



# ロシア革命百周年とレーニン主義の諸問題 : 共産主義とキリスト教をめぐって

渋谷, 謙次郎

---

**(Citation)**

神戸法學雑誌, 68(1):1-41

**(Issue Date)**

2018-06

**(Resource Type)**

departmental bulletin paper

**(Version)**

Version of Record

**(JaLCOI)**

<https://doi.org/10.24546/81010434>

**(URL)**

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81010434>



神戸法学雑誌第六十八巻第一号二〇一八年六月

# ロシア革命百周年とレーニン主義の諸問題 —共産主義とキリスト教をめぐって<sup>(1)</sup>—

渋谷 謙次郎

## 目次

1. 外来思想の土着化とレーニン主義
2. キリスト教の土着化との類推
3. ロシア革命の精神的起源
4. レーニン主義の二律背反
5. 共産主義とキリスト教
6. 分配の問題について
7. ロシア革命百周年に際して
8. レーニン像のある現代ロシア：資本主義の大海に浮かぶアイコン

## 1. 外来思想の土着化とレーニン主義

久野収によると、明治以降の日本では、様々な思想的近代主義や社会主義の企て、運動が、ひとつひとつ挫折していき、この挫折は、国民全体にとって、

---

(1) 本稿が公表される時期は、1917年のロシア革命の「百周年」というよりも正確には101年目にあたるが、一応、百周年における日本やロシアにおける目ぼしい議論をみたくうえで、作成したため、時間差が生じたことをお許し願いたい。

外来的近代思想は日本では見込みがないのではないかという疑心をいだかせた。この「土着化に失敗した外来思想」の隙間を埋めるがごとく、天皇を、伝統というよりも変革のシンボルとする超国家主義（かつて伊藤博文が作り上げようとした明治国家を仕切り直すために政財界の奸富征伐を主張するような超国家主義）が、大正末期から昭和にかけて地底から出てきて爆発したという。なかでも、北一輝のような、社会主義思想の輸入・翻訳ではなくて土着化を目指す思想が現れ、彼は『国体論及び純正社会主義』の発禁処分後の中国亡命と辛亥革命への参加を通じて、孫文的な近代主義、国際主義（広東派）を目の敵にしつつ、土着的ナショナリズムや国粹主義の路線（湖南派）を受け継いだ。そして、北の中で国家主義的側面が社会主義的側面を圧倒し、軍事クーデタを主張するに至った（日本改造法案大綱）。それは二・二六事件のイデオロギーストの支柱になったとはいえ、後に「ホームラン性の大ファアル」（花田清輝）と称されたように、伝統的国家主義やその支配層を覆すには至らなかった、というわけである。<sup>(2)</sup>

久野は、こうした北一輝の思想の辿った顛末について、後の毛沢東的ナショナリズム、すなわち共産主義の土着化の例からみれば、歴史を見通していたにしても、ナショナリズムが古い垢をおとすためには、孫文的近代主義、市民的民主主義の洗礼を通らなければならないという頑固な事実を見落としたという。そして社会主義とナショナリズムを結合すれば、結果するのは超国家主義そのものであり、半植民地状態からの独立を目指す中国ならまだしも、帝国主義の日本で、この主義を実現すればどうなるのか、と疑義を呈している。<sup>(3)</sup>とはいえ、久野は、「ホームラン性の大ファアル」の北の思想について一方的に裁断しているというよりも、思想軽視の風潮の中で思想が現実を動かす力となった例とみなし、「私たちは、北の発想そのものをほんとうに学びとり、克服しきったといいきれるであろうか。私たちは、問題としての北の発想を、こ

---

(2) 久野収・鶴見俊輔『現代日本の思想—その五つの渦—』（岩波書店、1956年）第4章「日本の超国家主義—昭和維新の思想」（118-182頁）。

(3) 同上163-164頁。

れから北と全くちがった仕方では解かなければならないのではないかと締めくくっている<sup>(4)</sup>。

ところで、北一輝らの思想の発端ともなったロシア革命から百周年という時代の節目に際して、よかれあしかれ思想が劇薬となって現実を一変させた例として思い浮かぶのは、他ならぬレーニン主義Ленинизм、Leninism<sup>(5)</sup>の思想とそ

(4) 同上182頁。

(5) 「レーニン主義（レーニニズム）」という言い回しは、レーニン存命中は、一般的ではなかったが、ソ連において、レーニン死後のスターリン時代に「マルクス＝レーニン主義」だとか、あるいは単に「レーニン主義」と呼ばれ、いわば国定イデオロギーのように教理化されていったことに由来している。以上のような意味での「レーニン主義」を仮に狭義のレーニン主義とみなすと、本稿では、旧ソ連の公式筋がどう教理化したかに関わらず、単にロシア革命に前後するレーニンの思想や実践の総体という比較的緩やかな広義の意味でレーニン主義という言葉を用いており、「真のレーニン主義とは何か」といった教理化を意図していない。またレーニン主義といっても、時期や文脈によって、当然、レーニンの主張内容は異なってくる。そのことは、「マルクス主義」についてもさらに顕著である。例えば後期資本主義社会や大衆消費社会の物象化を批判する理論としての西欧マルクス主義と、第三世界の大地所有の解体と土地分配を急務と考えるマルクス主義とでは、およそ同一の思想体系とは言い難い。ただ、少なくとも本稿でいう「レーニン主義」に関しては、教理化とは別に、ある程度、その特徴やエッセンスを示すことは可能で、例えばロシアにおけるマルクス主義の父とも言われていたプレハーノフや後にメンシェヴィキが考えていたような「資本主義が発展を遂げていないロシアでのプロレタリア革命時期尚早論」と比較して、前衛党組織論によりつつも、1905年革命や1917年の二月革命で政治の前面に出てきたロシアの労働者階級（人口比率としては微々たるものであっても）が今や権力を握るべきであって、しかる後に社会主義の基盤を作り出していくことが、なぜいけないのか、といった後進国におけるプロレタリアート独裁と社会主義建設に、ある程度は集約できるだろう（とはいえ後進的ロシアにおける、農民を同盟者とするプロレタリアート独裁の構想は、レーニンのオリジナルではなく、後述するように、元々トロツキーの「永続革命論」の考案物であったが）。なおレーニンの生涯を扱った伝記は、スターリンやトロツキーと同様、ロシア内外で少なからず存在するが、「レーニン主義」そのものを総体的にとらえようとした研究は意外と少ない。むしろ、自覚的なレーニン主義者によるレーニン主義論は、古くからはルカーチのレー

の実践である。20世紀に生じた政治思想の中でも、レーニン主義のように、とりまく世界に首尾一貫した解釈を与え、なおかつ針路を示した思想を、他<sup>(6)</sup>

ニン論など、枚挙にいとまがないが、比較的現代の研究の中でも出色なのは、Neil Harding, *Leninism* (Duke University press, 1996) であり、レーニン主義を単にロシアの革命的人民主義の系譜に位置づけるといった視点ではなく、むしろ第一次世界大戦の勃発と欧州の社会民主主義者が戦争を支持したことへの反応として、革命的マルクス主義としてのレーニン主義が急展開をとげたことを重視している。また、Kevin Anderson, *Lenin, Hegel, and Western Marxism* (University of Illinois Press, 1995) は、やはりレーニンを「ロシア・マルクス主義」としてではなく、レーニンが影響を受けたヘーゲルの伝統および（ヘーゲル的マルクス主義としての）西欧マルクス主義との関連で捉え直すという、哲学的色彩の濃い、ユニークな著作である。その他、邦訳されている比較的近時の文献としては、フランスのソ連研究者エレーヌ・カレル＝ダンコース（石崎晴己・東松英雄訳）『レーニンとは何だったのか』（藤原書店、2006年、原著は1998年にパリで出版）が、いわば伝記を兼ねたレーニン主義論であり、比較的読みやすい。ヴィクター・セバスチエン（三浦元博・横山司訳）『レーニン：権力と愛』（白水社、2017年、原著もイギリスで1917年に出版）は、レーニンの女性関係や日常的エピソードなどにスポットがあてられ、「知られざるレーニン」論として、レーニン主義の背景を知る意味では興味深いといえる。ソ連解体後に書かれた日本人著者によるレーニン論として見過ごすことはできないものとして、まず中沢真一『はじまりのレーニン』（岩波書店、1998年、2017年に新版）は哲学史における唯物論の視点から「グノーシス思想」としてのレーニンの思想をよみがえらせる。また白井聡『未完のレーニン：〈力〉の思想を読む』（講談社、2007年）、『「物質」の放棄を目指して——レーニン、〈力〉の思想』（作品社、2010年）は、思想史的探索と異なって、フロイトや宇野弘蔵、アントニオ・ネグリといった現代思想の潮流を摂取したうえでの、革命思想としてのレーニン主義を再評価し、よみがえらせようとする、あえてレーニンにコミットした著書である。

- (6) こうした見地については、前掲、Neil Harding, *Leninism*. pp.264-280に集約的に示されている。なお、レーニン主義はもはや「政治」思想だとか「公共」哲学などといった問題限定的な思想ではなく、後述するベルジャーエフが指摘しているように、全一的な世界観であり、例えば「正」と「善」を区別して、後者を諸個人の生き方の問題とするような切り口とは異なると言わざるを得ない。そのことは、まさに宗教や信仰の問題に先鋭的に現れる。

に寡聞にして知らない。とはいうものの、ロシア内外を問わずレーニン主義の功罪から、久野がいうような意味で何かを学びとり、克服しきったかというところからは程遠いであろう。となると、同様に久野のひそみにならっていうならば「問題としてのレーニンの発想を、これからレーニンと全くちがった仕方では解かなければならない」ということにもなる。

レーニン主義は——とりわけ1917年のロマノフ王朝消滅後にスイスから封印列車で帰国したレーニンが発表した「四月テーゼ」や「二重権力について」<sup>(7)</sup>が周囲に与えた衝撃と疑心暗鬼からすれば——「ホームラン性の大ファアル」となる危険性も多分にあったにせよ、それが内外で及ぼした影響力は、その後、はかりしれないものとなった。毛沢東、金日成、ホー・チミン、カストロ、ゲバラ、チトーといった個々の社会主義的ナショナリズム（あるいは社会主義的国粋主義）を象徴するカリスマ的固有名と比べても、レーニンはそれらを縫合する象徴の象徴、「反帝国主義」、「民族自決」の元祖となった意味でも、なおさらである。「歴史における個人の役割」とは、ロシアのマルクス主義の父といわれたゲオルギー・プレハーノフの言であるが、プレハーノフは本来「歴史における個人の役割」の過大評価や個人的英雄主義を戒めるためにそれを言っ

- 
- (7) 「四月テーゼ」（1917年4月にボリシェヴィキ党機関紙「プラウダ」に発表された）の正式名称は「現在の革命におけるプロレタリアートの任務」であり、ロマノフ王朝終焉直後、革命が今やブルジョアジーに権力が渡った第一段階からプロレタリアートと貧農に権力が渡るべき第二段階への移行期にあり、戦争を続行している資本家の政府である臨時政府を支持してはならず、労働者代議員ソヴィエトのみが可能な革命的政府の形態（議會制共和国ではなくソヴィエト共和国）であることを示した文書である。「二重権力について」も「四月テーゼ」とほぼ同時期に発表されたもので、単に内戦下のように正統性を競う複数の政府の存在ではなく、ブルジョアジーの政府に対して、萌芽的であれ、労働者・兵士代表ソヴィエトというもう一つの政府が成立している局面を「二重権力」*двоевласти, dual power*と呼び、わが国の革命のきわめて顕著な特異性と呼んでいるが、この権力は1871年のパリ・コミューンと同じ型の権力であるとしている。В.И. Ленин. Полн. собр. соч., Москва 1969, т.31, С.113-118, 145-148.『レーニン全集』第24巻（大月書店、1971年）3-9頁、21-24頁。

(8) た。ところが後にプレハーノフ（メンシェヴィキ）と敵対することとなったボリシェヴィキの首領レーニンは、奇しくも「歴史における個人の役割」を余すところなく演じてしまったという他ない。

ロシア国内に目を転じてみると、レーニン主義は、ソ連解体に前後して、20世紀の国民的悲劇の元凶として——革命後の壮絶な国内戦と赤色テロルの発動、経済の破局と飢饉、皇帝一家の処刑などはもとより1930年代のスターリン主義の元凶としても——語られることも多くなっていった。さらには古参ボリシェヴィキのユダヤ系占有率が高かったことが、ロシア民族主義のイデオログにとって、レーニン主義が伝統的な民族性を破壊する陰謀であったとみる際の格好の材料を与えた。<sup>(9)</sup> 19世紀のスラブ派が、かつてのピョートル1世の欧化政策と帝国建設を伝統的ロシアの破壊とみなしたように。

他方で、レーニン主義については、ロシアにとって外来思想であったマルクス主義が、よかれあしかれロシア的に土着化した、あるいはロシアの伝統に根差した形で機能していった（そのイデオロギーはソ連体制を70年以上支えてきた）こともかねてから指摘されてきており、ロシアにおけるレーニン主義の思想と実践は、伝統にとって破壊的な外来性と、伝統に根差した土着性という評価の両義性に見舞われてきた。

レーニン主義が革命の思想である以上、それが伝統にとって破壊的なのは了解できるが、問題はむしろその土着性あるいは土着化という側面にあるだろう。ただし、当初、伝統にとって破壊的とされた外来思想が中長期的に土着化していくこともあろうし、その過程で数々の災厄がもたらされることもあり得るだろう。マルクス主義の中国的土着化としての毛沢東主義に関しても類似の

(8) Г. В. Плеханов. К вопросу роли личности в истории. Плеханов, Избранные труды. РОССПЕН. Москва 2010. С.330-367. プレハーノフ（木原正雄訳）『歴史における個人の役割』（岩波書店、2018年）。

(9) レーニンは、民族的には「ロシア人」とされてきた一方で、そのアジア的風貌でも知られ、カルムイク人の血が入っているとされる。のみならず、レーニンの母方にユダヤ人の血が混じっているとされており、後に、その報告を受けたスターリンは部外秘にしたという。

ことがいえる（文化大革命が国民的悲劇、中国現代史のトラウマである一方、「毛主席」は依然、建国と愛国心のシンボルであり、さらには現在の中国の超格差社会化に対する義憤の原点ともなり得る）。

このような20世紀におけるマルクス主義の土着化の地理的、空間的広がり  
に匹敵する前例として考えられるのは、おそらく世界各地におけるキリスト教  
の土着化くらいであろうか。というよりも、キリスト教やイスラム教に代わ  
るがごとく、マルクス主義は、とりわけ20世紀に各国・各地域の事情に応じ  
た変幻自在の土着化（あるいはその失敗）をみせた世界的宗教であったという  
べきだろう。<sup>(10)</sup> むろん、マルクス主義が伝統的宗教にとって代わったわけでは  
なく、それどころか1991年にソ連邦が解体し、マルクス主義や社会主義・共  
産主義の凋落や破産が叫ばれてから、グローバル資本主義への抵抗は種々の宗  
教的復興運動という形で現れ、それは旧ソ連でも例外ではなかった（近代化＝  
世俗化とは一見逆行する世界の「再宗教化」あるいは「再呪術化」）。のみなら  
ず、遑ってマルクス主義が受容されたり、社会主義や共産主義の運動が出てき  
たりする際の宗教的基盤というものも見過ごすことはできない。少なくともロ  
シアに関していえば、レーニン主義という形でマルクス主義の土着化が図られ  
た宗教的な土壌というものが、あったと言える。ロシア革命時代、都市労働者  
と並んでソヴィエトを構成していた「軍服を着た農民」とレーニンが呼んでい

- 
- (10) いうまでもなくロシアにとってのキリスト教もビザンチンから採り入れた外来  
のものであり、後にロシア正教として土着化したものであった。
- (11) なにをもって土着化とみなし得るかどうかは、実は判断の難しい問題である。  
ソ連体制のように70年余り存続したことをもって、マルクス主義の（レーニ  
ン主義的な）土着例と考えられるし、後述するようにロシア出身の思想家ニコラ  
イ・ベルジャーエフのように1920年代・30年代の時点で、レーニン主義がロ  
シアの伝統や土壌に根差したマルクス主義の土着例であることを強調している  
論者もいたのであり、それはそれで一定の説得力を持っていると思われる。中  
国における毛沢東主義にも、同様な視点があり得るだろうが、この場合、「土  
着化」の背景には、体制として樹立され、その体制の存立を支える思想が、元々  
は外来のものであっても何らかの伝統に根差していたり、あるいは伝統による  
変形を受けて定着を見せているという含意が考えられる。

た兵士の多くが、「無神論」者というのには無理がある。ある種の宗教的潮流と社会主義・共産主義の運動とは、連続体をなしている。こうした見地自体は、何ら新奇なものではなく、後述のようにロシア革命時代の宗教哲学者のニコライ・ベルジャーエフは、早くからそのことについて指摘していた。

## 2. キリスト教の土着化との類推

『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』の著者マーク・マリNZは、ある文化が別の文化へと世界宗教を移植するとき、いったい何が起きるのだろうか、という問いを発し、日本におけるキリスト教土着運動にスポットをあてている。その際マリNZは、アーヴィング・ヘクサムとカーラ・ポーという論者による「普遍」universalと「特殊」particularの弁証法、すなわち「グローバル・カルチャーである普遍主義的な世界宗教が目指すのは、ローカルな諸文化に吸収されながらも、決してその独自性を失わない宗教的なメタカルチャーを広めること」という視点に触発されながらも、「世界宗教」というカテゴリーで表されている普遍性が、ひとつの理念、抽象概念にすぎないのであり、「宗教はその土地固有vernacularのものにおいてのみ現れる」という点を強調し、キリスト教であれ他のいかなる世界宗教であれ、文化を超えた「純粋な」表現などない、とまで言っている<sup>(12)</sup>。

世界宗教の土着化にあたって、そのメタカルチャーの存続に力点をおくべきか、それとも土地固有のものとして具現化されざるを得ないところに力点をおくべきか、その違いは、かつての实在論と唯名論の違い（普遍論争）を彷彿とさせるものである。むろん、ここでそのどちらかに軍配をあげることが問題なのではなく、仮に土着化を通じた固有の具現化を強調したとしても、何らかのメタカルチャーの存在意義が消え去ってしまうわけでもないだろう。

---

(12) Mark R. Mullins, *Christianity made in Japan: A Study of Indigenous Movements* (University of Hawaii Press, 1998). pp.2-3. マーク・R・マリNZ (高崎恵訳) 『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』(トランスビュー、2005年)、4-5頁。

共産主義に関していえば、ロシア革命後に世界革命のセンターとしてのコミンテルン(第三インターナショナル)という組織が存在していたことは、第一・第二インターと並んで「メタカルチャー」を想起させていた。コミンテルンから各国共産党支部——まさに各国共産党はコミンテルンの支局なのである——に出された「指令」、「テーゼ」は、日本に関していえば、それをめぐる当時の社会認識の議論として、いわゆる「講座派」のような一大知的磁場を形成することとなった。すなわち『日本資本主義発達史講座』にみられるような共同作業を通じた日本の「封建的・半封建的」近代化特殊性論が、日本社会に残存するとされた家父長的権力関係を批判する法学者などに多大な影響を与えた。そこでは、近代的なもの一般に対する憧憬が強い。それとの対比で「労農派」と呼ばれた集団が、強いて言えば土着的なものに対するこだわりが強く、コミンテルンの指導性に懐疑的であり、マリンズの「宗教がその土地固有のものにおいてのみ現れる」という言明のひそみに倣っていうならば、「社会主義はその土地固有のものにおいてのみ現れる」という立場になろう。これらは、後発的近代国家におけるマルクス主義の妥当性に関する、いわば「普遍論争」であった。

なお『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』の著者マリンズが、日本におけるキリスト教の土着運動に際して最も注目している人物が内村鑑三である。もともと欧米人宣教師の多くが日本文化のキリスト教化と西洋化を目論んでいたことが、日本の信者や指導者の抵抗に直面することとなり、内村は、「いかなる外来のものも、日本の土壌でそれがそのまま移植されたためしはない…

- 
- (13) たとえば平野義太郎「議会および法制史」、『日本資本主義発達史講座』第6回(岩波書店、1933年)は、「半封建制と資本主義との抱合的矛盾」が、一方では資本制的収用を強烈にし、他方では、封建法上の法制を私法にも強固化したと述べ、明治政府の確立過程は、半隷農的農民に対する半封建制の回復・再編成にほかならず、私法典編纂原理も運用も、商法や民法の財産法については著しいブルジョア私法の模倣継受が行われたにかかわらず、勤労者に対する雇用、年季奉公、半封建的小作制、半封建的「家族制度」の再編成において、封建的法制を著しく固めていった、という。

(中略) 政治的なものであれ、科学的、あるいは社会的なものであれ、それは日本の風土に馴化する前に、まず日本人の手による大きな修正を経なければならない<sup>(14)</sup>」と述べるにいたる。士族出身である内村において、キリスト教受容に際してのバックボーンが武士道と儒教であった。強いていえば、内村は「労農派」的である。

マリNZは、内村を一種のカリスマ的指導者としての「準教祖」の一人に類別しているが、そのような「準教祖」は当時の日本各地に複数いて、そのバックボーンは、他に仏教であったり、神道、祖先崇拜、さらには(沖縄では)シャーマニズムであったりした。内村の場合、「無教会運動」は、任職のための中心的な組織や制度などが<sup>(15)</sup>ない意味で、まさに彼のカリスマ性に依存していたともいう。このように、キリスト教の土着運動<sup>(16)</sup>といっても、それは単一ではなく受け入れ側の日本社会の文化的多様性が前提とな<sup>(17)</sup>って様々な形をみせていた。

キリスト教の土着に際しての受け入れ側の文化的基盤の多様性やカリスマ的

(14) *Mullins*, pp. 35-36. マリNZ、53頁。

(15) *Ibid.*, p. 42. 同上、61頁。

(16) *Ibid.*, p.63. 同上、89頁。「無教会運動」に際して、内村がもっとも強く訴えたのは、信仰による他力の救済で、宗教生活の核をなすのは、瞑想よりも聖書の教えや講義であったという。また内村は浄土教の阿弥陀信仰や「他力」信仰とキリスト教が酷似していることを強調していたという (*Ibid.*, p.65. 同上、91-92頁)。

(17) なお、マリNZも指摘しているように、日本ではキリスト教徒の人口比率があまり多くないこともあって、キリスト教は、カトリック教会もプロテスタント教会も「外来宗教」と意識されがちである。その場合の「外来」として日本人の念頭に置かれるのは往々にして「西洋」であるが、マリNZは西洋にとつてのキリスト教もまた外来のものであったことに注意を向ける。むろん、ローマ帝国やその後のキリスト教国家の歴史的存在もあって、欧州にとつてキリスト教は、幾世紀にもわたる土着化ゆえに、もはやその外来性を際立たせはしないし、そもそも主権概念や政教分離が出てきたのも、その背景としてキリスト教の土着化があったからこそであろう。反対に日本ではキリスト教は度重なる弾圧にあってきており、仏教も外来のものであるにしても、キリスト教の外来性意識は強い。

指導者の役割は、社会主義や共産主義の土着化に際しても、同様であったらう。<sup>(18)</sup> 例えば、ロシア革命時代に旧ロシア帝国のトルケスタンや中央アジアには「ムスリム・コムニスト」と呼ばれる知識人がおり、しばしばモスクワと軋轢を起こしていた。<sup>(19)</sup> また、ロシア帝国周辺部における、いわゆる「民族共産主義」<sup>(20)</sup> もしかりである。レーニン主義がある種の土着化をみせ、そして「反帝国主義」、「民族自決」などのメタカルチャーを有しつつも、諸地域にはさら

- 
- (18) 日本における社会主義、共産主義あるいはマルクス主義思想の流入については、当時の日本の知識人が西欧留学や西欧の文物を通して持ち込んだと一般には思われているが、平山昇によると「日本に西欧の社会主義が入ってきたルートというのは、アメリカに留学したクリスチャンを通してであることが分かる。後の賀川豊彦のアメリカ留学もそうであるが、カルヴィニズム系のアメリカの教団のミッションが、結果的には日本への社会主義、社会民主主義の導入に貢献していたわけである。アメリカン・ルネッサンスにおける超絶主義も、カルヴィニズムに対して批判的に誕生したユニテリアリズムを経て誕生したが、日本ではユニテリアリズムを介してキリスト教社会主義となり、日本における社会主義、社会民主主義の先駆けになったわけである。」(大内秀明・平山昇『土着社会主義の水脈を求めて—労農派と宇野弘藏—』社会評論社、2014年、49頁) もともとキリスト教の地盤が強い国などで無神論の共産主義とは別に「キリスト教社会主義」的な思想や運動があるのは理解できるが、日本のような国で、社会主義思想がキリスト教社会主義として流入してきたという指摘は興味深いことである。
- (19) 「ムスリム・コムニスト」については、日本では山内昌之『スルタンガリエフの夢：イスラム世界とロシア革命』（東京大学出版会、1986年）が先駆的である。またロシア革命後のウクライナにおける民族共産主義の動向については、中井和夫『ソヴェト民族政策史：ウクライナ1917～1945』（御茶の水書房、1988年）に詳しい。
- (20) これらの問題に直面したソヴィエト権力は、現地出身の人材登用や言語・風習の尊重のことを「現地化」「土着化」政策と呼んだ（コレニザーツィヤ）。これについては、前掲、中井和夫『ソヴィエト民族政策史』ほか、Terry Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939* (Cornell University press, 2001). テリー・マーチン（半谷史郎・監訳）『アフターマティブ・アクションの帝国—ソ連の民族とナショナリズム1923年～1939年』（明石書店、2011年）。

に民族的、宗教的な基盤を持った社会主義、共産主義の潮流が折り重なっており、そこでは、カリスマ的な指導者が大きな役割を果たしていた（しかし1930年代には相次いで肅清されていった）。

マリンズの『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』の後半の主題は、実は、日本でキリスト教の土着化がなぜ「失敗」したのかという問題である。経験的には、「大半の教団がカリスマ的な指導者や創始者の存命中はめざましい成長を記録するものの、その死後は衰退の傾向を辿る」ということである。また、「ある世代にとって土着的だったことが、のちの世代には異質にみえたり時代遅れにみえたりする可能性がある<sup>(21)</sup>」。

さらにマリンズによれば、日本におけるキリスト教は、北米などと違って新宗教であり、新宗教運動が成功をおさめる可能性の条件のひとつとして挙げられているのは、所与の社会の伝統的な信仰との文化的な連続性である<sup>(22)</sup>。日本でも、マリンズが論じているように、伝統的な信仰との接合が様々なキリスト教土着運動を通じてはかられたが、大きな広がりを見せなかった。そうした意味では、日本ではキリスト教の「外来」意識が一貫して根強かった。

とはいえマリンズは、隣の韓国でも、キリスト教が当初外来宗教と認識されていたものの、日本の植民地支配下でそうした認識が変化し、キリスト教が日本政府に対する「対抗イデオロギー」となったり、独立運動や民族アイデンティティの主張の方途となったりして、人口の4分の1がキリスト教徒となり、「ほぼ土着宗教」となった<sup>(23)</sup>という（日本ではキリスト教人口は約1%と言われている）。

強いて付け加えれば、北朝鮮の社会主義も、体制としてはソ連の影響が強かったとはいえ、日本の植民地支配がきっかけとなっており、そうした意味では朝鮮半島における日本の植民地支配は、当地におけるキリスト教と社会主義という二大抵抗思想の拡大およびその土着化に「寄与」した。何らかの国内

(21) *Mullins*, p.166. マリンズ、219頁

(22) *Ibid.*, pp.167-168. 同上、220-221頁。

(23) *Ibid.*, p.171. 同上、226-227頁。

的、国際的与件が、キリスト教にせよ社会主義にせよ、外来思想を抵抗思想として土着化させる事例と言えるかもしれない。日本の場合、キリスト教や社会主義、マルクス主義、アナーキズムなどは、戦前から一部の知識人によって熱狂的に受容されていたが、冒頭で触れた久野収も指摘していたように、外来思想の土着化は失敗続きであった。それがなぜかは本稿の課題を超えるが、土着化の様々な運動があったことは否定できない。

ロシアでは、19世紀後半にナロードニキの思想が、ツァーリの専制政治や貴族の農奴支配に対する抵抗思想、カウンターカルチャーとして出てきたが、知識人や学生の農民に対する「負い目」、自己犠牲的な感情によって支えられており、実際に農民に広く受け入れられたわけではなく、テロリズムにも転化していき、行き詰っていった。代わって、ナロードニキ批判として登場した外来思想としてのマルクス主義が、後にレーニン主義として、ある種の土着化を見せていくことになる。「外来思想」といっても、それまでのロシアの革命的人民主義や社会主義の潮流と切断されているわけではなく、連続性さえ認められるが、個人的英雄主義や要人を標的にしたテロリズムなどを批判しつつ、社会に対するより包括的な解釈と展望を与えたのであった。

### 3. ロシア革命の精神的起源

20世紀初頭のロシアにおけるマルクス主義の展開に関しては、レーニンよりも、(かつてレーニン自身が崇拜していたとされる)プレハーノフやメンシェヴィキの系譜がより西欧的であり、それとの比較のうえでは、後のレーニン主義やボリシェヴィズムの思想と実践は、「東方的」なものとしてみなされがちである。ロシアにおける西欧的なマルクス主義=メンシェヴィズムにおける<まずは資本主義の発展とブルジョア民主主義革命の徹底>と異なって、レーニン主義こそが、資本主義の発展を経ずに一気に社会主義に跳躍するという、本来ロシアに流入したマルクス主義が批判したはずのナロードニキの見果てぬ夢を、さらには社会主義が西欧よりもロシアでよりよく実現できるだろうと

いう19世紀のゲルツェンの考えを実地に移したわけだから、なおさらであり、ブレハーノフは、十月革命にナロードニキの残滓を嗅ぎ取った。

その場合、ブルジョア社会やブルジョア階級が強固に存在していなかったという専制国家ロシアの地盤は、利点ともなり得た。もとよりゲルツェンがロシアにおける西欧近代市民革命のような政治革命の可能性を、ロシアをブルジョア的な方向性に発展させるものとして反対していたのであった。

現に1917年のロシア革命は、単なる政治革命で終わらなかった。このような特異な出来事を招来させた知的、精神的系譜とは何であろうか。

ブルジョア社会が強固に根付いていないロシアにおける、マルクス主義のレーニン主義としてのロシアの土着化についての手がかりについて、早くから深い洞察を示していた論者としては、ロシア革命後に欧州に移住した——1922年にオーゲーペーウー（統合国家保安政治管理局）の国外退去命令にもとづく——ニコライ・ベルジャーエフのほかを挙げるのは難しいだろう。ソ連時代にレーニンにシンパシーを持つ者は、ベルジャーエフのことを、せいぜいキリスト教に転向した反革命・反共の思想家とみなしたのであろうが、彼の議論は、いわば「ロシア革命の精神分析」として今なお光彩を放っており、後の内外の種々のロシア革命批判やソ連共産主義批判は、通俗的なものから内在的なものまで、すでにベルジャーエフが1920年代、30年代に議論していたことを何らかの形で薄めたり反復したりするものと言っても過言ではない。そうした意味でも、私たちは、この種の議論の際に、ベルジャーエフの投げかけた問題に常に立ち返る必要がある。

ベルジャーエフは、ロシア革命について、しきりと「弁証法的」な数々の問いを投げかけている。例えば「聖なるロシアが戦闘的な無神論の兵器工房に変わるということは、いかに可能であったのか」、「体質からして宗教的な民族であり、専ら信仰によって生きている民族が、反宗教的なプロパガンダにとってそれほど実り豊かな田畑でありえたのは、いかにしてか」といった類のものである。かくして、「ロシア人の反宗教的心理を理解するためには、ロシア民族

の宗教的心理への洞察がなければならない」<sup>(24)</sup>。

ロシア文学やロシア思想などのかじった者であれば、ロシアでは19世紀後半にすでにニヒリズムや無神論の土壌が広がっていて、アレクサンドル2世の時代には、革命的テロリズムが吹き荒れていったことを知っており、そこにロシア革命の前哨戦を見出すことは不可能ではない。しかしベルジャーエフは、ロシア革命の精神的起源として、少なくとも17世紀のロシアにおける教会内の宗教分離（いわゆるラスコール）にまで遡っている。

メインストリームから「分離派」（ラスコールニキ）と呼ばれた信徒、よりニュートラルには「古儀式派」の伝統のロシア革命への影響については、近時、ロシア政治を専門とする下斗米伸夫氏が頻繁に言及している<sup>(25)</sup>ので、詳細はそちらを参照すべきだが、このラスコールニキは、当時の総主教ニーコンによる典礼の改革や祈祷書の改変に抵抗し、こうした「改革」を正教帝国への裏切りとみなした。すなわち教会の階層制は墮落し、「真の教会は荒野に逃れ、地下に隠れた」<sup>(26)</sup>というわけである。そのことに関して、ベルジャーエフは次のように指摘している。

- (24) Н. А. Бердяев. Русская религиозная психология и коммунистический атеизм. YMCA Press, paris 1931. С.5. ベルジャーエフ「ロシア人の宗教心理と共産主義的無神論」、『ベルジャーエフ著作集8：共産主義とキリスト教』（峠尚武訳、行路社、1991年）、55頁。
- (25) 下斗米伸夫『神と革命：ロシア革命の知られざる真実』（筑摩書房、2017年）では、17世紀の教会分裂に端を発する「古儀式派」の拠点地域のなかでも、とりわけ後のロシア繊維工業発祥の地でもあるイワノボ・ボズネセンスクが、1905年の第一次ロシア革命における「ソヴィエト」の発祥の地でもあったことや、古儀式派出身者が後の自由主義者のみならずボリシェヴィキ党にも多くの人材を提供していたことなどが、詳細に論じられている。そうした「革命の古層」のみならず、ソ連時代における労働組合論争と古儀式派系労働者との関係など、「無神論」国家における「有神論」といった数々の興味深い視点が登場する。
- (26) Бердяев. Русская религиозная психология и коммунистический атеизм. С.7. 同『ベルジャーエフ著作集8：共産主義とキリスト教』、57頁。

ラスコールの別の極端な形は無司祭主義であり、これはあらゆる種類の聖職者階層制を拒否するものであり、強い黙示的・終末論的傾向を宿しており、しかも同時にニヒリスティックな精神<sup>(27)</sup>に満たされていて、教会に対し、国家に対し、文化に対して抵抗する。

ロシア正教を単にロシア帝国の支配イデオロギーや聖職者のハイラーキーとしてとらえる限り、そこに腐敗や墮落をかき取ることは容易だが、重心を「ラスコール」に移すと、趣はがらりと変わってくる。ベルジャーエフの強調点は、「ロシア人が、まさにその心理からして、ラスコールニキとなる傾向がある」ことであり、ラスコールニキの感情はロシアの作家、思想家などの教養ある階層にも現れ、分離派的・終末論的傾向が19世紀ロシアの基本的心理的事実であった、ということである（ドストエフスキー『罪と罰』の主人公が「ラスコールニコフ」で、後にトルストイがロシア正教会から破門されるのは、そうした傾向性と無縁ではないだろう<sup>(28)</sup>）。

しかも、そうした知的ラスコールの傾向は「宗教的な仕方でも、反宗教的（転

(27) Там же. С.7. 同上、57頁。前掲、下斗米『神と革命』においても、「無司祭派」について触れられており、「1905年革命時にイワノボ・ボズネセンスクやモスクワ、サンクトペテルブルクで生まれたソビエトという組織が、1917年の二月革命でも再活発化しだした。この組織も一部は古儀式派、とくに無司祭派系の信徒集団のレプリカであり、歴史的にはソボルノスチといわれた、かつての集団主義的な組織体の再生でもあった。元来、無司祭派では、鐵道などの交通手段から映画等にいたるまで、新奇な事物を取り入れるべきかは、信徒集団の会議を開いていたというが、これらはしばしばソビエトとも呼ばれた」(241-242頁)。こうした視点は、後掲注(67)、プイシコフの「ロシア社会主義の起源と軌跡」の視点と重なるところがある。

(28) Там же. С.6-9. 同上、56-58頁。

(29) ただし、トルストイ主義の運動と近かったのは、分離派（古儀式派）というよりも、正教とは別のキリスト教ドゥホボール派とされ、共同体生活を営み、非暴力、無政府主義の傾向が強かったが、ドゥホボール派がメインストリームの正教会からは弾圧対象となっていた意味では、広義の「ラスコール」とみてもよい。

倒した宗教的) な仕方でも現れる」<sup>(30)</sup>。ベルジャーエフ的に考えれば、宗教と反宗教、信仰と無神論は、互換的でもあり、容易に入れ替わる(一方の徹底は反対物に転化し得るような弁証法的な関係にある)。「19世紀ロシアのインテリゲンツィアは知的分離派、知的ラスコールの階層」<sup>(31)</sup>と彼がみなすほど、宗教分離の影響は甚大であったということになる。

一般に、19世紀のロシア思想の対抗図式としては、「スラブ派」と「西欧派」が知られている。ただし、これについてもベルジャーエフは、スラブ主義者はピョートル以前のロシアに目を向け、西欧主義者は西欧に目を向けたものの、昔のロシアも西ヨーロッパも共に夢であり、現実ではなかったと言っている<sup>(32)</sup>。理想化された過去のロシア(ブルジョア文明やローマ的財産観念に毒されていない共同体的ロシア)と理想化された未来の西欧(ブルジョア文明の超克)は、いずれも現状否認という点で同一であり、両者の距離は案外近いともいえる。

#### 4. レーニン主義の二律背反

以上のように、ベルジャーエフによるロシア革命の精神的起源論の一端に触れるなかで、彼がしきりと二律背反的な問いを発する——Aであると同時に非Aであるのはなぜかという——ことが明るみになってきたが<sup>(33)</sup>、それはロシアの

(30) Там же. С.9. 同上、58頁。

(31) Там же. С.9. 同上、58頁。

(32) Там же. С.9-10. 同上、59頁。

(33) 現にベルジャーエフは、「二律背反的に両極端に対立する主義をいっしょにすることはまことにロシア的な特質」とみなしている。「ロシアとロシア民族とはまことに矛盾撞着によってのみ特徴づけられる。同じ論拠により、ロシア国民は、国家的専制とともに無政府主義的な自由を愛する民族として、すなわち一方ではナショナリズムと民族的うぬぼれの傾向のある国民、他方では普遍的な精神に燃え、他のどの民族よりも全世界的な見地をとりうる民族として特徴づけられるであろう。残虐であるとともに異常に人間的であり、他人に苦痛を与えて何とも思わず、しかも同時に限りなく同情的になりうる民族だとも言える。この矛盾はロシアの全

共産主義やレーニン主義の分析に際して、いっそう際立っている。ベルジャーエフは、そもそもロシアの共産主義が理解しにくいのは、その二面的性格のためだとし、一方でそれは国際的で世界的な現象であり、他方でそれは民族的、ロシア的である。ただしそうした二面制は平行線を辿るのではなく、彼は、ロシアの共産主義のインターナショナリズムそのものが純粹にロシア的かつ民族的であると言っており、そこでのユダヤ人の積極的役割についても、「ロシアのメシア主義がユダヤ的メシア主義に近い」という形で統合をはかっている<sup>(34)</sup>。これは、しばしばロシアの民族主義のイデオログが、ユダヤ的なものをロシアにとっての外来の脅威とみなす発想——例えば商人資本的なもの、「儲けている」ことをユダヤ的な表象ととらえ、額に汗して働く実直なロシアの農民という表象と対立させる——とは一線を画している。

またベルジャーエフは、社会主義と結びつけられたロシアの無神論を、ひとつの宗教的現象とみなし、ロシア人を無神論的民族だと主張したベリンスキーを、ロシア共産主義の母胎となった革命的インテリゲンツィアの源流とみなしている。その際、「(ベリンスキー) はなお貧しき者、不幸な者へのキリストの愛を見失っていない」とし、しかも、「悪や苦悩にみちた不完全な世界をつくった創造主というものを承認することができなかったゆえに、かれらは無神論者になった」<sup>(35)</sup>のである。こうした意味での無神論は、『カラムーゾフの兄弟』のイヴァンなどにも見られるが、ベルジャーエフによって、それがレーニンにいたって、極点に達したとみなされている。そして肝心な点は、権力を獲得した戦闘的無神論、すなわちレーニン主義が、無神論の最初期、発端にあった高潔

---

歴史によって確立されたものであり、国家の権力本能と、民衆の自由と正義を愛する本能との不断の葛藤によってつくりあげられたのである。」

Н. А. Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. YMCA Press, paris 1955. С.15. ベルジャーエフ (田中西二郎、新谷敬三郎訳) 「ロシア共産主義の歴史と意味」、『ベルジャーエフ著作集7』(白水社、1960年)、23-24頁。

(34) Там же. С.7. 同上、10頁。

(35) Там же. С.94. 同上、160頁。

(36) Там же. С.34-35. 同上、58-59頁。

な人間的な感情を非人間性に置き換えた、という点である。<sup>(37)</sup>

確かにレーニン主義の思想こそ、それまでの種々の高潔な革命思想の中で、権力の獲得を日程にのぼらせ、それを実行したことによって一步を踏み出し——ここがロードス島だ、ここで跳べ——マルクス主義の土着化を、ひじょうに生々しい形で図っていった。思想が思想にとどまっている限りでは、それは仮想現実として、その純潔さを維持することができるし、レーニン自身、かつて社会主義的ユートピアを文学的に表象したチェルヌイシェフスキーを崇拝していたとされているが、ソヴィエト権力は、その権力維持のために過酷な手段に出たのであり、その点では、レーニン主義の実践とは、その汚れ役のゼルジンスキー（チェーカー＝反革命怠業取締非常委員会の長官）なしには不可能であったといっても過言ではない。

#### レーニン主義の二律背反

国際的	民族的・国粹主義的
無神論的	宗教的・メシア的
分権的・コミューンの	超中央集権的
直接民主主義的	独裁的・専制的

ベルジャーエフによると、それらをなしえたのは、レーニンの内部にある二つの伝統の統一としてである。ひとつは、極端主義的な傾向のあるロシアの革命的インテリゲンツィアの伝統と、専制的なロシア政府の伝統である。本来、前者は後者を標的としていたはずであり、現にベルジャーエフは、メンシェヴィキや社会革命党（エスエル）は前者の伝統にとどまったが、ボリシェヴィズムは、いかに逆説的に聞こえようと、古いモスクワの帝国、そしてピョートルのロシア帝国に次ぐ第三の大国主義、帝国主義の顕現として<sup>(38)</sup>。そうした分析を敷衍していえば、マルクス主義のロシア的土着化は、そのような伝統

(37) Там же. С.35. 同上、59頁。

(38) Там же. С.99. 同上、168頁。

の統合として可能になったということになる。<sup>(39)</sup>

その際、ベルジャーエフは、レーニン主義を、権力の獲得と維持のための非情な手段という面から重く見ているのみならず、先に触れたように、革命が単に政治革命ではあり得なかったことをむしろ重く見ている。この点に関しては、ベルジャーエフは、共産主義の論者の中で最も知的な人物と彼がみなしているハンガリーのジェルジ・ルカーチを引き合いに出しており、そこでは革命とは、その急進性や目的にいたる手段によっても決定されるのではなく、いっさいのものの全一性、全体性——あらゆる行為を全体、社会全般に関連させ、そこからの自律的な部分や領域といったものを認めない——のもとで、全てを一貫した理念に従属させることによっている。権力の視点に立ち戻れば、労働者農民を服従させるには、武力や強制だけではなく、「一つの全一的教理、全一的世界観が必要」<sup>(40)</sup>であった。

それゆえ、ベルジャーエフが指摘しているように、例えば社会民主主義者にとって宗教は（政教分離によって）私事となり得るが、レーニン主義<sup>(41)</sup>にとっては、「全一的世界観」の下で宗教は決して私事ではなかった。ソヴィエト権力樹立直後の法制では、宗教政策は、教会と国家との分離、学校と教会との分離という世俗主義の徹底方式をとったにせよ、ロシア共産党としては「搾取階級と宗教宣伝団体との結びつきを完全に破壊すること、および勤労大衆を宗教的偏見から現実<sup>(41)</sup>に解放することをめざし、このためにもっとも広範な科学的＝啓蒙的宣伝と反宗教的宣伝とを組織する」と宣言したくらいである。これは法制度と政策・プロパガンダの二重の基準でもあり、さらにいうと、政教分離はそれ自身に留まるのではなく急速に宗教の揚棄に転化していくという、さながら

(39) なおレーニン主義の二律背反については、あの芥川龍之介が『或阿呆の一生』において次のように表現したことで知られている。「誰よりも十戒を守つた君は誰よりも十戒を破つた君だ。誰よりも民衆を愛した君は誰よりも民衆を軽蔑した君だ。誰よりも理想に燃え上つた君は誰よりも現実を知つてゐた君だ。君は僕等の東洋が生んだ草花の匂のする電氣機關車だ。」

(40) Там же. С.99. 同上、168頁。

(41) Там же. С.134. 同上、224頁。

永続革命のような論理である。

レーニン自身の宗教嫌い、「神嫌い」は、ロシア革命前から、作家のゴーリキーとの文通などに端的に現れていた。ゴーリキーが、当時のいわゆる求神主義、建神主義（一種のキリスト教社会主義）の思想に部分的に同情するような言動を見せたことに対して、レーニンは書簡でゴーリキーの見解を正している。ゴーリキーが、神とは、個人と社会を結び付け、社会的感情をめざめさせる観念の複合体だと言ったことに対して、レーニンが次のように猛然と反論しているのである。

神は社会的感情をめざめさせ、組織する諸観念の複合体だというのはまちがいです。これは観念の物質的起源をほかしているボクダーノフ的観念論です。神は（歴史的、俗世間的に）第一に、人間の愚鈍なおさえつけられた状態、外的自然と階級抑圧とによって生み出された観念、このおさえつけられた状態を固定させ、階級闘争を眠りこませる観念の複合体です。神の観念がこのような起源をもち、このような実際の意義をもっているにもかかわらず、民主主義派とプロレタリアートとの闘争が、ある宗教的観念と他のそれとの闘争の形をとって進行した時代が歴史上あります。しかしこの時代にしても遠くすぎ去りました。現在は、ヨーロッパでも、ロシアでも神の観念を擁護したり是認したりすることは、たとえもっとも洗練された、もっとも善意のそれであろうとも、すべて反動を是認することです。（中略）神の観念はいつでも奴隷制（最悪の出口のない奴隷制）の観念であり、生けるものを死せるものにすりかえることによって、いつでも「社会的感情」を眠りこませ、にぶらせてきました。神の観念が「個人の社会と結びつけ」たことはかつてなく、いつでも抑圧者の神性にたいする信仰によって被抑圧諸階級をしばって

<sup>(42)</sup> きました。

---

(42) В. И. Ленин. Полн. собр. соч., Москва 1970, Т.48. С.231-232. 『レーニン全集』第35巻（大月書店、1971年）、124-125頁。

インテリゲンツィアなどに残存する洗練された神の観念に最大の警戒を露わにするレーニンの姿勢から、後述のようにベルジャーエフは、レーニンの反宗教的見地の矛先が単に組織としてのロシア正教会や聖職者にとどまらなかったことを強調するのである。それどころか、レーニンは、キリスト教社会主義の(43)ことを社会主義の最悪の型であり、最悪の歪曲とまで言っている。そうしたレーニンの姿勢は、ソヴィエトでは「戦闘的唯物論」、「戦闘的無神論」というプロパガンダの形態をとって現れる。そのために、1920年代になってからレーニンは、「非共産主義者の陣営に属する唯物論者」との連携すら唱えている(44)。ただ、あいにく「共産主義陣営の観念論者、建神論者」は、その限りではなかった。非共産主義的唯物論者よりも共産主義的観念論者のほうが、より危険、ということであった。

## 5. 共産主義とキリスト教

共産主義とキリスト教、この一見したところ水と油のような関係性は、ソヴィエト権力が初期に反宗教闘争に乗り出したことによって強められたが、ベルジャーエフの分析が際立っているのは、その関係の弁証法的なとらえ方においてである。共産主義は、「全一的であり、生の全体を包容し、ある社会的分野だけに関係するのではない」ゆえに、他の宗教との闘争は不可避となり、共産主義がキリスト教にとって代わる宗教たらんと欲したことを、彼は重くみており、しかも共産主義の不寛容と狂信、排他性は、宗教に源泉をもっている(45)という。

(43) В. И. Ленин. Полн. собр. соч., Москва 1970, Т.46. С.231. 『レーニン全集』第35巻（大月書店、1971年）、123頁。

(44) В. И. Ленин. Полн. собр. соч., Москва 1970, Т.45. С.24. 『レーニン全集』第33巻（大月書店、1971年）、228頁。

(45) Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. С.129. 『ベルジャーエフ著作集7』、216頁。

一般にソ連などの社会主義国の反宗教的政策に際して、その知的起源として、必ずといっていいほど、マルクス『ヘーゲル法哲学批判序説』の中の「宗教は民衆のアヘン」が前後の脈絡を無視して断片的に引用されるが、ベルジャーエフは、マルクスと当時むしろ対立していたバクーニンやデューリングなどの無政府主義者、社会主義者の戦闘的無神論などと比べても、マルクスの反宗教的側面は極端な表現形式をとることがなかったとみなしている。マルクスの力点があくまでも宗教を必要としている社会の変革にあつたのに対して、ベルジャーエフは、宗教の憎悪者であつたレーニンが宗教についてのマルクスの思想を著しく卑俗化したとみなしている。

ベルジャーエフのような当時のロシアのインテリゲンツィアが、レーニンらによって危険視され、挙句の果てにソ連から国外退去をせまられたのは、彼が共産主義を見限ってキリスト教に帰依した反革命思想家だったからというよりもむしろ、ベルジャーエフのキリスト教のとらえ方が、ある意味、より共産主義的であり、知的「ラスコール」に根差しており、そのことがレーニン主義の反宗教闘争の問題性を浮き彫りにしてしまうからであつた、といつても過言ではない。

もっとも、そのことは、権力を獲得したレーニン主義が、現実政治において（カール・シュミットのいう）友・敵の分割線をどこに引くかという問題でもあり、その点でレーニン主義は、宗教全般を敵にまわしていた。

そのため、ベルジャーエフは、ソヴィエト権力による宗教的迫害の矛先が、過去の君主制や反動と結びついていたロシア正教会にのみ向けられていると考えるのは誤りであるとし、社会生活の分野で共産主義の正当さを認めるキリスト者は、旧秩序の復興や反革命活動に従事するキリスト者よりも、いっそう有害かつ危険視されるだろう、と言つていたのである。なぜなら、「キリスト者

---

(46) Marx/Engels Werke, Band 1 (Dietz Verlag Berlin 1961), S.378. 『マルクス＝エンゲルス全集』第1巻（大月書店、1959年）415頁。

(47) Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. С.130. 『ベルジャーエフ著作集7』、168頁。

たる共産主義者はコミュニストの《世界観》の全一性に一つのさけ目をつくるからである<sup>(48)</sup>」。

ここでは暗にベルジャーエフ自身が「キリスト者たる共産主義者」であることを臭わせている。旧秩序や君主制の復興を目論むロシア正教会の側に位置しているのであれば、それはレーニン主義の隊列からすれば、明瞭に階級の敵であるが、キリスト者たる共産主義者は、共産主義者である意味では「味方」に見えても、キリスト者である意味ではソヴィエト権力の思想的インテグリティを攪乱する「敵」でもある。そのことを承知しつつも、ベルジャーエフは「さけ目」に入り込んで、次のように言う。

最良のタイプの共産主義者、換言すれば完全に一つの理念への奉仕に捉えられ、大いなる犠牲と無私の熱情とをもっている人物とは、人間精神のキリスト教的訓練、キリスト教精神による自然人の改造の結果としてのみありうる可能性である。この人間精神へのキリスト教の影響の結果は、しばしば隠蔽され、気づかれずにいるけれども、人々が意識的にキリスト教を拒み、その敵とさえなる場合にも残っているものである。もし反宗教的プロパガンダが決定的にロシア人民の魂のうちなるキリスト教の痕跡をことごとく破壊し、あらゆる宗教的感情を絶滅することになるとすれば、そのときは共産主義の実現は不可能となるであろう、なぜならなんぴとも犠牲を供することを欲せず、なんぴとも人生を個人を超えた高き目的への奉仕として理解しないようになり、自己の利益のほか何も考えないがりがり亡者の型が最後に勝利をうるであろう。この最後のタイプの人間が現在でもすでに小さからぬ役割を演じており、ブルジョア精神の成長はこのタイプから来ているのである<sup>(49)</sup>。

通常のマルクス主義であれば、生産様式や階級関係について多言を費やすこ

(48) Там же. С.136. 同上、226-227頁。

(49) Там же. С.138-139. 同上、230-231頁。

とができて、個々の共産主義者の人格やパーソナリティについて語ることは、ほとんどない（それはせいぜい「上部構造」の残りかすとみなされたのかもしれない）。その点でベルジャーエフが興味深いのは、彼が共産主義について語る場合でも、仮に抽象化された形であれ、常に個人の人格について語っているからである。ベルジャーエフは、晩期の自伝的回想録の中で、ロシア革命後の苦渋にみちた体験として、「人間の豹変性」について繰り返し触れている。「人間の豹変性は私の生涯のもっともおもくしい印象のひとつである」とまで言っている。<sup>(50)</sup> 革命によって、人間が作り変えられたのではなく「豹変」した、つまり献身的で迫害から身を隠していた革命家の知人の数々が、今やソヴィエト権力の高官となって、もはや昔の面影をととどめていなく、残忍な表情さえ浮かべ、いかめしい高官としてふるまった、というわけである。以後、ベルジャーエフは、ロシアの共産主義に対して政治的闘争ではなく精神的闘争を行ったというが、それは彼が個人主義者だからだ、ということではなく、むしろきわめて反ブルジョア的なのだが、かといって彼は集団的大義のために人々に自己犠牲を強要しているのでもなく、ただ宗教からの人々の解放に邁進するソヴィエト権力に対して、宗教的感情をなくすことは共産主義を不可能にすると言っているのである。むしろ現実にはソヴィエト社会では、宗教が死に絶えてしまったわけではなく、ロシア正教会などは時には権力に利用されつつ「保護観察下」で細々と生きてきたが、一般に公然と宗教への関与を示すことがスキャンダルとなったソヴィエト社会において、ソヴィエト市民とは（とりわけブレジネフ時代）、ある意味で、ここでベルジャーエフが指摘しているような「ブルジョア精神の成長」の結果としての私化された個人であった。ここでいう私化された個人とは、体制の繰り出すプロパガンダなどを真に受けることがなく、集団的大義や政治的なものから遠心化し、私生活に退行していく原

---

(50) Н. А. Бердяев. Самопознание: Опыт философской автобиографии. Москва «КНИГА» 1991. С.229. 『ベルジャーエフ著作集』第8巻（志波一富、重原淳郎訳、白水社、1961年）、313頁。

子化された個人でもある。<sup>(51)</sup>

ただし、ベルジャーエフの疑惑のまなざしは、単に無神論的共産主義に対してのみならず、他ならぬキリスト教徒にも向けられている。

共産主義者をその無神論と反宗教的迫害ゆえに非難するキリスト教徒は、すべての非難をこれら神をもたぬ共産主義者の上のみあびせることはできない。かれらはその非難の一部を、しかも相当の部分、かれら自身に向けねばならぬ。かれらはたんに告発者、審判者たるばかりでなく、改悛者でもならねばならない。キリスト教徒は社会生活にキリスト教的正義を実現するため、多くのことをなしたか？ かれらはかれらが共産主義者を告発するのと同様の憎悪と暴力なしに人間の同胞愛の実現に努力したか？ キリスト教徒の罪、歴史的教会の罪ははなはだ大きかったし、これらの罪はかれらに正しい罰をもたらしたのである。キリストの聖約を裏切り、支配階級を支持するためにキリスト教会を利用し、人間はかくのごとく弱者である以上、そのような裏切りとそのようなキリスト教の歪曲のために苦悩を強いられた者のキリスト教からの離反をもたらすほかはなかった。予言者の言葉にも、福音書にも、使徒の書簡にも、大多数の教会の教父たちの書にも、われわれは富める者の財産をいましめ、財産を拒否し、あらゆる人間の神の前での平等を肯定するの<sup>(52)</sup>をみる。

ベルジャーエフは共産主義の無神論化を批判する一方で、キリスト教のブルジョア化についても批判を隠さない。こうしたベルジャーエフのキリスト教批

- 
- (51) 強いていえば、社会主義のイデオロギーを真に受けたうえでソヴィエト社会の現実に異議申し立てを試みるのは、一部の「異論派」と呼ばれたソヴィエト社会における知的「ラスコール」であり、当局は、民衆に影響力があるわけではない、ひとにぎりの「異論派」に、「蟻の一穴」のごとく極度の神経をとがらせていた。
- (52) Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. С.139. 『ベルジャーエフ著作集7』、232頁。

判は、それだけを切り取れば、革命的無神論者によるキリスト教批判と、一見したところ区別がつかないが、それはベルジャーエフ自身が「ラスコール」の伝統に（意識的に）属しているからである。

その際、ベルジャーエフは、「教会」を二つの意味で用いており、ひとつは精神的な実在としての教会で、もうひとつは社会的組織体としての教会であり、とりわけ後者は歴史の一部として罪にみち墮落しやすい。彼は、両者の混同も、また両者のうちの一方の否定をも批判するが、えてしてマルクス＝レーニン主義者は教会を単なる社会的現象、組織体としてのみ見て、その背後に何ものをも見ないという。というのも、ベルジャーエフの視点では、本来、共産主義はキリスト教世界で履行されなかった義務を続行するはずのものであったが、現実には共産主義者はキリスト者の邪悪な行動を暴露するにとどまっていたからであった。<sup>(53)</sup>

ベルジャーエフが指摘しているような「教会」の二重性と、社会的組織体としての教会の墮落への批判は、そのままソ連の教会＝共産党にもあてはまるだろう。社会的組織体としての党は、ソヴィエト国家において、悪名高きノメンクラトゥーラ制、身分的位階秩序のごときものを作り上げ、かつて内外のマルクス主義者、「反スターリン主義者」を含めて在野の共産主義者達が、党の墮落と腐敗を批判していた。他方、ルカーチのような哲学者がレーニンの組織論を展開しつつも、「党は、社会の総体を認識することによって全プロレタリアートの利害を（そしてそれを媒介としてあらゆる被抑圧者の利害を、人類の将来を）代表するのであるから、社会全体の中心から提起された、こうした任務がそのうちに表現されているところの、あらゆる対立を、自己のうちに統合したなければならない」というとき、それは精神的実在としての党、さながらヘーゲルの絶対知のようである。<sup>(54)</sup>

ロシア革命とロシア共産主義の批判者で反革命思想家とされたベルジャーエ

---

(53) Там же. С.140. 同上、233-234頁。

(54) ルカーチ・ジェルジ（渡邊寛訳）『レーニン論』（こぶし書房、2007年）、42-43頁。

フは、実は、深部ではキリスト教を通じて、ロシア革命の反ブルジョア、反資本主義的性質を擁護していることがわかる。彼がロシア共産主義を宗教の一種と見立てたのも、単に「共産主義もまた一種の宗教に他ならない」という冷笑的態度で当時の戦闘的無神論者や唯物論者を揶揄するためではなくて、もっと積極的な意味においてである。つまり、宗教的な意識は、啓蒙や理性によって取り除かれ得るようなものではないし、逆に宗教的な意識こそが——それが既存の宗教的階層制度に対する反抗や抵抗を伴っても——共産主義を可能にするということである。

またベルジャーエフは、レーニンの無階級社会のユートピアそのものに異論を突き付けているわけでもない。それどころか、真正のレーニン主義者たらんとしたジェルジ・ルカーチに勝るとも劣らない力で「人格を圧殺し、人間生活を非人間化し、人間を物化し商品化するものは何をおいてもまさしく資本主義体制<sup>(55)</sup>」と言い切るベルジャーエフは、さながらキリスト者となったルカーチのようである。ある意味で、ベルジャーエフはレーニン以上に資本主義社会における商品化、(ルカーチ風にいう)物象化・物化を問題視しているようである。

だからといって、レーニンに優るとも劣らないベルジャーエフの無階級社会へのユートピア指向は、何か人間関係の対立や葛藤が消え去ってしまった世界を想定しているわけではない。それどころか無階級社会は、様々な社会的地位や貨幣関係などの物象化された関係が直の人間関係を覆い隠してくれるブルジョア資本主義社会よりも、いっそう厳しいものであることを以下で告げている。つまり、「人格」の問題が、より先鋭的に現れるということである。

実際は私は無階級の社会の支持者であり、すなわちその点で私は共産主義にはなほ近いのである。しかしそれにもかかわらず、私は人間社会の質的原理として——階級あるいは身分ではなく、人格的質的原理として——貴族

---

(55) Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. С.150-151. 『ベルジャーエフ著作集7』、248頁。

主義的原理の支持者、換言すれば、精神的貴族主義の支持者である。階級的不平等は人間社会において克服されるべきであるが、人格的不平等はそのためになんか強くて出て来るであろう。人はかれの社会的地位、かれの階級あるいはかれの身分によってではなく、かれの人格的質によって他人から当然区別される。質的すなわち人格的貴族主義の原則は、人間社会から消え失せることはできない。逆に、階級のもはや存在しなくなった、無階級の社会では、それはいつそう明瞭になるであろう。なぜなら階級は人間のあいだの人格的質的差異をおおい隠し、それをあるがままのものではなく象徴的なものにしてからである。かれが階級や身分に属しているおかげでかれに与えられる象徴の力で、社会に高い地位を占める。私はキリスト教的人格主義の支持者であって、もちろん人格の原理に敵対する個人主義の支持者ではない。ブルジョア資本主義社会では人格は非個人的に平均化され、一個のアトムとしてみられる。個人主義は人間どうしの交通というキリスト教の理念に敵対するが、逆に人格の実現は人間間の交通を予想するのである。<sup>(56)</sup>

ベルジャーエフが「精神的貴族主義の支持者」であるという時、むろん古い身分秩序の擁護という意味ではないにせよ、何か鼻持ちならないものとして誤解される余地はあるだろう。それは商品、貨幣・資本などの物象的な力とともに支配的となるブルジョア的な個人主義に対立するものである。そして彼は、資本主義体制の擁護者が人格の否定と人間の非人間化のゆえに共産主義者を非難することは正しくなく、人間を貨幣の力に服させたのは、何よりも産業資本主義時代であり、資本主義の道士が「人はパンのみにて生きるにあらず」を教えることも適当でないと言い切るのである。<sup>(57)</sup>

その際、ベルジャーエフは、「(無階級社会の支持という意味で) 私は共産主義にはなほ近い」と言いつつも、共産主義、コムニズムという語を両義的に

---

(56) Там же. С.145-146. 同上、241頁。

(57) Там же. С.150-151. 同上、248頁。

用いており、それを十月革命後にロシアで進行した現実の共産主義という意味では、きわめて否定的に用いている。<sup>(58)</sup>ロシア革命を準備したのは、自らもその一部であるところのロシア・インテリゲンツィヤであったとしつつも、革命とは忘恩的であり——ありていにいえばしっぺ返しをする——今や彼らは迫害され破滅させられたという。「貴族主義」という言葉を出しているのも、自由は民主主義的ではなく貴族主義的なものであり、「自由は蜂起する群衆の関知するところではなく、また必要なものでもない」という「自由の重荷」の問題ゆえである。<sup>(59)</sup>かくして、ベルジャーエフはドストエフスキーの「大審問官」の話に至るが、西欧におけるファシズムの問題も、やはり「パンのための自由の放棄」のもとに立っているという。<sup>(60)</sup>その場合でも、彼は共産主義を「義務を守ろうとしないキリスト教徒への警告と解した。キリスト教徒こそ共産主義

- 
- (58) そもそもロシアの共産主義、 Kommunismus という場合、それは二義的、二律背反的であり、ひとつは、雑多な「中間集団」、「部分社会」、文字通りコミューンがロシア革命の潜勢力、推進力となったという意味であり、そこには宗教的な意識によって結びつく種々の職能団体もあり、それは例えば市場化と商品化の波で諸個人が限りなく原子化していく後期資本主義社会（大衆消費社会）に比べると、はるかに結社指向的な諸個人からなっており、この意味では後進的ロシアは、社会主義にとって肥沃な土壌であったと言える。レーニンの1917年当時の一連の文書や『国家と革命』などの著作に濃厚に現れているように、ソヴィエトがパリ＝コミューンの類推で語られているにしても、このようなロシアの実情に根差していることを無視することができない。専制国家ロシアにおいても、封建制の歴史のある西ヨーロッパの歴史とはまた違った意味においてであるが、様々な部分社会、中間集団の力は強かったのである。それゆえ、他方で、ロシアの共産主義はベルジャーエフが「一元的社会体制」と呼んだように超中央集権的に組織され、様々な中間団体、部分社会を解体していく方向に作用し、かつてロシアが受け継いだビザンチン・タタールの専制様式の再来ともなる。レーニンも1920年代になると、「地方的影響が法秩序と文化性との確立にとっての最大の敵でないまでも、最大の敵の一つであるということ」は、疑いをいれない」と述べるにいたる。В.И. Ленин. Полн. собр. соч., Москва 1969, т.45. С.199. 『レーニン全集』第33巻（大月書店、1971年）、373頁。
- (59) Бердяев. Самопознание. С.231. 『ベルジャーエフ著作集』第8巻、316-317頁。
- (60) Там же. С.231. 同上、316頁

に含まれている真理を実現すべきであった」としている<sup>(61)</sup>のである。

## 6. 分配の問題について

「パンの問題」に関するベルジャーエフの考えは単刀直入である。それはひとことでいえば、＜パンの問題は私自身にとって物質の問題であるが隣人や万人にとっては精神的、宗教的問題<sup>(62)</sup>である。パンの保証の問題ぬきに、精神的な闘争を基礎づけることは、逆に無神論的反応を呼び起こすという。ここにもロシア革命の背景の一端が現れているだろう。ロシア革命の発端は、より即物的には「パン」の問題でもあり——1917年2月にロマノフ王朝が崩壊した直接のきっかけは首都ペトログラードのヴィボルグ地区の女性労働者が生活苦から「パンをよこせ」とデモを開始したことにあつた——現にレーニン主義は、宗教がパンの問題を解決してくれないがゆえに「無神論的反応」の極点となつて現れた。

レーニンは『国家と革命』の中で「各人は能力に応じて働き、必要に応じて受け取る」というルールが実現する条件、すなわち「国家の死滅」の前提条件について次のように語っている。

すなわち、人々が社会生活の基本的ルールを遵守することに慣れ、またその労働が十分な生産力を得るときである。人は、他人よりも半時間でも余計に働いていやしまいかとか、他人よりももらう給料が少ないのではないかと、「ブルジョア的権利の視野の狭さ」ゆえに、『ベニスの商人』に登場するシャイロックさながらの冷酷さで打算をめぐらすのだが、そうした「ブルジョアの権利の視野の狭さ」は、そのときようやく克服されるわけである。生産物の分配についても、各人が受け取る生産物の量を社会の側から規制す

---

(61) Там же. С.231. 同上、316頁

(62) Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. С.150-151. 『ベルジャーエフ著作集7』、248-249頁。

る必要がなくなる。各人は、「必要に応じて」自由に受け取ることになる。ブルジョアジーの見地からすれば、このような社会体制を「純然たる夢物語」と断言することはたやすいことである。また、個々の市民の労働をいっさい監督することなく、トリュフや自動車、ピアノ等々を好きなだけ社会から受け取る権利を各人に約束する気かと、社会主義者を揶揄することはたやすいことである。ブルジョア「学者」の大半は今なおこのような揶揄で事を済ませようとしている。この連中はそうすることによって、おのれが無知であること、そして打算的な立場から資本主義擁護を行っていることを露呈している<sup>(63)</sup>のである。

レーニンはここで「パン」の分配問題（それが解決された後の問題）について語っているのだが、それを解決し得るのは、バルジャーエフが言うような宗教的、精神的問題ではなく「生産力」なのである（生産力が分配的正義の問題を止揚してしまう）。むろん、脱成長だとか定常化などが唱道される今日となつては、「生産力神話」を揶揄することはたやすいが、資本主義社会では、さしあたり生産力の増進は「相対的剰余価値」の追求、あるいは資本の蓄積過程における有機的構成の高度化という、いわば法則的に展開する力に依っている（個別の資本間での利潤争奪戦）。労働者にとっては、それが労働力の価値低下というしっぺ返しとなって現れるにしても、資本主義社会では、そうした有無をいわず資本の法則的力が、労働力商品にのしかかる。ところが社会主義社会では、そうした「法則性」は働かないとなると、いかなる力が生産力の飛躍的向上を推し進めるのか、実際のところ不確定でもある。マルクスが、「資本主義的生産の真の制限は、資本そのものである<sup>(64)</sup>」とみなすに至ったからとい

(63) В. И. Ленин. Полн. собр. соч., Москва 1969, т.33. С.96-97. 『レーニン全集』第25巻（大月書店、1962年）、507頁。訳は角田安正訳（ちくま文庫版）を参照した。

(64) Marx/Engels Werke, Band 25a (Dietz Verlag, Berlin, 1964), S.260. カール・マルクス（向坂逸郎訳）『資本論』（岩波文庫版、第6分冊）、394-395頁。

て、資本のくびきからの解放は自動的に生産力の問題を解決するわけでもない。レーニンの生産力イメージは、いわば社会が単一の工場であるかのような、マルクスのいう分業と協業をさらに推し進めたような（それゆえ資本主義の遺産のうえに立っているような）社会と見立てることもでき、現に重工業化時代にあっては、それは従業員数万人を擁するような旧社会主義国営企業などの生産単位に現れている。とはいえ、そもそも労働が資本の命じるところではなくなれば、また資本間の利潤争奪戦という市場の力が働かなくなれば、個々の労働者は生産力を強めるどころかむしろ積極的に弱めることもあろう。そのため社会主義的な生産原理の下でのノルマ達成や超過は、あからさまな国家的強制、賦役労働のような形をとることもあったし、一般社会向けにはスタハーノフ運動のような英雄的な形を採らざるを得ず、それはアンジェイ・ワイダ監督の作品『大理石の男』のような表象ともなった。確かにそこでは、カール・ポランニーが論じていたように、労働の動機が貨幣の獲得というよりも一種の共同体的な名誉ともなるが、かといって資本主義を凌駕するような生産力を保証するものではなかった。

そもそもレーニンは、「権力」の帰趨の問題については、天才的な勘を發揮するが、資本主義下での「労働力商品」をどのように解決するのか、ほとんど語っていない（当時レーニンにとってリアリティがあったのは資本による労働力商品に対する支配というよりも、「資本の輸出」すなわち帝国主義の問題、とりわけ第一次世界大戦の問題であろう）。そのことは、まさに「生産力」の増進の問題に巧妙にすり替えられている。とはいえ、ロシア革命から百年経った時代に、レーニンのこの予言を、単に冷笑的に唾棄することなく、いかに読み替えるべきなのか。これは冒頭でも述べた「問題としてのレーニンの発想を、これからレーニンと全くちがった仕方で解かなければならない」ことでもある。

生産力の向上が、打算的考慮や「ブルジョアの権利の視野の狭さ」を克服させるというのは、あり得ない話でもないが、生産力の向上にとって代わるのは、別に特定の宗派の信者でなくても、ある種の宗教的意識と言ってみたくも

なる。ベルジャーエフが、パンの（分配）問題は精神的、宗教的問題というとき、そこにはいくつかのニュアンスが考えられるが、それは例えば小規模のコミュニティの場合は、マルセル・モースの言う全体的給付のようなシステムをとるかもしれないし、そもそも聖書の教義は、ブルジョア的な等価交換や権利義務関係の視野狭窄を退けているだろう。

「共産主義はキリスト者にとって大いなる良師である」というように、ベルジャーエフは、共産主義をキリスト教の上位概念とみている<sup>(65)</sup>（もっと言うと「世界宗教」の上位概念であろう）。個人的利益の追求が経済全体の発展を推進するという「経済人」モデルは、あくまでも過渡的なものであり、それは不可避免的に新しい人間の問題に移行するとベルジャーエフはいうが、反面、現実の共産主義にその力はなく——先述の通り「新しい人間」ではなく「人間の豹変」があった——ロシアの共産主義に現れた極端な統制主義、リヴァイアサン、官僚制、「一元的社会体制」に対するベルジャーエフの見方は厳しい<sup>(66)</sup>。となると、レーニン主義の限界とは、そのユートピア的側面というよりも、それを将来の「生産力」の増進にゆだねてしまった点にあると言わざるをえず、しかも「一元的社会体制」の下でのテロルの発動に行き着かざるを得なかった点にもあるだろう。

## 7. ロシア革命百周年に際して

ロシアでは、1917年の革命百周年に際して、メインストリームの新聞、雑誌等は驚くほど平静であったが、若干のオピニオン誌・思想誌などでは、関連する論考がなかったわけでもない。ロシア革命や社会主義、共産主義あるいは

(65) Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. С.151. 『ベルジャーエフ著作集7』、249頁。

(66) Там же. С.151-152. 同上、249-250頁。なお、多くの通俗的な共産主義批判は、多かれ少なかれ、こうした社会体制の抑圧的性格に対する批判の変種でもある。

レーニン主義を問い直す姿勢がもっとも盛んなのは『自由思想』（スヴァボードナヤ・ムイスリ）誌であるが、本稿の関心からいえば、例えばアレクサンドル・プシコフの論考「ロシア社会主義の起源と軌跡」が、ロシアの社会主義は、それがマルクス主義の形をとった意味では思想的にヨーロッパ起源だとしても、実践としては、固有の宗教的、社会的土壌から発していることを論じている。<sup>(67)</sup> その場合の土壌とはロシア正教と切り離すことはできないにせよ、それは単にロシア国家を支えてきた支配的なロシア正教会にとどまるのではなく、ベルジャーエフが論じていたように17世紀の教会分離に端を発する無司祭派などの教会外の潮流を考慮に入れる必要があり、公式的な統計では、そうした潮流はごく「少数派」と過小評価されていたにせよ、実際には看過できない勢力だったという。なおかつ同論文では、そうした潮流と19世紀後半の革命的インテリゲンツィアとの関係のみならず、ロシアの工業都市に形成されていく労働者階級の宗教的基盤についても論じられている。ロシアの社会主義が、インテリゲンツィアに受容された理論というよりも労働者のメンタリティによって説明されており、ロシア正教が、帝政時代の体制護持のイデオロギーとしてだけでなく、支配的イデオロギーに対する抵抗思想としても捉えられているのである。「ポリシェヴィキ的な衣装をまとったロシアの民族的動向は、教会外の伝統を表しており、潜在的には古儀式派の民衆に現れている」であり、その場合の「教会外」*внецерковный*の伝統とは、正確には「<sup>(68)</sup> 正教的な教会外」*православный внецерковный*の伝統と強調されている。

なお、十月革命そのものが特集テーマとなった『自由思想』誌2017年第4号では、興味深いことにロシア人ではなく複数の中国の学者が寄稿している（中露関係は良好だがそれが学術交流にも反映しているのであろうか）。なかでも「レーニン主義：マルクス主義のロシア化の輝ける手本」という論考は、タイトルから推察できるように、レーニン礼賛の色彩が濃いため、一歩引いて読む

---

(67) Пыжиков А. В. Истоки и траектория русского социализма. Свободная мысль. 2016. № 5. С. 71-86. № 6. С. 6-23.

(68) Там же, № 6. С. 21.

必要があるにせよ、西側のレーニン論が、とかくレーニン主義をマルクス主義と切り離して、むしろチェルヌイシェフスキーやトカチェフ、ネチャーエフといったロシアの人民主義の系譜で位置づけ、また十月革命は必然ではなかったと見なす傾向があることを批判している。そして「レーニン主義とは帝国主義時代のマルクス主義」というスターリンの規定を引き出しの中から再発掘してきて、レーニン主義を当時の時代状況に即したマルクス主義のロシア的实践と肯定的に捉え直すのである<sup>(69)</sup>。どうやらこの論考は、マルクス主義をロシアに適用したことの意義を再確認する目的があるようである。

また同様な問題意識に発して、「マルクス主義の中国化の基本問題について」という論考も同特集号に寄稿されていて、毛沢東主義が当時の抗日戦争などの反帝国主義の文脈でマルクス主義の中国的実践として捉えられている。ただ本論文の著者は、「マルクス主義の中国化」と「中国化されたマルクス主義」とを分けて考えており、前者は、中国におけるマルクス主義受容の際の知識人や革命家の理論的営為として示された原理や課題を意味し、後者は、その結果として生じたプロセス（おそらく現実の体制の推移を包括すると思われる）を意味する<sup>(70)</sup>という。

そうした区分に即すならば「マルクス主義のロシア化」と「ロシア化されたマルクス主義」という分け方も不可能ではないだろうし、前者は、まさにレーニンの一連の理論的営為について言えるだろう。ただし、レーニンは『何をなすべきか』などによって前衛党組織論を早くから展開してきたとはいえ、1917年のロシア革命のはるか前からプロレタリアート独裁のような構想をロシアに持ち込もうとしていたわけではない。むしろこの点ではトロツキーが先鞭をつけていた。といってもトロツキーが、マルクス主義を、プロクルステスの寝台のごとくロシアの現実にあわせて都合よく切り刻んだというわけでもなく、む

(69) Чжан Шууха. Ленинизм – блестящий образец руссификации марксизма. Свободная мысль. 2017. № 4. С.21-29.

(70) Ли Цзюньжу. Об основных вопросах китаинизации марксизма. Свободная мысль. 2017. № 4. С.65-76.

しろマルクス主義の実践をヨーロッパとロシアとの相関関係としてとらえている。つまり、ブルジョア社会が発達しているヨーロッパと異なって、ロシアでは古い農奴制的な遺制といくつかの工業都市で急速に発達してきた資本主義的な大工場が併存しているという、新旧の「複合的な社会構成体」となっている。そして1905年のいわゆる第一次ロシア革命（労働者の隊列に軍が発砲し流血の惨事となったがニコライ2世が国会の開設、広範な層からの選挙実施、市民的自由の拡大などを約束）のように、ある種のブルジョア民主主義革命の先頭に労働者階級が躍り出るといった構図が見られた。このようにブルジョア階級が未成熟で自由主義政党より革命政党が先行しているようなロシアでは、人口比率からいえば微々たる労働者階級（ヨーロッパと比較しても労働者が大工場に集中している）が、農民を同盟者としつつ権力を握ることが可能であり、また握らなければならないという。ただし後進的ロシアが革命で先頭に立つという飛び越えの図式は、ヨーロッパへの革命の連鎖がなければ持ちこたえることはできない、というものである。こうしたトロツキーの「永続革命」の理論を、後にレーニンが受容するところとなった。

以上のようなトロツキー＝レーニンの「マルクス主義のロシア化」に対して、「ロシア化されたマルクス主義」とは、ヨーロッパへの革命への連鎖が失敗した後のスターリンの一国社会主義路線、あるいは「スターリン・テルミドール」に他ならないと言ってしまうことも不可能ではない。ただ、そうした、幾度となく繰り返されてきた議論では、ロシアの社会主義がマルクス主義の形をとって受容され土着化をみせていく際の古層、精神的基盤のようなものが、必ずしも見えてくるわけではない。

---

(71) こうしたトロツキーの見地は、トロツキー自身の様々な著書などで言及されているが、エッセンス的に説明されている文献としては、やはり（日本語でも文庫版で手軽に読める）『ロシア革命史』第1巻の「ロシア発展の特殊性」においてであろう。Л. Троцкий. История русской революции. Т.1. Из-во Гранит. Берлин 1931. С.19-33. トロツキー（藤井一行訳）『ロシア革命史（一）』（岩波書店、2000年）、51-69頁。また「永続革命」論の全体像については、Л. Троцкий. Перманентная революция. Из-во Гранит. Берлин 1930. トロツキー（森田成也訳）『永続革命論』（光文社、2008年）。

その点については、ロシアにおけるマルクス主義の土着化の精神的、文化的基盤について、主としてベルジャーエフを手掛かりに再検討したが、そのことは必ずしもレーニン主義をもっぱらロシアの土着的基盤からのみ説明し得るということの意味するわけではない。先に触れた『自由思想』誌の「レーニン主義：マルクス主義のロシア化の輝ける手本」が、レーニン主義をマルクス主義から切り離そうとすることを批判したように、レーニン主義の展開の与件としては、当時の欧州の第二インターナショナルのマルクス主義（社会民主主義）があっただろう。レーニンにとって衝撃だったのは第一次世界大戦の勃発自体よりも、欧州の社会民主主義政党が自国の参戦に賛成票を投じたことである。それに対するリアクションとして、レーニン主義はマルクス主義の自己保存のため「革命的マルクス主義」として急展開を遂げ、帝国主義戦争からの離脱を唱えることになった。その点では、先述したロシア史における宗教分離の類推を用いれば、レーニン主義は、それまでの第二インターナショナルのマルクス主義がナショナリズムに回収されたことに対して、自らを「分離派」として形成した、ということになろう。そして、ロマノフ王朝崩壊後も、戦争を続行している資本家の政府としての臨時政府を支持してはならないし、ソヴィエト権力を唱えるに至った。このように、レーニン主義は、単にロシアの革命的人民主義の系譜というよりは、第二インターナショナルのマルクス主義の軌跡との関連で位置づけたほうがよいだろう（当時、マルクス主義の「教皇」と呼ばれたカール・カウツキーを、後にレーニンが「背教者」呼ばわりしたことに、何か宗教的ひねりが効いているのかどうかは定かではない<sup>(72)</sup>）。こうしたラスコールニキ、「分離派」的な抵抗思想となった革命的マルクス主義としてのレーニン主義は、同時に、ベルジャーエフが論じていたように、ロシアの宗教的

(72) В.И. Ленин. Полн. собр. соч. Т.37, С.235-338, Москва 1969. 『レーニン全集』第28巻（大月書店、1962年）239-348頁。

(73) 「革命的マルクス主義」との対比でいうと、革命前のロシアでは「合法的マルクス主義」*легальный марксизм*と呼ばれる潮流もあり、それは単に官憲の迫害や検閲を逃れたということのみならず、後進的なロシアにおいて、まずは資

あるいは反宗教的な土壌で受容され得た。しかし権力を獲得したレーニン主義に対しては、ベルジャーエフが精神的闘争と言ったように、新たなラスコールが待ち受けていたとしても不思議ではない。

ロシア革命百周年という——当のロシアでも目立った動きはなかったにしても——時代の節目に際して、重く受けとめるべき事とは、レーニンの十月革命とソヴィエト権力樹立が形式的手続きのルールに反して行われたといった類のブルジョア・デモクラシーへの先祖返りではなく、ロシア革命を生み出すに至った宗教的精神と知的「ラスコール」の伝統についてであろう。むろん、この伝統は決して悪いことではなく、今後も死に絶えないほうがよい。

## 8. レーニン像のある現代ロシア：資本主義の大海に浮かぶアイコン

現在でもロシアの主要都市では、モスクワやペテルブルクを始め、いくつかの公共広場などに巨大なレーニン像が残っていて、しかもレーニン像が見下ろしている街並みや目抜き通りには外国資本のチェーン店なども林立している。こうした共産主義の極点の象徴としてのレーニン像と資本主義的都市景観とのミスマッチは、単にソ連解体後のレーニン像撤去のタイミングを逸してしまったという事情に由来しているとも考えられるにせよ（あえて撤去しようとしてもソ連時代へのノスタルジーを有する一定の層からの反発も根強い）、いくつかの問題を考えさせられる。というのも、現代ロシアでレーニンは、第二次大戦後のドイツにおけるヒトラーのように否定されてきたわけではなく、依然としてある種の聖性を保ち続けているからである。しかも現代ロシアの街中に残存するレーニン像は、ソ連時代の威圧的な全能の権力の象徴（そうした過去を思い出す人も少なからずいるだろうが）とは、その位置付けが一変して、今や資本主義の大海の中で、その罪を一身に背負って十字架にかけられているかの

---

本主義の発達が必要ということ、主張したことにより、それは自由主義者や資本家にとっても都合のよいものであり、そうした意味でも「合法マルクス主義」と呼ばれた。

ような孤高かつ無力な存在となっている。

かつてソヴィエト国家によって祭り上げられていたレーニンは、後ろ盾を失って久しく、すでに民族主義化して体制内化の進んだ昨今のロシア共産党によってさえ言及される頻度も少なくなった。他方、多くのロシア国民は、資本主義を追認しつつも、ソ連時代の教育の影響もあってか、資本主義に何か美德や倫理性を見出すことは通常なく（ロシアでマックス・ウェーバーの資本主義論は理解困難かもしれない）、むしろ一部の「オリガルヒ」が社会主義時代に私有の禁じられていた生産手段を取奪して巨万の富をたくわえた——カール・マルクスのいう「資本の本源の蓄積」はマルクス主義の凋落とともにソ連解体後のロシアで実現した——というような醒めた見方をしている。そうした中、ポスト・ソ連時代の自由と民主主義の福音に裏切られたロシア人にとって、ロシアの街なかに残存するレーニン像は、ベルラーシの作家スヴェトラナ・アレクシエーヴィチの著書『セカンドハンドの時代』に即していえば、いわば「懐メロ」として、ある意味で郷愁をかきたてる存在であり、そうした人々が他方ではプーチン大統領を支持していたとしても、別に矛盾ではないのである。

とはいえ現代のロシア国民の間で、過去の民族的シンボルの一人となり得るのは、強いて言えばレーニンよりもむしろスターリンである（ただしスターリン像は、もともと1956年の出来事以来、グルジアの生地などを除けば、ロシアで見かけることはない）。スターリンは、民族的にはグルジア人だが、失われた帝国ロシアの強い指導者を求める際の、功罪の面でイヴァン雷帝に比するような歴史的参照点のように意識されることが多い。それに比べると革命時代にさかのぼるレーニンは、元来ヨーロッパでの革命の連鎖を想定していたのであり——ロシアはあくまでも「帝国主義の弱い環」にすぎない——かつて世界革命論の象徴のようにみられた「ユダヤ人のトロツキー」に連座する人物として、現在のロシアがその復活を目指している民族性と大国主義からはむしろ離反するような要素があり、トロツキー同様、知性或教養面で、ポリシェヴィズムの「東方的」性質にもかかわらず、あまりにもヨーロッパ的であり、インテリ臭を払拭できない。

単純化していうと、平均的なロシア人は、レーニンに革命と共産主義を、スターリンにナショナリズムや愛国主義を嗅ぎ取る。むろん、そうしたイメージは、時と場所が異なれば容易に変化するものであり、例えばウクライナでレーニン像の撤去が本格化したのは、1991年のソ連解体とウクライナ独立直後ではなく、2014年の「マイダン革命」（その結果としてロシアがクリミアを自国に編入）後のキエフの新政権による反口政策の一環としてであった。そこでは、ロシア革命時代の反帝国主義と民族自決権の唱道者レーニンは、今やロシアと犬猿の仲にあるウクライナによって、ロシアの帝国主義のシンボルとして槍玉にあげられたのであった。それに、現代のウクライナを待つまでもなく元々バルト諸国や東欧圏ではそうであった。

このように、レーニンは、依然として共産主義の極北からロシア大国主義と膨張主義の権化にいたるまで変幻自在の象徴性をみせているが、もはやソ連時代のような全能の権力の象徴としてではなく、資本主義の只中のアイコンとして、再びロシアの知的ラスコールの伝統に送り戻してあげることも、悪くはないだろう。

先に引用したゴーリキーへの反論の中でレーニンが一種の階級闘争について「ある宗教的観念と他のそれとの闘争の形をとって進行した時代が歴史上あります」と、はるか昔の出来事のように言っていることは、ソ連解体後のグローバル資本主義に対する抵抗が様々な宗教的原理主義の衣装をまとっている現代にむしろあてはまっている。むろんそれらの宗教的原理主義が、それ自体として資本主義を打ち倒す潜勢力を有しているわけではない。

そのような時代にあっては、共産主義は、初期のソ連がそうであったような宗教的意識からの解放、戦闘的無神論という形をとるのではなく、また（共産主義の批判者が言うような）裏返しとしての宗教としてでもなく、むしろメタ宗教としての役割を果たし得るだろう。むろん、実地においては、純粋な共産主義の理論の実現というものはないだろうし、それは様々な土着化なしにはあり得ない。