

科研費研究プロジェクト

「競争的国際関係を与件とした広域共生の政治思想に関する研究」

報告論文集

Сборник статей по теме
«Изучение политической мысли о сожительстве в широком
пространстве при условии международного конкуренции»

2014年3月
札幌
Саппоро
Март 2014

はしがき

2009年度から5年間にわたって活動してきた科研費研究プロジェクト「競争的国際関係を与件とした広域共生の政治思想に関する研究」も今年度末をもって終了する。本研究を終えるにあたって、過去5年間の研究の成果を論文集にまとめ「研究報告論集」として世に問うのが義務と考え、この論文集を出版する次第である。

本論文集には11本の論文と1本の書評が寄せられた。

デムチェンコはチェルヌィシエフスキーの小説『何をするべきか?』に対する宗教哲学者の側からの評価を素材に、彼の理想の共生ユートピアにおける誠実さや無私、真実といった全人類的価値を宗教哲学者も共有していたことを示している。**大矢温**はスラヴ主義者が国家から自立した「ゼムリャー」という概念を提示することによって共生空間としてのロシアのあるべき姿を描いたことをコシュリョーフの技術論を通して解明し、それを政治思想史の文脈で位置づけることを試みた。**山本健三**は帝国解体の危機に瀕した1850-60年代のカトコフの政論を分析することによって彼の説く広域共生を担保する統合原理としてのロシア・ナショナリズムの意義を解明している。**清水昭雄**は西欧由来の自由や平等といった基本的な理念を否定したレオンチェフの「生活の美学」の概念を分析することによって彼の提示した反動的ではあるが多様で生命力にあふれたロシアという共生の在り方を解明した。**長縄光男**は帝国主義段階の国際競争を与件としながらも東西教会の合一を希求した「ロシア・ルネッサンス」の思想家ブルガーコフがマルクス主義から宗教へと回帰する道程を彼の伝記をもとに再構成した。**松原広志**はイヴァーノフ・ラズムニクの戦争批判を通して、ロシア・インテリゲンツィヤの階級やナショナリティーを超えたアイデンティティーの在り方を分析した。**坂本博**はプレハーノフの『ロシア社会思想史』執筆過程を分析することによって、プレハーノフがロシア史を西欧化の過程としてとらえ、その先に既存の国家秩序を超える革命を展望していたことを明らかにしている。**浜由樹子**は世界戦争と革命に揺れ新しい地域秩序を模索した20世紀前半の国際関係を与件として、汎イズム運動を比較分析することによって一民族一国家としての近代国民国家への批判的視座を提供している。**大須賀史和**はローセフと和辻哲郎の比較を通して、帝国主義的な国際関係を背景としながらも人間社会を一つの共同体として見るという、両者に共通する視座を検証しつつ現代における世界規模の共生の可能性を模索している。**木部敬**はバーリンのゲルツェン論を分析することによって価値多元論者としての彼の思想を解析し、自由主義の思想潮流の中での彼の独自性に光を当てている。また、本研究期間中に、科研費の助成対象ではないものの、本研究プロジェクトのメンバーによる著作が数多く刊行された。長縄光男著『評伝ゲルツェン』もその一つである。**加藤史朗**はこの『評伝』の書評をロシア・サラトフの研究会において行っている。

いずれも過去 5 年間にわたる研究の蓄積と共通の討議を反映したものである。大方のご批判に浴せれば幸いである。

2014 年 3 月

研究代表者 大矢温

目次

はしがき		… i
Демченко А.А.	Русские религиозные философы XIX-XX вв. о Николае Чернышевском и его романе «Что делать?»	… 1
大矢温	コシエリョーフと近代技術 — スラヴ主義の政治思想と共生空間	… 15
山本健三	広域共生をめざす政治的ナショナリズム：1860年代後半の バルト・ドイツ人問題に関するカトコーフの言論活動	… 31
清水昭雄	К.レオンチェフの『生活の美学』について — 反動的な社会共生理念における美学 —	… 53
長縄光男	若きブルガーコフ「回心」の物語 — 「自伝」的エッセーに即して —	… 83
松原広志	第1次世界大戦開戦とロシア・インテリゲンツィヤ	… 97
坂本博	ロシア帝政末期における社会思想史の試み — プレハーノフ『ロシア社会思想史』の場合 —	…123
浜由樹子	1920年代における「汎 ^{ベン} イズム」の再検討 — ポスト帝国の広域共生思想として —	…135
大須賀史和	文化の共生 その思想的可能性と限界 A.F. ローセフと和辻哲郎の比較研究から	…155
木部敬	バーリンのゲルツェン論 — 個人、自由、現実感覚	…175
Като С.	По поводу издания Мицуо Наганава «А.И. Герцен: его жизнь и творчество», издательство «Сэйбунся», 2012 год	…205
2009年度～2013年度	活動の記録	…211

Русские религиозные философы XIX-XX вв. о Николае Чернышевском и его романе «Что делать?»

ДЕМЧЕНКО Адольф (Россия)

В одном из своих писем и – повторно – в одной из поздних статей В. Г. Белинский рассуждал о двух типах творчества, своеобразии каждого обозначив афористически броской формулой: у одних писателей ум ушёл в талант, у других — талант в ум. Материалом для сопоставления послужили И. А. Гончаров («Обыкновенная история») и А. И. Герцен («Кто виноват?») — по определению критика, соответственно «чистый художник» и «художник-мыслитель» [2, т. XI, 318, 326; т. XII, 271]. Чернышевского явно следует отнести ко второму типу.

Автор «Что делать?» сам не настаивал на художественности своего сочинения в общепринятом эстетическом содержании понятия. «Мой рассказ, — пояснял он в «Предисловии», — очень слаб по исполнению сравнительно с произведениями людей, действительно одарённых талантом», и «все достоинства повести даны ей только её истинностью», поэтому в ней «всё-таки больше художественности, чем в них» [27, т. XI, 11]. О своеобразном истолковании Чернышевским художественности применительно к его роману Д. И. Писарев оставил следующий комментарий: «Сила Чернышевского заключается не в самородном художественном таланте, а в широком умственном развитии»; «оставаясь верным всем особенностям своего критического таланта и проводя в свой роман все свои теоретические убеждения, г. Чернышевский создал произведение в высшей степени оригинальное и чрезвычайно замечательное», роман «создан работою сильного ума; на нём лежит печать глубокой мысли» [18, т. 4, 9]. Примерно о том же говорил Г. В. Плеханов [19, т. IV, 223, 347]. Выявлению художественных недостатков романа посвятил значительнейшую часть своего критического разбора поэт А. А. Фет [25, т. 3, 195—259]. В конечном счёте, с «оригинальностью» романа приходилось так или иначе считаться всем, кто по какому-либо поводу обращался к оценке этого произведения, «достоинства и недостатки» которого, словами Писарева, «принадлежат ему одному».

В работах о Чернышевском эти суждения широко известны. Однако в массе всеразличных отзывов о романе, со времени его опубликования в 1863 г. и на многие десятилетия поделивших читателей и ценителей на сторонников и противников [21; 24], затерялись некогда слышимые, участвовавшие в общем движении голоса, впоследствии напрочь изъятые из обзоров. Среди них большая статья Александра Матвеевича Бухарева (архимандрита Феодора) (1824—1871), профессора Московской (1846—1854) и Казанской (1854—1858) Духовных академий, известного религиозного писателя и богослова, автора фундаментального труда «Исследования Апокалипсиса» (1862, 1916), а также отзыв знаменитого религиозного философа и публициста Николая Александровича Бердяева (1874—1948).

Русские религиозные философы XIX-XX вв.
о Николае Чернышевском и его романе «Что делать?»

В шестидесятые годы А. М. Бухарев выступил с работами по проблемам православия в его отношении к современности. Интерес богослова к светской культуре был обусловлен идеей тождества субъективного и объективного бытия в Христе, познания им в объективном мире собственных творческих мыслей, в результате чего мир, современность подлежат воплощению в них духа Христова [1; 11, 70—71; 23]. Не в омирщении церкви и примирении православия с современностью видел он свою главную задачу, а в том, чтобы, как писал о нём известный философ-богослов В. В. Зеньковский, «именно "верующей мыслью" взглянуть на современную культуру, — и тогда откроется "скрытая теплота" Христова дела даже там, где как будто не осталось и следа христианства» [10, т. I, ч. II, 122].

Мысль об оправдании светского творчества в аспекте богословского учения оказалась близкой религиозно-философской концепции Н. А. Бердяева, называвшего А. М. Бухарева «одним из самых замечательных русских богословов» [3, 524]. Подобно ему, Н. А. Бердяев выделял в метафизике Богочеловека требование превращения христианства в действительную силу современности во всех её проявлениях [9, 44].

С этих сходных позиций оба религиозных философа подходят к осмыслению идейно-художественной системы романа Чернышевского, каждый по-своему выявляя своеобразие личности автора и его произведения.

Статья А. М. Бухарева опубликована в пору, когда основные характеристики романа уже прозвучали, и философ включился в уже затухающую полемику. Учитывая явно преобладавшие отрицательные оценки, он выступил с отзывом, в известной мере неожиданным для духовного лица — нахождение положительного в романе, автор которого неоднократно публично обвинялся в антирелигиозных взглядах. Намекая на эти обвинения, Н. С. Лесков в своей рецензии на роман писал в мае 1863 г., что Чернышевский вовсе «не беспардонный теоретик, который, по выражению одного московского публициста, хочет сразу создать новую землю и новое небо. Напротив, автор «Что делать?» доказал, что (и это самое главное) люди, живущие под этим небом, на этой земле, таковы, каковы они есть» [14, т. 10, 14].

Свою позицию А. М. Бухарев, как и Н. С. Лесков, принципиально отделяет от односторонних приговоров. С одной стороны, всё зависит, уточняет он, от истолкования произведения. В романе «выражено много благородных инстинктов, которые, впрочем, оставаясь в своей глупой безотчётности, могут доводить иных до равных губительных глупостей; а если те же инстинкты выяснить и осмыслить, они могут быть корнем уже полезного и разумного добра». С другой стороны, сочинение содержит явно неприемлемые мысли, и в этом случае критик обещает читателю «говорить об этом романе не иначе, как, следуя правилу слова Божия, *отделять честное от недостойного*» [5, 117. Выделено автором]. Опорой в таком подходе к оценке сочинения А. М. Бухарев называет высказанное Чернышевским в «бесцеремонном» предисловии к роману обещание служить истине в её противопоставлении «сумбуру» в голове иных читателей, доставляющему немало лишних страданий. «Читай, добрейшая публика! — цитирует критик из этого предисловия. — Прочтешь не без пользы. Истина — хорошая вещь: она

вознаграждает недостатки писателя, который служит ей» [5, 117]. Называя предисловие «бесцеремонным», А. М. Бухарев имеет в виду его прямоту, искренность, обращение без церемоний. Наконец само намерение поделиться с читателем собственными соображениями Бухарев объясняет важностью «великого вопроса», заключённого в самом названии сочинения: «Я пользуюсь романом г. Чернышевского к разъяснению того, что в самом деле надо нам делать при нынешнем умственном и нравственном состоянии нашего, общества и отечества...» [5, 117].

Нравственные основы — вот основной, избранный критиком критерий в разговоре о романе. С нравственной проблематикой А. М. Бухарев связывает вопрос о свободной воле. С одной стороны, рассуждает он, в человеке, согласно распространившимся учениям, нет свободной воли, потому что его действия диктуются окружающей средой и внутренним состоянием, обусловленным эгоистическим расчетом. По другим учениям, подобные объяснения свободной воли освобождают человека от всякой нравственности и добродетели, и, следовательно, от всякой моральной ответственности, что влечёт за собой самые пагубные последствия.

Роман Чернышевского, по убеждению критика, содействует в некоторой мере разъяснениям возникающей путаницы в понятиях. Автор романа предлагает различать эгоистические расчеты, носителями которых выступают в романе Марья Алексеевна Розальская и Лопухов. Они поступают так, как находят выгоднее и приятнее для себя. Но первая исходит из своекорыстия, эгоизма грубого, в жертву которому приносятся интересы окружающих. Второй, также преследуя собственные выгоды, тем не менее, считает выгодным жертвовать собою ради любимых. «С таким эгоистическим расчётом, — заключает автор разбора, — можно и не отказываться от добродетели и нравственности» [5, 118—119]. Подобная поддержка «разумного эгоизма» в известной степени сближает критика с мнением Д. И. Писарева, идейного единомышленника Чернышевского, к каковым А. М. Бухарев, конечно, не относился. «В жизни новых людей, — говорил Д. И. Писарев в своей статье 1865 г. о романе «Что делать?», — не существует разногласия между влечением и нравственным долгом, между эгоизмом и человеколюбием; это очень важная особенность» [18, т. 4, 18; 13; 16].

Вопрос об эгоизме грубом и эгоизме особого свойства, эгоизме благоразумных и высоконравственных людей и связанный с этим вопрос о свободе воли А. М. Бухарев рассматривает широко, разносторонне, с постоянной опорой на содержание романа. Здесь он усматривает основную заслугу романиста в его стремлении вовлечь читателя в соразмышления по поводу названия романа. «Много, много живого или могущего быть живым глохнет, томится и замирает в разных нравственных погребках нашей жизни. Что же делать для освобождения жизни из заключения в этих погребках?» [5, 123—124]. Критик называет вопрос «чрезвычайно важным», и один из ответов — в сознательных действиях Лопуховых, протянувших руку погибающим хотя бы и ценою собственной жертвы. Вслед за автором романа критик поддерживает разъяснение, по которому Лопуховы вовсе и не считают свои поступки жертвой. Комментируя, А. М. Бухарев замечает: они «так будут настроены, чтобы отнюдь не видеть в своём деле какой-либо жертвы: допущенная ими мысль о тяжести и важности их

Русские религиозные философы XIX-XX вв.
о Николае Чернышевском и его романе «Что делать?»

жертвы испортит всё их дело, а потому пусть гонят они от себя эту мысль как явную нелепость, как что-то вроде "сапогов всмятку". Вот что нужно делать для освобождения свежей жизни, составляющей надежду лучшего для всех нас, из разных нравственных погребов!» [5, 124]. Здесь имеются в виду размышления Лопухова перед свадьбой: «И не думал жертвовать. Не был до сих пор так глуп, чтобы приносить жертвы, — надеюсь, и никогда не буду. Как для меня лучше, так и сделал. Не такой человек, чтобы приносить жертвы. Да их и не бывает, никто и не приносит; это фальшивое понятие: жертва = сапоги всмятку» [27, т. XI, 94]. Выражение «сапоги всмятку» заимствовано у Н. В. Гоголя (глава 9 «Мертвых душ»): «Это выходит, просто: Андроны едут, чепуха, белиберда, сапоги всмятку! это просто чёрт поberi!..» [7, т. 6, 198].

В характеристике «новых людей» А. М. Бухарев близок к Н. С. Лескову, причисленными историками литературы чуть ли не к противникам Чернышевского. Он писал в 1863 г., в год опубликования «Что делать?», что в «новых людях», предлагающих своё понимание взаимоотношений, ему видится «бескорыстие, уважение к взаимным естественным правам, тихий верный ход своею дорогою, никому не подставляя ног», что «"новые люди" г. Чернышевского, которых, по моему мнению, — убеждал Н. С. Лесков, — лучше бы назвать "хорошие люди", не несут ни огня, ни меча. Они несут собою образчик внутренней независимости и настоящей гармонии взаимных отношений» [14, т. 10, 20—21].

Суждения о «разумном эгоизме» ведутся А. М. Бухаревым исключительно в моральном плане. Он намеренно не касается политического аспекта темы, сравнительно с другими критиками-современниками, как, например, Ф. М. Толстым, автором рецензии 1863 г. [20], или Н. Н. Страховым, опубликовавшим свою статью о «Что делать?» в 1865 г. [12].

Ещё один ответ на вопрос о нахождении путей к новой жизни А. М. Бухарев находит в сюжетной линии, связанной с Екатериной Васильевной Полозовой: «Романист настолько знает действительность, что начатки или залогов свежей, новой жизни видит в крайней опасности умереть не только от окружающей его нравственной тирании, но и от собственных обобщений и обманов» [5, 124]. Так, Катя Полозова увлеклась явно недостойным человеком только потому, что отец, стесняя её свободу и не обольщаясь, как дочь, относительно этого человека, не хотел принимать его в своём доме. Под влиянием Кирсанова отец снял свою опеку, предоставив дочери возможность самостоятельно разобраться в своих чувствах и увидеть в прямом свете подлинную сущность её идола. Критиком приведён пример благотворного развития самосознания как средства освобождения. Собственно, так и поступила Вера Павловна, понявшая, что полюбила другого и сама устроившая своё счастье.

Этот решительный поворот романного сюжета критик поясняет особо, так как, будучи христианином, обязан был бы осудить автора за изображение антихристианской, безнравственной ситуации, когда жена выходит замуж за другого при живом муже, а муж в конце романа женится на другой при живой жене. Осуждения не последовало, поскольку «применение этого общего правила или общей мысли без всякого внимания к особым условиям этого данного случая,

будет фальшиво; общее правило однако не потеряет своей истинности через фальшивое его применение». По А. М. Бухареву, Чернышевский психологически убедительно разрешает ситуацию: Лопухов идёт на самоубийство, освобождая место Кирсанову и тем самым, по правилам «разумного эгоизма», освобождает себя от необходимости продолжать жить с разлюбившей его женой и одновременно устраивая её счастье. Критик-христианин не принимает факта самоубийства, тем более что оно было мнимым — «не оправдываю» [5, 128]. Но симпатии его к произведению писателя довольно значительны, и он находит некий оправдательный момент: Екатерина Полозова, выходящая замуж за Лопухова-Американца сообщила об этом Вере Павловне в святую Пасху «с приветами и радостью воскресения» [5, 130].

Изображённые в романе семейные сцены находят у критика комментарии из Библии. «Апостол Павел, — напоминает он, — именно к брачному союзу приравнивает принятие направления иудейского, подзаконного, или благодатного, Христова». А. М. Бухарев, отделяя в романе «честное от недостойного», призывает к внимательному вчитыванию в текст, который «даёт повод к серьёзным думам» и, согласно мыслям Христа-Законодателя, выводит своих героев из осуждаемого церковью положения прелюбодеяний [5, 127—129].

Вдумчивый ценитель, А. М. Бухарев, взявшись за перо критика-публициста, не может обойти проблему мировоззрения писателя, бывшего одним из руководителей журнала, повсеместно осыпаемого бранью за материализм и безбожие. Характерно для построения его статьи, что он не начинает с этого важного и определяющего фактора, а приступает к его характеристике после осуществленного в христианском контексте анализа главных для себя идей «Что делать?».

В современной журналистике критик видит два основных направления. Первое «не держится Христа как единой всеобъемлющей и всевыясняющей истины». Подразумеваются в первую очередь, конечно, «Современник» и «Русское слово» конца 1850-х — начала 1860-х гг. Однако эти журналы «стойко любят истину», и уже по одному этому «не совсем ещё чужд им Тот, Кто есть сама истина <...> Но они чтут Его только как *неведомого*». Такое положение, по А. М. Бухареву, весьма возможно, и тут же в качестве подтверждения следует ссылка на Новый Завет: «(Деян. XVII, 23)». Здесь, в «Деяниях святых апостолов», говорилось, что Апостол Павел, осматривая святыни афинян, нашёл жертвенник с надписью: «Неведомому Богу» — «Сегодня, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» [4, 1187]. Свидетельством признания «Неведомого» и стал, по мнению А. М. Бухарева, роман «Что делать?», опубликованный в «Современнике».

Отношение журналов второго направления (подразумевались славянофильские издания «Русская беседа» и «День») к Христу «как-то двусмысленно»: они «благорасположены к христианству, но, по недостатку ли прямоты и честности перед истиной, или по несовершенству понимания христианства или по вниманию к незрелому ещё по этому предмету мнению публики не поднимают знамени Христова как знамени единой для всех и всего истины» [5, 130].

Русские религиозные философы XIX-XX вв.
о Николае Чернышевском и его романе «Что делать?»

Как видим, оценка такова, что демократическим изданиям критик отдает даже предпочтение, сближая «любовь к истине» с религиозными основами. В этой связи становится понятным истолкование критиком утопических страниц романа, которые просматриваются в изображениях частной семейной жизни и в жизни общественной.

Семейное устройство четы Лопуховых, живущих в разных комнатах со встречами в общей, «нейтральной» комнате, с тем чтобы супруги не могли опротиветь друг другу, «причудливо до забавного и смешного». «На деле оказалось, — остроумно замечает критик, — что Вере Павловне, выдумавшей такую диковинку, именно и опротивел её первый муж до совершенного расстройств их супружества». Однако критик далёк от глумливой издёвки по этому поводу, составившей основную задачу разбора романа в одной из рецензий 1863 г., в которой автор, не стесняясь в выражениях, писал о «безобразнейшем из произведений русской литературы», о его беспомощности «и по мысли, и по исполнению» [20, 551]. Однако если сосредоточить внимание не на внешности, а на самой сущности дела, утверждает А. М. Бухарев, то «насмешливо улыбаться тут не над чем». Вполне понятны намерения супругов сохранить свои «индивидуальные особенности по образу мыслей, по стремлениям и движениям сердечным», что ничуть не противоречит христианскому взгляду на брак. «Нейтральная» же комната — «особого рода». Она обеспечивает Лопуховым «глубокое и в высшей степени жизненное основание своего супружеского единения» и становится неким подобием «Божественного союза между единым Господом и единою Его Церковью — такого союза, в котором Господь Собой пожертвовал для своей церкви и Церковь живёт только Его духом, составляя живое благодатное Его тело. Это и пусть будет общей для обоих супругов комнатой, в которой они сходятся вместе, не позволяя личным особенностям своим выходить из общности и единства их супружеской жизни, сообщая устраивая свою жизнь и быт, сообщая вкушая радостные блага, горечи и страдания жизни». Герои не спаслись тремя комнатами, но впоследствии в новых своих отношениях они «сделались внимательнее и к своим особенностям, и к особенностям связанных с ними людей», и «тогда дело у них обоих пошло лучше» [5, 132—133]. Романские «три комнаты» символизируют, по убеждению критика, благодетельную возможность сохранения во «всякого рода общежитиях» индивидуальности каждого и поиска примирительных путей в случае возникающих недоразумений, «эта мысль очень и очень может быть пригодна ко многому у нас для устранения разных общественных неурядиц» [5, 135].

Аналогичную христианскую мораль критик извлекает из описания швейных мастерских, о которых упомянутый рецензент «Северной пчелы», упрекая автора в цинизме, писал как о заведениях, приспособленных «для вящего комфорта и обольщения модисток и гулящих девушек, не стесняя их несколько и предоставляя каждой зазывать в свою комнату возлюбленного» [20, 552]. А. М. Бухарев предлагает иное — глубже вникнуть в сущность мастерских и увидеть главное: намерение устроителей доставить нуждающимся честно заработать на хлеб, о чём неоднократно толковалось в статьях «Современника». «Приятно поражает», что хозяйка мастерской — достойная женщина и отношения её с работающими организованы «по-человечески», т. е.

через справедливое распределение прибыли и на основе «сестринского внимания одних к нужде и немощи других», что находит соответствие в евангельском призыве ко «всем труждающимся и обременённым» обрести нравственное успокоение «не покоем праздности, а спокойствием делания или работы с самим Господом». Приведя множество примеров из тогдашней жизни, свидетельствующих о всякого рода несправедливостях и беззакониях в отношениях хозяев и работников, критик заключает: чтение романа оставляет «унылую и безнадежную мысль, что рабочие общества или мастерские, вроде, например тех, какие изобрёл г. Чернышевский, остаются пока в области мечтаний» [5, 135—139].

К утопическим страницам романа отнесено также изображение «особенного человека» Рахметова, который в полном, хотя и безотчётном согласии с делом Христовым стремится «помочь простому народу», пытается расшевелить застоявшуюся жизнь, чтобы из болотистого места сделалась в свое время «нива плодородная». «Впрочем, такой человек, — по представлениям А. М. Бухарева, — ещё странствует для России за границей; подобное направление ещё не получило у нас права на гражданство, признанного общественным мнением» [5, 142].

Сны Веры Павловны, особенно последний, истолковываются как жажда человечества достичь «царство всеобъемлющей истины, мира, лучшего понимания и употребления всяких благ, лучшего понимания и отражения всяких зол». Неприемлема для критика-христианина лишь «бредовая», антихристианская, по сути, попытка сведения «богинь Древнего Востока и Греции на одну доску с "христианской невинностью"», «что за толк в этом вавилонском смешении?». Но общечеловеческая направленность к улучшению жизни близка критику. «Царица-работница и будущая царица наслаждения, каких видела во сне Вера Павловна, имеют же свой смысл». Любопытна перефразировка известного авторского призыва: «Будущее светло и прекрасно. Любите его, стремитесь к нему, работайте для него, приближайте его, переносите из него в настоящее, сколько можете перенести» [27, т. XI, 283—284]. Говоря о снувшемся Вере Павловне царстве «всеобъемлющей истины», А. М. Бухарев пишет, вставляя нецитируемый им романский призыв в свой религиозный контекст: «Надо всячески приближать к нашему времени и поколению это духовное царство — надо это делать всем, кому дороги благо человечества и своё, единение церковью в одной вселенской Церкви, торжество истины и правомыслия» [5, 143].

Утопизм романа, таким образом, объективно смыкался с элементами утопизма, характерными для учения Христа.

Особый разговор А. М. Бухарев ведёт о «любимой мысли г. Чернышевского, проводимой им сквозь весь роман. Это мысль о равноправности женщины с мужчиной». «Лопухов и Кирсанов, — пишет он, — слишком общо, зато искренно и твёрдо признали женщину равноправной на всё доброе, женщина живо отозвалась на это и сделалась силой, одушевляющей мужчину в деле истины и добра». Дадётся и евангельская параллель: «...нет женщины и мужчины; ибо все вы одно во Христе Иисусе» [5, 145, 146]. Развивая тему, А. М. Бухарев тонко подмечает, что «преобладающий во всём романе элемент есть именно

Русские религиозные философы XIX-XX вв.
о Николае Чернышевском и его романе «Что делать?»

женский, так что и самые идеи или начала жизни и мысли как будто невольно или сами собой олицетворяются в романе в образы женские. Романист, очевидно, убеждён или глубоким чутьём постиг, что переход современного человека и общества от худшего к лучшему может и должен совершаться во многом через женщину». И современным исследователем замечено: Чернышевский «возводил на пьедестал идеализированную женщину, Этот романтический культ был стержневым в его мировоззрении» [8, 227]. Но как лицо духовное, А. М. Бухарев-критик связывает нити своих размышлений не с Евой, «вождём греховности человеческой», а с Матерью Божией, «родившей и возрадившей для мира Спасителя мира», который «принял в единство Своего лица человеческую природу». Эту тайну благодати «Вера Павловна у г. Чернышевского ощутила, хоть только в сновидении» [5, 146—147].

Истолкование финала романа критик включает именно в этот оценочный контекст, оставляя в стороне здесь, как, впрочем, и во всей своей статье, биографические и политические намёки [17, 269—272.]. По А. М. Бухареву, «дама в трауре», близкая к «обнятию самой истины», грустна среди весёлой молодёжи, «этих молодых и радостных намёков на истину», но придёт и их время, и «будем терпеливо ждать, когда эта "дама в черном" явится уже в весёлом цветном наряде» [5, 147].

А. М. Бухарев понимал, насколько его трактовка романа расходилась с авторской системой взглядов, выразившейся в современниковских статьях Чернышевского и в самом «Что делать?». Но он искренне пытался, отмежёвываясь от хвалителей и ругателей романа, придать его идеям общечеловеческое значение через призму христианских ценностей.

В своей оценке «Что делать?» А. М. Бухарев исходит из мысли, что догматы истины Христовой своеобразно прорастают в романе Чернышевского, у которого «удивительное на это чутьё». Роман так построен, что «лучшее в нём есть почти только ещё намёк, предощущение истины, инстинктивное увлечение в пользу истины, в ущерб собственной теории романиста» [5, 146].

Критическую реплику по поводу высказывания А. М. Бухарева о «Что делать?» бросил полемизировавший в ту пору с «Современником» сотрудник «Русского слова» В. А. Зайцев (1865. № 4). Справедливо подчеркивая содержащуюся в этом выступлении бестактность, А. М. Бухарев, верный своей концепции поддержки светского творчества в аспекте Христова учения, писал: «Вообразите, говорит Зайцев своему читателю о вашем покорном слуге, юродствующий хвалит роман: Что делать? — Чернышевского, хвалит журналистику светскую. — Да, это очень удивительное и трудно вообразимое в нашей литературе дело — протянуть руку открыто и прямодушно всему лучшему, подходящему к живой истине, хотя бы то было и у людей совсем не дружеских с нами школ» [6, 70]. Философски обобщая в своем, христианском, смысле авторские изображения взаимоотношений Лопухова, Веры Павловны, Кирсанова и Екатерины Полозовой, он писал о романе: «Не могу не видеть в нём замечательного выражения русской мысли, неудержимо рвущейся к свету истины» [5, 497]. Эта оценка была энергично поддержана Н. А. Бердяевым,

уделившим Чернышевскому содержательные страницы в историческом исследовании русской идеи.

Характеристике романа предшествует у Н. А. Бердяева краткий очерк личности Чернышевского, его нравственного характера. «Такие люди, — пишет он, — составляют нравственный капитал, которым впоследствии будут пользоваться менее достойные люди. По личным нравственным качествам это был не только один из лучших русских людей, но и человек, близкий к святости», «он вынес каторгу героически, можно было бы даже сказать, что он перенёс своё мученичество с христианским смирением» [3, 522]. Словам Н. А. Бердяева созвучны высказывания другого крупного религиозного философа конца XIX в. В. С. Соловьёва, написавшего воспоминания об отношении к Чернышевскому в кругу своей семьи. Познакомившись с сибирскими письмами Чернышевского и изустными комментариями к ним академика А. Н. Пыпина, двоюродного брата автора «Что делать?», В. С. Соловьёв заключал: «Все сообщения печатные, письменные и устные, которые мне случилось иметь об отношении самого Чернышевского к постигшей его беде, согласно представляют его характер в наилучшем свете. Никакой позы, напряженности и трагичности; ничего мелкого и злобного; чрезвычайная простота и достоинство. <...> Нравственное качество его души было испытано великим испытанием и оказалось полновесным. Над развалинами беспощадно разбитого существования встает тихий, грустный и благородный образ мудрого и справедливого человека» [22, т. 1, 282].

Далее Н. А. Бердяев затрагивает тему, определившую основное содержание романа «Что делать?» — тему любви: «Любовь Чернышевского к жене, с которой он был разлучен, — одно из самых изумительных проявлений любви между мужчиной и женщиной, она еще выше любви Милля к своей жене, Льюиса к Дж. Элиот. Нужно читать письма Чернышевского с каторги к своей жене, чтобы вполне оценить нравственный характер Чернышевского и почти мистический характер его любви к жене» [3, 522]. Знаменитые упоминания характерны. Речь идет об английском философе и экономисте Джоне Стюарте Милле, авторе книги «Основания политической экономии», перевод которой с обширными комментариями был осуществлен Чернышевским в 1860—1861 гг., и Марии Анны Эванс, известной писательнице, публиковавшейся под псевдонимом Дж. Элиот двадцатидвухлетний брак с которой журналиста Д.-Г. Льюиса признавался образцом верной любви, прерванной лишь его смертью. Из писем Чернышевского к Ольге Сократовне Васильевой, ставшей его женой в 1853 г.: «Милая радость моя, благодарю тебя за то, что озарена тобою жизнь моя»; «С той минуты, как я первый раз увидел тебя, мой милый друг, не было в моей жизни ни одной минуты, я могу смело сказать тебе, которая прошла бы без мысли о тебе» [27, т. XIV, 500, 523].

Фрагмент статьи о романе Чернышевского начинается с перечисления черт, понижающих значение произведения в современную Н. А. Бердяеву эпоху: «"Что делать?" принадлежит к типу утопических романов. Художественных достоинств этот роман не имеет, он написан не талантливо. Социальная утопия, изложенная в сне Веры Павловны, довольно элементарная. Кооперативные швейные мастерские сейчас никого не могут испугать, не могут вызвать и энтузиазма» [3, 524].

Русские религиозные философы XIX-XX вв.
о Николае Чернышевском и его романе «Что делать?»

Н. А. Бердяев не был первым, кто сомневался в художественности романа. Впервые об этом заявил Н. С. Лесков сразу по опубликовании произведения в 1863 г., ссылаясь на слова самого Чернышевского из его предисловия к роману: «У меня нет ни тени художественного таланта» [27, т. XI, 11; 14, т. 10, 14]. «Но роман Чернышевского, — продолжает Н. А. Бердяев, — всё же очень замечателен и имел огромное значение. Это значение было, главным образом, моральное. Это была проповедь новой морали. Роман, признанный катехизисом нигилизма, был оклеветан представителями правого лагеря, начали кричать о его безнравственности те, кому это менее всего было к лицу. В действительности, мораль «Что делать?» очень высокая». И далее следует ссылка на А. М. Бухарева, признавшего роман «христианской по духу книгой» [3, 524].

Вся остальная часть характеристики произведения представляет собой развёрнутую аргументацию тезиса о его «высокой», «очень чистой и отрешённой» морали. Центральный пункт рассуждений Н. А. Бердяева составили близкие ему и вызвавшие «наибольшие нападения из правого, консервативного лагеря» представления о «свободной любви» и «ревности, основанной на дурном чувстве собственности». Имелись, конечно, в виду следующее рассуждение Рахметова в «Что делать?» о ревности: «В развитом человеке не следует быть ей. Это искаженное чувство, это фальшивое чувство, это гнусное чувство, это явление того порядка вещей, по которому я никому не даю носить моё белье, курить из моего мундштука; это следствие взгляда на человека, как на мою принадлежность, как на вещь» [27, т. XI, 221].

Понятие «свободной любви» в учении Н. А. Бердяева означало «проповедь искренности чувства и ценности любви как единственного оправдания отношений между мужчиной и женщиной». В этом смысле «Чернышевский восстает против всякого социального насилия над человеческими чувствами, он движется любовью к свободе, уважением к свободе и искренности чувства». В позиции романиста видится Н. А. Бердяеву отражение собственного жизненного опыта Чернышевского: «Единственная любовь к женщине, которую знал Чернышевский в своей жизни, была примером идеальной любви». Из «Что делать?» философ почерпал образцы беззаветного супружеского служения, основанного на глубоком чувстве любви, которое прошло серьёзные, полные драматизма испытания. Они зафиксированы письмами Чернышевского к Н. А. Некрасову в 1856 и 1857 гг., когда поэт выехал за границу на лечение, передав свои редакторские полномочия по «Современнику» Чернышевскому. В письме от 5 ноября 1856 г. читаем: «...Я сам по опыту знаю, что убеждения не составляют еще всего в жизни — потребности сердца существуют, и в жизни сердца истинное горе или истинная радость для каждого из нас. Это и я знаю по опыту, знаю лучше других. Убеждения занимают наш ум только тогда, когда отдыхает сердце от своего горя или радости. Скажу даже, что лично для меня личные мои дела имеют более значения, нежели все мировые вопросы — не от мировых вопросов люди топятя, стреляются, делаются пьяницами, — я испытал это и знаю, что поэзия сердца имеет такие же права, как и поэзия мысли, — лично для меня первая привлекательнее последней» [27, т. XIV, 322]. Переживания, которые здесь обозначены лишь в самых общих выражениях были связаны с одним из самых сильных и серьёзных увлечений жены Чернышевского полковником

Генерального штаба Иваном Федоровичем Савицким. Их знакомство относится к началу осени 1856 г., и выше цитированное ноябрьское письмо, его тон, настроение, нахлынувшая откровенность, лиризм, навеяны начавшимися волнениями, подлинная причина которых напрямую не высказана. Однако в конце письма Чернышевский всё же несколько приоткрывает тайну. Сообщая о времени, которое уходит на составление начавшейся публиковаться в «Современнике» биографии немецкого просветителя XVIII в. Г.-Э. Лессинга, отчего времени недостает на другие работы, Чернышевский пояснял: «...То есть, достало бы, если б я был спокоен; но когда бы Вы знали, что я пережил в последние полутора месяца, Вы подивились бы, что я мог написать хотя одну строку в это время. Скажу только, что чем больше живу на свете, тем больше убеждаюсь, что люди, правда, безрассудны, делают вздор, глупости, — но всё-таки в них больше хорошего, нежели дурного. В успокоение Вам скажу, что неприятности эти имели источником не литературу и касались только лично меня, никого больше. <...>А человек всё-таки хорош и благороден, всё-таки нельзя не уважать и не любить людей, по крайней мере, многих людей. Однако оставлю эту тему, Вам нужно знать не мои рыцарские подвиги, а дела "Совр<еменника>"» [27., т. XIV, 327].

Ведущая мысль автора письма — благородство человека. Оно проявлено всеми участниками случившегося. Характеризуя отношения О. С. Чернышевской к Савицкому, Н. М. Чернышевская приводит следующие слова Ек. Н. Пыпиной: Савицкий «умолял её оставить Николая Гавриловича и бежать с ним. Когда она сказала об этом Чернышевскому, он ответил: "Ты совершенно свободна в своем выборе. Я никогда не буду оказывать на тебя давления в этом вопросе. Поступай так, как сама хочешь". "И вот когда он так сказал мне, я почувствовала, что не могу бросить его. И осталась с ним", — рассказывала Ольга Сократовна». Нужно отдать должное жене Чернышевского, открывшей мужу свои чувства к Савицкому. «...Ее правдивая и честная натура, — писала Н. М. Чернышевская, — не могла примириться с ложью и обманом — обычными спутниками супружеской измены. Привыкшая ничего не утаивать от мужа, она не скрыла от него и этой своей привязанности»[26, 17]. Со своей стороны Чернышевский предоставил жене право свободного выбора. Нужно полагать, имело место и его объяснение с Савицким. Спокойное, «рыцарское» (слово самого Чернышевского) разрешение конфликта вполне могло вызвать заключительную фразу из цитированного выше письма о благородстве и уважении.

Несомненным отзвуком пережитой драмы навеяны слова Чернышевского в сцене признания Веры Павловны Лопухову из романа «Что делать?». «О, как жаль, что немногие, очень немногие мужья могут знать это чувство, — пишет Чернышевский по поводу признания Веры Павловны Лопухову в любви к Кирсанову. — Это великая заслуга в муже; эта великая награда покупается только высоким нравственным достоинством; и кто заслужил её, тот вправе считать себя человеком безукоризненного благородства, тот смело может надеяться, что совесть его чиста и всегда будет чиста, что мужество никогда ни в чём не изменит ему, что во всех испытаниях, всяких, каких бы то ни было, он останется спокоен и твёрд, что судьба почти не властна над миром его души, что с той поры, как он заслужил эту великую честь, до последней минуты жизни, каким бы ударам ни

Русские религиозные философы XIX-XX вв.
о Николае Чернышевском и его романе «Что делать?»

подвергался он, он будет счастлив сознанием своего человеческого достоинства» [27, т. XI, 176].

Суждения Н. А. Бердяева о преодолении ревности, о недопустимости насилия в области чувств коренились в знании многих фактов биографии Чернышевского, преломившихся в беллетристическом воплощении.

Показательна опора Бердяева именно на Чернышевского в полемике с современными философами, изучавшими сердечные стороны человеческих отношений. Тема свободы любви у Чернышевского, по убеждению Бердяева, «ничего общего не имела с темой "оправдания плоти", которая у нас играла роль не у нигилистов и революционеров, а в утонченных и эстетизирующих течениях начала XX в. "Плоть" очень мало интересовала Чернышевского, она интересовала впоследствии Мережковского, его же интересовала свобода и правдивость» [3, 525]. Мережковский, философ, писатель и литературный критик в основу «нового религиозного сознания», в противоположность Бердяеву, включал идею «священности плоти». «Таинство брака, — писал он, — есть, по преимуществу, и, прежде всего, таинство плоти, тут не от духа к плоти, а наоборот — от плоти к духу устремляется святость» [15, 330].

«Повторяю, — убеждённо пишет Н. А. Бердяев, — мораль романа «Что делать?» высокая, и она характерна для русского сознания. Русская мораль в отношении к полу и любви очень отличается от морали западной. Мы всегда были в этом отношении свободнее западных людей, и мы думали, что вопрос о любви между мужчиной и женщиной есть вопрос личности и не касается общества. Если французу сказать о свободе любви, то он представляет себе прежде всего половые отношения. Русские же, менее чувственные по природе, представляют себе совсем иное — ценность чувства, не зависящего от социального закона, свободу и правдивость. Серьёзную и глубокую связь между мужчиной и женщиной, основанную на подлинной любви, интеллигентные русские считают подлинным браком, хотя бы он не был освящён церковным и государственным законом. И, наоборот, связь, освящённую церковным законом, при отсутствии любви, при насилиях родителей и денежных расчетах, считают безнравственной, она может быть прикрытым развратом. Русские менее законники, чем западные люди, для них содержание важнее формы. Поэтому свобода любви в глубоком и чистом смысле слова есть русский догмат, догмат русской интеллигенции, он входит в русскую идею, как входит отрицание смертной казни. Тут мы не сговоримся с западноевропейскими людьми, закованными в законническую цивилизацию, особенно не сговоримся с официальными католиками, превратившими христианство в религию закона» [3, 525]. «Для нас важнее человек, для них важнее общество и цивилизация», — утверждал философ, включая определённые стороны этического наследия Чернышевского в рамки своей концепции человека и любви, изложенной в работах «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949).

А. М. Бухарев и Н. А. Бердяев, по своему мировоззрению стоявшие далеко от взглядов Чернышевского, находили возможность объективно оценить его

значение как автора некогда на шумевшего романа, глубоко нравственного в своей основе и на этой линии получающего некоторые точки соприкосновения с проповедуемыми христианской религией общечеловеческими моральными ценностями. Оба философа ценили в романе и в его авторе, говоря словами А. М. Бухарева, «замечательное выражение русской мысли» [5, 497], оба убеждены, что, словами Н. А. Бердяева об авторе «Что делать?», «глубина его нравственной природы внушала ему очень верные и чистые жизненные оценки. В нём была большая человечность, он боролся за освобождение человека. Он боролся за человека против власти общества над человеческими чувствами» [3, 525].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): pro et contra / изд. подг. Б.Ф.Егоров, Н.В. Серебрянников, А.П. Дмитриев. СПб., 1997.
2. *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч.: В XIII т. М.;Л., 1953—1959.
3. *Бердяев Н. А.* Русская идея. М., 1998.
4. Библия. М.: Российское Библейское Общество, 2002.
5. *Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев)*. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1991. С. 115—148 (Серия «Русские духовные писатели»). Цитируем по изданию 1991 г. с исправлениями по тексту 1865 г.: <Бухарев А. М.> О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. Сборник разных статей А. Бухарева. М., 1865. С. 452—498.
6. *Бухарев А. М.* Моя апология. По поводу критических отзывов о книге: О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1866.
7. *Гоголь Н. В.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1959.
8. *Егоров Б. Ф.* Российские утопии: Исторический путеводитель. СПб., 2007.
9. *Ермичев А. А.* Бердяев Николай Александрович // Русская философия: Словарь Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995.
10. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. М., 1991.
11. *Козырев А. П.* Бухарев Александр Матвеевич (архимандрит Феодор) // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995.
12. *Косица Н.* < *Страхов Н. Н.* > Счастливые люди // Библиотека для чтения. 1865. № 4.
13. *Лебедев А. А.* Разумные эгоисты Чернышевского. Философский очерк. М., 1973.
14. *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1956—1958.
15. *Мережковский Д. Л.* Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.
16. *Наумова Н. Н.* Роман Н. Г. Чернышевского «Что делать?». 2-е изд., доп. Л., 1978.
17. *Пинаев М. Т.* Роман Н. Г. Чернышевского «Что делать?»: Комментарий. 2-е изд., доп. и испр. М., 1988.
18. *Писарев Д. И.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1955—1956.
19. *Плеханов Г. В.* Избр. философ. поизв.: В 5 т. М., 1956—1958.
20. *Ростислав < Толстой Ф. М. >* Лжемудрость героев Чернышевского // Северная пчела. 1863. 27 мая. № 138.

Русские религиозные философы XIX-XX вв.
о Николае Чернышевском и его романе «Что делать?»

21. Скафтымов А. П. Комментарий к журнальной редакции «Что делать?» // *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: в 16 т. М., 1939—1953. Т. XI. С. 706—710.
22. Соловьев Влад. Из литературных воспоминаний. Н. Г. Чернышевский // *Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 3 т. / Под ред. Э. Л. Радлова.* СПб., 1908—1909.
23. Серебренников Н.В. А.М. Бухарев о проблеме возрождения «Мертвых душ» в творчестве Гоголя и Достоевского. Автореф. дис...канд. филол. наук. Новгород, 1996.
24. Тмарченко Г. Е. Романы Н. Г. Чернышевского. Саратов, 1954. С. 134—144.
25. Фет А. А. Соч. и письма: В 20 т. СПб., 2006. Т. 3.
26. *Чернышевская Н. М.* Семья Н. Г. Чернышевского. Саратов, 1980.
27. *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 16 т. М., 1939—1953.

Демченко Адольф Андреевич доктор филологических наук, проф., зав.каф. литературы и методики ее преподавания Института филологии и журналистики Саратовского государственного университета им. Н.Г.Чернышевского

+7 903 328 54 62

adema4@yandex.ru

A.II. コシェリョーフと近代技術

—スラヴ主義の政治思想と共生空間—

大矢 温

はじめに

本論では Александр Иванович Кочелёв を分析の対象にする。彼はホミャコフやキレーエフスキー兄弟、コンスタンチン・アクサーコフなどとならんで古典的スラヴ派に属する人物として有名だが、あまり研究は進んでいないのが現状である¹。以下、本論において、このコシェリョーフの思想を、1850年代のロシアという時代を背景に、彼の技術論と彼が描く共生空間像を手掛かりに分析し、政治思想史の系譜の中に位置づけてみたい。

ただし、ここで「スラヴ派」、あるいは「スラヴ主義」といっても、そもそも「スラヴ主義」自体、政治理論としては西欧派に対抗してロシアの特殊性を主張した、という以上に明確な定義を欠いた用語である。実際の論争において、おおまかに西欧派とスラヴ派を分ける区分として、西欧派が直に全人類的理性に到達できると考えたのに対して、スラヴ派は各民族を通して諸民族の総体としての全人類的理性に到達すべきだと考えた、と指摘することはできようが、これも「スラヴ主義」の定義としては例外を含んだものであり、それによってスラヴ主義者のメンバーを確定することは容易ではない。たとえば保守主義者のパゴーチンがゲルツェンによれば論争において彼に敵対したスラヴ派だが²、スラヴ派と西欧派双方を「ニコライ体制に反対した」として「理想主義者—リベラル」と政治思想的に性格付けしようとする場合³、彼はスラヴ主義者からはずれる。他方、ロシアの特殊性を主張しながらも、チュッチェフのようにスラヴ派とされない人物もいる⁴。

多くの研究者は論争において「スラヴ派」と呼ばれた人々に共通する思想として「スラヴ主義」があると仮定し、さらにこの「スラヴ主義」を信奉する人々を「スラヴ主義者」と仮に定義しながら分析を進めているが⁵、時代や場面に応じて、この「スラヴ派」と呼ばれたメンバーも、彼らの思想もその内容が異なるということが「スラヴ主義」を一般的に定義することを一層難しくしてきた⁶。

さらにまた、政治思想史の系譜の中で、上述のように西欧派と共にスラヴ派も「理想主義者—リベラル」としてリベラルの一派と考える見方もある。しかし一口に「リベラル」といっても幅が広い。仮にスラヴ派を「リベラル」の一種として考えるにしろ、彼らがいかなるリベラリズムを奉じているのか、思想の中身を問う必要がある⁷。19世紀ロシアという文脈からすれば、チチャーリンらの「ロシア・リベラル」⁸との区別も必要であろう。

1. 「スラヴ主義者」以前の A. И. コシェリョーフ

コシェリョーフの生涯については不明な点が多い。彼の伝記としては、彼の死後、妻の要請によってコリュパノフが残したものがあるのだが⁹、これも彼の死によって第2巻、1856年の記述までで中断している。伝記的な資料としては1882年までを記述した彼の『メモ Записки』がほとんど唯一の資料だが¹⁰、後年になってからの回想、という性格上、不正確な記述が目立つ。ここではそのような事情を考慮しつつ、主に彼の『メモ』を中心に彼の生涯を振り返ることにしよう。

A. コシェリョーフの父、イヴァン・ロジオノヴィッチ・コシェリョーフは英国オックスフォード大学で学んだ後、首都ペテルブルクでポチョムキン公の手引きによって出世した18世紀ロシアの外国通で啓蒙的教養を備えた地主貴族であった。同じく啓蒙主義者だったエカテリーナ二世にも気に入られるが、これが逆にポチョムキンの嫉妬を呼び、左遷されたという。その後、モスクワに戻るのはパーヴェル帝の時代、公職を退いた後であった。その後、本論で対象にする A.И. コシェリョーフが亡命フランス人を両親に持つ母、ダリア・デジャルダンと父イヴァンとの間に生まれるのは、1806年、場所はモスクワの 1-й Мещанская ул.に今も残る父の家でのことである。キレーエフスキー兄弟が「同じ通りに¹¹」住んでいたこと、そしてキレーエフスキーの親戚の B.Ф. オドエフスキーと幼年時代から親しかったことがその後のスラヴ派サークルとのかかわりの中で大きな意味を持つと思われる。この少年コシェリョーフ、14歳の時から父親の啓蒙的な教育方針を反映して、モスクワ大学入学に備えて家庭教師に付く。その時、彼に政治学を教えたフリチアン・アウグスト・シュリョーツェルは、И. キレーエフスキーにも家庭教師をしていたため、キレーエフスキー（以下、特に断りのない場合にはイヴァン）とコシェリョーフは二人でともに政治学の参考書として J. ロックを読んだという¹²。ニコライ一世の抑圧的な治世下でこの英国古典自由主義者の著作が二人の少年に大きな影響を与えたことは想像に難しくなく、実際、コシェリョーフはこの時代のキレーエフスキーを「ロック主義者」と呼んでいる¹³。

準備の甲斐あって1822年モスクワ大学文学部に入学する。ただし、気に入らない科目には出席しなかったため、成績は思わしくなく、一時は卒業が危ぶまれるほどだったという。が、ともかくも卒業試験には合格し、1824年に無事、モスクワ大学を卒業している。卒業後は、外務院（1832年までの外務省の旧称）古文書課に就職し外務院古文書館で働くことになる¹⁴。職場ではキレーエフスキー、ヴェネヴィーチノフ兄弟、チトフ、シェヴィリョーフ、メリグノフ、メッシェルスキー公、トルベツコイ公などが同僚であった。やがてこの「古文書館の若者たち」は「愛智会」というサークルを結成し、シェリングを中心としたドイツ哲学を研究することになるのだが、この「愛智会」の活動は長く続かなかった。デカブリスト事件の廉を恐れて26年に自主解散してしまったからだ。

その後、おそらくは事件とその処罰による欠員の補充人事なのであろう、1826年にペテルブルクに転勤となる。そこでの仕事は、皇帝のために主に英語の新聞や雑誌のスクラップを作ることであった。コシェリョーフにとって幸運だったのは、ほどなく B.Ф. オドエフス

キー、Д.В. ヴェネヴィーチノフ、チトフらのモスクワの友人たちが相次いでペテルブルクに転勤してきたことだ。以前のサークルが復活し、そこでコシェリョーフは当時ペテルブルクに住んでいた A.C. ホミャコフと知り合うことになる。とはいえ、仕事は退屈で、上司のネッセリローデともうまくいかなかった。そんなコシェリョーフが足しげく通ったのは、プーシキンやジュコフスキーもその常連だった K.A. カラムジナ夫人のサロンで、そこでホミャコフとともに文学や哲学を論じることに救いを見出していたのだ¹⁵。

1831年夏にロシアでコレラが流行すると、ペテルブルクの生活に辟易していたコシェリョーフはこれを口実に外国旅行に出かける。この旅行によってコシェリョーフは、ドイツではゲーテなどの有名人と会見、イギリスでは選挙法の改正を目の当たりにするなど、貴重な体験をしたのだ。特にベルリン大学において法学や哲学の講義を聴講したことや、ジュネーヴでアダム・スミス学派経済学者のペリグリノ・ロッシの講義を受けたことがその後の彼の思想に大きな影響を与えた、と彼自身回想している。帰国後、1833年にすでに2回の休暇の権利を使ってしまい、彼にとって魅力のなくなった外務省を退職し、モスクワ県庁に就職する。この転職について彼は、外務省に魅力がなかったのと、モスクワ県知事将軍 Д.В. ゴリーツィン公の勧めがあったからだ¹⁶と回想している。

モスクワへの転職は彼の人生における一つの転機となった。この転職によって、彼の生活は単にペテルブルクからモスクワに移動したのみならず、官僚の生活から地主貴族の生活へと、生活全般が変化したからだ。モスクワに移ってほどなくして、コシェリョーフは結婚し、さらに職場の同僚の Д.Д. ドルゴルーキー公が領地の経営に行き詰まっているのを知ると彼の不採算領地を購入し1835年には県庁を退職して本格的に領地経営に取り組むようになる。領地と家族を持ちリャザンの地主となったコシェリョーフは退職の翌年、1836年にはリャザン県サボジョークの貴族会の議長 *предводитель дворянства*¹⁷に選出されている。彼の所領は9000デシャチナの土地に3000デシャチナの森が付属しており、そこには台帳上3千500人の男子農奴が登録されていた。ただしそこでは、領主用の土地が少なかったために農業収入は少なく、建材用の森も盗伐が横行していた。したがって主な収入は醸造所で、これだけで年間10万ルーブルの収入があった。さらに38年から酒税請負人(48年まで)の権利を獲得し、酒造関係の収入を確実なものにした¹⁸。

それ以後、夏は領地、冬はモスクワで討論¹⁹、暇があったら外国旅行、という典型的なモスクワの地主貴族の生活に入る。このような生活が後年、農奴制改革やゼムストヴォ運動に関心を持つようになる下地となったことは想像に難くない。また、コシェリョーフの議論の中心が実務的で現実的な問題であることと、この領主経営の経験が結びついていることも論を俟たないであろう。

さて、30年代末のこの時期は、モスクワのサロンでの論争において、ホミャコフが説くスラヴ主義が次第に同調者を増やし「スラヴ派」と呼ばれるグループが形成されていた時期に重なる。キレーエフスキーが「ホミャコフに答える」で「最初にスラヴ主義者としての自己を表明した」といわれるのが1839年のことなので²⁰、ほぼこのころにホミャコ

ーフ、キレーエフスキー、コンスタンチン・アクサーコフといった「古典的スラヴ派」のグループが形成されたと考えられる。コシエリョーフ自身もまた、このグループに属していた。すでにホミャコフとの付き合いが長いコシエリョーフにとって、彼の説くスラヴ主義は違和感なく受け入れられたのだったと思われるし、キレーエフスキーとは幼年時代からの友人であった。「スラヴ派」というグループが形成された初期からそのメンバーとして共に行動した、という意味でコシエリョーフは「古典的スラヴ派」の一人なのである。

2. ロンドン万国博覧会

1847年に「強制より自発」²¹を著して農奴制労働に対する自由労働の利を説く一方、具体的な改革案として土地付きの農奴解放案を内務大臣に提出するなど、早くから農奴解放論者として知られ、また、61年の農奴制改革以降はゼムストヴォ運動の活動家として知られるコシエリョーフではあるが、ここでは彼の技術論に焦点を絞って彼の思想を分析したい。

1844年から45年にかけての冬に当時ネクラソフが編集していた『祖国雑記』のメンバーが『ペテルブルク文集』という西欧派の文集を出版しようとしているのを知って、それに対抗しようとスラヴ派が46年と47年に2号だけ発行したのが『モスクワ文集』である²²。実はそれまでスラヴ派はパゴージンの『モスクワ人』に発表の場を持っていたのだが、必ずしもパゴージンの編集方針に満足していたわけではなかった。他方、パゴージンも雑誌の不振に悩まされていた。そのような事情があって、キレーエフスキーとパゴージンとの間で雑誌買収の交渉が進み、45年の第1号からキレーエフスキーが編集することになったのだが、彼はその年の3号を最後に、それ以後『モスクワ人』の編集から手を引いてしまう。パゴージンとの交渉で『モスクワ人』の編集権を買い取ったキレーエフスキーではあったが、パゴージンは公式な出版者、つまり責任者として残り、それゆえ、「政府的な」干渉を行ったのがその原因と思われる²³。このような事情もあって、この46年、47年の『モスクワ文集』はパゴージンの『モスクワ人』にあきたらないスラヴ派の論壇として計画されたのだった。一方、この『モスクワ文集』を引き継ぐ形で計画されたのが52年の『モスクワ文集』である。出資者はコシエリョーフで、編集を任されたのはII.アクサーコフであった。

52年の『モスクワ文集』の内容は、キレーエフスキーの哲学論文「ヨーロッパの啓蒙とロシアの啓蒙との関係について」、K. アクサーコフの「スラヴ人一般、特にロシア人の古代の生活様式について」、ホミャコフやII.アクサーコフの詩、II. キレーエフスキーが収集したロシア民謡など、スラヴ派的な色彩に満ちたものであった。ところが、ここでコシエリョーフが寄稿したのは、「ロシアの農民の英国万国博覧会への渡航」²⁴と題するロンドン万博の見聞録であった。他の民族色に満ちた記事のなかにあつてコシエリョーフの万国博覧会の記事はいかにも場違いな印象を与える。とはいえ彼自身、同じ52年にこの記事を抜き刷りして単行本発行しているので²⁵、かなり確信をもってこの記事を発表していると思われる。実際この後も、62年の第2回ロンドン万博、78年のパリ万博に出かけているので

26、この時期、コシェリョーフの主要な関心が万国博覧会、なかんずくそこに出席された先端技術にあったと考えるのが自然である²⁷。

そもそもコシェリョーフは「イギリスの農業、農業機械の研究」を目的にロンドンに向かったのであった²⁸。渡航動機からしてスラヴ派というよりは西欧派的で、したがってその記事も他のスラヴ派色が強い記事の中で毛色の違いを感じさせるコシェリョーフの記事ではあるが、領地の農業を経営し県の農業委員も務める彼自身としては農業の近代化は当然の関心事だったのかも知れない。

52年の『モスクワ文集』において他の寄稿者たちがスラヴの問題について記事を書いているのに対して、コシェリョーフはひたすら近代技術についてこの記事を書いている。前年に開通したばかりの鉄道でモスクワを立ち、翌日の朝には「もう」ペテルブルクに到着し、鉄道旅行の便利さをすでにロシア国内にいるうちから体験したコシェリョーフは、鉄道網の発達したドイツ国内でさらに近代化がもたらす恩恵を思い知るのだった。長いトンネル、正確な運行、鉄道の利便性を支える税関検査の簡略化などの社会システムなど²⁹、ロンドンに着く前からすでにコシェリョーフはヨーロッパの近代社会の肯定的側面を、身を以て感じたのだった。

さて、実際のロンドン万博の会場で、コシェリョーフはヨーロッパの近代技術に圧倒される。メイン会場の水晶宮の「広さ、美しさ、多様性」は彼を「打ちのめし」、彼は「その場に釘付けになった」のであった³⁰。

実際彼の記事は驚きに満ちている。特に農業機械について、彼はカタログを集め、農場での実地デモンストレーションにも参加して最新の農業機械について研究している。博覧会でメダルを受賞したグセフの刈り取り機や彼自身がその農場実地デモンストレーションに参加したギャレットの刈り取り機など、特に彼の興味を引いたものについては、おそらくはカタログからの転載であろう、絵入りで紹介している³¹。

また、各国別の展示コーナーでは、それぞれの国の最新技術や機械を比較研究し、読者に紹介している。特にコシェリョーフの興味を引いたのは、ドイツ製品のコストパフォーマンスだった。彼はここで安くて良質なドイツ製品に驚嘆しながらも、その原因を自由貿易による競争の結果だと分析している³²。上述のように蒸気機関の導入によって飛躍的に発達したイギリスの生産力にも圧倒されるが、彼はロシアの農業機械への蒸気機関の導入には「時期尚早」と分析している³³。

農業に関してロシアと諸条件が似ているアメリカについても彼は英国同様に興味を示すのだが、展示数が少なかったため大きな成果を得ることができなかった。しかしこれを以て彼のアメリカへの興味が失われたわけではなかった。彼は「この地を訪問したいと強く願」ったのであった³⁴。

「精神」「魂」「哲学」あるいは「民族」といったスラヴ派の常套句を全く使わない、西欧への興味と技術論に終始したコシェリョーフの記事だが、この記事の後半部分は結局発表されることはなかった。この後、「植民地部門」の見学記が『モスクワ文集』の第2号に続

く予定だったのだが掲載予定の『モスクワ文集』は1号だけで廃刊になったからだ。おそらくはキレーエフスキーの論文が問題になり禁止されたといわれている³⁵。そのみならず、ホミャコフ、キレーエフスキー、アクサーコフ兄弟、そしてチェルカッスキーと主要な寄稿者は通常検閲の上に検閲総局の事前検閲を義務づけられ、警察の監視下におかれることとなった³⁶。スラヴ派にとっては事実上の執筆活動の禁止であった。

3. 鉄道論

以上のような理由で、ニコライ治世末期に窒息状態におかれていたスラヴ派だったが、新帝アレクサンドル二世の元の新しい空気の中で再び雑誌出版の可能性を模索するようになる。特に西欧派と目されるカトコフが異例の早さで『ロシア報知』の出版許可を取ったことが大きかった。スラヴ派による新たな雑誌は『ロシアの談話』と名付けられ、1856年4月に検閲を通すことができた。資金面については、今回もコシエリョーフが中心となって、他のメンバーとの共同出資となった。編集はコシエリョーフとT.II. フィリッポフに委ねられた³⁷。

創刊号の巻頭言において、この雑誌の目的として「ロシア精神」によって我が国に根付いた「ゼムリャー」、「ミール的共同体」、「家族」、そして「正教」、つまり「我ら特有の道徳的原理」によって「西欧の虚偽」による命題や結論を再検討し、それによって「啓蒙された人類の」「先頭を目指す」ことが謳われている³⁸。内容的にもホミャコフやII.アクサーコフの詩が巻頭言に続き、それにギリフェルデンクやサマーリンの歴史論文を載せた「学問」欄、さらにそれに、C. アクサーコフの『家族の記録』やチチェーリンの農村共同体論に対する「批評」、そしてチェルカッスキーのヨーロッパ情勢の解説など、沈黙を強いられたスラヴ派にとっての「暗黒の時代」の鬱憤が一気に吹き出した感を禁じ得ない内容となっていた。

他方、このようなスラヴ派的な記事に混ざって、コシエリョーフはまたしても毛色の違う論文を寄稿している。それは「批評」欄に掲載された「ロシアにおける鉄道建設に関する考察」³⁹、および「ダウガピルスからクールスク県への鉄道建設の利益について」⁴⁰という2編の論文である。これは、同年第2号の『現代人』に掲載されたロシアの鉄道網整備に関する同名の論文⁴¹、および『交通総局雑誌』1856年第1号に掲載された同名の論文を批判したものだだった。

『現代人』の論文の著者はD.H. ジュラフスキーという人物だった。彼はおそらくはリガーダウガピルス間の鉄道建設計画（着工は1858年）に触発されたのであろう、この論文においてアメリカ合衆国の例を引きながらロシアにおける鉄道建設の効用を説いたのだった。この論文において彼は鉄道によってアメリカ合衆国が近年急速に発達していることを指摘しながら、同様に広大な国土を持つロシアにおいても同様の効用が期待できるのみならず、各州がまちまちに鉄道を建設したアメリカに対してロシアにおいては政府が統一的に鉄道建設をする結果、より大きな効用が見込める⁴²、そして気象条件に関しても、冬の間、

一般道が使用不能になるロシアにおいては、通年使用が可能な鉄道の効用はアメリカより大きい⁴³、と説いたのだ。さらにロシアにおける鉄道建設の必要性に関して彼は、資源や産業が多様で分業化されているロシアにおいて国内交通の整備が必要であると同時に、国外輸出のためにも港までの運輸路の整備が必要であると説く⁴⁴。

このような産業面での鉄道の効用に加え、ジュラフスキーは軍事面、行政面での鉄道の効用についても自論を展開する。ロシアはアメリカより「国境を守るために多数の陸軍を維持しなければならない」四方を海に囲まれているので軍隊を迅速に移動する必要がある、したがって鉄道は軍事面でもアメリカにおけるより大きな効用をロシアにもたらすのだ⁴⁵。行政面においても、鉄道によって命令や監視が効率的に行えるようになるため、分権化されているアメリカより中央集権化されているロシアにおいては、より大きな効用をもたらす。「鉄道は政府の用具になる」⁴⁶。

このようにロシアにおける鉄道の必要性、効用を説いた後、ジュラフスキーはロシアにおける将来の鉄道網の見取り図へと議論を展開する。ここでジュラフスキーが鉄道網の中心に選んだのがオルロフ県であった⁴⁷。オルロフ県は北にモスクワ、南に黒海、東にヴォルガ河、ドン河、さらにはカスピ海を控え、東にはダウガピルスを経てリガ、さらにはバルト海へと通じる「十分中心的な位置」にあるからである⁴⁸。

このように議論を展開したうえで彼は、ロシアにおいてこのような鉄道網が整備された暁には、ヨーロッパ市場を巡る穀物輸出においてロシアはアメリカを凌駕することができる、と結論付けたのであった⁴⁹。この結論からもジュラフスキーの主要な関心がヨーロッパ市場にあることがうかがえる。バルト海に続くこの鉄道に接続する形でロシアの鉄道を整備して中央ロシアの農産物をヨーロッパに輸出すること、これこそが彼の目的なのだ。『交通総局雑誌』の論文も題名が示す通り、「ダウガピルスからクールスク県への鉄道建設の利益について」論じたものであろう⁵⁰。

これらの論文に対してコシェリョーフが著したのが上述の『ロシアの談話』に発表した2編の論文であった。『現代人』のジュラフスキー論文に向けられた最初の論文でコシェリョーフは、「最近の25年間を記念する最も重要でその結果に関して最も大きな発明は、もちろんのこと鉄道建設である」として鉄道の重要性を認め⁵¹、北アメリカの例を引きながらロシアにとって鉄道は不可欠だと主張するジュラフスキーに賛同しながらも、ロシアの現状、鉄道建設の目的、オルロフ県を中心とした鉄道網計画、といった点について一連の批判を展開している。

この批判論文においてコシェリョーフはまず、ロシアの後進性の原因を輸送路の不備に帰すジュラフスキーに賛同して、「人工の道」が少なく、「自然の道」も一年の大半、通行に支障をきたしているロシアにおいて「農業、手工業、工業も商業も子供の状態だ」と鉄道建設の必要性を認め、また、軍事面についても鉄道の効用を認める⁵²。

とはいえ、コシェリョーフにとって軍事目的はあくまでも二次的な意義しか持たない。コシェリョーフにとって鉄道建設の主要な目的は産業面にあった。軍事的要求のみから作ら

れた鉄道はしばしば「実際の需要」に反するのだ⁵³。このような見地から彼は「戦争は一時的だが国家と人民は常に活動している」として、戦略的な見地から鉄道敷設計画を立案しようとする『現代人』を批判するのだった⁵⁴。

また、鉄道網の中心についても、『現代人』のジュラフスキーが主に農産物の輸出の便からオルロフ県を中心とした鉄道網を提案しているのに対して、コシエリョーフは農業のみならずモスクワを中心としたロシアの工業の重要性を指摘して、鉄道の中心はモスクワであるべきだと主張する⁵⁵。

『現代人』に対するコシエリョーフの批判はこのような技術的な問題にとどまらない。彼は鉄道の中心としてどの地点を「選ぶ」か、つまりどこに鉄道の中心を建設するか、を問題にする『現代人』に対して、いかに既存の産業の中心とその他の中心を結ぶかが重要だと主張する⁵⁶。『現代人』の計画的開発に対して現状を重視する立場である。

このようなコシエリョーフの鉄道論は『現代人』のジュラフスキーからの再反論を呼ぶこととなった⁵⁷。さらにこれにコシエリョーフが応えたのが1856年の『ロシアの談話』第3号に発表された同名の論文「ふたたびロシアにおける鉄道建設に関する考察」⁵⁸である。

この論文も前出の批評論文「ロシアにおける鉄道建設に関する考察」の内容を踏襲したものとなっている。鉄道網の中心を建設する問題についても、それを「探しまわったり、建設したりする必要はない。それはわが国にはすでに存在するのだ」として「人工的な中心」を建設する必要性を否定し、「自然な中心」を鉄道で結びことがより肝要であると主張する⁵⁹。鉄道網が発達したイギリスにおいても、鉄道網の中心をそこに作ったからロンドンが栄えたのではなく、すでに繁栄していたロンドンを中心にして鉄道網が発展したのである⁶⁰。したがってロシアにおいても鉄道網の中心は、現在すでに交通の中心であるモスクワでなければならないのだ⁶¹。彼は他にも中心になれそうな都市はあるが、ロシア史はモスクワが中心だった、としてこの歴史を覆すことはできない、と再論し、あくまでもモスクワを中心に鉄道網を整備すべきだと論じたのであった。現存の中心を無視した人為的な鉄道建設は「正しく、現存するものを根絶やしにし、不正なものを作る」⁶²のだ。他方、「現存するものに対する尊敬に将来の強さの基礎がある」⁶³のである。

また、『現代人』のジュラフスキーが輸出を視野に入れた農産物の輸出を鉄道建設の目的にしている点についても、コシエリョーフは批判する。コシエリョーフにとって、ロシアは農業国であると同時に、工業国でもあるのだ。「我が国の軽工業は、いまだあまりにも未発達だ」とし、ロシアは工業製品の輸出国ではない、とするジュラフスキーに対しては、国内産業が関税の引き下げにもかかわらず発展しており、それにとまって工業製品の輸入量が減少していることを指摘して反論している⁶⁴。コシエリョーフにとってロシアの工業の発達を妨げているのは鉄道網が整備されていないことなのだ。したがって彼にとって、鉄道建設の目的は農産物のみではなく、工業製品の輸送でもなければならないのである⁶⁵。とはいえモスクワ周辺の工業のみが鉄道建設の目的ではない。確かにモスクワはロシアの心臓だが「心臓が健康なのは全身が健康な時だけだ」⁶⁶。彼にとってロシアの産業振興は農業

と工業の結合から生まれるのであった。「工業のみが我が国の農業を活性化することができ、一方、農業が活性化することによって農民や地主は高額な工業製品を買うことができる」。このように彼が「農業と工業の緊密な関係」⁶⁷を重視するのは、農業だけでは利益を生み出さず、余剰農産物から酒類を生産することによって利益を得ていた自らの領地経営の経験があつてのことであろう。

ジュラフスキーが輸出を重視することに対しても、コシエリョーフは国内産業重視の観点からこれを批判する。彼にとってロシアは6千500万人が住む、したがって巨大な需要を抱える国であった⁶⁸。ロシアはヨーロッパの小国とは違いそれ自体が「十全な世界」なのだ⁶⁹。したがってロシアは輸出に活路を求めるべきではなく、国内市場に目をけるべきなのだ。ヨーロッパが飽和しておりヨーロッパ以外に市場を求めているのに対して、ロシア国内の市場は毎年拡大しつづけており、まだ余裕があるのだ。

しかし実際、このような閉鎖的な市場が可能だろうか。この点コシエリョーフは、ヨーロッパ諸国が自国の農業を保護するために農産物の輸入を制限していることを引き合いに出しながら、関税による国内産業の保護に望みをかけるのだった⁷⁰。

さて、すでに見てきたように、コシエリョーフの技術論は、近代技術を積極的に導入し、農業のみならず工業の発展をも志向するものであった。はたしてこのような彼の思想はスラヴ主義とは異質な、彼独自のものなのか、あるいはスラヴ主義一般の中にしかるべき位置を占めることができるのか、これは翻ってスラヴ主義という思想自体を政治思想史の文脈のなかで位置づけるためにも明らかにすべき問題である。本稿のテーマから外れるが、この問題にアプローチする手掛かりとして、以下においてスラヴ派が発行した週刊新聞『世評』紙上における鉄道論を瞥見してみたい。

1857年4月から毎週土曜日発行の「文学新聞」として発行されたのが『世評』である⁷¹。これは『ロシアの談話』が3ヶ月おきの発行で間が空いてしまい、論争に向いていないため、他誌との論争用に発行頻度の高い週刊紙として発行したものである。検閲上の配慮から公式の編集者はИ.Д. ベリャーエフだったが、事実上の編集者はK. アクサーコフだった。

さて、『世評』の創刊号には、おそらくこれから論争を始めるにあたって必要と考えられたのであろう、スラヴ派の出版物が西欧派と展開した論戦を総括する「現代の雑誌の展望」と題する記事が掲載されている⁷²。この記事の中で鉄道の問題は、「真剣な討論の焦点」として重視された「諸問題」の中に、民族的見地の問題、農村共同体の問題とともに挙げられている。このことから鉄道の問題がスラヴ派にとって西欧派との争点と認識されており、この問題がコシエリョーフ一人の個人的関心事ではなかったものと考えられる。

実際、鉄道の問題は『世評』の19号の巻頭論文をも飾っている。本来、巻頭論文はK. アクサーコフが書くのが通例なので、これもアクサーコフの筆によるものと思われるが、内容は上述のコシエリョーフの鉄道論を敷衍したものとなっている。

ここで筆者は、鉄道が軍事・産業面に加えて「知的、道徳的諸関係」にも効用があること

を主張する。従来の論点に加えて、情報面、人々の親近感といった要素を付け足した形である。このように重要な意義を持つ鉄道であるから路線の選定は慎重を期さなければならないのだが、すでに完成していたモスクワ―ペテルブルク間のニコライ鉄道については、それまで自然にできた道と無関係に、人為的に政府によって敷設された、といてこれを批判している。また、当時持ち上がっていたオデッサ―リガ鉄道の計画についても、これがモスクワを通らない点を問題視する。自然の道はモスクワに集中しているので、モスクワを回避すると、自然にできたバルト―黒海ルートを破壊する、というのがその根拠である。

このように鉄道の問題はスラヴ派の中で重視されており、また彼らは、政府による人為的な鉄道敷設を批判して、すでに交通網の中心であるモスクワを中心とした鉄道網の計画を共有していたのである。

むすび ― スラヴ主義における「人為」と「自然」

西欧の先進的な農業機械の導入や鉄道網の整備に興味を示すコシエリョーフは、ヒゲを蓄え民族服を纏ってスラヴ主義をアピールした古典的スラヴ派の間にあつて異質な思想家に見える。何より彼には西欧に対するスラヴの優位、という思想が弱い。しかしながら、万国博覧会や鉄道網といった技術論は、少なくともコシエリョーフの中では農奴解放やゼムストヴォ活動と一貫性のある問題だった。また、上にみたように、これらの問題はスラヴ派の中でも共有された問題だった。本稿をむすぶにあたって、万国博や鉄道といった技術論を彼の思想の中で位置づけ、それによって政治思想史の系譜の中で彼の思想にしかるべき位置を与えたいと思う。

51年の万博論は、合理的なヨーロッパの社会システムとそれが生み出す生産力に対する賞賛で彩られている。陳列物を見る目も、性能と効率の見地から見る、企業者の目である。これは47年に論文「強制より自発」において生産性、効率性の観点から農奴労働に対する雇用労働の優位を説いた観点に通じるものである。農奴制改革の議論においても、彼はヒューマンイズムや宗教的共同体の観点ではなく、主に効率性の観点から農奴制の非を説いたのである。宗教や哲学をテーマとした抽象的な議論を好むスラヴ派の中にあつて、具体的で実務的な議論を展開している点が彼の特徴である。

この傾向は56年以降に一層明確になる。大規模な改革が予見されていたこの時期は、たとえば農奴制改革に関連した共同体の問題についても、起源や本質論ではなく、現状の共同体をどのように利用するのか、といった政策論に議論が移行する時期であった。共同体的所有を維持しながらの土地付き農奴解放を論じた57年の「強制労働の雇用労働への転換と土地の共同体的所有について」⁷³や56年の批評論文「ロシア非黒土地帯の農業の改善に向けた現実的の手引き」⁷⁴においてこの傾向は一層明確になる。

このような時代背景を考慮した上で、コシエリョーフの鉄道論の展開を見ると、鉄道という近代技術を論じる一方で、彼が「昔ながらの」「自然の」「人民の」交通路を人為的な鉄

道計画より重視していることが見て取れる。農村共同体について、これが政府による人為的な産物ではなく人民の自然な制度である、と論じるのと同じ文脈である。この意味で彼は「スラヴ主義者」だった。しかし他方で、彼の鉄道論は、それに先立つ（技術・産業の祭典としての）万博とも、経済産業の発展という点で重なる。冒頭で指摘したように、スラヴ主義と近代技術、この両者が併存しているところがコシエリョーフの特徴である。

そもそもスラヴ主義は、フランス大革命やピョートル改革など理性や啓蒙を掲げた普遍的で人為的な社会の改造に対して、ロシアの伝統的な生活習慣に現れる民族性を重視する立場である。チチャーリンとの農村共同体論争においても、スラヴ派はこれを国家による人為的な制度ではなく、古来の習慣であるとして農村共同体保護の論陣を張ったのであった。コシエリョーフの技術論がスラヴ派の議論の中で異彩を放っているのはこのためだ。このように保守的な要素を含むスラヴ主義と彼の技術論とを結びつけるカギとなるのが K. アクサーコフの「国家とゼムリヤー」の理論に端的に見られるような、国家権力に対するスラヴ主義者の一般的な警戒感である。これは^{ゼムリヤー}民の分野への国家の介入を拒絶する思想である。II. アクサーコフの言論の自由論も、思想の分野への国家の介入を拒否する点で、同じ構造を持つ。スラヴ主義者にとって、^{ゼムリヤー}民は国家に先立つ存在なのである⁷⁵。

これを国家＝人為、ゼムリヤー＝自然、と読み替えれば、人為的な鉄道計画を批判して自然の路を重視するコシエリョーフの鉄道論が伝統的なスラヴ主義の延長線上にあることが分かる。彼は国家による農村の人為的再編に対しては、旧来の共同体的秩序を擁護する一方、他方で、国力ではなく、近代技術の導入による^{ゼムリヤー}民力の充実を主張しているのだ。国際的な競争環境において彼が関税による国内産業の保護を主張するのも、ロシアという自足的な共生空間における産業の自立的な発展を保護しようという観点からである。ここから彼は、国際競争から相対的に隔離された広大な空間の中で、農業と工業の各拠点が鉄道によって結ばれて共生し発展する、ロシアの未来像を描くのだった。70年代以降の彼のゼムストヴォ活動や、ゼムスキー・ソヴォール設立の主張にも通じる思想である。

さて、近代ナショナリズムの影響を受けている、という意味でスラヴ主義は明らかに近代思想の系譜に属す。コシエリョーフの思想もまた、近代政治思想の系譜に属している。それと同時に、近代政治思想の文脈においては、伝統的現状を重視しつつ近代技術に興味を示すコシエリョーフの思想は、保守するために改革を志向する近代保守主義と強い近似性を示す。ただし、このような彼が保守主義者ではなく「リベラル」と称されてきたことに19世紀ロシアの特殊性がある。他方、近代自由主義の文脈では、コシエリョーフのスラヴ主義は封建的権力を放棄しながら地主企業家へと転換しようとする他の後進国型リベラルと多くの共通性を持つが、彼の思想の特徴は^{ゼムリヤー}民の分野の自立的な発展を重視し、それに対する国家の人為的な介入を警戒する点にある。これは、個人主義の基礎を欠くという点を留保するなら、国家に対して社会を対置し、後者に対する前者の介入を排除しようとした J. ロックなど、古典的自由主義に通じる思想である。まさにこの非国家的社会観においてコシエリョーフのスラヴ主義は同じく「リベラル」と称されるチチャーリンら国家学派

と、対照的な位置に立つのである⁷⁶。

注

- ¹ *Колупанов Н.* Биография А.И. Кошелева. М., 1889. Т. 1, кн. 1, 2. Т. 2: *Пирожкова Т.Ф.* Революционеры-демократы о славянофильстве и славянофильской журналистике. М., 1984: *Цимбаев Н.И.* Славянофильство. МГУ, 1986: *Пирожкова.* Славянофильская журналистика. МГУ, 1997: *Дудзинская Е.А.* Общественно-политическая деятельность А.И. Кошелева в пореформенное время // *Итенберг Б.С.* ред. Революционеры и либералы России. М., 1990: *Цимбаев.* Записки А.И. Кошелева. МГУ, 1991: *Т.Ф. Пирожкова* Записки А.И. Кошелева. М., 2002: *Б.Ф. Егоров* ред. «Русская беседа»: история славянофильского журнала. С-Пб., 2011. そもそも「Кошелев」の読み方にしても、ソヴィエト歴史百科で「Кошелев」と「о」に力点を置いて記述されるなど混乱があった。
- ² 1843年8月に流刑先のノヴゴロドからモスクワに帰還したゲルツェンは、そこでスラヴ派と西欧派の対立を目にする。アレクサンドル・ゲルツェン（金子幸彦・長縄光男訳）『過去と思索Ⅱ』筑摩書房、1999年、51頁。ここでゲルツェンは「スラヴ主義者」の中にシェヴィリョーフとパゴーチンを認める。ただしゲルツェンにとっても「極端に重装備な歩兵」（同）、政府権力の「誠実な奴隷」（66頁）たるこの両者は他のスラヴ主義者から一線を画すべき人物であった。
- ³ ツィンバーエフはクリミア戦争時の「モスクワのスラヴ派のサークル」が「リベラル反対派の中心」であったとし、スラヴ派をロシア・リベラルに属すると考えている。*Цимбаев.* Славянофильство. С. 184. また彼は、西欧派とスラヴ派について「ロシア・リベラリズムの西欧派的及びスラヴ派的バリエーション」として両者を「リベラリズム」で括ろうとする。ただしこの「リベラリズム」の定義は示されておらず、大まかに野党的性格を帯びた漠然としたものを指すにとどまっている。この見地から彼はパゴーチンやシェヴィリョーフを「スラヴ派」から区別している。*Цимбаев.* Записки Кошелева. С. 31. R. Уолтманも「進歩的勢力」という意味でスラヴ派の一部、コシェリョーフ、サマーリン、チェルカッスキーを「リベラル・スラヴ主義者」としている。R. Wortman, "Koshelev, Samarin, and Cherkassky, and the Fate of Liberal Slavophilism," *Slavic Review*, (University of Illinois, 1962 June), p. 261.
- ⁴ たとえばヨーロッパの国際政治の中で「西」に対する「東」の盟主としてのロシアの意義を説きその特殊性を強調した Ф. И. Чувчевは通常、スラヴ派とは見做されない。西欧派とスラヴ派の論争に先立つ 30年代からすでにスラヴ思想を形成していたにもかかわらず、である。См. *Пигарёв К.Ф.* Ф.И. Тютчев и проблемы внешней политики царской России // *Литературное наследство.* Т. 19/21. С. 190-191. その原因として、彼にはスラヴ派が共有した歴史理論や農村共同体論を欠けていた点が指摘されている。*Твардовская В.А.* Тютчев в общественной борьбе пореформенной России // *Литературное наследство.* Т. 97, кн. 1. С. 165. しかし同時に、40年代のモスクワのサロンにおける論争に参加していなかったことも大きな原因であろう。この点については大矢温「Чувчев и 1867年スラヴ会議」『ロシア思想史研究』第3号、2006年、48頁参照。
- ⁵ この間の事情を「鶏と卵」になぞらえた指摘もある。清水昭雄「ソ連邦におけるスラヴ主義研究の近況について(1972-1987年)」『一橋論叢』第101巻2号、1989年、225頁。また清水氏は「古典的スラヴ主義」を「『ロシアと西欧』問題が存在する時点において、『官許民族性』を擁護したものではなく、また西欧起源の原理のロシア的変種でもない、ロシア（スラヴ）に根差した、西欧の原理より優れた原理なるものを提唱し、その上にロシア（スラヴ）社会（文明）を形成しようとした思想」と定義し、具体的にはアレクセイ・ホミャコフ、イヴァン・キレーエフスキー、コンスタンチン・アクサーコフ、

- ユーリー・サマーリンの名を挙げている。清水昭雄『『古典的スラヴ主義』とは何か』『ロシア思想史研究』第4号、2007年、71頁。
- 6 ツインバーエフは時代とともにそのメンバーも思想内容も変化する「スラヴ主義」を分析する中で、1838/39年の冬を始期とする70年代中葉までのスラヴ派の歴史を4期に分類し、61年の農奴制改革までの3期間を「初期スラヴ主義」としている。*Цимбаев. Славянофильство*. С. 86-88. 「古典的スラヴ主義者」のピョートル観を分析した清水昭雄氏もまた、「古典的」スラヴ主義の時代をツインバーエフの「初期スラヴ主義」の時代、つまり1838/39年から1861年までとしている。清水昭雄「ピョートル大帝とその改革に関する古典的スラヴ主義者の見解について」『一橋論叢』第97巻5号、1987年、695頁、注(1)。「古典的スラヴ主義者」として勝田吉太郎氏はイヴァン・キレーエフスキーとホミャコフの名前を挙げている。勝田吉太郎『近代ロシア政治思想史』創文社、昭和36年、470頁。
- 7 この点については書評、大矢温「杉浦秀一著『ロシア自由主義の政治思想』、『ロシア史研究』、ロシア史研究会、1999年第65号参照。
- 8 チチュエリンら「ロシア・リベラル」が説くリベラリズムとは、「我が国では政府を通してのみ行動し、何らかの結果を達成することができることを確信し、「専制権力の制限」すら否定するものであった。*“Русский либерал”*. Письмо к издателю // *Голоса из России*. London, 1956. Т. 1. С. 11, 22. このような「ロシア・リベラル」と社会政策への国家の介入を主張したドイツ自由主義者との関係については、杉浦秀一「カヴェーリンとロシア的福祉社会」、『ロシア思想史研究』、2004年第1号、参照。「ロシア・リベラル」の定義については、大矢書評「ロシア自由主義の政治思想」参照。
- 9 *Н. Колюпанов*. Биография.
- 10 *Цимбаев*. Записки Кошелева.
- 11 回想によれば「同じ通りのスハレフ塔から左手の最初の2軒」。現存する建物からすると пр. Мира 3/5 ということになる。*Записки Кошелева*. С. 47.
- 12 Там же.
- 13 *Записки Кошелева*. С. 89.
- 14 Москва, хохловский переулочек, дом 7.
- 15 そのサロンは「ペテルブルクで唯一、カードゲームをせず、ロシア語で話した」という。*Записки Кошелева*. С. 62.
- 16 Там же. С. 72.
- 17 エカテリーナ時代からの貴族地方会議の議長。
- 18 1863年に間接税制度に移行するまでの酒税請負制（専売制）のもとでの役職。さまざまな不正と、それ故の膨大な富をもたらした。R. E. F. スミス+D. クリスチャン（鈴木健夫他訳）『パンと塩』平凡社、1999年、413-429頁参照。
- 19 コシェリョーフの回想では32-33年の冬からモスクワのサロンではすでにスラヴ派と西欧派に分かれていたことになっている。*Цимбаев*. Записки Кошелева. С. 346.
- 20 清水昭雄「ピョートル大帝と…」96頁。また、キレーエフスキーの「改宗」については長縄光夫「前記キレーエフスキーの思想」、金子幸彦編『ロシアの思想と文学』恒文社1977年、参照。
- 21 *Кошелев*. Охота пуще неволи // *Записки Кошелева*. С. 200-202.
- 22 *См. Пирожкова Т.Ф.* Славянофильская журналистика. МГУ, 1997. С. 63-87.
- 23 *Варсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1893. Т. 7. С. 402-403.
- 24 *Кошелев А.* Поездка Русского земледельца в Англию и на всемирную выставку // Московский сборник. М., 1852. Т. 1. С. 145-244.
- 25 *Он же*. Поездка русского земледельца в Англию и на всемирную выставку. М., 1852.
- 26 展覧会の目的が最新技術の展示や商業的なものから国威発揚に移っていたためか、コシ

- エリョーフはこの展覧会に不満だった。「これは本当の展覧会ではなく、巨大なハッタリ
 пуфである」フランスは「ヨーロッパ第一の大国であること」を示したいのだ。Записки.
 С. 184.
- 27 実は同じ古典的スラヴ派の一人、ホミャコフも 51 年のロンドン万博を訪れ、その道中
 記を残しているが、コシエリョーフのものとはるかに抽象的である。А.С.
 Хомяков. Аристотель и всемирная выставка // Полное собрание сочинений А.С.
 Хомякова. М., 1900. Т. 1. С. 177-196.
- 28 Кошелев. Поездка. С. 163.
- 29 Там же. С. 150-153.
- 30 Там же. С. 161.
- 31 Там же. С. 202-202.
- 32 Там же. С. 222.
- 33 Там же. С. 167. それにもかかわらず、コシエリョーフはマコーミックの刈り取り機を
 はじめとした農業機械を購入し、52 年から自らの農場で使用した。Е.А. Дудзинская.
 Буржуазные тенденции в теории и практике славянофилов // Вопросы истории.
 1972. N. 1. С. 53. イヴァン・アクサーコフは、「イギリスに夢中になった」コシエリョ
 ーフが 13 台の機械を購入したことを伝えている。Аксаков И.С. Письмо к Ольге
 Аксаковой и к сестрам от 8-го октября 1851 г. // Письма к родным. Т. 2. С. 217.
- 34 Там же. С. 199.
- 35 Дмитриев С.С. Киреевский, Иван Васильевич // Советская историческая
 энциклопедия. М., 1965. Т. 7. С. 278.
- 36 Пирожкава. Славянская журналистика. С. 11.
- 37 コシエリョーフ(40%)、ホミャコフ(20%)、サマーリン(20%)、チェルカッスキー(20%)
 の共同出資とされた。Там же. С. 22.
- 38 “Русская беседа”. Предисловие // Русская беседа. 1856. N. 1. С. II-III.
- 39 Кошелев А.И. Соображение касательно устройства железных дорог в России //
 Русская беседа. 1856. 1. С. 148.
- 40 Кошелев А. И. Соображение о пользе устройства железной дороги от Динабурга в
 курскую губернию // Русская беседа. 1856. N. 1. С. 158-160.
- 41 Журавский Д.Н.? Соображение касательно устройства железных дорог в России.
 // Современник. 1856. Т. LV, 2.
- 42 Та же. С. 107.
- 43 Там же. С. 109.
- 44 Там же. С. 108.
- 45 Там же. С. 110-111.
- 46 Там же. С. 110.
- 47 Там же. С. 112.
- 48 Там же. С. 112-113.
- 49 Там же. С. 114.
- 50 未見。
- 51 Кошелев. Соображение. С. 148.
- 52 Там же. С. 151.
- 53 Там же. С. 152.
- 54 Там же.
- 55 Там же. С. 156.
- 56 Там же. С. 157.
- 57 Журавский Д.Н. Еще соображение касательно устройства железных дорог в
 России. // Современник. 1856. Т. LIX, 2. 未見。1983 年のリプリント版ではこの部分
 が欠落している。
- 58 Кошелев А.И. Еще соображение касательно устройства железных дорог в России

- // Русская беседа. 1856. N. 3. С. 88-112.
- 59 Там же. С. 91.
- 60 Там же. С. 90.
- 61 Там же. С. 95-96.
- 62 Там же. С. 98.
- 63 Там же. С. 99.
- 64 Там же. С. 99-101.
- 65 Там же. С. 104.
- 66 Там же. С. 111.
- 67 Там же. С. 109.
- 68 Там же. С. 112.
- 69 Там же. С. 101.
- 70 Там же. С. 112.
- 71 出版の経緯については、См. *Цимбаев Н.И.* Газета «Молва» 1857 года // Вестник Московского университета. Сприя 8. 1984. N. 6.
- 72 Обзорение современных журналов // Молва. 1857. N. 1. С. 4-7.
- 73 *Он же.* По поводу журнальных статей о земле обремененной работы наемною и о поземельной общинной собственности // Русская беседа. 1857. N. 4. С. 107-171.
- 74 *Он же.* Практическое руководство к усовершенствованию сельском хозяйстве в нечерноземной полосе России // Там же. 1856. N. 2. С. 142-163.
- 75 この点をサマーリンは端的に「民^{ゼムリヤー}が国家を作ったのであって、国家が民を作ったのではない」と説明している。Самарин Ю. Ф. О мнениях «Современника», исторических и литературных // Избранные произведения. М., 1996. С. 431.
- 76 Кошелев自身、1831-32年にジュネーヴで受講した П. Л. Росси の影響で自分は「真のリベラリズム」を植え付けられ、そしてそのリベラリズムは「我が国のリベラルと呼ばれる人の大部分」のものとは全く別のものだった、と回想している。Записки Кошелева. С. 68.

A.II. コシエリョーフと近代技術

広域共生をめざす政治的ナショナリズム

1860年代後半のバルト・ドイツ人問題に関するカトコフの言論活動

山本 健三

はじめに：本稿の問題意識とカトコフ研究の現在

近年のロシアは、いつになくミハイル・ニキフォロヴィッチ・カトコフ（1818～1887）への関心が高まっていると言わざるを得ない。ロシアで保守主義思想に関心が集まり始めたのは1990年代後半からといわれているが¹、その頃から今日に至るまで、カトコフは特に注目されている思想家の一人である。ソ連時代、カトコフの著作は一度も出版されなかった。しかし、21世紀に入り、何種類かの論文集や著作集²が刊行されるようになった。2010～12年には、その決定版というべき全6巻の『著作集』³も刊行された。

また、研究も非常に活発に行われている。カトコフ研究は帝政時代、ソ連時代においても一定の蓄積があるが、近年のカトコフ研究の進展ぶりは瞠目すべきものがある⁴。ロシア帝国論の隆盛を背景として、彼のロシア・ナショナリズム（**российский национализм**）、ポーランド人問題をめぐる言論活動等を中心に、様々な関心と方向性の研究が活発に行われている。

上のような学問状況から読みとれるのは、ソ連崩壊から今日に至るまで、「ロシア国民（**российская нация**）」をいかに定義するかという問題が切実であり続けているということである。カトコフの言動も、まさにこの問題に向けられていたのであり、少なからぬ現代ロシアの人文社会科学系の研究者がカトコフに問題を解く鍵を見出そうしているということである。また、グローバル化する世界あるいは帝國的状況を背景として、従来の諸概念と学問的枠組みの見直しが迫られる中で、国家、国民、民族、ナショナリズムなどの諸概念を再検討し、現状を理解し、将来のロシア像、あるいは世界像を構想するための手掛かりとしてカトコフが必要とされているということである。

例えばミハイル・マナコフの論文「国家的安全保護における政治ジャーナリズムの役割（1860年代カトコフの思想体系）」（2013）⁵では、クリミア戦争での敗北とソ連崩壊、1860年代のポーランド反乱と1990年代のチェチェン紛争が対置されている。これは、現代の「国民アイデンティティの危機」、「外国人嫌悪に代表される排外主義」といった問題解決の手掛かりを、1860年代のカトコフに求めようとする著者の姿勢の現れである。マナコフは、カトコフは当時のロシア社会に蔓延していた「ニヒリズム的懐疑」と「国民的自虐」が問題の根源であると喝破し、言論活動を通じて、それら病理的な傾向に抵抗し、社会に警告していたと結論している⁶。また、近年精力的にカトコフを始めとするロシア保守主義に関する著書と論文を発表し続けているスヴェトラナ・サニコワも、カトコフへの関心の高まりがペレストロイカ以降に生じた社会生活の不安定化という文脈の中で起ったという点を強調している⁷。この両者の研究を始めとして、現代ロシアの学界でカトコフは、いわば「危機の時代の思想家」として再評価されつつあるのである。

しかし、過去の研究動向にある程度通じている者にとって、カトコフへの関心の高まりという現象は必ずしもわかりやすいものではない。というのは、彼は自身の新聞『モスクワ報知』等に、ありとあらゆる問題について、膨大な数の論説を書き散らしたジャーナ

リストであり、特に代表作といえるものではなく、彼の思想の核心を捉えるのは困難極まりないことであり、何が現代の研究者を引き付けているのかが判然としないからである。また、思想家としてのカトコフの対しては、古くから否定的な評価も存在する。帝政期、ソ連時代において、彼は権力に従順な「出世主義者」と見なされることが少なくなかった⁸。さらには「カトコフは、非常にしばしば自分の意見を変えた。彼は決して、堅固な性格と明確な目的をもった政治家ではなかった」「彼には、鍛えられた保守的世界観が欠けていた」⁹などといった、彼の首尾一貫性のなさ、中途半端さを指摘する声もあった。また、欧米の研究者では、マルク・ラエフ、エドワード・ターデン、マーチン・カツ、カレル・ダーマンらがそれぞれカトコフについて論じたことがある。しかし、彼らにしても、あくまでも歴史学的な関心からカトコフを論じているのであって、その思想や活動に積極的な意義を見出しているとは言い難い¹⁰。

本稿は、なぜ現代ロシアでカトコフが研究者の関心を惹いているのかという問題を念頭に置きつつ、カトコフのナショナリズムの核心を明らかにしようとするものである。1850年代から60年代にかけて、「ポーランド人問題」「ウクライナ問題」「バルト・ドイツ人問題」といった分離主義（もしくは潜在的分離主義）、社会生活、国家生活の根源的な破壊の原理であるニヒリズム、社会の圧倒的多数派を構成する農民などが問題化するなか、「ロシア」自体の統合ないしは連帯を担保する原理や民族的アイデンティティが問われるようになった。カトコフのナショナリズムとは、この国家と民族の危機的状況に瀕したロシアの公衆に向けられた問題提起という形で具現化したのであった。カトコフが「危機の時代の思想家」として現代に甦ったとすれば、1860年代の彼のナショナリズムの本質に迫ることで、現代ロシアの研究者が彼に関心を抱く事情や背景が理解しやすくなるはずである。

本稿では、そのカトコフのナショナリズムが、「広域共生をめざす政治的ナショナリズム」というべきものであり、それがポーランド人問題を始めとする分離主義的傾向の疑いのある民族的集団が社会問題化するという国家的危機に対する彼なりの答えであったことを論証していく。そして、1860年代のロシア・ナショナリズムの昂揚の背景には、カトコフ的なナショナリズム概念なくしてはありえなかったことを明らかにする。本稿でいう「政治的ナショナリズム」は、言語、習慣、「血」などの文化的紐帯を基盤とするナショナリズムとは異なり、文化的要素に対して価値中立的な国家を中心とする政治的統合をめざすナショナリズムをさす。

ただし、カトコフのように、広範な分野で言論活動を展開し、夥しい数の論説を残したジャーナリストの思想を分析しようとするならば、方法として、分析範囲を限定することが不可欠である。本稿では、1860年代後半に彼が主導的な役割を担ったバルト・ドイツ人（オストゼイ）問題における言論活動に限定する。その理由は、バルト・ドイツ人の問題化過程におけるジャーナリズムの役割の大きさ、そしてそのジャーナリズムにおけるカトコフの存在の大きさに求められる。19世紀半ばまで彼らを批判することはタブー視されていたが¹¹、1860年代に入ってからジャーナリズムが積極的にとりあげたことで、ロシアの公衆に問題が認知されるようになった。また、後で述べるように、この問題をめぐってはロシア側とバルト・ドイツ側のジャーナリズムが「出版戦争」と呼ばれるほどの激しい言論戦を展開し、ロシア政府がロシア系住民とドイツ系住民の「ナショナリスティック」な衝突を危惧するほど、危機的な状況がもたらされた¹²。それゆえ中央政府もこの「出版戦争」

の動向を見守らざるを得なくなっていた¹³。最終的に 1870 年代初頭には急速に論戦は収束するのだが、「出版戦争」は言論が社会を動かした一例であり、この渦中で中心的な役割を担っていたのがカトコーフであった。

ここで重要なのは、彼が明らかにジャーナリスト以上の存在であったことである。カトコーフの回想を書いたエヴゲーニー・フェオクチストフは、次のように述べた。「彼のことを世論の代弁者だったというだけでは言葉不足である。世論を創っていたのが彼であり、世論の方が彼の後を追って出てこざるを得なかったのである」¹⁴。そしてヴァレンティナ・トヴァルドフスカヤを始めとする後の研究者が明らかにしてきたように、カトコーフは自身で創った世論によって政府に影響力を与えるという、権力の外部にいながらにして、実質的に権力機構の一翼を担う存在であった以上¹⁵、彼の「出版戦争」における「政治的」影響力の意味は看過できない。バルト海沿岸地方をめぐる「出版戦争」は、「政治的主体」としてのカトコーフを理解する上で格好の題材だということができよう。本稿は、バルト・ドイツ人問題を通じて、カトコーフのナショナリズムの基本概念を明らかにする試みである。

具体的には、次のような順序で論じる。まず、先行研究がカトコーフのナショナリズムをどのように理解してきたのかを検証する。そしてバルト海沿岸地方に関するカトコーフの言動を分析し、彼の論戦における立場、問題に対する視角を明らかにする。最後に、1870 年代初頭に「出版戦争」が収束した後のロシアとバルト海沿岸地方に何が残ったかについて検討し、カトコーフの言論活動と政治的ナショナリズムの意義について考察する。

I 近年の研究に見るカトコーフのナショナリズム

前述のように、カトコーフへの関心が高まっている背景として、ロシア帝国論の隆盛は無視できない。まずこの研究潮流のなかでカトコーフがどのように評価されているのかについて言及したい。

従来、欧米のカトコーフ研究では、彼のナショナリズムもいわゆるコーン・ダイコトミーに代表される「西欧＝先進的、合理的」「東欧ロシア＝後進的、非合理的」という西欧中心主義的価値観が投影された概念的枠組みを通じて理解されてきた。また、比較的近年においても、カトコーフもスラヴ主義者も十把一絡げにし、彼らのナショナリズムを「パン・スラヴ主義」として一括する傾向が一部の研究者に見られるが¹⁶、これもコーン・ダイコトミーを引きずった一例と見なすことができよう。そのような概念的枠組みによれば、ポーランド反乱の徹底的な鎮圧を主張するような人物は、とうてい「西欧的」あるいは「合理的」なナショナリストとはいえず、畢竟、否定的に評価されてしまう。

しかし、帝国論的な視角によってナショナリズムを捉え直すと、それまでとは違ったカトコーフ評価が出てくる。そこでは、ロシア帝国における西欧とは違ったナショナリズムのあり方が注目され、「ルーシ・ナショナリズム (русский национализм)」と「ロシア・ナショナリズム (российский национализм)」の違いが強調され、後者の形成に対するカトコーフの理論的貢献が指摘されているのである。例えば、ロシア帝国論の代表的研究者であるアンドレアス・カペラーは、カトコーフが「民衆」を基盤とする後者を、イワン・アクサーコフは「ルーシ」というエトノス概念にもとづく前者を発展させたと指摘する¹⁷。また、同じく著名なロシア帝国研究者であるアンドレアス・レンナーも、スラヴ主義者の「ロシア帝国」がエトノス概念であったのに対し、「ナロードノスチ」概念を帝国の改革

に資する概念として政治的綱領に組み込んだ」¹⁸として、カトコフを肯定的に評価した。このように、帝国論的アプローチに立つ研究によれば、カトコフとは、帝国という国家形態に相応しいロシア国民イデオロギーの創作者なのである。

他方ロシアでは、1980年代から90年代の民主化と自由化の時代には、急進改革派的な立場の人々を中心に、1970年代までの否定的なカトコフ評価に立ち戻る人がいたというが¹⁹、民主化と自由化の功罪両面が知れ渡った現在では、リベラルな保守主義という部分を重視していた革命前のカトコフ研究とその継承者のように、彼のナショナリズムの国家主義的コンセプトを重視する研究者が目立つようになっている。前述のサニコワ、アレクサンドル・シリニャンツ、アンドレイ・テスリヤ、ヴァチエスラフ・クドリャシェフらの研究²⁰がその典型だが、彼らは、カトコフのナショナリズムを「国家ナショナリズム (государственный национализм)」または「公民ナショナリズム (гражданский национализм)」と定義した。そして、ルーシというエトノスを紐帯とする「ユートピア的ロシア」²¹を想像したスラヴ主義者のナショナリズムとは区別される、「現実的ロシア」²²のナショナリズムの主導者として、カトコフを肯定的に評価している。

このような彼らの理解の前提となっているのは、今日「ロシア国家論 (теория российской государственности)」と呼ばれ、カトコフが1860年代半ばに提起し、広めた国家論である。その特徴は、民族 (национальность) が国家的または公民的概念、すなわち政治的概念と規定されている点にある。国家は人種的出自、言語、歴史的に育まれた「国民性」「民族性」などと呼ばれる住民の特性、道徳、慣習、宗教など、様々な精神的・文化的要素と結びつけられることが多いが、カトコフはこれらを国家から切り離す。そしてそれらとは区別される民族の「国家的意義」を、1864年11月18日付の『モスクワ報知』で説明している。

ある集合的要素を民族として承認するという事は、彼らに自分らしい生き方や信仰などを許すということでは全くない。[……] 民族としての承認は、彼らに自由を許与することではなく、権力を与え、強制力を与えることなのである。ある民族の承認によって解決するのは、権力、政府、国家に関する問題である²³ [強調—引用者]。

このように、カトコフは民族を文化的概念ではなく、政治的概念に位置づける。つまり、民族とは国家を構成できる種族のことであり、国家を構成した民族が国家的民族 (государственная нация) なのである。言い換えれば、国家を構成できない種族は、民族とはいえないということでもある。そして国家的民族は、周辺の民族ならぬ種族を「国家統一」の名の元に自身に従わせることになる。それゆえに、一つの国家の中で国家的民族が共生することは、論理的にあり得ない。カトコフの国家論によれば、国家とは、多様な種族を包摂することで広域にわたる文化的共生を実現しながら、国家的民族を中心に構成された一元的統合体といわねばならない。だから彼は、「支配的要素の運命が、その発展如何が、全体の運命を左右するのである」²⁴と述べたのである。

カトコフの国家論は、一見「抑圧的」なようだが、それは表面的な見方である。なぜなら、国家という「支配装置」から精神的・文化的要素を切り離すということは、国家的民族による他の種族の文化的、精神的な支配と同化の強制を正当化しないということだか

らである。つまり、カトコフの論理によれば、国家的民族以外の「民族」が問題となるのは、その「民族」の国家に対する忠誠が定かでない場合、あるいは「民族」を新たに構成し、国家的民族を目指す動きが見られる場合ということになる。彼は「国民的統合は画一的なものではない」²⁵とも述べているが、これは国家としての統合は、あくまでも政治的次元に属する問題であって、文化的多様性とは全く矛盾するものではないという意味である。つまり、カトコフは、文化的同質性を前提とした西欧の国民国家的な統合とは異なり、多様な要素を包み込む、いわば広域共生をめざすナショナリズムを提唱した思想家だったといえることができる。

このように、カトコフのロシア国家論は、多様な民族、文化、言語、宗教を含む広大な領域においてロシア国家の統合性を維持していくための試論である。カトコフのナショナリズムは、ロシアという広大かつ多様な空間に適合した広域共生論の一つとして、現代の研究者によって高く評価されているといえよう。また、ソ連社会の特徴の一つが「文化的同質性への強い指向」²⁶だったことを想起すれば、文化的な多様性を擁護しつつ、国家の統合をも強化するという論理を呈示したカトコフがソ連崩壊後に注目されるようになったのは、ある意味当然であろう。

II バルト・ドイツ人問題をめぐる「出版戦争」におけるカトコフの役割

バルト海沿岸地方に関する議論が活発に行われたのは 1860 年代半ばから後半にかけてのことである。この問題は、前述のように、長らく公で議論すること自体タブー視されていた。それが 1860 年代になって活発に議論されるようになったのには、いくつかの背景がある。1863～64 年のポーランド反乱に代表されるロシア帝国内の「民族」問題がロシア人の意識に浮上したこと、事後検閲が導入されたことで、比較的自由的な言論活動が可能になったこと、1862 年にドイツ統一を主張するビスマルクがプロイセン首相に就き、バルト・ドイツ人の「分離主義」が疑われるようになったことなどが挙げられる。

しかし、バルト・ドイツ人の「分離主義」なるものは、少なくとも 1860 年代半ばの時点では、その実質的な社会的意味は疑わしい。ドイツ本国でドイツ統一が叫ばれたからといって、それがただちにバルト・ドイツ人の共感を得て、「分離主義」とドイツとの結合が唱えられたわけではないということである。また、ドイツ統一を掲げたビスマルク自身、バルト海沿岸地方を統一ドイツに組み入れる考えはなかった²⁷。ミハイル・マシュキンによれば、ビスマルクにとって同地方の問題はロシアの国内問題であり、ロシア政府が同地域を「ロシア化」したとしても、それはロシア政府にとって当然の行動であった。また、彼においては、拡張主義によって得られるバルト海沿岸地方より、損なわれる平和の方が重要であった。さらに彼は、ドイツ本国とバルト海沿岸地方の「ドイツ性 (Deutschtum)」との繋がりを一貫して否定していた²⁸。

確かに 1860 年代は、ロシア政府もバルト・ドイツ人の特権を手放しで肯定できるような時代ではなくなっていた。かといって、ロシア政府が彼らの特権と地域的特性を一挙に剥奪しなければならないような状況にもななかった。また、バルト・ドイツ人のラトヴィア人、エストニア人に対する経済的、文化的、政治的優位性は揺らいでいなかった。その意味では、この時期のバルト・ドイツ人の多数派は、ドイツとの統合を本気で目指す急進的な分離主義に惹きつけられる理由がなかったと言わなければならない。当時のバルト・ドイツ人の「分離主義」の実態を理解するには、次の、リフランド県憲兵隊所属のある佐官

(氏名不詳)が1864年12月に書いた報告書が参考になる。

私も分離主義が存在しないとは言わない。それどころか、名誉にかけて何度となくそれについて報告してきた。しかし、幾多の観察によって確信したのは、それが疫病と同じようなものだということである。つまり、ドイツの諸国民の生活状況や諸国家で起る出来事を見ては、止んだり強くなったりするのである。要するに、シュレースヴィヒ＝ホルシュタイン問題のときにドイツ人は熱狂主義に憑かれたが、少し遅れて我がバルト・ドイツ人においても、分離主義的な願望がぶり返したということである²⁹ [強調—引用者]。

要するに、バルト・ドイツ人の「分離主義」なるものは、その時々的情勢によって左右される移ろいやすいものにすぎず、それ自体は深刻に捉えるべきものではないということである。1860年代の「出版戦争」について論じたセルゲイ・イサーコフによれば、バルト海沿岸地方に関して、ロシアの定期刊行物において論じられていた主要問題は分離主義ではなく、エストニア人、ラトビア人農民の窮状であった。そして分離主義がロシアで本格的に論じられるようになったのは、1866年から1868年にかけてであったという³⁰。これと関連して、イサーコフは「バルト・ドイツ人の特殊な体制、分離主義がロシアの国家統合にとってさらに危険なものになったのは、バルト・ドイツ人があからさまにプロイセンに接近したためである」³¹とも述べているが、バルト・ドイツ人がプロイセンとの統合を急ぐ理由が見当たらないこと、当のプロイセン首相にバルト・ドイツ人との統合を推し進める考えがなかったことを考慮すると、この見解は一面的と言わざるを得ない。

他方、件の佐官は、『モスクワ報知』等の新聞による攻撃が「バルト・ドイツ人を動揺させ、彼らとロシア人との友好関係に悪影響を与えている」³²と書き加え、カトコフらを批判している。つまり、彼の見立てでは、バルト海沿岸地方で分離主義が深刻化しているとするれば、その真の原因は、カトコフを中心とするロシアのジャーナリズムだということになる。「世論を創るジャーナリスト」という後の評価を想起すると、「出版戦争」の開始時期とされる1864年の時点で、このような見方があったことは注目し得る。また、前述の1867年10月の内務省文書〔注12〕が示すように、論戦の高まりが世論を揺るがし、ロシアとドイツのナショナリズム同士の衝突が生じかねない事態に発展していった「出版戦争」の展開を想起すると、この佐官の見解には一定の妥当性があるといわねばならない。

ところで、カトコフがバルト海沿岸地方に関して論じた重要な主題の一つは、この地方の「ゲルマン化」である。1864年5月16日付の『モスクワ報知』紙上でカトコフは、ルター派地方総監ワルターがバルト海沿岸地方の「ドイツ的性格」とエストニア人とラトヴィア人の「ゲルマン化」に執着しているとして、その動向を批判した。しかしそれは、彼がドイツの影響の大きさそのものを否定したかったということではない。ここでカトコフがこだわっていたのは、いくらドイツ系住民が支配階層を構成していようとも、彼らがあたかもドイツ・ナショナリズムの主体であるかのような言説は許されない、ということである。例えば、次のように述べている。

リフランド〔バルト諸島の一つ―引用者〕は、他のバルト地方と同様に、ドイツ的な地方とは呼べない。なぜならそこでのドイツ的なものは、騎士道や都市の諸階層に見られるにすぎないからだ。この地方でドイツ民族（немецкая нация）に関する話は出てこないし、ありえない。〔……〕沿バルト海諸島では、ドイツ的要素がドイツ民族であったことなど、一度もない。そこではドイツ的要素とは上流階層とドイツ語会話のことにすぎない³³。

前述のように、一つの国家に国家的民族は一つである。つまり、その国家的民族だけがその国家内で唯一のナショナリズムの主体であり得るということであり、それ以外の種族が自分たちの文化的影響力の拡大を進めるような言説は、国家的民族への挑戦となりうるのである。そしてそのような言説がはびこるような状況になったとき、それは分離主義といわねばならない。カトコフのバルト・ドイツ人批判も、ドイツ的要素の拡大という事態に対してのみならず、分離主義というべき状況に対して向けられるようになった。カトコフは、1865年5月12日付の『モスクワ報知』で外国ジャーナリズムのバルト海沿岸地方に関する論調を批判しているが、それはまさに同地方の問題がドイツ人を主体とする分離主義として扱われていることに対して向けられたのである。

ロシアのドイツ系住民に対して、我々は一度たりとも攻撃したことがない。〔……〕いわゆるバルト・ドイツ人問題なるものは、全く別の要因から発生したのである。それはモスクワやペテルブルクではなく、バルト・ドイツ人の定期刊行物から発生したのである³⁴。

ここでカトコフは、バルト・ドイツ人の生活は平穏に守られているにもかかわらず、バルト・ドイツ系ジャーナリズムが民族問題としてのバルト・ドイツ人問題、分離主義を「捏造」するために国外で宣伝活動を行っている可能性を指摘している。そしてそれを「真実」として断じたのが、外国での宣伝工作に積極的な新聞の一つだという『リガ新聞』に対する批判を書き立てた1865年12月24日付の『モスクワ報知』の論説である。

『リガ新聞』は、バルト海沿岸地方の住民のある部分をドイツ民族として、ロシア人から分離させるだけでなく、敵対させようとしているのだ³⁵。

上で紹介したイサーコフの指摘通り、1860年代半ば頃から、カトコフを始めとするジャーナリストたちは、バルト・ドイツ人の分離主義を問題とするようになった。ただし、上の引用部分でカトコフが「分離主義」の責任をバルト・ドイツ系ジャーナリズムに押しつけることで、分離主義が実体として存在するかのような書き方を避けたように、その言い回しには慎重さが窺える。カトコフ以外のロシア・ジャーナリズムの代表的論客イワン・アクサーコフも、1868年7月21日付の『モスクワ』で次のように述べて、あくまでもバルト・ドイツ系ジャーナリズムの宣伝のせいでドイツ・ナショナリズムが問題として浮上しようとしていると主張した。

ドイツ系各紙は間断なくバルト・ドイツ人をゲルマン民族（германская национальность）の闘士に見せかけようとしている。これは本当なのか。現在の重要かつ生死にかかわる問題、すなわち農民問題をめぐる闘争では何が語られているのだろうか。まさかゲルマン民族という理念から農民の奴隷化や領地を要求しているのだろうか³⁶ [強調—引用者]。

このように、1860年代半ばから後半にかけての時期には、カトコフもアクサーコフも、バルト海沿岸地方における「ドイツ民族を主体とする分離主義の存在」が、直接的な表現は避けたものの、バルト・ドイツ系ジャーナリズムの力で「捏造」されつつあると主張したのである。つまり、実体がどうであったかに関係なく、「ドイツ人問題（民族問題）としてのバルト・ドイツ人問題」が1860年代後半ロシアの新聞紙上で創られたのである。そしてこの「ドイツ人問題としてのバルト・ドイツ人問題」を象徴する出来事が、1868年8月、プラハにおけるサマーリンの『ロシアの辺境』第一分冊の出版である。この書は後の研究者がバルト・ドイツ人問題のクライマックス的な「事件」³⁷と位置づけるほど、ロシアおよびバルト海沿岸地方で多大な反響を引き起こした。

サマーリンは、内務官僚としてリガに勤務した際に現地で知ったラトヴィア人、エストニア人農民の窮状、ルター派から正教に改宗した人々の苦境、バルト・ドイツ人の特権に阻まれて自由な商業活動もままならないロシア系住民の困窮、そうした状況を看過するロシア政府関係者など、バルト海沿岸地方の状況に衝撃を受け、1848年12月、『リガからの手紙』という著述をものし、身近にいた貴族や官僚に「真実」を知らしめようとしたことがあるという、いふなればバルト・ドイツ人問題の先駆者である。しかし、この『リガからの手紙』はニコライ一世の目にも触れることになり、1849年3月、サマーリンは逮捕され、ペトロパヴロフスク要塞に12日間拘留された。そして解放の直前、ニコライ一世はサマーリンに接見し、直々に説教した。この説教の模様を記したメモによれば、ニコライ一世は『リガからの手紙』で示された見解を「バルト・ドイツ人のロシア化」論と見なし、デカブリストの反乱に匹敵する反逆行為として、サマーリンを非難した³⁸。

この一件以来、サマーリンはバルト海沿岸地方に関して沈黙を守っていたが、1867年3月、アクサーコフの新聞『モスクワ』に「沿バルト諸県における正教について」と『通信（Весть）』紙の政治的理想について」という2本の論文を掲載した。サマーリンが再びこの問題に関して口を開いたきっかけは、1864年に伝わってきた、1840年代に正教に改宗したラトヴィア人がプロテスタンティズムへの再改宗を求める運動が起きたという情報であったという³⁹。彼は1840年代の正教改宗運動の「純粹さ」を確信していた分、再改宗の報に大きな衝撃を受けたのである。一本目の論文では、その真相を確かめる必要性を訴えている⁴⁰。そしてもう一方の論文では、親バルト・ドイツ的な貴族⁴¹が支援していた貴族階層の代弁者的新聞である『通信』紙の国家観を、「民族不在」⁴²であると批判した。サマーリンによれば、その国家観は、「ロシア帝国の中心をなす民族はロシア人である」という理念が欠如しているという。

バルト・ドイツ系ジャーナリズムによる「バルト・ドイツ人問題」の「ドイツ人問題」化という、カトコフ、アクサーコフらの認識を引き継ぎながら、1867年の論考を発展させたといえるのが、『ロシアの辺境』である。この著作の内容は多岐にわたるが、カトコフ

フラが主導してきた「出版戦争」の展開上、最も重要な点は、「バルト・ドイツ人の陰謀」ならぬ「ドイツ人の陰謀 (немецкая интрига)」として具現化する、バルト・ドイツ人の「民族的野望」の存在が指摘されたことである。「この地方の信仰は、ドイツ人の陰謀によって買収され、暗示を吹きこまれた不純な思い込みによって確立され、暴力によって支えられてきた」⁴³という指摘を始めとして、サマーリンは、「煽動 (агитация)」、「陰謀 (заговор; интрига; происки)」、「奸計 (козни)」といった挑発的な用語を駆使しながら、バルト海沿岸地方の諸問題の背景にあるという「真実＝ドイツ人の陰謀」の存在を描き出した。

さらにサマーリンは、バルト・ドイツ人が 1860 年代に入って「意識のなかで自覚」⁴⁴したという「行動綱領」の存在を指摘する。それは「バルト海沿岸地方をドイツのために守らなければならない。そのためにはよき時代の到来を待望しつつ、中世的な社会制度のもとでロシア社会から完全に分離し、地域を支えなければならない」⁴⁵というものである。またこの「綱領」を実現するための「3 つの課題」をも指摘する。それは第一に「エストニア人とラトヴィア人のドイツ化」、第二に「バルト・ドイツ人社会の団結」であった⁴⁶。そして最後は、「ロシア政府によるドイツ民族の承認」であった。3 つ目の課題は、サマーリンが最も深刻に捉えたもので、その説明部分には、バルト海沿岸地方の特権的ドイツ系住民でしかないはずの「バルト・ドイツ人 (остзейцы)」という概念が「ナショナリストイック」な意味を帯びて来ているのではないかという、バルト・ドイツ人を批判するロシア系ジャーナリストたちの問題認識がよく反映されている。

この課題は、いわば地方的ゲルマン主義 (провинциальный германизм) を身分的特権の古い、損傷した器から、将来予想される衝突に耐えうるより丈夫な素材からつくった器に移し替えるということである。言い換えれば、政府に気付かれないように、バルト・ゲルマン主義 (балтийский германизм) を政治的民族性 (политическая национальность) として政府に承認させることである⁴⁷。

ロシア政府は、『ロシアの辺境』のロシアでの出版を認めなかった。しかし、その内容は、断片的ながら、ロシアの読者にも伝えられることになった。様々な定期刊行物が、『ロシアの辺境』を部分的に引用しながら、内容を紹介したからである。最も積極的に紹介したのはアクサーコフの『モスクワ』紙である。同紙は 1868 年 9 月から 10 月にかけて、7 度にわたって『ロシアの辺境』を絶賛する紹介論文を掲載した。そこには、例えば、次のような評価が見られる。

著者〔サマーリン—引用者〕は、バルト海沿岸地方とロシアの関係を弱めようとする、人為的に連結した奸計と陰謀のすべてを暴き、他方では、我が国の行政と社会が犯した過ちと失策、さらにロシアの国民的利益に反する文字通りの罪を暴き、長大なリストを示しながら、ロシアが担うべき責任と使命に気付かせてくれる⁴⁸。

このように、アクサーコフは『ロシアの辺境』が主張する「陰謀」の存在に同意し、それを「暴露」したサマーリンを高く評価した。しかし、同紙は 1869 年 4 月、この時の紹介論文を含むバルト・ドイツ人問題に関する論調全般が問題視され、廃刊の憂き目に遭った

49。

他方、カトコフの『モスクワ報知』紙も積極的に『ロシアの辺境』を紹介した。1868年8月から9月にかけて、4度にわたって『ロシアの辺境』の紹介論文を掲載した。彼もアクサーコフ同様、サマーリンを高く評価しながら、内容を紹介した。その中の一つで、彼は次のように述べた。

同書〔『ロシアの辺境』—引用者〕は、これ上ない詳細さで、ポーランド人の陰謀とは比較にならないほど危険で如才ない陰謀を暴き出している。これがめざましい成功を収めながら進行し、思いつく限りの反ロシア的な諸要素と通じているのは明らかである⁵⁰。

サマーリン氏は、ロシアの法律に反対するキャンペーンに限らず、我が国でポーランド人と手を組んだドイツ人の煽動が進行していることをこの上ない明瞭さで論証した⁵¹。

カトコフも「陰謀」の摘発という部分に関して、『ロシアの辺境』を高く評価したが、彼の評で注目すべき点は、「ポーランド人の陰謀」との「関連」の指摘を評価していることである。サマーリンがその「関連」について述べた箇所は、例えば、次の部分である。

国外でのバルト地方に関する煽動についていえば、私はドイツ人のプロパガンダとポーランド人のプロパガンダの間で結ばれた緊密な連携に注目せずにはいられない。プロイセンでは、最初にポズナニのポーランド人が表面上虐げられているバルト・ドイツ人のために声をあげてから、新聞紙上では先回りしてルター派とドイツ民族を待ち受ける不幸な運命を嘆き続けているようだ⁵²〔強調—引用者〕。

1863年のポーランド反乱勃発以来、カトコフは「ポーランド人の陰謀」を痛烈に批判した。レオニード・ゴリゾントフによれば、ロシア帝国を揺るがす「致命的問題」⁵³の各地での析出とコード化に最大級の貢献をなしたのは、カトコフである⁵⁴。確かに彼は、西部諸県のウクライナ人とベラルーシ人の民族運動が発生した問題の背後に「ポーランド人の陰謀」があると喧伝したのを嚆矢として、分離主義あるいは破壊主義が疑われる動向を「ポーランド人の陰謀」の影響と関連づけていった。そして「ポーランド人の陰謀」と「ドイツ人の陰謀」の「関連」についても、彼は、『ロシアの辺境』出版よりも早い時期（1868年1月）に、次のように断言していた。

ロシアのバルト海沿岸地方で、ポーランド人が不満を喚起しようと精力的に活動し、その境界でまるでドイツ民族（немецкая национальность）を庇護するかのようになり、多くの不快なことを仕出かしているのは、我々にも明らかなことである。おそらく、この世界史的な無秩序の張本人の陰謀なくして、それが我々の耳に届くことはなかっただろう⁵⁵。

「ポーランド人の陰謀」にこだわった言論活動を繰り広げてきたカトコフにとって、『ロシアの辺境』は、持論の正当性を裏付ける書物となった。カトコフは、アクサーコフとともに同書を大々的に宣伝することで、「ドイツ人問題としてのバルト・ドイツ人問題」と「その背後に潜む「ポーランド人の陰謀」と「ドイツ人の陰謀」の結託」という、バルト海沿岸地方の「真実」をロシアの読者に伝えようとしたのであった。既に述べたように、研究者はしばしば『ロシアの辺境』の出版をバルト・ドイツ人問題のクライマックスに位置づけるのだが、同書の核心が「陰謀」であるという意味では、カトコフの存在意義が極めて大きかったといわねばならない。彼こそ、「民族的陰謀」というコンセプトの原型を準備し、それが人口に膾炙する素地を整えたジャーナリストだったからである。

以上より、カトコフの「出版戦争」における役割とは、次のようなものだといえるだろう。すなわち、彼は、精力的にバルト海沿岸地方の問題を新聞で扱い、ロシア社会に知らしめただけでなく、「ポーランド人の陰謀」とバルト・ドイツ人問題を結びつけ、バルト海沿岸地方に政治的民族としてのドイツ民族の承認を目論む「ドイツ人の陰謀」があるという主張が受け入れやすい状況をつくりだし、バルト・ドイツ人問題の民族問題化を促進する牽引役を担っていたのである。そして、些か逆説的であるが、次節で見ると、カトコフはドイツ・ナショナリズムを煽ることで、ロシア・ナショナリズムの強化に成功するのである。

III 「出版戦争」後のロシア・ナショナリズム

「出版戦争」は 1860 年代末に過熱化したものの、1870 年代に入ると、急速に収束に向かった。バルト・ドイツ人問題で定期刊行物が盛り上がった時代は、1871 年までにほぼ終わってしまう。その後も 70 年代を通じて、この問題で論壇が活況を呈することはなかったのである。本節では、「出版戦争」によって何がもたらされたのか、それはその後のロシアとバルト・ドイツ人にとって、どのような意味をもっていたのかについて検討し、バルト・ドイツ人問題をめぐる論戦におけるカトコフの言論活動のインパクトを考察する。

まず、1868 年の『ロシアの辺境』以降の「出版戦争」の展開を確認しておきたい。論戦の激しさは、翌年、翌々年も衰えなかった。例えば、1869 年、『モスクワ報知』では 32 本ものバルト・ドイツ人関連の論説が掲載された。これは 1865 年の 33 本に次いで、2 番目の数字である。そして 1870 年も 25 本であった。

定期刊行物上での論戦の他に、1869 年にはカール・シレン、ヴォルデマール・ボック、ユリウス・エッカートといった代表的なバルト・ドイツ系知識人がサマーリン批判の書を上梓している⁵⁶。とりわけ物議をかもしたのが、1869 年 5 月ライプチヒで出版された、シレンの『サマーリン氏に対するリフランド人の返答』である。同書はただちにロシアで発禁本となり、シレン自身も勤めていたデルプト大学の教授職を失った。またリフランドを去り、ドレスデンに移住した⁵⁷。当時のロシア政府の関係者には、彼の著書が、『ロシアの辺境』と同様、ロシア人とバルト・ドイツ人の間に深刻な反目をもたらすと考えられたのである⁵⁸。しかし、サマーリンとシレンの著作はともに発禁だったとはいえ、ロシアの公衆はそれらの内容を知ることが可能であった。同年、ミハイル・ポゴージェンのシレン批判本、『バルト・ドイツ人問題。シレン教授への手紙』⁵⁹がモスクワで出版されたが、それはサマーリンとシレンの議論が公衆によく知られていたことを示すものであろう。またバルト海

沿岸地方の主要都市では、ドイツから持ち込まれたシレンの著書が出回り、ロシア内務省はその取締りに神経を尖らせていた⁶⁰。それ以外に、エッカートによる『ロシアの辺境』のドイツ語訳も広く出回っていた⁶¹。そして翌年には、サマーリンによる反批判の書、『ボック、シレン両氏への返答—『ロシアの辺境』に関して』⁶²、ポゴーチン前掲書のドイツ語版⁶³が出版された。

しかし、1871年以降、バルト・ドイツ人に関する論戦が定期刊行物をにぎわせることはなくなった。『モスクワ報知』を例にとれば、1871年に掲載されたバルト・ドイツ人関連の論説は2本、1872年は4本、1873年と1874年はそれぞれ0本、1875年は1本と推移した。論じることが可能な程度に報道の自由があり、論戦が決着を見たわけでもなければ、バルト海沿岸地方とロシアの関係がドラスティックに変化したわけでもないことを考慮すると、奇妙なことである。また、既に述べたように、ロシア政府はバルト・ドイツ人問題に関する論戦を注視し、それを抑制しようともしてきたが、イサーコフによれば、1869年頃にはもはや真剣に何らかの策を講じることも止めてしまったという⁶⁴。このロシア政府の態度の「曖昧さ」は、それ自体重要な問題であるが、ここでは立ち入らない⁶⁵。ともあれ、バルト海沿岸地方とロシアの関係のあり方を変えるためにロシア政府が積極的に動き始めるのは、1880年代以降のことである。

このような展開の後、ロシアとバルト海沿岸地方にもたらされたものは何であっただろうか。まず指摘できるのが、バルト・ドイツ人のロシア政府およびロシア人に対する不信感である。本稿で論じてきたように、「出版戦争」でロシア側が公衆にアピールしたのは、バルト・ドイツ人の「ドイツ人の陰謀」というべき隠された「野望」であった。バルト・ドイツ人がドイツ・ナショナリズムとは一切無縁だとも言い切れない部分もあるが、その多くにとって、ロシア側が主張する「陰謀」は言いがかりに等しく、受け入れがたいものであったと考えられる。というのは、封建的支配層は、自分たちの生活を保障してくれる中央政府への忠誠は抱いても、特権や出生による差異を否定し平準化しようとするナショナリズムに対しては、敵対的あるいは冷淡である、と一般論として言えるからである⁶⁶。実際、彼らの多くはロシア国家に対して忠誠であったと考えられ、それゆえの違和感が明確に表明された史料も残されている。例えば、バルト・ドイツ系の名門貴族の出であるアレクセイ・クルゼンシュテルンという人物が、同じく名門出身の海軍将官フェルディナント・ウラングりに宛てた手紙（1869年2月25日付）である。クルゼンシュテルンは、『ロシアの辺境』への違和感と不満を次のように表現している。

バルト海沿岸地方にドイツ人が居住し始めてから600年もたった今日になって、サマーリン氏はエストニア人とラトヴィア人のゲルマン化を非難している。これこそバルト・ドイツ人にとって最も重要な政策であり、我々は沿バルト海3県とロシアとのあいだに万里の長城を築き、沿バルト海諸県の分離を目論んでいるらしい。そして我々の最終的な野望は、この諸県とドイツの合併だそうだ。私は怒りとともに、この全く事実無根の中傷を退けたいと思う⁶⁷。

クルゼンシュテルンは、この引用した箇所以外の部分でも、バルト・ドイツ人がいかにロシア帝国に献身的であったか、ドイツではなくロシアに愛着をもってきたかについて、延々と書き連ねている。こうした思いは個人的なものではあるまい。例えば、1869年にエスト

ラント県のバルト・ドイツ人貴族とリフラント福音ルター派教会事務局が作成した「教会問題に関する請願および報告案」⁶⁸という文書においても、バルト・ドイツ人貴族の「自己犠牲」と「国家への貢献」が強調されている。

そして「出版戦争」を契機として強まり、その後も払拭されなかったロシアへの不信感、1907年に出版されたフェルディナント・ウランゲリ（前出の海軍将官とは別人）の著書にも見出される。第二次ポーランド反乱の頃、デルフト大学の学生だったこの人物は、反乱鎮圧後のロシア社会で、ポーランド人に次いでバルト・ドイツ人にロシア人の敵意が向けられ、社会生活もロシアの影響力が強まっていったと述べている。

ロシア社会の自己意識の高まりは、ポーランド反乱の帰結である。カトコフの巨大な才能を具象化したといえる排他的な潮流は、ポーランド反乱後、バルト海沿岸地方に向いたのであった⁶⁹。

ポーランド反乱鎮圧とともに、『モスクワ報知』を代表者とする潮流が勢いを増すとともに、活気にあふれ、実り多きこの地方の生活のすべてに終止符がうたれた。国家の礎が最終的に確立されたのである。ロシア帝国の全空間に完全に画一的な制度がしかれた。すべての公共施設と公立学校は、ロシア語の導入が求められた。国家の粗雑な計画を実現しづらくしてきた特殊な法律や特権はすべて否定された。要するに、ロシア化である⁷⁰。

1860年代に関する叙述としては、誇張が目立つといわざるを得ないが、その時期のカトコフらの活動が1880年代以降に推進される行政面でのロシア化につながる動向として理解されていることに目を向けるべきである。ともあれ、「出版戦争」以降、バルト・ドイツ人がロシア人に対して抱いた不信感、その後長く尾を引いたことが確認できる。

他方、ロシア人のバルト・ドイツ人に対する不信感も指摘できよう。「出版戦争」においてロシア人はバルト・ドイツ人の「ドイツ人の陰謀」「ドイツ・ナショナリズム」を想像したのだが、これと当時の思潮が相俟って、ロシア人のバルト・ドイツ人への不信感は根強いものとなったと考えられる。

1866年の普墺戦争におけるプロイセンの勝利以来、「パン・ゲルマン主義」の脅威がロシアに及ぶ可能性が囁かれるようになったが、これは、具体的には、統一ドイツ構想にバルト・ドイツ人の「分離主義」が結びつく可能性のことである⁷¹。これに対し、この時期のロシアでは、もはや「スラヴ問題」について論じることもタブーではなくなり、そのような思潮のもとにあった1867年5月、モスクワでスラヴ会議が開催された。これはロシアの世論を70年代に隆盛を迎える「パン・スラヴ主義」へといざなう契機となった⁷²。そしてニコライ・ダニレフスキーらパン・スラヴ主義の理論家が描く世界像は、「ロシア＝スラヴ世界」対「ゲルマン＝ローマ世界」というものであり、必然的にドイツ・ナショナリズムとの対決という局面を引き寄せるものであった。

パリ・コミュン崩壊（1871）の後、帝政同士の関係が緊密になり、1870年代前半は、露独軍事同盟（1873）、オーストリアも含めた三帝同盟（1873）が結ばれるなど、露独関係は良好であった。しかし、これはあくまでも国家間関係の話であって、公衆レベルでの対ドイツ人、対バルト・ドイツ人感情は別問題である。この1870年代という時期は、前述

のように、定期刊行物でのバルト・ドイツ人関連の論文が激減したため、当時のロシアの対バルト・ドイツ人感情は捉え難いのであるが、それから少し後になると、コンスタンチン・トルブニコフの『ロシアにおけるドイツ人とイエズス会士』（1882）のように、バルト・ドイツ人を含むロシア国内のドイツ人への不信感あるいは嫌悪を直截的に吐露した、排外主義的な著作も見られるようになる。トルブニコフは、ロシアのドイツ人を「ロシア人とスラヴ人の敵」「卑怯者」「陰謀家」「ゴキブリ」などと呼んで、罵倒した⁷³。また、同書の「バルト・ドイツ人男爵への返答」という文章では、ロシアのドイツ人が、ロシア人に溶け込もうとしないばかりか、改革を停滞させ、ユダヤ人とともにニヒリズムを蔓延させる悪の元凶であるかのように綴られている⁷⁴。

前述のように、カトコフは多様性を前提とした統合を志向する思想家である。トルブニコフの嫌悪の対象に対する排外主義的な態度にカトコフが共感したとは思えないが、ここでは「出版戦争」後もロシアで国内のドイツ人に対する不信感が継続していたことだけを確認しておこう。排外主義的なナショナリズムとカトコフの関係については、本稿の最後で触れる。

このように、ロシア人とバルト・ドイツ人の相互不信感が残ったのだが、その一方で、ロシア・ナショナリズムの強化・拡大がもたらされたことも指摘しなければならない。「出版戦争」以前のロシア・ナショナリズムは、主にポーランド・ナショナリズムに対抗する過程で成長した。第二次ポーランド反乱が勃発した 1863 年は、ポーランド反乱によってロシア人の国民意識が促進された年⁷⁵として、ロシア・ナショナリズムにとって決定的に重要である。それに続く 1860 年代後半の「出版戦争」では、ロシア国家に従順なふりをしながら、「ポーランド人の陰謀」と連携しながら、ドイツ・ナショナリズムの強化を密かに企む「ドイツ人の陰謀」の主体としてのバルト・ドイツ人のイメージが広がった。ここにロシア・ナショナリズムは、「対ポーランド・ナショナリズム」という指向性だけでなく、「対ドイツ・ナショナリズム」という指向性も与えられた。つまり、ロシア民族が主導権をもった政治的民族であるべきであるというロシア・ナショナリズムの概念が拡大され、西部諸県だけでなく、バルト海沿岸地方においても、ロシア民族が政治的民族であるべきだという理念が確立されたということである。

要するに、「出版戦争」がその後のロシア社会に残したものは、「ロシア人とバルト・ドイツ人の相互不信」と「ロシア・ナショナリズムの強化と拡大」である。その中でカトコフの役割の大きさは、もはや繰り返すまでもないものと思われる。彼は 1860 年代後半の言論活動によって、ポーランド・ナショナリズムとともにロシア帝国内のドイツ・ナショナリズムの形成を阻止し、ロシア・ナショナリズムの強化と拡大を試みたのである。確認になるが、彼が敵視したのは、バルト・ドイツ人や彼らの文化、宗教、習慣などではなく、ドイツ民族という政治的民族、あるいは潜在的な分離主義勢力としてのバルト・ドイツ人である。そしてロシア民族が、ロシア帝国で唯一の政治的民族としてその支配をバルト海沿岸地方に確立することこそ、カトコフの目標であった。この目標は、1860 年代、70 年代において実現されたとは言い難い。しかし、ロシアの理念、方向性として、権力者、公衆には定着し、1880 年代以降のいわゆる「行政的ロシア化」政策というかたちで、具現化されていくことになる。

おわりに

以上、バルト海沿岸地方に関する言説を中心に、カトコフのナショナリズムについて論じてきた。それはドイツ語、ルター派信仰、ドイツ文化などの文化的要素に対して中立的なロシア国家を中心として政治的統合をめざすという、「広域共生をめざす政治的ナショナリズム」というべきものであった。カトコフは『モスクワ報知』紙を中心とする言論活動によって、世論を創り出し、この政治的ナショナリズムとしてのロシア・ナショナリズムの強化と拡大を図った。バルト・ドイツ人問題をめぐる「出版戦争」は、彼を中心とした言論キャンペーンであり、「ポーランド人の陰謀」と同様に危険な、「ドイツ・ナショナリズム」「ドイツ人の陰謀」の主体としてのバルト・ドイツ人のイメージを際立たせた。その過程でロシア・ナショナリズムは、「対ドイツ・ナショナリズム」という指向性を獲得し、強化・拡大したことで、カトコフの試みは一定の成功を収めた——これが本稿での考察を通じて、明らかになったことである。

しかし、解明できなかった問題も残されている。それは、本論で若干触れたことだが、1870年代初頭の「出版戦争」の収束という事態に、カトコフはどのように関わっていたのかという問題である。これは、先行研究でも十分に明らかにされていない、なぜ論戦が急速に収束したのか、という問題にも関わってくる問題であり、非常に重要だと考えられる。おそらく、『ロシアの辺境』がアレクサンドル二世の不興を買った、カトコフとアクサーコフがモスクワ県知事に論調を和らげると約束した⁷⁶、などといったイサーコフらの指摘は、問題の背景の一端を示しているのであろう。しかし、バルト・ドイツ人問題の根幹（特権問題、農民問題、ロシア語問題等）がドラスティックに変化したわけでもなく、論戦が何らかの決着を見たわけでもない状況で収束したことを考慮すれば、ロシアの最高権力周辺で、何らかの意思が働いたという可能性を想定せざるを得ないのではないだろうか。現時点では推測の域を出るものではないが、筆者は、世論を創る政治的ジャーナリストとしてカトコフが何らかの形でロシア政府とともに「出版戦争」の終結に関わっている可能性があると考えている。この問題の検証は、今後の課題としたい。

さらに、カトコフの政治的ナショナリズムは、ロシア帝国における広域共生を担保する統合原理として妥当だったのか、陥穽はなかったのかという問題も、本稿では検討することができなかった。テスリャは、カトコフの呈示したナショナリズム概念の弱点として、「文化的ファクターに対する過小評価」⁷⁷を挙げている。カトコフは、文化的要素の意義を十分に捉えていなかったため、ある文化的一体性と結びついた「エスノ・ナショナリズム的要素」に対抗する論理を持っていなかったというのである。例えば、前節で言及したトルブニコフのような民族的嫌悪を伴った排外主義的ナショナリズムと対峙した場合、政治的ナショナリストとしてカトコフは、それを遠ざける、あるいは問題を棚上げする以外のことはできなかったのではないか。つまり、「多様性の擁護」という観点から見て、「政治的要素と文化的要素の分離」という政治的ナショナリズムの基本原理は、同時に陥穽ともなりうるのではないか、という疑問が生じるのである。広域共生思想としての政治的ナショナリズムの可能性と限界についての考察も、今後の課題としたい。

注

- ¹ *Немцев И.А.* Становление дореволюционного российского консерватизма и государственная власть // Вестник Пермского университета. История. 2010. Вып. 2 (14). С. 50.
- ² 『著作集』(全6巻、2010-2012)以前に、4種類の著作集が出版されている。*Катков М.Н.* Имперское слово. М., 2002; — Империя и крамола. М., 2007; — Идеология охранительства. М., 2009; — Избранные труды. М., 2010.
- ³ *Катков М.Н.* Собрание сочинений в 6 томах. СПб., 2010-2012 (Том 1. Заслуга Пушкина. О литературных и литературе. — 2010; Том 2. Русский консерватизм. Государственная публицистика. Деятели России. — 2011; Том 3. Власть и террор. — 2011; Том 4. Философские чтения. Статьи. Трактаты. Полемика. — 2011; Том 5. Энергия предприимчивости. Экономика. Образование. Письма. — 2012; Том 6. Pro et Contra. — 2012).
- ⁴ 以下、筆者が閲覧できた 2000 年以降に発表されたカトコフに関する論考を列挙している。ただし、ロシア保守主義全般に関するもの、概説書、通史的なもの、教科書的なものは省いた。*Архипова М.Н.* Польский вопрос в публицистике русских консерваторов середины XIX в. (М. П. Погодин, М. Н. Катков) // Исторические документы и актуальные проблемы археографии, источниковедения, отечественной и всеобщей истории нового и новейшего времени. Сборник тезисов докладов участников Третьей международной конференции молодых ученых и специалистов «Слю-2013». М., 2013. С. 28-31; *Биюшкина Н.И.* Политико-правовые взгляды Михаила Никифоровича Каткова // European researcher. 2011. № 7 (10). С. 1072-1075; *Брутян А.Л.* Концепция монархизма в творчестве М.Н. Каткова // SCHOLA-2000. М., 2000. С. 64-69; *Ее же.* М.Н. Катков: социально-политические взгляды. М., 2001; *Деревягина Е.В.* «Московские ведомости» М.Н. Каткова (1863-1887) в русском литературном процессе. Дис. ... канд. филол. наук. Великий Новгород, 2004; *Едошина И.А.* М.Н. Катков: штрихи к портрету // Катковский вестник: Религиозно-филос. чтения: К 190-летию со дня рождения М.Н. Каткова. М., 2008. С. 11-37; *Изместьева Г.П.* Михаил Никифорович Катков // Вопросы истории. 2004. № 4. С. 71-92; *Кантор В.К.* О судьбе имперского либерализма в России (М.Н. Катков) // Философские науки. 2007. № 2. С. 66-91; *Карнишин В.Ю.* Проблемы российского образования в публицистике М.Н. Каткова // «Наука. Общество. Государство». История государства и права. Отечественная история. 2013. № 2 (2). С. 1-7; *Климаков Ю.В.* Пушкинская тема в литературном наследии М.Н. Каткова // Катковский вестник: Религиозно-филос. чтения: К 190-летию со дня рождения М.Н. Каткова. М., 2008. С. 46-58; *Кругликова О.С.* Опыт конструктивного сотрудничества журналистики и власти в пореформенной России: публицистика и общественная деятельность М.Н. Каткова. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2008; *Кудряшев В.Н.* М.Н. Катков в российском имперском дискурсе второй половины XIX века // Вестник ТГУ. История. 2012. № 4 (20). С. 40-42; *Лесневский Ст.* Александр Блок и Михаил Катков // Катковский вестник: Религиозно-филос. чтения: К 190-летию со дня рождения М.Н. Каткова. М., 2008. С. 115-124; *Мамонова Е.В.* Благотворительность 1860–1880-х гг. в публицистике М.Н. Каткова // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 4 (41). С. 30–43; *Манаков М.Ю.* Роль политической публицистики в защите государственной безопасности (система взглядов М.Н. Каткова в 1860-е годы) // Вестник ЧГУ. № 22 (313). Филология. Искусствоведение. 2013. Вып. 81. С. 17-23; *Місюра В.В.* Михайло Катков про польське питання (за матеріалами публіцистики 1863 р.) // Науковий вісник Волинського національного

- університету імені Лесі Українки. 2008. № 11. С. 150-155; *Ее же*. Український чинник у трактуванні Михайлом Катковим польського питання (за матеріалами публіцистики 1863 року) // Наукові праці історичного факультету. Запорізького національного університету, 2009. Вип. XXVII. С. 64-68; *Митрохина С.А.* Просветительская деятельность М.Н. Каткова в 1851-1855 гг. // Вестник ВГУ. Сер.: Филология. Журналистика. 2006. № 2. С. 204-208; *Николюкин А.Н.* В.В. Розанов о Каткове // Катковский вестник: Религиозно-филос. чтения: К 190-летию со дня рождения М.Н. Каткова. М., 2008. С. 38-45; *Попов Э.А., Велигонова И.В.* М.Н. Катков: социальный портрет в контексте в меняющейся эпохи (к постановке проблемы) // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2012. № 4 (19). С. 31-36; *Прокоров Т.Ф.* Взбаламученный антинигилизм: К истории «литературного похода» М.Н. Каткова против революционной демократии // Катковский вестник: Религиозно-филос. чтения: К 190-летию со дня рождения М.Н. Каткова. М., 2008. С. 71-82; *Санькова С.М.* Государственный деятель без должности. М.Н. Катков как идеолог государственного национализма. Историографический аспект. СПб., 2007; *Ее же*. Роль М.Н. Каткова в событиях 1863 г. в освещении отечественной историографии // Вестник МГОУ. Сер. «История и политические науки». 2008. № 3. С. 12-18; *Ее же*. Михаил Никифорович Катков: В поисках места в общественной жизни // Вестник МГОУ. Сер. «История и политические науки». 2008. № 4. С. 22-28; *Ее же*. Либеральный консерватизм как неотъемлемая составляющая государственного национализма на примере политических воззрений М.Н. Каткова // Управление общественными и экономическими системами 2008 № 1. С. 1-19; *Ее же*. Анализ ключевых проблем изучения российской политической истории XIX в. на основе историографии М.Н. Каткова // Вестник ТГУ. История. 2010. № 2 (10). С. 5-13; *Тесля А.А.* «Польский вопрос» в передовицах М.Н. Каткова в «Московских ведомостях» в 1863 г. // Учебные заметки ТОГУ. 2011. Том 2, № 2. С. 86-97; *Чернавский М.Ю.* М.Н. Катков и Б.Н. Чичерин: консервативная и либеральная интерпретации гегелевской диалектики // Experimentum-2007: Сборник научных статей философского факультета МГУ. М., 2007. С. 198-207; *Черниченко Л.Л.* Князь Барятинский и Катков о дворянстве // Катковский вестник: Религиозно-филос. чтения: К 190-летию со дня рождения М.Н. Каткова. М., 2008. С. 59-70; *Шахназаров В.Г.* Специфика отечественного охранительного консерватизма 2-й половины XIX века (на примере анализа мировоззрения и деятельности К.П. Победоносцева и М.Н. Каткова) // Вестник МГОУ. Сер. «Философские науки». 2009. № 4. С. 151-155; *Шипилов С.Н.* Эволюция идеологии пореформенного консерватизма: этнокультурные и политические аспекты (по произведениям М.Н. Каткова). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2009; *Ширинянц А.А.* М.Н. Катков и М.П. Погодин о национально-политическом единстве и целостности России // Катковский вестник: Религиозно-филос. чтения: К 190-летию со дня рождения М.Н. Каткова. М., 2008. С. 90-103; *Его же*. Катков Михаил Никифорович // *Его же*. Нигилизм или консерватизм? (Русская интеллигенция в истории политики и мысли). М., 2011. С. 508-514.
- ⁵ *Манаков М.Ю.* Роль политической публицистики в защите государственной безопасности (система взглядов М.Н. Каткова в 1860-е годы) // Вестник ЧГУ. № 22 (313). Филология. Искусствоведение. 2013. Вып. 81. С. 17-23
- ⁶ *Манаков*. Роль политической публицистики. С. 22.
- ⁷ *Санькова С.М.* Идеология российского государственного национализма второй половины XIX – начала XX вв. (Исторический аспект). Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2009. С. 28.

- ⁸ *Санькова*. Идеология российского государственного национализма. С. 28.
- ⁹ T.G.マサリク (石川達夫・長與進訳) 『ロシアとヨーロッパⅡ：ロシアにおける精神潮流の研究』成文社、2004年、185頁。
- ¹⁰ Marc Raeff, “A Reactionary Liberal: M. N. Katkov,” *Russian Review* 11, no 3 (July 1952), pp. 157-167; Edward C. Thaden, *Conservative Nationalism in Nineteenth Century Russia* (Seattle: University of Washington Press, 1964); Martin Katz, *Mikhail N. Katkov: A Political Biography 1818-1887* (The Hague: Mouton, 1966); Karel Durman, *The Time of the Thunderer: Mikhail Katkov, Russian Nationalist Extremism and the Failure of the Bismarckian System, 1871-1887* (New York: Columbia University Press, 1988).
- ¹¹ 1721年9月、ニスタット講和条約に基づきロシア帝国に編入されたバルト海沿岸地方は、*остзейцы* と呼ばれるドイツ系の特権階層 (バルト・ドイツ人) が支配し、西欧から押し寄せる自由化、民主化の波を遮断する専制の「砦」を築いていた。また、ロシアの近代化を担った数多くの官僚、軍人、科学者などの人材を輩出し、ロシア政府に対しても多大な影響力をもっていたため、公然と彼らを批判することは困難であった。最も早い公然たるバルト・ドイツ人批判者は、ガルリープ・メルケル (1769~1850) というリフ兰特出身のバルト・ドイツ系知識人とされている。啓蒙思想の影響を受けた彼は、バルト・ドイツ人領主貴族によるラトヴィア人農民に対する非人道的扱いを告発する『ラトヴィア人』(1797)をドイツで発表した。同書はヨーロッパで大反響を呼んだ。しかし、地元のリフ兰特に内容が伝わると、メルケルは誹謗と中傷に曝された。また同書がリフ兰特に持ち込まれると、ただちに地主によって買い占められ、焼却されていたという。См.: Гарлиб Меркель и его книга о латышах в XVIII веке // Русский архив (1870). М., 1871. С. 1010.
- ¹² 1867年10月25日付の通達で、内務省検閲局は、バルト海沿岸地方の検閲官に次のように指示している。「ロシアで流通しているドイツ系出版物とロシア系出版物のあいだで、バルト海沿岸の問題に関する論争が生じている。当局はこの論争が過熱化、長期化すると見ており、一時的に世論が激昂する可能性も想定している。やむを得ない場合は、当然ながら、双方を抑制するために相応の手段の行使も辞すべきではない。[……] 検閲の過程で、出版物に双方の民族的苛立ちを喚起しそうなものが見つければ、削除しなければならない」(LVVA (Latvijas valsts vestures arhīvs), ф. 3, оп. 5, д. 1864, л. 45)。
- ¹³ 1868年に内務大臣に就任した直後のアレクサンドル・ティマシヨフは、沿バルト海諸県総督ピョートル・アルベジンスキーに対し、次のように書き送っている。「現時点では、バルト海沿岸地方の農民の土地制度に関する問題全体を提起する必要性を認めていないが、[……] この地方の将来に関する問題がロシア社会の主だった人々の注目を集めていること、そしてロシアの定期刊行物の主宰者の多くが特殊な原因ではなく、地域事情と現行秩序の総体から生じる一般的現象、個々の事実の一切を体系的に提起する準備をしていることは、あまりにも明白である。政府、バルト海沿岸地方の諸制度に反対する世論の注意を喚起しようとする試みは、何度となく行われてきたし、ジャーナリズムも異常な熱心さでことあるごとにこの問題に回帰している」(ОР РНБ (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки), ф. 16, ед.хр. 16, лл. 16-16об.)。
- ¹⁴ *Феокистов Е.М.* Воспоминания. За кулисами политики и литературы. 1848-1896. Л., 1929. С. 105.
- ¹⁵ 例えば、トヴァルドフスカヤは、次のように述べている。「カトコフは「意見」の表現者を超える存在であった。彼の新しさは、公権力の外にしながら、政府に政治綱領を暗示し、その断固たる実行に導いていたことであった」(*Твардовская В.А.* Идеология пореформенного самодержавия (М.Н. Катков и его издания). М., 1978. С. 30)。なお、カトコフが事実上の権力者として振舞ったのはアレクサンドル三世の時代という

- 見解もあるが、少なくとも 1866 年にはアレクサンドル二世に直接意見を述べる立場にあったことを考慮すると、彼の政治力はアレクサンドル二世の時代に既に確立されていたと考えられる (См.: *Попов, Велигонова. М.Н. Катков. С. 34*)。また、カトコフの存在意義も、時代によって変化していったようである。オルガ・クルグリコワによれば、1860 年代のカトコフは、ポーランド反乱の頃の「舌鋒の鋭さ」で得た「国民的」支持によって社会的影響力を獲得した。1870、80 年代には、『モスクワ報知』はエリート向けの新聞に変容し、大衆的な人気を失ったが、保守的な改革を主導するエリート層の支持を獲得し、新聞の発行部数の減少にもかかわらず、カトコフの影響力は却って高まったという (См.: *Кругликова. Опыт конструктивного сотрудничества. С. 24*)。
- 16 例えば、次の研究では、カトコフもスラヴ主義者も「パン・スラヴ主義者」として括られている。Astrid S. Tuminez, *Russian Nationalism since 1856: Ideology and the Making of Foreign Policy* (New York: Roman&Littlefield Publishers, 2000), p. 70; 川村清夫『プラハとモスクワのスラヴ会議』中央公論事業出版、2008 年、122 頁。
- 17 *Каппелер А. Образование наций и национальные движения в Российской империи // Российская империя в зарубежной историографии. М., 2005. С. 422-423.*
- 18 *Реннер А. Изобретающее воспоминание: Русский этнос в российской национальной памяти // Российская империя в зарубежной историографии. М., 2005. С. 459.*
- 19 *Санькова. Идеология российского государственного национализма. С. 29.*
- 20 *Санькова С.М. Либеральный консерватизм как неотъемлемая составляющая государственного национализма на примере политических воззрений М.Н. Каткова // Управление общественными и экономическими системами 2008 № 1. С. 1-19; Шириняц А.А. Катков Михаил Никифорович // Шириняц А.А. Нигилизм или консерватизм? (Русская интеллигенция в истории политики и мысли). М., 2011. С. 508-514; Тесля А.А. «Польский вопрос» в передовицах М.Н. Каткова в «Московских ведомостях» в 1863 г. // Учебные заметки ТОГУ. 2011. Том 2, № 2. С. 86-97; Кудряшев В.Н. М.Н. Катков в российском имперском дискурсе второй половины XIX века // Вестник ТГУ. История. 2012. № 4 (20). С. 40-42.*
- 21 *Санькова. Либеральный консерватизм. С. 6.*
- 22 *Санькова. Либеральный консерватизм. С. 6.*
- 23 *Катков М.Н. Цельность и однородность Русского государства // Катков М.Н. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. Русский консерватизм. СПб., 2011. С. 191-192.*
- 24 *Катков. Цельность и однородность. С. 187.*
- 25 *Катков. Цельность и однородность. С. 191.*
- 26 *Шуклин А.В. Глобализационная перспектива Российской цивилизации // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012. Вып. 3 (11). С. 121.*
- 27 付言すれば、ドイツには、コンスタンティン・フランツ (1817~1891) のように、プロイセン東方における大戦争を夢想しつつ、東方拡大に積極的でなかったビスマルクを批判し、バルト海沿岸地方とプロイセンとの連邦化を唱える思想家もいた。この人物は、大ドイツ主義および小ドイツ主義が国民国家的な統合イデオロギーだったのに対し、主にハプスブルク帝国の多民族をも包み込む領域をも政治的統合の対象とする「中欧」構想を唱え、ドイツの国民国家的統合に意義を唱えた。ただし、この構想が現実的な政治的影響力を持ったことは、殆どなかったようである (板橋拓己「ドイツ問題と中央連邦構想: コンスタンティン・フランツを中心に」『北大法学論集』第 57 巻 6 号、2007 年、312~277 頁参照)。
- 28 См.: *Машкин М.Н. Бисмарк и «остзейский вопрос» в России // Россия и Германия.*

- Вып. 4. М., 2007. С. 78-81.
- 29 ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации), ф. 109, 1-я экс. оп. 39, д. 78, л. 77.
- 30 *Исаков С.Г.* Остзейский вопрос в русской печати 1860-х годов. Тарту, 1961. С. 30.
- 31 *Исаков.* Остзейский вопрос. С. 30.
- 32 ГАРФ, ф. 109, 1-я экс. оп. 39, д. 78, л. 77.
- 33 *Катков М.Н.* О германизации эстов и латышей // *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1864 год. М., 1897. С. 294.
- 34 *Катков М.Н.* Остзейский вопрос не есть немецкий вопрос в России // *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1865 год. М., 1897. С. 286.
- 35 *Катков М.Н.* Единство между верховной властью и народом. Остзейский сепараизм // *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1865 год. М., 1897. С. 832.
- 36 *Аксаков И.С.* О положении остзейских крестьян // *Аксаков И.С.* Полное собрание сочинений (Прибалтийский вопрос / Внутренние дела России). Т. 6. М., 1887. С. 61.
- 37 *Исаков.* Остзейский вопрос. С. 79; *Духанов М.М.* Остзейцы. Политика остзейского дворянства в 50 – 70-х гг. XIX в. и критика ее апологетической историографии. 2-е переработанное и дополненное издание. Рига, 1978. С. 188.
- 38 ОР РГБ (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки), ф. 265, к. 85, ед.хр. 2, лл. 2-3.
- 39 *Самарин Ю.Ф.* О православии в прибалтийских губерниях // *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. Т. 9. М., 1898. С. 449.
- 40 *Самарин.* О православии. С. 450.
- 41 『通信』紙は、ニコライ・ベゾブラーゾフを実質的な創始者とし、ピョートル・ヴァルエフ、ヴラジーミル・オルリョフ＝ダヴィドーフ、ボリス・ゴリーツィン、ピョートル・シュヴァーロフなど、親バルト・ドイツ的な貴族の有力者の支援を受けていた。См.: *Христфоров И.А.* «Весть» // *Общественная мысль России XVIII – начала XX века: Энциклопедия.* М., 2005. С. 84.
- 42 *Самарин Ю.Ф.* О политическом идеале газеты «Весть» // *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. Т. 9. М., 1898. С. 457.
- 43 *Самарин Ю.Ф.* Окраины России. Сер. I. Русское балтийское поморье. Вып. I. Прага, 1868. С. 41.
- 44 *Самарин.* Окраины России. С. 146.
- 45 *Самарин.* Окраины России. С. 163.
- 46 *Самарин.* Окраины России. С. 163.
- 47 *Самарин.* Окраины России. С. 164.
- 48 *Аксаков И.С.* По поводу «Окраин» Ю.Ф. Самарина // *Аксаков И.С.* Полное собрание сочинений (Прибалтийский вопрос / Внутренние дела России). Т. 6. М., 1887. С. 64.
- 49 『モスクワ』の廃刊理由は、「貴族に、粗暴で憎らしいイメージを付与した」「貴族および現地行政機関が反ロシア的であると非難した」などであった。См.: О прекращении издания газеты «Москвы» // *Материалы о цензуре и печати / Под ред. В.П. Ширкова.* Ч. 2. СПб., 1870. С. 12-13.
- 50 *Катков М.Н.* Книга г. Самарина «Окраины России» // *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1868 год. М., 1897. С. 509.
- 51 *Катков.* Книга г. Самарина. С. 510.
- 52 *Самарин.* Окраины России. С. 37.
- 53 1863年、ニコライ・ストラホフは、『時間 (Время)』第4号で、ポーランド人問題を「致命的問題」と呼び、それをロシアの将来を決定づける問題と位置づけた。См.:

- Горизонтов Л.Е.* Польский вопрос в кругу «роковых вопросов» Российской Империи (1831 год – начало XX века) // Государственное и муниципальное управление в России: История и современность: Сборник научных трудов. Самара, 2004. С. 67.
- ⁵⁴ *Горизонтов.* Польский вопрос. С. 67.
- ⁵⁵ *Катков М.Н.* Агитация поляков в прибалтийском крае // *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1868 год. М., 1897. С. 3.
- ⁵⁶ Балто・ドイツ人によるサマーリン批判として、次の出版物が挙げられる。Carl Schirren, *Livländische Antwort an Herrn Juri Samarin* (Leipzig: Duncker und Humblot, 1869); Woldemar von Bock, *Der deutsch-russische Konflikt an der Ostsee: Zukünftiges, geschaut im Bilde der Vergangenheit und der Gegenwart* (Leipzig: Duncker und Humblot, 1869); Julius Eckardt, *Kommentare // Jurij Samarin, Das russisch-baltische Küstenland im gegenwärtigen Augenblick* (Münster: Lit, 1869).
- ⁵⁷ カトコーフは、『サマーリン氏に対するリフランド人の返答』の出版から失職、出国に至るまでのシレンの行動に「計画性」を見出している。例えば、カトコーフは次のように述べている。「出版時には既にロシアからの出国を決意していた。〔……〕シレンはデルプトの教職を失ったが、物質的には何も失っていない」(*Катков М.Н.* Отставка Ширрена профессора русской истории // *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1869 год. М., 1897. С. 326)。確かに、シレンはその後もバルト・ドイツ人支援者の資金援助で活動を続け、1874年から1910年に死ぬまで、キール大学教授を務めた(См.: *Озолинь П.* Остзейское наследие в деятельности общества им. К. Ширрена в ФРГ // Германия и Прибалтика: Сборник научных трудов. Рига, 1983. С. 39)。
- ⁵⁸ 例えば、大地主貴族で、アレクサンドル二世の相談役でもあったヴラジーミル・オルロフ＝ダヴィドーフは、日記に次のように記している。「サマーリンの『ロシアの辺境』に対する返答として書かれたという、シレンの憤怒の書を読んでいる。これはサマーリンの本がもたらした大悪を証明するものであり、彼に煽られた激情を予感させるものである」(РГАДА (Российский государственный архив древних актов), ф. 1273, оп. 1, ед.хр. 13. С. 288)。また1869年当時沿バルト海諸県総督だったアルベジンスキーも、次のように述べている。「サマーリンもシレンも、我々には何の役にも立たないことははっきりしている。前者は沿バルト諸県から純粋なロシア諸県を創ろうとしている。〔……〕後者は、ロシアの権力下でありながら、(ロシアとは)別個の集合体を、エストラントとリフランドから、可能ならクルラントも含めて創設することを要求している。あまりにも思慮を欠いた、歴史とロシア人の民族意識に反した野望である。政府の活動において同様なことが行われようものなら、危険な禍根が残ることは間違いない」(ОР РНБ, ф. 16, ед.хр. 23, л. 29)。
- ⁵⁹ *Погодин М.П.* Остзейский вопрос. Письмо к профессору Ширрену. М., 1869.
- ⁶⁰ См.: LVVA, ф. 3, оп. 5, д. 1864, лл. 52-52об.
- ⁶¹ См.: *Катков М.Н.* «Окраины России» Самарина, переведенные Эккардтом с комментариями переводчика // *Катков М.Н.* Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1869 год. М., 1897. С. 602.
- ⁶² *Самарин Ю.Ф.* Ответ гг. ф. Бокку и Ширрену по поводу «Окраин России». Берлин, 1870.
- ⁶³ Mikhail P. Pogodin, *Offener Brief an Herrn Professor Schirren ueber dessen Buch: Livländische Antwort* (Berlin: V. Behr's Buchhandlung, 1870).
- ⁶⁴ *Исаков.* Остзейский вопрос. С. 154, 157.
- ⁶⁵ 「曖昧さ」について補足すると、これは、ロシア政府はバルト海沿岸地方の抜本的な改革に着手しなかったが、だからといって、当時の政府関係者がこの地方の特殊な体制の維持が正当で可能性のある方向性だと考えていたわけではない、という状況をさしてい

る。1868年3月まで内務大臣を務めたピョートル・ヴァルーエフは、改革の必要性を認め、バルト・ドイツ人貴族に対して一方的に妥協するという態度は避けつつも、常に彼らの感情に配慮し、郷改革や「ロシア語導入に関する政令」など、既存の権利を侵さない程度の改革にとどめ、慎重な態度で臨んだ。1860年代末から70年代初頭にかけてのロシア政府のバルト・ドイツ人に対する態度について、筆者は次の論考で論じたことがある。*Ямамото К. Конец «печатной войны» по остзейскому вопросу в начале 1870-х гг. // К 400-летию Дома Романовых. Монархии и династии в истории Европы и России: Сборник материалов международной научной конференции: в 2 ч. СПб., 2013. Ч. 2. С. 254-258.*

- 66 橋川文三『ナショナリズム：その神話と論理』〔新装改訂版〕紀伊國屋書店、2005年、42～43頁参照。
- 67 EA (Eesti Ajaloarhiiv), ф. 2057, оп. 1, ед.хр. 426, лл. 14об.-15.
- 68 EA, ф. 2057, оп. 1, ед.хр. 427, лл. 1-1об.
- 69 *Врангель Ф.Ф. Остзейский вопрос в личном освещении.* СПб., 1907. С. 15.
- 70 *Врангель. Остзейский вопрос.* С. 21.
- 71 例えば、ミハイル・バクーニンは、1870年前後の著作で、「パン・ゲルマン主義」がバルト海沿岸地方に拡大する可能性を指摘した。*Бакунин М.А. Кнута-германская империя и социальная революция // Бакунин М.А. Философия, социология и политика.* М., 1989. С. 253.
- 72 大矢 温「チュツチェフと1867年スラヴ会議」『ロシア思想史研究』第1号、2004年、95頁参照。
- 73 *Трубников К.В. Пролазы и интриганы // Трубников К.В. Немец и иезуит в России (Очерки и характеристики I).* СПб., 1882. С. 1-2.
- 74 *Трубников К.В. Ответ остзейскому барону // Трубников К.В. Немец и иезуит в России (Очерки и характеристики I).* СПб., 1882. С. 45-59.
- 75 *Тесля А.А. Первый русский национализм... и другие.* М., 2014. С. 36.
- 76 *Исаков. Остзейский вопрос.* С. 156-157.
- 77 *Тесля. «Польский вопрос» в передовицах.* С. 95.

K. レオンチェフの『生活の美学』について

—反動的な社会共生理念における美学—

清水 昭雄

はじめに

クリミア戦争(1853-56年)の敗北の結果、ロシア政府内で近代化を目指す動きが強まり、「大改革時代」が始まった。そして、改革への希望に湧いた短い時期の後に訪れた失望は、一方では、1860年代末にロシア独自の革命運動である「ナロードニキ主義」を生み出し、また他方、西欧に対する屈辱感と反感は、民族主義の高まりと新しい性格を持つスラヴ主義をもたらすことになった。このスラヴ主義はロシア思想史上では「後期スラヴ主義」とも「新(ネオ)スラヴ主義」とも呼ばれるが、その大きな特徴のひとつは近代西欧に対する以前より遙かに強い反感であった

本稿で扱うコンスタンチン・レオンチェフ(1831-91年)はロシア思想史上では通常このネオ・スラヴ主義に属する思想家とされている。また、彼が当時の西欧出自の自由・平等主義、民主主義、幸福主義を強く否定したことは間違いがない。そして、この点で彼は反動主義者と言われるのである。

今日、一般に、自由・平等主義、民主主義を全ての人々と世界諸民族共生のための基本理念とみなす見解が優勢である。では、何故に当時レオンチェフはこれらの理念を否定したのか。また、その際、彼の反動主義におけるあるべき社会とはどのようなものであったのか。自由や平等などの否定の重要な論拠のひとつとなった「生活の美学」なる概念を中心にこの問題を考察することが本稿の目的である。

(文中における現在刊行中のレオンチェフ全集[注1]からの引用は、文末に巻数[ラテン数字]とページ数[アラビア数字]を示した。またレオンチェフからの引用における強調(下線)はすべてレオンチェフ自身のものである)

1. 「生活の美学」とは凡そいかなる概念か

レオンチェフが「生活の美学(эстетика жизни)」という言葉そのものをはっきり使うようになるのは晩年になってからである。しかし、その言葉の概念の基になる感じ方、考え方は、彼が反動思想家として世に現れる以前の、20歳代後半の時期にまで遡ることができる。その感じ方や考えがいかなるものであったのか、またそれが「生活の美学」として明確に述べられたのがなぜ彼の晩年であったのか、については後に検討しよう。ここでは、ま

K. レオンチェフの『生活の美学』について

ず「生活の美学」が最も明瞭に述べられている文章を示したい。死を迎える数ヵ月前（1891年8月13日）にレオンチェフが書いたローザノフ宛の手紙である（注2）。

当時、ローザノフは「三位一体の発展」法則（注3）を含むレオンチェフの歴史に対する見解を世に広く知らせようと、長文の論文を執筆していた。そして、それに「歴史に対する美学的見解」という題名を付した。そのことの可否をレオンチェフに訊ねたのである。そして、ローザノフに対する答えの手紙の中でレオンチェフは自分の美学に関する見解を述べることになったのである。ちなみに、ローザノフの論文はレオンチェフの死の翌年[1892年]に「歴史的美学的理解」と題されて公表された。

手紙の記述の順にそって、引用も含めて生活の美学についてのレオンチェフの見解をまず見てみよう。ちなみに、ロシア語「эстетика」は「美学」と「美」の2つの意味を持つため、場合によって「美学」と「美」に訳し分けてある。

「間違っているかも知れないが、私には、現在大部分の人々は美学を、歴史や一般的な人間生活における美学としてよりも、むしろずっと自然や芸術における美学として理解しているように思われる。

自然の美や芸術（詩、絵画、小説、劇場音楽）の美は誰の邪魔もしないし、多くの人々を慰める。

生活そのものの真の美学について言えば、それは多くの危険、苦難、残酷さや多くの悪徳と結びついているため、今日の臆病で（もちろん、以前と比較してのことだが）、神経が繊細になり、信仰が薄い、また（同じように以前と比較して）肉体的に脆弱になり、不平不満が充ち溢れている人類は、すべての美をカンバスやオペラの舞台や悲劇や小説のページに見て喜び、現実では『神よ、助けたまえ』と言うのである」。

また、レオンチェフはこの手紙で、宗教の尺度や道徳の尺度がすべての人々に適用できないのに対して、美の尺度は全てに適用可能と述べている。「一方、美的なものにはすべての世界観が含まれうる」。

そして、レオンチェフによれば、多くの真面目で影響力がある人々、国家において高位を占める人々にとって、「芸術家」「美学者」「生活についての美学的な見解」といったものは、思想の実践的価値を低めるものでしかない。しかし、彼らは「国家が強力なのは、生活においてまだ多くの種類の美が存在する場合であること、また生活の目に見える美とは内的、実践的、他の言葉で言えば、創造的な力の指標であることがまったく理解できないのである」。それだけではない、この美学はさらに大きなものの指標である。「もし目に見える多様性と生の感じる強度（つまり生活の美学：レオンチェフ）が人類の内的な生命力の指標であるなら、それらの減少は人類の老化と（地上における）人類の近づく死の前兆にちがいない」。このように、レオンチェフによれば、生活における美の問題とは極めて重

要な現実的問題なのである。

さらに、「生活の美学」とキリスト教の関係について手紙の末尾で以下のように述べている。

「キリスト教の普遍的で成功した教説は、多かれ少なかれ、不可避免的に生活における多様性をかなり減少させるにちがいない（原理的にキリスト教に敵対する進歩がこの点では外面的にキリスト教の第二バイオリンを弾くのである）。「かくして、キリスト教と西欧の進歩が力を合わせてこの世の生活の美学、つまり生活（生：引用者）そのものを滅ぼそうとしているのである」。聖書にあるように、「福音がいたるところに広まると、終わりが近づく」のである。「どうしたらよいのか。われわれは自分たちの魂の救済のために、超越的エゴイズム（注 4）と死後の裁きへの恐怖から、たとえ愛する美学に打撃を与えても、キリスト教を支援しなければならない。しかし可能な限り進歩には反対しなければならない。なぜならば、進歩はキリスト教にも美学にも同じように害をもたらすからである」。

短い手紙の中に生活の美学についての考えが凝縮されているといえるだろう。それをまとめてみれば、以下のようになる。

- 1) 美はすべてに通用する尺度である。
- 2) そして、その美には自然や芸術や生活における美などがあるが、特に重要なのは、生活の美（美学）である。
- 3) なぜなら、「目に見える多様性と生の感じる強度（つまり生活の美学）」は「人間の内的な生命力の指標」であるからだ。
- 4) そして、生活の美学は危険、苦難、残酷、悪徳と結びついている。
- 5) また、生活の美学は創造的な力であり、国力とも関係する実践的なものであるが、多くの為政者は美などにはたいした価値がないと考えている。
- 6) 生活の美学の減少は人間の老化と（地上における）人間の近づく死の前兆である。
- 7) キリスト教と西欧の進歩が力を合わせてこの世の生活の美学、つまり生そのものを滅ぼそうとしている。
- 8) その結果、人々は美を自然の美と芸術の美にばかり求めるようになっていく。
- 9) 魂の救済のために、死後の裁きへの恐怖から、たとえ愛する美学に打撃を与えても、キリスト教を支援しなければならない。しかし可能な限り進歩には反対しなければならない。なぜならば、進歩はキリスト教にも美学にも同じように害をもたらすからである。

われわれはレオンチェフ晩年の手紙から「生活の美学」の凡その意味とそのキリスト教

K. レオンチェフの『生活の美学』について

や進歩との関係の概要を知ることができた。以下では、「生活の美学」概念の生成過程をたどることでその具体的な内容をさらに詳しく検討したい。

2. 「生活の美学」概念の発生

1) 「農奴解放」前後の時代とレオンチェフ

クリミア戦争の敗北から大改革時代をへてナロードニキ主義成立に向かう10年程の時期は、ロシアで極めて大きな政治的変動と文化・思潮の革新が生じた時期であった。1861年の農奴解放の前後を見てみると、当時すでに国民の数からすれば少数のイテリゲンツァイアと呼ばれる人々の中に新たに「雑階級人」（その登場は1830年代である）と呼ばれる人々が急速に増え始め、急進的なロシア改革への道を走り始めていた。その代表者ともいえるチェルヌイシェフスキー（1828-1889年）が逮捕されるのが1862年であり、その協力者であったドブロリュエボフ（1836-1861年）が死んだのが61年であった。また、62年にはツルゲーネフの『父と子』が出版され、いわゆる「ニヒリスト」が登場する。ピーサレフ（1841-68年）はその登場人物「バザーロフ」に心酔し、代表的なニヒリストとなった。63年には獄中でチェルヌイシェフスキーが『何をなすべき』を書き、禁欲的で過激な革命家のイメージが世に知れ渡っていった。

では、この革命運動への動きが強まっていた農奴解放（1861年）を中心とする変化の時期をレオンチェフはどのように過ごしていたのか。

まず、レオンチェフ（1831-91年）はチェルヌイシェフスキー、ドブロリュエボフと同時代人であり、ピーサレフとは10歳違いであった。世代的には60年代に活躍した「60年代人」である。身分的には没落貴族であり、そのこともあり医学を学んだ。しかし、医業は彼にとって天職ではなかった。レオンチェフが望んだのは作家になることであった。小説執筆こそが、彼の本性に基づく強い情熱の対象であった。医学生でありながら小説を書いていたレオンチェフにとって転機となったのはクリミア戦争である。レオンチェフの青春時代、また軍医としての突然のクリミア行き、クリミアでの彼の生活については別の機会に詳しく検討したい。レオンチェフという特異な人格の謎を解くための鍵のひとつがそこにあると思えるからである。いずれにせよクリミア戦争での経験はレオンチェフを大きく変化させた。恋への悩みや嫉妬や疑心といった心理の世界から脱し、冒険やロマンスや非日常的な出来事を好む彼の行動的な側面が強まるのである。

しかし、戦争の終結は彼を日常に連れ戻すことになった。1857年8月に彼は軍を去り、モスクワに戻り、作家としての道を進もうとする。しかし、それは叶わず、58年から2年間に、ニジニーノブゴロドのとある男爵家のお抱え医師として過ごした。しかし、平穏で変

化のない生活に耐えられず、再度作家を目指しペテルブルグに赴く。1860年、レオンチェフは29歳であった。

改革の中心地、農奴解放の発令が迫る首都ペテルブルグで、レオンチェフは作家志望の無職者であった。しかし、このお抱え医師の時期や首都で様々な人びとと接触したこの時期に彼の中である思想と心情がしっかりと根付くことになる。

2) 「ミリケーエフ」、「J.S.ミル」、「ピオトロフスキー」

① 「ミリケーエフ」

お抱え医師であった1858年頃から、レオンチェフは『片田舎で』（1858-63年）と題する中編小説を書き始めた。その小説で彼はその時期としては極めて異例な登場人物「ミリケーエフ」を創造することになった。他の登場人物の一人は、当時のインテリゲンツィアの大多数と同様に、科学や学問の意義を信じ、それによって人びとの不幸や苦悩を減らし、現実の様々な矛盾を解決しようとした。また一人は、農民たちとの積極的な交わりのなかで階級的な調和を実現しようとした。しかし、ミリケーエフは全く異なった立場に立っていた。そして、レオンチェフの思想の発展を辿ってみると、このミリケーエフは明らかに彼自身の思想の代弁者であったことが分かるのである。

ミリケーエフは、われわれにとって世界の「最終目的」が不明であることから、まず道德(善悪の基準)と功利主義の双方を否定する。「君を守るために、もしかしたら、僕は10人の人間を抑圧、あるいは殺しているのかも知れない。また、そうすることで間接的に100人を救っているかも知れないのだ」(Ⅱ. 153)。善悪の基準が見つからない以上、現状の片面的な改善は不可能だし、また試みるべきではない。それは全面的に承認すべきである(「僕は生き生きとした全体性の義務をはたす」[Ⅱ. 39])。さらに、「善と悪に自由に羽根を広げさせろ。両者に自由を与えよ」(Ⅱ. 45)、そうだ、「自由を与えられた悪は善を生み出す」(Ⅱ. 46)かも知れないというのである。

しかし、ミリケーエフはこの種の価値相対主義を貫徹するわけではない。彼は美の絶対的価値を承認するのである。なぜなら、美は善悪を越えた全体(全面的存在)であるからというのである。従って、美は尺度になり得るのであり、道德はその一部ということになる。「道德とは美の単なる一隅、その諸相のひとつにすぎないのではないか、主要な尺度は美である」(Ⅱ. 27)。「美、これこそが生の目的である」(Ⅱ. 152)。「人は発達すればするほど、いよいよ美を信じるようになり、いよいよ有益なものを信じなくなる」(Ⅱ. 152-3)。

現実の全面的承認は、現実に存在する闘争、流血、苦悩の肯定に繋がり、それらを否定しようとするヒューマニズムへの批判にいたる。というよりも、さらに闘争や苦悩を通しての人間の向上が主張される。ミリケーエフの言葉を挙げよう。「人間は闘争や困苦に満足

K. レオンチェフの『生活の美学』について

を見いだすということによって、他の動物より高次なのだ…クセノフォンの行軍はそれ自体、たとえそれが何の目的にも達しなかったとしても、美しい」(II. 45)。「単に多様な性格が存在するだけでは十分ではない。苦しみと闘争の広い場が必要である」(II. 151)。「僕自身、苦しむ用意があるし、苦しんできたし、これからも苦しむだろう…そして、他の人びとを悟性によって憐れむべきではない」(II. 151)。「お涙頂戴にまで至る一面的なヒューマニズムとは何か、またただ生理的存在としてのわれわれとは何か。一文にも価しない。百年生えている一本の大木は 20 人の個性のない人間より貴重である。僕は彼らにコレラの薬を買うためにそれを切ったりしない」(II. 46)。

先にミリケーエフが、善悪の尺度がないのに対して、美が尺度として存在すると主張したことを指摘した。同様に、上に挙げたミリケーエフの考えにもある価値観が秘められている。人間の向上という概念である。しかし、善悪とは別に、人間の向上を基礎付けるには、例えば、ニーチェが導入した「超人」「力への意志」といった概念が必要であったろう。しかし、小説家レオンチェフにはそのような哲学的な思索力が欠けていた。だが、ここには文学的修辞を別にすれば、通常の間人を越えた、より高次の価値的存在としての人間への志向が存在したことは事実である。

ミリケーエフの批判はさらに、民主主義や平等にも向けられる。「民主主義的な感情は、常に、至るところで、その源泉として羨望、自己の無力さの意識、あるいは、優越、富、美、生気に対する忌々しさの思いを持っている」(II. 95)。「平和で全世界的な民主主義の理想を愛することは、つまり月並みな平等、それも単に政治的な平等のみならず、日常的な、ほとんど心理的な平等を愛することである…。ただ有益な分業を与えることしかできないこれらの哀れな怠惰さの中で単調な印象のもとに暮らすことによって、性格は似たものになるに違いない…。気質の違いだけでは十分ではない。苦悩と広範な闘争が不可欠である」(II. 152)。

長く引用した部分から容易に読み取ることができるように、ここにはニーチェ的な言説が溢れている。ローザノフがレオンチェフを「ニーチェ自身よりニーチェであった plus Nietzsche que Nietzsche même」(注 5)、ベルジャーエフが「この孤独な、ほとんど誰にも知られていないロシア人は多くの点でニーチェを先取りしていた」(注 6)と指摘した理由もここにある。小説の一人の登場人物の、それも断片的な引用であるため、ここでそれらをニーチェの思想と比較することは無謀であろう。ただ以下に指摘するレオンチェフに対するロマン主義の影響問題からすれば、またニーチェをロマン主義の圏内にある思想家と見なすなら、両者の関係性についての一定の理解は可能である。しかし、ニーチェが自分の思想を語り始めるのは 1870 年代になってからである(注 7)。また、ロシアにニーチェの影響が見られるのは 1890 年代からである(注 8)。この一見ニーチェ的色彩を持つミ

リケーエフの言説は、驚くべきことにレオンチェフの独創である。では、これらの言説の源泉はどこにあったのか。その源泉について指摘しておかなければならないのは、ロマン主義の影響である。彼自身以下のように述べている。「私は青春時代、ロマン主義者であると同時にほとんどニヒリストであった」(VIII[1]297)。

ロマン主義はきわめて多様な運動であり、明確な定義を与えにくいものである。ここではアイザイア・バーリンのロマン主義評価に従って、ミリケーエフが啓蒙的立場を基本とするインテリゲンツィアとは異なった意識の持ち主であったことだけを示しておきたい。ちなみにバーリンは「ロマン主義運動は存在した。それはそれ自身にとって中心的な何事かをなした。それは、意識における大革命を達成した。そして、これが何であるかを見出すことは重要である(強調:バーリン)」と述べている(注9)。

ところで、ミリケーエフにとって、世界は科学革命によって明らかにされたような合理性に基づく世界ではなかった。それは善悪の基準もなく、有用性といった科学・医学の根本命題が通用しない世界である。バーリンは啓蒙への最初の攻撃者、ヨハン・ゲオルグ・ハーマン(1730-88年)の次のような考えを紹介している。ハーマンは言う。ヴォルテールの考えでは、人間は幸福、満足、平和を求めている。しかし、それは正しくない。人間が求めているのは、彼らの全能力がもっとも豊かな、可能な最も激しい仕方で働きだすことである。人間が求めているのは、創造すること、制作することであり、たとえこの活動が衝突に、戦争に、闘争に導いたとしても、それはそれで人間の運命の一部なのである。また、啓蒙の理論の全体は、人間のうちに生きているものを殺し、人間の創造的エネルギー、諸感覚の豊かな世界全体に代えて、か弱い代替物を持ち出しているにすぎない(注10)。

ミリケーエフの考えにあるのはこの世界である。また、美の絶対性についても、われわれはロマン主義哲学者シェリングの「美的観念論」を知っている。さらに、レオンチェフが芸術家(作家)たらんとしていたことが、美の強調につながったのかも知れない。芸術家の使命や美と苦悩の問題について、バーリンはシェリングについて述べた部分でこう指摘している。「もしわれわれ自身が自然のもっとも自己意志的な代表であるにすぎないとすれば、芸術家の仕事は、自分自身のうちに没頭し、そして何よりも、自分の内部に動いている暗い無意識の諸力のうちに没頭して、もっとも苦悩にみちた激しい内的闘争によって、これらを意識にまでもたらすことである」(注11)。

バーリンが他の書で指摘するように、ロシアでは19世紀の第二四半世紀(1825-50年)に、ドイツ・ロマン主義の影響は極めて強いものがあり(注12)、レオンチェフはこの時期に青春時代を過ごしたのである。もっとも、ドイツ・ロマン主義そのものからの具体的な影響関係は確認できない(レオンチェフ自身が言及しているのはジョルジュサンドの影響である)。いずれにせよ、ロマン主義の影響は無視できないだろう。ただし、後に見るよう

K. レオンチェフの『生活の美学』について

に、医者であったこともあり、レオンチェフには、実証性への志向も強く、この点では必ずしも「ロマン主義的」ではないことを指摘しておこう。

さらにロマン主義の影響と並んで、当時のレオンチェフに特徴的な点をひとつ指摘しておかねばならない。それは、レオンチェフには民衆（ナロード）の境遇に対する同情の念というものは全くなかったということである。後に見るように、レオンチェフには民衆の生活に対する強い愛着の念があった。しかし、同時代の革命家やニヒリスト、またゲルツェン（1812-70年）や先のツルゲーネフ（1818-83年）に見られた農奴制の非人間性に対する批判や、さらに後のナロードニキ主義者に特に顕著であったといわれる「民衆への負債」という観念は彼にはまったくなかった。すでに見たように、ミリケーエフ＝レオンチェフは苦しみや闘争が人間を向上させることや苦しみに美的価値があることを説き、自らが永劫苦しむことを宣言し、また他者への安易な同情やヒューマニズムを批判した。「他の人びとを悟性によって憐れむべきではない」は、ミリケーエフ＝レオンチェフが当時の農奴制に対する道徳的見地からの批判を心情的には理解しないで、理性に訴えるプロパガンダとしてとらえていたことを意味している(注13)。

このようなミリケーエフ＝レオンチェフの見解は、その基本的な観点が非人間的であると批判されることになった。この点についてベルジャーエフはこう述べている。「このような言葉（ミリケーエフの言葉—引用者）はヒューマニスティックで自由民主主義的な諸々の理想と志向から生の糧を得ていた60年代のロシアで、どれ程尋常ではない、奇妙な言葉であったことか。それは、ロシアのインテリゲンツィアにとって別の世界からの言葉であり、耳に入り得ないものだった」（注14）。ベルジャーエフは、それが耳に入るようになったのは20世紀の初め、ニーチェやイブセン、フランスの美学者があらわれてからのことだと述べている。しかし、ここではレオンチェフの思想的な発展の未来を示しているような観念群があらわれているミリケーエフの言説を確認することと、それらが持つ当時の時代状況に対する反時代性のみを指摘することで、この項を終えたい。

② 「J. S. ミル」

小説『片田舎で』の執筆が終わりに近づいた1862年3月、農奴解放の翌年、レオンチェフはJ.S. ミルの『自由論』の第3章と第4章を翻訳し、5ページほどの短い前書き（以後「ミル論」と呼ぶ）をつけて発表した。ミルの『自由論』はイギリスで1859年に出版されていたが、なぜこの時期にレオンチェフは翻訳と「ミル論」を発表したのか。

周知のように、ミルの自由論は発表当時においてもその自由の解釈においてかなり過激な内容を持つものであった(注15)。しかし、その基本的な意図は、国家・政府権力からの「防衛的自由」が獲得された後にあらわれる「世論」の横暴から個人の個性を守り、さらに

その個性をより発展させる「発展的自由」を擁護しようとしたものであった（注 16）。だが、レオンチェフは、個性や人間の多様性の力強い擁護者としてのミルをもっぱら強調した。そして、『自由論』を西欧とアメリカでの民主主義の成功が個性の多様性と独創性を損ねていることを批判した書と解釈したのである。「彼（ミル：引用者）にとって、イギリスにおいてさえも個性の発展は不十分である、イギリスでも独創的な人間は少なく、多様性が少ない」（VII [1] 10）。「ミルはある箇所でも勇敢にもこう述べている。西欧やアメリカにおける民主主義の成功は多様性と独創性を滅しつつある」（VII [1] 11）。

前項で見たようにレオンチェフは西欧流の改革の時代において、自らの反時代性において当時のインテリゲンツィアの中で明らかに孤立していた。自らの個性と、後に彼にとって重要性を増す概念となる「多様性」を力強く擁護するミル、それも権威あるミルの言葉にロマン主義者レオンチェフは多大な支持を見だし、喜んだのであろう。そのようなミルの言葉を挙げておこう。「今日、社会はかなりの程度まで個性に対して勝利をおさめている。そして、人間性をおびやかしている危険は、個人的な衝動や好みが多すぎることではなく、それが不足していることである」（注 17）。「性格の強さが豊富であったときとところにおいては、奇矯なことが常に豊富であった。そして、ある社会の中の奇矯さの量は、一般に、その社会が含む天才、精神的活力、道徳的勇氣の量に比例していた。現在、あえて奇矯であろうとする人々が、こうも少ないことは、現代のもっとも大きな危険を物語るものである」（注 18）。レオンチェフはミルの言葉から、西欧（イギリス）が平板化された面白くない社会になりつつあることも知ったのである。

レオンチェフ流の『自由論』解釈は、当然ミルの真意と齟齬をもたらした。それは多様性と人間の幸福をめぐる問題で生じることになった。

まず、多様性の擁護は、一般には自由と結びつくものであった。例えば、ミル自身、『自由論』冒頭のエピグラフにあるフンボルトの言葉を説明して、以下のように述べている。「あらゆる人間がたえず努力を向けなければならず、また特に同胞に影響を与えようとする人々がつねに注意をはらわねばならない」目標は、「能力と個性の発展である」。そして、そのためには、「自由および境遇の多様性」という 2 つが必要条件となる。この 2 つの結合から「個性の活力と豊かな多様性」が生まれ、これが、結合して「独創性」となる、というのである。

ところが、レオンチェフはこの 2 つの必要条件の中で、境遇の多様性にもっぱら多様な個性の発生要件を見て、ミルの考える自由を無視したのである。レオンチェフにおけるこの自由の無視については「積極的自由」の問題として後に触れよう。ここでは、次のことのみを指摘しておきたい。個性の多様性の原因をもっぱら境涯の多様性に見た彼が、その論拠からロシアの階級社会を擁護したことである。「かつて極めて有害であった深く、長期に

K. レオンチェフの『生活の美学』について

わたる諸階層の分化は、[中略] 将来、歴史にとって目的であると同時に手段である独自の個人の発展を促進する有益なものになりうる」(VII [1] 8) というのである。

ミルの見解との相違は幸福をめぐってもあらわれる。ミルにおいては、「自由」、「個性」、「幸福」、「進歩」の関係を同等なものとして考えられていた(注19)。しかし、レオンチェフはこう述べるのである。「われわれは次のことを強く、強く確信している。個人や社会の幸福は単に主要な手段のひとつにすぎず、最高次の目的は発展、生である。つまり、われわれの貴重な理想であるところの平安、すなわち停滞の友、ではなく、生の闘争、生の運動、生の色彩である！ 休息と平安に対しては、言うまでもないが、いたるところに多くの愛好者が存在するのである」(VII [1] 9)。そして、個性とはこの「最高次の目的」つまり「発展、生」、そして、「生の闘争、生の運動、生の色彩」を生み出すものとして意味があるというのである。ここにはミリケーエフ＝レオンチェフが顔を覗かせている。

ところで、近年、「停止状態」というミルの『経済学原理』における概念が注目されている。ミルはいう。「資本および人口の停止状態なるものが、かならずしも人間的進歩の停止状態を意味するものではないことは、ほとんどあらためて言う必要がないであろう。停止状態においても、あらゆる種類の精神的文化や道徳的・社会的進歩のための余地があることは従来と変わることがない」。そして、その停止状態における理想を次のように語っている。「人性にとって最善の状態はどんなものかと言えば、それは、誰もまずしいものはおらず、そのために何びとももっと裕福になりたいと思わず、また他の人たちの抜け駆けしようとする努力によって押し返されることを恐れる理由もない状態である」(注20)。

誰も貧しい者がいない状態、つまり政治的平等に加えて経済的平等が実現され、そのもとでの多様な人間の文化的・精神的活動の充溢、ミルはこれを述べているのである。レオンチェフの平安・停滞批判は恐らくこのミルのいう状態をもその批判の範囲に含めているのである。

③「ピオトロフスキー」

この節の最後に、当該の時期にレオンチェフに起こったあるエピソードを紹介しておきたい。ここで問題としている「生活の美学」の理解に役立つものと思われるからである。それは、ピオトロフスキーなる人物とレオンチェフの間で取り交わされた会話である。И. А. ピオトロフスキーは『現代人』誌の協力者であり、チェルヌイシェフスキーやドブローリユーボフの弟子筋にあたり、後に自殺した人物である。1862年のある日、レオンチェフとピオトロフスキーはネフスキー大通りを歩いていた。2人はアニチコフ橋に近づいた。レオンチェフはピオトロフスキーに訊ねた。「あなたは、全世界ですべての人々がすべて同じ清潔で快適な家に住むことを望みますか」。ピオトロフスキーは答えた。「もちろんです。それ

より良いことがありますか」。レオンチェフはそれにこう応じた。「それじゃあ、これからは、私はあなたとは一緒になれませんね。民主主義的な運動がそのような恐ろしい散文的状况をもたらすなら、私は民主主義に対する最後の共感を失います。今日から私は民主主義の敵です。今まで私は進歩主義者や革命家が何を望んでいるのかははっきりしなかったのです」。こう語った時、2人はすでにアニチコフ橋の上にあった。

この会話はこの後に劇的な高揚を見るのだが、それには橋からの眺めが重要な要素になる。左手には大きな窓の開いた女像柱を持ったバラ色のペロセリスキーの家があり、その背後のフォンタンカ岸に金色の丸屋根を持った焦げ茶色に塗られたトロイツコエ教会が見える。右手、まさにフォンタンカには漁師の小屋と彼らの黄色い小さな家々が立っており、赤いルバシカを着た漁師が見える。レオンチェフはこれらをピオトロフスキーに示しこう言った。「これこそがあなたにとって素晴らしい例証ですよ。ビザンチン趣味の教会、これは宗教。ペロセリスキーの家は何かロココ風で、それは上流階級、貴族。黄色い家々と赤いルバシカは一般庶民の慣習の生き生きとした表現です。すべて何と素晴らしい、何と意味深いものじゃないですか。至る所に小さな同じような家を建てるために、あるいはこんなにもネフスキー通りに多くある、背の高い兵舎のような建物のために、これらすべてを消滅させ、一様にしてしまう必要があると言うんですか」。ピオトロフスキーが驚いたように大声で言った。「あなたはぜひぶん美しい光景が好きなんですね」。レオンチェフが反論する。「生活における美しい光景は単に見る者の満足のためのものではありません。それは他のすべての自然法則と同じように侵すことの出来ない、生の何か内的な、高次の法則を表現しているものなのです」(注 21)。

よく出来た話である。この会話はレオンチェフが自分の若い信奉者である A. A. アレクサンドロフ (1861 年～1930 年) に語った話をアレクサンドロフがレオンチェフの死んだ翌年 (1892 年) に思い出として発表したものである。レオンチェフがアレクサンドロフと知り合ったのは 1884 年のことであるから、レオンチェフがこの話をアレクサンドロフに語ったのは、実際にピオトロフスキーとの会話のあった時から少なくとも 22 年以上が経過した時のことである。レオンチェフ自身によって潤色されていると考えるのが自然だろう。しかし、このエピソードが意味するものは極めて大きい。すでに見たように、ミリケーエフにおいては、美や苦悩の問題が論じられたが、そこでは多様性の問題はあまり明確ではなかった。一方ミル論においては高次の生や多様性が問題とされるが、美の問題はまったく出てこなかった。しかし、このエピソードにおいて、美が階級制と結びついた多様性と明確に結びつけられ、それを通して他のレオンチェフの反動主義的見解が統一的に解釈できるようになったからである。

K. レオンチェフの『生活の美学』について

ここまでわれわれが検討した時期は、レオンチェフ研究において通常、彼の反動思想の核が形成された時期とされている。また、この時期はレオンチェフが生涯において非常に苦しんだ時期でもあった。思想をもてあそぶことが出来なかったため、やせ細り、何日も眠れない夜を過ごしたとレオンチェフは書いている（「二人の公爵」Ⅷ[1]298）。多くの人々が自由主義的な希望を持った大改革時代に、それまでの自由主義的な思想の影響を「焼き尽くし」、インテリゲンツィアや世論の見解と全く対立しながら、自らの反動思想を明確化していく過程であったからだ。レオンチェフ自身はこの思想的自立についてこう述べている。「おそらく生涯にわたって平和的で不自然な大成功への志向を持つことになった他の多くの人々と比較すれば、私は早くまともになったのである（Ⅷ[1]298）」。

ここで、以上に述べられて点から、美との関係で彼の反動思想の核をまとめておこう。

この時期のレオンチェフの見解には、以下の考えが現れている。1) 人間にとって「高次の目的」はただ生きるのではなく、高次の生を求めることであり、そのための「生の闘争、生の運動、生の色彩」に意義がある、という見解。これは一種の「ヴァイタリズム Vitalism（生命主義）」と言えよう。2) この高次の生を求める生命力の発現が美であり、それは多様性をもってあらわれる。またそれは、「他のすべての自然法則と同じように侵すことの出来ない、生の何か内的な、高次の法則を表現しているもの」である、3) このような立場から生存する限りでのすべての人間に同じ価値を与える人権思想が否定される。4) また、そのことから、安定・安楽を重視する西欧の幸福主義が否定され、苦悩の積極的意味が強調される。5) また、美と高次の生への志向以外の価値に対する相対主義、特に善悪の基準が否定される。6) 美は多様性においてあらわれるため、（生の色彩としての）個性の多様性が擁護されるが、個性の多様性と自由の関係は無視される。7) 多様性の擁護から西欧出自の社会の平等が否定され、階級社会が肯定され、民主主義が否定される。

ここでは明らかに美と反動思想が結びついている。つまり、美＝高次の生＝多様性の観点から西欧出自の自由・平等、民主主義、人権が否定されているのである。われわれが見た、「生活の美学」の中心的な考え方はすでにここにあらわれていたのである（1～4）。そこにはないのは、生活の美が国力とも関係する重大な力であり、その減少は地上における人類の近づく死の前兆である、という美の意味のより拡大された見解（5、6）、また、その美とキリスト教と西欧の進歩とレオンチェフの魂の救済の関係についての見解である（7、8、9）。そして、これらの美の概念が拡大され、変容される過程は、レオンチェフにおける思想の全面的な発展、つまり、レオンチェフにおける反動思想の確立の過程と関係している。しかし、紙幅の関係からここでは重要な点に絞って「生活の美学」の拡大と変容の過程を見ることにする。

3. 反動思想の展開・確立と美学の展開

1) 民族性の登場と美学

すでに述べたようにペテルブルグで作家志望の無職者であったレオンチェフは最終的には外交官に転身することになる(1863年)。この外交官への転身は一方では作家志望から政論家への転身の始まりであった。現在刊行中のレオンチェフ全集において始めて発掘された論文「ドナウ河から」(1867年)の第1章はその過程をよく物語っている。これはドナウ河を航行する船上で行われたとされる架空の対話である。レオンチェフは4人の人物の対話を通して自らの見解を述べている(その詳しい内容は拙論を参照[注22])。

まずそこでレオンチェフは自分の著作の中で初めて「スラヴ主義」「土壌」なる言葉を登場させ、その立場から「人類家族」の成立を望む勢力(「西欧主義」の名は出てこない)を「物質的幸福と平安という粗雑な理想にとってよいこと」(VII [1] 56)にすぎないと批判する。またロシア民族がその複雑性と多様性によって歴史的民族であることを主張する。「複雑性と多様性、それらはすべて世界的役割が明らかになった時代の歴史的民族に固有なものなのです」(VII [1] 58)。そして、あるべきロシアの西欧への態度として以下のように述べる。「われわれの主要な使命とは、西欧という色彩のないブルジョワ的散文に対して、新しい、多様で、豊かなロシアの生の詩を対置することなのです」(VII [1] 59)。さらに西欧批判を繰り返す。「肝要なことは、ヨーロッパがブルジョワジエ的非個性化と、あのように恐ろしい一様化に向かって進んでいることなのです。そしてさらに実際にこう思ってしまうのです。つまり、未開人は一様で、鈍いが、それはオオカミのようであった。しかし、未来のヨーロッパ人は未開人と同じように一様で、鈍いだろうが、それは勤勉で脂ぎったビーバーのようだ、ということです」(VII [1] 58)、「彼(ミルー引用者)はこう言っています。ヨーロッパは死の一様性、すべての純真なもの、エネルギー的なもの、洗練されたものの死、つまり一言でいえば、プチブル的、商業的理想を目指している」(VII [1] 59)。

われわれはすでに確認したレオンチェフの反動思想の核となる見解がここでスラヴ主義対西欧主義(コスモポリタニズム)の立場からイデオロギー的に明確に繰り返されているの確認することができる。つまり、図式的に言えば、西欧が生命力と多様性を欠いた世界であるのに対してロシアは生命力に溢れた、多様な世界だというのである。ただし、ここではまだロシアの民族性は抽象的に複雑で多様、あるいは「ロシアの生の詩」としか語られていない。この「ロシアの生の詩」がより具体的に語られるのが、1868年から翌年にかけて書かれた「読み書き能力と民族性」である。当時すでに外交官であったレオンチェフはこの論文を「コンスタンチノフ」のペンネームで書いた。それは、レオンチェフが反動主義者として世に出たという点では画期的な論文であった。

この論文は題名が示すように、ロシアにおける読み書き能力の普及とロシアの民族性と

K. レオンチェフの『生活の美学』について

の関係を述べたものである。そこでは、スラヴ主義対西欧主義（コスモポリタニズム）の問題がロシア国内における読み書き能力普及という具体的な問題をめぐって検討されている。われわれは「多様で、豊かなロシアの生の詩」なるものがこの論文ではどのように深められているかという点に特に問題を絞って検討してみよう。

まず、レオンチェフは読み書き能力の普及が時期尚早であると反対した。1860年代の後半ロシアの「科学と文化が尊重された時代風潮」（高田和夫）において（注23）、こう主張することでレオンチェフは反動主義者と呼ばれるようになったのである。では、なぜレオンチェフは読み書き能力の普及に反対したのか。「われわれの社会はまだ真のロシア主義 *настоящий руссизм* に到達していない」（VII [1] 120）からである。この状態で読み書き能力が普及されれば、自由平等主義、人間主義、幸福主義といった西欧的な価値観の普及に役立つだけだというのである。彼の見解では、真のロシア主義が確立するまで西欧文明は排除されなければならないのである。

では、この「真のロシア主義」とは何か。レオンチェフの見解は必ずしも明確ではないが、その概要は以下のとおりである。まず、文化の発展の目的は民族性であるという正しい理解が必要である。なぜならば、「世界文明にもっともよく奉仕する民族とは、自らの民族的なものを発展の極限にまでもたらした民族である」（VII [1] 118）からだ。恐らく、レオンチェフは高次化されなければならない生の根底が民族性に根付いていると考えているのである。従って、レオンチェフによれば、ピーサレフやドブロリューボフなどのニヒリストはロシアがヨーロッパよりもさらにヨーロッパ的になることを望んでいる輩で、彼らには民族性の正しい概念が欠けているのである。つまり、彼らは生の根源から乖離しているというのである。しかし、彼らも実際に革命が起きれば、それがすぐに嫌になるだろう。実際にゲルツェンはそうだった。しかし、他の雑階級人はこれが理解できないのである。この「コスモポリタンの方向性」がもっとも危険なのだ。ちなみに、この「コスモポリタンの方向性」の問題は無神論の問題でもあった。しかし、後に彼に宗教的観点をもたらすことになる回心以前のレオンチェフにはロシア主義と正教との関係についての特別な言及はない。

次にこの民族性をロシアで代表するのは、読み書き能力によって西欧の文化を受け入れた西欧主義的でコスモポリタンの教養階級ではなく、それと対立する民衆的部分である。この民衆的部分こそがロシアの独自性の根源である、つまりロシア人全体の生の根底を支えるものである。しかし、レオンチェフは西欧的なものすべての排除を主張するわけではない。ミツバチが蜜をロウに変えるように、それを独自に変化させることが必要である。この点では民族性は目的であると同時に手段でもあるという。

こうして、われわれは「真のロシア主義」がロシア民衆の民族的特徴を基盤として、西欧

文化を変容しつつ受け入れていくこと、そしてそのことによる社会の民衆的部分と意識的な部分（教養的部分）の統合を目指したものであることを理解するのである。レオンチェフ自身「あらゆる生き生きとした文明には、素朴な原理と意識的な原理が同じように必要である」（VII [1] 130）と述べている。両者によって「真のロシア主義」、「多様で、豊かなロシアの生の詩」が実現されるのである。いずれにせよ、この「読み書き能力と民族性」という論文において彼の美学はロシアの民族性と結びついて表現されるようになったのである。ただここで強調しておかねばならないのは、レオンチェフの知性・意識と非知性・無意識との統合についての特殊な見解である。それら両者は多様性の基礎として必要であり、啓蒙によって後者を消滅させてはならないというのである。このことは、原理的に言えば、知性・意識がより多様な形で非知性・無意識・生に近づき、そのたびに新しく更新されるということであろう。後者が前者の発展を支えるのである。つまり、民衆の文化が高まって、消滅し、知性の文化になる訳ではない。おそらく生の観点からは、無意識的ロシア民衆は、教養的部分より優れているのである。例えば、読み書き能力は文化とは関係ないとして、ゲルツェンの次の言葉を挙げている。「ロシアの農民は、教養はないが、発達している」（VII [1] 129）。

では、レオンチェフはロシア民衆の民族的特徴をどのように考えていたのか。レオンチェフによれば、そもそも大ロシア人は「自らの根底において性格的に多様であり、その全体性において他の民族と最も似ていない民族」なのである。「東方における教養階級にはいかなる意味でも、つまり個人的にも、宗教的にも、哲学的にも、詩的にも理想主義は存在しない。東方において理想主義を発展させ、更新させることができるのは、ただロシア人だけである」（VII [1] 129）。それ故、ロシア人自身において今日の功利主義的な社会の白痴化を終了させねばならない。そして、その際「純粋な（功利的—レオンチェフ）計算に屈服しない偉大な民族の生（生活—引用者、以下同様）の持つ複雑な状況においては、情熱の多様性、教育（躰け）の多様性が生（生活）そのものの生き生きと十分に発達した様々な性格に影響を与えるばかりか、芸術、思想、科学にさえ影響をあたえる」（VII [1] 130）のである。

そして、この論文では、ロシア人の「生（生活）における複雑な状況」や情熱の多様性を物語るものとして、興味深い例が挙げられている。それは、ゼムストヴォや裁判制度といった西欧的観念がロシアで適用された結果、浮かび上がってきたもので、教養階級にロシア民衆の世界を垣間見させたのである。レオンチェフの「生活の美学」の具体例でもあるので紹介しておきたい。

①分離派教徒クルチン事件。スパソフ派の父親が自分の子どもを刺し殺した事件。スパソフ派は自分たちの宗派以外にはこの世には聖職者は存在しないという極端な見解を持つ

K. レオンチェフの『生活の美学』について

集団であり、この外部への絶望が時としてこれらの狂信者に恐ろしい結果をもたらした。父クルチンは、人間はいずれは死んでしまうとひどく悲しみ、どうせ死んでしまうなら、自分の死後息子が墮落し、永遠の業火の中で苦しむことになるくらいなら、いっそ自分で殺してしまおうと思い、刺し殺したと裁判で証言した。

②コザックのクヴァイツェフ事件：コザックのヴォイコフには美しい妻がいた。コザックのクヴァイツェフがこのヴォイコフの妻に深く恋をし、二人は密かに結ばれていた。しかし、この女が死んでしまう。クヴァイツェフは埋葬されほとんど腐っていた死体から指のある左手と指のない右手、頭髮等を切り取り保存していた。それらがずっと後にクヴァイツェフの妻によって発見され、郷庁に届けられたことから事件が発覚した。クヴァイツェフの証言によれば、彼はジプシー女から悲しみを癒す方法を教わり、それに従って体のこれらの部分を切り取り保存していたのである。

ここにはレオンチェフのロマン主義的な嗜好、つまり狂信と絶望の世界、異様に深い恋心の世界への関心があらわれている。そして、レオンチェフの評価によれば、「クルチンやクヴァイツェフは、彼らを完全に合法的に裁いた最も誠実で名誉ある裁判官よりも遙かに叙事詩の主人公たりうる」(VII[1]110) ののである。さらに、ベルギー、オランダ、スイスではこのようなことは起こらないが、その代わり「偉大な独自の叙事詩」も生まれず、と述べ、「民衆の生（生活）における悲劇的性格は極めて重要である」(VII[1]110) と指摘している。

このように、レオンチェフにとってロシア民衆の世界とは、その非知性・無意識的な性格と悲劇的性格を持つ、多様な世界であった。また、この世界が保持されるためには、社会発展の最初の段階においては、階級社会（不平等）が維持されなければならないのである。

既に述べたように、「読み書き能力と民族性」は実質的にはレオンチェフの最初の論文であった。それは、当時のナショナリズムが高揚する時期において、レオンチェフが自分の美学と民族性を結びつけることで彼の独自のナショナリズムを明確に表明した論文であった。

2) 「ビザンチズム」の登場と美学

『ビザンチズムとスラヴ諸民族』(1872-74年) [以下『ビザンチズム』と略記] はレオンチェフの代表作であり、それ自体精密な検討が必要である。また1871年にはレオンチェフの人生に大きな転換をもたらすことになった「回心」（神秘体験）があり、それとこの書との関係の考察も重要である。しかし、その点の検討と経緯については拙論を参照していただくとして（注24）、ここでは美学との関係に絞って考察したい。

美学との関係を考える上で最も重要なのは、「回心」がもたらしたレオンチェフの思想に対する宗教的影響の問題である。回心以前レオンチェフにとって正教は単にロシア民族の特徴のひとつであり、彼の信仰も表面的なものであった。回心後のレオンチェフにおける宗教（正教）的要素の強力で決定的な混入は先に指摘した彼の美学の基底にあった「ヴァイタリズム」をいちじるしく阻害した。それは特に回心のあり方によるものであった。ここでは詳説できないが、回心はレオンチェフに世界に対する恐れ、神に対する恐れを植え付けただけで、救済への感謝や神秘的な神との合一感や世界との和解といった感じをもたらさなかった。W. ジェームズの「二度生まれ」の概念を使用するならば、レオンチェフは「二度生まれ」し損なったのである（注 25）。いずれにせよ、このことの影響は以下の 3 つの点にみられる。第一は、『ビザンチズム』から表面的にはそれまでの生命主義的な彼の美学が見られなくなったことである。その代わりに美学はより学問的な形でその体系の中に取り込まれた。つまり、「三位一体の過程」法則における第 2 段階「花開く多様性」の段階が最も美しい段階として、文明の発展過程に取り入れられたのである。

第二には高次の生と関係づけられていた彼の苦悩や不幸についての見解がそれと切り離され、苦悩や不幸は主にキリスト教との関係で取り入れられることになった。また第三には、美＝高次の生＝多様性の図式が不明確になり、そこに美＝服従を示す特異な嗜好が彼に現れたことである。

この中で最初の点は明らかであるため、残りの 2 点について考察することにする。しかし、必要のためにレオンチェフの「ビザンチズム」の規定をあげておこう。

「ビザンチズム」とは、国家においては専制、宗教においては正教を意味する。そして、「ビザンチズムは(キリスト教一般と同様に――レオンチェフ)諸民族の全面的幸福へのあらゆる希望を否定する」(VII[1]301)、また「ビザンチズムは地上の全面的平等、地上の全面的自由、地上の完成と全面的満足に対するもっとも強力な反定立である」(VII[1]301)。個性については、「道徳の世界におけるビザンチズムの理想とは、ゲルマン民族の封建制によって歴史にもたらされた、地上における人間的個性 (человеческая личность) についてのあの高次の、多くの場合極めて誇張された概念を持たない」(VII[1]300) とされた。

この「ビザンチズムは(キリスト教一般と同様に)諸民族の全面的幸福へのあらゆる希望を否定する」という規定に、回心がもたらした宗教的影響が最も顕著にみられるのである。生の美学の基本となる「生命主義」からの幸福批判、つまり高次の生からの安息や幸福への批判は、キリスト教からのものとなったのである。西欧のプチブル的幸福、「脂ぎったビーバー」の幸福に対するそれまでは「生活の美学」からなされた批判がキリスト教と結びつけられたのである。もっとも、地上における「全面的幸福」についてのあらゆる希望を否定する正教、という見解は、キリスト教の終末論からすれば、何ら誤りはないと思われる。

K. レオンチェフの『生活の美学』について

しかし、審判後の神の国の到来について何も語られないこと、現世の苦しみの大地をキリストの愛によって少しでも神の国に近づけようとする努力が無視されることなどによって、レオンチェフのキリスト教観は「暗いキリスト教」と呼ばれることになったのである。

次に「服従」の問題である。この問題は、自由と強制（専制）との観点、および美学の観点から考えられねばならない。服従はいうまでもなく、自由と平等を否定する「ビザンチズム」の中心問題である。しかし、この大きな問題を扱う紙幅はないため、『ビザンチズム』の中で服従の問題と関係する「専制原理」の必要性についてだけ簡単に述べておきたい。

レオンチェフは『ビザンチズム』の中で彼の反動概念について重要な点を指摘している。反動的なあり方の正しさは、その社会の発展状況によって決まるということである。発展の第2段階「花開く複雑性」の段階に至るまでは反動的なあり方は正しくない。進歩的なあり方が正しいのである。しかし、この段階をへて第3段階「二次的な単純混交化」の時期に入ると、今度は進歩的なあり方は正しくなくなり、反動的なあり方が正しくなる。レオンチェフはこう述べている。「開花の日までは帆を張り、あるいは蒸気機関で進むのがさらに良いのである。しかし、この戻ることの出来ない日以後は、しばしばナイーブにひたむきに、勝利の雄叫びをあげ、希望の旗をはためかして、（中略）[実は] 急な坂を下ろうと努力する諸民族にとって錨、あるいはブレーキがより望ましいのである」(VII [1] 393-394)。「ビザンチズム」はこの錨でありブレーキである。しかし、錨やブレーキは本体の帆船や蒸気機関車ではない。

「三位一体の過程」法則において、自由と平等は社会のある発展段階からは社会崩壊の原理とされた。この法則によれば、いずれいかなる社会、文明も崩壊するのである。しかし、もしその崩壊を先延ばしにすることができるとすれば、そのひとつの方途はその社会にある自由と平等の反対原理である「専制」の原理を強めることである。ロシアには幸運にもそれが存在したし、当時自由と平等の激しい挑戦を受けながらも存在している。それが、「ビザンチズム」である。「ビザンチズム」の意識化と原理としての確立、これこそがレオンチェフが目指したものであった。また、レオンチェフは伝統の尊重や過去との繋がりといった通常の保守主義的志向では、自由と平等の進展を押しとどめることができないと考えていた。レオンチェフにとって重要であったのは、現実に存在する反自由・反平等の原理であった。「ビザンチズム」の意味はそこにあった。また、それ故それは多分に純粋化され理念化されたものであった。この点も忘れてはならない。また、レオンチェフが後に主張する「ロシアの凍結」や、「ビザンチズム」の目に見える証としてのコンスタンチノーブル占領はこの意味で考えられねばならないのである。

以上のような専制原理は当然服従を伴う。このこともあって『ビザンチズム』には、それまでのレオンチェフに見られなかった「服従（権威主義）」の問題が現れてくる（注26）。

それも服従への嗜好といってよいものとして現れる。すでにわれわれはレオンチェフにおける苦悩や悲劇への高い評価を指摘した。しかし、それは成長のため、あるいは美的な価値を表すものであった。この『ビザンチズム』においても成長・発展にともなう苦悩や痛みの問題が出てくる。しかし、これらとは別種の服従が問題にされるのである。

例を挙げよう。『ビザンチズム』の中で紹介される話である。それは、嵐に遭ったペルシャ王クセルクセスの船を救うために、皇帝に一礼して船から続々と海中に身をなげる臣下の話である（レオンチェフはこれをゲルツェンから知ったとしている）。レオンチェフによれば、ゲルツェンはこれをペルシャの「テルモピュレ」と呼んだ。「テルモピュレ」の戦いそのものは、紀元前 480 年にペルシャ戦争の中で行われたもので、スパルタ王レオニダスのために多くの兵が戦死した。レオンチェフは以下のように述べている。「ゲルツェンがこれをペルシャのテルモピュレと呼んだのは正当である。しかし、それはテルモピュレより恐ろしく、はるかに偉大である。それはまさにレオニダスの戦士たちにおけるよりさらに大きな理念と確信の力を証明している。なぜならば、戦の激情のうちで頭を差し出すことは、いかなる強制もなく宗教的、国家的理念から冷静に判断して自殺を決意することよりはるかに容易であるからだ」（VII [1] 309）。「ビザンチズム」が反動の原理として働くためには、この服従こそが必要であった。この服従はレオンチェフのどこから生まれてきたのか。すでに述べたように、専制（強制）との関係から生じる論理的な必要性もあったろう。しかし、それだけではなく、ここに回心がもたらした「生命主義」の挫折の心理的な反映が見られるように思う（注 27）。また、美学的に重要なのは、当該の服従の例において「理念と確信の力」の強力さに感嘆しながらも、レオンチェフがそこに美を感じているように思えることである。われわれは既にレオンチェフの「民衆の生活における悲劇的性格は極めて重要である」という言葉を知っている。しかし、そこで挙げられたクルチンやクヴァイツェフの例はより個人的、個性的である。個人と個性が繰り広げる多様な悲劇である。海中に次々に身を投じる臣下に対するレオンチェフの恍惚としたイメージには、「ビザンチズム」の最後の規定である「道德の世界におけるビザンチズムの理想とは、ゲルマン民族の封建制によって歴史にもたらされた、地上における人間的個性についてのあの高次な、多くの場合極めて誇張された概念を持たない」（VII[1]300）をはるかに越えたものが感じられる。拙稿の筆者はかつて、「ミル論」と『ビザンチズム』における個人（個性）の扱いを比較し、後者では個人が体系（法則）に呑み込まれてしまったことを指摘した（注 28）。このことは美学についてもいえるように思う。つまり、すでに述べたように、クルチンやクヴァイツェフの例では個人、個性が演じるものであったのに対して、このペルシャ人の「テルモピュレ」では、その個人、個性の意味が全く消滅していることにレオンチェフは美を感じているのである。この点では、そこでの美学はネガティブな、あるいはパッシブな美

K. レオンチェフの『生活の美学』について

学であるといえるだろう。回心がもたらした「生命主義」の挫折の心理的問題やロマン主義の挫折については別稿をもうけて検討したい。

3) 服従と美学

レオンチェフの「暗いキリスト教」とネガティブな美学が最もよく表現されているのが彼の論文「全世界的愛について——プーシキンの日におけるドストエフスキーの演説(1880年)」である(以下「世界的愛」論文と呼ぶ)。この論文については、その全体を検討した拙論があるので、それを参照していただきたい(注29)。ここでは、当該の問題との関係で重要な点のみを記したい。

この論文では、人間を高める苦しみの意義や悪の存在の問題はもっぱらキリスト教との関係で述べられることになった。その中で彼の独自の「神義論」(神の存在と悪の並立について説明したもの)がよく表された部分を挙げておこう。悪が痛みや罪や罰を生み出し、その痛みの結果、信仰やそれに基づいた人々への愛を生み出される、とし、その悪についてこう述べている。

「サマリア人が人を憐れみ、その傷に包帯を結んでやるためには、盗賊が必要であった。もちろん、ここに当然次のような問題が生ずる。つまり、もしそれが誉められるものでないなら、誰が盗賊の役割を引き受け、誰が悪を実現するのか、という問題である。正教会は、人格に訴える道徳的勧告をもってこれに答えるのではなく、ひとつの全歴史的な予言をもって答えるのである。『悪は存在し続けるであろう』。正教会はこう答えるのだ」(注30)。

従って、レオンチェフによれば、地上における全面的幸福、あるいはドストエフスキーが言うようなすべての人々が愛し合う世界が実現する可能性はない。しかも、このような悪を含む世界こそが調和のある世界、つまり美学的に美しい世界なのである。もし、すべての人々が愛し合い、幸福な社会ができたとしても、レオンチェフによれば、それは「調和」の世界ではなく、「ユニゾン(同音の状態)」の世界であり、またそれ故、退屈で醜い世界なのである。さらに、この調和ある社会の例として、ドストエフスキー自身の作品に描かれた世界をあげている。つまり、一方に、悲しみ、怒り、情熱の嵐、犯罪、嫉妬、羨望、虐げ、誤りがあり、他方に、思いがけない慰め、善意、許し、心の安らぎ、自己犠牲の高揚と功績、心の単純さと陽気さがある。レオンチェフは言う。これこそが人生、この世界、この空の下に唯一可能な調和であり、これこそが報いの調和的法則であり、これ以外のあり方は存在しない、と。レオンチェフがさらに戦争を「対立の詩的な相互補完」、

つまり最も対極的なものが併存するものとして「その全体性において、現実的、美的な調和の現れである」（注31）と述べていることも指摘しておこう。

ドストエフスキー自身は、自らの演説について少し後にこう要約している。「わたしはただ、ロシア人の魂、ロシア民衆の非凡な才能の中に、どの民族の才能の中にある以上に、全人類的統合や兄弟愛、ならびに冷静な観点——つまり敵対するものを許し、似ていないものを識別しながらも許容し、対立を消滅させる冷静な観点——の理念が含み込まれているかもしれない、と言っただけである」（注32）。この「全人類的統合」の概念こそがレオンチェフを憤激させたものであった。彼はそれを西欧由来の「一般的ヒューマニズムの予言」と捉えたのである。すでにわれわれが見たように、レオンチェフは「ドナウ河から」で、「人類家族」（つまり「全人類的統合」）の成立を望む勢力を「物質的幸福と平安という粗雑な理想にとってよいこと」にすぎないと批判していた。だが、「世界的愛」論文における全人類的統合への批判の論拠は異なるものであった。そして、この論文におけるレオンチェフの現世への態度は、高次の生を目指す闘争的色彩を完全に欠いた服従である。そこでは悪と不幸を含む世界が、言わば、静的な美（調和）と見なされている。ネガティブな「予定調和説」である。

啓蒙研究の大家ピーター・ゲイは、18世紀、啓蒙の世紀の経験を「神経の回復」と名付けた。それはギルバート・マレーがキリスト教の登場に対して与えた「神経の衰弱」という規定と反対な事態の発生を示すためであった。マレーによれば、キリスト教はそれ以前の世界観に取って代わったが、それ自体さらに悲観的な世界観の原因であると同時に徴候でもあった。それは、人間の活力と合理性の枯渇であり、ゲイの引用するところによれば、その枯渇についてマレーはこう述べている。「禁欲主義と神秘主義、ある意味ではペシミズムの台頭。自信・現世に対する希望・正常な人間の努力に対する信頼感などの喪失。忍耐強い探求への絶望、無謬の啓示を求める声、国家の幸福への無関心、魂の神への回心」（注33）。一方、「神経の回復」の最も強力な要因は明らかに科学革命、特に医学の進歩であった。医学は最も目につきやすく、人々を力づける指標であった。ゲイは言う。「結局のところ、人生に対する気持ちをふるい立たせるには、生命への希望を増大させること以上に合理的なやり方はない」（注34）。神経の回復に役立った他の事実については省略しよう。

ゲイの見解を参考にすれば、レオンチェフの人間社会のあり方に対する見方は、その大枠では、まさに啓蒙のあり方と真正面から対立するキリスト教の中にあり（彼の「暗いキリスト教」はその一変種である）、それを彼のネガティブな美学が補強したことが理解できる。そして、この啓蒙に反対するという点でその社会観はまさに反動そのものであった。そして、繰り返せば、レオンチェフにおけるこのキリスト教（正教）的要素は彼

K. レオンチェフの『生活の美学』について

の回心と「ビザンチズム」の成立によってもたらされたものであり、そこでの美学は個人や個性、また生の向上と切り離された、全面的服従のネガティブな美学であった（表面的には「生活の美学」ではあったが）。また、1870年代後半のレオンチェフのオプチナ体験、つまり修道生活の彼なりの深化がこれに影響したことも考えられるのである。

4. 復活した「生活の美学」とキリスト教との調和

A. ヤーノフはレオンチェフの「ビザンチズム」が70年代と80年代ではその内容が異なることを指摘し、前者を「ニヒリズム的ビザンチズム」、後者を「ユートピア的ビザンチズム」と名付けた（注35）。前者は、われわれがすでに見た「ビザンチズム」である。後者は、皇帝が暗殺される状況において、ロシアを彼が望む方向に具体的に導くことができるかを現実的に考える際に現れてくる「ビザンチズム」の問題である。これは、「ビザンチズム」と現実の政策の方向性との関係を問題にすることである。ここに文明評論家的、あるいは政治学者・社会学的、あるいは保守主義者的なレオンチェフが現れてくる。もちろん本稿はこの点を検討する場ではない。しかし、この文明評論家的レオンチェフの問題は、実は美学の問題とも密接な関係を持っているのである。紙幅の関係から図式的に結論を述べてしまえば、以下のようなになる。つまり、西欧文明の検討を中心とするレオンチェフの文明批評家的な論文執筆活動（80年代後半）はレオンチェフにある種の自信をもたらし、それがキリスト教的な現世に対するペシミズムを緩和し、彼の本来的な「生活の美学」を復活させ、その結果、彼の政治・文明論とキリスト教（信仰）と美学という統合しがたい3領域に一種の調和があらわれたということである。それが本稿の最初にあげた彼の「生活の美学」であった。この点をより詳しく見てみたい。

レオンチェフにはすでに述べたようなロマン主義的傾向と同時に、学問的な厳密性（実証性）と体系性によって事実を論証したいという強い志向があった（彼が受けた医学教育の影響が大きい）。『ビザンチズム』における「三位一体の過程」法則などがそのよい例である。また、未完の論文「全世界的崩壊の理想と道具としての中間的ヨーロッパ人」（以下『中間的ヨーロッパ人』と呼ぶ）もそのような意図で書かれたものである。それは、1872年に最初は手紙形式で、『ビザンチズム』とほぼ平行して書き始められたが、中断され、その後1884年に再開され、翌年再び中断され、さらに1887年から1889年まで書き継がれ、ついにそのまま未完に終わった論文である（ただし、草稿へのレオンチェフ自身の日付記載は1884-85となっている）。

『中間的ヨーロッパ人』は、まず、「第二の混交的単純化」の段階に入ったヨーロッパの思想、文化状況を様々な思想家、学者、文学者等の見解から検討し、さらに「第二の混交的単純化」の運動が最終的には社会主義、共産主義として現れるが、それは地上の楽園をもた

らすものではなく、かえって新しい奴隷制として現れることを自らの独自の社会構成論から論証しようとしたものであった。さらに、ロシアにおける「第二の混交的単純化」を避けるための方途として、持論の海峡の占領（コンスタンチノーブルの占領）を説いたものであった。その内容の詳しい検討は別稿に譲るとして（注 36）、ここで指摘しておかねばならないのは、問題をできるだけ学問的、実証的に論証したいというレオンチェフの情熱である。例えば、現状分析において、「第二の混交的単純化」に満足している者として、C. バスティア（Claude Frédéric Bastia [1801-50 年]）、E. アブー（Edmond Francois Valantin About [1828-85 年]）、H. バックル（Henry Thomas Buckle [1821-62 年]）、F. シュロッサー（Friedrich Christoph Schlosser [1776-1861 年]）などが、その事態のさらなる加速化を望む人々としてプルードン、カベール（Etienne Cabet [1788-1856 年]）、ゲルツェンが、さらにその事態に不満と怒りを持つ人々として、ミル、W. リール（Wilhelm Heinrich Riehl [1823-97 年]）、F. ギゾー（François Guizot [1787-1874 年]）などが検討されている。また、国家、社会の存続において必要な社会的要素を「現実的諸力」として規定する政治学的・社会学的な試みを行っている。レオンチェフによれば、それらの中で労働とある程度の所有以外はなくすことができないという。文献の入手に非常に苦労しながらレオンチェフはこの孤独な学問的な作業をすすめていたのである。

この『中間的ヨーロッパ人』には、それが修道を志望する者によって書かれたことを理解できる手がかりは全くないと言ってよい。そして一方、ここには美学的見解は明確に示されている。プルードンを代表とする「第二の混交的単純化」のさらなる発展を望む者たちの理想は「中間的ヨーロッパ人」を作りあげることであり、その人間タイプは美しくないということである。

『中間的ヨーロッパ人』を書き継ぐ作業、またそれ以外の文明評論家的、あるいは政治学・社会学的、あるいは保守主義者のなともいえるレオンチェフの執筆活動は 80 年代にレオンチェフに政論家・理論家としての一定の自信をもたらしたと思える。この側面をヤーノフは「ユートピア的ビザンチズム」と呼んだのである。また、このことは本稿の関心からすれば、回心によって多分に阻害されたレオンチェフの「生命主義」が徐々に再び回復し、すでに述べたような、政治・文明論とキリスト教（信仰）と美学という統合しがたい 3 領域が一種の調和に到達したということである。われわれはそれをレオンチェフ晩年の手紙（1891 年 8 月）に見たのである。しかし、その前兆ともいえるものを伝える美学に関する論文がある。「二人の伯爵 アレクセイ・ヴロンスキーとレフ・トルストイ」（1888 年）である。最後にこの論文を検討しよう。

この論文にはレオンチェフにとって重要ないくつかの興味深いテーマが語られている。若い頃彼がいかにして革命や自由や平等といった考えから逃れることができたか（その一

K. レオンチェフの『生活の美学』について

部は本稿で触れている)、また宗教と学問の問題、宗教における儀礼の意味、宗教に至る道の多様性などについて、そして、「生活の美学」と小説の関係についてなどである。それらは重要でもあるし、興味あるものだが、ここでは論文の主たるテーマである最後の問題に絞って検討したい。

「二人の伯爵」とは表題のごとく、レフ・トルストイと『アンナ・カレニナ』の登場人物アレクセイ・ヴロンスキーである。しかしレオンチェフの語るトルストイとヴロンスキーの関係は決して単純ではない。「生活の美学」と「小説の美学」についての分かりにくい論理を追ってみよう。レオンチェフによれば、現実的にはトルストイ（現実）はヴロンスキー（虚構の登場人物）より重要ではない。トルストイのような作家よりも軍人の方が重要であるからだ。優れた軍人がいなければ、偉大な国家は維持できないからというのである。しかし、同時にレオンチェフは『戦争と平和』や『アンナ・カレニナ』において階級社会と軍人を見事に描いたトルストイを偉大としているのである。「生活の美学」がトルストイによって見事に表現されたからである。一方、ゴーゴリは「生活の美学」を捉えられず、それを歪曲した。ゴーゴリによって卑小化された現実からレオンチェフを救ったがトルストイなのである。「トルストイにおいてだけ、ロシアの現実には陰気な『死せる魂』や陰気な『検察官』によって長らく損なわれてきた自らの権利を完全な形で回復している」(VIII [1] 311)。ここでは、美が、一面では、それを説明する言説のヘゲモニーであることが問題になっている。しかし、ここではその問題には触れず、レオンチェフが晩年において小説、つまり芸術の美について真剣に述べていることに注目すべきである。『生活の美学』や現実の詩（前者について言えば、それは芸術などといったものではない、生活のない芸術なんてくそ食らえだ！）は不平等や闘争のお陰で生じてくる地位や感情の多様性なしには不可能である」(VIII [1] 299)。このように持論を述べておきながらこの論文の主たるテーマは小説論なのである。小説が現実の認識、特に若者のそれにとっていかに重要であるかを説いている論文なのである。レオンチェフは言う。レオンチェフ自身はクリミア戦争以前、海を見たことがなかった。初めてそれを見た時、波打ち際の波の多様な色彩に気付いた。しかし小さな波の上に一瞬できる青い球体に気付かなかった。しかし、アイヴァゾフスキーの絵を見た後には、海を見ると直ちにそれに気付くようになったというのである。ここでは、現実の認識において芸術が果たす力が語られている。「生活の美学」は一面では「芸術の美」によってより明確に示されるのである。

レオンチェフが人生のこの時点において小説（芸術）の美を熱心に説くようになったこと、また彼が最晩年にかなり大きなトルストイの小説論（『分析、文体、雰囲気—トルストイの長編小説について』1890年～）を執筆したこと、さらに長らく離れていた本格的な小説の執筆も始めたこと（注37）、これらは晩年において、回心以後抑圧されてきた作家レオ

ンチェフが復活してきたことを示しているように思える。また、信仰的にもある種の安定に達していたこともあった(注38)。こういったことがレオンチェフにおいてネガティブな美学から彼本来の生命主義を持つ「生活の美学」を復活させたといえるのではないか。繰り返せば、晩年において美は再び「人類の内的な生命力の指標」と規定され、生命力と関係づけられている。「かくして、キリスト教と西欧の進歩が力を合わせてこの世の生活の美学、つまり生活(生:引用者)そのものを滅ぼそうとしている」。このようにキリスト教に対してかなり突き放した言い方が可能となった背景には長く紆余曲折した経過があったのである。ちなみに言うておけば、生命主義が回復した彼の政治論は現実的にはより危険なものになったといえるだろう。

5. 「生活の美学」の諸問題及び「生活の美学」における共生理念

レオンチェフの「生活の美学」の発展を辿ってみると、レオンチェフが最初から最後まで、美を現在のわれわれが通常考えるような個人の趣味の問題とは考えていなかったことが分かる。彼は、美を生命力の高次なあらわれと見なし、より社会的な規定では「最高の美学は同時に最高の社会的、政治的実践である」(「中間的ヨーロッパ人」第7章、[VIII [1] 217])と考えていた。美を趣味の問題と見なす立場からは、レオンチェフの「生活の美学」は、独断的で個人的な趣味から人間にとって貴重とされる多くのものを否定する暴論に思えるだろう。また、それを、他者(の苦しみ)を美的対象と見なし、他者の自由を否定する倫理的に許されぬ態度とも考えられよう。このレオンチェフの美学についての評価の問題はいずれ別稿をもうけて検討したいと思う。ただここでは美との関連で以下の3点を指摘しておきたい。

第一に、彼は若いときから人間の現状に満足できない、現状はより強烈な生命感覚に満たされた状況へと越えられるべきであると感じる人間であった。この点ではレオンチェフは人間を「脱自的な」、自らを越える(超人を目指すべき)存在ととらえるニーチェの見解に近かったといえるだろう。苦しみについての見解も同様にニーチェに近い。そしてそれらが美と関係づけられたのである。向上や苦悩や美の観点からの、人間や人間社会(特に西欧社会)の安全、平安、幸福に対する嫌悪はほとんど異常なものであったといえるかも知れない。しかし、なぜレオンチェフにおいては、美が安全、平安、幸福と結びつかなかったのか。ここに指摘しておかねばならない第二の点がある。それは美の多様性と言ったときの「多様性」の意味するものである。

「生活の美学」の最終形態において、レオンチェフが生が多様性と言ったとき、そこでは、生のみならず、死後のあり方(信仰)を含み、神や神秘的なことがら、また生において生ずるすべての偶然や悪を含むものであった。また、人生や社会(の美)には「人間的発展

K. レオンチェフの『生活の美学』について

のすべての形態と種類」(Ⅷ [1] 299) が存在すべきであると考えた。われわれは生の多様性も、生の深みも、それがどれ程のものかを知りえない。しかし、近代以降、特に先進社会において特に重要なのは、快樂としての幸福である。生の現れである生活の中で、当面の自分たちに都合のよい、特に快樂と結びついた点で良いものだけをとりそろえようとしている。確かに、人間が、人間以外の生命界における厳しい生存競争と不平等の存在に対して、自由や平等や人権といった概念を徐々に発展させ、その実現に向けて多大な努力をしてきていることは驚異といえる。特に近代以降その歩みは加速化してきている。しかし、生=存在にはそのようなわれわれの思惑を越えた何かがあるのではないか。神の摂理を別にしても、悪の存在や通常の人間的尺度を超えた美の存在もそうである。レオンチェフにはそれらについての感覚があったと思われる。それが彼の言う生の多様性であり、彼の考える美である。ただ、この多様性=美の問題は、すでに述べたように、人間の服従、人間の神からの自立、人間の自由、主体性の問題と深く関係している。

また、啓蒙における「神経の回復」という生の明るさを特に強調する観点ではなく、明るさと並んで生の暗さをも含む、生全体の根底に存在する非合理的な存在や力や運動を見る観点は、ニーチェや生の哲学、フロイトのいう「文化への不満」(『文化への不満』1930年)、さらにハイデガーやナチズムにさえもつらなる観点ではないか。レオンチェフの「生活の美学」には美=多様性との関係からこの観点が述べられていたといえるだろう。レオンチェフの「生活の美学」にはその後の思想の歴史に繋がり、また現在もそれに対する応答を求める要素が存在していると思える。

第三に、現在においても理論的に美に確固とした根拠がない一方で、自由、平等、人権にも多大な問題が存在する。特にそれらとレオンチェフの美=多様性との関係が重要である。しかしながら、このことについては、すでに述べたレオンチェフの美学の評価を扱う別稿に譲りたいと思う。

最後に本科研のテーマと関係する共生理念、つまりレオンチェフにはいかなる社会が望ましかったのかについてである。美的な観点からは、原理的、抽象的に言えば、レオンチェフが望んだのは、生の多様性(美)が全面的に保証されるような社会であった。このような社会において、人は生の多様性に必ず含まれる苦しみに耐え、生きることによって、社会と国家の健全性(美)を保ち、さらに一部の者はその多様性のもたらす闘争や苦しみの中でより高次の生に至るのである。その際キリスト教(正教)は地上の苦しみや闘争を減じようとするものではなく、その苦しみの中で神を感じせしめるもの(神への畏れ)であり、その中でなおも正教を遵守する者に死後の救いを与えるものとされる。より具体的な社会のイメージとしては、「ビザンチズム」原理によって西欧出自の自由・平等主義や民主主義への流れを阻止し、エカチェリーナ 2 世の時代により近いあり方を目指すものであ

った。

しかし自由・平等主義や民主主義や幸福主義への強力な流れに対抗する「ビザンチズム」原理そのものや、その象徴としてコンスタンチノーブル占領が主張された点、あるいはより強力な階級制社会とその上位に精神的位階制を確立しようとしたこと、さらにはトルコ人（文化）との混血による専制原理の活性化が主張された点（以上の2点については本論では触れなかった）ではより反動的な主張となった。

また、原理としてはレオンチェフの反動思想はそれなりにバーリンのいう「積極的自由」を目指すものであった（注39）。レオンチェフが多様性を強く主張しながら西欧的な自由を無視したことはこのことの反面であったといえるだろう。

おわりに

本稿の主たる目的は〈はじめに〉で述べた通りだが、本稿はまたレオンチェフ研究において常に問題となる、彼の美学、宗教（信仰）、政治思想（反動思想）の3要素の複雑な関係を美学（「生活の美学」）の発展を中心に考察したものである。ところで、わが国で優れたレオンチェフ論を書いた勝田吉太郎は「この類稀な反動家の哲学は同時代の進歩主義者や革命思想家のどの思想体系にもまして複雑な現象であった」ことを指摘するとともに、レオンチェフの一生を「狂憤の一生」（注40）と記している。自由・平等、人権、幸福、平和、安全、平安、休息という、現代に近づけば、近づくほど、基本的になっていく価値に対するレオンチェフの憎悪（狂憤）はどこから生まれたものなのか。本稿はそれを明らかにしようとする試みであった。また、レオンチェフの美学の背後には、苦しみの聖性を強調するロシアの精神性の問題が存在するように思われる。美、生命、詩、ロシアの精神性といった概念はレオンチェフ解釈にとって重要な概念である。こういった概念について、柄谷行人はこう指摘している。「19世紀の人たちが、最後の牙城として残しておいた、精神、生命、詩といったもの」の神秘性、曖昧さが、20世紀になると様々な形式主義によって単純化され、非特権化された、と（注41）。しかし、それらの問題は非特権化されたにせよ、現在も十分に解決されたとは決して言えない（注42）。21世紀になった現在、この点でもレオンチェフの思想はまだまだ多くの解明を待っているのである。

注

- 1 *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем в 12-томах. СПб., 2000~
- 2 *Розанов В. В.* Константин Леонтьев. Письма к Василию Розанову. Nina Karsov. London, 1981. С. 101-104
- 3 「三位一体の過程」法則：全有機体の生から死への発展過程のみならず、人間が創造したすべての文明・文化（哲学、芸術、歴史、社会組織等）の発展過程に存在するという法

K. レオンチェフの『生活の美学』について

則に関する仮説。『ビザンチズムとスラヴ諸民族』に以下の内容が述べられている。「三位一体の過程」によれば、それらの発展過程は、(1) 原初的な均質性が全体にも部分にもいきわたっている単純さの時期、(2) 複雑さが増し、全体も部分も個別化されると同時に「形態の専制的統一」によって統一されている「花開く複雑性」の時期、(3) 部分が均質化し、形態の統一力も弱まる融解状態であるところの「第二の混交的単純化」の時期、の3つの時期(段階)を経る、という。

- 4 自らの死後の救済と死後の裁きへの恐怖(神の怖れ)から、キリスト教者としてのつとめを守ること。
- 5 Розанов. Константин Леонтьев. С. 34.
- 6 Бердяев Н. А. К. Леонтьев Философ-реакционной романтики // Константин Леонтьев: pro et contra. Книга 1 / Под ред. Д. К. Бурлаки. СПб., 1995. С. 209.
- 7 ニーチェが自分の思想を語り始めるのは、1870年代になってからである[『悲劇の誕生』(1872年)、『人間的な、あまりに人間的な』(1879年)、『ツァラトゥストラはこう言った』(1883-85年)、『善悪の彼岸』(1886年)、『道徳の系譜学』(1887年)。
- 8 B. G. Rosenthal, *Nietzsche in Russia* (Princeton University Press, 1986)を参照せよ。
- 9 アイザイア・バーリン(田中治男訳)『ロマン主義講義』岩波書店、2010年、29頁
- 10 バーリン、64頁
- 11 バーリン、150-151頁
- 12 「ロシア思想やロシア文学のすべての、あるいはほとんどすべての研究者が、他の点では見解が異なるにせよ、ひとつの点では意見が一致しているように思える点がある。それは19世紀の第二四半世紀でロシアの作家に対する支配的な影響力をもったのがドイツ・ロマン主義であったといことである」。Isaiah Berlin, *Russian thinkers* (Penguin Books, 1978), p.136.
- 13 ドストエフスキー、トルストイ、チャーホフなどに当時のインテリゲンツィアに対する批判的見解があることはよく知られている。ここでは、レオンチェフが後に愛読した『アンナ・カレーナ』(1877年)からトルストイ自身に近いといわれるリョービンが自分の兄コズヌイシェフに対して投げかけた批判を挙げておく。コズヌイシェフは知識人でインテリゲンツィア的人物である。リョービンは、年をとって兄を知れば知るほど次のように思うようになったと述べている。「すなわち、自分に全くかけていると思われるこの万人の福祉のために活動できる能力というものは、ひょっとすると、けっしてすぐれた資質ではなくで、かえって、なにかの欠如を意味するのではあるまいか。(中略)。すなわち、コズヌイシェフにしても、また万人の福祉のために働く他の多くの活動家にしても、心の底からそうした万人の福祉のための仕事にひかれていったのではなく、そうした仕事に従事するのはよいことだと理性で判断したうえ、ただそのためにそうした仕事にたずさわっているのであった」。レフ・トルストイ(木村浩訳)『アンナ・カレーナ中巻』新潮文庫、1976年、8-9頁
- 14 Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. YMCA PRESS. Paris. 1926. С.39.
- 15 ミルは自分自身の個性擁護が「常識とは非常に違う考え方であることを自覚していた」[横山輝雄「ミル/スペンサー」伊藤邦武編『哲学の歴史、第八巻(社会の哲学 18-20世紀)』中央公論社、2007年、414頁]。その一例を『自由論』から挙げよう。「忠告とか警告とかにさからってひとが犯しがちなあらゆる過ちは、他人が善しと考えたものに自分を束縛することを容認する悪よりは、はるかにまさっている」。
- 16 B. C. マクファーソン(田口富久治訳)『自由民主主義は生き残れるか』岩波新書、1979年。
- 17 ジョン・スチュアート・ミル(早坂忠訳)「自由論」『世界の名著、ベンサム、J.S.ミル』中央公論社、1967年、284頁。
- 18 ミル「自由論」292頁。
- 19 「要するに、第一義的に他人に関係しない事ならにおいては、個性が自己を主張するこ

- とが望ましい。その人自身の性格ではなくて他の人々の伝統や慣習が行為の規則となっているところでは、人間の幸福の主要な構成要素の一つであり、かつ個人的社会的進歩のまさに第一の構成要素をなすものが、欠けていることになるのである」。ミル「自由論」279頁
- 20 ジョン・スチュアート・ミル (末永茂吉訳)『経済学原理 4』岩波文庫、1969年、101-111頁。
- 21 *Бердяев. Константин Леонтьев. С.35-36.*
- 22 清水昭雄「K. レオンチェフの『回心 (神秘体験)』とその意味について (下)」志學館大学人間関係学部研究紀要第 31 巻第 1 号 2010 年 1 月。
- 23 高田和夫『近代ロシア社会史研究』山川出版社、2004 年、11 頁。
- 24 清水「回心」。
25. ウイリアム・ジェームズは「健全な心」の人生観と「病める魂」の人生観を区別する。前者は、幸福になるためにただ一回の生誕だけで足る人間に特有なもので (典型はホイットマン)、後者は、幸福になるために二回の生誕を必要とする人間に固有なものである[W. ジェームズ (榊田啓三郎訳)『宗教的経験の諸相 (上)』岩波文庫、1969 年、251 頁]。そして、この 2 つの類型をフランシス・W・ニューマンの区別にしたがって「一度生まれの子 (人間)」「二度生まれの子 (人間)」と呼んでいる (124 頁)。また、宗教的な回心については次のように定義している。「その変化が宗教的なものであるならば、そしてことにそれが危機 *crisis* によって、あるいは突如として、起こる場合には、私たちはそれを回心と呼ぶのである」(297 頁)。そして回心が必要なのは「二度生まれの人間」である。また幾つかある回心のタイプの一つ (レオンチェフが経験したもの) では「意識の恐ろしい感情的な興奮ないし混乱のただなかに、古い生活と新しい生活とが瞬く間に完全に分離されてしまう」(327 頁)という。しかし、レオンチェフの場合、この種の回心によくあるように、古い欲望が完全に廃棄されなかったため、本稿では「二度生まれ」し損なったと表現した。
- 26 勝田吉太郎は、「彼 (レオンチェフ—引用者) は自由主義的な要素から全く無縁であり、骨の髄からの権威主義者である」と述べている。勝田吉太郎『勝田吉太郎著作集第 2 巻近代ロシア思想史 (下)』ミネルヴァ書房、1993 年、223 頁。
- 27 回心によるレオンチェフにおけるリビドーの挫折は、権威への服従につながるマゾヒズムやこのテルモピュレの例にみられるような「タナトス (死への欲動)」の発動を促した可能生があるのではないか。
- 28 清水昭雄「ロシアの反動思想家 K.レオンチェフと J.S.ミル」神田順司編『社会哲学のアクチュアリティ』未知谷、2009 年
- 29 清水昭雄「すべての人々が愛し合う世界は可能か、ドストエフスキー vs K. レオンチェフ」、『ロシア思想史研究』第 1 号、2004 年 3 月。
- 30 *Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С.316.*
- 31 Там же. С. 323.
- 32 *Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-и томах. Л., 1984. Т. 26. С. 131.*
- 33 ピーター・ゲイ (中川他訳)『自由の科学 1—ヨーロッパ啓蒙思想の社会史—』ミネルヴァ書房、1982 年、4 頁。
- 34 ゲイ『自由の科学』9 頁。
- 35 *Янов А. Л. Трагедия великого мыслителя // Вопросы философии. 1992. №1. С. 69-77.*
- 36 「中間的ヨーロッパ人」については、その一部、つまりプルードンを中心とする部分を紹介・報告した。拙稿「K. レオンチェフのプルードン評価について」、本科研平成 25 年冬期研究大会 (早稲田大学、平成 25 年 1 月 26 日)。
- 37 レオンチェフは死の 1 年程前に「女友達」という小説執筆に取りかかった。その内容につ

K. レオンチェフの『生活の美学』について

いては以下の拙稿を参照。清水昭雄「恋愛への執着 --K. レオンチェフ小説論(2)--」『ロシア思想史研究』第3号、2006年3月。

- 38 「二人の伯爵」(1888年)では、自らの信仰について語り、人々が「偽善的」と見なす信仰のおかげで自分がいかに幸せであるかを述べている。「現在、すでに墓に近づき、孤独な私ではあるが、心安らかで、このまさに『偽善』のもろもろの理想と慰めのお陰で、夢にあふれ、虚栄心に駆られた嫌悪と苦悩の若き日より遙かに幸せである(以下略)」(VIII [1] 302)。
- 39 バーリンは「積極的自由(～への自由)」の根拠を「ある目標(正義と正しい公共の健康という)の名においてひとを強制することが可能であり、時としては正当化もされるということをおれわれが認めているところにある。その目標は、もしかかれらがさらに啓発されたならば、当然みずから進んで追求するはずの目標であり、現にいまかれらが追求していないのは、かれらが盲目、無知で墮落しているからなのだといわれる」ところにあると指摘している。レオンチェフの場合、生の多様性(美)とそれを通しての生の発展、高次化が人々に強制されているのである。アイザイア・バーリン(小川他訳)「二つの自由概念」『自由論』みすず書房、1971年、321-322頁。
- 40 勝田『近代ロシア思想史(下)』193頁。
- 41 柄谷行人『定本 柄谷行人集2 隠喩としての建築』岩波書店、2004年、39頁。
- 42 ちなみに柄谷自身はこういった形式主義の牢獄に苦しみ、そこからの脱出をE.サイードの「世俗的批評」に見ている。サイードはこう述べている。「私の立場は、テキストは世俗的であり、ある程度出来事であり、またそれを否定しているように見えるときでさえ、にもかかわらず、社会的な世界、人間の生活、そして、むしろそのなかにテキストが置かれまた解釈される歴史的時点の一部なのだ、ということである」。柄谷はある意味で通常の歴史的研究に回帰したともいえるだろう。柄谷『隠喩』10-11頁。

若きブルガーコフの「回心」の物語

—「自伝」的エッセーに即して—

長縄 光男

1

セルゲイ・H・ブルガーコフをも執筆者の一人とする論文集『道標』と『深き淵から』が、「ロシア思想史研究会」の共同の作業として「現代企画室」から翻訳・刊行されたのは、1991年6月と1992年2月のことであった。ちょうどこの間の時期、つまり1991年12月にソ連邦が解体したわけだから、ロシア革命の思想的淵源を批判する両論集の刊行は大変時宜にかなった企画であったと自賛しても差し支えないだろう。

だが、この両論文集をエポックとする「ロシア・ルネサンス」の時代についての私の関心は、1991年に至るソ連邦にとっての危機的時代に始まったものではなく、1970年代にゲルツェン研究の一環としてスラヴ派の研究に手を染めたころに端を発している。特に、1976年以降夜間の私塾「マヤコフスキー学院」で教えるようになってからは、本稿のテーマとなるブルガーコフをはじめ、ニコライ・ベルジャエフ、セミョーン・フランク、ピョートル・ストルーヴェなど、「ロシア・ルネサンス」期の作家たちの短めの作品を10年近くにわたり取り上げてきた。そうした蓄積を踏まえてはじめて、先の両論文集の翻訳の編集という仕事があったのである。

このような事情もあって、かねてからこの時代の思想のことは本格的に勉強してみたいと思っていたのだが、ゲルツェンの研究になかなか区切りをつけることができないままに30年近くが過ぎてしまった。しかし、ゲルツェン研究も一段落した今、やっとこのテーマに本格的に取り組むことができる時が到来したことを、私は大いに喜んでいる。

ところで、この時代のことを先ほどから「ロシア・ルネサンス」の時代と言ってきたが、勿論、この表現はこの時代一すなわち世紀末からロシア革命にいたる2-30年の間の—思想状況の一部について言っているだけのことだ—ということは、幾重にも確認しておく必要がある。この時代のロシアは経済の破綻、政治的危機、戦争による混乱、革命運動の先鋭化、そして、こうした状況とは裏腹な芸術運動の高揚といった、経済的にも、政治的にも、文化的にも、ロシアにとって有史以来最もダイナミックで流動的な状況の方が主流であり、総じていえばロシア社会はカオス的に激動していたのである。この流動感、激動感あふれる時代にあって、「ロシア・ルネサンス」の思想家と目される人々がその思想の根底に「スタティック（静的）でコスミック（秩序的）な世界像」を抱いていたということは、ロシアの民族的危機の受け止め方の一つとして、大変興味深いものがある。彼らは新しい原理によってではなく、ロシアの伝統的な原理に立ち返ることによって、この危機を乗り越えようとしていたのであり、その原理の中核にあったのが「正教」であったことは言うまでもな

い。その意味で、この潮流の思想家たちは、この時代の状況の中で極めて「保守的」、あるいは、いっそのこと「復古的」あったとすら言ってよいのである。しかし、この思潮にはロシア一国内の「保守的」あるいは、「復古的」思想という規定では収まり切らない要因があることも否めない。それは丁度かつて1840年代に生まれたスラヴ派が持っていた、あるいは今なお持っているような、射程距離の長さを持っているように思われるのである。

この「射程距離の長さ」の所以は、かつての「スラヴ派」の思想が、市民革命と産業革命による西欧社会の激動へのロシア思想の批判的応答として、「近代批判」の契機を色濃く持っていたように、「ロシア・ルネッサンス」の思想もまた、帝国主義段階に入った西欧列強の熾烈な戦いの時代へのロシア思想の批判的応答として、「現代批判」の契機を色濃く持っていることにある、と言ってもよいだろう。しかし、かつてスラヴ派が生まれた時代、ロシアは西欧の激動の外にあったのに対して、「ロシア・ルネッサンス」の時代にあつては、ロシアもまた帝国主義化した列強の一角を占めていただけに、時代状況への批判の眼差しは「ナショナリズム」と「反ナショナリズム」あるいは「超ナショナリズム」という、相反する契機を内包した複雑で多様な様相を帯びざるをえなかったのである。この思潮の多くの思想家たちが、一方において「正教」に依拠しつつ、他方でそれを越えて「キリスト教」そのものの、宗教そのものの意味を問うという、より根源的な立場を模索しているのはそのような状況への一つの対応の仕方であった。また、ソロヴィヨフに由来する「東西両教会の合同」というモチーフは、キリスト教国家同士の争いと言う、キリスト者にとっては正視に堪えない事態の打開策として、生まれるべくして生まれた発想だとも言えるだろう。

本稿を嚆矢とする私の「ロシア・ルネッサンス」期の研究の根底にあるのは、このような「複雑で多様な様相」を解き明かしたいという問題関心である。

2

これまで私が断片的に読んできたこの思潮の思想家たちの内、最も興味を惹かれたのは、ほかならぬブルガーコフであった。その興味の源は、何と言っても、この時期にあつて出色のゲルツェン論（「ゲルツェンの魂のドラマ」）を書いているということにあるが、同時に、この時代の「宗教思想の復活」というモチーフとプロセスをナイーヴなまでに直截に表現しているのが、ブルガーコフであるように思えるからでもある。そのような理由から、折に触れてブルガーコフの論文には目を通してきたし、特に論文集『マルクス主義から観念論へ』は、これまでもゲルツェンや日本の正教会の研究の合間を縫って、ぼつぼつと翻訳し続けてきた。その成果の一端が『ロシア思想史研究』（日本ロシア思想史学会機関誌）の第3号（通算7号）に掲載されたこの論文集の序論である。次号には「哲学的タイプとしてのイワン・カラマゾフ」の掲載が予定されている。以下「進歩の理論の諸問題」「ゲルツェンの魂のドラマ」、「ソロヴィヨフの哲学は現代思想に何を与えているか」など、ブルガーコフ自身が「観念論からマルクス主義へ」の過渡期と位置づけている諸論文を順次

掲載することを企図している。本稿はこうした訳業と軌を一にし、差当り、初期ブルガーコフの一面に焦点を当てることを目的としている。

一般的には「初期ブルガーコフ」を特徴づけているのは「マルクス主義」だとされている。しかし、聖職者となった後の1922年以降に書かれた幾つもの自伝的回想を読むと、「マルクス主義」の時代にして早くも、正教に著しく傾斜していたことがわかる。相反する思想を時を同じくして抱懐しながら、ブルガーコフがこれらを内面においてどう折り合いをつけていたか、その問いはここではさておき、本稿では宗教（教会）からの離反とそこへの回帰に至る軌跡を「自伝的エッセー」に即して辿ってみた。

まず略年譜を掲げる。これによってここに論じようとする教会からの離反と回帰が、彼の生涯の中でどのような時期にあたるか、そのことを外的に位置づけることができるだろう。

略年譜

1871年7月16日 オルロフ県リヴヌィ (Ливны) 市 (モスクワの南360キロ) の聖職者の家庭に生まれる。

1884年 リヴヌィ宗教小学校を卒業し、同市の神学校に入学

1888年 神学校を中退。エレツのギムナジウムを経て

1890年 モスクワ大学法経学部に入學

〔1889年に第二インターナショナル結成ーマルクス主義の黄金時代の始まり〕

〔1891年 飢饉の始まり〕

1894年 同大学卒業、モスクワ商業高等専門学校で教える

1895年 カフカース旅行ー「啓示」

1896年 デビュー論文「社会的諸現象の規定性」

1898年 1月14日結婚 (エレナ・トクマノヴァと)

同年～1900年 ドイツ (ベルリン) に留学し経済学を学ぶ。マルクス主義に接近。

1898年 春ドレスデン美術館訪問ーラファエロの「システィーナのマドンナ」に感動

〔同年 『芸術の世界』 発刊 - 24年まで〕

1900年 マスクス主義への疑惑が芽生える

同年 モスクワ帰還後に学位論文『資本主義と農業』を書き、マギストルとして卒業。

1901年 キエフ工業専門学校とキエフ大学経済学部で奉職。経済学を教える (1906年まで)

〔同年11月2日 「ペテルブルグ宗教・哲学協会」 発足〕

同年 11月21日キエフで公開講演「哲学的タイプとしてのイヴァン・カラマゾフ」

1902年 『観念論の諸問題』に「進歩の理論の諸問題」を書く。

同年 『文学問題 (Литературное дело)』に「ヴァスネツォフ、ドストエフスキー、ソロヴィヨフ、トルストイ(比較)」を書く。

同年 メレシコーフスキーの『新しい道』に参加

- 1903年 『マルクス主義から観念論へ』
〔1904年 日露戦争(~05年)〕
〔1905年 05年革命〕
- 1905年 『新しい道』を脱退し、ストルーヴェ、フランク、ベルジャーエフらと『生の諸問題』を刊行
- 1906年 モスクワ帰還 (1909年まで)
- 1907年 第二国会にオルロフ県から選出(無党派)、モスクワ商業専門学校教授
- 1909年 『道標』に「ヒロイズムと苦行」を書く。雑誌『プーチ』に参画
夏、息子の死 (宗教への傾斜強まる)
- 〔1911年 ストルイピンの暗殺〕
〔1914年 第一次世界大戦の勃発〕
〔1916年 ラスプーチンの暗躍とその死〕
〔1917年 2月 2月革命、ニコライ二世退位〕
〔同年 10月 ロシア革命〕
- 1918年 輔祭を経て司祭となる。この年『深き淵より』に「神々の饗宴」を書く
- 1919年 クリミアで経済学と神学を教える。
- 1922年 逮捕。12月30日追放
- 1923年 イスタンプール、プラハを経て
- 1924年 パリへ。パリ神学大学学部長。キリスト教学生運動に積極的に関与。
- 1927年 三部作第一部『Купина Неопалимая』、三部作第二部『Друг Жениха』
- 1929年 三部作第三部『Лестница Иакова』
- 1933年 第二・三部作第一部『Агнец Божий』
- 1935年 異端を宣告される。
- 1936年 第二・三部作第二部『Учитель』
- 1944年 7月12日、没
- 1945年 第二・三部作第三部『Невеста Агнца』
- 1948年 『Апокалипсис Иоана』
- 1953年 『Философия имени』

3

まず、生年が1871年—ということはレーニン、ストルーヴェより一つ下という年勘定になる。(因みに、ゲルシェンゾーンは69年、ベルジャーエフは74年、フランクは77年の生まれ。ゲルツェンは70年没)

年表の内、本稿にとって大切なのはまず生地と生家である。次いで、1888年、神学系の大学から世俗の大学に転じていること—彼に言わせればここから「放蕩息子」の遍歴が始まる。次に関心を向けたのは1895年のカフカース旅行、ついで、1898年春のドレスデ

ン美術館訪問—そして、1909年の息子の死—この三つの年の体験こそが、ブルガーコフの回心の物語にとっての枢要な契機となるものである。ブルガーコフはこうした幾つかの心の準備を経た末に、1918年、聖職者になるという決心をすることになるのである。

まず、生地のオルロフ県リヴヌィ（Ливны）市—これはモスクワの南360キロ、中部ロシアのど真ん中とあってよい位置である。この中部ロシアというのは概してロシアの自然の中でも最も美しい地方として知られるところで、広大な黒土地帯に点在する白樺、栗、樅、楓などの繁み、それを縫うようにして流れる川（ソスナ川）、川辺に点在する教会堂—こうした情景はロシアの風景画の定番だが、そうしたまさに「絵のような」風光の中でブルガーコフは育ったのである。このような自然美への感受性抜きにブルガーコフの信仰生活を語ることはできない。彼は書いている。

「故郷は誰にも神聖なものだ。そのようなものとして、故郷はいつでも貴重で美しい。私の故郷も神の美しい贈り物であり、終生忘れがたい祝福であり饒だ。こうして長い人生を歩む私の耳には、その教えが今なお聞こえる。そして故郷は聖ソフィアの原初の微笑みのように、私にいよいよはっきりとその姿を示す。故郷は幼子をあやすかのように、私に聖ソフィアの名を呼ばわり、^{かそけ}幽くも密やかに、己が名を私に囁いた。その囁きは静かだった。女王はその煌びやかな祭服の上に襜褕をまとわされてはいたが、私が終生愛したのはこのような女王であった。」（I ①76 - 77）〔引用文献の表記については稿末の「引用文献」を参照〕

生家は代々の聖職者だから、さぞかし敬神の念の篤い静謐な家庭に育ったことかと思うのだが、こちらはそれほど宗教的ではなかったようだ。というのは、父は同じ聖職者でも街中の大きな教会を管轄する上層の聖職者ではなく、村の墓地の教会を預かる下層の聖職者であったために、経済的には貧困であったことに加えて、聖職者の常として、彼は飲酒癖が強くてほとんど中毒状態、二人の兄も同じようにアルコールについては身持ちが悪いという有様で、金銭のことで家庭内にもめごとが尽きなかったからだ。

1884年、13歳の年にリヴヌィの宗教小学校卒業し、同市の神学校に入学—とここまでは聖職者の子弟のお定まりのコースであったが、しかし、この頃から周辺での出来事に対する疑問が湧き出し始める。そして88年、17歳、年齢的には過敏な思春期のこと、神学校を中退—エレツ（リヴヌィの近くの町）のギムナジウムでの準備期間を経て90年にモスクワ大学法学部に入学を果たす。ここからブルガーコフの長い「無神論」の時代が始まることになるのである。

神学系の学校に飽き足らないという思いの端緒にあったのは、長ったらしいお勤め、空疎な説教など神学校での万事にわたる規則がらみの日常生活への幻滅であったが、その根底にあるのは、当時ボヴェドノスツェフに牛耳られた宗教界の権威主義・形式主義・官僚主義であったと言ってよいだろう。この頃はロシアの宗教史・教会史の中でも周知の暗黒時代であったのである。そして、時代全体のこうした弊害が末端の神学校の退屈で実りのない教育体制に表れていたということで、多感な少年にはそれが耐えられなかったのでは

ろう。ブルガーコフは自分をチェルヌィシェフスキーやドブロリューボフになぞらえ、ドブロリューボフの文章を自分の体験に重ねて引用している。

「神を讃える整然たる歌声は、昔の思い出として私の心の中に今なお鳴り響いている。…子供のころの諸々の感情に私の心は燃え立つ。しかし、唇が祈りの言葉を唱えることはもはやない。手ももはや十字を切ることもない。」(I ②79)

こんな時に彼の前に新しいカー「インテリゲンシチナ」が現れたのである。「我が祖国の定めにして呪い、私を長きにわたり土壌から引き離れたニヒリズムの唆し」に従い、ブルガーコフ少年は「肯定的な意味においても、否定的意味においても、インテリгентになった」のであった。(I ②79)

少年ブルガーコフはなぜ「ニヒリズムの誘惑」に負けたのか。彼はそれを自分の生まれ育った劣悪な文化的環境に求めている。

「私にとって運が悪かったのは、私の中に批判的思想が目覚めたその年頃に、私が非文化的、良く言えば、文化とは無縁な環境の中にいたということで、このことが私をインテリゲンシチナの毒に対して無防備にしていたのである。…私はある意味で原初の無邪気さ、聖なる野蛮さの中にいたのである。私の中で文化と自由の名において生じた見直しの疑惑と出会ったとき、私はこれにたいして無防備で素裸だったのである。政治的革命的(当時はまだ社会主義的ではなかった)という形に単純化されたインテリゲンツィアの文化以外の文化を私は知らなかった。この点において、無神論にいたる私の個人的な運命は、人生の他の仲間たちのそれとは異なっていた。文化的環境の中に育った彼らは(ヴォドヴォゾフやストルーヴェ)、自分の世界観に私とは異なったかたちで責任を負うことができた。私は無神論に対して幼児のように無防備で、無神論こそ『知的な』人々にとって唯一可能な本質的形式だと、無邪気に見做すことができたのだ。…私はニヒリズムの『科学性』における堅固さに驚き、同時に、自分の目で見ても自分が『知的』になっていることにすっかり有頂天になった。…私は信仰の地位を擁護することなく放棄したのであった。」(I ②81 - 82)

「インテリゲンツィア」となることはツァーリズムへの態度の変化をも招来しないわけにはゆかなかった。

「宗教的信仰を失うとともに、神に油を塗られた者という独特の畏敬の念を伴った聖なるツァーリ権力という理念も、私にとって意味を失った。そしてより悪いことに、この理念は旧習墨守、偽善者、奴隷根性といった不愉快極まりない我慢のならない趣を呈していたのだ。私はこの理念を憎悪した。」(I ②80)

こうした彼のこの急速な「左傾化」を促したのは、「ナロード」の存在であった。彼は村の司祭の息子として、農民と親しく接する機会が多くあったし、貧しいとはいえ、司祭の家の生活には一般の農民から見ればやはり特権的な部分があり、それが彼には引け目となっていたのである。彼のナロードニキ的心情を助長したのはそうした事情であった。彼は書いている。

「私は、自分たちの生活が現実にはいかに慎ましいものであろうとも、それでも自分を特

権的なものと感じていた。そしてこの意識が鋭い恥の感情と、無力とはいえ社会的懺悔の感情をもたらした。」(I ①69)「悔い改める知識人」の心理にはキリスト教の懺悔と区別しがたいものがあるが、この心理は“ナロードニキ主義”と共に、まさにここに生まれたのである。私は常にナロードニキであったが、それは私が生まれからしてナロードだったからだ。」(I ①70)

しかし、この時代、ナロードニキは党派としてはすでに存在しておらず、このような心情の受け皿として機能していたのは「マルクス主義」であった。かくして、ブルガーコフ青年はごく自然に「マルクス主義者」となっていくことになったのである。彼がモスクワ大学の学生になったのは1890年のことだが、その前年には第二インターナショナルが結成され、西欧でもマルクス主義の黄金時代が始まる時期にあたっていた。加えて、ロシアでは1891年にウクライナを中心に飢饉の始まり、窮乏化する農民の実情は、青年ブルガーコフのマルクス主義への傾斜を一層強めていったものと想像される。

こうして、以後、長い無神論の時代が続くことになる。彼は後に書いている。

「宗教的に空疎なこの時期は、今にして思えば、宗教的な意識を持たなかったという点で、私の人生で最も重苦しい時期であった。明らかに、私はインテリゲンチナとニヒリズムの空しさをとことん生き尽し、この石の壁に全力でぶち当たらねばならなかった。そしてそのために、とうとう耐え難い痛みを覚えるに至った。」(I ②82 - 83)

「耐え難い痛み」、すなわち、「インテリゲンツィアとなってしまった事への悔悟の念」がいかにかに生じたかについては先の話として、さしあたり、ブルガーコフ青年はマルクス主義者として颯爽と論壇に登場することになるのである。本来「初期ブルガーコフの思想」といった場合、「マルクス主義者ブルガーコフ」を語ることを意味しているわけだが、しかし、一連の自伝的エッセイの中では、この時代はあたかも「若気の過ち」といった趣で、思想としてのマルクス主義についてはほとんど語られていない。ブルガーコフにとってマルクス主義は政治的イデオロギーではなく、むしろ純情な青年に固有な情動的正義感の発露としてあったということのようで、そのことは次の文章からもうかがえる。

「ここでも私はニヒリズムの偽りを余すところなく懺悔しなくてはならないが、同時に、ロシアの現実、とりわけ教会の現実、この時代の一般的性格の卑屈な隷従状態に対する私の非和解的態度が間違っていなかったということも、言っておかねばならない。」(I ②79)

「私はこうした実態を受け入れることができなかった。“自由の原理と人間の尊厳性を守ることの正しさ、あらゆる『全体主義』との非和解性” —こうした信念は生涯にわたり持ち続けてきたのだ。」(I ②80) つまりここで彼が言いたいのは、自分にとって「マルクス主義」の本質は「人間の自由と尊厳」を守る思想であったということ、決してソヴィエト体制的なマルクス主義ではなかったということである。ちなみに「人間の自由と尊厳」とはゲルツェンの思想的な旗印であったことも、ここで改めて想起しておきたい。

4

モスクワ大学を卒業後、1894年からはモスクワの商業学校でマルクス主義的観点から経済学を教える糊口をしのいでいたが、「回心」への動きは、神を捨ててから8年目にして（「早くも」というべきか、「やっと」というべきか、表現に迷うところだが）やってくる。それは1895年カフカース旅行のおり、日暮れ時の山間を走る車両の中で生じた。カフカースの雄大な自然を前にして、彼は自分の心に「神」が帰って来るのを感じたのである。

「知的な成長と学問的向上と時を同じくして、魂はそれと気づかぬうちに抑えがたたく、満足と傲慢と俗悪さの粘つく泥沼に沈んでいった。心の奥底には灰色の黄昏のようなものが支配し、それに応じて、子供のころの光はどンドンとくすんでいった。と、その時、思いがけずもあのことが生じた。心の奥底からひめやかな呼び声が聞こえてきたのだ。心はその呼び声に向かって突き進んだ。」（Ⅱ①324-325）

「目の前に広がる山々に飽くことなく眺め入り、光と大気を胸いっぱい吸い込みながら、私は自然の啓示に耳を傾けていた。心は長い間、口では言い難い鈍い痛みをもって、自然の美しさの覆いがまるで欺瞞的な仮面であるかのように、生気のない荒野だけを見ることに慣れていた。自分自身の意識とは無縁に、私の心は神のいない自然に狎れていたのだ。と、この時突然、胸は高鳴り喜びに打ち震え始めた。もしも、ここにあるのが荒野ではなく、偽りでも仮面でもなく、死でもなく、かの人であるならば、愛する佳き父であるならば、その法衣であるならば、その愛であるならば…。心はレールを打つ車両の響きに合わせてときめき、私たちは燃え尽きようとするこの金色の輝きとこの青みを帯びた山々に向かって疾駆していた。そして私は再び去来する想いを捉え、消え入ろうとする喜びを引き留めるのに必死だった…。もしも、子供のころの神聖な感情が、私がかの人と共にあり、かの人のかんぼせ顔の前を歩み、かの人を愛し、そしてかの人に近づくことのできない自分に身を震わせていたあのころの感情が、少年の日の熱情と涙、祈りの悦び、子供らしい清純さ…こうしたことすべてが真実ならば、死せるもの、空疎なもの、盲目、偽りは何だろう。」（Ⅱ①325）

しかし、夕映えはすぐに消え日も暮れ果て、最後の光と共に、「そのこと」も彼の心の中で一旦は消えた。しかし、翌朝、同じような感動が再び彼の胸の中に蘇る。

「またしても汝ら、カフカースの山々よ。私は海から海まで光り輝く汝らの氷を、朝焼けのもとで赤々と輝く汝らの雪に私は見入った。峰々は天を衝き、私の心は歓喜のあまりとろけてしまいそうだった。草原の日暮れ時に一瞬輝き、そしてすぐに消えてしまったあのものが、今また呼びかけ、荘厳にして絶佳なるコラールと溶け合い歌っていた。私の前で世界創造の最初の日が燃えていた。…私は死んでしまいたいと思った。聳え立ち、天地創造の美によって光り輝くものの中に、喜びにあふれてこのまま消えてゆけるものならばと、私の心は心地よいけだるさの中で死を冀っていた。」（Ⅱ①325）

「支配していたのは不滅の権能者たるかの人であり、このかの人はその存在の事実によって、その啓示によって、私の『学問性』なるもののあらゆる障壁を、ランプの家を、

ことごとく一瞬にして消し去ってしまったのである。」(Ⅱ①326)

心の片隅にこのように蟠るものを抱きながらも、しかし、それでも彼は「マルクス主義者」として教壇に立つことを止めない。

そんな彼に今一度、彼を信仰へと呼び戻すようなことが起こる。それは留学でドイツに赴く途中でのことで(1898年、27歳、結婚の翌年)、彼はドレスデンの美術館を訪れる機会を持った。そこはラファエロの「サン・シスト(シスチーナ)の聖母子像」のあるところとして今なお知られているが、彼もまた、観光客の常としてこの絵を詣でたのである。そして「そのこと」はこの母子像の前でも起きたのであった。

「芸術については全く疎い私は、ギャラリーで私を何か待ち受けているかなど、ほとんど予期していなかった。が、そこで、私の魂は、雲に乗り神の幼子^{おきなご}を抱いて降り来る天なる女神の眼差しに、奥底まで刺し貫かれた。その眼の中にあつたのは**未来に待つ献身を予知しながらも、あくまでも清らかな測りがたい力**であった。それは来たるべき苦悩を知りながら、自ら進んでこの苦悩に一身を捧げることを覚悟したものの眼であった。そして、幼子の嬰兒のものとも思えぬ英知に満ちた眼差しの中にあつたのも、あの同じ献身への覚悟であった。彼らは何が自分たちを待っているか、自分たちが何を運命づけられているかを知っている。彼らは自分たちを遣わされたものの意志に一身を捧げ、これを成就するために降り来たらんとしているのである。…私は我を忘れ、めまいを覚えた。目からは喜びと同時に苦い涙が流れ落ちた、が、この涙と共に、心の中の氷が溶けた。そして、命の結び目も解けた。これは美的興奮ではなかった。いや、それは出会いだったのだ。新しい知だったのだ、**奇跡**だったのだ…私は(当時マルクス主義者であった)このような想念をゆくりなくも**祈り**と名付けた。」(Ⅱ①326 強調原文)

この日から毎朝、彼は人出の少ない開館後の早い時間に日参し、「マドンナの前で祈り泣いた」のであった。

心の奥底に深い逡巡を宿しながらも、留学の期間を無事に終え、1900年(29歳)に帰国。マルクス主義に基づく経済理論『資本主義と農業』を書いて、(ドクトルならぬ)マギストルの学位を得て、翌年からキエフの大学に奉職することになる。

しかし、他方で、彼は「地盤を失ったという感覚」に悩まされ続けてもいた。信ずるものも、生きるすべも、愛するものも失ったまま、「ゲルツェンの諦観が私を支配していた」と彼は書く。「しかし、新しい神々が私を裏切れば裏切るほど、私の心の奥底には忘れていたかに見える感情がいよいよはっきりと湧き上がってきた」とも書いている。(Ⅱ①326)

後に『マルクス主義から観念論へ』に収録されることになる「進歩の理論の根本問題」、「哲学的タイプとしてのイワン・カラマーゾフ」「ゲルツェンの魂のドラマ」「ソロヴィヨフの哲学は現代思想に何を与えているか」などが書かれるのは、まさにこの時期のことである。つまり、彼は帰国した頃には、理論的にはマルクス主義を離れつつあったとすることができるだろう。ただ、全く決別していたわけではなかったということは、1903年に論

文集『マルクス主義から観念論へ』の序論で、マルクス主義の「現代的意義」を認め、彼なりの意味において、すなわち、マルクス主義を「人間の自由と尊厳を守る思想」として理解する限りにおいて、自分をこの思想の信奉者であり続けている、と書くことができたということに示されているのである。

しかし、日露戦争の敗北と1905年の革命は、彼を信仰の世界へと更に押しやることになる。この時、彼はキエフ大学に奉職中であったが、すでにリベラルなグループ「解放同盟」の一員であった彼は、学生を連れて街頭に出た。しかし、そこで見たものは「完全にアナキーな精神」であった。彼は書いている。

「私は信仰の点では彼らに違和感を抱いていたが、それは政治とは関係がなかったのである。当時（1901－1906年）教授をしていたキエフで、私は極めて確固たる政治的立場に立っていた。そんな具合に1905年10月17日までが過ぎた。この日を私は目くるめく熱狂をもって迎えた。私は学生たちに向かって熱狂のあまり常軌を逸した演説を行い（この演説の内、私が覚えているのは、「今や幾つもの世紀がここに出会おうとしている」という最初の言葉だけだ）、私たちはキエフ政治学院の講堂から広場へと向かった（収監されている闘士たちの解放を要求して）。…」しかし、「広場で私が感じたのは完全にアナキスト的精神の影響だった。弁士の演説、何よりも、国章と国旗を剥ぎ取りにかかる革命的傲慢さ一要するに私には無縁な冷たい死を思わせる何かが、私の心を凍りつかせたのであった。そのあまり、私は帰る道すがら、身に着けていた赤いバラ結びのリボンを便所に投げ捨てた。」（I③88 強調原文）

帰宅すると彼はキリスト教徒がよくやる「聖書占い」をする。その時開いた福音書のページには、「この類に至りては祈祷と齋とによらざれば出でざるなり」〔正教会訳マタイ：17・21〕とあった。この時は「この類」とは何のことかわからなかったのだが、その日の晩に始まった「ポグローム」が、彼にとって「この類」とは何者かを明らかにした。この時は「黒色の集団」だけで、「赤い襟章」をつけた者はいなかったが、しかし、その後の運動の展開の中に、ブルガーコフは「革命の精神的本質」を見てとることになる。「革命の、少なくとも戦闘的無神論とニヒリズムとしてのロシア革命のもつ致命的本質を突き止めた」のである。「私はその時以来革命と手を切り、キリスト教による解放運動の創設というユートピア的でナイーヴな思想によって革命と一線を画した。」（I③88）

1905年から07年にかけての歴史においてロシア革命の精神的本質が徐々に明らかになるにつれて、ブルガーコフには革命とのいかなる結びつきもあり得なくなる。彼には「革命がロシアを滅ぼしつつある、滅ぼすだろう、ということが明らかになった」からである。（I③88）

1907年の第二国会の選挙にはオルロフ県の無党派の「キリスト教社会主義者」として出馬し当選する。しかし、彼には国会の活動が無意味に思われた。彼はキリスト者として政

治に関わりながら、それが信仰者としての社会との、歴史との本質的なかわり方ではないという思いの方が強くあった。そのような関わり方をするには「教会の垣根」の中に戻らねばならない、というのが彼の本当の思いであった。しかし、この時点での彼にはその決心がどうしてもつかなかったのである。

彼の信仰生活に画期をもたらす出来事はまさにこの国会議員として飽き足らない日々を送っているさなかのことであった。彼はこれによって「教会の垣根の内側に入る」、すなわち「教会」に復帰するという決意を固めたのである。彼はカフカースの体験以来の自分を振り返りつつ、第二国会開催時の体験のことを書いている。

「忘れもしない、聖木曜日〔復活大祭前の洗足木曜日〕のこと、聖堂に足を踏み入れた時、私は（当時私は代議士だった）»Вечери Твоя Тайныя（爾が機密の宴）»〔最後の晚餐をテーマにした讃詞〕の感動的な詠唱のもとで聖体を拝領する人々の姿を見た。…私は涙ながらに聖堂を飛び出すと、己の無力と無価値に打ちのめされて、泣きながらモスクワの街を歩いていった。強い手が私を歓喜させるまで、こんな有様が続いた。」（Ⅱ①327）

この時以来、彼は教会へ戻ることになるのだが、しかし、聖職者になるという決意にまでは至っていない。その決心をするまでには、さらにもう一つの悲しい体験が必要だったのである。

その体験とは1909年7月27日、二番目の子で長男の「イヴァーシェク」（イヴァンの愛称）が3歳7カ月の幼さで亡くなったことである。腎臓炎であった。この子の誕生日がクリスマス・イヴであっただけに、ブルガーコフにとってその死は特別な意味を持つことになった。以下、『黄昏ざる光』の中からの一節を引用する。そこには深い悲しみに打ちひしがれた親の神秘体験が描かれている。

「おお、私の無垢なる愛し子よ！私たちはお前を険しい丘の上に運んだ。そして、熱い埃っぽい道を辿って行くと、私たちは突然木陰の多い公園に入り込んだ。私たちはまるでエデンの園に入ったように思えた。と、何気なく振り返ると、そこにはお前のようにかわいらしい教会があって、それがまるでお前を待ってでもいるかのように、彩色された窓から私たちを見ているのだった。私はこんな教会のことをこれまで知らなかった。そして、信じがたい幻影のように、教会は古い城の下影の中に身を潜め、私たちの前に立っていた。お前の母は倒れ伏して泣いた。“天が開かれたのだわ。”彼女は自分が死に臨み、天国を見たと思ったのだ…そして天は確かに開かれていた。そこではわれわれの黙示が成就していた。私はお前が天に昇って行くように感じ、そして、ほとんどその様を見たのだった。桃色と白の夾竹桃がパラダイスの花々のようにお前を取り囲んでいた。その有様は、まるでお前の棺を護るためにお前の上に屈みこもうと待ち構えているようだった。」（Ⅲ35 強調原文）

ブルガーコフ伝の著者 C.Evtuhov も書いているように、「イヴァーシェク」の死は「いかなる純粋に知的な発見、あるいは、政治的体験にも増して、教会へのブルガーコフの精神

的回帰における決定的な事件であった。少年の死は神の存在を証かす第三の出来事となったのである。」(C.Evtuhov, *The Cross & The Sickle*, Cornell Univ. press, 1997, p.133)

5

他方、その間にもロシアは大きく変貌を遂げて行く。第二国会の解散と第三国会の召集(1907年。彼はこの国会には出馬しなかった)、ストルイピンの暗殺(1911年)、第一次世界大戦の勃発(1914年)、ラスプーチンの暗躍とその死(1916年)、そして2月革命(1917年)とニコライ2世の退位。そして10月革命一。

こうした出来事の傍らにあって、「父の家に帰るといっただけでは飽き足らず、司祭職を得たいという思い」は募る一方であった。しかし、モスクワ大学の教職にある者が聖職者になるなど、「スキャンダルであり、狂気の沙汰であり、^{ユロージグイ}瘋癲行者めいたこと」とみなす周囲の「白い眼」に囲まれ、どうしても決心しかねていたのである。そんな1917年秋のこと一。

「人里離れ森の中に捨てられたような修道院。晴れ渡った日、懐かしい北の自然。不安と無力感が依然として心の奥底を支配している。そして、機会を利用してここへやって来たのは、密かに神と出会えるかもしれない、という期待を抱いてのことだった。しかし、ここでも決意は私を遂に置き去りにした…冷え冷えとした心で晩課に加わり、その後、『痛悔の用意のできた者たち』のための祈祷が始まった時、私はほとんど逃げ出すように教会を飛び出し、『表へ出ると激しく泣いた。』」(Ⅱ①327)

さまよい、ホテルに向かうつもりが、気が付くと長老の僧庵の中。彼はこれを「何ものかの導き」と受け止めた。「私に奇跡が起きたのだ。」「師父は近づいてくる放蕩息子を認めると、今度は彼の方から急ぎ足で迎えに出てきた。長老は私に、人のあらゆる罪が神の御慈悲という大海を前にした一滴の水にすぎないということを説いて聞かせた。私は、教会の垣根の内側で羽にくるまれたような気持になって、身を震わせ涙を流しながら、許され和らげられた心を抱いて、彼のもとを辞去した。」(Ⅱ①327-328)

これまで彼が聖職者になるという決心を妨げてきたのは、周囲の「白い眼」もさることながら、教会と国家(ツァーリズム)との癒着した関係であった。その関係についての彼の考えも、ロシア史の激動の中で徐々に変化して行くことになる。そのきっかけとなったのは第三国会以後の政治状況であった。彼はこれまで否定的であったツァーリとツァーリズムへの態度の変貌を次のように説明している。

「第三国会〔1907年開催〕を通じて革命が勢力を伸ばしたが、その代わり、反革命もまたいよいよ断固として頭をもたげ始めた。ロシアは経済的には静かにしかし確実に成長しつつあったが、しかし、精神的には崩壊しつつあった。」「そしてその間、ある種の内からなる働きかけによって得心するところがあった。この得心する力を私に与えてくれたのは正教であった。私はツァーリ権力への態度を変え、ツァーリの信奉者になった。私はツァーリ権力がその核において、それ自身の名によってではなく、神の名によって、最高の自然的

権力であることを得心したのである。私はここでツァーリ権力について神学的に云々したいとは思わない。私はただ、この感情、この愛が、確かに 1909 年、ヤルタで陛下と出会った際に、突如として、稲妻のように、私の心の中に生まれたのだとだけ言うに止めよう。あの時、私は（生涯でただ一度）海岸で陛下を見たのである。私は、ツァーリもまたキリストと同様にご自分の権能を持っている、そして、彼に従うことは、彼の名においてもキリストの十字架を担うことだと感じ取ったのである。私の心に明るい星のように、聖化されたツァーリ権力という理念が輝き始めた。そして、この理念のもとで、ロシア史の諸相が新たな光を帯びて輝き始めたのである。私がこれまで空虚と虚偽とアジア的野蛮を見ていたところに、人民の意向によるのではなく、神の恩寵による権力という神聖な理念が燃え立ち始めたのである。民主主義という宗教的理念は、ツァーリ権力という形をとった神政政治に名のもとで、その本質が暴かれ、地位を失った。革命が精神的に依って立っている神なき民主主義は、権力の神政政治的本性とは相容れない。ここにツァーリと共にあるか否か、ツァーリに敵対するか否かという分水嶺があるのだ。しかるに、ロシアの革命はすべて、私の個人的体験からも知る限り一常にツァーリに敵対し、民主主義と共にあった。ツァーリ権力への私の熱狂な政治的黒百人組の要素は全くなかった（それは今も変わらない）。」（Ⅰ③93）

対独戦線でのロシア軍の相次ぐ敗北に抱く「ロシア危うし」という思いは、直接的には「ツァーリ危うし」という思いとなって表れたのである。彼にとってツァーリはロシア帝国を体現するものだったからである。しかも、周囲の状況はブルガーコフの危惧する方向へと進みつつあった。拡大する憎悪の念の中、ツァーリは遂に退位を宣言し（ブルガーコフはこれをツァーリズムの「自死」とみなした）、戦況の絶望的な中で革命 - そしてツァーリの身柄は拘束されツァールスコエ・セローに幽閉され…。

「ツァーリ権力がこの世から消えてなくなろうとしていた時にツァーリを愛する者となっていた私は、ツァーリ権力と共に緩慢に死を迎える苦悩を味わうことを運命づけられていたのである。それ以来、君主主義者である以上、私はツァーリ権力よって、そして自殺者たる君主によってすら作り出された狂気と犯罪の全てに責任を負っていると感じられるようになった。」（Ⅰ③93 - 94）

先の修道院での神秘体験は身内の悲劇と歴史のこのような進行の最中に起こったのである。

帝政の崩壊とソヴィエト体制の成立という歴史の流れも、一連の神秘体験と共に、彼を聖職者の道へと後押しするものであった。1917 年 11 月に正教会は総主教座の復活を果たすことによって、国家の一機関であることを止め、自立したからである。そして、その教会がソヴィエト体制によって迫害される側に回ったことは、ブルガーコフには、教会がこれまでのような国家権力との癒着状態から解放されたことを意味した。「教会は自由になった」のである（Ⅰ④106）。これで自分が聖職者となるための外的障害も除去されたと、彼

は考えた。かくして、彼は1918年「トロイツァ祭」〔三位一体の日。聖霊降臨祭、五旬節とも言う。復活祭の50日後〕にダニーロフ修道院で輔祭に叙され、ついで、「聖神祭」（「トロイツァ」の翌日）に聖霊墓地の聖堂で、「目出度く」司祭に叙聖されたのであった。（I④107）

6

ブルガーコフは論文集『マルクス主義から観念論へ』の序論〔拙訳『ロシア思想史研究』第3号〔通巻7号〕、2012年、46-56ページ〕において、マルクス主義からカントを経てソロヴィヨフへという、世紀末から世紀に初めにかけての自らの思想的な変遷について書いているが、この時点〔1901年〕では彼はまだ教会への復帰を果たしていない。ましてや、聖職者になるという決意にも至っていない。しかし、聖職者になったという時点から自らの半生を振り返ったとき、そこでは思想の変遷における内的な論理などは全く無意味なものとして回想されているのは、いささか解せない。信仰に至る道筋というのは、まさに論理とは別種の、外的には説明不能な一種の飛躍であるとうことは了解するとしても、彼にとってマルクス主義の時代というのが、たんなる「若気の過ち」に過ぎなかったという総括には、大いに納得しがたいものがあることは否めないのである。しかし、ブルガーコフのこの内面の飛躍はこの時代の「宗教的ルネッサンス」の思想家たちの心の中で多かれ少なかれ、あるいは遅かれ早かれ、生じた、共通の現象ではなかったか、とも思われる。とすれば、いわゆる「ロシア・ルネッサンス」期の思想の研究とは、各自の回心の歴史と切っても切り離せないということになるだろう。つまり、われわれは各人の抱く信仰の問題そのものと対面しなくてはならないということになるわけで、かくして、我々は今や極めて難しい課題の前に立たされていることを知るのである。

引用文献

I. Автобиографическое // С.Н.Булгаков. pro et contra, Спб. 2003.

- ① Моя Родина. С. 63-77.
- ② Моё безбожие. С. 77-85.
- ③ Пять лет (1917-1922). С. 85-103.
- ④ Мое рукоположение (1924 года). С. 103-112.

II. *Бургаков С.Н.* Тихие Думы, Из статей 1911-1915. М., 1996.

- ① Зовы и встречи. С. 324-328
- ② Из интимного письма. С. 328-330.
- ③ Из «Дневника». С. 351-389.

III. *Бургаков С.Н.* Свет не вечерний // Первообраз и образ. Сочинения в двух томах. Спб., 1999.

* 聖歌の訳や祭日については清水俊行氏にご教示を仰いだ。文献については堀江広行氏にご協力を仰いだ。両氏のご厚意に深く感謝する。

第1次世界大戦開戦とロシア・インテリゲンツィヤ

松原 広志

初めに

戦争と革命の世紀といわれる20世紀初頭に、人類最初の世界大戦が勃発してから100年になろうとしている。20世紀末まで、1917年のロシア革命とソ連邦成立を現代の始まりとする見解が流布していた。しかし同時に、ロシア軍の敗勢が革命につながったとして、第1次世界大戦を現代の始まりとする歴史のとらえ方も存在した。両者は切り離せない関係にあることは言うまでもないが、今日では、後者が定説となっている。史上最初の世界大戦勃発にさいして、主として文学・思想・宗教・哲学に関わるロシアのインテリゲンツィヤはどのように反応し、考えたか。本稿ではイヴァーノフ＝ラズムニクの時論的論文「砲火の試練」を手がかりにして、各インテリゲンツィヤ、あるいはグループの発言を検討し、20世紀ロシアの歴史を大きく動かした戦争と革命をめぐる歴史を探る手がかりとする。

I イヴァーノフ＝ラズムニクと第1次世界大戦

1914年6月末に第1次世界大戦が始まると直ちに、参戦各国におけると同じくロシア国内でも戦争支持が圧倒的な流れとなった。ナロードニキ的思想の持ち主イヴァーノフ＝ラズムニク（1878～1946年）はエスエル党员ではなかったが、首都ペテルブルク（ペトログラード）で同党员と親しく交わっていた。エスエル党、大多数のエスエル系インテリゲンツィヤも開戦を支持し、ショーヴィニズム、愛国主義、祖国防衛主義へと雪崩を打つなかで、彼は当初から戦争反対の立場を表明した数少ない一人であった。その孤立ぶりについては、エスエルの活動家スヴァチツキーが回想で伝えている¹。

イヴァーノフ＝ラズムニクはインテリゲンツィヤ仲間と反戦の立場を同じくする数人で「スキタイ人」グループを組織し（1916年）、文集『スキタイ人』を編纂・刊行して自説を展開した。また、エスエル党、後に左派エスエル党の新聞・雑誌をも足場として時論的・文学的な主張を掲載した。大戦勃発数か月後までの彼の見解は、以下の2点の公刊物に記されている。

まず時論的論文「砲火の試練」は1914年秋までに主要部が執筆され、ナロードニキのサークル「社会主義者」で朗読されて賛同者は3、4名であった。翌年に補筆・完成された。彼の反戦の主張は検閲のため発表の途を閉ざされており、手書きまたはこんにやく版印刷により仲間内でひそかに回し読みされ、徐々に賛同者を増やしていったという²。同論文が文集『スキタイ人』第1号に発表されたのは、1917年の2月革命による帝政崩壊、臨時政府成立と検閲廃止の後で、同年8月である。発表時に「砲火の試練」には、「社会主義と革命 論文『砲火の試練』への後書き」（1917年6月執筆）が加えられている³。なお「砲火の試練」は、同名の社会革命党ペトログラード出版委員会の啓蒙的パンフレット第70号『砲

火の試練』として刊行されている（1917年、本文全46ページ）。パンフレットと前記の文集『スキタイ人』第1号のどちらが先に刊行されたかは明らかでない。

もう1点、同じ社会革命党ペトログラード出版委員会の啓蒙的パンフレット第75号『列強は何を求めて戦うか』⁴（1917年、本文全20ページ）は、「砲火の試練」のⅡ（文集『スキタイ人』第1号、264～268ページ）と論旨はいうまでもなく、文章も重なる部分があるが、字数が多い分、交戦各国の事情についてはより詳しい。その執筆期は内容から推測して、1917年5月の臨時政府改造と、6月17日のロイド・ジョージ演説以降で、同年10月のボリシェヴィキによる権力奪取以前と推測される。以下では主に「砲火の試練」によってイヴァーノフ＝ラズムニクの反戦の主張を捉え、次に彼が批判する人々の主張を対比する。この論文は大戦開始前後からロシアだけでなく、ロシアの主たる交戦国ドイツ、ロシアの同盟国イギリス、フランスでも盛りあがったナショナリズム、愛国主義、祖国防衛主義を批判し、イヴァーノフ＝ラズムニク自らの戦争反対の主張と、とるべき立場を示そうとしている。彼は社会主義者と自称するが、それは「リーチノスチとナロードの幸福」を擁護するという、ロシア・ナロードニキの一傾向であり、倫理的な社会主義者といえよう。主な批判の対象となるのは、ナショナリズムを発動させ、戦争の車輪を回す諸潮流である。

論文で幾度か批判的な意味で用いられる用語にメシチャニーン *мещанин*（メシチャーネ *мещане*）、メシチャンストヴォ *мещанство*、メシチャンスキー *мещанский* があり、訳語として俗物、俗物性、卑俗性、小市民性、そして俗物的、小市民的を挙げておく。イヴァーノフ＝ラズムニクは、この用語はゲルツェンが最初に倫理的な意味で用いた、と指摘し、そのような用法を自分はゲルツェンから受け継ぐ、とかねてからの主張を繰り返す（c.261）。これらの用語はイヴァーノフ＝ラズムニクだけでなく、彼と立場は違うが本稿で触れるロシアの文学者・インテリゲンツィヤにあっても、くり返し用いられることを予め指摘しておきたい⁵。

なお本稿では、イヴァーノフ＝ラズムニクによる批判の対象者中、主要な人物の発言を確認するよう努めたが、全部は確認できなかった。また本稿では原則として、大戦開始から数か月間におけるインテリゲンツィヤの発言を取りあげており、その後の事態の展開による発言の変化の有無、さらにこの時期の発言が各人の思想全体のなかで占める位置づけにまで及んでいない。

「砲火の試練」はまず、世界戦争の開始により「世界が理性を失った（発狂した）」と学術的に騒がれていることに対して、以下のように反問する。なぜ殺し合いは理性喪失で、大型爆弾や窒息性毒ガスは理性的となるのか？ と。また、身近な人を大砲や剣で殺すことは理性喪失で、平和時に人が飢えや病気や我々の飽食のために死ぬことがなぜ理性的であるのかわからない、と（c.261,263）。モラリスト的な言葉に続けてイヴァーノフ＝ラズムニクは、理性喪失あるいは狂気だと口やかましく語られているのは、世界が何十年にもわたり育ててきたメシチャンストヴォ的な文化の結果なのだ、と喝破する。このような発言は、

彼が自らゲルツェンの後継者をもって任じ、ゲルツェンの思想をおよそ半世紀後に生かそうとしていることの表れである、といえよう。すなわちゲルツェンは、永遠のメシチャンストヴォの精神が世界で「己が勝利を築き」、各世代の「最良の人々」がそれと戦ってきたことを見た。さらに彼は、遠い将来の「社会主義の勝利」も人類のメシチャンストヴォ精神に対する最終的勝利ではないことを予見したのである(c.261,262)。このような表現でゲルツェンを受け継ぐと称するイヴァーノフ=ラズムニクは、メシチャンストヴォの毒はすべての社会的、政治的組織の血液に深く浸透しており、開戦に際し前言をひるがえして戦争支持にまわった「1914年の社会主義者たち」(別な表現では「民族的社会主義者たち」c.281)の行為はその証明である、と言う(c.261)。そしてこの毒が「煽情的な出版物」が這いまわる沼の底から最高の学識者や文明がそびえ立つ山頂に至るまで、感動的な兄弟的団結をもたらした、と交戦各国で圧倒的な戦争支持の風潮を描写する。そこで名を挙げられるのは、学者、ジャーナリスト、評論家、文学者、国会議員、ナロードニキヤマルクス主義者の革命家などさまざま、政治的には黒百人組からリベラル、社会主義者まで、ロシア帝国のほぼ全市民である。さらにこのように立場を問わぬ前代未聞の野合はロシアだけでなく、ドイツ、フランス、イギリス、ベルギー、イタリア、オーストリアなど、どの交戦国にも見られる現象で、そこでは不健全な党派的反目は解消され、共通の事業・地盤・言葉が見出されたのだ!、世界は理性を喪失したのではなく健全なのだ!、とは痛烈な皮肉である(c.262-263)。

ではイヴァーノフ=ラズムニクは人類最初の大戦をどのような戦争と捉えているのであろうか。一口に言えば、商人の世界支配から世界植民地帝国建設へ、諸帝国の不可避の利害衝突により戦争へと至る。彼はこのように第1次世界大戦を捉え、各国が、これが最後の戦争だ、と宣伝するにもかかわらず、現下の戦争は20世紀を通して打ち続く大戦の端緒に過ぎない、と指摘する(c.271)。

このような見通しと、戦争が短期で終わるとする大方の予想との違いは明らかである。「砲火の試練」では商人の戦争という表現が繰り返されるが、商人という言葉には註釈が必要であろう。これも半世紀以上まえのゲルツェンの発言「商人が世界を支配する」を踏まえている(c.265)。「砲火の試練」と同趣旨のパンフレット『列強は…』(上述)での言葉遣いと併せ確認すると、大商人(大ブルジョワジー)、支配階級—大商人・大地主・銀行家、略奪者(闇商人)・銀行家・金持ち・ナロードから吸いとる不潔な輩などが私利のために、勤労するナロードを戦いに駆りたて、ナロードから吸い取り、ナロードの命を奪うという構図が描かれる(『列強は…』c.5)。経済学的な階級という用語は見当たらず、商人という言葉に代表される富者・権力者対勤労ナロードという構図が見られる。彼は「大戦」という世界的現象を見るに際し、マルクス主義的な尺度で窮屈に解釈せず、「大雑把な政治的、経済的な外皮の裏に、複雑な宗教的・倫理的・社会的な核心を見よう」とし、「それにより帝国主義の予言者たちには予想できない成果が得られる」と考えている(c.268)。ここには彼の評論活動に一貫する、階級を重視し、経済を基盤にしてすべてを見るマルクス主義への批

判がうかがえる。

次に、大戦をもたらした原因について。何が1914年に世界の民主主義に世界植民地帝国建設の道を進ませたか?、世界を支配する商人が自らにナロードを仕えさせた力とは何か?、という問いを掲げたイヴァーノフ=ラズムニクは、ナショナリズム、ナショナルな感情を挙げる。開戦時に麻薬のように効きめを表した「ナショナリズムが大戦の主要な精神的動力」なのである(c.269)。これは現在から見れば何も目新しい指摘ではないが、当時「インターナショナリスト」として「ナショナルな昂揚」を経験した彼にとっては、否定的な意味で強烈な印象であったと思われる。戦争の原動力は、外面的には植民地的・経済的な利害、内面的にはナショナリズムである(c.272)。以上のような観点からイヴァーノフ=ラズムニクは、ナショナリズムを発動させて戦争の車輪を回す3潮流を批判の俎上にのぼせる。すなわち、戦争の「倫理性」を唱えるリベラル(ストルーヴェたち)、メシアニズムを唱えるメシア主義者あるいはネオ・スラヴ主義者、(ブルガーコフ、ベルジャーエフたち)そして大戦前は彼自身と近かったが今やメシチャニーンと化した社会主義者たち(ナロードニキも、マルクス主義者プレハーノフも)である。本稿では紙幅の関係で上記3潮流中、メシア主義的なネオ・スラヴ主義者とイヴァーノフ=ラズムニクの見解を検討し、その他の2潮流については別稿に譲る。

II メシア主義的なネオ・スラヴ主義者による戦争の「哲学的」合理化

(1) イヴァーノフ=ラズムニクのメシア主義者批判

イヴァーノフ=ラズムニクは言う。今次大戦を、世界に対するゲルマン的スチヒーヤ(Deutschum—原文)の勝利をもたらす(オストヴァルト⁶の言説)とか、あるいは、スラヴ民族によき知らせをもたらすと認めて受け容れる(ブルガーコフの言説)には信仰が必要だ。ロシアのメシア主義的なネオ・スラヴ主義者は戦争やナショナリズムを哲学的・倫理的に根拠づけようと試み、神、人類、最後の審判や歴史の意味等についての高みから問題の本質にアプローチする、と(c.277)。ここから彼らの宗教的色彩を帯びたナショナリズムへの批判が展開される。

メシア主義者の神への信仰はもたないイヴァーノフ=ラズムニクは、信仰の問題で彼らへの反論は不要と考えるが、彼らの試みはリベラルの「正義」の観点よりも興味深い、と考へ、彼らが静穏な書齋で戦争を称賛・賛美する論拠を分析する(c.277)。イヴァーノフ=ラズムニク自身の立場は、キリスト教の神でなく生身の人間を擁護する立場であり、個人のリーチノスチと社会性を掲げる。その主張はすでに戦前に彼の第2の著『生の意味について』(1908年刊、第2版1910年)でゲルツェンを受け継ぐ「内在的主観主義」として明確に語られ、『インテリゲンツィヤについて』(1910年。知識を独占する搾取階級としてインテリゲンツィヤを否定する『マハエフシチナと何か』1908年に、新たに道標派を論じた「悔い改めるラズノチンツィ」をくわえ1冊とする)でも展開された。さらに1914年に始まる戦争と1917年の革命を経験した後も繰り返され、彼の思想の集大成とされる未公開

の『弁人論 Антроподицея』につながると見られる立場であると思われる⁷。

イヴァーノフ＝ラズムニクは、メシア主義的なネオ・スラヴ主義者の宗教的色彩を帯びたナショナリズムを以下のように要約する。今次戦争はヨーロッパの文化現象とロシアの超越的精神の戦いである。ロシアには世界を「神の法」に、さる存在論的真理に従わせる任務がある。戦っているナロードの献身への準備のうちに最高の宗教的理想主義が体現されている、と(c.278)。

これに対しイヴァーノフ＝ラズムニクは、静かな書齋で説かれる宗教的理想主義と武器との関係はいかに?、双方をいかに架橋するのか? と問う。そして、彼らの主張にはヴラジーミル・ソロヴィヨーフの影響が見られる(「戦争の意義」正当化、「十字架と剣は一体」という表現)、と見る(c.279-280)。戦争の価値、ナショナリティの価値を掲げる彼らの主張は、信仰、超合理的・宗教的価値だけを基礎とする空中楼阁で、理性的論拠がないのである(c.280)。それに対してイヴァーノフ＝ラズムニクの立場はこうである。すなわち、至高の価値への信仰と不信仰の間には、至高の価値の評価という領域がある。私は神が存在するか否かの問いには介入せず、神は存在するとして、神を受け入れるか否かを問うことに代え、受け入れない。たとえ戦争に超合理的価値があるとしても受け入れず、自分の人間的価値＝社会的な、古い「ナロードの幸福」に代える。その価値とは個人主義的で、「人間のリーチノスチ」である(c.280)。

イヴァーノフ＝ラズムニクが名を挙げて批判するメシア主義者、あるいはネオ・スラヴ主義者とは、「善良な人」で「真摯だがつねには知的でない」ブルガーコフ、「無遠慮な」エルン、「知的で抜け目のない」ヴァチェスラフ・イヴァーノフ、「やや色合いの違う、悪文の」ベルジャーエフ、「ナイーヴな」ゲルシェンゾーンたち、総じて「モスクワのスタロコレンヌイ старокоренный」である。その他に E. トルベツコーイの名も挙げられている。

彼らメシア主義者の幾人かは開戦の 3 か月後、ヴラジーミル・ソロヴィヨーフ記念モスクワ宗教哲学協会(以下、モスクワ宗教哲学協会)の講演会(1914年10月6日、ポリテクニク博物館)で戦争を論じ、その報告は『ロシア思想』誌1914年12号に掲載された(ラチンスキー、E.トルベツコーイ、ヴァチェスラフ・イヴァーノフ、ブルガーコフ、エルン、フランクの6名)⁸。本稿では、これらの人々の中からブルガーコフ、ヴァチェスラフ・イヴァーノフ、エルンを、その他にベルジャーエフを取りあげよう。そのいずれにもキリスト教＝ロシア正教的な「聖戦」意識があふれている。まずブルガーコフであるが、イヴァーノフ＝ラズムニクはすでに開戦前の1912年に彼を論文「苔むす沼」⁹で取りあげている。そこでは、プリーシヴィンによる短編『ニーコン・スタロコレンヌイ』が手がかりとされた。論文の趣旨は、古い世代を代表する短編の主人公(タイトルはその姓名)が、神の声を聞きつつも時代に取り残され、苔むす沼の淵で滅びゆくように、「現代のスタロコレンヌイ」＝ブルガーコフも同じ運命をたどるであろう、というものであった。「砲火の試練」では前論文の主旨を受けつぎ、苔むす沼にはまり込み救いようのない「現代のスタロコレンヌイ」の一人ブルガーコフの戦争論に対する批判が展開される(c.278)。

(2) メシア主義者＝ネオ・スラヴ主義者の主張

a. ブルガーコフ

イヴァーノフ＝ラズムニクが批判するブルガーコフ（1871～1944年）の新聞記事の内容から確認しよう。まずブルガーコフはロシアとドイツの開戦から約3週間後の1914年8月5日、『ロシアの朝』紙に掲載した「祖国に」でこの戦争への態度を明らかにした¹⁰。それはイヴァーノフ＝ラズムニクから「好戦的な同僚たちを擁護する試み」（「砲火の試練」c.278.）と見なされている。以下にブルガーコフの主張を要約・紹介する。

ブルガーコフは、歴史的に分裂していた病めるロシアで「治癒の奇跡」が達成された、と戦争によってロシアが一体化して本来の姿をとった、と強調する。「おお、祖国よ、聖なる大地よ!」、「汝の罪なき息子たちの殉教の血によって我らが国家と社会の罪は雪がれ、歴史的な大赦が購われ、赦しの言葉が語られる。進め、して今後罪を犯すな。進め、選ばれし者よ、真理と自由の明るい祭日へ。『手に杖を、心に十字架をたずさえ』進め、幸いなるものよ、すでに汝の手許の『十字架と剣は一つ』だ」。戦争を究極の悪とする平和主義者に対抗して、彼は他者や真理に自らを捧げる戦士の自己犠牲、献身を尊び、「正義の戦争は恥ずべき、臆病な平和よりも尊い」と断言する(1)。「十字架と剣は一つ」は、ヴラジーミル・ソロヴィヨーフの詩「龍（ジークフリードに）」（1900年）から採られている¹¹。

ロシアの歴史に即して見ると、ロシアの一体化とは、ピョートル大帝以来ツァーリとナロードの間に生じ、強まった壁が、開戦によりわずか数日どころか数時間で壊され、両者が一体となったということである。「正教に白いツァーリに関するモスクワ・ルーシの夢」が新たに燃えあがる。それは専制・憲法・反動・革命・反対行動・法ではなく、権力ですらなく、「秘密の超権力、神秘的な地上の権力の源泉」なのである。その時に教会は、従来のようにナロードの魂のなかに埋もれ、侮辱すら受けるような状態を脱し、いまや人々の胸に燃えあがり消えることのない宗教的炎のなかに存在する。「宗教的な道にはロシア精神の宝が、聖なるルーシの宗教における歴史的な使命が溶け込んでいる」のである(3)。ブルガーコフのこのような表現には、世俗の問題、政治は権力者に一任し、神の世界に専念するという、宗教的な態度がにじみ出ていると言えよう。

このようなスラヴ主義的な主張は、インテリゲンツィヤの仲介で一般に広がっている「故郷のものを極度に無視する空虚な西欧主義」の批判へとつづく。ドイツ軍による攻撃により西欧主義は、「国際的」社会主義・社会主義の軍団・社会主義的多数者の連帯などの幻とともに永久に亡んだ。現に戦場では祖国のため互いが戦っているではないか。世界戦争の顔をしたヨーロッパの戦争は、「ヨーロッパ文化の限界、条件を表しており、もはやそこには地上の楽園とおなじく、天上の王国も信じることはできない」。戦争は、「ロシア・インテリゲンツィヤの西欧の偶像、ベリンスキーとその子孫たちの信念」を打倒した。注意深く観察すれば、現下の戦争が「ヨーロッパ文明の全般的危機」を表し、その「成熟と終焉が近づいている」証拠なのである。西欧はすでに語るべきことは語りつくし、「光は東方か

ら」来る。したがって、「今ロシアはヨーロッパの諸民族を精神的に導く使命を帯び、ロシアは人類の精神的運命にたいし重大な責任を負わされている。そのためにロシアは精神的に自由であり、ヨーロッパに対する精神的従属から抜け出さねばならない」(5)。ロシアの使命については彼だけでなく、他のメシア主義者によってもしばしば言及されるが、この「使命」がいかなる根拠に基づくのかについての説明はない。

さらにブルガーコフは主張する。西欧の悪しき影響はナロードの一体性の破壊やロシア内部の分裂などをもたらし、このような時にベイリス事件〔1911年〕は悪影響を与えた。しかし「悪しき炎」は、「プロレタリア」によって戦争で祖国が脅かされ、人々が情熱と敵意にかまける自らの行動に気づいた時に消えさった。そしてロシア精神は、異国の不自然で無意味なスローガンや赤旗から、聖なる祖国を防衛するために立ち上がった、と(7、8)。

彼は戦争による祖国の一体化の例として、民族問題の解消をも指摘する。フィンランドやポーランドなど帝国内で不満を抱く民族が、ロシア国家を己が祖国と感じてそれへの愛を意識し、ロシア国家のために犠牲になる準備を見せている、と。さらにユダヤ人も宗教的な期待から同様な意識を抱き、つまるところロシアの全民族が覚醒し、忠誠と祖国防衛に向かう。かくしてロシアのツァーリによる支配下に、自由な共住と全民族の発展の夢が魂に呼びおこされるのである(9)。民族問題がそれほどたやすく解消されたか否かは、その後の歴史に明らかである。

民族間だけでなく、社会的な亀裂・反目、すなわち古来ロシアにはびこる政府とインテリゲンツィヤ間の分裂、官僚の高度な作業能力と自由な社会生活との不信も、戦争という試練の時に広汎な祖国愛の高揚により修復・解消される、とブルガーコフは言う。政府とナロードとの一体性の強化は、あたかも母親が自分の息子たちを包みこみ、仲直りさせるかのようであり、ナロードに支えられる政府は、凶作、戦争遂行の重荷、産業の停滞などとの戦いを恐れず、戦いを成功させる手段を見出すであろう。「かくして敵軍の剣による打撃の下で、我々は国家性の明るい祝日を祝っている」(10)。「謙遜にして強力な汝は、戦功をふまえ、摂理の命ずるところ、汝のツァーリに従うルーシを見るであろう」(11)。このような表現はイヴァーノフ＝ラズムニクには受け入れ難い。

ブルガーコフの言葉はさらにメシア主義者の性格を強める。悲劇が始まる。ヨーロッパ世界は燃え始めた。生ぬるいメシチャンストヴォの時期は終わった。黙示録の赤毛の馬が歩を進めている。キリスト教徒には、世界の救済の、世界的悲劇の十字架を担うことが委ねられる(12)。

昂揚したブルガーコフの発言は以上のとおりである。個別的にはもっともと思わせる指摘と、強烈な独善性とが表裏一体の関係にある。ヨーロッパ文明の全般的危機や、メシチャンストヴォという言葉に、他のメシア主義者たちとの共通性と、しかしその内容の相違がうかがえる。2か月後の彼の発言では内容がより詳しくなる。

先に記した1914年10月6日のモスクワ宗教哲学協会での講演で、ブルガーコフは「ロシア的思考」という題で発言している¹²。そこでは、この戦争の意味、ヨーロッパの運命、ドイツとの戦いの意味、ドイツの運命、そして自らのとるべき行動等が論じられる。

ブルガーコフは、今次の戦争によって15-16世紀、いわゆる近代以降のヨーロッパ世界（新ヨーロッパ）とその文明の土台が揺さぶられ、歴史の全時代が裁かれて普遍的歴史の導きの下、*新たな歴史あるいは新たな時代*が招かれる、と見ている。彼によると、これまでのヨーロッパ文化はメシチャンストヴォ的であったが、そのバベルの塔では黙示録的な崩壊が進行しているのである(c.107-108)。メシチャンストヴォについてここでは説明はなされないが、ブルガーコフだけでなく、後述するベルジャーエフも、他のロシアの諸思想グループでも、メシチャンストヴォはしばしば共通して否定的に用いられている。ブルガーコフには、開戦によって「メシチャンストヴォ文化を創った精神的獄舎に致命的なひび割れが生じ、そこから異なる空気が感じられ、青い天が輝く」という表現もみられる(c.108)。また、資本主義の進展が限界に近づき、カール・マルクスが待ち望んだ資本主義の大破綻 *Zusammenbruch* が始まっている、という表現からは、かつて経済学者として出発し、「マルクス主義から観念論へ」転向した彼の面影がうかがえる(c.108)。

講演で語られる現在の戦争の原因は、何よりもまず、「ナショナルな経済的競争の結果、全世界を政治的、経済的に従える目論見、力と富、世界における覇権を求める戦い」に求められる。この戦争の中心はドイツで、祖国ロシアは資本主義の対決で積極的な役割を果たすのではなく、引き込まれた、との認識が見られる。いずれにせよ、全ヨーロッパの流血で資本主義は経済的に弱まり、資本主義的デカダンス、偶像のたそがれが起こる、とブルガーコフは見ている(c.109-110)。

ここでブルガーコフは、新ヨーロッパ文明の歴史的特性を挙げ、その特性は今次大戦によって生み出される「新しい歴史」に受けつがれるだろうと見る(c.110)。新ヨーロッパとは、いわゆる近代ヨーロッパという意味であると考えられる。そこでは人間の自己認識が以下のような言葉で表される。すなわち、啓蒙主義、合理主義、自己中心主義、理論と実践における唯物論、そして社会主義を不可避の影として伴う資本主義。このように自己認識する人間は、神秘的中心から自らを切り離し(c.110)、教会から離れ、広汎に生を世俗化、合理化、機械化している。言いなおせば、宗教外的ヒューマニズムと、干からびて貧しくなり汚されたプロテスタンティズムとが、その精神的奔流の基本的方向で、それは最初の源泉からますます強く遠ざかる(c.110)。このような歴史にかかわる固有名詞を挙げれば、ルターとヒューマニストたち、カルヴァンとルソー、百科全書派とベンサム、カントとマルクスである。彼らが進める方向で生の規範となるのは合理的メカニズム、機械的人間で、個人は「経済的人間」と見なされる。ここから新ヨーロッパの精神的な冷たさが、また現代のプロメテウスの顔の特徴である生気のなさ、精神的メシチャンストヴォが生じるのである(c.110-111)。このような捉え方は、神を中心とする点を除けばイヴァーノフ＝ラズー

ムニクと相通じる。ここでブルガーコフが神秘的中心、最初の源泉というのは、神を指すこと、このような歴史の捉え方がスラヴ派的であることは言うまでもない。しかもブルガーコフは、開戦直後の試練によりベルギーやフランスで、経済的合理主義の薄い表皮の下に近代化以前の生きた魂が保持されており、両国民がそれを想起していることがわかった、と言う〔具体的なことは不明。同様な発言はベルジャーエフにも見られる〕。ブルガーコフはこれを、「父の家」を出て「遠くの国」へ去った〔放蕩〕息子が衰弱して、父の家への哀愁トスカーを覚える時期が近づいた、として喜ぶ(c.111)。彼にとり、神意による戦争がもたらしたメリットと言うべきなのであろう。

ここから話はさらにドイツ（人）、ロシア（人）論へと展開する。ドイツ人は新ヨーロッパ的人類の発展史のなかで、もっとも優れ、もっとも悲劇的な役割を演じている、とブルガーコフは見る。彼らは古来の民族的美德—ドイツ的忠誠と有能—を、メカニズムと合理主義の生贄に供した。ドイツ的特色が今日一般に、意識的か否かにかかわらず、ドイツ嫌いやほとんど神秘的な恐怖を抱かせるのは、彼ら自身が達成した異常さ、他者から機械的人間といわれるようになったためである、と(c.111-112)。そして、ドイツが達成した精神的ヘゲモニー、すなわち科学性や普遍的体系は全ヨーロッパを、とくにロシアを捕え、今日でもロシアではドイツの精神的軛からの解放は不十分なのである、と付言される (c.112)。ロシアと対比されるヨーロッパ、ピョートル改革以来ロシアもその影響下にあるヨーロッパとの関係の評価は、ここでもブルガーコフを捉えてはなさない。

ブルガーコフは、今日の悲劇的な結末、道徳的痛みにもかかわらず、従来歴史をもっとも意義ある歴史時代の一つであると見る。とくにそれが間接的にキリスト教から生じたことが（ただしキリスト教から逸脱したが）重要なのである。しかし、この時代にキリスト教から創造的人格と精神的力だけが受け継がれたのではない。自然力を所有しようとする志向と、宇宙的創造主デミウルゴスの任務にも、キリスト教的人間の意識が反映された。そしてそのデミウルゴスの力が「ゲルマン的」誘惑の基盤となった、と彼は指摘する(c.112)。ではロシアはどうか？ ロシアの歴史的運命と課題、ロシアとは一体何か？ という問いが、再び我々の目前にある、と彼は言う。ロシアは悪しき、遅れたヨーロッパなのか、青春を知らずに急ぎ年を重ねたのか？ それともヨーロッパ入りするとともにヨーロッパではなく、歴史的功績により自らを、また今、年老いてカオスに陥ったヨーロッパをも精神的に再生させる使命をロシアは帯びているのか？ 滅びたビザンチンの後継者と感じた時代以来、この問いが今ほど強く、鋭くなったことはない、と彼は考える(c.113)。

このようにロシアの使命を語ったブルガーコフは、今次大戦にロシアが参戦する意味を次のように語る。現在祖国ロシアは真理と自由の守護者の立場を選択し、ヨーロッパの諸民族と同盟してヨーロッパをヨーロッパから、より正確には新ヨーロッパから、とりわけドイツの危険性から守るため、諸民族の自由の旗を掲げて戦いへと近づいているのである(c.113)。これはロシアが防波堤となりヨーロッパを守ると言う言説の一ヴァリエーションである。では、ロシアは何の名において戦うのか？ ヨーロッパ化してきたが、ドイツ的なる

ものが主役の新ヨーロッパに精神的になじんでおらず、未だ処女で選択が自由にできるロシア。新ヨーロッパの罪に積極的に加担せず感染しただけで、悪魔に誘惑されて個人的・社会的・経済的な規範としての人神・人獣崇拜を確立するようなことはしなかったロシア。キリスト教をプロテスタントのように実践的で現世的なモラルに低めるようなすり替えをしなかったロシア。このようなロシアが、ヨーロッパの歴史の精神的原理を、独自の道によって斥けうるし、ヨーロッパ文化から滅びることなく、救うに値するものだけを受け容れうるのである。さらに、この変革により、バベルの塔の否定と神の都の希求、「黙示録」に預言された「最初のものの復活」とキリストが治める「聖なる千年王国」がもたらされるのである(c.114)。

ロシアとヨーロッパの対比はさらに続く。ヨーロッパは中間で、ロシアは究極。ヨーロッパは文化と国家性で、ロシアは超文化、超国家性、白いツァーリの黙示録的神政。そしてロシアの歴史的創造はナロードの胸から、正教のロシアから生まれる。ロシアの創造とは、ドストエフスキーが言うように、正教の潜在力を開くこと。「ロシアは信じるしかない」と詩人チュッチェフが歌ったのは、「ロシアが自らのうちに聞く声は未来を、歴史の水平線の彼方に隠されているものを指しているから」である。この声が若さの印で夢想・幻想でしかないのか、それとも黙示録的選びの本ものの証拠なのかはどのようにしてわかるのだろうか？。ロシアがとるべき道は、懐疑的あるいは嘲笑的な薄笑い(c.114)を呼びおこす合理主義的な西欧主義の道ではない。では、悲惨で不安定な歴史の道をたどり、衰弱と初期の隠者の静寂に陥り、時に信仰を失って絶望に苦しむロシアが、世界史における自らの時代に近づきつつあると考えられるのか？

ブルガーコフはここで、失われた信仰の再生に光を見出して言う。高き所から告げられた裁きの日々が近づき、新たな旗印が現れ、希望が蘇り、ナロードの魂にきわめて貴重な何ものかが生まれ、全ロシアが一ツァーリとナロードが何か新たな神秘を体験して、我らは再びロシアを信じる！このように精神的再生を遂げるにあたり、ロシアは「聖なる戦争と偉大なロシア軍の謙虚な自己犠牲に負っている」。ロシア軍は戦場で恐るべき敵から祖国を救っただけでなく、己が神聖な血でもってロシアを再生させ、我らの浅い信仰の罪を贖っている。戦場の勇士は魂の苦行者である！全員が外敵との戦いだけでなく、精神的な敵、無気力、薄信との戦いにも召集される。「我らは天から下された運命と軍勢に相応しくあろう。希望に忠実に、望みは堅く、心のうちに來るべき、期待されるロシアを慈しみ、取り戻そう。ロシアだけでなく、ロシア以上に高く、尊い、ロシアの魂、聖なるルーシを！」(c.115)。ブルガーコフは聴衆にこのように呼びかけるのである。

ブルガーコフの「祖国に」と「ロシア的思考」を並べると、共通するのは 聖なるルーシ、正教の白いツァーリの下にまとまるロシア、という表現である。相違点、というより紙幅の関係であろうが、近代ヨーロッパ文明・文化の終焉（間近）意識が、後者ではより詳しい。近代ヨーロッパの代表として新ヨーロッパ主義のドイツ、プロテスタントのドイツを位置づけ、その毒に汚されないロシアが対比される。相違はまた、1914年8月（開戦

直後)と10月(タンネンベルクの悲劇後)という時間差、掲載紙『ロシアの朝』と、宗教哲学協会での講演という発言の場の違いにもよるのであろう。

b. ヴャチェスラフ・イヴァーノフ

ヴャチェスラフ・イヴァーノフ(1868~1949年)は、ヨーロッパ文化に対する深い造詣を駆使してこの戦争がもつ肯定的意味を謳いあげる¹³。彼は開戦から3か月の時点で、神により世界的運命を刻印されたこの奇跡の出来事[戦争]を契機として「全世界的事業」が遂行されると見なす。この「全世界的 вселенский」という言葉は、「世界的 мировой」や[訳語は同じでも вселенский とは別な]「全世界的 всемирный」が含まない意味で、外面的に広いという意味でなく内面的に深い意味で用いられる。言いなおせば вселенский は、分割された世界の個々の部分の集計という意味でなく、超感覚的で、世界精神の内的で生きた一体性(ソボール的一体性)という意味をもつ言葉である。したがって「全世界的事業」について語ることは、精神(道徳)的問題について語ることである。そして彼は、全世界的事業が聖なる[戦争の]日々に祖国を創ることを知って、祖国の事業の全世界的意味を問うのである(c.97)。なお、前記註8の北見論文では、вселенский が「全教會的=世界的」もしくは「全教會的」と訳されている。

ヴャチェスラフ・イヴァーノフは、人間の思考の空しさを教えるこの戦争で、ロシアが全世界的事業を引き受けるという大きな責任を神から委ねられた、と考える。人間の理性はこの事業を一部しか理解できないができる限り理解し、全世界の根源に真に忠実であれば、我々は揺るぎなき壁、全世界的な光の母に守られるであろう(c.97-98)。このような観点からすると、敵国ドイツはどのように捉えられるか? 彼は、統一を成し遂げたドイツ[1871年]には肯定的な民族精神の原理を見てとるが、思いがけない贈り物[ドイツ帝国]を撰理の手から受けとる傍ら、彼らは早くも暴力と抑圧を生み、獲得した善を悪用した(この世での罪)、と見る(c.99)。ヴャチェスラフ・イヴァーノフは、そこにギリシャ悲劇や、ゲーテの『ファウスト』の主人公に見られる狂気を思わせるものを見出す。しかし、悪魔メフィストフェレスに魂を売ってこの世での幸福と不死を手にしたファウスト博士は、最後にグレートヘンによって救われるのに対して、永遠の女性的なるものを信じない現代ドイツに救済はないであろう(c.100-101)。このように、彼は否定的なドイツ評価を示す。

では、ドイツの目的は、「勝利への意志」の起点とは、悲劇的で出口なき「世界に冠たる」価値とは何か? ここでヴャチェスラフ・イヴァーノフは、ドイツは文化という言葉を「公民意識」、「教養」、「啓蒙」などにすり替えるが、そこには理論的には高度なリアリティなしに主観的内容をまとめあげようという意図が、また現実的には世界征服者の主観に一致させようという意志が見られる、と指摘する。ドイツの文化的行動と軍事的行動は一体的本質の二つの面・顔である。それを表すのが、開戦後にドイツ思想のもっとも優れた代表者たち93名による悪名高いアピール(註6参照)である。「現代ドイツの文化は世界を奴隷化し、すべてを包括するドイツの意志の組織以外の何ものでもなく、そこには勝者と敗者

を峻別する生物学的公理《sumus qui sumus, vae victis!》以外のいかなる核もない」。このようなドイツ文化のあり様をヴァチスラフ・イヴァーノフは精神への罵り、無神論と呼ぶ(c.101-103)。ドイツ人が文化に関して語ると、彼の耳には民族精神を自殺へと誘う悪魔の誘惑、大審問官の歌の新たな反復、アンチキリストの最後の誘惑と聞こえる、とも言う(c.103-104)。ここではニーチェの否定一的な言葉が利用されている。

ドイツ文化を徹底的に否定した後ヴァチスラフ・イヴァーノフは、神の手中にある自分たちの事業の肯定的・創造的な意味を感じつつ言う。戦争は人間の魂の基本的な道を選択するために行われる、と(c.104)。その結果、チュッチェフが預言したように、世界的に巨大なスラヴ族の待望の国家機構があらわれ、ロシアとポーランドはツァーリグレードで和解するのか? スラヴ世界共通の祝日に、ポーランドを解体したロシアの歴史的罪は洗い流されるか? 分割されたポーランドの再生は成るのか? それとも、血まみれの罪の償いで、ポーランドの身体のように聖なるルーシの至純の肉体は八つ裂きにされるのか? (c.105)。彼の主張は、一方では祖国の歴史を省みつつ、他方では全スラヴ世界の統合という、さらに大きな問題を孕む夢想を示唆している。さらに彼は、現下の戦争の帰結次第で、ゲルマン主義の勝利によって、キリスト教以前の未開の闇への突入すらも予想する。自分たちはキリストの十字架とともにある、勝利は十字架を担う者が世界の根源たる神に忠実であることを条件とする、と確認して講演は終る(c.107)。

c. エルン

哲学者エルン(1882~1917年)は「カントからクルップへ」¹⁴で、その博識を敵国ドイツの分析に適用する。開戦によって、突如血に飢えた猛獣となった「哲学民族」とその文化との整合性、カントやヘーゲルをプロイセン・ユンカーの軍国主義的企ての原因とする見方、あるいは、カント、ヘーゲル万歳、チュートンの野獣どもに死を! 等々の議論がまき起こった。エルン自身は、このような単純化した世界史理解に反対する、と称して、以下の3点を確認する。①嵐のようなゲルマン主義の蜂起は、カントの分析によって予め定められている。②クルップ砲はきわめて深い哲学性で満たされている。③カント哲学へのゲルマン精神の内部転写と、クルップ砲へのゲルマン精神の外部転写とが、合法的、運命的に一致する(c.116-117)。エルンは「カントからクルップへ」というタイトルで論じるのは、偉大なドイツ文化の一体性と連続性のゆえである、という。しかし彼の主張もずいぶんと単純化されている。

まず①について。エルンは、カントの『純粹理性批判』に記された現象論が以後のドイツ思想にとり不動の軸となり、ドイツ民族の歴史的自己決定計画に転写された、と見る。すなわち、「理性」の無条件的優越というプロテスタント的雰囲気の中で全民族の理性がカテゴリカルに、本源的真理と定められた。カント理論はニーチェ以前にすでに古い神を抹殺しており、それ以来ドイツ文化の複雑で巨人的な現象は、ひたすらドイツ精神の探求不可能な深奥部で行なわれるショッキングな神殺しの秘密への全ドイツ的な関与となった、

と言うのである(c.117-118)。一般に流布するカントと神のかかわりを説く説とは反対にエルンは、理性と本質＝神とのコンタクトがカントにより「立法的に」断ち切られた結果不可避免的に、この世の暴力と権力の王国を、地上の支配、地上のすべての王国と富をドイツのものにするという巨大な夢想がもたらされた、と見る。そして、全世界の軍事的占領と武力による強制的な世界的覇権としてのゲルマン主義が、カント『純粹理性批判』初版の現象論的原理に根をもつ、と推論するのである(c.119)。

次にエルンは②で、当時世界最強の武器と謳われたクルップ砲はドイツ軍国主義の子でカント哲学の孫、と断定する。彼は、歴史のスタイルを研究し、時代とその秘められた精神の間には驚くべき一致がある、という。その例としてパリのノートルダム寺院の中世のゴシック建築が挙げられる。そこでは外面と内面とが生き生きと橋渡しされ、内面のエネルギーが外面のさまざまな物質的形体（ゴシック建築の塔、彫刻、怪物像、ステンドグラス等々）に転写されているのである(c.120)。この観点からすると、ドイツ民族が製造した道具であるクルップ砲には、彼らの基本的で深い生命感、哲学用語に表現される強力なものが現れている。クルップ砲はドイツ工業の頂点で、その製造には物理学、力学、数学、建築技術などが最先端まで、前例のない発達をとげ、世代をこえて学者、産業家と政治家の協力と、さらにある秘密の民族的コンセンサス、深く種族的な意志の自己決定とを必要とする(c.120-122)。

三段論法の結論部でエルンは、偏見なき歴史家の結論「歴史家というより、哲学を戦争の現実に応用した哲学者というべきであろう」を提示する。「根深い民族的夢想にひたり、嵐のようなバッカスのゲルマン主義の蜂起は、壮大で衝撃的であるだけでなく、悲劇的で十分に世界的な意味を呈すると思える」(c.123)。彼は現代ドイツの光景には古代ギリシャ悲劇の要素が見られる、とヴァチエスラフ・イヴァーノフの比喻「先述の講演」を受けて言う。その要素とは、ギリシャ人の悲劇的破滅の根底に隠されているがしばしば告げられることのない罪で、悲劇の一端緒となったと感じられる、神に対する傲慢である。傲慢はドイツの悲劇の根幹をなす、とエルンは指摘する。ドイツでは、エックハルトに最初にあられた形而上学的傲慢が、カント『純粹理性批判』のもっともオリジナルな部分に浸透し、ヘーゲルにおいて広がり、ニーチェで悲劇的狂気へと移行した。傲慢は理性の力の陰りにつながり、ドイツの狂気は科学的・方法論的・哲学的な形態を経て最後に軍国主義的乱行へと進んだ。ドイツの最終的破滅は遠くない(c.123-124)。

以上のように敵国ドイツの運命を予言したエルンは最後に、全世界とロシア民族の未来を手中にする偉大な戦いの神に二つのことを祈ろう、と呼びかける。一つは栄光に満ちたロシア軍の、精神的力と偉大な至純の保護による勝利である。もう一つは、ロシアがヨーロッパの悲劇のカタルシスをもっとも奥深くまで体験し、ロシアがドイツ文化の残虐な現象の周辺を克服するだけでなく、そのもっとも深い原理から自由になること、である(c.124)。

宗教哲学協会の講演について会員の態度を確認しよう。E.トルベツコーイが9月5日にモローゾヴァにあてた手紙で概ね次のような計画と懸念を表明している。場所は（音楽院）

大ホール、戦傷者に役立つため有料（前数列が5ループリまで）、もっぱら今日の問題を扱い、質問なしとする。痛烈で今日許し難く、危険な論争による摩擦を減らすべきだが、ブルガーコフが西欧の腐敗を、神を孕むロシアを、ドイツ語「世界に冠たるドイツ」からの悪く有害なロシア語訳で「世界に冠たるロシア」と語ると摩擦が生じるだろう、と¹⁵。さらにイリインによると、宗教哲学協会会員たちはエルンに対し「ドイツに関し『装甲人間 *Бронированный свищ*』の題を認めず、『現代ドイツの危機』という題で話させた。だがエルンに譲歩して『カントからクルップへ』という副題は認めた」¹⁶。これらの証言は、周到な事前準備でブルガーコフやエルンの講演の反ドイツ的論調を少しでも和らげようという主張があったことを示す。しかしエルンの著作では、当時刊行されたか、ペレストロイカ以降の刊行かを問わず、この講演の正式題目は「カントからクルップへ」となっている。

d. ベルジャーエフ

ベルジャーエフ（1874~1948年）もイヴァーノフ＝ラズムニクによってメシア主義者の一人として名を挙げられ、批判の対象となっている。しかしベルジャーエフは、ブルガーコフたちが登場した上記モスクワ宗教哲学協会講演会の講師ではなかったと見え、講演会での発言を掲載した『ロシア思想』誌に彼の発言はない。そのことが宗教的態度を共にしつつも、メシア主義者のなかでベルジャーエフが微妙に異なる立場にあることを示していると思われる。彼は世界大戦開始の1914年8月から同年末までに、戦争に関わる6編の考察を新聞『ロシアの朝』、『取引所通報』に掲載した。それらの文章が彼の著書に採録されたのは、2004年刊の『戦争における未来主義 第1次世界大戦時の評論』¹⁷が最初である（同書註343ページ）。

同書に収録された彼の発言を手がかりに、ベルジャーエフの戦争観をうかがおう。まず発表時期が開戦にもっとも近い「戦争と復活」（『ロシアの朝』192号、1914年8月17日）から始める¹⁸。彼は、戦争が神の摂理により不可避免的に起こり(c.6)、ロシアだけでなくヨーロッパに復活をもたらす、としてその意義を確認する。すなわち、戦争・革命・民族移住など、物質的側面、外部に見られる歴史の背後には隠された精神的な力が働いており、それこそが生の基本的な動きと結びついているのである(c.5)。いうまでもなく彼の立場は、精神を物質よりも重視し、神が歴史を動かすというものである。続いて彼は、戦争には「衰弱した生氣なき魂を罰し、滅ぼし、浄め、復活させる」という側面があり、そのような生の矛盾を理解しないと、抽象的な空理空論に陥る(c.5)、という。その空論の典型的な例として挙げられるのがトルストイの「無抵抗主義」の理論である(c.6)。ベルジャーエフによれば、トルストイにあっては本能的な真理が合理主義的に否定され、怒り・名誉・死に至るまでの誠実さ・強者のまえでの弱者の擁護といった熱烈な感情的真理が否定されている。そのように空論的な「無抵抗」・コスモポリタニズム、抽象的で生命なき平和への愛・人間愛は、生きている祖国への愛、敵から祖国を守る奔流のような本能、抑圧者・強制者に対する聖なる怒りに場を譲るべきである(c.6)。ベルジャーエフはこのような表現で「空論」を否定し、

祖国の名誉のための戦いを擁護するのである。このような主張から、数年まえに彼も寄稿した論集『道標』におけるインテリゲンツィヤ批判がトルストイにも当てはまる、と考えていることが推測できる。トルストイは大戦勃発の4年足らずまえに没しているが、トルストイの思想は進行中の戦争のなかでまさしくその意義が問われ、異なる立場の論者により、たとえ否定のためであれ、言及されるだけのインパクトをもつといえよう¹⁹。

ベルジャーエフとすれば、現在の戦争も摂理により不可避免的に起こったことになるが、彼は主戦場のヨーロッパを、永年ブルジョワ的生活に覆われ、過度な敵意と憎悪、忌むべき強欲を背後にそなえた偽善的な幻覚の世界である、と見る。そこでは軍国主義のみが平和を保ち、民衆の血を吸っている。そして奇妙なことに、ヨーロッパ軍国主義の堪え難い軛からの解放をなし得るのは、戦争だけなのである(c.6-7)。「ブルジョワ的」という言葉、先述の「衰弱した生氣なき魂」という表現、またここでは使われていないが他の著作ではしばしば顔を出す「メシチャンストヴォ (的)」という言葉は否定的な意味をもち、ベルジャーエフだけでなくブルガーコフにおいても、また立場を異にするロシア・インテリゲンツィヤの発言でも頻出する。

次に取りあげられるのが、現下の戦争におけるロシアの敵、「戦闘的で侵略的な軍国主義と帝国主義の担い手」ドイツであり、そのドイツに対比されるスラヴ、ロシアである。侵略的な汎ゲルマン主義、全世界にクラーク [ユンカーの意味]・野蛮な力・威嚇的な文化をもちこむ恒久的な軍国主義の王国、自己満足的な軍国主義を望むドイツと、不自然な汎ゲルマン主義の傍枝であるオーストリア。世界支配をもくろむドイツ帝国主義、衰えたラテン民族にとって代ろうとするゲルマン主義のイデオロギー。若く、将来の希望に満ちたスラヴ民族をドイツ化しようとする願望。スラヴとゲルマンの全世界史的対立。汎ゲルマン主義と汎スラヴ主義の対立。バルカンの諸スラヴ民族と汎ゲルマン主義。以上のようなおなじみの認識と用語が並べられる(c.7)。

続いてベルジャーエフによると、現下の戦争は汎ゲルマン主義と汎スラヴ主義の戦いであるが、それは国家と国家の争いであるだけでなく、より深くにあるドイツ精神とロシア精神との戦いなのである。戦争は、侵略的・闘争的で軍国主義を異常に拡大し、異郷に領土を求めるドイツ人に対するに、侵略的でなく、攻撃的な軍国主義的情熱とは無縁なスラヴ人、とりわけ防御と無私の献身を精神的本質とするロシア人の間で展開されている(c.9)。このようなロシア人像が無条件的に前提とされるところに特徴があるが、先へ進もう。この「防御と無私の献身」は国際政治においても表れ、歴史上ロシアは再三にわたり自己犠牲の使命を引き受けた。すなわち、タタールの侵攻からヨーロッパ文化を守り、ナポレオンの侵攻からヨーロッパを救い、スラヴの解放のため、キリスト教徒を迫害するトルコを粉砕した。ブルガーコフでも触れたいわゆる「防波堤としてのロシア」説であるが、ベルジャーエフはそこに「選ばれた者の使命を刻印された不思議で特別な運命」を見る。そして今ロシアが選ばれて使命を果たすべく与えられている課題とは、文化的な技術で武装し、かつてのゲルマン人の野蛮さをそなえたドイツ軍国主義の危険性から、スラヴ民族だけで

なくすべての文化的世界を守ることだ、と始まった対独戦争が意義づけられる(c.9-10)。「防衛と無私の献身」のロシアという表現・思想は、この著述に限らず、ベルジャーエフに限らずくり返されるが、それは論証の必要もないロシアの使命である、と考えられている。

以上のようにロシア（人）とドイツ（人）は対照的な存在とされるが、その関係は単純に善悪と二分されるわけではない。彼は、帝国主義、ナショナリズム、官僚主義はロシアに接木されたのだが、その際ドイツが小さくない役割を果たした、と見る。つまり、ドイツ人による国内組織への侵食でロシアの国家性は歪められ、機械化、官僚化されたが、そのドイツ人の大量流入がロシア人をドイツ風から解放し、ロシアの魂に合った国家を打ちたてるのに役立つであろう、と(c.10)。ドイツの影響は認めつつ、その悪しき部分を克服するロシア、という捉え方である。

ベルジャーエフは、「犠牲を通して達成される不可避な歴史の弁証法」を強調する。絶対的な神の下で生きるゆえに、表面的な犠牲の彼方に復活を見出だすのである。これは生身の個人の幸福を掲げるイヴァーノフ＝ラズムニクと真っ向から対立する点である。ベルジャーエフによると、平和は道徳的宣伝では達成できず、戦争と、悪のエネルギーの除去によってのみ得られる。つまり、戦争は恐ろしい悪だが、たんに悪なのでなく、地上の多くのもののように多義的なのである。戦争は国民の性格、勇敢な精神を育み、勇敢な魂を強める。また戦争の試練と自己犠牲により柔和・柔弱、ブルジョワ的充足と静穏、個人的・家庭的なエゴイズムが制限される(c.11)。ここでいう「柔和・柔弱、ブルジョワ的充足と静穏、個人的・家庭的なエゴイズム」は、メシチャンストヴォの一語で置き換えられよう。それは彼とイヴァーノフ＝ラズムニクとが相似た感性をもつことを示すが、にもかかわらず二人の立場は相容れない。ベルジャーエフは戦争に伴うプラス面を以下のように挙げる。すなわち、世界戦争において戦争技術の完成が自己否定へと通じ、平和の宣伝よりもはるかに早く戦争の可能性自体を克服するから、戦争は不可能だ、と彼は主張する(c.11)。最強の軍備が戦争を抑止する、という論法であろう。また「戦争技術の完成」については、当時の水準としては飛躍的な武器開発と戦法の一変が与えた強烈な印象がうかがえるが、1世紀後の現在からすれば、当時「完成」と見られた技術はいまだ展開途上にあつたと言える。加えて、彼には世界戦争が短期で終わる〔終わってほしい〕という、これも当時一般的な見通しがあつた。なぜなら戦争の長期化は、文化国家の絶滅と、ナロードが堪え忍んだことのないほどの零落をもたらすからであり、それゆえにドイツに対する早期の勝利と平和が必須となる(c.11)。このように戦争によってロシアと世界の復活がもたらされるべきなのであり、それが「戦争と復活」というタイトルの意味するところである。

では、ロシアと世界の復活とはどういうことか？ブルジョワ的平穏を渴望して道徳性を喪失した諸民族のうちに、人間の本性が秘める英雄的精神の再現。共通の・全民族的な・全世界的なものによる、私的な関心や個人的・家庭的な閉鎖性の支配の打破。祖国と真理を守る戦争による、名誉と市民性の感情と最後の俗物のうちにおける超個人的な感情の眼覚め。そして、世界戦争の恐ろしい経験による生の宗教的深化と、その秘められた意味の究

明(c.11-12)。このような主張には、宗教によるこの世の生の一新、メシアニズム的思想が表れている。その際に手本とされるべきはナポレオンを撃退した100年前の祖国戦争である、とベルジャーエフは言う。当時、ロシア・ナロードは民族的意識を強めたが、それは民族エゴイズムの・略奪的で帝国主義の虚偽を生み出すような意識ではなく、ロシア・ナロードによりヨーロッパと世界のために為される真理の事業の意識であった。この精神を現在の戦争でも継続するべきであり、この戦争でロシア・ナロードは世界の真理の事業のため使命を与えられたことを再認識するのだ、とベルジャーエフは考える(c.12)。従来ロシア内部には反目、暴力があり、悪意あるものがたまって壊死と腐敗が始まっている〔民族問題もそうだと、彼は考えていると思われる〕が、カタストローフだけがロシアを復活させ、ロシアの意志を偉大なる事業へと向かわせることができる。これは「浄めの火」だ、という表現もみられる(c.12)。このように現在の戦争の意味が示される。そして「この戦争は [1904~05 年の] 対日戦争とは違って国家や政府の戦争でなく、国民の戦争となろう。そのような戦争で民衆と社会はより強くなる。戦時に祖国防衛で民衆と社会を一体化し強める道徳性の力が、戦後には平和な生活で働き、新たな力となろう。これらの社会的道徳的力は、交替まえの憎しみと空虚、強制と奴隷的従順の雰囲気の中なかではもはや生きていけない。ドイツ国民自身にも耐えがたいドイツ軍国主義の軛が世界で倒れば、全世界の目前で (c.12)、すべての軍国主義的、帝国主義的な主張の不正と虚偽が示されよう」(c.13)。ベルジャーエフは、戦後には帝国主義と軍国主義の誘惑は永久に消滅し、「軍国主義的帝国主義の抑圧の虚構からの世界の解放は、世界の復活である」という楽観的な展望でもって論考を締めくくる(c.13)。開戦直後に発表されたこの論調が、以後も彼の発言の基調となるのである。

「戦争と復活」の他に、ベルジャーエフが大戦勃発の年のうちに発表した以下の5編の記事でも、論旨は概ね変わらない。以下に各編の内容を要約しよう。

「ロシアとポーランド」(『取引所通報』14424号1914年10月10日)²⁰では、ロシアとポーランドの兄弟的和解を呼びかけるロシア軍総司令官ニコライ・ニコラエヴィチ大公のアピール(1914年8月5日)「ポーランドおよびロシアのナロードへ」が踏まえられる。ベルジャーエフはこのアピールをポーランド問題の「公正な解決の基礎」とし、力まかせのロシア化でなく、強いロシアが自己犠牲的に先に手を差し伸べて、ロシア民族にとり「内なる傷」であり、不自然なポーランド問題を真実と正義によって解決するよう主張する。そこでは、ロシア人もポーランド人も同じスラヴ人であるのに、正教とカトリックの双方に責任がある教会分裂という人間的な罪である不和を認めたがらないのはスラヴ主義者や政府の悪意ある自己肯定のせいである、との認識がある(c.14)。彼はイヴァーノフ=ラズムニクによってネオ・スラヴ主義者に分類されるが、彼の発言にはスラヴ主義者への批判が見られる。しかし彼がいう問題解決とはロシアとポーランドの再統合達成であり、そのことによりロシアがスラヴの真理を世界にもたらす使命をもつ偉大な国だと自然に知られ

るのであろう、ポーランド問題解決なくしてロシアはバルカン・スラヴ人を解放できない、また再統合はゲルマン主義の危険性とスラヴのゲルマン化を防ぐ砦、という主張が続けば (c.15)、ポーランド問題解決の提言も、大戦におけるロシアの国家的立場の擁護と変わらず、ポーランド側がたやすく受け容れられないことが予想できよう。

イタリアのマリネッティによる文学・芸術分野での「未来派宣言」(1909年)が、今次の戦争で実行されている、これは未来主義的戦争である、という認識を示したのが「戦争における未来主義」(『取引所通報』14456号1914年10月26日)である²¹。ベルジャーエフは、未来主義的な今次大戦と時代遅れの反動的過去、すなわち後ろ向きのプロイセン・ユンカーの理念との結びつき、工業と不可分であるドイツ軍国主義と20世紀的で最新の技術・工業的手法、機械化、人間大衆および人間の生命の自動化を指摘し (c.17)、ドイツ軍国主義と工業資本主義との結びつきが未来主義的である、と見る(c.18)。そこでは怪物的な資本主義企業グループが体現するように、技術が人間の精神を打破し、表面的な有効性が内面的価値を覆い、運動が存在を消滅させ、あたかもH・G・ウエルズの小説の世界を思わせる(c.18)。ベルジャーエフはこのように、未来派宣言が一部実現されているドイツ軍と未来主義的戦争を描写する。

続いてベルジャーエフ言う。未来主義は本来、古代以来の重い過去からの自由[破壊]を求めるラテン世界で生育したのだが、ドイツ未来主義は軍国主義と工業に結実し、ドイツの未来主義は人間の魂を押さえつけ、怪物のような、魂なきメカニズムの手段に変える。さらに、時間の流れを益々加速化する技術の進歩が、生の有機的一体性を、精神と肉体の有機的つながりを破壊し、細分化・分裂・断絶のプロセスを進める。その結果、有機的なつながりが機械的に、精神の一体性が自動化の完全性になり、現下の未来主義的戦争において、生の有機的で神聖な基盤、有機的な伝統と文化的慣習が動揺し、人類の一部が野蛮化する。それが今、もっとも進歩し・もっとも改良され・もっとも優秀な技術で装備された軍隊をもつドイツ人に表れている。このようにベルジャーエフは「偽りの文明の成長をふまえた著しい野蛮現象」を指摘する(c.19)。

このような現代文明・機械文明批判は、ここでもまたドイツ人とスラヴ人・ロシア人の対比という言説へと移る。古来、種族的に野蛮で粗野なドイツ人(ゲルマン民族)に対して、自由な精神をそなえたロシア人。ゲルマンよりも高度なタイプの、たとえ、技術的に遅れ、文明化が進まず古い基盤をもつとはいえ、過去でなく未来を目指すより高い精神的ポテンシャルをもつスラヴ、新しい生活を創造する使命をもつスラヴ。かくしてロシア軍では精神的ファクターが機械的・自動化的ファクターを克服するのである(c.19-20)。ロシア軍の精神的な優越が強調されるのは、ベルジャーエフの他の論文、また彼以外のメシア主義者だけでなく、ストルーヴェのような戦争支持者にも共通である。

同じ月にベルジャーエフは、その年ロシアで出版されたリヒテンベルクの著『現代ドイツ』を踏まえて、「現代のドイツ」(『ロシアの朝』255号1914年10月<日付不明>) ²² の考察を進める。彼は、高度な文化をもつドイツ人の近年における野蛮化、粗野な文化破壊、

法の無視、戦争における高潔さの欠如等が、近年世界を当惑させる理由を探り当てようとする。その理由を彼は、ここ数十年でのドイツの急速な成長—対仏戦争勝利、帝国成立—、巨大化が真の意味での成長ではなく、逆に民族の衰退・解体・道徳的退化であった、と捉える。いい直せば、現代ドイツ文化の発展プロセスとは、内面的・精神的な中心の外面的・物質的な中心、すなわち軍国主義と帝国主義的な力への従属であった、と見られるのである(c.22-23)。

ここでもドイツ史の特性—権力を知らず、力をもたず[真の意味でドイツ人の統一国家はなく、「虚飾の帝冠」という表現を参照]、才能あるドイツ人が精神の力を民衆・大衆・社会生活とかけ離れた理念へと向けた結果、文化的エリート層と平均的ドイツ人との間に生じたギャップが指摘される[このような指摘をロシアに当てはめれば、どう言えるのか?]。そのため「哲学者と詩人の国」ドイツには市民性の発達と道徳的な高揚がなく、市民は個人生活では自由であっても[全一的でなく]部分的な人間でしかなく、社会生活では奴隷・メカニズムの構成員にすぎず、ラテン的な市民的誇り・自負心がない、と決めつけられる(c.24)。さらにはドイツ人には他人の苦しみへの同情というスラヴ的な特徴もなく、普遍的な善と救済についての道徳的な痛みがない。彼らの精神作用は個人的で、その文化は個人的精神の文化であり、また思想家は物質的なことを無視するが、大衆においては物質性が勝利する、と追い打ちが続く(c.25)。

ドイツ人が歴史において果たした役割という観点から見ると、哲学・神秘思想・科学・音楽・詩などにおける世界的貢献に対して、ドイツの国家性と社会性、歴史的な力が世界で果たした野蛮で強制的・否定的・暴力的な役割と、歴史と社会性を精神的に変革するに至らないドイツ人の宗教性の力とが否定の意味あいでは捉えられる。すなわち、個人主義的なプロテスタンティズムが地上における神の王国を求めず、スラヴのように来るべき都を探求せず、教会の伝承と教会生活に有機的に入り込んでいる古代文化の伝承とのつながりも切断し、民族の生活に与えるものが極めて少ない(c.26)。ここでまたドイツとロシアが対比される。そのようなドイツ民族に対して、ロシアは有機的、継承的で教会を通じギリシャ世界につながる宗教文化をもち、ロシア民族にはキリスト教的良心がある、ということになる。ドイツ文化の頂点が民族の生と隔絶していることは、民族の良心が歴史的試練[現在の戦争は疑いもなく、その一つであろう]に直面したときに何らかの形で表れるであろう。彼らは精神的、宗教的な支えなしに、野蛮な本能と暴力的な欲情にまかせて数十年で軍国主義的帝国主義的な文化を発達させた。ルター主義はますます合理化され、退化した。そしてドイツ的な形態の社会主義である社会民主主義さえ、軍国主義的皇帝支配に反対しながら少しも開明的でなく、世界市民の深い人間的な、寛容な動機がない(c.26-27)。このようにベルジャーエフはドイツ的なものを否定し、ロシア的なものを肯定するのである。彼はラテン的なものに対しては、ドイツ的なものに対するよりもはるかに好意的である。彼にとりドイツ文化は偽文化であり、世界戦争はドイツ文化が主たる文化だという偽りの理念からの解放となるべきなのである(c.32)。他方、ロシアには独自の文化の道が、より敬

度な、独自の潜性があり、ドイツ精神はスラヴ人には異質である、と見られる。従って彼は、開戦直後のロシアの首都サンクト・ペテルブルクのペトログラードへの改称に、「非ロシア的精神のナショナリズムと非ロシア的官僚主義とをもち、我々とロシア・ナロードとの戦いが行われた」ペテルブルク時代の終わりの始まりという意味を見出そうとすらすら(c.32)。この我々とは、ベルジャーエフ自身も含めたインテリゲンツィヤを指すと思われる。

1914年11月には「神聖な帝国主義とブルジョワ帝国主義」(『取引所通報』14476号1914年11月5日)²³と「人間の眠れる力について(戦争の心理によせて)」(『ロシアの朝』272号1914年11月5日)²⁴が発表された。前者では、ローマ帝国に始まりナポレオン帝国までの・神聖性をそなえた帝国理念に対して、19・20世紀のまったく新しい形態のブルジョワ帝国主義にはもはや全世界の超民族的統一、聖なる普遍主義はなく、あるのは利己的な民族国家、地方割拠主義的主張と、貪欲と隷属化による目的達成のみ、と指摘される(c.33-34)²⁵。世界大戦はイギリスとドイツのブルジョワ帝国主義の争いであり、両国の帝国主義の特質と、ドイツ帝国主義の生来不幸な運命・不自然さ・暴力的で貪欲な主張と行動がここでも指摘される(c.35-36)。

次に、またドイツ帝国が論じられる。ローマから帝国理念を受けとった蛮族時代以来、ドイツ人は地方割拠主義的王国を世界帝国と考え、宗教改革以後、ドイツ人には異質な普遍主義の理念が帝国に押印されたが、神聖ローマ帝国の理念はオーストリアへ渡り、ドイツ統一の力は、純粹にゲルマン的ではない、成り上りものプロイセン(ホーエンツォレルン家)へと移ったことが確認される(c.37)。現在のドイツ帝国は偽帝国であり、「世界に冠たるドイツ」は、世界統一、全人類重視の帝国のスローガンではない。ドイツ民族の帝国主義は、民族の個性と同じく人間の個性を圧迫し、強制する(c.38)。このように否定されるドイツ帝国主義に対して、ここでも被抑圧民族の擁護、諸民族の解放者という偉大な、予め定められたロシアの使命が、大戦で徹底されるよう祈られるのである(c.39)。ロシアの使命という思想は、まさしく通奏低音のようくり返しあらわれる。

最後の「人間の眠れる力について(戦争の心理によせて)」でも、すでに述べられたことがもう一度くり返される。すなわち、怠惰な人間のうちに眠る巨大な精神を、戦争のような巨大なカタストロフが目覚めさせる、戦争は野蛮な行為と野生化の危険性ととともに、新たな生活の復活という希望をもたらす、という主張である。そして戦争とはたんに戦闘・戦場だけでなく、より広く、全ロシア・ナロードが遂行する精神現象としての戦争が重要であることを理解せよ、人間の力を完全に見出すには善だけでなく悪[戦争]も不可欠なのである、という(c.40-42)。現在の戦争は、深い精神的危機、あらゆる価値の再評価に先駆けており、そこで19世紀から継承された世界感覚・理解の基礎は揺さぶられ、古い文化、国際資本主義、社会主義、帝国主義、軍国主義は危機にある。そして戦後には古い生活が不可能になり、惰性的な継続は死を意味する。「世界戦争は多くのものを、人間の生の不確かさの意識を、人間を超え、人間の生を支配し方向付ける摂理の力の感覚をもたらす」(c.44)。

この特別な力を意識しつつ戦場の英雄に感謝して首を垂れ、新しい生を創造し、ロシアと世界に道を示す英雄の出現に期待して、ベルジャーエフは筆をおく(c.45)。以上が開戦の年にベルジャーエフが発表した新聞記事の内容であった。彼は飽くまで宗教の立場でこの大戦を捉えており、現実の政治面での具体的な提言は見いだせない。

最後にもう 1 点、ベルジャーエフの「戦争とインテリゲンツィヤの認識の危機」(『取引所通報』14985 号、1915 年 7 月 25 日掲載)を取りあげる。発表時期が開戦後 1 年を経ているが、イヴァーノフ=ラズムニクが「砲火の試練」でその名を挙げて反論する文書である。ベルジャーエフの戦中から 1917 年 10 月以前の文章をまとめた哲学的・評論的エッセー集『ロシアの運命 戦争の心理とナショナリズムに関する試論』(1918 年)²⁶に収録されており、これは彼が 1922 年に国外追放される以前にロシア国内で刊行された最後の著である(リプリント版への序文筆者による²⁷)。

「戦争とインテリゲンツィヤの認識の危機」でベルジャーエフは、戦争がロシア・インテリゲンツィヤに二つの点で大きな影響を与えたと指摘する。その第 1 点は、もっぱら国内政治、社会問題に限定されていたインテリゲンツィヤの視野を世界へ、国際政治へ向けさせ、世界におけるロシアの役割への関心を喚起したことである。彼らはロシア・ラディカリズム、ナロードニキ主義(c. 43)、社会民主主義などの立場であれ、つねに社会的あるいは道徳的な抽象的カテゴリーでもって物事を評価し慣れてきた。「国際的」なものをつねに軽視して、それは「ブルジョワジー」に任せていた。しかし、世界戦争が国内生活を決定し、「国際的なもの」を無視できなくなり、伝統的な学説・理論や世界観や感情が壊されていく。その結果、インテリゲンツィヤは従来の「善、正義、ナロードの幸福、ナロードの連帯」だけでなく、「世界的価値の体系における民族性の価値」^{ナツィオナーリスチ}を意識するに至った。民族性の価値よりも善の価値を上位に置くロシア・インテリゲンツィヤの歴史的本能と意識は、女性のそれと同じく弱い(c.44-45)。ベルジャーエフはこのように伝統的なインテリゲンツィヤの限界を鋭く突いて民族性を掲げるが、今日の観点からは問題視される表現も残す。

ベルジャーエフがインテリゲンツィヤを批判して歴史的価値を強調する以下の引用文は、生身の人間の立場を掲げるイヴァーノフ=ラズムニクから、信仰と至高の価値を掲げて人間の犠牲を容認する、との批判を呼ぶところである²⁸。「人間の幸福を徹底して実現する観点は、歴史の意味と歴史的価値の否定をもたらす。なぜなら歴史的価値は、人間の幸福<と経験的生活>よりも高いものの名において、人間の幸福と幾世代もの犠牲を求めるからである。価値を創りだす歴史は本質的に悲劇的で、人間の幸福に対しいかなる中断も許さない。歴史におけるナショナルな価値はあらゆる価値とおなじく、人間の幸福のうえに、自己犠牲的に確認されることになり、人間の幸福を排他的に最高の規準と確認することと衝突する。民族の価値は人間の幸福の上位にある。<今日の世代の幸福の観点からすれば

恥すべきこの世に同意できるだろうが、民族性とその歴史的運命の観点からすればできない。>」(c.45)。このような観点がまさしくイヴァーノフ＝ラズムニクのそれと相容れないことは明らかで、ベルジャーエフのこの文章は、イヴァーノフ＝ラズムニクを意識して書かれているとの推測すらできるのではないか。ベルジャーエフが絶対神を前提に、歴史は犠牲を伴うが、その犠牲にも意味を見出すのに対し、イヴァーノフ＝ラズムニクは現在を生きる生身の人間を重視することに集中するのである。なおイヴァーノフ＝ラズムニクの引用では、ベルジャーエフの文章中< >内の部分は略されている²⁹。

かくしてベルジャーエフは、ロシア・インテリゲンツィヤの戦争への対応をすべて「ロシア的思考の閉鎖的一元論」として否定する。具体的に挙げれば、戦争をプロレタリアートの利害という観点で評価し、経済的唯物論を適用した多くの者。社会学的・倫理的なナロードニキ主義のカテゴリーを適用した者。あるいはスラヴ派的理論でもって、戦争をもっぱら正教のドグマ的観点で見ようとした者。あるいは、独自の抽象的道德主義の観点から戦争をボイコットしたトルストイ主義者³⁰等々である(c.47-48)。スラヴ派的理論云々は、彼が自らはスラヴ派的ではないと考えていることを示すと受けとれるが、疑問符が付くところである。

戦争がロシア・インテリゲンツィヤに与えた影響の第2点は、「主として否定的認識から肯定的認識への移行」である。かつての生産的でなく分配的、建設的でなくボイコットの生活への態度、創造的でない社会意識から、戦争の辛い経験を経てロシアのナロードと社会には、生産的で創造的なエネルギーの充満、肯定的なモメントの勝利がもたらされた。歴史的創造が党派・傾向・陣営・グループ間の否定的な戦いよりも優位を占め、建設しつつ公平な分配もできる。未だ歴史において権力に招かれたことがないため、歴史的なものをすべて無責任にボイコットしてきたロシア・インテリゲンツィヤが、今や歴史のなかで建設的な力になるべきである(c.48)。これは確かに、ロシア・インテリゲンツィヤの抱える問題の一面を突く主張であろう。ベルジャーエフはもう一度、ナロードのなかで弱まりつつある幸福と安寧の理念が、強まりつつある価値の理念に譲るべきこと、ナロードの生の目的は幸福と安寧でなく、価値の創造、自らの歴史的運命を英雄的に耐え抜くことを確認する。そしてこのことは「生に対する宗教的態度を前提とする」のである(c.48)。

以上の2点を踏まえてベルジャーエフは、リベラルな帝国主義がロシアでは肯定的で建設的な試みであり、彼はそこに歴史的・具体的なものへの志向を見出す。ただし、それがあまりにも西欧的すぎ、ロシア的、民族的な精神が少なすぎるので、インテリゲンツィヤはそこに秘められた真理の一滴すら見ようとしない。「わがインテリゲンツィヤの意識は新たな価値によって改革、再生、豊饒化されねばならない。これは戦争の影響下で達成されると信じる」(c.49)。ここに現下の戦争の意義が見出されるのである。ベルジャーエフはロシア・インテリゲンツィヤを批判するが、最後にその再生を願って付け加える。「だがロシア・インテリゲンツィヤの魂には悠久の価値があり、それは深くロシア的である。それはロシアの不可避的なヨーロッパ化のプロセスと全世界史的推移への参入のなかで、残りつづけ

るべきである。」(c.49)。『道標』をめぐる論争を思いおこすまでもなく、彼が価値を見出すインテリゲンツィヤとは、神の下にあるインテリゲンツィヤであることは大前提である。以上が現実の政治に関するベルジャーエフのもっとも具体的な発言であろう。彼だけではなくどの傾向のロシア・インテリゲンツィヤの主張にも、概して政治や革命運動などの具体的提言はうかがえない。いわんや、革命運動の組織化などはおよそ無縁である。

ベルジャーエフはヨーロッパ、世界のなかでのロシアという視点を持ち、様々な要素をその考察に投げ込み、興味深い指摘とともに、矛盾も多い。宗教的な発言が政治的な意味をもつことは意識されず、ひたすら宗教的発言を繰り返しかえしわかりにくい個所が多い。イヴァーノフ＝ラズムニクが「悪文のベルジャーエフ」(上述)というのは、それゆえであろう。

結びに代えて

本稿ではイヴァーノフ＝ラズムニクが批判する「戦争の歯車を回す3潮流」中、リベラルと祖国防衛派社会主義者にまで言及できていないが、第1次世界大戦開始間もない時点でのイヴァーノフ＝ラズムニクとメシア主義者＝ネオ・スラヴ主義者の発言に見られる2、3の問題を指摘しておこう。

まず、くりかえし批判的な意味で用いられる用語メシチャーニン(メシチャーネ)、メシチャンストヴォについて。イヴァーノフ＝ラズムニクだけでなく、ブルガーコフやベルジャーエフにあっても、反メシチャンストヴォ、反ブルジョワの気分は強い。彼らはこの用語についてとくに解説することはないが、それが意味するところは非正教世界への、近代化され人間タイプの社会への拒絶感という精神(道德)的要素が強いことが確認できた。反メシチャンストヴォはロシアの独自性意識の裏面であるが、メシア主義者たちが独自性を主張する根源はキリスト教＝ロシア正教にあることは言うまでもない。同じキリスト教でありながら、時代に応じて変化することで勢力を拡大したカトリックに対して、正教は変化を排してキリスト教を保持することを尊んだ。その正教をビザンチン帝国から継承したロシアでは、近代以後もなお、20世紀初めにおいてさえ、宗教が西欧におけるよりも大きな意味をもつことがうかがえる。カトリックへの正教の強い対抗意識は周知の通りであるが、カトリックから別れたプロテスタントと近代世界への批判意識は敵国ドイツ批判と重なり、メシア主義者の発言に見られるとおりである。第1次世界大戦以前から、いわゆる「ロシア・ルネサンス」期に、立場は異なっても新しいロシアを目指す人々が宗教の革命的な力という側面を意識し、宗教と革命、宗教の革命、革命における宗教等の問題と苦闘したことが思い起される。『道標』と同著をめぐる論争に見られるように、ロシア・インテリゲンツィヤは神なき輩である、とメシア主義者から批判された。しかし、そのインテリゲンツィヤが、否定しながらも自らキリスト教的・ロシア正教的ないわば体質を拭い去れないように思われる³¹。メシア主義者の戦争論を批判するイヴァーノフ＝ラズムニクの場合、彼は無神論者ではなく、後に革命の高揚した気分のなかで「変容 преобразование」

を語り、エセーニンやブローク、ベールイの詩への解説で宗教性に触れるなど、宗教に対してレーニン、ボリシェヴィキの立場とは明らかに異なる。いずれにせよ、彼らには経済的観点でもって現実を捉えるという態度・方法は見られない。

民族問題に関しては、イヴァーノフ＝ラズムニクの場合、国内の民族問題に関してほとんど言及がない。むしろオーストリアに対抗するセルビアへの共感が垣間見られるのは、インターナショナリストの自覚と、世界大戦当時の状況によるのであろう。セルビア支持という点では、別稿で取りあげるプレハーノフも同様である。メシア主義者の場合、正教による一体性意識、解放者としてのロシアの意識が個別の民族間の問題を覆い隠すためか、ポーランド以外は具体的に言及することがほとんどない。

本稿で取りあげたのは哲学者、文学者あるいは文筆家であり、精神（道徳）面に重心を置く人々である。彼らの思想・理論の展開は戦争という現実を論じながら、問題の具体的解決に関わる提案をする姿勢はうかがえない。このような姿勢も現世の政治をツァーリのような主権者に一任するロシア的思考の一特徴ではないかと思われる。以上のような問題点を、別稿でリベラルや祖国防衛派社会主義者の発言も検討した後にあらためて考えたい。

註

- ¹ *Святоцкий М.* Война и предфевралье // Каторга и ссылка. 75(2), 1931. С. 9.
なお、ロシア帝国の開戦への歩みは以下の通り。7月10・11日以後戦争警戒態勢へ。
7月15日部分動員開始。7月17日総動員令発布。7月20日ニコライ2世開戦の詔勅。
- ² *Иванов-Разумник.* Испытание огнем // Скифы. Кн.1. П., 1917. С. 261-304.
- ³ 同論文後書き参照。スキфы. Кн. 1. С.305, 309.
- ⁴ *Иванов-Разумник.* За что воюют Великие Державы. П., 1917.
- ⁵ *См. Сорокин Ю. С.* Развитие словесного состава русского литературного языка в 30-90-е годов XIX века. М. и Л., 1965. С.88-89.
なお、本稿では引用個所の表記は、文中に(c.○○)と挿入する。本文中の下線部分は、原文のイタリック体、[]内の語句は、松原のものである。
- ⁶ ドイツのノーベル化学賞受賞者。ロシア科学アカデミー在外会員(准会員)。93名の著名な学者・知識人が公にしたアピール「ドイツのインテリゲンツィヤへー文明世界へ」に署名。このアピールのロシア語訳が参考資料として下記の書に掲載されている。
Воззвание к цивилизованному миру 93 германских профессоров. В кн.: «В. Ф. Эрн: Pro et contra» Спб., 2006, с.1005-1009.内容は開戦当初のドイツ軍による中立国ベルギー侵犯への非難を偽りと反駁し、ドイツにおける軍と文明、ドイツ国内の一体性を強調する。
- ⁷ 「神秘主義的進歩の理論」、「実証主義的進歩の理論」と「内在的主観主義」については、拙著『ロシア・インテリゲンツィヤ史イヴァーノフ＝ラズムニクと『カラマーゾフの問い』』ミネルヴァ書房、1989年、とりわけ第1章第2節を参照。「砲火の試練」でメシア主義者あるいはネオ・スラヴ主義者と呼ばれるのは、超越的な「神秘主義的進歩の理論」の持ち主に該当する。原稿のままアメリカで秘蔵され、未公刊の『弁人論』については拙稿参照。「イヴァーノフ＝ラズムニクの『弁人論』をめぐって」、『国際文化研究』（龍谷大学国際文化学会）第6号、2002年、123～134ページ。
- ⁸ この講演会での報告を手がかりとしてヴァチスラフ・イヴァーノフが、下記の論文で詳細に論じられている。北見論「世界戦争とネオ・スラヴ主義—第一次大戦期におけるヴァチスラフ・イワノフの思想—」『スラヴ研究』47号、2000年、117-155ページ。

- 9 「苔むす沼」については、次の拙稿参照。「イヴァーノフ=ラズムニクと宗教哲学協会」、『ロシア思想史研究』第2号（科学研究費基盤研究（B）平成15～18年度、課題番号15320035、御子柴道夫代表「ロシア思想史の多面的包括的再構築」2004年度年次報告集）、2005年3月、77～91ページ。
- 10 *Булгакв С. Родине // Утро России. 5 августа 1914г.* 新聞掲載記事のためページ表記なし。引用はパラグラフ1～11をアラビア数字で（ ）内に記す。なお商工業界むけ日刊紙『ロシアの朝』はリャブシンスキーが出資し、1912年から進歩主義者の拠点となり、大戦では祖国防衛主義をとる。
- 11 註17の文献『戦争における未来主義』345ページ参照。ベルジャーエフも「戦争における未来主義」（後出）で、ソロヴィヨフのこの詩を念頭においている。
- 12 *Булгаков С. Русские думы // Русская мысль. №12, 1914. С.108-115.*
- 13 *Вячеслав Иванов. Вселенское дело // Русская мысль. 1914, №12. С.97-107.*
- 14 *Эрн В. Ф. От Канта к Крупну // Русская мысль. №12, 1914. С.116-124.*
- 15 *Е. Н. Трубецкой--М. К. Морозовой. 5.09.1914 // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 594.* 本稿では取りあげなかったモスクワ宗教哲学協会講演会におけるフランクの講演「戦争の意味を探って」（『ロシア思想』1914年12号、125-132ページ）にも、ブルガーコフやエルンに対する批判的言及が見られる。
- 16 *См. Эрн В. Ф. Pro et contra. Спб., 2006. С.925.*（примечание к В. Ф. Эрну, «От Канта к Крупну».）
- 17 *Бердяев Н. А. Футуризм на войне. Публицистика времен Первой мировой войны. М., 2004.* なお脱稿後に、第1次大戦時だけでなく、晩年にいたるまで広くベルジャーエフの戦争関連論文を集めた下記の文献を見た。同書には本稿で利用できなかった1914年7月26日付の『取引所通報』掲載論文1点が含まれており、反対に利用した論文1点が含まれていない。これについては他日を期したい。*Бердяев Н. А. Грех войны. Сборник статей. М. 1993.* またこれら2点の文献と下記のベルジャーエフ著作の書誌の間にも不一致が散見される。*Nicolas Berdiaev. Bibliographie. Paris. 1978.*
- 18 *Он же. Война и возрождение // Футуризм на войне. М., 2004. С.5-13.*
- 19 トルストイとトルストイ主義者、トルストイ主義については、後段でも言及される。イヴァーノフ=ラズムニクも「砲火の試練」の本稿では扱っていない個所で、別稿で扱うストルーヴェやプレハーノフも、現実の戦争と絶対平和主義との関係でそれぞれ短くだが言及している。
- 20 *Россия и Польша // «Футуризм на войне». С.14-16.* ニコライ大公のアピールは以下を参照。*Футуризм на войне. С.344-345.*（примечание 1）
- 21 *Футуризм на войне // Футуризм на войне. С.17-21.* 未来派宣言では、「戦争だけが世界を清掃できる、武装・祖国愛・アナーキズムの破壊力・すべての廃絶」に万歳（第9条）が、「美術館と図書館、臆病な妥協者と卑しい俗物の道徳」の打倒（第10条）が叫ばれる。См. Там же. С.346.（примечание 7）
- 22 *Современная Германия // Футуризм на войне. С.22-32.* 上記の註17に記した1993年刊の文献に収録されていないのはこの論文である。
- 23 *Империализм священный и империализм буржуазный // Футуризм на войне. С.33-39.*
- 24 *О дремлющих силах человека(К психологии войны) // Футуризм на войне. С. 40-45.*
- 25 なお、神聖性が失われた19世紀に全世界性と神聖性を自称したのが、国際的社會主義とインターナショナルであった、と付言される。С.34.
- 26 *Бердяев. Война и кризис русской интеллигенции // Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С.43-49.*（Репринтное

- воспроизведение издания 1918 года). 引用ではこの文書のページを示す。『取引所
通報』の掲載日時は次の書で確認。Nicolas Berdiaev. *Bibliographie*. Paris. 1978, p.83.
- 27 См. *Поляков Л.* Книга судьбы // Судьба России. Опыты по психологии войны и
национальности. М.1918. С.iii.
- 28 См. *Иванов-Разумник.* Испытание огнем // Скифы. Кн.1.С.280-281.
- 29 Там же.
- 30 トルストイについては前述の註 19 参照。
- 31 トロツキーがマルクス主義の立場から、「反メシチャンストヴォ」は新訳聖書（ヘブル
書 13 章 14 節等）の「来るべき都を探し求める者 будущего града взыскующий」に
類似すると見ている、というコレーロフの指摘を参照。*Колеров М. А.* Сборник
«Проблемы идеализма» (1902) : История и конспект. М. 2002.
С.78.(прим.125) ; См. *Троцкий Л.* Литература и революция. М., 1991. С.265. ト
ロツキー（桑野隆訳）『文学と革命』岩波文庫（下）、1993 年、145 ページ（訳語は「未
来都市を探求する〜」）。

ロシア帝政末期における社会思想史の試み

— プレハーノフ『ロシア社会思想史』の場合 —

坂本 博

はじめに

プレハーノフの『ロシア社会思想史』はロシア帝政が崩壊する直前に書かれ、第1巻は1914年に、第2巻は1915年に、そして第3巻は1917年に出版された。しかし、1917年の2月革命が勃発し、執筆を中断して革命渦中のペテログラードに急行した著者が、翌年5月にフィンランドのサナトリウムで病死したことで、この著作は未完に終わった。

1875年にナロードニキとして革命運動に加わり、1883年にマルクス主義への転換を表明したプレハーノフが、革命前夜のこの時期になぜ『ロシア社会思想史』を書こうとしたのか、どのような視点からロシア社会思想史を振り返ろうとしたのかを考察することがこの論文の課題である。

I 『ロシア社会思想史』の執筆と出版の経緯⁽¹⁾

そもそもプレハーノフがこの著作を執筆するきっかけになったのは、モスクワの「ミール」出版所の編集部からの依頼であった。プレハーノフは当時ジュネーヴで亡命生活を送っていた。1909年4月に「ミール」出版所編集部はプレハーノフに「経済的唯物論の観点」から書かれた19世紀ロシア社会思想史の執筆を依頼した。当時この出版所はД.Н. オフシヤニコフ・クリコフスキ編の『19世紀文学史』(全5巻)を刊行しており、プレハーノフはベリーンスキイ、ゲルツェン、チェルヌィシェーフスキイの章を担当した。その関係で編集部は彼に「19世紀ロシア社会思想史」の執筆を依頼したのである。

この依頼に対してプレハーノフは1909年10月29日付手紙で最初の構想を示した。それは、9章から成っており、まず第1章として全般的な歴史的序説があり、第2章が「エカチリーナ2世の時代(ノヴィコフ、ラヂーチシェフ等)」となっていて、第3章から第8章までがパーヴェル1世からニコライ2世までの19世紀の歴代皇帝の治世に分かれ、第9章は「1905-7年の事件とロシア社会思想の進展へのその影響」となっていた。このように当初プレハーノフが執筆を依頼されたのも、そしてそれを受けて彼が構想したのも、19世紀ロシア社会思想史であった。

ところが、キエフ公国から20世紀初頭までの社会関係を概観する序説は、1912年6月の時点で、当初の予定の2倍の分量に膨らんだ。さらにプレハーノフは当初の構想にはなかった第2部「ピョートル以前のロシアにおける社会思想の動き」に着手する。序説と第2部とを合わせた第1巻が出版される時点(1914年6月)までに全体の分量は再度調整され、当初全紙46枚(736ページ)だったものが2倍の全紙90枚(1440ページ)にまで拡大さ

れた。

結局、第2巻には分離派の章をふくむ第2部の最後の3章と、第3部「ピョートルの改革以後のロシア社会思想の動き」の第4章「ピョートルに続く後継者の治世における士族の政治的気運」まで、また第3巻には第3部の第5章「文学における社会思想」から第9章「18世紀後半におけるロシアと西欧の関係についての問題」までが収められた。これに続くノヴィコフまでの3章はプレハーノフの死後、別個に出版され、また絶筆となった未完のラヂーチシェフの章は資料集『〈労働解放〉団』第1集（1924年）に収められた。このように19世紀社会思想史として書き始められた『ロシア社会思想史』は、序説と18世紀末までの叙述に終わったのである。

II 序説とプレハーノフの政治戦術

プレハーノフが序説と自らの政治的立場との関わりについてどのように考えていたかを示す1915年7月14日付のH.A. ルバーキン宛て手紙がある。これはプレハーノフがジュネーヴからジュネーヴ湖畔クラランのルバーキンに宛てて書いたもので、そこで彼は次のように述べている。「ジュネーヴに戻って、私はモスクワから着いたばかりの私の『思想史』を3部、自分の部屋の机の上に見つけました。そのうちの1部を貴方に送りますので、もしお読みになる時間がないのであれば、せめて歴史的序説だけでも走り読みして下さるよう、もう一度お願いいたします。それは私の1905-1906年のロシア『革命』の歴史哲学を含んでいます。この歴史哲学を知る人は、私の戦術路線を理解します。私としてはそれが貴方に明らかになることを切望します」⁽²⁾

この手紙は第1次世界大戦勃発からほぼ1年後に書かれている。プレハーノフが「私の戦術路線」と言うとき、それは戦争に対する彼の戦術路線、すなわち祖国防衛の立場と考えることができる。この手紙の2ヶ月前にプレハーノフは、1914年10月のパンフレット『戦争について』に続いて祖国防衛を主張するパンフレット『戦争について再論』を書いていた。一方、ルバーキンは開戦当初から反戦の立場に立っていた⁽³⁾。したがって、プレハーノフは序説を含んだ『ロシア社会思想史』第1巻をルバーキンに送って、彼を祖国防衛の立場に引き寄せようと説得したのである。それは、同じ手紙でプレハーノフがT.G. マサリックをルバーキンと引き合わせようとしていることから判る。マサリックはチェコ独立のために英仏連合国を支持したので、対独戦で祖国防衛を主張するプレハーノフと立場が一致していた。このマサリックとルバーキンの会見は実現しなかったが⁽⁴⁾、それでも、プレハーノフがこの手紙で祖国防衛の立場を理解させようとルバーキンを説得していたことは明らかである。

それでは、プレハーノフが述べている「1905-1906年のロシア『革命』の歴史哲学」とは何であろうか。なお、ここで革命につけられた括弧は1905-1906年の革命が不成功に終わったことを示していると考えられる。1905-1906年のロシア革命の総括はプレハーノフが序説の結論部分で行っている。彼によれば、革命の爆発は二つの本質的にまったく異なる

力の組み合わせの結果であった。一つはヨーロッパで生まれた、労働者階級の革命的な力であり、もう一つはアジア的で、保守的な世界観をもつ、農民の力である。プレハーノフの考えでは、農民の保守性は次のところにあった。「農民が地主からの土地の奪取を要求し、そして、自らそれを奪取し始めたときでさえも、農民は革命家としてではなく、反対に、最も徹底した反動家として行動した。農民は、このように長い間、ロシアの社会・政治体制全体がその上に維持されてきた農業の基盤を守ったのである」(20,112)⁽⁵⁾。このように 1905-1906 年の革命を総括しながら、プレハーノフは革命の成功の展望をロシアの西欧化のさらなる進展、すなわちロシアの資本主義の発達の中に見た。つまり、彼の言う「歴史哲学」とはロシアの歴史を西欧化の過程と理解することであり、その先に革命を展望することであった。

「この歴史哲学を知る人は、私の戦術路線を理解します」とプレハーノフは書いているが、次にこの両者がどのように結びつくかを見てみよう。第 1 次世界大戦でドイツがロシアに勝利した場合、それはロシアの西欧化の過程の進展に対する重大な脅威になると彼が考えていたことは確かである。彼はイギリスのゲード派の新聞『正義』(1914 年 10 月 15 日)に次のように書いている。「ロシアの将来の経済的発展を極めて困難にするような過重な諸条件を、ドイツはロシアに押し付けるだろう。だが、経済的発展は社会と政治の基礎だから、ロシアはこうしてツァーリ体制を終わらせるすべての、あるいはほとんどすべての機会を失うであろう」⁽⁶⁾。その後、同じ危惧を彼は繰り返し表明した。1914 年 10 月 27 日付の公開書簡「戦争についてのブルガリア社会主義者への手紙」では「ロシアの経済的発展を遅らせることになるようなロシアの敗北は、民衆の自由の大義にとって有害で、古い体制にとって有益になるだろう。我が国の経済的発展を遅らせるものはすべて、ロシアの国の経済的後進性の結果である我が国の反動勢力を支える」⁽⁷⁾と彼は述べている。また、1915 年 5 月のパンフレット『戦争について再論』ではドイツの勝利をタタールのくびきになぞらえて、「タタールのくびきは我が国の経済的発展を、それと共に文化的発展全般も遅らせた。それが我が国の政治体制を生み出した。ドイツの勝利は我が国の経済的発展を阻止し、ロシアの西欧化に終止符を打ち、この古い体制を永久のものとするであろう」⁽⁸⁾と述べている。

このようにプレハーノフは、彼がそこに革命への唯一の道を見出していたロシアの西欧化の進展が、ドイツの勝利によって妨げられることを危惧していた。彼の考えでは、祖国防衛の立場は序説の「歴史哲学」から必然的に導かれる論理的帰結だった。

Ⅲ プレハーノフと史学史における国家学派

ペテルブルク大学史学部教授だった A.J. シャピーロの史学史によると、「プレハーノフは後期の著作で史学史における国家学派の一定の影響下にあった」⁽⁹⁾とされている。ところが、シャピーロはその影響について詳しくは論じていない。遊牧民族との戦いがロシア史に及ぼした影響についての C.M. ソロヴィョーフの理論が、プレハーノフの体系の中で重

要な位置を占めているという指摘があるだけである。ロシア・ナショナル図書館プレハーノフ館にはプレハーノフの書き込みのあるソロヴィヨーフ、B.O. クリュチーフスキイ、C.Φ. プラトーフの著作や、それらの著作から抜粋を作り、コメントを加えているプレハーノフのノートが所蔵されている。これらの資料を手がかりにして国家学派がプレハーノフに与えた影響について少し踏み込んで検討したい。

プレハーノフと国家学派の間には史的唯物論をめぐる見解の相違があった。プレハーノフは「諸政治制度を社会構造によって説明し、社会構造を社会の経済によって説明するマルクス-エンゲルスの史的唯物論は、社会発展の経済的〈要因〉と政治的〈要因〉との相互関係を最終的に明らかにした」(20,17-18)と考える。一方、国家学派は概して、プレハーノフのような一元論ではなく、多様な要因を認める立場であり、場合によっては、政治的要因が経済的要因に先行することがあることを強調した。プレハーノフはこの点を批判する。クリュチーフスキイは西欧諸国の発展過程で重要な役割を果たしたのは征服、つまり政治的要因であると考え、それは経済的要因に先行するとした。プレハーノフはこれに反論し、「問題は、けっして、政治的事実によってもたらされる諸変化を政治的事実の結果と見なすことができるかどうかにあるのではない。勿論、そうすることはできるし、そうしなければならない。問題は、政治的事実によって惹き起こされる諸変化の性質が何に依存しているか、何によって規定されているかにある」(20,18)と述べている。そして、「何ゆえに、ある政治的事実が、たとえば同じ征服が、ある場合には国民経済にある変化をもたらし、他の場合にはまったく異なった変化をもたらすのか」という問いを發し、それは「被征服者の到達している経済発展の段階が、いろいろな場合において、異なっているからであり、また同様に、征服者が到達している経済発展の段階が、いろいろな場合において、異なっているからである」(20,18-19)と答えている。ここからプレハーノフは次のような結論を下す。「このことは、政治的事実のありうべき結果があらかじめ経済的要因によって規定されているということの意味している。言い換えると、政治的要因のありうべき作用があらかじめ経済的要因によって規定されているということである」(20,19)。このようにプレハーノフは、西欧における征服の場合でも、経済的要因が政治的要因に先行することを指摘した。

ところが、プレハーノフは「政治的要因の発生およびその性格を条件づけた経済的要因に対する政治的要因の逆作用」(20,23)を否定していない。これについては注目すべき資料がある。プレハーノフはクリュチーフスキイの『古ルーシの貴族会議』の中の「我が国の社会諸階級の形成において政治的要因と経済的要因の二つのうちどちらが他方に先行したか、そして、そのうちの一方の要因が常に他方に先んじたのか？(下線—プレハーノフ)」⁽¹⁰⁾という問いに傍線を引き、ページの余白に「正しくない問題設定」と書き込んでいる。プレハーノフは問題設定自体が正しくないとしているところに注目したい。つまり、プレハーノフは経済的要因に対する政治的要因の「逆作用」を認めているので、一方の要因が常に他方の要因に先行するというような窮屈な方法論は採らなかったと考えられる。この

ように政治的要因と経済的要因の相互作用を認める立場は、プレハーノフを、歴史における国家の役割を重視する国家学派に近づけたとすることができる。

プレハーノフは序説の中でケルトゥヤラの「ルーシ=狩猟的・商業的国家」説を批判する。ケルトゥヤラは『ロシア文学史講義』の中で13世紀中葉までのルーシにおける支配的な生業は狩猟と商業であったとし、モンゴルによる征服について、牧畜に基づく社会組織は狩猟に基づくそれよりも強力なので、狩猟的・商業的国家であるルーシは牧畜・遊牧民に敗北したと説明している。それに対し、プレハーノフはルーシにおける支配的な生業は農業であったとし、それを証明するためにいくつかの論拠を挙げているが、それらの論拠の多くはソロヴィョーフの『古代からのロシア史』から取られたことが、プレハーノフの書き込みから分かる。例えば、オリガが降伏を拒否するドレヴリャーニン人たちに対して「お前たちの町々はすべて私に降伏し、年貢に同意し、今は平穩におのれの畑を耕しているのに、お前たちは餓死することを望んでいる」⁽¹¹⁾と告げた個所には左右に傍線が引かれ、さらにこの個所の中の「今は平穩におのれの畑を耕している」は下線で強調されている。そして、表紙や裏表紙に書き込まれたいわゆる「ページ外」注記には「ドレヴリャーニンたちの畑」と書かれている。また、次の例では、ペチェネーグ人に包囲されたベルゴロドの老人が、敵を欺くための食料を集めようとして言った「カラス麦か小麦か糠を一握りずつでも集めてくれ」⁽¹²⁾という言葉に傍線と下線が引かれ、「ページ外」注記には「経済。農業生活」とある。さらにヴラジーミル・モノマフがキエフ大公スヴャトポルクをポロヴェツ人討伐に立ち上がらせようとする場面も同じ例として挙げることができる。スヴャトポルクの従士たちは「今は農民を畑から引き離す時節ではない」⁽¹³⁾と言う。ヴラジーミル・モノマフはそれに対して自分は「農民と耕地を滅ぼそうとしている」と言われるかもしれないが、ポロヴェツ人が来襲すると農民自体を失うことになるのだと従士たちを説得する。この場面は叙述全体にわたって傍線が引かれ、「今は農民を畑から引き離す時節ではない」と「農民と耕地を滅ぼそうとしている」という言葉は下線で強調されている。「ページ外」注記には「農民についてのヴラジーミル・モノマフ」と書かれている。これらの個所はすべて序説の本文に引用されている。ところが、出典についてはソロヴィョーフの『古代からのロシア史』ではなく、年代記とされているため、本文からプレハーノフがソロヴィョーフから学んだ事実を知ることはできない。しかし、プレハーノフがケルトゥヤラの「ルーシ=狩猟的・商業的国家」説に反論するためにソロヴィョーフを援用したことは明らかである。

ソロヴィョーフは『古代からのロシア史』第13巻第1章で、ルーシの中心がキエフから北東のヴォルガ上流地域へ移動したのは、遊牧民の襲来や公の内訌が原因であったとして、西南地方の悲惨な状況を描き出す。公や従士たちは遊牧民の襲来を防ぐことができず、都市や村は人気がなくなり、焼け焦げたままになっている。チェルニゴフ公は「自分の領地は荒廃し、自分の諸都市には獵犬番とポロヴェツ人しか住んでいない」と嘆く。さらに公たちの内訌が繰り返される。このような描写の後、ソロヴィョーフは次のように述べてい

る。「南西地方のこのような不幸な状態はその住民の一部をより平穏な公国に移住させた。これらの国々はまさしく僻遠のロシア北東の領地であり、気候が厳しく、住民の少ないヴォルガ上流地域であった」⁽¹⁴⁾。プレハーノフはこの個所に傍線を引き、「ページ外」注記では「遊牧民の影響」と記し、さらに「非常に重要」と書き加えている。プレハーノフは序説で「タタールに代表される遊牧民族は、南西ルーシの独自の発展をまったく阻止し、ロシアの歴史的な生活の重点を、地理的環境が住民の生産力の発展にとってさらに不利である北東へ移動させた」(20,49)と書いている。この注記はプレハーノフがソロヴィョーフの説を受け入れたことを示している。

プレハーノフは、クリュチーフスキイがロシアと西欧の比較に留まっていた、ロシアと東洋の比較の視点に立っていないことを批判する。プレハーノフの考えでは、ロシアと東洋を比較すれば、「我が国の社会発展の過程が西欧のそれに比べて独自性を持つほど、それは東洋諸国の発展の過程に対して益々独自性を失う — そして、それが逆の場合には逆になる」(20,14)ことが分かったはずであった。つまり、クリュチーフスキイはロシアの専制と東洋的専制の共通性に気づくべきであったとプレハーノフは考える。一方、クリュチーフスキイは動乱以後のロシアに国民国家の成長を見ようとした。こうした視点の相違が、専制権力の制限をめぐる両者の見解の相違に反映することになる。1606年、ヴァシーリイ・シューイスキイが帝位に就いたとき、十字架に接吻して誓約した文書が作成された。クリュチーフスキイはこのことで「ヴァシーリイ公の統治は、我が国における一時代を形作った」⁽¹⁵⁾と評価している。ところが、プレハーノフはこの個所にコメントを書き、「シューイスキイの〈誓約文〉は人間虐待の放棄ではあるが、世襲領的君主制の放棄ではない」⁽¹⁶⁾と述べている。ここで注目したいのは、プラトーフの見解に対するプレハーノフのコメントである。プラトーフの『16-17世紀モスクワ国家における動乱史概論（動乱期の社会体制と身分関係の研究の試み）』についてのノートでプレハーノフは「286ページ シューイスキイの十字架宣誓証書の意味。非常に重要」⁽¹⁷⁾と書いている。この286ページでプレハーノフが傍線を引き、「注意」の記号を付けているのは、次の個所である。「ヴァシーリイ帝の〈証書〉は皇帝と大貴族との取り決めではなく、新政府の式典の宣言であり、公開の宣誓によって確証されたその長と代表者による宣言であるという観点に立つときに、問題は解明される。ヴァシーリイ帝は、古い王朝と『大公』の始祖たちの古い秩序と復活させると語り、またそのように考えていた。古い秩序を彼は、彼の周囲の人々、つまり名門貴族であり、オプリーチニナによって抑圧されたが、今や台頭し始めた分領公の子息たちが理解したのと同じように理解していた」⁽¹⁸⁾。また、287ページの「こうしてヴァシーリイ帝の証書には、当時モスクワを支配し、国家を統治しようと考えた貴族のグループの気運が表現された。宮廷と国家をずっと昔に失われた貴族の方向に戻すことを望んで、このグループは…」⁽¹⁹⁾という個所にプレハーノフは傍線を引き、「注意」の記号をつけ、「287ページ 注意。まったく正しい」と書いている。ここから、プレハーノフはシューイスキイの十字架宣誓証書に関する見解においてプラトーフと一致していたと言うこ

とができる。「ヴァシーリイ帝の十字架宣誓証書は制限君主的なものでは決してなく、新政府の長の宣誓によって確認されたその式典の宣言であったというプラトーフ教授の見解が、私にははるかにありそうなことに思われる」(20,199)とプレハーノフは述べている。彼はシューイスキイの即位に関するクリュチューフスキイの見解に批判的だった。「ここにはどのような新しい概念の動きも見出せない。だから、シューイスキイの即位も我が国の政治史における新時代と見なすことはできない」(20,200)と書いている。このようにシューイスキイの即位の意味については、プレハーノフはクリュチューフスキイと見解を異にし、一方、プラトーフとは同じ見解であったことが分かる。

クリュチューフスキイは『ロシア史講話』第3巻44、50講で17世紀の全国会議の歴史を描いているが、ここにはプレハーノフの批判的なコメントはなく、彼はむしろクリュチューフスキイの記述に沿って、ミハイルの選出から招集停止に至るまでの全国会議の経緯を確認しているように思われる。皇帝、貴族会議と全国会議の関係についてのクリュチューフスキイの記述をプレハーノフは次のようにまとめている。「貴族たちは裏で誓約文を入手した。皇帝権力はひそかに貴族会議によって制約されていた。このことは、いかにミーシャ・ロマーノフという若い男を担ぎ出すかという皇帝選出についての情報と一致する。しかし、貴族会議は困難にぶつかった。それは全国会議を招集しなければならなかった。全国会議は、裏で入手された誓約文を反故にした。だから、アレクセイは誓約文を与えさせなかったのであり、それは彼が〈おとなしい〉こととは関係がなかった」⁽²⁰⁾。1613年の皇帝選出以後の全国会議についてクリュチューフスキイは「このようにして、請願の形で立法的手段を提案することが選出代表者に委任され、一方、最高統治府は提起された問題を決定する権利を保持した。全国会議は国民の意志の体现者から国民の苦情と希求の表現者に転換したのであるが、これはもちろん同じものではない」⁽²¹⁾と書いているが、プレハーノフはページの余白で「もちろんだ」とクリュチューフスキイに相槌を打っている。クリュチューフスキイは全国会議の衰退について「それはすでに、1613年の皇帝選出会議に続く全国会議において、聖職者層と村落住民からの選出代表者の消滅となって現れている」⁽²²⁾と書いているが、プレハーノフはそれを確認するように「すでに1613年以後に全国会議は構成員が縮小している」⁽²³⁾と注記している。それからプレハーノフは農民と商工地区住民が土地に縛り付けられ、隷属化されていく過程についてのクリュチューフスキイの記述に注目し、下線を引いている。これらの階層の代表者が排除された結果、「全国会議は全国代表制といわれるべきすべてのものを失った」⁽²⁴⁾というクリュチューフスキイの見解に、プレハーノフは「これは極めて重要だ」⁽²⁵⁾と書いている。「1662年に商人層が主張した全国会議は招集されなかった」⁽²⁶⁾というクリュチューフスキイの指摘に対して、プレハーノフは「農奴制の深化とともに全国代表制の思想は商工地区住民と商人の側にだけ残ったが、彼らはあまりにも弱体であった」⁽²⁷⁾とコメントしている。「全国代表制は、行政の中央集権化と国家による諸身分の農奴化が強まった結果、衰退していった」⁽²⁸⁾というクリュチューフスキイの言葉について、プレハーノフは「クリュチューフスキイの結論」⁽²⁹⁾と書

いている。以上のことから、全国会議に関する見方では、プレハーノフとクリュチューフスキイは一致していたと言えるだろう。

ピョートル改革の原因についてプレハーノフは次のように述べている。ロシアは「西方でヨーロッパに隣接し、すでに 16 世紀からヨーロッパ諸国との敵対的な衝突の度毎にヨーロッパ文明の優越性を痛切に感じさせられてきた。否応なしに何かしらをヨーロッパから学ぶことを考えなければならなかった。我々がすでに見たように、この際、最も緊急な必要が感じられたところから、即ち西欧の軍事技術の習得から始められた」(20,115)。国家の軍事的な必要性をピョートル改革の原因とするプレハーノフの見解は、ソロヴィヨーフやクリュチューフスキイら国家学派のそれと一致していた。プレハーノフは第 2 部で、ピョートル改革の原因についてのソロヴィヨーフの見解は国家の存立を自己目的化する「形而上学」であると批判する M.H. ポクロフスキイに対して、ソロヴィヨーフを弁護している。「彼が指摘したのは、モスクワ・ルーシは自らの存立を守ろうと望んで西欧の技術を習得したことだけである。ここに私は形而上学一般を見ないし、特に曖昧な形而上学も見ない」(20,250)。このようにプレハーノフはポクロフスキイに反対し国家学派を擁護する側に立った。

IV18 世紀ロシアの貴族と啓蒙主義

プレハーノフはピョートル改革以後のロシア社会における貴族の状況を次のように描いている。「貴族について言えば、その教養ある代表者たちはヴォルテールや他の流行りのフランス啓蒙主義者たちを非常に好んで読んだけれども、身分としては、解放の哲学の生きた魂をなすもの、つまりすべての身分的特権を消滅させ、そのことによって勤労大衆に新たな、より自由な生活条件をもたらす希求に夢中になることはできなかった。貴族は農奴制の維持を望んだだけでなく、我々が知っているように、その拡大を獲得することで大成功を収めた。当時の貴族の近衛隊は、農民の解放を思い立つような政府があれば、容易に、速やかに片付けてしまっただろう」(22,26)。

プレハーノフの目は、このような状況にあった 18 世紀の貴族の思想家が、啓蒙主義とみずからの身分的制約との問題をどのように解決したかに向けられた。

(1) フェオファン・プロコポーヴィチ

まずプレハーノフはプロコポーヴィチが自らをも含めたピョートルの親しい協力者を「学者団 (ученая дружина)」と称したこと、そして彼らのピョートルへの熱中はベリーンスキイやチェルヌィシエーフスキイなどの 19 世紀の西欧派の思想家にも引き継がれたことを指摘し、次のように論じる。「ピョートルへの熱中は、ロシアでは大変革は上からのみ遂行されうるという考え方を西欧派の陣営に広げることを促進した」(21,46)。プレハーノフによれば、ベリーンスキイや彼の継承者たちは、この上からの変革の考え方を 19 世紀の西欧の先進的な思想と整合させることができなかった。その点で「学者団」にはその心配

がなかったとプレハーノフは考える。「従って、彼らは、いかなる留保なしにピョートルの人格と活動に熱狂しただけでなく、概して専制の思想を頑なに主張したときにも、まったく自らに忠実なままだったのである」(同上)。プレハーノフは彼らを「ロシアにおける最初の絶対君主制のイデオログたち」と見なした。

人々が権力に従わなければならない論拠を聖書から引いてくることにプロコポーヴィチが満足せず、自然法を論拠にしたことに、プレハーノフは注意を向けている。プロコポーヴィチにおいては「自然法は、我々が愛し、神を恐れ、自分たちの命を保ち、自分たち自身が望まないことを他人にせず、自分たちの両親を尊敬すること等々を我々に要求している」(21, 47)とプレハーノフは指摘する。彼はここにプロコポーヴィチへの啓蒙主義の影響を見ている。

プレハーノフはプロコポーヴィチの世界観の中に世俗的要素を見る。プレハーノフは、ある上層の聖職者がプロコポーヴィチの「罪深い音楽への愛好」をピョートルに告発したエピソードを引いている。それによれば、ピョートルとその聖職者は、プロコポーヴィチが外国人の客たちと音楽を楽しんでいる様子を見に出かけた。だが、聖職者のあては外れた。なぜなら、ピョートルはプロコポーヴィチの家のパーティーを見て、聖職者に「望むなら、ここに残ってもよろしい。そうでないなら、自由に帰ってよろしい、私はこんなに心地よい仲間としばらくいよう」と言ったからである。

プレハーノフは、聖職者階級は国家の中の国家を作ってはならないというプロコポーヴィチの見解に注目する。プロコポーヴィチによれば、聖職者階級は、軍人、文民、医者、様々な芸術家のように、自らの専門の仕事を持っている。だが、その際、プロコポーヴィチにおいては、聖職者階級は「すべての他の階級と同様に〈支配権力〉に従わなければならない」(21,46)ことをプレハーノフは指摘している。

だが、プレハーノフは『学者団』の他のメンバーの見解においては世俗的な要素はプロコポーヴィチの見解よりもさらに強かった」(21,51)とプロコポーヴィチに対する相対的評価を下げている。プロコポーヴィチの専制についての見解は、プレハーノフによれば、次のことに帰結する。「ロシアの民衆はその本性から専制的な支配によってのみ維持することができるような存在であり、もし何か他の支配方法を受け入れると、それが無事に安らかに維持されることはまったく不可能である」(21,52)。プレハーノフはこれを「あまり説得的ではない論拠」と見なしている。彼の考えでは、プロコポーヴィチの理論内容の弱さは、西欧の理論ではなく、当時のロシアの現実が、彼に専制を擁護させたことを示している。「この現実は〈学者団〉を、彼らの啓蒙的な希求の最も期待できる支えとなるのは啓蒙に傾いた君主の手だという信念に導いた。この手から奇跡の『モーゼの杖』を奪うことは〈学者団〉の利益にはならなかった」(21,52)とプレハーノフは論じている。

結論としてプレハーノフはプロコポーヴィチに次のような批判的な評価を与えている。「政治的な点でこの学者団の首領は、保守主義に傾いて大きな留保つきでだけ改革を肯定した、彼の不倶戴天の敵であるヤヴオールスキイの立っていた位置から一步も先に動かな

かった」(21,56)。

(2) タチーシチェフ

タチーシチェフの世界観の特徴はその世俗性にあるとプレハーノフは考える。彼はそれを物語るエピソードとして、旧約聖書の雅歌をめぐってタチーシチェフとプロコポーヴィチの間に生じた議論を挙げている。雅歌で語られているのはソロモンのエジプト王女に対する情欲ではないかとするタチーシチェフの発言に対して、プロコポーヴィチは軽率な考えだと反発した。

『学問と学校の効用に関する二人の友人の対話』で示されたタチーシチェフの教育プログラムは、地理学に要塞の強度や通行の可否を含むというような実用的な観点に立ちながらも、広い分野にわたっており、「そこにはその制作者の学問と啓蒙に対する純粋に世俗的な見解がこの上なく明確に表れている。タチーシチェフの例が示しているのは、ピョートルの改革が、ロシアの最も教養ある人たちの世界観において神学的要素が占めていた優位に終止符を打ったことである」(21,58)とプレハーノフは述べている。

プレハーノフの考えでは、タチーシチェフは魂に関わる神学と物体に関わる哲学を分け、用心深く神学に入り込むことを避ける一方で、神学の介入から物体に関わる哲学の領域を熱心に守った。タチーシチェフは宗教的理由から迫害された思想家として、ソクラテス、コペルニクス、デカルト、プフェンドルフなどを挙げ、擁護していることをプレハーノフは指摘する。

また、タチーシチェフが寛容の精神の信奉者だったことをプレハーノフは高く評価している。タチーシチェフはポソシコーフとは異なって分離派教徒の迫害を非難した、宗教的争いは国家に大きな損害をもたらすと論じたこととプレハーノフは指摘している。

一方で、プレハーノフはタチーシチェフの政治的保守主義に言及する。タチーシチェフが『総人口調査論』の中で貴族(шляхетство)と平民が法的に区別されていないことに不満を表明していることを指摘して、彼が士族という階級利害から自由ではなかったと論じている。ここから、タチーシチェフに顕著な、思想の二重性が生ずるとし、「我らの確信的な啓蒙主義者は、同じく確信を持った『貴族』のイデオログのままであった」(21,69)とプレハーノフは述べている。一方で西欧の自然法を受け入れ、他方で農奴制を擁護するという矛盾をどのように解決するかということが問われた、とプレハーノフは考える。プレハーノフによれば、タチーシチェフは自然法に基づく自由は認めるが、そこではそれが理性的に行使されなければならないという留保条件が付く。子供は両親に従わなくてはならないし、さらにはこの父権から君主権が生ずることになる。タチーシチェフは君主への抵抗権に帰結する社会契約説をロシアの現実に適用することはできないと考えたとプレハーノフは指摘する。

また、アンナ女帝の戴冠の際、タチーシチェフが専制と立憲制の間で動揺した理由は何であったのか。プレハーノフはそれを、タチーシチェフが専制君主としてのアンナの能力

を疑っていたことに求めている。

プレハーノフはタチーシチェフが『経済的覚書』の中で農民に配慮した細かい指針を示していることに注目し、彼が農民の経済的な豊かさを保障したことに一定の評価を与えているが、「タチーシチェフの自分の農民に関するこの配慮には、『洗礼を受けた所有物』の価値を知っていてその労働を利用することのできる貴族＝農奴主の姿が見える」(21,73)と述べている。

プレハーノフは、啓蒙主義者としてのタチーシチェフを高く評価したが、他方で階級的な制約の中で農奴制を是認する保守主義者に留まらざるをえなかったと考える。

(3) カンテミール

プレハーノフはカンテミールの思想の中に、タチーシチェフの場合と同じく、世俗性を認める。そして、カンテミールがフォントネルの『世界の複数性についての対話』を翻訳し、解説と注を付けたこと、西欧の哲学に関心を示したことに注目し、フォントネルの本の翻訳は我が国の哲学言語の発展における第一歩だったとするカンテミール研究者ストューニンに賛成している。

だが一方で、プレハーノフはカンテミールの政治的見解の階級的制約にも言及する。「カンテミールにとって大切だった西欧の啓蒙は、農奴制の合法性に対する少しの疑いの影も彼の心に落とさなかった。この隷属は彼にとって何かまったく自然なものに思えたのである」(21,80)とプレハーノフは述べる。

また、カンテミールの伝記を書いたヴェヌチ神父の証言で、カンテミールがイギリスの立憲制に夢中になっていたとされたことに対しては、プレハーノフはそれをありえないこととして退け、「当時、カンテミールは、プロコポーヴィチと同じく、ロシアの専制の無条件な擁護者であったとする方がより正確である」(21,100)と述べている。

結びにかえて

プレハーノフは未完となったラヂーシチェフの章の冒頭で、古代の東洋からヨーロッパまで書き進んだヘーゲルが『歴史哲学』の中で語った「ギリシアで我々は自分の故郷にいるかのように感じる」という言葉を引用している。つまり、ラヂーシチェフの章まで『ロシア社会思想史』を書き進めたプレハーノフは、『歴史哲学』でギリシア哲学まで辿り着いたヘーゲルと同じ心境だったということである。ラヂーシチェフに対する親近感の理由を説明して、「彼が育てられた思想は、その旗幟の下に 18 世紀末の実り多い社会変革が実行された思想であり、一部分は現在までその意味を保ち、また一部分は現在の我々の概念を仕上げるための理論的材料として役立つ思想である」(22,333)とプレハーノフは書いている。プレハーノフはラヂーシチェフの中に現在にも関わってくる社会変革の主体を見出した。振り返って見れば、プレハーノフの 18 世紀ロシア思想史は、貴族の思想家たちが身分的な制約を克服して西欧の啓蒙主義に自らの立脚点を見出す過程を辿ることであったと考

えることができる。プレハーノフの『ロシア社会思想史』はここを出発点として書かれるはずであった。

注

- (1) プレハーノフ『ロシア社会思想史』の成立史については次の博士候補資格取得論文に依拠している。*Пронина, М.В.* Труд Г.В.Плеханова «История русской общественной мысли»: История создания, источники, С.-Пб.,2005
- (2) ロシア・ナショナル図書館プレハーノフ館所蔵 Ф. 1093. Оп.3. Ед. Хр. А. 69а.
- (3) *Рубакин А.Н.* Рубакин. Лоцман книжного моря, М., 1967, с. 112.
- (4) Там же, с 113.
- (5) *Плеханов Г.В.* Сочинения т.1-24, М., 1923-27. の巻とページを表わす。
- (6) «Justice», 15 October 1914, p.1.
- (7) *Плеханов Г.В.* О войне, Пг., 1915, с. 28-29.
- (8) Там же, с. 70-71.
- (9) *Шапиро А.Л.* Русская историография с древнейших времен до 1917г. Учебное пособие. 2-еизд., М., 1993, с. 708.
- (10) *Ключевский В.О.* Боярская дума древней Руси, изд.4-е, М., 1909, с.10.
- (11) *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен, кн. 1, С.-Пб., 1893, с.133.
- (12) Там же, с.185.
- (13) Там же, с.343.
- (14) *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен, кн. 3, С.-Пб., 1893, с.640.
- (15) *Ключевский В.О.* Курс русской истории ч.3, М., 1908, с.42.
- (16) Ф.1093, оп.2, №933, Тетрадь №160, л.4
- (17) Ф.1093, оп.2, Ед. хр.970, Тетрадь №193, с.29.
- (18) *Платонов С.Ф.* Очерки по истории смуты в Московском государстве XVI-XVII вв. (Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время), изд.3-е,1910, с.286.
- (19) Там же, с.287.
- (20) Ф.1093, оп.2, №933, Тетрадь №160, л.16-17.
- (21) *Ключевский В.О.* Курс русской истории ч.3, М., 1908, с.107.
- (22) Там же, с.268.
- (23) Ф.1093, оп.2, №933, Тетрадь №160, л.33.
- (24) *Ключевский В.О.* Курс русской истории ч.3, М., 1908, с.261.
- (25) Ф.1093, оп.2, №933, Тетрадь №160, л.34.
- (26) *Ключевский В.О.* Курс русской истории ч.3, М., 1908, с.267.
- (27) Ф.1093, оп.2, №933, Тетрадь №160, л.35.
- (28) *Ключевский В.О.* Курс русской истории ч.3, М., 1908, с.273.
- (29) Ф.1093, оп.2, №933, Тетрадь №160, л.35.

1920年代における「汎^{パン}イズム」の再検討

—ポスト帝国の広域共生思想として—

浜 由樹子

はじめに

「パン・イズム (Pan-ism)」「パン運動 (Pan-movement)」¹はこれまで、往々にして、ナショナリズムの極端な一形態、あるいはある種狂信的な保守思想とみなされてきた。いうまでもなく、「ナショナリズムとは何か」という問題に関しては、膨大な研究蓄積がある。しかし、そのいずれにおいても、パン・イズムはいわば「ナショナリズムの亜種」とみなされ、国民国家の枠を超えて拡大を目指す「[ナショナリズムの]スープラ・ナショナルな形態」²、帝国主義と結び付いた膨張主義的イデオロギーとして一様に理解され、それ自体が歴史的考察対象として扱われることは稀であったように思われる。もちろん、パン・イズムを歴史現象として扱った著作が皆無だというわけではない。ハンナ・アーレントが「汎民族運動」を「大陸帝国主義」と結び付け、ヒトラーやスターリンに強いイデオロギーの影響を及ぼしたものとして論じたことは良く知られているし³、彼女も依拠するハンス・コーンの研究は、19世紀初頭から始まるロシアのパン・スラヴ主義の思潮と外交政策との関わりを追ったものである⁴。パン・ゲルマン主義やパン・スラヴ主義といった、実際にドイツやロシアの帝国主義的大陸膨張政策と関わりを持ったパン・イズムを対象としたことで、⁵上に述べたような結論が導き出されたのは当然のことでもあるが、こうした影響力のある先行研究ゆえに、それ以外の、そしてそれ以降のパン・イズムに対するイメージが一定程度固定化したともいえるだろう。

様々なパン・イズムのイデオロギーと運動を独立した研究対象としたルイス・スナイダーの古典的研究は、パン・イズムそのものを比較研究の対象とした数少ない例である。スナイダーの定義は「共通あるいは同類の言語、集団的アイデンティティ、伝統、その他地理的近接性のような特徴によって結びつけられた人々の団結を促す、政治的、文化的運動」とやや漠然としているが、一般的ナショナリズムとパン・イズムを分ける特徴として、パン運動は概して「好戦的」であり、そして、その好戦性は「帝國的攻撃性と密接に連動」し、「それぞれが既存の国境を…拡大させること」を目標としていることだ、と指摘する⁶。その上で彼は、パン・イズムのあらゆる事例を「マクロ・ナショナリズム」として並置した。スナイダーのアプローチは、それぞれの事例が持つ特性を明らかにし、形成と発展を通時的にたどるには有効であろう。けれども、通時的アプローチでは見落とししてしまうこともある。というものの、共時的に見ると、パン・イズムには一斉に隆盛（ないし流行）する時期がある。その最たる時期が、パン・ゲルマン主義やパン・スラヴ主義が帝国主義と連動した19世紀後半、そして、20世紀初頭、とりわけ日露戦争あるいは第一次世界大戦後

の時期である。この二つのグループに属するパン・イズムが持つ問題意識、提唱した主体の違いは、もっと強調されて然るべきであろう。

そもそも、19世紀後半のパン・ゲルマン主義やパン・スラヴ主義のような事例と、戦間期に勢いを得たパン・イスラーム主義やパン・アジア主義、20世紀初頭から第一次世界大戦期に起源を持ち、植民地諸地域の独立期である1950年代に脚光を浴びるパン・アラブ主義、パン・アフリカ主義等の事例⁷とでは、それぞれが生まれた地域的背景はもちろんのこと、思想の根底にある問題意識はかなり異なる。19世紀のパン・イズムが後発の帝国主義と結び付いていたのに対して、後者の2グループはむしろ、非ヨーロッパ地域で、帝国主義への反応（時に対抗）として立ち現れたという特徴を持つ。特に、第一次世界大戦後、ヨーロッパの帝国主義列強が主導する国際秩序が崩れ去ると、19世紀とは異なるタイプのパン・イズムが各地で次々と出現し、勢いを得た。それがパン・イスラーム主義のように宗教を紐帯としようと、パン・アジア主義のように（不確かながらも）ある地域的広がり为基础としようと、あるいはパン・テュルク主義のように一定の実体を持つ民族のイデオロギーであろうとも、その根底には、西欧近代に対する批判、そして、西欧起源の国民国家体系とは異なる秩序を模索する姿勢が共通している。そのため、少なからぬ例において、反ヨーロッパ的な感情が通底していることも不思議なことではない。これは、19世紀のグループとは決定的に異なる要素であり、パン・ゲルマン主義やパン・スラヴ主義が、パン・イズムのプロト・タイプではないことを示している。

もう一点、注目すべきは、パン・イズムを提唱する主体の問題である。戦間期のパン・イズムのグループの中には、第一次世界大戦の結果解体した帝国「跡地」に生まれた、いわば地域構想や反ヨーロッパ的運動と、戦後の勢力図の塗り替えを狙う勢力の構想とが混在している。日本のパン・アジア主義のように、時代を経て異なる性質のものに変容を遂げたハイブリッド型もある⁸。これらを静的・固定的カテゴリーに分類するだけでなく、相互にどのような関係にあったのかを、伝播や交流、相互浸透という動的・政治力学的観点から捉えることも重要であろう⁹。

さて、ここで見落とされがちな側面として指摘しておきたいことは、「パン・イズム」という呼称自体が基本的に他称であることが多く、主唱者本人たちの認識が反映されることが少ないということである。「パン・ヨーロッパ」を提唱したオーストリアのクーデンホーフ・カレルギー¹⁰や、クリミア戦争の敗北後、失意の中で「私は若いころから、長いあいだ熱烈なパン・スラヴ主義者だった」と心情吐露したロシアの政論家ミハイル・ポゴーチン¹¹などの僅かな例を除いて、大抵の唱道者たちは、自らを「パン・〇〇主義者」とは自称しなかった。観察者の側が、一定の特徴を備えた思想・イデオロギーを、否定的ニュアンスを伴う「パン・イズム」として分類し、時に非難ないし断罪してきたことが、パン・イズムの一面的理解につながった一因であることは想像に難くない。

このような問題提起を踏まえたうえで、本稿では、20世紀初頭から特に戦間期にかけて広まったパン・イズムの事例をいくつか取り上げ、「一民族一国家」的な発想にもとづく近

代国民国家そのものへの批判としての側面に光を当てる。その際、これらパン・イズムの交流の「場」や「通り道」となったロシア（ソ連）に注目し、戦間期パン・イズムの理解を深めることを目指す。

1. 戦間期という時代

第一次世界大戦は、ヨーロッパ中心の世界秩序にモラル上の危機をもたらした。帝国主義外交の帰結としての、悲惨と破壊を極めた世界大戦は、西欧列強による覇権、「文明化の使命」、(キプリングの言葉を借りれば)「白人の責務」、人類のもっとも高度な到達点であったはずの西欧文明に対する疑念と批判を巻き起こした。シュペングラーのいう「西欧の没落」は、ヨーロッパのみならず、世界中で支配的な知的雰囲気であったといえる。ヨーロッパ内外の思想界では、西欧近代そのものへの批判が表されるようになる。

それは、単なる知的雰囲気や思想界における動きというだけではなかった。ヨーロッパ各国内においては、労働者階級の運動が高まり、ロシアにおける社会主義革命のインパクトには計り知れないものがあった。力を持ったのは、「階級」概念だけではない。戦争中は、敵国を内側から瓦解させるための戦略的イデオロギーとして利用され、広まった「民族自決」理念に衝き動かされるように、植民地諸地域の独立運動は隆盛を見、ヨーロッパ域内でも被支配的立場にあった少数民族の分離・独立運動が高まった。もはや、ヨーロッパが中心となって築き上げた秩序は、「旧秩序」として交代を余儀なくされているように思われた。

戦間期の国際関係では、「新外交」という言葉で表されるように、理念とイデオロギーがいかにかん人々を動かすことができるかを競う政治が、パワーポリティクスと秘密外交の「旧外交」に取って代わろうとしており、新興国として圧倒的な経済力を背景に台頭してきたアメリカ合衆国と、人類史上初の社会主義国家となったソ連とが、まさに西欧帝国主義列強が独占的であった国際関係の勢力図を塗り替えようとしていた¹²。なかでも、ウィルソンとレーニンそれぞれが異なる意図をもって掲げた「民族自決」は、「新外交」における両者の対立軸であった。

このような全体状況の中、とりわけ、第一次世界大戦の結果崩壊した広大な多民族帝国——オスマン、ドイツ、オーストリア・ハンガリー——の「跡地」と革命後のロシアには、地域再編と新国家樹立という課題が課せられた。無論、「国家の境界線をナショナルリティと言語の境界線に一致させるというウィルソンの原則」¹³は、複雑な民族、言語分布を持つ当該地域ではとうてい実現不可能であり、ここから、西欧モデルの国民国家（民族国家）とは異なる様々な地域構想や連邦制構想が現れた。他方で、現実には、「一民族（一言語）一国家」イデオロギーの影響下で、必然的に様々な問題を抱えるかたちで地域が分断されていった。

これはヨーロッパ（とりわけ中東欧）だけに限られた現象ではなく、「新秩序」「新外交」の登場は、非ヨーロッパ地域にも変動をもたらした。解放、独立を果たした、あるいはそ

れを目指す植民地諸地域で、「国家」のあり方が考究されると共に、国境、民族、宗教と絡む諸問題が浮上したことはいうまでもない。戦間期のパン・イズムが、この文脈から生じていることを見落としてはならないだろう。

さらに、「旧秩序」「旧外交」や西欧近代に対する批判は、勢力図の塗り替えを目論む勢力によっても担われた。その場合には、ある一国のナショナリズムが、自国を盟主とした広域地域構想の姿を取ることもあり得た。

いうまでもなく、1905年から1923年の間の時期は、ロシアにとっては、革命からソ連邦の形成と確立に至る過渡期であった。特に1917年の10月革命の直後は、ソ連邦というかたちも定まっておらず、地域秩序形成をめぐるはまだまだ流動的な段階にあった。そして対外的にも、「民族自決」理念による欧米諸国への対抗の下、多民族国家の在り方そのものと、新政権がそれをいかに体現するかを改めて問われた時期でもある。西欧起源の国民国家体系に対する挑戦者としてソ連邦を捉えると、政権内部の議論に注目が集まりがちなのは自然なことで、実際、ボリシェヴィキをはじめとする権力内部での議論に関しては、相当の研究蓄積が認められる¹⁴。また、権力の外にあった者たちの諸構想についても、個別の事例にはそれなりの議論が重ねられてきた。にもかかわらず、それらをつなげる視点を持って論じようとする問題意識はまだ希薄であるように思われるし、権力の外にあった運動家や亡命者たちの思想・構想が、相互に、あるいはソ連邦の連邦構想とどのような関係にあったのかが思想レベルで論じられる機会は、中央の民族政策に比べて少ないように思われる。

本稿では、ロシア帝国内のテュルク系民族の間に広まっていたパン・テュルク主義、それと不可分な関係にあったパン・イスラーム主義、パン・トゥラン主義、ロシア人亡命者の間に生まれたユーラシア主義を取り上げる。ソ連邦形成の前段階、そして国際関係史においては先述のような性格を持つ戦間期に、これらのパン・イズムはどのような意味を持っていたのであろうか。

2. 戦間期ロシア（ソ連）におけるパン・イズム

(1) パン・テュルク主義およびパン・イスラーム主義

そもそも、テュルク系民族の大同団結を謳うパン・テュルク主義は、いつ、どこで生まれたのか。パン・テュルク主義の全体像を掴む困難さの第一の理由は、ここにある。つまり、オスマン帝国、ロシア帝国、在ヨーロッパのテュルク系民族、それぞれの文脈があり、運動として展開する時期にも違いがあり、さらに各運動がどう連動し、どのような関係にあったのかを把握しなくてはならないということである。これ自体が、おそらく一つの重要な研究課題といえるであろうが、本稿では紙幅の都合上、ごく短い整理にとどめる。

ロシアにおけるテュルク系民族の民族意識の覚醒は、19世紀中ごろから後半にかけてと、比較的遅かったといわれる。その最大の理由は、彼らのアイデンティティが、民族よりも、

宗教（つまりイスラーム）に依拠するものだったことにある¹⁵。19世紀になると、資本主義の浸透にともなって商業的に成功したテュルク系民族（主にタタール人）の階級上昇、近代的学校教育の普及、ナショナリズム思想の広まりなどの流れの中で、テュルク系諸民族の民族意識は着実に高まっていった。19世紀後半、ムスリムの文化復興の動きに連動するかたちで、パン・テュルク主義はロシア帝国内のテュルク系民族の間で広がり、第一次世界大戦までには相当数の支持者を得るまでになっていた。

パン・イスラーム主義の歴史は、それよりもわずかに古い。パン・イスラーム思想を広めたのは、19世紀に活躍したイラン出身の宗教思想家、ジャマール・アッディーン・アル・アフガーニー（Jamāl al-Dīn al-Afghānī）であるとされる。彼が唱えたパン・イスラーム主義は、対外的には、「東洋人一般、特にムスリムの」宗派を超えた連帯により、ヨーロッパ列強に支配されたイスラームの地を解放し、一つの国家か連邦のかたちで全ムスリムを政治的に統合することを求めた主張であり、中東域内においては、専制政治を批判し、立憲制・代議制の確立や教育の必要性を提唱した改革思想であった¹⁶。この時点では、ムスリムによる素朴な反帝国主義思想に過ぎなかったパン・イスラーム主義は、やがて、スルタン・カリフの権威の下への結集を呼びかけるオスマン帝国のイデオロギーに吸収されていくこととなる。

オスマン帝国のスルタンが、イスラーム世界の宗教的権威カリフを名乗るようになるのは、クリミア・ハン国をめぐるロシアとの戦争に敗北してからのことだといわれる¹⁷。クリミア・ハン国は、クリミア・タタール人の独立とオスマン帝国カリフの宗教的権威に従うことを約した1774年の条約にもかかわらず、1783年には最終的にロシアに併合されるが、彼らが宗教的にはカリフの権威の下にあるのだという記憶がオスマン帝国の側には残った。続く19世紀後半のロシアによる中央アジア侵攻も、イスラーム世界に対するロシアの政治的支配に対する一種の対抗として、宗教的権威に基づく秩序を求める動きを生んだ¹⁸。そのオスマン帝国でパン・イスラーム主義が流行するのは、1860年代末から70年代にかけてのこと。新井政美によれば、1868年から69年にかけて、チェルケス人難民や中央アジア諸国からの救援要請に冷淡であったオスマン政府への批判を記した論文中で言及されたのが起点であり、これが国内改革思想と一体となって広まった¹⁹。これを1880年代に公的なイデオロギーとして採用したのはアブデュルハミト2世であるが、しかし、ここでのスルタン・カリフ制を強調したパン・イスラーム主義の宣撫は、「帝国内の非トルコ系ムスリムの統合をはかるとともに、帝国外の諸地域のムスリムの支持もえて、西欧列強の外圧に対抗することをもはかった」²⁰ものであり、ロシアを含む列強への対抗措置であったといえる。

対して、ロシア帝国におけるパン・イスラーム主義は、特に1877年の露土戦争の後に厳しくなったムスリムへの統制、伝統的宗教教育の近代化を背景としながらも、むしろ、その近代教育を発展と解放の方途とみなした新しい世代のムスリム知識人によって担われた²¹。換言すれば、オスマン帝国の宗教的権威へのムスリムの忠誠を恐れてロシア当局が促進した近代教育こそが、逆説的に、ムスリムにアイデンティティとパン・イスラーム主義を

もたらしたのである。

また、1880年代から1917年にかけてロシアからイスタンブルに留学した学生たちは、パン・スラヴ主義から社会主義まで、ロシアの様々なイデオロギーをオスマン帝国の知識人に紹介し、オスマン帝国や他のイスラーム諸国における改革や近代化の思想をロシアに持ち込んだ²²。思想・運動の交流という観点からみると、パン・イスラーム主義やパン・テュルク主義は、ロシア帝国とオスマン帝国、両方の地で培われ、相互に浸透していったといえる²³。そして、その思想内容や力点が、提唱者の立場や権力との距離、歴史的状況によって異なっていたことはいうまでもない。

さて、両帝国の競合という視点から見れば、ロシア帝国におけるパン・イスラーム主義やパン・テュルク主義は、往々にして、ロシアに対して敵対的なイデオロギーとみなされたし、少なくとも、マイノリティであるタタール人やバシキール人らがロシア帝国からの悲願の独立を目指す運動として理解されがちである。それ自体が誤りであるわけではない。しかし、19世紀の代表的なパン・テュルク主義ならびにパン・イスラーム主義の提唱者、イスマイル・ベイ・ガスプリンスキーの事例は、それとはまた別の面を見せてくれる。彼は、あくまでロシア人との共存の上で、対等な権利を得ようという主張を展開しており、必ずしもロシアからの分離独立を要求したわけではなかった²⁴。さらに、ガスプリンスキーは、統合さえも暗示しつつ、両国の協力関係を主張した。こうした主張には、ロシア帝国とオスマン帝国の対立より座して利を得ようとする西欧列強への対抗という、明確な目的があった。一見楽観的な彼の思想は、その重層的なアイデンティティを反映している。ガスプリンスキーは、クリミア・タタール人としてロシア帝国に生まれ、信仰の上ではムスリムであり、バフチサライ、モスクワ、コンスタンチノーブル、パリで世俗の近代教育を受けた。教育改革の活動家であり、パン・イスラーム主義の思想と同じようにパン・スラヴ主義からも影響を受けた、パン・イスラーム主義の提唱者でもあった。彼の中には、民族的にはタタール人であり、宗教的にはムスリムであり、同時にロシア帝国臣民であることに、矛盾がない。宗教的権威と世俗の政治的権威のそれぞれに二重に帰属することを提唱したとも読める彼の思想は、ロシア帝国の破壊を目論む敵対的パン・イズムのイメージや、オスマン帝国のイデオロギーとは大きく異なり、同時に、西欧近代国民国家の発想ともまったく違うものである。

ガスプリンスキーを一つの例とするこうした活動は、1905年革命の後から特に活発になる。政治状況の変化によって、彼らのイデオロギー上の目標が突如達成可能なものになったと思われたのだろう。この初期段階では、ガスプリンスキーの思想はまだ影響力を保っていた。しかし、1917年から1920年代初頭にかけて、バスマチ運動のような反ソヴィエト色の強い闘争の展開と並行して、自治にもとづいたロシア人との共存、各民族ごとの独立、テュルク社会主義共和国の建設など、様々な構想が打ち上げられるようになり、敗戦に伴って既に消滅したオスマン帝国との協調関係を謳ったガスプリンスキーのパン・イスラーム主義も、存在感を失った。

加えて、オスマン帝国の動向も、パン・イスラーム主義とパン・テュルク主義に影響を与えていた。20世紀初頭のオスマン帝国の動揺、1912年から13年にかけてのバルカン戦争、続く第一次世界大戦の中で、パン・テュルク主義は変容を見せ始める。オスマン帝国の側から、より反ロシア色の強い攻撃的パン・テュルク主義が打ち出され、それがロシアのみならず、ヨーロッパに亡命していたトルコ人の間にも広がっていった。こうして、パン・テュルク主義とパン・イスラーム主義は、やがてロシア当局から、ロシアの分裂を狙うイデオロギーとして危険視されるに至った²⁵。

パン・イスラーム主義とパン・テュルク主義の厳密な区分は難しい。基本的に、オスマン帝国のテュルク系臣民はムスリムであるという前提があったため、オスマン帝国では両者はほぼイコール、もしくは、パン・テュルク主義はパン・イスラーム主義のサブ・グループであったと理解されていたと考えられる²⁶。また、活動家たちが両者を戦略的に使い分けた可能性も否定できない。というのも、それがカバーする地域の広がりやムスリム人口を考慮すれば、当然パン・イスラーム主義の方が大きな運動になる可能性があるが、一方、ヨーロッパに住む非ムスリムのトルコ人や、ロシアの「クリャシェン」と呼ばれる改宗したタタール人などを引き入れるには、パン・テュルク主義の方が適していたともいえる。他方で、例えば、ロシア帝国の為政者が他称として用いる「パン・イスラーム主義」には、帝国の秩序を脅かすもの、イスラームの脅威を指すレッテルとしての機能が付与されていた。この意味においては、パン・テュルク主義も同様に危険視されていたのであり、ロシアでは両者は特に区別されることなく用いられていたといえる。

20世紀初頭まで一定の影響を持った、ガズプリンスキーに代表されるロシア発のパン・イスラーム主義は、世俗の政体と宗教上の権威の両方への帰属に、矛盾や対立を見出さない思想であった。いうまでもなく、これは近代国民国家とは異なる方法での共存の提言であり、従来のパン・イズムのイメージを覆すだけでなく、このような思想を醸成したロシア帝国の「民族の牢獄」としてではない側面を窺わせるといえよう。

(2) パン・トゥラン主義

トゥラン主義ないしパン・トゥラン主義²⁷は、19世紀にハンガリーに生まれたとされ²⁸、20世紀初頭より、ハンガリーをはじめ、トルコ（オスマン帝国およびトルコ共和国）、ロシア帝国に住むテュルク系民族などの間で一時的流行をみせた思想・イデオロギーである。その内容は、「トゥラン民族」——論争含みではあるが、概して「ウラル・アルタイ語族」²⁹と同義とされる——の連帯、団結を訴えるパン・イズムの一種であった。

しかし、同時代のパン・イズムの中でも、パン・トゥラン主義の特異性は際立っている。というのも、パン・トゥラン主義は、「トゥラン」という、伝説上の、実体をほとんど持たない民族概念を前提とし、言語と人種にその根拠を求めた思想だったからである。やがて、フィンランドやハンガリーから朝鮮や日本までをも一つの民族圏として包含する、この一見荒唐無稽な概念は、それぞれの政治的意図を持った研究者や知識人たちによって取り上

げられ、「トゥラン」という民族の実体があたかも存在するかのように扱われ、様々な意味を付与されながら、パン・テュルク主義や、日本のパン・アジア主義との結びつきを得るようになる。

パン・トゥラン主義を理解する上で最大の問題は、「トゥラン」概念の定義の困難さにある。そもそも「トゥラン」という用語自体は、「アーリア」と対義語であったとされる。その最も古い源は、一つはゾロアスター教の聖典『アヴェスタ』、もう一つは10世紀にガズナ朝のスルタンに献上されたペルシア語の伝説・歴史書『シャー・ナーメ（王書）』に求められる³⁰。それらの中に登場する「トゥラン」が指すのは、狭くは中央アジアのアムダリヤ（アム川）とシルダリヤ（シル川）流域一帯の大平原、広くはトルキスタン全域と中国の一部とされる。叙事詩『シャー・ナーメ』では、伝説の王ファリードゥーンの次男トゥールに与えられた土地が「トゥラン」であるとされ、詩の中で描かれたのは、中央アジア（トゥラン）とイラン（アーリア）の英雄たちの戦いであった。いうまでもなく、叙事詩に登場するのは架空の地であり、何ら実体があったわけではない。

19世紀には、「トゥラン」は、言語グループとしての「ウラル・アルタイ語」とおおよそ同義の概念として使用されるようになる。具体的には、北欧からバルト海沿岸のフィン人やエストニア人などに加えて、ヴォルガ川流域のモルドヴィン人やチュヴァシ人を含むフィン語系、ハンガリーのマジャール人を含むウゴル語系——これら二つのグループは、「フィン・ウゴル語族」として一つのグループにまとめられていた——、ロシア、特にシベリアに居住するサモエド語系、シベリアから満州にかけて広がるツングース語系とモンゴル語系、そしてトルコ人を含むテュルク語系、これら全ての総称として使われていた³¹。一説によれば、文献学者クリスティアン・ブンセンが1847年に、セム語系でもインド・ヨーロッパ語（アーリア）系でもないアジアとヨーロッパの諸言語をまとめるために、「トゥラン」概念を用いるようになったのが最初であったという³²。続いて、フィンランドの民族学者で言語学者のマティアス・カストレンが、「トゥラン」を、フィン[フィン・ウゴル]、サモエド、ツングース、モンゴル、テュルクの5つのグループに分ける説を1850年代に発表する。こうして、言語系統としての「トゥラン」概念がヨーロッパの学界で徐々に定着、浸透していった。

ところが、19世紀後半、ドイツの言語学者マックス・ミュラーの「アーリア（人）論」以来、言語系統を人種系統と等しくみなすことが可能だという考えが流布すると、「アーリア」の対概念であった「トゥラン」にも人種としての意味が付与されるようになる。これは、パン・トゥラン主義に関する同時代の記述からも裏付けることができる。

例えば、1917年にロスロプ・ストッダードは、「トゥラン」を「ウラル・アルタイ人種（Uralo-Altai race）」と置き換えた上で、文化伝統や外見においては多様なこれらの民族が、実は共通の特徴を有していると論じる³³。彼らの言語はいずれも似ており、身体的、精神的性質には疑いなく類似性がある。それは、生命力の強さと神経線維の強靱さであり、

想像力や芸術的創造においては劣るものの、忍耐力、粘り強さにおいて秀でている、と。ここに見出せるのは、19世紀以来の生物学的人種論の影響である。言語による分類は、人種分類、つまり、身体的特徴、精神構造などに共通性を持つとされる人々のカテゴリーと同一視されており、一種の疑似科学がその根拠を与えていた。

1920年にイギリス海軍情報部がまとめた報告書には、トゥラン人は、同一タイプの言語、共通の身体的特徴を持ち、原初の宗教としてはシャーマニズムを信仰し、中央アジアを発祥の地とする遊牧民族であった、という5つの特徴を共有する人々として描かれている。特に、「トゥラン人の身体的特徴」を述べた箇所には、顔のつくりや骨格、肌の色に関する叙述があり、「頭蓋学」に代表される当時の人種論の傾向が如実に表れている³⁴。また、スラヴ系との混血が進んだフィン人を例外として、トゥラン人はそのグループ内で混血する傾向があるとしており、さらに、このフィン人やハンガリー人のように、ヨーロッパのアーリア人と密接なつながりを得たグループのみが、原始的文明から高度な文化に昇ることができた、とされている³⁵。人種主義が含み持つヨーロッパ至上主義が、欧米人の手による描写に常に伴っていたことは、パン・トゥラン主義が、「トゥラン」であるとされた人々の手に渡った後の展開を見るにあたって、留意されるべきことであろう。

こうして、もともとは伝説上の地を意味した「トゥラン」という言葉には、言語系統としての概念と同時に、人種概念としての意味が与えられたのである。しかしまだこの段階では、「トゥラン人」の連帯（場合によっては連邦国家化）と「アーリア人」への対抗を唱える政治イデオロギー、「パン・トゥラン主義」は生まれていない。

先にも述べたように、多くの研究者がトゥラン主義（パン・トゥラン主義）はハンガリーにおいて発生したという説を支持しているが、その正確な起源は明らかではない。日本におけるパン・トゥラン主義の主唱者である今岡十一郎は、トゥラン概念を「ヨーロッパ文学に18世紀の中葉頃現はれた」³⁶と紹介しており、また、アメリカの研究者ジョセフ・ケスラーは、より正確を期して、「トゥラン主義（トゥラン概念）」が20世紀初頭のハンガリーにおいて「パン・トゥラン主義」に変節したと指摘する³⁷。

今岡が言うように、トゥラン概念自体は18世紀後半に既に存在したとしても、それが広く人口に膾炙するようになるのは19世紀半ばであり、その伝播にもっとも貢献したとされるのは、アールミン・ヴァーンベリである。彼は、ハンガリーに生まれ、ユダヤ人としてのバックグラウンドを持つ^{オリエンタリスト}東洋学者で、トルコやペルシア、中央アジアを主な専門地域としていた。なかでも、1863年に行なった中央アジアへの調査旅行は有名で、それ以降、マジャール人の起源を「トゥラン」に求めるトゥラン主義の主唱者になったといわれる³⁸。

そもそも、マジャール人の民族意識の覚醒は、他の中東欧諸国での状況と同様に、19世紀の言語ナショナリズムの隆盛の下で高まりをみせた。周知の通り、民族分布が極めて複雑な中東欧地域においては、血統よりも、言語が諸集団の分類や自己認識の形成に力を持っており、この点はしばしばヘルダーの影響とも関連付けて論じられる³⁹。パン・トゥラン

主義において、「トゥラン人」を結び付ける根拠が言語分類に求められたことは、これが特にハンガリーで発達したと無関係ではないだろう。また同時に、言語系統論が人種主義と結び付く傾向にあったことは先に触れたが、パン・トゥラン主義にこの傾向は特に顕著に現れた。

マジャール人の民族意識、国家意識に影響を及ぼした実際の出来事としては、1848年革命と、それに続く流れの中でオーストリアからの独立を目指した経験が——結果的には失敗したとはいえ——、決定的であったといえる。さらに、19世紀後半から20世紀初頭にかけて、ドイツのパン・ゲルマン主義とロシアのパン・スラヴ主義が、両国の対バルカン政策に伴うイデオロギーとして衝突するようになると、オーストリア・ハンガリー二重帝国の中、その狭間に置かれたハンガリーでは、ゲルマン系でもなく、スラヴ系でもない、別の結び付きを求める動きが顕在化する。この板ばさみ状態は、対外関係だけではなく、ゲルマン系とスラヴ系が住民の多くを占めた国内においてもあてはまるものであり、マジャール人が置かれた苦境は容易に想像できよう。中央アジア「トゥラン」の地を故地と考える一部マジャール人の間で、国外のテュルク系民族との結び付きに救いを見出そうという動向が現れたことは、奇異なことではない。

パン・トゥラン主義の発達は、こうした思想的、政治的状況下で進んだ。その振興を目指す団体として「トゥラン協会」が設立されたのが1910年、機関誌『トゥラン』が刊行されたのは1913年のことである。パン・トゥラン主義は、第一次世界大戦後も、オーストリア・ハンガリー帝国の解体を経たハンガリー国内で生き残った。トゥラン協会の創設者であったテレキ・パールは、1920年、ハンガリーで第一次内閣の首相となり、同年、「ハンガリー・トゥラン同盟」を結成した。この組織は、ハンガリーが国際的孤立から脱するべく、トゥラン人の同胞とされたトルコや日本などに支援を求めるといった目的を持ち、国外への宣伝活動を展開したが⁴⁰、創始段階での影響力は限られていた。

しかし、戦間期になるとパン・トゥラン主義を取り巻く状況は変化する。ハンガリーにとって広大な領土と人口を失う結果となった屈辱的なトリアノン条約締結後、パン・トゥラン主義は、反西欧主義、反ユダヤ主義に後押しされ、さらには、1919年のクン・ベラによる社会主義革命とその失敗の後、反動的に反ボリシェヴィズムの流れが強まる中で、勢力を拡大する。要するにそれは、「ドイツとソ連のあいだに立つハンガリーの民族的危機からの脱出口」⁴¹として期待されたということでもある。やがて1930年代から40年代にかけて、パン・トゥラン主義はその人種主義的要素、主唱者たちの反ユダヤ主義を媒介に、ナチズムとの結びつきを強めることとなり、第二次世界大戦終結とともにその姿を消した。

パン・トゥラン主義者の一部が最終的に目指したものは、「トゥラン人」の政治的連邦化であった。ただし、その具体的なヴィジョンは提示されていない。プラグマティックな外交戦略としての側面を除けば、ハンガリーのパン・トゥラン主義者たちは精神論に偏りがちで、批判対象であるはずのヨーロッパ列強を越える連帯の構想に欠いていたといえよう。

おそらく、パン・トゥラン主義がもっとも政治的影響力を持ったのは、戦間期のトルコであっただろう。というのも、トルコでパン・トゥラン主義が受容された契機は、1923年のトルコ共和国の成立と、それに伴う「公定史観」の打ち立てという、まさに新国家の国民意識の形成にあったからである⁴²。その経緯と内容に関しては永田雄三の研究⁴³に詳しいが、要約すると、中央アジアを故地とするトルコ民族が世界各地に拡散し、それぞれの地で古代諸文明を打ち立てた、という古代史観が、新生トルコにおける「公定歴史学」として採用された、ということである。

その中でパン・トゥラン主義も、あらゆるテュルク系民族の源はトゥラン人であるとし、アリア人に対するその優越性を誇示するイデオロギーとして、フランスの^{オリエンタリスト}東洋学者レオン・カオンや、先述のユダヤ系ハンガリー人アールミン・ヴァーンベリなどを通してトルコで摂取され、さらに、ズィヤ・ギョカルプ、ユスフ・アクチュラといった著名なトルコ人歴史家を通じて、新しい「トルコ史」形成に少なからず影響を与えた。人種主義の観点から見れば、パン・トゥラン主義の採用はアリア人種優越論や白人至上主義への対抗であったと考え得るが、それは人種主義そのものの否定ではなく、あくまで別の人種主義による抵抗であった。

また、パン・トゥラン主義の影響に関しては、オスマン帝国の時代より続いていたパン・テュルク主義との関係も見落とすことはできない。19世紀後半にロシア帝国によって中央アジアが征服されると、その地に住むテュルク系諸民族の間から、パン・テュルク主義と結び付いた抵抗運動が起こる。中央アジア各地からは、イスタンブルをはじめとするオスマン帝国各地に、活動家たちが亡命してきた。活動家たちは、オスマン帝国のトルコ人との連帯を唱え、オスマン側に同調者たちを見出していった。中央アジアとオスマン帝国のトルコ人を結びつけようとするこのパン・テュルク主義の思想・運動は、同時にパン・トゥラン主義とも連動していた。青年トルコ党との協力関係を示唆する研究もある。例えば、この時期に青年トルコ党に吸収された、アゼルバイジャン出身のアフメド・アアオールによって組織されたグループや雑誌『テュルク・ユルドゥ（トルコ人の母国）』は、パン・トゥラン主義のものとも、パン・テュルク主義のものともみなされている⁴⁴。

しかし、パン・テュルク主義は、トルコ共和国では否定されることとなる。ケマル・アタテュルクとその政権の方針は、勝ち取った独立を堅守し、国民国家を確立することであり、対外的な緊張を招きかねないパン・テュルク主義が支持されることはなかった⁴⁵。そこで、批判の対象となったパン・テュルク主義者の中からは、自らをパン・トゥラン主義者であると名乗る者が現れる⁴⁶。先にみた通り、古代史観の形成に限定されてはいても、パン・トゥラン主義は国家が認める公定史観形成に一定の役割を果たしており、パン・トゥラン主義者を名乗る方が戦略的には賢明に思われたのであろう。

シナン・レヴェントによれば、テュルク主義とトゥラン主義は、トルコにおいては互換性のある、ほぼ同義の言葉として用いられているようであるが⁴⁷、それは、上記の経緯から生じた結果であるとも考えられる。そして、ここにこそ、トルコ版パン・トゥラン主義の

最大の特徴がある。トルコにおけるパン・トゥラン主義は、テュルク系以外の、非ムスリムの民族をほとんど含まない。つまり、本来「トゥラン」概念が持っていた、「ウラル・アルタイ語族」全体を包含するという広がりとは、トルコの文脈では大きく狭められるのである。こうしてパン・トゥラン主義は、パン・テュルク主義との境界を徐々に失っていった。

ロシアにおいて「トゥラン」という概念自体は、19世紀後半から20世紀初頭において、比較的一般的に流布していたものと推測される。言語学や民俗学の文献では「トゥラン」という言葉がたびたび現れるし⁴⁸、アンドレイ・ベールイは小説『ペテルブルク』の中で、主人公を「トルコ系のトゥラン人であった」と形容している⁴⁹。しかも、ベールイは「トゥラン」を「アーリア」の対義語として用いている。これは、当時ヨーロッパで流布していた「トゥラン」概念が、ロシア知識人の間にも浸透していたことを示す一例であろう。しかし、概念として浸透していたからといって、これがそのままパン・トゥラン主義に発展するわけではない。

ロシア帝国統治下の中央アジアで、パン・トゥラン主義はパン・テュルク主義と結び付くかたちで広まった。この経緯については上述の通りであるが、指摘すべきことは、中央アジアで知られるパン・トゥラン主義は、相当程度、トルコ版パン・トゥラン主義であると考えられる、ということである。

パン・テュルク主義は、ロシア帝国内のテュルク系ムスリム知識人の運動ともつながっていた。パン・テュルク主義の指導者として知られるイスマイル・ガスプリンスキーはジャディード運動に、アフメド・ゼキ・ヴェリディ・トガンはバスマチ運動にそれぞれ深く関わったこともあり、パン・テュルク主義は、帝政期の教育改革や、革命期の反革命闘争とも結び付けられてきた。特に、ロシア革命後、パン・テュルク主義は「反革命」運動として抑圧、粛清の対象となり、ソ連を脅かすイデオロギーとして敵視された⁵⁰。その中でパン・トゥラン主義も、パン・テュルク主義とほぼ同じ意味で捉えられ、危険視されるようになる。パン・テュルク主義者たちは一定期間活発に活動していたものの、ロシアないし中央アジアでは、あえてパン・トゥラン主義を標榜する運動は確認されていないようである。

アーリア主義への抵抗でもあったトゥラン主義の広まりはまた、展開次第では、人口の5分の1をテュルク系が占めるイランとの緊張関係を招く可能性もあり、このことは、中央アジアをめぐるロシアとの「グレート・ゲーム」を戦ったイギリスによっても警戒されていた⁵¹。イギリス、ロシアそれぞれの立場から警戒されていたパン・トゥラン主義が、中央アジアでめざましい成功を収めることは、現実的に困難であった。

「トゥラン民族」発祥の地とされた中央アジアでは、パン・トゥラン主義が威力を発揮することはなく、そこはあくまで様々なパン・イズムの交錯点、混交の「場」として機能した。ただし、興味深いことは、ソ連邦崩壊後、かつての新生トルコがそうであったように、中央アジアに新しく生まれた国々、とりわけカザフスタンにおいて、「トゥラン」概念が復活を遂げつつあることである。そして、偉大な古代文明を作り上げた「トゥラン人」

を先祖に持つカザフ人、というフィクションは、さらにその「トゥラン」の範囲を旧トルキスタンにまで拡張しつつある⁵²。戦間期に、オーストリア・ハンガリー帝国とオスマン帝国という崩壊した多民族帝国の後継国家で、マジヤール人やトルコ人を惹きつけたトゥラン主義（パン・トゥラン主義）は、ソ連邦解体後の中央アジア諸国のネイション・ビルディングを背景に、再び息を吹き返しつつあるように見える。こう考えると、西欧国民国家的モデルに対する批判が高まっていた戦間期に生まれたパン・トゥラン主義が、皮肉にも、国民国家との親和性が高いイデオロギーとして受容されているともいえる。

（3）ユーラシア主義

ユーラシア主義とは、1920年代初頭、10月革命と続く内戦によって主にヨーロッパ各地への亡命を余儀なくされたロシア知識人から生まれた思想・運動であり、ロシアを「ヨーロッパでもアジアでもないユーラシア」として再定義したことで知られる。つまり、祖国を追われ離散した人々が、亡命先のヨーロッパで、自らの、そしてロシアの新たなアイデンティティを再発見する過程で生まれ、発展させられた思想だということである。

初期のユーラシア主義を形成した中心人物たちには、ヨーロッパ文明を至上の到達点とみなすヨーロッパ中心主義から脱却し、あらゆる民族文化には等しい価値があるという相対主義的観点を持つこと、そのことを通じて、ロシアをも含む非ヨーロッパ世界全体がヨーロッパへの精神的隷属状態を脱することを目指す、という問題意識があった。そこでは、植民地主義であれ西欧をモデルとした近代化であれ、トップ・ダウンで遂行される人為的ヨーロッパ化が、世界に本来存在する民族的・文化的多様性を均質化、画一化する悪であるとみなされていた。近代ヨーロッパ文明批判や、近代国家の人為性に対する批判は、ユーラシア主義以前のスラヴ派の思想潮流においても見られる要素であるが、加えて、戦間期ヨーロッパという思想空間で生まれたこの思想には、西欧をモデルとする国民国家がもたらした地域の分断状態、そして、対立を再生産しながらもなお力を持つ国民国家形成志向を批判し、民族的・文化的多様性の重要性を訴えるという意味を持つ⁵³。

これまでの先行研究において、ユーラシア主義がパン・イズムの一種として理解されることはあまりない。というのも、旧ロシア帝国の版図に住む（特定の一族ではなく）多民族の共存を訴え、さらにロシア（ソ連）の領土拡大とは一線を画すこの思想⁵⁴は、従来のパン・イズムの定義からは外れるからである。しかし、既にみたように、戦間期の時代状況の影響を少なからず受けているユーラシア主義には、国民国家形成によって多民族地域に生まれるであろう対立の脅威を、より大きな総体の中に包摂することで乗り越えようとしたという点で、広域多民族地域の共生思想としての側面がある。ここでは、同時代のパン・イズムとユーラシア主義との関係をふまえた上で、この面に焦点を当ててみようと思う。

ユーラシア主義の中心人物、ニコライ・トルベツコイは、1927年の論文⁵⁵で「パン（全）・ユーラシア・ナショナリズム（Общевразийский национализм）」を提唱している。こ

の論文自体は、ソ連邦の理想と非ロシア人に対等な立場と権利を与える政策への賛同を表明している。ただし、ソ連政府が企図しているように、階級憎悪や内外の敵への脅威感では連邦構成主体を結び付けることはできないはずだ、と彼はいう。そこで、「ユーラシア」たるこの特殊な多民族地域ロシア独自の、より上位の「パン（全）・ユーラシア・ナショナリズム」に個々のナショナリズムを包摂させることで、人々の誇りを双方向で満たし、分離志向を超克することを提言する。支配民族たろうとするロシア人に対して、トルベツコイは、行き過ぎたロシア・ナショナリズムは国家の崩壊を招くだろうと警告しつつ、同時に「民族自決」に力を得て外国勢力と結託しようとする分離主義を批判し、西欧モデルの国家形成を目指すナショナリズムのヴィジョンそのものを批判するのである。

彼は、広大な地域全体を包摂する帰属意識を持つことを提案してはいるが、パン・スラヴ主義、パン・トゥラン主義、パン・イスラーム主義といったパン・イズムに対しては、批判的である。「たった一つの基準で、ある人々を別の人々と結び付ける一面的なつながりを強調するもの」⁵⁶であるために、現実の生きた多民族国家にはふさわしくないプランであるという。他方、国家による「歴史的禍根である分裂」⁵⁷の超克を訴える点において、一見類似性のある地域統合構想、パン・ヨーロッパ構想に対しても、別の理由で意義を唱えている。アジア・アフリカの植民地諸地域やラテン・アメリカが、それぞれイギリス連邦や「パン・ヨーロッパ」、「パン・アメリカ」に含まれるこの構想に対しては、自分たちの求める理念は「植民地帝国主義とは相容れない」⁵⁸と批判するのである。

このようにみると、この論文に表現されているユーラシア主義は、特定の民族、人種、宗教を紐帯としたパン・イズムとは一線を画す、あくまで実体のある「地域」を基礎とした広域共生思想である。しかしその一方で、根底には、戦間期パン・イズムに共通した反帝国主義思想、西欧近代に対する批判が流れており、「何を紐帯とするか」という論点を除けば、両者が共有するものは多い。

ユーラシア主義の運動はその後、第二次世界大戦へと向かう1930年代の混乱の中で消滅し、また、ソ連国内でも、反革命亡命知識人の反動的な思想としてタブー視されるようになり、忘却されていった。後世のロシア知識人にもたらしたその知的インパクトとは対照的に、ユーラシア主義の運動自体は短命に終わった。思想そのものはグローバルな文脈を捉えていたものの、ユーラシア主義者が、国境を越えた連帯や他のパン・イズムとの連携を図った形跡は見られない。それだけに、この思想が再発見されるのには1980年代のグラスノスチを待つしかなかった上、国際関係史の中でそれが持った意義は見落とされがちであった。近年ようやく、ロシアのアイデンティティをめぐる問いに対する答えとしてだけでなく、いくつもの観点から分析が加えられるようになってきたのは、ソ連邦解体後のロシアで、ユーラシア主義が何からのメッセージを発していると受け止められているからに他ならない。

おわりに

近代国際関係の成立と発展の歴史においては、17、18世紀の北西ヨーロッパで成立した国民国家こそが正統な政体であると見なされるようになる中で、ロシア帝国は、その多民族性ゆえに「後進的」であると考えられる傾向にあった。それは、オスマン帝国やオーストリア・ハンガリー帝国が第一次世界大戦の敗戦国として崩壊していく中で、改めて確かめられたように思われたことだろう。

しかし、その「後進的」な未完成の国民国家としてのロシアでは、(行政の実態とはまた別のものとして、) 西欧モデルの国民国家とは異なる民族的非均質性を肯定的に捉え、多民族の共生を目指す地域構想が様々に模索された。20世紀初頭から戦間期にかけて生まれ、流布したパン・イズムには、地域の共生思想としての意味があった。そして、ロシア発の共生思想の特徴の一つは、近代国家の人為性に対する批判にある。新生トルコやハンガリーでは国民国家のネイション・ビルディングとの親和性が高かったトゥラン主義が、ロシア(ソ連)には根付かなかったという事実は、まさに象徴的であろう。もう一つの特徴は、いうまでもなく、19世紀以来のロシアの思想課題、つまり、ヨーロッパとの関係における自己規定である。ここに、ヨーロッパ内部における近代批判とは似て異なる西欧文明批判が展開される土壌があり、特定の時代的、地域的条件下でのみ成立可能だった国民国家を相対化する視点が醸成されたとも解釈できるであろう。

そうした思想的営為の一つとして、戦間期、特に1920年代のロシアにおけるパン・イズムを捉えれば、「好戦的」で「膨張主義的」「帝国主義的」な従来のイメージがいかにより一面的であるかが明白であるし、時代、地域、提唱者によって変化する思想・イデオロギーの重層性を、具体的状況の下で明らかにしていく必要性が痛感されるのである。

再検討の意義はそれだけではない。ポスト冷戦期、新たな国際秩序が再び模索される中で、戦間期パン・イズムの思想的遺産が様々なかたちで継承されている様が垣間見られる。パン・ヨーロッパ構想は今日のEU統合の理想的原型として比較的肯定的に評価される一方、東アジア地域協力の呼びかけは、往々にして日本のパン・アジア主義の記憶を呼び起こす。イスラーム諸国会議機構は、宗教に基盤をおいた唯一の国際機関として存在感を増しており、パン・イスラーム主義の思想が初めてかたちを持ったものと受け止められることもある。ソ連邦解体後のロシアではユーラシア主義の「復権」が見られ、中央アジア、とりわけカザフスタンにおいては、トゥラン概念が再発見され、時に中央アジア全域にパン・トゥラン主義を適用するかなのような試みさえ観察されている。

「地域とは何か」「国家とは何か」が再考される国際状況にあるからこそ、今日、広域共生を模索してきたロシアの知的営為をクローズアップし、戦間期という「一つ前の過渡期」にパン・イズムが有していた意味を再検討することに、一定の意義を見出すことができるといえよう。

注

- 1 「Pan-movement」は「汎民族運動」と訳されることもあるが、必ずしも民族的要素のみが紐帯となるとは限らないので、ここではそのまま「パン運動」とする。
- 2 Louis L. Snyder, *Macro-Nationalisms: A History of the Pan-Movements*, (Westport: Greenwood Press, 1984), p.4. もっとも、「スープラ・ナショナル」であるがゆえに「ナショナリズム的なもの」とは言いがたしい、と性格付ける研究者もいる。例として、エリック・J・ホブズボーム（浜林正夫・嶋田耕也・庄司信訳）『ナショナリズムの歴史と現在』大月書店、2001年、178頁。
- 3 ハナ・アーレント（大島道義・大島かおり訳）『全体主義の起原 2：帝国主義』（新装版第16刷）みすず書房、2011年、161-234頁。
- 4 Hans Kohn, *Pan-Slavism: Its History and Ideology*, 2nd edition, rev. (New York: Random House, 1960.)
- 5 パン・スラヴ主義（やそれに類する思想・運動）は、必ずしもロシアのみに特有の現象ではない。ロシア以外のスラヴ諸地域におけるパン・スラヴ主義を視野に入れて類型化を試みたものとして、石川達夫『チェコ民族再生運動：多様性の擁護、あるいは小民族の存在論』岩波書店、2010年、295-310頁。
- 6 Snyder, *Macro-Nationalisms*, pp.4-6.
- 7 これらの事例には、20世紀初頭と第二次世界大戦後とで、意味も担い手も異なるという特徴がある。例えば、パン・アラブ主義は旧オスマン帝国統治下であったシリアで生まれ、パン・アフリカ主義はカリブ海地域出身のアフリカ系アメリカ人によって提唱されたのが始まりであるが、第二次世界大戦後には中東、アフリカそれぞれの地域秩序や新興国としての国家の在り方が模索される中で再発見されることとなる。
- 8 幕末の日本に生まれ、「アジア主義」と呼びならわされている思想潮流は、当初は帝国主義に対する批判としての意味を含んでいたが、周知の通り、1930年代には右翼思想に吸収され、日本の対外侵略を正当化する「(パン・)アジア主義」となった。時代や主体によって意味を変え、両義性を抱えつつ展開してきたという点では、ドイツの「中欧 (Mitteleuropa)」概念にも通じるものがある。
今日ではEU構想の原型とみなされているクーデンホーフ・カレルギーの「パン・ヨーロッパ」構想は、世界大戦の遠因となった国民国家による分断の超克を目指した点で、非帝国主義的性格を持つと捉えられがちであるが、彼の著書『汎ヨーロッパ』に添付されている地図では、アジア・アフリカの植民地諸地域がそれぞれイギリス連邦と「パン・ヨーロッパ」に、ラテン・アメリカは「パン・アメリカ」に含まれ、中国・朝鮮は日本と一体化されて描かれている。これは明らかに第一次世界大戦の戦勝国の論理にもとづいており、パン・アジア主義とはまた別種のハイブリッド型であるといえる。
上記地図については、リヒャルト・クーデンホーフ・カレルギー（鹿島守之助訳）『クーデンホーフ・カレルギー全集』第1巻、鹿島研究所出版会、1970年、190頁 参照。
- 9 パン・アジア主義、「中欧」論については、それぞれ以下を参照。松浦正孝『大東亜戦争はなぜ起こったか：汎アジア主義の政治経済史』名古屋大学出版会、2010年；板橋拓己『中央の模索：ドイツ・ナショナリズムの一系譜』創文社、2010年。
- 9 本稿では紙幅の都合上論じることができないが、以下の論文では、交流とネットワーク形成に着目しつつ、日本のパン・アジア主義とロシアのパン・イズムとの関係を論じている。浜由樹子『トゥラン主義とその時代—汎イズム比較研究のための予備的考察』IICS Monograph Series（津田塾大学国際関係研究所）、18号、2011年；浜由樹子「ロシアのアジア主義とユーラシア主義」松浦正孝編著『アジア主義は何を語るのか：記憶・権力・価値』ミネルヴァ書房、2013年、166-185頁；Yukiko Hama “Ideological Crossroads: Pan-isms in Russia and Japan during the Interwar Period,” Paper presented for the Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies, 45th Annual

Convention in Boston, November 22, 2013.

- また、上記の視点から著された説得力ある著作、Cemil Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, (New York: Columbia University Press, 2007) からは、多大な示唆を受けた。
- 10 R・N・クーデンホーフ・カレルギー（鹿島守之助訳）『パン・ヨーロッパ』鹿島研究所、1961年。
 - 11 高野雅之『ロシア思想史：メシアニズムの系譜』早稲田大学出版部、1998年、218頁。
 - 12 こうした解釈の代表的な研究として、A・J・メリア（斉藤孝・木畑洋一訳）『ウィルソン対レーニン：新外交の政治的起源 1917-1918年』岩波書店、1983年。
 - 13 ホブズボーム『ナショナリズムの歴史と現在』171頁。
 - 14 古典的代表作として、Richard Pipes, *The Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism, 1917-1923* (Cambridge: Harvard University Press, 1954). 近年の研究としては、テリー・マーチン（半谷史郎監訳、荒井幸康他訳）『アフターマティヴ・アクションの帝国：ソ連の民族とナショナリズム 1923-1939年』明石書店、2011年。
 - 15 Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia* (Cambridge: Harvard University Press, 1960), pp.8-10.
 - 16 その内容ゆえに、栗田禎子は、アフガーニーの思想を「パン・イスラミズム」と形容することへの違和感を表明している。栗田禎子「アフガーニーと批判者たち」『アフガーニーと現代』（文部科学省科学研究費補助金創成的基礎研究「イスラーム地域研究（現代イスラーム世界の動態的研究）」成果報告書）2000年2月、5、17頁。
アフガーニーの思想については、同上論文の他、羽田正『イスラーム世界の創造』東京大学出版会、2005年、129-156頁も参照。
 - 17 小松久男「汎イスラーム主義再考—ロシアとイスラーム世界」『ユーラシア世界3：記憶とユートピア』東京大学出版会、2012年、23-24頁。
 - 18 同上、25-30頁。
 - 19 新井政美「オスマン帝国とパン・イスラミズム」『アフガーニーと現代』36-37頁。
 - 20 坂本勉・鈴木董『イスラーム復興はなるか』講談社現代新書、1993年、50頁。
 - 21 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (Oxford University Press, 2001), pp.289-290.
 - 22 Ibid., p.291.
 - 23 こうした観点に示唆的な研究として、以下の2点を挙げておく。Michael A. Reynolds, *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908-1918* (New York: Cambridge University Press), 2011; A. Holly Shissler, *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey* (London: I.B. Tauris), 2003.
 - 24 Гаспринский И.Б., Русско-Восточное соглашение: Мысли, заметки и пожелания. Бахчисарай, 1896.
 - 25 もっとも、こうした見方が隅々まで浸透していたわけではない。著名なテュルク研究者、ワシーリー・バルトリドが1914年に新聞に掲載するために書き下ろした論考では、パン・イスラーム主義が冷静なトーンで分析されている。Бартольд В.В. Панисламизм // Ислам; Культура мусльманства, мусльманский мир (Сборник). М., 2012.
 - 26 この点については、シンポジウムでのジャミール・アイドゥン氏との質疑応答から学ばせていただいた。記して感謝申し上げたい。
 - 27 日本語では「トゥラン主義」「トゥーラン主義」などと表記される。1930年代には「ツラン主義」「ツラニズム」とも表わされた。
 - 28 トルコ研究者の永田雄三はハンガリー起源説をとっているが、ハンガリー研究者の家田修は「ツラニズムはトルコにおいて始まる」という説を採用している。それぞれの地域研究者の見解の差異は、それ自体が、パン・トゥラン主義をめぐる学説の混乱を示して

いるといえよう。

永田雄三「トルコにおける『公定歴史学』の成立：『トルコ史テーゼ』分析の一視角」寺内威太郎・李成市・永田雄三・矢島國雄『植民地主義と歴史学：そのまなざしが残したのもの』刀水書房、2004年、111、173頁；家田修「日本におけるツラニズム」日本東欧関係研究会『日本と東欧諸国の文化交流に関する基礎研究』（トヨタ財団助成研究報告書）、1982年、207頁。

- ²⁹ 今日の言語学ではウラル語族とアルタイ語族は分けられているが、当時は、「ウラル・アルタイ語族」という一つのカテゴリーとして扱われていた。
- ³⁰ Sinan Levent “Comparative Analysis on Turanism in Turkey and Japan (1920-1945),” pp.1-2, 「アジア主義の広域比較研究」平成23年度第1回シンポジウム、於北海道大学、2011年6月5日。
- ³¹ 後の「トゥラン」概念には、そこに朝鮮語や日本語を含めるものが現れるが、周知の通り、日本語の起源や帰属カテゴリーについては論争がある。
- ³² Geographical Senction of the Naval Intelligence Division, Naval Staff, Admiralty, *A Manual on the Turanians and Pan-Turanianism* (London, 1920), p.14.
- ³³ Stoddard, Lothrop, “Pan-Turanism,” *The American Political Science Review* 11, no.1, (Feb. 1917), p.16.
- ³⁴ Ibid., pp.17-18.
- ³⁵ Ibid., p.18.
- ³⁶ 今岡十一郎『ツラン民族圏』龍吟社、1942年、328頁。
- ³⁷ Joseph A. Kessler, “Turanism and Pan-Turanism in Hungary: 1890-1945,” (Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 1967).
- ³⁸ Lory Alder and Richard Dalby, *The Dervish of Windsor Castle: The Life of Arminius Vambery* (London: Bachman and Turner, 1979).
- ³⁹ Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History*, rev. ed. (Princeton: D. Van Nostrand Company, 1965), pp.44-53; Hugh Seton-Watson, *Nation and States: An Enquiry into the Origin of Nations and the Politics of Nationalism* (London: Methuen, 1977), pp.6, 118-120, 148ff.
- ⁴⁰ 今岡『ツラン民族圏』335、343-354頁。
今岡によれば、ハンガリーのパン・トゥラン主義者の日本への接近は、1848年の独立運動を武力で粉砕したロシアを日本が破った日露戦争期に始まったとしている。同上、311-312頁。
- 他に、今岡十一郎『ツラン民族運動とは何か—吾等と血をひくハンガリー』日本ツラン協会、1935年、45-47頁。
- ⁴¹ 南塚信吾『静かな革命—ハンガリーの農民と人民主義』東京大学出版会、1987年、155頁。
- ⁴² 「トゥラン」概念自体は、19世紀前半にはトルコに伝わっていたようである。ジェイコブ・ランドーの研究によれば、コーカンド・ハン国に関する1832年のトルコ語の資料には、既に「トゥラン」という用語が使われていたという。Landau, Jacob M., *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), p.1.
- ⁴³ 永田「トルコにおける『公定歴史学』の成立」。
- ⁴⁴ Stoddard, “Pan-Turanism,” pp.18-19; Landau, *Pan-Turkism*, pp.35-36.
- ⁴⁵ Landau, Ibid., pp.74ff.
- ⁴⁶ Ibid., p.111.
- ⁴⁷ Levent, “Comparative Analysis on Turanism in Turkey and Japan,” p.3.
- ⁴⁸ 例えば、*Безсонова П.А. Мнимый «туранизм» русских: К вопросу об инородцах и переселениях в России. М., 1885.* 言語学者ニコライ・トルベツコイも、1920年代の

- 著作で(留保を付けつつ)「ウラル・アルタイ語族」を指して「トゥラン」と呼んでいる。
Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре (1925) // Наследие Чингисхана. М., 2000. С.137-138.
- 49 アンドレイ・ベールイ (川端香男里訳) 『ペテルブルグ』上巻、講談社文芸文庫、1999年、376頁。ちなみに、「ロシア人」のこの主人公の先祖は、セム系で、キルギス・カイサク・ハン国に住み、ロシア帝国に仕えるようになる中でキリスト教に改宗した、とされている。
- 50 「パン・テュルク主義」がボリシェヴィキにより、否定的なレッテルとして用いられていたことはいうまでもない。
- 51 Geographical Section of the Naval Intelligence Division, *A Manual on the Turanians*, pp.223, 228. 同報告書は、イギリス軍の情報局が、ドイツがトルコの密使を利用してロシア内のムスリム達をまとめあげようと、プロパガンダ工作を行なっているという情報を握っている、と述べている。パン・テュルク主義が成功する見込みは少ないが、外部勢力であるドイツによって組織されるのであれば、話は別だとも記されている。
- 52 Атлас Туран на старинных картах, Алматы. 2008.
- 53 *Трубецкой Н.С. Европа и человечество. София, 1920; Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Исход к востоку. София. 1921; Трубецкой Н.С. К украинской проблеме // Евразийский временник. 1927. №5.* 解釈については、浜由樹子『ユーラシア主義とは何か』成文社、2010年。
- 54 「膨張主義的」とみなされがちなユーラシア主義の「孤立主義的」要素に関しては、浜由樹子「思想としての戦間期ユーラシア主義：ロシア思想のグローバル・ヒストリー」『ユーラシア世界1：〈東〉と〈西〉』東京大学出版会、2012年、59-60頁 参照。
- 55 *Трубецкой Н.С. Общеевразийский национализм (1927) // Наследие Чингисхана. С.493-505.*
- 56 Там же. С.503.
- 57 エドワール・エリオ (鹿島守之助訳) 『ヨーロッパ合衆国』鹿島研究所、1962年、19頁。
- 58 *Трубецкой Н.С. Об идее-правительнице идеократического государства (1935) // Наследие Чингисхана. С.524.*

文化の共生 その思想的可能性と限界

A.F. ローゼフと和辻哲郎の比較研究から

大須賀 史和

はじめに

人間はなぜ社会生活を営むのであろうか。これは人間という存在そのものの本質についての一つの根源的な問いであらう。なぜ、人間は一個体で孤立して生きるのではなく、まさに社会と呼ばれる共生集団を作って生きるのだろうか。これに対する答えには様々なものがありうる。動物として本能的に社会性を備えている、または共住する方が生存にとって有利であるなど、生物としての人間の存在様式からの理由付けも可能であらうし、言語によるコミュニケーション能力を獲得したことによって、共同作業によって生じる利得を増大させることができるようになり、同時に本能的な欲求の衝突から生じる摩擦を回避することで、互いが互いの敵となる可能性を低減させることができたため、という文化的な生活様式の面からの理由付けも可能であらう。だが、そのいずれにも一定の説得力は認められるものの、決定的な結論を出すことは難しいように思われる。

むしろ、思想的な側面からこの問いに取り組む場合には、現実には一定の社会的共生の形態を獲得している我々にとって、それがどのような意味を持ちうるかを考えてみる方が有意義だろう。すでに一定の社会的集団の中に生まれ、その中で育ちながらも、人跡未踏の地に隠遁し、孤独の中に生きることを選ぶ者も少数ながら古来より存在してきたのであるから、社会生活を営むことは何らかの思想によって、あるいはイデオロギーとして選択されたものと見ることも可能である。たとえ多くの人々がそこに何らかの主体的選択があるという意識を持たないにせよ、あるいはそれを「自然なこと」と考えるにせよ、蟻や蜜蜂のように単に生物としての本能に従って社会集団を形成しているのではなく、他の生活形態の選択肢を持つことができる以上、そこにはある一定の「理念」が介在していると考えなくてはならない。

しかし、それは我々の生活の基底にまで入り込んだものであり、実際にどれほどの主体的選択を行いうるものなのか、またそこでの選択の当否を判断する基準が何であるのかは大きな問題となりうる。本稿では近現代ロシアの宗教的な社会思想と近代日本の倫理的な社会思想との比較からこの問題にアプローチすることを試みるが、ヨーロッパ諸国が世界的な勢力争いを演じていた状況という歴史的背景の苛烈さとは反比例するかのように、両者には人間社会の全体を一つの共同体として捉える発想が見られるという共通点がある。そこには、文化的な多様性を幅広く包括するようなある種のユートピア的な楽観性と、それとはまったく相反する思想的偏狭さの双方が付随している。その経験を整理し検証することで、一方に競争的な環境がありつつも、他方で世界規模の共生の可能性が模索されている現代に我々が何を思考しうるのかを確認してみたい。

1. A.F. ローセフと和辻哲郎

本稿で具体的に取り上げるのは、アレクセイ・フョードロヴィチ・ローセフ(1893-1988)と和辻哲郎(1889-1960)の政治的・社会的思想である。二人は同時代人であるが、当然のことながら両者の置かれた状況には極めて大きな相違があった。

ローセフは1920年代後半というボリシェヴィキ革命直後の政治的・社会的状況の中で自らの初期の著作群を刊行しつつあった。この時期には、主として古典ギリシア哲学や論理学、美学、そしてそれらを総合した独自の言語哲学とそれに立脚する神話論が主たる著述の内容であった。だが、キリスト教的な観点を強く擁護する傾向を持っていたことから、革命政権に近い論者から様々な批判を浴びており、社会や政治にかかわる領域で直接的に発言することは難しい状況にあった。このため、彼の社会思想や政治思想が明確に現れた著作は初期においては極めて限られていた。しかも、最もまとまった形でこれらの思想が表明されていた『神話の弁証法』の刊行は、ローセフの逮捕と追放処分の契機ともなり、その著述活動を生涯に渡って制約することになったのである。

ここで、『神話の弁証法』の刊行にまつわる事件について簡単に述べておこう。ローセフは検閲による削除要求を無視して、この書を自費で無修正のまま1930年に出版した¹。この結果、彼は反革命の宣伝を行っていると逮捕され、取り調べの中ではカフカース地方で起こった宗教活動家による反体制運動との関係も疑われている。このため、約1年半にわたって拘留され、最終的に白海＝バルト海運河の建設地への追放処分を受けることとなった。30年代と言えばスターリンによる粛正が行われる時期であるが、ローセフの場合はいわゆる強制収容所に送られたわけではないので、帝政時代に見られたような流刑処分と同様の追放処分だったと言って良いだろう。そして、追放先で失明状態に陥ったことから33年にモスクワ帰還を許されるが、スターリンの死後まで著述の発表を禁じられ、後に古典美学や文化学関連の著述は公刊が許されるものの、本格的な成果の公開は彼の死後の、そしてまたソ連崩壊後の1990年代を待たなければならなかった。このように、受難の人生と死後の再評価がローセフを取り巻く状況であった。

このような結果をもたらしたとはいえ、公刊された『神話の弁証法』にはローセフの社会的・政治的構想はほとんど収録されていなかった。実は、『神話の弁証法』には『補遺』と呼ばれる「非合法の手稿」があり、旧ソ連の合同国家政治保安部(ОГПУ)が押収した資料の中から一部が発見されて公刊されている²。その中にローセフの社会思想の一端を垣間見ることができる。本稿で参照するのはこれらの近年整理された資料である。

一方、和辻哲郎も戦前から戦後にかけての日本の社会状況に左右された面があると言えるが、1934年から東京大学文学部倫理学講座の教授職にあったため、戦前の彼はむしろ積極的に社会や倫理に関わる問題を論じるべき立場にあった。実際に、同年に刊行された『人間の学としての倫理学』やこれを展開した『倫理学』(1937-1949)に見られるように、人と人との関係性を根底に置いた哲学的・倫理的体系によってその構想は明確に記述されている。開国前後にヨーロッパの文物を急速に取り入れた日本も、昭和初期までには高い水準で西欧哲学を咀嚼し、それを独自の哲学的体系へと昇

華しうる人材を徐々に生み出しつつあった。和辻はそうした状況を体現する人物の一人であったと言える。

だが、和辻の場合は戦後にその評価が大きく変化する。彼の「文化的創造に携わる者の立場」(1937)や「日本の臣道」(1943)などの時評的論文や講演には、戦前戦中の日本人の精神性、道徳性を鼓舞するような発言が見られることから、戦後には戦時体制に迎合した御用学者の一人として強い批判の対象となる。実際には、これらの発言も戦前の日本の体制を直接的に支持したとは言にくいもので、端々に戦時体制への批判とも取れる発言が含まれている。だが、それ以上に、文化史的な研究の中で和辻自身が日本の伝統文化と天皇制の問題を密接な連関の下で捉えていたことから、戦後にあえて天皇制擁護の論陣を張ったことで、左右のイデオロギー的な対立の中でその哲学的構想の評価も左右される状況を招いたのである。もちろん、和辻の哲学そのものにも戦前の国家主義的なイデオロギーとのある種の親和性を見出すことが可能な傾向、ないしは思想的な「限界」があると捉えることも可能であり、その点に対する批判的考察も数多く提出されている³。その一方で、こうしたイデオロギー的な対立が公共性をめぐる哲学的思考そのものの展開を阻害した面があることも見ておく必要がある。

従って、両者ともに時代の流れに翻弄されたと言えるのだが、その中で構想されていた思想を見た場合には、非常に興味深い共通点と相違点が見出されるのである。

2. 共同性の根拠としての言葉

ローゼフと和辻の哲学的な理論に共通性が見られるのは、両者が共に 20 世紀初頭の西欧の哲学的状況から大きな影響を受けていたことに一つの要因がある。和辻の『人間の学としての倫理学』の第一部「人間の学としての倫理学の意義」では、アリストテレス、カント、コーエン、ヘーゲル、フォイエルバッハ、マルクスにそれぞれ一章が当てられており、第二部の「人間の学としての倫理学の方法」では、ハイデガーとディルタイの発想を独自の解釈学的方法の参考としたことが示されている。ローゼフもプラトンやアリストテレスらの古典哲学のほか、新カント主義やヘーゲル哲学、そしてフッサール現象学といった同時代の西欧哲学の知見を自らの思索の糧としている。哲学的な基盤という意味では、彼らは極めて近い同時代人だったのである。

さらに、後述するように、ローゼフは東方正教、和辻は仏教というように宗教的な知見も援用しており、自らの文化的伝統に影響を与えた宗教を哲学的に受容し、それを独自の構想へと昇華しているという点でも共通性がある。ただし、それぞれの構想の細部を見た場合には、宗教的モチーフが両者の相違へとつながる論点を生み出す契機ともなっていることは注意しておきたい。いずれにせよ、共通の哲学的地盤に立ちながらも、異なる要素を加味したことによって比較可能な相違をも生み出しているという意味で、興味深い検討対象となっているのである。

ここで、両者の共通性と相違について具体的に確認するために、言葉をめぐる両者の議論を見ておきたい。

ローゼフは 1920 年代に極めてユニークな言語哲学的構想を提起しており、その中では物が単に物であるだけでなく、その物の「意味」を現物として表現しているという

点で、物は「言葉」でもあるという「物と言葉の同一」という着想に立脚していた。これは東方正教の神名論の伝統を応用したもので、フロレンスキー(1882-1937)やセルゲイ・ブルガーコフ(1871-1944)などの宗教哲学者が「名の哲学」として同時期に構想していたものを、弁証法的な分析を通じてより精緻な哲学的体系へと高めたものである⁴。そして、和辻も自らの「倫理学」の構想の重要な契機の一つとして、やはりあらゆる物が表現であるという立場に立っている。和辻の場合は、この構想を一つの言語哲学的体系と呼べる理論にまで昇華したわけではないが、哲学的、倫理学的構想の重要な基盤として、言葉の本源的な意味への関心があることも注目し得る。

ここではまず、和辻の倫理学的構想において言葉の問題がどのように社会の問題と結合するのかが確認しておきたい。和辻の『人間の学としての倫理学』は、よく知られているように、「倫理」や「人間」という言葉の意味とそれを取り巻く歴史的、文化的文脈の確認から始まっている。そこでは、「倫」が「なかま」を意味する語であり、そこに「ことわり」や「筋道」を意味する「理」が付加されることによって、「人間共同体の存在根柢たる道義」を意味するという語源的理解によって和辻は「倫理学」を基礎付けている⁵。

この議論の中で注目されるのは、和辻が儒教における人倫五常に言及しており、そこに登場する5つの人間関係（父子、君臣、夫婦、長幼、朋友）を秩序ある人間共同態の歴史的な例として取り上げていることである。その際に、和辻はこうした儒教的な伝統的人間関係をそのまま倫理的な人間共同態の典型として捉えるのではなく、それが「歴史的風土的なる特殊制約にもとづくものであって、むしろそこから古代シナにおける社会構造が洞見せらるべき」だとしている。そして、「人間共同態の存在根柢たる秩序あるいは道が「倫」あるいは「人倫」と言う言葉によって意味せられている」として、この言葉が意味しうるもののみを抽出しようとしている⁶。このように、伝統的な歴史文化によって形成された倫理の内実を特殊な条件によって生み出されたものとして捨象し、ひとまずは抽象的な定義としての「倫理」を導出しようとしているのである。

同じことは、和辻の「人間」理解にも当てはまる。これも和辻倫理学のよく知られた主張であるが、簡単に要約しておきたい。「人間」は元々「世の中」や「世間」を意味する言葉であり、それが誤って人の意となったものである。しかし、それは単なる誤用ではなく、「人が人間関係においてのみ初めて人であり、従って人としてはすでにその全体性を、すなわち人間関係を現わしている」のであって、「人間が社会であるとともにまた個人であるということの直接の理解を見だし得る」としている⁷。言わば、個人としての「人間」よりも先に社会としての「人間」の方が言葉としては先行しており、そこでの社会関係を体現する存在として「個人」も捉えられるという個人と社会の弁証法的な相互関係性がこの「人間」という言葉の変遷に見出されているのである。

和辻は「人間」という概念の定義においても、この言葉に対する歴史的な理解の枠組みを援用しているにもかかわらず、個としての人間と社会という共同体の弁証法的関係性という論理的側面を取り出すことを重視し、それが伝統的にどのような内実を備えていたかはやはり捨象しているのである。

この個人と社会の弁証法的関係性という観点はローゼフにも見られる。『神話の弁証法』では、「人格は社会の中でのみ可能であり、社会は人格の総体としてのみ可能である」、「社会なしには人格はありえず、また社会も人格なしにはありえない」とされている⁸。ローゼフの場合も、この段階では個人や社会の具体的な内容ではなく、その論理的関係性のみに着目しているのである。こうした見方は「言葉を生きた社会的交流の道具として弁証法的に基礎付ける⁹」という言語論的立場や、独特な神話概念とも強く結びついている。コミュニケーションという行為は複数の人間の間で行われるものであり、それは単なる情報伝達ではなく、人々の共同行為そのものである。そこで共有されているのは言葉の意味という無色透明な記号ではなく、むしろそれらが織りなす世界観に他ならない。これをローゼフは「神話 мифология」と呼ぶのである。従って、ローゼフの言う神話とは単なる空想物語ではなく、一定の世界認識・世界理解の体系そのものであり、それが社会的に共有されている言葉の真の姿なのである。このため、彼の神話論は「神話の社会学」という一つの社会理解、ないし社会倫理の構想を不可欠の要素として持つことになる。

『神話の弁証法』は本来その「序論」として構想されており、「文化過程の様々な諸層で神話的な意識が極めて包括的な役割を果たしていること」を明らかにするとともに、「文化をその社会的な根源にまで遡って把握する」ことを可能にするような理論として構築されたとしている¹⁰。だが、この書の冒頭で予告されている「神話の基本的な社会的類型の定立」に関する記述は1930年版には収録されていなかった。また、残念ながら、ローゼフの言う神話の社会学の内実を示す文章は断片的にしか残っていない。こうした欠落部分を考える上で、論理的なアプローチに共通性の多い和辻の議論は大きな導き手となりうる。一例として、ローゼフもその社会的構想を練る際に参照したと思われるアリストテレスの『政治学』を和辻がどのように捉えていたかを見てみたい。

政治哲学の古典においては言葉の問題が様々な形で論じられているが、和辻はすでにアリストテレスの政治学における人間理解において言葉の問題が現れていることに着目している。『ニコマコス倫理学』では「個人の視点から人の善を考察」する立場が取られているため、「それが Ethics の模範となった」ことは認められるにせよ、本質的には『政治学』における「ポリス的動物」の概念、あるいは「ポリスは本性的に個人に先行する」(1253a18ff)というテーゼがその根底にあると和辻は見ている。そこで社会と個人の関係性を規定するのが言葉なのである。

言葉の共同が共同体の根柢となる側面から言えば、言葉は個人のものとして、しかも自他の間に共通なのである。しかし何人も言葉を自ら作りはしない。言葉は社会的産物として個人に与えられるのである。だから我々は共同のものとしての言葉を個人のものとして用い、しかもその個人のものの中に共同性のゆえに我々は言葉によって共同体に帰りゆくのである。ここに我々は全体の否定としての個別、個別の否定による全体への還帰という図式を見出しうるであろう。…中略…根源的に

は人間存在においてロゴスとロゴスによる実践とが生起する。が、ロゴスによる実践によって人間存在が実現せられる。この動的構造が人間の学の目標でなくてはならぬ。¹¹

ホップズは『リヴァイアサン』において人間の思考の出発点を視覚的経験に据える立場を示し、それだけでも一定の思考は成立するとしたが、人間らしい社会的関係は言語を介した意思疎通によって構築されると考えている¹²。また、ルソーも言葉は人間的交流の基礎をなすと見ているように¹³、言葉なしに今のような人間社会を考えることはできない。従って、人間が共同性を発揮しうる根拠として言語による交流可能性から出発する場合には、まさに社会的交流の手段としての言語が個人に先行し、家族的共同体などの社会の中で言語を習得することで社会の成員となると同時に個人としても確立される、という局面があることに着目せざるをえなくなる。それが和辻とローゼフにとっての社会思想や倫理学の基盤となるのである。

3. 全体と個の弁証法

言葉の問題を介して個人と社会の関係性が捉えられるとき、それは部分と全体の関係という論理的な問題に包摂されることになるが、そこでもローゼフと和辻は同様の観点を示している。ここではまずローゼフの議論を引いてみよう。

a)あらゆる全体は部分に分割される。もし、全体がその部分の総和でしかないならば、いかなる全体も存在しないことになる。全体が個々の部分のそれぞれに含まれていないのであれば(含まれていたとすれば、部分の総和について何も語るべきことはないだろう)、全体は一緒に取り上げられたいかなる部分にも含まれていないであろう。従って、全体があり、それはその部分に分割されないか、あるいは全体は分割され、いかなる全体も存在しないかのいずれかである。

b)いかなる全体もその部分に分割されない。もし、全体が分割されないならば、そこには何の差違も存在しないことになる。差違がなければ、全体はある絶対的な単一体である。その場合、なぜ我々はそれを全体として考えなければならないのだろうか。

全体はその部分に分割されもするし、分割されないままでもいられるのである。¹⁴

ローゼフは部分と全体の関係が一つのアンチノミーを構成するとしている。全体が部分に分割されるということは、分割された部分が全体を全体たらしめている何かをそれ自身で持っているからでなくてはならない。そうでなければ、全体は単なる部分の集合体でしかなくなり、全体としての何かであることはできなくなるからである。しかし、そうであるとすれば、他方では全体を分割した部分もそのまま全体と等しいことになり、それは全体を分割したものとは言えなくなる。その意味では、全体を部分に分割するということが、全体と部分が質的に異なっている場合に初めて可能になるのであって、何も異なるところがない単一体を分割することは原理的に不可能である。しかし、全体が分割できるとすれば、分割された部分は互いに質的な差異を持

っていることになる。そうした差異がそれぞれの部分に内包されているとすれば、各部分は全体を全体たらしめる何かを共通して持つとは限らないため、そうした部分の総和が、単なる総和以上の質を持った全体になることができない場合も考えられる。これが部分と全体のアンチノミーである。だが、このアンチノミーの弁証法的な総合

となりうるものがある。それが「有機体」である。「そこでは、もはや何らかの部分的

な契機に絶対的に分割できない全体の存在も、この全体を現実にも自ら担っている部分

の存在も決して否定することはできない」¹⁵。有機体、あるいは端的に言えば生命はある一つの全体として存在する。有機体は自分を構成する部分からなるが、そのある部分を切り取った場合に、元の全体としての生命が失われてしまう場合もある。その場合は、この全体は部分の総和から構成されているにもかかわらず、単なる総和からは得られない全体としての生命を持つことが分かる。また、部分を切り取っても、それ自体が一つの生命として自立しうる場合には、部分が全体と質的に同じものであることが分かるし、切り取った部分がそれ自体としては生命として自立し得ない場合には、質的に異なるものであることが分かる。事例としては極めてありふれたことであるが、論理的に捉えれば、有機体、あるいは生命はまさにこのようなアンチノミカルな存在であると同時に、アンチノミカルな弁証法的論理を具体的に体現する存在でもある。

ローセフは社会と個人の関係もこうした有機体のようなあり方をしていると考えている。

個人は社会の要素であるばかりでなく、社会も単に個人の総体であるのではない。

しかし、社会なしには個人はありえず、また社会も個人なしにはありえない。どち

らの要求も同じように自然で、理に適ったことであり、かなえられる権利を持って

いる。だが、個人のために社会を犠牲にしたり、社会のために個人を犠牲にしたり

することがあるのはよく知られている。これが決して弁証法的な考慮によって引き

起こされるのではないことは明らかである。¹⁶

社会と個人はそれぞれが有機体、生命であるという意味で、単なる部分と全体の関係よりも複雑な関係を構成する。それゆえ、極めて省略された言い方であるが、ローセフは個人のために社会を犠牲にすることも、社会のために個人を犠牲にすることも、どちらも本質的にはあってはならないとしていることは注意すべきだろう。

こうした議論とはほぼ同じものが和辻にも見られるが、和辻の場合にはさらに踏み込

んだ主張がある。

アリストテレスの説く全体と部分の関係は、身体と手足との例によっても明らかなように、部分が全体を現すことにおいて部分であるという点を強調したものである。個人の言葉は社会的産物であるがゆえに初めてその個人の言葉であり得るごとく、個人は社会を現すことにおいて初めて個人である。が、この考えは、部分の集成によって全体が成り立つのではなく逆に全体によって部分が規定せられるという一面のみを捕らえて、部分の独立という点を看過していると思う。手足は全体を現すことにおいて手足であるが、しかし手足として独立することはできぬ。しかるに個人は、社会において初めて個人たらしめられるにかかわらず、しかもその社会にそむき得るものである。この点において個人がそれ自身に根拠を持つという彼の他の考えがここに結合せられなくてはならぬ。従って社会が個人に先立ち個人を個人たらしめるということは、同時に社会が己れの否定において個人となるという意味を持たねばならぬ。個人が社会の手足に過ぎぬならば、個人が自らの意志によって社会に従うということさえあり得ないであろう。¹⁷

和辻は社会が個人に先行するとはいえず、個人は社会に反抗することもできるし、また自発的に社会を従うこともある点を強調する。これは個人に社会的、政治的な抵抗権が存在することを明確に主張したもので、1934年という時期を考えれば、極めて大胆な発言だったと言えるだろう。ただし、それと同時に、和辻は社会を構成する個人が全体としての社会の否定によって生じるという観点も同時に提出しており、それを再度否定して全体へ還帰する理路を示している。

…人間は、個として現れつつ全体を実現する。その個は主体的存在から抽離することによって肉体となり得るような、従って肉体に対する主観的自我となり得るような個であり、その全体はかくのごとき個の共同態として、その主体的存在から抽離するとき、客観的な形成物としての社会となり、従ってまた主観的自我の間の相互作用となり得るような全体である。が、主体的存在としてはそれはあくまで実践的行為的であって、いまだ有でもなければ意識でもない。このような存在は、個であることを通じて全となるという運動においてまさに存在なのであり、従ってかかる運動の生起する地盤は絶対空である。すなわち絶対的否定である。絶対的否定が己れを否定して個となりさらに個を否定して全体に還るという運動そのものが、人間の主体的な存在なのである。¹⁸

こうした一連のローゼフと和辻の主張にはヘーゲル哲学の影響が強く感じられるところであるが、和辻は西田幾多郎(1870-1945)の影響もあって、そこに仏教的な「空」の概念を援用していく。とはいえ、一方でまた、和辻の「空」はヘーゲルがベームから受け継いだ「無底」の概念にも近いものになっている。

さて、ここで「空」としての絶対的否定が己を否定して個となり、個を否定して全体へ還る運動が「人間の主体的な存在」だとされるのは、次のような「主体」概念が和辻にあるからである。

我々は我々自身主体であってその主体を直接に見ることはできない。しかしその主体が外に出ることによって「客観」となり得るがゆえに、我々はまた主観としてこの客観に対立し、そうして客観を通じて主体自身を把握し得るのである。従って人間という主体的なる「者」を主体的に捉えるためには、我々は人間ならざる「物」を通過しなくてはならない。これが「物」を表現として、すなわち外に出た我々自身として、取り扱う立場である¹⁹。

主体が自己を捉えるための媒介としての「物」を必要とするという議論は、マルクス主義という物象化の議論に極めて近い。和辻は「道具」に見られるような「物」が我々の生活の表現であると同時に、外に出た我々自身であるとしている。このようにして客体化された物としての我々を通して、つまり我々自身ではないものとなって我々に対立するようになったものを通して、我々は自己がどのような存在であるかを認識するのである。従って、客体化された「物」とは我々の自己の否定態の一つでもある。

この文脈で考えれば、ローセフが「物」を一つの「言葉」として捉えたことの意義も理解できるだろう。「道具」は物理的な「物」であると同時に、一定の目的や機能を表現したもの、まさにそうした目的や機能という「意味」を持つものとして「理解されている」。その意味で、「道具」は我々の生活を表現する「言葉」でもあるのだ。

そして、このような見方からすれば、社会は個人という「表現」、ないし「言葉」を通じて自らを理解していると捉えることができる。つまり、和辻の構想する「空」の否定としての個人と、その再度の否定としての社会への還帰という問題は、不定な全体としての社会がその中に含まれる具体的な個人の生という個別性を通じて社会の可能なあり方を自己認識し、そこから社会が自らを再編成する弁証法的過程に他ならないのである。実際に、和辻は「日常的な表現と了解を通じて人間存在の構造、従って実践的行為的な連関の仕方を見だし得る²⁰」として、日々の生活の行為の内に表現された「間柄」を理解することによって現実的な人間存在に迫ることができる考えたのである。

その意味では、個人の否定という言い方が直ちに個人の存在の否定、すなわち「死」によって社会に報いることを意味するわけではない。むしろ、社会は個人の生活に現れた多様な生の形態を包含することによって、その内実を豊かにしていくことができる無限の可能性を持つ場として捉えられるべきものである。概念定義においては具体的な内実に制約されないという和辻のアプローチは、その点では包容性に満ちているはずである。だが、逆に言えば、その包容性ゆえに、個人が社会のために自己を犠牲とすることで全体としての社会のあり方を体現するという形での「空」への還帰も否定されるわけではない。そこから、和辻の議論が体制擁護の哲学として読まれる余地も生まれてくることになる。内実を捨象した理論の柔軟性が社会思想としての陥穽を

生み出してしまう理路がここにあるのである。ローゼフが言うように、それは決して部分と全体の弁証法が要求するような事態ではない。

だが、ローゼフの場合も、具体的な内実が持つ原理に対する根源的な批判が加えられる時、反駁しがたい強さで一定の社会的、政治的状況を否定し、この留保を危うくしかねない局面を示すことがある。その一例が民主制に対する批判の中に見えている。

この議会主義が、この政党の争いが、この選挙が、この悪名高い投票の多数がはたして凡庸でないだろうか。機械は現代の政府がヨーロッパやアメリカで真の民衆の意見を反映しているのと同じように現実を反映している。いわゆる「民衆народ」は一般的な理念や型にはまった言葉を素早く捉え、自分が知らない事実を最も簡単な形で一般化し、自分には無理な考えを作り出す。一般化の早さと軽薄さは、主として自画自賛と軽薄な成功を追及している政治的な要素である大衆によって修正されたり、かき立てられたりするが、そうしたものがヨーロッパでは政治生活全体を主に動かす事実となっている。²¹

ローゼフは、中世ヨーロッパ的な世界観では、人間は神という唯一の真なる存在の前では取るに足らない客体にすぎなかったが、ルネサンス期以降の人間復興の中で、人格（主体）が存在への権利を要求し、また主体が自分の知識の対象としての「客体」を要求するようになったことから有機体的な世界観が毀損される結果が生じたと考えている。そして、近代的な民主制もこの主体の「神話」の誕生の結果の一つだとされている。すなわち、主体が自らの存在の権利を主張することで、自然をその知識の対象とし、さらには対象となった自然を機械として扱う法則的知識を生み出し、この法則によって自然を支配するに到った。こうして、自然は生きた有機体から死せる図式としての機械に変貌させられ、機械としての自然を手段とする近代的な生活も生み出されたというのである²²。この機械論的な世界観を自らの神話として共有するようになった近代人は、社会という生きた人間の集合体をも自己の知識の対象とするようになり、その知識から生み出される意志によって社会のあり方を決定できると考えるようになった。だが、ローゼフはそれが自然を機械として捉えるのと同じように、人間の生の内実を死せる図式として捉える行為に他ならないと考えている。議会制は生の内容に対する深い理解を欠如した「主体」である民衆を基盤とし、社会をこれら主体の機械的な総和として考えるものである以上、有機体として、生命としての社会の真の可能性を生かすことができる制度であるとは考えられなかったのである。

実際問題として、民主制が決して完全無欠な制度ではないことは歴史が証明するところであろう。だが、ローゼフの批判は制度の不完全さに対してのみならず、民主制を生み出した近代的な神話としての世界観に向けられており、その批判は極めて深い文化史的背景を持っている。このように社会や政治の表層ではなく、それらを成り立たせる精神的基盤が問題となる場合には、具体的な内実としての社会の原理が問題となる場合があるため、論理的な柔軟性だけでは歯止めをかけることができない局面が現れてくるのである。それを考える上でもローゼフの「神話」概念は有効である。次に、その点を検討してみたい。

4. 絶対性の問題

和辻が絶対的否定性としての「空」への回帰という発想において仏教を参照したように、ローゼフは絶対性の問題においてはキリスト教的な神話を参照している。このように、「絶対」をめぐる問題は、両者において社会思想と宗教思想が接続される領域を示している。そして、この領域は論理的な問題と神話的な世界理解が交差する地点でもある。ここからさらに和辻とローゼフの構想を掘り下げてみることにする。

和辻はヘーゲルから「人倫」の問題を継承する過程でキリスト教的な絶対者を退け、仏教的な「空」の概念を援用することで「人倫」を人間存在の全体として捉える立場を確保しようとした。

人倫の根柢からいかにして法というごとき抽象が成生し来たるか。さらに根本的には人倫自体がいかにして実現され得るのであるか。かかる過程を精神の自己認識としてでなくただ人間存在の構造の分析として、抽象より具体へとさかのぼって行っただのが人倫の哲学である。…(中略)…しかし、彼(ヘーゲルのこと—引用者)の到達した絶対的全体性はあくまでも形態を持つ人倫的組織であって、真に絶対者ではなかった。だから彼は不断の否定的運動を本質とする生ける全体性を説きつつも、民族以上に出ることはできなかつたのである。そこで彼は完全なる人倫すなわち絶対精神であるとの視点から、自己直観が自己であるところの精神の立場に移った。しかし絶対精神は、精神の自己認識にとってこそ究極の原理であり得るが、あらゆる非合理を含む人倫的現実性にとっては究極の根柢たり得ない。そこでもしヘーゲルが、差別的限定の無差別たる絶対者を絶対否定的全体性として人倫的組織の背後に認めたならば、そこにこそ真に人倫の究極の根柢が見いだせたであろう。そうして彼の説く人倫的全体性のそれぞれの形態は、かかる絶対否定的全体性の自己限定的表現として、初めて生ける全体性としての根柢を得来たるであろう。…(中略)…かく見れば人倫の哲学は、絶対的全体性を「空」とするところの人間の哲学として発展し得るのである。ヘーゲルが力説するところの差別即無差別は、あらゆる人倫的組織の構造であるとともに、またその絶対性においては「空」であるほかはない。かかる地盤において初めて人間の構造が、あくまでも個人であるとともにまた社会であるとして明らかにせられ、従って人間の存在が、自他の行為として常に人倫的組織の形成であることも明らかになる。²³

このように、和辻の言う「空」としての絶対否定的全体性とは、人倫の究極の根柢であり、それは個人であると同時に社会でもある人間存在に他ならない。それに対して、ヘーゲルが示した人倫の「哲学」は「すでに実現せられた人倫をあとから概念の思考において逆に写し取る²⁴」ものであり、精神の自己認識の究極として現れる絶対精神は非合理的な人間存在の根柢とはなりえないとしてこれを退けたのである。こうした和辻の見方は、「絶対的人倫 *Sittlichkeit*」が「普遍者あるいは風習 *Sitte*」であるとするヘーゲルの用語法に依拠したものであり²⁵、まさに普遍的で具体的な人間の存在として「人倫」を捉える意図を持つものである。ただし、この哲学的な「精神」よりも

具体的普遍としての「人倫」を重視する姿勢は、続く「フォイエエルバッハの人間学」で示されているように、ヘーゲル左派によるヘーゲル批判の文脈を受けたものである。

単に抽象的に考える立場では、無差別的なる「有」というごとき実在性なき抽象的思想を持つことはできるが、しかし有や存在や現実の表象を持つことはできない。「有」とは「考えられて有る」ということよりも以上のものである。…（中略）…しからば「有」は本来「思惟」に対立するものであって思惟における有ではない。ヘーゲルはこの重要な対立を見落としした。だから彼の弁証法は思弁の独白に堕して、思弁と経験、思惟と有との対話になっていない。…（中略）…かくして具体的たることを標語としたヘーゲルは、最も抽象的な思想家として取り扱われる。彼が抽象的思惟を斥けたのは抽象的思惟自身の中においてである。抽象の否定それ自身が抽象なのである。²⁶

和辻は一切の存在を空として捉える仏教的世界観を基盤とすることで、否定的運動性としてある人間存在そのものを人倫的組織の根柢とする立場を示したが、それは「人間の学」を標榜した当初の意図に従うものだったと言うべきであろう。しかも、ヘーゲルが民族にとどまった点を批判している以上、本質的にそれは民族を超えた人類ともいべき普遍性にも通じる人間存在の全体を包含しようとしていたと考えなくてはならない。『倫理学』において和辻独自の風土論的観点から多様な文化のあり方が描かれているのも、この文脈で考えれば、そうした普遍性を見るための手順であったと言える。こうした形で人間存在の多様性が徹底的に確保されるのであれば、それは一つの普遍的な社会的、政治的思想に発展してゆくこともできたのではないかと思われる。

しかし、和辻は具体的な人倫的組織をめぐる議論において、その始原的關係とも言える我—汝関係という二人共同体を専ら夫婦という男女の關係として捉えていく。そこで、和辻自身も自文化の持つ「歴史的風土的なる特殊制約」を無意識な前提としてしまったと言えるだろう。男女の性差は確かに生物としての人間にとっては根源的ともいえる二項対立を形成するが、一夫一婦制が人倫的組織の出発点とならない文化や、性の多様なあり方が存在する以上、男女の夫婦二人共同体をもって普遍的な人倫的組織の出発点とすることはできないはずである。人間存在という全体を「絶対」として把握するならば、このような形で「人倫」の可能性を限定することは普遍的全体性としての人間存在が持つ可能性のある部分を切り捨てることをも意味するだろう。それに伴って、無自覚的に選択された一つの特異な人間の存在様式が特権化され、あたかも人間の本質であるかのように取り扱われていくことになる。それがあつた一つのイデオロギーへの思想的な「跳躍」を可能にするのである。

ただし、こうした哲学の「変質」の重大性に気付かない、もしくは気付けなくなる点に、哲学的、論理的な枠組みとそれが包摂すべき具体的現実との接合の難しさがあるように思われる。和辻が具体的な人倫的組織を考察する過程で、一度は退けた「特殊制約」を迂闊にも人間社会の本質であるかのように一般化して体系化してしまったと断じることは簡単だが、それは思索者の個人的な不注意という次元にとどまらず、より根深い要因があるようにも感じられる。抽象的な哲学体系に具体的な実質をもた

らそうとした瞬間に、その抽象化の過程で捨象したはずの「特殊制約」が思索者の思考を無自覚的に制約するという事態の背景には、容易には除去できない無意識的な自文化中心主義と共に、人間存在の本質として特権化された自己の存在様式を相対化するための基準点の喪失があるのではないだろうか。ここには、多文化の共生が求められるべき理想とされる今日において注目すべき問題がはらまれているように思われる。

次に、この点をローセフの議論から考えてみたい。ローセフは『神話の弁証法』や『神話の弁証法補遺』の中で「絶対的な神話 абсолютная мифология」という概念を用いている。

絶対的な神話とは、自分自身で発展し、自分以外には何も認めないものである。絶対的な神話とは、絶対的な神話の中で自らを現した絶対的な存在、神話の段階に達した存在であり、しかもこの存在、この神話には、いかなる障害も限界も、誰も決して置くことはできない。こうした神話を展開するということは、この絶対的な存在がどのようなにしてこの絶対的な神話にまで成長するのか、そしてこの発展において存在がどのような段階を通過しているのかを示すということである。²⁷

ローセフの「絶対的な神話」は自己に原因を持つ唯一の、絶対的な存在であることからすれば、ユダヤ＝キリスト教的な一神教の神であることは疑いえない。その意味では、和辻が批判したヘーゲル的な絶対者の観点に立つようにも見える。だが、それは抽象的な思惟や精神に立脚し、現実の存在から乖離しているとは考えられていない。『神話の弁証法』のヴァリエーションと目される手稿「神話の可能なタイプ」には次のような言い方が見られる。

1.絶対的神話とは、ただ一つの神話的存在を知っており、それ以外の何も知らないものである。従って、この神話的存在は他のいかなる原則にも束縛されない。神話を展開された魔術的な名として理解するならば、絶対的な神話は文字通り次のように語るものである。すなわち、ありとあらゆる存在の根底には魔術的な名だけがあり、それ以外には何もない、と。²⁸

ローセフは神話を「展開された魔術的な名」と定義しているが、それは人格、歴史、言葉という神話の要素をなす概念を要約しまとめ上げたものである。すなわち、「絶対的な神話の中で自らを現した絶対的な存在」とは、自らを「在るもの」と呼ぶ人格神であり、言葉（ロゴス）とともに世界を創造し、時間を与えて歴史化しただけでなく、神から離反して墮落した世界の罪を人の姿に受肉した言葉（ロゴス）の贖罪によって

浄めたものに他ならない。このユダヤ＝キリスト教的な神話²⁹の中で、絶対者は弁証法的な論理によって自己を展開するが、先に見た全体と部分のアンチノミーの綜合が有機体において実現されたように、アンチノミカルな論理はあらゆる存在に浸透しているのである。このようにして、ヘーゲル左派や和辻がヘーゲルの中に見出した思惟と存在の分離とは異なり、ローゼフは思惟と存在の統一としての絶対者を捉えているのである。この絶対者の思惟と世界の存在は本質的に乖離したのではなく、人間存在の矛盾や罪をも赦す神を唯一の根源としている。そして、それが人々の語りの中で共有され、生活と意識の双方に深く根ざしている。このように、単なる精神でもなく、単なる存在でもなく、まさに「精神＝存在」としての絶対者が想定されているのである。

そして、こうした神話の要素の一部が絶対化された「相対的な神話」という概念によって世界の多様な文化を捉えるという観点も示されてくる。例えば、人格という要素に着目して、ローゼフは次のように述べている。

東方にはまだ人格は存在していない。そこでは、それ自体としては人格ではないような、人格の契機の神格化、すなわち自然 *природа*（魂のない物、植物、動物）の絶対化がある。そして、ギリシアにはすでに生きた本質 *живое существо*、生きた理性的なもの *разумное* の絶対化がある。だが、ここでは身体との綜合があるため、人格は完全に自由ではありえない。人格は身体と強く結びつけられ、彫像的に身体と同一視されている。最後に、キリスト教では人格はその絶対的存在において、絶対的自由において、「理念的なもの」と「現実的なもの」の王国に深く浸かったものとして把握されている。³⁰

ローゼフの神話類型はその神話の世界観を貫く神話的な論理のあり方によって具体的な文化を類型化しているという意味で、和辻の風土論とはやや異質である。しかし、気候風土とは異なる次元で思惟と存在に影響を与える神話的論理という一つの共通尺度に依拠していることで、異なる文化間の相互理解の可能性を開く可能性もあるように思われる。ただし、ローゼフ自身は、絶対的な神話の要件を余すところなく満たすものはビザンツ的・モスクワ的な中世の正教であり、カトリックは絶対的な神話とは言えないという立場を取っている³¹。これはキリスト教の教義におけるフィリオクエ問題と関連しており、カトリックが正統教義を人間の都合で合理化したことで、絶対的な神話が毀損されたと考えているのである。従って、教義に関しては、ローゼフの立場は極めて保守的な信仰を擁護するものになっており、またカトリックとの差異を強調することで正教との間にある教義的な対立を解消しがたいものとしてしまう危険性もはらんでいる。こうした傾向には、日本の伝統文化と深く結びついた形で天皇制を擁護した和辻とも重なる面が見られる。とはいえ、ローゼフの観点からすれば、精神としての絶対者を排除し、具体的な人間存在としての「人倫」を捉える人間の学となつたはずの和辻の議論が天皇という特定の人格を絶対化したことで、やはり一つの相対的な神話を生み出したと批判することもできるはずである。

このように見てくると、和辻もローゼフも哲学的、論理的な議論においては特定の内容を持った社会思想や政治思想を主張することを目的としなかったにもかかわらず、彼らが自身の社会的、倫理的体系を構築するにあたって、論理的枠組みの中に取り込もうとした具体的な人間存在の内実によって、特定の神話がいつの間にか特権化されてしまうという事態が生じていることは確認できる。「歴史的風土的なる特殊制約」が極めて強固な論理構造の中に組み込まれる時に、強力な文化的ナショナリズムを生じさせるのである。

さらに言えば、こうした陥穽がイデオロギーの産出と深く関係していることは、すでに19世紀前半のロシアでも指摘されている。20世紀初頭に批判的マルクス主義から宗教哲学の立場に移ったベルジャーエフ（1874-1948）は、初期スラヴ主義者ホミャコフ（1804-1860）を再評価した1912年の『ホミャコフ』の中で、「ホミャコフはヘーゲルの抽象的な観念が不可避免的に唯物論に移行することを予見していた³²」と述べている。ホミャコフはヘーゲルの哲学が「実質」を欠如した抽象的観念論であり、この欠如している実質を「物質」に求めることによって唯物論が生み出されると見ていたのである。その意味では、文化的ナショナリズムのみならず、唯物論などのイデオロギーにも半ば宗教がかった論理の飛躍と排他性という共通性が生じることの理由の一端も見えてくる。外部から見れば、それは任意に選択可能な思想やイデオロギーの一つでしかないが、その文化やイデオロギーが内包する神話的論理を自然な世界理解、あるいは科学的に正しい世界理解として受け入れる思索者にとっては、論理的必然性を持って選択せざるを得ないような強度を持つ「自然な」構想としてそれらの思想やイデオロギーが迫ってくるのである。

そして、それは宗教哲学に傾斜した20世紀初頭のロシアの思想家・哲学者の多くにも共通してみられる傾向の説明ともなりうる。キリスト教的な世界観を基礎に一つの哲学的世界観を構築する中で、この観念に含まれるいくつかの特殊な契機が無意識的に特権化されるという事態が生じるために、それを共有していない外部の研究者にとっては論理に飛躍があるように見えるのである。同様に、戦前の日本において起こっていたことは、西欧哲学と仏教的世界観の融合というユニークな試みによって強力な論理構造が提起された一方で、そこに特定の歴史的文化的背景を持つ内容が結びつき、それを「自然な構想」として受け入れてしまうことで、一つの共同体思考の専横を許してしまったということなのではないだろうか。そして、そこで起こっている「神話」の絶対化に気付くことができた人々がいたにもかかわらず、それを止められなかったのである。

こうした危険性は、ローゼフのように哲学的な人間理解や言語哲学的、あるいは存在論的な言語コミュニケーションの問題と必然的に結合する問題領域として社会を捉えようとする場合にも起こりうる。民主制やカトリックに対する批判にその傾向は現れている。論理が強力であればあるほど、人間存在の多様性をどこまでも包容するような体系的内実を構築しない限り、容易に閉塞した思想が生み出される可能性があるのだ。

和辻が「倫理学」の定義づけにおいて、漢字の伝統的、慣習的な意味に立脚しつつも、歴史的に形成された具体的な内実を捨象し、その抽象的な意味合いのみを取り出そうとしていたことからすれば、社会には人間同士の関係という抽象的な、あるいは論理的と言って良い関係と、歴史的、伝統的に形成され、生活習慣として継承されて

きた具体的な内実としての人間関係のあり方という二つの側面があること、そしてこの二つが、互いに密接な関連にありながらも、やはり次元の異なるものであることは十分に自覚されていたはずである。そして、風土論という形で歴史や文化の多様な類型が示されていたように、それら多様な人倫の形態の可能性を全て包括するような体系として倫理学を構築することができ、かつそれらの多様性の相対化を図ることができていれば、人類社会を包括する倫理的、社会的構想へと展開していく可能性を開くこともできたと思われる。

5. ローゼフの社会思想の位置付けをめぐって

最後に、本稿での検討から、ローゼフの思想の思想史的位置付けについても述べておきたい。この点については、まだそれほど共通理解が形成されているとは言いがたい状況にあるため、ここで暫定的な位置付けを示しておきたい。

近代化以前のロシアにおいては自発的な社会思想や政治思想がさほど発達しなかったが、その背景の一つとして、一方には専制的な皇帝権力による強力な支配体制があり、他方にはキリスト教的な「政教分離」の発想、すなわち「カエサルのはカエサルに、神のものは神に」と言われるように、世俗権力から一線を引いた信仰領域が近代化以前のロシア人の生活の中で一定の重みを持っていたことを見ておく必要がある。特に、後者の問題は、ローゼフ個人の政治的な姿勢にも深く影響しているように思われる。彼自身は革命政権には批判的であったが、それに対する具体的な抵抗を試みようとはしていないからである。

その一方で、ローゼフが哲学的な発想の源泉としたキリスト教的な宗教思想は、19世紀以降の思想史の流れの中で「理性と信仰の一致」や「存在と当為の一致³³」という問題を生み出しており、彼自身にもこうした問題意識があったことは確認できたように思われる。この系譜を明らかにするために、チャアダーエフ（1794-1856）以来のいわゆるロシア思想の中に見られるキリスト教的な社会思想の特質を概観しておきたい。

1836年に雑誌『テレスコープ』に掲載され、19世紀ロシア思想史の大事件となったチャアダーエフの『哲学書簡』は、その後のスラヴ派と西欧派の論争の契機となっただけでなく、19世紀後半に現れるキリスト教的な社会思想という領域がありうることを示唆したという意味で注目すべき現象である。公刊された『哲学書簡』の第一信で、チャアダーエフはロシアが東洋文明にも西洋文明にも属することがなく、言わば孤立した「歴史なき国」であるという悲観的な歴史観を示すと共に、明確な目的を持たないままに進みつつある近代化を批判している³⁴。こうして、ロシアという国や国民のアイデンティティのあり方に対する疑問を呈し、ロシアはどこへ向かって進むのかという、その後も長くロシア思想の方向性を左右する問題を突きつけた。

この問題は、どのような原理に従って政治体制や社会システムなどを打ち立てるのかという意味では、どの国においても生じうるものである。だが、チャアダーエフの議論には二つの点でその後のロシア思想にユニークな色彩を与える要素があった。第一に、彼にはキリスト教が「すべてを一つの目的に差し向ける」原理であるという「キリスト教的な目的論的観点」とも言うべきものがあった。西欧諸国が歴史的に形成してきたキリスト教的な公法世界にロシアが参加していなかったという点が先の「歴史

なき国」という評価の根拠にもなっているのである。そして、第二に、発禁処分を受けて刊行できなかった『哲学書簡』の続信においては、ロシアが西欧化してキリスト教的な公法世界の一員となることを期待し（第七信）、さらには諸民族がそれぞれの過去の歴史と現在の状態への理解を深め、進むべき未来について予測できるようになれば、人類全体が同じ目的に向かって進むことを可能にするような「真の民族意識」が生まれ、「一つの調和のとれた普遍的な成果を生み出すべく互いに結合する」ようになるだろうとされている（第六信）³⁵。言わば、キリスト教的な世界国家へと人類が収斂する可能性が一つの希望として語られるが、それは西欧的なキリスト教にロシアが再統合されることを前提としていたのである。

これに対して、東方的キリスト教に可能性を見出そうとする流れがスラヴ派から生まれてくる。その契機の一つとして、先に触れたヘーゲル哲学の抽象性に対する批判があった。ベルジャーエフは「自立的なロシア哲学はヘーゲルの抽象的観念論の批判から始まった」として、イヴァン・キレーエフスキー（1806-56）やホミャコフらによるヘーゲル批判の意義を高く評価している³⁶。彼らはヘーゲルの哲学が抽象的な思惟の哲学に過ぎないという批判から出発し、むしろキリスト教的な信仰と理性的な知の結合を目指していたのである。時代は異なるが本稿で見たローセフの試みもこの系譜に位置付けることが可能である。

だが、スラヴ主義はその名が示すようにロシアの民族的、国家的アイデンティティの根拠としても、また正統信仰の護持者としての宗教的アイデンティティの根拠としても機能するようになる。この宗教的スラヴ主義は20世紀初頭のいわゆるロシア・ルネサンスの時代にも一部で盛り上がりを見せることになるが、反カトリックという宗派対立の要素を克服できない限り、チャアダーエフの示すような世界的理念となる道を自ら閉ざした、保守的な民族思想の枠組みに留まらざるをえない限界を持っていた。コンスタンチン・レオンチェフが『ビザンチズムとスラヴ人』（1875）で示した、過去を保存するための東方正教とスラヴ人共同体という思想はその一例と言えるだろう。

これに対して、普遍的なキリスト教を志向する思想も同時期にヴラジーミル・ソロヴィヨフによって示されていくことになる。ソロヴィヨフは西欧哲学の成果を十分に吸収した上で、その論理的形式の中に東方正教的な精神的の内実を結合させようとしていた³⁷。ソロヴィヨフ以降のロシア思想においては「理性と信仰の一致」というスローガンの下で西欧哲学と東方的キリスト教を融合しようという流れが強まり、社会思想の領域にも強い影響を及ぼすことになる。もっとも、この試みは初期のスラヴ派にも見られたものであり、東方的伝統の優位性を主張するのか、それとも西欧哲学の知見を拡張するための梃子とするかによって、民族主義と普遍主義のどちらにも傾斜しうることは確認しておくべきだろう。ソロヴィヨフはスラヴ派の影響を受けつつも、『ロシアと普遍教会』（1889）で東西教会の合同を主張するなど、意識的に普遍主義の方向性を示したという点で、それまでのスラヴ主義の閉塞を打ち破ったと見るができるのである。

このようにして、19世紀以降のロシアにおいてはキリスト教的な発想を背景とした社会的、政治的な関心が見られるようになる。それゆえ、今日の我々が想像するようなものとは異なる色合いの思想が生まれてきたのである。特に、20世紀初頭には、ロ

シヤ革命に向かう時代状況もあり、一度はマルクス主義の洗礼を受けた思想家たちが、1905年革命などを契機として革命批判に転じ、宗教思想や宗教哲学に傾倒していくという流れは理解しにくいところがある。しかし、これはいわゆる保守化や転向というよりも、上に見たように、抽象的な哲学的構成に注入される内実として、ロシアの「人倫的組織」の中に組み込まれたキリスト教的発想や様々な歴史性に依拠する共同体の固有性があり、それによって一つのイデオロギーとしての宗教思想が形成され、「ロシア的な理念」として熱烈に支持されるという事態だったのではないだろうか。銀の時代の思想家にとっては、ヘーゲル哲学よりも新カント主義やスラヴ主義、ソロヴィヨフの哲学などが優勢であるため、本稿で見たローセフや和辻の構想とは色合いが異なるが、当事者にとってはどちらもロシア的な生活を背景とする唯一の正統な思想として立ち現れていたのではないだろうか。まさに、ローセフにもそうした傾向は残っており、革命直後の政治的環境の中で批判に晒されることとなったのである。

このように、ローセフはチャアダーエフ以来のロシア哲学の関心の中でスラヴ派的な宗教哲学的志向とソロヴィヨフ以降の普遍主義を継承しつつ、同時代までの西欧哲学の知見を咀嚼した上で、言語や神話という独自の問題関心によって一つの体系を打ち立てた存在であると言えることができるだろう。

むすびにかえて

和辻は日本語による哲学の構築を目指しており、日本の伝統的な思考に立脚した概念定義をヨーロッパ哲学の知見から再確認しようとした。また、漢字の持つ本来的な意味やその由来となった思考は儒教や仏教の発想に依拠していることを勘案すれば、西欧の思想的伝統のみならず、東アジアの漢字文化圏の思想的伝統とのバランスの取れた参照を目指していたとも言う。それは単なる異文化間の対話にとどまらず、異なる宗教文化間の対話の結果としての独自哲学の構築であったことにも留意しなくてはならない。それは東西キリスト教の間での相違に対する自覚から生まれたロシアと西欧との異文化間対話とは、もう一段階質が異なると見るべきであるかもしれない。

だが、このように西欧的思考を独自の伝統文化に依拠した思考によって改編し、新たな哲学を生み出そうとする努力は、西欧哲学や西欧的近代を超克する独自の文明の構築としても意識されるようにもなる。そして、日常的な感覚と密接に結びついた思考が宗教的思考の中に取り込まれることで、両者の連関は極めて有機的なものとなる。それは言葉の中に、その意味の中に浸透し、それによって構成される神話的な現実が当事者にとっての真正な現実を構成するようになる。そうした神話的現実を共有しない外部の他者からすれば、これが一つのイデオロギーであることは明白であるが、その神話的現実の内部に存在する者にはまさに無色透明な現実そのものとして、あるいは現実を解明する学問的見地として受け取られるということが起こってくる。そして、この「現実」に対応するための思考も、自らが内包する思想、ないしイデオロギーの持つ方向性によって大きく規定されていくことになる。そこに和辻が陥った「限界」の根があると言えるだろう。

そして、まさに同様の「限界」をロシアの宗教思想にも見出すことができるのだが、

和辻とはちょうど正反対に、こちらには革命によって弾圧された受難者としての面があるために、ソ連体制崩壊後には過剰に持ち上げられた面もある。このような共通性と相違を踏まえれば、ローゼフと和辻は単なる同時代人としてのみならず、西欧哲学の基盤の上で、宗教とそれに根ざした伝統文化を織り込んだ独自の哲学的構想をそれぞれの仕方で創出しようとしていた存在であることが分かる。

本稿の冒頭で提起した問題意識に立ち返れば、人の持つコミュニケーション能力によって、ある一定の集団の中で神話的世界観を共有する事態が成立する時、その内部をまとめ上げる非常に強い共生の基盤が生じると同時に、その外部に位置付けられる集団との競争的關係を発生させる原動力も生じてくることになる。その相違が意識され続ける間は、異文化の衝突というモメントも消え去ることなく、それぞれの集団の神話、あるいはイデオロギーを拘束し続けるのである。そして、そこで生じる矛盾対立を止揚しようするような、より大きな神話が共有されるまでは、その対立は不可避的に再生産されるのではないだろうか。ローゼフの言う絶対的神話の構想はそのように読み替えることも可能であろう。それによって、和辻が陥った限界とは異なる普遍的なパースペクティヴが開かれる可能性があることも確認できたのではないだろうか。

注

- ¹ この時に削除を指示された箇所は『神話の弁証法』第二版に示されているが、主としてキリスト教に関する記述が削除対象だったことが分かる。Лосев А.Ф. Диалектики мифа. М., 2001.
- ² この手稿を校訂したトロイツキーによれば、1931年のゴーリキーの論文「自然との闘争」(『プラウダ』、『イズヴェスチヤ』1931年12月12日付掲載)がこの手稿について批判的に言及しており、一部の知識人はその内容も知っていたようである。Там же. С. 524
- ³ 近年では例えば子安宣邦によって和辻倫理学の内在的な批判が展開されている。子安宣邦『和辻倫理学を読む もう一つの近代の超克』2010年、青土社。
- ⁴ この構想の詳細については下記を参照されたい。拙稿「ローゼフの言語哲学における知性論と社会性をめぐって」『ロシア思想史研究』第3号(通算7号)、2012年、11～28頁。
- ⁵ 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』『和辻哲郎全集』第9巻、岩波書店、1962年、8、12頁。
- ⁶ 同書9-11頁。
- ⁷ 同書14頁。
- ⁸ Лосев, Диалектики мифа. С.159.
- ⁹ Лосев А.Ф. Философия имени. 2009. М., С.91.
- ¹⁰ Лосев, Диалектики мифа. С.34.
- ¹¹ 『和辻哲郎全集』第9巻、66頁。
- ¹² ホッブス『リヴァイアサン』1651年、第4章「言葉(スピーチ)について」を参照。
- ¹³ ルソー『人間不平等起源論』1753年、第1部を参照。
- ¹⁴ Лосев, Диалектики мифа. С.163.
- ¹⁵ Там же, С. 228.
- ¹⁶ Там же, С. 159.なお、ここで「個人」と訳した語は личность であり、後段で現れるように「人格」とも訳せる。
- ¹⁷ 『和辻哲郎全集』第9巻、48頁。
- ¹⁸ 同書35頁。

- ¹⁹ 同書 143 頁。
²⁰ 同書 163 頁。
²¹ *Лосев А. Ф.* Дополнение к «Диалектике мифа» //Диалектики мифа. М., 2001. С. 265.
²² Там же, С. 259-260, 264.
²³ 『和辻哲郎全集』第 9 卷、107-108 頁。
²⁴ 同書 106 頁。
²⁵ 同書 93 頁。
²⁶ 同書 110-111 頁。
²⁷ *Лосев*, Диалектики мифа. С.217.
²⁸ *Лосев А. Ф.* Возможные типы мифологии. //Диалектики мифа. М., 2001. С.442.
²⁹ キリスト教の神話が旧約・新訳の両聖書に依拠している異常、こう呼ぶべきと考える。ただし、ローゼフ自身はユダヤ教の神話の典型例をカバラに見ており、キリスト教の神話とはある種の対応関係に立つものの、両者を区別すべきものと考えている。См. Там же, С434-435.
³⁰ Там же, С.427-428.
³¹ Там же, С.446-447.
³² *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912, 1971. С.119.
³³ 本稿では「存在と当為の一致」をめぐる問題についてはさほど深入りしなかったが、和辻もこのテーゼは意識しており、『人間の学としての倫理学』において「我々は Sein と Sollen とがいずれも人間存在から導き出されるものとして取り扱われ得ると考える」としている。和辻哲郎『人間の学としての倫理学』『和辻哲郎全集』第 9 卷、岩波書店、1962 年、35 頁。
³⁴ *Чаадаев П.Я.* Философские письма. //П.Я.Чаадаев. Сочинения. М., 1989. С. 18.
³⁵ Там же, С. 131, 95.
³⁶ *Бердяев*, Хомяков. С.116-117.
³⁷ 御子柴道夫『ソロヴィヨフとその時代』第一部、96-98 頁。

バーリンのゲルツェン論——個人、自由、現実感覚

木部 敬

1. はじめに

東西冷戦の時代、アイザイア・バーリン (Isaiah Berlin 1909-1997) の思想は、(現代で言うところの)「自由至上主義」^{リバタリアニズム}的な自由主義、つまり、あらゆる局面において公的権力の介入を最小限に抑制し、個々人の思惟と行為の自由を最大限に許容することを旨とするタイプの自由主義と解されることが普通であった。このように解されたことの理由としては、彼を世に広く知らしめた著作の一つが、今では 20 世紀政治思想の古典と認められている論文「二つの自由概念 (Two Concepts of Liberty)」(1958 年)であったことが何よりもまず挙げられるであろう。この著作においてバーリンは周知のように、「積極的自由」すなわち「～への自由」に対する「消極的自由」すなわち「～からの自由」の本来性を力説したのであり、その議論によれば、前者は個人が自らの欲望を制御し、より高度な理性的自我へ上昇することこそが真に自律していること、つまり「自らに由る」ことだとする自由概念であるが、しかし、こうした考えはややもすれば欲望の抑圧、自由の強制につながる——だが、これに対して後者の概念は、欲望の実現を妨げる諸力から解放されていることのみを意味しており、確かに高尚な理念への邁進といった運動とは無縁であるが、しかし、抑圧的な体制をもたらす危険も極めて小さい、というのであった。こうした議論は、スターリン批判直後という時代背景と相俟って、社会主義の「理想」に対する強烈な批判と受け取られたし、実際、著者本人もそこにおいては多分にそれを意図していた。こうしてバーリンの名は、あたかも自由主義陣営のイデオログであるかのように語られることが多くなったのである。

それからはやくも半世紀、バーリンが世を去ってから数えてもすでに 20 年に近い年月が過ぎた。彼の思想を取り巻く状況は、言うまでもなく大きく変わった。今ではかつての定説はもはやまったく通用しなくなっていると言っても過言ではない。評価の転換は 1990 年代に起こった。R. コシス、C.J. ガリポー、J. グレイ、G. クラウダーらの優れたバーリン研究が次々と現れ、さらにはまた、R. ジャハンベグローによるインタビュー、M. イグナティエフによる初の本格的な伝記なども登場したのである²。こうした躍進を引き起こしたきっかけとしては、H. ハーディー (H. Hardy) によるバーリンの数多い著作の編集作業の影響がしばしば指摘される。バーリンという人は、自身の作物への執着が少なかったようで、あれこれのあまり有名ではない小さな雑誌に論稿を寄せてはそれを忘れ、あちこちで講演やら講義やらを行なってはその原稿を打ち捨てるといった具合で、作者本人が自身の業績の全貌を正確に把握していなかったらしい。これをハーディーが丹念に収集し、1970 年代末以降、漸次著作集として刊行していったのである。

このような地道な作業を受け、先の研究者らの仕事が発表されていった。それらに共通する特徴を一言で言うならば、「二つの自由概念」のようなすでによく知られた政治理論の著作のみならず、ヴィーコ論やヘルダー論などを含む広範な近代思想史研究、さらには初期の分析哲学関連の論文など、バーリンの多彩な著述の全体を視野に収めていること、となるであろう。そこでは彼の思想をマルクス主義に対する自由主義の擁護とだけ捉える向きはもはや見られない。むしろ彼の思索は、マルクス主義のみならず主流派の自由主義（例えばロールズやノージック流のそれ）をも含む、啓蒙主義あるいは合理主義の流れを汲む政治思想全般に対する批判——しかし、そうは言っても前近代への回帰を説くわけではなく、いわば「別の近代」の可能性を探る——と解されているのである。さらにはこのことと関連して、そもそも彼の思想の全体において「自由主義」は必須の要素と言えるのか——つまり、彼が一種の自由主義者だったことは事実だが、しかし、それでも彼の思想の根底をなすのはむしろ「価値多元論」であり、これと自由主義とのあいだに必然的な結びつきがあるのか、といった疑問すら提出されているのである³。バーリンが多元論者であることは以前からよく知られていた。だが、そこで言う多元論とは、せいぜいロールズ的なそれ——「正義」の一元性に対する「善」の多元性——とさほど変わりが無いものと解されていた節がある。その場合、多元論と自由主義のあいだに何の乖離も認められなかったのは当然であろう。そうした解釈とはまったく異なる、正反対とも言えるような現代の議論を見るにつけ、人はまさに隔世の感を禁じえないであろう。

さて、以上のようなバーリン理解の大転換があるからには、彼の思想の小さからぬ部分を占めているロシア思想史研究に関しても、解釈に劇的な変化があることが期待されよう。ところが、それは生じていないのである。本稿の主題であるゲルツェン論——よく知られているように、バーリンはゲルツェンを近代思想史上最も重要な思想家の一人とみなしていた——に話を絞って言えば、従来の解釈においては、バーリンはゲルツェンを「革命的民主主義者」と規定するソ連の公式的評価に対抗して、個人の自由を何にもまして擁護した典型的な自由主義者（西側的価値の体現者）として描き出したとされてきたのであった。だが、これが現在のバーリン理解の方向性——反主流派の自由主義者——と不整合なことは誰の目にも明らかであろう。バーリンが分裂した思想の持ち主であるとしても想定しないかぎり、この矛盾は放置しえないはずなのだが、にもかかわらず現にそれがなされていることには、次のような理由があると思われる。第一に、先に名を挙げたバーリン研究に転機をもたらした論者たちは、皆一様に政治哲学者であり、専ら自由主義に関する理論家なのであって、スラヴィストとしての側面は露ほども持ち合わせていない。彼らがゲルツェン論を含むバーリンのロシア思想史研究を敬して遠ざけるのも、無理からぬことなのである。したがって、上でわれわれは彼らの研究がバーリンの思想の全体を視野に入れていと述べたのであったが、これには誇張があったことをはやくも認めなければならない。彼らはそろって彼のロシア思想史研究への言及を割愛するか、してもごく控えめにするかであり、また、そのことを問題にする者もない。この点において、彼らの研究はいまだバーリンの全貌

を捉えているとは言えないのである。無論、こうした状況に対しては、ロシア思想史の専門家が助力を買って出ればよいのではないかとの考えもあろう。確かにこれは良い方策であろうが、残念ながらこれも実現しているとは言えない。というのも、バーリン研究に変化が生じてからまだ日が浅いということもあってか、スラヴィストには新しいバーリン解釈は十分に浸透していないからである。思うに、これが彼のロシア思想史研究への理解が深まらない第二の理由である。こうして、ロシア思想をめぐるバーリンの発言は、政治理論家にとってもスラヴィストにとっても扱いづらい領域、いわばバーリン研究の死角となっているのである。

以上の問題点を踏まえて、本稿の目的を、最近のバーリン研究の成果を参照しつつ、そこではいまだ十分に理解されているとはいえない、彼のいくつかのゲルツェン論に関して新たな解釈を試みることにする。その際、われわれは現在の研究の傾向を考慮して、バーリンの見解とマルクス主義的な立場との対比よりも、むしろ前者と主流派的な自由主義との相違に注意を払うことにしたい。この作業を通じて、一方では政治理論家たちが見逃している彼の思想の新たな側面に光を当てるとともに、もう一方ではスラヴィストですらその多くがいまだに知らずにいるであろう、冷戦終結後の現代においてさえ失われずにいるゲルツェンの思索の不朽の意義を探り出すことを目指す。後者の目標に達するならば、それはひいては 19 世紀ロシア思想史全般の再評価にもつながることであろう。

2. バーリンの著作の概観

まず手始めに、バーリンの生い立ちと、彼が人となってから以降の著述活動を、本格的に執筆が開始された第二次世界大戦後、1950年代から 60年代の時期を中心に見ておこう。それというのも、このことによって彼の思索過程に一つの特徴を確認できると思うからである。

バーリンは 1909 年、当時ロシア帝国領であったラトヴィア共和国の首都リガの裕福なユダヤ系の家族のもとに生まれた。ロシア革命後、10 歳の時に渡英、以後ロシア語力は主に古典文学の読書によって維持したという（会話力もロシア人と間違われるほどであった）。その後、オックスフォード大学に入学、最優等の成績を収めている。

30 年代はじめ、バーリンはオックスフォード大学の講師や研究員のポストに就き、こうして彼の哲学者としての経歴が始まる。37 年頃から、同僚の J.L. オースティンや A.J. エアーらと盛んな討論会を毎週開き、この会合から多大な影響を受ける。エアーはウィーンから論理実証主義を持ち込んだ当人であり、この説に対する主としてオースティンの反論によって「日常言語学派」（「オックスフォード哲学」とも呼ばれる）が成立する。バーリンもまたオースティンの側に与していた。だが、他のメンバーたちと同様、彼はこの会での議論を公にする必要を感じておらず、他人に自分の考えを伝えるための論文をほとんど発表しなかった（後に彼はこの頃の自分たちを自己満足的だったと認めている）。この時期、

彼が公表した論文としては、37年の「帰納と仮説」があるぐらいである。これに対し、39年に出版され、そのため事実上の彼の処女作とみなされるようになったのは、本来の専門とは全く関係ない著作『カール・マルクス：その生涯と環境』であった。

畑違いであるばかりでなく、当時の共産主義熱にまったく無関心だったバーリンが、これを書いた理由はごく単純である。ある叢書の一冊として企画されたこの書の執筆者を、編集者が他に見つけることができなかつたというだけのことである。ともかくも、この仕事を引き受けたことをきっかけに、彼は専門分野とかけ離れたマルクス主義関係の著作を読み漁るようになり、これが結局、彼を思想史という分野に導くこととなる。ゲルツェンの著作をはじめて読んだのもこの頃のことだという。本稿の論題からすれば、彼の次のような回想をここで引いておくことは意義のあることであろう。「こうして私は、私が学生に教えているものとは実質的に無関係な主題について勉強を始めることになったのです。[...] 私はロンドン・ライブラリーというすばらしい私蔵図書館の会員で、そこにロシア語の本がたくさんあるのを見つけました。[...] そこで私は、それまでに漠然と名前を聞いたことがあるだけの人物、アレクサンドル・ゲルツェンが書いた本を一冊見出しました。[...] やがてゲルツェンは、私の生涯の英雄となります。彼はすばらしい書き手で、鋭敏で正直な政治思想家で、飛び抜けて独創的です。彼の自伝は、おそらく私が生涯読んだなかで最高のもので、ルソーの自伝ですらこれにはおよびません。社会・政治思想の歴史を感じとる真の力を授けてくれたのは、ほかならぬこのゲルツェンです。それが私を本当の意味で歩み始めさせたのです」⁴。

さて、『カール・マルクス』公刊と同年の39年、バーリンは哲学論文「検証」をも発表している。これは論理実証主義に対する強力な反駁と高く評価され、エアー自身がその破壊力を認めたほどであった。だが同年、第二次世界大戦が勃発する。バーリンは戦時勤務に就くことになり、ワシントンの英国大使館、またその後、ロシア語力を買われてモスクワの大使館に勤務する。オックスフォードの学生生活に完全に戻ったのは46年である。帰国以後のバーリンの主要な仕事を次に列挙してみよう。

「ロシアと1848年」(48年)

「経験命題と仮言言明」(50年)

「論理的翻訳」(50年)

「20世紀の政治思想」(50年)

ツルゲーネフ『初恋』の翻訳(50年)

「レフ・トルストイの歴史的懐疑主義」(52年。翌53年、増補の上『ハリネズミと狐：「戦争と平和」の歴史哲学』として出版)

「歴史の必然性」(54年)

「ゲルツェンとバクーニン：個人の自由をめぐる」(55年)

「注目すべき10年間」(55-56年。「ロシア・インテリゲンツィアの誕生」、「ペテルブル

グとモスクワにおけるドイツ・ロマン主義」、「ヴィッサリオン・ベリンスキー」、「アレクサンドル・ゲルツェン」の4篇からなる)

「哲学と信念」(55年)

「啓蒙の時代」(56年。編著)

「平等」(56年)

「二つの自由概念」(58年)

「歴史と理論：科学的歴史の概念」(60年)

「ジャンバティスタ・ヴィーコの哲学思想」(60年)

「政治理論はまだ存在するか」(61年)

「トルストイと啓蒙」(61年)

「哲学の目的」(62年)

『希望と恐怖から自由に』(64年)

「ヘルダーと啓蒙主義」(65年)

『自由論』(69年。「二つの自由概念」(58年)など既刊の4篇からなる)

「ヴィーコの知識概念」(69年)

『父と子：ツルゲーネフと自由主義者の苦境』(72年)

「反啓蒙主義」(73年)

「自然科学と人文科学の分裂」(74年)

『ヴィーコとヘルダー：理念の歴史に関する二つの試論』(76年。「ジャンバティスタ・ヴィーコの哲学思想」(60年)、「ヘルダーと啓蒙」(65年)からなる)、等々。

さて、これらの著作は大きく次の四つの分野に区分できるであろう。①分析哲学、②政治理論、③近代思想史、④19世紀ロシア思想史(どの著作がどの分野に配されるかは、表題だけからでも十分に察せられよう)。ここで重要なのは、これら分野のそれぞれに属する諸著作が、論理的発展の関係にあるわけではないという点である。つまり、ある分野の一群の著作が書かれ、その論理的な帰結として別の分野の諸著作が書かれ、といった一連の流れは、バーリンの著述活動には認められないのである。むしろ彼の執筆過程に認められるのは、四つの分野の諸々の著作をアト・ランダムに書き散らしていくというスタイルにほかならない。また、結局のところ、今述べたことと同じことなのかもしれないが、これらの著作をいくらかでも紐解けば分かるように、それら四分野に属する著作のあいだには、基礎づけるものと基礎づけられるものといった関係は認められない。何か特権的な理論的分野が一つあって、それに基づいて他の分野が成り立っているといった風ではないのである。バーリンの思索過程に見られるのは、むしろある一つのテーマ——それが何であるか今は問わないでおこう——が、多様な(つまり、大別すれば四つの)形において、任意に論ぜられる様子である。なるほど確かに、分析哲学はその他の分野に先立って開始されたのであり、それに基づいて他が展開されていったという物語を書くことは可能であろうし、そ

れは決して間違っているというわけではない。しかし、バーリンが分析哲学関係の著作で述べていること（論理実証主義への批判と対案）のエッセンスと言うべきものは、ヴィーコ論やヘルダー論、あるいはハーマン論（ハーマンについては56年の「啓蒙の時代」で大きく取り上げている）のうちにこそ見受けられ、しかも、少なくともヴィーコに関しては、彼がその意義を知ったのは31年、R.G. コリングウッドの講義においてであったという事実まで確認されているのだ。こうなると、分析哲学での思想があったからヴィーコらに向かったのか、それとも、そもそも彼らについて何がしかの知識があったから論理実証主義に対する批判が可能になったのか、決定不可能になるだろう。だが思うに、実際には両方とも正しいのである。バーリンにおいては（普通の思想家における以上に）複数の路線が複雑に絡まり合いながら、またそのようにして互いに他を準備し合いながら、同時的に行っているように見える。もちろん、ロシア思想史研究もまた、この交錯のうちにある。すでに見たように、彼は子どもの頃からロシア文学に親しんできたのだ（ゲルツェンを知ったのは遅かったものの）。この点を重視するならば、ロシアの文学や思想こそがバーリンのベースにあるとの物語を紡ぐことさえ可能であろう。だが、どのような物語を書いたとしても、彼に関しては普通以上に、それは単なる一例にとどまるであろう。

以上を踏まえつつ、本稿の主題であるバーリンのゲルツェン論を検討する前に、次の一節でわれわれは彼のヴィーコ論とヘルダー論を簡単に見ることとする。もはや言うまでもないことであろうが、これによってわれわれが狙っているのは、ヴィーコ論とヘルダー論に「基づいて」ゲルツェン論を説明することではない。ただ両者を照らし合わせることを通じて、彼のゲルツェン論の意義を浮かび上がらせたいだけである（もしかすると、副産物として逆のことも同時に起こるかもしれないけれども）。

3. ヴィーコ論とヘルダー論に見られる人間観と世界観

3-1. ヴィーコ論とヘルダー論

バーリンはヴィーコの思想のうち、最も価値のある考えとして次の七つを挙げている⁵。

①人間の本性は、しばしばみなされるように不変的なものではなく、動的・可変的である。

②人間が十全に認識できるのは、人間が作ったもの、すなわち歴史である。自然を作ったのは神だから、神のみがそれを十全に理解できる。例えば、われわれは、感じるとは、考えるとは、希望するとは、恐れるとは、等々が、どういうことか知っている。また、他人が何をしているか、何を欲しているか、等々をも理解できる。つまり、他人であるとはどういうことかが理解できるのである。しかし、山である、川である、木である、机である、等々とはどういうことか、これは決して理解できない。それら自然に関してわれわれが知っているのは、せいぜいそれらがどのようなものであるかにすぎない。

③外部世界（自然）に関する知識と歴史に関する知識は本質的に異なる。前者は傍から観察することによって得られるものだが、後者は「内側からの」知である。したがって、

自然に関する知をすべての知のモデルにするデカルトは間違っている。(バーリンによれば、これは例えば W. ディルタイの「知る (wissen)」と「理解する (verstehen)」の峻別のよ
うな思想の源泉である。)

④ある社会の活動(思想、芸術、法律、制度、宗教、言語、生き方、動き方など)には一
つの共通スタイルがある。これが文化である。社会が複数ある以上、文化も複数存在する。

⑤文化は、人工的・作弄的な産物あるいは何らかの目的のための道具といった、人間の生
にとって二次的・派生的なものではない。それはむしろ生そのものの直接的な表出、その自
然な形式である。

⑥様々な文化を測るための共通尺度といったものは存在しない。それぞれの文化は、それ
ぞれの基準によって見定められるべきである。

⑦アプリアリすなわち演繹的な知と、アポストリアリすなわち帰納的な知——啓示によっ
て賜ったものと、五感によるもの——という伝統的な二種に、他の文化に入り込むための「想
像力 (fantasia)」という新種を加えなければならない。

さて、一方、ヘルダーに関して言えば、その思想のなかで最も影響力を持ったのは、バ
ーリンによると次の三つである⁶。

①人民主義 (populism)。人間が能力を完全に発揮し、発展するには、人々の何らかの自
然なまとまり、伝統、歴史的記憶、言語を有する共同体に属する必要がある。

②表現主義。人間の精神活動(芸術、文学、宗教、哲学、法律など)は、実用や娯楽や
教化のための道具ではなく、生のヴィジョンの表現、そうしたヴィジョンを告げる声と考
えるべきである。この声を理解するには、分析、分類、一般概念への包摂等は役に立たな
い。有効なのはただ「感情移入 (Einfühlung)」のみである。

③多元論。精神活動はある特定の文化・文明として、独自のものの見方、考え方、感じ
方、動き方を有する。これを理解するには、それ自身の尺度に従うべきで、よその尺度(「共
通尺度」を含む)を用いるべきではない。

3-2. 人間観と世界観

ヴィーコ論およびヘルダー論に見られるバーリンの考えをまとめれば、次のようになる
であろう。

①共同体主義。人間存在の単位とみなされるべきは、個人というよりもむしろ共同体で
ある。個人は共同体のなかで創り出されるのであり、共同体から切り離された個人は、人
間として不完全な状態にとどまる。

この点に関して、ガリポーは次のように言っている。「多くの自由主義者たちは、個人主
義の支持者であり、またそれゆえに国民や国家への帰属の重要性といった集団的価値のい
かなるものも警戒する、あるいは実際にそうではなくとも、そうであると考えられてきた。

[...] バーリンはそのような自由主義者ではない。彼の著作には共同体主義的・集団主義
的な側面があるが、ほとんどの人がそれに気づいていない。市民的自由への彼の傾倒を考

えれば、このことは理解できよう。しかしながら、方法論的な作品や主要著作に関して言えば、バーリンの思想には原子論的な個人主義の形跡はまったく見られない」⁷。

グレイもまた、次のように指摘している。「[...] バーリンの消極的自由あるいは自由主義一般の擁護論を、人間の善は私的な満足として計算できるという、人間の幸福に関する個人主義者の考えに基づいて解釈するのは間違いである。むしろ逆にバーリンは、個人の幸福にはすべての人、あるいはほとんどすべての人のために思わずにいられないという、払拭し難い公共的ないし共同体的な次元があると主張する点で、共同体論者の自由主義批判と一致しているのである」⁸。

②反自然主義。集団的な存在としての人間は歴史的世界を作り出しているが、これはいわば「もう一つの自然」、「もう一つの客観」であり、実在性の点で自然的世界に劣るどころか、むしろ歴史的世界の方が人間にとっては真の客観、より具体的な現実である。歴史における人間を、自然科学を範とする科学の対象にしようとする試みには限界がある。そうした科学は、人間の自然的な側面を認識するのみであるが、この側面への固執は、普通に思われている以上に、われわれの自己理解にとって有害である。同様に、市場という真空の実験室で運動するアトムのごとき人間を想定し、それになんらかの社会学的・経済学的・心理学的等の分析を施す試みにも、懐疑的であってしかるべきである。

グレイは言う。「バーリンによれば、歴史科学という理念そのものが、行為者ないし選択を行う者としての人間という考えではなく、自然的な対象ないし過程としての人間、その行動において自然法に支配されており、したがって予見可能な自然の一部としての人間という考えに立脚している。[...] そのような自然主義的ないし実証主義的な人間観は、われわれ自身についてのわれわれの常識的な見方に対する巨大な暴力であり、だがこの暴力は過小に見積もられているというのが彼の見解である」⁹。

③価値多元論。集団的な存在としての人間は、それ自身に固有なスタイルすなわち文化を有する。文化は複数存在するが、しかし、これらに対するメタな視点は存在しない。歴史的世界とは、これら文化の一種独特な複合体である。諸文化を、ということはすなわち歴史的世界を、一元的に見わたす超越的観点は存在しないが、とはいえ、これは人間がそれぞれの文化のうちに閉じ込められているとする相対主義を意味しない。もろもろの文化は決して一元化されえないが、それらは「家族的類似性 (family resemblance)」を有するがゆえに、異なる文化に属する者同士は、互いに相手の文化を「理解」することができる (理解は肯定的評価とはかぎらないが)¹⁰。

この最後の点についても、グレイは的確に指摘している。「[...] バーリンにとって、道徳的カテゴリーという共通の人間の枠組みは、完全にカント的な意味でのアプリアリではなく、かといって経験の一般化、すなわち推定によって普遍的とされる実体的な道徳規範でもなく、これら二つのものの中にある何かである。それはおそらく、後期ウィトゲンシュタイン哲学の用語を借りて、異なった文化に属する人々が下すであろう道徳的判断のあいだに存する家族的類似性といったものとみなされるならば、もっともよく理解されるで

あろう。このように考えるならば、人間の価値の「共通の核」は、固定されたもの、内容において完全に決定されたものと思われ描かれる必要はない¹¹。

以上のバーリン自身の思想を念頭に置きつつ、以下でわれわれの本題である彼のゲルツェン論を検討することにしよう。

4. ゲルツェン論

4-1. 共同体、個人、選択

バーリンがゲルツェンについて語った言葉を、とりあえず二つ挙げよう。それらは彼のゲルツェン評の典型であり、これに類する発言はすでに広く知られているであろう。

「フランスおよびイタリアからの手紙」、『向こう岸から』、「古い同志への手紙」のなかで、ミシュレ、W. リントン、マッツィーニへの公開書簡のなかで、そしてもちろん、『過去と思索』の全編を通じて、ゲルツェンは彼自身の倫理的および哲学的信念を表明した。それらのなかで最も重要なのは次のことである。自然は計画に従わない。歴史は台本に従わない。原理的に言って、単独の鍵とか公式が、個人あるいは社会の問題を解決することはない。一般的な解決は解決ではなく、普遍的な目的は決して真の目的ではない。すべての時代が、自らのあやと自らの問いを持っている。単純化や一般化は経験の代わりにはならない。自由—特定の (specific) 時間と場所における自由、生きた個人の自由—は、絶対的な価値である。自由な行為のための最小限度の余地は、すべての人にとっての道徳的必要であり、永遠の救済とか歴史とか人間性とか進歩とか、ましてや国家とか教会とかプロレタリアートのような、現代あるいは他の時代の偉大な思想家たちによってかくも安易に言いふらされた、抽象語ないし一般原理の名において、抑圧されるべきではない—それら崇高な名目たちは、憎むべき残酷な行為と専制主義を正当化するために呼び出されているのだから、あるいは、人間の感情や良心の声を窒息させんとする目論見のもとに唱えられる、魔法の呪文なのだから¹²。

彼は、道徳は固定的で客観的な永遠の規律ではない、人間がただ識別し服従するよう要求される不変の掟—人格神によって定められようと、「自然」や「歴史の論理」のうちに発見されようと—ではないと信じる。人間は自らの道徳を發明する、と彼は主張する。エゴイズム—これなしには活力も創造もありえない—に励まされながら、人間は自らの選択に対して責任を持つのである。そして、自らがどんな理由からであれ、善、正義、美、快、真とみなすものがあり、だがそれらをもたらそうと努めようとすらすらせず、にもかかわらず自然や歴史といったアリバイに訴えること、これは許されないのである。バイロン風の自己脚色やニーチェ風の誇張法の形跡すらなしになされた彼の否定—すなわち、一般的かつ永遠の道徳規則を定式化することは原理的に可能であるとの考えに対する否定—は、19世紀にはあまり見当たらずに説である。実際、それが完全に展開された

のは、20世紀も深まってからであり、それは今や、道徳的想像力を備えた実証主義者と、人が本当に理解できるように語る実存主義者との架け橋となっている。それは右と左の両翼を撃つ。ロマン主義的な歴史家もヘーゲルも、そしてある程度はカントも、また功利主義者も超人も、トルストイも芸術崇拜も、「科学的」および「進化論的」な倫理学も、そしてありとあらゆる教会をも。それは経験的で自然主義的であり、だが変化を認めるのみならず、ある価値を胸に抱いている人にとっては、その価値が絶対だと認めもする。決定論にも社会主義にも脅かされない。それは極めて独立的である¹³。

問題は、ここでバーリンによって描かれているゲルツェンの「自由主義的な」態度が、正確には何を意味しているかである。まず、それをどんな種類であれ、何らかの個人主義的・アトミズム的なそれと解することが誤った発想であることについては、もはや縷説を要すまい。こうした可能性は早速排除しておかねばならない。

次に注目すべきは、上の引用中で、「一般」、「普遍」、「公式」、「単純化」、「永遠」、「抽象」、「客観」、「規則」といった言葉に、「自ら」、「生きた個人」、「エゴイズム」、「特定の時間と場所」、「発明」、といった言葉が対置されていることである。ここから、かつて E. ランパート、M.E. メイリア、R.M. デイヴィソンらが試みたのと同じように¹⁴、バーリンもまたゲルツェンに一種の実存主義を見ようとしているのではないかとの見方も生じえよう。そしてこの着想は、上の二番目の引用中に、「実存主義者」云々があることから明らかなように、いくらかは的を射ていると言えよう。しかし、あくまでも「いくらか」にとどまる。実存主義は個を重視するけれども、ここに言われる個は、平均化され無個性化されたアトムとは異なる「ほかならぬこの私」、「この生」といったものであり、その点で確かに個人主義とは区別されるべきである。そして、この意味での個は、ゲルツェンの思想のうちにもある程度は認められるし、このことにバーリンも気づいている。だが彼が言うのは、あくまでもゲルツェンが「実証主義者」と「実存主義者」の「架け橋」となりうるということであって、彼はそれらのうちのどちらか一方とゲルツェンとを同定しているわけではない。すでに確認したバーリンの人間観に明らかなように、彼にとっての人間は、自己の内奥を凝視するとか、不条理な現実にも単独者として直面するとか、そういった類の存在者ではなく、むしろもっとずっと公共的で社会に対して開かれた存在である。このように人間の姿を思い描く彼が、自身の「英雄」とまで呼ぶゲルツェンのうちに、ただ単に実存主義者のみを見ているとは考えにくいだろう。

バーリンは（ゲルツェン同様）体系的な思想家ではない。彼の言わんとするところを捉えるには、彼の著述の断片をいくつか並べてサーヴェイするという方法が有効である。以下はバーリンが（ゲルツェンではなく）自身の考えを述べた箇所である。

客観的価値の世界というものがある。この言葉によって私が意味しているのは、人々がそれ自体のために追及する目的、他のものはそのための手段となるような目的のこと

である。 [...]

明らかなのは、これらの価値が互いに衝突することもあるということ——それがもろもろの文明が両立不可能になる理由である。価値は文化と文化のあいだで、同じ文化に属する集団と集団のあいだで、あなたと私のあいだで両立不可能になりえる。あなたは真理を、たとえそれが何であれ、常に語るべきと信じている。だが私はそうは思わない、なぜならば、それは時にあまりにも苦しく、あまりにも破壊的であると信じているから。私たちは互いの観点を論じ合い、共通の基盤に到達することができる。だが、あなたが追求しているものは、私が自分の人生を捧げてきた、と確信するに至ったものをついに調和しないかもしれない。いくつかの価値は、一人の個人の胸のうちでも容易に衝突しうる。だが、そうであっても、あるものが真であり、他は偽でなければならないということにはならない。正義、しかも厳格な正義は、ある人々にとっては絶対的な真理だけれども、だがそれは、彼らにとってそれに負けず劣らず究極的な価値であるだろうところのもの——慈悲、憐れみ——と両立不可能である——そして、これが具体的な事例において生じることなのだ¹⁵。

このような価値の衝突、それは彼らは何であり、私たちが何であるかの本質である。このような矛盾は、あらゆる善が原理的に調和しうるある完全な世界においては解決されるであろうと言う人がいるならば、私たちはこう答えねばならない。われわれにとっては、相争う価値を意味するもろもろの名称に、彼らが付している意味は、われわれの知りえぬものであると。あるいはこう言わねばならない。われわれが両立不可能な価値とみなしているものが争っていない世界は、われわれの視野をまったく越えた世界であり、この別世界で調和する原理は、日常生活のなかでわれわれが馴れ親しむ原理ではない、もし原理が様変わりするのだとしても、地上のわれわれには分からない観念へと変わるのだと。けれども、私たちが生きているのはこの地上なのであり、そして、私たちが信じ、かつ行為しなければならないのはここなのである¹⁶。

例えば、私の信念の一つは、いくつかの道徳的、社会的、政治的な価値は相争うということです。もろもろの価値が並存できるような世界を、私は思い浮かべることができません。言い換えれば、人が生きるよすがにしているいくつかの究極的価値は、単に実際上の理由からだけではなく、原理的、概念的に、並存や結合が不可能であると信じているのです。 [...] それが真実ならば、人間の問題——いかに生きるべきか——についての完全な解決という理念は、論理的に筋が通ったものと考えられなくなります。そのような調和は、実際上のさまざまな困難ゆえに作り出せないというわけではありません。そのような調和の理念そのものが、概念的に筋が通らないのです。ユートピア的な解決は、原理的に筋が通らず、想像不可能です。そのような解決は、結合不可能なものを結合したいと望んでいるのです。あるいくつかの人間の価値は、互いに両立不可能なため

に結合できません。だから選択が必要です。選択は非常に苦痛な場合もあります。Aを選べば、Bを失う破目になるからです。究極的な人間の価値、それ自体としての目的のあいだでの選択を避けることはできません。選択は苦悩でありえますが、われわれの考えうる世界では避けられません¹⁷。

もう一度確認しておくが、以上はバーリン自身の考えである。しかし、それが上に引用した彼のゲルツェン論のなかの言葉と、逐語的な一致もさることながら、特にその全体的な志向において完全に一致していることに気づくであろう。もちろん、ゲルツェン論では諸文化の価値の対立は問題になっていない。しかし、「価値は文化と文化のあいだで、同じ文化に属する集団と集団のあいだで、さらにはあなたと私のあいだで両立不可能になりえる」し、それどころか「一人の個人の胸のうちでも容易に衝突しうる」のである。重要なのは、歴史的世界のあらゆる次元において、複数の「客観的価値」が対立しており、だがそれらを統一できるメタな価値といったものはこの「地上」(歴史的世界)には存在しない、したがって、「ユートピア的な解決」、「一般的な解決」、「究極の解決」は望めないということである。望みうるのはただ、一般的ならざる解決、「特定の時間と場所」での解決、すなわち、「個人」が複数の共同的な価値から自身の価値を「選択」し、「自らの道徳を発明」すること(これは自己の内奥を見つめることによって、そこに秘められた真実を見出すといったこととはまったく異なる)、換言すれば、何らかの「規則」、「法則」、「公式」、「原理」、「指導者の命令」等々に全面的に服従することなく、自分の力で道を切り拓くこと——別のよく知られたゲルツェンの表現、バーリンによっても何度も引用されている表現によれば、「即興」(出鱈目とはまったく異なる)によって前進すること——である¹⁸。

ここにはヴィーコ論とヘルダー論には認められない要素が認められる。客観的価値の多元性については、両論のなかで述べられていた(また、他者の価値が、家族的類似性を有するがゆえに理解可能であり、その点で価値多元論と相対主義は異なることも言われていた)。しかし、もろもろの価値から何かを選ばざるをえないという点については、それらにおいてはまるで語られていない¹⁹。われわれが思うに、「選択」という要素を、バーリンはほかでもないゲルツェンその人から引き出しているのである。それはバーリンの思想の不可欠の構成部分だが、にもかかわらず、これがゲルツェン論に由来することを(少なくとも、そのことについて検討すべきであることを)、彼のロシア思想史研究を軽視する論者たちはおしなべて看過しているように見える。その点、ジャハンベグローは(バーリン研究者というわけではないのだが)例外的に高く評価することができる。「アイザイア・バーリンの哲学の王国に近づけば近づくほど、人はなぜ彼がわれわれにゲルツェンの『過去と思索』を読むよう勧めるか、よりよく理解できるようになる。「選択」という考えが、ゲルツェンとバーリン双方の知的眺望における鍵概念なのである」²⁰。

さらに、上のようにバーリンのゲルツェン論を理解することのうちでは、バーリンと共同体主義者たちとの違いも明らかにされている。共同体は文化的・客観的な価値を保持・

継承する。個人は共同体のなかでこうした価値を身につけることではじめて人となりうる。だが、問題なのは、そうした価値が多数あって並存不可能な点である。そこで選択が必要になるわけだが、共同体はこれに関しては何もしてくれない。選択するのは「個人」——ゲルツェンの言葉、したがってロシア語で言えば「リーチノスチ (личность)」——なのである。理論的あるいは人間存在論的に言うならば、確かに集団は個人に先んずる。だがしかし、実践的観点から言えば、主体的なのはあくまでも個人の方である。両者はこうしたダイナミックな緊張関係にある——これがバーリンの（ゲルツェンから引き出したとわれわれが信じる）非常にユニークな考えである。バーリンは次のように述べている。「[ゲルツェンは] 人はもちろん——生理的、教育的、生物的次元において、またそれと同様にもっと意識的な次元においても——その環境と時代に依存していると言う。そして、人間たちが自分たちの時代を反映し、彼らの生活環境によって影響されることを認める。だが、それにもかかわらず、その社会条件に反対したり、抵抗したりする可能性は、それが効果的であろうとなかろうと、それが社会的形態をとろうと個人的形態をとろうと、まさに現実的である」。あるいは、その直前にはこうある。「[ゲルツェンによれば] 社会的感覚なしには彼らはオランウータンになるし、エゴイズムがなければ飼いやされた猿になってしまう」²¹。これらの評言によってバーリンは、ゲルツェンの看破した共同体と個人のダイナミズム、両者の不即不離の関係を十分明確に言い表していると思う。だが、それでもなお、今の引用の前者が拠って立つゲルツェンのオリジナルを、われわれはここで引いておきたい。というのも、それはバーリンの評にもまして、問題のダイナミズムについて鮮やかに述べていると思うからである。

人が環境や時代に依存していることには、疑問の余地がない [...]。人が自分を取り囲むものに愛着を感じるのは自然のことだ。人は自分の時代と自分の環境を、自分の中で、自分自身によって、反映しないではできないのである。

だが、この反映の仕方そのものの中に、人間の自立性が現れる。周囲の環境が人間の中に目覚めさせる対抗意識こそ、環境の影響に対する個性 (личность) の応答にほかならない。この応答が共感に満ちていることも、反感に満ちていることもありうる。人間が道徳的に独立していることは、彼が環境に従属しているのと同じように、ゆるぎなき真理であり現実である。その差異は両者が反比例の関係にあるということにある。すなわち、意識が多ければ多いほど自立性も大きく、逆に、意識が小さければ小さいほど、環境との結び付きが緊密なものとなり、環境は人を深く飲み込む。だが、意識を持たない本能が、真の独立性に行き着くことはない。そうした自立性は野獣の粗暴な自由として現れたり、あるいは、まれに社会条件の様々な側面への発作的で首尾一貫しない否定の中に現れたりもする。犯罪と呼ばれるものがこれだ。

自立性の意識はすなわち環境との齟齬を意味していないし、自立性とはすなわち社会に敵対することではない [...] ²²。

ちなみに、以上と関連するバーリンの思想への見解として、ガリポーもまた次のように的確に述べていることを付言しておくべきかもしれない。「こうしてバーリンは、共同体主義者であると同時に自由主義者なのであり、消極的自由と積極的自由、個人主義と共同体への所属、個人の自由と集団的自己決定をミックスすることを唱えるのである」²³。

さて、これに対し、共同体主義者たちは実践的な場面においても集団を主体とみなす傾向がある。というのも、彼らは基本的に、共同体は個と個に先立つものであり、しかし、共同体と共同体のあいだに軋轢が生じた場合には、それらに対してより上位にある共同体が必要になり、だがそれでもなお、この上位の共同体が他の共同体と衝突することになるならば、さらに一層上位の共同体が要請され、こうして、この運動は行き着くべきところまで続いていくと想定する向きがあるからである。しかし、言うまでもなく、こうした考えはバーリンの与するところではない。自身の教え子でもある共同体主義者の代表的論客 C. テイラーを批判して彼はこう言っている。

私の見方とチャールズ・テイラーのそれとの主な違いは、彼が基本的に目的論者——キリスト教者としてもヘーゲル主義者としても——であるという点にある。思想の歴史の上で多くの者たちが信じてきたし、今現在も信じているように、彼は本心から、人間には、そしておそらくは全宇宙にも、ある基本的な目的があると信じている。[...]

そのヴィジョンは、調和的で相互交流的な集団として運動する人間社会に関するものである。そうした社会において市民は、囚われぬ理性の公共的使用、自由なコミュニケーション、相互理解によって緊密に結びつけられており、文字通り自由に生き、進歩することができるのだ²⁴。

グレイもまた、次のように厳しく批判している。「バーリンの自由主義の共同体主義的な側面と、昨今の共同体主義者の自由主義批判を鼓舞している平等主義的で普遍的な共同体のヴィジョンのあいだには、深い隔たりがある。後者の共同体は理想型ではあっても、歴史の実践ではなく、人間がこれまで生きてきた共同体ではない。それは、自然言語と文化的差異という偶然性が追放されてしまった結果、抽象的で普遍的な人間性しか残っていない、そうした種類の共同体である。だが実際には、これはまったく共同体と言えない代物で、むしろ空虚なゼロ記号の集合である」²⁵。

バーリンの立場は、個人主義的ないしアトミズム的な自由主義とは異なることは無論のこと、それに対して批判的な共同体主義とも一線を画しており、その意味で現代政治思想の地図において極めて独創的な位置を占めていると言えよう。だが、見過ごしてならないのは、そうした思想的立場を——少なくとも、そのもとのエッセンスの部分については——彼はほかならぬゲルツェンから受け継いだにちがいないという点である。このことを正確に捉えてはじめて、近代西欧思想史に関する飛び抜けて該博な知識で知られており、ほ

とんど省みられていなかったあまたの思想家たちについてすら、あたかも彼らの「内側から」見ているかのように生き生きと語ることの達人と目されているバーリンをして²⁶、次のように言わしめたその本当の理由を、われわれはようやくにして得心しうるのではなからうか。「ゲルツェンは（彼の最大の礼賛者たちによってすらめったに認められていないけれども）独創的な思想家であり、独立的で、正直で、予想以上に深遠である」²⁷。

4-2. 自由、生の目的

上の引用文中に言われているように、バーリンの考えでは、選択は人間の運命である。だが、この運命から人々の目を逸らそうとする虚偽が歴史の上には存在したし、今現在も数多く存在している。それらのなかでも特に悪いのは次のような虚である——最終的な解決は確かに可能なだけけれども、だが大変遺憾ながら、その解決を実際に成し遂げるためには、いくらかの人々に犠牲になってもらわなければならない——。バーリンは言う。「最終的解決の可能性——この言葉がヒットラーの時代に持っていた恐ろしい意味を忘れることにする場合にすら——それは幻想であり、しかも極めて危険であることが明らかになる。というのは、もしそのような解決が可能だと本当に信じるならば、それを得るためなら、いかなる犠牲を払っても惜しくはないということになるにちがいないからである。人類を永遠に公正で幸福、創造的で調和的にするためなのだ——これに対して払う代償が高すぎるなどということがありえようか。そうしたオムレツを作るためならば、割るべき卵の数に制限はないはずだ——これがレーニンの、トロツキーの、毛沢東の、そして私が知るかぎりポル・ポトの信念であった」²⁸。ここに見られるバーリンの思想が、ゲルツェン由来のものであることは周知の通りである²⁹。それについて再びここで取り上げてみたいとは思わない。むしろここで考えてみたいのは、犠牲とされる人々の命と一緒に、それらの人々からのみならず、彼らの周囲で生きる人々からも奪われるであろう「自由」とは何かについてである。

バーリンは「ゲルツェンの最も一貫した目標は個人の自由の保護である」³⁰と言う。だが、その「自由」が何を意味するのかは、こうした表現のみからでは必ずしも明らかではない。先ほどの引用に続く、次のような文章を注意深く読む必要がある。そこでバーリンはユートピアの実現可能性を説く架空の指導者の口を借りてこう語っている。「私は社会の諸問題の究極的解決に至る唯一の真の道を知っている。したがって、人類のキャラヴァンをどの道に導いていくべきかを知っている。だが、あなたは私の知っていることについて無知なのだから、目標が達成されるべきならば、あなたは極めて狭い範囲であれ選択の自由を持つことを許されてはならない。[...]何をあなたが必要としているか、何をすべての人が必要としているか、私は知っている。したがって、もし無知ないし悪意に基づいた抵抗があるならば、それは打ち砕かれなければならない [...]」³¹。ここで何気なく述べられている「選択の自由 (liberty of choice)」は、実はバーリンのキーワードの一つである。彼によると、消極的自由および積極的自由の他に、もう一つ別の自由を考えなければならない。それは個人ないし社会が特定の目的を他よりも優れているとして選択する自由、すなわち「基

本的な選択の自由 (basic liberty of choice)」である。この自由は消極的自由と混同されやすいが、実際には両者はまったく別個のものである。消極的自由は (積極的自由と同様) あくまでも社会的・政治的な自由であり、それは危機的状況においては、緊急の個人的ないし共同的なニーズのために—例えば、殺人や飢餓から人々を救うために—制限されるということが十分にありうる。一方、選択の自由は、バーリンによれば、人間が人間であるために必要不可欠であり、したがって、これを侵犯すること (例えば洗脳) は許されることではない³²。次の彼の言葉はこのことと関連するだろう。「何ら疑いをかけることもなく承認した規律のもとで暮らしている人々、宗教的か世俗的かにかかわらず、指導者の命令に進んで服従する人々—かくして、指導者の言葉は破られざる法則として全面的に受け入れられている—、あるいは自らの方法によって何をなすべきか、何であるべきかについて何の疑いも容れない明確で揺るぎのない確信に到達した人々—こういう人々は幸せである。このような人々に私が言えるのは次のことだけである。こうしたドグマという心地よいベッドに安らぐ人々は、自ら招いた視野狭窄状態の犠牲者であり、脇目も振らずに心の安らぎを求めるかもしれないが、人間的であるとはどういうことかを理解しようとはしないであろうと」³³。

バーリンが言うには、消極的自由は「自由主義」の中心概念であり、一方、選択の自由は「価値多元論」の前提をなす。彼は自由主義と価値多元論の両方を支持したが、しかし、両者にはいかなる結びつきも存在しないという反論があることについてはすでに触れた。われわれはどちらの主張が正しいかという点には立ち入らないが、ともかくも、バーリン本人を含むこの問題をめぐる論争に関わるすべての人たちが一致して認めているのは次の二点である。①両概念は異なる、②それらのうちより根底的なのは価値多元論である。バーリンがゲルツェンのうちに見ている「自由」に関わるのは、言うまでもなく、価値多元論の方である。これを確実に押さえないと、「自由主義者ゲルツェン」というバーリンの規定を、見当違いな意味にとる危険がある。

さて、ゲルツェン論における自由の意味が以上のようなものだとして、しかしながら、そうした自由はわれわれにとって好ましいものと言えるだろうか。バーリン自身、「選択は苦痛」あるいは「苦悩」と言っているのであった。これに対するバーリンの回答は、彼がゲルツェンについて述べる時、必ずと言っていいほど真っ先に引くあの言葉「生の目的は生それ自身」であるように思われる。彼のゲルツェン論のなかの有名な一節を見てみよう。

ゲルツェンとフランスの社会主義者ルイ・ブラン (この人をゲルツェンは非常に尊敬していた) とのあいだで交わされた典型的な会話がある。彼はそれを引用しているが、それは彼が自身の深い確信を時たま表現する際、軽々しい調子があったことを示している。会話は1850年代はじめのロンドンのとある場所でなされたものとして描かれている。ある日ルイ・ブランはゲルツェンに、人間の生活は偉大な社会的義務であり、人間は常

に自らを社会の犠牲に供さねばならないと述べた。

「なぜ？」と私は出し抜けに尋ねた。

『なぜ？』とはどういうことですか。人間の全目的、全使命が社会の福祉であることは確かでしょう」

「しかし、みんなが犠牲になって、誰も享受する人がいなければ、社会の福祉は決して達成されませんよ」

「それは言葉の遊びだ」

「概念の野蛮な混乱ですよ」と、私は笑いながら言った。

この陽気で、くだけた一節のなかで、ゲルツェンは彼の中心的な原理を具体化している——すなわち、生の目的は生それ自身である、現在を漠とした予見不可能な未来の犠牲にするのはよくある思い違いである、そしてこの勘違いゆえに、人間と社会において価値のある少数のものすべてが破壊され、生きた人間の血や肉が理想化された抽象物の祭壇に無意味に献ぜられるのである³⁴。

疑うべくもなく、バーリンはゲルツェンのこうした世界観を肯定的なものとして提示しているのである。そして、彼の解釈が正しいことを示す証拠がある。ゲルツェンの日記に次のようなくだりが見受けられる。それは彼が静かな夜更け、窓辺で妻とともに、川向こうで歌う農民の声に聞き入る場面である。

時は経った。だが彼は歌い続けた。哀しげに、物憂げに。何が彼を歌に駆り立てているのか。きっとこれはプロレタリアートの息詰まるような散文的な領域から自由へと迸り出る精神なのであろう。この歌によって彼は無意識のうちに神の国へ、無限の美しい世界へと入り行くのだらう。人間性に目覚めた精神というのはこのように歌うものなのだ。ちょうど花が芳香を発するように。だが、それは自分自身のための歌でもある。生の不安と、動物的なあり方の形定まらぬ喜びに続いて、人間の叫び声が生じる。こうして、彼は自身の歌によって四圍を満たし、歌によって他者と一つになり、自身の渴望を満たす。生に深く目を凝らすならば、無論、至福とは存在することそれ自体である——たとえその外的状況がいかなるものであろうとも。このことを理解するならば、未来のために現在を蔑むことほど、この世に愚かしいことはないということも理解できるだろう。現在は存在の現実的な領域なのだ。一瞬一瞬、一つ一つの楽しみを捕まえてはならない。心は途切れることなく開かれ、満たされなければならない。周囲にあるものすべてを取り込み、それに自身を注ぎ込まなければならない。生の目的は生である。この形式における生、生き物が定められたこの発達における生、すなわち、人間の目的——それは人間的な生である³⁵。

この断片から、人はより一層肯定的な印象を受けるにちがいない。しかし、今注目したいのは、その内容よりも、むしろそれが記された日付である。それは1842年6月28日なのである。今問題にしているゲルツェンの思想について、多くの論者が二月革命の顛末に対する失望から生じたペシミズムあるいはニヒリズムとみなしている。だが、そんなことはありえない。それは48年6月よりずっと以前（いつとは言いがたいが）に生じた思想なのであり、また、あのイタリア滞在時（47年10月～48年4月）にも保持されていた思想なのだ³⁶。よく知られているように、S.N. ブルガーコフはゲルツェンの「心のドラマ」を、西欧の理想視からそれに対する絶望、そしていかなる理想をも偶像として拒絶するニヒリズムへの物語として描いたが³⁷、こうした解釈は極めて疑わしい。同様に、すでに触れたランパート、メイリア、デイヴィソンらの実存主義的解釈も（それ自体には一定の正当性があるとしても）、出国・亡命以後のゲルツェンを悲観的に捉えすぎる点に関しては疑わしい。バーリンの理解はこれらと対照的である。彼はゲルツェンが普遍的ないし一般的な道徳法則を原理的に否定したことを強調するが、しかし、それが「バイロン風の自己脚色やニーチェ風の誇張法の形跡すらなしになされた」³⁸と付け加えることを忘れない。あるいは、次のように評している。「[ゲルツェン]は、マルクスやブルクハルトに劣らず、破滅の日が近いことをひしひしと感じていた。しかし、マルクスや他のヘーゲル主義的預言者たちが、巨大で破壊的な力が悪しき旧世界に対して解き放たれるというまさにその考えに、紛れもない冷笑的な喜びを感じているのとは違い、ゲルツェンは、力と報復の単なる大活劇の前に身を投げ出したいといった類の欲求から自由である。彼は弱さそのものに対する侮蔑や嫌悪から自由であり、来るべきニヒリズムとファシズムの中核にあるロマン主義的なペシミズムからも自由である」³⁹。バーリンにとって、「生の目的は生それ自身」という思想には、何ら否定的な意味合いはない。それどころか、彼はゲルツェンのこの信念を至極健全なものとして解しており、むしろ生の上に大義やら教義やらを掲げずにはいられない心性の方こそ病的とみなしている。そしておそらくは、バーリンのこうした見方は、ゲルツェンの実像により即している。

4-3. 現実感覚

通常、バーリンの次のような指摘には、さして注意が払われていないようである。しかし実際には、それは非常に重要な意味を持っている。

ゲルツェンをして19世紀における特異な人物たらしめたのは、彼のヴィジョンの複雑さであり、彼が自分の理想よりも単純で基礎的な、相争うもろもろの理想の原因と性質を理解した（understood）度合いである。彼は何が急進主義者や革命家を生んだか——つまり、何が彼らをある程度は正当化するか——を理解していた（understood）。だが、同時にゲルツェンは彼らの教義の恐ろしい帰結を把握していた（grasped）。[...] 彼は旧体

制のもとで押し潰された社会構成員の側の悲惨さ、圧迫感、息苦しさ、ぞっとするような非人間性、正義を求める悲痛な叫びを知りすぎるほど知っていた (**understood only too well**)。だが、同時に彼は、こうした虐待に対して報復するために立ち上がった新世界が、たとえ思い通りに事を運ぶとしても、自らのうちに行き過ぎた行為を生み出し、何百万という人間を無益な相互殺戮に駆り立てるに違いないことを知っていた (**knew**)。ゲルツェンの現実感覚 (**Herzen's sense of reality**)、特に革命の必要とその代価に対する感覚は、当時において、またおそらくはどのような時代においても独特である。時代の危機的な道徳および政治問題に対する彼の感覚は、19世紀の職業的哲学者の大半のそれよりもはるかに特定の (**specific**) で具体的である。そうした哲学者たちは、自身の社会観察から一般原則を引き出そうとし、また、整然としたカテゴリーによって定式化された諸前提から、合理的方法を用いて演繹される解決法を勧め、さらにまた、それらカテゴリーに依拠しつつ、意見、原理、行動形態を整序しようと努めがちであった。一方、ゲルツェンは根っからの時評家、エッセイストであり、若い時分のヘーゲル哲学の訓練も、この根を絶やすことはできなかった。すなわち、彼は学究的な分類癖などまるで持たず、社会的および政治的な窮状についての「内面的な感じ (**inner feel**)」に対する独特の洞察力 (**insight**) を持ち、加えて、分析と解説の驚くべき力を備えていた。 [...]

この奇妙な二面性。自由主義者と保守主義者が、革命と民主主義を弾劾して悦に入っているのに対し憤然として両者を擁護するかと思えば、自由な個人の名において、革命家に対し同様に情熱的な攻撃を加える。 [...] 戦線は二つ、しばしばそれ以上であったが、どこであろうと、また自由の敵であれば相手が誰であろうと、彼は戦った。この戦いがゲルツェンをして、当時の社会生活および社会問題に対する最も現実的で敏感、洞察力 (**penetrating**) と説得力とを持つ目撃者たらしめている。彼の最大の才能は囚われることなく理解する (**untrammelled understanding**) 才能である。ゲルツェンは40年代ロシアのいわゆる「余計な」イデオリストたちの価値を理解した (**understood**)。 [...] 同時に彼は、怒りに満ち真剣そのもので反抗的な若い急進主義者たちの、それに対する抵抗をも理解する (**understands**)。 [...] ゲルツェンはこの角逐を理解した (**understood**)。彼の自叙伝は、驚くべき鮮やかさと正確さをもって、ロシアと西欧の双方における個人と階級、個性と世論のあいだの緊張を伝えている⁴⁰。

原語を付した箇所が、ヴィーコ論とヘルダー論に見られるバーリンの人間観および世界観、すなわち、統一不可能な多数の究極的価値の存在と、その事実にもかかわらず成立するところの、自身の価値とは異なる他者のその理解可能性——ヴィーコの「想像力」、ヘルダーの「感情移入」に類する何らかの能力による——と関係することはあまりにも明白であり、もはやこれ以上の説明を必要としないであろう。だが、そうした箇所のなかでも特に、「現実感覚 (**sense of reality**)」という部分に関してだけはここで詳しく見ておきたい。というのも、それは他とやや違う性質を持つと思われるからである。

実のところ、「現実感覚」もまた、バーリン哲学のキーワードの一つである。それについて彼が最初に語ったのは、おそらくトルストイ論——上に引用した文章が世に出る 4 年前（1952 年）に発表され、その 1 年後に増補の上出版された——においてであろう⁴¹。

われわれ——知覚力のある生き物——は、ある部分においては、合理的で科学的な、また慎重に計画された方法によって発見したり分類したり働きかけたりすることができるような構成要素からなる世界に住んでいる。しかし、また別の部分では（トルストイとメーヌストル、また彼らとともに多くの思想家たちは、こちらの方がずっと大きな部分だと言う）、われわれはある種の媒体に浸り、そのなかに没している。そして、その媒体をわれわれ自身の一部とみなし、それを不可避で当たり前のものと捉える程度に正確に比例して、われわれはそれをあたかも外側から観察するかのようにはなくなり、またしようとしてもできなくなる。同定することも、測定することも、操作を試みることもできなくなり、意識することすら完全にはできなくなる。[...]

それにもかかわらず、この媒体をその外にあるなんらかの展望台から分析できないとしても（というのも、それには「外」がなく、したがって展望台はありえないから）、しかし、ある種の人間は、彼ら自身と他のすべての人々の生のうちにある、かの「没した」部分の織り目と方向とを——彼らはそれを言葉で言い表すことはできないのだけれども——より明確に意識する。すべてに浸透する媒体（「生の流れ」）の存在を無視し、ゆえにいみじくも浅薄と呼ばれる他の人々よりも、それを明確に意識するのである。[...] 智恵とは、われわれの行為の場であるところの、（少なくともわれわれには）変更不可能な媒体を——いわば、時間と空間の浸透が経験のすべてを特徴づけているのをわれわれが受け入れているのと同じように——受け入れることのできる能力である。[...] それは科学的知識ではなく、われわれがたまたま置かれている状況の輪郭に対する特別な感受性である。変更することも、完全に言い表したり、計算したりすることさえもできないある恒常的な状況ないし要因に抵触しないで生きる能力、科学の規則が通用しないところでは、見当識——農夫や他の「単純な民衆」に宿ると言われる「太古からの智恵」——に導かれる能力である。宇宙の方向に対するこの表現不可能な感覚、これが「現実感覚」、いかに生きるべきかについての「知識」である⁴²。

ここに言われる「媒体」、「生の流れ」、「没した部分」——上の引用の直前の文章でバーリンはこれを「深部 (depths)」と呼び、「表層 (surface)」に対置している——が、ヴィーコ論やヘルダー論に認められる歴史的世界（もちろん、「文化」と言い換えてもよい）と同じであることは論を俟たない。したがって、そうした世界の「織り目と方向とをより明確に意識する」ことや、「状況の輪郭に対する特別な感受性」が、ヴィーコ論とヘルダー論における「理解」と関係があることは否定できないだろう。しかしながら、両論とゲルツェン論（およびトルストイ論）のあいだには重要な違いもある。ヴィーコやヘルダーの主張

が、現在で言う文化人類学を思い起こさせることから明らかなように、彼らの概念「想像力」あるいは「感情移入」は、優れて理論的・観照的である。それは数多くの他なるものを理解する。だが、それらのなかから「選択」はしない。一般的に言って、ヴィーコ論とヘルダー論には実践という要素が希薄なのだ。これに対し、理論と実践の両方が合わさって成り立つのが「現実感覚」だと言えよう。無論、理解にはそれ固有の意義がある。理解なくして選択はありえないのだから。ちなみに、バーリンは、自分なりに理解の理論を発展させることをいたるところで試みている。また、シュライエルマッハーからディルタイへと続く解釈学の系譜に関心を寄せていたし、さらに同時代的には、後期ヴィトゲンシュタインに依拠しつつ 1950 年代に台頭した「新アリストテレス主義」の実践知理論にも注目していたと聞く。そうした点を正当なことと認めてもなお、理解のみで選択を欠いていれば、それは歴史的世界で生きていることにはならないと言わねばならない。なぜならば、数多くから選ぶという運命から目をそむけているというまさにその点において、そうした態度は何らかの教説に盲目的に服従することに似ているから。一方、ゲルツェンには理解のみならず、選択もある。「戦線は二つ、しばしばそれ以上であったが、どこであろうと、また自由の敵であれば相手が誰であろうと、彼は戦った」とは、そういう意味だろう。

ところで、まさにこの時点で明らかになるのだが、今問題にしているかぎりでの「選択」とは、その語の持つ意義から誤解されうるように、何か一つを選んでそれでおしまいということではない。それはむしろ、次々と別の価値を選んでいくこと、そうすることによってある特定の究極的な価値に没頭しないようにすること（「この奇妙な二面性」）、ということとはつまり、複数のそうした価値のあいだに何らかのバランスを保つことなのである（したがって、現実感覚とは、一種独特のバランス感覚である）。そして、このことはもちろん、価値多元的な歴史的世界——われわれにとってそれは全体的であり（というのも、歴史的世界の「外」はありえず、したがってこれを対象化することはできないが、この対象化されえないものこそ全体の謂いだから）、また、全体的であるがゆえに、それは具体的でもある（抽象とは全体からの抽象だから）——そうした歴史的世界を、その元来の多元的な姿において見定め、見失いなわようにしようとするのである。言うまでもなく、それはまた、自由であろうとすること——選択の自由を持ち続けようとする、したがって、あえて「苦悩」とともにあろうとすること——でもある。けれども、よく考えてみると分るように、自由であろうとすることができるのは、そもそもわれわれが自由だからであり、かくして、自由であろうとするとは、その第一義においては、ただ自由なままでいようとするにすぎない。しかし、それでもこの努力はわれわれにとって重大である。なぜならば、もし自由であろうとすることをやめてしまえば、その時、われわれはそもそも持っている自由を失い（「洗脳」）、そして、一度その状態に陥ってしまえば、そこから脱するのは極めて難しいだろうから（「なぜ自由は貴重なのか。それがそれ自体で目的だからであり、それが自由だからである。[...] これがゲルツェンの根本命題である [...]」⁴³）。まったく同様のことが、われわれの生に関しても言えよう。歴史的世界を見つめるとはすなわち、本来の意味

のままに生きようすることである。だが、そのように試みるのが即、本来的に生きられているということであり、しかし、その試みをあきらめてしまえば、われわれはすぐさま非本来的にしか生きられなくなる。こうして、生きるために生きるなのであって、生きることそれ自体以外に、何か他に生きることの目的があつてはならない。

現実感覚によって守られつつある価値多元的な生、つまり、生の目的としての生、これはバーリンの晩年の思想「まともな社会 (decent society)」⁴⁴とつながっているように思えてならない。ここまでに何度も引用した講演の末尾で⁴⁵、彼は様々な偉大なる善のあいだに衝突が起こった場合、どのように選択すべきかと自らに問うている。だがこれに対し、すぐさま彼は明確な答えはありえないと認める。けれどもその上で、こう言うのである。「衝突はたとえ避けられないとしても、それを和らげることはできるであろう。もろもろの主張のあいだにバランスを作り、妥協に到達することはできるであろう」。そして、そのために第一に必要なこととして、「極端な苦痛を避けること」を挙げる。つまり、革命や戦争や暗殺といった非常手段をできうるかぎり回避することである。確かにわれわれの現実には、そうしたあまりにも苛烈な方策をすらあえて選ばざるをえない残酷な状況がありえる。これはわれわれの生の真実である。だが、そんな場合にさえ、「私たちは決して忘れてはならない、私たちが間違っているかもしれないということ」。だからこそ、いつでもわれわれには「トレード・オフと呼ばれるもの」に乗り出す用意がなければならない——すなわち、「もろもろの規則、価値、原理は、特定の (specific) 状況においては、互いに譲歩し合わなければならない」。こうして、一般的な原則としてかろうじて挙げられることのうちで最も大事なこととは、「絶望的な状況や、耐え難い選択が生じることを防ぐような、不安定な均衡を維持していくことであり、そしてそれこそが、まともな社会のための第一の条件なのだ」。だが、そうした維持のために有効な技能には、いかなるものがあるのか。これに対するバーリンの答えも、やはりごく控えめである。「具体的な状況がほとんどすべてである。逃げ道はない。われわれは決断すべく決断しなければならない。道徳的な危険も時には避けられない。私たちが望みうるのは、関連要因を無視しないようにすることぐらいである。あるいは、われわれが実現しようとしている目的を、生の形態全体の一要素とみなすことぐらいである。決断によって、この生が高められたり損なわれたりするからである」。要するに、「私たちにできるのは、私たちがなしえることをなすことのみである。だが、これが私たちのなすべきことなのだ、たとえ困難に抗してでも」。とはいえ、結局のところ、「無論、社会的ないし政治的な衝突は起こるであろう。積極的な価値の争い一つをとってみても、それは避けられないであろう。しかし、それでもなお、それは容易ならざる均衡を促進し保持することによって可能なかぎり小さくできる、と私は信じている。均衡は不断におびやかされ、修復を不断に必要としている。だが、繰り返して言うが、ただこうしたことのみが、まともな社会と道徳的に許容可能な振る舞いのための前提条件であり、さもなければ、私たちは道を見失わざるをえないであろう」。

こうしたバーリンの言葉を読むにつけ、上でバーリンのゲルツェン論をすでに十分に見

てきたわれわれには、彼の思想的相貌と（少なくとも彼が描くところの）ゲルツェンのそれとが、いよいよもって重なり合って見えるにちがいない。バーリン自身は以上のような自らの解決策を「冴えない」と自嘲的に称している。われわれには、だがそれは「予想以上に深遠」なように思える。

5. むすび

本稿の「はじめに」において、われわれはバーリンのロシア思想史研究が一般に理解されていない理由について簡単に考察した。そこでは、彼のロシア思想論が、政治理論家にとってもスラヴィストにとっても認めづらい、いわば死角になっていることが指摘されたのだった。だが、ここまで彼のゲルツェン論を検討してきて、それはあまりにも外的にすぎる理由づけだったのではないかと思うのである。そこで言われたのは、要するにバーリンのロシア思想史が、政治哲学の観点からはロシア研究への越境に見え、一方、スラヴィストの側からは政治理論の範囲を越えないと見えるということであった。しかし、もしそれだけのことなのであれば、例えば、ロシア語やロシア文化に詳しい政治理論家の存在によって問題は解決することになるだろう（逆もまた然りである）。けれども、本当に事はそれほど単純なのだろうか。つまり、ただ単にあれこれの分野についての知識が不足しているということだけが、彼のロシア思想論を受容されづらくしているのであろうか。何かもっと他に、いわば内的な理由があるのではないだろうか。ハーディーとともに、バーリン著作集第1巻『ロシアの思想家たち』（1978年）の編集に携わったA. ケリーよれば、バーリン研究の専門家たちのあいだには、彼のロシア思想論は個人的な趣味の反映にすぎず、彼の思索の全体において重要な意味を持たないとする暗黙の了解があると言う⁴⁶。この指摘を信じるならば、これが示すのは言うまでもなく、専門外の分野を敬遠するといったことはまったく異なる事態である。端的に言って、彼らはバーリンのロシア思想史研究をまったく理解できないのではないだろうか。ここにあるのは、知識の多寡といった量の問題ではなく、知性の種類の違いという質の問題なのではないだろうか。

このことは、上に述べた「歴史的世界」ないし「深部」と密接な関係があるように思う。われわれが考えるに、バーリンの思索の一貫したテーマ、それはこの「深部」である（実は、「深遠 (profound)」もこれに関係する意味合いで使われる）。深部について、彼はあちこちで繰り返し述べている。これと同じ意味を、別の用語によって表現することも多い（「外／内」、「上／下」、「薄い／厚い」など）。すでに見たように、バーリンによれば、自然は外側から観察される。それは上方から眺め渡されるべきものであり、表面的・平面的に、つまり薄く見て取られるべきものである。一方、歴史とは言えば、これもある程度は外側から観察されうる。だが、その場合、歴史の本質部分（深部）は見えない。それを見るには内側から見る眼が不可欠である。歴史を見るにはそこに下っていかなければならないのである。歴史の出来事には奥行き（文脈）がある。だから、厚みをもって捉えなければならぬ。それを十二分になしえたとき、深遠と形容される。われわれは自然においては傍観

者であり、それ以外にはなろうとしてもなれない。一方、歴史においては、われわれは参加者の一人であり、これを外から見渡す視点を見つけ出そうとする努力は常に空しい結果に終わる。

先にわれわれは、バーリンの著作が大きく四つの分野に分けられることを指摘した。①分析哲学、②政治理論、③近代思想史、④19世紀ロシア思想史がそれであった。だが、これらは皆、深部という同一の主題の変奏なのではないだろうか。すなわち、それらの議論の代表例——論理実証主義の言うトートロジーおよび検証可能な命題に還元されえない、むしろそれらの基盤をなすところの自然的・日常的言語とその意味、あるいは、事実と価値の不可分離性と、そこから帰結する倫理学、および社会倫理学としての政治理論の不可欠性、またこれと関連する、自由であるべきものとしての社会と個人、さらには、歴史の不可避性の概念と歴史科学の構想に対する反駁、そして、啓蒙主義とロマン主義ないし反啓蒙主義との相克史、等々——これらは皆、同一テーマをめぐるヴァリエーションなのではないか。しかしながら、たとえテーマは同じであったとしても、それぞれの性質が異なるのである。深部に対する態度に関して、分析哲学は最も抽象的、客観的、観照的、等々であり、以下政治理論、近代思想史、ロシア思想史の順にそうした性質は弱まっていく。つまり、19世紀ロシア思想史研究は、四つの分野のなかで、深部に対して最も具体的、実践的、参加的に関わる。かくして、バーリンの分析哲学や政治理論に関する著述は、彼のロシア思想史研究とは対極的な関係にあることになる。とはいえ、前者もまた、まぎれもなくバーリンが深部について語った著作だと思う。しかし、それらはその分野の性質上、深部に対して「外からの」あるいは「上からの」視点がある程度とらざるをえない。こうした著作を専門とする研究者たちもまた同様である。深部を真に「内から」見ようとする視点、あるいはもっと強く言って、深部を内側から実際に生きようとする態度——バーリンはこうした視点ないし態度にも「感情移入」するわけだが——、これらが彼らに理解し難いのは仕方のないことなのかもしれない。

もちろん、深部について「語る」ことは必要である。なぜならば、その存在を否定する人もいるからである。彼らにとって、すべては「表層」にすぎず、したがって、すべては「科学」によって解明できるのである。あるいは、科学と違う何らかの「基準」に従って生を測定できるのである。そうした「展望台」から生を見わたして（見わたしているつもりになって）、一生をすごすことも可能なのである。だから、これらの人々に抗するという意味でも、深部について語ることは効用があるだろう。だが、それでもやはり、深部について語ることは、つまり頭だけで分っていることと、それを実際に生きることとは違うであろう。深部について雄弁に語りながら、結局、深部に降りずに済ますこともできるからである（「単純化や一般化は経験の代わりにはならない」）。バーリンが言うように、ヴィーコやヘルダーは深部について知悉していたかもしれない。けれども、バーリンはその一方で、ヴィーコが歴史には神慮に従った法則があるとの信仰に安んじていたことを見逃していないし、ヘルダーが自身の理念とは似ても似つかない、むしろそれとは正反対の言動

をとることの多い人柄であったことを忘れていない。バーリンは彼らを深部に関する知のエキスパートあるいはパイオニアとみなしたかもしれない。しかし、現に深部を生きた実践家と考えたとは思えない。だが、彼らとは逆の場合もありうるだろう。すなわち、深部についての知識を積み上げるのではなく、そこに入り込み、そこに没入し続けること、ただそのことにのみこだわり続けるという生き方である。ここに一つの特異な思想の可能性が開ける。「特異」というのは、それがはたして一般に「思想」とみなされうるのかどうか不明だからである。それは理論ではなく、何らかの分析ですらない。それはまさに「生き方」である。つまりは、実際に深部を生き、その生を直接的に書き写すことである。だが、この「生の記録」、一種独特な「バイオ・グラフィー」、これこそがバーリンにとっての『戦争と平和』であり、『父と子』であり、「ゴゴリへの手紙」であり、そして何よりも『過去と思索』なのではないだろうか。それらは深部について分析し、検討し、説明する等ではなく、深部そのものをわれわれの前に提示する。確かに、それらは普通の意味では「思想」ではない。それらは小説であり、批評ないし時評であり、自伝である。だが、それにもかかわらず、バーリンはそこに独自の「思想」を見る。いや、それどころか、おそらくは思想史上の「事件」を見ている。というのも、彼にとって、彼らほど果敢に深部に潜り込み、いかなる困難に見舞われようとも——この深部においては何一つとして絶対的に信頼するにたる「基準」などなく、人は自らの力で「即興」によって道を切り拓いていくよりなすすべがない——、それでもなお、そこにとどまり続け、それを直視し、自らの血をもってそこにおける生を書き記してみせた人々は、彼ら以前にはいなかったから。われわれが考えるに、バーリンが理解するところの「ロシア・インテリゲンツィア」とは、このような人々である。自身のロシア思想史研究において、バーリンはインテリゲンツィアたちの「生き方」に移入している。だが、これは例えば、ヴィーコ論やヘルダー論において、あるいはマルクス論において、彼らの視点に同化するのとは大分意味が違う。

さて、こうして今や、バーリンの思想のうちに存する、ある稀有な性質が明らかになる。すなわち、そこには体系性と呼べるようなものはまったく見当たらないが、その代わりに一種独特な全体性が認められるのである。それは深部について純粹に理論的に語るかと思えば、その深部を（あたかも）実際に生きてみせもする。だが、それら両極端な二つの事柄がばらばらな部分として対立しているのではなく、（それらの中間を介して）一つの全体をなしている。彼のロシア思想史研究は、内側から見るべきものを本当に内側から見る。だが、それは政治理論と無関係になされているのではなく、いわば理論の下地として、理論に微妙なニュアンスを与える。逆もまた然りである。彼のインテリゲンツィア論は、彼らに関する普通の文学研究や思想史研究とは趣が異なる。それは明らかに彼固有の理論的な関心に裏うちされている。だからこそ、トルストイの「歴史哲学」とか、ベリンスキーやゲルツェンとか、それまで必ずしも正当な評価を受けてこなかった作品や作家たちに、彼は独創的な解釈を与えることができたのではないだろうか。

ともあれ、確かなのは、バーリンのインテリゲンツィア論は彼の思想全体の欠くべから

ざる一部分をなすということである。これへの理解を深めることは、必ずや彼の思索におけるいまだ十分には知られていない新たな側面を明らかにすることにつながるであろう。さらにそれはまた、19世紀ロシア・インテリゲンツィアたちを、「革命思想」や「社会主義」といった今に至るまで彼らを制約してきた問題設定——だが、もはや二度とかつてのようなアクチュアリティを今後取り戻すことはないであろう問題設定——から解放し、現代の文脈に位置づけ直すことにもつながるにちがいない。

注

- 1 Robert Kocis, *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy* (Lewiston: The Edwin Mellin Press, 1989). Claud J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1994). John Gray, *Isaiah Berlin* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1996). [ジョン・グレイ (河合秀和訳) 『バーリンの政治哲学入門』岩波書店、2009年。] ただし、本稿では以下の新版を参照した。John Gray, *Isaiah Berlin: An Interpretation of His Thought: With a New Introduction by the Author* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2013). George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism* (Cambridge: Polity Press, 2004). また、最近の日本の研究書に次がある。濱真一郎『バーリンの自由論：多元論的リベラリズムの系譜』勁草書房、2008年。上森亮『アイザイア・バーリン：多元主義の政治哲学』春秋社、2010年。
- 2 Isaiah Berlin and Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin* (London: Peter Halban, 1992). [アイザイア・バーリン、ラミン・ジャハンベグロー (河合秀和訳) 『ある思想史家の回想』みすず書房、1993年。] ただし、本稿では次の第2版を参照した。Isaiah Berlin and Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, 2nd ed. (London: Peter Halban, 2007). Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (London: Chatto and Windus, 1998). [マイケル・イグナティエフ (石塚雅彦、藤田雄二訳) 『アイザイア・バーリン』みすず書房、2004年。]
- 3 この刺激的な論題を提出したのは、上記のグレイの著作である。グレイの考えでは、価値多元論からすれば、いかなる種類のリベラリズムも非リベラリズムと並ぶ一つの価値にすぎず、それゆえ、両者のあいだに必然的な結びつきはない。したがって、価値多元論は非リベラリズムをも許容するはずである。これに対してバーリンは、とりあえず、両者のあいだに論理的な関係はないと認める。だが、その上で、彼はそれらのあいだに「事実上の」あるいは「心理的な」結びつきはあると反論する。ともかくも、バーリンの多元論は、彼自身の意図するところを超えて、リベラリズム一般を掘り崩しかねない破壊力を持つのである。この件に関して詳しくは以下を参照。濱『バーリンの自由論』第4章および第8章。
- 4 Berlin and Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, 2nd ed., pp.12-13.
- 5 アイザイア・バーリン (小池銈訳) 『ヴィーコとヘルダー：理念の歴史：二つの試論』みすず書房、1981年、13-18頁。
- 6 バーリン『ヴィーコとヘルダー』22-26頁。
- 7 Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*, pp.149-150. ところで、ガリポーは今引用した部分に付した註のなかで、ある論者が、バーリンの消極的自由と積極的自由の区別はアトム化された市場社会という前提の上に立っている、と誤って解釈していることを紹介している。
- 8 Gray, *Isaiah Berlin: An Interpretation of His Thought*, pp.136-137.
- 9 Gray, *Isaiah Berlin: An Interpretation of His Thought*, p.113.
- 10 正確には、『ヴィーコとヘルダー』(1976年)のなかでは、バーリンは家族的類似性について述べていない。彼がこの概念を援用しながら多元論と相対主義とを峻別するように

なったのは、もっと後、1990年代になってからである。この点について詳しくは次を参照のこと。濱『バーリンの自由論』50-51頁。

- 11 Gray, *Isaiah Berlin: An Interpretation of His Thought*, p.104.
- 12 Isaiah Berlin, “Herzen and Bakunin on Individual Liberty,” in Henry Hardy and Aileen Kelly. eds., *Russian Thinkers*. 2nd ed., (Penguin Books, 2008), pp.98-99. [読者の便宜を図って、第1版のページ数も併記する。以降も同様である。1st ed., (London: Hogarth Press, 1978), pp.86-87.] なお、訳出に際しては以下を参考にした。以降も同様である。アイザイア・バーリン(今井義夫訳)「ゲルツェンとバクーニン：個人の自由をめぐる」バーリン『思想と思想家：バーリン選集1』岩波書店、1983年。
- 13 Isaiah Berlin, “Introduction,” in Alexander Herzen, *From the Other Shore and Russian People and Socialism* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1956), pp.xvi-xvii. なお、訳出に際しては以下を参考にした。以降も同様である。アイザイア・バーリン(萩原直訳)「アレクサンドル・ゲルツェン」アレクサンドル・ゲルツェン(金子幸彦訳)『世界文学大系 82：ゲルツェン(第1分冊『過去と思索1』)』筑摩書房、1964年。
- 14 Evgenii Lampert, *Studies in Rebellion: Belinsky, Herzen and Bakunin* (London: Routledge and Paul, 1957). Martin E. Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism: 1812-1855* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1961). R.M. Davison, “Herzen and Kierkegaard,” *Slavic Review* 25, no.2, (1966).
- 15 Isaiah Berlin, “The Pursuit of the Ideal,” in Henry Hardy, ed., *The Crooked Timber of Humanity* (London: John Murray, 1990). pp.11-12. なお、訳出に際しては以下を参考にした。以降も同様である。アイザイア・バーリン(河合秀和)「理想の追求」バーリン『理想の追求：バーリン選集4』岩波書店、1992年。
- 16 Berlin, “The Pursuit of the Ideal,” p.13.
- 17 Berlin and Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, 2nd ed., pp.142-143.
- 18 ゲルツェン本人の言葉を引いておこう。「台本があるとすれば、歴史は何の面白みも失い、無用で退屈で滑稽なものになってしまうでしょう。タキトゥスの嘆きもコロンブスの歓喜も冗談や茶番になってしまうでしょう。偉大な人物たちは、うまく演ずるか下手に演ずるかの差こそあれ、いずれにしろ予め知られた終幕に向かって進み、そこに行きつく劇の主人公たちと変わらぬ者になってしまうでしょう。しかし、歴史にあってはすべてが即興です。すべてが意思です。すべてが準備なしです。前方に境界はありません。道筋もありません。あるのはもろもろの条件と聖なる不安と生の炎と、力を試せ、道のある限り望むだけ遠くに進めという、闘士への永遠の呼びかけだけです。道のないところにそれを始めて切り開く者——それが天才というものです」(傍点は引用者) Герцен А.И. Собрание сочинений в тридцати томах. Т.6. М., 1955. С.36. ただし、翻訳は次による。アレクサンドル・ゲルツェン(長縄光男訳)『向こう岸から』平凡社ライブラリー、2013年、64頁。
- 19 厳密に言うと、バーリンはヴィーコおよびヘルダー論のなかで「ある選択は不可避かつ同時に苦悩でありうる」と、ごく一瞬ながら述べている。だが、この発言は文脈から見て、二人の思想家の見解を再現しているというよりも、バーリン自身の思想がすべり込んだ部分と読むべきであろう。Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, (London: The Hogarth Press, 1976), p.xxiv.
- 20 Ramin Jahanbegloo, “Introduction,” in Berlin and Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*. 2nd ed., p.xxv.
- 21 Berlin, “Herzen and Bakunin on Individual Liberty,” p.114. [1st ed., pp.100-101.] これらは『向こう岸から』のなかで述べられている思想の要約である。
- 22 Герцен А.И. Собрание сочинений в тридцати томах. Т.6. С.120. ただし、翻訳は次による。ゲルツェン『向こう岸から』217-218頁。
- 23 Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*, p.152.ところで、グレイもまた、両立しえない価

値のあいだでの根源的な選択というバーリンの考えには、「決断論者、自由意志論者、実存主義者の要素」があり、この点がすべての自由主義的な合理主義とバーリンを分かちと述べながら、その一方でこう指摘している。「実際、[...] バーリンの信じるところでは、選択行為は主体の権能ではあるものの、この主体のアイデンティティは常にいく分かは継承されたものであり、偶然によって彼らのものとなっているところの言語と生活様式によって深いところで形づくられている。この考えは、根源的選択や意志的決定という彼の思想に制限を加えずにはいない」。Gray, *Isaiah Berlin: An Interpretation of His Thought*, pp.108-109. このように、ガリポーとグレイは同様に、共同体的な価値によって形成される個人、だがその価値が複数あっても矛盾しあうがために必要となる個人の選択、といった動的な構造に関するバーリンの思想を正確に理解している。しかし、それでもやはり、彼らはバーリンのこの考えと、ゲルツェンおよびその他の19世紀ロシア・インテリゲンツィアの思想とのつながりに対して、しかるべき注意を払っていない。

- ²⁴ Isaiah Berlin, “Introduction” in James Tully, ed., *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994), p.1.
- ²⁵ Gray, *Isaiah Berlin: An Interpretation of His Thought*, p.142.
- ²⁶ ジャハンベグローとの会話のなかで、バーリンは思想史には「感情移入 (Einfühlung)」が不可欠である——それがいかに不確実で困難な方法であろうとも——と語りつつ、次のように述べている。「マルクスについての仕事をしていたとき、私はベルリンで、パリで、ブリュッセルで、ロンドンで、カール・マルクスであるとはどういうことかを理解しようと思いました。そして、彼の概念とカテゴリーで、彼のドイツ語で考えようとしたのです。ヴィーコとヘルダー、ゲルツェン、トルストイ、ソレル、誰に関しても同じでした。どのようにして彼らの思想は生まれたのか。どのような特定の時代、場所、社会においてか」。だが、こうした言葉に続けて、「しかし同時に、具体的な歴史的環境のみに立脚して、思想がその枠組みの外では意味をなさないかのように語ることもできません」と彼が付け加えていることにも注意すべきであろう。Berlin and Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, 2nd ed., p.28. 彼の歴史研究方法論については、稿を改めて検討する必要がある。
- ²⁷ Berlin, “Herzen and Bakunin on Individual Liberty,” p.127. [1st ed., p.111.]
- ²⁸ Berlin, “The Pursuit of the Ideal,” p.15.
- ²⁹ 実際、上の引用のすぐ後で、バーリンは次のように続けている。「これに対する回答は、ロシアの急進派アレクサンドル・ゲルツェンによって1世紀以上も前に与えられた」。そして、『向こう岸から』のある有名な一節（「モロク神」云々）を引用している。Berlin, “The Pursuit of the Ideal,” p.16.
- ³⁰ Isaiah Berlin, “Alexander Herzen,” in Henry Hardy and Aileen Kelly, eds., *Russian Thinkers*. 2nd ed., (Penguin Books, 2008), p.236. [1st ed., p.207.] なお、訳出に際しては以下を参考にした。以降も同様である。アイザイア・バーリン（竹中浩訳）「アレクサンドル・ゲルツェン」バーリン『ロマン主義と政治：バーリン選集3』岩波書店、1984年。
- ³¹ Berlin, “The Pursuit of the Ideal,” p.15.
- ³² Isaiah Berlin, “Reply to Robert Kocis,” *Political Studies* 31, no.3 (1983), p.391. 次も参照。濱『バーリンの自由論』16頁。
- ³³ Berlin, “The Pursuit of the Ideal,” pp.13-14.
- ³⁴ Berlin, “Alexander Herzen,” pp.220-221. [pp.193-194.]
- ³⁵ Герцен А.И. Собрание сочинений в тридцати томах. Т.2. М., 1954. С.217.
- ³⁶ ゲルツェンのイタリア滞在時については、以下を参照。長縄光男『評伝ゲルツェン』成文社、2012年、第3部第2章。

- ³⁷ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн.64-65.
- ³⁸ Berlin, "Introduction," in *From the Other Shore and Russian People and Socialism*, p.xvi.
- ³⁹ Berlin, "Introduction," in *From the Other Shore and Russian People and Socialism*, p.xviii.
- ⁴⁰ Berlin, "Alexander Herzen," pp.236-238. [1st ed., pp.207-209.]
- ⁴¹ 同時期に「現実感覚」について述べたものとして、53年に行なわれた、その名も「現実感覚」という講演の原稿、また、少し遅れて60年に発表された論文「歴史と理論：科学的歴史の概念」（「科学的歴史の概念」の題名で1980年公刊の著作集に収録）がある。Isaiah Berlin "The Sense of Reality," in Henry Hardy, ed., *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History* (London: Chatto and Windus, 1996). Isaiah Berlin, "The Concept of Scientific History," in Henry Hardy, ed., *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, (Oxford: Oxford Univ. Press, 1980). [アイザイア・バーリン（内山秀夫訳）「歴史と理論：科学的歴史の概念」内山秀夫編『歴史における科学とは何か』三一書房、1978年。]
- ところで、クラウダーは上記の著作のなかで、バーリンが「現実感覚」という語をトルストイ論とゲルツェン論ではかなり異なる意味に使っていると主張している（それらの意味が連関しているとも言っているが）。また、これを受けて上森もやはり上述の自著において、両論における問題の用語の意味が異なることを何度か強調している。だが、われわれはこれらの意見に賛同できない。上森が言うように、確かにバーリンはトルストイについて論ずる際、現実感覚を、歴史において何と何が両立し、両立しないかの感覚、洞察、智恵、実践上の才能、過去感覚等の名で呼ばれてきたもの、という意味で使用しているし、一方、ゲルツェン論においては、「自由」や「平等」等のような抽象語を、それらが現実に適用された場合、どのような影響があるかとの観点から評価する能力という意味で使っている。だが、それらの用語は両方とも同様に、歴史的現実における言葉や行為が、いかなる種類の抽象概念、一般原則、普遍的カテゴリー等によっても割り切ることができないがゆえに必要とされる、それらを操作するのは異なる、これまであまり重視されてこなかった能力——を指し示すために使われているのである。すなわち、何かある物差しや、自らが依って立つところの理念を予め用意しておいて、それらを歴史的な出来事に適用するといったことをすれば必ず失敗する、それゆえ、どんな出来事もそれ固有の文脈において理解しなければならない、また、どんな既成の一般的・普遍的な概念も、ある特定の文脈に置いてみて（例えば、それがいつどこで誰の口から発せられたか）、そこでどのような意味を帯びるのかを改めて調べてみなければならない（つまり、「概念」をいわば「出来事化」しなければならない）、だが、残念なことに、こうした作業を首尾よくこなすための「マニュアル」は存在せず、しかし、それにもかかわらず、まさに「センス」があるならば、その作業を成し遂げることができる——おおよそこうしたことを、バーリンは「現実感覚」の語とともに語っているのである。そして、このことがトルストイ論とゲルツェン論のあいだで、ぶれている様子はまったく見られない。
- 思うに、クラウダー（とそれを受けた上森）の誤解は、トルストイ論ではなく、ゲルツェン論における「現実感覚」を誤読するところから来ている。Crowder, *Isaiah Berlin*, p.32, p.56. 上森『アイザイア・バーリン』98-99頁, 118-119頁。
- ⁴² Isaiah Berlin, "The Hedgehog and the Fox," in Henry Hardy and Aileen Kelly, eds., *Russian Thinkers*. 2nd ed., (Penguin Books, 2008), pp.81-82. [1st ed., pp.71-72.] なお、訳出に際しては以下を参考にした。アイザイア・バーリン（河合秀和訳）『ハリネズミと狐：「戦争と平和」の歴史哲学』岩波文庫、1997年。
- ⁴³ Berlin, "Alexander Herzen," p.225. [1st ed., p.197.]

- ⁴⁴ この用語に対しては、「品位ある社会」という訳語が一般的になりつつあるように思われる。しかし、ここでは本稿の内容によりそぐわしいこの訳語を採用する。
- ⁴⁵ Berlin, “The Pursuit of the Ideal,” pp.17-19.
- ⁴⁶ Aileen Kelly, “A Revolutionary without Fanaticism,” in Mark Lilla and Ronald Dworkin and Robert B. Silvers, eds., *The Legacy of Isaiah Berlin*, (New York: The New York Review of Books, 2001), p.6.

Като С.,

**По поводу издания Мицуо Наганава
«А. И. Герцен : его жизнь и творчество»,
издательство «Сэйбунся», 2012 год**

Сиро КАТО

В 2012 году 6-го апреля в московском доме-музее Герцена проходило празднование 200-летней годовщины со дня рождения А. И. Герцена. Мы с двоими моим коллегами из Японии принимали участие в этом мероприятии. И хотя в этот день вместе собрались многочисленные потомки Герцена из Европы и Америки, исследователей выдающегося публициста Герцена было на удивление мало. Один из немногих - Мицуо Наганава, опубликовавший в Японии труд «А. И. Герцен : его жизнь и творчество» в начале 2012 года. Он передал свою книгу в дар музею.

Это огромный труд. В пересчёте на рукописные листы на 400 знаков он составляет около 1500 страниц. При взгляде на данную монографию думается о том, что предпринятые автором на протяжении полувека исследования и переводы произведений Герцена явились подготовительными этапами на пути создания этого большого труда. И среди них, безусловно, полный трёхтомный перевод мемуаров Герцена «Былое и думы» (издательство «Тикума-сёбо», 1998-1999гг.), ставший своего рода трамплином для данной работы. Этот перевод является также прекрасным проявлением преемственности в науке, поскольку завершает перевод «Былого и дум», унаследованный автором от своего учителя Юкихико Канэко. И надпись на титульном листе: «Памяти отца, матери и моего учителя Юкихико Канэко посвящаю» несёт в себе глубокий смысл.

Осознававший себя продолжателем дела Герцена Р. В. Иванов-Разумник отличительными чертами интеллигенции, наряду со свободой от интересов своего сословия («внесословность») и преодолением мелкобуржуазности («антимещанство»), считал уважение к наследованию («преемственность»).

В этой связи слово «преемственность» представляется одним из ключевых понятий в приуроченном к 200-летию юбилею со дня рождения писателя издании в 2012 году «А. И. Герцен : его жизнь и творчество».

Герцен родился в Москве в 1812 году, когда Наполеон со своим войском вторгся в Россию и был изгнан оттуда, и скончался в Париже, куда он приехал по делам, как раз за год до Парижской коммуны. Временные рамки его жизни приходятся на самую середину 19-го века.

С точки зрения истории общественной мысли, этот период можно назвать временем зарождения идеологии современной эпохи и последовавшего за ним этапа развития общественной мысли настоящего времени. Одним из проявлений этого стала идеология социализма. Иными словами, эпоха, когда жил Герцен, явилась процессом формирования капиталистического строя и временем, когда определилась бичующая капиталистические противоречия идеологическая система социализма. Разумеется, капиталистическое развитие было неоднородным, а социалистическая идеология была довольно разнообразна. Среди всего этого Герцен, принимая социализм Сен-Симона, диалектику Гегеля и прочую западноевропейскую философию и общественную мысль, размышлял над современным

значением России, выдвинул теорию «русского социализма» на основе русской крестьянской общины и создал теоретическую базу для последующего народничества. Однако, не имевший достаточных экономических знаний как Чернышевский, Герцен не оставил после себя идеологической системы – «изма», подобно Марксу и Ленину, равно как и не создал блестящих произведений, украшающих историю мировой литературы, подобно Достоевскому и Толстому. Но его мемуары «Былое и думы» представляют собой великолепный сплав литературы и истории, и поныне не имеющий себе равных блестящий шедевр. В этом произведении заключается послание мыслителя Герцена современному миру. А данная «А. И. Герцен : его жизнь и творчество» как раз и является попыткой расшифровать послание Герцена нашему сегодня.

Во вступительной части своей работы автор заявляет, что «данный труд написан в ознаменование 200-летнего юбилея со дня рождения Герцена», и заблаговременно проясняет свою позицию в развернувшихся вокруг идейного наследия Герцена спорах, что стало особенно заметно после 1912 года, когда отмечался 100-летний юбилей со дня рождения писателя.

Автор рассматривает Герцена не как расхожий в советское время образ «революционного демократа» – предшественника русского революционного движения, а как страдающего живого человека («личность»), противостоящего всяческому деспотизму и взыскующего достоинства и свободы, и в этой трактовке Герцена он разделяет взгляды английского мыслителя Исая Берлина и автора пьесы «Берег Утопии» Тома Стоппарда.

Герцен жил в эпоху подъёма капитализма и наступавшего периода расцвета социалистической идеологии, бичующей противоречия капиталистического строя.

Но февральская революция 1848 года во Франции завершилась, не дав социализму расцвести, над последним возоблудала идея национализма, а февральская революция стала исходной точкой на пути поражения Парижской Коммуны.

На фоне таких исторических событий автор данной книги подразделяет жизнь Герцена на четыре периода. Первый период: 1812-1840 годы, второй период: 1840-1847 годы, третий период: 1847-1852 годы, четвёртый период: 1852-1870 годы. Грубо говоря, первый период – это время самостановления Герцена, юный период «любви и революции». Второй период – время идеологического взросления, период рождения первых философских и литературных произведений. С точки зрения истории общественной мысли, этот период можно назвать временем теоретических споров между славянофилами и западниками. Третий период – эмиграция в Европу и время разочарования в «любви и революции», период «семейной драмы» Герцена, подробно описанной в «Романтических изгнанниках» Э.Х.Карра. Четвёртый период – переезд в Лондон, основание Вольной русской типографии, послужившее началом кульминационного периода публицистической деятельности Герцена, иными словами, «время прилива». И «время отлива», когда после польского восстания 1863 года Герцен и его Вольная русская типография стали стремительно утрачивать своё влияние и поддержку.

Характеристика первого и второго периодов представляются самым лучшим местом данной монографии. Здесь перед нами развёрнуто глубокое исследование «любви и эгоизма» Герцена. Перевод цитируемых при этом материалов иначе как превосходным не назовёшь. В частности, переписка между находившимся в ссылке Герценом и бывшей в Москве Наталией, вплоть до

ощущения свежести, живо иллюстрирует процесс формирования личности («живого человека») молодого Герцена. В истории русской литературы эта эпоха, наряду с упоминанием имени Пушкина, является «золотым веком», за которым последовало время появления русской интеллигенции. Впечатляет и поражает стремление автора ощутимо передать не только облик Герцена 1830-40-ых годов, но и окружавшую его идеологическую атмосферу. Приведём один пример. Знакомя читателей с потрясшим тогдашние образованные круги «Письмом к Гоголю» Белинского, автор пишет: «Письмо это длинное, но если это письмо сократить, то жизнь из него уйдёт». И, насколько возможно, автор старается донести до читателя «жизнь» этого письма. Из такой позиции автора и выкристаллизовывается превосходное сочетание истории и литературы в «А. И. Герцен : его жизнь и творчество». Кроме того, тщательно анализируя такие важные произведения раннего Герцена как «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы», автор чётко описывает процесс перехода Герцена от романтизма Шеллинга к философии Гегеля. При этом автор указывает как на очень важный момент, что, принимая философию Гегеля, Герцен не принял того, что следует назвать ядром философии Гегеля – его «абсолютного духа».

События, составляющие центральную часть третьего периода, а именно: эмиграция в Европу, разочарование в февральской революции, утрата жены, матери, сына, то есть, «семейная драма», переезд из Парижа в Лондон, проходят перед нами от первого до последнего действия в «душевной драме» Герцена. В важнейшем из написанного в те годы сочинении «С того берега» Мицуо Наганава указывает на тенденцию Герцена к разграничению понятий «народ» и «масса». В «массе» Герцен увидел «социализм мщения», «коммунизм». Его недоверие к западной философии подкреплялось чувством утраты народа (массовизация народа).

Критикуя теорию «русского социализма» Герцена, изложенную в написанных Герценом после февральской революции сочинениях «Россия», «Русский народ и социализм», «О развитии революционных идей в России», автор строго оценивает её, как «не имеющее научных оснований произвольное рассуждение», и признаёт справедливость критики марксиста Мозеса Гесса в отношении «русского социализма» Герцена, как излишне приверженной национальному моменту идеологии. Но при этом подчёркивает современное значение рассуждений Герцена, касающихся «импровизации истории» и моральных возможностей русского народа.

«История не есть процесс неперенной реализации разнообразных идей трансцендентальной философии, напротив, она преисполнена всевозможных случайностей и может всячески изменяться в зависимости от подхода человека» - такое утверждение Герцена более подобает нынешнему поколению, утратившему «Большую теорию» (Grand Theory). «Более того, пронизательное суждение Герцена о том, что само направление истории может изменяться под воздействием природных потрясений, является поистине современным» .

Четвёртый период описывает наивысший подъём в деятельности Герцена и последовавшую за ним быструю изоляцию. В то время Герцен с его Вольной русской типографией активно способствовал движению, приведшему к обнаружению Манифеста об отмене крепостного права Александром Вторым.

Бывшая трибуной свободного слова газета «Колокол» стала местом открытых дискуссий («форумом») русской интеллигенции. Однако попытки Герцена добиться общественного согласия в России встретили отпор как справа, так и слева. Герцен пишет письмо Александру

Второму и осуждает действия молодого поколения как «очень опасные!».

В советское время изучение Герцена этого периода заключалось, вслед за Лениным, в исследовании его «либеральных колебаний». Но автор труда «А. И. Герцен : его жизнь и творчество» замечает по этому поводу , что Герцен рассчитывал на осуществление своего особого «социализма» и нисколько не «колебался». Совершенно верно! Скептицизм Герцена с точки зрения непоколебимого фундаментализма выглядит как «колебания». «Смелый скептицизм Герцена» (Чешихин-Ветринский) разоблачает «насилие истории» в эсхатологических учениях исторической закономерности и миллениаризма.

В эпилоге автор пишет, что за скептицизмом Герцена стоит моральное чувство долга по отношению к народу, то есть к крестьянству, и указывает на «волютаризм, признающий основным движущим стимулом истории именно нравственность человека» . Логосом истории является сам человек.

Автор данного труда на своём исследовательском пути добросовестно накапливал материал по изучению Герцена раннего периода. Будучи студентом, он рассматривает раннее сочинение Герцена «Сорока-воровка», а также «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы». Что касается «Семейной драмы», обнаруженной после выхода в свет «Собрания сочинений в 30-ти томах», то исследователь не только с неослабным вниманием просматривал новые материалы, помещаемые в сборнике «Литературное наследство» и в «Летопись жизни и творчества А. И. Герцена», но и не раз побывал в Бахметьевском фонде в Америке, запрашивал там материалы Родичева – человека, считавшего себя преемником Герцена, и так далее, и тому подобное. В результате таких огромных стараний и появилась данная книга.

До настоящего времени вышло много разных биографий Герцена. Среди них наибольшую читательскую аудиторию собрало сочинение Э.Х.Карра «Романтические изгнанники». Однако в этой книге мало сведений о Герцене доэмиграционного периода. В советское время в сочинении В.А.Прокофьева «Герцен», которое следует назвать классической биографией писателя, тщательно исследуется семейное положение Герцена и предпринимается попытка воспроизвести образ Герцена доэмиграционного периода. Но автор «А. И. Герцен : его жизнь и творчество» по своей скрупулёзности анализа сочинений Герцена в значительной степени превосходит сочинение Прокофьева. В качестве биографии, воспроизводящей образ Герцена-мыслителя, с «Критической биографией» Наганава может сравниться разве что сочинение Мартина Малиа «Александр Герцен и происхождение русского социализма». Это сходство заключается в тщательном исследовании ранних произведений Герцена и трудностей становления «юного Герцена» как живого человека («личности»).

Пожалуй, и автор монографии «Молодой Герцен» (1980 г.) Иоанн Нович снимет шляпу перед сочинением Наганава.

Автор «А. И. Герцен : его жизнь и творчество» на своём исследовательском пути добросовестно накапливал материал по изучению Герцена раннего периода. Будучи студентом, он рассматривает раннее сочинение Герцена «Сорока-воровка», а также «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы». Что касается «Семейной драмы», обнаруженной после выхода в свет «Собрания сочинений в 30-ти томах», то исследователь не только с неослабным вниманием просматривал новые материалы, помещаемые в сборнике «Литературное наследство» и в «Летопись жизни и творчества А. И. Герцена», но и не раз

побывал в Бахметьевском фонде в Америке, запрашивал там материалы Родичева – человека, считавшего себя преемником Герцена, и так далее, и тому подобное. В результате таких огромных стараний и появилась «Критическая биография Герцена».

Чтобы написать такую критическую биографию, необходимо многолетнее накопление диалогов с предметом этой биографии. Кроме того, выдающиеся критические биографии приглашают к диалогу с предметом биографии и её читателей. «А. И. Герцен : его жизнь и творчество» Мицуо Наганава представляет собой именно такое сочинение. Оно показывает нам, что человек способен учиться у **прошлого**, **мыслить** и благодаря этому возделывать землю **знания** и получать на ней богатый урожай (**выделено** мной, С. К.).

Для русской интеллигенции в её стремлении к учению, **науке** (**выделено** мной, С.К.), неизменными условиями последней были «интеллектуальное единение и преемственность». Герцен направил острие своей критики не только на радикалов молодого поколения, но и на тех, кто с насмешкой попирает «интеллектуальное единение и преемственность».

В свете всего вышесказанного я от души приветствую выход этой книги к 200-летию Герцена.

По поволу издания Мицуо Наганава «А.И. Герцен: его жизнь и творчество»

科研費プロジェクト 「競争的国際関係を与件とした広域共生の政治思想に関する研究」 活動の記録

[2009 年度]

・メンバーおよび担当テーマ

研究代表者 大矢温 「汎スラヴ主義における共生の思想研究」および研究総括

連携研究者 長縄光男 「ヒューマニズムにおける共生に関する研究」
同 松原広志 「共生圏における智と宗教に関する研究」
同 加藤史朗 「ロシアにおける近代の智に関する研究」
同 清水昭雄 「スラヴ主義における共生に関する研究」
同 杉浦秀一 「ロシア法思想の形成要因に関する研究」
同 根村亮 「西欧近代思想受容とロシア社会の関連に関する研究」
同 大須賀和史 「共生圏における宗教思想及び言語思想に関する研究」
同 浜由樹子 「ユーラシア主義における共生の思想研究」

研究協力者 坂本博 「ロシア・マルクス主義に関する研究」
同 今仁直人 「18世紀啓蒙とロシアの特殊性に関する研究」
同 大武由紀子 「ソ連における正統化イデオロギーに関する研究」
同 白井聡 「レーニン主義における共生思想の研究」
同 山本健三 「アナキズムにおける共生思想の研究」

海外共同研究者 A.A. デムチェンコ 「ロシア思想史からの検証」

・春季打ち合わせ会議

日時 2009年6月27日

於 早稲田大学文学部

研究補助金の交付にかかわる連絡、および今後の研究の進め方について審議した。

出席者：大矢温、長縄光男、松原広志、大須賀和史、坂本博、今仁直人、白井聡

・第1回研究大会

日時 2010年2月11日

於 札幌大学

今仁直人 ラジシチェフのモラルリティ：その淵源を探る
コメンテーター：白倉克文
坂本博 18世紀ロシアに関するプレハーノフの見解
内田健介 日本における『桜の園』の上演——近代劇協会から築地小劇場まで
小俣智史 フォードロフの道徳論——カント批判を手がかりとして
御子柴道夫 V.S. ソロヴィヨフのエロス論
清水昭雄 K. レオンチェフの『回心』について（下）
木部敬 シュペート哲学の方法——ヘーゲルからの影響について
大須賀和史 ローゼフ『名の哲学』におけるロゴス論

出席者：大矢温、清水昭雄、大須賀和史、坂本博、今仁直人、山本健三、内田健介、

小侯智史、御子柴道夫、木部敬、白倉克文

[2010 年度]

・メンバーおよび担当テーマ

研究代表者	大矢温	「汎スラヴ主義における共生の思想研究」および研究総括
連携研究者	長縄光男	「ヒューマニズムにおける共生に関する研究」
同	松原広志	「共生圏における智と宗教に関する研究」
同	加藤史朗	「ロシアにおける近代の智に関する研究」
同	清水昭雄	「スラヴ主義における共生に関する研究」
同	杉浦秀一	「ロシア法思想の形成要因に関する研究」
同	根村亮	「西欧近代思想受容とロシア社会の関連に関する研究」
同	大須賀史和	「共生圏における宗教思想及び言語思想に関する研究」
同	浜由樹子	「ユーラシア主義における共生の思想研究」
研究協力者	坂本博	「ロシア・マルクス主義に関する研究」
同	今仁直人	「18 世紀啓蒙とロシアの特殊性に関する研究」
同	大武由紀子	「ソ連における正統化イデオロギーに関する研究」
同	白井聡	「レーニン主義における共生思想の研究」
同	山本健三	「アナキズムにおける共生思想の研究」

海外共同研究者 A.A. デムチェンコ 「ロシア思想史からの検証」

・春季打ち合わせ会議

日時 2010 年 7 月 31 日

於 早稲田大学文学部

研究補助金の交付にかかわる連絡、および今後の研究の進め方について審議した。

出席者：大矢温、長縄光男、松原広志、加藤史朗、清水昭雄、大須賀史和、坂本博、
今仁直人、山本健三

・第 2 回研究大会

日時 2011 年 1 月 30 日

於 東京駅丸の内会議室

大矢温	Предварительный итог нашей работы
清水昭雄	К. レオンチェフの思想の現代的意義について
坂本博	Взгляды Г.В.Плеханова на «ученую дружину»
加藤史朗	シチエルバートフ再考
山本健三	Польский вопросы после 1863 г.
長縄光男	ゲルツェンと「ポーランド問題」
全員	総括討論

参加者：大矢温、長縄光男、松原広志、加藤史朗、清水昭雄、大須賀史和、坂本博、
山本健三、A. A. デムチェンコ

[2011年度]

・メンバーおよび担当テーマ

研究代表者	大矢温	「汎スラヴ主義における共生の思想研究」および研究総括
研究分担者	清水昭雄	「スラヴ主義における共生に関する研究」
連携研究者	長縄光男	「ヒューマニズムにおける共生に関する研究」
同	松原広志	「共生圏における智と宗教に関する研究」
同	加藤史朗	「ロシアにおける近代の智に関する研究」
同	杉浦秀一	「ロシア法思想の形成要因に関する研究」
同	大須賀史和	「共生圏における宗教思想及び言語思想に関する研究」
同	浜由樹子	「ユーラシア主義における共生の思想研究」
研究協力者	坂本博	「ロシア・マルクス主義に関する研究」
同	今仁直人	「18世紀啓蒙とロシアの特殊性に関する研究」
同	白井聡	「レーニン主義における共生思想の研究」
同	山本健三	「アナキズムにおける共生思想の研究」
同	木部敬	「認識論における共生思想の研究」

海外共同研究者 A.A. デムチェンコ 「ロシア思想史からの検証」

・春季打ち合わせ会議

日時 2011年7月30日

於 早稲田大学文学部

事務的な打ち合わせ、および東北大震災後の予算執行方針についての説明。

参加者：大矢温、松原広志、加藤史朗、清水昭雄、浜由樹子、坂本博、山本健三

・第3回研究大会

日時 2012年1月28日

於 早稲田大学文学部

大矢温 イベントの帝国

坂本博 ドイツ語文献におけるチェルヌィシエーフスキイ
(1860年代初め-1894年)

清水 昭雄 コンスタンチン・レオンチェフとウラジーミル・ソロヴィヨーフ
ー性愛 (エロース) と悪をめぐってー

参加者：大矢温、松原広志、加藤史朗、清水昭雄、大須賀史和、坂本博、今仁直人、
山本健三

[2012 年度]

・第 4 回研究大会

日時 2012 年 8 月 21 日～22 日

於 札幌大学

- 大矢温 Остозейский вопрос в творчестве Тютчева
大須賀史和 知性は共生を求めるのか？
 －近現代のロシア思想における存在論をめぐって－
長縄光男 『ペテルブルクからモスクワへの旅』をめぐって
 －ラジシチェフとプーシキン、そしてゲルツェン－
加藤史朗 レーニンの「ゲルツェンの追想」再考
山本健三 カトコフにおける多文化共生の論理
清水昭雄 レオンチェフの世界観について (V. ソロヴィヨーフの指摘との関係で)
浜由樹子 トゥラン主義と戦間期国際関係
坂本博 ペテルブルク調査結果

参加者：大矢温、杉浦秀一、長縄光男、加藤史朗、清水昭雄、大須賀史和、浜由樹子、
坂本博、山本健三

・第 5 回研究大会

日時 1 月 26 日 13:00～17:00

於 早稲田大学文学部

- 大矢温 チュツチェフの詩的世界とシェリング哲学
松原広志 戦争（第 1 次大戦）・革命と知識人
加藤史朗 ゲルツェン再考
清水昭雄 K. レオンチェフのプルドン評価について
山本健三 第二次ポーランド反乱後のカトコフ＝シェド＝フェロティとの対決
坂本博 プレハーノフのタチーシチェフ観

参加者：大矢温、長縄光男、松原広志、加藤史朗、清水昭雄、坂本博、山本健三、
今仁直人

[2013 年度]

・メンバーおよび担当テーマ

- 研究代表者 大矢温 「汎スラヴ主義における共生の思想研究」および研究総括
連携研究者 清水昭雄 「スラヴ主義における共生に関する研究」
 同 長縄光男 「ヒューマニズムにおける共生に関する研究」

同	松原広志	「共生圏における智と宗教に関する研究」
同	加藤史朗	「ロシアにおける近代の智に関する研究」
同	杉浦秀一	「ロシア法思想の形成要因に関する研究」
同	大須賀史和	「共生圏における宗教思想及び言語思想に関する研究」
同	浜由樹子	「ユーラシア主義における共生の思想研究」
研究協力者	坂本博	「ロシア・マルクス主義に関する研究」
同	今仁直人	「18世紀啓蒙とロシアの特殊性に関する研究」
同	山本健三	「アナーキズムにおける共生思想の研究」
同	木部敬	「認識論における共生思想の研究」
海外共同研究者	A.A. デムチェンコ	「ロシア思想史からの検証」

・第6回研究大会

日時：9月7日～9月8日

場所：札幌大学

9月7日(13:00-18:00)

大矢温	コシエリョーフと近代技術—スラヴ的共生空間と「リベラリズム」
木部敬	バーリンのゲルツェン論
加藤史朗	ゲルツェンとアルトゥルリズム
清水昭雄	K. レオンチェフの『生活の美学』について —反動的な社会共生理念における美学—
浜由樹子	広域地域構想としての『汎イズム』—1920年代のロシアを中心に

9月8日(12:30-16:30)

長縄光男	初期セルゲイ・ブルガーコフの思想—自伝に即して
松原広志	第1次大戦とロシア・インテリゲンツィヤ
坂本博	プレハーノフ『ロシア社会思想史』について
大須賀史和	言語的共同体と神話の倫理

参加者：大矢温、清水昭雄、長縄光男、松原広志、加藤史朗、大須賀史和、浜由樹子、木部敬、坂本博

[第7回研究大会]

日時：3月24日

場所：津田塾大学 千駄ヶ谷キャンパス

論文集 合評会(予定)

メンバーの業績¹

[2009 年度]

著作：

- ・ 浜由樹子『ユーラシア主義とは何か』成文社、2010年2月。

論文：

- ・ 大矢温「スラヴ思想の系譜における公共圏概念 —民族的公共圏と国家—」中央大学社会学部研究所研究報告『公共空間の政治学』26号、2009年8月、95-110頁。
- ・ 大矢温「Ф.И.チュッチェフ政治詩試訳(9)」札幌大学外国学部紀要『文化と言語』第72号、2009年11月、81-101頁*。
- ・ Yukiko HAMA, “Russia from a Pan-Asianist View: Saburo Shimano and His Activities,” *Ab Imperio*, 2010/3, pp.227-243. (査読有)

学会発表等

- ・ Оя О. «Два празднества тысячелетия России – pro et contra». Международные научные чтения «Чернышевский и его эпоха». Саратов, 2009*.
- ・ Осука Ф. «Смысл и знание в философии языка Алексея Ф. Лосева». Русская философия в горизонте современного мира. Bulgaria, Sofia University, 2009.

[2010 年度]

翻訳：

- ・ 加藤史朗、清水昭雄訳、ロバート・バーンズ著『ロシアの歴史家V・O・クリュチェフスキー』（土肥恒之との共訳）、彩流社、2010年。

論文：

- ・ 大矢温「二つの千年紀とイヴァン・アクサーコフ」日本ロシア思想史学会『ロシア思想史研究』日本ロシア思想史学会、第1号（通算第5号）、2010年6月、19-31頁*。（査読有）
- ・ Оя О. Н. Г. Чернышевский о роли государства в будущем России // Н. Г. Чернышевский. Статьи, исследования, и материалы. Саратов, 2010. Вып. 17. С. 52-57*.
- ・ 大矢温「Ф.И.チュッチェフ政治詩試訳(10)」札幌大学外国学部紀要『文化と言語』第73号、2010年11月、27-48頁*。
- ・ 加藤史朗「シチエルバートフの「モスクワ」論」、『愛知県立大学外国語学部紀要（地域研究・国際学編）』第42号、2010年、167-195頁。

¹ 研究代表者および研究分担者は研究成果発表時にその旨の表示が義務付けられている（*で示す）が、それ以外は自己申告。

- ・木部敬、「G.G. シュペートのフッサール主義とヘーゲル主義」、『ロシア思想史研究』日本ロシア思想史学会、第1号（通算第5号）、2010年、3-18頁。（査読有）
- ・*Ямамото К.* Польский вопрос после 1863 г.: влияние «Польского катехизиса» на русский социум в первой половине 60-х гг. XIX в. // 『슬라브학보 (スラヴ学報)』第25巻4号、2010年、321-341頁。（査読有）
- ・*Осука Ф.* «Объект и идеал-реализм в философии серебряного века» // Античность и культура Серебряного века. М., 2010. С. 450-457.
- ・OSUKA Fumikazu, "Actualité de la philosophie du langage d'A.F.Losev" Slavica occitania. Toulouse. 2010, N.31, S. 45-55
- ・大須賀史和「『名の哲学』におけるシンボル=エネルギー理論とその広がり」『ロシア思想史研究』日本ロシア思想史学会、第1号（通算5号）、2010年11月、69-84頁。（査読有り）
- ・大矢温「Ф.И.チュッチェフ政治詩試訳(11)」札幌大学外国学部紀要『文化と言語』第74号、2011年3月、129-144頁*。
- ・大須賀史和「ロシアの哲学・思想における古典 --20世紀初頭を中心に」日本スラヴ人文学会『スラヴィアーナ』2号（通算24号）、2011年3月、37-46頁。（査読有り）

学会発表等

- ・Y. Nama, "The Reinterpretation of Eusasianism in the Context of International History," ICCEES World Congress 2010, Stockholm, July, 2010.
- ・大矢温「ゲルツェンとチュッチェフ：1865年パリ会見」日本ロシア思想史学会、2010年8月。
- ・*Оя О.* К истории парижской встречи Ф. И. Тютчева с А. И. Герценом. «Наследие А. П. Скафтымова и перспективы развития филологической науки». Саратов, 2010*.

[2011年度]

著作

- ・長縄光男『評伝ゲルツェン』成文社、2012年1月。

論文

- ・*Оя О.* К истории парижской встречи Ф. И. Тютчева с А. И. Герценом // Пропагандист великого наследия. Саратов, ИЦ "Наука", 2011. Вып. 4. С. 107-112*.
- ・大矢温「Ф.И.チュッチェフ政治詩試訳(12)」札幌大学外国学部紀要『文化と言語』第75号、2011年11月、112-136頁*。

- ・木部敬「日本語教授理論としての社会文化的アプローチ心理学：ヴィゴツキー学派の現代性」、『ロシア思想史研究』日本ロシア思想史学会、第2号（通算第6号）、2011年、49-65頁。（査読有）
- ・浜由樹子「トゥラン主義とその時代—汎イズム比較研究のための予備的考察」IICS Monograph Series（津田塾大学国際関係研究所）、No.18、2011年度（2012年1月）。
- ・大矢温「Ф.И.チュッチェフ政治詩試訳(13)」札幌大学外国学部紀要『文化と言語』第76号、2012年3月、129-147頁*。

学会発表等

- ・K. Yamamoto, “Anarchy” against “Asiatic Menace”: “Yellow Peril” in M.A. Bakunin's Criticism of G. Mazzini,” The Third East Asian Conference for Slavic Eurasian Studies in Beijing, China, Vanda Hall AB, Aug. 2011.
- ・*Ямамото К.* “М.Н. Катков в «печатной войне» по остзейскому вопросу в 60-х гг. XIX в.” Научная конференция «Политика в текстах – тексты в политике: наука истории идей и учений». МГУ, окт. 2011.
- ・“*Ямамото К.* Дискурс М.А. Бакунина об Азии.” Historical Meaning of USSR and Changes in World Order: Annual Conference of the Korean Association of Slavic Studies in Seoul, Korea, Hankuk University of Foreign Studies, Nov. 2011.

[2012年度]

論文

- ・*Оя О.* «Остзейский вопрос» в творчестве Ф. И. Тютчева // Н. Г. Чернышевский. Статьи, исследования, и материалы. Саратов, 2012. Вып. 18. С. 166-172*.
- ・大矢温「Ф.И.チュッチェフ政治詩試訳(14)」札幌大学外国学部紀要『文化と言語』第77号、2012年11月、91-106頁*。
- ・清水昭雄、「コンスタンチン・レオンチェフとヴラジーミル・ソロヴィヨーフ—性愛（エロス）と悪を巡って—」（上）、『志學館大学人間関係学部研究紀要』、第33巻第1号、47-69頁（2012）*
- ・浜由樹子「思想としての戦間期ユーラシア主義—ロシア思想のグローバル・ヒストリー」宇山智彦他編著『ユーラシア世界1〈東〉と〈西〉』東京大学出版会、2012年5月、51-72頁。
- ・大須賀史和「ベルジャーエフの亡命と思想」『ユーラシア世界2 ディアスポラ論』、東京大学出版会、2012年7月、51-77頁。
- ・*Ямамото К.* Обострение остзейского вопроса: от постановки Ю.Ф. Самариным до «печатной войны» (1848-1870). 『슬라브학보 (スラヴ学報)』第27巻3号、369-404頁、2012年。（査読有）

- ・ *Ямамото К.* Понятия «социальная революция» и «враг» в политической философии М.А. Бакунина: к пониманию «союза» между анархистами и националистами // Духовные процессы и общественно-политическая мысль в России: прошлое и настоящее: Сборник материалов международной заочной конференции / под ред. Р.В. Кауркина; науч. ред. В.П. Сапон и Р.Ж. Шиженский. – Н. Новгород: НГПУ, 2012. С. 41-51. (査読無)
- ・ *Наганава М.* Жизнь и думы А.И.Герцена, в «Вече, Журнал русской философии и культуры», (Философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета). СПб., 2012. Вып. 24. С. 9-24.
- ・ 大矢温 「書評：長縄光男「評伝ゲルツェン」」『ロシア思想史研究』日本ロシア思想史学会、第3号（通巻第7号）、2012年11月、36-45頁。
- ・ 長縄光男【基本文献翻訳】セルゲイ・ブルガーコフ著『マルクス主義から観念論へ』より「著者から」、『ロシア思想史研究会』日本ロシア思想史学会、第3号（通巻第7号）、2012年11月、46-57頁。
- ・ 大須賀史和「ローゼフの言語哲学における知性論と社会性をめぐって」『ロシア思想史研究』日本ロシア思想史学会、第3号（通巻第7号）、2012年11月、11-28頁。(査読有り)
- ・ 浜由樹子「ロシアにおけるアジア主義とユーラシア主義」松浦正孝編著『アジア主義は何を語るのか—記憶・権力・価値』ミネルヴァ書房、166-185頁、2013年2月。
- ・ 大矢温「Ф.И.Чуच्чев政治詩試訳(補遺)」札幌大学外国学部紀要『文化と言語』第78号、2013年3月、153-170頁*。
- ・ 大矢温「書評：立石洋子「国民統合と歴史学」」『ロシア・東欧研究』ロシア・東欧学会、第41号、2013年3月、108-110頁。
- ・ 大須賀史和「ロシア哲学の百年」『グローバル化の中の日本文化』、御茶の水書房、2012年3月、113-135頁。

学会発表等

- ・ 大矢温、「書評：長縄光男著『評伝ゲルツェン』」、日本ロシア思想史研究会例会、早稲田大学、2012年5月*。
- ・ 加藤史朗、「「日露200年(1792-1992)」とその後の「日ロ関係」—1993年の共著書『日露200年』を手掛かりに」、日本西洋史学会、明治大学、2012年5月
- ・ 山本健三「クロボトキン亡き後のロシア・アナキズム:アレクセイ・ボロヴォイを中心に」、日本ロシア思想史学会例会、早稲田大学、2012年7月。
- ・ *Сакамото Х.* О немецком издании книги Г.В. Плеханова "Н.Г. Чернышевский", Плехановские чтения, Санкт-Петербург, Дом Плеханова, 1 июня, 2012.
- ・ 浜由樹子「汎イズムの伝播と思想交流—戦間期のロシアとアジアを中心に」日本国際政治学会、トランスナショナル分科会、名古屋国際会議場、2012年10月19日。

- ・ *Оя О.* “Поэтический мир Ф. И. Тютчева и философия Шеллинга”. Международные научные чтения «Чернышевский и его эпоха». Саратов, 2012*.

[2013 年度]

著作

- ・ 長縄光男訳、A.ゲルツェン著『向こう岸から』平凡社、2013年11月。

論文

- ・ *Оя О.* Поэтический мир Ф. И. Тютчева и философия Ф. Шеллинга // Н. Г. Чернышевский. Статьи, исследования, и материалы. Саратов, 2013. Вып. 19*.
- ・ *Оя О.* Выставка как дисплей империи // Ценностные ориентиры современной журналистики. Пенза, 2013. С. 91-94*.
- ・ 加藤史朗、「生誕 100 周年（1912 年）におけるゲルツェン論争の再考—ストルーヴェ・レーニン・トロツキー」、『愛知県立大学外国語学部紀要（地域研究・国際学編）』第 45 号、147-174 頁、2013 年。
- ・ 木部敬、「『イデーニ I』への応答としての G.G.シュペートの「言葉の内的形式」」『ロシア思想史研究』日本ロシア思想史学会、第 4 号（通算第 8 号）、2013 年 11 月、3 - 16 頁。（査読有）
- ・ 長縄光男【基本文献翻訳】セルゲイ・ブルガーコフ著『マルクス主義から観念論へ』より「哲学的タイプとしてのイヴァン・カラマゾフ」、『ロシア思想史研究会』日本ロシア思想史学会編、第 4 号（通算第 8 号）、2013 年 11 月、85—107 ページ。
- ・ 山本健三「M.A.バクーニンにおけるアジア問題 — G.マツツィーニ批判と「黄禍」」『スラヴ研究』第 60 号、査読有、123-152 頁、2013 年。（査読有）
- ・ *Ямамото К.* Концепция «интриги» в процессе обострения национальных чувств в русском обществе и ее значение для дискуссии по остзейскому вопросу в 1860-х гг. // Ценностные ориентиры современной журналистики. Пенза, 2013. С. 53-56.
- ・ 山本健三「書評：『大杉栄と仲間たち：『近代思想』創刊 100 年』（『大杉栄と仲間たち』編集委員会編：ぱる出版、2013 年）『トスキナア』第 18 号、皓星社、2013 年 11 月、108～110 頁。

学会発表等

- ・ *Оя О.* Современный взгляд на выставки как дисплей Империи. Международная научно-практической конференция «Ценностные ориентиры современной журналистики». Пенза, 2013*.
- ・ Y. Noma, “Ideological Crossroads: Pan-isms in Russia and Japan during the Interwar Period,” the Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies, 45th

Annual Convention, Boston, Nov. 2013.

- 坂本博「プレハーノフの18世紀ロシア思想史」、日本18世紀ロシア研究会、明治大学、2013年9月。
- *Kato C.* По поводу издания в Японии монографии «А.И. Герцен: его жизнь и творчество». Международные научные чтения «Чернышевский и его эпоха». Саратов, окт. 2012*.
- *Yamamoto K.* “Конец «печатной войны» по остзейскому вопросу в начале 1870-х гг.” Международная конференция: К 400-летию Дома Романовых. Монархии и династии в истории Европы и России: Секция: Властители в системе социальных структур и связей: государева семья, двор и подданные в историческом развитии. СПГУ, дек. 2013.
- *Yamamoto K.* “Концепция «интриги» в процессе обострения русского национализма и ее значение для дискуссии по остзейскому вопросу в 1860-х гг.” Ценностные ориентиры современной журналистики: I Междунар. науч.-практ. конф. ПГУ, сент. 2013.
- *Осука Ф.* «А.Ф. Лосев и Вацудзи Тэцуро. Опыт сравнительного исследования взаимоотношения общества и личности». Творчество А.Ф.Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции, Москва, 2013.

(本研究は、科研費（基盤研究(B)21330030)の助成を受けたものである。)

科研費研究「競争的国際関係を与件とした
広域共生の政治思想に関する研究」
報告論文集

発行日：2014年3月31日

発行者：大矢温

〒062-8520 札幌市豊平区西岡3条7丁目3-1

札幌大学地域共創学群

制作：成文社 <http://www.seibunsha.net/>

「競争的国際関係を与件とした広域共生の政治思想に関する研究」
報告論文集
科学研究費基礎研究(B)（平成 21 年度～25 年度、課題番号 21330030）
研究代表者 大矢 温