

清 眞人

マルクス主義の終焉を如何に引き取るべきか？(1)

史的唯物論的思考と精神分析的思考との総合の試み

*予告

次回に「マルクス主義の終焉を……」(2)として、「『市民社会』思想の継承におけるマルクス主義の蹉跌——マックス・ヴェーバーの『ロシア革命論』が照射するもの」(仮題)を予定。

はじめに

1 マルクス主義の惨憺たる挫折と終焉

一九世紀西欧において、一七八九年のフランス大革命が掲げた革命理念たる「自由・平等・友愛」の欺瞞なき、真実の徹底した全面的実現、いかえれば、この理念のブルジョア的¹¹資本主義的な追求形態がもたらす疎外・虚偽化とそれがもたらす自己破綻をのりこえ、この革命理念の真実の追求を可能とする社会形態の創造を模索するマルクスとエンゲルスの共同思索作業——もちろん相互の視点の差異やズレが生む討論に満ちた——か

ら生まれたマルクス主義は、二十世紀に入るや、その最大の社会的実践の場をロシア革命のなかに見出し、端的にいえば「マルクス・レーニン主義」——ローザ・ルクセンブルクやカウツキーら他の有力なマルクス継承者との論争を、相互豊饒化を目指して抱擁し続けるのではなく、それらを悪しき修正主義者・背教者・異端派として切り捨て、己の「正統性」を誇示してやまない権威主義的形態を取った——を主軸とする発展形態を取るに至った。

そして、この「マルクス・レーニン主義」はスターリン独裁体制の下で建設され統括されたソ連社会主義国家の国家イデオロギーとなって展開するとともに、この国家的権威を背景にいわゆる「コミンテルン」の正統イデオロギーの地位に駆け上がることによって、二十世紀マルクス主義の世界各地での実践的かつ理論的展開を一手に統括する権威的なイデオロギー的機能、いわば「大審問官」的機能を手にするまでに至った。*

* なおここで一言付け加えておきたい。本論の掲げる《二十世紀におけるマルクス主義運動の惨憺たる挫折》という視点から、そもそも「革命」というテーマを振り返るならば、実は、およそ近現代の「革命」観念の淵源となった一七八九年の「フランス大革命」以来、後述する本論の中枢的な問題系、すなわち私が「《前衛者意識・怨恨的復讐心・権力欲望》という三者の暗き三位一体性」と呼んだ問題系は、「革命運動」に宿痾の如く纏いついてきた問題であつたといわねばならない。周知の如く、「自由・平等・友愛」をスローガンにして闘われたはずのかの「フランス大革命」はまさにロベスピエールの率いる山岳党による「恐怖政治」とそれに対立するジロンド党や他の諸派との間まさに血で血を洗う内部抗争——一九七〇年代日本でのいわゆる「新左翼」諸党派間の「内ゲバ」は典型的なその矮小化された形態であつたといえよう——によって担われ、「自由・平等・友愛」どころかギロチンをもつてするその三理念の自己破壊によって彩られ、その挙句、まさに「皇帝ナポレオン」による独裁体制の樹立に帰結したのであつた。

では、その約半世紀後のフランス一八四八年革命が、「自由・平等・友愛」を「ブルジョア」的枠組み内に留め置くことなく、文字通り全社会的規模において、何よりも「無産階級」を包含するものにまで徹底することこそをメルクマールとする「社会主義革命」運動の開始という意義を帯びたとき、以降の「社会

主義革命」運動は「ブルジョア革命」の限界を突破するその新しさを、フランス大革命にまとりついたくだんの「内ゲバ」の克服という点において、示し得たであろうか？

詳しい考察を省き、結論だけをいえば、勿論、「否」である。

ここで、平田清明の最後の著作となつた『市民社会とレギュラシオン』（岩波書店、一九九三年）の第3章・(5)「十月革命の再審」節の中の一節を紹介しておこう。彼いわく、

——「十月革命とは何であつたか。それは、二月の民衆革命によつて成立した連合政権をテロリズムによつて打倒しようとする共産党領導の軍事クーデターではなかつたか。それは、ブルジョア民主主義なるものを越えて『すべての権力をソビエトに』と称しながら、共産党の「党支配ではないソビエト権力の樹立をめざすクロンシュタットの反乱を、大会開催中の共産党がその参加者全員を先頭にたてて武力鎮圧することによつて、党々国家体制への道を踏み固めたものではなかつたか。土地を含む一切の生産手段の私的所有を廃絶し集団化と機械化を推し進めた社会主義革命なるものは、ツァーリズム打倒のなかで、わずかにでも育ちはじめていたブルジョアの発展の芽を根こそぎにし、限りなくアジア的な専制国家に近い党々国家体制を樹立していった超保守革命だつたのではなかつたか」（傍点、清）。

第二次大戦後、スターリンの誕生日の祝宴に馳せ参じた毛沢東と金日成（既にそれぞれ中国と北朝鮮において革命権力を樹立し、その国家指導者となっていた）の満面にスターリンへの憧れを湛え、彼の厚遇を受けた喜びに目を輝かせている写真は有名だが、まさに彼らにとつてのマルクス主義とは《スターリン主義へと自己成長を遂げたマルクス・レーニン主義》に他ならなかった。

だが、周知のことながら、「スターリン主義」化したくさんの「マルクス・レーニン」主義の末路とは、ソ連においてはソ連共産党の最後の党首ゴルバチョフ自らの手による解党によるソ連共産党の自壊であった。また中国においては、まずそれは中国型スターリン主義の内部抗争の果てに生じた毛沢東の奪権闘争をその内実とする、自称「中国文化大革命」による中国社会主義のいつそうの「スターリン主義」化に他ならなかった。

本論における主題は、次の諸問題を厳密な実証研究によつて裏付けつつ論証することにあるのではないが、次の結論的事態そのものは最早論争する必要は無い確定した歴史的事実である。

まず現今のロシア連邦において、かつての大ロシア民族主義（「大ロシア帝国主義」の心^{メンタリテイ}性と独裁者心^{メンタリテイ}性を兼ね備え、それ故にこそ現今のウクライナ侵略とロシア連邦内の民主主義抑圧に狂奔しているプーチンは、周知のことながら、かつてのKGB要員としての己の政治経験こそが今の自分を育てたことを誇り、スターリンを称揚し、逆にソ連邦の自壊を導いたゴル

バチョフを弾劾し軽蔑してやまない人物である。と同時に、かつてはソ連共産党員でもあったはずなのに、今や階級社会超克の理念の非現実性を嘲笑い、資本主義的市場経済のバイタリティーを讃え、かの新興財閥勢力のいわゆる「オリガルヒ」——まさにソ連社会主義の培ってきた非民主的・権威主義的な生産管理システムとそれが培養した従業員^{メンタリテイ}の心性をその崩壊期に巧みに逆用することによつて、市場経済への移行を徹底的に己の私益増大の機会として利用しまくり、《新ロシア資本主義社会》公認の超富裕者層へのしががった——を己の最大の支援者とする人物である。

◆ 1

いいかえれば、ロシアの地において、マルクス主義は彼の如き人物が国家指導者になることを阻止し、「自由・平等・友愛」の関係性の豊かなる力強い開花を国内においても、また他民族との関係性においても実現すること、このことにはまったく貢献することは無かったのだ。マルクス主義は、ロシアの地においては、スターリン主義とその現代版であるプーチン主義をもたらすことしかできなかったのだ。

また同様に、中国においては、毛沢東主義のいわば二代目版である習近平主義しかもたらさなかったし、北朝鮮においてはあのおぞましき金日成主義のいわば王朝化である金正恩主義しかもたらさなかったのだ。（追記するなら、習近平は毛沢東の「文化大革命」の実際の経緯とそれが引き起こした人的損傷の実態につい

ての調査の公開とそれが喚起するであろう論議の開花を拒絶しており、この姿勢は天安門事件の実態解明に関しても貫かれていること、これは周知のことである。またベトナム戦争と並行して、実はカンブチアでは一九七五年から一九七九年までカンブチア共産党書記長ポル・ポトの率いるクメール・ルージュが指導する社会主義建設がおこなわれたが、その「建設」とは、その殺害率ではスターリンの行った「農業集団化」を支えた粛清政治をはるかに上回る大虐殺（一五〇万、二〇〇万人、国民総人口の四分の一）の遂行にはかならなかった。クメール・ルージュとベトナム人民共和国との軍事衝突の結果ポル・ポト支配は終わるが、その終結の一九七九年には、ポル・ポト派と対立したこのベトナム人民共和国とポル・ポト政権を支援していた中国との中越戦争が勃発し、アメリカ帝国主義に対抗する昨日までの同志関係は一転して戦争をもって敵対する関係に激変し、歴史上初めて社会主義間戦争を惹き起こした。これが戦後アジアにおける「マルクス主義運動」の悲惨なる帰結なのだ。

ついでに、次のことも確認しておきたい。人間において「自由」とは、究極において「それを欲し、その実現の為に実際に活動することが社会的に、したがってまた国家的に承認される」ということであるが、しかし、この社会的・国家的承認が為されるためには、人間にあつては、その承認を求める旺盛な言論活動の自由、これがまずもって承認され、現に旺盛な言論活動が開花することが要求される。一言でいえば、実践の自由

は精神の自由を前提とし、精神の自由は旺盛な公開的言論戦の展開のなかでこそ成長し発展する。故に、かの「自由・平等・友愛」の理念は、何よりも、まず「旺盛な言論の自由」権の「平等」の深き承認の上に立脚し、また、そうした「旺盛な言論」活動の開花と人間間の「友愛」の開花とは本質的に対立ではなく相乗関係にあること、このことへの確信に立脚するのだ。

まさにこの点において、昨今の三国にあつては「旺盛な言論の自由と平等と友愛」の理念と心性こそが、逆に、彼らがその指導者である国家権力が全力を挙げて禁圧すべきものとなつているのだ。そして、くだんの「マルクス・レーニン主義」が育てあげたものはこの禁圧主義だけだったのである。

なお、マルクス主義の根底的挫折は終焉こそが我がが世紀である二一世紀のいわば最初の確認事項であることは、次のことによつても確認される。中北浩爾の簡潔な要約によれば、第二次大戦後西欧における最大の共産党であったイタリア共産党は一九八九年の「ベルリンの壁」崩壊の直後に党名の変更を表明し、一九九一年に「左翼民主党」への党名変更を決定し、「共産主義」の放棄と「社会民主主義」への転換を決定する（ただし、この移行に反対する左派の一部は「共産主義再建党」を結成する）²⁾。またイタリア共産党に次ぐ規模を誇っていたフランス共産党（かつてフランス社会党を上回る勢力を誇った）は、イタリア共産党のような転換を行うことなく従来通りの共産主義路線

を続行し続けたが、「二〇〇二年以降、大統領選挙で国民戦線はおろかトロツキストの得票も下回るようになり、一二年の大統領選挙からは」独自候補の擁立を見送るまでに党勢は下落した。つまり、マルクス主義運動はその誕生地たるヨーロッパにおいて瓦解した。

◆補注1 ソ連および中国における特殊な階層社会構造と共産党一党独裁体制との構造連関について

ソ連社会主義体制の崩壊後、大々的に復活した資本主義的市場経済システムにおいて急速に富を蓄積し、一気に大富裕層にのしあがった新興財閥勢力——ロシア語で「オリガルヒ」と呼ばれる——が、元をただせば、ソ連時代に完璧に国有化され集団化されていた企業活動を、あるいはまたゴルバチョフ時代に開始された「協同組合」活動を、まさに企業長・支配人（ノーメンクラトゥラ）として取り仕切っていた当時共産党員幹部でもあった人物たちであることは周知の事柄である。彼らは、当時自分たちが指揮していた国営企業と国家資産を資本主義的なそれに転用することで今や新興財閥・寡頭資本家に転身したのであった。（典型例は、旧ソ連ガス工業省管轄の国家コンツェルン・ガスプロムから今や民間化された企業グループに転身を遂げたガスプロム・グループや、旧ソ連時代の三つの石油探掘騎乗から構成されて誕生したガスプロム・グループである。これらの新興財閥は一九九三年十二月の大統領令によって「金融産業グループ（FPG）」とし

て正式認定され、ソ連崩壊後のロシア経済再建の主体として肯定された。）なお次のことも周知のことである。この「オリガルヒ」たちはエリツイン政権の最大の後援者となることでエリツイン政権との癒着を果たし、その過程で支配下に置いたメディアによる情報操作に基づく世論形成の有効性・妙を痛感し、この経験が後のプーチンの政治手法の支柱に据えられたことは。

そして次のこともまた。すなわち、エリツイン政権の後継者として現れたプーチンは、一方で、己の新支配の実現にとって脅威となるオリガルヒに対しては、これを容赦なく抑圧する方針を取るとともに、他方では、己に忠誠を誓ったオリガルヒに対しては一層の厚遇を与え、かくすることで総体としてオリガルヒからの忠誠調達を己の政権維持の最大の保障にしていることは。二〇〇七年の世界金融危機、二〇一四年のクリミア危機等は、プーチンにとっては己とオリガルヒとの「一蓮托生」的関係性の試し所、かつまた「メディアによる情報操作に基づく世論形成」の有効性の試し所に他ならぬものとして経験されてきた。そして現今のウクライナ危機こそはおそらく究極のそれとなるはずなのだ。（ごく最近のくだんのプーリコジンとワグネル・グループをめぐる一連の騒動は、この問題構造の典型的にして畸形度を頂点化した事件であった。）

なお次の付論で取り上げるように、ほとんど同様な論理が作動して、習近平を独裁者に据える中国共産党一党独裁体制下の今日の「中国社会主義自由市場経済」（その内実はいわば「国家独占資本主義」

と呼び得るとされる)にあつては、「社会主義」どころか、異様な格差社会化が生産技術水準の急速な高度化が引き起こす高学歴獲得競争管理競争奪競争と緊密に結びついて生じている。OECDの二〇二〇年の調査データー・ジニ係数において所得格差度はなんと世界においてワースト第2位の0.468である(ちなみに、0.4が、それを越えると社会に階層間の騒乱が生じ出す「警戒レベル」だとされる)。なお、次の補注2で取り上げる討論集『中国は社会主義か』では、山本恒人が「ジニ係数からみた所得格差」に言及し、「改革開放後なだらかに拡大し、二一世紀初頭GDPの急成長期に入つてピーク(0.49)に達した後、約0.4台で高止まりしている」と記し、「分配制度改革」によつて「中間層」の拡大を目指す試みのテンポが遅いのは何よりも己の権益を失うまいとする「富裕層」の抵抗が強いからだとしている。また、討論メンバーの一人、習近平体制への弁護的言辞が目立つ大西広を批判し、彼にあつてはそもそも中国における「国家資本主義・政府型資本主義」を支える中国版ノメンクラトゥーラ体制たる「権貴資本主義」の政治構造、言い換えれば「国家と共産党一党支配体制との関係」に「関心が向けられていない」と批判している。

付論 討論集『中国は社会主義か』(かもがわ出版、二〇二〇年)
に盛られた議論について

まず次のことを指摘しておきたい。同書は、まさにその書名

が示す問題をテーマに二〇一九年十二月におこなわれたシンポジウム——聴濤弘をコーディネーターに据え、現代中国の専門研究者である芦田文夫、井出啓二、大西広、山本恒人によつて為された——の後、それを踏まえて新たな形で書き下ろした各自の論文を集めたものである。同書によれば、このシンポジウムを行うにあつては、まず事前に聴濤が「問題の整理と提起」を行い、それに応えて各自が長文の論稿を寄せ、全員がそれを読み合い、質問を寄せ合い、そのうえでシンポジウムを行ったという。

——第1に、中国を「経済的社会構成体」としてどう規定するか、第2に、社会主義と資本主義との区別の基準をどこに置くか、第3に、「一党支配と覇権主義は社会主義の基準とどう関係するか」の三テーマで——。なお、同書にはそれら事前文書も資料として巻末に添えられている。(付言すれば、聴濤は日本共産党員であり、しかもかつて政策委員長と参議院議員をも務めたことのある同党のいわば重鎮的幹部党員である。ただし、同書は、私が推察するに、いわば政争的空間から意識的に己を隔離した純学問的な論争空間をキープするために、日本共産党なり、その他の左翼的諸党派に言及する言説の展開、これは同書では行わないとのいわば内規を取り結んだのではないかと思われる。)

まず最初に、先の◆補注1と大いに重なる点として、次の点を指摘しておきたい。

すなわち、現代中国におけるいわゆる「社会主義市場経

「済」を顕著に特徴づけるのは、「党国体制および党、政府、国有企業の指導層の三位一体化」（井出）であり、この体制は、かつてのソ連・東欧で生じた事態、すなわち、企業や経済の管理・経営が「旧・新ノメンクラトゥーラによる横奪に終わった」という事態のままの焼き直しであり（芦田・山本）、これら指導層は「共産党内の資本家」と名付け得ること（大西）、「明確」なる「資本家階級」（聽濤）と認識されるべきこと、かくて、現代中国の経済システムは「政府型資本主義」・「国家資本主義」・「権貴資本主義」等々と規定すべきものであること、この点の認識は——五人の間には幾つか看過できない見解の相違や衝突があるにもかかわらず——ほぼ一致していることである。（なお井出は、「中国の伝統的社会の皇帝・官僚・民衆（最下層は流民）の3層構造」は、「現在では」、「党最高指導者・官僚・民衆」の3層構造として「継続している面がある」とも主張している）。

なお同書によれば、かかる現代中国において、共産党員および共産主義青年団員の総計は二億に迫るといふ。二億という数量は、もうそれだけで一つの少数民族ないし社会的階層に匹敵する集団規模であろう。しかも、その集団がくだんの所得格差の深刻な拡大の頂点に立つ特権集団となるのである。かくて、同書において山本は、「人民日報」二〇一六年七月二日号が報道した習近平の言説——「人民大衆が強烈に反撥し

ている党内の大問題（形式主義、官僚主義、享楽主義、贅沢三味」とさる、清）が解決できなければ、わが党は遅かれ早かれ執政資格を失い、歴史によって淘汰されるのは避けがたい——を、たんなる誇張のレトリックではなく、習近平が真実内面に抱えている危惧を語る言葉として二度に渡って紹介している。

そもそも「社会主義」とは、何よりも「平等」の価値を強く主張することによって、かの「自由・平等・友愛」の市民革命スローガンの偽りなき真実の実現——ブルジョワ的欺瞞を超えた——を主張する社会思想であり、「マルクス主義」こそが何よりもその急先鋒ではなかったのか？ と、ころが、この現実とは！

さて、同書に盛られた「論争」の第一の特徴を挙げるならば、それは、先述した問題——繰り返せば、現今の中国の「社会主義市場経済」を構造的に規定する「党国体制および党、政府、国有企業の指導層の三位一体化」構造——を除けば、同論争では井出と大西は明白に習近平体制への擁護論を展開し、他の三人はそれに反対しているという点であろう。

まず井出の議論を取り上げるなら、彼はこう断言している。——「習近平体制は、政治的には保守的または守旧的である……（中略）……他方、汚職撲滅、幹部の特権廃止、透明性の拡大、経済改革の推進の点では、前政権よりはるかにアクティブであり、実績を上げている。私は、中国の政体の現状はア

アメリカの一部の学者が指摘しているように、「限りなく民主主義に近い、一党制」であると考えている」（傍点、清）。

もつとも、その理由を説明する井出の論旨を読むと、率直に言えば、私はその論理の混乱ぶりに啞然とせざるを得なかった。

例えば、彼は、一方でははっきりこう述べ、しかも、その見解を議論のなかで保持し続ける。

——「中国マルクス主義は、社会主義と市場経済の関係については、新しく正しい認識に達している。しかし言論の自由をはじめとする基本的人権保障についての観念は極めて低い水準にある」との。

まず、私には理解しがたい。では何故、井出は、そう認識するにもかわらず、中国の「一党制」に「限りなく民主主義に近い」との評価が下せるのか？

しかも、不可解なことはそれで終わらない。

彼は、前述の「限りなく民主主義に近い」云々の言説に続けてこういう。「民主政体（普通選挙制）と基本的人権保障」という意味での民主主義とは関係はあるが、同じではない。両者の同一視は危うい」（傍点、清）と。

謂わんとするところは何か？ おそらくこうであろう。複数政党制を前提に据え、普通選挙で政権政党を決定する民主共和制が成立していないからといって、非民主的と即断して

はならない。「基本的人権保障」が十全に成されているならば、それは実質的に民主主義が実現していることであり、仮に民主共和制があるうと「基本的人権保障」が不十分ならば、民主主義は未達成と評すべきだ、と。

というのも、井出はこう続けるからである。「日・米・欧では、基本的人権保障は、中国よりはるかに上であるが、レベルの高い水準にはない。むしろ総体としては退化している」と私は考えている。大衆の生活水準向上に失敗し、両極分解が進んだため、機能不全に陥っているからである。経済分野の競争では、先進資本主義国は中国に敗れつつある。…（中略）：欧・米・日の国々は、経済分野で中国と競争して勝利する見込みは少ない」と。

ところで、ここで読者の注意を喚起するならば、井出の用語法において「基本的人権保障」の概念には最初「言論の自由をはじめとする」という形容句が付けられていたのに、この後半の議論では、この形容句は取り去られ、「基本的人権保障」の用語が指示するのほもつばら「生活水準向上」問題に限定されているのである。（しかも、この「生活水準」論の文脈では、同論集全体であれば問題にされていた筈の、現代中国における社会的格差の拡大問題——かの「党国体制および党、政府、国有企業の指導層の三位一体化」の問題と不可分に結びついた——が、何処吹く風とまるつきり度外視されているのだ！）

議論を「言論の自由」問題に戻せば、私はこう思う。どう転んでも、現在の共産党一党独裁体制＝「党国体制」においては「言論の自由」が全く存在せず、「党国体制」側の徹底した言論抑圧と管理——携帯電話によるSNSでの政府批判の拡散を完全に取り締まろうとし、その発信者や共有者の名前をくまなく記録し、そうすることでそのこと自体を反抗に不能にする脅迫手段（生涯にわたる監視という烙印）としつつ、同時に、管理の網の目を緻密化することに利用する——の体制がひたすらに膨張しつつあることは歴然たる事実であろう。

しかし、井出はそのことは不問に付し、「基本的人権保障」の問題を暗黙の裡に「生活水準」だけに関わる問題にすり替えたいうえで、先に見た通り、その「退化」による「機能不全」が顕著な日・米・欧と比べ、経済発展の著しい今日の中国の方がその向上に関してこれからは上向きであると匂わせもするのだ。しかも井出は、「基本的人権の保障」という政権の果たすべき義務観念は「中国では正当に評価されず」、「形式的で中身の無いもの」として見る見方が強い」とも述べ、暗に次のことを主張しようとしているとも思われる。すなわち、中国では《法的条文として明記されていなくとも、生活水準が実際に上向きならそれでよい、という見方がもともと強い》のであり、事実、かかる明文化がなくとも、明らかに現代中国は「基本的人権保障」を増強しつつあるのだから、

条文化の有無を問題にする必要はない、と。
では、大西はどうか？

彼は「中国覇権としての『ボックス・シニカ』」について論じることを試み、それは「一带一路戦略やファーウェイによる5G覇権の奪取の下で現実化しつつある」としながら、それは「『ボックス・アメリカナ』よりはましな世界」であり、「この『よりましたな世界』の建設に協力するのが我々の当面の現実的な任務である」と言い切っている。（なお付言すれば、山本は同書の資料に収録された聴濤による「課題設定」に応えた彼の「返答」のなかで、中国の「対外進出」の姿勢を「その中心は経済的外交的なものであり、軍事的なものではない。軍事力中心のアメリカと同じ扱いをしてはならない」と特徴つけた大西の主張に対して、そうした特徴付けは「無規定的だと言わざるをえない」とし、かの「一带一路」の展開にも『政治・安全保障・軍拡問題』がつきまとうのは当然なのであるから、その在りようをリアルに分析提示することを大西が怠るのは問題であるとしている。）

そもそも、大西は同書に書いた論考（「中国は『社会をめぐる資本主義』である…補足」）において、その第一節の冒頭に「実際、私は中国は相当程度に『良い社会』だと感じている」と述べ、自分の現今の中国についての認識を「圧縮し要約する」ならば、次のようになるとしている。

——「現在の中国は資本主義だから搾取があつて格差も拡大

している。が、それが故に経済や技術も急成長している、となる。…(中略)…大きな意味ではこの体制は歴史の課題を果たしつつあり、つまり有効に機能しているのである。この場合、『必要悪』としての資本主義はむしろ選択され、推進こそされねばならないのである。…(中略)…成長が資本蓄積と同義になるといふ条件の下では、成長のための消費制限は不可欠となり、そのもつとも手つ取り速い手段は富者への富の集中となる。つまり、言い換えると『格差の拡大』という悪しき状況が『必要悪』となるのである」(傍点、清)と。

この点で、もう一つ、是非とも取り上げておきたいのは香港問題に関する大西の主張である。彼はくだんの論文の最後に「六、香港『民主派』のデモはどう理解しなければならぬか——香港デモへの基本的評価」という節を設け、真正面からこの問題を取り上げている。

しかし、その節に盛られた彼の議論の特徴は何であるかといえ、彼はいわゆる「逃亡犯条例改正案」(香港での条例違反容疑者の中国本土への引き渡しを可能にする)に対する香港市民の二〇一九年の反対闘争を、ただひたすらその「暴徒」化——しかもその陰にはアメリカ政府の秘密工作が蠢くという視点を強調した——を諷める議論としてだけ展開し、この反対闘争の最大の眼目が次のことにあつたという点については何一つ述べていないという点である。(彼はくだんの同書に、彼自

身が撮影したこの「暴徒」化の証拠写真を何点か掲載しているが、それはデモ隊の一部が親習近平派の料理店やカフェのウィンドウや壁に糾弾のスローガンをペンキで落書きした程度のものであり、他の諸国で「暴動」と形容される運動の暴力性——店舗の損壊・焼き討ち・火炎瓶や爆弾、銃器の使用——から見ればまだ見戯に類するものである、清)。

すなわち、そもそもこのデモが、一九九七年に中国政府が香港の中国への返還に際して英国政府と取り交わしたいわゆる香港の「高度の自治」を銘記した「一国二制度」(二〇四七年までの五〇年間は、「特別行政区」たる香港には中国本土の共産党独裁体制は適用されず、普通選挙による区首長選出がおこなわれ、「高度な自治区」としての性格を維持することが合意された)協定(中英共同声明)を、二〇一七年に破棄する宣言をおこなったことに対する香港市民の猛烈な反対行動、いわゆる「雨傘運動」の継承であり、「民主派」の掲げた「五大要求」(改正案の完全撤廃・デモに対する「暴動」との認定の取り消し・警察側の暴力に関する「独立調査委員会」の設置・逮捕されたデモ参加者らの釈放・行政長官選や立法議会選での普通選挙の実現)の実現を求めるものであり、中国政府は、いったん改正案を撤回するも、その後、「一国二制度」廃棄を大義名分に「民主派」に対する徹底的な弾圧と言論抑圧を開始するに至り、遂に香港には政府批判を公然とおこなう一切の言論機

関・組織は消滅したこと、この経過と、それがあからさまにした中国の一方独裁体制の反民主主義的性格については何一つ記述が無いことである。

最後にもう一点、次のことについて触れておきたい。

それは、毛沢東のおこなった「文化大革命」をどう捉えているかという問題をめぐる大西の議論の在りようである。

彼は、先の事前の提出論考のなかで、山本が取り上げた《中国版ノーメンクラトゥラ体制が生む共産党員層の特権化が引き起こす問題（くだんの習近平の危機意識が端的に示唆する）》に寄せて、それは、毛沢東の辞任後、劉少奇・鄧小平が採った「改革開放路線」が、今度はくだんのノーメンクラトゥラ体制型社会的格差を拡大したという問題に対する「毛沢東主義の復活」という問題側面を持つと主張する。

そして、この習近平と毛沢東を肯定的に繋ぐ視点から、実に毛沢東をこう讚えるである。

——「毛沢東は一時期（反右派闘争期）を除いて大衆の政治運動に制約をかけるような人物ではなかった。もつと直接的に言えば、あの文化大革命も…（中略）…大衆運動を発動させ、それによって政府を包囲する『造反運動』だったのだから…（中略）…毛沢東は『大民主』と呼び、西側の制度民主主義たる『小民主』より優れた民主主義であるとした。…（中略）…私はこの意味で、文化大革命の問題は『造反有理』や『自力更

生』、反官僚といったその内容にあったのではなく、暴力にあったのだと特定することが重要であると考えている」と。しかも、大西は、この視点から、鄧小平は「民主主義」をも後回し（永遠に？）にした罪によって糾弾されるべきであり、「中国においてそろそろ復活されなければならない課題」は「毛沢東に回帰しなければならない」ということだとするのである⁴。（もつとも大西の判断によっても、習近平の「毛沢東主義の復活」の「兆し」は「極めて限定的」と言わざるを得ないにしても）

ここで最後に私の意見をつけ加えれば、この大西の観点——毛沢東主義においては「造反有理」の「大民主」と「暴力」との結合が克服されるべき問題点であったのであり、その点さえなければ、それはまさに「大民主」運動として評価できるという——は、そもそも毛沢東を辞任に追い込んだ「人民公社」による「大躍進」運動自体が深いスターリン的体質（まさに独裁主義的で、それと不可分に極端に暴力的でもあった、根本的に反リベラルな）を帯びたものであり、かつそれが毛沢東の人格に根付いたいわば「空想社会主義」的で「精神主義的」な独裁者ナルシシズム——まさに社会の「人民公社」による共産主義化の可能性はひとえに前衛部隊による大衆教化の成功の如何（＝文化大革命）にかかっていると——によっていつそう増幅されるに至ったものであり、かくて「大民主」は逆説的にも

「反・小民主」（＝徹底的な暴力的独裁主義）のあくまでも《前口上・看板》に過ぎなかったという問題、これをあまりにも軽視していると思われる。それは、初めから「暴力」と極端に骨がらみに一体化していた「大民主」に過ぎなかったのである。（なお、この問題こそは、本論の第一章と第二章が取り上げる問題、すなわち、《前衛者意識・ルサンチマン的復讐心・権力欲望の暗き三位一体》に貫かれた「集団ナルシズム」と「個人ナルシズム」の融合的な一体化の心理機制」という問題の典型の一つでもある、清）

2 先覚者 エーリッヒ・フロム

ところで、本論における右の如きテーマ設定は、私を、エーリッヒ・フロム中期の代表作『正気の社会』第七章「さまざまな解答」の「社会主義」節ならびに第八章「正気への道」の「経済的变化」節での議論、これに送り返す。かつまた、そこでなされた議論が、彼の晩期の『フロイトを超えて』（一九七九年）で為される「集団ナルシズム」論（その口火を切ったのは『悪について』（一九六四年）へとどのように発展していったのか、それを追考することへと）。

というのも、二十世紀におけるマルクス主義運動の惨憺たる挫折と終焉という事態を前にして、私は、何故そのような無残極まる事態に至ったのかを解明するには、社会主義ならびに共

産主義をめぐるマルクスの史的唯物論的思考とフロイトを淵源に据える精神分析的思索との総合に基づく新しい視点の形成がぜひとも必要となると考えるに至ったのだ——まさに本論が示すように——。そうだったのは、実は、私が何よりもフロムの『正気の社会』第七章の議論の先見性に打たれ、その結果、今しがた述べた彼の思考の発展軌跡に魅入られたことによつてであったからだ。

この点で、まず私は端的にこう主張したい。

——「マルクス主義の終焉を如何に引き取るべきか」を思索せんとするわれわれは、『正気の社会』第七章「さまざまな解答」の「社会主義」節ならびに第八章「正気への道」の「経済的变化」節にあらためて注目し、それをわれわれにとつての貴重な先行努力の一冊として再評価し位置づけ直すべきである、と⁵。私がフロムから学び継承しようとして強く思った視点、それを三点に纏めれば、こうなる。

一、私見によれば、フロムが提起した観点とは、まず次のことであつた。すなわち、

——「社会主義」運動は、「現代のもっとも重要な理想主義的道徳運動の一つ」として、常にその理想の「ユートピア」的・「宗教」的側面と、現実とリアルに渡り合う実践運動として「実証」に徹する検証によつて己をリアリティックに点検する「科学」的側面、この両面の葛藤を孕むことを承認

し、かつ、この葛藤を、かつてのエンゲルスの著作の表題『空想から科学へ』が告げるが如く《最早自分たちは乗り越え得た》とは見なさず、今も自分たちを苛み続ける生きた葛藤として承認し、それを生産的に生きたることこそが自分たちの立場であること、このことを改めて宣言すべきである。

そのことによって、所与の状況を無批判的に前提することで所与の状況に呪縛されたままになる似非「科学」主義を拒否するとともに、己のユートピア的希望を無批判的・独断的に「科学」的と強弁し詐称し、そのことでおよそ科学のリズムを欠いた悪しき「宗教」的呪縛に捕縛されてしまうことと、これも同時に拒絶すること、を。かくして、科学の批判的リアリズムとヒューマンな半ば宗教的な道徳的理想主義との終わることなき相互媒介的総合の精神、これこそが己の精神であり方法であること、を。

この点で、特に私が注目する中期フロムの議論は次の議論である。

フロムは、「社会主義」の定義を「生産手段の社会化」に置く見解、ならびに、社会主義の掲げる平等主義をもっぱら財産と消費の平等に置く「所有」中心主義的視点、これを強く批判し、社会主義の核心は次の点にこそあるとする。すなわち、——「一人一人の労働者が積極的で責任をもった参加者であり、労働が魅力的であり、意味があり、資本が労働を雇用せず、労

働が資本を雇用するような産業組織」（傍点、フロム）を構想する点に。問題の要諦は「所有の問題」にはなく、「労働の組織及び、人間の間の社会関係」の革新、つまりその共同主義的在り方が建前ではなく真に実現することにあること、彼はこの点を強調してやまない。

なおここで急いで注釈を一つ添えるならば、今しがた私は、フロムの見解を紹介するにあたって『生産手段の社会化』に置く見解』と述べたが、実は、これはより正確には、『生産手段の国有化』に置く見解』と言い直されるべき表現なのである。

というのは、私見では、かの共産党独裁体制の下での生産手段の「社会化」・「社会的所有」とは、実際は極めて権威主義的な上意下達の官僚制に基づく政府主導・行政指導によるものであったという意味での「国家的所有」に過ぎず、しかもそれは西欧資本主義の「市場経済的」産業システムにすらはるかに劣る、前近代的なきわめて権威主義的な労働組織・経済システムしか生みださなかつたこと、これは二十世紀の、しかもまだ続いている悲劇的な歴史的経験であるからだ。

ところで右記の問題にも関わってだが、私がつまずここで注目したいのはフロムの次の見地である。すなわち、そもその「社会主義」思想の倫理的・道徳的性格、その「ユートピア」的側面、またこの点での宗教的意義、それらを強調する以下のフロムの見地である。彼いわく、

——『経済学・哲学手稿』に見いだされるマルクスの思想の核心は、何よりも「労働は、意味のない苦役ではなくて、人間の力の意味ある表現となるだろうと考える」（傍点、清）ところの「労働にかんする新しい概念」にあり、また、労働がそうしたものとなる決定的条件の一つとして、労働が人間間の深い共同と友愛の絆の絶えざる確証と享受をもたらすものとして展開することを挙げる視点にある。にもかかわらず、二十世紀の「マルクス主義」の抱いた「所有」中心主義的な社会主義観は、この「新しい概念」と視点の決定的意義を何一つ理解せず、実質的に同書の「第三手稿」が批判した「俗悪な共産主義」——それ自体「私的所有」欲望を裏返しにしただけの「嫉妬と水平化欲」の地平に留まっている——の域を一步も出ないものだ、と。

なお付言すれば、この問題の環を前面に押しだすべく彼が採用した特徴づけこそ「共同主義的社会主義」という規定にほかならない。つまり、初期マルクスの社会主義観の核心部分の現代的再生の試みこそが、彼の言う「共同主義的社会主義」なのだ。

* 次のことを付言しておきたい。与えられた紙数の制約で、本論では指摘だけに留めなければならないが、右記の初期マルクスの思索に依拠して展開されるフロムの「労働にかんする新

しい概念」論は、その後、フロムにあつては『生きるということ』（原著一九七六年、佐野哲郎訳、一九七七年、紀伊國屋書店・第二篇「二つの存在様式の基本的な違いの分析」の議論に大々的に引き継がれる。ここでは、くだんの初期マルクスの「労働にかんする新しい概念」論が「在、という様式」「己の在りようの独創性・能動性・他者との豊かな応答・共同の関係性、等によってこそ己を肯定するという生の様式」の中核に引き継がれるとともに、他方、「持つ」という様式」（もっぱら私有財産の物量と貨幣価値量こそを己の存在肯定尺度とする）は何よりも近代の資本主義的「私有財産」観念によって全社会的に蔓延せしめられてきたと捉え返され、第三篇「新しい人間と新しい社会」では、後者の呪縛から解放され改めて前者へと復帰することこそが今日の人間（市場的構え）に呪縛された）の実存的精神分析学的問題の核心をなすと主張が繰り返されることになる。

また、昨今、マルクスの社会主義・共産主義思想の原点を精確に見定めるべく、『資本論』や『資本論』草稿（MEGA）に登場するマルクスの《個体的（個人的）所有》の再建」論をめぐる議論、ならびに「自立した諸社会組織のアソシエーションによる生産手段の真の「社会的所有」の実現（「国家所有」ではなく）」論をめぐる議論が盛んになっているが、その中心論者たちはほとんど気付いていないようではあるが、私からすれば、この二つの議論の先行者は明らかに中期フロムである。繰り返せ

ば、彼の「労働にかんする新しい概念」論と「共同主義的社会主义」論である。

私は、いずれ機会を得て、この問題の文脈についても詳論し
たく思っている。(できれば、私が予定している、この「マルク
ス主義の終焉……」シリーズの(3)、「討論のトポスの新たな醸
成のために」において)

二、次にこの点で、私見によれば、フロムから我々が引き出
し受け継ぐべきは次の観点である。すなわち、——これからの
新しい「社会主義運動」は、経済主義的決定論の視点を自覚的
に拒否し、右に述べた《葛藤》を人類の文化史は最初から己の
発展の原動力として孕み、それが解消されることなど無いこと
を肝に銘じるとともに、まさに「二十世紀におけるマルクス主
義運動の惨憺たる挫折」の体験に鑑み、更に次の問題意識を己
に対して確立すべきである。すなわち、

——《前衛者意識・怨恨的復讐心・権力欲望の暗き三位一体》
の心理メカニズムが、如何に自分たちを蝕み、今後もその可能
性があり続けることへの注意を己に喚起し、かかる精神分析的
的問題系に人類の精神史が最初から纏いつかれていたこと、そ
れからの解放は、おそらく人類の永遠の課題になるであろうこ
とを宣言すべきである。そして、この自覚こそが、これからの
新しい「社会主義運動」を改めて「現代のもっとも重要な理想

主義的道德運動の一つ」(フロム)として再生するであろうこ
とを宣言すべきである。

三、かくて、二一世紀の新・社会主義運動は、自らを、そう
した精神的・文化的努力を端的に表現する芸術・評論・理論創
造の分厚い営為によって包まねばならず、それを己の精神的共
有財産としなければならぬ。また当然それは、生きた活発な
論争に満ちたものであり、その論争が立脚する「討論文化」
精神を熱烈に鼓舞するものでなければならぬ。

ところで、まさにかかる三点からあらためて晩期フロムの理
論的営為に照明を与えた場合、そこに浮かび上がるのは、まさ
に彼が最後の公刊著作とした『フロイトを超えて』の中で展開
した「集団ナルシズム」論に他ならない。

実に本論が主題とするものこそ、この「集団ナルシズム」
論である。

第一章 晩期フロムの「集団ナルシズム」論

実に、フロムは晩年の著作『フロイトを超えて』のなかで、
「集団ナルシズム」の問題を取り上げる。彼によれば、「集団
ナルシズムは政治的に最も大きな意味を持つ現象」であり、
かつ、それは個人のルサンチマンと次の心理的關係性を取り結
ぶことで成立する。すなわち、「自分の子供からさえ見下され

がち」な「無に等しい」己の劣等性にこれまで苦悩してきた人間にとつて、そうした劣等感を払拭し、逆に己を最優等な人間と妄想し得る「個人的ナルシズム」、これを自らに調達するための決定的な媒介となるという心理的補償機能を、「集団ナルシズム」はそれにかぶれる諸個人たちに発揮するのだ。すなわち、「しかし、もし彼が自国の国民と同一化できたら、あるいは、個人的なナルシズムを国民に転移できたら、その時は最高の存在となる」という働きを¹⁰。そして、まさにこの問題の環こそが、「集団ナルシズム」が発揮する政治的機能の強力性を担保するいわば実存的基盤となるのだ。

この点で、後期フロムの思索の出発点の一つとなる『悪について』で為されている先駆的認識——「集団ナルシズム」と個人のルサンチマンの心性とが、また集団指導者とが結び合う心理的絆に関する——、それを示す箇所を二つばかり引用しておこう。いわく、

経済的に、文化的に貧しい人々にとつては、その集団に属しているというナルシステイックなプライドだけが満足の源となる。人生に面白いことがなく、興味が生じる可能性がないからこそ極端なナルシズムが発達するかもしれない。この現象の最近の好例が、ヒトラー時代のドイツに存在した人種のナルシズムであり、これは今日のアメリカ南部にも

見られる¹¹。

極度にナルシステイックな集団は、自己と同一視できる指導者を強く求める。集団はそのナルシズムを投影し、指導者は賞賛される。強力な指導者に服従する行為——これは深層心理では共棲（絶対的自他融合）と同一視される行為である——によって、個人のナルシズムが指導者に転移するのだ。指導者が偉大であればあるほど、支持者も偉大ということになる。その役割を担うのにいちばんふさわしいのは、個人として特にナルシステイックな人間である。自らの偉大さを信じて疑わない指導者こそ、まさに彼に付き従う者のナルシズムを共鳴させる¹²。◆2（なお、このフロムの問題意識と期せずしてまったく一致する問題意識を、くだんの陳の『私の紅衛兵時代』は魯迅から引き出している。ぜひ、本論・第二章・第3節の末を参照されたい）

ところで、かかる『悪について』での「集団ナルシズム」論は、それに対抗する思想的原理として「ヒューマニズム」の思想原理の形成過程を西欧文化史のなかに見る視点と一体のものであった。フロムいわく。

——「集団ナルシズムが成長する間に、それに対抗するヒューマニズムも発展した。一八世紀と一九世紀——スピノ

ザ、ライプニッツ、ルソー、ヘルダー、カントからゲーテ、マルクスまで——人類は一つであり、自分の特権は生来の優越性に基づく主張するような特権的集団など存在せず、各人は自己の内部にすべての人間性を持つとする、本質的にインターナショナルな立場に立つ思想が発達した」¹³。——
とはいえ、彼はまた次のことを指摘する。

——「第一次大戦はヒューマニズムへの深刻な打撃であり、そこから集団的ナルシシズムの熱狂が広がった。第一次大戦の全交戦国における国家ヒステリー、ヒトラーの人種差別、スターリンの政党偶像化、イスラム教とヒンドゥー教の狂信、西欧の反共主義など、さまざまな集団ナルシシズムの現われが、世界を全面的な崩壊の淵へと追いやった」¹⁴。——

以上のフロムの認識にかかわって、ここでぜひあらためて引き合いにだしたいのは、そもそもフロムの立脚する実存的・社会的精神分析学の基盤となり、また超克の対象となるフロイトが一九一五年に『イマージュ Imago』V巻に発表した「戦争と死に関する時評」である（所収、フロイト著作集5、人文書院）。というのも、これまで紹介してきた「集団ナルシシズム」と諸個人のルサンチマンの心性との間の強い共振関係をめぐる後期フロムの議論は、明らかにこのフロイトの時評から多大なるインパクトを得ていることは明らかであり、それを取りだしておきたいからである。

さて、まずこの時評の開口一番、フロイトは次のことに注目し、嘆く。

すなわち、多くの知識人さえもが、従来の知的な冷静なる批判的な分析的態度——他者に対しても自己に対しても——を投げ捨て、敵国となつた他者に対する憎悪一辺倒の心性、いかえれば自国の絶対的正当化の心性に陥つたことを。つまりフロムの言え、まさにかの「ヒューマニズム」的思索の伝統を放擲し、くだんの「集団ナルシシズム」としてのナシヨナリズムの虜に陥つたことを。

フロイトいわく。

——「学問ですら、その冷静な公平さを失つた。極度に憤激した学徒は、学問を武器として用い、敵にうち勝つことに貢献しようとする。人類学者は敵を劣等者、変質者ときめつけ、精神科医は敵に精神障害とか心的障害の診断を下さずにはおれないのだ」¹⁵。——

ところで、この時評においてフロイトがテーマとするのは、兵士ではなく、「銃後の者たち」が、かかる戦争状況のなかで心理学的に強いられることとなる「心的貧困化」、それをもたらし「二つの契機」の分析である。フロイトによれば、その二つとは、第一に、戦争が彼らに強いた「幻滅」という心理的打撃であり、第二に、それが強いた「死に対する態度の転換」である¹⁶。

では、「幻滅」とは、如何なる「期待」への幻滅であったか？

端的にいうならば、フロイトによれば、それは西欧の文化的・精神的営為がこれまで積み上げ成長させてきたはずの「文明世界市民」的意識——フロムのな言い方をすれば、その「ヒューマニズム」的人間観——の放棄であり、その高みからのひたすらなる他者・異者憎悪の「原始的心性」への回帰——まさにフロムの言う「集団ナルシズム」への回帰——なのである。大略、こうである。

——戦争が人類につきものであるとの認識、またそのことへの覚悟、これは誰しもが持っていたものであり、この点では、戦争の勃発に強い「幻滅」を人々が抱いたとは言い得ない。とはいえ、問題は次のことだとフロイトは指摘する。すなわち、「未開民族間」、あるいは「人種間」の戦争、また「未開民族と文明民族との間の戦争」ならばともかく、「世界に君臨する偉大な白色人種諸国民だけは」、互いの不和・利害の葛藤を、戦争によらず、「別な方法で解決することを心得ている」はずだという「期待」、これがものの見事に裏切られたという「幻滅」、これが自分が指摘し問題にする「幻滅」の誕生である、と¹⁷。

フロイトの認識するところ、「白色人種諸国民」つまり西欧文明人は、「その相互の共同性に対する理解と、相互の相違性

に対する寛容とをもっており、それゆえ彼らにとつては、もはやかつての古典古代におけるように、『異国人』ということと『敵対者』ということが、同じことを意味するのであつてはならない」という信念、これを育ててきたはずだったのである¹⁸。既に述べたように、この信念が生む関係性を「文明世界市民」・「共同市民」・「共同世界市民」とも彼は名付ける¹⁹。また彼は、この「世界市民」意識は、古代ギリシアの起源を持つことも強調する。いわく、——「個々の文明的世界市民が、それぞれ独自の『パルナソス山』（詩神の集う、清）を、そしてまた『アテネの学園』（学者の集う、清）をつくっていた」と。つまり、詩人や学者という知識人は、誰よりも、己をその民族的出自を超えた「世界市民」的意識において把握する人間たちだったのであり、かかる知識人の普遍主義的自己把握の精神的伝統こそが古代ギリシアの知性を己の淵源と見なす西欧知識人の文化伝統のもたらしたものであつたはずなのだ。フロイトによれば。◆3

ところが、まさにこの「文明世界市民」意識の瓦解、それがもたらした「幻滅」、これこそが第一次世界大戦のもたらした当の精神的所産・帰結だと、フロイトは説く。まさに後のフロムが異口同音に強調したように。

フロイトは、第一次世界大戦が如何に、この「文明世界市民」意識に支えられ担われてきた諸規範を物の見事に棄却した

かを、次の諸点を挙げて示す。

——「この戦争は、平時には、誰もが義務付けられていたすべての制限……(中略)……負傷者や医師の特権も、住民の戦闘部分と非戦闘部分の区別も、そしてまた私有財産の要求も、いつさい認めはしない」／「戦争をおし進める国家は、個人であつたら汚名を浴びせられるであろうような、あらゆる不正、あらゆる暴力をほしのままにする」／「国家はその市民に極度の従順と犠牲とを要求し、しかも同時に、過度の秘密主義と、報道や意見発表に対する検閲によつて、市民を一種の禁治産者にしてしまうのだ」²⁰。／「もつとも優秀な頭脳すらが示した洞察の欠如であり、頑迷さ、徹底的な議論の忌避であり、容易に論駁されうる主張に対する無批判的追随」、これらこそ「共同世界市民の道徳的水準の低下にまさるとも劣らず」われわれを幻滅に押しやつた事態であつた、と²¹。——

そしてここで注目したいのは、かかる幻滅的事態を、フロイトが「原始的心性」への回帰として捉え返していることなのである。いいかえれば、かかる「回帰」ないしは「退行」は、実のところ、条件さえ整うならば、常に人類史に生じるのであり、というのも、その回帰先となる人間の心性の「原始的諸状態」・「原始的心性」は実のところ「いつでも再生しうるものであり、原始的心性はあらゆる意味において不滅なもの」と言うべきものだ、とフロイトは認識するのである²²。

この問題の文脈において、「精神疾患」に関して、フロイトはこう確認している。いわく、

——「いわゆる精神疾患が素人にあたえる印象は、精神生活も心的生活も破壊された、ということであるに違いない。実際には破壊されるのは、後期の獲得物と発達だけなのである。精神疾患の本質は、情動生活と機能が早期の状態へ還帰する、ということにあるのだ」²³。

私は、この問題の捉え返しこそフロイトのくだんの時評の特質、いいかえれば精神分析学的問題把握の特質をなす点であると考える。

フロイトは記す。

——「心理学的——より厳密には精神分析学的——探求のしめすところによれば、人間のもつとも深い本質はもろもろの欲動活動にあり、この欲動活動は原始的性格をそなえていて、……(中略)……利益社会から悪として拒絶される諸活動のすべて——その代表として、利己活動と残忍な活動があげられるが——は、この原始的諸活動の性格をもっていることが認められる」²⁴。——

つまり、フロイトにとつては、一切の「欲動活動」、リビドーは、必ず、己の欲動活動に対立する者に対する容赦なき破壊・攻撃衝動、殺害衝動・死への欲動を、随伴しているものとして把握されねばならない。また、この随伴性の露骨な表示こ

そが「原始的心性」の特質なのである。

また、フロイトは次のことも指摘している。

——「他人とか他国人や敵対者とかの死に對しては」、原始人は、「自分自身の死に對するのとは根本的に異なる態度」を取った、つまり、そこには彼我の間を繋ぐ一切の相互承認的感覚——彼は我であり、我は彼であるとする——は存在せず、「他人の死は原始人にとっては当然の事であり、憎しみの対象の絶滅とみなされ、……その死を惹き起こすことになんらの躊躇も感じないのであった」と²⁵。つまり、ほとんどそれは動物の生存競争における彼我関係と同じであった、ということになる。かくて、「だいたい人類の太古人もまた殺戮にみちみちている」と²⁶。——

なおこの点において、私はフロムの『悪について』・第四章「個人と社会のナルシシズム」の中で展開される、原始社会における集団ナルシシズムの問題についての極めて啓発的な議論に目を止めたい。というのは、明らかにそれはフロイトのこれまで見てきた「原始的心性」論を継承していると思われるからである。

フロムは「原初的な部族や集団」における集団ナルシシズムの在りように関してこう指摘する。すなわち、

——「そこでは個人はまだ〈個人〉ではなく、切り離せない〈原初的な絆〉で血縁集団につながっている」のであり、か

かる水準にある成員は、その意識においては自分を己の部族・氏族集団の外部にある存在とは全く思ってもみず、そう感じるなど全く全くないという心理的事実、これこそがかかる彼らとその自己集団との「ナルシシステイック関係」を「強化」しているのだ、と²⁷。——

また次の指摘も行う。いわく、

——「多くの原初的な社会には、強烈で慣習化さえされている復讐の感情とパターンがあり、仲間に加えられたら、それに対して報復しなければならぬと集団全体が感じるようになってくる。ここでは、二つの要因が決定的な役割を持っているように思われる。第一は、…(中略)…原初的な集団に広がる心理的欠乏状態と、失われたものを回復するには復讐以外の手段はないと思わせる雰囲気だ。第二は、ナルシシズムで…(中略)…セルフイメージに對する侮辱は重大な攻撃であり、激しい敵意を生むのが当然であろうと言っておけば十分だろう」²⁸。——

◆補注2 フロム『悪について』における独裁者のナルシシスト
性格についての指摘

エーリッヒ・フロムは『悪について』のなかで、「強大な権力を手に入れた者」がたいていの場合に陥るナルシシズムを「カエサル的狂気」と名付け、次の指摘を行っている。そのまま引用し紹介し

ておく。——「それは、自らの持つ権力によって現実をゆがめて、ナルシステイックな想像に近づけたということである。彼は、人々に、自分が神であり、もつとも強くもつとも賢明であると、強制的に同意させた。(中略)……一方、多くの人が彼を憎み、権力の座から引きずり下ろし、殺そうとする。そのため彼の病的な猜疑心にも、現実の裏付けが生じる。(中略)……精神病は絶対的ナルシズムの状態であり、人は外部の現実とのつながりをすべて断ち切って、自分自身を現実の代わりとする。完全に自分を自分で満たし、自分自身の『神であり世界』となる。フロイトはまさにこの洞察により、初めて精神病の本質についてのダイナミックな理解へと道を開いたのだ。」²⁹

◆補注3 フロイトの「世界市民」概念とストア学派の国家を超える「世界市民（コスモポリテース）」概念との関係性について——熊野純彦の議論にかかわって

熊野純彦は、彼の著した『西洋哲学史——古代から中世へ』（岩波新書二〇〇六年）のなかでストア学派の倫理学を取り上げ、「自然のロゴスと人間の宿命を同一視することは、一方では、人間についてもその自然本性を重視し、自然と一致して生きることを理想とする倫理的態度とつながっている」と指摘し³⁰、さらに、このストア学派の自然主義的倫理学は「他方では、たんなるノモス、諸国家の法を超えることである」とし、まさにこの点にこそ、「ストア倫理

学が後代に対して重大な影響をおよぼした」点、すなわち、「自然法思想の根」（いいかえれば、「自然権」思想、清）があると指摘したうえで、こう続けている。——「また世界市民（コスモポリテース）の根拠がある」と³¹。

この指摘は、本論が注目しているフロイトの「共同世界市民」概念を検討するにあたっても極めて注目すべき指摘である。まず第一に、フロイトのそれが熊野の指摘するストア学派の「世界市民（コスモポリテース）」概念をその視野に組み込んだものであるか否か？ かかる問いが当然湧き上がるであろう。結論からいえば、その答えを決定するだけの文献学的証拠を今のところ私は持ち合わせていない。しかし、フロイトがこの問題に対してどこまで自覚的であったかは別にし、彼が「文明的世界市民」意識の淵源を古代ギリシアにおける『パルナソス山』や『アテネの学園』に集う知識人意識の継承として生ずるヘレニズム期における知識人意識に求めている以上、その視野には明らかに熊野が問題とする問題系が含まれていたこと、これは否定できないと思われる。つまり、フロイトの用語を援用するならば、古典古代に培われた最良の知識人意識はすでにフロイトが強調した古代人の「原始的心性」段階を超越しており、まさにその点においてこそ「共同世界市民」のいわばプロトタイプを形成していたのである。

なお熊野は、ストア学派のいわば自然主義的倫理学はスピノザやカントに大なる影響を与えただけでなく、その「宿命とアパテイア

〔不動心、清〕の思想はニーチェの「永劫回帰と運命愛の源泉」となった可能性が大であるとし、またその点こそがフーコーを魅了した点でもあったとしている³²。

フーコーについての熊野の判断を吟味する資格を私は持たないが、ニーチェに関しては、私は熊野の判断は成程と思わせるものであると思う。ニーチェの「運命愛」、いいかえれば、己の生きる独自の「権力への意志」への「ディオニュソスの自己肯定」が、如何に「政治・社会」、そして「倫理」という問題地平を超越した究極の自然的宇宙としての「根源的一者」への審美（唯美）主義的回帰として発想されたか（おそらくストア学派の言う「アパテイア」の審美化として、清）、この点を私は拙著『格闘者ニーチェⅡ 自己格闘者ニーチェ』第一部・第一章・『悲劇の誕生』と『偶像の黄昏』とのあいだで縷々論じた。この点を付記させてもらおう。

第二章 《前衛者意識・怨恨的復讐心・権力欲望の暗き三位一体》という問題の環

1 《中央集権的全体主義》の萌芽——既にレーニンに、否、はやマルクスにも

ここで、「はじめに」章・第2節「先覚者、エーリッヒ・フロム」で取り上げた問題の一つ、くりかえせば、革命が引き起し担おうとする旧社会から新社会への移行期とは、実は多くの

個人の深層意識に潜勢する破壊的衝動が爆発点に引き上げられるかもしれない危機の時期でもあるが、革命を論じるマルクスは、「人間は生来善である」という默示的な仮定」に縛られ、その点への警戒的認識を致命的に欠くことになったという問題、これを第一章での考察と結びつけてもう少し掘り下げてみたい。まず次のフロムの見解を紹介しておきたい。すなわち、スターリンが最悪の形で体現してみせた《中央集権的全体主義》の萌芽は、実は既にレーニンのみならずマルクスのなかにすら発見される、とする見解を。

フロムによれば、スターリン主義がソ連社会主義のなかで醸成されるに至るその根は、前衛党指導による強行的な暴力革命以外に革命を実現する道はないとするレーニンの思想にある（この思想は、大衆運動諸組織を前衛党と人民大衆を連結する「伝動ベルト」とみなす視点や、軍事指導部の上にさらに「政治委員」を据える後のソ連軍組織が示すように、ほとんど実質的に軍事指導部と党を同一視する視点に遺憾なく示された。後述するように、くだんの共産党の組織論である「民主集中制（民主主義的中央集権制）」は何よりもレーニンが推進せざるを得なくなった党の軍事組織化の産物と言い得る）。すなわちフロムによれば、「レーニンは、社会を解放する労働者階級の歴史的使命を信じていたが、この目的を自発的に達成する労働者階級の意志と能力をほとんど信じていなかった」のであり、まして農民のそれはまったく信じておらず

(しかも当時のロシアにおいて労働者階級は人口のわずか三パーセントであり、大部分は農民であった)、いうならば数的にはごく少数であった当時の「ボリシェヴィキ」(ロシア社会民主党多数派、後に「ソ連共産党」へと構成され直され、とどのつまりくだんの「大テロル(肅清)」の結果「スターリン主義者」だけとなった、清)による国家権力のクー・デタ的ニテロリズム的篡奪による強権的方法よってのみ、革命は可能であるとみなされたのである。(この問題は、「はじめに」章・第1節で紹介した平田清明の『市民社会とレギュラシオン』の問題認識と深く重なる)。フロムはこの点を、レーニンが「人間を信じなかつたがゆえに、労働者・農民を信じなかつた」(傍点、フロム)とまで論難している³³。なお彼によれば、このレーニンの問題性を喝破していた当時の最良の社会主義者はローザ・ルクセンブルクとマルティン・ブーバーの親友であったグスタフ・ランダウアーであった³⁴。(両人はともにユダヤ人であり、また二人ともドイツ・レーテ革命の渦中で右翼によって惨殺された。なお次回、彼らについていささか触れる予定である。)

しかもフロムは、スターリンの独裁主義の萌芽をなすこのレーニンの前衛党主義はマルクス自身のなかに見られる矛盾(さしあたって中央集権の原理と地方分権の原理との両方を主張した矛盾として現れた)の一方の契機でもあったとする。しかもフロムは、政治的権力の掌握によって政治主導で社会変革を進め

るといふこの発想は「十七世紀と十九世紀の偉大な中産階級の革命の指導原理」の踏襲であり、本質的に「ブルジョワ的概念」であったとする。したがって彼によれば、マルクス・エンゲルス・レーニンを繋ぐこの中央集権的政治主導主義は、幾多のいわゆる空想的社会主義者よりも彼ら三人の方がいつそうブルジョワ思想的であり、明らかに「退行」しているとみなされるべき問題性なのである³⁵。またフロムは、マルクスにかかる批判を下す根拠の一つに、「第一次インターナショナルにおけるマルクスの活動、すなわち、ほんのわずかでも意見の違ったひとびとにたいする独断的にかたくなな態度を考慮すると」との興味深い注釈をつけくわえている³⁶。

ところで、フロムの議論から少し離れるが——しかし、くだんの《深層意識に潜勢する破壊的衝動の爆発》という精神分析学的問題とは大いに関わって——、ここでマックス・ヴェーバーの次の問題の環についての指摘、これを取りだしておきたい。

ヴェーバーは、古代ユダヤ教の激しい道徳主義——その典型的な現われはかの「聖戦」思想——はユダヤ民族が体験してきた屈辱的な抑圧(エジプトやバビロニア国家によって奴隷化せしめられた)に対する怨恨心の転倒した表現という側面を持つと指摘した。すなわち、「我こそは正義なり!」と、正義の御旗を振りかざし、その下に敵対者に「悪者」のレッテルを貼り——逆にいえば、自分こそは正義と善の化身にほかならぬという自己確信に燃

え立ち——頭ごなしに攻撃する心メンタリティー性は、この怨恨心の転倒した現れだとした。◆4

この点で、ここで問題にしたいのは次の問題の連関である。すなわち、この視点から人類の様々な革命運動を振り返るなら、残念ながら我々はこの転倒現象が革命運動に浸透し、革命運動を台無しにした幾多の例に遭遇するのではないか、かかる問題の連関である。既に一度指摘したように、そもそも「自由・平等・友愛」を掲げたフランス大革命自身がロベスピエール独裁とそれに対する他の諸派の反撃が繰り広げるテロルの中に没したのであった。この経験を、もしその後の様々な「革命運動」が自己を省みる重要な教訓（いわば革命運動に必ず随伴する精神的分析的問題として）と見なすことができれば、事態は改善できたかもしれないが、実際は全く逆であった。

いうまでもなく、実は先述の《マルクスにおけるリベラリスムの気質の有無》をめぐる問いも、右記の問題に直に関わってくる問題である。より問題を一般化した形で設定すれば、《そもそもマルクス主義とリベラリズムとは如何なる関係を結ぶべきなのか？》だが、そのような問いは正面切って一度も設問されず、現実においてはひたすら対立の事象のみが展開された、その反省に立つ時、改めて、我々は如何なる問いの設定を新たに行うべきか？、かかる問いかけが。

2 《前衛者意識・怨恨的復讐心・権力欲望》の暗き三位一体という視点から

ここで問題を掘り下げられるべく、いささか唐突だが次の思考実験・仮説構成を行ってみたい。

すなわち、——およそ革命運動には「《前衛者意識・怨恨的復讐心・権力欲望》の暗き三位一体」的心理メカニズムが宿痾の如く取り憑くのではないかと仮定を立て、かかる仮定のいわば良き示唆を高橋和巳の小説『悲の器』の一場面から取り出し、次に、その心理メカニズムの生育土壌ないし予備軍と評し得る一つの「無意識」の在りようが、「革命」という政治的テーマとは何の関係もないように見える生活場面において実は準備されるに至るといふプロセス——その一例として、学校でのイジメ経験——、これを観察してみる、という。

まず高橋和巳の『悲の器』から。

同小説に、主人公の正木典膳が次のように述懐する場面がある。

「成功しなかったとき、払った犠牲の大きさが、とりもどせない人生の一回性の重みを加えて眼前に拡大され、その人を怨嗟的人間にする。多くの失敗者が憎悪のかたまりになっていったのを私はみている。不幸にして、私はときおり、事あって職業革命家を志す諸君にあうとき、その人々の三人の

うち、二人には、その瞳のうちすでに失敗者・落伍者の乳濁の色のあるのをみせつけられる。(中略)：そういう人々が醜い権力欲にとりつかれて人をおとしめようとするのだ」³⁷。

(傍点、清)

つまり、こうである。——「前衛者意識」は、その「革命家」を自称するヒロイズムの影に実は「怨恨的復讐心」の疼きを潜めている場合が多々あり、この復讐心は己に「前衛者」としての倫理的優越心(内と外との両面に渡る)を与えることで、実はこれまで周囲から「敗者」として扱われ続けてきた自分の屈辱を無化し補償しようとする。そして、この本質的にナルシステイックな心理メカニズムはかかる「前衛者」をして「権力への意志」(ニーチェ)が放つ自己快感——まさにこれまたナルシステイックな——にのめり込ませることになる。(なお高橋の『日本の悪霊』はかかるテーマを正面に据えたものであり、私見によればくだんの「七十年安保世代」の経験したテロリズムへの傾斜と肅清主義的暴力の横溢、その「対性」——高橋は「軍団化」と名付けた——に対する一つの予言的作品となった³⁸。

この点で、私はこうあらためて問題提起したいのだ。

すなわち、——この《前衛者意識・怨恨的復讐心・権力欲望》という三者の暗き三位一体性からなる心理的補償調達構造を、われわれはたんに高橋文学のテーマとして認識するだけではな

く、《そもそも二十世紀マルクス主義の悲劇的挫折にまわりついていた実に重大なる精神的疾患ではなかったのか?》という問いにまで拡張すべきなのだ、と。

——何故、「社会」精神の最大限の開花——つまり民衆自身如何に豊かな人間の交感(まさに共苦と共歎に満ちた)と共同の精神に支えられた自治精神を社会生活の様々なレベル・アンシェーションにおいて我がものとし、遂には社会全体がこの共同精神を基調とする社会となるという課題——を指摘したはずの運動が、その意味で民主主義の徹底開花こそが社会主義に他ならないという信念に掉さしていたはずのその牽引者たちが、その真逆の惨憺たる「国家」主義の先導者、つまり、他ならぬ「独裁者」ないしそのミニ版へと変質し、信じがたい肅清の嵐のなかに民衆を引きずり込む元凶となり、その結果自己崩壊するに至ったのか?

かかる問いにまで。

私は確信する。この問題——およそ「政治革命」なるものには宿痾の如く憑きまとう——を深く問わずして、《二十一世紀における社会主義・共産主義の思想的再生》はあり得ない、と。そして、こう言いたいのだ。

——この意味で、われわれは高橋の『悲の器』が披歴する先の認識をほとんどの左翼活動家——実に地味で献身的で誠実な——に対する誹謗中傷として受け取るべきではない。そのよ

うな深層意識の暗闇に疼く《前衛者意識・怨恨的復讐心・権力欲望》の三位一体性は、実のところ程度の差こそあれ人間誰しもにまといつくところの——実は残念ながら我が人間社会において、怨恨的復讐心を抱えずに済む人間などあり得ないはずだ——、指導者層のみならず下部活動家の猷身的誠実さとも同居し得るアンビヴァレントな深層意識的問題性であり、この点にこそ問題の深刻性がある。この隠れたる側面が或る機会を得て、彼らの「誠実さ」・「共苦の魂」を圧倒し、彼ら自身の無意識の行動要因の首座の地位を篡奪し、もって彼らをこの三位一体性を公然ともろに生きている指導者たちの「犠牲者」にするだけでなく、実は積極的な「共犯者」に仕立てあげてしまうといった悲劇な問題性——私は、「実存精神分析的的問題性」とも呼びたい——、実は、これが二十世紀のマルクス主義の運動には貼りついてきたのである。（私は、かつての中国文化大革命を「紅衛兵」として生きた陳凱歌の痛切な体験を記した言葉をこの問題事例の一典型として、この節の終わりに取りあげる。）

そこで、次に、私自身がかつて大学教師だった頃、自分の授業でおこなった《イジメ経験》に関する調査のなかで得た二人の学生の証言レポートをまず紹介しよう。

まずその核心部分を紹介しよう。

A…〔前略〕：私には自殺願望はいつさいなかった。そのかわりイジメた奴らを殺したいという感情が強かった。それとともに自分を周りに適応させよう、いたるところを変えようとした。他人に不快をあたえないように目をつけられないようにと。その結果自分という内面は死んだようなものだった。自分は精神的に無になったのである。それとは違い、従兄弟は自分の内面を生かした代わりに外体を殺した」。

B…「因果応報、中学の時にじめられる側に回った。机に『死ね』は当たり前；〔中略〕；クラスでも物の見事に孤立した。精神的に割りと限界だったが、ある日私は果報なアイデアを得た。誰の哲学か忘れたが、この世の全て、視角聴覚味覚覚は『悪魔』の見せるもので、全てを疑った時、最後に残るのは自分の意識だけと言うものだ。天啓を得た、と思った。成程確かなのは私の意識だけではないか。世界が（小さな世界だが）私をさげすむから、私は逆に世界を憎悪し、見下すことをおぼえた。存在の不確かな奴ら！お前たちなどアリにも等しいじゃないか。この世は私の夢である。目をつぶれば、そう、この世で唯一存在の確かな私に確保されなければ存在すらできない奴らめ！中学高校見下すことで平安を得た。表面上でどう言おうが、内面で人を見下すから誰も私を避ける。近寄る者がいない間に、私は私の周囲に極めて強固な要塞を築いた。今私は、ただ一人が治める、たった一人の国民

を有する国で生活している。内には世界への憎悪が渦巻いている」。

つまり、AはBとなることによって、言い換えれば、「ただ一人が治める、たった一人の国民を有する国」へと己を変換せしめることによって、彼の従兄弟がたどった道から抜け出ることができるといふ訳だ。「私をさげすむ」世界を逆に「憎悪し、見下すことをおぼえ」、「存在の不確かな奴ら！お前たちなどアリにも等しいじゃないか」、「この世で唯一存在の確かな私に確保されなければ存在すらできない奴らめ！」と言い放つことができる超ナルシスト・独我論的ナルシストへと己を打ち鍛え、「私の周囲に極めて強固な要塞を築く」ことによって。

さて、私はこの二例を頭において、それを先の高橋和己の『悲の器』での観察と結びつけ、こう主張したいのだ。

——革命運動には前述の《前衛者意識・怨恨的復讐心・権力欲望》の暗き三位一体性が、革命運動を台無しにする宿痾の如き病としてまとわりつくこと、これをまさに「二十世紀におけるマルクス主義運動の惨憺たる挫折」がわれわれに送り返す痛苦の自覚としなければならない。また、かかる暗き三位一体性は、たんに「二十世紀におけるマルクス主義運動」を蝕んだだけではなく、まさにヒトラーとムッソリーニの「二十世紀におけるナチズムとファシズム」を駆動した根底にあった心理メカニズムでもあり——そもそも、両者は「我

こそは真の社会主義なり」と主張することでマルクス主義を最大の「敵」とした——、スターリン主義と両者との間には、明らかに心理的・精神分析的類縁性が認められる。

また、およそ「聖戦」の観念を掲げて己の正当化を図る暴力的心性は、殆どみなこの《暗き三位一体性》を孕んでいるものに相違ない。かつての「大東亜共栄圏」の大義を掲げた日本ファシズムにせよ、現在のイスラム過激主義やシオニズムのそれにせよ。他の、何らかの軍部クーデタによって議会主義的政治体制に取って代わった全ての軍事政権にあつて。

なおこの点で、私はここで、前節1の後半で考察した古代ユダヤ教に関するヴェーバーの問題把握と、次に紹介するニーチェとサルトルとを繋ぐ思想的関連とが如何に期せずして繋がるかという問題系を示しておきたい。すなわち、

——『弁証法的理性批判』でサルトルが展開した暴力論は、明らかに『道徳の系譜』でニーチェが展開した「ルサンチマン」論を継承したものであり、先に取り上げたヴェーバーの古代ユダヤ教に関する視点は直接にそのニーチェの視点を継承するものであったこと、このことを。（詳しい解説は、拙著『実存と暴力——後期サルトル思想の復権』（御茶の水書房、二〇〇四年）第三章「暴力論としての『弁証法的理性批判』」を参照されし）

3 ニーチェならびにサルトルの洞察

まずサルトルはこう指摘した。

「暴力とは、…(中略)…人間の諸態度の恒常的な非人間性のことであつて、要するに、各人が各人のうちに、〈他者〉および〈悪〉の原理を見るようにさせるものなのである。それゆえ…(中略)…殺戮または投獄といった、目に見える実力行使のおこなわれることは必要ではない。それどころか、実力行使の企図の現前する必要さえもない。生産諸関係が不安と相互不信の風土のなかで、『他人』は反 \parallel 人間で異種族にぞくする』と信じようといつも身構えている諸個人によつて打ち立てられ、追求されさえすれば、換言すれば〈他者〉はどんなものでも〈他者〉たちに対して〈先に手をだした者〉としていつもあらわれることができるのであれば、それで十分なのだ³⁹。」(傍点、清)。

「純粋な相互性においては、私と別な者「他者」も、また私と同じ者である。ところが稀少性によつて、変容された相互性においては、その同じ人間が根本的に別の者〈他者〉(つまり、われわれにとつての死の脅迫の保持者)として現れるという意味において、その同じ者がわれわれに反 \parallel 人間として現れる⁴⁰。」(傍点、清)

ところで、ニーチェはこう指摘していた。

「これに反し、ルサンチマンの人間が思い描くような〈敵〉を想像してみるがよい、——そこにこそ彼の行為があり、彼の創造がある。彼はまず〈悪い敵〉、つまり〈悪人〉を心に思い描く。しかもこれを基本概念となし、さてそこからしてさらにその模像かつ対照像として〈善人〉なるものを考へだす、——これこそが彼自身というわけだ!」⁴¹

いささか解説しておこう。

必要は、発明の母である。ここにニーチェが描きだしている問題は、《怨恨の人間》とは《敵》を自分のために必要とするが故にそれを創りだす人間であるということだ。《怨恨の人間》においてオリジナルな点、彼にとつての真の「行為」、つまり「創造」とは、《敵》の創造 \parallel 捏造にある。

では、何故に《怨恨の人間》は《敵》を創造 \parallel 捏造しなければならぬか? それは、《怨恨の人間》は自分の意識の前に自分を《敵》に圧倒的に道徳的に優越した存在たる〈善人〉として登場せしめる必要があるからだ。彼の自己意識の核は劣等感・敗北感にある。だからこそ、完璧なる劣等性・道徳的劣性と一つに撚り合わされた〈悪〉としての《敵》という存在が必要となる。自己の圧倒的道徳的優越の意識が自分に貼りついた

自分の劣等感を拭い去り、この道徳的に見下せるという意識の優越が、いまだ果たせぬ《敵》への復讐を耐え忍ぶことを可能にさせる。つまり逆にいえば、自分に〈善人〉という表象を与えることが絶対に必要な。その場合この表象の案出は〈悪〉としての《敵》という表象の創造と背中合わせになっている。ここで《他者》の概念を導入して右のニーチェの把握をもう一度なぞるならこうだ。

——「悪人」はもちろん「善人」の《他者》である。しかもマニ教主義的観念においてはこの他者性は絶対的なものである。つまり、まったく《他者》、頭の先からつま先まで自分とは異なった存在、《彼のなかに我を見、私のなかに彼を見る》いかなる相互性も発見し得ない相手、異邦的存在、「反人間で異種族」・「絶対他者」である。とはいえ、この「絶対他者」が「基本概念」なのであり、そこから出発して自分がその「対照像」として把握されてくるのだ。つまり、善人たる我は、私の《他者》たる悪人のその《他者》として把握される。また善人がこの基本概念たる悪人の「摸像」だといふのは、悪人がまったく悪の化身と捉えられたことと同じく、善人はまさにまったく善人、悪の要素を一分たりと含まない善の化身として構成されてくるからだ。（ここで、読者は、第一章で紹介したフロイトの議論を改めて振り返って欲しい。サルトルの使う「反人間で異種族」・「絶対他者」の概念は、先にフロイ

トが、またそれを継承してフロムが問題にした「原始的な部族や集団」の生きる「原始的心性」にそのまま重なるものである。すなわち、人間的相互性をただただ己の属する原初集団の成員との間だけに認め、他の異集団の成員に対しては一切感得することなく、従って平然と彼らが必要とあらば殺戮することができた、あの「原始的心性」に。）

なお付言しておこう。サルトルはまさに『弁証法的理性批判』においてニーチェが抉りだした右の自己把握の回路を「他性 alterite」の回路と呼んだ。つまり《他者》の「他者」たる我」という自己把握の回路を。そして、それが個々の暴力的事象の発生源となる基盤的關係性（昨今の社会学用語を用いれば「構造的暴力」）に他ならないとした。（この問題系に関するより詳しい解説と考察は、拙著『サルトルの誕生』（藤原書店、二〇一二年）第六章「サルトルの暴力論の源泉としてのニーチェ」ならびに第七章「相互性のモラル」か『力のモラル』か」を参照されたい）。

以上ニーチェとサルトルを通して考察してきた問題系、そこには、暴力は己を発動させるためには他者をマニ教主義的な《敵》（＝悪）として想像的に捏造することによって、相互性（彼のうちに我を見出し、私のうちに彼を見出す）の悪魔的転倒を引き起こす必要がある、という問題の関連が見いだされる。

さてここで、突然だが、我々は、これまで縷々論じてきた異

部族・異民族間の「聖戦」の関係性とは全く無縁と思われる、現代日本の、それこそ「戦争を知らない子供たち」の日常世界に視線を向け直してみよう。

すると、我々は発見する。くだんの関係性の心理的メカニズムは、最も素朴な形では、それこそ子供たちのイジメ経験においても同様に確認されるということ。『キショイ』『バイキン』等の呼称の意味作用。そして、そのようにして排除された孤立者は、先の学生の自己証言の二例が示すように、今度はその排除され蔑視されたことがもたらしたルサンチマンの生む復讐衝動の発現において、まさにくだんの「他者性の回路」を逆転せしめようとするのであり、その際、何であれ或る種の心理革命を遂行することがその心理的逆転劇の決定的な触媒となるのだ。先の学生の言葉をもう一度引こう！

「存在の不確かな奴ら！お前たちなどアリにも等しいじゃないか。この世は私の夢である。目をつぶれば、そう、この世で唯一存在の確かな私に確保されなければ存在すらできない奴らめ！」

ここで話を戻せば、我々は噛み締めなければならぬのだ！残念ながら、今しがた論じたような心理的環境の只中でしか、我々の「革命運動」は展開しないのだ、ということ。それ故、真の革命を志す者は、己がこの特有の宿痾に買い取られてしまわないように最大限の精神的努力を要請されるのだということ

を。

なお付言すれば、私見では、右記のテーマは陳凱歌の『私の紅衛兵時代』を貫く根幹的視点でもある。しかも、彼はこのテーマを中国の連綿たる歴史が中国民族に背負わした宿痾の如き負の心性・エートスとしても捉え返すのだ。幾つかの彼の書き記した節を紹介しておこう。いわく、

——「昔から中国では、押さえつけられてきた者が、正義を手にしたと思えば、もう頭には報復しかなかった。寛容などは考えられない。『相手が使った方法で、相手の身を治める』というのだ。そのため弾圧そのものは、子々孫々なくなりはない。ただ相手が入れ替わるだけだ。」⁴²

——「私は暴力の快感を知った。それは、しばし恐怖と恥辱を忘れさせる。満たされずにいた虚栄心と気づかずにはいた権力への幻想が、底の浅い盆に水をあけるように、あつという間にあふれ出た。」⁴³（これは、陳自身の或る幼年期体験を回想するくだりである。彼はこの心理過程を「私の心に植えられた種」とも形容している。清）

◆補注4 旧約聖書『申命記』をフロイト的視点から照らすなら

私は、拙著『聖書論Ⅰ 妬みの神と憐れみの神』（藤原書店、二〇一五年）・第Ⅱ部・第一章・「戦争神ヤハウエの拒絶」節において、次のことを指摘した。すなわち、旧約聖書『申命記』・「ヘシユ

ボンの王シホンとの戦い」節には次のくだりがあることを。(急いで付言すれば、それはまさにフロイトならびにフロムと言う「原始的な部族や集団」に横溢する「原始的心性」の帯びる「皆殺し(ジェノサイド)」心性そのもの表明なのである)。いわく、

その町が和平に応じ、あなたに対して(町の門を)開くならば、その町に見いだされる民全員を強制労働に服させ、あなたに仕えさせねばならない。しかし、もしその町があなたとの和平に応じないで、あなたと戦おうとするならば、あなたはその町を包囲しなければならぬ。あなたの神ヤハウエがその町をあなたの手に渡すので、あなたは、その町の男子全員を剣の刃にかけて討たなければならない。ただし、女、子供、家畜、および町の中にあるすべてのものを、あなたはすべて自分の分捕り品として奪い取ることができる。…(中略)…次にあげる諸々の民の町については、あなたは息のあるものをいっさい生かしておいてはならない。あなたは、あなたの神ヤハウエがあなたに命じた通り、ヘト人、アモリ人、カナン人、ペリジ人、ヒビ人、イエブス人を必ず聖絶し、尽くさなければならない。」⁴⁴(傍点、清)

なおM・ヴェーバーは、右の言説に端的に表出する問題を古代ユダヤ教を特徴づける「対内・対外道徳」という二重道徳のつかいわけ」構造と命名している⁴⁵。つまり、モーセの十戒の第一項に掲げ

られる「汝、殺すなかれ！」とはユダヤ民族内に適用される対内倫理ではあっても、ユダヤ民族がこれから「約束の地」奪回戦の相手とするカナン人に対する行動規範としてはけつして採用されないどころか、逆に「汝、皆殺しにせよ！」の「聖絶」の掟が対外倫理となるという事情を。——急いで付言すれば、この対内倫理としての「汝、殺すなかれ！」は、たんに一般的な意味で同胞の殺害禁止を謳っているのではない。それは、『父権制の存立を内部から危うくする兄弟殺しは、これを厳に禁じる』という特定の制度的意味と、もう一つの倫理、すなわち、貧富の差をあくまでもユダヤ社会の相互扶助的な共同体的性格が維持され得る範囲内に留めおくべしという倫理(いわば原(ウア)社会主義の精神を示す)、この二つの倫理と固く結びついた「汝、殺すなかれ！」なのである。

ところが、その同胞主義が「約束の地」をめぐる「聖戦」規定においては一変するわけだ。それをわれわれは、右の『申命記』の「聖戦」・「聖別」の規定や、この規定が適用された「約束の地」奪還の幾多の戦争に関する『ヨシユア記』の記述のなかに発見するのだ。

ついでに、次のことも紹介しておきたい。先に見た、かかる「皆殺し(ジェノサイド)」心性に満ち溢れた古代ユダヤ民族における「聖戦」心性が二十世紀に復活したということへのフロイトの驚愕と失望、それに見事に抗するサルトルとD・H・ロレンスの言葉を。サルトルは彼の世代のいわば反転構造を内包した「聖戦」体験を

こう回想している。

わたしたちは幼年期と少年期にかけて、聖なる暴力を二度経験しました。一九一四年には戦争があり、この戦争は正しく、神はわれわれの味方である、とわたしたちは教えられていた。一九一七年にはロシア革命です。〔略〕わたしたちには、父親の暴力が滲みこんでいたのです。〔略〕この聖なる暴力を内面化するように求められていたからです。彼らは実際にそうした、そしてそれにうんざりし、多くのもの——私もその一人でしたが——は、その聖なる戦争なるものを聖なる革命によつて置き換えるのになんの困難もなかったのです。(傍点、清)⁴⁶

こうした問題連関がいかに当時の西欧知識人の関心を捉えていたかを物語るもう一つの代表例は、D・H・ロレンスの『黙示録論』であろう。ロレンスは同書で、キリスト教を構成する諸要素のなかで古代ユダヤ教の強烈な道徳主義的Ⅱ革命政治的性格に直結する要素として黙示録的観念を取り上げた。そして、その現代的賦活をまず第一次大戦における「聖戦」思想のうねりのなかに見いだし、次にその継承者として——まさにヴェーバーの指摘した「政治的および社会的革命」の軍神としてのヤハウェを髣髴させるコンテクストを負った——レーニンならびにムッソリーニの名を挙げ、黙示録的観念のそのような現代的な隆起の仕方に強い危惧を表明したので

あった。サルトルと同様。(参照、拙著『聖書論Ⅱ 聖書批判史考』第一章「ニーチェのイエス論」・D・H・ロレンスとニーチェとの異同」節)
なお、この点で、私はくだんの拙著のなかで、イエスの思想の固有性の一つは、まさにかかる古代ユダヤ教の「聖戦・聖別」思想の真つ向からの拒絶にあることを、大略以下の如く強調した。
——『マタイ福音書』の「愛敵」の節においてイエスは大略次のように説く。

すなわちイエスは、『レビ記』の「お前は、お前の隣人を愛するであろう、『そしてお前の敵を憎むであろう』(未来形をとった命令語法、清)」との言葉を示したうえで、しかし、自分はこの主張に反対して「あなたたちの敵を愛せよ、そしてあなたたちを迫害する者のために折れ」と説く、と言いつ切る。——「あなたたちを愛してくれる者たちを愛したとて、あなたたちは何の報いを受けるというのか」、愛が愛となるのは自分の敵・迫害者すら愛するという高みにのぼつてこそことだ、と。そして次の一節が来る。——「そうすればあなたたちは、天におられるあなたたちの父の子らとなるであろう。なぜならば父は、悪人たちの上にも善人たちの上にも彼の太陽をのぼらせ、義なる者たちの上にも不義なる者たちの上にも雨を降らせて下さるからである」と⁴⁷。(なお、この一節がイエスによる神観念の転換——汎神論的宇宙神と憐れみの愛・慈悲愛との総合——を示すという問題については、拙著『聖書論Ⅰ』第Ⅱ部・第一章「イエスにおける神観念の転換」節や「汎神論的宇宙神と憐愛の神とは如何に媒介可能か」節を、

またそれが『エレミヤ記』——ヤハウエは義人・善人には良順の天候を与え、不義なる悪人には悪天候と不作を与えて懲らしめると述べる——に対する、当てこすりを秘めていると考えられる点については、同書一二〇頁を参照せよ)

ところで、右の一節において「父」と呼ばれて「ヤハウエ」とは決して呼ばれぬ神、このイエスの掲げる神は、かの『申命記』が指し示すヤハウエではあり得ぬことは明白である。明らかにイエスはヤハウエの聖戦思想を拒絶し、ユダヤ教の「二重道徳」構造を否定しているのだ。

なお、チャールズウァースは、かかるイエスの教説は「旧約聖書には見いだされ得ない」と述べつつ⁴⁸、幾多の点でイエスの先行者とみなせる死海文書にあらわれるエッセネ派の思想も、この点ではイエスと正反対であることを強調している。「エッセネ派はまた、ユダヤ教の歴史の中で、彼らの憎しみの教えでひじょうに際立っている」のであり、その「宗規要覧」にはこうある、と。——「お前のあらゆる罪深い悪業のゆえに呪われよ。神がお前に復讐のすべての報復者によって恐怖をもたらし……(中略)……永劫の火の地獄で、罰せられるがいい」と⁴⁹。

それほどまでにイエスはユダヤ教の思想圏の外部に在るのだ。*

*なお旧約聖書にもいわばヤハウエの平和主義的言説とでも呼び得るものが全く無いというわけではない。『イザヤ書』には第二イザヤの書き入れた

ものと推測される「(ヤハウエの導きによって、清) 彼らはその剣を鋤に、その槍を鎌に打ち変える。国は国に向かって剣を上げず、戦いについて二度と学ぶことはしない」(同書、一一頁) という文言が見える。しかし、これは旧約聖書全体ではほとんど例外的であり、また当の『イザヤ書』でもこの文言以上の思想的展開、まさにイエスの如く旧約の従来土台となっていた「聖戦」思想に明示的な対抗を示すが如き展開を示すものではない。

最後に付言しておく。

以上述べきった古代ユダヤ教の聖戦思想とイエスとの対立問題については、私の知る限りでは、フロイトは全く注目していない。彼の掲げる問題系は、これまで見てきたように、『原始的な部族や集団』に横溢する「原始的心性」たる「皆殺し(ジェノサイド)」心性⁵⁰、『世界市民的』・「自然法」的普遍的人間主義』の対立なのである。

第三章 従来の史的唯物論の問題性

さて、何故ここで私がフロイトとフロムとを繋ぐ「集団ナルシズム」の「原始的心性」起源論を紹介したかといえ、その理由は、端的にいえば、次の二つである。

第一に、まさにフロイトとその継承者フロムが共々に強調したように、二十世紀の第一次大戦以降の人類の諸経験こそは

——まさにそれに抗する最大の運動としてあるべきはずであったマルクス主義運動そのものが、逆にそれに取り込まれるという惨憺たる結果に終わったことを、その悲劇的頂点の一つとする形で——、この議論の有意義性を確認する当の歴史的事態に他ならないことである。(ついでに付言すれば、かのプーチンは、スターリンにはまだ看板としてあった《無階級共同体社会》の実現の為に！》というスローガンは完全に投げ捨てつつ、ただただ「独裁者」メンタリティーと「帝国主義者」メンタリティーの直系的継承者として登場したのであり、同様のことはおそらく習近平にも妥当することである。もともと彼の方はくだんの「共同富裕」の目標を掲げ、かつ先に紹介したような一般国民に対して恐るべき特権階層に転じつつある共産党の在りように対する深刻な危惧を表明している点で、プーチンとは一線を画すとはいえ。しかし、彼ら二人が、己の独裁政治の権力基盤を何よりも、二人のそれぞれを己の集団の頂点と見なす両国それぞれにおける上層の指導者階層集団の忠誠的心性のなかにこそ構築していることは変わりない。

第二に、従来のマルクス主義が提起してきた史的唯物論は、かかる事態を真正面から主題化する一切の理論的視点をこれままで持ち合わせてこなかったし、その状態は今も相変わらずだからである。端的にいえば、従来の史的唯物論の上部構造論のなかには、これまで私が第二章で縷々論じた諸問題を——己自身への深い自己反省を兼ねて——自ら探究すべき諸主題として設定

する余地、それは全く存在しなかったし、事実そうした問題設定は為されなかった。そして、今も何ら変わることはない。

例えば、まず、史的唯物論のかの人類発展史的図式、すなわち従来の、《原始共産制・古代奴隸制・封建制・資本主義・社会主義・共産主義》において、人類の「原始共産制」段階には、そもそもフロイトやフロムが指摘したようなおおよそ「文明世界市民」的・「ヒューマニズム」的契機をまったく欠落した、異部族・異民族に対しては「皆殺し」^{ジェノサイド}的性格を帯びる「集団ナルシズム」の性格が必ず随伴するという問題の主題化、これはまったく存在しない。従ってまた、古代から将来に向かう長い人類史とその文化史を、かかる問題を克服せんとする紆余曲折に満ちた歴史過程として主題化するという試みも存在しない。

この点で、ここで私の試案的提案を一つ、今後の討論のための口火として行っておこう。

集団とその集団を指揮し統括する政治権力との関係に関して、われわれはまず次のことを確認しよう。

1 政治的権力は、そこに《指導者・幹部・熱烈な親衛隊的積極的活動分子の三者関係》の絆を打ち立てることなしには作動し得ず、かくて、いかなる政治的権力においても、指導者能力の程度は、ひとえに、その指導者がこの三者関係を如何に造成し調達する能力に長けているか？ この一点によってこそ計

られる。

2 この点に関わって、第二章で縷々考察したフロムの「集団ナルシシズム」と「個人ナルシシズム」との相関関係論——怨恨的復讐心の充足という心理学的問題項が必ず重大な作用力を発揮することとなる、暴力的強制的支配という問題地盤の上での——は重要な意義を獲得する。すなわち、「集団ナルシシズム」は、その熱烈な幹部・親衛隊の積極的活動分子を多くの場合、何らかの理由からこれまで深い屈辱感と怨恨的復讐心に蝕まれてきた人物たちから調達し、まさに彼らの心理的苦悩の基底をなした劣等意識、これを心理的に救済する精神的働きを発揮するものとして、一言でいえば、ついぞ彼らが手にすることができなかった「優等者ナルシシズム」を彼らに贈与する精神的装置して機能することによって、己を成立させる。さらにいえば、そもそも、「集団ナルシシズム」の領袖・指導者たち自身が、まづ何よりも、何らかの形で極めて強い「怨恨的心性に蝕まれてきた欠如呻吟型人物」である場合が極めて多い。そのことは幾多の歴史の実例が示す。◆5

では、二十世紀のマルクス主義（マルクス・レーニン主義）の掲げた「インター・ナショナルイズム」はこの「集団ナルシシズム」に対決して得たのだろうか？

「否！」である。スターリン・毛沢東・金日成等々にとつて、彼らの「前衛党独裁主義」に対する民衆の不满・反抗を逸らし

沈静化する最大の精神手段となったものは、民衆を自民族への「集団ナルシシズム」へと導き、組織し、自分をその領袖として登場せしめることであつた。そしてこの企ては、同時に、彼らの黨員を《聖なる我が党》への「集団ナルシシズム」のうちに捕縛し内閉することでもあつた。

そして、くりかえすなら、スターリン・毛沢東・金日成等々の「指導者」たち自身が、己の隠された「劣等的欠如性」に苦悶する魂の救済を「集団ナルシシズム」に求める——まさにその「集団ナルシシズム」が己をいわば「王権神授説」的英雄的指導者として指名したと自己妄想するところの、「独裁者」的人格性を特質とする——人物たちであつたのだ。そして、この点では、彼らの「独裁者」的人格性はかのヒトラーのそれと明らかに通底するはずなのである。

かくて、この痛恨極まる経験を得た以上、現在のわれわれは、そこから振り返つて、次の歴史探求の方法論的仮説を打ち立てねばなるまい。すなわち、

——そもそも仮に「原始共産制」と呼び得る部族生活形態が人類史の出発点にあつたとしても、ほとんど動物的水準において、かかる原始民族・部族・部落は他の異なるそれらとの「戦争状態」を常に生きており、この「戦争状態」は自ずと彼らを自民族・自部族への「集団ナルシシズム」へと導き、少なくとも彼らが古代文明期に入るや——他の動物を明らかに超える水準の

言語・自意識・他者意識・宇宙意識の獲得を媒介にした宗教的意識・〈意味〉欲求の獲得、等によって可能となる——、このナルシシズムと一体となったものとして、己を「王権神授説」的觀念によつて包むことになり、かくて「古代文明期」は同時に必然的に「古代奴隸制（支配下に置く異民族・異部族・異部落、等を奴隸とする）」社会の展開期となる、という歴史仮説を。しかも、まさに「史的唯物論」の新たな自己修正として。

戦争状態は、当然ながら（指揮官―部下の軍事集団体制）に自らの民族・部族共同体を編成する局面を共同体にもたらず。しかも、たんなる狩猟活動におけるそれではなく、まさに共同体そのものの生死が賭けられた「戦争状態」におけるそれを。呪術的段階にまだ留まっているとはいへ、この「戦争状態」は人間に固有なる「宗教的意識」の自己形成上の跳躍点となる。人間的自己意識は、もとより世界意識と相関する。人間的、世界意識は、既に世界を直観的に球体的大宇宙として感得するものとして成立し、この宇宙意識は、ルードルフ・オットーの『聖なるもの』が立てた概念を取って借用すれば、大宇宙——いわばアニミズムの極大化として意識された——を「ヌミノーズ的なもの」（畏怖するほかない超越的な威力に漲る巨大存在^{II}神的存在）として感得し、さらにそこから出発してこの大なる力との合一による自己の強化の意識ならびに欲望を獲得すること、言い換えれば、そのようないわば「ヌミノーズ・ナルシシズ

ム」を闘争する人間たちにもたらず。敗北と死への恐怖を乗り越え、己をそれこそ「権力への意志」（ニーチェを借りるなら）へと純化せしめる回路とは、まさにこの「ヌミノーズ・ナルシシズム」に法悦的に忘我することにほかならない。

この人類史に宿痾の如くまといつくいわば精神分析的な問題文脈は、結局いわゆる原始共同体を「古代奴隸制社会」へと移行させるうえでの深層意識的前提条件の形成にほかならない。つまり一言でいえば、かの「ヌミノーズの大宇宙意識」はくだんの民族・部族間の「戦争状態」を媒介に「王権神授説」的觀念によつて染めあげられた「軍事集团的ナルシシズム」へと必然的に移行するのだ。これが、「史的唯物論」的にいえば、「原始共産制」から「古代奴隸制」への移行の背後に潜む精神分析的な「集団的無意識」（ユング）にかかわる問題の環なのだ。

昨今、マルクスが最晩年に書いた「ザスーリチ宛ての手紙」で展開される「ロシア農村共同体」論に注目し、資本主義的市場経済段階を通過しない社会主義・共産主義の社会発展の可能性を彼が模索していたことを肯定的に評価する議論が目につく。それらの議論は、二つのモチーフによつて駆動されているとい得る。第一に、「史的唯物論」の歴史発展段階説にまといつく西欧中心主義的歴史観（いわゆる「オリエンタリズム」、清）を払拭し、史的唯物論の在りようをもつと複眼的なものへと発展させたいという意図、第二に、マルクスの掲げる「共産主義」

の目指す「共同性」についての理解を、「国家」主義的なそれ（まさにスターリン主義が最悪の典型となったところの、また哲学思想的にはヘーゲル哲学に頂点的表現を見出す）から「社会」主義的なそれに転換せしめるうえで、マルクス自身をこの視座転換に活用しようとするという意図である。われわれは、かかる試みの最新版として斎藤幸平の『人新世の「資本論」』を挙げることができるが、私の知る限り、平子友長、尾関周二、鈴木春二等は、今から二十年以上前から既にこの二つの意図に基づく「ザスーリチ宛ての手紙」をめぐる議論を展開している。

と、ここで、私が指摘したいことは、彼らは、私が本章で縷々これまで論じてきた民族・部族的「集団ナルシズム」の問題性（古代文明期の開始のメルクマールとなるかの「王権神授説」的観念の発生問題をも含め）とくだんのマルクスの「ザスーリチ宛ての手紙」での議論を取って、媒介するという議論の構え（勿論、マルクス自身はそうした構えを取っていない）をまったく取ろうとしていないことである。

この点で、注目すべきはマックス・ヴェーバーの『ロシア革命論』である。彼は一方では、レーニンのみならず多くのナロードニキが、事、ロシアの農村共同体の社会改造が問題となるやそれまでの「分権主義的」立場を一転し、「中央集権主義者」に一変するという問題を批判的に取り上げつつ、他方では、ロシアの農村共同体文化には西欧の持つ「市民社会」的契機が

明らかに欠けており、この欠如がナロードニキさえも「中央集権主義者」に変貌させてしまう悲劇性を問題にしている。この問題文脈でいえば、スターリン独裁主義の「成功」は、そもそもロシア社会に「市民社会」的精神的・文化的契機がそもそも育つて来なかったこととも大いに関連するのではないかという問い、これも生まれるはずである。（なお付言すれば、この問題系こそを次回の「マルクス主義の終焉……」(2)のテーマとする予定である。）

なお私見では、『私の紅衛兵時代』のなかで陳凱歌が終始一貫問題にし続けた中国社会の古代以来現代にまで続くくだんの「集団ナルシズム」構造の問題性は、この点では、中国社会には西欧的な「市民社会」ないし「市民的精神」の基底に置かれたリベラリズムを培養する文化的かつ社会的な条件が欠如し続けたという問題に明らかに重なる問題である。既に、前章の第3節の末で紹介したように。

ここでつけ加えるならば、陳は次の一節を魯迅の『熱風』のなかの「随感録三十八」から引用して、魯迅が糾弾した精神風土こそが残念ながら中国が古代以来現代に至るまで培ってきたものであり、かの「文化大革命」なり「紅衛兵の行動」は、「伝統を發揮し、古い芝居を焼き直したものにすぎない」と痛罵している⁵⁰。

彼によれば、魯迅いわく。

——「集團の尊大」と愛国的な尊大とは、まず異端者狩りであり、少数の天才に対する宣戦だ。……彼ら自身には、人に誇るような特別な才能はない。そこで、その国を持ち出して、自分の盾にするのだ。その国の習慣や制度を天まで持ち上げ、これ以上良いものはないと讚美する。自分のたちの国粹はこのように栄光に包まれている！だから当然、自分たちも、栄光に輝くのだ！……(中略)……勝利すれば、自分も集團の一員だから、もちろん勝利したことになる。負けても、集團は大勢だから、自分が馬鹿な目を見るときには限らない。群れを作って騒ぎをおこすときには、このような心理が働くものだが、彼らの心理もこれと同じだ。⁵¹

——「個人としての尊大とは、他人から独立していることであり、……(中略)……この『個人としての尊大』を身につけた国民が多いなら、それこそ幸いというべきで、なんと幸運なことだろう」⁵²。

なお陳は、くだんの「文化大革命」で見られた暴力の激烈さの原因は、かかる「集團ナルシズム」的精神風土が培った「集團から放逐される恐怖」であったとしている。いわく、

——「人の群れから排除される恐怖は、人類の根源的な恐怖だ。いまだにこのような恐怖が深刻だからこそ中国ではそれがもつとも根源的な恐怖となってしまう」⁵³。「文革とは、恐怖を前提にした愚かな大衆の運動だった。スローガンがど

れほど立派で、旗印がどれほどきれいだろうとも、また情熱がどれほど感動的であろうとも、それは本来のイデオロギーや理想とは無縁だった。暴力が際限もなくエスカレートしていったのは、他人に劣ることを恐れたからだ。人々は競争を繰り返して、張り合い、自分が集團に忠実なことを必死に証明しようとした」⁵⁴。

なおこの点で、第一章の「はじめに」の終わり近く引用紹介した平田清明の認識を再度引き合いに出すならば、平田もまた、そもそも「市民」的文化が育つてないロシア農村社会にとつて、「土地を含む一切の生産手段の私的所有を廃絶し集團化と機械化を推し進める社会主義革命なるもの」は、「ツァーリズム打倒のなかで、わずかにでも育ちはじめていたブルジョアの発展の芽」、いいかえればまさに「市民社会」的文化の芽を根こそぎにし、「限りなくアジア的」な専制国家に近い党々国家体制」を樹立する「超保守的革命」に終わるほかはなかったと論定したのであった⁵⁵。くりかえしになるが。

また次のことも付言しておきたい。

すなわち、南欧や地中海地域には、断崖絶壁の岬や山岳が平野に移る山裾に要塞の高い石壁で己を囲った強固極まる構造の要塞都市が数多く見受けられる。今では、平野部と隔絶し己の密集的孤絶性を自己顕示するが如き諸要塞都市のこの景觀やその内部の様子は、強烈な魅力を發揮する世界觀光名所となつて

いる。だが、私見では、かかる要塞都市の在りようこそは、フロイトやフロムの指摘した異族（民族、部族、氏族、等々）間における「皆殺し」^{ジェノサイド}欲動の「原始的心性」——「文明世界市民」意識に真つ向から対立する——に染め上げられた「集団ナルシズム」の象徴そのものである。その要塞性が表現する敵対者からの「皆殺し」欲動から己を守ろうとするその恐怖心は、一転すればまさに相手に対する「皆殺し」欲動の激昂へと変貌するものに他ならない。

ところで、ここで次のことを指摘しておこう。——「市民」を指す独語は「Bürger」である。「市民社会」は「Bürgerliche Gesellschaft」である。ところで、要塞・城塞のことを独語は「Burg(ブルク)」と呼ぶ。ドイツの都市名に「ローテンブルク」等、語尾が「ブルク」で終わるものが多いが、それは元々周囲の異族に対して当該の侵出民族等が立て籠もった要塞・城塞、それがその都市の発祥の起源になっているからに他ならない。この点で、「市民 Bürger」の原意は「要塞防衛隊員 Burgverteidiger」なのだ。つまり「市民」とは、その原意においては何よりもまず、「その要塞の防衛の責を我が身に引き受けた者」という意味なのである。（なおこの点で、マックス・ヴェーバーは『都市の類型学』の中で極めて詳細で精密な解説を展開しつつ、かかる「都市要塞」の「最も重要な先駆者」となったものは「ヘル（支配者、清）によって支配されている城塞 die herrschaftliche

Burg」。「すなわち、一人のヘルとその戦士たちとが…（中略）…家族や所属の奴婢を伴って住んでいるところの要塞」であったと指摘している。⁵⁶（参照、本拙論・第三章で問題とした「王権神授説」的心性に染め上げられた《独裁的指導者・幹部・積極的部下集団》の構成する「軍事集団ナルシズム」）。

ところが西洋にあつては、元来かかる存在を指す「ブルク」（独）ないし「バラー burgh」（英）が、その後の歴史経過——元より、それ自体がそもそも古典期以来の文化伝統との複雑な相互作用を通して駆動される——を通して近代的意味での「市民・「市民社会」を主柱に据える「都市」に変貌するのである。しかも、ヴェーバーが強調するところによれば、かかる西洋の都市の「市民」的性格は全く西洋にのみ固有なものであり、アジア、アラブ、エジプト、そしてロシアには（萌芽的にはともかく）全く見出されないものだ。⁵⁷

私は、次回に予定する論考（『市民社会』思想の継承におけるマルクス主義の蹉跌——マックス・ヴェーバーの『ロシア革命論』が照射するもの）において、右記の問題がヴェーバーにおいてどのように展開されたかを土台に彼の「ロシア革命」論の問題構造を解明したうえで、なおかつ、敢えて、その彼の議論を本拙論で取り上げたフロイトとフロムの視点によって媒介し、私の究極の主題、「マルクス主義の終焉を如何に引き取るべきか？」の一步前進を図りたいと思っている。

◆補注5 「独裁者」の孕む「怨恨的心性」に関する分析事例の幾つかについて

つかについて

ナチス（「国民社会主義」党）とその党首であったヒトラーとが結んだ心理的絆についての精神分析的な考察を、まさにここに紹介したフロムは、晩年の『破壊』において、いわば彼の思想家的デビューを飾る『自由からの逃走』第六章「ナチズムの心理」の後半でテーマ化したヒトラーの「サド・マゾヒズム」的性格、これを新たに「ネクロフィリア」的性格と定義し直したうえで、その第十三章「悪性の攻撃——アドルフ・ヒトラー、ネクロフィリアの臨床例」において大々的に再論している。また、フロムのみならず、ヒトラーの人物像・人格性に関しては何人もの研究者が分析を試みている。翻訳書を挙げれば、w・c・ランガー『ヒトラーの心』平凡社、ヴェルナー・マーザー『人間ヒトラー・政治家ヒトラー』サイマル出版会、ヨアヒム・フェスト『ヒトラー 最後の12日間』岩波書店、等がある。

スターリンについては、次章「これまでのスターリン論の幾つか、その概観」を参照されたい。

第四章 これまでのスターリン論の幾つか、その概観

ここで私は、本論が掲げ強調した根幹的視点、すなわち、

「集団ナルシズム」と諸個人のルサンチマン的心性との間に生まれるいわば精神分析的な強い共振関係、これをスターリンの人格の在りように見出した考察例として次の三冊、すなわち、バーナード・ハットマンがモスクワ在住の四年間（一九三四年～一九三八年）に書き綴ったといわれる『スターリン——その秘められた生涯』（木村浩訳、講談社学術文庫一九八九年）、ローズマリー・サリヴァンがスターリンの娘スヴェトラナが米国への亡命後に発表した回顧録『友人に宛てた二十通の手紙』を原資料として書いた『スターリンの娘』（上下、白水社、二〇一七年）、および亀山郁夫の『大審問官スターリン』（岩波現代文庫、二〇一九年）のなかで描き出されるスターリン像を取りあげ、そこで披瀝される洞察・見解がくだんの視点に深く類似することを指摘したい。その際、この問題の環に関する一定の批判的コメントをおこなった横手慎二『スターリン』（中公新書、二〇一四年）にも触れたい。

レーニンが死の直前、妻のクルスカヤに口述筆記させた遺書のなかで、スターリンはその粗暴極まる性格の故に書記長の役職には相応しくなく、解任すべきと自分は考えたと表明したことはつとに有名である⁵⁸。『大審問官スターリン』によれば、クルスカヤは、来るべき第十三回党大会でこの「遺書」が朗読されることを要求し、その写しを政治局員全員に送付したが、政治局は中央委員会の特別秘密会議ではそれを公に

するも、総会での公開はしないことを決定する。トロツキーはこの措置に妥協し、またジノヴィエフとカーメネフは「スターリンは改造された」が故に書記長に留まるべきと主張し、レーニンの「遺書」は結局いわずに正式に無効化された⁵⁹。◆6

この点で、まずここでは次のことを確認しておきたい。すなわち、その粗暴さがレーニン死後、かのスターリン指揮下の「大粛正」においては、彼の指導にいささかなりとも不服従的な態度を示す者、その可能性のある者の全員に対する、信じがたいほどの容赦なさとは大量さを伴う粛清主義の嵐となつて爆発したことを、このことを。スターリンにとっては、無条件の忠誠以外は、全て〈裏切り〉ないし〈裏切りの確実なる可能性〉を意味し、粛清は彼にとつて何よりもその〈裏切り〉に対する「復讐」を意味した。サリヴァンは指摘している。「彼は一度でも自分を拒絶した人間を決して忘れず、決して許さなかつた。そして、何年後になろうとも、時期を見計らつて復讐を果たした」と⁶⁰。

この点で、スターリンの展開した粛清主義は二つの特徴を持つ。一つは、いましがた述べたように、その過酷さと大量さの息を飲む規模である。もう一つは、その粛清対象が「親族」内の者だから特別に寛容に遇するどころか、反対に「親族内の裏切り者の粛清」に狂奔するという相貌を取ることである。

ちなみに、サリヴァンは以下のことを指摘している。

まず第一点に関しては、こうである。

いわゆる「大粛清期には数十万の単位で人々が大量逮捕され、その多くが処刑されることとなる」⁶¹。また「農業集団化とクラーク撲滅運動（原注——クラーク撲滅運動とは、いわゆる「富農」に対する政治的抑圧キャンペーンだったが、実際には、集団化に抵抗する農民を強制移住と処刑をもって弾圧する政策だった）」と重ね合わせ、こう指摘している。「一九三五年から三六年にかけて、集団ヒステリーともいうべき混乱の中で、大量逮捕が繰り返された。大粛清のテロルが頂点に達する一九三七年から三八年にかけては、わずか一七カ月の間に一七〇万人が逮捕され、そのうち七〇万人が銃殺され、三〇万〜四〇万人がシベリア、カザフスタンその他の遠隔地の強制収容所へ流刑された」⁶²。（なお、かかるスターリンのいわば「恐怖政治」的手法の思想的淵源は、実はそもそもレーニンの『国家と革命』に体现される《少数前衛部隊による暴力（武力）革命必然論》にあるのではないか？ という問いが生まれざるを得なくなる事情に関しては、後述）。

*

* 前日本共産党党首であつた不破哲三がその『スターリン秘史』全六巻（新日本出版社）において資料を駆使して示すところによれば、一九三四年の第一七回党大会選出の中央委員と候補、計一三九名のうち九八名、七〇%が、その後「裏切り者・反革

命分子」として銃殺され、赤軍にあつては、トハチエフスキー元帥以下首脳部八名（元帥五人のうち三名）、ほとんど全部の海軍、軍管区司令と陸軍司令官、全陸軍政治委員、軍司令官一六人中一五名、軍団司令官六七名中六〇名、師団司令官一九九名中一、三六名が同じく銃殺された。また赤軍政治部長ガマールニク大将は自殺した⁶³。しかも不破によれば、重要なことは、「ソ連社会を変えた本格的なテロルは、それと並行しておこなわれた中央・地方での大量テロ」であつたことであり⁶⁴、その結果五年後の第一八回党大会参加代議員で前述の同輩世代に属する年齢の者はなんと二%、一五七〇名中わずか三四名に激減した⁶⁵。推定によれば、一九三七年〜三九年に三五〇万人〜四百万人が「反革命分子」の名の下に弾圧され、そのうち六〇万〜六五万人が銃殺され、残りは収容所に送られたとされる⁶⁶。（なお、彼の『スターリン秘史』全体に対する私の批評は本論では割愛する。別な機会に述べたい。一言するなら、その事実究明と開示の情熱には、私は心底敬意を抱くが、しかし次の点で不満を持つ。すなわち、その問題探究の視点があまりにスターリン個人の「巨悪」性に収斂し、その「巨悪」性と有効な闘争を展開し得なかつた当時のソ連共産党総体に取り憑いていた諸々の欠陥を抉り出す姿勢が弱いという点、ならびに、スターリンの「巨悪」を問題にする場合にも、まさに彼をして「独裁者」へと駆り立てた彼の内面が抱える「精神分析的」問題への視点がいまだ

弱いという点で。

また第二次大戦直後にソ連共産党に生じたところの、事実上「ユダヤ人」狩りに等しい「反コスモポリタン闘争」に関して、サリヴァンはこう指摘している。同闘争は「ソ連邦の社会、政治、文化などすべての分野からユダヤ人の影響を段階的、組織的に排除しようとする動き」であり、とりわけターゲットに据えられたのは「ソロモン・ミホエルスを委員長として一九四二年に設立された『ユダヤ人反ファシズム委員会』」であつたと⁶⁷。

第二点に関しては、こうである。

スターリンの「主な親戚はアイルーエフ家とスワニーゼ家の人々」であり、特に「アイルーエフ家と人々は頻繁にスターリン家を訪ねて来た」が、そのほぼ「全員が後にスターリンの粛清劇で悲劇的な犠牲者の役割を演ずることになる」と⁶⁸。

同書の一八五頁には、一九三四年末に撮つた「スターリンの誕生日祝いに集まつた親族と関係者の集合写真」が掲げられているが、そこに添えられたキャプションによれば、そこに映っているスターリンを除く一二名の内、一九四〇年代末までにそのうちの四名は処刑され、三名は逮捕されたという。

しかも忘れてはならない。スターリンの二番目の妻、ナデージュダのピストル自殺は、かかるスターリンの残虐な肅

清主義への絶望こそを最大の動機としていたという問題である。サリヴァンの『スターリンの娘』は、母の死の報に接した娘スヴェトラーナについてこう記している。

——「母親の死は実は自殺だったのだ。しかも、娘の自分だけがその事実を知らなかった。自分を見捨てて自殺した母親への怒りが湧き起り、その怒りによって彼女の心は深く傷ついていた。怒りは父親にも向けられた。父親の否定的な面を知っていたからである。父親の意地悪さも、残酷さも目撃したことがあった。母親の自殺の原因が父親の残酷さにあったことは間違いないと彼女は確信した。⁶⁹」

また次の一節もある。

——「なぜ、ナー ज्या(ナデージュダの愛称、清)は三十一歳の若さで自殺したのか? 今となつては、その真実を知ることとはできない。しかし、様々な推測は可能である。:(中略): やがて、スヴェトラーナは母親に絶望をもたらした最大の要因がスターリンの抑圧政策への怒りにあったのではないかと考えるようになる。問題はその説の信憑性である。」

そう書いたうえで、サリヴァンは様々な証言や事実を集め、結論としては、このスヴェトラーナの推測を肯定するに至っている。その詳細は同書・第2章「母のない児」に譲る。⁷⁰ ◆7

なお、サリヴァンは、スターリンの幼少年期形成にかかわる重大な問題として次のことを指摘している。スターリンの父の

ベソは靴職人であったが、「酔っぱらっては幼い息子のヨシフに残忍な暴力を振るう父親」であり、それを見かねて母親のケケはベソを「家から叩きだしてしまふ」程であったが、同時にケケはそれができたほどに「苛烈な性格」の持ち主でもあった。そして、彼女はスターリンを司祭にすることを夢見て、「なけなしの金を工面して息子をゴリの教会学校に入れ、さらにチフリスの神学校に入学させた」が、同神学校は、「スヴェトラーナによれば、学生を地下の独房に何日間も閉じ込めて罰するという正教神学校の司祭たちの残酷さは有名であり、それが母親の苛烈な性格の影響と相まって、スターリンの性格を形成したとも考えられる」と⁷¹。またサリヴァンによれば、スヴェトラーナの証言によつても、「スターリンには、自分の過去を秘密のヴェールで隠して曖昧にしておこうとする傾向」が強く、「スヴェトラーナにさえ自分の本当の誕生日を明かさなかった」が、そのスターリンが、「心から恐れていたただ一人の人物は母親のケケである」とスヴェトラーナに語ったことがあるという。⁷² ◆8

ちなみに、幼児期に親ならびに周囲によつて暴力的虐待を受けた者は親になつた場合我が子の虐待者となる公算が極めて強いというのは周知の事実であり、次の事情は昨今の精神分析学的常識——児童虐待問題ならびにいわゆる「拡大自殺」問題を通底する——である。すなわち、《親の虐待に対する直接の反

撃を当時果たせず、それを怨恨化し己の無意識層に沈殿させるほかなかつた当該児童の復讐欲望は、後年対象変容を起こして、まさに己を我が子に対する虐待者として実現することで、当時果たせなかつた復讐欲望の代理充足を得ようとするに至る。また我が子に限らず、明らかに己の攻撃に対する反撃能力を持たず、己の成功・勝利を確実にすると思える相手、それをこの代理充足の対象とするに至る」というのは。

なお、亀山の『大審問官スターリン』は、その「プロローグ」で、同書を貫く根本視点を次のように簡潔に語っている。彼はまずこう指摘する。

——「独裁権力とは猜疑心に蝕まれた重篤の病人である。自らの猜疑心を消し去るためには、その源を断たなくてはならない。つまり、犯行の芽をたえず摘み取らざるを得ない。そのためにも有効な手段となるのが検閲である」（傍点、清）と⁷³。

そのうえで、「大審問官」たるスターリンを「この不吉な欲望へと突き動かしていたのは……（中略）……社会の内部にうごめく小さな動きにも自らの安泰をおびやかす脅威を見るパラノイア的不安である」と続け、この不安は彼の「『絶対性』というナルシステイックな夢」（まさに「神」に比すべき絶対的な「独裁者」たらんとする、私風に言えは「王権神授説」的妄想、清）の隠された心理的原動力であった、と。そしてさらにこう続ける。——「彼の内面にはつねに闇がつきまといっている」、こ

の「闇」、いいかえれば「スターリンの『傷』」が突き止められねば、スターリン的独裁政治の特質は把握されたことにはならぬ、と⁷⁴。

ではその「傷」とは何であるか？ 亀山はこう記す。

——彼は「アイロニーと自己嫌悪の、他に類を見ない権化」であり、そうした「もろもろの資質を、彼は幼いころからからの孤独と不信のなかで十分すぎるほどに育み、たゆまず磨きあげてきた」のであり、「人々が『全民族の父』とみなし、神とあがめた」独裁者スターリンとは、一言でいえば「『父殺し』の暗い執念にとりつかれつづけた男だったのだ」と⁷⁵。また、この点で自分のスターリン論は「独裁者と芸術家たちとの戦いの記録を扱ったものという以上に、スターリンとスターリン自身の戦いの記録という側面をもっている」と⁷⁶。

亀山は、同書では、ここでいうスターリンの「幼いころからの孤独と不信」・『父殺し』の暗い執念」について、それ以上の踏み込んだ解説はおこなっていないが、それが先に見たサリヴァンの指摘とそのまま重なる問題であることは明らかである。

そして、この「傷」とそれが生む彼の実存の骨髄に徹した根深いルサンチマンと「父親殺し」の復讐欲望が、——ここでフロム先の視点を媒介にするなら——彼を「祖国」と「党」

の絶対的な「父」たらんとする「絶対性のナルシズム」の実現へと反転せしめ、そこへと駆り立てるのであり、ここではスターリン個人が実現し享受しようとする実存のナルシズムと「祖国」と「党」の「集団ナルシズム」とが合体し、その融合の心理的力学は、スターリン個人を超えて、同時にソ連共産党全体を覆うくだんの《指導者・幹部・熱烈な親衛隊的積極的活動分子の三者関係》の絆の構築という集団心理学の問題場の生成をもたらすのである。かの「粛清裁判」の場において、お前は祖国と党に対する裏切り者であるとのスターリンからの弾劾に対して、少なからぬ者が、その弾劾を毅然として拒絶するどころか、反対に「抗議するつもりはまったくない。私の罪は万死に値する」（プハーリン）と受諾するという奇妙な事態——そうすることで、助命という寛大な処置だけは確保するということ下心からとは簡単に言えぬ、明らかに蓄積されたスターリンとの「共犯性」の結果と呼ぶべき——が生まれるのである。⁷⁶ ◆9

なお、次のことを指摘しておきたい。すなわち、『大審問官スターリン』も、スターリンの生きた「祖国と党の父」という「絶対性のナルシズム」——フロム的に言えば、「祖国」と「党」の二つの「集団ナルシズム」と「個人ナルシズム」との相互媒介的融合——の問題性を考える際の最重要の問題の一つとして『スターリンの娘』が取り上げている「反コスモポリタン闘争」——その核心は「反ユダヤ主義」に他ならなかった——を強調して

いることを。同書の第4章「聖戦 ナチス・ドイツとの闘い——一九三九—一九四五」は、スターリンのナチズムとの闘いが、その裏面にはソ連およびソ連共産党内部のユダヤ人に対する激しい抑圧を孕むものであったことを赤裸々に暴いている。

その一端を紹介しておこう。同書は、『民族友好』を国とするソビエト連邦においては、公にはどのような民族差別も否定され、罪悪視されてきた」と述べたうえで⁷⁸、そうした国とは裏腹に、「一九三〇年代半ば以降」、「ソビエト国内では広く大口シヤ主義的なショールヴィニズム化が進行し、…（中略）…一九三八年までにロシア連邦内のユダヤ人学校はすべて閉鎖され、…（中略）…興味深いことに、この傾向は党の上層部におけるユダヤ人の比率の著しい低下につながった」（一九三五年から三七年までの二年間でいえば、一六%から四%へ）と指摘している⁷⁹。そして、この反ユダヤ主義の強化の象徴的帰結が一九四〇年四月にウクライナで生じたいわゆる「カチンの森の虐殺」（捕虜にしたポーランド軍将校を中心とする指導層ユダヤ人一万四千七百名の銃殺）であった⁸⁰。

*補注6 レーニンの遺言の処遇をめぐる——ハットマン『スターリン』の記述

ハットマンの『スターリン——その秘められた生涯』（講談社学術文庫）によれば、クルプスカヤはまずその遺書をスターリンに送付

し、スターリンは急遽政治局会議を招集し、ジノヴィエフの主張に同意し、その場での公開に踏み切り、ジノヴィエフは「この遺言書には政治的価値がないと思うね。記録保管所へでもしまった方がいい。」と発言したという。事態がこの結果に終わった理由について、ハットマンは、同遺書では「政治局のメンバーはひとりひとりレーニンによって批判されていたから、全員がジノヴィエフの言葉を支持した」と記している⁸¹。また、ハットマンはレーニンの死に関してスターリンによる「毒殺」説に立っている⁸²。また彼は、スターリンの二番目の妻ナジェージュダの死——通説ではピストル自殺——を、スターリンによる彼女への鎮静剤の大量投与が引き起こした事故死・過失死としている⁸³。付言すれば、この二点に関し、同書には訳者からの特別なコメントは添えられていない。

*補注7 ハットマン『スターリン——その秘められた生涯』の見解

B・ハットマンの同書がナジェージュダの死をめぐって披瀝する見解の特徴点はこうである。

まず第一に、同書は、ナジェージュダの死を、彼女の激昂振りを鎮静化させようとスターリンがおこなった彼女への鎮静剤の大量投与による事故死・過失死によるものとしている⁸⁴。

第二に、その彼女の激昂・絶望の原因を何よりも次の経緯のなかに見出している。すなわち、スターリンの妻となった彼女は「工業技術学校」に入学し、そこで同期生からの次の報告を受ける。——

「筋肉労働者の妻子に対して十分な食料の配給がおこなわれていないこと」、農村地帯では「大量逮捕、死刑執行、流刑、信じられない飢饉、パンを求める孤児の群れ」、さらには飢餓が強いた「人肉食い」すら生じていること、等々を。これらの伝聞に接し、次いで彼女は、その真否をスターリンに詰問したところ、彼は最初それらはトロツキストの流言飛語に過ぎずとあしらいながら、直ちに彼女にその事実を伝えた学生二人を逮捕し、「各大学の粛清」を開始し、また彼女の同校への通学を禁止する。この事態の展開に彼女が激しい怒りと絶望を感じたことが、日ごろのスターリンの夫としての在りようへの激しい不満——「猥褻な冗談をとばしたり、口ぎたない言葉を用いたり」する下品さや、他の女性との情事をやめず、また全員が裸体となって騒ぎまわる「秘密パーティ」を愛好する等の——と結びつき⁸⁵、その怒りと絶望が「第十五回十月革命記念日」の音楽会から帰宅したあとのスターリンとのやり取りで頂点に達するという経緯に⁸⁶。彼女は、かの伝聞を彼女に伝えた学生の一人が逮捕されたことを聞くや、その釈放をスターリンに要求し、それを拒絶されるや離婚の決意を口にし、スターリンは彼女のその昂った口吻に「お前は興奮しすぎている、これを飲め、神経が和らぐだろう」と或る飲み物を与えたのだが、それを飲んだ彼女は死に至った、とハットマンは記すのである。

＊補注8 精神分析的視点に対する横手慎二の理解の不十分さ

なお、父親の粗暴さについての指摘は、前述の諸文献は共通しているが、いましがた本文で示したように、サリヴァンの『スターリンの娘』は娘スヴェトラナの証言に基づき、母ケケの性格をも「苛烈さ」によって特徴づけ、スターリンの成育史を母性愛経験の著しい希薄さによっても特徴づけている。他方、横手慎二の『スターリン』（中公新書）は、かかる見地を全否定している。彼によれば、「スターリンが母親に宛てた手紙は確かにどれも短い、それは二人の間に複雑な対立関係があったからだ」と結論づけられるものではなかった⁸⁷し、「これらの手紙は、確かにスターリンが特別に母親思いの人間であったことまで証明するものではないが、少なくとも彼が母に対する人間的感情を喪失した人物であったという主張を否定しているのである」と⁸⁷。

もつとも、横手はイレマシヴィリやロバート・タッカーが試みたスターリンの人格分析の試み——スターリンのその性格特徴の心理的源泉を家庭環境内の彼の幼年期形成の問題性に求めるところの——に対して、一方では「非凡な観察力」とか「説得力のある性格分析」と称賛し、例えば、タッカーの結論を次のように要約し紹介している。すなわち、スターリンは「父親を憎み、復讐心を心の奥に潜める少年として育った。幼少時に彼は、孤独で無力感を抱く者に生じる不安感の中にあつたので、心の平静を確保するために自らを理想化した。そのようにして作り出した自分こそ本当の自分だと

考えた。そして彼は、全精力を自分がそうした理想的人物であることを照明し、他者にそれを認めさせることに注いだ」と⁸⁸。そして、スターリンは成長するにつれ、かかる「理想的人物」をロシア帝国の抑圧に反逆するゲルジアのかつての義賊コーバに求め、まさに「コーバ」という名前を自分の通称とするほどに彼への自己同一化の欲望に身を焦がした、と。

しかし他方で横手は、そうした分析方法には、後年のスターリンの独裁者振りに「合わせて」、「スターリンの少年時代を脚色した」という側面、ないし、後年のスターリンの性格問題をもつばら「遺伝」と幼少年期の環境「還元」問題だけに還元して、「少年期以降の経験と完全に切り離して論じている」という欠陥が目につき、「疑問を感じざるをえない」とも批判している⁸⁹。

とはいえ私見では、イレマシヴィリやタッカーがそうした「遺伝」と幼少年期の環境「還元主義を取っている」とはとも思えず、彼らはそうしたスターリンの幼少期問題と青年期以降の彼のポリシェヴィキの指導的活動家としての諸経験、その両者の間に成立したいわば相互、媒介的、相乗関係の総体性を問題にしていると思える。また、かかる総体性への視点こそが精神分析的視点の眼目であり、しかも横手自身も事実上はその観点に立っていると思える。そして、横手が要約して紹介した先のタッカーのスターリンに対する指摘は、本論でいえば、そのままフロムの言う《集団ナルシシズムとルサンチマンの心性に溢れた諸個人が己の劣等意識を解消せんとして抱く

自己ナルシズムとの間に成り立つ精神分析的連関》に照応するものと思える。

この点で私には、精神分析的視点に対する横手の理解にはいささか不十分さが纏いついていると思われる。

*補注9 スターリンの内面的「傷」に関する亀山の議論の一つの

問題点について

なお、亀山の『大審問官 スターリン』におけるスターリンの内面的「傷」をめぐる議論に関して次のことを指摘しておきたい。いましてが跡付けた通り、同書の「プロローグ」で論じられるスターリンが抱え込んだ内面の「傷」は何よりも幼少年期の彼が抱えた父子関係の「傷」性が後年の彼の在りようまでも呪縛した、精神分析学的な実存的「傷」の問題性であった。と、ここで、奇妙なことに、亀山は「エピローグ」においては、この内面的「傷」を青年期のスターリンが犯した「原罪」、「帝政時代の秘密警察オフラナの協力者」と成り下がったという罪、これに求めるのである。亀山によれば、ロマン・ブラックマンの『スターリンの秘密ファイル』は画期的な、驚くべき発見に満ちた書であり、いましてが述べたスターリンの罪、革命運動への裏切りを示す「秘密ファイル」を突き止め、「このファイルの存在」を「スターリンの根源的な傷とみなしつつ、憎悪と不安をやみくもに増殖させながら復讐の鬼と化していく独裁者の内面を描き出した」初めての書であるというのである⁸⁾。

しかしながら、かかる解釈は先に紹介した「プロローグ」のそれとは全く異なる解釈である。しかるに亀山は、そのことについて言及していないし、同書においてこの「秘密ファイル」問題と、それがスターリンの内面的「傷」の最大なるものであったとの議論は、この「エピローグ」に突然登場するのであり、それ以前の同書の如何なる頁においてもこの問題は論じられることがない。またこの「傷」と「プロローグ」で論じた「傷」との相互関係についての議論も一切まだ登場しない。また、以上の問題についての亀山の釈明も一切登場しない。「エピローグ」に至っても。

注

- 1 平田清明『市民社会とレギュラシオン』、岩波書店、一九九三年、一〇五～一〇六頁。
- 2 中北浩爾『日本共産党』中公新書、二〇二二年、七頁。
- 3 同前、八頁。
- 4 『中国は社会主義か』、三四～三五頁。
- 5 エーリッヒ・フロム『正気の社会』加藤正明、佐瀬隆夫訳、社会思想社、一九五八年、二六四～三九二頁。
- 6 同前、三一八頁。
- 7 同前、二八八頁。
- 8 同前、二七九、二八七、二八九頁。『マルクスの人間観』

七七、八三頁。マルクス『経済学・哲学手稿』一四二～一四六頁。

- 9 参照、アソシエーション論に関しては、最近の代表的著作に田畑稔『増補新版 マルクスとアソシエーション』（新泉社、二〇一五年）、柄谷行人『ニュー・アソシエーションスト宣言』（作品社、二〇二二年）がある。そもそもは平田清明『市民社会とレギュラシオン』（岩波書店、一九九三年）における「レギュラシオン」概念の提起がこの議論の端緒をなすと思われる。「個体的（個人的）所有」問題に関しては、前述の田畑稔の同書でも重要な議論が為されているが（一八二～一八三頁）、竹内真澄『近代社会と個人 『私人』を超えて』（御茶の水書房、二〇二二年）、渡辺憲正『マルクス所有形態論の研究 所有と個性の世界』（桜井書店、二〇二三年）が主題的に論じている。
- 10 フロム『フロイトを超えて』佐野哲郎訳、紀伊国屋書店、一九八〇年、七八頁。
- 11 フロム『悪について』、一〇四頁。
- 12 同前、一一六頁。
- 13 同前、一一〇頁。
- 14 同前、一一〇～一一二頁。
- 15 フロイト「戦争と死に関する時評」森山公夫訳、所収、フロイト著作集5、人文書院、一九六九年、三九七頁。

- 16 同前、三九八頁。
- 17 同前、三九八頁。
- 18 同前、三九九頁。
- 19 同前、三九九、四〇二、四〇八頁。
- 20 同前、四〇〇～四〇一頁。
- 21 同前、四〇八頁。
- 22 同前、四〇七頁。
- 23 同前、四〇七頁。
- 24 同前、四〇三頁。
- 25 同前、四一二頁。
- 26 同前、四一三頁。
- 27 フロム『悪について』渡会圭子訳、ちくま学芸文庫、一〇六頁。
- 28 同前、二六～二七頁。
- 29 エーリッヒ・フロム『悪について』、渡会圭子訳、ちくま学芸文庫、二〇一八年、八五～八六頁。
- 30 熊野純彦『西洋哲学史——古代から中世へ』、岩波新書、二〇〇六年、一一八頁。
- 31 同前、一二八～一二九頁。
- 32 同前、一三二頁。
- 33 同前、二六九頁。
- 34 同前、二七〇頁。

- 35 同前、二九二頁。
- 36 同前、二九一頁。
- 37 『悲の器』、高橋和巳作品集2、河出書房新社、一九七一年、一四二頁。拙著『高橋和巳論』、第I部・第一章・補注2、七五頁。
- 38 拙著『高橋和巳論』、第II部・第五章「なぜ『日本の悪霊』なのか？」
- 39 サルトル、竹内芳郎・矢内原伊作訳『弁証法的理性批判』
I、人文書院、一九六二年、一七三頁。
- 40 同前、一五二頁。
- 41 ニーチエ、信太正三訳『善悪の彼岸・道德の系譜』、ニーチエ全集11、ちくま学芸文庫、三九七頁。
- 42 陳凱歌『私の紅衛兵時代』三四頁。
- 43 同前、一一二頁。
- 44 『民数記 申命記』、三四二〜三四三頁。
- 45 『古代ユダヤ教』上、一九頁。
- 46 サルトル、海老坂武訳「作家の声」、所収『シチュアシオン IX』人文書院、一九六五年、二二頁。
- 47 『マルコによる福音書 マタイによる福音書』、一一一頁、なお訳者佐藤研の調査によれば、『そしてお前の敵を憎むであらう』の句は旧約聖書にはないが、エッセネ派の中核の祭司集団であるクムラン教団の文書にはあるという。
- 48 『イエスと死海文書』、五八頁。
- 49 同前、五七頁。
- 50 陳凱歌『私の紅衛兵時代』、一〇二頁。なお参照、八三頁。
- 51 同前、一一五頁。
- 52 同前、一一五頁。
- 53 同前、一〇八頁。
- 54 同前、一〇九頁。
- 55 平田清明『市民社会とレギュラシオン』一〇六頁。
- 56 マックス・ヴェーバー『都市の類型学』、世良晃志郎訳、創文社、一九六四年、三〇頁。
- 57 同前、四一〜五三頁。第一項・八「西洋における都市『ゲマインデ』の団体的性格と『市民』の身分的資格、東洋におけるこの両概念の欠如』の全体。
- 58 亀山都夫『大審問官スターリン』、岩波現代文庫、二〇一九年、九、一三頁。
- 59 同前、一三〜一四頁。
- 60 ローズマリ・サリヴァン『スターリンの娘』上、白水社、二〇一七年、一三一頁。
- 61 同前、一〇九頁。
- 62 同前、一〇九頁。
- 63 不破哲三、『スターリン秘史』、新日本出版社、1、二〇一四年、二二三〜二二六頁。

- 64 同前、二四二頁。
- 65 同前、三〇四頁。
- 66 同前、二二六～二二七頁。
- 67 同前、一九六頁。
- 68 同前、三三頁。
- 69 サリヴァン『スターリンの娘』上、一四二頁。
- 70 同前、五九～八〇頁。
- 71 同前、三七頁。
- 72 同前、三七頁。
- 73 亀山郁夫『大審問官スターリン』、viii頁。
- 74 同前、viii～xi頁。
- 75 同前、xii頁。
- 76 同前、xiii頁。
- 77 同前、二〇三頁。
- 78 同前、二四四頁。
- 79 同前、二四五頁。
- 80 同前、二四四～二四七頁。
- 81 バーナード・ハットマン『スターリン——その秘められた生涯』、木村浩訳、講談社学術文庫、一九八九年、八一頁。
- 82 同前、八六～八七頁。
- 83 同前、一一五、一四八頁。
- 84 同前、一〇九頁。
- 85 同前、九四～九八頁。第二章、「ナジェージダ夫人との不和」・「秘密パーティ」・「ナジェージダ夫人の抗議」・「深夜の狂宴」等の各節。
- 86 同前、一〇一～一〇三頁。
- 87 横手慎二『スターリン』、中公新書、二〇一四年、一四、一九頁。
- 88 同前、一二頁。
- 89 同前、一三頁。
- 90 亀山郁夫『大審問官スターリン』、三七八～三七九頁。