

ドストエフスキー的キリスト教とその人間観

——「無神論」的社会主義との対決関係を軸に

はじめに——江川卓ならびに山城むつみに対する批判を手掛かりとして

江川卓の「謎とき」ドストエフスキー解釈の起点となった『謎とき『罪と罰』』は読売文学賞（一九八七年）を受賞している。また山城むつみの『ドストエフスキー』は毎日出版文化賞（二〇一〇年）を受賞している。この点で、この二冊は今日の時点における現代日本のドストエフスキー論の二つの代表である。（以下、敬称は略する）

実際、私はこの二冊がそれぞれきわめて独創的にして啓発的な意義に満ちた著作であることを否定するわけではない。

とはいえ、最近聖書論二冊（『聖書論Ⅰ 妬みの神と憐れみの神』・『聖書論Ⅱ 聖書批判史考』藤原書店）を、またそれと深く連動して『否定神学と《悪》の文学Ⅲ ドストエフスキー的なるものと『罪と罰』』（アマゾン・Kindle 電子書籍）を出版した私の見地に立てば、彼らの評論はドストエフスキー文学の本質に迫るうえで大きな不満を残すものでもあった。私は、この不満をここで率直に述べることが、ドストエフスキー文学の本質ないしはそれが孕む偉大な問題性に迫るうえできわめて興味深い特別な回路——まさに両者への批評を媒介にするからこそ開ける——を形づくると考える。私は、以下の諸章の考察においてこの不満を論じることでの回路を形成したい。そうした論争的姿勢を明確に採ることのほうが読者をわかりやすくドストエフスキー文学の本質をなす問題性に導くのではないか？ そう私には思われたのだ。

あらかじめ、彼らのドストエフスキー解釈の難点について幾つかのことを——その論証はこれからの諸章に委ねるが——断定的な言い方で述べておこう。

江川卓は如何にドストエフスキー文学に「分離派」に対する強い関心が反映しているかを、おそらくこれまでのドストエフスキー解釈が及びもつかぬ斬新な解釈を披歴することで問題提起した。このことは確かである。しかし私からいえば、この「分離派」問題がキ

「『謎とき』『罪と罰』』『謎とき』カラマーゾフの兄弟』『謎とき』『白痴』（出版順）、いずれも新潮選書。

リスト教的社会主義の可能性を探求し、他方「無神論」的社會主義を厳しく批判するといふドストエフスキーの思想的立場に如何に深く内在的に結びついているかという肝心な問題、これについては江川は唾然とするほど無関心なのである。またこの無関心が災いして、「カラマーゾフ的なるもの」に関する彼の理解は実に浅薄で平板きわまるものなのだ。

またミハイル・バフチンのいう「ラズノグラシー」(同意したいからこそ反発するといふアンビヴァレントな力学が生む、不同意)の關係性を読解の導きの糸とすることで成り立つ山城のドストエフスキー解釈は、幾多の点でこれまた独創的にして啓発的であり、特にバフチンへの高い評価は私の共感を誘う点を多々含んでもいる。とはいえ私からすれば、やはりドストエフスキー文学の本質的な問題性を主題化することに失敗しているのだ。たとえば彼はこう書く。「アウシュヴィッツをもたらした悪の真の恐ろしさは、それがサタニックなものではなく、バナールなものだった点にある。〔略〕アーレントはアイヒマンのうちに想像力の欠如(命令を陳腐なまでに実行し処理したこと、清)を見出したが、ドストエフスキーならさらに危険を犯して、そこに人間的な善意を見出すだろう。出来した悪の悲劇的なあまりに悲劇的な恐ろしさと、その責任者の人間的なあまりにも人間的な善意との間のこの喜劇的なあまりにも喜劇的なギャップこそ真に恐ろしい、と。〔略〕それは事実そのものが内包している逆説だ。歴史が常に秘めている。パラドックスである。我々が今日、ドストエフスキーを読む意味はそこにある」(傍点、清)と。

だが私にいわせれば、そのような「喜劇的なギャップ」などがドストエフスキー文学のテーマであるわけもなく、この程度の「歴史が常に秘めているパラドックス」に夢中になるセンスでは、およそドストエフスキー文学の抱える本質的な問題性に感応することはできない。いったいそこに登場する主人公と副主人公たちがどうして「サタニックなものではなく、バナールなもの」によって特徴づけられる人物と形容しうるのか? 『作家の日記』のなかでドストエフスキーは「ロシアの民衆のもつとも根本的欲求は苦しみへの欲求である」と述べた³⁰。実に、ドストエフスキー文学の主要な登場人物は例外なく「苦しみへの欲求」によって駆動され人生を生きる人物たちなのであり、「良心の呵責」こそは、ドストエフスキー的キリスト教の、あるいはイエス信仰の決定的な繫留点なのだ。何故、「良心の呵責」に七転八倒するサド・マゾヒスティックな人物が「バナール」なのか?むしろ「サタニック」であることは明白ではないか?

事実『カラマーゾフの兄弟』の第十一編九章「悪魔。イワンの悪夢」は、譫妄状態に陥ったイワンの前に、彼の内なる《もう一人の自分》が「悪魔」となって外在化し出現する

³⁰ 同前、八五頁

³¹ ドストエフスキー、小沼文彦訳『作家の日記』ちくま学芸文庫、頁。江川卓訳『罪と罰』上、岩波文庫、訳注二〇九、四〇七頁。

場面を描くが、この章は「反逆」章や「大審問官」章と並んで同小説においてイワンがいやがうえにも際立つ白眉の章の一つである。

私は、江川と山城に対して投げつけるこの私の剥きつけの挑戦的言い回しの正当性を以下の諸章を通じて論証するつもりでいる。というのも、そうした挑発的な論争的な回路こそが読者を手つ取り早く問題の正面玄関へと導くと思うからだ。先に述べたように。

第一章「無神論」的社會主義を超越するキリスト教的社會主義の可能性

江川卓の「薔薇と騎士」章の問題性

まず次のことを指摘することから議論を始めたい。江川の『謎とき』カラマーゾフの兄弟』の「薔薇と騎士」章はゾシマ長老の人物形象のなかにアッシジのフランチェスコのそれを読み取ることを課題とするものだが、その書き出しは『作家の日記』からの次の引用で始まるものであった。

「ローマ・カトリックは、地上の支配のために早くからキリストを売り、人類を自分でそむかせ、このようにしてヨーロッパの唯物論と無神論の最も主要な原因となつたのだが、このカトリックこそ当然のことながらヨーロッパに社會主義をも生み出したのである。」

とはいえ江川のくだんの章は、右の引用に示されているローマ・カトリックと「無神論」的社會主義との関係性に関するきわめて注目すべきドストエフスキーの判断について論じることができない。ローマ・カトリック（なかでもイエズス会）は、みずからによる「地上の支配」実現のために早くからイエスの思想を裏切り、まさにその点でユダの働きをしたという、このカトリック批判が異端審問に荒れ狂う中世ヨーロッパを背景に「大審問官」の人物像を造形せしめ、大審問官をこの裏切りの確信犯として登場させることになるとの指摘、これは確かに江川によつてもなされている。しかし、そのことが同時に十九世紀の「無神論」的社會主義に対するドストエフスキーの批判とどのように関係するか、中世の大審問官が如何なる点で「無神論」的社會主義者のメタファーであるのか、この問題を内容的

に踏み込んで解析するという作業はまったくおこなわれていない。「薔薇と騎士」章は、そのようなカトリック嫌いのドストエフスキーがアッシジのフランチェスコに対してだけはきわめて親愛に満ちた態度をとり、ゾシマの人物造形にフランチェスコの人物像を役立てたことの面白さを浮かび上がらすという論述の方向を採る。(ただし、第三章で縷々述べるように、そのフランチェスコ論はなら「大地への接吻」思想への論及をおこなうことのないものであった。)

では、同書のその他の章における彼の「大審問官」論において、あるいはイワン論においてはどうか？

私としては啞然とせざるを得ないのだが、右の問題への論及はどこにもない。

では、『謎とき』『罪と罰』ではどうか？ 後に示すように、私の重要論点の一つは次の点にある。すなわち、ラスコーリニコフの《非凡人の犯罪権》思想は社会主義暴力革命の遂行によって「新しきエルサレム」を実現するというもう一方の彼の思想と固く結びついているという点に。では、この私の論点と深くかかわる議論——ほとんど等しいにしろ、逆にそれにまったく背馳するにせよ——は江川の同書にはあるか？ これもまた存在しない。

この議論欠落は私にとっては啞然とするしかないものである。

いったい全体、この問題を究明することなくして、ドストエフスキー文学の本質ないしはその偉大な問題性をわれわれは突き止められるのであろうか？

アリョーシャを貫く反転の可能性——イワンとの二者一組的なネガ・ポジ関係性

そもそもドストエフスキー自身が『カラマーゾフの兄弟』の主人公中の主人公であるアリョーシャについて、あたかも同書全編の予告をおこなうように、まさに第一編第一章にこう描き出したのである。いわく、アリョーシャは「不死と神は存在するという確信に愕然とするなり、彼はごく自然にすぐ自分に言った。『僕は不死のために生きたい。中途半端な妥協は受け入れないぞ』これとまったく同じことで、かりに彼が、不死や神は存在しないと結論をだしたとすれば、すぐに無神論か社会主義者になったことだろう」と⁹。しかも念を入れるようにドストエフスキーはこう続けている。「なぜなら、社会主義とは、単に労働問題や、いわゆる第四階級の問題ではなく、主として無神論の問題でもあり、無神論の現代的具体化の問題、つまり、地上から天に達するためではなく、天を地上に引きおろす

⁹ 原卓也訳『カラマーゾフの兄弟』上、新潮文庫、四九頁

ために、まさしく神なしに建てられるバベルの塔の問題でもあるから」と。

この問題に対する視角はイワンによっても表明される。かの「反逆」章におけるイワンとアリオシヤの重要な会話に先立つ前章の終わり近く、イワンはアリオシヤにこういうのだ。今日のロシアの先鋭な青年を捉えている問題は神や不死といった宗教的哲学的問題であるが、この問題と無神論者の「社会主義だの、アナーキズムだの、新しい構成による全人類の改造だの」の問題は実は「同じ問題」で、両者は互いに「ただ反対側から論じているだけ」のことに過ぎぬと⁹。

ついでに、ドストエフスキーが或る友人への手紙のなかで作中のイワンについて語った注目すべき一節を引いておこう。いわく、「社会主義は全体として、歴史的現実の否定から出発して、破壊と無政府主義のプログラムに到達したのです。根本的な無政府主義者たちは、多くの場合、真剣な確信を有する人々でした。小生の主人公は、小生にいわせれば、否応のないテーマ、すなわち小児の苦痛の無意義ということを取り上げて、そこから歴史的現実全体の不合理を演繹しているのです」（傍点、清）⁸。

つまり、同小説の展開に即していえば、アリオシヤはイワンと紙一重の反転の関係性、ないしは、私の言葉を使えば、≒一人一組的なネガ・ポジ関係性≒（ユングを使って≒「影」関係性≒、江川的にいえば≒ユダー・イエス関係性≒といってもよい）で結ばれている、とドストエフスキー自身が述べているのである。

このことにかかわって、次のことも指摘しておきたい。『カラマゾフの兄弟』の冒頭に掲げられる「作者の言葉」において、ドストエフスキーはまず「現代」を、「だれもが個々の現象を総合して、全体の混乱の中にせめて何らかの普遍的な意味を見出そうと志しているような時代」であると規定し、こう続ける。通例、「奇人とはたいてい個々の特殊な現象」として理解され、したがって問題となる「普遍的意味」からいちばん遠い存在と思われるものだが、この『カラマゾフの兄弟』では「全体の核心」を表現する役を負った「奇人」が主人公となる¹⁰。

では、それは誰なのか？ 私の言い方を使えば、≒一人一組的なネガ・ポジ関係性≒をイワンとのあいだに結ぶところのアリオシヤである。あるいは、それを核とするところの、

⁸ 同前、四九頁

⁹ 同前、四四九頁

¹⁰ ドストエフスキー、米川正夫訳『書簡』、ドストエフスキー全集¹⁸、河出書房新社、一九七〇年、二八〇～二八一頁。

⁸ 『カラマゾフの兄弟』上、一〇頁

¹⁰ 同前、一〇頁

「カラマーズフ」のアリョーシャである。つまり、「現代」という「全体」の、その核心はまさしく「カラマーズフの兄弟」という一個の全体をなす「奇形」が構成し、この「奇形」の全体の、そのまた奇形がアリョーシャである、そうドストエフスキーは宣言しているのだ。

そしてこの視点からあらためて同小説を振り返ってみると、たとえば次の記述が眼を射る。彼ら兄弟の父、フォードルの最初の妻、つまりドミトリーの母となったアデライダは当初フォードルを「よりよい明日をめざすこの過渡的な時代のもっとも勇敢な、嘲笑的な人間の一人」と買いかぶり、この誤解に促されて彼との結婚に走ったと書かれる¹⁾。同小説の展開では、イワンこそかかる「嘲笑的な人間」の頂点として現れる。そして彼は、前述の「二人一組的なネガ・ポジ関係性」をアリョーシャと結んでいる。いかえれば、イワンとは真逆なアリョーシャの《愛》への熱誠は、実はその裏側に「嘲笑的な人間」への紙一重の反転の関係性を潜ませている。

さてそこで、右に見たそうした予告編的問題提起がその内実においていったいどんな問題内容を抱えているのか、まずそれを『カラマーズフの兄弟』に即して考察することしよう。しかる後に私は、既にそこでの問題がどのように『罪と罰』に内蔵されていたかを示し、ラスコーニコフに関する先の私の主張、彼の《非凡人の犯罪権》思想は社会主義暴力革命論との切り離し難い絆を結んでいるという主張を論証したい。

なおあらかじめ注記するならば、江川の「謎とき」ドストエフスキー解釈にはこれから私を取り上げる問題内容への論及が、一切欠落しているのだ。

ゾシマとイワンの共鳴関係——「教会的社会裁判」思想をめぐって

まず『カラマーズフの兄弟』第二編第五章「アーメン、アーメン」においてイワンとゾシマ長老とのあいだに取り交わされる議論を取り上げよう。

この場面に至る小説展開の経緯については省略する。或る経緯の末、ゾシマ長老の庵室に父のフォードル・カラマーズフ、次男のイワン、パリ帰りの革命思想シンパのミウソフ、ゾシマ、ゾシマの盟友とでもいべきパイーシイ神父、そしてアリョーシャが集う。

イワンが彼の「教会的社会裁判」思想を開陳することとなる。その要旨はこうである。

——古来「国家」というものは今日に至っても犯罪者を処遇するに「病菌に冒された箇所を機械的に切断してしまうようなやり方」で社会から切除する方策を採ってきたが、この方法と、その土台をなす犯罪観は、そもそも真のキリスト教的観点とは異なる。真のキリ

スト教的観点こそは「教会」の採るべき観点だが、この「教会」的観点の要諦はどこにあるか？ それは、犯罪と犯罪者をあくまでも「人間再生の思想、人間の復活と救済という思想」から捉え、処遇するところにある¹²。将来、いつになるかはわからないが、究極において、国家はそうした切除主義的な従来の犯罪観と処置方法を捨て、全面的にこの「教会」的観点と方法を採用し、かくて国家は教会に吸収されるべきである。イワンいわく。「将来の目的においては、「略」あらゆる地上の国家がゆくゆくは全面的に教会に変わるべきであり、それも教会と相容れぬ目的をすでにことごとく排除したあと、教会になるほかないのです。」¹³

ここで少しだけ私のコメントを挟めば、「教会と相容れぬ目的をすでにことごとく排除したあと」とは、貧富の不平等拡大を当然視するひたすらなる富者の富追求、強者の弱者に対する暴力的専横支配、戦争という問題解決法の当然視、等々、これらの一切の排除を意味するであろう。いいかえれば、従来の「国家」の廃止と真の平等で公平な相互扶助精神¹⁴兄弟的絆に支えられた「社会」的（＝非国家的）共同体の創設である。つまり、一言でいえば無政府主義的社会主義の実現である。だから、このイワンの主張を聞いてパリの社会主義者の言説に通じているミウソフは、それを「キリスト教徒の社会主義」と呼び、しかも自分の知る範囲ではパリの治安当局がその正体不明性の点でいちばん危険視しているキリスト教的社会主義の主張とイワンのそれとはほぼ同一だと指摘するのである¹⁵。

キリスト教的社会主義の可能性

なお、ここで私は『作家の日記』の次の一節をぜひとも引用しておきたい。まさに、ここではキリスト教的社会主義の可能性がドストエフスキー自身の思想、すなわち「ロシア民衆の社会主義」として語られているのだ。いわく

「ロシアの社会主義の目的と帰結は、この大地が収容しうるかぎり、この地上に実現された全民衆的な、宇宙的な教会である。「略」ロシア民衆の社会主義は、共産主義や機械的な形式に存するのではない。ロシアの民衆は結局は、キリストのための全世界的结合によってのみ救われることを信じている。これが我が国ロシアの社会主義なのだ。」¹⁶

ところで、先のイワンの主張にかかわって特に注目すべきは、それを聞いてゾシマ長老

¹² 同前、一一九頁

¹³ 同前、一一六～一一七頁

¹⁴ 同前、一二五頁

¹⁵ 同前、下、六七六頁

が即それに賛同したという点である。ゾシマはこう主張する。従来の国家のやってきた処置方法はイワンが特徴づけたとおりであり、その方法では「だれをも更生させはしません」し、当の犯罪者に自己の犯した犯罪への本当の「恐怖心を起こさせない」から（つまり真の後悔に導かないから）犯罪は減ることはなく増加する一方であると。そしてこう続ける。「当の犯罪者をも更生させて、別の人間に生まれ変わらせるものが何かしらあるとすれば、それはやはりただ一つ、おのれの良心の自覚の内にあられるキリストの掟にほかなりませぬ。」¹⁶

ここで一言コメントするなら、この「おのれの良心の自覚の内にあられるキリストの掟」とは、あとで詳しく取り上げる次のようなゾシマの根本的人間観を指す。すなわち、「心底から後悔する力」・「良心の呵責」こそが人間を更生（新生）に導く力であり、如何なる人間もこの力を隠し持ち、それは人間の根底に潜む《愛し・愛される》ことを切望する欲求に根差す、という人間観を。しかも、この人間観、くりかえすなら、人間は「良心の呵責」を苦しむことができる存在であるという原的な人間的事実（現実）こそが、彼の理解するキリスト教にとつては《救済は必ず起き、それをもたらす神と不死は存在する》という信仰の根拠となるのだ。そして彼のキリスト教は、この人間的事実（現実）を信仰の根

拠とするという意味で、現実主義的リアリズムなキリスト教であり、奇跡に信仰の根拠を置く神秘主義的な奇跡主義的キリスト教とは画然と区別されるものなのである。（参照、本論考第二章）

さてゾシマは、先の観点を敷衍して具体的にこう説明する。犯罪者を教会は破門してはならず、しかも「父親としての訓戒をして、見すてずにいる」だけでなく、さらに母のごとき愛で包むべきであると。いわく、「ああ、恐ろしいことです！もし教会までが、国法の懲罰にひきつづいてそのたびに破門の罰を下すとしたら、いったいどうなります？これ以上の絶望はありません、少なくともロシアの犯罪者にとつて。というのは、ロシアの犯罪者はまだ信仰を持っていますからの。「略」教会は愛情豊かなやさしい母親のように、実際の懲罰を避けておるのです。なんとなれば、教会の罰がなくとも、罪人はすでに国家の裁判によってあまりにも手ひどく罰せられているのですし、せめてだれかしら隣れんでやる者が必要ですから。教会が懲罰を避けるいちばん主な理由は、教会の裁判こそが真実を内に蔵する唯一のものであり、その結果他のいかなる裁判とも、本質的、精神的に、たとえ一時的な妥協にせよ折れ合うことができぬからです」¹⁷。「問題は、規定の裁判のほかにわが国にはさらに、犯罪者に対して。まだ大切なかわいいわが子に対するのと同じよ

¹⁶ 同前、上、一一〇頁

¹⁷ 同前、一一二頁

うな、応対を決して失わぬ教会が存在することです」¹⁹と。(以上、傍点、清)

そしてゾシマはイワンを指しながらこう述べる。「たった今この席で言われたことも、きわめて正しいことです。つまり、もし本当に教会の裁判が実現して、力を十二分に發揮するようになったら、すなわち、もし全社会が一つの教会になったならば、教会の裁判は現在ではどう考えてい考えられぬほど、犯罪者の矯正に影響を与えるばかりか、おそらく実際に犯罪そのものも、信じられぬくらいの割合に減少するにちがひありません。それに教会であれば、疑いもなく、未来の犯罪者や未来の犯罪を、多くの場合、今日とはまるきり違うふうに理解するでしょうから、追放された者の復帰や、悪事をもくろむ者への警告、墮落した者の更生などできるはずす」¹⁹と。

このゾシマ長老の議論の展開の土台になっている彼の根本思想については、われわれは、先立つ第一編・第五章「長老」のなかでドストエフスキーがアリョーシヤにゾシマ長老についてこう語らせていたことを思い出さねばならない。いわく、「長老は聖人で、御心の中には」次の希望、「万人にとつての更生の秘密、最後に、この地上に、真実を確立する力とが隠されているのだ。やがてみんなが聖人になって、互いに愛し合うようになり、金持ちも貧乏人も、偉い人も虐げられている人もいなくなつて、あらゆる人が神の子となり、本当のキリストの王国が訪れることだろう」(傍点、清) という希望が潜められている²⁰。

なおここで先取的に一言するなら、右にいう「本当のキリストの王国」とは、確かに「もはや空想の中ではなく、現実を訪れる」ものであるが²¹(あるいはまた、後に示すようにほとんど同一の思想を披歴する『悪霊』のキリーロフによつて「未来の永遠の生ではなくて、この地上の永遠の生」と形容される²²)、ドストエフスキーにとつてはローマ・カトリックの「地上の支配」とその継承である「大審問官」のいう「地上の王国」とは画然と区別されるものである。

さらに私の聖書論の見地からいえば、古代ユダヤ教の掲げる救済理念、再建されるべき完全なる正義が支配する「義人の王国」(昔日の「ダビデの王国」を範例とする)とは画然と区別され、またこの点で、その直系である『ヨハネ黙示録』の見地(後に論じるが、『罪と罰』でラスコーリニコフがヴィジョンに掲げる「新しきエルサレム」の依拠する)とも画然と異なる救済理念を表す。また、この別種の救済理念の土台をなす「あらゆる人が神

18 同前、一一二頁

19 同前、一一三頁

20 同前、五六～五七頁

21 同前、中、一〇二頁

22 江川卓訳『悪霊』上、新潮文庫、四四九頁

の子となる」ことで「この地上に真実を確立する」という思想は、『悪霊』のキリーロフが唱える「人神」の思想と同一のものであり、今日の聖書研究では『ヨハネ黙示録』のヨハネとはまったくの別人だとされているもう一人のヨハネを福音記者とする『ヨハネ福音書』の掲げる救済思想の系譜に立つものなのだ。そして、ドストエフスキーはおそらく自覚してはいなかったはずであるが、この『ヨハネ福音書』は古代の最大の異端派であるグノーシス派キリスト教が四福音書のなかで自分たちの思想ともっとも親近であるとみなした福音書であった²³。(参照、本論考第五章『ヨハネ黙示録』と『ヨハネ福音書』の対立性とドストエフスキー)

さて、ドストエフスキーはこのようにイワンとゾシマの思想の同一性を描きだしたうえで、最後にゾシマにイワンへ次のように語りかけさせる。「あなたは、十中八、九まで、ご自分の不死を、さらには教会や教会の問題についてご自分の書かれたものさえも(彼の「教会的社会裁判」思想のこと、清)信じておられぬらしい」と、先に示されたあなたの思想は実は「まだあなたの心の中で解決されておらないので、心を苦しめる」のだ²⁴。つまり、一方で「不死と神は存在しない」とする無神論者でもあるイワンが、それにもかかわらず果たしてゾシマとのくだんの同一性を最後まで維持し得るのかという問い、これをドストエフスキーは『カラマーゾフの兄弟』の核心的問いとして掲げるのだ。

このイワンの思想的矛盾に苦しむ未決断状態が、先に取り上げた第一編第一章がアリョーシャに下す人物規定といわば対関係にあること、このことはもはや論ずるまでもないであろう。かくてくりかえしいうなら、両者は互いに紙一重の反転の関係性、私のいう(二人一組的ネガ・ポジ関係性)によって結ばれている。

そしてこの事情は、ゾシマの死後、彼の衣鉢を継ぎゾシマ思想の「一生変わらぬ堅固な闘士」たらんとするアリョーシャが纏めた「ゾシマ長老の法話と説教から」(第六編第二章)においては次なる対決となって現れる。

先にわれわれは、ドストエフスキーが「無神論」的社会主義運動を「天を地上に引きおろす」ために「神なしに」「バベルの塔」を建てようとする運動とみなしているのを見た。他方またゾシマ(IIアリョーシャ)もキリーロフも「もはや空想の中ではなく、現実を訪れる」もの、「未来の永遠の生ではなくて、この地上の永遠の生」の実現として救済を希求しているのを見た。つまり、実は「無神論」的社会主義もゾシマ的キリスト教も「この地上の永遠の生」の実現を希求するという点では同じなのである。しかし、そこへと至る

²³ この両ヨハネの区別と『ヨハネ黙示録』と『ヨハネ福音書』の対立性に関しては、参照、拙著『聖書論I 妬みの神と憐れみの神』、第II部第三章・『ヨハネ黙示録』の問題性——ユダヤ教の先祖返り」節。

ための手段の理解が決定的に異なる。そして、そのことによって、類似の言説を採りながらも、実は目的とする「地上の王国」の内容が異なるということが明らかとなる。そういう問題性を孕んでいるのだ。少なくとも、ドストエフスキーはそのように問題を見ているのであり、設定しているのだ。

「大地への接吻」をとおしての回心の道か、暴力による革命の道か

ゾシマ（＝アリョーシヤ）の道は、私の言い方をもって結論的にいえば、「大地への接吻」が生み出す《宇宙的自然と他者と自己のあいだを循環してやまない〈生命〉の有機的な汎神論的な統一性》との融合を通して、もつとも深い意味での〈生命〉の再生（＝新生）を果たし、そうすることによって《愛》の感情的力を最高の発揮のレベルに引き上げ、このことをもつて万人各自が「聖人」となり「神の子」となることで最終的に「互いに愛し合うようになる」関係性をこの地上に確立せしめることである。「不死と神は存在する」と考えること、いいかえればかかる「信仰」を抱くということは、右の展望を信じるということにほかならない。

では、「不死と神は存在しない」とする無神論に立ち、かつ、「天を地上に引きおろす」ところの「バベルの塔」をこの地上に築こうとする「無神論」的社会主義者は、その実現のために如何なる手段を見いだすのか？ 一言でいうなら、ひたすら《愛》という感情力の蘇生に展望を賭けるゾシマの道とは反対に、まさに「裁き」と「闘争」の道たる社会主義暴力革命の道を探ることであり、《愛》ではなく、民衆の抱く復讐・妬み・怒り等の《憎悪》のエネルギーに訴えかけることで、不正な体制を維持する権力を打ち倒す新たな権力を構成し、その新権力によって旧体制と同じく上から（ただし「新しき立法者」たる革命的前衛部隊の権力をもって）強行的に新秩序を樹立し、「新しき構成による全人類の改造」（前出のイワンの言葉）を実現することである。いうまでもなく、この強行的樹立の思想の土台には、「社会機構」的環境が意識を決定するがゆえに¹⁰³、それを強行的に権力的に適切なものへと変革してしまえばその「社会機構」の力が当該人民の意識を遅かれ早かれ変革するであろうという西欧社会主義の基本的発想（おそろくいわゆる「俗流マルクス主義」の経済主義的決定論が代表であるところの）である。既にこの思想をめぐる批判は——後にも取り上げるが——、既に『罪と罰』での社会主義をめぐる論争のなかに顔を出している。

ラスコーリニコフの唯一の友人ともいうべきラズミールヒンは叔父のポルフィーリイに彼を紹介しつつ、前日途中までポルフィーリイも加わっていた友人たちとの議論、その後半

の様子を報告する。テーマは「犯罪はありや、なしや」であり、議論の切掛けとなったのは「犯罪は社会機構の不正に対する抗議である」とする「社会主義者の見地」であった。ラズミーヒンは、この社会主義者の見地を次のように批判する。——それは「社会が正常に組織されるなら、いっさいの犯罪は消滅する、なぜなら抗議すべきものがなくなり、瞬時にして万人が義人になるから」という論理に立つものである。この論理は、だが自分からいわせれば、「人間の本性」あるいは「生きた魂」、「生活の生きたプロセス」を頭から無視して、論理一辺倒の「数学的な頭」で新しき社会主義制度を構想し、それを実現すべく現存の社会機構を革命するなら、瞬時に問題の解決を得ることができると考える反歴史主義的な空想だと³⁶。(そのやり取りについてのドストエフスキーの描写を見ると、ラズミーヒンが批判の相手とする社会主義とは、いわゆる「俗流マルクス主義」ではなく、かつて若きドストエフスキー自身が参画し、彼を死刑寸前にまで追い遣る逮捕の理由となったペトラシユフスキー会の掲げる思想、フリーエヤサン・シモンの思想を中核とする過激思想をその材料に使っていることがわかる³⁷。)

『カラマゾフの兄弟』においては、かかる社会主義的立場へのゾシマの批判が第六編・「F（主人公と召使について）」章に示される。彼はこういう。この《愛》による革命を「嘲笑する人々」には、「こう聞きたいものだ」と。——「もしわれわれの考えが夢だと言うなら、あなた方はキリストに頼らず自分の知力だけで、いつ自分らの建物を建て、公平な秩序を作るのか、と。〔略〕実際、彼らはわれわれよりずっと浮世ばなれした幻想をいだいている。公平な秩序を打ち立てようとは考えているのだが、キリストを斥けた以上、結局は世界に血の雨を降らせるほかあるまい。なぜなら血は血を呼び、抜き放った剣は剣によつて滅ぼされるからだ。だから、もしキリストの約束がなかったなら、この地上で最後の二人になるまで人間は互いに殺し合いをつづけるにちがいない。それに、この最後の二人にしてもおのれの傲慢さから互いに相手をなだめることができず、最後の一人が相手を殺し、やがて自分も滅びることだろう」と³⁸。

あるいはこうもいう。「人間の精神的な徳の内へのみ平等は存するのであり、それを理解できるのはわが国だけである。兄弟ができれば、兄弟愛も生まれるが、兄弟愛より先に公平な分配行われることは決してない」と³⁹。

36 同前、一三五～一三八頁

37 参照、『罪と罰』下にある訳者江川卓の「解説」、四一八頁

38 『カラマゾフの兄弟』中、一三九頁

39 同前、一三四頁

「大審問官」像に仮託されたものとは？

こうした議論の経緯を顧みて、われわれは直ちに了解することになる。かの大審問官が次のドストエフスキーの視点、すなわち、現代の社会主義暴力革命論者の淵源をローマ・カトリックに見いだすことよって、逆に中世ヨーロッパの異端審問に明け暮れるカトリックの大審問官の人物形象を現代の社会主義暴力革命論者のメタファーとする、そうした視点からの「劇詩」構成の産物だということが。

ドストエフスキーはイワンの劇詩『大審問官』にイエスを登場させるに先立って、まずイワンが『聖母マリアの苦悩の遍歴』というもう一つの劇詩の粗筋をアリョーシヤに紹介するという場面を置く。イワンによればその劇詩では、聖母が地獄を巡り、そこで「神にも既に忘れられた罪人」たちの苦悩に出会い、この苦悩の遍歴のあと神にひれ伏し、「地獄に落ちたすべての者に、自分が地獄で見たすべての者に、分けへだてなく、恵みを乞う」に至る³⁰。つまり、劇詩『大審問官』に登場し、大審問官が対決に引き込まれるところの沈黙のイエスとはこの聖母マリアのいわば化身でもあるのだ。

まさにこの劇詩のなかで大審問官は、「地上の王国なしにはキリストもこの地上に存立しえない」との確信に立ち、一方では宗教裁判による異端者惨殺の恐怖を武器に、他方では「良心の自由」を捨てる代わりにパンを得るといふ誘惑と、さらにもう一つの誘惑、おのれの「良心の自由」を捨てる代わりに「みんなが一緒にひれ伏す」権威を得て、服従の安心感・「跪拝の統一性」を得るといふ誘惑、この恐怖と誘惑の二つを武器にくだんの「地上の王国」——「議論の余地ない親密な蟻塚」——の樹立のために身を捨てて闘う闘将として登場する³¹。彼は自分を「何十億もの幸福な幼な子」（パンと「跪拝の統一性」の供与に安心しきつているという意味で、清）と「善悪の認識という呪いを我が身に背負い込んだ何十万の受難者」との対置のなかで、その後者の確信犯的「受難者」部隊の隊長として自分を捉える。一言でいえば、大審問官はヤハウエの代理人でありモーセの最後の後継者という役割をみずから引き受けた人物である。しかし、見落としてならないのは、この劇詩のなかでは、彼はこの役割を敢えてイエスの《愛》の思想を裏切る（「売る」）ことによつて引き受けたという自覚を隠し持つユダ的人物として設定されていることである（この「ユダ」という視点は江川の着眼点であり、この着眼の功績は否定し得ない）。「沈黙のイエス」との対決の場が設定されることの意味はここにある。

また次のことも見逃されてはならないだろう。大審問官の自己像のなかには、ドストエフスキーがイワンを指してそのモデルは「根本的な無政府主義者たち」であったと或る手紙に書いたように、その価値観の根幹には実は——神であれ王であれ何であれ——あらゆる

30 『カラマゾフの兄弟』上、四七五頁

31 同前、四八六～四九六頁

る権威への盲目的服従を唾棄して自己一身の「良心の自由」、おのれがなす善悪判断の自由を据えるいわばバクーニンの無政府主義者の相貌が織り交じっている。彼はこの自分自身が最高の価値とする「個人の良心の自由」から大衆を解放してやるというシニクな戦略を立てることによって「地上の王国」の実現を図る、そうしたニヒリスト革命家なのである。そしてまさにこの点において、彼もまた自分の最奥の良心を犠牲に供する「自虐」の徒の一人でもあるのだ。「地上の王国」の実現という神の意図に仕えんがために、敢えて自らの掲げる最高価値を破壊することに手を貸すという、おのれの手を汚す行為を選んだところの。そしてまた異端者粛清執行の「苦しみを我が身に引き受ける」(『罪と罰』での言葉を用いるなら³²⁾)ところの。いいかえれば、「良心の呵責」という最奥の重石に実は心を引き裂かれた。かくて沈黙のイエスは、この大審問官の魂の最奥で生じている自虐・「良心の呵責」を見抜き、黙って彼の手をとって慰謝の接吻を送る。

私の聖書論の言い方をもってするなら、こうして、「大審問官」章を決定しているのは、《大地母神・聖母・イエスの絆が表す《生命》の宇宙的循環性への接続・新生・《愛》の感情力の賦活による「永遠の今」の実現∥地上の樂園の成就・不死》という問題系と《ヤハウェ・『ヨハネ黙示録』・社会主義革命家・裁きと復讐の暴力・「地上の王国」》という問題系との確執のドラマツルギーなのである。

先駆としての『罪と罰』——ラスコーリニコフの《非凡人の犯罪権》論

この章を終えるにあたって最後に次のことを指摘しておきたい。すなわち、かかるドラマツルギーの基本構造は既に『罪と罰』においてなされていたという事実を。

既に幾度か取り上げたことであるが、まずラスコーリニコフの主張する《非凡人の犯罪権》論が登場する経緯を振り返ろう。検事ポルフィーリイはラスコーリニコフがかつて書いた小論文にふとした機会に目を止め、それを読んで彼にいたく関心をもつ。ラスコーリニコフの《非凡人の犯罪権》論はその小論文に展開されていた。まずポルフィーリイがそれをこう要約紹介する。その論文によれば、「すべての人間が『凡人』と『非凡人』に分かれる」のだが、その分岐点となるのは「凡人は、つまり平凡な人間だから、服従を旨として生きなければならんし、法をふみ越える権利もたない。ところが非凡人は、非凡人なるがゆえに、あらゆる犯罪を行ない、かつてに法を越える権利を持っている」という点だ³³⁾。

すると、ラスコーリニコフは、この要約に対して「ほとんど正確」だと応じつつ、「ただ

³²⁾ 『罪と罰』中、二九三頁

³³⁾ 同前、一四二頁

ひとつちがう点」は、自分は「非凡人はいつも必ず不法行為犯すべきだ、いや、その義務がある」と主張したわけではなく、あくまで「自分の良心」に対して「ある種の障害をふみ越える権利を持つ」と論じたのであり、そこでいう犯罪権とは「公的な権利」ではなく、あくまで自分の「良心」に対する内面の権利としてのそれだと³⁴。そしてさらに説明を試み、歴史上「新たな立法者」として登場した人物たち、リキュルゴス、ソロン、マホメット、そして最近ではナポレオンの名を挙げながら、こういう。「彼らは新しい法を与えることによって、社会において神聖なものとされてきた父祖伝来の古い法を破ったわけで」あるから、その点だけでも、古い法の視点からは犯罪者となるわけだし、しかも彼らは自分の掲げる新しい法の実現のためには敢えて「流血も辞さなかった」という点でも犯罪者であつたと³⁵。実は自分が問題にしているのは、こういう思想的動機から敢えて流血も辞さないという決意ができるか否か、「自分の内部で、良心に照らして、流血をふみ越える許可を自分に与えることができるか」否かという内面的問題であつたと³⁶。

ところで、私は一貫してこう主張してきた。右の《非凡人の犯罪権》論は一種の社会主義革命論と固く結ばれていたと。『罪と罰』では、右の問題をめぐるポルフィーリイと彼のやりとりは次の議論の流れから出てくるのだ。

ここで読者に、先に取り上げた社会主義の社会機構・環境決定論をめぐるラズミーンと友人たちの論争を想起してほしい。というのも、この論争を視点としてラスコーリニコフの《非凡人の犯罪権》論を照らし出すならば、次の側面がくっきりと浮かび上がってくるからだ。

彼は自分の《非凡人の犯罪権》論の真意をポルフィーリイに説き明かそうと試みながら、現存の秩序を維持する者たる古い立法者と、現存秩序の破壊をおして新しい秩序の樹立を説く新しい立法者とは、新旧の違いはあれもともと彼らこそが「立法者」であつたという点では「そのどちらにも完全に平等な存在権をもっている」といいながら、こう語る。「要するに、ぼくの理論では、みなが同等の権利を持ち、Vive la guerre éternelle（永遠の戦い、万歳）なんです。もちろん、新しきエルサレムまでの話ですがね！」（傍点、清）と。すると、すかさずポルフィーリイは「じゃああなたは、やはり新しきエルサレムを信じておられるのですか？」と質す。するとラスコーリニコフは「信じてますとも」と即答する。そして、神も信じているのかという問いに対しても「然り」と³⁷。（なおこの点で、ラスコーリニコフはまだ無神論者ではない。しかし、ドストエフスキーの視点からすれば、もし

34 同前、一四三頁

35 同前、一四四頁

36 同前、一四六頁

37 同前、一四七頁

彼が本当の意味でキリスト教徒でありイエス主義者ならばくだんの《非凡人の犯罪権》思想は生まれるはずがない。もし、彼が真に信仰に目覚めるならば、いうならば彼は『カラマーゾフの兄弟』のアリョーシャにとなって生まれ変わるであろうし、逆に《非凡人の犯罪権》思想に徹するならば、無神論者イワンに生まれ変わろう。そして、そのときその《非凡人の犯罪権》論はくだんの「もし神と不死が存在しないとすれば、すべてが許される」という主張として掲げ直されることとなるう。）

また別な箇所では、彼は自分のおこなった殺人が思想的動機から発したものであることを暗に匂わせながら、こうソーニヤにいう。「どうするって？ 打ちこわすべきものを、一思いに打ちこわす、それだけの話さ。そして苦しみをわが身に引きうけるんだ！ なに？ わからない？ いまにわかるさ……自由と権力、いや、なにより権力だ！ ふるえおのくいつさいのやからと、この蟻塚の全体を支配することだ！」と⁸⁸（この「蟻塚」という表現は先に見たようにくだんの「大審問官」章でもくりかえされる⁸⁹）。あるいは妹のドーニヤに——自分のなした殺人に対する自己弁護の欲望を捨てきれないままに——こういう。「ぼくだって、人びとに善をもたらそうとしたんだ、幾百、幾千という善行ができるはずだったんだ、あのひとつの愚劣な行為、いや、愚劣とさえ言えない、ただの不手際の代わりにね。だってあの思想そのものは、失敗してしまったいまそう思えるほど愚劣なものじゃ、けっしてなかったんだから。」⁴⁰⁰

こうした一連の彼の物言いは、これまで幾度となく提出した私の主張、ラスコーリニコフの《非凡人の犯罪権》論と社会主義暴力革命思想との切り離し難い絆を疑問の余地なく示すものである。社会主義暴力革命思想、その前衛集団（党なりセクト）によるテロル肯定の自己正当化の道徳的根拠は、抑圧的制度環境の敢えてなす暴力的変革は究極においてすべての人間をその制度変革によって「義人」に変える人間革命・「全人類の改造」の成就をもたらすという展望への信仰の内に据えられているからだ。そして付け加えるなら、かかる一続きの思念の連鎖からの自己脱却の可能性の如何こそ、ラスコーリニコフにとって、かのソーニヤの「大地への接吻」の思想との対決のドラマツルギーが孕むテーマ中のテーマなのだ。

ところが、何度もいうことになるが、江川の『謎とき』『罪と罰』はまるでこの対決のドラマツルギーに関心を示すことがない。

⁸⁸ 同前、二九三頁

⁸⁹ なお江川卓は、ここでいう「蟻塚」は『地下室の手記』で「合理主義的、全体主義的な未来社会図」を指す言葉でもあり、また当時の分離派教徒が正教徒たちを罵る言葉としても使われていたと注釈している。『罪と罰』中、三六四頁

* 山城むつみの場合 では山城の『ドストエフスキー』においてはこれまで私が縷々述べてきた問題はどこまで、またどのように取り扱われているか？ この点を簡略にはあるが批評しておきたい。まず彼の『罪と罰』論である第二章「ソーニャの眼——『罪と罰』」においてはどうか？ 確かにそこにはラスコーリニコフのくだんの老婆とリザヴェータ殺しが山城のいう《善を為さんと欲して悪を招来する》『歴史の真の恐ろしさ』の一例であることの指摘はある¹⁴。しかし、この殺人が、彼のくだんの《非凡人の犯罪権》思想に裏付けられており、しかもそれが社会主義革命論と連携しているという問題に関する言及は一切ない。そもそもこの問題に関することの論述が一切ないから、このテーマをめぐる『罪と罰』と『悪霊』と『カラマーゾフの兄弟』とのあいだに深甚なる関係が、テーマの継承性が成立していることへの指摘も当然存在しない。ついでに述べておくなら、私は本論考の第三章でソーニャの「大地への接吻」思想とその大地信仰との関係を大きく取り上げるが、山城の第二章はその副題にもあるように中核にソーニャ論を——自己犠牲論を基軸において——据えるものであるが、そのソーニャ論には私が非常に重視する右のテーマはまったく登場してこない。そこには「大地への接吻」という言葉すら登場しない。したがってまた、私が注目してやまない「大地への接吻」思想の系譜学的連関、つまり、『罪と罰』のソーニャとリザヴェータ、『悪霊』のマリヤ・レビヤートキナ、シャートフ、キリーロフ、チーホン、そして最後に『カラマーゾフの兄弟』のゾシマ長老とアリオシヤへと受け渡されてゆく「大地への接吻」によって象徴されるロシアの民衆的キリスト教の特殊性をなし、かつそもそもドストエフスキーのキリスト教の特異性をなす「大地信仰」の思想動脈に関する注目、これは彼にはまったくもって存在しない。

では、戻る形になるが、彼の第一章の『悪霊』論（『黄金時代の太陽——『悪霊』』においてはどうか？ 本考察の「はじめに」でおこなった山城への私の批判的言及がいちばんかわりをもつのは実はこの第一章である。そして、そこには彼のいう「歴史が常に秘めているパラドックス」にかかわってドストエフスキーと当時の社会主義運動（バクーニンやネチャーエフ、さらにはマルクス）とのあいだに成立した葛藤的関係が取り上げられている。しかし、取り上げられてはいるが、私が本論考の第一章で執拗に問題にした問題関連——「無神論」的社會主義とドストエフスキー的「キリスト教的社會主義」の可能性と「大地信仰」との三者のあいだに張り渡された葛藤的緊張関係——に明示的にかわるような論述、これはまったく存在しない。だから当然ながら、この社会主義とドストエフスキーとの関係性や如何にというテーマをめぐる『罪と罰』と『悪霊』と『カラマーゾフの兄弟』とのあいだの深甚なる関連が、同章の問題検討の場に引き出されるということもまったくくない。

では、彼の第六章「カラマーゾフのこどもたち——『カラマーゾフの兄弟』ではどうか？ そこには「大審問官」への言及が少し出てくるにせよ、またイワンへの言及は実に数え切れないほどたくさん出てくるにせよ、私が立てた問いに深くかわる論述は一切ない。すなわち、「大審問官」とは「無神論」的社會主義者のメタファーたる側面をもち、まさにこの点においてローマ・カトリックへのドストエフスキーの批判の一個の凝集点をなすこと、またイワンという人物像に、とりわけくだんの「反

逆」章のイワン像に託した問題についてドストエフスキーが或る友人への手紙に書き記した問題、これらについての論究も一切ない。彼の『ドストエフスキー』はそれらの問題関連についてはまったく無関心なのである。