

【研究ノート】

歴史哲学とインド、そしてフクシマ(3)

小林 勝

Historical Philosophy, India, and Fukushima (3)

Masaru KOBAYASHI

概 略

以下の第8章では、近代的構築主義を愚直に反復する作業の継続として、原発をめぐる戦後日本の共同幻想の系譜をさらに過去にさかのぼり、それが第二次世界大戦の惨憺たる敗北を経由して、明治維新によって創られた近代天皇制としての国家神道体制の問題へと議論を進めることにしよう。天皇こそ、キリスト教をモデルとして創造された神との「とりなし」を託す「その代理人」であって、近代日本において「神の追いやられた後の空席」から眼を逸らしつつ西欧近代の果実を国民国家日本が享受するための装置であった。敗戦によってその決定的な破綻が明らかになったにもかかわらず、冷戦構造の下でアメリカというもう一人の「代理人」を得ることによって天皇制は延命することとなる。その体制の下で戦時統制経済がほぼそのまま引き継がれることによって、戦後のフクシマにお粗末なアメリカ製の原子炉を押しつけられることになった。明治以来、そして戦後においてもなお、「神の追いやられた後の空席」から眼を逸らし続けてきた結果として、原発事故があると考えなければならない。続く第9章では、敗戦とフクシマに帰着する「驚馬」としての日本近代を前提としつつ、吉本の「アジア的なもの」における歴史哲学的文脈から逸脱する可能性とそこに接続すべき竹内好の「方法としてのアジア」の意義を検討することで、3章で提示した「交錯と選択からなる多様な近代」を肉付けし、インドの近代化過程から日本の学ぶべき「アジア的優性」とは何かという問いへと進む準備を整える。

キーワード：近代天皇制、国家神道体制、アジア的なもの、方法としてのアジア

8. 神との「とりなし」を託す「その代理人」 土人の国（驚馬）の近代的構築へ②

次に私たちが着目すべきは、さらに歴史をさかのぼって、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、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という歴史的な事実である。これこそが、日本近代の「驚馬」としての特徴であり、またインドに

おけるヒンドゥー・ナショナリズムと比較可能な領域をなしている。後者において守護されるべき本体として想定されている「ダルマ」と、前者における「国体」は、その崩壊や解体、消滅の予感によって否定的にのみ定義される空疎なネーションの幻影という意味で相同である〔松浦 2014 : 24 47 ; 小林 2002 : 306 309 〕

時の枢密院議長＝伊藤博文が帝国憲法を起草し近代天皇制の基礎を定めるにあたって、「皇室の基軸」の中に暗に含まれていた民族的あるいはアジア的な特性を無意識のうちに先取りしつつ、政治的天皇の契機と呪的天皇信仰の契機を統合すること、つまり、天皇は単に聖俗の価値の統一者（＝アラヒトガミ）であることにとどまらず、国土を統一する救い主すなわち帝王祭儀の絶対的な主体として崇拜の対象とされる側面を有するものとして国民に受容させることに成功した〔山折 1990 : 142 143 〕明治維新は、そのようにし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。そしてその「近代的」であると同時に「古代的」でもあるとされた天皇の身体を準拠点として、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たのである〔吉見／モーリス・スズキ 2010 : 46 49 〕子安の読解によれば、福沢諭吉の『文明論之概略』はこの国体論を西欧近代的な理想に基づき脱構築しようとする試みであったものの、それは戦後日本に至るまでは、正統的言説とはなりえなかった〔子安 2007 : 83 103 〕また松浦の労作が詳らかにしているように、この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対抗するような文人たちによる運動の試みもあったにせよ 中江兆民、北村透谷、樋口一葉、幸田露伴らによる漢文訓読調の文体をもって討議の営みそれ自体に価値を置く、それらは結局のところ傍流へと追いやられるほかなかった〔松浦 2014 〕彼らの試みは、前述の『人間の条件』からの引用を想起させる。「この世界に住み、活動する多数者としての人間が、経験を有意義にすることができるのは、ただ彼らが相互に語り合い、相互に意味づけているからにほかならない」〔アーレント 1994 : 14 ; 小林 2016 : 171 〕天皇の身体を中心とする近代日本のシステムは、「近代科学」をも内部に取り込みつつ、アーレントの言う「意味」の世界を抑圧して無効化した「全体主義」の一例と言えよう。

日本近代史の大勢が、国体論や神国概念の発生を国学や儒教における西欧やキリスト教への対抗的な反応として把握するのにとどまり、それが国民国家の成立過程に呼応して惹起されたある種歪な「キリスト教的制度性への改宗」〔西谷 2004 : 194 〕とも呼ぶべき事態であることを必ずしも積極的に認めているわけではない〔cf. 米原 2015 ; 近藤 2013 ; リウー 2013 ; 島蘭 2010 ; 子安 2004 ; 鈴木 2000 ; 村上 1986 〕子安が示唆しているように、この議論は研究の途上にあるのであって、国学的な言説の成立ひとつについても、イエズス会の東アジア進出やイギリス東インド会社の設立など西欧からの影響だけでなく、「朝鮮における壬辰倭乱（秀吉の朝鮮出兵）から日本の統一的な武家集団の成立、鎖国令、中国における清の興起と明の衰亡、明清の交代など」を含めた東アジアの歴史的変動を世界史的な視点から多元的に分析することが要請されている〔子安 2003 : 157 , 168 〕そして、幕末に「国体」概念がすでにそこにあったことは確かに見逃してはならない事実であろう〔子安 2007 : 85 〕

しかし、一方において、近代の天皇制が前近代のそれと質的に大きく隔たったものであることは明らかであって〔佐藤（弘夫）2006〕、逆に歴史的にただ自生的な現象であるとするのは無理があるというのも事実である。黒住が言うように、国家神道の体制を多神教的なものとセットとなった一種の「排他的―一神教」のごとき禁圧のシステムとして作り上げた明治初期の日本の政府担当者たちの意識に、キリスト教に向けた対抗物を作ろうという明らかな意識があった、と解釈すべきである。そうしたキリスト教に対抗することによってキリスト教のもっていた「排他的―一神教」の志向を内面化していくある種の防御反応としての動向は、16世紀におけるキリシタンとの遭遇によってすでに始まっており、つまり猛烈なキリシタン弾圧に象徴されるように、「近世以降は、ある種の敵と私たちという構図が出てきて、排他性をつよく持ちながら社会や国家の統合力を高めているという情勢が、ものすごく社会にはたらいいていく」のである〔黒住 2006 : 302 303〕。この文脈は、既に言及してきたキリスト教的な終末論からヘーゲル＝マルクスへと流れ込んだ歴史哲学の日本における受容という意味で、実に興味深い。彌永信美はその間の思想的コンテクストを次のように的確に要約している。戦国末期から織豊時代、江戸時代初期にかけて一向一揆に象徴されるように民衆的な終末感覚に覆われていたが、そうした民衆運動がやがて押さえ込まれて、権力の側に吸い上げられ、全国統一、そして絶対主義的支配体制の確立を支える思想的エネルギーの源泉となる。日本はキリシタンに対抗できるだけの「思想の論理」を持ち合わせていなかったがために、キリシタンを批判するにはキリシタンの「思想の論理」をそのまま借りて、それを単に逆転させ、「日本＝神国」説あるいは「天道思想」が一神教ないし準一神教的な構造をもった、明確な「政治神学的思想」として形成されていく。日本の仏教は、すでに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が、それもキリシタン禁制を契機としたこの政治神学的思想に基づく施策の結果と言える。この思想はその後一時的に潜在化するが、本居宣長、平田篤胤らの国学を経て再び浮上し、幕末維新期の熱狂的な天皇教へとつながっていく。この流れを受けて明治に作られた国家神道の神概念は、したがって基本的にキリスト教に由来し、それを換骨奪胎してつくられたものであるといえるのである〔彌永 1986 : 186 188 ; 柄谷 2006 ; 末木 2006 : 126 140〕。

鶴見によれば、岩倉使節団がヨーロッパに行き、国家がキリスト教と合体して権力を持っている統治の形に感銘を受けたことを契機として（あるいはこの統治形態を楽と思ってしまっただけでなく）教育勅語の様式に見て取ることでできるように、神道を一種の国家の道具として使い、祭政一致という国家が宗教を統合してしまうやり方が明治末にできてしまった〔鶴見 2010b : 6 7〕。山折によれば、欧州を早くから見聞していた伊藤博文は、キリスト教が西欧国民国家の憲政政治における人心帰一の基軸として厳然としてあることを深刻に受け止め、キリスト教の伝統を持たない日本は、その代替として、旧来の仏教や神道でなく、皇室を据える以外にないと判断したとされている〔山折 1990 : 124 126〕。あるいは、吉見によれば、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〕。事実、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〔吉見／モーリス・スズキ 2010：181-182〕。それは、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良い。多くの研究者が指摘しているように、そこでは、西欧の政教分離主義までも歪な形で受容されており、「宗教」を私的な領域に押し込めて公共圏から徹底して締め出す一方で、「神道」を、「宗教」ではなく国家全体で共有されるべき習俗と位置づけることで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発布（明治5年／1872年）と教育勅語（明治23年／1891年）、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〕。加藤によれば、この欺瞞的な「信教の自由」は大逆事件を経由することでニヒリズムを蔓延させ、今日の「タマエとホンネ」が容易に入れ替わる「本心」なき「無思想」状況を生む源となっているというのが〔加藤 2015b：92-118〕。この「無思想」とは、これまで私たちの用いてきた語彙でいうなら歴史意識の欠如ということにあたるであろう。歴史意識とは、再び子安の表現を借りれば、「事件に対して理論はつねに事後的だという」内在的な没入から脱し、「事件の生起にいたる原因とその性格の精細な分析と、その事件を含む時勢の全体的洞察とによって理論は事件に対する事後性をこえ出る」〔子安 2008：44〕とする自覚のことである〔小林 2016：179-180〕。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るという点において、これはインドにおけるヒンドゥー・ナショナリズムの思想と相通じるものがある〔cf. 中島 2005：168-177〕。

天皇を中心とする国家神道体制は、明治22年（1889年）公布の大日本帝国憲法を契機として確立に向かい、明治8年（1875年）天理教への弾圧、明治43年（1910年）の大逆事件、大正9年（1920年）大本教への弾圧、大正14年（1925年）の治安維持法公布や昭和10年（1935年）の「国体明徴声明」などを経て、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界にも存在しなかった〔鈴木 2000；伊藤（晃）2015〕。それは、米原の表現を借りれば、擬似的な祭政一致を実現させる国家神道体制が国家への危機感が高じると真性の祭政一致を求め、そのパトスが「国体」という語を合言葉として奔出する「身体付随運動」のごときもの〔米原 2015：61-62〕のもたらず結果である。伊藤晃の表現に倣えば、「自分たちが国家と民族にとって価値あるものであるという自己意識をよりどころに、その価値にふさわしい待遇を求め、それに応じない国家・社会・支配集団に抗議する運動」は、「天皇が創りだすはずのあるべき国家・民族をよりどころにする

のであるから、民族という価値、天皇というシンボルをわが方に奪い取って、権力や資本・地主と戦おうとするであろう。(中略)この場合、諸運動が、むしろ、民衆を国家につなげる通路となり、結果として国民国家を完成するために働くことになる」[伊藤(晃)2015:21]。しかしながら、昭和に入ると、軍部の各派閥にいいように利用されるしかない天皇は、謂わば「頽落し果てた神」そのものであって、「神の追いやられた後の空席」は完全に見失われ、この形ばかりの近代国家は制御不能とならざるをえなかったのである。この事態は、攘夷から開国への転向がもたらしたひとつの精神病理学的な症状からの帰結である。小森よれば、天皇に近づこうとする欲望を掻き立てることによってのみ、自分たちが「文明開化」の名において、欧米列強の論理や思考様式によって、自己植民地化している(植民地化されている)ことを意識の中心から遠ざけることが可能となり、やがては意識せずに済むような領域に沈め、天皇の名において蓋をして隠蔽してきたのだ[小森 2001:100]。子安によれば、この「明治以来の日本人が潜在的にもってきた歴史心理的な症状」「もやもやとした心理的鬱屈」は、やがて天皇の名による対米英開戦が「きれいに取り去って、からりと晴れた気持ちにさせられた」のである。その際にこの歴史心理的な鬱屈の要因が「近代」として対象化され(西洋由来のものとして他者化され)、開戦は「近代の超克」の可能性として興奮をもって受け入れられたが、それはすでに「昭和近代」としてある自己(私たちのこれまで用いてきた語用によれば、「驚馬」としての日本の近代化)を見失わせるものでもあり、つまり自己への錯視にほかならない[子安 2008:30-33]。歴史意識の欠陥がここにも表れている。

明治憲法レジームにおける天皇制とその歴史心理的な鬱屈から始まる崩壊の機制については、既に1956年の段階で久野収と鶴見俊輔が「密教と顕教」の比喻を用いて見事に分析しているが[久野/鶴見 1956:132-137]。ここでは白井聡が「永続敗戦論」の文脈でこれを要約しているのをそのまま写しておこう。

すなわち、明治憲法において「天皇は神聖にして侵すべからず」と規定されているが、このような「現人神としての天皇」は大衆向けの「顕教」であり、大衆を従順に統治され、かつ積極的に動員に応ずる存在にするための装置であった。他方、権力運用の実際において、明治の元勳たちは「天皇親政」を表明に掲げながら、実権を持たせず、立憲君主制国家として明治国家を運用した。それが、戦前天皇制の「密教」的部分である。後に美濃部達吉が唱える「天皇機関説」という法学的思考になじみの薄い人間にとってかなり難解な理論は、大日本帝国憲法体制のこの密教的部分を解きあかしてみせたものであった。(中略)しかし、大正を経て昭和の時代を迎え、大衆の政治参加の機会が増大するにつれて、顕教と密教の使い分けという統治術は崩壊へと突き進む。それは、戦前天皇制の顕教的部分が密教的部分を侵蝕し、ついには滅ぼしてゆく過程にほかならなかった。統帥権干犯問題に典型的に見られるように、元勳が世を去った後の政党政治家たちは、パワー・エリートの一翼をなす存在であるにもかかわらず、大衆向けの方便の論理に自らが絡め取られてゆくのである。その結果、政党政治家よりも軍部のほうがより十全に「天皇親政」を体現しうる勢力として国民の期待をあつめることとなり、政治家たちは自ら墓穴を掘る。この過程で、美濃部学説は不敬なものとして否定され上杉慎吉らの唱える天皇主権説によって取って代わられる(1935年、国体明徴声明)が、それは天皇制における顕教的部分が密教的部

分を飲み込んだ瞬間を印すものであった。さらに最終的には、「御前会議」における対米英開戦の決断やポツダム宣言受諾の「御聖断」というかたちで、「天皇親政」は実現する。それは、明治国家体制の建前が完成した瞬間であったが、同時にこの体制の崩壊の瞬間でもあった。それは皮肉でもあるが必然である。なぜなら、その根本原理（二重性）を失ったレジームが存続できるはずもないからである〔白井 2013 : 163 165〕

この顕教／密教の二重説は、竹内好をはじめとする思想家たちによって早い時期から評価され〔竹内 1981a : 152 154〕最近の日本近代史の叙述とも極めてよく符合しているし〔伊藤（晃） 2015 : 20 22 ; 鈴木 2000〕あるいは佐藤幸治の憲法解釈「神権的国体観念と立憲主義を結びつけようとする複合的性格の強い憲法」ともほぼ合致している〔佐藤（幸治） 2010〕また、大澤や中島、島園らによる社会学的宗教学的な議論においても明確に支持されている〔大澤 2011 ; 中島／島園 2016 : 130 134 , 234 236〕近代天皇制の問題は、吉本が追い求めたような超歴史的な畏れの本質ではなく、キリスト教的な超越神の衰れな代替として天皇を明治において据えたことの意味であったと考えるべきである。

第二次世界大戦開戦前後に提示された「近代の超克」論あるいは「世界史の哲学」について改めて言うなら、「ほとんど酩酊状態の戯言だった」し〔内田／姜 2016 : 25〕一知半解のまま世界国家析出運動を後追いし、西欧哲学の一言半句で粉飾した安直なしろものにすぎず、日本の神々あるいは「天皇親政」に同化されたヘーゲルを中心とした輸入哲学のグロテスクな頹落そのものとしてのニッポン・イデオロギーであった〔戸坂 1977 ; 笠井 2012 : 182〕事実としてそれが準備された期間がどれほどかと言えば、「第一次世界大戦後、すなわち大正末期の1920年代から始まるわずか20年余の経過でしかない」〔子安 2008 : 65〕のであって、「ヨーロッパの世界秩序に大きな破綻をもたらし、その世界史の終焉をも告げるように、いままさにアジア・太平洋に登場する帝国日本を、日本人の主観的な歴史意識をもって表明する言説以外のなにものでもない」〔子安 2008 : 70〕つまり、まずヨーロッパ世界がアジアからの「世界的日本」の登場を自分たちの脅威として見出し、その驚きを今度は日本の彼らが、これを自分の言葉で「世界史的日本」として再生させた〔子安 2008 : 71 72〕「世界史の哲学」は、西洋の抽象的な普遍性は見せかけであり、西洋を越えた、より包括的で普遍的な原理を、またすべての文明が平等に扱われるような「真」の世界史を提唱しようとしたところみたが、彼らにとって唯一可能である普遍主義とは、超越的なものの回帰としての内在的な天皇の身体に依拠して、普遍主義をそのような特殊性の領域の中に包括させるといった転倒した操作を繰り返すことでしかなかった〔大澤 2011 : 106〕京都学派の中でももっとも優れた哲学者とされる田辺元の事例で言えば、キリスト教の神を、「種の論理」なる奇天烈な「弁証法」によって、神国日本と同一視する〔田辺 1963 : 42 ; 子安 2007 : 195 ; 高橋 1990 : 1999 200〕それは、やはりユダヤ＝キリスト教的な終末論を継承するヘーゲルの歴史哲学を近代日本に土着化したものであるとも言えよう¹〔cf. 小林 2015 : 75 76〕

仏教学的な文脈で言うなら、このイデオロギーの急所は、無時間的な華嚴教学に基礎を置く「内

在主義の無批判性(現実肯定)」として、批判されなければならない[松本 1989; 1994a; 1994b: 182]。もっとも、「近代の超克」座談会には、一なるもの靈性に満ちたキリスト者であり、鶴見俊介や宮沢賢治、あるいはレヴィナスと比較すべき他者としての死者の超越性に対する鋭敏な感覚を持つカトリック哲学者吉満義彦も参加している[中島/若松 2014: 173-240; 若松 2014]。吉満は、つまり、私たちのこれまで用いてきた表現を使うなら、「神の追いやられた後の空席」に神を呼び戻し中世ヨーロッパを再興しようとした日本において稀有な人物なのである。しかし、まさにそれだけに、あの全体からすれば「内在論的超越」という「超越的なものとの倫理的緊張」を著しく欠いた議論の基調のなかであって、吉満は例外中の例外としなければならない。その吉満の「超越」においてさえ、しかし、中国や朝鮮という日本が侵略し支配する「他者」を通じる経路は、管見によればまったく見当たらない[吉満 1984/1985; cf. 若松 2014; 子安 2008: 36-39]。

アジア主義の可能性を展望していたはずの大川周明にしても[臼杵 2010]、あるいは京都学派とも関係の深い田中智学を指導者とする国柱会や井上日召の血盟団をはじめとする日蓮宗系統にしても[大谷 2001; 2012; 中島 2013; 中島 2014]、さらに三井甲之と蓑田胸喜に代表される浄土真宗系の思想や運動においても[中島 2010a, 2010b, 2010c, 2010d, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d, 2012]、あるいは海外で禅宗の達人として評価の高い鈴木大拙をはじめとする多くの禅僧たちもまた[ヴィクトリア 2015]、「超越的なものの回帰としての内在的な天皇の身体」の外にでることができず、総じてウルトラ・ナショナリズムと侵略戦争に積極的に加担していった。近代の親鸞主義においてはしばしば「絶対他力」に基づく「自然法爾」が「一君万民」の祖国日本との一体化へと堕し、また日蓮主義においてはもともとあった国家救済ヴィジョンが「国体」を肥大化させる超国家主義に接続してしまう[中島/島園 2016: 45-102]。そうした論理をもたない禅宗は、他宗からそれを借りてくるだけでなく、その修行の実践性を武士道と結びつけて生かすことで、徹底して生命を軽んずる軍国主義精神の涵養に率先して加担した[ヴィクトリア 2015]。松浦寿輝や中島岳志、若松英輔らが丹念に掘り起こしているように、日本の思想においては、近代天皇制国家とは違う他の可能性があったとしても[松浦 2014; 中島/若松 2014]、少なくともその結果からしてみれば、「葛藤する対抗勢力が体制内部にビルトインされていない」[内田/白井 2016: 46]。つまり、このような内在論的な世界に取り込まれたユダヤ=キリスト教伝統に由来する歴史哲学の最悪な頽落形態(歴史意識のそのものの欠如)を矯正するだけの力を誰も持たなかったことをまずは認めなければならないはずである。

フクシマとの関連とともに、後で言及することになるインドのケーララ地方における近代化との関連で特に強調しておきたいのは、以下のことである。日本は明治維新以後、天皇の超越的な權威を背景として、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、中央集権的な

¹ 高田は、特に東京帝国大学文学部独文科とその周辺における「二流の」「凡庸な知識人」によるナチス礼賛と戦争協力および戦後におけるその否認(竹内好とは対照的な)の系譜を詳らかにしているが[高田 2006]、京都学派がそれらに対して一流で独創的であったとはとても言い難い。

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〕明治維新以降の日本における歪んだ中央と地方との関係について、内田が次のように論じていることは説得力をもつ。

「くに」〔「藩」〕からテイクオフして、それらを包括する上位概念として「国民国家」というものを受肉させなければ近代化は成し遂げられない。だから、幕末において「くに」から「国」へのシフトは最重要の思想的・政治的課題だったわけです。そのときに、「藩は藩であらう、そういう生活実感に基づいた政治的単位が残ってもいいじゃないか。それらを包括する統合的な装置として日本国というものがある、と。そういう話でどうですか？」というふうに持って行けば、あるいは日本の近代化はそれほど暴力的な段差を経験せずに、もう少し円滑に進んだかもしれない。でも、明治政府は強権的に二七の藩を潰して、府県制度に改編した。・・・それによって、中央集権的なトップダウン・システムを作ろうとした。・・・この区切りは発生的には中央集権的な統合に最適化した仕組みなわけで、住民たちの同郷意識や文化的なまとまりに配慮したものではない。戊辰戦争以来、近代化というのは生活者たちの生活文化や規範や儀礼や祭祀と無関係なところで、それを押し潰すようなかたちで進行した。その過程で、戦った者たちとの過去のいきさつを水に流して、ともに国家建設のために手を取り合おうという「和解の儀礼」がついに行われなかった〔内田／白井 2015：53-54〕

そのような強引な国民国家形成の鍵となるのが一神教的な神の代替物として天皇を祭り上げる事であったわけであるが、内田の卓見によるならば、「和解の儀礼」のないままに「賊軍」のルサンチマン、つまり「天皇に近づこうとする欲望」の不全感を抱き続けざるを得なかった東北から、この明治国家を破滅に導くような陸軍を中心とした超越的な天皇を想定したウルトラ・ナショナリズムが生み出された、という〔内田 2015；内田／白井 2015：42-45〕つまり、顕教としての「天皇親政」が密教としての天皇機関説を食い破っていったひとつの要因として、この賊軍のルサンチマンが機能したということになる。これは、ナチズムと並び立つ「神の追いやられた後の空席」の篡奪というべきものであって、明治の元勳たちが想像もしなかった超越的な天皇の像を提示しながら、実際に軍指導部はそれを意のままに利用することを恐れなかった。後で言及するように人種的劣等感に苛まれ続けた「持たざる国」日本は、国外では「要するに力」というマキャベリズム的軍備増強路線で対抗し、国内では頼るべき「人力」を鼓舞するために精神主義が台頭したが〔眞嶋 2015：248〕この精神主義を支えた大きな柱の一つが超越的な天皇への帰依であっただろう。その行きつく先で「玉碎」という不合理極まりない戦法に追い込まれた末に〔片山 2012〕超越的な天皇を想定したウルトラ・ナショナリズムがまさに明治国家を破滅に導いたのである。

戦後の日本は、アメリカの統治政策上の都合で免罪された天皇を引き続き祭り上げることで、「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 2013〕天皇には戦争責任が無いとすれば、その

赤子に責任のあろうはずもなく、戦後の天皇とは「日本国民の無責任の象徴」であるとする猪木正道の言葉は、誠に言い得て妙である〔鶴見／武谷／猪木 1953：29；小熊 2002：146〕。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；内田／鈴木 2015：226 231〕。イデオロギーを動員した史上初の世界戦争の総力戦において壊滅的な敗戦を喫したことにより、日本国民は全体的な思考転換を果たし、占領期のマッカーサー崇拜があらわれたわけであるが〔加藤 2015a：94〕それは、神格を否定されたうえでの昭和天皇の擁護と天皇制の維持と不可分にあり、天皇に対する日本人の情緒的紐帯を活用したことで、鬼畜米英からの国民の「転向」を可能にしたのであった〔眞嶋 2014：278〕。しかし、白井によれば、この奇妙なシステムが必要になったのは、アメリカが日本を愛していないとなると、さらに遡って、昭和天皇が国民を愛していなかったという疑惑になるわけで、国民にとって最も受け入れがたいこのトラウマを回避するためには、「アメリカは日本を愛している」という幻想を保たねばならなかったからであるとする〔内田／白井2015：170〕。この状況に抗い天皇をアメリカの手から日本に取り戻そうとしたほとんど唯一の試みが1970年（昭和45年）三島由紀夫によるクーデター未遂（自衛隊市谷駐屯地での割腹自殺）であったわけであるが、戦後日本社会においてそれはまるでピエロのようなものとして冷笑されて終わるしかなかった〔姜／中島 2011：221 226；cf. 中条（編）2005：18 50〕。

超越的なものの回帰としての内在的な天皇の身体あるいはその代替としてのアメリカを中心とする戦後日本国家もまた、「神の追われた後の空席」を見つめ続けることのできない戦前の「無責任の体系」を引き継いだということである。姜尚中は、明治以来のパトリと国家の「和解の儀礼」がついに行われなかった事態を「国民なき国家主義」と呼び、その傾向は現代でこそより深刻であると捉えている〔姜／中島 2011：233〕。戦後日本国家は、ますます地方を周縁化し続け、地方や地域社会の中間団体としての役割を失効させてきたのであって、原発の立地はまさにその最終段階とも言える事態であったと言える。内田が強調するように、特に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た。つまり、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もうひとつの「頹落した神」として受け入れているのである〔内田／中沢 2012：296 298〕。既に言及してきたように、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日本は考えた〔内田 2012；小林 2016：181〕。開沼の分析に依拠してもう少しだけ正確に言えば、戦中の「総力戦体制」と戦後の

² 後に再録されたテキストからは、この発言は削除されている〔鶴見／武谷／猪木 1996：177〕。

「民主化」(県知事の民選)を契機として、つまり中央と地域社会は一定の「和解の儀礼」を経て両者は接合され、やがてオートマティックなシステムと化して、中間集団の自律性が決定的に縮減されることとなった〔開沼 2011: 305 310〕。地域社会にとって一旦誘致された原発は、アーディクショナルなものとなり、地方の「前近代の残余」を単純に中央の側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排除し固定化し隠蔽する作用を及ぼす。フクシマ原発事故によって露わとなったのは、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にほかならない〔開沼 2011: 39 40, 52, 343 350〕。国策としての原発に異議申し立てをした佐藤栄佐久福島県知事の冤罪事件〔佐藤(栄佐久)2009〕を含めて、山本義隆は、こうしたがんじがらめの体制を「原発ファシズム」と呼ぶことをためらわない〔山本 2011: 83 88〕。この「原発ファシズム」は、ナチス・ドイツのゲッペルスに比肩する電通、博報堂による原発プロパガンダを通じて、マスコミをはじめとする戦後日本社会を緊縛してきた〔本間 2016〕。吉本隆明もこの原発プロパガンダに加担していたことを明記しておかなければならない〔土井 1986; 高澤 2011; 辺見 2012: 56〕。戦争責任がうやむやにされた歴史は、このたびの原発事故に関してもまたそのまま反復されている〔齊藤 2015〕。そうした意味においても、戦前と戦後は、文字通り地続きなのである。近代日本の「進歩」は天皇とアメリカによって「神の追いやられた後の空席」を埋め合わせて目を瞑ることで得られたものであり、その帰結としての「悲惨」がヒロシマ、ナガサキ、そしてフクシマであったと考えなければならない。そして、内田によれば、そのフクシマの「悲惨」は、「地方創生」という欺瞞的な掛け声の下、里山を居住不可能にする巨大なシンガポール化とでも呼ぶべき政策によって、全国に拡大されつつある〔内田/姜 2016: 162 170〕。白井によれば、現在の安倍政権が「天皇 = アメリカ」という構図を隠そうともしないことは、この国に霊性などありはしないと告白しているに等しく、霊性なき国土であればこそ放射能に汚染されてもなんの痛痒も彼らは覚えないのだと、指摘する〔内田/白井 2016: 157〕。「霊性」とは、私たちが「神の追いやられた後の空席」と呼んできたものと深く関連していることは言うまでもない。

このような戦後日本の体制は、そのアジアへの視線にも大きな歪みを与えずにはおかなかった。永続敗戦レジームの片面がアメリカへの卑屈な従属である一方、もう片面は、アジアへの傲慢な態度であって、これが根深いのは、明治以来の帝国主義政策の「成功」から始まるものであり、1945年の敗戦にもかかわらず生き延びてしまったものだからである〔内田/白井 2015: 75〕。戦後処理が冷戦構造の下で対米関係を軸としてなされたがゆえに、アジアを戦場とした戦争の性格を日本に誤認させ、アジアとの関係の本質的な改善を通じて戦後日本を再構築する道を自ら閉ざしてしまったのであり、敗戦による軍事大国日本の解体にもかかわらず、帝国日本の世界における、ことにアジアにおける地位をめぐる認識図式を留保させる形で日本は戦後過程を経てきたと考えられる〔子安 2003: 37〕。「近代日本の人種意識の原型」となっていた「日本人の白人迎合と他の『有色人種』蔑視」は、「敗戦という日本の決定的な否定によって、それは打ち碎かれるどころか、より露骨なものとなり、強固なものとなっていった」〔眞嶋 2014: 363〕。ことの経緯

は、白井によれば、以下のように解釈し得る。

永続敗戦の構造において戦前の天皇制が有していた二重性はどのように機能しているのだろうか。
 (中略) 大衆向けの「顕教」の次元においては、敗戦の意味が可能な限り希薄化しよう権力は機能してきた。(中略) そのことに最も大きく寄与してきたのは、「平和と繁栄」の神話であった。この顕教的次元を補完する「密教」の次元は、対米関係における永続敗戦、すなわち無制限かつ恒久的な対米従属をよしとするパワー・エリートたちの志向である。(中略) 今日、永続敗戦レジームの中核を担っている面々は、もはや屈折していることも自覚できないほど、敗戦を内面化している。そして、この顕教と密教の間での教義の矛盾は、対アジア関係において爆発的に噴出する。対米関係において敗戦の帰結を無制限に受け入れている以上、顕教的次元を維持するためにはアジアに対する敗北の事実を否認しなければならないが、それは東アジアにおける日本の経済力の圧倒的な優位によってこそ可能になった構図であった [白井 2013 : 165 166]。

この議論は、再び小森による「自己植民地化」論に接続することができる。そもそも、明治維新後の日本は、欧米列強によって植民地化されるかもしれない危機的状況に天皇という偽物の超越性をもって蓋をし、あたかも自発的意志であるかのように「文明開化」というスローガンを掲げて、欧米列強を模倣することに内在する自己植民地化を隠蔽し忘却することで、植民地的無意識が構造化される。しかし、自らが「文明」であることの証は、「野蛮」を周辺に発見(捏造)しその土地を領有することでしか手に入れることはできないから、実際には精々のところ「半開」でしかない(という自覚)にもかかわらず「文明」を騙らざるをえない日本にとって、アジアとは、「野蛮」なる他者でなければならなかったし、実際に蝦夷や沖縄、台湾、朝鮮半島が文明化の使命を担う日本によって植民地化されなければならなかった [小森 2001 : 11 47]。このような低劣にして卑しい近代日本の欲望は、早くも福沢諭吉による脱亜論(1885年、明治18年)においてその露骨な表現を見出すことができるが [子安 2003 : 67 70] この脱亜論の欲望が吉本の原発論にも流れ込んでいたことを改めて想起しておこう [小林 2016 : 159]。それはともかくとしても、「日本の近代化が西洋文明に定位した文明化であるかぎり、後進中国との差異化は近代日本・先進日本の自己証明として、政治的にも認識論的にも遂行されるのである」 [子安2003 : 152]。

この近代日本における屈折して陰湿なアジア観は、さらに時代を遡るならば、19世紀西欧における人種主義の台頭が引き起こした反響として、歴史的に構築されたものであると言える。17世紀末から18世紀にあらわれた啓蒙主義は、人間とその他の動物界とを分かち理性によって特徴づけられている、普遍的な人間本性という考え方を広めていったはずであり、その考え方からすると、人間同士の間の差異は人為的なものであるか、さもなければ見当違いなものということになる。にもかかわらず、18世紀から19世紀にかけて人種主義が科学の装いをまとうて登場してきたのは、どうした歴史的な背景があったのか。その一つが、奴隷貿易をはじめとして、西洋による非西洋の政治的・経済的支配、すなわち植民地支配を正当化する論理が必要とされたことで

あるのは言うまでもない。しかし、それだけでなく、ロバート・ムーアが以下のように論じている点が重要であろう。

〔「人種」概念を含む〕自然の再発見は、啓蒙主義や都市化、そして初期の産業化がもたらした変化に対するロマン主義的な反発の一環でもあった。より具体的に言えば、1789年のフランス、1848年の全ヨーロッパ、1871年のパリ・コミュン、そして後の組織化された労働者の台頭といった一連の政治的激変は、すべて社会の分裂を暗示するものであり、封建制秩序のみならず体制秩序そのものの崩壊の傾向を示していた。そうした中で、コミュニティと帰属意識、伝統を再構築する必要性が痛感されており、理性の時代において、〔「人種」概念を含む〕神聖なるものの再発見と復活が求められていたのである〔ムーア 2005 : 117〕

また18世紀から19世紀への世紀転換期のヨーロッパでは、近代的形態のナショナリズムのはっきりした勃興も見受けられた。神話や伝説を称揚することは、英雄的な祖先を捜し求めることと同様に、近代ナショナリズムの重要な一側面であった。体制の基盤であるのみならず、国民^{ネイション}の根本的な礎ともなっている歴史的なアイデンティティを絶え間なく参照することによって、体制とコミュニティの衰退を克服できるかもしれないと考えられたからだ。同時にそうした歴史探究は、端的に言って、ある人たちがある特定の国民に属していないことを暗示することにもなった。社会の変化に対するこうしたロマン主義的でナショナリスティックな反発は、秩序と進歩の折り合いをつけることを可能にするような、社会を機能させる客観法則を見つけようとする実証主義者の探求と、対照をなしていたのかもしれない。実証主義者たちにとって社会とは、（他のすべてのもの同様）自然の法則にのっとっているものであった。この後者の見方の一つの帰結が、人類が社会的というよりは生物学的な言葉で捉えられるようになったことである。このようにして、生物学を通した、共通の人間性という概念の否定と、歴史を通した、何らかの特定の国民共同体への仲間入りの否定、その双方の基礎となる下地が準備されたのである〔ムーア 2005 : 117 118、〔 〕内引用者〕

まさしくこうした西欧における近代国民国家構築にともなう人種主義の台頭に対して、もっとも過敏に反応したのが、明治維新以来西欧を権威化して「脱亜入欧」を図り、自らも近代国民国家を構築しつつあった日本にほかならない。そこから日本がアジアに対する蔑視と植民地支配へと歩みを加速する歴史的展開については、眞嶋亜有が次のような経緯を詳らかにしている。19世紀アメリカにおけるプロテスタントのアングロ＝サクソンによるカトリックのアイルランド労働移民への差別が、アイルランド労働移民を中心とした白人社会による中国人労働移民への差別排斥に転化され、それを起点とした日本人を含む「モンゴロイド」への差別排斥へとつながる。特に日露戦争（1904 05）後、その勝利によって世界の一等国の仲間入りを果たしたと信じたかった日本人エリート層にとって人種の壁は厚く、白人からのこの差別排斥からますますの西洋化によって逃れようとすると同時に、人種的同質性をもつ中国人をはじめとするアジア人を自ら差別排斥することを恥じなかった。その矛盾を自覚していたのは、島崎藤村や外交官の石射猪太郎などごく一部の知識人だけであった。西洋化による脱亜入欧論は、パリ講和会議での人種差別撤廃案否決（1920年）とアメリカでの排日移民法制定（1924年）を契機として、つまり人種問題に阻まれることによって、事実上破たんせざるを得なくなる。その後、脱亜論からアジアへと回帰す

るものの、そこでも西洋への劣等感から屈折したアジアへの優越感は隠しようもなかった〔眞嶋 2014〕。

子安によれば、この時期からの「昭和とは、日本が非ヨーロッパとしての自己を地政学的に確認し、あるいはまた確認させられていった時代であり、この『昭和日本』の始まりとは、帝国日本が第一次世界大戦後の帝国主義的再編成のアジアにおける過程に、中国に生起する民族主義運動に対しながら入っていった」時期にあたるとしている〔子安 2008 : 16-18〕。「アジア主義」と呼ばれた諸々の思想や京都学派による「近代の超克」なる哲学（「世界史の哲学」）は、西欧によって虐げられたアジアへの同情と連帯を志向しながらも、結果としてその大勢は帝国主義的なアジア侵略に加担することとなった〔中島 2014〕。「わが日本は、東亜建設の美名に隠れて弱いものいじめをするのではないかと今の今まで疑ってきた」竹内好でさえ、次章では、この挫折から育まれた彼の戦後の思想を大きな拠り所とすることとなるが、真珠湾奇襲によって開始された「大東亜戦争は見事に支那事変を完遂し、これを世界史上に復活せしめた」と高らかに宣言し喝采することとなる〔竹内 1981b : 296 ; 鶴見 2010a : 96-97 ; 白井 2015 : 28〕。それは、高山岩男をはじめとする京都学派の所謂「世界史の哲学」のイデオロギーによる自己正当化と完全に同一のものである〔子安 2008 : 19-21〕。「対英米戦の開戦が、日本人に己の歴史心理的な鬱屈の要因を『近代』として対象化させ、その克服の言辞を可能にさせたのである」〔子安 2008 : 30〕が、言うまでもなくそこには侵略された中国からの観点が欠落しており〔子安 2008 : 36-39〕、蠟山政道に代表される「『東亜共同体』論とは『支那事変』の事後的な世界史的理解と、収束策的議論として展開されるのであ」って、中国をはじめとするアジアの側から見れば、いかにも身勝手に欺瞞的な言説以外のなにものでもない〔子安 2008 : 45, 52-54, 109-113〕。

9. 「アジア的なもの」から「方法としてのアジア」へ

本論において最初に取り上げた今村仁司や吉本隆明によるマルクスのインド時局論における「二重の使命」に対する擁護についても、以上のような歴史認識に基づいて、私たちは次のように疑わざるをえない。彼らのヘーゲル＝マルクス的な歴史哲学への盲信とは、かつて支那事変後、大東亜戦争開戦後に三木清や蠟山正道、森谷克己などが棹さしたような、「歴史の理性」を持ち出しての実に「悲惨」な「時局への追隨的な哲学的解釈行為でしかない」〔子安 2008 : 46〕のではあるまいか、「マルクスがイギリス植民主義支配下のインドをとらえる認識視角は、昭和の日本帝国主義による侵略下の中国に向けられた日本のマルクス主義者たちの認識視角をはるかに構成する」〔子安 2003 : 142〕が、まさにその延長線上に今村や吉本がいるのではないのか、また同時に、実は上で概観してきたような戦前から戦後へと引き継がれた西欧と日本、日本とアジアの間の特殊歴史的な人種主義による「関係の絶対性」の規定が働いていたのではないのか。特に今村は、大東亜共栄圏構想を右翼から左翼の手に取り戻すという廣松渉最晩年の「東亜新体制」論〔廣松 1997〕に対して、「壮士廣松」などと喝采している〔今村 1997 : 510-511 ; cf. 子安 2003 :

109 126〕 原発推進に拘泥した吉本という文脈においても、以上の7章と8章で辿ってきたような日本における近代化の系譜が見失われている、と言わなければならない。

東洋の国々を全て解放しようという理念が日本人の心の中にあったことは確かだったと思います。(中略)自分たちがやっていることを、悪く言えば合理化して、インドのそばまで攻め込んでいったわけです。こうして、唯一の合理化された正義を作り上げたわけですが、そのことを戦後においては語るだけで怒られてしまう……。 (中略) 僕ら戦中世代は、何の得にもならない戦争を経験したという認識があります。(中略) 戦争末期は、全部が敵対国という状況の中、単独でアジアの解放に専念してやったんだ、やれるだけのことは全部やったんだという自負心を敗戦後に補ってくれるものは戦後の発展しなかった。その象徴の一つが、ようやく実用化にこぎつけた最先端技術の結晶である原子力発電だったということは理解できますし、実感として私の中にも残っています〔吉本2011a: 34-35〕

脱亜入欧から欺瞞的なアジア主義、そして永続敗戦と原発事故へとつながる日本近代史の系譜を自覚することのない吉本が、そこにはいる。

本論の目論見は、戦後の原発によって生み出された電力を無批判に消費してきた「生き残った大衆」の側に身を寄せた吉本隆明とその私たち「生き残った大衆」の末裔たる日本人がそろって見ぬふりをしてきた「土人の国」日本の「驚馬」として近代化の系譜を内省的に踏まえることでこそ、もう一つの「驚馬」としてのインドの近代化の方に再びとってかえすことができるのではないかと問題提起することにある。もう少し具体的に言うなら、ここまでにも若干予告してきたように、日本の国家神道体制と比較し得るであろうヒンドゥー・ナショナリズムの席卷するインドとともに、これに抗する地方や地域社会における日本では見られなかった人々のアソシエーションの活躍するインドを、驚馬としての日本から謙虚な姿勢で学ぶことができるのではないかと期待しているのである。

インドへと向かう前に済ませておきたい作業がいくつかある。まず、マルクスのインド時局論に対する論評を含む『試行』誌上で展開された吉本隆明による「アジア的なもの」の混乱を改めて整理し、そこにヘーゲル＝マルクス的な歴史哲学から脱する可能性を確認ことである。最初に注意すべきなのは、既に第1章でも簡単に言及してきたところであるが〔小林 2015: 67, 73-74〕マルクスのインド時局論に対する吉本の評価が、その吉本にとって最も重要であるはずのレーニン批判の文脈において、著しく妥当性を欠くものとなる、という点である。

マルクスはイギリスの東印度会社によるインド支配は、その意図と結果がどのようにに根底的なインドのアジア的共同体の破壊であっても、インドに近代化をもたらした<進歩性>をもつがゆえに歴史に<善>と<正義>をもたらしたなどという〔レーニンのような〕お粗末なことを決して言わなかった。インドのアジア的な村落共同体の自閉的で独立的な構造こそが、偉大な完結されたインド古代思想を生み出した母胎であり、同時に牛の頭や猿の頭を人間以上に尊重するような迷信を生み出した蒙昧の根拠であること。それが鉄壁のようなカーストの身分制の呪縛を作りあげたと同時に、平和な、親和にあふれた、自足した、だが貧困な停滞の安らぎを夢みさせた村落の理想郷でもあったこと。イギリスの東印度

会社によるインド支配は、インドのアジア的な村落共同体の経済基盤であった農業と手織物の家産的な構造を徹底的に破壊した＜近代化＞をもたらしたが、このことは同時にインドの過酷な貧困の自由をもたらし、伝統的な美質の基盤を奪うことで、偉大なインドの古代文明を破壊するものであったこと、等々。ようするにイギリスのインド支配は利益を収奪する植民地支配以外のものではないにもかかわらず＜近代化＞をもたらしたという意味では不可避であり、インドの＜近代化＞と開明をもたらすものとしては、偉大なインド古代文明の伝統的な基盤と、平穏な理想郷的な村落の平安を根底から破壊してしまった、そういう錯綜した歴史の矛盾を分析し説明してみせている。＜アジア的＞という世界史的な概念のなかで、マルクスはあたうかぎりの陰影を含めて、アジア的な停滞や保守的（あるいは反動的）な村落共同体の構成が、逆に歴史に偉大な理念と文明をもたらすことがありうるし、また＜近代化＞の衝動が治癒し難い病根をもたらすこともありうるという歴史の実態を明らかに示した。そしてイギリスの東印度会社がインドのアジア的な社会に加えた、冷酷な利害に駆られただけの＜近代化＞の衝撃を、歴史のやむを得ない惨劇として認めるばあいにも、なおそれがインドのアジア的な古典古代的な偉大な文明の破壊であることに言及せずにおかなかった。ここにはマルクスが世界史のひとつの段階として＜アジア的＞という普遍性を設定した真のモチーフが匿されている。＜アジア的＞という概念の世界史的な設定と、その本質構造のなかに、歴史の＜進歩＞、＜展開＞という概念が、＜革命的＞という概念とも＜社会主義＞の理念とも決してパラレルな関係にはないという課題にたいするマルクスの解答のひとつの鍵が匿されていた。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個処を単純化して、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」がゆえに是認されるというように歪曲した。レーニン（ら）が＜戦争＞と＜平和＞をロシア社会主義の党派的立場に狭窄してしまったとき、じつはマルクスの歴史理解のもっとも重要な部分が紛失されたのである。レーニン（ら）のロシア革命は、マルクスのいわゆる＜アジア的＞という概念の謎を紛失して、現実を＜進歩＞や＜発展＞の理念の反映のように単純化してしまった。そしてまさしくその単純化の度合いに見合うだけロシアのアジア的共同体の残存から現実的に復讐されたといつてよい。そして＜アジア的＞という世界史的な概念の解明とその深化という課題のなかに、一切のといわぬまでも重要な、現在の＜社会主義＞が陥っている停滞や、錯誤や、その正当化の退廃、から脱出する鍵がひとつかくされている〔吉本 2011b : 330-331 ; 吉本 2016 : 61-63、〔 〕内引用者〕

この記述は、レーニン批判そのものとしても不適切である。たとえば白井の解釈よれば、後期のレーニンは、「不均衡発展論」を根拠として実はナロードニキの発想に回帰することで社会主義革命を実行したのであって、マルクスの一系列的な発展段階論（所謂「収斂説」）からあくまでも意識的に逸脱したのである〔白井 2007 ; cf. 吉本 2011b : 332-333 ; 吉本 2016 : 65〕ただし、私たちにあって問題なのは、そうした革命論やレーニン再評価ではなく、実に初歩的で具体的なインドに関するマルクスの「認識」である。つまり、マルクスは「お粗末なことをけっして言わなかった」どころか、既に見てきたように植民地主義を肯定するまるで無責任なアジテーションをおこなっているのだから〔マルクス 2005 : 121-123, 139 ; 小林 2015 : 64-66〕吉本が指摘するレーニンの進歩主義的な独善性〔吉本 2011 : 328-329 ; 吉本 2016 : 58-59 ; cf. 白井 2007 : 113〕とほとんど選ぶところがないし、そこを基準にする限りレーニンがマルクスの「ひどい通俗化と単純化と改変」〔吉本 2011b : 330 ; 吉本 2016 : 60〕をおこなっているわけでもな

い。少なくともそこでは、マルクス自身が通俗的であり、単純なのだ。吉本の上の論評は、サイドからのマルクス批判〔サイド 1986 : 156 ; 小林 2015 : 67〕に耐えられるものではないことは明らかである。

当然のこととして、マルクスが、「錯綜した歴史の矛盾を分析し解明してみせている」とは言えないし、特に、「歴史の実態を明らかに示した」などというのは、まったくの最上の引き倒しと言わざるを得ない。吉本がマルクスに勝手に読み込んだのは、高尚な「インド古代思想」と「牛の頭や猿の頭を人間以上に尊重するような迷信を生み出した蒙昧」にすぎない。つまり、「ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日」やロシア研究に匹敵するようなインド研究をそこに見出すことはできないのである。錯綜した歴史記述というなら、インドにおいてもイギリスが引き起こした革命が、「現実を<進歩>や<発展>の理念の反映のように単純化してしまった側面を多分にもち、そしてまさしくその単純化の度合いに見合うだけインドのアジア的共同体の残存から現実的に復讐されている」様子が描かれているはずであろう。「文明化の使命」を掲げたイギリスの植民地支配の結果として、宗教的ナショナリズムが牝牛保護運動やラーム誕生地寺院再建運動を手段として反イスラームを訴えることでインド＝ヒンドゥー教徒の国民国家を形成しようとしてきたことや〔小谷 1993〕カーストを単位とするアフーマティブ・アクションが一部では衆愚政治の道具として乱発され、カースト間の激しい対立をもたらしていることなど見よ〔中溝 2012〕。それらは今もってインド政治の急所である。戦後の日本がいまだに天皇制や永続敗戦を克服していないのと同じように、である。吉本が目を背けたフクシマにおける「悲惨」もまた、アジア的共同体の残存から現実的に復讐されていると解釈することもできよう〔開沼 2011〕。

他方では、ソ連をはじめとする社会主義諸国の体制についても、吉本のように、これを全否定することはできないのではないか。それが、アジア的な下部構造の上にマルクス主義の政治理念の上部構造を載せたもので、アジア的な専制の残忍さを剥き出しにしながら産業化を強行し、アジア的な社会の長所を消し去ただけでなく、帝国主義的な膨張競争にさらされるなかでアジア的遺制に振り回される民族主義的専制国家権力に墮するしかなかったとしても〔吉本 2011b : 303 307 , 315 321 ; 吉本 2016 : 18 24 , 37 46 ; 吉本 1980 : 93 116 ; 宮本 2011 : 214 217〕。その体制における一定の近代化と呼びうる動態が認められるというのも事実であろう。たとえば、党幹部と一般労働者との階層間での経済的格差は驚くほど小さなものに抑制されていたし、一般労働者の労働時間も大幅に短縮されていた。そうした事実を無視すべきではなからう³⁾〔的場 / 佐藤 2016 : 160 161 , 171 173〕。

インドにおけるイギリス植民地支配は、マルクスがそのように認めているのであるから歴史的

³⁾ たとえば、アレクシェーヴィチによる文学的なルポルタージュ〔アレクシェーヴィチ 2016〕は、ソ連崩壊後を舞台としているが、吉本のレーニン批判やスターリニズム批判がソ連（ロシア）における「大衆の原像」に如何に届いていなかったのかを教えてくれる。それは、吉本の反原発論が原発立地地域の「大衆の原像」に如何に届いていなかったのかを開沼の福島におけるフィールドワークに基づく社会学的研究が教えてくれているのと同様である〔開沼 2011 ; 2012〕。もちろん、アレクシェーヴィチや開沼の批判を受け止めるべきは、過去の吉本ではなく現在の私たち自身であるが。

必然として肯定され、ロシアにおけるボルシェビキ支配は、レーニンがマルクスを歪曲しているが故に、全否定されなければならない、そのような吉本の議論の不均衡を容認することはできない。そのように指摘した上で、改めて私たちが注目したいのは、吉本による「アジア的」なる概念に、「アジア的な共同体のもつ優性」の意義も一定程度認められており、これを生かしたそれぞれの地域独自の近代化を展望する可能性を残している、ということである。革命以前のロシアだけでなく、イギリス植民地支配下のインドにもボルシェビキ支配下のロシアにも、その可能性は探られるべきなのではあるまいか。

かれ〔マルクス〕は都市と農村における、あるいは主要には工業と農業における、あるいは資本主義と農業共同体における対立、矛盾、軋轢の併存する場面で、農業のアジア的共同体の残存は、資本主義の危機に対面し、資本主義を超えるための、そして資本主義がじぶんを超えた挙句に到達すべき画像の範型の役割を果たすだろうとみなしたのである〔吉本 2011b : 340 ; 吉本 2016 : 77、〔 〕内引用者〕

マルクスは当然のようにアジア古代的な共同体の特質 家屋や庭畑地的なものを私有地とみなす以外には、すべての土地が共同体所有とかがえるような所有様式と農民の所有意識 はもしかするとその長所とみなされる側面において、高次の基準線の段階で、資本主義の危機を超える範型となりうるのではないか。これがマルクスのたどった洞察の経路であった。けれどレーニンはこういう問題意識をもたなかった〔吉本 2011b : 340 ; 吉本 2016 : 77 78 〕

それは、吉本の読解に反して、むしろレーニンの可能性のなかにあったマルクスでもあるのだが〔白井 2007 ; 明石 2007 〕それはとりあえずここでの課題ではない。とにかく吉本はマルクスのヴェーラ・ザスリッチ宛書簡を根拠として、マルクスがロシアのミール共同体に対して否定されるべきではない特別に高い価値を与えていたとしており、それは日本を含むアジア社会一般に言えることであると論じている。そのなかでマルクスは、モルガンの『古代社会』に触れて、「近代社会がそれに向かって進んでいる『新しい制度』は、前古代的社会の型よりもより高い形態における復活となろう」と記している〔マルクス 2007 ; 吉本 2016 : 204 206 〕。マルクスが「資本論」初版における一系列的な社会進化論から以上のような共同体論（移行論）に転換した歴史的背景について、吉本は考慮しておらず、ここでも吉本のマルクスに対する評価はいささか単純で楽観的に過ぎるが〔cf. 明石 2007 〕柄谷行人の「世界史の構造」を想起させ、「原遊動」の交換様式Dにおける高次の復活というヴィジョンにつながっているという点において極めて興味深い〔柄谷 2010 〕。さらに『アフリカの段階について』での吉本は、ヘーゲルだけでなくマルクスの歴史観までも近代主義的であることを明確に批判し、「史観の拡張」と称して人類の原型的な課題を含んでいる「アフリカの段階」を掘り下げることが世界史の未来を考察することと同義でなければならないのであって、「人類は文明の進展やエリート層への従属のために存在しているのではない。人類が何であるかの課題はそんなところには存在しない」〔吉本 1998 : 29 , 114 〕とまで喝破している。

そのような主張は、マルクスの「二重の使命」論とも原発推進論ともまったく相容れないものである。吉本の知は、前者の「大衆の原像」を基本に据えた立場と、後者の歴史哲学「自然史過程」の立場とに引き裂かれてしまったと言えるのであるが〔とよだ 2013 : 84〕。これについては既に彼の内在論的な救済観によって「神の追いやられた後の空席」を見つめ続けることのできなかったという文脈で縷々論じてきたところである〔小林 2016 : 162 174〕。とよだの丹念な読解と解釈によれば、インターネット社会の到来によって一連の「ハイ・イメージ論」における産業の高次化＝超西欧的段階（生産と消費の間の空間的な遅延と時間的遅延）への希望を打ち碎かれた吉本は、近代主義を批判し再度「ハイ・イメージ論」において排除されていた「アジア的」やさらに根源的な「アフリカの」へと回帰するものの、ついに「科学を無視したが故の敗戦」というその当時の凡庸な思い込みを捨てられず、原発論において「科学の進歩」への執着を乗り越えられなかった、とされる〔とよだ 2013 : 68 85 ; cf. 吉本 2011a : 35〕。

私たちとしては、「優性」でもあり「驚馬」でもあり得る「大衆の原像」に寄り添う引き裂かれた吉本の半身の側に依拠して、インドへと向かい合いたいのである。ソビエト＝ロシアの近代化も植民地インドの近代化も、そしてフクシマに至る日本の近代化も、それぞれ異なるがしかし「驚馬」であり「優性」の可能性も含む可能性のあるものであることを認めるところからはじめなければならないはずである。そうであるとするならば、そこで無視することができないのは、戦前から中国という他者を鏡として日本の近代を考えようとしてきた竹内好による「方法としてのアジア」のもつ意義であろう。原発に執着しマルクスの「二重の使命」論を明確に否定できない吉本とは対極的な発想がそこにはある。

竹内好は、戦後間もない時期に、中国の近代化を「自己否定」と「自己革新」によって日本とは異なる「自主的な近代」を築いていったと評価していたわけであるが〔竹内 1993 : 11 57〕。これに吉本が、「日本に対して痛烈」であるのとは対蹠的に「中国に対して甘すぎる」として、冷淡な反応しか示さなかったのは当然と言えよう〔吉本 2011b : 268 269 ; 吉本 1968 : 362〕。大躍進運動や文化大革命の凄惨さだけでなく、ベトナムへの侵略（中越戦争）やその後の改革開放以降の腐敗墮落、海洋進出の傲岸さなどからも明らかのように、吉本による中国批判は正鵠を射ていたと言わざるを得ない。そのことを認めた上で、それにもかかわらず、竹内の思想の構えには、おそらく吉本自身も認めていたように〔吉本 2011b : 275〕。まだ大いに学ぶべきものがある。戦前戦中戦後を通じて中国という他者と真摯に向き合い続けた竹内には、吉本には欠落していた日本および日本人にむかって屹立する他者を指標とすることによって、ある種の「神の追いやられた後の空席」に拠って立つ思索が認められるからである〔cf. 岡山 2007 ; 菅 1976 ; 鶴見 2010 a : 154 156 , 194 195〕。

植民地の独立運動が、文明の恵沢の結果であると考えるのは正しくない。むしろ、ある程度の文明の滲透は、条件として必要である。それなしには土着資本の発生も、インテリゲンツァの発生もありえない。しかしこれは、単なる条件に過ぎない。文明が福沢のいうエセ文明化してしまえば、独立心がおこ

らぬから、当然に独立運動はおこらない。エセ文明を否定する反文明運動がおこり、それがエセ文明を内部から別の文明につくり変えていくとき、はじめて独立運動が着実なものとなる。今日、アジア（アフリカを含めてもよい）のナショナリズムとよばれているものの実体と、運動法則とは、この文明を虚偽化するより高い、より広い文明観の発見への全過程を意味していると考えられる。文明の否定を通しての文明の再建である。これがアジアの原理であり、この原理を把握したものがアジアである。この場合、エセ文明を虚偽化していく作用はエセ文明の内部にいるものだけが担当できるのであって、外からの力を貸すことはできない。独立が文明の恵沢でないのはそのためである。独立はあくまでも自力で打ち取る以外に達成できない、という確信はアジアのナショナリズムを普遍的に貫いている。（中略）

西欧的な文明一元観は、第一次大戦のころから、西欧では内部解体が進行しはじめた。そしてそれは米によって肩代わりされていった。今日、古典的文明観の最大の、また純粹の後継者はアメリカである。したがってアメリカは、原理的にアジアと対立している。・・・これをアジアの側から見ると、アメリカの世界政策がエセ文明の擁護を余儀なくされればされるほど、文明の無原則化、文明の無内容化が進行するという法則の実証になる。・・・日本が西欧であるか、それともアジアであるかは、工業化の水準だけで決めるべきではない。より包括的な価値体系を自力で発見し、文明の虚偽化を遂行する能力があるか否かにかかっていると見るべきである。それが発見できればアジアの原理につながるし、発見できなければエセ文明と共に歩むほかない〔竹内 1993：284 285（初出1961年）〕

西欧の優れた文化価値を、より大規模に実現するために西洋をもう一度東洋によって包みかえす、逆に西洋自身をこちらから変革する、文化的な巻き返し、あるいは価値の上の巻き返しで、東洋の力が西洋の生み出した普遍的な価値をより高めるために西洋を変革する、これが今の東対西の問題点になっている。これは政治上の問題であると同時に文化上の問題である。日本人もそういう構想をもたなければならない。その巻き返す時に、自分の中に独自のものがなければならない。それは何かというと、おそらくそういうものが実体としてあるとは思わない。しかし方法として、つまり主体形成の過程としては、ありうるのではないかと思ったので、「方法としてのアジア」という題をつけたわけですが、それを明確にすることは私にもできないのです〔竹内 1993：469（初出1961年）〕

竹内は、戦前の大東亜戦争についても、戦後の中国革命以後の行く末についても、自分の予見がどれくらい外れたかを、それぞれの現在の位置にたって繰り返し測って認めたうえで、さらにその錯誤の認識をふくめて、元の自分の予測の中に何がしかの真実が含まれていたその部分だけをふりいにかけてそれを守る〔鶴見 2010a：195 196〕そのふりいにかけられた「アジア」には、より包括的な価値体系を自力で発見し、文明の虚偽化を遂行する能力が原理として要求されており、この原理に則って否というアジアをエセ文明への抵抗線として引く事が、竹内の言う「方法としてのアジア」である〔子安 2008：252 253〕吉本も、後年この「方法」を密かに次のような形で受け入れていた。

いま世界の先進的地域で思想がゆき詰まっている、袋小路に陥っているという危機感が真実に存在しているとすれば、それを日本の思想は、本当に共時的に共有しているといえるのかどうか、その検証をどこですればいいのかということです。そこでもう一度＜アジア＞という概念がでてくるとおもうんです。それは世界普遍性を獲得した西欧近代の駒としての近代アジアではなくて、＜現代アジア＞という

概念が生まれ得るのではないかとおもうんです。＜現代アジア＞と＜現代西欧＞と同列に、同じ次元で＜世界史的現代＞に持ってきて、そのうえで、いま生じている問題はほんとうは何なのか、問うて検証してみるべきだともえるのです〔吉本 1980 : 115 ; cf . 吉本 2011b : 262 275 〕。

この吉本の発言は、ヘーゲル＝マルクスの歴史哲学から距離を置いて（捨ててはいないが）、マルクスの「世界史の構造」の方に近づいており、また「重層的非決定」の立場からそれを越えていく可能性も含まれているであろう。あるいは、「驚馬」としての近代化論への回帰と見てもよいであろう。これを吉本自身が具体的な形で実践に移すことはなかったが、小浜逸郎が「共同幻想論」に対して示した批判、「共同幻想の全面的な否定を理念とするところにウェイトをおくのではなく、多様な共同幻想の質と形態を見極め、それらをどのように学びとれば、現在および未来の社会のあるべきイメージを思い描くのに資するかを考える」べきなのだという批判〔小浜 1999 : 189 〕に対する予め為されていた応答として受け取ることもできよう。

一方で、中島岳志は、この竹内の構想を、アジア主義が侵略思想として足蹴にされた戦後に、堂々とアジアによる価値の巻き返しを主張した立派なものであると評価しつつ、アジア的価値に独自の存在論的認識論的な実体を認めていないことについて、以下のように批判している。

竹内は、アジア的価値に実態はないと言います。それは独自の存在論や認識論は持たず、主体形成の方法としてのみ存在すると主張します。結局、竹内にとって実現すべき普遍性は西洋近代であり、それをより大規模に実現するために「方法としてのアジア」が唱えられます。／ これでは、竹内自身が岡倉天心にアジア思想の普遍性を見出した意義が失効してしまいます。結局、アジアは近代的価値の敷衍のための道具的手段となってしまう、「近代の超克」という問いは骨抜きにされてしまいます。／ （中略） アジア主義には、合理主義的認識論に対する根本的な批判が含まれています。それが岡倉天心、南方熊楠、柳宋悦、西田幾多郎、鈴木大拙らが構想してきた多一論です。／ アジア的価値は、単なる「方法」ではありません。その中に、近代の誤謬を乗り越える重要な存在論・認識論が存在します。相対主義によって構成されるリベラリズムの限界を突破し、真の多元主義的寛容を生み出すためには、アジア的多一論の構造が不可欠の要件になります。／ 社会進化という幻想、世俗主義的反宗教性、相対主義の限界。これらを乗り越えるためには、思想としてのアジア主義が必要です。多一論によってリベラリズムを包み直し、アジアによる価値の巻き返しによって普遍性を構築していかなければなりません。残念ながら、竹内は思想的アジア主義の価値を掘り下げることができませんでした。ここに竹内の限界が存在します。／ 私たちは、竹内好の先に進まなければなりません。未完のアジアを再構成し、過去の教訓を乗り越えながら、普遍性を構築していかなければなりません。アジア主義は終わっていません。今こそ、真のアジア主義が求められています。多一論によって「なめらかな近代の超克」を目指すべきです〔中島 2014 : 446 447 〕。

この批判に、私たちは同意することができない。竹内が思想的アジア主義の価値を具体的なものとして提示できなかったのは本人も認めている通り確かであるが、中島が「多一論」に代表させようとしている思想的アジア主義にその代替となるような展望があるのかと言えばはなはだちもとないし、その議論の性急さには危うさも覚えざるをえない⁴。ただし、中島自身がこの危う

さにある程度は自覚的であることは認めておかなければならない。以下に示す姜尚中との対談本の前書きからも、少しでも観点がちがうものの、その自覚は明確にうかがうことができる。

ここで姜さんと私がこだわったのは、「根拠地」という問題だった。(中略)それは、人びとが喪失しているのは単なる労働環境やセーフティーネットだけでなく、「生きる場所(=トポス)」なのではないかという問いがあったからだ。そして、そのようなトポスの喪失を排外的ナショナリズムと新自由主義によって埋め合わせようとする小泉・安倍の潮流に、日本の思想的脈を掘り下げるところから抗してみたいという思いを共有していたからだ。(中略)本書の出版後、「ソーシャル・インクルージョン(社会的包摂)」や「ソーシャル・キャピタル(人間関係資本)」、「承認の共同体」、「居場所」の重要性などが殊に強調されるようになってきた。しかし、その議論には近代日本が歩んできた歴史の血潮が切除されている。多くの人間の懊悩や格闘を振り返ることなく、いとも簡単に歴史を漂白した上に「新しい居場所」を構築すべきと論じられている。／果たしてそんなことは可能なのか。やはり、歴史に逆行する中で、日本のパトリが経験してきた苦悩と葛藤を引き受ける必要があるのではないだろうか。／パトリを語ることは、近代日本が抱えた傷の疼きを継承することに繋がる。それは苦しく辛い。そして重い。しかし、そこからしか、私たちの足場を作ることはできない[姜ノ中島 2011: 12-13]

岡倉天心、南方熊楠、柳宋悦、西田幾多郎、鈴木大拙だけでなく、田中智学や三井甲之、蓑田胸喜らまでもを含む歴史の血潮である懊悩や格闘としてのパトスからこそ学ぶべきである中島は言う。その思想史研究者というよりも思想家としての真摯な姿勢に、敬意を抱かざるを得ない。ここまで私たちが、日本語話者としてのインド研究を目指して、あるいは欧米のインド研究視点にただ乗りすることを恥じて、原発事故にまで至る日本の近代化と引き裂かれた吉本隆明の思想にこだわってきた意義とも、これは少なからず重なるものがある。そこにこだわらずに、文化接触に関する欧米の人類学理論[cf. 田中 2007]や、マルクスあるいはレーニンの歴史認識=「発展の多様な道筋」の可能性を直接的に探り、あるいは世界システム論や生産様式接合理論、ヘゲモニー論など、『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』の方法を拡張する西欧のポスト・マルクス主義などの試みを検討すべきなのかもしれない[cf. 植村 2016; 明石 2007]。それらについてはもちろん検討しなければならないであろうが、しかしながら、本稿において私たちが吉本とその周辺(宮沢賢治や鶴見俊介、竹内好など)に学ぶことをことさらに執着するのは、吉本が戦前の転向問題から原発問題に至るまで日本の近代に生身の自身を置いて考え抜いた借り物でない稀有な思索があり、彼自身が日本近代の驚馬性の大切な一部であり、これに代わるものが日本以外のところから容易に入手可能とは思われないからである。これは、竹内好の「自分を取りまく状況からはじめて考えるという方法」[鶴見 2010a: 175]にもつながるはずである。こうした吉本や竹内の遺産を生かさないとすれば、それは私たちの目指している日本語話者としてのイ

⁴ 中島による「多一論」概念のもとでの出所が東方正教であることから考えると[中島 2005: 30-31; 落合 2001]、ヘレニズムからユダヤ教、そしてキリスト教のうちに継承され、千年王国的革命思想と結びついたキリスト教帝国主義へと帰結する「秘教の体系としてのことばと世界とを解き明かそうとする寓意による解釈学」の伝統[彌永 1987: 86]が想起され、それとの関連においても、この「多一論」は再検討されるべきかもしれない。

ンド研究という基本的な姿勢が失われることになる。

中島から学ぶべきことは、そうした意味において、決して少なくない。しかしながら、中島による先の竹内批判に、私たちはやはり同意することはできない。というのも、中島の思想的アジア主義の危うさは、既に竹内が批判していたものだったからである。これについては、子安が、竹内における「方法」と「抵抗」の結びつきを次のように解釈しており、私たちは、こちらの批評にこそ妥当性があるものとする。

竹内の戦後的論説の文脈から「方法としてのアジア」を考えれば、それは抵抗する自立的なアジアの立場からとらえ返すことによって、ヨーロッパ的近代がもっていた自由や平等といった価値も、その失われた輝きを取り戻すことができるというのだろう、だが自立的アジアとは、抵抗する主体であっても、対抗する実体としてのアジアの民族主体でもアジア的独自国家でもない。実体的アジアが対抗的に指定されるとき、直ちにあの己れ自身の隠蔽が始まるのだ。そして超克という論理も、己れを弁証する欺瞞的な修辞となってしまうだろう。竹内は抵抗するところにアジアがあるというのである。(中略)「方法としてのアジア」とは、竹内において、ヨーロッパ近代を巻き返し、革新していくアジアからの持続的な思想戦である[子安 2008 : 250]

「あの己れ自身の隠蔽」とは、「世界史の哲学」による「近代の超克」論が、まぎれもなく帝国主義国家として近代を達成している日本を隠蔽することの上に作られた論理であったことを指す[子安 2008 : 248]。あるいは、例えば竹内の「方法としてのアジア」を継承すると称する溝口雄三の『方法としての中国』[溝口 1989]などは、子安に言わせれば、戦前における京都学派「世界史の哲学」の焼き直しであり、「中国の独自の近代」を実体的に提示することは、現代国家中国を弁証する修辞をしか構成しないのであり、それはすでに世界を包括する現代資本主義の論理がその肥大した病理をもって深く侵してしまっている現代中国の現状をただ隠蔽するだけにすぎない、ということの意味している[子安 2008 : 248 249]。中島の「アジア的多一論」も、方法ではなく実体であるとする以上、すでにこの轍を踏んでしまっている恐れがあるし、もちろん私たちの「多様な近代」にしてもまた、一つ間違えば、「隠蔽」に陥ることになるであろう[cf. 姜 / 中島 2011 : 142 144]。たとえば、鈴木大拙と西田幾多郎を、三井甲之、蓑田胸喜、井上日召あるいは田中智学と、同一視しようとは思わないが、逆に中島が若松英輔とともに、鈴木大拙の『日本的靈性』を吉満義彦による一神教的靈性論と並列し[中島 / 若松 2014 : 202 203 ; 若松 2014 : 145 148]、後でも参照するように鈴木大拙と西田幾多郎を岡倉天心、南方熊楠、柳宋悦らと並列することには[中島 2014 : 446]、違和感を抱かざるを得ない。鈴木大拙と西田幾多郎による超国家主義や侵略戦争への加担[cf. ヴィクトリア 2015 : 41 44 , 172 181 , 219 226]に対する行き届いた批判が、管見によれば中島のテキスト中に見当たらないのも気がかりである。

私たちが目指すのは、パトリの人類学的な研究であって、インドの地域社会におけるそれぞれの民衆による近代化の実践における驚馬性を訪ねて日本の驚馬性について考えることであり、また日本の驚馬性と優性に視点を置いてインドの驚馬性と優性について考えることである。した

がって、私たちとしては、思想史研究による「思想としてのアジア主義」の構築ではなく、竹内の「方法としてのアジア」を吉本の「アジア的」なるものと合わせて、文化人類学的な文脈において採用したいと考える。例えば、私たちとしては、マハトマ・ガンディー〔中島 2009〕やガンディーに啓発された一部の意識的な民衆だけでなく、もっと土着的な「大衆の存在様式」が西欧近代に晒されたなかでの「アジア的優性」を探索したい。

5章で「神の追いやられた後の空席」を見つめ続けるという西欧近代の課題に言及した際にも触れたことであるが〔小林 2016 : 163 164〕私たちの立場としては、西欧近代を統御するにはキリスト教の特殊なノウハウが不可欠であるという、ある種の諦念をも含んでおかなければならないように思う。そうであるとするなら、「結局、竹内にとって実現すべき普遍性は西洋近代であり、それをより大規模に実現するために『方法としてのアジア』が唱えられ」という中島の竹内批判を受け入れることもできないことになる。ここでは、東洋にはヨーロッパのような精神の自己運動はなかったとする竹内の認識にもおそらく合致するであろう〔cf. 竹内 1993 : 23〕内田による次のような発言 イギリスで産業革命の故地を見学し、産業革命の身体性をまざまざと感知した後の発言 を引いておこう。

ヨーロッパは分厚い歴史的堆積の上に乗っている。(中略)古いシステムも、古い感情も、古い生活文化も全部残っている。その上に現行のシステムがある。だから、新しいものをつくろうという時にも、その土壌の中から生まれてくる。そこからしか生まれてこない。そういう土壌がある。/ でも、日本にはそういう土壌があるのか。例えば資本主義のメカニズムというものを根源的に批判するような思想なり運動が、日本の伝統から生まれてくるということがあるのか。ぼくはたぶんないと思う。資本主義を生み出したのが日本ではないから。(中略)それが生まれた出自の土壌からしか、それを制御できるものは生まれてこない〔内田 / 石川 / 池田 2016 : 215 216〕

この西欧の自己運動＝ダイナミズムを生成するものについては、落合が、トマス・アクィナスに源するノモクラシーとテレオクラシーが鋭く対立して容易に両立し得ない高圧の緊張であると分析している〔落合 1991 : 163〕さらに落合は、「近代国家と近代科学は、伝統ヨーロッパの何ものかを否定することによって、彼の地に出現したのであるから、それを相対化する契機もまた、ヨーロッパの伝統の内に見出しうる筈」であるとした上で〔落合 1991 : 110 111〕対照的に日本の可能性を断言するのである（今や日本を新興のアジア諸国と読み替えてよいはずである）。

なるほど、日本は、主権国家の確立と開発主義の成功により、近代の優等生たりえた。日本文明が、近代化に適合的であったと言う他はない。しかし、「近代の超克」が問題となっている今、日本が世界に貢献できることなど、ほとんど何もないと言うべきである。何故なら、日本は、国家を超えた世界も、科学を超えた宗教も知らない、地球上極めてユニークな民族だからである。このような民族に「近代の超克」が担える筈もない。日本には、たとえばキリスト教ヨーロッパが持っている、再生すべき世界性・宗教性など、何処にもないのである〔落合 1991 : 120〕

特にフクシマ後を生きる私たちにとって、「神の追いやられた後の空席」という文脈においてこのような批判の重いものであることを、本稿では縷々認めてきたところである。ただし、落合の語り口そのものが実にお気楽に超越論的で、日本やアジアというトポスに内在する視点が欠落しているのには、落胆を禁じ得ない。内田は「生まれてこない」を絶対化しているわけではない。内田は「五十歩百歩」の優劣の差を捨象しない「比較植民地論」も提唱しており〔内田／白井 2016：144 147〕竹内に吉本の「驚馬」を重ねようとする私たちの志向は、上の諦念とそれをあわせたものにおそらくは近い。再び子安の読解に従えば、「方法としてのアジア」という視座は、この近代という時代の始まりを、非連続の始まりとして、つまりヨーロッパ的「世界秩序」あるいは「世界史」への組み入れによる始まりと見るものであり、そうすることによってそのような近代の終わりを知るための思想的な営為でもある〔子安 2003：28〕そのような竹内の思想の核心にあるのがドレイとしての自覚にほかならない。

ドレイが、ドレイであることを拒否し、同時に解放の幻想を拒否すること、自分がドレイであるという自覚を抱いてドレイであること、それが「人生でいちばん苦痛な」夢からさめたときの状態である〔竹内 1993：41〕

竹内における反語的な思想の核心が、このような地点にあるのだとすれば、一方の中島の「思想としてのアジア」には、このドレイの絶望〔子安 2008：176〕が不足していきさか安易な「解放への幻想」の方に近づきつつあるようにも危惧される。方や西欧の本質を知る特権的な視点に立つ落合にはドレイの自覚そのものが微塵もなく、西欧の影響の下で近代化した日本（アジア）におけるドレイとしての歴史的経験に対して余りにも無関心で、竹内の思想的営為など視野にさえ入っていない。その意味において、落合のあの言明はヘーゲル＝マルクスの歴史哲学の立場（「二重の使命」論）とほとんど区別がつかない。

戦前昭和における脱亜入欧からアジア主義への転換が西欧による人種主義の壁から生じたことを思いだそう。「近代の超克」を目指した日本思想の多くがウルトラ・ナショナリズムに吸収されてしまったのは、ひとつには、自らの身に着けてしまった近代性について十全な自覚を欠いていたからである〔子安 2008：69 77〕竹内の言葉をそのまま借りるなら、「その国粋や日本は、ヨーロッパを追放することで、そのヨーロッパをのせているドレイ構造を追放することではなかった」のである〔竹内 1993：54〕ヘーゲル的な歴史哲学の軽薄な引き写しであった「近代の超克」論を思い出そう⁵。この議論は、戦後日本という近代化＝西欧化の優等生への根底的な批判にも繋がっていく。

⁵ 魯迅から竹内に引き継がれたこの「賢人とバカとドレイ」の寓話が、これもよく知られたヘーゲルの所謂「主人と奴隷の弁証法」〔ヘーゲル 1998：129 138〕と無関係とは思えない。少なくとも竹内は、引用もないままだが、『精神現象学』を参照し批判的に摂取しているように読める〔竹内 1993：17 18〕ただどちらにしても、京都学派による夜郎自大な借用とはまったく意味が異なる。

反語的というのは、その言説は否定の背後にほんものへの志向をもつからである。〔竹内好の〕＜ドレイ論＞という批判的言説は、主人とドレイとの間の「ドレイを使うものがいっそうドレイ的である」という奴隷性の反転を論理的に含みながら、社会的最下層のドレイを基点にしてその言説の否定的批判性を徹底させていく。さらに竹内によって設定された＜ドレイ＝魯迅＞という基点そのものが、すでに事態の本質的な反転の可能性を告げている。目覚めたドレイとは、持続する抵抗のうちに自己を保持するドレイであった。この目覚めたドレイという主体によってこそ、事態の本質的な変革は可能なのである。もう一人の主人に支配されながら、自分がドレイであることさえ知らない、いわばにせものの主人というドレイは、文字通りドレイ根性をもった自己喪失のドレイなのだ。ここから脱亜入欧的に近代をヨーロッパに追隨的に達成し、敗戦後にあってもなおその近代をさらに完全なものにしていこうとするドレイ的日本への徹底した批判が生まれる〔子安 2008 : 184、傍点著者、〔 〕内引用者〕

「永続敗戦」という戦後日本のドレイぶりは目を覆うべき事態であるが、インドを含む非西欧社会からすれば、西欧近代の及ぼしてきた影響は絶大なものであることは受け入れざるを得ない現実であり、ドレイ根性は日本だけの問題ではない。アサドは、所謂サバルタン研究や文化人類学が本質主義を糾弾する立場からしばしば近代化という物語を目的論的であるとして拒否していることを批判し、むしろその物語の主体となるべき「国民国家インド」とその「本質」を措定する必然性を指摘している〔アサド 2004 : 19 21 ; 小林 2009 : 82〕この「国民国家インド」という「近代化の事業」において成功しなかったもののひとつとして、第3章で言及してきたように、政教分離主義（セキュラリズム）を上げなければならない〔小林 2015 : 81 82〕それはまた国家神道体制下の日本近代においても同様であろう⁶。子安宣邦の表現を借りれば、アジアから「近代の超克」を語るとしても、そのアジアもまた日本と同様に「近代」の懸命な受容と領有の過程を経ているのであって、とすれば克服されねばならないのは、自分つまりアジアでもあることにはならないのか〔子安 2008 : 31〕吉本隆明による以下のような言明は、そのような視点から批判的に受け取られなければなるまい。

そこ〔アジア的な共同体要素が残っているところ〕での親和性とか、その共同体の内部だけを考えればたいへん平穏だとか、たいへん暮らし心地がいいという体験も普遍的なこととしてあります。そのことは、利点として数えることができます。また、どんなバカな人が支配者になってもたいして変わりないよ、ということも利点だとみることできます。ただ逆にいえば、支配共同体の周辺で重大な政治的な変更がなされているのに、被支配層ではまるで知らないで過ごしているということも、たくさんありうるのです。この欠点と利点というものは、欠点を拡大するんじゃなくて、利点を拡大し欠点のほうを抑えてみたいに、きわめてよくかんがえていかないといけないと思います。たんにアジア的共同体の

⁶ 西欧においても「政教分離」は未だに決着のついた課題とは、実は言えない。2004年のスカーフ禁止（あるいは2016年のイスラーム水着禁止）や2015年のシャルリ・エブド襲撃事件とその後のフランス社会の反応は、「政教分離」原則が人種差別を正当化する欺瞞性を顕わにした〔スコット 2012 ; プルマ 2016 ; トッド 2016〕事件直後に「私はシャルリ」と研究室のドアに張り紙するような日本人は、ドレイとしての自覚のないおめでたい「にせものの主人というドレイ」の典型と言えよう。

遺制を絶滅してヨーロッパ化すればいいという問題ではありません。ヨーロッパ化は自然過程のままに徐々に実現されてゆくという意味に過ぎませんが、いわば精神構造のなかで残っているアジア的な構造の利点と欠点は今まで数千年来残ってきたのとおなじように、これから長いあいだ残ってゆくだろうと思います。また逆に、先進的な資本主義諸国の精神や文化現象は頹廢的であるからアジア、アフリカ、ラテンアメリカに目をつければいいことだらけになるといったら、そんなことはまったくの裏返しのことです〔吉本 2016 : 118 119〕

「ヨーロッパ化は自然過程のままに徐々に実現されてゆく」とは認めがたいのであって、私たちは、原発推進に拘泥した吉本の意に反して、吉本の「アジア的なもの」から、「神の追いやられた後」の空席を見つめ続けることのできなかったがゆえに、つまりアジア的なものが西欧近代の課題を捉え損ねたがゆえに、フクシマの原発事故に至った日本近代の失敗を真っ先に想起する。だからこそ、実態ではなくて、それぞれの地域において現れる主体形成の過程における「方法としてのアジア」に立ち戻るべきであると考え。目指されるべきは、「近代の超克」ではなく、「エセ文明」よりも少しでもましな「近代」の発見である。それは、「なめらかな近代の超克」とそれは近似するものかもしれないが、それさえも実体的な答えを求めてはならないだろう。あくまでもその時その場所における問題発見的な「方法」なのである。ましてや「多一論によって」という限定は受け入れがたい。おそらくは「アジア的なもの」も比較の機会ごとにその姿形を変えながら見出されるべきもののはずである。「アジア的多一論」もそのなかの一つであるのかもしれない。互いに「驚馬」ではあるけれども、自己との多角的な比較研究において他者における「アジア的共同体の優性」が束の間現れてくる可能性に賭けるべきであると、私は考える。そして、そうした相互理解の先にアジアの連帯ということも展望し得るのではないか。

インド近代史の小谷による慎重な竹内好批判は、そうした立場にある私たちにとって、中島のそれよりも受け入れやすいものである。

かつて、竹内が「東洋の抵抗」という言葉を使ったとき、そこには未来への予感のようなものがこめられていた。「抵抗」は「道なき道を行く」「絶望の行動化」であり、「状態としてみれば絶望」であると捉えられながらも、あるいはそう捉えられるがゆえに、「抵抗」は未来に向けての能動的な、ポジティブな契機として、先験的に想定されていたのである。／ アジアのナショナリズムが一つの文化現象としての「抵抗」であることに疑いはない。それは、一つの歴史的事実である。しかし、今、我々はこの「東洋の抵抗」を、先験的に、能動的かつポジティブな契機として想定することが、もはや不可能な地点に立たされている。「道なき道を行く抵抗」は、ときに、背理や自己矛盾にも行きつくことを、我々は「見てしまった」のであるから。／ だからといって、アジアの「抵抗」が無意味であったり、「抵抗」しなかった方がよかったというわけではけしてなからう。アジアの「抵抗」は、やむにやまれぬ、それ以外には取りようのない行動様式だったのである。それゆえに、「東洋の抵抗」を、先験的に能動的でポジティブな契機としてではなく、まさに歴史的事実として、そのさまざまな具体的現れにおいて捉えることから、再出発するほか、我々にとって「行くべき道」はないのだと思う〔小谷 1986 : 246、傍点著者〕

1948年に竹内の夢見た「東洋の抵抗」を、小谷は1980年代半ばにおいて、このように慎重に批判している。それは、インドにおいてまさに「エセ文明」と呼ぶべき正統主義やヒンドゥー・ナショナリズムから独立運動が発生した過程を詳細に分析せざるを得なかった小谷のことばである。そのとおりであろう。ただし、その一方で、1961年における竹内の「アジア」は、あくまでも「方法」なのであるから、先験的な想定は後退させ、「未来」を無限遠に置き直す必要があるとしても、それ自体竹内自身の「絶望」において既に織り込み済みと見做すこともできる。であるとするれば、能動的な、ポジティブな契機として「抵抗」という先験的な想定をむしろ安易に放棄すべきでないとも考えられよう。

引用文献

明石英人

2007 「マルクス『ロシア農村共同体』論の射程」的場昭弘編『マルクスから見たロシア、ロシアからみ見たマルクス レーニンの革命論、オリエンタリズム、国家イデオロギー装置論をめぐって』97-132頁、五月書店。

アレクシェーヴィチ、スヴェトラナ

2016 『セカンドハンドの時代 「赤い国」を生きた人々』松元妙子訳、岩波書店。

アーレント、ハンナ

1994 『人間の条件』志水速雄訳、筑摩書房。

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。

ブルマ、イアン

2016 「なぜフランス人は「イスラム水着」を嫌うのか テロを受け西側価値観の押し付けが強まった」

<http://toyokeizai.net/articles/-/135130>

土井淑平

1986 『反核・反原発・エコロジー 吉本隆明の政治思想批判』批評社。

ヘーゲル、G. W. F

2001 『精神現象学』長谷川宏訳、作品社。

廣松渉

1997 『廣松渉著作集』第14巻、岩波書店。

本間龍

2016 『原発プロパガンダ』岩波書店。

今村仁司

1997 「解説」『廣松渉著作集』第14巻、pp. 501-511、岩波書店。

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。

伊藤晃

2015 『「国民の天皇」論の系譜 象徴天皇制への道』社会評論社。

彌永信美

1987 『幻想の東洋 オリエンタリズムの系譜』青土社。

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』10月臨時号、181-209頁。

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。

- 2012 『フクシマの正義 「日本の変わらなさ」との闘い』 幻冬舎。
- 姜尚中 / 中島岳志
- 2011 『日本』 河出書房新社。
- 柄谷行人
- 2006 「法と掟と 頼りにできるのは、『俺』と『俺たち』だけだ！」『朝日新聞』1月22日付け
(<http://www.kojinkaratani.com/jp/essay/post-35.html>)。
- 2010 『世界史の構造』 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、pp.72-101。
- 笠井潔
- 2012 『8.15と3.11 戦後史の死角』 NHK 出版。
- 片山杜秀
- 2012 『未完のファシズム 「持たざる国」日本の運命』 新潮社。
- 加藤典洋
- 2015a 『戦後入門』 筑摩書房。
- 2015b 『[増補改訂]日本の無思想』 平凡社。
- 小林勝
- 2002 「空虚なる法、聖なる暴力 インドのコミュニズムにおける『宗教』」 杉本良男編『宗教と文明化 (二 世紀における諸民族文化の伝統と変容7)』 ドメス出版。
- 2009 「歴史のなかのヒンドゥー教とその課題(1)」『純心人文研究』15:81-98。
- 2013 「歴史のなかのヒンドゥー教とその課題(5)」『純心人文研究』19:15-50。
- 2015 「歴史哲学とインド、そしてフクシマ(1)」『純心人文研究』21:63-94。
- 2016 「歴史哲学とインド、そしてフクシマ(2)」『純心人文研究』22:157-188。
- 小浜逸郎
- 1999 『吉本隆明 思想の普遍性とは何か』 筑摩書房。
- 小森陽一
- 2001 『ポストコロニアル』 岩波書店。
- 近藤俊太郎
- 2013 『天皇制国家と「精神主義」 清沢満之とその門下』 法蔵館。
- 小谷汪之
- 1986 『大地の子 インドの近代における抵抗と背理』 東京大学出版会。
- 1993 『ラーム神話と牝牛 ヒンドゥー復古主義とイスラム』 平凡社。
- 子安宣邦
- 2003 『「アジア」はどう語られてきたか 近代日本のオリエンタリズム』 藤原書店。
- 2004 『国家と祭祀 国家神道の現在』 青土社。
- 2007 『日本ナショナリズムの解説』 白澤社 / 現代書館。
- 2008 『「近代の超克」とは何か』 青土社。
- 久野収 / 鶴見俊輔
- 1956 『現代日本の思想 その五つの渦』 岩波書店。
- 黒住真
- 2006 「日本思想における『一神教的なもの』」大貫隆ほか編『一神教とは何か 公共哲学からの問い』pp.283-306、東京大学出版会。
- 眞嶋亜有
- 2014 『肌色の憂鬱 近代日本の人種体験』 中央公論新社。
- マルクス、カール
- 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。
- 2005 「インド論」『マルクス・コレクション』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。
- 2007 「ヴェーラ・ザスーリッチへの手紙」『マルクス・コレクション』辰巳伸知・細見和之・村岡晋一・小須田健・吉田達訳、pp 403 446、筑摩書房。
- 的場昭弘 / 佐藤優
- 2016 『復権するマルクス 戦争と恐慌の時代に』角川書店。
- 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。
- 宮本孝一
- 2011 『吉本隆明の社会理論』晃洋書房。
- 宮崎学
- 2005 『法と掟と』洋泉社。
- 溝口雄三
- 1989 『方法としての中国』東京大学出版会。
- ムーア、ロバート
- 2005 「十九世紀ヨーロッパにおける人種と不平等 身体と歴史」五十嵐泰正訳、竹沢泰子編『人種概念の普遍性を問う 西洋的パラダイムを超えて』、pp .113 150、人文書院。
- 村上重良
- 1986 『天皇制国家と宗教』日本評論社。
- 中島岳志
- 2005 『ナショナリズムと宗教 現代インドのヒンドゥー・ナショナリズム運動』春風社。
- 2009 『ガンディーからの〈問い〉 君は「欲望」を捨てられるか』NHK 出版。
- 2010a 「親鸞と日本主義 第一回 保守思想と国粋主義との間で」『考える人』31 : 112 119。
- 2010b 「親鸞と日本主義 第二回 倉田百三の煩悶」『考える人』32 : 170 177。
- 2010c 「親鸞と日本主義 第三回 倉田百三の恋とファシズム」『考える人』33 : 214 221。
- 2010d 「親鸞と日本主義 第四回 歌人・三井甲之と『同信の友』」『考える人』34 : 200 207。
- 2011a 「親鸞と日本主義 第五回 簗田胸喜と『原理日本』」『考える人』35 : 226 233。
- 2011b 「親鸞と日本主義 第六回 転向と教誨」『考える人』36 : 220 227。
- 2011c 「親鸞と日本主義 第七回 自力の超克」『考える人』37 : 254 261。
- 2011d 「親鸞と日本主義 第八回 吉川英治の憂国」『考える人』38 : 242 249。
- 2012 「親鸞と日本主義 暁烏敏の恍惚」『考える人』39 : 198 205。
- 2013 『血盟団事件』文藝春秋。
- 2014 『アジア主義 その先の近代へ』潮出版。
- 中島岳志 / 若松英輔
- 2014 『現代の超克 本当の「読む」を取り戻す』ミシマ社。
- 中島岳志 / 島園進
- 2016 『愛国の信仰の構造 全体主義はよみがえるのか』集英社。
- 中溝和弥
- 2012 『インド 暴力と民主主義 一党優位支配の崩壊とアイデンティティの政治』東京大学出版会。
- 西谷啓治ほか
- 1979 『近代の超克』富山房。
- 西谷修
- 2000 「《宗教》と近代 世俗化のゆくえ」坂口ふみ他編『宗教と政治（宗教への問い4）』pp 3 50、岩波

書店。

- 2004 「ヨハネ・パウロ二世の場所 現代世界の宗教と政治」池上ほか（編）『暴力 破壊と秩序（岩波講座宗教8）』pp.191-221、岩波書店。

落合仁司

- 1991 『トマス・アクィナスの言語ゲーム』勁草書房。

- 2001 『ギリシア正教 無限の神』講談社。

小熊英二

- 2002 『＜民主＞と＜愛国＞ 戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社。

岡山麻子

- 2007 「竹内好の文学精神と思想方法 絶対者不在の自覚の中から、いかに自律性を求めるか」鶴見俊輔 / 加々美光行編『無根のナショナリズムを超えて 竹内好を再考する』日本評論社、pp.92-107。

大澤真幸

- 2011 『近代日本のナショナリズム』講談社。

- 2012a 『夢より深い覚醒へ 3.11後の哲学』岩波書店。

- 2012b 「『関係の絶対性』に殉じた思想」『現代思想』40 / 8 : 60-63。

大谷栄一

- 2001 『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館。

- 2012 『近代仏教という視座 戦争・アジア・社会主義』ベリかん社。

リウー、アラン＝マルク

- 2013 『未完の国 近代を超克できない日本』久保田亮訳、水声社。

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 主教・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。

サイード、E.W.

- 1986 『オリエンタリズム』今沢紀子訳、平凡社。

齊藤誠

- 2015 『震災復興の政治経済学 津波被害と原発危機の分離と交錯』日本評論社。

佐藤栄佐久

- 2009 『知事抹殺 つくられた福島県汚職事件』平凡社。

佐藤弘夫

- 2006 『神国日本』筑摩書房。

佐藤幸治

- 2010 『世界史の中の日本国憲法 立憲主義の史的展開を踏まえて』左右社。

島園進

- 2010 『国家神道と日本人』岩波書店。

白井聡

- 2007 「転倒的継承 レーニンによるロシア・マルクス主義の創造」的場昭弘編『マルクスから見たロシア、ロシアからみ見たマルクス レーニンの革命論、オリエンタリズム、国家イデオロギー装置論をめぐって』pp.45-96、五月書店。

- 2013 『永続敗戦論 戦後日本の核心』太田出版。

- 2015 『「戦後」の墓碑銘』金曜日。

末本文美士

- 2006 『日本宗教史』岩波書店。

菅孝行

- 1976 『竹内好論 亜細亜への反歌』三一書房。

スコット、ジョーン、W.

- 2014 『ヴェールの政治学』みすず書房。

鈴木正幸

2000 『国民国家と天皇制』校倉書房。

田川健三

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。

高田里恵子

2006 『文学部をめぐる病 教養主義・ナチス・旧制高校』筑摩書房。

高橋浩

1999 「田辺元の『種の論理』と超越 『懺悔道』への転換が指し示すもの」『鹿児島女子大学研究紀要』
11 / 1 : 195-207。

高澤秀次

2011 「吉本隆明と『文学者の原発責任』 八〇年代から3・11以降へ」『at プラス』9 : 106-117。

竹内好

1980 『竹内好全集第1巻』筑摩書房。

1981a 『竹内好全集第7巻』筑摩書房。

1981b 『竹内好全集第14巻』筑摩書房。

1993 『日本とアジア』筑摩書房。

田辺元

1963 『田辺元全集第7巻』筑摩書房。

田中雅一

2007 「コンタクトゾーンの文化人類学へ 『帝国の視線』読む」『コンタクトゾーン』1 : 31-43。

トッド、エマニュエル

2016 『シャルリとはだれか？ 人種差別と没落する西欧』文芸春秋。

戸坂潤

1977 『日本イデオロギー論』岩波書店。

とよだもとゆき

2013 『吉本隆明と「二つの敗戦」 近代の敗北と超克』脈発行所。

鶴見俊輔

2010a 『竹内好 ある方法の伝記』岩波書店。

2010b 『かくれ佛教』ダイヤモンド社。

鶴見俊輔 / 武谷三男 / 猪木正道

1953 「知識人の場合」『芽』8 : 7-21。

1996 「知識人の場合」『戦争とはなんだろうか 鶴見俊輔座談』pp.163-186、晶文社。

中条省平（編）

2005 『三島由紀夫が死んだ日』実業の日本社。

内田樹

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。

2015 「『歴史の反復性』について」『學鐙』112 : 2-5。

内田樹 / 石川康宏 / 池田香代子

2016 『マルクスの心を聴く旅 若者よ、マルクスを読もう 番外編』かもがわ出版。

内田樹 / 姜尚中

2016 『世界「最終」戦争論 近代の終焉を超えて』集英社。

内田樹 / 中沢新一

2012 『日本の文脈』角川書店。

内田樹 / 白井聡

2015 『日本戦後史論』徳間書房。

2016 『属国民主主義 この支配からいつ卒業できるのか』東洋経済新報社。

内田樹 / 鈴木邦男

- 2015 『概世の遠吠え 強い国になりたい症候群』鹿砦社。
植村邦彦
- 2001 『マルクスを読む』青土社。
2016 『ローザの子供たち、あるいは資本主義の不可能性 世界システムの思想史』平凡社。
臼杵陽
- 2010 『大川周明 イスラームと天皇のはざままで』青土社。
ヴィクトリア、ブライアン・アンドレー
- 2015 『＜新装版＞禅と戦争 禅仏教と戦争協力』エイミー・ルイーゼ・ツチモト訳、えにし書房。
若松英輔
- 2014 『吉満義彦 詩と天使の形而上学』岩波書店。
山本義隆
- 2011 『福島原発事故をめぐる いくつか学び考えたこと』みすず書房。
山折哲雄
- 1990 『天皇の宗教的権威とは何か』河出書房新社。
米原謙
- 2015 『国体論はなぜ生れたか 明治国家の知の地形図』ミネルヴァ書房。
吉満義彦
- 1984 / 1985 『吉満義彦全集』全5巻。
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
- 1968 『吉本隆明全著作集7』勁草書房。
1980 『世界認識の方法』中央公論社。
1982 『「反核」異論』深夜叢書社。
1998 『アフリカの段階について 史観の拡張』春秋社。
2011a 「インタビュー吉本隆明『反原発』異論」「撃論」3 : 30-37。
2011b 『定本情況への発言』洋泉社。
2016 『アジア的ということ』筑摩書房。

(2016年10月24日 受理)