

ヘーゲル論理学批判序説 (I)

谷口孝男

(昭和62年4月30日受理)

Zur Kritik der Hegelschen Logik (I)

von Takao TANIGUCHI

Nach der Zeit von Hegel ist es die Aufgabe der Philosophie, die Hegelsche Philosophie zu begreifen und zu kritisieren. Der Kern der Hegelschen Philosophie besteht in der Begriffslehre von seiner „Logik“, also muß sie begriffen und kritisiert werden.

Wir können den Prozeß der Vollendung oder Reifung der bürgerlichen Gesellschaft in Japan heute und den Prozeß der Kritik am negativen Zusammenhang zwischen Sozialismus, Freiheit und Demokratie als die positive und negative Auffassung der Hegelschen Philosophie zusammenfassen. Dabei handelt es sich um Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit.

第一章 主題の提示

§1

「16才の女の子でグレーチェという収容者がいたが、一家は古きよき時代にアムステルダムでレストランを経営しており、ぼくたちの家族もよくその店へ行っていたものだ。みんなと同じくグレーチェも飢えていたが、父親が死んだあと、自分と母親のために食べ物の配給を受ける独自の方法を見いだした。カポの一人が彼女を好きになり、まもなく二人は情事を重ねるようになったのだ。男はほとんど毎晩グレーチェの収容棟に忍び込んだ。彼女は肉体を提供し、お返しにいくらかのパンとチーズをもらった。公然の秘密だったから、だれもがこのことを知っていた。こんなに飢えてしまえば異常な関係になるのも仕方がないと言って、その行為をとがめない人もいた。しかし、敵と交わるこの行為を責める人も多かった。その日、仲間の収容者を五人も十人も殴り殺した張本人なのだ——。ついにグレーチェはこのカポを愛するようになり、戦争が終わると、結婚するために男をひそかにオランダへ入国させることに成功した。しかし結婚式の日、式場の市民会館へ行く途中、夫となるはずのもとカポは誘拐され、ドイツ国境へ連れて行かれて、そくざに縛り首となった。」(B・スパンヤード『地獄を見た少年——あるアメリカ人のナチ強制収容所体験』)

§2

グレーチェの悲劇はここでの問題ではない。カポの少年の運命が問題である。それは組織と個人の問題にほかならない。組織は、ここでは、さしあたり、家族や国家をも射程に入れた一般的なものと考えられたい。学校のクラスでも、大学の教授会・各種委員会でも、企業でも、また政党でも構わない。組織は、組織という問題は、さまざまな角度から論じられる必要があるけれども、なによりもそれは哲学と人間論の中心問題である。人が組織についてどう考えるか、かれの組織観・組織論は、かれの生き方(倫理)を本質的に規定するものだ。人間ひとりひとりとは、どう腕こうが、いずれにせよ、組織というものを脱して、その外において生きられたものではない。組織は、人間にとって一つの必然事である。

第二章 マルクスのヘーゲル論理学批判

§1

「もし私が現実のリンゴ、ナン、オランダイチゴ、ハタンキョウから、「果実」という普遍的表象をつくるとすれば、さらにすすんで現実の果実からえられた私の抽象的表象「果実なるもの」が、私のそとに存在する本質であり、ナン、リンゴなどの真の本質であると想像するならば、私は——思弁的に表現すれば——「果実なるもの」を、ナン、リンゴ、ハタンキョウなどの「実体」であると公言することとなる。だから私は、ナンにとってはナンであることが非本質的であり、リンゴにとってはリンゴであることが非本質的であるということになる。これらのものにおける本質的なものは、その現実の、感性的に直観できる存在ではなく、私がこれらのものから抽象し、これらのものにおしつけた本質、すなわち私の表象の本質たる「果実なるもの」である。私はそこでリンゴ、ナン、ハタンキョウなどを「果実なるもの」のたんなる顕現エクスステンツグライゼのしかた、様態(Modi)であると公言する。感覚にささえられる私の有限な悟性は、たしかに、リンゴをナンから、ナンをハタンキョウから区別するが、私の思弁的理性は、この感性的な差別を、非本質的などうでもよいものと公言する。それ〔思弁的理性〕は、リンゴのうちにナンと同一のもの、ナンのうちにハタンキョウと同一のもの、すなわち「果実なるもの」をみている。特殊の現実の果実は、仮象の果実として通用するにすぎず、その真の本質は「実体なるもの」「果実なるもの」である。

このようなやり方では、なんら特殊の豊富な規定には到達できない。あらゆる鉱物は、実は鉱物なるものであるということに全知識ががざられているような鉱物学者は、自分の想像のなかでのみ鉱物学者であらう。思弁的鉱物学者は、どんな鉱物にぶつかっても「鉱物なるもの」だといい、彼の知識は現実の鉱物の数だけのことばをくりかえすことにかざられている。

現実のいろいろの果実から一つの抽象の「果実」——「果実」なるものをつくりだした思弁は、そこで、現実の内容の仮象に到達するために、なんとかして、「果実」なるものから、実体から、ふたたび現実のさまざまな世俗的果実に、ナン、リンゴ、ハタンキョウなどにかえろうと、試みなければならない。現実の果実から、抽象的表象たる「果実なるもの」をつくりだすのは、いとやさしいとしても、抽象的表象たる「果実なるもの」から、現実の果実をつくりだすのは、たいへんむずかしい。それどころか、私が抽象をすてないかぎり、抽象から、抽象の反対に行くことは、不可能である。

だから思弁的哲学者は「果実」なるものという抽象を、あらためてすてるが、それを思弁的・神秘的なし

かたで、つまりこれをすてないようにみせかけて、すてるのである。だから彼は、実際には、みせかけのうえで抽象をこえるにすぎない。彼はおよそつぎのように論じる。

リンゴ、ナシ、ハタンキョウ、オランダイチゴが、実は「実体なるもの」、「果実なるもの」にはかならないとすれば、どうして「果実なるもの」が、ときにはリンゴとして、ときには、ハタンキョウとしてあらわれるのであるか、一なるもの、「実体なるもの」。「果実なるもの」についての私の思弁的直観と、かくもはっきり矛盾するこの多様性の仮像はどこからくるのであるか、が疑問となる。

思弁的哲学者は答える。それは「果実なるもの」が、死んだ、区別のない、静止したものでなく、生きた、みずからのうちにみずからを区別する、動く本質だ、ということからくる、と。世俗的果実の差別性は、私の感性的悟性にとってだけでなく、「果実なるもの」自体、思弁的理性にとっても、意味がある。それぞれの世俗的果実は、「一なる果実」のそれぞれの生命の発現であり、「果実なるもの」自体がつくる結晶体である。だから「果実なるもの」は、たとえばリンゴにおいてリンゴの定在を、ナシにおいてナシの定在を自己にあたえるのである。だから、実体の立場でのように、ナシが「果実なるもの」であり、リンゴが「果実なるもの」であり、ハタンキョウが「果実なるもの」であるとは、もはやいってはならないので、むしろ、「果実なるもの」がナシとしてみずからを定立し、「果実なるもの」がリンゴとしてみずからを定立し、「果実なるもの」がハタンキョウとしてみずからを定立する、というべきであり、リンゴ、ナシ、ハタンキョウを、相互からわかち区別は、まさに「果実なるもの」の自己区別であり、この区別が特殊の諸果実を、「果実なるもの」の生活過程のうちの区別された分枝にするのである、というべきである。だから「果実なるもの」はもはや内容のない、区別のない、一なるものではなく、「有機的に分枝された序列」をなす諸果実の総体、「全体」としての一なるものである。この序列の分枝ごとに、「果実なるもの」は、より発展した、より明白な定在を自己にあたえ、ついにはすべての果実の「総括」として、同時に生ける一なるものとなる。この一なるものは、果実の一つ一つを、まさに自己のうちに解消してふくむとともに、これを自己のうちからつくりだすのである。それは、たとえば身体のあるゆる分枝が、たえず血液に解消し、またたえず血液からつくりだされるのとおなじである。』(『聖家族』、マルクス)

暗誦できる人もいるだろう。それほどまでに容姿の整った、美しく立派な文章である。私は、残念ながら、この文章に表わされたマルクスの思想を問題とし、展開したマルクス主義的著述を、これまで見たことがない。少くとも、そうしたものに触れた記憶は、私にはない。マルクスがここで鮮やかに批判したのは、ヘーゲルの論理学、しかもその中心たる「概念論」——普遍性・特殊性・個別性のヘーゲル式編成仕方——にはかならない。別段急ぐこともあるまいが、なぜいまここにこのマルクスの引用なのかを訝る筋には、ナシ、リンゴ、ハタンキョウを現実的諸個人と見立て、「果実そのもの」を組織と読まれたい。そう読み換えて、マルクスの文章をもう一度じっくり読み返して頂きたい。

蛇足の一言。マルクスのこの文章を主題的に展開したマルクス主義的著述が(あまり)ないということは、ヘーゲルの論理学、とくに概念論を正面から批判したマルクス主義的著述が(あまり)ないことを予想させる。どういう事態なのか。ヘーゲルの概念論を正面きって批判しない「マルクス主義」は、ヘーゲルの「観念論」を攻撃しながらヘーゲルの「弁証法」と密通している後ろめたさを覚えているのではあるまいか。ヘーゲルの「弁証法」を攻撃してしまったら自らの運動と理論に死の宣告を下すも同断ということを予感ないし予知しているのではある

まいか。ヘーゲルの「弁証法」と気脈を通じ、共謀する「マルクス主義」は、かのカポの運命にいかなる渡をつけるであろうか。

§ 2

ヘーゲルの論理学を読んでみよう。ここでは、『エンチクロペディー』の第一部「論理の学 (Die Wissenschaft der Logik) (通称『小論理学』)の第三篇「概念論 (Die Lehre vom Begriff)」, 第 163 節から第 165 節までの三節を主に読むことにする。この三節のなかに、ヘーゲル論理学の、いなヘーゲル哲学のすべてが凝縮されている。特上の難解さだ。それだけに読み出がある。

「概念 (der Begriff)」は三つの「契機 (Moment)」, つまり「普遍性の契機 (das Moment der Allgemeinheit)」, 「特殊性の契機 (das Moment der Besonderheit)」, そして「個別性の契機 (das Moment der Einzelheit)」を「含む (enthalten)」, とする。ヘーゲルの言うところによると、まず普遍性とは „freie Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit“ であり、特殊性とは „die Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt“ である。普遍性と特殊性はいわば入子の関係にあるものようだ。普遍性の定義のなかに特殊性がくいでんしているし (in ihrer Bestimmtheit), また特殊性の定義のなかに普遍性が必須不可欠のものとしてすでに含まれている (in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt)。普遍性と特殊性はただならぬ関係にあるようだ。

ところで、普遍性と特殊性のこうした関係は、いなそもそも「概念」が[●]普・[●]特・[●]個の[●]三つの[●]契機[●]を含むなどという見解は、聞いたこともない。広辞苑の「概念」の説明はこうだ。

「①事物の本質をとらえる思考の形式。事物の本質的な特徴とそれらの連関が概念の内容 (内包)。概念は同一本質をもつ一定範囲の事物 (外延) に適用されるから一般性をもつ。(後略)」

中学校で教えられた、これが普通の概念の意味だ。われわれはあまりせっかちにヘーゲルに近づくことを戒めなければならない。まず、ヘーゲル自身の講義を聴いてみよう (「補遺 Zusatz)」として伝えられた)。

「概念というとき念頭におかれているのは、普通は抽象的普遍性 (die abstrakte Allgemeinheit) にすぎませんし、ですからたいてい概念は普遍的な表象みたいなもの (eine allgemeine Vorstellung) だと定義されます。こうして色、植物、動物等々の概念が云々されたりします。つまりこれらの概念は、さまざまな色、さまざまな植物、さまざまな動物等々を相互に区別している特殊なものを取り去り、それらに共通するもの (das denselben Gemeinschaftliche) をつかむことによって成立するらしいのです。」

概念の普通の意味のどこが不備だと言うのか。das Gemeinschaftliche, die abstrakte Allgemeinheit がそもそもよくないと言うのだろうか。同じことだが、特殊なものを取り去ること (Hinweglassung des Besonderen) がいけないと言うのだろうか。

„Nun aber ist das Allgemeine des Begriffs nicht bloß ein Gemeinschaftliches, welchem gegenüber das Besondere seinen Bestand für sich hat, sondern vielmehr das sich selbst Besondernde (Spezifizierende) und in seinem Anderen in ungetrübter Klarheit bei sich selbst Bleibende. Es ist von der größten Wichtigkeit sowohl für das Erkennen als auch für unser praktisches Verhalten, daß das bloß Gemeinscaeftliche nicht mit dem wahrhaft Allgemeinen, dem Universellen, verwechselt wird.“

(1) 概念が「普遍的なもの (das Allgemeine)」であることは、それはそれとしてよい。しかし、この「普遍的なもの」が「特殊なもの (das Besondere)」と対立している——「本質論」の反省のように、それぞれが自立性を有する「項 (Seite)」として——のではない。いま一步言えば、このように双方を対立 (区別) させて把握することは、概念の認識にとって重要な出発点なのだ。分析的悟性の固有の働きとして。普通概念では、しかし、双方の同一性が見失われている。普遍的でないものをこそ特殊なものと呼び、特殊でないものをこそ普遍的なものと呼ぶのではあるまいか。(2) 「普遍的なもの」と「特殊なもの」との「区別」を前提にしたうえで、双方をいかなる仕方で同一性連関へもたらすか。「色なるもの」と青、赤、黄等々との関係をどうとらえるか。ヘーゲルは「特殊なもの」を「普遍的なもの」の《自己特殊化》として把握したのだ。《自己特殊化》とは、自分で自分を特殊化するということである。「色なるもの」は自己を青色、赤色、黄色等々に特殊化 (自己を「特殊なもの」に) する。青色、赤色、黄色等々は、このような仕方で、「特殊な色」なのだ。「色なるもの」は自己を特殊化して「特殊な色」になった。「特殊な色」はたしかに「色なるもの」とは区別された別物 (「他者 (das Andere)») であるが、「色なるもの」から自立したものではない。青色とて色であり、赤色とて色だ。いな、そもそも、悟性の分裂・固定させたかぎりでの *das Gemeinschaftliche, die abstrakte Allgemeinheit* としての「色なるもの」はどこにも実在しない抽象の産物ではないか。

概念の三つの契機に戻る。普遍性とは、なによりも《契機》なのだ。特殊性とは、なによりも《契機》なのだ。両者は概念の《契機》なのだ。《契機》とは「他者」であって「他者」でない (これを「自己の他者」という) という在りかたをするものだ。概念にとって、普遍的なものは他者であって他者でないものとして普遍性をなすのであり、また特殊なものは他者であって他者でないものとして特殊性をなすのである。そして概念の第三の契機は個別性である。個別性とは „die Reflexion-in-sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das *an und für sich Bestimmte* und zugleich mit sich *Identische oder Allgemeine* ist“ である。ここに個別性とは個々の物、個々の人間と言うときの「直接的な個別性」のことではない。「普遍性と特殊性の規定性の自己—内—反省」とはどういうことか。「自己—内—反省」の「自己」とは本来の在立場・エレメントを意味する。あるべき場所である。個別性とは、普遍性と特殊性の双方が帰るべき、あるいはそこにおいて普遍性が普遍性として、特殊性が特殊性としてはじめて存立できる場面だというのだ。いな、個別

性とは、普遍性と特殊性が《契機》として共存していることそれ自体を指すのだ。したがって、普遍性と特殊性について上で述べたこと自体が個別性なのである。したがって個別性とは概念そのものというのだ。

「概念のどの契機もそれ自身が概念そのもの (der ganze Begriff) なのであるが、個別性、すなわち主体こそ、総体性として¹規定された概念 (der als Totalität gesetzte Begriff) なのである。」

概念は三つの契機を含む。三つの契機の包摂的・総括的契機は個別性である。しかしそれは以下の含意において、のことだ。普遍性、特殊性、個別性をバラバラなものと考えてはならない。普遍性とは普遍性の契機からとらえた概念、または概念を普遍性の準位において総括したものとして、{普(一特一個)}のことなのだ。同様に、特殊性は{特(一個一普)}、個別性は{個(一普一特)}としてある。しかもさらに、{普(一特一個)}と{特(一個一普)}と{個(一普一特)}が、つぎのような仕方²でその Totalität (全貌) を示しているのだ。《個 {一普(一特一個) — 特(一個一普)}》として。まことに「概念」とは「自己によって、自己自身に媒介されたもの (das durch sich und mit sich selbst Vermittelte)」である。一つだけ例を挙げで確認する。人間の意識は感性、認識、想像力の三つの契機からなる、とせよ。感性とは、感性に照準を合わせた人間的意識の全体、つまり{感性(一認識—想像力)}を言うのである。認識も想像力もぜんぜん含まない感性は存立しないのであるから。同様に、認識は{認識(—想像力—感性)}、想像力は{想像力(—感性—認識)}として存立する。普通の言い方で、三つの契機のうちのいずれを重視するか、哲学の言い方で、いずれを包摂的契機とみるか、といて、認識と想像力を含まぬ「感性」、想像力と感性を含まぬ「認識」、感性と認識を含まぬ「想像力」を考える人はいないだろう。私は想像力を重視するから、人間の意識の Totalität を《想像力—{感性(一認識—想像力)—認識(—想像力—感性)}》として把握している。感性でも認識でもあるような想像力、そのばあい感性と認識は想像力によって規定ないし支配される。ただし、in letzter Instanz³において。そしてこの in letzter Instanz³においては、想像力も感性も認識もみんな大事なんだよね、といった凡庸の並列が許されないこと、断わるまでもない。

個別性の準位において総括された「概念」の Totalität——ヘーゲルのばあい、それは、つまるところ、⁴普遍性の自己特殊化とならざるをえない。概念、つまり個別性は、自己の普遍性を特殊化する主体である、普遍性を特殊化させる当のものである。個別性は、たしかに、普遍性と特殊性を《契機》として総括し支配している。たしかに、《色》とは「色そのもの」でも、「特殊な色」でもなく、「色そのもの」と「特殊な色」との総括 Totalität である。繰り返して言う。「色そのもの」は《色》の普遍性の契機であり、「赤、青、黄等の色ども」は《色》の特殊性の契機である。「色そのもの」は「特殊な色」を包摂したものと⁵して《色》に自己—内—反省するし、また「特殊な色」は「色そのもの」を包摂したものと⁶して《色》に自己—内—反省する。「普遍的なもの」は「特殊的なもの」と合体することによって、個別性の契機としての「普遍性」へ自己を「観念化」する。「特殊的なもの」は「普遍的なもの」と一体化することによ

て、個別性の契機としての「特殊性」へ自己を「観念化」する。ヘーゲルのこの論理は、このかぎりでは、認めることができる。《色》であれ、《植物》であれ、《動物》であれ、われわれはこの論理にしたがってすばらしい愉快な世界が展開する様を眼前にすることができる。ヘーゲルの個別性は、さしあたり、よい。

問題は普遍性と特殊性の関係なのだ。「色そのもの」と「特殊な色」の総括が《色》であることは、さしあたり、認めてよい。問題のポイントは、「色そのもの」と「特殊な色」との関係のヘーゲルの処理方法なのだ。これまで引用したヘーゲルの文章を多くと再吟味されたい。普遍性と特殊性は、対等の力と資格をもつかのように描かれているが、最初の最初から普遍性が主体的・能動的であり、それに対して特殊性は従属的・受動的な地位に甘んじている。最初の定義がそれを示している。普遍性とは、《色》は青色、赤色、黄色等々のいずれにおいても、《色》である (freie Gleichheit mit sich selbst: 色は色である, ということ) ことにかわりなく、あくまで《色》でありつづけるのであって、青色になったからといって《植物》に、赤色になったからといって《動物》に変化したりはしない、という同一性が一貫して保持されることを指す。そして、(注目されたい)、特殊性とは „die Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt“ のことなのだ。特殊性は、普遍性が自己を主張・貫徹する場、普遍性のいわば存在証明のための材料・道具でしかないのだ。特殊性は、ヘーゲルの概念論において、十分な存在権利を認められているとは言え、主人が奴隷の存在を認める仕方においてなのだ。普遍性にとっては特殊性が、主人にとっては奴隷が必須不可欠なものだという具合にだ。そして普遍性と特殊性のこの関係を、あからさまに定式化してみせたのが、前に引用した „das Allgemeine des Begriffs = das sich selbst Besondernde (Spezifizierende) und in seinem Anderen in ungetrübtter Klarheit bei sich selbst Bleibende“ なのである。特殊性は「普遍自身の他者」にすぎない。自然は「精神自身の他者」にすぎない。

「色そのもの」と「特殊な色ども」の関係は、はたしてそうだろうか。私は、まず、多少あえて単純化して設問することにする(ヘーゲルから後退することを潔しとしないならば、なによりも単純であることは危険なのだ)。《色》にとって、「色そのもの」と「特殊な色ども」がいかなる配置にあるかが、最後の問いだ。私は、もちろん、「色そのもの」と「特殊な色ども」の相対的区別、双方の存立一般をも認めている。この確認と予想にたって、さて、「色そのもの」は「特殊な色ども」が存在せずとも存在できるか、とヘーゲルに問いたい。「特殊な色ども」がなにひとつないばあいにも、「色そのもの」は主体的にふるまえるか、いなそもそも存立できるか。この問いにたいする答えは明白である。「特殊な色ども」がなければ「色そのもの」はそもそもありえない。「色そのもの」は「特殊な色ども」を介して・または・のなかに (durch oder in) しか、同じことだが「特殊な色ども」として (als) しか存在しないものなのだ。「色そのもの」はその存立を、「特殊な色ども」に負っている。したがってヘーゲルの普遍性は忘恩的である。主人が奴隷に養われているのに、奴隷を食わせてやっていると思うのと同じなのだ。ヘー

ゲルの概念論の強みは、《色》の存在を前提としたときに発揮される。そのばあい、誰も「特殊な色ども」が存在しなかったら、とは問いつらい。馬鹿にされてしまう。それが支配的イデオロギーの強さの秘密なのだ。ヘーゲルは存在する世界を解釈している。いま一步踏み込もう。

ヘーゲルの仕掛けは複雑である。《色》の存在を前提すれば、いな《色》はたしかに存在しているのだから、「特殊な色ども」が存在しないことはすでにありえないことなのだ。一般に、特殊性は、普遍性との関係においてのみ存立するものだし、その点で普遍性によって存立させられているのだ。普遍性のないところに、特殊性はだんじてありえない。特殊性とは、疑いもなく、特殊な普遍性、普遍性のヴェリエイションなのだから。そしてこの点で、ヘーゲルが特殊性を普遍性の特殊化として把握したのは正解なのである。特殊性(と普遍性)というカテゴリーの世界に閉じこめられているかぎり、ヘーゲルの論理を認めるしかないだろう。特殊性は、普遍性の土俵のうえでしか存立しない。では、私の抗議は無効か。いな。ヘーゲルの土俵そのものを場外へ転ずればよいのだ。場外と化すには、「直接的な個別性」——個々の物、個々の人間等々——を議論の中心に据えればよい。「直接的な個別性」こそ眼目である。たとえば、ヘーゲルはこう言っている。

„Was der einzelne Mensch im Besonderen ist, das ist er nur insofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist und im Allgemeinen ist, und dies Allgemeine ist nicht nur etwas außer und neben anderen Qualitäten oder bloßen Reflexionsbestimmungen, sondern vielmehr das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschließende.“

個々の人間の特殊性と普遍性の関係はヘーゲルの言うとおりでしよう。それでは、「個々の人間(der einzelne Mensch)」と「人間そのもの(Mensch als solcher)」の関係はどうか。特殊性というカテゴリーを使う必要のない問題場面だ。普遍性を „das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschließende“ というのは、もはや同語反覆に等しい。特殊性とは、せんじつめれば、普遍性のことだからだ。しかし「個々の人間」は普遍性にたいして、特殊性ほど軟弱ではありえない。「個別的な人間」、ヘーゲルの「直接的に個別的な人間」は、端的にそれ自身で存在している。個別的な「人間」が複数存在すればこそ、普遍性としての人間そのものが成立するのだ。私は別段、普遍性があればこそ、個別的な「人間」も存在するという面を忘れていたのではない。いまは原理の問題なのだ。個別的な人間がひとりもないところで、普遍性としての人間そのものは存立しうるか、という問題なのだ。特殊性をもち出して、もはや切り抜けることはできない。普遍性が、したがって特殊性が、「直接的な個別性」にこそ基づいていることは明白である。普遍性と直接的個別性は、そもそも格がちがうのだ。„Was der einzelne Mensch im Besonderen ist, das ist er nur insofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist und im Allgemeinen ist,“ の Mensch als solcher と das Allgemeine を支配体制と読め。直接的・個別的な人間は「特殊性」においてしか存在することが許されない。

あわてず、あせらず、あきらめず。ここで私の言いたかったことは、ヘーゲルのいう「直

「直接的個別性」を第一のものとして基礎においてはじめて、その後の話も成り立つ、ということだ。普遍性と特殊性の関係云々も、この基礎・土台を欠いたばあい、根拠のない議論になる、ということだ。ヘーゲルによれば、「この個別性の規定性 [„nur unmittelbare Einzelheit“] があらわれるのはやと判断においてである」という。判断論の必要な箇所を参照しながら、更にヘーゲルの概念論を検討しよう。われわれが前に再現しておいたヘーゲルの「個別性 = 主体」と、「直接的個別性」との関係に焦点を合わせて。

„... das Urteil ist ganz allgemein zu nehmen: *alle Dinge sind ein Urteil*, — sie sind *Einzelne*, welche eine *Allgemeinheit* oder innere Natur in sich sind, oder ein *Allgemeines*, das *vereinzelt ist*; die *Allgemeinheit* und *Einzelheit* unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch.“

ここにはヘーゲルの「直接的個別性」、つまり „das Einzelne“ „das unmittelbar Einzelne“ についての見方、ないし目付がよく表わされている。「個別的なもの」、「直接的に個別的なもの」が „eine *Allgemeinheit*“ であることはたしかなことだ。しかし、 „ein *Allgemeines*, das *vereinzelt ist*“ と言い換えていることが問題だ。特殊なものとは、特殊化された普遍のこと、個別的なものとは個別化された普遍のこと、というわけだ。特殊なものも個別的なものも、普遍のヴァリエーションにすぎない。個別的なもの、直接的に個別的なものを、個別化されている普遍的なもの、普遍的なものが個別化されたありかたと言うが、それでは普遍的なものは直接的に個別的なものに先立って (vor), あるいはそれの外に (außer) 存立する自立的なものになってしまうだろう。個別的なものは普遍的なものである、私は人間である、というのは正しいが、ヘーゲルのように普遍的なものは個別的なものである、人間は私である、というのは誤りだ。「普遍的なもの」は、個別的なものの普遍性、直接的に個別的なものの普遍性としてしか存立しえない。「普遍的なもの」は、ギリギリの原理的場面においては、直接的に個別的なものの《契機》——と、ひとまず言うておくことにする——としての普遍性にすぎない、とやはり言うるのだ。一言だけ、予料的に付け加えると、「普遍的なもの (das Allgemeine)」とは「普遍化された個別的なもの (ein Einzelnes, das verallgemeinert ist)」なのだ。個別的なものは、自己を普遍化する、自己を「普遍的なもの」へと構成しゆくのだ。「実存は本質に先立つ。」

フォイエルバッハのヘーゲル批判については、また別稿(「マルクス主義イデオロギーの実験」の第一部において、本研究年報より連載)において特別に論及したい。ヘーゲル概念論批判の論点としての、身体、感性、感覚、情熱等はそのときにとりあげたい(これらについての私の手持ちの見解は「社会的生活過程論の学的構想」[『クリティーク』第2号、1986年1月、青弓社]に示されている)。ここでは、普一特一個の問題圏に踏みとどまろう。いましがた、ヘーゲルが「普遍的なものはこの個別的なものである」「人間はこの私である」と言うのは《誤り》だと言った。この《誤り》とはなんだろうか。この《誤り》はヘーゲルにとっては《正しい》ものだ。《誤り》を《正しい》ものとして保持しえられる《ヘーゲル》とは何者なのか。ヘーゲル

の概念論、いな論理学全体は、個別的なものにたいする普遍者の独裁 Diktatur として解釈される。個別的なものの存立は、独裁の内部でしか許されない。「ヘーゲルにおける「普遍者の独裁」がマルクスにおいて「プロレタリアートの独裁」へ世俗化される。個別的なもの、そ^うだ^直接^的に^個別^的な^もの^の《^自己^普遍^化》の論理への転換こそ、この世俗化 = 大衆化の要なのだ。個別的なものは普遍 = 全体化せざるをえない。個別的なものは、そのように自己を普遍化すればこそ、自己の特殊性を獲得するのだ。個別的なものどもは、自己の普遍性を措定することによって、相互の区別 = 自己のかけがえない特殊性を確保することができるのだ。普遍性を原理としてはならない。そして特殊性を原理にしてもならない。個別性をこそ原理にしなければならない。特殊性は普遍性にそもそもの始めから「負けて」いる。個別性は普遍性を構成することによって特殊性をも産出する原理なのだ。ヘーゲルがあくまで説いたように、普遍性を、直接的な個々のものどもに共通するもの „das Gemeinschaftliche“ ととらえてはならない。個別性が普遍性を構成するのだが、個別性はかならずしも／おそらく／けっして „das Gemeinschaftliche“ を普遍性たらしめることはないのだ。

„Der vorher erwähnte Unterschied zwischen dem bloß Gemeinschaftlichen und dem wahrhaft Allgemeinen findet sich in Rousseaus bekanntem *Contrat social* auf eine treffende Weise dadurch ausgesprochen, daß darin gesagt wird, die Gesetze eines Staats müßten aus dem allgemeinen Willen (der *volonté générale*) hervorgehen, brauchten aber deshalb gar nicht der Wille aller (*volonté de tous*) zu sein“ (Hegel)

ヘーゲルがここに述べていることはまったく正しい。普遍性は *volonté de tous* である必要はない、いなそうでありえないのだ。 *volonté de tous* ——「国民の総意で呼び戻そう 北方領土」などは原理的に実現しないのだ。 *volonté de tous* は現実に存在しえないからこそその *volonté générale* なのだ。マルクス主義にとってはヘーゲルと同じく普遍性が、つまり「支配」が眼目だ。ヘーゲルは個別性を普遍性の《契機》とするが、マルクス主義は逆に普遍性を個別性の《契機》となす。ヘーゲルにおいては特殊性は、普遍性の特殊化として、貶下され、じゃまもの扱いされているが、マルクス主義においては特殊性は、個別性の特殊化として、普遍性の生命・鍵を握るものとして登場する。なぜなら、個別性は自己の特殊性を媒介にして自己を普遍化する、いな自己の特殊性を普遍性へともたらそうとする運動であるからだ。こうした個別性のダイナミカルな複合的重層的な相互運動の結果（「歴史の合力」「力の平行四辺形」として、その都度その都度「普遍性」が構成されるのだ。こうした意味において、普遍性は個別性の「自己規定」としてあるのだ。

ひとまず、総括しておく。直接的な個別性ではない主体としての個別性はどうか。普遍性と特殊性の《自己—内—反省》としての主体的個別性とは、主体としての直接的個別性にはかならない。普遍性と特殊性はヘーゲルの主体的個別性の《契機》であったように、それらはまた直接的個別性の《契機》なのだ。——ただし、後に述べるように、後者のばあい

は Moment より Seite が正確だ。Moment は klar で ungetrübt な同一性 = 普遍性に従属し、そのエレメントにおいて自由に平和に安らうものにはかならない。後に、アルチュセールとともに熟考することになるが、さしあたり、必要なかぎり、問題点を指摘しておきたい。普遍性と特殊性が、直接的個別性の《契機 (Moment)》ではなく《項ないし側面 (Seite)》であるとはどういうことかの理解のために、である。

„Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern *Entwicklung*, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist.“

„Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten; das Andere, was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der Tat nicht ein Anderes. In der christlich-religiösen Lehre ist dies so ausgesprochen, daß Gott nicht nur eine Welt erschaffen hat, die ihm als ein Anderes gegenübersteht, sondern daß er auch von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt hat, in welchem er als Geist bei sich selbst ist.“

《契機》という把握仕方はヘーゲル独特の、しかも（論理学の「有論」や「本質論」では問題になりえない）「概念論」に固有のものだ。私自身も、これまで《契機》という物の見方・考え方に慣れ親しんできたが、この一年ほどヘーゲル論理学の「本質論」と「概念論」を読むなかで、ヘーゲルの《契機》にたいする警戒心を（遅ればせながら）もつようになった。上に引用したように、「概念論」においては「区別されたもの (das Unterschiedene)」は「即 (unmittelbar)」「同時に (zugleich)」「相互に、かつ全体と同一的なもの (das Identische)」として措定されており、「概念そのものの自由な存在としての規定性 (die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes)」としてある。二つ目の引用でも、「概念の運動によって措定された他者 (das Andere) は、実は他者ではない」として、「神は自己に他者として対立する世界を創造しただけではない、神は自己がそこにおいて精神として自己自身の許にある息子を永遠に産みだしたのだ」と書いている。ようするに、概念論の圏内では、区別は区別でないような区別なのであり、他者は他者でないような他者なのである。区別されあう他者どおしが、普遍性のエレメントのなかにすっぽりと「包摂」されて、幻影と化してしまうのだ。差異性も他者性も生動性を奪われてしまう。《契機》とは、ものこのうした存在仕方をいうのだ。《契機》という考え方を認めることは、ヘーゲルの「真なる具体的普遍性」を、完成した絶対者 = 絶対知を、全体 = 普遍主義を、本質 = 構造主義を、「形而上学的同一性」ないし「中心化」を、物象化を、キリスト教を、天皇制国家を、アウシュヴィッツを、スターリニズムを認めることに通じるのだ。《契機》とは去勢されたものどもの牢獄である。

普遍性と特殊性は、直接的個別性の《契機》ではない。三者はそれぞれの自立性を、したがって差異性・区別性を有している。それぞれはなめらかな《契機》ではなく、ごつごつとした《項ないし側面》である。普遍性と特殊性は対立・矛盾するし、個別性は普遍性をめぐって、特

殊性どおしの修羅場にも立つ。特殊性が普遍性を襲うことだってある。もともと、前に述べたように、普遍性とは「或る特殊性」のことなのだ。(行論上、ここではまだ、「或る階級」のことなのだ、とは言えない。) 普遍性そのものを「或る特殊性」として把握できるところに人間の力の源泉があるのだ。直接的個性を原理とし「主体」——この言葉にも警戒心を怠ってはならない、これは「真なる具体的普遍者」のことなのだから——とするマルクス主義は、普遍性の特殊性および特殊性の普遍性、したがって普遍性と特殊性との食うか食われるかの相剋を認め、そのなかにわが身を置く。近時、「特殊性としての特殊性」が、アンチ普遍性(普遍性、大嫌い)として流行しているが、自己を「特殊性」たらしめている「普遍性」を大文字の「普遍性」として前提ないし承認していればこそである。「普遍性の現実的特殊性」と「特殊性の可能的普遍性」とは相関的である。ヘーゲル概念論の批判から得た成果は、この相関性の認識である。以下の章において、具体的な場面で、この認識を検証することにしたい。

第三章 いわゆる「民主主義的中央集権制」について

§1

ここで、いわゆる「前衛党」の組織原則としての「民主主義的中央集権制」について考察してみよう。この問題は、かのカポの少年の運命(そしてグレーチェの悲劇)とよく響き合う。私はカポの悲劇の解説の方法として、ヘーゲル論理学批判の形を選んだのだが、日本における「民主主義的中央集権制」論の、とくにこの10年ほどの展開は、《ヘーゲル論理学批判》として総括することが可能でもあれば妥当でもある。

最初に、参考にして、いろいろと教えられた文献を、ほぼ年代順に挙げておきたい。

- 1960年 上田耕一郎 「現代における前衛組織」(『講座 今日哲学』,『II 組織論』,三一書房)
- 佐藤 昇 「反権力集団内部の民主主義——前衛党における民主集中制の考察」(『思想』, 11月号)
- 1969年 藤井 一行 「社会主義と自由」(『札幌大学新聞』, 10月17日)
- 1971年 藤井 一行 「社会主義における言論の自由の問題——初期ソヴェト政権の言論・文芸政策をめぐって」(『現代と思想』第6号, 12月)
- 1974年 田口富久治 「現代における民主主義と自由」(『日本の科学者』, 3月号)
- 藤井 一行 「マルクス・レーニンと言論・出版の自由」(『赤旗』, 4月22日)
- 藤井 一行 「『ソルジェニーツィン批判』の根拠と論理」(『民主文学』, 6月号)
- 藤井 一行 「マルクス主義と市民的自由」(『現代と思想』第16号, 6月)
- 犬童 一男 「民主化過程としての社会主義」(『世界』, 12月号)
- 1975年 中野 徹三 「マルクス主義と人間の自由」(『現代と思想』第19号, 3月)
- 1976年 浜内 謙 「現代社会主義の省察——「党」の問題について——」(『世界』, 1月号)

- 立花 隆 「日本共産党の研究」(『文芸春秋』, 1月号より, 1977年12月号まで連載)
- 藤井 一行 『社会主義と自由』(1月20日, 青木書店)
- 藤井 一行 「レーニンのスターリン批判をめぐる——『スターリン主義』研究のための予備的ノート」(『現代と思想』第23号, 3月)
- 渡辺 寛 『レーニンとスターリン——社会科学における——』(3月15日, 東大出版会)
- 犬童 一男 「革新の危機と党内民主主義」(『世界』, 4月号)
- 「赤 旗」 「犬は吠えても歴史は進む」(『文化評論』, 4月臨時増刊号)
- 党史班
- 田口富久治 「先進国革命とその国家体制」(『世界』, 7月号)
(日本共産党第13回臨時党大会, 1976年7月28日~30日)
- 中野 徹三 「マルクス主義と人間の自由(続)」(『現代と思想』25号, 9月)
- 中野 徹三 「マルクス、エンゲルスにおける「プロレタリアートのディクタトゥーラ」概念」(常盤敏太博士喜寿記念論集『人間・空間・時間』, 和広出版)
- 藤井 一行 「民主主義的中央集権制と思想の自由」(『現代と思想』第26号, 12月)
- 榊 利夫 『自由の理論と科学的社会主義』(12月15日, 現代史出版会)
- 飯塚繁太郎
- 1977年 中野 徹三 「自由論の理論的諸問題」(『科学と思想』第23号, 1月)
- 中野 徹三 『マルクス主義と人間の自由』(3月1日, 青木書店)
- 田口富久治 「先進国革命と前衛党組織論——「民主集中制」の組織原則を中心に——」(『現代と思想』第29号, 9月)
- 小林 栄三 「民主集中制をめぐる一、二の問題」(「赤旗」評論特集版, 9月12日)
- 不破 哲三 「第14回党大会にたいする中央委員会報告」(「赤旗」, 10月18日)
- 宮本 顕治 「役員選考委員会の報告と中央委員会の役員推薦名簿についての提案趣旨説明」(「赤旗」, 10月27日)
- 榊 利夫 「前衛党の組織原則の生命——田口富久治氏の「民主集中制」の問題点——」(「赤旗」評論特集版, 11月7日)
- 中野徹三他 『スターリン問題研究序説』(12月15日, 大月書店)
※第一章「スターリン主義」とは何か(中野徹三), 第二章ロシア革命と一党制の形成(高岡健次郎), 第三章スターリン主義と「トロツキイ問題」(佐々木洋), 第四章スターリンの前衛党論——党と大衆組織との関係について——(佐藤俊二), 第五章スターリンと党内民主主義——一九二三年の党内論争を中心に——(藤井一行), 第六章哲学における「スターリン主義」批判(橋本 剛・村山紀昭)※

- 田口富久治他 「シンポジウム スターリン主義の検討」(『現代と思想』第30号, 12月; 同31号, 1978年3月; 同32号, 1978年6月に連載。)
- 1978年 (無署名) 『袴田除名』経過と波紋」(『朝日新聞』, 1月12日)
- 羽原 清雅 『『袴田処分』にみる共産党のジレンマ』(『朝日ジャーナル』, 1月20日号)
- マンデル 『プロレタリア組織論——《党—前衛—大衆》の弁証法——』(2月5日, 柘植書房)
- 中田 章 「問題ないか『満場一致』体質」(『毎日新聞』, 2月10日)
- 榊 利夫 「近代政党と民主集中制——袴田問題での積極的的回答——」(『赤旗』評論特集版, 2月13日号)
- 宮本 顕治 「第14回党大会3中総でのあいさつ」(『赤旗』, 2月14日)
- 不破 哲三 「全国都道府県・地区委員長会議での報告」(『赤旗』, 2月17日)
- 榊 利夫 「民主集中制・再論——「満場一致」と「少数意見発表」をめぐる——」(『赤旗』, 2月21日, 22日)
- バリバール 『プロレタリア独裁とはなにか』(2月20日, 新評論)
- ※ルイ・アルチュセールの「第二回大会——プロレタリアート独裁・社会主義・国家・民主集中制——」を含む※
- 田口富久治 『先進国革命と多元的社会主義』(3月13日, 大月書店)
- 津田 道夫 『思想課題としての日本共産党批判』(3月20日, 群出版)
- 榊 利夫 「近代政党にみる民主集中制」(『学生新聞』, 4月5日, 12日, 19日号)
- 塩原 勉 「政治集団における組織論の課題——開放的民主集中制への提言」(『世界』, 5月号)
- 溪内 謙 『現代社会主義の省察』(5月24日, 岩波書店)
- 宮本顕治他 『民主集中制と近代政党』(5月30日, 日本共産党中央委員会出版局)
- 榊 利夫 「前衛党組織論と「真理価値」の問題——認識発展における党規律の積極的意義——」(『赤旗』, 9月10日, 11日)
- 藤井 一行 『民主集中制と党内民主主義』(10月20日, 青木書店)
- 1979年 不破 哲三 「科学的社會主義か「多元主義」か——田口理論の批判的研究——」(『前衛』, 1月号)
- モリナ; ヴァルガス 『革命か改良か』(4月30日, 新評論)
- アルチュセール 『共産党のなかでこれ以上続いてはならないこと』(5月5日, 新評論)
- 不破 哲三 『統・科学的社會主義研究』(5月20日, 新日本出版社)
- ミリバンド 『マルクス主義政治学入門』(6月15日, 青木書店)

- 田口富久治 「多元的社會主義と前衛黨組織論——不破哲三氏の批判に答える——」
 (『前衛』, 9月号)
- 中野 徹三 『マルクス主義の現代的探求』(10月1日, 青木書店)
 ※「書き下ろし」として「現代社會主義論争の思想と方法——不破哲三
 「科学的社會主義か『多元主義』か」批判——」が収められる※
- 1980年 榊 利夫 『民主集中制論』(1月10日, 新日本出版社)
 ※「書き下ろし」として「レーニンにおける黨組織論の発展——藤井一行
 氏の「民主集中制」改変論への批判——」が収められる※
- 神田 文人 「統一戦線と『民主集中制』論」(『新地平』, 2月号)
- 足立 正恒 「言論の自由とある『告白』——神田文人氏(『新地平』)にこたえる——」
 (「赤旗」評論特集版, 2月18日号)
- 不破 哲三 「前衛黨の組織問題と田口理論」(『前衛』, 3月号)
- 宮野 喜夫 「日本共産黨における党内民主主義と情報の回路」(『現代の理論』, 夏号)
- 不破 哲三 『現代前衛黨論』(10月5日, 新日本出版社)
- 竹林 信夫 「日本共産黨の基本的見地への非学問的攻撃——中野徹三氏の『マルク
 ス主義の現代的探求』(第3部)について」(「赤旗」評論特集版, 10月6
 日, 13日号)
- 村岡 到 『スターリン主義批判の現段階』(12月25日, 稲妻社)
- 1981年 神田 文人 「日本共産黨の『民主集中制』論・再論」(『新地平』, 2月号)
- 1982年 不破 哲三 「スターリンと大国主義」(「赤旗」, 1月12日から連載)
 ※単行本『スターリンと大国主義』(3月27日, 新日本出版社)※
- 橋本 剛 「弁証法的思考と民主主義的精神——官僚主義批判のための暫定的考察
 ——」(『札幌 唯物論』第27号, 7月)
- 田口富久治 『多元的社會主義の政治像』(9月15日, 青木書店)
- ウォーラー 『民主主義的中央集権制——歴史的評釈——』(12月15日, 青木書店)
- 1983年 不破 哲三 「民主集中制の原則問題をめぐって」(『前衛』, 8月号)
- 上田耕一郎
- 柳田謙十郎 『スターリン主義研究』(2月28日, 日中出版)
- 柳田謙十郎 『社會主義と自由の問題』(9月20日, 日中出版)
- 1984年 吉田 嘉清 『原水協で何がおこったか』(8月9日, 日中出版)
- 1985年 柳瀬宣久(編著) 『鮮烈なる体験 出版の自由と日本共産黨』(9月15日, 日中出版)
- 1986年 伊里 一智 『気分はコミュニスト』(2月20日, 日中出版)
- 芝田 進午 「「注文生産の思想」を排す・再論」(『思想と現代』第4号, 2月28日)
- 河邑重光他 『投降主義者の觀念論史観』(6月25日, 日本共産黨中央委員会出版局)

- 中野 徹三 「スターリン主義の思想と哲学」(『現代の理論』, 6月号)
- 中野 徹三 「日本型スターリン主義の体験」(『現代と思想』 稲妻社, 20号)
- 中野 徹三 「一九八六年——スターリン批判三〇周年と第一次モスクワ裁判五〇周年の年に」(『札幌 唯物論』 第31号, 6月)
- 橋本 剛 「「民主集中制」は民主的たりうるか」(『札幌 唯物論』 第31号, 6月)
- 反核研究会 『亀裂 反核運動シンドローム』(7月10日, 日中出版)
- 長久 理嗣 「敵対的立場の表明——橋本剛氏の「民主集中制」論を評す」(『赤旗』 評論特集版, 10月13日号)

1987年 村岡 到(編著) 『「スターリン批判」の前進』(2月20日, 稲妻社)

※「なぜ今ローザ・L/グラムシカ」(伊藤成彦), 「起点とはなりえないロシア革命」(石堂清倫), 「西欧左翼における脱スターリン」(片桐 薫), 「スターリン主義の思想と哲学」(中野徹三), 「スターリンの経済学」(降旗節雄), 「労働価値説と社会主義」(伊藤 誠), 「30周年シンポが明らかにしたもの」(村岡 到)※

(なお, 文献は必要最少限にとどめたことをお断わりしておく。とくに, 邦訳書とスターリニズム批判書に関しては。)

§2

これらの文献を眺めているだけで, あれこれ書いておきたいこと, 書いておかねばならないことが渦を巻く。マルクス主義に存在論的関心を有する(darin oder dabei sein) インテリゲンチアは, 少なくとも「民主主義的中央集権制」, 「プロレタリアートの独裁」, 「現実の社会主義諸国における社会主義と民主主義と自由の負の連関」(田口富久治「現代における民主主義と自由」) またはスターリニズムの問題等にたいして, 自分の頭を使って学的に考察せんとする衝動に駆られているはずだ。これらの問題は特定の個人のために予約された特権的な「専攻分野」ではありえない。

これらの諸論議にじっと耳を傾けていると, 大きく分けて三様の考え方があるように見受けられる。「民主主義的中央集権制」の三つの《理念型》と言うほうが適切であるやもしれない。

(I) 実体的な考え方……「中央集権制」に力点を置いた「民主主義的中央集権制」(《スターリン》)

(II) 普遍的な考え方……「民主主義的」に力点を置いた「民主主義的中央集権制」(《レーニン》)

(III) 社会的な考え方……「民主主義的中央集権制」の揚棄としての「民主制」(《マルクス》)

ごく大雑把な分け方ではあるが, 「組織」論としては論理的にみてもこの三つに分類されて当然である。ここでは《組織の論理》にのみ焦点を合わせ, 具体的諸問題にはいっさい立ち入

らない叙述方法を採る。「実体的な考え方」は「組織」の an sich 態, 「普遍的な考え方」は「組織」の für sich 態, 「社会的な考え方」は「組織」の an und für sich 態と強く把握されたい。「組織」の「概念 (Begriff)」は、自己に「定在 (Dasein oder Realität)」を得て、実際に現存する「理念 (Idee)」としての「組織」となるのだが、最初は自己にもっとも似つかわしくない直接的定在を得るものだ。徐々に脱皮して、概念は、自己にもっとも適った定在 (エンテレケイア) を得るものだ。このヘーゲル主義の叙述形式を強く意識されたい。(ヘーゲル主義という言葉は、ここではもちろん、マルクス主義というのと同様に、「良い意味で」用いられている。) 組織の「概念」が自己にもっとも照応的な (entsprechend) 定在を得てゆく過程 (Geschichte) は、組織の、疎外態からの自己解放闘争にほかならない。

§ 3

いわゆる「前衛党の組織原則」としての「民主主義的中央集権制」についての、第一の考え方は、その名のとおり、「中央集権制 (Zentralismus)」にほかならない。「民主主義的 (demokratisch)」は、あくまで、中央集権制の種別——「官僚主義的」等との——にかかわる規定詞にすぎない。中央集権制の土俵に囲い込まれた「民主主義 (Demokratie)」は、「民主主義的」という形容詞になる、ということだ。

マルクスの言葉を想い出そう。

「これらのもの [ナン, リンゴ, ハタンキョウなど] における本質的なものは、その現実の、感性的に直観できる存在ではなく、私がこれらのものから抽象し、これらのものにおしつけた本質、すなわち私の表象の本質たる「果実なるもの」である。私はそこでリンゴ、ナン、ハタンキョウなどを「果実なるもの」のたんなる^{エクスステンツグアイゼ} 顕現のしかた、様態 (Modi) であると公言する。感覚にささえられる私の有限な悟性は、たしかに、リンゴをナンから、ナンをハタンキョウから区別するが、私の思弁的理性は、この感性的な差別を、非本質的などうでもよいものと公言する。それ [思弁的理性] は、リンゴのうちにナンと同一のもの、ナンのうちにハタンキョウと同一のもの、すなわち「果実なるもの」をみている。」

現実の感性的な差異をもった存在であるリンゴ、ナン、ハタンキョウは、自己の本質たる「果実なるもの」へ自己疎外されている。フォイエルバッハの突き止めた自己疎外の論理とは、感性的存在が自己の本質を、自己の外に、自己にかかわりのないものとして対象化する、つまり外化ないし疎外することによって、自立的主体たらしめ、感性的存在がその自立的主体の「臣下」ないし「様態」となる、というものだ。

石垣を構成する石どもにも、ひとつひとつ異なった固有の顔がある、と言った画家があった。私は、なぜか、ひどく場違いに感動してしまった。石は石ではないか、という抽象の精神は、きわめて重要な役割を人間の認識と行動において有していること、言うまでもない。だから、抽象の精神が一般に批難されるにはあたらないのだが、その有する固有の役割、したが

ってその意義と限界を弁えておかないと異形と化するのだ。認識という働きは、抽象を眼目とするものだから、認識の《自己—内—反省》を欠いたばあい、つまり認識しているということの存立根拠、認識ないし「理論的実践」の存立場にたいする《反省》が欠落したばあい、認識を認識としての部面で孤立させ、認識があたかもそれ自体で完結したもの・自立したものとみなして、抽象の王国に安らいがちなのである。感性的な存在、直接的に個別的なものの差異性、質的区別などはこの抽象的認識の王国においては、negligibleなものとなされがちなのだ。

「はるがきて、

ことりさえずり、

うれしいな。

……この世にたったひとりしかいない人間が、自分にしか書けないことを書く、だからそれが詩なのだという意味のこともいいました。……第二に、この作品は、とくにあなたも気がついているように、そのときの私が自分でなければ書けなかった気持ちを書いたものではない、ということがあげられます。……要するに、この作品は、だれが書いたものかが、さっぱりわからないということなのです。教室で先生に見ていただくときには、もちろん、「清水哲男」という自分の名まえを書いてはだしましたが、しかし、この作品の作者は、「清水哲男」でなくたって、ほかのだれでもよかったということになっていたのです。(清水哲男『あなたも詩人』、1978年、小学館)

今日にいたるも、マルクスの唯物論哲学だと僭称されているレーニン反映論——「意識は存在を反映する」を根本命題とする——は、その有する理論的装置から判断して、この清水哲男の作詩観を原理的に理解できないのだ。誤解しないで頂きたいが、レーニン自身を含めた反映論のあれこれのイデオログがこれを理解できない、と言っているのではない。理論上の原理的不可能性を言うのだ。そして、「反映論」と実体的な「民主主義的中央集権制」観とはベアをなすものなのだ。反映論の理論上の——そしておそらく思想上の——最大の難点は、認識(広く言えば意識)の《主体》の問題が、問題として対自化(措定)されていないということだ。「意識」を「存在」との関係においてみることはもとより当然のこととはいえ、その関係ばかりに目を奪われすぎて、「意識」と「意識主体」との関係を忘れてしまったのだ。もう一步踏み込んで言うと、意識はなぜ「意識は存在を反映する」という反映論的テーゼを意識しているのかという意識が欠落しているのだ。

「マルクスが本質的にヘーゲルにたいして異議を申し立てた主要な論点は意識内容・認識内容の《生産者》は現実的な人間たちをおいてほかにないということであった。自我一般、意識主観一般、ましてや絶対精神などを現実存在している意識内容の《生産者》としては認めないということだ。」と私は書いて、『ドイツ・イデオロギー』のつぎの文章を引用したことがある。

「人間たちがかれらの諸表象、諸観念等々の生産者である。しかしそのばあいの人間たちとは、かれらの生産諸力とそれに照応する交通の発展によって、交通のもっとも拡張した諸形態にいたるまで規定されているところの、現実的な、活動している人間たちである。」

「意識主体」、すなわち「諸表象、諸観念等々の生産者 (Produzent)」のことを、反映論は忘れていたのだ。生産者たる人間たち、現実的諸個人はさまざまな意識と存在 = 生活のなかに呼吸しているものだ。各人には各人の世界の見えかたが、かれならでは見えかたがあるのだ。

「そのときの私が自分でなければ書けなかった気持ちを書いたもの」のなかにしか、およそ人間の意識は存在しないというべきだ。各人各様の存在する意識を、その本質：「存在の反映」= 「客観的真理」へと自己疎外する、そして各人の意識は、各様の存在性・質的差異性を奪われて、本質の同一性のうちに溶解され、本質の密閉された牢獄に収納されてしまう。

「これまで何度か書いてきたことだが、日本企業の純粋性の象徴は、ロボット会社「ファナック」である。ここでは、ロボットがロボットをつくる工場として知られている。別名「黄色い工場」である。／ファナックの工場はすべて黄色で統一されている。工場の扉、壁、床、労働者の作業衣、作業帽、女子事務員の制服、書類袋、そしてロボット。すべてが黄色で、ほかの色は許されていない。この潔癖さと純粋性は異常というしかない。わたしには、それは労働者の抵抗が壊滅し、精神の統合が完成した結果のようにみえるのである。」(鎌田慧「純粋企業と純粋国家」、『書齋の窓』1987年1・2月号, No. 361, 有斐閣)

実体、本質、同一性、潔癖さと純粋性の物質化。ナシ、リンゴ、ハタンキョウなどは「果実なるもの」に中心化ないし収斂され、「果実なるもの」の構造に支配され、囲い込まれ、「果実なるもの」に自己疎外され、自己の存在 = 生活を「果実なるもの」の《実例》たらしめる。「果実なるもの」は生々としているが、現実の個々の果実は幻影と化す。「純粋企業と純粋国家」—それはおよそ組織というものの直接的定在にほかならない。組織というものは、論理的にいて第一に、同一性 (Identität) のことだからだ。同一性の確保できない組織 (家庭崩壊) は、もはや組織たりえないこと、言うまでもない。「一般的な組織とは「一定の目的を達成するために意識的に総括された複数の人間の活動または諸力の体系」であると定義することができるであろう。」(宮野喜夫「日本共産党における党内民主主義と情報の回路」) そのとおり。いずれにせよ、いかなる「一定の目的」をめざすものであれ、いかなる「体系」であれ、組織は同一性を保持していなければならない。このきわめて当り前の命題が、同一性至上主義、組織にたいする物神崇拜の理性的 = 現実的根拠である。しかし、組織としての同一性の維持・強化と、組織的同一性の至上化・物神崇拜はまったくちがうものだ。リンゴ、ナシ、ハタンキョウなどが果実であるとするのと、それらが「果実なるもの」の《実例》だとするのとがちがいないのだ。人間の組織であれば、組織 (「果実」と現実的・感性的存在としての諸個人 (「リンゴ、ナシ、ハタンキョウなど」) との関係仕方の問題だ。果実のばあいとちがって、人間の組織のばあいには、諸個人の《意識》が物を言うのであるから、組織的同一性という実体的構造といえどもかれら自身の活動と力によって「意識的に」再生産されるのだ。

「だからある意味で、なんであの頃の時代というのは、芥川は芥川らしく芸術至上主義なら、それもひとつのあり方だよと、楽しめよと、人はさまざままだよみたい余裕というか寛容さがなかったのかと考えてしまいますよね。いまから考えると、なんか嫌な日本という感じがしますね、芥川の結末を見ると。なんて嫌な日

本なんだろうと。みんなに同一であることを要求するという……。たとえばプロレタリア文学の人はみんなプロレタリア的に生きればよいし、自然主義の人は自然主義を、芸術至上主義の人は芸術至上主義をと、みんな好き勝手にやればよいじゃないかというのがあるにもかかわらず、こっちのほうが絶対に正しいといってやるわけですね。(中略)つまり日本人のコンフォミティと言いますか、みんな同じになろうというか、同じでなければ許さないよみたいな、本当に島国根性というのが見えてくるようで、非常に寂しいというのかな。」(町沢静夫、吉本隆明と町沢の対談『〈知〉のパトグラフィー——近代文学から現代をみる——』、1986年、海鳴社)

「……、多元主義というものがレジティマシーを確立しているかといえ、私はまだ確立していないだろうと思います。現実には思想はいろんなバラエティーがあるけれども、そのバラエティー自体をいいことだと思ふ認識はまだないと思うのです。右の側も、左の存在がよくないと思っているし、左の側も右の存在をよくないと思っているので、お互いに両方に問題がある。相手を認めようとしなくて、ともかく思想は一つにならないといけないという前提があるわけです。そこが問題なのです。」(大嶽秀夫、山口定との対談「戦後日本の保守政治」、『書齋の窓』、1985年12月号、有斐閣)

町沢にしても大嶽にしても、実体的同一性とそれを再生産する「精神構造」を批判しているのだ。立花隆の『日本共産党の研究』の基本的見地もこれである。したがって、町沢の言によく表われているように、その批判は実体的同一性の否定としての実質しかもちえないのだ。批判は批判対象によって制限をうける。批判とはこの制限を引き受ける覚悟である。

「たとえば、ひとつのリンゴがあれば、このリンゴが甘いのか酸いのか、ひとそれぞれ感じ方が違う。Aさんは甘いと言い、Bさんは酸いと言ったとしても、どちらが正しく、どちらが間違っているとは、けっして言わないだろう。そこにあるリンゴを食べた人が全員甘いと感じなくてはならないことはないし、酸いと感じた人が甘いと無理に感じる必要もない。／甘いと言ったAさんの意見も、酸いと言ったBさんの意見も大切にすることが、「言論の自由」だし、甘い酸いという自分の素朴な感じ方をその人自身が大切に、同じように他の人のそれを大切にすることが民主主義ではないだろうか。」(矢田智子「問われる民主主義のグレード」、『鮮烈なる体験』1985年、日中出版)

この矢田の「民主主義」も、実体的同一性の否定の実質しかもちえていない。私は、町沢や大嶽や立花や矢田の批判＝立場に、実体的同一性とその精神構造に向けられたものとしてのかぎりにおいて、積極的に賛成するし、今後ともそれを保持してゆくつもりである。組織という「概念」の直接的な定在態である実体的同一的「民主主義的中央集権制」にたいする批判は、組織そのものにたいする批判とならざるをえない。批判も批判対象も抽象的に対立したままなのである。批判対象が批判の立場を産出するのだ。

ここに、坂本秀夫『「校則」の研究』(1984年、三一書房)という本がある。中学や高校の「生徒心得」には、髪型から靴やらソックスやらなどについてのこと細かな規定があるのだそう。著者によれば、「1960年代東京の公立中学校で制服を採用している学校はあまり見られなかった。1970年代後半に急速に増え、現在では自由の学校は数えるほどしかない。」とのことだ。そして「1970年代後半の管理主義」を指摘している。この「管理主義」とは実体的同一性のことである。逆に言えば、1970年代後半は国民的規模において「管理主義」のあからさま

な強化を必要とするような時代に生成していた、ということだ。支配者が実体的同一性を保持しようとするのは当然なのであって、それはそれでよく理解できる。われわれが今暮しているこの時代は、反同一性、反構造主義の時代、「民主主義」の時代なのだ。「高度成長」の時代に同一化を強制されたエネルギーが一散に非同一化ないし個別化に向かって拡散しているのだ。浅田彰の『構造と力』、『逃走論』はこのポスト「高度成長」の時代の動向を鮮やかにとらえたものだった。実体的同一性の立場は、『浅田彰』を理解できなかったのだが、それは非同一化ないし個別化の「民主主義」的エネルギーに満ちあふれた時代をとらえそなかったことを意味する。「民主主義」を「自由分散主義」などと言い放っている実体的精神には、この時代の動向が自分に都合のよくない厄介なものとして受け取られているにちがいない。たとえば尾関周二は『浅田彰』を理解できた人のひとりなのだが、それはかれが「現代において、個人の批判的精神と共同的社会性がいかにして統一的に形成さるべきかがもっとも重要な課題の一つ」(『哲学のリアリティ——カント、ヘーゲル、マルクス』、1986年、有斐閣、第一章「人間観とその基底」)という認識を有していればこそなのである。

この節の最後に、大江健三郎の「ポスト戦後世代と正義」(『世界』、1987年1月号、岩波書店)を読んでおくことにしたい。大江の現代観を知るうえで好個のものだ。大江は戦後40年に力点をおきつつ、戦前・戦後をA、B、Cの三期に分けている。

A. 1945年の8月15日以前の、天皇制が日本人の「義, righteousness」を公的に代表していた時期。それに対して別の種類の「義, righteousness」を自己の内部に抱きつづける、あるいは積極的に主張しさえするというをした人びとは居ました。マルクス・レーニン主義者をはじめとする革命運動家たちがそうでしたし、まさに「義, righteousness」の教えにしたがって、軍隊に召集されることを拒否したキリスト教徒たちがそうでした。天皇国家の「義, righteousness」とはことなる原理を自己のうちに確立して生きようとした人びとも数多くいたのでした。文学はしばしばその証明となったことにおいて、社会的な役割をはたしています。

B. 戦後、制度としての天皇国家は消滅して、天皇が「義, righteousness」の中心として占めていた場所は空洞となりました。そして右にのべた自覚的な知識人たちが、個として自立している自分の「義, righteousness」をその空洞の場所にはめこむ先導役を果たしました。戦後永くたち、おおよそ目安としては大学闘争のはじまる時期まで、倫理的な意味でも知識人たちがわが国で指導的な位置をしめていた理由をそれは示すでしょう。同じ知識人主導の平和運動がつねに倫理的ないろあいをおびており、そこでキリスト教徒たちの運動とも協同することができ、かれらとマルクス・レーニン主義者たちとの媒介役をもよく果たしたことを、それは説明するでしょう。

C. ところが戦後の知識人の思想・生き方、社会でのその役割に「疑念を表明する動きが、左右両翼からあきらかになり、知識人たちが個に立つ信条で埋めてきた「義, righteousness」の場所が再び空洞化する事態が起きました。とくにそれがすでに空洞であることを激しく指摘することに若い左翼の戦後民主主義批判の焦点があったのでした。——つまり、自分らは個としての思想・生き方において、あなたがたの努力を受け継がぬと、決定的な仕方で行先世代に言明することでした。戦後文学の終焉の年ともいうことのできる1970年に、三島由紀夫が自衛隊員にクーデタを呼びかけて行なった自決は、三十年前に天皇国家の制度が消滅して

できた「義, righteousness」の空洞を, あらためて若い左翼たちがきれいに掃除したところで, 再び絶対的な天皇の「義, righteousness」で埋める試みでした。」

大江のこの時代認識, 「Cの現在」の把握は適格ないし的確である。大江自身は, Aの批判としてのBの立場に身を置くがゆえに, A的なものの復活の動向(「経済大国日本の自己正当化のナショナリズム」と「Cの現在」との密通を目撃して, あるいはAとCの挾撃を食って色をなし, 青ざめ, 動転している。大江は「Cの現在」とのいっさいの連絡を断っているかのようだ。

「……, いまわれわれの文学は, 戦後文学者たちによって作り出された, 個の人間として, 人間を超えた・天上なるものとは無関係に, なんとか自力で守りぬこうとした「義, righteousness」の表現への意志を放棄しつつある。それを表現する力を喪いつつあるということです。すでにその放棄・喪失は, 恢復不可能なまでに進行してしまったのではないかと, とさえ僕は惧れています。」

「大方の日本人は, いまやその個に根ざした「義, righteousness」を失っています。それがあがるはずの場所は, あらためて空洞となっています。かれらにとって個の「義, righteousness」に照し, 昨日の侵略の事実を歪曲する歴史記述を, それも子供たちのための教科書において行なうことを恥かしいと, 主体的に受けとめることはありえぬでしょう。」

現実的なものは理性的であるとは必ずしも言えないが, ここまで「現実的なもの」=「Cの現在」との接触を拒否して, その外から「外在的に」揶揄している大江自身の「精神の空洞」がくっきりと見える。新聞の読者欄などによくみかける, 「今時の若いものは困ったものだ」式にうっぶんを晴らしている「道徳オジサン」の「精神の不在」とよく響き合っている。大江は「Cの現在」のうちに自己の「Bの立場」の占める場所がないことに, いささか子供ぼくなくし優等生ぼく, 苛立ち, 「駄駄」をこねているにすぎない。「現実的なもの」が自分の思うとおりにならないからといって, 自分を除いた「大方の日本人」の「経済的な優位が倫理的・人間的優位にかさなる, という身も蓋もなく単純な思想」を素気なく突き放すこともあるまい。

「「義 righteousness」の表現への意志を放棄しつつある・それを表現する力を喪いつつある」といっても, 大江の精神の立場たる「義, righteousness」の表現への意志と力のことであって, 別段, 《表現への意志と力》一般を放棄ないし喪失しているわけでもあるまい。

「おそらく, どんな世代も, その時代の中で最も重要な核心をなすような, 固有の問いの形というものを持っているはずだ。戦後文学作家たちにとっては「戦争」をどう反省するかという問いが, その核心だったとすれば, わたしたちの世代では, その中心の問いは, 政治的な「党派主義」(=スターリニズム)をどう処理するか, というような形をとったと思える。現在ではそれは, さらに違った形をとって新しい世代のうちを巡っているはずである。」(竹田青嗣「武田泰淳と戦後の理想」, 『朝日新聞』1986年10月3日)

ちなみに, 私はここに言う「わたしたちの世代」に属している。大江にたいし, 無い物ねだりは失礼であるだろう。しかし大江は「ヒロシマ」「オキナワ」「アジア」だけから見ていては, 「わたしたちの世代」の「固有の問いの形というもの」=「スターリニズム問題」の重量を測

りそこねる、といたい。そして、実際に、この視点こそ、おそらく大江の「Bの立場」と「Cの現在」との生ける接触を、とにもかくにも、可能にする唯一のとは言えないまでも、かなり希望のある道を照しだすものなのだ。

私は、大江の「Bの立場」をなによりも尊いものとして受け継ぎたいと決意している。その立場とは、実体的同一性にたいするラディカルな批判の立場と定義できる。

「ここで整理してみるならば、僕は「創世紀」のアブラハムとイサクの挿話を契機にして、自分自身の決定によるよりほかの所に「義, righteousness」の根拠がある——(中略)——と認めねばならない状態は避けたい、という気持をいだいて来たのでした。さらには『ハックルベリィ・フィンの冒険』を契機にそこから一歩進み出して、社会に受け入れられている・社会がそれを中心軸にしてなりたっている「義, righteousness」があるとしても、それに対立することが自分に必要ならば、追いつめられるようにして考えてのあげくであれ、「よし、こうなったら地獄へ落ちてやれ」という決心をつらぬいて生きてやろう、と考えたのでした。そして、ハック・フィンの言い方を用いれば、それをそのままにして取り消さず、悔い改めようとも考えず、これまで来たように思います。

「《……恐い老人だ。「わしの上に何があるか？」とあの人はいった。——ああ、天上なるものに対してさえ民主主義者なのだ。》/エイハブ船長をアンヴィヴァレンツな敬意とともに批判する一等航海士のその頭のなかの天上なるものはキリスト教的な神か「義, righteousness」でしょうが、この言草が若かった僕に喚起した、天上なるもののイメージは、端的に「天皇制とそれを中心として志向する文化」でした。天皇のために切腹して死ぬという、甘美なあこがれも滲んでいる悪夢に懊悩した少年であった僕は、その被害者意識にのみ根拠をおいたのではありませんでした。が、「天皇制とそれを中心として志向する文化」に対し民主主義者として批判的な態度をつくってゆく、ということを生活の原理としたのでした。」

大江の「ハック・フィン仕込みの考え方・生き方」は、なんといっても、尊いものだ。「Cの現在」の根本動向は、私見によれば、「市民社会(die bürgerliche Gesellschaft)」の高度化ないし成熟と呼ぶことができる事態である。大江の「生活の原理」、個の原理性、したがって個相互の分裂の原理性こそ、今日の基本動向にほかならない。それは社会や国家の問題よりも、徹底して「私事」に関心をもつ動向であり、さらに言えば社会や国家の問題に「私事」への関心にもとづいて、あくまで「私事」としてアプローチしてゆく新しい「考え方・生き方」なのだ。私はのちに、この視角から、ヘーゲル『法哲学』とマルクスのヘーゲル法哲学批判における「市民社会」論の積極的読み換えの作業をするであろう。誰も自分の「私事」しか眼中にない、《天皇》のことなど知ったことではないという「市民社会」の積極的完成・成熟こそ、「Cの現在」の眼目でなければならない。この事態を安易に見てはならない。従来の「甘え」理論や日本人論のすべてが皆吹き飛んでしまう歴史的段階なのだ。山口定は「「生活保守主義」考」(『書齋の窓』、1986年12月号、有斐閣)で、「このような、高度成長によって獲得した生活の現状を何とか防衛しようとする人々の意識のあり方を、明確なイデオロギーに基づく「保守化」・「右傾化」とは区別して、「生活保守主義」と呼ぶことにしている」と述べている。

「それ」(生活保守主義)「は……世代的には第二次大戦の戦中・戦後の生活の悲惨を体験した人々が、高度

成長を経てかなりの生活水準の回復(?)「と安定とを獲得した時点で石油ショックに始まる新たな危機の時代を迎えるなかで改めて保守的になったことをその歴史的端初とし、さらには、前述のように、それが戦後史のなかで見ると、「啓蒙民主主義」から「利益民主主義」への展開、さらに「利益民主主義」の前半期から後半期への展開をもたらしたという事実を指す特定の歴史的な性格をもった規定なのである。」

「生活保守主義」は「特定の歴史的な性格をもった規定」、すなわち歴史的なカテゴリーである。それだけよい。しかし、「Cの現在」をとらえるには、あまりにも狭すぎる、と思う。「世代的には第二次大戦の戦中・戦後の生活の悲惨を体験した人々」に限定されたような「生活保守主義」概念では、今日の事態が把握できないこと、言うまでもない。「売上税断固粉碎」闘争の歴史的な性格、理性的可能性はどこにあるのだろうか。日本(人)は、「市民社会」を本式に完成させつつある。個の原理、個と個の分裂の原理を本式に確立しつつある。われわれは、この現実(das Wirkliche)に内在する行き方を自覚的に採る。ヘーゲル論理学批判とは、このことにほかならない。

大江は「グロテスクな台詞」を最後にあえて吐いている。「個に発したものを主体的につらぬくという態度」をだ。

「そのような「義, righteousness」の感覚と想像力は、まず個のうちに独自に発する以上、しばしばスケープ・ゴートが担わせられる「義, righteousness」、つまり国家や社会や、さらには小さい共同体の「義, righteousness」の通念や制度とはまったく逆のそれでありえます。」

「個のうち」にこだわることは文句なしに、掛値なしに重要なことだ。しかし、バラバラな「個」の感覚と想像力は、「国家や社会や、さらに小さい共同体の「義, righteousness」の通念や制度」の、つまり組織というものは実体的同一性の前では、真に無力である。国家や社会や「マルクス・レーニン主義党」にあっては、「しばしばスケープ・ゴートが担わされる「義, righteousness」以外のありかたは不可能なものであろうか。(ここで読者は、たとえば山口昌男の『歴史・祝祭・神話』〔中公文庫〕をぜひとも想起または再読されたい。)大江の、個に発しようとするデモクラットの決意を私もまた愛する。しかし、組織＝実体的同一性の外側にある個は、無力であるほかない。実体的同一性は《特殊性》を認めない。実体的同一性は、《特殊性》をスケープ・ゴートとして排除(「除名」「国外追放」等)することによって「潔癖さと純粋性」を保持するのである。われわれは大江の尊い精神が発揮しえられる種類の組織を空想する。そのさい、中心の論点は、個は自己を普遍化することによってしか、自己の《特殊性》を措定しえない、というものだ。いな、個を個としてではなく、特殊性として打ち立てようとする覚悟である。実体的同一性の「組織」にたいする批判として換言すれば、《特殊性》を位置づけられないような実体的普遍性、区別を内に包みぬような抽象的同一性の批判である。この批判の立場こそ、ヘーゲル論理学の固有の立場にほかならない。〈統〉

1987年4月12日、北見にて摺筆