

# 日本人の宗教意識とドストエフスキー研究

小林 銀河

## はじめに

現在、ロシアにおけるドストエフスキー研究は大変活発であり、学会、研究会の度に多くの研究者による活発な討論を目の当たりにし、本場ロシアの研究の圧倒的な層の厚さを見せつけられる思いをする。と同時に、彼らの興味は決して閉ざされたものではなく、我々外国人研究者に対しても門戸は開かれている。それどころか、外国でドストエフスキーがどのように読まれているかということが、大変興味をもたれているのである。モスクワの世界文学研究所を拠点とする「ドストエフスキー研究委員会（Комиссия по изучению творчества Достоевского）」は外国の研究者に各国におけるドストエフスキー受容に関する論文の執筆を依頼しており、それらは現在出版準備中の論文集『ドストエフスキーと 20 世紀（Достоевский и XX век）』に掲載予定である。私も日本人研究者の一人としてこの企画に参加した。

無論、日本についてロシアの研究者向けに書いた以上、その内容を日本の側にも示し、意見を問わなければならないのは当然である。以下は概ね今回私がロシア向けに執筆した論文と同趣旨のものである。

## 0) 「日本人の宗教意識」という切り口

「日本におけるドストエフスキー」を考えるにあたり、私は次の 2 点に留意した。

- ① ドストエフスキーの受容という局面において顕れる、日本人・日本文化の特徴が浮かび上がってくるようにする
- ② なおかつ、それがドストエフスキー文学における本質的なテーマと関わるような形をもってゆく。

そして今回選んだのが、「日本人の宗教意識」という切り口である。

ロシアのドストエフスキー研究において現在圧倒的に主流を占めているのは、キリスト教・ロシア正教の観点からのアプローチである。ソ連時代の弾圧を生き抜いたロシア正教会は 1990 年代に急速に勢いを取り戻し、現在、ロシア国民の二人に一人はロシア正教徒で

ある。<sup>1</sup> ペレストロイカ後によく、ソ連時代にはできなかったドストエフスキーの核心的テーマを論じることが可能になり、以前抑圧されていたものが現在噴出してきているという一面もあろう。ともかく、ロシア人研究者はドストエフスキーの文学をまず第一にキリスト教文学として受け止めている。

一方で、日本の人口に占めるキリスト教徒の割合はたかだか1パーセント弱である。<sup>2</sup>にもかかわらずドストエフスキーが多くの人々に読まれている。ドストエフスキーの読者は必ずしもキリスト教徒だというわけではない。むしろそうでない人のほうが多いであろう。これをどう考えればよいであろうか。次の2つの可能性が考えられる。

- ① ドストエフスキーの描いたキリスト教的でないテーマに日本人が関心を抱いた。すなわち、ドストエフスキーの文学はキリスト教という枠を超えたスケールをもっている。
- ② キリスト教で問題になっていることを、日本人は実は別の文脈で考えており、ドストエフスキーはそのような問題に光を投げかけてくれる。

ドストエフスキーの描いたことのうちのどれがキリスト教的であり、どれがそうでないかということをも明瞭に判別することは私のような非キリスト教徒には不可能に近い。キリスト教と一口に言っても、カトリック、プロテスタント、ロシア正教とそれぞれで教義も異なってしまうし、ドストエフスキーはロシア正教の作家であると枠を狭めてみたところで、ではドストエフスキーのどこからどこまでがロシア正教的なのかという同様の確定不能な問題が出てくるだけである。<sup>3</sup>

しかし、少なくとも現在、ロシア人がドストエフスキーをキリスト教文学として読んでいる以上、彼らに日本人のドストエフスキー理解を説明する上で、「日本人の宗教意識」という問題を背景にしていくことは、共通のコンテクストに立つという意味で、相互理解にとってたいへん有力な方法であると思われる。

日本文化論、日本人論についてはすでに多くの蓄積があり、近年はその系譜をまとめる仕事も出てきており、盛んに語られているが、今回、日本人のドストエフスキー理解をロシア人研究者に説明するという場において説得力のある拠り所を与えてくれる日本文化論として、次の2つの著作を取り上げた。

---

<sup>1</sup> 『ヨーロッパ世界年鑑 (The Europa World Year Book) 2004』 (Vol. 2) によると、ロシアにおけるロシア正教徒は約 7500 万人に達するという。2002 年 10 月におけるロシアの総人口は同年鑑によると、約 145,164,000 人。

<sup>2</sup> 『ヨーロッパ世界年鑑 (The Europa World Year Book) 2004』 (Vol. 1) によると、日本のキリスト教徒は約 100 万人 (1993 年の時点で 1,050,938 人)。そのうち正教徒は約 2 万 5 千人 (24,821 人) である。日本の総人口は 2002 年半ばの公式見積もりで、約 127,450,000 人。

<sup>3</sup> もっとも、ロシア正教徒の立場からすると、ドストエフスキーがロシア正教的作家であるということは明白なことであるようだ。

(1) 中村元『日本人の思惟方法』

(2) 梅原猛『日本人の「あの世」観』

言うまでもなく、いずれの著作も「日本人の宗教意識」という観点から日本文化論を展開しており、日本人によるドストエフスキー受容を説明するにおける手がかりを与えてくれる。<sup>4</sup> 両者には共通する部分も多いが見解の異なる部分もあり、並べて見ることによってより多角的な理解を可能にしてくれる。これらの著作は単独に見ていくだけでも十分に知的満足を与えてくれるものであるが、ドストエフスキーの文学、さらには日本人によるドストエフスキー論と並べてみると、その面白さは倍加すると言ってよいだろう。以下、それぞれの著作のキーポイントを見てゆきたい。

### 1) 中村元『日本人の思惟方法』とドストエフスキー

この著作で中村元氏は、その仏教に関する博識を背景にし、仏教の観点から日本文化論を展開している。『日本人の思惟方法』と銘打たれたこの著作には、実は「諸文化現象、ことに仏教の受容形態にあらわれた思惟方法の特徴」という副題が付されており、たいへん示唆的である。例えば次のような指摘がある。

[...]仏教思想も、決してシナにおけるものがそのまま摂取されたのではない。日本の仏教僧は相当に漢文が読めるはずではあるが、しかしそれを忠実に理解していないことがある。それについては二つの場合が考えられる。

一、言語上の読解能力の不足のために、漢文の原文を忠実に理解しえなかった場合。

二、漢文の原意を理解することはできたけれども、なんらかの動機にもとづいて曲解している場合。(6-7頁)<sup>5</sup>

中村元氏が特に注意を向けているのは、言うまでもなく、第二の場合である。

また第二の場合として、日本人がわざわざ漢文を読みちがえていることがある。これはとくに重視されるべき思想史的現象である。[...]とくに日本の特徴が認められるといわれている仏教家ほど、ますます漢文に対して無理な解釈を施している。(8頁)

---

<sup>4</sup> 近年出た日本人論の系譜に関する仕事として、船曳武夫『「日本人論」再考』(日本放送出版協会〈NHK人間講座〉、2002年)、大久保喬樹『日本文化論の系譜：『武士道』から『「甘え」の構造』まで』(中央公論新社〈中公新書1696〉、2003年)の2点を挙げるができるが、ここでは中村、梅原両氏の著作は取り上げられていない。いわゆるスタンダードな日本人論としては見なされていないということであろうが、今ここで問題になっているのは、日本におけるドストエフスキー受容をいかに説明するかということである。

<sup>5</sup> 『中村元選集』第3巻 日本人の思惟方法(東洋人の思惟方法III)、春秋社、1989年。カッコ内に頁数を記す。以下同。

著者の挙げている具体例を細かく見てゆくことはここではしないが、一つだけ引いておこう。

シナへ来たクマラジーヴァ (鳩摩羅什) は、サンスクリット語の dharmatā などという語を「諸法実相」と訳した。それは、われわれの経験する諸現象の真実のすがた、という意味である。だから「諸法」と「実相」とは異なった概念であるのみならず、両者のあいだには矛盾対立が予想されている。ところが天台学においては、「諸法は実相なり」という解釈を成立させて、いわゆる現象即実在論の立場にたったのであるが、道元はむしろ逆に「実相は諸法なり」ということを強調する。すなわち人々の求めている真理なるものは、じつはわれわれの経験する現実世界そのものにほかならない。<sup>6</sup> (15-16 頁)

この抜粋は第2章「与えられた現実の容認」からの抜粋であるが、このような文献学的論拠に基づき、「諸事象の存する現象世界をそのまま絶対者と見なし、現象をはなれた境地に絶対者を認めようとする立場を拒否するにいたる傾きがある」(13 頁) という日本人の思惟方法が述べられている。このコンセプトによって展開されている第2章の論議のうち、ここでは特に次の3点に着目しておきたい。

第1に、日本人の「現世主義」。

世界の諸宗教がややもすれば、現世を穢土とし、来世を清浄な楽土とし、永久に幸福な天国を理想としているのに、原始神道はどこまでも現世に価値を認める。(37 頁)

無論、このような態度はドストエフスキーの世界、すなわち、現象世界の理解において超越的存在たる神や来世の問題を考えることが不可欠である世界とは異質のものと言えよう。「ロシアの若い世代は今、太古からの問題 (вековечные вопросы) ばかりを論じている」(14; 212)<sup>7</sup> というイヴァン・カラマゾフの台詞を引くまでもなく、「あの世」の問題 (特に「魂の不死、永遠の生はあるかないか」という問題) が人間の生き方を根本から揺るがすのがドストエフスキーの文学の世界である。

第2に、日本人の「自然愛好」。著者は日本人の自然との関わり方をインド、中国などと比較しながら様々な角度から特徴付けているが、それは日本の仏教書にしばしば登場する「草木国土悉皆成仏」という考え方において顕著に示されている。

第3に、人間の内的な「自然」、欲望や感情をそのまま容認する傾向。それは仏教においては、戒律破棄という現象となってあらわれてくる。また一方で、それは人間に対する愛情を育み、「慈悲」の観念が「日本の仏教ではとくに強調された」(69 頁) という。

今掲げた3点のドストエフスキーとの関わりについては後ほど述べることにして、中村

<sup>6</sup> 「諸法=すべての事物=現象」、「実相=真実ありのままの姿=実在」と整理して考えるとよい。

<sup>7</sup> ドストエフスキーの引用は *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990 に拠る。カッコ内に巻数と頁数を記す。訳は拙訳。以下同。

元氏の著作の展開をもう少し追ってみることにしよう。

上のようなことが述べられている第2章の論議を踏まえ、第3章「人間結合組織を重視する傾向」、第4章「非合理主義的傾向」が展開されているが、この2つのテーマはドストエフスキーの残した様々な言葉と共鳴している。

『地下室の手記』に出てくる有名な言葉、「二二が四は死のはじまり」はまさに「非合理主義的」マニフェストである。

「人間結合組織の重視」に関しては、中村元氏が「特定個人に対する絶対帰投」という項目で取り上げている問題がたいへん興味深い。

ところで宗教がややもすればなんらかの権威にたよろうとする傾向のあることはいままでもない。しかしインドやシナの思想家は、もちろん特定個人にたよることも多くあったが、普遍的な理法をかかげて、それに随従しようとする合理主義的傾向がなお著しかった。ところが日本の過去の思想家はややもすれば普遍的な理法を閑却して、特定の個人の権威を強調しようとする。(214頁)

そして、親鸞の師の法然に対する絶対的帰投を示すものとして、次のような言葉が引かれている。

親鸞にをきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかうぶりて、信ずるほかに、別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。

(216頁、『歎異抄』)

「たとえ法然にだまされ、念仏して地獄に墮ちたとしても、後悔しない」というこの親鸞の師に対する態度は、「たとえ真理がキリストとは別にあると誰かが私に証明し、また、実際にそうだとした場合、私は真理と共にあるよりもキリストと共にありたい」(28 κ.1; 176)<sup>8</sup>というドストエフスキーの言葉を想起させずにはおかない。どちらにとっても、人間対人間の結びつきが合理的真理よりもはるかに重要なのである。

しかし、このような類似点と共に、親鸞とドストエフスキーとの間に横たわる一つの大きな相違点を指摘しておかなければならない。それは、親鸞の帰依の対象が師法然という実在の人間であり、親鸞との間に現世における濃密な個人的接触があったのに対し、ドストエフスキーの信仰の対象であるキリストは、仮に実在の人物であるとしても、少なくとも19世紀のロシアに生きた人物ではなく、ドストエフスキーと現世において出会うなどということは決してありえなかったということである。「人間的結合の重視」、「非合理主義的

<sup>8</sup> 1854年2月下旬、フォンヴィーヅナ婦人への手紙。

傾向」という面において見事なまでの一致をみる両者であるが、「現世主義」という局面においては、両者は決定的な違いを見せる。親鸞の帰依の対象は自らの直接の師である法然であり、仏教における絶対者である釈迦ではなかった。ドストエフスキーの信仰の対象は絶対者キリストであり、現世における直接の師ではない。

ここに、日本のキリスト教作家、遠藤周作の『沈黙』を並べてみるともっとよく分かるだろう。この作品の中で、キリスト教布教のために日本に渡りながら「転んだ」、つまり信仰を捨てたフェレイラは次のように語る。

「お前には何もわからぬ。澳門やゴアの修道院からこの国の布教を見物している連中には何も理解できぬ。デウスと大日と混同した日本人はその時から我々の神を彼等流に屈折させ変化させ、そして別のものを作りあげはじめたのだ。言葉の混乱がなくなったあとも、この屈折と変化とはひそかに続けられ、お前がさっき口に出した布教がもっとも華やかな時でさえも日本人たちは基督教の神ではなく、彼等が屈折させたものを信じていたのだ」

[…]

「日本人は今日まで[…]神の概念はもたなかったしこれからももてないだろう」

[…]

「日本人は人間とは全く隔絶した神を考える能力をもっていない。日本人は人間を超えた存在を考える力も持っていない」

[…]

「日本人は人間を美化したり拡張したものを神とよぶ。人間と同じ存在をもつものを神とよぶ。だがそれは教会の神ではない」<sup>9</sup>

もちろん、ドストエフスキーにおいても無神論や信仰への懐疑は描かれてはいる。しかしそれと同時に、例えばアリョーシャ・カラマーゾフが星空の下で跪き、大地に口づけした瞬間、彼は「あたかもこれらすべての神の世界からの糸が一度に彼の魂の内で触れ合ったかのようで、彼の魂は「別の世界に触れ」、深くおののいた」(14; 328)という感覚を覚える場面がある。ここでは、現世とあの世との境界そのものが取り払われ、あの世の事物や人物、超越的存在が強力な実在性を帯びて立ち顕れてくるのである。

## 2) 梅原猛『日本人の「あの世」観』とドストエフスキー

学生時代にハイデggerのニヒリズム的側面に影響を受け、「ドストエフスキーの神がない、神がなかったら道徳はない、道徳がなかったらすべてのことは許されるという、そのようなスタヴローギンやイヴァンを破滅させた恐ろしい論理を自らの肉体で問おうとして

---

<sup>9</sup> 遠藤周作『沈黙』新潮社〈文庫〉、1981年、233-236頁。

いたのである」<sup>10</sup> という梅原猛氏にとって、ドストエフスキーとの付き合いは古く、また根源的である。社会主義陣営の崩壊、オウム真理教事件などに際して発せられた氏の言説<sup>11</sup> はそれ自身、ロシアに紹介するに値するものであるが、ここではそのことを頭の片隅に置きつつも、氏の別の著作を取り上げてみたい。

『日本人の「あの世」観』<sup>12</sup> という論文集の最初に収められているのが、「世界の中の日本の宗教——日本人の「あの世」観」という公演記録である。ここでは梅原氏の考えるところの日本人の宗教意識が端的にまとめられている。

著者は最初に、仏教移入以前から日本に存在している「あの世」観をもっとも純粋な形で残しているものとして、アイヌと沖縄の「あの世」観に着目し、その特徴を以下の4点にまとめている。

- ① あの世は、空間・時間の秩序（上下・左右・昼夜）はこの世とアベコベである以外はこの世とあまり変わらず、従って天国と地獄の区別もなく、最後の審判もない。
- ② 人が死ぬと魂は肉体を離れて、あの世に行って神になり、そこで待っている先祖の霊と一緒に暮らす。
- ③ 人間ばかりか、すべての生きるものには魂があり、死ねばその魂は肉体を離れてあの世へいける。
- ④ あの世でしばらく滞在した魂は、やがてこの世へ帰ってくる。誕生とは、あの世の魂の再生にすぎない。このようにして、人間はおろか、すべての生きとし生けるものは、永遠の生死を繰り返す。

そしてこのような「あの世」観は、多少の変形はあるにせよ、日本人の心の奥底に残っているという。

この後、日本の仏教と神道の発展段階についての話に移る。ここで詳しくは紹介しないが、例えば、神道の発展段階がいずれも仏教の発展段階の中間に位置していることから、日本の神道思想の発展は仏教の影響、あるいは仏教に対する反動として起こっていると考えられ、従って「仏教思想は外来のもので神道思想は土着のものである」という常識的な見解は必ずしも成り立たないのである、という指摘など、興味深いものが多々ある。

そして、日本の宗教の中から最も日本的な特徴をもつものとして親鸞の浄土真宗を一つ選び、考察を加える。著者は論点を以下の3つに整理している。

---

<sup>10</sup> 梅原猛、山折哲雄『宗教の自殺：日本人の新しい信仰を求めて』PHP研究所、1995年、186頁。

<sup>11</sup> 例えば、1992年1月1日付の読売新聞朝刊に寄せられた社会主義崩壊に関する論説、1995年6月2日付の朝日新聞朝刊に寄せられたオウム真理教事件に関する論説、著書『心の危機を救え——日本の教育が教えないもの』（光文社〈カッパハード〉、1995年）、『梅原猛の授業 仏教』（朝日新聞社、2002年）などでドストエフスキーへの言及が見られる。

<sup>12</sup> 梅原猛『日本人の「あの世」観』中央公論社〈文庫〉、1993年。以下、カッコ内に頁数を記す。

#### (a) 仏性論

仏性論というのは仏になりうる範囲についての問題で、奈良仏教は、仏になれるのは人間の中の一部の人であり、どうしても仏になれない人や、仏になれるかどうかかわからない人も多いという見解をとった。このほうが釈迦仏教、インド仏教に忠実だと思われる。ところが、天台宗が真言密教の影響を受ける中で、仏性の幅は人間をこえすべての衆生に拡がり、ついに「草木国土悉皆成仏」という言葉が日本仏教の合言葉になった。親鸞の浄土真宗を含め、鎌倉仏教はすべてこの考え方から出ている。

#### (b) 戒律論

日本仏教史における戒律論に関して、最澄が果たした画期的な役割は重要である。彼は戒律の簡素化と内面化を主張する。煩瑣で煩わしい戒律を退け、簡素ではあっても厳しく戒律を守ることを説いた。「ここで、心からの懺悔が強調される」(44 頁)のである。著者は最澄の戒律論を、「キリスト教は、ユダヤ教の戒律を形式的として否定し」(44 頁)たことと対比している。親鸞はこの戒律の簡素化、内面化の線をさらに進め、これによって「日本の仏教は戒律否定、在家仏教の方向に決定的に進んだ」(45 頁)と言える。

#### (c) 浄土論

本来、釈迦仏教の眼目は「業によって輪廻をまぬがれない人間を、輪廻の世界から解放しようとする」(47 頁)ところにあり、源信の浄土論はこの点で釈迦の考え方に近いものであった。しかし、輪廻から解放される方法は戒律を守り、瞑想をし、知恵を磨くというものであり、このようなことができるのは少数者であった。それに対して、法然は往生の方法として口称念仏をすすめて、「すべての人間が、口称念仏によってあの世へ行くことができる」(49 頁)道を開いた。これはまた、「仏性は誰にでもあり、誰もが往生できる」(49 頁)という日本仏教の仏性論と戒律論の伝統の下にある。そして親鸞は法然の思想を受け継ぎつつ、独自の考え方を打ち出した。彼の独自性の一つは「二種廻行」という思想であり、それは「往相廻行」と「還相廻行」とからなる。すなわち念仏の徒はいったん浄土に往生した(往相廻行)後、一定期間をおいてまたこの世に戻ってくる(還相廻行)という考え方であるが、ここで着目したいのは「還相廻行」、この世に戻ってくるという運動である。「この世とあの世、あの世とこの世を無限の往復の運動をするように、阿弥陀仏によって、菩薩は定められている」(52 頁)のである。そしてこの考え方は、先に述べた古来から日本人が持ち続けていたと思われる「あの世」観に一致する。「日本に土着した「あの世」観が、自然に仏教に、浄土教に影響を与え、親鸞のような、インドにも中国にもないような浄土教を生み出したのではないかという仮説」(56 頁)がここに成り立つ。

以上のように親鸞の仏教を例に取りつつ、外来の仏教が日本の土着の世界観の影響の下、独自の變形をこうむっていったことが論証される。さらに著者はこのような日本人の「あ



の世」観は「旧石器時代においてすべての人類に共通な原初的な「あの世」観を色濃く残しているのではないか」(62 頁) と考える。そしてこのような「あの世」観は、「生きとし生けるものの同根性と、その共存関係の重要性」(64 頁)、「生命の持続、あるいは生命の永久の循環という思想」(67 頁) という 2 点において重要な現代的意義を持っていると主張するのである。

### 3) 両日本人論の対比、ならびに日本のドストエフスキー論

ここまで簡単に中村、梅原両氏による日本人論を見てきたが、ひとまず両者の共通点と相違点を整理しておきたいと思う。

#### ① 仏教の日本的な変容

中村、梅原両氏ともに日本の仏教を取り上げているが、具体的な内容はともかく、「仏教が日本に受容される際、あるいはその後日本に広まり発展する過程において、日本人のものの考え方、世界観の影響を受けて変容されていった」という全体の流れは両者一致して述べているところである。

#### ② 自然観

両者一致して「草木国土悉皆成仏」という言葉を引用していることが示しているように、日本人の自然に対する独特の関わり方がいずれの論においても重要な特徴として挙げられている。中村元氏は「日本人の自然愛好」というトピックでさまざまな具体例を挙げて他の国の文化と比較し、梅原氏は日本人の世界観におけるアニミズム的性格を述べている。

#### ③ 世界観

日本人の世界観に関しては、両者の着目点に顕著な相違が見られる。中村元氏は日本人の「現世的思考」という側面を取り上げ、「来世」や「あの世」についてはまったく触れていない。一方、梅原氏は「日本人の原「あの世」観」から話を始め、親鸞の「二種廻向」を取り上げて、その「あの世」観が仏教の日本的発展に反映されていることを述べている。

#### ④ 戒律論

日本仏教の歴史が戒律を簡素化し、最終的には無戒律の状態にまで至ったことは両者ともに触れているところであるが、その背景の認識においては差異が見られる。中村元氏は戒律破棄の背景として「ありのままの現実を容認する姿勢」を挙げ、日本仏教において「慈悲」の観念が強調されたことを指摘する。一方、梅原氏は戒律の簡素化の裏側にある「懺悔」の重要性を指摘し、そのプロセスにキリスト教における旧約聖書から新約聖書への移行との類似を見ている。

さて、二つの日本人論についての大まかな整理ができたところで、いよいよ日本におけるドストエフスキー論そのものに目を向けてみたい。これまで述べてきた文脈において、日本のドストエフスキー論に見られる二つの特徴に着目したい。一つは「自然観」という論点、もう一つは「甘え」という論点である。

## I. ドストエフスキーにおける自然観

日本人によるドストエフスキー論においてしばしば見受けられるのは、作家や作品世界における「自然観」に着眼している点である。

「自然」の中には人間の内なる自然、「感覚」も含まれるとするならば、それについて端的に言及した最初の論者は、私が知る限り、桶谷秀昭氏であると思われる。例えば『罪と罰』に関する論稿で氏は「ощущение (感触)」という言葉キーワードとして執拗に用いている。

この「感触」にわれわれがどんな正確な意味をあたえることも、不可能に近い。たとえば、ラスコオリニコフは一切の他者、一切の世間を失ったのだ、その孤独こそこの「感触」にほかならないのだ、と試みてみたところで、それが何であろう。孤独という「意識」など、彼をささないむこの「感触」に比べれば何ものでもない。ラスコオリニコフの眼に触れる周囲のすべてにたいする、限りない嫌悪は、冷静な自意識に由来しない。その嫌悪は、彼の肉体を苦しめるほとんど生理的な苦痛そのものである孤独にひとしい。(30頁)<sup>13</sup>

このような観点は『罪と罰』に限らず、他の長編についての論稿においても貫かれている。

何らかの観念の組織を思想と呼ぶのだとすれば、ドストエフスキイはまったく思想家ではない。彼はどんな思想も作品の中で語ったことはない。まして『カラマゾフの兄弟』は思想小説などではない。ドストエフスキイが語ろうとしたことは、どんな観念の組織にも到達しえない、人間の存在を揺がす或る瞬間の強い感触そのものであるような、絶対的な思念である。彼はそこに達するために、近代の知性の過程をすっきり歩いたのであり、その逆の方向からではない。歩いた果てに知性の推論の糸は絶たれ、一つの光景が突如あらわれる。光景の中に隠れている一つの眼が心を射抜く。

太陽は輝き、木の葉はきらめき、小鳥は囀っている。これはなんら比喻ではない。ゾシマの精神的直覚となった事実である。(242-243頁)

---

<sup>13</sup> 桶谷秀昭『ドストエフスキイ』河出書房新社、1978年。カッコ内に頁数を記す。下線は小林。以下同。

中村健之介氏はその著作『ドストエフスキー 生と死の感覚』<sup>14</sup>の中で、やはり「感覚」を中心テーマとしてより端的に論じており、その第1章の表題「『罪と罰』の自然感」、あるいは文章中に用いられている「思想を感じる」という表現がそのコンセプトを物語っている。中村健之介氏の場合は、「感覚」という人間の内なる「自然」にとどまらず、さらにいわゆる「自然」、動植物が生きる環境としての「自然」についても論を広げていることも見逃せない。

高橋誠一郎氏はその著作『『罪と罰』を読む』<sup>15</sup>において、ドストエフスキーの創作を「デカルト以来の西欧合理主義に対する批判」として位置づけつつ、現在人類が直面している地球環境問題にも言及をしている。

過酷な運命を抗議もせずを受け入れているソーニャやリザヴェータの姿を、高橋氏は樹木の姿に例えている。

言葉を換えれば、樹木は現在をそのままの形ですべて受け入れ、時には現在の重さ、苛酷さのゆえに、静かに何の不平も示さずに亡んでいきます。そしてこのような樹木の死について、私達はしばしばほとんど気づかずに通りすぎてしまうのです。けれども、よく知られているように地球上の酸素の分子を作り出し動物の生存を可能にした植物は、炭水化物を作り出して人間も含め動物たちに活動のエネルギーをも与え続けてきたのです。物言わぬ樹木の死はいつかは私たち自身の死とつながるでしょう。

このように見てくる時、ソーニャがラスコーリニコフにたいして、彼が血を流して大地をけがしたと非難し、大地への接吻を迫るのはごく自然な行為であるでしょう。なぜならば樹木は大地に深く根をおろしており、大地の苦しみを直接感ずることができるし、また汚された大地の上で生物が生きることのむずかしさをよく知っているからです。こうして「大地を汚すな」というソーニャの言葉は素朴ではあるが、直接的な深い自然認識の上に成り立っていると言えるでしょう。(141頁)

また、物語に登場する一輪の「花」についての次のような指摘もある。

ドストエフスキーは、犯行の前日にペテルブルクの郊外をさまよったラスコーリニコフが花に見とれ、「それをもっとも長くみつめた」と書いています。花から強い印象を受けながらもその意味を理解できずに立ち去ったラスコーリニコフも、今度は「うっそうたる森林」やソーニャの存在から目をそらさないのです。このような日常的な印象の積み重ねは、大きな違和感

---

<sup>14</sup> 中村健之介『ドストエフスキー 生と死の感覚』岩波書店、1984年。

<sup>15</sup> 高橋誠一郎『『罪と罰』を読む——「正義」の犯罪と文明の危機』（刀水書房、1996年）。その後、新版『『罪と罰』を読む——〈知〉の危機とドストエフスキー』（刀水書房、2000年）が出版された。

となって彼の自然観（小林註—物語での最初の時点での）と対立することになります。(130 頁)

ちなみに桶谷秀昭氏も『罪と罰』について論じた章の冒頭でこの花を見つめる場面を取り上げ、「じつに素気ない描写である。だが、何という人の注意を吸い寄せる文章だろう。」（桶谷、前掲書、21 頁）と評し、たいへんなこだわりを以て吟味しているが、<sup>16</sup>桶谷氏の読みにおいては「しかし、私にはラスコオリニコフのしている花が見えない。花は見えないが、花を食い入るように見ているラスコオリニコフの姿や、その視線はみえる。」（23 頁）という言葉が示す通り、関心は花を凝視するラスコオリニコフの内面世界に向いており、高橋氏がここに端的に「自然観」の問題を読み取っているのと大きな違いがある。両者の著作が出版された 1978 年と 1996 年の間に横たわる 20 年近くの間に関国で起こった自然をめぐむ状況の変化がここに思いがけず示されているのであろうか。

長編小説『白痴』は作者自身が「完全に美しい人間を描こうとした」と言っていることもあり、特にロシアではキリスト教との関わりで論じられることが多いが、新谷敬三郎氏、中村健之介氏はむしろ「人間の生と死」というテーマが中心なのではないかと考えている。<sup>17</sup>

このような日本人の自然観が顕れている例として、さらに中村健之介氏の次のような一節がある。

ロシアの若い知識人たちを惹きつけたシェリング哲学の核心は、もう少し具体的に言うと、唯物論的機械論的な自然観を拒否して、自然は生ける有機的統一であり、いわば神の思想の現われなのだとするその汎神論風な自然観であったようである。

[…]

ドストエフスキーとその友人たちも、汎神論的自然観を歓迎した若者たちであった。<sup>18</sup>

しかし、このような汎神論的な理解に対する反論として、現代ロシアの研究者、T・カサートキナ氏が 2000 年夏に千葉で行われたシンポジウムにおいて行った報告、「人間の自然との相互関係」からの抜粋を示したい。

しかしながらドストエフスキーのテーゼは大まかなものであり、それゆえ曖昧で、一見、著者が汎神論に傾倒していたとすることができるように思われるかも知れない。しかし、汎神論的な解釈は正しくはないであろう。ドストエフスキーは決して「普遍宇宙とその現象形態との総合は、物質が神であるというものだ」と主張しているわけではない。彼は、惰性と死の克服へ

<sup>16</sup> 高橋誠一郎氏も註で桶谷氏のこの記述に触れている。前掲書、184 頁。

<sup>17</sup> 新谷敬三郎『『白痴』を読む』白水社〈叢書 44〉、1979 年、35-36 頁；中村健之介、前掲書、93-94 頁を参照。

<sup>18</sup> 中村健之介、前掲書、104-105 頁。

と導いてくれるのは「中心 (центр)」と普遍宇宙、そしてその現象形態すなわち物質との総合であり、それを行うことができるのは惰性的な物質にすぎない生物に「永遠の命」を与える神のみだと言っているのである。このテーゼは実のところ、極めて完全なる正教の信仰告白、可視世界への正教的態度の表明であり、使徒パウロの言葉「神は常に全てにおいてあるだろう」の言い換えなのである。<sup>19</sup>

カサートキナ氏の主張は特に中村健之介氏の著作を意識してなされたものではなく、別の文脈でなされたものだが、中村氏の見解と並べてみると、汎神論的な解釈に対するキリスト教の側からの反駁として読むことができる。ロシア正教の信仰の立場からドストエフスキーを読んでいる現代ロシアの多くの研究者たちは、キリスト教としての一神教の立場に厳密にこだわっていることが見て取れる。「中心 (центр)」とはすなわち、創造者たる神、人間の罪を自分の血であがなうキリストなどが占めている、キリスト教の言わば「核」の部分と考えればよいだろう。そこに対するロシア人研究者たちのこだわりを、我々日本人は留意しなければならない。それに対し、中村健之介氏の汎神論的な解釈の背後からは日本文化における多神教的、あるいは自然信仰的な土壌、「草木国土悉皆成仏」という有名なテーゼに顕れている日本的仏教思想が見えてくるように思われる。キリスト教文化の中で暮らすロシア人の立場から日本人の「間違い」を指摘することは容易かも知れないが、間違いだと指摘するだけでなく、その「間違い」(それも彼らの目から見た場合の「間違い」)が何故起こるのか、「間違い」の背景にどのような世界観が横たわっているのかを追究することによってこそ、異なる文化間の相互理解にとって生産的な議論が可能になるのではないだろうか。

## II. ドストエフスキー文学に描かれた「甘え」

「甘え」というと、『「甘え」の構造』に代表される一連の研究によって、「甘え」という言葉を日本文化を理解するうえでの重要な学問的概念に高めた土居健郎氏の名がすぐに上がってくる。<sup>20</sup>また、「甘え」が実は日本以外の文化における人間の心理や行動を読み解くうえでも有効な概念であることを世界にアピールし、実際に海外の研究者によって用いられるようになったということも土井氏の功績であろう。その「土居健郎氏によって発展さ

<sup>19</sup> Касаткина Т.А. Взаимоотношения человека с природой // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. М., 2002. С. 310. 訳は拙訳。報告の冒頭でドストエフスキーのメモ帳から以下の一節が引かれている：「唯物論者の教えは、あらゆるものの惰性的性質と物質の機械性、すなわち死である。真の哲学の教えは、惰性の克服、すなわち思惟、すなわち中心、そして普遍宇宙とその現象形態たる物質との総合、すなわち神、すなわち永遠の生である。」(20; 175)。このドストエフスキーの「テーゼ」を念頭に置いて論が進められている。

<sup>20</sup> 先に註で触れた船曳武夫『「日本人論」再考』、大久保喬樹『日本文化論の系譜』のいずれもが『「甘え」の構造』を取り上げている。つまりそれだけスタンダードな日本文化論として認知されているということである。

せられた「甘え」の概念をパラダイムにして文学を切ってみたものである<sup>21</sup>という論文集『「甘え」で文学を解く』が1996年に出版された。そしてここに中村健之介氏と清水孝純氏がドストエフスキー文学についての論文<sup>22</sup>を寄せている。

ここでは特に清水孝純氏の論文、「ドストエフスキーの道化的世界と「甘え」」を取り上げ、私が注目したいと考える論点をいくつか指摘したい。

まず「甘え」の定義について、清水氏は土居健郎氏の著作から「甘えの心理は、人間存在に本来つきものの分離の事実を否定し、分離の痛みを止揚しようとすること<sup>23</sup>」という定義を引き、また、「分離の事実に関心なく目を蓋うことが非現実的ならば、分離の事実により圧倒されて人間関係の可能性に絶望して孤立することも同じく非現実的であるといわねばならないのである<sup>24</sup>」という土居氏の言葉に寄せ、ドストエフスキーの「甘える主人公」は「分離の事実に関心なく目を蓋う」ことしか知らない存在だったと評価している。余談になるが、土居健郎氏は自らの著作の中で中村元氏の著作に触れ、「中村元氏は東洋人の思惟方法を比較研究した結果、日本思想の特に顕著な傾向は、閉鎖的な人倫的組織を重視するということである、とのべておられるが、これは日本人の甘えの心理をいいかえたものと解される。」<sup>25</sup>と述べている。

清水孝純氏の論文の中では、『正直な泥棒』のエメリアン、『スチェパンチコヴォ村とその住人たち』のフォーマーやエジェヴィーキン、さらに『罪と罰』のマルメラードフといった居候的寄食的存在である道化的人物に焦点が当てられてゆくが、氏の論考で注目すべき点は、第一に「甘えは甘える側と甘えさせ、甘えを受容する側との、いわば暗黙の協力の上に成り立っている」（246頁）という関係を指摘している点、第二にマルメラードフが上司の情けで一度は職場に復帰したものの、再び酒におぼれ始めたことに対し、「分離の事実に関心なく目を覚めるべきだった」が「本能的にそれをしりぞけ」た（274頁）という解釈を与えていること、第三に「甘え」の問題は単にドストエフスキーの道化的主人公だけにとどまらず、ロシアの宗教性の特徴、すなわち、ロシア民族の母性的心情、男性的人格構成原理の欠如という問題と深くかかわっていることをベルジャーエフを引きながら述べている点である。

ただし、マルメラードフに関して、私個人の見解を付記させていただきたい。マルメラードフ自身は「甘え」の問題性の究極の体現者であることはまさにその通りだと思うが、『罪と罰』の作品全体において見たときに、彼が自分の境遇をラネコウリニコフに向かって語っているという事実が別の意味で重要だと思われるのである。ドストエフスキーの作品においてはしばしば、決して肯定的とは言えない主人公が、その捨て身の自己卑下の中で「二分、三分の真実」を語るケースがあり、地下室の主人公などはその典型的な例と言えるが、

<sup>21</sup> 平川祐弘・鶴田欣也編『「甘え」で文学を解く』新陽社、1996年、25頁。

<sup>22</sup> 中村健之介「ドストエフスキーにおける依存の心理についての覚書き」222-244頁、清水孝純「ドストエフスキーの道化的世界と「甘え」」245-277頁。

<sup>23</sup> 土居健郎『「甘え」の構造』弘文堂、新装版、2001年、106頁。

<sup>24</sup> 同書、107頁。

<sup>25</sup> 同書、108頁。

この場合のマルメラードフがそれにあたると思われる。「神がマルメラードフを、彼が自らそれに値しないと思っているがゆえに、最終的に受け入れてくれることを願う」というのは甘えた言い草だが、マルメラードフはその弁明の中で、少なくとも「自分は救われるに値しない」と言っている、すなわち「懺悔」の心情を示しているわけで、この言葉が、殺人を犯しながら最後の最後まで自分が悪いとは思えなかったラスコーリニコフに向かって発せられると考えるとき、それが物語の中で持つ意味が明らかになってくるのではないだろうか。「懺悔」の問題はまた、戒律の簡素化とのかかわりで仏教の日本的発展においても重要な意味を持つ問題である。

#### 4) 終わりに

今回取り上げたのは、日本人論ならびに日本におけるドストエフスキーの膨大な蓄積の中のごく一部に過ぎない。日本人の宗教意識という側面に焦点を絞り、そのコンテクストの中で解釈することのできるドストエフスキー論を取り上げた。しかし、このわずかながらの作業を踏まえたうえで、私は二つの提言をしたいと思う。

第一に、「自然観」、「甘え」といった日本人が独自の視点で捉えた問題は、ドストエフスキー理解を深め、視野を広げるうえで大きな意義をもっていると考えられる。『罪と罰』や『白痴』を論ずる際、ロシアにおいては「神・キリスト・人間」という関係にもつばら注意が払われているが、「自然と人間」という関係にも目を向けていく必要があるだろう。逆に我々日本人には、「自然観」という独自の文化的土壌から得られたドストエフスキー理解を活かしながら、我々にとっては異質な「キリスト教」のテーマの本質にどうアプローチしていくかという課題が与えられているのである。一方「甘え」に関する議論で説かれている人間関係のあり方は、「慈悲」、「懺悔」といった宗教的なテーマとつながっており、日本とロシアにおける人間の行動様式という次元を超え、仏教とキリスト教を比較するうえでの有力な手がかりを与えてくれる可能性を持っている。

そして第二に、仏教が日本に受容され発展をとげる中で、日本人の思考様式、世界観に合うような形に屈折、変容されていったことは中村元、梅原猛両氏がそろって主張していることであるが、それと同様のことがキリスト教がロシアに受容される際にも起こったであろうことは十分考えられる。ロシア正教に見られる「二重信仰」など、研究者もその点には目を向けているが、ドストエフスキー研究の場となると、「ドストエフスキー＝キリスト教の作家」という視点で語られることがほとんどである。キリスト教受容以前からロシア人の持っていた思考様式、世界観がキリスト教をロシア的に変容し、またそれがドストエフスキーの創作に顕れているという可能性はないだろうか。その意味で、あえて「ドストエフスキーとロシアの異教」という問題がもっとクローズアップされてもよいのではないかと思われるのである。