

「二重の使命」論に抗して：  
インド・フクシマ・吉本隆明  
(交感するアジアと日本)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2015-03-12 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小林, 勝 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.14945/00008108">https://doi.org/10.14945/00008108</a>

# 「二重の使命」論に抗して

—インド・フクシマ・吉本隆明—

小林 勝

## 目次

- 1 はじめに
- 2 マルクスの〈二重の使命〉論と吉本隆明
- 3 インドにおける文明化の系譜
- 4 「関係の絶対性」と「大衆の原像」からインド＝フクシマを見る
- 5 「神の追われた後の空席」をめぐって
- 6 おわりに

## 1 はじめに

「人類文明史の脈絡のなかで日本型近代文明のアジアへの拡散と定着」を主題とする今回のシンポジウムです。ここに本来招かれるべきインド研究者は、例えば『中村屋のボース』や『パール判事』の著者である中島岳志さんや、『インド独立——逆光のなかのチャンドラ・ボース』の著者である長崎暢子先生であるはずですが、畏友楊海英君からの強い要請があったとは言え、私のようなこの領域において何一つ実績のない者がここに居ること自体、やはりたいへん申し訳ないことだと思います。私としては、そのことを深く恥じ入りつつ、タイトルの「交感するアジアと日本」を目一杯拡大解釈した上で、インド・ケーララ地方の調査に基づいてここ数年考えてきたことをいくらかお話しすることしかできません。皆様の御寛容を請うばかりです。

「日本型近代文明」の光の側面として、国語としての日本語が高等教育に至るまで通用していること、夏目漱石にはじまり宮澤賢治、島尾敏雄そして村上春樹に至るまでの日本語による国民文学を有していること、福澤諭吉から折口信夫、柳田国男、そして吉本隆明、柄谷行人に至る日本語による自前の思想を有していることを、第一にあげるべきではないかと思えます。明治以来先人達が作り上げてくれた「国語」の伝統を捨て去ろうという愚かな動きが見られる昨今ですから、ことさら強調しておかなければなりません。影の側面としては、中央＝国家による地方の自律性＝自立性の破壊があり、これが3.11における福島第一原子力発電所の事故にも至るものと私は考えています。ここには、昭和のファシズムの問題も張り付いておりまして、内田樹さんが指摘されているように、原発の立地されているのが総じて明治新政府

によって差別的な扱いを受けてきた旧幕府方の領地であり、また昭和のファシズムを支えたものの少なくとも一部が彼ら維新における敗者の怨念であったとされているからです。私が今回取り上げたいのは、影の側面の方なのですが、これもこのシンポジウムの趣旨に反しているかもしれません。そうだとすれば、どうかお許しください。

「インド型近代文明」の影の側面としては、血なまぐさい民族浄化につながるヒンドゥー・ナショナリズムの台頭をあげなければなりません。ヒンドゥー・ナショナリズムとは、まるで戦前の日本における国家神道体制のごときものを目指す運動と言えます。西欧的な政教分離主義を謂わば改竄して、神道もヒンドゥー教も「宗教」ではなく国民がこぞって共有すべき「生活様式 (way of life)」であると規定し、ムスリムもクリスチャンも国民であるなら、それぞれの「宗教 (信仰)」は「私」の内面の問題として、「公」においては「神道」や「ヒンドゥー教」に従うべきだと主張します。明らかにファシズムにつながる論理です。国家神道とヒンドゥー・ナショナリズムの構築には、共通して多神教批判、儀礼主義批判、教典中心主義などの西欧のキリスト教的価値観や制度性が反映しています。言うまでもないことですが、アジアと日本の近代を直に比較することはできません。西欧の存在を第三項として常に両者の間に挟んでおかなければなりません。

一方で、「インド型近代文明」の光の側面を示す事象として私が注目してきましたのが、既に20世紀初頭から始まっていたケーララ州における各カーストを単位とするコミューナル利益団体の地域社会での積極的な役割と、またそこにおけるヒンドゥー教の重要な意義です。後で参照する〈二重の使命〉論のマルクスにとって、カーストとヒンドゥー教は、インドの後進性の中核的な部分でしたし、それは宗教社会学のマックス・ウェーバーにとっても、「歴史の終わり」を唱えたフランシス・フクヤマにとっても同様でした。しかし、ケーララの歴史的な経緯において、カーストやヒンドゥー教の動向はそこでの近代化の推進において重要な部分であると言いきなのです。「ケーララの奇跡」とか「ケーララ・モデル」と呼ばれる独特の発展を実現した要因のひとつとして、ヒンドゥー教徒を標榜する各カースト単位のコミューナル利益団体の存在を無視できないのです。しかも、カースト単位で担われるヒンドゥー教というケーララの宗教のあり方は、他の多くの州で猛威をふるっているヒンドゥー・ナショナリズムを抑制する効果ももっていて、ケーララは「コミューナル・ハーモニー」の地として知られています。ただし、ここでも忘れてはならないのが、ケーララ地方におけるカースト単位のコミューナル利益団体も、西欧のミッションやその影響をいち早く受容した在地のキリスト教徒たちの教会を中心とした組織を模倣したものであって、つまりこれもまたキリスト教的な文明化作用の及んだ一つの結果であるということです。

さて、私の今回の目論見は、「日本型近代文明化」と「インド型近代文明化」(そして「ケララ型近代文明化」)とを、媒介するないしは交感させるものとして、吉本隆明の初期の思想から「関係の絶対性」と「大衆の原像」あるいは「中和性」や「駑馬」などを導入してみようということです。吉本はインドと直接的な関わりを持ちませんでしたので、つまり、今回のお話は、近代の日本とインドが歴史的に交感したというのではなくて、両者を思考の上で操作的に交感させようという試みです(——交感させるなどというのが、適当な語用であるかどうかは分かりませんが)。重要なのは、戦後の日本に吉本隆明という思想家が存在したという日本にとっての経験だと思うのです。戦前の革命運動が反逆から転向へ、そして天皇制国家への積極的な加担へと向かったことに対する反省もないままに、戦後革命の失敗が反復されようとしている「戦後」という困難な時代に、誰よりも誠実に向き合ってきた吉本隆明の、借り物でない、自前の思想を、その変節や迷走も含めて、近代日本の貴重な歴史的経験として、インドの人々に伝えておくべきなのではないか、ということです。吉本隆明論としては、初期吉本に依拠した中期以降の吉本批判ということになります。吉本隆明がマルクスのアジア的生産様式論とともにインド時局論における所謂〈二重の使命〉論を受け入れてしまっていたこと、そして3.11後も頑迷に原発の推進を唱えていたこととは、ともに吉本がマルクスから学んだ自然史過程なる歴史哲学から帰結するものにほかなりません。しかし、「関係の絶対性」と「大衆の原像」あるいは「中和性」や「駑馬」などに象徴される初期吉本の思想には、〈二重の使命〉論や原発推進論に対する根源的な批判へと向かう可能性が含まれていると思うのです。加えて、議論を進めるためにもう一つ「神の追われた後の空席」という概念を持ち込みたいと思います。それは、近代を考える上で不可欠の視点を与えてくれるものです。これも、おそらく吉本の思想に胚胎していたものだと思われるのですが(——まだ直感に過ぎないのですが)、ヘーゲル＝マルクス的な土壌に乗ってしまった際には、全く発芽しないままのようなのです。

日本にはインドをいたずらに神秘化して祭り上げる傾向とともに、低開発の後進国として下に見る優越意識がまだまだあります。一方インドには、日本の経済力に対する羨望とともに、英語のできない日本人を馬鹿にするこれもありかなり屈折した植民地根性が見え隠れすることがあります。実際に或るインド人エリートから「英語のできない日本人が何故経済的な発展を実現できたのか」と真顔で質問されたことがあります。吉本隆明の可能性の中心に照らせば、西欧のキリスト教的な文明化作用の圧倒的な影響下にある同一の地平にインドも日本もあり、しかし、両者それぞれに独自の近代化の経緯があり独自の結果があるのであって、両者に優劣を付けるような言説が無効であることが明らかになります。この発表の目的は、そうしたことを確認するとともに、日本とインドとのより実のある知的な交流を促すことです。も

もちろん、インド以外のアジア、あるいはイスラーム世界との間においても意味のある対話の契機となることが期待できるのではないかと考えています。試論の域を出ないものですが、皆様のご意見をうかがうことができれば幸いです。

なお、以下の内容は、[小林 2014] と [小林 2015] の一部および [小林 近刊] を基にしています。

## 2 マルクスの〈二重の使命〉論と吉本隆明

まずはマルクスの所謂〈二重の使命〉論から始めることにしよう。1853年6月25日付けニューヨーク・デイリー・トリビューン紙に掲載された「イギリスのインド支配」ならびに同年8月8日付け「イギリスのインド支配がもたらすであろう将来の結果」を見るならば、イギリスによるインドの植民地支配について、マルクスは、その歴史的必然性と革命性を認めていたことが分かる。

これら二つの事情——つまり、一方でインド人はすべての東洋人と同様に農業や商業の基本的条件である大規模公共事業の育成を中央政府まかせにしながら、他方では国土全体にばらばらに散らばって、農業と手工業を家庭内で一体化した小さな中心をいくつもつくるという二つの事情——ゆえに、いわゆる村制度という独特の性格をもつ社会制度がはるかな昔からつくりあげられていた。この制度によって、〔農業と手工業の〕小結合体のそれぞれが独立した組織と別々の生活をもたらえたのである [マルクス 2005a: 118]。

イギリスの介入〔蒸気機関と自由貿易の影響〕によって紡績工がランカシャーに、織布工がベンガルに配置されたり、インド人紡績工や織布工がどちらも一掃されたりした結果、これらの半・野蛮で半・文明化した共同体は、その経済的な基盤を失って解体され、こうして、アジアにおける最大の、そしてじつのところ唯一の社会革命が生み出されたのである [マルクス 2005a: 121]。

ところで、この勤勉で無邪気な無数の家父長的社会組織が解体され、ばらばらの単位に分解されて、苦しみ的大海に投げこまれ、個々のメンバーが古代そのままの文明と同時に、先祖伝来の生活の糧を失うようすを目の当たりにすることは、人間としての気持ちからすればけっして快いものではないが、この牧歌的な村落共同体がどれほど無邪気に見えようとも、それがつねに東洋の専制の堅固な基盤でありつづけたことを忘れてはならない [マルクス 2005a: 121]。

なるほどイギリスは、ヒンドゥースターンにひとつの社会革命を起こしたさいに、低劣このうえない利害にもっぱら突きうごかされていたし、その利害を追求するやりかたも愚かであった。だが、そんなことは問題ではない。問題なのは、アジアの社会状態における根本的な革命なしに人類はみずからの使命を果たせるか、ということである。果たせないのであれば、イギリスは、どんな罪を犯しているにせよ、この革命を実現することでイギリスはそれと意識しないままに歴史の道具となったのである [マルクス 2005a : 122]。

したがって、ひとつの古代世界の崩壊するさまが個人的感情にとってどれほど苦痛であろうとも、歴史の観点からすればゲーテとともにつぎのように語ることが許されるのである。

この苦しみはわれわれの愉楽を増すことになるのだから、  
それがわれわれを苦しめるはずがあるうか。

ティムールの支配は

無数の命を滅ぼしたのではなかったか [マルクス 2005a: 122-123]。

インド社会には歴史がまったくない。すくなくとも歴史として知られているものはない。インドの歴史と呼ばれるものは、あの無抵抗で変化のない社会の従順さにつけこんでつぎつぎに帝国を樹立していった侵略者たちの歴史でしかない。したがって問題は、イギリス人にインドを征服する権利があったかどうかではなく、インドがイギリスに支配されるよりも、トルコ人やペルシャ人やロシア人に支配されるほうがよいのかどうかということである。イギリスはインドで二つの使命を果たさなければならない。ひとつは破壊という使命であり、もうひとつは再生という使命である。古いアジア社会を破壊するとともに、西洋社会の物質的基盤をアジアに据えなければならないのである [マルクス 2005a: 139]。

イギリス人は、ヒンドゥー文明の影響を受けない最初の征服者だった。イギリス人は原住民の共同体を破壊し、原住民の産業を根こそぎにし、原住民の社会における偉大で卓越したものをすべてなぎ倒して、ヒンドゥー文明を破壊した。イギリス人によるインド支配の歴史のページに記録されているのは、ほとんどがそうした破壊ばかりである。再生の仕事は廢墟の山からはほとんど現れそうにない。にもかかわらず、この仕事は始まっている [マルクス 2005a: 139]。

その実績をマルクスは喜々として列挙しているように見える。はじめて統一され

た領土、自由刊行物、ザミンダーリー制度とライヤトワリー制度による土地の私有制、ヨーロッパの学問、蒸気機関による船と鉄道そして道路が可能にした迅速にして定期的な交通、等々 [マルクス 2005a: 140-144]。

鉄道システムから生じる近代工業は、世襲的な分業を解体するであろう。まさにこの世襲的分業こそ、インドの進歩と力を決定的に阻害するあのカースト制を支えるものである [マルクス 2005a: 144]

そして、マルクスのインド時局論は次のように締めくくられている。

地殻変動が地球の表面を形成したのとまったく同様に、ブルジョワ商工業は新たな世界の物質的条件を整備する。偉大な社会革命が、ブルジョワ時代の成果である世界市場と近代的な生産力をわがものにして、最先進国の人民がそれらを共同でコントロールするようになれば、そのときこそはじめて人類の進歩は、虐殺された者のどくろを用いる以外に美酒を飲むすべを知らない、あのおぞましい異教の偶像に似たものであることをやめるだろう [マルクス 2005a: 146-147]。

こうしたインド論を含むマルクスのアジア的生産様式論に対する批判としては、サイドによるものが有名であるが、小谷汪之も、以下のような真っ当な批判を早くから展開していた。アジア的生産様式論は、十八世紀および十九世紀前半のヨーロッパにおける常識的なアジア観であったアジア的専制国家論をほぼそのまま引き継いだものである。それはつまり、一般にヨーロッパにおける王権の絶対主義化という現実に根ざすものであり、土地貴族的な階級的イデオロギー的立場＝価値観を反映しているものであって、専制君主の王権を制約すべき私的大土地所有者＝土地貴族の不在と土地国有を特徴とする絶対主義を「野蛮なアジア的専制主義」として批判する立場からのアジア観ということができる。続いて、十九世紀前半におけるアジア的専制国家論では、自由な市民階級、市民社会の不在と家父長的共同体への個人の埋没をアジアの特徴とするようになる。土地貴族という階級からブルジョワ階級へと主体が交替することによるヨーロッパにおける価値意識の変化にともない、共同体からの個の自由、私的所有や法の支配が新たに登場してはいるが、しかしやはりそのようなヨーロッパの価値体系の陰画として、あるいはヨーロッパの前近代の像を適用することによって、「アジア」像がうみだされていることには違いない。マルクスの「アジア」とは、そのような「アジア」の引き写しなのである。また、当時ロンドンに亡命していたマルクスが、アジアの資料としてほとんど唯一

利用できたのが植民地行政関連のインドに関する報告書類であったということだけにとどまらず、彼のアジア論には、そうした報告書類の文脈を支えていたイギリスによるインドの植民地支配を推進しようとするイデオロギーがほぼそのままの形で共有されている [小谷 1979]。

私たちが多少とも驚きを禁じ得ないのは、21世紀の今日までこのマルクス的なインド論を擁護する立場に根強いものがあることである。例えば最晩年の今村仁司は、こうしたマルクス批判に対して次のような反批判をおこなっている。

マルクスがイギリス植民地インドの共同体の特徴をアジア的共同体の類型に入ると論じたとき、それは地球のどの地域にもかつて支配的であり、近代においても散在するもっとも原初的な共同体の特質をインド共同体が、ロシアのミール共同体と同様に、典型的に体現していると論じたのであって、インド人を野蛮な民族だと非難したわけではない。(中略) 理論的な類型論と民族地理学的な(望むなら「人種主義的」)格下げ評価とを混同するとき、マルクスの議論を「唯物論的オリエンタリズム」だと告発する論調がでてくるであろう。(中略) いまもこの主の混同がアメリカや日本で隠然と進行しているが、もう少しマルクスのテキストの歴史への置き直しに敏感になるべきであり、十八世紀以降の西欧精神史の知識に通じる必要がある [今村 2005b: 157-158]。

この箇所(「イギリスはインドで二つの使命を果たさなければならない」——引用者)だけ取り上げて読むなら(サイドはそうしているが)、マルクスはあたかも西洋中心主義者(「オリエンタリストとしてのマルクス」)であるかにみえる。しかしそうではない。マルクスはここでヘーゲル的な「理性の狡智」を使用しているにすぎない。(中略) アジアの停滞と悲惨から民衆を解放する前に、その苦境をもたらす社会構造を解体する勢力がアジアのなかにはない。また西洋の革命勢力がアジアでそれを実行することは不可能である。そうだとすれば、誰が、何が、それを実行するのかという問いが立てられる。歴史の狡智によって、低劣と貪欲のイギリス資本がまさにそれを実行している。そのことを冷徹なリアリストの目で確認することこそ重要である。甘いヒューマンイズムはここでは無力である。(中略) 近代の「進歩」と悲惨は一つに貼り合わされている。この事実のなかにインド再生の条件もまたある [今村 2005a: 441-442]。

1960年代のマルクス受容から変わることはないこのような主張に、今、同意することは到底できるものではない [cf. 西村 1969; 富沢 1968]。次世代の植村邦彦は、今村とは対照的に、マルクスにおけるオリエンタリズムの兆候を事実上認めている

が、それでもなおマルクスを擁護しようと懸命に努めている。

……マルクスの「アジア的」という概念はアジアに限定されていない……。 「アジア的」とは、人類に共通する「本源的」な過去を指示する記号なのだ。それが「アジア的」という地理的名称で呼ばれるのは、実際にアジアに、特にインドに現存する共同体がそれらの原型をなす、と考えられているからである。

しかし、「アジア的形態」が「アジア的」である理由はそれだけではない。「アジア的」という形容詞には、モンテスキュー以来のヨーロッパ中心主義的な既成概念が固着しているのであり、マルクスもそれから自由ではなかったからである。彼も『経済学批判要綱』の中で「東洋的専制」という言葉を使っているし、「アジア的形態」の「停滞性」についてもこう述べている。「最もしぶとく、最も長くもちこたえるのは、必然的にアジア的形態である。このことはアジア的形態の前提に、すなわち、個々人が共同体に対して自立していないこと、自活的生産圏域、農業と手工業との一体性、等々という、その前提に根ざしているのである」。

共同体所有の「アジア的、古典古代的（ローマ的）、ゲルマン的」形態という区分の仕方そのものがヘーゲル的であるだけでなく、このような共同体に対する個人の自立性の有無という問題設定もヘーゲル的である。だから、「アジア的」形態には、個人が共同体に対して自立した「古典古代的／ゲルマン的形態」が対置され、その結果、「アジア的」形態から脱却できなかったアジアと、「アジア的」形態から脱却できたヨーロッパとが、暗黙の内に価値的に対比されることになる。

つまり、ヨーロッパの「文明」社会が現実には資本家による労働者諸個人の「階級」的搾取に基づく資本主義社会であり、資本家が「文明を横領する」社会にほかならないことを指摘して、「文明」論のイデオロギー性を批判したマルクスにおいてさえも、「アジア的」という概念は、一方で、世界史の本源的一段階として普遍化されると同時に、他方では、ヨーロッパと対比された地理的アジアの否定的特質を示すものとして限定されてしまうのである〔植村 2006a: 233, 237-238〕。

植村によれば、だからこそそのことに気付いたマルクス自身は、その後は二度と「アジア的生产様式」という言葉を使わなかったのであるし、その後の『経済学批判要綱』草稿群におけるマルクスこそが「私たちにとってのマルクス」なのであって、そのマルクスはけしてオリエンタリストではない、としている。

資本による古い生活様式や伝統のいっさいの破壊＝革命。先に見たインド論が、マルクスにとってはこの「資本の普遍的傾向」論の一つの応用問題であったことは、もう明らかだろう。このような「資本／世界市場」認識から判断するかぎり、マルクスは「オリエンタリスト」ではない。彼の認識図式は、「西洋」対「東洋」でも、「進んだヨーロッパ」対「遅れたアジア」でもなく、そもそも「われわれ」対「彼ら」ではないのだ。問題は、「資本」対「資本に先行する生産諸様式段階」なのであって、そこではインドは現在のスイスやかつてのイギリス自体と等価なのである [植村 2001: 63-64]。

しかしながら、この「私たちににとってのマルクス」にしても、今村と同様の図式に陥っているのであって、オリエンタリズムから自由だとは言いきれまい。第一に、サイドの「オリент」は今村や植村が誤読しているような地理的な概念ではなく、西欧近代の虚偽意識と言うべきものである。

オリエンタリズムはパラノイアの一形態であり、例えば通常の歴史的知識とは別種の知識である。これらは、心象地理とそれが描く劇的境界線とによって引き起こされた結果の一部であると考えられる [サイド 1986: 72]。

バルフォアのごとき帝国主義者たちにとっても、またJ.A.ホブソンのごとき反帝国主義者たちにとっても、東洋人とは、アフリカ人同様、従属民族の一員なのであり、必ずしも特定の地理的な住民である必要はないのであった。レセップスは、東洋を西洋のなかに（ほとんど文字通り）引きずり込み、ついにはイスラムの脅威を払いのけることによってオリエンの地理的アイデンティティを消し去った [サイド 1986: 92]。

消し去られたものは、地理的アイデンティティだけではない。サイドもそのレトリックの巧みさを高く評価する『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』 [サイド 1995: 73] においては、フランスのブルジョワジーによる議会諸派や分割地農民、さらには上層と下層に弁別されるルンペン・プロレタリアートまでを登場させ、それぞれの動向が注意深く捕捉されている [マルクス 1996]。それに対して、インドにおいてマルクスが拾い上げたのは、専制王権と村落共同体、そしてこの旧体制を破壊し新体制を再生するイギリスのブルジョワジーしかない。西欧世界の内部であれば見逃すわけにいかないその社会を構成する多様な主体による複雑な相互行為を、非西欧世界においては想像さえしてみない。残されたのは、極端に単純な内容しか与えられないままに本質化されたのっぺりとした「インド」である。消

し去られたのは、そのアイデンティティそのものである。

マルクスのインド論を批判するのは甘いヒューマニズムであり、あるいは18世紀以降の西欧精神史の知識に通じていないことからくる誤解である、と今村は主張するのであるが、問題は、植民地主義を合理化する西洋の東洋に対する「文明化の使命」なのであって〔西川 2001: 106-109〕、この弁解もまた的外れと言わなければならない。今村がマルクスの功績として特に強調しているのは、現存社会のなかに過去の「滅亡した」種々の社会の本質的要素を種々に変形し組み合わせて、ひとつの編成体を構築しているからこそ、現存社会の構造成体のなかに実在する諸要素の形態的差異を概念的に（ミクロロジックに）区別することによって、過去の社会の基本構造を遡及的に認識できるとした点である〔マルクス 1981: 57-58; 今村 2005b: 181〕。植村もまた、同様のことを次のように力説している。

マルクスにとっては、資本主義的生産と対比させた場合の、インドや中国とヨーロッパとの共通性＝同質性こそが関心の対象なのである。問題は、ヨーロッパと対比される「アジア的特殊性」などというものではないのだ。〔行替え〕インドや中国は、ヨーロッパとは異なる特殊な「アジア的」社会だからイギリスに支配されるのではない。「インドにおいてであろうとイギリスにおいてであろうと」それが「資本に先行する生産諸段階／諸様式」だからこそ資本に支配されるのである。その点で、マルクスのアジア論は、たとえばヘーゲルのアジア論とは決定的に異なる〔植村 2001: 64〕。

そもそもヘーゲルの認識の対象は「民族精神」という「単一の個性」であり、したがって「インド的なもの」という永遠不変の本質が想定されているのに対して、マルクスが問題にしたのはインドの村落共同体という制度である。インド人の何らかの本質や個性などではない〔植村 2001: 65〕。

今村や植村によって明らかに見逃されているのは、現存社会にカテゴライズされるのは西欧社会だけであって、インドは事実上その同時代性を剥奪されていることである。インドは西欧の過去の姿でしかなく、つまり、滅亡すべき種々の社会の残存の一つとされている。オリエンタリズム批判の文脈においては、少なくとも「インド社会には歴史がまったくない」という断定からして、マルクスのアジア論はヘーゲルのそれとかわるところはないのである。言うまでもなく、インドがイギリスとの接触以前に、独自の歴史的な変化を被らずにきたなどということはあり得ないし、インドの運命は、ブルジョワ時代の成果である世界市場と近代的な生産力をわがものにしてそれらを共同でコントロールする最先進国の人民が握っているなどという

予見を認めることなどできようはずがない。

私たちとしても、マルクスを全否定したいわけではない。植村による丁寧なテキスト研究の明らかにしているところによれば、マルクス自身は、公式的（あるいは俗流）マルクス主義的な立場とは異なり、単線的な発展段階論を「最後の形態が過去の諸形態を自分自身にいたる諸段階とみなす」一つのイデオロギーとして、これを認めなかった [植村 2001: 65-66]。「あらゆる民族がどんな歴史的情況の下に置かれていようとも不可避的に通らなければならない普遍的発展過程の歴史哲学的理論」という「万能の鍵」は否定され、『資本論』において想定されている「歴史的宿命」は西ヨーロッパ諸国に明示的に限定されている [植村 2001: 82]。マルクスの見定めようとする歴史は、単線的な段階論ではなく、次のような「世界史」の構造全体である、という。

いわゆる「資本の文明化作用」は「固有の時間と固有の歴史」をもつ「人類の局地的諸発展」を資本によって規定される「世界市場」という「一つの全体の構造における固有の要素・固有の場所」へと分節的に結合し、編成替えるのであり、このようにして生み出された「階層化された有機的全体の構造」こそが「世界史」なのである、と [植村 2001: 71]。

これは、ウォーラステインらの世界システム論を先取りするものであり、文化人類学的な各フィールドでの研究にとっても実に有効な「世界史」に対するヴィジョンであり、本発表でも後の議論において是非とも参照しなければならない貴重な指針となるだろう。ただし、ここで留意しておかなければならないのは、この『経済学批判要綱』におけるマルクスにしても、空間的な多様性を認められているはずのインドを含む非西欧世界の「資本主義的生産に先行する諸形態」と、西欧だけに認められるはずの「資本がいったいを支配する市民社会」へと至る必然的な発展が、イギリスがインドを破壊し再生するという「二重の使命」によって媒介される以外にない、とされている事実である。今村の理解するところによれば、「マルクスにとって『学』がいったいの神学的前提を取り払ったときにのみ成立する」のだという [今村 2001: 10]。そうであるならば、マルクスのインド論が「学」として成立していないことは明白であろう [cf. 今村 2009: 207-220; 今村 2003: 24]。というのも、ヘーゲルに倣って「民族の幸福や国家の知恵や個人の徳を犠牲に供する屠殺台としての歴史」を肯定するのに超越的な「理性の狡智」を持ち出し、近代の在り方が西欧的なそれひとつしかないかのごとく想定されているのは [サイド 1998: 307-308; ヘーゲル 1994: 45, 63; 今村 2005a: 441; 今村 2005b: 142-156]、神学的前提以外のなにものでもないからである。それは「理性の狡智」を「資本の普遍的な

傾向」としての「文明化作用」と言い換えてみたところで、同じことである。私たちとしても、「資本の文明化作用」を前提としてインドの歴史を見ることにやぶさかではないが、それをイギリスの「二重の使命」に無批判に結びつけることを認めるわけにはいかないのである。19世紀にマルクスのなかに読み取るべき最良のものが、「現在の市民社会の組織全体／その時々の実際の生活諸関係」の分析を通じて多様な可能性を探る「非決定論的な」態度であるとすれば〔植村 2006b: 21〕、「二重の使命」を断定することなどはこれ以上にかげ離れた態度はない。そのような意味で言えば、「私たちにとってのマルクス」もまたヘーゲルの歴史哲学の系譜に連なるものであって、その「世界史」は十分に「世界史」的ではない。インドにはインドの「資本の文明化作用」を受け入れる特殊な経過がありその独自の結果がある。イギリスによる破壊と再生がその経過と結果を一義的に規定すると決めつけてはならない。『資本論』の冒頭近くにある次のような記述もそのような前提とは相容れない、という意味で批判されるべきである。

資本制生産の自然法則から発生する社会的対立には、高い発展段階に達したもののあれば、より低い段階にとどまっているものもある。本書で問題にしているのはその発展段階の程度ではない。その法則自体であり、有無を言わさぬ必然性をもって作用し、自己を貫徹していくこれらの傾向である。産業がより高度に発達した国は、より低い発展段階にある国に、その国自身の未来像を示しているにすぎない〔マルクス 2005b: 7〕。

「資本制生産の自然法則から発生する社会的対立」は、「産業がより高度に発達した国」と「より低い発展段階にある国」との間においても生じるのであり、つまりそれは植民地支配という形に帰結するのであり、そのような歴史的な現実のなかでは、前者が後者の「未来像を示しているにすぎない」などということはいえぬ。植民地支配は、被支配地域から資本主義的生産内部の「固有の時間」におけるその未来像をもむしろ奪ってきた〔cf. 植村 2001: 79-81〕。ここで、マルクス自身が「文明化作用」という語彙に込めた皮肉でネガティブなニュアンスを云々することは〔望月 1983: 23-27; 植村 2001: 70, 273〕、意味がない。問われているのはまさに「資本の文明化作用」における「普遍性」の現象の仕方だからである。橋爪大三郎は、マルクスの誤算の一つとして、第三世界と先進国との格差の問題を指摘しており、マルクスは、資本家を撲滅すれはうまくいくと考えたけれども、資本をうまく人びとのあいだに分配して、社会をよりよい状態にするにはどうしたらよいか、ということに関して何も言っていないとする。ポルポト派を極北とするような社会主義による施策は、市場経済の導入やODAなどによる資本や技術の移転以上に、第三世界

における経済と社会を歪ませ、また破壊してきた〔橋爪 2014: 106-107〕。植民地インドについても、マルクスが、封建制社会が破壊されればそれによって再生する、という以上の確たる具体的な展望をもっていたとは考えられない。だからこそ、植村による『経済学批判要綱』の読解も、そこで立ち止まらざるを得ないのである。

問題は、「あらゆる地点で〔先行する〕生産様式を従属させ、これを資本の支配下に置くことが、資本の必然的傾向である」のならば、その従属と支配は具体的にどのように行われるのか、ということである。つまり、破壊・解体された「諸形態」がどのように再編成され、「全体の構造」のうちどのような「固有の場所」を占めるにいたるのか、ということである。しかし、この問いに『要綱』は十分に答えていない〔植村 2001: 87〕。

要約すれば、マルクスは、「世界史」が成立した後に、過渡期においては「不均衡発展」と「低開発の開発」が生じ、アメリカやアジアでは「直接的強制労働に対して、富が資本としてではなく、支配関係として相対する」という可能性、つまり「資本主義的生産に先行する生産諸関係／諸形態」が資本の支配のもとで温存＝利用される可能性を十分に予想していたのだが、長期的にはそれらは「市民社会の発展とともに消滅する」と考えていたように思われる〔植村 2001: 89〕。

吉本隆明もまた、1980年代以降になってもなお、マルクスの所謂〈二重の使命〉論を受け入れて、インドのアジア的な、社会的政治的な制度の特質を鋭く抽出し、英国の支配によってもたらされた決定的な近代の悲惨とそして近代化の不可避性とを抽出したと評価していた〔吉本 2011: 299-300〕。つまり、インドの文明化はイギリスによる植民地支配によって村落共同体とアジア的専制が破壊されるとともに、イギリスによって資本主義体制として再生される以外にないというマルクスの主張を明確に否定することができなかった。それは、レーニンによるマルクスの通俗化と単純化と改変を批判する文脈における評価である。つまり、レーニン（ら）は、このマルクスの歴史理念のもっとも本質的な箇所を単純化して、歴史の〈進歩〉や〈発展〉に沿う理念でなされる〈戦争〉は、たとえどんな惨禍や残虐や災厄や苦悩や殺戮がともなっても、『人類の発展に利害をもたらす』すがゆえに是認するというように歪曲したと、するのである〔吉本 2011: 331〕。しかしながら、サイドは、その時期には既に、マルクスの歴史意識そのものに対して次のような批判していたのであった。それによれば、マルクスとレーニンの差異は、吉本の期待したほどに大きなものではない〔cf. 白井（朗）1999; 橋爪 2012a: 175〕。

したがって、かりに人々の惨状によってマルクスの人間的心情が、つまり彼の同情心がそそられたことは明らかであるとしても、マルクスの経済分析は標準的なオリエンタリズム的企てと完全に合致しているということになる。結局、最後に勝利を収めるものはロマン主義的なオリエンタリズムのヴィジョンなのであって、そのときマルクスの理論的な社会経済的諸考察はこの古典的な標準的イメージのなかに埋没してしまうのだ [サイード 1986: 156]。

ただし、植民地支配以降の「資本主義的生産に先行する生産諸関係／諸形態」における歪んだ悲惨な情況が、長期的には、市民社会の発展とともに消滅するというようなマルクスの楽観の無責任さに、吉本隆明は気づいていたようである。以下の曖昧模糊とした文章のなかに、マルクスを第一の拠り所としてきた吉本のある種の苦悶のようなものを読み取ることができる。

これらはすでに過ぎ去った出来ごとにしすぎないといえいえる。(中略) マルクスがアジア的な普遍的特質とみなしたものが、それらの要素的な消失と残存が、それらの精神的な遺構の存続と消滅がいったい何を意味し、どう見做したらよいかということが問題なのだ。マルクスが西欧的視角からそう問題にしたことが、いまま内在的に問題なのだ [吉本 2011: 301-302]。

マルクスのいう「将来の結果」なるものについていえば、その後ほぼ百年の経過がインドをどこにつれていったのかを既にわたしたちは視ることができている。けれど問題はこうなのだ。(中略) 一般にアジア的または古代的な文化は偉大で高貴であればあるほど「近代化」という概念における歴史の展開にたいして拒絶的であること。これらのすべての結論こそが問題なだけである。これらのことはただアジア的または古代的な文明と文化とが、自己完結的なものであり、人類の考えることの全域にわたってすでに完結した解答を与えてしまっていたこと、そしてただ「近代化」と呼ばれる視点の転換だけが、新たな課題——歴史という課題にとって残されているにすぎないことを語っている [吉本 2011: 303]。

けれどもその後の歴史の百年はさらに事態が根柢的なことを教えた。その徹底化は一面ではマルクスがアジア的なものの絶滅を予言したその通りの課題を露呈していった。そしてそれとともに西欧的社会の展開自体がそれほど魅力的なばかりでないことも徹底的に煮詰めていったのである [吉本 2011: 303]。

植民地化されるインドは、ハムザ・アラーヴィが明らかにしたように、「植民地国家」あるいは「植民地生産様式」として現在の国民国家にもその刻印が深刻な形で残されているのであって [Alavi 1982; 1989]、けしてそれは「過ぎ去った出来ごとにしかすぎない」のでも、単なる「存続と消滅」の問題でもない。マルクスは、イギリスのブルジョワジーが種をまいた新たな社会の諸要素をインド人が収穫するためには、イギリス国内で産業プロレタリアートが新たな支配階級の地位につくか、あるいはインド人自身が力をつけてイギリスのくびきを投げすてるようになる必要がある [マルクス 2005a: 145] としていた。しかし、前者の可能性はマーガレット・サッチャーに蹴散らされ、後者については、独立を果たし一定の経済発展を実現したものの、ヒンドゥー至上主義政党単独による政権を生み出しもしているのである。吉本はその後の「資本の文明化作用」の成り行きを予感しつつも、しかし的確に対象化できていたわけではない。3.11後も原発推進に執着した吉本の思想的な限界も、おそらくこのところにある。

言うまでもないが、「インド」と「フクシマ」を結びつけるのは、けして突飛な発想ではない。植民地とその宗主国の関係が田舎（地方）と都会（中央）の関係と並行するものであることは、吉本の倣うマルクスによっても強く意識されていたのであって、インドをフクシマに読み替え、イギリスをトウキョウに読み替えることは妥当である。

ブルジョア階級は、農村を都市の支配下に置いた。かれらは巨大な都市を作りだし、都市人口を農村人口をはるかに上回る勢いで増加させ、こうして人口のかなりの部分を蒙昧な農村生活から救い出した。かれらは、農村を都市に従属させたように、未開および半未開諸国を文明諸国に、農耕諸民族をブルジョア諸民族に、東洋を西洋に従属させた [マルクス 1993: 18]。

私たちは、この「従属」の必然性と肯定性あるいは一方向性に対して、疑念を向けるべきであると考え。そこに疑念を向けることのできない吉本隆明は、原発問題に関しても、福澤諭吉の脱亜論や立花隆の科学技術至上主義とほとんど区別がつかないところから引き返せなくなってしまうのである。

原発をやめる、という選択は考えられない。原子力の問題は、原理的には人間の皮膚や硬い物質を透過する放射線を産業利用するまでに科学が発達を遂げてしまった、という点にある。燃料としては桁違いにコストが安い、そのかわり、使い方を間違えると大変な危険を伴う。しかし、発達してしまった科学を、後戻りさせるという選択はあり得ない。それは、人類をやめろ、というの

と同じです。だから危険な場所まで科学を発達させたことを人類の知恵が生み出した原罪と考えて、科学者と現場スタッフの知恵を集め、お金をかけて完璧な防御装置をつくる以外に方法はない [吉本 2015: 114]。

文明は猶麻疹の流行の如し。……此流行病の害を悪て之を防がんとするも、果して其手段ある可きや。我輩断じて其術なきを証す。……力めて其蔓延を助け、国民をして早く其気風に浴せしむるは、智者の事なる可し [福澤 2003]。

核をアプリアリに邪悪なもの視する人々は、核は人間にコントロール不可能なものと思い込んでいる。フクシマがそれを証明したと思っている。しかし、フクシマで起きたことは、第一世代第二世代の古い原発にマグニチュード9.0という史上未曾有の災害が襲いかかったときに起きたことで現代の最先端の原発（いま第三世代まできている）では決して決して起こりえないことがすぐ分かる。いまの原発では、フクシマの悲劇の最大のもとなった水素爆発が絶対におこらない（水素が発生したとたん触媒によって酸素と結合させられ、 $H_2O$ になってしまう）。フクシマの悲劇をもたらした全電源喪失メルトダウンも絶対おこらない（電源なしでも冷却継続）。いまの日本の原発議論は、驚くほど時代遅れの内容になっている [立花 2013: 273]。

吉本がマルクスの〈二重の使命〉論を受け入れてしまうのも、そして反原発論を忌み嫌ったのも、マルクスから学んだ「自然史過程」の歴史哲学に基づいてのことである。それによれば、人類の獲得した言語の自己表出の能力は、意味を増殖させる「価値」の次元をつくり出すとともに、人間の心に過剰を生み出し、自然的秩序からの疎外をもたらすが、それ自体自然史過程の内部から出現しているので、その展開もその一部分である。その流れに人間がどんなに抗ってみても、やがて大きな自然史過程の中に回収されてしまう、と考えている [吉本 1969c: 97-245; 中沢 2012: 459-462]。そこから吉本は一気に論理を飛躍させ、自然科学的な本質からいえば、科学が核エネルギーを解放したということは、即自的に核エネルギーの統御（可能性）を獲得したと同義であると断言する [吉本 1982: 61]。この吉本における短絡的な「必然性」は、〈イギリスがインドを破壊し、再生する〉につながるものであり、〈トウキョウがフクシマを破壊し、再生する〉にもつながる。これはまさに、ユダヤ＝キリスト教的な世界観に由来するヘーゲル＝マルクスの歴史哲学に基づく臆断と言わねばならない。一神教の宗教意識は、おのれの理解も共感も絶した存在に向けて、ただ恐れ慄くだけでなく、おのれの知性の射程を限界まで延長し、霊的容量を限界まで押し広げるという「自己超越」の構えそのものを「信仰」のかたちに採

用することによって成り立ったものである、と言われているが [内田 2012: 322; 内田 2006: 213-229]、後で述べるように、その猿真似は滑稽であるばかりでなく、極めて危険である。

### 3 インドにおける文明化の系譜

インドの近代が、マルクスの予想したようなイギリスによる破壊と再生のもたらしたのではないということを、インド近代史の具体的な文脈に沿って簡単に論じておくことにしよう（——フクシマの近代については、後の章でほんの少しだけ言及する）。

マルクス主義を含む歴史哲学やその末裔である近代化論は、ユダヤ＝キリスト教由来の特殊な世界観であるにもかかわらず、極めて強力なイデオロギーとして全世界で「普遍性」を主張し、絶大な影響力を行使している。インドの場合、独立以来曲がりなりに民主的な政治制度を維持し、昨今めざましい経済発展を遂げているのであるから [絵所 2008]、フランシス・フクヤマの言う「歴史の終わり」の正しさを証明している事例とみる向きも少なくないであろうし [フクヤマ 1992]、マルクスによる「二重の使命」論のご託宣もそれなりに的を射ていたとする主張も説得力を持ちかねない [cf. 柄谷 2010: 507-509]。

1990年代のインドにおいて、両者とも、マルクス主義史家たることを任じているスミット・サルカールとディペシュ・チャクラバルティの間で戦わされた論争も、まさにこの問題に関連している。サルカールは、近代的な政教分離主義を擁護することでヒンドゥー至上主義の台頭に対抗しようとする知識人の旗頭の一人で、かつては自身も属していたサバルタン研究などのポストモダンのインド史研究がヨーロッパ啓蒙主義を特徴付ける合理主義の価値を結果として貶めていることを糾弾する [Sarkar 1993]。糾弾された側の一人、チャクラバルティは、サルカールが超合理主義的な立場で近代史から宗教的なものの有意な作用を排除しようとすることに對して、次のように問い返す。

素直に言って、啓蒙的合理主義がもし、人間社会が自らを人間化できる唯一の道であるなら、ヨーロッパ人が世界を支配し、そのメッセージを広めにとりかかったことに感謝すべきである。「合理主義者」と「宗教的中立主義者」を自称するわが歴史家たちは、そう言うつもりだろうか [チャクラバルティ 1996: 98]。

問題は、インドの宗教中立的な知識人が自国のいわゆる「宗教的」要素から

遠ざかっていることではない。(中略) 問題はむしろ、現実的、日常的かつ多数の「諸関係」を正当に取り扱う分析上のカテゴリーを、私たちが学問的言説のうちにもっていないことなのである。そうした「諸関係」は、私たちが近代的になりゆく過程で、「非合理的」とみなすようになったものにたいして向けられているのだ [チャクラバルティ 1996: 88-89]。

「科学・合理主義」と「信仰・宗教」の闘争に関する啓蒙主義の物語が、インドでは悪い翻訳の例としてしか繰り返すことができない。(中略) それは、等号の左右で均衡を保っている科学・合理主義と信仰・宗教が、私たちの過去と現在の諸慣習へと等号を侵犯する形で翻訳されるからである。私たちの超合理主義の歴史は、啓蒙的合理主義の歴史と同じではない。また、私たちが「宗教」の名のもとに集める諸慣習は、思想における [対立する合理主義と宗教という] あのヨーロッパ的カテゴリーの歴史をそのまま繰り返すのでもない。(中略) 私たちがたえず信じるように求められているのは、本当らしく演技さえすればすむものであり、また悪い翻訳を完璧無比の翻訳であるかのように扱えばすむもの、つまり私たちが実態とは違ったものになりさえすればよいものなのである。これはまさに私たちの近代性のイロニーかもしれない。これは隠蔽したり仮装したりしなければならないという問題ではない。それはむしろ、悪い翻訳としてそのなかで、貧しく生きなければならないという問題なのである [チャクラバルティ 1996: 94、〔 〕内訳者]。

吉本が予告していたように、マルクスが国外から問題にしていたことが、ここではまさに内在的に問われていると言ってよい。以下では、チャクラバルティの言う「現実的、日常的かつ多数の『諸関係』を正当に取り扱う分析上のカテゴリー」を私たちに提示してみたい。そのために、インド近代史から、血なまぐさい宗派对立の悲惨が進歩を約束したはずの植民地支配によって生じた事実を参照して、歴史哲学や近代化論の死角を指摘するという文脈をとることにしよう。後の節においては、原発事故との関連から日本近代の国家神道体制に言及することになるが、インドのヒンドゥー・ナショナリズム運動のもたらしたものは、言うならば未完の国家神道体制として比較可能な事象であると思われる。そのような不都合な真実を前にした時に近代化論者たちがしばしば陥りがちなのが、「文明の対立」という本質主義の罟であるが [ハンチントン 1998; cf. 池内 2008: 320-323; 池内 2006: 204-207]、宗教を単位とする排他性は、前近代や非西欧の野蛮ではなく、西欧近代のもたらした結果にほかならない。そこにも「マルクスがインド問題で残した課題は、生々しくいまでも息づいている」 [吉本 2011b: 307]。『ルイ・ボナパルトのブリュメール

十八日』において、ドミニク・ラカブラの指摘する「疑似革命的・原ファシスト的勢力の予見的描写」を読み取り得るとするならば [ラカブラ 1993: 310; 植村 2001: 37; cf. 内田・石川 2014: 137]、そのマルクスは、以下のような記述を肯定的に受け入れるに違いない。

イギリスによる植民地統治政策には、宗派的な枠組みを前提とする政教分離主義という論理矛盾がもともと孕まれていた。早くも1772年に宗教的属人法が施行され、19世紀以降は国勢調査においては、一貫してカーストとともに宗派を把握することへの執着が認められる。また、そのような植民地統治を支えたもうひとつ装置が、東洋学による「ヒンドゥー教」研究であった。それは、プロテスタント的な聖典中心主義や反儀礼主義、反多神教、反偶像崇拜、そしてロマン主義的なアールア神話のパラダイムに呪縛されており、インドの民族宗教は、特にウパニシャッド哲学→ヴェーダーンタ学派→シャンカラの不二一元論という現世放棄者に担われてきた系譜の一部に偏した形で、捏造された [King 1999; 小林 2010]。こうした事態と並行して、非西欧世界のナショナリストたちの認識においては、次のような内部と外部の二分法が定着していたと指摘されている。内部とはその国独自の精神文化の領域であるに対し、外部とは近代的な経済や政治、技術などが属す物質的な領域を指す。恥辱を感じながら外部での西欧の優位を認めざるを得なかったナショナリストたちは、それらを積極的に取り入れようとする一方、反対に内部での自己の優位を主張し、これをアイデンティティの根拠として植民地支配への抵抗運動を展開したのである。支配する側もこの二分法を一定程度共有し、内部には不介入の態度を取る一方で、外部の政治、経済システムから現地人を疎外した。インドの場合、内部の焦点となったのが、家内に留め置かれるべきフェミニンなインド女性のイメージなどとともに、「ヒンドゥー教」と呼ばれるようになる「宗教」に他ならなかった [Chatterjee 1993]。

しかし、それが実は外部に由来するものだったのである。「ヒンドゥー教」が西欧近代によって創られたことこそが、一連の宗教社会改革（ネオ・ヒンドゥイズム）とともに、民族義勇団（Rashtriya Swayamsevak Sangh、RSSと略す）に代表されるような偏狭なヒンドゥー・ナショナリズム運動を生み出し、あるいは国民会議派に政教分離を建前としながら宗教を国民統合の道具として利用することを促したのである [van del Veer 1994; Gould 2004; 長崎 1994; 杉本 2010]。RSSの誕生に際しては、ロマン主義的にして軍事色の強いヨーロッパの思潮も大きく影響したと言われている [近藤 1997: 29]。RSSを母体とするインド人民党（Bharatiya Janata Party、BJPと略す）は1998年に他の地方政党との連立によって政権を手にし、2004年には国民会議派勢力に敗北するも、2014年には単独で政権に返り咲いている。これら近代化論（マルクスからサルカールまでを含む）にとって不都合な真実も、インド近

代の重要な一部分に他ならない。

加えて、東洋から西洋近代への影響にも無視できないものがある。例えば、フランス革命を準備した啓蒙思想は、イエズス会師による儒学經典の優れた翻訳に多くを負っており、百科全書派やカントは、そこから事実上神の存在を前提とせずに人間の理性が世界の法則を把握する方法を学んだという [井川 2009]。言うまでもなくヘーゲルの歴史哲学を準備したのはカントの啓蒙主義である。あるいはまた、ヘーゲルが特にシェリングを通じて影響を受けたロマン主義には、古代インドを理想化するアリア神話が付きまとうが [ポリアコフ 1985: 256-265; 藤井 2003: 27-30]、これを学問的に支えた東洋学の発展は、ブラーフマン (パラモン) の特殊な利害状況の下での協力なしにはあり得なかったものである [Sugirtharajah 2003; 富澤 1996: 55; 小林 2010]。

インドの近代において、宗教がナショナリズムと結びつくことによって、社会に矛盾や桎梏をもたらしてきただけであるかのような印象を与えてしまったかもしれないが、決してそうではない。ガンジー主義も含めてネオ・ヒンドゥイズムの宗教社会改革のもつ積極的な意義を忘れてはならないし [チャクラバルティ 1996: 86-94; キルナニ 1996; 石井 2014; 富澤 2013; 外川 2012]、急激に変容する社会のなかでナショナリズムに取り込まれることなく庶民の生活と人生を支え続けている土着的な宗教の価値を見逃すべきではない [関根 2006]。実際に村やカーストの共同体における近代化のプロセスにおいて、地母神的な女神がシャーマニズムを通じて一定の貢献をした事例なども見られる [Hardiman 1987]。あるいは、そこには、排他的で暴力的なヒンドゥー至上主義に抗する共棲の思想が息づいてさえおり、ヒンドゥーの普通の庶民が虐殺からイスラーム教徒を庇護したとする事例も報告されている [Nandy/Trivedy/Mayaram/Yagnik 1998]。不可触民解放運動におけるキリスト教ミッションの関与やその影響もあつての不可触民解放運動におけるヒンドゥー教改革ないしはネオ・ブッディズムなどの役割も、もちろん無視すべきではない [小林 2006: 311-327; 根本 2003]。

もうひとつ、私自身が調査をおこなっているケーララの事例も同様の意味で紹介しておきたい。この地方における近代化ないしは文明化の過程において、カーストを単位とした所謂コミューナル利益団体と呼ばれる組織の果たした役割が小さくないし、その組織にとってヒンドゥー教という宗教のもつ意義も無視できないものである。主なコミューナル利益団体は、高カーストであるナーヤルによるナーヤル奉仕協会 (Nair Service Society、NSS)、低カーストであるイーラーワールによるシュリー・ナーラーヤナ・ダルマ普及協会 (Sri Narayana Dharma Paripalana Yogam、SNDP)、イーラーワールよりも少し上位だがやはり低カーストとされるヴァアラ (あるいはヴァラン) による全ケーララ漁民会議 (Akhila Kerala Deevala Sabha、AKDS)、そして最

下層の所謂不可触民とされたプラヤ（プラヤン）によるケーララ・プラヤ大会議（Kerala Pulaya Maha Sabha、KPMS）などが主なコミューナル利益団体である。コミューナル利益団体の形成は、前近代的な因習の廃棄や近代的な教育の促進を図っただけでなく、インド一般で問題となっているヒンドゥー・ナショナリズムの暴走をケーララが例外的に回避してきたこととも関連している。20世紀初頭以来、各カーストのコミューナル利益団体の地域支部の多くがそれぞれ寺院を所有するようになり、「ヒンドゥー」がカーストに囲い込まれているとでも言うべき状況が形成されていることが重要である。つまり、「ヒンドゥー」は各カーストがネーションたるための一つの条件となっているのであるが、カーストの枠組を無化することはなく、各カーストの単位と対応するムスリムやクリスチャンのそれぞれのコミュニティへの敵愾心も生み出してはいない。それらは、政治的なチャンネルとしても重要な機能を担ってきた。インドの州は日本の県とは比べものにならない大きな自治県を持っているが〔森 2014〕、その州に対してコミューナル利益団体は少なからぬ発言権を持つ。ただし、ケーララの事例はインドで一般化できないので、「ケーララ型近代文明」と呼ぶべきであろう。「ケーララの奇跡」、「ケーララ・モデル」として喧伝されているように、インド独立後のケーララ州では、低い経済成長率にもかかわらず、出生率と乳児死亡率が低く、識字率は9割を超え、平均寿命は70歳近くまで伸びている。そうしたところにもコミューナル利益団体は少なからぬ貢献をしているはずである。このようなコミューナル利益団体を主体とするケーララ近代史の展開は、自生的なものではなく、もともとミッションや在地のキリスト教徒たちの教会をモデルとして始まったものであるが、イギリスによる破壊と再生などという歴史哲学や近代化論からは到底予想し得なかった事態と言えるであろう〔小林 2006; 2014〕。

#### 4 「関係の絶対性」と「大衆の原像」からインド＝フクシマを見る

吉本隆明がマルクスの〈二重の使命〉論を明確に批判することができなかったこと、そして原発推進の立場に死ぬまで執着したことについては、既に確認してきた。ところが、1950～60年代の、つまり初期の吉本の著作を読んでもみると、そこに〈二重の使命〉論と原発推進論を批判する視点と論理が含まれていることに気付かされるのである。「関係の絶対性」や「大衆の原像」あるいは「中和」や「駑馬」などがそれである。

まず「マチュ書試論」に準えて言うなら、マルクス主義的な倫理としての「二重の使命」が絶対的なものであるかのように考えられてきた伝説は、きわめて脆弱な歴史的相対性のなかにあって発想されたものにすぎないということになるだろう〔cf. 吉本 1969a: 103–104〕。「きわめて脆弱な歴史的相対性」とは、特殊なユダヤ＝キリ

スト教的な「自己超越」と「終末」の思想、そしてイギリスによるインドの植民地的支配のことである。

現代のキリスト教は、貧民と疎外者にたいし、われわれは諸君に同情をよせ、救済をころごし、且つそれを実践している。われわれは諸君の見方であると称することは自由である。何となれば、かれらは自由な意志によってそれを撰択することが出来るから。しかしかれらの意志にかかわらず、現実における関係の絶対性のなかで、かれらが秩序の擁護者であり、貧民と疎外者の敵に加担していることをどうすることもできない。加担の意味は、関係の絶対性のなかで、人間の心情から自由に離れ、総体のメカニズムのなかに移されてしまう〔吉本 1969a: 105〕。

「キリスト教」を「マルクス主義」や「西欧近代」に置き換えてみる。私たちににとっては、マルクス主義あるいは西欧近代とその他者としてのインドとの「関係の絶対性」を意識せざるを得ない。西欧近代の内部に残されたアジア的なものへの近親憎悪——原始キリスト教がユダヤ教に対して抱いた近親憎悪のような——を意識せざるを得ない。「悲惨と張り合わされた進歩」というヘーゲル＝マルクスの発想あるいは近代主義的な発想——それらはともにキリスト教から発生したものである——に、西欧近代の側の秩序の擁護者を見ないわけにいかないのである〔cf. 見田 2006: 129–131〕。大澤真幸は、主に吉本の宮沢賢治論〔吉本 1989〕を読み解くところから、吉本の思想の核心として、「関係の絶対性」を改めて取り出している。そこには、マルクスの文明化論の想定しえないような「他者」が見据えられている。

単に、一般性の水準を上昇させていくということによっては、思想の普遍的な妥当性には到達できない。現れとしての他者に、他者の他者性に、具体的に直面することの内にしか、〈普遍性〉はありえないのだ。「関係の絶対性」とはまさにこのことである。現前する他者との関係を還元不可能な形式で保持することの内にしか、思想の妥当性はない〔大澤 2005: 43〕。

この「他者」性に言及するのは、実は、前述のチャクラバルティも、ハイデッガーに依拠して次のように語っていたからでもある。その後参照すべき「差異」と「非通約性」の哲学者として、デリダ、リオタール、レヴィナスの名が付け加えられているが、私たちとしては吉本隆明も、一定の留保を付けた上で（あるいはサルカールとチャクラバルティとの相克を一人で体現している思想家として）、そこに加えるべきだと考える。

サバルタンに、普遍的なるものという私たち自身の観念に挑戦するのを許すこと、特定の思考世界が、他者の存在によって限定を受けている、全体性を把握する課題にどれほど関わってようと、その世界の可能性に対して開かれていること——これらは、サバルタン研究のこうした別の契機が私たちを招き入れてくれるユートピア的な可能性である」[チャクラバルティ 1996: 101-102]。

インドを、他者たる限りでの他者であり、私と同化することを頑強に拒み、何者かとして同定することが不可能な何かとして現前するはずの他者 [大澤 2005: 44-45] として想定することなしに、そこから、ユダヤ=キリスト教的な歴史意識、ヘーゲル=マルクスの歴史意識、近代主義的な歴史意識によってもたらされる「関係の絶対性」を、乗り越えることなどできない。吉本の見据えた「大衆」には「進んだ／遅れた」とか「進歩／反動」といったような単純で公式主義的な裁断からはみ出す不定形性が潜んでいるばかりでなく、存在の自然過程として相対性のうちにある観念に対してその臨界点として現れてくるものであり、観念がそこに踏み込もうとすれば観念自身がいわば「逆立」によって解体・消去されてしまう他ないものである [吉本 1969b: 397-408; 高橋 (順一) 2011: 60, 92-93]。「二重の使命」は臨界点を踏み越えてインドのなかへと分け入ることで解体・消去されなければならない。「アジア的なインド」はそうした観念の自己解体に呼応する形で変容せざるをえない。人類学の営為とは、まさにこのような場に意識的に身を置くことであろう。

この不可知のごとき他者に対する手がかりは、逆説的であるが、マルクスによる普遍的な「資本の文明化作用」のもたらす全体構造としての「世界史」を前提とする比較研究にある。いわゆる「資本の文明化作用」は「固有の時間と固有の歴史」をもつ「人類の局地的諸発展」を資本によって規定される「世界市場」という「一つの全体の構造における固有の要素・固有の場所」へと分節的に結合し、編成替えるものであって、このようにして生み出された「階層化された有機的全体の構造」がマルクスの「世界史」ということになる [植村 2001: 71]。ただし、そうであるとすれば、この世界史の構造に関する研究と各局地的諸発展の比較研究とは同時並行で慎重に進められなければならない。つまり、「世界史」の研究に際しては、「現在の市民社会の組織全体／その時々の実生活の諸関係」の分析を通じて多様な可能性を探る「非決定論的な」態度こそが肝要であり、オリエンタリズムを払拭できない「先行する諸形態」の類型化は無用であるし、ましてや「理性の狡知」やら「二重の使命」を媒介とする「資本の文明化作用」を一般化するなど願ひ下げである。インドには西欧とも日本とも異なる近代化の経緯がありその結果として独自の現在がある。

ピエール・ルジャンドルは「グローバル化に裨益する形で、未開の近代性が、新

たな紛争という状況のなかで、しかし表象の戦争というドグマ的倫理にそくしながら浮上しつつあり」、そこで『『未開の』』というのは、そうした近代性が実効性というモード、つまり西洋を支えているモードで自身を展開する能力を持ちながら、しかし西洋とは別の〈準拠〉の名のもとにそれをおこなっているから」である [ルジャンドル 2012: 178] と論じているが、おそらく同じ事態を指し示している。近代インドにおけるヒンドゥー・ナショナリズム台頭の経緯は、まさにその典型的な事例であると言える。柄谷行人も、『ルイ・ボナパルトとブリュメール十八日』と日本資本主義論争における宇野弘蔵の「世界資本主義の共時的構造」論を参照しつつ、次のように論じている。

したがって、ここで、われわれは、高度な産業資本主義社会において、古代的・神話的なものがなぜ機能するのかという問題を、上部構造の相対的自律性ではなく、なぜ高度な産業資本主義化が旧来の生産関係を解体し尽くさず、逆にこれを保存し活用するのかという問題として、すなわち、資本主義に固有の問題としてとらえなければならない。(中略) すなわち、そのことは、産業資本主義の発展の遅れによるものではなく、逆に、ある種の発展の結果なのである。かくして一方で重工業化が進みながら、他方で逆に「封建遺制」が強化され、前近代的な表象が生み出される。要するに、後進国は、たんに先進国イギリスのたどったコースをそのまま追うのではない [柄谷 2010: 388-389]。

柄谷は、多様性の根拠として「資本とは別に、国家の自律的な存在を見なければならぬ」としている [柄谷 2010: 389]。実際に西欧においてさえ、たとえば政教分離主義ひとつとってみても、その成立の経緯や現況は国家によって極めて多様である。「政教分離」は、西欧諸国の長年に及ぶ政治権力と宗教権力との癒着と確執から派生する、その負の遺産についての無数の歴史的教訓に鑑み、幾多の歴史的な試行錯誤を通じて、西欧社会がたどり着いた一つの実践的な解決法の所産、実践知の所産、つまり西欧の歴史の所産であって、理論的に生み出された原理的解決の所産ではない [千葉 2006: 11]。例えば、17世紀イギリスのピューリタン革命は「政教分離」の促進も含めて、しばしば「近代の源流」と位置づけられるが、他方では、カトリック教徒や国王派排除の反近代的な千年王国主義および選民思想を含んでいた [岩井 2006]、18世紀末のアメリカにおいて憲法修正第一条で政教分離と信教の自由が法制化されたのは、啓蒙主義的合理主義と教会側の敬虔主義との共存を可能ならしめ、その妥協と合意を可能ならしめるためであった [大西 2006]。さらにはアメリカにおいて「政教分離」が強く意識され現代のような形で理解されるようになった背景には、19世紀にカトリック移民の増加するなかで、カトリックを反民主

的とする多数派のプロテスタントが推進した反カトリックの運動があった〔増井 2006〕。なおかつ、今もほとんどのアメリカ人が国家と教会の「分離の壁」を知りつつも、実際の生活ではこの両者を半ば意図的に混同しており、宗教は公的な領域における重要な役割を持っていると信じている〔大塚 1993: 219〕。フランスでは、安定した第三共和制の下で厳格な「政教分離」が確立するまで、1792年の大革命以来約一世紀にわたって、政治と宗教がさまざまな局面で敵対と馴れ合いを繰り返しながら、カップルであることを決して止めなかった〔工藤 2007: 53〕。ドイツにいたっては、現在もなお教会税の徴収を税務署が代行し、また国家は聖職者の俸給に補助金を支出してさえおり、さらには教会の教義そのものが公立学校の正規科目「宗教教育」の内容として認められている〔稲森 1998〕。

非西欧世界にはさらに複雑で多様なその受容の在り方があったに違いない。非西欧世界の前近代が西欧によって一方的に破壊され、一つの西欧近代に向けて再生されるなど、荒唐無稽な話である。私たちが、インド時局論のマルクスや原発論における吉本に感じる一番の不満は、吉本自身の「擬制の終焉」の「大衆」に「インド」や「フクシマ」を準えるなら、インドやフクシマを破壊され再生されることを待っている何ものか、と考えていることである。彼らは具体的に生活している何かであっても、破壊され再生されるのを待っている何かではない〔吉本 1969a: 47-71〕。吉本の「転向論」に倣って言うなら、日本だけでなく非西欧世界の社会的構造は、近代性と封建制とを矛盾のまま包括するものであり、そこにおいては近代性と封建制とは、対立した条件としては現れず、封建的要素にたすけられて近代性が過剰近代性となって現れたり、近代的条件にたすけられて封建制が「超」封建的な条件として現れてくる〔吉本 1969a: 22〕。また、やはり丸山眞男を批判して吉本が次のように論じていたことを思い出すべきである。

わたしのかんがえでは、丸山はただ、ヘーゲル以後のドイツ的思考方法の極限のイメージにしたがって、近代日本の制度や施行の「中和」性をみちびきだしているにすぎない。質的なちがいはあろうが、西欧の近代思想や制度も大なり小なり「中和」的に実在していることを忘れるとすれば、それは、錯覚にしかすぎないのである。丸山が日本の近代化の不足を批判するとき、ありもしない「彼岸」を想定して、驚馬の尻にムチを加えている馭者瞞の手つきに類似してくるのはそのためである。しかし、あらゆる思考法が、生産性をもつための前提は、驚馬は驚馬として実在すること、いいかえれば、世界史における近代社会は、まず、西欧的驚馬として、あるいは日本的驚馬として、あるいは、何々の驚馬として、つまり現実的存在として、存在したということ容認することではなければならない〔吉本 1969c: 72〕。

これは、ベンヤミンの歴史哲学テーゼのⅧに、部分的であるにせよ、明らかに重なる歴史認識である。今村仁司の著作に含まれている翻訳で読んでみよう。今村は、「この見解は、一方では進歩主義への批判であるが、他方では、より強度の意味で、歴史哲学的認識の条件を主張するものである」〔今村 2000: 122〕という。筆者は、前者の意義をおとしめるような解釈には、同意できない。

ファシズムに少なからぬチャンスにあたえているのは、ファシズムの対抗者たちが、歴史の規則としての進歩の名において、ファシズムに対抗していることなのだ。——ぼくらが経験しているものごとが二〇世紀にでも「まだ」可能なのか、といったおどろきは、なんら哲学的では〈ない〉。それは認識の発端となるおどろきではない。もしそれが、そんなおどろきを生み出すような歴史像は支持できぬ、という認識のきっかけとなるのでないならば〔ベンヤミン 2000: 63〕。

ベンヤミンの盟友エルンスト・ブロッホは、『この時代の遺産』のなかで、マルクス主義の運動がナチズムに敗北したのは、進歩や科学的認識を強調する余りに、民衆の内部にあってオカルティックで非合理的な形でしか現れ得ないメシアニズム的な情念を軽視し、これを階級闘争の本質としての解放と救済の核心として取り込むことができなかったからであり、逆にナチズムの側に民衆を取り込まれてしまったからである、と論じている〔ブロッホ 1994: 592-632; 高橋 (順一) 2010: 184〕。ベンヤミンの上の言葉は、おそらく同じ事態を指示しているのだろう（あるいは、ポストモダンの文脈においてジジェクの展開している議論とも重なるだろう〔ジジェク 2001〕）。歴史的に見て、西欧諸国における政教分離主義に関する様々な事例には、こうしたナチスによる絶滅収容所に至るロマン主義の系譜をも含むのであり、そこにはやはり、それぞれに「中和」的な実態であり、それぞれの～的驚馬たることを認めなければならないし、日本にもインドにもそれぞれの「中和」が認められなければならない。吉本の「転向論」に従えば、日本の状況の現実が本格的な思考の対象として一度も対決されないままであったことを、社会的危機に際してはじめて気づかされた戦中のインテリ左翼は、「日本的封建制の優性遺伝的な因子」による「自足した社会」としての日本へと易々と転向してしまう〔吉本 1969b: 17〕。インドにおけるヒンドゥー・ナショナリズム運動も同様であり、これをめぐっては、アシス・ナンティがベンヤミンやブロッホとも重なる議論を展開している。インド国民の大部分にとって父祖から伝えられた宗教的なものの価値は捨てがたいものであって、少数のエリートたちが唱える西欧由来の政教分離主義という理解しがたい理念の下でそれが抑圧されることで、彼らの信仰者としての敗北感や無力感を刺激しファナティ

ズムを生み出している。つまり、政教分離主義の建前にもかかわらず、宗教は裏口から公的な生活に入り込んでしまっている、と [Nandy 1990: 78-80; ナンディ 1996a: 367-368; ナンディ 1996b; 関根 2006: 44-46]。

西欧も日本もインドもみんな「驚馬」にすぎないのである。しかし、それぞれの驚馬には驚馬なりの現実的存在がある。インドについて、吉本がこの現実的存在を見なかったし、フクシマについても見なかったのは残念でならない。啓蒙とか外部からのイデオロギーの注入とはまったく逆に、大衆の存在様式の原像をたえず自己のなかに繰り込んでゆくことを思想上の第一の課題としていたはずの吉本が、3.11以前のことは言え、原発推進の条件として、地域住民の無言の利益を守ること。安全だと思っている住民が気持ちよくとどまれるようにすること。危険だと思っている住民は気持ちよく退去するに十分な補償金を獲得することなどと発言していた [吉本 2011: 539]。ここに「大衆の原像」は見る影もないし、社会の構造の基底に触れながらつくりあげられた思想を認めることもできない。フクシマは具体的に生活している何かであっても、破壊され再生されるのを待っている何かではない。驚馬の構築主義的な原発論が必要だったはずであるが、それは、東京を一步も出ることのなかった吉本隆明ではなく、福島県いわき市出身の若い社会学者開沼博によるフィールドワークで実現されることになった。

「マチウ書試論」に準えて言うなら、吉本のフクシマに対する「啓蒙」の意味を考える上で倫理としての「自然過程」が絶対的なものであるかのように考えられてきた伝説は、事実は、きわめて脆弱な歴史的相対性のなかにあって発想されたものにすぎないことになる [cf. 吉本 1969a: 103-104]。「きわめて脆弱な歴史的相対性」とは、マルクス主義という特殊なユダヤ＝キリスト教的終末論思想の類型とともに、近代国民国家による地方支配、つまり、全国的な「自己植民地化」 [小森 2001] と沖縄、台湾、朝鮮半島の植民地化（併合）の中間にある、開沼博の表現によれば「内国植民地の征服」 [開沼 2011: 40] のことである。「一つの秩序は必然的に一つの思想的体系を要求する。秩序は支配する者にとって一つの自然であるが、被支配者にとっては巧まれた体系に外ならない」 [吉本 1974: 140]。原発の問題に関して吉本は、この前者の自然つまり被支配者にとっては巧まれた体系を自然史過程と捉えてしまっている。吉本にとって「関係の絶対性」が強いる相対性に真の意味で耐えることの出来る反逆思想の模索という課題の自覚にもっとも強い示唆を与えてくれたのがマルクスの論理の力であったはずだが [高橋（順一） 2011: 40]、そのマルクスの論理が原発問題を前にしては、支配への加担へと作用してしまったことになる。

## 5 「神の追われた後の空席」をめぐって

近代とか近代化という主題を考えるときに、私はこのところ、箴言のような次の言葉が頭を離れない。陸羯南（くが・かつなん、1857-1907）による「自由」という西欧由来の新しい概念に対する深い理解を、竹下節子がパラフレイズしたものである。

日本人が気づいていなかったのは、キリスト教国の近代で「神なき自由」が語られる時は、誰もがそこに神が追いやられた後の空席をはっきりと見ていたということである。その空席に神が戻って来ないのか、呼び戻す必用はないのか、空席は常に、彼らの決意であり戦いであったのだ [竹下 2012: 148]。

ベンヤミンの歴史哲学テーゼ (X I) [ベンヤミン 2000: 67-69] や以下の『啓蒙の弁証法』の命題も想起すれば、当然のこととして、キリスト教国においてさえほんとうにその空席を見続けることができたのか、非我の差は相対的なものにすぎないのではないかと問われるべきであろう。むしろこの「空席」は、吉本の「鴛馬」を基準とした「近代」の比較研究にとっての、大切な参照枠となるものと見るべきではないだろうか。

すなわち、啓蒙が神話へと逆行していく原因は、ことさら逆行することを目的として考えられた、国家主義、異教的等々の近代的神話のもとに求められるべきではなく、むしろ真理に直面する恐怖に立ちすくんでいる啓蒙そのもののうちに求めなければならない、ということである [ホルクハイマー&アドルノ 2007: 12]。

神々は人間から恐怖をとり去ることはできない。神々は恐怖の硬直化した響きを、自らの名前として担っている。人間が恐怖から免れていると思えるのは、もはや未知のいかなるものも存在しないと思う時である。これが非神話化ないし啓蒙の進む道を規定している。こうして神話が生命なきものを生命あるものと同一視したように、啓蒙は生命ある者を生命なきものと同一視する。啓蒙はラディカルになった神話的不安である。その究極の産物である実証主義がとる純粹内在の立場は、[経験の外へ出ることを禁ずるという意味で] いわば普遍的タブーにほかならない。外部に何かがあるというたんなる表象が、不安の本来の源泉である以上、もはや外部にはそもそも何もあってはならないことになる [ホルクハイマー&アドルノ 2007: 43]。

啓蒙の非真理は、その敵であるロマン派が昔から啓蒙に浴してきたような、分析的方法、諸要素への還元、反省による解体など、そういったものへの非難のうちにあるものではない。啓蒙にとっては、ロマン主義的な反逆の過程はあらかじめ決定されているということのうちに、啓蒙の非真理はあるのである〔ホルクハイマー&アドルノ 2007: 58〕。

初期吉本の思想に倣い「驚馬」たる日本社会にとっての原発問題を考えてみるならば、アジア論や原発論における吉本に欠落しているのが、まさに「神の追われた後の空席」への視線であることが分かる。ただし、「関係の絶対性」が他者たる限りでの他者であり、私と同化することを頑強に拒み、何者かとして同定することが不可能な何かとして現前するはずの他者を想定するものであるとすれば、「神の追われた後の空席」は、そのような他者の向こう側に見えていなければならないのではないか。残念ながら、そのような直感を『銀河鉄道の夜』を読み込む吉本の記述から得ているだけにすぎないのであるが。ともかくも、吉本隆明は、アジア的なものにおいても原発においても、そうした眼差しを失ってしまうのである。原子力というものの一神教的な超越性に対する吉本の無自覚ということに止まらず、彼の日本近代に対する無自覚が問題なのだと考えられる。

何故にわざわざそのような宗教的な倫理を持ち込まなければならないのか。それは、西欧近代を生み出したのがキリスト教つまり超越的な神という幻想に基づく自己超越という極めて特殊な信仰形態であるが故に、西欧近代を統御するためにはこの宗教の特殊なノウハウが不可欠だからである。ユダヤ＝キリスト教的な一神教は、人類の思考の生態圏にとっての外部を自立させて、そこに超越的な神を考え、その神が無媒介的に生態圏に介入することによって、歴史が展開していくという考えを発達させた。このような超越論的な歴史主義の思考から、モダニズムの技術化思考は生まれた〔中沢 2011: 66〕。モダニズムの技術化思考の生み出したものの一つとして、マルクス主義もある。以下では、そのようなキリスト教世界としての西欧の精神史を駆け足で概観してみることにしよう。

もともと「民族宗教」であったユダヤ教は、「バビロン捕囚」を契機に「全世界の創造神」による大きな計画のなかに自らの受難と救済を位置づける特異な神義論を獲得し、キリスト教にもそれは引き継がれることとなった〔加藤 1999: 23-25; 加藤 2002: 第6章〕。この一神教の宗教意識は、おのれの理解も共感も絶した存在に向けて、ただ恐れ慄くだけでなく、おのれの知性の射程を限界まで延長し、霊的容量を限界まで押し広げるという「自己超越」の構えそのものを「信仰」のかたちを採用することによって成り立ったものである、という〔内田 2012: 322; 内田 2006: 213-229〕。ただし、この「自己超越」は「優越的置換主義」へと墮する可能性が

あって、その後の排他的な反ユダヤ主義の起源ともなる [小原 2008: 307]。カトリックにおいてそのような「信仰」は、修道院での実践的な規律訓練においてのみ志向し得る特権であったが、プロテスタントは、これを世俗内における信徒個人の内面的な信仰上の義務へと移し替えたのである [アサド 2004]。16世紀の宗教改革は、日々神から求められる教会の「変化」を「進歩」と捉え、社会（経済）の変化をも「永続的で、必要な、さらには神聖視されるべき要素」、つまりそれ自体を崇拜の対象とする契機となったのであり [ミード 2014: 46-54]、善と正義の失った神的、先験的、超自然的な根拠を「進歩」という概念によって補填し、絶対性を与えることもできた [松宮 2014: 127-128]。敬虔なプロテスタント信者であったヘーゲルにとって、祈りは主体的な行為であり、人はそこで神と正面から向きあわねばならず、「神の一なる摂理」への道は人に「直接知」として開かれていなければならない。歴史を支配する「理性」とは「神の一なる摂理」、つまり創造神の大きな計画を意味し、これを追求する学問の公共性の根拠は、人間独自の意識の「自己超越性」に見いだされる [ヘーゲル 1994: 30-35; ヘーゲル 1998: 57; ヘーゲル 2001; 長谷川 1997: 137-139; 長谷川 1998: 43-44; 石川 2009: 70-75]。ヘーゲルは、歴史を超えた理念、つまり「究極目的」を想定することで初めて、世界史を統一的に理解できるとし、その理念を「歴史における理性」と呼ぶが、これは三位一体説によってしか説明され得ないものである。つまり、父なる神という単純な実体から、子における主体の分裂と自己対象化を経て、精神（すなわち聖霊）における再統一と自己把握に至る道が世界史の目指すべき究極目的である。こうした精神の自己認識は、ヘーゲルにとって、神の理念の認識であるばかりか、人間自身の自己認識でもあるという二重の意味をもっている。というのも、宗教の真の理念は、ギリシャ芸術やキリスト教に示されたように、「神性と人間性の統一」であり、神の真の理念は、ユダヤ教やイスラムの一神教とは異なり、「意識を超えた、意識の外にある彼岸ではない」点になるからである [ヘーゲル 1994; 権左 2013: 154]。

科学史の教えるところによれば、15世紀に科学革命を主導したコペルニクスは、それまで不動だと信じられてきた地球を他の惑星の一つとして位置づけ、高貴なる天体と同一に扱ったことにより、天上から地上へと連なる貴賤のヒエラルキーを破壊し、そのことがそのままキリスト教世界の階層秩序を解体させ、近代の均質化された世界をもたらした [山本 2014: 427-437]。ヘーゲルと同時代のフリードリヒ・シュライアマハーによって確立された近代プロテスタンティズム自由主義神学は、この天動説から地動説への転換に直面して、「神の場」を「天上」から「感情と直観」あるいは「絶対依存の感情」という形で人間の内面に降下させることによって、科学的な世界観の支配するようになった時代を乗り切り、啓蒙主義と併存することに成功した、という [佐藤 2011: 9-12, 48, 52; シュライアマハー 2013]。その「内面

化」は、20世紀初頭にウィリアム・ジェームズによって心理学的に把握され〔ジェームズ 1969; 1970; cf. テイラー 2009〕、マックス・ウェーバーによって「資本主義の精神」揺籃の地として名指され〔ウェーバー 2010〕、あるいは現代のカトリックであるジェームズ・テイラーも近代社会における道德源泉を authenticity（真正さ、本来性）としてそこに見いだした場である〔テイラー他 1996: 42-43; 高田 2011: 64-65〕。さらにこの「内面化」の問題は、リュック・フェリーによって、神なきあとの空白を如何にして埋められるのかという問いの形で、哲学的に継承されてもいる〔フェリー 1998〕。ただし、絶対的な存在である神を内面化することは、ロマン主義に神が回収されてしまう事態を招き、外部性を失うことによって人間の自己絶対化の契機ともなって、第一次世界大戦の大量破壊と殺戮に至るナショナリズムの暴走を許すことにつながるとされる〔佐藤 2011: 13-14; 202-205〕。シュライアマハー自身、絶対依存の感情が歴史において受肉して、今や教会ではなく民族や国家という具体的な形をとり、つまり神が民族や国家のなかにあると表明していた〔佐藤 2011: 68-72〕。こうした思潮は、国家を至高の倫理体とするヘーゲルの拠って立つ宗教哲学においてもほぼ共有されていたものと考えられる〔ヘーゲル 2001; 山崎 1995: 99-119〕。

ヘーゲルとマルクスの歴史観について、両者がどのような関係にあるのかを読解するのは容易でない。しかしながら、いずれにしても、インドの側から見ると、ヘーゲルの「理性の狡知」がイギリスによる植民地支配という形で作動しマルクスの「資本の文明化作用」の普遍性がいつかは自然に貫徹されるというのであれば、キリスト教的な終末論が押し売りされるという意味において、マルクスとヘーゲルは同じ穴の貉である。マルクスにとって、類的存在としての人間の解放のためには、インドの犠牲などなほどの問題でもない。「偉大な社会革命が、ブルジョワ時代の成果である世界市場と近代的な生産力をわがものにして、最先進国の人民がそれらを共同でコントロールするようになれば、そのときこそはじめて人類の進歩は、虐殺された者の髑髏を用いる以外に美酒を飲むすべを知らない、あのおぞましい異教の偶像に似たものであることをやめるだろう」。そのためにはまずおぞましい異教ならぬブルジョワ革命がインドを虐殺して髑髏の杯に仕立てなければならないのである。ブルードンによる『貧困の哲学』の題辞が申命記の唯一神の言葉「私は殺し、また生かす」〔申命記32章38節〕を「私は破壊する、そして建設する」と書き換えたのはその予兆であったのであろう〔ブルードン 2014; 斉藤 2014: 627-628〕、マルクスは神を追いやり、「イギリスはインドで二つの使命を果たさなければならない。ひとつは破壊という使命であり、もうひとつは再生という使命である」と言うのである。ヘーゲル＝シュライアマハー的な宗教哲学が、自己超越の果てに理性としての神を内面化して人間の自己絶対化を招いただけでなく、マルクスに至って、その

ような傾向はまた西欧の自文化中心主義に強固な信憑を与えることにもつながったのである [cf. 松宮 2014: 19]。マルクスのインド時局論に横溢するオリエンタリズムは、そうした18世紀以降の西欧キリスト教世界における精神史の一つの収斂の結果として現象したものである。西欧の啓蒙主義の「理性」とロマン主義の「精神」は、ともに近代の歴史の指導原理として、超越者の意志との対決を開始し、人間が世界の主体的創造者となるような新しい価値体系の構築に向かったのである [松宮 2014: 112, 134-135]。以来、西欧の思想史はまさにこの「空席」との格闘の記録であるとも言えるが、マルクス主義は「神の追われた後の空席」を真摯に見つめ続けることのできなかつた西欧近代思想の一事例であり、一方で、ベンヤミンやブロッホ、アドルノらが対峙しなればならなかつた狭隘なナショナリズムやナチズムによる「空席」の篡奪といった事態の付随することも、そこには併記されなければならない。

日本の近代は、空虚な「国体護持」なる「精神主義」によって人間の生命を消耗品のごとく扱った上での敗戦と、そしてこのたびの原発事故前後の経緯に焦点を絞るならば、「超越者の意志との対決」が回避されたままに始まり、今日に至っていることをも示唆している。高橋哲哉が断じているように、原発が「内部にも外部にも犠牲を想定せずには成り立たないシステム」であることを前提とした上で [高橋 (哲哉) 2012: 37-38]、片山杜秀の「犠牲社会とは縁を切った国、どんな過酷な事態に至っても誰ひとりにも捨て身の対応を命じられない国、しかも世界に冠たる地震大国が、国中を原子力発電所だらけにしてしまった。そんなに国を死なせたいのか」 [片山 2012b: 214] という告発のなかに、私たち社会における神の空席に対する感応の欠如を読み取らなければならない。つまり、3/11の原発事故もまた、「不注意」や「お金をかけて完璧な防御装置をつくる」などという単なる技術的な問題の水準において把握し得るものではないのではないのはもちろんであり、科学が核エネルギーを解放したことが、即自的に核エネルギーの統御を獲得したのと同義であるとする吉本隆明の見解において、「空席」は明らかに見失われていることこそが問題なのである。

以下ではまず、戦後日本の原発政策において、その「空席」がどのように扱われてきたのかを辿ってみることにしよう。内田樹と中沢新一は、原発が真正の一神教的なテクノロジーであって、非一神教の日本にはこれを扱い得る文化的資質がもともと欠けていた、と論じている。いたずらに放射能汚染水が日々増え続け漏れ続けている現在、彼らの主張は、ますます真実味を帯びてきているのではないか。

一神教は宗教思想として、思考の生態圏の外部にある「超越者」のまわりに組織された思想として、きわめて過激な構造をもっている。ほかの宗教思想が、

さまざまな媒介をつうじて触れ合おうとしてきた超越者が、直接・無媒介に、人間の生態系の秩序に介入することによって歴史が発生するという考えを、一神教は生み出した。それとまったく同じ構造をもって、原子核技術は、きわめて過激なやり方で、生命の生きる生態圏の外部に、直接・無媒介に接触することから、エネルギーを取り出そうとしてきた [中沢 2011: 61]。

一神教圏においては、それも特に国民国家の超越性を王の身体に仮託することを否定して共和国となる道を選んだアメリカやフランスでは、かつて神の座に位置づけられるべきもうひとつの超越的な価値を、「産業」や「技術」の物神化に求めた。一方でアニミズムの日本人は、明治維新において王権を引き継ぐ神大を残し、王を殺さないで、その王自身を近代化の象徴的なエージェントにさせる道をとったのであり [吉見/モリス＝スズキ 2010: 49-50]、一神教が生み出した科学技術や資本主義の経済システムだけを採用して、一神教の本質をよく考えないまま使ってきた。しかし便利だからって利用していると、とんでもないことになりかねない [内田・中沢 2012: 283]。内田樹は、その「一神教の本質をよく考えないまま使ってきた」顛末を、次のように記述している。

おのれの理解も共感も絶した「荒ぶる神」を祀る仕方について膨大な経験知を蓄積されてきた一神教文化圏においては、二十世紀に登場した原子力という超越的な「荒ぶる神」を取り扱うテクノロジーをユダヤ＝キリスト教の祭儀と本質的に同型性をもつものとして対処してきた。つまり、原子力にかかわるとき、ヨーロッパの人々はおそらく一神教的なマナーを総動員して、「現代の荒ぶる神」に拝跪した。それは爆発的なエネルギーを人々にもたらすけれど、神意は計りがたく、いつ電撃や噴火を以て人々を罰するかもしれないのだから、それに備えて巨大で強固な神殿が用意されなければならない。それに対して、日本人はこれにどう対応したか。まずアメリカによる原爆投下という形で原子力が日本人を襲ったために、それは「神の火」ではなく、「アメリカの火」として受け取られ、アメリカを拝跪することで原子力の怒りを鎮めることができると考えた。日本人は、神そのものではなく、世界内存在である「その代理人」に「とりなし」を求める。神仏習合以来、日本人は外来の「畏るべきもの」を手近になる「具体的な存在者」と同一視したり、混同したり、アマルガムをつくったりして「現実になじませる」という手法をとってきた。「その代理人」におべっかを使い、土下座し、袖の下を握らせることで、「外来の畏るべきもの」の圭角を削ろうとする。また、一神教圏の人々が「畏るべきもの」を隔離し、不可蝕のものとして敬するというかたちで身を守るのに対し、日本人はそれを「あまり恐れなくていいもの」と科学的に結合させ、こてこてと装飾し、なじみのデザインで彩色し、「畏るべきものだから、あまり恐れなくともいいものだから、よくわかんない」

状態のものに仕上げてしまうというかたちで自分を守る<sup>1)</sup>。そうした日本人は原子力に対して「金」をまぶしてみせ、つまり原子力は金儲けの道具に過ぎないという嘘を採用した。一神教圏の人々が巨大な神殿としての原発を築いていたのに対して、日本の原発の設備があればほど粗雑であり、また安全管理をすさまじく手抜きしたのは、原子力に対する恐怖心をそのような嘘でもってごまかそうとした結果である。原発は人間の欲望に奉仕する道具だという話形にすべてを落とし込むことによって、私たち日本人は、原子力を「顔落し果てて、人間に顧使されるほどに力を失った神」に見せかけようとしてきたのである—— [内田 2012]。

「神の追いやられた後の空席」を見ることのできない日本人の性格を考察するために、神との「とりなし」を託す「その代理人」としての天皇と国家神道が、近代化、国民国家と初期産業システムの駆動軸として作動してきたことを、さらに注目する必要がある。これが、日本的な驚馬の特徴にして「近代性が実効性というモード、つまり西洋を支えているモードで自身を展開する能力を持ちながら、しかし西洋とは別の〈準拠〉の名のもとにそれをおこなっている」ものであり、インドにおけるヒンドゥー・ナショナリズム運動の問題と比較可能な領域をなすべきことは、言うまでもない。あるいはマルクスの言う二番目のみじめな笑劇あるいは茶番の一例としてみるべきかもしれない。

そして、生きている者たちは、自分自身と事態を根本的に変革し、いままでになかったものを創造する仕事に携わっているように見えるちょうどそのとき、まさにそのような革命的危機の時期に、不安そうに過去の亡霊を呼び出して自分たちの役に立てようとし、その名前、鬨の声、衣装を借用して、これらの由緒ある衣装で身を包み、借り物の言葉で、新しい世界史の場面を演じようとするのである [マルクス 1996: 7]。

明治初期に官僚や知識人によって形成された近代国家秩序は、天皇の臣民たる国民を身体次元から秩序付けるシステムに随伴されていたのであり、それに対抗し得る文人たちによる別の価値観の可能性があったにせよ、それらは現実には傍流へと追いやられてしまう [松浦 2014]。つまり、明治維新は王権を引き継ぐ神大を残し、王を殺さないで、その王自身を近代化の象徴的なエージェントにさせる道をとった。そしてその「近代的」であると同時に「古代的」でもあるとされた身体を純拠点として、国家の宗教的でもあり軍事的でもある国民的实践の仕組みを組織していっ

---

<sup>1)</sup> ここで内田の指摘する日本人の思考パターンは、おそらく松本史郎が一貫して如来蔵思想として批判してきた系譜に連なるものであろう [松本 1989; 1994a; 1994b]。

たのである [吉見/モーリス・スズキ 2010: 46-49]。それは、おそらく、明治維新に際して近代天皇制という国民国家自体を似非一神教的な教会に仕立てる工作によって準備されたと言い換えてもよい。特にプロテスタント信者であった初代文部卿森有礼が、近代化という当時の絶対的なミッションを実現させるために、超越的な神の位置に天皇を据え、「神と個」というキリスト教的な関係（超越的な神の眼差しのもとで個を主体化し、自分を修練して神の意志にとって役立つ者に改造していくという関係）を「天皇と臣民」という国家的な関係に置き換えていった。森の目論見は挫折せざるを得なかったが、それでも維新の体制にそれなりの影響も与えたはずである。というのも近代国民国家は、共同体から個を抽出し、近代化、つまり富国強兵や殖産興業のエージェントにしていく使命があるわけで、そのような個人化と国家化がセットになった国民創出には、内面化される契機を含んだ信仰の形態として、特にプロテスタンティズムが有効であったからである [吉見/モーリス・スズキ 2010: 54-56]。近代日本において天皇は、人々の信仰の対象でありながら、その信仰する社会全体を脱魔術化し、合理化する近代化の装置として機能してきたところに、瞠目すべき特徴がある [吉見/モーリス・スズキ 2010: 181-182]。

日本は明治維新以後、天皇の超越的な権威を背景として、既存の自治的な中間団体や部分社会を解体することによって、国民国家と産業資本主義の急激な形成を遂げた [宮崎 2005]。西欧では、自治都市や協同組合その他のアソシエーションが強化される形で近代化は進められたのであり、旧勢力の教会もそこに寄与し国家の暴走を牽制する装置として機能してきた意味がある [柄谷 2006; van del Veer 2001; カサノヴァ 1997]。方や日本の仏教は幕藩体制において行政組織の末端に組み入れられ、国家から自立した部分社会としての地位をほとんど失っていた [柄谷 2006; 末木 2006: 126-140]。キリシタン禁制を契機とするこの「寺請制度」の体制を支えた「日本＝神国」説や「天道思想」の論理は、実はキリスト教の思想からそのまま借りてきたもので、それが国学の発達を通じて幕末期の熱狂的な尊皇思想と明治の国家神道へと受け渡されることとなる [彌永 1986]。明治期のキリスト教的な「宗教」概念の導入は、神仏分離や神社整理をともなう国家神道体制を生み出し、「宗教」を私的な領域に押し込めて公共圏から徹底して閉め出す一方で、「神道」を国家に共有されるべき習俗として国営化したのである。ミッションや教会に依存しない自前の公教育を整備した学制令と教育勅語、御真影への奉拝などもそこに含まれる [磯前 2003; ルジャンドル/西谷 2000: 133; 加藤 1999: 102-103]。宗教の私事化がいびつな形態をとって国民に押しつけられたこの体制は、大逆事件や天理教・大本教などへの弾圧を経て、やがて昭和のウルトラ・ナショナリズムに行き着くが、この流れを押しとどめようとする勢力は、政財界はもちろん、学界や知識人層、そして地方にも宗教にも存在しなかった。戦前の持たざる国としての日本は、「玉碎」という戦

法しか採用できないところに追い込まれ [片山 2012a]、戦後の日本は、敗戦の否認が際限のない対米追従に結果する「隷従が否認を支え、否認が隷従の代償となる」[永続敗戦] 状況から抜け出せずにいる [白井 (聡) 2013]。

つまり「似非一神教的な教会」とは、天皇という仮象、あるいはこれを代替し補完する戦後のアメリカを置くことで (アメリカ占領軍を「解放軍」と規定した共産党も含めて)、神の追いやられた後の空席を見ないで済ませてきた体制の謂であろう [cf. 大塚/宮台 2012]。そもそも、戦後の天皇を中心とした日本のナショナリズムは、日本のアジアにおける帝国支配を引き継いだアメリカの帝国支配の構造の一部として、アメリカによって支持され、日米合作で構築されたものである。占領中においては、ダグラス・マッカーサーが天皇に替わる「その代理人」であったことについても、よく知られている [吉見/モーリス・スズキ 2010: 94-162, 167-168; 吉見 2007: 62-96; 柄谷/浅田 1989: 91]。ちなみに、内田樹によれば、福島県をはじめとして現在原発の置かれている地域は、戊辰戦争のおりに敗北した藩のあったところであって、明治維新以来、差別され抑圧されて貧しいままであった。そうした地域が、第二次世界大戦後にアメリカから売りつけられたお粗末な原発を受け入れざるを得なかったのである [内田/中沢 2012: 296-298; [http://blog.tatsuru.com/2013/04/22\\_0928.php](http://blog.tatsuru.com/2013/04/22_0928.php)]。開沼博の明らかにしているように、原子力という国家中央のもたらす「近代の先端」は、地方の「前近代の残余」を単純に引きつけるのではなく、むしろ突き放し距離をとりながら固定化する作用を及ぼしてきた。この皮相的でもろい近代性が強固な前近代性の上に成り立っているあり様の危うさが、フクシマ原発事故によってまさに露わとなったとしなければならない [開沼 2011: 39-40, 52]。

とりあえずは、丸山眞男が「無責任の体系」と呼んだ戦前の国家体制が、21世紀の今日まで永続している、と見てよいのであるが、問題は上からの支配という文脈だけでは済まされないところにある。天皇制支配下の大衆については、吉本が次のように指摘していたことを想起すべきだろう。

戦争期に、天皇制イデオロギーが吸着した大衆の存在様式の民俗的な部分は、いまま当時とは変化した形で、大衆自体がもっている。(中略) 中国や比律賓での日本軍の残虐行為は、「一般兵隊」が、真善美の体現者である天皇の軍隊であるから、究極的価値を保証されていると考えたがゆえに、おこったのではありえない。むしろ「一般兵隊」の残虐の様式そのものが、天皇制の存在様式そのものを決定する民俗的な流れとしてつながっていたというべきである。(中略) 戦時下、天皇制イデオロギーのもっとも根幹的な部分は、現実の支配体系としての天皇制や、そのイデオロギーが消滅すると否とにかかわらず、大衆の存在様式のなかに変化しながら残存して流れているものであった。時代によって実

効性を失ったり、復元したりする部分に、戦時下天皇制の対決すべき根元があったわけではなかった。ここでは、大衆の存在様式が、支配の様式を決定するという面が決定的に重要である [吉本 1969c: 29-30]。

これを次のように読み替えたいのである。原発の問題において、吉本は、知識人たる自分にはその「神の追われた後の空席」が見えているという自負をもちながら、「神の追われた後の空席」を見つめることのできない「大衆の存在様式」について、まるで視ようとしなかったのではないのか。開沼が「ムラの欲望」として対象化しているものも、この「大衆の存在様式」の一部であろうし [開沼 2011: 77]、フクシマをはじめとする地方に原発を押しつけてきた都市の大衆の欲望もまたその一部であろう。原発をめぐる支配の様式は、そのような「大衆の存在様式」によって決定されると、吉本は考えてもみなかったのだろうか。そもそも、そのような「大衆の存在様式」は、吉本自身の内部にも巢食っていたはずではないのか。吉本の原発推進論には、そうしたことに無自覚であるという意味で、傲慢さが認められると言わなければならない。

その傲慢さは、浅田彰にちょうど裏返しの形で現れている。彼は次のように主張する。中沢新一や内田樹による原発論などは、宗教的な言説のヴァリエーションにすぎない [浅田/東 2014: 423]。危険性ははるか以前から予告されていたフクシマの原発事故で衝撃を受けたという人はどうかしている、勝ち目のない対米戦争を分かっているが誰も止めなかった「無責任の体系」の反復にすぎず、思想的になんら新しくないことに衝撃を受けたと騒ぐのは、よほどのバカか偽善者であると [浅田/東 2014: 421-422]。これに対しては片山杜秀が、そのような「想定内」とする文化人の冷笑主義が「想定外」を理由とする「無責任の体系」を援護射撃すると、すかさず反駁した [片山 2014]。

私たちがここでさらに想起すべきなのは、浅田が、昭和63年、昭和天皇が病床にあった時期に、連日ニュースで皇居前で土下座する連中を見せられて、自分はなんという「土人」の国にいるんだろうと思ってゾッとするばかりだと言い放っていたことである [柄谷/浅田 1989: 73]。私たちは、まさに「土人」としてキリスト教的な文明化作用に曝され続けてきた者であり、近代天皇制の特殊な土壌において近代化を果たした者どもの末裔でしかないこと、そして、その場から考え続けていくより他にしようがないのではないのか。私たちはそのように初期の吉本から学んできた。その吉本なら、次のように断言したはずであろう。浅田もまた、日本（あるいはインド）の現実という社会的な関係性の中に内在していて、そこから逃れられるはずがない。ほんとうは、関係は絶対的に彼らにも取り憑いているはずだ。にもかかわらず、彼らは、その外部に超然としているかのように思想を語り、書いたのである。

彼がその「思想」を貫くことができたのは、その「思想」が、自分自身が内在している関係から遊離しているからである。そのような思想は「思想」に値しない [cf. 大澤 2012b: 62]。知識人の安全地帯から語る丸山眞男を批判するなかで吉本は、大衆はそれ自体として生きているのであり、誰の中にも存在するとともに、社会科学的方法を用いても容易には可視化することのできない、深奥において私たちを規定しているものであるとしていた [吉本 1969b: 26; 花森 2008: 177]。であれば、天皇に額づくような私たち「土人」の国（鴛馬）が原発という真に超越的な技術を使うことの危険が如何なるものであったのかを歴史的に検証するべきではなかったのか。「土人」たることを断固として拒否する「前衛」たる浅田でさえ、知識人として戦争責任を追求し続ける立場から、近代的構築主義を愚直に反復すべしとしていたはずである [柄谷/浅田 1989: 79]。

原発論における吉本に欠落していたのは、そのような問題意識である。田川健三は、「マチウ書試論」について、マタイの福音書を思想内容としてだけ検討しているところに吉本の限界があり、「われわれがなさねばならないのは、どのようにして観念の絶対性に依拠する思想に人は埋没していくのか、ということの歴史的な検討なのである」としている [田川 1976: 226-227]。これはインドの近代史についても言えるし、また日本の国家論についても同様であった。そして、これはまた、吉本の学んだマルクスの問題でもあった。内田樹は、レヴィ＝ストロースをも魅了してやまなかった「知性の運動」として『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』を高く評価しつつも、ルイ・ボナパルトの行動と、彼の磁力に惹きつけられた「ルンペン・プロレタリアート」についての内在的な分析がマルクスにおいて十分だったとは思えない、としている。

それは、マルクスによって「かす、くず、ごみ」とカテゴライズされたこの諸君が二〇世紀のヨーロッパの巨大な政治変動の多くの場面で主役を張っていたことを不思議に思ったからです。たしかに彼らの多くはあまり知的で明敏ではなく、政策は支離滅裂で、構想力に欠き、すぐにクーデターを画策する暴力的な人々でした。でも、そういう人たちが現に政治の中枢に立ち、現に歴史をうごかしてきた。だったら、どうして「こういう人たち」は生まれてくるのか、どのような内的論理によって彼らは判断し、行動するのか、という問いはかなり優先順位の高い政治的問いであるべきだと僕は思うのです [内田/石川 2014: 137]。

吉本の天皇制の研究と言えば、「共同幻想論」などに代表されるように [吉本 1972; 吉本 1989; 網野/吉本/川村 2005]、天皇制の相対化あるいは無化を目的にしている

とは言え、結果的に天皇制の起源（天皇に対する大衆の畏怖の源泉）を探ることによって天皇制のある種の観念的な（文化的宗教的な）本質化に向かってしまううらみがある〔柄谷/浅田 1989: 91-94; 吉本/赤坂 2003〕。つまり、「個々の人間の観念が、圧倒的に優勢な共同観念から、強制的に滲入され混和してしまうという、わが国に固有な宿業のようにさえみえる精神の現象」を、天皇制に対して「日本近代の国家のなかの近代民衆のもたざるをえなかった宿命的な関係性」を、痛いほど自覚していたにもかかわらず〔吉本 1972: 6; 吉本/赤坂 2003: 63〕、敗戦と原発事故という未曾有の悲惨へと至る具体的な近現代日本史をその「関係性」を軸として十分に構築し得ていない。

## 6 おわりに

インドの近代についても、この「神の追われた後の空席」という観点から再考すべきではないかと考えています。既に指摘しましたように、ヒンドゥー・ナショナリズム運動と国家神道との類縁性は明らかであり、同様に「神の空席」をまがい物の神で埋め合わせるおこないであると言えます。私自身のフィールドであるケーララにおいては、カーストを単位とするコミューナル利益団体の地域支部が所有する小さな寺院が、ヒンドゥー・ナショナリズム運動の台頭を抑制する役割を果たしていることについても、既に若干お話ししましたが、「神の追われた後の空席」の問題については、まだ十分に論じ切れていません。今後、地域社会においてカーストごとにそれぞれ小さな神を祀るということの意味を考えていきたいと思っています。

マルクス主義者や近代主義者たちは、西欧でも日本でも、そしてインドでさえ、インドにおけるヒンドゥー・ナショナリズムの台頭に顔をしかめ、それが啓蒙主義の行き着くところに現れた近代的な現象であることを認めようとしません。また、マルクス主義者や近代主義者たちは、インド・ケーララ地方において小さな寺と貧しい託児所をなんとか所有できるようになったプラヤ・カーストの小さな共同体の自負を、きっと鼻で笑うでのしょうし、祭りに繰り出す象の数で他のカーストを圧倒した漁民カーストたちの誇りにあきれかえることでしょう。しかしながら、特に私たち日本人は、ヒンドゥー・ナショナリズムが国家神道の相似形であることを是非とも知らなければなりませんし、近代ケーララにおけるカーストの部分社会あるいはアソシエーションとしての意義を、ヒロシマとナガサキ、そしてフクシマの悲惨を防ぐことのできなかつた特殊日本的な「近代化」の基準でもって、軽々に価値判断することには慎重でなければならないと思うのです。お互いに驚馬であることを忘れるべきではありません。むしろ、ケーララのカーストを単位とする手作りの

近代化とでも言うべき事例との比較によって、国民国家自体を似非一神教的な教会に仕立てて「神の追われた後の空席」を見ぬふりしてきた日本の西洋近代中毒症状の異様さが浮き彫りにされる、と言うべきではないのでしょうか。

そのような比較研究の文脈の上でこそ、日本近現代史は、インドやアジアの人々に伝えられるべきなのだと思います。そして、吉本隆明の思想は、その変節や迷走、挫折もひっくるめて、そうした日本近現代史の重要な一部であり、日本の貴重な歴史的遺産とも言うべきものでありますから、インドにもあるいはアジア各国に知ってもらい価値があるのではないかと思うわけです。

## 引用文献

Alavi, Hamza

1982 India: The Transition to Colonial Capitalism. In *Capitalism and Colonial Production*. Hamza Alavi, G.R. Burns, P.B. Mayer and Doug McEachern (eds.), pp. 23-75. Croom Helm.

1989 Formation of the Social Structure of South Asia under the Impact of Colonialism. In *South Asia*. Hamza Alavi and John Harriss (eds.), pp. 5-19. Monthly Review Press.

網野喜彦・吉本隆明・川村湊

2005『歴史としての天皇制』作品社。

浅田彰／東浩紀

2014『『フクシマ』は思想的課題になりうるか』『新潮』6月号。

アサド， タラル

2004『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』中村圭志訳，岩波書店。

ベンヤミン， ヴォルター

2000「歴史哲学テーゼ（歴史の概念について）」野村修訳，今村仁司『ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」精読』，pp. 51-83，岩波書店。

ブロッホ， エルンスト

1994『この時代の遺産』池田浩士訳，筑摩書房。

チャクラバルティ， デイペシュ

1996「急進的歴史と啓蒙的合理主義—最近のサバルタン研究批判をめぐって」『思想』859：82-107。

Chatterjee, Partha

1993 *The Nation and Its Fragments*. Princeton University Press.

千葉真

2006「序論—歴史のなかの政教分離」『歴史のなかの政教分離—英米におけるその起源と展開』, 大西直樹・千葉真(編), pp. 9–22, 彩流社.

絵所秀紀

2008『離陸したインド経済—開発の軌跡と展望』ミネルヴァ書房.

フェリー, リュック

1998『神に代わる人間—人生の意味』菊地昌実/白井成雄訳, 法政大学出版会.

権左武志

2013『ヘーゲルとその時代』岩波書店.

Gould, W.

2004 *Hindu Nationalism and the Language of Politics in Late Colonial India*.  
Cambridge University Press.

ホルクハイマー, マックス/アドルノ, テーオドール・ヴィンゼングルント

2007『啓蒙の弁証法—哲学的断想』徳永恂訳, 岩波書店.

藤井毅

2003『歴史のなかのカースト—近代インドの〈自画像〉』岩波書店.

フクヤマ, フランシス

1992『歴史の終わり—歴史の「終点」に立つ最後の人間(上)・(下)』渡辺昇一  
訳, 三笠書房.

福澤諭吉

2003「脱亜論」『福澤諭吉著作集』第8巻, 慶應義塾大学出版会, pp. 261–265.

花森重行

2008「歴史と離れ, 再び歴史を語るということ—1960年代の吉本隆明における戦争・戦後体験の生き直しをめぐる」『現代思想』36–11: 158–181.

ハンチントン, サミュエル

1998『文明の衝突』鈴木主税訳, 集英社.

Hardiman, D.

1987 *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India*. Oxford University  
Press.

長谷川宏

1997『新しいヘーゲル』講談社.

1998『ヘーゲルの歴史意識』講談社.

橋爪大三郎

2012a『永遠の吉本隆明 [増補版]』洋泉社.

2012b「『共同幻想論』とはどういう書物か」『現代思想』40(8): 90–96.

- 2014『橋爪大三郎のマルクス講義—現代を読み解く『資本論』』言視舎。  
 ヘーゲル, G.W.F.  
 1994『歴史哲学講義(上)』長谷川宏訳, 岩波書店。  
 1998『精神現象学』長谷川宏訳, 作品社。  
 2001『宗教哲学講義』山崎純訳, 創文社。
- 井川義次  
 2009『宋学の西遷—近代啓蒙への道』人文書院。
- 池内恵  
 2006『書物の運命』文藝春秋。  
 2008『イスラーム世界の論じ方』中央公論新社。
- 今村仁司  
 2000『ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」精読』岩波書店。  
 2001「マルクスと哲学」『マルクス』, 今村仁司(編), pp. 1-10, 作品社。  
 2003「マルクス—神話的幻想を超えて」『現代思想の源流』, 今村仁司他(編), pp. 18-86, 講談社。  
 2005a「解説」カール・マルクス『フランスの内乱・ゴータ綱領批判・時局論①—インド・中国論』辰巳伸知・細見和之・村岡晋一・小須田健・吉田達訳, pp. 433-444, 筑摩書房。  
 2005b『マルクス入門』筑摩書房。  
 2009『親鸞と学的精神』岩波書店。
- 稲森守  
 1998「宗教」『事典 現代のドイツ』, 加藤雅彦他(編), pp. 598-612, 大修館書店。
- 石井一也  
 2014『身の丈の経済論—ガンディー思想とその系譜』法政大学出版社。
- 石川和宣  
 2009「『時代と個人の精神的教養形成の転換点』としてのヤコービー—ヘーゲル哲学における『直接知』論の展開」『宗教学研究紀要』6: 54-88。
- 磯前順一  
 2003『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』岩波書店。
- 岩井淳  
 2006「ピューリタン革命と政教分離」『歴史のなかの政教分離—英米におけるその起源と展開』, 大西直樹・千葉真(編), pp. 23-43, 彩流社。
- 彌永信美  
 1986「日本の『思想』と『非思想』—キリシタンをめぐるモノローグ」『現代思想』14/10: 181-209。

ジェイムズ, W.

1969『宗教的経験の諸相（上）』梶田啓三郎訳, 岩波書店.

1970『宗教的経験の諸相（下）』梶田啓三郎訳, 岩波書店.

開沼博

2011『「フクシマ」論—原子力村はなぜ生まれたのか』青土社.

柄谷行人

2006「法と掟と一頼りにできるのは、『俺』と『俺たち』だけだ!」『朝日新聞』1月22日 (<http://www.kojinkaratani.com/jp/essay/post-35.html>).

2010『トランスクリティーク—カントとマルクス』岩波書店.

柄谷行人・浅田彰

1989「昭和精神を検証する」『文學界』新春特別号, 72-101頁.

カサノヴァ, ホセ

1997『近代世界の公共宗教』津城寛文訳, 玉川大学出版部.

片山杜秀

2012a『未完のファシズム—「持たざる国」日本の運命』新潮社.

2012b『国の死に方』新潮社.

2014「猫と漱石—見えるのは青空か廃墟か（文芸時評）」朝日新聞（長崎版）5月28日付け.

加藤隆

1999『「新約聖書」の誕生』講談社.

2002『一神教の誕生—ユダヤ教からキリスト教へ』講談社.

加藤典洋

1999『日本の無思想』平凡社.

King, R.

1999 *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*.  
Oxford University Press.

キルナニ, スニル

1996『「歴史の終焉」とガンディー』井上あやか訳, 『世界』619: 54-64.

小林勝

2006「文明化としてのキリスト教的制度性への改宗—インド・ケーララ地方におけるヒンドゥー教の再編成をめぐって」, 杉本良男編『キリスト教と文明化の人類学的研究』(国立民族学博物館報告62), pp. 253-351.

2010「歴史のなかのヒンドゥー教とその課題（2）」『純心人文研究』16: 41-60.

2014「教会を模倣するカースト, カーストに囲い込まれたヒンドゥー—インド・ケーララ地方におけるキリスト教的文明化作用の結節点」杉本良男編『キリスト

- 教文明とナショナリズム—人類学的研究』, pp. 313–346, 風響社.
- 2015 「歴史哲学とインド, そしてフクシマ (1)」『純心人文研究』 21.  
 近刊 「歴史哲学とインド, そしてフクシマ (2)」『純心人文研究』 22.
- 小森陽一  
 2001 『ポストコロニアル』 岩波書店.
- 小谷汪之  
 1979 『マルクスとアジア—アジア的生産様式論争批判』 青木書店.
- 近藤光博  
 1997 「宗教ナショナリズムと民主議会政治—サンガ・パリヴァールの『穏健性』と『急進性』」『宗教学年報』 XIV: 27–41.
- 工藤庸子  
 2007 『宗教 vs. 国家—フランス〈政教分離〉と市民の誕生』 講談社.
- ルジャンドル, ピエール  
 2012 『西洋をエンジン・テストする—キリスト教的制度空間とその分裂』 森元庸介訳, 以文社.
- ルジャンドル, ピエール・西谷修  
 2000 「“なぜ”の開く深淵を生きる—宗教・法・主体」坂口ふみ・小林康夫・西谷修・中沢新一編『宗教の解体学 (宗教への問い1)』 岩波書店.
- マルクス, カール  
 1981 『マルクス資本論草稿集1』, 資本論草稿集翻訳委員会訳, 大月書店.  
 1993 『共産主義者宣言』(金塚貞文訳) 太田出版.  
 1996 『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』(植村邦彦訳) 太田出版.  
 2005a 「インド論」『マルクス・コレクションVI』 辰巳伸知・細見和之・村岡晋一・小須田健・吉田達訳, pp. 113–292, 筑摩書房.  
 2005b 「資本論 第一巻⑤」『マルクス・コレクションIV』 今村仁司・三島憲一・鈴木直訳, 筑摩書房.
- 増井志津代  
 2006 「ファンダメンタリズムと政教分離」『歴史のなかの政教分離—英米におけるその起源と展開』, 大西直樹・千葉眞 (編), pp. 241–264, 彩流社.
- 松宮秀治  
 2014 『文明と文化の思想』 白水社.
- 松本史郎  
 1989 『縁起と空—如来蔵思想批判』 大蔵出版.  
 1994a 『禅思想の批判的研究』 大蔵出版.  
 1994b 「仏教の批判的考察」 溝口雄三・浜下武志・平石直昭・宮嶋博史編『世界

- 像の形成（アジアから考える [7]』 pp. 131-182, 東京大学出版会.
- 松浦寿輝  
2014『明治の表象空間』新潮社.
- ミード, ウォルター・ラッセル  
2014『神と黄金—イギリス, アメリカはなぜ近現代世界を支配できたのか (下)』  
寺下滝郎訳, 青灯社.
- 見田宗介  
2006『社会学入門—人間と社会の未来』岩波書店.
- 宮崎学  
2005『法と掟と』洋泉社.
- 望月清司  
1983『『資本の文明化作用』をめぐって—マルクスは西欧中心主義者であったか』  
『経済学論集』49 (3) : 19-29.
- 森日出樹  
2014「地方住民の政治参加を促すパンチャヤト制度—インドの『進んだ』地方  
自治・行政組織」<http://webronza.asahi.com/synodos/2014072400001.html>
- 中沢新一  
2011『日本の大転換』集英社.  
2012『野生の科学』講談社.
- 長崎暢子  
1994「政教分離主義と基層文化・ヒンドゥーイズム」『いま, なぜ民族か』蓮實重  
彦・山内昌之 (編), pp. 81-97, 東京大学出版会.
- Nandy, A.  
1990 The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance. *Mirrors  
of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Veena Das (eds.), pp.  
69-93, Oxford University Press.
- ナンディ, アシス  
1996a「国家」『脱「開発」の時代—現代社会を解説するキーワード辞典』, ヴォル  
フガング・ザックス (編), 三浦清隆他訳, pp. 357-371, 晶文社.  
1996b「インドの大国意識とヒンドゥー主義」伊豆山真理訳, 『世界』627 : 280-287.
- Nandy, A. / Trivedy, S. / Mayaram, S. / Yagnik, A.  
1998 *Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*.  
Oxford University Press.
- 根本達  
2003「本質主義的戦略と歴史の書き換え—アンベードカルによる不可触民解放運

- 動と仏教への集団改宗』『国際政治経済学研究』12：103-118.
- 西川長夫  
2001『国境の越え方—比較文化論序説』平凡社.
- 西村孝夫  
1969「続インド社会論—マルクスの場合」『大阪府立大学経済研究』14(4)：21-32.
- 小原克博  
2008『『キリスト教世界』において何が共存を妨げてきたのか—『宗教の神学』の現状と課題』『ユダヤ教・キリスト教・イスラーム教は共存できるのか』, 森孝一(編), pp. 297-320, 明石書店.
- 大西直樹  
2006「初期アメリカにおける政教分離と信教の自由」『歴史のなかの政教分離—英米におけるその起源と展開』, 大西直樹・千葉眞(編), pp. 167-188, 彩流社.
- 大澤真幸  
2005『思想のケミストリー』紀伊國屋書店.  
2012『『関係の絶対性』に殉じた思想』『現代思想』40-8：69-63.
- 大塚英志／宮台真司  
2012『愚民社会』太田出版.
- 大塚寿郎  
1993「アメリカの市民宗教—その神話化の過程」『アメリカ文化の原点と伝統』, 上智大学アメリカ・カナダ研究所(編), pp. 218-240, 彩流社.
- ポリアコフ, レオン  
1985『アリア神話—ヨーロッパにおける人種主義と民族主義の源泉』アリア主義研究会訳, 法政大学出版局.
- ブルードン, ピエール=ジョゼフ  
2014『貧困の哲学(上)』斉藤悦則訳, 平凡社.
- ラカブラ, ドミニク  
1993『思想史再考』山本和平・内田正子・金井嘉彦訳, 平凡社.
- サイド, エドワード  
1986『オリエンタリズム』今沢紀子訳, 平凡社.  
1995『世界・テキスト・批評家』山形和美訳, 法政大学出版局.  
1998『文化と帝国主義(第1巻)』大橋洋一訳, みすず書房.
- 斉藤悦則  
2014「訳者解説」ピエール=ジョゼフ・ブルードン『貧困の哲学(下)』斉藤悦則訳, pp. 627-638, 平凡社.

桜井哲夫

2011『今村仁司の社会哲学・入門』講談社.

Sarkar, S.

1993 The Fascism of the Sangh Parivar. *Economic and Political Weekly* 28(5): 163-167.

佐藤優

2011『はじめての宗教論 左巻—ナショナリズムと神学』NHK出版.

関根康正

2006『宗教紛争と差別の人類学—現代インドで〈周辺〉を〈境界〉に読み替える』世界思想社.

白井朗

1999『二〇世紀の民族と革命—世界革命の挫折とレーニンの民族理論』社会評論社.

白井聡

2013『永続敗戦論—戦後日本の核心』太田出版.

末本文美士

2006『日本宗教史』岩波書店.

シュライアマハー, フリードリヒ

2013『宗教について—宗教を侮蔑する教養人のための講話』深井智朗訳, 春秋社.

杉本良男

2010「比較による真理の追求—マックス・ミュラーとマダム・ブラヴァツキー」『人類学的比較再考』(国立民族学博物館調査報告90), 出口顯・三尾稔(編), pp. 173-22, 国立民族学博物館.

Sugirtharajah, S.

2003 *Imaging Hinduism: A Postcolonial Perspective*. London: Routledge.

立花隆

2013『読書脳—ぼくの深読み300冊の記録』文藝春秋.

田川健三

1976『歴史的類比の思想』勁草書房.

1987『思想の危険について—吉本隆明のたどった軌跡』インパクト出版.

高田宏史

2011『世俗と宗教のあいだ—チャールズ・テイラーの政治理論』風行社.

高橋順一

2011『吉本隆明と共同幻想』社会評論社.

高橋哲哉

2012『犠牲のシステム 福島・沖縄』集英社.

竹下節子

2012『キリスト教の真実—西洋近代をもたらした宗教思想』筑摩書房.

テイラー, チャールズ

2009『今日の宗教の諸相』移動邦武・佐々木崇・三宅岳史訳, 岩波書店.

テイラー, チャールズ他

1996『マルチカルチュラリズム』佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳, 岩波書店.

外川昌彦

2012「一本の樹の無数の枝葉—1920年代の宗派暴動とマハトマ・ガンディーの宗教観の変遷」『現代インド研究』2:3-19.

富澤かな

1996「ウィリアム・ジョーンズのインド学とそのオリエンタリズム」『東京大学宗教学年報』14:43-58.

2013「『インドのスピリチュアリティ』とオリエンタリズム—19世紀インド周辺の用例の考察」『現代インド研究』3:49-76.

富沢賢治

1968「マルクスのイギリス植民地主義批判」『経済研究』19(1):77-82.

内田樹

2006『私家版ユダヤ文化論』文藝春秋.

2012「荒ぶる神の鎮め方」内田樹・中沢新一『日本の文脈』, pp. 321-333, 角川書店.

内田樹／石川康宏

2014『若者よ マルクスを読もうII』かもがわ出版.

内田樹／中沢新一

2012『日本の文脈』角川書店.

植村邦彦

2001『マルクスを読む』青土社.

2006a『アジアは〈アジア的〉か』ナカニシヤ出版.

2006b『マルクスのアクチュアリティ—マルクスを再読する意味』新泉社.

van del Veer, P.

1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. University of California Press.

2001 *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Permanent Black.

ウェーバー, マックス

1983 ヒンドゥー教と仏教（世界諸宗教の経済倫理Ⅱ）』（深沢宏訳）日貿出版社.

2010『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（中山元訳）日経BP社.

山本義隆

2014『世界の見方の転換2—地動説の提唱と宇宙論の相克』みすず書房.

山崎純

1995『神と国家—ヘーゲル宗教哲学』創文社.

吉見俊哉

2007『親米と反米—戦後日本の政治的無意識』岩波書店.

吉見俊哉／モーリス・スズキ, テッサ

2010『天皇とアメリカ』筑摩書房.

吉本隆明

1969a『吉本隆明全著作集4』勁草書房.

1969b『吉本隆明全著作集13』勁草書房.

1969c『吉本隆明全著作集12』勁草書房.

1972『吉本隆明全著作集11』勁草書房.

1974『吉本隆明全著作集15』勁草書房.

1982『「反核」異論』深夜叢書社.

1989『宮澤賢治』筑摩書房.

2011『定本 情況への発言』洋泉社.

2015『「反原発」異論』論創社.

吉本隆明・赤坂憲雄

2003『天皇制の基層』講談社.

ジジェク, スラヴォイ

2001『脆弱なる絶対—キリスト教の遺産と資本主義の超克』中山徹訳, 青土社.