

座談会●3 **アーツの再定義**

[2020年5月15日]

中島隆博 石井 剛 納富信留
大石和欣 田辺明生 成田大樹



EAA Forum 5



EAA Booklet - 10

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

座談会●3 **アーツの再定義**

[2020年5月15日]

中島隆博 石井 剛 納富信留
大石和欣 田辺明生 成田大樹

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 アーツの再定義…………… 3

中島隆博 + 石井剛 + 納富信留 + 大石和欣 + 田辺明生 + 成田大樹

アーツの再定義——趣旨説明 3

「アーツ」の再定義 5

“Arts” と “Sciences” —— 『農耕詩』 から 『四季』 まで 23

なぜアーツか、いかなるアーツか 40

「アーツの再定義」について 54

「自然」と「人間」——中国哲学における「アート」の問題 66

総合討論 79

座談会参加者プロフィール…………… 92

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に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)

EAAの座談会シリーズ第3回は、2020年5月15日に、「アーツの再定義」と題して行われました。「アート」と呼ぶのが文法的には正しいのですが、敢えて「アーツ」としたのは、「世界人間学」宣言から出発したこの座談会が、リベラル・アーツの伝統からじゅうぶんに栄養を受けつつも、しかし、新しい時代の要請に応えるべき「学芸」のあり方を構想しようと目論んでいたことに起因しています。

今回は、古代ギリシャのテクネーにまで遡り、「アート」という概念の歴史を詳細に振り返る議論が行われたほか、人新世における新しい「アーツ」のありうべき姿に至るまで広汎な問題をめぐって、刺激的な問いが繰り返られました。その中では、やはりわたしたちが「人間」を問い直すことにおいてこそ、「人新世」と呼ばれる今日の地球的課題、文明的課題を克服していく鍵はあるにちがいないということが明かされていったように思います。そのためにこそ、「アーツ・アンド・サイエンス」や文系・理系、または「リベラル・アーツ」と「メカニカル・アーツ」といった区分に安住することのない知性の探究が必要不可欠であることが確認されましたし、そして、大学の知はそれに応えていくべき責任と、そのポテンシャルが備わっていることもまた、この実に啓発的で闊達な議論の応酬のなかに自ずと示されていると感じずにはいられません。

授業のオンライン化という非常事態の中で益々多忙を極めるなか、豊かな話題と議論を提供してくださった、納富信留さん、大石和欣さん、田辺明生さん、成田大樹さん、そして司会の中島隆博さんにはこの場をお借りして改めて深く感謝の意を表したいと思います。

石井 剛

また、座談会の全行程に伴走し、コメントを寄せてくれたEAAスタッフの田村正資さん、崎濱紗奈さん、具裕珍さん、宇野瑞木さんにも感謝したいと思います。学問の未来を担う皆さんが寄り添ってくれることこそが、わたしたちにとっての具体的な希望の在処にほかなりません。

2021年1月18日

[座談会]

アーツの再定義

中島隆博 石井剛 納富信留
大石和欣 田辺明生 成田大樹

アーツの再定義

中島隆博 石井剛 納富信留

大石和欣 田辺明生 成田大樹

アーツの再定義——趣旨説明

中島 今日はお忙しい中、ありがとうございます。田辺先生には第1回のときにも「世界人間学宣言」でお世話になったかと思いますが、その後、何回かこのシリーズを続けております。東アジア藝文書院という新しいプラットフォームにおいて、「世界人間学」、もしくは「世界教養学」という形で、新しい学問の形をつくっていかう、そういう努力をしております。

この間、新型コロナの影響から、私たちの課題であったことがより明らかになってきたと思います。それに対して学問がこれからどう答えていくのかは、相当大きな課題だと思います。

今日は石井先生から「アート」という概念について、まずお話しいただき、その後各先生方にお話をいただきます。そうして、歴史的な文脈を踏まえて、学問の未来を展望できればと思います。

では、石井さんから今日のテーマの趣旨についてご報告いただけますか。

石井 この間、2度ほど「世界人間学宣言」、そして「世界教養学」という形で座談会をやっております。その中で明らかになったこととして、1つは、いわゆる学問の分け方の問題、つまり、人文、社会、自然というような分け方自体というものを、もう1回考え直さなければならぬという話が自然に出て参りました。同時に、「人間」という言葉

について、私たちは、「人間」というものをもう一度再定義し直さなければいけないという意味で始めたのですが、同時におそらく社会科学もしくは自然科学の分野の方々からすると、やはりそれでもまだ「人間」・「自然」という二分論の中で、ある意味新しい人間中心主義という話になってしまっているのではないかという疑問が、議論の中で上がってきたんです。

おそらく領域によってさまざまな見解があるのでしょう。私たちとしては当然そのようなものとは違うものとして、「人間」と「自然」の関係を考え直していくことを企図していました。むしろ人間中心主義を脱していくような形で、あらためて「人間」を問い直していくというところに主眼があったと思うのですけれども、もう一度、どのようにそれが可能になるのか、私たちはどのような展望を持って、新しい「人間」というものを考えていくのかということについて、皆さま方からいろんなご意見を頂戴する必要があるだろうということも、こうして上げられた疑問が示しているのだと思います。

とりわけ「リベラル・アーツ」という言い方、もしくは「arts and sciences」という言い方そのものを、やはりもう1回捉え直していく必要がある。田辺先生からも、「アーツ」には「メカニカル・アーツ」と「リベラル・アーツ」もあるのだということもお話しいただいたので、最初の座談会「世界人間学宣言」のときには、「リベラル・アーツ」を超えた新しい学問のあり方をただ「アーツ（学芸）」と称しました。その辺りの「アーツ」という言葉、これはおそらく、今日はギリシアのお話もきっとあると思いますし、東アジア的にも「芸術」の「芸」という字に対する理解等、私たちが近代的に抱いてきたものとは異なるものがそこにはきっとあるはずですので、それを今日的な状況の中でどのように考え直すことができるのか、そのようなことを議論できればいいなと思っています。

中島 ありがとうございます。それでは、納富先生からご発題をお願いしますでしょうか。

「アーツ」の再定義

納富 文学部・人文社会系研究科、哲学専攻の納富です。よろしくお話しします。

座談会の趣旨がタイトルからだけでは十分に分らなかったのも、私の役割はこんな感じかなと思って今日お話しします。順番を最初にしていただいたのは非常にありがたいことで、ここでは基本的な知識というか、確認というような作業になると思います。

今、石井さんから「アーツの再定義」というお話があったのですが、たぶん一番念頭に置いているのは「リベラル・アーツ」という単語に出てくる「アーツ」だろうと思いました。あるいは「アート・アンド・サイエンス」と言われる場合のことだろうと推定して、私の専門である古代ギリシアにさかのぼって、それがどうなっているのかということをご報告するのが、今日の役割です。ですから、ある意味で、事実確認というか、歴史の整理のような話になります。

皆さんに資料として添付したPDFは、中世哲学会で数年前に組まれたシンポジウムでの発表を基にした論文で、「自由学芸」についてギリシアの状況をまとめてあります。それほど長いものではありませんので、お読みいただくとほとんどそこに載せた情報に尽きているのですが、今日はポイントをしばってご紹介します（ディテールや参考文献はそちらをご参照ください。[中世哲学会のHPからダウンロード可能です：<http://jsmp.jp/archives/journals/smt56/>])。

「リベラル・アーツ」という理念は中世から近代にかけて大学教育で大きな役割を果たしましたが、どのように発生してどのように展開したかを議論したのが、そのシンポジウムでした。中世については、主にアウグスティヌスとそれ以降に関して多数の研究文献が出ています。私の論文1ページの下に参考文献があるように、日本語でも結構本が出ています。内容は単純ではありませんが、「リベラル・アーツ」、「アルテス・リベラーレス (artes liberales)」と呼ばれるものが成立した中世から、中世以降の状況については研究が進んでいることが分かります。

それに対して、古代ではどうなっていたのかが問題です。「古代」つまりギリシアにさかのぼるとどうなのかを、私はそのときにお話ししました。今日もその要点をあらためて整理しておきます。

私の話は3つにトピックを分けましたので、最初に全ての基本になる点をお話しします。第1に、今回のテーマになっている「アート」という単語の元の意味と、特に現代での意味とどう違うのかを少し意識して解説します。第2に、『中世思想研究』で書いたことから、重要なポイントを確認します。第3に、それを受けて現代の「リベラル・アーツ」との接合となる問題点を検討します。私の『中世思想研究』論文の最後でも「リベラル・アーツ」をどう考えるべきかについて問題提起をしましたが、古代から同じ問題が議論され続けています。問題とは、それが研究基礎なのか、つまり専門に先立つ研究なのか、一般教養なのかという問いです。古代や中世にさかのぼれば答えが見つかるということは全然なく、ほぼ同じような問題が繰り返し論じられていたことが分かります。

まず、「アート」と私たちが呼んでいる、英語で art に当たる単語を考えてみましょう。ラテン語では「アルス (ars)」ですが、その語幹 (art) から英語ができました。ギリシア語では「テクネー (technē)」に当たり、両者はほぼ1対1に対応します。基本的には「アルス＝テクネー」とは「技術」と訳され、通常の意味では、何かを為す・つくること、専門的な制作をしたり、さまざまなことを行う場合の「知識」という意味で、広い意味では「学問、知識 (エピステーメー)」という単語と同じ意味になります。

プラトンでは「エピステーメー」と「テクネー」という単語はほぼ互換的に使われており、別に制作やそういった場面に限られません。例えば、哲学の中心にある「問答法・対話法 (dialektikē)」は対話についての「テクネー」でありかつ「エピステーメー」です。時代や人によって言葉遣いはやや違ってきますが、一般的に言えば「テクネー」とは手仕事技術に限るわけではなかったようです。要するに「知識」であり、専門的な何かができる「知識」を含意していたと考えればよいでしょう。

その意味では、ラテン語の「アルス」についても同様だと思います

が、知識・学問の語源になった「スキエンティア (scientia)」という単語と重なっています。つまりギリシア語でエピステーメー (epistēmē) と呼ばれる「知識」、あるいはドイツ語では Wissenschaft に当たる単語です。エピステーメーという単語がラテン語に入って「スキエンティア」になるわけですが、それはだから、「テクネー＝アルス」とほぼ対応してきていた。ということで、広い意味では「アート」というのは「知識」という意味だという方向で理解していただいで結構です。

ラテン語独特のニュアンスでは、手立て・手法という意味合いが強いかもかもしれません。例えば有名な 'Ars Vivendi' (生きる技法) という言い方があり、「知の技法」という表題にも出てきますね。「技法」という場合に「アルス」という単語を使うので、もしかするとギリシア語よりもラテン語でそのような意味が強いのかもかもしれません。

他方で、狭い意味で「テクネー」とか「アルス」が語られるのは、主に制作、何か物をつくり出すという場面です。アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第6巻で諸々の知を規定するときの「テクネー」の定義です。これは、現在の「ファイン・アート」という概念につながってくる点で、職人さんが壺をつくったり、絵画を描いたりというような、そういった場面で使われる「テクネー」とか「アート」というものが、近代になって「ファイン・アート」、つまり「美しい技術」として芸術となり、「ファイン」が省略されて現在は「アート」と言ったら芸術のことを指すという、そのような流れになっています。

ですから、古代において「アルス」や「テクネー」という単語を使っている場合に、芸術を指すことは稀です。職人による制作には壺絵とか彫刻とかも含まれますが、特に美的な含意はないと考えてよいでしょう。

アリストテレスが規定したように「テクネー」が制作に関わる知識を指す場面では、例えば数学とか、そういった理論的な知識は「テクネー」とは区別されることになります。このように、さかのぼっていくと、ラテン語の「アルス」や英語の「アート」には意味の多様性と変遷がありますが、概して「知識」と重なった地点から始まっているというのが、今確認しておきたい点です。古代の言葉の使い方は、現

代の「アート」とは大分異なる部分があるとお分かりいただけたかと思えます。

次に、『中世思想研究』で5年前に発表した考察の要旨ですが、今回は5~6年前と少し力点が違うところもありますので、いくつかのポイントを補いながら説明します。

まず、なぜこの議論をしたかをお話しします。現在「リベラル・アーツ」と言われているのは「アルテス・リベラーレス」というラテン語で「自由学芸」と訳されますが、そのような教育システムが中世の大学に導入されて、現代の私たちの大学が受け継いでいると、一応歴史的にそのように理解されています。ですが、その始まりにおいて「アルテス・リベラーレス」はどんな意味だったのかというと、非常に曖昧だということが分かります。「リベラル」という語も「自由」と訳されていますけれども、実はもともと「書物」という意味と関係があったのではないかという説もあって、なぜこういう単語が使われたのか、なぜそこで「アルテス」つまり「アーツ」という単語が使われたのかというのは、さまざまな説があって決定的な説明はありません。

「リベラル・アーツ」というと、通常「自由七科」という枠組みで「三学・四科」と定番で理解されていると思います。三学は、レトリックと文法とディアレクティケー（*dialectikē*）を指します。四科とは数学的四学科に当たり、算術、幾何学、天文学、音楽です。それらを合わせると7つなのですが、必ずしもこの7つが1セットとして最初から選ばれたわけではなくて、どうしてこのセットになったのかは、正直よく分からないのです。

私の論文はその辺りを調べて書いたものですが、この特定のセットは古代ではかなり不思議な組み合わせなんです。なぜその7つを学ばなくてはならないのか。しかも三学とされる3つと四科という2つのグループは相性の悪い部分もあって、プラトンの伝統とソフィストの伝統がごちゃ混ぜに入っているように見えます。その成立過程で何が起ったのかは、よく分からないのです。

それは先ほど紹介した中世における「リベラル・アーツ」の研究者も、大体そのような議論をしています。私の関心はさらに古い場面にあります。一番古くは5世紀前半に活躍したマルティアヌス・カ

ペツラ（Martianus Capella）という人が最初に言い出したので、中世というより古代の末期です。それが発展してより広まってきたのですが、私が気になったのは、従来の研究書を読むと必ず、ギリシアの教育をモデルにして、ギリシアの教育を理想にして導入された、と書いてある点です。では、本当はどうだったのかと思って調べると、ギリシアには「リベラル・アーツ」という学問や理念はないというのがほぼ確実なところですよ。つまり、ローマ帝国やキリスト教の人たちが、ギリシアの古典にはこのような素晴らしいものがあつたに違いないというように、後の時代につくり出して過去に投影しているのがこの理念だということは、史料的にはほぼ間違いないと思います。

その辺りは大体分かりましたが、では「リベラル・アーツ」に当たる理念が古代ギリシアに全くなかったとか、根拠がなかったというわけでもなくて、その種子になるというか、発想の大本になるようなことは古典期ギリシアからあつて、それが徐々に発展してヘレニズム時代に形になったという歴史的経緯が見られます。そうではあります。が、通常の説明でギリシアにあつたと言われると、例えばプラトンやアリストテレスのような大哲学者が提案したのだらうと誰でも思ってしまうのではないかと思います。彼らには「リベラル・アーツ」という発想はありません。

この考え方で一番古く確認できる証言は、プラトンがつくった学園アカデメイアの3代目の学頭をしたクセノクラテスという人が絡んでいるというものです。本人がそういう言葉を使ったかどうかは怪しいのですが、少なくとも幾つかの間接証言を見ると、その発想の根をクセノクラテスが持っていたようです。

中世哲学会の論文ではまだそこまで書いてなかったのですが、この人は非常に重要な人です。学園アカデメイアは2代目は甥のスペウシッポスが継ぎますが、3代目のクセノクラテスは、学問をシステムとして整備した人だと言われています。つまり、プラトンが創立し甥が受け継いだ学校で、おそらくカリキュラムや教育システムを整えた人だと考えられていて、現代まで残る哲学の「論理学、自然学、倫理学」という3分類も、そのクセノクラテスがつくつたと言われています。



Zoomの画面：上段左から右に、中島隆博氏、田辺明生氏、石井剛氏、下段左から右に、納富信留氏、成田大樹氏、大石和欣氏

アカデメイアでは、プラトンではないにしても、3代目が「リベラル・アーツ」に当たる学問を入門として学んでおくようにと、教育システムを導入した可能性はあります。プラトンの学園では後世では、幾何学を学んでいないと入れないという有名な標榜があったと言われますが、数学や幾何学はそのような必須科目でした。それ以外に文法とか、天文学、音楽のような学問を一通り学んでおきなさい、といった方針をクセノクラテスは導入したようです。

以上が1つ目の論点です。歴史をさかのぼると、直接ではありませんがアカデメイアのクセノクラテスに大元に当たる発想が認められるのです。

次に、「アルテス・リベラーレス」というラテン語に当たるギリシア語は「エンキュクリオス・パイディア」です。「エンキュクリオス」という形容詞は「円環的な」あるいは「一般的な」という意味で、現代の「エンサイクロペディア (encyclopedia)」のもとになった単語です。一般的な一回りの教育システムというような名前ですが、少なくともヘレニズム時代の終わりぐらいには使われるようになっていました。

ただし、評価についてはヘレニズム時代も分かれており、そのような教育が必要だと言う人たちと、そういう教育は意味がないと言う人

たちで対立があったということが分かっています。

意味がないと言った連中にはキュニコス（犬儒）派がいます。キュニコス派はソクラテスの影響を受けて、実践型の知恵や生き方を重視した人たちで、数学だの文法だのという学問は人生においてはほとんど意味がないと、そんな立場をとっていました。

ストア派はキュニコス派から影響を受けて成立した学派なので、その一部の人たちは同様に、一般教養的なものは必要ない、むしろよくないと主張したようです。逆に、そういった学問は人生や哲学には必要だというストア派の人々もいて、ヘレニズム時代にはそのような論争があったことが分かっています。

明瞭な形で「エンキュクリオス・パイディア」という単語と、それについて議論をしているのは、紀元前1世紀のアレクサンドリアのフィロンです。現在残っていない文献について、それ以外にあったかどうかは確認できませんが、フィロンがかなり重点的に論じたことは分かっています。彼の著作の中に『予備教育のためのマニュアルについて』があり、その「予備教育」というのが今言った「エンキュクリオス・パイディア」という単語です。ですから、どうやらヘレニズム時代のアレクサンドリアか、その辺り、しかもフィロンというのはユダヤ人ですので、ユダヤ教のギリシア人との関係の辺りでそういう発想ができてきたように見えます。

ここには明らかにアレクサンドリアの文献学という背景がありそうです。何よりも「文法」、つまりグラマティケー(grammatikē)が入っているのは、たぶんアレクサンドリアで培われた背景だからです。

アレクサンドリアのフィロンという人がこの理念をつくったということではないはずですが、哲学の王道の、例えばプラトンのアカデメイアとか、ストア派の人たちがそういう理念を導入したのではなくて、もう少し周辺というか、実践的な場面の教育でこのような議論が起こった可能性があります。それゆえ、ソフィスト的な教育、つまり、レトリックや歴史を学ぶ教育が組み込まれているのです。ローマ時代に入ると、フィロンとは同時代でしょうか、キケロやそういった知識人がローマにギリシアの教育を導入する場合に、純粋なプラトンの学問と、ソフィスト的なレトリックを一緒に取り込むという、折

衷的な流れが起こっていました。

そのときに、いわゆる四科の数学的学科、つまり、算術、幾何学、天文学、音楽という、プラトン・ピュタゴラス的な教育システムと、文法やレトリックというソフィスト由来の教育が、三学と四科という区別において1つの枠組みの中に入ってきて、いつの間にかワンセットになってきたという、そういう事情ではないかと思えます。

その経緯を私の論文で一応辿りましたが、古代において「文法」という学問、現代のグラマーに当たるものには、初等と高等と2通りあって、その違いで確執があったと言われていています。懐疑主義者のセクストス・エンペイリコスがそう証言しています。

初等の文法というのは、ラテン語を勉強する際の、活用形がどうなっているかという、私たちが知っている文法です。文法を知らないと文献が読めないという意味では、それは初等教育に属していたことはすぐに理解できますが、その文法を理論的に高度化していくと、同じ「グラマティケー」という単語で、いわゆる文献学を指すことになります。つまり、アレクサンドリアの文献学者たちは、名前はグラマティコスと呼ばれていたのだから、名前だけを見ると同じです。つまり、小中学校で読み書きや語学を教えるということと、大学レベルで高度な解釈を行って注釈や編集を行うような学者たちも、同じ文法学と呼ばれていたわけで、この辺りの事情も現代にも何かつながるような気がします。

数学もそうです。数学にもいろいろな人が学んでおくべき基本的な計算や幾何や音楽という部門と、高度化してテクニカルな楽理や数学という部分が、古代においては両方あって、それらが含まれていたこととなります。

さらに、キリスト教が入ってくる時点でさらに屈折が起こっているということも分かっていて、その点では先ほど紹介したアレクサンドリアのフィロンも気になります。つまりフィロン経由でキリスト教にそのような考え方が流れ込むということは、大いにあり得るからです。アウグスティヌスを代表とするキリスト教の人たちが、ギリシアの学問を自分たちのカリキュラムに取り込んでいきます。文法学だとか、あるいはプラトン由来の数学的な諸学を教育システムの中に取り

込むことが重要になるのです。その意味で言うと、もともとはギリシアに始まったさまざまな学問をキリスト教がどう用いていくかという、その問題になっていました。これが中世における「自由学芸」成立の1つの背景です。その辺りにはさまざまな研究文献で調査が進められているところです。

ややに分かりにくいかもしれませんが、今お話ししたのが、私がこれまで調査してきた「リベラル・アーツ」の成立状況です。私たちが思っているほど単純ではなく、むしろ現代とほぼ同じ問題が全て出そろっているのです。古代の「自由学芸」の理念を見れば現代の問題が解決するということは全くありません。

最後に、現代の「リベラル・アーツ」の問題点は、古代の事情と絡めながら見るとどのような感じかを一言申し上げます。私たちは繰り返し教養教育について議論を重ねてきていて、出口が見えていないわけでもないので、一応確認のような形で言うと、先ほど石井さんからも少しお話がありましたけれども、現代の日本が抱えている問題があります。中学校や高校ぐらいから、理系だ、文系だという形でのすみ分けがなされてしまいますが、あのような形の学問編成はどうかという疑問です。「リベラル・アーツ」と呼んでいる7科目とは、三学が比較的的文系で、四科が理系的なものなので、それらを合わせて、大学1・2年次に自然科学と人文社会の科目を均等に取らましよう、そういったような配分になっていますね。ただし、三学と四科の区分けが現代の理系・文系のような区別だったかという、少し違うのではないかと思います。いずれにしても文理の区別がどうなっているのが問題です。

その学問の間の区別と、もう1つどうしても出てくる論点は、初等の、いわば入門、専門の基礎としての教養と、それからジェネラルな、それ自体として生きる教養と、この2つの理念の葛藤の問題です。この問題も古代、中世からずっとありました。先ほど言ったように、それらが必要である、必要でないということが、論争になっていました。

特殊な専門を学ぶということと、ある意味でジェネラルな知識を得るという、その間には絶え間ない論争があります。例えばプラトンと

その学派では、数学的な知識を活用することによって高度な理論的哲学をやっつけようとするのですが、イソクラテスらは対抗して、もっとジェネラルな知識を強調し、レトリックによって鍛え上げるような思考力、判断力一般を教えるとしました。そのために基礎になるのは、むしろ歴史を学ぶことだと考えました。そういう2つの理念が対立していて、それが専門知識重視とジェネラリスト重視、そういう議論にほぼ対応していると思います。

追加する点は以上です。現代いろいろ話題になっているさまざまな問題は質疑応答で議論したいと思います。critical thinking との関係、あるいはフマニタスとは何かという問題が残っています。いわゆる人文学というものの成立状況、これはどちらかというところソフィストの伝統、レトリックの伝統に属しますが、「自由学芸」と言う場合には必ずしもフマニタスでもありません。四科のほうは数学系、プラトン哲学系の科目なので、教養というのは人文学、フマニタスというわけでもない。この辺をどう整理するのかというところが問題です。

それと連動して考えるべき問題では、哲学というものも、人が生きていくためのジェネラルな知恵や教養としての哲学と、大学の哲学科で研究される専門的な哲学があり、哲学という理念自体が何らかに分裂している点で、その問題とどう絡むのかも気になります。

これから中島さんから、中国に関して議論があるかもしれませんが、教育システムの中で、特にギリシア・ローマの伝統において、レトリックが持っていた意味は非常に大きかったです。イソクラテスから始まって、キケロやクインティリアヌスや、そういった人たちが代表ですが、そのレトリックをどんな人でもまず最初に学ぶという時代がありました。アウグスティヌスもそのような経歴を辿りましたが、知識人が学ぶ基礎的な教育だったのです。しかし、その伝統は表面的にはやがて学問システムから排除されてしまう。つまり、現代の日本の大学にレトリック学部はないわけです。哲学科があってもレトリック学部はないというのは、学問システムがプラトン・アリストテレスの理念でつくられてきたということです。そこの辺りの問題と、人間を涵養する「パイデア」という理念。これは中国の「文」とか、「文芸」というものと関係しますが、西洋の中でそのような問題があ

るという、その点を指摘しておきます。

問題提起として論点列挙になってしまいましたが、これでまず私の報告を終わらせていただきます。ありがとうございます。

中島 ありがとうございます。どれだけ複雑な背景があるのかが見えてきたかと思います。せっかくの貴重な機会なので、いろいろ議論できればと思います。

まず教えていただきたいのは、ギリシャ語で「テクネー」とあり、その対義語が「ピュシス」ですが、「テクネー」に想定されている学のあり方は、「ピュシス」に向かう場合、どうなるのでしょうか。それをもう少し詳しく教えていただければと思います。

納富 ギリシア語の感覚で言えば、「ピュシス」と「テクネー」は対にはならないというのが、まず私の基本理解です。

アリストテレスは時々「ピュシス」と「テクネー」を並べて議論するので、それらが対のように見えるかもしれませんが、アリストテレスも別に対義語だと思って並べているではありません。「技術（テクネー）は自然（ピュシス）を模倣する」という有名な言い方があります。「ピュシス」つまり自然を解明するために「テクネー」の場面というのを、つまり人工的な営みを例示やアナロジカルに使うという発想はあります。ですが、「ピュシス」に対する対義語は通常は「ノモス」つまり法や習慣です。「テクネー」の対概念は「アテクネー」、つまり技術なしで勝手に起こることです。つまり、人間がアレンジしてアーティフィシャル（artificial）に起こることと、アトランダムという、たぶん対比的にはそういう対比だと思うんです。

中島 そうすると、「テクネー」をベースにする学のあり方は、かなり広いわけですね。

納富 そうですね。つまり学問全体は、基本的には「アート」で覆われています。

中島 今現在、自然科学という形で、自然を対象にした学問が展開していますが、その展開の仕方と、古代ギリシャで「ピュシス」を対象にする場合の「テクネー」としての学の働き方は、相当違うわけですね。数学とか天文学という、あるパターンを自然の中に見ていく見方は、相当独特なものなのかと思います。

私もかつて「ピュシス」論を書かされたことがあり、その際、納富さんがおっしゃるように、「ピュシス」と「テクネー」はきれいな対ではなくて、「ピュシス」の根っこに「テクネー」が見えてくるといった議論をしました。特にアリストテレスが面白い議論をしていたわけです。そのため、「テクネー」ベースの学のあり方は、私たちが思っているものとは、かなり違う規模で自然に向かっているように思います。

もう1つうかがいたいのは、学問のヒエラルキーです。特にアリストテレスに顕著だと思いますが、ポイエーシス (poiesis)、つまり制作に関わる学は、ヒエラルキーの中では下のほうに置かれます。学の上位にあるのは、神的なもの、つまり「他なる仕方ではあり得ないもの」を探求する学ですね。

神的なものを掴まえる学のあり方は、後の三学四科という形でまとめられていく中で、うまく組み込めていないようにも思われます。これはどういうふう理解すればよろしいのでしょうか。

納富 非常に難しい問題ですね。1つは、アリストテレスは学問分類に配慮を払って「自然学 (ピュシカ)」という理論学、「倫理学 (エーティケー) と政治学 (ポリティケー)」という実践学、そして「制作学 (ポイエーティケー)」を明確に区別しています。ヒエラルキーといっても必ずしも普通の意味で言う上下関係ではありません。ただし、どちらの知がより重要かのような議論はあって、中島さんがおっしゃったように、最終的には「ソフィア (sophia、知恵)」や「テオリア (theoria、観照)」が知の全体を基礎づけるように考えられています。その意味で言うと、事物の制作 (ポイエーシス) に関わるような「テクネー」という知は、アリストテレスから言うと比較的下のほうに位置付けられているというのはそのとおりです。

その意味で言うと、私たちが「リベラル・アーツ」と言う場合の「アーツ」とはかなり違うものだと思うのです。

本当に「アーツ」という言葉だけで追うと混乱してしまいますが、先ほど、私が一番気になると思った、ピュタゴラス・プラトン系統で数学を重視するという点は、これはもう純粋にテオリアの問題です。

中島 そうでしょうね。

納富 そのような知性を訓練するために、算術、幾何学、天文学、音楽という学問を学んでいく必要があります。それらが四科として「リベラル・アーツ」に入っているというのは、プラトンの見方では、より高度のテオリアに従事するための下準備のように位置付けたということになります。しかし、この点は七科としてまとめてしまうと、そんな位置付けが曖昧になってしまいます。文法やレトリックも入っているのですから。

ですから、そこの辺りはもうよく分からなくなってしまいます。私の見立てでは、ローマ帝国から中世キリスト教の時代の人たちは、ギリシアのさまざまな要素を都合よく、いや、かなり積極的にまとめてワンセットにして、大学教育に持ち込んだのではないかと思うので、残念ながら、「アルテス・リベラーレス」が理念的に最初にきっちりとして固めてプログラム化されていたようには、私にはどうも見えない。そんな感じを持っています。

中島 もう1つだけうかがわせてください。納富さんが強調された中で、ここは重要だと思うのは、ソフィスト以来のレトリックの伝統です。ヨーロッパの中には、レトリックの伝統はそれなりの仕方に残っているにしても、近代的な教育において徐々にそれは縮減されていきました。

その根本的な理由は何なのかを、お話をうかがいながらずっと考えていました。納富さんは途中で文献学、そしてその手前の文法の話に言及されましたが、それがヒントになるような気がしたのです。

19世紀の花形の学問であったフィロロジエを、私たちは文献学と訳していますが、どうもこの訳には収まらないようにも思います。フィロロジエとは「ロゴスへの愛」ですから。問題はその「ロゴス」が、レトリック的なものを排除してしまっているのではないかと、ということです。逆に言えば、レトリックは19世紀の実証的と考えられた文献学に限定されない広がりを持っていたのではないのでしょうか。

フィロロジエとは異なる仕方、つまりレトリック的な仕方、書物を読むことを考え直すならば、再び「テクネー」や「アルス」が問われうるわけです。ユダヤ教であれ、イスラームであれ、どちらも聖典としての書物を読むことを中心とした宗教です。ただし、それは文献

学的な読解では全くありません。読むこととレトリックの関係を納富さんはどう整理されているのでしょうか。

納富 その点は、特に現代に近づくにしたがって難しくなる場所ですね。レトリックの伝統は18世紀ぐらいまではヨーロッパの大学でもかなり強くて、その後没落したと一般的に言われています。また、今おっしゃったように、19世紀のフィロロジジーはかなり面白い問題をはらんでいると思います。

私自身がイギリスのケンブリッジ大学で学んだ中で感じたことですが、レトリックの勉強というものの基礎はコンポジションなのです。つまり、ラテン語を学ぶ課程で作文をさせて、ラテン語で演説をするというやり方があります。その意味では、レトリックとは、いわゆる「アート」で、制作（ポイエーシス）ですよ。つまり、すでにある作品を解説してあれこれ分析するといったクリティカルな作業ではなく、新たな文章をつくる練習です。具体的には、大学の総長就任演説とか、卒業式演説というものを、ラテン語で書くのがレトリックの教師の仕事です。キケロ的な文章を書くことが最上とされていて、現代でもラテン語を正確にかつ格調高くつくれるのが教養人です。そういう意味では、制作という役割が残っています。

私たちは学問というと、すでに出来上がった古典を読み解いて分析するといった、分析的な発想でフィロロジジー（文献学）を見ていますが、そうではなくて、むしろ作り出す側面も重視されていました。そちらをレトリックの教育が担っていたのではないかと思います。全てがこれで尽くされるわけではありませんが、そんな印象が強いです。

中島 なるほど、よく分かりました。ありがとうございます。では、他の先生方、いかがでしょうか。

石井 ありがとうございます。大変勉強になりました。

最初の「アート」という辺りを聞いていると、どうも中国における「芸」という言葉の最初の頃の意味と、それから「芸術」という言葉も中国でも随分後で出てくるので、なるほど似ているのかなというふうに思ったのですけれども、その後の今もちょっと議論になった、ソフィスト系のレトリックの話とか、あの辺りになってくると、やっぱ

り随分中国とは違うんだなと思ってきて、複雑さにだんだんついていけなくなった感じもあります。

そこで、「テクネー」と「ピュシス」の関係についてもう少しおうかがいしたいんです。というのは、「テクネー」と「ピュシス」は必ずしも対立的な関係ではなくて、より複雑な構造をその2つの言葉は両方抱えているけれども、テクネーと対義になるものを考えようとするならば、それは「テクネー」と「テクネーでないもの」というふうにしかな分けられないだろうというお話だったと思うんです。現代の、例えば人工知能にしろ、それからディープラーニングにしろ、「自然」に生起していると思われているものも、アルゴリズムを導入するなどして、ある程度人工的に制御できるんじゃないかというような議論が、おそらく科学技術の世界で進んでいると思うんです。それは、「テクネー」が「テクネーでないもの」を支配していく過程と考えていいのか。もしそうだとすると、にもかかわらず、「パイディア」の部分、人間陶冶の部分というのは果たしてどこに求められるのかということをちょっとってしまうんです。その辺はいかがでしょう。私の理解が間違っているかもしれません。

納富 分かりました。「テクネー」と「ピュシス」を並べることに違和感を感じていたのはなぜかという、アリストテレスの、先ほども挙げた『ニコマコス倫理学』で明瞭に示していますが、「テクネー」というのは知的な徳の一種、つまり人間のあり方なのです。それに対して、「ピュシス」というのは別に人間のあり方ではないし、知に関わる語でもありません。皆さんが議論する「ピュシス」というのは、たぶん外の世界の自然的な事物という意味でしょう。

例えば、私が持っている知識というのは私の能力の一部ですから、例えばあの人「知識ある人だ」というのは、「正義の人だ」と同じような意味で「徳ある人」ということです。「技術のある人」というのは同じような意味で、その人間が持っている能力の問題です。人間が持っている能力が「テクネー」なのです。その理解がベースにあるので、それと「ピュシス」を対比するというのはどうも不自然です。

それで言うと、「テクネー」については、例えば「テクネーを持っていない人」と「テクネーを持っている人」というのが基本的な区別

で、「テクネー」を持っていない人は、例えば物をきちんと扱えない、失敗してしまいます。何かやろうとしてもうまく行動ができないという状態です。例えば、何か物をつくったり、物を使ったりするときにうまくできない。それに対して、私たちは物をハンドリングする能力をきちんと持っている、「テクネーを持っている人間だ」とみなします。それはきちんと物をつくったり使ったりする知識をもったあり方をしているということで、先ほど言ったように「非技術（アテクネー）」というのはそれを欠いた状態です。つまり「技術」とは対象ではなくて、それ自体が人間のあり方なのです。「エピステーメー」つまり「知識」というのと同様です。

今、ご質問にあったような物を秩序付けるという意味は「テクネー」に備わっていて、特に職人さんの技術が代表になります。何かを「つくる」とは、「ない状態からある状態にする」ということです。「ない」と言っても「無」ではなく、混沌とした状況から形ある状態にもっていくというのが「技術」の役割なので、私たちが素材や何かに働きかけて、それをきちんと秩序付けるところが「テクネー」の基本的なあり方なのだろうと思います。

ですから、物をつくるとか、制作という場合は目に見える形ですが、理解という場合についても、私たちが見て雑然としているようなものを、きちんと理論化して説明するという場合は、今と同様なこと起こっているといえます。ご質問について、AIまでうまく話を進められませんでした。

石井 私の聞き方が悪かったのだと思いますが、分かった気がします。つまり、この前『世界哲学史6』（ちくま新書）の中で、私も自然から必然へという話を戴震に引っかけさせて書かせていただいたんですけども、おそらくその部分と重なってくるんだろうと思います。

私の質問はちょっと突拍子もない質問だったかもしれませんが、例えばシンギュラリティ（singularity）といわれていることになった場合に、それでも人間とは何なのかということを考えなきゃいけないということだと思えます。その場合、にもかかわらず、「テクネー」というところに人間性を求めるのか、それとも別のところに人間性というのはいり得るのか、「テクネー」ということ自体を別の

形に再定義していくのか、その辺りのことを聞きたかったんです。

納富 プラトンやアリストテレスに戻って、彼らになり代わってお答えしてみます。人間が持っている「知性」というものについて、彼らは、それは本来宇宙的な知性であり、さらに言うと神の知性が最高で完全な知性で、私たち人間はそのごく一部にしかあずかっていないと考えていました。その本来の知性に支えられて、その一部の機能として、例えば物を制作したりするときに発揮される「テクネー」という働きがあるとすると、私たちが持っている「テクネー」というものは非常に大きな知性のごく1つの、一場面にしかすぎないことになります。そもそも、人間の知性には限界があるのです。

では、人間を越えた知性というのがもし仮に登場した場合、どういう場面でも構いませんが、宇宙人でも AI でもよいのですが、あるいは、中世では天使がそれに当たりますが、人間を越えた知性がある、それが私たちの及ばないものであることは当然というか、存在することは前提なのだと思います。つまり、人間が持っている知性も、本来の知性の限定されて一部に過ぎないという理解において、そこから知性とは何かを考えながらそれと付き合っていくとか、あるいはそれとの関係を見るという、そういう見方が必要です。ですから、AI は決して人間の知性に対立するものではなく、勝ち負けというよりは、人間はもともと限界がある知性しか持っていないという、そんな発想が必要でしょう。

その意味では、人間は「テクネー」という立場にとどまるべきかというのはなかなか難しい問題ですね。今お話したように「テクネー」とはもっと強大な知能、完全な知性というものの一部で、人間が今まで築いてきた部分だとすると、「テクネー」がもっと発展したり、「テクネー」がもう少し開かれていく可能性はあるかもしれません。ですが、かといって、全てをカバーできるスーパー知性が人間に実現するとも思えません。ですから、やはり人間の知性を持っている限界が何なのかというところが、「テクネー」をめぐる問題の焦点ではないかと思います。

中島 ありがとうございます。もしどなたか、もうお一人、何かありましたらどうぞ。

田辺 大変興味深くうかがいました。1点お聞きしたいのが、ギリシア・ラテンの伝統における「リベラレス」の意味なんです。これについてはちょっとよく分からないところがあると、書物という意味もあるということもおっしゃったんですが、ギリシア語ではこれが「エンキュクリオス・パイデア」で、Encyclopedic Education と対応するとおっしゃった。ちょっとその辺り、「リベラル」というのは私たちから考えるとやっぱり「自由」ということを考えてしまうんですが、「エンサイクロペディア」というと、博物学的なあるいはもう少し基礎学問的な、一般教育とおっしゃったようなニュアンスになると思うんです。その辺りの関係や、「リベラレス」というのが「アート」に限らず、一般的にどういうふうな意味で使われていたか教えていただけますか。

納富 ご質問いただいた点は先ほど申したように、いろいろと専門家の間で議論されています。そういう単語がいつどう使われたかという経緯は大体見えていますが、なぜかという点はよく分かっていません。まさに今、田辺先生にご指摘いただいたように、「エンキュクリオス・パイデア」という単語と、「アルテス・リベラーレス」という単語は対応していません。これがこれの訳語だと言われますが、要するに同じものを指しているかもしれないけれども、単語の意味は大きく違うのです。

ラテン語に「リベラーレス」という単語が入ったときには、通常は「自由」という意味ですので、人間を奴隷ないしは束縛されたような知性から自由に開放して、自由人として一人前にしていく、そういう趣旨なのだの一応理解はできると思います。ですから、「自由学芸」という場合には、人間が知性を獲得して、自由人になるための知性であるというのが、たぶん基本的な意味でしょう。

古代・中世にはそれに乗かって、「リベル (liber)」という別の単語と結び付けて、書物を読むような能力だとかと言っている人もいるので、さまざまな混乱が生じています。

つまり、この語は一種のキャッチフレーズとして使われてはいますが、誰かが意図的に意味を定めて使い始めたのではなく、何らかの歴史的経緯によって流布してしまっている単語なのです。それを後の人た

ちがいろいろと意味付けをしながら使ってきているので、ある意味では耐久性が強かった単語だと思いますが、これが正しい意味だということを確認することは困難だというのが、私の今のところの見立てです。

ですが、「リベラル」という単語を使ってきた歴史は確かに存在していて、そこでは人間が「自由な」知性を身に付けるという意味だと理解されてきたという伝統は、最低限押さえておくことができます。それ以上は確定しにくいと考えています。

田辺 ありがとうございます。

納富 どうもありがとうございました。

“Arts” と “Sciences” —— 『農耕詩』 から 『四季』 まで

中島 次は大石先生、よろしくお願いします。

大石 まず、今の納富先生のお話を非常に興味深くうかがいました。私の話はそれに深く絡むものだと思いますので、非常に助かりました。私はそれほど古典の知識がないので、いかに「テクネー」、「アート」、それから「サイエンス」といった言葉と概念が、古典時代から絡み合いながら問題になっていたかを知ることができて、非常に興味深かったです。

というのも、私の場合は近代イギリスが関心の中心なのですが、その問題が実はその頃にも、いや中世以来からというべきでしょうが、議論になっています。重要なのが、私が専門領域としている18世紀から19世紀にかけて、「アート」の意味がいわゆる「ファイン・アーツ」、つまり「芸術」という意味に特化されていく傾向が出てくるという点です。

それと同時に、「サイエンス」の意味が変わっていったのとはほぼ軌を1つにしているということも重要です。つまり、それまで“scientia”というラテン語由来の「知識」という意味で使われていた「サイエンス」に、自然科学という意味での科学の定義が加わり、特化されていくのと、「アート」に「芸術」としての意味が独立して確立されていくのと、実は同じ時期に起きているのです。

納富先生がおっしゃったように、「アート」と「サイエンス」が非常に密接な関わりを持っていたというか、ほぼ同義的なものであったというのが中世から近代初期までだったとすれば、18世紀から19世紀には啓蒙思想の影響を受けて、それらが発展しながら分岐していく。これは隠岐さや香さんなんかも言っていることだと思うんですが、そこに啓蒙の時代、ある意味では負の遺産と言うべき「アート」と「サイエンス」の乖離という現象が起こっている。

その辺りを見ながら、最後には、農耕詩という文学ジャンルの中において、「アート」というものがどう書かれているかというのを、ウエルギリウスを事例として確認し、その後18世紀の事例を見てみたいと思います。実は「アート」というのは「サイエンス」でもあり、同時にカルチャー（culture）とか、シビライゼーション（civilization）という文化や文明にも関わる大きな問題であるということが確認できます。そして、実はそれが近代に至るまでの大きな母体としての、いわゆるエピステーメーというんでしょうか、フレームワークであるということ、考えてみたいと思っています。

納富先生がおっしゃったことは、実は中世イギリスにおいて「アート」という、あるいは「アーツ」という複数形の単語が使われたときに、そのまま継承されている、つまりいわゆる7つの学問として古来からの意味が継承されていることです。七学科は、文法、論理学、修辞学、音楽といったものです。それらをそのままカテゴリーとして受け入れたという歴史があります。

実は、私の今日のZoomアカウントの背景に使っているのが、オックスフォード大学のボドリアン・ライブラリーの中庭というんでしょうか、正面玄関に当たるところなんですが、正面入り口以外に7つの扉があって、この七学科に対応しています。ご覧の建物自体は新古典的な18世紀の建物ですから新しいのですが、そこにも中世が受け継いだギリシア・ローマからの知の伝統というのが、近代にも継承されているというのが見えていると思うんです。

近代の大学においても「リベラル・アーツ」と「サイエンス」は同じ意味で使われています。いわゆる「学芸」というべきものなんでしょうが、納富先生のお話によればこれら2つのカテゴリーは違うの

だというのが非常によく分かりました。いずれにせよ、これらが伝統的な学問として、18世紀、19世紀の初頭まで、ずっと学究的な、ある意味で知的訓練として、特に数学、幾何学はそうなんですけれども、行われていたということです。

そのときに、「アート」という意味には、こうした知的な伝統の芸芸として習熟したものに与えられる形容として使われているケースは非常に多いです。そういう意味で、アイザック・ワッツ (Isaac Watts) の *Logick* (1724年) という18世紀初頭の書物に出てくる事例は、『オックスフォード大英辞典 (*Oxford English Dictionary*, OED)』なんかに引用されている例で、「アート」と「サイエンス」はある意味で大きな違いがあるということを言っている点で示唆的です。古典的な「アート」と「サイエンス」の関係を非常にうまく論理学の領域の中で束ねながら、近代へと橋渡ししようとしている書と考えていいと思うんです。

一方の「アート」は実践、プラクティス (practice) に関わるもので、もう一方の「サイエンス」はスペキュレーション (speculation) であると指摘しています (“This is the most remarkable distinction between an art and a science, viz. the one refers chiefly to practice, the other to speculation.”; “The Word science is usually applied to a whole Body of Observations or Propositions, which learned Men have formed concerning any Subject of Speculation. If this Knowledge chiefly directs our Practice, it is usually called an Art.”)。後者もある意味で形而上的な、思想的な、思考的なものであるということだと思っただけです。そうしたものに分かれるんだということを言っているという点では、非常に面白い事例かと思います。こうした差異化が全ての人に共有されていったわけではない中で、ワッツに代表される人々にとって、「アート」と「サイエンス」をこういう形で分けようとすることで、1つは技術的なものと言っていい概念として、他方は非常に形而上的な、思考的な知の領域として捉えようとしている考え方ははっきり見えてきているというのが非常に重要だと思います。

この意味の違い自体は14世紀以来の話でもあるんですが、ワッツが非常に近代的だと見なすべきなのは、意味が分岐していく背景にあ

る社会的、あるいは文化的、あるいは技術的な状況が、近代的なものになりつつあった時代を明らかに反映しているということです。先ほどの納富先生のお話で指摘されたように、「テクネー」の進展というものが、18世紀後半から19世紀にかけてのいわゆる産業革命という歴史のプロセスの中で、大きく前景化されていくことによって、いわゆるスキルとか、テクノロジーとか、「テクネー」に関わる「アート」の意味が大きくなっていったわけですが、ギリシャの「テクネー」がいわゆる「知」＝「スキエンティア」、もっと言えば知の領域としての「サイエンス」にも意味が派生していく過程を何となく垣間見せているというのが、この文章だと思うんです。そこは後でもう少し詳しくお話ししたいと思います。

16世紀に「アーティザン (artisan)」といわれていたものに対して、新しい「アーティスト (artist)」という単語も出てきます。「アーティザン」は「職人」という意味ではずっと使われていきます。その一方で技術を持った人、技芸・学芸に長けた人という意味で「アーティスト」が使われ出していきます。近代の絵画では技芸・学芸が女神として描かれる場合がありますが、だいたい7人の女神として描かれています。その7つの領域には、歴史とか、詩、喜劇、悲劇、音楽、舞踏、それから天文学が入っています。私にはどうしてなのかは分からないのですが、この7つの知的な領域が女神に描かれていて、アーティストといわれる言葉が英語で生まれてきたときに使われるのは、この領域になるわけです。ただ、芸術家という意味で使われていたかどうかというと必ずしもそうではなくて、むしろこれらに習熟している者としての「アーティスト」です。いわゆる「芸術家」という意味での「アーティスト」が出てくるのは、18世紀末、19世紀初頭と考えていただければと思っています。

17世紀になると、いわゆる絵画の領域でも、古典的な歴史画以外にも“art”が適用されている事例が多いし、彫刻や素描などにも“art”が使われているケースは出てきます。しかしながら、いわゆる「芸術」という意味ではなく、学芸・技芸、あるいは技術という意味に過ぎません。18世紀に関して見る限り、学芸という意味での“art”の中に版画とか、彫刻、素描が入るかということ、実はそうじゃないんです。

ウィリアム・ホガース（William Hogarth）という版画家がいるんですけども、彼は油絵の領域ではなくて、版画の領域で成功した職人というべき者です。彼は生まれも「アーティザン」クラス、つまり職人階級の出身で、トレーニングも版画のトレーニングを受けたのみに留まっています。彼自身はそれに非常に強いコンプレックスを抱いていて、当時の著名な画家の娘と結婚して「アーティスト」の仲間入りをはたそうとするわけなんですけど、それでも絵画と版画の間には大きな階層的な差異が存在していました。絵画は学芸、高尚な技芸という意味での“art”の領域に入るが、版画や彫刻というのは、同じ“art”でも技術やスキルの意味としてしか認知されていませんでした。つまり職人という意味での「アーティスト」、いわゆる「アーティザン」というカテゴリーに入ってしまうわけです。

ホガースはコンプレックスもあって絵画も描いたりするんですけど、どうしてもなかなかそちらでは名をはせることができないまま生涯を終わっていきます。そういう意味で版画や彫刻という職人の領域と、学芸としての絵画の領域が厳然と区別されていたというのが18世紀で、そこから「アート」の意味の乖離が生まれてくる文脈もあると考えられます。

一方でその18世紀末において、「アーティスト」というものが特化された意味、つまりいわゆる私たちが「芸術家」というふうにかけていく意味が派生してくる過程も見えてきます。『オックスフォード大英辞典』に掲載され、よくこうした場合に言及されるのが、ジョシュア・レイノルズ（Joshua Reynolds）というロイヤル・アカデミーの創始者であり、その長を長年務めた画家の言葉です。彼が使い始めた「アート」の意味が、いわゆるそれまで見てきた中世以来の伝統、「学芸」という意味ではなく、絵画を中心とした高等芸術という意味で使われ出す過程を示唆しています。

1778年の彼のロイヤル・アカデミーを中心とした言説を集めたエッセイ集というか、講演集があって、その中で、“All arts having the same general end, which is to please.”と言っています。喜びを与えるというのが「アーツ」の重要な意味なんだということです。ここで言われている「アーツ」というのは、いわゆる「学芸」という意味

ではなくて、むしろ絵画等を含めた洗練された技術をもって、人々が鑑賞し、彼らに喜びというものを与える、そうした技術という意味での「アーツ」になっています。これが非常に近代的な「アーツ」、つまり「芸術」の定義になっていくわけです。

特に“please”の意味ですけれども、ある意味でデカダント的な響きがないわけじゃないですが、むしろ18世紀から生じたいわゆる消費主義を反映していると考えerべきでしょう。現代で言う大量消費とか、そういうものとは違って、よりベーシックな形での消費文化です。例えば、鏡とか、陶磁器、それからリボンとか、服、そうしたものが新しい技術によって大量生産されることによって、人々の購買欲をそそり、そして彼らがそれらを消費することで欲求を満足させていく時代において、pleasure、つまり快樂というものが、非常に重要な美的、あるいは審美的な価値を持つに至ります。そうした文脈の中で「アーツ」というものに、いわゆる「悦び」を与える「芸術」という意味が含まれていきます。それがこの一文から見えてくる時代背景です。

そうすると、ヘンリ・フュースリ（Henry Fuseli）みたいに、ギリシアの芸術・文化は非常に幼稚なものだったんだということを言うてくるような画家なんかも出てくるということになります。

19世紀半ばのジョン・ラスキン（John Ruskin）は、ハイ・アートとロー・アートは全然違うんだということを言い出します。いわゆる高等芸術と、人々が日常生活等において使う物とか、あるいは民衆芸術、そうしたものの類とか、あるいは普通の職人さんがつくり出すもののロー・アートは、美という点で明らかに違う、真実という点でも違うんだということを言い出すわけです。

ここに至って、「アート」の意味がいわゆる「サイエンス」から遠く離れていき、またそういうものとして認識されていた歴史的過程が見えてきます。

先に19世紀のほうまで「アート」を見てしまいましたが、じゃあ、「サイエンス」はどうだったんですかということ、実は同じ時期に意味が変わってくるんです。それが英語の言語文化というんでしょうか、言葉の歴史的変遷として見えてきます。

先ほどのアイザック・ワッツは、引用したセンテンスのすぐ近くで「サイエンス」というのは“observations”というものに適用されるものであって、思考とかというものの領域になるんだ、その点でアーツとは違うんだと言っていました。

それから、ジェームズ・ハットン (James Hutton) を紹介しましょう。彼は地質学者です。地層を見て、実は聖書の記述よりはるか以前に地殻変動が起こったのではないかということを出した科学者です。彼がフィロソフィーを定義したときに、それはある特定の知——「サイエンス」は知という意味でここでは使われていると思っていいと思うんですが——に関する真実を普遍化することで、フィロソフィーになったということを言っています (“Philosophy must proceed in generalising those truths which are the object of particular sciences.”)。逆に言えば、フィロソフィーというものが個別の知としての自然科学的な知の発見を普遍価値として捉える、抽象化する、あるいは一般化するものとして位置付けられています。フィロソフィーが高次のいわゆる形而上学として位置付けられているとすれば、個別の知、つまり「パティキュラー・サイエンス (particular science)」というのは形而下的なものなんだという認知が、彼の記述から見えてきます。

これはすごく重要な意識でもあります。知のヒエラルキーが何となく形成されているということを、地質学者だったジェームズ・ハットンが意識しているというのは面白い。彼はフィロソフィーというものの重要性をはっきり認識していて、光とか、熱とか、火とか、そういうものを自然科学の領域から見るときも、それは知という意味での「サイエンス」でもあるが、最終的にはフィロソフィーであるべきなんだと考えているわけです。

そうすると例えば学術的な学位として、ヨーロッパ、特にイギリスでは、Doctor of Engineering とか、Doctor of Physics ではなくて、どんな理系の領域でも Doctor of Philosophy ということで呼称されているというのは、こうしたハットンと同じ意識がどこかにある。つまり、「サイエンス」というのは個別のもので、自然科学的、いわゆる自然科学の領域であるが、それを哲学する、“philosophize”すると

ということが、やっぱり知に関わる人間として重要なんだという意識が根底にあります。

しかし問題は、じゃあ全ての人がこの「サイエンス」を「フィロソフィー」によって昇華させていく知的な文化の中にかかるといって、そうではないということです。特に18世紀からの先ほど申し上げた消費文化の発達と並行して、またそれを促進させ、また同時に促進されながら発展していったいわゆる産業というものがあります。そうした産業を支えていった人たちは、必ずしも大学出身であったり、大学において哲学というものを勉強したわけではありません。むしろいわゆる「アーティザン」、職人として「アート」というものに、つまり技術に関わりながら、知＝「サイエンス」というものを推進していく人間が多かったのです。

例えば蒸気機関のジェームズ・ワット (James Watt) を考えてもいいでしょう。彼はグラスゴー大学の技術者、いわゆる技術的なサポートをする技官というべき者として雇用されたのですが、大学生だったわけでもないし、大学で教鞭をとったわけでもないんです。その彼が蒸気機関というものを発明していくわけなんですけれども、その技術開発に際して彼が関わっていた知的なサークルというのが、ルナー・ソサイエティ (Lunar Society) です。彼はグラスゴーからバーミンガムに移住して、産業資本家マシュー・ボルトンと手を組み、工場を建てて成功していくんですけれども、そのバーミンガムに移ったときに、そこにいたルナー・ソサイエティの一員に加わります。「月光協会」と訳してもいいと思うんですが、当時はバーミンガム辺りでは街灯がないわけですから、満月の夜であれば夜歩いても道に迷うことはないのです。満月の夜にそのサークルのメンバーが、互いの家に集まって、科学あるいは技術的なものを語り合っていたのです。アメリカのベンジャミン・フランクリンなんかも彼らとも親交を持った人たちです。ボルトンもそうですけれども、彼らはいわゆるオックスブリッジといわれる大学とは全くと言っていいぐらい縁がない人たちですが、自然科学というものに非常に関心を持っていて、そうしたものを在野の人間として追究していった人たちなんです。

そういう人たちの一人に、ジョゼフ・プリーストリー (Joseph

Priestley) という科学者兼牧師がいます。牧師でありながら酸素の発見者でもあります。ただ、酸素に関して言えば、条件付きの発見者です。プリーストリーは試験管の中に火を灯したものを入れるとすぐ消えてしまう理由として、フロギストンというものがくっついたからだという説を唱えたのですが、結局それは間違いであることが分かります。正しい説を唱えたのはフランスのラボアジエになります。とはいえ、先に酸素に関わる現象を追究したのはプリーストリーで、そういう意味では酸素の発見者なんです。

彼は牧師でもあったのですが、実は国教会の牧師ではないんです。いわゆるイングランド国教会と言われている国の政体と結び付いた教会の牧師ではなくて、そこから疎外された宗派の1つユニタリアン派に所属しています。いわゆる清教徒（ピューリタン）の流れに与する一派なんですけれども、清教徒革命の後、清教徒たちは国教会の内部の紛争によって下野することになります。結果的に、彼らは市民としての権利のいくつかを剥奪された差別的な境遇に置かれることになります。

その中には、公務員になれないということと、大学に行けないということが含まれていました。大学というのはオックスフォード大学やケンブリッジ大学を代表とする、いわゆる国教会と結び付いた教育機関です。そこではすでに述べたように修辞学を含む7つの技芸としての「アート」が学ばれていました。非国教徒たちはそういう大学機関には行けないわけです。もちろん嘘をついて国教会の信条を信じるといふ署名をすれば（オックスフォード大学の場合）入学することもできますし、（ケンブリッジ大学の場合は）卒業することもできます。

プリーストリーを含めた非国教徒、とりわけユニタリアンたちは非常に高い知的文化を持っている人たちでした。彼らは子どもたちを大学に送ることはできないし、また可能になったとしても信条を重んじる立場から国教会の教育機関で学ばせるわけにはいきません。そこで自分たちで大学に相当する高等教育機関を設立していくのです。それはアカデミーという名前では呼ばれるのですが、もっとも著名なものにウォリントン・アカデミーというのがあります。これは最初はパーミンガムで設立され、その後マンチェスターに移ります。プリースト

リーはそこで弁論術、その後イギリス文学や修辞学の教授を務めることになりました。

重要なのは、オックスフォードやケンブリッジで行われていたラテン語中心の中世以来の伝統的古典教育とは異なる教育がここでは提供されていたことです。大体 1300 年頃にイギリスにおいて「アーツ」という意味がラテン語から輸入されたようですが、その中世後半、それから近代初期の知の伝統を、古色蒼然として維持しているオックスフォードやケンブリッジの教育ではなく、新しい教育機関としてアカデミーを設立・運営していったのです。

教育においてはラテン語を使うのではなく、英語で教えるんです。教える科目の中には、文法や論理学ではなくて、イギリス文学も学びます。さらに自然科学に関する学問もやり、そして、数学も哲学としての数学ではなくて、いわゆる商売に役に立つような数学、また当然経済学というのも教えていくことになります。

それらは旧態依然としたオックスブリッジとは違う教育体系をつくっていくことになりました。古いオックスフォードやケンブリッジが、いわゆる「リベラル・アーツ」というものをやっていたとしたら、アカデミーがやっていたのは、むしろ近代的な「サイエンス」としての学問というものを追究するカリキュラムです。

公務員になれないので、彼ら非国教徒の子弟たちが就くことができる職業は限られています。国教会の牧師にもなれません。当然、商売に関するもの、あるいは新しい「テクネー」に関わるテクノロジー、技術等を持って工場を建てていく、あるいは産業に従事していく。そういうことを積極的にアカデミーの人たちはやっていくことになります。

経済学も彼らによって発展させられていくことになります。一人の事例として、トマス・ロバート・マルサス (Thomas Robert Malthus) という人口論で有名な人がいます。彼は実は国教徒の牧師だったのですが、お父さんが非常に開明的な人で、ルソーとも接点があり、息子を非国教徒のウォリントン・アカデミーで勉強させたのです。最終的にマルサスはケンブリッジに行き、国教会牧師になるんですが、彼の人口論、それから経済理論をサポートした母体が実はユニタリアンた

ち、非国教徒たちでした。そうしたユニタリアンの多くが、例えばマンチェスターの産業資本家のかなりの数を占めていて、彼らの考え方というのがいわゆるリベラリズム、経済的な意味でのリベラリズムの主流として、マンチェスターにおいて確立し、そしてそこから19世紀イギリスの自由貿易を促進していくことになります。それは「リベラル・アーツ」ではない「サイエンス」が学問として追究され、新しい技術とか産業に浸透し、社会・経済を動かすことになっていった事例の1つです。

それ以外にも新しい「サイエンス」の事例として、例えば経度の発見を考えてもいいでしょう。緯度というのは太陽の高度によって測ることができますが、経度は測定できないので、18世紀の途中まで多くの遭難事故がしょっちゅう起こっていました。経度を発見する（経度測定方法を確立する）のを手がけた一人がジョン・ハリソン（John Harrison）という金物師です。彼はクロノメーター、いわゆる懐中時計、つまり船に乗せても時刻が狂わない時計をつくることによって、いわゆるグリニッジの子午線からどのぐらい時間がずれているかを測定し、グリニッジから何度離れたかを数学的な、算術的に計測して経度を割り出すことを提案しました。同じ時期に自分も経度を発見できると主張した人がグリニッジの天文台にいた、いわゆる大学出身の天文学者です。星の観測と非常に複雑な計算によって経度を割り出すことができると言い張り、ハリソンと競争します。政府が賞金を出したために2人の競争はいっそう熾烈なものとなります。最終的に勝ったのは大学出身の学者ではない一介の金物師であったハリソンでした。18世紀の末の出来事です。7つの学芸（=arts）の1つであった天文学ではなく、産業技術（テクネー）を備えた職人の知識（サイエンス）が、イギリス帝国の覇権確立を促進していくことになったのです。

実際、「サイエンス」がいわゆるスキルと結び付きながら、あるいはテクノロジーと結び付きながら、そして同時に大学における「知（スキエンティア）」とは違う形で発展していく文脈が、18世紀末から19世紀初頭に生まれてきます。

『オックスフォード大英語辞典』によれば“scientific”という形容

詞が確立したと言われるのが1837年の記述になりますが、個人的にいろいろ見ていて思うのは、先ほどのハットンの例のように、いわゆる自然科学という意味での「サイエンス」と考えるべき事例はもっと早くから出ています。そこにいわゆる「リベラル・アーツ」と結び付いた知という意味での「スキエンティア」が、スキルと近い意味での「サイエンス」、場合によっては「テクネー」の領域に関わり出していく過程が見えてくる。それがこの時代であろうと思います。

いわゆる芸術という意味で「ファイン・アーツ (fine arts)」（単数形では「ファイン・アート (fine art)」）はすでに使われていましたが、いわゆる芸術という意味で「アート (art)」のみが独立して使われだすのもこの時期です。

ずいぶんと話し過ぎてしまいましたけれども、「アート」と「サイエンス」の関係で個人的に非常に興味を持っているのが農耕詩の領域で、最後にその話をして締め括りたいと思います。ウェルギリウスが『農耕詩』第1巻において「アート」をどう使っているんだろうと思って、ラテン語ができるわけじゃないんですけれども、今回確認してみました。そうすると、第1巻133行目に“extunderet artis”という表現が出てきます。これはスキルと訳してもいい「アート」の意味だと思うのですが、これが英語で言うと“forge”、つくり出すという意味の“extunderet”と結び付いています。1900年の英訳では“strike out”と訳されています。“forge”もそうですが、いずれも生み出すとか、ねつ造するとか、あるいは鍛冶屋が刀とか、あるいはそうしたものを鍛錬していく過程を意味しています。これは納富さんにいろいろご教示いただきたい点ですが、つまり創造 (creation) につながる意味で使われているのではないかと思います。それが「アート」が一緒になっているという意味では、「創造 (creation)」という意味と“imagination”という意味の「想像」、さらにはテクノロジー、技術としての「アート」を生み出すという意味がここに含意されていると思うのです。

当然、農耕というのは大地を耕しながら作物をつくりますから、そこには労働というものがあり、そして労働を通していろんなものが生み出され、作物が収穫され、そして人々の生活が成り立ち、同時に農

耕に関わるさまざまな技術も発達していきます。その意味では、技術の問題であり、同時に文明の問題でもあるのですが、「地を耕す (cultivate)」という単語が“culture”の語源でもあるとすれば、それが1つの文化でもある。とすれば、実は「アート」というのはそういう技術、同時にそれは知という意味での「サイエンス」でもあり、さらにそれは文化＝“culture”の問題でもあるわけです。

そうした伝統が例えばジェームス・トムソン (James Thomson) の *The Seasons* のような18世紀の詩にもつながってきます。これはビバルディの『四季』の基になった詩なのですが、「夏」の巻の427行目に「カルチャー (culture)」と「アーツ (arts)」、そして「労働 (toil)」が、全て一緒になった形で出てきています。それらが自然の中にあり、いわゆる近代の科学にもつながる一方で、文化的なものとしても認知されている状況が垣間見えます。この時代、“science”が「知」の意味から近代的な「自然科学」の意味に移行し、“art”が「芸術」として独立した意味を確保していく一方で、“art”が古来からの技芸や技術とも不可分な関係を保ちつつ学芸の一領域として取り込まれ、“science”もまた近代的な学問領域として確立し出していった過程があったということになります。

長くなってしまいましたが、以上が近代のイギリスを研究する立場から言えることです。

中島 ありがとうございます。「アート」とそれから「サイエンス」、この2つの概念も、やはり歴史があるわけです。その変遷の過程を非常に詳細に説明していただきました。18世紀、19世紀とはどうもそのポイントだというのが分かってきたんですね。

1つだけうかがえればと思うんですが、この概念の変容に深く関わったものは何なのかということなんです。19世紀のところでジェームズ・ハットンという名前が出てきました。彼はスコットランドの人で、エディンバラ大学ですよ。

大石 そうです。

中島 私はプリンストンにいたときにすごく変な経験をして、100ページ以上の課題を毎週出しなさいと事務の人に言われるんです。そんなのはできないんじゃないのと言ったら、「いや、これはプリンストンがで

きて以来の伝統であって、それは『リベラル・アーツ』なんだ。これは守らなきゃいけないんだ」と言われたんです。その源流は何かというと、ジョン・ウィザースプーン (John Witherspoon) という人なんです。彼がスコットランド啓蒙の中心的な人で、実はこのハットンとほとんど年は同じなんです。アメリカに来て、アメリカ独立宣言にも署名したような人なんですけど、スコットランド啓蒙の果たした役割は、概念の変遷に対して何かあるんでしょうか。

大石 それはすぐにはお答えできない問題です。スコットランドの伝統として言えるかどうかはちょっと分からないんですが、知というものに関して言いますと、スコットランド啓蒙もそうなんですけど、1707年の合同法でイングランドとスコットランドが政治的に合体します。同じ国になる。そのときに、スコットランドにはある意味で非常に大きなメリットがあって、つまり経済的な利益というか、経済的な繁栄をある意味で共有することが可能になることになり、多くの人たちがイングランドに来るし、そして、スコットランドもそれによって繁栄していきます。知の繁栄もするのです。

ただ、そのときに、スコットランドの啓蒙主義者たちもそうですし、それからエディンバラとかグラスゴーを含めた学究的な領域、場にいる人たちも、スコットランドのアイデンティティというものを非常に真剣に考えていくことになるのです。彼らはもちろん英語というものを——スコティッシュ・イングリッシュですね——学ぶことを貪欲に行う一方で、ヨーロッパとの知のリンクを——特にフランスのバリなのですけれども——、非常に意識しています。イギリスの大学じゃなくて、われわれはスコットランド、特にヨーロッパの知の伝統の中でやっていくのだというのを、非常に強く意識していたようです。イングリッシュの教育とは全く違う、オックスブリッジが非常に退廃的な古典教育をしていたら、もっと先進・先端的な知というものを追究していく。そういう意味で、例えば医学なんかは、エティンバラか、あるいはオランダのライデン大学かというぐらい、当時は非常に優れた名声を保っていたわけなんです。そういう意味で、イングランドの大学とは違う知の伝統の中にあり、ジェームズ・ハットンや先ほどおっしゃった方のような人間が生まれてくる素地にはなっていたのかなと

は思います。

中島 ありがとうございます。じゃあ、他の方々はいかがでしょうか。
田辺 大変面白くうかがいました。ルナー・ソサエティのお話もすごく面白くて、オックスブリッジ的ではない、ユニタリアン的な伝統ですね。アングリカンではない、宗教批判とつながった新たな「サイエンス」を模索している歴史が、非常に面白かったです。

そのことと、アメリカにおける「リベラル・アーツ」の伝統というものは、もしかしてつながっているのかなということを想像したんですが、その辺りをちょっと教えていただけませんか。

というのは、やはりハーバードのユニタリアンを中心とした新たな学問の創造、それからハーバードなどをモデルとした後の「リベラル・アーツ」の発展というのが、もしかして環大西洋的につながっているのかなと想像したんですが、その辺りを教えてください。

大石 非常に鋭いポイントだと思います。実は私もそれに関心がありながら、突き詰めていないし、たぶん、教育学の領域でやっている方がいるのかもしれませんが、つながっていると思います。

ハーバードの教育にユニタリアン辺りが大きく関与していたのは、田辺さんのおっしゃるとおりで、彼らの知の伝統というのはやっぱりウォリントン・アカデミーに代表される、国教会ではない、非国教徒の、特にユニタリアンというのは非国教徒の中でも非常に知の伝統が色濃く、かつ富裕層なんです。彼らは産業革命を支えた人たちでもあり、資本家も多いし、工場主で資本家です。彼らは積極的に「知」に投資していくことになります。彼らの目指している学問が、いわゆる古臭いレトリック中心ではなくて、新しい近代的な、それは自然科学も含めた学問であって、と同時にいわゆる文学とか、弁論術、そういうものを学んでいくという意味での総合的な学問であった。もしアメリカ的な「リベラル・アーツ」がどこにあったかということ、おそらくオックスブリッジの「リベラル・アーツ」じゃなくて、ウォリントンアカデミーが目指していた「リベラル・アーツ」と非常に近似しているということは言えると思います。

そういう意味で環大西洋的なリンクはあります。実際、プリーストリーもアメリカに行きました。結局彼はハーバードとか、そうした大

学の中には行けなかったんですけども、しかしハーバードに受け入れようというような動きもなかったわけじゃなくて、そういう意味では多くのユニタリアンがイングランドのユニタリアンとリンクを持っていたということは言えると思います。それが知の伝統になった可能性は非常に高いと思います。

田辺 ありがとうございます。

中島 さっき私が紹介したプリンストンのウィザースプーンというのは、長老派なんです。

大石 そうですか。ユニタリアンというのは非常に定義しにくくて、実は長老派の一派もユニタリアンに流れ込んでいるわけで、非常に近い関係にあります。

中島 ですよ。だから、ハーバード、東海岸のそういうユニタリアン、あるいは長老派の系譜というのは、結構強力にあるなという気がしました。

もうおひとかた、いかがでしょうか。

石井 大石先生、どうもありがとうございます。大変お忙しい中、大変素晴らしいお話をしていただきまして、勉強になりました。

やはり基本的に今の私たちの大学での研究・教育のあり方は、今日お話しいただいた歴史の延長にあるんだというのは、確認できた感じがします。

ハットンの話が出てきましたけれども、ハットンはこのように哲学の役割を強調したかったのは、やはり哲学がもはやこのようなものではなくなっているという、おそらく危機感があったということなのではないでしょうか。18世紀には哲学がこのように個別諸学を統合するようなものではすでになかったということを、逆に示しているんじゃないかと、私はうがって思ってしまったんです。

先走ったような問いかもしれないんですけども、このように「アーツ」と「サイエンス」が分かれていった延長上に私たちの今の学問があるとするならば、これから先どうすればいいんでしょうかということを、この座談会の場を使って考えたいと思うんです。人文系の中ではきっとこういう議論は私たちの中ではあって、けれども、そうは言ってもねというか、むしろ今のハットンのようなことを今言った

ら、哲学者たちはきつとぼろぼろにたたかれてしまうわけです。この当時よりもっとひどくこっぴどい目に遭ってしまうわけなんですけれども、どうすればいいんでしょう。すいません、すごくぶっちゃけた質問をしますけれども。

大石 悩ましいような、私自身もどうしていいのかちょっと悩んでいるところはあります。

でも、フィロソフィーというのはもともとそんなに小さな領域ではなくて、非常に広い領域に関わる要するに知の問題を考えるものであって、一方ハットンはある意味で大学に関与をしていたこともあり、いわゆる小さな自然科学をやっているのではなくて、もっと巨視的な意味での形而上的な立場から科学を考えているのだと自己主張しているわけです。他方でわれわれ、要するに人文系の間人も、反対のことを意識する必要はあるのかなと思います。

つまり、フィロソフィーというのは、いわゆる形而上学なものの中でどどまっているとか、あるいは人文学とか、あるいは社会的な歴史の断片をやっていくことが、必ずしも人文学とか、あるいは人文系の哲学の全てではないということ、考える必要があるのかなということです。

例えば今日農耕詩を事例に出しましたが、これは文学に思われがちなのですが、実は読んでみるとすごく技術的なことを書いていたりするんです。文明そのものでもあったりして、そういうことをきちんと考えていく必要があるでしょう。現代におけるいわゆる文学もそうでしょうし、あるいは私の専門の19世紀の文学なんかを読んでいても、決して文学だけで読めるものというものはなくて、当時の経済とか、あるいは産業とか、そういうものがあってはじめて分かることもあります。それは単なる断片的なインフォメーションの歴史の領域にとどまるものなのですが、それらを哲学的に考える必要がある。

それは現代との関係において考えるというのもそうでしょうし、もう少し深いレベルで、「文」——これは石井先生の持論なんでしょうが——「文」というものを考えていくことができれば、哲学というものの可能性も広がっていくのかなと思っています。

石井 ありがとうございます。

中島 ありがとうございます。

なぜアーツか、いかなるアーツか

中島 では田辺先生のご発表に移りたいと思います。「なぜアーツか、いかなるアーツか」という題です。よろしく願いいたします。

田辺 よろしく申し上げます。私の話は、今までの素晴らしい学問的なお話とは違って、ちょっと放談に近い形になっていて大変恐縮です。「なぜアーツか、いかなるアーツか」ということでお話しさせていただきたいと思います。

なぜアーツか。これは1つには、非常に素朴に言うと、現在、近代的世界観の限界が露呈しているからであるということです。近代的世界観というのは何かというと、いわゆる進歩主義だと私は考えています。これは知識と技術の拡大により自然を克服・利用して、人間の自由を拡大すべしというものだと思うんです。これが特に19世紀のいわゆる科学の時代という中で伸長してきた考え方だと思います。

ここには人間と自然というものを分断して、自然を客体化し、道具化して克服・利用しながら、同時に人間の自由を拡大していくということがあるわけです。そしてこれがおそらく先ほど大石先生がおっしゃっていたような、18世紀から19世紀の思想の変化ともつながっていくんだろーと思います。大石先生のお話はもう少し、もっとニュアンスに富んだものだったと思うんですけれども、それが19世紀の特に植民地主義と結び付く中で、もっと粗雑で乱暴な進歩主義に変わっていったんじゃないかと私は考えています。

ところが、こうした進歩主義的な自然観や人間観にもかかわらず、実際に起こったことというのは、人間と自然というのは分断されたのではなくて、より緊密な結び付きがどんどん起きているんだということが指摘されているわけです。これは例えばラトゥール (Latour) という科学人類学者が言っていることで、これはもう指摘されると当然のことでもあるわけです。人間の働きが生命圏 (生物の領域)、それから地球圏 (物理科学的領域) に非常に介入をしていて、今、地球システムのあり方に大きな影響を与えるに至っている。

このことを「人新世」という言い方をします。現在の COVID-19 の問題も、まさにウイルスがいた領域にどんどん人間が入っていくことによって、人間と自然というものが分かれているところか、より緊密な結び付きの中で今の状況というのが起こっている。

この中で、私たちは、例えば「人新世」という地球温暖化の問題、そしてこのウイルスの蔓延という問題を、どのように考えるのかということが今大きな問題になっています。

その中で1つの大きな潮流となっているのが、近代を乗り越えるために、近代の人間至上主義というものを批判するやり方です。

ヒューマニズムを批判する。私自身もヒューマニズムを批判していくわけですが、技術至上主義は私の考え方とは逆方向に行くわけです。近代的なヒューマニズムを越えるときに何をするかというと、これは技術によって全てを解決しようとする。その1つにデータ至上主義にいく動きがあるわけです。

これはユヴァル・ノア・ハラリが『ホモ・デウス』の中で非常にうまく具合にその動きを捉えています。あらゆる人と物をインターネットにつないで、アルゴリズムとビッグデータが支配する社会へいくと。

ここでは人間の自由意思とか、個人の自律性というものちょっと我慢しなさいと。そういうプライベートな問題ということを経ずに、人間がきちんとデータを提供することによって、よりよく社会と自然が統御できるんですということを言い始めているわけです。

これはもうまさに今のコロナ統御の中で、そういうことが起こっています。この中で人間はもはやその自律的な意思や自由意思を持った存在ではなくて、単に身体・感覚・情動のアルゴリズムの束にしかすぎないということが、どんどん研究として出ているわけです。

ハラリというのは、じゃあ、このようにデータ至上主義が蔓延し、人間は『ホモ・デウス』にいくんだということだけ言っている人なのかなと思ったら、本を読んでみると、この人は逆なんだと、逆というのは、つまりこうした状況というものを批判的に捉えているんだということが分かって、安心しました。

ハラリの問いというのは、じゃあ、生き物というのは本当にアルゴ

リズムにすぎないのか、そして生命は本当にデータ処理にすぎないのか、もう1つは、知能と意識のどちらのほうに価値があるのかということにあります。

明らかに、生命というものは単にアルゴリズムではない、データ処理でもない、人間は意識を持つ存在であるということをしちんと考えなければならないというのが、ハラリの主張であるということが、本を読んでみると分かった。そして、ハラリという人は仏教の瞑想をしている人だということも分かって、それだったらおそらく私の感覚とも近いだろうということを感じたわけです。

つまり、今の現代の知の流れの1つというものが、近代的ヒューマニズムや近代的科学観をデータ至上主義、アルゴリズムのほうで乗り越えようとするものであるとしたら、今、私たちが考えなければいけないのは、そうしたサイバーフィジカルでサイボーグ的なネットワークの中で、いかに生の価値を探求できるのかということだと思えます。簡単に言うと、意識を持った存在としていかに生きるのかという、この問いに答えられる知が、knowledgeが必要だということだと思えます。

じゃあ、こうした知とはどういうものなのでしょう。知というのがこれまでどういうふうに関われてきたかということですが、やっぱり知識というと、knowing what、理論・概念知や、knowing how、実践・技術知というものが知識であると考えてきたのが主流であると思います。そして、こうした知、まさに知能をどんどん拡大していく中で、近代までは自然を統御して人間の自由を拡大するはずだったのが、人間自体もその統御の対象に入っていく。そして、人間もアルゴリズムの中のネットワークの一環になってしまう。そして、それがいい社会なんだというのが、今のデータ至上主義の動きだというふうに思えます。

そして、確かにアルゴリズムとしての人間の快、動物・生物的なレベルでの快というものを持続的に最大化するための方法を知るためには、AIの知能に頼るのがおそらく最善なわけです。

こうした意味でのシンギュラリティーというのはもうすでに到達していると考えたほうがいいと、私は考えています。つまり、目的が

はっきりしているならば、その答えを出すのはAIのほうがむしろ人間よりも明らかに優れているわけです。

そして、人間の快を持続的に最大化するというのが、私たちの文明や知の目的だとするならば、大学はこれから生物工学や細胞工学やAIをどんどんと研究していったって、より効率的なサイバー・フィジカル・システムの構築にいそむべきだということになるわけです。

そして、実際にこういう流れが大きくあります。

さらにこのコロナウイルスの騒ぎの後には、ますますこの潮流が高まるということももう容易に予測できます。

私は、だから、こうした今のサイバー・フィジカル・システムの構築、ビッグデータ、AIという潮流に対して、やはり大学という場所は、そういうことだけをやる場所じゃないんじゃないかということをお願いしたいわけです。

現在の最も重要な課題というものは、人間の「快」の持続的な最大化ではなく、意識ある身体存在として、人間はいかなる生の価値を求めるのかという問いに答えることだと思うんです。

ところが、こう言うと、いや、あなたが言っているのは非常に伝統的な「リベラル・アーツ」なんじゃないかというふうに言われると思います。ところが、前提として私が申し上げたいのは、近代的世界観におけるようなリベラル・ヒューマニズムというものはもう成立し得ないということなんです。リベラル・ヒューマニズムは簡単に申し上げると、人間性の解放を求める思想・運動のことだと思います。人間性の本質が個人の中にあり、その自由をどんどん解放することによって、人間性がより拡大できる。そうした教育の一環として「リベラル・アーツ」を捉えるというふうな知の捉え方は、現在のように、人と物、人間と自然が非常に密接につながる中で私たちが生活している状況の中では、もう有効ではないと私は考えています。

むしろ人間と動植物また物理化学世界が密接につながる中で、生の豊かさや喜びとは何なのかをあらためて考え直す時期です。人と人、人と物との関係をどのように構築していくのがよいのかということ、私たちの経験の中からともに考える知の営みが必要だと考えています。

これはジョン・ショッター (John Shotter) という人の 'Knowing from within' という、第3の知という提言ともつながります。ショッターは knowing what でも knowing how でもなく、Knowing from within という実践倫理知、私たちが生きる状況の中から、そのつながりの中から、経験からともに考えていくということを言いました。

私たちが生における価値というものを考えるときには、それは私たちの実践的な経験の中から考えるしかあり得ないと私は思います。それはやはり knowing what や knowing how のような、誰に対しても、どこにおいても適用できる一般的な知というものとは違うわけです。この私が経験の中から取り出した真理をこそ重要視する態度がここにはあります。そして、こうしたやり方で真理を取り出す技こそが「アート」です。

これは例えばフーコーの『性の歴史』の中で、アルス・エロティカ (ars erotica) とスキエンティア・セクシャリス (scientia sexualis) を対比して論じているところとも関係します。アルス・エロティカのほうは、真理は、人が実践として知り、経験として取り集めた快樂そのものから引き出される。ここでは性愛がトピックですから、性愛の快樂そのものから引き出せるとなっているわけですがけれども、より一般的には、経験として取り集めたあらゆる価値あるものとして感じた経験、そこから引き出される真理というものを大事にするような「アート」なんです。それが重要なんじゃないかと思います。

そういう意味で、私たちが今考えなくてはいけないのは、一方において近代的な「リベラル・アーツ」を乗り越えること、他方においては、現代的な技術中心的なアルゴリズムという考え方も乗り越えることです。この2つを越えた新たな「総合的アーツ」ということを考えるべきではないかと私は考えています。

先ほど、納富先生と大石先生から、「リベラル・アーツ」の発展史について、非常にためになる、勉強になるお話をさせていただきました。特に今の「リベラル・アーツ」ということを考えると、おそらく19世紀にアメリカの大学で成立した「リベラル・アーツ」について批判的に考えなくてはいけないと思うんです。そして、その背後にはリベラル・ヒューマニズム、進歩史観というものがやはりあると思

ます。

その中で、私が「リベラル・アーツ」について、新しい「リベラル・アーツ」というよりも新たな「総合的アーツ」のほうがいいんじゃないかと思う理由の1つには、中世ヨーロッパで「リベラル・アーツ」という言葉に対して「メカニカル・アーツ」という言葉が対比的に語られたということが背景にあります。

メカニカル・アーツのほうには服飾、農業、建築、戦争、貿易、料理、金属工学などが入ります。これはつまり人間の自由な創造性を陶冶するような「リベラル・アーツ」に対して、そうではなくて、むしろ自然との関係においていわばアーティザン的に従事する“servile” or “vulgar” arts とされたものになるわけです。しかし、今、人間と自然の関係が非常に緊密になっていき、むしろ人間が自然とともに自らを変容し、世界を変容していくようなアーツが必要とされる中で、「リベラル・アーツ」対「メカニカル・アーツ」という区別は、もうできないんじゃないかと思っています。

そういうふうに言うと、だから、全体を統御するアルゴリズムこそが大事なんだ、人間と人間、人間とモノのネットワークの全体を統御するアルゴリズムこそが、これからの知のあり方なんだ、と言う人がもちろん出てくるわけですが、こういうアルゴリズム、人間というものを単に身体・感覚・情動のアルゴリズムとして捉えるような視点からは、生の価値というものは失われてしまうわけです。

そういう意味で、現代の生のあり方に即した、今の科学技術時代に即した「総合的アーツ」が必要であると私は考えています。ここには文理融合というだけではなくて、芸術そして霊性の側面が入ってきます。芸術は世界の別様のあり方を実践的に想像・創造する営みですし、霊性とは自己変容のわざです。霊性は、自己と他者の関係の中で、あるいは自己と自己の関係の中で、自己を変容していくわざ、つまり「アーツ」としてあったわけです。こうしたあらゆる「アーツ」、つまり近代の学問の場からはいったんは外に出されてしまった芸術や霊性を含めたアーツを含めた総合的アーツが必要です。人類史がつくってきた「アーツ」の全てを、もう一度統合して総合的な実践倫理知としての「アーツ」をつくっていく必要があるんじゃないかと私は

考えています。

中島 ありがとうございます。これまで納富さんと大石さんからご提題をいただいた上で、さらに田辺さんからは現代にまで至る学問展開をお示しいただきました。

いろいろな論点があると思いますが、1つは、ハラリの問題ですね。ハラリは、バイオロジー、つまりビオス (bios) に関する学問としての生物学が、19世紀から非常に大きなウエートを占めてきて、そこにアルゴリズムに基づくテクノロジーが適用されることによって、動物や植物のビオスだけじゃなくて、人間も支配するようなものになったことを描き出しています。いわば、バイオ・テクノ・ポリティクス (bio-techno-politics) ですね。まさに今の新型コロナウイルスで問題になっているのは、人間のビオスを、いろいろなテクノロジーを使って監視すればある程度コントロールできるわけですが、本当にそれでいいのかということです。バイオ・テクノ・ポリティクスに対して、私たちはこれからどういう態度を取っていけばよいのか。

ビオスという言葉自体はギリシア語ですが、バイオロジーという概念は、確か19世紀の初めに誕生したものです。大石さんにご指摘いただいたように、「アート」と「サイエンス」が併用していく中で、バイオロジーが登場していったわけです。

田辺さんが、アルゴリズムから経験へ、知能から意識へとおっしゃったことは非常に大事なことだと思います。意識は consciousness ですから、「サイエンス」でもある scio (知る) の前に con (ともに) が付いているわけです。ともに知るというあり方が「意識」なわけです。日本語の「意識」という翻訳が適切かどうかは措くとしても、con という概念が重要だということですね。「ともに知る」ことが経験するということだとすれば、それをどう深めて、さらにどう変容のプロセスに入っていくのか。これこそ私たちが今考えるべき学問のあり方だと思うのです。

それは、アルゴリズムやデータ至上主義が前提にしている経験とは違うあり方だと思います。もしそこに立てば、ビオスの捉え方も相当変わってくるのではないのでしょうか。

私から質問させていただくと、田辺さんにとって、では今私たち

は、ビオスというのをどういうふうに学問の中で考えていけばいいのか、ということです。その際、スピリチュアリティの問題に、田辺さんはずっと関心を持っていらっしゃると思いますが、どういう形でスピリチュアリティをビオスの議論に組み込んでいけばいいのでしょうか。

私が今、悩ましいと思っているのは、新型コロナウイルスを前にして、「触れてはいけない」ということが強調されることです。他人は感染者かもしれないし、あるいは自分が感染者かもしれないから、誰にも触れてはいけないというわけです。しかし、触れるという経験なしに、スピリチュアリティは成立しないのではないかと思います。もちろん、物理的に触れることだけが問題になっているわけではないでしょうが、それでも、何かに本当に直に触れるとはどういうことかは問われていると思います。そこにビオスとスピリチュアリティの交差点があるように思うのですが、いかがでしょうか。

田辺 とても刺激的なコメントをありがとうございます。まずビオス、生の問題をどう考えるのかということはとても大事だと思います。よくビオスという言葉の対としてゾーエーという言葉が出るわけですが、まさにその区別が、もう今適用できないようになっているということです。つまり、生物学的（ゾーエー的）なアルゴリズムの中でわれわれが生きている。しかし、その総合したつながりの中で私たちは固有の経験をしている、つまりビオス的な生を生きているということなんです。これはある個人が個人としての生を生きるという意味でのビオスと随分違うような経験なんです。

他のものや他の人とのつながりの中で個々が固有の経験をする。そしてその経験を意識する中で私たちは経験を深めていきます。その過程こそが私はやっぱり人間が人間であるゆえなんじゃないかと思うんです。意識を持って経験をすることです。

この意識や経験のレベルというものは、今の生物学でもまだやっぱり解けていないわけです。意識の動きに伴って、いろんな物質とか、電位とかが動く様子は描けても、なぜわれわれが意識を持つかということは、やはり生物学ではまだ説明できていない。物質には還元できない、経験を意識するという固有の位相が私たちの生にはあるという

ことです。

そして私は、人間としての生の価値は、やはり意識というものをどのように置くのかということ、意識の状態ということと密接に関わると考えています。

いくら生物学的なレベルで快を得ても、どれほど快適なことをしても、それが人間の生の価値に結び付くかということ、私はそうではないと思います。やはり consciousness のありようというもの、状態というものが人間の生の価値というものと密接に結び付いている。これがやはりスピリチュアリティの問題ということなんです。

このスピリチュアリティ、つまり consciousness のあり方というものをどのように陶冶できるのかという問題は、中島さんがおっしゃったとおり、まさに出会いと関わるものだとも思います。触れるというのは、私の言い方で言うと出会うことであり、encounter です。しかもそれは、人と人が対面をしてお互いに触れるというよりは、私のイメージの中では、出会いの中でいわば世界の秘密にともに触れていくような営みということです。これがスピリチュアリティのコミュニティの意味でもあります。そういう意味では、スピリチュアリティのレベルをも含んだような知のコミュニティというものは、人と人が出会いながら、世界の秘密にともに触れていくような営みをしていくことなんじゃないかと思います。

ともに世界の秘密に触れていくような moment (契機) がある状態をつくっていくことが、これからの大学で必要なんじゃないかと私は考えています。

中島 ありがとうございます。経験科学で考えられている経験とは異なる経験の位相を、田辺さんは明らかにされていると思います。そうした異なる位相の経験にまで踏み込むような学のある方まで私たちが行けるかどうかということですね。

田辺 おっしゃるとおりです。人間の経験といったときに、経験科学の表層的に観察できるものとは全く違う経験のことを、考えなくちゃいけないということですね。

中島 では、いかがでしょうか。ご質問、コメントはあおりでしょうか。

納富 ありがとうございます。さまざまな問題を提示していただき、考える

素材がたくさんありますが、ぜひお考えいただきたい1つの点は、知識の問題です。つまり、どういう知識、あるいは知能をこれから考えていくかという問題です。

ビッグデータに関わりますが、私たちは知性の活動をどんどん外在化させてしまっていますが、それが今一番大きな問題だと思うのです。つまり、人間の持っている機能をどんどん遠くに、外に外注して、派遣社員みたいにやってもらっている形です。私たちは知識と呼ぶものを自分の身体から手放しています。私も最近自分のコンピューターにデータを置かないで、iCloudに置くようにして、最初はすごく抵抗がありました。そんな感じで、つまり、私たちの知の形がそういう形に進んでいるということ、単純に否定的に捉えるべきなのか、あるいはそれも受け入れながら新しい形にするか。

先ほど内在とおっしゃったので、そこをどのようにしていくのか。つまり、今言ったような形での情報間の外在化というのは確かに問題なのですが、それ自体をやめろというわけにはいかないという状況はあるので、そこはぜひお聞きしたいです。

もう1つの問題は、これはコメントになりますが、「意識」という概念についてです。私自身はいろいろ引っかけを感じていまして、哲学の中で実は2つ大きく違う使い方があると考えています。1つは、現代の西洋哲学の中で出てくる「意識」で、特に現象学などで意識、意識と、ひたすら意識の話をしますが、西洋近代哲学の最先端のところに出てしまう「意識」という概念です。それを強調し、それだけが主体だと考えるために、フロイトの「無意識」が裏返しに出てくるわけです。

もう1つは、先ほど中島さんがおっしゃったのですけれども、漢字で出てくる「意識」です。つまり仏教用語から来ているような、井筒俊彦が使うような形で「意識」という問題があって、西洋哲学の「意識」とはどうも別に考えた方がよいと思っています。どうして気になっているかという、西洋哲学の中で語られる「意識 (consciousness)」という単語は実はギリシア哲学には存在しません。ギリシア人は「意識」なんて議論してもいないし、少なくとも単語上では考えてもいない。有名な話ですが、プラトンやアリストテレスの中の、ど

こを探しても「意識」という単語も概念も使っていないのです。

ギリシア哲学者が使っていなかったから必要ないと断言するつもりはありませんが、「意識」という問題を考える上で、私はそこに非常に引っかかっています。私たちは「意識がある、意識がない」という表現で分かった気になっていますが、いろいろな文化的な背景があります。西洋近代の哲学者たちがこだわりまくっているような「意識」の問題と、それから、例えば東洋で仏教とか、あるいは中国経由で日本に入ってきたような「意識」という問題は、少なくとも私たちは一緒くたにしてはいけないのではないかという気がしています。この2つの点、大雑把な質問で恐縮ですけれども、お考えを聞かせていただければ幸いです。

田辺 ありがとうございます。これも非常に大事な問題だと思います。

情報や機能の外在化があるというのはそのとおりだと思います。アルゴリズムのネットワークというものが、サイバー・フィジカル・スペースの中でどんどん展開していて、われわれはもうそのネットワークがなければ生きていけない状況があるというのはまさにこれを示しています。

ただそれを外在化と呼ぶのかという問題もあります。そうしたネットワークを私たちの身体の延長というふうにも考えてもいいかもしれません。私たちは人間の自立性と身体が一致しているように考えていたんですけども、おそらく生命のあり方というものをもうちょっと見ていくと、そもそも構造や機能においては、いろんなレベルで生命体はあります。細胞のレベル、細胞が集まってできる器官のレベル、さまざまな器官が組み合わさってできている身体のレベル、そして身体と環境をワンセットで考えるレベルなど、さまざまな位相が考えられる。生命体といったとき、こうしたさまざまなレベルとそれらのネットワークの中で考えていかなくちゃいけないんじゃないかというのが1つあります。

ところが、そうすると、生命の働きというのは、さまざまなアルゴリズムの組み合わせであるという考え方になるんです。ですから、私が申し上げているのは、もし私たちの生の価値や意味のレベルというものを考えるのならば、そうしたネットワークだけを考えていてはい

けないだろう。そこではやはり経験と意識という位相を考える必要があるだろうということです。

このことは2番目のご質問とも関わります。これはおっしゃるとおりなんです。私が西洋哲学を見ていて直観的に感じるのは、やっぱり哲学の基礎が世界認識のための哲学なのではないかということです。世界、フィジックスがあり、メタフィジックスがあるということで、自然というものをわれわれはいかに正しく認識できるのかということが、西洋哲学の根幹にあるような気がいたします。

そこでの「意識」というのは、その哲学の伝統の中で、世界をどのように私たちは認識・意識しているのかということではないんです。

ところが、おっしゃったように、インド、仏教の伝統というのは全く違う「意識」の伝統があります。そこでの哲学の中心的な問いは、私とは何か、にあります。そしてその私と宇宙との関係は何なのか。そして、宇宙の絶対原理との関係は何なのか。これを考えるのがインド、仏教の哲学の伝統なわけです。

こうした2つの伝統が、おそらく今、つながりつつあるところにあるんじゃないかと私は考えています。それが今、出ている Consciousness Studies というものです。デビッド・チャーマーズ (David Chalmers) が、どうやって人間に意識というものが生まれるのかということを哲学的に考えようとしていたり、あるいはまた、今日お話ししたような生物学だけでは解けない「意識」の問題ということ、まさにみんなが考えるように、意識するようになっていたりする。

この「意識」とは何なのか、どうやってつくられるのかという問題は、まさに仏教やヒンドゥー教の培った伝統が考えてきた問いとつながってきているんです。その中で、世界をどう認識するのかという問いだけではなく、「私」というものは何なのか、この意識し、経験する「私」とは誰なのかという問いともつながっていくような、まさに新たな世界哲学ができつつあるんじゃないか。あるいはつくっていかなくちゃいけないんじゃないか。そんなことを考えています。

納富 ありがとうございます。

中島 ありがとうございます。consciousness がギリシャ語にないというの

は深刻なことだと思います。ギリシャ語だったら、おそらくは魂（プシケー）で表現した事態だと思います。しかし、それがラテン語の持っていた「ともに知る」からも離れて、近代的な意識として世界認識のある種の主体や場所になってしまったわけです。それがそのままでもいいのがやはり問題だと思います。そうすると、魂という事態をもう一度考え直すこともありかもしれませんね。

もう1つ、先ほどの納富さんの最初の問いに関わるのですが、私はたまたま先日、工学系の先生方と新型コロナウイルスの件でいろいろな議論をさせていただきました。実は彼らのほうがアルゴリズムを使って監視社会化に向かうことを大変恐れているのですね。そちらに絶対に行っちゃいけないという思いを強くお持ちでした。

工学系の人たちが議論しているのは、アルゴリズムもつくり方だということです。つまり、ある種の対抗アルゴリズムのようなものも考えることもできる、ということです。人間をビッグデータで全部処理してしまい、プライベートなものを支配するといった、アルゴリズムとは異なるものですね。逆に、そこに穴を開けるようなアルゴリズムです。こうした議論が工学系の突端では始まっているようなのです。そうした突端と、私たちがどういふふうと一緒に議論できるのかは、かなり大きなことかなと感じています。

田辺 そこで私が気になるのは、やはり監視社会への批判というのが、いわば古いリベラルヒューマニズム的な考え、つまりプライバシーというもの、あるいは自由な意思というものを尊重しなくちゃいけないという考え方にやはり立っているんじゃないかというのが、問題だと思うんです。

対抗アルゴリズムをつくっていくというのは非常に面白い考え方で、対抗アルゴリズムをつくるのなら、それはアルゴリズムに対して個人のプライバシーを守ろうというふうな考え方とは違うものになっていくはずなんです。アルゴリズム自体が多分化していくさまざまなつながりの中で、私たちはそれでも世界に対して意味を持った働きかけができるエージェンシーをもてるのか、アルゴリズムに還元されないような自分たちの生の価値をどうやって探求できるのかというふうな、新たな問いをもって技術・制度のあり方を考えなくちゃいけ

ない。そういう意味でも工学系の人と一緒に人間観も含めて、監視社会に代わるような世界を考えていくのはとても重要だと思います。

中島 おっしゃるとおりかと思います。プライベート、パブリックという二項対立が、今果たしてどういう意味があるのかですね。これは当然問い直されなければなりません。

とはいえ、それでも、それらの概念が果たしてきたプラスの役割をそのまま捨て去るわけにはいきませんので、どう線を引き直すかということになります。

田辺 おっしゃるとおりです。

石井 たぶん、すでに議論になっていることの1つに、アルゴリズム的公共性をいかにつくっていくのかという議論がどうもなされているみたいです。中国経済論の梶谷懐先生が言及しています。石田英敬先生がルーヴロアとベルンの「アルゴリズム的統治性」という概念に言及しているのをヒントに梶谷先生が「アルゴリズム的公共性」と言い換えて使っているものです。大雑把にまとめますと、例えば行動経済学でよく触れられる「ナッジ」のように、人々の嗜好をアルゴリズムによってパターン化して、よりよい選択へと人々を導いていく近未来のあり方は、誰かが一元的に監視しているわけではないが、全てが監視されることによって、スマートに功利主義的幸福を実現するという考え方です。梶谷氏自身の主張は、この「アルゴリズム的公共性」が近代以来の市民的公共性によって支えられることによってこそ道具的合理性を追求しつつも、「ヒューリスティックベースの生活世界」を維持していくことができるし、そうでなければならぬ、というものと私は理解しています（梶谷懐・高口康太『幸福な監視国家・中国』、NHK出版、2019年、183-187頁）。これなどは、中国で現在起こっていることについて考える際に非常に普遍的な視座を提供しているもので、今のお話にもつながってくるだろうと思いながら聞いていました。

中島 なかなかそれは刺激的な言葉ですね。プライベートとパブリックの関係について、ハンナ・アーレント（Hannah Arendt）の議論を踏まえると、その中間にあるソーシャルなものの位置付けが問われるかと思えます。

私は、ここにもう1つ、パーソナルという次元があるのではないかと考えています。私はこの次元のほうはずっと魂の問題に近いと思っています。こういった概念をどのように定義し直すかが非常に大事なわけです。

田辺 そのとおりです。

「アーツの再定義」について

中島 続きまして、成田先生にご発題いただこうと思います。「アーツの再定義について」というタイトルでございます。どうぞよろしく願いいたします。

成田 よろしく願いいたします。今回、まずこの会にお招きいただきまして、どうもありがとうございます。今までの議論を非常に興味深く拝聴させていただきました。「アーツの再定義」というテーマで先日この会のご紹介をいただいたところですが、私の専門から少し遠いテーマのように思われ、何を話せばいいのかというのはかなり悩みました。今から行う話が何か議論のお役に立てれば幸いです。

本日の準備の中で何を話そうかということのを少し考えていたのですが、いただいた趣旨説明の中に「人新世」というキーワードがありまして、これは私がやっているようなこととも少し関係しているかとも思い、それを手がかりに準備をいたしました。

「人新世」というのはもともと地質学の用語だと思いますが、現代における人為活動が、例えば二酸化炭素の排出などを通じて地球の物理的組成自体に顕著に影響を及ぼしており、その事実を地質時代の区分名に反映させる必要があるのではないかという議論であると承知しています。そういう意味で言うと、現代というのは、地球環境は人間が管理しないと立ち行かない、そういう時代なのかなと思います。

ここでの「管理」というのは、何か人間が思いのままに「コントロール」するという意味ではなく、地球の基本的な機能を維持するために必要なことを行っていくという、「マネジメント」という意味での「管理」と捉えることができるかと思っています。

人間が物理的な制約の中で生きていかなければいけないという、そ

ういう考え方ですけれども、それ自体は先ほど大石先生のお話にありました、マルサスの議論と対応するのではと思います。

私の分野は環境経済学という分野なのですが、考え方としては経済学の考え方を基盤としています。具体的には、個々人が、広義の資源、例えば野生動物ですとか、環境の質、例えば大気質に関する何らか需要を有しているという考え方です。これらの需要をさまざまな方法で計測をしたり推定をするということが研究のベースになります。自然科学における計測や推定と同様に、さまざまなバイアスについて検証するとか、データを集めるとか、そういう作業を行いますので、そういう意味ではかなり自然科学に近いようなことをやっています。

実際例を挙げると、例えば汚染のない大気を人間は望ましいと思うわけですね。大気質が健康状態と関係するというのがありますが、大気質自体は直接的に人間の生計に影響を与えない。しかしながら、大気質に何か経済的な価値を人間は見いだしている、言い換えると人間は良好な大気に関して暗に需要を有している、そういう考え方ができる。

そういう需要をどのように明らかにすることができるかという、例えばわれわれが家を買うとか借りる場合に環境がよい立地を好むというのがあって、実際環境が良好な地域にある不動産の価格は相対的に高かったりする。その価格のプレミアムを統計分析により抽出することによって、環境の質に関する需要というものを推定することができるわけですね。

あるいはもっと直接的に、野生動物の保護みたいなものと、野生動物の保護を行うための仮想的な政策プログラムにあなたはどれくらいお金を払っているかということを経営者に聞いて、その中でその仮想的な価格を推定するというのもやっています。

そうして明らかにされるように、環境に関してわれわれは需要を有しているわけですが、そういう需要が市場経済にきちんと反映されるわけではない。われわれは環境の質や自然環境に関して金銭的な取引をしているわけではないので、市場経済に全てを委ねてしまうと、その供給がうまく行われなくなる。そこを明確化しつつ、経済システムの補正手段としてどのような政策が必要なのかと、そこまでを考える

というのが研究になります。

例えば、気候変動に伴って自然災害が増えるわけですが、そういう社会的費用が化石燃料の市場価格には反映されていない。本来は反映されなければいけないのですがされていないということで、政策介入が必要だと、そういう考え方になるわけです。

そもそも環境がもたらす人間への便益ということについては、これ自体は経済学の人が考えたというよりは、どちらかという生態学の世界でつくられた概念ですが、それでも、「生態系サービス」という考え方を環境経済学ではよく使います。

実際、環境がもたらす人間への便益というのはたくさんあるわけです。食料、燃料、素材、水、医薬品などの「供給サービス」もそうです。それを直接生産していたり、供給していたりする。それが市場取引される場合もあれば、市場取引されない場合もある。われわれはそれに対する価格から対価を払っている場合もあるし、払っていない場合もある。それが失われてしまうと困るわけですが、それについての費用は市場価格には含まれていない可能性があるわけです。あるいは、洪水の防止とか、気候変動の緩和などの「調整サービス」というものもありますが、これもやはり生態系の便益と言えるわけですが、便益に対する対価を通常われわれは払っていない。

あるいは「文化サービス」、これにはいろいろなものがありますが、普通の経済活動に近いというもので言うと、生態系の観光産業に及ぼす便益というのがあります。観光は非常に大きな産業ですが、例えば国立公園みたいなところにわざわざわれわれは足を運ぶわけです。自然というものがなくなってしまうと、観光産業自体が部分的に消滅してしまう。それ以外の生態系の文化的価値としては、金銭的なものではないですが、自然の象徴としての機能ですとか、宗教的な機能というのがあります。文化的な価値というのはさまざまな種類のものがあるわけです。

この3つ（「供給サービス」、「調整サービス」、「文化サービス」）がある中で、その3つを支えるものとしての「基盤サービス」もあります。これは、これがないとそもそもさまざまな生物が生きていけないというような、酸素循環ですとか、窒素循環みたいなものに関係して

います。酸素にしても窒素にしても、生態系が機能することで結局できている。それも最終的には人間に恩恵を与えているということになるわけです。

そういう便益があるということで、環境経済学としては、こういうものを実際に定量化していった貨幣換算価値として推定し、知らないうちに貨幣換算価値を損失させている場合、自然を過度に利用したり汚染をしたりという場合に、そこを直していきましょう、そういう考え方で環境というのを捉えています。

この考え方に関して、本日のテーマである「アーツ」という話に関連させると、環境に関する個々の需要を明らかにし、それに対応して何らか社会的に行動し、政策を立案しようとする場合においては、どこかで価値判断というのが求められてくる。それは研究者自身が判断するわけにはいかなくて、社会が決める話なのですが、その前提がないと、結局こういう政策を導入すべきとか、そういうことは言えないということがあります。

特に環境問題ということ考えた場合に、環境保護のみを社会として目指せばいいわけではないので、最終的には「望ましい社会」というのをつくる必要があるということになるわけですが、そもそも「望ましい社会」とは一体何なのか。それは経済学のモデルそのものからは導き出すことはできず、外部条件として与えられないといけません。

数学的な言葉で表すと、社会的な意思決定にとっての目的関数は何なのかということです。目的関数が設定できれば、目的関数の変数を最大化するための行動というのはどういうものなのかということは、経済学者は考えることができますのですけれども、そもそも社会にとっての目的というのは何なのかというのは、外側から定義が与えられなければならない。

これは実際に考えようとしてみるとなかなか分からないところで、私もよく分からないところがあります。先ほど田辺先生のハラリの話がありましたけれども、自由意志というか、個人というのをどのように捉えればいいのかと。これはもちろん人工知能とかそういう話もあるのですけれども、日常生活の経済に結び付いた話で言うと、例えば

広告というものがある。これは個人の選好を操作するためのものであるわけです。環境との関連で言えば、例えば車の購入に関して、広告により何か個人の選好を変える力が働いて、生活上の必要がないにもかかわらず豪華な車を買うという働きをする。

あるいは個人のレベルで需要を仮にはっきりと決定できるとしても、社会的な意思決定をする場合に、その場合の価値基準というのをどういうふう考えたらいいかということもあります。

例えば、環境政策も含めてよく問題になってくるものとして、自由と平等の対立というのがあります。自由と平等は並立する場合もありますけれども、対立するような場合もある。1つの例として、アメリカで気候変動政策がなかなか進展しないというのがあります。その理由の1つとして、アメリカの政治の風土としてある種の自由を追求するという価値観、特に経済的な自由を非常に重要視するという価値観があります。経済的な自由を重視する価値観が強いと、課税に対して非常に強い社会の抵抗があり、そうすると、炭素税とか、排出権取引みたいなものを導入しづらかったりする。他方、そのような課税に反対するという風土というのは、経済格差を拡大したりしますので、平等の考え方とは相反するようなどころがある。結局社会として何を目指せばいいのかということをはっきりさせないといけないと、そういうところがあるわけです。

あと、そもそも「生態系サービス」という話をしましたが、これは完全に人間の視点からの話であると。人間の視点から見た生態系の価値というのも、それ自体の概念化の意義というはあるのですが、自然の価値というのは人間の視点で判断できるものだけでもない。例えば動物にとっての価値はどうなるのかと、そういうことももちろん重要になってくる。そこを通常的环境経済学的な分析を通じてのみ物事を見ていると、そういうものは捉えられないという限界はあります。

他方で、現在 SDGs (Sustainable Development Goals) というのがあります。持続可能な開発という、世界的な関心といいますが、政策の流れがあります。そういう問題を考慮する場合にはやはり人間というのが単位になってくる。人間という単位はやはり重要なのではない

かと思うわけです。

というのは、経済的な見方ですが、世界全体に目を向けた場合、例えば経済格差というのが非常にある。国別の平均所得水準を比較すると、北ヨーロッパの国々とサハラ以南のアフリカを比べると100倍ぐらいの違いがある。世界全体ではいまだに7億人ぐらいが絶対的な貧困状態にある。そういうことで世界全体として経済的に豊かになるということが求められるというのはあり、そういう文脈の中で環境問題というのは論じる必要があるのではと思います。

これは必ずしも国際的な話だけではなくて、国内的な経済格差というのものもあるわけです。環境の保護というのは必要なのですが、やはり少なくとも雇用の確保というのは重要である。そういうものをバランスしていかないといけない。ここにもやはり人間という単位で物事を見なければいけないというところがある。

また所得そのもの以外でも、栄養状態だとか、保健であったりとか、教育とか、そういう問題の解決には経済的なリソースが必要だということで、それを前提において環境保護を進めていくということに意味があるのだと考えています。

中島 ありがとうございます。

新型コロナウイルスは多くのことを私たちに突き付けています。一方で、経済活動が停止したために、大気汚染が劇的に改善してしまうという現実を突き付けています。また、他方で、われわれがもう分かっていたさまざまな問題を突き付けたということもあります。格差や貧困の問題が典型的で、私たちが思っていた以上に非常に深刻に出てきているわけです。新型コロナウイルスはパンデミックですから、万人に平等に降り注いでくるように思いますが、実際は全然平等ではなく、格差や貧困が相当影響していることが分かってきたのです。

では、その中で私たちは一体何を考えればいいのか。ここで、先ほどお話しいただいた問題はすごく重要だと思います。

ポイントは、価格と価値の関係だと思います。ある経済学の先生に言われたのですが、経済学は価値の問題を論じないと言うんです。その代わりに、価格を論じるわけです。価値の問題はそれほど難しいわけです。

しかし、私たちが「リベラル・アーツ」を考え直していくときに、価値の問題は避けて通ることはできません。しかも、価値は相対的なもので、立場によって違うとも単純には言い切れません。価値を考えるには、おっしゃったように人間をどう捉えるのか、そして現在だけではなく、未来がここには必ず入ってきますから、時間的にも複雑なつくり方にならざるを得ないものです。その上で、それを価格に何らかの形で転換しないと、環境のようなものを扱うことは難しいわけですね。

成田先生が今、環境経済学をお考えになる中で、価値と価格の関係について、私たちも一緒に考えるためのヒントのようなものはあるのでしょうか。

成田 お話ししたような方法で、価格というのは市場が存在しないものにも関わらず評価可能ですけれども、やはり方法論上の限界はあります。しかし、そうであってもそのような考え方は有用であると思います。なぜかというと、ほとんどの人が経済活動、ビジネスをやっているわけですから。その中で、彼らはやはり価格とか、お金の基準で物を評価しますので、その中で環境というのはこれだけ経済ということでも意味があるんですと、そういうことは示すことができる。そういう意味での有効性というのはあると思います。

ただ、例えば難しい環境問題について意思決定をするとき、例えば何か環境汚染が発生しうる公共プロジェクトを行う場合に、実際に費用便益分析でオーケーであればやっていいのかということ、そういうわけにはいかない。やはりいろいろなステークホルダーと話をしながら、どういう環境の捉え方があるかということをも十分聞いた上で、意思決定をしていかなければいけないというのが1つあると思います。

あと、経済学者は価値というものを直接論じないというのは確かにそうで、その代わりに言うてはなんですけれども、少なくとも社会がどのように選択したらいいのかというのを考える社会選択論という分野があって、例えばアマルティア・セン (Amartya K. Sen) のような学者がさまざまな問題についての議論をしています。

そういうことで、価値そのものではないですけれども、価格だけで物事を見るというよりはもうちょっと拡張して考えるという、そ

う問題意識がありますし、そういうことをやっている研究者もいるということです。

中島 ありがとうございます。他の方々からのコメントや質問をうかがえればと思います。

石井 成田先生、ありがとうございました。価値の話は大変面白かったです。私たち EAA というのはダイキンというエアコンメーカーの寄付金をいただいて、彼らは「空気の価値化」ということをスローガンに掲げて、東大と未来ビジョンについて一緒に考えるということを行っているんです。そこで言っているときの価値化というのは、いわゆる交換価値として空気というのを捉え直すということかと思っていけれども、どうもおそらくそうではないというようなことが何となく分かりました。

質問というよりもコメントなんですけれども、同時にそこで言っている価値、アマルティア・センの話が出てきましたので、やっぱり社会的意思決定ということなわけですね。その場合、じゃあ、社会とものを、いくつもある社会のいくつもある意思決定というものが、全体としては地球環境維持のためにバランスを保っているというような、そういう複雑なシステムにしなくちゃいけないというようなお話だというふうに思います。COVID-19 のことでは、例えば私たちはリモートで仕事をしていますけれども、リモートで仕事をしている私たちと、それから感染してしまって病院に置かれている人たちとは、全く違った社会を構成しているということは言えるだろう。もしくはリモートで生活できない人たちとは全く違った社会を持っていて、それらは全く違った空気を呼吸して生活しているわけです。

こういう状況の中で、さっきの田辺先生の話と結び付けたいんですけども、どうやって私たちが経験というものを経験し直していくのか、鍛え直していくのかというのが、すごく難しいなと感じています。質問ではなくて、本当にコメントというか、感想にすぎないんですけども、成田先生はおそらく環境経済学の関係であちこちに、世界中行ってらっしゃると思いますし、茫漠たるコメントですけれども、何かその辺でご示唆を頂戴できればと思います。

成田 私もそれについては今のウイルスの話が出るずっと前から感じていま

す。例えば私は気候変動のような問題を扱って研究をしていますけれども、アメリカ合衆国という国に関して、国全体としての気候変動に関する認識が他の国々のものとはすごく違っていたり、そういうようなことがあるわけです。そういう世界の人々の認識の違いをどうやって埋めたらいいのかということは、私もよく分からなくて日々悩んでいるところです。

気候変動だけではなくて地球環境問題というのはたくさんあるわけですが、それらに関する知識とか、おっしゃっていた経験の共有というのは、やはり世界全体で考えると全くなされていないというのは感じます。

石井 すいません。茫漠とした問いになってしまっているんですけど、これは皆さんからもご意見をおうかがいしたいなと思っていたことなんです。つまり、こういう状況の中で、さっきの田辺先生の言葉を借りると、一番最後の、経験の中からも考える営みという点ですが、おそらく納富先生がおっしゃっていた「テクネー」というのは、経験の中からも考える知の営みみたいなものだろうと私は理解したんです。その中でじゃあ、経験科学とかいうものではなくて、もっと素朴な生活のレベルでの経験を例えば、じゃあ、大学の中でどうやって擬似的に経験する場をつくっていくのかというようなことが、大学としては問われているんじゃないかと思うんです。

中島 これは、田辺さんに聞いてみましょう。

田辺 お話をお聞きして、とても重要だと思ったのが、公共選択という場合に、いわゆる政治経済という場を越えて、私たちが生きる環境を含めた自然というものまでも視野に入れた生の価値を、選択を通じてどうやってつくることができるんだろうという問いです。これは成田先生がご指摘なさった「望ましい社会」とは何かという価値判断の問題と関わります。

その中で、私が経済学の中で非常に興味を持っていたのは、エリノア・オストロム（Elinor Ostrom）です。彼女はコミュニティの中で共通の経験の中から、自然と人間の関係、あるいは人と人の関係をみんなで考えていこうとしました。これは、私はとても重要な仕事だと思っています。

しかし、今、「人新世」ということを考えたときには、こうしたオストロム的な方法でさえもが通用しないというのが、大きな私たちにとってのチャレンジングな課題だと思います。つまり、地球温暖化に代表される地球システムの変動という現象は、私たちが森の木がなくなっているとか、泉が枯れたとか、そういうレベルの身体的な経験としては経験できないものなわけです。先端科学における観察のレベル、あるいはグラフなどの表象のレベルでは分かるけれども、私たちが人間として暮らしていく中で、身体的に十分に理解できないような位相において、人間の暮らしは地球システムに影響を与えている。こうした状況の理解を、いわば地球市民のレベルとしてみんなで共有して、オストロムがローカルコミュニティでやってきたものを、今度は地球レベルでやらなくちゃいけないというのが今の課題なんだろうと思います。

人新世について、経験をともにしながら考えるというのは、まさに例えば地球温暖化に関わる先端科学の技術と、それを通じたレプリゼンテーション（representation）を、イメージや身体のレベルで感じ取れるような仕組みをつくりながら、みんなでそれをともに経験し考えていくことだと思います。大学で、科学的知と身体経験を結び付けるような仕組みをつくることができないうことなんです。

それはおそらく経済学がもう一度、昔あった道徳哲学（moral philosophy）や道徳科学（moral science）を取り戻すことですし、公共というものを、単に人間だけではなくて、人間と自然がともにつくっているものであるという認識を持つことだと思います。人間と自然との関係という、マルクスなんかが持っていたような昔の経済学の大きな視野の中で見ていくということが必要なのかなと、感じました。

すいません、勝手なことばかり申しましたが、何かもしあればお願いします。

成田 どうもありがとうございます。そうですね。オストロムが研究対象とした「共有資源」というのは、英語で言えば「Communal Resource」となりますが、名前のおりコミュニティに根付いたものとしてあります。コミュニティの中に住んでいる人というのは実際顔を合わせる関係にあって、経験の共有というのが比較的楽である。そのような間

題についての解決の仕方はあるのだけれども、地球環境問題はそれとは全く違う、顔の見えない関係の問題を解決しないといけない。その難しさはあります。

中島 もう一人ぐらい、いかがでしょうか。納富さん、どうぞ。

納富 これもいろんな論点をいただいたので、大雑把な質問で恐縮ですが、今議論になっていたところで考えなくてはいけない点が、いくつかあります。まず、コミュニティの問題から先にお話すると、地球規模というか、人類全部をまたぐような場があります。これは、例えば経済のグローバリゼーションのような規模の話と、今回コロナで露骨になったように、県単位で敷居をまたぐような、生活実感でリアルに働くような規模があります。それらを全部一緒にして一括して議論して済む問題ではないのではないかと思います。それらの間での動き方、その重層的な地域環境、あるいは人間のコミュニティ関係をどう考えるかが重要です。ネット的なものを含めて構いません。その重層的な関係というところが大きな問題です。

先ほどおっしゃったように、地球の環境問題と捉える場合は、普通のレベルのコミュニティとは違うレベルの問題だと思いますが、そこも重層化してうまく位置付けないと、なかなかうまく議論できません。つまり、ローカルで働かないと結局何も改善しないといったところが、今回いろんな危機で出てきている根ではないかというのが、第1点です。

もう1つは、価値観の conflict の問題です。平和な時代ですと多元的にさまざまな価値観を尊重すべきとか、それぞれのよいところを取るといのように言いたいのですが、今回のように医療危機に直面すると、A さんを生かすか B さんを生かすかといった、そんな医療資源配分の問題になってきて、そこでは多元的に考えるとか、みんなを豊かにしましようとかいう綺麗事では済まない場面が生じるのではないかと、率直に思っています。

そうすると、先ほど中島さんが価値の問題を持ち出されましたが、1つの価値に還元してはいけない、特に経済価値で全てを測ってはいけないと強く思うと同時に、だからといって、さまざまな多元的なものをそれぞれ尊重しましようと言うだけではうまくいかないような根

本的な問題がある。地球環境の問題などはそれが一番典型的に出てしまうのではないかと思います。

私が今考えているのは、そういった2つの場面での問題構造をもう少し整理してから考えないと、全てがぐちゃっとしてしまうのではないかという気がしたので、お考えをぜひうかがいたいと思います。

成田 ありがとうございます。まさに気候変動なんかは本当に日常生活と結び付いている。車を運転するとか、何か物を買うとか、そういう行為が結局 CO₂ を排出してしまっていて、地球環境に結び付いているということになるわけです。

ですので、確かに2つのレベルがあると思います。そこをどうすればいいのかと。先ほど田辺先生のお話にあったみたいなの、むしろアルゴリズムとか、そういう力を借りて解決する話なのかもしれないですし、解決策としても今までとは全然違うような考え方が必要なのかもしれないと思います。

中島 これは成田先生のご専門の1つだと思いますが、意思決定をどういうふうに学問の中で考えていけばよいのかが重要だと思います。多くの学問は意思決定を単純化して、意思決定可能なものの中で意思決定をするというふうにやってきました。しかし、私たちが直面している問題は、どうやらそういう単純化されてしまった意思決定ではなさそうです。

スケールもいくつか異なるものがあります。マクロレベル、ミクロレベル、あるいは中間的なメゾレベルがすぐに挙げられます。いくつかのスケールが絡み合っていて影響し合っているのでもやっかいなのですが、そのプロセスがなかなか見えにくい。そういう中で意思を決定しなければなりません。納富さんがおっしゃったように、価値は普遍的でありそうですので、それぞれの領域での意思決定に任せるのではなく、普遍の問題を考え直さなければならないのでしょうか。地球環境問題は、ひょっとすると、そういうテスターになっているのではないのでしょうか。

もしそこまで複雑な中で意思決定しないといけないとすると、これは石井さんの問いに戻るのかもしれませんが、大学の学問の中に意思決定をどう位置付けたらよいとお考えでしょうか。

成田 意思決定ということで、もしかしたら少し違う話になってしまうかもしれないですけども、「議論」というのは実は社会的な物事に関する意思決定をするにあたって、非常に重要だと思うんです。というのは、価値というのは今の話にあったとおり、なかなか定義しづらいものである。またその中でも社会的に決めていけないといけないものがある。貨幣価値だけですんなりと決まるようじゃなくて、いろいろ複眼的に見ないといけない。その中で、やはりいろいろな人がいろいろな論点を出して、議論をして決めていくということが、社会的意思決定でやっぱり重要になってきて、その中でももしかしたらレトリックみたいな、そういうスキルが求められるのかもしれないと思います。

中島 ありがとうございます。

「自然」と「人間」——中国哲学における「アート」の問題

中島 では、最後の発表者ですね。石井さん、よろしくお願いします。

石井 まず最初に、「芸」という漢字についてざっと紹介いたします。細かくは言いません。

調べてみると、この字はもともと植物を植えるという意味で使われていたのがどうも最初らしい。ここから始まっているんです。その後、例えば「技芸」という意味が派生してきます。今日も何度かこの言葉は出てきましたけれども、ちょっとよく意味が分からないところはあります。例えば『論語』の中でも孔子が「吾試せず、故に芸（吾不試、故芸）」という言い方をしています。ここで「試」というのは、王に用いられるということです。つまり、私は用いられないので、芸たるのだ」と孔子は言うわけで、ここで言っている「芸」というのは一般的には「技芸」と訳されたりするんですけども、これもこれだけでは意味がよく分からないものではありません。ともかくこういう使い方がされていました。

おそらくそれとつながっていきそうなのが、「六芸」と言われているものです。これには2つありますけれども、1つは「礼、楽、射、御、書、数」の6つの技芸ですが、そこには身体的な所作と、そして学問の両方が含まれています。礼、楽（音楽）、射（射術）、そして御

(馭術)、それから書くこと、そして数学という具合です。これは伝説の時代ですけれども、周の時代の頃にはこういう形でした。

さらにこれがいつから変わったかちょっとよく分かりませんが、もう1つの「六芸」のほうにいきまして、いわゆる中国の儒学を中心とする学問の基本となる「経書」が6つの経からなっているのを「六芸」と総称しています。「易」、「書」、「詩」、「礼」、「楽」、「春秋」の6つでして、皆さんもご存じのとおり、このうち「楽」は書物としては存在していません。こういう6つのクラシックスに集約されていきます。「東アジア藝文書院」の「藝」は、『漢書』藝文志から取ったものです。班固の著した前漢の正史である『漢書』には、劉向と劉歆という親子がまとめたとされる「藝文志」というチャプターがあります。これは中国というよりも東アジアにおける最古の文献の総目録です。その最初にくるのが「六芸略」で、ここで言っている「六芸」というのがこれら6つの経のことです。

でも、ここで言っている「藝文志」には、「六芸略」以外にいわば古代中国版ソフィストとも言うべき諸子百家の著作を集めた「諸子略」や、今の分類では文学に当たる「詩賦略」、それから「兵書略」、「術数略」、「方技略」などがあります。「術数」とか「方技」というのは耳慣れないと思いますが、前者は数学や天文学、後者は医学や本草学などを含んでいます。「藝文志」の分類の特徴として、後半にいけばいくほど実学的様相が顕著になっていることがあります。実際には「藝文志」に収録されている目録のうち、大多数はそうした今でいう自然科学に分類されるような学問（「儒林の実学」と言われます）であったわけで、書物の数も、実はこうした実学系のものの方が哲学や文学に関するものよりも多かったのです。

いずれにしても「芸」という概念自体は、人間の身体的な諸活動に結び付いて、それが学問へと抽象化していったというようなことになると思いますので、いわゆる「芸術」（ファイン・アート）という意味でこの「芸」を使うというのは、今回は調べませんでしたけれども、相当後になって出てきたものではないかというふうに思われます。

ここにはやはり、今日も繰り返し実は出てきていると思うんですが、人間が人間であるゆえんとしての技芸ということがイメージ

されていると思われます。つまり、モノを製作し、対象に働きかける行為としての「作為」です。荀子は「偽」という言葉で、自然に対置される人間的な営みとしての「作為」を論じています。それが古代における「芸」という概念の中にはおそらく共通して出てきているんだろうということ、まずは押さえておきたいと思います。

その後で、今度は一気に近代にいきます。今日は1980年代から90年代の中国の話をしようかと思っておりました。というのは、そこでいわゆる私たちが一般的に認識する自然と人間のコンフリクトというのが、中国においてその時期に非常に顕著に表れてきていると思われるからです。中国は近くて遠いところだと思われますので、私が最も身近に中国を経験した時期でもあるこの頃のことをあらためて考えてみたいという個人的な動機もあります。

まず、李沢厚という今でも元氣でご活躍なさっている哲学者なんですけれども、美学的マルクス主義というものを提唱しています。彼は自然が人に向かって「生成する」というようなテーゼを主張しています。

これは1979年に発表された『批判哲学の批判』という書物の中の一部なんですけれども、「自然が人に向かって生成するという哲学的な課題は、美学の本質が存するところでもある。自然と人間の対立的統一関係は、歴史的に審美的真理の現象において蓄積されていく。それは人が人として動物とは異なっているところの具体的な感性的成果であり、自然の人間化と人間の対象化がそこにおいて集中的に表現される」というようなことを言っていて、自然を人間化していくということ自体に、人間の本質を見いだしています。そしてこれは端的に労働だと彼は言っています。

同時に彼は、「人間の自然化」というようなものが中国の歴史の中では出てきて、「自然の人間化」と「人間の自然化」とが相互的に作用することによって、中国の美学的伝統が出来上がっていったという議論を展開します。これには賛否両論もあって、私もこの意見自体にはあまり賛成しないんですけれども、大変インパクトのある議論を提唱しているのです。1980年代は中国における改革開放の中での啓蒙主義のルネッサンスとも言うべき時代だったんですけれども、中国的

な啓蒙をリードする議論として、この「自然の人間化」、「人間の自然化」というテーゼが、大変大きな反響を持って中国の社会で受け入れられていきました。

ここで言っている自然と人間というのは本当に近代的な理解の仕方だと思うんですけども、同時に李沢厚自身は荀子に対する評価も大変高いので、おそらくこの「自然の人間化」、「人間の自然化」というようなことを彼なりに取り出す中で、荀子のような中国哲学の伝統にもう1回帰っていったんじゃないかなと思われまます。

1980年代、90年代というのは一体どういう時代かということをちょっと思い出してみると、自然や環境というものがある種、李沢厚的に取り上げられていく一方で、さまざまな問題になってきたのがこの時代なんです。例えばこれも日本でも評判になりましたけれども、レスター・ブラウン (Lester R Brown) の『だれが中国を養うのか?』(ダイヤモンド社)です。これは人口爆発によって食糧問題が起こっていくだろうということで、中国はこれから大量に食料の輸入を始めるに違いないと。そうすると人類は中国を支え切れないんだというような、結構プロボカティブな議論を発出したのが、1995年。これは覚えている方もいらっしゃると思うんですけども、現実にはそうならず今まで来てしまっているというのも、大変不思議なところではあるんですが、中国は何とかやっているわけです。なぜ何とかできているのかというのも、大変これは不思議な問題で、面白いことではあります。自然環境に対する負荷がどれほど深刻なのかそうでないのか。いずれにしても持続可能性が問われ始めて、それへの対応として環境保全意識が急速に高まったのはこの頃からです。

それからもう一方で中国というのは内発的発展モデルを提唱しているんだという言い方もされていました。文革の後の改革開放の中で郷鎮企業というのが各地につくられていきます。それはコミュニティレベルにおいて、農業だけでなく、工業発展もやっていくという意味では、人民公社の伝統の中から出てきたという側面もあるかもしれません。いずれにしても、こうして環境に対する負荷が非常に小さい発展モデルを中国はやっているんじゃないかというような意見が、1989年の『内発的発展論』(鶴見和子・川田侃編、東京大学出版会)とい

う本の中で示されます。

でも、これも皮肉なことに郷鎮企業モデルというのは2000年代になってから、中国における環境汚染の元凶の1つであるという言われ方をするようになります。実は中国の歴史の中には、一方で自然との融和的な関係というようなものがある意味模索しつつ、それが大体たがが外れる結果に終わっていて、非常に激しいいわゆる自然環境に対する経済的収奪というものが行われています。それが積み重なって今日の社会まで、今日まで来てしまっているというようなことが、おそらく言えるんじゃないかと思います。

自然に対する働きかけ、「自然の人間化」というレベルで言うと、例えば三峡ダムの建設であるとか、それから長江の水を黄河の方まで持ってくるという「南水北調」なんていう、信じられないような水利事業ですけれども、そういうようなことをやるとか、それからヒマラヤに穴を開けるなんていう話も聞いたことがあるんですけれども、それによってモンスーンの風の流れを変えてしまって、中国の乾燥を解決するなんていう冗談めいた話でした。いずれにしても、日本で育った私からみれば非常に極端な形で中国の発展というのが行われ、それは人間の自然に対する巨大な働きかけを伴わざるを得ないものでした。こうしたことが改革開放以降に起こったことで、それは今日まで続いているんだということが言えるかと思います。

ただ、その一方で、考えてみると、実は人間の欲望の構造自体をある方向に転換していく契機というのは、中国近代の中で繰り返しやっぱり行われているというのがあって、例えば、毛沢東における延安の自力更生のようなものがあげられます。これは、農業と手工業を大変重視する生産モデルですが、やがて大衆動員のほうにつながって、今の中国における社会モデルの1つの原風景になっていると思います。それから文化大革命のときの下放体験、その中で老荘の自然観というものが見直されていくような例があったりします。

その中でやはり欲望そのものの転換というのが、革命のプログラムというか、目的として設定されていたであろうということだと思うのですが、それが往々にして自然に対する一層の収奪の欲望に極端化していってしまうということが繰り返し起こっているのではないかと思

うのです。この辺りが中国社会の大変面白いところであり、難しいところでありというような感じがしています。

日本でもそうだったかもしれないんですけども、農本主義的エコロジー思想とでもいうべきものが近代の中でも繰り返し出てきて、例えば梁漱溟りょうしゅうめいという人がいますけれども、彼は郷村建設運動なんていうことをやっています。これは毛沢東が延安で革命の本拠地を築き、そこで自力更生をやっているときと前後して、梁漱溟がこういうようなことを全然別のところで行っています。

それから最近でも農村コミュニティの再建運動というのがあちこちで行われているというような動きもある。これ自体がある意味、私はこれを「反啓蒙」と呼んでみたのですけれども、いわゆる近代的な啓蒙に対する1つのアンチテーゼとして出されながら、同時に別の形での啓蒙として革命の思想につながっているというところが、非常に中国の面白いところです。

それから、現在のCOVID-19の問題も、中国はうまく抑え込んでいるというような言い方も一方ではなされています。そこにはデータに対する一元的な管理というのが独裁体制の中で行われ、センサーシップが非常に役割を發揮しているから、一応うまくいったんだという言い方がありますね。たぶんそれは間違っていないのですが、それだけではない部分がありそうです。それはどういうことかという、ある種、既存の欲望そのものを危機に対して調整し、適応させ、あわよくば転換させていくようなポテンシャルを内包した動きが、やはり今回も起こっているのではないかなというようなことが考えられます。

そういうふう考えた場合、もしかすると、中国が今先導していると思われる、テクノロジー革命と言ったらいいのでしょうか、これももしかすると別の方向に転換していけるような何らかの要素が見いだせるかもしれない。もちろん、それは大変細い線だと思います。なぜなら、今まで申しましたように、中国の近代化の歴史の中において、中国自身はそれを否定していくからです。

最後に1つだけ紹介するのは、ダラス・スマイス (Dallas Smythe) という人が「自転車のあとは何か？」という論文を書いています (ダ

ラス・スマイス「自転車のあとは何か?——テクノロジーの政治とイデオロギーの属性」『開放時代』2014年第4期)。これは中国の文革時代の科学技術の発展に関する考察だったのですが、結局、彼らが望んでいた技術というのは、テレビだったり、自動車だったりということで、一般的に資本主義の中で欲望されている技術、欲望されている商品というものを、同じように生産し、消費することが当時の中国国内で考えられていたということが言われていて、大変面白いんです。

いかにして欲望の方向を転換しつつ、同時に世界にアプローチしていくのかという問題が、中国の中には常につきまとっている。これはもしかすると、私たちが何かもの考える際に重要なヒントを与えてくれているかもしれないという、ちょっと雑駁としているんですけども、そこまで考えたというのが今日の報告です。以上です。

中島 ありがとうございます。

中国の学問のあり方も、なかなか複雑です。ご発表の最初のほうに、「六藝」の2つの解釈がありました。中国で学問分類が整備されていったのは漢代になってからです。つまり、中国が帝国化していく中で、整理されていきました。

「六藝」の2つ目に『易』があります。『易』が「經書」に入り、上昇していったのは漢になってからです。その前まではうさんくさいテキストだと思われていたわけです。經書化されることによって何が出てきたかという、『易』というのは陰と陽の2つの項の6個の組み合わせですから、数学的な仕方で世界を説明できるんじゃないのかという考え方です。そこから漢代での学問の体系化が始まったのだと思います。今、私たちは「学問」と言っていますが、この言葉も『易』から来ています。

「藝」という言葉も重要です。それは東アジア藝文書院の「藝」でもあるわけです。「藝」という言葉が使われるのと同時に、芸術の「術」という言葉、これもよく使われていました。こちらのほうがもっとテクニカルな、あるいはある種の技法的なものによく使われていたと思いますが、そちらへの関心が深かったのだと思うんです。

その中で、何をどう学んでいくのか、学んで問うていくのか。石井さんはそこから近代にまでジャンプしたわけですが、近代の手

前でもずっと、学問体系や学問分類をどうするかというのは、本当に難しい問題としてあったわけです。その上で、近代が登場して、それ以前の中国的な学問体系とか、世界の見方が否定されて崩れました。ただ、否定され崩れたといっても、何らかの形でそれは残り続けていて、李沢厚の議論ですとか、あるいは農本主義のエコロジストの議論に入り込んでいたわけです。

そうすると、ある種のハイブリッドとして、中国内の学問のあり方が出てきているのかなという気がします。それをどう今評価し直すのが重要ですね。

これはもう皆さんからご質問をいただいたほうがいいと思いますので、いかがでしょうか。納富さん、どうぞ。

納富 どうもありがとうございます。中国という国については、なかなか議論が難しいところがありますが、やはりそこをきちんと考えなくてはいけないという意味で、現在の問題も含めて非常に参考になりました。

ここで1つ、日本との比較とか、あるいは直接の関係のようなものもぜひお聞きしたいです。近代化として公害問題を例にすれば、日本が先行してさんざんひどい公害問題を起こした後で、中国は同様なことを少し遅れて自然に対して行っているようです。西洋との関係で中国がどう近代化したということもあり、中国が独立で動いた部分もあるとは思いますが、アジアの中で、特に日本との関係で何が起こったのかという点を、ぜひ教えていただきたい。

もう1つ、欲望の適用に関して、自然と人間の関係は行ったり来たりしながら動いていくというお話で、非常に興味深いお話でした。そのように、私たちの欲望のコントロールの話が入ってこないとならず、先ほどのマネジメントという言葉も関係あるはずですが、その問題がヒントになると思いました。

翻って日本の場合を考えると、あまりステレオタイプ的に言うのはよくないのですが、巨大な自然災害が時々起こって、大震災だとか、火山噴火だとか、台風だとか、そういったものがパンと来ることによって、自然と人間の関係ががらっと変わるように見えます。関東大震災が起こるとか、東日本大震災が起こるといった状況で、日本ではゆ

るゆると調整しながら進むというよりは、私たちの意識レベルで言うと、そういう突発的な出来事が私たちの自然との関係を問い直すような、ショックが来るという感じでイメージできると思います。

中国について先ほどおっしゃったような、欲望と人間と自然の関係の揺戻しのパターンというのはどういうものなのかを、その点もぜひ付け加えてご説明いただければと思います。

石井 ありがとうございます。まず、公害問題が問題としてちゃんと取り上げられるようになったというのは、私が知る限り 2000 年前後のことだと思うんです。実際すごく深刻化してきたというのが 1990 年代からだと思いますので、それまではほとんどごみに関しても野放し状態でしたし、中国は大きいから大丈夫だみたいな、そんな感じでした。どうもそれが立ち行かなくなってきたのが水質汚染の問題とかです。大気汚染よりたぶん水質汚濁のほうが先に出てきたんじゃないかなと思います。あと重金属汚染とかです。

それは割と結構最近の話で、でも、そこでは基本的には大変近代主義的に考えられていると思うので、あまり私が今日何となく試しに思い出そうとした、いわゆる欲望そのものをいかにダイバートしていくのかというような発想には、きつくなっていないと思うんです。

むしろ、そういうふうにしらないことによって中国は経済発展をしていくということが政治的に正しいことだという理解の下で 80 年代以降進んでいますので、そういう意味ではこれは非常に危険な言い方ではあるんですけども、毛沢東が延安でやろうとしていたことというのは、その後、毛里和子先生が内発的発展の中でも言ったことにつながっていくんですが、実は今でも非常に重要な示唆を与える部分があるんじゃないのか。つまり、工業化ではない形で、自分たちの生活に関するものをプリコラーージュ的につくっていくようなコミュニティをつくるという発想です。ただ、それは常に覆されていく。簡単に覆されていくんです。

田辺 大変面白くうかがいました。最後のところで、農本主義的エコロジー思想への反発とそれへの回帰といいますが、その繰り返しというテーゼだったんですが、このお話と、中国的美の完成プロセスとしての改革開放後経済というお話がどう関係あるのかを、ちょっと教えていた

だけですか。

私から見ると、エコロジーという調和的モデルと、そこから外れた欲望肯定の契機を対比して捉えるのではなく、欲望を自然との関係の中で変容して行って、美的なものにしていく可能性を考えたという意味で、美学と経済を動的に架橋するこのテーゼは、非常に重要なものであるように思えるんです。

李沢厚の思想というのは、もしかしたら、私たちがしばしば陥る、欲望を開放するべきか、それとも、我慢するべきかという、よくある議論を超えるようなものになってないだろうかというところを、まずおうかがいしたいんです。

石井 この李沢厚という人物は大変複雑なことを言っている人で、彼のことを何度か理解しようとトライしたことはあるんですけども、彼自身も、非常に晦^{かい}渋^{じゅう}な議論をするので結構捉えがたいところがあります。

今の田辺先生の質問に李沢厚が答えるとするならば、ここで言っている「自然の人間化」、「人間の自然化」ということ自体は、ある意味いわゆるエコロジー的な発想に結び付くんだというような言い方を、彼はするのかもしれないです。

でも、一方で、李沢厚の場合、非常に問題含みなのは、つまり、「自然の人間化」、「人間の自然化」というのは中国においてのみ可能になったと彼が考えていることなんです。中国における歴史の中でこれが起こるといようなことを言って、大変ナショナルな美的感覚と言ったらいいんでしょうか、ロマン主義的なものに訴えて理論を構成しているんです。

なので、その辺りが李沢厚が80年代に大変人気を博した、つまり文革までのマルクス主義のイメージとは全く違ったものとして彼らの新しい期待を満足するものとして受け入れられていったというのがあるというふうに思います。

田辺 その辺りで、もし彼の思想を積極的に読むとすれば、調和的モデルを超える可能性をみることができるとも思いません。エコロジーであるとか、今の政府のスローガンである調和社会だとか、何かもう決められた調和があるのだということを前提に、そこに美を求めるといことになると、それは非常に保守的な思想のほうに近づいていくわけで

すよね。

そうじゃなくて、李沢厚の考え方を、中国の文化・歴史の流れの中で、しかし、さらに今の現代的な科学技術や人間関係のあり方の中で、どのように欲望を美的な方向に水路づけられるのかという問題意識で見ると、まさに私たちが今日議論している新しい「アーツ」をつくるということと、非常に近寄ってくるような感じがするのです。

石井 その可能性はおそらくあるんだろうという気は私もしていて、特に彼は90年代にコロラドに移って、今でもコロラドにずっといます。中国という知の生産の場を離れたところで、彼は自分の哲学を続けなきゃいけないなくなったということになり、だいぶ変わってきているんです。そこにおいてはやっぱり情動の問題にも非常に注目していて、それから美というものもアニミズムと結び付けてもう1回再解釈しようとしています。それは、中国文明が1つの帝國的な文明体として確立される秦漢よりも前のプリミティヴな世界に対する想像であり、また、最近ではゴーギャンを参照しながら、文化人類学的かつ普遍的なパースペクティヴで美の問題を捉え直そうとしています。したがって、おそらくここ20年間ぐらいの李沢厚の思想というのは、きっとそういう方向に向かっているという感じはしています。

中島 納富さんと田辺さんのご質問に、私も別の角度からお答えしたいと思います。中国にとって欲望というものは本当に手に負えないものだったと思うんです。それが環境破壊にまで至るということは相当前から論じられていました。ご記憶にあるかどうかは分かりませんが、孟子のテキストの中に牛山がはげ山になったという話があります。人間の経済活動で木を切ってはげ山にしていっていただけですね。今の黄土高原は本当に木がなくなっているでしょう。それはもう孟子の時代にはすでに始まっていたわけです。そこで何が起きるかということ、水害が頻発するわけです。だから、治水が最大の政治的な課題になったわけです。古代中国では欲望がそうやって爆発していて、すでに環境破壊を起こしていたわけです。

中国にはまた地震が案外あります。大地震が頻発して、地域が壊滅するわけです。先ほど漢代に学問の体系化がある程度なされたと申し上げましたが、その体系化していった学者に、劉向りゅうきやう、劉歆りゅうきんという親

子がいます。劉歆の書いたものを読みますと、地震の問題とか、災害の問題を相当論じています。その問題を当時の学問で答えようとしていきましたし、それは後漢以降もずっと考えられていったわけです。

その際にポイントは天と人の関係、自然と人の関係でした。それをどう整理していけばよいのか。その関係は、単純につないでも駄目ですし、単純に切断しても駄目です。この2つの関係をどうすればうまく処理できるのか。それを考え続けたと思うんです。

言い換えれば、人間の欲望を見据えて、それにうまく働きかけることによって、もう少しましな社会をつくっていかうとしたのです。そういう構想力が漢代の学問から出ていたのかな、という気がしています。

李沢厚に関して言うと、なかなか複雑な人で、私は彼の若いときの理論をかつて論じたことがあります。50年代に美学をめぐる大論争が起きまして、李沢厚はマルクス主義の側に立って、当時の北京大学の西洋美学の先生だった朱光潜をコテンパンにやっつけるわけです。ただ、そのやり方は何だったかという、朱光潜が主張していた「社会的なもの」に基づく美の問題を、自分の問いのようにして、批判するというわけです。

ところが、朱光潜はベネDETTO・クローチェ (Benedetto Croce) の美学を学んでいましたので、実は、全然単純ではありませんでした。社会的な美という問題を深く考えていたわけです。

田辺さんが問われた、美学的なものがどういうふうに働くかという問いについて言えば、若いときの李沢厚なら、「社会的な」とか、「社会化された」という次元に働くということになります。

他にいかがでしょうか。大石さん、どうぞ。

大石 非常に面白く石井先生のお話をうかがってました。それから成田先生のお話も面白くうかがっていて、ちょっとお2人に絡む質問なんですけど、質問というわけじゃないんですけども、コメントでもあるんです。

「アート」と「ネイチャー」との関係性、人為性あるいは作為性ということもあると思うんですが、私のところで農耕詩を出して説明し切れなかったことの1つに、どうしても農耕であれば大地を耕すとき

に、人間と自然との対立というものがある、そこにどうしても「アート」と「ネイチャー」の対立が出てくると思うんです。それはまたエコロジーの問題でもあると思うんです。いろいろとお話をうかがっていて、先ほど中島先生が天と地という概念について言及されていて、それを考えたときに、ギリシア語で言うオイコスですか、ヘッケルがオイコロジーという単語を生み出した考えです。それとエコロジー、それから、あとはエコノミーも実はすごく重要、絡んでいる考え方なのかと、ずっとここ何年か考えていることなんです。

つまり、いわゆるオイコノミアの問題です。ジョルジョ・アガンベン (Giorgio Agamben) が言っているオイコノミアという概念、つまり神のエージェントとしてのオイコノミアという概念が、キリスト教の中でもあるわけなんですけれども、それが近代的な政治制度の中でも培われていく。政府とか、そういうものの中に神のメッセンジャー、あるいは救済者、メシアとしての働きというものが、政府なり、そうした近代的な、前近代的な王でも、王権でもいいと思うんです。その中に出てきているというのがオイコノミアなんです。

もともとのオイコスという単語が、家とかいうものと同時に、オイコノミアというのは神の、天の摂理という意味でもあると同時に、それが近代になるとエコノミーに変わっていくわけじゃないですか。そのときに、いつの間にか secular に、政策的になったものが経済に変わっていくんだと思うんです。

オイコスという概念がコミュニティでもあるし、家でもあるし、同時にそれは社会でもあって、そういう中で人と天なり、神なり、そういうものとの関係性。あとは人と自然、自然と人が環境というのを築いているとしたら、環境というオイコスの中における人と自然の配置。オイコノミアには配置という意味も出てくるんでしょうけれども、そういう意味での配置とか、摂理とか、そういうものをひっくりめめたエコノミー、経済、環境経済というのはそれらを抱き合わせたような概念なのかもしれませんが、それとエコロジーという、生態学というものも実は絡んでいる問題です。決して、西洋的な語源を考えていくと、オイコスであり、エコロジーであり、あるいはオイコノミアであり、実はすごく結び付いた考え方であって、それを見ない

と今の環境問題なり、人間なり、今出てきているエコロジーの問題なり、あるいは人間存在の問題、そういうものを考え切れないんじゃないかなということをお話をうかがって思っていました。

ただ、そういうオイコスなり、エコロジーなり、あるいはオイコノミアなり、そういうものを貫くような概念というのは、中国にはあるんでしょうかという、そういう質問です。

石井 そうですね。中国にそういう概念があるのかという質問ですけども、これは調査してみないと正確には分かりませんが、私の知っている範囲だと、あるというふうには言えない感じがします。

ただ、でも、ある意味、とても近代的な取り組みとしては、先ほどから繰り返し申し上げているような中国における社会主義の実験ですよ。これは本当に理念で終わってしまったものだと思うので、現実には表れたものとは全く違うとお断りしておく必要はあると思うんですけども、社会主義の実験の中には、オイコスそのものを、要するに経済の配置を変える、組み替えることによって、人間と社会のあり方自体をもう一度自分たちでつくっていかうというような方向性というのは、やっぱり何度か出てきていると思います。人民公社をつくらうというような発想の中には——現実に行われた政策としての人民公社はともかくとして——、それもあったんじゃないかと思っています。

いずれにしても、その辺の評価は大変難しいところだと思います。

中島 ありがとうございます。

中国では「天地人」と言いますので、人間がまさにオイコスに当たるものですね。人間のあり方は、人文、つまり人を「文」というパターンで捉えていくことで見えてきます。

その人が、ではどういう形で天や地に関与できるのかが問題になります。これは後になってですけども、「勢」という中間的な概念を通じて、天の理に関与し、ひょっとすると理もまた変更できるのではないかと考えたわけです。

総合討論

中島 総合討論に入りたいと思います。まずは、ずっと聴いてくださった

方々に、コメントや質問を一言言っていたいで、それに発題者の先生方からお答えいただくというふうにしたいと思います。

どうでしょうか。今回とりまとめをしてくださっているのは、田村さんです。まずは、田村さんからは何かコメントなり、質問はありませんでしょうか。

田村 EAA 特任研究員の田村と申します。1つうかがわせてください。田辺さんと納富さんのやりとりの中で、「より深い経験をどのように考えていくか」というお話がありました。そのときに、情報の外在化という話題になって、納富さんから、例えばクラウド上に上がっている情報というのはどうにも勝手に悪い、という話が出ていたのを聞いて考えたんですけども、私の専門はメルロ＝ポンティから入って現象学、知覚の哲学という分野で、こういう情報や認知的な働きの外在化をどう考えたらいいかというのが1つのテーマなんです。

田辺さんもおっしゃられていたように、それが内在的か外在的かということは、身体の内と外という区別に必ずしも合致しないんじゃないか。そう考えたときに、先ほど納富さんがおっしゃったようなクラウド上のデータは勝手に悪い気がするけれども、例えば本棚に同じ情報が入っているのは、私たちのような人間にとってはより身近に感じられると思うんです。

もし情報の唯物論みたいな立場を取るのであれば、クラウド上のデータも、書籍の中のデータも等価なもので、同じ価値を持つはずなんですけれども、私たちにとってはどうも違うように感じられる。

例えば本棚にある本の情報は、私たちの脳みその延長であるように感じられるけれども、クラウド上にあるものはそうではない。そう考えていくと、田辺さんも触れていたチャルマーズ (Chalmers) が、アンディ・クラーク (Andy Clark) と一緒に “The Extended Mind”、『拡張された心』という論文を書いていますけれども、まさしく心というものが拡張されていると言えるんじゃないか。似たようなことは、杖とか自動車を例に挙げながらメルロ＝ポンティもたくさん述べているんですけども、そういうふうと考えていけると思うんです。

メルロ＝ポンティやチャルマーズはとりわけ運動的な、認知的なシステムについて「拡張された心」という言葉を使っているんですけれ

ども、それは必ずしも運動的なものに限らず、それこそ環境経済学とかの話とも結び付けると、道徳的な認知システムみたいなものを、「拡張された心」として考えていくことというのが大事なんじゃないか。そこで私はやはり、フランソワ・ジュリアンが論じているような孟子の話を出すんです。そこでは「憂う心の拡充」というような話がされていたじゃないですか。孟子の王様の例では、やはり自分の目というのは基本的な認知システムのユニットになるので、目の前にいるかいないかというのがすごく重要な区別になる。じゃあ、そこで目の前にないものをいかに内在化していくか。本棚に本を納めるように、世界のあり方みたいなものを私たちの内在的な経験の中に納めていくかということを考えられるのではないかと。憂う心の拡充と Extended Mind というものを字面で結び付けながら、運動的な認知システムの拡張だけでなく、道徳的な認知システムの拡充みたいなことを考えられるのかなと思ったわけです。個人的にはメルロ＝ポンティを考える上でも課題だと思っているのは、彼は知覚について非常にたくさんを言うんですけども、倫理の話というのはあまり出てこない。そこで、道徳的な Extended Mind みたいなことも考えられるのではないかと、ということを考えてみたいと思いました。質問というよりコメントになっているかもしれませんが、皆さま大変面白いお話をありがとうございました。

中島 ありがとうございます。他にいかがですか。崎濱さん、どうぞ。

崎濱 先生方、今日は大変貴重なお話をありがとうございました。

複数の先生方が、今田村さんがおっしゃったような道徳だとか、あるいは倫理といったことをキーワードに挙げられていたかと思いません。

そういった問題は非常に重要だと思う一方で、1つ自分として疑問に思う部分があります。例えば石井先生がおっしゃったように、欲望のあり方をコンバートしていくと言った場合に、それは誰によってなされるのか。また、欲望をコンバートする目的が、現在ある問題を克服するためであれば、皆で同じ目的に向かってそれを乗り越えていきましょうというふうになると思うのですが、その場合、それは複数の方向性に展開するというよりも、1つの方向性に収斂しがちなのでは

ないか。そのように規定される1つの方向性に対して異議を唱えたい場合、どのようにすれば複数性を同時に確保していくことができるでしょうか。こうした問題を、自分自身の問題として考えてみたいと思いますので、何か先生方からお答えをいただくことがあればお聞きしたいと思います。

ありがとうございました。

中島 ありがとうございます。他にはいかがですか。具さん、どうぞ。

具 長い時間、本当にお疲れさまでした。「教養」と「リベラル・アーツ」、その中でも「アーツ」に関して先生方からいろいろな話をさせていただいて、すごく勉強になりました。

その中で、前回の「世界教養学」のときもずっと思っていたことなんですけれども、やはり「教養」や「リベラル・アーツ」、「アーツ」といったものを考える際に、発信する側の事情とか、言葉の由来や起源とか、そういうことを論じられがちかなとも思うんですけれども、やっぱり「教養」、「リベラル・アーツ」ということは、社会に対してどういう意味を持つか、また、社会とのやりとりの中でどう変わっていくかということに、私としてはすごく興味があります。

「アーツ」もそうなんですけれども、とりわけ「リベラル・アーツ」と表現したときに、一般の人が聞いて分かる簡単な言葉ではないと思うんです。そういうときに、社会と言葉の関係や相互作用といった文脈の中で論じてはいかがだろうかと思いました。

以上です。ありがとうございます。

中島 ありがとうございます。他にはいかがですか。宇野さん、どうぞ。

宇野 今日は半日、貴重なお話を聞かせていただきまして大変勉強になりました。ありがとうございます。

具さんのお話にも関係していくかもしれないのですが、特に田辺先生のお話で中心に述べられていた、大学の場がこれからどういうふうになっていくべきかというところで、触れ合うという経験、出会うという経験の中で、ともに世界の秘密に触れていくという営為が行われていくべきだというふうに語られていて、非常に感銘を受けたんです。

そういったときに、どういう具体的な学びの場のイメージというも

のが先生の中におありなんではないでしょうか。例えば師との出会いであったりとか、一緒にともに学ぶ友人との出会いや、本とかともに学ぶ仲間との出会い、触れ合いというようなことが考えられるかもしれないですし、もっといろいろとあると思うんですけれども。

例えば、師と弟子の関係になると、教育のイメージとしては学力を底上げしていくような教育ではなくて、非常に密な限定的な関係性というものが求められていくような気がするんです。そういうある意味宗教的なスピリチュアルな側面と、教育の場の平等性とか、教育の権利みたいなものと、どういうふうにつながっていくのかというのが、具体的にイメージができないところがありまして、うかがってみたいと思いました。

中島 ありがとうございます。他にはよろしいですか。

では、納富さんからお願いします。短く質問に答えていただいても構いませんし、ご自身の感想でも構いません。お願いします。

納富 それぞれの方の問題提起に1つずつ答えていくことはできませんので、田村さんがおっしゃったこと、最後に宇野さんがおっしゃったことに関連して、一言申し上げます。

先ほど、田辺先生と議論した点だと思いますが、知の外在化の問題について、これは本当にうまく考えなくてはいけない点です。身体の拡張の話は私にもある程度分かります。つまり、今までと違って道具を使うことによって、例えば自動車を使うことで私自身の身体能力が拡張していくという論理は分かるのですが、知性でもそれと同じにできるかどうか、私はまだのみ込めていないところがあります。

つまり、こういうことです。先ほど田村さんは本の例を出されましたが、私は本でも駄目だと思っています。西洋哲学では決してそう考えないと思いますが、たぶんイスラムの知識人と話していると、知というのは本なんかを書いてあるわけではないと言うはずですが。その人が全部覚えて、そのまましゃべるとというのが知であって、本に書いてありますからそうですと言うのではなくて、私が聞いて知っていることが知の伝統なのだという、そういう知のあり方なのです。

この点では西洋の学問は根本的に違う考え方をします。ある人が言っていることを確実だと証拠立てるために、外部で証拠を求めて

「この本にこう書いてあります」といった答えをするのが西洋流です。私が考えているのはそういった知のあり方ではなくて、まさに師子相伝という言葉にあります。私が師匠から学んでそれで身に付けた、その私が語る言葉が知なのであって、それを本に書いてあることと照らし合わせるとか、そういう外側のものとの関係とは全然違うところで知は成立しているのではないか。イスラムの、特に古いタイプのイスラムかもしれませんが、イスラムの学問というのはそうやって起こっていると聞いています。

そんなタイプの知は、実は別の形では外在化しています。つまり、伝統という形で外側に厳然と存在するのであり、知は私が独占するものでなく、私の知でもない。つまり私が今持っている知は、何百年も昔からずっと続いているものを、ただ自分が体現しているだけであるという形で、そういう形で外在化しています。ただ、それが先ほど言ったような、インターネットの上に私の情報データを全部乗せているという、そういう形での外在化とは全然違うのではないかというのが、私が今のところ持っている感覚です。

知というのは私一人のものではありませんので、知は外部との関係、さらに言えば私たちが受動的になるような場面で働くのだろうと思いますが、その関係をどう考えるかが難しいと思います。先ほど身体の話で言及されたメルロ＝ポンティの場合でもそうです。基本的に人間が動きをどんどん拡張していくという、その身体性とのアナロジーで進むような形で知の問題がどうも捉え切れないのではないかと、そんな感覚を持っているということです。明確な答えがあるわけではないのですが、一応感じているまますを申します。

田村さんをご質問された倫理という問題も、どちらかというところとそちらに関係しているという感じがします。身体拡張、身体変革、人間をどんどん人体改造して行って、人間の遺伝子も変えてしまえば、というような話は、知の問題を論じる場面とはどうも違うのではないかとというのが私の答えです。

最後に宇野さんからいただいた、教育というものの出会いとか、師匠との関係のような論点は、たぶんそういう問題に関係あるのではないかと思います。ですから、知識を共有すれば先生がいなくてもコン

コンピューターから直接学べますというふうにはならない、そういう構造があるようだというのが、一応私の答えです。

中島 ありがとうございます。では、大石さん、いかがでしょうか。
大石 私も今いろいろと皆さんからいただいたコメントを聞きながら、まとめようと思ってあまりまとまらないなと思って悩んでいるところで

す。
 知の外在化の問題は私はまとめ切れないので、具さんがおっしゃったところから話をまとめて、現代におけるいわゆる「教養」の大学の問題と、社会の関係を考えてみたいかと思っています。

基本的に、「リベラル・アーツ」の意味が変わっていったというのも、私の言った近代イギリスの状況と社会の環境とか状況があった上で「リベラル・アーツ」が変わっていったわけで、そこにはやっぱり「サイエンス」の意味が変わる、変化し、新しい意味に変わり、同時に「アート」の意味も変わっていたというのは、やっぱり社会状況があった上でのことだと思うんです。それは言葉の変化が変わったというのは、社会が変わって、そういう言葉として使わざるを得なかったという状況がどうしても出てくる。それはマルキシストであったレーモンド・ウィリアムズ (Raymond Henry Williams) が「インダストリー (industry)」という言葉を使って、勤勉と産業の意味が出てしまった近代の問題というものを指摘したことがあるんです。やっぱりそういう形で意味が変わっていくときには、何らかの歴史的な文脈があるという点では、あると思うんです。

それは「リベラル・アーツ」の意味が変わっていった1つの大きな理由でもあり、日本において「教養」という意味も、明治のビルドゥングからの「教養」が戦後の「リベラル・アーツ」に変わっていったこととも関係する。今私たちが直面しているのは、『Society 5.0——人間中心の超スマート社会』（日立東大ラボ編、日本経済新聞出版、2018年）の中で、中島先生や他の執筆者の皆さんが議論しているように、やはり今の現代社会において知のあり方が変わっている以上、日本語で言う「教養」という意味もやっぱり変わらざるを得ないんじゃないかという、そういうフレームワークが背後にあると思うんです。

それは社会といわゆる「学」との関係性が、それぞれの社会で変わってきているが故に、これからも変わらなきゃいけないだろうと。それはたぶん農耕詩の「アート」において新しい技術なり、新しい「テクネー」という意味の「アート」も必要になってくる1つの背景にあるのかなと。

そのときに、じゃあ、人間というのは何でしょうという問題が出てきて、大学というのは何でしょうということになると思うんです。

最近 Zoom 等で授業をしながら思うのは、アルゴリズムの中に私たちは自分の言説を埋め込んで学生に伝達しようとしているんですが、やはり私はすごく違和感を覚えながら授業を進めて、何だろうと思っているんです。それは身体的なものだと思うんです。身体的なものともう1つ、アニマ、魂とか、あるいはスピリットのな問題で、学生の身体の動きとかを見ながら私は授業をしているんだと思うんです。顔を見ながら、雰囲気を読みながら、読むときも、細胞を使って私たちは人と接して読んでいると思うんです。触知の問題。それがなくて、独り言を言って終わっている。今朝も GSC の人が独り言で終わっていることが多くて、学生の顔が見えないし、反応が分からない。

それはどうも私の知というものがコンピューターのアルゴリズムの中に、コンピューターじゃなくて、ネットですね。ネットワークのアルゴリズムの中に組み込まれて消えていくだけで、じゃあ、自分の細胞なり、アニマ、魂なり、その中にある知というのは何だろうと考えたときに、やっぱりアルゴリズム的なものからはどうしても逃れていくから、そこにはそぐわない異質なものである。じゃあ、大学というのは、Zoom だけではないものだろうと思ったときに、やはり異質性というのはすごく大切にしなければ。それは多文化主義とか、多元・多文化主義とかいろいろありますけれども、その中でやっぱり大切にしなければいけない。どうしても翻訳できないものであり、そこに知というものの本質があるんじゃないでしょうか。そのことを現代の文脈において考える必要性は、大学において常にあるだろうとは思っています。

まとまりがないまとめで、すいません。

中島 ありがとうございます。では、田辺さん、いかがでしょうか。

田辺 とても面白い質問をありがとうございます。

まず大学のコミュニティがどういうふうにあるべきかということについてですが、ご質問にもあったような、私たちがどうやって一緒に欲望のあり方を変えていけるのかという問題と、いかに公共的な課題とともに挑戦できるのかという課題は、つながっていると思うんです。

それを考えるにあたって、今日のお話の中で1つ重要だと思ったのは、何か真理というものが例えば書物の中にあって、それを明らかにするというだけではないんじゃないかということです。フィロロジー（philology）そのものを否定するつもりはもちろん全くありません。むしろあれはロゴスへの愛ですから、もっとずっと広い意味を持ったものだと思います。

じゃあ、所与の真理を明らかにするというものではないような、お互いの学びのプロセス、相互的な自己変容の過程とはどういうものなのか。これはむしろ、例えば今日のお話の中ではレトリックというようなものと関わってくるんだと思うんです。お互いにどういうふうになんか納得したり、説得したり、させられたりするのということ。これは単に言葉をうまく使うというよりは、私の考えで言うと、やはり「真」、「善」、「美」の経験をともにすること、つくり出すこと、それを分かち合うことです。ともに感動することは非常に重要なんじゃないかと思うんです。

その中で、より美しく、より善く、より真理に基づいた生のあり方を、単に、薄っぺらい論理のレベルではなくて、身体、心、魂のレベルでともにつくっていくということです。

複数性という問題がありましたけれども、まず個人があって、そこから複数のものが生まれるという考え方に立ってしまうと、いろいろと問題を抱えてしまうことになるのだと思うんです。さまざまな個人のいろんな利害や価値があって、それをどう調整するかではなくて、まずあるのは実は人間と人間のつながりなんだと思うわけです。

そのつながりの中で、われわれは感動だったり、怒りだったり、悲しみだったり、いろんな出来事を共有しつつ、それを多様な形で経験

します。その全体、多様でありながらつながったものを全体としてどのようにともに変えていけるのかという課題があると私は考えています。

ここでつながってあることと多様性というのは決して矛盾することではなくて、むしろ多様なもの、複数性があるからこそ私たちはそれとのつながりで感動できるんです。自分とは異なるもの、異なるけれどもつながっているものを経験して感動することができる。

そして、今日私がお話ししようとしたのは、そのさまざまなもののつながりのあり方が、現代社会において大きく変わってきているということ。そして、そうした変化を否定的に見るというよりは、その中で新しいつながりの中の新しい作法としての「アーツ」をつくっていかなくてはいけないのではないかということなんです。

例えばインドにおいても確かに本、書くことは非常に嫌われたわけです。「ヴェーダ」の伝統においては、やはり「ヴェーダ」を音として覚えること、そして、それを声で唱えることが重要だったんです。ところが文字というものができる。しかし、文字というものができて、じゃあ、私たちは貧困になったのか。もう身体のレベルでの感動を味わえなくなったのかということ、私はそれだけではないと思うんです。

文字というものと、身体的な美との関係を非常に素晴らしく発展させたのは中国だと私は思います。書道という形で、身体的なムーブメントと、その痕跡を愛でるというアーツが、書道という形でつくられ、それによって文字が、単なる意味を持つ記号を越えた形の「美」と「真」を体現するもの、私たちの身体的なレベルでの経験とつながっていくようなものとなってくる。

こうした例えば文字に対する書道という「アート」を、私たちはこれからおそらくインターネット、あるいはIoTという状況に対してつくっていかなくてはいけないというのが、私が考えていることなんです。

大石先生がおっしゃったとおり、確かに対面できない状況は、私にとってもとても難しいことです。こういうふうにオンラインでセミナーをやるより、皆さんと一緒に話したいという気持ちはあるんです

が、おそらくこの流れは止められないんです。その中でどういう形で新たなコミュニケーションの「アート」、ともに感動できるような「アート」をつくっていくか。そのやり方は、単に人と人がコミュニケーションをするというよりは、人と機械と自然の大きなつながりの中で考える必要がある。私たちが狭い意味での身体では直接的に経験できないような、例えば地球温暖化という問題、あるいは森林消失というふうな問題を、より身体的なレベルで経験し、ともに考えることができるような仕掛けをどうつくっていくか。この、ともに感じて考える仕掛けが私は「アーツ」であると思うんです。技術であり、芸術であり、わざであると思います。

そうした「アート」をつくっていく。そうした仕掛けをつくって、研究者や学生たちがともに、今私たちの課題を考えていく。ですから、まず、目指すべき目標が所与のものとしてあって、それへの解決方法を求めるのではないと思います。

私たちは何を求めようとしているのか。何が大事なのか。そのことから考えていくこと。生の価値という根本的な問題をともに考えていくような場として、大学はあるんじゃないかということを思いました。

以上にしておきます。

中島 ありがとうございます。では、成田さん、いかがでしょうか。
成田 知の外在化という話がありましたけれども、それで少し思い出したのですが、具体的な環境問題の話なのですけれども、環境評価の手法として討論型世論調査というのがあります。いろんな人を集めてきて、例えば湿地帯を開発するべきなのかのようなことについて、一度で結論を出すのではなくて、何回か集まって議論をしていって結論を出すという、そういう方法があるんです。

その中で、コミュニケーションというのは1回きりで、例えば湿地帯の開発について、1回の投票でやるかやらないかを決めるというわけではなくて、コミュニケーションを図ることで、それぞれの言っていることのニュアンスを取ったりとか、あとはメンバー同士の信頼関係を醸成するとか、そういうことで考えが変わっていくと。そういうプロセスが大事だったりするわけです。

大学教育ということでも、似たようなことがあるのかもしれないと思います。やはりコミュニケーションです。1回きりではなくて、ニュアンスを取るとか、信頼関係の中で自分の考えを少しずつ変えていくと。そういうプロセスみたいなものが図られるというのが、大学の意味としてあるのかなと思いました。

その中で大学のいいところは、今日の話にもありました、経験ですよ。いろいろ違う経験のある人が1つの場集まって、そこでコミュニケーションを図っていく。そういう機能があるのかなと。今はいろいろ制約があるんですけども、バーチャルでもある程度はできるのかもしれないし、バーチャルではできないような部分というのも、当然あるだろうというふうに思います。以上です。

中島 ありがとうございます。最後に石井さん、締めていただければと思います。

石井 今日は皆さん、本当にお忙しい中、ありがとうございます。

中島さんから最後に「勢」という話がありました。勢いというのは大変恐ろしいものですよ。私たちの倫理であったり、それから知的な営みであったり、全てのものが「勢」の中であらめとられていて、私たちは「勢」にあらがうことができない。あらがうことができないからこそ「勢」だというところで、歴史の中でもずっと苦しみながら、常に苦しんでいるわけです。

にもかかわらず、でもやっぱり何か、どこかに希望を持っていないきゃいけないということで、私はやっぱりそれはもう大学しかないんじゃないかという感じはずっとしているんです。

崎濱さんが複数性をどうやって確保するのかという質問をしてくれました。一番あるべき大学の姿というのは、「勢」というのを風というふうに例える場合に、1つの「勢」を形成する前に、いろんな方向からいろんなたくさんの風が来て、ぶつかり合って、さらに大きな風が出来上がって、それが世界全体の勢いになると思うんです。いろんな風が均等にぶつかり合って、一瞬そこでできる力の空白みたいなところが大学であってほしいという感じがするんです。

なので、さまざまな人たちがここに集まって、さまざま経験の異なる人たちが、お互いの経験を持ち寄って、それを共有できるようなダ

イナミズムみたいなものを、大学の中でやっぱり何かの形で確保しておかないと、それすらもないと、もう本当にあつという間に失敗してしまう。

中国が典型的な失敗の例だと私は思うんです。それはやっぱり勢いというものがいかに強かったかということです。同時に中国の中で生きてきた人たちについて、私がいつもすごいなと思うのは、その勢いの中で、にもかかわらず、どうやって自分たちの希望の小さなものを灯し続けるのかというところで、ものすごく血のにじむ努力を重ねてきているというところがあるのです。

それをある意味、擬似的な形で大学という場でやりたい。それはもしかすると、免疫を自分の中につくるようなものなのかもしれませんけれども。

そういう場として、だからこの座談会も必ず文系、理系の方から来ていただいて、特にPEAKに関わっている先生の方々にも必ず来ていただきたいというのは、そういう意味もあるんです。また、なるべくここから学生さん方にも広げていただくというようなことで、やりたいと思っています。

こういう場を共有していただいた皆さまに、本当に感謝しております。これからも細々とですけれどもやっていきたいと思いますので、ぜひ皆さま方と、次はこういう方がいいという紹介をしていただいても構いません。そういうのをお待ちしておりますので、ぜひいろんな形でサポートしていただきたいと思います。

どうもありがとうございました。

中島 今日本当に長い間、ありがとうございました。大変に啓発的な議論をうかがえたと思います。こうやって集まって議論すると、一人で考えているのとは違うことが考えられますから、本当に貴重な機会だったと思います。

お忙しい中、本当に長い間、ありがとうございました。これで終わりたいと思います。

座談会参加者プロフィール

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）、『世界哲学史』（全8巻+別巻、ちくま新書、2020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』（知泉書院、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。

納富信留 (NOTOMI, Noburu)

東京大学大学院人文社会系研究科教授。研究分野は西洋古代哲学、西洋古典学。著書に、『対話の技法』（笠間書院、2020年）、『ソフィストとは誰か?』（ちくま学芸文庫、2017年）、『プラトンとの哲学——対話篇をよむ』（岩波新書、2015年）など、翻訳にプラトン『ソクラテスの弁明』『パイドン』（光文社古典新訳文庫、2012、2019年）など、共編著に『世界哲学史』（全8巻+別巻、ちくま新書、2020年）、『よくわかる哲学・思想』（ミネルヴァ書房、2019年）など。

大石和欣 (OISHI, Kazuyoshi)

東京大学大学院総合文化研究科教授。研究分野はイギリス文学／社会史。著書に『家のイングランド——変貌する社会と建築物の詩学』（名古屋大学出版会、2019年）、編著に『コウルリッジのロマン主義——その詩学・哲学・宗教・科学』（東京大学出版会、2020年）、*Coleridge, Romanticism, and the Orient: Cultural Negotiations* (Bloomsbury, 2013)、共著・編著に『境界線上の文学——名古屋大学英文学会第50回大会記念論集』（彩流社、2013年）、*Cross-Cultural Negotiations: Romanticism, Mobility and the Orient. POETICA 75* (Special Issue) (2011)など。

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

成田大樹 (NARITA, Daiju)

東京大学大学院総合文化研究科准教授。研究分野は環境経済学。主な著作として“Environmental tipping points significantly affect the cost-benefit assessment of climate policies” (*PNAS*, 2015)、“Strategic uncertainty, indeterminacy, and the formation of international environmental agreements” (*Oxford Economic Papers*, 2017)、“Economic accounting of Ethiopian forests: A natural capital approach” (*Forest Policy and Economics*, 2017) (いずれも共著) など。

編集者

田村正資（EAA 特任研究員）
森 貴志（EAA フェロー）

編集協力

前野清太郎（EAA 特任助教）

EAA Booklet 10
EAA Forum 5
[座談会 3] アーツの再定義

[2020年5月15日]

著 者 中島隆博 石井剛 納富信留
大石和欣 田辺明生 成田大樹

発 行 日 2021年5月28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

© 2021 East Asian Academy for New Liberal Arts,
the University of Tokyo

