



Title	トルストイとチエホフにかんする二、三の新解釈的おぼえ書(一)
Author(s)	法橋, 和彦
Citation	大阪外国語大学学報. 1965, 15, p. 1-22
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/80239
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

НОВЫЕ ВЗГЛЯДЫ НА ОТНОШЕНИЯ ЧЕХОВА К ТОЛСТОМУ (1)

ХОККЁ КАДЗУХИКО

В советской критике до недавних пор почти все чеховеды и историки литературы считали, что Чехов подпал под прямое влияние Толстого-мыслителя (моралиста, проповедника) и потому написал ряд рассказов во второй половине 1880-х годов.

Они рассматривали такие произведения, в которых оказывается <толстовская> проблематика господствующей: «Домашнее средство», «Хорошие люди», «Встреча», «Нищий» и так далее. Вслед за этими произведениями все вопросы идейной близости к Толстому преимущественно группировались в конце 80-х годов, как кратковременное увлечение Чехова <толстовством>.

По их мнению, скоро же освободившись от толстовского <гипноза>, Чехов начал критиковать его учение в «Палате № 6» и в других своих вещах зрелой поры творчества.

Этот крутой переход всего более и особенно очевидным образом рассмотрен ими вокруг одного стержня: в начало 90-х годов. То есть, они без исключения поставили два удара в два периода—раньше и позже его сахалинского путешествия, прослеживая в этих двух периодах разницу точки зрения Чехова на «Крейцеровую сонату».

Однако к этой перемене во взглядах Чехова нам необходимо относиться точнее и осторожнее. В частности нужно разобрать в самом Чехове толстовскую теорию непротивления злу.

Не надо ли провести строгое различие в содержании основных положений Толстого в целом и так называемом <толстовстве>? О чем же Чехов, в самом деле, сказал <за или против> по поводу <толстовства>?

Мы будем исследовать правдивые отношения Чехова к Толстому, опираясь на следующие высказывания Чехова:

- 1) Спор с Курепиным о толстовской теории непротивления злу—2 января 1887.
- 2) Письмо А.С.Суворину—18 октября 1888.
- 3) Письмо А.Н.Плещееву—15 февраля 1890.
- 4) Письмо А.С.Суворину—8 сентября 1891.
- 5) Письмо А.С.Суворину—27 марта 1894.

トルストイとチェホフにかんする

二、三の新解釈のおぼえ書 (一)

法 橋 和 彦

は じ め に

この春先に『ソヴェート文学』の編集部から催促されて＜チェホフ特集＞号に「トルストイとチェホフにかんする走りがきのおぼえ書」を書いた。⁽¹⁾ 催促されたというのは、実はこの企画を昨年秋からきいていて、すでに原稿は約束してあった。約束どおりの期日にまにあわなかった。それで催促をくりかえしうけた。うけてもなかなか書けなかった。やがて書くことは書いたのであるが、予定していた枚数で消化しきれない問題にいくつかぶつかったのである。それで『ソヴェート文学』にはことわり書をつけて全体の二章にあたる部分だけをきりはなして掲載しなければならなくなった。のこりの三章は機会をみて発表することにし、その一部は「若き日のチェホフにおける『メルポメネ物語』の意義について」⁽²⁾ というかたちをとって夏休み前の学会で報告させてもらった。

この報告の整理をかねて、またそれとあわせて、「トルストイとチェホフにかんする走りがきのおぼえ書」にも一応の体裁をつけておきたいと思ったわけである。しかしここにも枚数の制約があって一度には整理も体裁をつけることもむづかしい。それでひとまず、『ソヴェート文学』におさめきれなかった第一章と第三章の各一部をできるだけ関連づけることかできるようなかたちでここに発表し、その他の部分と結論的な部分とはおって稿をあらためるようにしたい。ふてぎわを承知のうえで書くわけであるが、やはりこれは内容として例の「走りがきのおぼえ書」の一部であるから、さきに発表したものとこれから発表するはずのものについて、その問題点だけを重ねてひろいあげておく。ひろいあげておくことによって、こまぎれな部分部分の印象になにか統一した見解をあたえたい。またそのことが本稿の内容についてもいくぶんか解説的なみとり図の役をはたしてくれるだろうとおもう。

さきに『ソヴェート文学』に発表した部分のひとつは、チェホフのトルストイ理解のありかたを歴史的に問うたものである。また別の部分では、チェホフの作品『曠野』の創作方法をモダニズム批評と対決させてあきらかにしていくなかで、トルストイの基本的な創作方法との同質性お

よび自伝的な問題性を作品のポドテキストにおいて追求した。またこれから発表するはずの部分についてはさきに『ソヴェート文学』に附したつぎの一文によっておおよそのところを察してもらいたい。

ことわりひとつ

この走りがきはじつは「おぼえ書」の一部である。トルストイとチェホフについては、ともにその作品の理解や全体像の評価をめぐる、こんにちも論争的な問題性をうしなっていない。わたしはチェホフのトルストイ理解とトルストイのチェホフ観の内容をめぐる、五〇年代人トルストイと八〇年代人チェホフの交渉関係を歴史的にあとづけたかった。このことへのアプローチのために、わたしはひとつの方法として、両者の作風や資質に共通するもっとも基本的な問題点を五つえらんだ。この論争的な「おぼえ書」のためにはどうしてもそれらにふれずにはいられなかった。

しかし、こうしたわたしの作業は、けっきょく予定された紙数のなかで処理しきれなかった。したがってここに掲載する小論は、わたしが編集部に提出した「おぼえ書」全五章のうち、その第二章と第四章にあたる二章である。こうしたわけで、承前承後の関連性をまず無視しなければならなかった。そのうえ、あいおぎなわなければ意味のとおりぬ引用や解釈が読むにたえないほどに脱落してしまった。読者にわたしのふてぎわをおわびするしだいである。

ことわりついでに、いま省略した部分の問題性のみを簡略に書きとめておく。

第一章では、ソヴェート批評に共通するチェホフのトルストイ主義への傾斜とその克服についての定説的な図式を、チェホフの初期作品と美学的発言をとおして再検討した。ここでわたしは、チェホフのトルストイ理解といわゆるトルストイ主義にたいする歴史的姿勢とを混同してしまわずに、ふたつにわけて吟味しなければならないこと、トルストイの主張におけるキリスト教解釈の異端性をきびしく論理的に検討しながら、チェホフがまさにこの異端性の秘密をトルストイ理解の出発点的核心に据えていることに注目した。もちろんわたしの論争的異説である。

第三章では、チェホフにおける一定の世界観や党派性の有無およびその歴史的内容をとりあげた。一般にソヴェート批評をとわず一応のかたちでしかこの問題の本質的側面が定着していない。わたしはチェホフの美学的宣言や綱領をトルストイのそれと比較しつつ再検討した。その過程で、青年チェホフがモスクワ大学医学部卒業の直前に自費出版した処女作品集『メルポメネ物語』の意義をふかくほりさげてみた。この作品集への重大な注目とその重要性の解明は、おそらくわたしの指摘が最初ではないかとおもう。

第五章では、『曠野』の問題性をトルストイの『幼年時代』の問題性と比較することによって両者のおかれた歴史的状況の異質性およびそれをものりこえた地点での偉大な相互理解成立の基盤について考察した。結論的部分においてわたしはチエホフの『かわいい女』にたいするトルストイの批評のふくみにふれ、創作方法における両者の共通性を最終的にあきらかにした。

—1964年5月1日附記—

このことわりにうわぬりしてまたことわりをくりかえすことになるが、本稿にもおさめきれない結論部分と各章部分の内容については、いまはこれだけにしておいて、その機会をまって補足を書き、そのうえで結論部分をまとめなおしたいとおもっている。

—

チエホフがトルストイの影響をうけはじめたのはいつごろからなのか？ この問題について研究者のあいだで、チエホフのもっとも初期の作品に注目しているのがラクシン⁽³⁾である。彼は1883年に書かれた『仮装した人びと』をあげている。チエホフは「仮面をはぎとること」によってそのうらに隠された醜いものの正体をあばく。ラクシンはこの暴露的手法においてチエホフのトルストイへの接近をよみとっている。つづいて彼は1885年—86年に書かれた『わるもの』『匪魔』『法廷にて』⁽⁴⁾をとりあげる。これらの短篇には裁判制度の「非人間的なメカニズム」が主題とされている。トルストイの『復活』におけるカチューシャ裁判を想起させるものがあると説く。またそれらにはトルストイ的な「対位法」⁽⁵⁾の影響がみとめられると指摘した。つまりラクシンをもふくめて、テーマと手法の点だけについていえば、1885—86年ごろのチエホフの多くの作品がトルストイのそれと共通性をもっているというのがソヴェート批評の一致した見解である。⁽⁶⁾ラクシンはこのことの確認をさらにさかのぼって検証した。むろん、ここには問題はない。問題はそれ以後のチエホフ解釈にある。つまり1887—88年に書かれたチエホフの作品にたいしては、うえのようなトルストイとの肯定的な共通性とは別に、いわゆるトルストイ主義の直接の影響をみとめるのがソヴェート批評一般の通説となっている。たとえば『名の日祝いの』の女主人公にはトルストイの戯曲『生ける屍』の主人公、プロターソフ的な良心の問題があつかわれている。また『乞食』『善人たち』『であい』『賭』などはトルストイ主義の解説書の役割をはたしているとまでその評価がきりすてられている。

はたしてそうだろうか。そのような観点からこの時期のチエホフをとりあげる必要と根拠はなににあるのか。第一の疑問にたいしてわたしは否とこたえておく。第二点の必要と根拠にたいしてわたしはソヴェート批評が依拠するのと同じ資料をあつかいながら別個の見解を展開するつもりである。そのうえで否とこたえる理由もあきらかにする。この作業がさしあたって本稿の主要

な眼目であることをあわせて確認しておく。

ところでわたしがラクシンの説に注目したのはほかでもない。彼がソヴェート批評一般のこの通説に疑義を提出しているからである。彼はつぎのようにのべている。「最近にいたるまで文学史家たちの諸研究ではチエホフとトルストイの思想上ならびに創作上の親近関係という問題のすべてがただ一つの軸のまわりで、すなわち80年代末におけるチエホフの〈トルストイ主義〉への短期間の熱中をめぐる周辺にまとめられてきた。権威ある学者ア・デルマンおよび彼のあとをうけた作品論や手引書の筆者たちの書物では、チエホフが説教者トルストイの直接影響下にあつて『善人たち』『であい』『コサック』『手紙』『賭』『乞食』などの短篇を書いたとされ、その後トルストイの〈影響力〉から解放されて、『六号室』『すぐり』その他の円熟期の諸作品において彼の教義を批判しはじめたというように読みとらざるをえないのである。⁽⁷⁾」

ラクシンはその脚注において、30年代に定立されたデルマン説の直線的図式に批判をくわえた研究者としてサラトフ国立教育大学のア・スカフトウィモヴァやエフ・イエヴニンをあげている。⁽⁸⁾「デルマンと論争においてイエヴニンがとくにチエホフに作用したトルストイの創作の摘発的ないくつかのモチーフに注目した」と書いている。わたしはラクシンのつぎのような立場をみとめるものである。「実際どうして『復活』の作者のチエホフにたいする影響を彼の哲学と道徳——無抵抗、質素な農民的生活、禁欲主義といった弱点、つまり彼の〈理性〉ではなくトルストイの〈偏見〉をなしているところのものの影響に帰結しなければならないのか？　そしてまたその後のチエホフによる社会的無為、消極性、自己沈潜に反対する任意の攻撃が、こんどは直接トルストイにあてて、どうしてなされなければならないのか？」　つまりラクシンはイエヴニンとともにデルマンとベルドニコフに代表される多数派の通説に異議をとなえたわけである。そのかぎりにおいてわたしは先にのべたように賛成なのだ。つまり『名の目の祝い』をとりあげても、「トルストイアンのところへお嫁にいけば草刈をさせられるわよ」といった調子でいわゆるトルストイ主義的なものがより多く戯画化されているではないか。

ところでラクシンはおなじこの頃の作品について1877年の『極寒』をとりあげ、この作品が「表面的には純〈トルストイ的なテエマ〉」をもっているという指摘とあわせて、「トルストイの教訓的なモラルのきびしさが、ひややかな微笑によって煙のようにかきけされている」とその内容を読みとっている。⁽¹¹⁾ラクシンの意図と着目はじつにここにあるのだ。彼はデルマンをはじめどの批評家にも先んじていちやくこの時期のチエホフにトルストイ主義批判のきざしを、トルストイ主義からの〈転換〉をよみとろうとする。わたしにとってはこの判定の可否が問題なのではない。問題は直線的なデルマン説に反対するラクシンをふくむチエホフ研究者のすべてが〈

いわゆる「ぶき」のトルストイ主義と一個トルストイの主義そのものとを混同したままでとりあげている点にある。こうした混同が一方ではトルストイの全体像評価にかかわる問題としてきびしくしりぞけられなければならないことはいうまでもない。

わたしはそうしたいましの古典的な範例としてチェルヌイシェーフスキイとネクラースフの発言を対照的におもいおこすことができる。チェルヌイシェーフスキイはトルストイの初期作品論のなかでのべている。「われわれはピューリタニズムの説教者ではない。それどころか、われわれはそれる憂うものである。…もっとも誠実な正しいモラリストでさえ、彼の名にかくれる数十人の偽善者をそのあとにしたがえるという一事で有害である。⁽¹²⁾」チェルヌイシェーフスキイはモラリスト＝トルストイとその偽善者の群を峻別した。一方ネクラースフはトルストイの『アンナ・カレーナ』を、その有名な題銘を即興的にもじることによって嘲笑しようとした。⁽¹³⁾しかしはたして『アンナ・カレーナ』は進歩的文壇の非難をあびて抹殺されてしまったか。アンナの運命は「復讐はわれにあり……」の絵とくにすぎないのか。あきらかにチェルヌイシェーフスキイはトルストイの主義といわゆるトルストイ主義者との危険な関係を予言的に問題視しえた。ネクラースフは急進的にもトルストイの主義といわゆる主義的なものとを混同して両者を同一の境界において敵視してしまった。チエホフはこの点どうであったか？、はたして80年代当時のチエホフはトルストイ主義についてネクラースフ的な観点でのぞみ、あるいはネクラースフ的観点へ転換をとげたのか。それともチェルヌイシェーフスキイ的に二様の客観的な観点にたち、それにたいして一定の態度でのぞまなかったか。わたしの問題はここにある。つまりトルストイの主義にたいするネクラースフ的な態度はトルストイばかりでなく、ひいてはチエホフの像をも矮小化し、作品の真価を傾向的に予断する危険をつねにはらんでいる。水彩画で描かれたデ・エス・ステルレットスキイの皮肉な戯画をいまさらとりあげるわけではないが、「ロシア小説家たちの勤行にいそむしたり顔のアルバム」⁽¹⁴⁾上段にトルストイをすえ、その左右にソロヴィヨフやチエホフを配し、手に手に聖書をもたせ光背をせおわせる「不死」の構図は、1900年の作であり、もうすでに時代おくれとなってもよい頃なのだ。なぜなら、80年代における任意のチエホフがトルストイの影響をいわゆるトルストイ主義の側面から大なり小なり受けていたと考えることには、私生活の面と作品創造の面とをとわず、おおいに疑問の余地がある、そればかりではなしにその反証を列挙する用意がわたしには十分あるのである。

ラクシンはチエホフにおいてトウルゲーネフの影響がしだいに排除されていくなかでトルストイの影響が強まる過程をつぶきにとらえてみせた。⁽¹⁵⁾しかし彼はその内容においてチエホフ流にくみしいてきた自立的な社会的人格獲得のための自伝的な闘いの重みにはふれることができなかった

た。チェホフがこの自伝的な闘いにおいてトルストイの主義そのものに注目しなければならなかったモメント、必然の契機はなかったか。いわばトルストイの生き方そのもののある面での親密性をチェホフがもたなかったとはいえないのでないか。彼はこの側面をだいたんに観察することをおそれた。したがってここでは確認されるトゥルゲーネフからトルストイへの転換も、時代の要求にたいする新しい文学のあり方といった外面的な点でしか、またその点も不十分にしかとらえることができなかった。それは彼がトルストイの主義をトルストイ主義一般と同一視しておそれはばかったからにはほかならない。したがって結局のところラクシンは、いかにしてソヴェート批評一般の通説に自説の妥協点をみいだすべきかという問題へ、わたしが賛成した問題意識をすりかえていくのである。しかしながらソヴェート批評における図式的な通説にささやかな訂正をこころみたラクシンの労作には革新的な見解がみとめられる。それはさきに引用したとおりである。

二

一般にソヴェート批評においてはチェホフのトルストイ主義へのインチメートな傾斜が1887—88年の時期にその作品への直接的な反映として観察されている。ところが当のチェホフは1887年の正月に親しい仲間うちの集りでトルストイ論をただかわせながらつぎのように主張している。

「いま必要なのは悪にたいするトルストイの無抵抗論をじゅうぶん検討することであって、それをしないうちに、賛成とか反対とか、もっともらしい口をきくことは許されない。」⁽¹⁶⁾

チェホフにかんするかぎり、トルストイ主義の影響はこの基点にたつ路線のうえで究明されなければならない。つまりこの時期のいかなるチェホフの作品をも、彼がいわゆるトルストイ主義の信奉者ないしはその無条件の影響下にあったという立場から先取りして読むことはゆるされないのだ。

ではチェホフがどのようにトルストイの主張を検討したのか、実はこの点に彼がトルストイの主義の本質的内容に肉迫しえたか、それともたんにその影響を＜偽善的に＞うけるにとどまったのか、ここにその分岐を判定する重要なポイントがおかれるのである。

チェホフのトルストイ主義への＜じゅうぶん検討＞された結果として、わたしは彼が1888年10月18日附でスヴォーリンへ宛てた手紙を提出しておきたい。

「もしイエス・キリストがよりラジカルな立場から＜わが身愛するように敵を愛せよ＞と説いたのなら、彼は心にもない説教を口にしたこととなります。隣人は普遍的な概念ですが、敵というのは特殊です。困難な問題は身のまわりにわずかしはいない敵を憎むという点にあるのではなく、われわれの周辺にいくらでもいる多数の隣人たちをじゅうぶん愛しきれないという点にあ

るのではないでしようか。」⁽¹⁷⁾（傍線——法橋）

チエホフの言葉をかりると、トルストイの教義はキリストのそれ<よりラジカル>な立場にたっている。トルストイの心腑にわだかまるものは<普遍的>な<隣人>より、<特殊>の<敵>の<概念>である。彼はあくまでこの<敵>にこだわる。そしてこの<敵>にいかに対処すべきかをキリストの<隣人愛>、博愛の教えからこんどは逆に規定しようとする。すなわち彼はその場合に<特殊>でもって<普遍>を規定せんとした。これは論理的にはできないことである。トルストイの教義はしたがってその出発点からこうしたぬきさしならぬ矛盾を内包している。彼がさらにキリストの<普遍>からみずからの<特殊>を正当化しようと試みるとき、その試みの意味するものはこの非論理性の拡大でしかなかった。こうした矛盾する二重の操作によって抽出された「悪にたいする無抵抗理論」は、したがって、キリストの教説とキリスト的命題からのあきらかに論理的逸脱であるばかりか、ただしく異端的である。

チエホフはキリストの教えの内容とするところのものが、<身のまわりの隣人をじゅうぶん愛しきれずにいる>という困難の一点にとらえてみせた。彼はキリストの立場からする愛の教義がこの一点につきるのではないかと明快の判断をくだしている。ことわるまでもなく、チエホフはキリスト者的ではなく、論理学的にキリストの博愛の教えを正当に帰納したにすぎない。チエホフがここからトルストイを無神論者としてではなく、偉大な反神論者としてつまり宗教的異端として理解しなかったという保証はない。チエホフはトルストイの主義のもっとも尖鋭な発現である反響力的・反教會的なたたかいのバトスと、その創作においてつねに<敵>を明確にすること、その悪を摘発すること、そのための手法のすべての秘密のみなもとをここにみいだしたのではないか。

チエホフの発言をくりかえしていえば、キリストにおいては敵がなく、万人が隣人である。しかるにトルストイにおいては敵がある。もしこの敵をも愛せざるをえないとすれば、その愛しかたはトルストイ一個として敵に無抵抗である以上に積極的な愛しかたができない。しかしあきらかにこれはキリスト教的の愛ではない。トルストイ一個のこの教義がただしく、またこれこそキリストの教えの本質的内容でもあるならば、キリストの教えそのものがこんにちでは歪曲されて解釈されていることになる。トルストイはつまりこの歪曲に諸悪の源をみとめ、それをただすために教會教義と闘争し、聖書をも彼の「無抵抗の理論」から再構成する。

なぜトルストイはかくもラジカルなキリスト解釈を必要としたのか。それはトルストイにあって隣人への愛は二義的であり、敵にたいする愛、すなわち悪への無抵抗が一義的であったからにはかならない。いいかえればトルストイにおける博愛の理念は二段階的に構成されている。つま

り悪への無抵抗の段階をへずして博愛の実行へとすすみえない。とすれば、トルストイの教への根本の土台は悪にたいする無抵抗の強行でしかない。

以上の私見にたいしてラクシンは、チエホフのトルストイ主義との対決をきわめて外面的な見取図におさめた。そうすることによってソヴェート批評との妥協点をつぎのようにみいだすべく努力している。

「トルストイのモラルにおける暴力による悪への無抵抗こそ、チエホフにはまさに最大の弱点をなしている個所だとおもわれた。＜隣人にたいする愛＞をチエホフは自己の流義によって、魂のひからびや情性や冷淡さにたいする闘いとして、つまり周囲の人びとにたいする関係における積極的で活動的な善のための闘いとしてその意義を転化せしめた。だが、＜敵にたいする愛＞を彼はどうしても理解することができず、またそれを受けいれることもできなかった。……………」

（中略）……………このチエホフの見解にはなおトルストイ的の＜愛情にみちた＞音調がある。だがまたここにはトルストイとのくいちがいもみとめられる。チエホフは＜わが身を愛するようにわが敵を愛せ＞というトルストイの規定に疑問を提出している。なぜ人間だれしもが敵にたいする自分のいつわらざる感情を抹殺するような暴力をふるい、なによりも生き生きとした敵にたいする憤激をやわらげねばならぬのか、チエホフはこの点が理解できなかった。それにもまして、隣人への愛が度をこしてひんびんと語られるところに、チエホフは偽瞞があると疑いをさしはじめている。⁽¹⁸⁾」（傍線——法橋）

トルストイの無抵抗理論がトルストイの教義の最大の弱点をなしている個所だとチエホフに察せられた。こうラクシンは説くが、むろんその根拠はしめされていない。無抵抗理論そのものが歴史的にけっして新しいものでないことはレーニンの指摘をまつまでもない。過去において幾多の宗教的異端者がこの理論を踏襲してきた。むしろ大切な点はチエホフがいみじくも指摘し、またレーニンが最大の評価をおしかなかったその＜敵＞を明確にするという闘いのなかでこの理論が反権力的に、成立したことにある。しかも＜敵＞の最後のよりどころとする神の意志を無力化する方途として実践的に採用されたことにある。ラクシンの発言はソヴェート批評一般にみられるレーニンのトルストイ評価を浅薄にうけうりした図式的通説にすぎない。

チエホフが消極的なトルストイの教義を自己流に改変してその意義を積極的なものに転化せしめたというのも、主観的なこじつけ以外のものでない。なぜならトルストイは自己の教義の表明において、いつの時代の宗教的異端よりも孤高であり、積極的であり、活動的であったからだ。ラクシンはここでトルストイの主義と、いわゆるトルストイ主義者の主義とを混同してしまった。チエホフの発言はトルストイ一箇の主義だけをふまえてなされたものである。なのにラクシ

ンは＜敵を愛せ＞というトルストイの逆説的な規定の真に革命的な意義をチエホフが理解しなかったと強弁する。それはまちがいである。そうではなくて、チエホフがその意義を正しく認めたからこそ、キリストとの対比において＜よりラジカルな立場＞という言葉が明確にトルストイにたいしてあたえられたのではないか。そしてまたラクシンがいうように隣人への愛を日常的な態度さの平面でひんびんと語りだしたのはトルストイではなく、トルストイのあとにしたがう小市民的・自由主義的な偽善者の群であることを忘れてはならない。トルストイアンはトルストイ主義的ではなく、本質的にはあくまでキリスト教徒的な心情の段階にいますわっているのである。でなければどうしてチェルヌイシェーフスキイが彼らを指して＜偽善者＞とよべたであろう。

チエホフはトルストイの主義の核心、トルストイの教義の本質を、キリストのいわゆる＜博愛＞のテエゼよりもラジカルなものだと洞察している。彼はトルストイがキリストの教えとちがって＜悪にたいする無抵抗＞を唱導し、あくまで＜悪＞に拘泥する一点にトルストイの教義の異端性をみている。キリストは少数であることによって特殊な敵をも、多数であることによって普遍的な隣人の範疇へひきうつした。これは形式論理のうえで可能である。すなわちキリストは人間一般への徹底的な愛を唱えた。したがってキリストにおける敵はいわば隣人への愛の徹底性を強調するための比喩的な意味しかもちえない。しかるにトルストイにあっては、比喩としてではなく、敵こそその教義の眼目たるべきものである。彼は敵を基本的の主要な対象としてとらえた。そしてこの敵に対処する方法をめぐることによって悪にたいする無抵抗の理論を聖書そのもののなかから苦肉にもあみだしたわけである。したがってトルストイが敵という特殊の概念に固執するかぎりにおいて、それはキリストの普遍的な愛の教義とどこまでも異質のものである。

ベールドニコフによれば「1886—1887年のチエホフのあれこれの程度においてトルストイにちかしい諸短篇はこの時期のチエホフの創作内容および一般的基調を規定しなかった。それらはトルストイとけっして結びつけられないその他大多数の作品のなかにうずもれている。だが状況は1888年において本質的にかわってくる。すなわち短篇『名の日』の祝い』からはじめて＜トルストイ的の＞問題提起が支配的になってくる。」⁽⁹⁾

彼はチエホフにおけるトルストイ的な主観主義への傾斜をその最大のやま場として1888年の一時期に設定した。とくにその頂点的な作品として9月の『名の日』の祝い』をあげる。彼はチエホフにおけるトルストイの主義をたんに否定的な媒介としてとりあつかうことによって、トルストイの影響そのものをできるだけ短期間におさえようとつとめている。彼はそうすることによってしかこの時期のチエホフの作品を積極的にとりあげる姿勢をもちえないのだ。すなわち彼によれば、チエホフが『名の日』の祝い』以後『灯火』や『発作』において、時代緊急の問題をトルストイ

的な解決にゆだねることを原則的に拒否する立場に立つとともに、従来の懐疑主義をも清算し克服する途についた。この意味で『名の日祝い』が『曠野』以後におけるチエホフの新しい創造的道標であると強調されている。

したがってベェルドニコフはつぎのような方法においてこの時期のチエホフの作品を評価する。「『公爵夫人』はチエホフのもっともトルストイにちかい短篇のひとつである。この短篇はその摘発的パトスの点でも、また道徳的説教の点でもトルストイにちかしい。しかしそれと同時にチエホフのこの作品はあきらかにつぎのことを、すなわち現実においては社会的抗議と博愛のイデェとが両立しえないことを示している。この不両立性⁽²⁰⁾がもっとも明瞭に表明されるのは医者⁽²⁰⁾の行動においてである。……」

これではまるでチエホフがトルストイにたいしてもまたトルストイ主義一般にたいしてもなんら主体的な立場をもっていないことになる。わたしは先にそうではないということを直接にしめす資料を二点にわたってあげておいた。チエホフは『公爵夫人』ヴェーラ・ガヴリーロヴナの形象において似而非トルストイ的な隣人への愛というよびかけを有閑人の気まぐれなセンチメンタリズムとして冷笑しなかったか。それがときとしておそるべき自己愛と生活への無関心さを隠ぺいするあざとい仮面にすぎないことをまさにトルストイ的な対位法によって暴露しなかったか。偽善者にたいする医師の発作的な抗議とすぐそれにつづく卑屈な妥協とは、いわゆるづきのトルストイ主義への戯画的な諷刺いがいのなものでもない。ベェルドニコフといえどもチエホフにおけるいわゆるトルストイ主義への偏向をここに指摘する権利をもつことはできない。

チエホフがいわゆるトルストイ主義とよばれる否定的な影響下に支配されたことを立証する資料はなにひとつないのである。知りうるかぎりの資料ではいわゆるトルストイ主義にたいしてチエホフがバザーロフ的であり、しかもバザーロフをも疑うことのできる能力において、はるかに節度のあるバザーロフであった。つまりチエホフはバザーロフが懐疑のすえに死にいたる病いであったあの＜敗血症＞をも克服しうるなにか別種の方法論をもっていた。トルストイ一個の主義についていえば、チエホフがチエホフ流儀にトルストイの異端的な信念を民衆の素朴な生活形象において積極的に問いただしていく姿勢をとっただけのことである。

三

一般にソヴェート批評によるといなとをとわず、チエホフのいわゆるトルストイ主義への傾倒の事実およびそれとの最後の訣別がトルストイの『クロイツェル・ソナタ』にたいするチエホフの二様の態度をめぐってとりあげられ観察されてきた。いわゆるトルストイにたいするチエホフ

の価値評価の転換なるものが、1890年の春にチエホフによって敢行されたサハリン旅行をはさむ直前と直後の時期に表明されたことによって、なによりも鮮明に印象づけられ、その全体がサハリン旅行の内容と意義にふかくかかわるものとして、すなわちチエホフと同時代のロシア現実にとってともに画期的な事件となった旅そのもののスケールのゆゆしさにおいて説得性をあたえられてきたのである。しかしながらわたしは、サハリンへの旅がチエホフにどの点で革新的な開眼をもたらしたかということについては、のちにもふれるつもりであるが、基本的には彼がいわゆる党派性にたいする自己の社会的立場ならびに創作方法上の主義を綱領的に明確化しえた点にそれがもとめられると考える。すなわち、とくに『曠野』発表以後、同伴の關係にあった保守的なジャーナリズム企業家スヴォーリンやいわゆる進歩的文壇の群小作家の二様の狷介性にたいして、ゆるぎない闘いのための堅塁を形成しえたことが旅におけるチエホフの最大の収穫であつたと考える。トルストイにたいする評価もしたがってそれに附随しその部分にくみいれられる種類のそれであつて、それを最大の収穫とみなすような敘説はあやまっているのではないか。トルストイにたいする新しい評価を一方的にチエホフの見解の転換とみるか、それともいつそう対象に接近した理解の深化とみるかではおのずから問題をとりあつかううえでの力点のありようがちがってくる。わたしはこの点にかんして慎重でありたいと思っている。

問題の『クロイツェル・ソナタ』をトルストイがはじめて構想として胚胎したのは1886年2月なかばとおもわれる。それが次第に具体化され翌87年の10月初旬には起稿された。約一年後に題名がきまり、さらに翌89年の2月すえにはほぼ完成をみている。この「性愛をテーマとした中篇小説」はあらためて4月のはじめから検討しなおされた。その作業が一応おわった7月以降も、いくどとなくトルストイは「はじめから訂正しなおしていく」必要を感じて筆をおとしているが、「食傷してしまった」まま10月20日にクズミンスカヤの手を通じて出版書肆へ送付された。12月5月には『あとがき』の初校をおえている。こうして師走のなかばに週刊誌「ネヂェリヤ」に『クロイツェル・ソナタ』が発表された。⁽²¹⁾チエホフは翌年2月15日にプレシチェーエフへあてた手紙のなかで単刀直入その感想をつぎのような深いひだにきざみつけながら語っている。

「……あなたが『クロイツェル・ソナタ』をお気に召されなかったとは？ 私はこれが天才的な、永遠にのこる作品だとは申しあげるつもりはありません——私が裁判官でない以上それはいたしかたないとしても、私の考えでは、こんなにちわが国と外国とをとわず書かれているうず高い本の山のなかで、構想の重要さや完成の美しさといった点でこれに比肩しうほどの傑作をなにかみつけだすことはまずできない相談です。あちこちにちりばめられた目をみはらせるような芸術的達成については言う必要もありますまいが、私がこの小説に感謝をささげるそもそのいわ

れは、それが思想を極度に刺激してくれるという点にあります。この作を読むひとは誰でも溜息をおさえきれないで《ここは真実だ！》とか《この点は馬鹿げている！》とか思わず声にだして叫んでしまうのです。なるほど、この作にはとてもいまいましてさせられる欠陥がいくつかあります。あなたが逐一かぞえあげられた欠陥をよせあつめたまだそのうえに、ここにはなお一点、その作者をけっして許しはできないと思われることがあります。すなわちそれは——こわいものしらずの向う意気です。トルストイはこの意気ごみでもって自分が知らないこと、かたくなになって理解しようという気のないことをあれこれと論説しています。つまり、梅毒や孤児院や性行為にたいする女性の嫌悪感などについての彼の論断はただ論争をよぶための論争でしかありえないばかりでなく、彼がながい生涯に専門家によって書かれた二、三の解説書ぐらいには目をとおしておくといった当然の労をもいとう無学漢であることを端的にさらけだしているのです。しかしそれにもかかわらずこれらの欠陥は風に吹かれる羽毛のようにどこかしらへけしとんでしまうのです。この小説の価値のためにさっぱり誰もこうした欠陥に気づかない。もし気づいたとしても、すべて人間のなせるわざにはどこかできつと水がもれているもの、完全無欠というわけにはいかぬ、という運命をこの作品もまたまぬがれえなかったのだと残念がるぐらいがせきのやまでしょう。……」⁽²²⁾（傍線——法橋）

チエホフは『クロイツェル・ソナタ』の論説部分における方法論を「こわいものしらずの向う意気」という言葉で性格づけた。彼はその方法論的非科学性にたいして真正面から批判の矢を射こんでいる。しかしここでわたしには最大の留意が必要だと思われる。なぜなら、さきの章で述べたトルストイの反神的異端性にたいして示したチエホフのすぐれた理解、すなわち反キリスト的な敵にたいする戦闘的の規定にいたるまでの非論理的なキリストの教えへの解釈は、いわばトルストイの戦略目標への基本路線であり、一方この場合の方法論的逸脱はそのための戦術的課題の解決におけるトルストイの力柄の限界を示すとともに、彼の綱領的願望である農本的原始共同体的社会主義の夢想にともなう不可避免的の誤謬である。⁽²³⁾わたしはトルストイの主義におけるこの両面の関係をきりはなして考えることもまた混同してしまうこともともにいましめたいのである。一方は彼の創造的問題提起の源泉であり、他方は問題解決における彼の非開化的閉鎖性を極端に露呈する。「しかしそれにもかかわらずこれらの欠陥は……」と語りえたチエホフに、わたしはこの複雑なトルストイの主義にたいする深い弁証法的理解をくみとりたいと思うものである。彼の理解はだからといって決して折衷的な無関心の妥協を意味しない。彼が彼自身の手でロシア現実にたいする別個の願望と戦略目標、戦術課題を実践的に錬磨しながら、共通の敵にたいする共同の闘いを自覚的におしすすめていくうえで、それはどうしても明確にしておかねばならなかった現実認識にかんする方法論的の根本的対立であった。こうした意味でサハリン旅行から

内地へ帰国して9ヶ月後に書かれたいま1通のきびしい手紙を読む必要があるのではないか。
1891年9月8日スヴォーリンへあてチエホフはこう書いている。

「……………ひとつこんな戯曲はいかがなものでしょう。老化学者が不死の靈液を発明した。15滴のめば永遠に生きることが約束されるのです。しかし化学者は当の自分や自分の妻といった畜生道のものが永遠に生きることになったら大変だという恐怖からこの靈液の入ったフラスコをぶちわってしまう、というようなのは。トルストイは人間だれしも不死でありえないといって人類の不死について考えることを拒絶しています。しかしここにはまあなんとばかりしれないほど彼一個の考えが結構されていることか！ 私はこの三日に彼の『あとがき』（『クロイツェル・ソナタへのあとがき』をさす——法橋）を読みました。殺されたっていい、あれは私が軽蔑している『県知事夫人への手紙』（ベリンスキによって痛烈に批判されたゴーゴリの『友人との往復書簡抜粋』のうちの一篇をさす——法橋）よりもずっと馬鹿げていて息がつまりそうです。……………トルストイは医師にたいして恥廉恥漠という言葉でののしり、ゆゆしき問題をいくつも軽卒にとりあっかっています。……………この世で偉人といわれる人たちの哲学なんぞ犬にでもくわれろです！……………」⁽²⁵⁾

いったい旅のあとさきでチエホフのトルストイ評価がどこで基本的な転換をとげているのか。チエホフは上の傍線部分で奇抜な比喻にたくしてトルストイの主義の一側面にあらわれた限界性をするどく指摘しているのみである。彼は科学の進歩に信頼をよせる自己の心情を対蹠的に「不死」の可能性にたくしたのである。これは旅にでる以前のトルストイ批判とその内容において本質的にことなるところはない。ただこのようなきびしい指摘がなされたのは『クロイツェル・ソナタ』の「あとがき」という一貫した論説部分を対象としたためにすぎないのではないか。ここでは一言も作品それ自体の評価にふれていないことにこそ注目すべきである。

たしかにトルストイは『クロイツェル・ソナタ』の「あとがき」のなかで、医学や音楽を、また人間の生活をゆたかにしていく文化的進歩一般の恩恵を直情的のはげしさで攻撃した。彼はそれにかえるに油気なしのざらざらした労働と動物的の深い夜のねむりをもってした。チエホフの立場からすればそのアジャクの後進性への向うみずな讃美を非難し軽蔑する理由は正当にすぎくらいある。彼が決していわゆるトルストイ主義者でなかったゆえんもじつにこの点にある。しかしチエホフは『ゴーゴリへの手紙』のなかでその『死せる魂』まで抹殺せんとしたのではなく、『死せる魂』の創造的問題提起をより正しく高く評価せんがために『友人との往復書簡抜粋』を指弾したベリンスキと同様に、その攻撃目標はあくまで戦術課題の解決にたいするトルストイの「彼一個の考え」の閉鎖性、いわば「こわいものしらずの向う意気」でつつ走る結果として

露呈されるあの極端さにむけられた。

トルストイにおけるこの傾向はとくに『アンナ・カレーニナ』の制作時代から発想的につよまってきた。彼自身が誰よりもこの発想的矛盾にさんざん苦しめぬいたあげく、『クロイツェル・ソナタ』を不満足のままの形で発表したのである。「あとがき」で売淫制度の悪を呪いつつトルストイは現存する社会秩序の根源においてそれを摘発したのであるが、その排除の手段としてはあくまで抽象的な本源的人間への帰属を熱っぽく説く以上のことはできなかった。しかしここでわたしがとりあげたいのは、まさにこのトルストイがかって、1869年の時点において女性の売淫を女性の神聖な職業の一つにかぞえあげるという逸脱を犯している事実である。⁽²⁵⁾ このことの内容については以前にも発表しているからあらためて詳述はしないが、これが決して売淫制度の是認とは直接の結びつきをもたないのである。すなわちそれは都市文明の悪に対処する必要上、農本的生活の純潔性を一方的に擁護し主張することによってひきおこされた逸脱にすぎないのである。したがって外面的にはあいられないこの二つの発言をとおして言えることは、トルストイみずからに発するトルストイ主義におけるドン・キホーテ的の権力敵対性の全矛盾が、まず第一に文明憎悪という閉鎖的な発想による方法論のなかで破産しなければならない宿命的な不毛性であろう。のちにプレハーノフの論難をまっまでもなく⁽²⁶⁾『クロイツェル・ソナタ』におけるトルストイがみずから創造的に卒先してこの悲劇的矛盾の体现者であった。このような方法論による判断の独断性は、逆説すれば彼における綱領的な願望が彼によるそのたびごとの戦術的な課題解決の方向への徹底性によって破産を宣告されることを意味している。その徹底性は彼の方法論的論説において実践的にみちびかれる破産的に意味のある傾向としてのみとりあげることが必要である。チエホフもこの必要からそれを意味あらしめるために批判した。このことを単純化してトルストイにたいする一方的な幻滅ととるならば、それはチエホフが売淫制度を是認する立場であると説くのと同断に皮相の解釈であろう。トルストイはたしかに『クロイツェル・ソナタ』の問題性にかんする問いかたとその解決への方向における方法論とのあいだの矛盾にくるしみぬいた。したがって『クロイツェル・ソナタ』そのもののすぐれた問題性、すなわちこの問題をすどく提起しえたトルストイの主義の大きな力と「あとがき」的な方向につつ走る破産的な方法論とを無差別にとりあつかうことはゆるされないし、チエホフもこの原則をふみはずしはしなかった。この事実をよりふかく確認するために、さらに1通の手紙をあげる。1894年3月27日スヴォーリンへあてた手紙の問題の部分のなかでチエホフは述懐的にトルストイにたいする態度をほりさげながら現在の心境を語っている。くりかえすまでもなくチエホフがいわゆるづきのトルストイ主義についてではなく正面きってトルストイの主義そのものと対決していることに注意しなければならな

い。これも1887年1月以来の基本路線にのっとった発言である。

「……すっかり禁煙してからというもの、私は憂うつになったり気持ちがいらいらしたりするものがなくなりました。たぶん私が煙草をよしたからでしょうが、トルストイ流のお談義が私の心琴をかきたてることをびったりやめました。いま魂の奥底いところで私はそれにたいしてこころよくふれあうことができずにいます。これはもちろん公正な態度とはもうせません。私の体内には百姓の血が流れています。だから私は百姓の美德なんぞにおどろかされはしないのです。私は幼い時から進歩を信じてきました。信じないではいられなかったのです。なぜなら私が折檻されていた時代と折檻されなくなった時代とのちがいがかんがえられないほど大きかったからです。私は頭のいい人たちや神経のこまかさや礼節ある態度や機知を愛してきましたが、その一方、足だこや手まめをはじくったりする人たち、その人たちの脚絆が胸につかえるような臭いをたてることにたいしては、お嬢さんがたが毎朝カール・ペーパーでセットした頭のまま歩きまわる習慣にたいするとまったく同様に、私はどちらもどちらという態度をとってきました。しかしトルストイ流の哲学がつよく私の心琴をかきたて、6—7年ものあいだ私のうえにのしかかっていた。しかもそのとき私に影響作用したのは、それ以前にもう私にはわかっていた基本的の諸命題ではなくて、トルストイ流の表現様式、判断方法といったもの、おそらくは一種の催眠術的の効果でありました。だから今では私のなかでなにかが抗議しています。慎重さと正義が私にむかって純潔や肉食の節制におけるよりも、電気や蒸気のなかにこそ人類にたいするより大きな愛があると語っています。戦争は悪である、裁判も悪である、しかしだからといってこの帰結から私が襤褸をまとって歩かねばならないとか、作男とその女房やその他その他と一緒に暖炉のうえで雑魚寝しなければならないということにはなりません。しかし問題はそれへの〈賛否〉にあるのではなく、いずれにしても、もう私にとってトルストイがとおくへ泳ぎさってしまっていて、私の心には彼がおらず、いわば、ここに汝の家をあけわたすことにする、といいのこして私のなかから出ていってしまった、このことの次第に問題があるのです。つまり私は宿営の客から手がきれて自由になっているのです。……」⁽²⁷⁾（傍線——法橋）

チェホフはここで多く貴重なことを告白的に語っているが、それは決してトルストイの〈基本的諸命題〉——悪への無抵抗理論、戦争悪や裁判制度の悪にたいする規定——のもつ意義についての否定的評価ではない。彼はトルストイのこうした内容のある諸命題が、つねにその戦術面において一方的かつ非現実的に性欲や肉食にたいするタブウとして原始農本的の禁欲的生活実践の方向へ強引に帰結されねばならぬ方法論に、つまりその帰結にたいする〈賛否〉が問題であるのではなく、こうした方法論じたいの非論理的な欠陥に問題があると指摘している。「トルストイ

のお談義」がチェホフを感動させなくなったこと、彼の心にはトルストイがいなくなったこと、「宿営の客から手がきれて自由になった」こと——これらの表現における＜トルストイ＞をトルストイ一個の主義、ひいてはトルストイの全体像としてうけとめることは文脈にてらしてもあきらかに不可能であろう。なぜなら、チェホフの心がそれより解放されたところのものは「一種の催眠術的效果」をともなった「トルストイ流の表現様式とその判断方法」——戦術的課題の解決におけるトルストイの方法論——でしかない。したがってこの一面にのみこだわることはチェホフのいうとおり「もちろん公正な態度とはもうせ」ないのだ。こうした屈折した発言のしかたからもチェホフにおける「公正な態度」がトルストイ理解の一貫した深化の路線にそったものであることが確認されよう。

ソヴェート批評および一般にチェホフ研究家はこうした文脈をみおとして、「6—7年ものあいだ」チェホフの心を占有してきたところのものをすなわちいわゆるづきの否定的なトルストイ主義であると速断する。彼らは1894年から6ないし7年をさしひくことによってチェホフにおけるトルストイ主義への傾斜の始発点を単純に逆算する。いうまでもなく1877~78年に一つのポイントをおいてチェホフにおけるトルストイ主義の影響が観察される根拠はこうした幼稚な操作にある。これではチェホフがトルストイ主義の照明をあびて逆算されるという受動的な観点での評価にとどまらざるをえない。このようにしかテキストが読まれないということはチェホフにとって不幸ではないか。そうではないのだ。チェホフはみずから積極的にトルストイの主義を逆算する立場にたっている。彼がこの立場をなくしては、「トルストイ流の表現様式や判断方法」にきびしく対処することができなかつたであろうところの自伝的生活内容に目をとってしまうことになる。なぜ彼はあえて幼年時代からの信奉である「進歩」の思想をここに語るのか。そして「折檻された時代と折檻されなくなった時代」の懸隔をことさら心情的にここへ吐露しなければならなかったか。この点の重要性はあらためて『メルボメネ物語』の意義にかんする章で詳述するつもりであるが、ここではチェホフのこの心情的なこままりこそが、トルストイ理解にささげられたチェホフの歴史的姿勢を、彼がじぶんの生活のすべてをかけて検証してきた「進歩」というものの意味につきあわせて逆算することのできた秘密であり、またそれを解く鍵もここにひめられているという一点だけを強調しておきたい。

チェホフのトルストイ理解はトルストイの世界観や変革への意志における彼の願望的梦想とそのための綱領の不毛性および個々の戦術課題にたいする彼の方法論の破産性を＜賛否＞するにとどまるだけの根のあさいものではなくて、その不毛と破産の偉大な悲劇的意義を創造的批判的に理解する方向へ深化をとげるなかで、チェホフ流の綱領や方法論を、思想と創造と実践において

たゆみなくねりあげてきたチエホフ自身の歴史的たたかひの質を逆に規定するものである。逆説的にいうのではなく、うゑにあげた手紙におけるチエホフの確固不拔の信念にはトルストイの主義のもつすべてのよきゴリズムがある。すなわち敵の明確化と現実をたいする非妥協的なたたかひがある。このことについてものちにくわしくのべる。

トルストイは夢想的な世界変革の理想的願望において、その破産性が宣告されるごとに人間の内面的変革の可能性に希望をつなぎとめた。彼は社会的の進歩を否定し、文明科学の発達までも敵視し呪わねばならぬ最大の理由をここにもった。社会的の進歩の富が内面的変革の可能性を人類にはばむ最大の障碍であると幻視されたからである。一方チエホフは大文字で書かれるべき人間のために學術文化が振興し、社会的の富がゆたかになることのうちに人間が社会的に変革されるに可能の契機があることを確信し、それを祝福こそすれ客観的に敵対しなければならぬ理由をもたなかった。この二つの理由の歴史的意義についてはすでに「ソヴェート文学」に発表した最初の章で基本的な問題点だけはあきらかにしておいた。事実チエホフは「折檻された時代」から「折檻されなくなった時代」を自立的、自活的、目的意識的に生きた。彼はこの転換を契機として「折檻されなくなった時代」のモラルを自己においてきびしく規律づけた。この規律はトルストイ流の夢想的願望に発するものでなく、人間が真に高潔な社会的富の支配者となるべきためのものであった。すなわち彼はこの意味で＜純潔と禁欲＞のかわりに＜電気や蒸気＞のなかに「より多くの人間への愛」がこめられていると信じてきたのである。

1894年のこの手紙においてチエホフが一切の感傷なしに、トルストイ主義を理解するための自己の基本的な方法論を歴史的にあとづけえたことの背後には、進歩の思想の内容をなす彼の世界観や理想や信念の核心的部分がこの時期のチエホフに完全に確立されていたことがうらぎされる。サハリン旅行における最大の収穫も基本的にはこの点にもとめられなければならない。トルストイの主義にたいする深い理解の姿勢を反動的な俗物スヴォーリンへ告げていることじたい、チエホフのさりげない皮肉につつまれた自信のほどがかえってわたしには感じられるのである。スヴォーリンがチエホフの無思想無傾向性について手前勝手の忠告を口にしたときは、チエホフがトルストイの『アンナ・カレーニナ』をたてにとつて、スヴォーリン的党派性に辛辣な一矢をむくいていることについてものちにふれることになる。 (つづく)

後 注

- ① 「ソヴェート文学」(5) チェーホフ特集 31—49ページ 昭和39年7月10日発行 理想社
- ② 昭和39年度日本ロシア文学会関西支部総会 於神戸外国語大学
- ③ См. В.Лакшин. Толстой и Чехов. М., Советский писатель, 1963, стр. 25.
- ④ См. Там же. стр. 25.
- ⑤ См. Там же. стр. 27. 当時チェホフは日記に書いている。「2月19日。大改革を記念して〈コンチネンタル〉で祝宴。退屈で無意味。会食, シャンペンを飲み, さわぐ。国民的自覚とか, 国民的良心とか, 自由とかいったおしゃべり。そのあいだ食卓のまわりではフロック姿の奴隷たちがふねをこいでいる。同じ身分の奴隷たちは街頭にもいる。極寒のなかで馭者たちが主人の出をまっているのだ——これでは神聖な精神にたいして嘘をついているのとかわらない。」これは「コサック」におけるオレーニンがモスクワを出立する前夜における送別会の描写とまったく同じ状況において展開されたトルストイ流の対位法である。「イヴァン・イリイチの死」においてもこうした対位法が縦横に駆使されている。
- ⑥ См. Там же; стр. 24; Г.Бердников. А. П. Чехов. М.—Л., Госиздат. художественной литературы, 1961, стр. 184—227; Н. Арденс. Творческий путь Л. Н.Толстого. АН СССР, М., 1962; この伝統の創始者としては А.Б.Дерман. Творческий портрет Чехова. М., «Мир», 1929; его же, Антон Павлович Чехов. М., Гослитиздат, 1939.
- ⑦ В.Лакшин, выше же. стр. 24.
- ⑧ См. там же: Ф.И.Евнин. «Чехов и Толстой» (в сб. «Творчество Л.Н.Толстого». М., Гослитиздат, 1959); А.П.Скафтымова. «О повестях Чехова “Палата № 6” и “Моя жизнь”» («Ученые записки Саратовского государственного педагогического института», вып. 12. Саратов, 1948.)
- ⑨ В.Лакшин, выше же. стр. 24.
- ⑩ См. Г.Бердников, выше же. стр. 184—227. たとえばつぎのようにのべられている。「チェホフのトルストイとの創作上での接近は80年代後半の彼の諸作品において明瞭にあとづけることができる。すでにア・デルマンはチェホフの短篇「法延にて」(1886)をまことにおどろくべき現象であるとして注目した。」なおベエルドニコフ自身はチェホフにおけるトルストイへの接触がはじまるのは1885年からとみている。彼は《Домашнее средство》(1855)に最初のトルストイ哲学の影響をよみとっている。
- ⑪ В.Лакшин, выше же. стр. 31.

- ⑬ Н.Чернышевский. Избранные философские сочинения. Госиздат. политической литературы. т.2, 1950; стр. 57. (《Детство и отрочество》, 《Военные рассказы》)
 チェルヌイシェーフスキイは 1856年「同時代人」誌12月号において、トルストイの才能をたかく評価しつつもこのように発言した。マルクスが「ルイボナパルトのブリュメール18日」の書きだしで「すべて世界史的の大事業や大人物はいわば二度あらわれるものだ。——一度目は悲劇として、二度目は茶番として」とのべている。こうした歴史的認識はともにトルストイの主義といわゆるトルストイ主義との関係を理解するうえで意味のふかいものがある。
- ⑭ 大阪外国語大学学報14. 1963, 続「アンナ・カレーニナ」題銘考 45ページ参照。
- ⑮ Литературное наследство. Лев Толстой. кн. 1., АН СССР. 1961, стр. 135.
- ⑯ См. В.Лакшин, выше же. стр. 13—23.
- ⑰ Н.Гизович. Летопись жизни и творчества А.П.Чехова. Госиздат. художественной литературы, М., 1955, стр. 148. この1月2日のあつまりで、チェホフはクウレーピンとトルストイの悪にたいする無抵抗理論をめぐって論争した。
- ⑱ А.П.Чехов. Собрание сочинений. т.11. Госиздат. художественной литературы. М., 1956, стр. 281—282.
- 本文の引用につづいてチェホフは書いている。「くわが身を愛するように敵を愛せ」、もしキリストが女性であったなら、あるいはこうも説いたことでしょう。女性というものは一般的の概念から色あざやかで目うつりのよい特殊なものをひきだすのが好きなものです。ところがキリストは敵よりも高い立場にたっているの、彼らにことさらに目をつけるということがありません。つまり天性からして男らしいのです。考えかたになみがなく、ひろいのです。〈隣人〉という概念にふくまれる個別的のものにおけるような一つ一つの差異にはほとんどその意義をみとめなかったのです。」
- ⑲ В.Лакшин, выше же. стр. 33.
- ⑳ Г.Бердников, выше же. стр. 203.
- ㉑ Там же. стр. 227.
- ㉒ См. Н.Гусев. Летпоись жизни и творчества Л.Н.Толстого (1828—1890). Госиздат. художественной литературы, М., 1958, стр. 628—743.
- ㉓ А.П.Чехов, выше же. т.11. стр. 408—409.
- ㉔ この問題については「トルストイにおける哲学と文学の間」(「ソヴェート文学」(2) 昭和38年1月30日発行 理想社1—25ページ)を参照されたい。
- ㉕ А.П.Чехов, выше же. т. 11. стр. 522.
- ㉖ 参照 大阪外国語大学学報12 1962「アンナ・カレーニナ」題銘考 72—73ページ

- ②⑥ Л.Н.Толстой в русской критике. Госиздат. художественной литературы, М., 1960, стр. 337—359. (в сб. Г.Плеханов. «Смещение представлений.—Учение Л.Н.Толстого—»)
結論部分でブレハーノフはつぎのようにのべている。「これは閉じられていない環の端どうしのようなものである。……この端と端とのうえにあるものを結合させるには環全体をひとまわりしなければならないのだ。」
- ②⑦ А.П.Чехов, выше же. т. 12. стр. 49—50.