スラヴ派の共同体論における「ナショナル」意識
－民族意識から国民意識への展開－

大　矢　　温

はじめに
Ⅰ　農村共同体を巡る「古典的」論争
Ⅱ　クリミア戦争後の共同体論
むすび

はじめに

19世紀ロシア思想史上、スラヴ派と西欧派の論争はこれまでも繰り返し論じられてきたテーマである。その際、この論争の契機を、1836年の『テレスコープ』誌に発表されたチャダーエフの「哲学書簡」とするのが一般的である。以後、ロシアの思想界に「ロシアと西欧」という問題が提起されたのである。ほどなく、A.C.ホミャコーフの周囲に「スラヴ派」と呼ばれるグループが形成された。彼らはヨーロッパで高まりつつあったローマン主義やナショナリズムの影響を受けて、逆説的ではあるがロシアのナショナル・アイデンティティーに目覚め、モスクワのサロンや学生サークルでの議論において、啓蒙主義や普遍的見地を掲げる「西欧派」と呼ばれるグループと対立したのであった。

すでに別稿で指摘したように[1]、この「スラヴ派」のグループは一定の綱領の下に結集した人々ではない。地縁や血縁といった人間的なつながりによって結ばれ、ロシアの特殊性という問題意識から議論を展開した人々の総称である。初期のメンバーとしてはホミャコーフのほか、П.В.,И.В.キレーエフスキー兄弟、K. C. アクサーコフなどがおり、少し遅れてИ.C.アクサーコフ、A.И.コシェリョーフ、Ю.Ф.サマーリン、そして

1　拙稿「『スラヴ主義から汎スラヴ主義への展開』再考」、『文化と言語』、2016 年、第 84 号、参照。

B. A. チェルカッスキーといった人々が合流し、民俗学や言語学、宗教や歴史学など、様々な側面からこのロシアの特殊性という問題にアプローチしたのであった。

さて、クリミア戦争後、一連の改革を前にした50年代後半に、このスラヴ派のグループの中から汎スラヴ主義や農奴解放、さらには地方自治といった多様な議論が展開してくる[2]。本論では、ロシア民族の特殊性としてスラヴ派が注目した農村共同体をめぐる議論に注目し、それがクリミア戦争後に国政改革、特に農奴制改革をめぐる議論へと展開する過程を分析する。その際、この展開過程をスラヴ派の「ナショナル」な意識が民族的なものから国民的なものへと転換する過程として位置づけたいと思う[3]。

Ⅰ　農村共同体を巡る「古典的」論争

1839年末から40年初頭にかけて最初にロシアの特殊性という文脈で「正教・スラヴ的傾向」からロシア史にアプローチし[4]、スラヴ派の基礎を築いたのはホミャコーフだった。彼は、他の世界とは違う「ルーシの地」の原理として、征服ではなく招聘によってもたらされた「民（ナロード）と仲睦まじい権力」、およびカトリックとは異なる「純粋で啓蒙された教会」の２つを挙げながら[5]、それらと並んで、国家も領主も介入することができない「農村共同体（ミール）の話し合い」の伝統[6]、ロシア史におけるピョートル大帝を画期とする「新しい時代の始まり」といった[7]、後のスラヴ派の議論に通底する論点を提示している。総じて、早い時期から彼は正教信

2　拙稿「クリミア戦争直後のイヴァン・アクサーコフ：スラヴ主義から汎スラヴ主義への展開」、『文化と言語』、2008 年、第 69 号、参照。

3　「ナショナル」概念の民族的な側面と国民的・市民的側面については、塩川伸明『民族とネイション』、岩波新書、2008 年、第 1 章、参照。

4　См. Сноски // Полное собрание сочинений Х. С. Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 11.

5　*Хомяков А. С.* О старом и новом // Там же.

6　Там же. С. 13.

7　Там же. С. 26.

仰、その精神である全一性や無私の精神、そしてその精神の具体的な現れとしての農村共同体、といった要素をロシアの特殊性と見なし、彼が西欧の特徴と見なしたカトリック信仰や個人主義に対して批判を展開したのであった。また、国家に「ゼムリャー」を対置するのも彼の議論の特徴である[8]。

その後の40年代のサロンやサークルにおける論争においても、農村共同体は正教精神を具体化した自然発生的な組織としてスラヴ派の中心的な関心事となった[9]。1843年から44年にかけてドイツの農学者、A.ハクストハウゼンがニコライ一世の勅命を受けてロシアの社会状況を研究するためにロシアを訪れた際も、モスクワにおいてスラヴ派は[10]、彼に対してロシアの特殊性として農村共同体、共同体の自治組織である村会（ミール）、出稼ぎ農民が組織する共同体「アルテリ」の意義を説いた[11]。当然のことながら1847年にその第１巻が発行されたハクストハウゼンの『ロシアにおける人民生活の内的諸関係、特に農村制度の研究』は農村共同体に関してスラヴ派の見解を色濃く反映したものとなった。

ここで注目すべきは、思想的には保守的な君主主義者であるプロシア

8　ここでホミャコーフが挙げた「ゼムリャー」とは、一般には「土地」を意味するロシア語であるが、ここでは国家に先立つ、民の総体を示す概念である。

9　1842 年の『義務農民に関する勅令』に際してホミャコーフはこれを地主的立場から「感謝と期待をもって歓迎する」としながら、地主との契約の主体は農民個人ではなく農村共同体であるべきだと主張している。農村共同体がプロレタリアート化を防ぐからである。*Хомяков.* О сельских условиях // Там же. С. 63, 70.　その後、『モスクワ人』誌上で農奴解放に関連した論争に発展しかかるが、「著者および編集者に依存しない理由により」誌上での論争は収束してしまう。*Он же.* Еще о сельских условиях // Там же. С. 75-85. *Самарин Ю. Ф.* Хомяков и крестьянский вопрос // Алексей Хомяков в воспоминаниях, дневниках, переписке современников / Под ред. Платонова О. А. М., 2015. С. 154.

10　彼の「ロシア旅行覚え書き」にはチャダーエフ、ゲルツェンと並んで、ホミャコーフ、アクサーコフ、キレーエフスキー、コシェリョーフやチェルカッスキーなどスラヴ派メンバーの名前が認められる。肥前栄一『ドイツとロシア』、未来社、1986 年、163-298 頁参照。

11　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 2』、筑摩書房、1999 年、64 頁参照。ゲルツェン自身もハクストハウゼンと会談し、共同体やロシアの習慣についての学識に驚いている。またこの席でハクストハウゼンは「土地付きであろうと土地なしであろうと個人的な解放は有益でない」と、共同体を農奴解放と結びつけて議論している。*Герцен А. И.* Дневник от 13 мая 1843 // Собрание сочинений. М., 1954. Т. 2. С. 281.

の農学者ハクストハウゼンがロシアの農村共同体の中に私有財産を否定する共産主義的な要素を見いだしている点である。「サン・シモンの教説は個人的な土地所有の撤廃と廃止、遺産相続、少なくとも土地相続の廃止、を要求し、それらに代わって、終身の土地使用権の導入を要求している」。「ロシアにおいては、そのような秩序が現実に存在している。人民の大多数において個人は土地の私的所有権を持っていない…ただ、共通の土地の一区画を一時的に使用するだけだ」[12]。

ここでハクストハウゼンは、「このようなシステムにおいては、イギリスにおいてやドイツにおいてでさえ見られるような高度な土地の加工は達成不能であるが」[13]、と共同体的土地所有の生産性の低さは認めるものの、この「健全な組織」のおかげでロシアは西欧を脅かしている「赤貧化やプロレタリアート化」といった「化膿性の潰瘍」を恐れる必要はない[14]、と保守的な見地から革命の防波堤としての共同体の意義を認めたのであった。出稼ぎ農民が組織するアルテリについてもこれを「サン・シモン主義者が夢想した工場を思い起こさせる自由な工場組合」と評価している[15]。ロシアにおいては農村共同体やアルテリがすでに存在するが故、西欧における革命の元凶たるプロレタリア化は未然に防がれる、という解釈である。

また、旅行中の取材メモとでもいうべき「ロシア旅行覚え書き」においても、ロシアの農村共同体とサン・シモンの集産的初期社会主義思想との類似性に関する考察が記録されている。1843年12月 4 日のモスクワでの記録には「ロシアの共同体は共産主義者や社会主義者の夢を組織化したものだ」[16]。あるいは「相続権の廃棄に関するサン・シモンの原理

12　Цит. по. *Чернышевскому Н. Г.* SUTUDEN // Полное собрание сочинений. M., 1948. T. 4. C. 325. 1869 年に発行されたハクストハウゼンの著作においては、サン・シモンについての「まるまる 18 ページに及ぶ」記述は「ロシア語版から削除した方がよいと考えた」訳者によって削除されている。*Гакстгаузен А.,* перевод *Рагозина Л. И.* Исследование внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. M., 1869. T. 1. C. 88.

13　Там же.

14　Цит. по. *Чернышевскому.* SUTUDEN. C. 325.

15　Там же. C. 108.

16　肥前、前掲書、188 頁。

とロシアの共同体の原理との相違は何だろうか？」といった記述が見られる[17]。

このハクストハウゼンの調査はニコライ一世の勅命によって行われたものであるので、これによって政府上層部がロシア農村共同体の社会主義的・共産主義的な側面を警戒するようになったことは疑いない。スラヴ派が説く農村共同体論はこの時期、それを擁護するハクストハウゼンの主観的な意図を離れて、デリケートなテーマとなったのだ。

さて、すでに述べたように、40年代前半のスラヴ派と西欧派との論戦は、身内のサロンや学生サークルといった狭い人間関係の輪の中で展開した。これに対して40年代も半ばを過ぎると両者の論争は雑誌の誌面を舞台に展開するようになる。「ロシアと西欧」というテーマは広くロシアの識字社会の関心を集めるようになったのである。この時期、西欧派が『祖国雑記』や『現代人』といった雑誌を舞台に自説を展開したのに対してスラヴ派は『モスクワ人』誌に投稿していた。またこれとは別に、スラヴ派は1846年と47年に文集『モスクワ文集』を出版し、スラヴ派の団結を示した[18]。

さて、雑誌誌上における西欧派とスラヴ派の論戦の口火を切ったのは、西欧派の側からであった。1847年にモスクワ大学法学部教授のK.Д.カヴェーリンが、モスクワ大学における自らの国法学の講義をもとに、『現代人』誌に「古代ロシアの習慣考」を発表したのであった。ここで彼はロシア史を、氏族的血縁的原理から個人性（リーチノスチ）的原理への、そしてさらに国家的原理へ至る発達の過程として解釈している。カヴェーリンは、ヘーゲル哲学に従って氏族－家族－国家という三段階の発展を経て個人が自立し、市民的法的関係を形成する過程としてロシア史を記述したのだった[19]。

「個人的原理の発展の程度と、それに相応する血縁的な生活習慣の凋

17　同上、189 頁。
18　スラヴ派の出版活動については拙稿「古典的スラヴ派の言論活動」、『文化と言語』、2014 年、第 80 号、参照。
19　カヴェーリンの歴史理論に関しては、杉浦秀一『ロシア自由主義の政治思想』、未来社、1999 年、「第２章　カヴェーリンの国家論」を参照。

落の程度はロシア史の時期時代区分を確定する」[20]。彼は共同体的な生活から個人が自立する過程としてロシア史を描き、その過程における国家の出現に歴史的意義を付与したのであった。「国家の出現は同時に、もっぱら血縁的な生活様式からの、人格（リーチノスチ）の自立的な活動の原理による、したがって市民的、法的原理による…解放であった」[21]。その際、個人の人格的独立の契機はキリスト教に求められた。「第一に、キリスト教の中に*人間と人間の人格*（リーチノスチ）についての無限の、無条件の尊厳についての思想が現れた」[22]。しかしこれは正教信仰の中にロシア民族の無私の共同体的精神を見るスラヴ派の見解を真っ向から否定するものであった。

カヴェーリンに対するスラヴ派からの反論は、47年第２号の『モスクワ人』誌にサマーリンによって発表された論文「『現代人』の歴史的文学的意見について」であった[23]。この論文の第１部においてサマーリンは、カヴェーリンがロシアにおいてキリスト教によって個人の観念が発生したと主張したことに反論し、西欧の個人主義の原理に対して無私の全一性の原理をスラヴ的原理として対置し、そしてその原理を体現するロシアの歴史的な慣習として農村共同体を挙げる。サマーリンにとってキリスト教は個人の自立ではなく共同体への帰依を教えたのだった。

この論文においてサマーリンは、現在西欧社会はゲルマン的個人主義の原理によって「終わりも出口もない」状態にある[24]、と主張する。西欧の「分析的」な個人主義原理は「統合」の契機を持たないが故に西欧社会は内的凝集力を持つことができないからである[25]。一方、これに反してスラヴ民族、特にロシア人の共同体的生活慣習の原理は「個人の原

20　*Каверин К. Д.* Взгляд на русскую сельскую общину // Наш умственный строй. М., 1989. С. 23.

21　Там же. С. 48.

22　Там же. С. 20.

23　И. アクサーコフに宛てた手紙の中でサマーリンは、「（カヴェーリンの）論文がペテルブルクで強い印象を与えたので」「反論が必要と考えた」と書いている。*Самарин.* Письмо А. И. Аксакову от 12 июня 1847 // Сочинения Ю. Ф. Самарина. М., 1911. Т. 12. С. 191.

24　*Самарин.* О мнениях Современника исторических и литературных. М., 1847. С. 40.

25　Там же.

理には基づかず、基づくこともできない」。それは自発的な「自己犠牲」に基づいている[26]。さらにサマーリンは、この個人性（リーチノスチ）の自発的な放棄、「献身の供物」を正教の謙譲の精神に結び付け、その具体的な現れを農村共同体に見る。彼によれば、農村共同体は正教キリスト教によってもたらされた「精神的交流の原理」を内包しており、それゆえ人々を内面的に結びつける「教会の世俗的、歴史的側面」でもある[27]。この点からサマーリンはカヴェーリンのロシア史解釈に対して、彼がロシア史における正教的要素の影響を完全に見落としている、と批判したのであった[28]。

また、ロシア史における国家の発生についてもサマーリンは、これをカヴェーリンが説くような個人原理の発達の結果とは見ない。サマーリンによれば太古からスラヴ民族は自然発生的に共同体的な社会生活を営んでいた。彼もまた上記のホミャコーフに倣って、これを「ゼムリャー」という言葉で説明する。サマーリンによれば、自然発生的な「ゼムリャー」に対して国家は外来の原理である。したがって862年の「ヴァリャーク招聘」という歴史上の事件は、防衛の必要性から「ゼムリャー」が異民族のヴァリャークを公として迎えることによってスラヴ社会に国家の原理が導入された、という点で一つの画期であった。自然発生的で内的な結びつきをしていた「ゼムリャー」に人為的で外的な要素として国家の原理がもたらされたのである。17世紀の大動乱期の空位時代もまた、国家と「ゼムリャー」の二元論から解釈される。彼によれば大動乱期は、ロシアから国家が失われた時期として解釈される。その後、ロシア国家は「ゼムリャー」によって再建されるのであった。「ゼムリャー」の原理は、国家の原理によって克服された過去の遺物ではなく、現在そして未来に至るまで、ロシア史を貫く基本原理なのである。さらにサマーリンによって現存の農村共同体は太古からの「ゼムリャー」の伝

26　Там же. С. 27.
27　Там же.
28　Там же. С. 29.

統に途切れることなく結びつけられる[29]。「農村共同体の原理は過去、現在、未来全ロシア史の基礎にして下地である」[30]、と。

このように論じるサマーリンに対する西欧派からの再反論は、カヴェーリンによって『現代人』の47年12号に「『モスクワ人』への返答」となって発表された。ここでカヴェーリンが問題とするのは、現実問題として「血縁の規範」に従って「一人残らず全員が自己否定と自己犠牲の用意がある人間社会が」可能か[31]、という点である。「全員が声を一にして血縁的規範を認識し、自発的にそれに従うことは…不可能だ」[32]。カヴェーリンにとってサマーリンの説く自然発生的な全員一致の血族的共同体は実現不可能な仮構であった。

すでに述べたように、カヴェーリンは西欧派の立場から、共同体ではなく、自立した個性にロシア史の原動力を見る。「社会的な安全と平安が許す限り、人間に、個人性に、可能な限りより多くの発展を与える」ことによって「個人（リツォー）の完全に自由な活動」が可能になる[33]。「発達した自立的な個人性（リーチノスチ）なくして知的道徳的発展は不可能である」[34]。ロシア史も全人類史の一部である以上、個人的原理の発達という人類史の一般原理が貫徹するはずである、というのが西欧派カヴェーリンの主張である。

総じて40年代の論争を通して、共同体はスラヴ派のナショナル（民族的）なアイデンティティーの中で正教信仰や招聘権力とともにロシア

29　この論文についてゲルツェンは後に「真面目な意見、社会意識の現実的な側面」を論じるのではなく、「考古学上の、あるいは神学上の論争」をしていると批判し、この論文を「言葉の不道徳な乱用 abus immoral de mots」とこき下ろしている。*Герцен А. И.* Du développemant des idées révolutionnaires en russie // Герцен. Собрание сочинений в тридцати томах. М., 1956. Т. 7. С. 115. 本書を執筆した 1853 年にはゲルツェンはヨーロッパの 48 年動乱の経験を経て「ロシアへの回帰」を果たしていたが、ゲルツェンはサマーリンの論文の抽象性の中に専制の擁護と自由の抑圧を見てこれに反発したのであった。

30　Там же. С. 26.

31　*Каверин К. Д.* Ответ «Москвитянину» // Наш умственный строй. М., 1989. С. 74.

32　Там же. С. 75.

33　Там же.

34　Там же. С. 93-94.

の特殊性を主張する際の論拠の一つとして位置づけられてきたのであった。ところが、期せずしてこの47年のカヴェーリンとサマーリンとの間の論争は西欧派とスラヴ派との間の公開論争における一つの頂点を示すことにもなった。西欧における48年の革命的動乱に恐怖したニコライ一世によって思想統制がいっそう強化されたために、以後、公開の場におけるこの論争は停滞せざるを得なかったからである。先に言及したスラヴ派の年刊『モスクワ文集』も47年の第２号をもって出版が停止されてしまった。

ただし、これをもって共同体を巡るスラヴ派の思想的営為が停止したわけではなかった。たとえば1849年頃に友人に宛てて書かれた手紙の中でホミャコーフは、「ロシアの生活に密接に結びついた」農村共同体は、「西洋の個人主義的な社会制度」が生んだプロレタリアート化と言う現象を防止する、とその効用を指摘している[35]。また、後述のように、コンスタンチン・アクサーコフの49年の草稿からは、外部の「国家」的原理としてのヴァリアーク招聘、という彼のロシア史理解を読むことができる[36]。しかし、いずれの場合も、これらが公開の議論で展開することはなかった。

すでに述べたように、47年までの時点で、スラヴ派は「ゼムリャー」が営む共同体的な生活様式を正教の無私の精神に結びつけて論じていた。他方、正教信仰の伝統と並んでスラヴ派がロシア史の特徴と考えたものに非征服王朝があった。スラヴ派の理解によれば、征服王朝の場合と異なり、ロシア史において共同体的原理は国家的原理と併存しつづけている。他方、カヴェーリンをはじめとする西欧派は個人として自立し、紐帯を失った人々を再び結合させる契機として、ロシア史における国家の意義を説いていた。つまり、西欧派によれば、ロシア史の発展段階において国家的原理は共同体的原理が解体した後に発生するのである。

35　*Хомяков.* О сельской общине // Указ. соч. Т. 3. С. 461-463.

36　*Аксаков К. С.* Об основных началах русской истории // Полное собрание сочинений Константина Сергеевича Аксакова. М., 1889. Т. 1. С. 14.

さて、上に言及した49年の草稿においてコンスタンチンもまた、外来の権力としての国家に対して習慣によって共同体的生活を営む「ゼムリャー」を対置している。彼は、今に至るまで「我々が保持しているところの」「ゼムリャー」と呼ばれる共同体的な生活を営んでいたスラヴ民族は、外敵の侵害から自分たちの生活を守るために「国家」を形成した、と説く[37]。しかもその際、古代ロシア人は「国家を自らの内部から形成したのではなく、招聘した」。つまり、「ゼムリャーと国家は全ロシア史の２つの基礎、２つの推進力にして条件」であった[38]。サマーリンと同様、コンスタンチンにとっても共同体的原理は国家的原理によって克服されたのではなく、現在の農村共同体の生活の中に生きているのである。このようにコンスタンチンは、国家と対置される共同体の原理、ロシア史を一貫して現在に続く共同体の伝統、というスラヴ派の共同体論を提示したのであった。

しかしここで一つ指摘しておきたいことは、スラヴ派が説く国家と「ゼムリャー」の対置は、自然発生的で自律的な「社会」に第三者としての「政府」を対置したJ.ロックの自由主義理論を連想させる可能性がある、という点である[39]。国家に「ゼムリャー」を対置し、しかも後者を前者に対して優先したことでスラヴ派の共同体理論は、ロシアの専制体制にとって危険性を孕む「自由主義思想」ともなったわけである。

実際、1849年にサマーリンとイヴァン・アクサーコフが相次いで逮捕された事件は、当時の政府がスラヴ派を危険視していたことのひとつの証左といえよう。これは1849年３月５日にサマーリンが逮捕され、サマーリンが釈放された３月17日に今度はイヴァン・アクサーコフが逮捕さ

37　Там же. С. 13.

38　Там же. С. 13-14.

39　これより 10 年後の 1858 年の『ロシアの談話』誌に向けた草稿の中で、コンスタンチンは国家とゼムリャーを対置した上でロシア民族は「非国家的な民族（ネガスダルストヴェンヌイ）」でありロシア民族はゼムリャーの原則に従って共同体的な生活を送っている、と説いている。*Аксаков К. С.* По поводу VII тома Истории России г. Соловьева (примечание) // Полное собрание сочинений. М., 1889. Т. 1. С. 242. И. キレーエフスキーは少年時代にロックに熱中したため、一緒に勉強していたコシェリョーフから「ロック主義者」と呼ばれていた。*Кошелев А. И.* Записки / Сост. Цимбаева Н. И. МГУ, 1991. С. 89.

れた事件である。両者逮捕の原因はサマーリンの『リガからの手紙』であった。『リガからの手紙』は、全７通の「手紙」からなる、仲間内で回覧された私的な文書である。ここでサマーリンは、沿バルト地方でドイツ人が不当な特権を享受していると告発し、同地方の法的、宗教的ロシア化を主張したのであった。結局サマーリンは12日間、イヴァンは４日間の拘留の後に釈放されるのであるが、サマーリンを釈放する直前に皇帝ニコライ一世自らサマーリンを尋問していることからも皇帝政府がこの問題を大罪として重視していた様子がうかがえる。この尋問に際して皇帝はサマーリンに対して、彼が「ロシア人に対するドイツ人の敵意を起こさせた」と非難し、この「手紙」によって「反政府的な世論を喚起しようとした」と叱責し、「12月14日の再現を謀った」と結論づけた[40]。いうまでもなく「12月14日」とは1812年にニコライ一世即位の混乱に乗じた立憲主義・自由主義青年将校によるクーデター未遂事件である。皇帝ニコライの口調は厳しい。

ことのほか皇帝政府がサマーリンの「手紙」を重大視した要因として、この「手紙」において彼が多民族、多元的な法域を包含する帝国的な秩序に対して、「国民国家」的なロシア化、法的一元化を要求したことが挙げられる。「帝国に対する挑戦」である[41]。それと同時に、専制政府が世論に訴えようすとるサマーリン、およびスラヴ派の説く「ゼムリャー」の理論の中に専制に対抗する自由主義的な要素を見たことも想像に難くない。スラヴ派の共同体論が専制政府にとって理論面で危険性を孕む一方で、専制政府もまた実際にスラヴ派を危険視していたのである。

実際、1847年以来停刊になっていた『モスクワ文集』を52年にスラヴ派が再刊した際も、第１号を出版しただけで発行禁止を命じられ、以後、スラヴ派は厳重な検閲の監視下に置かれることになった[42]。

40　*Нольде Б.* Юрий Самарин и его время. М., 2003. С. 55-56.

41　山本健三、『帝国・〈陰謀〉・ナショナリズム』、法政大学出版局、2016 年、77 頁。

42　И. キレーエフスキー、ホミャコーフ、アクサーコフ兄弟、チェルカッスキーの著作は以後、通常の検閲ではなくペテルブルクの検閲総局に提出が義務づけられた。См. *Пирожкова Т. Ф.* А. И. Кошелев // «Русская беседа»: история

ホミャコーフの言葉によれば、スラヴ派は「革命の時代」の「des suspects」、つまり革命の被疑者となったのであった[43]。ニコライ治世の末期、スラヴ派は「ペテルブルクで何よりも恐れられた」。コシェリョーフは当時の状況を、「ペテルブルクでは我々を赤ではなく、真っ赤、改造者ではなく破壊者、人間ではなく肉食猛獣と見なしていた」と回想している[44]。

Ⅱ　クリミア戦争後の共同体論

スラヴ派にとってのこのような否定的な状況は、クリミア戦争後に大きく転換する。まず、クリミア戦争末期の1855年に反動的なニコライ一世が死亡し、新帝アレクサンドル二世が即位した。即位の当初、新帝の方向性は明らかではなかったが、それでもニコライの死はスラヴ派からも西欧派からも思想弾圧の時代の終焉と受け止められた。西欧派のチチェーリンは「すべてを押しつぶし、誰にも呼吸させない巨像が崩れ落ちたようだった」と回想し[45]、スラヴ派のコシェリョーフも新帝の即位を歓迎し、新帝による農奴の解放と「全ゼムリャー議会」[46]の開催とを祈って乾杯したことを回想している[47]。実際、新帝の即位とクリミア戦争の終結を機にロシア社会は一連の改革に向かって動き出した。いわゆる「大改革の時代」の到来である。

1856年２月には、スラヴ派待望の新雑誌発行の許可も下りた。新しい

славянофильского журнала / Под ред. Егорова Б. Ф. и др. СПб., 2011. С. 11-12.　また、『モスクワ文集』の発行を知った検閲官のニキテンコは「黒雲垂れこめり、雷雲あるべし」と日記の中で警戒している。*Никитенко А. В.* От 28 апреля 1852 года // Дневник. М., 1955. Т. 3. С. 352.

43　*Хомяков.* Письмо к А. Ф. Гильфердингу // Указ. соч. Т. 8. С. 293.

44　*Кошелев.* Записки. С.97. アンナ・チュッチェヴァもホミャコーフがペテルブルクで「革命家」と呼ばれていたことを日記に記している。*Тютчева А. Ф.* От 13 января 1856 года // Анна Тютчева: воспоминания. М., 2000. С. 239.

45　*Чичерин Б. Н.* Воспоминания. М., 2010. С. 251.

46　ゼムリャーの声を代弁する機関としての Общая земская Дума について、コシェリョーフは後に『我々の状況』の付録としてベルリンで冊子を出版している。*Кошелев А.* Общая земская Дума. Berlin, 1875.

47　*Кошелев.* Записки. С. 94.

雑誌は『ロシアの談話』と名付けられ、「学問と芸術におけるロシア的な見方の発達、およびロシアの独創性の喚起とロシアの民族と習慣を支持すること」が綱領に掲げられた[48]。彼らは新しい雑誌の誌上で40年代以来の論争を再開しようと意気込んだのであった。『モスクワ報知』紙も刊行直前の３月に『ロシアの談話』の発行を予告し、新雑誌の綱領を付録の形で掲載した。しかし、これをもって『モスクワ報知』紙がスラヴ派に同調したわけではなかった。『モスクワ報知』はこの付録に「学問と芸術は啓蒙的な、したがって全人類的な見解のみを許すのではないか」と注釈を付けて、スラヴ派的な見解には留保を付けているからである[49]。

他方56年４月の『ロシアの談話』が刊行されるとサマーリンは創刊号に「学問における民族性について一言」を発表し、そこで宗教、政治的信条、あるいは民族によって多様な見方が可能なのだ、とこの『モスクワ報知』の注釈に反論している[50]。またその一方で、西欧派の側からはチチェーリンが『ロシア通報』に「学問における民族性について」を発表し、これに反論している[51]。「学問には客観的な見方が必要」であり、「真実は一つ」である[52]、という普遍主義が西欧派チチェーリンの主張である。検閲が緩和されたこともあって、普遍的真理を巡る40年代の西欧派とスラヴ派との論争が「民族性論争」として再開されたのであった[53]。

ほとんど時期を同じくして、共同体を巡る論争も再開された。論争の発端となったのは、西欧派のチチェーリンの論文、「ロシアにおける農

---

48 *Дмитриев А. П.* (публикация) Об издании нового журнала // «Русская беседа»: история славянофильского журнала / Под ред. Егорова Б. Ф. и др. СПб., 2011. С. 255.

49 Московские ведомости. № 27. 3 марта 1856.

50 *Самарин Ю. Ф.* Два слова о народности в науке // Русская беседа. М., 1856. Т. 1. С. 37-41.

51 *Чичерин Б. Н.* О народности в науке // Русский вестник. 1856. Т. 3, № 9. Май, кн. 1.

52 Там же // Б. Н. Чичерин. Философия и права. СПб., 1998. С. 263.

53 「民族性論争」については、竹中浩「ロシア自由主義の形成過程（１）」、『国家学会雑誌』、1986 年、340-356 頁参照。

村共同体の歴史的発達の概観」（以後「歴史発展概観」と略記）、および単行本として刊行された『17世紀ロシアにおける地方制度』（以後『地方制度』と略記）であった。

『地方制度』は、チチェーリンがモスクワ大学に提出した学位論文を改めて単行本として出版したものであった。上述のカヴェーリンと同様にチチェーリンもまた、ロシア史を氏族共同体－市民社会－国家の３段階の発展段階として描く。ただし、現行の農村共同体の起源を、支配者がそれを徴兵徴税の目的で作ったことに求める点でカヴェーリンとは異なっていた。チチェーリンによれば、スラヴ人は他の民族と同様に歴史の初期に氏族的な共同体を営んでいたが、ロシアの場合、それはヴァリャークの到来によって解体し、私的支配の時代に入る[54]。私的支配の時代においても共同体は存在したが、それはかつての氏族共同体ではない。この時代の共同体は支配権力によって作られ、その「唯一の意義は徴兵と徴税であった」[55]。その後、16世紀末から全国統一が進む中で「私的性格のアナーキー」を止揚する形で国家の原理が台頭したのであった[56]。

『地方制度』の刊行と時を同じくして、２月号の『ロシア通報』にはチチェーリンの「歴史的発展概観」が掲載された。『地方制度』では学位論文という性格上、論争的な叙述は前面に出ていなかったのに対し、この「歴史発展概観」はスラヴ派、およびハクストハウゼンのテーゼに対する論争的な性格が前面に出ている。「ハクストハウゼン男爵の意見は全社会的な尊敬を集めている。従って、その意見を批判にさらすことは非常に有意義だと思われる」、「歴史的事実はこの高名な旅行者の結論を全く裏付けていない」[57]、と。ここでチチェーリンはハクストハウゼンのテーゼを１）ロシアにおける農村共同体は家父長的あるいは血縁

54　*Чичерин Б. Н.* Областные учреждения России в XVII-м веке. М., 1856. С. 1-2.
55　Там же. С. 32.
56　Там же. С. 35-36.
57　*Он же.* Обзор исторического развития сельской общины в России // Русский вестник. М., 1856. Т. 1. Кн. 1. С. 375.

的な共同体である２）このような共同体はスラヴ人種の性格的特徴である、という２点に要約して反論する[58]。

チチェーリンは、血縁的共同体は原初的な段階で他の諸民族にも見られたものであり、しかもロシアの共同体の原理は人格の原理によって克服されたと説いたのである。「血縁的あるいは家父長的共同体がスラヴ人種の排他的属性だというがごとき意見に決して賛同してはならない」[59]、と。さらにこの論文の最後でチチェーリンは、「我々の農村共同体は決して家父長的でも血縁的でもなく、国家的なものである」、「中世の共同体制度は現在のものと何ら類似性を持たない」と論じ、さらに「現在の農村共同体は16世紀末から農民に課せられた身分的義務、徴税と徴兵の割り当てに由来する」と結論づけることによって、現行の農村共同体と古代の血族的共同体との連続性を否定したのであった[60]。太古の共同体と現行の農村共同体との一貫性を説くスラヴ派およびハクストハウゼンの共同体論は真っ向から否定されたのであった。

当然のことながらチチェーリンの論文はスラヴ派の側からの反論を呼んだ。新たに刊行が始まった『ロシアの談話』誌上でもモスクワ大学法学部教授のИ.Д.ベリャーエフがチチェーリンに反論する書評を発表した。ここでベリャーエフは、「血縁的あるいは家父長的共同体がスラヴ人種の排他的属性だというがごとき意見に決して賛同してはならない」とするチチェーリンの説を全面的に否定する[61]。『ロシアの談話』編集者のコシェリョーフも、論点を整理する形で　１）農村共同体は国家ではなくロシア人の習慣から発生した　２）共同体はロシアの特徴であるが他のスラヴ民族にも見られる　３）ロシアの共同体は太古から一貫して西欧の共同体とは異なる性格を保持している　４）現行の農村共同体は16世紀に身分制とともに発生したのではなく「ロシアの民と国家の千年の生活」に由来するのだ、とスラヴ派の基本的な見解を確認したので

58　Там же.
59　Там же. С. 376.
60　Там же. Кн. 2. С. 600-601.
61　*Беляев И. Д.* Образ исторического развития сельской общины в России // Русская беседа. 1856. № 1. Критика. С. 101.

あった[62]。あたかもクリミア戦争終結後という新しい時代に、スラヴ派と西欧派とが共同体の起源やその本質という40年代以来の古いテーマを巡って論争を蒸し返したかのような状況となったのであった。

しかしながらクリミア戦争後の時代状況において、このようなマンネリズムは明らかに時代の要請に応えていなかった。新たな時代状況は従来の西欧派対スラヴ派という枠組みを離れた新たな議論を要求していたのである。このような時代の要請に敏感に反応したのは、当時、西欧派の雑誌と目されていた『現代人』誌で文芸批評に筆をふるっていたチェルヌィシェフスキーだった。彼は1856年５月号の『現代人』の雑誌書評欄で「今日に至るまでの常識と全く異なる結論を提示した」として同じく西欧派の中心人物と目されていたチチェーリンの「歴史発展概観」を取り上げ[63]、これに批判を加えたのだった。彼は共同体の国家起源説、スラヴ民族の共通性の否定、現在と中世の共同体との断絶、現在の農村共同体の16世紀起源説、といったチチェーリンの命題を列挙して[64]、これらを批判の俎上に載せた。特にチチェーリンの中心的な命題である共同体断絶説、つまり古代の共同体が一旦解体し、その後、16世紀に国家によって現在の農村共同体が作られたとする説、については、解体した過程が不明である点、政府が共同体を作った際の勅令が残っていない点などを衝いてこれを否定し[65]、「共同体に関する我々の理解を否定することは、非常に困難でほとんど不可能だ」と断じたのであった[66]。共同体論においては、ほとんどスラヴ派の側に立った批判であった。

しかし、このことをもってチェルヌィシェフスキーがスラヴ派に転向したと見なしてはならない。続く６月号の『現代人』誌の雑誌批評欄において、彼はスラヴ派の『ロシアの談話』と西欧派の『ロシア通報』との間の民族性論争について論評し、西欧派の見解が「全く正当だ」、

62　*Кошелев.* Там же. С. 146-147.
63　*Чернышевский Н. Г.* Заметка о журналах // Современник. 1856. Т. LVII. Кн. 1. С. 110.
64　Там же. С. 113-114.
65　Там же. С. 117.
66　Там же. С. 118.

と自らの西欧派としての立場を確認しているからである[67]。ただしその際、スラヴ派とは「多くの重要な問題において」見解の相違があるが、「より本質的な指向については全く一致している」、「指向の本質についての合意」はかくも強固であるので、スラヴ派との争いは「抽象的で曖昧な問題」のみで可能だ、とも語る[68]。「現実性という確固たる地盤の上」に立って議論するとき、「根本的な不和は存在不能だ」、と[69]。一連の改革を控えたこの時期、チェルヌィシェフスキーは、民族性論争に見られるがごとき抽象的な議論ではなく、改革に向けた現実的な議論、という新しい論争の舞台を設定したのだった。現実的な問題に対する具体的な議論は時代の要請でもあったのだ。

彼が1856年７月号の『現代人』誌の雑誌書評欄で、『ロシアの談話』創刊号に発表されたコシェリョーフの鉄道論を、「その健全な見解と豊富な知識」の故に高く評価するのも、この「現実性」という見地からである[70]。コシェリョーフのこの論文はД.Н.ジュラフスキーが『現代人』同年第２号に発表した論文「ロシアにおける鉄道建設に関する考察」に反論したものだった。おもに農産物輸出の便を説いて[71]、オルロフ県を中心とした鉄道網を整備するべきだ[72]、とするジュラフスキーに対して、コシェリョーフは国内産業を重視する立場からモスクワを中心とした鉄道網の整備を主張したのであった[73]。チェルヌィシェフスキーはスラヴ派と西欧派という対抗軸を超えて「実用性」を基準に『現代人』誌のジュラフスキーではなく、『ロシアの談話』のコシェリョーフの論文

67　Там же. Т. LVII, 2. С. 244.

68　Там же. С. 245.

69　Там же.

70　この部分は検閲によって一部削除されている。*Чернышевский.* Заметка о журнале // Полное собрание сочинений. М., 1947. Т. 3. С. 661. コシェリョーフの鉄道論については、拙稿「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」、2014 年、科研費報告集『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』所収、参照。

71　*Журавский Д. Н.* Соображение касательно устройства железных дорог в России // Современник. 1856. Т. LV. Кн. 2. С. 108.

72　Там же. С. 112.

73　*Кошелев.* Соображение о пользе устройства железной дорог в России // Русская беседа. 1856. №. 1. С. 156.

に味方したわけである。

上記のようにチェルヌィシェフスキーは、このように改革に向けた議論が活発化する中で、従来のスラヴ派西欧派という対抗軸を超えて、改革に向けた現実的な見地からその議論を展開した。ただし農奴制の改革については、1857年11月のナジーモフ宛勅語によって「上からの」改革の方針が示されるまではこの問題を公開の場で論じることはできなかった。したがってこの時期、農奴改革を巡る議論は、農村共同体の問題として論じざるをえなかった。ところが『ロシアの談話』やその付録の『世評』では相変わらず共同体の起源に関する議論が誌上を飾っていた。サマーリンは『ロシアの談話』に「チチェーリン氏の歴史的業績について数語」を発表してチチェーリンに反論していたし[74]、コンスタンチン・アクサーコフは『世評』で相変わらず「共同体の原理はスラヴ民族、特にロシア民族の原理である」と主張していた[75]。新たな時代状況においても40年代の議論が尾を引いていたのであった。

このような状況を隔靴掻痒の感で見守らざるを得なかったのがチェルヌィシェフスキーであった。当時彼はレッシングに関する長大な論評から手が離せない状態だったのだ。その彼がようやく「レッシングその時代」を終えて本腰を入れて「現実的な」議論に登場したのが1857年４月号、５月号の『現代人』の雑誌書評欄に発表した書評においてである。

まず４月号の雑誌書評においてチェルヌィシェフスキーは、スラヴ派の中から現実的な問題に関心を向ける議論が出てきたことを歓迎する。サマーリンが『ロシアの談話』で発表したH.オルロフの『プロシアに対する1806年のナポレオンの遠征概観』に対する書評論文はその一例である。サマーリンの書評論文に対してチェルヌィシェフスキーは、「生きた人間すべてによって読まれるべき」で「賞賛以外何も言うべきことはない」とほとんど手放しの絶賛を寄せている[76]。それというのも、この

74 *Самарин.* Несколько слов по поводу исторических трудов г. Чичерина // Русская беседа. М., 1857. № 1. Кн. 5.

75 *Аксаков К. С.* Москва 19 Апреля // Молва. М., 1857. № 2.

76 *Чернышевский.* Заметки о журналах // Современник. 1857. № 4. С. 339.

書評論文においてサマーリンがプロシアの敗戦という歴史的事実を「過去についての審議のみでなく現在への適用」という点から重視しているからである[77]。サマーリンにとってプロシアの敗戦と戦後復興は、クリミア戦争敗戦後のロシアにとって貴重な教訓を示しているのである。「あらゆる自治が否定された」極端な中央主権、農村に残る「奴隷制の残滓」をプロシアの問題として採りあげるとき[78]、サマーリンは行政改革や農奴制改革を戦後ロシアにとって焦眉の課題として論じているのだった。彼にとって、「国家全体が上から下まで改革され、更新された」対仏戦後のプロシアは[79]、クリミア戦争敗戦後のロシアが進むべき道を示したのであった。

ここでチェルヌィシェフスキーは、現実的な議論を展開するサマーリンなどの一部のスラヴ派に歩み寄る形で、共同体を巡る議論においても自由放任経済を信奉する西欧派の一部に対する批判を展開する。クリミア戦争の敗戦後、西欧列強の経済的圧力を前にして、この時期チェルヌィシェフスキーにとっての論敵はもはやスラヴ派ではなく、自由放任経済の唱道者たちであった。チェルヌィシェフスキーはそれまで西欧派とスラヴ派を分離していた「全人類性に対する民族性の問題」を「彼らが付与していたようなこの上もない重要性を全く持っていない」と切り捨て[80]、新しい枠組みでの議論の必要性を説くのであった。「現下の問題に関する現実的な指向は、あらゆる抽象的な空想よりも重要である」[81]。

さて、上記のごとくこの雑誌書評においてチェルヌィシェフスキーはスラヴ派に歩み寄りを見せている。彼がスラヴ派を「多くの西欧派よりも正当である」と説くのは[82]、一義的には彼らスラヴ派が西欧を批判

77 *Самарин Ю. Ф.* Очерк трехнедельного похода Наполеона против Пруссии в 1806 году // Русская беседа. 1857. № 1. Критика. С. 2.
78 Там же. С. 3.
79 Там же. С. 15.
80 *Чернышевский.* Заметки о журналах // Современник. 1857. № 4. Т. LXII, 2. С. 334.
81 Там же. С. 335.
82 Там же. С. 334.

する視座を持っていたからである。彼らスラヴ派は「西欧における現在の諸国民の生活状況を過度にうらやんでいない」[83]。西欧は決して「この世の天国」ではなく、「大多数の人々が無学と貧困に落ち込んでおり」、「プロレタリアート化という潰瘍がますます拡大している」のである[84]。このような西欧の惨状の原因をチェルヌィシェフスキーは私有財産制と「不公正な配分」に求め[85]、そこからの救済をロシアの農村共同体に見いだす。つまりチェルヌィシェフスキーは、西欧に対する批判、および農村共同体の擁護、という２点においてスラヴ派に歩み寄ったのであった。ただし共同体に関する記述は、検閲を配慮してこの号の『現代人』誌上からは削除されてしまった。草稿に残るこの部分でチェルヌィシェフスキーは、西欧において「異常に高度に達成された」個人主義、私有財産制に基づく自由主義経済が弱肉強食の競争社会をもたらし、「弱者が強者の犠牲に、労働は資本の犠牲に」供されたことを告発する。イギリスの小規模農場やフランス小農は競争に負けて土地を失い、プロレタリアート化しているのだ[86]。その上で彼は、西欧の大多数の人々を苦境から救うために「人々の間の連合と兄弟愛の思想」、具体的には農業における「土地の共同体的利用」、工業における「会社の全労働者の共同所有」への移行が必要なのだ、とまで説く。共同体のもつ社会主義的要素に弱肉強食の自由主義経済からの救いを見ているのである。もちろん、このような急進的な思想を開陳した部分は印刷されなかったので、公衆の目に触れることはなかったのではあるが。

チェルヌィシェフスキーが雑誌の誌上で公に共同体についての議論を展開するのは『現代人』５月号の雑誌書評欄である。ここで彼は先月号で削除した２つめの論点たる共同体に関する議論を、検閲に考慮した表現で再度、論じている。ここでは、西欧史の基礎が私有財産制にあること、それが故に西欧社会が悲惨な状況に陥っていること、などを指

83　Там же. С. 336.
84　Там же.
85　Там же. С. 337.
86　*Чернышевский.* Заметки о журналах // Полное собрание сочинений. М., 1948. Т. IV. С. 279.

摘し、これに対してロシアでは「古来の経済原理」のおかげで「我々の国民的福祉」が守られていること、などが再び論じられている[87]。また、イギリスやフランスの小農経営が没落してプロレタリアート化する点、私有財産制の弊害を是正するために「新しい指向」が生まれている点[88]、も前回削除された部分で語られていた論点である。その上で彼は、「ある国でユートピアであることが別の国では事実として存在する」として「新しい指向」の具体的な現れとしてロシアの農村共同体を挙げるのであった[89]。

チェルヌィシェフスキーの認識では、今後、ロシアは世界経済に飲み込まれることになる。ロシアの運命は農業次第であるが、自由競争の原理が適応されるならロシアの農民はプロレタリアート化する。しかるにД.M.ストゥルーコフらの自由経済学者たちは、私的土地所有と比較して共同体的土地所有は生産性が低い、として共同体を攻撃しているのだ[90]。このような自由放任経済学者に対してチェルヌィシェフスキーは、共同体的土地所有においては、生産性が低くても農民が手にする収入は資本主義的経営の「２倍」になると主張する[91]。地主に対する地代や農業企業家に対する利潤を支払う必要がないからである。その上で彼は、「現在、農民の大多数の福祉（ブラゴ）と同一視される国家の福祉のためには、共同体的土地利用の保持が必要である」と結論づけたのであった[92]。

むすび

共同体を巡るチェルヌィシェフスキーの議論の論点自体は新しいものではない。共同体がプロレタリアート化を防ぐ一方で生産性は低いこ

87　Там же // Современник. 1857. № 5. T. LXIII, 1. C. 115.
88　Там же. C. 116.
89　Там же. C. 118.
90　Там же. C. 119-121.
91　Там же. C. 126.
92　Там же. C. 134.

と、これらはかつてハクストハウゼンがロシアの農村を調査した際に観察したロシアの農村共同体の特徴である。その後、40年代のスラヴ派の議論において、議論の重点はロシアの民族的特殊性の証拠としての共同体の意義や起源へと移動したのであった。さらにその後、「大改革」を控えたクリミア戦争後、チェルヌィシェフスキーは、共同体に関してその由来や本質ではなく、共同体がもたらす「福祉（ブラゴ）」、つまり功利の面から共同体の意義を説いたのであった。彼は、その起源や意義といった従来の枠組みではなく、それがどのような利益をもたらすのか、という現実的、功利的な見地から論争の枠組みを設定して議論の方向性を導いたのであった。

一方スラヴ派もこれと平行して、農奴制改革との関連において共同体を論じるようになる。57年１月に創設された農奴問題秘密委員会に招集されたサマーリンは８月には「メモ」を著して「抽象的な所有権に対するde facto」として農民の土地に対する権利を主張した[93]。それに先立つ３月にはコシェリョーフが農奴解放に関する「知識、意見、疑問、当惑を開陳する場」として雑誌『農村の整備』を創刊して農村共同体擁護の論陣を張っている。さらに59年３月に県委員会の議論を踏まえてそれを立法化するための法典編纂委員会が招集されるとチェルカッスキー、サマーリンが「専門家」としてこれに参加したのであった[94]。

この時期、ロシア民族の特殊性と結びついた40年代のスラヴ派の共同体を巡る議論は、農奴改革をはじめとする戦後改革における共同体の必要性の議論へと展開したのであった。以後、改革後のロシア社会に農村共同体をどのように位置づけ組み込んでいくのかが議論の焦点になる。その際、共同体の意義や起源といった抽象的な議論から現実的な効用に関する議論への転換の先駆けとなったのがチェルヌィシェフスキーであったことを指摘しておく必要があろう。チェルヌィシェフスキーは西欧

93　*Самарин.* Четыре записки по крестьянскому делу // Сочинение. М., 1878. Т. 2. С. 148.

94　農奴制改革におけるスラヴ派の共同体を巡る議論については、紙幅の関係で稿を改めて論じることにしたい。

派対スラヴ派という枠組みを崩して、共同体を巡る議論を新たな枠組みで展開したのであった。

このような新たな時代状況の中でスラヴ派の関心もまた、抽象的なものから現実的なものへと移動した。それに伴ってスラヴ派の「ナショナル」な意識もまた、民族的なものから国民的なものへと転換し、農奴改革委員会や地方自治における彼らの現実的な活動に道を開いたのであった。

紙幅の関係で農奴制改革論議におけるスラヴ派の共同体論には踏み込むことができなかった。稿を改めて分析したい。

（平成29年度札幌大学研究助成制度による研究成果である）