

〔座談会〕

永遠の社会主義——ロシア・ベトナム・中国・中東から問い直す

出席者 青島陽子（北海道大学スラブ研究センター）

青山弘之（東京外国語大学大学院総合国際学研究院）

亀山郁夫（東京外国語大学学長）

田原史起（東京大学大学院総合文化研究科）

古田元夫（東京大学大学院総合文化研究科）

司会 家田 修（北海道大学スラブ研究センター）

収録日 二〇〇九年二月七日

家田 今日座談会の趣旨は本誌の特集企画「社会主義における政治と学知」に関連して、いろいろな地域の社会主義について横の比較をすることです。特集企画の前身については後で本特集の共同企画者である青島さんにお話ししていただくことにします。

ここではまず各地域において、たとえば中国なら中国にとって、あるいは中国史にとって社会主義がどういう意味を持つのか、広い観点からそれぞれの国や地域の社会主義について一言ずつ述べていただけないでしょうか。その後

で今日の本題である社会主義における学知と政治の話に進んでいきたいと思います。

まず亀山さんからお願いできますか。亀山さんは文学者でいらつしゃいますが、文学を越えてさまざまな視点から社会主義について論じておられます。芸術も学問の一分野として——音楽は西欧では基本的な学問の一分野でした——位置づけられてきたわけですし、狭い意味での学問ではなく、人間と社会とを繋ぐ媒介項として学問を考えていただければと思います。

普遍主義としての社会主義とその受容

亀山 ちょっと頭のなかをバラダイム・チェンジしなければいけない非常に苦しい立場に置かれていて（笑）……

そうですね。じゃあロシアにおける社会主義がどうこうというのとは別に、少し自由に話していくことにしましょう。

家田 その方向でお願いします。いろいろな社会主義をいろいろな観点から語ることが、いまソ連の場合はとりわけ自由になっています。昔のように「現存した社会主義」や「党和国家体制」という視点だけでなく、もっと別のアプローチの仕方があるはずですよ。学知からアプローチするのもひとつの方法だと思えます。これまでがなじがらめだった社会主義論から一歩進んで、いままでがないソ連論を亀山さんからおうかがいしたいという期待があります。ですからどうぞご自由に。

亀山 最初に述べておきたいのは、革命は、ロシアの知識人が歴史的に培ってきた一種のミッションだったということです。一九一七年のロシア革命の原動力をどこに見るか、という点でさまざまな視点があると思いますが、やはりひとつの宿命だった。一八六六年のアレクサンドル二世暗殺未遂、一八八一年の同皇帝暗殺を経て、ついには二月

革命さらには一〇月革命という歴史的な段階を経ていくわけですが、かりに革命を主導した人々のメンタリテイに潜むミッションとしての自覚がなければおそらくはここまで来ることはなかったと思うのですね。そもそも三〇〇年におよぶ帝政ロシアの歴史のなかで、人間の生命をめぐる根本的な価値観というのが、西欧的な意味において鍛えられることがなかった。ミッションはそうした土壌に育ったということです。

ロシア革命というひとつの歴史的な事象、現象が、はたしていわゆる全人民的なムーヴメントであったのか。それとも、少数勢力による宮廷革命、ないしクーデターであつ



亀山郁夫（かめやま・いくお） 専門は20世紀ロシア文化論。主著に『磔のロシア』（岩波書店、2002年）、訳書にドストエフスキの『罪と罰』（光文社、2006-07年）、『カラマゾフの兄弟』（光文社、2008-09年）など。

たものが、なにがしかの歴史的なモーメントを経て、全民族的な革命へと成長し、いつてみればロシアという一個の固有の共同体から、さらに各民族共同体を飲み込んでいったのか、このあたりの連続性の問題ということについては、議論百出だと思いますが、革命を指導したエリート知識人たちにおける一種の超越的なミッシヨンの観念だけは揺るぎなく成熟していったのだと思います。

そこで、このミッシヨンという観念をもう少し考えたいんですね。

過去三五年間にわたって私の主な研究領域は、世紀初頭のモダニズム芸術・文化の運動から、アヴァンギャルド運動、さらには社会主義リアリズムといったあたりにあり、それは奇しくもスターリンが死ぬ一九五三年で閉じられるわけですが、この間、絶えず関心を持ってきたのが、ロシアにおける全体主義の成立といったもの、それは——もちろん革命の主役は、さまざまなナショナリティを持った人たちによって担われてきた事実があるわけですが——いわばそのコアとなり、それを包み込むひとつの原理体となり、ついには、革命のダイナモとなったあるひとつの普遍的な知性があったとして、その知性の中核をなしていた人たちの全体主義的な知性の淵源はどこにあるのか、という問いでした。私はいま、革命のメンタリテイというのは、ことによると一九一七年のロシア革命によってある劇的な

私のスターリン文化研究の要諦は、じつはこの「熱狂」の実質を時代の現実には照らしつけてしっかりと見極めるところにあったといってもよいほどです。出発点は、ヴェリミール・フレーブニコフという未来派詩人ですが、その後まもなくマヤコフスキー研究に入りました。一九九八年に出した『破壊のマヤコフスキー』は、彼の作品におけるミッシヨンの実態と革命への「熱狂」の本質を見極めることでした。ところがある時点で、スターリン時代の文化を支えた知性には、この「熱狂」とは異なるもうひとつの幸福の形式があったのだ、ということに気づかされたのです。それを集約したのが、二〇〇四年に出した『熱狂とユーフォリア——スターリン学のための序章』というかなり分厚い本です。ロシア象徴主義からアヴァンギャルド、さらにはスターリン文化のなかにあらわれたミクロ・レベルからマクロ・レベルにいたる精神運動を「熱狂」と「ユーフォリア」という観点から明らかにしようと考えたわけです。

「熱狂」と「ユーフォリア」という二つの精神性は、現象的には、つまり幸福の形式としては同じように見えるわけですが、そこにはたがいに大きく異なる二つの主張があるわけですね。「熱狂」が、あくまでも「エン・トス」つまり「神のなかに入るための」競争的な原理によって生まれてくる幸福の形式であるとするなら、ユーフォリアは、すでに神と一体化している。一種の全体的な溶解とでもい

変換を遂げたというより、むしろひとつの有機的な流れとしてあったのではないかとこの視点に立っていて、その視点から自分なりのソヴィエト社会主義の像というものを築いてきたつもりです。正直申し上げて、これには、ボリス・グロイスや、ポストモダニズムの批評家たちからかなり強い影響があります。

それゆえ、スターリン主義というものも、ひとつの宿命的な帰結としてあった。そのスターリン主義の帰結は、じつはすでに二〇世紀の初頭のインテリゲンチヤたちのなかに孕まれていて、その種子が徐々に展開してふくらんで発酵し、成熟するというプロセスを辿っているのではないかと。とりわけ、芸術・文化の運動を見ると、一九世紀の終わりのいわゆる象徴主義の運動に関わってきた人たちの終末論的な観念、ヨーロッパ諸国においては、早々に切り上げられていった「世紀末病」とは異なり、ロシアのインテリゲンチヤたちは、この終末論的な観念を持続的に継承・継承していき、それが一九一〇年代の芸術思潮全体を包み込み、そして一九一七年以降の革命に流れ込む。しかし、メンタリテイそのもの、つまり全体を変える、全体的に変えるという観念においては、ほとんどイズムを超えたある同形反復的なメンタリテイの上に成立したのではないかと思うわけなんです。私はそれを、「熱狂」(エントウジヤズム)という言葉の語源に即して説明してきました。

いますか、一人ひとりの人間が全体的なものへの溶解において経験する快感かひかんです。その起源はおそらく古くからロシア正教に根づいてきた、いわゆるソボルノスチ、すなわち「全一性」の精神のなかにある。歴史を動かす力としての「熱狂」と、歴史を止める力としての、あるいは歴史後に現出する幸福としてのユーフォリアの二つの側面からソヴィエトの文化は成り立っていると考えました。音楽でいうなら、シヨスタコーヴィチは明らかに前者に、プロコフィエフは明らかに後者にドミナントを置いている芸術家です。しかしそれはいずれも全体への回帰という点においては同じだという理論をずっと組み立ててきたわけです。

一九二八年の——正確には一九二九年ですが、第一次五カ年計画の導入と農業集団化の策定で、ソヴィエト社会主義は根本から変わって全体主義化したというのが一般的な理解であるわけです。しかしそれはロシアというものが抱えているメンタリテイの自己運動としてあるという理解に立てば、当然、レーニンの理想とスターリンの理想を切り離すような見方は無効となります。

いずれにしても「全体の刻印」とか「全体への憑依」という用語を用いながら、二〇世紀前半をひとつの大きな流れとして、一九一七年というモーメントを必ずしも決定的なモーメントとしては見ないという視点から考え続けてきたということだけちょっと述べておきます。また後で補足



古田元夫（ふるた・もとお） 専門はベトナム現代史。ナショナル・アイデンティティの歴史の変遷、民族解放運動と社会主義に関心をもつ。主著に『歴史としてのベトナム戦争』（大月書店、1990年）、『ベトナムの世界史』（東京大学出版会、1995年）、『ホー・チ・ミン』（岩波書店、1996年）、『ドイモイの誕生』（青木書店、2009年）など。

します。

家田 ではベトナムについて古田さんお願いします。

古田 ベトナムに即して社会主義というものを考えてみた場合に、やや逆説的な言い方になるのですが、「社会主義が人類普遍的なイデオロギーであった」ということが、やはり重要であったように私は考えております。

これはベトナムに限ったことではなくて、第三世界における社会主義、共産主義の受容に共通しているかと思うのですが、資本主義を超えた社会としての社会主義をめざす運動の一翼を担えるんだということで、欧米が一九世紀に

ベトナムの同志はどっちに座りたいのか」という質問をした。中ソの援助がほしいのであれば、ベトナムは旗幟を鮮明にすべきだと。つまり普遍的なモデルによる社会主義をやるという意志を明確にせよと迫られて、これがベトナムにおける具体的な社会主義革命の起点になったという面があります。

そういう意味では普遍的なモデルの拘束力が強かったという議論もできるわけですが、ただし他方で、そういう普遍モデルによって社会主義建設を進める兄弟国であるのだから、中ソはベトナムを支援すべきだということで、フランスとの戦争、アメリカとの戦争を通じて、ベトナムが中ソからの支援を獲得するうえで、これはきわめて効果がある選択だったわけです。そういうものがあつたからこそ、そこからの離脱にベトナムの場合は非常に時間がかかることになって、一九八六年のドイモイの提唱を待たざるをえなかったという流れになるのかなと思います。

私はベトナムという社会のひとつの特質が、伝統的には科挙官僚制を抱えていた知識人社会で、前近代にあつては中華文明という普遍的な文明をベトナムという国家が体现している。「普遍国家」という呼び方を私はしているのですが、そういう知識人が支える「普遍国家」という伝統をそもそも持っていた国で、そういうところに人類普遍的なイデオロギーとしての社会主義というものが、かなりうま

達成した課題を後追いつている第三世界ではなくて、「世界的現代を生きている」ということの確信を得ることができたというのが、ベトナムを含めて第三世界に一九二〇年代、一九三〇年代に社会主義のイデオロギーが拡がっていった一番大きな原動力だったと私は思っております。ベトナムもその一翼だったということだと思います。

そういう意味では、ロシア革命は社会主義革命だったから世界的に大きな意味があつたということになるのですが、「どのような後進国でも社会主義という理想社会を明日にも建設できる」という夢を与えた。ただし、それで強力な政治運動になった反面、現実的な経済状況を踏まえない、実際に共産党が権力をとつた際には、かなり無理な経済建設が進められることにもなつて諸刃の剣だったと思うのですが、そういう普遍的なイデオロギーだったということが重要だったと思います。

実際の問題としては、普遍的なモデルといえますか、いわゆるスターリン・モデルによる社会主義の拘束力というのは、ベトナムなどの場合にかなり強いものであります。ベトナムではすでに有名なエピソードになっていきますが、一九五〇年に毛沢東とスターリンがモスクワで会談しているときにホー・チ・ミンも出かけていった。そのときスターリンは自分の前に椅子を二つ置いて、ホー・チ・ミンに、「こちらは地主が座る椅子。こちらは農民が座る椅子。

く入つたという面があると思っております。

どちらかといえば、ドイモイを始めて以降のベトナムというのは、人類普遍的な社会主義を掲げたベトナムから、むしろベトナムの独自性に見合った社会主義へ、「社会主義ベトナム」から「ベトナム社会主義」へと私は考えているのですが、そういう「普遍国家」から「地域国家」へとというベトナムの個性を主張する方向に動いているのですが、果たしてそういう「普遍国家」の強い指向性を持っているベトナムの知識人が、そういう現在のベトナムのあり方に本当に満足しているのか、そこからまた別の展開が出てくるんじゃないかなと、そんなことも考えております。そんな角度から今日は議論に参加させていただければと思っております。

家田 非常に興味深いお話でした。では、田原さん、中国についてお願いします。

田原 私はもっぱら農村の研究をやっている者で、「学知」というキーワードに引つかかってくるものがありないうな気がしながらもいろいろ考えてみまして、とりあえず農村や地域社会といったテーマに引きつけながらお話をしようと思えます。

ベトナムの場合は普遍主義的なものを指向したと古田さんが言われましたが、中国の場合はもう少し——「腹芸」といいますか、社会主義という普遍的なものを立てな



田原史起 (たはら・ふみき) 専門は農村を中心とした中国社会学研究、コミュニティ研究。主著に『中国農村の権力構造』(御茶の水書房、2004年)、『二〇世紀中国の革命と農村』(山川出版社、2008年)など。

がら、国情に合わせて勝手にそれを組み替えて、自分なりの中味にすげかえていったところがあると思います。その普遍的なところを立てながらも、実態はうまく組み替えていくことで社会主義を「使って」いったという側面が、むしろ強いのかなという感じがします。

やはり中国というのは、私はつくづく思うんですが、いまでもロシアの10倍の人口があるわけです。そうすると、トップの中央政府レベルと末端のコミュニティ・レベルとの距離が非常に長いということで、行政階梯からみれば、ロシアなどよりもプラス二ぐらい行政の階段が多いと思います。だから、トップで言っていることと末端でやっていることとの乖離がすごく大きい。

よって、中ソ論争が起こって、ソ連との関係は途中で悪くなってしまっわけですが、そういった実態の重さ、社会的な実態の重さというものが、本音と建前というか、普遍主義と個別主義などのギャップを生んでいて、ギャップが拡大したり縮小したり、また、あからさまになったり覆い隠されたり、そういう力学のなかで中国という国は展開してきているのではないだろうか、というようなイメージを持っております。

家田 また違う社会主義の受け止め方で、中国の特色がよく現れていたと思います。では、中東の社会主義について、青山さん、お願いします。

青山 私は専門がアラブ地域、とくに東アラブ地域をやっています。最初の質問が各地域において社会主義がどういう意味を持っているかということで、必死に考えていたことをこれからお話しするんですが、だいたい三つの点をあげる必要があるのかなと思います。まずは今日参加されている他のみなさんが研究されている国と、アラブ地域の社会主義がまず根本的に違うのは、ロシアもそうですし、中国もベトナムも、いわゆる科学的な社会主義とか、マルクス・レーニン主義の範疇に入るグループのなかに位置づけて語ることができるとかと思うんですが、アラブ地域ではいわゆるマルクス・レーニン主義の一派としての社会主義は必ずしも主流として位置づけられないというのが一点です。

ることとの乖離がすごく大きい。

なんととっても末端には、社会主義国家を造った時点で五億人ぐらいの人口がいたと思うんですが、その五億の大部分が農民であるという実態があった。社会主義というのは、ボトム部分が非常に大きいという実態と無縁ではありえないということですね。つまり「五億の農民をどうやって食わせていくか」という現実的な問題というの、非常に大きなインパクトを与えたんじゃないかと思います。

五億の農民をどうやって食わせるかということで、一九五〇年代末には人民公社などの体制を造り——むしろ農村型の社会主義というか、都市化が進んだ社会とはまったく違う、社会主義を造っていかざるをえなかった。農業社会である中国の場合は、農民をすべて都市に持ってきて都市化して万々歳ということにならないので、当面の間、農民を社会のボトムに留めておく状態を保ち、そこでいかに食わせていくかという現実的課題に社会主義の公有制をプラスαする形で考えた結果、人民公社みたいな体制が形成されたということがあります。

トップの指導者レベルでは、社会主義とナショナリズムが溶け合って「自民族の誇りを打ち立てる」というナショナリスティックな文脈で社会主義というものが考えられている。そういうことと社会主義の体制をミックスしたかたちでやっていた。もちろん中国独自の路線を行ったことに

つまり、今日私がお話する「アラブ社会主義」とか「イスラーム社会主義」——「イスラーム社会主義」については今日はあまり話さないつもりなのですが——は、ヨーロッパで発展した社会主義のひとつの到達点とは一線を画すかたちで展開してきた、ということをお話しせざるをえないというのがまず一点目です。

二点目として、では私が今日主にお話するアラブ社会主義というものの起点をどこに置くかということですが。時代的には一九世紀半ばにあつて、アラブ地域が直面したさまざまな変化に対するひとつのリアクションとしてアラブ社会主義が出てきたというのが二つ目の点です。



青山弘之 (あおやま・ひろゆき) 専門は現代シリア・レバノン政治、アラブ民族主義思想。主著に『中東・中央アジア諸国における権力構造——したたかな国家・翻弄される社会』(共著、岩波書店、2005年)、『現代シリア・レバノンの政治構造』(共著、岩波書店、2009年)など。

では、一九世紀半ばがどのような時期だったかというところ、世界中すべてがそうだったかと思うんですが、いわゆる西洋近代というものに非西洋が接触して、自分たちがどれだけ衰退しているかということを確認して、それに対してどのように、アラブ人が過去の栄光を取り戻し、発展していくべきかという思想的な、思索的な営みが行われた時期だったと考えることができます。

その動きというのは、中東やイスラーム世界の思想潮流の歴史を見ると、イスラーム主義といわれているような思想潮流と、民族主義と呼ばれている思想潮流という二つの潮流のなかで主に語られます。この二つの潮流が、近代性をどのように受容するかというようなかたちで語られるんですが、社会主義というのは、その受容の方法に関わるものとしてそれぞれの思想に入っていくというか、明らかになっていくという側面があるのかなと思います。

たとえば、イスラーム主義のほうですが、イスラーム社会主義という思想があつて、そこでは「イスラーム教というのはオールマイティなものだ。いろいろ見てみると、そこには資本主義的な要素もあれば、社会主義的な要素もある。近代化の過程で、西洋で標榜されているような社会主義的なものが必要であれば、イスラームはそれを進める」というようにして、階級間の不和をどうやって解決するかであるとか、搾取と被搾取をどうやって解消するかという

そういうレベルにおいて、では、アラブ世界における社会主義とは何かというと、端的にいうと、搾取された人がどうやって自由になるかということと、搾取されていた人が、それぞれの能力を発揮できるような社会的役割をどうやって担うか、ということになります。べつに「社会主義」という言葉を使う必要はなく、社会的公正であるとか自由や平等の実現という、内容としては社会主義といったときにわれわれがイメージするものと必要十分条件ではない、「貧しい人を助けるためにどうすればいいんですか」と問うたときに出てくるような簡単なものだと思います。

それと、アラブ民族主義において社会主義がいったいどういう意図の下に提起されたのかということも考えておく必要があると思います。ここで重要なポイントは何かというところ、そもそも自分たちが遅れているとか、近代化しなければならぬと考えるのは、知識人なんですけど、それを実際に行動に移したり、運動として展開するには、いわゆる一般大衆というんでしょか、人民というんでしょか、そういう人たちにきちんと意識をもらって、参加してもらう必要があります。そういう社会をよりよくしていくために自発的に参加することを意識化するひとつのエンジンみたいなものとして、社会主義というものが意味を持っていたのかなと。アラブ地域における社会主義の意味

問題へのアプローチがなされました。

三点目は、今日くわしくお話しさせていただくアラブ民族主義についてとくに言えることなのですが、だれが自らの衰退を克服し、近代化するときの主体になるかというところで、社会主義というキーワードの重要性が出てきたという点です。

アラビア語で社会主義というのは「イシュティラーキヤ」というんですが、日本語で直訳すると「参加する主義」というんですかね。「人が何かに参加・加入するような思想ないし運動」というように直訳できます。何かというと、そもそも近代化というのは、一部の知識人が西洋近代に触れてどのように社会を近代化すればいいかというかたちで展開してきたのですが、時代を経て、実際に知識人が考えたものを実現するにあたって、その作業に参加してくれる人が必要だということで、社会主義というものがアラブ民族主義においては導入されていったと考えることができます。実際のところ、こうした運動への参加がもつとも必要とされたのは、既存の社会ないしは伝統的な生産関係のなかで搾取されている大多数の人たちですし、彼らが当然アラブ人のなかで中心的な役割を担うべきなので、社会主義は搾取されるアラブ人が自らの手でどのように社会の衰退を克服するかというような動きのなかで意味を与えられました。

ということを考えてときに、だいたいこの三つがいえるのかなと思います。

家田 それぞれの地域において前提となる普遍的なものがあり、それともうひとつの普遍主義である社会主義がどう重なるのかという、大変興味深いお話でした。では、青島さん、いまの各地域の話ともかみ合わせながら、今日のテーマ設定についてお話をさせていただけないでしょうか。

社会主義における学知と知識人

青島 すでに話がかなり本題に入っておりますので、少し前後するかたちになりますが、今回の特集の共同企画者という立場から、ここで簡単に本特集の趣旨説明をさせていただきます。

今回の特集「社会主義における政治と学知」では、社会主義の普遍的なイデオロギーと、それと関連した学知が、どのように地域的な政治体制、あるいは地域というまとまりを構築していったのか、ということを考えることを目的としています。

社会主義というのは、啓蒙主義あるいは近代合理主義という、西洋的知性の究極の形であるとも考えることができ

ます。冒頭に、各地の社会主義体制においては、そういった普遍性よりは、じつは各地域における歴史的な蓄積のほが色濃く表れているという、お話がありました。しかし、ヨーロッパ近代の世界的な波及とともに、社会主義が世界中に広がったことを考えますと、各地の社会主義体制には何らかの共通性を見出すことができるのではないかと。しかも、そうした普遍的な社会主義が、これほど多様な地域に、ある程度は定着することが可能だったのはなぜかという点は、あらためて考えてみるのもいいのではないかと思います。

学知を主題とするのは、学知が社会主義の普遍性と地域社会とを媒介する役割を果たしていたのではないかとという理由からです。とくに、社会主義のイデオロギーは、実社会に対して普遍的な知の正当性を優先させ、それによって土着の社会や自然界を改造するような志向性が強固でした。したがって、社会主義を標榜する体制においては、他の体制よりも、学知や知識人の果たした役割は大きかったのではないかと考えられます。

学知は、社会主義のイデオロギーを正当化するという役割だけではなく、今回の特集に寄せられた論文でも示されているように、建築学や地理学など、実践を担っていた技術的な知性でもありました。したがって学知は、政治体制に統制される受け身の存在だったのではなく、伝統的な社会体制や自然環境などと直接に関わりながら、比較的自律

殊な、あるいは優先的な役割を果たしたのではないかと。資本主義の場合は市場メカニズムがあるので、市場がある種の均衡を生んでくれるだろうという予定調和が期待されましたが、社会主義の場合、社会主義の普遍性を人々にどう受け入れさせたのか、普遍性を体現したのは何だったのかという問題があるかと思えます。

たとえば中国の場合、田原さんは建前と本音があり、本音は違ったとおっしゃいました。しかし本音として、五億の大衆を食わさなければならぬというとき、新たに生産性を高めるために学知ないし知を動員しようとしたのではないかと。そういう意味で社会主義は知を強調した体制になつていたのでないでしょうか。

では具体的に、それぞれの地域においてどのような知の体系が作り上げられたか。ソヴィエトの場合には、科学アカデミーという特殊な学問の官僚制が作り上げられました。それは社会主義体制における学知の組織のされ方を象徴していたと思います。さらにそれが実際の生産現場や社会においてどういう役割を果たしたのか。こうした問題についてお話ししていただければと思います。

亀山 私にはとても扱いかねる問題ですね(笑)。で、話がちよっと元に戻ってしまうのですが、先ほどの説明に少しだけ補足させていたかどうかと思います。

一九世紀から二〇世紀のロシア史の流れのなかで、まが

的に、新しい社会や文化圏を構築する役割を果たしていたのではないかと。いいかえれば、学知は、普遍的なイデオロギーと土着の社会を結び、新しい地域を創造していく役割を果たしたともいえるのではないかと思っています。

本特集の諸論文は、そうした問題関心を共有しています。が、地域がソ連に限定されています。そこで、今日の座談会では各地域の専門の方々に、この問題を議論していただくことによって、社会主義の学知という主題がもつ、学問的可能性を模索していけたらと考えております。

たとえば、すでに話題に出ておりますが、社会主義の普遍的なイデオロギーを標榜する政治制度が、どのように地域化していったのか、また、それに学知や知識人はどう関わっていたのかという問題。それから、実際に人間、社会、自然というものを改造するさいに、学知や知識人がどう対応したのかという問題。それから、体制転換や崩壊にあたって、学知や知識人の自律性がどの程度の役割を果たしたかというような問題など、自由に議論を進めていただければと思います。

家田 ベトナム、中国、そしてイスラーム教の場合も社会主義を導入するとき、それぞれの地域がもっていた普遍なものや社会主義との間のギャップを埋める、ないし両者をつなぐ必要があったわけです。ロシアの場合は「トータルなもの」を社会のなかで実現するとき、学知なり知が特

りなりにもひとつの帰結として社会主義社会を理想とする国家が誕生した。その後には、やはり長い時代、農奴制システムが支配し、それを克服しようという知識人たちの強い意思が存在していたわけです。その意思を支えていたのは、ほかでもありません。ミハイロフスキーの言った「悔悟せる貴族」という自己認識です。最近、トム・ストッパーが書いた「コースト・オブ・ユートピア」という、じつに九時間に及ぶ芝居を見て、考えさせられたんです。主役は、なんとアレクサンドル・ゲルツェン、彼のセリフには、『向こう岸』や『過去と思索』がふんだんに引用されている。彼らの脳裏を支配していたのは、やはり罪悪感です。つまり一割の貴族と九割の農奴を抱えた社会のなかで、貴族は、たえず農奴制に対して罪悪感を持ち続けてきた。ド

ストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』の「大審問官」にしても、九割の人間をどうやって食わせるか、が最大の問題です。では、ドストエフスキーの時代、この大審問官に二重写しされていたのはだれか、ということ。いずれにしても、「悔悟する貴族」たちは、自分たちがよって生きる土壌を掘り崩してでも革命をなしとげようとしていました。その強烈なミッシェンが、一八七〇年代以降のテロリズムを生んでいったわけですよ。エドワード・ラジンスキーの『アレクサンドル二世暗殺』や、和田春樹さんの『テロルと改革——アレクサンドル二世暗殺前後』が、そのミッ

ションが狂気に変貌していくプロセスをみごとに描き出しています。

で、ことによると、アレクサンドル二世自身が、「悔悟せる貴族」だった可能性があるわけで、彼の脳には、ことによると、社会主義という名前の遺伝子が組み込まれていたのではないかとさえ思えるほどです。いずれにせよ、ある種の憧れのようなものはあったかもしれない。たぶん自分自身の限界を見極めながら、改革を進めていったという事実がある。ヘーゲルじゃないけれども、歴史の意志としてロシア革命が実現する、そんな信念です。ロシアの民衆というのは、根本的に社会主義の民なのかなと思う。要するに、エゴイズムに覆いかぶさっている超自我がけっこう強烈にある民なのかもしれないと思ったりするわけです。逆説的に聞かせるかもしれないがね。自己犠牲という観念ひとつとっても、それはいえると思います。この議論は、おそらく先ほど私がいった「全体性への憑依」といった特質とも、連続性といった考え方もリンクしてくると思います。

で、本題です。家田さんのご意見では、ロシアの場合、「トータルなもの」を社会のなかで実現するとき、学知なり知が特殊な、あるいは優先的な役割を果たしたのではないかと、というわけですね。もちろん、異論はありません。しかしゲルツェンは、資本主義の段階を経ずにロシアは社

ろに尽きていた。トータルな社会を創造するための学知という文学・芸術をみると、社会主義リアリズムがまさにそれでした。社会主義リアリズムののっとなって生み出された作品は、個々の人間の営みとしてはほとんど意味をなしていない。しかし、全体の現象としては、非常に奇矯といえますか、興味尽きないグロテスクな側面が潜んでいる。知識人の自負といえますか、自分たちが社会主義建設のためにどこまでやれるか、という自負は、一九三七年以降はほとんどゼロに帰していくような気がします。大テロルの現実にとえ薄々とも気づいた瞬間に、少なくとも創造的知識人は白けざるをえない。スターリンと一緒に夢を見るといっても、それは演技にすぎなくなるわけです。一九三七年以降のソヴィエト社会における「学知」は、文学、芸術をも含めて壮大な演技と化しています。ポストモダンニストたちのいう「虚空」「模造的な現実」です。確実に存在していたリアリティは、いつてみれば、大テロルと戦争の犠牲者たちです。

私が疑問に思うことのひとつは、先ほど古田さんが言われた普遍国家、地域国家という二分法を用いるときに、普遍的ビジョンにどれだけ優先性を与えるか、という問題です。それはすべて知識人の役割だったのか、ということですが、トロツキーの永久革命論ではないですが、これはあくまでも世界に対するひとつの模範としてやるんだというよ

会主義に到達できると考えたわけですね。ロシアのミール共同体がその役割を果たすと。しかし、現実にはソヴィエトの時代に入ってから、共同体そのものが破壊され、集団農業がその代替をなしていく。で、家田さんが出されているのは、トータルなものを根づかせるための知の役割、というまさに「大審問官」のテーマです。ただ、科学アカデミーがそれにどう貢献したのか、という問題に私は答えられません。それだけの用意がないのです。問題系としては、本来ならば、名前をいっしょに並べてはいけないのかもしれないですが、オパーリン、ルイセンコ、ミチューリン、チミヤヤーゼフ、ヴァヴィロフ、レペシンスカヤといったアカデミー会員の名前がおのずからずらりと浮かぶわけですね。とくにルイセンコなどは、俗流マルクス主義というのでしょいか、非常にねじまがった弁証法理論を科学に導入しようとしていた。科学とイデオロギーが一体化するといふ、恐るべき「学知の組織化」が現実化する。ほとんど中世の錬金術の世界です。これを果たして「学知」と呼べるのかどうかは、おおいに疑問ですが。

しかし他方、たとえばスターリン時代の芸術家あるいは知識人もそれと大きくは変わらない地点にいたわけですね。社会主義というのは、非常に単純でわかりやすいイデオロギーなんです。ソヴィエト時代は、その単純なイデオロギーをいかに国民に伝え、持続させていくか、ということこ

うな、どこかメシアニズム的なミッシェンの自覚、そういったものが革命家たちのなかに強烈にあった。外向きの革命です。では、内向きの革命はどうであったのか。ソヴィエト権力の上層部に、「民衆を食わせなければならぬ」という意識は、たとえば中国に比して、どこまで強かったといえるのか、という疑問が残ります。私としては、ソヴィエト農業の専門家にお聞きしたいと思うのですが、普遍的なビジョン、世界のモデルとなるという、その自負と犠牲にむしろ国民がなっていたところがあるように思える。素人考えですが、そのビジョンへのナルシスティックな同化という点では、トロツキーもスターリンも大きく変わっていないのではないかと。もちろんスターリンは、農業の集団化を強制的に実行していくわけですが、根本には、ドイツ並みの超工業大国という夢があったわけでしょう。先進的モデルを作る、ユートピア国家を作るといふビジョン、ビジョンの上に国家が成立する、ビジョンに近い国家を作るという非常に抽象的な、観念的な国家ビジョンが優先されている。やはり徹底的に、先ほど「腹芸」という言葉が出てきました。が、「ビジョンはいつでもいいじゃないか、ともかく食わせて豊かになっていけばいいんだ」という、ある意味で根本的にヒューマニスティックな視点が欠けていたような気がします。これはあくまで中国との比較においていえることですし、個人的な思い込みがかなり強く

入っているということを前提にお話ししていますが……。

家田 そのあたりは中国の場合どうなのでしょう。普遍主義はあくまでも建前で、実質というか、食わせればいいということだけで、中国の知識人も社会主義を理解していたのでしょうか。

田原 やはりナショナリスティックな自負、普遍主義というように世界に拡げるといよりは、中国という一国がどれだけ強くなるか、その実現のためにやっていたということですね。やはり中国自体が世界だという意識がある国です。

亀山 国家、人口の規模と社会主義との関係というのは、やはりおのずから変わってきますよね。一億五千万と——当時何億ですか。

田原 建国のときは五億ぐらいです。

亀山 いま十数億あって……。私の大好きなマヤコフスキーという詩人に「一億五千万」というタイトルの叙事詩があるんだけど、一億五千万を食わせるのと、五億を食わせるというのでは、ぜんぜんやっぱり社会主義というものを持っている役割と、社会主義というものに託すならかのファンクションと、国家上層部の人間の現実感というのは、根本的に違ってくるような気がします。ベトナムはその当時どれぐらいでしたか。

古田 ベトナムは社会主義が入るころはまだ二千万ぐらい

ただし、社会主義が入ることによって、従来の発想がかなり大きく変わった部分ももちろんあるわけです。それはほく自身は、ベトナムのケースですと、周辺民族との関係の持ち方で、従来ベトナム人の発想には、「失われたベトナムの回復」という、一言で言えばそういう発想しかなかったわけで、周辺は野蛮人というベトナム版中華思想みたいなものがあつたわけですが、そこに社会主義が入ることによって、初めて周辺の民族と手を組んで何かをやらなければいけないという発想が生まれて、インドシナ革命ですとか、ベトナム自身の多民族性というような発想を持ったというの、そういう普遍的なイデオロギーとしての社会主義がベトナムに入ったときのひとつの大きなポイントだったと思います。

他方で、知識人社会としてのベトナムのあり方を、ベトナムの場合、社会主義革命もあまり大きく崩していないとばかりは思います。一九五〇年代の後半に、北ベトナムでも中国とまったく同じ展開があつて、百花斉放から反右派闘争へと、だいたいあれで知識人を黙らせて、党の方針に従うようにするという似たような経緯がベトナムにもあつたのですが、ベトナムの場合には、中国ほどは貫徹していない。

もちろん、階級的出身が労働者・農民の者がインテリよりも重要というようなことで、伝統的な知識人の家庭出身

ですから、だいぶ桁が違います。

亀山 となると、やはり、かなりの程度ナショナリズムが入り込む余地があるわけですね。

ソヴィエトの場合には、ロシアの周辺に一一の共和国が存在していて、民族も言語も異なれば、ときとしては宗教も違っている。社会主義を連邦制によって成立させるためには、第一に民族友好という理念を持ってこなければいけない、複合体としてどこまでもやっていかないとけないという使命を背負わされていたところがありますね。その積もり積もったフラストラーションが、七四年後に爆発するわけですね。

単一の共同体のなかで完結できる社会主義——スターリン主義はむしろそちらの方向に歩いていくわけですが、すべての矛盾は規律の下に沈め込まれる。これが、小規模な共同体である場合、ナショナリズムと境界線が引けなくなってしまう。そうした事態が、人口の規模や、構成民族の数や、領土の広さなどの違いによっては起こりうるということですね。

古田 そうですね。いまの規模の問題というのはなるほどそうかなと思つたのですが、ベトナムの場合、伝統的に知識人社会みたいところがあつて、「知識人が社会を変えられるんだ」という確信を社会主義がますます強めたという面があると思うんです。

の幹部を追放するような動きというのは見られます。ベトナムのそういう出自の党の高級幹部の象徴がヴォー・ゲン・ザップです。ヴォー・ゲン・ザップを引きずりおろそうという動きはたびたび起こるんですが、軍人だったということも大きかったと思うんですが、結局は最後までヴォー・ゲン・ザップは引きずりおろされなくて、しかもいまなお、もう九八歳でしょうか、生きています。結局、あるところで党の支配が知識人社会の伝統と折り合った面がたぶんあるのかなと思っております。

したがって、ハノイを中心とする知識人社会での風評とかが、共産党の政策なり路線をある種、目に見えないかたちで規制しているような側面というのが、ベトナムの場合にはあるのかなと思います。

ただし、そういうことが、亀山さんが先ほど言われた論点からしますと、やはり知識人が「自分たちの思うように社会を設計して変えられるんだ」というような思い込みを逆に強めて、それが経済政策などで非現実的なものを一時は生み出すような面にもなつたし、逆にかなりガチガチの護教機関であるべき社会科学アカデミーですとか、それから中央党学校みたいなところに改革的な発想をもつたグループができてくる。それがドイモイに繋がっていくというような、両方の流れがあつたと理解すればわかりやすいのかなと思っております。

田原 いまの古田さんの話だと、知識人が政治運動のなかで根こそぎやられなかったという話なんですが、中国の場合だと、先ほど言われていた反右派闘争で、一九五七年あたりから、まったく発言権を奪われる状態が一方であったと思うんです。にもかかわらず、やはりある非常に核心の部分では、かなり知識人の学知というものが必要だった領域というのはたぶんあると思うんです。

それはやはり、国中の資源を蓄積して重工業や国防に投入していったので、その開発に関わる理科系の知識人というのは必要だったはずなんです。一九六四年には原子爆弾を開発したりしますし、非常に先端的な部分では高い知の集積があったように思うんです。しかし、もう少し社会一般のレベルにきてみると、先進的な科学技術、スペシャリストというよりは「土法」——ローカルな在来の方でですね——が強調された。この土法を前面に押し出すようになったのが一九五八年の大躍進政策あたりからです。人民大衆がスペシャリストや専門知に頼るんじゃなくて、むしろ自分たちで考えて自分たちの方法でやるということになるが、おそらくソ連などの学知のあり方とちよつと違うんじゃないかと思えます。

ソ連なんかだと、農村の末端にもスペシャリストという人たちがいましたよね。たとえばトラクター技師とか、会計の知識がある人たちとか、そういうスペシャリストみたくか分業ということにならないということがあったと思います。あとはやはり科挙の伝統というものがあって、全人格的な能力を備えた官僚が人民を統治する。その官僚というのは必ずしもスペシャリストである必要はない、というかスペシャリストは好ましくない。法律とか経済とか工学とかの専門知で統治するのではなく、古典的教養に裏づけられた人格が大事なのであって、そういう意味でも分業の発想は退けられたのではないのでしょうか。

家田 スペシャリストが知の専門家として權威をふるうことは、中国の伝統からすればあまりなかったということですか。

田原 そうですね。

家田 中国は開放政策のなかで、経済成長を最優先していく方向に進んでいると思うのですが、そのなかで知のあり方は変わっていないのですか。またどうあるべきかという人々の知なり知識に対する期待は変わっていないのでしょうか。

田原 テクノクラートが増えてきたというのはもちろんありますが、それでもやはりスペシャリストであればいいと

いな人が農村にいっぱいいますが、中国ではスペシャリストというのは農村の末端にはいなくて、どちらかというところではなくてコミュニティ的な政治的な幹部がいて、部分的な仕事をするのではなくてコミュニティ全体の大局的状况に配慮しながら、全人格的に農民に接触するというイメージが強いと思いますね。

家田 それは細分化させない、専門化させないほうが中国人にとっては重要だという、知のあり方についての社会的な合意があるということですか、ローカルなところで。

田原 そうですね。やはり分業しないという体制がありましたね。分業して、このコルホーズではこれだけ作るとか、コンビナートを作つてここでこれをやるというよりは、自給的な地域経済圏というものを作つていて、だいたい石炭がどこでもとれるので、その石炭を用いた製鉄、それからセメント産業、それらを使つてダムや水利建設をやつて、化学肥料工場も作り、それらを農業生産に役立てることによつてそれぞれの地域で穀物の生産高を高めようという、一九七〇年代まではだいたいどこでもこのような感じをやつていました。

それはようするにアメリカから攻撃されたときに、あまり集中してしまうとそこをやられるとだめなので、わりと自給的な経済圏を作つていって、攻撃を受けたときにもなんとか自分たちでやつていけるようにという感じになつて

いうことにはならず、中国のリーダーというのはやはり全人格的なもので、「人民の利益」を全般的・大局的に考えるものだ、という発想がまだ強いと思いますね。

家田 それはローカルなところでもそうなんですか。ローカルのほうが強いということですか。

田原 ローカルでとくに強いですね。もちろん程度の差ですけどね。専門性というのはもちろん大事になつてきていると思いますが。

家田 中東のイスラーム社会主義の場合はどうだったのでしょか。

青山 イスラーム教の立場に立つて社会主義を唱道するという動きは、だいたい一九四〇年代ぐらいに発達したんですね。ただ、社会主義というものを自分たちの思想の基軸に据えるか据えないかという動きが一九四〇年代、一九五〇年代ぐらいに進行していくなかで、アラブ地域では一九五〇年代から、いわゆる共和制に向けた革命がいくつか起こってきます。エジプトでの一九五二年の七月革命とか、シリアでの一九六三年のバアス革命、あとはイラクでの一九六八年のバアス革命。そういうなかで、政権を握つたのは、イスラーム主義ではなく、アラブ民族主義の側でした。

じつはアラブ民族主義者たちは、政権を握ると、カッコ付きの「社会主義化」というものをどんどん進めていく

ですが、その過程でイスラーム主義者は彼らとの対決姿勢を強め、社会主義の旗を降ろしていきます。ということは、どういふことかというところ、イスラーム主義者にとって社会主義というものが一般の人たちとの関係を左右するような要因になったというのではなくて、政権側の人たち、アラブ民族主義者が社会主義をある特定の政治的な道具として利用するなかで、これまでいろいろな先生がおっしゃられたような弾圧だとか動員だとかのために使われていったという感じですかね。

ただ、他の事例と決定的に違うのは、社会主義というものがあつた種政治の道具みたいなかたちで使われる学知という、そういう側面を見たときに、民衆を弾圧するとか知識人を粛清する場合よりは、むしろアラブ民族主義を標榜する周辺アラブ諸国との関係で、だれが一番民族主義的に正当か、アラブ大衆の意見を代弁しているのかということ、主張するときに社会主義が使われたという印象を私は持っています。

たとえば、歴史を振り返ってみると、一九五〇年代の末にエジプトは「アラブ社会主義」というものを提唱して、一連の農地改革、地主が持っていた土地を小作に分配することをしました。そのなかで、エジプトとシリアがアラブ連合共和国として合邦し、ひとつの国になるんですが、この合邦がうまくいかなかった、シリアは一九六一

ちよつとベトナムの話で、周辺諸国との関係ということをおっしゃっていたので、その点では似たような部分はあるかと思うんですが。

社会主義の多様な道

亀山 いま話を聞いていて、微妙にずれを感じる理由というのは、ソヴィエト社会主義が、一九一七年のロシア革命から一九四五年の第二次世界大戦の終了までに経験してきたものと、そこから大戦後に新たに始まっていく新しい社会主義の経験がある。ソヴィエト社会主義のどの時代と中国、ベトナム、アラブ諸国の社会主義の実験というものを比較して話をしたらいいのか混乱してしまう。たとえば、ボルボト時代のカンボジアにおける原始共産主義にしてもそうです。ロシアの場合、一九世紀の前半から、ペリンスキー、ゲルツェンといったあたりからバクーニンを経て、チエルヌイシエフスキーを中間点に置きながら、群小のテロリストたちの登場、そしてレーニン、トロツキーへと、長い熟成のなかで一九一七年の革命が起こっているわけですね。

ソヴィエト社会主義の実験というのは、スターリンとともに終わっていると思います。アレクサンドル・ゲニスの

年に離脱します。一九六一年に離脱したシリアでは、二年後にバアス革命が起こる。バアス主義というのはアラブ民族主義・社会主義の最高傑作と私自身は思っているんですが、アラブ社会主義を提唱するエジプトに対して、そこから分離したシリアは、より正当なアラブ民族主義国家、要は搾取されているアラブ人民の意思をもっとも体現しているイデオロギー国家である必要に迫られて、社会主義というものを非常に積極的に導入していくことになりました。

たとえば基幹産業の国有化というのは、それまでシリアのアラブ民族主義の間でも賛否両論があつたのですが、ソ連型の経済国有化を進めていく。あとは階級闘争に関する認識も変化しました。そもそもバアス主義に代表されるアラブ社会主義は、「資本家もアラブ人だし、労働者もアラブ人だから、和解して協力し合えばいいじゃない」という発想で、階級融和をめざしてきました。が、一九六〇年代になると、アラブ人民の意見をよりきちんと代弁するには、やはりブルジョワジーを叩かなくてはいけないというマルクス・レーニン主義型の階級闘争の理論が採用されました。これと並行して、アラブ社会主義は、一般の国民を抑圧する際の根拠になりさがつていくんですが、学知としての社会主義が周辺諸国との関係において本来の意図とは矛盾したかたちを得ていく、体制化していくということが、アラブ地域ではいえるのではないかなと思います。

ピョートル・ワイリが言うように、第二次スターリン批判、第二回共産党大会の時期に、ソヴィエトは真の共産主義の段階に入ったといったような、皮肉な見方もあるわけですが、いつてみれば、一九二八年の農業集団化といった、人為的に上からすべてやっていくという、そういうもののひとつの変形にすぎないという意味において、この議論をうまく絡ませるには、ひな形としてひとつソヴィエト社会主義を出発点に置き、そこからの派生態として三つの地域圏の社会主義を考えるのか、それとも同時代的な視点から戦後ソヴィエトの社会主義のありようを対比するのか、という複雑な問題があつて、ぼくとしてはちよつと整理がつかないところがありますね。

家田 モデルの問題と同時代性ないし国際関係の問題もありますから、単純には割り切れないと思います。

亀山 たとえば先ほど自給制というものを大事にして分断しない、つまり専門化しないという話がありました。これはマクロ・レベルからミクロ・レベルについていえることだと思つてですね。ソヴィエト社会主義は、共和国ごと、地域ごとの分断を是として、産業、工業、さらには農業までも一部分割させていった時代があつた。その矛盾が、ソ連が崩壊するときには完全にどうしようもないかたちで露呈する。国家として再生するための手がかりが完全に失われてしまう。最終的には資源頼りです。しかし中国は地域

的に自給システムを保障していったおかげで、現在まで有機的に段階を積み上げていくことが可能になった。有機的な、自給的なシステムを温存し続けたという点に中国の成功はありと見ていいわけですよ。おそらくソ連にもそれぞれの地域社会での自給システムがあったと思うわけですが、マクロ・レベルではそれがなかった。ソ連崩壊とともに明らかになった二つの社会の違い、つまり成功と失敗の違いというのは、たんにゴルバチョフが政治改革を経済改革に優先させたというだけに留まらない原因がありそうですね。

少し飛躍するかもしれませんが、今日の議論の最初に言いたかったロシア独特のメンタリテイについてもここで反復したいんですよ。ロシアっていうのは、根本的にある種「終末の民」。二進法のなかで、〇か一か〇か一かで来ている民です。つまり、歴史的な経験を有機的に積み上げていくメンタリテイとでもいうべきものがない。むしろ断絶に対する激しい欲求が、どうもロシアのなかにあるらしい。終末論的なね。つねに一に帰って出直すみたいなのと、いつもつまずいている。東洋的というのかアジア的というのか、有機的に何かを積み上げていく知恵というのがないんだなとつくづく思うわけです。その結果が、現在のロシアの地方の絶望的な荒廃です。これが意外に知られていない。

義のモデルとして二つあったとすると、ベトナムは両方を見ながら——先ほどホー・チ・ミンとスターリン、毛沢東の鼎談の話がありました。地主か小作かということではなく、グランド・デザインとしての社会主義なのか、それとも個々の地域が生き延びる方策としての社会主義なのか。

古田 その点は先ほどまで言っていたこととやや矛盾するような話になるかと思うのですが、実際に国家が社会をどれほど改造しえたのかという角度からベトナム社会主義を振り返ってみれば、ベトナムの場合には、モデルとしてわかりかしターリン・モデルに忠実だということを先ほど申し上げたわけですが、非常に権威主義的な社会主義のモデルをやるうとしたんだけれども、実際問題としては、そういう小農社会を包摂できなくて、結局は中国と同じように集団農業を解体していく。ようするに国家が規制をはずしたら、元の小農社会はそんなに壊されなくて残っていたわけですから、それがそのまま活力を取り戻したみたいなのがありますので、そういう国家が社会を徹底して改造して、現実にもそれを下まで貫徹するという話には、ベトナムは実際問題としてはなっていないと思います。

その分、中国もそうですが、改革・開放の最初は、ようするに人々のやっていた闇行為を共産党や国家が追認することでそれが改革になりえたわけですね。そういう展開で、やはり私はその問題はいままでもあまり文化の問題とし

田原 九月にロシアの農村に行つて、そのなかでいろいろ聞いたんですが、一九九〇年代のロシアの農村がひどい状態で、非常にみんな苦しかったという話を聞きました。発達した交通網に頼つて分業してそれぞれの生産物を大規模に流通させていたために、社会主義体制が壊れたときに、交通システムが麻痺して穀物などが輸送できなくなつて、大量に腐らせてしまうというようないことがあつたといえます。これはたぶん分業をかなりやっていたがゆえに、交通が麻痺してしまつと、もうどうしようもなくなつて潰れてしまふのかなと。逆に自給的なシステムであれば、生産物はかなり近いところで消費されますので、そういうことは起こらないんだろうなと。中国で穀物を腐らせたのは大躍進のときですが、それは輸送ができなかったからではなくて、農村工業に労働力を取られて収穫ができなかったためです。

亀山 どうなんですか。先ほどの普遍主義じゃないけれども、全体的なプランのなかで大きく役割を割り振つていく、そして全体を優先させるということと、それとも自給システムというものを重んじていく、一つひとつのミクロの単位をひとつの完成体として全体を作つていくという、全体的なものに対するアプローチが違うんじゃないでしょうか。

家田 ベトナムの場合はどう考えるのでしょうか。社会主

ては考えてこなくて、社会主義国家の社会的包摂力の強さ、弱さということで考えていたんですが、今日の話を聞いていて、もうちょっと文化という面からも考えてみる視点というのがありうるのだなと、いまの話を聞いていて感じました。

亀山 いまの話を聞いていて、支配の問題であると思うんですね。わずか二千万の人口でありながら、ひとつのシステムがはずれるとスポツと元に戻る。二千万の民を支配するのと一億五千万を支配するのでは、国家権力の強大さのレベルというか、必要性のレベルが違ってくるはずですよ。

しかし思うに、かりに二千万の民に対しても、強力な支配システムを貫徹できないとすれば、逆にいうと市民の側からすると、市民の持つているある種の権力幻想の問題と関わってくる。自分が支配されているという、受け身の立場で権力を力として意識する意識の総量の問題にも関わってくると思うんです。

つまり、ソヴィエトでは、他のどの国よりも歴史的に早く社会主義を取り込んだわけですから、思想教育もかなり早い段階から始まり、長い年月にわたっている。マルクスと同時代から彼らの意識のなかに社会主義があつた。長い年月をかけて権力というものを市民一人ひとりが学んでいたと思うんです。スターリン時代は末端の地方にま

でアクティビストが出かけていって、共産主義の理念を吹き込んでいます。そうすると、ほんとうに末端の一人ひとりの権力幻想、自分が何か巨大なものによって支配されているという——ドストエフスキーが『悪霊』のなかで描いたような、五人しか支配している人がいないのに、あたかもソヴィエト、ロシア全体をひとつの巨大な革命組織が覆っているみたいな、そういう被支配の権力幻想が定着していったと思うんです。そもそも、ロシア正教のなかにある「全一性」とでもいえるべき観念からして、被支配の観念に貫かれています。

なんだかんだいってロシアは西欧に近い国ですから、西欧の合理主義というものをある程度は知っています。知っていればこそ、権力が何かということもわかっている。権力が何かということを知ることによって、権力に対する恐怖も同時に学ぶ。学ぶと順応性が生まれる。自分も支配されなければならぬということに行く、といった、権力と一人ひとりの個人とのあいだに横たわる幻想の問題にまで立ち入って考えてみる必要があるのかなという気がします。当時の中国の五億人の民の一人ひとりが、権力とはいったいどういうものかということ、どこまで骨身に染みて感じていたのか、その意味において、どこまで一人ひとりが文明化されていたのかという問題と関わってきます。教育の問題です。

導いていったということがあります。農民の側から見れば、国家権力を代表した県からすべての村に人間が実際に派遣されてくるわけです。それによって初めて、中華人民共和国の権力が実際に確立されているのだ、ということを理解するわけです。

亀山 プロバガンダ教育というのは、かなり徹底したわけですね。

田原 そうですね。もちろんプロバガンダの強調のされ方は、政治運動のサイクルに沿っているわけですが、興味深いのは政治運動が起こるたびに工作隊、国家権力を代表する役人が農村に下りてきます。それで実際に農民の家に住み込んでしまう。それで半年たってもまだ帰らない(笑)。

亀山 ベトナムもやはり社会主義プロバガンダ教育というのは徹底していたんですか。

古田 ベトナム戦争という時期がありましたので、そのときはそれなりに下までプロバガンダが行きわたっていたし、下からのそれを支えるボトムアップの動きもあったと私自身は理解をしています。

ただし、いまだ見ますと、ちょっと例が悪いのかもしれませんが、ベトナムもほとんど経済発展していますから、道路拡張で民家を立ち退かせなくてはいけないというような話がしょっちゅう起こっているんですが、ハノイで見ると、道路のど真ん中に民家がでーんと居座っています。

田原 中国の言葉で、「天は高く皇帝は遠い」というものがあるんですが、つまり中央の権力というのは、ものすごく高い雲の上にいる。伝統的には、官僚が派遣される最末端の単位というのが県レベルだったんです。その県というのも農村の末端から見るとまた遠くて、県城というのは県の中心地にある都市ですが、この県城というのは普通の農民から見るとすごく遠い。それも国家権力を代表しているんだけれども、民衆が国家権力と関わりを持つとすればおよそ税金をとられるときぐらいいしがなく、関わるころくなことがないから関わりたくない、という意識を持っています。

中華民国期には、県以下の農村をどのように首尾よく統治するか、また統治するだけではなく、あわよくばこれを「発展」させることができるか、それにまつわる試みがたくさんあったわけですが、結局、中華民国時期の国民政府と人民共和時期の共産党政府との違いというのは、後者は単に新しい政策を次々に出すに止まらず、政策を実施にいたらしめるために、農村のすみずみまで幹部を派遣したということなんです。この方法が全面化したのが、一九五〇年の土地改革のときになると思うんですが、そこで県の役人、それからもつと上のレベルの役人も織り交ぜて、そういう人たちで「工作隊」というチームを作って、全国津々浦々、村々に全部派遣して、それで土地改革を指

て、そのために道が急に大きく曲がったり、それまで二車線だったのがそこだけ一車線だわと曲がらないといけないので大交通渋滞が起こったようになっていたところが、さすがにいまはなくなりましたけど数年前までいっぱいありました。

ハノイ市の都市計画をやっている人たちが北京に見学に行くと、「中国はベトナムよりも進んでいる」と(笑)。「断固として立ち退かせていく。われわれはああいまねはできない」とか言っていて、それが北朝鮮なんかのあり方と、どうも中国とベトナムとで、同じ農村社会を基盤にしているにもかかわらず、そこところは微妙な差があるような感じがしました。北朝鮮を研究しておられる方が今日おられるれば、ちょっと話がおもしろかったんじゃないかと思うんですが。

家田 亀山さんもおっしゃったように、権力が直接人民を一人ひとり掌握していく、そして一人ひとりの人民、国民、あるいは市民も権力を明確に意識するようになる。それが県レベルであるのか中央レベルであるのかは国の規模で違うかもしれませんが、まずそういう過程が進行したということですね。この意味でベトナムの場合、社会主義以前に中華帝国の一部として、中国の中央権力はベトナムでどのように大衆に意識されていたのでしょうか。中華帝国と社会主義という、ともに普遍主義を唱えた体制が、人々にど

う見えていたのか。まったく違っていたかもしれないということですね。

古田 それはそうですね。ですから中華帝国の場合には、中華帝国というイデオロギーは漢字・漢文の世界なわけで、それは一般の農民は漢文なんか関係ないわけです。

家田 知識人の世界ですね。

古田 したがって、漢字・漢文で書かれた王朝の命令は村に来たとたんにそのまま読んだのでは通じないわけです。村にいる漢字が読める人がそれを民衆のわかる言葉に置き換えるということを経ないと、国家の意志は下に貫徹していません。だから、外皮は普遍国家なんです。その中身というほうで言えば、いまおっしゃったような、そこは断絶があったといっていると思います。

青山 おそらくロシアも中国もベトナムも、一般の人たちに社会主義思想が浸透したという前提で話されています。ちよつと取り残された感があるんですが……。

不思議なことにアラブ世界では、社会主義というのは知識人の間ではある程度の重要な意味を持っていたんですが、それがイコール一般の人たちの中で定着していたということの意味しなないのかなと思います。

それはそれとして措くとして、オスマン帝国末期から第一次大戦後に今日のような諸国家体制になるといふなかで、社会主義的な立場から当時の社会がどのように捉えら

れていたかということ整理してみると、まずオスマン帝国下のアラブ地域、とくに東アラブ地域というのは、いわゆる伝統的な生産関係のもとにありました。不在地主がいて、農民を支配するというかたちですね。

こういう生産関係に依拠していたオスマン帝国の支配は、第一次大戦で、主に外部からの力で崩壊させられた。本来であればそのあとに、アラブ人、とくに農民が主人公となる国づくりないしは社会づくりがあるべきだったんだけど、それは委任統治でだめになる。委任統治支配のもとで、東アラブ地域は、小さな国に分断されて、列強の植民地となり、資本主義に組み込まれて、資本家による労働者の搾取というような弊害も深刻化していくという感じですよ。

今日までアラブ地域で続くこのような諸国家体制との関連で、じつはみなさんのお話、とくにロシアの話と中国の話とを聞いていて思ったのですが、ロシアと中国の話とを聞いている場合の領域というのが、たとえばロシアでは、ロシアを超えてソ連に及んでいたりと、ときには世界に及んでいたりにしています。中国でも、私のイメージで中国のナショナリズムという漢民族が中心というような素人的なイメージしかないのですが、話が展開されている地域の広がりやそれを越えていますよね。じつはアラブ地域はまったく逆なのかなと思います。アラブ地域は、アラブ民族とい

うのが、イラクからモロッコ、あとはアナトリア南部からサハラ砂漠以北まで広い領域に及ぶんですが、この広がりやに相当する議論というのは、社会主義という文脈のなかでさほどなされなくて、やはり民族主義という文脈で議論されている。

実際に社会主義体制を採用する、ないしは社会主義的政策を実施するといった場合には、先ほど自給自足の話がちよつとあったんですが、広い領域で暮らすアラブ民族を社会主義の段階——科学的社会主義がいうところの社会主義的生産様式でもいいですし、あとはもうちよつと純朴な社会的公正を実現するということでもいいですが——に高めるということが目的になるんだと思うんですが、どういふ順序でそれを達成するのかで、ものすごく揉める。もともとアラブ民族主義の立場だと、アラブ地域を統一すれば物質的な条件が整って社会主義になると考えられているんですが、実際には小さい国に分かれてしまっているから、それぞれの国で社会主義を押し進めれば、アラブ民族の統一も達成される、というようなかたちになってしまいました。つまり、アラブ地域では一つひとつの小さい国が社会主義の条件を満たすことによって、必然的にアラブ民族がひとつになれると考えられるようになった点で、ロシアや中国のように、国や地域を越えた動きにならないんです。

やはり大国とそうでないアラブ地域とでは、順序が逆になるのかなというのが、みなさんの話を聞いていて興味深かった点です。

社会主義における支配と社会

亀山 いま話を聞いていて改めて考えたことというのは、プロバガンダ、そして支配される側の権力イメージとか権力幻想という問題です。つまり権力というものが何かということを知れば知るほど、人間というのは支配されやすくなるという道理です。人民というか民衆というか、彼らはある意味で、支配と被支配のルールのなかに入っていくわけですから、ルールそのものにも支配されやすくなる。

他方、社会主義はけっして自然発生的なものではなくて、ある意味できわめて人工的なビジョンであるわけですよ。それが上からのしかかってくる。そして、教育という手段をとおして意識の隅々にまで浸透させていく。しかし、にもかかわらず、それより下、より根っこの深い層には、また別のメンタリテイが存在しているわけです。そのメンタリテイが、たとえば中国であれば、儒教という考え方がありとして、儒教と社会主義との親和性が問われるはずですよ。ロシア正教と社会主義の親和性と、イスラムと社会主義と

の親和性というところを押さえて、いつてみれば、前者の跳ね返し方の力というものを考えてみる必要があるような気がします。

ソ連は、七四年の寿命でした。寿命という考え方には一種の運命論が入りこみます。ともあれ、ソ連において、社会主義はみずからの生命を全うしたのかどうかわかりませんが、基盤となるロシア正教が社会主義を跳ね返す力は絶対に弱かったと思います。それこそ、先ほどから何度か口にしていて、全一性すなわちソボルノスチの精神です。全体のなかで初めて一が完成するといったような思想。教会堂から一歩出たときに人間は初めて一人になるというインディビデュアリズムではない。教会堂のなかにおいて全体のなかであって、全体と自分を溶け合わせたときに一が完成するといふ逆の発想です。ですから、当然、社会主義的なビジョンとすごい親和性を持つていた。要するに、跳ね返す力は本来的に弱かったということです。長いものに巻かれるのではないですが、レーニンを神とあがめ、スターリンを人民の父と敬愛するメンタリテイ、ですから、いまプーチンが入ってきてても何の違和感もない、スターリン時代の大テロルの経験はどこか必要悪とみなしてしまいうような、奇妙な寛容さが存在する。

もちろん国土の広さの問題も否定はできないんですが、現在、中国でここまで社会主義が生き延びているというところに、それは個別の関係を越えて、ひとつのリーダーシップによってまとまりを作り出すところがあると思うんです。原子、つながり、まとまり、それぞれイメージは違いますが、それぞれが中国社会の側面を映し出していると思うんですね。

中国の社会主義がやろうとしたのは、旧来からの中国社会が持つていた「まとまり」の相というものを取り立てて動員して強めていくことだったんじゃないか。つまり共産党のイデオロギーに「人民のために服務する」ということがありますが、この人民というのは何が含意として入っているかというところ、共産党員というのは、自分個人の利益もなく、また自分の関係者の利益でもなく、自分と関係ない人の利益こそを考えるんだ。バラバラでもないし、つながり、関係だけでもないし、つながってない人たちのことも含めて行動する。あるいはもつと拡げていうと人民のために服務する。そうした共産党員の存在が、「まとまり」の相を強め、社会の団結力、資源動員能力を強化する。というようなところが、中国の社会主義思想の社会的なコンテクストだったと思っっているんです。

亀山 ということは、家族的な概念をより拡げたわけですね。それまでの中国の持つてくる伝統的な、比喩的ということ、波紋のイメージですね。この、この波紋が消えるところに生まれてくるものが何か、ということですね。

とは、中国の人々の精神の岩盤の部分にやっぱり社会主義との親和性があることの証なのではないでしょうか。

田原 自分なりの考えですが、私は中国社会のことを研究していて、この社会には三つぐらいの相があると思うんですね。ひとつは「原子」の相であって、つまり個人がもうバラバラで、砂粒のような状態。孫文が昔「中国はバラバラの砂粒みたいで民族主義がない」と嘆いていたんですが、そういったバラバラで自分勝手なイメージというのがひとつあります。

もうひとつは「つながり」の相で、いわゆる中国は「関係主義社会」であるというイメージです。じつはバラバラなんじゃなくて、砂粒が強いネットワークで結びついていて、自分の利益のためにネットワークを動員して、結びついていく関係主義的な社会だという側面がある。中国人にとってはまず自分の親ですね。儒教ですから親が一番大事。さらに先祖があつて、親から枝分かれた兄弟がいます。費孝通という社会学者がいつているのは、水に石を投げ込んだときにできる波紋のように、自分に近いところから遠い人に人間関係が広がっていつて、遠いところより近いところを大事にする。関係で繋がっている人だけを大事にするということがあるわけです。

もうひとつが「まとまり」の相です。それはたとえば農村のリーダーが「みんなのために何かをやるぞ」といった田原 だから、波紋が消える外には赤の他人がいつぱいいるわけです。普通の人はその赤の他人なんかどうでもいいわけですが、そのなかで伝統的な「郷紳」といわれたリーダーが農村社会にいましたが、郷紳がなぜリーダーシップを持つてたかというところ、赤の他人にも利益をもたらすことをするんです。私財を投じて公共事業みたいなことをやつたり。

家田 それは伝統的にですか。

田原 伝統的です。共産党がめざしたところは、そういう赤の他人、普遍的な人民に対して何かできるような人間を作つていこうというところであつた。そういう理想の反対側には砂粒であったり、関係主義であったりという実態があるからこそ、スローガンとしてもそういうものをめざしていこう、ということに意味が出てくる。

家田 そうすると三つの層に分かれている中国社会が共産党によってずっと率いられているということ、中国社会が根底で徐々にしるどこかで変化しており、それが中国における共産主義の実験なんだと考えていいわけですか。

田原 そうですね。だから、「まとまり」の層に乗っかって、それを強めていくということになると思うんです。私は農村部を回つていて村という単位を見ますが、村というコミュニティのなかには、自分に近い人もいれば、遠い人もいる。村の幹部がもしも自分に関係の近い人だけの利益

を考えると、それ以外の幹部に関係のない人は損をしますね。そのときに、どのように行動すべきだと共産党が幹部に言うかというところ、それは「村民全体の利益が大事だ」という話になってくるんだと思うんです。

だから、社会主義がその社会に入ってきて受容されるときの社会的コンテクストみたいなものがあったって、中国の場合はバラバラであったり関係主義であったりするという側面も比較的強いので、それに対するアンチテーゼとして、「まとまり」の相にリンクするかたちで社会主義が受け入れられていったということがあるんじゃないかと思いません。

家田 ベトナムについてはそういうレベルで考えると、ドイモイはどのような位置づけになるのでしょうか。

古田 ベトナムの場合ですと、中国の人民公社に行く一歩手前の合作社という協同組合ができていたんですが、それがじつは人々が共同体意識を持っている伝統的な村と合作社とが一致していたかそうでなかったかで、ぜんぜん話が違っています。当然、集団農業の合作社というのは国家による農村支配の末端機関で、そこが徴税をし、兵員の割り当てがきたら兵隊を出すという役割を担っていたわけですが、合作社が伝統的な村落共同体の機能の隠れ蓑になるようなことがあって、そういう合作社というのは、集団農業をやめたあとしばらく機能を続けていたという現象が見

ることによって、そういう伝統が逆に刺激をされて活性化された面があると思います。したがって、それが農業経営の効率というほうからプランニングされている、いまのベトナム国家が進めようとしている農業政策とはずれた現実を生み出している。

田原 均等な分け方というのは中国ではまったく同じですね。集団化でいったん農地をまとめてしまっているんで、それを脱集団化で再分配するときに、ゼロからのスタートという感じになります。すごく均分主義的なやり方で農家に農地を分けてしまう。しかも農地というのは、ベトナムも同じですが集団所有ということになっていますが——ベトナムは国有ですか。

古田 国有です。

田原 中国だと集団所有ということになっていきますので、やはり勝手に売ったりできないんですね。だから、分配されたらそのままずっと持っていますから、出稼ぎでいなくなっても、これはちょっと他の人に任そうといって耕してもらって、帰ってきたらまた取り戻すことができるということ、それが社会保障的な役割を持っているんです。あの意味それは非常に社会主義的ですね。保険になっていまずからね。それをやっている、人々がまったく農業からはずれてしまって、都会に殺到してスラムができたというところ、社会の安定には大き

られて、ベトナムの場合ですと、村社会的な状況との関係というのがかなり大きいと思うんです。

ドイモイのころの話ですと、一応農家の個別経営が農業生産の基本的な単位になるんですが、集団農業を解体して個々の農家の土地使用権を確定する作業をしたときに、村の持っている耕地を再び共同体の成員にきわめて均等に割り振った。そこはしたがって、生産力を発展させて人々が儲かる農業ではなくて、ある種の社会福祉機能としての土地の再分配みたいなことが、北部などの農村ですとかなり普遍的に見られている。人々が稼ぐ話は別のところで行われているという状況があって、そういう村社会のあり方を「農民社会主義」というような呼び方をして、いまのベトナムは政府はもはや資本主義の道をまっしぐらに走ろうとしているのに、村のほうが社会主義をやっているんじゃないかというような議論もあるくらいです。

家田 共有地の分配はベトナム社会で伝統的に行われてきたということですね。

古田 ええ。ですからそれは伝統的なある種の知恵だと思わんですが。

家田 それを再活性化させるイデオロギーとして、社会主義が機能している部分があるということになるのでしょうか。

古田 そうですね。たぶんそれは集団農業というものを経

な役割を果たしていると思います。

青山 シリアなど、アラブ社会主義を標榜したアラブ諸国は一応社会主義化して、先ほどもちょっと言ったんですが、農地改革、つまり地主が持っていた農地の小作への分配は試みられはしたんですが、かけ声倒れで、実際のところ、当初予定していたような農地の分配は進まなかったんです。

ベトナムとか中国の話を知っていると、土地改革というか、農地が新しく分配されて、社会主義化したあとにどういふ問題が生じたかという話がありますが、アラブ地域で社会主義体制を採用したといわれている国では、社会主義が農村のありように何か決定的な変化をもたらしたと考えるいいかなと私は思います。

家田 ソ連や中国とは根本的に違うということでしょうか。

青山 そうですね。他のみなさんの担当されている国とアラブ地域で基本的に何が違うかというと、アラブ地域での社会主義体制は、西洋などで発展した社会主義と照らし合わせてみても、そもそもの目的からほとんど乖離していつてしまったということなんだと思います。社会主義というものを、政治のための道具として利用するというか、ある特定の状況下での政治的行為を正当化するための根拠として位置づ

けてきたという側面が非常に強くて、それを実際の社会の不正を是正したりするための体制として包括的に採用しようというところを、アラブ地域の為政者たちはどうも追求してこなかったのかという気がします。

それと関係があるかどうかかわからないのですが、社会主義というのが人工的な概念で上から乗ってきて、深層心理にあるものかどうかという関係にあるか、という先ほどの話との関連でいうと、アラブ地域では科学的な社会主義に乗っかれた下の部分の跳ね返りがものすごく強かったといえるのかなと思います。

どういうことかというところ、アラブ地域は言ってみれば唯一神教のイデオロギーができた土地ですね。ということ、は、われわれが一般的に近代宗教みたいなかたちで認識している思考様式というのが、あそこの人たちの深層心理にはあって、ヨーロッパでマルクス・レーニン主義というふうなものへと発展していった社会主義とそうした深層心理は、やはり水と油なのかなという気も私はします。

とくに、アラブ地域の多くの知識人たちが自身に論じていることですが、一神教の文化とはやはり、意志、観念から始まらざるをえないんです。ところが、社会主義といったときに、王道を行っている社会主義の理論は唯物論に立脚していますよね。観念から始まるとき、その背景には神がいるんだけど、より世俗的・日常的なところで

というヴォルテルを引用していますが、おそらく広大な自然のなかに生きる人間というのは、逆に神の不在と神の存在という二つの両極のなかではげしく揺れ動いていたんじゃないか、と思いますね。神の不在の兆候として、目の前の自然や、死が意識される。

家田 ロシアの場合、すごく観念的に社会主義を捉えているので、その点でイスラーム教の知的伝統と変わらないと思うのですが、ただロシアの神イメージとイスラーム教の神イメージとは、同じ一神教といってもかなり違うのではないかと……。

亀山 というか、ロシアは一神教といってもそもそもそれが二重信仰です。ロシア語で、ドヴァイエヴェーリエ(Dvoevolie) といいます。一〇世紀以前までスラブ大地をおおっていた多神教が、ウラジミール一世による「改宗」後も、キリスト教そのもののなかに根深く入りこんでいた。

ですから、ロシア人のメンタリテイのかなりの深層部分まで下っていくと、はっきりと見えてくるものがあるわけですね。一神教と多神教の二重構造をずっと受け入れてきているという事実です。一神教的な社会主義というのは、まさにロシア人の精神構造そのもので、社会主義というのは無神論ですが、しばしばいわれるように無神論の根幹には多神論がある。とすると、社会主義は、まさにロシア人の精

は、人々は幸福になりたいとか、不正を正したいと意識して初めてそうなるという考え方が根本にあるから、マルクス・レーニン主義とか科学的な社会主義というものは折り合えない。なぜなら、「物質的な条件を整えば必然的に社会主義になる」といわれると一神教の人たちは「えっ、必然的に」となってしまふ。というようなことを、社会主義を受容した二〇世紀始めの知識人たちの多くは常に言ってきたわけですね。「社会主義は観念論でなくてはならない。なぜなら人は幸福になりたいという意志を与えられているからだ。そしてそういう意志こそがアラブ人の本質だ」と。

家田 この点について、亀山さん、どうお考えでしょうか。

亀山 それは正しいと思います。ただし、ロシアの歴史に無神論の時代というのは一度もなかったと思いますね。やはり一神教社会主義なんです。ロシア正教というものすごく巨大な流れのなかに社会主義はほんとうに一粒の、池にボンと落ちた石のようなもので、そこに生まれた波紋が拡がって体制転換が起こったわけです。彼らは、さっきもレーニンとスターリンの例で言いましたように、神と父という観念をつねに持っていますから、どの時代にあっても、絶えずだれかが、神なり、父の代役を演じてはならない。それぞれの時代に神を作ってきたという意味で一神教なんです。ドストエフスキーが『カラマーゾフの兄弟』のなかで、「神がなければ神を作らなくてはいけない」

神構造、二重信仰の形態そのものだといえるんですね。

家田 理念としての社会主義と現実の二つを矛盾なく受け止めるような精神的な土壌がロシア人の場合にはあったということなのでしょうね。イスラーム教の場合は非常に強い一神教なので、多神教的なそういう雑多なものを……。

亀山 受け入れられないでしょうね。というのは、ソ連では、一九六〇代から「禅仏教(ゼンブジズム)」というのが知識人の間に浸透し始めます。宗教的な拠り所をロシア正教に求められない彼らが、「禅仏教」にその活路を見出す。それはまさに彼らの有神論的な唯物論とぴたりと一致するからなんです。ロシア人はつねに、無の思想の下にある種の霊性(ドウホーヴノスチ)のようなものを抱え込んできたと思います。

社会主義と進歩

家田 本来の学知というところに少し話を戻したいと思うんですが、社会主義が持っている進歩というか、一種の合理性みたいなものと一体化して社会主義が受け入れられたという部分があると思うんです。なぜ社会主義が受け入れられたのかというときに、たんにそれが人民のためとかというのではなくて、受け入れることによって社会が発展す

るんだという……。

亀山 ユートピア理論ね。

家田 それがあったと思うのですね。ですから、五億の民を食わせるといっても、食わせた先どうなるのかという、その先のビジョンが社会主義のなかでは進歩というものとは結びついている。進歩のなかには、西洋のいろいろな学問だとか、それこそどうやって肥料を使うのか、どうやって耕作するのか、どうやって水を使うのかという非常に技術的なものとセットになって、それを受け入れることは、たんに人民のためということではなくて、どうやって人民に奉仕するかという方法論もそこにあったはずですよ。そういう社会主義が持っていたユートピア像があったと思うのです。

だから、自然を改造してもそれはきちんどうまくいくんだ、人間社会の改造もうまくいくし、自然の改造もうまくいくし、それによって人民、国民は幸福になると。それはいったいどこから来るのかというと、ひとつは西欧における近代主義なり科学技術至上主義だったと思います。中国やベトナムで社会主義が受容されたときには、そういうものはどのように意識されていたのでしょうか。たんに政治イデオロギーとしての社会主義が入ってきたのでしょうか。

亀山 腹芸のみの社会主義なのかということですよ。

が来る。やはり戦争のファクターがとても大きいといわざるをえません。

戦時体制ですから、まずは食わせるよりも、もうひとつ前の段階があるわけです。そういう現状をどうするか。まず戦争に勝たないといけない。それから、統一国家を造らなくてはならない。そのあとに食わせるというのがきて、食わせることができれば小康状態にいつて、それからその先には富裕な豊かな社会があるというように、ビジョンとしては豊かさに向かって進んでいくというのは確かにあったと思います。

そこに近代的な科学技術がどうかというのは、「進歩」の価値というよりは「豊かさ」ですかね。豊かさに向かって進んでいく。それから国としての自尊心。なにか普遍的な進歩ということに対しては、どうも中国の場合はダイレクトには結びついていかない。そういう重い風呂敷を背負っているということになるんじゃないかと思えますね。人口が多いですから、どうしても最低限やらなくてはならないことがいっぱいあって、あまり夢を描けないということがあったんじゃないかと思っています。

家田 ベトナムはどうでしょうか。

古田 ベトナムの場合もベトナム戦争という戦時体制になってしましますが、ただし一応ベトナム労働党が一九六〇年から言っていたことが、これは北朝鮮と同じな

家田 東ヨーロッパでも科学技術とセットになった社会主義が進歩主義的なものとして受け入れられました。たんに人民に奉仕するからというだけではなくて。そのへんはどうだったんでしょうか。

田原 難しいですね。

亀山 ロシアにおける社会主義を考えるうえでこの問題はいろいろと面白い話題を提供してくれるように思います。一九三〇年代の後半つまり大テロルの時期から、当然のことながら、ユートピア・ビジョンというのは、ビジョンそのものとしてかなり衰退している。現実には、リアルな土壤に立たざるをえないという事情もありました。他方、たとえばルイセンコ学説とか、あるいはマールの言語学とか、それが徐々にリアルな土壤と結びついて、最終的には、スターリン、フルシチョフ時代の「自然改造改革」といった、メガロマニアックな施策を生み出していくプロセスがあります。

田原 やはり段階があつて、ひとつには「食わせる」という段階がありますが、中国の場合は戦争の時代がずっと続いていましたから、それよりもっと最低限の「命の保証」がまずできていなかったわけですね。辛亥革命以前からすでにそうですが、辛亥革命後には軍閥の混戦状態というものがあつて、それから第一次国共内戦、日本との戦争、それから第二次国共内戦が終わって、ようやく全国的な統一

んですが、社会主義革命というのは生産関係革命と科学技術革命と文化思想革命の三つがあつて、そのなかで科学技術革命が要であるという言い方をずっとしていました。それはやはりそういう科学技術の持っている意味、進歩史観というものがかなり強く入っている面はあると思います。

ただし、実際の農業集団化が、やはりベトナムの場合だと、あまり機械化して科学技術の具体的な恩恵を農民にというところとは結びつかずに進化した部分がありますので、そういう実際のところでは、「明日は社会主義というユートピアが築かれるんだから、さしあたり今日はみんなで貧しさを分かち合つてがんばろう」という、やはりユートピアとしての社会主義という部分が、まだ実際には重要な意味を持っていた観がある。

そのうちに、「どうも集団農業なんかやつても、ちっともユートピアにならない」ということに農民が気がつき始めたところに、アメリカが空から爆弾を降り注ぐようになったので、「これは集団でみんなで乗り越えないと、とてもやっていけない」ということになって、集団農業がベトナム北部で定着したという流れです。

ただし、党の指導部はやはりスターリン批判後のソ連の動きなどを知っているわけですので、ちよつとユートピアだけでベトナムの社会主義を語るわけにはいかないのて、「科学技術革命が要だ」みたいなことを言っていたという

ことだと思いません。モデルとしては、あまり重機械工業の建設が進まないまま戦争に入ってしまうのであれなんです。が、重化学工業を優先的に発展させるといようなことをその当時は言っていたわけですよ。

家田 今後ドイモイの先というのは、どのように考えているんですか。そういう意味でのビジョンというのは今あるんでしょうか。

古田 いまは社会主義を堅持する。ベトナムは「社会主義指向の市場経済」といつているんですが、その「社会主義指向の市場経済」というのが何なのかということとは、やはりそんなに明確に提示されている、ないし明確に提示をしていないというように共産党のイデオログも思っていないし、国民の側も共産党一党支配という以外に社会主義の堅持ということにどういう意味があるのかについては、明確なものはないと思います。

ただし、逆にいえば共産党がベトナムのさしあたっての経済発展をもたらして、党政治の安定をもたらしてくれている間はしょうがないという感じと合わさっているんだと思うんですが、ただ、先ほど申し上げましたような、農村社会主義みたいな、基盤ではそういうものがあるということと、インテリなんかでも、さしあたり市場原理と資本主義でいく以外に経済発展の道はありえないということはおわっているんですが、われわれの未来というものも、いま

だと思っんです。ただ、やはりいったん封建制なり植民地支配を脱却したあとに、どういう理想の社会を築くかとなると、具体的ではなくて、終始一貫して曖昧だったなというのがアラブ地域における社会主義だと思っんです。

先ほどもちよつとお話ししましたが、社会主義のレベルに到達するには、まずアラブ民族を先に統一するのか、それともそれぞれの国で社会主義のレベルに達してから統一するのかという順序をめぐる対立がありました。また実際に社会主義というイデオロギーが特定の政権の正当性を裏打ちするようなイデオロギーになってからは、アラブ諸国の中で社会主義の具体的なありようをめぐる対立が起きたというのがアラブ諸国の実情ですよ。

そのなかで、知識人はどうしていたかという、彼らも社会主義を実現するには「こうすべきだ、ああすべきだ」という対立を試みたり、あとは為政者も自分たちの政策の正しさを立証したり、正当化するために、社会主義とはこうあるべきだと述べて、対立し合う。その過程で知識人ないしは為政者たちがどういう状況に陥ったかという、社会主義の主人公になるはずのアラブ人民、大衆が具体的に何を思い、どう生活しているのかということを考えなくたってしまった。社会主義をめぐる論争すること自体を目的化してしまっったのかなと思っんです。

知識人や政治家の対立が続くなかで、彼らが自分たちの

地球上に存在している資本主義社会がモデルだといわれて、「普遍国家」としての長い伝統があるベトナム知識人として満足できるかという、やはりそれはちよつと割り切れない思いがある。そういう資本主義的發展ということでは割り切れない思いが、「社会主義指向」という看板を掲げていたら、その中身ははつきりしないからみんなであれこれ考えてみましようという枠組みとして容認されているという面はあるのかなと私は思っっております。

家田 中東はなかなか社会主義の展望を語るというのは難しいと思っんですが、何か……。

青山 進歩とかどうかはともかく、アラブ民族主義における社会主義がめざすもの、その理想、その到達地点というのは、おぼろげながら見えていたとは思っます。それはアラブ地域の人たちが統合されて、そこで幸福を享受できるような高度な社会が築かれるというおぼろげな到達点です。またこの到達点にいたるために何を克服しなくてはならないのかということも明確になっったと思っます。

二〇世紀の半ばまでに昂揚した運動ですので、そこでは植民地主義という外的な阻害要因を排除しようという目標とオスマン帝国時代から続いていた伝統的な封建的な生産関係を改革して、発展した社会を築こうという目標が設定されていきました。そして、この二つを取り除くためにアラブ人民が主人公となる、という方法ははつきりしていたん

主張の正しさを人々に説く暇があっったかという、なかつたんですよ。社会主義をめぐる論争がもつともさかんだった一九五〇年代、一九六〇年代は多くのアラブ諸国で権威主義化が進んでいた時期でもあつて、そんなことをしている政治家は生き残ることはできませんし、時間をかけてじっくり社会を変えていこうと主張するような知識人も政治家にとって役に立たないとみなされて、排除される。彼らが結局何をしたかという、血縁関係とか地縁関係とといったいわゆる伝統的な社会関係に依拠して、自分を正当化しようとする。社会主義をめぐる議論のなかでの是非というものを、自らが本来克服しようとしていた伝統的な人間関係で決着しようとして今日にいたっったということになっるんでしょいか(笑)。

かくして失敗に終わったといえればそれまでなのですが、いま言っったような対立は当然のこととして社会を不安定化させました。そしてそれは皮肉なことに権威主義体制の確立をもつて終わる、つまり社会主義をめぐる議論が決着させられ、社会も安定を取り戻すことになりました。しかしこうした体制がいつたんできあがつてしまうと、一般の人たちは無知の状態に置かれて、社会主義を論じることのできる知識人と、人々のあいだの乖離がどんどん進んで、悪循環になると感じのかなと私は思っます。

家田 亀山さんは、ロシアにおける社会主義的な土壌は、

一九世紀から、ずっとそれ以前からもあっただろうと指摘になりましたが、社会主義体制が終わったあと、ロシアで社会主義を語ることはどういう意味を持つのでしょうか。衣替えして別なカタチで出てくるのでしょうか。全一性という考え方や思想が現在、あるいは将来の社会によってどう受け止められていくのでしょうか。

亀山 難しい問題です。やはりグローバリズムの圧倒的な支配のなかで、国家間の壁というのはほとんど高くなっていくという側面があります。一種の自己保存本能です。国家が地球レベルで国家として自給していくための方策がいま求められている。社会主義だろうが、独裁だろうが、かまわない。国家の存続と、最低限の繁栄のためにはある強権的な政治的な仕組みが不可欠になりつつあるかのような状況が漠然と見える。強権を否定なく肯定せざるをえない状況というのは、グローバリズムのひとつの側面だと思っています。社会主義は、グローバリ化に対抗する新しいイデオロギー装置となりそうな予感があります。まさに中国がそうですね。

メドヴェージェフ、プーチンのタンDEM体制は、強権発動を正当化していくための巧妙な装置です。それゆえに、一九九八年のデフォルトからの再出発が曲がりなりにも可能となったわけです。では、社会主義は、強権と同義なのか、ということですよ。今後、グローバリズムに抗するシ

も、共産主義を愛しています。しかし共産主義の実現はとても人間の手には及びません。神の手を待つばかりありません」とね。会場からいっせいに拍手が起こって、とてもうれしかったです。

古田 私も社会主義は人類の究極の理想だと思えますし、ベトナムや中国が社会主義になおこだわっている理由もここにありと思っています。ベトナムでは、ソ連が崩壊してから、ホーチミン思想ということが言われるようになりました。

ある種の「社会主義の民族化」の動きで、ホーチミン思想であれば、その源泉であるベトナムの伝統とか、儒教・仏教・道教といった東アジアの伝統思想や宗教を、共産党が持ち上げる理由づけになるわけで、マルクス・レーニン主義も、ホーチミン思想の源泉のひとつなので、「ベトナム共産党はホーチミン思想を思想的基盤とする」といえば十分で、もうマルクス・レーニン主義といわなくてもよいのではないかと、といった議論まであります。でも、ホーチミン思想だけに収斂させてしまうのは、ベトナムの知識人の間に抵抗があるようです。それは、まさに社会主義が人類に普遍的な究極の理想で、社会主義からこの普遍性を取り去ったら、社会主義ではなくなってしまうという思いが、どこかにあるように思います。そういう意味で、いまのベトナムは、「ベトナム社会主義」をめざしつつも、それだけには満足していないということになるのではないでしょ

ステムとして、あるいはグローバリズムのなかで自立していくためのシステムとして、社会主義には新しい役割が待ち受けているような気がしています。

家田 社会主義も本来はグローバリズムだったと思います。ベトナムの場合においても東南アジアという空間のなかで民族を超えたイデオロギーたりえたかもしれないわけですね。しかし結局そうならず、ナショナリズムに収斂してしまった。それはなぜなのかということを考えなければいけないと思うのですが……。

「究極の理想」としての社会主義

亀山 しかし原理として社会主義は残っているんですね。

社会主義っていうのは、やっぱり人類の究極の理想だと思わうんですよ。ぼくは、今年、モスクワの経済大学でドストエフスキーについて講演したんですが、最後に三〇代ぐらいの男性から「日本ではどんな政党を支持していますか」という質問が出たんです。興味本位の質問だと思ったのですが、ここは思案のしどころだと思いました。で、こう答えました。「政治にはあまり関心がありません。でも、共産党に一票を投じたことは一度もありません」とです。聴衆の反応を見たかったですよ。で、こう続けました。「で

うか。

青山 アラブ地域での社会主義が、個人が能力に応じた社会的役割を担って、自由に社会生活を営み、幸福を実現しようとするものだと、そのようにあることが人間性のもっとも主要な特徴のひとつであるとするならば、社会主義は究極であるとともに、人間にとつて原初的、いかに本質的な思想とも位置づけられる、という感じでしょうか？

田原 社会主義はその思想の根底にあった「世界は変えられるのだ」というメッセージの普遍性において、確かに究極の思想であったと思います。世界が変わるということが、人が「夢」をもって生きることと深いつながりがあります。「夢」の内容は地域によって、人によってさまざまでありえますが、戦争や貧困からの脱却、平等の実現というものが二〇世紀における第三世界の共有した大きな「夢」であったし、大きな夢の共有があったからこそ社会主義が普遍性をもって拡がった。その意味で「夢」が分断化され、何をどう変えてよいのかが分からなくなった現在の世界とは異なる社会状況が二〇世紀にはあったということだと思います。

家田 社会主義は一種の全体主義でしかないという社会主義の定義の仕方もありますし、人民の幸福を究極的にめざす体制であるという定義もあるでしょう。他方の資本主義

は本質的に格差社会をもたらさざるをえないわけですから、それに対抗して社会主義が究極的に実現されるべきではないかという見方は、私自身も含めて日本人の間では、社会主義を学んできた土壌を考えますと、自然に受け入れられるものではないでしょうか。しかし社会主義は本質的に絶対的な権力と結びついてしまいませんか。

亀山 しかも権力の基盤を持つためには、ひとつのテリトリーが必要なんですね。つまりそれは民族の団結力とかそういうものをバックにしなければ成立しないということはわかっているんじゃないですか。一国社会主義でしょう。

青島 本日はたいへん興味深いお話をありがとうございます。

私の個人的な感想ですが、今回のみなさんのお話からは、社会主義が統治の技術として有益であったということと、さらに、社会主義が定着した地域では、当地の伝統社会と親和性が高かったという点は、非常によく理解できたように思います。しかし二〇世紀に、社会主義という名前の付された体制——その内実は多様だと思えますが——が、なぜこれほど世界に広まったのかという点は、もう少し踏み込んでよい問題であるように思います。いま家田さんがおっしゃったことと関係しますが、西欧的な知性や技術を受け入れたうえで、さらにそれを修正して、人類の生活をより高い位置に導くという、普遍的な正当性があった

くるファクターも、今後さらに深めていければと思います。

最後に、今回はあまり話題にのぼりませんでした。文化・芸術運動も重要だろうと思えます。亀山さんの著作を拝読していると感ずるのですが、ソ連では、今の社会はものすごく新しいものなのだ、それに見合った新しい文化を創らなければいけないのだ、という思いがとても強かったように感じます。再生への意志があまりに強烈なので、ほとんど珍奇ともいえるような試みすら行われていたように思います。特集の論文にもあらわれています。新しい都市を創らなければならないとか、自然も人間の意図で改造することができるといったように、人間の意志による生活の改造への意識がとても強かった。たとえば、伝統社会との親和性が強い社会では、そういった、変化への希求が強くなかったのか、やはり価値観や生活空間の改造というような、文化運動的な側面があったのか、ということも気になりますね。

亀山 その総括を最初にやってほしかったですね(笑)。

そこから始めれば話はわかりやすかったと思います。

最後に、みなさんに聞いてみたいんですが、なぜ社会主義というのはあれだけ熱狂を生んだのか、というか、ひとつの時代の宿命だったという言い方も可能だったと思うんですが、非常に単純な言い方をすると、社会主義には温かい、ドストエフスキーが『カラマーゾフの兄弟』で言っ



青島陽子 (あおしま・ようこ) 専門は19世紀ロシア史。とくに教育を通じたロシア社会の近代的再編を研究対象とする。主著に「Professionals or Bureaucrats?: Pedagogues and the State during Russia's Great Reforms」(*Acta Slavica Iaponica* 25, 2008) など。

たのではないかということです。伝統や土着の文化の力は無視しえないと思いますけれども、青山さんも言及されたような、西洋的な価値観のインパクトを受けたうえで、対抗文明としての社会主義ということや、古田さんが述べられたような、ユートピアとしての社会主義という点も重要だろうと思います。

ロシア人の場合は、ヨーロッパ・コンプレックスが強く、ヨーロッパよりもさらに先に行くという意味での気負った社会主義だったともいえるでしょうし、その他の地域だと、西欧の植民地支配に抵抗していく社会主義という文脈もあったのではないのでしょうか。そういった共通して

いる「熱い心」って必要なんですよね。なぜかというところ、トーベンの「第九」じゃないけれども、シラーの「人道主義」にさかのぼる、高い精神的エネルギーを必要とするイデオロギーだからです。その実現を願い、そのための行動に邁進しようと思えば、恐ろしく重い責任を伴う思想ですし、社会主義の理想が生まれるには、貧困というモメントはおそらく絶対に欠かせない。心が、魂がやはり上を向いていなければ、つまり精神的な面と肉体面でのある種の欠落というものを補おうという側面がないと、社会主義イデオロギーは絶対に実現に向かわない——どちらかが満たされたら終わりだということにはならないと思うんです。

ですから、社会主義の理想がロシアにいち早く芽生えたのは、やはりロシアが長い農奴制時代をくぐり抜けてきたという事実と不可分です。産業革命がいち早く起こったところでは、最終的に国家単位として社会主義はひとつとして実現しなかった。圧倒的な精神的飢餓感がなければ成り立たないイデオロギーとでもいいたいでしょうか。しかし、グローバル化の現代には、そういった飢餓感抜きで成立する新しい形の社会主義のビジョンが生まれる可能性があると思います。

田原 世代といえますか、社会主義を受け入れる年齢層というのは若いんですね。社会の中の特定の階級や集団に訴えるのではなくて、同時代の空気を吸っていた、その当時の

若い人たちにアピールした、というのがポイントではないでしょうか。先ほども言いましたが、細かい理論は抜きにしても、社会主義というのは「未来は変えられるんだ」というメッセージですから、年寄りでその社会に馴染んでいない人というのはそれを受け入れない。社会主義がバツと広がるるときというのは、若い人たちがそれ以前の社会になかったかたちで政治参加しているんですね。とくに二〇歳前後の青年の動員というのが、大きい要因としてあるんじゃないですかね。

中国の場合だと、やはり一九四五年前後にその当時の若者が、共産党ができた一九二〇年代から一九五〇年代ぐらいまでに二〇歳代を過ごした人たちがバツと入ってきた。

これらの青年たちは、階級的には労働者や貧農はむしろ少なくて、地主、富農、資本家、プチブル出身の学生たちです。マルクス主義思想が広がるのは学校という場においては、家庭が豊かでない学校には入れないので。建国後には、一九四九年ぐらいに、ローカルなレベルで二〇歳前後の人間が大量に新政権に参加しています。それで社会主義を造っていく主力になる。その人たちが一九七八年前後に引退するまでずっと政治エリートとして政権の中枢に止まり、その世代の権力が交代せずとずっと一九七八年までつながっています。

家田 日本の明治も、若い人たちが明治維新を断行し、ずっ

がこれだけ大きな勢力になった最大の理由ではありません。

ただし、やはり共産党というのは青年の政党だから意味があるので、ベトナム共産党ももうすぐ八〇年ですけれども、創立八〇年なんていうのは、なんとなく矛盾しているんじゃないかということがあります(笑)。

亀山さんのおっしゃったとおりで、若い人間が「いまの社会をなんとかしなくては」という思いと責任感からそれとときに出てくるひとつのきわめて有力な選択肢が社会主義だったということだと思えます。

ですから、ベトナム共産党の指導者などを見ていると、そういう若いころに夢を持って入ってきた人と、すでに共産党が支配する国家が安定してきていて、そこでいわば立身出世ということで入ってきた人と——やはりいまなお共産党が支配している国のなかでは、最後まで戦争とかをやっていた国だと思えますが、そういうベトナムでも、もう戦争と革命の世代ではなくなっていることは非常に明確です。そういう体制とベトナム知識人社会というのが親和的であればほどあり続けるかどうかというのは、かなり大きな問題だとは思えます。

家田 どうですか、青山さん、世代論と情熱について。

青山 そうですね。若い人たちが受容したというのは、バアス主義の歴史にもあって、今日はぜんぜんお話しできなかったんですが、もともとバアス主義といわれるアラブ社



家田修 (いへだ・おさむ) 専門は東欧地域研究。とくにハンガリーの近現代史について地域社会、民族問題、農業政策を研究。最近では広くスラブ地域における環境問題に関心をもつ。主編著に『講座スラブ・ユーラシア学』第1巻(講談社、2008年)など。

と四〇年間支配し続けました。たしかに世代論になるかもしれませんね。

田原 それが終わったときに、中国の狭い意味での社会主義時代が終わって、改革・開放に転換していく。改革開放の始まりは、彼ら建国時期の若い世代の引退するタイミングに重なっている。

家田 それができたところと、できなかったところがあるかもしれませんね。ベトナムの場合はどうでしょうか。

古田 それはベトナムの場合もちろんありますよね。やはり一九二〇年代の半ばに高等教育を受けていたベトナム青年のかなりの部分が共産党に流れたというのが、共産党

会主義は、一九三〇年代後半にシリアでアラブ大衆運動を率いたザキー・アルスズイーというカリスマによって作られました。彼の思想や運動に一番共鳴したのは大学生や高校生でして、彼らはアルスズイーが政治から身を引いたときに、どうしたら彼のように大衆を動員できるだろうかと思ひ悩み、そのなかで理論化されていたのがアラブ社会主義でした。つまり、大衆を引きつけるカリスマの天性の才能を、誰でもまねできる定式のようなものとして表したのがアラブ社会主義で、こうしたことはまさに若い世代の情熱なしにはできなかったと思います。

ちなみにバアス主義における社会主義を理論化した若者たちは、シリア、イラク、レバノン、ヨルダンでのバアス党の活動を主導してきました。また彼らが古参といわれるようになった一九六〇年代以降のバアス主義、つまりは一九六三年のシリアでのバアス革命や一九六八年のイラクでのバアス革命を主導したのは、社会主義を理論化した初期のバアス主義者に師事した次世代の若者でした。

家田 社会主義にはたしかに遅れたものがいかに追いつくかという側面があったと思います。西ヨーロッパでは亀山さんがおっしゃるような全一性はないのですが、その代わり社会民主主義というかたちでずっと長く、社会のある部分について、自分たちの主張の有効性を——もちろん、言っている本人は「部分」の問題だとは言わないでしょ

うが——標榜し続け、その実現により社会は進歩すると言いつづけています。社会主義を放棄しないわけです。

ロシアの場合、体制が転換することで「人々のために」とか「社会のために」という思想もゼロになってしまったわけではないと思うんです。ではどういう言葉を媒介にして、それを社会に発してゆくのか。全一性を求める仕方ではなく社会主義が存在しなかったロシアで、人々の信頼や支持を失ってしまった社会主義はどう再生できるのでしょうか。このことを知識人の立場に立って考えるところなるのでしょうか。プーチンにすべてを任せるといふわけにはいかないのではないのでしょうか。

中国の場合、先ほど田原さんがおっしゃった三つの層のうち、赤の他人でも「その人のために」ということが社会主義の意味だとすれば、あるいはそれをめざす実験がずっと続けられるとすれば、それは西欧的な言い方をすれば、中国的な社会民主主義かなと思います。

東欧では共産党がほぼ消滅しました。ではそれに代わって、社会主義がユートピアとして目指したものを誰がどういふ言葉で社会に発信していくのか。そういうことを考えている知識人は言葉を失っているというか、市場経済や民主化に押し流され、孤立無援になってしまっているというの、いまのロシアとか東ヨーロッパの状況かなと思います。

この意味でアジアの社会主義はいろいろな可能性を残しているように思います。

亀山 普遍主義的な要素が少ない部分、現実に立脚しているという意味においてね。

日本に民主党政権が誕生して、『現代思想』に「大学へ未来を」という原稿を書いたんですね、恥ずかしながら。「鳩山政権の誕生は、革命である」といったことを書いてしまったんだけど（笑）。ちょっとほめすぎたかな、と。

しかし確実にいえることは、ゲームのルールは変わったということですね。

家田 今日は学知そのものにはあまり話は向かいませんが、社会主義を標榜した国、標榜している国がどのような社会主義を実現しようとしたのか、そこで知識人ほどのような役割を果たしたのか、一般の人々はどう受け止めたのか、これからどこに進もうとしているのか、座談会のなかで見えてきたのではないかと思います。ありがとうございます。