

ロシア史研究 第八九号 抜刷
二〇一二年一月三十一日 発行
ロシア史研究会

ナデージュデンによるプラトンの哲学体系の再構築とその哲学史的文脈

下里 俊行

ナデージュチンによるプラトンの哲学体系の再構築とその哲学史的文脈

下里 俊行

はじめに

従来の一九世紀初頭のロシア思想史研究では、カラムジンとデカプリストの歴史・政治哲学、ラブリンヤスベランスキイの神秘主義、愛智会のシェリング主義、そしてチャアダーエフの歴史哲学など、大きな政治事件や文学潮流に関わりの深い思想家が注目されてきた〔3〕〔8〕〔10〕〔14〕〔27〕。しかし、最近ではこれらの思想家達を育んだ貴族中心のサロンやサークルの文化史的研究が進展するとともに、大学でのアカデミックな学者達の動向〔6〕〔21〕や、世俗社会とは異なる独自の宗教思想を醸成していた神学大学の動向にも関心が向けられている〔1〕〔2〕〔9〕〔22〕。その中で特に注目すべき思想家が、モスクワ神学大学出身で在野の論壇で活躍したニコライ・ナデージュチン（一八〇四～五五）である。一般に、彼は、自分の雑誌『望遠鏡』にチャアダーエフの「哲学書簡」を掲載した責任を咎められて流刑になった人物として知られている。だが、神学史家フロロフスキイは、神学大学を出てモスクワ大学教授になった学者として彼に言及しており〔25〕〔27〕、哲学者シペートも、彼を神学大学系列の哲学者として位置づけている〔23〕〔21〕。つまり、彼は、宗

教界と世俗思想界の双方に跨る独特の位置に立っていたのである。

その意味で、ナデージュチンがロシアで最初にプラトン哲学の体系化を試みたことは、象徴的である。彼が一八三〇年に『ヨーロッパ通報』誌に発表した三本のプラトン論は、一つの体系的なプラトン解釈となっており〔1〕、それ故、プスタルナコフは、彼を「プラトンの宣伝者」と呼んでいる〔21〕〔28〕。だが、ナデージュチンがどのような哲学史的文脈でプラトンを解釈したのかの詳細は明らかにされていない。また、カメンスキイは、彼のプラトン論を神学大学教授の影響を強く受けた「正教キリスト教プラトニズム」の支持者だった頃の「一八二八年以前に執筆された作品」と位置づけつつ、その後、彼はキリスト教プラトニズムを放棄して青年シェリング派の立場へと転じたと論じている〔12〕〔20〕〔21〕〔15〕〔10-11〕。だが、この解釈では、何故、彼が神学大学卒業から六年も経ってから、昔書いた論文を三本も連続して雑誌に発表したのかを巧く説明できない。また、カメンスキイは、彼のプラトン論に「カント化されたプラトン解釈」や「カントへの批判的態度」を読み取っているが〔15〕〔922〕、一見して矛盾するこれらの読解内容が彼の思想的転回の解釈図式とどう関連して

ンの対話篇自体は全く体系的なものではなかったが、ナデーヂュ
ヂンは、この対話篇の内に断片的に埋め込まれた様々な寓意を讀
解し総括することで、その教えの体系性を導出できると主張した。
彼が「プラトンの方法」と呼ぶものは、プラトンが「エジプト人
とピタゴラス」から伝受されたもので、真の教えを秘密のベール
で覆い隠して隠喩の中に封じ込めたり、逆に、この隠喩の内に真
の教えを解読したりする方法のことである〔16〕¹⁵⁾。但し、ナ
デーヂュヂンは、その方法を詳述せずに次のように示唆するだけ
だった。

「感知する¹⁶⁾ 知性を有する者は、隠された叡智をも悟ることが
できる。何故なら、これら殆ど気付かれることのない断片〔プラ
トンの対話の中の寓意的断片〕は、「彼の体系以外の」他のどん
な体系にも適合出来ないからであり、その際、それら〔プラトン
の寓意的断片〕は、慧眼な吟味者の精神をプラトンの諸イデアに
高めてくれるが、それは、その者の精神が不滅の者の観想の高み
にまで上昇できる能力を有する場合だけに限られるのである
〔16〕¹⁸⁾」

このような神秘主義的な知性観は、次のようなバウマイスター
の論理的知性観の対極に位置している。「論理学は、知性の能力
を研鑽して靈魂学（心理学）、自然学および倫理学において提出
される諸真理の最も精密な認識に向けて理性を準備するものであ
る〔4〕¹⁸⁾」そして、バウマイスターが確実な真理を導き出
す思弁法として彼の論理学の中心に置いたのは、アリストテレス
のシロギズムⅡ三段論法¹⁷⁾であった〔4〕⁸³⁾。これとは対照
的に、ナデーヂュヂンは、アリストテレスを含めプラトンの弟子
達の誰一人として師の「叡智の種子と核心」を一度も観ずに師の

教えを表面的にしか理解しなかったと主張する〔16〕¹⁹⁾。こう
して、ナデーヂュヂンは、ヴォルフ派との対峙の中で、プラトン
とアリストテレスとの対立図式を浮上させたのである。

第二論文「プラトンの教説によるイデア学」は、プラトンのイ
デア学を「プラトンの叡智の最も偉大な秘密である」〔17〕¹⁶¹⁾
と呼び、その体系的な再構築を試みたものである。その特徴は、
プラトンの「イデア」を認識の原理としてだけでなく存在の原理
としても措定した点にある。そして、この「イデア学」が、バウ
マイスターの体系における存在論の前提としての「論理学」と同
じ様な位置を占めることになる。ナデーヂュヂンによれば、人間
は低次元の感覚を通じて事物に関する様々な臆断をもつが、それ
らは移ろいゆく現象の表象にすぎない。だが人間の高次の知性は、
様々な事物の一般的類的特性を把握することで統一*的*イデアをも
つことができるが、これこそが事物の永遠不変の本質Ⅱ実体であ
る。だから人間は可変的な現象界の表象に留まらず感覚的経験の
領域を超越した次元で知性を通じて事物のイデアⅡ実体を模写的
に把握し、事物の一般的・類的概念を「能動的に構成すべきであ
る〔17〕¹⁶²⁻¹⁶³⁾」という。

ところでバウマイスターの『論理学』は、認識の発展を経験と
シロギズムによる論証によつて曖昧な概念から精密な概念へと移
行する過程として説明している〔4〕²⁴⁻²⁶⁾¹⁸⁾。他方、ナデー
ジュヂンは、知性がどのようにに感覚的表象を超越したイデアに至
るのかの道筋を示していない。つまり、バウマイスターの論理学
が目的Ⅱ真理に至る手段を示す方法論であるのに対して、ナデー
ジュヂンが描く「イデア学」は、最終的に目指すべき目的Ⅱ真理
としてのイデアの内容自体についての学理なのである。

ジュゼンは、このようなイデア観が『テイマイオス』と『パイドロス』で語られていることを詳細に論証しているが、ここで注目すべきは、プラトンと『創世記』(一・二六)に共通する「神」の似姿」という人間理解を論拠にして、人間内部に「神」に係わる積極的契機を見出している点である。こうして、「神」の知性」とそこに含まれる「諸イデアの総体」の模像を自己の知性の内に備えた肯定的な人間観が打ち出される。この人間観は、先天的に原罪を帯びているが故に必ず外部の救済者の助けを必要とするアウグスティヌス以来の否定的な人間観とは対照的であり、プラトニズムの影響を受けたギリシャ教父の樂觀的な人間観と共通するものである。その意味でナデージュゼンのプラトン・イデア論は、東方正教的人間観を基盤にして人間に内在する諸イデアの神的起源を強調することによって、その知性の能動性と本源的純潔さを賛美するものとなっている。

ナデージュゼンは、人間に内在する諸イデアを論ずる際に『パイドロス』の二頭立て馬車の寓話を取り上げている。それは人間の内の二つの力、つまり神的世界の叡智・真理・美をめざして上昇する力と、それとは反対に地上界へと下落しようとする劣情の力との葛藤を比喩的に表現したものである。さらに彼はこの後者の劣情の力による魂の墮落に対する罰として、魂は肉体という牢獄に幽閉されたというオルフェウス教やピタゴラス教団に由来する神話を取り上げる。彼はこの神話を「人間の本源的純粋性についての真実の伝承」(「17」168)と呼び、この伝承こそがプラトン以降、幾世紀にもわたって隠蔽され続けてきた秘密であると指摘する。それ故、西方キリスト教が強調してきた本源的な原罪からの救済というモチーフではなく、魂の本源的な純粋さの回復と

いうモチーフこそが、ナデージュゼンによるプラトン解釈の思想的核心である。その意味で彼は、「人間の真の知的表象とはへ真理・正義・美という神的な光」の再現的表象あるいは懐古的回想(再認識)「(17」169)であり、人間の魂は「宇宙の様々な次元において可視的で有限な特徴を帯びて現象するへ真理・正義・美」を凝視することで、それらへ真理・正義・美」の観想へと飛翔することができる」(「17」169-170)と主張した。つまり人間は、感覚器官としての眼で地上界の諸イデアの現象態を眺めることによって、かつて魂が墮落する以前に天上界で「神」と一緒にいた時に目撃した諸イデアを思い出し、そのことによって魂は天上界への回帰を志向するのである。こうして、肉体の眼が現世の可視的感覚的現象を眺めると同時に、魂の眼である知性がそれら感覚的表象の内に諸イデアを洞察することによって人間は本源的で神的な純粋さを回復するという展望が示される⁽¹⁾。これこそが彼の求める「本當の認識」の内容であった。

ナデージュゼンによるプラトン・イデア学の第三の論点は、知性の観想の対象たる諸イデアの位置、つまり「神」と諸イデアとの関係、および諸イデアとマテリアとの関係の問題である。ちなみにパウマイスターはアリストテレス形而上学に則って事物に対して外在的な「神」に起源する作用因と目的因、そして個別事物に内在する質料因と形相因という四原因によって説明していた(「5」100-110)。これに対してナデージュゼンは、諸イデアと「神」との関係の問題に関するネオプラトニストの解釈の吟味から始める。彼によれば、諸イデアの世界(トポス・ノエトス)とは、人間の魂が上昇することで知性の前に開示されるのであるが、それはネオプラトニストが想定したように、それ自体で有限な諸

用しうるような有限なものではあるが、同時にこの諸イデアは無媒介に「神」に由来する点で、神的能動性を具有しているのである。

ところで、この諸イデアと現実世界である實在(物的世界つまり自然)との具体的な関係はどのように理解すべきなのか。この問題に関してナデージュゼンは、『バルメニデス』に拠って次のように解説している。諸イデアと事物的世界つまり自然とは互いに全く異質なものである。従って、諸イデアは自然を自己の内に包摂していない。だが諸イデアは自然との内在的な結びつきを持たないとはいえ、自然の内に包含されたいわば模像的な関係にある。この関係を、彼は「自然・イデア＝模像・原型」(「17」174)として定式化している。さらに、彼はこの関係性を『国家』第六巻を引いて太陽と自然との関係に喩えている。

「太陽と自然との関係は、太陽が自然に光を注ぐだけでなく生命をも注ぐような関係である。なぜなら光はまさに目に見える自然の靈の如きものであり、この光によつて万物は養われ、この光から植物も動物も生命を得るからである。全く同じように靈的世界の太陽たる「神的存在」は、光と生命の源であり、被造物にとつての認識と現実存在の源である。それ故、感覚世界が存在するのは、それが諸イデアを携えている限りにおいてである。それら〔諸イデア〕は、靈的太陽の光の如く感覚世界の内には含まれずに、盲目的運動の力たるマテリアの内部に結びつかずに感覚世界に生命を伝えるものである。それら〔諸イデア〕はマテリアの上に君臨し、光の如くマテリアにその上から働きかけてその盲目的力に正しい作用を伝えるものなのである(「17」174-175)。」

このように彼はイデアとマテリアとの関係を説明し、マテリア

の内に刻印・反映された諸イデアを「神の知性」の模写たる人間の知性が把握することで宇宙の創造者の諸イデアに到達することが人間の知性の使命であると主張する。「私達の諸イデアが「神」の諸イデアの反映であるとすれば、私達の知性は諸事物の本質を把握してそれを解釈することができ、模像としての諸事物の本質から発してあらゆる諸存在者の源泉・原型たる「神性」へと上昇できる」ということは明白である(「17」175)。」

以上の議論から明らかなようにナデージュゼンは、プラトンの諸イデアを何よりも先ず世界存在の原理とし、次に人間による世界認識の源泉としたのである。このような存在論と認識論との同一性の根拠は、先述したように世界の創造「神」と、その似姿としての人間との間の原型―模像の関係性であった。そしてこの関係を根拠として人間の知性は、「神」が創造した宇宙の諸事物の本質であると同時にマテリア的性格をも具有する諸イデアの知的観想を通じて宇宙の原型としての「神の知性」へと上昇・回帰していくビジョンが開示されるのである。

第四の論点は、人間の知性が認識対象とする諸イデアの位階論である。それは、宇宙の生成論でも同時に、人間の知性が「神の知性」へと上昇するための階梯論でもある。バウマイスターの形而上学は、人間の経験的な「我々自身の實在の認識」(「5」9)から出発して、最終的に自然神学における「神」の認識へと至るといふ論理構成をもっていた(「5」294-295)。それに対して、ナデージュゼンのプラトン・イデア学は、逆に現実世界の諸存在者の種類に応じて無数にある諸イデアの中でも最初の根源的なイデアとしての「崇高なものイデア(善のイデア)」(「17」176)から出発する。残余の諸イデアは、この崇高なものイデア

文を受けて諸アイデアが諸存在者の世界へと具現化し、諸存在者の原型として作用する場面を論じている。彼によればこの分野を扱う学問は、哲学の特別な分野としての形而上学であり、それは、存在論・神学・宇宙論・心理学からなる。この四つの枠組みはパウマイスターの形而上学の構成（存在論・宇宙論・心理学・自然神学）とほぼ同じだが、順序が異なる。パウマイスターの形而上学では、最後に置かれた自然神学で世界の創造の目的つまり「神」が特別に人類に自分の理想的完成、特に自分の慈愛と聡明さを顕示すること」が解明されるのだが（〔5〕289）、ナデージュエンの場合は、形而上学の最後に配置された心理学＝人間学と倫理学において世界の創造の目的が開示されることになる。

彼によれば、プラトン形而上哲学の導入部である存在論は、最初に「存在」と「無」とを概念的に区別し、次に不変の「事物それ自体」と可変的な「現象」とを厳格に区別する。その意味では、「事物それ自体とは諸アイデアと同じである」（〔18〕45）。次に彼は、諸アイデア＝事物それ自体と現象との間に「基体（スプスタンツィヤ）」という次元を挿入する。例えば或る動物の場合、動物それ自体がアイデアで、動物に自己同一性を与えるその魂がその基体である。そしてこの基体が現象する次元で肉体を有する動物個体となる。また自由な芸術家の場合、最初に彼が持つのがアイデアであり、このアイデアを個別の作品へと造形化する時に構想するものがプランであり、これがアイデアと現象たる作品との中間に位置する基体である。同様に「全能なる芸術家」たる「神」の世界創造の場合も、最初に諸アイデア界があり、これが宇宙の設計図としての諸事物それ自体の総体であり、この諸アイデアは諸事物の基体たる「世界魂」を介して「神」の作品として可視的な現象界に複

写・刻印される（〔18〕7）。このようにナデージュエンが解説するプラトンの存在論はアイデア界―基体界―現象界の三次元構造をなしていた。

次いで「神学（ボゴヴェチエニエ）」の節では、諸アイデアに基づいて可視的現象の総体を構築した「至高の（芸術家）」＝「神」に関する教えが論じられるが、これこそがプラトン形而上学の全てであるとされる（〔18〕8）。最初に議論されるのが「神」の存在証明であるが、パウマイスターに比べてナデージュエンは「神」の存在証明それ自体には余り大きな注意を払っていない。むしろ彼は、次のように「神」の諸属性のほうを熱心に論じている。「この至高の原因ない（神）」とは、プラトンの意見によれば知的観想だけが到達可能なものであり、永遠で唯一の（存在者）であり、世界における全ての善と理想的完成の原理であり、それ故に最も完璧な知性であり、最高水準の理性と自由を備えている者であり、理性的で自由な諸存在者（人間）の原型であり、立法者、道徳的行為の審判者、神聖さの理想である（〔18〕10-11）。

これらの属性の中で筆頭に置かれるのが、「神」の唯一性である。ここでも彼は太陽の比喩を取り上げている。ところでこの「霊的太陽」としての「神」が「単一唯一の存在者」であるならば、当然、プラトンの「多くの神々」への言及が問題となる。つまりプラトンの「神」は、唯一者か、複数者かという問題である。この点についてナデージュエンは、「これは部分的には（当時のギリシヤ人に）分かり易い言葉遣いをした結果としての、意図せざる表現であるか、または単一の（神）から世界の構築を委託された善き諸霊（天使達）についての彼の考えの帰結だった」（〔18〕11）と解説し、この問題をさほど重視していない。

るはずである〔18〕146。〕

このようなナデージュチンのプラトンの終末論的世界観とは対照的に、バウマイスターは、「神」が創造した現実の世界が「神」の創造の目的である「万物の調和的秩序」に合致しているかどうかは死すべく運命づけられた人間には不可知であると主張している〔5〕146。もともとライプニッツ自身はこの予定調和を信じていたが、ヴォルフ派はこの信仰を論証不可能な仮説にすぎないと見なしたのである。バウマイスター自身はこの問題を次のように論じている。「ここで私はこの世界が理想的であるかどうかを詮索しようとは思わないが、この世界の理想の構成のために何が必要なのかを、そして如何にして理想の諸階梯を正しく規定することができるのかを指示するだけに留める〔5〕145。」つまり「神」は完璧で被造世界も完璧であるはずだが、現前するこの世界が完璧であるかどうかは有限な人知では知り得ない事項であると判断を保留していたのである。

だがナデージュチンは、プラトンの「神」の目的を人間が知り得るだけでなく知るべきものであり、またこの世界を既に完結したのではなく、「神」の最終目的に向かって完成しつつある現在進行形のものとして把握することによって、そこに人間の営為が積極的に参与できる領野を切り開こうとした。こうしてヴォルフ派における世界と人間の彼方に静止している「神」像と、ナデージュチンが解釈したプラトンにおける人間に絶えず作用し能動する「神」像との決定的な相違が浮き彫りになる。前者に無くて後者において決定的意味をもっているのが終末論的な歴史Ⅱ時間観である。ヴォルフ派の「神」は、既に世界を最善なものとして創造し終えたのであるが故に、あらゆる時間の作用の外に立つ

て被造世界を専ら保存することを自らの摂理とする不動の者である〔5〕272。その意味でアリストテレス的な「神」である。ナデージュチンが解釈したプラトンの「神」は、被造世界をさし当たり善きものとして創造したが、それに安住せず自らの摂理を通じて時間の内部で全ての諸存在者に同伴して終末という世界創造の最終目的に向かう能動者である。

ここで「時間」概念をめぐるバウマイスターとナデージュチンのプラトンとの間の決定的な対立も鮮明になる。前者では、時間はモナド的諸存在者である諸事物の継起的な連鎖の結果として知性のうちに経験的に構成される表象にすぎない〔5〕76,79。だから異なる事物が次々と現れては消えていく継起的な前後関係の中にある時にはじめて事後的に表象としての「時間」が成立する。これに対してナデージュチンは、同時期に書いた書評でシェリング派美学者バフマンのカント批判を批判して、カントの先験的範疇たる「時間」を（「空間」および「関係」とともに）積極的に擁護した（但しその第四範疇の「様相」については否定したが）〔15〕660,661。つまり彼は、事物自体と人間の知性との原型—模像の関係を主張する立場から事物自体の不可知論を唱えたカントを批判したが、カントのいう人間に内在する先験的な諸範疇については、同じ原型—模像の関係の視点から事物自体の存在様式として積極的に承認するのである。だが、単純な存在者としてのモナドを存在論の基本原理とみなすライプニッツⅡヴォルフ派は、存在論として「時間」や「空間」といった範疇の先験性Ⅱイデア性を認めない。彼らの存在論が唯一認めるのは、単一の諸存在者だけであり、時間とはそれら諸存在者の間の二義的で派生的な関係性の在り方にすぎないのである〔5〕。もしこの時間概念

学で解明された「神」の諸イデアなのであるという。こうして「宇宙は（神）の諸イデアの模倣であり、故に（神）の無限の諸属性の鏡でもある」（[18] 20）というイデア学で表明された立場が再び確認される。

他方、プラトンの「神」は、この完璧な宇宙世界を創造しただけでなく、万能なる摂理によつて「善き諸霊」（[18] 20）つまり天使達を介して被造世界を統治している（¹⁸）が、他方で世界が規則正しく合目的に動くのは世界の中心にプラトンの用語で言う「世界魂」という原理があるからだという。つまり「世界はある種の生き物の如きものであり、諸々の可視的存在者が世界の身体を構成し、その内部の不可視の力が（世界）魂である」（[18] 21）。そしてこの根源的力としての「世界魂」は、世界創造以前に法則に服従しない間は「悪しき魂」であつたが、「神」によつて世界が構築された後に、この世界魂は特定のフォルマ||イデアに服従することで「善き魂」になつたという。こうして宇宙的世界全体に魂が吹き込まれるのと同様に、それを構成する諸々の自然元素（スチヒーヤ）にも魂が吹き込まれる。それら自然元素は、単一の「神」からいわば流出した複数の「神々」の似姿であるという。このように宇宙世界の全ての位格が「神」の作品とされたが、この「神」の世界統治の特別な目的として位置づけられたのが人間であるという（[8] 21-22）。

三 ナデージュチンによるプラトン倫理学の再構成

宇宙論に続く心理学は人間学と言ひ換えられており（[18] 22）、魂を人間の基体とみなす観点からの議論が展開される。こ

こでの「心理学」とは経験主義的な内観や実験によつて実証的に人間の内面を解析する近代心理学とは異なり、前近代的な概念である魂||プシユケーについての思弁的考察のことである。ナデージュチンによるプラトン心理学||人間学は、魂の肉体への呪縛と、魂の不死という二つの命題から構成されており（[19] 81-85）、この心理学に基づいて彼のプラトン倫理学が構築されている。しかし、紙幅の制約からここでは心理学については省略し、宇宙論との関係に限定して彼の倫理学だけを分析する。彼によれば、善とは、理性的存在者たる人間が願望する「神的善」と、理性的かつ感覚的存在者たる人間が願望する「人間的善」とに区別され、また全ての善は、それ自体としての善、結果による善、それ自体としてかつ結果による善とに区別される。これらの善の前提となつての必然的な目標である。この「それ自体としての善」は、それ自体として完全に十分な善であり、満足感なき純粹思考でもなく、逆に思考との結合を欠いた単なる満足感でもなく、快感的満足と思考とが相互に結合した状態である（[19] 87）。この「それ自体としての善」の定義から導出されるのが、快感的満足と思考とを結合する原理としての活動性・実践性である。「純粹な思考と結合できるのは、活動自体から生じた感覚か、または少なくともも活動によつて規定された感覚だけであり、従つて、それは徳行の実践に随伴する必然的で純粹に本當の精神的な道德感覚である。故にここから明白なのは、そのような〔道德〕感覚と、純粹で知的で正常で經驗的な思考との統一こそが、あるいは理性の自由な活動の許で調和的に發展し、理性に相応しいあらゆる心地よい感覚の総合こそが、まさに最高で完全な善であり、そこに

有神論的世界觀の枠内に理想的な倫理學を位置づけることによつて、それが指示する道徳律に向かう強力な動機づけのエネルギーを発生させるといふ積極的な側面もあつたといえる。この後者の側面こそ、神學セミナリア時代からカントを読んでいたナデージュチンが、カント的道徳律だけに満足することなく、その不可知論を超越すべく、「神」から発し「神」に回帰するというプラトニズム的モチーフに強く惹かれた理由だらう。

彼によれば、プラトンが要求する「神」への接近、自分自身の内なる神的理性との合致を目指すという道徳律は、人間自身の行為によつて実現されなければならない。だが、そのために必要なのが、人間の魂の様々な能力が相互に依存・調和している状態である。このような魂の状態こそが「徳」である（[19] 90）。彼によれば、最高善が単一であるのと同じように、最高善をめざす魂の理想的状态である徳も本質的には単一であるが、実際には四つの形態、つまり認識能力における知恵、感覺能力における節制、意志における勇氣、他者との關係における正義として發揮される。そしてこの「徳は、善き行いを頻繁に繰り返して善き意図を確実に実行することを通して獲得されるものである」（[19] 90）。

このように彼は、徳の實踐的性格を強調した上で、徳の本質的な部分が「人間の自由な決意に基づいており、従つて、自由が道徳性の眞の活動源、根源、魂なのである」（[19] 91）と力説し、道徳的行為における自由の原理、従つて最高善つまり「神」への接近における自由の原理の重要性を導き出す。だが、ここで謳われている「自由」とは、「神」の自由な意志に由来して人間に反映されている自由であり、人間が「神」に接近するといふ明確な目的に奉仕するために与えられている目的論的な自由概念であ

る。

次に明らかにされるのが、プラトンの倫理學の最後の第三命題、つまり道徳性と幸福との不可分性ないし同一性の原理である。ここでは人間にとつての最高の幸福とは何かといふ問題が考察される。ナデージュチンによれば、人間にとつて幸福であるということは、自分が欲望するものを完全に領有していることである。それ故、彼によれば、道徳律に忠実な人間は、理性的で自由な人間にとつての欲望の対象である最高善を領有することができるので最高の至福に近い状態にある。言い換えれば、道徳的に善良な人間とは、常に理性的に最善の自己の目的を達成し、達成不可能な非理性的なことを企てようとしないので、あらゆる企圖において幸福であり、あらゆる事物を最善に活用する能力を持ち、隣人から愛されて尊敬されるような人なのである。このような人間は、「神」の加護を得ることができ、人生の全ての出来事は「神」の配慮の賜であり、どんな災いも降りかかることはなく万事良き方向へと向かっていると確信しており、肉体的死に臨んでも希望に満ちた喜ばしい未来を予見し、自分の現世での徳に対する永遠の褒賞を受け取ることができると確信してそれを期待する（[19] 92）。

このような内面的樂觀主義に満ちた道徳的人間は、それだけでも殆ど幸福ではあるが、彼によれば、このような内面的幸福だけでは未だ完全な至福、つまり完全な道徳性には足りない。何故なら道徳性を構成する要素には、道徳律の遵守によつて得られる内面的な幸福だけではなく外面的な幸福も含まれているからである（[19] 91）。この幸福の外面的性といふ論点には、「神」に由来するマテリア性を具有した神的諸イデアと原初マテリアとが結びつい

性を結果として制約し麻痺させる機能を果たしていた⁽¹⁾。これに対抗してナデージュゼンは、プラトんに依拠して、「神」が創造した世界の中で「神」の似姿としての人間を「神」に接近するという目的をもった存在者として、つまり「神」とともに来るべき「終末」に向かつて地上に「神の国」を樹立すべき使命を帯びた能動的な存在者として措定することで、人間が「神」とともに「時間」の経過の中で被造世界での道德的な「神の国」を実現するという世界史像を打ち出したのである。

彼は、このような自分のプラトン解釈がキリスト教の教義に合致することを強調して次のように論文を締め括った。「彼〔プラトン〕の記憶は、異教徒だけではなく、真理への愛に鼓舞されたキリスト教徒にとつても神聖なものとなった。こうして或る教会教父達は彼をキリスト以前のキリスト教徒であり、アッティカのモーセと呼ぶことに何の疑念も持たなかったのである（「19」94）」。

こうしてロシアで初めて体系的に解釈されたキリスト教的プラトン哲学の内容が、世俗雑誌の読者達に投げかけられた。但し、プラトンを一神教の枠組みで解釈すること自体はナデージュゼンの独創ではない。それはアレクサンドリアのフィロン、ユステイノス、アレクサンドリアのクレメンスにまで遡ることができる伝統であり、ナデージュゼンのプラトン解釈はこの伝統を再興させようとしたものである。そして同じ主題を、ほぼ三〇数年後にロシア初のプラトン著作集の訳者でペテルブルク神学大学哲学教授カールポフが反復することになる（「30」）。このことは、ロシアの神学大学でキリスト教プラトニズムが持続的に伝承されていたことを示唆している。もともとこれらのことがロシアの世俗社会

の変容にいかなる影響を及ぼしたかは、別途解明されるべき課題である。

註

(1) ナデージュゼンのプラトン論は「15」に再録されている。本稿では掲載雑誌から直接引用する。ナデージュゼンが引用・参照したプラトンの原典はモスクワ神学大学蔵書のステファヌス編『プラトン・オペラ』（パリ、一五七八年刊）だと推定されている（「15」92）。ナデージュゼンの訳語と一七八〇年代のプラトンの抄訳およびロシア初の『プラトン著作集』（カールポフ訳・一八四一—四二年）との比較は別途検討を要する課題である。

(2) カメンスキイは、ナデージュゼンが「宗教的正統主義やスコラ学への不満」からシェリング哲学を経由して独自にヘーゲル左派的立場に移行したという図式を示しているが（「15」10）、ナデージュゼンのプラトン論の内容はこの図式にすつきりと当てはまらない。

(3) 本稿は、ナデージュゼンの自己形成の外面的諸条件の解明に力点を置いた拙稿「29」と相互補完の関係にあり、彼の思想的内容の分析に重点を置いている。ナデージュゼンは、神学大学卒業後も哲学の指導者ゴルピンスキイと交流しており、亡くなる直前に口述した『自伝』でも彼に敬意を示している（「29」113）。ゴルピンスキイ自身はカントやシェリングに批判的であり（「29」108）、プスタルナコフもナデージュゼンがシェリング派に批判的であったと指摘している（「21」507）。

(4) ナデージュゼンは『自伝』で「私はすでに当時〔神学セミ

- (15) 彼の修士論文のテーマとしての天上位階論 ([29] 110) は天使論でもあるが、その詳細は別途検討を要する問題である。
- (16) バウマイスターの『道徳哲学』との異同は、別途検討を要する課題である。

(17) この点に関連しているのがバウマイスターの啓蒙概念である。「啓蒙者と呼べるのは(定義からして)真理の概念を有する者である。事物の精密な概念を有する者は事物を構成する特徴を明確に理解して筆記や口頭で列挙できる者である。[...]従って真の啓蒙という榮譽を得たいと望むのであれば君がかつて読んだり聞いたたり考察して得た全てを[...]いわば精密に他者に伝達すべきである([4] 44-45)」。だから彼の啓蒙概念では伝達可能性という外在的形式性が重視され、内発的創造性の要素は後景に退くのである。

文献一覧

- [1] *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994.
- [2] *Абрамов А. И.* Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. №9.
- [3] *Антонов К. М.* Философия религии в русской метафизике XIX-начала XX века. М., 2009.
- [4] *Бавмейстер Христиан* Логика, с латинского вновь переведенная и исправленная Якобом Толмачевым. М., 1807.
- [5] *Бавмейстер Христиан* Метафизика, с латинского. Вновь переведенная и исправленная Якобом Толмачевым. М., 1808.

- [6] *Бажанов В. А.* История логики и “университетской” философии в России. Взгляд из Казани // *Modern Logic*, 1994. Vol. 4, N. 2.
- [7] *Голубинский Ф. А.* Лекции по философии и умозрительной психологии. СПб., 2006.
- [8] *Евлягинцев И. И.* История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1, СПб., 2000.
- [9] *Замiatеев А. Ф.* Русская религиозная философия: XI-XX вв. СПб., 2007.
- [10] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т.1, Ч. II, Д., 1991.
- [11] *Ивербег-Гейнце* История новой философии в сжатом очерке. Пер. Я. Колбовским. СПб., 1890.
- [12] *Каменский З. А.* Н. И. Надеждин: очерки философских и эстетических взглядов (1828-1836). М., 1984.
- [13] *Козмин Н. К.* Николай Иванович Надеждин: жизнь и научно-литературная деятельность 1804-1836. СПб., 1912.
- [14] *Досский Н. О.* История русской философии. М., 1991.
- [15] *Надеждин Н. И.* Сочинения в двух томах. Под общей ред. З. А. Каменского. СПб., 2000.
- [16] *Н. [Надеждин Н. И.] Платон, философ оригинальный, систематический (Отрывок из истории философии) // Вестник Европы, 1830, №5(Май), С. 9-18.*
- [17] *Н. [Надеждин Н. И.] Идеоология по учению Платона // Вестник Европы, 1830, №11, С.161-182.*
- [18] *Н. [Надеждин Н. И.] Метафизика Платонова // Вестник*

Систематическая реконструкция платоновской философии Н. И. Надеждиным и ее философско-исторический контекст

Симосато, Тосиюки

Данная статья посвящена особенностям интерпретации Н. И. Надеждиным (1804-1855) наследия древнегреческого философа Платона в сопоставлении с философской системой Лейбница-Вольфа, представленной в главах учебников «Логика» и «Метафизика» Фридриха Баумейстера (1709–1785). Объектом настоящего анализа являются три статьи Надеждина по Платону, опубликованные в журнале «Вестник Европы» в 1830 году и ставшими первыми в России XIX века попытками реконструировать целую философскую систему из фрагментарных диалогов Платона.

Настоящее исследование показывает, что Надеждин создал своеобразные религиозно-философские метафизику и этику, обрисовал свои общественные идеалы с точки зрения христианского платонизма, который начал преподаваться в духовных академиях после реформ 1814 года, в противовес философской системе Лейбница-Вольфа, доминировавшей в православных духовных семинариях со второй половины XVIII века. Система Баумейстера, опираясь на эмпирически выводимую достоверность самосознания и на аристотелевский силлогизм, выводит тезис о совершенстве не только «Бога», но и сотворенного им мира. Согласно ей, «Бог» после сотворения совершенного мира, стоя вне этого мира, заботится исключительно о сохранении этого мира в качестве наилучшего из возможных миров; существование же спокойного «Бога» и «наилучшего» из миров неизбежно ограничивает возможности творческой деятельности человечества. В противоположность этому, Надеждин, основываясь на своей реконструкции платоновской системы, рассматривая каждого человека в качестве «подобия Божия», стремящегося априори приблизиться к «Богу» внутри сотворенного мира, – иными словами, в качестве активного существа, имеющего назначение в полном соответствии с «промыслом Божиим» установить на земле до наступления конца света царство нравственного закона, – изложил картину мировой истории как процесс приближения сотворенного мира к «Царству Божию», являющегося своего рода идеальной «Республикой» Платона. При этом, такое смещение платонизма с христианством не было оригинальным изобретением Надеждина, а явилось восстановлением традиции древнего монотеистического платонизма церковных отцов.