

チェルヌィシエフスキーの人間学 (1)

武井勇四郎

チェルヌィシエフスキーの定義によれば、人間学とは人間生活のどんな側面や部門も人間有機体に根をもつもの、人間活動の全領域を全有機体の活動なるものとして把握し、人間生活の基礎に自然をおき、それを二元論的にではなく、一元論的に、したがって人間生活現象の諸法則を自然法則の作用の特別なるもの、特有なるものとして人間生活を統一的に考察するそういう学である。この定義から明確な如く、彼のいう人間学は、人間や人間生活そのものを統一性の下に考察するも、人間の自然を対象とする自然諸科学に、とりわけ当時隆盛の兆しを示していた生理学、医学、生物学にその基礎を求めている。なぜならば人間有機体の構造・機能、それらの法則の解明に後者の諸科学が大いに寄与しているからであるし、チェルヌィシエフスキーが終生私淑していたフォイエルバッハその人が、哲学は自然科学と結びつかなければ単なる仮説に、反自然主義的・超自然主義的仮説にとどまると明言していたからである。彼が最高の哲学者として崇拜していたフォイエルバッハは、自分の学説は自然と人間という二つの言葉に要約されるとしていたし、自然を人間の原因・根拠・前提とし、人間が自然の一部であることは己れの発生と生存を自然に負いそれに依存してそれに一致して生きている地上の本質(存在)であるとしていた、更に進んで、抽象的学問が人間を片輪にするに反して、ただ自然科学のみが人間を全体性において回復し、かつ、全体的人間を要求するものであるという意味で、哲学にとってかわって自然科学が至上の科学であるべきだとまで極論していた哲学者であった。チェルヌィシエフスキーはフォイエルバッハのこの極論に、つまり極端な自然主義に陥るこ

となく、哲学の人間学的原理が人間生活・人間関係、社会関係、制度の変革の理論であることを謳っている。

元をただせば、人間学の語源はアリストテレスのニコマコス倫理学に遡ることができよう、それは *ἄνθρωπος* (人間) と *λόγος* (言葉, 学) の意で、人間の本性としての善、悪、幸福、徳、正義、自由意志、意欲、感情等々を考察する学であり、実践哲学としての倫理学に入るものであった。アリストテレスにあっては、実践哲学ないしは実践学は *praxis* (行為, 実践) に関する学で、観照したり研究したりものを制作したりする人間の事柄を対象とするのでなくて、対象に働きかけてそれを変更するような人間の行動・行為についての学なのである。この後者の意味でチェルヌシシェフスキーが人間学的原理にしたがっていた哲学者としてアリストテレスとスピノザの名を挙げているが、無論、『哲学の人間学的原理』(1860)の人間学的原理なる用語とその意味内容は、当時封建的ロシア社会においてタブーであった唯物論者フォイエルバッハに倣ったものであることはいうまでもない。フォイエルバッハ以前では、人間学はスピノザの『倫理学』(1677)、ヒュームの『人間論』(1739—40)、エルベシウスの『精神論』(1758)『人間論』(1772)、ドルバックの『自然の体系』(1770)、カントの『人間学』(1790)、ヘーゲルの『精神哲学』(1817) J・S・ミルの『論理学体系』(1843)等のなかで色いろ論究されてきていたが、殊に、フランスの唯物論者エルベシウスの『精神論』に強い影響を受けていたベンサム『道徳および立法の諸原理序説』(1789)は、フォイエルバッハに勝るとも劣らぬ甚大な影響をチェルヌシシェフスキーの人間学に与えていることを特記しなければならない。実は、この所論はフォイエルバッハの人間の唯物論とベンサムの功利の人間学との両者の結合が、なぜ、ロシアのチェルヌシシェフスキーにおいて可能であったかを両者の思想構造から分析して、チェルヌシシェフスキーの人間学の内容を検討することを一つの課題にしている。序でに指摘しておくが、ベンサムのチェルヌシシェフスキーへの思想的影響はソヴェトの哲学史家によって全く無視されたも同然である。

元来、自然についての学、自然学の成立は歴史的に見て、人間についての学、実践哲学としての倫理学や精神科学よりも早く、その発展も後者より進んでいて、特に数学的・幾何学的精密性を有していたといえる。人間学が力学や物理学に拮抗してその存在主権を主張しだすのは17世紀から18世紀にかけてである、このことは、前述の思想家の著述年譜からも判然としている。チェルヌィシェフスキー自身も、科学を自然科学と精神科学に分類して、前者が16世紀以来、精密科学の名称を獲得したのに反し、後者は今もって自然科学のもつ精密性と厳密性を有していないとし、精神科学は自然科学を基礎においてすでに十分に精密化さるべき素地ができていると力説する。彼は、『哲学の人間学的原理』でこの精神科学の精密化の仕事を道徳哲学の観点から狙っていただけでなく、人間生活や人間関係そのものを、文字通り実践哲学の立場から、いわば変革理論の精密化を目差していたのである。この意味ではアリストテレスから始まりフォイエバッハに至るまでの従来の人間学の観照的態度と大きく異なるのである。

自然あるいは人間の自然は人間生活にとって災厄や貧困の種となり得るであろうか。この間に対するチェルヌィシェフスキーの返答は興味深い。人間に二つの眼があるときは、それは人間有機体の正常な形態で自然法則の必然的結果であるから、そのことの善・悪を論ずることはナンセンスであるが、しかしある国に盲人が沢山いるという場合には、その事実を記述するだけでは不十分でその由ってくる悪の原因を除去することが問題でなければならない。というのは眼が見えない事情は、有機体そのものの法則の結果ではなくて、それ以外の外的な人間生活の事情に起因しているからである。彼によれば、自然科学の発達していない間は自然は人間に脅威を与え不幸をもたらしていたが、現今に至っては外界や人間有機体の自然諸法則を究めた自然科学は、人間にそれらを自由に支配する力を十分に与えているのである。一方、現在の知識水準なら、人間は自然法則の破滅的作用を数百年間も除去するしかるべき手段をもち、例えば、自然の側には文明各国の住民のすべてに充分

な食糧を供給するに何らの障害もないものと彼は断定し、他方、マルサスが人口の増加は幾何級数的であるに反し食糧の生産は算術級数的であるから、災厄の原因は人間の自然、つまり肉体的愛情が原因しているので、問題の解決は人間の力ではどうにもならないとしたのに対して、チェルヌィシエフスキーは肉体的愛情という人間有機体の欲望は不可避的な自然であってそれを抑制したり変えたりすることは自然法則に反するもので不可能であり、むしろ人間本来の自然性の要求にそうように、農業技術の改善によって食糧の増産をはかるべきであるとした。もし技術改善が低調で、また農民の生産意欲が芳しくないなら、その生産機構や労働過程が生産者の欲求に調和していないように仕組まれているからであって、人間有機体の法則によるわけではないとみた。チェルヌィシエフスキーの確信をもつた主張によれば、悪行の根源が富の不足にあるにしても、悪行の恒常的原因のほとんどが、もとをたたせば、人間生活、人間関係、社会関係、制度から因って生じるものであり、したがって、災厄、貧困、悪行、不幸を根絶するには何よりもまず、それらの関係や制度そのものを改造するか変革するかについてはかかっているのである。チェルヌィシエフスキーの考えによると理論的に解決された問題を実行する手段は、自然科学にあっては外界の自然にあるが、精神科学にあっては手段の半分は自然にあり他の半分は人間自体に含まれていて、それ故自然科学が自然の法則に則って自然を人間の目的に合せて改造すればよいのに反して、精神科学では人間自身が人間生活を改造する必要を強く感じるのだから、変革の原動力とはなり得ない。そしてまた変革が必然的であるということを経験付け、その上更に変革の正当性、真理性を証明するところの変革の理論、つまり、彼の言う「人間学的原理」が確立される時、革命家や活動家は自分の変革の活動が理論的に裏打ちされるだけでなく、蒙昧な、教養のない、観念論的先入見に囚われた人びとは、その理論によって蒙を啓らかれて変革の必要を自覚するのである。チェルヌィシエフスキーは『哲学の人間学的原理』のなかでこの変革の理論を、農奴・専制の思想的護教論たるス

ラブ主義的・反動的観念論や改良を支持するヨーロッパかぶれの自由主義者^{リベラル}が心酔したドイツ観念論哲学に対峙させて、意識的に構築しようと目論んでいる。彼自身、社会変革の哲学的理論付けが当時において残された精神科学の急務であるとみていたことは、前述の論文が1861年の農奴解放の前夜の年に発表されているところからも判る。周知の如く、帝政ロシアの農奴解放は、上からの「改革」である。1857年頃から農民問題に着手したチェルヌィシエフスキーは、この「改革」が農民を土地なしで解放しようとしていたアレクサンドルⅡ世の改悪であることを見抜いていたので、目前に差し迫った「改革」に対して真正面から革命を、正しくは農民革命を対峙し、農村共同体を土台とした農民社会主義を提唱したのである。この意味では『哲学の人間学的原理』は、観照的、直観的唯物論の書き物ではなく、ロシア・インテリゲンチヤに理論的武器、つまり革命の理論を提供するということであり、支配的観念論哲学への哲学的挑戦状である。その意味では、真の意味での実践哲学の復興である。ここで注意を喚起しておく必要がある。チェルヌィシエフスキーがフォイエルバッハに倣って、人間の問題を考察する哲学の部門の基礎が自然科学であると述べた点から、先きの論文のなかで彼が自然科学的現象の記述にかなりのページ数をさいている、しかしこれは、実は、この論文の本筋ではなく、ただ人間生活の現象にかんする哲学的見解の原理が自然科学によってつくられた人間の有機体の統一性の学説に基づいているがために、そうしているわけである。チェルヌィシエフスキーによれば、人間は一つの性質をもった存在、つまり、人間には食うとか歩くとかという物質的側面と、思考するとか感覚するとか意欲するとかという精神的側面の、たがいに異なる両側面をもつものの、人間の存在においては両者が一つの統一体をなす一元的存在である。この一元性はヘーゲルの絶対理念の如き観念論的一元性でなく、まず自然科学が教えている物質的一元性であり、フォイエルバッハが人間をあくまで地上的な、現実的感性的存在（本質）として把握した唯物論的一元性である。人間の本性の一元性や、人間生活の一元性が自然の

性質の一元性に則ったものであるという観点から、彼は自然科学的記述にかなりのページ数をさいているのである。このことを取り違えて、自然の弁証法の成立後に、社会の弁証法とか生活の弁証法が確立されるという発想は、あまりにも幼稚で批判に耐えない。そもそも、自然が直接に自然として人間にとって問題となるのではなく、人間生活の問題のプリズムを通して自然が人間の対象になるのである。そうであれば、人間生活について考察が行われるさいに人間生活と自然との関係が浮び上って来て、その関係のなかで自然が研究の対象となり、それが人間生活の研究の時に生きてくるのである。したがって人間学が自然科学の土台の上に築かれるということは、自然的存在が社会的存在より高位概念であって、後者が前者によって汲み尽されたり説明されたりすることでは断じてなく、あくまでも人間的社会的存在がその基礎として自然的存在をもつがそれを止揚した形でもつのであり、自然の諸法則が人間的生活の諸法則を支配するものではない。また勘違いしてはならぬことだが、人間的存在が自然的存在の上に乗かっているというような両存在が別々に独自に存在するのではなく、人間的・それを通した自然的存在の一存在（現実）であって、人間的存在や社会的存在が自然抜きではもはやその存在は存立しなく、それは言葉の虚構以上の何ものでもない。この原則、つまり、人間的生活を通してしか自然が意味をなさぬという原則、換言すれば、社会的存在のプリズムを通してしか自然的存在が人間の眼に入っていないという原則、この原則はチェルヌィシエフスキーにおいて、美学論やその他の人間の問題において堅持されている。ともすれば、「正統派」マルクス主義哲学者に支配している謬見であるが、この原則を破った手法、つまり唯物弁証法の完成の上に史的唯物論が成立するという「方法」をもって、チェルヌィシエフスキーの研究にのぞむ哲学史家が多々みられる。この「方法」は、後述の彼の現実概念の考察においてわかるように、実は、チェルヌィシエフスキーその人の思想のうちにもみられない手法であって、彼の思想の本質に悖るものである。『哲学の人間学的原理』でチェルヌィシエフスキーが何を目差して

いたかを消去して彼の人間学を評価すれば、変革理論の創造の意図を抹殺して、彼を功利主義者とか単なる現実主義者にすぎぬという低級な評価に墮するか、精々よくて、啓蒙主義者とマルクスの間位に位する哲学者であるという図式的評価で終るのが落ちである。『哲学の人間学的原理』は彼の美学、農民空想社会主義、勤労者の経済学の、もっともまとまった哲学的原理の要約であるだけでなく、フォイエルバッハをも含めた従来の人間学をもっと実践の哲学に改造し作り直す意図をもった60年代のロシア哲学界における、それこそもっともラジカルな実践の哲学の宣言であった。

フォイエルバッハは自著の『キリスト教の本質』(1841)が40年代のロシア思想界に一大センセーションを巻き起しているとは露しなかった、ましてや自分の原理が美学に適用されて『芸術と現実との美学的関係』(1855)やある意味では己れの分身とも言える『哲学の人間学的原理』(1860)がペテルブルグ界限の観念論者にいかなる恐怖を与えていたかを知る由もなかった。もしや彼がチェルヌィシエフスキーの上記の著作を読んだら何と想いをめぐらしたことであろうか。自分の哲学の否定と考えたろうか。それとも後継者として温かく見守ったろうか。それとも自分よりさらに戦闘的な戦士と見立てたろうか。ここで言えることは断じて否定者ではないということであるが、以下の考察で想像にまかすにしくない。

チェルヌィシエフスキーがフォイエルバッハから受容した思想は、神学の人間学への転化や解消の宗教批判でも、ヘーゲルの思弁哲学を地上にひきずり下すヘーゲル批判——これらの仕事は40年代のロシアにおいてまがりなりにも一応終了していた——でもなく、これらの批判の根柢をなしていた唯物論の原則であった。それは一つには哲学と自然科学との結合、二つには現実概念、三つには感性的存在としての人間、の思想であった。哲学と自然科学との結合の問題については若干前述したが、この点に立ちいろう。フォイエルバッハにしたがうと人間は決してヘーゲルの如き抽象の人間、思考的抽象物ではなく、現に生活している現実的な人間である以上、それは肉体とそれ

それぞれの感覚器官、運動器官、物質代謝器官等を備えている活動する人間であって、一口でいえば、その根柢に自然を第一存在としてもっているまさしく地上的存在である。自然抜きの人間とは、思弁の産物であって生きて生活している人間存在ではない。フォイエルバッハは、新しい哲学は人間の土台として自然を含めた人間を唯一の、普遍的な、最高の本質とし、人間学を自然を含めての普遍学とするものである、と規定した。こういう意味合の上で、どの学問も自然に基礎をおくのでなければ、反自然的・非自然的仮説にとどまらざるを得ない、したがって哲学は自然科学と結婚しなければならない。チェルヌィシエフスキーが、自然を含めた人間学を普遍学とみる師フォイエルバッハのこの新しい哲学観を受け容れたことは、チェルヌィシエフスキーの有機体(オルガニズム)という概念に明確に現われている。抽象的思考をするが故に人間は最高の理性的存在であり得ても、思考や理性によつてのみ人間の存在の全体は把握され得るものではない、もしそうならばヘーゲルの哲学が帰結し、自然は絶対理念の自己展開によるその墮落した疎外態であるという不名誉な地位に貶められそれに甘ずる羽目に陥る。なるほど思考しない人間は人間であるまいが、感覚もしなければ、意欲もしなければ、行動もしない人間は神的存在であり得ても、生命をもった日常的に生活する人間ではあり得ない。生理学、心理学、医学、生物学などが教える人間の有機体は、感覚も行動もしない死せる物体ではなくて、まさしく一定の生命活動過程の上で機能してゆく手、足、眼、耳、口、胃、頭をもつた組織体である。チェルヌィシエフスキーが強く前景に押しだした有機体の概念は人間を自然的全体としてとらえる、人間が思弁的、神学的な抽象物でないことを明確に示した地上的な概念である。人間有機体においては人間の観念的な側面と物質的な側面とは自然において一元論的に統一されているものであって、両者を二元論的に分割したり対峙させたり、また両者のうち一者のみを強調したり消去したりすること自体、反自然科学的である。なるほど思考活動は頭脳の生理的過程そのものではないが、生理的過程を成立させている頭脳という

器官抜きにしては存立し得ない。フォイエルバッハによれば、われわれにとってあるような存在（本質）をたんに思考する存在としてでなく、現実中存在するもろもろの具象的・対象的存在としても観察し、人間を感官の、直観の、感覚の、愛の存在として考察し、しかも人間感官を絶対的な器官として考察し、ましくそのことによって意識的に感性の真理を承認するのが、新しい哲学の任務なのである。人間を現実的な感性的存在、肉体が人間の本質に属する如き存在、有機体抜きでは存立しない存在として考察するこの哲学こそ普遍学としての人間学であって、チェルヌィシェフスキーもこの視座を確保している。フォイエルバッハもチェルヌィシェフスキーも人間の理性を軽視したのではなく、むしろ快・不快を・利己にとって利・不利を感ずる、欲望をもつ感性的人間を、後述するように、強調したのである。

フォイエルバッハの『キリスト教の本質』(1841)、『将来の哲学の根本命題』(1842)、『哲学改革のための暫定命題』(1843)、『宗教の本質』(1845)の課題が、神を人間化すること、同じことだが神学を人間学へ解消すること、言い換えれば宗教疎外の論理によって神の本質は実は人間の本質の対象化であることを解明すること、そのことによって神学化された哲学の秘密を暴露することであったとすれば、チェルヌィシェフスキーの『哲学の人間の原理』(1860)は、先述した如く、迫り来る上からの改革に対して、下からの社会変革の理論、つまり実践の哲学を早急にうち建てようとしたものである。しかし、すでにチェルヌィシェフスキーは学位論文『芸術と現実との美学的関係』(1855)及びその『自著自評』(1855)、『グラノフスキー著作についての論評』(1856)等の諸論文でも現実の概念を中心にして、特に美学論の形においてであるが、変革の理論の構築の定礎工事を行っている。前者の学位論文は、チェルヌィシェフスキー自身フォイエルバッハの新しい哲学の精神を美学の領域に移したものにほかならないと晩年になって言明している如く、フォイエルバッハの現実の概念を基軸にして唯物論的な美の概念を展開したものである。したがってチェルヌィシェフスキーが師フォイエルバッハから根

本思想の一つとして受け容れたものは彼の現実概念であって、彼のこの概念の展開の度合が彼の変革の理論の深淺の基準ともなる。現実の概念は、また彼の文芸評論の師ベリンスキーが『キリスト教の本質』を読むことによって、ロシアの土壤に植えつけられた。『キリスト教の本質』という解熱剤によってヘーゲルの熱病が癒されたベリンスキーは1842年に書いて曰く、現実——これこそ現代世界のスローガンであり、今世紀の最初にして最後の言葉である、と。このベリンスキーの名言こそロシアの先進的知識人をリードしてゆく唯物論的思想の核心を衝いた言表であるばかりでなく、ロシア哲学を観念論から唯物論へ転轍した標語であったと言っても過言ではない。フォイエルバッハは新しい哲学は人間の真実の、現実的な全体的本質にふさわしい哲学、言葉を換えれば現実的な全体的人間が自分の対象とするようなもの、つまり眼や耳や手や足をもった感性的人間が対象とするようなもの、そのようなものを真実とみなす哲学である、と宣言している。この新しい哲学はスピノザの実体でも、フィヒテの自我でも、シェリングの絶対的同一性でもない、ましてやヘーゲルの絶対理念でもない、つまり抽象的な、思弁の上の産物や虚構・虚像ではなくして、何にもまして感性的に現実的な本質(存在)、人間の感性の対象となる存在を原理とする實在の哲学である。人間はヘーゲルにおけるような絶対理念の自己展開の一契機ではなく、むしろ大地から引き離し得ない本質的に地上的な、自然的な現実的な本質であり、同時に理性を賦与された現実的感性的人間なのである、とフォイエルバッハは彼の哲学の概括を描く。この新しい彼の哲学こそ現実の宣言の哲学であった。

チェルヌィシエフスキーはベリンスキーのスローガンとフォイエルバッハの新しい哲学の本質内容を正統に受け継ぎ、現実的生活の尊重は現今の科学の支配的な潮流を成し、リアルに存在する實在の人間生活こそ何にもましてかけがえのないもの、観念や思想を産みだす規定的實在である、と同じく宣言している。人間の現実的生活は、まさしくそれが生活である限り現実的で感性的であって、人間が腹一杯くらい、立派な住宅に住み、十分に眠るとい

う具体的生活である。したがって理性的なものは現実的なものであるというヘーゲルのテーゼは打破され、感性的なものが現実的なものであると宣せられることになる。チェルヌィシエフスキーの師フォイエルバッハによれば、現実とは感性的存在であり、現実的なものとしての現実的なものは感官の対象としての現実的なものであり、またこの意味で感性的なものが真の存在であるから、真理と現実と感性とは同一なのである。換言すれば、人間的なものの全体、人間生活の全体が、真実である。人間における最高の本質とは何か。この間に答えてフォイエルバッハは言う、それは人間の一切の人間の衝動、欲求、素質の総体、すなわち人間の生存であり生活である、と。生活、実践は人間の至高の財貨、最高の本質、無限の力である、と。ロシア40—60年代の革命的民主主義者の哲学が、普通、「生活の哲学」ないしは「生活のための哲学」といわれるのは、まさしく哲学が抽象的な理論に踏みとどまらずに現実生活の変革にまでつき進み、生活と結合したからである。フォイエルバッハが哲学が自然科学と結合しなければ単なる仮説にすぎないと言ったのに対し、ロシアの民主主義者は、更に一歩進んで、哲学が人間生活と結合しなければ空理空論であると宣したのである。この意味では革命的民主主義者の哲学はフォイエルバッハを含めた従来の哲学構築の改造を意味していた。周知の如く、ゲルツェンは弁証法を革命の代数学と規定していた。ここに40—60年代のロシア哲学の革命性がある。チェルヌィシエフスキーが生活概念と現実概念との構造をどう把握していたかの分析に移ろう。

フォイエルバッハは、人間は思想を物質、実在、感覚から産みだす前に、まず対象に対して感性的に、受動的に、受容的に関係するものとみて、人間を活動的存在として把えずに、直観的感性的存在として把えたがため感性的対象、現実そのものが人間活動の所産であるのかどうかを曖昧にしまった、その限りで、彼にあってはヘーゲルの自己活動の弁証法が廃棄されたも同然だと言えよう。チェルヌィシエフスキーの深い洞察によれば、フォイエルバッハと違って彼がイギリス古典経済学の研究に首を深くつっこんでいた

関係上この洞察が可能なのだが、人間生活は人間の自然との関係であり、またその全生活は根本的には自然によって規定されるが故に自然は人間生活の源泉なのである。チェルヌィシエフスキーはこの観点に立てばこそ、人間生活が物質的生活と精神的生活との統一体であっても、前者の生活が第一の規定的役割を演じ、後者の生活の根本原因、土台をなすものである言明することが可能であった。彼によると、ヘーゲルもギゾーも同じく世界史を觀念史の発展としてつかんだが故に、むしろ第一次的、規定的面を成す物質的生活様式の発展の歴史がないがしろにされて来た。つまり彼らは人間の本質を感性的存在として、わけても人間の物質的活動が精神的活動を規定するものとして把握せず、抽象的思考的存在として、わけても理性的存在として觀察する觀念史觀に囚われているのである。觀念史觀とは逆に、チェルヌィシエフスキーは、人間生活の規定的ファクターは物質的生活にあるので、後者の生活が貧しければ空想、幻想が生じ現実の感性的生活に満足しないで觀念で満足するという顛倒が生じるに反し、満足できる現実があれば空想の翼は束縛されて觀念的幻想が生じないと断ずる。人間の豊かさは物質的生活の豊かさに比例するから、前者が改善されると精神的貧困も解消するという現実主義の立場に彼は立った。物質的生活の基底である自然の改造は人間の豊かな生活にとって不可欠なものであるが、物質生活は一義的にそれのみによってきまるものでなく、物質を生産する生産過程、生産機構に、ひいては社会関係に左右されるとみたので、彼はむしろ問題を社会関係、例えば所有の関係の変革の中に見出していた。この点は労働の人間学的考察のところでは後述するとして、チェルヌィシエフスキーのすぐれている見解は、彼が人間生活を有機体の生命活動と根本的に異質なものとせず、人間の生活が有機体の外界との相互作用、有機体による外界の質料変換、物質代謝の基本線の延長であるとみた点である。人間の有機体は一つの生命過程であって、肺は呼吸過程で空気を分解・置換し、胃は食物を消化・同化して、外界を内化する過程である。同様に、人間の生活過程は人間の欲求に合わせて、目的に合わせて、自然

を改造し、富を生産し、労働しながら人間の生活環境を、社会生活を創り営む過程である。われわれは、人間以外の生物の物質代謝の活動と人間の生産活動とを同一次元の同一水準のものとみることはできないが、人間生活を人間有機体の活動を基本にして論及している彼の方法が自然主義的性格を帯びているにしろ、人間生活が対象変革の活動としてつかまえている彼の思想は高価な思想である。というのはフォイエルバッハがただ単に人間を生存、生活と規定して、創造する人間の活動、生産、労働の側面をむしろ低く評価し、人間一般の本質を自らの類を自らの対象とする意識的存在・理性・意志・心情となして、これらを人間として人間の絶対的本質（存在）とみているからである。フォイエルバッハにおける最大の欠陥は人間の創造する活動、物質的・精神的創造活動を人間の絶対的本質とみななかった点にある。彼が人間＝主体が本質的・必然的に関係する対象そのものの本質が主体の本質であると規定しても、主体と客体との弁証法的過程の静止的一横断面を考察したにすぎず、その過程自体の縦の運動を見過していた。人間が関係する対象の本質が人間の本質であるという、主語と述語の同一性の、いわば一断面的考察の論理は神の本質を人間の本質に解消する分にとってはまことに有効であったが、人間の感性の対象である現実——人間はこの一構成部分で最高の存在である——そのものが、一体どのようにして創造された存在であるのかという段になると、この論理はそれが静止的断面をとらえているが故に余計に創造的活動——对象的活動と対象性剝離活動との矛盾的統一——の論理としてはその力を発揮し得ない。この点がフォイエルバッハの唯物論が静的・感性的唯物論であるといわれる所以である。

経済学に造詣の深かったチュルヌィシエフスキーは現実概念を人間生活における労働・生産活動の観点から深めていた。彼はドイツ哲学の如き体系的な形で記述していないが、彼にあっては「生きた現実的存在」は人間の「実践的生活」と「現実的生活の実践」との総体であり、つまり人間の実在は、人間活動の所産の面言えば実践的生活であり、活動の面言えば物質的・

精神的活動である。一口でいえば人間の実在とは生活＝実践の総体である。この生活＝実践こそ人間的現実であって思想を産出する土壌であり、また産出された思想が現実化してゆく場であり、まさにそのことによってそれは思想の真理、理論の試金石となって幻想、欺瞞、自己眩惑、虚偽意識の偉大な暴露者たる最終審判権を獲得しているのである。この生活＝実践が現実概念とどういう構造をもつかといえば、チェルヌィシエフスキーにあっては、現実とは自然と人間生活とから成るもので、したがって自然環境のみが現実でも、生活＝実践のみが現実であるのでもない。そして両者の関係はいかなるものかと言えば、生活＝実践は人間が自然を改造するさなかで、人間が生産し労働するさなかで創造されてゆく生きた人間の実在である。特に注目に価値することは、現実のなかに現在と過去とを、実現される限りでの未来をも彼は含めていることである。要するに、現実とは人間の生活＝実践を含む以上、文字通り「生きた現実的存在」なのである。なぜというに、ここが最も注目すべき点であるが、チェルヌィシエフスキーの現実の総体概念にあっては、思想は現実に対立するものでなくて、それが現実から産れ、そしてそれが実現化される意味において現実の奪取しがたい一構成部分となっているからである。なるほど彼はフォイエルバッハに倣って感性的存在としての人間を強調していたが、理性や思考をうばわれた人間を肯定したのではなく、観念や思想の現実にたいする判決権、現実の矛盾を解決する解決権をそれらに認めていたのである。もしこの人間の精神活動の能動性を否定するならば、人間は決定論や宿命論の羽目に陥り、変革の思想、社会主義理念を創造すること自体ナンセンスになってしまう。人間の本性、有機体の本性に合致した未来像を理論上で描き、それを實現して現実となすことを為し得るのは一重に人間活動——物質的・精神的活動であって、自然ではない。この思想を彼は現実概念の中におさめ得たのである。チェルヌィシエフスキーは人間が産みだした人間の実在を再改造することをもって彼の社会主義の主眼としていたが、それが人間が活動的人間であることにおいて、本質上、可能であることをか

なりの程度に説明し得たのである。「かなりの程度」という意味は、彼が人間の活動本質から変革の理論を全面的に、論理的に、体系的に、説明し切っていないという意味である。というのは、感性的存在としての人間の本性からあるいは有機体としての人間の本性から、つまり快、不快、利己の利益、不利益から人間が変革する存在であることを説き、その変革を功利道德によって正当化しようと努めているからである。この点の検討に移ろう。

現実的な具体的な人間が感覚したり、意欲したり、行動したりする感性的存在、感性的な有機体であれば、生存にとってもっとも切実な感覚は、快、不快、幸、不幸の感覚であり、個々の有機体においてじかに感ずる生命過程の不可避的現象である。これは古代より人間を考察する道徳哲学の主要な対象で、特に宗教から、神から解放された人間が歴史に登場してくる際には重要な研究対象となっていた。フォイエルバッハが人間を感性的存在として捉え直したことは、神学や思弁哲学によって廃棄されていた市民社会の欲望の人間の復権を、あるいは18世紀フランス唯物論の、特にエルベシウスやドルバックの思想の復活を意味していた。欲望が社会的に規定されているにせよ欲求の充足は個々人の感官において快、不快の形で感じられるから、欲望の人間の復権は利己の人間のそれである。チュエルヌィシエフスキーは人間は感性的存在、肉体をもった欲望する主体であるというフォイエルバッハの根本原理を受け容れ、それを同じ基本的構造を有しているベンサム功利主義をそれに融合させて、功利の人間の主権を後進国ロシアに宣明する。チュエルヌィシエフスキーによれば、快楽とか満足とかの現象は感覚とよばれる生命過程の一現象であって、快、不快の感覚は、したがって、有機体の必然の本質であるから、人間が快を愛し、不快を避ける性行は自然がよってもたらずもので、拒否しても拒否できない代物である。快は人間にとって快であり、不快は人間にとって不快であり、その感性的快感や不快感はその他の事柄で解釈したり説明したりすることを要さぬ充足原理を有している、なぜ、快であるかと問うても、快は快であるという同語反覆的答えしか返ってこない自己

充足真理を有している、と彼はみてとる。フォイエルバッハが、感性、現実、真理は同一であると論述した如く、快はそれ自体で真理となるという思想を、チェルヌィシエフスキーは更に進めて、他の事柄の真理性を測定する真理の物差しにする。自ずとわかることだが、外界が人間の感官に不快をもたらすとき、その外界はその人間にとって悪であるという倫理的判断の基準が得られ、そのことによって不快をもたらす外界を人間有機体に快をもたらすように変えたり改造したりする根拠を人間に与える行動原理が導出される。しかも重要なことに、快や不快一般なる観念的抽象物は、言葉としては存立しても実在し得ないから、快や不快は実に具体的人格としての個々の人間の感性的に知覚・体験できる快や不快でなければならない。ここに「私」という一人格がもっとも実在感のある快の主体であるということになり、利己の概念がデカルトの様な感性の否定に立った思考の「我」の形ではなくて、感性的自我、感性的自己として復権する。この感性的自我は、自我が非我を措定することによってかつ両者の対立からすべての存在を導き出したフィヒテの形而上学化された事行的絶対的自我ではなくて、むしろ18世紀ブルジョワ社会の個人個人の欲望の主体としての自我である。エピクロスの快樂説が18世紀フランス唯物論者、特にエルベシウスとドルバックによって市民社会を土壌にして装いを新たに再生し、更にベンサムによってイギリス経験論とイギリスの資本主義的営利を背景として功利の原理にまでに仕上げられた。そしてフォイエルバッハの感性的人間は感性的自我の哲学上での復権である。フォイエルバッハが『宗教の本質』で論じているエゴイズム論によると、エゴイズムはもともと有機体における同化・異化の現象の謂であり、人間にあっては人間の自己自身への愛、自らの本質を愛する自己愛、自己の理性に適合した人間の自己貫徹、自己主張であって、これなくしては人間の充足も完成も、真なる全体的人間もあり得ないところの一切の原動力、産出力である。そしてエゴイズムは単に一個体のそれであるばかりでなく、社会的エゴイズム、家族、団体、結社等のエゴイズムとしても存在し、これらが耕作、

商業学芸の産出原因、すなわち自然の自己活動の推進力、人間社会文化の原動力であり、その種類こそ異なれ、とどのつまりは自己愛に尽き、愛と不可分な廃棄すべからざる普遍法則である。このことから判るように、フィヒテの「自我」ヘーゲルの「理念」の観念上のデミウルゴスは、フォイエルバッハにおいては感性的なエゴである、このエゴイズム論をもって、フォイエルバッハは人間のエゴイズムを宗教と神学との根本原則であるとし、神の博愛、恩恵、善等の神の本質は、実は、人間の本質の対象化であって、それを人間が崇拝しているにすぎないと論じた。このことから、人間が神を崇拝していることは人間自身の本質を崇拝していることになるから、人間は自らの本質を愛している自己愛的人間であるという結論がでてくる。彼はこのエゴイズムを更に煮つめて愛の哲学を提唱し、これに依拠して彼なりの共産主義像を描いていたが、啓蒙主義的共産主義を一步も出なかった。

チェルヌィシェフスキーはフォイエルバッハのこの感性に根差す理性的エゴイズムを抽象的な神的な形而上学的原理としてでなく、個人の肌身に直接実感するところの、人間生活の欲求原理として継承し、それに善悪の倫理規定を加えて人間の行動原理にまで仕立てるのである。いかなる行為が善であり、悪であるかという古代ギリシア哲学に由来する道徳哲学の対象が、実践哲学の内容規定となる。フォイエルバッハは、エゴイズムは一切の善の原因とも、一切の悪の原因ともなるが、前者の場合はあらゆる人間のエゴイズムに即応した場合で、後者は他人の犠牲において成立する場合である、と規定している。チェルヌィシェフスキーの善悪の規定は師のそれと同じであって、自らの快を得るために他に善をなさねばならぬ時人間は善であり、他人に不快をもたらすことに自らの快を引き出さねばならぬ時は悪である。ここにおいて一個人の最大量の幸福ではなく社会の幸福の総計の極大化・増進、極小化・減少が善・悪の規準となるという行動の道徳命法が確立される。なるほど一個人の感性のみによって行動を善と規定するならば、他の人にとって必ずしも快でない時、無論のこと道徳命法は普遍的命法とはなり得ない。こ

ここに個と全体の対立・矛盾があからさまに露呈してくる。ある人間集団と他のそれとの、ある階級と他のそれとの、ある階層と他のそれとの利害・功利・福祉は必ずしも合致しなく矛盾する。この矛盾の解決がなされない以上、感性に根差した道德命法は万人にとっての至上命法とはなりえず、ましてや実践的原理として効能を果し得ないことになる。ではこの個と全体、諸階級間の矛盾はどのようにして彼において解決されているのであろうか。ここにベンサムが登場する。

ベンサムの名は、彼が名声を博すと同時にロシアにも伝わり、アレクサンダル1世が彼に法典編纂を依頼し、勅令でもって彼の著作を露訳させたりしている、1805年には『市民法および刑法についての考察』の表題で3巻が聖ペテルブルクに出現し、その後1860年にも『裁判制度について』が露訳されている。チェルヌィシエフスキーの前者の3巻露訳の論評が1857年、後者のもののそれは1860年であるところから、彼が功利主義的思想を功利主義的思想として本格的に接したのは、ベンサムのそれによってであって、J・S・ミルのそれによってではない。その上『哲学の人間学的原理』等の一連の彼の主要論文はミルの『功利主義』(1861)の前の年に『現代人』誌に発表されているという史実がある。周知の如く、ベンサムは『道德および立法の諸原理序説』(1789)において、自然は人類を快と不快という二人の主権者の支配の下におき、何を為すべきか否かの行動の指針を決めるのは快と不快によってである、というテーゼを建てていた。そして功利性の原理なるものはその利益が問題になっている人びとの幸福を増大させるか減少させるかによってすべての行動を善として是認するか、悪として否認するかである、とされる。その場合、快と不快の、快樂と苦痛の価値は、その強さ、持続性、確実性、遠近性、多産性、純粋性によってくる、とされる。明らかに、ベンサムは哲学的方法論としては、理性的判断をとまわずに自分の感官の直接の証明を通じて認知する感覚こそ実在的本質である、という感覚論の命題から出発して、イギリスの唯物論者プリーストリー(1733~1804)と『精神論』と『人間

論』の著者エルベシウスから多大の影響をうけて功利の原理をつくり、それを政治・立法の基礎に据えたのである。フランスの唯物論者エルベシウスは教育の戒律の目的は公共の最大利益、すなわち市民の最大多数の最大快楽、最大幸福であり、利益は快楽の探求に還元され、快楽と苦痛は世界の原動力であると宣明していた。既に学生時代のチェルヌィシエフスキーは、“De l’Esprit”（『精神論』とみられる）の読後、ここには非常に沢山の思想があるが、この思想には自分持前の頭で到達していた、と当時の日記にしている。このことからすると彼の功利主義的思想の抱懐や関心は1850年前から続いていたものと断じて差支えあるまい。『精神論』の主旨は、物理的世界が運動法則に従うとすれば、精神世界はそれ以上に利害という法則に従うということであった。ベンサムがエルベシウスに思想的系譜をもつものであれば、当然、チェルヌィシエフスキーがベンサムの功利主義的思想に共鳴しないことがあるのか。チェルヌィシエフスキーの評言では、ベンサムは単なるデモクラットで必要に応じて革命的であったり、時には非革命的であったが、その当時の博学な造詣の深い思想家で、福祉（幸福）達成の最良の方式に関して、国民の啓蒙に全生涯を奉げた人である。以上の点からチェルヌィシエフスキーへのベンサムの影響を過少評価することはこのましくない。フォイエルバッハの理性的エゴイズム論とベンサムの感覚論の上に築かれた功利論が、共に感性的存在としての人間に根元をもつものである以上、両者の思想は、哲学上の思想風土の異質性にも拘らず、感性の次元においては同じ思想的類似性を有し、両者がチェルヌィシエフスキーにおいて難なく融合する可能性を十分に持ち合せていたわけである。さて先きの個の利益と全体の利益との対立、諸階級間の利害の矛盾がどのように解消し解決されているかの問題に焦点を絞ろう。チェルヌィシエフスキーは、ベンサム同様に、善の概念を快の恒常性、堅固性、多産性、持続性に求め、かつ、対立する諸階級間の善の尺度を、またベンサム同様、全体は部分より大であるという幾何学的量、大なる量は少なる量より大であるという算術的量に求めたのである。

つまり、全人類の利益は個々の国民の利益より数量的に大であり、全国民の利益は個々の階層の利益より大であり、多数の階層の利益は少数の階層の利益より大である、したがって数量的に大なる利益が、最高の善であるという幸福の総計の最大量という数学的精密科学的客観性が要請されたのである。その結果、人類一般、人間一般の利益を増進させる行為こそ善なる行為であるという数量的に確実な道德命法が普遍的命法として定式化される。一個人の感性は、一面では、これまでことに主観的性格を帯びているから、もしそれが客観的に裏づけられたものとなるには万人にとって普遍的な原理、すなわち数学的真理でもって量られなければならない。チェルヌィシエフスキーは精神科学を精密化しようという意図をいっていたので、ベンサム同様、数学を道德哲学の中に導入することでもって万人の否定すべからざる道德の真理性を求めたのである。このことは、理性にもとずいたエゴイズムというフォイエルバッハの理性的エゴイズム——この用語はドルバックのものであるが——が、一面では、消極的な、機械的な方向をもったベンサム流の計算にかかる功利に貶められたことを意味している。この一面では、確かにチェルヌィシエフスキーがベンサム同様の功利主義者であるという低い評価に貶められる要素になるが、しかし、他面、ベンサムが功利原理を立法と議会改革の、さらに資本主義的営利追求の自己中心主義の基本原則にしたとするならば、チェルヌィシエフスキーはこの功利原理をなるほど数量的尺度というきわめて非社会科学的、抽象的次元の方法を取り入れているとはいえ、後進ロシアにおける社会制度の上からの「改革」でなくて、下からの変革や革命の原理たらしめている。このことは見逃し得ない重要な点であって、ヨーロッパ市民社会の欲望に基体をおいた市民道德哲学が、ロシアにおいて有効であるということは、一方ではロシアがヨーロッパの社会・政治制度から極度にたち後れていることを示していると同時に、他方、この後進性に対処するに、思想の面では、先進ブルジョア諸国に産れた諸思想を、ロシアの革命的情勢にマッチさせて行けば革命的になることをも意味している。フォイエルバッハが

フランスの感覚をドイツの精神で論理化し高めたとすれば、実に、チェルヌィシエフスキーはロシア的熱血と性急さでもってフォイエルバッハの哲学を基にベンサム功利原理を革命化したと言えるのである。この後者の点を、チェルヌィシエフスキーの功利的人間学が経済学や経済活動の面で哲学的原理となってどう体现しているかを検討することによって、考察してみよう。

チェルヌィシエフスキーは、美学、文芸評論、社会主義、農民問題等の色いろの精神文化や現実問題に携わったが、なかならず経済学にはただならぬ努力を傾け、古典経済学者とは別の視角からこの研究部門に臨んでいる。従来の古典経済学、彼の言葉で言えば、資本家の理論に対峙させて彼が提唱している社会主義の経済学、これまた彼の言葉で言えば、勤労者の理論は、『哲学の人間学的原理』が書かれた同年の『資本と労働』、『「ミル経済学原理」露訳およびその評言』などに開陳されているのであるが、その抛って立つ哲学的原理は、一口で言えば功利的人間学である。彼によれば、精神科学と社会科学の普遍的原理は道徳哲学であって、いずれの学問の主眼も人間の幸福に役立つということで、社会科学としての経済学も、この一般的規定にしたがって、従来の経済学の如くの富についての学ではなくして、むしろ人間の物質的福祉についての学という規定を受けなければならない。この規定ばかりでなく、人間の生産活動のもろもろの側面も人間有機体の快・不快の感性的観点から検討されるから、人間の有機体にマッチした生産こそ有利な生産活動である、という結論が導かれる。この点個人的利益を人間生活のもっとも激しい動力、唯一の重要な原動力とみるから、生産活動においてもしたがって、個人的利益が生産の主要な原動力となり、生産に従事する感性的存在としての人間の問題に大きなウエイトがかけられる。というのは、個人の生産エネルギーが個人の所有欲に比例している以上、生産者が自分で生産した生産物を自分の所有物とするか否かによって、生産意欲がひいては生産性が大きく左右されるからであると判断されるからである。同じく分配においても、この視座にあれば、価値の分配は一定量の価値が社会全体において快

または福祉（幸福）の総数の最大をうみだすようにされるとき、もっとも有利な分配であり、よってそのためには、社会の各成員に属する価値の割合がその社会の有する価値総額をその社会の全構成員数で割った平均値にできるだけ一致するということが不可欠な原則となる。つまりこの原則の意味することは、一部の人びとの処に大量の富が集中して他の大部分の人びとにわずかの富しか配分されない時には社会全体の観点からすれば福祉の総数は減少して貧困者が増大することになり、逆にすべての人びとが均一に富を所有している時には、配分された富の分量が少なくとも、貧困者が存在しないという意味で社会全体の福祉の増大化をもたらしている、ということである。このことは、資本主義的利己的営利の追求の弁護とみられるベンサムの大数多数の最大幸福の原理を、チェルヌィシエフスキーがそのまま価値の分配に適用することによって、そのブルジョワ的性格を顯して、逆に共産主義的所有の結論——勿論、空想的な平等主義であるが——を導出していることを意味しているのである。チェルヌィシエフスキー自身、『資本と労働』（1860）のなかで、このような平均値に近い分配の観念は、実は、ベンサムに負うものであることを明記している。チェルヌィシエフスキーの眼から見れば、ベンサムの功利原理の社会の幸福の総数の最大化という観念は、煮つめてみれば、共産主義的所有の観念に至りつくものと思えたのである。この点で、チェルヌィシエフスキーはベンサムがある点では革命的なデモクットであると評価し得たのであろう。ベンサムや彼の功利説を更に詳細に展開した J・S・ミル自身も、功利的原理をあくまで徹底させれば、ある意味で共産主義的所有が帰結することを気づかなかつたが、チェルヌィシエフスキーは彼等の思想が共産主義の一步手前に来きていると指摘して、その思想に革命性を帯びさせて、自分の農民空想社会主義の正当性、合理性をひき出しているのである。したがってチェルヌィシエフスキーの農民空想社会主義を、恰もマルクス主義の形成ににせて、専らサン・シモン、フーリエ、ロバート・オーウエンの空想社会主義の影響からのみみて、ベンサムの功利原理を抜いて論ずること

は、チエルヌィシエフスキーの空想社会主義形成の理論構造を敢えて破壊するものといえよう。

チエルヌィシエフスキーは功利の人間学の視角から政治経済の諸現象の分析方法として、かの有名な仮定的方法を提唱している。この方法によれば、色いろな諸要因が働いている経済活動の錯綜とした現象を分析するにさいして、まずその複雑な諸要因を脇にとりのけておいて、問題を社会全体にとってある事柄が利益や福祉の増進を来せしめるか否かに置き換え、それを数量的に算定して、もし利益を増進せしめるなら、その事柄は社会にとって善であり、もし利益を減少せしめるなら悪であると倫理的断定を下すことである。例えば、戦争という如き問題は大変複雑な諸要因をもっていて、戦いがある国にとって善であるか否かは、その国の価値の生産量と一個人のもつ平均的価値量の増減によって決められる。次のような単純化した仮定上の算法による。その国の人口が5000で、その中就労者が1000の成年男子とし、その中200人が戦争にかりだされたと「仮定」すると、戦前では一人の勤労者が5人を養うが、戦中では6.25人となり、勤労者の生活状態は前より苦しくなって裕福に生活ができない。よってもってこの戦争はこの国にとって有害・悪であるという結論が導出される。彼はこのような幸福の総数の極大化という功利的計算方法を経済学の基本姿勢として、生活必需品の生産は有利な生産であり、奢侈品の生産は不利な生産、再生産に向けられる消費は有利な消費、即時に消費されてしまう消費は不利な消費であるとの真理基準を定めた。チエルヌィシエフスキーの仮定的方法は、一面では、経済活動の客観的運動法則をそれ独自の経済諸法則としてダイナミックに研究しないで、むしろ福祉の増大化、減少化という人間的感性的次元の数量に還元されている点で、大変抽象的で専ら人間の本性に基柱を求めた消極的側面をもっていることは言を待つまでもない、が、しかし他面では、経済学を物質的福祉に関する学と規定している如く、人間の感性的欲求を満足させる富の生産が人間有機体の感性に反する生産方式であるならば、それは反人間的・非人間的であって、

道徳的に許しがたいというヒューマニズムに満ちた積極的面を有している。なるほど人間は自然の一部であっても、意欲のない物的存在として経済現象の中に投入されているのではなく、一定の生産方式や経済制度のなかで生きた個体、生きた人格として生産する人間であることが強調されている。このことは人間を自然主義的にとらえる下手な客観主義よりも、快・不快の主体としての人間を経済活動の要因と考えている以上、客観的には、農奴制ロシアにおいて萌しを示し始めていた、ブルジョワ的個人の宣言を経済学の面で意味していたことになる。しかし、チェルヌィシエフスキー自身はヨーロッパのブルジョワ社会、資本と労働の対立から生れる諸矛盾と悪弊を十分熟知していたので、ブルジョワ的な営利追求の人間像を、資本の魂に貫ぬかれていた人間像を人間の未来社会の理想像として求めていたのではなくて、ロシアのミール制度、農村共同体を土壌にした共産主義の人間像を理想像として求めていた。

チェルヌィシエフスキーの労働の人間学的考察はまさしくこの仮定的方法の積極的側面に大きく負うているもので、それは仮定的方法の思想と同じく J・S・ミルの『経済学原理』(1848)には全く見当たらない彼独自の独創的思想である。彼の見解によると、労働は、元来、人間有機体の一活動で、活動している以上一定量のエネルギーをもった機能を果す活動であって、有機体のそれぞれの器官にほどよい活動のエネルギーが及ぶとき、感性的存在としての人間は快を感ずるのである。この意味で、労働を不快な感じや肉体的心理的苦痛とみるミルと違って、労働は本質的に人間有機体の本性にマッチした活動でありかつ、それは有機体にとって本質的に快なる現象で、ほどよい労働活動は有機体に良い効果を与え、身体を強健にし、上流社会のものうさや蒼白を知らぬ喜びを与えるものであって、もしそれに不快が伴うとするなら、それは有機体そのものの内在的条件によるものでなくして、労働の偶然的な外部的事情、特に、勤労者がその下で働く生産機構に問題があるとされる。つまり、有機体を破壊する強制労働は疲労と不快を与えるのみで、反有

機体的で自然の本性に悖るとされる。こうしてチェルヌィシエフスキーは、農奴制の不自由な、強制労働はそもそも生産性の向上に適合していない反有機的労働であり、また、一見して自由労働の如くみえるが極度に発達した機械に附属する資本主義的労働も一機械によって畸型化され、末端化された労働であって決して快を与えるものでなく、したがって生産性を高めるものであり得ないと断じて、ロシアの農奴制とヨーロッパの資本との両者の批判を足場にして、そのいずれの制度でもない社会制度の生産機構、つまり、勤労者が同時に主人である組合同胞体の機構を構築しようとした。こうして労働の人間学的原理による考察は、彼をして現存する生産機構を組立てている社会秩序、その上に築かれている専制政治制度を変革する理論に導き、その正当化を自然必然性の下においたのである。

チェルヌィシエフスキーはマルクスに後れること10年であるが後者の思想に全然、直接接触しなかった。マルクスはドイツ古典哲学、イギリス古典経済学、フランス空想社会主義のいわゆる三つの源泉からマルクス主義形成の養分を吸い上げたが、同様にチェルヌィシエフスキーもこの三つの源泉から多くの養分を吸い上げていることは否定すべくもないのである、が、ややもすると哲学史家はマルクス主義の形成過程に倣ってチェルヌィシエフスキーの思想内容を専ら三つの源泉のみから検討するという向きがある。チェルヌィシエフスキーはマルクスではない。マルクスがベンサムをブルジョワ的愚昧の天才と評価したということで、チェルヌィシエフスキーをベンサムと接触させることを極度にきらう史家がソヴェトに多いが、この手法はチェルヌィシエフスキーがベンサムの功利思想を摂取すれば前者もブルジョワ的愚昧の天才となるから、後者の前者への影響を隠しておこうという児戯にも等しいトリックである。むしろ、革命的民主主義者と評価されるチェルヌィシエフスキーがベンサムの功利思想に繋りをもっているにしても、革命的民主主義者たる所似がフォイエルバッハの唯物論とベンサムの功利原理との両者の構造にどうチェルヌィシエフスキーがかかわったかの理論構造から剔抉され

なければならないのである。マルクスのベンサム評価の物差でもってチェルヌィシエフスキーへのベンサムの影響を評価することは、ロシアの社会的・思想的現実を全く度外視する非マルクス主義的評価のなにもものでもない。マルクスが立っていたヨーロッパの成熟した資本主義的地盤からみれば、ベンサムは無干渉自由放任のブルジョワ経済活動を基礎におく自利、私利致富の追求を通して共同の利益が達成されるとした、文字通りの、ブルジョワ的愚昧の天才であるが、チェルヌィシエフスキーが立っていた農奴制ロシアの大地からみれば、ベンサムは、場合によっては革命的デモクラットであったのである。そしてこのチェルヌィシエフスキーのベンサム評価はロシアの封建制のその遺制をうちにかかえた資本主義への進展の萌しからすれば、全く正しい評価なのである。

以上はチェルヌィシエフスキーの哲学の、概して、従来から消極的面としてのみ史家によって評価されてきた功利的人間学の考察であるが、彼の哲学における最高峰と目されるところの、思想や理論の党派性や階級性の彼の思想、もっともマルクス主義哲学に近づいた思想を検討することが、この所論の残された課題である。これとても、私見によれば決してベンサムの功利原理と無縁ではないのである。

(つづく)

使用テキスト

Н. Г. Чернышевский : Полное собрание сочинений, в пятнадцати томах,
Дополнительный том, 1939—1953.
Государственное издательство художественной
литературы, Москва.