

# 神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

Publication project of St. Fathers in Optina Pustin (V) - On the definition of prayer and the influence on philosophical Idea of I. Kireevsky in development of Russian monasticism-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-12-21 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 清水, 俊行, Shimizu, Toshiyuki メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/2613">https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/2613</a>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



# オプチナ修道院における聖師父文献の出版事業

## (5)

### ロシア修道制の発展における祈りの定義とキレエフスキーの思想形成への影響をめぐって

清水俊行

(承前)

#### 第十章 聖イサクの理性の認識の三段階とキレエフスキーの合理的理性論の関係についての仮説

ここで、前章で取り上げた「心の祈り」の構造を今一度想起しておきたい。心はあくまでも我意から切断された自由を持っており、自らに謙遜（自らの罪に対する哀涙）を保ったまま、神と一体化するために、病むほどの熱情を抱いて上へと向かう、つまり神を志向し、その名を唱えなければならないと教えていた。<sup>321</sup> この我意とは、正常な知的能力を備えた人間が誰しも有している意思であり、判断力であることを思えば、この我意こそが肉（物質）の原理に従って働く広義の理性と類似性を持つものと見なしうる。それを断つということは、その縛りから解放されて自由になった心がいっそう神を志向するようになり、こうして神との一体化を目指すことが、同時に知的全一性をも獲得することにつながることを意味していた。こうした特殊性に着目したキレエフスキーが聖師父の祈りの原理を学びつつ、この理性と心（信仰の母体）の協働性に基づく東方正教会由来の知的営みの文化的意義を重視したとしても不思議はないであろう。少なくとも、こうした土台の上に構築された思想が教会と社会（国家）を結びつける原理に適用されたのは、キレエフスキーによれば、ロシアとスラヴ以外の土壌には見当たらないからである。

シリアの聖イサクによると、理性の第一段階が有する際立った特徴は、それが肉体（物質）を、つまり功利主義的価値を志向することにあるとされている。以下の引用はそれについて説明した箇所である。

---

<sup>321</sup> 注の 251 と 255 を参照せよ。

理性が肉慾に従えば、財産、虚栄心、装飾、肉体の憩い、そしてこの世を統治する能力を高め、新たな発明をもたらしてくれる文筆、芸術、学問その他の事がらへの熱中が形成されてくるが、最終的にはこの見える世界における肉体を讚美することによって終わる。こうして、… むき出しの理性と呼ばれるものは信仰に反するものとなる。むき出しというのは、神的なものに関する十分な配慮を有しているからである。だが、無力さは無知なるものを知恵の中に持ち込むことになるのであり、これこそ肉体が優位になる原因を作っているのだ。それによって、この世における肉体への十全なる配慮が完成する。<sup>322</sup>

これはキレエフスキーの言う、自然理性 (разум естества) に近いものであり、悟性的判断によって低次の知的全一性を形成するものである。これは言うまでもなく、信仰の力と調和すべく上昇するための動機を持たない。しかし、キレエフスキーも言うように、これ自体は理性が高次の全一性を獲得するために、信仰と協働作業を行う妨げとはならず、むしろ警戒心を高めるための指標となる程度のものであった。その意味で、キレエフスキーが最終的に悟性の抽象的活動を、功利主義や肉体的な存在としての人間の日常的生存活動と結びつけようとしたのも偶然ではなかった。彼がそのように考えたのは、まず西欧がその思想の発展を停止させ、分裂と行き詰まりに陥らせた原因を新旧の原理的対立に見ていたからである。十九世紀という新たな時代の価値観の中で西欧は拠って立つべき新たな原理を模索してみたものの、人工的になされた思弁的理念の再構築の試みは、旧世界観との対立を生み出すのみで、人間の<sup>たましひ</sup> 霊の生きた働きや内在的な思惟を顕在化させようとする思想の葛藤さえも多様な言葉や信仰の言説によって分裂させられることとなった。所謂「新しい人間は心の目的の欠如した生活に持ちこたえられなくなる。こうして、彼の支配的感情は絶望となったのである」。<sup>323</sup> これによって、キレエフスキーによれば、西欧人の伝統的な<sup>たましひ</sup> 霊の働きは人間による虚しい思弁的

<sup>322</sup> Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийскаго, слова духовно подвижнические. М., 1854. Изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни. С. 141. / Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Сергиев Посад. 1911. С. 182-183. これ以降、シリアの聖イサクの著作の引用についても、翻訳上の用語法の違いを比較できるように、オブチナ修道院の出版(前者)とセルギイ大修道院(アカデミー)版(後者)を対置することがある。筆者は特に断らない限り、オブチナ版から引用・和訳している。

<sup>323</sup> И.В. Киреевский. Обозрение современной литературы (1845). В кн.: Полное Собрание Сочинений (ПСС) в двух томах. 1911. М., С. 126.

新原則によって翻弄され、西欧的な自己認識は二つの対立項へと分岐してしまうことになる。

一方で、<sup>たましひ</sup>霊の最高度の目的という支柱を持たない思想は、感覚的な利害と打算的な外観に奉仕することに墮してしまい、それによって知恵による生産的方向は単に外的な社会生活のみならず、学問の抽象的分野に、文学の内容や形式に、さらには家庭生活の内奥や家族の繋がりや聖域、そして初々しい若者の夢想の魔法にかかったような幻想的な場所にまで浸透していくことになった。また他方では、根本的原理の欠如は多くの者にそれらは不可欠であるという意識を覚醒させ、そうした信条の欠如自体が信仰の需要を生み出していった。だが信仰を模索していた知識人たちは、必ずしも信仰のカトリック的形態をヨーロッパの学問の現状に適合させることに成功したわけではない。そのため一部の人は後者を受け入れるのを断固として拒み、信仰と理性の間に横たわる超えがたい敵意を宣言するに至ったのだ。<sup>324</sup>

これはキレエフスキーがオブチナの翻訳活動に積極的に関わるようになる以前の1845年の論文からの引用であるが、キレエフスキーがその後主張することになる、民族の知的上昇は信仰なくしては困難であるという確信がすでにこの段階で生まれていたことを示す証しとなっている。しかし、彼の「信仰する理性」の実現は決してロシア固有の幻想などではなかった。彼の考えるロシアの理性的活動とは、西欧哲学の幹に生じた一本の枝に過ぎないとしても、西欧では信仰を学問的形態に適合させようと骨折ったことで、「哲学的思惟の最終的表現の有限性と欠陥」<sup>325</sup>と彼に言わしめるものが明確化し、それが理性と信仰の間に超えがたい溝を生じさせてしまった。つまり、キレエフスキーは自らの思想的な素地を西欧キリスト教伝統の上に接ぎ木された西欧合理主義的思惟に基礎を置くものであると自覚しながらも、<sup>326</sup>理想を実現させる手がかりを、たとえば、ロシアのナロードの信仰に見られる、知的

<sup>324</sup> Там же.

<sup>325</sup> И.В. Киреевский. О необходимости и возможности новых начал для философии. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 259.

<sup>326</sup> Там же. これは明らかにキレエフスキーがシェリングを念頭に置いて書いたものである。キレエフスキーに抛れば、シェリングは自立的思惟の有限性と伝統の中に保持されている神的啓示の必要性とともに、至高の合理性にして認識の本質的動因たる生きた信仰を手に入れる必要性を痛感したことで、最終的にキリスト教に回帰したと説明しているが、それは同時に、おのが合理的自己意識を深く正確に発展させようと努めた結果でもあったと見なしていたからであるとする。換言すれば、これは人間理性の認識可能性の限界をどこに設けるかは、人間と神との関係性に依存していると読みなおすことができるであろう。

水準は低次でありながら、理性によって信仰する者は「神に対する人間の根本的態度」<sup>327</sup>によって真理を把握する可能性を秘めていると確信していたのである。

このことを示唆しているのが、聖イサアクの言う、理性の第二段階、すなわち<sup>たましひ</sup>霊（душа）の働きである。簡潔に言えば、理性の<sup>ものいみ</sup>霊的な位階は、齋、祈り、慈愛、神の書物、慾との闘いといったキリスト教的道徳（добродетель）に関与し、奉仕するものでなければならなかった。

あらゆる善行や、<sup>たましひ</sup>霊において観ぜられる様々な麗しき状態、ハリストスの庭で働く妙なる様式といったものは、聖神が理性の第二段階において、その力を生かすことで成し遂げているのである。これ〔理性〕こそが我々を信仰へと導く心の道を正し、それによって来たるべき真実の時代に向けた餞となるのだ。<sup>328</sup>

理性のこの第二段階の発展はこの高潔さや徳といったキリスト教的道徳の概念がなければ成立し得ない。改めて強調するまでもなく、ここではキリスト教的倫理観の価値観が前提となっており、キレエフスキーが「理性を信仰に合致させること」によって説明しようとした信仰的思惟の確立へのプロセスもその延長線上になければならない。

さらに理性の第三段階と続いていくが、これは禁欲主義の理想郷でもある完成の段階である。これはすなわち、現世からの完全な離脱であると同時に、信仰が理性を呑み込み、新たに理性を生み落す霊的な世界に関する慮りへの移行と言ってもよいものであった。聖イサアクはこう書いている。

理性が地上的なことや、それを実行するという慮りから離れて上昇すると、内的な目には隠されている自らの意欲を試みようとし始める。それによって慾が騒ぎ始める原因となることがらを意に介さないようになる。それから理性は自ずと上昇を始め、来たるべき日々のことを慮り、深奥に秘められた神秘を体験し、我々に約束されていた様々な願望によって、さらなる信仰を追求せしむるのである。そうすることで、信仰はついに理性を呑みこんで変容し、それ自体が

<sup>327</sup> 注 316 を参照。こうした観点は、マトフェイ福音の「此の類〔癲癩をもたらす悪鬼を追い出すこと〕に至りては、祈禱と齋に由らざれば出でざるなり」（17, 14-21）を彷彿とさせる。

<sup>328</sup> Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийскаго, слова духовно подвижнические. С. 144. / Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Сергиев Посад. 1911. С. 186.

完全に<sup>たましひ</sup> 霊 となってしまう理性を新たに生み落すのである。<sup>329</sup>

もはやこの段階における理性の働きは、キレエフスキーの理解していた西  
欧哲学の自然理性の領域とはまったく異なり、<sup>たましひ</sup> 霊 の目によって神を直接感知  
するというこの上ない法悦を得ることで、<sup>たましひ</sup> 霊 と化した理性そのものを変容さ  
せる営みとなってしまう。このことを聖イサアクは比喻を用いて「理性は翼  
によって肉体なき領域へと飛翔し、思考と感性の存在本性における神秘的で  
奇妙な統治行動を知恵の中で描きながら、感知し得ない海の深淵に触れる」  
<sup>330</sup> 行為と表現している。しかもこの働きを感知できるのは高度な理性ではな  
く、子どものような「素朴で繊細な知恵」<sup>331</sup> であることから、不死や不朽と  
いった神的な営みに手を染めるのが素朴な原初的感覚であることの意義が暗  
示されることになる。

こうして聖イサアクが体、<sup>たましひ</sup> 霊、<sup>しん</sup> 神° を纏った人間の全プロセス（人生）を  
以下のような理性の三段階のいずれかに関連させようとしたことが明らかにな  
る。それは教会師父たちが図式化して、自然理性（естественный разум）、  
霊的理性（духовный разум）、超自然的理性（сверх-естественный разум）  
と呼んだところのものであった。これに関連して聖イサアクは書いている。

人間が善悪の区別を始めて以来、人間自体はこの世を去らずとも、<sup>たましひ</sup> 霊 の理性  
はこれら三つの段階のいずれかに属してきた。不正や不信の充満も、真実の充  
満も、<sup>しん</sup> 神° に潜む神秘の深奥に触れることも、——これらを生み出しているの  
はここに掲げた三つの段階のいずれにも属するひとつの理性の働きによるもの  
である。つまり、それが善か悪、もしくは善悪の間を上昇するにしても、下降  
するにしても、知恵のすべての働きはこの中に存するのだ。<sup>332</sup>

さらに聖イサアクは各々の段階における理性と<sup>たましひ</sup> 霊 の関係について次のよ  
うに特徴づけている。

理性の第一段階は神に倣って歩む行為によって<sup>たましひ</sup> 霊 を冷ますが、第二段階は急

<sup>329</sup> Там же. М. (Опгина пустынь), С. 145. / Там же. Сергиев Посад. С. 187-188.

<sup>330</sup> Там же. М. (Опгина пустынь), С. 146. / Там же. Сергиева Посад. С. 188.

<sup>331</sup> Там же. / Там же.

<sup>332</sup> Там же. М. (Опгина пустынь), С. 146. / Там же. Сергиев Посад. С. 188-189.

速に信仰の段階を志向することで<sup>たましひ</sup>霊を温める。第三段階は、未来の神秘に耽溺する知恵が、唯一の訓練行動を終えたばかりの安息状態にあたる。<sup>333</sup>

そもそも我々人間の通常の状態は自然理性に依拠しているため、その属性が死の状態や肉体の重力を克服して、自然理性から霊的理性へと移り住むことで、本来の目的である霊的な完成を見ることはないし、完成された存在に奉仕することも、死の状態に穏やかに憩うことも、もちろん肉の本性を完全に棄て去ることもできない。キレエフスキーの論考に散見される一方的な「賢明さ (разумность)」や「自然理性 (естественный разум)」という概念は聖イサアクのいう理性の第一段階、すなわち「自然理性」に他ならない。キレエフスキーがここで意図していた認識のレベルとしての「<sup>たましひ</sup>霊の全一性」の概念は、ときに「知恵の全一性」と表現されることもあるが、意味するところは同じである。つまり、それは人間の認識能力を信仰に照らして完全なる変容へと導くために考案された、知恵と心を様々な誘惑から守る禁欲的な修練法でもあった。というのも、「自然」とは肉体性を意味し、朽つるべき世界に関する意想、もしくは配慮であったため、理性が信仰と結びついて、包括的に同化するためには、それら「自然」の猛威から心を守る必要があったのである。その意味で、共通する方向性を持つ東方キリスト教の神秘主義者たちの禁欲主義的修練法と出会ったことはむしろ当然の成り行きだったのかもしれない。つまり、キレエフスキーが晩年のいくつかの著作の中で理性的・悟性的認識を「自然理性」と名付け、概ね理性の定義やカテゴリーを聖イサアクの分類にしたがって展開させようとしたことには、有力な動機付けがあったと見なすべきなのである。それを意味する用語法がパイーシイの霊的体系の文脈とも響きあうことを認めることで、パイーシイの翻訳を介したそれら概念がキレエフスキーの思想形成に外的な影響をもたらしたのみならず、彼自身の信仰生活の中にも流れ込んできたことは疑いの余地がない。

それを表す一例を挙げておこう。彼は西欧哲学の体系における理性の概念を聖師父の理性の概念と比較しながら、哲学体系の合理主義的結論の誤謬の意味を解明しようと試みていた。

最新の哲学で総括され、シェリングやヘーゲルの体系をその表われとする理性

<sup>333</sup> Там же. М. (Опгина пустынь), С. 147. / Там же. Сергиев Посад. С. 189.

についての概念は、もしそれが最高度の認識能力であると自ら詐称することさえなかったら、また最高の認識力であることを主張することで、真理そのものをこの思惟の抽象的・合理的方法にとって受け入れ可能な形而下の側面に限定することさえなければ、われわれが聖師父たちの思弁的創作の中に認める理性についての概念に決して矛盾することはなかったであろう。

合理的思惟の偽りの結論のすべては、それが真理についての至高にして十全たる認識であることを主張する点にある。もし合理的思惟がおのれの限界を自覚し、おのれが真理を認識する唯一の認識手段なのではなく、手段のひとつに過ぎないと見なしていたならば、その結論は、その限定された視点にのみ関わっている条件的な結論として想定することができたであろうし、他の最高度の、真理以外の何物でもない結論を期待することもできたであろう。<sup>334</sup>

こうしたキレエフスキーの見解を見るにつけ、彼が自然理性というものを、その発端から信仰する理性に敵対するものとは見なしていなかったことがうかがえる。なぜなら、繰り返しになるが、自然理性は霊の上昇とその働きの第一段階のレベルを構成しているに過ぎないからである。ここで彼が主張するのは、そうした体系にさえ、絶対性はなく、真理の一端を穿っているに過ぎないということである。つまり、聖師父の思弁的著作の中に息を潜めて存在し、独自の役割を果たしていくもうひとつの器官、心（霊）を見逃すことは、真実を総体的に見る目を持たないことを意味していたのだ。聖イサアクの書は、この点についてもきわめて興味深い考察を繰り返している。

信仰に先立つ理性というものが存在する一方で、信仰によって生み落とされる理性も存在する。信仰に先立って存在する理性は自然理性であり、信仰によって生み落とされる理性は霊的理性である。自然理性は善悪をも区別するため、それは自然分別と呼ばれることもある。われわれはそれによって、教わることなく善悪を見分けることができるのである。神はこれ〔自然分別〕を理性の本質に埋め込んだため、それは学問の助けを得て成長し広がっていく。これを持たない人間は一人もいない。これは理性的な<sup>たましひ</sup>霊に込められた自然理性の力である。これは霊の中で絶えず実行されている善悪の区分である。この力を失った人々は理性の本質より下位の存在となるが、これを有する者たちには<sup>たましひ</sup>霊の本質が本来の然るべき状態で存在している。... これ〔分別〕によってわれわれは神に向

<sup>334</sup> И.В. Киреевский. О необходимости и возможности новых начал для философии. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 257.

かう道を獲得することができる。これは自然理性である。それは信仰に先立つものでありながら神へ向かう道なのである。それによってわれわれは善悪を区分し、信仰を受け入れることを学ぶのである。〔<sup>たましひ</sup>霊の〕本質が持つ力も、人間がこれらすべてを創造した神を信仰し、その戒めの言葉を信仰し、それらを実行すべきであることを証言している。信仰からは神への恐れが生まれてくる。それが行動に付随するようになり、徐々に〔<sup>たましひ</sup>霊の〕営みへと上昇していくならば、それは霊的な理性を生み出すのである。信仰から生み落とされる理性もあるとわれわれが言ったのはこのことである。(イタリック—筆者) <sup>335</sup>

合理的思惟が真理を認識する唯一の手段なのではなく、「最高度の真理をめぐる思惟の方法に由来する、最高度の真理をめぐる結論」と称される客観的思惟としての段階的認識方法こそが、信仰に先立つ理性と、信仰によって生み落とされる理性との相関関係を明確化していることは、キレエフスキーが西欧哲学の合理的理性の欠陥として指摘したとおりであるが、ここでも理性が信仰を志向する結果、信仰に呑み込まれてしまい、そこから別のもう一段高度な、つまり霊的な理性が生まれてくると考えた聖イサアクの所説にも彼が感化された可能性は否定できない。加えて、感覚的知覚に反する人間の最高度の認識能力を聖イサアクは神のエネルギーを表す「<sup>れい</sup>霊、もしくは<sup>しん</sup>神<sup>°</sup>」と称して人間由来の知的営みから区別しようとしたことも、キレエフスキーに少なからず靈感を与えたものと思われる。これは「見える世界において活動するか、もしくは感覚によって変化の秩序を捉えようとする理性は自然理性と呼ばれるが、思考する者たちの力に潜んで、自己に内在する非肉体的本質にとどまろうとする理性は霊的理性と呼ばれる」<sup>336</sup> と聖イサアクが規定した人間理性の働きの枠組みを凌駕するものでさえあったからである。換言すれば、これは肉体性が完全に欠如し、知恵が極度に研ぎ澄まされた状態を意味しており、最終的には知恵が内在性の限界を超えて外部に発出する可能性をも示唆するものであった。

だが、すでに述べたように、合理主義的思惟に囚われていた西欧哲学がその認識の限界を悟ったとき、同時に知性に対してもおのが限界を認識する可能性を与えたことをキレエフスキーは見逃さなかった。端的に言えば、理性の

<sup>335</sup> Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшаго Ниневийскаго, слова духовно подвижнические. С. 443. / Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Сергиев Посад. 1911. С. 571-572.

<sup>336</sup> Там же. М. (Опгина пустынь), С. 149. / Там же. Сергиев Посад. С. 193.

哲学を作り上げるにあたり、それを助けるために弁証法的過程が用いられることになるが、結果的に、「この弁証法的過程そのものが分析的推論の対象となり、理性的認識の前に知識の否定的側面として現れるにいたった」<sup>337</sup> といっているのである。否定的側面とは、弁証法的過程が包摂しているのは、蓋然的な真理のみであり、現実的真理は置き去りにされたことであった。つまり、弁証法そのものは論理的自己展開よりも高みに立つ思惟を求めていたわけである。キレエフスキーによれば、最新のドイツ哲学における歴史哲学の体系を築いたシェリングでさえ、合理主義的理性の有限性に関して指摘することで、知性に真の影響を与えることはできなかった。なぜなら、彼の体系の相対立する側面の一方は真実でありながら、他方は上述したような、合理的理性の破綻を示す否定的側面であったからである。しかしながら、両者は独立して生き続けることで、その否定的影響は負の遺産として受け継がれることになると考えた。

自立的思想の有限性と伝統の中に保持されている神的啓示の必要性、それに至高の合理性にして認識の本質的動因たる生きた信仰の必要性を確信したシェリングはキリスト教に意識的に帰っていったのではなく、自らの合理的自己意識を深く正確に発展させた結果、自然とこれに移行していったのである。なぜならば、人間理性の根源的な深み、その本性そのものの中にこそ、神に対する人間の根本的態度の認識の可能性があるからである。（イタリック—筆者）<sup>338</sup>

しかし、キレエフスキーがシェリングに神の真理に飢える求道者の姿を認めつつも、彼の哲学と両立しうるような純粋な宗教を見出すことは困難であることに同情をさえ抱いていることは注目すべきであろう。そして彼に残された道は、「混乱したキリスト教の伝承の中から、キリスト教の真理に関する自己の内的概念に見合うものを自力で探し出して獲得すること」<sup>339</sup> しかないと断ずる。事実、シェリングは聖書の他に、「全人類の現実的な神の意識」<sup>340</sup> を思想の支柱として求めた。彼は古代の諸民族の神話の中に、歪められたとは言え、まだ完全に消え去ってはいない啓示の痕跡を見出そうとしたのである。それによって、シェリングは初期の人類が結んでいた神との本質的関係

<sup>337</sup> И.В. Киреевский. О необходимости и возможности новых начал для философии. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 259.

<sup>338</sup> Там же. С. 261. 注の 311 をも参照せよ。

<sup>339</sup> Там же. С. 262.

<sup>340</sup> Там же.

の発展の経緯を通じて、独自の制約された形式をとって現れてくる類型を分類することによって、民族の独自性そのものを規定しようとしたのである。これは彼にとって神の啓示の純粋な真実を示す証でもあったからである。

それでもキレエフスキーはシェリングが「信仰に貫かれた思惟に立脚した本質的真理を求めながらも、信仰的思惟の不可欠の属性をなす理性の内的活動の独自の形態に関心を向けることはなかった」<sup>341</sup>と指摘する。なぜならば、シェリングは理性的活動の形態を、理性が向上する程度に連動して変化するものと見なしていたからである。この指摘から明らかなことは、概して理性の内的本性の活動の力というものを西欧の思想家たちは見落としていたという事実である。抽象的・論理的思惟からは、生きた現実の知識の対象の中に思惟の運動を認めようとする知性の内的な力、絶えずこの運動の中で形態を変えつつ、外的な規定では捉えられない意義や外面的形式と無関係な結論を思想に転換させようとする内的な力を測り知ることはできないのである。それゆえ、聖師父たちの著作から、シェリングが汲み取ったのは聖書を実践した苦行者たちの神学的教えでしかなく、そこにあるはずの理性と最高の認識の諸法則に関する彼らの洞察力に満ちた観念表出ではなかった。それゆえ、シェリングの人間と神との認識論的関連性に関する体系の肯定的な側面は、その核心部分をなすべき信仰的思惟の働きに関する内的性格を欠いたことで、ロシアはもとより、本国のドイツでも十分に受け入れられることはなかったのである。

ところが、それとは別に、聖師父たちの神認識にとって特徴的な知恵の営み (умное делание) は、霊的な理性の段階において、祈りと齋を介してきわめて繊細かつ深遠なる影響力を持ちうることをロシアの聖人たち、とりわけラドネシの聖セルギイやサロフの聖セラフィム等は知っていた。これに関して、聖イサアクは以下のように証言している。

我が愛する者たちよ、知恵が見えるものについて思い悩まず、未来の希望について心を砕き、体へのいたわりから自らを上昇させ、未来の希望に心を砕けば砕くほど、知恵は研ぎ澄まされていき、祈りにおいても透き通っていく。体が物質の枷から解放される程度に応じて、知恵もそうなるのだ。さらに知恵がいたわりの枷から解放されればされるほど、それは輝き、研ぎ澄まされ、無粋な姿をしたこの世の意想から上昇していく。そのとき知恵は、我流ではなく、神の意に

<sup>341</sup> Там же. С. 263.

適った方法で神を観ずることを把握するのである。（第三九話）<sup>342</sup>

より正確な言い方をすれば、ロシアでは、こうした信仰の上昇に喩えられる霊的な理性の世俗的要素からの解放のプロセスを弁証法的な哲学の範疇で理解することを好まなかったし、その必要もなかった。聖セルギイも聖セラフィムも、祈りの最中に体が浮き上がり、体からはタボル山で主が変容したときに発した光を発する経験をしていた。こうした現象をロシア人は自らの信仰体験を通して「聖性」の光として会得することができればそれで十分だったのである。しかし、その反面、信仰的思惟の欠如ゆえに「合理的破綻を理解するシェリングの体系の否定的側面は、抽象的・論理的思惟に慣れたドイツでは、おそらくロシアにおけるほど公平に評価されることはなかったであろう」<sup>343</sup> とキレエフスキーは推論する。彼が使命感をもって取り組もうとしていたこととは、ロシアの日常的な教会生活を通してふんだんに認めることのできる貴重な、「活力に満ちた真理を哲学の現状に対置させること、可能な限りこれらの意義を貫徹させること、現代文化のすべての問題、科学によって得られたすべての論理的真理、理性の多方面に及ぶ活動においてなされた千年にもわたるその試みのすべての成果をこれらとの関係において考察すること、こうしたすべての考察から文明に直面する諸々の要求に見合う一般的な結論を導き出すこと」<sup>344</sup> であった。この点にこそキレエフスキーが「哲学の新しい原理の必然性」と名指した今日的な課題があった。なぜなら、この課題の解決によってこそ、伝統的な正教的信仰の信念と西欧からの借りものの文化との不一致に苦しむ国民が文明の進むべき方向性を抉り出す可能性が見えるからである。かくして外来の哲学を吸収した後、歴史的独自性との整合性を取り戻すため、自由に本質的合理性へと立ち帰ることのできるロシア人特有の民族的体質をもってすればなおさらである。

同時にキレエフスキーが西欧哲学に嗅ぎ取っていた偽の霊性についての警鐘も忘れることはできない。彼は同じ論文の中でこう言っている、「科学と文化の発展はあるが、信仰がないか、あるいは信仰が消失してしまったところ、——そうしたところでは哲学的信念が信仰の信念に代わり、偏見という形を

<sup>342</sup> Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшаго Ниневийскаго, слова духовно подвижнические. С. 186. / Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Сергиев Посад. 1911. С. 240-241.

<sup>343</sup> И.В. Киреевский. О необходимости и возможности новых начал для философии. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 264.

<sup>344</sup> Там же. С. 254.

とって、国民の思惟と生活に方向を与える」。<sup>345</sup> こうした危機感は、奇しくも七世紀の聖イサアクが正教の教えを聞こうとする者たちに向けて発した効能に満ちた助言（第八五話）にも現れていた。

俗世を離れた心が神<sup>しん</sup>の知恵に近づけば、それは神からそれに見合った喜びを受け取り、自分の霊<sup>たましひ</sup>において神<sup>しん</sup>の知恵と世俗の知恵の違いを感じるようになる。なぜなら、神<sup>しん</sup>の知恵においては沈黙が霊<sup>たましひ</sup>を占有しているが、世俗の知恵においては思想の飛翔の源泉がそれにとって代わるからである。（イタリック―筆者）<sup>346</sup>

ここで聖イサアクが言う、「心が神<sup>しん</sup>の知恵に近づく」とはいかなる状態を意味するのか。これはすでに信仰を持ち、それを神に向けて実践すること、つまり祈りによって、自らの霊<sup>たましひ</sup>を神<sup>しん</sup>（つまり神の三位一体の三格）に向かわせることを意味している。これによって神を観照する、つまり心の眼で見ることができれば、神の知恵（恩寵とも言う）を感知することが可能となる。しかし、神<sup>しん</sup>の知恵が地上の知恵にすり替わってしまえば、自らの霊<sup>たましひ</sup>は邪念に満ちたものとなり、神をめぐる思想は上昇ではなく、地上的な価値観の間を遊泳浮遊するのみとなる。キレエフスキーに拠れば、正教徒の信仰は、祈りがこうした状態に陥ることを罪と感じ、自ずと合理的理性をもって信仰の理性に立ち戻る術を心得ているのである。

以上のことから、人間の認識行動の最終目的、もしくは必然的宿命として意識されている神の知恵との交わりは、キレエフスキーの言う合理的理性への回帰を前提としてのみ可能となるのであり、その場合、理性の働きを総体的な神<sup>しん</sup>の知恵との関係の中で捉え、考察することが不可欠になるという主張が明らかになる。その意味において、聖イサアクの規定した認識の最後の第三段階における知恵と心との領域に何が起こったのかという問題についても、認識力の観点から考察することが必要となる。理性の受け皿としての心が神的な熱情に満たされるならば、知恵は神を観照（видение）するための直接的な器官となるからである。<sup>347</sup>

<sup>345</sup> Там же.

<sup>346</sup> Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийскаго, слова духовно подвижнические. С. 453. / Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Сергиев Посад. 1911. С. 584.

<sup>347</sup> 注の 283 に示したグレゴリウス・パラマスの所説の引用を参照。

知恵が新たにされると、心も浄められる。そうなれば彼〔慾を克服した人〕の中に生じてくるすべての観念が、己が関与する世界の本質に随って覚醒させられる。まずはそこで神聖なものへの愛が目覚め、それから天使らとの交流を、そして靈的な理性の秘密を開示することを熱望する。彼の知恵は被造物の靈的理性を感覚し、彼の中で聖三者の神秘と同時に、我々にとって崇拜するに足る家屋建築〔神の創る世界のこと〕の神秘に対する観照が光を発することになる。それによって、未来への希望の理性との合一に完全に入っていくことになる。<sup>348</sup>

聖イサクのこの第五五話は表題からもうかがえるように、奇跡なす克肖者某シュメオン〔十一世紀の新神学者シュメオンとは別人、詳細不明〕に宛てて書かれた五〇頁にも及ぶ長尺の書簡から成るが、そこでは彼のキリスト教神秘思想が凝縮されていて、この一話が全編の要約的性格を帯びているとさえ言いうる。なかでも、認識の第三段階における知恵の聖化の過程は詳細に比喻を交えて描写されており、文体も論旨もきわめて明晰である。

その要諦は、知恵が世俗の意想を離れて、本来備わっていた健全さを回復することができれば、靈の神秘に分け入り、ハリストスの光栄を観照するにいたるといふものである。なかでも、ハリストスの光栄に交わるために学問や教養などは一切必要なく、ただひたすら神の新しい世界の神秘を心ゆくまで味わう喜びを渴望すればよいという。では人間はいかなる知恵の働きを経て至福の状態にいたるのか、聖イサクは以下のように説明している。

最終的にわれわれは独りで、内面的には虚心坦懐に、意想の痕跡も、何か困難なことがらに目を奪われることもない場所でその時を待たなければならない。なぜなら、知恵というものは、事物に目を奪われると、それによって様々な像を自ら受け入れてしまうからである。世界に目をやると、それが映し出される像の変化にともない、それと同じ数だけそこから種々の像や、多い場合はそれ自体の変化を類型に分けて、類似したものを自らに取り込んでいき、自らの内に様々な意想を呼び覚ましてしまう。そのような様々な意想が呼び覚められると、それらは知恵に痕跡を残す。もし知恵が眼差しをもって … 内部の人間に潜り込んでいけば、知恵は、それなくしては<sup>たましひ</sup>靈の喉に香気を香らせることもない素朴な観照を受け入れ、<sup>たましひ</sup>靈が祈禱のときに不遜な気持ちを起こさせないようにす

<sup>348</sup> Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийскаго, слова духовно подвижнические. С. 293. / Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Сергиев Посад. 1911. С. 375-376.

る。というもの、これこそ<sup>たましひ</sup>霊の本質にとっての食べ物だからである。こうして知恵が真理の認識の領域に足を踏み入れると、もはや質問する必要などない。なぜなら、肉体の目はそもそも問いただすことなく、まもなく太陽を見るようになるように、霊の目がもとより追跡に加わらないのは、いずれ霊的な理性を觀照することができるからである。こうしてあなた〔シュメオン〕が熱望している神秘的觀照は、<sup>たましひ</sup>霊の健全さを獲得することで、知恵に対して開かれるのだ。追跡や研究を行った結果、このような神秘を究めようと願うことは<sup>たましひ</sup>霊にとって馬鹿げたことである。なぜなら、福たる〔聖使徒〕パウエルが見聞きした神秘は、学問もしくは何らかの物質的方法に基づいてではなく、それが「<sup>い</sup>道い<sup>ことば</sup>難き言、人の語る能はざる者」（コリンフ後書一二、四）であったことによる。むしろ霊的な領域に対峙し、賛嘆することに夢中になっていたそのとき、神秘の啓示を見たのである。<sup>349</sup>

神秘の啓示を見るための方法とは、この言葉から推し量るに、信仰と理性をひとつの分かち難い全一的な知恵に結びつけることに他ならなかった。聖イサアクはこのことを諾うべき教理を以下のように説明している。

理性が信仰と結びつき、それとひとつになると、それを身に纏って焰の思考となって現れてくる。それは<sup>たましひ</sup>霊によって燃え上がり、無慾の翼を獲得すると、地上への奉仕から、別の像を纏った己の創造者の分野へと舞い上がるのだろうか。

いずれにせよ、われわれは<sup>たましひ</sup>時が来るまでに、信仰とその段階、それを昇りゆくことは、理性以上のものであることを知れば十分なのだ。

理性それ自体は信仰によって完全なものになると、上へと昇り、あらゆる感覚を超えたものを感覚し、被造物の知恵と理性を以てしても捉えられないその感覚の輝きを見るための力を獲得するのである。理性とは人間が信仰の高みに昇りつめるための階段であり、その高みに到達するが早いのか、もはやそれ〔理性〕は不要となる。なぜなら、こう言われているではないか、「蓋我等は知ること全からず、預言すること全からず、全き者の来たる時、全からざる者は<sup>い</sup>息まん」（コリンフ前書一三、九—一〇）。このようなわけで、今や信仰はあたかもわれわれの眼前における全きことがらの実現であり、それは理性の力を以てしても解明できないものなのである。（イタリックは原文）<sup>350</sup>

<sup>349</sup> Там же. М. (Опгина пустынь), С. 294-295. / Там же. Сергиев Посад. 1911. С. 377-378.

<sup>350</sup> Там же. М. (Опгина пустынь), С. 139. / Там же. Сергиев Посад. 1911. С. 179-180.

キリスト教では旧約の律法を信仰への序章として認め、その意義を廃することなく受け継いできたが、こうした倫理観は信仰の高みへと昇りつめるまでの限定的なものであると東方正教会は見なしてきたと言ってもいいだろう。例えば、信仰を獲得するまでに人間が行うべき善行を聖イサアクは、以下のように規定している。すなわち、「齋、慈悲、祈禱、聖物保持、その他諸々の体の援けを得て実行される良き行い、隣人愛、節度ある心の知恵、過失の赦し、善についての思い、聖なる書に隠されている真の神秘の探究、完全なる行いと<sup>たましひ</sup>霊の慾の限度を護ることを通してなされる知恵の鍛錬、その他<sup>たましひ</sup>霊において実行される有徳なことがらである」。<sup>351</sup> これらすべての行為は、理性がそれを護り、そこに秩序をもたらしている以上、それを必要としていることは疑いがない。だが、上の引用に見られるように、それは<sup>たましひ</sup>霊が信仰の高みに到達するための階段に過ぎず、所謂高潔さと呼ばれているものである。しかし、知恵の営みとも称される祈りの中で、最も重視されるのは信仰生活であり、それはいかなる徳や善行よりも上位に位置づけられるものである。信仰とは、もはや肉体の苦行や行いとは別次元の「心の営み」であり、完成の域に達した静謐な心の状態、慰め、そして心から湧き出る言葉でもある。この営みは<sup>たましひ</sup>霊の理解が及ぶ範囲内で実行されるが、具体的言うならば、「<sup>たましひ</sup>霊の営みとは、<sup>たましひ</sup>霊の生活の奇跡を生むすべての手段のことであり、<sup>たましひ</sup>霊的な生活の感覚、快楽、<sup>たましひ</sup>霊の安らぎ、熱情、神における喜びといったものを指している。それらはいずれも営みの中で、来世の恩寵を享けるにふさわしい<sup>たましひ</sup>霊に、自らの賜物を豊かに備えている神によって賦与される」<sup>352</sup> ものとされる。

聖イサアクのこれら証言から、理性の認識の三段階とは、理性が信仰へと昇る三つの位階を意味しており、最終的に至福の状態に達することとは、理性が信仰に呑み込まれた結果、新たな<sup>たましひ</sup>霊的な理性として蘇ること、<sup>たましひ</sup>霊の安らぎを得ること、これが神の中にあること、すなわち心（<sup>たましひ</sup>霊）が恩寵を享けることによる喜びを生み出していることが確認された。これはキレエフスキーに対しても、理性の上昇という哲学的思惟から精神の全一性の概念にいたる構造的な契機を与えていると見なすことができるだろう。少なくとも、キレエフスキーは聖イサアクのこの著作の翻訳に取り組む過程において、自らの思想の核心をなす、理性と心の類似的構造の概念を多少なりともここから汲

<sup>351</sup> Там же. / Там же. С. 180.

<sup>352</sup> Там же. М. (Опгина пустынь), С. 140. / Там же. Сергиев Посад. С. 180-181.

み取っていたように思われる。

信仰とは彼〔正教徒〕にとって、自然理性によって発展させられたものではない。そのため、信仰の状態にあることが盲目的な観念に思われたとしても、理性がそれを構成部分に分解し、神の啓示が見つからないからといって、自然理性の意識には認められない特別なものというわけではないのであり、まして、知識レベルまで高めなければならない盲目的観念ではないのである。同時にまた理性がその前で盲目にならなければならないひとつの外的な権威でもない。それは外的であると同時に内的な権威でもあり、知恵に生命力を与える最高の合理性でもあるのだ。信仰にとって自然理性の発達とは階梯としてしか役に立たないのであり、それが知恵の通常の状態を高めるにあたり、信仰はかかる知性に原初的全一性から離れるように教え諭し、この教えによって最高の活動段階に戻るように覚醒させるのである。なぜならば、正教徒は全き真理には理性の全一性が必要であり、この全一性の探求こそが自らの思惟の不断の課題であることを知っているからである。<sup>353</sup>

これに関連して、キレエフスキーの合理的理性と信仰の関係に着目し、先駆的研究を残したグヴォズジェフが、キレエフスキーの論文の理性の上昇の問題に全一的神<sup>しん</sup>の概念を結びつけた点にもやはり触れておくべきだろう。その背景には、神の啓示と人間の思惟との境界は不可侵であるという考えが前提としてあった。キレエフスキーはそれに先立って、「正教会では神の啓示と人間の思惟とを混同していない」<sup>354</sup>と断言しており、啓示を理性の単純な結論と見なすことはできないし、科学によっても、教会の教えによっても、その境界を踏み越えることはできないと見なしている。教会が時代を超えて、キリスト教徒の総和をなしてきたのは、祈りの交わりと同様、分たれることなき永遠の生を共有する生命体の意識で繋がっていたからである。このことを前提条件として、グヴォズジェフはキレエフスキーの論文の以下の部分を取り上げている。

神的啓示のかかる不可侵性は、正教会における信仰の純粹さと強固さを保証することによって、一方では、この教えを自然理性の誤った再解釈から守ると同

<sup>353</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 250-251.

<sup>354</sup> Там же. С. 247.

時に、他方では、理性を教会の権威の誤った介入から守っている。<sup>355</sup>

こうしたキレエフスキーの世界観は、グヴォズジェフも指摘するように、信仰と理性とを異なるベクトルとして対立的に理解する西欧的な世界観とは明らかに矛盾しており、これもまた彼の聖師父の思索の影響によって説明することができる。言うまでもなく、グヴォズジェフは西欧のスコラ主義者たちが信仰と理性を交わせようとして抽象的な神学を捻出した事実にも通じているが、それとは正反対に、「正教会の神学は自然理性を認識の第一段階と捉えていたため、それを圧迫することを求めたりはせず、信仰の信念によって、霊的な理性へと上昇しなければならない認識する主体の霊的な立場を変えることに努めた」<sup>356</sup> と説明している。

さらにグヴォズジェフは理性の高揚のアイデアが正教の神秘主義的哲学とプラトンの認識論の類縁性を強調しているとさえ主張するのである。一言で要約すれば、たましひ霊は徳の力がそれを引き上げる高所から、アイデアの世界を観照する。おそらくキレエフスキーは東方教会の聖師父の哲学談義の伝統をプラトニズムに結びつけようとしたのだらうと推論している。

しかしながら、ギリシャの思想家たちにはアリストテレスへの特別な愛着のみならず、むしろ彼らのほとんどの人々に、プラトンへの明らかな傾倒を認めることができる。それは言うまでもなく、キリスト教の思想家たちが何らかの異教的な概念を習得しようとしたことによるのではなく、おそらくは、プラトンの思考方法自体が知的活動においてより多くの全一性ととも、理性の思弁的活動においてより多くの温もりと調和を提起したためであらう。それゆえ、われわれがこの二人の古代哲学者の間に認めるような関係が、スコラ哲学の中でも成立していたラテン世界の哲学と、東方教会の文筆家たちの中にわれわれが認め、ローマの崩壊後も生き残った聖師父たちによってとりわけ明瞭に表現された霊的な哲学の間にも存在したのである。<sup>357</sup>

だがこうしたキレエフスキーの比較哲学の観点は、それ自体が西欧哲学の全体的な流れを漏れなく汲み取る目的で、真理追求の一思惟タイプを形成し

<sup>355</sup> Там же. С. 248.

<sup>356</sup> Гвоздев А.В. Святоотеческие корни антропологии и гносеологии И.В. Киреевского. В журн.: Вестник ПСТГУ I. М., 2006. С. 164.

<sup>357</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. I. С. 199.

たプラトンの手法と共通点を持ったことの証というよりは、プラトンの思考の定義的な裾野の広さと深さこそが、その後の神の不可知論に始まり、東方神秘主義的神認識へと発展を遂げることになる霊的理性の隠された働きの領域をすべて掘り起こす契機を与えたと言うべきであろう。キレエフスキーが基礎を置いた全一性の概念も、「フィロカリア (Добролюбие)」に結実しながら、その実践はアトスの修道士たちに専ら秘匿され、内的発展の経路を辿ったことで、パイーシイ・ヴェリチコフスキーの手を介して、オプチナに持ち込まれたことから、キレエフスキーといった俗人の哲学者の生き方にまで影響を与え、ロシアの宗教哲学の分野で再び脚光を浴びることになったのである。キレエフスキーも指摘しているように、神秘主義的理性のアイデアは、<sup>たましひ</sup>霊による最高度の認識レベルの獲得が前提となっており、最終目的とは、人間の神化された<sup>たましひ</sup>霊が直接神を観ずることであった。

実はこれこそ、古代より聖師父らによって実践を伴って確立された知恵の祈り(営み)のメカニズムに他ならなかった。つまり、自然呼吸法を通して、知恵を心へと持ち込む技術論が中心をなしているのである。キレエフスキーは敢えてこの思考を聖師父の側からではなく、カトリシズムの影響下にあった西欧哲学の人間学的概念からアプローチし、然るべく、西方教会では衰退したものの、東方教会で生き残っていた神秘的な祈りの理解に達していた。一九世紀ロシア修道制の発展に理論的に寄与した、最も優れた神学者の一人イグナーチイ・ブリャンチャニノーフ主教は、若い頃オプチナで修行した経験を持つが、明らかにこうした問題に通じていたものと見える。彼はキレエフスキーのように西欧哲学の解釈史を介することなく、同じ問題を以下のように明解に記述している。

事の本質は、祈りに際して知恵が心と一体化することにあつた。だが、これは神が定めた時間に神の恩寵によって行われるものである。[知恵の祈りの]メカニズムはゆっくりとした祈りの読みと各々の祈りの後に挟まれる短い休息、静かでゆっくりとした呼吸、そして知恵を祈りの言葉に封じ込めることに完全に取って代えられるのである。これら一連の補助的作法によって、われわれは一定水準の集中力を獲得することができるのである。祈りに際して、知恵の集中力に対して共感し始めるのが心である。知恵に対する心の共感、徐々に知恵と心の合一へと移行し始め、聖師父たちによって提唱されたメカニズムが自ずと顕在化してくる。肉体的要素を有するこのメカニズムの手段が聖師父らによって提唱されたのは、祈りに際して集中力を最も簡便かつ迅速に獲得する方法を

明示するだけの目的であり、そこに本質的なことを示すためではなかった。祈りに不可欠であった本質的な属性は集中力である。集中力のない祈りはない。真の恩寵に満ちた集中力は世俗に対する心を麻痺させることによって得られる。… 知恵を呼吸法とともに心に導入することを説く聖師父たちは、知恵が心と結びつくことに習熟したら、より正確には、恩寵の賜物とその働きによって結合することができたならば、もはやこの結合のためのメカニズムの援けは必要なくなってしまう、ただ自ずと自らの働きによって心と結びついてしまうのだと言っている。これは確かにそうに違いない。知恵と心が分離して、それらが互いに敵対しあうようになったのは、我々が罪に墮ちたことによる。となれば、当然、神の恩寵は、墮罪によって悲嘆に暮れ、砕け散った人間を治療するために手を差し伸べることで、それら分解された部分を再結合させ、そして知恵を心や<sup>たましひ</sup>霊のみならず、体とも再結合させ、それらに神を正しく志向するひとつの方法を与えなければならなくなるだろう。知恵が心に結びつくことで、修行者はあらゆる慾を掻き立てる意想や慾の感覚に敵対する力を手に入れることになる。こうしたことが何らかのメカニズムの効用と言えるだろうか。否。これは恩寵の結果であり、肉体や<sup>たましひ</sup>霊によって生きる人間には捉えられないハリストスの修行者を見えざる功で覆いつくす聖神の実りなのである。<sup>358</sup>

ここにはクレエフスキーの言う「理性」も、「霊的な理性」もないが、知恵と心（霊）が祈りによって結合することで、神の賜物を得るにいたる段階がまったく同じように繰り返されている。しかも、祈りはあくまで神を想起し、志向するための手段であり、そのための呼吸法も肉体的な修練のひとつに過ぎず、それ自体が目的ではないことが強調されている点も酷似している。

厳密に言えば、このイグナーチイ主教の研究も、もとを正せば、パイーシイ・ヴェリチコフスキーの斯拉ヴ語の翻訳で出版された『フィロカリア（Добротолюбие）』第二巻の聖クサントプルスによる「沈黙について、祈りについて」に依拠していた。パイーシイ自らが「知恵の祈りの目的は神<sup>しん</sup>°でもある神との結合であり、それゆえ、神との結合は霊的のみ可能なのである。一部の苦行者たちがこの祈りの訓練に際して用いている外的な手法に関しては、間違いなく、それらは副次的な意味しか持たない」<sup>359</sup>と言っている

<sup>358</sup> Святитель Игнатий Брянчанинов. Приношение современному монашеству. В кн.: Собрание сочинений. Т. 5. М., 1993 [репринт.]. С. 114-115.

<sup>359</sup> Протоиерей Сергей Четвериков. Учение Старца Паисия об Иисусовой молитве, умом в сердце совершаемой. В кн.: Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых Отцов и опытных ее делателей. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1992. С. 239.

ことから、その思想的淵源はやはりこのパイーシイによる『フィロカリア』の翻訳とその理解にあると言ふべきであろう。

### 第十一章 キレエフスキーの描く正教的思惟の到着点— 未完の論文『断章』を手がかりに

ここで今一度キレエフスキーに視線を戻して、彼の晩年の思想がめざしたものについて考えてみたい。彼は独自の哲学的図式を用いてロシア人特有の文化的教養の素地について考究する二本の主要論文<sup>360</sup>を書いたあと（一八五六年）、さらに人間思惟の全一的な動機づけと民族固有の歴史的運命という観点から、聖師父の文献（あるいはその思想）がスラヴ人にもたらした意義づけを行おうと試みている。この企ては未完に終わった。だが、キレエフスキーがこの論考に関する草案を具体的に温めていたことは、論文の前半は完成させたものの、後半については断片的な覚書の形で要諦を書き残している（全集版で一〇頁分）ことからわかる。その主題となったのが、先行論文の続編を目指したと思われる、ロシア人の教養の起源と発展をめぐる諸問題であった。

キレエフスキーの問題意識は概ね以下のような認識に由来していた。「ロシアの社会と個人の生活様式に基礎を置き、思惟の内的全一性を志向するロシア的知性の特殊構造に秩序を与えていた古代ロシアの正教・キリスト教的教養は、それが具体的に何らかの成果をもたらすか、もしくは己の繁栄を理性に定着させる以前に、自国の発展過程の中で停止させられていた」<sup>361</sup>と述べている。キレエフスキーによれば、その原因は、ロシア生活の表層を支配していた外国由来の諸原理がロシアに悪や欠陥を生み出す源となっていたからである。この点について彼は以下のようにも推測している。

ロシアの発展は西欧的教養の意識の中に本質的役割を認めながらも、結局、支配的であった正教・キリスト教的な愛智（любомудрие）精神に従属させる思惟構造において両者を和解させることがロシアの新しい知的生活の原理となったということは、おそらく西欧においても、公平な立場から真理を追求しようとする誠実な思想家たちの中から共感者が現れてくるのではなかろうか。<sup>362</sup>

<sup>360</sup> 1) О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. (1852), 2) О необходимости и возможности новых начал для философии. (1856)

<sup>361</sup> Киреевский И.В. Отрывки. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 265.

<sup>362</sup> Там же.

そこでキレエフスキーは、古代ロシアの教養が発展し、西欧の教養を支配するようにならなかった原因は何かという問いを發する。彼は自らその問いに答えてはいないが、彼の考える原因が啓蒙の性質に関する内的な契機にあることは疑いない。というのも、彼は「内的な、靈的全一性を志向する啓蒙の性格」を「靈的な啓蒙」と呼んで、論理的、抽象的、感覺的・經驗的啓蒙とは異なるものであるとし、それを「生きた知識」と同義的に見なしていたからである。靈的な啓蒙の成果は、至高のものや全一性などの道徳的な高みへの内的志向の度合いによって大きく変わってくるとなれば、強力な外部の要因がロシア独自の教養の発展を阻害したことは事実とはいえ、それが瓦解した原因にロシア人の内的な罪が関与しなかったと見なすことはできない。キレエフスキー自身、「ロシアの分離派の中にわれわれが見出している外的な形式主義への志向性は、ロシアの教養が持っていた原初的な方向性の中に、ピョートル改革の遙か以前からすでにある程度の弱体化が起こっていたと見なす根拠を与えている」<sup>363</sup>と書いている。

この弱体化の原因のひとつは、東ローマ帝国の崩壊に始まるロシアのビザンツ化の現象であった。当時のロシアの教養階級は明らかにキリスト教的な要素をビザンツ的要素と混同し、その秤によって、当時まだ自国の安定を模索していたロシアの来るべき社会生活のあり方を規定しようとしていた。ロシアの知性のこうした動向に、キレエフスキーはロシアの伝統的な教養の崩壊を看破し、何よりも生粋のロシアの教養階級の運命が決定されていたと考えるのである。つまり、「当時の社会的発展を異国の形態に従属させることによって、古来の聖なる真理を純粹な、歪められていない形で維持したものの、生命力溢れる、あるべき独自の啓蒙の可能性は失われてしまった」<sup>364</sup>ということである。とは言え、外来の啓蒙を占有していたロシアの教養階級と、道徳や生活習慣において何ら発展性のない、旧態依然たる庶民の精神構造とが対極にあることは否めず、両者が折り合う方策はおろか、その矛盾が相互に有害な影響を与える根本的原因を回避する方法を見出すのは容易なことではなかった。

「ロシア人は父祖の生活習慣や道徳観の中に何らかの神聖なるものを見ていたが、外来の取ってつけた教養の中には欺瞞的なものか、利益をもたらすものしか見ていなかった」となれば、無理からぬことであつたし、「ロシア人が通常良心に逆らつて悪に従属させられるのは、それに対抗するだけの力を

---

<sup>363</sup> Там же. С. 266.

<sup>364</sup> Там же. С. 267.

持ち得なかった」<sup>365</sup> からでもある。その意味で、彼らが教養人になるためには、多少なりとも自らの内的な信念を棄てざるを得なかった事情も理解できよう。しかしながら、キレエフスキーはロシア人に本来の独自性を失わせることで、彼らの運命を呪い、そこに絶望的な世界観を提示しようとしたわけではなかった。そこには希望もあったのである。それは「ロシアの民衆が純粋な信仰も、その信仰から生まれる価値ある性質の多くを失っていない」<sup>366</sup> 点であった。ただ、彼らがこの信仰を發揮するためのもうひとつの素質であり、社会道徳にとって不可欠な基礎のひとつともなりうる「正義の宝（*святыня правды*）に対する敬意」を失ってしまったことは認めざるを得なかった。なぜなら、彼は「ロシアの悪、ロシアの社会に関する混乱、ロシア人の苦悩の原因は総じてこの“正義の宝”への不敬にある」<sup>367</sup> と見なしていたからである。その証として、ロシア人が旧来嘘をつくことを厭わない性格を持つこと、誓いや約束の言葉も、言わば、外交交渉の利用手段であり、言葉は人格を表すというより、自らが自由に管理する権利を持つ「物」という意識を持っていたことを挙げている。

こうしてキレエフスキーは、ロシアがビザンツの衣鉢を継いだ十六世紀以来辿ってきた道を振り返りつつ、人間が言葉の誠実さを失ってしまった今、己の社会問題に対して真実の答えを見出すという悲願がかなう日が来るのかという疑問を呈することになる。彼が念頭に置いていた解決の鍵は、「言葉の真実に対する無条件の敬意」を取り戻すことであった。これなくして、いかに社会に対する外的な監視を強めたところで、言葉の濫用から社会を守ることはできない。なぜならば、使われた言葉の真実に気づき、評価し、矯正できるのは、やはり社会自体でしかないことを理解していたからである。

しかし、キレエフスキーはここで、言葉を「物」として扱うロシア人の外的な性格とは正反対の、もうひとつの性質の側面に着目する。それはすなわち、「正義の宝や言葉への忠実さが未だ神聖であり続けた生活の領域」<sup>368</sup> であった。害毒の感染を免れた心のこの部分にこそ、未来の再興の可能性が確立されることになるという希望が残されていた。そこにいたる数多くの道が思想に対して開かれたが、ロシア的精神の力が失われない限り、そのいずれの道を進んでも、その目的を達成させるだけの豊かな可能性を孕んでいた。しかし、キレエフスキーはその力を全面的に宗教に依存させたわけではなかつ

---

<sup>365</sup> Там же.

<sup>366</sup> Там же. С. 268.

<sup>367</sup> Там же.

<sup>368</sup> Там же. С. 269.

た。彼は書いている、「ここで唯一確かで、疑いのないことは、異国の教養階級がロシア民族の知的・道徳的発展に際して及ぼす害悪は、強制的に彼らをこの階級、もしくはその源泉である西欧の学問から遠ざけたからといって、完全にそこから排除されるものではあり得ない」。<sup>369</sup> その理由は、まずそれを遠ざけることは不可能であるし、たとえ外来の学問の進入を阻止したとしても、ロシアにかつて西欧から流入した多くの学問が今もって勇躍しており、つまるところ、新たな学問は古い学問の害悪を弱体化させるだけで、それらは古い学問を抽象的な原理にまで瓦解させた挙げ句、それとともに没落するか、その場に踏みとどまるかのいずれかである。なぜなら、一時的に西欧の影響をロシアから駆逐することに成功したとしても、そこから始まる無教養の時代は、反動として新たな文物の招来を以前にも増して促進することによって、ロシア独自の文化発展にとってより一層有害でありうると考えたからである。

ここにたって、キレエフスキーは問題の解決を以下のように提言する、「キリスト教的な啓蒙の精神に反する異国の教養のもたらす害悪を撲滅する最も直接的な方策のひとつは、言うまでもなく、独自の思惟の法則を発展させて、西欧の教養の意味そのものを正教・キリスト教的な信念の支配下に従属させることである。なぜなら、正教会によるキリスト教愛智の理解がローマ教会もしくはプロテスタント教会と異なることは、われわれが見てきた通りだからである」。<sup>370</sup> 彼の考える正教的思惟の発展とは、聖師父の著作と西欧の教養のいずれにも通じる信仰を持ち、かつ思考するすべての人々の共同事業でなければならなかった。その論拠となり得るのは、「ひとつは、己の発展の力によっては成り立ち得ないことを自覚するため、まだ見ぬ新たな原理を要求する西欧的思惟であり、もうひとつは、この思惟が最高度の哲学的原理の萌芽であることを認めていた聖師父たちの深く、生きた、純粋な愛智」<sup>371</sup> であった。つまりこれらを両立させることができるような思惟の発展こそが、内的な信念と外的な生活の間の病んだ矛盾を解決することを可能ならしめる正教的思惟であると考えてるのである。

このように改めてこの『断章』の完成した部分を整理してみると、これがキレエフスキーの意図するロシア哲学論の結論部分となるべく準備されていたことはもはや疑いの余地がなく、これがすでに直前に公表されていた本編『哲学の新しい原理の必然性と可能性』（一八五六）の続編となるべく予定されて

<sup>369</sup> Там же.

<sup>370</sup> Там же. С. 270.

<sup>371</sup> Там же.

いたことも会得されるのである。<sup>372</sup> そればかりか、前作の『西欧の啓蒙の性格とそのロシアの啓蒙との関係について』（一八五二）においても、「西欧人は外的な手段の発展によって内的な欠陥の苦悩を軽減させようとするが、ロシア人は外的な欲求に対する内的なそれを高めることで外的な欠陥の苦悩を紛らわせようとする」<sup>373</sup> と書いているように、その内的な欲求をキリスト教的伝統に帰依させようとする思想的方向性の萌芽を認めることができるのである。これこそキレエフスキーがその後半生をかけて記述しようと目指した思想的核心であったことは明らかである。さらに、以前の論考では具体的な言及がなかったロシア哲学の未来の運命に関する以下の一節は、最終稿として結実することはなかったものの、きわめて靈感に満ちた予言的なものとなっている。長くなるが、敢えて引用しておきたい。

だが聖師父の愛智 (любомудрие) は、現代のロシア教養階級が総力を上げて要求している、来るべき哲学の ... 萌芽にすぎない。なぜなら、哲学は基本的な信念というよりは、むしろこの基本的信念と現代の教養との間に存在する関係の思惟的發展だからである。聖師父の愛智が、その最初の根拠であると同時に最後の結論でもあることによって、その他のすべての学問に己の方向性を指示する力を獲得するのは、そうした己の發展からでしかない。... むしろ、われわれの哲学は ... 一人の人間によってではなく、全体的合意の行為的な協力によって、目に見える形で成長させなければならないのだ。

福さいはひなる神慮がロシア民族に無知蒙昧を経て外来の教養を統治する方に移行することを許されたのはおそらくそのためだったのだろう。というのも、正教的な啓蒙が異国の本源力との闘いにおいて、人類のあらゆる過去の知的生活から運命として与えられた現代世界のあらゆる知的發展を最終的に習得し、キリスト教の真理がそれによってより完全に、そして堂々と人間理性の相対的真理に対して優位に立つことができるようにするためであった。なぜならば、外来の教養が目に見えて優勢であるにも拘らず、... 民族の道徳的性格にもたらした害が甚大であるにも拘らず、つまり、己が原因で引き起こされたすべての悪にも拘らず、ロシアにはかつての正教的全一性に復帰するという疑いの余地なき担

<sup>372</sup> 注の 274、291 にも引用された、「思惟と信仰との共感的一致」を志向する目的の実現がここに掲げられていると見なしうる。『哲学の新しい原理...』においても、正教徒の思惟に見られる二重の働きが、「知力の發展を高めながら、理性を信仰に共感しうるような水準にまで高める」と述べられているが、この理性の働きがここでは「愛智」という言葉に置き換えられている他はまったく同一の思想が述べられている。См.: И.В. Киреевский. ПСС. Т. 1. С. 252.

<sup>373</sup> И.В. Киреевский. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т.1. С. 214.

保が残されていたし、今も残されているからである。この保証というのは、民族の聖なる正教会への生きた信仰であり、彼らが有するかつての歴史の記憶であり、彼らの存在の精神的全一性の、今なお損なわれることのない痕跡なのである。それらは日常的でありのままの彼らの気質の中に——この徹頭徹尾正教会の教えに貫かれた同族の社会組織の内部で養育された彼らの生活の未だ静まることのない残響の中に保たれているのだ。こうして、西欧哲学のロシアの啓蒙への関係を注意深く、冷静に俯瞰するならば、自己妄想に耽ることなく、ロシア的思惟の完全かつ全体的変動が起こる時期はもはや遠くはないと言えることができるだろう。なぜならば、西欧の愛智の欠損部分が西欧の啓蒙の中には未だ十分に見出すことのできない新しい原理を要求し、知識のこの至高の原理が正教会の内部に保持されており、この至高の原理に見合う思想の発展が知性と学問にとって生気を与えるものとなり得、現代の外的知識の豊穡さ自体がこの発展を駆り立てて人間理性の支柱となり得たこと、人間理性が自然に獲得したものが真理であるすべてのものにとってその発展が窮屈でない、つまり、それが生命を要求するすべてのものにとって生気を与えるものであること、そしてそれは解決を要求しながら、自らそれを見出せない知恵と心のすべての問題に十分に答えることができたとであろうこと、これらすべてをわれわれが会得するとき、それがまもなく解明されるのかということに疑問を抱くのではなく、どうして我が国の知的、道徳的教養の総体によって要求されていた知恵の新たな自己意識がこれまでこの国で発展しなかったのかということにわれわれは驚きを覚えるだろう。このような知識が生ずる可能性は教養と信仰を持ち合わせたあらゆる人々の知性の届くところにあるため、信仰と理性を調和せしめ、新しい生気を与える思惟への消えることのない志向性の炎に火をつけ、統一を要求するこの二つの世界を分離する空虚を埋め、人間の知性の中に靈的な真理を自然の真理に対する目に見える支配力として定着させ、自然の真理を靈的な真理に対する正しい関係によって引き上げ、最終的に二つの真理をひとつの生きた思想に結びつけるために、何らかの思想を生み出す偶然の閃きが生じてさえくれればそれでいいのだ。なぜなら、唯一の神を志向するために創造された人間の知恵同様、真理はひとつだからである。（イタリックは筆者）<sup>374</sup>

ここでキレエフスキーは直言している。西欧哲学とロシア哲学を結びつける基礎となりうるのは、聖師父の愛智（現代的に言えば哲学）を発展させたものでしかないと。つまり、信仰と理性を結びつけるためには、自然の真理

<sup>374</sup> Киреевский И.В. Отрывки. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 270-272.

を靈的な真理によって支配させ、抽象的な言葉や概念にとどまっていた西欧哲学の成果に生命を吹き込むこと、つまり生気を与え、人間の創造力を解放することに他ならない。父祖の時代から養われた強固な信仰の基盤を持つロシア民族には、知恵に対する新たな自己意識としてこれを体系化する素質が備わっているとキレエフスキーは宣言するのである。

このことを同時代の哲学者アレクセイ・ホミャコフは看破し、共感と理解を示していた。彼はキレエフスキーの遺稿の整理に携わった体験に基づいてこう書き残している。

個々の覚書や論考という形で構想された種々の思想を、相互に関連させて結びつけなければならない哲学的な道筋を追跡することは困難である。だがここで言われていることは総じてただひとつ、つまり、正しい分別は靈的な全一性を要求すべきであり、異国ではなく低次の要素、換言すれば、己の存在の充満を信仰にのみ見出しうる要素であった理性に対する信仰の関係を認めるべきであるということである。この特性を持つ教義にしたがえば、それを厳格に貫くことが可能なのは教会においてのみであり、その雄弁な代表者がキレエフスキーであったということである。<sup>375</sup>

キレエフスキーの言うとおりに、聖師父の言葉自体はまだ哲学ではないものの、伝統的にロシア民族の精神に刻まれた聖なるものへの畏れと敬意は、知識の教養によって裏づけられるものではなく、具体的な教会生活を介して生活の一部となった独特の世界観によって直感されるものであった。このことを感じさせる以下のようなエピソードがオプチナの靈の父たるマカーリイ長老との書簡のやりとりの中にも見出される。

折しも、オプチナ修道院では証聖者マクシモスの著作の翻訳の可否について議論が沸き起こっていた。<sup>376</sup> この作者の文章にはキレエフスキーの理解を超えた箇所がかなりあったようで、そのことで彼は長老に赦しを乞うているが、他方、フィラレート府主教はキレエフスキーを介して長老に、翻訳出版すべきものは「多少なりとも有益さが明らかなものだけに限定するように」<sup>377</sup> と助言していた。この助言を受けて、マカーリイもキレエフスキーにあま

<sup>375</sup> Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1861. Т. 1. С. 263.

<sup>376</sup> 第五章(九)のマクシモス著『天主経講釈...』を参照せよ。結局、この難解な『百章』は今回のオプチナの翻訳文献から外されることになった。

<sup>377</sup> Письмо иеромонаха Макария к И.В. Киреевскому от 9 ноября 1854 г. В кн.: Иван Васильевич Киреевский. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 386.

りにも難解な箇所が多いマクシモスの『百章』は取り上げない方針を告げていたのである。これに対して、キレエフスキーは以下のように応えている。

彼〔マクシモス〕の著作を理解するのが困難である主な理由は、靈的な高邁さにあると言うより、むしろ当時〔七世紀〕の哲学的な体系、とりわけ新プラトン主義者の心を占めていた言語形式にあるように思えるのです。わたしが不遜にも、意を鼓して、理解困難な箇所に哲学用語と古典学派の思想的言い回しを用いた説明を求めるよう提案することで、翻訳事業に関する助力を申し上げたのはそのような理由によるのです。神父様、しかしながら、本当のところ、わたしがそう考えるのは、文字通りの意味においてであり、靈的な意味においてではありませんので、ここで問題になっていることが後者の点であるとわかっていたならば、わたしがこの問題に関わりを持つことは敢えてしなかったでしょう。わたしは自分がこの後者の点について、しかも思想が不明瞭に表現されている箇所のみならず、それが例えば、福音書のように、子どもにもわかるような、簡単な言葉で語られている箇所についてさえも疎いことはよくわかっていますし、深く実感してもいます。つまり、自分には深い洞察を阻む不明箇所が絶えず見つかるのです。こうした場合は、絶えず神父様に説明を冀う以外に、この不明箇所を解決する方法はないのです。もっとも、同時に、神父様の説明を受けたところで、見るべき方向は示されるものの、見る目までは与えてくださらないと感じているくらいですから ... 神父様がお書きになったり、行動をもって解明してくださいました高邁な思弁的内容に関しましては、もし神父様でなければ、主はどなたに教えてくださるというのでしょうか。<sup>378</sup>

ここでキレエフスキーとマカーリイ長老の間にあるのは聖師父、証聖者マクシモスであるが、キレエフスキーがこの文献を理解するようになったのは、長老の解釈を介してであった。言うまでもなく、こうした言い方にはキレエフスキーの信仰者としての深い謙遜に裏打ちされたものではあったが、哲学者として専門的知識を持つ彼と、むしろそうした知識が欠けていても、靈的な問題を聖書の概念を応用することで理解できる長老の関係は、補完的である以上に、ロシア知識人の理想的なタイプとなるべき、知的全一性の実現の可能性の一タイプと見なしえたであろう。少なくとも、キレエフスキーにはそう思われたはずである。

<sup>378</sup> Письмо И.В. Киреевского к иеромонаху Макарию от 13 ноября 1854 г. В кн.: там же. С. 387-388.

それから二ヶ月ほどたった翌一八五五年の年頭に、マカーリイ長老はキレエフスキーに宛てて、自らの正教的世界観に基づく今後のロシア展望を吐露している。時はロシアがクリミア戦争敗北による大きな痛手を受けていた最中のことであった。

われわれ共通の願いと神への祈りによって、神が正教世界全体に災いと苦悩からの解放を賜はれ、我らの祖国と全キリスト教国に平安と安寧とを降されんことを。神の手にかかればすべては可能とというものの、そのあらゆる慈愛と仁愛を以てしても、神の裁きはこの不従順で無慈悲な子ら〔ロシア人のこと〕に鉄拳制裁をくだす決定をなされたのです。なんとなれば、罰それ自体には、ここで仮の苦悩を与えることで、永遠の罰を免れしめんといった父親のような神の愛が働いているからです。もちろん、なかには真の分別に到達する者もあるでしょうが、真理の道から離れて不信と自由思想の（一語不明）奈落を彷徨うことによって、感覚や神の戒めや聖なる正教会を建立することへの蔑視へと逸れてしまう人もいます。ですが、人間の悔改や祈りは（二語不明）主から慈悲をねだり取るものです。旧約と新約聖書はこうした事例を数多く示してくれています。それに現代においても、神はわれわれを罰しながら、同時に憐れんでおられるのですよ。一八一二年の戦役にしても、われわれの軍事力によって撃破したのでしょうか？神が厳寒を送られただけで、強者揃いの義勇軍でさえ持ち堪えられなかったではありませんか。そして今も、厳寒とは正反対に、暑くて湿気が多い天氣が敵軍を弱らせ、セヴァストポリは今にいたるまで奪われていません。それは人間の力ではなく、神の力によって覆い守られているからなのです。あらゆる武術も、術策も功を奏しませんでした。古老たちでさえ思い出せないほどの嵐を黒海に送りつけたのは誰だったのでしょか？... これらすべてに力を貸したのは神の軍勢だったのです。その軍勢と勢力の規模を計算（一語不明）できる者がいるでしょうか！その後も主は敵を撃破し、勝利を与え、敵の力が虚しく、無に等しいものであることを示す力を保っているのです。せめてわれわれだけは、悔改と己の改まり、それに祈りをもって神にすべてを委ねることをやめないようにしなければ。主は預言者を介してこう言われました、「我を見よ、されば我も爾を見ん」（マラキ書三、七）われわれ正教会の子がその教えの光と浄らかさを揺らぐことなく、不断に護り、神の戒めを実行するならば、西欧の偽りの教理の闇は、真の教理に対抗することができず、翳りを帯びた月は地平線から真逆さまに墮ちてしまうでしょう。... われわれも神の慈悲を俟ち

望むことにしましょう。<sup>379</sup>

これら長老の言葉から明らかなのは、彼の祖国の安寧を願う愛国的理性は、完全に祈りと悔改によって神の意志に委ねることですべての問題を解決しようとする霊的な理性の広さに呑み込まれていることである。同様に、キレエフスキーの思想もオブチナの翻訳事業を通して霊父となったマカーリイ長老の影響のもと、ビザンツからロシアに導入される聖師父文献の内容に類似したもの、所謂正教会の護教論的な色彩を帯びるようになっていく。しかし、改めて強調しておくべきことは、彼はマカーリイのような長老になろうとしたのではなく、あくまでも哲学者としての己の能力を完成に導き、正教会の真理として理解していた理性の内的な上昇による神観の理想を、哲学用語を用いて表現することに終生力を尽くしたということである。この『断章』の末尾には、その資料として準備された、文字通り、この思想家の本質的アイデアの断章が散りばめられている。それは、彼が志向する思惟の理想的概念の集積でもあったのである。

信仰する愛智（*верующее любомудрие*）は、聖師父の指摘するところを己の分別のための第一の証言と見なすようになる。これらの指摘が抽象的思惟によっては解明されえなとなれば尚更である。なぜならば、彼らによって表現される真理は、彼らによって内的経験と直接的経験から獲得されたものであるとともに、われわれの理性が下しうような論理的結論としてではなく、目撃者が滞在した国についての情報としてわれわれに伝えられているからである。

もし信仰する愛智が知性の発するすべての問いに対して周到な回答を聖師父文献の中に見出すことができない場合は、彼らによって表現された真理と己の最高の信念に基づいて、これら二つの指摘〔聖師父の内的な経験と直接的体験に基づく情報〕を総動員して、知識以外の対象を理解するための直接的方法を探ることになる。いずれにせよ、信仰する理性の思惟の方法は信念を探索する以外にならうし、いずれにせよ、抽象的な信念に依拠する理性とは区別されることになる。根源的真理とは別に、この特殊性を形成することになるのは、理性が至高の眼力によって照らされた聖なる思想家たちから受け取ることになる素材であり、知恵が死せし真理を生けるものとして受け入れることを許容しない内的な全一性への志向性、そして真の信仰が永遠の神の真理を人間の意

---

<sup>379</sup> Письмо иеромонаха Макария к И.В. Киреевскому от 4 января 1855 г. В кн.: Там же. С. 392-393.

見もしくは民衆、もしくは時代の意見によって獲得されうるものから区別するための極端な廉恥心なのである。<sup>380</sup>

こうした思索の境地に達していたキレエフスキーにとって、未来のロシアが西欧人の陥っていた知恵の限界を打破する方法として、神の言葉によって現実を理解し、その様々な問題を解決するために、ビザンツや東方正教会における全一的知性の効能をロシアに導入することを可能ならしめるとすれば、それは聖師父文献の研究に他ならなかった。炯眼さにおいて際立つ生きた長老が少なくなった近現代において、その役割を果たす聖師父文献の重要性を認めたパイーシイ長老の実感も、十八世紀においては、復興した修道院こそが西欧の名だたる大学にも匹敵する知識を有していたことを指摘したキレエフスキーの言葉も意味するところは同じだったのである。<sup>381</sup> こうした修道院に最も近い存在であったのが生きた信仰を持っていた民衆であった。だとすれば、素朴な民衆の信仰は無知の所産ではなかったばかりか、キレエフスキー自身が信仰する理性の代弁者でもあった広義のロシア民衆を自認していたように、彼の言う全一的知性の代弁者とは、教会を一種の学校と見なし、そこから多くの知識や叡智を汲み取って生きていた民衆ではなかっただろうか。

『断章』においても、彼は社会を構成する民衆とインテリを、信仰によって変容させる構想を少なからず抱いていたことを匂わせる箇所がある。「課題：社会の自己認識を構築すること。真の信念が益をもたらし、力を持つのは、それをひとつに合わせ持つときだけである。善の力は単独では成長しない」。<sup>382</sup> キレエフスキーによれば、神の人格と人間の人格との関係を自覚することが信仰の基盤である以上、その社会に固有の信仰のあり方は、信仰を自覚することによる個人の自己認識として社会の構成員には等しく共有されなければならない。つまるところ、信仰は限定的な意味における知識、概念、感覚、能力などを代表するものではなく、人間の全一性のすべてを包含することでしかない。それゆえ、「信仰する思惟の主な性質とは、<sup>たましひ</sup> 霊の個々の部分をひとつの力に集約し、理性、意思、感覚、良心、美しきもの、驚くべきもの、望まれしもの、公平なるもの、慈愛に満ちたもの、そして知性の実態のすべてがひとつの生きた統一体に交わる存在の内的中心を探し出そうと志向する

<sup>380</sup> Киреевский И.В. Отрывки. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1, С. 272-273.

<sup>381</sup> 注の 25 を参照。

<sup>382</sup> Киреевский И.В. Отрывки. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 273.

点にある。そうすることで、人間の本質的な個性は、原生的不可分状態において再生される」<sup>383</sup> という結論に達するのである。

キレエフスキーは中世における西欧哲学とキリスト教の関係を検証するなかで、この人間の本質的な個性の再生を可能にするのが、知性の前提となる個々の思想の形式ではなく、思想の真の理解をもたらす意味であり、それが知的全一性に発するものであることを主張してきた。その意味の志向に力を費やしてきたのが他ならぬ正教会の歴史であり、それがその後の東西の哲学の歩みに修復しがたいほどの分裂を生み出したと考えていた。この点に関してもキレエフスキーはいみじくも『断章』の最後にこう書き残している。

最高度の真理を理解するために不可欠な条件としての知的全一性への志向は、つねにキリスト教的愛智（哲学）に固有の属性であった。それは聖使徒の時代から今日にいたるまで、愛智の持つ際立った特性であり続けている。しかし、西方教会の崩壊以降、それは専ら正教会の中にとどまっている。他のキリスト教宗派はその合法性を否定こそしないものの、それが神の真理を理解するために不可欠な条件とは見なしていないのだ。<sup>384</sup>

キレエフスキーが人生とその存在の意味もこの部分に結びつけて、我々は誰もが「己の人生の方向性を信仰の根幹となる信念に結びつけ、それを主要な課業や、個々の特別の仕事に合致させるべき」とし、それが不可欠なことであると考えたのはそのためであった。「あらゆる行為がひとつの志向の表現となり、個々の思想がひとつの礎を探し求め、一步一步の歩みがひとつの目的に導いていく」ためにもそれは必要なことであった。キレエフスキーの人生と思想の発展を結びつけて概観するならば、こうした探究の方向性はその前提条件にもなっていたのである。このことは、キレエフスキー自身が、「それなくして、人間の人生はいかなる意味も持たない」<sup>385</sup> と言っていることから窺えることである。

そこからキレエフスキーは、信仰を人格化した存在でもあれば、人間の霊的活動の集合体としての役割を持つ教会の役割を個々のキリスト教徒と教会すべての充満との霊的な交流と呼んで、この世の社会とは次元の異なる独自の評価を与えようとしていることにも注目すべきであろう。

383 Там же. С. 275.

384 Там же.

385 Там же. С. 276. 注の 45 を参照せよ。

キリスト教徒は全世界で自分の精神の自己意識の中で起こっているような葛藤、光と影の間の葛藤、高度な調和や存在の全一性を志向することと、自然の不一致と分裂状態にとどまることとの間の葛藤、... つまり贖罪と自由の行為と、事物の原初的に損なわれた秩序の暴力的な権力との間の葛藤が起こっていることを知っている。

この意識の発達がいかに些細なものであれ、彼は己の霊の内的な構造の中で、自分一人が行動しているのでも、自分一人のために行動しているわけでもないことを知っている。つまり、彼は教会全体の、人類すべての共同事業を行なっていることを知っているのである。なぜなら、彼らのために贖罪はなされたのであるし、彼もその人類の一員だからである。彼は教会全体とともにあり、教会との生きた交流の中であって初めて救われることができるのである。<sup>386</sup>

教会の充満に与ることによって、一人の信仰と贖罪の功が、神の意図する人類の共同事業に参画することになるという思想は、キレエフスキーの人類学的思想のさらなる展開を予想させるきわめて興味深いアイデアの表出であるが、彼の死によって展開されずに終わったことは残念なことである。

## 結論

西欧哲学の枠組みの中に占める理性に関する考察に端を発し、ロシア民族の信仰する理性の思惟形態が救いをもたらす教会における共同事業に帰着することを示すことで、キレエフスキーの探求にも結論が見えてきたように思われる。このように人間救済に最終目的を置く霊的全一性の哲学の発展は、プラトンに始まる東西の哲学の協働的テーマとなることによって、聖師父文献において多層的に表現されるキリスト教的認識論として結実し、東方世界の中に広く認知されるようになったことが確認されるであろう。キレエフスキーが論じることになるこの主題の出典は、もちろん彼自身が青年期にドイツ観念論哲学の研究によって得られた知識を基盤としながらも、その後、オプチナでの翻訳活動に携わることで、数知れぬ未曾有の素材を吸収した結果得られたものであることはもはや疑いのないところである。正教会が信仰の完成形として提起する神の観照（神観）の概念を、キレエフスキーのように霊的理性の獲得といった哲学的概念の用語にとどめるか、研究者グヴォズジェフのように神秘主義的観照という宗教的術語で表現するかは自由であろうが、

---

<sup>386</sup> Там же. С. 277.

要はこれこそ信仰が理性を呑み込んだ挙句に得られる、人間の生来の感覚では形容しがたい境地であり、地上の理性によって説明される可視的な神＝人間（神人）の存在とは相容れぬ法悦的環境なのである。

もちろん、哲学者であったキレエフスキーが、信仰者としてこの段階に達したとは考えられないが、彼が用いた、例えば、分別・判断（*рассудочность*）、理性的賢明さ（*разумность*）、（生来的という意味での）自然理性（*естественный разум*）といった用語が示している振幅性には、こうした彼の思考のプロセスがうかがわれる。これらはすべて神を認識するような高度な理性ではなく、認識の原初的段階（時にそれは悟性と考えることもできる）を意味していることは明らかである。同様に、「<sup>たましひ</sup>霊の全一性（*цельность духа*）」と表現されるものも、時には「心霊の全一性（*цельность души*）」もしくは「知恵の全一性（*цельность ума*）」と同義的に響くのである。だがいずれの場合も、グヴォズジェフに拠れば、これが意味するところは、「信仰の光に照らして、人間の認識能力を完全なる変容へと導くために知恵と心を保つ禁欲的修行」のことであった。<sup>387</sup> 蛇足ながら、ここで注意を促したいことは、オブチナの長老を霊父とする信仰者たちやキレエフスキー夫妻に関しては言うまでもなく、当時スラヴ派の陣営に属していた思想家たちや聖師父文献の愛好家たちも、俗人でありながら、その多くがこうした修行に実際に手を染めていたということである。つまり、修道生活はもはや修道士の専売特許ではなく、一般のインテリゲンツィアや、ときには庶民や農夫ですらこれについての知識を持っていたという事実を認めるべきなのである。キレエフスキーが『断章』で書き残している以下の言葉は、他ならぬこのことを暗示しているように思われる。

ひとつのキリスト教の心霊神秘が獲得する個々の道徳的勝利は、もはやキリスト教世界全体にとっての霊的勝利である。一人の人間の内部で創造された個々の霊的な力は、道徳的世界の諸力を目に見えぬ形で己に引きつけ、揺り動かすのである。なぜなら、肉体の世界において天上の灯火はいかなる物質的な仲介をも伴うことなく相互に引き寄せられるように、霊的な世界においても個々の霊的個性は、目に見える形で働きかけることなく、自らが道徳的高みに存在するだけで、人間の心霊に存する類似物すべてを取り出し、引き寄せるからであ

<sup>387</sup> Гвоздев А.В. Святоотеческие корни антропологии и гносеологии И.В. Киреевского. В журн.: Вестник ПСТГУ I. М., 2006. С. 165.

る。しかし、物質世界において個々の存在は生きてはいても、他の存在を破壊することによってのみ支えられている。他方、霊的な世界においては、各々の個性の創造は万人を創造し、個々の個性は万人の生命を呼吸して生きているのだ。

388

キレエフスキーというひとつの人格が、オプチナの長老たちによって出版された禁欲主義的修行者たちの経験と伝統を受け入れ、その中から東方正教会の中で紡ぎ出された糸のような祈りの手法を引き出した。この具体的かつ実践的に神と交わる方法が見出されなかったならば、彼の思惟の試みも、抽象的な概念に終わっていたであろうし、その意味では、祈りの場として歴史から消滅したことのない教会の力と役割についても、いくら強調してもしすぎることはないだろう。なぜなら、「この動的な生命を賜う力は理性を前提とする思想から生まれたものではなく、理性の最も内なる状態から発して思想へと発展したもの」<sup>389</sup> だからである。

聖書を抽象的概念として解釈・理解するのみならず、その実践と生活への適用を通じて「祈りと教会」の意味を格段に高めることに正教会の真の意味を見出したキレエフスキーの思想は、一方では中世起源の反スコラ主義的な主張としてビザンツの聖師父の瞑想的修行（静寂主義に遡る）と関連づけられることが多いが、自らオプチナの長老の指導のもとで祈りの手法にまで介入し、自らの「信仰する理性」の最終的目的を「神観」に繋げた彼の、正教会の祈りの場としての教会の役割に寄せる期待の大きさは、その後のスラヴ派はもちろん、十九世紀ロシアのインテリゲンツィアにおける静寂主義の復活への機運を生み出す契機になったと言っても過言ではないだろう。それはグヴォズジェフの確信、「“聖師父の教義” “キリスト教的愛智” “霊的な全一性に基礎を置く啓蒙” について語る時、この哲学者〔キレエフスキー〕が念頭に置いていたのはこの伝統であったし、その内容は知恵の祈り、その目的は神化と霊的な観照〔神観〕であった」<sup>390</sup> によっても確かめられる。

もちろんこれ自体が的確な指摘であることに間違いはないが、この神秘主義的伝統をより確固たるものとして認識させるためには、やはりロシアの修道制にも決定的な影響を与えた静寂主義の役割と意義を評価すべきであろう。

<sup>388</sup> Киреевский И.В. Отрывки. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 277-278.

<sup>389</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 263.

<sup>390</sup> Гвоздев А.В. Святоотеческие корни антропологии и гносеологии И.В. Киреевского. В журн.: Вестник ПСТГУ I. М., 2006. С. 165-166.

歴史的にみて、ロシアに神秘主義的な世界観を最初にもたらしたのは、西欧の文芸復興前の十四世紀に正教会の修道院で始まった神化運動であったことはすでに述べた。それはトマス・ア・ケンピスの人間の神への反逆といったカトリシズムの思想がロシアに導入される前のことであったが、<sup>391</sup> 当時のロシア教会には人間精神に対する関心の高まりに呼応するかのよう、内的生活の価値、さらに個人的体験やその超越の可能性に対する関心が起こっていた。なかでも、最も複雑な問題を投げかけたのが静寂主義であった。この静寂主義は、直接的には内面的な集中と沈黙の行を指すが、これはビザンツ時代にパラマスの聖グレゴリウス等によって発展させられた一種の祈りの手法を意味しており、その後ロシアの修道制にも浸透し、膨大な翻訳文献が残されたことはよく知られている。いうまでもなく、その一大中心地となったのがセルギイ大修道院であった。こうして静寂主義は人間の霊的な生活と、人間の霊の働きに対する関心を深め、その理解の内容を格段に豊かにしたのである。そのおかげで、人間の情動的と同時に道徳的領域は親密さの度合いを高め、それが人間と神とのより密接な交流関係を夢想することを可能ならしめたのである。

だが、すでに見てきたように、キレエフスキーはオブチナの聖師父文献の翻訳出版活動に従事した頃から、明らかに、静寂主義よりもパイーシイ・ヴェリチコフスキーの翻訳技術により傾倒していた。彼はその翻訳に所謂「パイーシイ的体系」と言うべき独特の様式を嗅ぎ取っていた。すなわち、それは聖師父の翻訳において、彼の使用する言葉が、時に形式上のぎこちなさを露呈することはあったものの、静寂主義の中心的概念でもあるイイススの祈りの意義に関しては、粉飾を排した直言的で、その根本的意義を「霊的な功における心と知恵の一体化」と定義づけたことに起因していたと考えられるからである。そもそも用語法に関しても、キレエフスキーが理解した聖師父の用いる「理性」の概念が、パイーシイの用語法の影響を受けていたことは疑いないものと思われる。同様に、「分別」の意味で「理性 (разум)」を用いるのも、パイーシイ自身が上位と下位の範疇に分かれる「認識」の概念を「理性」と称していたことの影響と言えるかもしれない。

概して、キレエフスキーの「全一性」の概念は、西欧哲学のような抽象的に

<sup>391</sup> См.: там же. С. 227. キレエフスキーに拠れば、トマスのような思想が生まれた原因は、理性のヒエラルヒーが神的啓示を踏み越えた結果生まれたものと理解されてきたことを想起しておきたい。つまり、教会の伝統と完全性とは無縁なヒエラルヒーに神的真理の至高の判定権を委ねたため、使徒とその後の公会議による純粋な教義が踏みにじられたと正教会は解釈しているのである。

演繹されて生まれた具象性のない概念ではなく、キリスト教徒の心と知恵の合一を前提とする有機体としての人間活動の総称でもあった。その意味で、彼の思惟は血の通わぬ抽象的概念ではなく、人間学的な適用範囲の広さを有していたように思われる。正教徒としての歴史的自己同一性の意識から、民族全体の運命の啓示にいたるまで、その成否はこの一個人の人格の救済に依拠されるものでなければ、ロシアの教会活動そのものも正当化されえないものと感じていた。キレエフスキーのこうした特性も、オプチナの霊父マカリイ長老の人間観を受け継いだとしか考えられない。なぜなら、長老は心の働きこそが、人間のすべての能力の中心であるという独自の信念によって支えられていたからである。『断章』から引用したキレエフスキーの特徴的な言葉「なぜなら、人間それはすなわちその信仰である」<sup>392</sup>を最後に今一度想起しておきたい。信仰は心の働きに由来しているが、それは同時に神を受け入れる器としての役割を担っていることが前提となって初めて意味をなすものなのである。

完

**Keywords:** イワン・キレエフスキー、合理的理性、シリアの聖イサアク、知的全一性、パイーシイ・ヴェリチコフスキー

---

<sup>392</sup> 注の 45 と 374 参照。