

マルクスを再読するースピノザを媒介にして

神奈川大学経済学部 的場昭弘

はじめに

ここ10年ちょっと、きわめて小さな学界の中以外、マルクス研究に興味をもつものはいなくなってしまった。もちろん、学界の中にマルクス研究という分野がある限り、研究発表は今後もつづくであろう。その意味でこうした事実には恐れるに足らないものかもしれない。

しかし、マルクス研究が、かつては学界と社会との輪をつなぐ意味をもち、ときに応じて学界による社会批判の役割を果たしていたことを振り返るとき、現在の状況はある意味で学界自体の危機を意味しているとも言えよう。

マルクス研究だけが社会批判を担っていたわけではない。経済学史が研究対象とするすべての人物は、ときにきわめて大きな社会批判を行わねばならない宿命をもっていたといえる。当然、学史研究も、重箱の隅をつつく研究にみえつつも、そこには社会批判という問題意識が内包されていたはずであった。

とりわけマルクスを学史的に研究するものは、そうした社会批判の意識を欠落させることができなかつたはずである。マルクス研究が、現代の問題から遊離したとき、ただ即物的な研究だけが残ることになる。マルクスもそう呼んでいた「政治経済学批判」という名称の内容は、まさにそうした即物的研究ではない社会批判を意図した経済学であったわけである。

研究がマニアックな事実紹介に終わらず、新しい地平を開きうるのは、政治経済学批判のもっていた社会批判をもつときだけであるということを取りわけ知っていたのは、マルクスであった。

私の発表は、未発表資料や文献的資料の報告ではない。学史的マルクス研究が陥っている弊害を乗り越える作業として、マルクス再読の可能性をめぐる問題の指摘である。私のマルクス読みは、一見瑣末に見える社会史的な読み込み作業と深く関係している。これは解釈学の問題でもあるのだが、現代を読み解くために、現在の解釈をあえて避け、19世紀の解釈の手順で解釈するという方法である。その解釈を逆に現代世界に照射し、そこから現代への社会批判を見ろというものである。そのひとつのポイントがスピノザ的にマルクスを読むということである。

スピノザとマルクス

マルクスとスピノザを文献学的に検討すれば、それはたぶんマルクスが1841年学位論文を執筆していた時期に限られる。マルクスは、イェナ大学に提出した学位論文「デモクリトスとエピクロスの自然哲学の差異」を執筆中の段階で、スピノザの二つの作品を読む。その作品とは、ひとつは『神学・政治論文』、もうひとつは『スピノザ往復書簡集』であった。マルクスは両著から、丁寧な抜書きを作っていく。しかし、そこにマルクスによる標註はない。スピノザの主著とも言える『エチカ』、さらには『国家論』、そして『知性改善論』のノートもとったのかどうか不明である。

しかし、マルクスとスピノザとの間接的關係はこのノートで終わるのではない。スピノザの引用はたびたび行われる。とりわけ有名なものは、『経済学批判』の中に書かれている、「ステュアートは、レッシングの時代にスピノザがモーゼス・メンデルスゾーンにとって死んだ犬と思われた以上に『死んだ犬』とされたままであった」(『マルクス・エンゲルス全集』(大月書店)13巻、143ページ)という表現である。スピノザがマルクスにとっても「死んだ犬」でなかったことは、その後マルクスがスピノザをしばしば引用していることでもわかる。

フェルディナント・ラサールへの手紙の中で、「たとえばスピノザの場合でさえ、彼の体系の本当の内的構造は、彼によって体系が意識的に叙述された形式とはまったく違っている」(1858年5月31日)(前掲書29巻、438ページ)、と述べている点や、アメリカ在住のアドルフ・クルス宛の手紙で「だがスピノザが教えたように、万物を永遠の相のもとで眺めれば、心は休まる」(1852年7月30日)(前掲書28巻、437ページ)と述べている点を見ても、マルクスはスピノザの思想、とりわけその方法について深く愛着を持っていたことは察しがつく。

ロンドンでマルクスに会ったリサガリーは『パリ・コミュン』の中で「スピノザの方法を、社会科学に適用している能力ある研究者」(現代思潮社、21ページ)と評している。マルクスの方法がスピノザ的であるというこの鋭い指摘間違っていない。それは、私がスピノザをとりわけ重視する所以でもある。

スピノザの家系は、ポルトガルからアムステルダムに移住したユダヤ人、マルクスの母は東欧からオランダに移住したユダヤ人。マルクスの母の姉妹やマルクスの兄弟はオランダのユダヤ人と深く結びついている。その中でももっとも深い付き合いをもっていた叔父リオン・フイリップスへ手紙の中で、マルクスは、イギリスの政治家デイズレリーをユダヤ人のわが同胞(Stammegenosse)とさえ呼んでいる(『マルクス・エンゲルス全集』(前掲書)31巻、364ページ)。マルクスはすでにユダヤ人ではなかったのに、この表現はいったいどう

したというのであろう。

スピノザはそのユダヤ人社会から破門された人物、マルクスはそのユダヤ人社会から自ら望まなかったとしてもプロテスタントへ改宗した人物である。マルクスの大学時代は、スピノザがドイツにおいて復興しつつあった時代でもあった。マルクスもスピノザの運命と自らの運命を重ね合わせようとしたのだといえないことはない。

スピノザを通してマルクスを読む

マルクスとスピノザの共通性は第一にその唯物論解釈にある。神の創造した物質は、すべて神の延長線上にあるものとしてとらえられている。それゆえすべての物質には共通のものがある。人間であろうと、植物であろうと神の延長線にある限り共通性をもつ。もちろんすべての物質は神の意図にしたがって進むのではない。相互の物質的うごめきの中で変容し、進んでいく。人間の歴史とて同じである。

すべての前に物質的存在の優位をおいた点において、唯物論の優位がそこに前提されている。存在優位ともいうべき思想は、存在するものは真理であり、存在しないものは虚偽であるという主張となる。しかも、存在するものそれ自体矛盾をもつことはない。存在するものが矛盾をもたないのは、存在するためには物質がうまく構成される必要があるからである。よき構成とは、物質相互がお互いに矛盾をもつことなく構成されていることを意味している。だから、物質相互は矛盾し、それを乗り越えることによって新しい物質が生まれるといった弁証法的展開はそこから生まれない。変化するとすれば、内部からではなく、外部からの衝撃を受けた場合ということになる。

人間は神の創造物の中でも、精神というものをもつことによって他の動物と区別されている。それではこの精神はどこから来るのか。神の対極にある人間は、神にしかない精神という世界を掌握し、神を恐れぬものになるのか。人間の精神といえども、実際には物質的世界をつかさどる感性（喜び、悲しみ）の延長線上にあるにしかすぎない。精神をつかさどる脳も、身体の変容によって生まれたものにすぎない。だから物質界の変容の影響を受けている。とはいえ、人間は精神によって神のごとく自由に生きているという錯覚をもつ。

人間は精神をもつことによって、神の延長線上にあることを忘れ、まったく独自の生命として自己発展することができるように見える。そうした錯覚をもった精神によって、人間が物質的世界に関係のない自己発展をすれば、身体はどうか。結局それは、人間にとって不幸の原因になる。なぜなら、存在している身体の均衡状態を飛び越すような精神は、人間にとって喜びとはなりえ

ないからである。だからスピノザは、人間が精神によってより能動的に発展するよりも、神の思し召しによって受動的に進むことをよしとする。スピノザはこれを至福のとき (b atitude) という。結局、人間の歴史は存在に拘泥されざるをえないというわけである。よき知性とはそれを知ることである。

マルクスの唯物論といわれているものも、実はこれに近い。社会の発展が、人間の意志を受け入れつつも、結局物的発展の過程を受けざるをえない点は、まさに両者とも共通している。ネグリやアルチュセール以後盛んになった、スピノザを通じたマルクス解釈は、スターリン批判以後ややもすれば主体性論に傾きがちな唯物論を、より客観的な科学理論として立て直すために重要な意味をもった。

と同時に、物的変化過程を対立と止揚で説明しないスピノザの理論は、唯物論と弁証法との合一といったこれまでの解釈に疑義をはさむ。社会は、ダイナミックには変化しない。あたかもある時代が、別の時代に移行するかのように変化するだけである。この発想からは、発展段階説も出てこない。

実はマルクスの発想も、これからそう離れているわけではない。ある時代からある時代へ明確に変化するという発想があるとすれば、それは資本主義以前から資本主義、そして資本主義からそれ以降にあるといった程度であろう。それほど人類社会は急激な変動はしていない。資本主義社会は、そうした人類史を急激な変化の中へ引き込んでしまったのである。だからこそ、資本主義という世界は人類史の中で危機的時代となるのである。

スピノザのもうひとつの考えは、個人の自衛権よりも、集団の自衛権を優位にしていることである。個人が独立した単位であるのと同じように、集団もひとつの単位として独立している。この場合の集団は共同体である。共同体は、全体としてひとつであることによって、個々人はそこから分離できない。個人は、コナトゥス (自衛権) をもつがゆえに、あえて他人と敵対せずに友好関係をむすぶ。だからこそ個々人は共同体を形成する。そうして形成された集団も、ほかの集団に対して敵対せずして友好関係を結ぶ。そうして国家ができあがる。そしてその国家も自らを守るために戦争を行使せず、共同の社会組織を作る。そうした集団のコナトゥスを形成するものが、集団の欲望 (Cupiditas) である。個人が有機的に構成されているように、集団も有機的に構成されている。

集団における個々人は、全体でひとつをなす欠落体としての個々人を意味する。だからこそ、個々人は自らの不足を補う関係として共同体を形成する。マルクスが『経済学・哲学草稿』の第三草稿で述べていることはまさにそのことである。スピノザ的に言えば、個々人はそれぞれの欠点を補うことによって喜びを感じているわけである。

マルクスの共同体論は、その意味において個々人の独立を一方で理解しながら、他方で全体としての補完しあう個々人の集合体でもある。相互補完である以上そこに中心をなす個人は存在しえない。それゆえ、そこで展開される政治組織は、お互いを平等とする民主政治でなければならないし、その民主政治は個々人の権利のみならず、全体としての権利を保障するものでなければならない。スピノザの共同体は、マルクスにとってはアソシアシオンと呼ばれる。アソシアシオンも、政治と経済への民主的可能性を秘めたものでなければならない。

となるとマルクスのアソシアシオンは、個々人の利己心の集約としての市民社会ではない。個々人の利己心越えたところにある世界である。その意味でマルクスの意図は、個々人としての市民社会が形成され、そしてそのあとに共産主義社会主義社会が形成されるといったものではなく、個々人でありながら、必然的に全体と補完関係を持ち合うような集合体、相互補完関係で利益が形成されるような人間の集合体が形成され、それが共産主義へ移行するといったものでなければならないはずである。

スピノザのから見えるもの

スピノザを媒介にして見えるマルクスの共産主義のイメージは、弁証法や史的唯物論を批判するマルクスであり、また個々人の物的豊かさを実現する市民社会でもない。むしろ個々人ではなく、社会の集合体を単位とするマルクスである。もちろん、個々人の存在がコナトゥスとして不可侵である以上、それは守られねばならない。しかし、社会全体でひとつの個人が成立するという関係を抜きにして、個々人の独立はなりたたない。

1960年代後半に展開した市民社会論は、平田清明を典型として、個々人の成立とその否定の否定の上に、共産主義社会を構築しようとした。しかし、否定の否定という弁証法の世界がなければ、市民社会論は共産主義への展望をもちえない。それ以上に、市民社会が全面的に形成されるメカニズムが必要である。

そのメカニズムとは、社会の富がすべての個々人の富の増大へとつながるシステムである。1980年代をピークとして、そうした中産階級化の世界は雲散霧消していった。グローバリゼーションの進展とともに、一国における中産階級の維持という国民国家の夢は、次第に後退していった。その意味でも、市民社会論の前提自体が消滅しているといってよいのかもしれない。

とはいえ、現在の人間の集団は、すでに共同土地所有社会や村落共同体における共同体ではない。新しい共同体を、アソシアシオンとよぶのは、まさに個々

人がいったん共同体から出て、経済的独立したことを前提にしているからである。マルクスは『共産党宣言』の中で、アソシアシオンを諸個人の連合といういい方で表現しているが、まさにそれは個々人の自由が前提を意味している。その意味での諸個人の連合は、生産の中だけでなく、消費の中にもある。いずれにしろ、人間が集団として結合する場所では、彼らを連合する手段が必要である。

ただ生産における連合のあり方は、近代的工場制度がつくりあげた生産力発展と豊かさの追求という合理形態ではないであろう。同じことは消費にも言える。大量消費を安くすませるだけの合理的場所ではない。生産と消費が人間の利己心を無限に刺激するようなそんな世界ではなく、集団としての個々人を発展させるような世界でなければならない。マルクスのアソシアシオンは資本の合理的形態が生み出したものではなく、むしろそれを乗り越えるものでなければならないはずである。

身体と精神の徹底した束縛から生まれる資本主義を乗り越えるなにか、それはスピノザがいう身体と精神を合一化する至福の世界を彷彿させる。能動的な意志を、受動的に変えることでかえって能動的になるそんな人間世界、それがマルクスにとっては共産主義社会と呼ばれるものである。

文献 的場昭弘『マルクスを再読する』五月書房、2004年

的場昭弘『マルクスだったらこう考える』光文社新書、2004年