

# 19 世紀 30-50 年代ロシアのプラトン解釈の諸相

## 神学的・美学的・社会学的・哲学的読解の交錯

下里 俊行

### はじめに

本稿では 19 世紀 30-50 年代のロシアにおけるプラトン解釈の諸相を明らかにするために И.М. スクヴォルツォフの「プロティノスの哲学について」(1835 年)、С.П. シェヴィリョーフの『ポエジヤ理論』(1836 年)、П.Д. ユルケーヴィッチの「イデア」(1859 年)を中心に検討する。この三つの論文は、ロシアにおけるプラトン受容に関する先行研究<sup>1</sup>において十分検討されてこなかったテキストであるだけでなく、チェルヌイシェフスキイの「ポエジヤについて」(1854 年)を加えれば、この時代にそれぞれ独自のプラトン像を提示するものであったことがわかる。

はじめに 19 世紀の 50 年代までのロシアでのプラトン受容に関する筆者の仮説的見取図を提示しておきたい。1820 年代には愛智会や自然科学者などシェリング自然哲学の影響下でのプラトン受容の潮流があったが、1830 年に入ってキリスト教神学の立場からこの潮流を新プラトン主義として批判したのがスクヴォルツォフであった。これに対抗して独自の美学的プラトン解釈を展開したのが愛智会の流れを汲むシェヴィリョーフのポエジヤ論である。これ以降、この二つの論文は 1850 年代半ばまでプラトン主義解釈の二つの規範として作用し続けることになる。1840 年代初めにはカルポフによるプラトン著作集の翻訳が出版されるが、1850 年の大学での哲学史講座の解体によりアカデミズムでの自由なプラトン解釈は抑圧されたかのように見えた。このような状況のなかで 1854 年に当時の権威シェヴィリョーフのプラトン美学解釈を批判し、プラトン美学についての独自の社会学的解釈<sup>2</sup>を打ち出したのが、チェルヌイシェフスキイのポエジヤ論であった。さらにこのチェルヌイシェフスキイ的プラトン解釈を意識しつつ、他方でスクヴォルツォフの新プラトン主義批判を

---

<sup>1</sup> Кантор В. «Средь бурь гражданских и тревоги...» Борьба идей в русской литературе 40-70-х годов XIX века. М., 1988; Манн Ю. Русская философская эстетика. М., 1998; Абрамов А.И. Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. № 9; Тихолаз А. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX - начала XX веков. Киев, 2003; Frances Nethercott, *Russia's Plato: Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science and Ideology (1840-1930)* (Aldershot, Burlington, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing, 2000).

<sup>2</sup> Кантор. «Средь бурь» С. 180.

踏まえて独自の哲学的プラトン像を提示したのがユルケーヴィッチのアイデア論であった。このように次々と先行者を意識した独自のプラトン解釈が提示されていったが、それらは、それぞれが神学的、美学的、社会学的、哲学的な解釈の典型をなしていた。さらにこれらのプラトン解釈はそれぞれの著者のその後の思想展開の出発点に位置していた。

先行研究に対する本稿独自の課題と視点は次の点にある。第一にスクヴォルツォフのプロティノス論を初めて取り上げプラトンに対する神学系哲学者の立場からの解釈の内容を解明すること。第二にこれまで愛智会の文脈で論じられていた<sup>3</sup>シェヴィリョーフの『ポエジヤ理論』でのプラトン解釈を同時期の神学系哲学者のプラトン解釈と対比させて位置づけること。第三にこれまでショーペンハウエルの影響が指摘されていた<sup>4</sup>ユルケーヴィッチのアイデア論でのプラトン解釈について、1830年代の二つのプラトン解釈および同時代のチェルヌィシェフスキイのプラトン解釈と対照させて読解することである。これらの課題に取り組むことにより先に挙げた見取図を検証するとともに、1830年代にロシアで独自のプラトン解釈が試みられたこと、そしてこの解釈を踏まえて50年代に再びプラトン解釈が活発化したことを示したい。

## 1. スクヴォルツォフのプロティノス論（1835年）

スクヴォルツォフ（1795-1863）は、ペテルブルグ神学アカデミー出身で新制キエフ神学アカデミーの最初の哲学教授でありキエフ大学の神学教授でもあった。彼の最初の代表作が1835年に『文部省雑誌』に匿名で発表した「プロティノスの哲学について」である<sup>5</sup>。

この論文でのスクヴォルツォフの問題意識は、同時代のドイツの自然哲学<sup>6</sup>（特にシェリング主義）が3世紀の思想家プロティノス<sup>7</sup>に代表される新プラトン主義の哲学に酷似していることを念頭において、新プラトン主義の体系がキリスト教神学に敵対する自己矛盾に満ちたものであることを強調し、そのことによって同時代のロシアの自然哲学研究に警告を与えることにあった。

まずスクヴォルツォフは、プロティノスを初期キリスト教と同時代の一宗派「新プラトン教徒」の首領・予言者であると呼ぶ。彼によれば、新プラトン主義哲学の特徴は、第一にギリシア的体系と東方的体系との混交、哲学と「異教的宗教」との混交などのシンクレ

<sup>3</sup> Манн. Русская философская эстетика. С. 233-234.

<sup>4</sup> Тихолаз. Платон и платонизм. С. 127.

<sup>5</sup> Киев [Скворцов И.М.] О философии Плотина // ЖМНП (Журнал министерства народного просвещения). 1835. № 10. Отд. II. Наука. С. 1-17. 以下本節でのこの論文からの引用箇所は〔頁数〕で示す。

<sup>6</sup> スクヴォルツォフは「ドイツ・ナチュラリスト」〔3〕や「現代の愛智者」〔17〕に言及しているが本報告集所収の坂庭淳論文が明らかにした愛智会でのシェリングの自然哲学の流行を念頭においていた可能性は大きい。

<sup>7</sup> プロティノスの弟子ポルピュリオスが編纂した『エネアデス』とその序としてポルピュリオスが著した「プロティノス伝」の刊行状況については、Вл. С. [Соловьев В.] Плотин // Энциклопедический словарь. Изд. Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 46. СПб., 1992. С. 917-918; 田之頭安彦編『プロティノス全集別巻』中央公論社、1988年、368-372頁を参照。

ティズムであり、第二に降神術<sup>8</sup>および魔術<sup>9</sup>による「神憑りの行、すなわち人間が神になること、または神と合一すること」を目的としている点である〔1〕。その意味で新プラトン主義は空想の領域で迷走した「狂信」体系である、とスクヴォルツォフは指弾する〔1〕。また彼は、新プラトン主義者たちが古代のプラトンやアリストテレスの重要性を説いているとはいえ実際にはプラトン本来の思想と新プラトン主義とは別物であるという点も強調する。スクヴォルツォフによれば、新プラトン主義とはキリスト教から圧迫され当時完全な衰退の危機にあった「迷信的異教の宗教」を支えるために「異教的知恵」が払った最後の努力であった〔2〕。このようにスクヴォルツォフはプロティノスの新プラトン主義をプラトン本来の思想とは全く別個の反キリスト教的「狂信」と規定したのであるが、その際注目すべきは本来のプラトンを一神教の側に立つ者として評価し、それを新プラトン主義者の「異教的」多神教に対置した点である。

新プラトン主義的な哲学者たちは、神の一者性を認めていたプラトンに反して多神性を全力で擁護し、常識に反するまったく馬鹿げた見解を〔自分たちの〕哲学的根拠とした。こうしてこの哲学はキリスト教に敵対する進路をとり、キリスト教を憎悪する精神を身につけたのである。〔2〕<sup>10</sup>

さらにスクヴォルツォフは、新プラトン主義者たちが反キリスト教的性格をもっていた例証として、アレクサンドリア学派の創始者アンモニウス・サッカス（プロティノスの師）がキリスト教の「棄教者」であること、プロティノスの弟子ポルピュリオスがキリスト教への駁論を著していること、アテネの新プラトン主義者プロクロスが他のあらゆる宗教を信奉したにもかかわらずキリスト教だけは拒んだこと、さらにこの新プラトン主義がオリゲネスのようなキリスト教の「教父」<sup>11</sup>に悪影響を与えたこと、また新プラトン主義に傾倒

---

<sup>8</sup> 降神術（巫術、神動術）は宗教上の目的から各種の象徴・暗号や霊媒をとおして神々を顕現させる呪術のこと。プロティノスは降神術の創始者ではなかったが弟子のイアンブリコスや後のプロクロスは降神術を重視していた。E.R. ドッズ著、岩田靖夫、水野一訳『ギリシア人と非理性』みすず書房、1996年、343頁以降を参照。アウグスティヌス『神の国』にはプロティノスと降神術との関係についての言及はない。服部英次郎訳『神の国（二）』岩波書店、1982年、322-323頁（第10巻第9章）を参照。

<sup>9</sup> 魔術に対してもプロティノス自身は否定的な態度をとっていた。エネアス IV 第4論文第43章（田中美知太郎、水地宗明、田之頭安彦訳『プロティノス全集第3巻』中央公論社、1987年、223頁）を参照。

<sup>10</sup> アウグスティヌスは祭祀対象を多神とする点でプロティノスらとプラトン自身とを区別していない。服部訳『神の国（二）』、181-182頁（第8巻第12章）を参照。

<sup>11</sup> エウセビオスはアンモニウスとオリゲネスの両者とも最初からキリスト教を堅持し続けたと主張した。エウセビオス著、秦剛平訳『教会史 2』山本書店、1987年、180-181頁〔VII,6-10〕。他方アンモニウスの弟子オリゲネスが教父であったかどうかは不明であるとする説もある。ヘーゲル著、藤田健治訳『哲学史下巻の一』岩波書店、1953年、38頁（ミシュレ編1833年刊）参照。

したローマ皇帝ユリアヌスがキリスト教徒を迫害したことを挙げている [2]。

このようにスクヴォルツォフは新プラトン主義者の反キリスト教的性格を強調したが、同時に新プラトン主義者のキリスト教に対する二律背反的な態度についても指摘している。彼によれば、新プラトン主義者がキリスト教を憎悪したのは、キリスト教の美德を認めそれを手強い敵手だと認めたからであるという。彼らはキリスト教を凌駕するためにキリスト教のあらゆる美德を自己の体系に取り込んで独自の三位格としての天使・大天使・墮天使の原理を創出し、独自の聖人、予言者、神観者を生み出し、奇跡や秘蹟を捏造したという。ただし新プラトン主義者はキリスト教徒を非難したけれども、イエス・キリスト個人に対しては敬意を払っていたという。スクヴォルツォフは、アウグスティヌスの証言を引くかたちで、新プラトン主義者たちが「キリスト教の創始者」イエスを最も偉大な哲学者・天の神霊として崇拝していたこと、「キリスト教徒たち」に対しては彼らが多数の神々を崇拝することを拒否したがゆえにイエスの教えから逸脱したと主張していたことを紹介している [3] <sup>12</sup>。つまり新プラトン主義者の観点からいえば多神性を認める哲学者イエス・キリストは尊敬に値するが、一神教（イエス崇拝）に固執するキリスト教徒は、多数の神々を崇敬するイエス・キリストの本来の教えからの逸脱である、というわけである。このようにスクヴォルツォフの批判の矛先は、新プラトン主義者の多神性擁護の姿勢に向けられていた。

ところでこの論文の構成は、これまで紹介したような新プラトン主義を激しく非難する序章部分と、プロティノスの生涯と思想体系を極めて冷静に紹介・批評する本論部分、最後に再び新プラトン主義を非難する結論部分から成っている。つまりキリスト教の護教論的な議論によって前後を挟む形で、以下で紹介するような本論が配置されているのである。したがって、この論文を理解するためには、新プラトン主義に対する護教論的な議論とプロティノスに対する哲学的批評とを区別する必要があるのである。

本論部分で彼はまず、弟子ポルピュリオスの著述に拠るものとしてプロティノスの生涯を紹介している。それによれば、プロティノスはリコポリス出身のエジプト人である [3] という。彼は当初アレクサンドリアのアンモニウスのもとで哲学を学び、その後インドの裸体哲人やペルシアのマジから東方の知恵を得ようとゴルディアヌス帝の遠征に参加するがメソポタミアまで行ったところで挫折し 40 歳の時にローマで哲学の学校を開き女性も含む多くの聴講者を得た [4]。彼は身体を魂の牢獄と考え激しい労働と過度の節制により身体を消耗させることに努めていた。またエジプトの神官がプロティノスの守護霊を呼び出したところ「神」自身が現れたという。さらに彼自身は姿のない神を 4 回も観たと称していたこと、彼の信奉者のなかには元老院議員もいたこと [5]、またプラトン式の理想的都市国家プラトノポリを建設しようと企図したが挫折したこと、最後に彼が生涯を閉じる直

---

<sup>12</sup> スクヴォルツォフは典拠として『神の国』第 19 巻第 23 章を指示している。服部英次郎、藤本雄三訳『神の国 (五)』岩波書店、1991 年、96 頁。なお神霊（ダイモーン）とは神と魂の中間の存在を指す。

前に「今や自分の神性は宇宙の神性と一体になるのだ」〔6〕<sup>13</sup>と語ったことなどが紹介されている。スクヴォルツォフによれば、この辞世の句はプロティノスの哲学的精神を象徴するものであるという。

続いてプロティノスの哲学の基本的内容の紹介とその批評が展開される。その際注目すべき点は、スクヴォルツォフがプロティノスの哲学を全面的に否定するのではなく肯定面と否定批面とを弁別していることである。彼によれば、プロティノスは単純性、魂の非物質性、時間性とは異なる永遠性といった形而上学的概念を見事に明らかにしているが、これらの概念全体は、流出説と汎神論を特徴とする彼の体系の基本命題とは調和しないのであるという〔7〕。この流出説と汎神論については後で再論するとして、まずスクヴォルツォフが描くプロティノスの哲学の基本内容を紹介しよう。

プロティノスの形而上学全体の内容は次のような彼の言葉によって表現することができる。「神的原理のうちには或る中心が在り、そのまわりには中心から発する環があり、その次にもまたもう一つの環があり、光から光が〔出ている〕。さらにそれ以上の光の環はなく、あるのは〔逆に〕他からの光を必要とするようなものだけである。」<sup>14</sup>プロティノスは中心を一者とよび、最初の光の環を叡知とよび、第2の〔光の〕環を世界の魂とよぶ。最後にこれら〔神的〕原理の外に素材がある。〔7〕（以下、引用文中の強調箇所は原文通りである。）

スクヴォルツォフによれば、プロティノスの一者は、プラトンやアリストテレスの同種概念とは異なるもので、それは万物、全存在、生命、知性よりも上位にある至高の根拠であるという。一者は意識も欲求ももたず、また「神」ですらなく、それはいかなる属性ももたないがゆえに、一者としか呼びようのないものであるという。このような一者についてスクヴォルツォフは、シェリングの『自由論』における絶対者との類似を指摘している。

あらゆる可能なもの、現存在するもの、さらには神性そのものの始原としてのプロティノスの一者は、シェリングの絶対者あるいは彼がいう源泉および無底に驚くほど似てい

<sup>13</sup> 「プロティノス伝」での臨終の言葉は写本の違いにより三通りの読みが伝えられており、そのうちのひとつでスクヴォルツォフの引用文に近い読みを採っているのは 1492 年のフィチャーノのラテン語訳と 1835 年のクロイツァー校訂版『プロティノス全集』（フィチャーノによるラテン語対訳付き）である（水地宗明「プロティノス入門」『プロティノス全集第 1 巻』1986 年、41-43 頁）。したがってスクヴォルツォフがこのクロイツァー版を利用している可能性があるが、スクヴォルツォフが紹介したプロティノスの生涯には「プロティノス伝」には含まれていない出生地、インドとペルシアの賢者等についての情報が含まれており「プロティノス伝」以外の典拠を用いたことは明らかである。

<sup>14</sup> この箇所該当するのはエネアス第 3 論文第 17 章である。田中ほか訳『プロティノス全集第 3 巻』、82 頁。

る。シェリングは言う。「神の中にはその〔神の〕存在の根拠がある。この根拠とは神自身ではなく神とは分離されないが神とは異なる何かである。万物は自己の根拠を次のこと、つまり神そのものの中に神自身ではなく神固有の存在の根拠がある、ということに拠っている」。〔8-9〕

スクヴォルツォフによれば、神の存在根拠としての絶対者というシェリング的概念は、まさに神を含めたあらゆる存在の根拠としての一者というプロティノス的概念に酷似しており、この点で明らかにシェリング派はプロティノスを模倣しているというのである。彼によれば、シェリング派は、神の属性を人間の属性から類推するような神人同型説を忌避し、神を超人間的で知性を超えたものとして表象しようとしてこのような概念を措定したのであるという。だが、スクヴォルツォフによれば、そもそも人間に似ていないような神、意識も知性もいかなる属性も持たない神を敬愛することはできないし、そのような神を喧伝する形而上学は宗教にとっても道徳にとっても無益であるという〔9-10〕。この点がシェリング派および新プラトン主義者の両者に対する共通の批判の核心であった。この批判を敷衍していえば、次のようになるだろう。人間が神の似姿として創られ、神がイエスという一人の人間となったことから明らかなように（キリスト教の）神とは意識や知性や様々な資質を帯びた人格神である。それゆえに、人は神を敬愛するのである。恐らくスクヴォルツォフの行論の背後にはこのようなキリスト教の「神」観があったのだろう。しかし彼自身は論文でこのような神学上の教条を対置しなかった。彼はあくまでプロティノスの体系に内在する形で批判を行おうとした。彼によれば、プロティノスやシェリング主義者が想定しているのはいかなる属性ももたないゼロとしての神<sup>15</sup>であり、それは何も産み出すことができない。したがってゼロの所産はゼロ以外何者でもないというのが彼の批判の論理であった〔10〕。

続いてスクヴォルツォフはプロティノスの叡知論を検討する。彼によれば、無差別で属性をもたない無産出の「一者」は直接には何も産み出すことができないことを痛感したプロティノスは、第二の始原として叡知を措定したという。スクヴォルツォフの説明によれば、叡知とは一者が無変化・無活動のままそこから直接生ずるものであるという〔10〕。それはちょうど太陽が不変・不動のままそこから光が生ずるようなものであり、その意味で叡知は一者の真の像であるという。そしてこの叡知は一者から発せられることによって「存在」することになり、逆に一者に向きあうことによって「生命」を得て、さらに自己自身に向かうことによって「意識」を持つという〔10-11〕。だが、この叡知は完璧さの点で一者に劣るといふ。なぜなら叡知は自己の内に認識する主体と認識される対象という二重

---

<sup>15</sup>「神人同型説」を拒否するシェリング主義者たちの神のイメージを端的に表現するものとして、スクヴォルツォフは、シェリング派自然哲学者 L. オーケン(1779-1851)の「神とはゼロである」〔9〕という命題を引用している。1820年代にオーケンの著作はヴェネヴィンチノフやオドーエフスキーによってロシア語訳されていた。*Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991, С. 146-147, 149.*

性を、さらには思惟の内在的対象としての多元的な諸アイデアをも含んでいるからである。とはいえこれらの二重性・多元性は全体として統一的な叡知のなかで一体化されているという。そしてこのような多元的な諸アイデアを統一的に内包する永遠な叡知界を見本として生じたのが叡知界の不完全な模倣としての感覚界であるという。そして総ての不死的なもの、神々の知性、永遠の魂を包含する叡知は、顕現する一神そのものであり、あらゆる個々の神々（その能力としての諸知性）は叡知という顕現する一神の下位範疇である。この叡知界では万物は時空間を超えて不変・不動であり、そこには完璧な善と真理と美がある、という [11]。さらにこの叡知界には諸アイデアの多様性に対応する「基層としての素材」も含まれている。ただしこの叡知界の素材は感覚界の素材とは全く別物であるという [12]。スクヴォルツォフによれば、プロティノスがこのような叡知界を措定したのは一者から時空間内存在者へと下降するための中間階梯として必要だっただけでなく、やはりまた「異教」での多神性を擁護するためでもあった [12]。なぜなら、「異教徒」が神として崇拝する太陽や月などが鎮座する有限な物質世界や、同じく有限な高級霊が暮らす神霊世界では、無限者である神々が暮らすには狭すぎたので、プロティノスはそれら物質的・神霊的有限界とは別に、永遠の一者からの直接流出する叡知界という永遠の世界を考え出す必要があったのであるという [13]。だが、このような叡知界に暮らす多元的な神々についてスクヴォルツォフは次のような論理でそれらの神性を否定する。すなわち、プロティノスの「神々」は有限なものである「世界」を構成する要素であるからそれは無限の存在者ではなく、したがって無限であることを本質とする「神」ではないという論理であり、またプロティノスの「神々」は第二始原の「叡知」を構成する要素であるから唯一の最高神ではないという論理である。いずれにしてもプロティノスの「神々」は有限で多元的なものにすぎず、本来無限で最高で唯一のものであるべき神ではないのであるから、結局それらは「神」と呼べるものではないということになる [13]。

続いてスクヴォルツォフはプロティノスの世界魂を説明する。スクヴォルツォフによれば、叡知の活動それ自体は叡知の外部に出ないものであるがゆえにプロティノスは叡知が外部に出るために第三の始原を措定する必要に迫られそれを「世界魂」と名付けたという。ちょうど口に出して発せられた言葉が思想を表現するのと同じように、世界魂とは叡知が生命をもった時の姿であるという。また叡知が一者から発しつつ一者を振り返って見るのと同じように、世界魂も叡知から発しつつ叡知を振り返って見ることによって、ちょうど月が太陽から光を受け取るように、世界魂は叡知にある理性的な思考力や諸アイデアを眺めてそれらを借用するのであるという。こうして、世界の諸魂は叡知から諸々のアイデアを受け入れた後、自己の内部でそれらアイデアを眺めるなかで今度はそれらアイデアを外部世界で実現しようとして魂の内面的運動から外化的運動へと移行するという [13]。

だがスクヴォルツォフによれば、プロティノスはこの世界魂の次元にも満足しないという。なぜなら叡知界から諸アイデアを受け取った世界魂はさらに感覚界、物質界へと下降しなければならないからである。それゆえ諸アイデアを受け取った理性的な魂から、より低級

な感覚的な魂が生じ、さらにこの感覚的な魂から非感覚的な産出力＝自然の産出力が生じ、そこから最終的に未規定・無定型・無属性なものとしての素材が生ずるといふ。その際、叡知に起源する諸アイデアも次々と下降的に流出する諸々の魂や自然を介して最終的に素材に刻印される。同時に、このように魂の活動が拡大し、長さ・広さ・深さといった延長や連続的な変化を必然的にともなう「素材」へと作用した結果として空間と時間が生じたといふ〔14〕。

以上が、スクヴォルツォフが要約したプロティノスの一者から素材へといたる流出説の体系である。だが、このような神的始原である一者からの万物の流出はプロティノスの教義の前半部にすぎなかった。彼の実践論でもある道徳理論は、一者から流出した魂が再び一者へと還帰するという彼の教義体系の後半部分に立脚していたからである。スクヴォルツォフは、プロティノスの魂の往還過程を次のように説明する。プロティノスによれば、すべての魂、人間の魂も動物の魂も同じ一者という源泉から流出したという点で本質的に同類である。すべての魂は叡知界においては肉体をもたないが、素材界にまで下降することによって肉体と結合するのである。その場合でも叡知界の理性的アイデアと魂との結びつきは維持されておりここに魂の一者への還帰の根拠がある。他方、魂がなぜ天上のアイデア的叡知界から地上の素材界へと転落し「牢獄あるいは棺桶のような肉体」に閉じこめられてしまったのかといえ、それは次のような理由による。そもそも魂には第一にアイデア的存在としての永遠の真理と美を観照することができる知的認識力、第二に判断し思量する力、第三に素材的事物に現れる特殊な形式を感受する能力としての想像力が備わっていたが、魂はかつて天上のアイデア的叡知界にいた時、この第三の想像力によって素材の形が見えるようになり、この可視的な形を愛し、その虜になってしまった結果、地上界に転落してしまったのである〔15〕。したがって、このような魂の転落論から次のような還帰のための実践課題が生まれる。すなわち「魂はあらゆる感覚的なものから解脱すべく」節制、禁欲に努めなければならないのである。このような浄化の目的は、魂が自己の永遠の始原である一者と合体し、総ての願望と思考を消去し完全な静謐のうちに安らぐことである、といふ。それは言い換えれば、魂が自己の個的人格全体を喪失して神的存在と一つに融合することであった〔15〕。以上が、スクヴォルツォフが要約したプロティノスの実践論である。

このようなプロティノスの体系全体に対するスクヴォルツォフの最大の批判は、プロティノスの体系に内在する次のような自己矛盾に向けられた。彼によれば、プロティノス自身は「素材と霊とを対峙させている」が、他方で、素材を世界魂から導出し、世界魂を叡知から導出し、叡知を一者から導出している。それゆえ「素材は霊的なものでなければならぬか、あるいはプロティノスのいう魂・叡知・一者が素材的なものでなければならぬか」といふ〔16〕。ここでの彼の主張の要点は、プロティノスの体系では一者から様々な階梯を経て素材が流出するのである以上、一者から素材にいたるプロティノスの全体系は霊的なものか、それとも素材的なものかのいずれかの一元論であるはずだが、他方で彼自身は霊と素材を対立させる二元論の立場であるから、この点に彼の自己矛盾があ



るといのである。

たしかに、プロティノスの体系では霊的なものが一者／叡知／魂というかたちで多層化されているので霊性と素材界との差異が曖昧になるという特徴をもっており、従って世界の創造神と物質的の被造世界とを峻別するキリスト教の世界観とは相容れないことは明白である。しかし、スクヴォルツォフがプロティノスの命題として挙げた「素材と霊との対置」、特に「霊」という用語はプロティノスの体系の説明の中では一度も登場しておらず、プロティノス批判の局面で突然登場したのである。したがって、ここでスクヴォルツォフは、外部から挿入するかたちで素材と霊との対立図式をプロティノスの体系に当てはめているのである。たとえプロティノスの「一者／叡知／魂」の総体がスクヴォルツォフのいう「霊的なもの」と同義であるとしてもプロティノスの体系では、素材は「一者／叡知／魂」といった霊的なものに対置されるべきではなく、素材はこれら霊的なものから流出したものであるからそこに包含されているのである。それゆえ魂には浄化によって自己の内部にある身体なきイデア的部分を身体ある感覚的部分から離脱させることが要請されるのである。それゆえスクヴォルツォフの言うプロティノスの内部矛盾なるものはプロティノスの体系に霊と素材の対立図式を外挿した結果として生じたものである。

続けてスクヴォルツォフは神と世界との関係に焦点を当ててプロティノスを次のように批判している。彼によれば、プロティノスは第二始原の叡知において神を世界に転化し、また逆に世界を神に転化しており、感覚界は神的世界の沈殿物となり、神はそこから万物が流出する大海原となっている。こうして彼の体系において二極が登場する。つまり一者＝神的存在の根拠と素材＝感覚界の基体である。だがこの両極はその無属性・未規定性の点で互いに類似している。一者はプロティノスの神々が発出するゼロである。他方、素材はそこから物的世界が生じるもう一つのゼロである。未規定な一者から流出する万物が次々と規定されるなかで最後に再び未規定で無属性なものとして終わるといふようなことがいかに可能なのだろうか？ 永遠なものからいかに時間的なものが生まれたのか？ 善の源泉からいかに悪が生じたのか？ 万物の起源に関するこれら全ての問いにプロティノスは全く答えていない。彼にあるのは矛盾する概念、空虚な類推と比喩だけである〔16〕。プロティノスの体系は「万物の起源」を全く説明するものではないというスクヴォルツォフのこの非難は、唯一神が無から世界を創造したと考えるキリスト教の根本教義からみれば当然であるし、そのような創造論の立場からプロティノスの体系と、神と被造世界とを同一視する汎神論との類似性を仄めかそうとする意図もよく理解できる。しかしスクヴォルツォフ自身はキリスト教の創造説をプロティノスに直接対置させるのではなく別の論拠をもって別の次元からプロティノスの体系を批判しようと試みていることにも注目する必要がある。それを一言でいえばプロティノスの流出説では人間の自由が保証されず、したがってこの自由に立脚した人間の道徳と信仰の可能性が排除されてしまうという論点である。彼は、プロティノスの体系においてはたして道徳性と宗教が成り立つのだろうか？ 自由のないところで善行があり得るのだろうか？ 万物が次から次へと必然的に流出し同じ

必然性にもとづいて再びその始原へと還帰しなければならないようなところで自由は可能なのだろうか？ と疑問を呈している〔16-17〕。このようなスクヴォルツォフの批判も、いわゆる自由と必然性との対立図式としては理解できるが、プロティノスの実践論に対する批判としては説得力不足である。なぜならプロティノスによれば魂が肉体という牢獄から解脱して一者へと還帰すべくいわば主体的に節制・禁欲することが求められていたからである。

総じていえば、スクヴォルツォフの論文はプロティノスの体系をキリスト教神学の教条に依拠することなくあくまで哲学の枠内で批判しようとする試みであったといえる。そして彼のプロティノス批判は明らかに同時代のシェリング派の汎神論的自然観を念頭においたものであり、その批判の矛先は神とは別の神自身の存在根拠（一者あるいは絶対者）を措定する姿勢に対して向けられていた。言い換えれば流出説とその帰結ともいうべき汎神論的世界観をいわば内在的に批判することが意図されていた。しかし、そのような批判は成功したとはいえず、むしろプロティノスの体系の明解な紹介の様相を呈していた。逆に彼が最も迫力ある形で展開できたのは「異教」的多神論に対する護教論的論難の部分であった。いずれにしろ彼の論文は19世紀ロシアにおけるプロティノス的新プラトン主義についての本格的解釈の出発点となったのである。

スクヴォルツォフのプラトン主義解釈の特徴は次の通りである。第一に彼はプロティノスに代表される新プラトン主義を本来のプラトンの思想とは峻別し、両者の相違を前者における多神性と後者における一神性との違いに見出した。第二に新プラトン主義を同時代のシェリング哲学に酷似していると理解し、両者の共通性を流出説と汎神論、その根源としての神以前の一者＝絶対者の措定に見出した。第三にこれらを踏まえ新プラトン主義をキリスト教神学理論に敵対するものとして確定した。その結果、その後、正教神学系の学者によってシェリング哲学に内在する新プラトン主義への批判が繰り返されることになる<sup>16</sup>。

他方、スクヴォルツォフの議論の背景には本来のプラトンは神の一者性を認めている点でキリスト教神学の立場から許容することができる哲学者であるという判断があったように思われる。しかし彼の論文の翌年に刊行されたシェヴィリョーフの論文は、キリスト教神学と調和的なプラトンのイメージを覆したのである。つまりシェヴィリョーフは、ギリシア語原典に依拠しながら人間に憑依する複数の神々を肯定的に認めているかのようなプラトン像を描いたのである。

---

<sup>16</sup> Пустарнаков В.Ф. Философия Шеллинга на весах религии, науки и политики // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001. С. 11-13.を参照。具体的にはヤロスラヴリ神学校哲学教師ケドロフの『自然哲学研究』（1838年）（Кедров И.А. Опыт философии природы // Фридрих Шеллинг: pro et contra, С. 145, 147）やリシエフスキイ学院哲学教授ミフネヴィチのシェリング論（1850年）（Михневич И.Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга // Фридрих Шеллинг: pro et contra, С. 273）に表れている。

## 2. シェヴィリョーフの『ポエジヤ理論』（1836年）

シェヴィリョーフ（1806-1864年）は、モスクワ大学貴族寄宿学校出身で愛智会に関与しローマに留学した後、モスクワ大学哲学部の助手時代に博士論文『古代および近代の諸民族の歴史的発展におけるポエジヤ理論』<sup>17</sup>を執筆し、翌年から同大学文学部教授（1857年まで）として文学を講ずるとともにウヴァーロフ文部大臣が提唱した官製民族性理論のイデオログとして論壇で活躍することになる人物である。

彼の『ポエジヤ理論』の主旨は、古代ギリシアから近代にいたる諸民族の歴史的な芸術実践のなかでポエジヤ理論が発展してきた行程を明らかにし、それをロシアにおけるポエジヤ理論の構築のための土台とすることにあつた〔381〕。彼のポエジヤ理論史の具体像は次のようなものだった。歴史的に見れば美とは何かを探求する芸術理論（美学）は現実の芸術実践の後で生まれたが〔1〕、そもそも芸術理論は人間の美的自己認識であり、特に近代ヨーロッパの美的自己認識を体現するドイツ芸術理論は従来の芸術実践と芸術理論との相互関係を逆転させた〔3〕。レッシング、ヘルダー、シラー、ゲーテ、シュレーゲル兄弟に代表されるドイツ芸術において人類史は新時代に入ったのである。この近代ドイツ芸術理論は、古代ギリシア以来、西欧芸術を支配していたアリストテレスの教条的リアリズムに対してプラトンのイデアリズムを再興させたものであつた〔372〕。哲学的思弁によって芸術原理を研究したヴォルフ、カントに続いて芸術学を哲学の領域に定位させ、「新しいキリスト教芸術」の基本性格とそのドイツ的展開に対応する新しい芸術原理を基礎づけた哲学者こそ〔380〕、プラトンや新プラトン主義から出発して自然哲学を創出した後に宗教と和解するにいたつたシェリングであり、シェリング学派を中心とするドイツ芸術理論はポエジヤ理論史の最新局面である。だが次に続くべきロシアはドイツ理論に追随すべきではない。ロシアはプラトン美学とアリストテレス美学との統一、リアリズムとイデアリズムとの和解にもとづく理論を独自に構築しなければならないのである〔372〕。

このような展望を抱いてシェヴィリョーフは美とポエジヤに関するプラトンの教説を検討するのであるが、彼によれば、そもそも総てのポエジヤ理論は人間の精神と身体の二重性に起因するイデアリズムとリアリズムのどちらかに帰着するという。そして古代ギリシア哲学において前者を代表したのが、生得的イデアの体系の創始者としてプラトンであり、後者を代表したのが後天的イデアの擁護者アリストテレスであつた〔20〕。シェヴィリョーフによれば、古代ギリシアで最初に美・芸術・ポエジヤの問題を哲学的方法で解決したのがプラトンであつた。というのも彼は初め詩人であつたがソクラテスを知ってから哲学者になつたのであり、誰よりもホメロスを研究し彼の対話篇は詩情あふれる神話に満ち生き生きとした演劇的性格をもっていることから明らかなように、プラトンは最初からポエジヤを愛しておりその美的形式を尊重していたからであるという〔21-22〕。

プラトンの美の理論を検討するにあたって、シェヴィリョーフはまず『ヒッピアス（大）』

---

<sup>17</sup> Шевырев С. Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов. М., 1836. 以下『ポエジヤ理論』と略し引用は〔頁数〕で示す。

を取り上げる。その検討のなかで彼は、美そのものとは何か、を定義する前に予め“美とはあれこれではない”という形で否定的に定義すべきだと結論づける〔28〕。続いて取り上げた『パイドロス』では、美のアイデアがそれ自身として積極的に定義されていると指摘する〔24〕。だがシェヴィリョーフはプラトンの美の理論を理解するためには彼の「魂」観を知る必要があるとして次のように説明している。

プラトンよれば、原初の神の内に永遠のものとして世界の総ての事物の完璧な原型が諸アイデアとして存在しており、これらの諸アイデアを見本にして物的な可視的世界が創りだされたのである。したがって「真に存在するもの」とは諸々のアイデアであり、不断に変化する事物＝素材は「存在しないもの」と呼ばれている。神は、物的世界を創造する前に、素材と光から世界魂を創造し、これらの世界魂に諸アイデアを刻印した。そしてこの世界魂に刻印された諸アイデアが物的可視的事物の形式となった。さらに諸アイデアを帯びた世界魂は全宇宙に拡散されたので世界魂はあらゆるところに遍在することになった。それゆえ人間の魂も神的な起源をもっている。しかし人間には動物的な感覚的魂もありそれは肉体とともに滅びる。それに対して神的魂は不死である。また、神が創造した魂の数は有限であり、これらの魂は地上で身体を持つことになる。この地上での魂は一生の中で果たした功績が大きければ死後に、より高級な霊的生命体の身体へと移り住むことができるが、そうでなければ、より低級で物質的な生命体の身体のうちに移り住むことになる〔29〕。このように魂の転生について説明した後、シェヴィリョーフは魂とアイデアとの関係を次のように説明している。

神的起源に由来する魂の天界的特性は、それが常に自己の神的始原を志向する点にある。そのためにプラトンは魂には翼があると比喩的に言い、次のように述べている。「翼の力とは、重きものを神々が御座する高さところへ持ち上げるようなものである。つまり、翼は、身体の内にあるあらゆるもののなかで特別に神的なものに関わっている。つまり神的なものとは、美しきもの、智なるもの、善なるものであり、そのようなものすべてである。」<sup>18</sup>〔29-30〕

このようにシェヴィリョーフは、プラトンの原典から美・智・善などの神的アイデアを取り出したうえで、これらのアイデアを人間の魂に宿っている神的属性であると位置づけ、これらのアイデアによって魂は神的世界へと飛翔するのであると説明する。その際、魂の翼は、美・智・善の神的アイデアによって養われ成長し、逆に醜悪なもの、アイデアに反するものによって翼は衰え消滅するというという(246E)。シェヴィリョーフによれば、魂の神的部分に

---

<sup>18</sup> ステパヌス版での 246D-E に該当する。以下ではステパヌス版での該当箇所を本文中で( )で示す。シェヴィリョーフが引用した原典は F. アスト校訂版プラトン全集(ライプツィヒ、1819-1832 年)である。なお訳文は、適宜複数の邦訳を参照しつつロシア語から訳出したものである。

は神の魂から発する諸々のアイデアが刻印されており、同時にこの諸アイデアに基づいて可視的世界も創造されたのであるから、人間の魂が現実生活において手にする知的認識とは、かつて魂が神に同伴しながら我々が通常「存在」と呼んでいる可視的世界を天界から見下ろし、そして「真に存在するもの」＝神的アイデアへと向かって上昇した時に魂が眺めたものを想起することなのであるという(249C)。それゆえ魂によるあらゆる知的認識、天界での真存在の想起は、魂に刻印された神的アイデアを照明し、魂を原初状態へと還帰させ、そのことによって魂の完成に寄与するであるという [30]。

このような神的アイデアを觀照するためには、何よりも哲学的知性が必要であることを指摘したうえで、シェヴィリョーフは、魂に生得的に宿るこれら神的アイデアの内には、賢や善といったアイデアとともに美というアイデアも含まれていることを強調する [31]。このような美的アイデアの強調は、シェヴィリョーフによるシェリング派の形而上学美学への批判とも関連していた。彼によれば、たしかにシェリングは哲学のなかに美学を位置づけ近代ヨーロッパの芸術理論の原理を樹立した。この点は評価すべきであるが、シェリング派のアストやバフマンに代表される形而上学的美学は、美学固有の原理を哲学的原理へと解消しようとするものである。そのうえ彼らの美学理論はロシアにおいて当時最も影響力をもっていた [32]。このような事情があったためシェヴィリョーフにとっては哲学一般とは区別される美学固有の原理をプラトンのテキストから取り出すことが焦眉の課題となっていたのである。

シェヴィリョーフは、プラトン自身の美についての断片的な言葉を次のように総括する。すなわち、この地上界で人間が美を楽しむことが可能になるのは魂が原初の故郷で受け取れた一つの完璧な美を想起するからであり、従って地上での美しきものを観ることは魂を天上へと飛翔させ、あらゆる美の神的源泉へと帰還させることを促すのである [31]。これがプラトンの美の理論の核心である。

このようにシェヴィリョーフは『パイドロス』での美的アイデアに関する議論に光を当てたうえで、アストラドイツの理論家たちはこのプラトンの美学原理を芸術学に適用していないと批判する [32]。さらにシェヴィリョーフは、アストが『イオン』をプラトンの作品でないと見なし自分が校訂した『プラトン全集』から除外したことを批判し、『イオン』と『パイドロス』とを結びつけ『イオン』もプラトンの著作であることを示す決定的な箇所があると主張する。そこで彼が取り上げたのは『パイドロス』での語られている神憑りの四つの類型（アポロンによる予言、バックスによる浄化の秘儀、アプロディテとエロースによるもの）(265B)の一つ、詩神ミューズによる詩的神憑りであった。シェヴィリョーフは、プラトンが詩的な神憑りを人間の高度な「狂気」の一つとみなしていたと指摘し、プラトンがミューズから生ずる神憑りの「狂気」について、それが無垢な魂を捉えて奮起させ、歌やその他のポエジヤによって燃え上がらせ、古人たちの行いを讃美することにより子孫を教育すると述べ、またミューズが喚起する「狂気」なしに技巧だけでは詩人として完成することはできないと指摘し、「正気のポエジヤ」と「狂気の人々のポエジヤ」とを区別し

て後者を高く評価している箇所(245A)を引いたのである [32-33]。

シェヴィリョーフによれば、この箇所と同じ思想がはるかに詳細に『イオン』において展開されているので『イオン』もプラトンの著作であることは間違いないという。彼によれば、『パイドロス』と『イオン』に共通する基本思想とは、ポエジヤの原理は技巧ではなく天界から魂に宿った神的靈感である、というものである。そしてこのようなプラトン解釈に合致するものとしてシェヴィリョーフは『イオン』から「詩人たちが創作するのは技巧によってではなくミューズが呼び起こした神的靈感によってである」と語るソクラテスの言葉(543C)を引用している [35-36]<sup>19</sup>。

さらにシェヴィリョーフは、神々は詩人を占い師や予言者と同じように自らの従僕として利用し彼らから分別を取り去って彼らを通して自分たちの声を発するのであり、美しい詩は神が創ったものであり詩人とは神が憑依した神の解釈者にほかならないのだ、とプラトンは説明していると言う。

我々は、プラトンのこれらの言葉よりポエジヤの起源についての彼の第一の見解を知ることができる。彼は、この芸術の原理を周囲の事象を模倣する人間の生得的能力にではなく、人間が以前に参与していた神的世界から送られてきた靈感であるとみなしている。我々は、この教えがプラトンの美についての教えに合致していることも知っている。この美のアイデアは人間が外部から獲得したものではなく、人間の魂に生まれながらに備わっており、自然の美しい現象の影響によってのみ発展可能な宝物庫なのである。プラトンの意見によれば、神的 [世界] からの靈感による伝達は、創作にとってのみ必要なのではない。[批評家が] 詩人について判断するためにも神的存在との仲介者としての神的世界からの霊感的伝達は不可欠なのである。このように、プラトンは批評そのものにとって靈感が必要不可欠であることを認めているのである。[36]

これがシェヴィリョーフのプラトン美学解釈の核心部分である。この核心は、ポエジヤの源泉は神的靈感であり、ポエジヤについて判断するには詩人から靈感を受け取る必要がある、という命題として定式化されることになる [49]。

続いてシェヴィリョーフは、プラトンの『国家』での芸術論、いわゆる詩人追放論を検討する。そこでの彼によるプラトン美学の解釈のもう一つの特徴は、美そのものは道徳的である、という命題にあらわれている [49]。彼によれば、プラトンは国民の教育を視野に入れて美的なものと道徳的なものとの類縁性を主張したという。なぜなら、両者は、規則性・調和・対称性という共通の特徴をもつからであり、両者の相違は、美的なものが外的視覚の対象であり、道徳的なものは内観の対象であるという点にすぎないからであるという。彼によれば、美には霊的なものと肉体的なものがあるが、最高の完璧な美は霊的美と肉

---

<sup>19</sup>『イオン』からの引用の原典は A.I. ベッカー校訂版プラトン全集 (ベルリン、1816-1823年) である。

的美との統一にある。美の享樂は人間においては愛になるのだが美と道徳は結合している。だからこそプラトンは愛を高く価値あるものとして位置づけたのである。プラトンによれば、愛とは美的感覚と密接に結びついた道徳的感覚にほかならない。そしてプラトンはこのような道徳的なものと美的なものとの相似という思想を發展させて、美的教育はまさに道徳教育の準備であると主張したのである、という〔42〕。シェヴィリョーフによれば、このような思想は、『ピレボス』(64E-65A)において展開されているという。さらに、彼によれば、この美の道徳性という命題は、美を愛するギリシアがローマを準備し、そのローマが今度は「異教的人類」を道徳面で教化したというかたちで歴史的に論証されたという〔42〕。この美と道徳との不可分の結びつきという観点から、続いて彼は『国家』でプラトンが自分の理想国家から詩人を追放した問題(605B)の独自の解釈にとりくむのである。

すでにマンが指摘している通りシェヴィリョーフは、プラトンの『国家』での詩人追放論について、それは当時のアテネの芸術の特殊状況に対応した地方的な真理であって普遍的真理ではないと解釈をしていた<sup>20</sup>。このシェヴィリョーフ独自の解釈をもたらした内的論理は次のようなものであった。彼によれば、社会のなかでのポエジヤは社会の目的に合致すべきであって自己目的的に働いてはならない、という『国家』で表明されたポエジヤ観は、当時、社会風紀にとって有害の極致に達していたアテネのポエジヤの同時代的状況から導き出されたものであった〔49〕。プラトンの祖国では芸術のイデア的世界が過度に自立してしまい宗教、風俗、公的生活、私的生活といった現実生活を消耗させ圧迫していた。こうした状況を国民教育の観点から憂慮していたプラトンは、立法者＝哲学者として理想国家を描くさいに芸術問題を政治問題に転化させ、ポエジヤとくに悲劇と喜劇を反社会的なもののみなして過酷な判決をくださったのである〔49〕。したがってこの判決はポエジヤが過剰に溢れていた特殊アテネ的情况に対して哲学者が宣告した「地方的真理」とみなすべきであり、哲学者が常に志向している普遍的絶対的真理とは区別して理解する必要がある〔48〕。ここで注目すべき点は、哲学者が常に志向する普遍的絶対的真理とは別にポエジヤに関する真理には「地方的性格」があるという真理観である。ポエジヤに関する真理の地方的性格を析出しようとするシェヴィリョーフの姿勢は、彼が展望するロシア独自の芸術理論の構築という課題と重なり合うものであることは明らかである。

最後にシェヴィリョーフによるプラトンとアリストテレスの対比図式を見てみよう。シェヴィリョーフによれば美の原理を神的イデアとみなしたプラトンとは異なりアリストテレスは『詩学』において美的原理を自然現象と芸術作品の双方に等しくかかわる統一性と完全性であると考えた。またプラトンがポエジヤの起源を神的靈感から説明しポエジヤの享樂を魂による神的靈感の受容だと考えたのに対してアリストテレスは美の原理を人間が持っている模倣能力によって説明し、ポエジヤの享樂を人間の学習性向によって説明した。だがこのようなプラトンとアリストテレスとの相反する説明は、すでに指摘したように芸術の二側面（精神性と物質性）に起因するものであり、プラトンとアリストテレスの

<sup>20</sup> Манн. Русская философская эстетика. С. 234.

いずれかだけでは一面的になる〔78〕。例えば、アリストテレスが自然の観察から採り出した「統一性と完全性」の原理はあらゆる民族にとっての規範的な普遍的真理であるが、この学説が曲解されるとポエジヤの創造力を抑圧する危険が生じてしまうと、実際にそれはフランスやイギリスなど西欧の文学の歴史において現実化してしまった。だからこのアリストテレス的古典主義の抑圧のもとでは「プラトンの解放的な学説」が必要になるのである〔80〕。こうして新しいキリスト教芸術を志向したドイツ理論においてプラトンの学説が甦ったのである〔81〕。そして、すでに指摘したようにシェヴィリョーフは、このドイツ理論に対してロシア独自の芸術理論の構築をめざしてイデアリスト・プラトンとリアリスト・アリストテレスとの和解を掲げたのである〔82〕。

シェヴィリョーフのプラトン解釈の特徴は次の通りである。第一に彼が示したプラトンの魂についての教説はスクヴォルツォフが紹介したプロティノスの魂論に極めて似ている。つまり神的源泉から発するイデアが魂に刻印され、逆にこのイデアを通して魂が神的源泉に還帰するというシェヴィリョーフ的プラトンの魂の往還図式は、一者から流出した魂が再び神的一者と合一するというプロティノスの流出・還帰図式と同じ構造をもっていた。ただし違いもある。プロティノスが節制・禁欲によって神的源泉への還帰をめざしたのに対してシェヴィリョーフ的プラトンでは神的源泉に飛翔するための魂の翼を真・善・美の神的イデアの観照によって育てることが重視され、とくに美を愛することの道徳的意義が強調される。第二にシェヴィリョーフ的プラトンは、ポエジヤを神的靈感によるものとみなし、その他の神憑りの「狂気」である予言、浄化などと並べて肯定的に承認している。このプラト像は、神と一体化しようとして降神術・魔術など神憑りの行を目的としたスクヴォルツォフ的プロティノス像と重なるのである。第三にシェヴィリョーフ的プラトンはギリシア神話における複数の神々を認めている。これはスクヴォルツォフ的プラトンが神の一者性を認めていたのと対立する。総じていえば、シェヴィリョーフ的プラト像はスクヴォルツォフ的プロティノス像によく似ているのであり、したがってシェヴィリョーフが原典に拠って浮かび上がらせたプラト像は、スクヴォルツォフが論難したプロティノス像に対置されたものであったと言えよう。両者のプラトン解釈の企図は別々の方向を向いていた。スクヴォルツォフは、プラトンとキリスト教神学との結びつきを擁護するために、プラトンと新プラトン主義とを区別し、後者を「健全な知性」に反する「狂信」体系と位置づけた。その際、彼は自由で正気の信仰だけが辿り着くことができるような唯一神を仰ぎ見ていたと言える。これに対して美学理論を樹立するために神憑りの「狂気」を認めるプラト像を浮かび上がらせたシェヴィリョーフの視線は神的イデアが靈感として人間に下降する側面に注目していた。この神的靈感を受け取ることは詩人だけでなく批評家にとっても不可欠なことであり、このことがシェヴィリョーフの文学理論の出発点になったのである。



### 3. 1850年代の2つのプラトン解釈—チェルヌイシェフスキイとユルケーヴィッチ—

スクヴォルツォフとシェヴィリョーフの二つのプラトン解釈が出て以降、これらに対抗する新たなプラトン解釈を打ち出したのは、ペテルブルグ大学歴史文学部に学位論文「現実に対する芸術の美学的関係」(1853年)を提出しその審査を受けている最中だった H.G. チェルヌイシェフスキイ(1828-1889)である。彼が1854年に『祖国雑記』に発表した「ポエジヤについて」は、表面的にはシェヴィリョーフの美学理論の継承者であったオルディンスキイの『アリストテレス詩学註解』(1854年)を書評する体裁をとっていたが、その大半はプラトン美学の独自の解釈を展開したものであった。内容的には彼の学位論文を補強する役割を果たすものであったといえよう。彼のプラトン解釈についてはすでにカントルが明らかにしているので本稿では簡単に触れるだけにする。カントルによれば、チェルヌイシェフスキイがプラトンの芸術論に見出した思想は、個人主義的芸術観の批判であり、芸術は社会の公民的資質の形成という課題を担うという考え方であり、それはシェヴィリョーフの『ポエジヤ理論』でのプラトン解釈に対置された、ロシアで初めてのプラトン美学観の「倫理・社会学的読解」であった<sup>21</sup>。もっともチェルヌイシェフスキイ自身も1830年代にシェヴィリョーフのプラトン解釈が持っていた意義を認めていた。しかし、彼の問題意識は新しい時代に対応した芸術論を構築することであった。チェルヌイシェフスキイはシェヴィリョーフを念頭において次のように指摘している。プラトンは芸術に対して極めて批判的であるが、それは彼が人間の活動をもっと高尚で崇高なものと考えていたからである。芸術に対するプラトンの多くの告発は現代の芸術にも当てはまる。このプラトンの叱責に対して芸術は芸術のために存在するという思想によって反論するようなことを私はしない。この芸術至上主義の思想は、詩人に(権力者を讃美する)頌詩を書くことが求められ、恣意的に現実を歪曲することが求められた時代にこそ意味があったのである。しかしすでに「芸術は自らの自立性を堅持することに成功したのであり、今やこの自立性をどのように活用するのかについて考えなければならないのである」<sup>22</sup>。このような芸術の新しい課題の追求という観点からチェルヌイシェフスキイは、ポエジヤを、知識と教養の普及者として使命をもち、社会風紀と物質的福祉の改善を促す役割を果たすものとして積極的に認めたのである<sup>23</sup>。他方で、彼は、シェヴィリョーフ的プラトン解釈にみられるような芸術のイデア的原理を最初の語ったのは新プラトン主義者プロティノスであるとも指摘している<sup>24</sup>。チェルヌイシェフスキイの描くプロティノスは感覚をこえた忘我の状態のなかで現実との接点のない夢想を追求する人である。チェルヌイシェフスキイによれば、新プラトン主義の影響によってプラトンの美の概念は芸術の概念と混同されてしまった。プラトン自身は

<sup>21</sup> Кантор. «Средь бурь» С. 180-181.

<sup>22</sup> Чернышевский Н.Г. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1986, С. 223.

<sup>23</sup> Чернышевский. Сочинения. Т. 1. С. 227. この論点は彼の学位論文での主張と完全に合致する。Симосато Т. Н.Г. Чернышевский и задачи современной критики // Н.Г. Чернышевский : статьи, исследования и материалы. Вып. 15. 2004. С. 19-20.

<sup>24</sup> Чернышевский. Сочинения. Т. 1. С. 234.

美を生きた現実において、そして高尚な美を賢者のアイデアと行為の中に見出しており、彼の言う「美しきもの」とは日常会話のなかで「美しきもの」と呼ばれているものを指しているのであって、美学者の言うような「美的なもの」とは違うのである、と主張した<sup>25</sup>。1830年代のプラトン解釈と対比して見た場合のチェルヌィシェフスキイのプラトン解釈の特徴は、第一にプラトンを現実社会との関係で初めて積極的に解釈した点である。この点に限って言えばシェヴィリョーフによるプラトンの『国家』の解釈における現実主義的プラトン像と重なる。第二にプラトン自身と新プラトン主義とを峻別することにより、同時代の権威シェヴィリョーフの美学的プラトン像に対して自己の社会学的プラトン像を対置したことである。またプラトンを擁護し新プラトン主義を批判するという枠組みだけに限って言えば、チェルヌィシェフスキイの姿勢は、神学的プラトン像を擁護するために本来のプラトンと新プラトン主義とを峻別したスクヴォルツォフの姿勢と共通しているのである。

このようなチェルヌィシェフスキイのプラトン解釈に対して明確に異を唱えたのがユルケーヴィッチ(1826-1874)である。当時キエフ神学アカデミー哲学史講座の員外教授であった彼は、1859年に『文部省雑誌』に哲学におけるプラトンのアイデアの重要性を主張する論文「アイデア」<sup>26</sup>を發表する。この論文では最初にアイデア概念の原理論的な説明をし、次にアイデアに関する哲学史的な検討を行い、具体的には古代ではプラトンとアリストテレスを、近代以降ではデカルト、スピノザ、マールブランシュ、ライプニッツ、カント、シェリング、ヘーゲルを取り上げ、最後に自らのアイデア論を展開するという構成になっている。この論文でのユルケーヴィッチの趣旨を一言でいえば、プラトンのアイデア論に基づいて個別特殊な契機を包含する全一的世界観としての哲学の課題を明らかにすることであった。その際、プラトンだけに依拠するのではなく、プラトンのアイデア論に内在する全体主義的性格をアリストテレスやライプニッツ的な個別特殊性の原理、経験科学の帰納法によって補正することによってスピノザ的全体的「実体」やヘーゲルの「論理」中心主義に陥ることを回避しようとした。

ユルケーヴィッチによれば、アイデアとは現象界を規定する「絶対的根拠」との関係性において事物とは何かを示すものであり、アイデアを想定することとは哲学的な観点に立つことであるという〔12〕。この絶対的根拠とは、キリスト教の創造神を念頭に置いたものであることは十分推測できる。だがこの論文では神学的議論を展開することはなく、あくまでも哲学用語を用いた論を展開している。この点で彼の先輩であるスクヴォルツォフと同じ手法を採っている。ユルケーヴィッチはまず心理学的な「表象」や事物の客観的科学的な認識対象である「概念」と区別される哲学固有の対象としての「アイデア」について次のように説明している。アイデアを想定することとは事物に対する哲学的な観点に立つことを意味している。なぜなら哲学は内的・外的経験上のあらゆる諸現象をあらゆる現実の

<sup>25</sup> Чернышевский. Сочинения. Т. 1. С. 234.

<sup>26</sup> Юркевич П.Д. Идея // ЖМПН. 1859. Ч. 104. Отдел II. С. 1-35; Ч. 105. Отдел II. С. 87-125. 以下では、Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. からの引用箇所を〔頁数〕で示す。

絶対的根拠に従属しているものとして理解しようとするからである。アイデアにおいて理性は現象の内在的な性向・構成を洞察し、諸々の現象を調和的で完璧な全体的姿において一つの原理が表現されたものとして、一つの無限の生命の諸様態・諸段階として把握するのである。こうしてアイデアを認めることによって哲学は日常意識を超越した高所へと上昇するのであるという。ユルケーヴィッチは、この哲学が上昇する高所を、実証科学がもたらす現実認識と対比させ「人間の願望や精神的志向の領域」であると位置づける〔12〕。一科学としての哲学がアイデアを説明原理として想定する根拠は、ユルケーヴィッチによれば、人類共通の意識にあるという。つまり人間の意識のうちには、現実の経験的世界にはない欲求や願望があるように、アイデアというものも人類に共通する意識上の「事実」なのであるという〔13〕。言い換えれば人間の意識には経験世界には見出されない理念や理想といったアイデアがある、という「事実」に立脚するかたちで哲学はアイデアを自己の根拠とするのであるという。さらにユルケーヴィッチによれば、意識は現象界においても「法則」というアイデアを見出すのと同じように、哲学は世界の諸現象を諸々のアイデアの顕現とみなし、諸アイデアを現象界の源泉・土台・法・範型であると考えてるのであるという。そしてこのような諸アイデアを前提として哲学は、さらに宗教的・道徳的世界観をも根拠づけ、世界の根拠と目的の問題、世界と人間と神との関係の問題といった人間の永遠の欲求に関わる課題をも解決しようとするものであるという展望を提示する〔15〕。ここでユルケーヴィッチは、キリスト教信条では「解決済み」の問題を、経験的事実としてのアイデアから出発する形で哲学の方法によって解決してみせる、という独自の哲学的神学ともいべき構想を宣言したのである。ユルケーヴィッチは唯一の神的存在が全世界現象に遍在している様子を光の比喻を用いて「一つの解決から溢れ出る光」が「我々自身にも感知されないように我々の前に現れる現実を照明し光彩を与えている」と表現している〔15〕。彼は、このようにアイデアに立脚して哲学的に神的存在を思考することは、宗教的・道徳的な生活を希求し、世界観上の根本問題を解き明かそうと欲する人類共通の意識の方向に合致するだけでなく、本来的には自然科学を含む実証科学とも矛盾しないと考えていた。彼によれば、自然科学においても認識の真・偽や正常・異常、法則性といった範疇があるが、これらはアイデアを前提とするものであり、したがって自然法則はアイデアなしには理解できないのであるという。さらに人間の美的・道徳的・宗教的意欲がアイデアに立脚するものであることはいまでもない〔22-23〕。したがって、ユルケーヴィッチのアイデア論とは、意識の内の経験的事実としてのアイデアを出発点する哲学的意識が、あらゆる個別専門的な科学的認識を貫徹し、さらに美的・道徳的欲求を導き、最終的に全般的全体的世界観を目指して上昇するという構想の土台であった。この構想は、実践的には、個別専門科学に対する哲学の優位性の主張であるとともに、哲学を通じて教育界を全般的全体的世界観（絶対的神的アイデア）へと上昇させ、その地平で「普通の人間の意識」としてのキリスト教信仰へと領導していこうとする布教的企図をも内包していた。彼は次のように述べている。哲学が意識を上昇させる全体的世界観という高所では、知識は直接人間の道徳的・美的・宗教的な欲求から生じ

る信念によって支持され、そこで知識は（専門的な自然観察が想像する以上に）強力で精力的で本質的な「科学史上の働き手」である「信仰」と出会うことになる、と〔67-68〕。さらにユルケーヴィッチは自己の哲学構想を次のように表明している。

全体的な世界観としての哲学は一個人の事業ではなく人類の事業であり、この事業は決して抽象的または純粹に論理的な意識によって営まれるのではなく人類の精神生活のあらゆる契機をふみこんだ完璧性と全体性において顕現するものなのである。〔68〕

このような全体的世界観としての哲学は、すでに明らかにしたように経験的個別専門的な真理認識を包含し道徳的・美的・宗教的要求に応えるべく全体的で一般的なものを目指すのであるが、それはまさに個々の個人の営為ではなく、人類の全精神生活史において立ち現れるべきものとされたのである。以上が、ユルケーヴィッチの論文「イデア」での基本的な主張の内容である。かつて、スクヴォルツォフが護教論的意図からプラトンと新プラトン主義とを峻別し、シェヴィリョーフがロシア独自の美学理論を構築しようとしてプラトンを援用しようとしたのに対して、個別自然科学を包摂し美学・倫理学をとまなう全一的世界観としての哲学の構想のためにユルケーヴィッチはプラトンを援用するのである。

ユルケーヴィッチによるプラトン解釈において扱われる主題は、第一にイデアとその外部の非存在との区別、つまり秩序原理と混沌した物質的素材との関係性、第二に現実存在とイデアを結合するものとしての愛、第三にプラトンの世界観の意義としての真・善・美の全包括的イデア的世界観、第四にプラトンの世界観が全体主義的傾向を持つという側面への批判、第五にアリストテレスと対比されたプラトンの価値についての議論である。

まずは、イデアと非存在との対立について、ユルケーヴィッチは次のように述べている。プラトンにとってイデアは現実全体でありそこには現象することのない「真の存在」が内包されている。イデアの外にあるのは非存在である。それは全く力のない真の存在と真の理解に対して否定的なものである。宇宙的世界の現象面あるいは機械論的側面はこの非存在という否定的な原理に立脚している。この原理のもつ絶対的な表層性、あらゆる規定性に対する無受動、法則によって制御されず規則・秩序・調和を知らない流動性は、静謐で凝集し内在的なイデアの存在に対して、また同じく現象を均整的・規則的・秩序的・調和的に整序するイデアの顕現に対して直接的に対峙している。もし我々が宇宙的世界を生命・規則性・美・善を備えた現象として眺めるとすれば、宇宙的世界はこれら全属性をイデアから受け取っているのである〔26〕。このようにユルケーヴィッチが解釈したプラトン世界観ではイデアと非存在、つまり物質的素材との区別、素材に対するイデアの主導的位置が語られている。ここでいう非存在とはイデアに基づいて宇宙が造型される際の物質的な素材である。したがってユルケーヴィッチのイデアは、プロティノスやシェヴィリョーフと異なり彼岸的的神の世界ではなく、此岸的な宇宙的世界（コスモス）という、いわゆる存在論の地平に積極的に位置づけられて議論されている。この現世的なイデア論こそユル

ケーヴィッチによるプラトン解釈の独自の視点であるといえる。

続いてアイデアと世界とを結びつける原理としての「愛」の意味が次のように説明されている。すなわち、貧弱な物質的存在と豊満なアイデアとの結合から生まれるのが地上的なもの、と天上的なもの、死と不死とを、有限者と無限者とを結びつける霊としての愛である。この愛は貧弱な自然を善・美・不死・神似性へと永遠に惹きつけるものである。このような愛のイメージをユルケーヴィッチはプラトンの『饗宴』からの引用(206C)を交えて次のように具体的に説明している。

世界の結合総て、世界の運動全体は、本当に、この愛の結合へと合流し、この善・美・神的なものへの運動へと合流する。死が直接的に不死を具有していないとしても死は永遠に繰り返され永遠に更新される出産によって不死に到達しようと志向しているのである。「出産は神の業である。受胎と出産は死すべき者にとって可能な永遠なもの、と不死なるものである。」このようにプラトンは最も一般的な自然過程の一つを理解している。人間の思惟と活動がアイデアに貫かれる時、人間は自分の貧弱な現実存在に神の光と神の命を持ち込み、人間は不死と永遠を生み出す能力を受け取り、人間は自分の有限性にもかかわらず、世界の美化と完成の事業、真・善・美のアイデアにもとづく世界形成の事業における神の補助者のレベルに高まるのである。それゆえ、世界が永遠に繰り返す出産という無意識の過程においても、また人間の意識的な活動においても、やはりまたあらゆる真存在、あらゆる完成、善、美の永遠で静謐な見本としてのアイデアを志向するのである。[26]

このようにアイデアと物質的自然とを結びつけるものとしての愛を媒介にして世界のあらゆる結合運動が神的完成に向かっていくというイメージが語られ、さらにこの神的世界への合流運動のなかで人間も神的アイデアから光を受け取り、神の補助者として上昇するというビジョンが示されている。その際、愛の結合運動、愛による可死者の不死化の実例として掲げられているのが生殖活動である。この無意識の生殖活動のイメージが意識活動へと転用されるかたちで、神からアイデアをうけとった有限な人間が神の世界形成の活動に補助者として参画するというビジョンが生まれているのである。このような経験的自然過程に立脚してプラトンの「愛」を解釈している点もユルケーヴィッチの個性である。こうしてみると彼は、物質的自然の地平に視点をおいてそこから上方に視線を立ち上げるようにしてアイデアを眺め、天と地を媒介する神の事業として愛の営みを位置づけているといえよう。

続いてユルケーヴィッチはプラトンのアイデア観の特徴を次のように説明している。アイデアとは世界の全現象の「始まりと終わり」であり土台と目的である。それゆえ完璧なアイデアは人間を取り巻く現象だけに限定されない。それは世界全体よりも無限に優れた属性もっている。この完璧なアイデアはその絶対的な統一性が分裂することなく諸アイデアの無限の数多性として顕現しているような世界である。これはちょうど人間の思考の中で多数の

概念・思想が一つの高次の思想へと統合される時、この高次の思想の中では多数の従属的な概念・思想を貫徹して統一性が打ち立てられているのと同じである [27]。このようにユルケーヴィッチが解釈するプラトンのアイデアとは、多に共通するという意味の一般性だけでなく、それ自身が多を内包している全体性でもある。またこのアイデアはヘーゲルの絶対精神のように段階的な過程を通過することによってはじめて自らの内容の充満させるような抽象的なものではない。ユルケーヴィッチが解釈するプラトンのアイデアとは、最初から完璧で絶対的な全一性として自己のうちに総ての諸規定を無媒介に包含しているアイデアであり、これが「善のアイデア」である [26-27]。このような数多者の無媒介的絶対的統一性、つまり全一性としての善のアイデアのイメージもやはりユルケーヴィッチのプラトン解釈の特徴である<sup>27</sup>。

続いてユルケーヴィッチは神とアイデアと世界との関係についてのプラトンの考えを説明する。ここでは、逆に最上部にいる神の視点から物質的自然を眺め下ろすようなかたちで世界が語られている。ユルケーヴィッチの解釈するプラトンの世界観においては、世界創造に先立つ叡知界において神々と純粋な魂は変化を超越した無色無形の高尚な本質を眺めているという。この叡知界では原初の美は絶対的にそれ自身として永遠に一つのかたちで存在している。それに対して創造後の世界は素材という純粋に否定的な非存在とアイデアという絶対的な存在との中間にある。それゆえ人間が感知可能な万物はアイデアの本質と非存在によるアイデアの制限という二つの側面をもっている。だから現象する世界においてアイデアは非存在によって束縛されており自由ではないのである。したがってアイデアが現象化する時の形象は本来的で本質的な姿ではないのである。このように非存在である非力な素材を用い世界を造形したのは神である。神は本来的に自閉せずに生命と知性の恩恵を、自分自身ではそれらをもっていない者に伝えようとする善である。それゆえ神は恩寵により計画的に、神の知性の永遠の内容であるアイデアを眺めながら素材を用いて世界を造形したのである。したがってアイデアとは宇宙的世界の原型である。しかもこの宇宙的世界のアイデアは神の知性のうちに蔵されているので、神は自己意識と同時に世界意識をも有しているということになる [27-28]。

このようにユルケーヴィッチが解釈するプラトンは、神が恩寵によりアイデアを手本にして宇宙的世界を非存在＝素材から造形するというかたちで世界の創造を説明するのである。ここで注意したいのは絶対的統一としての善のアイデアと、世界の造物主としての神とは区

---

<sup>27</sup> ヘーゲル派の哲学史家シュヴェーグラーはプラトンが弁証法論理によって一と多との同一性を打ち立てようとしていたと解釈した。Швеглер А. История философия. Перевод с немецкого, с пятого издания. Под ред. Юркевича. Вып. 1. М., 1864, С. 84. 谷川徹三、松村一人訳『西洋哲学史・上巻』（改版）岩波書店、1958年、143頁を参照。ユルケーヴィッチはプラトンとヘーゲルのアイデア観の相違について、前者のアイデアは世界の運命を予定し世界の発展にたいし能動的な影響を与え特定の計画に基づいてこの発展を統御するものであるのに対して、後者のアイデアはこのような使命を遂行する力を持たず未来の可能態や規範態についてはそれが現実化しない限り事前には何も知らないのであると指摘し、ヘーゲルの哲学は世界とその変化を反映する静止した鏡なのである、と断定している [61]。

別され、素材という非存在も神の外部にあり、この素材＝非存在を用いて世界を形作ることが神の創造行為としてイメージされている点である<sup>28</sup>。ここにキリスト教的創造論とプラトンの創造論とが融合した姿を見ることができる。したがって、このようにして造形された可視的現実世界にはすでにアイデアが内包されており、したがって人間が成すべきことはこのすでにあるアイデアを眺めるだけである。そこにはきわめて静謐な現世の世界イメージが浮かび上がってくる。このようなプラトンの世界観をユルケーヴィッチは、自らの哲学的知性の立場からだけでなく道徳や美的なものを志向する精神にとっても理解できるものとして評価し、その意義を次のように説明する。

アイデアには真理の根拠だけでなく同様に善と美の根拠も宿っている。アイデアを意識する人間精神はその知的・道徳的・美的志向を生き生きと統一させている。知識とは徳であり美徳である。哲学することとは、真理を求めて、善を行い、美を眺めて楽しむことである。美とは真で美なるものの形式である。[...] 世界は理性にとってだけでなく同じく意志と心情にとっても価値をもっている。[28]

このようにユルケーヴィッチにとって世界はアイデアが素材と結びつけられて造り出されたものであるから、そこには真も善も美も一緒になって含まれているということになる。それゆえ哲学の課題は被造的現実世界のうちに刻印されている真理を求め、善を行い、美を眺め楽しむことに他ならないということになる。この点に限っていえば、美を現実生活のうちに求めたチェルヌィシェフスキイのプラトン美学の解釈との一致を指摘することができる。アイデアの探求するさいにチェルヌィシェフスキイもユルケーヴィッチも此岸的なものを肯定しているのである。

続いてユルケーヴィッチはプラトンの世界観の限界を指摘する。彼によればプラトンはアイデアの説明に没頭するあまりアイデアの顕現態である現実の現象界の説明が不十分であったという。ユルケーヴィッチによれば、プラトンは事物においてアイデアが顕現しているような明確な側面を指し示すよう求められた時、アイデアを事物に共通する類の特徴として指し示した。つまりプラトンはアイデアを同じ名前をもつ多者、または同種類の多者に共通する本質あるいは一般的関係として定義したのであって、各々の個別的な存在としての世界の各部分の内的構成の内部には見出さなかったのであるという。つまり、プラトンのイデ

---

<sup>28</sup> このユルケーヴィッチ的な絶対的統一的アイデアとシェリングの絶対的同一性としての神とのちがいを指摘しておく必要があるかもしれない。シェリングの絶対者は自己のうちに三層のポテンツ構造をもっており潜勢が顕勢するという運動論をもっている。具体的にはこの絶対者が世界を創造する際に絶対同一性としての神が自由意志によって自分自身を制限するという「神の収縮」がなされ、それによって絶対的同一性が神自身によって突破されることによって無からの創造が行われる。高尾由子『シェリングの自由論』北樹出版、2005年、209-212頁を参照。しかし、ユルケーヴィッチの数多性の絶対的統一としての善のアイデアは最初から最後まで完璧で静謐であるからシェリングのようなポテンツ構造をもっていない。

アは事物の一般的類的本質を指すものであって、この特徴は彼の『国家』において私的個人と家族の否定として現れているという(457D)<sup>29</sup>。具体的には、プラトンの理想社会では私的な利害関心をもつ個人や内的生活関係としての家族が没個性的な一般者へと還元され、この一般者というアイデアの前で素材へと解消されてしまうのであるという [28-29]。さらにユルケーヴィッチによれば、プラトンのアイデアは、個別事物それ自体を規定するものではないので逆にアイデアの外部における数多の事物の独自性が生じてしまう結果、アイデアの世界と事物的感覺的世界との二元論的表象が生じ、アイデア界を肯定する立場から感覺界を否定するような態度が生じてしまう、という [29]。ここでいう二元論的表象と感覺界の否定という論点は、おそらくスクヴォルツォフが描いたようなプロティノスの反身体的禁欲主義を念頭においたものかも知れない<sup>30</sup>。

最後にプラトンとアリストテレスとの相互関係に関するユルケーヴィッチの解釈に触れたい。両者を相互補完的關係とみる点ではシェヴィリョーフと共通している。その上でユルケーヴィッチは、アリストテレス哲学における理論的な現実理解の姿勢に対して、プラトンの世界観の哲学のほうにより大きな共感を示した点でもシェヴィリョーフと同じであった。ユルケーヴィッチは言う、自然の冷静な観察者であるアリストテレスはプラトンの諸アイデアを「詩的である」と非難したが、まさにプラトンのアイデアは詩的アイデアである点に大きな価値があると [33-34]。まさにこの「詩的プラトン」という解釈はシェヴィリョーフの解釈と重なる。しかしユルケーヴィッチが詩的なもの、靈感的なものをどのように考えていたのかはこの論文では明示されていない。

## むすびにかえて

1830年代の二つのプラトン解釈とチェルヌィシェフスキイのプラトン解釈を踏まえて、ユルケーヴィッチのプラトン解釈の独自性を以下にまとめてみよう。第一に彼はプラトンのアイデアを神的世界とは異なる此岸的宇宙的世界という存在論の次元に定位させ、そこで働くアイデアに積極的な意味を見出している。これは現実社会に立脚する思想家としてプラトンを位置づけたチェルヌィシェフスキイの解釈に相応する視点であり、ここに50年代の時代精神の反映を見ないわけにはいかない。第二に、このアイデアと物質的自然とを結びつける原理として愛を積極的に位置づける姿勢はシェヴィリョーフのプラトン解釈でも見られたが、愛の原型を生物の生殖活動を求め、さらにそれを転用するかたちで意識的活動における愛を導出している点はユルケーヴィッチの独自の解釈である。第三にプラトンの最高善のアイデアを数多者の無媒介的絶対的統一性として解釈している点、第四に哲学の課題を此岸的現実世界のうちに蔵されている真理のアイデアを求め、善のアイデアを行い、美のイ

<sup>29</sup> Швецлер А. История философия, Вып. 1. С. 99-100. でも同様の指摘がある。

<sup>30</sup> ユルケーヴィッチは、存在の限界を超越しようとする類のイデアリズムを全く恣意的で無益であると批判し、「絶対的無差別的統一への神秘的昂揚」を志向する神智学は、生命と精神を否定する点で唯物論と同じであると非難している [65]。ここにスクヴォルツォフのプロティノス批判の継承を確認できる。



デアを觀賞することであると定式化した点は、ユルケーヴィッチの「哲学的」プラトン解釈の核心部分であるといえよう。第五にプラトンのアイデアの全体主義的傾向を『国家』に即して批判した点はチェルヌィシェフスキイのプラトンの『国家』解釈に対抗する意識もあったのではないだろうか。

総じて彼はスクヴォルツォフが批判したプロティノス的なプラトン解釈を回避しつつ、シェヴィリョーフ的な美学的プラトンでもなく、チェルヌィシェフスキイ的な社会学的なプラトンでもない、独自の哲学的プラトン像、しかもキリスト教の創造説に矛盾しないようなプラトン像を彫塑し得たと言える。

以上の検討から冒頭に掲げた 1830-1850 年代におけるプラトン解釈の仮説的見取図はある程度裏づけられたのではないかと思われる。すなわち四人の論者はそれぞれ神学的、美学的、社会学的、哲学的な関心からそれぞれのプラトン解釈を提示したが、後続した論者はその先行者の解釈を参照しながら自己の独自の解釈を形作っていたのである。50 年代末に発表されたユルケーヴィッチのプラトン解釈には先行するロシアの様々なプラトン解釈が反映されるとともに新たな独自のプラトン像も彫塑されていた<sup>31</sup>。この点に彼のデビュー論文の思想史的意義がある。おそらく 1860 年代以降の美学・哲学論争は、このユルケーヴィッチ的プラトン像をどのように受け止めるのか<sup>32</sup>、という問題を意識しながら展開されることになったのではないかと予想されるのである。

---

<sup>31</sup> この独自性はあくまでロシア思想史の文脈に限定される。ショーペンハウエル等の影響については別途、検討を要する問題である。

<sup>32</sup> その直接的な反響がピーサレフのプラトン論であろう。