

書評論文

〈史〉と〈詩〉のあわい

—白田雅之著『近代ベンガルにおけるナショナリズムと聖性』を読んで

田辺 明生*

**The Confluence of History and Poetry:
A Reading of Masayuki Usuda's *Nationalism and Spirituality in Modern Bengal***

TANABE Akio

Abstract

Masayuki Usuda's *Nationalism and Spirituality in Modern Bengal* makes us aware of the profound potentiality of historiography that lies in between the human sciences and literature. The book renews and enriches our understanding of nationalism in modern India from the viewpoint of literature and spirituality. It indeed announces a new start of "cultural history". Usuda systematically explains the historical development of culture and religion in modern Bengal and, at the same time, articulates a sensitivity to the poetics of history that goes beyond the serial logic of cause and effect. The book reveals an extraordinary balance as an acute critical stance on history is sustained while an intricate *zeitgeist* — the spirit of the time — is expressed through the unfolding of a poetics of the historical moment. It is truly "cultural" in the sense that it gives us an insight into the author's awareness of the "virtual" within the "actual", even as he retains the sense of critique based on otherness within the self. He achieves this by placing himself in the intermediate zone between "empathy and comparison" and "affection and analysis". In this remarkable book, Usuda displays the possibility of achieving such a feat through his mature and deep understanding of the relationship between history and poetics.

要旨

白田雅之氏の『近代ベンガルにおけるナショナリズムと聖性』（東海大学出版会 2013年）は、人文科学と文学のあいだにある歴史叙述の深い潜在力を感じさせる。本書は、政治や社会という観点からだけでなく、文学やスピリチュアリティという新たな枠組から、私たちの近代インドの

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科教授（歴史人類学、南アジア地域研究）
・2014, *Democratic Transformation and the Vernacular Public Arena in India*, (co-edited with Tabereh Ahmed Neyazi and Shinya Ishizaka), London: Routledge.
・2010, 『カーストと平等性—インド社会の歴史人類学』東京大学出版会。
書評論文書誌情報
白田雅之『近代ベンガルにおけるナショナリズムと聖性』、神奈川：東海大学出版会 2013年、xii+277頁、3000円、ISBN978-4-486-01982-4。

ナショナリズム理解を刷新し豊饒化する。これは文化史の新たな出発を告げる書である。それは文化の発展を体系的に説明しつつも、体系性を超えた詩性をそのテキストに湛えている。また詩性を通じて時代精神を情動的に体現しながら、同時に、歴史的に批判的なスタンスを保ち続けている。「文化的」であるということは、現実の内奥にある潜在性への気づきをもちつつ、他者性に基づく批判性を同時に持ち続けるということである。つまり、「共感と比較」また「情動と分析」の中間領域に自らをおくということだ。これが、臼田が可能にせしめた「〈史〉と〈詩〉のあい」の境地である。

1. はじめに

臼田雅之の『近代ベンガルにおけるナショナリズムと聖性』（東海大学出版会 2013 年）は、人文科学と文学のあいだにある歴史叙述の深い潜在力を感じさせる。これは文化史の新たな出発を告げる書である。

本書は一義的には歴史学を論じるものであり、近代ベンガルにおけるナショナリズムの歴史を、聖性という新たな枠組から読み解こうとしている。「ネーションと宗教」や「エリートとサバルタン」さらには「時代区分論」というインド史における重要なトピックに対して、新しい歴史解釈を提示している点はきわめて刺激的であり、歴史学的な貢献は言うまでもなく大きい。ただ本書をこれまでの政治史や社会史の論理体系のみで理解しようとしても、それではすまされない。そもそも「ナショナリズムと聖性」というテーマの組み合わせ自体がきわめて斬新である¹⁾。本書は、政治や社会という観点からだけでなく、文学やスピリチュアリティという新たな枠組から、私たちの近代インドのナショナリズム理解を刷新し豊饒化する。それを臼田が見事に成し遂げたのは、氏が人文科学と文学の双方にまたがる深い造詣と豊かな感受性を持っているからに他ならない。

本書をきわめて魅力的なものにしているのは、そのテキストが、論理体系から成る世界を超えて、物語と詩から成る世界へと読者を導くからであろう。そしてまた物語と詩の世界を経て、歴史における論理と比較による反省を迫られる。そうした人文科学と文学の往復を、臼田ならではの魅力的な文体によって読者はごく自然に進むことができる。文章は独特の心地よいリズムがあり、読み物としても非常に興味深いのでどんどんと読んでしまうのだが、けっしてわかりやすいわけではない。といって、難しい言葉が頻出するわけではないし、文章もイメージも明快である。ただ論理体系に回収されない芳醇な味わいがあり、その豊かさは汲み尽くせない。なんども反芻して吟味することを強いる本である。本書は面白く、そして深い。

本書は、第一部「オッシニクマル・ドットとスワデシ運動」、第二部「近代ベンガルと宗教領域」、第三部「タゴールと近代ベンガル（ナショナリズムと聖性のゆくえ）」の三部から成る。

第一部は、オッシニクマル・ドット（1856-1923 年²⁾、以下ドット）を中心に、その清冽かつ豊饒な生涯、生家のあった村の世界、またドットに関わりのあった七人のユニークで魅力的な人物たちの列伝を描いている。歴史叙述において、これほどまでに生き活きと、人びとの思いに寄り添って

その生き方を描けるのかと感銘するほかない。

第二部は、ラムモホン・ラエ（ラムモハン・ロイ）、ビッダシャゴル（ヴィッディヤサーガル）、ラムクリシュノ（ラマクリシュナ）の三名を取りあげながら、近代ヒンドゥー教の展開を描く。これは東部ベンガルの僻県から離れ、当時の先端都市カルカッタの社会宗教的リーダーたちを描くものである。

第三部は、タゴールを取りあげ、ドットやガンディーとは異なった、近代インドの倫理性・宗教性のもうひとつ別の可能性について論じる。それは、植民地主義はもちろん、ナショナリズムをも超えた、ポストコロニアルの近代社会の新たな形成を模索する思想である、という。

本書は他の書評などでも取り上げられるであろうから、ここではきちんとした内容紹介は省略して、本書から受けた触発にしたがい、やや自由に論評を展開することをお許し願いたい。

2. 文学と歴史

歴史が、「いかにしてわれわれは今ここに在るか」について語るもの——イティハーサ（*itihāsa*, かくあれり）とはまさにそれであろう——であるとすれば、そこには二つのレベルを区別することができる。ひとつは、観察可能（実証可能）な諸事象の継起的なつながりとしてこの世界を体系的に説明する語りであり、もうひとつは、自己が在ることの最も潜在的な次元——実相——からわきあがる生成変化の流れにそって世界を語ろうとすることである。これらを歴史における顕教と密教といいかえてもいいだろう。

しかし近代の歴史学は、この顕教の部分だけを、世俗的公共の正統性の形成過程としてとりあげるのみで、密教の部分については私的あるいは詩的な心情・信条に関わるものとしてとりあげようとしない。歴史や宗教に代わり、近代においてこの密教的部分を担ったのが文学であった。文学（および芸術）は、歴史におけるこの存在論的な問いを近代において問い続けようとしたのである[Viswanathan 2008]。ただここにおいて「公共／私秘 = 歴史／文学」という二項対立構造が成立してしまった。歴史と文学の不幸な分業である。

歴史学をより豊饒なものにするためには、現実化した諸事象をあるひとつの視点から体系的・論理的に説明しようとするのみではなく（それはある系列的な論理を特権化することにしかならない）、だからといって諸事象をただ並列したり、諸主観に回収したりするのではなく、現実化という歴史過程の総体をみようとする必要があるだろう³⁾。そのためには現実化の内奥にある潜在的次元への気づきを増し、そこからわきあがる生成変化のさまざまな流れに注意深く目を配ることが求められよう⁴⁾。これを可能にするのが物語と詩である。生の経験の多面性、重層性、了解不能性を受け止め、そこにあったかもしれない失われていったものへの愛惜と哀悼の感受性を持ち、そしてそれを物語や詩などの何らかの形で表現してこそ、現実化されたものの偶有性、そして世界が別様でありえた潜在性に私たちは自己を開いていくことができる⁵⁾。「いかにしてわれわれは今ここに在る

か」を十全に理解するためには、体系的論理と物語や詩との両方の次元が必要だ⁶⁾。そのためにこそ〈史〉と〈詩〉のあいだの架橋が求められる。

白田は、別の所で、文学と歴史の出会う可能性について次のように語っている。「文学は事象の細部を特定の関心からつぶさに描写することを通じて、多様な歴史世界に生きる人間の心の騒や息遣いを形象化し、これまで予感されてはいても現実化されることはなかった、もう一つ別の歴史を呼び出すことを可能にさせてくれるように思われる」[白田 2006: 27]。これは、過去に生きた人間の生に寄り添い、文学を通じて、歴史における潜在的な次元を明らかにしようとする試みに他ならない⁷⁾。白田は、『近代ベンガルにおけるナショナリズムと聖性』において、まさにこの文学と歴史の豊饒なる出会いを成し遂げている。

周知のようにヴァレリーは、散文を歩行に、詩を舞踊にたとえている[ヴァレリー 1976: 477-478]。散文と歩行は目的に向かう系列がある。それに対して、詩と舞踊においては体系的思考が停止し、振動自体が人びとを満たしていく。その響きは、世界の生成変化する動きそしてより潜在的な水準へと人びとを導くものである[前田 2007: 244]。ただし散文と詩は言語という同じ材料を用いるのであり、すぐれたテキストにはしばしば散文的なものと詩的なものが同時に存在している。これは、本書のように歴史と文学を架橋したテキストの場合、特にあてはまるだろう。そこでは、歴史叙述による関係性の体系化を通じた公共的な主体構築というポリティクスの次元と、言葉の響きを通じて生成変化の流れそして潜在性のなかにより直接的に身を置こうとするポエティクスの次元は、深くからみあってある。そうした場合、テキストが示す系列的な一般論理を読み解こうとする「体系的読み (systematic reading)」と、そうした系列に抗いながらテキストの行間から浮かび上がる響きに感応していく「情動的読み (affective reading)」の二重の読み方の可能性に意識的であることが必要となる[Mihara 2013]⁸⁾。前者は、諸主体の関係や諸事象の継起を体系的・論理的に読み解くものであり、後者は潜在的な次元からわきあがる生成変化の流れに耳を澄まし、そのたゆたいや響きそのもの、あるいはそれが作りだす関係性のテクスチュアの肌理を感じ取ろうとするものである。本書はまさにそうした二重の読みを要求するテキストであると感じた。

ポエティクスとポリティクスの二重性は、テキストにおいてあるだけでなく、人間が社会において関係性(集合性)をもちながら生きていく上でも不可避である。それは、場において「自ずと生起する」何かに「情動=触発」(affect)されながら、そのなかで自己の生を生きようとする受動と能動の二重性に似る[松嶋 2014: esp. 337-339, 387-391]。人間は生かされ動かされる客体でありながら、同時に、自らが生きる主体であろうとする。その受動性と能動性のあいだのバランスのなかで、人間は生きている。

近代ベンガルにおける「ナショナリズムと聖性」を支えたのは、個性あふれる魅力的な人びとであった。ただし、それらの人びとの「主体性」は、諸個人が実体としてもっているものではなく、ポリシャルやカルカットという場における関係性のテクスチュアに支えられたものであった⁹⁾。つ

まりそこにおける主体性は、スピヴァクが「主体効果 (subject-effect)」と呼んだものとして現れた [Spivak 1985, 1988]。サバルタンだけでなくあらゆる主体性は、関係性のテクスチュア（「自ずと生起する」何か）がさざめき揺れ動くなかでその連鎖のさまざまな形態や結節が生まれ出ずるように、社会的な場の動きに応じてエージェントであるかのようにふるまい、「効果としての主体」 (subject as effect) として現れ出る特異点である [Spivak 1985, 1988; ドゥルーズ、ガタリ 2006; 松嶋健 2014]。

そこにもともとあるのは、個々の主体ではなく、主体を効果として現出する関係性のテクスチュアのほうだ。だが、その「主体」に公共的な正当性を付与するポリティクスのためには、それを何かの効果としてではなく、実体的な「主体」とそれらが作り出す関係として体系的に描く系列的な語り（公共性を担保する歴史）が必要となる。ただまたその一方で、それらの主体性の成り立ちをリアルにより深く理解するには、それらが現出する潜在的な場（「自ずと生起する」何か作用する場）に降り立って、そこにおける関係性のテクスチュアの肌理を感じ、そのさざめきを聞き取ろうとするポエティクスの次元が必要となるのだ。

本書は、「ポリティクスとポエティクス」また「史と詩」の二重性を内包しており、これが本書の深みを生んでいる。そしてそれが「体系的読み」と「情動的読み」の二重の読み方を要求するのであり、反芻的吟味が必要な理由である。

3. 「ポリシャルの聖性」の豊饒

本書第一部の主人公であるドットは、東ベンガル・バコルゴンジ県のポリシャル市を中心としてスピリチュアルな倫理性を核とする民族運動を展開した。スワデシ運動の際にはこの地方が運動の渦の中心であったらしい。白田の指摘するごとく、ドットの代表する聖性とそれに基づく民族運動は、M.K. ガーンディーの指導する民族運動の原型を打ち出したといえよう。ただし「ポリシャルの聖性」は、ガーンディーの戦略や思想には失われてしまった、詩的な情動性や「無私の優しさ」（132頁など）を含む豊饒さを内包するものであったことが、本書からはわかる。これを描くことは、インドの民族運動そしてインド近代に潜在的に存在しつつ、その後の歴史的な展開の中で表面的にはいったん失われてしまったものを、私たちの文化的な資源として留め置こうとする貴重な文学的・知的営為である。

3-1. オッシニクマル・ドットの倫理と揺れ

ドットについてまず印象的なのは、そのあまりに真摯な倫理性である。ドットは、コレッジ入学に際して年齢を虚偽申告していたことに耐えられなくなり、贖罪の旅にでた。乾期の暑さのなか、ほぼ無銭で十日間歩き続けたのであった。それは裁判官の息子というコロニアル・エリートとしての位置付けから自己をいったん切断し、現実と直面する経験であった。白田は、「この贖罪の旅は一

人の民族主義者の誕生する旅でもあった」と指摘する（7頁）。ナショナリズムは、「内面化された倫理」（6頁）をもつ諸主体がこの世に働きかけようとする実践的エネルギーの受け皿となったのである。

ところでナショナリズムにおける倫理性というと、ランケ論じるところの、民族のモラルリッシュ・エネルギー（道義的な力）が想起される。つまり国家の盛衰は、それを担う民族のモラルリッシュ・エネルギーに依存するという論である¹⁰⁾。言うまでもないが、言葉の表面上の類似にかかわらず、民族主義者ドットの倫理性は、こうしたものとは大きく異なる。

ドットの倫理の中心は無私の奉仕であり、臼田が本書の別の文脈（最終節、270-271頁）で使ったキーワードを用いて言えば、その倫理は「対幻想」的な関係性の中で作動するものであった。

なお「対幻想」は吉本隆明の造語であり、集団の「共同幻想」および個人の「自己幻想」と対比される〔吉本 1982〕。吉本は、家族のなかの夫婦関係におけるセクシュアリティを対幻想の原型とするが、それをさらに広げて、親子や兄弟姉妹、そして家族に限らずあらゆる一対一の関係における「性的な交渉」を含むと考えている。「性的な交渉」とは、官能性を伴う交渉であり、必ずしも肉体的な性交渉は伴わない。ただここで「性的」と言ってしまうと、すべての官能的・情動的な交渉を性に還元してしまうという、フロイトと同じような陥穽があるように思われる¹¹⁾。よって、ここではより広く、人と人あるいは人とモノのあいだの二者関係における情動・触発的關係（*affective relationship*）を指してこの語を用いることとしたい。こうすることによって、対幻想という言葉の持つ潜在的な豊かさを活かし、吉本の思想の可能性を広げることになると思われる。対幻想における二者関係は、自己と他者の一対一の関係であり、自己の構築にとって決定的な作用を及ぼすが、その自己は「つねにすでに「他者」の媒介を受けている」〔三原 2006: 153〕。自己がその原初から他者を内包していることが、対幻想のもつ潜在的な可能性を開く鍵である。対幻想における自己の中の他者性によって、自己は、自分一人の自己幻想や、集団に共有される共同幻想の思い込みにとらわれないで、それらを内部から裂開することが可能となる¹²⁾。

さてこうした意味での対幻想は、近代ベンガルの宗教・政治的な倫理構築において決定的に重要であった。臼田は、対幻想の私的空間とナショナリズムの公的空間を論理上は分けているが（91頁）、ベンヤミン〔1972b: 651〕やスピヴァック〔Spivak 1985〕に倣って本書を「逆撫でして（*against the grain*）」読むことを許してもらえらば、近代インドのネーションは、集団による「共同幻想」としてではなく、関係性のネットワークのなかにおかれた諸個人による、二者関係の連年の延長として当初は想像されたようにみえる¹³⁾。本書の記述を「情動的読み方」に従って読んでみると、近代インドのナショナリズムは、その始まりにおいて、他者への「無私の優しさ」という「対幻想」的な倫理を基盤としていたと映るのである。つまりそこでは、私的空間と公的空間を貫く共感と情動のネットワークが存在していたのではなかろうか。

民族運動の指導者としてのドットの経歴のなかで、倫理性と並んでもうひとつ印象的なのは、そ

の「揺れ」である。ドットは、「穏健派と過激派」、「科学と信仰」、「近代化と反近代化」などのあいだを揺れ動いた。臼田の指摘するとおり、現実的には、これらのあいだを一元化することには無理がともなうのであり、両者のあいだの揺れは柔軟で現実的で自然な対応として必要であった（38頁）。そしてドットは、こうした揺れを内包することによって、さまざまな集団を自らのもとに惹きつけ、指導者としての位置を確立することに成功したのであった。

ドットの頑なまでの倫理性は、こうした揺れの柔軟さと一件矛盾するかのように見える。ここでドットの倫理性の性格について検討しておく必要があるだろう。前に触れたドットの贖罪について、臼田は、「内面化された倫理に促されていたという点で近代的であった」と指摘する（6頁）。それは、古典的な決まりや道徳に従うものではなく、自らの内面に従うという意味で近代な倫理であったことは間違いない。ただしその「内面」は、西洋の近代的個人におけるごとく独立かつ自由の人格——「自己幻想」——にもとづくものとはいささか異なる。臼田の叙述からは、近代インド（ベンガル）の主体性構築における二つのベクトルが浮かび上がる。そこでは、1) つながりのなかの情動・触発（affect）、配慮、相互影響と、2) つながりを切断したうえで自らが信じることへのコミットメント、の双方の契機が重要なのではないかと思える。つながりと切断の繰り返しのなかで、個と関係性が双方共に自己変容を遂げていく。こうした二者関係のなかの個の倫理とは、さまざまなつながりのなかの情動に配慮しつつも、特定のつながりにのみ自らを委ねることを禁欲し、真理に忠実であることを旨としてそのつながりのありかたそのものに働きかけようとするようなものであろう。ドットの「揺れ」の根本にあるのは、つながりと切断のあいだ、情動的配慮と真理へのコミットメントのあいだの往来だと理解できる。そしてドットは、つながりにおける共感の力も、そこから自己を切り離す反省的省察の力もきわめて強い人だったように思われる。そのなかでドットは、穏健派と過激派、科学と信仰、などの矛盾する双方の立場に共感する力をもっていたと同時に、どちらにもとらわれないでいる自由を有していたのであろう。「ドットの魅力は、この矛盾に引き裂かれて悩むのではなく、向日的な笑いのうちに矛盾を吹き飛ばしてしまい、公共への奉仕に自己を捧げつくした点にあるだろう。かれのいるところからは、晴れやかな陽気さが放射していた」と臼田は言う（38頁）。確かに何とも魅力的な人格であり、彼のような指導者の下でこそ、近代ベンガルの民族運動は可能となったことがわかる。スワデシ期の近代ベンガルのナショナリズムは、その戦略やイデオロギーからみると矛盾と対立だらけだが、それらの矛盾を含みこんで全体の運動を支えた倫理的・人格的な基盤を本書は明らかにしてくれる。

第一部の第二章では、近代ベンガル村落社会について、土地文書とフィールドデータを駆使し、計量的な社会経済的な方法と、人びとのそれぞれの立場に寄り添って描こうとする歴史人類学的手法とを掛け合わせて描こうとしたことが着目される。たとえば、地主の地所が相続や婚姻によって細分化されたさと、それに関わる地主の家系間のライバル関係や上昇婚による家格の維持の試み、また地所の細分化に伴って地主家の権益も権力も分断されており、他カーストはその状況を利用し

て自らの利得を確保しようとしたこと、このように込み入った土地関係・人間関係のなかで、地主間、地主・耕作農民間、耕作農民間のあいだで紛争が絶えなかったことなど、私が従来理解していた大地主による土地所有と重層的な土地保有権という単純な構造をはるかに超えて、社会経済関係の複雑さと難しさを描いている。そのような状況のなかで、他の地主や農民や商人などをまとめあげて民族運動を展開するということがどれほど大変なことであったかをあらためて感じざるを得なかった。第二章があることによって、民族運動の背景となった近代ベンガル村落社会の社会経済的状況の理解が深まり、第三章のより文学的な叙述とあいまって、第一部の全体がきわめて立体的で総合的な叙述となっている。真に総合的な歴史を描いていくために、本書のように政治史、社会経済史、文化史を結びつけるような全体史的な試みがますます進められることを望みたい。

3-2. 聖俗列伝からみたポエティクスとポリティクス

さて、「ポリシャルの聖性」がドットをとりまくさまざまな人物においてどのように体现されていたかは、第三章における「聖俗列伝」が余すところなく伝えている。ポリシャル・ブラフモ・サマージは、1860年代に合理的にヒンドゥー社会を改革しようとしたのに続き、1880年代には霊的な陶冶を通じて公共空間に関わろうとした。これは宗教信仰と公共性が必ずしも矛盾するものではないこと、特にヒンドゥー教に対して異^{ヘテロドックス}他^{ヘテロドックス}的立場にあるブラフモ・サマージの問い直しの動きが合理的な社会批判ついで霊性の実践的再構築とごく密接な関係を有していたことを示すものであり、きわめて興味深くかつ意義深い。近代世界における真理の探究において、宗教における異^{ヘテロドックス}他^{ヘテロドックス}的な問い直しと世俗的合理主義は密接な関係を有してきた。そしてそれはさらに霊的探求および公共倫理の構築ともしばしばごく近い位置にあったのだ [田辺 2014c]。ポリシャル・ブラフモ・サマージにおいては、「信仰の白熱化によって、会員たちの公共空間における倫理的・情緒的な核（主体）が形成されていった」ことが指摘される（77頁）。この信仰を核とした倫理は、けっして排他的なものではなかった。「オッシニ・ドットは各人が自分の宗教を深く信仰すれば、他者の信仰をも尊敬せざるをえないと信じた。これがこの時期に確立した近代ヒンドゥー教の核心であった」（82頁）。1880年代に確立したこの宗教の核心は、ブラフモ信仰という近代的宗教によって促進されたことを臼田は指摘する。宗教と政治が密接な関係をもって相互作用する近代インドの動態は、けっして伝統的なものではなく、近代宗教における異^{ヘテロドックス}他^{ヘテロドックス}的な問い直しを通じて可能になったのであった。これらの指摘は、伝統的にインドは宗教的であり、宗教信仰は排他的にならざるをえず、公共的倫理と対立する（よって宗教を私秘化し公共を世俗化しなければならない）、といったよくある思い込みを歴史的な視点から正すものであり、きわめて重要である¹⁴⁾。大切なのは、いかなる宗教信仰が公共倫理を促進できるのかであり、それを考えるための豊かな材料を本書は与えてくれている。

「聖家族の肖像」において描かれる、三昧に易々と入ることができるような霊の高みにありながら、「ルチ（揚げパン）がみなふくらんでくるのを見て少女のように歓びでそわそわした」モノロマの姿

は、読んでいて心に喜びがあふれてくる。その伝記を夫のモノロンジョンが書いたというのもすばらしい。霊性を深めるために村と大家族を捨て、無一物でビハールを転々とする聖家族は、性も再生産も含む日常のなかにあつて、既存の家族や社会の構造さらには財産にさえとらわれず、霊的真理とつながって生きることができたこと、そうした放棄と信仰によってこそ家族とその周りに愛が満ちていたことを伝える。

一方、「聖人校長」のジョゴディシュは、生涯独身（ブラフマチャリヤ）を貫いた。これは20世紀前半のインド知識人の一典型であるが、臼田が指摘するとおり、かれらの生活は「謹厳一点張りのしゃっちょこぼったものではなく、はるかに大らかな明るいものであった」（93頁）。こうした生活態度は、結婚しながらも生涯不犯を貫いたドットについても同様である。だが同時に臼田は、「ドットの結婚はどう見ても座りがよくない」とし、そして同じように性交渉のない結婚生活を送ったラムクリシュノに触れながら、「そこからは近代インドの価値観に内在する葛藤がきしみをあげているのが聞こえてくるようである」と書いている（14頁）。臼田のドットおよびラムクリシュノの結婚生活についてのこの言辭は、現代日本という地点にいる歴史家からの評価としてはとりあえず理解できる。ただし、ドットやラムクリシュノにより寄り添った記述においては、彼らの生活が歎びと晴れやかさに満ちていたことを記していることからすると、ややとまどう点でもある。

ここでも二重の読みが必要なのだと感じる。結婚生活において性交渉（や再生産）がどれほど重要かは人によって異なるだろうし、霊的生活のために性交渉が邪魔となるかどうか人も人によってさまざまだ。むしろ多くの人にとって性はとらわれとなりがちであり、そうした人が霊的修行をなすにあたっては禁欲が奨励されるのは理解できることだ。しかしモノロマやビジョエ・ゴシャミのように性交渉が霊的生活の障碍にならないひともいる（モノロマは欲望自体が消滅したという）。私にとって魅力的なのは、それぞれの人が自らの立場から霊性と倫理を探究し、そこで結婚生活を含む自分の人生を構築していった姿についての叙述であり、結婚について一般的なあるべき姿を想定したうえでの、結婚生活についての評価ではない¹⁵⁾。ただし、こうした冷めた「常識」的な立場をも堅持することで、本書は単なる伝記物語ではなく、歴史学としての立場をももちづけているということもできるだろう。

ムスリム指導者のフォジュール・ホックと「不可触民」政治家のジョゲンドロナト・モンドルは、それぞれ自らの属するコミュニティの利害を代表しつつ、同時に、ドットらと関わりながら、近代ベンガルの民族運動の一翼を担った人たちである。ムスリムや不可触民といった立場にも寄り添って彼らの思いと葛藤と運動を描くことにより、近代ベンガルのナショナリズムの叙述は、その可能性と限界を含めて、より重層的・立体的なものになっている。

「スワデシ・ジャットラのヒーロー」のムクンド・ダーシュは、ドットをとりまくとても魅力的なキャラクターのひとりであり、「ボリシャルの聖性」の懐の奥深さを印象づける。ドットの応接間は、真面目な議論の場であった昼とは打って変わり、夕暮れになると「世間でさまざまな差別語で蔑ま

れるはぐれ者たち」が集まったという。ドットは「複雑豊潤な人間社会を自らのうちに抱えこんで、高らかに笑って無礙闊達な境界に遊ぶ人」で、ダーシュはその「お仲間」のひとりであった（123頁）。「パゴル（気違い）」が積極的な価値である宗教空間が、倫理性の高いナショナリズムの空間を裏打ちしていた」（123頁）という指摘には、深く感銘を受けた。境界性と聖性が深く関連をもつことは、宗教事象としてはきわめて自然なことである。ただ、それがさらに近代的なナショナリズムの空間を支えていたという指摘は非常に斬新である。臼田は、「中間層を主体としたスワデシ運動が、大衆を巻き込んだ民族運動であることを志向するとき、紳士階層と労働階層、ヒンドゥーとムスリム、ボリシャル中央の活動家集団と村の農民大衆とを架橋する境界的存在が必要であった」と解説する（123頁）。ここでは、氏の文学的（そして文化人類学的）なセンスと歴史学的な分析が見事にマッチしている。

ジボナノンド・ダーシュを論じる箇所は、本書のなかでも白眉と言えよう。臼田のなかの詩人と歴史家の協働により、文学的にも人文科学的にもきわめて深い地点にまで読者を誘う。圧巻はジボナノンドの詩「蜜柑」の分析だ。「ひとたび私が身体を脱けだすとき／ふたたびは戻るまい この地上に？／ふたたび還りこれますように／とある冬の夜／ひとつの蜜柑の優しい果肉となって／誰か知り合いの死にかけた人の寝台の縁に」。この詩は、よく詩人の厭世観を示す例としてあげられるらしいが〔臼田 1992：144〕、臼田はこれをジボナノンドから「ボリシャルの聖性」へのオマージュとして解釈している¹⁶⁾。内気で羞ずかしがり屋の詩人は自ら知らない死にかけた人の看病にいくことはできないが、来る世で「ひとつの蜜柑の優しい果肉」となって知り合いの人の枕元におかれることをひっそりと願う。「それは受け取ることを願わず与えるばかりの、しかも与えるという行為の意味すらも消去されて人目に顕つことのない、究極的な愛の形といえるかもしれない」（133頁）。この詩からは、「ボリシャルの聖性」における控えめでしかし祈りのこもる対幻想の優しさが匂い立っている。

先に「ボリシャルの聖性」には、二者関係におけるつながりと切断の繰り返しのなかの倫理構築があったのではと提起した。それは本書をどちらかといえば歴史学的な視点から分析的に読むことによって得た視点である。ナショナリズムの形成においても、多様な主体をまとめあげるために、それぞれとつながりつつ、特定の立場ましては多数派や権力者におもねず、しかし常に現実在即した戦略をとっていくための精妙で倫理的なバランス感覚があった。それは現象的には「揺れ」として現れたが、その背後には、「潔癖であるために厳しくもなるが、無私の優しさに溢れる聖なる空間」（132頁）があったのだ。

ジボナノンドの詩をつうじて、私たちは同じ地点に文学から至ることができる。「蜜柑」の詩を読み、臼田の解説を読むとき、私たちは「ボリシャルの聖性」が美しい抒情と繊細さをもった詩の形をとって確かに顕れているのを感じざるをえない。自分を隠し、蜜柑という優しい果肉となって、知り合いの死にゆく人の枕元に自らを委ねる。そこにもまた、無私でありたいと願う自己否定のベクトルと、二者関係の対幻想のなかで相手に寄り添おうとするベクトルの双方がある。ここには確

かに「〔詩〕」の形をとってはじめて表現できる「ボリシャルの聖性」という「史」が存在した」(134頁)。ここにおいて、この詩のもつ史的意味が明らかになるだけでなく、歴史自体の深みをもつ詩性がたちのぼる。歴史と文学のからみあいを通じて、この世につながりながら同時に、世界の潜在的な水準をみせてもらったような気持ちである。率直のところ心を射貫かれた。〈詩〉と〈史〉がこれほど深く豊饒な結びつきをもちうることをみさせてもらったのを、個人的にとっても幸運にまたありがたく思う。

4. 宗教とネーション

4-1. インドはいかに「宗教的」となったのか

第二部の冒頭において、臼田は、「インドは宗教的である」という常識を問い直し、「なぜインドは宗教的だと見なされているのかを考えてみたい」とする。そして、「このことを考えることが、とりもなおさず、バゴルゴンジ県のスワデシ運動、ひいてはスワデシ運動全体が倫理的・宗教的性格を帯びた理由を検討することになろう」と記している。そして「世俗の人」ラムモハン・ラエ(1774-1833)の宗教へのアプローチが、倫理的・宗教的な精神状況の形作られる出発点となったと指摘する。

この論点は、臼田の時代区分論とも重なる。臼田は、東インド会社のインド支配期(1773-1858)を近世末期の反動期とみなす。東インド会社は、インドは宗教やカーストによって分断されていると決めつけ、それらを単位とした統治を行った。そして「宗教」領域ではインド的価値を尊重したので、インド人自身もこの領域を聖域として固守することとなった。「こうして、植民地支配期には、制度的にも内面的にも、インドはまずもって「宗教的」と表象されるほかなくなったのである」(144頁)。つまり、近世末期における東インド会社の植民地政策によって、「宗教」領域がインドを特徴付けるものとなったという論である。ただし本書の全体を読むとき、この論理は他の論の流れとからみあい、複雑微妙なニュアンスを帯びていることに気づかされる。

まず時代区分論について検討しよう。臼田の東インド会社支配期・近世末期説はきわめて斬新で興味深い。この論のメリットは、近世が東インド会社支配期にも継続することを認めつつ、それがインド社会の発展を別の方向に捻じ曲げる反動期であったと論じることで、東インド会社支配が宗教やカーストによる分断を実体化したという否定的な側面もはっきりと前面に出せるということである。私自身はこの問題について以下のように以前論じた。「前植民地期にあたる近世から19世紀半ばには、市場や行政の領域で連続的な発展がたしかに見られたものの、それは、植民地支配のもとで、それまでにあった市場や行政制度やネットワークが効率的な利用のために支配権力によって大きく組みかえられる過程を伴った……。と同時に社会システムおよび政治文化の領域においては、大きな断絶的変化があり、既存の職分権体制や王権支配のあり方は、基本的に植民地化後まもなく崩壊した……。」[田辺2010]。臼田が、宗教とカーストの領域において断絶があったといわずに、

反動的な再編があったという言い方をするのは、事実に即してより正しくエレガントな表現であるように思われる¹⁷⁾。ただし東インド会社支配期の1858年に至るまでを近世と性格づけるのは、やはり違和感が残る。東インド会社による支配はインド社会を大きく変えるものであった。臼田も指摘するとおり、特に1810年代以降には国家権力の社会への介入が本格化するのであり、そこにおいて宗教やカーストが置かれていた既存の社会システムは壊され、新たな秩序形成が始まっていく。それは近世の反動化と言うにとどまらず、植民地的近代がつくられる過程であったと考えざるをえない。

このように考えるとやはり植民地化の初期（地域によって異なるが特に19世紀初頭）と19世紀半ばの両方を重要な変革期ととらえるみかたが穏当のように思われる〔中里1999〕。それでは、このどちらを近世から近代への画期とみるべきであろうか。率直に言って、よくわからなくなってきたというのが、私の現在の気持ちである。植民地化（特に1810年代以降）から1858年は近世から近代への過渡期ととらえたらいいのかもしれない。ただこれでははっきりしないから、やはり臼田に従って、1858年を画期としたほうがいいのだろうか。そのメリットは確かにある。しかしそれでは東インド会社による植民地支配がインドにもたらした、単に近世の反動的末期というにとどまらない異質さを覆い隠してしまうことになるだろう。これに決着をつけるには、近世論と近代論を世界史的な規模で検討し、インドの全国史および各地方史をそのなかに位置づけて考察する必要がある。どういう結論を出すにせよ、臼田の時代区分論が問題提起としてきわめて重要な貢献であることは間違いなく、これを受けて私たちは真剣に議論を進めるべきであろう。

次に、植民地インドにおける「宗教」の位置づけについて考察したい。もし植民地インドの「宗教」の構築の発端が東インド会社の近世的反動としての政策にあるとするならば、それによって定義された「宗教」のカテゴリーをインド人も受け入れたことになる。しかし植民地期の近代インドにおける宗教性の深まりは、臼田自身が描く「ポリシャルの聖性」でも明らかのように、単に政策におけるカテゴリーとしての「ヒンドゥー」を実体化したというにとどまらないものであった。そこにはエリートによる霊的探求があっただけでなく、庶民のあいだでインド社会が歴史的に持ち続けてきた宗教性の近代的展開もみられる。

ここでも二重の読みが必要なのだと思う。一方では、植民地政策によってインドの特徴としての「宗教」領域が定義されたということは確かである。そしてたとえばラエのようなエリートは宗教社会改革として自らの世俗的課題を探求したということもその通りだと思う。しかしもう一方では、「世俗そのものであるのに信心深い」庶民への視点も臼田は忘れている（142頁）。エリートとサバルタンの動きがつながってきたあるいはつなげる必要がでてきたのが1880年代以降のことであった。ポリシャルの聖性において中間層と大衆を架橋する「はぐれ者たち」の重要性、庶民の信仰と中間層の宗教をつなげたラムクリシュノの登場の意義、などを臼田ははっきりと記している。1880年代から20世紀前半にかけて、庶民の保持してきた聖俗入り交じる宗教世界（プラナー的な物語世界）と、エリートが課題とした宗教社会改革および霊的探求（ヴェーダ的な論理世界）

とが重なり合う領域で、近代インドの宗教性が模索された。「近代インドにおける「宗教」が自明の基盤ではなく、それ自体さまざまなベクトルの交錯するアリーナであり、そこに倫理性は聖性を帯びた公約数として立ち現れた」のであり(137頁)、そうした倫理性に支えられてナショナリズムは立ち上がった。

本書はエリートの人物伝が中心であるが、「サバルタンに向き合おうとするエリートの問題を主題化」することが、重要な深層のテーマとなっている(xii頁)。エリートとサバルタンの出会いのなかで、植民地政策の論理に回収されない、インドの宗教性の潜在的可能性が模索されたのではなかったろうか。植民地政策から帰結する「宗教」的インドという表象の成立という系列的論理とは別に、自らの社会と歴史における宗教性の潜在的可能性を模索する人びとの多様な動きの描写が、本書を魅力的にしている。

4-2. ラムモホン・ラエ—合理性の信仰

ラエ論に戻ろう。本書では、ラエの思想と活動が、信仰と合理性をめぐるグローバルな思想運動との関係においてとらえられているのが興味深い。それはまた、近世的な支配体制(東インド会社は近世と近代を架橋する存在であったと考えられるだろう)に対して近代的な自由主義と合理主義を主張する世界的な動きとも関連していた。ラエは神の単一性を主張し、イエスの神性を否定するユニテリアンの立場をとった。これは啓蒙主義的な合理主義に立つ思想である。臼田は、ラエの真の関心は、「インドにおける正義の原理と市民的権利の確立」[山崎 1974: 97]にあったと指摘する(156頁)。そして「ラエの宗教思想は、理性に合致した普遍的宗教を求めるところにあり、世俗的関心に適合する信仰形態のあり方ということになる。宗教上の活動は、植民地における宗教領域の特殊性から生じたのであり、かれにとっては本源的なものというより副次的なものであったように思われる」と論じる。

臼田が、ラエにおける宗教活動と合理性探求の結びつきについて指摘したのは、非常に重要である。だが当時のユニテリアンの活動がグローバルなものであったこと、そしてラエもそのなかで一定の役割を果たしていたことを考えると、ラエの宗教領域における活動を植民地における特殊事情に還元することや、世俗的目的のための手段としてのみとらえることにはやや問題があるように思われる。むしろそこでは近世から近代への移行期のなかで宗教信仰と合理性をめぐる問いがグローバルに提起されていたと考えるべきであろう。

そもそも19世紀の初頭には、福音伝道の熱気がイギリスで高まり、臼田も触れているように1813年にはインドにおけるキリスト教の布教が許されるに至っている(172頁)。また一方では東インド会社政府はヒンドゥー寺院の運営にも着手していた。1770年代からの宗教領域尊重の政策は、19世紀前半には変容し、公共領域の問題としてこそ宗教は活発に論じられるに至る。キリスト教宣教師たちから、サティーや幼児婚そしてイギリス政府がヒンドゥー寺院の運営に携わっていること

に対して、激しい批判が加えられるようになったのもこの時代であった。サティーや幼児婚についてはラエたちの宗教社会改革運動が対処した。また宣教師たちの政教分離への要求を受け入れて、政府は1840年代より寺院運営から撤退しはじめ、大反乱以降は完全に手を引くこととなった。

つまり私見では、インドにおいて宗教領域と政治領域が分離されたのは1858年以降に植民地近代が確立されてからのことであった。国家が宗教を公共領域から排したのではなく、宗教の方が自由な公共領域への国家介入を排したのである。別の角度から見ると、ラエが生きた、近世から近代への過渡期としての18世紀末から19世紀半ばまでは、諸地域の近世的伝統が諸文化・諸宗教の交流を通じて問い直され、ナショナルな文化と宗教の領域が徐々に定義されていく時代であった。19世紀後半からは、そうして自律した宗教領域のもとにナショナリズムが展開する。ファン・デル・フェールが指摘するごとく、「近代国民国家が成立するために宗教は公共領域に入ることが許されないというよりも、宗教が公共領域を作るのであり、それによって宗教は変容しナショナルな形態をとるのである」[van der Veer 2001: 22]。

近代国民国家における政教分離のかたちそして公共領域が構築されるにあたって鍵となる役割を果たしたのは宗教であった。このことはインドとイギリスのどちらをとってもあてはまる。とするならば、「世俗／宗教」の対立を前提として、ラエの本質をそのどちらにあるかを論ずることはあまり意味がないことにならないだろうか。19世紀前半のインドにおいて、世俗公共と宗教信仰は相互構築的で密接不可分であった。

4-3. ビッダシャゴル—寡婦再婚運動と返礼なき贈与

ビッダシャゴル論に移ろう。ビッダシャゴルの最も重要な仕事は、寡婦再婚運動であった。「女性問題」が当時の宗教・社会改革運動の焦点になったことについて、フェミニスト史学は、実際の焦点は「ヒンドゥーの伝統」であって、女性解放が主題となったわけではないと批判する。白田は、こうした「批判を行うと……女性解放運動の先駆者を、陰險な男性優越主義者に落として」しまうと懸念を表明する。しかし、ビッダシャゴルを人格的に貶めるためではなく、当時の運動の時代的・状況的な限界を認識するために、フェミニスト史学の批判は有効で必要なものであろう。エージェンシーを否定されてきた側からの告発には謙虚に耳を傾けざるを得ない。同じことは、ガンディーに対するアンベードカル主義者からの批判についても言える。ビッダシャゴルもガンディーも決して陰險などではありえない。しかし社会的弱者の立場と痛みに十分な配慮がなかったのはその通りではなかったろうか。白田も、「運動は欠陥を含んだものとして始まり、欠陥を克服しつつ成長する」と認めている(173頁)。とすれば、フェミニズム史学と白田の立場には根幹的な対立はないはずだと思われる。そして、周縁化されていた存在が公共領域においてエージェンシーを発揮するようになることは、ただ単にその人たちの権利を守るためだけにとどまらず、そこにより多様な視点が加わり、公共領域を豊饒化することにつながる。

フェミニズムが近代主義的な立場から個の平等な権利を主張するとき、私はそれを一市民として心からサポートし、なかなか変わらぬ現状にいらだちを感じつつも、知的にはあまり興味を感じない。その主張自体はきわめて当然のことだからだ。ただなぜその当然のことが実現しないかは知的探求を要する。フェミニズムが、ネーションや公共性の想像を再構築する、対幻想の新たな可能性の場として家族を語るとき、それはきわめて興味をそそる [Awaya 2003]。女性が主体となったときに（より正確には、主体効果として女性が顕れるような関係性のテクスチュアができたとき）、どのように家族そして公共圏は変わるだろうか、と考えることは私にとってとても刺激的だ。こうしたフェミニズムの問いは、対幻想そして家族をめぐる臼田の問いと通底していると、私には思える。

さて、寡婦再婚運動を考察するにあたって、臼田は、下位カーストのあいだでそれまで行われてきた寡婦再婚を禁止しようとする動きがあったことに着目している。サバルタンの動きをみようとする視点は非常に重要なものだ。ただその時期については若干疑問がある。氏は、会社政府がダルマシャストラをヒンドゥー法の法源とした司法政策（1772年）により、下位カーストによるサンスクリット化の動きが始まったと論じている（175頁）。

しかし19世紀前半にサティーがカルカッタ周辺の高カーストのあいだで広まった（そして寡婦再婚禁止の動きも強まった）ことは知られていても [Mani 1998]、管見の限り、この時期に下位カーストが寡婦再婚禁止を進めたという事実があったかどうかはわかっていない。この時期の「反動化」の動きは、植民地的な近代化の流れに直接触れた都市・高カーストのものであったというのがこれまでの通説であり、これに反論するためには実証的データが必要であるように思われる。臼田が傍証として出している戯曲『ニルドルボン（藍の鏡）』のなかの女中のセリフだけでは説得力に欠けると言わざるを得ない（175頁）。文学は、歴史の潜在的な地平に降りていくための道としては素晴らしい威力を発揮するが、公共性を客観的に担保するための歴史的な実証にはあまり向かないところがある。

下位カーストが寡婦再婚禁止を進めたことがはっきりとわかっているのは、カースト協会が設立され、中位・下位カーストが地位上昇運動を始める1870年代頃からのことである [Carrol 1978; Bandyopadhyay 2004]。私自身は、サバルタンが公共領域で自己主張を始めるのは19世紀後半、特に1870年代以降のことであり、カースト協会の設立やサンスクリット化の動きもそれと関連していると考えている。そしてそこにおいて、インド的公共そしてネーションを共に作っていくためのサバルタンとエリートの協働という課題が1880年代頃より喫緊のものとなっていったのではないだろうか。ただし臼田が注意を向けているように、それ以前のサバルタンたちの動きも植民地政策やエリートの動きとの関連で動態的に捉える必要がある。

いずれにせよ、再婚禁止の動きの歴史的な実際については、臼田も注で書いているとおり、「これから明らかにしなければならない課題である」（191-192頁）。本書は主に、19世紀後半以降のエリートを中心に扱ったものであるが、臼田にはぜひサバルタンの側からの動きについても、18世紀末か

ら19世紀前半の時代を含めて論じてもらう機会があれば願っている。その際に、カーストの上位と下位またエリートとサバルタンのあいだで「相互に影響し合い、重なり合うところがあった」（175頁）という氏の観点は、従来のエリート中心主義も「サバルタン研究」の二項対立的見方も超えて、きわめて重要で豊かな視角となるだろう。

「慈悲の海」と呼ばれたビッダシャゴルについて展開される贈与論はきわめて興味深い。接受してくれる神を想定しない近代人であり、与えるだけの存在になろうとしたビッダシャゴルは孤立化していった。宗教性のないところに無私の奉仕は維持できない。ビッダシャゴルの奉仕と贈与は報われず、彼は最終的にサンタルの村に隠棲する（190頁）。神への信仰に依存しないで心を浄化することはどこまで可能なのかを、ビッダシャゴルは世俗内行為を通じて探求したと言えるだろう。宗教性に依存しない公共性の倫理への試みは寂しい結果に終わった。ここには、公共性と宗教性をどのように結びつけるかという普遍的な問題が現れている¹⁸⁾。

白田の指摘によると、インドのナショナリズムは二面性をもっていた。一つは宗教空間を公共空間へと拡大しようとする道、もう一つは脱宗教的な近代西欧の公共空間を実現することであった。民族運動の志向性としては、前者が過激派で、後者が穏健派とつながるという。ビッダシャゴルは穏健派の立場に立つが、そのイデオロギーが聖典のことばで語られるところに、「近代インド文明の複雑で一筋縄ではいかない性格」がみられる（189頁）。

白田が示唆するように、宗教と政治的立場の関係はきわめて複雑である。一般的に言うならば、過激派とは、現状を批判し、共通の夢の実現に向かって活動するものであり、穏健派とは、人間がたどってきた履歴と現実を尊重しようとするものであろう。宗教は理想を示し、連帯を可能にするものである。それは現状を批判する基盤ともなる。だから宗教が過激派と結びつくのは理解できることである。しかし他方で、宗教性を有するからこそ、それほど簡単には真理や潜在性そのものには到達できないという謙虚さを身につけ、また真理の多面的な顕れとしての互いの違いや、神の意志あるいは宇宙原理の顕れとしての歴史と現状を尊重することができることもあるだろう。このような態度はむしろ穏健派と結びつくものである。さらに言えば、こうした宗教的謙抑はビッダシャゴルにおけるように、近代的な実証主義とも結びつきうる。宗教とその公共性との結びつきのいろいろな可能性がさまざまなベクトルにおいて探求されたのがインド・ナショナリズムであり、白田の論考は、その複雑さと豊かさを探求することの必要性を私たちにあらためて印象づけてくれる¹⁹⁾。

5. ラムクリシュノーブラーナ的ヒンドゥー教の聖者

宗教・社会改革運動によってヴェーダ的なヒンドゥー教は思想史的には前景化したが、現実の社会生活では広まらない。ここで多数の人びとが信仰するブラーナ的ヒンドゥー教の前景化が必要とされる。これに大きな役割を果たしたのがラムクリシュノであったと、白田は論じる（195-196頁）。氏の指摘によると、ラムクリシュノによって、ヒンドゥー教徒が行ってきた「偶像崇拜」

が²⁰⁾、「意味のある宗教行為だと宗教実践の深みから証された点」に近代宗教史上の大きな意味がある（196頁）。ラムクリシュノによって、庶民的な豊かな信仰世界が公共の場で承認されることになったのだ。

白田は、ラムクリシュノが社会的活動を忌避したのに対して、「このようなラムクリシュノの現世放棄主義を180度回転させたのが、ヴィヴェーカーナンダにはかならない」と言う（203頁）。そして、ヴィヴェーカーナンダの社会奉仕は、あくまで社会奉仕であって社会改革ではなく、「あるがままの社会を容認」したとする。「またこの奉仕というスタンスは、ガンディーとも共通する」とも言う（204頁）。ヴィヴェーカーナンダやガンディーの運動が、たとえば社会主義運動のようにあらかじめ定まった社会改革目標がなかったことはそのとおりであるが、あるがままの社会を容認したということは事実と異なるように思われる。ヴィヴェーカーナンダとガンディーはより理想的な社会を実現することをめざしていたはずである。しかしそのために、社会を対象として外から変えようとするのではなく、むしろ個人が内面から変わる結果として、社会変革が起きることを望んでいた。ヴィヴェーカーナンダの奉仕、そして、ガンディーの真理把持はそのための手段であった。またラムクリシュノとヴィヴェーカーナンダは、「現世放棄」と「社会奉仕」という対立でとらえようとしても、ラムクリシュノが結婚し、寺院付きバラモンという仕事をもって働いていた一方で、ヴィヴェーカーナンダは出家僧として仕事に就くことはなかったということなどから、ここでも一筋縄ではいかない。もちろん白田はそんなことは百も承知だろう。インド近代はあらゆる単純な二分法を嫌うかのようだ。

さて、中間層批判に関連するラムクリシュノ理解への試みとして、パルト・チャタジとシュミット・ショルカルの論を白田はとりあげている〔Chatterjee 1992; Sarkar 1992〕。そこでは、ラムクリシュノとカルカッタ中間層の関係が議論のテーマとなっているが、白田は、チャタジよりショルカルがよりバランスのとれた説得的な議論を展開していると評価しているようだ。とりあげた両者の二つの論文についていえば、白田の評価に私も同意する。ただしショルカルは社会史的分析にはすぐれているが、宗教性がわかっているようには思えない点で不満が残る。白田の論は、中間層がプラナーのヒンドゥー教を必要としたことの意味を、中間層自身の宗教性の近代史展開と合わせて論じている点で、ラムクリシュノ論についてはショルカルをすでに超えている。

ただし氏の得意領域はやはりエリート側の宗教倫理であって、ラムクリシュノ自身の理解については首肯できない点もある。氏の議論で目を惹くのが、ラムクリシュノのタントラの要素およびホモセクシュアルなエネルギーの重要性を指摘している点であろう。特にベンガルにおけるプラナーのヒンドゥー教の伝統において、タントラの要素が重要であることは疑いようがない。しかし、ラムクリシュノのホモセクシュアルな傾向性の指摘については大きな問題があるように思われる〔Kripal 1995〕。白田は、ラムクリシュノが遍歴行者に「入れられた」経験があったかどうかは本人によって隠蔽されている、と語るが、状況証拠もないときにそうした経験の有無を詮索すること自

体が私には奇異に思われる（205-206頁）。そうした詮索をしたくなるのは、ラムクリシュノと弟子たちの関係についてホモセクシュアルな傾向性を見出したいからであろう。

インドのスピリチュアリティにおける師と弟子の関係は、一種の霊的な官能性に満ちていることは確かである。霊的なエネルギーの伝達は、身体から身体へと行われる。そこで生起する師と弟子のあいだのつながりは、心身の全てのレベルを含む深い情愛と歎びに満ちたものである。その情愛と歎びは、生命エネルギーであるシャクティの変容に伴って生起する全存在的なもので、その経験の強度は通常の言葉では語れない。それで、そうした霊的な情愛と歎びは、性的なイデオロムで語られることがしばしばある。たとえばラーダーとクリシュナの恋愛関係を描く『ギータ・ゴーヴィンダ』においてである〔小倉・横地訳注 2000〕。そこではラーダーとクリシュナのあいだの「甘蜜の情趣」は最も歎びに満ちた美しきものとして賞揚される。しかしそうした霊的な情愛と歎びは、「欲望なき愛」（*niṣkāma prem*）であることは、バーガヴァッタ・プラーナにおいて繰り返し語られることだ〔Tapasyananda 編訳 1980a, 1980b〕²¹⁾。また民間信仰の語りにおいても、乳に酸乳が一滴でも入れば全てが酸っぱくってしまうように、霊的な愛に性的欲望が少しでも混じれば全ては台無しになってしまう、とはよく聞かれることだ。こうした伝統のなかで考えたとき、ラムクリシュノのように常にすぐに三昧に入ってしまうほどの霊的境地にあった聖者が、性的欲望でもって霊的情趣を壊すことがあるだろうか。

ラムクリシュノとヴィヴェーカーナンダのあいだの精妙かつ強度のある霊的關係は、むしろのこりと深い情愛と歎びに満ちたものであったように見受けられる。白田が指摘するとおり、それはほとんど官能的といえる情趣を含んだものであったろう。しかしその微細な深みを、ホモセクシュアルなエネルギーによって理解しようとすることは、やはり的外れなことであるように思われる。

白田が、後世におけるラムクリシュノの「聖域化」を危惧し、そのありのままの歴史像を探索しようとしていること、そのためにヴェーダンタ哲学的な理解だけではとりこぼしてしまう、豊かで深いタントラやプラーナの世界を掘りあげようとしていることは理解できるし、そうした方向性での研究の進展を私も望みたい。さらに、ラムクリシュノと弟子たちのあいだの官能性を含む情動・触発の關係性に着目したこともきわめて重要である。白田の指摘するとおり、この問題を単に一蹴するわけにはいかない。これは吉本が対幻想という概念をもって、集団と個人しかとらえていなかった社会科学的な枠組を豊饒化したことにも通じる。ただし吉本の対幻想を性に還元することがかえってその可能性を狭めてしまうように、ラムクリシュノと弟子たちの関係をホモセクシュアルなエネルギーといった安直な理解におとしめてしまうことも、せつかくの着眼点を台無しにするように思われる。詩でしか語れない繊細な歴史があるように、霊的感性をもってしか理解できない精妙な霊性の世界というものがある。霊性の世界については、観念的な聖化には抗いつつも、凡俗な性化も避けた上で、その情愛や官能性のレベルも含む全体的な豊かさを把握しようとするのが重要であろう。

6. タゴールと近代ベンガル

6-1. ポストコロニアル思想としてのタゴール

ロビンドロナト・タゴールの宗教性と倫理は、これまでみてきた中間層のものとは異なるものであった。それは彼の出自によるところが大きい。タゴール家は、「近代ベンガル社会における、もっとも輝かしい、しかし中心からは外れた星座」であり、「かれらは中間層のみみっちさとは無縁で、はるか上空を悠々と巡回する鷹であった」(236頁)。タゴール家の面々は、イギリスもインド中間層も相対化することのできる恵まれた地位にあった。その可能性を大輪の花として咲かせたのがロビンドロナトであった、と臼田は指摘する。

タゴールの小説三編を臼田は鮮やかに分析してみせる。『ゴーラ』では、二組の男女関係の展開をめぐる話は進む。実はアイルランド人の遺児でありながらヒンドゥー復古主義者となったゴーラは、最後に自分の出自を知り、「今こそ私は真のインド人として解放された」と語る。錯綜しつづかった人間関係はそこで一気に統合に向かう。臼田は、「タゴールの構想にしたがえば、インド人は世界人となるほか自分のアイデンティティを確立できないのである」(248頁)。タゴールは、ナショナリズム全盛の時代において、「ナショナリズム一般がもつ病理を認識し、ナショナリズムを超えたところにインド人を設定するという破天荒な試みを敢行した」のであった(249頁)。

『家と世界』はスワデシ運動そのものを扱い、「中間層が推進するナショナリズムを根底的に批判する作品であった」(250頁)。それは、欲のある現実主義者の活動家シオンディプと叡智的なニキレシュを対比しながら、ニキレシュの妻の気持ちの揺れ動きを描く。タゴールはニキレシュに肩入れしているのは間違いないが、「シオンディプが暗い星と輝き、ニキレシュよりはるかに生き生きと描かれている」ところに「タゴールの複雑な内面の襞が露出している」と臼田は指摘する(259頁)。

これらの小説はナショナリズム批判を通じて、ナショナリズムを超えたより普遍的な叡智を指し示すことが一つの目的である。これについては、「最初から言いたいことは決まっていたのだ」(255頁)。ここでは文学的というより、思想的な目的論が機能している。ただ臼田の分析から浮かび上がってくるとおり、これらの小説をより魅力的にしているのは、人びとの行動と出会いであり、それを通じた人間関係の展開のダイナミズムであろう。別の言い方をすると、ナショナリズム批判の部分は所与の思想があまりに克ちすぎており、むしろ二者関係のさまざまな潜在的可能性をその揺れを含めて描いている点が文学的な豊かさを支えているといえるのではないだろうか。

つまりタゴールの小説は、思想性と物語性・詩性という緊張を秘めた重層性を有しているのであり、それに応じた二重の読みをすることによってその複雑な豊かさがはじめて明らかになる。思想的にはナショナリズムを超えた叡智の高みを示しつつ、その基層においては、対幻想の織りなすテクスチャをその繊細なさざめきとゆれを含めて鋭敏かつ大胆に描き出していることが、これらの小説の魅力であるように思われる。

『最後の詩』は、臼田が指摘するように、この「対幻想」の問題について真正面から取り組み、そ

の「新たな可能性を造形」したものである(270頁)。上流社会のオミトと家庭教師のラボンノは階級差を超えた恋に陥るが、それは最終的に破綻する。ラボンノは自分を愛し続けた男と結婚し、オミトも自分と同じ階級の許嫁と結婚することを選ぶ。この小説も二組の男女が繰り広げる人間関係のドラマであるが、臼田の見事に美しい翻訳で読めるこの小説の魅力は、効果的にちりばめられた詩そのものの力がやはり大きい[タゴール 2009]。

ラボンノがオミトに送る「最後の詩」は、愛と生活の完璧な分離を祝福する。「わたしの何よりも真実なもの あの花に打ち勝ったもの—それは わたしの愛／わたしは 置いてきました／変わることのない礼拝を あなたにあてて／変わりゆく流れに わたしは身をゆだねます／時の旅路に／あ、友よ お別れです」[タゴール 2009: 233-234]。それは、この世において喪失されていくものへの哀歌であり、また、それでも別のレベルで潜在的にあり続ける永遠なるものへの賛歌である。そしてさらには永遠なるものを心に刻みつけながら、この世を引き受けていこうとする誓いの歌でもある。それは圧倒的な美しさと力をもって読者の心を動かさずにはおかない。

この小説は「恋愛の断念あるいは否定に恋愛の意味を探る作品」であると臼田は指摘する。それは「恋愛そのものがまだ成立困難」な「プレ・モダンな時代」における、「結婚を選択しない恋愛という……ポスト・モダンなテーマ」を取り上げた小説である(264頁)。そこでは、恋愛は生活と切斷されることによって永遠化される。『最後の詩』は、「愛と生活の分離を完璧に絶対的に形象化する」(270頁)。

しかしこれでは、日常生活は永遠の愛から離れたままとになってしまう。タゴールは、愛と生活を切り離したうえで、それを人生としては統合しようとしたのではなかろうか。つまり分離と統合のバランスがそこにはあったように思えるのである。タゴールは言う。「自我の個性は個々の生命を活気づけるためにたびたび普遍的なものの中に没して一体にならなければならない。またつねにその中を実際に通り抜けてゆかねばならない。刻一刻、永遠なリズムに従い、根本的な一致に触れ、このようにして美と力において均衡のとれた分離を保たねばならないのである」[タゴール 1981(1913): 74]。

タゴールは、同時代の西洋の形而上学が、「神が存在することを認めないで、神は生成しているものであることを証明しようとしている」ことを批判する。つまり顕現した現象にばかり着目して、存在の本質をみようとしなことが西洋の問題であることを指摘する。他方で、インドの方の危険は正反対で、「インド人はもっぱら瞑想によりブラフマンをその完全な姿において実感しようとし、宇宙との交流によりその進化の姿において見ようとはしない」と言う[タゴール 1981(1913): 103]。つまりタゴール自身は、「存在」と「生成」(「一」と「多」、 「本質」と「現象」)のどちらにも価値を置き、それらの出会いのなかで美と力と歓びを実現しようとした。『最後の詩』の文脈で言うならば、永遠の「愛」と、移りゆく「生活」を、双方共に尊び慈しみ、それらの分離と結合のバランスをとることによって、いわば永遠の現在を生きようとしたのではなかったろうか。

白田によると、タゴールはこの小説を通じて、「脱植民地社会の形成」を考え、「対幻想」について新たな可能性を造形した」（270 頁）。私も心から同感する。タゴールは、「生成」や「進化」のみにみようとする西洋に対しては、永遠なる「存在」あるいは不滅の「愛」という位相をみることの重要性を語った。他方、「ゴーラ」で批判するように、ヒンドゥー復古主義のように宗教的な伝統を実体化して、それをネーションの記号として用いようとするには強く反対した。それは結局、排他主義を生んでしまうからだ。むろんのこと、白田がドットらを対象として明らかにしたように、インド民族運動は宗教を単にアイデンティティ・ポリティクス（政治的イデオロギー）の記号として用いただけではない。宗教性に裏打ちされたより普遍的な倫理性を有していた人びともいた。ドットたちは、それぞれが自分の宗教を深く信ずれば、他者の信仰を尊重せざるを得ないと考え、無私の奉仕を通じて多様な他者との共存を志向したのであった。ただしそれが民族運動である以上、そこにおける倫理の行く着く先はインド・ネーションという単位であり、それはやはり政治的単位としてのインド国家を志向することとなる。それは「インド的なもの」の境界をもって、「インド的なもの」を排除せざるを得ない。

タゴールは、この世の進化と力のみを追い求める植民地主義の限界を乗り越えるのに、永遠普遍的「存在」そして「愛」の位相を求めた。ただしそれへの霊的な希求を、有限のネーションへと還元することは拒否した。だが、「存在」そして「愛」の普遍的位相をこの世でそのまま実現することは不可能である。そのためにタゴールは、存在と生成、愛と生活をそれぞれ分離しつつ、魂は常に存在と愛に触れあうことで、この世の生活を積極的かつ創造的に生きようとしたのであった。これがタゴールの脱植民地社会構想の根本であろう。

6-2. 近代インドにおける対幻想の意義

では、ここにおいて「対幻想」はいかなる意味を持つのか。白田が余韻として残したこの問題を最後に考えてみたい。ドットにおける対幻想は、二者関係のネットワークであった。それは家庭だけではなく霊的な共同体そして倫理的な共同体（＝ネーション）の基礎となるものだ。しかしそれはボリシャルにおける人間関係の網の目という限られた場において作用しうるものであったことも事実である。そこでは、私的空間と公的空間を貫く共感のネットワークが存在したのだが、他方では、白田が指摘するとおり、家族を超えた公的空間の問題に対しては植民地支配と対決していくはなかった（91 頁）。つまり二者関係を越えたナショナリズムの構築である。

これをなしとげたのがガンディーであった。穏健派と急進派、地主と耕作民、資本家と労働者など、近代インドには多様な立場が存在した。二者関係を基礎にしてそれらを「統一」しようとしたときには、それらのあいだで「揺れ」ざるをえない。ドットがそうであったように。しかしガンディーは、自らがインドを代表する霊性のシンボルとなることにより、二者関係を越えてしかし多様な要求やニーズに配慮しつつ、ネーションをひとつの民族運動へとまとめあげていった [田辺 2014a]。

なぜガンディーはドットができなかった「統一」を成し遂げることができたのか。臼田は、ガンディーが「南アフリカという「外」から全インドを客体化しつつ主体化することができた」からだと論じる（38頁）。ガンディーが「外」からやってきて、関係性の網の目の中に捕ま^{とら}れていなかったことは重要であろう。ガンディーは、真理と非暴力という無私の根拠と戦略によって、あらゆる利害から自由な立場に自らを置き、二者関係を超えて、全インドの多様性を一気に統合しようとした。ガンディーの反近代的で理想主義的なナショナリズムは、インドの民族運動のための共同幻想として強力に働いた。しかし、そこには対幻想はもはやない。対幻想がないときに起こることは、共同幻想と自己幻想の固着化である。たとえばアンベードカルに対してみせたガンディーの頑なさ（プーナ協定に至る一連の出来事を念頭に置いている）は、共同幻想へのコミットメントの強さの現れであったが、それはまた二者関係における相手の立場への配慮（自己のなかの他者性に対する気づき）が十分ではなかったことも意味したように思われる。

タゴールがガンディーを尊敬しつつも、その方法を批判したのは、こうしたネーションへのとらわれと、それが生むであろう対抗的・否定的なエネルギーを憂慮したためであった。タゴールは、ガンディーの非協力運動を批判した手紙のなかで、「魂の究極の真理は愛である」と書いた[Bhattacharya 2001: 59]。愛は対幻想のなかで育まれるものであり、それはタゴールにとって全ての境界を超えて普遍に至るための魂の真理であった。

自己幻想や共同幻想の固着化（自己の正しさへの思い込み）に陥らず、他者性を含み込んだままに潜在的なる普遍性に近づく方法として、対幻想はあるのではないだろうか。愛する他者の存在は、生の経験の多面的な複雑さと了解不能性を悟らせ、自己を謙虚にする。そして、自己幻想への執着から人を解放し自由にする。「重要な他者」つまり愛する人—のわからなさから人は学ぶのだ。タゴールは、対幻想をもって、ドットのようにこの世で揺れ続けるのではなく、究極の愛を保った上で、この世での関係性を勇氣とともに引き受ける手段としたのであった²²⁾。

ゲーテの『親和力』に対する評論のなかでベンヤミンは、「希望なき人びとのためにのみ、希望はわたしたちに与えられている」と言う[ベンヤミン 1972a: 184; 三原 2006]。『親和力』も『最後の詩』と同じく、二組の男女が登場し、この世での恋愛を断念する物語である[ゲーテ 1997]。しかしその希望の向かう先は逆方向だ。『親和力』において、この世は結婚制度という法（ベンヤミンのいう「神話的秩序」）にとらわれたものであり、そこからの救済への希望は、恋愛成就をあきらめ食を絶って衰弱死を遂げた希望なき人、オッティリーエへの祈りから幽かに生まれる。そこで祈りの向かう先は、あの世である²³⁾。片や『最後の詩』においては、ラボンノは恋愛成就を断念し、詩をもって愛を永遠のものと形象化する一方で、社会で仕事をし、また家庭を築き生命の再生産のうちに入っていく。臼田の指摘するとおり、ここには主体の確立した「安定性と健康性」がある（270頁）。死んで祈りの対象となるオッティリーエとは対照的だ。永遠の愛を魂に保ちつつ、この世での義務を果たし、よりよい社会をつくるのに貢献することにおいて、希望はある。これは、ポストコ

ロニアル社会の新たな希望を記す物語だ。

人間は人間である以上、自己意識を有する。ただこの意識は自らの身体の置かれた「今ここ」という限界を超えて、宇宙全体の本質を見ようとする。移ろいゆく現象を超えた永遠の実相を探ろうとする。このような意味で、人間は身体とモノの世界を超えた「過剰」を、精神として抱えているのだ。それによって人間は、実相に開かれた意識と、現象界に捕^{とら}まれた身体という矛盾を、自らのうちに抱え込むことになる。この矛盾をどう解決するかが、畢竟、その人の生き方を決めるといっても過言ではない。これは本論で繰り返し触れてきた、現実の内奥にある潜在性に直接的に触れようとする宗教性そしてポエティクスの位相と、この世の関係性の体系において自らの主体構築をなそうとする公共性そしてポリティクスの位相とを、いかに媒介するのかという問題でもある。

ドットは、実相の多様な顕れをこの世に見て、それらへの無私の奉仕を行おうとした。しかしそこでは揺れが生じざるを得ない。ガーンディーは自己自身への実験で身体性をぎりぎりまで否定することによって、インド・ネーション全体の霊性を代表しようとした。それはインドの本質についての共同幻想を構築する働きであった。タゴールは人間存在の二重性の問題に最も意識的であったということができるだろう。彼は、愛と生活、実相と現象を分けながら、魂における永遠と、身体におけるこの世での創造的行為を、双方可能にしようとした。対幻想をもって、自己幻想と共同幻想への固着を内破し、普遍性へと至ろうとした。別の言葉で言えば、自己と他者のつながりをつうじて、自己へのとらわれと、ネーションへのとらわれを両方共に超えようとした。

対幻想は、究極の普遍性に自己を導きながら、ただ単にそこに瞑想的に安住させるのではなく、二者関係のなかで他者を自己の中に抱え、相手への配慮を常になすことを要求する。対幻想を通じて人は、自己と世界を引き受けつつも、ひとつの安定した秩序（「神話的秩序」）に固着化することなく、常により普遍的なるものにこの世の関係性を開いていこうとすることができる。それは、永遠の愛という至上なるものの光を少しでもこの世にもたらそうという願いであり動きである。これによって日常秩序を相対化すると共に、永遠とつながりながら、この世でよりよく生きていく希望を、タゴールは描いたのであった。

7. おわりに—情動と分析のあいだ

興味のおもむくままに、心に浮かんだ感想を率直に述べてきたが、本書が、インド近代史にきわめて大きな貢献をする、画期的な意義をもつものであることは明らかであろう。

一つめには、歴史と文学を架橋する文化史の新たな方向性を示したことである。より具体的には、近代インドの民族運動におけるポリティクスとポエティクスとをどのように結びつけて論じるのかという問題に対して、ひとつの作品をもって答えたものである。

二つめには、宗教・倫理的な探求と公共性やナショナリズムとの関係をどうかたちづくるかという問いが、近代ベンガルにおいていかに顕れ、人びとがいかにそれに答えようとしたかを、日常生

活から社会構造そして植民地政策までを視野に納めつつ、見事に描きだしたことである。宗教とナショナリズムのテーマは、いかに宗教が人びとの集団構築のラベル（記号）として機能するかというアイデンティティ・ポリティクスの問題としてのみ論じられることが多い。臼田は他者の排除という側面に敏感に意識的であり、またそれを明確に批判しているが、一方で、単なる記号として宗教を論じるにとどまらず、宗教性と公共的な倫理をつなげるさまざまな試みについて、歴史的な広い文脈を明確に分析すると共に、人びとの息遣いにまで迫るような精妙で豊かな叙述をしている。

三つめには、上の問いとの関係において、近代インドにおける多様な立場に目を配りつつ、ナショナリズムの複数的・多面的動態を描き出したことである²⁴⁾。特に、聖性——心性、価値、倫理、宗教性を含む——という独自の観点によって、これまで誰も描いてこなかった民族運動の重要な側面を明らかにした貢献は大きい。またその際に、サバルタン研究における「エリート対サバルタン」、あるいは近代の常識としての「私的な宗教／公的な世俗」という二分法を超えて、両者の重なり合いや相互交渉に着目したことによって、これまで十分に着目されてこなかった歴史の襞に光を当てている²⁵⁾。

四つめは、上のふたつの帰結であるが、近代インドの宗教性・倫理性という視角から、インド・ナショナリズムをめぐる 1) 内的な多様性とそのなかの対話や対立や交渉を描くこと、2) 時代的な国家政策および社会・政治的課題との関わりによって構築される主体の歴史性にセンシティブであること、3) 宗教性・倫理性のもつ多面的な（ワールドリネス）世界性に着目すること、つまりその政治性・社会性と主体構築の契機を描くこと、に見事に成功していることである。

五つめは、非暴力的な倫理的運動としての全国的なインド民族運動の歴史を、より長期的・総合的に理解するための枠組を提供したことである。従来は、第一次世界大戦後の民族運動の展開について、ガンディーのパーソナリティや思想からその特異性を説明することが多かった。しかし本書により、スワデシ運動における宗教性や倫理性のかたちが明らかとなり、ガンディーを指導者とする民族運動への連続的発展の系譜が明らかになった。さらに本書は、スワデシ運動期のナショナリズムがもったさまざまな可能性を、第二部の諸思想家そして第三部におけるタゴールの分析によって展開している。スワデシ運動期の思想・運動は、ガンディー的ナショナリズムにつながるだけでなく、より多面的な潜在的可能性を有していた。「ポリシャルの聖性」における、靈性に裏打ちされた民族運動の可能性はガンディーが継承した一方で、対幻想に基づいた新たな社会構想の可能性はタゴールが批判的に継承したといってもよいだろう。

本書は、詩的な感受性と強い情動喚起力をもって、歴史の内奥の潜在的な次元に読者を誘う。と同時に、そこから生まれるさまざまな現実化の流れの多様なベクトルに目を配りつつ、しかもそれらを一貫したストーリーとして読めるように工夫がなされている。その複雑な豊饒さと、明晰な読みやすさを共存させている書き手の技量には、あらためて驚きを感じざるを得ない。臼田の筆の流れのなかで、読者は、個々の登場人物に共感をしつつも、けっしてクリシェ的なドラマトゥルギーやイデオロギーに回収されることなく、それらの経験を分析的にまた比較的に検討するように導かれる。つ

まり「共感と比較のあいだ」の中間領域に読者は導かれる〔箭内 2004: 50–58〕。その領域においてこそ、歴史が別様でありえた潜在性人にびとは気づくことができるのだ。

白田の文化史は、文化の歴史であると同時に、真の意味で「文化的」な歴史である。それは文化の発展を体系的に説明しつつも、体系性を超えた詩性をそのテキストに湛えている。また詩性を通じて時代精神を情動的に表現しながら、同時に、歴史的に批判的なスタンスを保ち続けている。「文化的」であるということは、現実の内奥にある潜在性への気づきをもちつつ、他者性に基づく批判性を同時に持ち続けるということである。つまり、「共感と比較」また「情動と分析」の中間領域に自らをおくということだ。これが、白田が可能にせしめた「〈史〉と〈詩〉のあわい」の境地である。

本書は深い魅力に満ちている。一読といわず、熟読玩味をお勧めしたい。

註

- 1) ナショナリズムと宗教について、アイデンティティ・ポリティクスの観点から検討した研究はこれまでもたくさんあるが、そうした枠組では宗教の聖性という問題を十分に扱えていないといううらみがあった。
- 2) 本書では、ドットの生年を 1858 年としているが誤植である。なおこの誤植については白田本人からうかがった。
- 3) 大きな物語が失われた現在、断片的な小さな物語だけしかないというポストモダンの立場と、ビッグデータによって語らしめようとする情報技術的な流れ、そしてただ国家と市場によりよく奉仕しよう（力と富を増すことに貢献しよう）という道具主義的な態度などが、人文社会科学においては支配的であるように思われる。これは人文社会科学の衰退を示すものに他ならない。私たちには別様の物語が必要だ。潜在的次元からの諸現象の現実化という歴史過程の真の総体をみようとすることは、現状の人文社会科学の行き詰まりを打破するためにも必要なことであるように思われる。
- 4) ドゥルーズの用語法で言うならば、個々の事物が生成する過程は「潜在的なもの（*le virtuel*）が「現実化」（*actualization*）する過程である。なおこれは「可能なもの」（*le possible*）の「実在化」（*réalisation*）とは区別される必要がある。「潜在的なもの」はすでにいつも「実在的」である〔ドゥルーズ 1992: 119–122〕。
- 5) 哀悼の想起によって、ありえたかもしれない歴史を浮かび上がらせる試みは、ベンヤミンがなそうとしたことでもあった〔ベンヤミン 1972a, 1972b〕。ベンヤミンの目指したことは、白田が本書の歴史叙述によってなしとげようとしたことときわめて近いように評者には思える。註 23 も参照のこと。
- 6) 実相とともに生き、実相に満たされて死ぬためには、論理だけではなく物語と詩が必要である。論理は実相に向かって歩む道であるが、それはしばしば乾いたものだ。物語と詩によって、人は実相をより直接的に感じることができる。聖仙ヴァーサは、ヴェーダを再編纂し、それが教える人生の目的（*puruṣārtha*）をマハーバーラタにおいて描いた後も満たされず、神仙ナーラダの助言を得て、クリシュナ神の栄光を称える物語であるバーガヴァット・プラーナを書いたとされる〔1-4-14 より 1-5-11。Tapasyananda 編訳 1980a: 16–19〕。またソクラテスは、死刑判決を受けた後の牢獄において、生涯で何度も見た「文芸（ムーシケー）を作り（なし）、それを業とせよ」と命じる夢について、そこでいう文芸がそれまでなしていた哲学だけでなく、詩と物語を指しているのではないかと考えたという。そしてアポロンへの賛歌をつくったのち、「詩人というものは、もし本当に詩人〔作人、ポイエーターズ〕であろうとするなら、ロゴス〔真実を語る言論〕ではなくてミュトス〔創作物語〕を作らなければならない」と思い、アイソポスの物語を詩に直した、とされる〔プラトン 1998: 20–21〕。
- 7) 本書は人物史という一面をもつが、こうした歴史叙述は過去に生きた人、つまり死者をして語らしめる

物語となる。ここにおいて歴史と文学は密接に重なり合う。喪失と記憶のテーマについてきわめて鋭敏で優れた小説の数々を発表している小川洋子は、次のように言う。「小説は常に死者について語っているものです」。「死者とはつまり、言葉を持たない、言葉を奪われた存在です。その奪われた言葉を、作家はひととき、物語の世界の中でよみがえらせる。物語という装置にはそういう再生の役目があるのではと感じます」[小川・岡ノ谷 2013: 134, 181]。死者の過去をヘゲモニックな秩序言説（クリシェ）に回収してしまうことなく、息遣いや情動を含めたその生の固有性に即して描くことにより、奪われた言葉はよみがえり、そこに世界は別様でもありえた潜在性を顕わにする。死の次元に降り立ち、死者に寄り添うことにより、物語と詩は可能になるのだ。そのとき歴史は、系列的に流れる時間ではなく、潜在性を湛えながら蓄積するものとしての相貌を顕わにする。喪失についてのこれらもきわめて優れた小説『海うそ』のなかで、梨木香歩は、「時間というものが、凄まじい速さでただ直線的に流れ去るものではなく、あたかも過去も現在も、なべて等しい価値で目の前に並べられ、吟味され得るものであるかのように」認識される境地に触れている。そこでは、「喪失とは、私のなかに降り積もる時間が、増えていくこと」なのであり、そうした気づきのなかで、「喪失が、実在の輪郭を帯びて輝き始める」[梨木 2014: 186]。喪失に思いを遣うことは、歴史に内在し、またある意味で歴史を超越した、実在・実相への気づきの道なのだ。本書の歴史叙述は、死者との密やかな対話を可能とし、喪失の豊饒を顕わとするような、深い物語性を備えている。なお本書の269頁では、「最後の詩」が「最後の死」となっているという誤植があるが、フロイトの言い間違いに関する説を持ち出すまでもなく、詩と死の通底性についての著者の深い無意識が現れているのではないかという想像を誘う。

- 8) 三原は、ドゥルーズによるスピノザ読解からこの二重の読み方の着想を得ている。「スピノザは、一方において、全体の連関を考え、全部分の統一を求めてこれを体系的に読むことができると同時に、他方では、全体の連関など考えずに、各部分それぞれのもつ速度にしたがって、引きこまれたり弛められたり、動きに駆られたり静止したり、掻きたてられたり鎮められたりしながら、これを情動的に読むことができるのである」[ドゥルーズ 2002: 249 一部略]。
- 9) アンリ・フォションは、藝術作品について、「独自なものであろうとする試みであり、分かちがたいひとつの全体、ひとつの絶対的な存在であると自任していながら、しかも複雑な関係性の網の目に絡めとられてもいる」と指摘している[フォション 2004: 7]。同じことは、個人の思想や生き方についてもいえるだろう。
- 10) このモラリッシュ・エネルギーは、座談会「世界史的立場と日本」(1942年)において、高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高らがしきりにとりあげた話題でもあった[高坂他 1943]。国家が即物的な力を使って歴史に働きかけようとする際に、精神的な支えとしてもつべきものとしてモラリッシュ・エネルギーは語られたのであった。
- 11) 吉本はそもそも対幻想の着想をフロイトに負っている[吉本 1982: 174-196]。
- 12) 見田宗介は、こうした対幻想のなかにある個が、共同幻想に逆立ちし、さらには自己幻想を内破する可能性に触れている。「共同幻想が自己幻想を外側から規制し抑圧するものであるのに対して、対幻想は、自己幻想をその内側から解放してゆくものではないか」と見田は語る[見田・加藤 2012: 12]。
- 13) これは、アンダーソン [2007] におけるような、均質な時空間を共有する民族という想像——共同幻想——のあり方とは異なる、対幻想の連鎖によるネットワークとしてのネーションの想像のモデルを考えることにつながる。それは、主従関係や親族関係などのネットワークとして想像される伝統的な王国や部族などの共同体の想像のありかたとも、出版資本主義に媒介された空虚な均質性にもとづくネーションの想像のあり方とも異なる、オルタナティブな近代的ネーションの想像の仕方がありえたということだ[cf. 小田 2008: 304-305]。対幻想に基づくネーションは、均質性ではなく、関係性の中の相手の固有性に配慮したものとなり、多様なアクターをそのなかに包含しうる。さらにその境界は、想像力の旺盛さに応じて伸び縮みしうるだろう。これは対幻想を基盤とした普遍性がありうるということでもある。
- 14) 以前私は、「より根源的な思考を進めるためには、S. ポースが指摘するごとく、歴史のなかで「インドの公共的・政治的生活における『宗教的なもの』の場所がいかに変容したかについて考察することを可

能にするような、動態的で歴史化された宗教概念」が必要となる。セクシュアリティの議論が混乱している背景には、宗教概念にかかわる混乱と無理解（思い込み）がある」と指摘したことがある [Bose 1998: 2092; 田辺 2008]。本書は「宗教的なもの」の場所の歴史の変容について理解を大きく進めるものであり、「動態的で歴史化された宗教概念」を考察するにあたってきわめて有用である。

- 15) 言うまでもないことだが、近代西欧で 18 世紀後半から 19 世紀にかけて成立したロマンティック・ラブ・イデオロギーを結婚の一般的な基盤とすることはできない。前近代の西欧において「性と恋愛と結婚」は別物であった。しかし 18 世紀後半から徐々にこれらの三位一体規範のロマンティック・ラブ・イデオロギーが成立する。1940 年代以降はそれが崩れてきており（つまり性と恋愛と結婚はばらばらになりつつあり）、現在に至っている。このロマンティック・ラブ・イデオロギーと異性愛的な核家族規範は密接な関連がある [ギデンズ 1995; ショーター 1987; ストーン 1991]。
- 16) 白田は、「蜜柑」の同じ分析をすでに『美わしのベンガル』の解説で行っている [白田 1992]。しかしそれを読んだときには「ボリシャルの聖性」との関連が、正直に言って今ひとつピンと来なかった。私がボリシャルの歴史やジボナノンドについて無知だったこと、『美わしのベンガル』の詩のしつとりと抒情的な雰囲気呑まれていたことによるのかもしれない。本書において、「ボリシャルの聖性」についての歴史的な叙述と分析がまず置かれることにより、「蜜柑」のもつ詩的・史的な深みがさらなる味わいをもってはっきりと顕れたように思われる。詩と史の幸運な出会いというべきであるゆえんだ。
- 17) オリッサ沿岸部の植民地化は 1803 年であり、その後すぐに 1810 年代から国家による本格的介入が始まって社会システムは大きな変容をとげたために、政治経済的には連続的な発展があったものの、社会文化的には植民地化直後から断絶が生じたと私は論じていた [田辺 2010]。しかし、ベンガルを考えると、支配の最初期は既存の社会システムを尊重・温存したものであり、その変化はより緩慢だったことが理解できる。白田の論を読み、植民地化後の「断絶」という言い方は再考するべきだと反省した。
- 18) この問題のひとつの解決法を提出し、インド的な公共倫理の基礎を作ったひとりがヴィヴェーカーナンダであったと思われる [田辺 2014b]。
- 19) 必要なのは、宗教的なものにおいてみられる、〈世界的〉な政治性・倫理性と主体構築の契機に着目することであろう [Said 1997; Viswanathan 1998; 田辺 2014c]。
- 20) 「偶像」と言うと、真のものではないという否定的なニュアンスがあるので、ここでは「神像」と言うべきであろう。
- 21) 例えば、人口に膾炙したパーガヴァッタ・プラナをみよ。
- 22) そこに揺れがあるとしたら、それは永遠の愛とこの世の現し身のあいだを往来する、陶酔のなかの揺れであろう [常田 2011: 第 4 章]。
- 23) ベンヤミンの希望は、歴史のなかに忘れ去られた希望なき死者たちの声を聞き取ることにある。それが「歴史を逆撫でること」ことである [ベンヤミン 1972b: 651]。そこにおいて、ありえたかもしれない歴史の根源がよみがえる。こうしたベンヤミン的な希望の方向性と対比してこそ、タゴールにおける希望の特異性はさらに明確となる。
- 24) シュミット・シオルカルもナショナリズムの複数性について語るが、彼は宗教ナショナリズムやコミュニズムは論じて、倫理的な宗教性については語らない [Sarkar 2012]。
- 25) これは、「反植民地的近代において活気に満ちた文化や政治を作るために展開されていた創造的な努力を、より生き生きとしたものにしていく論争」の数々を可視化することにもつながっている [Bose and Jalal 1998: 90]。インドの諸思想家は、新たなネーションを構想するにあたって、自らの政治文化の伝統と西洋由来の国家理念との差異や、エリートと庶民の生活文化や価値の違いに意識的であっただけでなく、両者のより高次の統合をめざしていた。

参考文献

- アンダーソン、ベネディクト、2007、『定本 想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』、白石隆・白石さや（訳）、書籍工房早山。
- ヴァレリー、ポオル、1976、『詩話』、渡辺守章・佐藤正彰訳、『クローデル ヴァレリー』、〈筑摩世界文学大系 56〉、473–482 頁。
- 白田雅之、1992、『ジボナノンド・ダーシュについて』、白田雅之（訳）、ジボナノンド・ダーシュ（編）、『美わしのベンガル』、花神社、132–163 頁。
- 、2006、『〈インド文学史〉叙述における歴史と文学の関係』、『南アジア言語文化』、22–28 頁。
- 小川洋子・岡ノ谷一夫、2013、『言葉の誕生を科学する』、河出文庫
- 小倉泰・横地優子訳注、2000、『ヒンドゥー教の聖典二篇—ギータ・ゴーヴィンダ デーヴィー・マーハートミヤ』、平凡社。
- 小田亮、2008、『「真正性の水準」について』、『思想』、1016 巻、297–316 頁。
- ギデンズ、アンソニー、1995、『親密性の変容—近代社会におけるセクシュアリティ、愛情、エロティシズム』、松尾精文・松川昭子訳、而立書房。
- ゲーテ、1997、『親和力』、柴田翔（訳）、講談社文芸文庫。
- 高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高・藤田親昌、1943、『世界史的立場と日本』、中央公論社。
- ショーター、エドワード、1987、『近代家族の形成』、田中俊宏・岩崎誠一（訳）、昭和堂。
- ストーン、ローレンス、1991、『家族・性・結婚の社会史—1500 年–1800 年のイギリス』、北本正章（訳）、勁草書房。
- タゴール、ラビンドラナート、1981（1913）、『サーダナー生の実現』、『タゴール著作集第八巻 人生論・社会論集』、第三文明社、9–131 頁。
- 、2009、『最後の詩』、白田雅之（訳）、北星堂。
- 田辺明生、2008、『構造から生成へ—南アジア社会研究の過去・現在・未来』、『南アジア研究』、20 巻、208–225 頁。
- 、2010、『カーストと平等性—インド社会の歴史人類学』、東京大学出版会。
- 、2014a、『現代インドにおける宗教と公共圏』、島蘭進・磯前順一（編）、『宗教と公共空間』、東京大学出版会、235–260 頁。
- 、2014b、『リングとファルス—フェティシズムの植民地主義からの解放のために』、田中雅一（編）、『フェティシズム研究 2—越境するモノ』、京都大学学術出版会、69–93 頁。
- 、2014c、『インド民族運動の転換』、山室信一・岡田暁生・小関隆・藤原辰史（編）、『世界戦争』、〈現代の起点—第一次世界大戦〉、岩波書店、101–124 頁。
- ドゥルーズ、ジル、1992、『差異と反復』、財津理（訳）、河出書房新社。
- 、2002、『スピノザ—実践の哲学』、鈴木雅大（訳）、平凡社。

- ドゥルーズ、ジル、フェリックス・ガタリ、2006、『アンチ・オイディプス—資本主義と分裂症』、宇野邦一（訳）、河出文庫。
- 常田夕美子、2011、『ポストコロニアルを生きる 現代インド女性の行為主体性』、世界思想社。
- 中里成章、1999、「インドの植民地化問題・再考」、樺山紘一（編）、『アジアとヨーロッパ（1900年代～20年代）』、〈岩波講座世界歴史 第23巻〉、岩波書店、155–179頁。
- 梨木香歩、2014、『海うそ』、岩波書店。
- ファッション、アンリ、2004、『かたちの生命』、阿部成樹（訳）、ちくま学芸文庫。
- プラトン、1998、『パイドン—魂の不死について』、岩田靖夫（訳）、岩波書店。
- ベンヤミン、ヴァルター、1972a、「ゲーテの親和力」、浅井健二郎（編訳）、久保哲司（訳）、『近代の意味』、ちくま書房、39–184頁。
- 、1972b、「歴史の概念について」浅井健二郎（編訳）、久保哲司（訳）、『近代の意味』、ちくま書房、645–665頁。
- 前田英樹、2007、『言葉と在るものの声』、青土社。
- 松嶋健、2014、『プシコナウティカーイタリア精神医療の人類学』、世界思想社。
- 見田宗介・加藤典洋、2012、「吉本隆明を未来へつなぐ」、中央公論編集部（編）、『吉本隆明の世界』、中央公論新社、2–15頁。
- 三原芳秋、2006、「ニオベールの涙—バトラーとベンヤミンに関するメモランダム」、『現代思想』、34巻12号、152–157頁。
- 箭内匡、2004、「直接性と映画—映画による「所有」の回復」、『アゴラ（天理大学地域文化研究センター紀要）』、2巻、39–76頁。
- 山崎利男、1974、「ラームモーハン＝ローイの司法制度論（一）」、『東洋文化研究所紀要』、614巻、77–177頁。
- 吉本隆明、1982、『共同幻想論』、角川文庫。
- Awaya, Toshie, 2003, “Becoming a ‘Female Citizen’ in Colonial Kerala” in Y. Hayami, A. Tanabe and Y. Tokita-Tanabe (eds.), *Gender and Modernity: Perspectives from Asia and the Pacific*, Kyoto & Melbourne: Kyoto University Press and Trans Pacific Press, pp. 41–60.
- Bandyopadhyay, Sekhar, 2004, *Caste, Culture and Hegemony: Social Dominance in Colonial Bengal*, New Dehi: Sage Publications.
- Bhattacharya, Sabyasachi (ed.), 2001, *The Mahatma and the Poet: Letters and Debates between Gandhi and Tagore 1915–1941*. New Delhi: National Book Trust.
- Bose, Sugata, 1998, “Nation, Reason and Religion: India's independence in International Perspective,” *Economic and Political Weekly*, 33-31, pp. 2090–2097.
- Bose, Sugata, and Ayesha Jalal, 1998, *Modern South Asia: History, Culture, Political-economy*.

- London: Routledge.
- Carrol, Lucy, 1978, "Colonial Perceptions of Indian Society and the Emergence of Caste(s) Associations," *Journal of Asian Studies*, 37-2, pp. 233–250.
- Chatterjee, Partha, 1992, "A Religion of Urban Domesticity: Sri Ramakrishna and the Calcutta Middle Class," in Partha Chatterjee and Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, New Delhi: Oxford University Press, pp. 40–68.
- Kripal, Jeffrey J., 1995, *Kali's Child: the Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Mani, Lata, 1998, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, California: University of California Press.
- Mihara, Yoshiaki, 2013, *Reading T. S. Eliot Reading Spinoza*, Ph.D. Dissertation, Cornell University.
- Said, Edward W., 1997, *Beginnings: Intention and Method*, New York: Columbia University Press.
- Sarkar, Sumit, 1992, "'Kaliyuga', 'Chakri' and 'Bhakti': Ramakrishna and His Times," *Economic and Political Weekly*, 27-29, pp. 1543–1566.
- , 2012, "Nationalisms in India," in D. M. Peers and N. Gooptu (eds.), *India and the British Empire*, Oxford: Oxford University Press, pp. 135–167.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1985, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, New Delhi: Oxford University Press, pp. 330–363.
- , 1988, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Routledge.
- Tapasyananda, Swami (ed.), 1980a, *Srimad Bhagavata I: The Holy Book of God*, Madras: Sri Ramakrishna Math.
- (ed.), 1980b, *Srimad Bhagavata III: The Holy Book of God*, Madras: Sri Ramakrishna Math.
- van der Veer, Peter, 2001, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Viswanathan, Gauri, 1998, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Delhi: Oxford University Press.
- , 2008, "Secularism in the Framework of Heterodoxy," *PMLA*, 123-2, pp. 466–476.