

これに比べてベトナム戦後のベトナムについて言えば、戦争の軍事政治的な「勝利」にもかかわらず、その「勝利」の確信に固執することなく、ドイモイ（改革）の推進によって元来ベトナム社会が有していた時間持続的な「非西欧的な東方アジア」モデルをみずから放棄して積極的に産業構造を転換し、物質経済面で時間加速化の「欧米モデル」を目指す方向を驀進している。この点、一面ではベトナム戦後のベトナムが、1975年時点ですでに毛沢東時代の中国の大失政の悲惨な結果を目の当たりにし得ていたがために、その経験を反面的な教訓にしていたことを想像させる。しかし逆に言えば、ベトナムの場合にも余りにあっさり「非西欧モデル」を放棄したため、改革開放時代の中国と同様、「欧米モデル」に対する「掙扎」を忘却し、結果として現在の中国と同様の「オリエンタリズム」の呪縛下に置かれて主体性喪失の状況に置かれるに至っている。

## [VII]

### 「情念国家」の形成とカリスマ： 日中両国の相似性

毛沢東時代の中国は、驚くほどに戦前戦中の日本に相似している。第一には、「勝利」の確信とともに、国家指導者やそのイデオログの判断の中に「欧米近代モデル」に追いつき、これを越えることができるという見方が現れ、そのモデルを東洋独自の「近代」（すなわち超近代）となり得ると想定していたこと。第二には、一面では国家の物質力を強化することを重視しつつも、もう一面ではその物質力を単なる西欧科学技術の物質力を越えた国家的な情念の力にも見て、これをより重視したこと。とくにこの第二点に関していえば、国家情念の力の源泉を「一君万民」的なカリスマ崇拜による民衆の情念の立ち上がり求めたこと、などを指摘することができる。

民衆の情念を原動力として、民衆と「生き神」（超越的カリスマ）を直接的に結合しようとするそうした国家を、ここでは国家宗教化による「情念国家」と呼んでおきたい<sup>36</sup>。鶴見俊輔の用語法を使わせて貰えば、たとえば戦時日本の天皇絶対崇拜による国家宗教化は、日本の「国体」を形成する顕教と密教のうちの密教の部分を肥大化させる働きをしたということもできる<sup>37</sup>。むしろこの「国体」の密教部分に組み込まれた農林漁民民衆の「情念」は、それ自体は依然非政治性を帯びたものだが、にもかかわらず、その意識は「国家政治」あるいは「国体」に組み込まれた限りにおいて徐々に生命循環的な時間周期から切り離され、大地や海から遊離したものになって行かざるを得ないものだった。

ところでカリスマを頂点に置く独裁国家においては、民衆とカリスマの中間にピラミッド型に階層（ヒエラルヒー）化した国家官僚機構が介在するのが通例である。スターリンの独裁もヒットラーの独裁も、古今東西の独裁はほぼ例外なく強力な官僚機構を持っていた<sup>38</sup>。これに比べて、毛沢東時代の中国、とくに文革期の中国では、「生き神」的なカリスマ指導者の毛沢東が、みずからもその形成に貢献した一党独裁国家の党・行政組織のピラミッド型国家官僚機構を、「資本主義の道を歩む実権派」「官僚主義者階級」の組織として徹底的に破碎し、自己と自己をカリスマとして崇拜する民衆とを直接的に結合する「情念国家」を生み出した。しかし毛沢東の目指した「情念国家」は1980年に王小強が「農業社会主義」として批判したことから知れるように<sup>39</sup>、やはり農民民衆の情念を原動力とした社会変革を目指すという意味で農本主義的な性格を持つものだった。

これと同様に、日本においても吉田松陰の「一君万民」<sup>40</sup>の志向以来、昭和初期の血盟団事件、神兵隊事件、五・一五事件から二・二六事件に至る一連の少数志士を中心としたテロ事件の背景にあった農本ファシズムに至るまで、「情念国家」の

形成を求める状況が一貫して存在した。日本と中国の違いは、中国では超越的カリスマである毛沢東みずからがすすんで民衆と直結する「情念国家」を形成しようとしたのに比べて、日本における「一君万民」的な「情念国家」への志向は、農本ファシズム的思想を持ついわゆる「皇道派」を中心とした青年将校のものであって、決して超越的カリスマである天皇みずからが望んだものではなかったという点にある。

中国であれ日本であれ、事実として元来「等身大」の「非政治世界」の日常に生きる農林漁民民衆が、「国家政治」の支配に組み込まれる道筋は、このような「一君万民」的な農本主義的「情念国家」の「密教」的な装置による場合が多かったのである。

ただこうした「情念国家」の成立に際して、農林漁民民衆と超越的人格カリスマの間に介在する国家官僚機構が、民衆の超越的人格カリスマに対する「情念」を吸い上げることで、自身の国家機構をも物神崇拜的なカリスマに昇華させ、党派的な独裁を形成する場合が見られた。日本ファシズムにおけるいわゆる「統制派」を中心とした軍部官僚の一部指導者がそうした事例に上げられる。これを吉本隆明は農本ファシズムに対する社会ファシズムと呼んで区別し、同時に日本ファシズムはこの農本ファシズムと社会ファシズムの「対立と癒着」の中で誕生したと述べている<sup>41</sup>。

日本の社会ファシズムとしての「統制派」と全く同様の国家官僚機構による独裁は、中国革命の過程とその後1960年代前半期までの中国にも共産党の官僚機構による独裁として形成された。毛沢東による文化大革命の発動は、まさにこの党官僚機構の独裁を破壊するところに目的があったのである。

いずれにせよ「情念国家」の根っこに存在したのは、相次ぐ戦乱（被侵略戦争や内戦）、人的災害（公害、環境破壊）、自然災害などによる農林漁民民衆の日常の暮らしの極度の困窮化や破綻あ

るいは破壊からの「救済」の要求と、同時に「抵抗」を行う「情念」にほかならなかった。むろんこの「救済」要求や抵抗の「情念」がただちに「一君万民」的な、あるいは毛沢東崇拜のような人格カリスマへの崇拜に直結するわけではない。たとえば水俣漁民の戦いを描いた石牟礼道子の「苦海浄土」や「椿の海の記」<sup>42</sup>などに登場する水俣病患者の漁民の姿は、「抵抗」の「情念」に満ち溢れてはいるが、決してそこには農漁民の崇拜を一身に集めるような超越的人格カリスマは登場しない。石牟礼は言う。

「患者さんたちがチッソの株主総会に行きましたとき、舞台に上がってしまったんですけど、……何かハレの舞台に上がったという感じになってくるんです。そこで一拳に狂うんですけど……下層民の情念というものは、一度完璧に根元のところまでひき裂けてしまってからでない、そういう晴れて狂える世界というのはほんの一瞬ですけれども見えてこない。……哀切のきわみですけど、学生たちまでが身をふるわして静かに泣いている」（傍点は筆者）<sup>43</sup>。

水俣漁民民衆の公害闘争に超越的人格カリスマが登場しなかった理由は、漁民民衆自身が生活防衛の「抵抗」の直接の担い手（主体）となって立ち上がり、そこにほとんど党派や知的エリートが、運動指揮者、扇動者として介在することがなかったからである。むろんそれでも党派や知的エリートが支援者として介在し、運動を全国範囲に広げる上で重要な役割は担ったことも確かだが、にもかかわらず運動の中心にいたのは常に常民としての水俣漁民だった。いずれにせよ常民の闘争が「抵抗」の「情念」（掙扎）に支えられている限りは、そこに「国家政治」に対する「抵抗の政治」は現れても、「情念国家」形成に直結する「国家支配の政治」への組み込みの力学が働く余地は極めて少なかったのである。

例外的には明治期「足尾鉍毒事件」の田中正造のように知的エリートとしての政治家が運動の指揮

者として登場する事例が上げられるが、それでも運動が渡良瀬川流域の農漁民を中心的担い手とする「国家政治」に対する「抵抗」の「情念」に支えられた限りにおいて、田中正造は決して超越的なカリスマとはなり得なかった<sup>44</sup>。さらに言えば田中正造自身の中に、一方で「等身大」の自己に意識を係留させ続けながら、他方で「等身大」を越える世界に向かって政治的行動を起こそうとするような、意識の内部で自己を切り裂く矛盾が存在したことも、かれ自身が超越的なカリスマにならなかった理由と思われる。

同様のことは抗日戦の最中の陝甘寧辺区、中央根拠地（延安）での「村落共同体再編運動」にも見て取ることができる。1940年から43年にかけて常民の暮らしを防衛するこの「運動」が展開されていた時期には、なお毛沢東へのカリスマ的な個人崇拜は生じていなかった<sup>45</sup>。毛沢東がカリスマとして登場し始めるのは、「村落再編運動」が一段落した直後の1943年夏以後のことである。もっとも「村落再編運動」の時期に、のちに毛沢東がカリスマとして登場する重要な布石が中国共産党によって打たれていたことも確かなことである。すなわち共産党内部で毛沢東とソ連留学派の王明との間に激しい権力闘争が展開されていたからである。この権力闘争は根拠地建設をめぐる政策上の対立（路線闘争）を含んではいたが、「共同体再編運動」の担い手である辺区農民民衆はこの路線闘争の権力政治の外におり、これに関与したわけでは全くなかった。

毛沢東へのカリスマ崇拜に向けた共産党内の人為的努力が開始したのは、王明に対する権力闘争に毛が政治的勝利を獲得したのちの1943年7月前後のことだった。それはあたかも陝甘寧辺区が直面していた存亡の危機が「村落再編運動」によってほぼ克服された時期にも当たっていた。この人為的努力は、一つには国民党には全国に知られた蒋介石というカリスマがいたのに比べて、共産党にはこれに匹敵するほどの存在がなお欠けてお

り、それが国民党との対決に不利に働くという政治的な状況認識があったことも指摘し得る。

共産党が建党22周年を迎えた1943年7月、劉少奇（当時中共中央書記処書記、中央革命軍事委員会副主席）は「党内のメンシェビズムを一掃せよ」<sup>46</sup>と題した講話の中で、「（建党以来）22年に及ぶ長期の艱難辛苦、複雑な革命闘争を経験する中で、わが党とわが国の無産階級および革命人民はついに自身の領袖として毛沢東同志を探し当てた。……毛沢東同志の指導をすべての工作の隅々、部門に至るまで貫徹させねばならない」と述べた。

ただここで注目すべきことは、劉少奇はカリスマとしての毛沢東が直接に民衆（人民）と結びつくことを必ずしも望んだわけではなく、あくまで鉄の団結を誇る共産党組織を通じて毛沢東の指導を貫徹することを主張していたに過ぎない。言い換えれば毛沢東のカリスマ化の必要性は同時に共産党組織の指導の絶対権威化を実現することを最終目的にしたある種の手段だったのである。そうした立場を劉少奇は「ボルシェビズム」と呼んだ。この点を戦中の日本ファシズムの事例に比較して言えば、劉少奇の立場は相対的には「統制派」の「社会ファシズム」の立場に近いものがあつたとみることができる。そこにのち文革期に至って劉少奇と毛沢東の間に深刻な対立抗争が生まれる背景もあつたのである。

一方、農民民衆の「救済」を求める「情念」を毛沢東に向けさせ、毛沢東をカリスマとして民衆の崇拜の対象とする人為的な操作もこの時期に行われた。たとえば毛沢東を「東方に上る赤い太陽、大いなる救い星」として賛美する歌、「東方紅」の登場と宣伝がこの時期に行われた。「東方紅」には、「白馬に乗る（騎白馬）」という「もと歌」があつた。「騎白馬」は1937年頃に陝甘寧辺区とくに延安周辺に誕生した陝北民謡である。具体的には37年7月の盧溝橋事件を境に日中戦争が本格化して共産党と国民党が再度和解を果たした結果、それまで紅軍と呼ばれていた中共の軍事組織

が国民党指揮下の国民革命軍に編入され、陝北地域の部隊が第八路軍と名称を変えたのだが、「騎白馬」は、その八路軍に入隊した農民兵士のことを歌ったものである<sup>47</sup>。歌詞は次のようなものだった。

「白馬に乗って、腰に鉄砲ぶら下げて、  
三あんちゃん<sup>48</sup>は八路軍のメシを食う、  
家に帰ってあの娘に会いたいのに、  
日本をやっつけるのに暇がない……」

ここには常民的な暮らしの「非政治的」感情がストレートに現れている。八路軍の名前は出てくるが、毛沢東の名前も共産党の名前も全く出てこない。この「騎白馬」を1943年冬、陝西省葭県（現在の佳県）出身の農民歌手李有源が、その歌詞を変えて「移民の歌」に作り直し、毛沢東と共産党を讃える言葉が加えられた。そしてこの「移民の歌」をさらに共産党の延安文芸工作隊が作詞し直して毛沢東賛美の「東方紅」とし、44年5月24日付け党機関紙『解放日報』に発表したのである。その歌詞に言う。

「東方に赤い太陽が昇り、  
そして中国に毛沢東が現れた。  
あの方は人民の幸福を思い慮る、エントナ、  
あの方は人民の大いなる救い星……」

以上の経緯が示しているのは、毛沢東を超越的カリスマに仕立て上げたのは、農村民衆自身ではなく党の官僚組織による「上から」の人為的操作だったということ、にもかかわらずその前提として民衆の側に「救済」要求と「抵抗」の戦いを遂行する「情念」があり、それに八路軍（すなわち共産党）が「村落再編運動」をもって応えたこと。この前提条件が働いていなかったならば、毛沢東は超越的なカリスマにはなり得なかったということである。

かえりみて昭和5年前後に始まる戦時の日本国家の「情念国家」化の道程にも同様の特徴を見出すことができる。この時期から頻発する「左翼」のいわゆる「転向」問題が、当時の状況をよく物

語っている。たとえば日本共産党（日共）の最高指導者だった佐野学と鍋島貞親の転向は、吉本隆明が明らかにしたように、国際共産主義運動コミンテルンから日共に宛てた指令（「32年テーゼ」）が、「天皇制の打倒」を訴えたことと深く関係していた。この時期はあたかも日本農村民衆の天皇崇拜の「情念」が急激に昂進していた時にあたっていた。そうした中で「天皇制打倒」を呼びかけることは当然にも日共を民衆の「情念」から大きく遊離させ孤立させる結果につながった。それはプロレタリア政党、大衆政党としての日共にとっては致命的なことだったのである<sup>49</sup>。

たとえば戦前の日本資本主義論争をめぐる講座派と労農派の論争がそうであったように、当時のマルキシストは、日本天皇制の分析を生産力＝生産関係の下部構造分析から、つまり経済分析からその社会構成の性格規定を行うという公式理論上の限界を持っていた。その種のマルクス主義の公式理論によっては、日本天皇制のイデオロギーでもあり、また民衆をも巻き込む日本的「情念」の源泉でもあった農本主義ナショナリズム、あるいは農本ファシズムの問題は到底とらえることができなかったのである。32年から33年にかけて佐野や鍋島らはこの種のマルキシストの限界から、天皇崇拜に驀進する民衆に対して手を拱くほかはなかった。むろん佐野や鍋島自身も「等身大」の人間としての生命的日常というものを抱えて生きている。その意味で獄中に居て自身も民衆の一人であるという自己内面の事実気付いたとき、彼らはそれまでの民衆を政治動員の対象とのみ見えず前衛的な意識から離脱すると同時に政治的「転向」を余儀なくされたのである。

1930年代日本社会の天皇崇拜の昂進は、世界恐慌のあおりの中で農産物市場の暴落と未曾有の自然災害に伴う大飢饉によって疲弊を続ける日本農村の危機を背景として、進行した。この危機状況の中で「救済」を求める農村民衆の「情念」が太陽農業神（天照大神）を皇祖とするカリスマ天

皇（皇孫）に向けられたのは不思議とするに足りない。カリスマ天皇の超越性は急速に進行し、天皇の絶対的の神格化にまで行き着くことになった。

危機状況からの「救済」を求めるという点で、昭和初期の日本農民民衆と、1940年代初期の陝甘寧辺区の中国農民民衆とは何ら変わるところはなかった。問題の焦点は元来非政治世界に生きる常民の危機からの「救済」を求める「情念」が、なにゆえ「情念国家」形成の政治世界へと組み込まれることになるのか、という点にある。

確認を必要とする事実は、1943年に前後して陝甘寧辺区と中央根拠地の存亡の危機が克服された直後にこそ、党官僚組織の主導によって「上から」毛沢東のカリスマ化が開始され、その過程で農民民衆の「情念」が毛沢東に対する崇拜を軸とした国家宗教化の方向へと転換され誘導されていたという事実である。この方向転換と誘導自体は、農民民衆みずからが積極的に求めたものではなかった。

同様に昭和初期の日本の農民民衆と村落も、昭和の大飢饉を経て昭和13年（1938年）頃になると、なお困窮は続いていたが、餓死者を大量に出すような切迫した危機からはほぼ脱出していた。ただこの時期までに天照大神の皇孫＝現人神天皇に向けた農民民衆の「救済」願望が強まっていたことは否定できない。そうした状況を背景として、昭和13年前後の時期から軍政複合の国家官僚機構によるカリスマ政治への誘導が大々的に開始される。すなわち「国家総動員法」の公布（38年）や「大政翼賛体制」（39年）の確立、さらには「戦陣訓」の発布（41年）など、民衆の「救済」要求に発する「情念」を「上から」の主導によって天皇への絶対崇拜に向け組織化し国家宗教化したのである。

この日中両国の二つの国家宗教化（情念国家化）の歴史的事例に共通していることは、一方では農林漁民民衆の生産・生活の営みを土地や海あるいは山から離脱させることなく、その意味で実存（実

在）空間としては依然「等身大」の農林漁業の営みの共同体世界に緊縛させ続けながら、他方では空間意識（観念としての空間世界）の上では同じ民衆を土地、海、山の「等身大」の具体的世界から遊離させ、抽象的かつ観念的な国家宗教化の政治へと「飛翔」させたという点。すなわち民衆の実存的な日々の営みと観念的空間意識の世界との間に一定の「ねじれ」を起こさせたという点が共通していたのである。「情念国家」化が隣組制度、互助組、居民委員会制度などの面識基層社会（グラスルーツ）に根を置く組織によって形成されたのも、そのためにほかならない。反面、この面識基層社会こそ、伝統的村落社会に長きにわたって存在した「郷規民約」などの内発的な互助互酬の村落規範に支えられた「等身大」世界そのものだった。つまり「相互監視体制」は村落自治的な互助互酬の村落規範と表裏をなす不可分の逆説的作用として存在したのである。その意味でその「情念国家」化は基層社会に根を張る「有根のナショナリズム」に結びつくものと言えたのだった。

この結果、「有根のナショナリズム」は一面では、民衆の能動的なカリスマ崇拜によって支えられながら、他面では民衆の面識性に基づく「相互監視」的な社会的規制をもたらす結果になった<sup>50</sup>。それはG・オーウェルがスターリン時代の旧ソ連社会を想定して書いた小説「1984年」に描かれたような社会とは性質を異にする。オーウェルが描いたのは人々の生活が公私を問わず盗聴器、盗撮器に囲まれ徹底的に監視される「一望監視」の社会だからである。「一望監視」社会は情報化の進んだ「欧米近代化」の社会にこそ登場する。そこでは生命循環の時間周期に制約された、農林漁業の常民的な共同体社会がすでに大幅に衰退しており、「相互監視」を可能にする面識基層社会が拡散し衰弱している。戦中日本の場合にも、明治以来の近代化の推進によって、社会がすでに「欧米近代」的要素を多く有していた。その限りで、中央政府による「一望監視」体制（特別高等警察な

ど)も一部働いていたが、既述のようになお産業構造における農林漁業の比重が大きかったという点で、基本は「相互監視」体制がむしろ主要な特徴をなしていた。その意味では、戦中日本と毛沢東時代の中国は、いずれも「非欧米」的な、「アジア」的社会的要素をなお色濃く持つ社会だったのである。

## [VIII]

### 時間意識と空間意識： その「ねじれ」と「時間の竜巻」

1958年に「三面紅旗」政策の下で人民公社が展開され始めた時期、中国の農民民衆と村落は決して戦乱や自然災害による生存の危機に見舞われていたわけではなかった。暮らしと村落を破壊する外部の敵、外部の侵略者に対する日常の「抵抗の戦い」もすでに姿を消していた。にもかかわらず朝鮮戦争以来、アメリカ帝国主義の脅威がより頻繁に強調されるようになっていた。だがアメリカ帝国主義はもはや普通の農民にとって肉眼や五感でとらえられるような存在ではなかった。この点は、1943年直後の陝甘寧辺区の農民や村落が危機を脱出した時期に、依然日本軍や国民党軍のような農民の肉眼や五感によってとらえ得る外部勢力が眼前に存在したと比べても、大きな差があった。外部の敵を肉眼や五感でとらえられるか否かは、農民の空間意識が「等身大」の世界にとどまるか、それとも「等身大」の世界から遊離するか、という問題、すなわち常民意識にかかわる問題をはらんでいる。

このような状況変化が生じていたにもかかわらず、人民公社が始まった1958年の時点では、中国政府はすでに民衆の自由な空間移動を、旅行を含めて厳しく制限するようになり、戸籍（戸口）の移転も事実上不可能になっていたから、農民民衆は日常的な実存空間としてはかつて経験したこと

がないほどに厳格に土地に緊縛される状態になっていた<sup>51</sup>。この点は40年代前半期の時期には、戦乱や飢餓によって中国農民民衆が生きるための最後の手段として村を捨てて流浪民になり得るほど移動の自由を持っていたことと好対照をなしている。この結果、43年の辺区時代の根拠地政権と比べても、58年当時の中国農民の実存空間としての具体的営みと抽象化した観念的な空間意識の世界との間に生まれる意識の「ねじれ」はさらに拡大し、「情念国家」化がいつそう進んでいたのである。

毛沢東の中国がこうした空間意識の「ねじれ」をあえて拡大させてまでも、なぜ人為的に農民民衆の空間移動を厳格に制限し、土地への緊縛を強化したのがここでは問われねばならない。実際、竹内好が毛沢東の中華人民共和国が、戦中の根拠地革命を全国レベルに拡大して展開していると考えて、毛沢東への「思い入れ」を強くしたのは、この点と深く関係しているのである。竹内はこれを欧米流の「国民国家」を基礎とした「国民意識」に基づくナショナリズムの台頭とは根本的に異なる、「根拠地」の全国化を基礎とした非欧米的なナショナリズムの台頭につながると見ていた。

確かに「三面紅旗」下の人民公社に熱狂的に参画した中国民衆が、一定の「国家帰属意識」を持ったナショナリズムを台頭させていたことは明らかだった。しかしむしろそこにこそ問題があったのである。文化大革命当時、新島淳良や山田慶児はこうした「根拠地」の全国化を基礎として成立する国家を「コミュン国家」と呼んだが、その際「コミュン国家」が想定する究極目標としての未来世界は「国家」そのものが消滅した共産主義的な理想世界にほかならないとした<sup>52</sup>。つまり「コミュン国家」はこの理想世界に至る「過渡期」の国家であると見なされたのである。この「過渡期」には、一面では村落社会が伝統的に有する面識性を基礎とした互助互酬の村落規範によって日常的な生産・生活が「コミュン＝根拠地」的な