

森と草原の思想―ユーラシア主義再考

渡辺雅司

はじめに

ロシア国内で革命後の内戦が終息しつつあった一九二二年、ブルガリアの首都ソフィアで『東方への脱出―予感と達成。ユーラシア主義者の主張』という論文集が出版される。ユーラシア主義の旗揚げとなったこの論文集について、後にプラハ言語学サークルの中心人物となるニコライ・トルベツコイ（二八九〇―一九三八）は一九二二年七月二八日、盟友ロマン・ヤコブソンにこう伝えている。「これは四人の作者の論文集です。スフチンスキー、フロロフスキー、サヴィツキーと私です。それぞれが独自のアプローチや信念を持つているにもかかわらず、ある共通の気運、《世界感覚》に立ってまとまったのです。私に最も近いのはスフチンスキー。フロロフスキーはとりわけその思考の驚くべき抽象性ゆえに（彼は哲学者ですが、私はたんに「哲学する」のが好きなだけです）私とははるかに遠く、サヴィツキーはいまだ完全には固まっていけないといえるでしょう。それは何よりも彼が古い殻から完全には脱皮していません（彼はピョートル・ストルーベの弟子なのです）からですが、脱皮途上にあるとはいえます。この論文集にのった私の論文はそれについてあなたに書いたことがある三部作の二部と三部を凝

縮したものです。……その本質は《ユーラシア主義》という用語でわれわれが提起する新しい思潮を探りし、そのための路線を敷くことにあります。この用語はさほどの確とは言えませんが、目を射るし、挑発的でもあり、それゆえ煽動の目的にふさわしいものとは言えるでしょう。こうした思潮は空中を飛び交っています。ヴォロージン、ブローク、エセーニン……の詩にもそれを感じますし、また極右の論客連中、果ては名うてのカデットの会話にすらそれは感じられます。まるでインテリゲンチヤの意識のなかである種の地滑りが起こったようで、それはひよつとするとすべての古い傾向を一掃し、まったく別の基盤の上に新たななるものを創造するかも知れません。目下すべてがいまだ不明確ですが、無条件に「なにかが準備され、何かが進行しています」。したがってそういう条件の下では思想をかき立て、停滞状態から抜け出させ、目覚めさせ、つき動かす必要があります。受け入れがたいパラドックスで刺激し、自分で見まいとしているものを執拗に暴きたてなくてはなりません。とまれこれについては十分でしょう。ご自分で読んで、ご覧になってください。多分、われわれ全員に特有の強い神秘主義の要素があなたには気に入らないことでしょう。しかしこれもしかするとともにパラドックスなのかもしれない。例えば

スフチンスキーですが、彼は敬虔な正教徒でありながら同時に未来主義の信奉者なのです……」¹⁾

スフチンスキー(一八九二—一九八五)は音楽学者、フロロフスキー(一八九三—一九七九)は神学者、哲学者、サヴィツキー(一八九五—一九六九)は経済学と地理学を専門としていた。このようにそれぞれ専門は違うが、生年からわかるように、いずれも三〇歳前後の気鋭の学者であった。それではトルベツコイがここで言う「空中を飛び交っている」新しい思潮、あるいはこの論集の論者であるユーラシア主義者に「共通する気運、《世界感覚》」とはどのようなものだったのか?

すでにこの前年にトルベツコイは『ヨーロッパと人類』という小冊子を同じくソフィアで出版し、ロマンズ・ゲルマン文明に代表される西欧文明のエゴセントリズム(自己中心主義)を鋭く暴くと同時に、ロシアの知識人のエクステンリズム(他者中心主義)＝西欧中心主義に警鐘を鳴らしたのだった。「汝自身を知れ!」、「汝自身たれ!」というのがそこで結論である。しかもこうした西欧文明批判の思想を構築したのはその十年前であり、その頃はトルベツコイの言うことに耳を傾けるものがいなかったと述懐している。ではロシア知識人に意識の変革を起こさせたその十年間の内外の動きとはなんだったのか? それは第一次世界大戦とそれにつづくポリシェヴィキ革命という未曾有の歴史的な大事件であり、その序奏としての日露戦争でのロシアの敗北だったといっている。しかもこの予想もしない大ロシアの敗北は、一八九九年に発表されたヴラジミール・ソロヴィヨフの「三つの会話」中の『反キリストに関する断章』のエピグラフを想起させずにはおかなかった。

汎モンゴリズム! たとえその名はどぎつくも
私の耳にはここちよい
さながら神の大きいなる
さだめの兆しにみちみちて

ソロヴィヨフの予言によると、汎モンゴリズムは世紀末の日本で起こるとされた。植民地主義を推し進める西欧列強に対する東洋諸民族の大同団結である。このユーラシアの軍勢に対し、同じく決起したパリの労働者は町の門を開き、半世紀にわたるモンゴルの軛がづく。この間に西と東の文化、思想の融合が進み、これが逆に国家間の反目を解消し、ヨーロッパの大同団結が図られる。これによってモンゴルの支配を脱したところに生まれるのが「ヨーロッパ合衆国」であり反キリストがその大統領に選出される。このアポロニーという名の大魔法使いは、半分アジア人、半分ヨーロッパ人であり、西欧の技術と東洋の神秘主義を併せ持っている。そしてこの反キリストの王国が滅んだあとに真のキリスト教の千年王国がおとずれると予言されるのだった。ここには明らかに日清戦争における日本の勝利をきっかけにドイツで生まれた「黄禍論」の影響が見られるが、東洋の脅威を媒介にして西欧が連帯するという構図はきわめて暗示的である。なぜなら後述するように、ロシア史上マイナスの要因とされてきたタタールの軛によってロシア文化は逆に深められ、強力な国家となったとするトルベツコイのロシア史観は、この構図にヒントを受けていると思われるからだ。ただしそこからトルベツコイはソロヴィヨフと違って、

批判の矛先を西欧そのものへと向けたのだった。

革命前夜のロシアでは、西欧のブルジョア文化の退廃を告発する気運が高まっていく。しかもそれは「向こう岸」としての西欧だけでなく、ロシア社会で急速に進行する資本主義化とその過程でいやおうなく生ずる内なる西欧化、ブルジョア化にもむけられていく。そうした社会のうねりにもつとも敏感な詩人たちは、それをいち早く言葉に発していた。たとえばヴェリミール・フレーブニコフは一九一二年に早くもこう書いていた。「私は島国人の知性といささかも似つかない大陸の智慧というものを知っている。誇り高いアジアの子たるものはヨーロッパ人の半島の分別とは和合できないのだ」²。マクシミリアン・ヴオローシンはニーチェのいうディオニュソスの狂宴性の起源をスキタイに求めた。またアレクサンドル・ブロークはその名も「スキタイ人」という詩を書き、先ほどのソロヴィヨフの詩をエピグラフとして、自分たちをスキタイ人、アジア人と呼んだ。さらにセルゲイ・エセーニンはロシアを「アジアの国」と形容したし、クリューエフはロシアを「白いインド」とすら呼んだのだった。また画家のナターリア・ゴンチャローワもこう書いている。「……私は足の埃をはらい、西洋から遠ざかる。……私の道はすべての芸術の始原である東洋に向かっている」³。シンボリズムの流れをくむ左翼エスエル系の批評家イワノフ・ラズムニクが主宰する『スキタイ人』なる論集まで発行された。

こうした混沌とした世情のなかで起こったロシア革命、とりわけボリシェヴィキによる権力奪取とソヴィエト体制をどう捉えるかで亡命ロシア人世界では動揺が起こる。そんな中で

ユーラシア主義者たちは、ロシア革命という事実を事実として受け入れ、それに対し反革命に走るわけでも、帝政の復活を説くわけでもなく、あるいはまた西欧型の自由主義社会を目指すわけでもないが、かといってボリシェヴィキに雷同するわけでもない第三の立場を確立する必要性を痛感したのであった。一見すると民族ボリシェヴィズムを唱え、親ソ路線をとった道標転換派と見まがうこうしたユーラシア主義者の危うい立場、そうであるがゆえにさまざまな専門の角度からの理論的補強を必要とする立場を彼らは繰り返し鮮明に表明しなければならなかったのである。

こうした境地をトルベツコイは《革命》と呼んだのだった。それは「意識の中の革命、非ロマンス・ゲルマン民族のインテリゲンチヤの世界観における革命である。この革命なしにはいかなる出口もないのである。……地球の臍となるのは《私》でも、ほかの誰かでもないということ、すべての民族、文化は等価だということ、そこに上下の区別はないということを理解すること、これぞ私の本が読者に求めるすべてである」(Тобі)と、同じくヤコブソンに宛てて書いている。ロシア革命という混乱と暴力から目をそらすのではなく、その現実を直視し、そこから前に一步を踏み出すためには、政治的立場の違いを越えて、こうした「私の革命」が必要だったということだ。ところで私の気にかかるのは、この論文集全体の表題として「転回」ではなく、「脱出」というそれほど使用頻度が高くない言葉が選ばれたのはなぜかということである。この言葉のロシア語は *исход*、この単語には出発とか結末、終わり、出口などの意味があるが、キリスト教徒であるロシア人がこの言葉

から真つ先に連想するのは、旧約聖書の『出エジプト記』に違いない。この言葉はギリシャ語の EXODUS の翻訳語でもあるのだ。神によつて選ばれたイスラエルの民の救出と信仰共同体としての民族の確立を内容とするこの『出エジプト記』からの連想でユーラシア主義における東方への転回を示唆することの意味はどこにあるのか。ここで思い出されるのが、ドストエフスキーが死の直前に「作家の日記」の草稿として残した次の言葉である。

「アジア、（原文はイタリック）。しかし、われわれの主たる、世界的使命とは、おそらく、時いたらばヨーロッパおよびすべてのアリア人種の役に立つようになることにほかならない。しかしその時がおとづれるまでは、われわれは自分自身の自己教育、自存性、つまりわれわれのエジプトからの脱出（渡辺——渡辺）に心を砕くべきである。事実、自立性を持つことは、われわれをアジア人にしないどころか、ますますヨーロッパ人に向わせるものであり、ヨーロッパ人自身もまたわれわれを尊敬することになるだろう。……われわれはヨーロッパがその全歴史を通じて耐え忍んだすべてのことを自分自身の中で、自分自身によつて一般化することなく逃げ出すべきではない。将来われわれがヨーロッパにたいし、いわばヨーロッパ自体の総合をみずからによつて提示し、その善霊と悪霊を示し、名指しすること、ここにこそわれわれの使命があるのだ。なぜならもちろんヨーロッパに最後の言葉を語りかけるのはわれわれなのだから。……しかしその前にわれわれに必要なのは、自立性である。アジアへの転回はそのための手段の一つ、動因の一つとなり、われわれの再教育と精神的再生に資するであろう。ヨー

ロッパにおけるわれわれの奴隷状態は消滅する。……アジアとアジア的ロシアはまた干からびた根っこであり、それは水をやるだけではなく、すっかり生き返らせ、生まれ変わらせなくてはならない。……われわれはヨーロッパではなく、われわれはアジアだということを思い出す必要がある。……われわれが排他的なヨーロッパ主義を拒否し、排他的で完全無欠なヨーロッパ人の称号を得たいばかりに追従してきたことを拒否したと考えるだけで、もうそれはわれわれに自立性を与えることになるだろう」⁴。

ドストエフスキーの遺言ともいうべきこの文章で、作家はロシアのインテリゲンチヤの自立を「出エジプト」になぞらえていたのであり、ユーラシア主義者たちがこの譬えにヒントを得ていたことはまず間違いない。事実ユーラシア主義者たちは、自らの思想的先駆者として、ダニレフスキー、レオンチエフ、ソロヴィヨーフとならんでホミヤコーフをはじめとする初期スラヴ派はむろんのこと、ドストエフスキー、ゴーゴリをあげていたのだ。ユーラシア主義とは亡命ロシア社会で起こった一大政治現象であるが、それは何よりも文化の領域における意識変革を迫るものであった。この間の事情を象徴派詩人のヴァチャエスラフ・イヴァノフはこう書いている。「ユーラシア主義者の運動は祖国を愛するすべてのロシア人によつて歓迎されるはずのものである。彼らの研究からは大草原の芳しさと東洋の刺激的な香りが漂ってくる。彼らはスラヴ派の事業に正しい修正を加え、ヨーロッパとわが国との差異を根拠づけるために、アクサーコフ、ホミヤコーフ、コンスタンチン・レオンチエフに欠けていたものを、東洋に探し求めたのである。周到

な再検討をこめて東洋の歴史を洗い出すことによつて、われわれは自分自身を見出すであろう」⁵と。

ユーラシア主義は、一九三〇年代のスターリン体制の確立まで、十年以上にわたつて、ソフィア、プラハ、ベルリン、パリ、ハルビンと拠点を変えながらも、出版活動、講演活動を通じて運動を展開し、たとえば一九二六年のベオグラードでのサヴィツキーの講演会には三〇〇〇名以上の聴衆が集つたといわれる⁶。その原動力は、左翼・右翼、赤色・白色、革新・保守の違いを越えて、亡命者の祖国はロシアだということ、そのロシアがボリシェヴィズムという共産主義を目指しているからといつて、諸外国の侵略にさらされようとしている祖国を安易に切り捨てるわけにはいかないという愛国心からくる強い危機意識であつた⁷。そこにはピョートル以降の表層的西欧化の産物が一掃されても、基底としてのロシアはしたたかに残るといふ確信があつた。しかもその基底とはロシアばかりでなく、ユーラシアに根ざしているがゆえに、より強固なものとなると考えられた。しかしこうした亡命ロシア人社会での動きには当然にもロシア内務省の手が忍び寄り、運動の分断工作が図られる。そしてこれはユーラシア主義運動の左傾化という方向をとる、英国共産党に入党したスヴァトポルク・ミルスキーや詩人マリーナ・ツヴェターエヴァの夫のセルゲイ・エフロンのように祖国ロシアに戻り、肅清の犠牲になるものも出てくる。こうしてスターリン体制の確立と時を同じくして運動としてのユーラシア主義は圧殺され、以後半世紀以上にわたつて、文字通り封印され、忘れ去られてしまう。以後ロシア人亡命社会で

はユーラシアとか、アジアという言葉は思い出さたくない過去の記憶と重なり、ほとんど禁忌となつてしまつたといつても過言ではないだろう。

ペレストロイカを経てソ連が崩壊し、グローバリゼーションという名の政治、文化の一極集中、一元化が急速に進行している現在だからこそ、ソ連体制により圧殺されたユーラシア主義を思想的に改めて捉え返すことが必要となつていゝといえよう。

一、ユーラシア主義と民衆（ナロード）像の転換

ピョートル以降の帝政ロシアを批判し、ヨーロッパ文化の普遍性を否定し、独自の民衆世界を再評価しようとするユーラシア主義の立場は、一見すると民衆革命をめざした革命的ナロードニキと重なるようにも見える。一八七〇年代に運動のピークを迎えるナロードニキ運動は、インテリゲンチヤの良心の呵責に訴えかける運動であり、貧しく、経済的、精神的に虐げられ、知的進歩とは無縁なところに生きる民衆としてのナロードに対し、教養あるインテリゲンチヤは進歩の負債を支払う義務があるといふピョートル・ラヴロフ（一八二二—一九〇〇）の「歴史書簡」（二八六—六九）に触発されたものだった。しかももうひとりのナロードニキのイデオログ、ニコライ・ミハイロフスキー（一八四二—一九〇四）の『進歩とは何か』（一八六九）における一種の反進歩の思想によつて、西欧的価値観を捨て、新しい価値観を模索する若者たちが、それを土着的な農村共同

体に生きる民衆に求めた運動でもあった。ミハイロフスキーによれば、西欧資本主義社会に支配的な社会的分業は、生産力の増大に資するとしても、生身の個人（「リーチノスチ」）にとつては、肉体諸器官の発達を阻害するという意味で、退歩にほかならず、目指すべき進歩とは、ひとりの人間における肉体諸器官の最大限の分業でなくてはならないとされた。これを体現するのが、独立生産者の要素を胚胎する共同体農民とされたのである。だから理想社会としての社会主義社会を実現するためにも、ロシアの資本主義化を阻止しなければならぬとされたのだった。

こうした反西欧、反ブルジョア化、反ツァーリズム、上層の文化の虚飾性の否定と下層の民衆文化への接近という、ナロードニキの真摯な試行の系譜（これはロシア革命にも、左翼エス・エルとして確かに流れ込んでいた）に対し、ユーラシア主義はどのような関係に立つのだろうか。この問題にはつきりと答えているのが、一九二五年にベルリンで出されたトルベツコイの「われわれと他者」という論文である。「ユーラシア主義によつて明確に表明された帝政ロシアへの否定的態度と真の民衆的独自性の価値の強調は、もう一つの誤解、すなわちユーラシア主義と革命的ナロードニキ主義との同一視を招きかねまい。しかしながらこのナロードニキ主義とユーラシア主義ははつきり異なる。いずれにせよロシアの革命的ナロードニキ主義は、つねに社会主義の変種であつたし、現にそうである。だが社会主義とはロマンス・ゲルマン文化の所産であり、ユーラシア主義とは精神的にまったく無縁なものである」（356）。たしかにナロードニキ主義といつても、一枚岩の運動ではなく、そこには

民衆世界に分け入り、その習俗を研究する自由主義ナロードニキもいたが、ユーラシア主義者にとつて、それはこの本質を変えぬものではない。なぜなら「民衆の習俗、民衆の希望やイデオロギーからナロードニキ主義は人為的にいくつかの要素だけを選別していた」からである。その要素とは「共同体経営、村民集会、《アルテリ原理》、さらに《土地は神のもの》という觀念、合理主義的宗教分派、《地主旦那》に対する秘められた憎悪、盗賊歌謡」（357）といったものであり、それらが歴史的文脈を離れて、勝手に取り出されている。しかもそれらが選別されたのは、もっぱらそれが社会主義にいたるうえで有効だからなのだ。このようにして描き出された民衆像は、反権力性、合理性だけが強調され、民衆のそれ以外の属性を後進性として排除することになる。したがって具体的民衆に向うとき、後進性を克服するために教育によつて矯正する必要がある。つまり彼らが描く民衆像とは抽象化された架空のものであり、そうした過程でいやおうなく理想化が起こる。よく言われる《ヴ・ナロード》運動の挫折や、「民衆に学ぶ」という美名の下でなされる民衆迎合、さらには民衆に代わつて、民衆のために革命を起こすという「人民の意志」党のいわば代理革命論はインテリゲンチヤのこうした心理から生まれる。

ゲルツェン、チェルヌイシエフスキーを経て、ナロードニキ主義に継承されたいわゆる《後進性の優位》の思想の落とし穴がここでは鋭く抉り出されている。自国の後進性を目的（社会主義）達成のための手段とするという隠された側面が明るみに出されていくのである。あるべき民衆を創出するためには「教育とプロパガンダ」が不可欠の条件となるとナロードニキは考

えるが、その根底には、西欧のデモクラシーへの盲目的跪拝がある。ユースラシア主義者は捉える。「ナロードニキによると将来のロシアは、議会制をともなつた模範的民主主義共和国、それもほとんど未成年の両性にまでわたる広範な比例選挙権、国家からの教会の分離、国家ばかりか家庭生活にまで及ぶ完全な世俗化等々をともなつたものとして想定されている」(354)。しかもこうした理想はすべてロマンス・ゲルマンの思想的産物であり、結局ナロードニキがロシアの独自性と考えるのは、「利用権にもとづく土地の配分」だけであり、それにしても彼らが構想する国家規模での土地配分は、「かろうじてミール共同体を想起させる」だけのものに過ぎないのである。こう考えてくると、「ナロードニキにとつてのロシアの独自性とは、画一的なヨーロッパ化に包摂されるための跳躍台にしか過ぎない」(354)のである。

一八七〇年代に澎湃として起こつた《ヴ・ナロード》運動は、それまで物理的に民衆から引き離されていたインテリゲンチヤが、民衆の中に入つていくことによつて、民衆との一体化を求めた運動であるが、客観的にはヨーロッパ化の枠を出るものではなかつたとトルベツコイは総括するのである。「《ヴ・ナロード》運動はつまるところ、ヨーロッパ化を達成し、ロマンス・ゲルマン文明の一定の理想をロシアに定着させるための独自の戦術であり、独自の手法であつた。外見上の土着志向と明確に西欧的な内容との、逆説的かつ内的に矛盾する結合はいつもロシアの革命的ナロードニキのアキレスの踵であつた」(354)。

たしかにナロードニキ運動の母体となつた「チャイコフス

キー団」の創始者ニコライ・チャイコフスキーが、《ヴ・ナロード》運動には加わらず、マリコフの唱える神人教に共鳴し、神を孕める民衆と一体化するためには自分自身の中に神を持たなくてはならないと自覚し、同志を募つてアメリカのカンザス州に移住し、いわゆる神人コロニーを作つたのも、ナロードニキ思想のこうした矛盾に気づいたからであろう。ちなみにこのカンザスの神人たちが、アメリカでの失敗の果てに帰つて行つたのが民衆教育を始めていたトルストイのヤースナヤ・ポリヤーナであることはあまり知られていない。トルストイに手仕事の大切さを教えたのは、彼らカンザスの神人たちだつた。そもそもナロードニキが民衆との一体化を求めたのに性急だつたのは、六〇年代にひろまつたピーサレフのニヒリズムに対する反動からだつた。インテリゲンチヤの知的自立のないところでの民衆との一体化は、民衆にとつて不幸であると察知したピーサレフは、あえて民衆を切り捨て、エゴイズムを見据えることから獲得されるべきインテリゲンチヤの知的自立を図ることが急務と考え、これをリアリズムと名づけたのだつた。しかしながらどの時代、どの国でも同じだが、インテリゲンチヤは民衆不在の情況に長くは耐えられないようだ。ピーサレフが提起した「美学の破壊」や「思考するプロレタリアート」の思想は、孤立したところで、自己をとことん掘り下げることから生まれてくるのだが、ここでもロシア・インテリゲンチヤは孤立の不安に長くは耐えられなかつたのである。

それではユースラシア主義者の土着文化、民衆文化に対する基本的な姿勢はどのようなものだつたか。トルベツコイはこう言明する。「ユースラシア主義は何かロマンス・ゲルマン的生活形

態（すでにヨーロッパで実現されているものもあれば、ヨーロッパの社会評論家の想像力に浮かんだばかりのものもある）によって代替させようなどという願いを持たずにロシアの民族文化に接近する。それどころか逆にロシアの民族文化をロマンス・ゲルマンの影響から解放し、それを本当に自立的な民族的発達の道へと導きだしたいと願っているのである」（355）。それではロマンス・ゲルマンの影響から脱した、あるがままのロシアの民族文化をユーラシア主義は即自的にそれをよしとして受け入れるのだろうか。決してそうではない。ユーラシア主義も民族文化の中身を選別する。「もちろん、ユーラシア主義もロシア民衆の中にあり、またあつた独自のものをすべて見境もなく受け入れるものではない。同じく貴重なものと有害なものあるいはどちらでもいいものとの間の選択を行うものである。しかしながらこの選択に際して、ユーラシア主義が指針とするのはロシア文化ないし民衆習俗のある現象がヨーロッパから借用した理想（社会主義、民主共和制等々）の実現に適しているかどうかではなく、もっぱらロシア民族文化の全般的連関のなかで、この現象が持つ内的な価値なのである」（355）。

ナロードニキは目の前の具体的な民衆の福祉を目指すあまり、ロシアが資本主義化するのをおそれた。帝国主義段階に入りつつあつたこの時代のヨーロッパに亡命していた多くのナロードニキのイデオログにとって、プロレタリアートという窮民化を必然的にもなう資本主義の悲惨さはなんとしても避けねばならない。それは断じて進歩ではないと彼らは考えた。そこから農村共同体（ミール）に着目し、それを拠点にして、ロシア型社会主義の建設が可能だと考えた。イギリス古典派経

済学を駆使して共同体内部における「個体的所有」と、生産力の向上が可能だとするチエルヌイェフスキーの思想（マルクスはこれに着目して、ロシア語の学習を始めたのだった。有名な「ヴェラ・ザスーリチへの手紙」は、これを下敷きに行っているといつてもいい）が、彼らにとつて大きな論拠となつていた。だがここに見られる「後進性の優位」の思想では、後進性の所産である共同体は、あくまでも来るべき理想としての社会主義社会の原基として位置づけられ、そこでは後進性はあくまでも目的への有効性、手段として利用されたに過ぎないという批判は当然出てくるであろう。このことはチエルヌイェフスキー自身よく理解していたので、共同体がはらむ発展的契機を経済学的に証明しようとしたのだつた。それからほぼ半世紀を経て、現実に資本主義化が急速に発展するロシアにあつて、なおも農村共同体に固執するネオ・ナロードニキを念頭において、トルベツコイはこう批判する。

「かくてナロードニキが特別に固執する共同体経営は歴史的に発生したもので、移ろいやすく、歴史過程において消滅を運命づけられた経営形態である。共同体の破壊と個人的土地所有への移行は歴史的に不可避な現象であり、それは人為的な手段で阻止できるものではない。また共同体的土地所有が農村経済の生産性の発達を阻害している以上、それは文化的に有害で、破壊的な現象と認めざるを得ず、それが別の経営形態に代わるプロセスは、手助けしなくてはならない。ユーラシア主義はロシアの独自性を説いてはいるが、ほかならぬ共同体経営はこの独自性の中に含めないのだ」（355）。ここには現状の変化を見ようとせず、旧来の理論を固持するナロードニキ主義者への冷

徹な批判がこめられている。民衆への安易な同情、民衆の習俗、伝統への過度の思い入れをトルベツコイは警戒するのである。このときすでに彼には少壮の言語学者としてカフカスの言語研究や民俗学研究に専心してきたという自負がある。ナロードニキは民衆の中に伝統的に流れる反権力、反国家、反教会という姿勢をことさら強調するが、それは民衆の性向の一面面に過ぎない。その半面で民衆には「父なるツァーリ」という帝政の理想化、深く恭順な信仰心、儀礼的信仰の固守といった頑迷なまでの伝統に対する保守的な性向も根強い。ところがナロードニキはこの後者の特徴には、目をつぶるか、「無知蒙昧」の所産として片付けてしまう。そうした上でこれを補うのが、インテリゲンチヤによる啓蒙、教育だと位置づけてしまうのである。これに対し、ユーラシア主義が民衆の中に求めるのは、ほかでもないこの後者の特徴なのである。「民衆の基盤に安定性を与えるこうした特徴はすべて、民族文化の観点からすると、まさにもつとも貴重なものである。逆に気運や民衆創作に見られる反逆精神、《地主旦那》に対する憎悪、盗賊を理想化する歌謡や伝承、《坊さん》を嘲笑する民話といったものが、ナロードニキによつてことのほか評価されるが、こうした完全に反文化的、反社会的現象はうちにいかなる文化的、創造的潜勢力を持たないこともまた明らかなのである」(355-356)。民衆文化の中にある、否定的、破壊的な要素だけを積極的に評価するのは、結局、支配体制を倒すための物理的力として民衆を捉えているに過ぎないことになる。ナロードニキが民衆文化をこう捉えている限り、彼らの考える民衆文化は民族文化とはなりえず、それは内部生命を欠いた常にインテリゲンチヤによつて保

護されるものにとどまつてしまう。その向かう先は社会主義という普遍人類的なスタンダードなのである。

こうしたナロードニキの民衆観の表層性をもつとも鮮明に現れるのは、宗教観である。ロシア正教を否定した六〇年代のニヒリズムの「超克」として生まれたナロードニキは、無神論者ないし抽象的な理神論者だった。したがって民衆の宗教の中で、彼らが唯一肯定的に評価できたのは、「合理主義的宗教分派」だけだった。つまり一七世紀の教会分裂ラスコールによつて公認の教会から逃れた分離派教徒ラスコールニキや西欧から浸透したプロテスタントイズムやバプティズムをはじめとする宗教分派だけが、インテリゲンチヤにとつて「理解可能」なものとして評価されるのである。これに対しユーラシア主義は、ロシア正教こそ唯一正しいキリスト教信仰であり、これこそが民族文化の創造性を保証するものだとして位置づける。「ユーラシア主義は正教の土壌の上に立つて、キリスト教の唯一正しい形態としてそれを信じ、まさに唯一正しい信仰として正教こそがロシア史において創造的刺戟の役割を演じることができたと認めるものである」(356)。ベリンスキーの「ゴーゴリへの手紙」以来、ロシアのインテリゲンチヤは、既存の正教に対し否定的な態度をとり、そこから無神論へと走った。急進的な思想家に神学校出身者が多く見られるのはその典型である。これに対しユーラシア主義者は、これこそがヨーロッパ化の産物だと捉えるのである。少し長くなるがインテリゲンチヤ批判として重要な箇所なので、トルベツコイの言葉をそのまま引用することにする。

「インテリゲンチヤや半インテリゲンチヤは正教の精神的豊かさに目をふさぎ、それを無知な農民信仰として眺め、西欧の

墮落したかたちのキリスト教にかぶれてしまった。また政府はロシアの教会を凍結、官僚化し、いかなるイニシアティブも行動の自由も奪ってしまい、司祭階級の質の向上や真に正教的な教育の普及のためになんらの措置もとってこなかった。もしこのロシア史の過酷な時代に、民衆が教会の中に、無意識に渴望している本当の正教精神を見出せずに、教会を去り、真の道を誤ったインテリゲンチヤや半インテリゲンチヤを経由して民衆の中に忍び込んだ安っぽい合理主義の誘惑に浸ったとしたら、この悲しむべき現象には病気の兆候を見るばかりである。この兆候と闘ってきた（それも官憲的な手段で）政府は、もちろん正しくない。何故なら治さねばならないのは、病気そのものなのだから。だがしかし、これらの兆候の中に何か健康なものを見て取ろうとしたナロードニキはそれ以上に正しくない。どんな観点から見ても、合理主義的宗教分派は肯定的現象とみなすことはできない。宗教的観点から見て、これは退化であり、民族文化の観点から見てもこれは民族的統一を解体し、精神文化の沃野での民族全体の友好的な作業にブレーキをかける細菌なのである」（356）。

民衆が教会という権威から脱し、合理主義的に宗教に接することをナロードニキ系のインテリゲンチヤは、民衆の知的自立の萌芽として評価する傾向があるが、ロシアの民族文化は正教と不即不離の関係にあるので、両者が切り離されるとき民衆文化も貧困化し、解体に向うとユーラシア主義者は考えるのである。たとえピョートル以来の西欧化によって正教会の世俗化が進み、目の前にある教会が墮落しきっていたとしても、民衆の中に連綿と行き続ける正教精神こそが、ロシアを再生する力と

なりうるものであり、ポリシェヴィズムを超越するものとして彼らが構想したのは、この正教を中心に据えたイデオクラシーだったのだが、ユーラシア主義と正教の関係についてはここまではこれ以上立ち入らない。

ところでポリシェヴィズムが出たついでに、これとユーラシア主義との関係についても触れておかねばならないだろう。何故なら口さがない亡命社会では、ユーラシア主義は「正教的ポリシェヴィズム」とか「スラヴ主義とポリシェヴィズムの不義の子」（357）などと呼ばれていたのだから。まず両者の一致点。それは第一に革命前の政治形態のみならず、文化全体の否定である。それは西欧化されたロシアの上層文化をも含む、西欧のブルジョア文化の否定と、その「根本的ペレストロイカ」と表現される。第二の一致点は、列強の植民地となっていたアジア・アフリカの諸民族の解放である。しかしユーラシア主義者に言わせると、これらはすべて外見的、形式的な類似であり、内的な動因は対極的に異なっている。「廃止すべき文化をポリシェヴィキは《ブルジョアの》と名づけるが、ユーラシア主義者は《ロマンズ・ゲルマン的》と呼ぶ。それに代わるべき文化をポリシェヴィキは《プロレタリア的》と考えるが、ユーラシア主義者は《民族的》（ロシアに関してはユーラシア的）と考える。ポリシェヴィキは文化とは一定の階級によって創造されるものというマルクス主義的概念から出発するが、これに対しユーラシア主義者は一定のエスニック単位、民族ないし民族グループの活動の産物と捉える。したがってユーラシア主義者にとつては、ポリシェヴィキが用いるような意味での《ブルジョア》文化とか《プロレタリア》文化といった概念はまったく架空の

ものなのである。社会的に分化したどんな社会でも上層文化は下層文化と幾分異なるものである。正常かつ健全な民族体ではこの差異は同一の文化の段階の違いに過ぎない。この場合、上層を「ブルジョア的」と呼び、下層を「プロレタリア的」と呼ぶならば、ブルジョア文化をプロレタリア文化に交替させることは文化水準の低下、単純化、粗雑化となつてしまい、それはとても理想と呼べる代物ではない。ヨーロッパ化という病弊に冒された不健康な民族の場合、上層文化は下層文化と量的（つまり程度）というより質的に異なっている。つまり下層はかつての土着的な民族文化の下段、土台となつた文化の遺物によつて生き続けるのにたいし、上層は別のロマンス・ゲルマン文化といった外来の文化の上段によつて生きていく。かくて下層と上層の間には、当該民族の中で結合された二つの文化の質的差異のせいで、下層にも遅れ、上層にも加わることができない何の文化も持たない層が登場する。まさにこうした民族（ピョートル後の革命前のロシアはこれに属する）に関しては、下層文化による上層文化の交替は望ましいものと言えるのだが、それはメタファーとしてに過ぎない。実際にはこの場合、想定されなくはならないのは、初歩的であることが避けがたい下層の文化へ上層が移行することではなく、上層による新しい文化の創造であり、しかもこの文化と下層の文化との間の差異が、質的なものではなく、段階的なものとなるように気を配らなくてはならない。こうした条件があつてはじめて、中間層の非文化性が消滅し、民族有機体は文化的にまとまり、健全で、上層、下層を問わず、全体としてさらなる発展ができるようになるのである。ユーラシア主義が唱道しているのは、まさにこのことな

のである」（358）。

これに対しマルクス主義の図式に縛られているポリシェヴィキは民族文化を階級文化にすり替え、新しい文化を創造しようとするのだが、彼らのめざす「プロレタリア」文化とは、粗雑化に向うか、古いブルジョア文化のパロディーにしかならないと、トルベツコイは明言する。それは創造の契機を欠いたまつたくの破壊にほかならない。なぜならプロレタリアートとはあくまでも経済的概念であつて、具体的な文化的特性を一切持たないのだから。トルベツコイによれば、民族はこれとはまったく逆に、特定の具体的な文化の担い手であり、自己の内部に具体的な文化創造の特徴を備えている。「それ故新しい文化は、特定の民族の文化、これまで自立した文化を持たなかつたか、外来文化の圧倒的影響の下に置かれていた特定の民族の文化としてのみ創造されうるものである。そしてこの新しい文化が対置させられうるのは別の民族あるいは別の民族群の文化だけとなる」(359)。このことから明らかなように、ポリシェヴィズムとユーラシア主義に共通するのは、古い文化の破壊だけとなる。しかしながら創造の契機を欠いた破壊は、保存すべきものまで破壊し、民族は長期にわたつて非文化状態に置かれてしまう。

一方ユーラシア主義者はポリシェヴィキによる文化創造には、真つ向から否定的態度をとる。何故ならその根幹にはマルクス主義的ユートピアニズムがあり、ロマンス・ゲルマン文明の衰退した要素をロシアに移植しようとする意図が明白だから。次に抑圧されている非ロマンス・ゲルマン民族に対するロシアの関係となると、ポリシェヴィキとユーラシア主義者の類

似は、外見上のものとなる。「ユーラシア主義は世界のすべての民族にロマンス・ゲルマン文化の影響からの解放と、自国の民族文化の構築の道へと踏み出すことを訴える。この場合、いわゆる文明諸国民の《植民地》民族に対する経済支配のおかげで、ロマンス・ゲルマン文化の影響はことのほか強まっていることをユーラシア主義は認識しており、それ故この経済支配からの解放闘争を呼びかけるのである。だがユーラシア主義にとつて、この経済的解放は自己目的ではなく、ロマンス・ゲルマン文化からの解放、つまり民族文化の土台の強化と、この民族文化のさらなる自立的発達なしには考えられない解放の必須条件のひとつであるに過ぎない。ポリシェヴィキはすべての問題において、これと正反対の目的を追求している。彼らはアジア諸民族の民族主義的気運や自尊心をかきたてているに過ぎず、こうした感情をアジアにおける社会革命の高揚のための手段としてのみ見ている。そうした社会革命は、《文明》大国の経済的横暴を撤廃するというより、そもそも反民族的で、同じヨーロッパ文明の、戯画的極端にまで達する最も否定的な要素の上に築かれた特殊な「プロレタリア」文化を持った共産主義体制の導入を促すものである。アジア民族主義の奨励という仮面の下で、ポリシェヴィズムにあつては「文明普及者的な」平準化的植民地支配、しかもロマンス・ゲルマンの植民地主義の帝国主義者よりもはるかにラジカルな形での植民地支配が潜んでいるのである。歴史的な過去と継承的に結びついた本當の民族文化の創出ではなく、民族的な没個性化とあらゆる民族的基盤の破壊へと、ポリシェヴィキはアジアのすべての民族とロシアを導こうとしている」(360)。

その後のコミンテルンによるアジア支配を知るわれわれにとつてはこのトルベツコイの指摘はきわめて予兆的に響く。スターリン体制の成立以前にユーラシア主義者は、ポリシェヴィズムの侵略性を鋭く察知していたのである。それではこうした否定面だらけのポリシェヴィズムに積極的な意義はないのだろうか。それに対しトルベツコイはこう答える。「ポリシェヴィズムの肯定的意義はおそらく、仮面を剥がし、万人に悪魔の姿を赤裸々に示すことで、多くの人を、悪魔の現実性を通して神への信仰に導いたことにある。それ以外に……ロシアの処女地を深くほじくり返し、奥の層を表面に出し、以前表面にあつた層を奥に埋めたことにある」(361)。

二、ユーラシア主義と個人(リーチノスチ)像の転換

前章で見たようにユーラシア主義の民衆観・民族観は、ナロードニキ主義ともポリシェヴィズムとも違つて、民衆あるいは総体としての民族の固有性をあくまでも尊重する立場に立脚していた。民衆あるいは民族をある理想、目的のために利用してはならないし、普遍的な尺度でその民度を測るようなこととしてはならない。なぜなら文化には高低の区別はなく、水平であり、おのおのが独自性をもっているからである。そこからトルベツコイは「汝自身を知れ」と「汝自身たれ」というスロガンを突きつけたのだった。そしてこうしたユーラシア主義の民衆観の根底には独自の「個人」観があつたのである。

ここで「個人」と慣用的に用いたが、ロシア語の原語はリー

チノスチである。この語はリツオー(顔)の古語であるリーク(おもて)から派生した抽象名詞であり、西欧語の、それ以上分解不能という意味での個人(インディヴィジュアル)とは似て非なるものである。もちろん個別的個人の意味で用いられることもあるが、リーチノスチはそれよりはるかに奥深く、広い意味を持つている。そのことにいち早く着目したのがユーラシア主義者なのだ。というよりそうしたリーチノスチの諸相を「汝自身を知る」営為の中で触知したことから、ユーラシア主義は始まるといつても過言でないかもしれない。たとえば『ユーラシア主義(体系的叙述の試み)』(一九二五)でサヴィツキーはこう書く。

「古い世界観の基本概念である、隔離され自閉した社会的アトムといった概念に対し、われわれは多様性の生きた有機的な統一としてのリーチノスチの概念を対置する。機械論的結合と外的、抽象的体系の概念に対し、有機的統一あるいは、より正確にはリーチノスチ的統一の概念を対置するのである。リーチノスチとはその統一と多数性が個々ばらばらに、互いの外では存在しないような、そんな多数性(その状態、発現等々)の統一である。実際に、リーチノスチの思考、欲求、その他の状態抜きには個人の意識もリーチノスチも存在しない。リーチノスチそのものの発現でもなく、それ以外の状態とも結びつかないようなリーチノスチの状態といったものは存在しない。リーチノスチとは多数性の統一であり、統一の多数性である。それは外的、機械論的因果関係(この概念は物質的存在の認識に限って適合するもの)の入り込む余地のない全一性なのである。

同時にわれわれは個人的なリーチノスチ(その本質からいって、決して単に《個人的》ではないのだが)ばかりでなく、社会集団、

それもマルクス主義者のするような単なる《階層》とか《階級》ではなく、民族、文化主体(例えば多くの民族を包摂するロシア—ユーラシア文化やヨーロッパ文化など)、さらには人類をも実在として認めるものである。外部的連関の概念を、有機的ないしリーチノスチ的連関の概念に置換させることによって、それらをリーチノスチとみなし、そのように名づけるのだが、個別的個人と違って、それはソボールのリーチノスチ、あるいはシンフォニー的リーチノスチなのである」⁸⁾

いささか引用が長くなつたが、ユーラシア主義の思想的核心をつかむには避けて通れぬ文章なのであえて全文を引いた。ここで述べられている全一性の思想を私なりに言い換えれば、個人というものは、絶対的な存在としてあるのではなく、あらゆる関係性、時間性のなかで相互に影響を与え、与えられるものとして、絶えず変容を重ねるものであり、一定の瞬間に固定させて考えるべきものではない。「多数性の統一、統一の多数性」といった表現も、むしろ仏教、特に華嚴経などに現れる「一即多、多即一」の思想に近いものを感じさせる。たとえば『華嚴経』の「初発心菩薩功德品」にはこうある。「菩提を求める心を発するならば、微細な世界が、すなわち大世界であり、大世界がすなわち微細な世界であることがわかるのである。さらに小なる世界が多なる世界であり、多なる世界は小なる世界であり、広大な世界は、狭小なる世界であり、一つの世界は無辺なる世界である」⁹⁾。ユーラシア主義に仏教思想の影響が入り込んでいるかどうかは不明だが、世紀初めにレーリツヒ夫妻等によって仏教をも含むインド思想がロシアにもたらされていたから、それほど荒唐無稽な連想ではないかもしれない¹⁰⁾。しか

しこれは思想上の大問題であり、早々に結論を出すことは控えたい。

重要なのは、西欧哲学で中心に据えられてきた個人を、こうした位相で捉えようと試みたことである。個と全体の関係を考へる場合に、全体の単なる部分として個を位置づけるのではなく、全体を内包するものとして個を捉える見方は、比較的新しい。「汝自身を知る」ためには、自分自身を掘り下げることは無論必要だが、そこで問題にされている自分が、実は他者との関係性の中で、幾重にも影響を受けており、しかも時間の中で変転していく。したがって個人を掘り下げる自己認識の作業は、他者としての世界、万物を映し出すと同時に、それ自体も他者に投影させる無限に変転する個を執拗に追い求めることからはじめなくてはならない。トルベツコイが『ヨーロッパと人類』で、ロシアの知識人に突きつけた自己認識とはこうしたレベルのものであったのである。

ここで注意しなくてはならないのは、通常、個人と訳されるリーチノスチを、個々の人間だけでなく、複数の人間にも当てはめていることである。こうした見方からすると、民族もリーチノスチであり、さらには複数の民族集団すらリーチノスチと捉えられることである。そしてこれら集合的リーチノスチに「シンフォニイ的」という形容語を付したのだった。そもそもユーラシア主義に独自のリーチノスチ論を持ちこんだのは西欧中世思想史、とりわけニコラウス・クザヌスやジョルダノ・ブルノーを研究するレフ・カルサーヴィン（一八八二—一九五二）だった。彼によれば部分、要素（これを契機あるいは質料と名づける）の総体はヒエラルキー構造を持つという。し

かもそれは垂直構造と水平構造を有し、垂直構造とは諸契機の高低をあらわし、水平とは同じレベルの諸契機の総体をあらわすとされる。前者の結合原理となるのがクザヌスの「融合」(contractio) 概念、つまりある全体としての高次の契機は、「融合」(あるいは華嚴でいう円融^{えんじゅう}) 的に低次の契機に参入し、低次の契機はその内部で高次の契機を融合的に現実化ないし個体化するというものである。また後者の結合原理としてブルーノのいう「中心の巻き取り、巻きほゞぎ」(conglomeratio et exglomeratio centri) 論、つまり二つの契機は直接結合されるのではなく、両者を包摂する高次の契機という共通の中心を介して結ばれるという理論が援用される¹¹。そしておそらくこうしたカルサーヴィンの全一性の思想は、トルベツコイやサヴィツキーがリーチノスチ論を掘り下げる過程ですでに予感していたと思われる。トルベツコイは一九二七年にそれまでの四本の論文（「真のナシヨナリズムと偽のナシヨナリズム」、「ロシア文化の上層と下層」、「ロシア文化におけるトゥラン的要素」、「ロシア文化における全スラヴ的要素」）を『ロシア的自己認識の問題に寄せて』と題して単行本にする際、「著者より」として、ユーラシア主義の根幹を成すリーチノスチの概念について詳しく論じている。「ユーラシア主義の根底に横たわる最も重要な概念の一つ（おそらく最重要といってもいい）はリーチノスチの概念である。この概念の上にユーラシア主義の哲学、歴史哲学、社会学、政治的側面がみな構築されている。この場合ユーラシア主義は、個人的のみならず、多人的、つまり「シンフォニイ的」リーチノスチをも援用することによって、リーチノスチの概念をいちじるしく深化させ、拡大するのである」(105)。個

別的個人から多数の人間よりなるリーチノスチつまり民族へ、さらに個別的民族から多数の民族からなるリーチノスチまで広がっていく。

顔つきと顔は違う。顔つきは時々刻々変化する、つまり移ろいやすいものであるが、顔はそれらをすべて担うものであり、本質的なもの、不変のもの、独自のもの、反復されえないものである。しかしそれは同時にさまざまな現れ方、状態を包含したものであり、「多数性の統一」と捉えられるべきものでもある。たとえば「家庭にいる」時と「職場にいる」時の顔は異なるが、それらは同一の個別的リーチノスチの異なった顔、つまりリーチノスチの個体化であり、また十年前の顔と今の顔は同じではない。時系列にしたがつてこれも変化するのである。さらにリーチノスチとはそれらの個体化されたいずれとも一致しない。「リーチノスチとはそれらすべての連関、総体なのである」(106)。個別化されたリーチノスチの場合、それはいわゆる同時的にか変化しないが、多人的リーチノスチの場合には、同時的、共時的にも変化する。こうして「民族と個人的リーチノスチの間にはあたかもいくつかの狭まっていく同心円があるかのような…… また民族は多民族的リーチノスチの単なる個体化ではなく、その『弁証法的』個体化のひとつの個体化なのである。原理的に各リーチノスチは（事実上あるいは潜在的に）別のより「大容量の」リーチノスチの個体化なのである。そこにはあたかも独特のリーチノスチのヒエラルキーがあるかのようなのである」(106)。サヴィツキーの譬えによると、シンフォニー的リーチノスチとは、水と魚の関係のように、自己の内部に個別的リーチノスチを内包する空間とか環境

ではなく、統一された個別的リーチノスチ自身なのである。議論がかなり抽象的で、わかりにくいだが、簡単に言ってしまうと個と全体の関係を大小というレベルで捉えるのではなく、両者が相互に入り込む形で全体をなしているということができる。つまり部分は部分であると同時にそこには全体が入りこんで、溶け込んでいるということだ。それどころかトルベツコイによると、こうしたリーチノスチの理解は「静態的システム」であつて、ここに時系列を持ち込んだ「動態的システム」も存在するという。つまりある個人は同時にこれら二つのシステムの構成要素となつているのである。しかしこうした存在としてのリーチノスチは、西欧に伝統的な分析的、合理的科学では認識されえないものである。これを研究するには一連の科学の連繋が不可欠であり、しかもその連繋を担うものとしてのリーチノスチ学すなわち「ペルソロジー」が必要だとトルベツコイは訴える。しかし実際にはそんな科学はまだ存在しない。ではそうした学問は本来不可能なのであろうか。「そうした学問の不在こそ、ヨーロッパの科学的思考における顕著な空白であり、この空白があるために、本当の学問体系を構築できないのである。しかしながらこの空白は意味深長で特筆すべきものである。なぜならヨーロッパ文化と文明の根本的欠陥はリーチノスチの本性の忘却と歪曲だからである。将来の文化の主要課題の一つはリーチノスチ（個人的、多人的とを問わず）が自身の真の本性を十分に実現できるように条件を作り出すことである。これにしたがつて科学を含め文化のすべての側面が立て直されなくてはならない。科学的ペルソロジーの創出がこの方向での避けがたい当面の課題なのである」(107)。

リーチノスチとは抽象的な、あるいは数量的な個人とは違つて、具体的で、精神的かつ肉体的概念である。リーチノスチが顔という肉体的概念から発している意味はここにある。この手で触れることができるような具体性、一回性とどこまでも上向していく精神性を併せ持つているから、リーチノスチの概念は形式論理では認識できないし、抽象のレベルならいざ知らず、精神と肉体を別箇に研究することもできないのである。このことは多人的リーチノスチである民族の研究にも当てはまる。個人のリーチノスチが環境によつて影響されるように、民族も物理的環境との相互作用において考察されなくてはならない。物理的環境はいわば多人的リーチノスチの延長ないし相関概念と見る必要がある。しかもこの相関性をも含めて民族を研究する地理学、人類学、考古学、民俗学、統計学、歴史学、美術史学といった記述的研究に終わらず、それらを総合しさらに事実素材を意味づける学問として、歴史哲学、民俗哲学、地理哲学といった学問が必要とされてくる。こうした現代のシステム論を思わせる壮大な構想の中で、ユーラシア主義者は知識人の意識の革命を目指そうとしたのだつた。この物理的環境と民族との相関関係を総合的に把握するためのツールとして、ユーラシア主義はメースト(場)とラズヴィーチエ(発達)という位相の異なる概念を結合したメストラズヴィーチエ(発達場、発達地と、あえてそのまま訳しておこう)なる独自の概念を考案するのである。

三、ユーラシア主義と地政学像の転換

地理的環境と社会発展との関係については、古くから議論がなされてきたが、そうした議論は地理的決定論に傾くことが多かつた。メストラズヴィーチエという概念を導入することによつて、こうした不毛な議論を避けることができる、ユーラシア主義者は考えたのだつた。サヴィツキーはこう書いている。「地理的情況が一方的に社会史的環境に影響を与える、あるいは逆に後者が一方的に外的情況を生み出しているとわれわれが考えようが、双方の種類のプロセスが存在すると認めようが、「メストラズヴィーチエ」なる概念はいぜん有効である」(203)。それこそ一戸一戸の屋敷、村がメストラズヴィーチエになる。そうした相互関係が無限に連なっていくのである。それは地理的景観、地勢とエトノスの総合されたものとの定義でもある。こうした発想の延長上に、ユーラシア主義者による地政学の再評価が出てくるのだが、その地政学は英国やドイツで流行した帝国主義的侵略の理論としての地政学とは似て非なるものであつた。西欧で地政学の祖とされるのは、ドイツの地理学者ラッツェルであり、彼はこの新しい学問を「政治地理学」と命名したのだつた。その後この学問分野は英国のヘルホド・マッキンダー、ドイツのカール・ハウスホーファーに受け継がれ、後者はナチズムを擁護するファシズム・イデオロギイに流れ込んでいく。

マッキンダーによると、大陸国家と海洋国家は、「騎士」と「船乗り」、「モンゴル」と「バイキング」といった具合に対立は避けがたい。ここから西欧は必然的に侵略的方法をとらざる

を得なくなる。なぜなら東欧を支配するものはハートランドを支配するのであり、ハートランドを支配するものは世界島を支配するのであり、世界島を支配するものは世界を支配するのだから。ここで言う世界島とはユーラシア地域のことである。マッキンダーが「歴史の地理的軸」でこうした見解を公表したのは一九〇四年のことだから、サヴィツキーはおそらくマッキンダーのこの理論を知っていたはずである。いやそれどころか二人が接点を持った可能性すらある。最後のユーラシア主義者を自認したレフ・グミリョーフの伝記を書いたラヴロフはこう書いている。「二人が互いに会っていた可能性はある、いや可能性以上のものがある。サヴィツキーがヴランゲリ政府で働いていた一九一九年、マッキンダーはロシア南部の大英帝国代表に任命され、この地位に二年間ついていたのだから。

英国軍（西欧全体もそうだった）の目的はロシアを多くの群小国家に分裂させること、つまりユーラシア主義者が言う《力としての理念》つまり唯一強力なロシアを保持するという思想と真つ向から対立、敵対するものだった。まったく対極的な見解を説いた二人の巨大な学者がたとえ形式的にせよ、ソヴィエト権力に敵対する同一陣営にいたというのは歴史のパラドックスである」¹²。カデットの論客だったかつての道標派の経済学者ストルーベの弟子であったサヴィツキーは、白衛軍に身を投じ、ヴランゲリ政府外務大臣となった恩師ストルーベの主席秘書官という重職についていたことがあるのである。

一九三一年に出た論文集『三〇年代』でロゴヴィーコフはこう書いている。「地政学的考察の可能性は、ロシアの科学においては、いまだ手つかずの処女地である。ユーラシア主義はす

でこの点では何がしかのことを成し遂げてきた。……一般地理学、経済地理学のデータと経済史、民俗学、考古学、言語学のデータとの比較はいまだ始まっていない。しかしこの比較によって、これまでまったく知られていなかったユーラシアとしてのロシアの総合的イメージを与えてくれるものとなるだろう」¹³。リーチノスチの考察が、諸学の総合を必要不可欠なものとしたように、ユーラシア学にとっても、こうした総合的研究は欠かせないのである。こうした総合的研究を抜きにしたユーラシア学はロシア―ソ連の拡張政策の御用学問に容易に墮してしまう。ユーラシア主義の運動が一時期亡命ロシア人社会において、多数の共鳴者を得たのも、トルベツコイやサヴィツキーが、イデオログである前に、分野も異なる第一級の学者だったからだろう。しかも彼らの描くユーラシアとしてのロシア像は、それまでの歴史では提示されたことがなかったほど、壮大なものだった。サヴィツキーによれば、ユーラシアの広大な天地では《共同事業への意志》が自ずと目覚めるといふ。しかもこうした統合的動きの中で歴史的に多民族の融合が進行した。現代のユーラシア主義研究家ドゥーギンはこれを次のように表現する。「ロシア人とはスラヴ人でも、チュルク人でもない。アリア人でもアジア人でもない。彼らは偉大なる使命と、ヨーロッパ的文化解釈にもアジア的文化解釈にもなじまないきわめて独自の文化を賦与された特別の共同性である」¹⁴。そしてこうした人種の総合と同時に、そこには森と草原という景観上の両義性が見られる。サヴィツキーには「草原（ステップ）と定住」、「遊牧民学の課題について」という先駆的論文があるが、ここではユーラシアとしてのロシアの政治、文

化史に色濃く影を落とす二つの原理、森（定住）と草原（遊牧）の原理が示されている。

「ロシアの本源力に外部からその構成原理の一つとして注入された草原の原理は強められ、その意義において深められ、不可分の属性となつていった。かくて《農耕民族》《産業民族》と並んで、ロシアという民族的まとまりの範囲内ではあるが、三圃性を実践するとはいえ、《騎士民族》が保持され、生み出されていくのである」(337)。すぐれたユーラシア主義論集『ユーラシアの結び目としてのロシア』を編纂したクリューチニコフはその長大な序文「ロシア文化の東方指向」において、ロシア史のみならず、ロシア文学におけるこの森と草原の原理の対立、融合の重要性を指摘している。「事実《定住》型と《遊牧民》型（単に外的、直接的意味のみならず内的、精神的局面でも）はロシア文学には絶えず存在し、しばしば対極的な道徳的、心理的資質を表現し、作品中でおこる葛藤の生々しい土台を生み出している」(61)とし、その例としてチェーホフの「草原」、ブロークの「草原の牝馬」、レオノフの「ロシアの森」、アナトリー・キムの「父なる森」を挙げている。彼はまた遊牧を特徴とする草原の原理を革命に、定住を志向する森の原理を農民的、反革命になぞらえている。そこから究極の遊牧性、草原の原理であるインターナショナルイズムが一国社会主義を目指す「社会主義的祖国」へと変質する過程を、遊牧から定住つまり「共産主義的オブローモフ」への移行と定義している¹⁵。それはさておき、ロシア史における森と草原の原理の対立、統合の周期性を打ち出したのは、歴史家のヴェルナツキーだった。それによると一〇世紀末までの第一期ロシア史は森と草原の統合（スキタイ、

ゴート、フン）の歴史であった。つづく一三世紀半ばまでの第二期は森と草原の原理の闘争の歴史であり、これはバトウの襲来で終わる。その後一四五二年までつづく第三期は、森に対する草原の勝利の時代とされる。つづく第四期はモンゴル、トルコ支配の南方、東方に対する北方ロシアの攻勢の時代であり、それは草原に対する森の原理の勝利の時代と言えらる。この時代はピョートル大帝によるアゾフ陥落で終わるとされた。その後一九一七年までの第五期は、ユーラシアの極限までロシア帝国が拡大した時代であり、森と草原の統合の時代とされたのだ¹⁶。

サヴィツキーに話を戻す。ロシア文化における「騎士民族」(おそらくこの時、サヴィツキーはマッキンダーの地政学的定義を念頭に置いていたと思われるが)への着目から「海洋としての大陸」という発想が生まれる。「ずばり言おう。世界史の空間において、西欧特有の海の感覚に対極的ながら同等のものとして対置されうるのがモンゴルの大陸の感覚である」(338)。経済学を専門とするサヴィツキーは、近世から近代にかけて西欧文明の躍進をもたらしたのが海洋性だと洞察する。「海洋は一つだが、大陸は細分化されている。それゆえ唯一の世界経済は必然的に海洋的経済としてのみ捉えられる」(400)。だがそこから地理学者としての彼の目は、ヨーロッパでは海洋から六〇〇キロ以上離れた地点がないのに対し、アジアでは二四〇〇キロも離れた場所もあり、しかもロシアは不凍港を持っていないことに向けられる。だとすると海洋経済を唯一普遍的なもの、世界経済と考えるとき、ロシアは世界経済の裏庭を運命付けられしてしまうのか。あるいはまた西欧列強の後追いをし、植民地

獲得競争に加わるのだろうか。けつしてそうではないとサヴィツキーは考える。ここからユーラシアとしてのロシアの大陸性イコール海洋性という二重性が新たな光の下にたち現れるのである。それはタイガという密林の連なりをユーラシア特有の《海》としてのメストラズヴィーチエ（発達地）、無限につづく大平原を地政学的組み合わせの大きさ、絶えざる移動、移住、それにとまなう商品の流通の場と捉えることである。そしてこうした地政学的特徴のもとで、ロシアには、中央から周縁へ向うロシア化の流れと周縁から中央へと向う《辺境化》つまりタール、ウズベク、アルメニアなどの民族文化復興の流れという二つの対立するプロセスを指摘する論者（チヘイゼ、『ロシア地政学の世界より』¹⁷）もいる。大陸を海洋と二元的に対立させるのではなく、逆に大陸の茫漠たる広がりの中に、海洋を幻視するとも言おうか。そういう角度でユーラシアを見てはじめて、細分化されているかに見えた大陸がさながらひとつながりの海洋のように立ち現れてくるのである。そのとき海洋経済的商品流通ではなく、大陸内経済圏という構図が見えてくるのである。

「かくして旧世界の領土的中心として、経済的《ヨーロッパ》と《アジア》の結合部としてロシアのイメージが、単に歴史、文化のみならず経済地理的意味におけるユーラシアとしてのロシアのイメージが経済カテゴリーにおいて描き出される。……現在の領域におけるロシア帝国は、将来的潜勢力として、単なる旧世界の部分にとどまらず、旧世界のいわば縮小された再現でもある。モンゴルや東トルケスタンのロシア圏への参入を想定すれば、ロシア経済は歴史的《ステップ》世界と旧大陸

の「中央部分」全体を包含するものとなる。そしてロシア領内でこの世界と西ヨーロッパ辺境沿岸地域と《イラン》圏が結ばれる……《中央》世界と《辺境》の特定部分との結合において、ユーラシアとしてのロシアは旧世界の《核》、《中枢》をそれ自体包摂する。外部には追い詰められ、海へと押し出された《辺境》が残る。こうすることによって、これら《辺境》は海洋経済にもつばら参画することになる。これに対しユーラシアとしてのロシアは発展の見通しにおいて、特殊な大陸内的世界を形成するのである」(339-340)。

こうした大陸内経済圏は、海洋から遠く離れた地域だけでなく、沿岸地域も大陸内の交換に引き込んでいくが、これは、それらの地域にとって海洋的世界経済市場に巻き込まれるよりも有利であることを、サヴィツキーは論証していく。沿岸地域にとって、大陸内経済圏がいわば Hinterland（後背地）となり、その規模が大きく、多様になればなるほど、両者の経済的関係は密になるとされるのである。そしてこうした大陸内経済圏が当てはまる地域としてサヴィツキーはロシアだけでなく、中国東部、北アメリカをあげていた。このことからわかるように、サヴィツキーらユーラシア主義者は、今日喧伝されているような一元的なグローバリゼーションではなく、グローバルな視野を持ちつつ、多元的な発展の道を模索していたのだ。ロマンズ・ゲルマン文明の普遍主義に呑み込まれることなく、民族文化を守りつつ経済的にも自立していく具体的な道をあくまでも模索したのである。「ユーラシア主義の地理的、地政学的基盤」という論文でサヴィツキーは言明する。「ユーラシアの空間にスキタイやフンやモンゴル（一三―一四世紀）のような

偉大な政治的統合の試みが誕生したのにはそれなりのわけがある。これらの試みは草原と砂漠だけでなくその北に隣接する森林地帯ともつと南のユーラシアを「縁どる山岳地帯」をも巻き込んだ。ユーラシアの上空には独自の「諸民族の友好」の精神が漂っているというのも故なきことではない。その精神はドイツ系（クリミアのゴート人）、スラヴ系からフィン、トルコ、モンゴル民族を経てツングース・満州系までさまざまな人種からなる諸民族の幾世紀にもわたる接触と文化交流に根ざしている。そこでの《諸民族の友好》には《高等》、《下等》といった人種の対立はなく、しかも反発力よりも相互の吸引力のほうが強く、《共同事業への意志》が容易に目覚めることに表れている」（302）。ところが皮肉なことに、一九世紀以降の西欧主義によつて、ヨーロッパ人たらんとするあまり、ロシア人のかなかにユーラシアの諸民族を「アジア人」、「下等人種」として軽蔑する風潮が出てきてしまった。したがつてロシアの取るべき道はユーラシアというメストラズヴィーチエ（発達地）が与えた統合力という伝統に立ち返り、従来の暴力や戦争による併合という政策を捨てなくてはならないとサヴィツキーは突きつける。「ユーラシアの《メストラズヴィーチエ》はその根本的特性によつて共同事業への習性をはぐくむ。ユーラシア諸民族の使命は自ら範を示すことによつて、世界中の他の諸民族をもこの道に引き入れることである。その時ユーラシア諸民族と非ユーラシア民族とを結び付けている民族学的親近性が世界的事業のために有益となる」（302-303）。ロシア人と印欧語族、ユーラシア・トルコ系と近東、イラン、ユーラシア・モンゴル系と東アジア諸民族との関係がここでは念頭に置かれている。

この言葉からもわかるように、サヴィツキーにとつて、地政学とは帝国主義的支配のための御用理論ではなく、ユーラシア諸民族、さらに地球規模での諸民族の平和と友好に導くためのパラダイムの転換を意味していたのである。こうした世界史認識にたつて、例えばもうひとりのユーラシア主義の理論家アレクセーエフ（一八七九—一九六四）は、民族自決というスローガンを否定しざるのである。「民族自決のスローガンに熱中する諸民族は、いわばうわ言のように自らの経済的存在の真の制度を滅ぼし、自らを明らかに不利な情況に立たせ、実際の利益を尊重しないのである」¹⁸と。

このようなユーラシア主義者の地政学への傾斜に対しては、早くも亡命ロシア社会でも批判の声が起こっていた。キゼヴェツテルはユーラシア主義を「地政学的神秘主義」と呼び、ビツイリ（彼自身かつてのユーラシア主義者）は「地理的運命論」、「地理学への憑依」と断じたのだ¹⁹。たしかにユーラシア主義には神秘主義的な要素が底流としてあることは否定できない。ロシア正教を中心とするイデオクラシーによつて、ユーラシアを統べるといつても、ユーラシア主義者が念頭においているのは公認の教会に代表される正教ではなく、ピョートルによる西欧化、教会の世俗化が始まる前のロシア人の精神的原基としての正教精神である。彼らはこれを「慣習化した信仰心」(Бытовое исповедничество)と呼ぶ。制度化したキリスト教ではなく、いわばエトスとなった正教精神に注目するのである。そして正教そのものに対するこうした柔軟な態度は、翻つてユーラシアの諸民族が信仰するイスラム、仏教、ヒンズー教などにも向けられる。是か非かという二元法ではなく、その狭

間にあるものを見ようとするとする態度が彼らには備わっている。こうした特徴をドゥーギンはこう説明する。「ロシアはそれ自体つねに二元論的評価の枠を越え出るいわば第三の道である。このことはわれわれの気質、われわれの文化、われわれの驚くべき文学、われわれの往々にして極限的な道徳的退廃と共存する激しい宗教性、われわれのアジア性、われわれのヨーロッパ性、すべて新しいものへのわれわれの感受性、われわれのきわめて保守的な心理、われわれの君主主義、われわれの民主主義、われわれの恭順さ、われわれの反逆性……」

ロシア——それは特別な世界、通常のカテゴリーでは捉えがたい大陸、なにか恐ろしく重要な全人類的使命を果たすべく神の摂理によって選ばれたユニークな大地なのである。

ユーラシア主義は何か極めて偉大な神秘の解明、その解明が世界史の特定の頂点と結びついたある世界圏への洞察に肉迫したのだった。……彼らは宇宙的構想の神秘を人々から隠すべールの向こう側を覗き込んでしまったのである²⁰。この言葉は現代ロシアの保守の政客らしくユーラシア主義の神秘主義的な側面をなおさら神秘化したようにも見えるが、現象の背後を透視するような眼力、ヴィジョン、ユーラシアの大草原を駆け巡った遊牧騎馬民族を突き動かした激しい力を自己のうちに漲らせるかのような壮大な想像力がなかったなら、ユーラシアは捉えきれないということだろう。サヴィツキーの次の言葉には、そうした無限の想像力が詩的につづられている。「経済的配慮、ひとり《集約化》だけによってロシアは救われるものではない。精神的覚醒、精神的燃焼をとおして予言の道は伸びている。しかし聖霊の高みを目指すとはいえ、神によって与

えられた肉体を軽蔑することは罪深く、狂気の極み。……聖霊の緊張、災厄が克服され除去される中で、生みの祖国はさながら身ごもる用意のできた女のように。体を引き寄せ、生みの大地の肉体を汚れなく愛するのだ。ヴォルホフの岸辺の草地のエメラルドを！ すべて穂のなかにある激しく燃える黄金色のステップを！ 神秘の彼方には天空に白銀の王冠をかかげ、底をめざして奔流をほとばしらせる禁断の奥地の巨魁なす山岳がある……」(340)。そしてこうしたヴィジョンを獲得するためには、パックス・ロマーナという固定的な帝国観念を捨て、パックス・ロシアという壮大な構図に目を向けなくてはならない。そのための第一ステップは、パックス・モンゴリカを野蛮と同断する知識人の先入観から自由になることである。事実モンゴル支配の時代ほど、信仰の自由が認められ、ヨーロッパとアジアが自由に行き来できた時代はなかったことを忘れてはならないとサヴィツキーは再三強調するのである²¹。

タタールの王の血を汲む二〇世紀ロシアを代表する女流詩人アンナ・アフマートヴァとアフリカに思いを寄せた詩人ニコライ・グミリョーフの一人息子レフ・グミリョーフ、反革命の罪で銃殺された父親と同じ名前を持つという理由で二度の収容所生活を送らざるをえなかった彼が、歴史と地理学を総合して独自のエトノス論を展開し、そこから文明の興亡、移動へとかり立てる力をパシオナルノスチ(激情性)論として引き出し、「ステップ三部作」を著すことができたのも、そうした無限の想像力であった。そしてこの最後のユーラシア主義者グミリョーフをユーラシアへとめざめさせたのが、運命の悪戯というべきか、スターリンによるチェコ解放の結果ソ連軍に逮捕さ

れ、モルドヴァの強制収容所に収監されていたロシア地政学の父とも言うべきサヴィツキーとの偶然の出会いだったのである²²。

注

(1) ここでトルベツコイが言及している三部作とは、『ナショナリズムの正当化』と題されるもので、これについてトルベツコイは同じくヤコブソンにこう書いている。「あなたはわたしの『ヨーロッパと人類』の意味と目的を必ずしも正しく理解しておりません。この本は『ナショナリズムの正当化』というタイトルの三部作の第一部をなすものとしてずっと前(一九〇九—一九一〇)に構想されました。第一部は「エゴセントリズムについて」と題されるはずで、コペルニクスの思い出に捧げられるはずでした。第二部は「真のナショナリズムと偽のナショナリズム」という題で、ソクラテスに捧げられるはずでした。最後の第三部ですがこれは「ロシアの本源力」と題され、ステンカ・ラーズンないしエメリアン・プガチョーフにささげられるべきものでした。今回第一部のタイトルをより鮮明な「ヨーロッパと人類」に変更し、コペルニクスへの献辞を奇抜すぎるとして削除したのです。この本の使命はあくまでも否定的なものです。いかなる肯定的で具体的な指導原理を提示するつもりもありませんでした。それはもっぱら特定のイドラを引きずりおろし、読者をこれらのイドラの倒された台座の前に立たせ、読者自身に頭を働かせ、出口を探させることです。出口は三部作の続きで示されるはずで、第一部では出口を探すべき方向だけを示唆するつもりでした。正直いってうまくはいきませんでした。

完結したものを提起したいと思うあまり、最終章では必要以上のことを言ってしまう、結局何も言えませんでした。それは誤解される口実を与えただけでした。この本の核心は、エゴセントリズムとエクスツェントリズム(中心を自分の外に、この場合は西欧におくこと)の否定にあります。ここからでてくる主要要求、唯一可能な出口(より正確には、出口の方向)は示されています。それは意識の革命、非ロマンス・ゲルマン民族のインテリゲンチヤの世界観における革命なのです。この革命なしには、いかなる出口もありえないし、以下で論証につとめるように、今起こっていることは意識の革命が起こらない限りは出口とはならないのです。意識の革命の本質とはエゴセントリズムとエクスツェントリズムの完全なる超克、絶対主義から相対主義への移行にあります」(H. C. Грубецкой «История — Культура — Язык», М., 1995, стр. 766-767)。

なお、以下トルベツコイからの引用は、断りのないかぎり、この文献によるものとし、括弧内にページ数を示す。

- (2) Хлебников В. Собрание произведений в 5 тт. Л., 1933.
- (3) См. Половинкин С. М. : Евразийство и русская эмиграция : в кн. Н. С. Грубецкой «История — Культура — Язык», М., 1995, стр. 738.
- (4) Ф. М. Достоевский. Полн. собр. Соч. в 30 тт. т. 27, Дневник писателя 1881. Автобиографическое. Dубна. Л., 1984, стр. 194-196.
- (5) Новый восток. кн. 1, М., 1922. стр. 10-11.
- (6) А. В. Евразийцы и Трест. — «Возрождение», Тетрадь 30, 1953, Париж, стр. 121. по кн., «Лев Гумилев : Судьба и идея», М., 2003, стр. 148.
- (7) Савицкий — это ступень к смерти, так пишет. «Политический

キが倒れるようなことがあれば、統一ロシアの存続は全く保証されなくなり。ボリシェヴィキと権力を争う諸党派が政治的に不適合だという前提を認めるならば、ボリシェヴィキの崩壊の次には民族的無政府状態の波がロシア全土に襲いかかると予想されます。こうした無政府状態を背景に、グルジア、クバン、ウクライナ、ベラルーシ、アゼルバイジャンの民族主義者たちが爬虫類のようにぞろぞろ這い出してくるでしょう。干渉のお膳立てができ、外国軍は勝手にこの干渉の大義名分をでっちあげることでしょう。ロシアは「崩壊し」、「分裂した」（つまり虚構として）なんでもものではなく、本格的に崩壊し、分裂してしまうでしょう。共産党政権が滅びるからと言って、そのような代価はあまりに高すぎると考えるような愛国主義的感情はあつてはならないのでしょうか？」

サヴィツキーのこうしたナショナルな危機意識こそ、ユーラシア主義者が共通して持っていたものである。П. Н. Савицкий. «Ещё о национал-большевизме», «Письмо к П. Струве», стр. 274, по ст., В. Г. Макарова, А. М. Матвеева, «География П. Н. Савицкого: между идеологией и наукой», «Вопрос философии», 2007, № 2, стр. 124-125.

(8) П. Н. Савицкий, «Евразийство (опыт систематического изложения)», в кн. «Петр Савицкий: Континент — Евразия», М., 1997, стр. 21.

なお、以下サヴィツキーからの引用は断りのないかぎり、この文献によるものとし、括弧内にページ数を示す。

(9) 鎌田茂雄、上山春平編『仏教の思想6 無限の世界観へ華嚴』角川文庫、平成八年、八九ページ。

(10) 画家であると同時に、思想家、旅行家でもあったニコライ・レーリッ

ヒ（リョーリツヒとも。一八七四—一九四七）と、東洋哲学を専攻し、ヒマラヤの地でヨガの修行にはげみ、「生命倫理（アグニ・ヨガ）」をロシアにもたらしたエレナ・レーリツヒ（一八七九—一九五五）夫妻の活動についてはここでは詳しく触れないが、彼らを「神秘主義的ユーラシア主義者」として位置づける見方もある。「ロシア文化史上、偉大なる霊視者、愛国者であるレーリツヒ夫妻によって代表される神秘主義的ユーラシア主義のテーマは、しかるべく評価される時を待っており、改めて話題にするに値する。それは彼らの創作遺産、とりわけ「生命倫理」の教義に集中的に表れている（ちなみにレーリツヒ夫妻自身、ユーラシア主義者の著作から引用し、サヴィツキーやヴェルナツキーといった何人かのユーラシア主義者とは直に接点を持っていたのである）」（Сергей Ключников «Восточная ориентация русской культуры», в кн. «Русский узел евразийства», М., 1997 г. стр. 65-66）。

なおレーリツヒ夫妻については、こんな証言もある。「レーリツヒ夫妻はロシア文化とインド文化との親和性を追求した。神智学の影響を受けて、ロシアばかりか広くヨーロッパ文化の東洋的ルーツを探求したのだった。熱に浮かされたように、彼らはパミール、アルタイ、チベットと長い旅を敢行した。一九二六年ニコライ・レーリツヒは外務人民委員のチチェリンと会見し、ソビエト政府にマハトマの親書を手渡した。そこにはこう書かれていた。「……アジアの統一を主唱するわれわれは、貴国の運動が時宜にかなったものと認めるものである」と。レーリツヒは聖なるヒマラヤの土と次のような親書が入った小箱を手渡した。そこにはこう書かれていた。「われらが同朋たるマハトマ・レーニン墓前に」と（С. М. Подвинкин. Евразийство и русская эмиграция. Приложение к кн. «Н. С. Турбецкой «История —

Культура – Язык», стр. 738)。

(11) カルサーヴィンには、浩瀚なリーチノスチ論があるが、その分析については別稿に譲り、ここでは現代の哲学者で、カルサーヴィンの研究家でもあるホルージュイの『レフ・カルサーヴィンの生涯と教義』と同じくホルージュイによる『ロシア哲学小百科事典』のカルサーヴィンの項を参考にして、リーチノスチ論の概要を示した。

С. С. Хоружий. Жизнь и учение Льва Карсавина. в кн., «Лев Карсавин. Религиозно-философское сочинения т. 1, М. 1992 ; С. С. Хоружий. Карсавин. «Русская философия. Малый энциклопедический словарь», М., 1995, стр. 249-250.

なまじりく「融合」と訳した原語は「стяженность」つまり「連結する、集結する、身を包む」などの意味を持つ動詞「стянуть」の被動形から派生した抽象名詞であるが、「стянуть」は「融合」と訳しておいた。ただしその意味内容から見ても、むしろ『華嚴経』の中心概念である「円融相即」の「円融」に非常に近いものと私には思えてならない。

(12) С. В. Лавров. Лев Гумилев : Судьба и идеи. М., 2003, стр. 160.

(13) Логовиков, П. Научные задачи евразийства – в сб. : Тридцатые годы, Утверждение евразийцев, книга VII, 1931, стр. 56.

(14) А. Дугин. Евразийский триумф. в кн., «Петр Савицкий. Континент – Евразия», стр. 441.

(15) См. Сергей Ключников. «Восточная ориентация русской культуры», в кн. «Русский узел евразийства. Восток в русской мысли», М., 1997 г. стр. 62-63.

(16) Г. В. Вернадский. Начертание русской истории. ч. 1. Прага, 1927, стр. 20-22, по кн. «Лев Гумилев : Судьба и идеи», М., 2003, стр. 168-169.

(17) К. А. Чхайзе. Из области русской географии. В сб., Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. 1931.

(18) Н. Алексеев. Советский федерализм. – «Евразийский вестник», 1927, кн. 5, стр. 257-258.

(19) См., Савкин И., Козловский В. Евразийское будущее России. – «Ступени», 1992, № 2, стр. 92.

(20) А. Дугин. Евразийский триумф. в кн., «Петр Савицкий. Континент – Евразия», стр. 443.

(21) かの『文明の衝突』で知られるサミュエル・ハンチントンがサヴィツキーに注目していたことは、比較的知られていない。「ロシアの世論」としてサヴィツキーの思想がにわかに脚光を浴びていることは注目すべきことである」(«Polsk», 1994, № 1, по кн.: Лев Гумилев: Судьба и идеи. стр. 149)。

(22) 一九七九年秋、私は思いがけずレニングラード大学地理学部で行われていたレフ・グミリョーフのロシア史の講義を聴講する機会を得た。正規の登録者は数人だというのに、講義室は通路にまで人があふれる状態だった。仲介者のリム君(その後の彼の消息は不明)から、アフマートワのことはあまり口に出さないで欲しいといわれていたが、教壇に現れたグミリョーフの容貌はあまりに母親に似ていた。この講義には十代の少年から、白髪の老学者然とした人物まで、まさに老若男女が集まり、一語たりとも聞き逃すまいとする熱気が伝わってくる。当時学術誌に掲載を許されていなかったグミリョーフは、独創的なエトノス論に裏打ちされたロシア古代史を、ノートなど一切見ずに熱く語った。それはさながら預言者のようだった。四〇分の講義のあと一〇分の休憩をはさんで、また四〇分ほどの講義と質疑応答というスタイル。休憩時間に廊下でたぐさんの信奉者に囲まれ、おいしそうにバラモル

カナルをくゆらせるグミリョーフの姿が今も印象的に残っている。

当時彼の周りには専門を異にする何人かの大学院生クラスの若者が常時控え、グミリョーフの講義を大きなテープレコーダで録音していた。その後グラスノスチの進む中で、彼の著作が次々と出版されるようになるが、それらはおそらくこうした録音を起したものだと思われる。そうした若者の中に、口髭を生やしとびきり眼光の鋭い長身の若者がいた。コースチャという名のこの若者は、私の記憶では化学部から地理学部に転部した大学院生だった。コンスタンチン・イヴァノフというのが彼の正式の名前だった。その後彼はグミリョーフの最愛の弟子として将来を期待されることになるのだが、なんとグミリョーフの死からちょうど半年後の一九九二年十二月、自宅前の階段でナイフで頸動脈をかき切られ、失血死していたことを最近知った。遅まきながらコースチャの冥福を祈りたい。