



ドストエーフスキィにおける倫理の問題

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2011-12-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 福島, 正彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00006514

ドストエーフスキイにおける倫理の問題

福 島 正 彦

序

すべてのとは勿論いられないけれども、現代の多くの人間にとって、ハイデッガーに加えられた次の批評は、単に特定の哲学者に妥当するのみでなく、恐らく自分自身の精神的状況を指摘するものとして、抵抗なく受けとられるのではないかと思う。「ハイデッガーは神の死を経験した。そしてこの死が彼のあらゆる著作の上に影を落している。しかし彼はそれを静かに、ほとんど間接的に告げている。ニーチェの『悦ばしき知識』における狂人は、それを市場で大声で叫んだけれども。」(傍点、福島)⁽¹⁾ハイデッガーの哲学は、「神が不在である世界の記述」を含んでいる。

この批評の通り、ニーチェは「神の死」を血涙をしばるような狂わしい絶叫の内に、あたかも自らの宗教的憧憬の声を圧殺するためかのように、激しい語調によって宣言しなければならなかった。そのニーチェが、心底からの親しみをもって、自分がその人から何かを学びえた「唯一の心理研究者」であり、その人との邂逅は「私の生涯のもっともすばらしい僥倖」であると述べた⁽²⁾ロシアの作家、ドストエーフスキイも、数多くの作品の中で、信仰あつた人々と並んで、様々のタイプの無神論的傾向をもった人物を登場させ、その苦悶にゆがんだ口から「神の不在」に対する歎きの言葉を語らせないではおられなかつ

た。彼は、既に処女作『貧しき人々』の中で、不信心がいつそう自らの心を貧しくすることを弁えながらも、「そういう罪な考えが否応なく胸中にしのび込んでくる」⁽³⁾のを押えることができない哀れな下級官吏マカールを描き、有名な『罪と罰』の本篇の中では、ラスコーリニコフに「ひよっとしたら神さまなんて全く存在しないかもしれないからね」⁽⁴⁾といわせ、最後の長篇小説『カラマゾフの兄弟』においては、イワンの口を通して、「神はない」「不死もない」⁽⁵⁾という断定的文章をのせているが、これらの言葉は、熱烈な宗教的憧憬を秘めた心の内奥から、その要求の充たされぬ悲しみの叫び声として発せられているのである。

ところが、現代の実存主義哲学の一潮流を代表するハイデッガーにおいては、「神の死」「神の不在」は、ニーチェやドストエーフスキイの作品におけるように、激しい熱き叫びとして発言されるのではなく、冷徹な哲学的分析の中で、実に静かに、まるで当然のことのように暗黙の内に語られている、と前述の批評はいうのである。事実、ハイデッガーは、もはや「神」について積極的、主題的に語ろうとはしない。ハイデッガーによれば、「最高の、したがって神的存在者」は、「存在者全体のもっとも普遍的な特徴」と共に、従来の形而上学の究極の探究目標であったが、⁽⁶⁾しかしそれは「存在」(Das Sein)そのものでなく、むしろこの「存在」と厳密に区別される一つの「存在者」(das Seiende)に他ならず、しかもハイデッガーにとっては、いか

なる「存在者」よりも「存在」そのものがより根源的なのである。「神性」や「神」の根底に「聖なるもの」があり、そしてこの「聖なるもの」は「あらかじめ長い準備において存在そのものが光り輝き、その真理性において経験されたときのみ、現われるにいたる」と述べられている。ハイデッガーの存在論の課題は、従来のそれのように「神的存在者」や「精神」「物質と力」「生成と生命」等々の「存在者」の本質探究にあるのではなく、端的に「存在」そのものに迫ろうとするものであり、これらの「存在者」はつねに「存在の光の中で現われる」(W. J. M. S. 7)と考えられているのである。

私はここでハイデッガーのいう「存在」の意味や、それと「存在者」との関わり方などについて、主題的に考究する意図を全くもってはいない。ただ私がいいたいのは、「神」を「存在者」の一つと規定し、これを自己の哲学の主要テーマとはもはやしないハイデッガーの存在論が、現代かなり多くの人々に強い影響を与えているということなのである。それは他ならぬ我々自身の方にこのような見解に共鳴しうる素地があるからであり、ウイリアム・バリットもいうように、ハイデッガーの哲学が、無神論ではないとしても少なくとも「神が不在である世界の記述」を含むからである。そこで、こういう現代の多くの人間が陥っている精神的状況において、我々は倫理の基本をどう考へたらよいのだろうか。人と人との関わりの中で、互いに残酷な闘いを避け、赦しといたわりの絆を結ぶにはどうすればよいのだろうか。もはや我々の多くは、『カラマーゾフの兄弟』に登場する僧侶、ゾシマ長老の次の訓話をそのままの形で自己の倫理的原理とすることはできない。「その罪の中にあるままの人間を愛せよ、なぜなら、これはすでに神の愛に似たものであり、地上における愛の頂上だからである。神のあらゆる創造物を、全体もおのおのの砂粒をも、愛せよ。…あらゆるものを愛すれば、それらのものの中に神の秘密を会得する

であろう。(B. K. tom I, cfp. 416)° この「神の愛」「神の秘密」を根拠とするゾシマ長老の人類愛の訓話は、信仰あつてい若者アリョーシャにとつては、倫理的規範の根本として受け入れられたけれども、そういう信仰を共有しない人間にとつては、もはや彼の情念と行動に影響を与えるほどの有効性をもちえないだろう。しかし、そういう恵まれぬ人間においても、何らかの倫理的支柱を必要とすることはいうまでもない。再生以前のラスコーリニコフのように、「神の不在」に関して「かもしれない」(maybe)と蓋然的表現をとる者だけでなく、不遜にも確然的に断言する何らかの倫理的行為の拠点を求めざるをえないであろう。『悪霊』のキリーロフは、「神がないとすれば、もう僕の意志がすべてだ」と考え、自殺への意志を貫徹したが、しかしそこにも、死という「苦痛と恐怖を征服したものは、みずから神となるのだ」(Bac. tom I, cfp. 125)というキリーロフ独自の「人神」(человек-бог)論が、自殺を善として選ぶその行為を根拠づけるべき支えとして存したのである。このように死を選ぶ者にとつてさえ、何らかの拠りどころを必要とする限り、善く生きることを願う人々に何の支柱も要しないということはありません。

そこで私はこの小論において、倫理の問題を豊かに、かつ具体的に含むドストエーフスキイの主要な長篇小説をとりあげ、そこに登場する人物の思想や行動を考察することによって、信仰に恵まれぬ現代の人間における倫理の基本はどのようなものでありうるか、という問題を考えたいと思う。もちろん、ドストエーフスキイ自身は、真の倫理を可能ならしめるものをロシア正教の内に見い出そうと欲していることは明らかであるが、しかし同時に、そこに到達しえぬ不幸な人間が無数に存在することも、またそれには相当の理由があることも、よく知っていたのである。私の課題は、ドストエーフスキイの描いたそう

いう信仰なき人間の姿の方面に注目し、信仰に飛躍せぬ地上的狀況のそのままにおいて、倫理の問題をいかに考えたらいいか、を考察することである。したがって、この小論は、ドストエーフスキイ自身の思想の客観的理解や体系的解釈を目指すものではなくて、今述べた私の関心に含まれる限りでの、ドストエーフスキイの無神論的分身の思想と行動に焦点を当て、その考察から人間の倫理の基本を学ぼうとするものである。

一

『罰と罰』の主人公ラスコーリニコフは、高利貸の老婆に対する綿密な計画的殺害について、犯行後ソーニャに打ちあけたとき、自分への残酷な行為へとかりたてたものは決して経済的困窮ではなかった、と次のように語った。「——ねえ、ソーニャ、——と彼は突然、一種の感激をもっていった——ねえ、僕がお前にいおうとしていることがわかるかね。もしも僕がただ饑えていたためにだけ殺害したのなら——と彼は一言ごとに力をこめながら、謎でもかけるように、しかし誠実に彼女を見つめながら続けた——そうだったら僕は今ごろ……幸福でいるだろう／＼ねえ、お前このことを忘れないでくれ／＼」(П. М. стр. 441)。ラスコーリニコフは更にまた、母への憐憫や社会的正義観に基づいて、かの行動に出たのでもないことを、次のように述べている。「僕はこの点で自分にさえ嘘をつきたくなかった／＼僕が殺害したのは、母を助けるためではない——馬鹿な／＼また資産と権力を得て、人類の恩人になるために僕は殺害したのではない。馬鹿なことを／＼」(стр. 446)。ラスコーリニコフをかの行動へかりたてたものは、経済的窮迫や家族への憐憫ないし社会的同情心にあったのではなく、「ただ自分一人のため」(стр. 446, 447)であり、「ナポレオンになり

たかった」(стр. 449)ためである。

ラスコーリニコフにとって「ナポレオン」とは何か。彼はこの人物について次のような想念を抱いている。「すべてを許されている真の主権者は、ツォロンを破壊し、パリで虐殺をおこない、エジプトに軍隊を置き忘れ、モスクワ遠征で五十万の人々を消費し、ヴィリナではしゃれて片づけている。しかも、死後には、彼は偶像に祭りあげられている。してみると、すべてが許されているのだ。」(стр. 392)。ラスコーリニコフにとって「ナポレオン」とは、歴史的英雄として意味があるのではなく、「自分の良心に踏み越えることを許す権利」(стр. 272)を所有し、「自分の周囲の中で新しい言葉、語る天稟や才能」をもち、「法律を踏み越え」「その能力に応じて破壊者であるか、少なくともその傾向をもつ人々」「自らの思想のために、死体や血を踏み越えて行く必要があるならば、思うに、彼は自らの内で良心に従い、血を踏み越えて行く決断を自分に与えることができる」(стр. 278) 恐るべき「非常人」(Необыкновенный человек)のシンボルなのである。

ラスコーリニコフは、ソーニャや彼女によって養われるカテリーナ母子のように善良な人間が虐げられ、ルーヂンのように強欲な人間が栄えている現実世界の不正、悲惨な事実の認識の上に立って、それからの解放を熱烈に求めた。しかしカテリーナのように地上の権威に訴えることも、ソーニャのように神への信仰を抱くことのできない彼の選んだ道は、不正、悲惨の意識そのものを消去することであった。——いわゆる Gordian knot。彼は、道德的不正の意識に苦しんだあげく、善悪の相対的な場そのものを超出することによって、この苦しみからのがれようと願い、一批評のいうように「飛躍」「超越」を遂行し、「ニーチェ的な超人」への道の上に「立とうと欲するのである」(Толкин. стр. 27)。

ラスコーリニコフがこの自己の欲求を、かの強欲な老婆に対する残

虐な行為によって、実現しようという想念に悩まされるようになったとき、「非常人」の觀念以外のあらゆる存在者は、彼の関心から脱落し始めた。「自分の毎日の仕事に従事することを彼はすっかり止めてしまったし、また欲しなかった」(II. n. H. ctp. 7)。彼は「まるで一種の忘我状態に」陥ちたかのようであり、「もはや周囲には気をとめず、またそれに気をとめようともしないで歩いて行った」(cp. 8)。このとき、ラスコーリニコフはあらゆる存在者に対する自己の関心の脱落という意味での虚無の経験の可能性に向けて、第一歩を踏み出しているのである。ただここでは、彼を支える存在者として「非常人」思想の貫徹を志向する想念が働いている。この限り、彼は未だ、「あらゆるものと我々自身とがどうでもよいことの中へ沈下し」、「支えになるものは何も残らない」(W. i. M. S. 32)という、ハイデッガーによって表現されるような完全な「無」の闇の中に没しているのではない。ラスコーリニコフに、この「無に差しかけられてあること」(W. i. M. S. 38)という状況に陥る可能性が生じたのは、不安と動揺を経過しながらも遂に決行した犯行のちである。彼はこの犯行によって自分が「すべての許されている真の主権者」、「良心に踏み越えることを許す権利」を所有する「非常人」となりうるという実証を得ようと試みたのであるが、しかしこの試みは見事に失敗したのであった。彼は自首する以前に考えている、「僕は踏み越えることができなかった。こちら側に残ってしまったのだ」(cp. 238)。流刑地での自己省察の声は語っている、権力を継承したのでなく、自ら権力を掌握した人類の恩恵者たちの多くは「自分の歩みを踏みこたえた。だから彼らは正しいのだ。ところが僕は持ちこたえなかった。してみると、僕はこの一歩を自分に許す権利を所有しなかったのだ」(cp. 578)。ラスコーリニコフは善悪の彼岸に立つ「非常人」であるどころか、依然として「こちら側」に残るただの「常人」にすぎないのであった。

彼はなぜ「非常人」の思想を自ら体现することができず、ものの見事に挫折したのか。「非常人」の知的觀念が「常人」の感情に打ち負かされたからである。彼はいかに「超人」を志向する理論の人たるうと欲しても、共感(sympathy)の絆につながれる情念的人間であることをひとときも止めることはできなかった。「共感(соучастие)の偉大な力の中に」ソーニャは(したがってドストエーフスキイ自身も)「人間存在の高い意義」を見出したといわれているが(Толкин, ctp. 88)、私は必ずしも共感作用が人間の「偉大さ」「高さ」を示すものとは思わない。しかしその作用が人間本性の普遍的原理の一つであることを否定できないのである。だからこそ、ラスコーリニコフも「人々の苦しみと涙とに揺り動され」た(II. n. H. ctp. 27)。思いがけなく惨殺してしまった善良なりザベータ(高利貸老婆の妹)の恐怖と苦痛の表情の記憶が、この共感作用によって鮮やかによみがえり、彼の心胸に苛烈な痛みをよびおこさざるをえなかった。ラスコーリニコフの犯行を始めて知ったときのソーニャの驚愕の表情の生々しい印象が、ソーニャ自身の恐怖を彼の心に伝達すると同時に、このソーニャの表情とリザベータのそれとの余りの類似の故に、彼はリザベータ自身の恐怖と苦痛にゆがんだ表情を思い出し、その感情そのものにさいなまれるのである。「彼はソーニャを見た、そして突然、彼女の顔の中にまるでリザベータの顔を見たような気がした。彼はリザベータの顔の表情をまざまざと思ひ浮べた」(cp. 437)。「恐怖は突然、彼にも伝った。まったく同じ驚愕が彼の顔にも現われた」(cp. 438)。ラスコーリニコフをもっとも苦しめたのは、自分を愛し頼っている母から遠ざけらねばならないということであった。この母は一人息子が何を考え何に悩んでいるかを理解しようとして、難解な「非常人」思想を盛った論文を「三度も読み」(cp. 546)。「すんでのところでそれと一緒に寝るほどであった」(cp. 571)が、所詮すこしも理解することができぬ自分

を「愚かな女」(ср. 346)だと自ら責めるのである。殺人者であるラスコーリニコフにとっては、これほど母に愛されていることが、むしろこの上なくつらく思われる。「いったい、どうして彼らは僕をこんなに愛してくれるのだらう、僕はそれに値しないのに、ああ、もし僕が独りぼっちで誰も僕を愛してくれなかったら、そして僕自身も決して誰も愛することなどなかったらなあ、」(ср. 354)。哀れなラスコーリニコフは母親の悲しみを、もっとも緊密な共感によって自分自身の悲しみとなし、しかもこの悲しみと同居して生きて行くことに耐えられないのである。

ラスコーリニコフはその「非常人」思想を、自首する以前はもとよりのこと、自首した後においてさえも、知的理論としては依然として正しいと確信しつづけた。「おお、もしも彼が自ら自分の罪を認めることができたら、彼はどんなに幸福だったことだらう、」ところが、彼は厳しく自分を裁いてみたが、彼の激烈な良心は、彼の過去の中に、誰にも起こりえた単なる失敗のほか特に恐るべき罪を何も見出さなかった」(ср. 376)。それにもかかわらず、共感作用の絆からのがれえぬその人間的情念は、彼を「非常人」となすことを許さなかった。挫折は不可避であった。そこから来る自己の悲惨さと、自己と緊密に関わる人々の苦痛に対する責めの意識から、未だ信仰に入らぬラスコーリニコフの胸中にも、おのずと罪悪感情がにじみ出て来ないではいかなかった。その上、あのソーニャの愛を受け入れぬときの彼の心は、みじめな虚無感と孤独感の住まいであった。犯行後はじめて、宿の女将の訴え(下宿費滞納)によって警察を訪れたとき、はやくも彼は今までにまったく馴染みのない、新しい、思いがけぬ「或るもの」(что-то)を感じた。警察のこの部屋が警官たちによってでなく、親しい友だちで充たされていたとしても、彼らのために自分には一言も人間らしい言葉を見出しえなかっただろうと思われるほど、「それほどに突然彼

の心は空虚になった。悩ましい、無限の孤独と疎遠さとの暗い感覚が、突然彼の心に意識的に現われた」(ср. 113)。彼は、自分の兄弟や姉妹に対してであっても、今後、生涯のどんな機会においても、決して彼らに話しかける必要はないのだとさえ感じ、「かつて一度も、この瞬間まで、これに似た奇妙な恐ろしい感覚を経験したことはなかったのである」(ср. 114)。この奇妙な「疎遠さ」(отчуждение)の感覚が、挫折後のラスコーリニコフには、以前の情熱の対象であった「非常人」の観念に対しても、当然起こらなければならなかった。かつて「彼には、この瞬間にまるで缺か何かで自分自身を、一切の人、一切のものから、ぶつ切り切り離れたように思われた」(ср. 126)のであったが、今やその「一切のもの」の中に「非常人」思想も含まれねばならなかった。この惨憺たる帰結が、彼の誤りを無言の内に事実において証明した。「この論駁は論理的でもなく理論的でもない、——この論駁は生によるものだ」(Тюлькин, стр.19)。「彼の計算は生によって粉碎され、論駁される」(Там же, стр.28)。この指摘はもちろん正鵠を射たものであるが、私はその根拠として今述べたような状況を摘出したいと思う。

以上、ラスコーリニコフの反逆と挫折のあとを辿ることから知りうることは、我々は知的思弁によっていかに遠くへ飛翔しようとも、日の実践の場における現実性としては、一介の情念的な弱き「常人」の域を脱することはできず、時として虚無感や孤独感におそわれる有限的存在者だということである。

二

『悪霊』においてキリーロフの主張する「人神」(человеко-бог)論は、『罪と罰』のラスコーリニコフの「非常人」論と同様に、近代

人の陥りがちな恐るべき傲慢さと、その悲惨な自己破壊とを、もっとも雄弁に物語っている。なぜなら、「人神」論者キリーロフの尊大な思弁の結末は自殺に他ならなかったからである。

このような自己破壊にいたる彼独特の思考の過程を追ってみよう。地上における絶対的な正義の実現を求めたラスコーリニコフが、その望みのはかなさを知ったとき、百八十度反転して無神論的「非常人」論を考案したように、「人神」論者キリーロフも元来、ひたすら神を求めて思考する宗教的熱意の豊かな青年であった。「他の人々はどうか知らないが、僕は他のすべての人のようににはできないと感じているのだ。他のすべての人は何か考えては、あとですぐほかのことについて考える。僕はほかのことについてはだめなのだ、僕は生涯一つのことばかり考えてきた。神が僕を生涯苦しめたのだ」(Dec. tom I, ctp. 126)。

神のことばかり念頭にあったキリーロフは、しかし丁度『白痴』に登場したイッポリートがラゴージンの部屋にかかっている一幅の画に對して抱いた見解と類似のことを考えるようになった。イッポリートの見た画というのは、「たったいま十字架からおろされたキリスト」像——それも通常の美しく高貴にえがかれたそれではなく、きわめて醜悪に不快に描写されたもの——であった。⁽¹⁰⁾それは無残に鞭打たれ傷ついた末に息をひきとった「一個の人間の死体」(M. tom II, ctp. 104)の赤裸々な姿であった。イッポリートは陰惨な苦悶にゆがんだこの顔、「十字架の上ですっかり完全に自然法則に服従させられた」(cp. 105)その身体を見たとき、次のような疑問が心に浮ぶのを押えることができなかつた。「もしも丁度このような死体を(そして必ず丁度このようなものであったにちがいない)、キリストのすべての弟子たち、キリストの未来の主な使徒たちが見、キリストのあとについて行って十字架の傍に立っていた女たちや、すべてキリストを信じキリストを崇拜

していた人々が見たとするならば、こんな死体を見ながら、この受難者が復活するというようなことをどうして信じていることができようか。もしも死がこのような恐ろしく、自然法則がこのように強力であるならば、一体どうしてそれらを征服することができるだろう、という考えがここにおのずから浮んでくるのだ。」(Tam ke)。

イッポリートは、この画からキリストをさへ呑み込んでしまう「暗黒の傲慢な、そして無意味に永久な力」を感じて慄然とした(『Tam ke』)。同じようにキリーロフも独自の想像によって、イッポリートの観念と感情を共有せざるをえなかつた。キリーロフは語っている。「地上での一日のことであつた。地球の真中に三つの十字架が立っていた。十字架上の一人は、きわめて信仰深かつたので、他の一人に『お前は今日わたしと共に天国におもむくだろう』と語るほどであつた。やがてその日が終つて、二人とも死んでしまつた。そして旅路に上つたが、天国も復活も発見しなかつた。予言はあたらなかつた。いかい、この人は全地球上の最高の人で、地球の生きるべき目的を成していたのだ。この一個の遊星は、その上にある全てのものと共に、この人がいなければ、一つの狂乱にすぎない。『もしも自然法則がこの人をも容赦せず、自分の奇蹟さえ容赦しないで、『彼』をして虚偽の中に生き虚偽のために死なしめたとすれば、してみるとこの遊星全体が虚偽であり、欺瞞と愚かな嘲笑の上に立っていることにならう」(Dec. tom II, ctp. 170)。明らかにキリーロフもキリスト教信仰の根幹としての復活の奇蹟を信じえぬ哀れな近代人の一人である。人間の一切の営みを、そしてキリストをさえも容赦しないで呑み尽して行く死の事実を前にして、彼は「いったい何のために生きるのか、君が人間なら答えてみる」(Tam ke)と悲痛な叫びを發せずにはおられなかつたのである。

挫折せるラスコーリニコフの心的状況と関連して、さきに挙げた

「あらゆるものと我々自身とがどうでもよいことの中に沈下する」(W. i. M. S. 32) というハイデッガーの言葉は、自らをはかない「死への存在」(Sein zum Tode)であることを痛感したキリーロフの心理状況をも表現しているといえないだろうか。ここにおいては、まさに「支えになるものは何も残らぬ」(W. i. M. ibid.)のである。この何の精神的支柱もない根源的不安の中で、ハイデッガーは「無」が経験されるといふ。死は「実存の可能的不可能性の無」であり、「死への存在は本質的に不安である」⁽¹¹⁾「不安が無をあらわにする」(W. i. M. S. 32)。ただし、ハイデッガーにおいては、この不安における「無」の経験は、無意味な暗黒の夜に留るものではなかった。キリーロフの「狂乱」(cymacuecтbne)ではなかった。この哲学者にとって、「不安の無」はそこから「存在の光」が照りはえてくる「明るい夜」でありえた。「不安の無の明るい夜において始めて存在者そのものの根源的開示性が生じる、すなわち存在者が存在するのであって、無ではない」(W. i. M. S. 34)。「無は決して何も無いことではない。同様に又それは対象の意味における何も無い。むしろそれは存在そのものである……」⁽¹²⁾。このような一種の神秘的体験を生存の拠点としては知らないキリーロフにとって、自己の生の「どうでもよいこと」(Gleit-cigiligkeit)の意識をいかにして克服しようのか。「いったい何のために生きるのか」という自らの問いに対して、彼は何と答えるのか。

傲岸なキリーロフの「人神」論はここから始まる。彼の自己破壊は、世をはかなんだ弱者の逃避的行動としてでなく、さきの問いに對して出される「自ら神となる」ためという答えの証しとして積極的実践されるのである。「もし神が存在するとすれば、神の意志がすべてだ。したがって神の意志から僕は一步も出ることはいかない。しかし、神がないとすれば、もう僕の意志がすべてだ、そして僕は我意を主張する義務があるのだ。」僕は自殺する義務があるのだ、なぜなら

僕の我意のもっとも完全な点は——ほかでもない、自分で自分を殺すことだからである」(Bec. tom II, ctp. 160)。我意の神格化としての「人神」論を自ら実現するのだと暴語するキリーロフは、万人に絶対的な支配者としての死の恐怖を、自殺という方法で克服することによって、この実現をはかるべき義務を自己に課すのである。この「苦痛と恐怖を克服するものは自ら神となるのだ。そのとき新生がはじまる、そのとき新人が生まれる、一切が新しくなる……」(Bec. tom I, ctp. 123)。

しかし、物理的な自己破壊を敢行するさいに、いかなる「新生」をキリーロフが享受したのか、我々にはわかりようがない。彼がそこへと再生したかも知れない「新人」が、どのような人間であったかが具体的内容において描かれない以上、我々はキリーロフの選択を自己のそれにせねばならぬという必然性はない。ただ我々のイメージに鮮やかに残るのは、生の意味を問いつづける重荷に耐えきれないで、「人神」という傲慢な観念に誘惑された一青年の自己矛盾と哀れな没落の姿である。

III

『未成年』の終章は、「もろもろの時代は未成年たちによって築きあげられる……」⁽¹³⁾という言葉で結ばれている。この時代を築きあげる未成年の特質はどのようなものであるか。まず直接の主人公アルカイのいわゆる「理想」の内にそれが表われていると見るのは、本質的洞察にほど遠い。なるほど彼の「理想」は一定の時代、金権を目的達成の至上手段と見る個人主義的近代に生息する人間の特徴を表現していることは、次の独白からも知ることができる。「僕の理想は——ほかでもないロスチャイルドになることだ」(Tor. ctp. 30)。「僕

の「理想」の全き目的は、孤独にあるのだ」(Cp. 38)。「僕に必要なのはただ、力によって獲得されるもので、力なしにはどうしても獲得することのできないものだ。それは孤独と落着いた力の意識である。これこそ世界中が実に苦心している自由のもっとも完全な定義である。自由。僕はついにこの偉大な言葉を記した……そうだ、孤独な、力の意識——何と魅惑的で美しいことか」(Cp. 103)。

アルカーヂイのこの言葉が、金力を自由達成へのもっとも確実な手段とみなす近代社会の原子論的個人の成心を表わしていることは明らかであるが、しかしそのことから青年の「理想」がもろもろの時代を築きあげるといふ結語を引き出すなら、それは誤れる一般化である。アルカーヂイ自身が、自己の未成年たる特質はこの「理想」に尽きないことに、十分気づいている。「理想」が印象の不明瞭性をもたらすほど心を引きつけ、目前の現実から注意をそらしうる」という反面、未成年にとってはまったく逆に「いかなる理想」といっても、何か胸を締めつけるような事実を前にして突然立ち止るのをさまたげたり、すでに幾年も理想のために努力してきたすべてのものを一挙に犠牲にしてしまうのをさまたげたりするような、それほど強い力で引きつけることはできない(すくなくとも僕の場合はそうだ)」(Cp. 112) ということを、アルカーヂイは実感的に知っているのである。この若者を「理想」と逆方向につき動かす情念は何か。それは、彼の記録の冒頭に記される「僕は自分の記録を去年の九月十九日から、すなわち僕が始めて出会った丁度あの日から始める、いや始めたと思う……」(Cp. 6) という言葉が暗示しているように、美しいカテリーナ夫人への恋情である。「孤独と落着いた力の意識」としての自由感を目指す「理想」と、受動的で依存的な恋情との格闘——アルカーヂイの未成年たるゆえんはここにあり。

若者の血縁上の父であり、かつこの作品の実質的な主人公ともいえ

るヴェルシーロフは、肉体的年齢は五十才に近いが、アルカーヂイに劣らぬ激しい心理的葛藤の中にある限り、未成年の特徴を具えている。「私はきわめて都合のよい仕方と相反した二つの感情を同時に感ずることができるのだ」(Cp. 243)。この「相反した二つの感情」は一般に意識的顕在感情と無意識的潜在感情との同時平行性と考えられるが、ヴェルシーロフの顕在感情はカテリーナ夫人への愛と尊敬で充たされていたにもかかわらず、残虐性に向う潜在感情は同一女性に侮辱的な手紙を書き、彼女を恐喝しピストルでその生命を奪うことさえ欲するのである。アルカーヂイはこの矛盾した激情的な父のことを次のように書きとめている。「その瞬間、彼は彼女を撃ち殺そうと欲したのだろうか？僕の考えでは、彼自身そのことを知らなかった、しかし僕らが彼の手を撥ねのけなかったら、きっと撃ち殺していただろう」(Cp. 647)。「僕の考えでは、ヴェルシーロフはあの時、つまり最後のまる一日と前夜、何ら確固たる目的をまったくもっていないかったのだ。いな理性的判断をすることさえまったくできず、何か感情の旋風のようなものの影響を受けていたのだと思う」(Cp. 656)。

このような愛と残虐との矛盾した両感情の相剋は『地下室からの手記』において明確に定式化されたのであるが、しかしすでに最初の長篇小説『虚げられし人々』の中でも一つのテーマとして取りあげられていた。主要な登場人物の一人ワルコフスキイ公爵の場合を見ておこう。「虚げられ辱かしめられし人々」であるイフメニエフ、ナターシャなどに対して、「虚げ辱かしめる人」であるこのワルコフスキイにも、かつては美しい人道主義的理想に胸をふくらませた青年時代が存在した。彼は次のように語っている。「ねえ、かつて私は気紛れから形而上学者で博愛主義者だったし、ほとんどあなたと同様の理想を抱いて往き来したものだよ。ただし、これはおそろしく以前のことで、私の青年期の黄金の日々のことだった。あのとき私は自分の田

舎へ人道的な目的をもって到着したのを覚えているよ……」⁽¹⁴⁾

こういう博愛主義的理想に燃えていた公爵が、今はなぜ「虐げ辱か
しめる人」——イフメニエフ一家らを悲惨のどん底へつき落すことに
倒錯的な快楽を感じる人間——に変貌したのか。それは、この博愛主
義的感激に酔いしれている状態の中に、卑劣な偽善と虚偽が含まれ
ていることに気づいたことであつた。ワルコーフスキイはこのことを
繰り返して述べている。「……人間のあらゆる善行の土台の内に、もっ
とも深いエゴイズムが横わつている」(B. M. O. cnp. 263)。「……人間
の寛大さが大きくて強いほど、それだけ一層その中にもっとも嫌悪す
べきエゴイズムが存する……」(cnp. 265)。ワルコーフスキイはこの善
行の底にひそむ利己心の強固さを、あの人道主義的希望をもって田舎
を訪れた若い時代に、不意に自分を襲つた激情を通して思い知つた。
一人の女性は哀れにもその犠牲となつた。ワルコーフスキイはそのと
き、美しい理想の名の下に善行をなそうとした自分の隠れた動機
は、それをおこなつて自己を善人として自ら義認することの快楽
を求めていたにすぎない、という想念にとらえられるようになった。
それ以来、彼は、自己犠牲的善行の中に隠された真の動機は、この倒
錯的な快楽への追求であるという一心理学説の信奉者となつたのであ
る。

このように、ワルコーフスキイは自己の偽善を憎むあまり、一転し
て首尾一貫せるエゴイズムの理論家にして実践家と変じたのであるが
(ただし、これは人間の矛盾的両極性の相剋に耐えきれず、自己の偽
善に対する内的告発の事実に立脚しながらこれを意識的に捨象して、
安易な一元化、単純化を強引におこなつたものといえる)、『未成年』
のヴェルシロフの場合は、博愛主義的要素と利己主義的要素とが顕
在と潜在の状態において共に並存しており、機会に応じていずれかが
激動的に現われ出てくるのである。この人間の、柔和性と残酷性への

矛盾的性格は、最後の長篇小説『カラマーゾフの兄弟』の中でも、主
人公たちの基本的特徴とみなされている。ベルジャエフも指摘する
ように、「ドストエーフスキイの主人公たちはすべて、このように二
つにわかれた、分裂した人々なのである」——ラスコーリニコフから
イワン・カラマーゾフにいたるまで——⁽¹⁵⁾

四

カラマーゾフ兄弟の父フォードルの殺害事件を取り扱う法廷におい
て、矛盾的性格をもつた被告ドミトリーの弁護と彼に対する告発との
相対立する主張は、一つの明白な事実についての心理的解釈をめぐつ
て「両刃の刀」(B. K. tom II. cnp. 463)を形成せざるをえない。こ
で、実証的に確認された事実の一つであるのに対して、まったく相反
する二つの主張(定立と反定立)が同等の権利、同等の論拠をもつて
成立するという事態が描かれている。

確認された実証的事実——「被告は、夜、庭を走り抜けて、扉を乗
り越え、自分の足にすがりついた下僕を銅の杵で殴りつけている。と
ころがその後すぐに庭に飛び降り戻って、丸五分間ほど被害者の世話
をしてゐる」(tom II, cnp. 472)。「定立——「僕は傷を見るためにとび
降りたのです、そしてハンケチで彼の血を拭いてやりました」(tom II,
cnp. 150)。「哀れにも、ミーチャ(ドミトリーの愛称)は、憐愍の気
持からとび降りて、死者の傍に立ちながら『運悪く爺さんが来あわし
たものだ、しかしどうも仕方がない、そのまま横たわっているが
いい』というような哀れな言葉さえ発したのを覚えていながら、それを
話そうという考えが浮ばなかつたのである」(Tom Xc)。反定立——
「この男が『あのような瞬間にあればど興奮しながら』わざわざとび
降りたのは、自分の犯罪の唯一の証人が生きているかいないかを、正

確につきとめるために過ぎなかった」(Там же)。

明らかにここで、定立はドミトリーの内なる憐愍の心に光を当てているのに対して、反定立はこれを真向うから否認し、彼の残酷な犯意のみしか目に留めていない。一方はドミトリーの温和で善良な一面に、他方は彼の暴虐の邪悪な反面に着目しており、弁護と告発の相対立する主張は、このドミトリーの矛盾せる二重性に依拠しているのである。ゴロンツケルの指摘するこの長篇小説の「内的な二律背反」(Внутренняя антиномия)⁽¹⁶⁾は、ベルジャエフがよく使うきわめてルーズな意味においてなら——例えば「人間の本性は両極的、二律背反的、非合理的である」(Бердяев, стр. 47)、「人間の本性は、最深の底にいたるまで二律背反的で両極的である」(стр. 49)といわれるように、両極性、矛盾的二重性と同列において二律背反を考えるだけなら——右の箇所にもあてはまるといえるだろう。

「そこでは悪魔が神と闘っている、そして戦場は——人々の心だ」(том I, стр. 143)とドミトリー自身が語った、この矛盾的性格は、イワンの内にいっそう強度に秘められている。反定立的要素が恐るべき「大審問官」(Беликий инквизитор)の思想であるだけに、内的格闘はさらに激烈である。「一人人類がひとり残らず神を否定してしまえば(僕は、この時代が地質学上の時代と並行して実現されると信じている)、そのときおのずと、食人がいなくとも、以前のすべての世界観、とくに以前のすべての道徳が滅んで全く新しいものが到来する。人々は生活が与えうるすべてのものを生活から取るために集まるだろう。しかしそれはただこの世における幸福と欲びのために相違ない。人間は神的な巨人的傲慢の精神によって偉大となり、そこに人神が出現する。自らの意志と科学とによって、自然を間断なく無制限に征服しながら、人間はまさにこのことによって、以前の天の快樂の期待に代るほどの高い快樂を不断に感じるようになる。すべての者は、

自分が完全に死すべきものであり復活もないということを知っているが、しかも神のように傲然と安らかに死を迎える」(том II, стр. 368-9)ここでイワンは、人間が「神的な巨人的傲慢の精神」によって「人神」と化し、「すべての者」が「神のように傲然と安らかに」死にうるといっているが、しかしこの場合「すべての者」とは、精神的隷属からくる平安を拒否し「善悪の認識における選択の自由」(том II, стр. 362)の重荷に耐えうる限りでのすべての者が意味されていることは、「大審問官」の劇詩から明らかであろう。人々は「選択の自由という恐ろしい重荷」(стр. 333)、「この自己帰責の苦痛を背負いえず、「平安」を求めて「自由の賜物」を「譲渡する」ことを願うのみあり」(стр. 332)、「この譲渡された自由を一身に集中した「大審問官」は、「善悪認識の呪いを背負うた受難者」(стр. 339)として生きなければならぬが、しかし、この自由の重荷に耐えうる者にのみ、かの「人神」への高き飛躍の道が開かれているというのである。

「神のためには法律は存在しない、神が立つ所は——すなわち神の場所だ、」さて、イワンにとっては、近代人の「巨人的傲慢の精神」としての「人神」以外に「神」はない。したがって、「人神」たる「僕の立つ所は直ちに第一の場所となるだろう……『すべては許されている』これでおしまいだ、」(стр. 369)——この恐ろしい思想は、しかし、生身のイワンの場合、自らの内に対極的に存する穏和性の側面「戦争の渦中で無辜の血を流した幼な子たちの苦痛への同苦もその一つのあらわれである。「何のために彼らまでが苦しまなければならなかったのか?」(стр. 318)」による激しい抵抗によって、決して観念以上の域を出ず、行動において実現されることはなかった。このイワンの内部における穏和性と残酷性の葛藤は、「もしも肯定の方へ解決することができないなら、拒否の方へも決して解決することができない」(том I, стр. 36)とてう、ソシマ長老がイワンの内心の闘いを見抜

いて語った言葉によってもよくいい表わされている。

他者の生命をさえ奪うことを是認する「人神」論の帰結を行動に移させることを防げるものは、イワンといえども免れぬ、人間の紐帯の原理としての共感作用であり、この情動的作用を無視した何らかの思弁的体系ではありえない。情念の働きを度外視した単なる知的体系では、「人神」論の恐るべき帰結に抵抗しえないのは、丁度ラスコーリニコフがソーニャや母の悲しみを共感する自己の感情的側面を捨象して、ただ知的考察のみを自己の行為に對して加えたとき、自らをこの犯罪行為へと導いた「非常人」論を論駁しうる何らの理論的根拠をも見い出すことができなかったのと同様である。我々はまた、その思想を自ら実行に移したキリーロフの悲惨な自殺行為という結末によって、「人神」論が生を欲する人々にとっては支持できないことを知っている。さきにラスコーリニコフの挫折について考察したときに引用した言葉を、ここで再び借りていえば、イワンの理論も、キリーロフのそれと同様に、人間の「生によって粉碎され、論駁される」(Тюнькин, стр. 28) ほかはない。したがって、右の理論によりフォードル殺害を実行した下僕スメルヂャコフは、のちに自ら命を断ち、その理論を自らの行為によって体现するところまで行かなかったイワンも、その非人間的思弁と人間的感情との分裂の強大さに耐えられず、ついに病に倒れなければならなかったのである。他者の殺害や自殺行為を「すべては許されている」として是認するこれらの理論の誤りは、それに魅せられ、またはそれに従って実践した人物たちの哀れな帰結によって、無言の内に示されている。

結 び

以上、ドストエーフスキイのロマンに登場する無神論的分身たちの

一部(彼らを描写する著者の筆力は、アリオシヤのようなもう一方の分身よりも、いっそう強く鮮やかで印象深い)の思想と行動の素描をおこなってきたが、その示すものは、人間の有限性の事実を無視して構築された「非常人」論や「人神」論の思弁の空虚さ、その結末のみじめさである。この結末を知る我々は、もはや彼らと同じ傲岸な思弁に身をたくすことはできない。さて、このことを確認した上で、我々は次の問いに答えなければならない。このような傲岸な思弁の空しさとその帰結の無残さとを知りながら、しかも信仰の世界に入りえぬ人間の精神的状況は、あるときは、未だソーニャの信仰と愛とを受けいれなかった段階でのラスコーリニコフのそのように、孤独でうつろであり、あるときは、ワルコーフスキイのように利己心と偽善の意識にさいなまれて自虐的に露悪の極端へ走り、またあるときは、この登場人物ものがれえない穏和性と暴虐性との内的矛盾、相剋につねに苦しまなければならないではないか、という問いである。我々は、この詰問に対しては、事実まさにその通りなのだ、と答えようと思う。このような矛盾や弱さにとりつかれた姿こそ、現代の多くの人間のいつわらざる現実性だといわざるをえないのである。我々は、自らのこのありのままの姿を直視することを避けて、内実の伴わぬ幻想的な何か美しい言葉に自己陶醉するわけには行かない。倫理は実践の事柄なのであり、現実的行為と生活の場から遊離した単なる抽象的觀念の事柄なのではない。我々は、真摯に実現する意欲のない単なる願望を語ることはできないし、心底から信じてもない存在者を生の拠点にすることもできない。

現実の生活の場の中で可能な倫理の基本は、自らが「非常人」でも「人神」でもない有限なただの「常人」にすぎないのだという、あのラスコーリニコフの挫折経験に想いを寄せて、その弱さの意識、孤独感、空虚感を等しく抱きうること、多くの作中人物たちに見られる利

己心や過誤に対する苛烈な煩悶を共有すること、彼らの内的矛盾、葛藤を自らの不合理な両極性のそれと読みとること、——このような自省、自己認識の働き以外に成り立ちようがない、と私は思う。この意味で、自己中心的情念に悩む一女性に向けられたゾシマ長老の次の言葉は、長老の信仰を共にしない人間にとつても、十分考えさせる内容を含んでいる。「あなたがこのことについて心を傷めるということでは十分なのである。」あなたは既に多くのことを行なったのだ。なぜなら、あなたはかくも深く誠実に自分自身を知ることができたのであるから、」「あなたの内面において汚く思われるものは、あなたがそれに気付いたということ一つで、既に浄化されているのだ。」「どんなに努力してもあなたは目的の方に進まないのみならず、かえって目的から遠ざかって行くかのようなさえあるということに気付いてざっとするとき、まさにそのとき……あなたは突如として目的に達するのだ。」(B. K. том I, стр. 76-77)。我々は序において、信仰を前提するゾシマ長老の訓話をもはやそのままの形では受け入れることができないと述べたが、ここでも彼の独自の宗教的背景を共有しない我々は、この一種神秘的な言葉をそのまま鵜呑みすることはできない。しかし、そういう特定の背景を度外視しても、この言葉は甘美な幻想的慰めでは決してなく、一つの否定し難い人間的眞実を含んでいる。なぜなら、各人が、生きている限り痛ましい矛盾や悲しみや煩悶を免れえぬという自己意識、自己感情を心底から抱き、それを互いに共感しうるならば、そこから、人間として避け難い普遍的な弱さや汚点や悲しみに対して、相互の寛容と、赦しといたわりの気持が自然と湧き出てくるにちがいないと思うからである。自らの有限性を痛感する者のみが、この自覚を通じて他者への寛容といたわりへの姿勢を獲得しうるのである。

このように、人間の普遍的有限性の自覚からおのずと湧出する相互

尊重の気持と、それに基づく自発的行為の中に倫理の基本は見い出されるのであり、この事実を無視した単なる抽象的観念や思弁的体系、強圧的訓話の中に存するのではない、と私は思う。これが、ドストエーフスキイの描く無神論的自身の思想と行動に関心の眼を向けてその作品を読んできた私が、倫理の問題に関して等びえた結論である。

註

- (1) William Barrett, *Irrational Man, A Study in Existential Philosophy*, Heinemann, p. 186f.
- (2) Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*, Kröners Taschenausgabe Band 77, S. 168.
- (3) Ф. М. Достоевский, *Белые Люди, Повести и Рассказы*. том I. YMCA-PRESS, Париж, стр. 104.
- (4) Ф. М. Достоевский, *Преступление и Наказание*, YMCA-PRESS, Париж, стр. 342. なお今後同一書物から引用する場合、頁数を本文中に略号で記入する。P. и H. はこの作品を示す略号である。
- (5) Ф. М. Достоевский, *Братья Карамазовы том I*, YMCA-PRESS, Париж, стр. 177. (密号' B. K.)
- (6) Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik? Achte Aufl.* Vittorio Klostermann Frankfurt A. M. S. 19 (密号' W. i. M.)
- (7) M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann Frankfurt A. M. S. 26.
- (8) Ф. М. Достоевский, *Бесы, том II*, YMCA-PRESS, Париж, стр. 169. (密号' Бес.)
- (9) К. И. Тюнькин, *Бунт Родиона Раскольниковва, Преступление и Наказание, Издательство «Художественная Литература» Москва 1969, Предисловие, стр. 17.* (密号' Тюнькин)
- (10) Ф. М. Достоевский, *Идиот, том II*, YMCA-PRESS, Париж, стр.

104. (註文' 以下)
- (11) M. Heidegger, Sein und Zeit, Erste Hälfte, Aufl. 4, S. 266.
- (12) M. Heidegger, Holzwege, Aufl. 2. Die Zeit des Weltbildes, S. 104.
- (13) Ф. М. Достоевский, Подросток, УМСА-PRESS, Париж, стр. 661. (註文' 以下)
- (14) Ф. М. Достоевский, Униженные и оскорбленные, УМСА-PRESS, Париж, стр. 25. (註文' У. и. О.)
- (15) Николай Бердяев, Мирозерцание Достоевского, УМСА-PRESS, 11 rue de la Montagne-Ste-Geneviève, Paris-V, 1968, стр. 110. (註文' Бердяев)
- (16) Я. Э. Голосовкер, Достоевский и Кант, Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума», Москва, 1963, стр. 12.

(この小論は、倫理学講義のための教材として学生に配布してきたプリントの一部をまとめたものであり、講義内容の導入的部分の要旨、報告である。なお、わが国でのおびただしいドストエフスキー研究書の内、とりわけ吉村善夫著「ドストエフスキー」に、思想的立場は異なれども、複雑な長篇小説の基本的構造の把握という点で、教示されるところが多かった。また、米川正夫個人訳全集に助けられたことは、無論のことである。この訳業なしには、ロシア文学には素人の筆者が、未熟な露語読解力をもって原文を読み続けることは不可能であった。ここにお二人に感謝の意を表わしておかねばならない。)