

П.Б. ストルーヴェのナショナリズム形成について

根 村 亮

前世紀末から今世紀初頭のロシア自由主義運動は、同時期の社会主義運動と同じように、多様な構成要素から成っていた。そんな中でも、П.Б. ストルーヴェの自由主義思想は、異端的色彩を持っていた。それは1905年の革命後表面化し、結局彼は運動の中心から遠ざかるに至るのだが、実際には彼の立場・思想の異端性は、それ以前にも現われている⁽¹⁾。

こうした彼の自由主義思想の特殊性とは、ナショナリズムを基盤としているという点にある。解放同盟や立憲民主党が「左派に敵無し」というスローガンに代表される急進的政策を採用していたのに対し、ストルーヴェはナショナリズムによる国家の統一的運動の道を模索したのであった。彼がこうした思想を形成したのは、今世紀初頭の論文「真のナショナリズムとは何か」である。本稿はそこに至る彼の過程を考察する。

この問題については、ストルーヴェ伝の著者パイプスが、解答を出しているので、それを先ず吟味してゆこう。パイプスの見解とは、ストルーヴェは最初から自由主義であると同時にイワン・アクサーコフの影響を受けたスラヴ主義者であり、1890年代に彼が合法マルクス主義者であったのは、当時の自由主義が保守的だったので、社会主義勢力と協力関係を創るための一種の戦術であり、実際には一貫して、ナショナリズムを基盤とした自由主義者であったということである⁽²⁾。

パイプスの主張の主たる根拠となっているのは、革命後のストルーヴェの回想である。それによれば、彼の両親はアクサーコフの信奉者であり、彼自身もアクサーコフから大きな影響を受けたというのである。しかし、亡命後の回顧的エッセイを読む場合には用心する必要がある。彼は亡命後ソヴィエト政権を激しく憎悪し、そのために革命的伝統と直接結び付かないと彼が考えたロシア

の思想的伝統を、ナロードニチェストヴォの開祖たるゲルツェンから、一般的には反動思想家と考えられているレオンチェフに至るまでを、ことごとく自分の手に取り込もうとした。そしてアクサーコフも、そうした対象の一人である。しかし、だからといってストルーヴェのアクサーコフ賞賛を過大評価できない。亡命後のストルーヴェが以前のロシアの非革命的思想家に与える評価は、誇張されたものであり、ましてや、アクサーコフ自体を直接取り扱った文章は、講演を活字にしたものであり、講演での修辞法をそのまま鵜呑みにはできない。

また、ストルーヴェが両親と共にアクサーコフの論文に熱中していたのは、まだ十代の前半の時である。この年齢の少年に一体どの程度アクサーコフの議論の内容が判ろうか。つまり少年時代に彼が受けた影響とは、非常に曖昧な雰囲気的なものでしかなく、思想内容とはあまり関係なかったことは確かである。ストルーヴェは「真のナショナリズムとはなにか」で、アクサーコフをある程度評価しているが、それは、その後再びアクサーコフを読み直した結果としてできたと考えるべきである。

さらに、アクサーコフの思想の特殊性とこの「真のナショナリズムとはなにか」におけるストルーヴェのアクサーコフの受容の仕方の問題を考察する必要がある。アクサーコフは、後期スラヴ派の排外主義的な汎スラヴ主義者であり、自由主義的な要素は殆ど持ち合わせていなかった。だが1850年代の彼は、スラヴ主義の名門とも言うべき家に生まれたにもかかわらず、自由主義的で民主主義的思想を受け入れていたのである。その後コンスタンチン・アクサーコフとホミャコフが死に、スラヴ主義の指導者と見なされるようになると、彼はスラヴ主義の教条的宣伝者の役割を積極的に果たし始め、1863年のポーランド反乱と1891年のアレクサンドルⅡ世暗殺という二つの事件に大きな影響を受けて右傾化し、⁽⁴⁾ 国粋主義に陥ると共に、反体制運動に激しく敵対するようになった。この国粋主義があまりにも激しかったため、政府の外交政策に抗議し、そのために彼が検閲局と衝突した時期こそ、ストルーヴェの少年時代であった。従って同じ言論の自由を主張しているにもかかわらず、60年代初頭におけるアクサーコフの主張と80年代初頭の彼の主張とでは、前後関係が非常に異なっているのである。何よりも問題となるのは、ストルーヴェがこの違いを区別しているかどうかであるが、「真のナショナリズムとは何か」で取り扱っているのは、60年代の文章であり、80年代の検閲局との闘争については全く触れていない。し

かも1897年の論文においては、60年代にアクサーコフがチチュエーリンの大学就任演説を攻撃し、言論の自由を訴えた文章を賞賛したうえで、その後アクサーコフが保守化してしまったことを、次のように嘆いているのである。「公平を期するために次のように言う必要がある。イワン・アクサーコフ自身も、チチュエーリン氏が60年代に犯した誤りを、もっと激しい形で20年後に繰り返したのであった。」⁽⁵⁾従ってこの時点でストルーヴェが念頭に置いていたのは60年代のアクサーコフであり、少年時代に憧れた80年代のアクサーコフではないと推定される。この相違は重要である。さらにまたヴォーデンの回想によれば、1891年にストルーヴェは国民自由主義という言葉が悪口として使い、あらゆるナショナリズムを病的現象と見なしていたという。⁽⁶⁾また、『批判的覚書』では、ナロードニキとマルクス主義者との対立をスラヴ主義と西欧主義の対立の延長と考え、自分が西欧主義の立場に立っていることをはっきりさせているのである。⁽⁷⁾以上のような理由からストルーヴェのナショナリズムの起源を、アクサーコフの影響へ限定する説は採用し難い。

ただしパイプスの議論には、少年時代にアクサーコフから曖昧な雰囲気的气氛で受け取ったナショナリズムの精神を、ストルーヴェが自由主義を確立した際に、復活させたという仮説が内包されており、この仮説は証明も反論も不可能である。だが、転向者、変節漢、裏切り者といったストルーヴェに対する非難から、彼を救いだそうとするあまり、パイプスはナショナリズム的感情を軸にしてストルーヴェに一貫性を与えようとしているが、むしろ主張があたかも自由な流れのように変わりゆくことを肯定的に考える点にこそストルーヴェの真骨頂があり、ロシアの思想家の中で独自のアイデンティティを持っていると考えるべきではないだろうか。ナショナリズムによってストルーヴェに一貫性を与えようとしたために、ナショナリズムの主張がまだ明確に現れていない、合法マルクス主義時代についてのパイプスの記述には、かなり無理が見られる。その結果、むしろストルーヴェは極めて戦略的に自分の本意でも無いことをやたらと書きまくり喋りまくる、二枚舌の人物に成り下がっている印象がある。⁽⁸⁾

本稿では、ストルーヴェのナショナリズムの起源という問題は括弧にいれて、彼の理論的道筋を追い、彼がナショナリズムによって自分の理論上の矛盾をどのように解決したのかを分節化することにより、彼の思想の特徴を明らかにしようとする。

彼は既に『批判的覚書き』（1894）の時点で、自分が正統マルクス主義者ではないと宣言し、国家や資本主義の評価において特殊な見解を述べていた。だが最も異端的な要素とは、マルクス主義の哲学をまだ極めて不十分なものとし、その点を補足していく必要性を認めていたという点であろう。⁽⁹⁾ 哲学が不十分であるという彼の主張が実際に何を意味しているのかは、はっきりと述べられていないが、この時期の彼の思想的境位をさぐるためには、まずその点について考えてみなくてはならないだろう。

まず念頭におくべきは、既にこの時点の彼が新カント派の理論を信奉し、マルクス主義の不十分な哲学をそれによって補足していくことを提案していたという事実である。新カント派といっても、その哲学は、様々な傾向を持っていたのであるが、当時の彼は、経験世界と非経験世界を峻別するカント的二元論を極端に押し進め、両者の間に明確な線を引き、それらをなんらかの形で結び付けて議論することを総て形而上学として非難していたリールの説を信奉していた。そしてまた、ジンメルのお考え方に共感して、社会学の叙述の対象は個人ではなく集合の人間であり、従って個人の主観はその叙述の対象から除外されるべきものであると考えて、個人の主観に力点をおいて社会を考えようとするミハイロフスキーの主観主義的社会学は根本的に誤っていると説いていた。⁽¹⁰⁾ つまり、彼は経験的世界と非経験的世界というカント的二元論を認めた上で、自分は経験的世界の研究に自分が従事していると考え、またそのような立場からするとマルクス主義は非常に優れたものであると考えていたのである。それは、逆に言えば、非経験的世界についてはマルクス主義は妥当性を持っていないということになるだろう。さらに一歩踏みこむならば、彼が経験的世界と非経験的世界、存在と当為という対概念を、ジンメルの集团的社会と個人という対概念に結び付けていたことからみて、マルクス主義の哲学が不十分であると彼が言う場合には、個人の内面、認識を扱う何らかの領域を念頭に置いていたと推測してよかろう。

彼にとって、マルクスの学説はロシアにおける資本主義の発達を科学的に約束するものであり、また資本主義が文化の向上にとって重要な意義を持っていることを証明したものであった。それ故彼は、ナロードニキが主張するような後進国の優位性に断固として反対したのである。ところで当時のロシアでは、マルクス主義という術語自体が意味するものは明確ではなかった。上でみたよ

うに、自分の対象を経験的世界に限定し、ミハイロフスキーのように個人の主観を重視する思想家を、存在と当為を混同していると非難する。いわば素朴な実証主義とでもいうような立場は、当時のロシアではマルクス主義に近いものと見なされたし、現に彼自身もそう考えていた。そのような外的条件と彼自身の思い込みの交錯するところに、彼はマルクス主義者として登場することができたのである。

だが、彼の立場は極めて不安定なものとなる。彼の議論は主観主義的社会学に対して素朴な実証主義で応戦する場合は、実に安全であったものの、「不十分な哲学」の分野に補足を加えようと試みれば、厳密なはずの二元論はその境界が曖昧になるからである。

次に彼がそうした危険な場面に直面して、どう対処してゆくかを検討していこう。1897年に発表されたシュタムラーの『経済と法』は、唯物論的歴史理解を運命論と批判しておりこの点を巡ってロシアでも論争が起った。まず合法マルクス主義者のブルガーコフが、提起された問題の重要性は認めつつも、社会発展の過程は人間の活動から生じているのであり、人間の活動抜きでは成立せず、理性ある人間は、運任せで活動するよりも、成功が約束されている方がむしろ活発に活動できると主張し、自由と必然性は唯物論的歴史理解では矛盾しないとシュタムラーを批判した。⁽¹¹⁾ この議論は、プレハーノフのような正統派マルクス主義者の見解に近い。⁽¹²⁾

だがストルーヴェは、シュタムラーもブルガーコフも批判する。彼はシュタムラーが自由と必然性を対置させたのは正しいが、自由の重要性を訴えて両者を倫理学によって統一させようとしたのは誤っているとし、それを説明するために認識論を展開する。まず客観性を「各々の認識された対象に対して妥当すると言われること」というリールの定義を採用し、普遍的妥当性と規定し、主観にとっての経験的意識の内容がこうした妥当性を持つ状況を考察する。そこで彼は内在哲学とジンメルの『道徳学序説』を用いて、経験一般とは自己の意識内容の主観的経験のことであり、存在を考えることは考えられたものが存在することであり、意識が示すものは皆存在を提示していると主張し、形而上学からの脱却を訴え、当為とは表象の一部であり、特定の内容と結びつかないのであるから客観的当為は存在しないと結論づけた。当為を論じ得ないところに倫理学は成立せず、唯物論的歴史理解に純粹倫理学で対決するシュタムラーは

否定される。⁽¹³⁾ こうした議論の進め方は、主観的であるが、逆にそれ故に極めて実証主義的である。つまり認識一般が実際には主観的でしかありえず、主観性と客観性の差異が現実性の差異へ還元され、経験的に量的に増加するに従って妥当性を得るとするのは、素朴な経験的な実証主義でしかない。従ってこうした妥当性とはむしろ心理的説得力に属する概念であり、彼の議論は、カントの二元論を支持すると言いつつもそれを物的世界と心的世界として捉え、結果的には議論論と心理学を混同している傾向がある。要するに彼の認識論は、実は心理学的な実証主義への傾倒を色濃くもっていた。

他方、彼はブルガーコフも批判する。ストルーヴェにいわせれば、自由と必然性は矛盾対立せざるを得ないものであり、シュタムラーはこの点を正しく指摘しているのであって、それに反論することは無意味である。彼は、未来を志向し願う人間の意志その活動様式も、実は「社会の発展法則が内包している必然性の構成要素として、この発展法則に入ってしまった⁽¹⁴⁾」といい、歴史の過程全体の必然性を強調する。この冷徹な歴史観こそ、ナロードニキを批判する際のストルーヴェの根本的態度であり、彼の考え方の一面が現れているといえよう。しかしこの態度は容易に宿命論に陥ってしまう。ではこの議論を運命論から救い出し、未来の展望を展開していけるのであろうか。ここで心理学が持ち出される。彼は未来像を円にたとえ、中が白紙の円はユートピア的思想であり、逆に円の中に必然性の要素が、可能な限り描かれている円こそ科学的思想であると考え。しかし科学といえどもそうした必然性の要素すべてを描き尽くすことは不可能であり、実際には未来像には常に白い点が存在し、意志と自由な行為がその白い点を色づけると考えた。「円は完全には描かれはしない。少なくとも心理的意識にとっては。そんなことは思想と活動の死を意味している。しかし我々の円の面積が少なくなるにつれて、我々はより確信をもってそこで運動、つまり活動できるであろう。唯物論的歴史理解に基づいた社会的世界観の驚くべきそして十分に持っている魔力とは次の点にある。即ちその理想は現代の科学的精神にとって、このうえなく満足がゆくような必然性と自由の相互関係を呈示しているのである。……この考え方は論理的には矛盾している。しかし、それにもかかわらず、力強い心理学的事実である。そこでは必然性は自由と矛盾対立せず、それを支えている。自由とは「必然性の洞察である。」というエンゲルスの認識論的には全く根拠のない定式には、こうした意味での

最高の心理学的真理が隠されている。⁽¹⁵⁾」かくしてストルーヴェの立場からする唯物論的歴史理解の正統性が主張されたわけだが、この文章は正統派マルクス主義に対する全面的な異議申し立てにもなっている。正統派は、自己の理想の科学性を正当に主張はしているものの、「理想と科学の間の、そして既に生じた必然性と将来生じる必然性の間の境界を忘れて、それをしばしばあまりにも科学的なものに変えてしまっている。」⁽¹⁶⁾それに対して、科学の限界を知り、客観的当為などというものが不可能であることを常に思い起こし、心理的満足しか人間には得られぬと悟れ、と言うのが彼の根本的主張であった。「唯物論的歴史理解は「何をなすべきか」という問いに答えることを主張していない。この問いは関心と理想という別の審級で解決されるのである。唯物論的歴史理解はどの様にすべきかということにのみ答えるのである。」⁽¹⁷⁾こうした議論の持っている弱点は、すぐに見てとれるであろう。ストルーヴェの見解を簡略に言えば、歴史の進行が完全に決定している一方、人間は心理上の錯覚によって運命論を回避できることにしかならないということになる。こうした事実を人間が知るなり認めるなりしたら、人間はやはり宿命論に落ち着くしかないからである。ストルーヴェがこの様な激しい決定論を主張したのは、彼がロシアの後進性を嫌悪し、ロシアの資本主義化による近代化を待望し、マルクスの「科学的」予言が自分の理想と一致していたからであろう。但し以上のような議論は、『批判的覚書き』の延長線上にあるが、二つの注目すべき変化がある。第一に、自由と必然性を別のレベルのものとし、両者の調和を求める必要はないとしつつも、彼自身がなんらかの調和、あるいは解決を望み、かつては研究の対象にならぬとした個人の領域に、心理学的にはあるにせよ足を踏みいれてしまったという点である。第二に、シュタムラーを批判しつつも、彼が自由と必然性を対置すると言う問題提起をした点を高く評価した上、逆に正統マルクス主義を批判することによって、両者の中間に自分を位置させたのである。

しかしノブゴロツェフの編集による論集『観念論の諸問題』(1903)では、ストルーヴェは亡命中であったために匿名で執筆し、それを利用して次のように自己批判している。「ストルーヴェは、リールとジンメルの見解を「経済学的唯物論」の基礎づけに適応させ、教条主義に陥ってしまった。この適応自体は正しく思考されていた。しかしリールの批判的実在論とジンメルの社会的心理主義は、当為が存在に原則的に哲学的に従属すると言う意味で誤って解釈さ

れていた。当時のストルーヴェにはこの様な従属を許さぬような原則的哲学的明瞭性が不十分であった。」⁽¹⁸⁾ 彼が哲学的な新たな立場に移って行ったのは、ベルジャーエフの著作にストルーヴェがつけた長大な序文においてである。以下、この序文のはらんでいる問題性を検討し、彼の思想の新しい局面を考えてゆく。

まずマルクス主義は、単純に全面的に否定される。なぜなら、まず哲学とは別に経済学という現実科学の分野において、ストルーヴェは修正主義論争に巻き込まれつつ、既にマルクス主義の妥当性を否定しており、今や彼にとってマルクス主義は「当時としては優れていた実証的学問的建造物」として今や意義が失われていたのである。そして哲学的には、既にみたように、彼はマルクス主義の哲学が不十分であることを認めていた。この序文で道德の絶対的必要性を主張することになるストルーヴェにとって、マルクス主義は全く不要のものとなる。「認識理論と形而上学の観点からみて、……俗流唯物論とマルクスの唯物論との間には、何も違いはない。」⁽¹⁹⁾ この様な叙述は、ある意味では皮肉にも、かつての彼のマルクス主義理解を逆に映し出しているといってもよいかもしれない。

一方批判は、以前の彼のマルクス主義を側面から支えていた批判主義的哲学にも及ぶ。つまり一種の自己批判がなされるわけである。ストルーヴェは、ヴィンデンバントとリッケルトの議論を目的論的批判主義、あるいは規範的認識理論と呼び、批判を加えてゆく。ストルーヴェによれば、彼らはあらゆる認識行為の中には各々の固有の価値観が含まれているとして、あらゆる心理的内容つまり「判断はみな、⁽²⁰⁾ 心理的生活の合法的に必要な産物であり」、その意味で合法的なのであるとする。そしてその価値観は認識主体の目的に大きく左右されるものであり、認識はその目的との因果連関の中で意味を持つ。ストルーヴェが彼らの立場を「目的論的」と呼んでいる所為である。ところでリッケルトは、認識に際しての真理の基準とは、その認識における満足感であり、その満足感が時間的持続に耐えられるようなその確実性であると定義する。そしてこの確実性は認識主体の意志とは無関係な自然の強制として、つまり規範的な命令と同じ形式で現れると考える。ここでかつてのストルーヴェの心理学への関心を想起したい。認識論の立場から経験科学的な意味での客観的認識の可能性を奪い去ることによって、逆に人間固有の主観的領域を、上から観察するという意味で客観的認識領域にしてしまうというこうした新カント派独特の議論

は、かつてのストルーヴェが心理学的解決を主張した議論の源泉であった。

今やストルーヴェはこうした認識理論を殆ど放棄する。ヴィンデンバントらに代表される規範的形式主義はすべてのものを普遍的妥当性という概念で統一させてしまい、存在と当為の区別がつかなくなるからである。⁽²¹⁾ ついにストルーヴェは当為は「体験の外側であるいは超越論的裁可に基づいて確立する」⁽²²⁾ ことを認め、実証主義が倫理の問題を扱う際には限界を持ち、形而上学が必要になると訴える。

「いかなる論理学も、いかなる体験も、人間に道徳的命令の妥当性を納得させることができぬ。……こうした道徳的命令の背後には、絶対的な論理学と経験から独立して承認されるなんらかの価値がある。……当為に関する問題としての倫理的問題が実証主義には解決不可能なのは、こうした理由による。」⁽²³⁾ かつての彼はカント的二元論を主張しつつも、心理上の接合によりなんとか客観的説明を加えていたが、もはやこうした客観性は完全に断念されて道徳が、持ち出されるのである。「我々は道徳的問題を客観的（つまり経験的な意味で）解決することが不可能であることを認めつつも、それと同時に問題としての道徳の客観性を承認し、それに従って主観的意識と無関係な道徳的世界秩序の形而上学的規準に至る。ここには、通常の語義での宗教的意識と倫理的意識との間の十分な類似がある。学問的な訓練を受けたものなら誰もが、人格神の存在の体験……は信じられぬ。しかし、にもかかわらず、人格神の存在の確信は、⁽²⁴⁾ 客観的で理性的世界秩序の存在の確信の一種である。」では、この「道徳世界の形而上学的規準」はどのようにして説明されるのであろうか。その存在以外には客観性を主張することが全く不可能なこの領域に、一定の客観性を持っている内容を付与することは当然できない。ストルーヴェが目にするのは、道徳性の形式性である。つまりある行為が道徳性を主張できるためには、それを否定することが許されている場合に限られているというのである。かくして道徳が成り立つための必要不可欠な条件として、自由が主張されるのである。そしてこの自由人間個人に平等に与えられた基本的属性として位置づけられる。⁽²⁵⁾ するとかつて必然性と自由という問題において、ミハイロフスキーの主観主義的方法を否定していたストルーヴェの立場が、危機にさらされることになる。

だが彼にとって、主観主義的方法は、この時点でも受け入れることができなかった。まず第一に、彼は依然として自分が客観的科学的認識に立っていると

考えていたからである。そして主観主義的社会学は、「全科学の可能性を台無しにする懷疑主義を宣伝することになる」⁽²⁶⁾危険性を持ち、妥当性がないと考えていた。

ここで注目しておく点が二つある。一つは、この論文におけるストルーヴェは、ミハイロフスキーに対して、存在と当為を混乱させているという以前からの批判を繰り返しつつも、ミハイロフスキーが実証主義では解決不能な形而上学を必要とする領域を既に認めていたという点で、彼をかなり高く評価しているということである。今や形而上学の不可欠性とその一層の研究を要求するストルーヴェにとって、ミハイロフスキーはロシアの思想史の流れの中で重要な位置を占める思想家となったのである。もう一つの点とは、マルクス主義については、方法論的観点からみると、階級的利害を当為の規準とする一方で、社会心理的事実を認識論的規範とするという、主観主義的方法と同じ過ちを犯しており、しかも形而上学の必要性を認めていない分、主観主義的方法よりも低く評価されるに至ったということである。

さて、主観主義的方法に対する第二の批判点は、よりイデオロギッシュな問題と関係している。今もみたように、ミハイロフスキーに対する評価はある面では上昇したものの、逆に彼はミハイロフスキーは平等なものとしての個人を社会的倫理的教義に従属させてしまっていると批判し、みずからの個人主義的見解を明確に打ち出しているのである。そこには彼の自由概念の解釈がある。「平等にあっては、次の二つの契機が必要である。第一に、人間の自己目的性、即ち人間を誰かの道具と見なすことができないということ。第二に、人各々において個人性という人間の形式で至上の善が具体化されるということ。個人性という仮定は、ある意味では絶対的不平等、つまり人間の異質性を要求しているのである。」⁽²⁷⁾彼にとって平等は、個人的自由が平等に与えられているという点では、道徳的概念であったものの、人間は本来差異ある存在であり、個人性や個人的差異が許されない平等とは逆に反動的理想でしかなかった。ミハイロフスキーの共同体的等質社会への復帰を求める、いわゆる後向きのユートピアは、ストルーヴェには我慢のならないものであった。それ故に彼はミハイロフスキーの進歩の理論に反対し、分業とそれによる個人的差異の形成が文明を発達させる上で不可欠な要素であることを訴えたラヴローフの『ミハイロフスキーの進歩の公式』⁽²⁸⁾を支持しているのである。

この場合にも、ロシアにおける資本主義の発達を擁護したかつての彼の立場と重なる部分もあるが、個人的差異を許すという意味での個人性という主張、あるいは個人の自由という主張が全面的に前に出てきている点で、大きな変化がみられる。既に彼は個人の領域に入り動揺を見せていたわけだが、あの時点ではこうしたはっきりした主張はなかった。こうした個人主義の主張と形而上学の復権という要求は、密接に関係している。

『批判的覚書き』の中では、彼はカントの二元論に従いつつも、社会の叙述の対象は個人ではなく集合的人間であり、個人の主観は取り除くべきだという議論を、ジンメルから借用していた。この議論を極端に押し進めてゆけば、個人の意思を全く無視した集団的利害だけを求める議論になるだろう。それに対してこの序文では、カント的二元論を以前以上に遵守しようとしつつも、むしろ形而上学の復権を訴え、そこから個人主義の復権に展開してゆく。形而上学的世界の追及とは個人的価値あるいは文化的価値の追及なのである。この序文ではニーチェに関する言及が目だつが、それは偶然ではない。ニーチェに対する態度は、この後書かれた「道徳に関する問題に寄せて」ではっきりし、最終的には否定的なものとなるにもかかわらず、そこには隠しようのない共感が現れている。彼はニーチェの議論に道徳が全く否定されている点を攻撃し、その道徳性の欠如を幸福論の亜流として非難するものの、事実から道徳を導き出すことが無意味であることを示し、個人の自由エゴの確立を主張したという点では、高く評価している⁽²⁹⁾のである。明らかにここでも、形而上学という名のもとで、社会的倫理と独立した文化的価値観が要求されているのである。

この序文はロシアにおける観念論の流行の口火を切ったものと評価されているが、この背景には当時復活しつつあった芸術至上主義があったわけだが、ストルーヴェは、すぐれたジャーナリスト独特の勘でこれを先取りしたとあってよかろう。十九世紀ロシアの知識人達の現実に対する悩み、人民への負債感、コンプレックスを一掃するようなこの一種の文化的反動あるいはロシアルネサンスの開花は、『道標』へとつながってゆく傾向である。ミハイロフスキー研究者のメンデルは、この点に注目して、ミハイロフスキーとストルーヴェが同じ観念論的立場にあったが、ミハイロフスキーが社会的経済的改良を重視したのに対して、ストルーヴェは文化的価値を重視したとする。その上で両者の世界観の差異を念頭において、ストルーヴェの主題は『道標』まで連続している

と叙述しているが、⁽³⁰⁾この説明は見事であるにもかかわらず、いささか単純化しすぎている。

むしろメンデルの説明が当てはまるのは、例えばベルジャーエフではないだろうか。彼はこの後、形而上学的世界の追及に向かい、神学と哲学を専門とする。『道標』における彼の論文は、ロシアルネサンスの意義を踏まえた上で、知識人（インテリゲンツィア）が個々の学問領域の文化的な自立した価値を全く認めず、全てを功利主義的倫理観へと還元していると、彼らを激しく批判し、⁽³¹⁾『道標』の代表的論文に仕上がっているのである。

一方ストルーヴェはどうか。確かにこの序文における彼の主張は、彼がどんなに科学的客観的認識を主張しようとも、昔とは逆に経験論的世界よりも形而上学そして観念論の意義を強調する以上、彼が神秘主義の入口にいたことは確かである。しかしこの後の彼の行動と著作を見ると、形而上学的世界の追及者とは言い難いものがあり、実際には彼の関心は常に現実世界にあったと考えられるのだ。

これまでのところをまとめておこう。かつての彼は、カント的二元論を主張しつつも、心理学的に両者を満足させるものとしての唯物論的歴史理解をとんでいたのだが、今やマルクス主義を完全に放棄すると同時に、こうした心理学的接合自体をも放棄し、経験的世界と道徳の世界は、接合すらも不可能であるという主張へ移るのだ。そして自分の問題解決の道をむしろ道徳に求め、形而上学、観念論の復権を要求したのである。その結果、彼にはまだ解決しなければならぬ問題がいくつか残っていることになる。彼が引き出してきた自由概念が、形式的なものである以上、それを現実的な領域に用いる場合どの様に用いるのかという問題が先ずある。（彼の極端な二元論自体がそれを禁止している点に注目すべきである。）またこの現実的領域こそ非個人的な集団の世界である以上、ここで個人主義的自由主義がどのように適応されるのであろうか。つまり個人の自由を強調することは、極端に押し進めれば相対主義的な懐疑論や思想的アナーキズムに陥ってしまうからである。彼がニーチェに魅了されたのは決して偶然ではない。形而上学あるいは神学的な分野に没頭し、その固有の価値を追及する場合には、この個人主義は障害とならないが、経験的世界を直接取り扱う場合には、それは問題性をはらんでいるはずである。

論文「真のナショナリズムとは何か」で彼はナショナリズムという問題を初

めて正面から取り上げる。彼にとってナショナリズムとは客観的心理的事実であった。「あらゆるナショナリズムのもっとも深い基盤を構成しているものは、自国、自国民に対する争う余地のない誰もが知っている力強い愛の感覚である。⁽³²⁾」この客観性を、彼は道徳の客観性と全く同じ様に説明する。「こうした人間の魂にとって最も深く主権を有するようなあらゆる感覚は、この上なく共通した神聖なる理念として、無限のあるいは至上の目的として、論争の余地もなく客観的である。変わりゆく様々な内容を持つ主観主義に際しては、この変化を通じて、純粹の理念形式が展開され確立してゆくのである。こうした理念形式の客観性を論争することは、心理的事実を否定することであり、人間の精神に生じるような根源的な問題を認めぬことになる。この様な理念形の最上の例は、神の理念あるいは宗教的理念である。⁽³³⁾」つまりかつて当為に対して用いた議論を、再びナショナリズムという感情、心理へと適用することによって、彼はナショナリズムをも当為同然の絶対的なものとするのである。そこで彼が最も注意を払ったのは、個人の自由の絶対性とナショナリズムという集团的意識との関係であった。以前からずっと当為から存在を導くことを断固として否定していた以上、個人の自由の絶対性とナショナリズムは混同されてはならず、ましてや個人の自由がナショナリズムによって侵害されてはいけなかった。その結果、彼はナショナリズム自体に具体的そして普遍の内容を付与することは禁止しなければならないと考える。「国民的精神は、個人を越えたあるいは集团的な性格の無限の内容に従って流れてゆく自然発生的な創造過程であるといいつつも、我々はそれを、こうした過程やその形式を生きている人々の外側に存在し、彼らを支配するようななんらかの特別な存在に変えたいとは思わない。⁽³⁴⁾」

ストルーヴェにとって、以前のロシアのナショナリスト達の誤りとは、自分が思い描いたナショナリズムの内容を絶対化し、自由なナショナリズムの創造を侵害してきた点にあった。彼によればスラヴ主義者達は、自分が思い描いた理念を、それがロシアの絶対的な国民精神であると主張し、国民精神の内容を固定化しその自由な流れを妨害しただけであった。一方カトコフ達は、国民精神のある固定化された理念を具体化しようとして、警察権力に依存した。ストルーヴェは、こうした傾向を否定する。彼が国民精神の自由な流動性にこだわるのは、個人の自由を、国民的精神あるいは意識と理論的に調和させたいという願望による。こうした調和のために彼が持ち出すのは、個人の志向と集团的

なものとの相互関係である。「集团的創造の自然発生的過程は、そこにおいて自己を納得させ克服しようとする国民精神が絶えずあらわれる場であり、この過程は理論家の目にも、実践家の目にも、同様に十分見えるような形で実際の生き生きした現象、生きた個人の志向と活動といった要素に分解されるのである。社会的な現象をその豊かな線や色と共に見ることができるのは、集团的過程とその個々の構成物とのこうした現実の相互関係を見る目だけである。個人は集团的過程を創造し、そして今度は逆にそこから将来の創造への刺激を受ける。全過程は個人から生じ、個人へと帰る。……我々の目からみると、社会も社会的構成も印象深い現実として映るのであり、それは原因と結果という世界においては経験論的個人に対し、巨大な権力を持ち、個人に対して連続して列を成した圧倒的な影響を示すのである。しかし同様にまた、経験論的世界とは、我々にとって一つの主体、つまり人間個人であり、あらゆる道德、従ってあらゆる政治学も個人とその自決の概念を基盤としている。義務の領域つまり目的の王国では、個人やその自決を侵害しようとするような意義は有り得ない。個人は社会的過程における唯一の実体ではなく、それ故極端な特殊な社会学的唯名論は不正確である。しかし自己を決定しているような個人は、あらゆる社会構成の絶対的な道德基盤であり、こうした意味で個人主義は絶対的な道德的原理である。いかなる社会的政治的普遍主義も、それが個人主義と両立しないと、⁽³⁵⁾使命を持ち得ないのである。」ストルーヴェはこの調和の具体的な形を説明するために、ゲオルグ・イエリネックの国家法学を用いる。イエリネックは個人の絶対権の確立の歴史的起源を、ロジャー・ウィリアムスに指導された英国非国教徒の宗教運動に求める。宗教運動という集团的創造過程を現実の上で支えたのは、権利と法の調和した関係であった。人権という絶対的権利と、国家が集団をまとめ支えてゆくための法との関係について、法は単に国家権力の強制力だけではなく、社会的承認を得なければ通用しない、というのがイエリネックの根本的主張であった。ストルーヴェは1901年に発表した論文「法と権利」においてもそれに基づいて、法は住民の精神的及び物的関心に対して内容的にふさわしい場合に有効なのであり、⁽³⁶⁾形式的合法性はそれだけでは真の合法性にはなり得ないとする。

英国と米国はストルーヴェにとって、法と権利が見事に調和している代表的な国であった。彼は、英国の議会の権利が人権と調和していることを強調し、

また連邦性の米国では憲法という市民の法により立法権力が制限されている点に、注意を促す。つまりストルーヴェは、個人の絶対的権利が保証されている形で国家が成立していることに国家と個人の調和を見だし、個人の自由を優先させているのである。この点に彼は自由主義の最大の特徴を置くのである。そしてロシアにおける自由主義の復活を、高らかに呼びかける。

こうしたストルーヴェの、ナショナリズムを土台とした自由主義思想は、政治的にも思想的にも様々な問題を内包しているが、ここでは方法論上の問題を中心にして論じて行こう。ストルーヴェは、一貫して二元論の立場にあったものの、最初は極端な実証主義の信奉者であった。それは、徐々に緩和されてゆき、観念論の復権を訴えるまでになった。だがこれは、彼が道標派的な、或はスラヴ主義的な傾向に向かったことを意味しているのではない。なぜならば、「真のナショナリズムとは何か」が示している様に、彼の関心はあくまでもロシアの政治的社会的変革にあり、しかもそれはロシアが西欧化することを目標としているのである。彼がロシアの文学的な伝統やロシア正教の意義を讃える場合も、それはロシアにも西欧化する十分な土台があることを訴える為であり、ロシア独自の方向性を打ち出すことではなかった。また、イェリネックの学説の用い方が示しているように、彼は宗教的なもの、観念論的なものが、現実社会に与える効果に注目するのである。つまり宗教的なもの、観念論的なものを自立した閉ざされた領域として扱うのではなく、現実との関連に於て、つまりエートスとしてとらえるのである。かつてあれほど極端に二元論的世界の区別を強調し、両者を接合することを禁止したのに、今や彼自身も一種の接合を試みているのである。彼がこうした接合に向かった理由は次のように考えられる。

そもそも、合法マルクス主義時代から、彼の思想には積極的に方向を打ち出して行く志向が乏しかった。自己の理想と一致した歴史の必然性を訴えるだけの傍観者的立場を取っていた。レーニンはこれを「客観主義者」と批判し、自己の方向性を階級闘争として提示し、階級闘争こそマルクス主義の科学たる由縁であると主張するわけだが、既にみたようにストルーヴェは科学で繕って割り切れるわけではないと主張していたし、階級闘争についてはあまり注意を払っていなかった。マルクス主義を放棄し、観念論の復活を主張しつつも現実社会の改革を志す彼にとって、積極的な方向を打ち出すことは急務であった。そして彼は、ナショナリズムが持っているエートスに注目するわけであった。ナショ

ナリズムに形式性を付与し、当為としての地位を確立させ、それが社会変革の力となることを訴えるのである。故に彼はナショナリズムに訴えるのである。ナショナリズムこそ、彼の思想に方向性・志向を与えてくれるのであった。

こうした彼のナショナリズムの、ロシア思想史上に占める地位、その反響、意義等を説明することは、本稿の範囲を越えている。ここでは以上のような彼のナショナリズム形成の過程から導き出せる論点を二つだけ述べておこう。

まず第一に、ストルーヴェが保守的になったのは、1905年の革命を契機としていると考える研究者がいるが⁽³⁸⁾、少なくとも思想的に見た場合は、それ以前に既に保守的な要素を彼が理論的に体系化しているといえるであろう。ナショナリズムを中心とする彼の思想は、この後、枠組みとしては変化がなく、彼の「保守的自由主義」的政策はここから生じているのである。

第二の点は、ロシア社会思想史上の問題に関連する。19世紀末から今世紀初頭において、西欧では自由主義はもはや基本的理念としての信憑性を消失し、その一方では基本的な方法としての実証主義もその信頼を失いつつあった。それは西欧だけのことではなく、実際には西欧文化と深び付きを持っていたロシアの知識人にも波及していたのである。だが実証主義が何らかの新しいパラダイムにとって代わられたわけではなく、今日なお論争が絶えない問題になっている。ロシアでは、反実証主義的な思潮が今世紀から開花して、ロシア思想史上かつてないほどの、多彩な思想状況が生まれる。均一的ではない、こうした異質な諸思想の混沌状態は、反社会主義的傾向として、あるいは唯物論対観念論の対立として捉え尽くせない豊かな内容を持っていた。ストルーヴェは、極端な実証主義者として出発しつつもそれを放棄し、新たな道を捜し出そうとした。それは失敗に終り、結局実証主義を乗り越えられず、その圈内にとどまったと考えるべきであろうが、彼の方法論上の遍歴は、同時代のロシアにおける一つの独自の道のりとして注目すべきものである。

(註)

- (1) スラヴ主義的自由主義者の扱いを巡る論争や、日露戦争における学生の対応を巡る論争に、彼の異端性が現れている。Shmuel Galai. *The Liberation Movement in Russia 1900—1905*, (London, 1973), pp. 172—174, 197—205. К. Ф. Щацило. *Русский либерализм накануне революции 1905—1907 гг.* М., 1985, стр. 77—84. を参照。
- (2) Richard Pipes. *Struve: Liberal on the Left, 1870—1905* (Cambridge, Mass., 1980 Second Printing), pp. 15—24, 28—29.
- (3) P.B. Struve, “Ivan Aksakov” *Slavonic Review*, Vol. 2 no. 6, pp. 514—6.
- (4) A. Walicki. *The Slavophile Controversy*, (Oxford, 1975), pp. 499—503.
- (5) П.Б. Струве. На разные темы, (以下 Н.р. と略す。) Спб., 1902, стр. 93.
- (6) А. Воден. На зале “легального марксизма”, *Летописи марксизма*. III. стр. 76
- (7) П.Б. Струве. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России I. Спб., 1894, стр. 29.
- (8) ストルーヴェを一貫してナショナリズムの思想家として捉えようと最初に試みたのはフランクである。С.Л. Франк. *Биография П.Б. Струве*, New York, 1956, стр. 219 参照。
- (9) П.Б. Струве. Указ. соч., стр. 46.
- (10) Там же, стр. 32—40.
- (11) С. Булгаков. От марксизма к идеализму. Спб., 1903, стр. 31—34.
- (12) Г.В. Плеханов. К вопросу. о роли личности в истории, 1898. 『歴史における個人の役割』岩波書店、1958、20—22頁
- (13) П.Б. Струве. Н.р. стр. 494.
- (14) Там же, стр. 501.
- (15) Там же, стр. 505—506.
- (16) Там же, стр. 506.
- (17) Там же, стр. 507.
- (18) П.Б. Струве. К характеристике нашего философского развития. В сб.: *Проблемы идеализма*. Спб., 1903, стр. 85.
- (19) П.Б. Струве. Предисловие к кн.: Н.А. Бердяев. *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии*. Спб., 1901, стр. IV.
- (20) Там же, стр. X.
- (21) Там же, стр. XI.
- (22) Там же, стр. XXXVIII.
- (23) Там же, стр. LI.
- (24) Там же.
- (25) Там же, стр. XXXIX.

- (26) Там же, стр. LXVI.
- (27) Там же, стр. LXXIII.
- (28) Там же, стр. LXXIV.
- (29) П.Б. Струве. Н.р. стр. 510.
- (30) А.Р. Mandel. Dilemmas of Progrss in Tsarist Russian (Cambridge, Mass., 1961), p. 193.
- (31) Н.А. Бердяев. Философская истина и интеллигентская правда. В сб.: Вехи. М, 1909, 2-е изд.
- (32) П.Б. Струве. Н.р. стр. 527.
- (33) Там же.
- (34) Там же, стр. 532.
- (35) Там же, стр. 535
- (36) Там же, стр. 523.
- (37) В.И. Ленин. Полн. собр. соч. том. 1, стр. 428.
- (38) Richard Pipes. Struve: Liberal on the right, 1905—1944 (Cambridge, Mass., 1980), G. Putnam. P.V. struve's View of the Russian Revolution 1905, *SEER* Vol. 45, no. 105 1967 を参照。こうした見解を運動史的に否定したのが、註(1)で挙げた研究である。

(筆者の住所：〒186 国立市東2-28 佐々木方)