HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	『道標』について
Author(s)	根村, 亮; Nemura, Ryo
Citation	スラヴ研究, 39, 181-209
Issue Date	1992
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/5207
Type	departmental bulletin paper
File Information	KJ00000113344.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

『道標』について

根　村　　亮

＜Ｉ＞　はじめに

1905年の革命によって、ロシアは大きな変化を迎えるかに思えた。だがその後の歴史の展開は、このような期待を抱いていた人々に大きな失望を与えるものであった。こうした中で、1909年に発表された論文集『道標』では、当時のインテリゲンツィヤは、社会的な功利主義と無信仰に陥り、非文化的であると、厳しく批判された。論集の参加者は、ストルーヴェ編集の『ロシア思想』誌を中心とする思想家達であったが、論集は大きな反響を巻き起こし、「道標主義」や「道標派」といった術語まで形成された。後者は『道標』参加者だけでなく、『道標』の思想と共通した思想を持つ者をさしたり、『道標』の姉妹編ともいうべき論集『観念論の諸問題』(1903)、『深淵から』(1918)に参加した者達を示す場合もあるが、道標派が綱領のはっきりした党派ではないので、この術語が示す範囲は使う人によって異なってくる。本稿では、これらの論集に参加し、一定の共通した思想を持っている人々をさすことにする。

本稿では、『道標』に対する反響を紹介・分析しながら、この論文集の意味を考察する。『道標』の各論文を内在的に読み込み、それらの共通要素を抜き出すという方法では、分析に限界があるからである。これまでの『道標』分析には二つの問題点がある。

まず『道標』が持っている歴史である。『道標』は、ソヴィエト政権成立後、代表的な反共文書として弾劾され続け、禁書扱いされてきた。道標派が、レーニンやプレハーノフと徹底的に対立してきた歴史からみて、これは当然の結果であった。一方、道標派の大部分が、革命後西欧に亡命し、ソヴィエト政権、あるいはマルクス・レーニン主義を批判し続けたこともあって、欧米のロシア研究者の中には、彼らに共感し、道標派の哲学や歴史観を受け継ぐ者もいた。またペレストロイカによって、ソ連における『道標』評価も大きく変わってきているが、この変化もロシア革命の評価と大きく結びついた形で生じている。つまり『道標』を論じることは、常にロシア革命に対する自己の態度を表明する機会となっているのである。こうした状況によって、『道標』及び道標派の研究は、きわめてイデオロギッシュなものとなっていった。これはある程度仕方のない問題であるが、しかしながら研究において大きな停滞を生み出したことも否定できない。過去の思想を研究し、それを現代の自分のおかれた状況の中で生かしていくことは、過去の思想を受容する最高の形であるはずなのだが、しかしこうした受容形態にあっては、思想の細部が、しかも重要な細部が、見落とされたり切り捨てられたりする傾向があることも、事実なのである。道標派がマルクス主義・社会主義と対立していたことは事実であるが、彼らを反社会主義・反唯物論としてのみ捉えることは、道標派の持っていた

問題設定を、見失ってしまうことになる。彼らが対決した思想は、実証主義であり、マルクス主義はその一部でしかなかったし、彼らが批判したのはインテリゲンツィヤの急進主義であり、そこにはカデットを中心とする自由主義も含まれていたのである。そこで『道標』刊行当時の歴史性に帰る必要性が生じるのだ。

第二に道標派自体の中に、思想上の差異が存在し、彼ら自身がこうした差異を相互に認めつつ、それを克服しようとする思想的過程を尊重していた。従ってそれらを的確に把握することが、重要な課題となる。したがって『道標』の各論文を要約し、共通部分を抜き出すという作業を行なっても、『道標』の問題が明らかになるはずがないのである。それ故、彼らの間の差異を歴史的に追いかけながら、その本質に迫る必要がある。そうしてはじめて『道標』の意義が明らかになるはずである。つまり『道標』刊行当時に、執筆者達と読者によってどのような意味が産出されたのか、そしてどのような意味が産出されなかったのかを明確にし、彼らの思想的差異を把握し、それから分析にはいる必要がある。

<II>　『道標』の刊行と『道標』に対する反響の概観

『道標』の初版は、1909年 3月上旬に刊行されたが、その準備作業は入念とは言い難かった。インテリゲンツィヤ論を集めた論集を創ろうという文芸評論家ゲルシェンゾーンの発案に基づいて、ストルーヴェが編集していた月刊誌『ロシア思想』の定期寄稿者達に原稿が依頼された。彼らのうち五名が、論集『観念論の諸問題』の寄稿者であり、ストルーヴェを中心とする深いつながりを持ち続けてきた。『道標』の編者となったゲルシェンゾーンは、彼らと交際は持っていたが、思想的にも政治的にも、このサークルの外側にいたと言ってよかろう。彼の編集作業は極めて単純であった。集まった原稿を著者名に従ってアルファベット順に配列し、序文を執筆しただけなのである。しかもイズゴーエフの原稿が遅れたらしく、初版では彼の原稿が最後におかれ、アルファベット順さえ整わないという慌ただしさであった。

3 月25日付の新聞から、『道標』に対する本格的な反響が現われ始める。当時『ロシア報知』では、イグナートフが文芸時評欄を担当していたが(1)、彼はその全欄を費やして『道標』を論じた。イグナートフは、『道標』のインテリゲンツィヤ批判に、かなり妥当性があることを認めつつも、その内容にいくつか批判を加えている。最も重要な批判は、『道標』におけるインテリゲンツィヤ概念に統一性がなく、その結果、論集としてのまとまりが失われてしまっているという批判である(2)。このインテリゲンツィヤ概念の問題は、『道標』論争において、何度となく繰り返されることになる。とくに『ヨーロッパ通報』のコンスタンチン・アルセニエフは、同誌の第5号で、各執筆者間のインテリゲンツィヤ概念の矛盾を詳しく列挙し、この矛盾の結果、彼らがインテリゲンツィヤを批判する論拠にも矛盾が生じていると、『道標』を批判している(3)。だがイグナートフの批判は、他の批評に比べるとはるかに穏やかなものであった(4)。例えば、『キエフ通信』でも、インテリゲンツィヤが多くの過ちを犯してきたことは事実だが、『道標』の指摘には妥当性が少なく、その著者達が訴えている新しい道は、古い道にすぎず、ロシ

アのインテリゲンツィヤが進むべき道にはなり得ないと、メリグノーフによって批判された[5]。

しかし、『道標』に対して最も侮蔑的な態度をとったのは、カデットの機関紙『レーチ』における、レーヴィンの定期コラムであった。彼は、『道標』をつまらぬ論集と決めつけたうえ、ゲルシェンゾーンとブルガーコフの議論は完全に対立する論旨を持っていると指摘した[6]。これに対し、『道標』の執筆者の一人であり、同紙のやはり定期寄稿者であったイズゴーエフが、レーヴィンの矛盾指摘は、こじつけであると批判を加え、両者の間で論争が始まった。この論争自体は、不毛であったが、イズゴーエフのここでの態度には、非常に興味深い点があった。それについては後述しよう。ここで説明しておかねばならないことは、なぜレーヴィンが『道標』に激しい批判を加えたかという点である。

実は『道標』が刊行される前に、ストルーヴェは非常にセンセーショナルな二つの論文を発表していた。「偉大なるロシア」(1908)と「インテリゲンツィヤと国民的な顔」(1909)である。これらの二つの論文は、それぞれ激しい論争を呼び起こし、二つの論争は『道標』をめぐる論争にも大きな影響を及ぼしている。『道標』論争の参加者の多くは、それ以前の二つの論争にも参加しており、その結果彼らの多くは、『道標』をストルーヴェの二つの論文の延長上にある論集として見なす傾向を持っていた。この二つの論争については本稿では詳しくは扱わず、別稿を用意する予定であるが、カデットの主流派はみなとくに厳しいストルーヴェ批判にまわり、レーヴィンもそうした批判者の一人であったことを指摘しておこう。

翌日付けの『ナーシャ・ガゼータ』紙においても、作家で文芸評論家でもあったフィロソホフが厳しい『道標』批判を執筆しているが、彼も上述の論争に積極的に参加している。彼とメレシュコフスキーの『道標』批判については、後で詳しく考察することにする。また31日には、早くもこの論集を『観念論の諸問題』の延長線上にあると見なし、社会性を切り捨てた個人主義的な論集として捉え、新たに生じた反動を示しているという批判が現われている[7]。

これら一連の批判に対し、ストルーヴェとフランクが反論を執筆したが、批判の嵐は依然として吹き荒れた。解放同盟の創立期からの参加者でありカデットの中央委員であったシャホフスコーイも、激しく『道標』を非難した。彼は『道標』に反動の兆候が現われていると見なし、ストルーヴェの変節をなじり、インテリゲンツィヤが自分の力と可能性を評価し、自分の欠陥を発見し、新しい状況に即した自分の計画を再建築することは有益ではあるが、『道標』にはインテリゲンツィヤが困難な状況からどう脱出するかについての具体的な考えが示されておらず、厭世的で陰気な調子が強すぎると、彼は述べている[8]。

そして4月14日にはモスクワの技術知識普及協会の学生部歴史委員会の集会で、『道標』が主題として取り上げられた。メリグーノフやレーヴィンら八人が講演を行なった。メリグノーフが開会の辞として、『道標』が巻き起こしたセンセーションを指摘し、今や道標は括弧付きの「常用参考書」となっており、論集の作者達は実際にはオクチャブリスト主義を宣伝しており、彼ら自身の精神的な退廃を示していると批判した。

そして次に登場したポチョムキンという講演者に至っては、「信じ難い厚かましさ」、「耐え難い反動の悪臭」、「著者達はきちがいである」といった発言を連発して、『道標』を攻撃した。『道標』の擁護にまわった講演者は少なく、彼らの発言は観衆の共感を呼ばなかった[9]。そしてこの集会では次のような決議が採択された。

「歴史委員会は、論集『道標』がロシアのインテリゲンツィヤの一部のロマン主義的な反動的風潮の産物であり、この風潮は社会的な諸関心の一時的な退廃によって引き起こされたものであると考え、この本に粗雑な内的矛盾が存在し、筆者達の根本的な観点が不安定であり、ロシア社会の献身的にたゆみなく社会的政治的理想を志している最良の人々の過去及び現在の功績に対して、あまりにも不公正な態度をとっていると、断定する。」[10]

結果的には、この集会は『道標』の著者達を裁く法廷という性格を帯びていたようである[11]。『道標』の著者達にも招待状は出してあったが、誰も出席しなかった[12]。注目すべきは、この集会に集まってきた人々である。『モスクワの声』紙によれば、一見して『道標』の反対者であり、『ロシア報知』の協力者、カデットの青年達であり、そのほとんどが『道標』によって侮辱されたと考えていたという[13]。つまりリベラルの青年達が主な参加者ということになる。そして彼らは、『道標』が批判しているインテリゲンツィヤは自分達であると考えていたのであった。また『モスクワの声』紙は、集会で『道標』が激しい批判を受けたにもかかわらず、こうした大反響を得ただけでも『道標』は成功しており、インテリゲンツィヤが『道標』の問題提起を真摯に受けとめることを訴えている[14]。既に集会でも、『道標』がオクチャブリスト主義であると批判されていたが、オクチャブリストの機関紙たる『モスクワの声』紙の『道標』に対する好意的な評価は、こうした批判を裏書するものとして理解されて行くことになった[15]。

4月21日には、婦人クラブで『道標』をめぐる講演会が開かれ活発な討論が行なわれており、既にこの時期には『道標』への関心が非常に高まっていることが判る[16]。そしてやはりこの日に行なわれたペテルブルグ宗教哲学集会は、『道標』を論題として開かれた。会場は満員となり、通路や壇上はもちろん、隣の部屋にまでも観客がびっしりと並んでいるほどまでに盛況だった[17]。『道標』に対する関心の盛り上がりと、フィロソホフとメレシュコフスキーが報告者として登場する上、討論に執筆者の二人ストルーヴェとフランクが参加する点が評判を呼んだのであろう。最初にフィロソホフが登場したが、彼の役割はメレシュコフスキーの前座とでも言うべきものにすぎなかった。それ程までにメレシュコフスキーの講演は大成功を収めた。彼は『罪と罰』のラスコーリニコフの夢を用いて、『道標』の作者達を馬を鞭打っている農夫達に、馬をインテリゲンツィヤに例え、自分はこの馬をかばう騎士として登場した。観衆はこの講演に大きな感銘を受け、後にこの講演を激しく攻撃し『道標』を擁護したローザノフでさえも、「実に機知と皮肉にあふれた講演で、観客のみならず私まで拍手をしてしまった」と告白しているほどであった[18]。後休息をはさんで、二人の批判に対してストルーヴェとフランクが反論を展開したが、観衆の反響はおもわしくなかった[19]。その後ストルプネルとネ

ヴェドモフスキーが激しい『道標』批判を行ない、熱烈な拍手を得て、集会は夜遅くまで続いた[20]。

宗教哲学集会の模様は、翌日から各新聞に一斉に大きく取り上げられ、人々の関心をいっそうかきたてた。モスクワやペテルブルグの新聞記事は地方紙によって各地方に伝わり、『道標』を読みたいという欲求はいっそう高まった。新聞の書き方は、非常にセンセーショナルであった。両者の対立が非常に激しく和解の余地は全くないと対立の根深さが指摘され[21]、「メレシュコフスキーとストルーヴェの決闘」などという見出しをつけ、「二人は観客の前で弁証法の剣を交えて闘った」[22]などという記事まで現われた。この「弁証法の剣」なるものがいかなるものであるかは、後述しよう。

しかもこうしたセンセーショナルな報道が各紙に並んだその日、反動新聞の代名詞になっていた『ノーヴォエ・ヴレーミャ』紙に、保守的な社会評論家アレクサンドル・ストルィピンの『道標』論が発表され、火に油を注ぐ役割を果たした。実は前日の集会で、メレシュコフスキーは『道標』が反動である大きな証拠の一つとして、ゲルシェンゾーン論文の一節「今の我々には、人民と一つになることなど夢にも考えられないばかりか、あらゆる公的な権力よりも人民を恐れねばならず、従ってこの権力に感謝しているのであり、この権力だけがその銃剣と監獄によって依然として我々を人民の怒りから保護してくれているのである。」[23]を挙げたのであるが[24]、ストルィピンも全く同じこの一節を文頭で引用し、『道標』をインテリゲンツィヤの反省の高まりとして歓迎の意を表明したのであった[25]。各新聞は、『道標』が代表的な反動新聞の歓心を買っていると一斉に報じ、フランクとストルーヴェは、それに再批判を加えたものの、情勢はもはや決定的であった。フィロソホフは勝ち誇ったように、メレシュコフスキーとストルィピンが同じ箇所を引用したのは、そこが『道標』の思想を代表しているからであると断じた[26]。しかもさらにこの後、同じ『ノーヴォエ・ヴレーミャ』紙に、ローザノフが宗教哲学集会の模様を報じ、メレシュコフスキーを批判し、『道標』を擁護した。『レーチ』は、「大急ぎでストルーヴェが拒絶したストルィピンに続いて、ローザノフが『道標』の擁護にまわった。….新しい同盟者を断固として拒まねばならない」[27]とストルーヴェ達に訴えている。こうした議論、つまり『道標』という論集の内容判断を、内容からではなく、それに賛成する層によって行なおうとする議論は、この後も絶えず続けられることになる。従って保守的というよりも反動的とされている新聞(例えば『モスコフスキエ・ヴェドモスチ』、『コロコル』、『ルースコエ・ズナーミャ』)が、『道標』を評価するほど、『道標』が訴える対象として思い描いていたインテリゲンツィヤからは、そっぽを向かれることになったのである。

4月23日には、当時最大の発行部数を誇った『ルースコエ・スローヴォ』紙で、二面にわたる大々的な『道標』特集が組まれている。この中で、インテリゲンツィヤという言葉を初めて用いた文芸評論家、ボボルィキンがそのインテリゲンツィヤ概念を披露しているのでそれをここで見てゆこう。彼は次の五点をインテリゲンツィヤが保持している原理であると定義している。

1) 学を自己の世界理解を創り上げる際の導きとなる手がかりとして認めること。2) 文化のあらゆる最上の獲得物に対する共感ある態度。3) 個人の人格およびその総体たる社会のための市民的自由を要求すること。4) 一般的な意味での民主主義、それは真のロシアのインテリゲンツィヤが人民・農民大衆そして労働者・プロレタリアの運命に対して常に持つ誠実な関心から生じる。5) 宗教生活における言論の自由の擁護、国家・警察による、教会の習慣に始まる長年の迫害への反抗。

ボボルィキンは、第四項目が、『道標』では否定されているが、ナロードニチェストヴォはロシアのインテリゲンツィヤの伝統であると断じている。彼は世紀末に執筆した『19世紀ロシア文学』で、創造の自由を訴え、道徳のしみこんだロシアの文芸批評を批判したが、当時は受け入れられなかったと嘆き、『道標』の主張は新しいものではないと述べている。そして最終的には『道標』はウヴァーロフ的な反動に陥っていると批判している[28]。

5月10日には、反動的な教会勢力の象徴的な存在であったペテルブルグ大主教アントーニー・ヴォリンスキーの『道標』の著者達への好意的な公開書簡が、『言葉』紙に発表されるが[29]、同紙上にはストルーヴェの公開返書も掲載されていた。ストルーヴェはその冒頭で、この公開書簡がまた反動の証拠として用いられるであろうと予言しつつも、アントーニーに手紙をうれしく思うと感謝をしている[30]。ここでの彼の態度には、反動かどうかをめぐる論争には飽き飽きし、もはやこの点でジャーナリスティックな意味での勝利を諦めている様子がみられる。実際にもこの公開書簡は、反動の証明として各新聞で取り上げられた[31]。

こうした『道標』をめぐる論争の盛り上がりにより、『道標』自体が品切れになり、5月20日に第二版が出版された。モスクワでその販売を担当していたゲルシェンゾーンによれば、二日半で総部数三千部のうち二千五百部が捌けたという[32]。そこで6月1日には早くも第三版が発行された。そして『道標』を批判した記事・論文は相変わらず多数発表されたが、その大部分はこれまでみてきたような反動という非難を繰り返している。リベラル右派の中でさえも『道標』擁護の声は極めて少なかった。ベールィは、こうした論壇の状況を痛烈に批判し、『道標』に著わされている「苦い真実」にインテリゲンツィアは気づきつつも、それをごまかそうとしており、ロシアのインテリゲンツィヤには自分は何時でも何処でも正しいという「自己催眠の特質」があったと指摘している。そして『道標』はあらゆる方面から制裁を受けているが、「ロシアに現われた優れたものはすべてこうした制裁を被ってきたのだ」と熱烈に『道標』を擁護した[33]。しかしこうした声は極めて少数であった。ストルーヴェ編集の『ロシア思想』は中立的な態度をとり、当時共同編集者であった歴史家のキゼヴェッチェルそしてルーリエの『道標』論を掲載している。しかし両者とも積極的な擁護は行なっておらず、特に後者はかなり批判的であった。『道標』論が増えるにしたがって、その書き方は多様になっていった。それを下敷にして、独自のインテリゲンツィヤ論を披露したり[34]、マッハ主義の問題とからめるものも登場した[35]。また地方の知識人の問題を訴えたり[36]、女性知識人の問題を論ずる[37]記事までも現われている。雑誌論文が増えてきているのも特徴である。また『道標』を論じた論集、つまり反『道標』論集が年末から翌年にかけていくつか発行さ

れてゆく。とくにカデットの反応は、早かった。『道標に従って』と『インテリゲンツィヤを擁護して』が、その年のうちに刊行された。前者は、『道標』ではなくストルーヴェの論文「インテリゲンツィヤと国民的な顔」をめぐる論争を収録し、『道標』刊行以前の論壇の状況を示している。後者は『道標』批判記事等を収めている。また10月からは、反『道標』雑誌とも言うべき、『生の要求』が刊行され始める。年末からさすがに論文や記事の数は減少している。年頭の各紙の前年度の回顧において取り上げられたのが、最後の盛り上がりといったところであった。但しこの間にもミリュコーフによるものなどをはじめとする講演会や集会は各地で開かれており、それらは盛況であった[38]。『道標』の刊行は、かくして歴史的な事件となったのである。以上のような『道標』論争において重要なものを、これから詳しく考察してゆこう。

＜III＞ メレシュコフスキーとフィロソフォフの『道標』批判

この二人の『道標』批判は、それ以前のストルーヴェの論文をめぐる論争の延長線上にある。その結果実質的にはストルーヴェのナショナリズムを、この論集の中心にすえて批判している。従って彼らの『道標』論は、非常に視界が狭くなっており、この論集が持っている主題の大きさは、全く理解されていない。彼らはこの論集が一貫した統一を持っていると考え、それをナショナリズムと反動として捉えているのである。

メレシュコフスキーの批判は、論理的には非常に単純であった。彼は『道標』を反動として弾劾しその証拠としてストルーヴェのナショナリズムを攻撃し、他の論者の論文からいくつかの部分を挙げて、この議論を補強している。彼はゲルシェンゾーンの一節「今の我々には、人民と一つになることなど…．」に加えて、次のようなブルガーコフの言葉を、反動の証拠として提示している。「革命の概念は否定的なものである。つまりそれは自立的な内容を持っておらず、革命によって破壊されるものの否定としてのみ性格付けられる。」[39]メレシュコフスキーはこれを『道標』の基本的な思想と考え、次のように解釈する。

「革命はいかなる確信もない否定でしかない。いかなる愛もない嫌悪である。いかなる創造もない破壊である。いかなる善もない悪である。ブルガーコフはここから結論を出していないが、結論は明かである。革命が、破壊、嫌悪、否定であるなら、反動は、破壊されたものの復興、創造である。嫌悪を押し殺すことは愛である。否定の否定は確信である。そして革命が反宗教であるなら、反動は宗教である。」[40]

この種の議論が、メレシュコフスキーが得意としている弁証法の正体であった。宗教哲学集会では、このメレシュコフスキーの講演が行なわれた後、フランクがこんな論法は論理的に成り立たないと反論している。ところが新聞報道は、このフランクの指摘をほとんど無視しているのである。ある意味では、これは当時の思想的な水準を反映している。後にエヴゲニー・トルベツコーイは、フランクの批判を受け継いで、こんな理論が成り立つのならどんなことだって証明できると述べているが、その通りである。メレシュ

コフスキーは、作家あるいは文芸評論家としては、優れていたのかもしれないが、理論的なことを述べることは得意ではなかったようである。しかし聴衆も読者も彼の『道標』批判を好意的に迎えた。もちろんここで彼が駆使した修辞法の巧みさにもよるかもしれない。しかし、当時の時代状況を把握するある種の鑑定眼を持っていたことは認めておくべきであろう。

フィロソホフの批判は、メレシュコフスキーの批判よりも理論的にはしっかりしているが、やはりそれ以前の論争をそのまま持ち込んでいる。故に彼は『道標』におけるインテリゲンツィヤ批判の中心を、ストルーヴェが唱えた「国家からの離反性」におき、ストルーヴェの新しいナショナリズムを批判の標的とし、『道標』を「国民自由主義」の論集として理解している。彼は国家がナショナルなものとなるためには、どうしても専制的になるしか道がなく、ストルーヴェのナショナリズムもロマン主義的な幻想でしかなく、現実的には反動であると主張した。トルベツコーイやベルジャーエフのナショナリズムについては、彼はストルーヴェのナショナリズムとはある程度区別をしたものの、これも現実的には同じであると述べている(11)。一方彼は、インテリゲンツィヤには、多くの罪があり、これをインテリゲンツィヤ自身がはっきりと自覚していると認めた上で、それをこんなに残酷に悪意を込めて攻撃するべきではないと訴えている。但しこの「罪」が一体どのようなものかについては、具体的には述べられていない(12)。最終的には彼は、黒百人組らの反動かインテリゲンツィヤかどちらかの道しかないと断言している。こうした限られた選択肢しかロシアにはない以上、『道標』は反動にしかなり得ないというのであった。

＜Ⅳ＞　グリゴーリー・ペトロフの批判

ペトロフは『モスクワ週報』に参加している人物であり、その点では道標派には近いところにおり、一定の理解を示した上で、批判を加えている。筆者が読んだ限りの文献の中では、これは短いながらも最も優れた『道標』批判の一つであると思われる。彼は「この論集には必要な苦い真実がたくさんあり、知的で価値ある思想がたくさんあり、それはちょうど良いときに高潔な勇気をもって語られた」と、『道標』に理解を示す一方、「しかしでたらめで誤っているところも多い。腹立たしく怒りを感じさせるものはいっそう多い。言うなれば、そのいい加減さが怒りを招くのである」と厳しく批判している。

彼の批判は主として二つの点から構成されている。まず第一に、彼はゲルシェンゾーンの序文がおかしいと主張する。序文においてゲルシェンゾーンは、『道標』参加者の共通の綱領として「社会生活の外的な形態よりも精神的な営みの方が理論的にも実践的にも優位を占めるという認識」をあげ、それは「個人の内的な営みが人間存在の唯一の創造的な力である」ことを意味していると述べている(13)。ペトロフはこれが参加者の一致点であるわけがなく、ゲルシェンゾーンの独りよがりな観点だと批判している。論集参加者の中には、カデット参加者もあり、それは彼らが社会的な側面を十分重視している証拠であると言うのである(14)。第二の批判点は、インテリゲンツィヤの欠陥と革命の

敗北の因果連関をめぐって行なわれている。このことを指摘した者は他にもいるが、彼のまとめ方は簡素かつ的確である。彼は、インテリゲンツィヤに対して勝利を収めた解放運動の鎮圧者の側には、精神的な価値、宗教的な非のうちどころのない道徳性があったのだろうか、と問いただしている。ここでは道徳的な問題を政治的な勝ち負けの理由とする点についての、疑問が提示されている。そして政府側にも、こうした道徳的な欠陥は、インテリゲンツィヤ以上にあるにもかかわらず、「彼ら[『道標』の執筆者達]は敗者だけをとりあげて被告席に据え、勝者をそっとしておいた」ことを、『道標』の欠陥として非難している。彼は、『道標』はこれだけ激しく、しかもぞんざいにインテリゲンツィヤを批判したのだから、批判されて当然であるが、しかしインテリゲンツィヤはしっかりと読む必要があると訴えた。これらの手ごわい批判に対して、トルベツコーイが応戦しているので、次にそれを見て行こう。

<Ｖ> エヴゲニー・トルベツコーイの『道標』擁護

トルベツコーイは、『観念論の諸問題』の参加者であり、彼が編集していた『モスクワ週報』には、道標派がしばしば寄稿していた。彼がカデットを脱退するにあたっては、ストルーヴェは彼を非難したが、その後トルベツコーイが加わった平和革新党に近付いていった。ストルーヴェの二つの論文をめぐる論争では、トルベツコーイはストルーヴェに対して、かなり批判的であったが、それでも相対的にみれば、かなりの理解を示し、逆にストルーヴェの強力な敵対者であったメレシュコフスキーと論争している。ストルーヴェ編集の『ロシア思想』とトルベツコーイ編集の『モスクワ週報』とフォードロフ編集の『言葉』は、お互いに提携を結び、これらのうち二つ以上を同時予約購読した場合には、割り引きされることになっていた。道標派の最良の理解者がどのような対応をしているのかは重要である。彼の議論は多岐にわたるが、まず彼自身が「強力な反論」と呼んでいるペトロフに対する議論を考察し、この問題を片付けてから、他の部分に移ろう。

トルベツコーイは、『道標』では解放運動の失敗をすべてインテリゲンツィヤのせいにはしていないし、道徳的な力は、解放運動と反動運動では全く違った意味を持つと反論した。専制の力は全く物理的な力であり、それに対抗するには専ら道徳的な力が必要とされると言うのである。「官僚的な体制と闘うためには、……解放運動はそれに対して共通の利害ではなくて、なんらかの別の統一的な原理を対置させなくてはならない。」だが、トルベツコーイによれば、当初から解放同盟の参加者には、無条件な普遍的な正義を追求しようとする傾向が少なかった。だからこそ『道標』の意味があるわけである(45)。この理論に対し、ブルシロフスキーがトルベツコーイは具体的な力を過小評価しており、現代の体制がひとりでに倒れるわけがないと批判しているが(46)、その批判が全面的に妥当するとは思えないものの、トルベツコーイの説明は非常に不十分である。ゲルシェンゾーンの序文の問題については、トルベツコーイはペトロフの批判に答えるという形にしないで次のように述べている。

「精神的な営みの優位を認めることは、社会生活や活動を離れ、それをなおざりにすることを意味していない。まさに全く逆であり、内的なつまり精神的な営みの上昇は、不可避的な帰結として、社会の革新と復興を持つに違いない。」(17)

ゲルシェンゾーンの序文は、この読み易いとはいえない論集の読者や評者が、理解の手引として使っている。そしてこの綱領を最大の手がかりとしている。

結局のところ問題となるのは、「優位」そして「唯一の（創造的な力）」という語句に何処まで意味を持たせるかにかかってくる。トルベツコーイの解釈なら、一応矛盾はある程度は解消されるが、論集に収められたゲルシェンゾーンの論文を読むと、ゲルシェンゾーンがトルベツコーイが解釈しているような意味でこの序文を書いたとは思えないのである。ゲルシェンゾーンの特異な立場については、後で触れることになるが、彼のような人物が序文を書いたこと自体は、「だらしのない論集」と呼ばれても仕方があるまい。「優位」、「唯一の」という表現はやはり極端である。『道標』の参加者に共通しているのは、精神的な領域をすべて社会的政治的な問題へと還元する風潮に対する批判である。その説明としては、ゲルシェンゾーンの序文は不適切である。

他方トルベツコーイは、インテリゲンツィヤ概念が定まっていないというアルセニエフの批判には妥当性を認めつつも、彼なりの方法で『道標』をまとめあげようとしている。彼は、『道標』が議論の対象としているインテリゲンツィヤは、「1905年の革命に参加し、それを以前から準備してきたインテリゲンツィヤ、つまり急進的インテリゲンツィヤである」(48)と定義している。その中心として彼は、ナロードニチェストヴォ（ナロードニキ主義）を挙げている。「論集では、ナロードニチェストヴォという言葉は、民衆を崇拝の対象とし、彼らを最高の道徳的な規範の代用にしてしまう傾向を指している。」(19)彼の解釈は、道標派をよく知っているだけに、極めて妥当である。一見奇妙に思われるが、道標派にとって、マルクス主義はこのナロードニチェストヴォという概念の中に含まれるものであった。周知のように、19世紀末には、ナロードニチェストヴォとマルクス主義は、対立関係にあった。その際マルクス主義陣営は、正統派マルクス主義と合法マルクス主義が協力関係を保っていたが、両者のナロードニチェストヴォ批判には、かなりずれがあった。正統派は、ナロードニチェストヴォから受け継ぐべき遺産があると考えていたし、この遺産と言われるものこそ、合法マルクス主義がナロードニチェストヴォを攻撃する原因になっていた。それは、革命性であり、人民の側に立つという姿勢であった。道標派にとっても、民衆の生活と文化の向上という点は、大きな課題であったものの、それは民衆にいわば迎合することによって遂行されるものではなかった。既に第一革命前後から、彼らの間では農民一揆に対する憂慮が高まっており、ストルーヴェの『道標』論文が明確に示しているように、こうした農民革命は混乱を招くだけであり、国家建設にとって有害であり、一揆勢力は国家建設に当たって具体的な力になり得ないと解釈していた。トルベツコーイはこうした点を非常によく理解していた。彼は、『道標』批判それ自体が、『道標』の正当性を証明していると訴えた。つまり『道標』の内容自体に対してではなく、それを無視して政治的な問題へと還元してしまうという、『道標』がインテリゲンツィヤの欠陥として挙げた態度が、『道標』批判

にも現われていると言うのである。そしてメレシュコフスキーとフィロソフォフの宗教理解は、普遍的な真理を求める態度ではなく、宗教を現世に適合させようとする、およそ非宗教的な考え方であると批判している。

<Ⅵ> ミリュコーフの『道標』批判

既に述べたが、カデットは『道標』が刊行された年に、既に二つの論集を『道標』に対してぶつけた。いずれも雑誌論文と新聞記事を集めただけであった。『道標に従って』は、論争の双方の側の記事を平等に収録する形式をとっている。また『インテリゲンツィヤを擁護して』には、カデットの中心メンバーであるミリュコーフやペトルンケーヴィッチが参加していなかった。そこで翌年になって、書き下ろし論文をまとめた本格的な論集『ロシアにおけるインテリゲンツィヤ』が編集されている。論集は当初は、『ロシアインテリゲンツィヤの役割：『道標』の著者達への答え』という題名になる予定だった[50]。既に前年度末から各地で『道標』批判講演を行なっていたミリュコーフは、ここで彼の講演内容をまとめている。

これは百ページを越える大きな論文であり、カデット党首の『道標』批判として重要である。彼も『道標』以前の二つの論争の参加者であるが、彼は『道標』をストルーヴェのナショナリズムに基づく論集としては捉えず、『道標』のインテリゲンツィヤ批判に体系的に反論を展開した。だが彼にとって『道標』のメリットは問題提起という点だけであり、『道標』の主張自体は全く認めがたいものであった。思想的にはコントの影響下にあった彼は、スラヴ派や観念論は歴史的に過去のものであり、『道標』の主張はこの廃れた理念の復興を求める時代遅れの要請としかみなさなかった。ロシア・インテリゲンツィヤの伝統は、新しいロシアを創り出していくための貴重な基盤であり、それを放棄することは、専制を容認することでしかないと彼は考え、インテリゲンツィヤが中心となって民衆を啓蒙してゆくことを彼は求めている[51]。

<Ⅶ> 『道標』の執筆者側の反応

論集に参加した者達の反応は、極めて多様であった。この多様性自体が『道標』の性格を浮き彫りにしている。だが積極的に論争に参加した者とそうでない者に、はっきりと分かれている。そして論集の編集者であるゲルシェンゾーンが、全く論争に関与していないことが、注目される。彼の論文の一節は、論争の中心となったわけでもあり、本来ならば何か反論があってもいいはずである。ましてやこの一節は、後で見るように、ストルーヴェからも批判されたわけであるから。しかしながら彼は一切反論をしないまま、沈黙を守った。問題となった一節については、第二版刊行時に、ベルジャーエフが本来ならば削除が望ましいが、それは臆病さとして捉えられる恐れもあるので、註を入れてはどうかと勧告し、ゲルシェンゾーンはそれに従い、翌年彼自身の論文集にこの論文を収録するときには、この部分を削除している[52]。

彼のインテリゲンツィヤ論は、それまでの彼の仕事と密接に結びついている。彼は文芸評論家として生活していたが、それは彼の本意ではなく、十九世紀のロシア文学研究を自分の課題とし、とくに知識人としての作家の営みの心理的奥底を追求しようとしていた。従って彼のインテリゲンツィヤ概念は、『道標』で描かれている急進的な知識人とは、大幅に異なっているところがある。彼の論文の主たる主題は、インテリゲンツィヤと民衆との長年にわたる隔絶であった。彼の言うインテリゲンツィヤは、いわゆる「余計者」の系譜に属する部分が大きいように思われる。また彼は政治にはほとんど関与することがなく、この点でも道標派とは異なった世界にいた。彼にとって論争自体が別世界のものだったのだろう。結局彼は『道標』論争に全く関与せず、翌年の版に、論争の非常に不正確な文献目録を追加することしか行なっていない。

ブルガーコフも全く沈黙している。キスチャコフスキーは、『ロシア報知』紙の編集部宛に、同紙の記事が自分の論旨を曲解していると、抗議の公開書簡を発表しただけである[53]。ベルジャーエフは、アントーニーの書簡に対する公開返書を発表し[54]、また第二版には、『道標』批判のレベルの低さを痛烈に批判した補足的な註を加えている[55]。このような低次元の論争にはつきあっていられないという、彼の貴族的な態度がここでは見て取れる。結局のところ、彼らにとって、この論争に参加することは、非常に困難であったのだろうと推察できる。論争は極めて政治的なレベルで行なわれ、しかもその中心となってしまったのは、ストルーヴェのナショナリズムであった。彼らは、ストルーヴェのナショナリズムを積極的に擁護する立場にはいなかった。もし彼らが論争に加わったとしても、一致団結することは、不可能であったし、彼ら内部の見解の相違が現われた場合、それはたちまちのうちに『道標』の欠陥を示すものとして用いられるに違いなく、むしろ沈黙した方が、この論争に積極的に応じているストルーヴェ達に好都合であると考えたのであろう。

一方、イズゴーエフ、フランク、ストルーヴェは積極的に論争に参加した。但しイズゴーエフの関与の仕方は非常に複雑であった。既に述べたように彼はレーヴィンの批判に敏感に反応し、論争まで行なったが、その際彼は次のような微妙な断わり書きを入れているのである。「モスクワの論集『道標』の参加者が共有している目的を私も共有している。但し参加者の大部分によって与えられている目的の原理的根拠は共有していない。」[56]「既に示したように論集『道標』の著者達の大部分が自分の意見に与えている原則的な根拠を私は共有していない。」[57]実は、彼は初版から既に次のような註を加えていた。「この本の序文で定式化されている「綱領」について付帯条件を付けることが、私の義務だと思われる。そこで述べられた基本的なテーゼは、ことごとく私は受け入れるが、その原則的な動機づけという点では、私は他の著者と見解が異なる。」[58]これだけでは、彼がどの点で他の著者と見解が異なっているのか不明である。翌年刊行された彼の論文集『ロシア社会と革命』の序文がそれを教えてくれる。社民勢力が、昔彼が社会民主党員であり、マルクス主義者だったのに、今や反動に走っているという批判を加えた点について、彼は社会民主党員ではなかったと反論した上で、しかも彼自身は今もなおマルクス主義者であると考えていると宣言したのである[59]。もちろん彼のマルクス主義は、いわゆる正統派のものではなかった。つまり彼は、ストルーヴェを中心と

した合法マルクス主義が崩壊した後も、合法マルクス主義者として活動していたのである。彼はマルクス主義から社会主義・革命性を捨て去る。なぜならば、ロシアのような生産力の低い国で真の意味での社会主義が不可能であると考えていたからである。こうした者にとって、道標派の宗教哲学的な側面が無縁のものであっても不思議ではない。このような人物が、ゲルシェンゾーンの「綱領」を全面的に受け入れられるはずなかった。従って彼の反論の中には、自分が必ずしも賛同できない部分も含む論集に参加し、この論集を参加者として擁護しなければならない立場にある者の、微妙な心理が現われている。

フランクとストルーヴェは論争に積極的に参加した。彼ら二人にとって『道標』は、彼らが雑誌『北極星』で展開した保守的自由主義の延長線上にあるものであった。フランクは、『道標』批判者がインテリゲンツィヤに問題があることを認めながらも、それを追求せずに『道標』を反動として攻撃することで済ませている点を、厳しく批判した。そしてこうした態度こそ、インテリゲンツィヤに真実への関心が減退しているという『道標』の主張を証明していると主張した(60)。そしてメレシュコフスキーの議論を詭弁とし、彼がこういう詭弁に陥った心理的な原因を次のように説明している。

「その原因とは、精神的な広がりが全く収縮してしまったからである。この収縮は、わが国のインテリゲンツィヤ的な世界理解に特徴的なものであり、異常に素朴な形でメレシュコフスキーはそれを身につけてしまった。世界は彼にはその方向のあらゆる多様性の中で見えているのではなく、ましてや平面として見えているのではなく、右から左、左から右へと引かれた直線として見えている。……しかしながら我々『道標』の参加者達は空間的世界と同様に、精神世界でも、右左以外にも上下関係が存在すると考えているし、それを気付かせようと努めてきた。我々は新しい道を探し求めており、それは概して古くさくなった習慣である「右から左、左から右」という線にはまとめあげられないのである。」(61)

ではこの新しい道が、どこに求められているのかが問題となる。

フランクは、自分の『道標』論文を、文化を建設する「宗教的ヒューマニズム」という言葉で結んでいるが、それが彼の回答であった。この術語は、『北極星』に発表されたストルーヴェとの共著論文「文化哲学概論」(1905)でも用いられていた。しかしそれは、哲学的な態度を示しており、具体的な内容を示していない。つまり直線的なインテリゲンツィアの世界観を、立体的な世界観の中で再構成し、絶対的な真理への道を探し求めようという考え方である。『道標』に先立つ論文集『観念論の諸問題』において、彼は自分の問題意識を道徳領域に据えていた。その際にはニーチェの影響により、道徳がポリフォニックな性質をもっていることが、基礎とされていた。彼はそれを様々な糸で織りなされている布地に例え、それが時には対立さえするような糸によって構成されていると述べていた。この比喩は、『道標』論文でもやはり使われている。これに対し、あらゆる障害物を破壊することによって、調和に満ちた生活機構を確立できると考えているインテリゲンツィヤの革命的な道徳観を根底的に批判している。つまり彼のこ

の段階での主張は、これまでのインテリゲンツィヤの道徳観の否定であるという点では明確であるが、はっきりした道はまだ描き出されていないのである。彼自身もそれを断わっている。この複雑な倫理の世界を解きほぐすことは容易なことではないし、「宗教的ヒューマニズム」も「警句的にほのめかされた」ものでしかなかった。彼にとって『道標』は出発点であり、結論として新しい道を示している論集ではなかった。だから出発点を最初から反動と決めつけてしまう議論に対して、激しい批判を加える一方、ルリエーの厳しいながらもそれとは別の次元の批判に対しては、フランクは敬意を示しつつ、真剣に応戦している。だが重要なことは、この出発点においても、『道標』参加者の間では、その方向に差異が存在している。

ストルーヴェの『道標』論争における発言の中で、いちばん注目しなければならないのは、『道標』における各著者間の差異を強調している点である。

「注意すべきことは、論集『道標』は誰によっても編集されておらず、私もそのほかの参加者達も、本の出版後に初めて他の著者達の論文を知ったのである。『道標』における我々の共同作業は、全く自由なものであり、他の著者の文章について我々の誰一人として責任を負わない。従って我々は自由にお互いに批判できる。」(62)

この議論はフィロソフォフを驚かせた。彼はストルーヴェがなんと言おうと、『道標』には統一があると主張した(63)。またペシェホーノフに至っては、『ノーヴォエ・ブレーミャ』紙も度々対立する意見を掲載するという事実を挙げ、『道標』が『ノーヴォエ・ブレーミャ』紙と同じ反動的な傾向を持っている証拠であると主張した(64)。だが多くの評論家はこのストルーヴェの主張を無視している。『道標』の矛盾として彼らが考えていたものを、矛盾ではなく著者間の見解の差異に由来するというこの議論は、当時の読者には全く理解できなかったのである。もっとも理解しにくかったのは当然である。なぜならストルーヴェの説明があまりにも不十分で判りにくいからである。まず彼は宗教哲学協会の集会では、ゲルシェンゾーンの一節はメレシュコフスキー的な一節であると主張している。そしてゲルシェンゾーンは、スラヴ派的であり、そしてブルガーコフも、いくつかの点では、ストルーヴェ、フランク、イズゴーエフ、キスチャコフスキーよりも、メレシュコフスキーとフィロソフォフに近いと述べている。つまりメレシュコフスキーやさらにはブロークのような文学者は、インテリゲンツィヤと民衆の神秘的な対立を誇張して考えており、その原因は、民衆とインテリゲンツィヤが直接結びついた革命を、彼らが経験していないからだというのである。つまりストルーヴェの『道標』論文は、インテリゲンツィヤと民衆の分離を嘆いているのではなく、むしろ革命においてインテリゲンツィヤと民衆が一体となって、国家を混乱へと導いた点が問題とされているのであり、この点では彼とゲルシェンゾーンの見解は全く異なっていた。だから彼はゲルシェンゾーンの一節は「道徳的にも政治的にも正しくないし、歴史的にも矛盾している」と述べるのである。以上のような差異を、ストルーヴェは、『道標』の中には、かつての西欧派とスラヴ派の対立がある程度維持されていると説明している。だがストルーヴェにとって、この差異はそれだけに留まるものではなく、もっと大きなもの

であったように思われる。スラヴ派と西欧派という図式は、翌年ローザノフが『道標』をスラヴ派と西欧派の合流として説明した際にも用いられた[65]。だがこの図式を適用することは、かえって混乱を招く恐れがある。もともとゲルツェンでさえもこの両派を「ヤヌスの双頭」と呼んだように、両者は類似性を持っていた。しかもこの名称によって何を意味しているかは、それを用いる者によってかなり食い違ってくる。「スラヴ派的」なる言葉は、実際には非常に曖昧な表現である。ストルーヴェが使うスラヴ派という表現も非常に特殊な意味を持っている。ナショナリズムを訴え続けたにもかかわらず、彼にとってこの言葉は常に否定的な意味を持っていた。初期の著作『ロシアの経済的な発達についての批判的覚書』において、彼はマルクス主義とナロードニチェストヴォの対立を、西欧派とスラヴ派の対立の延長として捉えていた。その後も彼は、ナショナリズムを訴えつつも、西欧派と自認していた。その際には、共同体を擁護する姿勢や、資本主義的な発展に対する反対などが含意されていた。そしてもう一つ重要な要素は、民衆観である。ロシアの民衆の中に貴重なものが存在するという考え方である。確かに、ゲルシェンゾーン論文では、インテリゲンツィヤは奇形的な存在として描かれる一方、民衆を正常な存在とする態度が見受けられる。だがストルーヴェは、以上のようなこれらの要素をあまりきちんと整理する事なく、「スラヴ派」という用語を使っている。しかし単にインテリゲンツィヤと民衆の分離という問題だけを、ストルーヴェが示しているとは思えない兆候は、彼自身が「いくつかの点で」と断わっていることからも明かである。では何処に彼は根元的な差異の存在を考えていたのだろうか。

『ロシア思想』の五月号の論文でも、彼は多くの点で、彼とフランクはブルガーコフとは意見を異にしており、ゲルシェンゾーンは一層見解が異なっていると述べている[66]。ここで重要なのは、まず第一に既述した発言でもそうであったように、ベルジャーエフの名前が登場していないことである。ストルーヴェのナショナリズムに反対した経歴から考えて、ストルーヴェ達とベルジャーエフの間にも距離があり、ベルジャーエフの方がブルガーコフに近いと考えられていたとみてよさそうである。第二に、フランクとストルーヴェには、ほとんど差異がないということである。そして最後に、この五月号の論文においては、ストルーヴェは差異の存在を強調し、以下の部分の見解については自分だけの責任で執筆していると断わった上で、この年にゲルシェンゾーン編集によって刊行されたエルチェリの書簡集に、『道標』の思想と共通する点が見受けられると述べ、その共通点を「宗教的理念」、及びそれと結びついた形での「反教条主義」と説明しているのである。

以上から、ストルーヴェが念頭においていた差異とは、フランクとストルーヴェの『北極星』誌とブルガーコフとベルジャーエフの『生の諸問題』誌で生じていた、宗教観をめぐる論争の延長線上にあると、結論づけたい。両誌は敵対していたわけではなく、互いに相手の編集する雑誌に投稿するような良好な関係にあったが、宗教観では大きな差異を示していた。

革命後の混沌とした状況の中で、ブルガーコフは念頭におくべき真理として、「人はパンのみに生きるにあらず、されどパン無しでは生きられず」と述べ[67]、当時のロシアの課題は、政治的解放、経済的復興、文化的ルネサンス、宗教改革の四点にあるとした

[68]。従って、彼は実証主義科学の意味や[69]、階級闘争の意義さえも認めていた[70]。だがブルガーコフにとって、これらの課題は同時に平行して調和を保ちながら遂行されるべきものであった。そしてその際に中心となる核の役割を果たすべきものは、宗教であった。彼は自分の立場が観念論にあるとしながらも、観念論を「用心深い新カント派からソロヴィヨフの神秘主義的形而上学まで、宗教的不可知論や懐疑論から積極的なキリスト教的世界観まで」の多様性を持つものとし、彼自身は、前者の立場を否定的に捉え、ソロヴィヨフの立場に立つことを訴えていた[71]。彼はキリスト教的な形而上学を離れて道徳問題に向かう思潮を批判し、神の問題を哲学の中心に据えたソロヴィヨフの哲学こそ時代の最大の問題を解決する最良の方法であると考えていた[72]。そして宗教は時代の生きた問題に答えるものでなくてはならず、キリスト教的な政治学が必要だと訴えていた。それ故に彼は、トルストイの道徳を「キリスト教的な政治学の歪曲」であり「個人主義的な反社会的な道徳である」[73]、と批判している。

しかし一方『北極星』でのストルーヴェとフランクの路線は、これと対立するとは言えないにせよ、かなり異なった傾向を持っていた。二人ともいわば、「用心深い新カント派」の圏内に留まっており、フランクの中心課題は道徳にあった。そして彼ら二人は、宗教を文化の一部としてしか考えていなかったし、それに中心的な特別な地位を付与していなかった。そこでブルガーコフは、『北極星』に「宗教と政治」を投稿して、ストルーヴェとフランクの路線を批判し、宗教性を放棄した政策や政治的同盟を有害なものとした[74]。この批判に対しストルーヴェは、「ブルガーコフの誤りは、彼が教条主義者として宗教を教会的な意味で、つまり、客観的に整備された信仰のシステムとそれに基づいている信者の秩序のシステムという意味で、理解しているという点にある。我々は、ブルガーコフとは違って、キリスト教徒と無神論者、観念論者と実証主義者が共通して持ち得る政策があり得ると、考えている」と答えて、宗教と政治を直接結びつけることを批判している[75]。この点については補足的な説明が必要であろう。ストルーヴェは、人間の営みにおいて宗教を非常に重要な要素と考えていた。故に、既述したアントーニーの公開書簡への返書において、ストルーヴェは教会を個人を最も重要な宗教へ誘う重要な要素であると認めている。だが彼は、現在の宗教は政治の虜になってしまっていると批判している。しかし一方、『道標』論文では彼は、インテリゲンツィヤの非宗教性を国家建設に有害であると批判しており、宗教に政治的な役割を負わせているのである。それ故、これはおかしいのではないかという批判が当時もなされた[76]。だがストルーヴェにとって、これは矛盾することではなかった。彼にとって宗教は、個人の内面の奥底で営まれる精神活動であり、それを集団的に規定する、あるいはそれを最初から現実社会のある目的の手段とすることに反対せざるを得なかった。だがその一方、こうした個人的な宗教意識が、集団意識となって社会的な変革力となった点を、彼は社会学的に事実として認め、ロシアにおいても同じことが生じることに期待をかけたのであった。だが重要なのは、最初からこうした現実的な目的を持ちこの目的に支配されている宗教は、宗教としての価値を持つはずがない、いわば邪念を持っている宗教として否定されるのであった。一方ブルガーコフも同じことを期待しているのだが、彼は宗教が現実の変革を求めない限り、それは現実逃避の宗教になり、生の問題を根元的に

考えてこそ宗教たり得ると考えたのであった。そしてこのストルーヴェのブルガーコフ批判に対しベルジャーエフが、フランク編集の『自由と文化』誌で、批判を加えている。彼はインテリゲンツィヤが宗教の問題を無視している点を批判した上で、次のように述べている。「宗教的な体験が、神の世界へと向かうことが禁止され、それが隠され秘められたものとされ、具体化されず、魔法や迷信として集団的な宗教的な感覚を回避して、世界や人々の共同生活を別の非宗教的な実証主義的な諸原理のもとで作り上げることが奨励されている。私が恐れているのは、少なくともストルーヴェとフランクの諸論文から判断する限り、『北極星』編集部もこの問題に関して、こうした抽象的で成果が乏しく血の通わない、何のためにも必要とならないような宗教性を主張しているということである。」[77]彼は、ストルーヴェとフランクの宗教理解は、あまりにも形式主義的であり、このような観点に立ったら、どんな宗教も思想も同じに見えてしまうと考えたのであった。結局のところ両者の対立は、結局解消されることのないままであった。レフ・トルストイがお茶を飲みながら、『道標』を批判してストルーヴェに、ブルガーコフやベルジャーエフのような正教を理解できないと述べた際にも、ストルーヴェはそれは二人だけのことであり『道標』全体に当てはまる批判にはなり得ないと、二人を擁護することなく応戦していることからも明かである[78]。

このような大きな差異を内包していた道標派が、いわゆる党派性を持ち得るはずがなかった。一方読者は、この論集からなんらかの党派性を必死に捜していたわけであるから、書き手と読み手の間に、大きなずれが生じていたことになる。

＜Ⅷ＞なぜ『道標』は大きな反響を巻き起こしたのか

この問題を考察することは、『道標』の最も重要な問題を導き出す手がかりとなる。既にブルックスは、この問題に関する今までの回答を、次のように整理している。ポルトラツキー：インテリゲンツィヤの世界観の精神的な基盤に挑んだから。セトン＝ワトソン：ロシアの知的営みを支配していた功利主義を批判したから。ゼルノフ：「宗教的な意識」がロシア社会に広がっていた。シャピロ：ロシア自由主義の本質的な急進主義を暴露したから[79]。そしてブルックスは、彼自身の全く別な回答を提示している。即ち、『道標』それ自体が論争を呼び起こしたのではなく、『道標』を論じることによって、様々な主義主張そして政治的な立場を持った人間が、自分自身の政治的な意見を述べる機会を得ることができたからであるというのである。彼の解釈は、極右（反動勢力）と極左(社民)についてはその通りである。彼が主張しているように、極右は敵陣営の動揺を利用して自らのイデオロギーの宣伝に使おうとしたし、社民もこの論争を政治的に最大限に利用しようとした。レーニンは強引に『道標』をカデットの論集として捉え、カデットと道標派を同一視し、カデットの勢力を弱体化させようとした[80]。プレハーノフに至っては、メレシュコフスキー、ミンスキー、ゴーリキー、ルナチャルスキー、ボグダーノフを批判する材料として、『道標』を利用した[81]。しかしながらこれは、『道標』論争が高まり、人々の関心を引いたからこそ、彼らはこの論争に別の目的を持ちながら加わったのであり、『道標』論争が生じた根元的な原因ではなく、むしろその結果であ

る。そこで問題となるのは、自由主義陣営である。ブルックスも、政治的な行き詰まり状況にあったリベラルにとって、知識人のあり方を論じたこの論争が、重要な意義を持っていたことは認めており、この論争は主としてリベラル間の論争であったと述べている。この点は全くその通りである。反響の大多数はリベラルからのものであった。そして既に見たように集会参加者もリベラルが中心となっていた。さらにいえば、逆にこの反響からも判るように、『道標』が標的としていたインテリゲンツィヤとは、もちろん急進的な知識人全体を示しているものの、具体的に彼らが訴えかけていた対象は、カデットを中心とするリベラルであったと考えられる。つまりどちらかといえば急進的傾向に向かっていた自由主義陣営を、急進派から引き離すことが彼らの課題であった。この時点では道標派と社民やエスエルとの距離は遠く離れており、このことは彼ら自身がよく知っていた。従ってこの論争を社民との関係で分析しようとする研究は、歴史的にみるといささか的をはずしていると考えられる。ところがブルックスは、なぜインテリゲンツィヤ問題がカデットにとって重要なのかを、分析せずに別の方向へと問題をずらしてしまう。彼は政治決定論を用いる。即ち、1908年に始まる一連の反動的な政策、事件に危機感を覚えたリベラルが、それに抗議する材料として『道標』を用いたのだと結論付けるのである(82)。この説明には妥当性はあるが、その妥当性は彼以前の研究者達の結論が持っているのと、同じような部分的な妥当性でしかないように思われる。(ただしゼルノフの結論は極端である。)なぜならば、まず反動自体に抗議することは、当時の検閲状況ではまだ十分に可能であった。なにも『道標』を用いてカモフラージュする必要はなかった。『道標』を反動攻撃の材料として使っている実例はあるが、これも大きな論争を巻き起こし注目を集めたからこそ、そのように使われたのであり、根元的な理由にはならない。むしろ論争の結果と見るべきである。『道標』がこれだけの論争を巻き起こし、熱心に読まれたのには、もっと根元的な原因があるはずである。

それを考察するためには、当時の主な反響の中に共通した要素を抜きだしてみる必要がある。まず第一にこのインテリゲンツィヤ批判は、決して新しいものではなく、既に語り尽くされているという指摘が非常に多いことである。その際には主としてドストエフスキー、トルストイ、スラヴ主義者、チェーホフ、ヴォリンスキー、といった先駆者の名が挙げられている(83)。第二に、「苦い真実」という表現を好意的な書評も、否定的な書評もしばしば用いている点である。あるいはこうした表現を用いなくとも、『道標』のインテリゲンツィヤ批判に一定の妥当性があるとか、インテリゲンツィヤにも問題があるという断わり書きが非常に多く見受けられることである。そして第三に、反動的であるという批判が大半を占めているという点である。

実際には、第一と第二の問題は同じことを指している。即ち19世紀末から始まる、それ自体の価値を持った領域として文化を考えよという、それまでの功利主義的なインテリゲンツィヤの価値観に対する反対運動が、念頭に置かれているのである。この点は『道標』のベルジャーエフによる巻頭論文が、詳しく取り扱っており、他の論者にとっても共通した立場であった。従ってこうした批判は、それ自体としては確かに別に目新しいものではなかった。既にボボルィキンが嘆いていたように、前世紀末からこの傾向は現われていた。そしてボボルィキンは、多分時代に先んじていたものの、それは早す

ぎたのであった。今やそれは、自由主義者の中では、ある種の自明性さえも獲得しつつあった。（社民においては、こうした一種の審美主義は、神秘主義を導くものとして、全くといってよいほど無視されていた。）しかしながら、それは依然としてあまり大きな声では言えない、タブーでもあった。『道標』に少し理解を示した批判者でさえも、「苦い真実」という表現を用いて、しかもこの苦い真実にあまり触れようとはしなかったことが、それを証明している。『道標』が、大きな評判を呼び起こした理由の大きな要素として、このタブーを完全に打ち破ったことが挙げられよう。しかしながらそれだけでは、説明は不十分である。なぜなら『道標』の主張は、芸術のための芸術、哲学のための哲学という点だけに留まるものではないからである。そこで以上の考察に加えて、第三点、つまり反動という批判をも考慮にいれる必要がある。

『道標』の政治的な主張自体は、反動的な内容を持ってはいなかった。ツァーリを頂点とする専制体制を全く擁護していないし、教会勢力や、ロシア民族同盟とも結びついてはいなかった。ストルーヴェのナショナリズムでさえも、これらとは無関係であった。だが『道標』の政治的内容が、保守的なものであったことは事実である。『道標』が持っている政治的な要求とは、漸進的な改革であり、具体的には十月宣言で革命は終わるべきだったのであり、今は挙国一致して国民的な課題に取り組むべきだという主張である。そしてそれに際して、社会の制度の問題に目を奪われていないで、個人の内面を鍛え上げることを要求している。しかし、十月宣言によって専制が消滅したわけではなく、依然としてツァーリ体制は存続していた。従ってこうした条件下での、国民的な統一と個人の内面的な完成を訴えることは、専制との対決姿勢をどうしても弱めてしまうディレンマを持っていた。

しかし大きな問題は、この政治的な主張自体にあるのではなかった。問題なのは、道標派にあってはこのような政治的な姿勢と、自立的な文化的な価値を認めるべきであるという要求が、結びつけられているということである。これは多くの論者や研究者をとまどわせた問題であった。つまり『道標』は、文化的な自立した価値を承認し、それを政治に還元するべきではないと訴えておきながらも、実際には再びそれを社会・政治に結びつけており、ここには否定されたはずの功利主義が、再びよみがえっているのではないかという疑問である。実はこれが『道標』の提起した最大の問題であった。即ち道標派は、政治に還元され得ない文化領域の価値を承認しつつも、この文化領域と社会の結びつきを考えていたのである。これは矛盾することではない。なぜならば、例えばある文学作品が、社会性なり政治性に還元され得ない価値を持っていたとしても、その作品は社会というコンテクストの中で生まれたのであり、すべてをそこに還元できないものの、社会・政治と無縁であるはずがないからである。つまり前世紀末から徐々に自明性を獲得しつつあった文化意識を、社会・政治に結びつけた点こそ道標派の問題意識であった。しかもこうした文化意識を持ちつつあった人々にとっては、予想もしなかった保守的なイデオロギーを、そこから導きだしたのであった。『道標』に対する反響の大きさは、この予想もしなかった結びつきによって説明される。

メレシュコフスキーが道標派に断固として敵対したのは、彼自身がこの文化意識を早くから提唱し、しかもこれを政治に結びつけることを非常に嫌っていたからであった。

既に1905年の『ノーヴィ・プーチ』誌の編集をめぐる対立において、この問題は既に姿をあらわしている。初代編集長ペリツォーフ辞任後、フィロソフォフが編集長となるが、この時ベルジャーエフとブルガーコフがこの雑誌に参加した。ところが二人は、書誌学者の言葉を借りると、「メレシュコフスキーの雑誌内に自分の雑誌を創り出したかのごとく」ふるまいはじめ[84]、メレシュコフスキーは廃刊を宣言し、二人は『生の諸問題』誌を後継雑誌として創刊する。ここでの最大の対立は、社会性と積極的に結びついて行こうとする二人の姿勢によってもたらされた。実証主義を否定し、宗教と文学専門誌を作ろうという試みがなされた際に、社会性も落とされていたこの雑誌に、社会問題を積極的に取り扱って行こうとする二人の姿勢は、調和しなかった。このようにもともと社会・政治との結びつきを避けようとしていたメレシュコフスキーのような文学者たちは、それでも少なくとも時代の革新という目標は持っていた。但しそれは政治領域とは遠く離れた部分での意識であった。それは文化の革新であった。それがいきなりこのような保守的なイデオロギーとこの文化の革新が結びつけられたときの、驚きと反発は大きくて当然であった。このことは、新しい文化観の自明性をある程度自覚していた者達にとっても同じであった。それ故に、大きな反響が生まれたのである。

<Ⅸ>　『道標』後の道標派

『道標』論争後の道標派の動きを見るには、書誌学的な事実を見れば一目瞭然であろう。既に1909年の末には、『言葉』紙が読者の支持を失って廃刊となる。とくにストルーヴェ「インテリゲンツィヤと国民的な顔」をめぐる論争で、『レーチ』紙と真正面から対立し、『道標』論争でも『道標』擁護にまわっていたこの新聞の廃刊は、論争の勝負を明らかにしている。そして翌年には、『モスクワ週報』も廃刊となる。かくして道標派は、拠点となっていた日刊紙と週刊誌を失ってしまう。ストルーヴェ編の『ロシア思想』だけは存続し続けた。しかし当時の出版事情においては、日刊紙と週刊誌が時事問題を論じる強力なメディアであり、月刊誌は別の役割を担っていた。1905年に、『生の諸問題』誌を編集していた、ベルジャーエフとブルガーコフは、革命の後の事態の急激な変化の中で、もはや月刊誌で政治問題を扱うことはできないと訴えているが、その後国会が開かれ、新聞がその内容と解説を毎日伝えるようになると、月刊誌は時事問題を扱って新聞や週刊誌と勝負することは、ますます難しくなっていた。従って道標派は、社会的な問題を即座に論じるメディアを完全に失ったことになる。またキスチャコフスキー編集の書評雑誌『批評概要』も1909年に廃刊となっている。一方、1910年後には、道標派はそれまでとは異なった形の雑誌を、活動の拠点とする。ロシア語版の『ロゴス』には、ストルーヴェとフランクが加わり、キスチャコフスキーは『法学通報』の編集を開始する。またこのころから刊行が開始された双書「哲学の新しい思想」、「法学の新しい思想」というシリーズにも道標派は参加している。これらの雑誌や双書は、いわばアカデミックな種類に属するものであった。道標派は、文化そして学の自立的な価値を主張してきたものの、いわゆる専門家としての実績は、それまでにはさほど挙げていなかった。（このことは特にストルーヴェ、フランク、ベルジャーエフに

あてはまる。）いづれも社会性を帯びた論壇での実績の方が、大きかった[85]。それ故、『道標』に対する批判の中には、この点を揶揄するものもあった。かくして彼らは、学自体の価値の産出へと向かった。だがそれは社会性を完全に放棄したことを意味しているわけではなかった。このことは、キスチャコフスキーの『法学通報』誌創刊の言葉でも明かである。従ってここでは、社会性が薄まったと考えるよりも、文化と社会の関係に対する彼らなりの反省があったと考えるべきであろう。『道標』における文化と社会の関係の結び付け方は、あまりにも直接的であり、しかも曖昧ですらあった。文化の向上が生活の向上につながる過程を明確に示すことなく、両者を結びつけてしまっているし、その一方、彼らは資本主義化を進歩と認めるながらも、文化の大衆化に強い拒否反応を示しているのであった。『道標』という論集の惨憺たる失敗は、彼らにとっては、この関係性を再考する絶好の機会を与えたのである。

＜X＞ 結論

『道標』は、当時はもちろん現在でさえも、相当理解しにくい論集である。その原因としては、まず第一に、この論集が、明確で具体的な方向を示していないことが挙げられる。1910年にペトロフは、『道標』論争を振り返って、せっかくの問題提起が無駄に終わったことを嘆きつつも、その最大の責任は、筆者達にあると判定している。なぜなら、彼によれば、「道標」という題名にもかかわらずこの論集はインテリゲンツィアが歩むべき道の道標を、全く提起していないからであった[86]。既に見たようにこの点は、フランク自身も認めていることである。『道標』は価値観の転換を訴えつつも、新しい方向をはっきりとは示していなかった。制度や環境にすべてを起因させる考え方を批判し、個人の内面的な充実、責任と義務の自覚、自己鍛錬の必要を訴えたものの、その具体的な内容は提示できなかった。唯一具体的な政策と言えるのは、ストルーヴェのナショナリズムであったが、それは道標派の共通した政策でさえなかった。「道標」という看板に偽りありというこの批判は、的確である。そして多くの読者は、この不在の道標を探し求めるような読み方をしてしまい、混乱に陥った。

第二の理由として、論集が統一性を持っていないことが挙げられる。しかもこの不一致には、意図されたものとそうでないものが重なりあっているのである。パイプスが指摘しているように、この論集の出来映えは、決して褒められたものではなかった。編集会議を一度も開かずに論集を編むこと自体が粗雑であり、少なくとも最小限の統一性を保つ必要があったはずである[87]。特にインテリゲンツィヤを論じているというのなら、インテリゲンツィヤ概念については、統一性が必要なはずである。

しかも同時に又、参加者の間の差異を積極的に示してゆこうという意識が、この論集には存在していた。その結果、彼らが意図した差異と、編集上のいたらなさから生じた差異が、重なりあった挙げ句に、読者を大きな困惑へと導くことになった。前者が求めたいわば対位法的な大きな広がりは、後者が奏でる不協和音と区別がつかなくなってしまった。困惑した読者は、ゲルシェンゾーンのこれまた混乱を招くような序文をたより

にして、共通部分を拾い出そうと努力した挙げ句に、反動という政治還元論に落ちつくか、矛盾満ちた論集という結論を出すかのどちらかに落ちついてしまった。

刊行当時の『道標』理解は、その時代の状況と限界を映し出している。問題性を薄々認識しながらも、リベラルは『道標』の問いかけを、反動と決めつけることにより葬りさることにした。『道標』自体が、新しい出発を訴える一方、まだその新しい道を示していなかったわけだが、リベラルには、この呼掛けに答えて、それをともに求めるだけの社会的・精神的余裕が残されていなかった。『道標』刊行のタイミングもよくなかった。カデットの敗北がはっきりとし、一連の反動政策が開始されたときであった。結局のところ、この論集を読むためには、参加者達のそれまでの著作に精通し、論争の性質を見きわめなければならないのである。だがそんなことを普通の読者に要求すること自体、論集として出来が悪いといわれても仕方がない。従って『道標』理解のためには、この二つに織り合わさってしまった差異を、もう一度元に戻し、その上で最終的な類型的な統一性を復元しなければならない。

道標派の中で、彼ら自身が互いに熟知し、その上で論集でも積極的に示そうとした大きな差異について、及び編集上の稚拙さについても、既に述べた。従って、論集が持っていた統一性とは何かという一番厄介な問題をこれから論じていこう。

この点についてストルーヴェは次のように述べている。

「統一性が欠如していること自体は、理念的な自由から生じており、『道標』の参加者達は、最も重要なものについて協定し、この自由を相互に行使することを認めあったのだ。そしてこの重要なものとは次の点にある。論集『道標』のインテリゲンツィヤ批判で強調され示されているのは、生活にとっての宗教的原理の基本的意義なのである。『道標』の基本的理念がそうであるならば、率直に言って、この基本的理念を見落として、我々の議論から作り得る政治的な帰結に注目している批判者は、貧しく力がない。そもそも『道標』の基本的なものとは、いかなる政治学よりも、それ自体として基本的で広範なのである[88]。」

当時この説明は、非常に判りにくいと不評だったし、事実判りにくい。従って「この基本的理念」なるものを解読する必要がある。まずこの原理は、論理的にはきちんと説明できない、つまり超越論的な文化的な価値から生じていることは明かである。この価値の存在自体を承認すると同時に、それが社会的な変革において、大きな役割を果たすと考える点で、彼らは共通した意識を持っていた。こうした価値の存在自体を否定し、政治・環境決定論に陥ったが故に、インテリゲンツィヤは批判されているのである。だから、ストルーヴェの言う「基本的理念」なるものを決定するには、この点を詳しく考えていく必要がある。だが文化価値自体の内容について、考察しても結論は出ない。なぜならそれ自体が超越論的である上に、『道標』参加者の間でも、差異が存在していたからである。従って、彼らがこの文化価値から、社会思想としてどんな内容を導き出しているかが重要となるのだが、既に見てきたように、それは革命的な急進主義への断固たる否定であった。この漸進的な歴史の進行を要求する際に、彼らが念頭においているの

は、一種の規範意識である。もちろんこの規範の内容自体には、ブルガーコフらとストルーヴェの間では、内容的にも形式的にも大きな相違がある。だがこの規範、及びこの規範を維持していくための訓練の重要性については、彼らの間で共通した認識があった。そしてこの規範を支えるはずのものとは、伝統であった。即ちある種の伝統によって培われた意識によってこの規範が育まれ維持されるという考え方である。歴史は、過去の文化的な伝統を継承して進むべきであるという伝統主義こそ、彼らの共通した認識であった。その伝統とは、インテリゲンツィヤ的な急進主義を持たない、教養のある階層が持っている伝統である。

しかしながら、それまでのロシア社会においては、こうした伝統は、社会的な原動力として全く機能していなかった。後にストルーヴェとフランクが定式化する保守的自由主義の系譜は、ロシア社会思想の中で社会的にみて少数派に属していたし、ベルジャーエフやブルガーコフが依拠したスラヴ主義にしても同様であった。キスチャコフスキーは、法意識の伝統の重要性を訴えつつも、それがロシアでは欠如していたことを嘆いているのである。そして皮肉にも、社会の趨勢を左右しつつあったのは、インテリゲンツィヤの伝統であり、その対極では専制の伝統がしっかりと権力の座を守っていた。それ故にこそ彼らは双方の伝統に代わるべき伝統を要求しているのだが、それでは形式的には、伝統主義が成り立たなくなってしまうし、新しいそして本来あるべき伝統が何処から生まれて来るのかが曖昧になってしまうのである。ストルーヴェは、動乱期においては、保守的な健全な勢力が歴史を創り出し国家建設の役割を負ってきたと述べたものの、この伝統を受け継いでいる革命期における保守的な健全な勢力を具体的に示すことができなかったし、ブルガーコフとベルジャーエフも教会勢力の長年にわたる伝統を、擁護する立場には立てず、「新しい宗教意識」を求めるしかなかった。歴史の漸進的な進歩を求める点では、カデット主流派のミリュコーフも道標派と同じであり、又ロシアの過去に受け継ぐべき遺産が見出しにくいという認識も同じであったが、既に見たように、インテリゲンツィヤの伝統を肯定的に評価することによって、そして実証主義的な進歩史観に立つことによって、この難点を乗り越えていた、あるいは別の言い方をすれば回避していた。『道標』が提起した問題がいかに困難であったかが、以上から明確になる。それ故、『道標』自体が、論集の中で共通した具体的な積極的方策を提示できなかったし、カデットもこの問いかけを無視する道を選んだ。

『道標』は、いわば普遍的な問いかけを行なっている。起源をたどれば、どうしても超越論的な要素を持たざるを得ない文化と、現実の社会がどのような関係性を持つかという、非常に根元的な問題を扱っているのである。だが、問題の複雑さにもかかわらず、彼らのこの時点での主張はあまりにも単純であり、一方ロシア社会自体もこの問いかけに取り組むだけの豊かさを持っていなかった。『道標』論争終了後の道標派の思想的発展が示しているように、参加者達は各々の専門・方法に従ってこの問題に再び取り組むことになる。そしてその際には既に『道標』刊行時にも存在していた差異が一層拡大し、道標派自体が解体する方向に向かっている。本論からも判るように、それは当然の結果であった。彼らの思想の展開は、もはや個別研究によって扱うしかないだろう。だが『道標』という論集によって、こうした根元的な問いかけがむき出しの形で行なわれ

たこと自体が、非常にロシア的な現象であることだけは、確かであろう。なぜならば、それが不幸なことなのか幸福なことなのかは別として、文化が大衆文化の商品にならなかった、あるいはなり得なかった国ならではの現象だからである。

- 注 -

1 翌年彼は同紙の編集者となる。
2 И. Игнатов, "Литературные отголоски," Русские ведомости, №. 69, 25-го марта, 1909 г.
3 К Арсеньев,"Прызыв к покаянию," Вестник Европы, май, 1909 г.
4 もっとも、『道標』批判が高まりを見せた二週間後には、彼はフランクの批判に答える形で、再び『道標』を論じているが、その時は、厳しい批判を浴びせている。И. Игнатов, "Литературные отголоски," Русские ведомости, №. 85, 15-го апр., 1909 г.
5 С. Мельгунов, "Нашли виновника," Киевские вести, №. 82, 25-го марта, 1909 г.
6 Д. Левин, "Наброски," Речь, №. 82, 25-го марта, 1909 г.
7 Ю. Александрович, "Новый поход против общественности," Русь, №. 165, 31-го марта, 1909 г.
8 Д. Шаховской, "Слепые вожди слепых," Голос, №. 32, 3-го апр., 1909 г.
9 "Суд над авторами сборника 'Вехи'," Голос Москвы, №. 85, 15-го апр., 1909 г.
10 "Сборник 'Вехи': Резолюция, принятая в учебном отделе О. Р. Т. Зн. в Москве," Русское слово, №. 85, 15-го апр., 1909 г.
11 "Беседа о сборнике 'Вехи'," Русские ведомости, №. 86, 16-го апр., 1909 г.
12 "За интеллигенцию," Новая Русь, №. 104, 18-го апр., 1909 г.
13 "Суд над авторами сборника 'Вехи'," Голос Москвы, №. 85.
14 Там же.
15 Н. Валентинов, "Вехи," Киевская мысль, №. 107, 19-го апр., 1909 г.
16 "Что такое интеллигенция," Русское слово, №. 92, 23-го апр., 1909 г.
17 С. Любош, "Дуэль Мережковского и Струве," Слово, №. 774, 23-го апр., 1909 г.
18 В. Розанов, "Мережковский против 'Вех': Последнее религиозно-философское собрание," Новое время, №. 11897, 27-го апр., 1909 г.
19 "В религиозно-философском обществе," Русское слово, №. 92, 23-го апр., 1909 г.
20 "Суд над клеветой," Новая Русь, №. 108, 22-го апр., 1909 г.
21 "Вехи новых путей или предельная веха?," Слово, №. 774, 24-го апр., 1909 г.
22 С. Любош, "Дуэль Мережковского и Струве," Слово, №. 774, 24-го апр., 1909 г.
23 Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции, М., 1909 г., стр. 88.
24 Д. Мережковский, "Семь смиренных," Речь, №. 112, 26-го апр., 1909 г.
25 А. Сторыпин, "Интеллигенты об интеллигентах," Новое время, №. 11893, 23-го апр., 1909 г.
26 Д. Философов, "Спор вокруг 'Вех'," Русское слово, №.111, 17-го мая, 1909 г.
27 "Печать," Речь, №. 114, 28-го апр., 1909 г.
28 П. Боборыкин, "Подгнившие 'Вехи'," Русское слово, №.111, 17-го мая, 1909 г.
29 Антоний, "Открытое письмо автрам сборника 'Вехи'," Слово, №. 791, 10-го мая, 1909 г.
30 П. Струве, "Ответ Архиепископу Антонию," Слово, №. 791, 10-го мая, 1909 г.

31 Д. Левин, "Наброски," Речь, № 86, 29-го марта, 1909 г.; С. Озеровский, "О 'Вехах'," Речь, № 139, 24-го мая, 1909 г.
32 В. Проскурина, "Творческое самосознание Михаила Гершензона," Литературное обозрение, № 9, 1990 г., стр. 93.
33 А. Белый, "Правда о русской интеллигенции: По поводу сборника 'Вехи'," Весы, № 5, 1909 г., стр. 65-68.
34 Н. Надеждин, "Предел скорби," Новая Русь, 23-го апр., 1909 г.
35 И. Гросман, "Махаевцы сверху и Махаевцы снизу," Киевские вести, № 139, 28-го мая, 1909 г.
36 Норд, "Больной вопрос современности," Тифлинский листок, № 91, 24-го апр., 1909 г.
37 П. Николаев, "Раздумье у 'Вех'," Сибирская жизнь, № 128, 16-го июня, 1909 г.
38 "Беседа об интеллигенции," Русские ведомости, 4-го фев., 1910 г.; "Диспут о русской интеллигенции," Русское слово, № 252, 3-го мая, 1909 г.
39 但しこの言葉は『道標』論文の一節ではない。
40 Д. Мережковский, "Семь смиренных," Речь, № 112, 26-го апр., 1909 г.
41 Д. Философов, "О любви к отечеству и народной гордости," Наша газета, № 71, 26-го марта, 1909 г.
42 Там же.
43 『道標』現代企画社、1991年、8頁。
44 Г. Петров, "Обвиненные судьи," Русское слово, № 111, 17-го мая, 1909 г.
45 Е. Трубецкой, "Вехи и их критики," Московский еженедельник, № 23, 13-го июня, 1909 г., стр. 13.
46 И. Брусиловский, "Недовольства," Киевские вести, № 177, 5-го июля, 1909 г.
47 Е. Трубецкой, Вехи и их критики, стр. 5.
48 Там же, стр. 11.
49 Там же, стр. 16.
50 С. Литобцев, "Русская интеллигенция и 'Вехи': Лекция П. М. Милюкова," Речь, № 41, 11-го фев., 1910 г.
51 П. Милюков, "Интеллигенция и историческая традиция," Интеллигенция в России, СПб., 1910 г. このテクストについての研究者達の解釈は、非常に多様である。シャピロは、ロシア自由主義が西欧的なリベラルではなく、急進主義であった証拠として用いている。これに対しリーハは、べつに急進主義的な主張はなく、単に『道標』の非政治性を扱ってこれを批判していると解釈している。だが近年、ヴァリツキは精神的な営みの優位を共通綱領としたゲルシェンゾーンの序文は、論集を読むための指針としては不適切であり、ミリュコーフはそのせいもあって、キスチャコフスキー論文を理解できなかったと論じている。つまりヴァリツキによれば『道標』には政治的な要素があったというのである。これらの解釈は次のように整理すべきであろう。ミリュコーフが、ゲルシェンゾーン序文にしたがって、社会性からの逃避として『道標』を理解していることは明かであり、これは誤読である。しかしヴァリツキは、キスチャコフスキーについてのみ考察したので、道標派全体の問題には触れていない。この点についての筆者の見解は本論<Ⅸ>を参照。またカデット主流派が、急進主義的な傾向を持っていたことは確かであるが、自由主義かどうかという議論は、非常に慎重に行なわなければならない。西欧とロシアでは自由主義の成立時期が大きく隔たっており、それを西欧とロシアの地理的及び国家的な差異として捉えることは、一面的であり、西欧の自由主義自体に関してもきちんとした定義が必要となる。T. Riha, *A Russian European: Paul Miliukov in Russian*

Politics, Notre dame, 1969, p. 176; A. Walicki, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, New York, 1987, p. 393.

52 В. Проскурина, "Творческое самосознание Михаила Гершензона," Литературное обозрение, №. 9, 1990 г., стр. 93.

53 Б. Кистяковский, "Письмо в редакцию," Русские ведомости, №. 87, 17-го апр., 1909 г.

54 Н. Бердяев, "Открытое письмо архиеп. Антонию," Московский еженедельник, №. 32, 15-го авг., 1909 г.

55 『道標』234頁。

56 А. Изгоев, "Еще о сборнике 'Вехи'," Речь, №. 83, 26-го марта, 1909 г.

57 А. Изгоев, "Ответ Д. А. Левин," Речь, №. 86, 29-го марта, 1909 г.

58 『道標』242-3頁。

59 А. Изгоев, Русское общество и революция, М., 1910 г., стр. 3.

60 С. Франк, "Вехи и их критики," Слово, №. 752, 1-го апр., 1909 г.

61 С. Франк, "Мережковский о 'Вехах'," Слово, №. 779, 28-го марта, 1909 г.

62 П. Струве, Patriotica, Политика, культура, религия, социализм: Сборник статей за пять лет, СПб., 1911 г., стр. 229.

63 Д. Философов, "Спор вокруг 'Вех'," Русское слово, №. 111, 17-го мая, 1909 г.

64 А. Пешехонов, "Свободная кооперация," Киевские вести, №. 114, 30-го апр., 1909 г.

65 В. Розанов, "К пятому изданию 'Вех'," Московский еженедельник, №. 10. 1910 г.

66 П. Струве, Patriotica, стр. 445.

67 С. Булгаков, "Без плана," Вопросы жизни, №. 2, 1905 г., стр. 350.

68 Там же, стр. 350.

69 С. Булгаков, "Без плана," Новый путь, №. 10, 1904 г., стр. 266; №. 12, стр. 303.

70 С. Булгаков, "Без плана," Новый путь, №. 11, 1904 г., стр. 356.

71 С. Булгаков, "Без плана," Новый путь, №. 10, 1904 г., стр. 261.

72 С. Булгаков, "Без плана," Вопросы жизни, №. 3, 1905 г., стр. 391-3.

73 Там же, стр. 408.

74 С. Булгаков, "Религия и культура," Полярная звезда, №. 13, 12-го марта, 1906 г., стр. 125-126.

75 П. Струве, "Несколько слов по поводу статьи С. Н. Булгакова," Полярная звезда, №. 13, 12-го марта, 1906 г., стр. 128. ここでエルチェリの書簡集についての論評で「反教条主義」という術語をストルーヴェが用いたことを思い出す必要がある。

76 И. Игнатов, "Литературные отголоски, " Русские ведомости, №. 69, 25-го марта, 1909 г.

77 Н. Бердяев, "О путях политики," Свобода и культура, №. 1, апр., 1906 г., стр. 108.

78 А. Гольденвейзер, Вблизи Толстого том 1, М., 1922 г., стр. 289-290.

79 J. Brooks, *Liberalism, Literature and the Idea of Culture: Russia 1905-1914*, Stanford University, Ph. D., 1972, p. 349. さらにその後の研究について、言及しておけば、パイプスは出版の時期が良かったからだとし、リードはこれらの折衷案を提案している。R. Pipes, *Struve: Liberal on the Right, 1905-1944*, Cambridge, Mass., 1980, p. 110; C. Read, *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia 1900-1912*, London, 1979.

80 『レーニン全集』第16巻、大月書店、1956年、127頁。

81 Г. Плеханов, "О, так называемых, религиозных исканиях в России," Современный мир, №. 9, 10, 12, 1909 г.

82 J. Brooks, *Liberalism, Literature and the Idea of Culture*, pp. 356-357.

83 Баян, "Мысли и впечатления: Два лагеря," Вечер, №. 356, 1-го июля, 1909 г.; С. Северный, "'Вехи' и 'Чехов'," Слово, 13-го июня, 1909 г.

84 И. Корецкая, "'Новый путь' 'Вопросы жизни'," в кн.: Литературный процесс и русская журналистика в конце 19 – начала 20 века, т. 2. Буржуазно-либеральные и модернистские издания, М., 1982 г.

85 『道標』には参加していないが、道標派の一人と考えられるノヴゴロッツェフが、学問の世界においてこの時点では一番実績をあげていた。ブルガーコフも経済学の分野では実績を持っていたが、周知のように彼の専門は、宗教研究であり、それは『道標』出版後に本格的に始まる。また、ゲルシェンゾーンは文学研究上の業績を持っていたが、筆者は彼を道標派に含めないという立場に立つ。

86 Г. Петров, "Кнутом по пристяжной," Южный край, №. 9909, 9-го фев., 1910 г.

87 R. Pipes, *Struve: Liberal on the Right, 1905-1944*, p. 110.

88 П. Струве, Patriotica, стр. 232.

根村　亮

On "Vekhi"

Ryo NEMURA

"*Vekhi*," the second collection of papers of the *Vekhi* group, was not a breakthrough in itself, but contained many problems and questions, which cannot be reduced to the rejection of materialism and socialism.

Gershenzon, editor of "*Vekhi*," made no efforts to give it editorial coherence. There was not that unity of terms among the contributors unity, which was necessary in this kind of book. Nor was his preface a good guidance for readers of "*Vekhi*." In fact, he was engaged in the history of Russian literature, and had little interest in social and political problems. He was not a member of the *Vekhi* group, though it was not a political party with clear doctrines. Struve, who was a leading man of figure in this group, did not demand rigid agreement and regarded their differences as true liberalism. But these differences were mixed with editorial lack. When we read "*Vekhi*," it is necessary to distinguish such differences and look for their common ideas.

Most important of the differences was the role given to religion. Bulgakov, who was influenced by Vlagimir Soloviev, advocated "religious politics." According to Bulgakov, religion must have close contact with the problems of life, and politics also must have religious elements. So he criticized the "prudent neo-Kantian" tendency. But Struve and Frank remained within neo-Kantianism. Frank was engaged in ethics, while Struve looked upon religion as an inner individual problem and rejected the link between religion and politics. Bulgakov criticized their attitudes to religion, but Struve answered that the thought of Bulgakov was "religious dogmatism." Opposing this view, Berdiaev regarded Struve's understanding of religion as too formalistic to give religion concrete substance. This difference was not overcome. After the *Vekhi* dispute, their thoughts went different ways.

In spite of these differences, the authors of "*Vekhi*" had a common idea. In order to make it clear, first of all, we need to know why "*Vekhi*" made a sensation. As the essay of Berdiaev in "*Vekhi*" showed, the *Vekhi* group shared that type of aestheticism which was prevalent in *fin de siecle* thought. This new sense of value implied that every field of science and art had its own meaning which could not be reduced to the social and economic spheres. Liberals took it for granted, but it remained an idea that they could not openly advocate. "*Vekhi*" challenged this taboo. Even many liberal critics of "*Vekhi*" recognized the claim of the construction of new values as justified. But this, alone, cannot explain the sensation caused by "*Vekhi*." It was more important that the *Vekhi* group tried to link these new values with social and political problems. The main advocates of these new values, most of them engaged in literature, opposed this kind of linkage, and tried to defend the independence of

their own fields. And the liberals, who had begun to take it for granted, were shocked to find it connected not with reactionary but with conservative political ideology. So they criticized "Vekhi" as reactionary and ignored the problems "*Vekhi*" had presented. This linkage, however, was an important novelty of the *Vekhi* group. They opposed the simplification of cultural phenomena to the economic or political subjects, which the Russian *intelligentsia* had often made. Rather, they thought it important that culture had an effect on economic and social phenomena. And they thought that if cultural values had been ignored, society might have been damaged both culturally and socially.

This cultural value was a common idea of the *Vekhi* group. But as it origin was in the transcendental sphere, we cannot study it directly. So we study it in its connection with society. The *Vekhi* group expected cultural consciousness to give people a norm. This consciousness was thought to be made up of growing self-education within according to the notional tradition. Thus the *Vekhi* group put importance on tradition, and emphasized the gradual development of Russia, rejecting revolution. But ironically, this traditionalism could not find in Russia any appropriate tradition in those days. For example, Berdiaev and Bulgakov, who expected much from religious tradition in Russia, had to criticize the church; Struve, who proposed nationalism, could not agree with the old type of nationalist; Kistiakovski, who required legal consciousness, could only deplore the absence of it. As a result, they could not propose any concrete policy except the rejection of radical tendency. Only the nationalism of Strurve was a concrete policy, but it was criticized even among the *Vekhi* group. The problem of the relationship between culture and society, which the *Vekhi* group brought forward was a universal problem. But their solution was too ambiguous and conservative to persuade the Russian *intelligentsia*. Their appeal to the sense of order and discipline in the individual seemed to be conservative for both radicals and liberals, since it was of little advantage to the opposition. Moreover, though they wanted the development of Russian capitalism, they felt antipathy toward the vulgar culture which this development brought about. This ambivalence precluded their unequivocal thought.

After the *Vekhi* dispute, participants looked for independent values in their own fields and they began rethinking this problem, but their ways of development of thought were different.