

『カラマーゾフの兄弟』の訳出に寄せて

(承前)

御子柴道夫

III

ナウカ版ドストエフスキー全集第15巻巻末の註釈論文では、二箇所ドストエフスキーとウラジーミル・ソロヴィヨフの「思想的」近似が論評されている。

一つはゾシマ長老の庵室での教会と国家の関係をめぐる討論の場である（第二篇『場をわきまえぬ会合』V「アーメン、アーメン」）。註釈者は、作家と若き哲学者との当時（1878年頃）の日々の会話の一連のモチーフがこの討論に取り入れられている可能性を排除しない。註釈論文を引用しよう「その本質においては矛盾した国家と教会の原理のメカニクな結合を歴史的な理由によって説明しながら、ドストエフスキーは、ウラジーミル・ソロヴィヨフの論文『全一的知識の哲学原理』（1877）で展開された見地に近づいている」。註釈者はこの論文のI「世界史的序論（歴史的発展の法則について）」の一部を引用しながら、それを証明しようとする。

その内容の検討に入るまえに、ドストエフスキーがソロヴィヨフの論文を読んだ可能性の有無を推定しよう。この論文は未完ながら、1877年度の『文部省雑誌』に5回にわたり随時連載されたので、若き友人の『神人性に関する連続公開講義』を初回から聴講した作家が読み読んだ可能性は高い。とりわけI章は、1880年モスクワで刊行されたドクトル論文『抽象原理批判』に付記として収録された。ついでながらこのドクトル論文の初出は、『カラマーゾフの兄弟』が掲載されたのと同じ雑誌『ロシア報知』の1877年11月号から1880年1月号までなので（不定期10回）、一部は長編小説と掲載号が重なる（79年1、6、8、10、11、1880年1月号）。なおドストエフスキーは、1880年4月6日のペテルブルグ大学でのソロヴィヨフの学位論文公開審査を聴講し（夫の健康を案じた夫人に付き添われ）、その時の好意的感想をある書簡中で語っている。

『全一的知識の哲学原理』に戻るが、神智学的傾向が強い若きソロヴィヨフのこの未完の論文全体の構成とイデーをここで詳説するつもりはない。あくまでも『カラマーゾフ』の註釈論文の枠内にとどめ、I「世界史的序論」だけに注目するが、註釈者はその中の一部分のみをとりあげている。だからまずその引用された部分が、この序論的なI章の論理の中でどのように位置づけられているかを見なくてはなるまい。

存在には目的があり、目的はそこへと向かう発展を前提とし、発展には、存在の構成要因の原初の混合から出発し、分化ないし孤立を経過して、自由かつ内的な再結合へと至る三つのモメントがあるという、ソロヴィヨフ哲学には馴染みの弁証法が冒頭に展開されるが、発展のこの法則を人類の歴史の発展に応用することがこのI章の骨格となる。人類共通の生活は、感情と思惟と行動意志の三原理を源とし、それらの原理には個人的側面と社会的側面があるが、純粋に主観的な感情、思惟（幻想）、意志（欲）は人類共通の生活の形成原理とはなりえず、その生活に肯定的意味をもつのは、客観的美、客観的真理、客観的善をめざす感情と思惟と意志である。このうち社会を形成する社会生活の第一原理たる意志は、人間の生存のために労働を組織化して外界を改造する「経済社会」、人間を組織化して統制する「政治社会」（両者は不可分）、そして絶対な

る存在性ないし永遠の至福の生活の達成を至高目的とし、それを社会の結合原理にする宗教社会ないし神聖社会（教会）という三段階で現れる。思惟（知識）と感情（芸術）においても同様のことが言え、思惟では「実証主義」「抽象哲学」「神学」、感情では「実用芸術（代表は建築）」「美術（理念化の低い順に、彫刻、絵画、音楽、詩）」、「ミスチカ」とそれぞれ三段階があげられるが、ここでは詳細は省く。

むしろI章の要諦であり註釈論文との関連で大切なのは、人間の歴史におけるこれらの範疇と段階の三つのモメントを経る発展の仕方であろう。人間の歴史の最古の時代の主要な性格は、人間の生活の全範疇と全段階の融合ないし無分離にある。最初は、宗教社会と政治社会と経済社会の間に明確な区別はなく、家族や氏族といった経済連合の初期形態は同時に政治形態をも宗教形態をも有し、国家でもあり教会でもあった。神学と哲学と科学の間、実用芸術と美術とミスチカの間にも同じことが言え、一方宗教権威の代表者（神官）は同時に社会の統治者でもあり、経営者でもあった。彼らは神学者であり哲学者であり自然科学者であったし、至高の力との直接的神秘的交流という点では芸術的技術的活動に向かっていた。もちろんこの原初の統合の力は古代世界で普遍的恒常的に保持されていたわけではなく、すでにごく早期にギリシャとローマ（一部インド）で生活のさまざまな領域と要因の連鎖的な分離が始まっている。とはいえ、はじめて全人類の意識にとって原初の融合が根源から決定的に揺るがされたのは、キリスト教が出現して聖と俗が原理的に分離したときである。ここからが註釈論文が注目する論旨となる。

人間の歴史の発展のこの第二モメント初期に、まだ経済社会と融合状態の国家が教会から分離するが、この分離は人々の個人的自覚的な意思とは無関係に生じたのであり、その初期宣教者たちの意識にあるキリスト教は、社会変革などまったく志しておらず、その全課題は、訪れつつある世の終わりを念頭にした個々の人間の宗教的・道徳的復活という点にあった。キリスト教宣教者たちは、神の子としての自分に、悪と悪魔の国としての異教世界を対立させながらも、国家権力をすこしも敵視せず、むしろ国家権力のうちに、異教の闇の力を抑える使命を帯びた神の道具を見てとった。宗教社会としてのキリスト教が立ち向かうのは、他の肉欲の社会——異教であって、国家ではない。

このように論は始まるがここで、「ところがまさしくこの点に教会と国家の原理的な分離もある」と論調が変わる。そして註釈論文が引用している節の挟まった文章が続く「実際にいったん『キリスト教会が自分を唯一の聖なる宗教社会とみなし』（引用箇所）残りのすべてを俗（*profanum*）と見たからには、そのことでそれは国家からその以前の意義をすべて奪い、神聖なる共和国を否定したのである。抑圧し弾圧する力としか国家をみなさないことで、キリスト教徒たちは国家のあらゆる肯定的で宗教的な内容を奪いとったのである」このことによって宗教原理と世俗原理の融合という古代社会の原則そのものが否定される。

初期のキリスト教徒にとって世界は、自分たちからなる神の国と、異教世界と同化しているかぎりは国家をも含む頑強な異教からなる悪の原理の国からなっていた。でもこの見解は、コンスタンティヌス大帝という個人において異教の代表者（皇帝権力）がキリスト教に対する敵意を棄てたばかりかその旗の下に立ち、それにつづいて全異教世界が少なくとも外見上キリスト教になったとき、維持できなくなった。註釈論文で引用されている文章がつづく「教会は国家に向けて認可を与え、国家と結合したが、でもメカニクに結合したにすぎなかった。外面的な妥協がなされた」

一方ビザンツ・ローマ国家は完全に異教的性格を保持し、そこにはいかなる本質的な変化も生じなかった。異教徒のディオクレティアヌス治世と半（*quasi*）キリスト教徒のテオドシウスとユスティニアヌス治世の国家体制の間には目立った違いはなく、そこにあるのはローマの共和制

形態とオリエントの専制政治の混合という同じ原理、同じ制度だった。ここでユスティニアヌス法典が思い出され、それに対し次の主張がなされる「一方キリスト教は法の権力を廃止するために現れた。キリスト教は自分を恩寵の国と定義している」。註釈論文は、ドストエフスキーのソロヴィヨフ思想への接近の例証をこの文章で結ぶが、この文には続きがある。キリスト教にとって法（律法）とは旧約におけるユダヤ人の酷薄な心にそった神の道具でしかなく、神の子、教会には何の意味も有さない。そしてもし、悪魔の国が消え去って、国家の構成員が残らず教会の構成員となった現在、それにもかかわらず外的な法がその力を保っているのならば、それはキリスト教への改宗が有名無実にすぎないということを証明している。でもこの点で教会を非難するのは兎戯に等しい。万事は、人類有機体^{たい}がその必然的な成長を遂げて、完全にキリストの丈に達しないうちは、キリスト教はいっぺんにこの有機体のすみずみまで行き届くことが叶わなかった点にある。

ソロヴィヨフのこの思想は直截には、「古代、キリスト教の初期三世紀間には、地上のキリスト教は、教会としてしか出現せず、ただ教会でしかなかったという点に、ぼくの論文の思想の全部がある」から始まるイワン・カラマーゾフの主張につながる。もちろん初期三世紀間というのは、コンスタンティヌス大帝が登場するまでを指す。ソロヴィヨフの論によると、この三世紀間キリスト教は、その初期に異教に立ち向かい（国家にではない）、実はそのことで国家から自らを切り離れたわけだが、これこそがイワンの謂う「教会としてしか出現せず、ただ教会でしかなかった」ということなのだ。キリスト教に改宗してもローマ国家は異教国家のままでありつづけたというイワンの説はそのままソロヴィヨフの請売りである。それからの論旨はイワンの方がもっと明確で直截的だ。「キリストの教会は、国家に組み込まれた後も、自分の基盤、自分が建っている礎石のうちの何ひとつとして譲歩することはできなかったし、（中略）全世界、つまり古代異教国家のことごとくを教会に変えるという目的を追求するほかなかった」。註釈論文は、教会と国家の「メカニックな結合」「外面的な妥協」、キリスト教は「法の権力を廃止するために現れた」「自己を恩寵の国と定義する」というソロヴィヨフの見解に、イワンのこの直截的主張と同じトーンを見る。しかしソロヴィヨフの方が歴史の現実をふまえている。コンスタンティヌス大帝の時代以降われわれは教会と国家という本質的にも原理的にも異種の二つの社会形態をもつこととなったが、東方では、国家が、その古い強固な組織のゆえに教会よりも強く、教会を自分に従わせた。でもこの組織はどんな新しい内的な原理も有さずもっぱら伝統的なものでありつづけ、そのため国家は発展することができず、東方教会と手をたずさえてイスラム教の前に斃れた。一方西方では教会は、ゲルマン蛮族の無組織な大群と関係せざるをえなかったため、巨大な力を有し、一方外面的な形でカトリック教を受容しそれに服したゲルマン蛮族は、内的独自性を保持しつづけ、絶対的自由と個人の至高価値という新しい生活原理を歴史に持ち込んだ。ゲルマン侵略者のカオス世界に抗して教会はローマ統一の伝承を僭称し、ローマ皇帝教会ないし教会国家にならざるをえず、このことは必然的にゲルマンの世俗国家の側からの敵意を惹き起こした。このようにして西方では教会と国家が敵意をもって相戦う力として現れる。この後ソロヴィヨフは西方（ヨーロッパ）の歴史を、彼の謂う人類の歴史の発展の二番目のモメントとみなし、意志の範疇での三段階すなわち経済社会（ゼムストヴォ）と政治社会（国家）と宗教社会（教会）の分離ないし孤立の様相を見、さらに思惟（知識）と感情（芸術）の範疇でも同様の論考をするのだが、これはもうゾシマ長老の庵室での討論のテーマからは外れる。

ただ、註釈論文が、いみじくも引用しつつも、奈辺までドストエフスキーへの影響を見ているかが明瞭でないのが、「キリスト教は法の権力を廃止するために現れた。キリスト教は自分を恩寵の国と定義している」とのソロヴィヨフの言葉である。そもそも長老の庵室での討論の直

截のテーマは教会裁判をめぐるものであって、そのかぎりでは「法」に関連する。ここでゾシマ長老の「教会の裁判は真理を内に抱く唯一の裁判であって、その他のどんな裁判とも、一時的な妥協にせよ、手を結ぶことは本質的に道徳的にできず、そこには取引の余地はない」との主張が鍵となる。ここにおいて世俗の法権力は否定されるのである。市民法が犯罪者を拒否し切り離すのと同様に教会が彼を拒否したら、国法の刑罰の轍を踏んで破門によって犯罪者を罰したらどうなるかとの難詰も、犯罪者は国家の裁判によってあまりにも酷く罰せられており、せめて誰かが憐れんでやらなくてはならないとの主張もここからでる。ゾシマ長老も、ソロヴィヨフ同様に、国家の構成員が教会構成員となった今でも外的な法がその力を保っていると見て、今のところキリスト教社会は、まだ当分のあいだ自分自身では準備が整っていないと言う。そして、ほとんど異教的な連合体から唯一の公の教会へとすっかり変容するとの期待に満ちて、社会はゆるぎなく存在しつづけているとの長老の主張は、人類有機体がその必然的な成長を遂げて、完全にキリストの丈に達するとのソロヴィヨフの言葉に通ずる。

ここで長老の庵室での討論の要諦ともいうべき、「教会自体が自分の中に国家全体を包容せねばならない」というイワンの主張、あるいは「国家が教会に変わり、教会の高みに昇り、地上あまねく教会になる」というパイシイ師父の言葉を改めて考察せざるをえない。こういった見解、特に後者は1840年代のスラヴ派、なかんずくアレクセイ・ホミャコフの思想を直接に連想させるが、ここではソロヴィヨフの『全一的知識の哲学原理』I「世界史的序論」に論を絞ろう。彼の謂う人類の歴史の発展の第三のモメントがこれに関係する。

ソロヴィヨフは人類の歴史の第三のモメントを「宗教的全一体」という概念で総括し、人類の生活の感情原理におけるその実現を、内的創造活動による至高世界との交流を目的としたミスチカ（全一的創造）に、思惟原理における実現を、哲学と科学の調和的な結合たる自由神智学（全一的知識）に求めるのだが、今回はその論は関係ない。問題は意志の原理すなわち社会的領域における「宗教的全一体」の実現だが、それを彼は、政治社会および経済社会と自由に内的に結合した宗教社会ないし教会と定義し、自由神政制（全一的社会）と称するのである。そしてここで特記すべきなのは、このソロヴィヨフの若書き『全一的知識の哲学原理』I「世界史的序論（歴史的発展の法則について）」では、人類の発展の第二モメントがヨーロッパの歴史に見えとられ、いまだ実現せぬ第三のモメントの胚芽が、「あらゆる排他性や一面性」から自由な、「狭隘な専門的諸関心」を超えた、至高の世界の肯定的現実を完全に信じ、その世界に受動的に関わっている、スラヴ民族の民族的性格、とりわけロシア民族の民族的性格のうち求められるのである。なおソロヴィヨフはドストエフスキーが最晩年に唱道した「ロシア社会主義」（『作家の日記』「1881年1月第1章」IV<第一根源。確固たる財政トーンに替って使い古した言葉へと墮してゆく。大海原。財政にとってきわめて有益な、真実への渴望と平穏さの必要性>）を次のように読み解く。「ロシア社会主義」は、すべての人間精神を靈的同胞としての「教会」のレベルに高め、あらゆる国家と社会の機構中にキリストの真理と生命を具現し、それらの機構を靈化させるものであり、民衆の宗教的信仰にして理想である。このようにドストエフスキーの「ロシア社会主義」とソロヴィヨフの「自由神政制」のイデーを考え合わせると、「教会が国家に変わるのではありませんぞ、よろしいですか、これはローマと、その夢想です。（中略）逆に、国家が教会に変わり、教会の高みに昇り、地上あまねく教会となるのです。これは、ウルトラモンタニズムともローマともあなたの解釈とももはや完全に正反対であって、地上における正教の偉大な使命にほかならないのです。この星は東方より輝き昇るのです」というパイシイ師父のミウソフへの反駁（第二篇『場をわきまえぬ会合』V「アーメン、アーメン」）は、スラヴ派思想の余韻を残しつつも、それよりはるかにコズミックでラジカルな響きをもつ。

『カラマーゾフの兄弟』の訳出に寄せて（承前）

『カラマーゾフ』の註釈論文が指摘するもう一箇所のソロヴィヨフ思想の影響は、イワンと悪魔との対話の場面（第11篇『兄イワン・フョードロヴィチ』IX「悪魔、イワン・フョードロヴィチの悪夢」）にある。註釈論文がまず注目するのは、十字架上で死んだ「言」すなわちキリストが、右隣で隣になった盗人の魂を抱いて天に昇ったとき、ケルビム（智天使）たちとセラフィム（熾天使）が歓喜に叫んだ場に悪魔も居合わせ、すんでのところで一緒に「ホサナ」と叫ぶところだったという悪魔の告白である。註釈者によると、現存する小説の草稿には、悪魔のモノローグ中に数回「言」への言及があり、それらから推察するに、長編小説中で決定されたよりももっと広範な神学的哲学的考察がなされていたらしいという。そしてまずこの小説では、「言」をめぐる悪魔の告白の直前にメフィストフェレスがはじめてファウストの前に出現する場（『ファウスト』書齋、1335）が想起されるのを論拠に、ドストエフスキーはファウスト博士が『ヨハネによる福音書』の冒頭部分を訳しながら、「初めに言があった」という節に悩み、「初めに理性（高橋義孝訳では「意」）があった」「初めに力があった」いや「初めに行ないがあった」が良いと独白する場面（『ファウスト』書齋、1225-1235）を思い出していたと推測する。ついでに註釈論文では、ドストエフスキーの草稿中の「悪魔とミカエル」「悪魔と神」との記述には、ゲーテ『ファウスト』の「天上の序曲」すなわち大天使ミカエル（ゲーテでは他にラファエル、ガブリエルも）を前にした神とメフィストフェレス（悪魔）との対話がイメージされているとも言われる。

しかし『ファウスト』にのみ依拠させると、「言」は否定的な意味合いが強すぎ、『カラマーゾフ』の描写とはかけ離れる。ここで註釈論文は、悪魔の「言」へのこの言及は、ウラジーミル・ソロヴィヨフの著作『全一的知識の哲学原理』に対する応答でもあると主張し、その証左として、言ーロゴスの哲学的宗教的意味の説明に割かれた「真存在、本質、存在、のカテゴリーの根本的定義」（IV「有機的論理学の原理（承前）。絶対という概念。真存在、本質、存在、のカテゴリーの根本的定義」）の章をあげる。ただし註釈者は章名をあげるだけで、その内容には言及せず、ソロヴィヨフ思想のどの点が悪魔のモノローグの「言」（草稿の記述も含め）に通じるのかも明確にしていない。

しかしこの錯綜した若書きの未完作の全体を概説することは紙幅の面からも到底なしえず、せめてロゴス論にしばらくはしぼるにしても、まず用語が日本語に移しづらい。ソロヴィヨフは自分の「有機的論理学」の出発点を「真存在（スウシチエ）」の認識に置くが、この概念は「絶対」（アブソリュートノエ）」の概念と相関関係にあると言い、「絶対」の概念には、何ものからも自由という意味と、完成され、完全で、まったくという意味の二義があって、前者は他のすべての部分的限定的多数的なものから自由な無条件の唯一者として定義され、後者は自分の外部に何も有しえず、すべてを所有しているものとして定義されるという。ここに「絶対的真存在」は「一にして多（全）」と規定される。すなわち、「存在（ブイチエー）」の絶対始原はすべての「存在」から自由であると同時に、すべての「存在」を自分の中に含んでいる。したがって、「絶対的真存在」には、「肯定的無（エンーソフィ）」という極と、「存在」の多数性を産出する力、「存在」の潜在、「真存在」の第一質料 *prima materia* という極があり、ソロヴィヨフは後者に本質（スウシチノスチ）という名を冠する。すなわち「真存在」と「本質」と「存在」が「あるということ（スウシチェストヴォヴァーニエ）」を形成する。これは端的に「神」「イデア」「自然」とも言い換えられる。（本質とイデアの結びつきについては本稿では省く）

ここで「ロゴス」が登場する。「真存在」が「本質」および「存在」に関わるためには、「真存在」の内部に区別があることが前提となる。要点だけを言うと、「絶対的真存在」それ自体（1）が、必然的に自己区別し（2）、この区別において自己自身にとどまり続けながらも、かくあるものとして自己を確立する（3）。この「絶対的真存在」は、自己内の他者に関わることで初めて上の三様態をとって顕現し区別される。ソロヴィヨフは存在の顕現のこの三様態を三位一体に擬

え、「真存在」の最初のそれ固有の原理をエンソーフィ（肯定的無）、二番目の原理を言^{ことば}（スローヴォ）ないしロゴス、三番目の原理を聖霊と呼ぶ。

「真存在（スウシチエ）」のこれら三様態のうち内容を形成し付与するのは、規定と区別の原理、内的発展と開示の原理である「ロゴス」—— 絶対のすべての内容を開示し可視化する光の原理たる「ロゴス」である。「真存在」「本質」「存在」の種々の根本的な定義ないし区別はただ「ロゴス」によってのみ措定される。エンソーフィと聖霊は、それらがロゴスによって定義されるかぎりにおいてのみ、だからロゴスをとおしてのみ、理解され認識されるのであり、それ自体ではその主観的な深淵のうちに秘められ、到達が叶わない。このように、ロゴスないし言は唯一客観的なもの、つまり他者にとって存立している「存在」と「知識」の原理である。ロゴスは、「絶対」それ自体をも、第一質料をも実現化する。ロゴスによって、ないしロゴスをとおして、絶対が「真存在（スウシチエ）」として、第一質料が「本質（スウシチノスチ）」として、この二者の関係が「存在（ブイチエー）」として定義される。そして「存在」とは、ロゴスのおかげで、「真存在」と「本質」が顕現ないし開示したものである。この意味では、ロゴスによって定義された「真存在」がエンソーフィ、「本質」が第一質料であるのに対し、「存在」とはロゴスの自己定義である。

このあとソロヴィヨフがこの未完の著作で試みた「全一的知識」ないし「有機的論理学」の体系が展開されるがここでは省くとして、IV章で存在論的に論じられたロゴス論は、註釈論文が触れていない次章V「有機的論理学の原理（承前）。存在基底（スウシチエストヴォー）としてのアイデアを定義づける相対的カテゴリー」で神智学的にアプローチされる。すべての物は、存在するものの絶対始原との関わりかたで三重に認識される。第一は、「超越的真存在」（スヴェルフスウシチエ）との本質的本源的一体化、つまり純粋な潜在ないし肯定的無（エンソーフィもしくは父なる神）において、第二は、「超越的真存在」からの区別、ないし実現化の行為（ロゴスもしくは子）において、第三は、「超越的真存在」との自由な、つまり間接的結合（聖霊）において認識される。ロゴスとは関係であって、つまり1) 原初は「超越的真存在」の自己自身への関係ないし自己区別であるのだが、「超越的真存在」は「絶対」つまり「すべて」でもあるのだから、ロゴスとは2) 「すべて」に対する「超越的真存在」の側からの関係、3) 「超越的真存在」に対する「すべて」の側からの関係でもある。そしてこの三つの関係をソロヴィヨフは「隠されたロゴス」「開かれたロゴス」「肉化されたロゴス（キリスト）」と称する。第一のロゴスは第二のロゴスなしには、第二のロゴスは第三のロゴスなしには現実態となりえず、この三つすべての前提には、それらのロゴスを介して「真存在（スウシチエ）」が関わっている対象、すなわち「真存在」の他者ないし本質（スウシチノスチ）がある。その際第一のロゴスと合致するのは、純粋な潜在ないし可能態におけるアイデアとしての他者であり（マーギヤないしマイヤ）、第二のロゴスと合致するのが純粋なアイデアないし知性で把握される（ウモボシチガーエムイ、プラトンの用語の「英知的」）現実であり、第三の肉化されたロゴスに応答するのが具体的アイデアないしソフィヤである。

これが『全一的知識の哲学原理』で述べられたロゴス論の概要だが、長編小説の草稿中に見られる「言^{ことば}とすべての後」「私はこのようにときおり何かを、たとえばまさしく言について思いだすと、泣きさえする」等といったメモを根拠に、註釈論文はゲーテの『ファウスト』と並びソロヴィヨフのこのロゴス論をも想起するのである。たしかにソロヴィヨフの著作は、タームに不自然な日本語を適用せざるをえない私の紹介よりも、ロシア語でははるかに容易で、正教神学にもドイツ観念論哲学にも通暁していた当時の知識人にとっては難なく読まれたであろう。なお前述したように、ドストエフスキーはこの『全一的知識の哲学原理』を読みえたばかりでなく、この著作で展開された思想が反復された連続公開講義『神人性に関する十二講』を初回から聴講し、ロゴ

ス、アイデア、ソフィヤが論じられる六講以降も聴いていた。というのは、この講義のソフィヤ論に言及された回をストラホフと連れ立ってトルストイも聴講し（二人ともその思想には否定的な感想を抱く）、その回にやはり出席していたドストエフスキーが後日それを知りひどく残念がったというエピソードが残っている（トルストイは連れに誰にも紹介せぬよう依頼していた）。

このような事実はあるにせよ、草稿も含め悪魔のモノログ中で三、四回断片的に登場するにすぎない「言」についての記述をソロヴィヨフのロゴス論に結びつけるには、いささか根拠薄弱の感がするのは否めない。むしろ、註釈論文では言及されていないが、若き日のゾシマ長老がアンフィム師父とともに自分の修道院への寄付を集めてロシア全土を巡ったおり、ある河の岸辺で若い農民と語り合う場面（第6篇『ロシアの修道士』Ⅱ「神に召されしスヒマ修道司祭ゾシマ長老の伝記より」b）「ゾシマ長老の一生における聖書について」）が想起される。そこでゾシマは、森の中ではすべてが良いと言う若者に完全に同意し、動物たちは罪に染まっておらず、キリストは人間より先にこれらのすべての動物と一緒におられたと指摘し、言はすべてのもののためである、すべての被造物、生きとし生けるもの、木の葉の一葉一葉が言を志向し、神への賛栄を唱し、キリストに嘆きを訴えていると語る。この見解にはソロヴィヨフのロゴス論の具象化がうかがわれる。ついでながら、ソロヴィヨフと懇意だったボラトウインスカヤ夫人は、ソロヴィヨフの信仰を、過去にも現在にも未来にも、一本の草から人間に至るまで、万物はロゴスの血の下に存在しつづけており、だから十字架の象徴には特別の意味が込められているというものだったと回想している。これなどは、悪魔のモノログの「十字架上で死んだ「言」を直接に連想させる。

註釈論文は、悪魔とイワンの対話の場面に別の一面からもソロヴィヨフの影響を見る。イワンが悪魔にお前は俺自身の幻想の産物にほかならないと証明しようとする、それに対し悪魔が、自分は哲学の点では君と同じだと応じ、次の説明をする。「Je pense donc je suis（我思う、ゆえに我あり）そのことを僕はたしかに知っている。だが僕のまわりの他のいっさいは、この世界、神、悪魔自身さえも——こういうものはことごとく、それが独立して存在しているのか、それともただの僕の放射物にすぎず、時間より前に単独で存在している僕の自我の連続した発展であるのか、僕にとって証明されていないんだよ……」

註釈論文はこれに、小説の草稿中に残された「イワンは悪魔に言う「お前の現象の意味は、お前が存在しており、俺の悪夢や幻想ではないということを俺に信じさせることだ」（ヘーゲル。イワン・クジミチ）」「サタン「僕は夢想するのが好きだ」「僕は君に、この思想（ヘーゲル）にとどまるように忠告する。さもないと僕たちは引き裂かれてしまう。それこそ、おそらく幻想のうちに引き裂かれてしまうだろう」という下書きをくわえ、そこには、ウラジーミル・ソロヴィヨフの修士論文『西欧哲学の危機 実証主義者たちに抗して』（1874）によって70年代ロシアの言論界に喚起されたヘーゲル解釈をめぐる論争に対するドストエフスキーの反応があると見て、ソロヴィヨフ論文の概略を紹介する（なお、ソロヴィヨフのこの著書はドストエフスキーの蔵書中に存在する）。

ソロヴィヨフのヘーゲル哲学分析はⅣ章（一部Ⅲ章）においてなされる。スコラ哲学にはじまりハルトマンの『無意識の哲学』に終わる西欧哲学の認識論の発展の中で一つの決着としてヘーゲルの論理学が位置づけられるが、一言でいうとそれは自己展開する概念の実体化である。独断論の死んだ実体、ついで批判哲学の無意味な Ding an sich（物自体）として出現した真存在（スウシチエ）を否定したヘーゲルにとってすべての現実性は、概念の弁証法的な運動、彼の謂う絶対理念へと推移する。ヘーゲルは絶対理念自体を実体化した。註釈論文はソロヴィヨフの著作から引用する「もしヘーゲルが主張するように、論理的な概念がその内的な発展によって自己の内容を創造するのであれば、この内容は現実的な真存在ではなく、単に思惟されるものにすぎ

ない……」

註釈論文では、ソロヴィヨフのこの学位論文が呼び起こした反響の例としてカヴェーリンの『先験哲学か実証主義か？ V・ソロヴィヨフ氏の学位論文について』（1875）があげられる。ところが注釈者は、これに応えたソロヴィヨフの論文『外界の現実性と形而上学的認識の根拠に関して（K・D・カヴェーリンに就いて）』（1875）には言及するが、カヴェーリンの評論の内容は紹介しない。しかもこの評論はソロヴィヨフのヘーゲル論を直接批判しているわけではなく、総じてヘーゲルには触れていない。カヴェーリンの反論を念頭においてソロヴィヨフから引用するなら次の文章のほうがふさわしい「ヘーゲル哲学の本質は、次の主張にある。つまり真の意識は自己の外部にどのような対象も有していない。その意識自体が自己の中にその対象を内在させており、かくしてそれは絶対知である」「認識にあつて外部の対象が前提とされているあいだは、明らかにその認識は、自由で独立したものではなく、経験上の外面性によってつねに制約されている（中略）もし逆に、認識が外部の対象をもっていないとすれば、明らかにその認識は、自己自身の内部よりその内容を得て、自己自身でその内容をつくりださねばならない」。ソロヴィヨフは、ヘーゲルのこの「自己展開する概念の実体化」からの脱却の志向を、ショーペンハウエル、なかんずくハルトマンの『無意識の哲学』の形而上学的要因に見て、その考察がV章でなされることになる。

カヴェーリンの批評はソロヴィヨフ論文のV章を中心にきわめて緻密に詳細にその論考を分析検討したもののだが、ここで全体を紹介する紙幅はない。ただこの碩学は、若き哲学者の見解の出発点を、外界が現象にすぎないとの命題と、個人の思惟で部分的に到達できる全一的形而上学的本質（スウシチノスチ）の現われであるアプリアリな普遍的論理的形式とカテゴリーこそが実体であるという主張に見て、「ソロヴィヨフ氏の根本的見解が実際にこのようなものであるなら、それには同意できない。それらの見解は、存在と認識に関する誤った問題設定から発する重要な誤解の結果である」と言う。それに対し、ソロヴィヨフは論敵の著作『心理学の課題』まで引証して反論し、私たちは外部の他の諸本質に関するある種の認識ばかりか、全一的形而上学的本質さらには宇宙の絶対的始原に関する認識をももつことができると主張するのだが、この反論の冒頭で述べられた「カヴェーリン氏は、外界の現実性に関する問題と、形而上学的認識の可能性に関する問題という相互に結びついた重要な形而上学的問題を検討している」という認識は、注釈論文が指摘するようなヘーゲル理解の問題以上に、小説の悪魔のモノローグ「僕のまわりの他のいっさいは、この世界、神、悪魔自身さえも（中略）それが独立して存在しているのか、（中略）時間より前に単独で存在している僕の自我の連続した発展であるのか、僕にとって証明されていないんだよ……」に通じるものを含んでおり、だとすれば注釈者はここで徒にカヴェーリン論文にまで言及したわけではないかもしれない。

ところで註釈論文はもう一点、悪魔がイワンに「今やあっち僕たちのところじゃみんな頭がぼろっとしちまったんだが、いっさいが君たちの科学のせいなんだ」と言って、「化学分子」と「原形質」を引き合いにだす場面に注目する。小説の草稿によると最初のプランでは、悪魔は他の自然科学のテーマ、「エンブリオから蝶まで、オランウータンと人間」というテーマに言及するはずだったと注釈者は推量し、「作家の考えによると、最初のケースでは悪魔が、ウラジーミル・ソロヴィヨフの『全一的知識の哲学原理』で論及された、発達の内面的過程について語るはずだったという可能性を排除できない」と述べ、著作のI章「世界史的序論」から引用する（ソロヴィヨフでは「発展」の訳がふさわしいが、ここでは「発達」と訳す。（ ）部分は註釈論文では引用されていない）「（発達が外部の与件を刺激かつ素材として利用するにすぎない内面的過程であるのなら）、発達を決定する原理と構成する要因はすべて、有機体の原初の状態——その胚子の

うちにすでになくなくてはならない。実際これは、ある植物の種子から、あるいはある動物のエンブリオから、いかなる方法によっても、植物ないし動物のこの一定の種以外の何ものも発生するのは不可能だという事実によって証明される」。端的に言えば、これは「反進化論」である。注釈者によると、作家の最初の予定では悪魔は反進化論を主張するはずだったというのだ。したがって註釈論文では、つづいて、進化論に共感を示したストラホフの著書『全体としての世界』で述べられたオランウータンの例（死にぎわに懇願と悲しみに満ちた視線を人々に向ける）が紹介され、それへの反論として、1876年にベルリンの動物園でオランウータンを見たおりのドストエフスキーの反進化論的感想（オランウータンは算数どころか、自分の考えを表現する言葉すら考えださなかった）があげられる。

悪魔のモノローグから註釈論文はロゴス論とヘーゲル解釈と進化論批判を導きだし、それらにソロヴィヨフ思想の影響を見るが、紙幅の加減もあってか、その考察が中途半端になっている。正直言うと本稿Iでほめかしたように今の私はこの11篇『兄イワン・フョードロヴィチ』のイワンの形象をあまり評価しておらず、IX「悪魔、イワン・フョードロヴィチの悪夢」の悪魔のモノローグにそこまで深い哲学的テーマの展開を見ることにいささか疑義を抱いている。とはいえ第二篇『場をわきまえぬ会合』V「アーメン、アーメン」の章には明らかにソロヴィヨフ思想が投影されており、『カラマーゾフの兄弟』はソロヴィヨフと彼の思想の影響下に書かれた」との哲学者の甥セルゲイ・ソロヴィヨフの断定もあながち否定できない。

ドストエフスキーとソロヴィヨフの関係についての考察はあくまで註釈論文の枠内に限定するという前提からいささか脱線するが、この象徴派詩人は、フランスの作家デルビニー以来流布したアリョーシャのモデルをウラジーミル・ソロヴィヨフとする通説を一面で認めながらも、次のように言う「ドストエフスキーは、ソロヴィヨフをイワンとアリョーシャの間に分かち、はるかに多くのソロヴィヨフの特徴を兄のうちにあてがった。ある程度までソロヴィヨフは、『騎士的に教養の高い』イワンの輝きと弁証法をアリョーシャの温和さと善良さに結びつけている。しかしそれでもやはりソロヴィヨフは、何よりもまず哲学者であって、心だけで生きている善良な子供ではなかった」（『ウラジーミル・ソロヴィヨフの生涯と創造の展開』第7章）。

脱線ついでにもう一点付け加えておこう。前にちょっと触れたが（『ロシア思想史研究』第6号、13頁）、ソロヴィヨフは、文豪の没後の追悼講演の中で『カラマーゾフの兄弟』を、「諸小説（ロマヌイ）の新しい並び（リヤード）」と形容しているのである。物語の構造論に論を広げるつもりは毛頭ないが、文豪のこの若き友人は、小説の上梓から日をおかず、いちはやく、この長編小説が複数の物語からなる一つの連なりであり、その連なりの形（構造）が今までにない新しいものだと、フォルマリズムを先取りするような指摘をしているのである。

最後に註釈論文に戻り、巻末にこの論文が収録されたナウカ版ドストエフスキー全集第15巻の刊行年1976年はブレジネフ時代（翌年ブレジネフ憲法発布）で、当時ウラジーミル・ソロヴィヨフは、さすがにスターリン時代のように発禁書籍ではなかったにせよ（50年代、フルシチョフのいわゆる「雪解け」時代に『哲学の諸問題』誌等に散発的に研究論文が掲載された）、しかしローセフの小冊子『ウラジーミル・ソロヴィヨフ』（ムイスリ版「過去の思想家シリーズ」）が出たのは1983年、ソヴェート時代のソロヴィヨフ著作集の決定版ともいべき科学アカデミー哲学研究所「哲学遺産」シリーズ中の二巻集が出版されたのが1988年であって、まだ1976年当時にはこの哲学者は過去の禁書の影をひきずっていた。それでも註釈論文の執筆者は、『カラマーゾフの兄弟』を解説する際に、晩年の文豪の若き友、形而上的真理を現わす普遍的形式を探求していた新進の哲学者の思想（ごく初期の思想）の長編小説への影響を軽んじるわけにはゆかず、むしろ深読みではないかと思われるほどの分析と解釈をしている。裏を返せば、ナウカ版『カラ

御子柴道夫

『マゾフの兄弟』の註釈論文の筆者は、「社会主義リアリズム」の時代でありながらも、この長編小説の「哲学小説」「宗教小説」としての一面に拘泥しているのである。