HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	E.トルベツコイ『ウラジーミル・ソロヴィヨフの世界観』の考察
Author(s)	杉浦, 秀一
Citation	メディア・コミュニケーション研究, 64, 1-20
Issue Date	2013-03-27
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/52627
Rights(URL)	http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.1/jp/
Type	bulletin (article)
File Information	01_SUGIURA.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

E. トルベツコイ『ウラジーミル・ソロヴィヨフの世界観』の考察

杉　浦　秀　一

はじめに

ウラジーミル・ソロヴィヨフの思想を研究する際、エウゲニー・トルベツコイの『ウラジーミル・ソロヴィヨフの世界観』[1] は、常に言及される著作である。それは、ソロヴィヨフの思想を体系的に論じた最初の著作であるばかりか、その後のソロヴィヨフ解釈の基本的枠組を提供した著作である。この著作を如何に評価するかによって、ソロヴィヨフ研究者それぞれの立場が定められるといっても過言ではない。

周知のとおり20世紀初頭の、いわゆる「ロシア宗教ルネッサンス」において、ソロヴィヨフの思想的影響は甚大であった。しかし、ソロヴィヨフ思想のどの側面を継承するのかを巡って、С. ブルガーコフ、П. フローレンスキー、С. フランク、Н. ベルジャーエフらの間には深刻な見解の相違があった。トルベツコイの著作は、このような「ロシア宗教ルネッサンス」期のソロヴィヨフの思想的遺産の継承をめぐる争いの中で生まれた。

小論は、この著作の分析を通じて、トルベツコイが、ソロヴィヨフの思想的遺産のいかなる側面を継承したのかを考察することを目的とする。それによって、「ロシア宗教ルネッサンス」期の思想状況の一端が明らかとなろう。しかし、小論の「最終的意図」はそれにとどまらない。筆者は、この著作がソロヴィヨフ研究の枠組みを規定しているだけでなく、ゼンコフスキーの『ロシア哲学史』の基本構想に決定的な影響を与え、その結果、19世紀初頭から20世紀中葉までのロシア哲学史の理解そのものを現在においても規定している作品と考える。しかし、筆者のこの「最終的意図」は、小論では提示されるだけであって、論証はされない。論証は続編でなされる。その意味で、小論は筆者の考察の前半部分にあたる。

1　出版の経緯 —— ソロヴィヨフの「遺産」をめぐる争い

『ウラジーミル・ソロヴィヨフの世界観』は1913年に出版された。第一巻は３月、第二巻は６

1　Е. Н. Трубецкой. «Миросозерцания Вл. С. Соловьева», тт. 1-2, М., 1915.

月に。ソロヴィヨフ没後(1900年)、ロシア思想界においてソロヴィヨフへの関心はむしろ増大し、ソロヴィヨフに関する多くの文献が現れた。しかしそれらは、体系的なものではなく、部分的論点についての記述であった。トルベツコイの著作は、ソロヴィヨフ哲学を初めて体系的に論じたものであり、しかも、思想上も、私生活においてもソロヴィヨフに最も親しい友人によって執筆された点で、大きな注目を浴びた。[2]

著作は難産の末に生まれた。その理由の一つは、トルベツコイ自身の「内面的困難」である。「私のすべての世界観は彼との精神的交流の中で形成された」[3] という一文をもって著作が始まるように、E.トルベツコイはソロヴィヨフの決定的な影響下に自己の思想を形成した。しかし彼は、ソロヴィヨフへの強い一体感とともに、彼に対する拭いがたい違和感を常に覚えてきた。彼の二つの学位論文『5世紀の西方教会における宗教的・社会的理想 —— 聖アウグスティヌスの世界観 ——』(修士論文、1892年)、『11世紀西方キリスト教の宗教的・社会的理想 —— グレゴリウス七世と同時代の政論家たちの著作における神の国の理念 ——』(博士論文、1897年) にしても、ソロヴィヨフがローマ・カトリックに傾斜し、「自由神権制」を唱道したことに違和感を覚えていたトルベツコイが、西欧中世カソリックの社会的理想の研究に、その答えを見出そうとしたものだった。ソロヴィヨフ没後も、一体感と違和感とのこの葛藤を続く。「一般的に、ソロヴィヨフとの不一致は、私の兄にも、私にもつねに存在していた。しかし同時にごく最近まで、私を彼から引き離すことを許さない強い障害を感じていた。このために1901年に、セルゲイの強い要請にもかかわらず、『哲学と心理学の諸問題』誌のソロヴィヨフ追悼号 (No. 56) に参加することを断った。当時私は、彼を私の見解とは別のものとして対置することも、彼の世界観を私自身のものとして述べることもできなかった。」[4] ソロヴィヨフ没後、モスクワで毎年開催されていたソロヴィヨフ追悼の集会に、彼はもっぱらソロヴィヨフの回想者として、参加し続けた。[5]

「やっと数年前に、この心理的障害は突然、一挙になくなった。私はソロヴィヨフから距離をおく可能性、彼の見解を私の見解からはっきり区別し、私の世界観と同じ部分と、本質的に異なる部分とについて語りうる可能性を感じた。」[6] と彼は述べる。「数年前」とは、1909年のことである。この年の夏からソロヴィヨフの思想の「体系的」研究に彼は没頭する。きっかけは、ブルガーコフたちの、『道標』(1909年刊行) に続く論集出版の企てであった。民族主義を主題としたこの論集に、彼はソロヴィヨフについての論稿をもって加わることとなった。論集出版

2 同年に、Э. Л. ラドロフが、『ウラジーミル・ソロヴィヨフ —— 生涯と作品』を出版する。しかし、これはソロヴィヨフ哲学を体系的に考察するものではなかった。

3 Том 1, Стр. 1.

4 Том 1, Стр. 7.

5 А. А. Носов, Вступительная сатья, Том 1, сс.1-14, А. А. Носов, История и судьва «Миросозерцания Вл. С. Соловьева», Том 2, сс.565-593 参照。

6 Том 1, Стр. 8.

の計画は頓挫したが、彼の研究は続けられ、1910年３月、モスクワ宗教・哲学協会の集会で、著作の最初の構想が表明された。翌1911年のイタリアでの資料収集をへて、1912年、最初の草稿が完成した。草稿は『プーチ』誌の社主 M. K. モロゾワに送られた。

難産の第二の理由は、彼をとりまく外的状況であった。最初の草稿には、『プーチ』誌の同人たちへの、特にブルガーコフへの強い批判が含まれていた。トルベツコイは、ブルガーコフとストルーヴェの「新スラヴ主義」に強く反発していた。モロゾワは、同人たちの分裂を恐れ、トルベツコイに次のような手紙を送る。「ロパーチンも、ラチンスキーも、それがあまりに論争的であることを心配しています。ラチンスキーは、ブルガーコフについてあなたが、いくつかの箇所で、ブルガーコフは十字架を背負っていない、彼の思想は聖物冒涜へと至ると述べているのを、ひどく悲しんでいます。ブルガーコフとあなたとの論争は大変実り豊かで、重要なものだと思います。しかし、それは著作ではなく、雑誌と講演に限ります。著作の中では、問題が客観的に提起され、解決されるためには、強すぎますし、深すぎるでしょう。」[7]

彼女の助言に従い、トルベツコイは、著作からブルガーコフに対する「攻撃のあらゆる痕跡を削り取った」。彼はモロゾワに宛て次のように書いた。「一気にソロヴィヨフ論の序論を書き上げました。そこでは、知的生活全体の決算としてのこの著作の意味を説明したほかに、『プーチ』同人に関して、心からの、きわめて多くの微妙な外交政策があります。彼らに対する関係を規定する必要があったのです。なぜなら私の本は、その論争的部分において、多くが、彼らに反対する方向にあるからです。」[8] 1913年３月、著作は『プーチ』社から出版された。

反響は大きかった。C. フランクはそれを肯定的に評価しながらも、「永遠なものと時間的なもの、天上的なものと地上的なものの間の」厳格な二元論の立場に立つトルベツコイと、自分との深い断絶を指摘した。[9] ベルジャーエフは、トルベツコイへの批評論文「地上と天上のユートピア」を執筆した。ベルジャーエフによれば、トルベツコイは、ソロヴィヨフの「弁証法的・神権制的体系の破壊という（正当な）事業において、厳格に維持され、首尾一貫した合理主義の立場から、正しい結論を引き出した。しかし哲学者の（ソロヴィヨフの）人格の謎を解く鍵を与えることはできなかった」。トルベツコイの著作は、ソロヴィヨフの「汎神論的意識のあらゆる痕跡を取り除くこと、現世の実体的神性についての学説のあらゆる名残を駆除すること」に向けられた。しかし、「汎神論と二元論の矛盾はいまだかって決して最後まで合理的に克服されたことがない。トルベツコイ公の誤りは、彼がこの矛盾を、思想の自明性によって克服できると、この問題を合理的に解決できると信じていることにある。」その結果「トルベツコイ公は、地上のユートピア主義を破壊して、神の王国への道をすべて閉ざし、それによって、地上のユー

7 Том 2, Стр. 581.
8 Том 2, Стр. 581.
9 С. Франк. Новая кника о Вл. Соловьеве. Русская молва. 1913. №131, 24, апр.

トピアを『天上のユートピア』へと変えた。」[10] ベルジャーエフは、トルベツコイの著作の全体的枠組を批判したのである。

これらのソロヴィヨフ理解の本質にかかわる批判に、トルベツコイは答えなかった。奇妙なことに彼が答えたのは Э. Л. ラドロフと Л. М. ロパーチンに対してだけであった。しかし、ラドロフは当時一流の思想家とは認められていなかったし[11]、ロパーチンは、彼の主要な敵ではなかった。

A. A. ノーソフは、トルベツコイとロパーチンの論争の中に、1910年代におけるソロヴィヨフの遺産継承をめぐる、二つの立場を見る。第一は、ロパーチン、ラドロフの立場である。彼らはソロヴィヨフの思想を高く評価しつつも、それをロシアの哲学の発展における一段階とみなした。第二は、トルベツコイなどの立場であるが、彼らは、「ゼンコフスキーの機知に富んだ、そして正確な表現によれば、ソロヴィヨフの全一性の概念の『知性を魅了し、服従させる催眠状態』に陥り、そしてまさにこの概念の上に固有の哲学体系を根拠づけることが不可欠で、(そして可能である)とみなした。この場合、(一見するとパラドキシカルに見えるかもしれないが)ソロヴィヨフの遺産はきわめて価値あるものとはいえ、それでも、それに対して自由に、創造的に取り扱うことが許される補助的素材であるのは、自然なことであった。まさにこのようにトルベツコイはソロヴィヨフの哲学を受け取った。これに対して、ラドロフと特にロパーチンは反対した。」[12]

このような、一方にソロヴィヨフの思想を一時代の遺産として固定的に、つまり過去のものとして捉える人々を、他方にその遺産を継承し、現在において発展させようとする人々を対置し、両者の対立を軸として『ソロヴィヨフの時代』のロシア思想を読み解くという視点に、筆者は同意できない。

ノーソフのゼンコフスキーからの引用も不正確である。彼は、ゼンコフスキーの、表現は似ているが意味の異なる二つの部分を混同している。[13] トルベツコイがソロヴィヨフの「酒盃」に

---

10 Н. А. Бердяев. О земном и небесном утопизме. Русская Мысль. 1913. №9. отд. 2.

11 彼は、ソロヴィヨフの親しい友人であり、ソロヴィヨフ10巻著作集 (1903) の編者である。ソロヴィヨフ著作集第9巻の彼の論文「ウラジーミル・ソロヴィヨフ、伝記的概観」(Радлов, Э. Л. «Вл. С. Соловьев. Биографический очерк» в Соб. Соч. Вл. С. Соловьева Том 9, Спб. 1907, сс.1-55) は、興味深いものである。例えば、ソロヴィヨフの思想の時代区分に関して、トルベツコイによる区分が、現代の研究者たちのスタンダードとなっているが、トルベツコイよりも前に、ラドロフがそれを行っている。彼はソロヴィヨフの活動を三期に分け、第一期 (1882－1888)、第二期 (1888－1895)、第三期 (1895－1900) としている。しかしラドルフは、トルベツコイのように、ソロヴィヨフ思想の「内在的」発展の諸段階として、時代区分をしてはいない。彼によれば、第一期は、「主として宗教的・教会的問題に関心を持つ」時代、第二期は「政治特に民族問題に関心を持つ」時代、第三期は、「学問的・哲学的仕事に復帰する」時代である。これは、確かに「外面的」区分ではある。その反面、ソロヴィヨフの思想を、内在的発展段階の枠組みに無理に押し込めるという弊害を免れている。

12 Том 2, Стр. 586.

13 第一の部分は、E.トルベツコイを論じた章の最後の文章である。「恐らく、ソロヴィヨフへの従属が、E.トルベツコイ公の哲学的創造における内的なブレーキであり、ソロヴィヨフの構想 (концепция) が彼を盲目に

酔ったのは、確かである。しかしソロヴィヨフの「全一性」概念に酔ったのではない。「全一性」概念に酔ったのは、フローレンスキーやブルガーコフであり、トルベツコイは、(そして、ゼンコフスキーも)、「全一性」概念を、少なくともブルガーコフが理解する意味での「全一性」概念を、ソロヴィヨフの思想から取り除こうとしたのである。[14] ソロヴィヨフの遺産を巡る争いは、ソロヴィヨフ哲学における全一性概念を受け入れるか、否かにあった。ノーソフは、この点を見逃している。トルベツコイとロパーチンが激しく、かつ長期間にわたって論争したとしても、またそこで、ソロヴィヨフとの「友情」や「親愛の情」が繰り返し語られようが、事の本質はそこにはない。

トルベツコイの『ソロヴィヨフの世界観』出版の翌1914年に、フローレンスキーの『真理の柱と礎』が出版され、「宗教意識のアンチノミー性」に関する論争が展開される。前述したように、ベルジャーエフによれは、トルベツコイの誤りは、「汎神論と二元論の矛盾」を、「思想の自明性」によって克服しようとし、「この問題の合理的な解決可能性を信じていること」にある。思想の「自明性」「合理性」に「アンチノミー性」が対置され、「全一性」の哲学が大きな反響を呼ぶ時代が到来していたのである。思想の「自明性」「合理性」の擁護者トルベツコイは、思想のアンチノミー性を唱道するブルガーコフ、フローレンスキーと対決することになった。遺産争奪戦の主戦場は、ここにあった。

2　トルベツコイとソロヴィヨフの距離 —— 時代区分の問題

主戦場がロパーチンとの間にあったのではないとしても、[15] ロパーチンの批判は、トルベツコイの著作への、本質的な批判を含んでいる。ロパーチンは、第一論文の最初で、次のように述

した。トルベツコイは徐々に、この酒盃から解放されていった。そして彼がそれから開放されればされるほど、彼の哲学的才能はより強力に発揮された。しかし、彼は最後まで、ソロヴィヨフの酒盃を投げ捨てる運命にはなかった。」(Зеньковский, В. В. История русской философии. Л. 1991, Т.2, Ч.2, стр. 113.) 第二の部分は、「全一性の形而上学」と題された章にある次の文章である。「『全一性』概念の復活の主導権は、(ロシアのみならず、全ヨーロッパ哲学においても) ソロヴィヨフに属している。—— そして彼から、ロシア思想において、思想家たち (умы) を魅了し、己に服従させている、この概念の催眠術が由来している。」(Т.2, Ч.2, стр. 181.)

14　厳密にいえば、トルベツコイがソロヴィヨフの思想から取り除こうとしたのは、ソロヴィヨフの「汎神論的」要素であり、「全一性」概念ではない。ロパーチンとの論争で彼は次のように述べている。「私の哲学のすべての基本概念、**全一としての絶対的なもの** (強調 —— 杉浦)、第二の絶対的なもの、神人、ソフィア、世界精魂、等は、一部は全面的にソロヴィヨフのものであり、一部は彼の学説の加工である。その際、彼の後期の哲学は私に極めて近く、ここで私は、故思想家が最後まで語り尽くしえなかったこと、あるいは考え尽くしえなかったことを、ただ語り尽くそうと、試みただけであった。」Том 2, Стр. 474.) しかし、汎神論的要素の排除は、「全一性」概念の排除につながらざるを得ないとするゼンコフスキーの見解に、私は同意する。トルベツコイ自身が「全一性」概念を、受け入れたとしても、それはただ用語の上だけか、あるいは、ソロヴィヨフの理解するものとは内容的に異なる概念をとして、であると考える。

15　論争の展開は以下の通りである。ロパーチンは論文「Вл. С. ソロヴィヨフと E. H. トルベツコイ公」を『哲学と心理学の諸問題』119号と120号掲載する。(前者を第一論文、後者を第二論文とする) トルベツコイは、

べる。「大変残念なのは、トルベツコイ公の著作の中に、ソロヴィヨフの見解の叙述と、ソロヴィヨフと絶えず論争する著者自身の世界観の基礎付けという、二つのまったく異なるテーマが編みこまれていることである。これによって、作品の中に、望ましくない二重性が持ち込まれただけでなく、さらに悪いことに、これを介して作品の中にまったく不必要な論争的激情が現れる。…弱点、論争点がおのずと前面に出され、反対に、深く、独創的で、鋭い点が、トルベツコイ公がソロヴィヨフに同意しない場合には —— そしてこれはしばしばあるのだが —— 四散し、希薄となり、消え去る。…以上から、著者自身が、望んでもいない結果が出てくる。彼は、ソロヴィヨフを天才、偉大な哲学者とよび、全体としてソロヴィヨフをきわめて高く評価する。しかし私は本気で心配するのだが、仮にいつか、どの党派にも属さない、思慮深い、新しい読者が、ソロヴィヨフの見解をトルベツコイ公の著作によって、はじめて知ったとすれば、彼に次のような疑念が感じるのではないかと。『しかし、どこにソロヴィヨフの**天才**があるのか？』『ソロヴィヨフは、様々なぼんやりしたパラドクスの…創出者に過ぎないのではないか？』」[16]

ここには、二つの批判がある。第一は、トルベツコイとソロヴィヨフの距離に関する批判であり、第二は、ソロヴィヨフの魅力が伝えられていないという批判である。ロパーチンのこの批判は、「一般的に言って」正しい。著作において、トルベツコイは、ソロヴィヨフの思想を記述しつつ、同時に、自分の思想を展開している。ソロヴィヨフの思想と自分の思想が絡み合い、区別されていない。そしてまた、この著作が、ソロヴィヨフの魅力を十分伝えているとも言い難い。

ところが、トルベツコイにとってこれは許しがたい批判である。著作は、ソロヴィヨフの人と思想をめぐって苦闘した、彼の「人生の果実」である。しかも、トルベツコイとソロヴィヨフは、思想的に一体であると彼は確信している。だから、ロパーチンが「トルベツコイ公は、ソロヴィヨフについての著作を書くのを数年延期して、まず自分の世界観についての著作を書くべきだった」と語ったとき、彼が「ソロヴィヨフと無条件に区別されるような私の哲学的観点を、私は持っていない。」[17]（強調 —— E. T）と述べ、ラインホルトやフィヒテに、最初に自分の考えを展開してからカントについて語るように、プラトンに、自分の世界観を叙述した後で、ソクラテスについて語るように要求していることと同じだと反発したのである。トルベツコイにとって、自己の思想とソロヴィヨフの思想を区別して語ることは、心情的にも、原理的

同誌120号に、ロパーチン第一論文に対する反論「Вл. С. ソロヴィヨフの世界観に関する問題によせて —— Л. М. ロパーチンの論文について」を掲載する。続いて、ロパーチンは、同誌123号に、やはり同名の「Вл. С. ソロヴィヨフと E. H. トルベツコイ公」を発表する。（第三論文）内容的には、前の論文とは異なり、トルベツコイへの反論と、自己の哲学的立場の説明が大部分を占める。対して、同誌124号で、トルベツコイは論文「Вл. С. ソロヴィヨフと Л. М. ロパーチン」を発表する。激しい論争の後、両者は生涯和解することは無かった。

16 Том 2, Стр. 399-400.

17 Том 2, Стр. 474.

にも不可能なのである。著作は『ソロヴィヨフの世界観』と題されているが、実際には、『ソロヴィヨフ＝トルベツコイの世界観』なのである。「研究者と研究対象の距離を、適切に保つべし」という研究の一般的公準は、ここでは通用しない。彼にとって、ソロヴィヨフに「内在する」ことは、自己に「内在する」ことと同じであった。ソロヴィヨフの思想をソロヴィヨフ死後のトルベツコイの観点から批判する叙述も、彼にとっては、首尾一貫してソロヴィヨフに「内在的」なのである。先ほどロパーチンの批判を「一般的に言って」正しい、と限定をつけた理由もここにある。

トルベツコイは、個人ではなく、「普遍的理性」が認識の主体であるとみなす。「普遍的理性」に比べれば、個人は相対的存在である。彼にとって、ソロヴィヨフの認識と自己の認識を絶対的に区別する必要はない。それが普遍的真理を内包しているのであれは、その認識は個人を超越している。彼の哲学では、「我考える」と「我々が考える」の間に、絶対的断絶はないのである。真理が個人ではなく、普遍的理性によって認識されるのであれば、ソロヴィヨフが没しても、ソロヴィヨフの思想が他の個人（つまりトルベツコイ自身）に継承され、発展させられることに不思議はない。ここから、トルベツコイが行った、ソロヴィヨフ思想の時代区分と、それを巡る、ロパーチンとの論争の意味も明らかとなる。

しかも彼が叙述するソロヴィヨフに魅力がないということは、トルベツコイ自身の思想に魅力がないことを意味する。ロパーチンの批判に、彼が、尋常でないほど激しく反発し、我々からみれば少々辟易するほど些事にこだわるのも理解できる。

トルベツコイはソロヴィヨフの思想を、三期に分け、第一期を「準備期」、第二期を「ユートピア期」、第三期を「最終期」あるいは「肯定期」と名づけた。第一期の汎神論的哲学、第二期の自由神権制の実現を目指す実践活動が、第三期において克服され、様々な「地上的ユートピア」から解放されて、ソロヴィヨフは彼の思想発展の頂点に達する、というのである。[18]

ロパーチンは、これを批判する。「ソロヴィヨフの生涯において、自己の独創的で深遠な哲学的世界観 —— ロシア思想史における最初の自立的哲学体系を創造し、仕上げた時期すべてを（残念ながら、かなり短期間であったが）、トルベツコイ公は、彼の創作の準備期と名づける。読者は理解できない。何の準備なのか？　トルベツコイ公の図式によれば、次はユートピア期と名づけられる。本当に、ソロヴィヨフの哲学の意義は、彼のユートピア的空想の準備にあったのか？　確かに、トルベツコイ公の区分によれば、ユートピア期に続いて、最終期あるいは肯定期がある。それは同時に『失望あるいは絶望の時期』として描かれる。しかし、それは20年あまりの歳月によって、第一期から隔てられており、しかもトルベツコイ公自身の認めるところでは、完成した何ものも提示しなかった。そこに明確に表現されているのは、いくつかの以前のユートピアの拒否と、理論哲学における新しい方法と新しい解決の探求が認められるだ

18　Том 1, Стр. 95.

けである。その上、その意味と意義は、ただ謎である。」[19]

何の「準備」なのか？　これは、恐らく、ロパーチン自身が考える以上に、示唆的な問いである。トルベツコイは、第一期を「準備期」と名づけたのは、ソロヴィヨフ自身によると述べ、証拠として、1873年のE. K. セリョーヴィナ宛ての手紙を挙げる。トルベツコイは言う。「全生涯を通じて、哲学的労働はソロヴィヨフにとって、『準備仕事』以上のものではなかった。彼の活動の最初から最後まで、彼がそのために生きた偉大な課題は、彼にとって、神の王国の思弁ではなく、その実現にあった。」[20] また、「第二期を『ユートピア期』と名づけたのは、この理念の地上における実際の実現手段を説明する試みのためではなく、彼がその実現を、それに適合しない教会・国家組織の神権的形態の中での実現を夢見たからである。…最後に第三期を私が『最終期』と名づけたのは、この時期にユートピア的要素が剝がれ落ち、神の王国の基本的思想が、…世界の現実的終末として、最も深く、明確で、そしてその後まもなく没したソロヴィヨフにとって最終的な表現を獲得したからである。…かくしてすべてのこの時代区分は、ソロヴィヨフ自身にとって最も重要であり、また実際に最も重要であったものに由来している。ソロヴィヨフに内在的な観点から、それは唯一許容されるものである。」[21]

これにロパーチンは応える。「私は、ソロヴィヨフとE. K. セリョーヴィナの文通を十分よく知っている。しかし、真剣な研究者が、二十歳の恋した若者のナイーブな夢の中に、成熟期の彼の生涯の事業の周到な特徴づけを探求するなどと、私は決して期待しない。ソロヴィヨフが世界の変容を夢見たことは疑いない。しかし彼がそれを変革しなかったことも同様に疑いない。そして最初の自立的なロシアの哲学を彼は実際に創造した。私の目には、たとえ彼自身がこれを評価しなくとも、これが彼の生涯の本当の、強固な成果である。人の意図は、しばしば自分の生涯の事業と一致していない。しかしもちろん、そのことによって事業が無意味となるのではない。コロンブスはアメリカを発見しつつ、インドへの海路を探求した。しかしアメリカの発見を「クリストファー・コロンブスの準備期」と名づける歴史家について、我々はなんと言えばよいのか？」[22]

ロパーチンの議論はもっともである。ソロヴィヨフの興味深い作品の創作時期を「準備期」と名づけることによって、トルベツコイは、それらの作品の「自立的な」意義を、つまりソロヴィヨフの主観的意図を超えた意義を、否定する。ブルガーコフやフローレンスキー、あるいはベルジャーエフに霊感を与えたのは、ソロヴィヨフの『神人論』、『西欧哲学批判』、『全的原理の哲学的原理』等々であって、決して『三つの会話』ではない。[23]「準備期」か否かは、単に

19　Том 2, Стр. 418-419.
20　Том 2, Стр. 472.
21　Том 2, Стр. 473.
22　Том 2, Стр. 494.
23　例えば、ベルジャーエフは自身の創造的、能動的終末論を、修道士的・禁欲的終末論に対置する。「進歩主義

名称の問題ではない。それはソロヴィヨフの思想のどの部分を核心とみなすかの問題である。ロパーチンは、トルベツコイが準備期と名付けた時代こそが、ソロヴィヨフ哲学の核心的成果が生み出された時代であるとみるのである。

何の「準備」か？との問いに、トルベツコイは、神の王国実現の「準備」だと答えた。ソロヴィヨフは、その実現の道を語り終える前に没した。「ソロヴィヨフには、死を前にした予言的幻の中で把握された予感だけが与えられた」。[24] とすれば、「準備期」とは、ソロヴィヨフが語り終えなかった「ソロヴィヨフ思想」の準備期ということになる。トルベツコイは、ソロヴィヨフの思想を三つの時期に区分したが、実はその後の第四期、「ソロヴィヨフ没後のソロヴィヨフ期」が想定されているのである。もっと強く言ってもよい。この著作は、「ソロヴィヨフ没後のソロヴィヨフ期」の思想を確証するために叙述されたのである。それ以前の時期は、第四期から逆照射され、評価され、整理される。

3 「ソロヴィヨフ没後のソロヴィヨフ期」（第四期）

第四期は、ソロヴィヨフが没した1900年からトルベツコイが著作を刊行した1913年までの13年間である。著作の序文で言う。「思想の論理的行程だけが、我々（ソロヴィヨフと私 —— 杉浦）の間に境界線を引いたのではない。それ以上ではないとしても、少なくとも同程度に、本質的にソロヴィヨフに無縁であった新しい歴史体験、ロシアに生じた動乱の日々に我々が体験しなければならなかった新しい世界感覚もまた、それに境界線を引いたのである。ソロヴィヨフには、死を前にした予言的幻の中で把握された予感だけが与えられた。哲学的思惟の課題は、この新しい世界感覚に明確な論理的形式を与えることである。…ただこの新しい歴史体験の光の下でのみ…私の世界観をソロヴィヨフの学説から区別するこの変位が、…明らかとなっ

者と文化創造者が終末論的意識を好まないのは、この意識が巨大な歴史的課題を無為と否認とに引き渡すという理由からである。しかしこのことは、修道士的精神、ウラジーミル・ソロヴィヨフの『アンチ・クリストの物語』、或いは、K.レオンチェフの場合などに表現されたあの終末論的意識にたいしてしかあてはまらない。そしてまた、黙示録的気分はその大半が創造的課題の頽廃的無為と否認との姿をとったということは、言っておかなければならないことである。V.ソロヴィヨフが晩年に耽ったこの種の気分は、私にはまったく無縁である。私はかかる気分と戦うことを必要とみなした。…この種のイデオロギーの根底には、無気力、意気喪失、不安が横たわっている。意気喪失と不安の状態からは積極的なものは何ひとつでてこないのである。私にとって親縁なのは…人間の能動性および死の克服と結びついている N.フョードロフである。」ベルジャーエフ『わが生涯 —— 哲学的自叙伝の試み ——』（ベルジャーエフ著作集８）志波一富、他訳、白水社、1969年。407頁。ソロヴィヨフの『三つの会話』と「アンチ・キリストの物語」は、つまりトルベツコイにとって最も重要な作品は、修道者的終末論と、ベルジャーエフによって断罪される。反面で、ベルジャーエフは言う。「ウラジーミル・ソロヴィヨフの『愛の意味』に関する論文を私は非常に高く評価したし、今もなお評価している。これは多分、いままでに愛に関して書かれた最上のものである。」（同上、109頁）対してトルベツコイは『愛の意味』をまったく否定的に評価する。

24 Том 1, Стр. 8.

た。」[25]

この「新しい歴史体験」は、著作の「結語」で叙述される。「新しい民族が舞台に登場し、世界を血の流れで満たした。我々が彼らから蒙った敗北は、我々にとって外的運命の打撃であるだけでなかった。我々自身の内的罪の結果として、それは我々にとってさらなる破局のきっかけとなった。不成功の戦争の後に、残酷な血の暴力を引き起こした血の動乱が続いた。不幸な国に、社会的にも、真に政治的にも、革新を与えなかった革命は、戦争の時以上に、多くの失望を与えた。戦争によって、我々の国家体制の完全な破産が顕現したとすれば、その改革の試みの不成功によって、我々の社会的みすぼらしさ、我々の宿命的な民族的欠陥が露となった。今まで、スラヴ主義とナロードニキ主義は、ロシアは諸民族の中で、特別な、まったく例外的な社会的使命、地上に正義の王国を実現させるという使命を有している、という共通の夢想を持っていた。以前に、なんとしばしば耳にしただろう。この課題の実現は、ただ外的障害によって ―― 我々の改革的天才が現れることを許さない国家体制によって抑圧されているのだ、と。まさにこの国家体制が崩壊したのだ。『民族―神の体現者』(народ－богоносец) が自らの運命を決するため呼び出されたのだ。…しかしいったい、それがしたことは何か？」[26]「その (政治革命 ―― 杉浦) のすべての内容は、ただ否定に尽きていた。そのすべての知的富は、すでに十分語られつくし、一部はすでに生命を失った異国の思想の焼き直しに過ぎなかった。しかも、これらの思想を、歴史具体的な状況に適用するあらゆる試みは、根底において不成功であった。その力は、創造の中にではなく、アナーキーの中に、社会解体の恐るべき前兆の中にあった。」[27]

この時期、トルベツコイは、政治の舞台に登場する。彼の最初の時事論文は、1904年の Право 誌に発表された論文「戦争と官僚制」である。1905年の10月宣言後に、時の首相ヴィッテが、彼に文部大臣就任を要請したが、ヴィッテの首相解任によって、これは実現しなかった。その後、カデットに加わるも、まもなくそこから離れ、ブルガーコフらが編集主幹を務めていた『生の諸問題』に寄稿者として加わる。その後、自ら『モスクワ通報』を刊行するが、そこには後のプーチ社の中心的メンバー、ベルジャーエフ、ブルガーコフらが、加わっていた。1907年には、国家評議会の議員に選出される。

以上の歴史経験は、彼によれば、ロシア人にとっての「新しい啓示」である。その啓示の意味は「キリストとともに生きるためには、人類は、キリストとともに死ななければならない」[28] ということにある。「我々に生じたカタストロフィーが、あらゆる種類と形式のロマン的ユートピア主義に大打撃を与えた。我々の批判的時代に、ソロヴィヨフの学説を理解し、それに客観

25 Том 1, Стр. 8.
26 Том 2, Стр. 363.
27 Том 2, Стр. 363-364.
28 Том 2, Стр. 364.

的評価を与える時期が到来した」[29] のである。この歴史的経験によって、ソロヴィヨフの思想のユートピア的要素から、トルベツコイは最終的に開放されたという。[30] しかし、このようなトルベツコイの立場と彼の著作は、ラドロフやベルジャーエフの目には、革命に失望した穏健リベラルの気分の表明であると映じたのも、当然である。

4 「終末の哲学」：第四期の哲学

このような歴史的体験を総括して生まれたのが「終末の哲学」[31] である。それによってソロヴィヨフの思想は照射され、理解される。あるいは、この著作全体が「終末の哲学」の叙述である、といってもよい。内容は、以下の通りである。

⑴ 悪と世界の存在

終末の哲学の核心は、悪の実在性の問題である。[32] 世界は悪の中にある。この悪は、歴史過程の進展とともに消失していくような単なる現象ではない。[33] しかし、悪は神に由来するのではない。神は世界を創造したが、悪に対して責任はない。悪は世界が自らの自由において、神に逆らった結果生じたものである。「神は自己の本質において、世界から完全に自由である、あるいは離れている。他方で世界は自己の基礎において、永遠の神的本性から自由であり、離れている。」[34]

世界は神によって無から創造されたのであるから、自己完結した自立的な存在、つまり「実体」ではない。世界は「相対的実体」なのであって、この「相対的実体」の担い手が「世界霊

---

29 Том 1, Стр. 8.

30 ちなみに、彼はП. И.ノヴゴロツェフの著作『社会的理想について』に肯定的に言及している。「ノヴゴロツェフは、我々の時代が社会的ユートピアと社会的幸福説の全般的な破産によって特徴付けられると、説得的に示している」。(Том 2, Стр. 370.) トルベツコイとノヴゴロツェフとの関係については、今後の課題としたい。

31 Том 2, Стр. 275.

32 ポーランドの研究者ヤン・クラシツキも、悪の問題を軸にソロヴィヨフの思想発展をみる。ヤン・クラシツキ『神、人間および悪：ウラジーミル・ソロヴィヨフの哲学』(Ян Красицкий «Бог, Человек и Зла: Исследование фирософии Владимира Соловьева»M. 2009.) クラシツキは、前期ソロヴィヨフ哲学と後期哲学の「断絶」を強調し、ソロヴィヨフ哲学の頂点を『三つの会話』とする。この点で、トルベツコイの構想と重なるが、トルベツコイと異なり、悪の根源を「実存」により説明する。ソロヴィヨフが晩年になって初めて、人間の「実存的」性格に気づいた、と彼はいう。

33 Том 2, Стр. 251.
ソロヴィヨフは『神人論』などの初期の著作では、悪の実体性を認めていない。悪は事物の正常でない「関係」であり、その関係が正常なものに組み替えられた時点で、悪は消失すると考えられていた。このような悪の理解のもとでは、地上の秩序と天上の秩序が本質上同一のものとみなされる。晩年に、ソロヴィヨフは悪の「実在性」を承認するようになる。拙稿「ウラジーミル・ソロヴィヨフとオカルティズム」『スラヴ研究』52号、2005年、pp.177-204、参照。

34 Том 2, Стр. 376.

魂」である。個々の人間も、道徳的責任を持つ、従って自由を持つ。[35] しかし、個人の自立性と個体性は絶対的なものではなく、世界の主体たる世界霊魂の一部であり、その意味で、やはり「相対的実体」である。

⑵ 世界霊魂とソフィア

世界霊魂が世界の主体、つまり地上的存在であるのに対して、ソフィアは世界の「原型」であり、「永遠の神的イデア」である。その意味で神的存在である。ソロヴィヨフはしばしばソフィアを世界霊魂と同一視しているが、それは誤りである。[36] ソフィアは、地上的存在、つまり世界霊魂にあらかじめ与えられているのではなく、その最終目的、理想として「課されている」のである。つまりソフィアは存在ではなく当為である。

世界霊魂は理想に向かうことも、向かわないこともできる。[37] 世界とソフィアとの結合は、最初からその本性の中に与えられているのではなく、両者の自由の中で実現されていく。「二つの世界の相互関係についてのこのような理解だけが、キリスト教の魂をなす宗教的体験に対応している。」[38] そして最終目的、つまり理想に達したとき、世界霊魂はソフィアと一体化し、完全な実体となり、歴史は終わる。

⑶ 個人の認識と普遍的認識

我々がある対象を認識している場合、確実なことは、「私がある対象を認識している」、という「事実」である。この事実から、デカルトは主観の存在の実在性を演繹したが、それは誤っている。「認識の事実は認識主体の実在性を証明していない。」[39]

そもそも「主客」を区分する知は、我々の現存の意識には与えられていない。[40] 与えられているものは、我々が認識していると主張する「普遍性の形式そのもの」[41] である。認識のこの普遍性の形式は、認識しているという事実と分離不可能であり、かつそれはあらゆる直観的意識の事実と同じほど確実である。様々な感覚、感情、願望、表象が存在していることが確実だとすれば、普遍的意味の思考が存在すること、概念、判断、推論が存在すること、つまり理性が存

35 自由と道徳の関係に関するトルベツコイの議論は、カントを踏襲している。彼はカント哲学を全体として否定するにもかかわらず、自由論において、カントの議論が踏襲される。

36 ソロヴィヨフの思想において、ソフィアは中心概念であるが、様々に説明される。ソフィアと世界霊魂の関係も曖昧である。ロッセフはソロヴィヨフのソフィア概念を単一のものではないとして、それを10に類型化している。А. Лосев, Владимир Соловьев и его время. М. 1990

37 世界霊魂が「向かうことも、向かわないこともできる」理想＝ソフィアは、カント的な道徳法則を想起させる。世界霊魂の「自由」が強調されることによって、ソロヴィヨフのソフィア概念が持っていた、「実在的力」が失われている。

38 Том 2, Стр. 261.

39 Том 2, Стр. 210.

40 このトルベツコイの論理展開はフィヒテを想起させる。

41 Том 2, Стр. 215.

在することも同様に確実である。」[42] このようにして、「我考える」から、概念や推論の「普遍性の形式」が導出され、さらにそれら概念、推論を行う「理性」の存在が演繹される。

しかしこの理性は、誰の理性なのか？「我」の理性であるとは、まだいえない。「我」の思惟や判断は誤ることもあるが、その誤りを正す「理性」の普遍的形式は、その誤りの主体、つまり「我」から独立に、「我」に依存せずに、存在しなければならない。この机があると主張することは、それが意識にとって存在していると認めることである。…机は無条件的に正しい、制限されていない、従って普遍的な意識にとって存在している。…机の現実性について私が語りうるのは、ただ普遍的意識が現実に、無条件的なものの実際の現出として存在しているという前提においてのみである。」[43] この普遍的理性の主体が「世界霊魂」である。[44] 個々の「我」は、世界霊魂が持つ理性の、個別的な担い手に過ぎない。

⑷ 神の自由と人間の自由

神と世界は啓示によって結ばれている。啓示は、神と人間の両者の側からの自由で自発的な、相互的行為である。神の側からの自由な行為というのは、神は世界と因果関係によって、「必然的」に結び付けられているのではない、という意味である。神は自己の内的本質から、必然的に世界を創造したという議論は誤っている。シェリング哲学（そして初期ソロヴィヨフ哲学も）は、このような誤った議論によって汎神論に陥った。

人間の側からの自由な行為というのは、この啓示を受け入れるか否かは、人間に委ねられている、という意味である。マリアの受胎告知の物語がそれをよく伝えている。神の受肉は、神の永遠の意志によってだけでなく、マリアの同意によっても、条件づけられている。「『私は主のはしためです。お言葉どおり、この身になりますように』そして天使は彼女から去った（ルカ伝）。天使は神の意志が成し遂げられ、事実となった時に去った。しかしこれは聖母マリアの『なりますように』なしに不可能であった。人間の自発的で自由な献身なしには神人は出現しなかった。…聖書の物語の中で、人間的自由は、人間が自己から神人的統一の中へ持ち込む唯一の価値あるもの（ценность）として描かれている。ここでは、神から「最高の力」―― 無限の威力のすべての完全性が…由来している。…反対に、この統一の人間の側は、柔和な処女の無力な姿で描かれる。…彼女はそれ自身としては無である。」[45]「彼女の功績は、『神的運命』の結果ではない。その基礎には、彼女の自由な自己規定がある。[46]

---

42 Том 2, Стр. 215-216.

43 Том 2, Стр. 258.

44 彼の兄、セルゲイ・トルベツコイは、認識論からの演繹として「世界霊魂」を導出した。エウゲニー・トルベツコイは、もっぱら認識論に依拠する兄の議論に異を唱え、世界霊魂を存在論から導出する。しかし、認識の主体が世界霊魂である点では、両者は同じである。

45 Том 2, Стр. 262.

46 ロパーチンは、トルベツコイが、世界を変容したのはキリスト自身と考えているのか、それとも「すでに聖

⑸ 歴史進歩の意味

終末の哲学は、「あらゆる地上のユートピア、とりわけ進歩のユートピアと決別」[47] する。しかし、進歩のユートピアを否定することは社会生活から逃れ、隠棲することを意味しない。我々が理想とする「全的生活」は歴史の終末においてのみ可能であるが、終末を待ち望んで無為に過ごすことはキリスト教の理想とは相容れない。たとえ不完全なものとはいえ、地上で「全的生活」を打ち立てるように「努力する」義務が我々にはある。

それは二つの領域でなされる。第一は、「全的生活」を理念において先取りすることであり、「現実において分裂している諸要素をイデアにおいて統一する」ことである。このために、知的労働と芸術的創造がある。芸術的創造について、彼は述べる。「芸術を神の事業あるいは神秘術と見なす見解は、…消え去ってはならない。けだし、それは世界過程の宗教的理解の存在そのものに根ざしているからである。」[48]

第二は、社会改革、政治改革の実行である。「それ自体は神の王国の一部ではないが、国家は人間を神の王国の玄関先まで導き、神的内容を受け入れる容器を準備しなければならない。」[49] この観点から、トルベツコイは、教会と国家の分離、民族の自決、貧困の撲滅等の諸政策を提示する。彼はこれらの政策提言に続いて、次のように述べる。「人間は国家から逃避してはならないし、国家を完成化と上昇の道具として、活用しなければならない。この試みが将来において成功せず、国家が宗教を敵視する勢力の手中に移ることもよしとしよう。それでもやはり、それは国家に対するキリスト教徒の肯定的義務から彼を解放しない。キリスト教的観点からは、人間の努力の外的、世俗的結果は副次的意味を持つ。重要なものは上をめざす魂の努力そのものである。」[50]

5 『B. C. ソロヴィヨフの世界観』；苦難の航海の物語

彼は第三期を次のように性格づける。「外的側面からは、ソロヴィヨフの生涯の最後の時期は、失望と絶望の時代である。…しかし絶望は、キリスト教的世界観の深化とさらなる発展をもたらした。…この最終段階は彼の社会的理想と彼の地上的ユートピアとの間の内的闘争の中で経

母が世界を変容し、世界を神と統合し、人類の魂を善によって永遠に照らし、それによって神人的統合における自由の行為の保持者」となったと考えているのか、不明であると批判した。(Том 2, Стр. 497.) 対して、トルベツコイは、キリストと聖母は分かち難い有機的全体であり、キリストと聖母のどちらが世界を救ったのか、という問いを立てる者とは、「相互理解のための共通の言葉を持たない」(Том 2, Стр. 530.) と言い切る。

47 Том 2, Стр. 286.
48 Том 2, Стр. 293.
49 Том 2, Стр. 305.
50 Том 2, Стр. 308.

過した。ソロヴィヨフと彼の事業の意義を理解するために、なによりもまず、…この闘争の本質を解明しなくてはならない。」[51]

著作は順次、「この闘争の本質を解明」していく。第一期では、スラヴ主義のユートピアとシェリングの汎神論の影響が分析される。第二期では、彼の「神権制のユートピア」と「性愛のユートピア」の内実とその崩壊が、そして第三期では、すべてのユートピアの哲学的前提である、「魂の実体のユートピア」の崩壊が論じられる。「終末の哲学の光の下で、ソロヴィヨフのすべての地上的ユートピアは…次々に崩れ去った。いまや我々が見るのは、彼のすべてのユートピアの形而上学的土台をなす魂の実体のユートピアもまた、それらとともに灰燼に帰したことである。」[52]

彼によれば、ソロヴィヨフ哲学の根本的弱点は、神と世界との境界が曖昧なことである。これは、彼に影響を与えたシェリング哲学の結果である。ソロヴィヨフは(シェリングと同様に)、神から世界を演繹した。しかし「演繹」とは、人間の理性が、論理的因果関係に基づいて結論を導出する行為である。神から「演繹」する、ということは、神的本性が、人間理性によって把握可能であることを前提している。また、神と世界が論理必然的に結びついていることを前提としている。この観点からは、神は世界にたいして「自由」ではない。世界も神に論理必然的に結びつけられ、「自由」ではない。その結果、「神的世界の原型（＝イデア)」たる「ソフィア」が、地上的存在として「実体化」される。超時間的存在である「ソフィア」が、時間的存在の中に持ち込まれた結果、神的存在である「ソフィア」と、地上的存在である「世界霊魂」との関係が曖昧となる。

「悪への自由」は、ソロフィヨフによって、かろうじて認められるが、「善への自由」は認められない。「善への自由」とは、神へと近づく「自由」であるが、ソロヴィヨフにとっては、地上的存在が神へ近づくことは「必然的」だからである。「悪への自由」は、「錯誤」と同一視され、「善への自由」は「必然性」と同一視される。ここに、「進歩のユートピア」の根源もある。「全人類」が歴史発展を通じて、「必然的に」神に近づいていくとすれば、キリスト教徒であることは、神的世界へ入るための、必須の条件ではなくなる。「ゴルゴダ」の決定的な意味が、曖昧にされる。

これらの欠点は、生涯の最後に、ソロヴィヨフによって克服された。しかし、新しい体系を作る時間は残されていなかった。…これがトルベツコイの描くソロヴィヨフ像である。

これはきわめて体系的で首尾一貫した著作である。ロパーチンの比喩を借用して言えば、この著作は、ソロヴィヨフの苦難の航海の物語である。コロンブス（＝ソロヴィヨフ）が実際に到達したアメリカ大陸までの航路が順次実線で描かれ、アメリカからインドまでの点線で描か

51 Том 1, Стр. 95.
52 Том 2, Стр. 247.

れた未探査の航路が、トルベツコイによって航行される。彼は「新しい啓示」と「終末の哲学」に導かれ、ついに、インド大陸を発見した。しかし、彼方に見える陸地の影が、本当にインド大陸なのか？　残念ながら、「ロシア宗教ルネッサンス」期の多くの思想家たちは、トルベツコイがインド大陸発見しなかったばかりか、せっかく発見したアメリカ大陸をも見失ってしまった、と考えた。

おわりに

トルベツコイに、ソロヴィヨフの最も重要な著作は何かと問えば、彼は、少考して、『三つの会話』と、「理論哲学」をあげるだろう。[53] 次に、彼に、ソロヴィヨフの最も重要な理念は何かと問えば、「神人」の理念であると答えるだろう。[54] さらに続けて、「神人」の理念が、最もよく表現されている著作はなにか、と問うた場合、彼が、『抽象原理批判』、『神人論』、『全的知識の哲学的原理』、等々のどれをあげるにしても、『三つの会話』と「理論哲学」はあげないだろう。この二つは、神人の理念にまったく触れていないのだから。そしてどの著作をあげようが、彼は必ず付言するだろう。「この著作では、神人の理念は汎神論的歪曲から十分に解放されていない」と。ソロヴィヨフの最も重要な理念が、最も重要な著作の中で論ぜられておらず、また、その最も重要な理念は、常に歪曲されて、論ぜられている、奇妙に見えるが、これがトルベツコイの答である。

彼がソロヴィヨフ思想の核心とみなす神人概念も、トルベツコイのそれとは異なっている。伝統的キリスト教では、イエスのみを指す神人概念を、ソロヴィヨフは、すべての人間に拡大した。人間はおのれの内部に神的性格を有しているのである。しかしトルベツコイは、神人を再び伝統的キリスト教の精神で解釈する。その結果、「ソフィア」概念もプラトン的な「イデア」と同一視される。[55]「全一性」概念も、宇宙論的性格を失う。全一の言葉は多用されるが、神的

53　彼が「少考する」のは、『三つの会話』が理論的著作ではなく、「理論哲学」も、認識論の一部に触れた断片的性格のものに過ぎないからである。

54　トルベツコイは神人の理念をソロヴィヨフ思想の核心とみなしている。「この研究のすべての課題、反対に、彼の学説が生きていることを証明することにある。けだし、これらすべての、今日陳腐となった『歴史的ソロヴィヨフ』の夢想は、彼の中心的な、神人の理念に完全に矛盾しているからである。この理念は彼の学説の不滅の精神をなす。」(Том 1, Стр. 11.)

55　ロパーチンは、トルベツコイの「無からの創造」の議論において、「無」が実際には、実体化されて、あたかも「第一質料」のごときものと理解されていることを指摘し、プラトン的な二元論の立場に立っていると批判する。「重要なのは、彼が世界のために二つの原理を認めていることである。この承認において、もちろん彼が第二の原理を、その実現化の具体的形式において第一の神的原理の依存のもとに置いているということで、何も変わらない。大多数の哲学的二元論の学説の中で、第二の物質的原理が、第一の能動的、創造的原理との関係においてまったく受動的であることは、トルベツコイ公もよく知っているだろう。存在しているものの中の諸原理の二元性を、最も天才的で典型的な古代の二元論者プラトンは、そのように見ていた。」(Том 2, Стр. 447.)

世界と地上世界を包摂するその概念の広がりはもはやない。そして、人間の神的性格を説明する「第二の絶対的なもの」の概念は、地上世界の人間の「努力」に還元される。

トルベツコイは語る。「彼は前もって変体され、霊化された地上を見た。しかし恐らく、この光景の目もくらむばかりの明るさのために、初期と中期の活動において、二つの世界の間の距離を理解しなかった。あるとき彼が語ったことを、生き生きと思い出す。『理解できないことが一つある。神への恐れ（страх Божия）だよ。どうして神を恐れることができるのか、理解することを拒否するよ。』そして彼は、よく響く、そして奇妙な声で、大笑した。」[56]「彼の初期と中期において、神への恐怖は、いかなる場合においても、彼の創作の気分の中に見出せない。そこには彼の深く生を楽しむ魂が、完成した未来の変体と復活の生き生きした直接的感覚で満たされている。しかし彼は、神と罪深い地上の人間との距離の恐怖（ужас）を十分に感じていなかった。…彼はドストエフスキーの作品の中で、かくも強く響いている罪深い深淵の直接的感覚に欠けていた。『神への恐怖』への彼の無理解の中に、彼の笑いの中に —— もちろん、この聖なる恐怖に対してではなく、自分と自分の無理解に対する笑いの中に、子供的とは言わないまでも、無限に若いものが感じられる。」[57]

確かに、ソロヴィヨフは「神への恐れ」を理解しなかった。しかし、若きトルベツコイも、それに魅了されたのではないのか。「神への恐れ」を理解し、一切の「地上的ユートピア」と無縁で、社会改革に「努力」するソロヴィヨフに、どれほどの魅力があろうか？　ラドロフは、ソロヴィヨフが「ピコ・デラ・ミランドラの目で、人間を見る」[58] と述べた。同感である。ピコが『人間の尊厳について』で高らかに表明したに思想、人間が神と宇宙の媒介者であり、人間は絶対者と合流できるという思想こそが、ソロヴィヨフの哲学の魅力なのである。

小論に対して、ロパーチンがトルベツコイに向けたと同様な批判がなさるかもしれない。トルベツコイの著作の意味と魅力はどこにあるのか、と。

『ウラジーミル・ソロヴィヨフの世界観』は、ソロヴィヨフ研究の古典であり、ソロヴィヨフ哲学を理解するための貴重な証言、興味深い理論的分析がある。例えば、『善の弁明』の成立過程に関する詳細な分析がある。スラヴ主義についての興味深い考察がある。

しかし、著作の価値はそれに止まらない。著作は、ソロヴィヨフの「遺産」をめぐる闘争に加わった諸潮流のうちの一陣営を代表している。この陣営は、フローレンスキーやブルガーコフの陣営、ベルジャーエフやシェストーフの陣営、ロスキーの陣営等々と比べて見劣りがする。20世紀ロシア思想史の巨星たちのなかに、トルベツコイの思想的後継者はいない。ところが、ゼンコフスキーの『ロシア哲学史』を検討すると、両著作の類似点に驚かされる。ゼンコフス

56　Том 2, Стр. 358.
57　Том 2, Стр. 359.
58　Радлов, Э. Л. Стр. 23.

キーのソロヴィヨフ論がトルベツコイと似ている、ということではない。ゼンコフスキーの構想そのものが、トルベツコイの構想に重なっているのである。『ロシア哲学史』は、『ウラジーミル・ソロヴィヨフの世界観』の観点から19・20世紀のロシア思想史を再構成したもの、と言える。やや言い過ぎという批判はあるとしても、である。そうであれば、トルベツコイ固有の哲学がゼンコフスキーに継承されたわけではないが、『ウラジーミル・ソロヴィヨフの世界観』は、ゼンコフスキーを介して、ロシア哲学史理解の枠組みを提供したし、今もし続けていると言うことができる。トルベツコイの陣営は、この著作によって、この著作のみによって、現在も命脈を保っているのである。

ゼンコフスキーの『ロシア哲学史』を検討することによって、トルベツコイの著作の意義がより明らかとなろうが、それは、続編であらためて論ずる。その際には、「神人」「全一性」「ソフィア」「世界霊魂」「汎神論」「超越論」「内在論」等の諸概念も、著作の内容に即して、改めて論じるつもりである。

（2012年11月 2 日受理、2012年12月 3 日最終原稿受理）

《SUMMARY》

Анализ и размышления о “Миросозерцании Вл. С. Соловьёва” Е. Трубецкого

Сюйти Сугиура

Исследователи Вл. Соловьёва, в своих работах неизбежно отмечают работу Е. Трубецкого «Миросозерцание Вл. С. Соловьёва». В этой книге, Трубецкой разделил жизнь и деятельность Соловьёва на три периода, и описал развитие его мировоззрения, как процесс постепенного отречения от “пантеизма”. К концу жизни Соловьёв, по мнению Тубецкого, окончательно отбросил“пантеизм“, и достиг вершины своего филосовского творчества. Это было первое сочинениео мировоззрении Соловьёва, изложенное систематически и последовательно, более того, оно предоставило для последующих исследователей основную установку истолкования философской мысли Соловьёва.

Влияние Вл. Соловьёва на так называемое “Русское религиозное Возрождение”, в начале 20—ого века, как известно, было огромно и определяюще. Но между мыслителями этого периода (С. Булгаков, П. Флорентский, С. Франк, Н. А. Бердяев), были сильные разногласия по «наследству Вл. Соловьёва».

В этой среде, в борьбе за «наследство Вл. Соловьёва», появилось «Миросозерцание Вл. С. Соловьёва», написанное Трубецким.

Поэтому, сочиение Е. Трубецкого, хотя изложенно последовательно на основании тщательного анализа материалов и свидетельств, не было «исследованием», в нынешнем смысле слова. Это была книга для спора и обьяснения своих собственных воззрений.

Главная цель моей статьи, заключается в том, чтобы через анализ сочинения Трубецкого определить его положение в этой борьбе и обьяснить, какие элементы философского наследства Соловьёва он принял. В данной статье я оставался в пределах анализа книги Е. Трубецкого. Однако, мой окончательный замысел не ограничивается только этим. Мне кажется, что, ещё и теперь, благодаря «Истории русской философии» В. В. Зеньковского, построение Трубецкого живёт и влияет не только на исследователей Вл. Соловьёва, но и на исследователей по истории русской мысли вообще. В этом отношении, установка Трубецкого определяет основные точки зрения исследователей. Этот тезис будет доказан в моих последующих работах. В данной же статье я реализую первую

часть моего замысла.