846年)、『ロシア芸術派の可能性について』⁽⁵⁾(1847年)、『英国についての手紙』⁽⁶⁾(1848年)などが書かれた。

彼の民族論の中心は民族有機体説である。すなわち、民族とはひとつの有機体であり、人々はその中の諸器官として有機的につながりあっているという考えである。「人はただ民族との生々とした交流の中においてのみ、利己的な死んだような孤独から脱するのであって、大きな有機体における器官としての意味を得るのである」⁽⁷⁾。そして本来の社会とは、ホミャコフにとって、この民族を基礎として成立するものである。「人間の孤立性とは、無力さのことであり、自己の民族から切り離された者は、たとえいかに多くの人々に取り囲まれていようが、また自分自身を社会の一員であると考えていようが、彼は自分のまわりに砂漠をつくりあげているのだ」⁽⁸⁾。彼にとっては民族を異にする者達が入り混ってつくられた社会は真の社会とはいえないものであった。

次に文化とはこの社会、民族が創造したものとされる。「文化は社会全体の、民族全体の共同の成果であり、力である」⁽⁹⁾。また文化は民族の生活が必要において作りだしたものであって、決してその逆ではないと主張される。文化の集团的、全体的性格と生活の文化にたいする先行性の指摘がホミャコフの文化観の特徴となっている。

今、文化の一部門である芸術についてみると、彼によれば、芸術作品とは一人の芸術家がつくり出したものではなく、民族全体がつくったものとなる。また芸術作品の形式と内容ともにその民族がつくりだすものであって、形式だけでも他の民族がつくりあげたものを借用するという考えは否定される。これは彼のいう「形式主義」⁽¹⁰⁾で、形式という枠を強制的に与えることによって、生命のある内容を殺してしまうのである。

やはり文化の一部門である学問についてみてみよう。ホミャコフは学問を「実証的学問」と「洞察的学問」にわける。そして後者の方が前者より優れた

もの（人間の精神と関係するから）とする。そしてこの「実証的学問」を除いたすべての学問にも、民族性の刻印が打たれていると主張する。「 $2 \times 2 = 4$ （また燃焼とは物質と酸素との化合である等）」といったことを例外として、学問のあらゆる真理は、他の人々からわれわれに伝えられる際に、それらの人々が属している民族性によって規定される形式、見本、表現においてなされる⁽¹¹⁾。

以上述べたことから文化の輸入の不当性が主張されることになる。それは「有機体への非有機的原理の導入⁽¹²⁾」、また形式を持ち込んだ際は「形式主義」となって、その有機体（民族）を死に至らしめてしまう危険性を持つのである。

さらに社会発展の問題も民族の有機体性の観点から説明される。しかしこの際には有機体性は時間性、つまり伝統、慣習といった点でも考えられる。「有機的、歴史的、生命的な力⁽¹³⁾」と「自己の過去を信じない個別的、分析的な力⁽¹⁴⁾」のバランスのよい民族が発展するという考えであるが、あくまでその基盤は有機的な力とされるのである。

慣習についていえば、それは民族の有機体性を良好に保つものであって、「儀礼的な統一」、「真の統一に達するための手段」、それ以上に「（真の統一の）目に見える姿⁽¹⁵⁾」というべきものとされる。

このようにホミャコーフは、有機体性を持った民族に基づく本来の社会のあり方を考えるが、この観点から「ロシアと西欧」問題を解決しようとする。

まずロシアについてであるが、ホミャコーフによるとロシア社会は、表面的には、「知識はとても多様化し、拡大し、知的能力は非常に進化し、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うほどであるかのように思える⁽¹⁶⁾」。ところが実際は、「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⁽¹⁷⁾」。そしてこの理由を文化と生活が分裂しているためと主張する。分裂しているのは西欧の文化を輸入、模倣しているからである。

しかし、ホミャコーフはロシアにおけるこの分裂の特殊性を指摘する。ロシアではこの分裂は、西欧の文化を輸入した社会の少数からなる上層部分と、今もロシア独自の生活を続けている多数からなる下層部分との分裂であって、生活と文化との分裂が社会全体に及んでいないということである。これを彼は特別の幸運と見なす。上層部分が受け入れた西欧文化を捨てればいからである。そしてこの実現を呼びかけることがスラヴ主義の使命であると彼はみなし

た。

ところで、なぜロシアの下層部分が保持している独自の生活に戻ることが望ましいとされるのであろうか。ホミャコフはこの時期（第1期）では、これを社会関係のあり方から説明する。すなわち、西欧の契約的な社会関係にたいして、ロシアには精神的、兄弟的な関係が存在するとする。「われわれの慣習の中には、古くからスラヴの共同体概念の中にあつたあの統一、すなわち、ゲルマンのドルジーナの契約の観念、あるいは、形式的なローマ法の契約の観念（すなわち、外的な公正〔著者〕）ではなく、自然的で精神的な友好関係と内的な公正の観念からなるあの統一の影響がみられるであろう⁽¹⁸⁾」。このようにロシアの共同体における統一が指摘される。

一方西欧とは契約にもっぱら基づく社会、したがって一面的な社会である。なぜなら、人間と人間との関係は決して契約関係によってのみ規定されるはずのものではないからである。またこの一面性は先に述べた「形式主義」でもあつた。この一面性が他の一面性、つまり、契約に反対する一面的な自由への志向を生みだしており、西欧では統一（契約による）と自由が分裂しているとされる。さらにそこでは先にあげた有機的な力が個人の力に切り崩され、個人がバラバラになっているのである。このように西欧社会では分裂と個別化が進行していると主張される。

このように2つの社会が比較され、ホミャコフは社会（民族）の有機体性という観点からすれば、共同体における統一を持つロシアは、分裂し個別化してゆく西欧社会にまさると考えるのである。

こうしてこの第1期は、民族の見地から「ロシアと西欧」問題が解決された時期であつた。

3. 宗教・教会論の観点からの「ロシアと西欧」問題の解決

「ロシアと西欧」問題が宗教・教会論の観点から解決されるのは、1853年、55年、57年にフランス語で書かれた、同名の3論文『西欧教会についての一正教徒の見解⁽¹⁹⁾』においてであつた。これらはいずれも論争的な論文で、正教の立場から、西欧のカトリシズムとプロテスタントイズムが批判される。しかし、正教の立場を知るには、ホミャコフがロシア語で書いたただひとつの教会についての論文『教会はひとつ⁽²⁰⁾』を検討する必要がある。そこには本来の教会のあ

り方（正教の立場）がよく示されているからである。

ホミヤコーフは理性の力では教会というものは理解できないと指摘しながらも、様々な概念を使用して教会の姿を説明しようとする。それらの概念をあげてみると、「統一性」、「不変性」、「真理」、「相互的な愛」とその表現形態としての「祈り」、「自由」の6つである。⁽²¹⁾

まず最初の3つが意味するところは、教会はあるまとまりを持った全体であり、それは不変であり、また真理だということである。「教会とその信徒は、信仰の内なる知識によって、神の霊である自己の精神の統一性と不変性を知っている」⁽²²⁾、また、「教会自身は誤らない、なぜならそれは真理であるから」⁽²³⁾。なぜこれら3つが教会に保証されているのかといえば、それは教会の中に「神の霊」⁽²⁴⁾が存するからであり、教会には神の特性が与えられているわけである。このように彼の教会観の根底には「神の霊」が存しており、このことが彼の教会観を知的に理解することを困難にしている。

次に「相互的な愛」とその表現形態である「祈り」は、ひとつの統一体である教会（キリストの体）において、その構成員を結びつける「教会の血」といわれるものである。

最後に「自由」であるが、この概念は「相互的な愛」によって結びつけられた統一体としての教会ではとりたてて浮び上ってくるものではない。ホミヤコーフがこの概念を使用するのは、西欧の2つのキリスト教との関係が問題となる時のことである。

世上名高い「ソボールノスチ」⁽²⁵⁾という概念は以上の6つの概念の総体と考えればよいだろう。ホミヤコーフはこの本来の教会のあり方から西欧の2つのキリスト教を批判する。

彼の西欧教会の批判の原点は東西両教会の分裂の時点に置かれる。彼はこれがフィリオクエ問題⁽²⁶⁾を始めとしたローマ教会の独断的行為によるものとする。これは部分の全体への反抗であり、上にあげた教会の重要な特性である「統一性」の破壊であった。そしてこの行為の中に、ローマ教会における教皇制の成立と、プロテスタントイズム発生の原因を見てとり、またそこに「合理主義」⁽²⁷⁾の存在を指摘した。

まず教皇制の成立は次のように説明される。「教会全体にたいして西欧の教会が持ちえた権利を、この西欧の教会にたいしてその管区が持ちうるようになって

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えるようになった⁽²⁸⁾。そして、個々の人々がすべての他の人々に同じ権利を持つようになった。ここでいう「権利」とは自己の判断で勝手に教義を変えるという権利である。このように部分の全体にたいする反抗をひとたび認めただために、全秩序が破壊され、アナーキーな状態が生じ、これを收拾するために人為的な権威をつくらざるをえなかったとされる。これが教皇制である。「かくしてローマカトリックは、自分自身でその制約を感じずる原理以外に分裂にたいする支柱を持たなかった⁽²⁹⁾」。

次にプロテスタンチズムの発生であるが、そもそも先ほどのローマカトリックの全教会にたいする行為そのものが、ホミャコフによれば、「プロテスト」であった。「全教会の中で、教義問題について自立的な決定の権利を持ってしまった部分的、私的、あるいは、地域的な見解というものは、その中にプロテスタンチズム、すなわち、相互的な愛に基づいた統一性への生きた伝統から切り離された探究の自由、という立場とその是認を含んでいた。このようにして、ローマ教会はまさにその発生の時点に自らをプロテスタンチズムとして表明したのであった⁽³⁰⁾」。こうして一個のプロテスタントであったローマ教会は、自らを支えるために権威を持ち出した（教皇制）が、現実のプロテスタンチズムはこの権威に反抗して、信仰の自由なあり方を求めたとされる。ここで西欧の2つのキリスト教の特徴となる権威と自由の問題に触れておこう。

ホミャコフによれば、教会には決して権威は存在しない。「教会は権威ではない、神が、キリストが権威ではないように⁽³¹⁾」。この権威があらわれてくるのはすでに述べた理由によるものであった。一方自由も本来の教会ではとりたてて意識にのぼるものではなかった。自由が問題になったのは権威が生じたためであった。

プロテスタンチズムは権威の外在化したものとしての制度としての教会、「見える教会」を否定して、「見えない教会」と「聖書」を持ちだしたが、ホミャコフはこれにたいして次のように反論する。そもそも「見える教会」とは本来の教会（正教）では決して権威の象徴でもなんでもない。「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⁽³²⁾」。したがってプロテスタントの批判は的外れである。また「聖書」についてであるが、聖書は教会という統一体における伝

統の中でのみ意味を持つものであって、その外部にあっ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」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「フェチズム」⁽³³⁾だとホミャコーフは述べている。

こうしてプロテスタンチズムは、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まれたのは、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った点にあるとホミャコーフは考えた。

かくして全教会から分裂することによってローマ教会が成立した。この教会は統一を保つために権威にたより自由を失った。プロテスタンチズムは失われた自由を求め、ローマ教会の強制された統一すら失ってしまった。こうしてプロテスタントはばらばらの砂粒のような存在になってしまった。次のようなホミャコーフの言葉は三者の特徴をよくあらわしている。「実際、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」⁽³⁴⁾。

このようにホミャコーフにとって、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。最初に教会の統一性の破壊、部分の全体への反抗が存在したわけであった。そして、このような全体性、統一性を破壊するような思考法をホミャコーフは合理主義と呼んだ。

ホミャコーフが合理主義という場合、そこで考えられているのは、有機的な全体を構成している諸部分の中で、悟性的な部分が力を持ち始め、それが他の部分にまで支配的な力を及ぼし、全体の調和的な統一を破壊するということである。この合理主義の哲学・認識論的な批判は次の時期になされる。この時期では、ホミャコーフがカトリシズム、プロテスタンチズムともに合理主義の産物であるとみなしたことを指摘しておこう。

教皇制や教皇の無謬性の規定は、教会の本来の統一性を破壊してしまったため統一を保つために悟性的に考案されたものとされる。一方プロテスタントでも悟性的に「見えない教会」や聖書を持ち出したとされ、「プロテスタント的悟性の自由」と批判される。「このようにして、数世紀にわたって争っている両者（ローマ教会とプロテスタント [引用者]）は論理を押し立てて進んできたし、また進んでもいる。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」と結論される。⁽³⁵⁾

このように第2期では、正教の立場から西欧の2つのキリスト教が批判されたが、ともにもとはひとつのものの片割れとなって分裂しているカトリシズムとプロテスタントを持つ西欧より、分裂のない正教を持つロシアの方が優れていると主張されているのである。

4. 哲学・認識論の観点からの「ロシアと西欧」問題の解決

この時期に属するホミャコフの論文としては、『キレーエフスキーの文中に発見された諸断片』⁽³⁶⁾（1857年）、『哲学の領域における現代の諸現象について、サマーリンへの手紙』⁽³⁷⁾（1859年）、『サマーリンにあてた哲学についての第2の手紙』⁽³⁸⁾（1860年）がある。

すでに述べたように、この時期には合理主義の問題が哲学的に扱われるのだが、この時期以前のホミャコフの哲学に関する議論と比較すると、そのレベルがずっと高まっているのに気づかずにはいられない。この理由はスラヴ主義における哲学者といわれるイワン・キレーエフスキーの遺稿、『哲学の新しい原理の必然性と可能性について』⁽³⁹⁾が1856年に発表されたことによる。ホミャコフは明らかにキレーエフスキーから発想を得ており、それを発展させようとしたのである。この点では、キレーエフスキーがスラヴ主義の哲学の基礎を置き、ホミャコフがそれを発展させたというベルジャーエフが正しい。⁽⁴⁰⁾

この時期には主に2つのことがなされている。第1は、アリストテレス以来続いてきている西欧哲学の最高峰をドイツ観念論哲学と位置付け、それを合理主義の哲学と規定し、その限界を示すこと。第2は、その合理主義の哲学を越えた新しい哲学の可能性を示すことであった。本稿ではドイツ観念論批判と正教に内在する認識について述べる。

ドイツ観念論批判では、カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルが批判される。

ホミャコーフによれば、カントは「思考する我」をそのまま承認したが、このことは大きな功績であった。しかし、この「思考する我」が「人間という直接的存在」⁽⁴¹⁾ではなく、すでに思考の産物であると批判される。

次にフィヒテは、「我」と「非我」を区別し、「我」を積極的な原理とし、「非我」はその「我」に否定されてゆくものと把握したが、ホミャコーフはここに「意識」と「現象」の分裂をみた。また、この「我」の「意識」のみが自立性を持ち、存在への権利を持つことが批判される。

シェリングはこの分裂した「意識」と「現象」の和解者、「現象と意識の間の理性的な諸関係の復興者、したがって、精神の全一性⁽⁴²⁾の再建者」と高く評価されるが、それはシェリングの同一哲学の時代のことで、後期シェリングは神祕主義への移行として否定的に評価される。

このようにドイツ観念論の歩みが跡付けられるが、ホミャコーフによると、これらの哲学者が理性と考えていたものは、実は悟性の反映にすぎない、つまり頭の中で創作されたものであった。カントのいう「思考する我」も、フィヒテの「我と非我」も、シェリングのそれらを結びつけるものもすべて悟性のつくりものと見なされる。「本質性や自立性は、明らかに抽象的にあらわされており、存在は概念における反映としてあらわれている」⁽⁴³⁾。こういった観念論の流れの中にヘーゲルが登場するのは、ホミャコーフによれば全く自明であり、ヘーゲルはこれら先行者の帰結であった。ヘーゲルにたいするホミャコーフの批判は次のようなものである。

ヘーゲルは単純なもの、日常的なものから出発し、「悟性的弁証法」⁽⁴⁴⁾を駆使して、最後に「存在」というものに達する。しかし、この「存在」は実は全く内容を持たない、本質を持たないものであって、正しくは「非存在」と呼ぶべきものである。これをヘーゲルは「概念」と呼んで、あたかもなにか生命を持つもののように考えた。「抽象的存在に精神を与えた」⁽⁴⁵⁾。そしてこの「概念」からすべてが生まれだしてくる。またこの「概念」は個々人の認識における「概念」であるばかりか、すべてに共通の、現実的に認識する精神の認識における「概念」でもある。かくして、「認識することが存在することである、あるいは概念の可能性がすべての存在の原理である。これがまさにヘーゲルの体

系である⁽⁴⁶⁾」。

このようにヘーゲルはドイツ観念論の完成者として、「実体」を持たない「概念」からすべてを生み出すという離れ技を演じたが、窮極的なものが「実体」を持たないため、それ以上の発展が望めなくなってしまった。ここにドイツ観念論のみならず、西欧の哲学そのものがついに行き詰りに達したとホミャコフは考えた。

またホミャコフは、当時力を得つつあった唯物論を、ヘーゲルの哲学では失われていた「実体」として、「物質」を持ち出したものとみなした。しかし、「物質」は分割されうるし、その部分は全体より小さい、したがって実体にはなりえない、また「物質」がいかにして「思考」に移行しうるかという問題点もあり、いずれにせよ唯物論の術語の規定は曖昧で本格的な哲学にはなっていないと考えた。こうして唯物論はヘーゲル哲学の「実体」のなさを克服できず、依然として西欧哲学の出口なしの状態は続いているというのがホミャコフの状況認識であった。

ホミャコフは、西欧の哲学は出口なしの状態にあるが、その原因が思考の不徹底さや曖昧さにあるのではなく、可能な限り明晰に自己の論理を追求してきた結果としてこの事態に陥ったことを重視する。つまり、西欧の思考の根本的原理になにか誤りが存在すると考えた。そしてそれをドイツ観念論の哲学者の思考に共通な抽象性、悟性的性格にみてとり、その思考が「現実」を取り逃しているためだと主張する。

ホミャコフによれば、この抽象性が生じ、「現実」が取り逃されるのは次の2つの理由によるものであった。

第1に、ドイツ観念論では、認識対象は認識主体にとって否定的なものとしてあらわれてくる。次に認識主体はこの対象を否定（規定）する、したがって、この際認識対象はすでに「可能的なもの」になっており、そこでは「現実」は失われている。「認識は現実の可能的なものの領域、すなわち法則への翻訳なのである」⁽⁴⁷⁾。またこの認識では、把握された「可能的なもの」を「現実的なもの」とみなすから、逆に「現実的なもの」は「可能的なもの」になってしまう。

第2に、上に述べたのと同様の過程が精神の内部でも生ずる。つまり、認識にたずさわる部分のみが積極的な意味を持ち、精神の全体、あるいは精神の他の部分は否定のうちに置かれる。そしてこの認識にたずさわる部分とは悟性で

あって、ここでは悟性が精神の全一性を破壊している。

このようにドイツ観念論の認識にあっては、精神のうちの悟性のみが、自己の否定的（規定的）能力を行使し、認識対象を現実の姿ではない形で認識しているとされる。この悟性による全体性の破壊が合理主義と呼ばれたことはすでに述べた通りである。

こうしてドイツ観念論（合理主義）的な認識を批判して、これを越える認識の可能性を示すことがホミャコフの次の課題となる。

ホミャコフによると、悟性的な知なら、それは認識対象の否定によるものであるから、認識対象から離れて存在しうる。しかし、現実をとらえた知というのは、いわば認識と対象の完全な一致であり、それらは相互的な規定性によるものであって、一方のみが存在することはない。ここでは一種の主客未分の状態が想定されているように思える。ホミャコフはこれを「内的な知」、「直接的な知」、あるいは「⁴⁸信仰」と呼んだ。

ホミャコフによれば、このような知にあっては、認識対象は悟性ではなく、精神全体と一致していなければならない。そこで「精神の全一性」⁴⁹ということが問題になる。ドイツ観念論では悟性のみが力を持っていたために、この知が得られなかったのである。

ホミャコフが悟性以外のもので認識に重要な意味を持つものとしてあげたのが、意志と愛である。

意志は通常認識には関係ないとされるが、ホミャコフの考えではそうではない。「意志は、認識される諸対象の存在、あるいは変化が、それから生ずる基盤の違いを明らかにすることによって、我からくる我と、我からくるのではない我を規定する」⁵⁰。つまり、現実中存在する対象も、認識主体の中で生じたものも、同じように「我」としてあらわれるが、それらがどこから生じたものであるのかを区別するのが意志とされる。この意志はすでに述べた「信仰」という直接的な知の領域で大きな意味を持つという。というのは、この主客未分の状態にあって、「我」と外界を区別するのはこの意志だからである。

次に認識における愛の指摘であるが、ベルジャーエフはこれを高く評価して、「ホミャコフは愛、キリスト教徒の教会的な交流の中に認識の源泉と規準をみた。これは非常に深くまた勇敢なことである」⁵¹と述べている。しかし、認識における愛の持つ意味の指摘は、『キレーエフスキーの文書中に発見された諸

断片』の最後の数ページほどで述べられたにすぎず、それ以後の2つのサマリンへの手紙でも展開されていない。またその2ページあまりにおける記述にしても、「愛の交流は真理の把握にとって有用であるばかりでなく、完全に不可欠である。真理の把握はそれに基づいているのであり、それなくしては不可能である」と述べられているばかりで、認識理論に組み込まれているとはいえない。しかし、愛が彼の教会論と認識論を結ぶものであるという点では大きな意味があるといえよう。

このようにホミャコフは「精神の全一性」の必要のために、意志と愛をあげたが、その他の精神諸能力が「信仰」という直接的な知にあっつかいなる意味を持つかは明らかに出来なかった。これはキレーエフスキーも同様であって、結局この考えはひとつの直観の域を出なかったといえるだろう。⁽⁵³⁾

こうして、ホミャコフはドイツ観念論に代表される西欧的思考（合理主義）の二重の分裂、精神の内部における分裂（悟性の優位）、とその結果生ずる主客の分裂、というより認識主体による対象の否定（規定）による現実の取り逃しを批判し、それを越えるものとしての「信仰」という認識のあり方を示そうとした。この認識においては、精神の内部における分裂のなさ（精神の全一性）と、それ故主客の分裂も存在しないのであった。最後に、この「信仰」がホミャコフの場合正教の中に存在するものであったことを指摘しておこう。

5. 結 論

以上で3つの時期について検討してきたが、これら3つの時期を通じて同一の思考法が存在するのが明らかになったと思える。第1期では共同体における友好的統一の原理を持つロシアが、民族の有機体性という点では、分裂している西欧より優れていることが主張された。第2期では、西欧の2つのキリスト教、カトリシズムとプロテスタントイズムがそれぞれ権威による統一と自由という形で分裂しているのにたいして、正教がキリストの体としての統一性を保持していることによってその優越性を持つとされた。第3期では、西欧の二重に分裂した合理主義にたいして、「信仰」という分裂のない認識の可能性が正教のうちに見いだされた。

これらを通じてみられるのは、西欧に属するものが分裂しているのにたいして、ロシアに属するものが分裂のなさ（真の統一）の故により優れているとす

る思考法である。本稿ではホミヤコフにおけるこの特徴的な思考法の存在を指摘するとどめるが、この思考法がスラヴ主義全般に存在するものなのか、またスラヴ主義一般について指摘される、ロマン主義（特に有機体論）的性格、保守主義的性格、家父長的性格、ゲマインシャフト的性格といかなる関係を持つかという点については今後の研究の課題としたい。

(注)

- (1) Riasanovsky, N. V., *Russia and the West in the Slavophiles*, Harvard University Press, 1952, p. 60.
- (2) ここでいう「文化」はロシア語の просвещение で「文明」と翻訳する場合もある。
- (3) *Мнение иностранцев о России.*
- (4) *Мнение Русских об иностранцах.*
- (5) *О возможности русской художественной школы.*
- (6) *Письмо об Англии.*
- (7) Хомяков, А. С., *Полное собрание сочинений*, в восьми томах, Москва, 1900-1911, т. I, с. 101.
- (8) там же, с. 90.
- (9) там же, с. 27.
- (10) 原語, формализм
- (11) Хомяков, Пол. соб. т. III, с. 219.
- (12) Хомяков, Пол. соб. т. I, с. 61.
- (13) Хомяков, Пол. соб. т. I, с. 128.
- (14) Там же, с. 128.
- (15) 引用された3文とも, Там же, с. 100.
- (16) Там же, с. 34.
- (17) Там же, с. 34.
- (18) Там же, сс. 98-99.
- (19) 原文はフランス語で書かれた。 *Quelques mots par un Chrétien orthodoxe sur les communions occidentals.* 本稿では全集のロシア語訳によった。
- (20) Церковь одна.
- (21) 原語はそれぞれ, единство, неизменность, истина, взаимная любовь, молитва, свобода.
- (22) Хомяков, Пол. соб. т. II, с. 4.
- (23) Там же, с. 4.
- (24) 原語は, дух Божий.
- (25) 原語は, соборность. ちなみにホミヤコフ自身はこの語の形容詞形 соборн-

ый という語しか使用していない。

- (26) Filioque は「子からも」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た。ホミャコフによれば、このことは8世紀のスペインで始まり、それ以後広まったという。
- (27) 原語は рационализм.
- (28) Хомяков, Пол. соб. т. II, с. 100.
- (29) Там же, с. 101.
- (30) Там же, с. 50.
- (31) Там же, с. 53.
- (32) Там же, с. 12.
- (33) Там же, с. 107.
- (34) Там же, с. 112.
- (35) Там же, с. 56.
- (36) *По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского.*
- (37) *О современных явлениях в области философии, Письмо к Ю. Θ. Самарину.*
- (38) *Второе письмо о философии к Ю. Θ. Самарину.*
- (39) *О необходимости и возможности новых начал для философии.*
- (40) Бердяев, Н., *Алексей Степанович Хомяков*, Москва, 1910, с. 24.
- (41) Хомяков, Пол. соб. т. I, с. 263.
- (42) Там же, с. 290.
- (43) Там же, с. 291.
- (44) 原語, *разсудочная диалектика*. Там же, с. 265.
- (45) Там же, с. 265.
- (46) Там же, с. 292.
- (47) Там же, с. 271.
- (48) それぞれ原語は *знание внутреннее, непосредственное знание, вера.*
- (49) 原語は *цельность духа.*
- (50) Хомяков, Пол. соб. т. I, с. 275.
- (51) Бердяев, *op. cit.*, p. 127.
- (52) Хомяков, Пол. соб. Т. I, с. 280.
- (53) キレーエフスキーは次のように述べている。「信仰的思考の主要な特徴とは、精神のすべての個々の部分をひとつの力にまとめあげようとする志向、そこでは理性も、意志も、感情も、良心も、美も、真も、驚きも、欲望も、正義も、慈悲も、知性のすべてもひとつの生きた統一へと流れ込み、そしてそのようにして、人間の本質的な個性が始源的な分裂のない状態に復帰するような存在の内的な中心を探求することにある」。Киреевский, И. В., *Полное собрание сочинений*,

в двух томах, Москва, 1911, т. I, с. 275.

(筆者の住所：〒165 中野区若宮2-36-5 若宮ハイム12号)