



Title	ドストエフスキー文学における罪：『カラマーゾフの兄弟』を中心に
Author(s)	木寺， 律子
Citation	大阪大学， 2008， 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/1739
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

博士論文 (2007年度)

ドストエフスキー文学における罪

—『カラマーゾフの兄弟』を中心に—

大阪大学大学院言語社会研究科

言語社会専攻

木 寺 律 子

大阪大学大学院言語社会研究科

博 士 論 文

題目 ドストエフスキー文学における罪
——『カラマーゾフの兄弟』を中心に——

提出年月 2007 年 12 月

氏名 木寺 律子

Понятие греха в произведении Достоевского
—на основе романа «Братья Карамазовы»—

Рицуко Кидэра

Главной темой диссертации является понятие «греха» в произведениях Федора Михайловича Достоевского (1821-1881); особое внимание уделено роману «Братья Карамазовы». О грехе можно говорить с христианской точки зрения, и с позиции психоанализа. В области юридической науки также обсуждается психологический грех по отношению к преступлению. Религиозная социология, опираясь на психоанализ, анализирует структуру общества. В литературе тема греха всегда является важной.

Главный сюжет «Братьев Карамазовых» Достоевского - отцеубийство. Дмитрий говорит, что он убьет отца, а Иван бессознательно желает отцу смерти, и Смердяков действительно убивает отца. Эта структура солидарности уже исследуется с точки зрения психоанализа, хотя сам Фрейд не пишет об этом в своей статье «Достоевский и отцеубийство».

Эта структура греха, которая связана с взаимоотношениями между людьми, в романе уже описана до совершения убийства. Старец Зосима рассказывает о солидарности в грехе с точки зрения христианства. В первой половине этого романа большей частью описывается сцена в монастыре и обсуждается грех, во второй половине - убийство в миру.

Иван тоже говорит о солидарности в грехе между людьми. Иван, критикуя несчастные случаи с детьми, говорит, что солидарность в грехе не должна касаться детей. Поэтому Иван не принимает мировую гармонию Бога, но мысль Ивана строится на христианском мировоззрении, также как у Зосимы.

Отношения Смердякова и Ивана повествуются «как бы солидарные», без нюанса греха. Затем когда Иван узнает что Смердяков убил отца, говорит что он «с ним солидарен». Иван возьмет на себя грех отцеубийства Смердякова. Здесь видно отношение русского интеллигента к народу. Старец Зосима также говорит о грехе народа, что

соответствует характеру Смердякова. Речь Зосимы пророчит судьбу Дмитрию, Ивану, и Смердякову, и обобщает событие романа с теоретической стороны.

В суде Иван исповедуется в том, что он убил отца, и спорит с публикой, которая наблюдает с интересом за этим случаем. Ивану кажется, что все горожане солидарны в грехе, хотя сюда вероятно не упоминаются дети. В этом моменте сознание греха Ивана не достаточно религиозно, а скорее болезненно, и можно исследовать с точки зрения психоанализа.

Хохлакова раздражается от неверных слухов. Ее дочь Лиза указывает, что все люди радуются от того, что Федора убили, и она сама радуется. Лиза же сознает, что отцеубийство, произошедшее в городе, это и ее грех. А в обществе чувство греха распространяется на публику в суде, и на читателей газеты, которые наблюдают за этой ситуацией с интересом.

Джан Дорюмо исследовал историю образа греха в Европе, поддерживая мысль «Христианство и психоанализ — разные подходы к одинаковой теме греха» и указывает на существование излишнего подчеркивания греха. В романе «Братья Карамазовы» прослеживается такое же подчеркивание сознания греха, и как будто у всех людей в обществе, есть грех.

В романе «Преступление и наказание» тоже обсуждается грех и виновность убийства с точки зрения религии и юриспруденции. В этом смысле структура «Преступления и наказания» очень похожа на «Братьев Карамазовых». Раскольников желает стать героем как Наполеон. В европейской культуре понятие героя обсуждается достаточно широко, которое и влияет на произведение Достоевского. Но в произведениях Достоевского люди не могут стать героем в полной мере, подчеркивая свою греховную сторону. В «Преступлении и наказании» подчеркивается бунт Раскольникова, а в «Братьях Карамазовых» мысль бунта против Бога прослеживается нечетко, главная тема уже концентрируется на солидарности в грехе.

Чувство греха мы уже видим в ранних произведениях Достоевского. Чувство греха, которое в «Братьях Карамазовых» формулируется религиозными мыслями, а в ранних произведениях, это чисто психологическое явление. Белинский критиковал, что в «Хозяйке» почти нет никакого сюжета, и эта критика верна. Но сентиментальная атмосфера, которая является темой этой повести наполнена чувством

греха. В «Неточке Незванове» описывается ненависть Неточки к матери, то есть комплекс Электры. В «Славом сердце» чувство греха появляется у Васи, это то, что он не может принять излишнее сострадание своего друга.

В «Записках из подполья» рассказывается о каторжанах, которые по-разному воспринимают свой грех, связанный своими преступлениями. Здесь прослеживаются некоторые мысли по поводу юриспруденции, которые позже написаны в «Братьях Карамазовых». В «Дневнике писателя» тоже поднимается тема судов, суда присяжных.

В «Братьях Карамазовых» Иван подстрекает Смердякова. Здесь диалогия между ними создает новую реальную ситуацию. Сила слова связана с христианскими мыслями о слове Бога.

В начале романа «Братья Карамазовы» Иван рассказывает в своей статье о церковно-общественном суде, и со старцем Зосимой обсуждает проблему церкви и государства. В этом разговоре, и Иван, и Зосима думают не только о каре преступников, но и об их спасении. В первой половине романа действие происходит в монастыре, и там же в монастыре обсуждается проблема суда. Это подтверждает, и само понятие церкви из статьи Ивана.

Иван, утверждая важность церквей в своей статье, одновременно объявляет, что он не принимает гармонию Бога. Таким образом, Иван исключает себя из церковного общества. Неприятие Бога Иваном увеличивает его чувство греха.

Во второй половине описывается арест Мити и суд. О деле убийства Федора написано в газетах, и в суд приходит публика. Все это ясно показывает положение в Российской империи после судебной реформы, доказывая понятие государства из статьи Ивана. В суде адвокат настаивает, что русский суд не только кара, но и спасение преступников, эта мысль адвоката, похожа на дискуссию в монастыре. В первой половине романа «Братья Карамазовы», а также и во второй, повторяется одинаковая версия о преступниках. Дискуссия Зосимы о спасении преступников, с религиозной точкой зрения как будто исполнены в суде, в миру, в области права.

Сцена «Великого инквизитора» - Севилья 16-го века, где католическая инквизиция выступает против евреев и мусульман. В европейской истории еврей был всегда «козлом отпущения» для христианского

общества. «Легенда великого инквизитора» соответствует реальности тогдашней Испании. С другой стороны, обер-прокурора св. Синода Победоносцева позже критиковали, что он как будто великий инквизитор России. Достоевский, когда писал «Братьев Карамазовых», тесно общался с Победоносцевым, и объяснял ему об этом романе. «Легенда великого инквизитора» является отчасти как критикой католичества, отчасти и как общей проблемой.

ドストエフスキー文学における罪 ——『カラマーゾフの兄弟』を中心に——

木寺 律子

本研究のテーマはフョードル・ミハイロヴィチ・ドストエフスキー（1821-1881）の文学における罪の問題である。晩年の大作である『カラマーゾフの兄弟』（1879-1880）の構造分析を中心に、初期の作品にも言及する。罪の問題にはキリスト教からも精神分析からもアプローチできる。法の分野でも犯罪との関連で心理的な罪が扱われる。また、宗教社会学では精神分析にのっとり社会の構造を考察できる。罪の問題は文学において常に重要なテーマである。

『カラマーゾフの兄弟』の主要な筋書きは父親殺しである。ドミートリーは父を殺すつもりだと話し、イヴァンは半ば無意識のうちに父の死を望み、スメルジャコフが実際に父を殺害する。この連帯性の構造は精神分析の立場から先行研究があるが、フロイトの『ドストエフスキーと父親殺し』には、このことは書かれていない。

この人々の関係性と結びついている罪の構造は、小説では父殺しの事件が起こる以前にも書かれている。ゾシマ長老がキリスト教の視点から罪の連帯性について語っているのである。この小説の前半では修道院が描写され、そこで罪とは何かが考えられ、小説の後半では世俗の殺人事件が起こる。

イヴァンも人々の間の罪の連帯性について述べている。イヴァンは子供が犠牲になる社会問題を論じながら、罪の連帯性に子供は含まれるべきでないと語る。この理由からイヴァンは神の調和を拒絶しているが、イヴァンの考えはゾシマ長老と同様にキリスト教的な基盤に立っている。

スメルジャコフとイヴァンの関係は語り手によって罪のニュアンスはないままに「まるで連帯性でもあるかのよう」と描写される。その後イヴァンはスメルジャコフは父を殺害したと知り、自分は「彼と連帯なんだ」と言う。イヴァンはスメルジャコフの父殺しの罪を自分で背負おうとするが、ここにはロシアの知識人と民衆の関係が見出せる。ゾシマ長老は民衆には罪が出てきたことを語るが、この話はスメルジャコフの様子に合致する。ゾ

シマ長老の話はドミートリー、イヴァン、スメルジャコフの運命を予言し、小説中の出来事を理論的側面から概括している。

裁判でイヴァンは自分が父を殺害したと告白し、この状況を興味津々で眺めている傍聴人たちを罵倒する。イヴァンには、子供を除く町の人々すべてが父親殺しに対して連帯性を持っているように思えるのである。このようなイヴァンの意識は宗教的というよりは病的な罪責の心理である。

ホフラコーヴァ夫人は事件に付随して新聞雑誌に自分についてのいい加減な噂が載ることと苛立ち、その娘のリーザも、人々はフォードルが殺されて喜んでおり、自分も喜んでいるのだと話す。リーザも町で起こった事件をきっかけに自分自身の罪を感じ取るのである。社会で罪は、事件に興味を持つ裁判の傍聴人や雑誌の読者にも広がっていく。

ジャン・ドリュモアは「キリスト教と精神分析は同じ問題への異なるアプローチである」という考えを支持する立場からヨーロッパにおける罪の歴史を研究し、罪責意識の過剰付与を指摘している。『カラマーゾフの兄弟』にもこのような罪責意識の過剰付与があり、あたかもすべての人に罪があるかのように書かれている。

『罪と罰』も殺人の罪と法的な責任の問題を宗教と法の立場から論じる作品であり、この意味において『カラマーゾフの兄弟』と究めて近い構造を持っている。ラスコーリニコフはナポレオンのような英雄になりたいと望んでいる。英雄の像についてはヨーロッパ文化で多くの議論があり、ドストエフスキー文学にも影響している。しかしドストエフスキー文学において登場人物たちは完全に英雄になることはできず、英雄的な人物像の罪の側面が強調される。『罪と罰』ではラスコーリニコフの神への反逆が強調されているが、『カラマーゾフの兄弟』では神への反逆はイヴァンにわずかに見られるのみで、主題はすでに罪の連帯性に移行している。

罪の感覚はドストエフスキーの初期の諸作品にもすでに見られる。しかし『カラマーゾフの兄弟』において罪が宗教的な意義を持つものとしてまとめられているのに対し、初期の作品では罪の感覚は純粹に心理的なものである。ベリンスキーは『女主人』にはほとんど筋書きがないと批判したし、まさにその通りである。しかし、この中編小説の主題であるセンチメンタルな雰囲気は罪の感覚に満ちている。『ネートチカ・ネズヴァーノヴァ』ではネートチカの母への憎しみ、エレクトラ・コンプレックスが描かれている。『弱い心』では、ワーシャは親友の過剰な同情を受け入れられない自分の気持ちに罪の意識を感じている。

『死の家の記録』では自分の犯罪との関係で自分の罪をさまざまに考えている徒刑囚たちが描かれている。この作品には後に『カラマーゾフの兄弟』で描かれるドストエフスキーの司法についての考えが見られる。『作家の日記』にも裁判や陪審員制度について書かれている。

『カラマーゾフの兄弟』でイヴァンはスメルジャコフに教唆する。ここで二人の対話は新しい現実の状況を生み出す。言葉の力はキリスト教的な神のロゴスと結びつく。

『カラマーゾフの兄弟』でイヴァンは自分の教会的社会裁判についての論文の主旨を話し、ゾシマ長老たちと国家と教会について話す。この会話でイヴァンもゾシマ長老も犯罪者の刑罰だけでなく救済について考えている。小説の前半では修道院が描かれ、その中で裁判の問題が考えられる。これはイヴァンの論文の教会の概念に相当する。

イヴァンは自分の論文で教会の重要性を主張しながら、同時に神の調和を認めない。このようにしたイヴァンは自分自身を教会の共同体から疎外する。神の調和を拒絶することでイヴァンの罪の意識は高まっている。

小説の後半ではドミートリーの逮捕と裁判が描かれる。フォードル殺害事件については雑誌に書かれ、裁判には傍聴人が来る。これらはすべてロシア帝国の司法制度改革後の状況に合致し、イヴァンの論文の国家の部分に当たる。裁判で弁護士はロシアの裁判は刑罰のみでなく救済でもあることを述べるが、これは修道院での議論と同じ主旨のものである。

『カラマーゾフの兄弟』では小説の前半と後半で同じ犯罪者についての議論がなされる。犯罪者の精神的救済についてのゾシマ長老の宗教的な考えは、一見、世俗の裁判で実現されたかのような形をとる。

『大審問官』の舞台はユダヤ人やイスラム教徒に対するカトリックの宗教裁判が行われている 16 世紀のセビリヤである。ヨーロッパの歴史上、ユダヤ人は常にキリスト教社会で「身代わりの山羊」の役割を担わされてきた。『大審問官伝説』は当時のスペインの歴史的状况に一致している。一方で、宗務院総監ポベドノースツェフは後に彼自身が大審問官のような人物だと批判された。ドストエフスキーは『カラマーゾフの兄弟』を書いていた頃ポベドノースツェフと親しく交友し、彼に『カラマーゾフの兄弟』について説明している。『大審問官伝説』は部分的にはカトリック批判であり、部分的には普遍的な問題を扱っている。

ドストエフスキー文学における罪 ——『カラマーゾフの兄弟』を中心に——

木寺 律子

目次

1 序章 罪の概念の歴史	4
1.1 西欧、ロシアにおける罪の歴史	6
1.2 罪の問題を扱う文学作品の系譜	11
1.2.1 ゲーテの『ファウスト』	12
1.2.2 ファウスト文学	14
1.2.3 善と悪の関係	17
2 『カラマーゾフの兄弟』に描かれる罪	20
2.1 兄弟たちの関係	20
2.2 マルケール、ゾシマ、アリョーシャの宗教思想	21
2.2.1 ゾシマ長老の宗教思想	21
2.2.2 マルケールからゾシマ、アリョーシャへ	26
2.2.3 アリョーシャの罪の連帯性の理解	27
2.3 イヴァンとスメルジャコフの関係	31
2.3.1 イヴァンの罪の自覚	31
2.3.2 知識人の罪、民衆の罪、スメルジャコフの罪	34
2.3.3 農奴解放の影響	41
2.4 町の人すべての罪	46
2.4.1 イヴァンと法廷	46
2.4.2 ホフラコーヴァ夫人と雑誌、リーザの罪の意識	48
2.5 フョードルとドミートリーの罪の感覚	52
2.5.1 フョードルの罪	53

2.5.2	グルーシェンカの罪の認識	54
2.5.3	ドミートリーの罪	57
2.6	子供のテーマ	58
2.7	小説の構造とポリフォニー	60
3	ドストエフスキー文学に描かれるさまざまな罪	62
3.1	『罪と罰』	62
3.1.1	『カラマーゾフの兄弟』との類似	62
3.1.2	英雄の概念	65
3.1.3	ペンキ屋のミコールカの罪の意識	71
3.2	初期作品における心理的な罪	72
3.2.1	『ネートチカ・ネズヴァーノヴァ』におけるエレクトラ・コンプレックス	73
3.2.2	『女主人』におけるセンチメンタリズムと罪の意識	73
3.2.3	『弱い心』における罪の意識と友愛	76
3.3	他の作品における罪の連帯性	81
3.3.1	『作家の日記』の環境論	81
3.3.2	『死の家の記録』	82
4	イヴァンの思想	84
4.1	教唆の言語	87
4.1.1	意志の疎通	88
4.1.2	バベルの塔	92
4.2	国家と教会の問題	93
4.2.1	イヴァン・カラマーゾフの論文と修道院での論争	94
4.2.2	イヴァンの罪責意識	96
4.2.3	ドミートリーの逮捕と裁判	98
4.2.4	法と宗教の絡み合い	101
4.3	劇詩『大審問官』	102
4.3.1	『大審問官』と国家と教会の論争の類似	102
4.3.2	『大審問官』を巡るさまざまな先行研究	109

4.3.3 16世紀のセビリヤ 112

4.3.4 『大審問官』とポペドノースツェフ 116

5 結論 119

参考文献 123

1 序章 罪の概念の歴史

本論では 19 世紀ロシア文学を代表する作家の一人であるフョードル・ミハイロヴィチ・ドストエフスキー（1812-1881）の諸作品に見られる罪（грех）の問題を考察する。

本論の研究方法は、M. バフチン（1895-1975）の理論にのっとったものであり、文学の形式とイデオロギーや思想のどちらか一方のみを扱うのではなく、形式と内容の一致を重視するものである¹。この方法によって、作品構造の中に思想や思想的な気分がどのように現れているかを考察し、意識的に語られる思想とは多少矛盾するような、また意識的に語られる思想の枠には収まらないような、無意識的な思考の論理の存在を指摘し、この思考の論理と意識的な思想の関連を見ることができると考える。したがって本論では、作家でありまた思想家でもあったドストエフスキー自身の思想を多く参照するが、思想のみを研究対象とするのではない。思想という人間の意識的な次元の思考において、その思考の論理を無意識的な次元から方向付けるもの、無意識的な次元から思考の論理をゆがめたりずらしたりする心理的なもののひとつが罪の意識であり、意識的な思想の中にある無意識的な気分や思考のリズムを捉えた場合に見えてくるものである。この直感的な世界感覚を論理的に哲学的に把握して世界観を解釈すると、論理構造の中に無意識的な次元で罪の意識があるのが指摘できる。思想としての、思考の論理や思考の構造は、この罪の意識によって支配され、ゆがめられたり発展したりしている面がある。ドストエフスキーはもともと感覚を重視する作家で、ドストエフスキーの諸作品にもこの直感的な世界感覚が現れている。ドストエフスキーの宗教思想や法、裁判に対する思想に付随する、罪についてのドストエフスキー自身の思想を考慮しながらも、思想そのものではなく、なかば潜在的な感覚、心性史的な意味における文化的なイメージのひとつとしての罪や人間の罪についての意識がドストエフスキーの作品にどう現れ、さらに罪の意識によって作品の構造がどのように構築されているかを作品分析によって考察したい。

¹ バフチンは次のように書いている。

この論考の主題は、芸術言語の研究における抽象的な〈形式主義〉と、やはり抽象的な〈イデオロギー主義〉との間の断絶を克服することにある。言葉を音声現象から最も抽象的な意味の諸層に至るまで、その生のあらゆる領域とそのあらゆる要素において社会的な現象として理解するならば、形式と内容はその中に統一されている。

Бахтин, М. Слово в романе//Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет. М., Художественная литература, 1975. С.72.

ドストエフスキー文学において罪の概念は中心的なテーマである。罪をテーマに扱ったものではないドストエフスキーについての先行研究においても、他のテーマとの関連で「罪」という言葉が繰り返し使われているほどである。しかし先行研究は罪の問題を中心に扱っている場合でも、作品の各部分に現れるそれぞれの罪を別個に論じている場合が多い。ドストエフスキー文学に現れる様々な罪のあり方を、単純化、図式化してしまう危険を避けながらも、整理してまとめることを試みる。

作品の分析にあたっては、『カラマーゾフの兄弟』（1879-1880）に描かれる様々な思想同士の関連に特に注目した。『カラマーゾフの兄弟』に描かれるさまざまな思想は、その深さのために、それぞれ独立した価値を持つものとして取り上げられることが多いが、イヴァンやアリョーシャといった作品中の人物にとって、様々な出来事や語られる思想は相互の影響関係があるものとして受け止められているはずである。ひとりの人物の心理やその漸次的な変化にそれぞれの出来事や思想が関連して影響しているなら、その関連に目を向けることで、個々の出来事や思想の解釈にも新たな意味が加わる。

ドストエフスキー研究は宗教的な研究とそうでない研究があるが、本研究は、宗教的な研究とは対話的な関係を保ちながらも、より社会的なアプローチをする。『白痴』（1868）の主人公であるムイシュキンは、「宗教感情の本質はいかなる論証にも、いかなる過失や犯罪にも、そしていかなる無神論にも当てはまらないものだ。そんなものには何か見当違いなことがある。永久に違うだろう。」²と指摘しているが、本論において宗教感情を扱わないことは宗教感情の本質を否定するものではない。しかしドストエフスキーの宗教的要素は常にナショナリズムと一体化しており、個人で神と向かい合って観想するというような純粋に宗教的な思想ではないため、むしろ、社会との関係に興味関心の重点を置き、共同体の問題を考えたい。したがって 19 世紀ロシアの社会状況も本論にとって重要なものとなる。本論では罪のテーマを考察するにあたって宗教に多く言及するが、本論では宗教感情は扱わない。むしろ、社会的にアプローチし、罪や罪の連帯性についても、宗教感情よりも、罪の構造を重視する。

第 1 章では罪の問題がどのように研究されうるかを概観する。第 2 章では、本論の中心である『カラマーゾフの兄弟』の構造を分析し、それぞれの人物の罪の意識を考察しつつ、

² *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30-ти т. Т.8. Л., 1973. С.184. 以下、ドストエフスキーの作品からの引用はすべてこれに従う。作品の翻訳は引用者木寺によるが、翻訳にあたって米川正夫訳（岩波文庫）を参照した。

これらが全体として罪の連帯性を構成していることを論じる。第3章では、ドストエフスキーの他の作品における罪や罪の連帯性について考察し、第4章では、『カラマーゾフの兄弟』における国家と教会の問題、大審問官、教唆の言語など『カラマーゾフの兄弟』の中心的な人物イヴァンと関わるさまざまな思想的テーマを考察する。

1.1 西欧、ロシアにおける罪の歴史

罪の問題にはさまざまな分野からアプローチが可能である。罪の問題へのもっとも伝統的なアプローチは宗教的なアプローチであろう。精神分析によっても罪の問題にアプローチできる。ドストエフスキー研究は宗教的なアプローチ、精神分析的なアプローチによる先行研究が多いが、罪の問題にも宗教と精神分析の両方からのアプローチがすでに多くなされている。これらのアプローチでは、規範によってすでに定められた罪よりも、罪の意識、つまり人間の内面における認識の問題を中心に扱うことができる。また、法の分野から犯罪の問題を捉えることも、罪のテーマと関わる。

では、罪とはそもそも何であり、西欧において罪の概念が歴史上どのように理解されてきたのであろうか。ヨーロッパ文化の2つの源泉は、古代ギリシャ・ローマの文学・哲学と、ユダヤ・キリスト教思想であり、ヨーロッパ文化における多くの問題は、この2つの考え方の一方、もしくは両方の影響を強く受けているが³、このどちらでも罪の問題は扱われている。ドストエフスキー文学は、古代ギリシャの文化との関連よりも、キリスト教文化との関連で解釈されることの方が多い。

キリスト教では神との関係で罪のテーマが多く扱われる。西欧の文化において、悪や罪の問題がリアリティをもって現前する分野は、なによりもまず宗教であった。ドストエフスキー文学において罪とされる事柄に挑戦した人物たちは、神との関係で自己の過ちを考えることになる。キリスト教では、楽園に住んでいたアダムとイブが、りんごを食べてはいけないという神の指示に背いて、蛇にそそのかされるままにりんごを食べる。知恵の木の実であるりんごを食べることによって、アダムとイブは知恵を手に入れ、善悪の区別を知るようになり、楽園に住むことができなくなる。この楽園追放から人間の罪が始まる。

³アウエルバッハ、エーリッヒ（篠田一士、川村二郎訳）『ミメーシス：ヨーロッパ文学における現実描写』東京、ちくま学芸文庫、1994年を参照。

神に背き、神から離れることが、罪の第一の意味である。知恵の木の実を食べて善悪の区別を知るようになったことから、原罪は知恵の問題であるとされる面も大きい。最初の人間であるアダムとイブの犯した罪はそれ以後すべての人々に生まれながらに存在する罪とされ、これは原罪と呼ばれる。キリスト教ではもともと、原罪を肉体の問題とする面があり、これはキリスト教や西洋の文化において、禁欲をよしとする姿勢や女性蔑視の視点にもつながっている。また、中世には、人々が年老いたり死んだりするのはその人の持つ原罪のせいであるという考え方も一般的であった。一方で、哲学的な意味においては、ドイツ観念論の哲学者イマニュエル・カント（1724-1804）が根源悪という表現を使うことによって、原罪を人間の内面の悪意の問題ととらえ、原罪のテーマの考察をより深いものとした。もっとも、カントは理性を中心にして根源悪の問題を考えており、根源悪では、原罪のように神に対する罪を考える啓示概念ではなく、対人関係における罪が問題となっている。キリスト教における罪のテーマは、キリスト教以前の一神教であるユダヤ教において発展した悪の概念や悪魔の像、罪の概念からも影響を受けている。

罪や悪のテーマはキリスト教思想において、伝統的に自由の概念との関係で考えられる。神は自分の意志に人々を縛りつけたり、人々に正しい生き方を強制したりすることはせず、人間に自由を与えた。しかし、この自由があるために人間は自分の判断で行動し、その結果として過ちを犯すこともある。ロシアの宗教哲学者ニコライ・ベルジャエフ（1874-1948）はドストエフスキー文学の影響を強く受け、ドストエフスキー文学を常に参照しながら自己の哲学を語った人物であるが、彼は原罪を次のように定義している。

天地創造の業において神はまず創造主として現れる。しかし、この最初の業は根源的自由のうちに含まれている悪の可能性を避けることができない。アダムとイブの原罪の神話は、神が根源的自由から生じる悪を避けることができなかったことを物語っているのである。つぎに、この世や人間についての神の第二の業が行われる。今度は神は創造主としてではなく、贖罪主、あるいは救世主として現れる。すなわち、この世の罪を自分の身に引き受けて苦しむ神として現れる。聖子キリストの神は、善と悪とをともに生み出す根源的自由の深淵に身を投じる…⁴。

⁴ ベルジャエフ、ニコライ『ベルジャエフ著作集 3：人間の運命』東京、白水社、1966年、67頁。

しかし、罪や原罪という概念は、人間の存在を愚かなものとするだけではない。人間は罪によって人間となり、罪は、責任を持って生きることのできる人間存在の尊厳の証でもある。

ベルジャーエフも罪について次のように評価している。

倫理学の基礎を形づくる原罪の教えは、一般の人々が考えるような意味とは全く違った意味を持っている。原罪の理由を象徴的に伝える楽園追放の神話は、人間を侮辱するどころか、人間を驚くほど高く評価する意味を含んでいる。現代の深層心理学は、人間のうちにおそろしい暗黒面のあることを発見した。そして、人間が一面において至高の存在であると同時に、多面においてきわめて低級な存在であることを暴露した。しかし、これは別に人間を屈辱の泥土に踏みじったことにはならない。それどころか、この発見は、人間の心の闇から湧き起こってくる下意識の罪深い本能に、いままでにない輝かしい光を投げかけることとなったのである。人間が墮落した被造物であること、根源的な自由のために楽園を追放されたということ——もしもこの二点が真実であるならば、それこそ、人間が低級な存在であるどころか非常に高尚な存在であり、また自由な精神であることを雄弁に語っているといえよう。人間が原罪を意識することは、一面においてたしかに自分自身をいやしめることになるに違いない。しかし、他面において、それは自分を高めることにもなる。なぜならそれは、人間が一度は天国から墮ちたけれど、墮ちたのだからふたたび上げられるということを示しているからである⁵。

したがって、罪の問題を多く扱うドストエフスキー文学は、信仰の問題のみを扱うものではない。これと同時に、人間存在の大きさを讃える文学であるともいえる。

ジャン・ジャック・ルソー（1712-1778）、シャルル＝ルイ・ド・モンテスキュー（1689-1755）などの社会科学によって、またさらにフランスの市民革命の時代の雰囲気の中で、法概念が確立し、法学による罪の問題の解釈も盛んになる。イタリアの刑法学者チェーザレ・ベッカリーア（1738-1794）は『犯罪と刑罰⁶』（1764）で、それまで君主の

⁵ 前掲書、101頁。

⁶ ベッカリーア、C. B.（風早八十二、五十嵐二葉訳）『犯罪と刑罰』東京、岩波文庫、1938年参照。

気持ち次第で罪人に過度に重い刑罰が課されたり軽い刑罰で済まされたりしていたが、こういった状況を改善するために、どのような犯罪に対してどのような刑罰を下すべきかを定め、この考え方は後に罪刑法定主義とされた。ロシアのエカテリーナ女帝はこの『犯罪と刑罰』に関心を持ってロシアに取り入れようとしたが、ドストエフスキーもこれに関心を持っていた。『罪と罰』(1866)はベッカリーアの『犯罪と刑罰』のタイトルをもじったものとする説は有名である。ドストエフスキー文学には、法の問題も多く登場する。本研究の主題は罪(грех)であって、法的な犯罪(преступление)ではないが、罪(грех)との関連で、実際の社会的な犯罪の問題、裁判の問題にも言及する。

精神分析の分野では、ジークムント・フロイト(1856-1939)が、宗教に批判的な視点から、無意識という心的領域における罪の意識をとらえた。フロイトが提起した問題は、フロイト以前に創作されたドストエフスキー文学にすでに多く見られることは多く指摘されてきた。フロイト自身でも『ドストエフスキーと父親殺し』(1928)を執筆して、ドストエフスキー文学における息子の父への憎しみや息子による父親殺しの問題、エディプス・コンプレックスについて論じている。

さらに、罪のテーマは、個人の内面の問題にとどまらず、文化全体、社会全体に関わるものでもある。現在では、エディプス・コンプレックスのエディプスの立場には、神や皇帝、社会、伝統、イデオロギー、モラル、意識、言語などさまざまなものが位置することがありえると考えられており、エディプス・コンプレックスは父と子の間の葛藤を指し示すのみではなく、文化的な意義を持つものである。罪のテーマを考察することによって、宗教思想との関連で社会集団全体の仕組みを指摘することができる。文化的な意義を持つ罪や罪の意識の問題についての考察は、現代では多くの研究がある。ジークムント・フロイト(1856-1939)、ジャック・ラカン(1901-1981)の精神分析にのっとった上で、〈法〉、〈罪〉、〈教会〉といった概念により宗教の問題を批判的に解釈するスラヴォイ・ジジェク(1949-)のポストモダニズムの思想、ミルチャ・エリアーデ(1907-1986)の宗教学、ジャン・ドリュモー(1923-)による宗教心性史の研究などがこれにあたる。宗教社会学は、精神的な宗教の批判的理解の上に立つ学問で、マックス・ヴェーバー(1864-1920)によって確立した社会学のうちのひとつである。レヴィ=ストロースの構造主義人類学やエミール・デュルケム(1858-1917)、ジェームズ・フレイザー(1854-1941)の研究によって発展し、ニクラス・ルーマン(1927-1998)の理論は、共同体の構造に対する批判的な指摘のために、悪魔の理論と呼ばれることもあるものである。ドストエフスキー文学の研究で

著名なルネ・ジラル（1923-）も、文化論、文明論の研究に当たって宗教学、宗教社会学的な知識を活用している。

ジジェク思想にはドストエフスキー文学との関連が見いだせることがすでに指摘されている。

二一世紀のテロと「ドストエフスキー」をめぐる刺激的な新聞記事の中でも決定版というべきものが、以下に掲げる現代思想の大家スラヴォイ・ジジェク氏の時評である。彼は宗教の名の下に行われるテロを取り上げて、それが原理主義的な一部過激派の暴走の結果というよりもむしろ、宗教そのものの本質に根ざした必然的結果であると説く。そしてドストエフスキーが「カラマーゾフの兄弟」などで唱えた「神の存在意義」をあえて転回させ、無神論を近代西欧文明の遺産として讃えてみせている⁷。

罪の問題を考察する他の分野の研究は、ドストエフスキー文学を直接参照したり分析の対象としたりはしないまでも、ドストエフスキー文学からなんらかの示唆を受けている面があるといえる。

ドリュモーは、「西欧の歴史における『罪責感の過剰付与』の存在を浮き彫りにする」⁸という観点から、西欧、主にカトリックにおける罪の文化史をたどり、現世蔑視の傾向、死の原因は罪であるという考え、聖アウグスティヌスの宗教哲学や教会が指摘した罪の認識、死神や骸骨をテーマにした絵画が多く描かれたことなどを扱っている。ドストエフスキー文学では罪の問題が多く扱われており、罪の問題は徹底して強調される。この鋭い罪の認識は、肯定的なものであるか、否定的なものであるかといった価値判断の問題は抜きにして、まさにドリュモーの指摘する罪責意識の過剰な付与⁹といえるものである。ドストエフスキーの諸作品に見られる意識の過剰¹⁰は、罪の問題を扱うときにはそのまま罪責意識の

⁷ 桜井厚二「現代用語としてのドストエフスキー」大江健三郎編『21世紀ドストエフスキーがやってくる』東京、集英社、2007年、304頁。

⁸ ドリュモー、ジャン（佐野泰雄他訳）『罪と恐れ：西欧における罪責意識の歴史：十三世紀から十八世紀』東京、新評論、2004年を参照。

⁹ 「罪責意識の過剰付与」という表現は、キリスト教に心性史の立場からアプローチしたジャン・ドリュモーによる。ドリュモー、ジャン、前掲書を参照。

¹⁰ この言葉が直接書かれているのは『地下室の手記』である。『地下室の手記』では

あまりに意識しすぎるのは、病気である。(Слишком много сознавать — это болезнь, <…>)

過剰となっている。ベルジャーエフは、意識とは罪によって生まれるものであるとしているが¹¹、神から離れた人に起こる意識の分裂と罪は密接に関係する。とはいえ、ドリュモフがテーマとするのは、カトリックの状況であり、ロシアにおける状況とは異なる面が多くある。ドリュモフが多く参照している聖アウグスティヌス（354-430）の思想はカトリックの中心的な思想であるが、ロシア正教にはほとんど影響を及ぼしていない。ベルジャーエフなどのロシア正教の宗教哲学者も、聖アウグスティヌスの思想には距離をおいた形で、部分的、批判的に言及しているのみで、聖アウグスティヌスから学んでいるとはいえない。また、中世のカトリックで恐怖や罪責が、国家やカトリック教会の権力との関係で人々を支配した状況とは異なり、19世紀のロシアでは、ロシアと西欧との関係や、ロシアの民衆と西欧的な教育を受けている貴族や知識人との関係、ロシアの国家や皇帝の問題が、文化的な罪責感を社会に作り出したといえる。こういった問題意識によってドストエフスキー文学を考察することを通じて、ドストエフスキー文学のテキスト分析のみではなく、19世紀のロシア文化全体における罪の問題にも言及することができる。

本論では、ドストエフスキー文学と関わりの深いロシアの宗教哲学として、フョードロフ、ソロヴィヨフ、ベルジャーエフの思想、また、宗教社会学的な文化論の研究としてルネ・ジラールの理論を多く参照する。

1.2 罪の問題を扱う文学作品の系譜

では、西欧のさまざまな文学作品において、罪の問題はどのように扱われてきたのであろうか。罪の問題を扱う文学作品の系譜として、ジョン・ミルトン（1608-1674）の『失楽園』やヨハン・ヴォルフガング・フォン・ゲーテ（1749-1832）の『ファウスト』（1808,1833）、ウィリアム・シェイクスピア（1564-1616）の『マクベス』（1606 頃）などがよく挙げら

単に意識の過剰ばかりでなく、およそ一切の意識は病気なのである。（〈…〉 не только очень много сознания, но даже и всякое сознание болезнь.）

（Достоевский Ф.М. Т.5. С.101-102.）

という有名な文章によって、意識の問題が問われている。『地下室の手記』にかぎらず、ドストエフスキー文学全般で意識の問題は重視されており、意識の問題への注目はドストエフスキー文学の特徴のひとつである。

¹¹ ベルジャーエフ、ニコライ、前掲書参照。

れる。ドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』(1879-1880)もこの系譜に連なるものである。本論ではそれらのうち、ドストエフスキー文学と関連の深いゲーテの『ファウスト』について述べる。

1.2.1 ゲーテの『ファウスト』

ドストエフスキーの諸作品や『カラマーゾフの兄弟』のイヴァン・カラマーゾフを、ゲーテの『ファウスト』との関連で考える先行研究はすでに多くある。古くから、イヴァン・カラマーゾフは「ロシアのファウスト」と呼ばれてきた。ベルジャーエフは、西欧とロシアの歴史や文化全体の流れの中でファウストとドストエフスキー作品をとらえ、両者を同じ流れのなかにあるものとして、次のように書いている。

人間の無限の希求は、キリスト教世界においてのみ可能である。ファウストは歴史上、キリスト教の時代の現象であって、古代の世界には不可能である。ファウスト的な無限の希求は、とりわけ、キリスト教的ヨーロッパにとって特徴的である。キリスト教世界においてのみ、バイロンは可能である。[一中略] ドストエフスキーの主人公達の反逆的自由は、緊張の極限に達する。ドストエフスキーの主人公達は、キリスト教世界の中における人間の運命の新しい段階、ファウストよりも後の段階を示す。ファウストはまだこの道の中ほどに立っている。ラスコーリニコフ、スタヴローギン、キリーロフ、イヴァン・カラマーゾフは、すでにこの道の終わりに立っている¹²。

ヴィクター・テラスは

イヴァン・カラマーゾフと悪魔の対話は、ゲーテのファウストへの一種の応答である¹³。

と指摘する。

¹² Бердяев, Николай Мирозерцание Достоевского//Философия, творчества, культуры и искусства. кн.2. М., Искусство, 1994. С.48-49.

¹³ Terras, Victor, "A Karamazov Companion: Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky's Novel" (Madison: The University of Wisconsin Press, 1981), p.16.

『カラマーゾフの兄弟』では、神経を病んだイヴァン・カラマーゾフが、現実とも夢ともつかぬ中で悪魔の訪問を受けて、この悪魔と対話する場面がある。この悪魔は、イヴァン・カラマーゾフとの対話の最中に、自分でメフィストフェレスに言及する。

メフィストフェレスはファウストのところに現れて、自分は悪を望んでいながら、善ばかり行っていると自分について説明した。それは彼の好きなようにすればいいが、僕はまったく反対だ。僕はこの全世界で真理を愛し、善を望んでいる、たったひとりの人間かもしれない¹⁴。

ドストエフスキーは周知のように偉大な作家で、彼の作品は世界文学の名作である。ドストエフスキーの思想や作品は多くの後進の作家に強い影響を与えているが、ドストエフスキー自身は、他の作品の影響だけから成り立っているような、模倣による作品は書いていない。ドストエフスキーが創造したイヴァンと悪魔の対話の場面は、大変有名で、読者を魅了する場面である。

この流行遅れのきちんと整えた服装をした悪魔はヴォルテール主義者の戯画でもあるといった意味をも担っているとされる¹⁵。また、この悪魔が居候、食客らしい様子をしているのは、イヴァン自身が子供の頃から自分はよその家で世話になっていることを気にしていた事をイヴァンに思い起こさせ、さらにロシアの教養ある人々の間では宗教そのものがよそ者の状態になっていることを示しているといった指摘もある¹⁶。さまざまな示唆に富んだ指摘がなされうる場面である。

ラッセルは『悪魔の系譜』で、宗教や文学作品に見られる悪魔の形象の歴史について書いた。

〔―前半省略―〕 悪のもっとも真摯な心理学的洞察をなしとげたのは〔―中略―〕 フョードル・ミハイロヴィチ・ドストエフスキー（1821-1881）であった¹⁷。

¹⁴ Достоевский Ф.М. Т.15. С.82.

¹⁵ Terras, Victor, p.14 参照。ただしもともとはグロスマンの指摘であるという。

¹⁶ Frank, Joseph, *"Dostoevsky: the Mantle of the Prophet, 1871-1881"* (Princeton: Princeton University Press, 2003), p.678.

¹⁷ ラッセル、J.B. (大瀧啓裕訳)『悪魔の系譜』東京、青土社、1990年、399-400頁。

ドストエフスキーにとって悪魔は超越的な霊の力だが、人間の行動における影響においてもっともよく観察されるものであった。悪魔の棲家は地獄ではなく、人間の魂である¹⁸。

ラッセルは、他の文学作品における悪魔の像に比べてドストエフスキーの描いた悪魔の像、特に『カラマーゾフの兄弟』の悪魔の像をとりわけ高く評価し、悪魔の像によって人間の魂を扱ったとしている。

しかし、『カラマーゾフの兄弟』の悪魔は高く評価される形象であり、それ自身で独立した価値を持つものであるにもかかわらず、自己紹介において『ファウスト』のメフィストーフェレスに触れる。この悪魔の像の穏やかでなれなれしい様子や謙虚で滑稽な印象も、メフィストーフェレスの人物造形の影響を受けている。ラッセルは、また、ゲーテの創造したメフィストーフェレスの像が、その後の西欧文学の作品に絶大な影響を与えたこと、その結果さまざまな文学作品に描かれる悪魔の像がメフィストーフェレスに似通っていることも指摘している¹⁹。ドストエフスキーの創造したこの悪魔の像も例外ではない。『カラマーゾフの兄弟』では、ほかの箇所でも、父フョードルがゾシマ長老はメフィストーフェレス式だと言う²⁰。ドストエフスキーほどの大作家でも、悪魔の像を描くとなるとゲーテの影響を逃れられず、またドストエフスキーは意図的に『ファウスト』との関連で『カラマーゾフの兄弟』の世界を構築している。

1.2.2 ファウスト文学

ゲーテの『ファウスト』について考察するにあたって、ここで、一般的に「ファウスト文学」と呼ばれる文学の潮流が何であることを確認し、ゲーテの『ファウスト』の文学史上の位置づけを見る。

ファウストを主題にした文学作品はドイツの民話、それを下敷きにして書かれたゲーテ

¹⁸ 前掲書、400 頁。

¹⁹ 前掲書、参照。

²⁰ *Достоевский Ф.М.* Т.14. С.124. 「しかし、私は彼を敬うよ。彼には何かメフィストーフェレス式のところがある、というよりも『現代の英雄』の…アルベール・ニーンだったか」という部分である。ただし実際には、アルベール・ニーンはレールモントフの別の小説『仮面舞踏会』の主人公である。

の『ファウスト』が有名であるが、ドイツではファウストは有名な文学的題材であり、ほかにも多くの作家がこのテーマを扱っている。ファウストのテーマは、ドイツだけでなく、他の国の文学にも影響を与えた。イギリスではクリストファー・マーロウ（1564-1593）の『ファウスト博士の悲劇的物語』（1587?）、ロシアではイヴァン・ツルゲーネフ（1818-1883）の『ファウスト』（1855）が有名である。ファウストの筋書き、つまり魔術師ファウストの身に起こる出来事の話をもそのまま表現した文学作品ばかりでなく、パウ・トーマス・マン（1875-1955）の『ファウスト博士』（1947）のように、テーマのみがファウスト文学と重なるものもある。ツルゲーネフの『ファウスト』もファウストそのものをテーマにしたというよりは、ファウストのテーマについての別の作品である。

歴史上に実在したファウストについては身元もはっきりせず、明確なことが分かっていない。魔術師ファウストの行状はいかがわしいものが多い。公的な文献資料には、1507年、ベネディクト会の僧院長だったヨハネス・トリテーミウスの書簡に「降霊術師、占星術師、魔術師、ゲオルク・ザベリクス・ファウスト博士」という仰々しい肩書きで登場する。この書簡では、ファウストはキリストが行った奇蹟などたいしたことはなく、自分でもできると豪語していたらしい。科学的な懐疑精神を持った大言壮語の癖がある人物であったようである。ファウストはヴェッテンベルクの小都市クニットリンゲンに1480年頃に生まれ、ポーランドで魔術を学び、遍歴したとされる。ファウストの名前は、クニットリンゲンではゲオルク、別の文献にはヨハネスという風ではっきりしない。このゲオルクとヨハネスは別の人物であったという説もある。彼の父親の職業は不明だが、高貴な生まれではないので、おそらく当時の大多数を占めていた農民であろうとされる。当時のドイツで、大学は学問の場で中世的な身分制から抜け出すことのできる場であったが、その後の就職が保証されていたわけではない。大学に進むことは社会的な基盤を失うことでもあった。身分が高く経済的に豊かな若者はともかく、身分が低く経済力のない若者は、農業を捨てて学問を選ぶことで、帰るべき故郷を失い生活に困ることになる。ファウストもおそらくそのような青年の一人で、自分の学識を生かしながら生活に必要な経済的基盤を得るために魔術師の道を選んだのだろう。ちょっとした化学実験などで人々を驚かせ、まことしやかなことを述べてお礼を受け取り、都合が悪くなると他の土地へ逃げるという生活をしていたと考えられる。当時は科学者、聖職者もまじめに降霊術や占星術に取り組んでおり、需要も多かった。各地の文献に、ファウストが星占いをして報酬を受け取ったとか、町から追放されたといった記録が残っている。悪魔と血の契約をむすんで悪魔に仕えてい

たので、修道士の改心の勧めにも応じなかったということである。彼はシュタンフェンという町で、化学実験中に爆死した²¹。

キリスト教の伝統や権力者に批判的な姿勢をとる近代的な知識人で科学者であり、同時に、いかがわしい詐欺師でもあったこのようなファウストという人物は、人々の想像力を刺激し、彼をもとにして伝説が生まれた。文学におけるファウストの主題は 16 世紀に始まり、さまざまな作品を通して展開されてきたが、ゲーテによって一段と豊かなものになった。文学におけるファウストの主題は、実在したファウストという人物よりもはるかに多くの文化的、精神的な意味を担っている。

道家忠道は、ファウストの主題における罪の問題を重視している。

ファウスト主題を、ふつうの束縛から自由になろうとし、そのために悪魔的な術に手を出し、そこで善と悪とのたたかいの中に立たされる人物において体現されると見るならばどの魔術師の姿をもファウスト素材に属するものと解する危険におちいりやすい。罪、劫罰、または救いが、欠くことのできぬ目印であることを思い出すならば、われわれは、この主題の限界づけをすることができる²²。

道家忠道は、人間が中世の封建的な社会制度の束縛から抜け出した時代に、世界における自分の位置を考え始め、自分を個人と覚えることがファウストの主題と関連することを指摘し、ファウスト文学を次のように定義する。

ファウスト主題の造形と呼びうる文学は、探求する人物の、より高い目標への努力との結合を作り出し、悪魔的力を引き入れ、罪の問題に触れ、永遠の劫罰や解脱と救済による罪の解決をえがく文学だけである²³。

このようなファウスト主題は、ゲーテの『ファウスト』において完成し、現在では、フ

²¹ 道家忠道訳編『ファウスト：その源流と発展：付・民話本「ヨーハン・ファウスト博士の物語」』東京、朝日出版社、1974 年、木村直司『ゲーテ研究：ゲーテの多面的人間像』東京、南窓社、1976 年、村本詔司『ユングとファウスト：西洋精神史と無意識』、京都、人文書院、1993 年、長谷川つとむ『魔術師ファウストの転生』東京、東京書籍、昭和 58 年などを参照。

²² 道家忠道、前掲書、8 頁。

²³ 前掲書、10 頁。

ファウストというと、ゲーテの作品の主人公ファウストのことを、まず意味するようになった。

ドストエフスキーの作品は、ゲーテに言及してはいるものの、『ファウスト』に対する直接的な反応、批判として書かれたのではない。作品にファウスト的人物が直接登場するわけではなく、また、ファウスト的な主題のみを展開しているわけではない。しかし、ドストエフスキーの多くの作品において追求された人間の自由や意志、悪の問題、そして特に罪の問題は、ゲーテの『ファウスト』を含む文化的伝統の流れと問題意識が重なるものである。ドストエフスキー文学に登場するニコライ・スタヴローギン、イヴァン・カラマーゾフ、ロジオン・ラスコーリニコフといった人物には、ファウスト的人物という一つの側面があり、ドストエフスキーの諸作品には広い意味においてファウスト的テーマが含まれている。

1.2.3 善と悪の関係

ただ、『カラマーゾフの兄弟』の悪魔は、『ファウスト』における善と悪の関係を逆さにした。

『カラマーゾフの兄弟』で悪魔はさらに続けて次のように言う。

〔—前半省略—〕僕は天使ケルビムの「ホザナ」と大声で歌う、うれしそうな声と、天使セラピムの天地を震撼させる叫びをきいた。そしてあらゆる神聖なものに誓うが、僕は合唱に加わってみんなと一緒に「ホザナ！」と叫びたかった。〔—中略—〕しかし、常識が — ああ、僕の性格でもっとも不幸な特質だが、— 僕を当然守るべき枠の中に引き留めて、僕は機会を逸したのだ²⁴。

このようにして、この悪魔は、自分が善を望みながらも悪をなすに至ったことを語る。

『ファウスト』では、「書斎」と題される場面でメフィストフェレスはファウストの前に現れ、ファウストに向かって自己紹介する。このときにメフィストフェレスは、「私は常に悪を欲して、しかも常に善を成す、あの力の一部分です」という有名な台詞を使う²⁵。

²⁴ *Достоевский Ф.М.* Т.15. С.82.

²⁵ この前後の場面を引用する。

この発想には『ファウスト』の中、この言葉の前の場面である「天上の序曲」と題される場面の宗教観が関係している。「天上の序曲」において、メフィストフェレスは神や天使たちと同席している。神はメフィストフェレスにファウストという人物が地上にいることを話す。メフィストフェレスは、神からファウストを誘惑する許可を得て、神と悪魔のどちらがファウストを自分のところに連れて行けるかという賭をする²⁶。

ファウスト

(前半省略)

まあよい。では君は何者だ。

メフィストフェレス

常に悪を欲して

しかも常に善を成す、あの力の一部分です。

ファウスト

その謎のような言葉の意味は。

メフィストフェレス

私は常に否定するところの霊なんです。

それも当然のことです。なぜといって、一切の生じ来るものは。

滅びるだけの値打ちのものなんです。

それくらいならいっそ生じてこない方がよいわけです。

そこであなた方が罪だとか破滅だとか、

要するに悪と呼んでおられるものは、

すべて私の本来の領分なんです。

ゲーテ（相良守峰訳）『ファウスト 第一部』東京、岩波文庫、1958年、93頁。

²⁶「天上の序曲」で神はメフィストフェレスに向かって次のように言い、人間にとって悪魔の存在が必要であることや、悪魔と賭けをする理由を述べている。

わしは一度もお前の仲間を憎んだことはない。

およそ否定を本領とする霊どもの中で、

いちばん荷厄介にならないのは悪戯者なのだ。

『ファウスト』において、メフィストフェレスは、神の創造した世界において悪を担っているが、メフィストフェレスの行為はファウストが神に従って善に向かう手伝いをするようになる。メフィストフェレスはファウストを誘惑するが、ファウストはそれによって厳しい経験を積み、かえって魂が磨かれる。メフィストフェレスや悪魔の存在は神と対立するものではなく、神の摂理の中にある。

悪魔の像は元来、キリスト教やユダヤ教、ゾロアスター教などに表れる宗教的なもので、何よりもまず悪の象徴であった。しかし、文学作品に登場する悪魔の像は、悪の象徴のほかにもさまざまな意味を持っている。ゲーテの創造するメフィストフェレスの像も、悪の象徴であるほかに、人間によくありがちなさまざまな性格を持っており、キリスト教の悪魔の像と完全には合致しない。もともとゲーテは、神は自然である、神は草や木の間に見出されるといった汎神論的な発想を持っており、キリスト教に対して懐疑的で、キリスト教に自由な解釈を施した。このメフィストフェレスの像にも、当時としてはもっとも急進的にキリスト教を批判し、神を天から引き降ろして自分と並べようとせんばかりであったゲーテの視点が現れている。しかし、善と悪の関係という点において『ファウスト』は「悪は善の欠如である」とするキリスト教の発想にのっとって書かれている。

また、ゲーテは確かにファウスト的主題によって人間の罪の問題を扱ったが、主人公フ

人間の活動はとかく弛みがちなもので、
得てして無制限の休息を欲する。
だからわしは彼らに仲間をつけてやって、
彼らを刺激したり促したり、悪魔としての仕事をさせるのだ。

悪魔メフィストフェレスの方でも、神に逆らうどころか、むしろ神に対して好感を抱いていることは次の部分から分かる。

時々あのおやじに会うのは悪くないて。
だからおれは仲違いしないように、気をつけている。
悪魔を相手に、あれほど人間らしく口をきいてくれるとは、
しかし大旦那としては感心なものだ。

前掲書、29 頁。

ファウストはさまざまな失敗をしながらもすぐに自分の失敗の犠牲になって死んだ人々のことを忘れて、次々と新しい問題に取り組んでは努力を続けており、犠牲になった人々に対しては直接的な罪悪感をほとんど持っていないかのようでさえある。ファウストは、自分が行動において実際に犯したこと、つまり有罪性に対して、最低限の罪責意識しか感じていない²⁷。『ファウスト』ではこのようなゲーテの発想にしたがって善と悪の関係が提示されている。

このようにゲーテはファウスト的主題によって人間の罪の問題を扱った。ドストエフスキーは罪の問題を考えるにあたってゲーテと同じ考えを持っているだけではないが、ゲーテのファウスト的主題はドストエフスキー文学にも深く関係し、『カラマーゾフの兄弟』もこのような西欧文学の伝統の上にたって、罪の問題を扱っている。このように文学作品では罪のテーマが扱われることが多くあり、罪のテーマは文学そのものを成り立たせる基本であるとさえいえる。

2 『カラマーゾフの兄弟』に描かれる罪

本章ではドストエフスキーの晩年の大作『カラマーゾフの兄弟』(1889-1880)の構造分析を行い、この作品にどのように罪のテーマが描かれているかを考察する。

2.1 兄弟たちの関係

『カラマーゾフの兄弟』は、さまざまな出来事と多くの登場人物を含む大作であるが、この小説の中心に描かれる物語は、周知のように、父フョードルの死を巡る事件である。

作品では、推理小説風、冒険小説風の迫力のある描写で、兄弟たちや父フョードルの様子が書かれる。ドミートリーは父フョードルと何度も人前でけんかをしてはフョードルから「父殺し」となじられる。ドミートリー自身も町中で父親を殺してやると公言し、杵を持って父の家に出かける。一方、イヴァンは半ば無意識のうちに、父フョードルの死を望んでいた。イヴァンの気持ちを見抜いたスメルジャコフはイヴァンに声をかけ、スメルジ

²⁷ 有罪性と罪責意識の区別は、ドリュモア、ジャン、前掲書を参照。

ヤコフと話すうちにイヴァンは曖昧な教唆をすることになっていく。フョードルの死後、ドミートリーが逮捕されるが、読者には誰が犯人かすぐには分からない仕掛けになっていて、小説の登場人物たちと一緒にあって、犯人が誰かを考えなくてはならない。やがて犯人はスメルジャコフであることが明らかになる。

筋を追っていくことで気づくのは、兄弟たちの言動の複雑な関係である。イヴァン、ドミートリー、スメルジャコフの3人の息子たちは、互いに仲も悪かったくらいで、3人の間には何の相談も共謀もなかった。それでも、スメルジャコフは実際に手を下すにあたって、ドミートリーが実際にとった行動やイヴァンの半ば無意識の考えの上に立っている。イヴァンやドミートリーに父親への強い憎しみの気持ちがなかったとしたら、この事件は起こりえなかったということが、劇的で緻密な構成の小説の筋から分かる。

フロイトの『ドストエフスキーと父親殺し²⁸』（1928）以来、『カラマーゾフの兄弟』における父親殺しの主題はエディプス・コンプレックスの表れとされてきた。フロイトは『カラマーゾフの兄弟』における父親殺しのテーマ、父と息子の女性を巡る争い、癲癇との関係などを指摘したが、連帯責任の構造には触れていない。しかし、『カラマーゾフの兄弟』における、この罪は一人の息子によるものではなく、『トーテムとタブー²⁹』（1912-1913）にあるような息子たちの連帯責任、共同体全体の連帯責任として描かれている³⁰。この人々の関係性によって起こる罪の構造は、小説の後半でフョードルの殺害が起こる前の場面にすでに書かれている、ゾシマ長老の罪の連帯性についての宗教思想と重なるものである。

2.2 マルケール、ゾシマ、アリョーシャの宗教思想

2.2.1 ゾシマ長老の宗教思想

小説の第6編では、穏やかな落ち着いた雰囲気の中にゾシマ長老の臨終の場面が繰り

²⁸ フロイト、ジークムント（高橋義孝他訳）『フロイト著作集3：文化芸術論』京都、人文書院、1969年参照。

²⁹ 前掲書参照。

³⁰ この問題は、作田啓一『ドストエフスキーの世界』東京、筑摩書房、1988年、324-339頁及び、井桁貞義『ドストエフスキー：言葉の生命』東京、群像社、2003年、88頁でも論じられている。

広げられる。ゾシマ長老は亡くなる前に、自分の若い頃の思い出を語り、それがアリョーシヤ・カラマーゾフの手記の形で小説に登場する。それによると、ゾシマの兄マルケールは若いうちに肺病で亡くなってしまったが、死が近づくと今までの気難しい性格が穏やかになって、すべてのものに赦しを請い、小鳥にさえ赦しを請うた。

「小鳥は早くも渡ってきて、窓のそばでさえずっと歌ったりしていた。彼はこれら小鳥を眺めて楽しんでいるうちに、突然、小鳥に向かって赦しを乞い始めるのだった。

『神の小鳥、喜びの小鳥よ、私を赦しておくれ。私はお前らにも罪を犯しているのだ。』この言葉に至っては、私たちのだれも理解できる人はいなかった³¹。」

ゾシマ長老はさらにその後の自分の人生について語る。ゾシマは決闘をしようというときになって、兄マルケールのこと、亡くなる前に兄が語った言葉を思い出し、自分でも兄の言葉に沿って考え、結局、決闘の場で相手へ向けてピストルを撃つことを思いとどまる。

「僕の大切なお母さん、本当にすべての人はすべてのことについて、すべての人に対して罪があるのですね。人はただこのことを知らないのです。もしこれを知ったなら、すぐに天国が出現するでしょうにねえ。」「ああ、これが本当のことではないでしょうか。」と私は泣きながら考えた。「まったく私はすべての人に罪があります。いや、もしかしたら、誰よりも罪が重いかもしれません。世界中でもっとも劣った人間かもしれません³²。」

続けてゾシマ長老は自分の宗教思想も語る。宗教との関係で、罪の問題は繰り返し問われるが、そのうちのいくつかを引用しよう。

「罪が強く、不正が強く、忌まわしい環境が強い。その一方で私たちは孤独で力がない。私たちは忌まわしい環境に冒されて、よいことを実現できない。」といっってはならない。みなさん、このように落胆してはならない。このとき救いはひとつだ。自分を問題に取り上げて、自分を人間のすべての罪惡の責任者とすることである。みなさん、

³¹ Достоевский Ф.М. Т.14. С.263.

³² Там же. С.270.

それは本当にその通りなのだ。なぜなら、正直な気持ちで自己をすべての罪惡の責任者とするすぐに、それはまったくその通りだと分かるからである³³。

もし自分で罪を犯して、その罪がいくつもある場合でも、急に犯したただひとつの罪であっても、死ぬまでもそのことを悔い悲しむような場合には、自分よりほかの人のことを思って喜ぶとよい。ほかの正しい人のことを思って喜ぶとよい、自分は罪を犯したが、そのかわりほかに正直で罪を犯さぬ人があるのだ³⁴。

ゾシマ長老は、単に個人の罪の問題を考えるだけではなく、罪や罪の責任は物事を捉える視点次第でさまざまな人のものとなりうる、罪は一人のものではなく大勢の人に関係するものであるという考えを持っている。

キリスト教において罪の連帯関係の思想は有名である。すべての人はアダムとエバの罪に連座していると考えられてきた。新約聖書のロマ書 5 章 12-21 節にある罪の連帯性の思想はよく指摘される。高橋三郎は、罪の連帯性について次のように指摘している。

だが、われわれはこの問いに直面するとき、罪の連帯ないし連鎖反応という、厳粛な人生の事実を見失ってはならない。[—中略—] 罪の渦に巻き込まれるとき、一つの罪は他の新しい罪を誘惑して、自分自身も罪に転落する危機にさらされるのである。彼 [キリストのこと—引用者註] がこのような罪の連帯の中で苦しんだことは疑問の余地がない。われわれ自身の歩みについてみても、その罪の苦悶は自分ひとりの内なる戦いだけではなく、むしろ多くの人々との罪の連帯の中での苦悶である場合が圧倒的に多い³⁵。

罪というものが関係概念であるというこのような考えは、信仰を持つ人々が日常生活においてよく生きようとする姿勢につながっている。

また、ジョン・マーレイは次のようにロマ書 5 章 12-21 節を解説している。

³³ Там же. С.290.

³⁴ Там же. С.291.

³⁵ 高橋三郎『新稿ロマ書講義 上』東京、山本書店、1983 年、331 頁。

神は、連帯関係によって人々を支配し、また、御自身を人々と関係づけられておられるのである。そして、ちょうど人類のすべての構成員が巻き込まれている罪と有罪判決と死が純粹に個人主義的な関係によっては決して解釈されまた評価されないように、神の恵みによって制定された連帯関係がわれわれの人間の状況に関係づけられるのであれば、義と義認と命の働きは決して見いだせない。そこには、同じ働き方が見られ、神が人々を取り扱われるこの働き方は、神が制定された完全な状態での統治方式に属している³⁶。

ここでは神の世界の調和との関連で罪の連帯性について述べられている。ゾシマ長老は信仰を持つ人々に神の世界の調和を説きながら、平行して罪について語らざるを得ないのは、罪の連帯性と神の世界の調和は対になったものであり、常に両方の思想の間のバランスが必要なのがこの現実であるというキリスト教の伝統に基づいた考えのためである³⁷。

ゾシマ長老は小説冒頭で必ずしも聖人としての面だけを持つ人物ではないこと、目つきが鋭く嫌な感じを人に与えることもあり、彼に批判的な人々もいるというような人物であると紹介される。ゾシマ長老を批判する人々は次のように言ったとされる。

僧侶たちは彼について、とりわけ罪深い人と親しくしている、罪深い人ほどより愛していると言っていた³⁸。

ゾシマ長老は、罪のある人と接することで、罪の連帯性をより深く感じていたのであろう。

長老 (старец) というゾシマの地位は長老制 (старчество) というキリスト教の制度にのっとっている。長老制という制度は古くから存在するが、1760～1770 年頃に帝政ロシアで復活した。18 世紀には長老制はそれほど権威を持たなかったものの、19 世紀になるとオプチナ修道院などの有名な修道院で多くの長老が輩出される³⁹。当時、修道院制度が

³⁶ マーレイ、ジョン (松田一男訳) 『ローマの信徒への手紙 上』竹原、聖恵授産所出版部、1997 年、252 頁。

³⁷ 井桁貞義もゾシマ長老の宗教思想には罪の連帯性の考えが見られると指摘している。井桁貞義、前掲書、14 頁を参照。

³⁸ Достоевский Ф.М. Т.14. С.28.

³⁹ 御子柴道夫『ロシア宗教思想史』東京、成文社、2003 年、250-251 頁参照。

活発化することによって宗教における精神主義も広まった。長老に会うために人々が遠方から修道院にたずねて来るとも珍しくなく、その中には女性の信者も多かった⁴⁰。『カラマーゾフの兄弟』では、大勢の婦人たちが、ゾシマ長老に一目会おうとして修道院を訪れる様子が描かれているが、これは、当時のロシアの状況に合致するものである。ドストエフスキーはオプチナ修道院を訪問し、5 度にわたってオプチナ修道院の長老アンヴローシイと会談している。アンヴローシイは、小説に描かれるゾシマ長老とは全く異なる人物であるものの、ドストエフスキーは、この体験を元に、チーホンなど他の長老たちのイメージを合わせて、ゾシマ長老という人物を創作した。この長老制という制度は罪の連帯性の思想と深い関係がある。長老制は個人的に苦行を積むことよりも、長老による教えを重視するシステムである。例えば、ドラゴミルナ修道院の長老パイーシイは修道士たちに、私有財産は許されない修道院で日常生活に必要なものを支給し、教父たちの著作を読むことを義務付けたり、懺悔司祭に自分の頭に浮かんだ考えを告白させることを重視したりして訓育していた⁴¹。オプチナ修道院にはさまざまな建物の棟が連なっており、その中にトラペーザ（修道院の食堂）、仕事場、修道士たちの部屋がある様子、修道院とは分離した所に長老たちの住むスキートがある様子など、オプチナ修道院の外観は『カラマーゾフの兄弟』に描かれる修道院の様子に合致し、小説の中の修道院のモデルはオプチナ修道院であることが分かる⁴²。

一方で、ゾシマ長老の宗教上のライバル、フェラポントは長老制に反対で、ゾシマ長老を批判しながら、自分ひとりで精進し苦行を積んでいる。ゾシマ長老の採る方法は、このフェラポントの修行の方法とは異なるものである。フェラポントとゾシマ長老の対立の原因は、単に感情的なものだけではない。修行の方法や人々を指導する方法の違いも彼らの対立に関わっている。

ゾシマ長老は修道院でカラマーゾフ一家の会合が開かれた際に、ドミートリーの前にひざまづいてドミートリーの身に起こる不幸を予言する。しかし、この際にゾシマ長老はただドミートリーの不幸を示すだけではなく、ドミートリーに「赦してください、赦してく

⁴⁰ Englstein, Laura, *"Old and New, High and Low"*/edited by Valerie A. Kivelson and Robert H. Greene *"Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars"* (Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2003), pp.23-32 参照。

⁴¹ 御子柴道夫『ロシア宗教思想史』東京、成文社、2003 年、250-251 頁参照。

⁴² チェトヴェーリコフ、S. 安村仁志訳『オプチナ修道院』名古屋、新世社、1996 年、20-22 頁参照。

ださい⁴³。」と言いながら意識的な礼拝をしている。ゾシマ長老は、罪の連帯性の仕組みによって、不幸を背負うドミートリーとゾシマ長老自身の間にも関係性があると考えたので赦しを請うのである。ゾシマ長老は罪の連帯性について人々に説教するだけではなく、自分自身も罪の連帯性の中に参加しているのである。ゾシマ長老は臨終の前に自分自身の人生について語っている。ゾシマ長老は、若い頃、軍隊にいたこともあり、当時の若者と同じように、飲酒、放蕩などを楽しんできた。決闘などの揉め事を起こしたこともある。これによると、ゾシマ長老自身、若い頃からさまざまな問題に関わってきており、彼自身も、決して罪と無縁の人間ではないことが分かる。

2.2.2 マルケールからゾシマ、アリョーシャへ

以上、前項ではゾシマ長老の宗教思想を考察した。しかし、ゾシマ長老の罪の連帯性についての考えは、ゾシマ長老個人だけのものではない。ゾシマ長老は、罪の連帯性について考えるにあたって、自分の兄マルケールの思い出を多く参照している。ゾシマ長老は、兄マルケールについて「私の人生でこれほど大切に予言的で感動的な人物はいなかった⁴⁴」と紹介している。ゾシマ長老はマルケールの影響を強く受けていること、マルケールが臨終の前に感じた病的に鋭い感覚がゾシマ長老の宗教思想の基礎になっていることが分かる。

さらに、ゾシマ長老は、アリョーシャは二人の兄のそばについていてあげるべきであり、「アリョーシャ、お前を彼のところへ遣わしたのは、お前の兄弟愛に満ちた顔つきが、彼を助けることになるだろうと思ったからだよ⁴⁵」と語る。ゾシマ長老はアリョーシャに、修道院から世の中に出ることを命じるが、またアリョーシャはマルケールに似ていることも話すが、アリョーシャは世俗の社会において人々に対してマルケールの役割を果たすために、修道院を出るともいえる。ゾシマ長老はアリョーシャに「地に落ちた麦がもし死ななければ、一粒のままだが、もし死ねば多くのみを結ぶ⁴⁶」という聖書の言葉を贈るが、これは、『カラマーズフの兄弟』のエピグラフにもなっている。

マルケールが死の前に感じ取ったすべての人がすべての人に対して罪があるという感覚は、ゾシマ長老に受け継がれ、さらにゾシマ長老を通じてアリョーシャに受け継がれるの

⁴³ Там же. С.69.

⁴⁴ Там же. С.259.

⁴⁵ Там же. С.259.

⁴⁶ Там же. С.259.

である。

2.2.3 アリョーシャの罪の連帯性の理解

小説では最初の序文「作者から」で、アリョーシャが主人公であることが紹介される。アリョーシャはイヴァンやドミートリーといった他の兄弟よりも、より中心的な役割を担っていることが分かる。アリョーシャは無口な人物、他の人物と比べると自分の思想を多く語ることはなく、受身的な人物である。しかし、アリョーシャは、イヴァン、ドミートリー、フョードル、リーザ、スメルジャコフ、グルーシェンカ、カテリーナ、子供たちといった多くの主要な登場人物と接点があり、アリョーシャが彼らの思想の聞き手に回ることで、小説全体は展開していく。アリョーシャは、他の登場人物たちとの会話から強い印象を受け、その中で自分の考えを形成していくのである。

小説の冒頭で、ゾシマ長老と出会って感銘を受けたアリョーシャは、修道院に住み始める。アリョーシャはゾシマ長老を尊敬し、ゾシマ長老から強い影響を受け、ゾシマ長老の教えをすべてを無条件に受け入れているが、ゾシマ長老の教えについて自分で考えて咀嚼しているとは言いがたい。

アリョーシャは家族が修道院でゾシマ長老を前に会合を開いた後、友人のラキーチンと話す。ラキーチンはゾシマ長老の行動を寝言（сон）ではないかと皮肉り、ゾシマ長老はドミートリーが父フョードルをそのうち殺害するだろうから、ゾシマ長老はそれを予言したのだと言う。

「君の家族で起こるんだよ、この刑事事件がね。事件は君のお兄さんたちと君の金持ちの親父の間で起こるんだ。ほら、ゾシマ長老はそれで念のために、額でこつんとやったんだ⁴⁷。」

ラキーチンはこのように露骨な表現で言う。アリョーシャは会合の後、ゾシマ長老に付き添っているが、ゾシマ長老に彼の行動の意味を聞きたくても聞けないでいた。アリョーシャには尊敬するゾシマ長老の行動の意味が分からなかったのに対し、ゾシマ長老をあまり尊敬してもいないラキーチンは、ドミートリーが殺人の真犯人となるのか冤罪で犯人と

⁴⁷ Там же. С.73.

されてしまうのかという点をのぞくと、町で起こる事件もゾシマ長老の行動の意味も簡単に言い当てている。そのような事件が起こりそうな雰囲気があったことはラキーチンに分かるだけでなく、町の人々誰から見ても明らかであったのだろう。ラキーチンはゾシマ長老の代わりにゾシマ長老の行動の意味をアリョーシャに明快に説明しているが、アリョーシャは「なんの犯罪なの、なんの殺人事件なの？⁴⁸」などと言っており、すぐには意味が分からないようである。さらにアリョーシャは、ゾシマ長老に兄の元にいるようにと指示されながら、ドミートリーを探しに行くことを忘れるなどしている⁴⁹。純粋な心の持ち主であるアリョーシャはゾシマ長老を尊敬していたが、ゾシマ長老の言い残したことの重要性を十分に理解しているわけではなかった。

その後、アリョーシャはイヴァンと料理屋で会って、兄弟として親しく語り合う機会があった。ここでアリョーシャはイヴァンから、イヴァン自身の罪の連帯性や神の調和についての考えを聞く。イヴァンは、子供が不幸な境遇にある社会問題に関心を持っていて、まだ農奴制があったころ、石を蹴って遊んでいるうちに誤って地主の愛犬の足をくじかせてしまった子供に対して、地主が怒り、子供の母親が見ている前で子供を別の猟犬にかみ殺させたという話を語る。イヴァンは、この母親には、地主を赦す権利がないこと、もしや母親が地主をどうしても赦したいのなら、子供が殺されるのを見た自分の苦しみについて地主を赦せばいいが、母親には殺された子供の苦しみに対して地主を赦す権利はないはずであることを主張して次のように語る。

もし子供の苦しみが、真理を買い取るのに必要な苦しみの定量を満たすのに必要だというなら、僕はあらかじめ断言しておく、一切の真理もこれだけの代償に値しない、と。僕は、母親がわが子を犬に引き裂かせた暴君と抱擁しなくてもかまわない。母親にはその暴君を赦すことはできないのだ。もしそうしたいなら、自分の分だけ赦せばいい、自分の母親としての限りのない苦痛の分だけ暴君を赦してやればいい、でも八つ裂きにさせられた自分の子供の苦しみの分を、母親には赦す権利がない、その暴君を赦すことは出来ない、たとえ子供自身が赦すといってもだ⁵⁰。

⁴⁸ Там же. С.73.

⁴⁹ アリョーシャがドミートリーに会いに行くようにというゾシマ長老の命令を忘れてしまっていることについては、熊谷のぶよし「戦士アリョーシャの誕生」『ドストエフスキイ広場』第16号、2007年、4-18頁でも詳しく指摘されている。

⁵⁰ Там же. С.223.

イヴァンは、罪の赦しという問題について、他者の自分に対する罪を自己が赦すことができて、他者の他者に対する罪を自己が赦す権利はないのではないかといった、詳細な分析に基づいて考察を行っている。

これに対してアリョーシャはキリストのことを言う。

兄さんは今赦すという権利を持った人がこの世界にいるだろうかと言いましたね。でもいるんですよ。その人はすべてのことに対してすべての人を赦すことができます。なぜって、その人はすべてのこととすべての人に代わって自分の無辜の血を流したからです⁵¹。

アリョーシャはイヴァンに対して、あくまでも信仰を重視する立場から発言している。イヴァンもすぐに、これがキリストのことを指していると理解し、その答えとして『大審問官』の話をする。アリョーシャは、イヴァンの神を否定しようとする思想の中に、キリストの礼賛を見いだして、それを指摘する。

その後、アリョーシャは、ゾシマ長老の臨終前の最後の話を聞き、小説では、後にアリョーシャがまとめたと思われる手記が紹介される。すでに考察したように、ここでは罪の連帯性についてのゾシマ長老の宗教思想が語られている。さらに、ゾシマ長老は、アリョーシャが自分の兄マルケールに似ていると話し、アリョーシャのような人物が人々に必要であると語る。人々に必要とされる人物アリョーシャは、小説構造の中で多くの人の思想の聞き手の役割も果たしている。

ロシアでは、聖人が亡くなった後、その遺体が全く腐らなかった、または腐臭の代わりによい薫りがしたといった出来事があったとされていて、俗信ではそれが聖人の証であった。こういった奇跡は、ロシアでは現在でも信じられているが、19世紀においてはなおさら現実性を持つこととして語られていた。アリョーシャも他の人々も、ゾシマ長老の死後に、同様の奇跡が起こることをぼんやりと期待していた。ところが、アリョーシャが尊敬していたゾシマ長老の遺体は、死後一日たたないうちに早くも腐り始め、一般の人よりもひどい腐臭を発する。このことによって、アリョーシャの心には疑問が起こる。アリョーシャは、イヴァンがアリョーシャに語った言葉「ただ神の世界を認めないのだ」をラキ

⁵¹ Там же. С.224.

ーチンの前で繰り返してラキーチンを驚かせる⁵²。アリョーシャは、イヴァンの前ではイヴァンの考えを否定したものの、イヴァンの考えはアリョーシャに強い影響を与えていることが、このアリョーシャの発言から分かる。

アリョーシャは、ラキーチンとともにグルーシェンカの家へ行く。アリョーシャにとってグルーシェンカの家に行くことは、神への反逆を示す行動のはずであった。しかし、アリョーシャはここで、グルーシェンカから予想以上にいい印象を受け、グルーシェンカから一本の葱についての話を聞く。

一本の葱をあげるというひとつの善行を通じておばあさんが救われようとしたり、この善行とは直接関係ないはずの他の人々までが救われようとしたりするこの話は、人々の関係性を表しているといえる。人々の善や悪の連帯関係をテーマとする話である。

修道院に帰宅したアリョーシャは、ガリラヤのカナの幻想を見て、その中でゾシマ長老がかつて一本の葱を与えた人々とともに喜び合う姿を見る。アリョーシャの頭の中では、ゾシマ長老の思い出とグルーシェンカから聞いた話が入り混じり、一緒にまとめられて認識されているのであるが、このことは、ゾシマ長老やマルケールについての話と、グルーシェンカの本の葱の話が、一見別の話であるようでありながらも、実はどちらも、罪の連帯性というひとつのテーマについての話であることを示している。アリョーシャはここで歓喜に至るが、アリョーシャの考えはまさに罪の連帯性についてのものである。

彼はすべての人をすべてのことについて赦したくなり、自分からも赦しを請いたくなった。ああ、自分についての赦しではなく、すべての人のためにすべてのことについて赦しを請いたくなったのである。「自分のことについては、ほかの人が赦しを請ってくれるだろう」という声が、再び彼の心に響いた⁵³。

ガリラヤのカナの幻想は、イヴァンが語った子供を苦しめた地主を赦す権利が母親にあるかといった問題、グルーシェンカが語った一本の葱の寓話、ゾシマ長老の死などさまざまな体験すべてを受けてのものであり、これらに対する、アリョーシャなりの答えである。アリョーシャは、ここで罪の連帯性についての考えをまとめ、決心を新たにして、この3日後、ゾシマ長老の考えに従って修道院を出る。

⁵² Там же. С.308.

⁵³ Там же. С.329.

アリョーシャが歓喜を感じているときは、まさに父フョードルが殺害されている時間帯である。アリョーシャは前日から捜していたドミートリーのことは忘れている。前日イヴァンと料理屋で打ち解けて対話したときも、アリョーシャはイヴァンの気持ちをやわらげるには至らず、イヴァンはその後スメルジャコフに教唆する。町の状況を把握しないままに自分なりの歓喜を感じているのは、アリョーシャの若さでもある。アリョーシャはゾシマ長老の遺言である両方の兄のそばにいてやれという言葉を守ることも、フョードル殺害をとめることも出来なかった。アリョーシャはその後修道院を出るまでの間に、父フョードルの死について知らされているはずだが、これらについての描写は小説にはない。精神的な父であったゾシマ長老の臨終に続き、翌日には実の父フョードルが亡くなったことにアリョーシャは衝撃を感じたはずだが、そのことには小説では触れられていない。

とはいえ、このガリラヤのカナが宗教思想の表現、宗教的な喜びの表現として最高のものであることには変わりはなく、フョードルの死の事情はガリラヤのカナの宗教的価値を軽減するものではない。一方でおどろおどろしい事件が起こり、一方で若い主人公アリョーシャの歓喜があるというように、この小説では対位法が使われている。

『カラマーゾフの兄弟』の小説構造を見ると、前半では、修道院の中の様子、修道院でのアリョーシャやゾシマ長老の様子、ゾシマ長老に会うために修道院を訪れる人々などが多く描かれ、ゾシマ長老、ドミートリー・カラマーゾフやイヴァン・カラマーゾフの神についての考えが多く披露される。この中で、宗教的な背景によって罪や悪の問題が問われる。小説の前半部分では、聖なる世界において罪の問題が論じられ、後半では世俗的な関心によって犯罪の問題が描かれるのである。前半では、アリョーシャが修道院に住んでおり、また、ゾシマ長老の様子が多く描かれるため、修道院での出来事が多く描かれる。ゾシマ長老の死後、アリョーシャは修道院を出るため、その後は、修道院の中の様子は作品には描かれない。

アリョーシャの人生にとって、決心をして修道院を出ることは大きな節目であろうが、これは、『カラマーゾフの兄弟』の小説構造をもふたつに区切る出来事である。

2.3 イヴァンとスメルジャコフの関係

2.3.1 イヴァンの罪の自覚

イヴァン・カラマゾフは、兄弟たちのうち最も教育がある人物で、作品には彼が思想を語る場面が多くあるが、フョードル殺害の事件が起こる以前に、もともと、自分自身でも罪の連帯性の考えに触れている。料理屋でイヴァンはアリョーシャと打ち解けて話し、子供が不当な虐待に遭う例を取り上げて社会問題として厳しく批判するが、この場面のイヴァンの考えをさらに考察しよう。イヴァンは宗教についての自分の考えを述べ、子供には罪がない、子供にも罪を負わせないと調和がないようなら、そんな神の世界は認めないと主張する。

人々の間の罪の連帯性 (солидарность в грехе между людьми) は僕も分かる、悪行の報いの連帯性も分かる、でも、子供たちには罪の連帯性がない。もし本当に子供たちにまで父祖のあらゆる悪行と連帯関係があるのなら、この真理はこの世界のものではないし、僕には分からない⁵⁴。

イヴァンは、普段から周囲の人と接するにあたって不愛想で、心を閉ざしている。彼は、子供には罪がないはずであるという理想を掲げ、この理想のために世界の調和を拒絶しているのである。イヴァンは信仰を持っていないが、これはキリスト教に無関心なのでも、キリスト教とは違う世界観を持っているのでもない。むしろ、イヴァンは神も永久の調和も罪の連帯性も承認している。ゾシマ長老の宗教的な講話には罪の連帯性という言葉が使われず、アリョーシャもゾシマ長老の教えに従って考えながらも罪の連帯性という言葉は一度も使わない。ゾシマ長老やアリョーシャの場合は、話の趣旨が罪の連帯性にのっとなっているだけであるのに対して、イヴァンのみが明確に「罪の連帯性」というキリスト教の用語を使って、この罪の連帯性の問題を意識的に真正面から扱っているほどである。イヴァンは、まさにゾシマ長老と同じキリスト教の発想を持っているが、子供には罪の連帯性を認められないというその一点を理由に、神の調和を拒否するのである。このイヴァンの主張の主旨は子供には罪がないということであるが、イヴァンの主張はキリスト教的な罪の連帯性の考えを前提としている。

教唆に至る場面で、イヴァンはスメルジャコフに対して嫌悪を感じながらも愛想よく話をする。スメルジャコフは知的なイヴァンを尊敬し、イヴァンの思想を学ぼうとしていた

⁵⁴ Достоевский Ф.М. Т.14. С.222.

が、スメルジャコフのそういった態度には、イヴァンにとって不愉快なものがあつた。この場面でも、イヴァンとスメルジャコフの関係について、この言葉が使われる。

しかし、彼〔スメルジャコフのこと―引用者註〕があえて失礼な態度をとるわけではなく、むしろ、彼はいつも非常にうやうやしい話し方をした。しかし、スメルジャコフはどうやら自分がまるで何かイヴァンと連帯関係にでもあるかのように(с Иваном Федоровичем как бы солидарным) 思い込んでいるようだった。二人だけの間にあるかじめ取り決めた何か秘密の約束でもあって、自分たち二人だけには分かっているけれど、周りをうようよしている凡人どもには分かりようがないというような、そのような調子でいつも話をするのであつた⁵⁵。

この段階では、「連帯関係」という言葉は宗教的なことや罪の問題は含まず、単に、イヴァンとスメルジャコフの関係を示す。

『カラマーゾフの兄弟』の語り手は、自分のことを「私」(я) と呼びながら語るが、自分自身では小説に登場しない。語り手は町全体のことをよく知っている人物らしく、カラマーゾフ一家と彼らを取り巻く人々のこと、町で話題になったことなどを描写し、フォードル・カラマーゾフについての町の人々のさまざまな意見や噂話を検証したりしながら、登場人物たちの性格を描写するが、登場人物たちに対する視点は比較的中立的である。登場人物の内面に立ち入ったことを書くときは、その人物自身が後でこう語ったということの説明することが多い⁵⁶。ゾシマ長老やイヴァンをはじめとして、多く登場人物がそれぞれの思想を表明する会話が多く書かれているが、語り手自身は登場人物たちの議論には参

⁵⁵ Там же. С.243.

⁵⁶ その例をいくつか挙げる。イヴァンが少年時代に世話になったポレーノフが、イヴァンを中学校に進学させたことについて、「イヴァン自身がすべてが過ぎ去った後に話したところによると、これは善行に対するポレーノフの熱情から起こったことである。」(Там же. С.15) と説明されている。フォードルの下男グリゴリーが幼くして亡くなった自分の子供を葬った夜、生まれたばかりのスメルジャコフを拾ったことについては「…ほかに類のないような出来事が起こって、あるとき彼自身が言ったことに従うならば『烙印』を彼の心に残した。」(Там же. С.89) と説明されている。ドミートリーが父の家から逃げ出すときにグリゴリーを殴るが、それから「…白い新しいハンカチを懷から取り出して、老人の頭へ押し当てて、額や顔から血を拭き取ろうと無意味な努力をした。これも後から思い出したことである。(Там же. С.356)」と説明されている。このように、『カラマーゾフの兄弟』は、町で起こった事件を後から振り返って、語り手が取材してまとめたといった形式をとっている。

加せず、自分の思想は表明しない。しかし、この語り手は、控えめな表現ながらも、罪というものが関係性によるものであることを立証するように、兄弟たちの関係を描写し、スメルジャコフの態度を描写するにあたっては、「連帯関係」という表現を使っているのである。

このイヴァンとスメルジャコフのつきあいを示す「連帯関係」という言葉は、その後のイヴァン自身の罪についての考えに結びついていく。イヴァンはフォードル殺害の事件の犯人はスメルジャコフではないかと考えるようになったとき、カーチャを相手に、自分とスメルジャコフの連帯責任に明確に触れて次のように言う。

「もし、殺したのがドミートリーではなくスメルジャコフだとしたら、そのときにはもちろん僕も彼と連帯関係 (с ним солидарен) なんだ。だって、僕が教唆したんだもの⁵⁷。」

兄弟たちのうちもっとも罪の意識が深いのは、イヴァンであろう。イヴァンは普段からの自分の思想との関係で、より重く罪を自分のものとして受け止めている。神の調和を承認しながらも神の調和を拒否しているイヴァンの罪の意識は、キリスト教思想に基づくものであるようでもあり、父殺しに対する精神分析的な罪責の心理であるようでもある。

2.3.2 知識人の罪、民衆の罪、スメルジャコフの罪

小説の構造上、僧院の場面と犯罪や裁判の場面のちょうど中間、ゾシマ長老の臨終や彼の思想について語られる第6編の直前の章で、イヴァン・カラマゾフがスメルジャコフと会話するうちに曖昧な言葉で殺人を教唆するにいたる。スメルジャコフは後に、イヴァン・カラマゾフに対して、父フォードルの死はイヴァンの罪によるものであると説明する。スメルジャコフは、イヴァンの罪について「あなたには全体のことに罪がある⁵⁸」と表現する。スメルジャコフの主張を聞いたイヴァンはスメルジャコフに対して怒りを示すが、イヴァンはその後、神経に異常をきたして悪魔の幻覚を見たり、それによって自分の内面の悪を自覚したりする。イヴァンは直接手を下したわけでもなく、教唆したかどうか

⁵⁷ Достоевский Ф.М. Т.15. С.54.

⁵⁸ Там же. С.63.

自分でもよく分からないにもかかわらず、スメルジャコフの指摘を受けてあまりにもあっさりと、自分に罪があることを認めて、スメルジャコフから、殺人という事件の法的な問題に付随する宗教的、内面的な罪を貰い受けるのである。

19 世紀のロシアでは、西欧風の教養のある貴族や上流階級と、ロシア風の生活をしている民衆の間との経済的、文化的な格差が大きく、農奴解放以降も知識人らが、この問題を巡って多くの議論をしてきたことはすでによく知られている。

ロシアの知識人、インテリゲンツィアとは、よく使われる言葉であるが、この概念は 19 世紀頃からよく使われるようになった。もっと早くピョートル大帝がロシアの西欧化を進めた頃から使われるようになったという説もあるが、19 世紀に雑階級人が登場してからという説が一般的である⁵⁹。19 世紀のロシアの知識人は貴族出身であれ雑階級人であれ、政治、経済や文化への関心が強く、政治や社会問題を道徳的なものと見なす傾向があり、そうした問題に罪と責任の感情を持って取り組んだ⁶⁰。知識人の多くは民衆のうちに真のロシアの魂を探そうとしてきた。19 世紀のロシアで多く発行された文学作品や文芸雑誌には、聖なる民衆が描かれている。文学が築き上げたロシアの民衆のイメージには、現実のロシアの民衆とは齟齬があった。実際のロシアの民衆の不道德な習慣、民衆による犯罪の多さなども指摘されている。しかし、19 世紀ロシアの知識人が持つ、民衆に対する罪の意識や、社会への責任感が、聖なるロシアの民衆という像を作った。ドストエフスキーにも、民衆を聖なるものと捉える面が強くあり、また、実際のロシアの民衆は、知識人が期待し想像したような姿ではなかったことも指摘している⁶¹。

ベルジャーエフは、知識人としての民衆に対する罪の意識が多くのロシアの作家、思想家の思想の元になっていて、ドストエフスキーもその例外でないと指摘している。

ナロードニキ主義はニヒリズムや無政府主義と同様、大変ロシアに特徴的な現象である。我が国のナロードニキ主義には、右翼も左翼も、スラブ派も西欧派も、宗教的なものも無神論的なものもあった。スラブ主義者たちとゲルツェン、ドストエフスキーとバクーニン、レフ・トルストイと 70 年代の革命家達は、皆さまざまであるが同じ

⁵⁹ *Сост. Князевская Т.Б. Русская интеллигенция : история и судьба М., 1999* 参照。

⁶⁰ 高田和夫『近代ロシア社会史研究：「科学と社会」の時代における労働者』東京、山川出版社、2004 年、35 頁を参照。

⁶¹ Frierson, Cathy A., *“Peasant Icons: Representations of Rural People in Late Nineteenth-Century Russia”* (New York: Oxford University Press, 1993) 参照。

ようにナロードニキである。ナロードニキ主義は何よりもまずロシアの民衆への信頼であり、その民衆というのは勤労する素朴な民衆、主に農民と理解されなくてはならない。民衆は国民ではない。いろいろなニュアンスの差はあるが、ロシアのナロードニキは、民衆の中には支配階級、有識階級からは隠されている真の生活の秘密が保持されていると信じていた。ナロードニキ主義の基礎には、インテリゲンツィアが民衆から隔絶していることがあった。インテリゲンツィアでナロードニキである人々は、自分たちを民衆の有機的部分とは感じず、民衆は彼らの外に見出されなくてはならなかった。インテリゲンツィアは民衆の生活の機能ではなく、民衆の生活からは切り離されており、民衆の前に罪があると感じていた。この民衆に対する罪の意識は、ナロードニキ主義の心理に巨大な役割を演じた。インテリゲンツィアはいつも民衆に負い目があり、その負い目を償わなければならない。インテリゲンツィアが享受したすべての文化は民衆の損失において、民衆の労働によって築き上げられたものであり、それはその文化に関与した者に重い責任を課している。宗教的ナロードニキ（スラブ主義者、ドストエフスキー、トルストイ）は民衆のうちに宗教的真理が隠されていると信じたし、非宗教的で、しばしば反宗教的でもあったナロードニキ（ゲルツェン、バクーニン、70年代のナロードニキ社会主義者）は民衆のうちに社会的真理が隠されていると信じた。しかしすべてのロシアのナロードニキは自分の生活の虚偽を自覚していた。真の人間、罪の意識と兄弟たちを搾取している罪に打ちひしがれていない人間とは、勤労する人間、民衆である人間である。文化そのものは生活を正当化するものではなく、民衆の奴隷化というあまりにも高すぎる代価によって買われた。ナロードニキ主義が文化に対して敵意をいだくことはまれではなかったが、いずれにしても文化を崇拝することには反抗した⁶²。

高田和夫はミシェル・コンフィノー（1926-）を引用しながら次のように述べる。

コンフィノーは「二人のロシア人（two Russians）」という言い方をして、その秀逸なインテリゲンツィア論で二重論に触れている。彼によれば、ロシアには同時に二つの文化が存在した。つまり一方には貴族官僚ら少数エリートに観察される西欧的なものがあり、他方には人民（ナロード）にうかがわれる土着の過去に根ざした伝統的な

⁶² Бердяев, Николай Истоки и смысл русского коммунизма М., Наука, 1990. С. 48.

ものがある。これら両者は内容的にはるかにかけ離れているだけでなく、中間をつなぐ主体が不在であると、ややもするとそれぞれが接点を見出さないまま個別世界を生きてことになる。しかし、もっぱらこの「大改革」の時代〔農奴解放の時代のこと―引用者註〕ではそうしたことは現実にはありえず、両者間をとりもとうとする試みが種々になされたのだ。なかでもインテリゲンツィアの存在は注目され、それはほとんど不可避免的に二重の役割を果たすことになった。つまり、コンフィーノによれば、彼ら文化的に西欧とロシアの間を架橋するだけでなく、社会的には上層と下層の間を連結しようとしたのである⁶³。

どのような出身階級の人を知識人とするかには、雑階級人か貴族出身でもよいかといった微妙な定義の差がありうるが、どのような内面を持つ人を知識人とするかは整理しやすい。高田和夫は、再びコンフィーノを引用しながら、知識人とは次のような人物のことであるとしている。

〔―前半省略―〕公益（社会、経済、文化、政治）にたいする深い関心、そうした諸問題にたいする罪と個人的な責任の感情、政治・社会問題を道徳的なものとみなす傾向、限りなく論理的な結論を求めようとする義務感、物事はなすようにはならないが、何かはなすべきであるとする信念である⁶⁴。

ドストエフスキーは、あまり身分の高くない、経済的にも豊かではない貴族の家に生まれ、教育を受けている。ドストエフスキー自身、幼年時代の経験や収容所での体験を通じて民衆を知っていることを話し、民衆を知ろうとする、典型的な知識人の一人であった。

イヴァンはそれほど高い身分の生まれでもなく、大学に通うために経済的な苦労も経験している。しかし、それでも彼は地主の息子であり、教育を受けている知識人であった。イヴァンは、ロシアの知識人の例にもれず、普段から、『大審問官』を論じたり、子供が犠牲になる社会問題を考えて自分の正義感を表明したりしている。イヴァンの知識人としての思想や内面の問題を多くの先行研究が扱ってきた⁶⁵。イヴァン・カラマーゾフは幻覚に

⁶³ 高田和夫、前掲書、14 頁。

⁶⁴ 前掲書、35 頁。

⁶⁵ 良心的な知識人としてのイヴァンの姿と、繊細でひ弱な青年に過ぎないイヴァンの内面

よって悪魔の訪問を受け、悪魔と対話することで自己の内面が明らかにされていき、自分が半ば無意識のうちに父に対する悪意を持っていたことに気付く。その結果、実際の犯人はスメルジャコフであって、イヴァン自身は事件に関わっていないにもかかわらず、自分が実際に犯していない罪を背負おうとする。イヴァン・カラマーゾフが罪を引き受けようとして神経に異常をきたし、裁判で大勢の人前で自分が犯人であると述べるさまは、精神分析的に言えば、過度な罪の意識の自己懲罰的な表れでもある。ベルジャーエフはイヴァンとスメルジャコフの関係が革命における知識人と民衆の関係を象徴していることに言及している⁶⁶。このテーマはV. カントルが、より詳しく分析して、19世紀ロシアの知識人特有の民衆に対する罪の意識を説明した上で、イヴァンに罪の意識が強く、スメルジャコフの指摘を受けてあっさりと自分に罪があると考えるに至るのは、イヴァンが知識人であるのに対してスメルジャコフが民衆であるからであると指摘している⁶⁷。スメルジャコフはイヴァンに投げかける皮肉な言葉「賢い人とはちょっと話しても興味深いですね⁶⁸。」は小説の第5章第7節の表題にもなっているが、イヴァンはスメルジャコフの言葉通り、知性に基づいて行動する賢い人、つまり知識人であった。

知識人イヴァンの内面の悪は、吸収されるべき善を前途に持たない。ドストエフスキーの思想や作品には、善と悪の両方が存在しているとする二元論的な面と、悪は善の欠如であるとする一元論的な面の両方が見られるが、イヴァン・カラマーゾフの考えやイヴァンを訪問する悪魔の発想は二元論的である。ただ、イヴァン・カラマーゾフやこの悪魔の二元論は、もともと二元論としてあるだけではない。彼らの二元論は、一元論的な発想、悪を善の欠如ととらえる進歩主義的な発想、理想の追求に対する絶望が原因となっている。イヴァン・カラマーゾフは悪は善の欠如であると信じて努力を続けることができないだけでなく、二元論的な発想によって、存在する悪と闘いつづけるわけでもない。むしろ、自分が悪の役割を担おうとする。したがってイヴァン・カラマーゾフは自己の内面に存在する悪に気付いて、他者や社会に対して自分の悪を隠すのではなく、かえって自分で強調し、実際の犯人であるスメルジャコフをかばうわけでもないのに、スメルジャコフから罪を貰

の問題は、中村健之介『ドストエフスキー人物事典』東京、朝日新聞社、1990年、420-426頁にも扱われている。

⁶⁶ Бердяев, Николай Миросозерцание Достоевского//«Философия, творчества, культуры и искусства» кн.2. С.100 参照。

⁶⁷ Кантор В.К. Проблема искушения: Достоевский и “русский путь”// Сост. Князевская Т.Б. Русская интеллигенция : история и судьба М., 1999.

⁶⁸ Достоевский Ф.М. Т.14. С.250.

い受けてきて自分のものとする。イヴァンは、善を追求することに絶望した結果、あえて自分から悪を担おうとし、悪の立場を選ぶという演技をしている。イヴァンはこの方法によって、自分の内面にある善に触れずに善を残しておくことで、外面的に堂々とは追求しきれなかった善を、より純粋な、しかし現実のものとして実現しないままの形に残そうとした。19世紀ロシアの社会状況と、社会の改善が難しいことに絶望している知識人としての思考の論理構造が、イヴァンに過剰な罪の意識を付与し、イヴァンに悪の立場の演技をさせている。

一方で当時の民衆はどのような生活を送り、どのような考えを持っていたのであろうか。

19世紀ロシアの農村では犯罪や暴力が蔓延しており、社会問題となっていた。迷信や俗信に基づく、ユダヤ人殺しや呪術師殺しといった殺人事件が絶えず、ロシア正教会と法は十分に役割を果たしていなかった。窃盗、組織化した馬泥棒、放火、飲酒と妻子の虐待、婦女暴行も多かった。聖イオアン・ヴォーリンは盗品の発見という奇跡を行ったとされるが、このことから転じて彼は泥棒の守護聖人とされるようになり、泥棒たちは自分が逮捕されなくて済むようにと聖イオアン・ヴォーリンに祈った。聖母受胎告知祭の前夜にうまく盗みが出来た者は1年間逮捕されないという迷信があり、その日になると皆でこぞって泥棒を働いたという例も報告されている。泥棒は盗みをする前に、盗みの成功を神に祈る習慣もあった。

当時のロシアの民衆にとって、犯罪者は社会の犠牲になったものであり、犯罪は災難であった。このため彼らは、犯罪者を墮落した兄弟として扱い、また不幸な人間として同情した。これは、一種の罪の連帯性の発想のようでもある。その一方で、自分たちの共同体は守らなくてはならないが、よその共同体の財産が侵害されてもかまわないというのが彼らの倫理であった⁶⁹。19世紀ロシアの民衆や農奴も、犯罪の問題を法とキリスト教の両方の要素から捉えていた。しかし民衆は、重い犯罪は法によって罰せられ神によっても罰せられるが、軽い犯罪は法によって罰せられはしても神は赦してくださるだろうと考えるなど、法は十分な権威を発揮していなかった⁷⁰。

民衆のイメージには、ゾシマ長老も言及している。ゾシマ長老には民衆に対する罪の意識から民衆を聖なるものとして捉える面があり、ロシアの救いは民衆にあること、民衆は

⁶⁹ 白石治朗『ロシアの神々と民間信仰：ロシア宗教社会史序説』東京、彩流社、1997年、151-181頁参照。

⁷⁰ Frank, Stephen P., *“Crime, cultural conflict, and justice in rural Russia, 1856-1914”* (Berkeley: University of California Press, 1999), p.103

神を孕めること（*богоносец*⁷¹）を強調している。

そして、その一方でゾシマ長老は民衆の罪をも指摘している。

世間の言うとおりの民衆にも罪がある。[一中略] 富農や百姓を苦しめる連中が出てき始めた。商人さえだんだん尊敬を求めるようになって、十分教育のないのに自分を教養ある紳士に見せようとする。そしていとうべきことに、このために古くからの風習をないがしろにし、祖先の信仰すら恥じるようになった⁷²。

スメルジャコフは近所の娘マリヤを相手に自分の考えを語り、自分の母リザヴェータの背が低かったと言ってきたマリヤの母親に対して怒りを表す場面がある。そこで、彼のマリヤの母親への不満はロシアの無教育な農民全体への批判に発展する。

「いったい何のために「すこうし」（*с малым*）なんて言うのです？普通に人が話すように、ただ『すこし』（*с малым*）と言ったらいいいじゃないですか。哀れっぽく言いたかったのでしょうか、それは、言ってみれば百姓の涙です、百姓の感情です。ロシアの百姓が教育のある人間に対して何か感情を持つことができますか。あんな無教育な連中に感情があるものですか。僕はロシア全体を憎みますよ、マリヤさん⁷³。」

更にスメルジャコフはロシアの民衆を軽蔑し、ロシアを憎み、西欧に憧れる気持ちを話す。

「1812年に今の陛下のお父さんにあたるフランス皇帝ナポレオンⅠ世が、ロシアへ大軍を率いて侵入してきたが、あのときフランス人がすっかりこの国を征服してしまうとよかったんですよ。賢い国民がこの上ないのろまな国民を征服したら、全く別の秩序になったでしょう⁷⁴。」

民衆のあり方も社会の変化に伴って変化しており、民衆にも罪があるというゾシマ長老

⁷¹ *Достоевский Ф.М.* Т.14. С.285.

⁷² Там же. С.285.

⁷³ Там же. С.204-205.

⁷⁴ Там же. С.204-205.

の考えも、スメルジャコフが以前の自分の立場と同じ状態にあるロシアの民衆を軽蔑して西欧に憧れる様子と呼応している。カントルは、やっと農奴の生活を脱していくらか教養を得たスメルジャコフは、早速、かつて自分と同じ身分であったロシアの民衆を憎み、イヴァンと同様になりたいと願うのに対して、イヴァン・カラマーゾフは 19 世紀のロシアの知識人として、自ら罪を背負わなくてはならないと感じていたことを指摘する⁷⁵。

『カラマーゾフの兄弟』以前に書かれた大作である『悪霊』(1871-1872)においても、ニコライ・スタヴローギンが教唆する場面がある。地主の息子で西欧風の教育を受けた青年ニコライ・スタヴローギンが、脱獄囚のフェージカに教唆するのであるが、このフェージカというのは、もともとステパン・ヴェルホヴェンスキーがカルタに負けて農奴の彼を売ったことによって、犯罪者になるきっかけができてしまった人物である。フェージカの申し出を受けて彼に教唆したことについて、スタヴローギンは罪の責任が自分にあると感じている。ここでも知識人と民衆の関係が描かれている。

ドストエフスキーの作品世界の教唆の場面においてイヴァン・カラマーゾフやニコライ・スタヴローギンが、自分が直接手を下して罪を犯したのではないにもかかわらず自分に罪があると感じるのは、自分が知識人であるのに対して、相手が民衆であるからである。ドストエフスキーの作品に描かれる教唆の場面、教唆の罪のひとつの側面とは、ロシアの民衆と知識人の関係によって起こるもの、民衆に対する知識人の罪の意識を引き起こすものである。ひとつの出来事に対する罪や責任の所在は、民衆と知識人という人々の関係を伝って、対話の機会にスメルジャコフからイヴァンへと移動していくのである。

2.3.3 農奴解放の影響

ここで、イヴァンから少し離れ、『カラマーゾフの兄弟』が舞台とする時代がどのようなものであったかを考えたい。

19 世紀のロシアでは、ロシアの人口全体のわずか 1 パーセントでしかない貴族と、人口の 8 割を占める農奴の間の、生活水準の差が大きかった。このような状況にある帝政ロシアは西ヨーロッパ諸国と比べて後進的な国であることは、ロシア帝国がオスマントルコ、イギリス、フランスなどと戦ったクリミア戦争 (1853-1856) がロシアの敗北に終わった

⁷⁵ *Кантор В.К. Проблема искушения: Достоевский и “русский путь”//Сост. Князевская Т.Б. С.366-381.*

ことによって明らかになった。アレクサンドルⅡ世は改革の必要性を感じ、1860年代にはさまざまな改革が相次いで行われる。そのうちもっとも有名なものが1861年の農奴解放である。『カラマーゾフの兄弟』では、農奴解放についてとくに言及されていないが、小説のあちらこちらには、農奴解放の影響が多く描かれている。

ラキーチンは自分の出自が卑しいことを隠そうとしていて、グルーシェンカと自分は親戚であるのに、アリョーシャにそう指摘されても認めようとしない。グルーシェンカは身持ちの悪い卑しい女性とされているからである。そのときにラキーチンはアリョーシャに対して不満をもらしている。

「カラマーゾフ家は何か昔からの偉大な貴族気取りでいるけれど、君のお父さんは道化のようなことをして人の情けで他人の食客にばかりなっているじゃないか⁷⁶。」

帝政ロシアでは世襲貴族と、国家に勤務する官吏や軍人に与えられる称号としての一代限りの貴族とがあり、ピョートル大帝の時代に文官、武官の官等の制度が整えられた。イヴァン雷帝の時代から続く大貴族は広大な土地と多数の農奴を所有していたが、ピョートル大帝の時代以降はこのほかに、世襲、一代限りとともに、それほど豊かではない小規模な土地と農奴を所有する貴族や、土地を所有しない勤務貴族がいた⁷⁷。カラマーゾフ家も、それほど大きな貴族ではないが世襲貴族である。小説の冒頭のフョードルの紹介で書かれているが、フョードルは若い頃は他の家に居候ばかりしていたものの、亡くなった時にはそこそこの財産を残したとされている⁷⁸。

フョードルの家で働いていた下男グリゴリーの妻マルファは、昔農奴劇場で踊ったことがあると書かれている。マルファは貴族のお屋敷で外国人の先生に踊りを習ったことがあったので、村でロシア風の踊りとは違う西欧風の踊りを披露したことがあった。しかし、これを見てグリゴリーが怒ったので、マルファはそれ以降踊りをやめてしまう⁷⁹。グリゴリーもマルファも農奴解放以前は農奴であった。ロシアの裕福な貴族は、邸宅に劇場を構えることが多くあり、自分の土地の農奴のうち、歌や踊りの上手な者や、容姿、外見

⁷⁶ Достоевский Ф.М. Т.14. С.77.

⁷⁷ 土肥恒之『ピョートル大帝とその時代：サンクト・ペテルブルグ誕生』東京、中公新書、1992年、156-162頁参照。

⁷⁸ Достоевский Ф.М. Т.14. С.7.

⁷⁹ Там же. С.88.

の美しい者を選んで俳優や女優、踊り子にさせた。貴族の中には、資金を出して自分の農奴をモスクワやペテルブルグに勉強に行かせたり、西ヨーロッパまで留学させたりして、より専門的に歌や踊りを学ばせることもあり、農奴にとって、劇場に携わることや才能が認められて留学できることは、それまでの生活水準を脱するための貴重な手段でもあった。マルファも、こういった状況の中で、西洋人の教師について多少踊りを習う機会があったのであろう。スメルジャコフも、俳優ではないが、料理人としての腕を認められて主人フョードルに、ペテルブルグへ料理の修業へ行かせてもらい、一般の農奴よりも多少教養を身につけてきた人物である。

小説の後半でドミートリーの裁判があり、フョードルの下男であったグリゴリーは証言をするが、グリゴリーはそのときに西暦何年かと聞かれても、質問にこたえることができなかった。グリゴリーは自分の証言が曖昧であり信用に値しないことを人々に笑われて、「お上が自分を笑うなら、自分は耐えているしかない⁸⁰」と卑下する。グリゴリーが自分に教育がないことを恥じ、卑屈な態度をとっているのは、彼が元農奴であるという立場による。

裁判の陪審員たちの様子の描写では、彼らが低い身分のもので、本も読んだことがなさそうな人々であることが語り手によって描かれている。ドミートリーの有罪が確定すると、傍聴人の間から「百姓どもが我を通した⁸¹」という声が聞こえる。貴族出身の傍聴人はドミートリーに対して同情的であったのに対して、陪審員になっていた人の多くは、実質的に元農奴である社会階級の人が多かった。元農奴である人たちから見て、貴族で職業軍人のドミートリーに対して厳しい判決を下すことは、貴族階級の人々に対して自分たちの立場を主張したいという気持ちの表れであった。また、このような民衆の行動は、貴族階級の人々から好感を持たれるものではなかったことが、「百姓ども」(мужики)を批判する傍聴人の言葉からも分かる。語り手も傍聴人たちも、彼らが元農奴であったことには触れていないが、「百姓ども」という表現に侮蔑的な意味をこめて使っている。

父フョードルの死後、イヴァンはスメルジャコフを訪れ、3度にわたって対話する。スメルジャコフはイヴァンと3度目にあったときによりやく、自分が本当の犯人であることを告白するが、そのときにスメルジャコフは、もし犯人がドミートリーであったなら、ドミートリーはどう行動するかを考えて、犯罪行為をすることに慣れていないドミートリー

⁸⁰ Достоевский Ф.М. Т.15. С.98.

⁸¹ Там же. С.178.

らしく見せるために、あえて乱雑な行動をとったと言う。スメルジャコフはイヴァンに、ドミートリーのことを「代々の貴族ですからね⁸²⁾」という。ドミートリーが代々の貴族であるという指摘は、スメルジャコフの貴族への恨み、同じ父親を持ちながら自分だけ身分が違ふことへの怒りの表れであるが、スメルジャコフのこの指摘は、自分が知識人であることで民衆に対する責任を感じているイヴァンの心に突き刺さる発言である。

イヴァンはスメルジャコフから父フョードル殺害の告白を聞いた後、家で悪魔の幻覚を見る。幻覚に登場する悪魔は農奴制の撤廃によって没落した貴族の格好をしている。ゴロソフケルはこの悪魔はスメルジャコフと同一の人物であると指摘しており⁸³⁾、実際、小説ではスメルジャコフの死後に初めて悪魔が現れるようになっているという点ではこの指摘は興味深い、その一方でイヴァンは悪魔に向かって何度もお前は自分自身だと指摘している。このように悪魔は同時にスメルジャコフでもイヴァンでもあるような存在である。悪魔の没落した貴族の姿というのは、イヴァンやドミートリー、父フョードルの立場を指し示している面もあるのではないか。

3度目にスメルジャコフを訪問しに行くときに、イヴァンは道に倒れている百姓を見かける。スメルジャコフの元から帰るときにも、まだその百姓が吹雪の中で倒れているのを見て、イヴァンは、近くの家をたたき、家にいた商人に自分の金を払って、百姓を助けて家に運んでやって、医者を呼んでくれるように頼む。このためにイヴァンは一時間ほど、商人の家にとどまることになるが、イヴァンは自分の行動に満足感を覚えて、心の中で次のように考える。

「もし、明日について自分の決心がこんなにしっかりしていなかったら、——と彼は満足感とともに急に考えた。——僕は丸一時間も百姓を世話したりしないで、彼の横を通り過ぎて、ただ百姓が凍えるのにつばを吐きかけただろうに⁸⁴⁾。」

これは、まず、自分が満足感を得るために人助けをしたイヴァンの卑怯な考えが表れていると解釈することができる場面である。しかし、それと同時に時代の変化でもある。以前は百姓を助けようとしなかったイヴァン個人の人格だけが問題なのではない。以前は

⁸²⁾ Там же. С.66.

⁸³⁾ ゴロソフケル、I a. E. (木下豊房訳)『ドストエフスキーとカント』東京、みすず書房、1988年、27-28頁参照。

⁸⁴⁾ Там же. С.69.

貴族が農奴を助けたりなどしなくて当然であったが、農奴解放後の時代の変化によって、貴族と百姓の関係も変わってきていた。イヴァンの自己満足のための行動や、イヴァンの以前の自分に対する自嘲的な気分の背景には、それを可能にした社会の変化がある。

ゾシマ長老の話の聞いたり、ガリラヤのカナの幻想を見たりすることで、罪の連帯性の思想に感動しているアリョーシャは、スメルジャコフを下男としてしか見ていない。イヴァンがスメルジャコフとの対話において、常に不快感を示し、スメルジャコフを罵倒しているのに対して、礼儀正しい青年であるアリョーシャは、スメルジャコフに対して下品な言葉を使うわけでもなく、スメルジャコフに対する態度や、スメルジャコフに言及する場面で、アリョーシャは常に冷静である。アリョーシャは、スメルジャコフにイヴァンとドミートリーはどこにいるのかを尋ねるときにも、スメルジャコフが自殺したことをイヴァンに伝えるときにも、裁判でドミートリーが有罪となったのちに子供たちにドミートリーが真犯人かと聞かれて犯人はスメルジャコフだと答えるときにも、スメルジャコフに対して何の感情も示さない。アリョーシャは兄のイヴァンやドミートリーのことを思いやっており、イヴァンもドミートリーも父親殺しの犯人ではないと強く訴えている。しかし、アリョーシャはスメルジャコフが真犯人だと考えながらも、スメルジャコフに対しては同情も憎しみも持っていない。アリョーシャは自分の兄弟であるスメルジャコフを自分と同等の人間であるとは見なしておらず、ほとんどスメルジャコフに対して関心がない。アリョーシャは、スメルジャコフと自分たちの間に罪の連帯性を認めていないのである。

一方でイヴァンは、自分とスメルジャコフとの間に罪の連帯性を認める。イヴァンはスメルジャコフを憎み嫌っているが、憎しみを通じてスメルジャコフを自分の仲間であると認め、元農奴で下男のスメルジャコフを、自分の想定する共同体の一員とみなしている。マリヤ・コンドラチェヴァといったやはり召使の身分でスメルジャコフの婚約者であった人物をのぞき、町の人々は誰もスメルジャコフを気にならず、ドミートリーが犯人であるかないかは気にかけても、真犯人スメルジャコフへの同情はない。そんな中で知識人イヴァンは、教唆というゆがんだ形ではあるが、スメルジャコフへの自分の影響を認め、民衆のスメルジャコフを自分の仲間に入れた。農奴解放以後のロシア社会で、知識人と民衆の関係はすぐには建設的な形で実現せず、ドストエフスキー文学の中で、知識人と民衆の関係は、まずは教唆という否定的な形によって築かれた。社会の変化とともに知識人のイヴァンはいち早く民衆の存在に気づいているが、自分たちよりもずっと愚かな民衆を、すぐには愛することはできなかった。イヴァンは憎しみや嫌悪を通して民衆を発見したのであ

る。

マックス・ヴェーバーは『職業としての政治⁸⁵』（1919）で、政治の問題を道徳的な観点から考える傾向の強いロシアの知識人のあり方を厳しく批判している。ヴェーバーによると、政治とは現実の状況が理想とは程遠くとも、常に一貫して改善の努力をし続けなくてはならないものであり、その一方で、魂の救済を問題とするものではなく、精神的な問題の解決を政治から期待してはならない。

〔―前半省略―〕それは、今は亡き私の友ゲオルク・ジンメルがつねづね「不毛な興奮」と呼んでいた、例の精神的態度のことではない。インテリ、とくにロシアのインテリ（もちろん全部ではない！）のある種のタイプに見られた―ジンメルの言葉がぴったりの一態度、また現在「革命」という誇らしげな名前で飾り立てられたこの乱痴気騒ぎの中で、ドイツのインテリの間でも幅をきかせているあの精神態度。そんなものはむなしく消えていく「知的道化師のロマンティシズム」であり、仕事に対する一切の責任を欠いた態度である。実際、どんなに純粹に感じられた情熱であっても、単なる情熱だけでは十分でない。

ヴェーバーが指摘するような傾向はイヴァンにもある。イヴァンの知識人としての態度は、イヴァンの心の純粹さとひ弱さが基本となっており、これがイヴァンの心を閉ざさせている。しかし、19世紀のロシアでは実際に、知識人は自らの精神的な問題として社会問題をとらえており、知識人は道徳的な関心から民衆に対して関心を持ち、民衆の悲惨な状況に目を向けていた。

2.4 町の人すべての罪

2.4.1 イヴァンと法廷

さて、スメルジャコフとの対話によって、スメルジャコフの罪を自分のものとしたイヴァンは、ドミートリーの裁判で証言台に立つ。イヴァンはそこで、傍聴人や裁判官など大

⁸⁵ ヴェーバー、マックス（脇圭平訳）『職業としての政治』東京、岩波文庫、1980年。

勢の人の前で自分に罪があると説明する。その一方で、さらに彼はこの背負うには重すぎる罪を他の人にも分け与えようとする。イヴァンは裁判を傍聴しに来た人々皆のほうを向いて、皆のことをなじるのである。

「親父を殺しておいて、びっくりしたような顔をしているじゃないか⁸⁶。」

イヴァンの意識において、小さな町で皆がよく知っている人物フョードルが亡くなったことで、町の人皆が罪に対して連帯性を持つのである。父親殺しの罪に打ちのめされているイヴァンは、罪の連帯性の構造を不自然な形で人々に強要しようとする。イヴァンの考える自分自身の罪と町の人々皆の罪の連帯性は、ここでは宗教思想というよりも、病的な罪責感の発露であり、周囲の人々はイヴァンが神経を病んでいることに気づく。フロイトは『ドストエフスキーと父親殺し』において、『カラマーゾフの兄弟』における父親殺しの罪の問題について次のように指摘している。

彼〔ドストエフスキーのこと―引用者註〕の眼には、犯人は罪をわが身に引き受けて、当然同じ罪を犯すはずであった人々を救った者とすら映じている。彼がすでに殺人の罪を犯してくれたおかげで、他の人々はもう人を殺す必要はなくなった⁸⁷。

これは宗教思想である罪の連帯性の構造を精神分析的に捉えたもので、フロイトはイヴァン、ドミートリー、スメルジャコフ 3 人の関係のみを指摘しており、他の人々については言及していないが、これは、イヴァンと町の人々皆との関係にも当てはまる。フロイトの指摘にそのまま合致するような、イヴァンのこのような態度は裁判の聴衆に衝撃を与えるだけで、町の人々はイヴァンの気持ちを理解しないかのようである。

しかし、小説の語り手は、この町の人々のフョードルに対する感情を補強するように、小説では語り手が一貫してフョードルが嫌な人物として町で有名であったこと、町中の人々がフョードルのことを兄弟たちのためにすべきことをしてこなかったひどい父親だと思っていたこと、町の人々は興味深々でこのフョードル殺害事件を眺めていたことを描写して

⁸⁶ Достоевский Ф.М. Т.15. С.117.

⁸⁷ フロイト、ジークムント（高橋義孝訳）「ドストエフスキーと父親殺し」『フロイト著作集 3：文化芸術論』京都、人文書院、1969 年、425 頁。

いる。スメルジャコフも言葉の上ではイヴァンに罪を着せたが、金を持って逃げるのはやめ、事実をイヴァンに告白して自殺し、まるで罪を自覚しているかのような行動をとっている。ドミートリーは実際には父を殺していないにもかかわらず、裁判で有罪とされ、町の人々から犯罪者であると理解されてしまう。ドミートリーはこれに不満を感じながらも、これをきっかけに自分の放埒な生き方全般を反省し、罪の意識を持つ。主要な登場人物の多くが、フョードルの死に対して罪の意識を持ち、町の人々すべてにも罪があるかのように描かれるのである。この作品ではそれぞれの人物の意識の方が、実際に誰が手を下したかよりも大きな問題となる。

2.4.2 ホフラコーヴァ夫人と雑誌、リーザの罪の意識

町の人々のうち、アリョーシャやドミートリー、ゾシマ長老などの人物と親しい付き合いのあったホフラコーヴァ夫人や、その娘でアリョーシャの幼馴染であるリーザは、実際のところ、どのような形で、フョードル殺害の事件と罪の問題の関係を考えていたのだろうか。

裁判が始まる以前に、ホフラコーヴァ夫人はアリョーシャに、さまざまな新聞で父フョードル殺害の事件が取り上げられていること、この事件に付随して、ホフラコーヴァ夫人についてさえ、事実でないことが記事に書かれるようになったことを語る。

「ペテルブルグやモスクワの新聞全部に何回も書かれていますよ。どうですか、私のことも書かれましたよ。私があなたのお兄さんの愛人だったんですって。」

「そんなことがあるものですか！どこにそう書いてあったんですか？」

「今お見せしますよ。昨日受けとったんです。昨日すぐに読みました。ほら、この『うわさ』というペテルブルグの新聞です。この『うわさ』誌は今年から発行されているんですが、私はうわさが好きだから講読していたんです。すると、自分の頭の上に落ちてきました⁸⁸。」

ホフラコーヴァ夫人の話聞くまでもなく、アリョーシャ自身、新聞に事件について様々な記事が書かれていること、アリョーシャについての記事もあることを知っていた。

⁸⁸ Там же. С.14-15.

すでにロシア全体で、この恐ろしい裁判について語られていることを、アリョーシャは以前から知っていた。ああ、どんなばかげた報道や特派員報告を彼は読んだらうか⁸⁹。

リーザも、裁判についての話題を知っている。リーザはアリョーシャに向かって、自分は混沌を愛するようになったこと、みんなは嘘ばかりついていることなどを話す。少女リーザの話全体は、幼馴染のアリョーシャを相手にさまざまな事柄についての漠然とした不満を語るというたわいのないものであるが、その中で鋭い指摘をする。

「ねえ、あなたのお兄さんはお父さんを殺したために、今裁判されようとしているでしょう。それでみんなは、お兄さんがお父さんを殺したのを喜んでいるのよ。」

「お父さんを殺したことを喜んでいるって？」

「そうよ、みんな喜んでいるのよ！みんな恐ろしいことだと言っているけれど、心の底ではとても喜んでいるのよ。私が一番喜んでいるわ⁹⁰。」

リーザは、法廷でイヴァンが語る言葉と同じ主旨のことを、裁判の前にすでに語っている。さらに続けてリーザは、自分が悪魔の夢を見ることも語る。

「私は時々夢で、悪魔を見るの。夜、私が自分の部屋でろうそくをつけると、突然、あちこちに、悪魔がいるの。部屋の隅やテーブルの下にもいるし、扉を開けると悪魔は扉の向こうにたくさんいて、中へ入って私をつかまえようとしているの。近寄ってこようとするやつや、つかまえようとするやつがいるの。そして私が急に十字を切ると、悪魔たちは後ろに下がって、怖がって入ってこようとはせずに、扉のところで待っているの。そして私が突然神様の悪口を言いたくなって、悪口を言い始めると、悪魔たちは急に一斉に私のほうへ寄ってきて、喜んで私をつかまえようとするの。私がまた急に十字を切ると、また彼らは後ろへ下がるわ。とっても面白いわよ⁹¹。」

⁸⁹ Там же. С.15.

⁹⁰ Там же. С.23.

⁹¹ Там же. С.23.

すべての人の心には悪意や罪があり、自分も例外ではないという感覚を、リーザは父殺しの事件との関連で直感的に感じ取る。『カラマーゾフの兄弟』ではイヴァンを中心に多くの人々のさまざまな罪が論じられているが、父親殺しの事件と無関係のリーザさえ、自己の存在そのものについての根源的な罪の意識を持つ。もう一度、ドミートリーの裁判の場面に戻ってみよう。この罪のあり方は、リーザの指摘の通り、父殺しの事件に対する人々の反応のうちに現れている。

裁判には傍聴人が大勢やってくるが、その様子は次のように描写されている。

この事件が非常に多くの人の興味を引き、皆は裁判が始まるのを待ち焦がれていたこと、この 2 ヶ月間、世間ではさまざまなことが推測され、絶叫され、空想されていることは、皆知っていた。また、この事件はロシア全体に知れ渡ったことも皆知っていたが、裁判の日に明らかになったように、私たちの町の人々だけでなく、いたるところで、これほどまでに人々皆を熱狂させ、興奮させるとは誰も予想していなかった。当日には、私たちの町に私たちの町のある県からだけでなく、ロシアのほかの町からも、モスクワやペテルブルグからさえも、お客が訪れた。法律家も、幾人かの名の知れた人々も、ご婦人達もやってきた。切符はすべて買いつくされてしまった。男性のうち特に著名な訪問者達のために、裁判官の机の後ろに特別席が用意された。そこには肘掛椅子がずらりと並んだが、こんなことは以前には決してなかったことである。この町の人もよそから来た人も、特にご婦人方が多いことが分かった。おそらく、聴衆の半分以上を占めていただろうと私は思う。各地からやってきた法律家たちは大変な数に上り、どこに座らせたらよいか分からなかったくらいである。切符はすでにすべて売り切れになり、手に入れたいと懇願されていた。私自身は、法廷の端の演壇の後ろに仮設された仕切りの中に各地から来た法律家たちが入れられたのを見たが、彼らは幸せそうにしていた⁹² [—後半省略—]

さらに傍聴人たちは、被告のドミートリー、証言に立つ予定のカチェリーナやグルーシェンカ、陪審員など、裁判の当事者たちについて、口々に様々な意見を述べ合う。傍聴人たちの話題は、ドミートリーが農奴制の擁護者ではないかということ、カチェリーナは貴

⁹² Там же. С.89-90.

族の令嬢であること、陪審員の身分⁹³など、農奴解放以降の社会の状況を前提とした噂話が多い。

イヴァンは、ドミートリーの裁判で証言する際に、法廷のことを「見世物⁹⁴」と呼ぶ。イヴァンの態度は人々を驚かせるだけで理解されない。しかし、傍聴人たちは実際にドミートリーの裁判に興味津々で眺めており、まさに見世物を楽しんでいるかのようで、イヴァンの指摘も間違いではない。

70年代の帝政ロシアの裁判の状況について、高橋一彦は次のように指摘しているが、これは『カラマーゾフの兄弟』が書かれた時期と重なる。

明らかに、これは事実としては「傍聴」に非ず、「観劇」である。人々はこうした裁判で、中でも一般参加の大衆劇とも称すべき陪審事件の裁判で、検察側と弁護側が「舌」で陪審員に訴えかける雄弁術を、両者の丁々発止の論戦を、一大スペクタクルとして「観劇」する。スパソーヴィチやプレヴァーコは、かくて世に出て「スター」となり、ムラヴィヨフは「検察のホープ」と嘱望される。「観客」は、まさにこうした状況について、生きた実見を通じ、法廷で平易な言葉で敷衍されたさまざまな主張に親しみながら、ロシア社会が内外で置かれた状況について、生きた知見を加えていく。なればこそ、時には裁判の当事者自身、このような「観客の目」を意識して、パフォーマンスを繰り広げようと試みる……。これは七〇年代後半の、ナロードニキ裁判の構図であろう。こうして新しい裁判は、人と人との知識や体験を交換し、交感していく一つの公共圏をつくったのである⁹⁵。

ドミートリーの裁判もこのようなものであった。『カラマーゾフの兄弟』の主要な登場人物ドミートリーやイヴァンの身に起こる悲劇的で宗教的な罪の問題は、個人の内面の問題であるにとどまらず、司法制度改革後の公開裁判や自由な論評という法的なシステムによって、広く社会の人々に広がっていく。そして情報化の発展とともに、話を聞き知った

⁹³ ドストエフスキーは『作家の日記』で、少し前までは農奴だった人々が陪審員になることで、陪審員の間に、自分たちの権限についての過剰な権力意識や、できるだけ無罪にさえすればよいといった誤った意識があることなどを批判している。*Достоевский Ф.М.* T.21. C.113-23.参照。

⁹⁴ *Достоевский Ф.М.* T.15. C.117.

⁹⁵ 高橋一彦『帝政ロシア司法制度史研究：司法改革とその時代』名古屋、名古屋大学出版会、2001年、193頁。

町の人々や、新聞雑誌を読んだ国中の人々が、キリスト教的な罪を大衆化、通俗化された形で心理的に共有していき、これが、小説に喜劇的な様相を加味する。

フレッド・イングリスは『メディアの理論：情報化社会を生きるために』においてパブリック・コミュニケーションの歴史をたどり、科学技術の発展によって、アルファベット、活字印刷、電信、電話、カメラ、映像とメディアの手段が進化し、情報を共有することのできる大衆社会が確立したことを述べている。この大衆社会の発達、資本主義の発達によって本や雑誌、映像を廉価で大量に販売することができるようになったことと重なり合っている。しかし、大量の情報があふれる社会では、情報を受け取る一般の人々は、与えられた情報に左右されがちで、そこで議論される問題について自分自身で考えて判断することは難しくなる。フレッド・イングリスは、メディアの問題点のみではなく、メディアのよい面も考察しているが、「マス・メディアが社会にとって少々問題ありと、公式に認識され⁹⁶」でも仕方がない面もメディアには強い。

こういったメディアの仕組みについての理論は、現在では一般に宗教とは無関係になされる指摘であるが、19世紀のロシア社会においては宗教との関わりもある。

宗務院総監A. P. ポベドノースツェフ（1827-1907）は、当時盛んになってきていた新聞雑誌による報道に対して批判的であった。ポベドノースツェフは新聞や雑誌には嘘ばかりがまことしやかに書いてあり、人々を脅かしたり人々に恥をかかせたりして、他の人々を喜ばせている、社会的な意見という名目で人々に褒章を与えたり、人々に教会の破門にも似た刑罰を科したりしていると述べている⁹⁷。ポベドノースツェフは国家権力の側にある教会の代表者であって、必ずしも真の宗教家とは見なされていない人物であるが、ポベドノースツェフが公けにする考えは当時のロシア正教会の正式な立場であり、当時の社会状況を示すものである。宗教的な視点から、この時代のメディアの状況は批判的に見られていた。

2.5 フォードルとドミートリーの罪の感覚

⁹⁶ イングリス、フレッド（伊藤誓、磯山甚一訳）『メディアの理論：情報化時代を生きるために』東京、法政大学出版局、1992年、209頁。

⁹⁷ Фирсов С. Л. К. П. Победоносцев: pro et contra. Из-во Русского Христианского гуманитарного института. Спб. 1996. С.116-122.

2.5.1 フォードルの罪

これまで、小説の主要な登場人物の罪の意識を考察してきたが、殺害されるフォードル自身はどのような人物であったのだろうか。

小説の冒頭では3人の兄弟の父親であるフォードルが紹介される。

フォードルは人の家に居候ばかりしている男だったが、あるときアデライーダという女性に駆け落ちを持ちかけて、彼女を連れていく。しかし、すぐにアデライーダとフォードルの関係は悪化し、アデライーダの立派な態度に対してフォードルはみっともない振る舞いを続ける。アデライーダは3歳の幼い息子ドミートリーを残して出て行ってしまい、やがて亡くなる。フォードルは息子の存在を忘れてしまい、ドミートリーの世話は全くしない。そのためにドミートリーは下男や親戚のところを転々としながら育つことになる。フォードルは次に別の女性と結婚するが、自宅を売春宿のようにしてしまい放埒な暮らしを続ける。やがて二人目の妻はイヴァン、アリョーシャという息子を残して亡くなる。これらの息子もよその人の世話になって育つ。語り手は中立的な視点でフォードルを描いており、フォードルの行動をあまり批判してはいない。しかし、町の人々がフォードルに対して批判的であったことが書かれている。描写されるフォードルの行動は、罪とされても仕方のないような内容が多い。

その後も、フォードルは修道院でゾシマ長老の前で醜態を演じたり、自分の息子ドミートリーと一人の女性グルーシェンカを巡って争ったりし、終始人から批判されるような行動を取る。

町の人皆から嫌がられるこのフォードルという人間存在の唯一無二の価値は、主に、フォードル殺害の犯人であるとされてしまうドミートリーに関わる場面で描かれている。

ドミートリーは修道院でフォードルと言い争うが、そのときにドミートリーは「どうしてこんな男が生きているんだ⁹⁸」と叫ぶ。フォードルという存在の価値を疑うこの言葉は逆説的にフォードルのような人物にも生きる権利があり、生きていることの意義もあったことを表現している。

また、ドミートリーの裁判の場面では「彼が殺したとしても、親父が親父じゃないか⁹⁹」という声が聞かれる。誰から見てもフォードルはひどい父親であったから、ドミートリー

⁹⁸ Достоевский Ф.М. Т.15. С.69.

⁹⁹ Там же. С.177.

が殺したとしても仕方がないと見なされているのである。このようにフョードルという人間の存在の価値は、ドミートリーが殺人犯であるという前提によって話される会話の中で多く表現されている。実際の犯人でないドミートリーは、この問題に対して主に宗教的な罪の意識を持っている。

フョードルは、罪の連帯性のシステムによって、自分のような人物でも何とか救われることを望んでいる。フョードルは、修道院に入りたいというアリョーシャに、修道院に入ることを許可し、次のように言う。

わしはよく考えたよ、誰がわしのために祈ってくれるかなとね。そんな人がこの世にいるかな、かわいいわしの息子よ。わしは、この点ではひどく馬鹿だからね¹⁰⁰。

フョードルは、自分のことを祈ってくれる人がいれば、自分のような人でも救われるかもしれないから、アリョーシャが修道院で自分のことを祈ってくれるようにと言う。フョードルは、自分の生き方や立場は他者の祈りや想念との関連があるという宗教的な考えを持っている。

小説の前半と後半を区切るアリョーシャのガリラヤのカナの幻想の場面は、フョードルが殺害される時間でもある。ゾシマ長老の死、アリョーシャの修道院との訣別と同時に、父フョードルの死も、小説の前半と後半を区切る出来事である。小説の前半では、生前のフョードルが描かれ、後半はフョードルの死後の状況、フョードルの死によって引き起こされる状況が描かれている。アリョーシャにとっては、精神的な父ゾシマ長老と実の父親フョードルはほぼ同時期に亡くなるのであるが、この二人の父の死が、小説の前半と後半を分ける。

2.5.2 グルーシェンカの罪の認識

すでにアリョーシャについて考察する際に述べたように、グルーシェンカは、訪ねてきたアリョーシャやラキーチンに、一本の葱についての寓話を語る。この一本の葱についての寓話は、すでに述べたようにアリョーシャに影響を与え、さらにゾシマ長老の講話とも関連のある、意義深いものである。

¹⁰⁰ Достоевский *Ф.М.* Т.14. С.23.

一本の葱の話とは次のようなものである。昔、意地の悪いおばあさんが死んで、悪魔がおばあさんを火の海に投げ込んだ。しかし、おばあさんは一度だけ乞食に葱を与えたことがあったので、神はその葱をおばあさんのほうへ差し出した。おばあさんは葱につかまって天国へ行こうとしたが、ほかの人が葱にぶら下がろうとするのを見て、これは自分の葱だと言う。その瞬間に葱は切れ、おばあさんはまた海に落ちた。

グルーシェンカは、自分自身を寓話の中の意地の悪いおばあさんと重ね合わせながら、この寓話に託して自分自身の善行と罪を考えている。

ドミートリーが逮捕される際、グルーシェンカは、自分に罪があると名乗り出る。グルーシェンカは、ドミートリーがフォードル殺害の犯人であると誤って信じ込んだ上で、ドミートリーをかばおうとし、そのためにかえって、ドミートリーが犯人であるという印象を周囲に与えてしまう。グルーシェンカは、自分とドミートリーとの関係、自分とフォードルとの関係を考え、自分がドミートリーがフォードルを殺害する原因を作ったことから、自分に罪があるとするのである。グルーシェンカは罪の連帯性についての考えを常に持っている人物である。

『カラマーゾフの兄弟』が書かれた晩年、ドストエフスキーはウラジーミル・ソロヴィヨフ（1853-1900）との親交を深めていた。ソロヴィヨフはロシア正教の宗教思想と西欧の理論的な哲学、特にドイツ観念論哲学を統合することを目指し、ソフィア論、神人論、全一性の哲学、神政擁護の理論などを展開した。『カラマーゾフの兄弟』の修道院やゾシマ長老のイメージには、オプチナ修道院やその長老制が大きな影響を与えていることをすでに述べたが、ドストエフスキーはオプチナ修道院を訪問して長老アンヴォローシイと会う際にはソロヴィヨフと同行している。ドストエフスキーとソロヴィヨフはその思想において互いに影響を与え合った。『カラマーゾフの兄弟』にはソロヴィヨフの思想との関連が多く指摘されている¹⁰¹。

ソロヴィヨフは悪や罪についてこのように定義している。

自然の生は、それがエゴイズムに基づいている限り、悪しき生である。そしてその生の法則は罪の法則である。この法則に従って必然的に罪は、他の存在に同じ悪を惹き

¹⁰¹ ソロヴィヨフとドストエフスキーの親交については Kostalevsky, Marina, *"Dostoevsky and Soloviev: the Art of Integral Vision"* (New Haven: Yale University Press, 1997)に詳しい。

起こさせ、その悪の報いをその存在に与える¹⁰²。

世界の悪の本質は、全ての存在物が分裂し、疎隔しあっているという点にあり、またそれらのものが相互に敵対し、両立することがないことによる¹⁰³。

全一性や共同体の重要性を説いたソロヴィヨフは、罪の定義においては、他者との対立関係やエゴイズムが問題であることを強調している。

また、罪の連帯性の思想にはニコライ・フョードロフ（1824-1903）の思想との関連もある。フョードロフは個性的な思想家で、科学技術の進展によってすでに亡くなった自分たちの先祖を生き返らせ、復活させるべきであるといった「共同の事業」という理想を唱えるなどした。彼の個性的な思想は、後世の人々に完全に肯定されているわけではないが、ソロヴィヨフやドストエフスキーの思想に部分的な形で影響している¹⁰⁴。

『カラマーゾフの兄弟』においてゾシマ長老が語り、グルーシェンカが望むような、互いに人々が赦しあうことによって実現する共同体内部の連帯性の宗教思想には、ソロヴィヨフやフョードロフの思想の影響がある。罪の連帯性の思想そのものは、旧約聖書、新約聖書の両方に書かれるキリスト教の中心的思想であり、ユダヤ教の自己の民族内部の連帯や他民族への復讐を肯定する考えとも関連があるものであるが、罪の連帯性の思想はロシア正教のソボルノスチ（соборность）の概念と関連して、強調されている。西ヨーロッパの個人主義的な考えの中で罪の責任が個人に課されがちであったカトリック¹⁰⁵とは異なり、共同体を重視するロシア文化において、ロシア正教では罪の連帯性の思想は重視されている。

ベルジャーエフもドストエフスキーの影響を多く受けた思想家で、常にドストエフスキーの思想や『カラマーゾフの兄弟』に言及しながら自分の思想を語っている。主体と客体の関係と考える哲学においても、人間の人格の問題を論じる場合でも、キリスト教思想を考察するときでも、常に一貫しているのは、人々の間の共同性の問題を重視することであり、教会の共同体としての機能の大切さを強調することである。

¹⁰² *Соловьев В.С. Собрание сочинений В.С. Соловьева. Т.3, Брюссель, 1966, С. 352.*

¹⁰³ Там же. С.353.

¹⁰⁴ ソロヴィヨフやフョードロフについては、セミョーノヴァ、С. G.・ガーチェヴァ、А. G. 編著（西中村浩訳）『ロシアの宇宙精神』東京、せりか書房、1997年を参照。

¹⁰⁵ ドリュモー、ジャン、前掲書参照。

2.5.3 ドミートリーの罪

ドミートリーは自分自身で罪を明確に自覚している。犯罪に対して法的な責任のないドミートリーが持つ罪の意識は宗教的内面的なものである。ドミートリーの罪の意識の自覚には、彼自身が見た貧しい子供の夢が大きな役割を果たしている。

ドミートリーはモークロエで逮捕されて取調べを受ける。ドミートリーは取調べに対して、不快感を示すこともあり、必ずしも取調べに対して協力的ではない。その後、ドミートリーは疲れてうとうとするが、夢の中で、荒野を旅している貧しい百姓の子供が泣いている様子を見る。

「なぜその焼け出された母親たちは立っているんだ、なぜ人々は貧乏で、子供たちは貧乏なんだ、なぜ野原は真っ裸なんだ、なぜ彼らは抱き合わず、キスしあわないんだ、なぜ、喜びの歌を歌わないんだ、なぜ彼らは黒い不幸のためにこんなに黒くなってしまったんだ、なぜ子供たちに乳を飲ませないんだ¹⁰⁶。」

彼はこの夢によって人々の苦しみに思い至り、更にグルーシェンカのやさしさを思っ
て歓喜にいたる。目覚めた彼は何にでも署名すると言い始めて、予審調書に署名する。この夢によってドミートリーはフォードル殺害の犯罪とは直接関係のない漠然とした罪の自覚に至り、自分は犯人でないのに護送されることに同意するのである。

「私たちは皆残酷です、私たちは皆悪党です、私たちは人々を、母親と乳飲み子たちを泣かせています。でもその中でも—今ではもうそう決められてもかまいません—私が一番卑劣な虫けらです！それでいいです！私の人生で毎日私は自分の胸を打って改心を約束しましたが、毎日同じ下劣な行いを繰り返しました。今では私のような人には打撃が、運命の打撃が必要なのです¹⁰⁷。[—後半省略—]」

ドミートリーが罪の自覚から苦しみを求めるという興奮状態はその後も続く。ドミート

¹⁰⁶ Достоевский Ф.М. Т.14. С.456.

¹⁰⁷ Там же. С.458.

リーの話には、自分が夢に見た貧しい母親と子供たちの姿が、罪の自覚のシンボルとして登場している。

さらにドミートリーは法廷で自分は父フョードルの殺害に関して無罪であることのみを話すべきときに、繰り返し自分にはさまざまなことに関しての道義的な罪があることを強調する。

「被告は自分に罪があると認めるか？」

ミーチャは突然席を立った。

「私は大酒と淫蕩について自分の罪を認めます。」彼は何か突拍子もない、ほとんど無我夢中の声で叫んだ。「怠惰と乱暴についてもです。永遠に正直な人間になりたいと思いましたが、その瞬間に運命に投げ倒されました。でも、あの強奪に関して罪はありません。罪があるはずがないです。ドミートリー・カラマゾフは卑劣漢ですが泥棒ではありません！¹⁰⁸」

ドミートリーは、裁判という場でも、宗教的な内面の罪の問題の方に重点を置いている。

2.6 子供のテーマ

『カラマゾフの兄弟』には、修道院の場面、町での世俗の場面があることを指摘した。この小説に登場するもう一つの重要な場面は、周知のように子供たちの場面である。ドストエフスキー文学において純粹で罪のない子供たちのテーマは大きな位置を占めているが、『カラマゾフの兄弟』では、特にそうである。町の大人たち皆に罪があることが描かれる一方で、子供たちの純粹さは、大人たちの罪と対比される。また、主要な登場人物は皆、自己の罪についての考えに、子供の存在を視野に入れている。

イヴァンにとっての子供とはどのようなものか。

イヴァンは子供に罪を認めない、子供にも罪があるとしなくてはいけないようなら神の調和を断ってもいいと主張する。イヴァンの思想において子供の概念は重要な位置を占めており、イヴァンの神を拒絶する思想は子供の存在なしにはありえない。

¹⁰⁸ Достоевский Ф.М. Т.15. С.94.

とはいえ、イヴァンが実際に子供と付き合っている場面は描かれていない。この作品では、アリョーシャが町の子供たちと付き合っている場面が多く、イリューシャやコーリャといった魅力的な少年たちの像が描かれているが、イヴァンはアリョーシャのように子供たちと交流してはいない。イヴァンは子供が好きだとアリョーシャに話す、小説に描かれる範囲内では、イヴァンにとっての子供は、彼が収集している新聞記事の中の社会問題に登場するのみで、イヴァンにとっては具体的な身近な存在ではなく、思想の構築に必要な観念的なイメージである。もっとも、町中の大人が罪の渦の中にある一方で、町の子供たちは、この罪の連帯性に参加していない。小説の最後に描かれるアリョーシャと子供たちの対話の場面では、子供たちの存在は美しいもので、イヴァンの願いの通り、たとえ一時的にせよ、あたかも原罪のないままに神の調和に達しているかのように描かれている。子供には罪の連帯性を許せないイヴァンが、そのために神の調和を拒絶している中で、そのイヴァン自身が必ずしも陥る必要のなかった罪の連帯性の中に自ら陥っていこうとする様子を考察すると、イヴァンの掲げた理想は非現実的なものであったとはいえ、イヴァンにとっていかに切実な願いであったかが伝わってくる。

ドミートリーにとっての子供とはなんであるか。ドミートリーはすでに指摘したように、逮捕や取調べの後、疲れて眠り、夢の中で農民の子供を見る。そして、なぜか罪の自覚に至る。シベリア流刑が決まった後でも、ドミートリーはアリョーシャに自分は子供に対して罪があると語っている。ドミートリーにとって子供は罪の存在を自覚するための重要なものである。ドミートリーが自覚する罪とは根拠のないもので、ドミートリーは、観念的な子供のイメージのために存在してもいない罪を必ずしも背負う必要はない。とはいえ、ドミートリーは子供のイメージによって、精神的な復活を遂げる。イヴァンが子供のために神の調和を拒否するのは対照的に、ドミートリーは子供のために背負う必要のない罪を背負い、また、復活を遂げるという点に、イヴァンとドミートリーの性格の違いが浮かび上がる。

アリョーシャにとっての子供とはなんであるか。アリョーシャは小説の中で、実際に町の子供たちと交流している。子供たちの場面はこの小説の主要な場面のひとつである。アリョーシャは小説を締めくくる場面で、子供との交流によって未来を語る。

イヴァン、ドミートリー、アリョーシャの3人にとって、子供の概念は、罪の連帯性を理解する鍵となっている。

2.7 小説の構造とポリフォニー

『カラマーゾフの兄弟』には3つの異なる主要な場面、つまり、僧院の場面、犯罪や裁判の場面、アリョーシャと子供たちの場面があり、それぞれの場面がそれぞれの思想を語り、作品全体を作っている。しかし、これらの場面は小説の中で互いに無関係に存在しているのではない。小説の前半に多い僧院の場面と、小説の後半部分を中心に展開される犯罪の場面は呼応している。

カラマーゾフ一家が僧院を訪れてゾシマ長老と面談した際、一家は見苦しい口論を始めるが、ゾシマ長老は突然、ドミートリーの前にひざまずいて礼拝する。ゾシマ長老はアリョーシャに、ドミートリーに近い将来偉大なる不幸が訪れることを感じ取ってそうしたと話す。ゾシマ長老は、ドミートリーの不安定な精神状態から彼に不幸が訪れることを感じ取ったのであろうが、実際、ドミートリーは父殺しの冤罪で流刑されることになる。ゾシマ長老が町で起こる事件におけるドミートリーの不幸を予言したことを、小説はこのように明確に述べている。ゾシマ長老はドミートリーの立場だけでなく、イヴァン、スメルジャコフの立場も曖昧ながらも予言している。ゾシマ長老が臨終の前に言い残した話は、途切れがちであったと語り手に指摘される¹⁰⁹。しかし、途切れがちであったのは、話の形式面にすぎない。ゾシマ長老の言い残した言葉は単なる自分の考えの吐露には終わらず、同時代の社会状況の的確な分析となっており、その後、町で起こる事件を自然と言い当てていることになる。小説の構造という点から見ると、ゾシマ長老が前もって語る言葉は、小説世界の主要な出来事を、その出来事の意味付けの面、理論的側面から要約している。

『カラマーゾフの兄弟』は、ドミートリー・カラマーゾフ、イヴァン・カラマーゾフといった人々を中心とした罪の意識を扱う小説であるが、それは、あえて言うならば背負う必要のない罪を、それぞれの形で背負おうとする話である。さらにこの罪の意識は、ゾシマ長老の宗教思想と神を拒絶するイヴァンの思想の関係、スメルジャコフとイヴァンの関係、イヴァンと裁判を傍聴しにきた町の人々の関係をも規定する。罪の意識は単に登場人物の内面にとどまらず作品構造をも支配している。ドストエフスキーの諸作品は、精神分析との関係でも宗教との関係でも研究が進んでいるが、『カラマーゾフの兄弟』において、罪の意識や罪の連帯性は宗教思想と病的な発作の区別が必ずしも明確でないままに、思考

¹⁰⁹ *Достоевский Ф.М.* Т.14. С.260.

の論理として現れている。罪の意識は『カラマーゾフの兄弟』の思想的次元におけるテーマであるだけでなく、作品の構造に存在する。

ドストエフスキー文学、とくに大作とされるものは、小説のプロットが複雑でありながらも、構造がしっかりと構築されている。『カラマーゾフの兄弟』の小説構造についてはロバート・L・ベルクナップが詳細な分析を行っている¹¹⁰。

ヴィクトル・シクロフスキーは、ドストエフスキーの生涯に渡って肯定と否定の論議が続けられたことを「妥協の迫及¹¹¹」という言葉で説明し、矛盾するさまざまな要素が含まれるドストエフスキー作品の世界の構造を次のようにとらえた。

押しひしがれた調子のなかにすら見いだせるドストエフスキーの動揺、主人公の論議、この小説のどの頁にもたえずわきあがる騒ぎ、翼に手傷を負った鳥の飛翔にも似た屈折した小説の出来事などのなかには、ドストエフスキーの生きていた世界、正確に把握された矛盾をもった世界が感じられる¹¹²。

モチューリスキーもドストエフスキーの作品が構造的に優れた芸術であるという点に着目している¹¹³。

これらの先行研究を踏まえた上で、本論では、『カラマーゾフの兄弟』の構造と罪の問題の関連に強調したい。小説『カラマーゾフの兄弟』では、このように、それぞれの登場人物がそれぞれの形で自分の罪を認識し、小説全体で皆に罪があることが示される。バフチンがドストエフスキー文学においてポリフォニーの構造を指摘したことは有名であるが、『カラマーゾフの兄弟』では、罪という点においても、独立した登場人物同士の間にポリフォニーの構造が成り立っている。『カラマーゾフの兄弟』の登場人物はそれぞれが別々に罪の問題を自分なりに考え、それぞれが自分に罪があると別々に考えている。ポリフォニックな小説構造は、各登場人物のそれぞれの形での罪の意識のポリフォニックなあり方と

¹¹⁰ Belknap, Robert L. "The Genesis of the Brothers Karamazov: the Aesthetics, Ideology, and Psychology of Making a Text" (Evanston: Northwestern University Press, 1990), Belknap, Robert L. "The Structure of the Brothers Karamazov" (Evanston: Northwestern University Press, 1967)参照。

¹¹¹ シクロフスキー（水野忠夫訳）『ドストエフスキー論：肯定と否定』東京、劉草書房、昭和41年、195頁。

¹¹² 前掲書、205頁。

¹¹³ モチューリスキー、コンスタンチン（松下裕、松下恭子訳）『評伝ドストエフスキー』、東京、筑摩書房、2000年。

関連している。このポリフォニックな構造は、全体として、小説に描かれる町の人々の間の罪の連帯性という宗教思想の構造となっている。社会学的な意味における町の共同体としての構造は、文学作品において小説のポリフォニーの構造と重なり合っている。

3 ドストエフスキー文学に描かれるさまざまな罪

『カラマーゾフの兄弟』以外の作品にも多くの罪や罪の意識が描かれている。この章では、『カラマーゾフの兄弟』や罪の連帯性のテーマと関連の深い部分に焦点を絞りつつ、さまざまな作品の罪のテーマを考察する。

3.1 『罪と罰』

この章ではドストエフスキーによって『カラマーゾフの兄弟』(1879-1880)よりも以前に書かれた大作『罪と罰』(1866)について、罪の問題を中心に考察する。

3.1.1 『カラマーゾフの兄弟』との類似

『罪と罰』は『カラマーゾフの兄弟』と同様に、法的、宗教的、精神分析的な罪の問題を扱った作品である。

『罪と罰』の主人公は貧乏な大学生ラスコーリニコフである。法学部で学んでいたラスコーリニコフは、犯罪問題についての論文を書き、人間には、法に従って生きる大多数の凡人たちと、法を踏み越える権利を持つ少数の非凡人がいると考える。この法に従って生きる人々と法を踏み越える人の割合によって成り立つのが、ラスコーリニコフの考える社会の仕組みである。自分の生活費や学費を得ることが出来れば自分は将来社会のためになる人間になれると考えたラスコーリニコフは、自分の考え出した理論に従って、金貸しの老婆とその妹リザヴェータを殺す。その後ラスコーリニコフは自分の犯した罪のために苦しみ、判事のボルフィーリイに追い詰められて、娼婦のソーニャに自分が事件の犯人であることを告白する。ラスコーリニコフはソーニャの宗教的な考えにうながされて自首し、

シベリアに流刑になる。

ラスコーリニコフの考えや論文が法律問題と深く関わっていること、ラスコーリニコフの凡人、非凡人の区別についての考えがイヴァンの大審問官の考えと似通っていること、作品では警察や裁判の問題が多く取り上げられること、宗教的な罪の認識の問題が問われていることなどの点において、『罪と罰』は『カラマーゾフの兄弟』と多くの共通点を持っている。『罪と罰』は、罪の問題をどのように扱っているかという点において『カラマーゾフの兄弟』と極めて近い構造を持っている。

ソーニャの父親のマルメラードフは、居酒屋でラスコーリニコフを相手に自分の身の上話をする。マルメラードフは、再婚した妻のカテリーナや妻の連れ子たちが貧乏な生活をしているのに、自分は働かないでいること、妻は肺病を病んでいて、自分の一人娘につらくあたっていること、自分の一人娘は娼婦になって家族を養い、自分はその娘から酒代を取って酒を飲んでいることなどを話す。マルメラードフはそれでも、自分も自分たち家族も神によって救われるだろうと考えている。

すべての人を憐れみ、すべての人もすべてのことも理解する神は、俺たちのことも憐れんで下さるのだ。神は唯一で審判者だ。最後の日には来て、こう尋ねてくださるだろう。「意地悪で肺病の継母のために、他人の幼い子供たちのために、自分を売った娘はどこにいるのか。この世での自分の父を、役立たずの大酒のみを、その蛮行をも恐れずに憐れんだ娘はどこにいるのか。」そしておっしゃるのだ。「来なさい、私はすでに一度あなたを赦した、一度赦した、今もあなたの多くの罪は赦されるのだ。あなたは多くを愛したがゆえに。」そして俺のソーニャを赦してくださる。赦してくださるんだ、俺はもうちゃんと知っているんだ、神様があの子を赦してくださることを。俺はさっきあの子の所にいたが、そのときに、この心でちゃんと感じたんだ。神はすべての人を裁いてすべての人を赦される。善人も悪人も賢い者も従順な者も、そして皆のことが終わると、今度は我々もお召しになって「出てこい、おまえらもだ。」とおっしゃるのだ。「出てこい。大酒のみたち、出てこい、意気地なしたち、出てこい、恥知らずたち。」そして我々は恥じることもなく進み出て立つ。するとおっしゃる。「お前ら豚ども。獣の姿をしてその刻印がついている。しかしお前らも来るとよい。」すると知恵のある者が言う、賢き者が言う。「主よ、何によって彼らを迎えられるのか。」するとおっしゃる「知恵ある者よ、私は彼らを迎える。賢き者よ、私は彼らを迎える。彼

らの中の誰一人として、自分でそれに価すると思う者が無いゆえに。」そして我々にも手を差し伸べてくださる。その時こそ、悟るのだ。誰もが悟るのだ。カテリーナもやはり悟るのだ。ああ主よ、神の王国が来ますように¹¹⁴。

すべての人が赦されることを強調するマルメラードフのこの考えには、『カラマーゾフの兄弟』におけるのと同じように、宗教思想としての罪の連帯性の考えの影響が若干見られる。マルメラードフには、自己の犯した罪についての反省の意識は皆無である。しかし、すべての人に罪があり、罪があっても救われるのだという罪の連帯性や生の連帯性の思想を基盤にして、自分のような人間でも救ってほしいという希望を示しており、罪の連帯性の思想を弱い人間の立場にある自分にとって都合のよいように解釈したものといえる。

とはいえ、『罪と罰』の主人公ラスコーリニコフには『カラマーゾフの兄弟』のイヴァンや各登場人物、小説構造全体に見られるような罪の連帯性のテーマは登場しない。『罪と罰』では、むしろ、ラスコーリニコフの理論による神への反逆のテーマが前面に押し出されている。宗教的な救済のテーマはソーニャに見られるが、ラスコーリニコフはシベリア流刑後もなかなか自分の罪を精神的な意味において認識できなかったということが、詳しく書かれている。

では、運命がせめて後悔の念を送ってよこしていたらどうだろう。心臓を砕き、夢を払いのけ、やきつくすような後悔を、その恐ろしい苦しみのために、絞首刑や深みが目に浮かぶような後悔を。ああ、彼はきっとそれを喜んだに違いない。喜びと涙、これもやはり生活だ。でも彼は、自分の犯罪を悔いていなかった。

少なくとも自分の愚劣さに憤慨することができたはずである。彼を徒刑にした、自分の醜い愚かな行為に対して、以前に憤慨したようにである。しかし今すでに徒刑にきて「自由な立場で」再び自分の過去の行為をすべて検討し、熟慮しても、以前の運命的な時に考えられたほど、それほど醜悪愚劣なものとは、どうしても考えられないのだった。[一後半省略] ¹¹⁵

『カラマーゾフの兄弟』にも、大審問官を語るイヴァンの思想のうちに、神への反逆の

¹¹⁴ Достоевский Ф.М. Т.6. С. 20-21.

¹¹⁵ Достоевский Ф.М. Т.7. С.260.

テーマが見出せるが、『カラマーゾフの兄弟』では、『罪と罰』とは違い、神への反逆よりも罪の連帯性のほうに主題が移っている。イヴァンは、自分が憎んでいる父フョードルが兄ドミートリーとけんかしている様子を見て、アリョーシャに、人を殺すことはいけませんが、人が殺されることを望む権利はあると語って、自分はフョードルの死を望んでいることを暗に語る。ここでアリョーシャはイヴァンに次のように尋ねる。

兄さん、もう少し聞かせてください。本当にすべての人は他の人たちのことを見て、彼らのうちの誰かに生きるに値し、誰かには生きるに値しないと決める権利があるのですか？¹¹⁶

他の人々のことについて、誰に生きるに値し、誰には生きるに値しないと決める権利というのは、まさにラスコーリニコフが自分にはあると考えた権利であり、ラスコーリニコフはこれを実行する。これに対して、人の死を望む権利ならあると答えるイヴァンは、ともかく、他人についてある人は生きるに値しないと自分が決める権利はないと考えており、ラスコーリニコフほど反逆に積極的ではない。

また、『カラマーゾフの兄弟』では、ドストエフスキーの数ある小説の中で初めて修道院や教会の内部、僧侶たちの会話が詳しく描写され、正統派のキリスト教思想によって問題が考察されるのに対して、『罪と罰』には教会や修道院の場面は一切登場しない。『罪と罰』において宗教的な救済を提示するのは、正統なキリスト教思想というよりも民衆の異端的な宗教集団にリザヴェータと一緒に関わっているのではないかと見られるソーニャである。

3.1.2 英雄の概念

ラスコーリニコフの凡人と非凡人の区別についての理論は、ラスコーリニコフの英雄への憧れ、ナポレオンへの憧れと結びついている。ラスコーリニコフが考える特別な人物、選ばれた非凡人とは、つまり英雄的な人物像のことである。西欧文化でよく語られる英雄とはどのような人物のことであるのだろうか。井桁貞義はナポレオン 3 世 (1808-1873) の『ジュリアス・シーザー』に言及し、この作品にはラスコーリニコフの考えるような非凡

¹¹⁶ Достоевский Ф.М. Т.14. С.131.

人の役割について述べられているとしている¹¹⁷。

トマス・カーライル（1795-1881）は『英雄崇拜論』（1841）で、歴史とは偉人の歴史であるという古典的な考え方を展開し、異教の神、僧侶、文人、皇帝などを英雄として挙げている¹¹⁸。また、ドイツ観念論の哲学者ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ・ヘーゲル（1770-1831）は自分の死後に弟子たちによって刊行された著書『歴史哲学講義』において、シーザー、アレクサンドロス大王、ナポレオンを代表的な英雄の例として挙げている。これらは、西欧文化における英雄の概念の典型的なものであろう。

さらにヘーゲルは次のように述べている。

歴史上の偉人とは、自分のめざす特殊な目的が、世界精神の意思に合致するような実態的内容をもつ人のことです。偉人が英雄と呼ばれるのは、その目的や使命を、現存体制によって正当化されるような、安定した秩序のある事態の動きから汲みとるばかりでなく、内容が隠されて目に見える形をとらないような源泉からも汲みとってくる場合にかぎられます。その源泉とは、いまだ地下にひそむ内面的な精神ともいえるので、この精神は種子の殻をたたくように外界をたたき、外界をこわしてしまう、つまり、英雄とは自分のなかからなにかを創造するように見える人物のことであり、その行為が、かれのもの、かれの作品であるとしか思えない事態や状況をうみだす人です¹¹⁹。

新しい社会状況を生み出すというこの英雄の像も、ラスコーリニコフが考えた非凡人の像と関連のあるものと考えられる。

ユングは、文学作品に現れる英雄の像に繰り返し言及しているが、英雄について「世界を更新し死にうち克つべき英雄とは、世界を創造する力の擬人化である¹²⁰。」と述べている。

罪のテーマとは英雄の像と深い関連があるものである。既存の社会の仕組みを乗り越えて新しい状況を生み出す英雄の行動には常に罪の問題がつきまとう。ドストエフスキーの

¹¹⁷ 井桁貞義、前掲書、206-211 頁。

¹¹⁸ カーライル、トマス（老田三郎訳）『英雄崇拜論』東京、岩波文庫、1949 年参照。

¹¹⁹ ヘーゲル（長谷川宏訳）『歴史哲学講義 下』東京、岩波文庫、59 頁。

¹²⁰ ユング、C. G.（野村美紀子訳）『変容の象徴：精神分裂病の前駆症状 下』東京、ちくま学芸文庫、192 頁。

作品では多くの殺人や自殺が起こるが、ドストエフスキーの作品において殺人や死は、実際の恐ろしい出来事として生身の人間を殺害する殺人であるというよりも、文学的、心理的な寓意である。殺人や死や現実であるだけでなく、精神の問題を提起するものである。既成の権力や外部の敵などに立ち向かって闘う英雄の行動は、一種の父親殺しとして表現される。

ドストエフスキーが文学作品を創作した 19 世紀には、すでに英雄像を讃えることよりも、英雄像の恐ろしさや問題点がとり挙げられ、文学作品でも、英雄ではない、平凡な人間を描くことに焦点が移っている。ドストエフスキーも、小さな人間、また、英雄になりきれない人物たちを多く描いた。しかし、ドストエフスキー文学で英雄に言及される場面では、英雄とはアレクサンドロス大王やナポレオンであることが前提とされており、一般の人間が英雄ではないことを語る場面では、こういった英雄のイメージが前提とされている。

『虐げられた人々』では、アレクサンドロス大王は英雄であるということを前提している場面がある。

「もちろんマケドニアのアレクサンドロス大王は英雄だ、でも、どうして椅子を壊すんだ。¹²¹」

もっともこれはゴーゴリの『検察官』第 1 幕からの引用であり、ドストエフスキー自身の文章ではない。

『地下室の手記』は、ドストエフスキー文学のうち、もっとも否定的な感情を表現したものだが、自分がつまらない生き方をしていることをあえて誇示するこの主人公にさえも、英雄志向があった。

英雄か、しからずんば泥か、中間はなかった。これが僕の身を誤らせたのだった。なぜなら、泥の中で、いつかは英雄になってやる、英雄にさえなれば泥など気にしないでいい、などと自分で自分を慰めていたからである。いわゆる凡人ならば泥にまみれることを恥ずかしく思うだろうが、英雄は、頭から泥につかってしまうにはあまりに

¹²¹ Достоевский Ф.М. Т.3. С.188.

も高い存在だ、だから、少しくらい泥にまみれてもいいのだ¹²²。

彼が自分のつまらない生き方を誇示するのは、むしろ英雄志向を前提としているためであることが分かる。

『悪霊』では、主人公のスタヴローギンという卓越した才能や力を持つ人物像に、英雄の像との関連が多く見られる。スタヴローギンの像は、英雄の中でも、とりわけ人間の力を追求したゲーテの『ファウスト』の主人公ファウストとの類似点が見られる。スタヴローギンが作品中で取る行動もファウストによく似ている。スタヴローギンは自己の無限の力をさまざまな場で試し、結果として、女性を破滅させ、フェージカにマリヤとレヴァートキンの殺害を教唆して彼らの住む家は火事になる。ファウストも自己に無限の力を感じ、グレートヒェンを破滅させ、老夫婦が小屋の中で焼け死ぬのを見殺しにする。しかし、常に健全さと前向きな努力の姿勢を失わないファウストと違い、スタヴローギンは自分の偉大さの犠牲になった人々への罪の意識があり、内面の問題に苦しむ。『ファウスト』においては主人公の万能さと偉大さが強調されていたのに対し、『悪霊』ではスタヴローギンという人物の罪と罪の意識が作品の前面に押し出される。『悪霊』は『ファウスト』を悲劇的に描きなおしたものであるという面も持っている¹²³。『悪霊』のスタヴローギンは、ドストエフスキー文学のさまざまな登場人物の中でも、徹底して英雄としての問題を追求した人物である。

2世紀のローマのギリシア人の政治家・歴史家であったフラウィオス・アッリアノス（生没年不明）の『アレクサンドロス大王東征紀』では、アレクサンドロス大王の克己心や統率力が賛美され、アレクサンドロス大王も他の武将たちも神話上の英雄神と比較されたり、英雄神として祀られることになったりしている。

アレクサンドロス大王は、部下たちが戦争を辞めて引き返そうと言い出したときに、彼らを説得する。このとき、アレクサンドロス大王は自分たちの先祖が神話の神であるとし、自分たちの行動も神々と比較している。

それとも諸君はわれわれの先祖〔ヘラクレス—翻訳者註〕がティリュースにもアルゴスにも、さらにはペロポネソスとかテバイにも便便と留まっていなかったからこそ、

¹²² *Достоевский Ф.М.* Т.5. С.133.

¹²³ 井桁貞義の前掲書でも、この『悪霊』と『ファウスト』の類似点に触れられている。

人間の身から神となった、あるいは神と見なされるまでになった、あれ程の誉れにまで到達したのだ、ということを知らないのか。実際ディオニュソス—このヘラクレスよりさらに一段と霊妙な神にさえも、少なからぬ艱難辛苦があったのだ。それにわれわれは少なくとも、ニュサよりもっと遠くまでやってきた。ヘラクレスには陥せなかったアオルノスの岩も、われわれの手で攻略されたのだ。されば諸君、まだ残っているアジアの地もすべからくこれまで獲得した領土に付け加えよ¹²⁴。

『アレクサンドロス大王東征記』の翻訳者の大牟田章はアレクサンドロス大王のことを次のように解説している。

〔—前半省略—〕アレクサンドロスを東征に駆りたてたのは、「自分自身のために何がなされなくてはならないか」という、彼の一貫した内発的な衝動であり、奔騰する情念のほとばしりであった。東征が進むにつれてアレクサンドロスの想念のなかでは、東の地の果て、オケアノス（大洋）の岸边に立つ自分の姿が、しだいに色濃く現実味をただよわせ始めたのではなかったか。世界を目ざした彼にとっては、ペルシア帝国もインド亜大陸の踏破もついに、その究極の目的を達するための過程の産物にすぎなかったであろう。アレクサンドロスが挑戦した「世界」はまた、彼自身でもあった¹²⁵。

これはアレクサンドロス大王に対する最大限の賛歌であり、アレクサンドロス大王の英雄としての生き方を肯定的に捉えているものである。戦争の犠牲になった人々に対するアレクサンドロス大王の罪は問われていない。

人間は元来自分では自己を認識することが出来ない。人間の自己認識のためには、他者の視点を参照したり、自分で自己の内部に他者を設定することによって考えたりするしかない。また、人間は抽象的、中立的な世界全体を認識することが出来ず、自己の立つ位置から見え、自己が把握しうる範囲内の世界を、自己の関わる時代や社会の視点に縛られた状態で、全世界だと仮定して認識することしかできない。英雄といってもやはり人間である以上、英雄にとっても基本的に認識とはそのようなものであるはずである。アレクサン

¹²⁴ アッリアノス（大牟田章訳）『アレクサンドロス大王東征記 下』東京、岩波文庫、2001年、78頁。

¹²⁵ アッリアノス（大牟田章訳）『アレクサンドロス大王東征記 上』東京、岩波文庫、2001年、18-19頁。

ドロス大王の時代に全世界とされたものは、西欧からインドまでの地域であり、現在の私たちが世界と認める部分の一部分でしかない。しかし、アレクサンドロス大王自身や、彼を讃えるアッリアノスにとって、この「世界」とは、アレクサンドロス大王自身と一致している。英雄の巨大な努力の結果、人間の認識において自己と世界が一致するという不思議な空間のゆがみが出現しているのである。

一方で、英雄ナポレオンを真似ようとして、ナポレオンには、その偉大さゆえの犠牲として許された罪が、自分には許されないことを知るラスコーリニコフは、英雄の行為を卑小化された形で実行する。ラスコーリニコフは西欧文化の伝統にのっとり英雄やナポレオンを志向するのに、老婆殺しなどという些細なことを行い、実際には盗品を活用して建設的な行動に移ることもできず、内面の問題に終始しつづける。ラスコーリニコフの当初の考えでは、英雄であるならばちょっとした罪は許されるということであって、罪を超える偉業を成し遂げなくてはならなかったはずであるのに、ラスコーリニコフは行動を起こさない。アレクサンドロス大王が世界と自己を同一視することや、同一化された世界、すなわち自己に対して挑戦することは、まさに英雄の証であるが、ラスコーリニコフが英雄を目指すという行動をとるにあたって、自分の自意識しか見つめていないこと、他者の存在を理解できないでいることはラスコーリニコフの存在の卑小さの証となる。ラスコーリニコフはソーニャに自分が犯人であることを告白するときに次のように言う。

「一体僕は老婆を殺しただろうか？僕は自分を殺したんだ、老婆を殺したんじゃない！あそこで、こんな風に、一思いに永久に殺したんだ！老婆は悪魔が殺したんだよ、僕じゃない¹²⁶。」

このラスコーリニコフの言葉は、罪を犯すことによって、他者よりもまず自己の尊厳を傷つけたことを自覚する言葉であると同時に、命を失った老婆のことよりも自己の意識の問題を重視していることの現れでもある。

ドストエフスキーの創造した内面の問題に苦しむ人物群の描写には、偉大さ、万能さだけでなく、力の不足、行動の過ちにも焦点があてられる。既存の社会の枠組みを自己の力によって乗り越えようとする英雄には罪が不可避免的に付随する。『ファウスト』においては努力を続けることで乗り越えられた失敗が、ドストエフスキーの作品においては許されな

¹²⁶ Достоевский Ф.М. Т.5. С.322.

い罪として描かれ、ナポレオンやアレクサンドロス大王が罪を背負いながらも罪の意識を持たなかったのに対して、こういった人物像は、イヴァンのように内面のわずかな罪を過剰なまでに認識したり、ラスコーリニコフのように自己の罪を感じ取れないことが問題とされたりする。

ドストエフスキー文学の登場人物の観念や思想とは、自分の個人的な生活についてのもの、人神論や超人を目指すもの、ロシアメシアニズムやローマ・カトリックの問題など宗教的な問題を扱うもの、革命思想やテロリズムへの志向などさまざまである。ドストエフスキーの世界には、例えばレフ・トルストイ（1828-1910）の文学によく見られるような、現実が存在していてもおかしくないようなバランスのとれた人格のさまざまな人物像が登場するわけではない。ドストエフスキー文学の主要な人物は、ほとんど英雄的な人物や、英雄でいることができなくなった人物、英雄的であろうとして実際には片隅の居傲でしかない人物である。ドストエフスキー文学の世界の人物は皆、自分の観念や自分の思想を持っている。この観念や思想がその人物を英雄にする。現実の社会や実際にその人物がとる行動とは次元の違う、内面のロマンチックな観念、理想が英雄像と結びつく。しかし、これらの観念や思想が否定的なものに陥って行く思考方法には、常に同様の論理がある。高い理想は、理想の高さゆえの危険性を持っており、理想の持ち主が自分の理想にはほど遠い現実絶望したときに、その現実との関係で思想の論理は不自然にゆがんでいかざるをえなくなる。古典的な文学においてかつては英雄とされえた人物が、ドストエフスキー文学においては英雄になりきれない。

3.1.3 ペンキ屋のミコールカの罪の意識

『罪と罰』では、ラスコーリニコフが金貸しの老婆とその妹リザヴェータを殺害していたとき、老婆の住む住居と同じ建物で作業をしていたペンキ屋たちがいた。彼らのうち、ミコールカという田舎から出てきてペテルブルグで働いていた青年は、当初、老婆殺害の犯人と嫌疑をかけられて逮捕される。彼は容疑を否認していたが、途中から自分が犯人であると言いはじめ、ラスコーリニコフがいる前で、警察のポルフィーリイにそう名乗り出る。ミコールカは田舎にいた頃、民衆の異端的な宗教集団に属していた。そのときの教えの影響で、苦しみを求めなくてはいけないと思い始め、自ら犯人であると名乗り出たのである。

『カラマーゾフの兄弟』において民衆の罪の意識の軽さが取り上げられている一方で、『罪と罰』では民衆であるミコールカに過度な罪の意識がある。ペンキ屋のミコールカに見られるのは、非凡人とされる人物やラスコーリニコフ、知識人のイヴァンなどにのしかかる過大な罪の意識とは別の、民衆の服従的な意識から来る過剰な罪の意識である。ミコールカの罪の意識は追い詰められた民衆、社会的に虐げられた民衆の、権力に対する服従的な姿勢と捉えられる。

一方で、ラスコーリニコフは、自分の母や妹の生活、自分の知り合いであるマルメラードフ一家の生活を心配してはいるものの、民衆一般に対する責任感を持っていない。殺された金貸しの老婆に預けていた自分の質草の件で警察に来ていたラスコーリニコフは、ポルフィーリイにおまえが犯人であろうと問われ、追い詰められていたところを、ミコールカの急な登場に救われて、やっとの思いで家に逃げ帰る。ラスコーリニコフはナポレオンのような人物になりたい、つまり英雄になりたいと考えていたが、彼の英雄主義の前に、民衆の存在は視野に入らないようである。

ドストエフスキー文学では、ゲーテの『ファウスト』やアレクサンドロス大王の逸話など、それまでの多くの西欧文学作品において英雄とされていたような行動をとる人物像が、反英雄とされて登場する。この英雄と反英雄の区別は、人物の性格や行動、物事の構造において違いがあるのではない。『カラマーゾフの兄弟』のイヴァン・カラマーゾフの視点や『悪霊』のニコライ・スタヴローギン、『罪と罰』のラスコーリニコフの行動は、西欧の伝統的な英雄像と同じ行動をとっている。ただ、ドストエフスキーの時代にはすでに古典的な英雄の価値観は崩れてきており、ドストエフスキー文学では英雄の行動の陰にある罪の意識の問題に着目するように語りの視点が変化し、英雄的な人物自身でも罪の問題を考えるようになってきている。語りの視点は英雄を反英雄に変化させ、それによって小説構造自体が変化する。

3.2 初期作品における心理的な罪

ドストエフスキーの作品には、罪の意識が扱われているものが多くある。晩年の哲学的、宗教的なテーマを扱う大作以前にも、初期の作品からすでに罪の意識の表現が見られる。若い頃のドストエフスキーは、キリスト教やロシア正教の思想よりも、急進的な革命思想

やドイツ哲学の影響をより多く受けており、罪の意識は、『カラマーゾフの兄弟』に見られるようにキリスト教思想として体系化されうるものではなく、センチメンタルな美意識といった文学的雰囲気の中に、心理的なもの、病的なものとして表現されている。

もっとも、ドストエフスキーの作品すべてに明確な罪の意識が見られるわけではない。例えば『白夜』（1848）にはほとんど罪の意識というようなものは見られない。ただ、主人公はナースチェンカとお友達になったから、もう罪を感じなくてもよくなったと言うせりふがあるだけである。共同体から疎外されることによって罪責感が生まれることと関連するこの表現以外に罪のテーマというほどのものは登場しない。『貧しき人々』（1846）、『永遠の夫』（1869）、『虐げられた人々』（1861）、『地下室の手記』（1864）などには、罪の意識というよりもむしろ、強い自尊心や自意識と他者の視線の関係の中で、恥の観念が描かれている。

初期の作品のうち明確な罪の意識が見られるのは、『女主人』（1847）、『弱い心』（1848）、『ネートチカ・ネズヴァーノヴァ』（1849）などの作品であろう。

3.2.1 『ネートチカ・ネズヴァーノヴァ』におけるエレクトラ・コンプレックス

『ネートチカ・ネズヴァーノヴァ』の幼い主人公ネートチカは、病気の母親と、母親の再婚相手である養父とともに暮らしている。養父はバイオリンを弾く、売れない芸術家であるが、仕事がないために一家は貧しい暮らしをしている。養父はネートチカにつらくあたっているが、ネートチカは貧しく不幸な境遇から神経に混乱をきたし、悪いのは母であると考え始める。病気の母が亡くなれば、自分は養父と一緒に家を出て新しい生活ができるのではないかと、母が亡くなれば自分と継父は金持ちになり、自分はドレスを買ってもらって、赤いカーテンの家に移り住むに違いないと考えて、母が亡くなることを無意識のうちに望み始める。そのことに対して、ネートチカは罪の意識を感じている。

『カラマーゾフの兄弟』が息子の父親に対する憎しみであるエディプス・コンプレックスを描いているのに対して、『ネートチカ・ネズヴァーノヴァ』は女の子の母親に対する憎しみ、エレクトラ・コンプレックスによる罪の意識が描かれる小説である。

3.2.2 『女主人』におけるセンチメンタリズムと罪の意識

『女主人』では、主人公の青年オルディノフがある日、教会に立ち寄ると、一心に祈っている美しい女性と、その年老いた夫を見かける。オルディノフは今までの下宿を引き払い、彼らの家に下宿する。オルディノフは次第に老人の妻のカテリーナと親しくなり、カテリーナの話を聞く。カテリーナは、自分の母を殺した男ムーリンと結婚して幸せになっていることを気にしていることなどをオルディノフに漠然と告白する。

「彼（老人ムーリンのこと―引用者註）は言うのよ。」彼女は控えめな神秘的な声でささやいた。「彼は死んだら、私の罪深い魂を追って来る…私は彼に、私は彼に魂を売ったのよ…彼は私を苦しめて、彼は私に本を読んで聞かせて…ほら、ごらんなさい、彼の本をごらんなさい。これが彼の本よ。彼は私は致命的な罪を犯したと言うのよ。ごらんなさい、ごらんなさい¹²⁷。」

この作品は出版後、成功を取めることができず、ヴィサリオン・ベリンスキー（1811-1848）によって幻想的で何を書いているか分からないと批判された。確かにこの作品では、ただただ、老人ムーリンの恐ろしい雰囲気や、その妻カテリーナの感傷的なイメージが描かれる。中村健之介は、この作品全体に漂っている感覚的なものがドストエフスキーの本質であることを強調した上で、次のように書いている。

批評家のベリンスキーは『貧しい人たち』を読んでドストエフスキーの才能を見出し、かれを作家として世に送り出したのだが、この『女あるじ』を読んだときには、「これは一体なんだ。何かえたいの知れないものだ。ここにある長い長い熱情的独白の山の、ただの一語も理解できなかった」「作者がその奇怪なファンタジーで成り立つこの異様な謎について、是非とも、必要な説明および解説を書いて出版してくれない限りは、この極めて興味深い（多分そうなのだろう）小説の思想も、いや、何を言おうとしたのかその意味自体も、われわれの理解のとどかない秘密のままであるし、いつまでたってもそうだろう」（「一八四七年のロシア文学一瞥」）と言っている。

この苛立ったベリンスキーの感想に同感する読者は少なくないだろう。

しかし、この「何かえたいの知れないもの」「奇怪なファンタジー」こそ、この作品の骨であり肉である。これを取り去ったら、『女あるじ』という小説は、ただ青年がペ

¹²⁷ Достоевский Ф.М. Т.1. С.293.

テルブルグで下宿を変えました、という皮だけが残ることになってしまう¹²⁸。

中村健之介のこの指摘は、『女主人』への深い理解に基づいている、鋭いものである。本論では、この『女主人』に漂っている感覚的なものの本質とはどのようなものであるか、さらに考察したい。カテリーナの教会での祈り、カテリーナとムーリンとの関係、カテリーナの自分の母についての思い出など、この小説で語られていることに共通するのは、自分が人間として存在することそのものについての漠然とした罪の感覚ではないか。したがってこの小説の主題は罪の感覚であるともいえる。

『女主人』の冒頭では、オルディノフが偶然に教会に立ち寄ると、礼拝が終わったばかりの教会の中は、窓から差し込む明かりやろうそく、聖像などが幻想的な雰囲気をかもし出している。そして、老人と、その老人に付き添われながら涙を流して祈っているカテリーナを見かける。

女性は二十歳ほどで、驚くべき美しさだった。彼女は毛皮の裏地のついた豪華な水色がかった半コートを着ていて、頭を覆うサテンのショールはあごの下で結んでいた。彼女は目を伏せて歩き、彼女の姿には何か物思いに沈んだ重々しい感じがあり、それが気持ちのよいラインを幼い繊細で柔和な彼女の顔の輪郭に激しい悲しそうな感じを添えていた。[一中略] 女性は聖像の前にひれ伏した。老人は聖像の足元に掛かっていた布の端を手に取り、彼女の頭を覆った。低い慟哭が教会に響きわたった。

オルディノフはこの様子の荘厳さに驚き、それが終わるのを待った。2分ほどして彼女は頭を上げ、灯明の強い明かりが再び彼女の素晴らしい顔を照らした。オルディノフは衝撃を受けて一歩後ろに下がった¹²⁹。

しかし、この教会での祈りは、宗教的な観点から描かれているとは言えない。むしろ心理的な罪の感覚を癒すためのセンチメンタルな雰囲気の実現である。『女主人』では、冒頭で教会が描かれるものの、それ以降、宗教的な話題はまったく登場していない。教会で涙を流すようなカテリーナの心理状態が引き続いて現れるのは、オルディノフとの感傷的な会話においてである。

¹²⁸ 中村健之介、前掲書、30-31頁。

¹²⁹ Достоевский Ф.М. Т.1. С.268.

『カラマーゾフの兄弟』では、アリョーシャが、昔自分の母が祈りながら泣いていた様子をよく覚えていること、その母は美しい人だったと記憶していることが書かれている。

彼はある静かな夏の夕方を覚えている。窓は開け放たれ、日の光が斜めに差し込み（何よりも斜めの光をよく覚えていた）、部屋の隅には聖像があり、その前には火のともった灯明があり、聖像の前には彼の母が跪いてヒステリーのようになって泣いていた¹³⁰。

『女主人』のカテリーナの描写と類似するこの場面は、青年アリョーシャの心の支えになる母の思い出である。アリョーシャはゾシマ長老に感銘を受けて修道院で暮らすようになるが、母の祈りについての思い出はアリョーシャの宗教的な感情を形作るのにも関連がある出来事である。

『女主人』において教会で祈りを捧げながら涙を流すカテリーナの美的、心理的なイメージと、驚きをもってその様子を眺める青年オルディノフの立場は、後に『カラマーゾフの兄弟』においては、アリョーシャの母親に対する心情の描写へと発展し、宗教的な感情を併せ持つ表現となった。

3.2.3 『弱い心』における罪の意識と友愛

アルカージイとヴァーシャという親友が、同じアパートで暮らしている。活発な性格のアルカージイに対して、ヴァーシャはおとなしい青年である。しかし、ヴァーシャにも幸運が訪れる。あるときヴァーシャは、リーザとの結婚が決まり、職場でも上司からよい仕事をもらうことになった。ヴァーシャの結婚を友人のアルカージイは大変喜び、アルカージイは緊急にたくさんの仕事をするようになったヴァーシャを手伝おうとするが、ヴァーシャは精神に混乱をきたして病気で死んでしまう。アルカージイは、ヴァーシャは幸福に耐えることができず、自分だけが幸福になるということが辛いのだと考えたり、ヴァーシャは尊敬する上司から頼まれた仕事を片付けられなかったことへの罪の意識と上司に対する感謝の気持ちから死んだと考えたりする。『弱い心』は罪の意識を作品の中心的な主題として扱った作品である。

アルカージイは親友のヴァーシャに同情しているようであるが、アルカージイのヴァー

¹³⁰ Достоевский Ф.М. Т.1. С.18.

シャへの親切は、次第に度を越してゆき、不自然なものとなっていく。アルカージイはヴァーシャの婚約や仕事についての詳細をヴァーシャから聞き出し、おとなしいヴァーシャはアルカージイに尋ねられるままに、婚約から職場のことまで、自分の事情すべてを話す。ヴァーシャが急いで仕事をするにあたって、アルカージイはヴァーシャの仕事の手順を決めてやり、アルカージイはヴァーシャと一緒に婚約者のリーザに会いに行く。アルカージイとヴァーシャは、ヴァーシャの結婚後もアルカージイと同居する約束をし、リーザもこれに同意する。アルカージイはヴァーシャと自分たちの友情を常に大げさな表現で確認しあう。アルカージイは仕事で忙しいヴァーシャに代わって、ヴァーシャの代わりにリーザに会いに行き、ヴァーシャに代わってヴァーシャの上司の家での新年のお祝いへ行くことさえ提案する。しかしアルカージイは上司の家で、すでにヴァーシャの署名があるのを見つける。ついにヴァーシャはアルカージイに隠れて、アルカージイより先に自分で上司の所へ行ったのである。しかし、ヴァーシャは町でアルカージイに見つかっても、自分のことを放っておいてほしいと強く言うことが出来ない。アルカージイはヴァーシャに自分が代わりを務めるからヴァーシャは来る必要がなかったとたしなめる。

「どこに行くんだ、君は。」とアルカージイは叫んだ。

ヴァーシャは犯罪で捕まえられたかのように立ち止まった。

「ねえ、兄弟、こうなんだ、僕は散歩したかったんだ。」

「我慢し切れずにコロムナに来たというのかい。おい、ヴァーシャ、ヴァーシャ。ねえ、なんのために君はユリアン・マルコヴィチのところに行ったんだ。」

ヴァーシャは答えず、それから手を振って言った。

「アルカージイ、僕は自分がどうしたのか分からないんだ、僕は・・・」

「いいよ、ヴァーシャ、もういいよ。僕は分かったよ。落ち着くんだ。君は昨日から動揺してびくびくしているんだ。考えてみろよ、これがどうなるか。皆は君を愛しているし、皆は君のそばにいるし、君の仕事はうまくいっているし、君は仕事を終えるよ、必ず終えられるよ、僕は君は何か恐ろしいことを想像してしまったんだ・・・¹³¹

『弱い心』全体には大げさなまでに感動的な、二人の間の友情やアルカージイの親切が徹底して描かれ、皮肉な印象を与えさえする。木下豊房は、『弱い心』において、一見ヴァ

¹³¹Достоевский Ф.М. Т.2. С.35.

ーシャの性格や心情の描写とされるものは、すべてアルカージイの考えによる解説であること、実際にはアルカージイのおせっかいがヴァーシャを苦しめていることを指摘している¹³²。

小説では、ワーシャの罪の意識とアルカージイの親切や同情の関係は説明されていない。アルカージイはワーシャの罪の意識はワーシャが仕事をしなかったことに対して感じているものだと思っており、小説ではアルカージイの徹底した親切にもかかわらず、ヴァーシャは仕事を終えることができなかったかのように描かれている。しかし、このヴァーシャの罪の意識は、このアルカージイの同情（*сострадание*）によって引き起こされるのではないだろうか。アルカージイのヴァーシャへの親切の押し付けがヴァーシャを苦しめ、アルカージイの親切を受け入れたくないとヴァーシャが感じていることから、ヴァーシャに罪の意識が高まる。一般的には肯定的な概念である同情（*сострадание*）が過剰に出てくる（情動の過剰）ことによって明らかになる同情（*сострадание*）という感情の短所、問題点が描かれる。

罪の意識というテーマは、晩年の作品である『カラマーゾフの兄弟』には社会的な次元で登場するが、初期作品である『弱い心』においては、まずは、個人の心理の問題として現れる。ドストエフスキの初期作品には、真の友情や友愛への憧れと、これら友愛への皮肉の両方が多く描かれているが、『弱い心』も社会的構造の問題以前に、身近な日常における友愛が扱われ、真理的な罪は友愛との関連で登場する。

アルカージイのヴァーシャへの親切は、ヴァーシャと互いに補い合ったり、ヴァーシャと協力しあって物事を成し遂げるというものではない。むしろ、アルカージイは親切や同情（*сострадание*）によってヴァーシャ自身の個人的な事柄に入り込み、ヴァーシャの婚約者リーザに対しても、ヴァーシャの上司に対しても、アルカージイ自身でヴァーシャの代わりとなって行動し、ヴァーシャと一体化することを目標としている。また、アルカージイがヴァーシャの個人的事柄に関与しようとしているのに対して、アルカージイ自身の問題は小説には一切登場せず、アルカージイ自身の個人的な事柄にヴァーシャは関与していない。アルカージイは親切や同情（*сострадание*）によって、ヴァーシャの個人的な事柄から人生全体までを支配しようとしている。肯定的な概念とされる親切や同情（*сострадание*）には、このような権力志向が隠れている。

¹³² 木下豊房「小説『弱い心』の秘密：なぜ二人は互いに理解しあわなかったのか？」『ドストエフスキ広場』第14号、2005年、4-18頁。

人々がみなで仲良く一緒に暮らすユートピア的な共同体のイメージや、人々と抱き合って泣きたいという友愛、もしくは同性愛的な友愛の感覚は、『弱い心』のほかにも多くのドストエフスキーの作品に描かれている。

『永遠の夫』（1870-1871）は、自分の自慢の妻をひたすら信じていたトルソツキーが、妻の死後自分の友人ヴェリチャニーノフに妻をとられていたことを知ることから、トルソツキーとヴェリチャニーノフの間に起こる愛憎が描かれる作品である。その中でトルソツキーはヴェリチャニーノフに対して憎しみだけでなく、こっけいなまでに大げさな友情をも示す。

『白痴』（1868）では、ムイシュキンとロゴージンが一人の美しい女性ナスターシャ・フィリッポヴナを巡って争い、ロゴージンがナスターシャを殺害したのち、ムイシュキンとロゴージンはともにナスターシャの遺体のそばで語り明かす。

恋愛の三角関係は、ドストエフスキーの実際の人生でもあった。後にドストエフスキーの最初の妻になるマリヤには、ドストエフスキーとの結婚以前には他にも結婚を考える人物がいた。ドストエフスキーの愛人であったスースロヴァは、ドストエフスキーとの関係がうまくいかなくなると、サルバドールという別の人物と親しくしている。ドストエフスキーは、自分の恋愛にこのような障害が起こると常に、ライバルと真っ向から対立しようとはせず、自分の恋人と「兄と妹」として接しようとしていたが、それは不可能なことであり、さらに葛藤を増幅させている。

これらのテーマを、ルネ・ジラル（1923-）は模倣の理論、欲望の三角形の理論によって説明した。ルネ・ジラルによると、欲望とは、対象に対する直接的なものではなく、第三のものを介して行われるものである。人々は単に対象を欲望するのではなく、第三のものを模倣することによって、その第三のものが手にしているものを自分でも手に入れようとして欲望する。人間は直接的に何かを欲するのではなく、手本となる他者から欲望を借用し、他者が欲望するものを欲望する。そして、この模倣においては、模倣する側と模倣される側の間には、葛藤、ライバル関係が生まれる。ルネ・ジラルはこの理論によってさまざまな文学作品を分析し、とくにドストエフスキー文学に注意を払って、『悪霊』の中の最も優れた能力を持つスタヴローギンを周囲の人物皆が見習っていること¹³³などを指摘した。

¹³³ ジラル、ルネ（古田幸男訳）『欲望の現象学：ロマンティックの虚偽とロマネスクの真実』東京、法政大学出版局、1971年。

このような友愛には本質的なものに対する表層的で表面的なもの、異質なものを補い合うことよりも同質的であることに価値を置く姿勢が伴っている。ドストエフスキーの作品に登場する友愛や同情（*сострадание*）は、アルカージイがヴァーシャの結婚後も自分が同居することを決めたように、同性愛的な形で異性愛と異性愛の間に位置して異性愛に関わり、ルネ・ジラルのいう欲望の三角形的なものを活用することによって社会的に機能し、社会全体の構成員皆を互いに結びつけようとする。友愛とは、単に個人的な友情や愛情の問題にとどまらず、人々の思考の論理や社会的な関係を規定するものである。

ルネ・ジラルは、他にも『ドストエフスキー：二重性から単一性へ』において、ドストエフスキーに絞って、さまざまな作品を分析したりしている¹³⁴。しかし、ルネ・ジラルは、ドストエフスキー文学の分析において、友人関係の葛藤といった、個人の内面的、心理的な問題しか扱っていない。ルネ・ジラルは、本来、文化・文明の構造を扱う研究者で、神話論や共同体の構造について興味深い論を展開している。欲望の三角形という理論は、個人の人間関係を解き明かすだけではなく、共同体の構造全体の解釈に応用できる理論である。ルネ・ジラルのこれらの文化の構造に関する理論は、ドストエフスキー研究にも有効であり、『カラマーゾフの兄弟』における、町の共同体の仕組みはルネ・ジラルの理論によって説明できる。これによって『弱い心』などの作品に見られる、罪の意識という個人の心理的問題が、『カラマーゾフの兄弟』においては、小さな町で起こる殺人事件に付随して明らかになる、共同体の問題として発展しているのを確認できる。

初期の作品群でこっけいな理想として戯画化して描かれる友愛の感覚は、『カラマーゾフの兄弟』では人々をキリスト教の愛の共同体へと導くものとして、宗教的な意義を持ってまとめられている。イヴァンのように神の調和を拒否している人物でさえ、アリョーシャと語りあうときには、「僕は赦したい、僕は抱擁したい、僕は苦しみがこれ以上ないようにしたい¹³⁵。」と語る。初期の作品に多く見られる不自然な印象のある心理的な友愛の感覚は、『カラマーゾフの兄弟』のイヴァンにおいては、宗教的、哲学的な問題の説明のために有効な、自然な感情として位置づけられている。

友愛という名で呼ばれる他者への関心は、『カラマーゾフの兄弟』では、社会の集団心理へとつながっていく。『弱い心』など初期のドストエフスキーの作品では友愛への過度な関

¹³⁴ ジラル、ルネ（鈴木晶訳）『ドストエフスキー：二重性から単一性へ』東京、法政大学出版社、1983年。

¹³⁵ *Достоевский Ф.М.* Т.14. С.223.

心と、友愛への嫌悪感を示されているにもかかわらず、このテーマは追求され続け、晩年の作品である『カラマーゾフの兄弟』では、堂々とキリスト教的思想による兄弟愛が説かれている。

3.3 他の作品における罪の連帯性

漠然とした罪の意識というだけでなく、罪の連帯性の考えもさまざまな作品に見られる。

3.3.1 『作家の日記』の環境論

ドストエフスキーは、文学作品以外のエッセイでも、この罪の連帯性に通じる考え方を紹介したり、自分の意見として述べたりしている。罪の連帯性はキリスト教、ロシア正教の思想であるが、ドストエフスキーの社会的、政治的な思想との関連も深い。

晩年のドストエフスキーは、次世代の社会を担うべき存在である子供たちへの関心が高く、『作家の日記』では、子供の教育や養育の問題が多く論じられている。これらの項目の中では、子供は環境によって左右されるのだから、親や大人は良い環境を整えるべきであるという考えや、問題の原因を環境にばかり求めず自分自身で解決の努力をすべきという考えの両方が、バランスよく書かれているが、この「環境論」と呼ばれる考え方のうちには、罪の連帯性と関わりが見出せる。

『作家の日記』の「環境」という章では、陪審員制度についてのドストエフスキーの意見が述べられている。事実上、つい昨日までは農奴だった人たちが、多く陪審員になっていることで、陪審員たちの間に間違った権力意識が芽生えていることに対する批判がその主旨である。その中でドストエフスキーは、個人を犯罪者にしてしまうように追い詰める社会環境に原因があるのか、自分で犯罪者になってしまう個人に責任があるのかといった問題を論じている。この環境論の問題は一般的には法学の問題であるが、キリスト教的道徳の問題と関連している。

イギリスの陪審員との比較をする際には、次のように語られている。

しかしながら、イギリスでもやはり国民は憐れみ深いと私は考えていた。それにその

国民は、いわゆる涙もろさは、我がロシアの民衆ほどにはないにしても、その代わり少なくとも人道主義というものがある。身近な人々に対するキリスト教的義務の意識と強い感情がある¹³⁶。

ロシアの陪審員の心情については、次のような意見が紹介されている。

「陪審員として席に着いた私たちは、ひょっとすると心の中で考えているのかもしれませんが、『私たち自身はこの被告よりもよい人間なのだろうか。確かに私たちは裕福で生活も保障されている。しかし、もし、私たちが何かのきっかけでこの男と同じ境遇に落ちることになったら、あるいは、この男よりももっと悪いことをするかもしれない。そうすると、被告に憐れみをかけずにはいられない。』と。これはひょっとすると、素晴らしいもの、心からの感動かもしれません。今日まで誰一人まだ知らないような、非常に高いキリスト教的ないずれ来るべきあるものに対する保証なのかもしれません¹³⁷。」

ドストエフスキーはここでは、環境論という、罪の問題に他者や社会との連帯関係を見出す罪の連帯性の思想と関連のある考え方によって必要以上に犯罪者を憐れむことになり、犯罪者に甘い判決を下しがちになることに反対している。

また、ドストエフスキーは犯罪者が「不幸な人たち」と呼ばれることにも触れている。この問題は次章で扱う『死の家の記録』にも登場する。

3.3.2 『死の家の記録』

『死の家の記録』では、シベリア流刑になったさまざまな囚人たちの性格、出身地、流刑になる以前の身分、どのような犯罪を犯したか、なぜ犯罪を犯すに至ったかなどが描写されている。『死の家の記録』に描かれる犯罪者や流刑囚たちの感じる罪の理解はさまざまであり、罪を犯しながらも陽気で罪の意識のない人物や、刑罰を受けたことで罪は償われたと感じている人物などもある。その中で、犯罪者や囚人たちは繰り返し「不幸な人たち」

¹³⁶ Достоевский Ф.М. Т.21. С.14.

¹³⁷ Там же. С. 14.

と呼ばれている。特に、民衆たちが囚人を「不幸な人たち」と呼んでいることが語られている。

〔―前半省略―〕素朴な民衆たちを除いて、外部の人たちのほとんどは心ならずも囚人たちの間に区別をする。民衆は、その犯罪がどんなに恐ろしいものであっても、囚人の犯罪を決して非難しないで、囚人が背負わされている刑罰と、そもそも不幸のゆえに囚人を赦す。ロシアのすべての民衆が犯罪を不幸と呼び、犯罪者を不幸な人と呼んでいるのには、訳がある。これは深い意味のある定義である。それがいっそう重要なのは、無意識に本能的になされているからである¹³⁸。

ドストエフスキーの持っていた「聖なる民衆」という美化された民衆のイメージが現れている文章であるが、ここでは、囚人たちを憐れむ民衆への好意的な視点が表れている。

もちろんのこと、監獄や強制労働の制度は犯罪者を矯正するものではない。これらの制度は犯罪者を罰して、社会を保護し、今後悪人が社会の安寧をおびやかさないようにするだけである。監獄と懲役の労働そのものによって犯罪者の心に起こるのは、憎悪と禁じられた快楽に対する欲望と恐ろしい無思慮だけである。しかし私は、有名な独房制度も、誤った、虚偽の、外面的な目的を達しているにすぎないと確信している。それは人間から生命の液を吸い取り、魂を苦しめて弱らせ、おびえさせて、精神的にかわききったミイラで半狂人を、矯正と悔悟の模範として提示している。もちろん社会に反逆した犯罪者は社会を憎み、ほとんど常に、自分が正しく社会が間違っていると思っている¹³⁹。

この考えは、『カラマーゾフの兄弟』における罪の考えに通じる。

帝政ロシア、20世紀のソ連において、常に犯罪者はシベリアに流刑され、シベリア流刑について多くの文学作品が書かれてきた。ドストエフスキーの『死の家の記録』もそのひとつである。ジョージ・ケナン（1845-1924）は『シベリアと流刑制度』（1891）において、その実態を詳述している。流刑地のシベリアは、知識人の政治犯、窃盗や殺人を犯し

¹³⁸ Там же. С.46.

¹³⁹ Там же. С.15.

た民衆、異民族など、さまざまな人々を観察できる場である。ドストエフスキーも流刑地で、さまざまな人々と出会い、彼らの人生を観察し、学んだのである。

ドストエフスキーは環境と犯罪者の関連について、犯罪者個人でどうしようもない環境の問題を重視するときもあれば、環境が悪くとも犯罪者個人で対処すべきだったとのべるときもあり、この事例によってドストエフスキーの判断は異なるものとなっている。

このように、『カラマーゾフの兄弟』に登場するさまざまな罪の問題、すなわち、心理的な罪、法的な犯罪との関連で登場する心理的な罪の意識などはすでに初期の作品から見られ、他の大作や文学作品ではない随筆にも登場しているのである。

4 イヴァンの思想

これまでに『カラマーゾフの兄弟』のイヴァンの思考の論理には罪の連帯性の考えが見られることを指摘してきた。イヴァンは神の存在や神の世界の調和を認めないままに、罪の連帯性の構造を把握し、その恐ろしさに衝撃を受けている。

一方で、アリョーシャも罪の連帯性について再三言及していることも考察してきた。ガリヤのカナの幻想を見てから3日後、アリョーシャはゾシマ長老の遺言に従って修道院を出る。アリョーシャは、イヴァンの考えやゾシマ長老の思想の影響を強く受けながらも、ゾシマ長老が話したマルケールの役割を果たそうとして修道院から町へ出ていくのである。これは、人格や社会的役割においても人々の間には連帯性があることを示すようでもある。

ゾシマ長老、マルケール、アリョーシャの考える罪の連帯性についての思想は、自分自身の罪を自覚して、さらにすべての人に罪があるという考えを持つことが、すべての人々と互いに赦しあいたいという考えに至り、これが神の調和の実現と歓喜へと発展する。アリョーシャはイヴァンと対話して、イヴァンの神の調和を拒否するという話を聞き、赦す権利を持った者であるキリストに言及する。アリョーシャは、人々を赦すことのできる存在であるキリストによって、罪の共同体が愛の共同体へと変わるというキリスト教の基本思想を話す。これに対してイヴァンの罪の連帯性の考えは、すべての大人に罪があることは認めるが、子供には罪があることを認めない、子供に罪を負わせなくてはならないよう

なら神の調和などいらないということである。イヴァンは、スメルジャコフから罪を貰い受けて、裁判の傍聴人たちに強引に罪を分け与えようとしたりするものの、自分の罪を抱えて苦しみつづけるのである。

アリョーシャの考えはゾシマ長老の教えにのっとった宗教的なものである。アリョーシャにはイヴァンのような罪責意識の過剰は見られない。アリョーシャは、罪の連帯性の宗教思想にのっとった結果、罪責意識の過剰付与から解放されている。アリョーシャとイヴァンの考えは、罪の連帯性という点において、対になって小説に登場しており、イヴァンとアリョーシャの考えは比較可能である。また、小説ではイヴァンは金が好きで金の価値を知っている人物とされ、アリョーシャは金に興味がない人物であると紹介されている。プロテスタントなどでは勤勉によって富の蓄積が成されることに肯定的であるが、ロシア正教では金銭の問題を重視しない傾向がある。イヴァンとアリョーシャはここでも宗教的に対照的である。

しかし、アリョーシャの罪の連帯性についての考えが純粹にロシア正教的なものであるとした場合、これと対比可能な形で展開されるイヴァンの罪の連帯性についての考えは、一体何であるのだろうか。ここで、イヴァンは神を信じなかったために罰せられたと解釈すると、キリスト教的なドストエフスキー研究が成り立つ。小説の冒頭の修道院で家族の対話の際で、ゾシマ長老はイヴァンの思想的な混迷を見抜いてイヴァンに十字を切っており、反抗的なはずのイヴァンは、意外にも素直にゾシマ長老の祝福を受ける場面がある¹⁴⁰。これは、イヴァンが最終的にはロシア正教的な思想に戻ること、イヴァンの思想もロシア正教的な枠組の中で考察すべきであることを、あらかじめ示しているともいえる。

イヴァンの罪は宗教的な観点から見た罪の意識であり、神から離れて知性に頼る傲慢さの罪であると従来は解釈されてきた。しかし、ゾシマ長老の罪の連帯性についての考えを手記にとり、自らも神に従って生きているアリョーシャは「あなたが殺したのじゃない、あなたじゃない¹⁴¹。」とイヴァンに強く言う。しかし、神に対して反逆的な思想を口に出しているイヴァン自身のほうでは、アリョーシャの言葉を理解せず、罪を背負おうとする。小説の構造においては、ゾシマの言葉を手記にとったアリョーシャが、イヴァンに罪はないと主張するのに対して、ゾシマの臨終の言葉も聞かず、アリョーシャの手記も読んでい

¹⁴⁰ Там же. С.65.

¹⁴¹ Достоевский Ф.М. Т.15. С.40.

ないはずのイヴァンが自己に罪を課す。大審問官や超人思想に近いものを持つイヴァンは、みずからをそういった責任ある立場に置き、それによって自分に罪を課するのである。

伝統的なキリスト教的なドストエフスキー研究の解釈では、イヴァンの考えは過ちであるとされることが多い。ベルジャーエフは次のように書いている。

ムイシュキン是完全無欠な人間ではない。彼の本性は明るいが弱々しいものだ。ドストエフスキーは後に、アリョーシャにおいて完全な人間を示そうと試みる。大変興味深いのは、『暗い人々』——スタヴローギン、ヴェルシーロフ、イヴァン・カラマゾフ——が洞察され、すべては彼らに向かって動いていくのに、『明るい人々』——ムイシュキン、アリョーシャ——は自ら他の人々を洞察し、運動は彼らから他の人々に向かっていくことである。アリョーシャはイヴァンを洞察し（「イヴァンは謎だ」）、ムイシュキンはナスターシャ・フィリッポヴナとアグラヤの魂を看破する。『明るい人々』であるムイシュキンやアリョーシャは、天賦の洞察力を持っていて人々を助けようとする。『暗い人々』スタヴローギン、ヴェルシーロフ、イヴァン・カラマゾフは謎の本性を与えられていて、すべての人々を悩まし苦しめる。ドストエフスキーの小説における求心的、遠心的運動の構想はこのようなものである¹⁴²。

こういった、イヴァンとアリョーシャを対比して考える説は多い。ある程度まではこの対比の構造は正しい指摘である。しかし、イヴァンの思想はそもそもドストエフスキー自身の思想であり、一概に否定し得ない面を持っている。ドストエフスキー文学において重要なのは、アリョーシャとゾシマがキリスト的な人物でイヴァンが反キリスト的な人物である、スタヴローギンが反キリスト教的な人物でチーホンがキリスト教的な人物であるといった単純に図式化された役割分担があるだけではないということである。作品を丹念に読んでいくと、アリョーシャだけでなくイヴァンにもキリスト教的な考えがあり、チーホンだけでなくスタヴローギンにもキリスト教的な考えがあるということが分かる。ドストエフスキー自身の思想ともいえるキリスト教思想は、アリョーシャやチーホンという一人物の思想ではなく、チーホンとスタヴローギンの対話やアリョーシャとイヴァンの関係性の中といった作品構造全体の中にあるのである。イヴァンの国家と教会の論文も単に否定

¹⁴² Бердяев, Николай Миросозерцание Достоевского//«Философия, творчества, культуры и искусства» кн.2. С.29-30.

されるべき思想であるのではなく、ドストエフスキー自身の肯定する思想の一部分を構成している。

本章では、『カラマーゾフの兄弟』に再び戻り、この小説の中でもっとも思想を多く語る人物であるイヴァンと関わるさまざまな思想的なテーマを考察する。

4.1 教唆の言語

小説の構造上では僧院の場面と犯罪や裁判の場面のちょうど中間にあたる、ゾシマ長老の臨終や彼の思想について語られる第6編の直前の章に、イヴァン・カラマーゾフがスメルジャコフと会話するうちに曖昧な言葉で父フォードルの殺人を教唆することにいたる場面がある。

この教唆に使われた言語表現の意味は曖昧なものであったが、解釈が必要なものである。言語の問題、他者の言葉との闘争の問題が、法や宗教の場でより多くの議論があることは、バフチンが指摘している。

倫理と法律にかかわる思考と言葉の分野において、話者についてのテーマが持つ大きな意義は明白である。話者とその言葉は、ここでは思考と発話の基礎的な対象である。倫理的、法律的な判断のもっとも重要なカテゴリーは、まさに話者それ自身に関するもの、たとえば良心（〈良心の声〉〈内なる言葉〉）、懺悔（その人間自身の自由な告白）、真実と虚偽、責任と行為能力、発言権などである。自立した、影響力のある言葉は、倫理的、法律的、また政治的人間の重要な指標である。こうした言葉への訴えかけ、それに対する挑発、その解釈と評価、その有効性の境界と形式の設定（公民権と参政権）、様々な意思および言葉の対比など、これらすべての行為が倫理および法律の領域において占める比重は、きわめて大きい。陳述、申請、契約、あらゆる文書、そしてその他の種類の他者の言表に対する公的な形式の付与、分析、解釈、そして法律解釈が専門的な法学の分野で果たしている役割を示せば十分であろう¹⁴³。

さらに重要なのが、宗教的な思考と言葉（神話、神秘主義、魔術など）の領域が我々

¹⁴³ *Бахтин, М. С.*160.

のテーマに占める比重である。このような言葉の主な対象は神や悪魔、予言者、預言者など、語る存在である。神話的思考によっては、そもそも生命を持たず、応答しない物質は存在しない。神や悪魔（善のものも悪のものも）の意志を推し量ったり、怒りや好意の表徴および前兆や指示を解釈したり、さらに神からの直接の言葉（啓示）、その預言者、聖者、予言者たちの言葉を伝達し解釈すること——一般的に言えば（世俗の言葉とは異なる）神からの靈感を吹き込まれた言葉を伝達し解釈すること——これらすべては、宗教的な思考と言葉の、きわめて重要な行為である。あらゆる宗教体系が、原始宗教のそれでさえ、様々な種類の神の言葉を伝達し、解釈するために、大規模で特殊な方法論的装置（解釈学）を有している¹⁴⁴。

バフチン自身もこの分野で特異な位置を占めているのがドストエフスキーの作品であることを指摘しているが、ドストエフスキーの作品に多く見られる法や宗教のテーマにおいて、『カラマーゾフの兄弟』の教唆の場面において言語の問題を通じて表現される法と宗教の分野というのは、罪の問題と密接に関わる分野である。

本章ではイヴァンのスメルジャコフへの教唆を考察する。

4.1.1 意志の疎通

イヴァンとの対話において、スメルジャコフは巧みな会話でイヴァンの無意識を言葉として口に出させる。イヴァンの方も、きっぱりと自分の曖昧な願望を否定したり、スメルジャコフの提案を拒絶したりすることができなかった。イヴァンとスメルジャコフとの対話がなければ、父の死を望むようなイヴァンの無意識は表面に引き出されなかっただろうし、スメルジャコフはイヴァンとの対話でイヴァンから許可を得たという意識がなければ、実際にフォードルを手にかけることはなかったであろう。イヴァンが話した言葉とスメルジャコフの言葉は、話し手のみの責任によるものではない。互いの対話の中で、言葉が父親殺しという新しい現実の出来事を生み出していく。

イヴァン・カラマーゾフがスメルジャコフへ教唆する場面は大変恐ろしい場面でありながらも、小説の筋のクライマックスのひとつであり、緊迫した雰囲気の中に精神的なものや感情の強さを読者に感じさせる有名な場面である。イヴァンの内面の秘められた気持ち、

¹⁴⁴ Там же. С.163.

イヴァン自身にとっても半ば無意識の気持ちは、スメルジャコフに問われて曖昧な形で言葉となり、イヴァンが事件の当日に町を離れて留守にしているにもかかわらず、時間と空間を超えて伝わり、行動なしに言語の力のみによって現実の父親殺しという出来事を展開させる。

二人の会話の場面において、イヴァンはスメルジャコフを罵倒し彼に嫌悪感を示しながらもスメルジャコフから彼の考えを聞きだそうとするが、スメルジャコフという人間の他者性を尊重して、スメルジャコフと「対話」しようとしているわけではない。イヴァンには自分の考えを相手に伝えたいという気持ちなどなかった。スメルジャコフも自分からイヴァンに積極的に話しかけているものの、自分のおかれた立場や健康状態などを話すことによってほのめかすばかりで明確なことを何も言わない。互いの会話はかみあわず、一見してコミュニケーションは成立していないかのようなのである。

この会話の場面を受けて、翌日、イヴァンはスメルジャコフに「ほら、僕はチェルマシュニャに行くよ¹⁴⁵。」と言う。この言葉が最終的な教唆の言葉となる。「チェルマシュニャに行く」という言葉は、まず、文字通りチェルマシュニャに行くこと、そして父の言いつけにしたがって父に頼まれた仕事を片付けにいくということを表しており、「父の死を認める」という意味であるとは直接的には言えない。しかし、イヴァンとスメルジャコフのおかれた立場、父に対する感情といったコンテクストによって、「チェルマシュニャに行く」という言葉は別の意味を持つ。ツヴェタン・トドロフ（1939-）によると、言語活動は言語と言説、もしくは文と言表に区別できる¹⁴⁶。「チェルマシュニャに行く」という言葉通りの意味は言語、文であり、これが「父の死を認める」という意味であるという部分は言説、言表である。『カラマーゾフの兄弟』の場合、この文の言表が「父の死を認める」であることは、この場面ではすぐに読者に分からず、イヴァン自身にさえ明確な自覚がなかった。それにもかかわらず、イヴァンの無意識の気持ちは、日常的・社会的な次元よりもはるかに深い次元で、スメルジャコフに明確に伝わり、互いの意思が通じ合って間主観的に想念が共有され、契約が成立してしまう。

イヴァンはスメルジャコフを嫌い、スメルジャコフを罵倒しており、一見、下男であるスメルジャコフの存在も他者性も認めず、対話も拒否していたようである。しかし、教唆

¹⁴⁵ Достоевский Ф.М. Т.14. С.254.

¹⁴⁶ トドロフ、ツヴェタン（及川馥訳）『批評の批評』東京、法政大学出版局、1991年参照。

の成立はスメルジャコフとイヴァンの間に意思の疎通が成立していたことを示す。教唆の成立は、イヴァンがスメルジャコフという人間の存在を認めていたことを示す。

殺人が行われた後、イヴァンは自分が罪を犯したのではないにもかかわらず、何度も自分が殺人の犯人ではないかと自分に問い掛ける。スメルジャコフとイヴァンはその後も3度にわたって会って、フョードルを殺したのはスメルジャコフか、イヴァンか、ドミートリーかなどと、繰り返し話し合う。イヴァンとスメルジャコフの間を、父の殺人犯人は誰かという、実際には答えがすでに分かり切っている問題が循環しつづける。スメルジャコフの話はいつも曖昧で、遠回しに何かをほのめかしたり隠したりし、話題はなかなか核心に迫らず、癲癇の発作がどういうものか、また、イヴァンになぜ出かけることを勧めたかなどといった瑣末な問題に終始する。

イヴァンが父親フョードルを殺したのか、それともそうでないのかという、永遠に続く言葉遊び的な思考の中で、イヴァンは精神に異常をきたして悪魔の幻覚を見るようになる。実際にはイヴァンが犯人でないことが明らかであるのに、なぜ、イヴァンは自分が犯人であると自分に問い掛けたり、口に出したりする必要があるのか。繰り返し考えることによって、父の死とは直接関係ないはずのさまざまな事柄、自分の生活、自分の内面の問題などが、父との関連で次々と引き出されていくようになる。小説にはイヴァンがスメルジャコフの対話以降に初めて自分の責任を自覚したようには描かれていない。むしろ、フョードルの死が描写される以前からイヴァンの内面には父への憎しみがあったことが常にほのめかされ、強調されている。イヴァンはスメルジャコフと対話した日の夜、階下の父の様子を伺ったことについては次のように書かれている。

ずっと後になってからこの夜のことを想起したとき、イヴァンは特別な嫌悪を持って、自分が時々不意に長椅子から立ち上がって、ちょうど自分の様子を覗き見されるのを恐ろしく気にしてでもいるかのように、静かに扉を開けて階段の上まで出て、下の方、下の部屋を伺い、そこでフョードルが動いたり歩いたりするのを聞いたことを思い出した。何か奇妙な好奇心を抱きながら、息をひそめて、動悸を打たせつつ、長いこと、5分ほど耳を澄ましていた。しかし何のためにそんなことをするのか、何のために耳を澄ますのか、もちろん、彼自身にも分からなかった¹⁴⁷。

¹⁴⁷ Достоевский Ф.М. Т.14. С.251.

実際にはイヴァンは、最初は何気なく行動していただけで、その夜の自分にはフョードルへの殺意があったのかもしれないということは、父が亡くなりスメルジャコフが犯人であることを知った以降に、自分で今までの出来事を回想しながら考えた事柄であろう。

このようにして形成されるイヴァンの罪の意識は自分が直接犯した罪、すなわちスメルジャコフに父の殺人を教唆したことのみに向けられているのではない。これは、人々の関係性の中で必然的に起こる、憎しみや他者の排除、弱者の犠牲といった問題全般につながっていく、漠然とした抽象的なものを含んでいる。

『悪霊』の教唆の場面では、スタヴローギンが無言のうちにフェージカに金を渡すという行為によって教唆する。『カラマーゾフの兄弟』では、教唆はより曖昧なものとなる。イヴァンには明確な殺人への意思があったわけではない。しかし、スメルジャコフとの対話の中で、半ば無意識のうちに、殺人を認めたことになってしまう。イヴァンは普段から父に対して不満を感じてはいたが、父の死を望む気持ちからスメルジャコフに教唆したというわけではない。スメルジャコフとの会話のうち父の死を教唆することになってしまうのである。言葉というものはすでに頭の中にある考えを言語化するのみではなく、言語が想念を作っていくものである。

スメルジャコフは、イヴァンの訪問を受けたときに自分の罪はイヴァンのものであると主張する。イヴァンがスメルジャコフから貰い受けた罪を自分のものとして、裁判所で自分に罪があると話し、さらに、裁判に来た聴衆、つまり町の人々皆もフョードルのことをよく思わず、フョードルの死を心の中で望んでいたのだから、皆が犯人ではないかと聴衆をなじること、実際、小説の後半では、ドミートリー、イヴァン、スメルジャコフ、下男夫婦、グルーシェンカ、カーチャ、そして町の人々の言動が詳しく描写されており、これを通じて、すべての人がフョードルの死に至るまでの出来事に関与していることが示されることについては、すでに考察した。『カラマーゾフの兄弟』において、登場人物同士の関係の中で、フョードル・カラマーゾフに対する想念は共有されている。同じ一つの想念といっても人物ごとにかかなりの違いがあり、隅から隅まで全く同一ということではない。この微妙な違いが、一つの考えを共有する人々の関係に影響し、共有される面と違いの面の両方によって事件が進展していく。行動なしに想念を持つことだけでも、想念の所有者としての責任が伴い、フョードルの死という事件において、彼の死に対する罪の意識や責任は、人々の関係を伝って移動していき、罪は連帯性を持つものとなる。『カラマーゾフの兄弟』の教唆の場面が描くのは、人間の言葉が通じ合うことについての罪の感覚でもあつ

た。

4.1.2 バベルの塔

キリスト教文化において、言語の問題は大きなテーマである。聖書では、人々が協力して天にまで届くバベルの塔を建てようとし、神は、人間たちの傲慢さを罰するために、人々が各民族ごとに異なる言語で話すように変えてしまい、人々は互いに協力しあうことができなくなったという話がある。『カラマーゾフの兄弟』では、言語と罪の問題が提起されている。人々の間で言葉が通じたからこそ、イヴァンは、フョードルの殺害を引き起こすという神に対しての反逆を示す行動がとれた。キリスト教で指摘される知の罪、傲慢の罪は、『カラマーゾフの兄弟』においては教唆の場面の言語表現に集約されていく。この言語の力とは、19世紀ロシアにおいては、民衆から隔絶した知識人の西欧的な教養による知性でもある。イヴァンが心の中で望んだだけであった父フョードルの死ということは、言語の力によって現実となった。自己の力によって英雄的たらんとする知識人の青年が、被支配者層に対して、上からの命令として言葉を発し、自分が神の立場に立ち、神になりかわって命令することが教唆である。教唆のテーマによって、言語の問題と罪の概念の関連性、言語にまつわる罪の感覚を極めて鋭い形で提示している。

フョードルの殺害は、バベルの塔建設と同様に、イヴァンとスメルジャコフの間で言語が通じ、イヴァン、ドミートリー、スメルジャコフ、町の人々すべての間にフョードルに対する想念が共有できたからこそ、実現されてしまった出来事である。

罪の問題がテーマになる作品はドストエフスキーに多くあるが、教唆という問題が描かれるのは、『カラマーゾフの兄弟』とその前に書かれた『悪霊』(1871-1872)だけである。他の作品では教唆という筋は登場しない。『カラマーゾフの兄弟』はドストエフスキーが宗教の問題を考えて書いた作品であり、『悪霊』はドストエフスキーが神の否定を極限まで推し進め、宗教に対して最も懐疑的な立場を示した作品である。宗教に関する議論が圧倒的に多いこれら2つの作品で、イヴァン・カラマーゾフやニコライ・スタヴローギンの行った教唆は彼らの無神論的な立場、神に対する懐疑や神への反抗と関係する。イヴァンは国家と教会についての論文や劇詩『大審問官』などで、自分が教唆に至ってもおかしくないような、神についての考え、罪や犯罪に対する考えをすでに多く語っているのである。

4.2 国家と教会の問題

ドストエフスキー研究に際して宗教的な要素を重視するイヴァン・エサウーロフは、ロシア文化やキリスト教文化において法と宗教が相対立するものであることを論証し、それがドストエフスキーの諸作品、特に『カラマーゾフの兄弟』に表れていること、ドストエフスキー文学において、法による罪の認識よりもキリスト教による罪の認識のほうがより深いこと、法による裁きよりも神の恩寵のほうが重要であることを指摘している¹⁴⁸。エサウーロフのこの指摘はドストエフスキー文学の重要な点をつくものである。

キリスト教的なドストエフスキー研究では、ほかにも『カラマーゾフの兄弟』における神の意義を法よりも重視するものが多い。マリーナ・コスタレフスキーは、次のように指摘している。

イヴァン・カラマーゾフの論文そのものは、『罪と罰』の中のもう一人の学生ラスコーリニコフによって書かれた小論ほどには小説のプロットにおいて重要な役割を果たしていないが、論文の一部分から発展して論じられる一連の問題は、作品全体の問題意識に触れている。司法組織の論題はドストエフスキーによって存在論的な神の恩寵の観点から描かれており、法的な観点からではない¹⁴⁹。

ドストエフスキーの神権政治への関心を考慮し、政治の問題を神権政治との関連で捉える観点をとると、法よりも宗教を優先する考え、法を宗教の問題の枠内で捉えるマリーナ・コスタレフスキーの考えは正しい。また、確かに今まで国家と教会に関するイヴァンの論文を小説全体と関連付ける解釈は存在しなかった。

しかし、宗教による罪の認識と法的社会的犯罪の認識は、全く無関係な別の問題ではない。また、イヴァンの論文は『カラマーゾフの兄弟』という作品構造に関わっていると考えられる。本論では、宗教の視点と法的な問題の対立や優劣に注目するのではなく、キリ

¹⁴⁸ Esaulov, Ivan A., “The Categories of Law and Grace in Dostoevsky’s Poetics”// Pattison, George and Thompson, Diane Oenning, ed., “Dostoevsky and the Christian Tradition”(Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp.116-133.

¹⁴⁹ Kostalevsky, Marina, “Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision”(New Haven: Yale University Press, 1997), p.120 参照。翻訳は木寺による。

スト教的な世界の把握と法による認識が作品世界において具体的にどのように関わりあっているかに着目して、『カラマゾフの兄弟』の父親殺しの事件を巡る人々の罪の意識を、イヴァン・カラマゾフの執筆した国家と教会についての論文との関連で考察する。

国家と教会の問題への一般的なアプローチは、国家の側、つまり政治の面から行うものもあれば、教会の側、宗教の面から考察するものもある。今回扱うのは、主に教会の側からのアプローチであり、扱うテーマも罪（грех）である。裁判の場面における犯罪（преступление）の問題にも触れるが、преступление に付随する грех を人間個人がどのように感じるかが、本章のテーマである。

4.2.1 イヴァン・カラマゾフの論文と修道院での論争

小説の冒頭では小説の登場人物が順に紹介される。イヴァンの紹介では、イヴァンが大学の学費を稼ぐために論文を雑誌に載せるようになり、教会的社会裁判（церковно-общественный суд）問題についての論文を書いたことが語られている。教会的社会裁判は一般的な犯罪の裁判を教会が行うという考え方で、信仰の教義の問題のみを扱う教会裁判とは異なる。教会的社会裁判について議論はあったが、実現されたことはない。修道院で、イヴァンは自分が発表した論文の主旨を説明する。

イヴァンは、まず、西欧やロシアにおける国家と教会の関係を説明する。イヴァンによると、「国家と教会という別々にあるふたつの基礎の混同は永遠に続くだろう¹⁵⁰」と考えられる。キリスト以来教会は単に教会として存在してきたが、ローマ帝国がキリスト教国となったときに、単に国家の中に教会を編入しただけで、政治そのものは異教的な伝統の上に立っていたからである。例えば裁判において、国家と教会の間の妥協は厳密には不可能である。しかし、教会は国家の一部であるべきではなく、「反対に、教会こそ自分の中に国家全体を含むべき¹⁵¹」である。

イヴァンはさらに、もし一切が教会となれば、教会は犯罪者を流刑や死刑にせず、単に破門するにとどめるであろうこと、そうなれば犯罪者は人々から離れるだけでなくキリストからも離れなくてはならないこと、しかし現在の状況では犯罪者は刑罰を受けても、自分は盗みをしたが教会に叛くわけではないと考えて反省しないことを述べる。イヴァンは

¹⁵⁰ Достоевский Ф.М. Т.14. С.56.

¹⁵¹ Там же. С.56.

国家と教会の関係というヨーロッパの歴史上の大きな問題を扱うにあたって、主に犯罪や裁判の問題から考えている。このイヴァンの裁判への関心は、小説後半で現実となるドミートリー裁判に続いていくものである。

イヴァンに応じてゾシマ長老は、現在でも教会は国家によって罰せられる犯罪者を破門せずに助け、犯罪者たちは教会に対して罪を自覚するのだと説明する。

「もし現代において社会を守り、犯罪者を矯正して別の人間にするものがあるとしたら、それは自己の良心の中にあるキリストの掟以外にはない。キリストの社会、すなわち教会の息子として自分の罪を自覚するときのみ、人は社会、すなわち教会に対して罪を悟るのだ¹⁵²。」

ゾシマ長老によると、教会的社会裁判（церковно-общественный суд）が実現したときには、教会の判断は大変重要なものとなるが、キリスト教社会はまだその準備ができていないのである¹⁵³。

イヴァンの考えは、ビザンチン帝国やロシア帝国の正教的な思想からきている。ビザンチン帝国は、当時、文明世界全体を覆う国だと理解されており、ビザンチン帝国の政治的な全世界主義とキリスト教的な全世界主義は、一致していた。ビザンチン帝国では、国家と教会の関係は密接で、ビザンチン帝国の敵はキリスト教の敵であった。こういった考えは、ビザンチン帝国の滅亡後、ロシアに取り入れられ、帝政ロシアの国家と教会の密接な関係にむすびついている¹⁵⁴。

イヴァンもゾシマ長老も、単に犯罪について語っているのではなく、犯罪についての罪の自覚、すなわち罪の意識をどのように感じるかということを問題としている。さらに、罪の問題を神との関係、そして国家や教会といった共同体の統治機構との関係において捉えている。

¹⁵² Там же. С.60.

¹⁵³ イヴァンの考えとゾシマ長老の考えは、一見一致しているようでありながらずれがあること、イヴァンは国家と教会の混同を否定して教会的社会裁判について語っているのに、ヨシフ主教やパイーシイ、ゾシマ長老は国家と教会を混同したまま、教会裁判について語っていることは加藤久雄『イヴァンと遊ぼう』東京、鳥影社、1999年で指摘されている。

¹⁵⁴ Gvosdev, Nikolas K., “An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models Interaction” (The Edwin Mellen Press, 2001)参照。

急にドミートリーが登場したため、イヴァンの論文についての論争はここで途切れる。以上が、国家と教会の問題、罪の問題を、宗教の側から、教会の場において考えたこの論争の主旨である。

4.2.2 イヴァンの罪責意識

小説の後半で、イヴァンは父フォードルの死に接し、父親殺しの罪を背負おうとして神経に異常をきたす。イヴァンの発作の直接的な原因は譫妄症であるとされるが、この罪責意識は突然イヴァンに起こったのではないはずである。イヴァンは大審問官という劇詩を語ったり、悪魔と対話したりしているが、小説に描かれるイヴァンの様々な思想の表現は、イヴァンの罪責意識の発作に関連しており、国家と教会についての論争も例外ではない。イヴァンが思想を語る場面は、その深さ、大きさのために独立して論じられることが多いが、これらの場面は、思想としての価値があるだけでなく、イヴァンのその後の言動に関わる思考の論理を見出せるものである。

ゾシマ長老は、修道院でイヴァンの論文についての話を聞いた後、イヴァンが自分で書いた教会についての論文を信じていないことを指摘してイヴァンは不幸だという。

「もし、そう信じているならあなたは幸せですね。それとも、もうとても不幸なのでしょうか。」

「なぜ不幸なのですか？」とイヴァンは微笑んだ。

「なぜなら、どうやらあなた自身は、魂の不死も教会や教会問題について書いたことも信じていないようだからです¹⁵⁵。」

ゾシマ長老はこうしてイヴァンの思想展開上の混乱を言い当てて、イヴァンが肯定の方向に解決を見つけられるようにとイヴァンに十字を切ってやる。ゾシマ長老の祝福を進んで受けるイヴァンの様子は、イヴァンが最終的にはロシア正教の考えに立ち戻ることを示しているようでもあるが、イヴァンはすぐには問題の解決を見出さない。

さらにラキーチンもアリョーシャに向かって、イヴァンは神を信じていないのに教会についての論文を書いてふざけているのだと話す。

¹⁵⁵ Достоевский Ф.М. Т.14. С.65.

「君のお兄さんのイヴァンは、今、神学論文なんか書いて、何か得体の知れない馬鹿な打算から冗談で雑誌に載せている。自分は無神論者なのに、卑劣なことだと自分で分かっているはずだ。君のお兄さんのイヴァンがさ¹⁵⁶。」

思想的な疑問から神の世界の調和を拒否し、信仰を持っていないはずのイヴァンは、その一方で全世界の一切を教会とすべきであると語ることで、教会の高い権威を重視し、教会の共同体としての仕組みを重視している。その上で、犯罪者はこの教会から破門し、すなわちこの世界から追放するという思想を語る。イヴァンは教会のあり方についての思想を論文にすることで、自分で自分の立場を追い詰め、自分で自分自身を教会という社会、共同体から疎外しているのである。イヴァンのこういった心理は、イヴァンが父フョードルの死の事件の後、自分が犯罪者であると思いつめることと重なり合う。普段から人々に心を閉ざしているイヴァンに、共同体との関係において罪責意識が現れる。国家と教会の関係という西洋史上の大きなテーマは、イヴァンというひとりの人物の、身の出来事についての個人的な罪責意識と関わっている¹⁵⁷。

帝政ロシアではピョートル大帝の改革以後、教会は宗教問題を扱う国家の一機関にすぎないものとなっており、このような教会のあり方は、当時の知識人が教会の教えに疑いを持つ原因になっていた¹⁵⁸。イヴァンの信仰に対する不信感も、こういった知識人としてのものであったと考えられる。しかしイヴァンは信仰に関心がなかったのではなく、むしろ信仰に強い関心を持ちつつ、宗教を批判する。無神論的知識人としての生き方は、やはりキリスト教文化の中にあり、キリスト教的な罪の認識を絶対的なものとする基盤の上に立っているため、知識人イヴァンの罪の意識は余計に高まる¹⁵⁹。

¹⁵⁶ Там же. С.75.

¹⁵⁷ 亀山郁夫は、ドストエフスキー文学、特に『カラマーゾフの兄弟』に見られる父殺しのテーマを皇帝暗殺への関心と結びつけて解釈している。（『ドストエフスキー：父殺しの文学』東京、NHK出版、2004年）イヴァンにとって、父フョードルの死の事件は国家規模の問題と関連しているのである。

¹⁵⁸ Curtiss, John Shelton, “*Church and State in Russia: Years of the Empire 1900~1917*” (Octagon Books, 1965), ラエフ、マルク（石井規衛訳）『ロシア史を読む』名古屋、名古屋大学出版会、2001年参照。

¹⁵⁹ 勝田吉太郎は次のように書いている。「十八世紀の世俗的啓蒙主義は、摂理の支配の代わりに人間理性の支配において、正統的キリスト教が原罪をあらゆる罪惡の根源とみなしたのに対して、啓蒙主義は無知をもってあらゆる罪惡の根源とみなした。こうして理性の時代は楽観主義をとったが、しかしそれにもかかわらず、キリスト教の伝統的な道徳理想

4.2.3 ドミートリーの逮捕と裁判

『カラマーゾフの兄弟』は 1879-80 年に書かれた。更に『カラマーゾフの兄弟』は「今から 13 年前¹⁶⁰」を小説の舞台としている。1861 年の農奴解放はよく知られているが、この時代は農奴解放以外にもさまざまな改革が行われた時期であった。そのひとつが 1864 年の司法制度改革である。司法制度改革は、裁判の問題を扱う作品である『カラマーゾフの兄弟』に影響している時代背景である以上に、まさに小説の主要なテーマそのものである。『カラマーゾフの兄弟』には当時の社会状況が反映しているのである。作品への農奴解放の影響についてはすでに触れたが、ここでは司法制度改革との関連で、『カラマーゾフの兄弟』の時代を考察する。

高橋一彦は司法制度史の研究の立場から、当時のロシアで『カラマーゾフの兄弟』や『復活』などの司法をテーマにした文学作品が多く書かれたことに触れている。また、ドストエフスキーが『カラマーゾフの兄弟』で使った「思想の姦通者」(прелюбодей мысли)という表現が、「以後弁護士を揶揄するときの常套句となった¹⁶¹」という指摘もしている。この『カラマーゾフの兄弟』における司法のテーマは、小説の構造に立ち入ってさらに考察することが可能である。

農奴解放以前には身分ごとに別々に裁判が行われていたが、農奴解放後はこういった区別はなくなり、百姓も貴族も同じ法廷に立つようになった。司法制度改革後、陪審員制度が始まった。陪審員は裁判が開かれている間、裁判関係者以外の人との接触を禁じられ、これを破った場合には罰金が課された。陪審員は裁判の秘密を守らなくてはならず、有罪無罪の投票の結果を人に話した場合にも罰金が課された。陪審員は合議によって一致した意見を出すことが望ましいとされたが、意見がまとまらない場合には投票で有罪か無罪かを決めた。弁護士制度も始まった。弁護士は公開裁判における自分たちの弁論を、社会問題を暴露し摘発する合法的な場として活用した。司法制度改革以後、検察庁は再編成され

を容認し、それが不可侵の絶対主義であることを暗黙の裡に前提していた。」(『神なき時代の預言者：ドストエフスキーと現代』東京 日本教文社 昭和 59 年 228 頁参照。)これは、知識人の罪という概念が現れる状況だといえる。

¹⁶⁰ Достоевский Ф.М. Т.14. С.7.

¹⁶¹ 高橋一彦『帝政ロシア司法制度史研究：司法改革とその時代』名古屋、名古屋大学出版会、2001 年、210 頁。

た。それまでは検事は求刑と同時に無罪の主張も行っていたが、捜査、予審、起訴が主な仕事となった¹⁶²。小説後半に描かれる、ミーチャを逮捕して取り調べる予審判事、法廷での弁護士フェチュコーヴィチの弁論、検事イッポリート、陪審員たちがドミートリーに判決を下す様子は、すべて改革後の新しい状況を描いたものである。小説前半の修道院の場面に対して、小説の後半では世俗の犯罪や裁判が描かれるが、この世俗の場面とは、すなわち、司法制度改革を受けての社会状況であり、小説前半の教会の場面に対する、いわば国家の場面である。

ドミートリーの裁判の場面では、当時の裁判の仕組みや様子が具体的に細かく描写される。有名な検事イッポリートと有名な弁護士フェチュコーヴィチが法廷で対決し、互いに熱烈で効果的な論告や弁論を行って傍聴人たちを興奮させる。多くの検事や弁護士が公開裁判で自分の社会的な意見を述べたように、イッポリートもフェチュコーヴィチもドミートリーの問題を扱うのみならず、キリストに触れ、ロシアの運命について語る。

イッポリートは「公正な裁判と現世の刑罰は造物主の刑罰を軽減しさえし、魂を絶望から救うために、犯罪者の心に不可欠でさえあるのです¹⁶³。」と、犯罪者の精神を救うためにこそ、刑罰を科すべきという考えを語る。

一方でフェチュコーヴィチは次のように語る。

「陪審員の皆さん、こうして私たちが彼に有罪の判決を下したら、彼は心の中でこういうでしょう。『この人たちは僕の運命のために、僕の養育のために、僕の教養のために、僕をよくするため、僕を人間にするために、何一つしてくれなかった。この人たちは僕を食べさせもせず、飲ませもしなかった。裸で牢獄にいる僕を訪ねもしなかった。そして僕を懲役に送ることにした。僕はこれで勘定を済ましたから、今では彼らに少しも負うところが無い、永久に誰にも負うところはない。彼らも悪人なら僕も悪人になろう。彼らも残酷ならば僕も残酷になろう¹⁶⁴。』」

「しがない私が皆さんに、ロシアの裁判は単なる刑罰ではなく、滅びたる人間の救済であるなどと思い起こさせるまでもありません。他の国民に法律の文字と刑罰がある

¹⁶² *Казанцев С. М.* Суд присяжных в России : громкие уголовные процессы 1864-1917 гг. Лениздат. 1991 参照。

¹⁶³ *Достоевский Ф. М.* Т.15. С.145.

¹⁶⁴ *Достоевский Ф. М.* Т.14. С.172.

のなら、私達には精神と意義、滅びたる者の救済と復活があります¹⁶⁵。」

フェチュコーヴィチの弁論の論旨は、イヴァンとゾシマ長老が修道院でかわした会話と同じ問題、すなわち犯罪者の精神的な救済や犯罪者を社会から疎外しないことを扱っている。フェチュコーヴィチはロシアの裁判のあるべき姿を語るにあたって、ロシア正教的な思想によっている部分がある。

このようにして、修道院で語られる宗教思想は、後に町で起こる現実の事件となり、国家と教会の関係や裁判の問題、犯罪者の罪の自覚の問題は現実のものとなるのである。

しかし、弁護士フェチュコーヴィチは、実際にはドミートリーは犯人でないにもかかわらず、ドミートリーが犯人であることを前提として寛大な措置を求めている。フェチュコーヴィチが、自分の弁護士としての名声を意識しながら、人道主義的な思想を熱狂的に語れば語るほど、彼の弁論はむなしいもの、こっけいなものに聞こえる¹⁶⁶。結局、フェチュコーヴィチはドミートリーの無罪を勝ち取ることができない。ドミートリーは、裁判の結果、罪なくしてシベリアへ流刑となるのである。ゾシマ長老と同じ主旨の話をしながらも、弁護士フェチュコーヴィチは、ゾシマ長老とは決定的に異なること、むしろ正反対のを行う。新しく導入された裁判制度は基本的に進歩的で評価されるべきものであったが、不十分な点もあった。ゾシマ長老が修道院で語った宗教的な考えが、世俗の司法の場で、不自然にも一見実現されたかのような形をとってしまうことが、この小説の悲劇を形作っている。

司法制度改革は弁護士や検事の制度を整えただけではない。改革以降、裁判は傍聴人に公開されるようになり、裁判についての記事が新聞、雑誌に書かれるようになった。司法制度改革が行われた時期は、交通・通信技術の革新の時代に合致していた。都市では識字率が上昇し、新聞や雑誌が多く発行されるようになった¹⁶⁷。『カラマーゾフの兄弟』では、フォードル殺害の事件がロシア中の新聞・雑誌で話題になった様子、傍聴人たちがそれぞれに意見を述べ合う様子が描かれているが、これも司法制度改革以後の状況に合致しているといえる。すでに、ホフラコーヴァ夫人やリーザの罪についての意識を扱った。ホフラ

¹⁶⁵ Там же. С.173.

¹⁶⁶ ドストエフスキーは弁護士制度に興味を持っており、『作家の日記』において、弁護士制度の素晴らしさを前提にしながらも、同時に弁護士の行き過ぎた弁護のあり方、自分の腕次第で犯罪者でも無罪にできるという意識を批判している。Достоевский Ф.М. Т. 22. С.52-62.

¹⁶⁷ 高橋一彦、前掲書、186-188 頁。

コーヴァ夫人についてのいい加減な噂話が新聞雑誌に書かれたり、大勢の人が裁判を傍聴しに来て口々に勝手な意見を述べたりした背景には、新聞雑誌の急速な発達がある。

イヴァンは子供が不幸な目に遭う事件を扱う新聞記事を集めて、社会問題に対して知識人としての正義感を感じているが、そういった記事を集めることができるようになったのも、裁判が公開になり、裁判についての記事が新聞、雑誌に書かれるようになったからである。イヴァンは、農奴解放と司法制度改革という時代ならではの人物造形であり、イヴァンの宗教についての考えも社会問題や裁判への興味関心も、時代と深く関係している¹⁶⁸。

4.2.4 法と宗教の絡み合い

フランスでは啓蒙思想や市民革命によって、法が確立していった。フランスでは、法や人権、市民としての誇りは、カトリック教会の権力から勝ち取っていくもので、政治は宗教から分離しているべきものであった¹⁶⁹。一方 19 世紀のロシアでは、司法制度改革などによって西欧の法学を取り入れながらも、司法や法律の問題を、ロシア正教的な伝統の思想から考える面があった。ゾシマ長老にもイヴァンにも弁護士フェチュコーヴィチにもこの傾向が現れている。

『カラマーゾフの兄弟』には、前半の修道院の場面と、後半の世俗の場面があること、前半に修道院で語られるゾシマ長老の宗教思想は、後半の世俗の場面で町で起こる出来事を予言し、理論的に要約していること、小説の前半と後半は、アリョーシャの実際の父フョードルと精神的な父ゾシマ長老二人の死、アリョーシャの修道院との訣別をきっかけに分けられることをすでに指摘した。この小説の構造は、イヴァンが書いた国家と教会についての論文を問題にすると、前半に修道院でイヴァンや僧侶たちによって語られた国家と教会問題は、後半の世俗の場面と関わっていること、後半の世俗の場面とはすなわち国家による司法の場面であることが分かる。小説の前半と後半はここでも対になっており、両

¹⁶⁸ アリョーシャは僧侶、ドミートリーは軍人、スメルジャコフは民衆と、兄弟がそれぞれの社会階級の代表者であるように、イヴァンは当時の知識人を代表する人物として描かれている。さまざまな社会階級を代表する人物が集まって『カラマーゾフの兄弟』に登場する小さな町は、当時の社会を映す共同体を構成している。

¹⁶⁹ コスター＝ラスクー、ジャクリヌ（林瑞枝訳）『宗教の共生：フランスの非宗教性の視点から』東京、法政大学出版局、1997 年参照。

方の場面で犯罪や裁判の問題が扱われ、犯罪者の精神的な救済という同じ問題が考察される。犯罪の問題を教会的社会裁判によって考えるべきであると主張するイヴァンの、宗教と裁判への普段からの関心は、父フョードルの死によって精神的に混乱したイヴァンを、法廷で自己の内面の罪を告白することへ追い詰めている。ドミートリーも法廷で殺人の罪を問われているときに、無罪を主張するだけではなく、場違いなことに、繰り返し内面の罪を告白する。ドミートリーのこの様子は、司法による裁判というよりも、イヴァンが主張した教会的社会裁判を思い起こさせる。

イヴァンの論文で表現される国家と教会についての思想は、『カラマーゾフの兄弟』全体に関係している。宗教的な罪（грех）の問題は、犯罪についての法や裁判の問題と絡み合っていて展開している。キリスト教的な罪の認識は、司法制度改革後の社会状況の中で、司法の分野においてより明確に示されることになる。

4.3 劇詩『大審問官』

4.3.1 『大審問官』と国家と教会の論争の類似点

『カラマーゾフの兄弟』の冒頭では、イヴァン・カラマーゾフが、国家と教会の問題についての論文を書いたことが紹介され、それについて修道院で僧侶たちやゾシマ長老と話す場面がある。ここでは、教会的社会裁判（церковно-общественный суд）の問題が論じられている。また、イヴァンはその後の場面で、弟アリョーシャに、自分で作った劇詩『大審問官』を語って聞かせる。『大審問官』は、聖母や教会が裁判を行っていた時代の話である。教会的社会裁判（церковно-общественный суд）は19世紀ロシアでは、当時の話題のテーマであった。イヴァンが語る劇詩『大審問官』もまた、教会的社会裁判に類似することが登場し、イヴァンの宗教と法の関係、教会と司法の関係、裁判の問題への普段からの関心を示している。

国家と教会の問題について、イヴァンは次のように説明している。国家と教会は、ローマ帝国がキリスト教を取り入れて以来、常に両方がともに存在してきた。しかし、厳密には国家と教会は別のものであり、このふたつは共存できないはずである。例えば裁判のような問題において国家と教会の間の妥協は厳密には不可能である。イヴァンが語る現在、

つまり 19 世紀のロシアでは、教会は国家の一部となっているが、イヴァンの考えによると、教会が国家となるべきである。

また、イヴァンの語る劇詩『大審問官』は、次のような話である。キリストは最後の審判がまだ来ない時期に、ふと少しだけ自分の子供たちである民衆に会いたくなって、異教徒裁判が盛んに行われている 16 世紀のセベリアの地に降り立つ。人々はすぐにそれがキリストであることに気がつき、彼の後を付き従って喜ぶが、そこへ年老いた大審問官が現れて、キリストを罪人として監禁してしまう。大審問官は夜、牢屋にいるキリストを訪ねてきて語る。大審問官の考えでは、今ではキリストは以前に語った言葉に何一つ付け足す権利を持っていない。

大審問官は、キリストが荒野で悪魔から受けた三つの誘惑について解釈する。新約聖書のこの場面をソロヴィヨフが解釈しているが、これと比較しつつ、大審問官の考えを検討しよう。ソロヴィヨフによると、悪魔の第一の誘惑、「もしあなたが神の子であるなら、これらの石をパンになるように命じてごらんください。」は、肉の問題を表現している。神的な本性を物質的な要求を満足させるための手段とする誘惑に対して、キリストは「人はパンだけで生きるものではなく、神の口から出るひとつひとつの言葉で生きるものなのである。」と答える。物質的な要求から解放された神人に対する第二の誘惑は「もしあなたが神の子であるなら、下へ飛び降りてごらんください。『神はあなたのために御使たちにお命じになると、あなたの足が石に打ちつけられないように、彼らはあなたを手で支えるであろう。』と書いてありますから。」というものである。これは人間的な個人性を自己肯定するための道具にし、知恵の罪である傲慢に陥らせようとする誘惑である。キリストはこれに対して『主なるあなたの神を試みてはならない』とまた書いてある。」と答えて、悪魔の誘惑を避ける。第三の誘惑は最も強力なもので、人間の権力欲や意志の問題を扱っている。悪魔はこの世のすべての国々とその栄華をキリストに見せて「もしあなたがひれ伏して私を拝むなら、これらのものをみなあなたにあげましょう。」と言う。キリストは「悪魔よ、退け。『主なるあなたの神を拝し、ただ神にのみ仕えよ。』と書いてある。」と答える。キリストの意志は真の善に対して自ら進んで跪いたのである¹⁷⁰。

この新約聖書の同じ場面を大審問官は次のように解釈する。大審問官の考えでは、悪魔がキリストに対して行った三つの誘惑は人間の本性を言い当てるものであり、キリストは悪魔の誘惑を避けたことによって、人間を幸福にする唯一の方法を避けてしまった。大審

¹⁷⁰ Соловьев В.С. С. 169-170.

問官は悪魔が正しかったことを指摘して、キリストを非難する。

どちらが正しかったのか、自分で考えてみるがよい、お前か、それともあの時お前を試みたものか¹⁷¹？

続けて大審問官は悪魔の三つの誘惑を解説する。大審問官は自分でも「言葉は違うかもしれないが意味はこのようなものであった¹⁷²」と断ってから話し始めるが、まさに大審問官の話は新約聖書とは表現が変わっており、意味も大審問官の独自の解釈のために強調すべき点が聖書とは異なっている。

「お前は世の中へ行こうとしている。何か自由の約束を持っただけで、手ぶらで出かけようとしている。しかし人々は単純で生まれつき粗暴であるために、その約束を理解することができなくて、怖がっておびえている。なぜなら、人間や人間社会にとって自由ほど耐え難いものは他にないからだ。この草木のない灼熱の荒野の石を見ろ。この石をパンにしろ、そうすれば全人類は感謝しながらおとなしく羊の群れのように、お前の後を走ってくるであろう。そしてお前が手を引っ込めてパンをくれなくなるのではないかと、永久に畏れおののいているだろう¹⁷³。」

大審問官の考えは民衆の水準が低いことが前提となっていることが分かる。大審問官の考えでは地上のパンこそが多くの人々にとって尊いものである。

また大審問官は誰を崇拝すべきかと言う問題が民衆には重要であること、地上のパンがあれば民衆はパンをくれる人を崇拝すべきだと即座に決めることができたはずであったことを解説する。

自由のうちにとり残された人間にとって、少しでも早く自分の崇拝すべき人を探し出すことほど苦しくて絶え間のない問題はない。しかし、人間は崇拝すべき間違いのない人を探している。万人が共通してその前に跪くことができるような、崇拝すべき人

¹⁷¹ Достоевский Ф.М. Т.14. С.230.

¹⁷² Там же. С.230.

¹⁷³ Там же. С.230.

を求めているのだ。なぜなら、これらの哀れな生物の心配ごとというのは、ただ自分や他の人の崇拜の対象を探すだけではなく、万人が信仰してその前に跪くようなものを探し出すことにあるからだ。つまりどうしても皆と一緒になければならないのだ。この共通の崇拜の必要性が、この世の始まりからそれぞれの個人と全人類の主な問題となっている。共通の崇拜のために、彼らは互いに剣を持って殺しあった。彼らは神を作り出して互いに招きあっている¹⁷⁴。

ここには宗教とかかわりの深い共同体の問題が提起されている。大審問官は、人々の対立の原因が宗教の違いによって起こっていることを指摘している。大審問官は異教徒を処刑しながらも異教徒の立場、自分たちと異教徒の敵対関係の理由が客観的にどのようなものかを知っているのである。

大審問官は二つ目の誘惑に移る。大審問官によると人間は奇跡を否定するように、自分の良心によって判断するようにできていないのに、キリストは下に飛び降りることをせず、奇跡を示さなかった。大審問官たちは悪魔の側に立って、権力によってこのような民衆を支配するのである。

キリスト教において「自由」の概念は重要なものである。神は人々に強制的に善をなすことをさせず、人々に自由を与えた。しかし、人々は自由のゆえに時として過ちを犯すことがあり、それが悪である。本来なら人々は強制されてではなく、自由な意志によって善をなさなくてはならない。しかし、大審問官によると、民衆は本当の自由に耐えうるだけの存在ではなく、人々にとって自由は重荷である。しかし、幸いなことに、キリストはこの世を去るときに自分の事業を教会権力に託していったので、大審問官たちはキリストが望んだ自由とは異なる形の自由を人々に与え、キリストの名によって自分たちの事業を完成した。すなわち大審問官ら少数の統治者は、キリストの名において強制的に物質的幸福を人々に与えてやり、それによって人々は以前よりも自分たちは自由になったと信じている。

国家と教会の論文の主旨を修道院でイヴァンから聞いたミウーソフは、これはウルトラ・モンタリズム¹⁷⁵であると批判しようとする。しかし、ここでドミートリーが登場して

¹⁷⁴ Там же. С.231.

¹⁷⁵ ウルトラ・モンタリズムとは 19 世紀にフランスで起こった思想で、アルプスの南側主義という意味であり、フランスから見てローマの、すなわち教皇の主権を絶対視しようとする思想である。教会が国家的にまたは教区的に独立することに反対して、カトリック教

話題が変わったため、ミウーソフはこの話の続きをしないままになる。一方、劇詩『大審問官』を聞いたアリョーシャは、イヴァンの劇詩はカトリックの考えを表しているのであって、ロシア正教の考えではないと指摘する。イヴァンの考えは、国家と教会の論文も、劇詩『大審問官』も、カトリックのものであるという批判を受けるのである。また、国家と教会の問題と劇詩『大審問官』は、両方とも、裁判や教会裁判といったことに着目しながら問題をとらえ、人々の共同体の問題を扱っている。

国家と教会の論争についての論文と劇詩『大審問官』は、その内容の深さのために独立して論じられることが多い。例えば、ベルジャーエフも、『ドストエフスキーの世界観¹⁷⁶』第8章を「大審問官—神人と人神」と名づけて、第8章すべてを大審問官のみの分析にあて、国家と教会のテーマについては第6章「革命—社会主義」の中で部分的に触れているが、両方のテーマを同時に論じてはいない。

しかし、裁判の問題への興味関心、統治の問題を扱うという論理展開の構造、この問題をカトリックのものであるかロシア正教のものであるか考えるといった批判の3点において、国家と教会の論文と劇詩『大審問官』では共通性が見られる。同じイヴァンという人物が近い時期に考え出したものであるという事実を反映して、国家と教会についての論文と劇詩『大審問官』は、イヴァンの興味関心の在り処を示しており、非常に似通った論理構造によって、似通った思想を提示しているのである。このように、社会の問題を、社会構造の把握によって考えたり、少数の知的な人々によって民衆を統治するときの問題と

会の権威もしくは影響をローマ教皇に集中しようとした。その中心人物はF.R. de ラムネー（1782-1854）で、彼は1820年ごろ宗教改革やフランス革命、また当時の大学教育などを非難し、議会政治を捨てて即座に教皇中心の封建制度へ戻れと主張した。このウルトラ・モンタリズムは自由主義的傾向に反発するカトリック教会内のさまざまな要素が結集して、かつてないほどの教皇至上主義に発展した。例えばイエズス会は、目的のためには手段を選ばない行動を批判されて1773年に教皇クレメンス14世によっていったん解散させられたが、1814年ピウス7世のときに復活し、1864年にはピウス9世によって公表されたいわゆる謬説目録によって合理主義その他の近代思想を非難し、さらに社会主義や聖書協会なども否定して、教会と政治の分離を誤りと断じた。その後、第一回ヴァティカン公会議（1869-1870）においては信仰と教理に関する教皇無謬説が宣言されるなど、ウルトラ・モンタリズムはその頂点に達する。しかし、これは、一部のカトリック教徒の心情的な理想にすぎず、フランスの政治はローマ教皇の存在を意識することなく、自らの道を進んだのである。尚、ラムネー自身は1830年の7月革命以後は教皇至上主義を捨ててキリスト教社会主義に走った。（小嶋潤『西洋教会史』東京、刀水書房、1991年参照。）『カラマーゾフの兄弟』の修道院での会話では、ウルトラ・モンタリズムのほかにキリスト教社会主義の話も出てくるが、これらは当時のヨーロッパの話題のテーマであったといえる。

¹⁷⁶ Бердяев, Николай Миросозерцание Достоевского//Философия, творчества, культуры и искусства, кн.2.

して考えたりするのが、知識人イヴァンの方法論である。宗教の問題を制度の面からのみ考え、自己の宗教感情を重視しないイヴァンの方法論は、信仰を重視する立場からは、間違ったものとされる。イヴァンの問題意識を、少数の知的な人物による統治の問題とし、知識人イヴァンがそのような問題提起をしたことに彼の知識人としての傲慢さを見出すならば、イヴァンは神を信じなかったために罰せられたというキリスト教的な解釈が成り立つ。しかし、イヴァンのキリスト教についての問題意識は、神学的なものというよりも、宗教の本質ではなく宗教の機能を考察する宗教社会学的な視点と類似している。イヴァンは病的な精神状態の中で制度としての共同体の構造に気づき、神への不信によって社会的な世界観を発見する。

しかし、イヴァンは社会的な発想をよしとすることができず、発想を絶望的なものととらえている。大審問官の論理展開は、劇詩の作者イヴァンと同様に、権力や政治の問題を、モラルや善、宗教的な精神の救済の問題とあわせて考えていることが特徴的である。民衆を軽蔑し、自分がなすことが悪であると考えて絶望しているが、自分のしていることが善でなければならないという夢想やユートピア幻想から逃れられていない。権力を握って政治的問題に携わることに對して精神的・宗教的な方面から罪の意識を抱いており、このために自分の立場は悪であると考えている。社会の現状に対する絶望的な発想、民衆の無知に対する嫌悪感、もしくは社会や民衆に対する罪の意識が、論理構造をユートピアや調和の取れた精神を一直線に志向する論理からはずし、ゆがめている。

大審問官はキリストに次のように語っている。

それなら私は立ち上がってお前に、罪を知らない大勢の幸せな幼子を示してやる。そして彼らの幸せのために彼らの罪を引き受けた私たちは… [一後半省略] ¹⁷⁷

大審問官は自分たち少数のエリートが民衆の罪をわが身に引き受けるのだと語っている。大審問官にも、一つの共同体の内部には罪の連帯性があるという考えがあり、罪は人々の関係性の間を伝って他の人のものになりうると考えている。ただ、大審問官は、知的な人物がより多くの罪を引き受けなくてはならないと考えている。大審問官の人物像を創造したイヴァンは、スメルジャコフに対して自分自身でも、自分の思想の通りに振舞うことになる。大審問官の立場に共感するイヴァンであれ、自己を非凡人、もしくはニーチェの言

¹⁷⁷ Достоевский Ф.М. Т.14. С.236-237.

うような超人と感じるラスコーリニコフであれ、自己のうちに無限の力を感じているスタヴローギンであれ、一つの共同体内部の罪の連帯性によって、共同体の中で他の人よりも多く罪を背負わなくてはならない。

教会という共同体は他者との関係によって成り立っていることや、共同体の問題は罪の問題と関わっていることは、国家と教会の問題についての論文でも同様である。イヴァンは、修道院で国家と教会の問題についての論文を説明する際に、犯罪者が反省するようにするためには、すべてが国家ではなく教会にならなくてははいけないと語るが、その際、次のような説明をしている。

「自分は盗みをしたが、教会に行かないわけではない。キリストは自分の敵ではない。」と、最近の犯罪者たちは皆、心の中でこう言っている。もし教会が国家の位置になったら、犯罪者は地上のすべての教会を否定して「皆は間違っていて、正しい道からそれてしまった。皆のは偽りの教会で、人殺しで泥棒の自分ひとりのが正しい教会だ。」と言うのはとても難しく、このためには、めったにはありえない巨大な状況が必要とするでしょう¹⁷⁸。

イヴァンの考えにおいて、すべてを教会にすべきであるのは、泥棒や犯罪者が自分ひとりの教会が正しく他の人々の教会は間違っていると考えることは難しいからであり、このイヴァンの話の趣旨は、すべてを教会にすべきであることであって、泥棒や犯罪者が皆の教会を否定して自分だけの教会を正しいと感じることの方ではない。しかし、そう言ったイヴァン自身は、神の世界の調和を認めていない。社会問題が蔓延している 19 世紀ロシアにおいて、社会の現実がこのような嘆かわしいものであるなら、これを容認している神の調和は信じられず、ロシア正教会が国家に服従していることにも不満であるというのが知識人イヴァンの考えである。イヴァンは 19 世紀ロシアの実際の教会に対して批判的だが、信仰を完全に離れているわけでもない。イヴァンは実際の教会から離れる一方で、ちょうど自分が語った犯罪者のように、自分ひとりの信仰、自分ひとりの想定する教会のみが正しいという意識を持っており、そのためにはイヴァンは自分自身の気力を振り絞って、大変な無理をして、強い精神力を保つ必要があったのではないか。犯罪者を作り出さないためにすべてを教会とすべきことを主張するイヴァンが、実は、自分ひとりの教会が正しい

¹⁷⁸ Там же. С.59.

と考える犯罪者に立場的に共感しているという矛盾が、イヴァンを追い詰めることになる。

ラスコーリニコフにもスタヴローギンにも、実際に犯す罪とは異なる次元の、内面の論理の問題を持っている。イヴァンは実際には罪を犯さないが、内面の論理上の罪の意識を持っている。

4.3.2 『大審問官』を巡るさまざまな先行研究

アリョーシャによってカトリックのものであると指摘される劇詩『大審問官』の問題は、先行研究によって、カトリックの権力に特有の問題点であるという解釈と、カトリック、ロシア正教の区別を問わず、さまざまな宗教に普遍的な問題であるという解釈の両方がある。

V. ローザノフ（1856-1919）は『大審問官』を詳しく分析しているが、その最後にこの作品に見られる大審問官の立場はローマ・カトリックの立場であるという考えの是非を考察している。ローザノフはローマ・カトリック、プロテスタント、ロシア正教の成り立ちを概観した上で、キリスト教の各宗派が各民族の土壌に根ざした形で発展してきたことを確認し、カトリックやプロテスタントよりも、ロシア正教の思想が神に忠実であることを結論とする。

個人の魂を覗こうとせず、その魂を慈しもうとせず、一切のものを単一な形式へ統合しようとするラテン民族の暴圧的志向と異なり、また全体から出発して再現もない精密の世界へ入って行くゲルマン民族のあくなき志向とも異なり、——スラブ民族は、きわめて多種多様にして、一見調和しがたいと思われる対立の中へ内的統合として入って行く。憐憫とは果てしもない忍容の魂、と同時に渾沌として陰鬱な一切のものに対する憎悪の念がスラブ民族をして、いささかの暴圧も行わず、他民族もいつかはきっと感得するに違いない調和を、徐ろにはあるが、永久にわたって創造し続けていく。それらの他民族は己を亡ぼして調和を棄すことなく、調和の精神に服従するであろうし、疲れた者たちは喜んで調和を迎えるであろう¹⁷⁹。

¹⁷⁹ ローザノフ、V.（神崎昇訳）『ドストエフスキイ研究——大審問官の伝説について——』東京、彌生書房、208-209頁。

V. ローザノフは、ロシア正教やスラブ民族の役割の大きさについて、ロシア民族と東方正教会に自覚を促す。宗教裁判はラテン民族の特性により、西ヨーロッパにのみ起こったものであるが、福音書が一つである以上、大審問官が語ったような問題を克服するために各教会が融合しなくてはならない。

そこでもしこの相違というものが無いなら、ゲルマン民族もスラブ民族もともに、キリストの理解においても、ラテン民族との実際の接触においても均しく融合し、そのあとでは、スラブ、ゲルマン両族の相互間も融合したであろう。ところが各教会は他教会との融合に頑強に逆らっているのである。これは各派の教義にとどまらず、それぞれの内部組織に、それぞれの性格の根本特徴に他の教会とは全然異なった独自の根深いものがあるからである¹⁸⁰。

すなわちV. ローザノフによると、『大審問官』に描かれる問題は教会の組織の問題であり、西ヨーロッパのもの、カトリックのものである。

ベルジャーエフは大審問官の立場をキリストに対する反キリストとし、無神論的社会主义と重ね合わせながら、『大審問官』を論じ、この作品に現れているキリスト教の思想の正しさを唱えているが、ベルジャーエフによると、ドストエフスキーの唱えるキリスト教は、保守的なロシア正教や保守的なカトリックを超えた新しいものである。

ドストエフスキーは、キリスト教の自由の理解において、歴史上の正教の限界を超えているようである。純粋に正教的な意識にとっては、カトリック的な意識にとっても、もちろん、はるかに多く彼を容認することができる、しかし、保守的な正教は、ドストエフスキーの精神的革命主義や彼の限りない精神の自由に、驚くことだろう¹⁸¹。

また、ベルジャーエフは、ドストエフスキーが批判したのはカトリックよりも社会主義であると主張している。

¹⁸⁰ 前掲書、211 頁。

¹⁸¹ *Бердяев, Николай* Миросозерцание Достоевского//Философия, творчества, культуры и искусства, кн.2. С.131.

『大審問官伝説』においてドストエフスキーが念頭においていたのは、カトリックよりもむしろ社会主義であった¹⁸²。

とはいえ、ベルジャーエフはやはり、カトリックよりはロシア正教のほうがドストエフスキーの思想によりふさわしいことを前提としている。

ワルター・ニックは大審問官はカトリックとの戦いを表していると指摘する。

もしも、われわれが方法論的にいって唯一の正しい公理から、つまり文学上の原典は、まず第一に、その作者の創作上の意図どおりに解釈されねばならない、という公理から出発するとすれば、この物語の意味するところが、実にはっきりとローマン・カトリックに向けられたものであるということは疑いの余地がない¹⁸³。

桶谷秀昭は、大審問官はカトリックにもロシア正教にもあると指摘している。

アリョオシャが混乱しつつ言うように大審問官の思想はぜんぜんジェズイットのものではない。彼が異端を毎日焚刑に処しているという舞台背景をのぞいては、大審問官の思想は、ジェズイットに似ていない。それならこの「反クリスト」に対するほんもののクリストの「自由」の思想は、ロシア正教会に生きているであろうか。そんなことはない。「奇蹟と神秘と教権」を戴いていることでは、ロオマ・カトリック教会も東方教会もおなじ穴のむじなにすぎない¹⁸⁴。

日本文化を代表する哲学者のひとりである森有正（1911-1976）はプロテスタントの視点からドストエフスキーの文学に強い関心を持っていたが、『大審問官』についても述べている。彼はイヴァンの無神論的な思想の中にある信仰の要素を強調し、『大審問官』をキリスト教的な考えが表れた作品として解釈する。森有正は大審問官がカトリック教会を表現しているとした上で論を進めている。

¹⁸² Там же. С.132.

¹⁸³ ニック、ワルター（信太正三、工藤喜作訳）『ドストエフスキー：宗教的思想家』東京、理想社、昭和39年、96-97頁。

¹⁸⁴ 桶谷秀昭『ドストエフスキイ』東京、河出書房新社、昭和53年、229頁。

ドストエフスキーは、ここで、大審問官によって明らかにカトリック教会を意味している。しかしそのカトリック教会から自己を解放したルネサンスのヒューマニズムの自由は、やはり人間の自然の本性に従う自由であって、本性からの自由ではなかった。エラスムス、モンテーニュ、デカルトの意味した自由はみなそのような、自然に従う意味の自由であった。人間が自己に対して自由になることを、したがって真の愛の可能性を教えたのは、宗教改革者たちであった。イワンはもとより傾向に従う自由しかもたない。しかしかれの精神は、キリストの自由の意味を深く考察し、それをアリョーシャの前に展開している¹⁸⁵。

しかし森有正は、ロシア正教には言及していない。

『大審問官』の解釈はさまざまであり、カトリックに対して批判的な視点から行う場合には、『大審問官』はカトリックの権力構造の問題を批判していると指摘して、それによってロシア正教や他の宗教を擁護することができる。望月哲男は『カラマーゾフの兄弟』においてイエズス会という言葉には批判的な意味が込められていることを分析しているが、これによっても、帝政ロシアにおけるカトリックやイエズス会是否定的なイメージが明らかになる¹⁸⁶。一方で、大審問官の問題はカトリックにもロシア正教にもある普遍的な問題であるとも考えることもできる。先行研究においてのこのような解釈の違いがあることを踏まえた上で、『大審問官』を考察する。

4.3.3 16 世紀のセベリア

劇詩『大審問官』は 16 世紀のセベリアを舞台とし、セベリアで実際に行われた異端審問に題材をとっている。それでは、16 世紀のセベリアで行われた宗教裁判とはどのようなものだったのだろうか。『大審問官』についての先行研究には、ロシアにおける思想的状況を考察したものが多く、イヴァンが 16 世紀のセベリアを作品の舞台に選んでいることはあまり注目されていない。本論では、劇詩『大審問官』における解釈の違いを考察するにあたって、まず、16 世紀のスペインの歴史的状況を概観する。

¹⁸⁵ 森有正『ドストエフスキー覚書』東京、筑摩書房、1967 年、133 頁。

¹⁸⁶ 望月哲男「19 世紀ロシア文学におけるイエズス会のイメージ——『カラマーゾフの兄弟』読解へのステップ——」「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第 10 号『19 世紀ロシア文学という現在』、2005 年、33-52 頁。

ヨーロッパではたびたび異端審問が行われているが、その主なものは、12 世紀に南フランスでカタリ派の影響が拡大したことによって行われた中世の異端審問、本論で取り上げるスペインの異端審問、地動説を唱えたガリレオ・ガリレイを裁判したことで有名なローマの異端審問である。

16 世紀のスペインはカトリック両王と呼ばれるファルナンドとイザベルが共同統治を行っていた。レコンキスタと呼ばれる、キリスト教徒による国土回復運動が盛んになる以前のスペインでは、イスラム教の王国による支配が長く続いていたが、そのこともあって当時のスペインにはイスラム教徒が多くいた。ユダヤ教徒もイスラム教徒たちの社会に適応していて、それほど差別を受けることもなく、シナゴグや学校を建設し、自分たちの生活を保っていた。当時のスペインには3つの宗教、すなわちキリスト教徒、イスラム教徒、ユダヤ教徒が共存していたのである。しかしユダヤ教徒の一部は税金の取立てなどの仕事に携わったり、高利貸しによって生計を立てたりしていたが、景気が悪くなると債務者は利子が払えなくなり、返済を要求する債権者と、高利貸しの犠牲になったと主張する債務者の双方が裁判所に詰め掛けるなどの問題が起こっていた。高利貸しを行っていたのはユダヤ人の一部であったが、キリスト教徒には、高利貸しはユダヤ人であるように映り、キリスト教徒の貧困の原因はユダヤ人であるといった誤った認識が広まり、ユダヤ教徒とキリスト教徒の間の対立は深まっていった。1492 年にはカトリック両王のユダヤ教を禁止する勅令によって、セファルディと呼ばれていたユダヤ教徒たちの多くは海外へ移住した。ユダヤ教徒やイスラム教徒の中には、表面上キリスト教に改宗しながら実際には自分たちの宗教を保っている人々も多くおり、彼らはマラーノと呼ばれていたが、彼らも 16 世紀から 17 世紀にかけて多くが海外へ移住している。カトリック両王はその治世の間、一貫して宗教上の反体制派への抑圧政策を実行し、スペイン各地に異端審問所を設立し、異教徒、すなわちイスラム教徒やユダヤ教徒の排斥を主な目的として、異端審問を行なった。

『カラマーズフの兄弟』でイヴァンが語る『大審問官』の舞台セビリアは、スペインの中でも最初に異端審問所が設置された町である¹⁸⁷。このような形で行われた異端審問は、現代でもスペイン史において、「フェルナンドとイザベルの不幸な遺産である¹⁸⁸」とされ、また、スペインの「文化の斜陽の最大の原因ではなかったが、確かにその幫助者であった

¹⁸⁷ ドミンゲス・オルティス、アントニオ『スペイン：三千年の歴史』東京、昭和堂、2006 年、Perez, Joseph (translated by Janet Lloyd) “The Spanish Inquisition : a History” (London: Profile Books, 2004) 参照。

¹⁸⁸ ドミンゲス・オルティス、アントニオ、前掲書、138 頁。

189』と考えられる出来事である。

ドイツ文学やユダヤ文化の研究者である小岸昭は、ユダヤ人に焦点を絞りながらスペインの歴史を扱う際にセビリヤの異端審問についても触れ、さらに『カラマーゾフの兄弟』にも言及している。

ドストエフスキーはこのように、同時代最高の宗教的権威の、最も内奥にひそむ暗い心の動きを暴きだしているのだ。それによって彼の心理学は、恐るべき道徳的重圧と宗教的な凄まじさを生み出しているのである。確かに、追放されているものたちにまだ彷徨う力をあたえ得るのは、正統信仰の王国をかいま見るのではなく、こうした地獄のような認識に触れた瞬間なのかもしれない。それはつまり、人間を奴隷化し、自由と責任の放棄に誘う宗教の、生への妨害的な側面を暴き出す異端の認識にほかならない¹⁹⁰。

小岸昭はこのようにドストエフスキーの『大審問官』はスペインの歴史的な現実と照らし合わせても説得力のあるものと高く評価している。このことからドストエフスキーの描く『大審問官』は 19 世紀ロシアの状況の中で思想的な問題を考えるのに都合のよい題材であるだけでなく、スペインの状況にも合致するものであることが分かる。

ヨーロッパ文化では常にユダヤ人への差別があり、キリスト教文化においてユダヤ人は常に犠牲者、身代わりの山羊という生贄にされてきたという面がある。また、イスラム教徒も敵対すべき他者として排除されてきた。キリスト教社会内部の団結と平穏を維持するためには、生贄の役割を果たす犠牲者ユダヤ人の存在が必要であったという面もある。セビリヤでの異端審問はヨーロッパにおけるキリスト教文化の否定的な側面を明確に前面に出し、ユダヤ人差別やイスラム教徒への敵対意識がキリスト教文化を成り立たせる特徴であることを象徴する出来事である。ドストエフスキーはユダヤ人に対する差別意識を強く持っていた人物で¹⁹¹、劇詩『大審問官』を書くにあたって、ユダヤ人迫害を行ったセビリ

¹⁸⁹ 前掲書、145 頁。

¹⁹⁰ 小岸昭『スペインを追われたユダヤ人：マラーノの足跡を訪ねて』東京、ちくま学芸文庫、1996 年、124 頁。

¹⁹¹ 『作家の日記』にはドストエフスキーのユダヤ人に対する意識が露骨に書かれている。ドストエフスキーはユダヤ人たちがドストエフスキーに送った手紙に対する返事として、ユダヤ人ほど自分たちの受難や苦しみについて泣き言ばかり言う民族はいないこと、ユダヤ人がロシア国家に対して要求する居住地選択の自由などは、ロシアの民衆でさえ十分に

アのキリスト教徒に対してユダヤ人を擁護するつもりはなかったのかもしれない。しかし、その作品『大審問官』は、まさに文化における他者の排除や犠牲のテーマを表現するものとなっている。

セビリアの異端審問が行われた背景としての歴史的事情や政治的な意味合い、特にユダヤ人差別などの問題に重点をおいて考慮すると、『カラマーゾフの兄弟』のイヴァンが、大審問官は実はキリストではなく悪魔の側についているとしたことは、なんらキリスト教への不信仰を表す指摘にはならない。スペインの異端審問は政治的事情によって行われたものであり、信仰やキリスト教思想そのものとは関連がないという解釈が可能である。アリョーシャはイヴァンの話を聞いて、これは神への信仰の表現であっても不信の表現ではないと言うが、この観点から考えると、アリョーシャの指摘は正しい。一方で『大審問官』を宗教の本質ではないにしても宗教に必ず付随する機能を表現している、スペインの異端審問も宗教とは無関係の政治的問題として起こったのではなくやはり宗教上の問題であると考え、イヴァンは宗教や教会のあり方そのものを批判したこととなる。

共同体のあり方という点に着目すると、イヴァンが考える『大審問官』と類似する状況は、『カラマーゾフの兄弟』の舞台である町で実際に起きる。イヴァンはみずから大審問官に重ね合わせて知識人として罪を背負い、民衆の代わりに悪をなす。『カラマーゾフの兄弟』の舞台となる小さな町の共同体は 16 世紀のスペインの町セビリアの共同体であり、人々から憎まれて殺害される父フョードルの死はセビリアの処刑される異教徒の死に対応する。16 世紀セビリアのカトリックのこの状況は、イヴァンにとって、イヴァンの周囲の 19 世紀のロシアにおける教会のあり方や社会問題と重なり合っている。大審問官はセビリアの民衆のため、キリスト教の共同体のためにユダヤ人や異教徒を身代わりの山羊にし、異教徒裁判を行っていた。このような大審問官にイヴァンは自分自身を重ね合わせている面がある。アリョーシャは『大審問官』はカトリックであってロシア正教ではないと批判する。ここでは、宗教感情に満たされているアリョーシャがロシア正教へのナショナリスティックな信頼を示し、宗教感情に乏しいはずのイヴァンの方がより普遍的に解釈している。罪の連帯性は、一つの共同体内部において互いに赦しあい、助け合って生きることを促す宗教思想であるが、この連帯性は一つの共同体を構成するために、共同体から排除す

持っていないものであること、ロシア人はユダヤ人の宗教や習慣を尊重し、ユダヤ人を同胞として受け入れる用意があるのに対して、ユダヤ人の方こそロシア人を避けていることなどを主張している。Достоевский Ф.М. Т. 25. С.74-87.

べき他者の存在を必要とし、外部の敵を想定する必要がある。すべての人にある罪とは、犠牲なしには成り立たない共同体の構造そのものが孕む問題なのである。イヴァンは鋭い感覚を持って自己の罪を認識するが、このイヴァンの自分についての罪の意識で引き出されるのは、共同体の構造全体にある罪である。

ベルジャーエフは社会と共同体を区別して考えるべきであると唱えている。ベルジャーエフによると、社会とは組織化されたもの、集団主義の問題であるが、共同体とは人間同士の共同であり、ソボールノスチ（sobornost'）と呼ばれる宗教的な全体性や、霊的な問題である¹⁹²。しかし、イヴァンの問題提起は、このような宗教思想の問題よりも、宗教社会学的な共同体の批判的理解の方がよりよく当てはまる。ベルジャーエフはキリスト教的な立場からドストエフスキー文学を解釈するにあたって、この霊的な共同体と集団主義の区別によって、社会組織としての「教会」の問題点を批判しつつも、精神的な意味における「教会」を肯定する。このような考え方を推し進めると『カラマーゾフの兄弟』の中の僧侶パイーシイの言葉はそのままドストエフスキー自身の思想であると捉えて肯定することになる。

国家が教会に注目し、教会の高さにまで上っていった、地上のあらゆるところで教会となるのです。[—中略—] そしてこれこそ、地上におけるロシア正教の偉大なる使命です。東のかたよりこの星が輝きわたるのです¹⁹³。

しかし、このパイーシイの言葉に従って霊的な共同体を担うのが現実のロシア国家となった時点で、霊的な共同体の問題は、制度を含む現実の社会集団の問題、政治の問題に変わる。このドストエフスキーの思想、及びこれを支持する研究は、ドストエフスキーの愛国的ナショナリズムを肯定し、「教会」の肯定的な概念をロシアの愛国的ナショナリズムとむすびつけることになりがちである。

4.3.4 『大審問官』とポベドノースツェフ

これまではドストエフスキー文学を作品の中で作品構造を中心に考察してきたが、最後

¹⁹² Бердяев, Н. А. Царство Духа и царство Кесаря М., Республика, 1995, С.114 参照。

¹⁹³ Достоевский Ф.М. Т.14. С.62.

に、作家ドストエフスキー自身の思想や行動との関係で『大審問官』を考察したい。

皇帝ニコライ I 世 (1796-1855) は反動的な君主で、検閲などで文化活動を抑圧したが、ニコライ I 世の時代に、ドストエフスキーはペトラシェフスキーのサークルで発禁書を読むなどの活動をし、ペトラシェフスキー事件 (1949) で逮捕される。ドストエフスキーは一旦死刑判決を受け、恩赦によってシベリア流刑になる。その後、ニコライ I 世は、クリミア戦争の最中に軍事パレード見学の際にひいた風邪が元で 1855 年に死去し、アレクサンドル II 世 (1818-1881) が即位する。アレクサンドル II 世の改革は当時の帝政ロシアの社会状況にとっては遅すぎるものであり、結局、1881 年にアレクサンドル II 世は革命を志向するテロリストによって暗殺されるが、それまでは国家の解放者として君臨した。若い頃には革命活動に興味を持ったドストエフスキーも、晩年にはアレクサンドル II 世の治世の元で、逆に思想的には反動化し、国家の方針に沿った社会的、政治的発言をするようになる。『カラマーゾフの兄弟』も、少なくとも表面的には皇帝の方針に沿って、国家の政策の範囲内で書かれた作品である。ドストエフスキーは『カラマーゾフの兄弟』の作品完成後、友人であった宗務院総監 (Обер-прокурор Св. Синода) の K. P. ポベドノースツェフ (1827-1907) の紹介によって皇太子アレクサンドルに会い、作品を献上している。ドストエフスキーの公けの立場も、彼の作品『カラマーゾフの兄弟』も、まさに当時のロシア正教会の側、皇帝の側にあるものであった。

ロシア正教会を国家から独立した教会とせず、国家権力の一機関と位置づけて管理するための機関である宗務院において、ポベドノースツェフは皇帝の権力の側に立って宗教の問題を統括した。ポベドノースツェフは神学校の出身で、大学で市民法の講義をしたり、ロンドンに留学したりした後、上院議員などさまざまな政府の要職に就き、1880 年からは宗務院総監を務めた。ポベドノースツェフは生涯、教会を国家の一機関に格下げしたピョートル大帝のことを尊敬していた。ポベドノースツェフの政策は、ロシアの民衆が愚かであることを前提にして専制的な支配を正当化している、ニヒリズムに基づいているなどと後に多くの人々によって批判され、また人柄についても、「キリストのいないキリスト教」を考え出していて、真の宗教心を持っていないなどとされた。中でもベルジャエフはポベドノースツェフについて批判的な意見を述べる中でドストエフスキーの作品中の人物である大審問官に言及し、ポベドノースツェフ政策は大審問官にそっくりであったと指摘している。

これはすべて、人間性を信じず、人間を軽蔑によって強引に救済した大審問官の理論や実践と同様である¹⁹⁴。

ドストエフスキーはポベドノースツェフに何通も手紙を送っている。手紙でドストエフスキーは、少なくとも表面的には常に丁寧にポベドノースツェフが自分にくれた手紙に対してお礼を述べ、ポベドノースツェフの仕事の成功を祈り、自分の小説の執筆の進行状況をたびたび知らせている¹⁹⁵。『カラマーゾフの兄弟』について書かれている手紙も多いが、それは次のようなものである。

あなたの『カラマーゾフの兄弟』の読み終えられた部分についての意見は私を喜ばせるものでした、(文章の力やエネルギーについてです)。しかし、あなたはここで最も不可欠の〔強調はドストエフスキー自身による〕質問をしておられます。これらすべての無神論的な状況についての答えを今のところ私は書いていないが、これは必要であるというものです。このことについては、まさに今の私の課題で心配事なのです。なぜならこの否定的な側面に対する答えを私は8月31日に出る6章の「ロシアの僧侶」で書くつもりだからです¹⁹⁶。

宗教裁判はカトリック文化圏のみで起こったものであり、東方正教会には宗教裁判の例がない。この宗教裁判という題材のために『大審問官』はカトリックの問題であるという印象をロシアの読者に強く与える。また、無神論に対する教会の立場からの答えを示すことは、友人ポベドノースツェフの思惑とも一致するものであった。しかし、ドストエフスキーは大審問官の像を創作するにあたって、カトリック教会の権力志向への批判とロシア正教会の重要性のみを念頭に置いており、自分の身近な所にいたポベドノースツェフの権力や政策、ロシアの知識人が無神論に傾くのはロシア正教会が国家権力の元にあるためであることを全く意識しなかったのだろうか。

『大審問官』はカトリック批判であるという表面的な考えは、ドストエフスキーのナショナルリストイックな考えを表現するとともに、ポベドノースツェフ批判やロシア正教会批

¹⁹⁴ *Фирсов С. Л.* К.П. Победоносцев: pro et contra. Из-во Русского Христианского гуманитарного института. Спб. 1996. С.291.

¹⁹⁵ *Достоевский Ф.М.* Т.30 参照。

¹⁹⁶ Там же. Т.30. С.121-122.

判という面に入々の注意が向かないようにするのに役立っている。しかし、ポベドノースツェフやロシア正教会にも、『大審問官』と同じ教権の問題があった。ここにドストエフスキーの思想的立場や小説の複雑さがある。

5 結論

本論では、すべての章にわたって『カラマーゾフの兄弟』を中心にドストエフスキー文学における罪の問題を、罪の連帯性の宗教思想、社会学的な制度としての共同体と罪の関係といった観点から扱ってきた。ゲーテの『ファウスト』を初めとして、多くの文学作品において重要な主題である罪の問題は、『カラマーゾフの兄弟』や他のドストエフスキーの作品に影響していること、『カラマーゾフの兄弟』では主要な登場人物のほとんど、すなわち、イヴァン、ドミートリー、アリョーシャ、ゾシマ長老、リーザなどに罪の意識や罪の連帯性についての考えが見られ、それが町の人々すべての罪、新聞雑誌を読む人々の罪として広がっていき、一つの町の共同体の構造と関わっていること、小説の構造は社会学的な共同体の構造と重なり合っていることを明らかにした。これらの考えは『カラマーゾフの兄弟』以前に書かれたさまざまなドストエフスキーの作品にも見られる。罪についてのキリスト教的、法的理解という点で、『罪と罰』は『カラマーゾフの兄弟』と似た構造を持ち、また、『女主人』、『ネートチカ・ノズヴァーノヴァ』、『弱い心』といった初期の作品にも個人的、心理的な罪の感覚が現れている。共同体とは一つの町に限らず、国家や教会といった制度のことでもある。これはイヴァンの国家と教会の問題についての論文で述べられているテーマにも見出せる。『大審問官』の思想でも罪のテーマが見られ、これは共同体の問題、共同体を維持することと、そのために犠牲者を排除せざるをえないこと、すなわち身代わりの山羊、生贄が必要であることとの関連で考えられている。イヴァンが認識する自己の罪とは、犠牲の上に成り立つ共同体そのものの罪でもある。

罪の連帯性の宗教思想が共同体についての社会学的な立場からの理解も可能であることは、このような形でドストエフスキー文学の伝統的な解釈に、キリスト教的な解釈と、無神論に基づく解釈があることにも関わっている。

ドストエフスキー文学には、キリスト教的な解釈、非キリスト教的な解釈の両方が多く

ある。ドストエフスキー文学ほど、キリストへの信仰の賛美か、信仰の否定かで論議が分かれる作品はないであろう。

ロシアでは、ソロヴィヨフやベルジャエフなどの宗教哲学の形成には、ドストエフスキー文学が深く関わっている。しかし、ソ連時代には、国外のロシア正教会の活動との関連でロシア正教的な研究をしたドミートリー・グリゴリエフの博士論文『ドストエフスキーとロシア正教会¹⁹⁷』などを除き、キリスト教的なテーマに踏み込んだ研究はなく、むしろ、社会主義思想の枠内での無神論的な解釈が多かった。

日本では、伝統的には森有正によるドストエフスキー研究が、ロシア正教ではないカトリックを基準にした、日本的な考え方によるキリスト教解釈の代表的なものである。しかし、日本の研究者によるドストエフスキー研究も、キリスト教的な解釈はごく最近までは少なかった。

ソ連崩壊後の現在、ロシアではキリスト教的な解釈が盛んになり、イヴァン・エサウロフ、タチアナ・カサートキナらが研究を行っている。マルコーム・ジョーンズは、現在の状況を踏まえつつ、ドストエフスキー文学におけるキリスト教的な要素を多く考察しつつも、ロシア正教はドストエフスキー文学に影響したドイツ観念論やロマンチズムなどと並ぶ一つの要素と考える¹⁹⁸。

安岡治子は、ドストエフスキー文学におけるキリスト教的な要素を考察するにあたって、ドストエフスキー文学に見られるキリスト教的な要素、すなわち『カラマーゾフの兄弟』のゾシマ長老の思想などが、十分に正統なキリスト教思想にのっとっているように見えなるとする批判を多く取り上げつつ考察し、やはりドストエフスキー文学は正統なロシア正教の思想に合致するものであることを論じている¹⁹⁹。中村健之介は『カラマーゾフの兄弟』におけるゾシマ長老の像はロシアの聖職者の実像に合致していないが、だからこそよりロシア正教の本質を捉えている人物造形となっているとする²⁰⁰。ドストエフスキーの描くキリスト教は、さまざまな点において正統なキリスト教や現実の修道院の雰囲気には合致し

¹⁹⁷ Grigorieff, Dmitry Felix "Dostoevsky and the Russian Church" Ph.D. dissertation in (The University of Pennsylvania, 1958)

¹⁹⁸ Jones, Malcolm, *"Dostoevsky and the Dynamics of Religious Dynamics"* (London: Anthem Press, 2005)

¹⁹⁹ 安岡治子「ドストエフスキーと正教」大江健三郎他『21世紀ドストエフスキーがやってくる』東京、集英社、2007年、255-264頁。

²⁰⁰ 中村健之介「ある日のドストエフスキー：宣教師ニコライに会う」大江健三郎他『21世紀ドストエフスキーがやってくる』東京、集英社、2007年、324-346頁。

ておらず、理想的すぎたり、世俗的すぎたりするが、だからこそ、かえって生身の人々や小説の読者にとって魅力的な宗教観であるという立場であり、説得力のあるものである。

確かにドストエフスキー文学は、明らかに宗教的な文学や思想と比べると、あまり宗教的でないように感じられる。ドストエフスキーの作品がキリスト教的かキリスト教よりも深い文学的なものかという問いは多くなされるが、このような問いはなぜ提起されるのだろうか。

『カラマーゾフの兄弟』では、ゾシマ長老はキリスト教思想を語り、もっともキリスト教的な登場人物のひとりである。しかし、彼は、目つきの鋭い嫌な感じの人であり、晩年になっても他人から悪口を言われていたような人物でもある。こういった描写は非キリスト教的で、世俗的な楽しみを読者に提供する。しかし、世俗的な権力争いのエピソードがあるからといって、ゾシマ長老の宗教的な講話の影響力も真実性は弱まりはせず、むしろ、きれいごとではない現実を踏まえた上での信仰の強さを示すことになる。

『カラマーゾフの兄弟』で問題になるのは、誰が実際に父フョードルを殺害したかではなく、町の人すべてがフョードル殺害の事件にどのように心理的に関わっているかであり、明らかに、行動における罪ではなく、罪への心理的な接近のみが主要なテーマである。『カラマーゾフの兄弟』では、罪とされる行動を実際に起こすこと、罪とされることを考えることだけでなく、人間の存在につきまとうわずかな悪意さえもが罪として取り上げられ、他者との関連において認識される。このように宗教的な方面からみると、『カラマーゾフの兄弟』は宗教的な罪の概念を徹底して厳しく捉えた。しかしその一方で、罪の問題を世俗的な関心から面白おかしく捉え、町の人々も修道院の厳格な僧侶たちの様子も、温かみをこめて描いた。彼らの罪を鋭く指摘しながらも、罪を持った人間の姿をあるがままに捉えて書いている。

また、多くの純粹に宗教的な作品が、最初から宗教的なもののみを志向しているのに対して、ドストエフスキー文学には、宗教的な人物も登場するものの、一見宗教的でない人物も多く登場し、世俗の人々の複雑な関係性が多く描かれる。宗教的な人物が神を志向することと比べると、この世俗の人々は自分の欲望を追求して行動しており、宗教的な人物であるとは感じられない。本論で扱ったドストエフスキー文学における罪の問題も、必ずしも宗教の枠に収まりきらない、心理的、内面的な問題をも含んでおり、初期の作品に見られる不自然な友愛のテーマと宗教的な共同体の考えの間にも明確な区別がない。

さらにドストエフスキーが描く世俗の人々の集団は、ドストエフスキーが最終的にキリ

スト教思想を追求するに当たって教会や共同体を重視することとつながっている。罪の問題も、個人の罪ではなく、人々の社会集団のあり方と関わる罪であり、権力の問題と関わる罪である。ドストエフスキーが追求したキリスト教というのは、自分ひとりが心穏やかであるための宗教よりも、権力関係やナショナリズムなどさまざまな問題を含む、共同体の宗教であった。

参考文献

アウエルバッハ、エーリッヒ

篠田一士、川村二郎訳『ミメーシス：ヨーロッパ文学における現実描写』東京、ちくま学芸文庫、1994年。

アッリアノス

大牟田章訳『アレクサンドロス大王東征記 上、下』東京、岩波文庫、2001年。

Анненков, П.В.

Ред. Преснова, Н.А. «Литературные воспоминания» М., Правда, 1989.

アルチュセール、ルイ

石田靖夫、小倉孝誠、菅野賢治訳『フロイトとラカン：精神分析論集』東京、人文書院、2001年。

アヴリッチ、P.

白石治朗訳『ロシア民衆反乱史』東京、彩流社、2002年。

坂内徳明

『ロシア文化の基層』東京、日本エディタースクール出版部、1991年。

バーグ、エドマンド

中野好之訳『崇高と美の観念の起源』東京、みすず書房、1999年。

Бахтин, М.

«Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет» М., Художественная литература, 1975.

バフチン、ミハイル

川端香男里訳『フランソワ・ラブレーの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』東京、せりか書房、1973年。

磯谷孝、斉藤俊雄訳『フロイト主義、生活の言葉と詩の言葉』東京、新時代社、1979年。

川端香男里他訳『叙事詩と小説』東京、新時代社、1982年。

斉藤俊雄、佐々木寛訳『作者と主人公』東京、新時代社、1984年。

桑野隆、佐々木寛訳『文芸学の形式的方法』東京、新時代社、1986年。

桑野隆訳『マルクス主義と言語哲学：言語学における社会学的方法の基本的問題』東京、未来社、1989年。

望月哲男、鈴木淳一訳『ドストエフスキーの詩学』東京、ちくま学芸文庫、1995年。

伊東一郎訳『小説の言葉』東京、平凡社、1996年。

ベッカリーア、C. B.

風早八十二、五十嵐二葉訳『犯罪と刑罰』東京、岩波文庫、1938年。

Belknap, Robert L.

“The Structure of the Brothers Karamazov” Evanston: Northwestern University Press, 1989.

“The Genesis of the Brothers Karamazov” Evanston: Northwestern University Press, 1990.

Берковский, Н.Я.

«О мировом значении русской литературы» Л., Наука. 1975.

«Мир, создаваемый литературой» М., Советский писатель. 1989.

«Романтизм в Германии» СПб., изд-во Азбука-классика. 2001.

Бердяев, Николай

«Истоки и смысл русского коммунизма» М., Наука, 1990.

«Философия, творчества, культуры и искусства» М., Искусство, 1994, кн.1, 2.

«Царство Духа и царство Кесаря» М., Республика, 1995.

ベルジャーエフ、H

氷上英廣訳『ベルジャーエフ著作集 1：歴史の意味：人間運命の哲学の試み』東京、白水社、1960年。

斉藤栄治訳『ベルジャーエフ著作集 2：ドストエフスキーの世界観』東京、白水社、1960年。

野口啓祐訳『ベルジャーエフ著作集 3：人間の運命：逆説的倫理学の試み』東京、白水社、1966年。

氷上英廣訳『ベルジャーエフ著作集 4：孤独と愛と社会』東京、白水社、1960年。

南原実訳『ベルジャーエフ著作集 5：精神と真実』東京、白水社、1960年。

小池辰雄、野口啓祐訳『ベルジャーエフ著作集 6：神と人間の実存的弁証法：霊の国とカイザルの国』東京、白水社、1960年。

田中西二郎、新谷敬三郎訳『ベルジャーエフ著作集 7：ロシア共産主義の歴史と意味』東京、白水社、1960年。

志波一富、重原淳郎訳『ベルジャーエフ著作集 8：わが生涯：哲学的自叙伝の試み』東京、白水社、1961年。

ベーリュスチン、I. S.

白石治朗訳『十九世紀ロシア農村司祭の生活』中央大学出版部、1999年。

ベローフ、S. V.

糸川紘一訳『ドストエフスキーの妻』饗文社、1994年。

ブーヴレイス、ジャック

岡部英男、本郷均訳『合理性とシニシズム：現代理性批判の迷宮』東京、法政大学出版局、2004年。

チェトヴェーリコフ、S.

安村仁志訳『オープチナ修道院』名古屋、新世社、1996年。

Чирков, Н.М.

«О стиле Достоевского» Из-во Академия наук. 1963.

Curtiss, John Shelton

“Church and State in Russia: the Last Years of Empire 1900~1917” Octagon Books, 1965.

土肥恒之

『ピョートル大帝とその時代：サンクト・ペテルブルグ誕生』東京、中公新書、1992年。

Daly, Jonathan W.

“Autocracy under Siege: Security Police and Opposition in Russia 1866-1905” Northern Illinois University Press, 1998.

Достоевский Ф.М.

«Полн. собр. соч. в 30-ти т.» Л., 1972-1985.

ドストエフスカヤ、アンナ・グリゴリエヴナ

木下豊房訳『ドストエフスキイ夫人アンナの日記』東京、河出書房新社、1979年。

松下裕訳『回想のドストエフスキー 1,2』東京、みすず書房、1999年。

道家忠道

『ファウスト：その源流と発展』東京、朝日出版社、1974年。

ドミンゲス・オルティス、アントニオ

立石博高訳『スペイン：三千年の歴史』、東京、昭和堂、2006年。

デュルケム、E.

古野清人訳『宗教生活の原初形態 上、下』東京、岩波文庫、1941-1942年。

井伊玄太郎訳『社会分業論 上、下』東京、講談社学術文庫、1989年。

宮島喬訳『自殺論』東京、中公文庫、1985年。

江川卓

江川卓、亀山郁夫編『ドストエフスキーの現在』東京、JCA 出版、1985 年。

『謎解き『罪と罰』』東京、新潮選書、1986 年。

『謎解き『カラマーゾフの兄弟』』東京、新潮選書、1991 年。

『謎解き『白痴』』東京、新潮選書、1994 年。

『ドストエフスキー』東京、岩波新書、1994 年。

エリアーデ、ミルチア

『世界宗教史 1～8 巻』東京、ちくま学芸文庫、2000 年。

ドリュモー、ジャン

永見文雄、西澤文昭訳『恐怖心の歴史』東京、新評論、1997 年。

福田泰子訳『告白と許し』東京、新評論、2000 年。

西澤文昭、小野潮訳『地上の楽園：楽園の歴史 I』東京、新評論、2000 年。

佐野泰雄、江花輝昭、久保田勝一、江口修、寺迫正廣訳『罪と恐れ：西欧における罪責意識の歴史：13 世紀から 18 世紀』東京、新評論、2004 年。

小野潮、杉崎泰一郎訳『千年の幸福：楽園の歴史 II』東京、新評論、2006 年。

Fanger, Donald

“Dostoevsky and Romantic Realism” The University of Chicago Press, 1965.

フォーサイス、ニール

野呂有子監訳『古代悪魔学 サタンと闘争神話』東京、法政大学出版局、2001 年。

Frank, Joseph

“Dostoevsky : the Seed of Revolt, 1821-1849” Princeton University Press, 1979.

“Dostoevsky : the Years of Ordeal, 1850-1859” Princeton University Press, 1990.

“Dostoevsky : the Stir of Liberation, 1860-1865” Princeton University Press, 1988.

“Dostoevsky : the Miraculous Years, 1865-1871” Princeton University Press, 1997.

“Dostoevsky : the Mantle of the Prophet, 1871-1881” Princeton University Press, 2003.

Frank , Stephen P.

“Crime Cultural Conflict, and Justice in Rural Russia, 1856-1914” University of California Press, 1999.

Frierson, Cathy A.

“Peasant Icons : Representations of Rural People in Late 19th Century Russia” Oxford University Press, 1993.

“All Russia is Burning! : A Cultural History of Fire and Arson in Late Imperial Russia” University of Washington Press, 2002.

Фирсов. С.Л.

«К.П. Победоносцев: pro et contra» Из-во Русского Христианского гуманитарного института. Спб. 1996.

フーコー、ミシェル

田村俣訳『監獄の誕生：監視と処罰』東京、新潮社、1977年。

フーデリ、S. I.

糸川紘一訳『ドストエフスキイの遺産』東京、群像社、2006年。

フレイザー、J. G.

吉川信訳『初版金枝篇 上、下』東京、ちくま学芸文庫、2003年。

フロイト、ジークムント

高橋義孝他訳『フロイト著作集 1～11巻』京都、人文書院、1969年。

ジラール、ルネ

古田幸男訳『欲望の現象学：ロマンティックの虚偽とロマネスクの真実』東京、法政大学

出版局、1971 年。

古田幸男訳『暴力と聖なるもの』東京、法政大学出版局、1982 年。

鈴木晶訳『ドストエフスキー：二重性から単一性へ』東京、法政大学出版局、1983 年。

浅野敏夫訳『ミメシスの文学と人類学』東京、法政大学出版局、1985 年。

グロスマン、レオニード

北垣信行訳『ドストエフスキイ』東京、筑摩書房、昭和 41 年。

ゴロソフケル、I a . E .

木下豊房訳『ドストエフスキーとカント：『カラマーゾフの兄弟』を読む』東京、みすず書房、1988 年。

Gorodetzky, Nadejda

“Saint Tikhon of Zadonsk” St. Vladimir’s Seminary Press, 1976.

後藤明生

『ドストエフスキーのペテルブルグ』東京、三省堂、1987 年。

ゲーテ、ヨハン・ヴォルフガング・フォン

相良守峰訳『ファウスト 第一部、第二部』東京、岩波文庫、1958 年。

Grigorieff, Dmittry Felix

“Dostoevsky and the Russian Church” Ph.D. dissertation in The University of Pennsylvania, 1958.

Gvosdev, Nikolas K.

“An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models of Interaction” The Edwin Mellen Press, 2001.

原卓也

原卓也、小泉猛編訳『ドストエフスキーとペトラシェフスキー事件』東京、集英社、昭和46年。

長谷川つとむ

『魔術師ファウストの転生』東京、東京書籍、昭和58年。

埴谷雄高

『謎解き『大審問官』』東京、福武書店、1990年。

橋本伸也

『エカテリーナの夢 ソフィアの旅：帝政期ロシア女子教育の社会史』東京、ミネルヴァ書房、2004年。

ゲルツェン、A. I.

金子幸彦訳『ロシアにおける革命思想の発達について』東京、岩波文庫、1950年。

ニコーリスキー、N. M.

宮本延治訳『ロシア教会史』東京、恒文社、1990年。

ヘーゲル、G. W. F.

長谷川宏訳『歴史哲学講義 上、下』東京、岩波文庫、1994年。

冷牟田幸子

『ドストエフスキー：無神論の克服』東京、近代文藝社、1988年。

井桁貞義

『ドストエフスキー：言葉の生命』東京、群像社、2003年。

イングリシ、フレッド

伊藤誓、磯山甚一訳『メディアの理論：情報化時代を生きるために』東京、法政大学出版局、1992年。

Jones, Malcolm

“Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience” London: Anthem Press, 2005.

ユング、C. G.

野村美紀子訳『変容の象徴：精神分裂病の前駆症状 上、下』東京、ちくま学芸文庫、1992年。

カバト、ジェフリ・C

小箕俊介訳『イデオロギーと想像力：ドストエフスキーの社会像』東京、法政大学出版局、1987年。

加賀乙彦

『ドストエフスキイ』東京、中公新書、1973年。

『小説家が読むドストエフスキー』東京、集英社新書、2006年。

Касаткина, Татьяна

«О творящей природе слова : онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле» » М., ИМЛИ РАН. 2004.

勝田吉太郎

『神なき時代の預言者：ドストエフスキーと現代』東京、日本教文社、1984年。

亀山郁夫

『ドストエフスキー：父殺しの文学 上、下』東京、NHKブックス、2004年。

『『悪霊』神になりたかった男』東京、みすず書房、2005年。

カーライル、トマス

老田三郎訳『英雄崇拜論』東京、岩波文庫、1949年。

Казанцев, Сергей Михайлович

Суд присяжных в России : громкие уголовные процессы 1864-1917 гг. Лениздат.
1991.

ケーガン、R. L.

立石博高訳『夢と異端審問：16世紀スペインの一女性』京都、松籟社、1994年。

クドリャフツェフ

佐藤晴郎訳『革命か神か：ドストエフスキーの世界観』東京、新潮社、1971年。

ケナン、ジョージ

左近毅訳『シベリアと流刑制度 I、II』東京、法政大学出版局、1996年。

木下順治

『パウロ：回心の伝道者』東京、筑摩書房、1986年。

木下豊房

『近代日本文学とドストエフスキー』東京、成文社、1993年。

木下豊房、安藤厚編著『論集、ドストエフスキーと現代：研究のプリズム』東京、多賀出版、2001年。

『ドストエフスキー：その対話的世界』東京、成文社、2002年。

「小説『弱い心』の秘密：なぜ二人は互いに理解しあわなかったのか？」『ドストエフスキー広場』第14号、2005年、4-18頁。

木村直司

『ゲーテ研究：ゲーテの多面的人間像』東京、南窓社、1976年。

Kivelson, Valerie A.

edited by Valerie A. Kivelson and Robert H. Greene “Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars” Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2003.

小林秀雄

『ドストエフスキイの生活』東京、新潮社、2001年。

コマローヴィチ、V. L.

中村健之介訳『ドストエフスキーの青春』東京、みすず書房、1978年。

Kostalevsky, Marina

“Dostoevsky and Soloviev: the Art of Integral Vision” New Haven: Yale University Press, 1997.

Кожин, Вадим

«Размышления об искусстве, литературе и истории» М., Согласие. 2001.

Кроо, Каталин « «Творческое слово» Ф.М. Достоевского — герой, текст, интертекст» СПб., Академический проект. 2005.

熊谷のぶよし

「戦士アリョーシャの誕生」『ドストエフスキイ広場』第16号、2007年、4-18頁。

クズネツォフ、B.

小箕俊介訳『アインシュタインとドストエフスキー：19世紀の主たる倫理的・美的問題と現代物理学の関係にかんする研究』東京、れんが書房新社、1985年。

Князвская, Т.Б. (Сост.)

«Русская интеллигенция : история и судьба» М., 1999.

クレマン、オリヴィエ

冷牟田修二、白石治朗訳『東方正教会』東京、白水社、1977年。

クロボトキン、P.

高杉一郎訳『ロシア文学の理想と現実 上、下』東京、岩波文庫、1984年。

コスター＝ラスクー、ジャクリーヌ

林瑞枝訳『宗教の共生：フランスの非宗教性の視点から』東京、法政大学出版局、1997年。

黒川知文

『ロシア社会とユダヤ人：1881年ポグロムを中心に』東京、ヨルダン社、1996年。

ラカン、ジャック

ジャック・ラカン、ジャック＝アラン・ミレール編（小出浩之、鈴木國文、小川豊昭、南淳三訳）『フロイト理論と精神分析技法における自我 上、下』東京、岩波書店、1998年。

ジャック・ラカン、ジャック＝アラン・ミレール編（小出浩之、鈴木國文、小川豊昭、笠原、小川周二訳）『フロイトの技法論 上、下』東京、岩波書店、1991年。

ジャック・ラカン、ジャック＝アラン・ミレール編（小出浩之、新宮一成、鈴木國文、小川豊昭訳）『精神分析の四基本概念』東京、岩波書店、2000年。

ジャック・ラカン、ジャック＝アラン・ミレール編（小出浩之、鈴木國文、保科正章、菅原誠一訳）『精神分析の倫理 上、下』東京、岩波書店、2002年。

Леонтьева, Т.Г.

«Вера и прогресс : православное сельское духовенство России во второй половине XIX – начале XX вв.» Новый хронограф. 2002.

Лотман, Ю.М.

«Беседы о русской культуре : быт и традиции русского дворянства : XVIII - начало XIX века» СПб., Искусство – СПб. 2002.

ロースキイ、V.

宮本久雄訳『キリスト教東方の神秘思想』東京、勁草書房、1986年。

ルナン、エルネスト

『パウロ：伝道のオディッセー』京都、人文書院、2004年。

ルーマン、ニクラス

土方昭、三瓶憲彦訳『宗教社会学：宗教の機能』東京、新泉社、1999年。

マーレイ、ジョン

松田一男訳『ローマの信徒への手紙 上、下』竹原、聖恵授産所出版部、1997年。

Martinsen, Deborah A.

Edited by Deborah A. Martinsen “Literary journals in imperial Russia” Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

“Surprised by Shame: Dostoevsky’s Liars and Narrative Exposure” Columbus: Ohio University Press, 2003.

松本健一

『ドストエフスキーと日本人』東京、朝日新聞社、1975年。

Meerson, Olga

“Dostoevsky’s Tabboos” Dresden: Dresden University Press, 1998.

メレチンスキー、エレアザール

津久井定雄、直野洋子訳『神話の詩学』東京、水声社、2007年。

御子柴道夫

『ロシア精神のゆくえ：聖と俗の対話』東京、NTT出版、1993年。

『ロシア宗教思想史』東京、成文社、2003年。

望月哲男

「19世紀ロシア文学におけるイエズス会のイメージ——『カラマーゾフの兄弟』読解へのステップ——」「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第10号『19世紀ロシア文学という現在』、2005年、33-52頁。

森有正

『ドストエフスキー覚書』東京、筑摩書房、1967年。

Morson, Gary Saul

“The Boundaries of Genre: Dostoevsky’s Diary of a Writer and the Traditions of Literary Utopia” Evanston: Northwestern University Press, 1981.

モチューリスキー、コンスタンチン

松下裕、松下恭子訳『評伝ドストエフスキー』東京、筑摩書房、2000年。

村本詔司

『ユングとファウスト：西洋精神史と無意識』京都、人文書院、1993年。

中村健之介

『ドストエフスキー：作家の誕生』東京、みすず書房、1979年。

『ドストエフスキー：生と死の感覚』東京、岩波書店、1984年。

『ドストエフスキーと女性たち』東京、講談社、1984年。

中村健之介編訳『ドストエフスキイの手紙』札幌、北海道大学図書刊行会、1986年。

『ドストエフスキー人物事典』東京、朝日新聞社、1990年。

『知られざるドストエフスキー』東京、岩波書店、1993年。

『永遠のドストエフスキー：病いという才能』東京、中公新書、2004年。

ニック、ワルター

信太正三、工藤喜作訳『ドストエフスキー：宗教的思想家』東京、理想社、昭和39年。

大江健三郎

大江健三郎ほか著『21世紀ドストエフスキーがやってくる』東京、集英社、2007年。

桶谷秀昭

『ドストエフスキイ』東京、河出書房新社、昭和53年。

小岸昭

『スペインを追われたユダヤ人：マラーノの足跡を尋ねて』東京、ちくま学芸文庫、1996年。

小沼文彦

『随想ドストエフスキー』東京、近代文芸社、1997年。

小嶋潤

『西洋教会史』東京、刀水書房、1986年。

パナーエフ、I. I.

井上満訳『文学的回想 第一部、第二部』東京、岩波文庫、1953年。

Panichas, George A.

“Dostoevsky’s Spiritual Art : the Burden of Vision” Transaction Publishers, 2005.

Paperno, Irina

“Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky’s Russia” Ithaca: Cornell University Press, 1997.

Pattison, George

Edited by George Pattison and Diane Oenning Thompson “Dostoevsky and the Christian Tradition” Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ピース、リチャード

池田和彦訳、高橋誠一郎編『ドストエフスキ『地下室の手記』を読む』東京、のべる出版、2006年。

ペイゲルス、エレヌ

松田和也訳『悪魔の起源』東京、青土社、2000年。

ペレヴェルゼフ、V. F.

長瀬隆訳『ドストエフスキの創造』東京、みすず書房、1989年。

Pipes, Richard

“Russia under the Old Regime” London: Penguin Books, 1995.

ラッセル、J. B.

大瀧啓裕訳『悪魔の系譜』東京、青土社、1990年。

野村美紀子訳『ルシファー：中世の悪魔』東京、教文館、1989年。

ラエフ、マルク

石井規衛訳『ロシア史を読む』名古屋、名古屋大学出版会、2001年。

レスラー、R.

松口春美訳『ベルジャーエフ哲学の基本理念：実存と客体化』京都、行路社、2002年。

Riasanovsky, Nicholas V.

“A History of Russia” New York: Oxford University Press, 1963.

“The image of Peter the Great in Russian History and Thought” New York: Oxford University Press, 1985.

“A Parting of Ways: Government and the Educated Public in Russia, 1801-1855” Oxford: Clarendon Press, 1976.

“Russia and the West in the teaching of the Slavophiles: a study of romantic ideology”
Cambridge: Harvard University Press, 1952.

ローザノフ、V.

神崎昇訳『ドストエフスキイ研究：大審問官の伝説について』東京、彌生書房、昭和 37 年。

作田啓一

『ドストエフスキーの世界』東京、筑摩書房、1988 年。

聖アウグスティヌス

『告白 上、下』東京、岩波文庫、1976 年。

セミョーノヴァ、C. G.

C. G. セミョーノヴァ、A. G. ガーチェヴァ編著（西中村浩訳）『ロシア宇宙精神』東京、せりか書房、1997 年。

シェストフ、レフ

近田友一訳『悲劇の哲学：ドストイェフスキーとニーチェ』東京、現代思潮社、1968 年。

清水正

『ドストエフスキー『罪と罰』の世界』東京、創林社、1986 年。

『「悪霊」論：ドストエフスキーの作品世界』東京、鳥影社、1990 年。

『ドストエフスキー：「悪霊」の世界』東京、鳥影社、1990 年。

『ドストエフスキー『白痴』の世界』東京、鳥影社、1991 年。

『志賀直哉とドストエフスキー』東京、鳥影社、2003 年。

『ウラ読みドストエフスキー』東京、清流出版、2006 年。

清水孝純

『ドストエフスキー・ノート』福岡、九州大学出版会、1981 年。

『道化の風景：ドストエフスキーを読む』福岡、九州大学出版会、1994年。

『交響する群像：「カラマーゾフの兄弟」を読むⅠ』福岡、九州大学出版会、1998年。

『闇の王国・光の王国：「カラマーゾフの兄弟」を読むⅡ』福岡、九州大学出版会、1998年。

シクロフスキー、ヴィクトル

水野忠夫訳『ドストエフスキー論：肯定と否定』東京、劉草書房、昭和41年。

新谷敬三郎

『ドストエフスキイの方法』東京、海燕書房、1974年。

『ドストエフスキイと日本文学』東京、海燕書房、1976年。

『『白痴』を読む』東京、白水社、1979年。

Сохряков, Юрий

«Творчество Ф.М. Достоевского и русская проза XX века : 70-80 годы» М., ИМЛИ РАН. 2002.

Степанян, Карен

«Сознать и сказать : «реализма в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского» М., Раритет. 2005.

シューバルト、W.

駒井義昭訳『ドストエフスキーとニーチェ：その生の象徴するもの』東京、富士書店、1997年。

白石治朗

『ロシアの神々と民間信仰：ロシア宗教社会史序説』東京、彩流社、1997年。

Соловьев, В. С.

«Собрание сочинений В. С. Соловьева» Брюссель, 1966.

ソロヴィヨフ、ウラジーミル

御子柴道夫訳『ソロヴィヨフ選集 1：西欧哲学の危機、神とは何か』東京、東宣出版、1973年。

御子柴道夫訳『ソロヴィヨフ選集 2：神人論』東京、東宣出版、1972年。

御子柴道夫訳『ソロヴィヨフ選集 3：人生の霊的基礎、文化の諸問題他』東京、東宣出版、1972年。

御子柴道夫訳『ソロヴィヨフ選集 4：愛の意味、ドストエフスキイ論他』東京、東宣出版、197年。

御子柴道夫訳『ソロヴィヨフ選集 5：世界終末論、東方からの敵、日本』東京、東宣出版、1973年。

御子柴道夫訳『ソロヴィヨフ選集 6：詩と詩論』東京、東宣出版、1970年。

スースロヴァ、A. P.

ドリーニン編、中村健之介訳『ドストエフスキイの恋人スースロワの日記』東京、みすず書房、1989年。

スタイナー、ジョージ

中川敏訳『トルストイかドストエフスキイか』東京、白水社、2000年。

高田和夫

『近代ロシア社会史研究：「科学と文化」の時代における労働者』東京、山川出版社、2004年。

高橋一彦

『帝政ロシア司法制度史研究：司法改革とその時代』名古屋、名古屋大学出版会、2001年。

高橋三郎

『ロマ書講義 上・下』東京、山本出版、1984年。

高橋誠一郎

『『罪と罰』を読む：「正義」の犯罪と文明の危機』東京、刀水書房、1996年。

『『罪と罰』を読む：「知」の危機とドストエフスキー』東京、刀水書房、2000年。

『欧化と国粹：日露の「文明開化」とドストエフスキー』東京、刀水書房、2002年。

『ロシアの近代化と若きドストエフスキー：「祖国戦争」からクリミア戦争へ』東京、成文社、2007年。

高橋康雄

『ドストエフスキーの天使たち』東京、大和書房、1989年。

滝沢克己

『ドストエフスキーと現代』東京、三一書房、1972年。

Terras, Victor

“A Karamazov Companion: Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky’s Novel” Madison: The University of Wisconsin Press, 1981.

トドロフ、ツヴェタン

及川馥訳『象徴表現と解釈』東京、法政大学出版局、1989年。

及川馥訳『批評の批評』東京、法政大学出版局、1991年。

小林文生訳『ミハイル・バフチン：対話の原理』東京、法政大学出版局、2001年。

小林文生訳『言説の諸ジャンル』東京、法政大学出版局、2002年。

富岡道子

『緑色のカーテン：ドストエフスキイの『白痴』とラファエッロ』東京、未来社、2001年。

津久井定雄

「記憶の箱と願望の部屋：ドストエフスキーとタルコフスキーの「さばき」、『えうゐ』

24 号、1993 年、53-64 頁。

「キリスト教終末論とドストエフスキー：その 1.終末論のロシア」、『言語文化研究』18 号、1992 年、311-336 頁。

「クロサワとタルコフスキー」『言語文化研究』31 号、2005 年、99-120 頁。

Тынянов, Ю.Н.

«Литературная эволюция : избранные труды» М., Аграф. 2002.

Туниманов, В. А.

«Творчество Достоевского» Наука, 1980.

Хомяков, Д.А.

«Православие. Самодержавие. Народность.» Минск, Белорусская грамата. 1997.

Хомяков, А.С.

«Сочинения в двух томах» М., Медиум. 1994.

Edited by Stephen P. Frank and Mark D. Steinberg

“Cultures in Flux: Lower-Class Values, Practices and Resistance in Late Imperial Russia” Princeton University Press, 1994.

Steinbery, A.

“Dostoievsky” London: Bows and Bows, 1966.

漆原隆子

『ドストエフスキー：長編作家としての方法と様式』東京、思潮社、1972 年。

ヴェアナ・スターク

杉山忠平、杉山泰一訳『宗教社会学』東京、未来社、1979 年。

ヴェーバー、マックス

清水幾太郎訳『社会学の根本概念』東京、岩波文庫、1972年。

脇圭平訳『職業としての政治』東京、岩波文庫、1980年。

和田春樹

『テロルと改革：アレクサンドルⅡ世暗殺前後』東京、山川出版社、2005年。

八木誠一

秋月龍珉との共著『親鸞とパウロ』東京、青土社、1989年。

『パウロ・親鸞、イエス・禅』京都、法藏館、2000年。

米川正夫

『ドストエーフスキイ研究：ドストエーフスキイ全集別巻』東京、河出書房新社、昭和46年。

Успенский, Б.А.

«Поэтика композиции» СПб., изд-во Азбука, 2000.

ウオルインスキー、A. L.

埴谷雄高訳『偉大なる憤怒の書：ドストエーフスキイ『悪霊』研究』東京、みすず書房、1970年。

大島かおり訳『美の悲劇：ドストエーフスキイ『白痴』研究』東京、みすず書房、1974年。

川崎浹訳『カラマーゾフの王国：ドストエーフスキイ『カラマーゾフの兄弟』研究』東京、みすず書房、1974年。

埴谷雄高、大島かおり、川崎浹訳『ドストエーフスキイ』東京、みすず書房、1987年。

ザフランスキー、リュディガー

山本尤訳『悪：あるいは自由のドラマ』東京、法政大学出版局、1999年。

Захаров, В.Н.

«Система жанров Достоевского» Из-во Ленинградского университета .1985.

Жирмунский, В.М.

«Из истории западно-европейских литератур» Л., Наука. 1981.

«Гете в русской литературе» Л., Наука. 1981.

