



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ベルジャーエフとストルーヴェ (1901-1909)
Author(s)	根村, 亮; Nemura, Ryo
Citation	スラヴ研究, 37, 129-153
Issue Date	1990
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/5188
Type	departmental bulletin paper
File Information	KJ00000113313.pdf



ベルジャーエフとストルーヴェ (1901~1909)

根 村 亮

(1) はじめに

1922年にとうとうソ連から追放されたベルジャーエフたちは、ベルリンの彼の下宿で、白軍に参加し既に亡命していたストルーヴェらと会合を持った。この会合では、ストルーヴェが白軍運動の意義について論じ、ベルジャーエフたちがこの意義を理解していないと述べ、それに対してフランクとイズゴーエフが疑問を投げかけるという穏やかなかたちで進行していった。ところが突然ベルジャーエフが家主を驚かすような大声をあげて、白軍運動への参加者はボルシェヴィキ政権の暴力的打倒を切望しているにすぎない。ロシア人民の宗教的贖罪と精神的復活がゆっくりと内的に進行することによってのみ、現状が克服され得るのだと、ストルーヴェを激しく非難した。その結果、両者は決裂する。そしてストルーヴェの死の直前になってやっと和解するまで、二人の極めて激しい敵対関係はずっと続くことになった¹⁾。

それまで二人の協力関係は、二十年間以上も続いてきた。長年にわたってストルーヴェと行動をとともにしたフランクの回想によれば、今世紀初頭にストルーヴェはベルジャーエフが送ってきた『社会哲学における主観主義と個人主義』の原稿を読んで、この無名の思想家の本を出版する世話をしたうえに²⁾、その序文も執筆した。その後二人とも道標派の三つの論集である『観念論の諸問題』(1902)、『道標』(1909)、『深淵から』(1918)に参加し、さらにベルジャーエフはストルーヴェが1907年に『ロシア思想』の編集者となると、その定期的寄稿者にもなった³⁾。その間ベルジャーエフは、やや粗雑になりがちなストルーヴェの議論を、若干の批判を加えながらきめこまやかに補足するという姿勢をとり続けながら、次のような高い評価をストルーヴェに与えていた。「ストルーヴェは最も勇気があり、その性格から判断してこのうえなく日和見主義的なところがない著述家である。⁴⁾」「ストルーヴェは立憲民主党において最も優れた人物である。おそらく、ロシアにおいて唯一創造的な政治的知性であろう。⁵⁾」こうした表現は、おそらく1940年に執筆されたベルジャーエフの回想録にでてくるストルーヴェについての記述からは、想像もつかないであろう。

白軍に積極的に参加し、ボルシェヴィキ政権と徹底的に交戦する立場をとった者と、ボルシェヴィキ政権下でも自己の目的をそれなりに追求できると考えた者とは、亡命者として採用すべき政策も違ったものとならざるを得ず、両者の対立はある程度必然的であった⁶⁾。但しこの対立は、単に亡命者の政策レベルの問題だけに還元することは不可能である。なぜなら、両者の対立は、二人がまだ協力関係を保ちつつ仕事をしていた時代から内

在していたのであり、歴史的にはぐくまれた両者の世界観の対立として把握して初めて、理解できるものだからである。本論の課題は、時代を限定したうえで、その点をあるところまで明らかにすることである。

(2) 唯物論の放棄

〈1〉

ベルジャーエフの『社会哲学における主観主義と個人主義』（1901）は、マルクス主義から観念論への転換の先駆けとなった著作とされている。しかし観念論の復権を強く訴えているのは、実はストルーヴェの序文であり、ベルジャーエフの本文はむしろマルクス主義の優位性を説いているのである。つまり実際には両者の主張には相当隔たりがあり、逆に対立する点すらあるといってもよかろう。ではなぜストルーヴェはベルジャーエフの著作を出版することに力を貸し、序文まで執筆して高い評価を与えたのだろうか。

既にマルクス主義を放棄していたストルーヴェが、ベルジャーエフの著作を読んで、自分自身が経験したばかりのイデオロギー的变化を彼が迎えようとしていると見てとったからであると解釈することには、ある程度説得力がある¹⁾。確かにこの時期のベルジャーエフは、ストルーヴェの影響を受けているし、さらにその思想的功績を認めてもいる²⁾。だが合法マルクス主義時代のストルーヴェの立場と、今世紀初頭におけるベルジャーエフの立場は、彼らがどれほどそれを自覚していたかは別にしても、やはり異なっているし、さらに言えばストルーヴェの序文には、ベルジャーエフの著作から逆に啓発を受けたと思われる点も存在するのだ。つまり、表面的な結果から見れば、ベルジャーエフはストルーヴェのあとに続いてマルクス主義を放棄し、独特な観念論の立場に立つのだが、ベルジャーエフは相手の思想的遍歴をそのままどっていただけではなく、逆に先行していた部分さえあるわけである。

ストルーヴェは、意見が一致するというよりも、意見の相互交流が行なわれること、あるいはそうした交流の条件が満たされることを最も重要視した人物であった³⁾。従って『社会哲学における主観主義と個人主義』における本文と序文の関係は、厳しい表現を用いれば一種の論争であり、別の言い方をすれば思想的交流ということになるだろう。ストルーヴェはベルジャーエフの原稿を読んで、この思想家は思想的交流が可能だと考えたのではないだろうか。つまり二人の思想家には、交流を可能にする基本的条件である、思想的な一定の共通性と一定の差異が存在したのである。以下、この時点での両者の相違を考察してゆくが、叙述の方法としては、初期ベルジャーエフの思想をいくつかの主題（認識論、唯物論、観念論）を軸にしながらいち追いかけながら、それをストルーヴェの思想と比較対照するというかたちをとることとする⁴⁾。

〈2〉

初期ベルジャーエフの課題とは、ミハイロフスキーの主観主義的社会学をマルクス主義と新カント派哲学を折衷することによって批判し、新しい世界観を創造することであった。ここでまず注目しておくべきは、主観主義的社会学、新カント派哲学、マルクス主義とい

う組合せは、初期ストルーヴェの思想と全く同じ仕組みだということである。しかしその組合せを使うことによってストルーヴェが最も問題にしたのは、ロシアにおける資本主義的発達が可能かどうかという議論であり、哲学的には自由と歴史の必然性、存在と当為の厳密な区別という点であった。それに対して同じ組合せでも、ベルジャーエフは全く別の点に、議論の中心を据えていた。(しかし19世紀末においては、この資本主義の可能性という問題は一応決着がつき、また哲学的にはストルーヴェはアロイス・リールの学説に依拠したかつての自己の素朴な実証主義的立場に疑問を持ち始めていた。)

さて、ベルジャーエフは、表面的には唯物論の立場を擁護する。もっともそれは、プレハーノフ、アクセリロート(オルトドクス)といった正統派マルクス主義者の理論家たちから、唯物論として承認され得るものではなく、非常に独特の「唯物論」であった。そのことを見るには、彼の認識論の性格をまず検討してみる必要があるだろう。ベルジャーエフは認識理論を三つの形態に分類する。第一が単純素朴な反映論であり、これは正統派マルクス主義を指しており、彼にとって正統派マルクス主義の認識論は妥当性が全く欠如していた。第二は観念論であり、これは最終的にはただ神にすぎるだけのものとして否定される。第三はカントの認識論であった。彼は第四の認識論を提唱するが、それはカントの認識論から「醜悪な」ものをとりのぞいて得られるものであった⁵⁾。彼にとって、カントの先験的統合判断の持つ、形式論的な普遍妥当性は大きな意義を持つものであり、この普遍的妥当性を真理の基本として受け容れる⁶⁾。だが彼にとってカント哲学の物自体という概念は、受け容れることができなかつた。なぜならそれは二元論を承認し、認識不可能な領域を残してしまうことになるからであった。(この点については、後で再び言及することになる。)

彼が第四の方法として考えたのは、認識一元論の立場をとるということであつた。それではこの認識一元論とは、どのような立場であろうか。

以下のような結論を、認識一元論の最新の帰結と見なすことができる。即ち我々は、純現象的なもの以外のどんなものも現実性という概念に含めることは不可能であり、存在の現実性とは、認識主体に関連する諸現象だけである。体験の中で我々の意識に与えられた唯一の世界の境界から脱出しようとする試みはみな虚構に終わり、あらゆる進歩的認識はこれを破壊することが承認されている。一度このように一元論が確立されると、世界を認識されるものと認識されぬもの、現象世界と体験を越えた物自体への世界と分割する根拠がもはやなくなるのである⁷⁾。

興味深いことに、この認識一元論の立場はかつてストルーヴェが採用していたものである。但しその際には、ジンメル⁸⁾の学説が援用され、社会ダーウィン主義的な適者生存にもとづく真偽判断が提唱されていた⁸⁾。つまり、確実な表象だけが生き残り、不確実な表象は生存競争に破れて消えてゆくというのである。こういった考え方のなかには、明らかに一種の相対主義が認められるであろう。しかしベルジャーエフの立場からすれば、こうした生物学的な方法は否定するしかなかつた。彼にとって、真理は時間的相対性に振りまわ

されることない普遍的な妥当性を持つはずであった。そこでベルジャーエフは、認識における主体と客体の相互補足的な関係に着目し、その関係性の持つ普遍的妥当性から真理概念という問題を解決しようとするのだが、この野心的な試みはまったく失敗に終わっている⁹⁾。ベルジャーエフ自身もそれをある程度自覚していたように思われる。その解決法としてもちいだされるのが、認識論を実践問題にきりかえてゆくという発想である。彼は「哲学の真の課題とは、世界についての全一的な学説であり、認識についての学説は副次的役割を果すのである」¹⁰⁾と述べて、「真理は、実際には、普遍的人間的進歩にとっては有益であり、その敵にとってのみ不利益である」¹¹⁾と主張する。そしてこの普遍的進歩の担い手こそ勤労者階級であると訴え、自分が史的唯物論（合法マルクス主義の場合は通常は、「唯物論的歴史理解」という用語を用いる）の立場に立つことを宣言するのであった。しかし意地悪く読めば、これは認識論から逃避し、歴史的实践的な課題に目的をずらしていくことだとも言えよう。しかも、勤労者階級が担い手となる理由は述べられることのないままに終わるのである¹²⁾。

〈3〉

そうするとベルジャーエフが考えている史的唯物論とは具体的にどのようなものであったか、また彼がなぜこの史的唯物論に魅了されたかを説明する必要があるだろう。彼にとって、史的唯物論は、社会学と心理学において妥当性を持っていた。但しここで彼が用いる「心理学」「社会学」という術語は、独特な意味を付与されている。彼にとって社会学は心理学とほぼ同じであった。そして史的唯物論は両者が一体化したものととして、理解されているのである。

歴史過程は、その根底に人間の自然との闘争があり、それは人間の生産力の発達において表わされているが、こうした過程はみなことごとく心理的環境で展開される。人間の心理は生活のための社会的闘争において展開されるが、生活のための社会的闘争は心理的過程でもある。それは力学の用語ではどうしても説明がつかない。社会現象を物質の部分の運動として説明すること、それはこの上なくばかばかしいことであり、今日ではすたれ苔むした自然主義者以外はそれを真面目に擁護したりしない。唯物史観はこのような自然主義的試みとはなんら共通するところがない。……例えば我々は機械に大きな意義を付与する。機械は、社会過程では何らかの「物質」であり、通常はイデオロギー的なものと対置される。だが実際は、機械が我々の関心を惹くのは、機械の部分の物質的集合体としてではなく、社会的現象としてである。その陰には、人々の心理的相互作用が隠されているのである。別の例を挙げよう。商品とは何か。歴史的範疇、人々の社会的な関係である。人々の社会的関係をものとしてみること、それはマルクスがフェティシズムと名付けたものである。あらゆる社会制度は、人々の客観化された心理に他ならない¹³⁾。

この引用からも明らかなように、ベルジャーエフは認識一元論の影響の下で、現実をフェティシズムの対象としてとらえようとし、社会学を現象の学かつ心理の学とみなし、唯物

論的歴史理解はそれを満たすものとして把握している。従って彼にとって、マルクスの土台＝上部構造という図式は、適切ではない比喻であり、歴史過程の中に物質と精神、物質的なものと心理的なものという二元論を持ち込むことになってしまうのであった¹⁴⁾。ベルジャーエフが物自体概念への批判において、いかに二元論を忌み嫌ったかは既に見たとおりである。不可知論、懐疑論は人間の無力を導くと考え、「人間の無力という反動的意識は力を進歩的に自覚することによってとって代られ、人間の力の成長の中に我々は進歩の本質を見る」¹⁵⁾ことを目標とする彼にとって、以上のような点で、史的唯物論は「世界についての全一的な学説」だったのである。従って彼のマルクス主義、即ち「唯物論的歴史理解」は、勤労者階級に未来を託し階級闘争の意義を認めているにもかかわらず、「弁証法的唯物論から史的唯物論を切り離して両者を対置しようとした」¹⁶⁾というのは正確ではなく、むしろマルクス主義とはほとんど無関係な思想であったというべきだろう。

むしろ彼の思想に近い側面を持っていたのは、ミハイロフスキーの主観主義的社会学であった。ベルジャーエフにとってミハイロフスキーは、社会科学と自然科学では認識方法がまったく異なる点を指摘した上で、功績ある思想家であった。人間の認識が常に主観性を免れることなく、歴史がこうした主観性を持つ個人によって形成されること、そしてこうした人間の主観性を踏まえた上でそれをとおして人間と社会を考察し、未来の社会と個人の調和した展望をだすこと。こうした点にはベルジャーエフの課題と共通するものがあつた。しかしながらミハイロフスキーが実際には個人という概念を生物学的方法によって導きだしている点には、ベルジャーエフは激しい批判を集中させる。こうした実証主義的方法は、人間世界の認識方法としては不適切なものであり、ミハイロフスキー自身の立場を台無しにしてしまっていると考えたのである¹⁷⁾。彼にとってミハイロフスキーは、問題設定という点では非常に優れた思想家であつたが、その問題を解決する能力がまったくなく、もはやその使命を終えた思想家であつた。それゆえ彼は自己の独特の唯物論に非常に近い思想家として、ミハイロフスキーの名を挙げながら、かつ批判することを最大の課題としたのであつた。このようにベルジャーエフは、主観主義的社会学をあまりにも実証主義的であると非難するわけだが、一方この時点では形而上学の意義を認め二元論を主張するストルーヴェは、ミハイロフスキーの意義をある程度まで認めていたが、しかしそれにしては主観主義的社会学は彼にとってあまりにも観念論的であり、その点で批判せざるを得ないものであつた。つまりミハイロフスキーの評価をめぐって、ストルーヴェとベルジャーエフの違いが見えはじめるのである。

しかしにもかかわらず『社会哲学における主観主義と個人主義』出版後すぐに、ベルジャーエフはストルーヴェの後を追うように、そして時には彼の著作に依拠しつつ、形而上学の意義を全面的に認め、観念論の擁護にまわるのである。

ストルーヴェの表現によれば、形而上学は経験よりも遙かに豊かであり、現実つまり人間の体験の極みに近い。形而上学的な観念論だけが人間の精神の全一的体験にきっちりと近づくのであり、その時人間の精神だけが十分な全面的な満足感を見出すのである¹⁸⁾。

それとともに彼は唯物論を批判し、メレシュコフスキーらの「新しい宗教的意識運動」に参加するのである。彼の思想の枠組みが唯物論と調和することは不可能であったし、またカント哲学の成果を組込むことも不可能であった¹⁹⁾。

〈4〉

こうした彼の思想の変化は、いわゆる「マルクス主義から観念論へ」の転向として把握するよりも、やや極端な言い方をすれば、単に術語が変わったにすぎないと理解するほうが適切である。なぜならば、二元論的な世界観を根底的に排除し、世界観の中心に超越論的な妥当性をすすめるという彼の思想的枠組みには、実際にはほとんど変化がないからである²⁰⁾。彼の「唯物論」という術語の使い方の特殊性については既に見てきた。では彼の「観念論」という術語の使い方はどうかを少し考察してみよう。

前述のように、彼は認識論における観念論を厳しく批判していた。だがその際に彼がこのような批判を行ったのは、認識論における観念論が現実たる社会を認識の対象からはずしていると考えたからである。ここでもう一度確認しておく、彼は精神と物質の二元論を、懐疑論を導くがゆえに否定し、このような区分をつけることなく世界を見ることを課題としてきた。観念論を擁護することになった時点で、彼はいわゆる観念論の概念を変更することを求め、「新しい観念論」を要求するのである²¹⁾。つまり彼は「認識における観念論」と観念論を区別する。このあたらしい観念論は、彼を新しい宗教的意識へと導くことになるのだが、その際にも彼は肉体と精神という二元論を否定し、メレシュコフスキーを批判するのである²²⁾。彼の目標は、以前と同様に、二分法を採用することなく、世界を全一的にそしてその本質たるヌーメンを理解することであった。このヌーメンは、客観的に見ればきわめて観念論的であるものの、ベルジャーエフにとっては観念と物質という区別を越えた、超越論的なものなのであった。しかもそれは彼にとって認識可能なはずのものだったのである。

以上のように思想の枠組みには大きな変化はないが、そこで使われている材料には明らかな変化が認められる。本論の主題と関わる部分を見ておくと、まず彼はロシアの観念論の伝統に目を向ける。そしてこれまで彼が依存していたドイツ批判哲学には疑問が投げかけられる。「哲学的知識がなければ時代の重大な問題を解決できないだろう。だが、まさに創造的な素質は新しいロシアの人々の中にあるのであり、我々のための救いはヴィンデルバルトの中にも、ドイツのアカデミックな観念論の中にもない。²²⁾」またドイツ観念論の合理主義も否定される。そしてロシア文化の伝統に注目するのである。その際にはロシア文学の伝統だけでなく、ロシアの観念論哲学も再評価される。「ロシアの精神的文化には独自の観念論が根をおろしており、それは今最新のロシアの哲学と社会評論によって自覚的に磨き上げられている。²³⁾」古典的スラヴ主義者の中では、彼はホミャコフに注目する。「彼 [ホミャコフ] はヨーロッパ哲学の合理主義的な方法の破綻を明晰に理解していたし、考えぬかれたヘーゲル批判を行なった。彼には具体的唯心論とも呼び得るようなものの基本的特徴が、既に現れている。²⁴⁾」ベルジャーエフは、ロシアの新しい観念論がこの伝統を継承していると言うのである。そしてキエフで『哲学季刊誌』を発行していたコズロフや、『哲学と心理学の諸問題』の寄稿者であったロパーチンらと

ともに、ソロヴィヨフに大きな評価を与える。

「私は社会学に依拠したあらゆる一元論にもありきたりの機械論的進化論にも断固反対するが、歴史哲学つまり歴史過程の形而上学的理解においては、唯心論的一元論と観念論的発達理論の支持者である。ソロヴィヨフは歴史哲学と形而上学的な進歩の理論のために、経済学的な唯物論者たちすべてを合せたよりも遙かに大きな寄与を行なっている。²⁵⁾」こうしたロシアの観念論的伝統へ回帰する一方で、ベルジャーエフはニーチェの議論に魅了される。実証主義を、それが導いた懐疑論ゆえに激しく批判し、この懐疑論を打破することを訴えたニーチェの思想に、彼が魅力を感じたことは極めて自然なことであった。彼にとってニーチェの「超人」は形而上学的な理念であり²⁶⁾、かつて勤労者階級に与えていた未来の担い手という地位を、いまや超人に与えているのである。その結果ベルジャーエフの思想はかつてよりも個人主義的色彩が強まり、それとともに合法マルクス主義時代にも存在した思弁的傾向がより明確になったといえよう。

以上のようにベルジャーエフはずっと一元論的世界観を追求し続けたのに対して、ストルーヴェは形而上学の意識を認めながらも、依然として実証主義の効力が及ぶ部分が存在することを認めていた。ここでミハイロフスキーに対する、ベルジャーエフとストルーヴェの関係のあり方が、はっきりしてくる。ストルーヴェがミハイロフスキーの主観主義的社会学においてどうしても承認できなかった部分、つまり存在と当為の区別がなく当為が存在に混入しているという点こそ、ベルジャーエフがミハイロフスキーを評価した原因になっているということである²⁷⁾。その際のベルジャーエフの批判は、ミハイロフスキーが生物学に依拠している点であった。だからこそ彼はミハイロフスキーは「生物学的な観念論」という奇妙なものを創立したのであると述べているのである。しかしながらこの観念論の部分にこそ、ベルジャーエフの「唯物論的歴史理解」や「新しい観念論」と問題意識の共有があったといえよう。

(3) ナショナリズム

1908年に『ロシア思想』誌に発表されたストルーヴェの論文「偉大なるロシア」は、そのきわめて露骨な帝国主義的内容によって、とくに自由主義陣営の人々に大きな衝撃を与え、激しい論争を巻き起こした¹⁾。

「偉大なるロシア」という用語は、「国家に敵対する連中は急進主義の道を、つまりロシアの歴史的過去そして文化的伝統と手を切る道を選んだ。彼らは大きな動乱を必要とし、我々は偉大なるロシアを必要としている」という、国会におけるストルイピンの演説からとられている。この「偉大なるロシア」という用語は、これ以降のストルーヴェのスローガンとなるが、それによって彼は強力なロシア国家形成を訴えることになった²⁾。彼は外交政策の重要性を説き、黒海沿岸地方にロシアの勢力を拡大する政策を提唱するのであった³⁾。

こうしたストルーヴェの議論の背景にあるのは、「真のナショナリズムとは何か」(1901)において、彼がナショナリズムを自己の理論の中心にすえたという事実である。もっとも

「偉大なるロシア」が、ストルーヴェの一貫した自由主義思想から自然と生じるはずの議論であり、人々が衝撃を受けたのは単に彼の思想を理解していなかったからだ⁴⁾、とは考えられない。そして「真のナショナリズムとは何か」と「偉大なるロシア」の間に存在する矛盾をついた者こそベルジャーエフであった。彼がやはり1908年に発表した論文「ロシアと西欧」はこの問題を正面から取扱っていると同時に、彼自身の立場もある程度明らかにしている。

この論文を考察する前に、まずストルーヴェのナショナリズムについて、簡単に説明しておく必要があるだろう。彼は合法マルクス主義時代でも、マルクス主義を社会的に妥当するものとして一定の限定をつけて把握していた。この場合の「社会的」とは、ベルジャーエフの場合とは違い、人間の集合体が織りなす現象を扱う学という通常の意味で用いられている。そして個人を扱う学としては心理学に期待をかけたつも、実際にはこの領域を扱わず、素朴な実証主義に徹しようとしていた。しかしストルーヴェは認識論を扱うにつれて実証主義に対する懐疑を深め、ベルジャーエフの著作への序文においてはカントの二元論を支持し、遂に形而上学の意義を認めるに至る。そしてその後彼は、個人を扱う形而上学と社会の関係を示し、形而上学的意義を実践的社会的政策に結びつけようとして、ナショナリズムを訴えるのであった。だが哲学的に二元論の立場に立った彼にとって、かつてミハイロフスキーに対して主張した存在と当為の厳密な区分、そして当為を存在の領域に持込まないことは、以前にもまして重要なこととなる。またそれは、彼自身の実践的主体性を発揮することを妨げる結果となった。つまり超越論的な領域にあり個人的な志向を、一体どのようにして現実的な社会的領域に接合するかという問題が生じるのである。そこで彼は、ナショナリズムという感情にア・プリオリな普遍的妥当性を与えると同時に、このナショナリズムが創り出す内容については絶対的なものは存在せず、常に自由に創造されるものとしてとらえる。このように考えることによって彼は、個人の自由を擁護し、国家による干渉を禁止する一方、ナショナリズムの形式的絶対性を獲得し、個人と社会の調和および自由主義と国民正義の調和を訴えたのであった。

このようなストルーヴェのナショナリズムは極めて理解しにくいものであったし、実際にも理解されなかった。それは民族主義でもなく⁵⁾、スラヴ主義でもなく、大ロシア主義でもなかった。それは諸個人の国家に対する愛国心が生み出す形式であり、一定の具体的な内容を持っていなかったし、それを持つことは禁止されていたのであった。過去のスラヴ主義者たちについて、彼は国家実証主義と名付け、彼らは自分たちが理想する内容を国家におしつけ、国家の強制力によってそれを実現しようとしたと批判している。ベルジャーエフもそれにならって、ロシアの保守主義の伝統におけるこうした傾向をやはり国家実証主義として批判している⁶⁾。

だが問題なのは、こうした議論は形式的な理論的整合性は持ち得るかもしれないが、果たしてこの整合性を損うことなく何らかの政策を展開することができるであろうかという点である。ナショナリズムが擁護できるのは、国家の発展を自由に創造する過程自体でしかないとしたら、極めて相対主義的な観点に達するしかない。もっとも、絶対的な観点にとらわれることなく、その場の状況に応じた適合性を追求し、様々な見解の交流する場を

確保することを最も重要視するという考え方は、彼の基本的政策であった。彼はしばしば日和見主義と非難されることになるが、彼自身は自己の基本的原理に従っているだけであった。(もっとも彼の議論には、時としてはかなり御都合主義的に展開される欠陥があったことは否めないが。)

しかしどんなに相対主義的な態度をとろうとも、政策に具体的内容を付与せざるを得ない。そこでストルーヴェは、この国家という形式の持っている具体的な内容を示そうと努力する。そして彼は文化の伝統性に注目するのである。1905年の革命後、彼はフランクと共に文化概念を定義しようとする。

「文化とは、人間によってつくられたそしてつくられ続けている絶対的価値の総和である。人類の意識の中には、真、善、美、神聖といった一連の理念が生きており、それらは人類を科学的な創造、芸術的な創造、道徳的な創造、宗教的な創造へと向かわせるのである。⁷⁾」

「文化は宗教的歓喜の一部であり、その歓喜は神を感じ、神の国に神を見出す。⁸⁾」

「文化は独自の価値をそれ自体の中に持っている。文化は何かのために用いることはできず、それは単に精神的に体験できるにすぎない。しかしだからといって文化はそれ自体が目的であるわけではない。⁹⁾」

以上のような定義が示しているように、彼らは非常に抽象的にそして形而上学的に文化を説明している。もちろんここには、上部構造として文化を捉えることに対する彼らの反発が存在する。だがこうした定義自体によって文化の具体的な内容が提示されるわけではない。アメリカの文学史・教育史研究者ジェフリー・ブルックスは、文化の概念のキー・タームを「意識」という言葉に見ている。彼によれば、意識を持って文化の創造活動に従事する人間とそうでない人間が区別され、文化的創造には一定の秩序と訓練が要求されることを意味しているというのである。このようなエリート主義的な世界観と、『観念論の諸問題』における社会的視点を持った楽観的な急進主義との対照を示し、『道標』への進行を見ようというのがブルックスの解釈である。この解釈には妥当性は十分ある¹⁰⁾。(この解釈の難点は、彼自身も認めているように、ニーチェ的なエリート主義は『観念論の諸問題』で強調されているものであり、この点ではむしろ『道標』を予告する内容になっているという点である。)但し、本稿では少し異なった観点から考察してゆく。

彼らの定義は相変わらず形式的なものであるが、逆に形式的であるがゆえに次の点に注目することができるのである。即ちこの形式としての文化を意識的に打破しようとする思潮に対しては、彼らは徹底的に反対することができるのであった。このような思潮とは、例えばいわゆる革命的民主主義者に代表される、急進主義的な思想である。革命的な民主主義者に対しては、道標派はきわめて否定的な評価を行なう。例えばベルジャーエフは功利主義的な美学を否定し、文化が政治に従属することを否定する。だがストルーヴェの場合、彼らが政治的な意味での革新と文化の革新を一体化しているから批判するのではない。政治的にも文化的にも伝統を受け継ぎ漸進的に発達することを彼は求めていたので、故に彼

らを批判するのである。つまり彼の文化概念は、最初から政治ならびに彼のナショナリズムと、深い結びつきを持っていたのである。こうした伝統を意識的に破壊しようという傾向を彼は『道標』のインテリゲンチア論で、インテリゲンチアの「国家からの離脱性」として批判するのであるが、それについては次節で考察する。

さて伝統をこのように擁護すること、そして伝統を破壊する傾向と徹底的に対立する姿勢を見せることは、必然的に政治的保守主義に向うだろう。ストルーヴェの保守的自由主義の核心はまさにこの点にある。つまり漸進的な発展の要求である。この点ではベルジャーエフは、政治的には漸進的発達、ロシアの資本主義化を擁護する立場をとるが、既に見てきたように、哲学的にはヨーロッパの哲学的伝統から断絶した形をとるラディカルな革新を要求していた。但しストルーヴェの保守的自由主義は純粋な保守主義とは次の点で区別される。即ち国家であれ文化であれ、ある一定の内容が絶対化されるわけではなく、常に変化の契機が存在するという点である。したがってツァーリ体制はロシアの伝統であるが、漸進的に変化してゆくべきものであると考えた。そしてその発達が到達すべき目標地点として彼が念頭においたのは、西欧の姿であった。従って彼の伝統重視の姿勢は、ロシア的なものへの尊重というスラヴ派的理想とは異なった西欧主義的発想に支えられている。

国民性を文化的な事実としても理解し評価したうえで、我々はヨーロッパ世界の市民、その文化の参加者、つまり世界市民になりたいと願ひ、文化に参加することは良心を傷つけることではなく発展させることであり、人間の精神に対する敬意に基づいて文化的進歩を助成することは神に対しても人民に対しても罪にはなり得ないと信じている。プーシキン、ゲルツェン、ツルゲーネフ、トルストイのような文化的に卓越した巨星を創りだした国は、まさにこの国こそは、文化を否定できないだけでなく、文化を否定しない権利を持っているのである¹¹⁾。

もっともこの伝統主義は、伝統を意識的に拒絶する政治的文化的急進主義を否定する以外には、さほど具体的な内容をもっているわけではない。なぜならこの場合には、伝統という形をとる国家の漸進的進歩に、何らかの政策なり思想の所属の有無を判断する基準が、その伝統の内側からは出てこないのである。そしてある判断対象それ自体が、伝統を否定している場合以外には、判断する客観的基準がないのである。しかも、さらに厳密にいうならば、これまでの伝統を否定している政策なり思想でさえも、それが本当に伝統と断絶しているかどうかは、判断できないのである。このように曖昧性／多義性を保持したままの伝統主義は、ロシア国家の統一性を訴える以外には、明確で具体的な政策を断固として訴えることはなく、時代に適合した政策を模索するにとどまることになった。但し、それは内政に関してである。外交政策の場合には、このナショナリズムは、明確な理論を提供するのである。なぜなら国家のアイデンティティーは諸国家との対比において生まれるからだ。ストルーヴェのナショナリズムの持つ形式的性格は一つの国家内において成立する一方、諸国家の衝突の場である国際関係においては一国家の存続を訴える具体的な場となるのである¹²⁾。そして「偉大なるロシア」は黒海沿岸への進出という具体的な帝国主義

的政策を訴えるのである。

しかし以上は、ストルーヴェのナショナリズムが内政と外交において、理論的に異なった枠組みを持ち得ることを示したにすぎず、「真のナショナリズムとは何か」と「偉大なるロシア」には、明らかに相違がある。ストルーヴェが独自のナショナリズムを自己のイデオロギーとしており、にもかかわらず「偉大なるロシア」がそこから逸脱しつつあることを指摘できたのは、研究者たちを含めてもベルジャーエフだけであった。というのもベルジャーエフは「真のナショナリズムとは何か」が発表されると、その内容に共鳴するものを感じ、自分の思想に取り入れようと努めた経験があるからであった。但し彼の議論には、二つの大きな誤解が含まれているように思われる。そしてこの誤解こそ、両者の世界観の相違を鮮明に示すものであるので、まずベルジャーエフの議論を一応見たとえで、この誤解の一つを考察し、次節においてもう一つの誤解を検討することにしよう。

ベルジャーエフは、ストルーヴェの議論に国家至上主義的な色彩が強い点を批判する。彼はストルーヴェが国家を有機体的にとらえているのに対し、国家は単に機能であり、国民や民衆のような具体的な存在ではないと述べ、次のように批判を加える。

ストルーヴェはその道徳哲学的さらにおそらく宗教的信念から見て、極端な個人主義者である。だから彼がその個人主義的な信条をどのようにしてヘーゲル主義的国家の神格化と結びつけているのかが、非常に不鮮明である。かつて彼は優れた論文「真のナショナリズムとは何か」を執筆し、それはいまでも否定できない。一体この論文と「偉大なるロシア」はどのように結びつくのであろうか¹³⁾。

この批判は核心をついている。確かに、「真のナショナリズムとは何か」においては、個人の優位が何度となく強調されていた。また同時代に書かれた論文「法と権利」(1902)においても、法は諸個人の承認を得て初めて、法たり得るのであり、そうでない場合には法とはなり得ないと述べて、諸個人の権利を強調していた。だが今や個人の優位という原則を踏まえたうえで、国家と社会が調和するというストルーヴェのかつての主張は崩壊し、国家の優位性が明確に現れているのである。「偉大なるロシア」の続編とでもいべき論文「国家についての断章」においてはストルーヴェは次のように述べる。

社会であれ国家であれ、それは諸個人の単なる総和とは違うということが、既にずっと以前に承認されている。しかしこの真理は、国家を理解するための、つまり政治のための客観的意義という点ではまだ認識されていないし、考慮されてもいない。歴史家の方がこの真理をもっとよく理解している。歴史家は、個々の個人の理性や利害関心や目的と、国家の成長とその力とは、和解し難い矛盾を生じ得ることを、ずっと以前から気づいていた。……国家とは多くの点で個人よりも長く永遠であるし、個人とその理性の観点からすると、国家は超理性的で、理性を超越している。それは次のように表現できる。国家とは神秘的な存在である¹⁴⁾。

つまり国家は個人以上の力と意義を持ち、個人より優先すべきものだということになる。「国家に敵対する精神は、国家とは有機体であり、文化の名のもとに、民衆の生活を規律の原理、国家の力の根源的条件に従属させているということを理解しようとしないのである。¹⁵⁾」ここにおいては、国家は形式的なものとされていた段階から、国家そのものの絶対化へと逸脱していることは明らかである。しかしその根本的原因は一体どこにあるのだろうか。

ベルジャーエフはその原因を理解しそこなったように思われる。彼はストルーヴェがヘーゲルの国家主義に陥ったと考え、さらに次のように説明している。

ストルーヴェの論文は、ほとんど理解されていない。なぜなら複雑な紛らわしい哲学的方法論を基にして構築されているからである。彼はきわめて具体的な事柄を述べている……しかし、本質的には彼の論文は全く歴史の外側にある。あらゆる具体的なものを切断するドイツの哲学的批判主義の方法を現実的社会評論に適用することの難しさが、この論文には現れている。西欧主義者にしてかつ合理主義者であるストルーヴェは、ロシアの神秘的な精神を十分に感じていない。歴史の神秘的な感覚はストルーヴェには無縁である¹⁶⁾。

だがストルーヴェはヘーゲリアンではなかったし、批判主義を国際関係に適用したわけでもなかった。「偉大なるロシア」の次の有名な部分はそれをはっきりと物語ってくれる。

国家のために、その至上の存在法則は次のように告げている。健康で力強い、つまり法的に「独裁的で」あるいは「統治権のある」だけでなく事実上自力で存続しているすべての国家は、強力であることを望んでいる。そしてまた強力であることは、必然的に「外的な」力を獲得することを意味している。なぜならば、国家の力への志向から必然的に生じるのは、あらゆる弱い諸国は、もしその国が列強諸国の利害対立によって安全になっていない場合、力強い国家の餌食となり得る可能性があるし、実際そうになっているのからである¹⁷⁾。

ここに明確に現れているのは、ベルジャーエフが最も忌み嫌った実証主義である社会ダーウィン主義の国際関係への露骨な適用に他ならない。かつてストルーヴェが形而上学の意義を承認した際にも、実証主義は倫理的な問題を解決できないという点で限界があることが指摘されていただけであり、実証主義の意義が全否定されていたわけではなかったことを思い起こす必要がある。ベルジャーエフはストルーヴェが実証主義を保持している点を見落していたと思われる。それは彼自身がストルーヴェの批判主義の影響を大きく受けていたことと、ストルーヴェの論文自体にこうした実証主義を覆い隠すような形而上学的な修辞法がちりばめられていたせいによるものであろう。そしてベルジャーエフのもう一つの誤解もこの点に起因している。それは宗教に関する問題である。

(4) 宗 教

既に見たように、ベルジャーエフはストルーヴェがロシアの神秘的な精神を理解していないと批判していた。また彼は1906年にも、ストルーヴェとカデットは、ロシア民衆の精神を理解しておらず、それゆえにフランス革命におけるジロンド党同様に敗北する運命にあると予言している¹⁾。しかしロシアの精神とは何なのか。そしてなぜこうした批判が生まれるのだろうか。

ストルーヴェの「真のナショナリズムとは何か」が発表されると、ベルジャーエフはこれを非常に高く評価する。彼が1903年に唯一『解放』に寄稿した論文では、「真のナショナリズムとは何か」の一部を冒頭に引用し、ロシア国内の宗教の新しい動向に政治的にも注目すべき点があることを訴えている²⁾。そして翌年には、ストルーヴェのスラヴ派批判をうけて、次のように述べている。「国家は精神的概念である。自由な文化創造だけが個人的で独自のたり得るのである。³⁾」国家を形式的なものとして把握し、ロシアの社会構造がヨーロッパのように近代化することによって、その枠組みの中で自由な文化創造が行なわれていることを理想とした点では、二人は共通している。ストルーヴェの文化観については既に紹介したが、ベルジャーエフの場合には、文化的創造活動は最も重要視され、この文化なるものは曖昧な概念ではあるにしても、その中心には何らかの神秘的なものが、そして宗教がおかれていた。

確かに「真のナショナリズムとは何か」においては、ストルーヴェは宗教に大きな意義を付与していた。彼はイギリスの非国教徒の運動を、近代の自由主義の基盤を作成したと高く評価しているのである。しかしながらこの場合の宗教の意義とは、宗教それ自体に付与されているのではなく、宗教が引き起こした効果に対して与えられているのである。このように宗教的個人主義と近代化の関係に注目した点で、彼はウェーバーの宗教社会学を先取りしていたのではないかというやや大げさな評価すら存在する⁴⁾。こうした彼の宗教観を、明確に示しているのが『道標』に寄せた論文である。

この論文を、『道標』の論文やストルーヴェの著作すべてのなかで最も優れていると評価する研究者もいれば⁵⁾、ストルーヴェの著作の中ではあまり出来が良くないと考えている研究者もおり⁶⁾、評価は分れている。どちらかといえばこの論文の出来は良くないように思われるが、出来の悪い部分こそこの場合には重要である。周知のように、この論集はインテリゲンチア批判を共通テーマとしているが、彼はインテリゲンチアを「国家からの離脱性」ゆえに批判している。国家からの離脱性とは、国家建設という事業に全く無関心で、何ら具体的な政策を持たぬままに、単に破壊的衝動によって国家に衝突する傾向をさす。彼はその典型として動乱期とプガチョーフの反乱を挙げ、その指導的役割を果たした者はコサックであるとする。彼らは自己の反国家的無政府主義的精神を、無知な人民に吹き込み、それ自体としては無意味な反乱を導いたというのである。そしてコサックが国家機構に組込まれた後に、これに代って反国家的扇動者の地位についたのがインテリゲンチアだと規定する。そしてバクーニンを開祖とするインテリゲンチアの反国家的活動が開花してしまった結果として、1905年革命後の混乱が捉えられる⁷⁾。

問題なのは、こうした国家からの離脱性が、無神論と結びつけられている点である。そして「インテリゲンチアの非宗教的国家からの離脱性⁸⁾」という用語が使われるにいたるのである。彼は宗教は人間個人の完成を求め、神への献身を教えるとしたうえで、その効果として、物欲に目が眩んでいる人民大衆は自己教育に目覚め、インテリゲンチアの急進主義も角がとれると主張するのである。こうした宗教観は、宗教は国家権力を保持する役割をもつにすぎないという急進派の宗教観と、肯定と否定の差はあるにせよ、あまり変わらないと言えよう。こうした宗教の意義付けは、ベルジャーエフの考えている宗教的意義とはだいぶ隔たりがあることはいうまでもない。

ここでストルーヴェ自身の宗教的信仰について若干触れておこう。フランクによれば、ストルーヴェは自分の信仰についてはほとんど語ったことがなく、かつて自分がプロテスタントの教義に惹かれ、その信仰につこうかと思ったことがあると一度告白したことがあるだけだという。にもかかわらず、ストルーヴェを宗教的精神の大いなる理解者と叙述しているフランクは、ともあれストルーヴェは生涯の40年間は一応正教徒であったとして話を収めてしまっている⁹⁾。確かにストルーヴェ自身が信仰の問題を真正面から論ずることは、常に避けているように思われる。この沈黙は一体何を物語っているのであろうか。

パイプスはストルーヴェが宗教を文化の体系の一つの部分として捉え、信仰を個人的な問題として把握していたと解釈しているが、これは極めて適切な指摘であろう¹⁰⁾。つまりカント的な二元論に基づいて、信仰は完全に個人的な超越論的領域にあり、他人に物語るものではないと考えていたわけである。それゆえに彼は、ブルガーコフやベルジャーエフのように宗教を政治領域へと持込むことは有害であると考え、彼らのいわゆるキリスト教社会主義やキリスト教的無政府主義と対決する姿勢を見せるのであった¹¹⁾。

このようなストルーヴェの宗教的個人主義の背後には、社会は諸個人の最も中心的な思想、信条、信仰の一致や統一が存在しなくても、きちんと成立つはずであるという、自由主義思想の根底にある考え方が見受けられる。つまり自由という形式のもとで、人々は各自の価値感を追求してゆくことが望ましく、それは可能であると考えられるわけである。しかしながらこうした考え方は、常に相対主義的な懐疑論を導く恐れが十分にある。なぜなら、ある確固たる信念をもつことは、それとは異なった信念を否定することによって初めて成立するからである。自由という概念は、哲学的には形式しか規定せず、何らかの内容をさし示しはしない。こうした自由概念を信奉する限り、厳密には保守主義や社会主義の価値も認めざるを得ない。ストルーヴェの最も中心的な政治的活動は、専制体制から漸進的に自由主義体制へと移行してゆくために、大きな連合を創り上げることであり、彼は最初は社会主義勢力との連合を考え、それに失敗すると、保守勢力との連合を考えた。つまり自由が成立する場を形成することに目的がおかれていたのである。そしてその形式的かつ具体的な場として国家を想定し、ナショナリズムを訴えて伝統にすぎることによって、相対主義から逃れようとしたのであった。

さらに彼の自由主義は信仰に発するものではないが、哲学的自由概念から発しており、ノヴゴロツェフらとともに観念論的自由主義と呼ばれる。但しストルーヴェの場合には、法哲学の問題を論ずることはなく、彼の個人的自由主義がどのような形で社会と結びつく

のかを明らかにするのが困難であった。個人と社会という二分法に対して彼は、形而上学と社会学(実証主義)を適用したが、両者の関係を明確にして調和させることができなかった。ナショナリズムはこうした彼の問題性を解決してくれたかに見えたが、最終的にはむきだしの社会ダーウィン主義に行き着いた。形而上学を社会に持ち込むな、という彼の主張は自由主義の基本的な姿勢であるにもかかわらず、現実を論ずる際には個人に属する領域を圧殺することになるのであった。合法マルクス主義時代の彼は、カントの二元論の立場に従うと言いつつも、実際には自己の対象を社会に絞り、素朴な実証主義者であった。その後実証主義の限界を認め、形而上学の価値を訴えたものの、やはり最終的には実証主義の圏内に留っていたのである。

「真のナショナリズムとは何か」に宗教的意義を見出したベルジャーエフは、こうしたストルーヴェの考え方を、西欧的キリスト教に基づくものと考えた。もちろんこれは誤解なのだが、ベルジャーエフはこれに対して、ロシア独自の宗教的意義と独自の課題を訴えるのである。彼は次のように述べる。「ロシアは西と東の中心に、二つの世界、二つの異なった志向、二つの宗教の形式をつなげるかのごとく位置している。¹²⁾」彼によれば西は人間中心的で人間の力が解放され上昇し、神の位置へと接近することを求めているのにたいし、東はこのような人間中心主義を採らず、神の前にひれ伏す態度を持っている。彼はその原因として、カトリックと正教の相違を挙げている。そしてもっと東の非キリスト教国(例えばインド)では、人間は神の力に圧迫されて人間性が失われているというのである。

西はその文化の絶頂のなかで、神的なものから分離した人間的なるものの虚しさを自覚し始めている。東は人間的なるものから分離した神的なもの虚しさを自覚するようになっていく。この自覚が敏感になりこの断絶が耐え難くなる時こそ、東の西へのそして西の東への宗教的志向、神的なものと人間的なものとの統一、神秘的なものとの文化的なものとの統一が始まるのである¹³⁾。

彼にとってロシアの後進性は克服すべきものであったが、単なる西欧化は目標ではなかった。そこにはブルジョア的文化的嫌悪と共に、こうした宗教的神秘主義への共感が深く根差していた。それゆえ彼はソロヴィヨフに全面的に依存している。

ソロヴィヨフは西欧主義の正しさをよく理解していたし、アジア的野蛮性に非常に力を込めて反対したが、しかし彼はロシアの、偉大なるロシアの神秘的感覚を失わなかった。……ソロヴィヨフはこうした動き[西と東の統一への動き]を全教会の統一、世界教会における正教とカトリックの合流という形で提示した。……だがロシアだけが西と東の間をつなぐ環たりえるのであり、ロシアにおいてのみ神人的過程が始まり得るのである¹⁴⁾。

かつてベルジャーエフは、ソロヴィヨフを社会的政治的世界観に達することができなかったと批判しているが¹⁵⁾、今や彼自身も具体的な社会的政治的問題から相当距離をお

くことになってしまっている。ベルジャーエフの思想はキリスト教的無政府主義と呼ばれているが¹⁶⁾、この場合の無政府主義は、クロポトキンのいう「社会的無政府主義」とは異なり、むしろシュティルナーのエゴイスティックなアナキズムに近い、極端に個人主義的な側面すら持っている。もっとも彼自身は、自分の思想が常に現実を見る「神秘主義的リアリズム」であると訴えてはいた。だがやはり現実的社会性は薄いと言わざるを得ない。但し奇妙なことに、ストルーヴェのナショナリズムに抗議した彼自身もまた一つのナショナリズムをここで示しているのである。インテリゲンチアを批判して、彼は次のように述べている。「このような知識人は新しい観念的な国民的自覚という土台のもとでのみ教育され得るし鍛えられるのである。¹⁷⁾」

以上のように、二人とも一種のナショナリズムを保持していたのだが、その性格は全く異なっていた。そしてその相違は宗教の把握に根差していた。ベルジャーエフは、反動や彼にとってはその全く逆の反映に他ならない革命と闘う点でストルーヴェと共同できると考えたが、この時点でも、次のように意味深い保留をつけ加えた。

だがそれは暫定的な同盟である。ストルーヴェの最終目標に対する態度とはなんだろうか。彼にとってブルジョア的国家体制なのか、それは世界文化の基本としてなのかそれとも西欧的人格の確立なのか、後者ではないだろうか。我々は偶像崇拜から醒めることが必要だが、だがそれはやはり神に従い新たな形で陶醉するためである¹⁸⁾。

(5) 結 び

ロシアのナショナリティーをめぐる二人の相違は、その後国際関係が不安定になるにつれてより明確にあらわれるが、ストルーヴェのロシア正教への意義づけが強まる以外には、基本的図式にあまり変化はない¹⁾。但し、1910年以後ベルジャーエフは再び哲学的な変化を見せ、新しい段階にはいる。より正確に言えば、哲学者ベルジャーエフが誕生するのはまさにこの時期である。初期において惨憺たる失敗に終わり、それ以後やや粗雑な神秘主義を唱えることによって回避していた認識論の問題に再び戻り、彼の中心的テーマである創造性の問題を論ずるに至る。(これについては別の機会に再び論じることになる。)一方ストルーヴェは『ロシア思想』の編集を続けながらも、かつての専門であった経済学に戻る。

結局のところストルーヴェの思想的枠組みは、今世紀初頭においてある程度かたまり、それ以上の大きな展開を見せないままに終わった。ナショナリズム、伝統主義への依存が強まるにつれて、彼は一層保守化していったが、これは最初の思想的枠組みがもたらした必然的結果であった。相対主義を回避するための伝統主義は、現実のうえでは具体的に存在する国家の神格化を導きだすことになったのである。そしてロシアという国家は、彼にとって、1917年の革命によって崩壊したのであり、軍事的手段によってそれを再興することを彼は志した。当初の彼の形式的国家論から見れば、革命ですら国家の枠組み内での一種の自由な創造活動として把握することは可能なはずであった。しかし彼の国家の神格化、

国家擁護に敵対する階級概念をおしたてた社会民主主義勢力への反発、急進派の伝統破壊への過大評価が、革命を伝統からの断絶として理解させたと言えよう。事実レーニンの『国家と革命』やマヤコフスキーの「いかにして詩を書くべきか」などには、政治的文化的伝統を破壊する可能性についての驚くほど楽観的な認識と志向があらわれており、当時の状況においてストルーヴェがこのような認識を持ったことは、それほど特異なことではないとも言えよう。

一方ベルジャーエフは、ストルーヴェ同様に伝統主義とナショナリズムを持っていたが、それはロシア固有の宗教的な精神に依存するものであった。それゆえに実際には彼の伝統主義はストルーヴェの伝統主義よりも実体としては曖昧であったが、ロシア人の中に永遠に存在するものとして楽観的に把握されている。彼にとって実証主義と懐疑論は最も憎むべきものであり、彼の場合それを宗教的に解決しようとする強力な意志がはたらいている。そのためにロシア国家が革命によって転覆した後にも、ストルーヴェが国家の崩壊を嘆き、国家再興のために軍事的手段に期待したのに対し、ベルジャーエフは依然としてロシアの地には伝統が生き続けていると考えることができたのである。この楽観的態度を、彼自身は自己の急進主義のあらわれとしているが、どちらかといえば彼自身の非政治性と考えべきではないだろうか。最も政治性だけで、問題をかたづけるわけにはいかない。この楽観的態度を支えている部分を考察する必要がある。彼は、二元論にあくまでも反対し、精神と肉体という二分法を精神を上より勝ったものと見なすことを、伝統的キリスト教のあやまちと考えていた。彼が国家を悪と見なすのは、神の手によって成し遂げられることを国家によって人為的に行なうことは不可能だという根拠にもとづいていた。またいかなる文化も絶対的な真理を持ちえないと述べている。これは精神的あるいは宗教的なものを優位におき、現実世界を悪とする二元論ではないだろうか。

クリストファー・リードは、ベルジャーエフの見解は現実に関しては相対主義者であり、進歩の客観性に関しては絶対的であったが、現実には常に改善され得るものであったがゆえに、この見解は諸々の弁証法を予期させるしそれに適応しうるものであったと指摘している²⁾。だが果たしてこれによってベルジャーエフが、二元論、相対主義を克服しているだろうか。ベルジャーエフにおいては、進歩の可能性は確かに常にその存在が確信され、ある絶対的未来の可能性も約束されているが、極端な言い方をすれば、それは永遠に延期された未来でしかない。彼は進歩の可能性を常に強調したが、その終末は永遠に未来のものにし、エルンスト・ブロッホの神秘主義を思い起させるようなユートピア概念に頼りつつ、現実性を放棄しない方法を採用したのである。注目すべきことは、こうした考え方が、経済的、軍事的、人為的な方法により近い未来に何らかの理想が実現されるという思想を、激しく攻撃するための大きな武器となるということである。なぜなら永遠に来ないはずのものが、近い将来に来るはずがないからである。ストルーヴェに対する批判はもちろん、亡命後のソビエト共産主義に対する批判も、彼のこうした世界観によるものであり、その際には逆に非常に醒めた冷静な観点が浮上してくるのである。そして彼には、ニーチェ同様に「孤独」がつきまとうことになるのである。

以上のような二人の思想的相違と切迫した歴史的状況の結果として、両者の決裂が生ま

れたのである。歴史は常にこのような切迫した状況を生みだしてきたのであり、それについては何も述べる必要はないだろう。但し問題なのは、いわゆる道標派の名のものに、二人の矛盾対立点がともすれば無視され、革命勢力と対立した神秘主義として一括されてしまうことである。これはほとんど無意味な類型化である。これまで見てきたように彼らの思想の間には、共通点はあったにせよ、多数の大きな相違・対立点が存在した。彼らは両者の差異を互いに知りつつ理解しながら、その差異を解消して、ある統一性を形成しようとはせずに、その差異を相互の自立的発達へと転化しようとしたのである。このことは、道標派全体についても当てはまる。そもそも『道標』自体が、さほど明確な編集方針もないままに各執筆者が原稿を書き、単にアルファベット順に配列したものにすぎない。しかしながら『道標』に対する反響においては、まるで一人の人物が執筆したかのごとくこれを扱い、『道標』の思想を探し求めるのである。ゲルシェンゾーンのやや粗雑な序文や、変革期の切迫した情勢が影響しているかもしれない。しかしながら革命後も、評価するにせよ否定するにせよ、『道標』の思想なるものが評価の対象となっている。道標派についても同じことが言える。重要なことは彼らの差異とその幅が持っている力であり、そうした差異の存在を可能にしていた形式である。そこでは、思想は絶対的優劣関係を持たずに共存していた。このことを最もよく認識していたのが、ストルーヴェであった。彼が主張する自由な流動的な創造性は、まさにこうした形式においてあらわれるのである。だからこそ思想的には対立点すら存在する思想家たちが、彼のまわりには集り、共同作業を継続していったのであった。従って道標派を考察するには、彼らの中の思想的差異の幅を見極めることが最も重要な課題となろう。

— 注 —

1. はじめに

- 1) Н. Бердяев, *Самопознание (Опыт философской автобиографии)*, Paris, YMCA-Press, 1983. pp. 287-288. С. Л. Франк, *Биография П. Б. Струве*, New-York, Издательство имени Чехова, 1958. с. 131-132. もっともこの後1925年に、ストルーヴェの活動35周年を記念して創られた論文集には、ベルジャーエフは参加している。
- 2) С. Л. Франк, *Биография П. Б. Струве*, с. 24.
- 3) 1904-5年にかけてはベルジャーエフは、ブルガーコフとともに『ノーヴィ・プーチ』誌、『生活の諸問題』誌に参加していた。また『ロシア思想』誌以外にも、『哲学と心理学の諸問題』誌とトルベツコイ編集の『モスクワ週報』にたびたび寄稿していた。
- 4) Н. Бердяев, *Духовный кризис интеллигенции. : Статьи по общественной и религиозной психологии. 1907-1909 г.* СПб., 1910. с. 120.
- 5) Н. Бердяев, *Sub specie aeternitatis*, СПб., 1907. с. 392.
- 6) もっとも亡命後のストルーヴェの立場は、亡命者の中でも最も反ボルシェヴィズム的であり、極端であった。R. H. Johnston, *New Mecca. New Babylon*, Kingston and Montreal, McGill-University Press, 1988. pp. 114-116.

2. 唯物論の放棄

- 1) A. P. Mendel, *Dilemmas of progress in Tsarist Russia*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961. p. 201. この他に初期ベルジャーエフの思想をある程度綿密に扱っているのは、В. А. Кувакин, *Религиозная философия в России*, М., Мысль, 1980; M. M. Donovan, *The Role of Russian Religious Thought in the Writings of Nicolas Aleksandrovich Berdiaev, 1874-1948*, The University of Wisconsin, Ph. D., 1960.
- 2) Н. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии*, СПб., 1901, с. 16. 但しベルジャーエフのストルーヴェへの言及においては、ストルーヴェの議論をできるだけベルジャーエフの見解に近づけようとする努力がある。
- 3) こうした点は、雑誌編集者としての彼の編集方針に最もはっきり表れている。彼は常に自由な意見の交流を望み、雑誌が何らかの政治的党派の機関誌となることを拒否し続けている。彼はかつての『同時代人』誌のような党派的雑誌の時代は終わったと考えていた。
- 4) 今世紀に入りナショナリズムを形成するに至るまでのストルーヴェの哲学的遍歴については、根村 亮「П.В. ストルーヴェのナショナリズム形成について」、『一橋研究』第13巻第3号(1988)を参照。
- 5) Н. Бердяев, "Ф. А. Ланге и критическая философия", *Мир Божий*, июнь, 1900. с. 237-238.
- 6) Там же, с.229.
- 7) Там же, с. 236.
- 8) Н. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии*, с. 30.
- 9) Н. Бердяев, "Ф. А. Ланге и критическая философия", с. 239-240. ここではベルジャーエフはランプの存在の現実性という問題を例にしているが、説明になっていない。それゆえにストルーヴェは、ベルジャーエフの場合真理概念がどのように形成されるかが、十分論じられていないと批判している。П. Струве, Предисловие к кн. : Н. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии*, с. VIII.
- 10) Н. Бердяев, "Ф. А. Ланге и критическая философия", с. 251.
- 11) Н. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии*, с. 34.
- 12) ここで指摘しておく、彼は合法マルクス主義者たちのなかで、例外的に経済学に関心を示していなかった。資本主義の進歩的側面と、ロシアにおけるその発達がまだ不十分であることを強調する点では、ベルジャーエフは完全に合法マルクス主義の立場にいる。
Н. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии*, с. 50. こうした立場は正統派マルクス主義者、例えばレーニンからは、ロシアの資本主義の発展を将来のものとして考える点で誤っていると批判される。『レーニン全集』, 大月書店, 第1巻534ページ。当時のナロードニキ, 正統派マルクス主義, 合法マルクス主義の相違についてのストルーヴェ自身の見解は, P. B. Struve, "My Contact and Conflict with Lenin", *Slavonic and East European Review*, 12, 1933, p. 594を参照。しかしベルジャーエフの場合, 勤労者階級への共感には宗教的運命論の色彩があった。彼にはブルジョア的俗流文化への激しい嫌悪感があり, それがいずれこの文化を打破する運命にある者への, 宗教的期待となって現れていると考えるべきだろう。

- 13) Н. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии*, с. 85-87.
- 14) Там же, с. 88.
- 15) Н. Бердяев, "Ф. А. Ланге и критическая философия", с. 243.
- 16) В. А. Кувакин, *Религиозная философия в России*, М., Мысль, 1980. с. 143.
- 17) Н. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии*, с. 27-28. またミハイロフスキーがどれほどヘッケルに依存しているかについては、石川郁男「ミハイロフスキーの『発展の類型と段階』の理論」, 『社会思想史の窓』 No.45. 1988. p. 6 を参照。
- 18) Н. Бердяев, *Борьба за идеализм*, *Мир Божий*, No.6, июнь, с. 16.
- 19) そもそも, 先験的統合判断は合理的形而上学を形成するための基盤になりえないというのが, 『純粹理性批判』の重要な結論の一つであり, ベルジャーエフの試みは失敗する運命にあった。
- 20) この時期に彼が使用する術語は, 非常にまぎらわしく誤解を生み出す原因となっている。「唯物論」という言葉にしても「心理学」という言葉にしても, 通常の意味での使い方ではなかったが, 以後用いる「観念論」にしても誤解を招きやすい。この「観念論」は「新しい観念論」あるいは「唯心論」とほぼ同じ意味であり, 一元論的に世界の本質を理解しようという形而上学的というよりもむしろ神秘主義的な概念である。また社会民主主義という術語も注意が必要である。彼は解放同盟参加後も, 社会民主主義に期待をかけている。Н. Бердяев, Н. К. Михайловский и Б. Н. Чичерин, *Новый путь*, окт. 1904. с. 295. この場合の「社会民主主義」とは, 正統派マルクス主義でも合法マルクス主義でもなく, 現実に存在する組織を示す術語ではない。
- 21) メレシュコフスキーとベルジャーエフの思想的相違については, J. P. Scanlan. "The New Religious Consciousness : Merezhkovskii and Berdiaev", *Canadian Slavic Studies*, 4, No. 1, 1970. pp. 17-35. を参照。
- 22) Н. Бердяев, *Кризис рационализма в современной философии*, *Вопросы жизни*, No. 6, 1905. с. 184.
- 23) Н. Бердяев, *О новом русском идеализме*, *Вопросы философии и психологии*, No. 75, 1904. с. 696.
- 24) Там же, с. 687.
- 25) Н. Бердяев, *Критика исторического материализма*, *Мир Божий*, 1903. с. 15-16. ベルジャーエフのソロヴィヨフ受容については, 青山太郎「国家・革命・教会: ベルジャーエフのロシア・インテリゲンツィア批判」, 『思想』 No. 632, 1977. pp. 51-52 を参照。
- 26) Н. Бердяев, *Этическая проблема в свете философского идеализма*, *Проблемы идеализма*, М., 1902, с. 124. 但し彼は, ミハイロフスキーに対する批判同様に, ニーチェの超人概念に生物学的な側面があることを批判している。ベルジャーエフの場合, かつてプレオブラジェンスキーが行なったような利他主義批判としてのニーチェ受容の側面とともに, 後にベルジャーエフ自身に大きな意味を持つことになる創造性を至上の価値と見なす観点に, ニーチェ受容の重点が置かれている。ロシアにおけるニーチェの思想の初期の受容については, Edith W. Clowes, *The Revolution of Moral Consciousness : Nietzsche in Russian*

Literature 1890-1914. Dekalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1988; Ann M. Lane, "Nietzsche comes to Russia", *Nietzsche in Russia*. Princeton University Press, 1986. を参照。但し両者ともプレオブラジェンスキーとグロート、ロパーチン、アスタフィエフらの対立をやや強調しすぎているきらいがある。後者たちはニーチェを全面的に批判しているわけではない。ベルジャーエフに対するニーチェの影響についての専門的な研究は Ann M. Lane, *Nietzsche in Russian Thought 1890-1917*. The University of Wisconsin-Madison, Ph. D., 1976. Ch. 7.

- 27) ベルジャーエフのストルーヴェの序文に対する見解は、Н. Бердяев, *Этическая проблема в свете философского идеализма*, с. 94-96. を参照せよ。

3. ナショナリズム

- 1) 「偉大なるロシア」が巻き起こした論争については、R. Pipes, *Struve : Liberal on the Right*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980. pp. 88-97; G. A. Hosking, *The Russian Constitutional Experiment*, Cambridge, Cambridge university Press, 1973. pp. 218-221; J. P. Brooks, *Liberalism, Literature and the Idea of Culture*, Stanford University, Ph. D., 1972. 168-200. 参照。
- 2) 但しこれはストルイピンへの追従を示しているのではなく、この用語を借用したにすぎないとストルーヴェは断っている。もっとも亡命後に彼は自分が保守的自由主義の思潮に属する思想家であると考えているが、ストルイピンはその系譜に入っている。
- 3) ストルーヴェは、『解放』時代から極東への進出に反対し、黒海沿岸こそロシアの進出するべき方向であると考えていた。その理由として経済的可能性の他に、ヨーロッパ文化圏への接近が挙げられていた。
- 4) R. Pipes, *Struve : Liberal on the Right*, p. 90.
- 5) ストルーヴェにとって民族は、国家の要素として重視すべきものではなかった。彼自身がドイツ系であることはともかく、彼はどんな民族も、その国の文化圏にはいることによって、国民となると考えていた。しかし逆にこうした考え方から、ロシア国内の異民族文化(例えばウクライナ文化)は、大きなロシア文化の単なる地域文化にすぎないという評価が生まれる点にも注意する必要がある。

П. Струве, *Patriotica*, Политика, культура, религия, социализм, СПб., 1911. с. 103.

- 6) Н. Бердяев, *Судьба русского консерватизма*, *Новый путь*. дек., 1904. с. 330.
- 7) П. Струве и С. Франк, *Очерки философии культуры 1. Что такое культура ?*, *Полярная звезда*, No.2, 1905. с. 110.
- 8) Там же, с. 116.
- 9) П. Струве и С. Франк, *Очерки философии культуры 2. Культура и личность*, *Полярная звезда*, No. 3, 1905. с. 170.
- 10) J. Brooks, "Vekhi and the Vekhi Dispute," *Survey*, vol. 19, No. 1, 1973, pp. 23-26. これは歴史的かつ思想的に総合的に『道標』を扱った最も優れた道標論であろう。ここには、実に綿密な資料調査とその正確な読みとりと共に、西欧の『道標』研究者の中で道標派の思想に対するおそらく最も否定的な見解がある。『道標』は、20世紀初頭の思想的政治的

全体像についての西欧とソビエト双方の見解を色づける際に持っている重要性がなければ単なる歴史的な珍奇なものにすぎない (p. 38) という観点は、一体何のために彼が道標派の研究をしているのか読者を困惑させる。但し彼の論文は、西欧マルクス主義者の道標派否定という意味しか持っていないわけではない。この道標論は、前掲の彼の Ph. D. 論文のようなロシア自由主義の文化政策史、あるいは彼の近著『いつロシア人は読むようになったか』(1985) のようなロシア文化史といった大きな物語の中に組込まれたものとして理解すべきであろう。

11) П. Струве и С. Франк, *Очерки философии культуры* 1. *Что такое культура ?*, с. 115-116.

12) 但しストルーヴェの場合、内政についても分離主義的政策には、断固反対する政策が生じる。

13) Н. Бердяев, *Духовный кризис интеллигенции*, с. 122.

14) П. Струве, *Patriotica*, с. 98.

15) П. Струве, *Великая Россия*, *Русская Мысль*, No. 1, ян., 1908. с. 144.

16) Н. Бердяев, *Духовный кризис интеллигенции*, с. 122.

17) П. Струве, *Великая Россия*, с. 144.

4. 宗教

1) Н. Бердяев, *Sub specie aeternitatis*, с. 395.

2) Н. Бердяев, *Политический смысл религиозного брожения в России. Освобождение*. No. 37, с. 218-220, No. 38, с. 242-245. 1903.

3) Н. Бердяев, *О новом русском идеализме*, с. 697.

4) Alexander Vucinich, *Social Thought in Tsarist Russia: The Quest for a General Science of Society, 1861-1917*. Chicago, The University of Chicago Press, 1976. p. 201.

5) Leonard Schapiro, "The Vekhi Group and the Mystique of Revolution", *S. E. E. R.*, 1955, Vol. 34, No. 82, p. 64.

6) R. Pipes, *Struve: Liberal on the Right*, p. 109.

7) П. Струве, *Интеллигенция и революция*, *Вехи*, 2-е издание, М., 1909. с. 157-160.

8) Там же, с. 172.

9) С. Л. Франк, *Биография П. Б. Струве*, с. 225-226.

10) Я. Pipes, *Struve: Liberal on the Right*, p. 97-105.

11) G. Putnam, *Russian Alternatives to Marxism: Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth-Century Russia*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1977. pp. 105-106; Christopher Read, *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia 1860-1912: The Vekhi Debate and its Intellectual Background*. London, Macmillan Press, 1979. p. 58.

12) Н. Бердяев, *Духовный кризис интеллигенции*, СПб., 1910. с. 126.

13) Там же, с. 127.

14) Там же, с. 125-127.

15) Н. Бердяев, *Судьба русского консерватизма*, с. 327.

- 16) 彼は国家的な原理は、悪であり神を認めぬようなものであると考えていた。 Н. Бердяев, *Новое религиозное сознание и общественность*, СПб., 1907. с. 41.
- 17) Н. Бердяев, *Духовный кризис интеллигенции*, с. 131.
- 18) Там же, с. 126.

5. むすび

- 1) なお1912年以後のストルーヴェとベルジャーエフをロシアメシアニズムの系譜によって把握しようという斬新な試みをしているのは、高野雅之『ロシア思想史』早稲田大学出版部、1989.
- 2) Christopher Read, *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia 1860-1912*. p. 70.

Berdiaev and Struve (1901–1909)

Ryo NEMURA

The *Vekhi* group included many thinkers whose thoughts were different from each other. Even *Landmarks*, one of the three collections of their papers, was edited without any clear editorial discipline. Though these thinkers had something in common, it was too comprehensive to be defined exactly. It included, for example, a belief in the theoretical and practical preeminence of spiritual life over the external forces of community, gradual political transition, Christianity ect., but they did not bring out the significance of the Vekhi group. This paper will discuss the two thinkers of the group and consider the differences in their *Weltanschauung*.

The two thinkers, Berdiaev and Struve, had some common elements such as Marxism, criticism of Mikhailovsky, neo-Kantianism, and cognitive monism in their Marxist period. But at first they constructed different system out of these elements, and their transition from Marxism to idealism was also of a different character. Struve was the forerunner of this transition, but did not reject positivism, while employing dualism in Kantian sense. Berdiaev was always an advocator of monism which would not permit positivism. He thought that skepticism was the consequence of positivism and Marxism could be a weapon to destroy this skepticism. Though he was engaged in epistemology at this period, his ambition to establish a new epistemology through the eclectic union of Marxism and neo-Kantianism ended in failure. He made up for this failure by insisting on the predominance of practice over cognitive problems. But, as a consistent monist, he could not accept Marxian base-superstructure system. His Marxism was, after all, rather exceptional and his thought in this period had nothing common with the so-called Marxism. His new religious consciousness was not a product of philosophical transformation but only a change of terms. His philosophical framework remained intact. In a sense, his “Marxism” became his new religious consciousness and the labour class which would create future became a Nietzschean superman. He still advocated monism, which brought about the controversy over dichotomy of flesh and spirit with Merezhkovsky.

Struve who advocated dualism, was annoyed with contradictions of dualism : how individual aspirations are combined with social and practical problems ? His liberalism was formal and nominalistic, and was likely to lead to relativism characteristic of his thought. He believed that society could exist without agreement in the most central problems, like religion and metaphysics. His philosophy was one of the exceptions in the traditional Russian social thought. But he tried to surmount this relativism by his own version of nationalism which regarded nation as formal and psychologically *a priori* being. This resolution, however, did not

save him from his relativism. Then he advocated the traditionalism which respected the Russian culture and its tradition. As a result, his theory was able to reject only those radical tendencies which would break up political and cultural traditions, and demand the preservation of order and nation already confused with the state in his mind ; for him, the state was an organism and a mystical being. Such a mystification of the state turned out to lead him to conservative liberalism. And when he cried for "the great Russia", his thought was based on Social Darwinism, which Berdiaev rejected as the worst positivism.

Berdiaev who had supported Struve's nationalism at its formal aspect, however, opposed his nationalism which led to imperialism. For Berdiaev, the state was not an organism, but only a function. He also advocated his own version of nationalism and traditionalism, and believed in the Russian Messianic mission that would play the role of unifying the cultures and religions of East and West. A consistent monist, he made much of spiritual unity, but the time when it would be realized seems be eternally postponed. Thus he could ironically escape from idealism that ignored real and social phenomena as well as relativism. But this solution seems unpolitical and contained a germ of mysticism.

After 1910, while Berdiaev turned his attention to philosophical and cognitive problems and made a first step toward a genuine philosopher, Struve was again engaged in economics and went on editing *Russian Thought*. In 1922, the differences of opinion about the White movement brought about rupture between the two thinkers. But this rupture was not only due to political problems but also to the difference of their *Weltanschauung*.

Both before and after the Revolution the two thinkers sought new methods instead of positivism, and thought of another way of progress without revolution for Russia. But after all Struve remained within positivism and defened his conservative liberal position, when Berdiaev did not hesitate to be a mystic whose mystification of Russian future could save him from relativism. But it made his hope of salvation ambiguous.