

座談会●1 **世界人間学宣言**

[2019年12月9日]

中島隆博 石井 剛 太田邦史 田辺明生
武田将明 伊達聖伸 馬路智仁



EAA Forum 2



EAA Booklet - 7

East Asian Academy For New Liberal Arts
Joint research and education program
by The University of Tokyo and Peking University

座談会●1 世界人間学宣言

[2019年12月9日]

中島隆博 石井 剛 太田邦史 田辺明生
武田将明 伊達聖伸 馬路智仁

Contents

駒場の森から新しい学問を

—— EAA 座談会シリーズ巻頭言

石井剛（東アジア藝文書院副院長）…………… iii

謝辞 石井剛…………… xi

座談会 世界人間学宣言——「人間」という複雑系を再考する…………… 3

中島隆博 + 石井剛 + 太田邦史 + 田辺明生 + 武田将明 + 伊達聖伸 + 馬路智仁

「文」の間隙 6

進化、多元性、カオスの縁 18

人新世（Anthropocene）の世界人間学 34

世界文学——国民国家の解体と市場経済のはざままで 51

世俗と宗教——フランス学から現代を軸の時代ととらえる 68

グローバル思想史

——ポスト・グローバリゼーションにおけるアイデンティティ 84

根源的複数性を問う

——「パーソナル（personal）」なものとしての世界人間学 95

座談会で言及された文献一覧 114

座談会参加者プロフィール…………… 120

EAA Forum 巻頭言

駒場の森から新しい学問を

石井 剛（東アジア藝文書院副院長）

本座談会シリーズのはじまりは、2019年12月9日の「世界人間学宣言」座談会でした。そのアジェンダの全文を引用します。

【趣旨説明】

グローバリゼーションは新たな段階を迎えつつある。人・モノ・情報のボーダーレスな移動によって生じたさまざまなコンフリクトは、人類が近代に達成したさまざまな価値や制度に揺さぶりをかけている。これに拍車をかけるのは、第四次産業革命とも言われる新たなテクノロジー社会の到来であり、気候変動を核心とする人類と地球生態系のサステナビリティの危機であり、医療・生命技術の発展がもたらした生命のボーダーレス化である。

いったい、わたしたちがいま生き、これから向かおうとしている世界はどのようなすがたをしているのだろうか。これまでそうだと思っていた世界の分節が機能不全を呈しつつある時、わたしたちはもう一度、わたしたちが生きる「世界」そのものを問い直し、新たな「世界」像を構築するための想像力を開放する必要がある。そのことは同時に、「人間」に対する再定義をも迫っている。現在の人間は、自然とのつながりだけでなく、機械や情報ネットワークなどの人工物とのつながりのなかではじめて人間たりえている。人種、民族、ジェンダー、階級、個人、健康、生死、環境、技術、制度などなど、人間を構成する諸条件を現代的状況のなかで問い直すことは、新しい世界像を構築することと切り離すことはできないはずだ。

だからこそわたしたちは、人間を問い直しながら世界を想像する新しい学芸（アーツ）を「世界人間学（World Human Studies）」の名で呼びたい。

ここで言う「世界」とは既存の領域を持つ国家や地域の集合体である以上に、わたしたちの認識が及ぶ範囲全体のことを指す。ただしその「世界」は、わたしたちの認識が及ばない何かを支えられていることへの認識も必要であろう。新しい世界の秩序を考えるためには、世界とは何かを、世界の彼方——自然そのもの、また神的・霊的な領域——への視座を含めながら、問い直すことから始めるべきだからだ。また、わたしたちは「人間学」の名において、「新しい人間」を想像し育成する学問と教育のすべてを包含したい。つまり、人文科学、社会科学、自然科学という近代的な諸学の分類に拘泥することのない自由な学芸（アーツ）の理念のもとで行われる研究と人材育成のあり方にこそ、わたしたちは本来の学問のすがたを見出す。

「世界人間学」は新しい学問のフロンティアである。フロンティアは現存する世界の秩序の中心から離れたところに存在するがゆえに、既存の世界秩序の更新を促さずにはおかない。アジアの伝統と西洋の近代を共に経験してきた日本は、フロンティアたるにふさわしい条件を具えている。そして東京大学のフロンティアたる駒場が、世界をリードする新しい学芸（アーツ）としての「世界人間学」をその先端で担い、グローバル・コミュニティに対する責任を果たしていく場であることを、わたしたちはここに希求する。

本座談会は、駒場発の「世界人間学」に向けた展望を開くために企画された。

これは誠に気宇壮大な企てです。では、それは夢でしょうか。荒唐無稽でしょうか。まったくそうではありません。わたしは、「世界」と「人間」を根本から問い直すこと、そして問いを立てる場所としての大学に希望をかけて、それを変革していくことこそが、今日、わたしたちが大学人として取り組むべき、最も現実的、かつ喫緊の課題であると信じています。ジャック・デリダの響みに倣って言うならば、大学の特殊な存在意義は、世界と人間の未来を公言（profess）する人々—— professor の集まりであるということに集約されているのです。わたしはこれを、「人能く道を弘む、道の人を弘むるに非ず」という孔子のことばに結びつけてみたいと思います。「道」とはわたしたちが歩むことによって道になっていくものであり、それが未来に続いているのであり、真理はその道を歩く行為そのものが持つ未来性の中にこそあるものではないでしょうか。その歩みは一人で行われるものではなく、

複数の人々によって行われるべきものです。

この、「世界人間学宣言」座談会を皮切りに、わたしたちは駒場の森で、新しい学問への希望を語る座談会をシリーズ化して開催するようになりました。大がかりなシンポジウムではありません。少人数の、しかし、きわめて濃密な語り合いです。この動きを、「時間をかけて、しかし急いで」育てていきたいと願っています。

なお、上述の趣旨説明はわたしが起草したものの上に、田辺明生さんが手を加えて下さったことにより完成したものであることを最後に書き添えておきます。

2020年6月14日

New Scholarship from the Forest of Komaba

Ishii Tsuyoshi (EAA Deputy Director)

This series of forums from the East Asian Academy commenced with the forum entitled “World Human Studies”, which was hosted on December 9th 2019. The initial forum laid out the agenda of this series as follows.

[Purpose]

Currently, globalization is entering a new phase. Conflicts resulting from the borderless movement of humans, things, and information have created instability in the institutions and values that have defined modernity. Compounding this situation is the arrival of several notable factors: the technological society of the so-called fourth industrial revolution, the crisis of sustainability of human life and the ecological systems of the earth related to climate change, and the blurring of the boundaries that define ‘life’ as a result of developments in medicine and biotechnology.

We find ourselves wondering what shape the world in which we now live, not to mention that of the future, will take. As the ways in which have constructed our image of the world – views that until recently have rarely been questioned – appear to be increasingly dysfunctional, we have to reconsider the world in which we live and open ourselves to the power of imagination in order to create and nurture a new vision of the “world.” At the same time, our current

situation compels us to redefine what is “human.” As human beings in the present, we have become what we are not only through our relationship with nature but also through our relationship with artificial entities such as machines and networks of information. Ethnicity, nationality, gender, class, individuality, health, life and death, environment, technology, and institutions, are all among the conditions that constitute what it is to be human and which then must be reexamined in the contemporary situation. This reevaluation is inseparable from the construction of a new vision of the world.

Therefore, we term the new arts, ones that reexamine what it means to be human while imaging the world, “World Human Studies.” Here “world” not only refers to the totality of existing regions claimed by nation-states and coalitions but it also encompasses all that we as humans can comprehend. However, we must likewise understand that what underlies this “world” is that which lies beyond our imagination. In order to create a new order for our world it is necessary to start by thinking about what the world is from a perspective that incorporates that which is beyond the world (nature *per se*, the fields of divinity and spirituality). In what we call “Human Studies” we desire to draw from all learning and education that can imagine and foster “new human beings.” In this way we seek precisely a scholarship and way of supporting talents that is not limited to modern classifications of disciplines into the humanities, the social sciences, and the natural sciences but is rather based on concept of liberal arts that we find exists in the original practice of scholarship.

“World Human Studies” is a new frontier in scholarship. As a frontier exists at the edges rather than the center of the existing world order, it cannot help but to act in transforming the existing order. In this way, Japan as a country that has experienced both the traditions of Asian and European modernity is uniquely situated on this frontier. We aspire to see Komaba in its role as a frontier of the University of Tokyo help to lead the world in the new arts of “World Human Studies” as a responsi-

ble member of the global community.

The inaugural forum at Komaba was planned as the opening of this new perspective of “World Human Studies”.

This is truly an extraordinary project, and although it may sound like a fantastic dream, we do not see it in this way. I believe that reexamining the “world” and “human beings” as a basis and placing our faith in the university where this investigation is to be carried out – thus initiating a change of the university itself – will be the most realistic and most urgent issue for those of us whose lives are part of the university. Following Jacques Derrida, we might say that the particular significance of the university lies with those who ‘profess’ the future of the world and humanity — namely, the assembly of professors, researchers, and academics. I want to combine this idea with Confucius’s teaching that “it is man who is capable of broadening the way, not the way capable of broadening man”. The “way” becomes what it is precisely because it is our act of walking itself, extending into the future. Furthermore, the truth lies precisely in the futuristic nature of walking along this path. Here, rather than being limited to an individualistic act, “walking” should be an act of humans working together.

Starting with the forum of “World Human Studies,” we, located in the forest of Komaba, have decided to publish a series of forums discussing the vast perspectives offered by this new scholarship. These are not grand symposiums. Instead, they are intimate yet deep conversations. In other words, given the importance of this topic to the changes taking place in the world around us, I hope that the process involving these conversations is an action that “takes its time in a hurry.”

June 14, 2020

驹场之森开始的新学问

石井刚（东亚艺文书院副院长）

本座谈会系列始于2019年12月9日的“世界人学宣言”座谈会。其议程全文引用如下：

【主旨说明】

全球化正迎来新的阶段。人、物、情报的无边界移动所造成的各种冲突、正在动摇人类在现代达成的各种价值和制度。不仅如此、被称为第四次产业革命的新技术社会的到来、以气候变化为核心的人类与地球生态系的可持续性危机、医疗和生命技术的发展所带来的生命的无边界化、都在加剧这种态势。

我们如今在其中生活的世界、此后将要迈向的世界、究竟会变成什么样子？当迄今为止未加质疑的世界分节不断呈现出机能故障之时、我们有必要再一次重新思考我们身处的“世界”本身、有必要开放构筑新的“世界”图景所需的想象力。同时、这也要求我们对“人类”进行重新定义。当下的人类、不仅是在与自然的关联中、更是在与机器和情报网络等人造物的关联中方才成为人类。种族、民族、性别、阶级、个人、健康、生死、环境、技术、制度等等、在当代的状况中重新考察构成人类的诸多条件、便和构筑新的世界图景密不可分。

正因如此、我们希望将重新考察人类并对世界做出想象的新学艺（arts）称为“世界人学（World Human Studies）”。这里所谓的“世界”、指的不仅是既存领域下的国家和地域的集合体、更是我们认识范围所及的全体。不过、也要认识到、支撑这个“世界”的是我们的认识所不及的事物。为了思考新的世界秩序、就得将对于世界之彼岸（自然本身、神性和灵性的领域）的观察视野包含进来、重新开始思考什么是世界。并且、我们希望以“人学”之名、来

包含一切对“新型人类”做出想象和培育的学问与教育。换言之、正是在不拘泥于人文科学、社会科学、自然科学等现代学科分类、以自由学艺（arts）的理念为前提展开的研究和人才培育方式那里、我们找到了学问的本来样子。

“世界人学”是新学问的前沿。正因前沿处于偏离现有世界秩序之中心的地方、才不能不促使既有的世界秩序产生更新。共同体验了亚洲传统和西洋近代的日本、具备成为前沿的恰当条件。我们衷心期待、驹场作为东京大学的前沿、能率先担当起“世界人学”这一引领世界的新学艺（arts）、成为对全球共同体尽责的所在。

为开启由驹场发起的“世界人学”的前景、特此策划本次座谈会。

系列卷首语

这实在是气宇轩宏的计划。那么、这是空想吗？荒唐无稽之事吗？完全不是。我相信、从根本上重新探讨“世界”和“人类”、并寄希望于作为进行探讨之场所的大学、使之发生变革、这在今天是我们作为大学中人应该着手的最具现实意义、最为紧迫的课题。效颦雅克·德里达的话、可以说大学的特殊存在意义、体现于直言（profess）世界与人类之未来的人们——professor（教授）群体那里。我想将这一点和孔子所谓“人能弘道、非道弘人”结合在一起。“道”因我们的行走而成为道、道延续至未来、真理恰恰存在于在道上行走的行为本身所带有的未来性之中、不是吗？这里的行走不是一个人的行为、而应该是复数的人进行的行为。

以这一“世界人学宣言”为开端、我们在驹场之森中决定刊行一系列探讨新学问之希望的座谈会。这些不是隆重的研讨会。而是人数有限却密度很高的互谈。希望这一活动能以“耐心而迫切”的方式发展下去。

2020年6月14日

謝辞

石井 剛 (東アジア藝文書院副院長)

「世界人間学宣言」座談会は2019年12月9日に駒場キャンパス101号館にあるEAAセミナー室にて行われました。「世界人間学宣言」という大仰なテーマを掲げた高揚感が、本書に収録された議論に終始漂っていることを、読者の皆さまにもお感じいただけることかと思えます。

日本の大学を取り巻く状況はきびしいという見方が方々でなされて久しくなりましたが、本当にそうなのでしょうか。わたしはそれを疑っています。なぜなら、大学は学問を行っていることそれ自体において、必然的に世の中に希望の在りかを照らすものであると信じているからですし、実際、学問とは本質的に人々の希望そのものでしかあり得ません。そうした学問を守っているかぎり、きっと至るところに道が延びていくきっかけはあるはずなのです。そして、もし本当に大学を取り巻く状況がきびしいのだとしたら、尚のこと、わたしたちは、わたしたちが日々なしている学問の意味と価値を本気で再確認する以外に、状況を打開することはできないでしょう。

希望とは地上の道のようなものである。もともと地上には道はない。歩く人が多くなればそれが道になるのだ。

わたしは何度も何度も、人口に膾炙したこの魯迅のことばを唱えながら過ごしています。今回は、研究科長として駒場を牽引する太田邦史さんをはじめとして、田辺明生さん、伊達聖伸さん、武田将明さん、馬路智仁さんが趣旨にご賛同くださり、たいへんお忙しい諸公務の合間をぬって集まってくださいました。そして、EAA 院長としてこの道を先導する中島隆博さん。皆

石井 剛

さんの豊かな学識とそれを支える志を、ただただわたしは仰ぎ見ながら聞くばかりでしたが、すべてのご発言は、いずれも大学の希望を灯すものであったと強く感じます。この場をお借りして深く感謝を申し上げたいと思います。

そして、この座談会の運営を支え、当日も会場にて議論に耳を傾けてくれたEAAスタッフの皆さんにも感謝します。わたしたちの希望は次世代研究者としての皆さんが存在してこそ希望たり得ています。

2020年6月6日

[座談会]

世界人間学宣言

中島隆博 石井剛 太田邦史 田辺明生
武田将明 伊達聖伸 馬路智仁

世界人間学宣言

中島隆博 石井剛 太田邦史 田辺明生

武田将明 伊達聖伸 馬路智仁

世界人間学宣言——「人間」という複雑系を再考する

中島 おはようございます。お忙しい中お集まりいただきまして、ありがとうございます。今日はちょっと大げさなタイトルなのですが、「世界人間学宣言」というものをこの会でやろうと思います。その趣旨を私のほうから簡単に説明させていただきます。

私は中島隆博と申します。普段は東洋文化研究所にいますが、週2、3回は駒場に来ておりまして、東アジア藝文書院に関わっています。今までずっとUTCP（The University of Tokyo Center for Philosophy）に関わっておりました。この春から始まりました東アジア藝文書院では、世界哲学、世界文学、世界史もしくはグローバルヒストリー、それから社会学的なものや環境学的なものといった4つのリサーチ・ユニットを立ち上げました。

それを通じて何を考えようとしているかということ、21世紀になり、「人間」という概念をもう一度問い直したいということです。人間はある複雑系ですが、その複雑系を相手にする際には、アプローチの仕方自体をかなり方法論的に考え直さなければなりません。つまり、ただ距離を取って分析すればわかるのではなく、複雑系にどう向かうのかそれ自体が既に複雑系に影響を与えていて、複雑系の形を変える以上、アプローチの仕方を工夫しなければならないわけです。人間という概念はまさにそういった複雑系としての概念の最たるものだろうと

思います。

18世紀から19世紀にかけて、「ヒューマニズム (humanism)」のもとで語られた人間という概念をそのまま維持するのはもはや難しいものがあります。それはフォーコーが半世紀前に論じたことでもありませんし、近年ではユヴァル・ノア・ハラリがそれを非常に傲慢な人間中心主義だったと批判しているわけです。

では、この時代において、つまりテクノロジーが人間の可能性の条件を根本的に変えつつある時代において、はたして人間という概念をどう捉え直していけばよいのでしょうか。その際に、人文学、社会科学、自然科学といった従来の縦割りの学問編成ではどうにも届かないように思います。私自身はずっと哲学を中心にやってきましたが、学問の突端は他の学問領域（社会科学ですとか、自然科学）の突端と必ずぶつかるはずだとずっと思ってきました。単なる融合ではなく、突端同士の出会いにおいて人間を語り直すことが必要なのです。

このことは、とりわけ駒場という場所において問われていると思います。駒場は、今や日本ではほぼなくなりつつある学問のあり方である教養をずっと追求してきているからです。釈迦に説法ですが、教養



と一口に言いましても、旧制高校時代の教養もありましたし、戦後の日本の新しい出発を支えたりベラルアーツとしての教養もあったわけです。ところが21世紀になって、教養概念自体が大きく問い直されてきました。グローバル化を通じて、その繋がりと分断の両者がますます明らかになってきた世界に、教養を通じてどう深く関与するのか。

今回、あえて「世界人間学」と名づけたのは、人間をあらためて考え直していくときに従来のヒューマニズムの人間にとどまらない形で人間を考えたいという思いと、それが世界というもう一つの複雑な概念とどう関連するのかを考えたいという二つの思いがあったからです。

グローバル化がもたらすものには光と影があります。あらゆるものを全体化する概念として世界を考えることもできますし、人間をたえず越え出ていく地平として世界を考えることもできます。わたしは人間概念を新たに開いていくためには、全体化する世界ではなく、地平としての世界が問われるべきだと思っています。さもなければ、あの手の人間中心主義に陥るにすぎません。

このように問題系を設定しますと、たとえば環境問題にも別のアプローチができるかもしれません。環境問題という「問題」の中で設定される環境は、多くの場合、何か全体化する概念のようにイメージされています。人間中心主義を温存するわけですね。そのために深刻な仕方で議論がスタックせざるをえません。「世界人間学」は環境への関与の仕方を変えることによって、別のアプローチを発明できるのではないのでしょうか。

ビッグサイエンス（Big Science）も同様です。テクノロジーはすでに人間の可能性の条件にまで入り込んでいると申し上げましたが、その背後で、ビッグサイエンスを全体化する概念のようにイメージし



中島隆博

ているわけです。しかし、はたしてそうなのか。人間とテクノロジー、そしてサイエンスの関係に対して、別の想像力を持たなければならないのではないかと。これは非常に切実な問いでして、人間の再定義の試みはそこにまで伸びていくわけです。

そういった思いを込めまして、世界人間学という形で駒場という教養の場所に新たな学問運動を引き起こすことができないだろうか。このように願っております。今回ご出席のみなさまは、それぞれの専門分野の突端において思考されていると思います。だからこそ、今申し上げた問題意識は非常に大ざっぱなものではありますが、それをおそらく共有していただいているのではないかと思います。

その上で、それぞれの観点から、新しい概念や新しい言葉をご提案いただければと思います。それを学生と一緒に、あるいは他の教員と一緒に共有し、練り上げていくことが必要だと思います。今日は、そうした試みにつながるようなマニフェストを何らかの形で示すことができると期待しております。

最初の報告は、石井剛先生からお願いできればと思います。

「文」の間隙

石井 本日は皆さんお忙しい中お集まりいただきまして、ありがとうございます。皆さんは、いま中島先生からご案内、ご紹介があったような問題意識というのはもう既に共有されていると思います。その中で一体どのようなことをするべきなのか、どのように考えたらいいかということ、わたしなりに自分の専門に引き付けて考えてみました。

いずれにしても大学という場で私たちは何ができるのか。恐らく時間をかける必要がある。デリダが『条件なき大学』の最後のところで「時間をかけてください。しかし急いでそうしてください。」と言っています。わたしが大好きなことばです。わたしたちは、時間をかけなければいけないけれども、同時に急いで時間をかける必要があるというような状況の中で研究活動をしている、学生に対して教育をしているということなのだと思います。そういうなかでしか、希望を見出すことはできないのだと考えています。そういう意識を持ちながら、準



石井 剛

備したのが今回の報告です。

「[文]の間隙」というタイトルを付けました。文という概念です。これはここ数年わたしが興味を持っているんですけども、それを1つの突破口にしたいのです。間隙というのは、文という概念と文ではないこととの隙間です。そこにある種の可能性みたいなものを見だしたいというのが趣旨になります。

まず、その文の話をするのに、いつも一緒にいる中島さんとかは熟知しているかと思うんですけども、マイケル・ピュエット (Michael Puett) という、東大にも来てもらっているような会話をしたハーヴァード大学の中国哲学者ですけども、彼が非常に示唆的な議論をしているので、ちょっとここを振り返っておきたいと思います。

今回振り返るのは幾つか論点がある中で、この自然と人為の二分法における考え方です。つまり、自然というものはつまり、人間と対峙される形であるわけではなくて、人間が常に働きかけることによって自然というのはつくられていくんだというような、いわば、彼は荘子の哲学、そして荀子の哲学を中心にその中で展開していくわけです。

例えば荀子の例をあげます。漢文の荀子の引用です。

性者、本始材朴也。偽者、文理隆盛也。無性則偽之無所加、無偽則性不能自美。性偽合、然後成聖人之名、一天下之功於是就也。故曰、天地合而萬物生、陰陽接而變化起、性偽合而天下治。天能生物、不能辨物也。地能載人、不能治人也。宇中萬物生人之屬、待聖人然後分也。〔『荀子』礼論〕

「性なる者は」というのがあって、その次に「偽なる者は」とあります。この「偽」というのは偽りという意味ではなくて、これは「人為」なんです。ですので、元々素朴な材としてある、ある意味の自然みたいなものに人為を加えることによって文と理が栄えると。文と理、もしくは文の理なのかもしれませんが、それが栄えるという言い方をすると。

性というのは、元々これは本質（nature）で、そこに必ず人為が加えられることがあると。人為のないところには完全なものはありませんというような言い方をするわけです。

ここで人為という言葉なんですけれども、人為によって、文と理、もしくは文の理が構築されていくという考え方をするわけです。「理」というのは中国哲学では非常に重要な概念で、一般的に principle と訳されている。ある種の本体といいますか、本性といいますか、あるべきものといいますか。しかし、ピュエットはそういう理解をしないんです。理というのを pattern というふうに言い換える。これは同時に文でもあって、文に関しても pattern という訳を与えています。文と理を両方使う場合には、彼は patterned principle という言い方をするんですが、いずれにしてもこれは pattern なんです。文にしる理にしる。すなわちわたしたちがこう分節化していった結果として pattern があり、もしくは principle が出てくるというような言い方をするんです。

もう一つ荘子の議論があるんですけれども、荘子に関してもマイケル・ピュエットは非常に面白いことを言っている。spontaneity（自発性）とかがあって言葉がありますけれども、彼はそこで trained sponta-

neity という言い方をするんです。熟達した、熟練した自発性です。自発だからおのずから湧き上がった、おのずからできていくっていうことだと思いうんですけれども、そうではなくてこれは trained であるという言い方をするわけです。

ここでも理に関する話が出てきまして、ここでは庖丁（ほうてい）という、今は包丁という日本語になっていますけれども、牛刀使いのプロのエピソードが紹介されます。

臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎。良庖歲更刀，割也。族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。（『莊子』養生主）

庖丁という人、彼が牛の体をこう切っていくんですけれども、それは牛の体の理に合わせて切っていくんだと。理というのは筋目です。毎日毎日そうやることによって牛刀に一切傷を付けることなく、牛の体の一切を変なところに触ることなくきれいに切れるようになっていくんだと。それは牛の理、すなわち牛の体の肉や骨の付き方というものを何度も何度も繰り返すことで体が理解し、熟練した技にまで到達したという、そういう言い方をするんです。そうして会得した牛の理は、天の理であり、natural order なんです。それをうまい具合に自分なりに訓練を重ねていくことで習得していくんだという言い方をするんです。

この2つを併せて考えてみると、やはりそこで言われている自然とかっていうものは人々がこう毎日の修練によって少しずつ理解し、感得し、その前に描いていくというようなものであるということで、私たちは常に自然と思われているものに対して主体的で、かつ人為的なアプローチをやっているんだ。それによって実は自然そのものが作られているんだということが言えるかと思います。

もう1つここで最近ちょっと現代思想の論壇ににぎわしているユク・ホイ（Yuk Hui）です。これはご存じの方多いと思います。香港

出身のドイツで今研究活動をしている哲学者です。彼は非常になかなか面白いことを言っているんです。科学技術というのは一見普遍的であると。ただし、それは実は普遍的ではないんじゃないかというような言い方をするわけです。

テクネー（[希] *τεχνη*）という言い方がありますけれども、これはとってもしりし的な概念であって、そこからずっと今に至っているテクノロジーがあたかも普遍的に振る舞っているけれども、いや、それ自体は実は多元的な起源を持っていて、そうである以上、これからもそれを多元化できるのではないかというようなことを言います。

最近でも加速主義などという言葉が随分この数年間で言われるようになってきましたけれども、加速主義的にこうずっと進んでいく、その道行きがリニア（linear）なものではなくて、加速の方向を変えることによって、その加速主義の発展の方向を変換していくことができるのではないかというようなことを言うわけです。

すなわち、複数の時間性みたいなものをもう一回、ギリシアではなく、例えば中国哲学の古典に帰ることによって回復できるのではないか、そこから別の方向性が出てくるのではないかということをも *cosmotechnics* という言い方をして言っているわけです。

その一方で、考えてみると、実はそういう、何て言ったらいいんでしょうかね。ある言語の知識が別のある言語の中に取り入れられていき、それによって取り入れたほうの言語がドラスティックに変わっている例は、これまでも繰り返し見られてきたってことが言えると思うんです。

例えば先ほど申しました理という概念。principle とか pattern というふうに翻訳されています。マイケル・ピュエットはこれを使っていますけれども、実はこれは中国の清代における訓詁学的な成果であるとも言えます。しかし、清代の訓詁学もイエズス会の人たちが新しい数学を中国に持ち込んだ結果、生まれてきたものであり、その中で理に対する概念が新しいものに変わっていきます。理という言葉は同じなんですけれども、実は見えない変容がよりドラスティックな形に変容しているということですが、それが中国哲学の中にはあり、しかも、時を超えて英語圏に伝わって、さらに中国哲学にこれまでとは

まったく異なる新しい解釈を提供していきます。

逆に、これはユク・ホイも挙げている例ですし、日本でも研究がありますけれども、西洋における啓蒙という概念自体も恐らくイエズス会との交流がなければ生まれてこなかった概念であって、西洋的な近代は普遍だと思われているけれども、実はそうではないんじゃないかというようなことだと思うんです。通常そこには translation（翻訳）のプロセスというのがあって、常に私たちは変容させることができるし、変容させる中で生きているというようなことなんだと思います。

最近中国というのはある種新しい技術のフロンティアであって、フロンティアどころか世界をリードする技術革新を行っているというふうに思われていて、それはディストピアなのかどうかという議論があります。

ただ、その議論というのは恐らく別の見方ができるはずであろうと。そこでわたしがもう一つ概念であり、あちこちで使っているんですけど、「江湖」というものに言及したいと思います。「文の間隙」とはまさにこれのことです。「文」の対立概念は一般的に「野」です。シビライゼーション（civilization）に対する野蛮と言っていると思います。

ただ、その「野」というのはただ野蛮というよりも実は、カオス（chaos）的な領域、いやむしろそれは領域になる前の非領域だというのがわたしの理解なんです。実は一般的に「野」と思われている、つまり野蛮と思われているものは、恐らく別の形の文である。もしくは十分に文明化されていないけれども、ある種別の文をもたらす可能性のある効果であるというふうに考える。それがわたしの言うところの江湖的領域です。

その江湖的領域というものがある種活性化されることによって新しい文、新しい理という、文や理の変容を起こすインパクトになるんじゃないかというのが私のイメージしているところです。それはある意味の知のイノベーション（innovation）という形になる。それを考えることができるのではないか。

例えば中国における農村とか、中国における移民労働者（migrant workers）の存在は、加速主義的に進んでいく（それがディストピア

に向かっているのか、ユートピアに向かっているのかはともかく）社会の抗いがたい流れの中に巻き込まれつつ、しかし、それとは違ったポテンシャルを常に持ちながら、その既存の、今加速的に進んでいく啓蒙の歴史というものを常に脅かす存在であり続けているというようなものだと思うんです。

そちらのところをしっかりと見た上で、わたしたちも、「知の江湖」と言ったらいいでしょうか、そのような在り方で現実に対処していくということが恐らく大学の中ではできるし、やるべきではないだろうかというのがわたし申し上げたいことです。

中島 ありがとうございます。駒場は東京大学の中で文理融合を目指すところだ、としばしば語られてきました。その上で、はたしてそれができているのか、できてないのかが常に問われてきました。その前提にあるのは、文と理、文系と理系という区分です。ところが、中国語や中国哲学の文脈に投げ返してみると、その区分は揺らぎます。たとえば「天文」、「地理」、それから「人文」という世界の把握の仕方がありますが、ここでは文と理は同じ概念で、配置から生じる構造という意味です。文と理は世界認識の一つのやり方で、そこにおいてはほとんど同じ対し方をしているわけです。

石井さんがなされたチャレンジは、中国がここまで台頭することによって経済的なインパクトはもちろん、概念的なインパクトを引き起こしていて、そちらにどう立ち向かうのかを背景にしています。中国が提起している概念的なインパクトは、西洋中心主義的な概念の配置に対抗するので、しばしば言説の権利をめぐる争いだとも言われています。

では、石井さんが提起したように、「文」という古い概念をもう一度新たに使い直したときに何が起きるのでしょうか。それは、人間と自然の関係への別のアプローチを導くはずで、またテクネーというギリシアの概念の再考にも言及されました。もしそうであれば、ヨーロッパからギリシアを切り離して理解する可能性も出てくるわけです。ヨーロッパはとりわけ近代においてギリシアを自分たちの起源に何としても仕立て上げようとしてきましたが、そうした構えを疑うこともできるわけです。

文やテクネーの議論を通じて見えてくるのは、ある種の根源的な多元性ですね。こうした事態に私たちは直面してしまっているのではないのか。石井さんがおっしゃった最後の江湖の話においても、文と野、華と夷というヒエラルキー（hierarchy）が届かなくなるような世界、根源的に複数である世界に触れているわけです。

無論、ただ多元的であるとか複数的であると言っただけでは仕方ありませんし、かえって現状肯定に陥ることもあります。いったい多元性や複数性がどう世界に関わるのか、そのダイナミックなプロセスを問題にしないといけないわけです。おそらくこの江湖という概念はそれを指しているのだと思います。

ここであかがってみたいのは翻訳についてです。石井さんが挙げた諸概念を、ではどう日本語に翻訳するのか。たとえば文を日本語に訳そうとすると、実に難しい。すぐに「文」のままにしまって、概念を問わないようにするのは。しかし、翻訳を通じてこそ概念は鍛えられます。

先生方のほうで何かコメントや質問はございますでしょうか。どんなからでもお願いします。

太田 じゃあちょっと一言。

中島 太田邦史先生、お願いします。

太田 お話を聞いていると、（石井先生のおっしゃる人間と自然の関係、荘子の哲学なんかは）かなり生物学の考えに近いなと思いました。生物の世界では、変化したことにすら気付かないように変化が起きていることが多いのです。このような変化の中には、人間が自然界にはたらきかけて引き起こしてしまったものも結構多いのです。

例えばダックスフントという犬ですが、昔はあんなに脚が短くなかったのですが、人間が品種改良でどんどん改良するうちに、あのような短足になってしまったわけです。また、今ある農作物も自然界に元々存在しなかったものです。人が品種改良で自然界にはたらきかけて作り上げたものです。こんな具合に、人間と自然界という存在は二分法で分けられる存在ではなく、むしろ両者が互いに多大な作用を及ぼしていて、人間を取り巻く生態系自体、人間の存在と不可分の存在になってきているのです。

もう1つ、「熟練した自発性 (trained spontaneity)」という概念ですが、生物学的に考えると進化の原理との関係がありそうです。進化というと、より良い方向に進むと考える人が多いでしょうが、実はウイルスみたいに単純化する方向にも進みます。つまり、原理的にはどのような方向にも行くわけですが、より与えられた環境に適応していく、つまり熟練していくわけです。先ほど、テクネーの多元性について語られましたが、生物の存在自身がまさにそうで、進化の原理というのは1つなのだけど、帰結として生じる生命体はさまざまなものが生み出されてきます。シーラカンスみたいに昔にとどまっているものもあれば、人間みたいに変わっていくものもありますし、生物の進化にはそういう複数の時間性が認められるのです。

このような複数の観点から言える多元性が、生命が存続していくための非常に重要な戦略になっています。したがって、(江湖的というか)石井先生のおっしゃる多様な方向性を探索することは、生物学的にも考えて非常に納得できるのではないかなと思います。あともう1つ、文と野の話。これはちょっと私もあとで話そうと思っているのですけれども、複雑系ネットワークにおける創発性という点では「カオスの縁」という概念がすごく重要なのです。

全くもって規則正しいものでも創造性が生み出されないし、全くでたらめなカオスでも駄目なのですが、その中間段階の状況に可能性が見いだせるということです¹。カオスの縁で、いわゆる創造性が生じることが、人工生命学的に証明されているのです。これは情報理論でそういうことが分かっているのですけれども、じゃあどうやってこれを作り出すか、というのが新しい世界をつくってく上で重要なわけです。そういうことも、実は昔から解る人は解っていたんだな、人間

¹ スティーブン・ウルフラム (Stephen Wolfram) が、セル・オートマトン (cellular automaton) に関する4つのクラスを定義した。後にセル・オートマトンの複雑性の尺度を考案したクリストファー・ラングトン (Christopher Langton) が、秩序とカオスのバランスが取れたクラス4のセル・オートマトンが、過度に動的でも静的でもなく、局所的で複雑なパターンを創発することを見出した。(Stephen Wolfram, A New Kind of Science, Champaign, IL: Wolfram Media, 2002.)

というのは実は昔から本質を理解しているんだなということで、大変面白く思いました。

中島 ありがとうございます。石井さん応答しますか。

石井 一応中国のことを示唆したので中国の話をする、この加速主義という在り方に対して、ほとんどの人がこのまま突き進めばいいと考えるんです。つまり、哲学的に言っても、自然を改変していくというのは、これはデフォルトで、何ていうか、思考の習慣になっています。

例えばコンサバティブに環境問題について何かこう守ろうという話になりにくい。どんどん突き進んでいくというところに何かすごい恐ろしさを感じるんです。このユク・ホイという人はそれを何とかしなきゃいけないということで、別の可能性を求めたりする。

これまでのパターンでいうと、その江湖のポテンシャルというのは、こうパッと出てくるときに、実は革命につながるんです。常に王朝が倒されることになってもう一回始まる。ですので、巨大な破壊というものを伴って中国の歴史は進んできたということがあります。

2019年の夏休みにわたしは伊達さんと一緒に上海に行ってきたんですけども、すごいテクノロジーが進んでいて、コンピューターで全て管理されるインターネットの社会になっているのですが、それはほころびる経路を常に裏側に持っているわたしは思ったんです。きっとどこかでほころびるだろう。そのときにじゃあ一体そのほころびがどのくらいのものになるのか。そこには何か危機的なものを感じるんです。

中島 太田さんがおっしゃったカオスの縁という問題と、石井さんがおっしゃっている江湖はやはり重なるわけですね。その扱い方によっては、今までとはまったく違ったパターンやシステムが可能なのかもしれません。ただし、そのダイナミックに変容するプロセスは、望ましい方向への変化も可能でしょうが、革命に向かう可能性も当然あるわけです。これは歴史的に見てみると、いくつかパターンがありそうですね。この点いかがでしょうか。

伊達 私からも一言、二言いいですか。

中島 伊達先生、どうぞ。

伊達 まずは、補足的なコメントです。石井先生のご発表のなかに牛刀使い

のプロの包丁の話が出てきました。中島先生がギリシアをもうヨーロッパから切り離してもいいのではないかという問題提起と合わせて連想したのは、プラトンに全く同じと言っていい話が出てくることです。良い料理人は肉の自然の分節に従って切ることができるという話です（『パイドロス』）。では、自然本来の分節に沿って切る能力や、それについて語るというのは、普遍的なことなのか、それとも特定の場所の文脈があることなのか。

そこで、江湖の語義的なところをもう少しお聞きしたいです。文と野の間ということですが、この問題系は、ルソーの自然人と文明化というテーマも連想します。

江湖というのは、官に対する民の力というニュアンスがあったりしますか。それから、世間というような意味があったりしますか。いわゆる日本的な意味での世間というものを連想すると、せっかくの斬新な発想も、また世間にまみれるとか、世間のルールから抜け出すのは大変とか、しがらみにとらわれるとかいう契機もあるように思われます。

江湖をカオスの縁と言い換えてもいいのではというお話ですが、これはどこから来ている言葉なのか、また江湖の可能性と合わせて危険性があるとしたらどういう点かということ、もう少し掘り下げてお話しいただければと思うのですが。

石井 江湖という言葉は不思議な言葉で、語源的にはよく分からないんです。元々『莊子』の中に「江湖の交わり」という寓話があるんですけども、それとは何か意味が違うような感じがしていて、今一般的に使われているのは世間というよりももっと何かアウトサイダーな感じですか。

例えば大道芸人のようにあちこちを練り歩いてこう行商しているような人だったりとか、もしくは完全に裏社会の人たちだったり、そういう農村共同体にも入れないし、都市の官僚でもないというような人たちです。なので、現代で言う例えば非正規労働者だったり、そういった人たちというのは、基本的には江湖になり得る人たちです。

同時にわたしは、江湖というのは中心がないネットワークだと思っているんです。全く組織化されてないネットワーク。つまり、江湖の

人たちというのは彼ら独自の倫理観でお互いに関係していくことで自分たちを保てないわけで、独特の倫理というものを共有したネットワークのようなものです。ただし、共有といっても中心がないので、それはとても緩いものです。すぐ簡単に裏切られていくものだし、すぐ簡単に暴力に転換していくものです。

これは国境もないし、どこにも、どのコミュニティにも帰属してないという意味で非常に普遍的に流れゆくものです。ですから江湖という水のイメージこそが、この捉えがたいアウトローの人々たちを指すというふうに思うんです。駒場的に考えると、このイメージをうまく活用して、学者のネットワークみたいなのを張り巡らすということ、それを国境にもとらわれず、文化的背景にも言語にもとらわれず張り巡らしていくことが非常に重要なのではないかと思い、あちこちでこんな話をしているところです。

中島 以前ですと、「ノマド的」(nomad)と呼んだようなものですね。ただ、江湖はノマドすなわち遊牧民だけじゃないわけです。『水滸伝』のイメージが強いはと思いますが、江湖には詩人とか詩を読む人も含まれていて、実はもっと危ないかもしれません。ノマドよりもちょっとニュアンスが付いている感じですね。

伊達 日本の文脈だと網野善彦の仕事を想起します。日本では農民のカテゴリーに属する人びとがものすごく多いと思われていたけれども、実際には今話題にしている江湖の人に該当するような境界を生きる人びとが大勢いたという話ですよ。網野はそれで日本史像を変えたわけですが、そこ通じるような話ですか。

石井 明治維新の頃は、江湖のある種市民社会の基礎みたいな形で捉えようとしたこともあると思います。例えば「江湖新聞」というのもありました。

武田 きょうのお話は中国思想に多元性が豊かに含まれていたというお話でしたけれども、昨今の中国を巡るニュースを聞いていると、どうも今、中国が向かっている方向が一元化しているような印象があります。

素人の素朴な見方であることを承知で申しますと、香港の問題では、一国二制度がなし崩し的に解消されるかもしれないという恐れを

背景に、反発が起きているように見えます。あれも曖昧に二制度が共存できている方が互いに繁栄できるように思うのですが、あえて一元化しようとするから矛盾が露呈する。同様の例として、他にもウイグルの問題も挙げられるでしょう。

つまり、現代の中国の少なくとも政治的な方向性が、元々中国が持っていた多元性というのを逆に抑圧する方向にむかっているような印象がありますが、そこはどうお考えでしょうか。

石井 それは全くおっしゃるとおりだと思います。むしろ江湖という、ある種社会の、のりしろみたいなものを消す方向にテクノロジーがものすごい勢いで浸透していて、しかもそれはおおむね歓迎されているわけです。便利になりましたし、治安も目に見えて改善していますから。しかもそうすることによって加速的に彼らが目指す共産主義的な理想の社会が実現できるという、そういうロジックで動いているわけです。

でも、本当にそうでしょうか。例えばそれはSF 作品にもあらわれているかと思うんですけども、どうも別の方向に行く可能性が常にあるというふうには思います。

中島 そろそろ時間ですので、ここで最初の石井先生のセッションを閉じたいと思います。どうもありがとうございました（拍手）。続きまして、太田先生お願いいたします。

進化、多元性、カオスの縁

太田 多分一番私が、この中では分野が異なる人間なので、どういう話をしたらいいのか結構悩んでいたのです。まず、生物という観点から人間を捉えていくということでもいろいろ考えてみました。

元々生物学とはいっても、人間は一体何なのだろうかというところが中心になっているわけです。しかし、人間中心に考えるのはどうかというお話もありました。本当に人間という存在は、世界の中で複雑な関係を保ちつつ生きているもので、逆にまた人間が生きてことで世界も変わってしまうという、そういった相互依存的なネットワーク的な存在であるわけです。そういうことを意識した上で、「新しい人間



太田邦史

学」というものを考えていく必要があるだろうということを考えています。

じゃあ、生物とか生命の本質で何が大事なのかと考えますと、進化というのはすごく重要なのです。絶えず変化し続けていくことが大事です。固定化しないでいろいろなものに変わっていける柔軟性。それを支えているのが実は多元性である。いろいろなものがあることが許容されるから、絶えず変わっていけるという動的な性質が出てくるわけです。

そこにはもう一つ、親がいて子がいて、またその子がいてという、そのプロセス。つまり再帰的な生成サイクルです。そういうイテラティブ (iterative) な働きや運動というものが、多元性と相まって進化を駆動していくということになります。もう一つは他者と自己との関係性。自己と他者のネットワークの中で、存在そのものが生み出されていくという、そこが生命の本質を考える上で、非常に重要な部分ではないかというふうに考えているわけです。

そういう面で多元性という概念は、生物が生き残っていくために非

常に重要なのですけれども、これがだんだんやはり今失われている方向に行っている。例えば地球上で考えると、今生物種の数が増減しているのですが、これは今まで地球で起こっているどの大量絶滅の速度よりも速い。非常に危機的な状況にいます。

これがそのまま進んでは当然いけないわけですから、こういったことも哲学的にはやっぱり考えていかなきゃいけないだろうと思うのです。もちろんその原因は人間なわけです。人間が社会の変革をする上で、地球上の進化のプロセスを破壊する方向に突き進んでいるのではないかという問題意識があり、今後持続可能性という意味で、我々が真剣に考えていかなきゃいけないポイントだろうと思います。

何でそういう危機が起こるかという、ネットワーク性を持つ生態システムしかり、生命の仕組みしかり、環境と構成要素との有機的な関係性は常に存在しているわけです。地球上で人間だけで生きているわけじゃありませんから、そういう相互依存的なネットワークの存在をやはり踏まえていろいろ考えていかなきゃいけないだろうと。

そういう点では、やっぱり歴史はすごく重要だと思う。人間の歴史の中に今起きているようなことは、本質的には繰り返されています。この歴史を分析するということが極めて重要だと思います。人間が持っている学習能力の価値を信じるなら、これからの社会を考えていく上では、やはり歴史学とかが大事なんじゃないかと思っています。

あとは今、テクノロジーの分野で3つぐらい気にしなきゃいけない要素があります。1つはAIとか情報化・ネットワーク・ロボット関連の分野です。これらの分野が非常に進化していて、世の中の全てのもが「情報」に集約されてきているわけです。現代社会においては、ネットにおける個人情報のように、人間の存在も一つの情報と化してきています。通貨も、ブロックチェーン技術（blockchain technology）を用いたビットコイン（bitcoin）みたいな電子通貨などの事例で示されるように、情報化されつつあります。このような状況にあって、本当に全て情報化されてしまっているのか、という問いかけがあって良いと思います。情報だけになってしまって、物体から乖離しているのかという、そういった問題が出てくるでしょう。

これが経済原理や資本主義の原理、先ほど石井先生が指摘された加

速主義じゃないですけど、一方向性にどんどん収斂して行って、独占化していくという流れがあります。この流れは一見効率的に見えますけれど、必ずしも良いわけではなくて、下手をすると持続可能な進歩に本当は必要な多元性がなくなってしまうわけです。経済原理至上主義だと、世の中が一つの方向に収斂していき、大きなリスクを抱えてしまうんじゃないかという心配があります。

2番目のポイントは、生命工学の世界で極めて大きな動きのある技術です。まずは、ゲノム編集という技術があって、人為的に狙った遺伝子だけを変えていく技術です。これは、昨年ぐらいですか、中国の深センの研究者がゲノム編集を施したベビーを誕生させたというニュースがありました。ゲノム編集というのはそれほど精度が高いものではないので、まだ人間の赤ちゃんに使うのはどうかと思います。それからあと個別ゲノムという分野が医療で伸びてきています。これは、われわれの一人ひとりのゲノム DNA を全部解読してしまい、そのデータを下に医療を行うのです。今や、皆さんのゲノム DNA は、一日やそこらで10万円ぐらいで解読できてしまう時代になってきました。

こういう状況では、ゲノム DNA というのはその人にとって最大のプライバシーみたいなものなのですが、それが全部読める時代になり、誰かが管理する時代に突入してきているのです。それがさらに顔認証技術と結びつきます。顔の形状というのは、遺伝子で決定される度合いが高いので、個人の成体識別と相性が良いわけです。これが、ゲノム DNA データベースと統合され、先ほどの情報化の流れの中で、人間一人ひとりが情報と見なされてしまう時代に来ています。最近では、合成ゲノムといって、DNA の配列を人間が合理的に設計し、それを機械で合成して新しい生命体をつくる時代に入ってきています。私の研究室でも、その手の研究をやっています。

ある意味で既に人類は神の領域に突入して来ているように思います。この状況で、加速主義で行ったらどうになってしまうのか。ある程度その流れは免れないと思うのですが、ここで立ち止まって新しい人間学を構築していくという営みが、人類社会の今後にとって極めて重要ではないかと考えるわけです。

3番目のポイントは負の側面です。先ほどの環境破壊も含めて、どんどん収斂化して加速主義になっていきますと、社会に格差が生じてきます。それから、ネットワーク社会とかが重みを持つてくることで、全体からの同調圧力とか、個別性とか多様性が抑圧される方向に向かっていくなど、現代社会に見られる傾向に関する懸念もあります。これらの問題に対して、歴史を踏まえて新しい価値観を構築していくということは、我々学者としての責務なのではないかと思えます。この会議などを通じて、ぜひ皆さんとともに考えていきたいなと思っています。

最後に、先ほどちょっとお話しました「江湖」と「カオスの縁」の類似性という話です。両者ともに、秩序が過ぎてはいけないし、多元性を許容しながらも、全くむちゃくちゃでもいけない状況、ちょうど「駒場」みたいな状態です（笑）。こういうところには、やっぱりすごく創造性と創発性が出てきます。

そういったなにやら混沌としながらもものを生み出す環境を、ずっと守り続けていく必要があると思います。少なくともアカデミズムというのは、そうじゃなきゃいけないだろうと思っています。まずはそのような環境を駒場で培っていき、いろんな多元的なアプローチができる場を整えていく、ということを考えて行きたいと思っています。

中島 ありがとうございます。実に考えさせられるご発表だったと思います。冒頭におっしゃった進化の問題は重要です。エヴォリューション（evolution）ですから、変化、変容といった方が適切でしょうが、これはやはり深刻な問題です。人間が環境に介入することで生物種が恐ろしいスピードでなくなっていくとなると、エヴォリューションの可能性がどんどん減っていくわけです。

とはいえ、変化がなくなったわけではありません。方向付けられた一方向への変化が加速化され、他の変化の可能性がだんだん消されていくのが現実です。ゲノム編集は典型的ですが、自分たちがより良いと思う目的に向かって一方向的に変化させていく欲望に基づいているのです。

さきほどもたまたまハリリの話をしました。『ホモ・デウス』つまり神になろうとする人間という作品で描き出されたのは、人間を一

方向に変容させていく欲望なわけです。いったいそれに対してどう対抗するのか。これがまさに問われているのだと思います。

その際、一方向への変化じゃなくて、多様な変化、さまざまな方向への変化を言祝ぐような場所を確保すべきだと思います。それが太田先生のおっしゃる「カオスの縁」かもしれませんし、さきほどの石井さんの言う「江湖」なのだろうと思います。

ハラリの対抗は、ある種のスピリチュアリティ (spirituality) に訴えるというものです。日本でうっかりスピリチュアリティなどと言うと大変誤解を招きやすくなりますので、違う仕方で語り直さなければなりません。そのときに先生がおっしゃった個別性の問題が案外効いてくるんじゃないかと思っています。

たとえば顔認証ですと、こいつは中島隆博という人だと把握するわけです。でも、顔認証で捕まえているのは一体誰なのでしょう。 「このわたし」を捕まえ切れているわけではないだろうと、いつも思います。

この前石井さんと中国で銀行口座を作りました。そこでわかったのは、われわれのアイデンティティの究極は電話番号だったんです。壁に貼ってあったいくつかの番号からランダムに選んだ電話番号が、わたしのアイデンティティなのです。「そうか電話番号なのだ、わたしたちは」と思って、なんだか愉快的な気がしてしまいました。しかし、それは「このわたし」という、中世のスコラ哲学が格闘した個別性と個性の問題には届かないのです。

おそらくスピリチュアリティのような議論も、もし効くのであればこうした古い問いの再考から効いてくるんだろうと思います。反撃をするならこういう形で反撃をするべきだと思います。

別の言い方をしますと、テクノロジーに関わる人々に対して、アイデンティティで生を支配する方向ではなく、生の複雑さを単純化しないようにしながら生を豊かにする方向に頑張るように向け変えてもらうことが必要ではないでしょうか。

皆さんのほうで何かございましたらどうぞ。では、石井さん。

石井 土曜日に三鷹国際学生寮で開かれた三鷹市民との集いのご講演でも似た議論があったと思うんですけど、もう一度多様性の話と、それか

ら技術の話の根本的な矛盾について、ちょっとお聞かせいただきたいんです。つまり、多元性を確保していくことが重要であるにもかかわらず、今行われている技術はむしろそうではない方向で、今あるものをいかにより良く保存するかという方向に動いていると。それは企業に関してもそうですし、個別の人間に対してもそういうことが行われていると。そうすると、技術の力によってそうじゃない、むしろ多様性そのものを担保していくような技術を生み出していくことはできるんでしょうか。

太田 効率主義的な考え方をする研究者というのは、自然科学の研究者にたまにいます。つまり、あまり思考の多元性とか多様性の重要性に重きを置いていないのです。ですから、今上手くいっているその一方向にどんどん突き進めばいいという、単純思考なのですけど、そうなっちゃう人が出てきています。私はそういうのはちょっと違うのではないかと思うので、意識的にアンチテーゼとして多元性が重要だと言っているのです。

片や、進化を研究している人たちは、多元性と多様性がないと生命に未来がないと分かっているんで、そこが重要だと理解しています。私としては、そういう一方向に進んじゃう人たちにちょっと待てよと。そうじゃないことも、大事だろうと言いたい。

12月7日の土曜日に行われた「三鷹市民と東京大学三鷹国際学生宿舎生との集い」の時に、企業でも多元性の重要性を分かっている企業は、結果として長い期間生き残れるという話をしました。ダイキンにしてもトヨタにしても、遠い将来全然違う業態をやることまで考えています。自動車やエアコンがなくなったときにどのように会社を維持するのか、というようなことを結構真剣に話しているのです。

ところが、ちょっと名前は出しにくいのですが、ある企業は液晶モニター一本足打法という戦略で一世を風靡しました。選択と集中という考えは、当時は良かったのだけれども、社会が変わって経営環境が変わったら、もう経営危機です。恐竜と同じです。

やっぱりそういう集中構造というのは、一見強そうに見えるけれど、ものすごく脆弱なのではないかと思います。それが皆さんちゃんと理解して頂ければ、日本は意外と多元性を大事にしている国なの

で、この先長く生き残れるのではないかな、と私は思っています。まだ希望はあるかなと。まあ解っている人も要れば、そうでない人もいますけど。中国はどうか、ちょっと分からないですけども。

中島 ありがとうございます。では、田辺先生どうぞ。

田辺 大変面白く伺いました。カオスの縁 (edge of chaos) という話が非常に面白くて、質問は重なるんですけど、ではどのように、私たちが人間として創発性を生み出せるのかという問題はあると思うんです。カオス (chaos) とコスモス (cosmos) の話はちょっと体系的な見方なんですけど、この中で生きる人間としてどうか、どのようにして創発的でありうるのかということです。これは、ある目的を達成するための手段として技術を使うときにも、それをどうやって人間中心なものにしていけるかという問いとも関わります。

ここでは、多様性というふうにおっしゃいましたけれども、自分ではない他者という存在が重要になりますよね。自分ではないもの、あるいは人間でさえないもの。そうした他者からどのように学べるのかというのが恐らく重要ではないかと思うんです。先ほどの牛刀の話もそうです。さらにスピリチュアリティという自分と宇宙あるいはその彼方をどのようにつなぐかということについても、それは、簡単には分からないものと自分をつないでいくという技術でもあります。それは、先ほどの熟達・熟練、つまりプラクティス (practice) あるいはハビトゥス (habitus) という問題でもある。そうすると、これは同じパターンを繰り返して熟達していくプロセスです。

ですから、多様性と言ったときに、その多様性の意味が重要です。いろんな人がバラバラのことをやるというのは恐らく違って、多様性を重んじるというのは自分ではない他者の多様性にアプローチしてそこから学ぶための新しいパターンをいかにつくれるかという問題です。あるいはそのような他者の多様性にアプローチするための新しい技術・技法を作っていくことが恐らく新しい学問をつくっていくことなんじゃないか……。

それが質問の一つです。多様性をどういうレベルで考え、われわれがそうした多様性にどのようにアプローチできるのかということです。バラバラにみんながやるということの単なる集まりだとしたら、

それでは多分新しい学問はつくれないんじゃないかなと思います。

もう一つは進化についての質問なんですが、最近わたしが興味を持っているのはリン・マーギュリス (Lynn Margulis) とか、昔でいうと今西錦司ですよね。おのずから「変わるべくして変わる」という。ダーウィン (Charles Darwin) のサバイバル・オブ・ザ・フィittest (survival of the fittest, 適者生存) というのは、強いものだけが生き残るということでは決してないはずなのですが、多くはそういうふうに誤解されているように思います。それに対して、全く違うイメージを言葉にしてくれたのが今西だったり、リン・マーギュリスの共進化 (coevolution) という概念だと思うんです。そちらのイメージのほうが私にとっては非常に魅力的です。お互いがつながり合いながらみんなで変わっていくという。

もし人間が創造性や創発性をもって世界の変化に関われるとしたら、その一緒に変わっていく過程にいかに参加をしていくのかということがポイントだと思うんです。人間が進化の過程にどういうふうに参加できるのかということについて、太田先生がどう考えてらっしゃるかについてお話いただければと思います。

太田 前者については、やっぱり他者との関係性という話なのですけれども、これはほんとうに一番重要だと思うのです。存在しているものそれ自身が、単に多様性があるだけじゃなくて、環境だとか他者との関係性が本質的に重要なのです。生物の性 (有性生殖) の仕組みというのは、とても奥が深くて、親が子を産むときには、自分とは似ているけれども、違うものを生み出していくわけです。決して自分のコピーを作らない、わざと他者との関係の中で揺らぎを作って子孫に残す。

生殖相手というのも個と個の関係性の中で選んでいっている。配偶者を得て子孫を残す過程で、次の世代には自分とは似ていても、自己に同一化できない別のものを生み出していくというプロセスなのです。じゃあ、生殖の結果、多様性が拡散してどんどんランダムな性質の子どもができるかということとそうでもない。ちゃんと一定の秩序の枠組みを保ちながら、多元性が生み出されていく、そういうプロセスがすごく大事なのが自然界というものなのです。

あともう一つは、自己と他者が一緒に変わっていく共進化という現

象は、本当によく起こっています。さっき人間の介入の話のところダックスフントの足が短くなっていった話をしましたけれども、似たようなことは結構あります。例えば、私たちが実験室で使っている酵母、これはビールとかパンを作るイースト菌です。実は、今私たちが手にしている醸造用や実験用の酵母は、天然の酵母とはもはや大分違う遺伝子を持つように変化しているのです。私たち研究室では、オリジナルの天然酵母の遺伝子を持つ酵母を、実験的なプロセスで飼い慣らしていくと、人間が使っている酵母の持っている遺伝子の型にだんだん変わってくることを見出しています。

だから、人間がやっていることで自然界も変わってきますし、逆に反作用じゃないのですけど、人間側も変化した自然界からフィードバックを受けて変わっていているわけです。こんな事は、今始まった話ではなくて、既にずっと長い地球の歴史の中で、繰り返されてきたことなのです。このような事を踏まえて、しっかりと世界を理解しなといけないのではないかというのは、ほんとにおっしゃるとおりだと思います。

中島 では、武田将明先生どうぞ。

武田 質問というより、ちょっと考えたことを述べさせていただきます。太田先生のお話を伺って、私は T. H. ハクスリーの「進化と倫理」(Thomas Henry Huxley “Evolution and Ethics”, 1893) という講演を思い出しました。言うまでもなく、T. H. ハクスリーはチャールズ・ダーウィンの弟子で、ダーウィンの進化論をさらに文明論へと変容させたというか、展開させた人物です。

この講演でハクスリーは、人間の文明というものは基本的に進化と対立している、と述べています。つまり、人間の文明は自然淘汰(とうた)の過酷さから人間自身を守るために発達していったんだと。その論を応用すると、文明はいわば生命の多様性というか人間自身の多様性を抑圧して、安定した、しかし単一的な生活へと人間を変化させていくものだ、とすることができます。

これを進化の反対、すなわち退化と言い切ってよいのかどうか、議論は分かれるでしょうが、ハクスリーの弟子である作家の H. G. ウェルズ(H. G. Wells)が書いた『タイム・マシン』(Herbert George

Wells, *The Time Machine*, 1895) という小説は、文明化と退化と結びつける発想で書かれています。タイムマシンで行き着いた文明社会の成れの果てにおいては、ほとんど無力化した貴族階級みたいなものと、労働者階級に二極分化していて、両者は外見も異なっている。しかし実は、その貴族階級の人たちは労働者階級の人たちに捕食されているという話です。このように、世界の多様性が失われ、極度に単純化した世界が未来のディストピア (dystopia) として描かれています。

もうひとつ、いま名前を出した T・H・ハクスリーの孫のオルダス・ハクスリーもまた作家で、『タイム・マシン』に劣らず有名なディストピア小説である『すばらしい新世界』 (*Brave New World*, 1932) を書いた人です。

この『すばらしい新世界』の描く未来社会は、まさに生命工学の発展を予期したようなディストピアになっていて、人間はみな人工授精で生まれていて、家族ではなく世界政府が生育を担うため、個人の感覚や情念までも管理しやすいよう方向づけられています。

もしもこれが、ひとつの文明の行き着く果てだとすると、これに対抗できるものは何か。そう思ってハクスリーの小説を読むと、管理主義的・全体主義的な世界国家による支配を免れた「野蛮人保護区」から「文明社会」に来て、「文明社会」の異様さを批判するジョンという人物がいます。このジョンは、もともと「文明人」だった母親が「野蛮人保護区」に来て自然妊娠したことで生まれ、そのまま保護区で育ったのですが、読み書きを習うために、たまたまそこにあったシェイクスピア全集を読み、深く影響を受けています。そもそもこの小説の原題である *Brave New World* というフレーズは、シェイクスピアの『テンペスト』 (William Shakespeare, *The Tempest*) から取られたものなんです。

シェイクスピアの作品の描く人間や社会は、この小説中の「文明社会」とは全く相入れないものです。例えば恋愛・結婚という概念さえないので、「文明人」たちはジョンの考えをおよそ理解できない。だから、シェイクスピアを読む人間というのは、この未来社会では「野蛮人」、野として扱われています。だから、ここにもカオスの縁とい

うか、江湖の可能性が表れていると考えると、きょうの話聞いて私の中では腑に落ちるものがありました。

こう考えると、おそらくカオスの縁にある理というのは、いわゆる情念とか感性といったものを豊かにはらんだような理ではないだろうか、そしてそこに注目していくことが、多元性を語る上でも重要なかもしれない。そんなことを思いました。

太田 実際その Brave New World みたいな現実はまだ起こって、すでに日本の夫婦の6組に1組が人工授精などの不妊治療を受けています。もう一方で、染色体解析法の進歩や個別ゲノム情報の解読コストの低下で、着床前の受精卵から一部細胞を採ってきてゲノム配列を解読したり、染色体異常を調べたりできます。そうすると将来どういう先天性疾患に罹患するか、確率があるかが推定できるため、産み分けが可能になってきています。

そういう背景もあるためか、中国は実は男女比率がもうおかしいのです。明らかに出生児の性別を選別している状況にきています。ゲノム配列を低価格で高速で解析できるようになると、子孫の遺伝子のあり方も人間がコントロールできる時代になってきています。デザイナーベビーという概念ですね。ここまで来ると、富裕層と貧困層で遺伝子のタイプまで二極分化していくというSFみたいな話が、現実に行き始めているのですよね。ですので、今シェイクスピアを読むというのは、とても重要なんじゃないかという気がします（笑）。

中島 他にいかがでしょうか。伊達先生どうぞ。

伊達 武田さんがハクスリーの名前を挙げて、自然淘汰と文明化は違い、自然淘汰から身を守るのが文明化だという話、面白く聞きました。エヴォリュション（evolution）という言葉は日本語で「進化」と訳すことが普通だと思いますが、「変化」というつもりで書いたフランス語をよくネイティブから「エヴォリュション」と直されていた頃があり、最初は抵抗がありました。自分は進化論的なことを言いたいのではないと。

ただ、だんだんフランス語になじんでくると「エヴォリュション」というのは、ただの「変化」も表わすということが肌感覚でわかってくる。「変化」と「進化」は実際にはずいぶん違うんだけど、「エ

ヴォリュション」と言えば「進化」であると観念する近代的な思考の枠組みというのがあって、それが良いことか悪いことかの評価は別にして、そのなかに私たちはいたりするのではないか。そのときはそんなことを思ったのです。

それこそ人間がこれからさらなる「進化」を続けて、突き進んでいく形の合理性が、究極的には神の領域に入っていくような未来像はあるのかもしれない。けれどもそこで人間観は痩せ細ってしまわないか、多様性は確保されるのか、そんなことを考えます。

そこで先ほどの話に戻ると、自然淘汰に逆らって文明をつくるというのは、ある種自然淘汰に逆らって人間が多様性を確保しようとしてきたこととも重なるのではないかと。

門外漢ながら、生物界における自然淘汰の面と多様性の確保の面の関係に興味があります。自然淘汰というのは、多様性の中から一つを選び、他を消して次の段階に進むというイメージがあります。人間においても、合理性で突き進むと多様性を消す方向に傾きますが、そこに待ったをかけて多様性を確保しようとすることも、人間の振る舞いとしては十分にあり得ることなのだと思います。この自然界と人間界の多様性ということ、同じような枠組みで考えてよいのか、それとも位相がずれているのかということを知りたいです。

あとそれに関連してくると思うのですが、太田先生は生物や人間が生きるなかで世界も変わってくるということをお話なさいました。またその変化した世界に生物や人間も適応するわけですよね。それもおそらく個体レベルの適応と遺伝子レベルの適応というものがある。そのあたりはどうなのでしょう。人間だったら、70年とか80年という人生のスパンのなかで個体がどういうふうに適応してくかということがあられるでしょう。今は時代の変化も早いです。同時代を生きていても、生まれた年代によって、社会や自然への適応の仕方も変わってくる。そういうことと、世代をまたいで、遺伝子レベルの適応というようなこともあるでしょう。まとまっていない、いかにも素人の素朴な疑問ですが、個体の適応と世代の適応は生物学のなかで定説としてはどう考えられているのかということと、その定説が、現代のように加速した時代のなかで新たに見直されたりすることはあるのだろう

かというあたりに興味があります。

中島 では馬路先生、どうぞ。

馬路 19世紀末から20世紀初頭のイギリスを中心とした政治思想史において、エボリューション（evolution）という言葉がありますが、ダーウィン、T.H.ハクスリーが出てきた後にやはりそのエボリューションという無秩序な自然淘汰の形だけでは政治共同体はつくれないという議論が多くあります。

20世紀初頭のいわゆるニューリベラル（new liberal）と呼ばれる人たちは政治共同体を有機的な自然に准えて考えるわけですが、エボリューションではなくてプログレス（progress）が重要だという形で言い換えていくわけです。社会や政治共同体の進化というのはエボリューションではなく、政治秩序や制度の発展をある程度保つために、人為の介入を許さなければならない。それゆえにエボリューションではなくてプログレスが重要であると言い換える。

先ほどから話題になっている江湖や、カオスの縁について、無秩序のようなものから秩序が生まれたり、無秩序のようなものの中で秩序が保たれたりする契機、加えて既存の秩序を飲み込みながら新たな秩序を形作っていく何ものかということですが、そうした契機は政治秩序や制度・共同体との関係で言えば、どのように考えればよいのでしょうか。

中島 太田先生、お答えいただけますか。

太田 生物は、やっぱり無秩序じゃないのです。無秩序に放散すると、種がぶっ壊れてしまって、おかしくなっちゃうので。それで、有性生殖といって雄と雌で違う親の個体を掛け合わせて子孫を作りましょうという、「一定の枠組」の中で多様性を作るという巧妙な仕組みがあるのです。そういう「制約がかかった多様性」を使って、長期間かけてその種が進化していくわけです。全くの無秩序にならないようにはなっています。

政治の世界で無秩序とは一体何なのかというと、多分もういろんな破壊行動が劇的に起こってしまって、要するに社会的なインフラだとか仕組みとか、こういう学問とかそういうものが全く生きてこないとか、教育とかそういうものがなくなってしまうという状況なんじゃな

いでしょうか。

そこに至るともう多分「破壊」しかなくなってくる。そうやってき
てしまうと、新しいものが生まれなくなってしまう。だから、その一
歩手前の、政治的には少し安定しているのだけれど、変化を許容でき
るだけの自由が担保される状況が大切です。私は、民主主義というの
はある意味すごく不効率なものだと思うのだけれど、実は大変よくで
きているなと思っているのです。

誰にとっても最善ではないかもしれないけれども、取りあえずいろ
んな意見が出されて議論があり、社会の進むべき方向が議論されてい
く。それが社会を持続可能に進めていく上で大事である、それが私が
考えている「秩序ある多様性」というものです。

中島 今の話をうかがうと、以前フェリックス・ガタリ (Félix Guattari)
がカオスモス (chaosmose) という概念で名づけようとしていたこと
を思い出します。ノモス (nomos) は秩序世界ですね。ところが、秩
序のように見えるんですが、実はそれほど安定しておらず、カオス
(chaos) が顔をのぞかせています。つまり、いかなる政治秩序であつ
てもたえず編み直されていくわけです。放っておくと、それは分裂や
分断に行ってしまいます。そうならずに、かろうじて繋とめていく仕
組みの一つが民主主義だろうと思います。

重要なのは、ノモスとカオスがきれいにわかれているのではなく、
あるダイナミズムの中にあり、こっちから見ると何か秩序があるよう
に見えても、その下のほうを見るとカオス的なものがうごめいている
ということです。そういうダイナミズムが社会のあり方です。

それに対して、それでは不安だから強力な秩序に整序しようという
欲望が当然働きます。プログレッシビズム (progressivism) つまり
進歩主義はその一つで、進歩という目的に引っ張っていけばいいと考
えるものです。

しかし、それはどう考えてもエボリューションという概念の豊かさ
に比べたら見劣りします。エボリューションはあらゆる方向に変化し
てもかまわない、それに制約をかけるのはあまり意味がないことを伝
えるものです。ところが、あるタイプの科学や科学者には何か強迫観
念があって、一方向にとにかく進むのがよいと考えています。それは

実はものすごくざっくりした価値観に支えられているように思われます。

たとえば、ゲノム編集を考えてみましょう。それは何のためにやるのか。病気がなくなったらいいからだ。では、病気がなくなったらどうしてよいのか。長生きできるからだ。しかし、そうなのでしょう。近年のやっかいな問題の一つは、死ねないことだと言われています。死ねなくて苦しい。この問題にどう答えるのでしょうか。

ひょっとすると価値判断を放棄している、もしくはあるタイプの価値判断に縛られている気がします。もう少し繊細に科学者は考えるべきのように思います。進化の多方向性の問題とか、カオスの問題とかを掘り下げて、価値判断にまで関連するようになれば、科学やテクノロジーが提示できることはもっと違った仕方であるのではないのでしょうか。人間だけじゃなく、世界や生物に対して貢献しうるテクネーがあったってかまわないわけです。しかし、そうした想像力が欠けているがために、人間中心主義的な価値観から抜け出せない気がしています。この点、いかがでしょうか。

太田 私の本には「老いて死ぬこと」の重要性が書いてあります。やっぱり世代更新っていうのがすごく重要なのです。年寄りがずっと生きていたら、ろくなことないです。

今、徳川家康がずっと生きていたら、多分今の日本になってないわけですから、人が死んで世代が代わっていくという過程は、イテラティブに変化してくために必須なのではないのでしょうか。死がないと絶対いけないし、老いもなきやいけないだろう。

それからあと進化の多様性ですけれども、ウイルスみたいな極端な話も挙げておきたいです。ウイルスのゲノムというのは、もう余分なところは全部切り外して、極限まで最小のゲノムを持つまでに進化しています。もう一方で、さっきシーラカンスの話も出てきたけれども、もう進歩しなくていいやって、進化の蛸壺みたいなところにはまってじっとしているやつもいるのです。縮小したって良いし、現状に留まり続けるという選択肢だって許されると思うのです。

だから、人間社会の場合で、極端な話、原始時代に戻ってみようとか、現代化の方向の開発だけじゃなくて、元の自然に戻す開発とかも

あっていいはずなのです。こんな風に生物学的に考えてみると、人類社会の来はいろいろな方向性・可能性があるんじゃないかなと思っています。

中島 最近いろいろ考えこむんですが、ある種の後退が必要なんじゃないかと思うようになりました。後退することによって、思考余地を回復したほうがいいのではと思うのです。前のめりでガンガン行っても、思考余地が開けないとすると何も考えられません。ちょっと引いて、それこそパスコースをあけるぐらいのことをしないと、思考が持たないという気がするんです。大学という場所では、特にそういう戦略的後退が問われてもよいように思います。太田先生ありがとうございました。(拍手)

人新世 (Anthropocene) の世界人間学

中島 では、引き続きまして田辺先生からご発表をお願いできればと思います。どうぞよろしく願いいたします。

田辺 「人新世の世界人間学」というタイトルでお話ししたいと思います。まず初めに、非常に縮めて言うと、学問の目的は、世界に対する人間の関係を探究することにあると私は考えています。これをなぜもう一度根幹的に考えなくちゃいけないかといえば、人新世という時代のなかで、地球システムが人間の活動によって新たな状態に変わりつつあるからです。

こうした状況の中で、今までの文理の分断はもうもたない。一方では定常的な自然があって、その原理を明らかにするのが理系であり、他方で個人の集合からなる社会があって、その社会の動きを考えるのが人文社会学であるというような学問の分離はもう維持できません。このような古い人間観、社会観、世界観はもう既に通用しないということが今の時代においてはっきりしていると思います。この中で社会と自然だけでなく、人間と動物、生物と機械、現実と仮想という二分法も既に崩壊しているという時代性があると思います。

ところが、私たちはいまだ新たな世界のための新たな学問をもっていない。先ほど民主主義の話がありましたけれども、民主主義も私は

大きく変わらなければならないと思っています。というのは、今の民主主義というのは結局、人々が理性をもって話し合い、集団決定をすることで社会と自然をうまく統御して持続的に発展することができるという、プロGRESS、進歩主義という考えに立っているのです。そこには、古い人間観や世界観がはっきりとあります。

今は、まさにこのプロGRESS、発展ということ自体を問い直さなければいけない時代だと思います。じゃあ「あなたはSDGs 反対なの？」と問われると、「いえ、あと10年もつんです、あれは。プロGRESSという思想の最後の最良の部分があそこには出ているので、あと10年はもつんです」とお答えします。しかし、われわれのヴァイタルに重要な知的仕事は、SDGsの賞味期限が切れる2030年以降のための、新たな世界と人間を考えるとということなんです。

今の時代は何かというと、もう人新世 (anthropocene) に入っています。ただこれは、anthropo-という人間がつくったものだななんていうのは全く間違いで、逆に人間が自己自身の生存基盤を壊しつつあることを認識しながらも、どうすることもできない時代です。この中でもう一度、自然・世界の根幹から考え直さなければいけません。私たちが伝統的世界観においても、そして、科学的世界観においても持っていた、「世界を理解している」あるいは「世界を統御できている」というような、世界とつながっているという幻想の下にはもう大きな深淵が広がっているわけです。その深淵をみつめ、新たな相貌を示す世界の中で人間として生きるとはどういうことなのかということを考えるのが、私の理解する世界人間学です。

じゃあ、これはどうやってできるのか。わたしの専門は人類学ですので、構造主義にちょっと戻って考えてみたいと思います。構造主義というものは1950年代、60年代から出たもので、これはやはり人間



田辺明生

社会の大きな画期と関連していると思います。それはつまり、今までのプログレシヴィズム (progressivism)、進歩主義というものの限界がはっきりと現れた時代だと思うんです。

そして、進歩主義の根幹にあったのは、人間の本质は私たちの意識であるという考え方です。そして、その意識に基づく主体的な動きによってより良い世界をつくっていくことができるのだという考え方でした。これに対して構造主義が見せたのは、いや、そうした私たちの意識や主体性に先行する無意識の秩序というものがあるのだと。そして、それは人間だけでなく自然をも貫くような「構造」なのだということを示したのです。

この構造。自然と文化のインターフェース。あるいは人間とノンヒューマンの連続性。そうした潜在的基盤を考えていくことがこれからの人間と世界の間を関係を考えるうえで決定的に重要だと思います。つまり、意識や理性ではなくて、前意識の位相。プリコンシャス (pre-conscious) やアンコンシャス (unconscious)。

まず重要なのは、無意識のレベルの情動という問題です。先ほどもシェイクスピアを読むのが重要だという指摘がありましたが、それはまさに文学がそうした前意識の働きと関わるからです。われわれはいま既に情動のレベルで政治やメディアにいろいろ操作をされてしまっているわけです。ところがその無意識のレベルをはっきりと正面から捉えようとせずに、意識のレベルでのみ考えて話し合いをすれば世界は救われると考えている。いや、もうそれでは足りないんです。身体、情動のレベルでも世界を捉え、そして、それをいろんなイメージや言葉に翻訳しながら考える必要があるのです。

もう1つは、個人の人格を超えたものの重要性です。分人です。インディビジュアル (individual)、つまり自律的な個人の人權とか理性というものがかれまでは一番重要視されたわけですが、われわれは実はいろんなものつながりながら初めて生きているわけです。他の動植物やもちろん機械とのあいだでもそうです。こうしたディビジュアル (dividual) な関係性をどのように全体として考え、変容していくのかというのが課題であろうと思います。

そして3つ目は、生成変化という考え方です。「構造」というと、

生成変化と違って静態的なものと思われるかもしれませんが、そうではない。私も大学院生の時は一生懸命構造主義を乗り越えるなんて言って頑張っていましたけど、やはり構造主義というのは今の知的課題を全部出していた。レヴィ＝ストロースは構造のさまざまな翻訳、転換などということを言っていて、今話題になっている生成変化ということも既に言っていたなということを感じるわけです。

わたしたちが他のものに関わりながら、自己と世界の関係性のさまざまな別の可能性を考えるということ。つまり、先ほどの多様性です。まさにエボリューションのさまざまな可能性。あるいはそれを媒介する技術の多様性というもの。潜在的なレベルでのさまざまな多様なものの可能性に触れ直すことによって、さまざまに翻訳、転換、生成変化する潜在的基盤をもう一度掘り起こし、感じ、認識すること。それが世界人間学にとっては重要なのではないかと思います。

時代の画期としては1950年代60年代が重要です。ここで世界が大きく変わっていった。1つには、「西洋、白人、ブルジョワ、男性」ではない人たち、つまり「非西洋、非白人、労働者、女性」などが大きく世界に参加するようになったわけです。この中で主体は多様化する。そこで主体・人権の進展という、西洋・白人など一部の人の常識にみんなが追い付くべきだというような進歩主義的な発展図式が問い直されていく。それが今のポストコロニアル (postcolonial)、あるいはポストセキュラー (postsecular) という思想潮流をつくっていきます。単なる合理性とか合理的選択を超えた何かを考えるような動きにつながっていく。

もう1つはやっぱり生活様式の変容ですね。電気、ガス、水道というグリッドに私たちは決定的に頼るようになってしまったということです。こういう大きな装置の中にはめ込まれた人間生活が、今はさらにインターネット、情報ネットワークにはめ込まれたものになってしまっている。われわれは既に人工グリッドや機械とのつながりがないと生きていけないサイボーグであり、人間と機械の境界というものも失われている。

そして、3つ目にはやはり50年代60年代からの環境破壊、そして、現在の気候異常です。昔公害と言われ、今はそれが気候変動とい

う形で問題となっていますけれども、そのなかで人間と環境の関係を根本から問い直すということが必要になっています。その中で人類学では存在論的展開ということが言われるようになっていきます。前は、いろんな文化によっていろんな見方があるんですという認識の問題として言っていたのが、いや、そうじゃないんだと。それぞれの身体的存在にとっての多様なリアリティというものがあるのだという存在論の問題として語られるように、議論が移ってきています。ここからたとえばマルチスピーシーズ (multispecies) 人類学というものが出てきています。人間とマルチスピーシーズの関係やつながりですね。動植物との共生関係。先ほどの太田先生の進化の話もありました。まさに共進化の過程と構造を見る。さまざまな動植物と一緒にわれわれは人間となっていくのだということを描く。これはガイア (Gaia) という概念ともつながっています。この考え方は一時はかなり批判されましたけど、最近再評価されています。ガイアは、人間、生命、物理のひとまとまりとして co-evolute し、co-becoming する。共進化し、共生成しているということです。

この中で人間はヒューマンビーイング (human being) というものとはちょっと異なります。人間存在のエッセンスは何なのか、それは理性である、というふうには考えられた存在ではなくて、人間は、他の生物や物質と一緒に人間になっていく。つまり human co-becoming ということです。今年の秋ごろにいい言葉を思い付いたなって思って、ウェブで検索してみたら中島先生のエッセイが出てきて、この言葉をすでに提唱されていました。やっぱり中島先生はさすがだと思います。

human co-becoming という、意識的なレベルだけではなく、情動や感覚そして身体という無意識のレベルで人間は他の存在と相互影響しているということの中島先生もおっしゃっていて、私もまさにそれが重要だと思っています。こうした人間・生命・物理の相互影響の中で、風土、景観、環境というものがつくられていく。例えば腸内細菌フローラが脳機能と関連しているというようなことがいわれています。これは身体内環境の例です。それから野菜という植物の一種がものすごく繁栄している状況というのも、もちろん人間と環境と一緒に

共進化しているということを示しています。

この中でわたしが重要視したいのはアトモスフィア (atmosphere) という見方です。アトモスフィアというのは大気という意味と雰囲気という意味があります。そして、アトモスフィアにはリズムがあります。そのリズムというのはまさに生命のリズムであり、そして、それは人間においては呼吸において典型的に表れるわけです。

呼吸というのは吸って自己に集中することと、ふうと吐いて心身脱落するというこの往復運動にあるわけです。この中で自己というものがあいつつ、同時に他者とつながっているというこのバランスとリズムを作るということ。それは他者とつながりつつ自分の生命を維持するということになっているわけです。

そして、またもちろん、呼吸やリズムは周りに影響を与えます。人が興奮してしゃべっていると自分も興奮してしまうみたいな感じで、リズムというのは伝染をしていくわけなんです。われわれが恐らく求めるべきは発展や進歩ということではなくて、この私たちが生きるアトモスフィアのリズムをどのように心地よいものにするのかということなんじゃないかなと思うわけです。

ダイキンさんにお世話になっているという話も聞きましたが、やはりアトモスフィアは大事です (笑)。つまり、人間社会の持続的発展よりも、ガイアにおけるアトモスフィア、大気、雰囲気のリズム、いわば私たちの生きる世界のリズムをどうするのかということです。こういうことを考えなくちゃいけない。

さて、重要なのは、わたしたちが生きる世界は物質的なレベルにとどまらないということです。そこで、2つの自然ということを考えてい。natura naturata という造られた自然と、natura naturans という造る自然の2つです。造られた自然というのはもう今現実にあるもの。造る自然はそれを潜在レベルで支えるものです。先ほどの進化の話でいうと、もちろん今の造られた多様性も大事なんですが、いわばその元の naturans のほうの潜在的な自然の可能性。原初にある可能性としての多様性、多元性というものを私たちは感じる必要があるだろうということです。

それは実は私たちは心でやっているんだと思います。さまざまなイ

メージでさまざまなものを結び付ける働きというのが、例えば文学なんだというふうには私は考えています。この心のレベルにおいては、全部つながっていて、世界は共鳴、翻訳、変形を含み込みながら一つの全体として生成変化をしていく。その中の一部が現実として表れているということです。

ですから、学問がやらなくてはいけないのはまさに身体と心をもう一度結び付けること。今ある現実の自然環境と心的過程としての潜在的レベルをもう一度結び付けることです。そこから人間と世界をもう一度結び直す新たな言葉を生み出すことが必要だと思います。

さて、言葉。ロゴスというのは論理だけではなく、発話行為であり力であり、そして、それは呼吸の一つの在り方なわけです。呼吸を分節するのが言葉です。どのような言葉を発するのかというのが、自己と環境のリズムをつくるうえでも極めて重要だと思います。

最後に、現代世界の「分人」(dividual)の可能性についてです。現在の世界について引き付けて考えますと、私たちは今どんどん装置のほうにばかり目が向いています。装置や技術によって人間が変わっていくという話を考えています。そうした技術・装置の変化が重要なことは事実なのですが、他方、私たちは常に技術・装置から離れたエートス (ethos) というものを持つことができると私は考えています。

例えばウェーバーの資本主義の精神ということ。あれはまずエートスがあってそこから資本主義が生まれたわけですが、しかし、資本主義は資本主義の論理でどんどん発展して行って、いつかその装置は、プロテスタンティズム (Protestantism) の倫理とは離れていきました。それと同じように次のまた新たなエートスをつくることによって、新たな技術や装置の在り方を創造していくことも可能だと考えます。つまり、装置とエートスにはズレがあり、このズレにこそ希望があり、私たちが呼吸できる余地というものがあると思います²。

² データガバナンスの装置のなかで、個人が解体され分人となり、また人間と機械の境界がなくなっていくなかでも、あるいはそのなかでこそ、human co-becoming は新たな時代における自らの新たなエートスを構築することができる。(レジユメより)

ですから、形式的、数字的、アルゴリズム的なものに抑圧された人間性を取り戻そうなんてよく言うんですけど、本来の解放されるべき人間性があるというよりも、サイボーグ的で、多種の、サイバーフィジカルで、分人的な共生のつながりの中からこそ、「人間的なるものを越えた新たな人間性」が生まれる可能性があるのではないかとわたしは思っています³。そこから、人間としてより生き生きと生きられるような呼吸の仕方やアトモスフィアの在り方をどうやってつくっていきけるのかを考えていくこと、探求することが大切です。

心ということを行いました、心のさらに向こうに行くと、中島先生がおっしゃってくださったような、スピリチュアリティ (spirituality) ですね。つまり、こうした共生のつながりのなかで創造的に生きるということ、進化というものを可能にしている何かです。それはいわばノモス (nomos) やコスモス (cosmos) の向こうにある世界なわけです。しかし、どこか向こうに行ってしまうのではなく、カオス (chaos) とコスモスの狭間にこそ、創造性があるという今日の太田先生のお話は、非常に私にも響きました⁴。

「それ」に触れながら自分自身が生成、変化する。それが霊性、スピリチュアリティです。そして、自己と世界について別のものをイメージし、クリエイトするのが芸術の営みです⁵。こうしたものを含み込みながら最高の知と感性と技術を通じて、自己と世界の新たな構築変容を可能にするようなアーツというものをわれわれは目指さなければいけないかと思います。

アーツについて一言だけ。教養はリベラルアーツというふうに言わ

³ (現実) はプログラム化されたアルゴリズム (の装置) だけで決定されるものではありません。現実には常に自他の出会いであり、その出会いには常に偶然性と非決定性が潜んでいます。その偶然性と非決定性が希望の源です。(レジュメより)

⁴ 装置のなかに生きながら、それによって定義されてしまうのではなく、共生のつながりにおけるさまざまな触発し触発される力をつうじて、現実の内側にある「異他の潜在性」と触れ、常なる「始まり」を創造的に画していくこと。(レジュメより)

⁵ それは、自己自身を別のものへと生成変化する「霊性」(存在の神秘にもとづく生の運動性) や、自己と世界について別のものを想像=創造する「藝術」の営みとなる。(レジュメより)

れてきたんですが、ちょっと問題だと思うのは、リベラルアーツ (liberal arts) は中世においてメカニカルアーツ (mechanical arts) と対比されてきたわけです。メカニカルアーツというのは、人間の創造性じゃなくて、自然のほうに合わせて行為する技術ということなんです。例えば建築であるとか、農業であるとか、こうしたものがメカニカルアーツと言われていました。

これは、さらに古くは servile or vulgar arts というように、自由人じゃない、奴隷たちがやる仕事と考えられていました。逆に、リベラルアーツという考えは、人間が自由人として世界を考えて変えていけるという、やや横暴などころがあると思うんです。

むしろ自然と人間が同等な立場に立って、存在論的に平等な立場に立って、この地球におけるさまざまなもの、非人間と一緒に生きる場をつくるということ、人間が生命や物質と共に新たな地球をつくっていくことが必要でしょう。つまりリベラルアーツとメカニカルアーツの分断を超えた、新たなアーツというものを考えなくちゃいけないのではないかと思います⁶。

中島 ありがとうございます。東アジア藝文書院という名に託した思いがあります。「藝文」は『漢書』に収められた一篇で、学術を指し示す古い言葉なのですが、そこから、近代的な教養とかりベラルアーツと

⁶ レジュメでは、以下の結論を記していた。「おわりに：「固きものすべてが地に混じりゆく」(All that is solid melts into the earth) 世界のなかで人間として生きること。

- 1) 人間の発展・拡大という歴史観をこえて、人間が人間ならざるものと共に自らの生をつくってきたことを認識する。Human being から human co-becoming へ。
- 2) 世界における自他のからみあいの〈現在〉のなかに、「異他性」の生成の契機が潜む襞が折りたたまれている。その襞に入り込み、unfold し、また refold する可能性—つまり自己と世界の変容の可能性—を〈現実〉的に探求すること。別言すれば、他者に関与し、共に変容していくこと。
- 3) そうした人間の human co-becoming としてのありかた—自己を他者と共に変容していくこと—は、いまある世界の〈外〉でありながら、〈現在〉の瞬間自身の裡にある、「永遠的な何か」に触れることによって可能となっていく。他と共に、〈外〉に触れながら、別のものに生成変化していく探求、実践、経験を生きること。あるいはそうした別のものを想像・創造すること。この世界のなかで、襞を開き、さまざまな花を咲かせること。」

いう概念に収まらないような、学問のあり方、さらにはわたしたちのあり方をもう一度反省したいと思ったからです。直接には言及されませんでしたけど、最後の「襲を開き、さまざまな花を咲かせること」というフレーズは、非常に大事だと思います。「花を咲かせること」に関連して、「花する」という概念があります。これは、やや耳に馴染まないかと思いますが、井筒俊彦さんや、今では山内志朗先生がお使いになっていて、エネルギー（energeia）というこれまた古い言葉を再活性化しようとしています。

今田辺さんがおっしゃったように、わたしたちはすでに否応なく装置化された世界にいます。その装置化された世界の根源に遡って、人間の「自然」を回復しようといったところで、あまりうまくいきません。というのも、それは別の仕方に変な本質主義に陥ってしまうからです。そうなると、物事をより悪い方向に持って行ってしまいう可能性が高くなります。

とはいえ、だからといってこの装置主義にそのままの形で巻き込まれ続けるわけにもいかないと思うんです。わたしたちの装置化されたあり方を規定しているのは、やはりエネルギーだと思います。エネルギーの効果によって快適な暮らしがおくれる一方、地球環境や他の生物に深刻なダメージを与えているわけです。

それを考えるために、AlphaGo を例にとってみましょう。人間を打ち負かしたとされる AlphaGo の電力消費量は 25 万ワットだそうです。だいたい 30 億円ほどかかる規模だそうです。それに対して、人間の脳は 21 ワットだと言われていますので、ほぼ 1 万分の 1 以下です。これだけの莫大なエネルギーを使って、いったい何をやっているのかということです。エネルギーによって生を豊かにするはずが、巨大なエネルギー装置によって貧困化させられているという、非常にアイロニカルな状況が生じています。

もともとのエネルギーは、まさに花が咲くような状態、「花する」という状態のことです。人生こそがエネルギーですから、そこには単に輝くだけじゃなくて、老いることも含まれます。老いることも一種のエネルギーなのです。

もしそれが誤解を招くのであれば、最近わたしが作った概念です

が、他という意味のアラという言葉を入れてアレルゲイアといってもよいかもかもしれません。他なる仕方では花開いてもいいじゃないか。そういうふうを考える可能性もあるように思います。こうしたエネルゲイアやアレルゲイアを、田辺さんがおっしゃるアトモスフィア、つまり人間の居場所ですよ、それを豊かにしていくよすがとして鍛え直せるのではないかと。

世界というと非常に抽象的に考えますが、それはアトモスフィアの何かちょっと先に見える地平みたいなものだと思います。でも、アトモスフィアの中にとると、そうした世界はそう簡単に見えません。逆に言えば、世界を見たつもりになってはいけません。そうじゃなくて、世界を地平として感じながら、このアトモスフィアをちょっとでも豊かにして、他の人や生物とともに人になっていくことをやらなければならないのだと思います。

言葉の再定義が絶対に必要なんです。人間という言葉だけでなく、エネルゲイアやエネルギーもそうですし、田辺さんが言及されたロゴスもそうです。ロゴスは、近代以降、ロジックすなわち論理学に限定されて理解されていきましたが、もともとはそんな単純な概念ではなく、より複雑なものだったのです。

たとえば老子の道という概念がありますよね。あれをどう翻訳するかという時に、ロゴスという訳がよく使われました。それは論理学のロジックとっているわけではありません。語ることや、理性や、実践などがすべて含まれた世界把握として理解しようとしたのです。そこには今とは違う世界把握があったのだと思います。「分人」は平野啓一郎さんの言葉ですが、言葉の再定義をしながら、新しい言葉を獲得していくことが大事なと思います。いかがでしょうか、質問、コメントはございますか。

太田 装置化されてきた世界から人間を解放するというのが新しいリベラルアーツだというのはどうでしょうか。人間の情動とか関係性を含めて考えて、リベラルアーツを再定義するということだと思いませんか。

先ほどエートスが人間の居場所を表すという話がありました。今まで何かこう縛られてきたような流れの中から、もう少し人間を取り戻

して行く作業、そういうことを考えられたのでしょうか。

田辺 人間を取り戻していくという意味では、確かに今まで非常に限界付けられたものからは取り戻していくということになるかもしれませんが、何かこう決まった人間というものがあって、例えば理性に対して、いや、もっと感情、情動を、というようなことではありません。むしろ人間の可能性というものをどういうふうに生かして、human co-becoming の、今の時代に合った新たな人間観を私たちは持てるのかという問題なんだと思うんです。

今既にある技術や装置のなかで創造的に生きるためには、私たちが持っている人間観では十分ではない。例えば政治、公共領域における人間観ですね。それぞれが自分の意見を持ってみんなで話し合って集団決定するというような人間観や社会観ではもううまくいかない状況になっているのに、そうした人間観にとどまってしまっている。

今の進捗状況や、技術状況に合った新しい人間観というものを考えていこう。そのために情動のレベルや分人的なつながりということを考えてなくちゃいけないんじゃないかということです。

伊達 存在論的平等という考え方に、非常に共感します。これについては、田辺先生が日本という場にいるインド研究者という立場性や環境の問題もあるのではないかと推測します。そこで、普遍性と立場性についてお聞きします。

構造主義の段階で現在にとっても課題となる論点はすべて出ていたというお話がありました。レヴィ＝ストロースはたしかに未開と文明の二分法が自明と思われていた時代に平等ということを考え直した点で普遍的な人類学者だったと思います。そこに地域性ということを加味していくと、どういうことになるのでしょうか。レヴィ＝ストロースはフランスの人類学者で、ブラジルをフィールドにしていました。その立場性と地域性をどう押さえておくかということは、普遍への通路の多様性をどう確保し、どう開拓するかにも関わる論点だと思うのです。それは生物や文化の多様性を寿ぐ方向性のものです。

ところで、その前にひとつ、私はこの座談会に参加する前から、誰かがどこかで自己言及すべきだろうと思っていたのですが、今回の座談会のメンバーに女性が一人もいないことが気になります。一人を

「アリバイの女性」にするのもよくないけれども、一人もいないのはもっとよくない。でも、おそらくこれはこれで、何かが背景にあるわけです。端的に言えば、日本の近代の学術的な文化の特徴というのがある程度は変化しつつも、やはり支配的な文化として現在まで残っているわけです。しかし、この話はこの場ではここまでにします。

どういう仕掛けで存在論的な平等を確保していくかを考えるとき、大気または雰囲気としてのアトモスフィアを、どう活用することができるでしょうか、あるいはどういうところに注意をしておく必要があるでしょうか。典型的な西洋近代の型によれば、自然と人間の技術は対立概念ですが、技術による自然の統治をさらに自然の再生に向けていくためのアトモスフィアづくりはどうしたらできますでしょうか。

例えばこの秋には大きな台風があり、首都圏も大きな被害を受けました。その一方で、治水の技術も非常に進んでいるのですね。今回初めて知ったのですが、私の近所でも、大量に流れてきた水を地下の広い空間に流して氾濫を防ぐ技術があり、それが効果的に用いられたおかげでほとんど被害を出さずに済んだとのことでした。

しかし、その近所の、普段歩いている川沿いの道はコンクリートで塗り固められているわけです。川が近くにあるのは嬉しいけれども、殺風景なのです。だから、コンクリートを用いた治水は必要だけでも、そこに木を植えるとか、蛍が戻ってくるようにとか、そういうイメージがもっとあっていいと思うのです。それは、治水の技術がない昔に帰ることではなくて、今の技術を生かしてその先に行く。多分今のままだと、蛍がまた来るようにみたいな発想は出てきませんよね。そういう雰囲気づくりができないでしょうか。

他方で、雰囲気づくりというと、負の面も持つ日本的な空気の論理に巻き込まれる可能性もあるので、そうならないための仕掛けも必要だと思います。うまく言っているかわかりませんが、存在論的な平等という多様性を確保した普遍的な理念は、それが広がる文脈や、広める方法が問題になるという直観があります。理念が実効性を持つには最終的には制度ということも考える必要がありますが、その過程で実にさまざまな逆説が待ち受けています。

もう一言。動物と人間の共生といっても、洋の東西の発想の違いは大きいのだと思います。例えば西洋の「アンチスペシズム (Antispecism)」は基本的には動物の「権利」という発想をしていると思います。人間が歴史のなかで獲得してきた権利を、動物にも与えるという発展的な図式です。それはアジア的なものというか、田辺先生のおっしゃる存在論的平等とは、やはり相当にかけ離れているように思います。そのような地域性と普遍性の関係はどう考えればよいのでしょうか。たしかに、普遍性というものはあるだろうと思います。しかし、それが地域性に落とし込まれていくとき、そこでは何が起きているのか、さまざまな形で待ち受けている罠のようなものをどう回避していけばいいのでしょうか。

田辺 ありがとうございます。地域性とは言葉のことだと思うんです。確かに私が存在論的平等とか、存在の平等と言うときには、ヒンドゥー的・仏教的な伝統と近いものだと思います。ただ、実は南米のインディオの研究をしているような人も同じようなことを別の言葉で言うわけなんです。それは魂や霊に近いような言葉で言ったりします。そして、こうした魂や霊というのはもちろんギリシャ世界、地中海世界でもあった言葉で、どの言葉を選ぶのかっていうのはむずかしい。その言葉から想起される、地域的伝統・思想的伝統につながってしまうわけですから。

恐らく私が考えたいのは、もう歴史が展開して思想が発展した後のことではなくて、むしろさまざまな思想として制度として固まってしまふ前の、まさに始原あるいは言語秩序の向こう側や内奥と、われわれがどうやって触れ合って、思考を活性化できるのかという問題なんです。

その始原における多様な可能性とか、エボリューションというものがそもそも持っている多様性を生む潜在的な可能性ですね。そのレベルをなんとかこう話をしたいと思いました。ただ、それは名付けてしまうと確かにいつもわなに陥るといえるのはそのとおりなんです。

この問題というのはただ、だから、話さないというわけにはいかない。何か普遍の問題というものをもう一度語らなくちゃいけない。ただ、それは普遍主義にならないように、あるいは1つの地域の伝統と

いうものの押し付けにならないように。だからこそ、さまざまな地域を専門とする、あるいはさまざまなディシプリンを専門とする人たちが必要なのかなというのは一つです。

存在の平等というのは決してこの世で実現するものではないんです。それはすべての現実の潜在的可能性であって、そのままの実現というのは定義上不可能なわけです。それはいわば秩序とカオスの縁にあるものです。その縁からのぞける深淵にあって、その秩序もカオスも含んだような潜在的全体のことを指して言っているわけです。そして絶対的な平等性をこの世で実現させるということは、全ての現象的差異を無にすることでもあるわけですから、それはあり得ないのです。

しかしこの存在の平等の潜在的可能性を生かすために必要なのは、自律的な個々の人間の意識が創造性の源であるというような今の人間観を捨てよう、そして、今現実にある分人的なつながりであるとか、情動の重要性というものを押さえた上で、今ここから考えなおそうということなのです。

そのときに必要なのは、全て想像を始原のところまで広げることですが、それをこの歴史的地点において、どのようによりよい世界を想像できるかといったときには、理念的に頭の中で考えるのではなく、常にこの時点、この世界のつながりのなかから考え直さなくてはいけない。頭で作り出した理念と、現実の中の潜在的可能性というこの2つのことを混同してしまうと、大変なことになるんじゃないかなと思います。

中島 今の議論に関わる話ですが、せっかくの機会なのでレヴィ＝ストロースのことを伺っておきたいと思うんです。レヴィ＝ストロースがインドのチッタゴンに行ったのは1950年ですよ。彼は感動するわけです。マルクス主義の解放と仏教の解放は同じものなのだ、マルクス主義の批判と仏教の批判は同じだと言うのです。デリダはそれを厳しく批判して、両者は全然違うものだと言いましたが、レヴィ＝ストロースはそれを譲らなかった。

もうお亡くなりになった渡辺公三さんが『闘うレヴィ＝ストロース』の中で、レヴィ＝ストロースが人類学者になる手前の社会運動

家として活躍していた頃の話を取り上げていらして、この問題を解きほぐそうとなさっていました。

『悲しき熱帯』の中でレヴィ＝ストロースはこのように言っています。

生にとって掛け替えのない解脱の機会、それは——さらば野蛮人よ！さらば旅よ！——、われわれの種がその蜜蜂の勤労を中断することに耐える僅かの間に、われわれの種がかつてあり、引き続きあるものの本質を思考の此岸、社会の彼岸に捉えることに存している。われわれの作り出したあらゆるものよりも美しい一片の鉱物に見入りながら。百合の花の奥に匂う、われわれの書物よりもさらに学殖豊かな香りのうちに。あるいはまた、ふと心が通い合って、折々一匹の猫とのあいだにも交わすことがある、忍耐と、静穏と、互いの赦しの重い瞬きのうちに。(『悲しき熱帯』Ⅱ、428頁)

この解放、この解脱を、マルクス主義と仏教の両方と重ね合わせて論じているわけです。最終的には田辺さんが今日描き出してくれたものにすごく近い世界を作ろうとしているように思います。このあたりのレヴィ＝ストロースをどう評価されているのでしょうか。

田辺 知的には彼はそれを「構造」という形で極めて緻密に描き出したわけですが、今印象的なパッセージを引用してくださったように、やはり非常に深い感性を持った方だったと思うんです。

例えば彼が神話の内奥に発見し描き出した構造というのは、まさに人間が、鉱物であったり、猫であったり、そうしたすべてのものと共通につながっているという感覚の基盤となるものです。わたしたちはすべてつながっている。しかし、つながりながら、多様なものとして表れている、存在していることの喜びがそこにはある。これを描き出すとしたのがレヴィ＝ストロースではないかなと思います。

ですから、その普遍のレベルをやはり私たちは捨ててはならないと思います。それがマルクス主義、仏教で共通なのか違うのかというのはまたちょっと非常にポレミックな問題ですが、あらゆる思想が求めた解脱・解放というものは、その普遍とわれわれが触れなが

ら、しかし、今ここで多様な豊かさを経験し、喜び合えるような世界をいかにつくれるかということではないかなと思います。これを考え続けるというのは非常に重要なことで、恐らくレヴィ＝ストロースはそれを目指したんじゃないかなと思います。

石井 永遠的な何かに触れるということ、花を咲かせるの直前におっしゃっているということで、やっぱりこれは先ほどの議論の中にもあったスピリチュアリティの問題とか、宗教の問題とかというところに結び付いてしまっているわけですね。

花を咲かせるというのは、わたしの関心でいうと章炳麟の「天籟」と全く同じだと感じます。「天籟」は、『莊子』の中のエピソードです。彼自身は仏教徒になろうとして、在野の仏教なんですけれども、仏教でなきゃいけないということを考えるんです。

つまり、キリスト教の一神教では駄目で仏教なんだという言い方をするんです。だから、宗教的な体質を越えた普遍性みたいなものを考えてかなきゃいけないのかもしれないかもしれません。

韓国の白永瑞先生が、宗教の間の対話ではなくて、宗教内対話というようなことをおっしゃっていて、多分それのようなことなのかなというふうに思ってお聞きしていました。

田辺 宗教というのは既に制度化されたものなんですね。それらの制度化されたものの中でどっちがいいかと言ってもあまり意味がない。むしろ「宗教的なもの」の始原の潜在的可能性に戻るといったことが必要かなと思います。

それは自分を越えたものの存在をあらゆるものに感ずるような、そうした感覚、情動、経験に基づくものなんじゃないかなというふうに思います。そこに立ち戻って「宗教的なもの」をもう一度どのように今この世界と結び付けて新たな人間世界を考えるのかというのが重要な問いなのではないでしょうか。

それから、宗教間の理解ですけど、「対話」という考えは、私はもう有効期限が過ぎていると思うんです。対話じゃなくて、私は共にすることが大事だと思います。共にこの自然の美しさに触れるということです。あるいは共に芸術の美しさに触れる。頭にあることの対話よりも、同じ経験を2人ですること、それによって2人の関係というも

のも変わっていくんだと思うんです。

言葉というのは違う言葉をしゃべりますから、それで対話をしてもし上のほうのレベルで論理の操作になってしまうことが多いと思ったんですね。共に変わるというのは、人間でいうと一緒に散歩し、一緒に森を感じることで、2人の関係も、人間と森との関係も変わっていく、そういうふうな世界の変容、あるいはコミュニケーションの在り方というものを想像しています。

中島 ありがとうございます（拍手）。では次に、武田先生お願いします。

世界文学——国民国家の解体と市場経済のはざままで

武田 わたしは18世紀のイギリス文学、とりわけデフォーやスウィフトなど初期の近代小説といえるものを書いた作家たちを普段研究しています。今日は文学研究の立場から世界人間学について問題提起をできればと思っています。

文学研究の分野では、特に2000年代以降、「世界文学研究」が盛んになっています。今日の話はこの世界文学研究に関し、特にどのような歴史的な経緯で世界文学研究に注目が集まっているのか、そして世界文学研究に今後の文学ないし文学研究の可能性があるとすればそれは何なのか、という2点について、簡単にお話ししたいと思います。

まず近代以降の文学の歴史がどう進展したのかを考えますと、18世紀に近代小説が勃興したという話がよく言われます。イアン・ワット（Ian Watt）が1957年に『小説の勃興』を発表して以来、18世紀のイギリスで近代小説が勃興したという説は、少なくとも英米の文学研究の世界では広く受容されている考えです。

この小説の勃興と関連して、ダニエル・デフォーの『ロビンソン・クルーソー』（1719）が最初の近代小説とされることがしばしばあります。『ロビンソン・クルーソー』に代表される近代小説の特徴としては、古典文学の伝統から離れて事実を克明に描写することに重点を置いたことが指摘されます。さらに、この新しい描写の形式が、18世紀イングランドの知的風土と合っていたということも、よく言われます。



武田将明

つまり、イングランドの経験主義であるとか、個人主義といった考え方とこの近代小説というのは結び付きが強いということを、イアン・ワットをはじめ、さまざまな研究者が述べているのです。

そこから、近代小説というのはイングランド的な文学であるという考え方が生まれ、このイングランド的な文学が18世紀を通じて発展し、他のヨーロッパ諸国にも広まって、19世紀における国民文学としての小説の成熟を生んだ、という文学史が、英語文化圏ではしばしば語られることになります。

ただ、ここで一つ問題提起しておきたいのは、『ロビンソン・クルーソー』という作品が面白いのはけしてイングランドの国民文学だったからではなくて、この作品自体が既に世界文学としての特性も備えていたからだということです。この作品は、17世紀～18世紀における三角貿易（ヨーロッパ、アフリカ、アメリカ大陸を結んで行われた、奴隷貿易を含む交易）とそれに伴う経済のグローバル化を前提に書かれています。その意味で、本書は決してイングランドのドメスティックな文学とは言えません。

ヨーロッパ、アフリカ、アメリカの間の大規模な、暴力も伴う遭遇がなければ、ロビンソン・クルーソーの漂流譚もあり得ないわけですから、近代小説というのは初めから世界文学でもあった、ということをおし上げておきたいと思います。

また、言うまでもなく三角貿易は奴隷貿易を内包していたわけですから、近代小説は植民地の問題にも関係していたことになります。ゆえに、近代文学とは必ずしも国民文学の枠内に収まるものではなく、その歴史の初めから植民地主義や帝国主義と関わりがあったという点も指摘しておきます。

これが19世紀に入ると、国民文学としての小説が成熟します。イギリスのディケンズ、フランスのバルザック、ロシアのトルストイ、ドストエフスキーなどの国民作家が登場して、大長篇を書いてそれぞ

れの国民生活を隔々まで活写したわけですが、これと並行して、19世紀とはヨーロッパの帝国主義が全盛を迎えた時代でもありました。ディケンズやバルザックやトルストイが小説を書いている傍らで、列強がアジアやアフリカで植民地を拡大していたことになります。

ただ、このような帝国主義と国民文学との時代的な重なり、同時代性っていうものは、19世紀小説を読むだけでは分かりにくい。それだけに、エドワード・サイード（Edward Said）がポストコロニアル批評の立場から、この問題を指摘したとき、少なからぬ研究者がショックを受けたのです。具体例を挙げれば、19世紀初頭に活動したジェイン・オースティンの『マンスフィールド・パーク』という作品。これは地方の荘園で繰り広げられる男女の恋愛劇を中核に据えた小説ですが、この荘園の一見のどかな恋愛劇が成立するのは、荘園の領主が実はカリブ海の島に植民地の農園を経営しているからである、そこで奴隷を搾取して獲得した富が、この作品を動かす決定的に重要な要素なのだ、とサイードは指摘しました（『ジェイン・オースティンと帝国』、『文化と帝国主義』所収）。しかし、これはなかなか読者には伝わらない、というより、作品を読む制度のなかで隠蔽されている、というわけです。

また、この19世紀初めにゲーテが世界文学（Weltliteratur）という言葉を使用したことが、ゲーテとエッカーマン（Johann Peter Eckermann）の対話に残されています。これはしばしば世界文学研究の原点とされる発言です。ゲーテは中国の小説とか、ペルシャの詩に強い興味を述べた上で、「もはや国民文学という言葉は古くなった。これからは世界文学だ」と指摘をしたのです。

この指摘はもちろんとても重要ですが、この指摘に表れた中国やペルシャへの関心というのは、時代背景からしても容易に帝国主義的な野心へと反転しかねないことも指摘しておく必要があります。

また、ゲーテの言葉を文字どおり取ると、あたかも国民文学というのが先にあって、その後世界文学に発展していくような、進歩・進化の図式が見られますが、実際には『ロビンソン・クルーソー』の例からも分かるように、実は近代文学というのはその始まりから世界文学でもあったという観点も重要だと私は思っています。

20世紀に入ると、武力を用いた帝国主義や植民地支配は解体していく。そして、文学のあり方とか文学への見方、研究の仕方も変わってきたことは言うまでもありません。

その経緯を詳しく話す時間はありませんが、作品としては例えばサルマン・ラシュディ（ルシュディ）（Salman Rushdie）の『真夜中の子供たち』（*Midnight's Children*, 1981）のように、インドの神話、イスラムの民話とヨーロッパの近代小説のハイブリッドのような文学が生まれている。こうしたポストコロニアル文学が非常に注目され、さまざまな作品が生み出されました。こうした状況と呼応するかのようには、理論的にも、先ほど名前を挙げたエドワード・サイードのほか、ガヤトリ・スピヴァク（Gayatri Chakravorty Spivak）などの理論家によってポストコロニアル文学研究が盛んになった、というのが20世紀最後の20年ほどの状況であったと言えます。

これが21世紀に入ってどうなったかという、先ほどラシュディを例に挙げて示したような、ハイブリッドな文学がますます重要になってきています。しかも、ハイブリッド性というのが作品の構成だけではなく、作品の書かれる言語のレベルにまで及んでいて、最近の英語圏の作家であれば、ジュノ・ディアス（Junot Díaz）がその代表格でしょう。彼はドミニカ共和国出身の、アメリカの作家ですけれども、英語の文章にスペイン語の表現や会話をたくさん盛り込んで、『オスカー・ワオの短く凄まじい人生』（*The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*, 2007）と作品を発表して大いに話題になり、全米批評家協会賞やピューリッツァー賞のフィクション部門を受賞しました。

他にも、ジャマイカの作家マーロン・ジェイムズ（Marlon James）は、『七つの殺人に関する簡潔な記録』（*A Brief History of Seven Killings*, 2014）で（余談ながら、ジェイムズもディアスも作品名に“Brief”という言葉が入りますが、いずれも長篇小説で、特にジェイムズの方はペーパーバックで700ページを超える大長篇です）、2015年に英語圏で最高の賞のひとつであるブッカー賞を受賞しています。これも普通の英語で書かれている部分のほか、ジャマイカ特有の、それ自体がハイブリッドな言語であるパトワも大胆に使われている。こういった文学が非常に注目を集めていることとなります。

これはじゃあ、英語圏だけの現象なのかということももちろんそんなことではなくて、言うまでもなくフランス語圏でもパトリック・シャモワゾー (Patrick Chamoiseau) のような作家が、1980年代から、つまりディアスたちよりも前から、フランス語圏カリブ海の島々に特有の言葉を大胆に用いて創作をしている。それだけではなくて、日本語の文脈においても、温又柔や李琴峰という、どちらも台湾にルーツのある作家が、自分の文化的背景を意識しつつ、日本語と中国語、台湾語の境界を越境するようなフィクションやエッセイを発表している (この文脈で、温又柔の『台湾生まれ 日本語育ち』(2015) というエッセイ集は必読です)。彼女たちに先行する世代でも、同様に言語を越境する日本文学の作家として、多和田葉子や水村美苗、リービ英雄の名前を挙げることができます (このうち水村美苗は、評論『日本語が亡びるとき』(2008) に見られるように、国民国家としての近代文学に強いこだわりを持っている点で異質ではありますが)。

さて、こうした国籍・国語を超越した文学が世界的に注目を集める中、あたかもそれに対応するように研究の分野で台頭してきたのが、世界文学研究になります。この流れを生む最大の契機となったのは、2003年に刊行された、デイヴィッド・ダムロッシュ (David Damrosch) の『世界文学とは何か』(*What Is World Literature?*) でしょう。世界文学研究という言葉は、すでにお話ししたとおりゲーテの時代からあったし、(後で名前を挙げるフランコ・モレッティの著作や、フランスのパスカル・カザノヴァの『世界文学空間』(*La République mondiale des Lettres*, 1999) など、本書以前に世界文学的な研究が存在しなかったわけではありませんが、本書ほど見事に、いい意味で挑発的に、明確な理念と魅力的な作品分析とを組み合わせる世界文学(研究)の時代の到来を説いた本は他に存在しないでしょう。

これまで述べたような世界の文学の動向から見て、世界文学研究が隆盛するのは必然的なことのように思えますが、あえて一つ懸念を申し上げておきます。ダムロッシュの『世界文学とは何か』は、ギルガメッシュから現代文学まで、また神話から翻訳文学まで、時代やジャンルを越えたさまざまな作品が、まさに縦横無尽に取り上げられていて、確かに新しい文学研究の可能性を開いているという感覚を得られ

るのですが、その知的興奮の坩堝に呑み込まれながらも、ふと考え込んでしまうのは、ダムロッシュの著作を例えばサイドやスピヴァクのそれと比較すると、後者の、すなわちポストコロニアル文学研究が重視していた、テキストと政治との一筋縄ではいかない相互関係に対する葛藤というか、警戒心といったものが稀薄になっている点です。これもさきほどゲートに關係して述べましたが、多文化主義とか多元性を讃えることは、常に他者への支配の欲動と隣り合わせかもしれないので、アカデミズムがこの点を忘れてしまう危険性には、少し懸念を持っているところです。

ただ同時に、現代の状況を考えると、サイドやスピヴァクが発展させたポストコロニアルな文学研究とは異なる文脈で、文学のグローバル化が進んでいるように見えるのも事実です。日本出身のカズオ・イシグロが英語で作品を発表してノーベル文学賞を受賞したり、村上春樹や劉慈欣の翻訳が英語圏で人気を博したりする現象を考察するには、(そこに水村美苗が『日本語が亡びるとき』で指摘した英語中心主義という問題が顕著に見られるとはいえ)植民地主義批判に収斂するようなアプローチでは十分とは言えないでしょう。

また、世界文学と政治の關係という面でも、新しい文脈が生まれています。時代は少しさかのぼりますが、先述のラシュディによる長篇 *The Satanic Verses*、『悪魔の詩』(1988)におけるイスラム描写が不敬であると物議を醸し、1989年にイランの宗教指導者で最高権力者だったルーホッラー・ホメイニーが、ラシュディおよび本書の出版に関わった者の殺害を命じました。2020年現在、ラシュディ本人はいまだ存命ですが、この小説を日本語に翻訳した五十嵐一は本当に殺されてしまいました(犯人が見つかっていないので、『悪魔の詩』に関わる殺人であると断定こそできませんが)。いま振り返ると、これはまさにイスラム原理主義の台頭を予告した事件でした。このように、国際情勢を取り巻く新しい状況と、世界文学は無縁ではないのです。

これを踏まえた上で、では世界文学研究はどういう方向にむかったらいいのか、という話を簡単にしたいと思います。最近の日本や海外の文学研究を見ると、文学ないし文学研究の現状に対する悲観的な言説が目につきます。たとえば、柄谷行人『近代文学の終り』(2005)、

水村美苗『日本語が亡びるとき』（2008）、それから2019年に『文学との訣別——近代文学はいかにして死んだのか』という題で邦訳の出したWilliam Marx. *L'Adieu à la littérature: histoire d'une dévalorisation XVIIe-XXe siècle* (2005) など、タイトルからして終末感が濃厚に漂っています。いま名前を挙げた著作に共通する視点は、近代文学は国語によって書かれた国民文学であるという前提の元、そのような近代文学がグローバル化の進展と大衆文化の台頭の中で減びつつあるというか、すでに減んでしまったというものです。

他方、この国民文学＝近代文学というのが、実は帝国主義を前提とした文学なんだと主張する研究者・批評家もいます。もちろん、さきほど言及したポストコロニアル批評の担い手たちは、この前提で近代文学を読んでいるわけですが、東アジアの文学、具体的には日本と韓国の文学を題材にして、日本の近代文学が日本の帝国主義と不可分であったことを指摘したのが、曹泳日（ジョ・ヨンイル）の『世界文学の構造』（2011）です。ということは、近代文学の終焉という議論は、帝国主義の終焉、すなわち国家の境界や国民の定義が揺れ動いていた時代の終わりとは結びついている、と考えることもできます。

このように見てみると、文学ないし文学研究の衰退は歴史の必然である、という意見には、やはり問題があると思うのです。狭義の帝国主義が終了したということは、世界における差異ないしは格差の生産が終了し、いわば歴史自体が終焉したということの意味してはいないのでから。

むしろ、グローバル化の進展は、画一化・均一化という外観の裏で着実に格差を広げています。もはや国家レベルで見ると、世界レベルで見なければ全体像を捉え難いような格差、階級問題を生み出している。この問題に対して文学ないし文学研究が何らかの問題提起をすることは依然として必要であると考えます。少なくとも、現在の文学の選択肢が社会との関わりを失って自滅するか、大衆の娯楽として再編成されるかの二者択一である、というのは間違っている。

「近代文学の終焉」をノスタルジックに語ったり、文学そのものを切り捨てることは、それを主張する方たちの意図にかかわらず、結果としてグローバルな格差の増大に貢献してしまうのではないでしょう

か。

そもそも『ロビンソン・クルーソー』についてお話ししたとおり、近代文学というものは単に国民文学であったのではなくて、その初めからある種のグローバルな文学であったわけですから、この点に立ち返って、改めて近代以降の文学をまた考えてみるという必要が出てくると思います。

以上の観点から、世界文学と世界文学研究をもう一度見てみたらどうか、というのが私のいまの立場です。

ここで少しご紹介したいのが、フランコ・モレッティ (Franco Moretti) という、イタリア出身ですが英語で多くの著作を発表している研究者による、*Distant Reading* という著作です。

これは2005年に刊行され、『遠読—〈世界文学システム〉への挑戦』という題で邦訳も出ています。本書でモレッティは、伝統的な文学研究で重視されてきた精読 (close reading) ならぬ遠読 (distant reading) の必要性を唱えました。

モレッティが提案していることを単純化してまとめると、膨大な文献を対象とする世界文学研究においては、一個一個の作品を原語で緻密に読み解いていく研究手法は必ずしも有効ではなく、いまやインターネットを活用すれば、出版物に関するビッグデータが手に入る時代なので、これを大胆に活かすべきだ、ということです。本書には、いくつか興味深い遠読の実践例も取められています。

こういう技術と手法の問題は確かに無視できないし、特に既存の文学研究・批評に勢いのない現在、研究の現場を活性化してくれるものと期待もできます。ただ、おそらくいま世界文学を考える上で何よりも大事なのは、新しい視点ではないかと私は考えています。より正確には、新しい視点を確立することが研究技術の探究の前にあるべきじゃないかということです。

この点についても簡単に申し上げますと、まず「世界文学」という言葉の一般的な意味から批判的に検討すべきかと思います。例えば日本の読者の多くは（そしておそらく東アジアと欧米の読者の多くも）「インドの現代文学」と聞けば、先ほどのラシュディのような作家をまずイメージするでしょう。つまり、「グローバル」な読者を意識し

て、英語で書かれた文学作品です。しかし、実際のところインドでどんな作家が読まれているのかについて、私たちの多くはあまりに知らない。インドの公用語は英語とヒンディー語とされていますが、実際には各地域でウルドゥー語、ベンガル語など多数の言語が日常的に使われています。「インドの現代文学」もまた、それだけたくさんの言語で書かれているわけですが、英語以外の「地域語」で書かれた文学は、あまり日本語に訳されていません。いま、「地域語」と言いましたがヒンディー語の母語話者は4億9千万人、公用語に入っていないベンガル語も2億2千万人おり、当然ながら日本語よりもはるかに多くの話者を誇っています。まず、私たちのイメージしている「世界文学」が、世界の文学の実像から大きくかけ離れているのではないか、という意識をもつことが必要です。

具体的な作家を挙げると、アルパナー・ミシュラ (Alpana Mishra) というヒンディー語作家がいて、私は2018年にこの方を駒場にお呼びして講演をしていただきました。ミシュラさんは、ヒンディー語圏では有名な作家で、デリー大学の准教授でもあります。彼女の作品は追手門大学の小松久恵さんという方がずっと訳しているのですが、大学の紀要に掲載されているだけで、単行本としては刊行されていません。実際に読んでみると、そこでは男性中心のインド社会における女性の悩み、苦しみが真摯に綴られている。現在インドの話ですから、IT企業などが舞台になるわけですが、そこに描かれているテーマは近代文学の中心を射抜いている感じがある。ポストモダン風文学に馴染んでいる日本の読者は、設定と内容のミスマッチに驚かされるかもしれません。このような作品は、少なくともインドでは必要とされていて、熱心な読者もいるのですが、グローバルな文学マーケットに出てきません。言語の問題もありますが、これらの作品の備える時間軸がグローバル市場で支配的なものとは異なっているためでもあります。なので、市場原理、それもグローバルな基準を前提にしてみると、世界文学の本当の意味での多様性は消されてしまいます。

同様の問題は実は日本でも起きていて、沖縄を舞台にする文学作品もまた、さまざまな社会の矛盾・歪みを表現し、その中ではしばしば沖縄の地域語が重要な役割を果たしているわけですが、特に近年、沖

縄の作家たちの文学作品がなかなか東京の大手出版社からは刊行されていません。芥川賞をとった又吉栄喜（念のため、又吉直樹ではありません）、目取真俊の著作でさえ、そうなのです。また、島言葉を大胆に用いる作風で唯一無二の境地を切り開いている崎山多美の場合、一部の作品を東京の読者が入手すること自体、かなり難しい。グローバルな流通の発展と対比すると、この状況の異様さはますます実感されるでしょう。

ただ、他方でそのような各地に分散している本当の意味で多様な文学を結びつけていこうという動きも生じています。昨今のポジティブなニュースとしては、いま韓国の現代文学が日本で続々と翻訳されていて、家父長的な社会の中で現代女性の感じる息苦しさを捉えたチョ・ナムジュの『82年生まれ、キム・ジヨン』などは、大いに話題となったそうです。文芸誌の『文藝』が「韓国・日本・フェミニズム」というタイトルの特集を組んだところ、これも記録的な売り上げとなりました。斎藤真理子さんなど、優れた翻訳者・紹介者に恵まれたおかげで、韓国文学と日本文学との新たな連携が生まれていることが、ひしひしと実感されます。こうした運動の中から、新しい文学の可能性、一国主義ではない多元的・多軸的な文学の可能性が開かれてくるかもしれないと期待しています。

なお、この斎藤真理子さんや、これもさきほどお名前を挙げた曹泳日さんなどをお招きして、「東アジアにおける世界文学の可能性」というシンポジウムを2020年2月11日に駒場キャンパス18号館ホールで実施する予定です。これで終わりに致します。

中島 ありがとうございます。近代文学は終わったという言説はこれ自体長く続いているものですね。それはある種の亡霊ビジネスのようなものです。近代文学の亡霊が徘徊し続けるというわけです。文学を炎上させて注目を集める。でも、それが文学という人間にとって非常に重要な営みにどこまで寄与しているのでしょうか。何か関係ないところで文学が消費されるような気がしてなりません。

ですから、武田さんがそうじゃない新しい世界文学という形で文学を読み直し、考え直していくのは極めて重要なことのように思います。その中でも特に今、東アジアという場所からこのことをもう一回

考えてみることは大事だと思います。韓国現代文学が日本の若い人にすごく読まれて、いきなり重版になる状況が生まれています。ここには文学のチャンスがあるんじゃないかなと思います。

これは思いつきなのですが、哲学と言いますね。それはフィロソフィー（philosophy）の翻訳だというわけです。その上で、中国には哲学がないとか、日本には哲学がないと言われます。さらに、世界哲学なんて言うと、すぐさまそんなものはないと文句を言われるわけです。そうじゃなくて、この哲学を逆に翻訳してみようと言ってみたい。フィロソフィーと訳してはいけない。別の概念で訳し直すことで、アジアにおける哲学を考えたらどうなるのか。こういう問いかけをしたいのです。

同じようなことが文学、宗教、歴史にも当てはまると思います。わたしは日本文学という言葉がスムーズに受け取ってはいけないと思っています。これまではみんな当たり前だと思って受け取ってきたわけです。日本に文学がないわけがない。日本文学は自明だ。しかし、本当にそうなのでしょうか。そうじゃなくて、日本と文学の結合の中に、ある緊張を持ち込むことこそが文学の実践だったのではないのか。文学をリテラチャーの翻訳として理解するのではなく、あるいは中国的な、伝統的な意味での文の概念に還元するのではなく、「文学」として理解し直し、翻訳の運動に再び下ろすことが必要ではないのか。それが今、東アジアから世界文学を考えるときには何か寄与するチャンスを与えてくれるのではないのか。こんなふうに妄想しているのですが、それはいかがでしょうね。

武田 ありがとうございます。さきほど文学が終わったという議論を紹介した時に言及しなかったのですが、最近では文学作品が読まれない、売れない、というよく耳にする話題がこの議論の前提になっています。要は今、社会的なインパクトないしは存在感が文学にはなくなっているという話なのです。

しかし、こういう経済至上主義的な文学批判に対して思うのは、昔ほど文学が読まれなくなったという（それ自体慎重な検証の必要な）事実を前にして、これが歴史の必然であり、文学はその歴史的使命を終えたのだ、と解釈するのが果たして正しいのか、ということです。

文学が読まれない時代の方に何か問題がある、と考えることもできるはずなので。ただ、だからもっと本を読めと声高に主張するだけでは実効性に乏しいので、ある種の折衷案として、この時代のなかで文学の取るべき姿とは何か、また文学を研究・批評する際、どこに気をつけるのが有効なのかを考えるのが、現実的な対応ではないかと思えます。

その際にヒントになるのは、先ほど中島先生がおっしゃった、文学というものを翻訳あるいはいろんな意味での trans という言葉で表現———という、英語至上主義に与しているようですが、“trans”という接頭辞はラテン語起源なのでよしとします———できるような運動性にもう一回置いてみることです。

つまり、一国民の生活を描くというだけじゃなくて、そこに含まれているさまざまな形での翻訳、すなわち、さまざまな形での力の拮抗であるとか、見えにくい差異の働きであるとか、そういったものをうまくすくい取る文学が書かれれば、きっと現代の読者の実感にも訴えかけるはずですよ。

やはり日本でいま韓国の現代文学がはやっているというのは、そういった面があると思うんです。すでに名前を挙げた『82年生まれ、キム・ジヨン』という作品は、キム・ジヨンという1982年に生まれた女性の視点を通じて、韓国における女性の苦しい生き様を生々しく描いたものですが、これが日本の読者にも受け入れられたということは、そこに共通した基盤があるわけでしょう。

つまりこの小説では、いまの世界におけるさまざまな、悪い意味での差異が露呈していて、これが韓国に限らず、東アジア的な規模で起きている現実を暴き出したと言えます。でも、英語圏でも結構売れているそうなので、これはアジアだけの問題じゃないかもしれない。こういった形で新しい声が生まれつつあるというのも確かなんですよ。

ただ問題は、さまざまな新しい声をうまく集約して紹介するルートで、これはまだ十分に確立されていない。文学を活性化させようとすると、作品のエンターテインメント性を高めようという発想になりがちで、実際のところエンターテインメントにもいいものはたくさんあ

るし、この考え方が間違っているとは言わないけれども、ただ、現代の読者が求めているのは純粹なエンターテインメントだけではないことは、忘れるべきではありません。

素晴らしい文学が、例えばさきほど名前を挙げた沖縄の作家たちから生まれているのに、彼ら・彼女らの作品の流通するルートは限られていて、元から関心を持っている読者の外へと拡大することは難しい。世界規模でも、インドのヒンディー語作家の例が示すような流通の偏りがある。だから、こういったさまざまな地域やさまざまな言語で書かれた作品の中に、改めて世界文学的な可能性を見出し、文学そのものの運動性というか、エネルギーを回復することが、いまの文学研究にも必要なことだと思っています。

田辺 言葉というものを翻訳する、それから紡ぐというのは、まさにいろんな自分の経験をどういうふうに言葉にするかということです。いろんなものを、それが外来語であろうと何であろうといろいろなものを借りながら紡いでいくものなので、そもそも言葉を紡ぐという行為自体がヘテロジニアス (heterogeneous) なものを含んでいるものじゃないかなというのの一つです。

2番目には格差の拡大ということが一つ重要なテーマとして表れているんじゃないかとおっしゃったんですが、それももちろんあるとは思うんです。ただ、それはちょっとポストコロニアル批評に引っ張られ過ぎじゃないかなという感じもするんですね。

文学がもし単に格差を描いて、「これが問題ですね」ということだったら、ちょっと文学と言えなくなってしまうんじゃないか。格差の中の苦しみって何なんだろう。それは人間が世界をどのように経験しているのかという、その普遍性のレベルに触れているから、やっぱり文学は文学になるんじゃないかなというふうには私は思うんです。

ですから、そうした格差の問題、人間と人間の関係も重要だろうというのが一つ。しかし、もう一つには恐らく、私たちが今考えなくてはいけないのは人間と自然の関係、あるいは人間と技術の関係です。これはものすごく重要な、現代世界に生きる人間の経験としてあるのにもかかわらず、それを文学にできていないということが問題です。

いわゆるSFであるとか、ポピュラー小説ではものすごく描かれて

いるのに、いわゆる純文学という、まさに人間の経験の奥底に触れるようなものができていないという問題です。これについてはアミタヴ・ゴーシュ (Amitav Ghosh) という、インドの小説家が、*Great Derangement* の中で指摘していることでもあるわけです。

ただ、カズオ・イシグロの『わたしを離さないで』というあのクローン人間の話であるとか、スベトラーナ・アレクシエービッチ (Svetlana Alexievich) の『チェルノブイリの祈り』であるとか、まさにそうした新しいジャンルは文学において出てきているんだと思うんです。人間と自然、人間と技術の関係を問い直すものです。

恐らく今の文学が終わりにあるというのは、実は学問が終わりにあるということと非常に極めて近いことだと思うんです。まさに私たちがこうやって集まって世界人間学というのをやろうというのは、どうやってもう一度世界というものをわれわれが語れるのか、人間というものを語れるのかという、同じような隘路 (あいろ) に学問も文学も立っているということを示しているんじゃないかなという感じがします。

そのときに、じゃあ世界とは何なのか。世界というのを何かこうさまざま、ヨーロッパ文学も中国文学もインド文学もあるよねというのではやはり、それは世界文学ではないんじゃないか。もし人間の苦しみや経験の普遍性というものに触れるということが世界だとすると、それは逆に言うと、世界というものをこうしたグローバルというふうなもので考える……

中島 箱とか入れ物じゃなくてね。

田辺 箱とか入れ物じゃないんですよね。こういう空間というのではなくて、むしろそこにおける経験が人間をさまざまな人間にさせていくような……。ちょっと自分のほうに引っ張っちゃう話なんですけど、世界は、人間が人間となっていくような場所なんです。そして、世界というのは、同時に、世界となっていく場でもあるわけです。Wosrlding ということスピヴァクもハイデガーから借りて言っていますけれども。

世界が世界としてどのようなさまざまな潜在的可能性というものを持っていて、その一端にわれわれがどのように触れて人間として苦

しみ、悩み、さまざまな営みをしているのか。そのことを書くのがほんとの意味で人間の普遍性に触れながら、世界の worlding が立ち上がっていくさま、あるいは人間が human co-becoming として立ち上がっていくさまを描くような文学になるんじゃないかなということ妄想しています（笑）。

武田 文学の根幹に関わるようなご指摘をありがとうございます。お答えする前に、ひとつ宣伝をしておきますと、いまのお話に出てきたアマタヴ・ゴーシュの *The Grass Palace* (2000) という小説が『ガラスの宮殿』というタイトルで訳されているのですが、訳者のひとりである小沢自然さんという方（現在は台湾・淡江大学准教授）も、先述の2月11日のシンポジウムに登壇されます。

ご指摘のとおり、格差問題に言及するやり方は、ややナイーブだったかなと自分でも思っています。私としては、文学に限らず何かが終わったとか、減んだとか、簡単に断定する言説は、潔く現実を受け入れているように見えて実は現実を離れている、あるいは現実の世界におけるさまざまな問題を隠していることを強調したかったので、その分かりやすい例として挙げました。

もちろん、格差とか、差別として定式化できる事象の表面だけでなく、人間生活の根源にある苦しみなど、論理的な言葉では表現し切れない情念を表現し、その奥深くに迫っていくことなしに、文学が人々の心に訴えかけることは難しいでしょう。

そう考えると、私はきょう近代小説に限って話しましたが、世界文学というのはそもそも近代小説という枠組みに収まるものではなく、もっと人間の文明の基層にある何か、神話性と言えりようなものにも関わっているのかもしれない。この文脈で、例えばレヴィ＝ストロースなんかの業績も参考にしながら、もしくはきょう田辺先生がお話しになった文化人類学の存在論的展開も意識しながら、これからの文学の在り方を考えていかなきゃいけないのかなと思っています。貴重なコメントに十分答えきれずすみませんが、ご指摘の点はこれからも考えていきます。

中島 では、馬路さんどうぞ。

馬路 素人からの質問で申し訳ないのですが、19世紀後半～20世紀にかけ

でのイギリスにおける文学の評価を武田先生にお聞きできればと思います。国民文学、ここには帝国主義的側面が存在したという評価を話して下さいましたが、たしかにそのように感じており、先ほど挙げた H. G. ウェルズの『宇宙戦争』というのは、原語は *The War of the Worlds* であって、世界の闘争・戦争という意味合いで、これは恐らく西洋が帝国主義的に拡大していくときに会う世界が宇宙に表象されているところがあるのかなと考えています。

しかし一方で、そこで表象されているのは宇宙人という他者である点も重要かと思います。『宇宙戦争』の他にも、1900年に書かれた Robert William Cole, *The Struggle for Empire: A Story of the Year 2236*、つまり 2236 年における帝国への闘争という小説があります。これは宇宙に地球人が植民していき、そこで領土拡張や抗争が繰り広げられる物語です。非常に帝国主義的な話の一方で、そこで描かれているのは宇宙空間の様々な物体、未知なる他者である点にも注目すべきであるように思います。それは西洋ではない異質なものです。

およそ 19 世紀後半からのいわゆるプロトグローバリゼーションの時代、すなわちさまざまな技術革新、電信、電話、自動車、そして飛行機も出てくるこの技術革新の時代、個人と世界がきわめて一体的に結びついていく時代、この中で西洋は西洋でない異質なものとふんだんに出会います。これを踏まえると、当時の文学はたしかに帝国主義的ではあるのですが、それとは異なる別の評価の仕方できないだろうか考えるとところがあるのですが、これについて何かお教えいただければと思います。

中島 では、石井さん、お願いします。

石井 武田さんのお話を聞いていると、文学という学問分野の性質は国民という性質と重なっている部分が多分あるんじゃないかなというふうに思ったんです。

例えば金時鐘みたいな人は日本語で育っていて、彼は日本語的な叙情がこう自分に染み付いてしまっていることに深い葛藤を覚えながら、最終的に日本語で詩を書くっていう道を選択していくわけですよね。

ですから、結局文学自体が一つのリズムみたいな形で自分の体に入

り込んでしまっているという部分があると。それは日本語だったり、中国語だったり、韓国語だったり、英語だったりという自分のものではない言語によって表現させられるということがある種近代文学のかなというふうに思うんです。

そうした場合、じゃあ、世界文学というふうに考えると、自分のものとしては文を持っていないけれども、自分の声を持っている、自分のリズムを持っている人たちですよ。フィリピンの人に聞いたら「フィリピン文学というのはないです」と言うんです。それは作れません。フィリピンだけで何十個も言語があるから統一したフィリピン言語は、フィリピン文化はないというのです。

多分インドもそういうことがあり得ると思います。文学という定義自体、文でないもの、声のレベルのものをうまい方法を含み込んで文学を再定義することはできないですか。

中島 では、武田さんお答えいただけますか。

武田 馬路先生から、19世紀後半から20世紀前半にかけてのイギリス文学の評価に関するご質問をいただきました。最初にお断りしておくと、きょうの私の話は本当に大ざっぱなもので、例外は多くあります。そもそも19世紀の前半とか中盤でも、帝国主義の問題を自覚的に批評しているように読める作品は書かれています。

その上でお答えすると、やはりイギリスの19世紀末～20世紀前半は、そもそも19世紀末を *fin de siècle*（世紀末）という言葉で特別視することからも分かるように、イギリスの中で帝国が終焉していくことが認知された時代でもあって、H. G. ウェルズの初期作品、さきほどは『宇宙戦争』（1898）を挙げられました。他にも『タイム・マシン』（1895）や『モロー博士の島』（1896）にも窺えるような、人類の現状や将来に関する悲観的な見方には、こうした時代の空気が大きく影響をあたえているはず。他にも同じような認識は、例えばジョウゼフ・コンラッド（Joseph Conrad）の『闇の奥』（1899発表）にも示唆されています。コンラッドはポーランド出身で作品は英語で書いたという、まさに世界文学の作家ですよ。

もうひとり、この文脈で重要な作家として、コナン・ドイルの名前も挙げるべきでしょう。シャーロック・ホームズの生みの親であるド

イルは、第二次ボア戦争（1899-1902）が勃発すると、40歳を超えていたにもかかわらず志願して戦地に赴き（ただし、兵役審査に落ちてしまったので、医師として参加）、戦争の記録も残しています。だから、帝国の衰退を实地に経験した人でもあり、その影響は帰還後に彼が書いた探偵小説——例えば「白面の兵士」（1926発表）——にも伺うことができます。そもそも、ドイルがボア戦争に参加する前から、ホームズの相棒であるワトソン博士は、医師として第二次アフガン戦争（1878-1880）に従軍し、負傷した設定にされています。このように、帝国主義の傷というか暗さというのは、19世紀終わり～20世紀初めのイギリス文学に確かに表れてきていると言えます。

ただ、それを表現する言語は、まだ近代文学らしさを残しているので（ただし、『闇の奥』はこの点でも革新的でしたが）、今日お話ししたラシュディや、それに前後して登場したポストコロニアル文学の作家たちと一括りにして考えることはできないという点は、申し上げておきます。

次に、石井先生から提起していただいた、「自分の文」を持たない人たちがいかに「自分の声」を獲得できるかという問題を聞いて思い出したのは、スピヴァクの『サバルタンは語ることができるか（*Can the Subaltern Speak?*）』です。語りたくとも自分の「声」（石井先生の話では「自分の文」）を持たない・持てないサバルタン、すなわち社会から疎外された人びとの声をどのように掬い取るのか、というのは、ずっと文学の課題だったと思います。この問題に、現代の世界文学研究はどこまで迫ることができるのか。サバルタンに声を与える、という言い方自体、傲慢さを含んでいるし、あまり楽観的になるべきではないですが、実際のところ、世界文学には様々な声があって、まだ聞き届けられていないものも少なからずあるわけですから、常にこの点を意識し、問いかけ、耳をすませることが必要だと思います。

中島 大変濃密な議論をありがとうございました。（拍手）

世俗と宗教——フランス学から現代を軸の時代ととらえる

中島 では、伊達先生、よろしく申し上げます。

伊達 世界人間学というテーマの今回の座談会に備えて、自分に何ができるかを考えました。あまり大した話はできないけれども、心づもりとしては、専門を生かしながら、駒場という場において、また現代世界を生きる一人の人間としてというあたりから考えようとしたのです。私自身はフランスおよびフランス語圏の宗教学を研究しています。また、駒場に来て東アジア藝文書院（EAA）の歴史ユニットに、またグローバル・スタディーズ・イニシアティブ（GSI）に関わるようになりました。そのような立場から、角度をつけた話ができればと思っています。

まずはフランス語とグローバル化について一言言っておくと、フランス系の人文社会学を学び、現代日本の高等研究機関に身を置いて「世界」というものを考えるとき、少なくとも私のなかにはある種の英語中心主義のグローバリズムへの抵抗とすることがあります。けれども、その流れには抗し切れないのが現状ですので、半ば寄り添わざるをえない。現在の普遍語は圧倒的にイングリッシュですが、かつては「リング・フランカ（Lingua franca）」と言われたように、フランス語が普遍語とされていたこともありました。

次に、宗教学という学問と私が何を研究しているかですが、私自身は宗教そのものというより宗教と世俗との関係、あるいは世俗そのものに関心があります。世俗的立場からの宗教研究というのが、もともと近代における宗教研究のあり方だったわけですが、そこから150年とか200年経って、その時代自体を対象化できるようになると、世俗をも含む宗教学を構想できるようになってきました。いわゆる学説史ではなく、学問の系譜学ということになりますが、近現代の世俗と宗教を歴史的・地理的にもう一回配置し直すような観点に立って研究することになります。宗教学者がみんなこういう風に考えるわけではありませんが、私自身はこのような文脈を踏まえて現代世界の世俗と宗教のあり方や、今自分が研究していることの意味なんかも考えることが必要だと思っています。

立場性的話が長くなりますが、私がなぜフランス系の研究を日本で続けているかと言いますと、2002年から2007年まで5年間留学をして博士論文を書く過程で思ったことが大きいのです。ちょうどシラク



伊達聖伸

政権の2期目に当たりますが、その頃、米仏の関係がぎくしゃくして、欧米と括られがちな両者のあいだの溝が結構開いた感じがしました。ブッシュが主導したイラク戦争にブレアのイギリスは参戦したけれども、シラクのフランスは参戦しなかった。一方、当時はフランスで公立校でのイスラームのヴェールを禁じる法律が制定されましたが、それはムスリムの信教の自由を抑圧しているという批判がアングロサクソン系のメディアからはなされたりする。英語圏とフランス語圏の世界像は、どうやらかなり違うようだという実感を生々しく抱いた。そして、日本に普通に暮ら

していたら、英語圏の世界像も遠いけれども、フランス語を通して見えてくる世界像はもっと遠い。だからこそ、フランス語という世界の言語を通して、世界をもうひとつの観点から見るができるし、日本にもそれは必要だと思ったのです。

それはフランスの共和主義そしてライシテ（仏：laïcité）の考え方によく現れています。一方では、その理念を積極的に評価したいという思いが私のなかにはあります。しかし、他方では、フランスの現代のライシテは同化主義的な統合のベクトルが強すぎることもたしかです。共和主義のポジティブな面だけじゃなく、ネガティブな面も非常に表に出てきている時代です。

そうしたこともあって、フランス研究だけでなく、ケベック研究も手がけることにしました。同じフランス語圏でもケベックは新大陸なので、フランスだったら同化や統合が強調されるのに対し、ケベックではそれだけではなくて、北米の文法にもものっとった形で多様性やライシテが考えられています。フランスの共和主義的なライシテに対抗して、ケベックではインターカルチュラルなライシテが唱えられるということが、2000年代には見られました。

今も、それは完全な過去になってしまったというわけではありません。ただ、最近はどうかという、ケベックも悪い意味でのフランス

の共和主義に似てきてしまっている部分があり、寛容と不寛容がせめぎあっている印象です。フランスのライシテ、ケベックのライシテ、そして日本のライシテを比較研究をするというのが、私の研究のなかでは大きな位置を占めています。

私は2017年がサバティカルで、一年間を過ごす土地として、パリではなくモンリオールを選びました。2000年代にはフランスに数年間暮らし、そこから見えてくる日本像というものがあったのですが、きっと北米にあるケベックから見えてくる日本像というものもあるだろうと思ったのです。その予感は当たっていました。ケベックに行ってみて見えてきたことの重要なひとつは、アメリカ大陸から見た日本像ということで、自分の実感として掴むヒントが得られたと思ったのは戦後から現代にかけての日本とケベックの比較は示唆に富むということでした。

ケベックも日本もナショナリズムが強い社会です。ケベックのナショナリズムは右も左もあります。ケベック人はナショナリストであることがデフォルトと言ってもいいくらいです。戦後の日本には、親米ナショナリズムも反米ナショナリズムもあり、ある時期までは左のナショナリズムもあったわけですが、今ではナショナリストと言ったら右の人間と思われませんか。そして、現代の日本では、親米ナショナリズムが思い切り前景化してきています。それは日本に居ても、居ながらにしてよく見えるほどだと思うのですが、1年間北米で暮らしてみたらなおさらよく見えた気がしました。

惜しくも2019年5月に亡くなられた文芸評論家の加藤典洋さんですが、彼は東大仏文出身で、モンリオールで3年半ぐらい過ごしているんです。それで帰国して『アメリカの影』を発表して文壇デビューした。そして日本の戦後がライフワークのテーマになった。ナショナリズムはケベックを理解する鍵であり、日本のナショナリズムも今きちんと考えておかなければいけない。ケベックで加藤典洋を読むと何かしら化学反応が起きるのではないかとあって、『敗戦後論』や『戦後入門』などを携えて行きました。

加藤さんの現代日本の論壇における位置をめぐっては、いわゆる日本版の歴史認識論争が有名で、要するに右からも左からも叩かれたと

いうことが1990年代にありました。それと似たような構図で、ケベックのブシャール（Gérard Bouchard）という歴史学者が提唱しているインターカルチュラリズム（interculturalism）も、実は右からも左からも叩かれています（ジェラルド・ブシャール『間文化主義』丹羽卓監訳、彩流社、2018年）。

昨年ブシャールさんを日本に招聘したとき、恵比寿の日仏会館で加藤さんと対談をしていただく機会がありました。セッティングしたのは私です（このときのブシャール氏のフランス語の発表原稿と加藤氏の日本語のコメントは『日仏文化』89号、2020年に収められている）。間文化主義の核心にあるのは、多様性の承認と社会統合の両立で、その現代的な共通の課題がケベックと日本ではどのような違いとなって表われるのかを見たいと思ったのです。

多様性の承認と社会統合という問題は、フランスやケベックだとライシテの問題、宗教と世俗の問題に直結していますが、日本だとナショナリズムの問題系だとは理解されても、必ずしも世俗や宗教の問題とは受け取られない。そういうこともあって、地理的な違いを踏まえることは重要だと思います。研究対象としての社会の地理的特性ということもそうですが、研究主体としての自分がおもにどのような地理的特性を持った社会に埋め込まれてものを考えているのかということも含めてです。どのような力学が働く磁場において、何を考えているのかに対する感性・感覚というのは、大事だと思います。

では、いわゆる西洋における世俗と宗教と日本や東アジアの文脈における世俗的なものと宗教的なものをどう考えればいいのか。政治と宗教の関係、宗教と世俗の関係を長い歴史のスパンでとらえながら現代を焦点化するにあたって、マルセル・ゴーシェ（Marcel Gauchet）が主著『世界の脱魔術化』で展開した考え方はかなり有力です。いわゆる人間の社会は、もともとは他なるもの、端的に言えば神ですけれども、超越的なものを参照することによって自己理解を調達してきた。他律的な世界観、人間観ということです。これに対し、近代というのは、ある種そこから脱出してきたわけで、人間が自律的な自己認識や世界認識を獲得する時代であるわけです。

ゴーシェの慧眼は、世俗的な世界観を宗教史の中にきちんと組み込

んだところにあると思っています。世俗と宗教はしばしば相容れないものと思われてきましたから。ただし、ゴーシェの場合は非常にユダヤ＝キリスト教的な系譜が強く描かれていて、ギリシャが周辺化されたり、イスラームが他者化されたり、そしてアジアなどは基本的に視野に入っていないのですね。

この秋（2019年10月）に、アブデヌール・ビダールというフランスのムスリム研究者を呼んでシンポジウムなどいくつかのイベントをやりました。彼が面白いのは、ゴーシェの「宗教からの脱出」という見方をイスラームにも適用していることです。イスラームというと、人間が神に対して絶対的に服従しているという印象を持つかもしれない。「カリフ（khalifa）」という言葉は地上における神の「代理人」とたしかに訳されている。しかし、ビダールさんは、これを「後継者」と訳すこともできると主張するのです。だから人間は、実は神を引き継ぐ者なのだということです。個人を軸にした人間中心主義的なイスラーム理解を提唱しているわけです。

ビダールさんの滞在中には、「宗教からの脱出、世俗からの脱出」と題した対談もしました。ビダールさんは現代の世俗にもさまざまな問題があると考えているのですが、そうかといって以前の宗教に戻るわけにもいかない。では、この行き詰まりをどういうふうに関開するか。その時に彼の場合は、今日の世界情勢を見据えて、新しい人間観の確立、なかでもスピリチュアリティ（spiritualité）ということを強調していくことになる。人間をアップグレードするというと、ユヴァル・ノア・ハラリ（Yuval Noah Harari）の『ホモ・デウス』を連想します。ビダールさんも話の中でこの本に触れていますが、ビダールさんによればハラリは問題のスピリチュアルな次元を十分に考慮していないということになるらしい。ビダールさんが、自分自身も祈り、また実践するような方であるということも関係しているかもしれません。

いずれにせよ、人間の条件や生態系が大きく変化していて、それがAI時代への期待と恐怖にもつながっているというのが、割と現代では共有されている認識のようで、それが今日の座談会の前提にもなっているのではないかと思います。ここで加速主義のことにも触れてお

きたいのですが、私たちは加速する時代に生きているという感覚を持っているのではないかと思います。で、加速すると、これまでのものがいろいろと終わってくるという感覚がある。それは何というか、私たちを本当にユートピアとディストピアのはざまに立たせることになると思うのです。ユートピア的な考え方をすると、加速すれば加速するほど余計なものが抜け落ちてくれる、振るい落とされてくれる、減んでくれるという気がする。けれども、実は伝統から切断された状態というのは非常に危うくて、むしろ最悪のものが回帰してくる可能性が高い。ですからチャンスとピンチは紙一重というか、クリティカルな状況であって、現代は人間学にとって重要な批評のモーメントであるわけです。

ポール・ヴァレリーの『精神の危機』はフランス語の原題が《La crise de l'esprit》(ラ・クリーズ・ドゥ・レスプリ)で、フランス語の「エスプリ (esprit)」は「スピリチュアリティ」と言葉のネットワークのうえでは近いわけですね。ヴァレリーは、第一次世界大戦終結直後というヨーロッパが大混乱に陥っていた時代にこんなことを言っている。「ヨーロッパは、その思弁の中核のすべてで、もはや自分が誰か分からなくなり、自分が異形のものとなって、意識を失いつつあることを感じた〔……〕。すると、——自らの生理的な存在と財産を守るための最期のあがきのように、記憶のすべてが混然としてよみがえってきた。偉大なる人物、偉大なる書物がごちゃまぜに呼び起こされたのだ」(恒川邦夫訳、岩波文庫)。記憶がすべてごちゃまぜになって蘇ってきたということです。それはやっぱり混沌なわけで、最良のものも紛れているかもしれないけれども、最悪のものも混入されている可能性がある。そこにもう一回秩序を、多様性とかダイナミズムを保持した秩序をもたらすためには、やっぱり人間の精神の働き、スピリチュアリティが大事になってきます。

記憶と人間の精神ということについては、私が訳したことのあるフェルナン・デュモン (Fernand Dumont) の『記憶の未来』も合わせて紹介しておきたいと思います (白水社、2016年)。20世紀ケベックを代表する知識人である彼は、二つの道が記憶に向かって開かれていて、それは両立可能だということを言うわけです。一つは歴史の再

構成で、事実の検証が大事であると。もう一つは伝統に依拠しながら生きるということで、そのときに大事なのは伝統を鵜呑みにすることではなくて、取捨選択しながら自分のものにする読み替えというか、伝統の主體的な再構成ということを経験しているのです。20世紀後半のケベックというのは、日本の戦後にも比較できるほど、あるいはそれにもまして、本当に変化が大きく急激だった時代です。そうした時代の中でデュモンは、もともとは先進的で開明的な位置にいたのですが、次第に時代に追い抜かれ、晩年は非常に保守化して、多様性を認めない方向に行ってしまったとも評価される人物です。ただ、その彼が最晩年の著作で、記憶の未来を作るのは人間だと、遺言のように言っているのです。

これを日本の文脈でどう考えるかと言うと、日本には「近代の超克」という非常に問題含みの問題系があって、西洋近代の世俗に対して宗教やスピリチュアルなものを持ちだすことの両義性がある。また、前代未聞の未来に向き合うには、過去の伝統を再構成して自分のものにしておくことが必要ですが、日本の文脈ではこれがなかなか難しい。過去の失敗に学んで新しい時代の罅に備えることが非常に大事なんじゃないかと思うのですが、学問的にはともかく、政治的には大きな壁にぶつかる。

「世界人間学」を私自身の観点からどう考えるかと言うと、やはりライシテ研究の立場からということになりますが、世俗主義とも訳されるライシテは、世界観と人間観を含む一つのシステムです。宗教から自律した人間が政治権力を構成するわけで、人権という概念が重要です。今から30年前、冷戦が終わった1989年はフランス革命200周年でもあって、サッチャーが人権ならイギリスのほうが先と言ったのに対して、世界を一回りしたのが人権宣言だとミッテランが返したという話があります。では、ライシテというシステムはどういう形で世界をぐるりと一回りしたのか。私の場合は、このような観点から世界人間学、世界人文学を考えたいと思っています。

システムの伝播と屈折を、人間の生き方や精神性も含めて考察するには、軸の時代の再考が有益だと思います。グローバル化の中でどのような抵抗の主体をつくるかということについては、ネグリとハート

の「マルチチュード (multitude)」がありますが、人間の歴史のなかで世界宗教が生まれた前提には、国家の誕生がある。国家が誕生した後で、国家の論理とは違う個を基盤にした超越への回路を切り拓いたというのが、世界宗教の起こりであったと言えます。

スティーヴン・カーン (Stephen Kern) は『空間の文化史』(法政大学出版局) のなかで「一般性が侵入して来る度合いが大きくなればなるほど、個人はより堅固に閉ざされた私的世界に引きこもるようになる」と述べています。いわゆる近代のナショナリズムが、内向する個人も生み出したという話ですが、これは現代についても言えることで、グローバル化時代の一般性の侵入に抗して、個を基盤とする普遍への回路を切り拓く契機もあるのではないのでしょうか。

戦後日本については加藤典洋さんの名前も出しました。加藤さんは、現代日本は戦後であり、私たちは敗者だというわけです。そこにはもちろん凄惨だったり、息苦しかったりすることもたくさんあると思いますが、敗者のほうがむしろ勝者よりも豊かで濃密な時間、空間、人生を生きることできるわけで、そこに可能性を見出すこともできるのではないかということです。他にもこの座談会で発表される方々とどういうところが接点になるかという論点をいくつか考えてきたのですが、もうすでに時間がかなり超過していますので、ひとまずここまでにします。

中島 ありがとうございます。大変豊かなお話で、もうちょっと聞いていたかったのですが、時間の関係で、最後の方ははしょっていただきました。

ポストセキュラー (post-secular) というものに、わたしたちは直面しているわけです。それによって、近代の原理であった世俗主義が問い直されていると同時に、近代的な宗教概念の見直し、読み直しが求められているわけです。

近代の宗教概念はプロテスタンティズムを中心とした宗教概念に強く制約されており、それを日本は優等生的に受け入れてきました。もちろん翻訳、誤訳の問題がありますから、そんなにきれいな議論になっていないにしてもです。そうすると、日本の現場からきちんと問い直すことによって、ポスト世俗化の時代において近代の宗教概念を

問い直すことができるように思います。そしてそれは日本に特殊な経験ではなく、何か普遍的な議論に繋がるものだと思います。伊達さんは、それをたとえばケベックという場所から問い直してみる、見直してみることをされています。それによって、フランス語圏対英語圏という単純な図式に風穴を開けようとしているのだろーうと思います。

日本の場合は、nonaxial なのという言い方がよくされます。ロバート・ベラー（Robert Bellah）なんかも、いわゆる日本の文明は nonaxial なものだと言っているわけですね。確かに axial な時代の宗教を柄谷さんのような形で再定義するならば、nonaxial をどう考えていくのかという問題が当然出てきます。伊達さんの議論を伺っていると、では日本という現場からどんなアプローチをしていけばいいのかが気になります。この点はいかがでしょうか。

伊達 日本語の「世俗」と「宗教」を学問的なフィールドに乗せてしまうと二項対立的に考えてしまうかもしれませんが、それは「セキュラー（secular）」と「レリジョン（religion）」の訳語として受け取っているからですよ。 「セキュラー」と「レリジョン」はヨーロッパの言語だと二項対立的に捉えられるもので、そのような「セキュラー」に対して「レリジョン」は axial な契機を持つということなのだと思いますが、日本語の「世俗」は「世間」の意味合いもあり、世の中や世間のしきたりに「宗教」がなかなか立ち向かえない。だから、nonaxial なんじゃないかっていう今のご指摘につながるのだと思います。

では、axial な世界宗教とは何か。世界宗教は民族宗教の対立概念と言われるわけですが、柄谷行人が「世界宗教について」（『言葉と悲劇』所収）で論じているのは、いわゆる民族宗教対世界宗教みたいな対比的な図式が問題なのではなくて、共同体の宗教に対する批判が世界宗教だというわけです。だから最初の宗教批判は世界宗教として表れた。これは内部と外部という共同体の空間に対して、そのような分け方が必ずしも妥当ではない世界を開示している。だから共同体の外へ向けて出発し、共同体と共同体の間に留まるのが世界宗教だというのが柄谷行人の議論だと私は理解しています。axial というと垂直軸で考える超越のような気がしますが、現代世界ではもはや垂直軸のリアルティィーが相当程度失われているのではないのでしょうか。共同体と

共同体の間という発想をするのであれば、日本の状況に即しながら、いろいろな間を見つけてきて、その間で生きるということは十分に可能になってきます。

田辺 軸の時代というもの、それも重要だと思うんですけども、もう一つその前、やっぱり神話時代ということもとても大事だと思うんですね。そこにもやはり普遍というのはあったんだと思うんです。つまり軸の時代の普遍というのはものすごく大ざっぱに言うと超越としての普遍だと思うんですね。それを一つの形式として取り出す。それはイスラムならクルアーン (Quran) だし、中国なら礼のようなものかもしれません。それは形式で、それを共有していれば、まさに共同体と共同体の間コミュニケーションというものができそうな様式だと思うんですね。それは、国家というものとも結び付いているものだと思うんです。

じゃあ、なぜ軸の時代の前の神話が大事かということ、例えば日本ということを考えて、そうした超越的な普遍あるいは形式というものが無いんですね。その場その場でこの人に出会った時に、どのように私は振る舞うべきか、あるいはこの花やこの川に出会った時に私はどう振る舞うべきかというのをその場その場で自分を変えながら応答しながら行動していくということがあるんだと思うんです。ですから、これは単に超越に対する内在ではなくて、むしろ他者に出会うことによって自己を変容していくというふうな振る舞い方だと思うんです。その根底にあるのは私の言い方をすると存在の平等に関する感性なんです、それをどういうふう言葉にするかというのは非常に難しい。微妙なところで、そんなふう日本人は決して言わないですよ。言わないけれども、そのようなビヘイビアというものをつくり出していったところ、これは恐らく軸の時代の前にさまざまな人間たちが神話という形で、シンメトリカルな形でさまざまなものと対話をしていくというふうな、もう一つの普遍の在り方というものを体現しているような気がします。そこからどういうふう超越というものができ、今の近代というものに出てきたかという、もう少し長い歴史を視野に入れると日本の、いわばもう一つの普遍の意味みたいなものも出てくるのかなと、そんなふうに感じました。

中島 石井さん。どうぞ。

石井 共同体と共同体の間の話、間、つまり日本という現場に立ってというご質問に対して、共同体と共同体の間というおっしゃり方をされたんですけども、柄谷的な意味だと、それは共同体と共同体の間は共同体ではないということですね。ところが、やっぱり加藤さんの理解しにくいところというか、論争的なところですが…彼は敗戦後論というときに、ある種日本を強力な共同体の上に立ち上げることによって敗戦を引き受けていくというような言い方をしたんですよね。なので、やっぱり敗者の視点に立つという点はすごく共感するんですけども、一方でそれだけだと多分日本が共同体と共同体の間の役割を果たすのはあり得ないというか、むしろ逆のほうに進んでいく可能性がすごくあるという感じがしています。そうすると、じゃあ、この駒場で私たちが研究や教育をやる中で一体どういうふうな形であれば、この日本の中である種の役割を果たしていけるのかということについて考えなきゃいけないと思いますが、何かお考えがあれば。

伊達 敗者というのは誤解を生む言葉かもしれませんが、負け犬とは違うのですよね。支配者のルールを受け入れざるを得ない状況のなかで、やはりそれにも同化できない。そうした中でどういうふうな道を開拓していくことができるかという問題設定なのだと思います。確かに『敗戦後論』の論争というのは、やっぱり日本という共同体の立ち上げに関わることになる議論で、簡単にまとめるのは難しいのですが、加藤さんが日本という実体を立ち上げようとしたのかには微妙なところがあって、少なくとも固定的なものとは考えていなくて、変化の中にもあるととらえていたと思います。

ナショナルなレベルの主体というものを考えると、それにまたとらわれてしまうこともあるわけですが、一応ナショナルなレベルで「日本」というふうに言われることも事実です。日本を巡る考察を、ナショナルな同化とは違う方向で、そこに拡散するベクトルや多様なネットワークを見ていく方向で進めていくことが必要だろうと思います。

武田 ちょっと被ってしまいますが、実はわたしも加藤典洋さんのことでご質問したいと思っていました。加藤さんの論というのは、戦後の日本

人が自国を捉える際、一方で戦争の加害者でありながら同時に被害者でもあるという、いわゆる捻れ構造に囚われているせいで、結局いつまでたっても日本は歴史問題を清算できない状況に追い込まれているので、これを打開するために、あえてナショナルな主体を立ち上げるべきではないかと主張したと、わたしは理解しています。これに対し、高橋哲哉さんは、そのナショナルな主体の持つ限界を指摘したというか、主体を立ち上げることで排除されるものがあり、そこである種の暴力が反復されてしまう、という観点から批判をされたと言えると思います。少なくとも、学生時代に加藤さんと高橋さんの論争を拝読したときには、高橋さんの批判はもっともだと思いましたが、あれから20年以上が経過した現在も歴史問題はまったく解決していないことからしても、加藤さんの著作を批評的に読んでこの問題を考えることはいまでも意味があると思います。

さて、伊達先生のお話を伺って非常に新鮮だったというか、私がうっかり見落としてきた点として、加藤さんは3年半もモンリオールに住まれている、ケベックという視点をもっていたという点です。ケベックのような複雑なアイデンティティを持つ地域に暮らしていたことが、彼のネーション観にいかなる影響を与えたのか、というのは実に重要な視点ではないかと思えます。

質問としては、伊達先生は加藤さんの考え方をいま生かすとしたら、どういう形がありうるとお考えかということ、それと、もしよければ彼がモンリオールにいたことが、彼の思想にどう関係していると考えられるのかも伺いたいです。

伊達 すみません、先ほどの石井先生からの質問にはうまく答えられませんが、今また武田先生から質問をいただいたおかげで、少し整理がついてきた気がします。

加藤さんがナショナルな主体を立ち上げることが必要というのは、要するに謝罪の問題をクリアしていないからですね。それがクリアできないから先に進めない。それに対して高橋哲哉さんは、ナショナルな主体を立ち上げるとかえって危険な方向に行ってしまうと批判した。主体は最初に立ち上げるべきものではなく、他者との出会いを通じて仮構されるフィクションだというのが高橋さんの議論ですが、加

藤さんは主体を自明視しているというより、それがなければそもそも他者に向き合えない、出会えないと考えているわけですね。加藤さんと高橋さんの論争はそういう形でひとまず整理して、1990年代の論争をどこまでも引きずるのではない場所で読み直すことができるのではないかと思います。それで加藤さんを読み直して今生かすとしたら、それは戦後の日本社会は敗者の社会であり、そこに勝者以上に豊かな経験もあるかもしれないということだろうと思います。

それから、加藤さんがモントリオールという場所にいたことの意味ですが、ケベックはフランス語圏の社会で、英語圏の海に囲まれていて、「私たち」というネーションを意識しないと社会の存続そのものが危ぶまれるという感覚が広く共有されている。そういう意味でナショナリストであることがデフォルトの社会ですが、その自画像や将来の社会像のモデルは複数あり、左のナショナリズムもあります。日本もナショナリズムが非常に強い社会ですが、そこに第二次世界大戦と戦後の問題が絡んでくる。ナショナリズムは右で、左は反ナショナリズムという構図になってしまう。ひょっとしたら加藤さんは、ケベックで言うところの左のナショナリズムの感覚をどこかで持ちながら議論をしたら、日本ではナショナリストとして右に分類されてしまったということなのではないでしょうか。戦後日本と現代ケベックは、あまり接点や交流がないように見えますが、比べてみるだけの価値があります。両方とも敗者という歴史的経験を持ちます。18世紀に北米でイギリスに負けたフランス系カナダ人が現在のケベック人のマジョリティを形成していて、20世紀後半以降自信はつけていくけれども、どこか弱いヴァルネラブルな私たちという感覚を持っている。ただ、そのヴァルネラブルな感覚を持っているのが私たちということがケベックの共同体レベルで強調されすぎると、ケベックの中にも当然マイノリティがいますので、今度はそちらに対して抑圧的に働くということもある。そういう問題を抱えた場所だと言えるわけで、日本の歴史との直接的な関係はほとんどないように見えて、実は構図的にはいろいろと似ているところがあるのだと思います。

中島 ヤスパースは戦後に、ナチズムの後をどうするかについて本当に悩むわけですね。『歴史の起原と目標』という本には、タイトルからして

もう一度起源を探求し直して、人類の目標を設定し直すという強力な構えがあります。その中で軸の時代という概念が出されたのです。そうであれば、ヤスパースの軸の時代という考え自体もちょっと相対化したほうがいいのかもかもしれません。

もう一つ、中学や高校の教科書を見ると、世界宗教と民族宗教という区別をいまだに維持しています。これはそれこそ19世紀的な概念ですね。それ以前に、中国やインドそしてエジプトと遭遇した後に、ヨーロッパで宗教概念の再編成が生じ、ねじれた議論の後、キリスト教をヒエラルキーの頂点に置いたわけです。それを踏まえての比較宗教学において、世界宗教と民族宗教という区別が登場したのですが、それをなおも維持するのか。

わたしには、18、19世紀的な宗教概念を見直したり、セキュラーとかライシテの議論の立て方を考え直さないともはや宗教という事象に届かないという感覚が強くあります。そのあたり伊達さんはどうお考えでしょうか。

伊達 ベラーが日本を非軸の nonaxial に分類したというお話が先ほどありましたが、やはり西洋対非西洋、そしてそれを下敷きにした普遍と特殊という図式は相当に強力で、長いあいだ機能してきたと思います。しかし、ポスト植民地主義あたりからその図式が崩れてきていて、今日のグローバル化社会がある。その過程で axial なものも広まった。ここで想起したいのは、国家の誕生があって支配と従属の関係が明確化し、それが世界宗教の誕生の条件にもなったという前提と出来事の関係です。それは戦後の国際秩序における日本の位置と平行に考えられる部分はある。だから日本は nonaxial と言われているけれども、axial だって言えばいいじゃないかと、引き受ければいいじゃないかというのがひとつの有力な線になるでしょう。

グローバル化の特徴のひとつは個人が軸になることですが、もうひとつはいわば「場所の非場化」ということがあると思います。場所にはもちろん歴史があって、歴史に根ざした特徴を備えているわけですが、近代、現代となるに従って、どこでもの場所というか、どこでもない場所というのもいろいろなところに出てくる。それで、「非場化された場所」と「その場所の場所らしさを保っている場所」のあいだ

でさまざまなダイナミズムが織りなされてくる。それは特に近代以降常にそうだったと思いますが、ひょっとしたらここへきてそれがまた新たなフェーズに差しかかっているのかもしれませんが。いずれにしても、今日のグローバル化には、場と非場を揺り動かしながら、やはり個人を焦点化するところがあります。ヤスパースの「軸の時代」では、軸のある社会と非軸の社会という社会の質の違いが問題になるのかもしれませんが、そもそも軸の時代において普遍主義への通路を切り拓いたのも、やはり個人なのですよね。ベルクソンも「開かれた宗教」は個人にしか宿らないと述べています。グローバル化の中で、少なくとも一度、普遍と特殊、中心と周辺がシャッフルされたということは、非常に具体的な場所と、抽象的な非場が流動化しているわけで、そうしたなかでのピンチとチャンスの両義性があるのではないかと思います。

石井 ヤスパースの枢軸の時代についてはちゃんと読み直さなければと思っています。あれはだいたいデフォルメされて誤解されていると思うんですね。枢軸の時代がなぜ生まれてきたかという、あれは限界状況に対する深刻な反省という、普遍的な契機がその時代にあったということを行っているだけです。ですから、限界状況に直面した人間が自分の危機、存在の危機を感じるというのは哲学することの出発点になるという、その議論をするために枢軸の時代ということを行っているので、あの中ですごく大事なのは「哲学する」ということばだと思うんです。別にそれはソクラテスと孔子が同じ時代だったという話じゃなくて、個々の人間の体験に即したところで限界状況というものを引き受けるということだと思うんですね。したがって、それ自体は実は戦後の日本の、というか、日本の敗戦の経験というものと全く呼応し、通じるものだとわたしは理解しています。

中島 ありがとうございます。よく考えてみると、軸の時代で取り上げられた大きな宗教について考えたのは日本の方がずっと早いんですよね。19世紀末ぐらいからそういうことを考えていたように思います。軸の時代の宗教に限れば別にヤスパースを持ち出さなくてもよかったです。今石井さんがおっしゃったように、ではヤスパースのチャレンジとは何であったのか。それはやはりナチズム後のドイツという限界状

況ですよ。それと軸の時代の宗教を重ね合わせて考えたということだと思います。どうも伊達さん、ありがとうございました。(拍手)
それでは、馬路先生、お願いします。

グローバル思想史——ポスト・グローバリゼーションに おけるアイデンティティ

馬路 わたしの専門分野はイギリスを中心としたヨーロッパ政治思想史なのですが、正直なところ世界や普遍、アジア、日本研究といったことを正面から考えたことがありませんので、少々ナイーブな議論になってしまうかもしれません。

わたしはそもそも大学に専任として勤め始めたのは今年が一年目で、駒場で研究していける期間は30年近くありますので、何か面白いことをしてみたいと思います。今日はその第一歩のようなもののできればと思っています。私がずっと研究上でこだわっているのは、既存の政治思想史、ヨーロッパ政治思想史の叙述の仕方をいかに書き換えるかという問題です。その観点から述べます。

まず、世界人間学宣言を読んだ雑駁な感想なのですが、恐縮ながら茫漠としていて、少々分かりにくいというのが正直な印象でした。

なぜかといえば、ポスト冷戦期に現れたグローバリゼーション(globalization)という、非常に直感的に人々の認識に訴えかけるような言葉に変わるものが今は無いからかな、というのが私の印象です。つまりグローバリゼーションという言葉は、非常に多義的であり曖昧模糊としてもいますが、分裂から世界的な統合へという、非常に分かりやすいイメージだったと思うんですね。それに代わる言葉として帝国とかグローカリゼーション(glocalization)などいろいろ出てきましたけれども、あまり今、代わるものがないなど。それが何か茫漠さにつながっているのかなと。こうした座談会を通して、そのような新たな言葉遣いというのを模索していくことが重要ではないかと考えます。

主題となる世界像の再構築、その中での思想史の役割ということですが、まず話の前提としてそもそも歴史や政治思想史、それを叙述す

るというのは一体何をすることなのかという点について。おそらくそれは現在の私や我々の中に宿っている過去についての意識を文字化し、表出させることであろうと思います。すなわちそうした言語化される、書かれる歴史というのは最終的には現在と連続していると意識される過去についての叙述。我々の意識の中にある過去についての叙述であって究極的には純粹に客観的な歴史というのはいり得ないのだらうと思います。



馬路智仁

そして、その現在の私や我々における過去についての意識というのは、我々が持つ世界認識に大きく依拠している。例えば国民国家日本に生きる日本人という認識を持つならば、そうした日本の過去について強く意識し、その来歴を叙述するかもしれないし、より強くアジアという空間に生きる私という認識を持つならば、アジアについての意識をより強く持ってアジア史という叙述を書き上げようとするかもしれない。

いま、日本とアジアといった形で共同体や空間に関わる事例を出しましたが、世界認識というときには必ずしもそうした共同体にこだわる必要はありません。ただいずれにせよ、そのように世界と関連した自分という存在の意識づけの仕方が歴史に表れている。その世界と関連した自分という存在の意識づけをアイデンティティ (identity) と仮に呼ぶことにします。そうすると、歴史や政治思想史というのは、私や我々のアイデンティティの少なくとも一端が叙述される場ということになります。さらに言えば歴史や政治思想史の叙述行為、およびそれが書かれたものが媒体を通して読まれることを通して、自分自身であったり読者における過去についての意識が確認され、補強され、あるいは揺れ動かされたりすることを鑑みれば、歴史や政治思想史というのはアイデンティティが確立されたり再構築されたり強化されたりする場ということが言えると思います。その意味で歴史叙述という

のは私や我々にとっての世界というものをメイキングしている、作っている、ということが言えると思います。

そして一番肝要なことにアイデンティティが個人や共同体にとって複数的、多元的である以上、歴史や政治思想史の叙述もまた単数ではなく複数であり、極めて多元的である。例えば日本の歴史の叙述というものについて考えてみても、中学、高校の教科書における叙述と、沖縄の人々を書く日本の歴史と、在日や外国人永住者の人々を書く日本の歴史というのが異なるかもしれない。複数的、多元的な歴史というものは、本来的に論争的なものとなる。歴史というのは複数的であり、多元的であり、論争的である。そうした歴史を巡る論争の中でアイデンティティ、少なくともアイデンティティの一端が構築され、再構築されていく。したがってアイデンティティは可変的であって、移り変わるものであって、それゆえに不確実であり、他者の歴史との相互関係性に依拠しているという意味では偶然的である。

この考えは歴史家 J. G. A. ポーコックの、日本語では『鳥々の発見』（犬塚元監訳、名古屋大学出版会、2013年）で訳されていますけれども、ポーコックの言う「新しいブリテン史」の根底にある発想に基づいています。正しく理解していれば良いですが。ニュージーランドへの移住者だったポーコックは1973年のイギリスの EC 加盟によって自身がそれまで抱いていたブリティッシュネス、ブリティッシュという帰属意識にもたらされたアイデンティティ・クライシスというものを重要な契機として新たなブリテン史の叙述へ向かっていったことを各所で述べています。

さて、これを先例とすると現在の日本における西洋政治思想史の叙述というのは、とても満足できるものではないということが私の立ち位置です。最も広く読まれてきたテキストの一つである福田歓一の『政治学史』は古典古代のポリスに始まって中世における宗教改革を経てドイツのヘーゲル、国民国家論で終わる。ほぼここで終わる。もちろんその後、西洋政治思想史の教科書がたくさん書かれています。ただ、最近の一つ、よく使われている宇野重規先生の『西洋政治思想史』を見るに、叙述や物語の書き方としてそれほど新鮮味を感じることはできません。

私が帝国思想史や国際政治思想史というものを看板に掲げて、またこれから述べるグローバル思想史という営みの意義を語る理由はここにあります。つまりグローバル化を経て移民や多文化、国境の揺らぎとか環境・気候危機等々、世界と関連した自分という存在の意識づけ、すなわちアイデンティティのありようが、人間像が大きく変容している今日、アイデンティティや人間像を揺るがして構築、再構築していくためには従来のものとは一線を画す政治思想史の充実が必要であろうと思います。

そのような叙述において着目したいのが、やはり人間は自分のアイデンティティを語る時に何らかのカテゴリー、集合名詞においてしか語り得ないのではないかという点です。この座談会の最初の方で中国における電話番号の話がありましたが、では、自分は電話番号なんだというアイデンティティで満足することはできないでしょう。人は、男性であったりヒンズー教徒であったり英語話者であったりするよう、必ずカテゴリー、集合名詞を用いて自分を語りますので、アイデンティティを語るということは、すなわち集合名詞、カテゴリーを語ることであり、それは自分のカテゴリーの中に巻き込む人と自分のカテゴリーに巻き込まない人の差異を作ることでもあります。したがってアイデンティティを構築、再構築していく政治思想史の叙述というのは必然的にカテゴリーの可変性、不確実性、偶然性に基づいて、またそれを再構築していく営みであろうかと思っています。これが同時に他者との境界を認識、再認識し、自己内省を促す契機も含むことになるかと思っています。

このような政治思想史を書く上で、空間的スケールというものを再構築していく重要性があると考えています。つまり政治思想史の叙述における分析上の空間単位を従来のポリスと近代国家を結ぶ線から積極的にずらして設定し直していくことが肝要だというふうを考えています。もちろんポリスから国民国家ラインというのは伝統的に過ぎるかもしれませんが、これは例として捉えてもらっても構わなくて、肝要なのは既存の支配的な認識から分析上の空間単位を積極的に移動させるという点です。これを私はグローバル思想史 (global intellectual history) と呼んでいます。グローバル思想史というものの中身

をまとめますと、アイデンティティやカテゴリーの多元性、論争性、不確実性、可変性を前提にして、それらの構築、再構築を見据えて——それはつまり政治思想史の叙述から見た人間像の構築、再構築ということですが——脱国家的な空間的スケールを設定して既存の政治思想史の叙述を書き換えていく、あるいは別の叙述の仕方を提起する営みである、とわたしは考えています。

こうしたグローバル思想史という営みを提起する背景ですが、ここにはグローバルヒストリーの流行があります。これは詳しく話していると長くなりますので省きます。もちろん、グローバルヒストリーというのは、皆さんご存じのように、粹組みとしてみだ曖昧であり、それはグローバル思想史も同様なのですが、ただ、それでもグローバルヒストリーというものは必要だという声の存在は確かであり、そうした営みは着実に蓄積されてきているように思います。日本においてはレジュメの脚注¹に挙げたものが重要な例となります（たとえば、MINERVA 世界叢書（2016～）、東京大学出版会「シリーズ・グローバルヒストリー」（2018～）、山川出版社『歴史の転換期』シリーズ（2018～）、上智大学『グローバル・ヒストリーズ』2018年、『思想』1127号（2018年3月号）、『国際政治』191号「グローバルヒストリーから見た世界秩序の再考」2018年、岡本隆司『世界史序説』2018年、C. A. ベイリ著／平田雅博・吉田正広・細川道久訳『近代世界の誕生』名古屋大学出版会、2018年など）。そして、そこでは世界の中の地域間の比較や関係性を問うものであれ、対ナショナルや対西洋であれ、いずれにせよ分析対象や分析視座としての空間的スケールをどのよう設定し、切り取るかという問題が存在しているように思います。

グローバル思想史の場合も、アイデンティティの構築、再構築を行う上で空間的なスケールを設定し直していく必要があると思います。そしてその場合、グローバル思想史と言ったときのグローバルとは一体何か、ここにどのような空間的意味合いを込めるか。私は必ずしも、グローバル思想史の「グローバル」に、地球全体という空間を意味しているわけではありません。もちろん意味するときもあります。

グローバル思想史の「グローバル」とは、先ほどの繰り返しにもなりますが、個人や我々のアイデンティティ、カテゴリーの構築や再構

築、他者との境界の再認識、そして自己内省を促す可能性の高い空間のことを指します。そしてそのような空間的スケールを積極的に、ある種人為的に、ただし、それは思想家の主観的な思い描くスケールとの連動性の中においてですが、設定していく。そのような空間的スケールを指して「グローバル」と言っています。それはもちろん非西洋でなくてもよいのですが、ある種の同質的な空間、少なくともナショナルな空間ではないと思います。

このようなグローバル思想史を目指す上で、より具体的に、人が自分の定住地や自分との同質性が濃い場所から移動し異なった場所で未知なるもの——未知なるものにはマテリアルなもの、それからパーソン、つまり人があるわけですが——と接触、邂逅し、自身における、あるいは自身と他者のアイデンティティとカテゴリーの相互が揺さぶられて再構築されるような空間を分析的に設定していくべきではないかと思っています。「グローバル」とは、それによって個人や我々の世界認識が揺さぶられていくような空間を指しています。この背景には既存の政治思想史における定住パラダイムと呼んでよいと思っているものの根深さがあります。

グローバル思想史では一体、何ができるのか。私が一つ考えているのは、19世紀から20世紀初期におけるセトラー・コロニアリズム (settler colonialism) の政治思想、これは既存のコロニアリズムとは一線を画すようなコロニアリズムで、既存のコロニアリズムがインド統治のように、ある少数の人が多数の異民族を統治するという異国人の支配を指していると定義するならば、セトラー・コロニアリズムというのは、これも暴力や抑圧を伴うのですが、移民、移住したり植民していった人々が、そこに自分たちの市民社会、自分たちの統治機構をつくっていく、その上で原住民を差別したり抑圧したりするわけですが、そうした原住民といった未知なるもの、他者と出会った時に自分たちのアイデンティティやカテゴリーがどのように揺さぶられて、どのように再構築されていったのか、もっと具体的には東南アジア、南太平洋、オーストラリアやニュージーランドといった空間において、そこにたとえばブリテン人や日本人が移住し、植民し、現地人と接触していったときにブリティッシュネスやジャパニーズネスといっ

たカテゴリーがどのように作られ、構築、再構築されていったのかということを開いていくというのも一つの政治思想史の在り方ではないかと思っています。もちろんここには移住していく者と現住している者との間の権力的な不均衡は存在します。

もう一つは世界想像の思想史です。個人と世界が非常に結び付いた時代の一つはやはり19世紀末である、と考えています。この時代のとくに英語圏の文献を見ると、worldwide interdependenceであったり、world unity、world communityといったような言葉遣い、つまりわれわれのグローバリゼーションの時代と反響するような言葉遣いが頻出してきます。インターネットなどはありませんのでグローバル化の形態は違いますが、やはり地理的にグローバルという認識が生まれたのは多分この時代ではないかなと思っています。つまり個人と世界が最も結び付いて地球が劇的に最も縮小したと認識された時代。この時代に個人、あるいは世界を捉える認識がどう変わったか。技術——グローバリゼーションは技術発展を背景にしているわけですが——の究極的な形、すなわち人が宇宙に行って月から地球のライズを見た時に、世界というものの認識がどのように変わったのか、そのカテゴリーがどういうふうに変わっていったのかということを開いていく世界想像の思想史というものがあり得るのではないかなと思っています。

中島 ありがとうございます。久しぶりにポーコックの名前をうかがったので嬉しいです。ずいぶん昔に、ポーコックの翻訳をしたり論文を書いたりしたことがあったのですが、自分かかなりポーコックに影響されていたことをいまさらながら思い出させていただきました。

ポーコックはいろんな面白いことを言っているんですけども、政治思想史の定義は重要でした。つまり、政治思想史というのは、政治と哲学、歴史、この三つの領域が重なるところなのだが、それぞれを足し合わせたものではなくて、まったく新しい場として出現するということです。これは世界人間学でも同じですね。世界、人間、そして学が組み合わさっているものですが、この三つの概念のコンパウンド(compound: 複合語)のあり方こそが重要なわけです。また、馬路さんがおっしゃるようなグローバル思想史もそうですね。グローバ

ルという概念と、思想、哲学、そして歴史がどういう形で複合していくのかが問われています。

それに対して、今のお話では、アイデンティティという概念から迫ろうというわけです。アイデンティティは難しい概念ですね。一方で同一性を考えるとともに、他方で複数性の問題やアイデンティティに回収されないものも考えなければなりません。それでもアイデンティティを構成するある構造は残り続ける。スケールもそうですね。スケールの取り方によってまったく違う風景が見えて来るわけです。その上で、政治思想史は何をやらうとするのか。こうした問いかけです。

ポーコックは確か、移住するパラダイムに言及していて、定住的なパラダイムとは違う世界のあり方を考えようとしていました。それは確か1970年代ぐらいだったかと思います。相当早い時期に議論をしていたわけです。それは当時のケンブリッジ学派の哲学者たちとの交流から生まれたのですが、それを今どう引き受けるのか。

もう一つ、冒頭の石井さんの議論にも戻ってくるんですけど、ポーコックは『野蛮と宗教』というシリーズを書いていました。それは概念を大きな世界的循環の中で考えようとしたものです。たとえば野蛮という表象がどういう形で変遷していくのか、それに応じて宗教がどういう形で成立するのかということです。その最初の方の巻では、中国と接触した後にヨーロッパの啓蒙がどういう新しい erudition に再編されたのかを明快に叙述していたように記憶しています。それは石井さんが問題にされた「文」や「野」の問題を概念の世界的循環の中で考えているというわけです。そうすると石井さんの問題からポーコックを経由して馬路さんの議論に繋がっていくという、不思議な感覚を覚えました。

何かコメント、質問はございますか。伊達さん、どうぞ。

伊達 今書かれている西洋から見た思想史に対する不満ということはよく分かります。そこで、グローバル思想史に開いていくに当たっての立場性とか複数性とかが戦略になってきますよね。そのメカニズムもよく分かります。それで、グローバル思想史というものを書き直す時に、実際には複数のやり方があるのだと思いますが、少しづらすのか、大

いにずらすのか、ぐらぐらと揺さぶるのか、ひっくり返すのか。学者としては、見方をひっくり返して転覆するのが、一番インパクトが大きいと言えるでしょう。馬路さんの狙いはどこにあるのでしょうか。印象では、現状に不満があるとはいっても、転覆するまで行こうとしているわけではなさそうです。スケールの取り方とも関係すると思うのですが、戦略としてどういうところを具体的に選び取ろうとしているのでしょうか。どういう指標を切り口にして整理しようとしているのが、まだ分かりにくい、伝わりにくいところがあります。そのあたりをもう少し説明していただけるとありがたいです。

それから、グローバル思想史というわけですが、グローバル思想という分野にも、人なのかテーマなのかという問いがあるのだらうと思います。国際関係論の重要な理論家や政治家が念頭に浮かびますが、あえて分野越境的に、分野は違うけれどこの人物はひょっとしたらグローバル思想家じゃないかと考えることで、見えてくるものがあつたりしますか。

馬路 二つは連動する質問だと思います。ずらすとか克服するとかいろいろ言いましたが、言葉から受ける印象よりは実際に考えていることはもう少し緩やかで、教科書に表れているような政治思想史の叙述とは異なる政治思想史は書けるのではと考えている程度かもしれません。

その上で具体的に言うと、今取り組もうとしているのは、植民主義、セトラー・コロニアリズムの思想で、功利主義者のベンサムやジョン・スチュアート・ミルであるとか、帝国主義者とラベルを張られてきたジョン・ロバート・シーリー (John Robert Seeley) であるとか、反帝国主義だと言われつつセトラー・コロニアリズムの擁護者である J. A. ホブスン (J. A. Hobson) であるとか、そのようなベンサムから J. A. ホブスンに至る 19 世紀初頭から 20 世紀初頭までの思想家のセトラー・コロニアリズム、つまりイギリスから移民を送り出す時のイデオロギーであり、その移民が原住民と接触した時に、そこに起きる文化的な接触や文化的なまなざしというのをどのように理論化していったのかということなどを考えてみたいというのが、まず 1 点としてあります。

ニュージーランドやオーストラリア、南太平洋地域、そうしたイギ

リスからの移民が押し寄せた地域というのはある種西洋空間と言えるかもしれないですが、同時に日本や東南アジア、他のアジア地域からの移民も存在している。19世紀イギリスにおけるセトラー・コロニアリズム論を一定程度受け入れた日本の論者、たとえば竹越與三郎とか、新渡戸稲造、南洋協会の人々、彼ら独自のセトラー・コロニアリズム論というものがあって、東南アジアや南太平洋を空間的な場としてイギリスの議論と日本の議論がぶつかり合う。そうした中で、どのようなカテゴリーが形成されていったのかということを考えてみたいというのが一つの方向性ではあります。

田辺 大変面白く伺いました。まず、グローバルということについて、もう一度考えていきたいと思うんです。これまで何度か議論になったように、やっぱりグローバルというのは、それぞれの、単にいろんなネーションが全部合わさったものではないということが一つあると思います。それを馬路さんはアイデンティティというキーワードにしてくる。

このアイデンティティというのは、つまり何か所与のネーションというものがあってもないし、かといってしかし、急にグローバル、世界市民というものにもいかなような、例えばイギリスや日本が植民地支配をする中で、自分のアイデンティティあるいは主体性というものが変わっていくところを通じて人間なるもの、あるいは自己なるものが変容していくものを見ていくという、非常に面白い方法だと思うんですね。

これは恐らく先ほどのちょっと話題になった日本ですね、敗戦したものとしての日本という話ともつながっています。これまでの議論というのは、やはり西洋というのは特権的な主体で他のものを他者化していたということだけがあったんですが、そうではなくて、実はイギリス人というものも他者との出会いの中で自己変容していた。そして日本人というものもちろん自己変容していたし、恐らく敗戦をしているからこそ、そうしたいわば自分を特権的な主体というふうに立ち上げずに、他の主体との柔軟な相互交渉による自己変容というものを行えるような場所にあるかもしれないと思うんですね。私はこのことを「方法としての主体」、それから「可能性としての他者」という言葉で論じています⁷。

馬路さんがおっしゃるとおり、やはりわれわれは主体というものを立ち上げざるを得ないわけですね。それはネーションというものに固執するというような問題を生むことはそのとおりなんですけれども、主体なんかないんだと、ただヘテロジニアス (heterogeneous) で、その場その場で生成していくというだけではやっぱりとどまらないことがあって、そのアイデンティティをもって営みをするということは常に政治的な問題になる。しかし、それは避けられないことだという指摘も非常に重要です。ただし、それを方法として姿勢を立ち上げつつ、他者に触れ合うことによって自らを変容していく、そうした生成変化の可能性の場として、世界史を取り上げていくという、そういう営みなのかなというふうには私は聞きました。これは非常にエキサイティングな、まさに世界人間学につながるような学問じゃないかなと思いました。

中島 ちょっと質問させてください。福田歓一、宇野重規的な図式の問題点なるものを、もう一回整理して教えていただけませんかでしょうか。さっきうまく理解できなかったものですから。

馬路 やはりナショナルな国民国家の成立というのを最終的に据えているというところがあると思います。伝統的ないわゆる福田パラダイムは。宇野先生をそこに含めて良いかどうか分かりませんが。最終的にドイツのカント、ヘーゲルあたりの国民国家論を究極目標に据えて、そこに至る道筋をつけているというのが福田歓一の教科書の語り方だと思います。それゆえにポリスから始まって、ゲルマン世界にあって、中世的な普遍秩序があって、それが分裂して、近代国家になり、最終的には国民国家になるという。

この後 20 世紀に飛んで、20 世紀の話は大体パーッと流すというような感じ。伝統的な、と言いましたが、現在の政治思想史の教科書の多くにおける叙述はそこからどれだけ離れているのでしょうか。それはやはり国民国家に生きる私というアイデンティティの一端が少なく

⁷ 田辺明生 2019 年「グローバル市民社会—方法としての主体、可能性としての他者」山室信一・岡田暁生・小関隆・藤原辰史編『われわれはどんな「世界」を生きているのか—来るべき人文学のために』ナカニシヤ出版 45-69 頁を参照。

とも表れていたような叙述ではないかなと。今そのアイデンティティは（共有している人もいるかもしれませんが）私としてはなかなか共有できない以上、それを乗り越えるようなものが必要なのではないかなと思っている次第です。

中島 わたしが何かよくわかっていないのは、東京大学の法学部の一種のパラダイムなのかもしれません。20世紀を考えるのに、帝国の問題をきちんと論じておかないと、国民国家一本やりでは届かないわけですね。たとえば南原繁のように、ある仕方では帝国を問題にした人も当然いるわけです。それを外して、国民国家だけに焦点を絞ると、思想的な緊張が欠けることになります。

馬路 おっしゃるとおりだと思います（笑）。国民国家と帝国の形成というのは一体不可分だったと考えています。19世紀後半以降のイギリスの政治思想には、帝国秩序を国際秩序に投影させていく傾向がありますが、いずれにせよ帝国と国民国家体系の形成というのはすごく一体的なものであって、一方だけの見方は間違っているというふうには思っています。セトラー・コロニアリズムとか帝国思想史とかを始めたのも、そこにすごく疑問を持っているというのがありますので、中島先生が今おっしゃったこと、中島先生のお考えはもっと深いものかもしれませんが、よく理解できます。

中島 そこがかなりポイントだと思いますね。国民国家だけで言説を組み立てられるというのは、帝国を語らないことで実は帝国の問題を支えてしまうという構造でもあるわけです。デモクラシーを扱うときに、それがどこで成立するデモクラシーなのかをどう問うのか。もしグローバルな仕方ではデモクラシーを考え直さざるを得ないとすれば、国民国家の中での政治思想史の言説ではすまないことになりますよね。そうになると、案外原理的な問いにはねかえってきてしまいます。馬路さん、ありがとうございます。（拍手）

根源的複数性を問う——「パーソナル (personal)」なものとしての世界人間学

中島 では最後のセッションに入りたいと思います。これまで6名の発表者

からご報告をいただき、世界人間学に関していろいろな観点から議論いただきました。それを今度は横串に刺して議論できればと思います。ランチの時にも申し上げましたが、こういう討議の場所を駒場の中で次々に持っていくこと、それ自体が本当は大事なことなんじゃないかなと思います。太田先生もやろう、やろうとおっしゃってくださいましたので、ぜひ気楽な仕方で、こうした場をたくさん作れればと思います。

わたしの方からみなさんに一つうかがってみたいことがあります。わたしたちは近代的な人間のあり方を考え直そうとしていて、主体にしてもアイデンティティにしてもそのままでは難しいと思っています。その中で、伊達さんと馬路さんが共通して触れられていた言葉があり、それにこだわりたいと思っています。それは、パーソナルという言葉です。

たとえばインディビジュアリティ (individuality) に対してディビジュアル (dividual)、分人と言うのは、一つの対抗的な考えですね。文学でも哲学でも私という問題を散々論じてきて、近代的な私の論じ方に何か飽きたというか、疲れてしまった先に、分人が登場したわけです。それと並行して、たとえばパーソナル (personal) という言葉をうまく考えられないかなと思っているのです。なぜかというと、パーソナルなものはプライベートなものではなく、プライベートなものからは区別されます。かといってパブリックなものかということ、それとも異なります。公と私のどちらでもない、独特な人間のあり方を指し示しているわけです。

パーソナルという言葉はいろいろと訳されます。人格と訳してみたり、あるいは文法用語だったら人称と訳されたりします。個人的と訳したりする人もいます。心理学では、パーソナルという片仮名がそのまま使われたりもしていますね。そうだとすると、そこで指示されているものを、わたしたちはうまく掴み切っていないんじゃないかという気がしてきます。

井筒俊彦さんの英文著作がようやく日本語に翻訳されました。それを記念してもう一度井筒の思考を考えてみようと思立ちまして、英語での表現と翻訳を比べてみました。特に井筒訳の『老子道徳経』を

再び日本語に翻訳したのを見てみたんです。そこで気がついたのは、『老子』に関する18世紀、19世紀的なフィロロジ（philology：これを文献学と訳すのはダメだと思います）の成果を踏まえた上で、それとは異なるアプローチをしなければ『老子』は読めないと言っていることでした。その時に井筒が打ち出した言葉が、パーソナルでした。パーソナルな読解あるいはパーソンなるものを読み取る読解をしなければ、『老子』というテキストには届かない、ということです。さきほど伊達さんが馬路さんに対してパーソナルな問いを發したこと、つまり誰かいないのかとおっしゃったのは大事な問いだと思っています。人間が問題になる以上、複数の翻訳の間でうまくつかみ切れていないパーソナルな次元を問わなければならないように思います。

パーソナリティ（personality）を人格と訳したのは井上哲次郎です。それは定着した翻訳になったのですが、もう一度それを翻訳し直すとうなるのでしょうか。これはキリスト教のペルソナ（persona）の問題でもありますから、宗教をどう位置づけ直すのかにも直接繋がります。こうした非常に訳しがたい概念を、どう引き受け直すのかということが問われている。しかも、それぞれの分野で問われているという気がしているんですね。このパーソナルなものを通じて世界なるものが立ち上がってくる。それも箱とか入れ物じゃない形で世界が立ち上がってくる。世界の根源的複数性や人間の根源的な複数性が問われるでしょうし、そこには相互変容や相互交通もありますから、単純な複数性でもないわけです。もしよろしければ、これに関して何かお考えがあったらお聞かせいただければと思います。どなたからでも。では、伊達さんからお願いします。

伊達 「パーソナル」、「人格」ということを、わたしの研究の文脈に引きつけて言うと、カトリックの人格主義あるいはペルソナリズムというものがあります。エマニュエル・ムーニエ（Emmanuel Mounier）という名前と結び付いているわけですが、カトリックにとっては近代にどう向き合うかということが大問題だった。近代のいろんな弊害は見えている。かといって、いわゆる旧弊的なオースドキシシーというか、古い教義にしがみついていることはもはやできない。そう考えた20世

紀のカトリック左派の一部は、近代のインディビジュアルリズム (individualism)、個人主義を批判するような、ペルソナリズム (personalism)、人格主義を提唱したわけです。

ペルソナリズムを唱えたカトリックにとって、インディビジュアルリズムは端的に言えば資本主義です。ペルソナリズムのもう一つの対抗相手は、ソーシャリズム (socialism)、マルキシズム (marxism) でした。マルクスにとって宗教は民衆のアヘンですから、カトリックとしては当然受け入れるわけにいかない。そこで、インディビジュアルリズムでもない、ソーシャリズムでもない、マルキシズムでもない、しかしながら近代的な宗教的人間。それを考えるのに、カトリックはペルソナリズムという言葉を用いたわけです。

第二次世界大戦後のフランス思想の重要な担い手には、実存主義とマルクス主義と人格主義があったのですが、ムーニエは短命で1950年に44歳で死んでしまう。さらに、フランス思想を受容する日本のフィルターが世俗的で、カトリックを遠ざける傾向がおそらくあって、ペルソナリズムはあまり入ってこなかった、あるいはうまく理解できなかったというところがあると思います。しかし、ペルソナリズムはケベックでは「静かな革命」と呼ばれる1960年代の近代化にとっても大きな役割を果たしていて、今日の座談会ではフェルナン・デュモンという人の名前を出しましたが、デュモンはムーニエから多大な影響を受けたペルソナリストです。「静かな革命」を支えた人格主義は、宗教的な近代社会を切り拓くというビジョンを持っていた。もっとも、実際には「静かな革命」以降の社会の変化があまりに急激だったもので、デュモンも失望を味わうことになるのですが。

ともかく、パーソナルとか人格ということの一つの含意はこれで、要するに宗教は必ずしも過去のものではなくて、刷新された宗教は近代や現代を切り拓くだけのポテンシャルも持っているということです。

もう一つは、人間がAIに取って代わられると言われていた時代なので、確かに人間とか人格とかヒューマンとかの復権は大事なのですが、落とし穴があるかもしれないということも言っておきたいと思います。法治国家と人治国家の問題です。冷たいシステムと温かい

ヒューマンというと、ヒューマンのほうがいいような気がしますけれど、その人の人間性を見るみたいなのがご都合主義的に使われて、法治国家が崩壊状態に陥っている面もあるわけです。そういうことを見るにつけ、近代社会を支えてきたシステムへの信頼も大事にしなければいけない。議会制民主主義は現在さまざまな問題を抱えています。まだ生かし切ってもいないところもあるし、議会制民主主義は問題があるからといって、法治国家から人治国家に行くようなのは極めてまずい。今の日本ではすでにこのようなことが起きているところがあります。これが2点目です。

3つ目として、今日はまだ指摘されていないようなので、「人間学」という言葉を多少整理しておきたいと思います。今日の学問としてのヒューマニティーズ (humanities) は、フマニタス (humanitas) とアントロポス (anthropos) を独特の形で内包しながら分節化しているわけですよ。一方には、もともとルネッサンスの人文主義から出てくるフマニタスの考え方がありますね。古典主義的なもので、それはいかにも人文学の王道という感じでずっと西洋の学知をつくってきたわけですが、もう一方にはアントロポスがあって、こちらは人文学というよりも人間学という感じですよ。カントの人間学が有名ですが、コントもアントロポロジー (anthropology) と言っている。

コントのアントロポロジーは、まだ「人間学」と訳してしっくりくるのですが、19世紀後半になるとアントロポロジーは「人類学」という意味合いが強くなってくるわけで、そうするとフマニタスとアントロポスの新たな分節化のようなことが起こる。アントロポロジーは人間を対象にするけれども、西洋にとっての「他者」としての人間を対象にしている。一方、ヒューマニティーズは、西洋が「自己」を見つめる学問です。

しかし、20世紀後半になるにしたがって、アントロポスの側からフマニタス的な西洋近代の学知を問い返す、あるいはアントロポロジーという視線を近代西洋そのものに向けるとかいうことが出てきて、私たちの時代がある。そして今、AI時代みたいなことも言われて、また人間概念も変容していくところで「人間学」を考えようというのが今日の座談会です。そこでは、フマニタスとアントロポス、そ

してパーソンという概念が、どういう意味合いになっていて、どういう関係で配置されているのでしょうか。これは議論すべきところかなと思います。

中島 3番目の問題、つまりフマニタスとアントロポスの問題は田辺さんにお答えいただくのがもっともふさわしいと思いますので、後で是非お願いします。2番目の法治、人治も、非常に重要な視点になると思います。わたしたちがしばしば陥りがちなことは、じゃあ人間を大事にすればいいのだから、人間の顔をしたマルクス主義とか人間の顔をした科学技術を問題にすればよいではないか、というものです。

それが何をもたらしたかという、もちろん光もありましたが、影もそれなりに深いわけですよ。そうすると単に、人治が優れているとか、法治が優れているとかという議論をしても仕方がないわけです。法治自体がそんなに安定したものではありませんし、人間的な作用がなければ維持できないわけです。そのバランスの上でデモクラシーがどういうふうに機能するのが重要な問題になります。そのためには、法治と人治が実はある仕方で条件を共にしているので、その場所を探究していかなければならないと思います。その努力がもう少し必要かもしれません。

では、田辺さん、フマニタスとアントロポスについては、いかがでしょうか。

田辺 とても重要な指摘で、人間を考えた時に主体としてのフマニタスと客体としてのアントロポスというのは確かにあって、アントロポロジーというのは確かに客体の側からもう一度人間を問い直すということもあったと思うんですね。ところが、やはりこれは主体と客体という枠にどうしても収まってしまう。これを何とか乗り越えられないかというのが実は今、人類学で考えていることなんです。

その時に出ている一つの言葉というのは terrans という言葉、テラというのは地球のテラで、地球に住まう者という意味になります。Terrans という言葉は造語だと思うんですけども、つまりこれは、主体があり客体があるという枠組みからどう逃れるかといったときに、人間を特権化するのではなくて共にさまざまな非人間たちとともに生きて、この世界、そして新しい人間というものをつくってきた存

在として人間を捉え直すということなんですね。ですからフマニタス、アントロポスというのも、やはり人間中心主義を逃れていないんじゃないかと。そこで非人間をも捉えて、その中で生きて自分の生をつくっている者として、人間を terrans として捉えていこうということなんですね。

この時にキーワードになってくるのは、やっぱり関係性ということなんです。関係性の中の自己変容ということがやっぱり一番大事なことです。自己変容とともに世界変容が起こってくる。これはパーソナルという問題とも関わっていくと思います。パーソナルというのが、まず個人の意思みたいなものじゃないということ。パーソンフッド (personhood) という議論があって、これはつまり、例えば臨死というか、最期を迎えた人にどういふふうに死を迎えたいかと、その人のパーソンフッドを尊重しましょうというような議論がよくあるわけです。つまりその人の意思を尊重しましょうと。それはやっぱりパーソンフッドと言いながら結局インディビジュアルな意思というものに近づいていってしまっている。これではやっぱり駄目です。

他方では、パーソナルは、プライベートでもないし、パブリックでもないとおっしゃったとおりなんですね。他でもない私という存在が感じながら、しかし、それが自分の単なるインディビジュアルを超えていってしまうような情動の働きというものがあるからパーソナルな一番深いものというものがあるんだと思います。ヴェーナ・ダス (Veena Das) という人類学者は「インパーソナル・リズム・オブ・ザ・ソーシャル (impersonal rhythm of the social)」という言い方をしてるんですね。つまり私はこういう人間であるということを超えて、何か他の人に触発されたり情動を揺さぶられたりするような、パーソナルでありながら個を超えた経験。たとえば恋に落ちてしまう。先に妻に死なれたのに、ある日ある女性に出会ってしまった時の動揺ですね。こういうのはまさに、非常にパーソナルな経験でありながら、同時に個を超えたインパーソナル・リズムというものが自分の身体と他の身体との間で何か共鳴してしまっているような状態ですね。こういう関係性の中で、われわれは他のものとリズムをつくったり、そのリズムをまた変えようとしたりする。そのようなリズムとい

うものを自己の内奥で感じる。しかし、その内奥で感じる経験は同時に他の存在者ともつながっている、そういう普遍的つながりの中の個別的経験という局面を考えるのに恐らくパーソナルという言葉というのは非常に役に立つんじゃないかなと思いました。

中島 テランス (terrans) という言葉を出していただきましたが、まさに「地の者たち」ということですよ。それをうかがってようやく思い出しましたが、ちょっと前まで普遍性を語り直さなければならぬだろうと思っていた時に、「地上的普遍性 (earthly universality)」という概念をおずおずと提出したことがあります。天に向かう垂直的な普遍性ではなく、地上の水平的な普遍性を考えてみればどうだろうと思ったわけです。今、田辺さんがおっしゃってくださったように、わたしたちは超越に何らかの形で関わるわけですが、その関わり方は別に垂直的な普遍性に還元されればなしではないわけです。そうではなくて、水平的な横の関わり方もそこには当然あるわけです。それは、フマニタスやアントロポスといった人間の把握にとどまらない可能性を秘めています。

ウィーン・ダスの話も大変興味深いですね。ウィーン・ダスは indigenous なものを大変強調しています。普遍を諦めてはいけなけれども、それを indigenous などから語らなければ無意味だと言っています。それは単なる特殊性とか地域性の強調ではありません。わたしたちは、すぐに特殊と普遍という対で見えてしましますが、パーソナルと同じように、indigenous なものもある膨らみを持った概念で、特殊と普遍の対には還元できません。それをどういう言葉で表現していくのか。きっと文学は、こうしたものに一番敏感な運動だという気がしてるんですが、武田さん、どうですかね。

武田 ありがとうございます。いろいろな答え方があるでしょうが、いまは私の専門である 18 世紀イギリス文学の例を挙げたいと思います。ダニエル・デフォーの『ロビンソン・クルーソー』にしても、ジョナサン・スウィフトの『ガリヴァー旅行記』にしても、一人称の回想録のスタイルで書かれているんですね。有名な話ですが、『ロビンソン・クルーソー』の初版は、ダニエル・デフォーという名前を表紙にもどこにも記さずに、ロビンソン・クルーソーという船乗りの自伝として

刊行されています。その後、本書の人気をひがんだ同業者が、あれは実はダニエル・デフォーの著作であるとばらした本が出ています。この本のタイトルは『ダニエル・デフォー氏の人生と不思議で驚くべき冒険』（*The Life and Strange Surprizing Adventures of Mr. D— De F—*, 1719）というのですが、これはもちろん『ロビンソン・クルーソーの人生と不思議で驚くべき冒険』という原題をもじったタイトルです。この本が諷刺的に、また批判的に述べているのは、ロビンソン・クルーソーというのは、実はダニエル・デフォーその人であるということです。作者であるデフォーの支離滅裂・荒唐無稽な人生を、無人島に漂流した人間に託して書いた、いわば私小説であるというふうに批判をしたわけなんです。

それに対してダニエル・デフォーはどう答えたかということ、非常に奇妙な答え方をしています（デフォー『ロビンソン・クルーソーの敬虔な内省』*Serious Reflections of Robinson Crusoe*, 1720の序文。この序文の和訳は、『ロビンソン・クルーソー』の拙訳（河出文庫）に収められています）。まず彼は、応答文の署名をロブ・クルーソーとした。つまり自分はクルーソーであると名乗った上で、『ロビンソン・クルーソー』について、別の人物の話だというふうに言っている人がいるけれども、この話はアレゴリカルであり同時にヒストリカルなものなのであると反論しているんですね。つまりこれは喩え話でもあるけれど、事実でもあると。自分の著作にはそのような二面性があると言うんですね。ここでデフォーがやったことは非常に不思議で、これはデフォーの私小説ではないかとの批判に対して、なるほどこれは確かに私小説です、何が悪いんですかというのでもなく、いえいえこれは完全にフィクションですよというのでもなく、これはフィクションであり、同時に私小説ですよという答え方をしたんです。それもわざわざ「ロブ・クルーソー」というペルソナを用いて。

わたしはここにすごく重要な問題があるとずっと考えていて、まだ答えは出ていないんですけども、ひょっとしたら、いまお話のあったパーソナルという概念はひとつのヒントになるかもしれないと思いました。つまりデフォーは、パーソナルなものとしてロビンソン・クルーソーというキャラクターをつくって書いた。それはおそらく、わ

ざわざロビンソン・クルーソーというキャラクターをつくらなければ言えない何かがあったからだと思うんですね。単純に、これは自分の本当の話です、という書き方だと書けないような人間のあり方を求めたというか、自己を表現するといっても、あえて他者に託して書かなければ分からないような何かがあると、デフォーは感じていたようなのです。その答えはまだ得られていませんが、少なくとも自己というものの中にそういった差異が根本的にあるということ、多分デフォーは直感的に分かっていてあのような書き方をしたし、批判に対する応答でも、普通に考えたら歯切れが悪いような応答をあえてしたんだと思うのです。

詳しくは述べませんが、スウィフトとガリヴァーの関係にも同じことが言えて、やはりスウィフトとガリヴァーは似ているんだけど、どこか違う。おそらくスウィフトも、ガリヴァーというペルソナに自己自身を託すというより、ペルソナを用いることで浮かび上がる差異も描きかかったんだと思います。このように、自己の中に既に差異がはらまれていることが、18世紀初めの小説にしばしば示されていることは重要ではないでしょうか。

もう一言だけ申し上げると、やや突拍子もない話ですが、ふたたびロビンソン・クルーソーについていうと、この問題ってひょっとしたら、ロビンソン・クルーソーがひたすらカニバリズム (cannibalism) を怖がることとどこかでつながっているのかな、という気がするんです。人間が人間を食べるというのは、ある意味でヒューマニズムの否定、人間中心主義の否定ですね。おそらくデフォーの中で、ヒューマニズムの限界をどこかで超えたいと考えた時に、さきほど述べた自己自身の中にある差異を見つめたいという欲望が湧いてきたのではないのでしょうか。だから、『ロビンソン・クルーソー』に関するデフォーの奇妙な弁明とカニバリズムの問題とは、まったく無関係のようであって、実はどこかでメビウスの輪のようにつながっているんじゃないか、と私は直観的に思うのです。

いまこういうことを思いついた背景として、最近の人類学でカニバリズムが話題になっていることがあります。例えばエドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロ (Eduardo Viveiros de Castro) の『食

人の形而上学』では、存在論的転回、すなわち西洋的な自他の在り方の図式を超えるための思考のパターンとして、思想としてのカニバリズムが唱えられています。こういった現代の人類学の視点から、近代小説の起源とも言われる18世紀イギリスの文学を見直すのは面白そうだ、という思いがますます強まりました。

中島 今の武田さんの話はなかなか感動的で、わたしはほとんど説得されています。そこからすぐ思い出したのが宮本久雄先生がおっしゃった話です。聖書に出てくる譬え話を取り上げて、譬え話は物語の半分が書かれているもので、残り半分はそれを読んだ人が書くものだ、とおっしゃるのです。おそらくパーソナルなものは自分だけで完結せず、誰かがそれを読まなければならない、そこに別の物語を付け加えなければパーソナルなものとして立ち現れない。そういう構造が見えてくるように思います。

ロビンソン・クルーソーそしてデフォーの話をしていただきましたが、アレゴリカルなものは譬え話と構造が同じなわけですが、近代が見ないようにしていったアナログア（analogia）の問題がそこには当然出てくるだろうと思います。類比的なものとは、いったい何なのか。

それからカニバリズムの問題も重要で、田辺さんがおっしゃった制度化された宗教の手前にも関連する問題です。その際に、儀礼に触れられましたが、儀礼にとって決定的なモーメントは、食べるということですね。それは人が他の生物を食べるということに加えて、人が象徴的に人を食べるのが組み込まれなければならないわけです。自分の親が死ぬ、あるいは祖父、祖母が死んでいく際に、どういう形で取り込み、再秩序化していくのか。これは人間の儀礼的なあり方の根源にあるような議論だろうと思います。大変にありがとうございました。

それでは、フロアから質問していただければと思います。いかがでしょうか。

具 本郷オフィス特任助教の具裕珍と申します。お話を聞いていてずっと疑問に感じていたことを先生方にお伺いしたいと思います。世界人間学という名のもとで世界と人間に関していろいろ議論されてきたかと思うのですが、先生方の話の所々で人間と他者、そのつながり、共同

体というテーマがありました。その共同体というのはいったい何だろうと思うんですね。直接世界ということをおもひかたに考えるのも重要かと思うのですが、科学技術の変化や気候変動といった社会の／世界の変化が起こっている中で、古い言葉なのですが、中間団体という共同体の在り方というのは何だろうということを考えます。個人と大きな組織、あるいは制度ではなくて、グループ・オブ・ピープル (group of people) というのも新しく考えたほうがいいのではないかと思います。

中島 これは馬路さんに答えていただければと思います。一時期公共圏とか公共論の中で中間団体の重要性が指摘されていました。そのスケールについての問いかと思えます。

馬路 難しいですね。中間団体、カテゴリーの話との関係ですね。現代において理論的にどのように向き合えばよいか、答えを持ち合わせておりません。政治思想史の関点から先ほどの人格、パーソン、パーソナリティとの関連も踏まえて考えていくと、既存の政治思想史においては描かれにくい潮流ですが、やはりイギリス観念論 (British idealism) やニューリベラリズム (new liberalism) の流れはすごく重要かと思えます。

イギリス観念論者の T. H. グリーン (Thomas Hill Green) やニューリベラルのホブハウス (Leonard T. Hobhouse) が考えていたパーソナリティやパーソンというのは、インディビジュアル (individual) でもコミュニティ (community) でもないんですね。パーソナリティというのは、まさに他者との関係性の中で初めて発展していくものであって、パーソナリティの発見や変化を通してインディビジュアルや自分が関与しているコミュニティも変わっていくという発想。そうしたパーソナリティは日本だと河合栄次郎などの「人格主義」に代表されるように、人格と訳されているんですが、それが適切かどうかは少々疑問に思うところがあります。ともあれ、そのようなパーソナリティというのがイギリス観念論やニューリベラリズムの中で鍵であると。

そしてそのパーソナリティが、インディビジュアルとコミュニティをつなぎ変化していく際に市民社会、すなわち中間団体がすごく重要

な役割を果たしている。たとえば学術団体、宗教団体、芸術家の団体、あるいはギルド（英：guild、独：gilde）であったり協同組合、労働組合であったり。そのような中間団体に入出入りする、メンバーシップと同時にフリーアクセスを持つ、それ自身のパーソナリティやインディビジュアリティ、さらにはコミュニティを変化させ、発展させていく上で肝要であるという発想。そうした個人や全体的な共同体への機能という側面から、中間団体の役割を考えていくことが大切ではないかと思えます。

中島 ありがとうございます。では、王欽さんお願いします。

王欽 ありがとうございます。特任講師の王欽と申します。きょうはいろいろと勉強になりました。すごくシンプルな感想を言わせていただきましたと思っております。

さきほど中島先生がおっしゃったパーソナルという概念についてなのですが、私としては、それは心理学的な概念ではなく、メディア研究の概念として把握したらどうだろうか、と思っています。

先生方はユーチューバーをご存じでしょうか。また、Vチューバー、バーチャルユーチューバーという言葉をご存じでしょうか。Vチューバーというのは、複雑なデジタルデバイスを通じて自分の表情と動作を、アニメのようなキャラクターとして投影しながら送信するというものです。この場合、パーソンというのは、つまり中の人そのものであり、キャラクターというものは、アニメっぽい形状です。興味深いことに、ここでパーソナルとは、中の人そのものではなく、また、アニメっぽい形状そのものでもないわけです。ここで重要なのは、オーディエンスはどのようにこのアニメっぽい形状を受け取っているかということです。つまりパーソナルというものは、あくまでオーディエンスにとっての形状ですね。オーディエンスなしにパーソナルというものは成り立たないわけです。

大事なことは、流行の話題ですけれども、情動という概念は、実はVチューバーのオーディエンスにとっては当たり前のことだ、ということ。そういうものに、政治性があるかどうかということが重要な問題なのではないかと思えます。現代資本主義にとって、そういう消費のあり方というか、東浩紀が『動物化するポストモダン』で

言ったような、データベース消費というあり方かもしれませんが、これは還元性に基づいた消費です。ですから、関係性そのものには新しい政治性はないのではないかと思うわけです。そこのところどうでしょう。

中島 わたしなりに今のお話を整理すると、近代的なインデビジュアリティや主体概念に対抗して、関係という概念が出されます。関係は主体に先立つ、というわけです。ところが、それは実は主体概念と共犯関係にありました。そして、それは資本主義にとっては実に都合がいいわけです。なぜなら、消費しやすい差異を生み出してくれたからです。

ところが、今議論しようとしているパーソナルなものは、主体にも関係にも還元できないものです。もちろんパーソンには仮面という意味もありますから、読み方によってはそれこそ和辻哲郎的な関係主義の方に読んでいくことは当然できるわけです。20世紀の日本はそれを強調しましたが、それとは異なる読解の線を出したほうが良いと思います。そういうことが世界人間学で問えるかどうかですね。

石井 太田先生にいてもらえばよかったなと思うんですけども、多分パーソナリティーというのは何か、この間の土曜日の話を聞いていると、今の遺伝の技術の発達によって実は遺伝的に説明できちゃうところがすごく多くなってきているという話だと思うんですね。つまりDNAスイッチとか何かいろいろあるんですけども、私たちが、にもかかわらず、さっき中島さんがおっしゃったようなこと、つまり仮面ではない、そうじゃないものとしてのパーソンみたいなものをどこでどう担保するのかというのは、実は今すごく大事なんだけど、テクノロジーの分野では大事にしようとしている部分をどんどん狭めるような形でパーソナリティーがテクノロジー的に強化されているというのをどう考えたらいいんだろうというのをずっと考えながら聞いていました。武田さんのおっしゃっていたようなことというのが多分それを突破するひとつのヒントになるんじゃないかなという気はするんですけども、なかなか難しいかなと思います。

中島 そろそろ終わりに近づきました。最後に皆さんに一言ずつおっしゃっていただいて閉じることにしたいと思います。石井さんからお願いします。何か全体的に考えたことを一言ぐらいでいかがでしょうか。

石井 一言で言うと、何だかんだいって私はきょう楽しかった。というか、この楽しいことをどうやって全駒場的に広げていくかということを考える場として世界人間学というのを始めたわけで、これから皆さんと一緒に楽しんでいただければなということです。ありがとうございました。

中島 本当に一言でしたね（笑）。

馬路 わたしは自分が言われたことを消化するのに時間かかるタイプだと思っているので、何かうまくまとめきれないんですけれども、先ほど田辺先生がフォローしてくださったように、主体を立ち上げざるを得ないんだけど、主体がどういうふうに他の主体と混ざり合って、その主体のアイデンティティやカテゴリーというのがどういうふうに変容していくかというのを自分なりにもっと突き詰めていかなきゃというふうに考え直しました。自分の立場をさらに補強するようなコメントで申し訳ないんですけれども、もう一度きょう申し上げたことを、また皆さんから学んだことを糧にもう一度自分なりの理論考証をしていきたいと思います。

田辺 いろいろととても面白かったです。カニバリズムということを挙げていただいたのですが、わたしも非常に重要だと思うんですね。あの話というのは、自己が自己であり続けるために他者を食べる、他者を自己の中に取り入れることによって自己を変容させていく方法。おっしゃっていたインディジナス（indigenous）というのは、別にずっと他から遮断されてそこにいる人ではない。ジナス（genus）というのはそこで生まれたというだけで、そこからどんどん生成変化していくことなんだと思うんですね。インディジナスがインディジナスであり続けるために、外に触れながら、外を食べていくというふうな哲学としてある。ですから、まさに自己と他者が触れ合いながら自己が、自己であるんだけど、同一性というのは同じものの反復ではなくて変わっていくことによって自己であるということですね。これをどのように一緒に楽しくできるのかということが問題なんだというふうに思います。

先ほどVチューバーの例があったんですけれども、今非常に大きな問題というのは、前にあった自律的で意思を持った諸個人が理性的

に討議する公共圏というものが有効性を失っている中で、メディアとか資本主義がどんどん情動のレベルで私たちを楽しませ、そして、それを私たちは無自覚に消費してしまう、そして、さらには情動の政治という形でわれわれを、操作対象としているということですね。そこにはちゃんとした政治はないんじゃないかという批判はそのとおりだと思います。そのままでは政治はない。だからこそ、われわれはもう一度どうやってそこから自己と世界をつくり直すという意味での政治をできるのかということが大事だと思います。その意味で私は「方法としての主体」ということと「可能性としての他者」ということを申し上げたわけですね。

主体というのは今まで、インディビジュアリティであったり、あるいはパーソンということも、何ていうんですかね、私があり、神があるというふうなパーソンというのが、やっぱりヨーロッパでは想定されていたと思います。マルセル・モースが人格論を書いているんですが、やや進化論的で、最後は人格が神との関係において成立しているヨーロッパの状況を描くのです。これはとても大事な側面ではあるんですが、魂を持ったパーソンが神あるいは超越的真理というものに対峙するということになる。こうした超越との垂直的契機というのはたしかに重要なんです。

でも、もう一つ重要なのは、水平的契機なんですね。水平的契機の中で他者と触れ合いながら変わっていくこと。しかし、単に小さな共同体に閉じこもるのではなく、それを開く視点というものが必要で、それは垂直的契機から得られる。そういうふうな水平と垂直のクロスするところとしての社会のあり方。アースリー・ユニバーサリズム (earthly universalism) というのはわたしの理解でいうと、そうしたアースリーな相互コミュニケーションを取りながら、しかし、同時にユニバーサルという契機も考えること。そうしたことが恐らくこれからの世界人間学というものに大事なんじゃないかなと思いました。

伊達 今後の課題ということも含めてなのですが、私はフランス系のことを研究しているわけですけども、東大駒場に来て思ったのは、フランス系であるということとはもっと強く出さなきゃいけないということ、そしてそれだけでは不十分だということです。前任校の上智大学では

フランス語学科に所属していたのですが、この駒場という場で、自分自身のアイデンティティをもう一度練り直さなきゃいけないなと思っています。その時に、レピュブリック (république) とコモンウェルス (commonwealth) の関係を考えるのは大事なことになるだろうという予感があります。イギリスもフランスも帝国主義の歴史があり、それに対する自分の立場は、もちろん正当化ではないけれども、激しい反植民地主義的な闘いを挑むようなものでもない。そこを考えていきたいと思っています。コモンウェルスという言葉には大英帝国の植民地主義的な響きもあるけれども、『帝国』の中で、ネグリとハートは「帝国」に対抗する「マルチチュード (multitude)」の制度化を「コモンウェルス」と言ったりするわけですね。それは、ポジティブな共同の豊かさという位置づけ直しをすることなのだとは私は理解しています。レピュブリックにも当然いろんな意味があり、人びとを解放するような意味合いもあれば、支配の側面を見せてきたこともある。一方、「学芸の共和国」という意味でレピュブリックという言葉を使うこともあります。レピュブリック・リテレール (république littéral)、レスプブリカ・リテラーリア (res publica literaria) ですね。これはヨーロッパの近世において、領域主権国家が登場してくる頃に、いろんな国と国の争いはあるけれども、国境を超えて、また理念としては人種や宗教の違いを超えて、新たな議論の場を作るという見通しを持った言葉だったと思います。もちろん当時のヨーロッパの世界観ですから、ヨーロッパの地理を超えた世界でというふうにはならなかったかもしれないけれど、それでも当時の常識的な限界を超えて、「間」で考えると、今こことは違う場所に想像力をはたらかせる、新しいネットワークを構築するということはあったわけです。

もう一つ、世界人間学を語るということは、現在またはこれからの人間をどう考えるかということで、それはこれまでの人間をどう理解し把握しているかということですね。あたかもこれまでの人間が終わったかのように語ることももちろんそれで終わるわけではないのですが、ただ対象をはっきりさせようという効果はあるのだと思います。宗教に引きつけて言えば、「宗教からの脱出」というと、宗教を失っていくような感じがするかもしれないけれど、宗教とは何だった

かということが、よりはっきりしていく側面もあるわけです。人間と超越的なものとの関係も、歴史の中で変化してきて、これまでの前提と違うところに今いるというところが、改めて自覚できる地平に出られたりする。

武田 今日一日、先生方と議論をして、やはりこういうインターディシプリナリーな議論の場というのは本当に大事だなと、当たり前のことではありますが、それを実感しました。世界文学というようなテーマを、例えば各国文学の研究者が集まる学会で話したりすると、非常にうさんくさいもののように見なされることがあります。英語を正確に読み、論じるだけでもこんなに大変なのに、世界文学なんてまともに研究できるわけがないということが、残念ながら議論の前提になってしまう。ですから、文学研究者同士で話すとどうしても防衛的になってしまうのですが、ひょっとしたらきょうの私の発表はやや防衛的過ぎたのかな、といま振り返れば思わなくはないんですね。もっと最初から攻撃的に(笑)やればよかったと反省していますが、きょうの経験を踏まえて、今後こういう機会があった時には大いに攻撃的に、アグレッシヴにやっと思っています。

みなさんのお話を伺って思ったのは、世界人間学というのは、世界と人間と学問という三つの要素から成っていますけれども、この三つをそれぞれ根本的に批評しながら発展していくものなのだろうということですね。つまり、世界とは何か、人間とは何か、そして学問とは何かという問いが交錯するところにこそ、世界人間学が立ち上がるのでしょうか。ここで世界という言葉は、もちろん単一の世界を勝手に立ち上げるわけではなく、世界という言葉で単純に回収できないもの、見えないものも見るという観点も含んでの世界を指していると思います。人間という言葉も、ポストヒューマンという言葉が頻繁に口にされる中で、そういう時代を踏まえて人間がどう変容するかということに関わります。これは、きょう田辺先生がおっしゃった、カズオ・イシグロの『わたしを離さないで』のような新しい文学も踏まえて考え直すべき概念であると思います。

それから、学問ということに関しても、やはり現在学問というものの、とりわけ人文系の学問がなかなか苦しい立場に追い込まれている

中で、どういうふうに学問をアクチュアルな場の中にまた開いていくかということは深刻な問題であると思います。ただ、そこで安易に、いわゆるネオリベラリズム的な経済原則に迎合するやり方だけがアクチュアリティを示すことではないと思うし、そういった意味できょう本当に突っ込んだ話をそれぞれの分野の先生方から伺って、共通する問題意識というのが見えてきたのは私にとって重要な経験でしたし、また何というか、思わぬところで同志——これは失礼かもしれませんが、もしそう言ってよければ——まさに同志と出会えたような、すごく心強い気持ちを覚えています。ですので、今後もこういった形で、共に考えていく試みが続けられたらいいな、というのがいまの感想です。

中島 みなさま、本当にありがとうございました。駒場で、こういう場がほとんど生起しないということが本当の問題だと、あらためて思われました。馬路さんとは今日初めてお目にかかりましたが、それ以外の方々とは別の場所ですと突っ込んだ学問の話をする機会がありました。ところが、こういった話が東大ではなかなかできない。本当に困った状況です。こうした状況を放置したまま人文学は大事だと言ったところではないという気がします。ですから、こういった場をつくること自体が極めて実践的なことでしょうし、伊達さんがおっしゃるレース・ピュブリカ（そこからレピュブリックとかコモンウェルスに行くわけですね）のような古いローマ的な人間の集まり方をもっと真剣に考えるべきだと思います。もちろんローマ的なものに行けばそれですむというわけではありませんが、それを使い直すことでわたしたちの想像力を変容させる必要はあるんじゃないかと思います。

たとえばオープン・シティ（open city）といった言い方があります。それは開かれた都市ですが、同時に無防備都市でもあります。他者に対して防衛をしない、非常にドラスティックな考え方です。今日は新しい学問の場のつくり方をいろいろ考えてきたわけですが、わたしは世界人間学が本当にオープンな学問であればいいなと思っています。

本日は長い間ありがとうございました。これにて終わりたいと思います。（拍手）

座談会で言及された文献一覧

「文」の間隙

網野善彦『日本の歴史をよみなおす』ちくま学芸文庫、2005年

Jacques Derrida. *L'Université sans condition*. Paris: Éditions Galilée, 2001. (ジャック・デリダ『条件なき大学』西山雄二訳、月曜社、2008年。)

Stephen Wolfram. *A New Kind of Science*. Champaign, IL: Wolfram Media, 2002.

Yuk Hui. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmo-technics*. Falmouth: Urbanomic, 2016.

進化、多元性、カオスの淵

Chris G. Langton. Computation at the edge of chaos: phase transitions and emergent computation. *Physica D: Nonlinear Phenomena* 42: pp. 12-37. 1990.

Yuval Noah Harari. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. London: Harvill Secker, 2016. (ユヴァル・ノア・ハラリ『ホモ・デウス—テクノロジーとサビエンスの未来』(上)(下)、柴田裕之訳、河出書房新社、2018年。)

デイヴィッド・N・レズニック『21世紀に読む「種の起源」』垂水雄三訳、みすず書房、2015年。

太田邦史『「生命多元性原理」入門』講談社、2018年。

Thomas Henry Huxley. *Evolution and Ethics*. Ed. Michael Ruse. Princeton: Princeton UP, 1989. (ジェームズ・パラダイス、ジョージ・C・ウィリアムズ『進化と倫理——トマス・ハクスリーの進化思想』小林博司ほか訳。産業図書、1995年。)

H. G. Wells. *The Time Machine*. Ed. Roger Luckhurst. Oxford: Oxford University Press, 2007. (H. G. ウェルズ『タイムマシン』池央歌訳、光文社古典新訳文庫、2012年。)

Aldous Huxley. *Brave New World*. London: Vintage Classics, 2007. (オルダス・ハ

クスリー『すばらしい新世界』黒原敏行訳、光文社古典新訳文庫、2013年。）
 William Shakespeare. *The Tempest*. Ed. Stephen Orgel. Oxford: Oxford UP, 2008.
 (ウィリアム・シェイクスピア『テンペスト』松岡和子訳、ちくま文庫、2000年。)

人新世 (Anthropocene) の世界人間学

- 中島隆博「Human Co-becoming 超スマート社会を支える人間観の再定義」、『日立評論』Vol. 101, No. 4、2019年。
- 山内志朗『湯殿山の哲学』ぶねうま舎、2017年。
- 井筒俊彦『意識と本質』岩波書店、1991年。
- Claude Lévi-Strauss. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955. (クロード・レヴィ＝ストロース『悲しき熱帯』川田順造訳、中公クラシックス、2001年、全二巻。)
- Dipesh Chakrabarty. “The Climate of History: Four Theses.” *Critical Inquiry* 35 (2), pp. 197-222, 2009.
- Tim Ingold. “The Atmosphere.” *Chiasmi International* 14, pp75-87, 2012.
- Amitav Ghosh. *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*. Chicago: Chicago University Press, 2017.
- Bruno Latour and Peter Weibel. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, Massachusetts & London: MIT Press, 2005.
- Eduardo Viveiros de Castro and Déborah Danowski “Humans and Terrans in the Gaia war.” edited by Marisol De la Cadena and Mario Blaser. *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press, 2018, pp. 172-203.
- Arjun Appadurai. *Banking on Words: The Failure of Language in the Age of Derivative Finance*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016. (アルジュン・アバドゥライ『不確実性の人類学——デリバティブ金融時代の言語の失敗』中川理・中空萌訳、以文社、2020年。)
- Max Weber. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920. (マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波書店、1988年。)
- Eduardo Kohn. *How Forests Think: Towards an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013. (エドゥアルド・コーン『森は考える——人間のなるものを越えた人類学』近藤祉秋・二文字屋脩・奥野克巳・近藤宏訳、亜紀書房、2016年。)
- Anna Tsing. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015. (アナ・チン『マツタケ——不確定な時代を生きる術』赤嶺淳訳、みすず書房、2019年。)
- Donna Haraway. *Simians, Cyborgs, and Women*. London: Routledge, 1991. (ダナ・

ハラウェイ『猿と女とサイボーグ—自然の再発明』高橋さきの訳、青土社、2000年。)

Claude Lévi-Strauss. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958. (クロード・レヴィ＝ストロース『構造人類学』荒川幾男・生松敬三・川田順造・佐々木明・田島節夫訳 みすず書房、1972年。)

Claude Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962. (クロード・レヴィ＝ストロース『野生の思考』大橋保夫訳、みすず書房、1976年。)

世界文学——国民国家の解体と市場経済のはざままで

Ian Watt. *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. London: Chatto & Windus, 1957. (イアン・ワット『小説の勃興』藤田永祐訳、南雲堂、1999年。)

Daniel Defoe. *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe*. Ed. Thomas Keymer. Oxford: Oxford University Press. (ダニエル・デフォー『ロビンソン・クルーソー』武田将明訳、河出文庫、2011年。)

Jane Austen. *Mansfield Park*. Ed. James Kuinsley. Oxford: Oxford University Press, 2008. (ジェイン・オースティン『マンスフィールド・パーク』中野康司訳、ちくま文庫、2010年。)

Edward Said. “Jane Austen and Empire,” *Culture and Imperialism*. London: Vintage, 1993. (エドワード・W・サイード「ジェイン・オースティンと帝国」、同『文化と帝国主義』I、大橋洋一訳、みすず書房、1998年。)

Salman Rushdie. *Midnight's Children*. London: Jonathan Cape, 1981. (サルマン・ラシュディ『真夜中の子供たち』寺門泰彦訳、岩波書店(上・下)、2020年。)

Junot Díaz. *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*. New York: Riverhead Books, 2007. (ジュノ・ディアス『オスカー・ワオの短く凄まじい人生』都甲幸治・久保尚美訳、新潮社、2011年。)

Marlon James. *A Brief History of Seven Killings*. New York: Riverhead Books, 2014. (マーロン・ジェイムズ『七つの殺人に関する簡潔な記録』旦敬介訳、早川書房、2019年。)

温又柔『台湾生まれ 日本語育ち』白水社、2015年。

水村美苗『日本語が亡びるとき——英語の世紀の中で』ちくま文庫、2015年。

David Damrosch. *What Is World Literature?*, Princeton: Princeton University Press, 2003. (デイヴィッド・ダムロッシュ『世界文学とは何か』秋草俊一郎・奥彩子訳、国書刊行会、2011年。)

Pascale Casanova. *La République mondiale des Lettres*. Paris : Éditions du Seuil, 1999. (パスカル・カザノヴァ『世界文学空間——文学資本と文学革命』岩切正一郎訳、藤原書店、2002年。)

Salman Rushdie. *The Satanic Verses*. London: Viking, 1988. (サルマン・ラシュディ

- 『悪魔の詩』上・下、五十嵐一訳、新泉社、1990年。）
- 柄谷行人『近代文学の終り』インスクリプト、2005年。
- William Marx. *L'Adieu à la littérature: histoire d'une dévalorisation XVII^e-XX^e siècle*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2005. (ウィリアム・マルクス『文学との訣別——近代文学はいかにして死んだのか』塚本昌則訳、水声社、2019年。)
- 조영일 『세계문학의 구조』 도서출판, 2011. (曹泳日『世界文学の構造——韓国から見た日本近代文学の起源』高井修訳、岩波書店、2016年。)
- Franco Moretti. *Distant Reading*. London: Verso, 2013. (フランコ・モレッティ『遠読——〈世界文学システム〉への挑戦』秋草俊一郎・今井亮一・落合一樹訳、みすず書房、2016年。)
- 조남주 『82년생 김지영』 민음사, 2016. (チョ・ナムジュ『82年生まれ、キム・ジョン』斎藤真理子訳、筑摩書房、2019年。)
- 斎藤真理子編『完全版 韓国・フェミニズム・日本』、河出書房新社、2019年。
- Amitav Ghosh. *Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable Review*. New York: Penguin Books, 2016.
- Kazuo Ishiguro. *Never Let Me Go*. London: Faber and Faber, 2005. (カズオ・イシグロ『わたしを離さないで』土屋政雄訳、早川書房、2006年。)
- Святлѣна Аляксандраўна Алексіевіч. *Чэрныбыльская молитва, ХРОНИКА БУДУЩЕГО*, 1997. (スベトラーナ・アレクシエービッチ『チェルノブイリの祈り——未来の物語』松本妙子訳、岩波書店、1998年。2011年、岩波現代文庫に収録。)
- H. G. Wells. *The War of the Worlds*. Ed. Daryl Jones. Oxford: Oxford University Press, 2017. (H・G・ウェルズ『宇宙戦争』小田麻紀訳、角川書店、2005年。その他、邦訳多数。)
- Robert William Cole. *The Struggle for Empire: A Story of the Year 2236*. London: Elliot Stock, 1900.
- H. G. Wells. *The Time Machine*. Ed. Roger Luckhurst. Oxford: Oxford University Press, 2017. (H・G・ウェルズ『タイムマシン』池央耿訳、光文社古典新訳文庫、2017年。ほか邦訳多数。)
- H. G. Wells. *The Island of Dr. Moreau*. Ed. Daryl Jones. Oxford: Oxford University Press, 2017. (H・G・ウェルズ『モロー博士の島』雨沢泰訳、偕成社、1996年。)
- Joseph Conrad. *Heart of Darkness*. Ed. Cedrick Watts. Oxford: Oxford University Press, 2008. (ジョゼフ・コンラッド『闇の奥』黒原敏行訳、光文社古典新訳文庫、2009年など。)
- Gayatri Chakravorty Spivak. "Can the Subaltern speak?," in Cary Nelson and Lawrence Grossberg eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign: University of Illinois Press, 1988. (スピヴァク『サバルタンは語る事ができるか』上村忠男訳、みすず書房、1998年。)

世俗と宗教——フランス学から現代を軸の時代ととらえる

- 加藤典洋『アメリカの影』河出書房新社、1985年。
- 加藤典洋『敗戦後論』講談社、1997年。
- 加藤典洋『戦後入門』ちくま新書、2015年。
- 加藤典洋「G. プシャール講演へのコメント」『日仏文化』89号、2020年、19-25頁。
- 柄谷行人『言葉と悲劇』講談社、1993年。
- Marcel Gauchet. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- Gerard Bouchard. *L'Interculturalisme. Un point de vue Québécois*. Montréal: Boréal, 2013. (ジェラルド・プシャール『間文化主義』丹羽卓監訳、彩流社、2018年。)
- Yuval Noah Harari. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. New York: Harper, 2017. (ユヴァル・ノア・ハラリ『ホモ・デウス テクノロジーとサピエンスの未来』柴田裕之訳、河出書房新社、2018年。)
- Paul Valéry. 《La Crise de l'esprit》, *Variété*. Paris: Gallimard, 1924. (ポール・ヴァレリー『精神の危機 他十五篇』恒川邦夫訳、岩波文庫、2010年。)
- Fernand Dumond, *L'Avenir de la mémoire*. Québec: Nuit Blanche, 1995. (フェルナン・デュモン『記憶の未来』伊達聖伸訳、白水社、2016年。)
- Stephen Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918*. Cambridge: Harvard University Press, 1983. (スティーヴン・カーン『時間と空間の文化：1880-1918』上下巻、浅野敏夫・久郷丈夫訳、法政大学出版局、1993年。)
- Karl Jaspers. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München & Zürich: Piper, 1949. (カール・ヤスパース『ヤスパース選集 IX 歴史の起原と目標』重田英世訳、理想社、1964年。)
- Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1932. (アンリ・ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』平山高次訳、岩波書店、1953年。)

グローバル思想史——ポスト・グローバリゼーションにおける アイデンティティ

- J. G. A. Pocock. *The Discovery of Islands: Essays in British History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. (J. G. A. ポーコック『島々の発見——「新しいブリテン史」と政治思想』犬塚元監訳、名古屋大学出版会、2013年。)
- 福田歓一『政治学史』東京大学出版会、1985年。
- 宇野重規『西洋政治思想史』有斐閣、2013年。
- 田辺明生「グローバル市民社会——方法としての主体、可能性としての他者」山室信一・岡田暁生・小関隆・藤原辰史編『われわれはどんな「世界」を生き

- ているのか—来るべき人文学のために』ナカニシヤ出版、2019年、45-69頁。
- J. G. A. Pocock. *Barbarism and Religion*, vol. 1: *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- J. G. A. Pocock. *Barbarism and Religion*, vol. 2: *Narratives of Civil Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- J. G. A. Pocock. *Barbarism and Religion*, vol. 3: *The First Decline and Fall*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

根源的複数性を問う——「パーソナル」なものとしての世界人間学

- Charles Gildon. *The Life and Strange Surprizing Adventures of Mr. D— De F—*. London, 1719.
- Daniel Defoe, “Robinson Crusoe’s Preface.” *Serious Reflections of Robinson Crusou*. Ed. G. A. Starr. London: Pickering & Chatto, 2008 (ダニエル・デフォー「ロビンソン・クルーソーによる序」『ロビンソン・クルーソー』武田将明訳、河出文庫、2011年所収。)
- Eduardo Viveiros de Castro. *Métaphysiques cannibals: Lignes d’anthropologie post-structurale*. Paris : PUF, 2009. (エドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロ『食人の形而上学——ポスト構造主義的人類学への道』檜垣立哉・山崎吾郎訳、洛北出版、2015年。)
- 東浩紀『動物化するポストモダン——オタクから見た日本社会』講談社、2001年。
- Antonio Negri and Michael Hardt. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. (アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート『〈帝国〉——グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』以文社、2003年。)

座談会参加者

中島隆博 (NAKAJIMA, Takahiro)

東京大学東洋文化研究所教授・東アジア藝文書院院長。研究分野は中国哲学、世界哲学。著書に、『残響の中国哲学——言語と政治』（東京大学出版会、2007年）、『莊子——鶏となって時を告げよ』（岩波書店、2019年）、『共生のプラクシス——国家と宗教』（東京大学出版会、2011年）、『悪の哲学——中国哲学の想像力』（筑摩書房、2012年）、『思想としての言語』（岩波書店、2017年）、共著に『日本を解き放つ』（東京大学出版会、2019年）など。

石井剛 (ISHII, Tsuyoshi)

東京大学大学院総合文化研究科教授・東アジア藝文書院副院長。研究分野は中国哲学。著書に、『戴震と中国近代哲学——漢学から哲学へ』（泉書院、2014年）、《齐物的哲学》（华东师范大学出版社年、2016年）、編著に『ことばを紡ぐための哲学——東大駒場・現代思想講義——』（白水社、2019年）、共著に『世界哲学史6——近代I 啓蒙と人間感情論』（伊藤邦武・山内志朗・中島隆博・納富信留編集、ちくま新書、2020年）など。

太田邦史 (OHTA, Kunihiro)

東京大学大学院総合文化研究科教授。研究分野は分子生物学。著書に『自己変革するDNA』（みすず書房、2011年）、『エピゲノムと生命』（講談社、2013年）、『生命多元性原理』入門』（講談社、2018年）、編著に『生命デザイン学入門』（岩波書店、2016年）。ほか論文多数。

田辺明生 (TANABE, Akio)

東京大学大学院総合文化研究科教授。研究分野は人類学／南アジア地域研究。著書に『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、2010年）、共著・編著に『歴史のなかの熱帯生存圏——温帯パラダイムを超えて』（京都大学学術出版会、2012年）、『南アジア社会を学ぶ人のために』（世界思想社、2010年）、*Democratic Transformation and the Vernac-*

ular Public Arena in India (London: Routledge, 2014)、*Human and International Security in India*, (London: Routledge, 2015) など。

武田将明 (TAKEDA, Masaaki)

東京大学大学院総合文化研究科准教授。専門は18世紀イギリス文学。著書に『「ガリヴァー旅行記」徹底注釈 注釈篇』(岩波書店、2013年)、『二〇世紀〈英国〉小説の展開』(松柏社、2020年)など。訳書に『ロンビンソン・クルーソー』(河出文庫、2011年)、『ベストの記憶』(研究社、2017年)など。

伊達聖伸 (DATE, Kiyonobu)

東京大学大学院総合文化研究科准教授。研究分野は宗教学、フランス語圏地域研究。著書に『ライシテ、道徳、宗教学——もうひとつの19世紀フランス宗教史』(勁草書房、2010年)、『ライシテからよむ現代フランス——政治と宗教のいま』(岩波新書、2018年)、編著に『社会統合と宗教的なもの——十九世紀フランスの経験』(白水社、2011年)、『共和国か宗教か、それとも——十九世紀フランスの光と闇』(白水社、2015年)、訳書にレジヌ・アズリア、ダニエル・エルヴェー・レジュ編『宗教事象事典』(みすず書房、2019年、共編訳)、フランソワ・オスト『ヴェールを被ったアンティゴネー』(小鳥遊書房、2019年)など。

馬路智仁 (BAJI, Tomohito)

東京大学大学院総合文化研究科准教授。著書に、*The International Thought of Alfred Zimmern: Classicism, Zionism and Commonwealth* (London: Palgrave Macmillan, 2020 ※近刊予定)。論文に、「大西洋横断的な共鳴——アルフレッド・ジマーンとホラス・カレンの多文化共生主義」(『社会思想史研究』第41号、2017年9月、pp. 74-92)、「大ブリテン構想と古典古代解釈——E. A. フリーマンとアルフレッド・ジマーンのギリシャ愛好主義」(『政治思想研究』第17号、2017年5月、pp. 327-359)、“Zionist Internationalism?: Alfred Zimmern’s Post-Racial Commonwealth,” (*Modern Intellectual History*, Vol. 13, No. 3 (2016), pp. 623-651) など多数。

編集者

崎濱紗奈（EAA 特任研究員）

編集協力

具 裕 珍（EAA 特任助教）
前野清太郎（EAA 特任助教）
犬 塚 悠（EAA 特任研究員）
宇野瑞木（EAA 特任研究員）
高山花子（EAA 特任研究員）
田村正資（EAA 特任研究員）
若澤佑典（EAA 特任研究員）

EAA Booklet 7

EAA Forum 2

[座談会 1] 世界人間学宣言

[2019年12月9日]

著 者 中島隆博 石井剛 太田邦史
田辺明生 武田将明 伊達聖伸
馬路智仁

発 行 日 2020年8月31日

発 行 者 東京大学東アジア藝文書院

製作協力 一般財団法人東京大学出版会

デザイン 株式会社 designfolio / 佐々木由美

印刷・製本 株式会社真興社

© 2020 East Asian Academy for New Liberal Arts,
the University of Tokyo