

論争の理論 (中)

谷口 孝男

(平成5年4月30日受理)

Die Theorie der Debatte

Takao TANIGUCHI

Abstract

Diese Arbeit antwortet auf die Frage: Warum sollen wir uns auseinandersetzen? Um eine besondere Ansicht zum illusorisch Allgemeinen zu erhöhen. Nur unter der Demokratie kann die Debatten sich genug entwickeln. Wir müssen den stalinistischen und leninistischen demokratischen Zentralismus gründlich kritisieren. Wir heute sollten uns entschließen, als wahre Demokraten zu leben.

第二章 論争はなぜ存在しなければならないのか——論争の必要性問題

不正確な事実や虚偽，空想や幻想の夢幻的要素を見解はふつつ含んでいるものである。私はそのような見解を寝言，戯言とみなし，見解とはみなさない。私は論争が好きであるが，寝言や戯言と論争するつもりはない。時間の無駄である。エネルギーの浪費である。私は論争にあたいする見解しか問題にしないつもりである。本章は私の論争宣言である。私は今後スピノザやカント，ヘーゲルやフォイエルバッハ，マルクスやキルケゴール，ニーチェやハイデガーらと論争するつもりである。カント研究やヘーゲル研究などをみていると，忠実な逐語的解釈がほとんどでまともにかれらと論争していない。残念なことである。私は哲学史が専門だからというような言訳は情けない。堂々とスピノザやカントを批判してみよ。哲学の深化はそういう覚悟がなければ果たせないのだ。哲学者の精緻な研究はかれを批判するためにこそなされなければならない。この肝心の批判的見地を欠いた研究はいくら精緻で詳細なものであろうとも原書にかなわないのである。研究書など読まなくてもいい。原書ととりくんだほうがいい。私はそう思っている。

一 論争の権利根拠

論争の必要性は論争の権利根拠を前提にしている。見解はそのひとの生命線ともいべき大事なものである。そんな大事な見解をなぜ批判してもいいのだろうか。これに解答することは案外と難しい。私もいちど挑戦してみたことがあるのだが，巧くゆかなかった。再挑戦してみる。

(1) 見解の公共性

見解はこの私の個人的見解なのであるが，いったん表明されると公共性の広場に立ち入ることになる。その広場には多様な見解が乱立しひしめきあっている。広場を認識論的市場といってもよい。私は私の考えで自由にやるから放っておいてくれというひともあるだろう。ところがそういうわけにはゆかないのだ。なぜなのだろう。見解は他人に影響を及ぼすからである。この点が

重要である。自分の見解を黙して語らないのなら話はべつであるが、いったん表明すれば他人の人生に影響する。これはただごとではないのである。他人の人生に影響をあたえる権利が私たちにはたしてあるのだろうか。そんな大それたことをしてもいいのだろうか。それでいいのである。私たち人間はおたがいに影響を与えたり受けたりしながら生きるものなのである。それは究極的には人間が本能の壊れた言語的存在者であり、ゾーオン・ポリティコンであるからだ。見解はいったん表明されれば、見解の当事者から離れて独立する。公共物になるのである。その見解が広まることを危惧するひとはその見解を批判するであろう。いかなる種類の見解であろうとも、見解は人間の人生の営為の仕方に結局する。人生は意義深く愉しく生きたいものだ。見解を表明するものは批判を覚悟しなければならない。ひとは他人の人生に責任をとりあわなければならないのである。それが人の世の習わしである。

(2) 見解の役立ち・有効性

見解を表明するという行為はなんらかの意味で他人にたいして働きかける目的・意志を有している。自分の病気を治すためにのみ病気を研究する医者はまずいまいだろう。

「越すことのならぬ世が住みにくければ、住みにくい所をどれほどか寛容で、束の間の命を、束の間でも住みよくせねばならぬ。ここに詩人という天職ができて、ここに画家という使命が降る。あらゆる芸術の士は人の世を長閑にし、人の心を豊かにするがゆえに尊い」(漱石『草枕』)。

ついでに言うておけば、湯川秀樹も「この世は人間にとって住み難い所」⁽¹⁾と断じ、「こういう住み難い世界に生れ合せた人間なればこそ、皆ができるだけ仲好くして、少なくとも人間同士の争いからくる不幸を最小限度にしたいと思う」⁽²⁾と述べている。私も漱石や湯川と同意見である。この世は「住みにくい所」「住み難い所」である。だからこそせいいっぱい愉しく生きる必要があるのだ。漱石は芸術の役立ち・有効性を心得ている。「人の世を長閑にし、人の心を豊かにする」のはべつに芸術にかぎられない。見解一般もそうである。梅棹忠男氏はつぎのように言う。「世の中の実際の役にたつ学問はたくさんあります。／しかし一方では、役にたたない学問もたくさんあります。たとえば、その筆頭は哲学であろうとわたしはかんがえております。もし何かの役にたつと称する哲学があるとすれば、その哲学は、はなはだいかかわしいものにちがいないとおもいます。哲学も、あるいは数学も、その大部分は、一種の知的遊戯のたぐいのものであって、だいたいは無用の学問とかんがえてよいとおもいます」⁽³⁾。梅棹氏は「無用の用」の立場から語っている。哲学は「世の中の実際」すなわち功利主義的世界の役には立たない「一種の知的遊戯のたぐい」だという。人間は功利功利で生きるのはなんとしても味気ない。やはり無用な「知的遊戯」がなければ愉しくないだろう。梅棹氏のアイロニカルな哲学無用論はじつは哲学の有用性・必要性の主張なのである。たしかに人間存在の意味を究めても金儲が巧くなるものではないのだ。梅棹氏の見解はまあ無難といったところである。見解の役立ち・有効性という、私は武谷三男氏の論稿「哲学はいかにして有効さを取戻しうるか」⁽⁴⁾をあざやかにおもいます。これは自然科学をよく知らない哲学が自然科学の哲学的・認識論的諸問題についてあれこれ語ってもなんの役にも立たないという趣旨のものであった。自然科学のことはともかく、哲学に「有効さ」をはっきり自覚的に要求する姿勢は新鮮である。

見解の表明は他人にたいする積極的働きかけであり、他人にとってなんらかの役立ち・有効性をもたなければならない。だから見解の表明は真剣でなければならない。見解の表明には他人に

たいする責任がともなうのである。哲学を例にとろう。エピクロスはこういつている。

「人間のどんな悩みをも癒さないようなあの哲学者の言説はむなし、というのは、あたかも、
医術が身体の病気を追い払わないならば、何の役にも立たないように、そのように哲学も、もし
靈魂の悩みを追い払わないならば、何の役にも立たないからである」⁽⁵⁾。

エピクロスは哲学は「靈魂の悩み」を解決する積極的役立ち・有効性をもつべきだと考えている。私はかつてこのエピクロスの考えに共鳴して、哲学を病める魂の治癒行為として規定したことがあった。いまはこの考えをとっていない。エピクロスの言が重要なのは、哲学という見解の範型にはっきりと役立ちを求めているからである。

(3) 見解の多様性と対等性

見解は多種多様である。見解はユニークである。ひとそれぞれ生きている理想的現実がちがうからである。見解が多種多様なのは喜ばしいことである。多種多様な見解は対等である。対等だから自分の見解に自信をもってよい。見解は対等だから論争ができるし、またしてもよいのである。見解の対等性はひととはみななんらかの理想的現実のなかに生きているという事実にもとづいている。たしかに見解には深淺濃淡の差異がある。深い見解もあれば、浅い見解もある。けれども見解は対等である。見解はそのひとののっぴきならぬ生き方の表白なのであるから大切に扱わなければならないのだ。見解を語ることは人間を語ることである。カントの有名な道徳法則、定言命法はこうである。

「汝の人格やほかのあらゆるひとの人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行為せよ」⁽⁶⁾。

自他の人間性を目的として扱えという道徳的命令は見解の対等性の承認につづじる。見解の対等性の承認は口でいうほど易しくはない。見解にはげんに深淺のちがいがあるからだ。そしてまた見解は多種多様であり、質的内容にちがいがあるからだ。自分の見解とちがう見解、自分の見解に対立する見解を自分の見解と同程度に大切に遇する寛容さを持つことは難事である。見解は人間そのものといっていいくらいに人間の生命線なのであるが、自他の見解の変更可能性も同時に理解しておく必要がある。見解は大事なもののだけれどもぎりぎりの場面では変更の可能性もあるものとして認めあわなければ論争はおもしろくない。見解はころころ変えるべきものではないとしたうえでなおそう言えるのである。自分の見解を他人の見解をよく咀嚼吟味したうえで学べきものは学びより深くて豊かなものにしてゆく態度が必要である。

二 見解の精神的な生活過程論

論争はなぜしてもよいのかという論争の権利問題にかんたんに触れた。その解答は見解は公共的であり、他人にたいする役立ち・有効性を有し、対等だからというものであった。見解表明の他人にたいする責任意識の重要性を私は強調しておきたい。他人のためにならないと判断した見解、他人の役に立たないと論定した見解は論破されなければならない。論破してもいいのである。見解は公共物だからである。見解は公共の広場に対等に存在しているからである。なんびとの見解も論争の風になめられ、論争の水にしぶかれるのである。見解から論争へ議論のポテンツを徐々

に高めてゆこう。

(1) 見解の生産・流通・消費の過程

見解は生産され、流通し、消費される過程のうちに存在する。第一章は見解の原理的考察にあてられた。抽象的分析的に見解としての見解がとり扱われた。しかし見解の実際のありかた、具体的なありかたは複雑である。

(α) 見解の生産過程

見解は既存の他人の諸見解から自由に創作されえない。ひとが人生観や異性観、社会観や歴史観をもとうとすると、すでに流通している諸見解の消費からはじまるのである。ひとは自覚的に勉強したり研究したりするかどうかはべつにしても、既存の他人の諸見解を消費することなしには自分の見解の創作などではしないのである。見解のしっかりとした作成のためには、他人の諸見解の勉強が必要である。ルソーはたしか『告白』のなかで、自分の見解がもてるようになる程度にまで勉強すれば充分だという趣旨の発言をしていたと思う。思考力がある程度訓練されて身につけば自分の頭で人生や社会のことを考えればいいのである。いつまでも他人の臂を追っかけている必要はだんじてないのだ。ルソーはいう。「わたしの立場というのは、諸君、なにも知らないが、それでもみずから頼むところがある誠実な立場です」⁽⁷⁾。自分の見解がもてるようになれば、あとは論争である。論争のなかで自分の見解を点検し鍛えてゆけばいい。

(β) 見解の流過程

見解の創作は自分の人生をより愉しく生きるためのものである。しかし見解は公共的でもあり、他人にたいする役立ちの機能を有してもいる。自分の個人的見解は社会的なのであり、他人が多かれ少なかれ影響を受けるのである。ここから見解をもち公開することにもなる責任の問題が生じる。たとえば子供は親や教師の見解に大きな影響を受ける。親や教師は子供にたいする責任の意識をもっていなければならないのである。責任意識の欠落した見解のおしゃべりは人間を甘くみておりみくびっておりなめているのである。もちろんひとは自分の教養や認識力の許す範囲内でしか見解を創作できない。それでいいのだと思う。狭かろうとも浅かろうとも、責任感さえあるならば、それでいいと思う。しかし自分の人生を横広く縦深く生きるためには、流通している他人の諸見解とのたえざる比較・調整・補填の論争作業を怠ってはならない。

(γ) 見解の消費過程

かんたんに言えば、他人の諸見解をよく学べということである。他人の見解はできるだけ正確に理解しなければならない。自分の見解に欠けているもの、自分の見解とちがうところ、自分の見解と対立するところをこそ歓迎して受け取るべきである。そういう見解の多様性をまずは喜ぶという感覚が重要である。キルケゴールもいうように「とにかく人生というものは、見る目さえあればこよなく豊かなものである」⁽⁸⁾。人生の豊かさを体験するためには、自分の見解に閉じこもってばかりいてはならない。隣にいる友人の見解から哲学者の見解にいたるまで、幅広く渉獵すべきである。そういう努力をしないひとの人生は深みと充実を欠くのが通例である。人生の深さには底知れないものがあるのだ。流通している通俗的な支配的見解になんとなく流され従って生きるのは芸のないことといわざるをえない。

(d) 見解の総過程

見解の精神的・生活過程は人間の営む社会的・生活過程のひとつである。実践的情熱の人間が過程の主体なのであって、見解が主体なのではない。人間が見解を生産し、流通させ、消費するのである。見解というものを実体的にとらえてはいけない。中野徹三氏は芸術的生活過程についてこう述べている。

「「芸術」は「芸術作品」として、ひとつの実体として、あるいは一意識形態としてでなく、全体としての芸術的諸活動として、人間たちの芸術的生活過程として把握さるべきである」⁽⁹⁾。

見解の生産・流通・消費に携わる人間たちがいる。そういう人間たちの社会的関係行為が見解的生活過程なのである。見解を動的に把握しなければならない。見解的生活過程の包摂的契機は生産である。生産活動が見解的生活過程全体を駆動するのである。見解の生産は生産者の自己目的的行為であり、自己表現活動である。

(2) 見解の構造的形態性

私は見解を見解一般と見解形態ないし形態的見解に相対的に区別する。アマチュアは見解一般を生産するが、見解形態ないし形態的見解を生産することはできない。見解形態はプロフェッショナルが生産するのである。素人の絵とシャガールの絵はちがう。素人の声楽とキャスリーン・バトルの声楽はちがう。素人のチェロ演奏とミーシャ・マイスキーのチェロ演奏はちがう。こんなことは殊更に言い立てなくてもだれでも知っていることである。見解のばあいにも同じことがいえるのである。マルクスを手引きにして考えてみよう。

「われわれがすでにさきに、従来の歴史の主要な力のひとつとしてみいだした分業は、支配階級内部においても精神的労働と物質的労働との分業としてあらわれる。その結果、この階級内で、その一部分が、この階級の思想家として登場する（この階級の、自分たち自身についての幻想の形成をおもな渡世のすべとする、積極的な構想力のあるイデオログたち）、一方、他の部分の人々は、この思想と幻想とに対して、むしろ受身で、うのみにする態度をとる。というのはそれらの人々が現実のうえで、これらの階級の積極的な構成員であり、かつ自分自身についての幻想や思想をつくるための余裕をほとんどもたないという事情による」⁽¹⁰⁾。

「経済的基礎の変化とともに、巨大な上部構造全体が、あるいは徐々に、あるいは急激に変革される。このような諸変革の考察にあたっては、経済的生産諸条件における物質的な、自然科学的に正確に確認できる変革と、人間がこの衝突を意識し、それをたたかいぬく場面である法律的な、政治的な、宗教的な、芸術的または哲学的な諸形態、簡単にいえばイデオロギー諸形態とをつねに区別しなければならない」⁽¹¹⁾。

見解の専門的生産者を思想家ないし理論家とよぼう。理論家は見解を《形態》として生産する。見解一般と形態的見解はどちらも見解であるから原理的区別はない。しかし両者は役割と機能に相違がある。私は「階級」を方法的に「括弧に入れる」ことにしているので、あくまで人間たちの見解について考察することにする。世の中にはつねに事柄についての形態的見解が存在する。つまり思想家と理論家がいるのである。かれらは専門的な訓練をうけた、形態的見解の生産技術

をもっている。ひとが自分の見解を作成するとき主として参照するのは世の中に広く出まわっている形態的見解なのである。生活過程とは構造を契機とする生活活動の過程のことであるが、見解的生活過程にも構造的契機がある。形態的見解がそれである。私は見解一般と形態的見解、一般のひとと理論家とをあまりにも厳密に区別することに反対であるが、区別はしておく必要があると考えている。理論家の特別の責任と義務をはっきりさせるためである。理論家は人間全般の見解に大きな責任をもっており、ひとに見解を提供する義務を負っているのだ。見解の公共的性格、見解の役立ち・有効性は理論家の形態的見解において頂点にたつのである。理論家には国家試験や資格証明書などはない。

理論家は一般のひとの見解作成に役立つことをおのれの崇高な義務と心得ている。適当なことは公表できないと責任を自覚している。このことを認めたくて、私は理論家自身の自己表現性を強調したい。理論家は一般のひとにたいする役立ちの義務と責任を第一義とするべきではないと思う。理論家は自己を表現すべきなのである。理論家はあくまで自己にこだわるべきなのである。一般のひととこの点ではなんのちがいもないのである。

三 論争の文化

論争はなぜ必要なのか。見解は、理論家の形態的見解といえども、一面的全体化だからである。見解は真偽を検証できない種類の認識である。人生をよりよく、より意義深く、より愉しく生きるために、論争が必要なのである。第三章の論争の方法問題で詳述したいが、私は私自身と私につらなる人間たちがおのれの人生をより愉しく生きるために論争したい。私は他人の見解を学ぶことを論争の第一義とする。批判が先行し、批判だらけの論争はつまらない。学び甲斐のない見解などはじめから相手にしなければよいのである。論争についての私の基本的考えはそうである。とはいえそうとばかり言っていられないばあひもたしかにある。スターリニズムやファシズムなどにたいしては情け容赦のない徹底的批判がどうしても必要である。それはそれとしてやらなければならないのだ。現代は論争の時代である。暴力の時代ではない。論争の文化を築いてゆこうではないか。現代は逞しい自己主張を生活過程の全分野で要求されている。私たち日本人はまだ自己主張にも論争にもそれほど習熟していない。

(1) 文化革命の展望

ここに革命とは社会主義革命のことである。社会主義革命の目標は、マルクスによれば、「いっさいの階級の廃止と無階級社会」⁽¹²⁾の実現にある。私はマルクスの社会主義革命の崇高な理想ないう思想に共鳴しているもののひとりである。マルクスは社会主義社会を「プロレタリアートの独裁」⁽¹³⁾によって実現しようと考えていた。

(α) プロレタリアートの独裁

私はかつてプロレタリアートの独裁は好ましくはないけれども、歴史的＝社会的諸条件次第ではいわば「義認される」と考えていた。私はこの考えを撤回する。レーニン是这样いっている。

「ブルジョア国家がプロレタリア国家（プロレタリアートの独裁）と交替するのは、「死滅」によっては不可能であり、それは、通例、暴力革命によってのみ可能である」⁽¹⁴⁾。

「マルクスが国家の問題と社会主義革命の問題とに適用した階級闘争の学説は、必然的にプロ

レタリアートの政治的支配、プロレタリアートの独裁の承認に、すなわち何者とも分有を許さない、大衆の武装力に直接立脚した権力の承認にみちびく」⁽¹⁵⁾。

私はまだ勉強不足ではあるが、レーニンの暴力革命によるプロレタリアートの独裁という戦略は当時のロシアの歴史的＝社会的諸条件における革命の戦略の選択肢のひとつにすぎなかったといえよう。なにもレーニンの革命戦略しかなかったわけではないのである。それはともあれ、社会主義の目標に照らしてみても、暴力・武装力の行使ははたして思想的・理論的に正当化されるものなのだろうか。手段は目的を規定しないのであろうか。暴力的手段は暴力的社会を招来するのではないか。反ないし非民主主義的政党は反ないし非民主主義的社会を生み出すのではないか。自由のない政党は自由のない社会を実現するのではないか。そうだ、手段は目的をふかく規定するのだ。この点にマルクスの誤認、錯誤があった。私はマルクスのプロレタリアートの独裁という思想・理論を端的に超歴史的に原理的に否定する。いついかなるばあいにもプロレタリアートの独裁は認められないということだ。

(β) 文化革命

これまで革命といえば政治革命のことであった。政権をとるということである。与党も野党も一般ジャーナリズムも政治政治である。私はこの風潮に多少辟易している。人間はゾチアールな生活過程、物質的な生活過程、政治的な生活過程、精神的＝文化的な生活過程を総合的重層的に営んでいる。なにもひとは政治的生活過程ばかりを営んでいるわけではないのである。マルクスはこういった。

「物質的生活の生産様式が、ゾチアールな、政治的な、そして精神的な生活過程一般を条件づけている」⁽¹⁶⁾。

この命題はすでにその歴史的＝社会的限界を露呈している。この命題は大幅に修正されなければならない。現代の人間の社会的な生活過程の歴史的動向をふまえるならば、つぎのように考えなければならない。

- ①「ゾチアールな生活の生産様式が物質的な、政治的な、そして精神的な生活過程一般を条件づけている」。
- ②「物質的な生活の生産様式がゾチアールな、政治的な、そして精神的な生活過程一般を条件づけている」。
- ③「政治的な生活の生産様式がゾチアールな、物質的な、そして精神的な生活過程一般を条件づけている」。
- ④「精神的な生活の生産様式がゾチアールな、物質的な、そして政治的な生活過程一般を条件づけている」。

マルクスの時代社会におけるとは異なって、現代社会においては物質的な生活過程はその特権的地位を失ってしまったのである。三つの決定的な歴史的変化がある。(a)物質的生産力の高度な達成、(b)自由と民主主義の不可逆的定着化、(c)生涯規模における自由時間の増大化。これらの歴史的変化がマルクスの命題を一面的なものにしてしまったのである。いちいち例解はしないが、

「現代の歴史的生活過程はこれら四つの命題のあいだの相互浸透・相互作用・相互規定・相互条件づけのなかに、複合的・複層的に存立しているものと考えられる」⁽¹⁷⁾。私の希望する文化革命は④の命題をドミナントなものに押しあげることである。ゾチアールな生活過程、物質的な生活過程、政治的な生活過程、精神的な生活過程についての理解をまずもつことが先決である。しかしそこにとどまっていたのでは社会的生活過程の総体性は生き生きとつかまえない。四つの命題をよく読み、よく考えてほしい。かんたんにいえば、現代社会は①の命題からつかまえられた相面、②の命題からつかまえられた相面、③の命題からつかまえられた相面、そして④の命題からつかまえられた相面の、つごう四つの相面・相貌を、相互の相対的区別において有しているのである。現代社会は四つの顔をもっているのである。これら四つの顔をよく観察されよ。ゾチアールな生活過程を規定者とした社会の顔、物質的な生活過程を規定者とした社会の顔、政治的な生活過程を規定者とした社会の顔、そして精神的な生活過程を規定者とした社会の顔。現代社会は四面相なのである。四つの社会的相面は独自固有の時間のなかを動く。人間の社会的時間は複元的なのである。

四つの社会的相面の連関はどんなだろうか。いまのところ政治的な生活過程を規定者とした社会的相面が四つの社会的相面の全体を総括ないし統括していると考えられる。それ以上の詳細はまたべつに精密な実証的研究を俟たなければならない。だから政治政治と騒がれるのにはたしか根拠があるのである。だけどそれでいいのかという疑問がある。精神的な生活過程を規定者とした社会的相面が今後四つの社会的相面の全体の総括者ないし統括者となってゆくのが望ましいと私は考えている。そういう社会を積極的に創造してゆかねばならない。その根拠はある。中野徹三氏はこう述べている。

「だが、精神的生産・享受の意義の累進的な増大は、他の社会的生活過程のありかたにも次第に決定的な影響を及ぼしてゆく。(略)このように、現代世界においてはいわば「生活諸過程の精神化」とも称すべき過程がますます深く広く進行しており、それは次の世紀においては第三世界を含めて、いっそう広く深く進展するであろう」⁽¹⁸⁾。

革命とは生活過程の支配的な構造的諸契機を取り替えの謂である。私の現代社会観からみれば、社会主義革命は重層的展開をみせることが予想される。ゾチアールな革命、物質的な経済革命、政治革命、そして文化革命はそれぞれの相対的独立性において、かつ相互の緊密な連関において跛行的に進むであろう。なかでも文化革命は「生活諸過程の精神化」、すなわちゾチアールな革命の精神化＝文化化、経済革命の精神化＝文化化、政治革命の精神化＝文化化を駆動するであろう。いな、駆動しなければならないのだ。この点で文化革命は他の革命と並ぶひとつの革命ではなくて、社会主義革命全体の総称という位置を有する。私たちは研ぎ澄された冷徹な認識と逞しい雄渾な想像力を駆使しなければ現代社会の病理的閉塞状況を打破し打開しぬくことができないのである。現代社会主義革命において文化革命は特段の機能と役割を有すべきであり、そして文化革命の主題は見解の論争、形態的見解の論争なのである。

(2) 論争と民主主義

最近、吉田傑俊氏『現代民主主義の思想』[1990・10・25、青木書店]と島崎 隆氏『思想のシビルミニマム』[1991・4・22、大月書店]を読んでみたが、あらためて見解には深淺濃淡の差異があるものだという感をつよめた。これら二著は私に論争への気持ちをまったく惹起しなかった。

論争と民主主義の連関をつめて考えておくことは重要である。

(α) 非暴力主義の立場

レーニンの言に反して、民主主義と暴力は両立できない。レーニンはいう。

「民主主義は、多数者への少数者の服従を認める国家、すなわち一階級が他の階級にたいして、住民の一部が他の一部住民にたいして系統的に暴力を行使する組織である」⁽¹⁹⁾。

私はこういう民主主義論に反対である。民主主義と暴力は乖離概念なのである。私はいつさいの物理的暴力を認めない非暴力主義者である。革命的暴力とか正義の暴力を是認したこともあったが、いまはいつさいの暴力を、反動的であれ革命的であれ、正義であれ不正義であれ、承認しない立場に立っている。民主主義は人間の社会的関係行為を規制する原則である。歴史的にみて、この人間の社会的関係行為を規制する原則は暴力から言論へ移りかわってきた。暴力ではなく意識の力が人間の社会的関係行為を規制するようになってきた。中国の「天安門事件」はこのような歴史の流れに逆行する時代錯誤の反民主主義的所業であった。核兵器をはじめとするいつさいの暴力的手段はただちに廃棄されなければならない。私はこのことを明言しておく。暴力を認めるものに民主主義など語る資格は原理的にないのである。

(β) 民主集中制論

民主集中制という組織問題は一政党の内部問題であるにとどまらない。人間は家族から国家にいたる多元的組織を横断しながら生活を営んでいる。組織問題はなによりも哲学的論題である。組織は人間にとってひとつの必然事なのである。民主主義は組織のもっとも合理的な運営の仕方

「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に行ったものだ。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、自分の母親のために食べ物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、そくぎに縛り首となった」⁽²⁰⁾。

私はしばらくこの組織にまつわるカポの少年の悲劇の解説を試みてみたい。

(αα) 民主集中制論の文献

あまり綿密でもないが、私の目にふれたかぎり、民主集中制を主題とした文献・民主集中制

に関連した文献の一覧を掲げておこう。(外国の文献は必要最小限にかぎり、邦訳年月日で整理した。)

- 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, 4月10日, 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日号)
- 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)
- 1973年 ロイ・メドヴェージェフ 『共産主義とは何か(上巻)』(9月30日, 三一書房)
- 1974年 ロイ・メドヴェージェフ 『共産主義とは何か(下巻)』(2月28日, 三一書房)
- 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日号)
- 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 溪内 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って——『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」党史班 「犬は吠えても歴史は進む」(『文化評論』4月臨時増刊号)
- 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, 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』第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トゥーラ」概念」(常盤敏太博士喜寿記念論集『人間・空間・時間』, 11月10日, 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・飯塚繁太郎 『自由の理論と科学的社會主義』(12月15日, 現代史出版会)
- 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日号)
- 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日号)

- 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日号)
- 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 (佐藤俊二)
- 第五章 スターリンと党内民主主義——1923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; 同第31号, 1978年3月; 同第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日号)
- 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日号)
- 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日号)
- 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日号)
- 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)
- *アルチュセール「第22回大会——プロレタリアート独裁・社会主義・国家・民主集中制——」所収
- 1991年 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日号, 22日号)
- 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日号, 12日号, 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)
- 若林 暹 『新版 現代の前衛党』(7月30日, 新日本出版社)
- 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日号, 11日号)
- 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 『続・科学的社会主義研究』(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 「多元的社会主義と前衛党組織論——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)
- 1969年 藤井 一行 *書き下ろしとして「現代社会主義論争の思想と方法——不破哲三「科学的社会主義か『多元主義』か」批判——」が収められる
- 1970年 榊 利夫 『民主集中制論』(1月10日, 新日本出版社)
- 1973年 *書き下ろしとして「レーニンにおける党組織論の発展——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 「前衛党の組織問題と田口理論」(『前衛』3月号)
- 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」(『現代の理論』夏号)
- 1975年 不破 哲三 『現代前衛党論』(10月5日, 新日本出版社)
- 1976年 竹林 信夫 「日本共産党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日号, 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 「日本共産党の『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日号から連載)
- *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 『多元的社会主義の政治像』(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 柳田謙十郎 『スターリン主義研究』(2月28日, 日中出版)
- 不破哲三, 上田耕一郎 「民主集中制の原則問題をめぐって」(『前衛』8月号)
- 柳田謙十郎 『社会主義と自由の問題』(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 宜久(編著) 『鮮烈なる体験 出版の自由と日本共産党』(9月15日, 日中出版)
- 八木沢藤吉 『負けるな一寸の虫』(自費出版)
- 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 『投降主義者の観念論史観』(6月25日, 日本共産党中央委員会出版会)
- 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」(『現代と展望』第20号, 稲妻社)
- 中野 徹三 「1986年——スターリン批判30周年と第1次モスクワ裁判50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」(同)
- 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」を評す」(『赤旗』評論特集版10月13日号)
- 村岡 到 「新しい現実と複数前衛党論」(『現代と展望』第22号, 秋号)
- 上杉 樹 「マルクスの前衛党論」(同)
- 鳴海 悟郎 「不破・田口論争」の背景」(同)
- 1987年 村岡 到 「複数前衛党論と多数尊重制」(『現代と展望』第24号, 夏号)
- 田口富久治 「新宣言」と民主集中制」(『月刊 社会党』8月号)
- 1988年 永尾 俊彦 「村岡組織論への共感と批判」(『現代と展望』第27号, 夏号)
- 村岡 到 「永尾氏の批判にこたえて」(同)
- 橋本 剛, 村岡 到 『前衛党組織論の模索』(10月28日, 稲妻社)
- *前出「民主集中制」は民主的たりうるか」(橋本 剛)と前出「複数前衛党と多数尊重制」(村岡 到)収録
- 1989年 加藤 哲郎 『社会主義と組織原理 I』(11月20日, 窓社)
- 藤井 一行 『共産党組織のペレストロイカ』(12月15日, 窓社)
- 1990年 中野 徹三 「日本共産党はどこへ行くのか? (I)」(『季刊 窓』第4号, 6月30日)
- 加藤哲郎, 橋本 剛, 平田清明, 藤井一行 共同討議「民主集中制——放棄か, 堅持か, 改革かPART 1」(同)
- 中野 徹三 「日本共産党はどこへ行くのか? (II)」(『季刊 窓』第5号, 10月5日)
- 加藤哲郎, 橋本 剛, 平田清明, 藤井一行 共同討議「民主集中制——放棄か, 堅持か, 改革かPART 2」(同)
- 藤井 一行 『民主集中制のペレストロイカ』(10月20日, 大村書店)
- *前出『民主集中制と党内民主主義』の増補改訂版
- 藤井 一行 『レーニン「遺書」物語』(10月25日, 教育史料出版会)
- 1991年 宮本顕治他 『増補新版 民主集中制と近代政党』(1月24日, 日本共産党中央委員会出版局)
- 中野 徹三 「内閉する日本共産党」(『ソ連共産党と日本共産党』3月28日, 窓社)
- 雀部 幸隆 「日本共産党に存在価値はあるか」(同)
- 橋本 剛 「党の民主的再生は可能か」(同)

私は文字どおりの管見なので, 重要な作品の遺漏が多々あるものと思う。そのひとたちにこそよりお詫びしておきたい。

(ββ) スターリン主義的民主集中制の実体的同一性批判

文献一覧を眺めていると書いておきたいことが渦をまく。私はかつて日本共産党員であった。私が離党したのには種々の理由があったが, なかでも共産党の「民主集中制」の独特なスターリン主義的解釈と体質に限度をこえた違和感を覚えたためである。私の経験では共産党員は概して自立的精神が脆弱であるように思う。共産党の「規約」が自立的精神の脆弱化を助長し正当化しているのである。共産党系の学者から自立的で独創的な研究が生まれてきたためしがないのはそ

のためなのである。共産党員はおのれの社会主義的良心を党に預けてしまい、党の決定にしたがうことがみずからの社会主義的誠実のあかしと心得ているのだ。こんな奴隷的精神から創造的な研究の生まれるはずがない。真の社会主義者となるには離党するしかないというのが私のささやかな決断であり覚悟なのであった。

日本の現代マルクス主義者は、インテリであれ「労働者」であれ、最低つぎの問題について自分の見解をしっかりともしなければならぬと思う。(a)スターリン主義一般(哲学、経済学、政治学、社会学などを含む)、(b)民主集中制と共産党の「規約」、(c)プロレタリアートの独裁、(d)共産党の「綱領」、(e)「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」⁽²¹⁾。これらの項目について自分の頭で自主的に考える必要がある。これらの論題は特定の人々のために予約された特権的専門分野には属さない。マルクス主義者と自称するものすべての思索すべき義務的課題なのである。

さて、民主集中制にかんする文献一覧に目をとおしてみると、大きく分けると三つの考え方があるように思われる。

- (I) 「中央集権制」に力点を置いた「民主集中制」(スターリン主義)
- (II) 「民主的」に力点を置いた「民主集中制」(レーニン主義)
- (III) 「民主集中制」の止揚としての民主制(マルクス主義)

日本共産党の民主集中制観は第一の「中央集権制」に力点を置いた「民主集中制」である。文献一覧をていねいに追跡すればただちに分かるように、共産党は自己の組織原則にたいする好意的な善意の批判的注文・意見を「反共的攻撃」と過剰防衛して、論争からなにひとつ学びはしなかったのである。善意の論者が共産党との論争に負けたのではない。善意の論者が共産党のあまりにひどい対応にあきらはてて筆を断っただけなのである。おおよそ1970年から1980年までの10年間は共産党の自己革新の絶好の好機であったのだが、共産党はその根深いスターリン主義的体質によってその自己革新のチャンスをみずから潰してしまったのである。1991年1月24日出版の前出『増補新版 民主集中制と近代政党』がながきにわたった論争にたいして共産党が下した結論なのである。共産党にとって惜しまれるまことに残念な最悪の結果になったのである。

日本共産党の組織論の特徴は実体的同一性にある。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、といった画家がいた。私にはひどく新鮮な言葉であった。

「これまで何度も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。工場の塀、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」⁽²²⁾。

実体的同一性、潔癖さと純粋性の物質化。「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つてなによりも実体的同一性のことだからである。同一性の確保できない組織はもはや組織ではありえない。「一般的組織とは「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」⁽²³⁾。そのとおりであろう。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。このきわめて当然の命題が同一性至上主義、組織物神崇拜の物質的根拠である。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主義化・物神崇拜はまったくちがうものなのである。

「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、人はさまざまにみたいな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いいし、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い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ただけですね。(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がかな」⁽²⁴⁾。

「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ば、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える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しないで、ともかく思想は一つにならなければ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」⁽²⁵⁾。

町沢氏にしても大嶽氏にしても、実体的同一性とそれを産みだす精神構造を批判している。立花 隆氏の浩瀚な『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、町沢氏の言によく表われているように、かれら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。

「たとえば、ひとつのリングがあれば、このリング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。そこにあるリング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、酸いと感じる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」⁽²⁶⁾。

この矢田氏の「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。私は町沢氏、大嶽氏、立花氏、矢田氏らの批判＝立場に、実体的同一性とその精神構造にむけられたかぎりにおいて、積極的に賛成する。だが組織の直接的定在態である実体的同一性にたいする批判は、そこにとどまるかぎりでは、組織そのものにたいする批判とならざるをえないのである。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わけである。

ここに坂本秀夫氏『「校則」の研究』⁽²⁷⁾という本がある。中学や高校の「生徒心得」には、髪型、

靴、ソックスなどについての事細かな規定があるのだそうだ。坂本氏によれば「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」を指摘する。この「管理主義」とは実体的同一性のことである。逆にいえば、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社会になっていたということである。いわゆる高度経済成長期の終焉後のことである。支配者が実体的同一性を保持しようとすることは当然であり、それはそれでよく理解できる。1970年代後半以降の時代社会は反ないし非同一性、反ないし非構造主義、民主主義の時代社会となったのだ。高度経済成長期に実体的同一性を自己強制したエネルギーが非同一化ないし個別化にむかって放射拡散しだしたのだ。浅田 彰氏の『構造と力』『逃走論』はこのポスト高度経済成長の時代社会のひとつの意識動向をあざやかにとらえたものだったのである。実体的同一性の立場は《浅田 彰》をまったく理解できなかったのであるが、それは非同一化ないし個別化の民主主義的エネルギーの横溢した時代社会の動向をとらえそこな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は、このような時代社会の動向を自分に都合のよくない厄介物とうけとったに相違ない。民主集中制をめぐる論争の背景にはこのような時代社会の動向も介在していたのである。

大江健三郎氏の論稿「ポスト戦後世代と正義」⁽²⁸⁾は氏の現代観を知るうえで好個のものである。大江氏は戦後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「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こと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、およそその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りました。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、30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

se」で埋める試みでした」。

大江氏のこの時代認識、「Cの現在」の把握はそれなりに妥当であろう。大江氏自身はAの批判としてのBの立場に身をおくがゆえに、A的なものの復活動向（「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の挟撃をくらって、色をなし、青ざめ、動転している。大江氏は「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ませんでしょう」。

きわめてペシミスティックである。ここまで「現実的なもの」＝「Cの現在」との接触を拒否して、外から外在的に揶揄している大江氏自身の精神の空洞がくっきりと見える。大江氏は「Cの現在」のうちに自分の「Bの立場」の占める場所がないことに、いささか道徳オジサンのように苛立ち、駄々をこねているにすぎないのだ。「現実的なもの」が自分の思うとおりに動かないからといって、自分をのぞいた「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」をそっけ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、それは大江氏の精神の立場たる「義, righteousness」の表現への意志と力のことであって、べつに表現への意志と力一般を大方の日本人が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」⁽²⁹⁾。

ちなみに私はここにいう「わたしたちの世代」に属している。大江氏にないものねだりは非礼であろうが、氏はヒロシマ・オキナワ・アジア・核兵器の視角からものをみているだけでは「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いたい。そしてじつにこの視点こそ、おそらく大江氏の「Bの立場」と「Cの現在」との生ける接触媒介を可能にするかなり有望な道を照らしだすものなのである。私は大江氏の「Bの立場」を尊いものとして受け継ぎたいと思う。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「創世記」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(略)と認めねばならない状態は避けたい、という気持ち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、社会に受けいれられている・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っています。

「《……………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、ということを生生活の原理としたのでした。」

大江氏の「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「市民社会」の高度化ないし成熟とよぶことのできる事態である。大江氏の「生活の原理」たる個の原理、したがって個相互の分裂の原理の完成こそ、今日の日本の基本動向なのである。それは社会や国家や会社や家族の問題よりも、徹底して私事に関心をもつ動向であり、さらにいえば社会や国家や会社や家族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」なのである。私たちはヘーゲルやマルクスの市民社会批判をのんきに鵜呑みしてはいけいないのだ。市民社会がようやくにして成熟してきたわが国の現状にかんがみて、かれらの市民社会批判の読み替え作業が必要なことを自覚しておかなければならない。だれも自分の私事のことしか眼中にない、天皇のことなど知ったことではないという日本市民社会の成熟・完成にむけた積極的態・努力こそ、大江氏の「Cの現在」の眼目でなければならないのだ。事態を安易にみてはならない。私たちは日本史の画期的転換期にめぐりあっているのである。実体的同一性の精神と現実とは歴史的に批判され、葬り去られる運命にあるのだ。スターリン主義的民主集中制の批判はこのような歴史的視野のもとに遂行されなければならないのだ。「文献一覧」に欠落している視点である。

ところで山口 定氏は「生活保守主義」考⁽³⁰⁾において「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」といい、つぎのように述べている。

「それ〔生活保守主義〕は(略)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したという事実を指す特定の歴史的性をもった規定なのである。」

「生活保守主義」は「特定の歴史的品格をもった規定」、すなわち歴史的範疇である。それはいい。しかし山口氏の「生活保守主義」概念は「Cの現在」をとらえるにはあまりにも狭く、薄く、表面的にすぎると思われる。たとえば「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」に限定されるような「生活保守主義」概念では今日の市民社会成熟完成の事態がまったく把握できないこと、言うまでもない。私たちは市民社会を本式に、日本の歴史のなかではじめて完成しつつある。個の原理、個と個との分裂の原理を本式に確立定着化しつつある。私はこのような歴史的事態に内在する理論と実践の行き方を自覚的に採用する。ヘーゲル社会哲学でいえば、家族の共同体（実体的同一性）から市民社会の分裂態への移行を私たちはいまようやくにして経験しているところなのである。ヘーゲルの国家も、フォイエールバッハの「私と汝の統一」も、マルクスの共同社会も、市民社会の分裂態に耐えぬきくぐりぬけてはじめて構想されたのである。私たちは歴史的段階の差異や符号の測定を過ってはいらないのである。

大江氏は最後に「グロテスクな台詞」をあえて吐いている。「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」にこだわることは文句なしに、掛値なしに重要なことである。しかし孤立して散乱せる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」、つまり組織というもの＝実体的同一性のまえではまことに無力なのである。実体的同一性は特殊性を許容しない。実体的同一性は特殊性をスケープ・ゴートとして排除することによって「潔癖さと純粋性」を保持するのである。私は大江氏のデモクラットの精神と覚悟を愛する。私は大江氏の尊い民主主義的精神が本領発揮しえられるような組織を構想する。そのさいの中心論点は、個はおのれを普遍化することによってしかおのれの特殊性を指定しえないというものだ。いな、個を個としてではなく、特殊性としてうちたてようとする決断である。必要なのは特殊性を位置づけられないような実体的普遍性、区別を内に含まぬような抽象的同一性の批判的超克なのである。

(γγ) スターリン主義的民主集中制と反映論

スターリン主義的民主集中制の組織原則はスターリンの『レーニン主義の基礎について』（1924年）と『レーニン主義の諸問題によせて』（1926年）において確立された。反映論はレーニンの『唯物論と経験批判論』によって確立した。スターリン主義的民主集中制を論じるさいに反映論を等閑視してすまずわけにはゆかない。この問題にかんたんにふれておきたい。

たとえば牧野広義氏は論文「意識と反映の問題」⁽³¹⁾において「反映論と精神的自由との問題」を論じている。牧野氏は「反映論の民主主義的品格」⁽³²⁾とか「反映論の弁証法的な展開は民主主義の思想とも深く結びつく」⁽³³⁾とかいっている。民主主義の定義如何ということもあるだろうが、私はこのような見解に重大な疑念をいだくものである。結論的にいえば、反映論は民主主義ではなく、中央集権制の認識論的基礎なのである。

「討論、相談、学習、教育、など、対等な諸個人の自由な意識の交流と集約を、認識の発展の

不可欠な要因と見ることにこそ、反映論の重要なポイントがある。(略)反映論は、不可避免的に民主主義的自覚に向うものである。諸反映の重層的総合こそ民主主義的反映なのだ」⁽³⁴⁾。

「さらにいえることは、唯物論の反映論にもとづいて私たちは、大衆組織の民主主義的運営についていっそう徹底した観点をもつ必要があるということだ。(略)同一の意見とは事物についての同一の反映をもつことを意味する。異なる意見、反対意見は、異なった反映をもつことを意味する。(略)組合民主主義とは、けっして技術的問題ではないのである。それは、正確な、あるいは不正確な反映を討議、批判をつうじてあきらかにし、いっそう正確な反映にちかづき、みんなの認識をたかめ団結をいっそうひきあげるための、唯物論の反映論の具体化としてもとらえなければならないといえよう」⁽³⁵⁾。

反映論は人間の意識をまず認識に等置し、つぎに認識を科学的認識に収斂させ、そして科学的認識のことを反映とよぶ。さて二つの引用文は同じことをいっている。肝心なのは「反映＝科学的認識」だということを忘れないことである。異なる諸反映のあいだの徹底した討論によって正しい反映＝客観的真理性に接近しようとする態度・姿勢がデモクラティック・スピリットであるとされる。「諸反映の重層的総合」とか「民主主義的反映」というのはそういうことである。ところで私は科学的認識の事実はセントラリスティックな性格を有すると理解している。「科学的認識とはその内容と対象との一致(客観的真理性)が、いかなる方法によるにせよ、またいかなる説明の仕方によるにせよ原理的、究極的に検証可能な種類の認識のことだからである」⁽³⁶⁾。この客観的真理性はなんらかの方法によって検証されるのが筋であるが、それに到達する過程における討論は有益ではあろう。しかし科学的認識のばあいにはあくまで検証が主眼なのであって、討論は補助的従属的なものにすぎない。民主主義が問題化される場面できちんとされているのは、科学的認識ではなく、科学的認識の諸事実を包摂した見解なのである。民主主義というものは包括的にいえば「人民の自己規定」⁽³⁷⁾のことであるが、わりきって形式的に言えば「多数決の原理」のことであろう。特殊意志を普遍意志として措定偕称することであろう。なぜ「多数決の原理」なのかといえば、それによって決されるものが科学的認識ではなくて見解だからである。科学的認識は「多数決の原理」によって決されては困る。民主主義の必須不可欠性は見解の認識論的性格と機能・役割にもとづくのである。見解の存在と見解のプルーリズムの事実についてのまぎらな科学的認識と異見にたいする寛容な精神とがなければ、およそ民主主義は存立すべくもないのである。科学的認識＝反映と民主主義は対立するとまではいわないが、両者にはなんらの内的連関もないのだ。「民主主義的反映」なるものなぞただの空文句にすぎないのである。しかし空文句とて実在化されうるのである。恐ろしいことだ。

「なお一部には、わが党の大会で基本路線に反対する大激論がないから、これが民主主義と一致しないではないかという見方がありますが、みなさん、科学的社会主義の原則で一致し、党綱領の路線で一致し、党の基本政策で一致する、こういう党であるならば、その全党の代表、それぞれ300人、400人のなかからえらばれてきた代議員が、基本路線と合致して、そうして満場一致の決定にいたるということが、まさに科学的社会主義にもとづき客観的真理に一致して到達する、こういう歴史上前進的な、進んだ党の当然の結論であります」⁽³⁸⁾。

「現実には新しい諸問題が生起するのにたいして、それぞれの党員がそれぞれの意見をもつ自由

は当然保証されています。その権利を尊重するのは党内民主主義の重要な土台であります。しかし、以上の党の立場からして、そういう場合でも討議をつくせば、本来、客観的真理は一つであるという共産主義の認識論の建て前からも、重要問題についての一致が生まれるのが当然のことです」⁽³⁹⁾。

ほとんどスターリンばりのデマゴギーである。唯一の客観的真理の把握をめざす科学的認識と民主主義とがここでも強制縁組されている。反映論にがんじがらめにされて、党員の意見・見解の認識論的性格についての熟考がみじんもみられない。この単純素朴さは悲劇であり、犯罪である。ここで党員のもつまざまな意見というの、たんに科学的認識の正確不正確、純粹不純のヴァリエーションというにすぎない。「満場一致の決定」と「客観的真理」とはまったくなんの関係もないのである。党の決定は「客観的真理に一致して到達」したものではなく、見解の一致にほかならない。もし党の決定が客観的真理ならば、その決定は党になんの関係もない党外のひとびとにも妥当することになり、強制されることになるであろう。牧野氏はこの恐ろしい論理的帰結を自覚しているのだろうか。

(56) レーニン主義的民主集中制の二契機説批判

「文献一覧」の大方の見解は民主と集中の緊張関係・統一的運用というものである。私はこのような見解にむかしから疑問をもっている。その程度のことはスターリン主義的民主集中制論でもくりかえし主張されているのである。私はスターリンや宮本顕治氏の言葉ではなく、主として組織の実態に照準をあわせてスターリン主義的民主集中制を批判したのである。スターリン主義的民主集中制においては、極端な集中制と反映論のゆえに、論争は原理的に成立しない。スターリン主義的民主集中制とレーニン主義的民主集中制の連関と区別は微妙である。両者の厳密な区別は難しいというのが私の率直な感想である。ただレーニン主義的民主集中制においては実態として異見のあいだの論争が活発であった、異見の存在は当然のことと認められていたという事実は貴重である。レーニン主義的民主集中制は「批判の自由と行動の統一」の原則に結局するものとみなしてよい。しかし民主が集中かの選択が迫られる場面においては最終的に集中が勝ちを制するわけで、その点ではスターリン主義的な一枚岩組織と同一の地盤にたっているのである。旧ソ連共産党の「1922年規約」第10条も「1934年規約」第18条も「党の組織構成の指導的原理は民主主義的中央集権制」だと規定している。藤井一行氏は両規約を比較していう。「ここでの問題は、むしろ、民主主義的中央集権制という原理を〔34年規約が〕具体的に規定してしまうことによって、原理をかえって矮小化する結果になったのではないかという点にある」⁽⁴⁰⁾。スターリンの「34年規約」は「(イ)党の上から下までのすべての指導機関の選挙制、(ロ)党組織にたいする党機関の定期的報告制、(ハ)厳格な党規律、(ニ)下級機関および全党員にとっての上級機関の決定の無条件的な拘束制」を民主集中制の具体的内容として規定している。このような具体的内容規定はレーニンの「22年規約」にはない。

「レーニンのこうした国家組織論は基本的な点では普遍的な意義をもちうるものと考えられる。なぜなら、中央集権という契機をぬきにした国家——それがいかに民主主義的に組織され、運営されるにしても——というものを考えることはできないし、逆に民主主義ぬきの国家は専制ないし官僚主義的中央集権制の国家と化すほかないからである。問題は、したがって、民主主義と中央集権制との両契機をいかに統一するかにあるのであり、先進国革命の問題を検討するばあいに

必要なことは、国家——国家のみに限られないが——の組織原理としてのこの民主主義的中央集権制を否定することではなく、民主主義と中央集権制という二つの契機を統一するその形態についてソヴェト・ロシア型に固執せず、それぞれの高度に発達した資本主義国にもっともふさわしい型を創造的にあみだすことであると考えられるのである」⁽⁴¹⁾。

藤井一行氏の民主集中制観はほぼここに尽きている。藤井氏には概念の混乱がみられる。氏は組織の統一性と「中央集権制」とを等置している。これは初歩的誤解である。私はスターリン主義的組織の実体的同一性を批判したとき、組織とはそもそも統一的な組織をさすことを前提にして、その組織の実体的同一的なありかた、特殊性をスケープ・ゴートにするありかたを問題にしたのである。実体的同一性は統一的組織——組織にとって統一的は贅語である——のもっとも直接的な低次の貧弱な粗野な実在態にほかならない。私のいっていることがよく分からないならば、ヘーゲルの「概念」と「実在態」「現実態」の弁証法を勉強するがいい。「中央集権制」は統一的組織の一つの独特な存在形態である。藤井氏はこのことがよく分かっていないのだ。田口富久治氏も同じ混乱に陥っている。

「レーニンの前衛党論において、集中・集権の契機とは、党の統一的指導を確保するためのものであり、ひとたび決定された一般的路線とそれに基づく具体的目標の達成に全成員を動員していくそれである。これにたいして、民主の契機とは、党の路線の決定と党指導部の選出にあたって、全成員が自由で全般的な思想のコミュニケーション（討論）をつうじてその決定に参加することを担保する契機である。つまり、後者は、主として組織内における意志決定と指導者選択の過程、およびそれとの関係における指導者の党組織にたいする責任のとり方にかかわり、前者は、かくして民主的に選出された指導者が、広範で自由な討議をつうじて決定された方針を全組織のものとして遂行し実現していく過程にかかわっている。この両契機は、ともに前衛党がその政治的・社会的目標を有効かつ適切に達成していくために不可欠の組織的契機なのである」⁽⁴²⁾。

「こうして、民主集中制の組織原則においては、この両契機を絶対的に対立させることは正しくなく、両者は相互に他の契機を前提とすることが、確認されなければならないであろう」⁽⁴³⁾。

「スターリン的な「一枚岩的」構成とは逆に、討論・思想の最大限の自由と行動の厳格な統一という意味で理解された「民主集中制」の組織原則とその発現形態を持つ党内民主主義の十分に保証された党である」⁽⁴⁴⁾。

どこかおかしいのである。私の感覚とずれるのである。藤井氏にしても田口氏にしても最後の場面でレーニン『なにをなすべきか』から離脱できないのである。レーニンの射程のうちを動くのである。かれらはおそらく概念混乱のためであって「中央集権という契機」が「民主主義の契機」よりも優位にたっていることを信じて疑わないのである。トロツキーもそうなのである。

「しかしまたこのことは、民主主義的中央集権主義の定式がさまざまな国の党と一つの同一の党のさまざまな発展段階とで、さまざまに異なった現れかたをするということを意味している。／民主主義と中央集権主義とは、けっして相互に不変の比率で並置されているものではない。すべては具体的状況、当該の国の政治情勢、党の力量と経験、党員の一般的水準、指導部が獲得し

た権威にかかっている。次期の政治路線の定式化が問題となるという会議の以前には、民主主義が中央集権主義よりも優位を占める。問題が政治行動そのものにかかわってくる時には、中央集権主義が自らに民主主義を従属させる。党が自己自身の行動を批判的に点検する必要があるようになる時には、ふたたび民主主義が自己の権利を主張するようになる。民主主義と中央集権主義との間の均衡は、現実の闘争の中で確立され、時には攪乱され、ついでまた再確立される」⁽⁴⁵⁾。

藤井氏に問う。「民主主義と中央集権制との両契機をいかに統一する」かを考え決定するのは誰が、どちらの契機の資格においてするのか。田口氏に問う。「両者は相互に他の契機を前提することが、確認されなければならない」のは、誰によって、どちらの契機の資格においてなのか。トロツキーに問う。「民主主義と中央集権主義との間の均衡」「比率」は誰が、どちらの契機（とはかれは言っていないが）の原理的資格において決定するのか。二契機説はこれに答えることができないであろう。さらに二契機説の決定的問題点は民主主義の矮小化にこそあるのだ。民主と集中は対立した契機だとされると、民主主義は集中・集権の対立概念になってしまう。つまり民主主義概念は集中・集権に対立した内容しかもちえなくなるのである。民主主義はせいぜい討論の保証というものに局限されてしまうのである。行動のなかにも民主主義はあるのではないか。レーニン主義的民主集中制論は民主主義を矮小化するものであって、それはスターリン主義的民主集中制に包摂される可能性をつねにもっているのである。あくまで「中央集権主義」が基盤・土台・包摂的契機なのである。「中央集権という契機をぬきにした国家——それがいかに民主主義的に組織され、運営されるとしても——というものを考えることはできない」。組織の統一性と「中央集権制」とを同一視ないし混同したのがレーニン主義的民主集中制論の躓きなのである。

レーニン主義的民主集中制論は歴史的にきわめて重要な役割をはたしたことを正確に把握しておかなければならない。それは「中央集権制」の内部における「スターリン主義的民主集中制」への反逆であり、その止揚をめざしたものであって、「中央集権制」を実体から一契機へひとまず引き下げようとしたのである。マルクスはルターについて、フォイエルバッハの口吻をまねてこういつている。

「確かにルターは献身に由る隷従を打破した。それは彼が確信による隷従をもってそれに代えたからである。彼は権威の信仰を砕いた。それは彼が信仰の権威を回復させたからである。彼は坊主を俗人に変えた。それは彼が俗人を坊主に変えたからである。彼は人間を外的な宗教性から解放した。それは彼が宗教性とは内的な人間のことであったからである。彼は体を鎖から解いた。それは彼が心を鎖につないだからである。／しかし、プロテスタンティズムは課題の真の解決ではなかったにしても、それは課題の真の立て方であった」⁽⁴⁶⁾。

素材の本来固有の味は調味料を使わないばあいにもっともよく味わうことができるのである。

(γ) 民主主義の生活過程論

スターリン主義的民主集中制のもとで窒息していた論争はレーニン主義的民主集中制のもとでやや息をふきかえた。論争が全面的に展開するのは真の民主制のもとにおいてである。

(αα) ヘーゲル論理学批判

竹内良知は興味深い指摘をしている。特殊性とは「特殊性（一般性・普遍性）」のこと、

「ソ連の社会主義が民主主義を経済的民主主義の次元のみでとらえ、政治的民主主義を認めないで、階級の「一枚岩」主義に固執し、党を階級に代置する「代行」主義の立場をとっていることと、弁証法のヘーゲル主義的理解とのあいだには深い関連があると思われる」⁽⁴⁷⁾。

「スターリン主義」や「マルクス・レーニン主義」は伝統的にヘーゲルの観念論は批判するがかれの弁証法の正面きっての批判は避けてきたのである。フォイエルバッハとマルクスの精魂かたむけた仕事を棚にあげておいたのである。ヘーゲル弁証法と気脈をつうじ、共謀し、密通する自称「マルクス主義者」はヘーゲル弁証法を批判することはみずからの理論と運動の破産宣告につうじることを知っているのである。ヘーゲルの論理学、とくにその「概念論」を批判できないかぎり、スターリン主義的であれレーニン主義的であれ、民主集中制論を最終的に止揚することはできないというのが私の信念である。フォイエルバッハとマルクスに教えをうけながらひとつやってみようかと思う。

通称『小論理学』の第三編「概念論」の主に第163節から第165節を批判することにする⁽⁴⁸⁾。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からである。論争は相手の要塞を攻略しなければならない。それが論争の作法というものである。ヘーゲルによれば、「概念」は「三つの契機」、すなわち「普遍性の契機」、「特殊性の契機」そして「個別性の契機」を「含んでいる」。普遍性とは「その規定態のうちにありながらも自分自身との自由な相等性」であり、特殊性とは「そのうちで普遍的なものが曇りなく自分自身に等しい姿を保っている規定態」である。普遍性と特殊性はただならぬ関係にある。普遍性の定義のなかに特殊性がくいいこんでおり、また特殊性の定義のなかに普遍性が必須なものとしてすでに含まれている。「三つの契機」を含む「概念」などというものはヘーゲル独特の用法であってたいへん分かりづらいのであるが、ヘーゲルの論理学ないし哲学のキー・コンセプトが「概念」なのである。

「概念と言うとき、人々は普通抽象的な普遍性をのみ考えている。したがってまた人々は普通概念を一般的な表象と定義している。かくして人々は色、植物、動物、等々の概念について語り、そしてそれらの概念がどうして作られるかと言えば、色、植物、動物、等々はさまざまであって各々はその特殊性によって互いに異っているのであるが、この特殊性を除去し、それらに共通なものを固持することによって作られる、と考えている。これが悟性が概念を理解する仕方であって、感情がこうした概念を空虚なもの、たんなる図式および影にすぎぬものとするのは正しいのである」。

ヘーゲルは普通概念のどこが「空虚なもの、たんなる図式および影」だというのであろうか。「抽象的な普遍性」「共通なもの」「特殊性を除去」すること、がいけないというのであろうか。ヘーゲルの言い分に耳を傾けてみよう。

「しかし概念の普遍的なものは、それにたいして特殊的なものが独立の存在をもっている共通なものとのちがうというだけでない。むしろ概念の普遍的なものは自己自身を特殊化（特種化）するものであり、自己の他者のうちにありながらも、曇りない姿で自己自身の許にとどまっているものなのである。認識にとってもわれわれの実践的行動にとっても、たんに共通なものとは真に普遍的なもの、一般的なものとを混同しないことがきわめて重要である」。

ヘーゲルの言い分はこういうことだと思う。(a)概念が「普遍的なもの」であること、それはそれでよい。しかしこの「普遍的なもの」は「特殊的なもの」と、自立的なもの・対等なものとして対立しあっているのではない。ふつうの表象「共通なもの」は特殊的なものを「独立の存在をもっている」ものとして観念している。それでは「本質論」の「反省の論理」になってしまう。「普遍的なもの」と「特殊的なもの」とを区別し対立的にとらえることは「概念」の認識にとって重要である。しかしふつうの概念においては、「共通なもの」と「特殊的なもの」との同一性(同一性連関)が見失われている。共通なものでないものを特殊的なものによび、また特殊的なものでないものを共通なものによんでいるのではないか。(b)「普遍的なもの」と「特殊的なもの」との区別・対立を前提したうえで、両者はどのようにして同一性連関にもたすることができるのか。「色そのもの」と青色、赤色、黄色などとの関係をヘーゲルはとらえようとする。どのようにとらえたか。ここは重要なところであるのだが、ヘーゲルは「特殊的なもの」を「普遍的なもの」の《自己特殊化》というふうにとらえたのだ。ちょっと風変わりなおもしろい考え方をするのである。「色そのもの」は自己を青色、赤色、黄色などの「特殊な色」に特殊化する。「特殊な色」はたしかに「色そのもの」とは区別された別物・他者ではあるが、「色そのもの」から自立したものではない。青色も色であり、赤色も色であり、黄色も色である。共通なもの・抽象的普遍性としての「色そのもの」なぞどこにも存在しない抽象の産物なのである。ヘーゲルの議論は冴えており精彩に富んでいる。生き生きしている。

概念の三つの契機にもどろう。普遍性は《契機》である。特殊性も《契機》である。契機は他者であってしかも他者でないというあり方をするものである。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という契機をなすのであり、また特殊的なものは他者であって他者でないものとして特殊性という契機をなすのである。そして概念の第三の契機は個別性である。個別性とは「普遍性と特殊性の諸規定性の自己内反省である。そしてこうした自己との否定的統一は絶対的に規定されたものであるとともに、同時に自己同一的なものあるいは普遍的なものである」。はじめに言うておいたほうがいいと思うが、ここにいう個別性とは個々の動物や個々の人間というときの《直接的な個別性》のことではない。では「普遍性と特殊性の諸規定性の自己内反省」とはなんだろうか。「自己内反省」の「自己」とはあるものの本来の存立場、本来あるべき処・場所のことである。だからヘーゲルは、個別性は普遍性と特殊性の双方がたち帰る場所、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トポスだというのである。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のことなのである。したがって個別性とは概念そのもののことなのである。

「概念は総体性であって、概念のうちではその諸契機の各々は概念がそうであるような全体的なものをなしており、概念との不可分の統一として指定されている」。

「概念のどの契機もそれ自身が概念そのもののなのであるが、個別性、すなわち主体こそ、総体性として指定された概念なのである」。

概念は三つの契機を含む。これら三つの契機の包摂的・総括的契機は個別性である。普遍性、特殊性、個別性をばらばらなものとしてとらえてはならない。普遍性とは普遍性の契機からとらえられた概念の全体、または概念全体を普遍性の準位において総括したものとして{普遍性(—特殊性—個別性)}のことなのだ。同様に、特殊性とは{特殊性(—個別性—普遍性)}のこと、

個別性とは{個別性(一普遍性一特殊性)}のことなのだ。しかもさらに重要なことは、これら三者が《個別性{一普遍性(一特殊性一個別性)一特殊性(一個別性一普遍性)}》として結合して概念の有機的統一的連関総体をなしていることである。まことに概念は「自己によって、自己自身に媒介されたもの」である。個別性の準位において総括されたヘーゲルの概念の総体性は、つまるところ普遍性の自己特殊化にほかならない。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り、普遍性を特殊化する当事者である。個別性は普遍性と特殊性をおのれの契機として総括し支配している。たしかに「色」というのは「色そのもの」でも「特殊な色」でもなくて、「色そのもの」と「特殊な色」が総括された総体性なのである。「色そのもの」は「色」の普遍性の契機であり、「赤色、青色、黄色などの特殊な色ども」は「色」の特殊性の契機である。「色そのもの」は「特殊な色ども」を包摂したものととして「色」に自己内反省するし、また「特殊な色ども」は「色そのもの」を包摂したものととして「色」に自己内反省する。「普遍的なもの」は「特殊なもの」と合体することによって個別性の契機としての「普遍性」へと自己を「観念化」する。「特殊なもの」は「普遍的なもの」と一体化することによって個別性の契機としての「特殊性」へと自己を「観念化」する。ヘーゲルのこの論理は、このかぎりにおいては、正しいものと認めることができる。「色」であれ、「植物」であれ、「動物」であれ、私たちはこのヘーゲルの論理にしたがってすばらしい愉快な世界がくりひろげられるさまを眼前にすることができるのである。言葉の含蓄というか包蔵力の問題なのである。たとえば辞書は対象の抽象的普遍性ないし共通性を定義するだけである。観察力と経験の豊かなひとはそれだけでは満足しない。いいかえればそのひとは普遍性だけでなく豊富な特殊性を、さまざまな色とそのニュアンス、さまざまな植物とその形状・香氣、さまざまな動物とその動作を思い描くのである。まさに普遍性と特殊性の総括としての個別性を全体的に具体的につかんでいるのである。ヘーゲルの個別性はさしあたりはとくに異とするにたりない。いいと思う。

問題は普遍性と特殊性の関係なのである。ヘーゲルはたいへん頭のいいひとであるから、批判するのはけっこうしんどいのである。だからヘーゲル研究と称してヘーゲルとの論争を賢明に避けるものが多い。情けないことである。批判精神こそ人間文化の牽引車である。フォイエールバッハはいつている。

「しかしながら、この筆者は、ほかの点でどんなに炯眼であるとしても、いったい類が一個人のうちに、芸術が一芸術家のうちに、哲学が一哲学者のうちに絶対的に実現されるということが、はたして可能かどうかという問を提起していない点で、そもそも最初から無批判的にふるまっている。しかもこの問こそ主要問題なのだ」⁽⁴⁹⁾。

ヘーゲルに論争をいどみ、根底的に批判してみよう。「色」は「色そのもの」と「特殊な色ども」の総括的全体であることは認めよう。ヘーゲルから学んでおこう。問題は「色そのもの」と「特殊な色ども」との関係のヘーゲル的処理方法なのである。これまで引用したヘーゲルの文章をくと再吟味してほしい。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、それにたいして特殊性は従属的・受動的な地位に甘んじている。冒頭の定義がそのことを示している。普遍性とは、「色」は赤色、青色、黄色などのいずれにおいても「色」である（「自分自身との自由な相当性」、色は色である、ということ）ことにかわりない、あくまで色でありつづけるのであって、赤色になったからといって動物に、青色になったからといって植物に変わったりしないという同一性が一貫して保持されることを意

味する。そして注目されたいが、特殊性とは「そのうちで普遍的なものが曇りなく自分自身に等しい姿を保っている規定態」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。ヘーゲルは特殊性に十分な存在権利を認めている。ヘーゲルは単純ではない。単純なヘーゲル批判はヘーゲルからの後退を意味する。しかしその特殊性の認め方は主人が奴隷を必須なものとして認めるのとおなじ具合においてなのである。普遍性と特殊性とのこのような関係をあからさまに定式化したのがまえに引用した「概念の普遍的なものは自己自身を特殊化（特種化）するものであり、自己の他者のうちにありながらも、曇りない姿で自己自身の許にとどまっている」なのである。特殊性は普遍自身の他者にすぎない。

だがはたして「色そのもの」と「特殊な色ども」との関係はヘーゲルのいうとおりなのだろうか。私は「色そのもの」と「特殊な色ども」の相対的区別、双方の存立を認める。ヘーゲルに問いたいのは、「色そのもの」は「特殊な色ども」がなくても存在できるのかということである。この答えはかんたんで、「特殊な色ども」がなければ「色そのもの」はそもそも存在すべくもないのだ。このなんでもない点が重要なのである。ヘーゲルのアキレス腱なのだ。「色そのもの」は「特殊な色ども」を介してしか、「特殊な色ども」のなかにしか、「特殊な色ども」としてしか存在できないのである。「色そのもの」はその存在を「特殊な色ども」に負っている。ヘーゲルの普遍性は忘恩的なのである。主人は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である。ヘーゲルの概念論の圧倒的強さと正当性は「色」の存在を前提したときに確証される。ヘーゲルの概念は発見的な変革の論理ではなく、所与既存のものの説明・解釈の論理なのである。「色」の存在を前提すれば、いな「色」はたしかに存在しているものだから、「特殊な色ども」が存在しないことはなからありえないという仕掛けになっているのである。一般に特殊性は普遍性との関連においてのみ存立するものだし、その点で特殊性は普遍性によって存立せしめられているものなのだ。普遍性のないところに特殊性はだんじてありえない。特殊性というのは特殊な普遍性、普遍性のヴァリエーションなのである。そしてこの点でヘーゲルが特殊性を普遍性の自己特殊化ととらえたのはまったく正解だったのである。特殊性と普遍性の土俵にとどまるかぎり、ヘーゲルの論理を認めるしかないであろう。では私の抗議は無効か。いな。ヘーゲルの土俵を場外に転ずればよいのである。場外と化すものこそ《直接的な個別性》である。ヘーゲルはこういつている。

「個別的な人間は、かれがまず第一に人間そのものであるかぎりにおいてのみ、特殊的な人間である。そしてこの普遍的なものはたんにその他の質やたんなる反省規定の外に、それらと並んで存在する或るものにとどまらず、むしろあらゆる特殊的なものを読み、それらを自己のうちに含むものなのである。」

直接的に個別的な個々の人間の特殊性と普遍性との関係はヘーゲルのいうとおりだとしよう。それでは「個別的な人間」と「人間そのもの」との関係はどうか。特殊性というカテゴリーを使う必要のない問題場面である。普遍性を「あらゆる特殊的なものを読み、それらを自己のうちに含むもの」などというのはもはや同語反復にひとしい。特殊性とはせんじつめれば普遍性のことだからである。しかし「個別的な人間」は普遍性にたいして特殊性ほど軟弱ではない。「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。直接的に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できるのだ。私は普遍性があるからこそ個別的な「人間」も

存在できるのだという側面をべつに軽視したり無視したりはしていない。いまは原理の問題なのだ。直接的に個別的な「人間」がひとりもないところで普遍的人間そのものが存立できるのかという問題なのだ。特殊性をもちだ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」に基づき立脚していることは明白である。普遍性・特殊性と直接的な個別性とはそもそも格がちがうのである。ヘーゲルの「人間そのもの」と「普遍的なもの」を支配体制と読め。直接的に個別的な人間はせいぜい特殊性においてしか存在することが許されないのである。フョイエルバッハはいう。

「私の兄弟はヨハンとか、アドルフとかいう。しかし、かれ以外になお無数のほかの人たちも、ヨハンであり、アドルフであり、またそう呼ばれている。ところで、このことから、私のヨハンは実在でないということになるだろうか。このことから、ヨハン性こそ真理であるという結論が出てくるだろうか。(略)感性的な個別存在の実在性は、われわれの血で確証された真理である」⁽⁵⁰⁾。

直接的な個別性が言葉によってとらえられないことはヘーゲルが『精神現象学』で詳細に論証した。だけどそのことが直接的個別性の非存在の証明になるのだろうか。フョイエルバッハはつづけていう。

「感性の領域では、目には目を歯には歯を、である。事柄そのものへだ。言葉はどうでもよい。君が言うものを私に見せよ。感性的意識にとって、まさに言語こそ、非実在的なもの、空虚なものである。だから個別存在は言いあらわすことができないからといって、どうして感性的意識は、自分が反駁されていると認めたり、反駁されていたりしなければならないのか」⁽⁵¹⁾。

ここで私の言いたかったことは、ヘーゲルのいう「直接的な個別性」を第一のものとして基礎においてはじめて、そのあとの話も成り立つということである。普遍性と特殊性との連関などもこの基礎・土台を欠いたばあいには根拠のない議論になってしまう。しかしヘーゲルはいうのである。

「けれどもじつは普遍的なものが個別的なものの根底・土台、基底・実体である。(略)かれらがすべて人間であるということは、たんにかれらに共通のものではなく、それはかれらの普遍的なものであり類であって、この類がなかったら、個別的な人間はまったく存在しないであろう」。

ヘーゲルは「この直接的にすぎない個別性があらわれるのはやつと判断においてである」というのだから、判断論の必要な箇所を念頭におきながら、「主体的個別性」と「直接的個別性」について考察をつづけよう。

「あらゆる事物は判断である。いいかえれば、あらゆる事物は、自己のうちに普遍性あるいは内的本性であるところの個別的なものである。あるいはあらゆる事物は個別化されている普遍的なものである。普遍性と個別性はあらゆる事物のなかで区別されているが、しかし同時に同一のである」。

ここにはヘーゲルの直接的個別性についての見方がよくでている。個別的なもの、直接的に個

別的なものが一個の普遍性であることはたしかなことだ。問題はヘーゲルが「個別化されている普遍的なもの」というところにある。特殊なものとは特殊化された普遍的なものであり、個別的なものとは個別化された普遍的なものである、というわけだ。特殊なものも個別的なものも普遍的なもののヴァリエーションにすぎない。ヘーゲルは個別的なもの、直接的に個別的なものを個別化された普遍的なもの、普遍的なものの個別化されたありかたと言うが、そうすると普遍的なものは直接的に個別的なものに先立って、あるいはその外に存在する自立的なもの・実体的なものとなるほかない。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）というのは明白な誤りである。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できないのである。普遍的なものは、ぎりぎりの原理的究極的局面においては、直接的に個別的なものの《契機》としての普遍性にすぎないといいうる。普遍的なものとは普遍化された個別的なもの、個別的なものの普遍化されたありかたなのだ。個別的なものは自己を普遍化する。個別的なものは自己を普遍的なものとして構成する。「実存は本質に先立つ」。マルクスはヘーゲルをつぎのように批判した。

「リング、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」にほかならないとすれば、どうして「果実なるもの」が、ときにはリングとして、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象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。世俗の果実の差別性は、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、たとえばリングにおいてリングの定在を、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、実体の立場のように、ナシが「果実なるもの」であり、リングが「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」がリング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、リング、ナシ、ハタンキョウを、相互からわかつ区別は、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、たとえば身体のあらゆる分枝が、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」⁽⁵²⁾。

ヘーゲル概念論の核心は直接的に個別的なものにたいする普遍者の独裁である。直接的に個別

的なものの存立はこの独裁の内部においてしか許されない。ヘーゲルの「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」に世俗化される。個別的なものの、しかり直接的に個別的なものの《自己普遍化》の論理への逆転こそこの世俗化のかなめなのである。個別的なものは自己を普遍化せざるをえない。個別的なものはそのように自己を普遍化することによって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指定することによって自他の区別、自己のかけがえのない特殊性を確保することができるのである。普遍性、そして特殊性を原理にしてはならない。個別性こそ原理としなくてはならない。特殊性は普遍性にそもそものはじめから負けている。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である。ヘーゲルが執拗に説いたように、普遍性を直接的に個別的なものどもに「共通するもの」ととらえてはならない。個別性が普遍性を構成するのではあるが、個別性はかならずしも、おそらくはけっして「共通なもの」を普遍性たらしめることはないのである。

「うえにのべたたんに共通なものと真に普遍的なものとの相違はルソーの有名な社会契約のうちにみごとに言いあらわされている。ルソーは、国家の法律は普遍意志から生じなければならないが、といってけっして全体意志である必要はない、といっている」。

ルソーとヘーゲルの言い分は正しい。普遍性は全体意志である必要はない、というか全体意志でありえないのである。全体意志が現実存在しないがゆえの普遍意志なのである。マルクスにとってはヘーゲルとおなじく普遍性が、すなわち支配が眼目である。ヘーゲルは個別性を普遍性の「契機」とするが、マルクス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、じゃまものあつかいにされているが、マルクス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・鍵をにぎ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運動、自己の特殊性を普遍性に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運動の結果として、そのつどそのつどの普遍性が構成されるのだ。普遍性は個別性の自己規定としてある。

直接的な個別性ではない「主体的な個別性」はどう考えたらよいのか。普遍性と特殊性の自己内反省としての主体的個別性は運動主体の直接的個別性に転換されなければならない。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が、それらは直接的個別性の「契機」として、正確に言えば「項ないし側面」としてとらえかえされなければならない。「契機」という範疇はヘーゲル概念論に特有のものである。ヘーゲルの「契機」は諸分枝の全体の予定調和的な安らぎのなかに憩うものである。私は直接的個別性を運動主体ととらえ、普遍性と特殊性を直接的個別性の「項ないし側面」としてとらえたい。この問題をさいごに考えておこう。

「概念の進展は、もはや移行でもなければ、他者への参照でもなく、発展である。というのも区別されているものがそのまま同時に相互に、かつ全体と同一的なものとして定立されており、規定性は概念そのものの自由な存在としてあるからである」。

「概念の運動はいわば遊戯にすぎないとみることができる。その運動によって定立される他者は、じつは他者ではないのである」。

ヘーゲル概念論においては、「区別されたもの」はそのまま同時に「相互に、かつ全体と同一的

なもの」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」としてある。概念論の圏内においては「概念の運動によって定立される他者は、じつは他者ではない」、区別は区別でないような区別なのである。区別されあう他者どもが普遍性の境位において融合しあい幻影と化すのである。他者性も差異性も生動性も奪われてしまうのだ。「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。三者はそれぞれの確固とした自立性を、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撃することもある。もともと普遍性とは「或る特殊性」のことなのである。普遍性そのものを「或る特殊性」としてとらえかえせるところにこそ人間の力の源泉があるのだ。直接的個別性を原理とし主体とするマルクスは普遍性の特殊性および特殊性の普遍性を主張し、したがって普遍性と特殊性のくうかくわれるかの相剋を認め、そのなかにわが身をおくのである。「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えた成果はこの相関性の認識である。

(ββ) 民主制

論争と民主制はふかい連関を有している。論争は民主制のもとにおいてさかえ、民主制を強固なものにする。民主主義とは人間たちの組織的生活過程のありかたである。組織形態は四つに区別することができる。

- (イ) 実体的同一性としての中央集権主義（スターリン主義的民主集中制）。
- (ロ) 自立の人間たちの流動的（没契機的・没構造的）運動としてのアナーキズム。非組織としての組織。
- (ハ) 民主主義的中央集権主義（レーニン主義的民主集中制）。
- (ニ) 民主制。

マルクスの民主制の根本命題はつぎのとおりである。

「民主制はあらゆる体制の謎の解かれたものである。ここでは体制はたんに即自的、本質的にのみならず、また現存的、現実的にも、その現実的根拠である現実的人間、現実的国民のなかへ連れ戻されていて、人間自身、国民自身の業として定立されている。体制は人間の自由な産物というそれ本来のあり方においてあらわれる。(略)ヘーゲルは国家から出発して、人間を主体化された国家たらしめ、民主制は人間から出発して、国家を客体化された人間たらしめる。宗教が人間を創るのではなくて、人間が宗教を創るように、体制が国民を創るのではなくて、国民が体制を創る」⁽⁵³⁾。

民主制は人間から出発する。ここでとくに中野徹三氏と橋本 剛氏の前衛党組織論をとりあげようと思う。中野氏は「批判の自由と行動の統一」を「組合民主主義、学園民主主義等を貫く、民主主義の魂＝基本原理」であり、「これは前衛党のみならず、すべての民主的諸団体に普遍的に適用されうる」⁽⁵⁴⁾とする。

「しかし、すこし考えるとすぐわかるように、ある組織の構成員が、彼らの共通の目的を実現

するためには、討論を果てしなく続けているだけでは駄目であって、組織としての単一の意志決定を行ない、その決定を各構成員が守る義務を負うこと（逆にいえば組織の決定は構成員を拘束すること）が必要であること、その義務の違背者には、なんらかの処罰が下されること——こうしたことは、およそすべての民主的組織、団体においてなんらかの形態で実行されていることであって、民主主義的運営の一般的原則に属する。なぜこの原則が、政党だけの組織原理とされねばならないのであろうか？また、なぜこれを——民主主義の原則としてではなく、民主集中制の原則と呼ぶ必要があるのであろうか」⁽⁵⁵⁾。

橋本氏は中野氏のこの問題提起を積極的にうけとめて、ほぼ私と同じ見解を表明されている。すこし詳しく紹介しておきたい。

- (あ) 「藤井一行氏も田口〔富久治〕氏も、民主集中制の民主主義的改善・健全化をめざしてはいても、民主集中制そのものの否定や廃棄を主張してはいない」⁽⁵⁶⁾。
- (い) 「そしていま、以下の行論の関連においてわれわれがここにあらためて確認しなおしておきたい点は、「民主主義」概念のより理念的＝本質的側面たる〈人民の積極的自己統治〉にかんしていえばとくに、民主主義はそれ自身のうちに当然に「集中性」の契機を含む、ということである。すなわち、集团的自己統治という概念のうちには、各構成員は、みずからがその形成に参与した集团的統一意思のもとに積極的に服さねばならぬということが含まれているのである」⁽⁵⁶⁾。
- (う) 「右の確認に立つならば、たんに「民主主義」ではなく、あえて「民主主義的中央集権主義」が語られねばならないのは、この後者のうちに明示されている「中央集権制」が、たんに民主主義自身がみずからにとっての本質的なものとして含んでいるはずの「集中性」の契機、の表現という範囲にとどまるものではないからにほかならない」⁽⁵⁸⁾。「民主主義自身の集中性の契機」⁽⁵⁹⁾。「中央集権制と民主主義的組織自身に含まれる集中性の契機との混同」⁽⁶⁰⁾。
- (え) 「中央集権主義は（略）本来、このような民主的組織の在り方を否定するものとしてしか存立できない。／そうだとすれば、「民主主義」と「中央集権主義」とが接合されている「民主集中制」なる概念はどうみても極端な矛盾物にほかならないと言わなければならないだろう。すなわち、民主主義と中央集権主義とのちがいは、組織の在り方の根本にかかわる区別であって、それら両者はなんらかほどの折衷的妥協を一切許さない関係にあると言わなければならないのではないのか」⁽⁶¹⁾。
- (お) 「私の理解では、「民主集中制」が内包する矛盾（民主主義と中央集権主義との相互否定的関係）は、民主的組織自身に内在する、集中・統合の契機と（諸個人の）自由・自立の契機との対立関係にかんして指摘されうる矛盾とは、根本的に類を異にしている」⁽⁶²⁾。

橋本氏はおおよそ以上のように述べ、「民主集中制の民主主義へ向けての自己揚棄」⁽⁶³⁾を説く。私は橋本氏の見解に基本的に賛成である。立派な見識だと思う。さて、民主制は人間から出発する、とマルクスはいった。中野氏はいう。

「ここでの宮本〔顕治〕氏の理論的視界には、構成員の基本権から出発して、組織の自己規律権にまで到達する近代民主主義の基本的論理が収められていない」⁽⁶⁴⁾。

組織は人間たちの社会的な生活過程にほかならない。組織という実体が無前提に先にあるわけではない。組織は人間たちが構成するものである。その点でアナーキズムの「組織論」は重要な契機ないし側面を含んでいる。組織の物神崇拜は人間の自己疎外である。家族から国家にいたるまでこのことは妥当する。人間たちは日々の営みによって組織を組織化過程として再生産しているのである。組織を実体的ではなく、活動的に過程的にとらえなければならない。組織的生活過程には実体的・構造的諸契機がある。政党であれば、綱領・規約、大会や委員会とそこでの決定、政策、新聞雑誌、諸機関、などなどの制度的および觀念形態的契機である。組織のこのような生活過程論的実在は民主制である。民主制は肉体的現実の人間たちが実体的・構造的諸契機をとおりて運動する組織的生活過程なのである。だから民主制はつぎの「本源的な権利」をとうぜん認めるのである。

「そして、内部の論議の自由が抑圧されたり、中央機関が継続して非民主的措施を取ったり、あるいは大目的に違反する重大な誤りが犯された場合には、このような措置や決定に抗議して独自の行動をおこす、ある本源的な権利を持っているのである（権利はそのなかに「抵抗権」を含む）」⁽⁶⁵⁾。

かくしてかのカポの少年の悲劇は解説されたのである。

(3) 論争の風景

なぜ論争は必要か。私の答えを明確にうちだしてみよう。これまでの議論をすべて踏まえうえて。

(α) 普遍性の僭称

論争は自己の特殊な見解を普遍的なものとして措定するために行なわれる。普遍的なものはただの特殊性のひとつにすぎない。種々の特殊性のあいだの角逐のなかから、ある特殊性が普遍性の資格ないし権威を所有するものとして登場してくる。

「さらに分業と同時に、各個人あるいは各家族の利害と、相互に交通しあうすべての諸個人の共通の利害とのあいだの矛盾が生ずる。しかもこの共通の利害は、ただたんに表象のうちに《普遍的なもの》としてあるのではなくて、なによりもまず現実のうちに、相互に分業していることによって依存しあっている諸個人の関係として実在する。

まさにこの特殊の利害と共通の利害との矛盾から、共通の利害は国家として、現実的な——個別的でありまた全体的であるような——利害から切りはなされた自立した姿をとる。同時にそれは、幻想のうえでだけ共通性の姿をとるのであって、じつはいつも、各家族集団および部族集団のうちに現存するもろもろのきずな、たとえば肉と血、言語、比較的大規模な分業と、その他の諸利害といった実在的な土台のうえに立っており、ことに、あとで述べようと思うが、分業によってすでにつくりだされている諸階級、すなわち各種の人間集団ごとにわかれて、そのうちのひとつが他を支配するような、諸階級という実在的な土台のうえに立っているのである。ここから結論されることは、国家内部のあらゆる闘争、民主制、貴族制、君主制をめぐる闘争、選挙権のための闘争等々は、みせかけの外形にほかならないのであって、実際はそのもとで、種々の階級間の現実的闘争が遂行されている、ということであり(略)、そしてさらに、支配をめざす各階級は、

たとえその支配がプロレタリアートの場合にそうであるように、旧社会形態全体と支配一般との廃止をもたらす場合でも、その階級の利害をやはりまた普遍的なものとしてしめすためには——その最初の瞬間にはこれはやむをえないのだ——まずなによりもさきに政治権力を奪取せねばならないということである。

諸個人は、ただかれらの特殊的な利害、かれらにとって、かれらの共通的な利害とは一致しない利害のみを追求するからこそ、またおよそその普遍的なものというのは、共通性の幻想的形態であるからこそ、その普遍的なものは、かれらにとって《疎遠な》、かれらから《独立》なもの、それ自体ふたたび特殊的な、独自の《普遍》—利害とみなされるのである。あるいは民主制のばあいのように、諸個人自身、この分裂のうちで動かざるをえない。それだから他面では、共通的な、および共通のと幻想される利害にたいして、たえず實際上対立してあらわれる諸特殊の利害の実践的闘争は、国家という幻想上の《普遍》—利害による実践的介入と制御を必要としている」⁽⁶⁶⁾。

「真の国家においての問題は、どの市民もがわが身の一つの特殊的身分としての普遍的身分に献じうる可能性にあるのではなくて、普遍的身分が現実的に普遍的たりうるところの、すなわち各市民の身分たりうところにある。しかしヘーゲルは偽りの普遍性、幻想的な普遍性しかもたない身分、特殊的身分の普遍性の前提から出発するのである」⁽⁶⁷⁾。

ある社会的場面において、家族であれ職場であれ組合であれ地方自治体であれ国家であれ、「支配」は必須のものである。支配とはある特殊な普遍性が幻想的普遍性として妥当することである。普遍意志はつねに幻想的である。このことをよく理解しておくことは民主主義観の要諦なのである。民主主義の本質は支配にあり、さらにその支配の独特な様式にある。あえてこのことを強調しておかないと、民主主義が「自由分散主義」と混同される虞があるのだ。ある社会的場面は統合の中心を必然性をもって要請する。

「支配とは、ある人間（集団）Aが、他の人間（集団）Bの行為を有効に規制していること、AがBにたいして、Bの行為がAの意図によって有効に規制されるように関係していること、を指し、この支配行為、支配関係を成立させているAの力能は、広義における「支配権」またはたんに「権力」である。（略）このようにもっとも広義にとらえられた支配＝被支配（服従）関係は（略）およそ人間社会が成立するための普遍的一条件ですらある」⁽⁶⁸⁾。

「ここで私たちはさしあたり、マルクスの国家理論には国家の持つなんらかの普遍的で「正当な」公的機能が明確に認められていること、すなわち国家はけっして、単純に階級支配の道具に還元されていないことをはっきりと確認しておきたい」⁽⁶⁹⁾。

ここにいう「なんらかの普遍的で「正当な」公的機能」の「普遍的」は、中野氏の言「国家が包括すべき「共同利害」は、やはり全社会にかかわるのであって、そのすべてが幻想的であるとはいえない」⁽⁷⁰⁾にもかかわらず、本質的には「幻想的」なのである。なぜならその普遍性はじつはひとつの特殊性にしかすぎないからである。論争はこの幻想的普遍性の指定、普遍性の僭称をめざしていることを自覚しておくことが重要である。

論争とは種々な特殊性がおのれを幻想的普遍性にもたらし支配をうちたてようとする人間たちの社会的な生活過程、すなわち民主制である。論争と民主制は相互に前提しあい、相互を強めあう。人間にとって民主制が必須不可欠のものであるならば、論争は人間の社会的存立場所そのものであるといえよう。論争は人間が生きている社会的存在論的トポスなのである。だから実際、家庭から国家にいたるまで論争は絶えないのである。それは人間の宿命的なありかたである。論争のトポスは特殊性と特殊性のあいだの、または幻想的普遍性と特殊性のあいだのせめぎあいである。

民主制のもとにおいて支配を確立しようとするものは論争以外の手段に頼ってはならない。いかなる暴力をもきっぱりと拒否しなければならない。片手に暴力を握りながらの言論はいかがわしい。言葉の力だけが信頼されるべきである。論争のトポスは言葉の総力戦の戦場である。のちに詳しく論じるが、言葉についての根源的理解と根底的信頼が論争のトポスを成立せしめるのであるが、その点で民主制は言語哲学・言語学にたいする深い理解を要請する。言葉を適当にあらわし大事にしないものはデモクラットであることはけっしてできないのだ。デモクラットは言葉を愛するもの、おのれの生命と心得ているものでなければならない。人間を言葉にぎゅっと収斂させてゆくとき、民主制のありさまが生き生きと浮き彫りにされてくる。現代人の生活様式、ライフ・スタイル、生き方が民主制と言語をキー・ワードにして鮮明になり、りりしい相貌を呈してくるのが分かる。民主制と言語、すなわち論争は現代人がすべてデモクラットになるための必須の条件なのである。

精神的＝文化的生活過程においてはいうまでもなく、ゾチアールな生活過程においても、経済的な生活過程においても、政治的な生活過程においても、徹底した民主制と真剣で生真面目な言葉が優勢になってこなければならない。日本の国会の論戦など真の論争からまだほどおおいという印象をいつも受ける。民主制と文化一般の成熟度がまだまだ低いのである。真の論争のトポスは私たちの創出すべき目標である。現代人のひとりひとりがみずから本領を発揮できる存立場所である真の民主制をつくりだす努力をうまずたゆまず続けなければならないのだ。そして真の民主制の創出の鍵は論争にたけること、自分の見解をきっぱりと形成し、異見にたいして自分の見解を対置し主張する生活スタイルを多少苦労して確立することにあるという歴史的自覚を深くもつことである。論争のトポスは現代人の生きる場所そのもののなのである。

(γ) デモクラットの覚悟

第二章は私の論争宣言であるといった。それは私は徹底したデモクラットとして生きるという覚悟の表明でもある。私はこれまで哲学の研究を試行錯誤しながらジグザクに進めてきた。なにも知らない私はヘーゲルを読むことから哲学の道を歩みはじめた。ヘーゲルは私に尊敬の念をいだかせた。明けても暮れてもヘーゲルであった。いまからおもえば、ヘーゲルは私に多くのことを教えてくれた。ヘーゲルとの偶然の出会いがなければいまの私はない。人生はまことに不思議で波乱にみちている。日本共産党の綱領・規約・政策と「マルクス・レーニン主義」で武装した青年は職業革命家になることを志していた。「反革命家分子＝トロツキスト」とヘルメットと鉄パイプで渡り合ったこともある。学生時代の私の鞆にはレーニン全集とガリ板がいつも入っていた。授業などは眼中になく、レーニン全集と反対派のビラの研究、ビラ作り、オルグ、闘争指導に余念がなかった。生き生きとしていたのだ。

ヘーゲルを読んですこし頭がよくなったのと、1970年から1980年にいたるおよそ10年間の民主集中制をめぐる論争における日本共産党指導部の高圧的態度とが私を「マルクス・レーニン主義哲学」の自己批判的吟味に赴かせた。私はおもいきってヘーゲル研究をうちきり、「マルクス・レ

ーニン主義哲学」の批判に精力を集中した。私は「マルクス・レーニン主義哲学」を自己批判できないかぎり私の哲学者生命は断たれるという一種悲壮な決意をしていた。私を勇気づけたのは中野徹三氏との邂逅であった。中野氏は詩人の文体の理論家で、かれの書くものはきわめて理解が困難であったが、中野氏の開拓した道を進めばなにかが見えてきそうな直感をもった。中野氏の研究の途上で私はさまざまなひとに出会ったが、なかでもフォイエルバッハと小田 実氏との出会いは私に大きな影響をあたえた。

私が中野氏にみちびかれて獲得した確信のひとつは「井のなかの蛙」の認識の原理的資格の平等性⁽⁷¹⁾というものであった。人間はひとりの例外もなくみなすべて「井のなかの蛙」にすぎないこと、だから認識に深淺濃淡の差異があることもふくめて認識は対等平等であることという確信であった。自分の見解を手作りし、それを公然と表明する。批判してもらえらば結構なことで、考えのたりないところはおいおい補足し、間違っているところは訂正してゆけばよいのである。完璧な絶対的認識などというものはただの幻想にすぎない。まえにのべたように、ルソーは『告白』のなかで、他人の勉強は自分の頭で考えられるようになる程度まですればよいといっている。「わたしの立場というものは、諸君、なにも知らないが、それでもみずからに頼むところがある誠実な立場です」。ルソーもフォイエルバッハも誠実なデモクラットである。自分の見解を公然と表明することに躊躇逡巡するひとたちがいる。気持ちはわからぬわけではないが、そのようなおぞけが民主制をむしろむしむことを自覚しているのだろうか。人間の生が言葉の外化をとおしてしか営まれえないことをほんとうに自覚しているのだろうか。現代のデモクラットの覚悟は自己の見解の論争的表明にこそ求められるのである。わが身を論争の修羅場につねに立たせる積極的姿勢がデモクラットたるものの覚悟なのである。なにも遠慮することはない。自分の見解ではないか。正々堂々と自分の考えるところを表明すればいいのだ。

論争と民主制と文化はともに手をたずさえて進む。社会的生活過程の全戦線で論争をまきおこし、民主制をつよめ、文化一般を豊かにしてゆこう。そういう新しい生活スタイルを社会的生活過程の全分野で確立してゆこう。そして生まれてきてほんとうによかったと実感できる生活をみんなの努力で創造しよう。人間の人生は愉しむために営まれなければ嘘だ。デモクラットは崇高な気高いヒューマンな義務をたえず意識し、それを果たすべく獅子奮迅生きぬくべきである。

注

- (1) 湯川秀樹「徹底ということ」[『湯川秀樹著作集6』, 岩波書店] 22頁。
- (2) 同20頁。
- (3) 梅棹忠夫『わたしの生きがい論』[講談社] 288~289頁。
- (4) 武谷三男『弁証法の諸問題』[勁草書房] 所収。
- (5) 『エピクロス——教説と手紙——』[出隆・岩崎允胤訳, 岩波文庫] 118頁。
- (6) 宇都宮芳明『訳注・カント『道徳形而上学の基礎づけ』』[以文社] 129頁。
- (7) ルソー『学問芸術論』[前川貞次郎訳, 岩波文庫] 11頁。
- (8) キルケゴール『不安の概念』[『世界の名著51キルケゴール』, 中央公論社, 田淵義三郎訳] 267頁。
- (9) 中野徹三前掲『生活過程論の射程』74頁。
- (10) マルクス・エンゲルス前掲『ドイツ・イデオロギー』96~97頁。
- (11) マルクス前掲『経済学批判』「序言」16頁。
- (12) マルクス「ヨーゼフ・ヴァイデマイヤー宛の1852・3・5付け手紙」, マルクス=エンゲルス『資本論書簡(1)』[岡崎次郎訳, 大月国民文庫] 142頁。
- (13) 同。
- (14) レーニン『新訳 国家と革命』[全集刊行委員会訳, 大月国民文庫] 33頁。

- (15) 同38頁。
- (16) マルクス前掲『経済学批判』「序言」15頁，改訳。
- (17) 谷口孝男前掲『人間社会の哲学』209頁。
- (18) 中野徹三前掲『生活過程論の射程』50～51頁。
- (19) レーニン前掲『新訳 国家と革命』105頁。
- (20) 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』[大浦暁生・白石亜弥子訳，岩波書店]。
- (21) 田口富久治前出「現代における民主主義と自由」。
- (22) 鎌田 慧「純粋企業と純粋国家」[『書斎の窓』第361号，1987年1・2月号，有斐閣]。
- (23) 宮野喜夫前出「日本共産党における党内民主主義と情報の回路」。
- (24) 町沢静夫，吉本隆明との対談『〈知〉のバトグラフィー』[1986，海鳴社]。
- (25) 大嶽秀夫，山口 定との対談「戦後日本の保守政治」[『書斎の窓』1985年12月号，有斐閣]。
- (26) 矢田智子「問われる民主主義のグレード」[前出『鮮烈なる体験』]。
- (27) 1984年，三一書房。
- (28) 『世界』1987年1月号。
- (29) 竹田青嗣「武田泰淳と戦後の理想」[『朝日新聞』1986年10月3日号]。
- (30) 『書斎の窓』1986年12月号，有斐閣。
- (31) 唯物論研究協会編『唯物論研究年報5』意識論の新たな地平」[1989・10・31，白石書店] 所収。
- (32) 同201頁。
- (33) 同202頁。
- (34) 永井 潔『反映と創造』[1981・7・25，新日本出版社] 329～330頁。
- (35) 森住和弘・高田 求『実践のための哲学』[1969・8・15，青木書店] 32～33頁。
- (36) 谷口孝男前掲『意識の哲学』96頁。
- (37) マルクス「ヘーゲル国法論批判」，同『ヘーゲル法哲学批判序論』[真下信一訳，大月国民文庫] 327頁。
- (38) 宮本顕治，前出『民主集中制と近代政党』19頁。
- (39) 宮本顕治，同45頁。
- (40) 藤井一行前出「民主主義的中央集権制と思想の自由」。
- (41) 同。
- (42) 田口富久治前出『先進国革命と多元的社会主義』115頁。
- (43) 同116頁。
- (44) 同135頁。
- (45) トロツキ「民主集中制について」，『トロツキー著作集5，1937-38上』[植書房] 329頁。
- (46) マルクス「ヘーゲル法哲学批判序説」，同『ユダヤ人問題によせて／ヘーゲル法哲学批判序説』[城塚 登訳，岩波文庫] 86頁。ただし訳文は大月『マルクス＝エンゲルス全集』による。
- (47) ヴォルペ『ルソーとマルクス』[1968・10，合同出版] の「訳者あとがき」301頁。
- (48) 以下ヘーゲルからの引用は前掲『小論理学(下)』による。節番号も頁数も省略する。改訳したところがある。
- (49) フォイエルバッハ「ヘーゲル哲学の批判」，同『将来の哲学の根本命題』[松村一人・和田 楽訳，岩波文庫] 126頁。
- (50) 同155～156頁。
- (51) 同156頁。
- (52) マルクス・エンゲルス『聖家族』，大月『マルクス＝エンゲルス全集』第2巻57～58頁。
- (53) マルクス「ヘーゲル国法論批判」，前掲『ヘーゲル法哲学批判序論』52頁。
- (54) 中野徹三前掲『マルクス主義の現代的探求』312頁。
- (55) 同302頁。
- (56) 橋本 剛「「民主集中制」は民主的たりうるか」，前出『前衛党組織論の模索』7頁。
- (57) 同18～19頁。
- (58) 同19頁。
- (59) 同28頁。
- (60) 同27頁。
- (61) 同19～20頁。
- (62) 同20頁。

