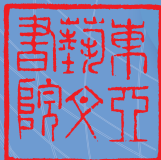


感染症の哲学

[2020年4月22日]

中島隆博 石井剛 王欽
國分功一郎 金杭 張政遠



EAA Forum 4



EAA Booklet - 9

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

感染症の哲学

[2020年4月22日]

中島隆博 石井剛 王欽
國分功一郎 金杭 張政遠

E A A

Contents

序文 張政遠 iii

座談会 感染症の哲学 …………… 3

開会のあいさつ …………… 4

Democracy in Pandemic : パンデミックの中のデモクラシー／パンデミックになったデモクラシー 中島隆博 …………… 5

"Une euphorie fragile" : 共同的なものとしてのウイルス 王欽 …………… 10
討議 1 …………… 17

新型コロナウイルスと哲学者たち 國分功一郎 …………… 24

今一度、人間の条件について 金杭 …………… 29

討議 2 …………… 35

感染症の歴史 石井剛 …………… 42

疫災後文学論の可能性 張政遠 …………… 49

討議 3 …………… 52

全体総括 …………… 58

座談会で言及された文献一覧 …………… 65

座談会参加者プロフィール …………… 68

序文

張 政遠（東京大学大学院総合文化研究科准教授）

「コロナウイルスの哲学のワークショップをやりましょう」と石井剛さんからの打診があったのは3月中旬だった。後に「感染症の哲学」に変更し、4月22日にオンラインワークショップとして開催された。本書は、このワークショップの記録である¹。

2020年1月の時点においては、新型コロナウイルスの感染はすでに武漢から各地に拡大していた。香港では、旧正月の休み明けになっても学校の休講が続き、2月には新型肺炎による死者がはじめて出た。記憶を遡ると、2003年にSARS（重症急性呼吸器症候群）が発生し、患者だけではなく医療関係者も亡くなったという悲しい出来事があった。今回は、SARS 2.0とも言える事態、否、SARSよりも遥かに深刻なパンデミックになってしまったのである。

SARSの教訓は決して忘れてはいけない、と発信しようとした識者がいる。3月18日に香港大学医学部の2人の先生がある漢文風の文章を香港紙『明報』に寄稿した²。要約すれば、COVID-19は武漢のある市場が拡散源であるから、通称名として「武漢肺炎」と呼んでもかまわない。また、ハクビシンが感染源だったというSARSの教訓をすっかり忘れ、野生動物を食べ続けている「中国人の悪習」を直さないと、10年後にSARS 3.0が必ず起こるというものであった。ところが、この寄稿文が同日の夜に撤回された。

¹ 宇野瑞木氏による活動報告（<https://www.eaa.c.u-tokyo.ac.jp/ja/2020/04/30/2717/>）も参照されたい。

² <https://news.mingpao.com/ins/文摘/article/20200318/s00022/1584457829823/>

それは、「文章に不適切な表現があり、用語にも誤りがある。これは、本意ではない。外部は私たちを政治に巻き込まないで、研究空間を残してほしい」³という理由であった。

医学だけではなく、文学や哲学などの分野においても、政治から切り離すことは不可能であろう。もちろん研究空間の維持は極めて重要だが、表現と議論の場所も確保しなければならない。私は東アジア藝文書院の一員として、これからも学問ができるプラットフォームを多くの仲間たちと一緒に築く次第である。末筆ながら、「感染症の哲学」の登壇者・参加者・関係者たちに感謝の意を申し上げたい。

香港から東京に引っ越したばかりの新居にて
張 政遠

³ <https://news.mingpao.com/ins/港聞/article/20200318/s00001/1584545690305/>

感染症の哲学

中島隆博 石井剛 王欽
國分功一郎 金杭 張政遠

EAA Forum4

感染症の哲学

中島隆博 石井剛 王欽
國分功一郎 金杭 張政遠

座談会

石井 今回、初めて Zoom ウェビナーという機能を使ってワークショップをやりますので、なかなか慣れない部分もあり、試行しながらこのような座談会をすることになっております。大変な時期の中、このテーマに高い関心をお持ちの方がたくさんいらっしゃるようで、多くの方に今回ご参加をいただきました。

まず初めに、この場をお借りいたしまして、今回お集まりくださいました聴衆の皆さま方に心から感謝申し上げたいと思います。それでは、まず最初に、わたしのほうから簡単にパネリストの皆さんを登壇順にご紹介いたしたいと思います。

まず、中島隆博先生です。東アジア藝文書院の院長をやっているしゃいます。中国哲学がご専門です。

次に、^{おうきん}王欽先生です。同じく東アジア藝文書院で現在特任講師をなさっています。比較文学がご専門です。

続いて、國分功一郎先生です。この4月から駒場に加わっていただいた、大変力強い新メンバーです。皆さんにご紹介するまでもないと思いますが、哲学がご専門です。

それから、今回、このオンラインという特性をフルに発揮して、地理的な壁を突破することが容易にできますので、延世大学から^{きむほん}金杭先生にお越しいただきました。ソウルからのご参加ということで、また

後ほどソウルの様子についてもお話しいただけるかなと思って期待しております。ご専門は何と紹介すればよろしいでしょう。何でもやっていたらしゃるというイメージで、一言で言うのが難しいんですが。

金杭 こちらは大体カルチュラルスタディーズという体裁でやっているんですけども、日本だと思想史とか知性史、そんなふうな感覚です。

石井 日本でもご著書がありますので、ご存じの方も多と思います。

香港から張 政遠先生ちやうせいえんです。日本哲学ご専門で、今、香港中文大学にいらっしゃいます。

そして、最後にわたし、石井剛です。中国思想史・哲学を専門としております。

というわけで、まず初めに、中島先生から開会のあいさつということになるんですが、その後続けて中島先生のご発表になりますので、これから後は中島さんにお預けいたします。

開会のあいさつ

中島 ありがとうございます。石井先生を中心として、この「感染症の哲学」というワークショップを開催できまして、大変にありがたく思っております。

簡単に、まずは、東アジア藝文書院（EAA）についてご紹介をさせていただきます。これは昨年度から始まりましたプログラムです。ダイキン工業さんの全面的なご支援をいただいています。北京大学と東京大学、この2つの大学を軸にして東アジアから新しい教養、リベラルアーツを展開していこうと、そのような熱い思いでつくったものでございます。もちろん北京、東大だけではなくて、韓国ですとかオーストラリアですとか、アメリカですとかヨーロッパ、さまざまな大学とコンソーシアムをつくって、教育と研究を一貫してやっていこうと考えています。

特にこのコロナの時期はそうですが、21世紀になって、わたしたちの社会的想像力が根底から試されていると思います。東アジア藝文書院というのは、名前はちょっと古くさく感じるかもしれませんが。「藝文」は『漢書』藝文志から取っているんですが、もともとは東ア

ジア最古の学問の概念化の試みです。「書院」は、学を志す人々が自発的に集まった学問共同体の名です。ですので、東アジア藝文書院というのは東アジアから新しい学問のあり方を、その制度も含めて構想していこうというようなものです。新しい社会的想像力を構築するのに、どうすれば学問は貢献しうるのか。このことを真剣に考えてみたいと思っています。

今日は大変多くの方々にご参加いただきましたので、EAAの活動にご関心を持っていただく大変良い機会かと思えます。ホームページでさまざまな情報を発信しておりますので、お時間があるときにはぜひご覧いただければと思います。そこにはこれまでの1年間の成果も順次アップしていきます。

Democracy in Pandemic :

パンデミックの中のデモクラシー／パンデミックになったデモクラシー

中島 では、わたしの発表に入りたいと思います。本日は、「Democracy in Pandemic」というタイトルでお話をしたいと思っています。デモクラシーにしてもパンデミックにしても、ギリシャ語から来ているものです。Democracyは、demosとkratia、kratiaというのは力ということです。pandemicはpanとdemos、両方ともdemosという言葉が入っています。それは、民衆であるとか、人々であるという意味です。そうすると、pandemicのpanというのは全ての、全てにという意味ですから、「あらゆる人々に関わる」ということです。ということは、Democracy in Pandemicというのは、あらゆる人々に関わるという状況の中でのデモクラシーということになるのではないかと思います。

幾つか解釈の仕方はあると思います。パンデミックになってしまったデモクラシー、こういう解釈もできます。でも、もう1つ、パンデミックとしてのデモクラシー、こういう考え方もできないのかなと思っています。つまり、デモクラシーを本当に全ての人々において考え直すチャンスとして捉えることもできるのではないかと考えているわけです。

たまたま先日、マルクス・ガブリエルさんの短い論文（「精神の毒にワクチンを」）を読んでいた。大変興味深いことに、「形而上学的なパンデミック」について論じていました。つまり、「形而上学的なパンデミック」としての地球市民や世界市民といった概念を鍛え直していこうという提案をなさっているわけです。

たまたまこれまで機会をいただいて、ガブリエルさんとはいろいろ一緒に議論をすることがありました。その中で、普遍の問題をもう一度考え直そう、具体的には、上から目線の普遍というよりは、水平的な普遍を考え直すべきなんじゃないかという議論をしてきたわけです。その上で、この論文では、パンデミックの時代において、パンデミックの根本的な意義を真剣に考え直し、普遍的であることを考え直すべきではないかと論じているわけです。このことをわたしも一緒に考えてみたいと思っています。

この間、皆さんもいろいろお考えになっているかと思いますが、COVID-19という感染症の蔓延において、実際に起こっているのはどういうことなのでしょう。わたしは国際的に連帯を深めていく方向があると思いますし、それが望ましいとは思いますが、実際にはそれよりも、各国が国家的な統制を強めています。ロックダウンをやったり、非常事態の宣言をしたりするのは、そういう方向ですね。また、政治的な意志決定がうまくいっているかどうか、専門家の意見をどう取り入れているのか、どう取り入れるべきなのかといった議論もあります。その中で、強く思うことは、この現状において噴出してきているのは、これまで気付かれなかった問題ではなく、既に気付かれていた弊害なのではないのかということです。

たとえば、格差の問題が、今のコロナ禍において、ますます深刻になってきていると思います。差別もそうですね。それから、非倫理的な大量消費。現代的な資本主義が基づいている非倫理的な大量消費という問題が、本当に噴出してきていると思います。また、さまざまな制度疲労も露呈してきました。それらに対して、うまく手当てをしてくれなかったツケを払っているかのようです。医療制度は典型的ですね。今医療崩壊とよく言われますが、医療制度の構造的な問題がその背景にはあります。しかし、それだけではなくて、他にもさまざまな

制度疲労があります。保健所制度もなかなか大変なことになっていますし、それから、官僚制度もかなり疲弊しているんじゃないかという気がいたします。

もう1つ、「神話化された科学主義」ですが、特に大学にこの10年、20年の間に浸透してきた科学主義も、適切な意志決定に寄与していないように見えます。それは単に理系の話ではなく、大学にあっては、その評価の仕方にまで浸透している、神話的な言説のことです。「神話化された科学主義」の上に、専門家の言説が乗ってしまうので、その神話コードを知らないと、理解が実に困難になります。だからこそ、それをどう翻訳するのかが、いつも問題になってくるわけです。

日本社会の場合、3・11以降この問題が本当に深刻でした。科学不信が深まったのですが、「神話化された科学主義」に浸かった科学者にはなぜ自分たちが理解されないのかがわかりませんでしたし、逆に一般の人々は、科学主義の神話コードが見えないので、科学者は奇妙なジャーゴンを操るあちら側の人のように見えたわけです。必要なことは、科学の専門家の言説を神話学から外して科学主義とは違う仕方で理解すること、少なくとも脱コード化して理解することだったのですが、それをこの間、十分やってこなかったかもしれません。

このように、あちこちで既に気付かれていた弊害が噴出して、それらへの真剣な手当てがあらためて求められているのです。準備する時間がなかったわけじゃないのですが、手当てができなかったわけです。

今、わたしが考えている Democracy in Pandemic は、国際的な連帯の中でデモクラシーを鍛え直していくことであると同時に、地域におけるより分権化されたデモクラシーの追究でもあります。

これはどの国のどの地域でもそうだと思いますが、それぞれの地域差は大変大きいわけです。ところが、全て中央の指示待ちだと、地域が動かないわけです。地域におけるパンデミックとしてのデモクラシーがどれだけ機能するかが鍵だとすると、地方分権化の議論がこの間いろいろ議論してきもうまくいかなかったことは、かなり悔やまれます。

さて、以上のような問題関心をもとに、具体的に COVID-19 のことを考えていきたいと思います。まずは 100 年前の状況を振り返ってみたいと思います。それは、ちょうど第 1 次世界大戦の時期にあたります。この時期は今以上の規模でグローバル経済が世界を覆い、緊密に相互依存した経済発展を成し遂げていました。東大経済学部の小野塚知二先生がこのことを詳しく議論されていますが、同時に、「繁栄の中の苦難」という問題が生じていました。これもまた今と同じですね。つまり、グローバル経済のもと、地域が衰退し、過剰生産に苦しみ、全般的には窮乏化するという状況だったわけです。それを背景に第 1 次世界大戦が起きます。小野塚先生によると、第 2 次世界大戦はその延長にすぎませんから、第 1 次世界大戦の意味をもう少し正確に捉えないと、この問題の核心は分からないことになります。この「繁栄の中の苦難」という問題に対しては、社会主義とナショナリズムという解答が出されました。それがエスカレートして戦争に向かうわけです。これも小野塚先生の言葉ですが、戦争は既に民主主義の中で始まっていたというわけです。

そして、その第 1 次世界大戦が始まった後に、いわゆる「スペイン風邪」がパンデミックとなって世界中に流行します。繰り返しその流行があって、第 1 次世界大戦の死者数よりもはるかに多い方が、それによって亡くなりました。

では、その後どうなったかということです。その中でたとえば第 1 次世界大戦の始まった 1914 年には、日本ではこの前後に、今の労働慣行、たとえば新卒一括採用とか年功序列型の仕組み、未熟練労働者中心の働き方などが成立しました。現在、新しい働き方が模索されていますが、それはこの 100 年前につくられた働き方への見直しですね。それが本当にできるかどうかです。

ドイツを見ますと、1919 年が 1 つの分かれ目でした。ドイツ労働者党ができた年で、翌年には名前を変えて国家社会主義ドイツ労働者党として第 1 回党大会を挙行了しました。中国共産党は 1921 年ですね。カール・シュミットという、ナチズムに非常に深く関わって、しかしある仕方でナチズムとは距離を取らざるをえなかった人がいます。金杭先生が大変お詳しい思想家です。その『政治神学』という本が出た

のが1922年で、「主権者とは例外状態において決断を下す者である」といった主張をしたわけです。

そして、その100年後の今、わたしたちは「例外状態」にいて、主権の問題が再び問われています。しかし、先ほどの働き方もそうですが、果たして同じような議論を繰り返してよいのか、ということですね。シュミットの本のタイトルは『政治神学』ですから、そこではある種の宗教性の問題が問われていました。冒頭で、「神話化された科学主義」と申し上げましたが、特定の宗教の形態を取らずに宗教的なものは回帰してきます。いったいどうすれば、そこから脱出できるのか。

マルティン・ハイデガーの『存在と時間』は1927年です。ナチズムよりもナチ的など言われた思考が登場したわけです。このような100年前の問題系の中で、世界は、そして日本もまた、全体主義に向かっていってしまいました。その後、20世紀の後半になっても深い分断の時代が続いていきます。それを、今日再び繰り返すべきではないだろうと思います。そうであれば、問題系を根本的に変更しなければならぬ。そのためにも、哲学の役割は大きいと思っています。

時間が尽きましたので、保健所に関しては少しだけ申し上げることにします。1937年に日本に保健所法ができ、翌年に厚生省がつくられます。その後、戦争の時代に入り、そして敗戦となって、保健所のあり方は大きく変わります。つまり、GHQが日本にパブリックヘルス（公衆衛生）の考えを導入し、地域健康管理システムとしての保健所に変更していったのです。当時のアメリカの理想主義を背景に、アメリカにもまだなかったような保健所システムを日本に入れたわけです。今回も、ある局面まではこの保健所制度は機能していったように思います。ただ、少し前に、保健所の削減をしたために、すぐにキャパシティを超えてしまったわけです。制度疲労が人為的にもたらされていたのですね。

最後に、寺田寅彦の言葉を見ておきましょう。

こういう風に考えて来ると、あらゆる災難は一見不可抗的のようであるが実は人為的のもので、従って科学の力によって人為的にい

"Une euphorie fragile" : 共同的なものとしてのウイルス

くからでも軽減し得るものだという考えをもう一遍ひっくり返して、結局災難は生じやすいのにそれが人為的であるがために却って人間というものを支配する不可抗的な方則の支配を受けて不可抗的なものであるという、奇妙な廻りくどい結論に到達しなければならないことになるかもしれない。(寺田寅彦「災難雑考」)

これは関東大震災の後しばらくして書いたものです。あらゆる災難というものは実は人為的なもので、科学の力で軽減し得るものだと考えてはいけなないと。人為的であるからこそ、人間というものを支配する不可抗的な法則の支配を受けて不可抗的なものであるという結論に到達しなければならないかもしれない。こういう非常に矛盾に満ちながら深い洞察をしていたわけです。

こうした先人たちのいろいろな知恵を踏まえながら、新しい社会的想像力を構想する一助にしていきたいと思います。以上です。

石井 ありがとうございます。では、王欽さんお願いします。

"Une euphorie fragile" : 共同的なものとしてのウイルス

王 言うまでもなく、この「Une euphorie fragile」(脆弱的な多幸感)という一語は、フランス哲学者ジャン＝リュック・ナンシーの書いた『共同のウイルス』(Communovirus)という文から取ったものです。ナンシーは、今、世界中に広がっているコロナウイルスがもたらした社会的結果について、以下のように述べています。

In fact, the virus actually does communize us. It essentially puts us on a basis of equality, bringing us together in the need to make a common stand. That this has to involve the isolation of each of us is simply a paradoxical way of experiencing our community. We can only be unique together. This is what makes for our most intimate community : the shared sense of our uniquenesses.

ナンシーがここで言うのは、今まで何十年のうちに彼が唱え続けてい

る共存、つまり *Mitsein* という存在のあり方にほかなりません。ですが、存在論のレベルで啓発に満ちたこの言い方は、存在者のレベルにまで下りたら、直ちに疑わしくなってしまいます。

たとえば彼は、

Today, and in every way, we are reminded of our togetherness, interdependence and solidarity. Testimonies and initiatives in this sense are coming from all sides. If we add to this the decline in air pollution due to the reduction of transport and industry, some people already anticipate with delight the overthrow of technocapitalism. We should not scoff at this fragile euphoria, rather ask ourselves how far we can better understand the nature of our community.

と書いています。ナンシーは、交通機関と工場の一時的なサスペンスを通じて、そして中止された経済活動の結果としての一時的な大気汚染の緩和を通じて、技術的資本主義、テクノキャピタリズムを超克する歴史的契機を見極めようとしています。しかし、経済活動と大気汚染がある種の調和できない関係にあることは、何も取り立てて述べるべき新しい認識でもありません。

今まで多くの人々が、ナンシーの言うこの脆弱的な多幸感を見逃しているかのように辛抱強く過ごしてきたのは、別に彼らは人間の共存、*Mitsein* を知らないからではありません。むしろ共存せねばならないということを知りすぎて、共存のあり方を具体的に組織している歴史的かつ政治的な枠組みから、近代の国民国家を初めとした既存のさまざまな人間関係、社会関係そのものから逃れることが決してできないからこそ、あえて絶望的にこの技術的資本主義という選択肢を選んで生きてきたのではないのでしょうか。

ナンシーがここで引き合いに出した中国・武漢の状況について言うと、あそこで起きた数え切れないほど多くの無残な事件を経験した人々は、自分のユニークさを味わっているかもしれません。しかし、どの意味で *euphorie* を生きているのかは、少なくとも確信を持って

言い切れることではないでしょう。

確かに彼らは脆弱的に生き残ろうとしています、彼らの命はむしろジュディス・バトラーの言う危うい生 (Precarios Life) に近いかもしれません (バトラー『生のあやうさ——哀悼と暴力の政治学』参照)。かつて、バトラーは、ギリシャ悲劇『アンティゴネ』を分析して、国家による国民的な追悼の営みを区別して、アンティゴネの行った私的な追悼を強調しました。アンティゴネの追悼には公の言説に回収され得ない余剰があり、公の言説に抵抗しつつある何かがあるからです。

1カ月のうちに両親に死なれ、自分もウイルスに感染した1人の女の子が、いかにして国民的な追悼式に関与できるのか。ここでパブリックなもの、プライベートなものという枠組み自体は崩れてしまうかもしれません。

われわれがここで問うべきは、コロナウイルスが露呈させていること、すなわちコロナウイルスと世界中の政府が取った対策がなければ現れることがなかったことは果たして何かということ です。

この問題に切り込むために、話題をイタリアの哲学者ジョルジョ・アガンベン今回の発言に移しましょう。なぜなら、ナンシーの一連の文章はそもそもアガンベンへの応答として書かれたものですから。

ご承知のように、アガンベン、イタリア政府の対策に対して伝染病の発明と言ひ、激しく批判しましたが、逆に多くの知識人から反論を買いました。確かに、一見、アガンベン彼の常套句とでも言うべき「例外状態」や「剥き出しの生」などの概念を操りながら、一貫した政治的批判を繰り返しているにすぎないばかりではなく、コロナウイルスそのものをも過小評価しているかのように見えます。

アガンベンによると、イタリア政府の取った措置は、現代政治を特徴付ける例外状態の常態化の一例にほかなりません。たとえば彼は、

毎年繰り返されるインフルエンザとそれほど違わない通常のインフルエンザであるとイタリア学術会議が言っているものに対するこの措置の不均衡は、火を見るより明らかである。例外化措置の原因としてのテロは枯渇してしまったが、その代わりにエピデミックの

発明が、例外化措置をあらゆる限界を超えて拡大する理想的口実を提供できる、というわけである。(ジョルジョ・アガンベン「エビデミックの発明」高桑和巳訳)

と述べています。これに対してナンシーは次のように反論します。

存在しているのは、生物、情報、文化の面でのウイルス性の例外化のようなものであり、これが私たちを巻き込んでパンデミック化しているのである。政府はこの例外化の哀れな執行者にすぎない。それゆえ、そのような政府を批判することは、政治的な省察よりも陽動作戦に似ている。(ジャン＝リュック・ナンシー「ウイルス性の例外化」伊藤潤一郎訳)

しかし、注意すべきは、アガンベンはここで単にイタリア政府を批判しているのではなく、現代政治の枠組みそれ自体を批判しているということです。それはどういうことでしょうか。

たとえば何十年前の世界に比べたら、今、われわれはより速くより便利な通信技術や発信手段を日々使っています。でも、一方で先端技術、スマートフォンにしろ、AIにしろ、われわれを関連させながらも自分が関心を持つ小さいサークルに閉鎖させることで他人と疎遠にさせていることも、今さら強調する必要がない事実です。

つまり存在論のレベルで言えば、現在、よかれあしかれ、われわれは技術を通じて、かつてなく密接につながりながら、自分の単独さ、ユニークさを味あわせられてもいます。まさに今回ウイルスがもたらした状態のように。ですから、ウイルスが幾つかの領域にわたり文字どおりのものとして、または隠喩として広がっていることも、何も驚くべきことではないでしょう。

社会のレベルでたくさんの人々が援助し合うためのネットワークを自発的につくり出し、互いに助け合っていることは疑いもない事実ですが、それらの活動は全て政府の監視のもとで行われているばかりでなく、最終的に政府の管理に回収されてしまうのも承認すべきことだと思います。

それに関連して、政府が先端技術を導入しつつ、ミシェル・フーコーの言う人口に基づく biopower（生権力）と個人に基づく disciplinary power を結合しながら社会管理を行うことは、世界中の国々で普遍化されています（たとえば『フーコー・コレクション 6 生政治・統治』参照）。

この意味において、コロナウイルスのもたらした集団的恐慌と厳しい政策は、現代政治における個人の既に非政治化された知的生活を強化し、再確認し、さらに医学、伝染病学の知識または科学主義をよりどころにして、このような生活様式を正当化しているのではないのでしょうか。

アガンベンの批判は、むしろその先にあると思います。彼は、3月17日に書いた「解明」という文章で、自分のポイントを明らかにしようとしています。たとえば、アガンベンは、

この国を麻痺させたパニックの波がはっきり示している第一のことは、私たちの社会はもはや剥き出しの生以外の何も信じていないということである。（中略）いまや他の人間は誰であれ、何としても避けるべき、ペスト塗りかもしれない存在とのみ見なされ、少なくとも一メートルの距離を置かなければならない。（中略）永続する緊急事態において生きる社会は、自由な社会ではありえない。私たちが生きているのは事実上、「セキュリティ上の理由」と言われているものために自由を犠牲にした社会、それゆえ、永続する恐怖状態・セキュリティ不全状態において生きるよう自らを断罪した社会である。（ジョルジョ・アガンベン「説明」高桑和巳訳）

と述べています。長い引用ですが、大変意味深い論述だと思います。かつてフーコーは、ある文章で、近代社会において個人の安全への追求が無限的であると言っています。これに関連して、アガンベンが問うているのは、まさに多くの批判者の間でなされる現代政治の枠組みへの意識的、無意識的な競合にほかなりません。言い換えれば、安全か自由か、または生き残るか人権かという偽の二者択一を言いだした時点で、論者は既に政治についての批判的思考を諦めたと言ってもいい

と思います。なぜなら、大事なのは、2つの選択肢から何を選択するかということでは決してなく、われわれをこういう不毛な選択に導いたものは何かということですから。

この意味で、安全か自由かという二者択一はそもそも無意味な詭弁にすぎない。人々をこの二者択一に迫る政治からして、安全を犠牲にして個人的な自由を追求することは絶対に許されないからです。

現実には、マスクを掛けていないまま出かけた感染者が、犯罪者として扱われる例が幾つもあります。いわゆる個人の安全のために人権や自由を踏みにじっているものは、「あなたの健康のためにたばこを吸わないください。そうしないと罰金を科します」と同じような論法を持っています。それは、現在、ウイルスとともにウイルスと競合して世界中に広がっているイデオロギーそのものだと思います。

確かにわれわれを非政治的な「剥き出しの生 naked life」に還元させる働きは、少なくとも20年前にアメリカの取ったグローバルテロリズムに対する措置にさかのぼることができます。そこでは、全ての市民は潜在的なテロリストとみなされていきました。

今回のロックダウン対策は、今まで実践されてきた政策を極端に純化しただけだと言ってもいいと思います。ただ、大事なことは、この「だけ」にあるかもしれません。つまりわれわれが本当に直面しようとしたくないこと、本当に我慢し切れないことは、現代技術の発展と常態化された例外的措置のせいで、極端に個人化され、非政治化され、閉鎖されたわれわれの生活が他者との生の遭遇なしにできるということではないでしょうか。

極端なことを言いますと、ネットさえあれば、仕事もできますし、食事をすることも難なく済ませられますし、友達ともやり取りできます。そういう世の中をわれわれは現在見えない無数の他者を構造的に排斥した上で生きているのです。

この意味で、アガンベンは確かに間違ったかもしれません。ですが、それは彼がコロナウイルスの深刻さを過小評価したからでも、イタリア政府の措置の必要性を見逃したからでもなく、むしろ彼がコロナウイルスのもたらした結果を何か新しいものとして強調しすぎたからであります。

彼は、ウイルスの拡大を防止するために取った措置に対して、

人間たちは、永続する危機状況、永続する緊急事態において生きることにもこれほどにも慣れてしまった。自分の生が純然たる生物学的なありかたへと縮減され、社会的・政治的な次元のみならず、人間的・情愛的な次元のすべてを失った、ということに彼らは気づいていないのではないかと思えるほどである。(同前)

と批判しています。しかし、それは別に今回に特異な事態でも何でもありません。人間を単に生理的なレベルで否定することは、アラン・バディウが倫理学で既に指摘したように、そもそもリベラリズムに基づいての近代政治原理の出発点にはかたがたありません(バディウ『倫理』参照)。

今回の事態が興味深いのは、むしろ逆のところにあります。つまり人々が自宅で引きこもりながら社会的かつ政治的なダメージを取り戻すすべがないにもかかわらず、同情的かつ感情的なダメージを意外と成長させたということです。

それどころか、物理的な接触が一切遮断された上で、人々はネットという安全な場所で、自国と異国の感染者へ同情を与えられるようになります。われわれはネットで人間的に生きながら、体のレベルで他者の他者性を排斥しています。

一方で、中国・武漢でつくり出された臨時医療施設としてのいわば^{ほうそう}方倉病院を見てみましょう。軽症の感染者はあそこに集まっていて、一緒に暮らしています。彼らだけは互いに接触しながら共同的に生きています。言い換えれば、一般に言う普通の生活は、方倉病院でまさに病的な生活として維持されています。思うに、大事なものは、ウイルスを共有、分割、partage(分かち合い)しているこれらの人々の暮らしている共同生活と、自宅で引きこもりながらネットで発信し合う人々の生活に見出される共同性がどの点で似ていて、どの点で違っているのではありません。むしろ技術の発展に従って、この2つの世界がお互いに隔離されながらも、いずれもうまくいって、メディアにさらされながら互に関連しているかのように見えるということなのです。この意味で、ウイルスは確かに共同的なものと言わざるを得

ません。

ただ、わたしがここで述べようとするのは、誰もがウイルスに感染することがあるということではありません。言うまでもなく、誰でも感染する可能性があります、全ての社会階層は平等的にその可能性にさらされているわけでは決してないからです。

今回のウイルスを共同的なものたらしめるのは、まさに逆の意味においてです。つまり道理の有無を問わず、ウイルスが人々を、人々の生活をさまざまな基準によって——感染したかどうか、感染する恐れがあるかどうか、症状が出たかどうかなど——[さまざまな基準によって]分割しながら、互いに調和しがたい異質な共同性を配していることだとわたしは言おうとしているのです。

もちろん最後に必ず君臨する、これらの共同性を無理やりに統合し、予定調和をしようとするもう1つの共同性、つまり国民国家の主権する追悼の営みが体现しようとするナショナリスト的な共同性をも忘れてはならないでしょう。

しかし、つまるところ、1カ月のうちに両親に死なれ、自分も感染した1人の女の子があそこにいます。彼女はネットでの共同性をも、感染者たちの共同生活をも、ナショナリズム的な追悼をも断固拒絶するかもしれません。同時に、スマートフォンや無線LANなどわれわれが当然視しているものを持っていない、または技術に慣れていない人々がいます。彼らは、安全と自由を同時にともに犠牲にさせられました。彼らに面してわれわれは何も言葉にし得ないに違いありません。彼らも、現在、中国でにぎやかに行われているロックダウン解除に対する祝いのような場面において黙るしかないに違いありません。にもかかわらず、共同性についての探求は彼らのところから始まらなければならぬと、わたしはつくづく思います。以上です。ありがとうございます。

討議 1

石井 ありがとうございます。大変密度の濃いご発表だったと思います。今、わたしたちが遭遇している事態がどのような新しいものを生み出

しているのかという問いですね。中島先生が最初に言ったことの中に、「手当てをする」という言い方がありました。「既に気付いていた」という表現もありましたけれども、そこから手当てをすると。それと今の王欽さんの発表、この2つをうまく結び付けられないかなと思いつきながら聞いていました。

まず、わたしたちは今どういう状況のステージの中にいるのか、そして、王欽さんが指摘したように、ここから始まる新しい政治というのはどういうふうイメージすればいいのかということに関して、ご意見をいただけないでしょうか。

國分さんお願いします。

國分 とても密度の濃い話をありがとうございました。王さんがおっしゃった中で非常に印象に残ったのは、あらゆる社会階層にとって感染のリスクは平等だというような話があるかもしれないけれども、そんなことはないという指摘です。

というのは、いろいろな知識人の反応を見ると、1つのパターンとして、ウイルスは差別しないというのがあるんですが、そんなことないんですよね。リスクを下げる知識には社会階層ごとに差があります。簡単に言うと、そういう情報とか知識とかさまざまなリソースがない人には危険が明らかに高まるわけです。

にもかかわらず、今は格差社会だが実はウイルスは人々を差別しない、そういう格差社会を乗り越えるものに人類が出会ったのだみたいな、すごい紋切り型があって、これを否定した王さんの指摘は非常に重要な指摘だと思いました。

石井 ありがとうございます。これはまさに王さんが指摘なさった2つの異なる生活タイプですね。それぞれの中で共同性が成り立ってしまっているというようなことと直接結び付いてくるわけで、実はウイルスというのは平等でも何でもないわけですね。今言ったようなエッセンシャルワーカーと言われている方々のリスクのことだけではなくて、おそらく北半球と南半球でも、感染が起こった場合にそれをどのように対処するのかということに関しては全く基礎条件が違っているという中で、とても平等だとは言えないということだと全くわたしも同感です。王さん、何かレスポンスありますでしょうか。

王 きちんとしたレスポンスにはならないのですが、石井先生の話は、ある意味で、Zoom ウェビナーの Q&A セクションで提出された1つの意見にも響いているようですね。「感染者対策の脱政治化が必要です」と。わたしは賛成します。全くそのとおりです。ただ、完全に「脱政治化」する方向へ向かうより、現在において世界中の国々で働いている政治の仕組みを「脱構築」することに重点を置くべきだと思います。われわれは、感染症に対処する基礎条件が全く違っているグローバルな状況で、コロナウイルスの「グローバル性」を考え直さなければなりません。ですので、この話も、中島先生のおっしゃったことと関連していくかもしれません、もしこういう命か自由かという選択肢が偽物だとしたら、もしパンデミックを伝染病という意味ではなく、デモクラシーのもう1つの未来の来るべき形態として把握したら、このパンデミックというものの基礎は、国民国家でしょうか、あるいは社会の共同体でしょうか、それとも個人でしょうか。

そういう点で、昔、バタイユの言った内的経験を基礎とする共同体みたいなものをわれわれは今創造することができるかどうかというのが、あらためて検討すべきことになっていると思います。中島先生、具体的な答えみたいなものがありましたらぜひ。

中島 この間、ちょっと機会があって、アガンベンを半年ぐらい読んでいました。面白いなと思ったのは、アガンベンがパウロ講義ぐらいから別の考え方を示していたことです。特に修道院規則といった方向に議論を深めていって、「生の形式」をもう一度本当に考え直さなければならないのではないかという問いに進んでいきます。わたしは、非倫理的な過剰消費という仕組みに、どうすれば対抗できるのかを考えてきたのですが、それには21世紀の「生の形式」を発明する必要があったわけです。資本主義や科学技術は生を豊かにする方向に行っているのか、それともその条件を掘り崩し損なっているのか。前者に向かうためにも、人間の「生の形式」をもう一度考え直さなければならない。このような思考の機会をアガンベンが与えてくれたような気がしているわけです。

わたしは、自分の報告で、既に気付いていた問題が現れてきたと申し上げました。格差の問題にせよ、わかっていたわけですね。先ほど



Zoom ウェビナー画面：上段左から右に、王欽氏、石井剛氏、中島隆博氏。下段左から右に、國分功一郎氏、金杭氏、張政遠氏。

の王さんの議論や國分さんの議論にもあったように、その問題がこの COVID-19 のパンデミックにおいて、目に見える形で、しかも非常に切迫したものとして露呈してしまったわけです。格差を是正するような「生の形式」を構想し準備するチャンスと時間がこれまでであったのに、それが十分できなかった。ここには、いつも手遅れ感があります。

それでも、手遅れでもやるしかありません。遅れてでも手当てをちゃんとしていけば、真にパンデミックとしての民主シーを実現する一歩が踏み出せるのではないのでしょうか。それは、たとえば 20 世紀の最後のほうに、グローバル化によって国民国家がなくなっていくと考えたのとは違う方向だと思います。当時、国民国家はなくなると言っていましたが、その後起きたことは、逆に、国民国家のある種の強化でした。そうではないやり方で考えなければならなかった。地方分権も含めて、民主シーを考え直さなければならなかったのに、できなかったわけです。それを今度こそちゃんとやらないと、たとえこの COVID-19 のパンデミックが収まったとしても、わたしたちの「生の形式」が豊かになるような方向には行かないと思います。

豊かというのは、別に金銭的というものではありません。「いと高き貧しさ」とアガンベンは言っていますが、それはある種の貧しさであるのだと思います。「いと高き貧しさ」としての「生の形式」を回復する方向に行くべきではないかという気がしていますね。

石井 先ほど20世紀の、いわゆる「スペイン風邪」の頃からの歴史を振り返っていただきましたけれども、「スペイン風邪」の後に、「スペイン風邪」と関係があるのかわかりませんが、世界が大きく変わっていくということがあって、それはファシズムを招き、あのような第2次世界大戦の惨禍を招いたわけです。もしかするとわたしたちはそれをもう1回繰り返してしまうということも当然考えられるのですが、そういう意味でもわたしたちはこれから何をどういうふうと考えればいいのでしょうか。

Q&Aの中でも行動経済学という言葉が上がってきています。近年、洗練されたデータを使いながら、人間の行動を考え直していこうという動きもあると思うんです。それはどうでしょう、先ほどの「生の形式 form of life」ということと結び付けた場合に、どういう形でこれから寄与していくんでしょう。何かお考えありますか。

中島 何といいましょうか、テクノロジーに対しては、それが危ないからといって丸ごと退けることはできないわけです。そこには光と影があり、テクノロジーとうまく付き合っていくしかないと思うのです。

問題なのは、科学者や専門家の言説への不信です。3・11の後に高まったこの不信に対して、たとえばサイエンス・コミュニケーターとかインタープリターを介在させて、翻訳を試みたのですが、なぜかあまりうまく機能しませんでした。なぜかというと、その専門家と言われている人たちの言説が基づいている前提が神話的だったり、あまりにも過度に単純化されすぎたために、多くの人に共感されないという問題があったのだと思います。

同時に、テクノロジーを警戒する人々の側にも問題があって、不信がある一方で、「安心・安全」のためには、自分の情報を自発的に出したいと考える人たちも多いわけです。場合によっては「デジタル全体主義」に陥りかねないのに、「安心・安全」という価値のためには犠牲にできるというわけです。

これは大変悩ましい状況です。技術を開発している人たちと、それを使う人の間に、決定的に対話が欠けているような気がします。その対話に、とりわけ人文学に関わっている人、その中でも哲学に関わっている人は加わらないといけないのではないのでしょうか。取り除ける

危険は危険として取り除かなければなりません。これには非常に繊細で地道な作業を積み重ねる必要があります。翻訳をすれば済むという問題ではないのです。石井さんがおっしゃったような悪い方向に行く可能性も常にありますから、手当てをうまくし続けるということが要求されているのですね。

行動経済学が考えようとしているのも、その1つだろうと思います。ただ、それが十分かと言われたら十分ではありません。あるいは、ビッグデータから組み立て直す道もあるかと思いますが、それを本当に考えるのであれば、従来のデータに関する演繹法とか帰納法とかいう方法論それ自体を見直す必要があります。なぜならば、わたしたちが直面しているのは複雑系としての社会だからです。複雑なものを過度に単純化してはいけません。アリストテレス以来の命題ですね。

石井 ありがとうございます。他の皆さんのほうから何かご意見ございますでしょうか。

その「手当て」という言葉がちょっと気になるんですね。手当てをするということは、これまでの体に戻すというか、これまでの体を修繕するという感じだと思うんですが、それでいいんでしょうかということです。

中島 いやいや、もちろん元に戻そうと言っているわけではなくて、ほったらかしにしないということです。

石井 國分さんどうぞ。

國分 手当てというのは、元に戻すというより、メンテナンスするという意味でしょう。そしてメンテナンスしていくと、たとえば自分の革靴でもそうだけれども、メンテナンスしていくといろいろ変わっていくわけですね。革靴だと色合いや革のやわらかさが変わってくる。ですので、非常に抽象的な意味で中島先生がおっしゃった手当てをするというのは、メンテナンスすることであり、メンテナンスするということは変わっていくということではないか。

中島 そう思います。

石井 まさにそこには全く同感ではあるんですが、あえて挑発的な言い方をしてみると、今、主権という言葉も出てきましたけれども、主権と、それから例外状態と言ったらいいんですかね。それによってわたした

ちが守られてきたというのがあって、そこに守られない人たちというのが構造化してきているわけですね。そういう中で、本当に手当てという言葉でそのようなところに届くのかと、そういう問いです。

中島 いやいや、別に何か元へ戻そうというわけではありません。

石井 いわゆる手当てという言葉だけではない、何かが必要になってくると思うんですね。

中島 報告の中で申し上げたように、わたしたちの「生の形式」が変わっていくしかないと思っています。構造的な貧困を生み出している「生の形式」が当然あり、それが変わらない限りは、それこそ石井さんがおっしゃるような意味での手当てをしても止まらないと思います。「生の形式」を変える、もしくはある種の変容が「生の形式」に生じないといけないと思います。そのためには、世界の把握の仕方を変えていかなければと思うのです。

だからといって、一挙に何かできるわけではありません。そうではなく、具体的に一個一個、國分さんの言葉で言うと、メンテナンスしながら、革靴なら革靴をちゃんと使っていくほかありません。いきなり英雄がやって来たり、英雄的な言説が登場したりして、全てが変わるということを期待しないほうが良いと思います。そうした期待自体がいろいろな問題を生み出してきたことは、100年前の歴史が証明していることだと思います。

石井 おそらくそこでこそデモクラシーということの意味が問われてくる、そういうことなんだと思います。

ここで第1セッションを終わりたいと思います。ありがとうございました。(拍手)

さて、Q&Aが1つ来ています。王欽さんが既に答えてくれているんですが、安全と自由の二者択一に関するもので、オルタナティブはないのかということですね。たぶんないだろうというのが王さんのお答えです。

その王さんのお答えで大変印象深いのは、いかにして余剰を生み出していくのかというお話です。政治的言説空間に回収されない何らかの余剰をどうやって生み出したのかというようなことが書かれておりました。

さて、それでは第2セッションに移りたいと思います。では、國分さんをお願いします。

新型コロナウイルスと哲学者たち

國分 皆さんこんにちは。國分功一郎です。「新型コロナウイルスと哲学者たち」というタイトルで発表したいと思います。著名な哲学者たちが今回の件でさまざまに発言していますので、そうした記事をたくさん集めて読んでみました。

幾つか典型的なパターンがあって、ウイルスは差別しないというのもよくあるパターンでした。ここから資本主義批判に行くというのもよくあるパターンでした。

ジジクがいつものように素早く対応しています。消費社会が止まった世界を人々が今経験しているというのがその骨子です。

ジュディス・バトラーは、自らを隔離するというけれども、隔離すべき家を持たない人だっているじゃないか、どうするんだという話をしていました。

こちら辺はとても大事な指摘だと思うんですが、読んでいても認識が改められるような経験はなかったというのが正直な気持ちです。

僕が著名な哲学者たちの発言の中で最も印象的だったのはアガンベンなんですね。その発言はいわゆる「炎上」騒ぎを起こしました。でも、僕は彼が言うことに全く驚きませんでした。もしアガンベンがこういうことを言ったことに驚いている人がいたら、それはアガンベンを読めてなかったということだと思います。アガンベン是非常に保守的なことを言っています。極めて保守主義的なことを言っていて、それはもちろんアガンベンがある種の保守主義の思想家だからだと思います。それは前から分かっていたことです。

アガンベンの発言については、先ほど王さんが2つの記事を紹介してくださいましたね。最初は、2月26日に公開された「根拠薄弱な緊急事態について引き起こされた例外状態」という記事。これで「炎上」が起こった。アガンベンはその中で、当時のイタリアの国立の研究機関が言っていた情報をもとに、このウイルスの引き起こす感染症

が決して恐れるに足りないものであるのなら、どうして緊急事態を宣言する必要があるんだという突っ込みを入れました。実に曖昧な基準で甚大な権利制限が行われている。テロリズムがもはや非常事態の正当化手段として使えなくなったときに伝染病が発明されたんだと。アガンベン「伝染病の発明 invention of an epidemic」とはっきり書いています。

そして、これも王さんがご紹介してくださったように、すぐさま次の日にジャン＝リュック・ナンシーが反論しています。何といえますか、これはごくごくありきたりなコメントです。この新型コロナウイルスにはワクチンがないと言い、人は間違えることがあるから間違いを認めるのも大事だぞ、ジョルジョ、みたいな形で終わっている。

アガンベンはこの後、「補足説明 Clarifications」という記事を公開します。これは3月17日ですからちょっと時間がたっている。実は最近、さらにもう1つ記事を公開しています。それらを読んでいると分かるのは、書くごとに、アガンベンが強調したかったことが明確になっているということです。

まず2つ目のテキスト、「補足説明」を見ると、2つのことが問題になっているのが分かります。

1つは、彼が「死者の権利」と呼ぶものです。きちんと葬儀を受けられる権利、人に看取られながら死んでいく権利、そうした死者の権利をわれわれは今ないがしろにしているが、本当にそれでいいのかということです。そこからアガンベンは、「生存以外にいかなる価値も持たない社会とはいったい何なのか」という非常に強い問い掛けをするんですね。アガンベンのことを知っている人なら「剥き出しの生」という言葉を思い出すでしょう。

この発言が物議を醸すであろうことはよく理解できます。命が大切ではないのかと誰もが思うでしょう。僕も思います。ただ、社会が人々の生存だけを目指していったとき、社会はどうなってしまうだろうか。感染の可能性を理由に、死んだ人のお葬式も挙げない、そのような事態を易々と受け入れることができるだろうか。

僕はアガンベンが正しいのか全く分かりません。ただ、「緊急事態」を理由にして、人々が受け入れるべきでないことを受け入れつつある

とき、立ち止まって考えさせるようなことを言うのがやはり大哲学者だと思うんです。僕は、アガンベンはその役目を引き受けていると思うし、これは本当に彼の確信なんだと思うんですね。

もう1つ、彼が取り上げているのは自由の制限のことなのですが、彼が問題視し続けているのは移動の自由の制限です。つまりアガンベンは数ある自由の中でも、移動の自由が極めて重要であると考えているわけです。これはさすがだなと思うし、ここはかなり共感します。

僕自身も、移動の自由が数ある自由の1つではなく、諸々の自由の根源にあるものだと考えてきました。たとえばフーコーの『監獄の誕生』を参照してみましょう。近代はさまざまな刑罰の可能性を持っていた。けれども結局どうしたかという、死刑と罰金の間は全部移動の自由の制限で済ませたわけです。閉じ込めるということですね。このことは移動の自由が、他の自由の制限とは比べものにならない重要性を持っていることの1つの傍証となるのではないかと思います。

さらに、そのことを思い起こさせてくれたのがドイツの首相アンゲラ・メルケルです。メルケルは今回非常に印象的なスピーチをしました。東ドイツ出身であるメルケルは移動の自由が労苦の末に獲得された権利であることをよく知っていた。だから民主主義社会においてはその制限は決して易々となさされてはならないと釘をさした。その上で、今回は命を守るためにどうしてもその制限が必要ですから協力してくださいと訴えたわけです。思えば、ベルリンの壁の崩壊も、東独の人々が移動の自由を求めたことが大きなきっかけでした。メルケルは実にバランスのとれたスピーチをした。そしてその思想はアガンベンのそれと共鳴しています。

アガンベンに戻ると、先に言及した「死者の権利」の観点から、彼は一貫して教会を批判しています。この事態に対してどうして教会は何も言わないのかというわけです。彼にはやはりどこかカトリックの保守派という側面があって、教会に対して強い思い入れがあるように思います。僕はアガンベン本人に1回サマースクールで会ったことがあります。イタリアの古い教会を回るのが好きなようでした。そういう趣味のある人です。だからなおさらのこと今回の教会の対応に不満を持っているのでしょう。3つ目の記事として「問い Question」が

4月15日に公開されましたが、そこでは教会は科学の小間使いになっているのではないかという強い口調で訴えています。

またこのテキストでは病者を見舞うという行為の重要性も強調されています。それはまさしく人が「慈悲の心 mercy」でなすことであり、われわれはこれを捨て去ることはできない、と。

ただここでやや気になるのは、彼が「殉教者」に言及していることです。私訳で引用してみましょう。「殉教者たちは、我々は自分たちの信仰よりも自分たちのいのちを犠牲にする覚悟を持っていないと、そして、隣人を見捨てることは信仰を諦めることであると教えている。そのことが忘れられてしまっているのだ」。確かにそうかもしれない。そうかもしれないのですが、こういう原則を悪用されてきた歴史も僕らはよく知っているわけで、これを手放しに受け入れることはできないでしょう。

ここで僕の後にお話になる金杭さんの発表のタイトル「今一度、人間の条件について」を勝手に解釈して話すと、「人間の条件」なるものを僕らが生存のために容易に捨てようとしているのかもしれないと指摘できるかもしれません。移動の自由や死者の権利、死者を弔ったり、病者を訪問して声を掛けたりする慈悲の心といったものは、僕らが人間であるための条件ではないだろうか。確かに僕は何となくそう感じます。もちろん、「そんなことを言っているけれども、他の人を感染させる危険についてどう考えているんだ」と言われるでしょう。もちろんそのとおりです。ただ、生存しか価値を持たない社会をわれわれは生きようとしているのだとしたら、それを易々と受け入れることに対しては何かを言わなければならないのではないかと。僕は、今、そういうことを揺れながら考えています。

最後に民主主義の危機についてのアガンベンの指摘を紹介して終わりたいと思います。非常事態宣言というのは、行政権力による立法権力の乗り越えですね。つまり行政権力が法律に匹敵する効力を持ったルールをつくることができるようになってきている。これはまさしく法学者が批判的に検討すべき問題なのに、そのような動きが見られないとアガンベンは指摘しています。

僕自身も『来るべき民主主義』という本で近代の政治哲学というの

は立法権中心主義で、行政というものをきちんと捉えてこなかったと指摘しました。『近代政治哲学』という本ではそれを近代政治哲学史に沿った形で論じています。アガンベンもずっと、行政権力が立法権力を乗り越えてしまう「例外状態」を論じてきていますが、まさしくその研究がここで生かされねばならないはずです。

日本の場合にはコロナ危機以前から行政権力による立法権力の乗り越えに近いことが常態化していました。それを象徴するのが閣議決定というやつです。閣議決定というのは、内閣のメンバーが集まって「この方針で行こう」と決めていただけです。それには何の法的な根拠も効力もない。ところが、もはやそれが法的根拠を持っているかのように報道されている。アガンベンは「法の力 force de loi」という言葉を使っていますが、閣議決定が「法の力」を持っているかのような事態が常態化している。人々もそれに慣れきっている。このことはコロナ危機以前から僕が非常に強く懸念していることです。

その意味で、非常事態宣言に関しても、僕は両義的な態度を取らざるをえない。そうやってなし崩し的に常態化している権力のあり方を肯定されてしまったら、それは困る。これを機に改憲の話まで持ち出す政治家がいて、言語道断だと思います。

とはいえ、コロナ危機における日本の問題は、むしろ政治家が積極的に動かないことにあるとも言えます。常態化していた例外状態を利用して全面的な方策をとるのかといえば、そういうわけでもない。きちんとした基準すら出せず、全て「自分たちで考えてください」という無責任な態度です。日本の政府というのは、要するに、グダグダな仕方でも例外状態が常態化してくるとそれに便乗するけれども、実際に事が起きたときには、責任を取りたくないから何らの決定も下せない。日本の首相はこの危機を前にして、会見を開いて話をするということすらほとんどしていない。人前で話すこともできないような内弁慶の人間が妄想的に「改憲」を叫び、歴史を知らない幼児のように、これまで大切にされてきたさまざまな決まりを無知ゆえに易々と破壊した。そうしたとても政治家とは呼べない人物を国民が支持してきていることが最大の問題であり、例外状態の問題には日本では別様に考えねばならないとも言えるでしょう。

ちょうど時間になりましたのでこのぐらいで終わりにしたいと思います。ありがとうございました。

石井 ありがとうございます。またいろいろな論点が出てきたと思いますので、後ほどディスカッションを楽しみにしたいと思います。

では、金杭さんよろしく申し上げます。

今一度、人間の条件について

金 延世大学の金杭と申します。日本は、Zoom ではどういうふう to 会議とか授業をなさっているのかよく存じ上げませんが、僕は今日の朝9時からずっと Zoom 漬けで、授業から、大学の会議から、今この国際会議まで、1週間で Zoom 漬けになっていて、生身の人間に会うというのが家族だけに限られている、そういう状況にいます。慣れてきているのかなという感じもありますけれども、慣れちゃうとまずいのかなと、そういう危惧もしているこのごろです。

今回、このパンデミックの哲学ということで、僕が準備したのは、まず第一に、今回のこういう事態を経験し、そして考えながら、最初に浮かんだ思想家というのは、藤田省三なんですね。藤田省三が1982年に書いた非常に短いエッセー『『安楽』への全体主義』です。ウイルスという目に見えないけれども、しかしその感染力というものが恐怖として感じられる、それを全社会的に国家が先導に立って防衛しようとする、そういう「安楽」への全体主義の全面化、そういう状況になっているということです。

藤田省三の考え方というのは、直接に引いてはないんですが、やはりホプスとかカール・シュミットというのが彼の頭の中にあったと思うんです。今日しきりに話に出てくるアガンベンの例外状態、そういう話を藤田省三は、概念的には例外状態とかそういう用語は使っていないですが、非常にそれと接近した考えを既に70年代、80年代に展開している。

今日は藤田省三の話はしませんが、そこから僕は『人間の条件』というハンナ・アーレントのテキストをあらためて読解する必要がある

のかなと思っています。最近、『人間の条件』をばらばらと読んでいたんですが、そのときに石井先生からお誘いがあったということで、アーレントの『人間の条件』から話をさせていただきたいと思いません。

アーレントの『人間の条件』というこのテキストは、読んでみると難しいし、テキスト自体あまりうまく書けてないと思うんです。非常にややこしい議論になっているし、ややこしい議論だからこそ、その後解説書とかいろいろな解釈の体系の中で、非常に誤解もされたり、単純化されたり、そういう議論になってきた経緯があると思います。

『人間の条件』は1958年の著作ですが、僕の読解の中では、これは広義の、非常に広い意味での科学と政治の関係への介入ではないかと思っています。そこでは原子力という非常に圧倒的なプレゼンス、圧倒的な生の条件の変換の状況の中であらためて人間の条件とは何かということをお問いただす、そういう古典的な問いの立て方をしています。もちろん『人間の条件』の中では原子力というものは前面に出ていません。むしろ前面に出てくるのは宇宙への移動を可能にした近代のサイエンス、そこから議論を組み立てているんですが、とにかく原子力と最新の物理学というものが前面化した時代に政治と科学の関係とは何かということをお説いている。

僕は、アーレントが一番言いたかったことは、人間がその身体性からなる世界を失った、この事態が一番大きい批判的だと思うんですね。

それは何かというと、皆さんご存じだと思いますが、アーレントは人間の活動というものを労働 labor、仕事 work、行為 action、こういうふうな3つに区分して、それぞれの特徴を書いて、その中でヒエラルキーをつくるような議論になっています。アーレントは、もちろん行為とともに、思惟 denken、ということをお非常に高い価値を持つ人間の活動であると言っているんですが、むしろアーレントがもっと強調したかったのは、そういうヒエラルキーそのものではなくて、労働と仕事と行為というものがバランスをどのように保てるのか、という問題だったのではないのでしょうか。

つまり自然との代謝、そして人間固有の世界をつくる、さらにその

世界の中の秩序をどのように作り出し維持するか、労働、仕事、行為という人間の活動全般がどのような関係において構成されるのか、これがアーレントの言った人間の条件だったと思うんですね。つまり、地球の上で有限的な環境の中で生きる人間、そしてその条件付けられた存在ということを強調したかった。

しかし、アーレントが見たときに、近代というのは、人間から、その身体性、つまり自然との代謝、身体を持った存在としてそれぞれ他者と出会う世界の構成、そしてそのような身体性に根差した多様性からなる政治的な行為、こういうものが全て崩れてしまっているということが一番の問題点だと指摘しているんだと思うんですね。

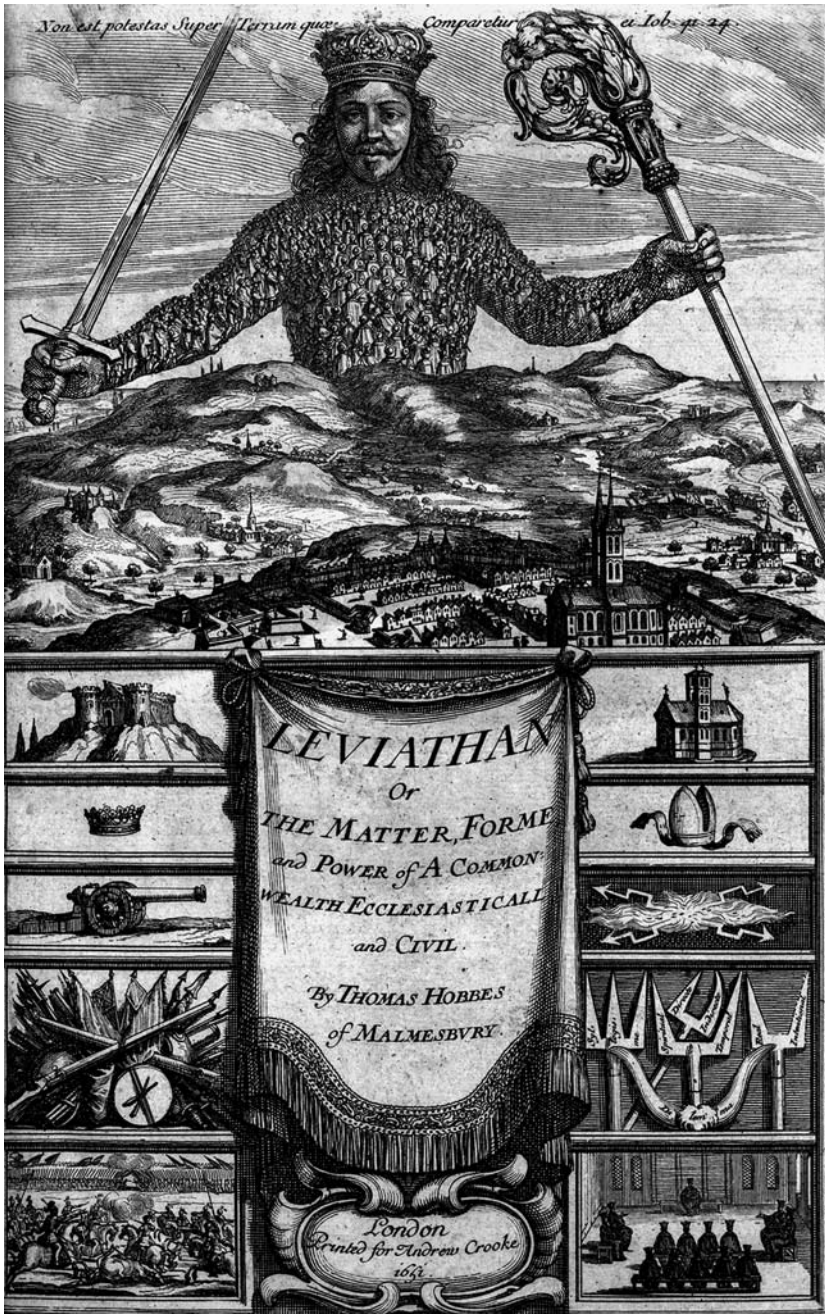
アーレントは、人間がその身体性からなる世界を失ったという事態を近代において一番の問題点として取り上げている。それで同書第6章において、近代哲学、そして近代の科学的な認識論をずっと批判しているわけです。

先ほど僕は、最近 Zoom 漬けになっているということを使ったのですが、僕の大学院の授業を取っている学生の1人が、授業の中でのコメントとして、最近、先生方と同僚の学生たちの下半身を見ることができないと言いました。下半身がないわけなんですね、議論したり、授業で会っても。これは全く身体性がないわけなんです。どういう人か分からない。

たぶんアーレントにとって身体性というのは、メルロポンティとか身体の哲学を深めた思想家の込み入った身体の議論というよりは、まさに下半身が見えない、この状況はどうなのかと、この次元の話だと思えます。目の前に本当に個人が身体を持って現前している、そこからどういうふうな人間の秩序というものが作り出されるか、その次元の話だったと思えます。とにかく人間の条件としてその問題を取り上げている。

その中でアーレントは、そうした身体の欠如、ボディレスというこの状況における近代の国家の構成を説いた人がホブズだと、明示的に言っているわけです。

そこで『リヴァイアサン』の口絵を見ていただきましょう。これは僕のオリジナルの話ではなくて、カルロ・ギンズブルグの『政治的イ



Abraham Bosse による『リヴァイアサン』（トマス・ホブズ著、1651年）の表紙画。

『コノグラフィーについて』の中の1つのチャプターで、ギンズブルグはこのホプスの口絵を分析しています。

これはアガンベンが『内戦』という本の中で先取りした議論でもあるし、『リヴァイアサン』の口絵に対するいろんな議論、研究というのは非常に長い研究史を持っているわけですが、それははしよることにして、ギンズブルグの話に焦点を当てます。

要するに、こういうことなんです。この図を見ていただくと、これはよくご存じのように臣民の体によって主権者が構成される。そして、その主権者の支配のもとに、キピタス、つまり城の中がこういうふうになり、都市があるわけです。しかし、これはアガンベンも指摘しているわけですが、この都市の中には人がいないんですね。人が全然出歩かない。全く道に誰もいない。ここにいるのは全部衛兵か、感染症ペストを予防する医者なんです。ペストの時代に感染症の予防とその処置に当たった医療人の服装なんです。こういう医療人が2人ここにいる。だから、衛兵と衛生を守る人たちによってこの城は保たれているのであって、個人の身体というのは全て国家的なものとしてこういうふうに結合されてしまう。要するに身体は主権者に委ねて、その国家の中には身体を持った人間は誰もいない、こういうメタファーとしてこの絵が描かれている。

これは結局、身体は主権者の機関もしくは国家へと結集して、臣民は城の公の場には不在である。衛兵と感染症を予防する医者のみが公の場に存在する。これが『リヴァイアサン』の17章に登場する The End of commonwealth, particular security の意味するところであると。主権国家とは、死への恐怖から身体を主権者に委ね、公の場から身体に根差した個別性、そしてそこから可能な複数性からなる政治を抹消する巨大な機械装置である。身体は、個別の身体ではなくて、国家国民という全体的な身体としてのみ意味を持つ。

たぶんこれは、先ほど王さんとか國分さんがおっしゃっていた、コロナは誰も差別しないという言説の意味が、そこには身体の差を見ない、と指摘なさったことと重なると思います。それはなぜかという、身体が国民もしくは国家に帰属したある種の自然化された全体的な非常に抽象度の高いものとして語られるからだと思うんです。現在

のこのロックダウンの隔離の状況は、こうした主権国家生成の原風景が前景化したものではないか。つまり社会的距離、隔離と国家による身体の全体化と独占化、これがコロナという事態において前景化しているんだと。

こういう状況の中において、今一度人間の条件という問いを発すべきではないかと思うんです。それは何かというと、誤解されたアーレント解釈の中に出てくる非常に懐古的な視座、つまり行為、思惟といったものを優先視する視座ではなくて、身体に根差す個性をいかに取り戻すか。その個別差は、他者の実存なしには、要するに下半身が見える他者の十全な実存なしには不可能であることをいかに再確認するのか、こういうことが今問われていると思います。

それは結局、さっきコロナは差別しないというふうに言ったんですが、もちろん科学的に見ると人間の身体、生命とコロナの関係というのは抽象化されて一般化され得るんですけども、韓国でもよく目撃することなんですが、コロナというのは、もともと健康を害している人々、要するに老人層だとか貧困層だとか、そこに致命的な影響を与える。経済的な格差、もしくは老化という人間の社会的かつ自然的な階層化や差別化と非常に密接につながります。

そういった状況の中で、コロナが人を差別しないという言説は、要するにコロナが身体を平均化する、と言い換えられうる。コロナが平均化する身体というのは、結局、国家によって回収される身体、衛生的な言説における身体を取り込み、そういうふうにつながっていく。だから、これはまさにホップズにおける国家生成の原風景を現前化しているのではないかと。こういう社会的な流れをどのように批判的に捉え直すことができるのかということが、今、問われていることだと思います。

もう1つだけ最後に付け加えますと、さっきアガンベンのお話を國分さんがしてくださったんですが、生存のみ、生きることを目的とした人間の生というのは何なのかと問われたときに、西洋のある種の伝統の中で、生きることのみというと、動物に墮した人間という感覚が最初に反射的に出てくると思うんですが、アガンベンが強調しているのは、ただ単に動物的になるということだけじゃなくて、そこで強

調されるのは、生存のみを目的とすると言った場合の手段一目的関係なんですね。それは何かというと、生存が手段と目的の関係の中に取り込まれるという事態を批判している、これが非常に重要なポイントだと思うんです。

だから、アガンベンは1つのある種のオルタナティブな思考として、ゾーエ、天然のまるやかさみたいなことを言う。生そのものの天然のまるやかさ、それがさっき中島先生のおっしゃった生の形式ともつながっていく意味であると。だから、ただ単に生きることを目的とするということを批判するときにやはり強調されるべきは、生きることのみを目的とする、このことが非常に注目されるべきであると。

それは近代の国家構成というのは、国家理性という歴史から見ると、国家理性のもともとの意味は必要に応じて慣習法を踏みにじるという意味です。それは近代の国家の生成そのものが例外状態である。そして、その例外状態は目的、手段の関係の中において取られる措置である。その中に生が取り込まれる。このことを、人間の条件ということとの関係の中で、今、この状況の中で、もう1回思考し直すべきではないかと。

そういうことを大ざっぱながら問題提起しながら、僕の発表はここで終わらせたいと思います。ありがとうございます。

討議 2

石井 ありがとうございます。見事に、アーレントの『人間の条件』、ホプブスの『リヴァイアサン』の口絵を読み解いていただきながら問題を提起されました。下半身というのは、つまりそれは足を使っているわけですから、移動に当然関わってくるのだと思います。

ちょっと思い出したのが、「衣食住」という言葉がありますが、日本語で衣食住というのは生きるための最低限の条件だと言われてます。そこには移動がないんですよね、実は近代では、中国で孫文が、それではいけないということで、行動の「行」を加えて、中国語では、今、普通一般的に「衣食住行」と言われているんですね。だか

ら、ある意味、移動するということが、中国の革命の中では、東アジア的には、勝ち取られた新しい人間性みたいな部分があるのかなと思いつながら聞いておりました。

いろいろな論点がありますので、早速皆さん、パネリストの方々に自由に、今の2つのご発表に対して何かコメント、ご質問などを挙げていただければいいと思うんですが、いかがでしょうか。

中島 大変にありがとうございます。本当に考えさせられるご報告でした。金杭さんのほうから國分さんのほうに戻りたいと思っているのですが、30年ほど前に、ハンナ・アーレントを勉強していたときに、ある方がこう言ったんです。アーレントの議論のポイントの1つは、Don't feel at home ではないか。今は Stay at home と言っていますが、at home というのは、家にいて安楽にくつろいでいることです。それを批判して、そういうふうを感じることに対抗して感じる必要があるだとアーレントは言っている、というのです。これを聞いたときは、ずいぶんどキツとしました。

金杭さんがアーレントを読み直していく中で、藤田省三の話もされましたが、安楽な仕方であることを批判されたわけです。安楽にあるとは、ある種生存だけを目的とするということで、全体主義に繋がっていくわけです。今必要なことは、そうではなくて、Don't feel at home という安楽を感じるのとは異なる思想的な次元どういうふうにご考えたらいいか、ということだと思います。このことをぜひもう少し教えていただきたいと思います。

アガンベンの話がお2人からも出ました。「生の形式」ということをさっき申し上げたときに、わたしが念頭に置いていたのは、1つは修道院規則の問題ですが、もう1つは、動物と人間の関係を考え直すというアガンベンの試みでした。動物は生存しているだけなのかというと、どうもそうではありません。どこかで人間と動物が融和しなければいけない。「動物人」という言い方をアガンベンはしていたかと思いますが、生存や、動物と人間の境界の立て方といった問題を根本的に考え直していく中で、人間が生きることを今どういうふうにご考えていけばいいのでしょうか。

國分さんに指摘していただいたように、病人を見舞うとか、死者を

葬るとかは、人間にとって本当に大事なわけです。確かジャック・デリダも、このことをものすごく強調していたと思います。こういったものを含めて、今、「生きる形式」をわたしたちの言葉でどう語ったらいいのか。もしお2人に何かお考えがあったらうかがいたいと思います。

石井 これはどちらからでも構わないと思いますが、いかがですか。

金 ありがとうございます。at homeに感じないというのは、ある種の倫理でもあり、ある種の社会の秩序の組織化、そして構成の原理でもあると思うんです。

ただ、僕は最近授業でもずっと自由主義のことをやっているんですが、中島先生のおっしゃる at homeに感じさせないというのは、実は近代の社会の構成原理だと思うんです。

それは何かというと、自由主義の市場化、マーケット中心の社会の構成原理というのは、共同体と共同体の間で構成されるコミュニケーションの文法というのがパラダイムになる。それは何かというと、異邦人たちが基本的にパラダイムになる社会の構成の仕方である、こういうふうに考えられるわけです。

今、僕はホブスの近代国家の生成の原風景を批判的に捉え直すべきではないかという問題提起をしたんですが、最近韓国の状況を見て僕はどういうことを感じるかということ、今の状況くらい国家ありがたいと人々が思っていることはない。そういうことって、僕が韓国で生まれて48年ぐらいたつんですが、1回も見たことがないんですね。非常に国民の支持が高い。今、大統領の支持率が63%まで上がって、ついさっき終わった選挙で与党が3分の2ぐらいの議席を取った。こういう状況を見てみると、やはり国家のプレゼンスというのが非常に強く出てくると。

それが表わしているある種の事実というのは、国家というものの機能、国家というものの効率性、そして国家というもののある種の価値というものをみんな感じているわけなんですね。僕はこれを度外視すると、非常に抽象的で一般論的な話に哲学というものがなっていくと思うんですよ。つまり、一方でナショナリズム的な均質化や同一化の議論が目につきがちですが、実は現在の状況は国家が歴史的かつ神話

的な動員を駆使しながら統治を実践するのではなく、先ほどいった近代のパラダイム、つまり異邦人の集まりとして抽象化された人々 (multitude)、彼らは at home を感じない、その人々を対象に統治を実践し、韓国の場合、現在のところ、それがうまくいっている。それに人々が呼応している。国家が at home に感じないことをベースに統治を実践しているのです。

要するに問われるべきは、今、at home に感じないというその倫理を、近代国家でない他のどのような組織体も人間の共同体の中で実現したことがあまりないということだと思いませんか。これはわれわれが真摯に向き合うべき歴史的な事実であって、それを踏まえて、果たして at home に感じない他の考え方、他のある種の生の生き方というのがあるのかということをお聞きすべきだと思いませんか。

そういった場合に、アーレントに立ち戻っていくと、at home に感じないということをお聞きしたい。アーレントは自由主義的に考えていない。要するに、異邦人たちというふうには考えていない。それは何かというと、異邦人が集まって1つの共同性をつくり出すということにおいて、at home に感じないということは、その敷居を越えたときにアーレント的な人間の条件としての at home に感じないということが機能します。

近代国家というのは、出生だとか、ジェンダーだとかいろいろな場面において異邦人たちが集まるといって、その原理を裏切る場面があると思んですが、逆に、その異邦人たちが集まるといって、それを国家がある種の管理において行政的に調整する、そういう場面があると思いませんか。こういう状況の中で、衛生的な、そして防疫的な、そういうことを調整しながら異邦人たちを原理としてつかみ取る。それを僕は、ある種の階級であれ、ジェンダーであれ、人種であれ、何であれ、それを国家が調整して、国家の調整にあらがいがいながら、いかにそうした私的領域であったり、身体的な問題であったりということをお聞きしたい。これを at home に感じないということと結合させていくのか、これが非常に重要になるとお聞きしたい。

國分 韓国では人々が今ほど国家がありがたいと思っていないときはないという金さんの話、非常に印象的でした。確かに日本から見ていると、韓

国政府の対応がうらやましいと思ってしまう。ドライブスルーによる検査にしても非常にうまくやっただと思いますし、この状況下での選挙戦の風景もなかなか印象的でした。

翻って日本を見ると、僕の発表の末尾の話に付け足して言えば、むしろ左派のほうがロックダウンのような強力な防疫政策を求めています。ロックダウンをして補償をすべきというのはもちろん変な主張ではありません。ただ、非常にこんがらがっている感じはします。一方で、先ほど指摘したとおり、行政が立法権を乗り越えていく例外状態は日本では常態化している。けれども、それを利用して防疫と国民経済の立て直しを強行するわけでもない。だからそれを左派が批判することになるわけで、そうすると左派は強行的と思える政策を支持することになる。つまり、韓国の場合は、金さんが描いた、例外状態から始まる近代国家の生成がそのまま反復され、体現されていると言えるだろうが、日本ではそうならないからそれを左派が批判することになってしまう。このねじくれたところを看過して日本のコロナ危機の話はできないなと思います。

日本のことにこだわってもう1つ言うと、震災以降、日本では人々が集まるデモが広まった。それはもしかしたら日本だけではなく、21世紀の傾向なのかもしれない、オキュパイデモなどを参照しながら、ジュディス・パトラーは「アッセンブリー」の重要性を主張し始めた。ただ、他方で、それを冷ややかに見る目もあります。その冷やかな目をしてきた人たちが、「今回のコロナ危機で人々が集まって政治を動かすというやり方が無効になったのだ」と言い始めているんですね。

でも、そんなことはないんです。それを示してくれている写真を1つ紹介させてください。最近、イスラエルであった反ネタニヤフのデモの写真です。これすごくいい写真だなと思います。なんと大量の人たちがソーシャル・ディスタンスを守りながら集まって抗議しているんです。なるほどと思いました。こういう工夫をしながらいくらでも「アッセンブリー」はできるわけです。

そうすると1つ、単純だがなかなか難しい問題が出てくると思うんです。それはなぜ身体をもった人間たちが集まる必要があるのかとい

うことです。なぜわざわざ集まった人たちのデモが重要なのだろうか。身体性の問題と言うことができるかもしれません。金さんは「Zoomでは下半身が見えない」と面白い言い方でこの身体性の問題を提起してくれました。

僕らは何となく身体を持った人間が集まることが重要だと感じています。けれども、それがなぜなのかを言うことができずにいる。インターネット黎明期には、インターネットによる動員が社会を変えるということが言われた。そういう面もなかったわけではない。けれども、その登場から四半世紀が経ち、多くの人はネットだけでは無理で、身体を持った人間が集まらないとできないことがあると感じている。ただ、その理由はよく分からない。ここには深い哲学的な問いがあると思います。

そしてそれは実は喫緊の問題でもあるかもしれない。今大学はオンライン授業を全面的に導入しているからです。これは危機だから導入されていることになっているけれども、この後どうなるか分からない。オンラインでいいじゃないかとなったとき、それに対して何かを言えるようになっていなければ、大変なことが起きるかもしれない。

今度の日曜日に、僕はオンライン授業についてちょっとしたオンラインのワークショップをやるんですが〔注：UTCP オンラインワークショップ「遠隔教室 大学におけるオンライン業の課題を検討する」2020/04/26 開催。こちらで当日の映像を見ることができる (<https://www.youtube.com/watch?v=zrVlf4d7T9Q>)〕、そういう危機感があって急遽計画したものです。

単に復古的な感じで身体の重要性というなら簡単だけれども、もっと理論的にこれを考えねばならないのではないか。おそらくアーレントは参考になるでしょう。

金 ありがとうございます。韓国で感染がバツと広がったのは新興宗教の集団だったというのは日本でも報道されたと思うんですね。新興宗教の集団、日本で言うとおウム真理教みたいな感覚で、非常に怪しい集団であるということは括弧にくくっておいて、その新興宗教集団から始まった感染の拡大というその局面で、一番最初に政府がどういう措置を取ったかということ、教会の集会の禁止なんですね。教会に集まる

など。

日本だと、もちろんキリスト教の信徒の数が非常に少ないのでそんなに実感されないと思うんですが、韓国はプロテスタントだけで言う人口の3分の1を超えるんですよ。カトリックまで合わせると半分以上なんですね。だから、宗教生活を規制するということは、個人にとってはすごい抑圧に感じるわけです。

ただ、そのときに国家、政府の取った措置を正当化するときの言説というのは、国家の危機的状況の中で宗教的な集会は一時止めないといけないということなんですね。これはさっきの話とちょっと絡め合わせると、国家というのは、ホッブスの議論の中でも出てきますが、内面の自由、要するに宗教の自由ということをはっきりと外化された行動の形式は国家がちゃんと規制しないとイケないということを『リヴァイアサン』は書いているわけで、そのままのことが起こっているんです、韓国の中では。今もそうです。今も教会の集会を制限していますし、それに対して違反した教会を非常に強い行政命令、もしくは訴訟なり、もしくは警察力なりを駆使して禁止しているわけです。

こういうふうには国家の中にある種の何々教の教徒だとか、どこどここの共同体の誰だとか、そういうアーレント的に言うと私的なある種の集団を全部除去とまでは言わないけれども、括弧にくくって、唯一住める住人として国民という主体性がある、そしてその国民というのが同質性というものじゃなくて、近代のナショナリズムの勃興以前にもとをただと異邦人たちの集まりのはずなんですね、この市民の集まりというのは。だから、結局、ロックダウンという家にいなさいということと、家にいながらも at home に感じられないという状況が今起こっているんだと思うんですよ。

さっき中島先生の話をもう1回受けて申しますと、at home に感じずに他者と触れ合う、こういうパラダイムというのは、家にいるということを否定したり、それをパラダイムにしないということじゃなくて、at home に感じるべきところはどこなのか、そして at home に感じないべきはどこなのかということ、今の近代国家の構成のようにはしないということが重要だと思うんです。共同体とか人々の下半身

が見える身体性を持った交流の場をどこに設けるのか、そして、そういうことを果たしてわれわれが作り出すことができるのかということが、非常に重要だと思います。

最後にこれだけ付け加えておきますが、今、韓国の大学では本当にキャンパスに人がいなくて、大学の行政も非常に機械的になっているんですね。大学そのものは結構メカニズムとして作動していく。しかし、本質的な大学の共同の研究の活動だとか、もしくは授業も含めて、そういうものがほとんど機能しない状況にあるんですよ。そこではやはり at home に感じないということが、そういう共同体、つくられる共同体において at home をつくれということだと僕は解釈するんですが、今、韓国の大学の中では、そういうことが全く遮断されていると思います。

今われわれがやっているこのカンファレンス、下半身は見えないにしろ、やはりやっていくということは非常に重要だと思うんですよ。これが国家ではない形の at home に感じさせない、もしくは at home に感じるためのわれわれの実践というのはどういうことであるのかということをもまさに共有し合う試みであり、そういう共同体の新しい生成の試みみたいなことを今どんどんやっていくべきではないかと思えます。

石井 どうもありがとうございます。(拍手)

中島：第3セッションを始めます。ここからは司会をわたしが務めます。最後のパネルになりますが、お2人にご発表いただきます。最初は石井さんで、「感染症の歴史」と題されたご発表です。

感染症の歴史

石井 「感染症の歴史」という大変凡庸なタイトルですが、ここでは感染症の歴史について話すつもりは全くないんですね。わたしにはそういう知識もありませんから。

わたしがここで話したいのは、感染症の状況の中で、わたしたちはどうやって人として歴史を叙述する人間たり得るのかということです。というよりも、感染症という経験自体をわたしたちはどのように

人間というものをもう1回想像し直すきっかけにするのかというようなことなんですね。

最初にジジエクを引用しましょう。ジジエクは1月22日という早い段階で、「私の武漢に関する夢」というエッセーを出しています。その中で、ある意味、今わたしたちが自宅に待機させられながらオンラインで生活を送っているというものを大変早い時期から武漢の人たちの生活の中に彼は見出して、そこからもしかすると予期せぬ何かが生まれてくるかもしれないということを想像するというようなことなんですが、それとは違った仕方でも武漢のことを考えてみたいというのがわたしの出発点なんです。

下記にある詩をご覧ください。「2月だ、インクを取って泣け」というフレーズが書いてあります。これを出発点にしたいと思います。大変ショッキングなフレーズなんですね。もともとの出典は、パステルナークの「2月」という詩です。

ここで示した詩は、中国語訳をわたしが日本語訳にしたものです。この詩には次のようにあります。

2月。インクは泣きじゃくるにはじゅうぶんだ。
 大声で悲しみの声をあげ2月を書き記す。
 ガラガラと鳴り響く泥に
 黒い春が燃え上がるまで。

60カペイカで軽便馬車を雇おう。
 恭しさを突き抜け、車輪の呼び声を突き抜け、
 急いでめざそう、あのどしゃぶりの喧騒が、
 インクと涙を覆い隠す場所を。

そこでは、まるで梨が焼け焦げるように、
 嘴の白いたくさんの鳥が
 木の上から水溜まりへと降り、
 乾いた愁いは眼底に沈んでいく。

水溜まりの下の、雪が融けたところは黒くにじみ、
風は呼び声によって翻る。
偶然であればあるほど真実なのだ。
そして、泣きじゃくりながら、詩は編まれる。

この内容に全て触れる必要はないと思います。最初のところには、「2月。インクは泣きじゃくるにはじゅうぶんだ」という言葉があります。「2月。インクは泣きじゃくるにはじゅうぶんだ。大声で悲しみの声をあげ2月を書き記す。ガラガラと鳴り響く泥に黒い春が燃え上がるまで」というふうに始まるんですね。

なぜ大声で悲しみの声を上げているのか。2月を書くとはいったいどういう意味なのか。それは分からないんですが、最後まで読んでいくと、「そして、泣きじゃくりながら、詩は編まれる」と結ばれます。こういう短い詩なんです。何を泣いているのかということなんですね。

これは中国の WeChat という中国版 LINE プラス Facebook のようなソーシャルメディアに流れてきた詩です。この詩が WeChat を席巻するんですね。わたしも WeChat を毎日見ているんですが、それは2月7日のことでした。大変ショッキングな事件でした。

2月7日に何があったかという、これは皆さんご存じだと思いますが、武漢で初めて新しい不思議なウイルスがどうも病気を引き起こしているらしい、SARS に似ている病気を起こしているらしいというふうに告発した8人の医者の中の1人（その8人というのは処罰を受けるわけです）が、国からデマを言うなということで訓告を受けるのですが、彼はその後武漢の医者として治療の最前線に立って、そして死んでしまったのがこの前日、2月6日の夜ぐらいですかね。7日にこれが出てくるわけです。この詩を誰が最初に流したのか分かりませんが、全国にこれが広がっていきます。大変ショッキングな出来事で、わたしもこういうのが出てくるとい状態そのものに、中国研究者として深刻な同情を禁じ得なかったし、ある種恐怖を覚えざるを得なかったんですね。

なぜかという、1つには武漢という場所です。これはご存じの方

も多いと思いますが、東アジア初めての共和制国家が出来上がったきっかけになった辛亥革命が始まったのが武漢という場所なんです。そこで強制的なやり方で都市がロックダウンされた後に、そのようなことが起こったということで、これは大変なことが起こったなということを感じて、この詩をわたしも読んだということなんです。

同じ時期に、2月7日、8日、9日ぐらいまでに大変多くの評論がWeChatの中で、たくさんの人がさまざまなことを言います。それをいちいち追っていくのは非常に難しいんですが、その中でわたしが非常に印象深いと思った言葉、エッセーの1つがこれなんです。これを書いた人はペンネームなので分からないんですが、おそらくは人文学者だと思います。博士ぐらいの学生かもしれません。ちょっと分かりませんが、こういうふうに中国語で書かれているんです。

これを日本語に訳しますと、「わたしたち一人ひとりの一つひとつの言動は、まさに今、歴史を書いている」という言葉なんです。エッセーの中の一番最後の一言がこれなんです。当然のことながら、これは先ほど申し上げました亡くなった医者、李文亮という医者ですが、李文亮の死に対する1つの非常に力強いレスポンスだったというふうにはわたしは理解しているんです。

このエッセーの中にこういうことも書かれていて、これも中国語で書かれているので、ラフな日本語に訳していきませんが、たとえば恐れとか、怒りとか、感動、悲しみ、絶望などというものがネットの中に渦巻いているわけですね。現実が何か分からないけれども、その中でさまざまな情緒が吐き出され、そして蔓延していると。人は天命に与えられた生を受けて、生が発動すると情になる。こういう世の中に向き合って情が動かされないとするならば、それは人間ではない。特に百千の数にもなる生命が失われていき、多くの家庭、家族が妻子とばらばらになっているのに、それを痛みに感じないはずはない。情があるなら、まだそこに良知、良心があるのだ。つまり生身の人間なんだ。ましてやこういうときには、感情そのものがそれだけで力になるのだという言い方をして、だからこそわたしたちの一言もしくは行動が全て歴史になるんだと述べられています。

この中に「情」という言葉が出てきています。情なき者は人間では

ないんだという言い方をしているんですね。情に訴えて、そして感情そのものが力になるんだということです。

そこで、「情」に関してなんですが、これは最近わたしは別のところで少し書いたことがあって、そこから連想したんですが、屈原のことをわたしはここで思い出すんですね。

屈原というのは、皆さんご存じかと思いますが、自分の政治が受け入れられなくて、大変不遇な気持ちの中で川に身を投げていくという、憂国の詩人と言われております。彼は、東アジアの漢字を使う国々で初めて「抒情」という言葉を使ったんです。抒情というのは、今、皆さんどういふふうに思われるか分かりませんが、屈原はこういふふうに使っています。「発憤して以て情を抒べる」と。「発憤」、つまり怒りが抒情の出発点になっているんです、屈原の場合には。

どういう抒情か、どんな情を述べるのかということですが、これはいろいろな解釈があります。ところが、「情」という字は感情だけではないんですね。「事実」というのも、実は「情」という言葉のもう1個の重要な意味になっています。つまり実際のことですよ。ですから、屈原は詩を書くという形を使って実は歴史を書いているんですね。彼にとっての歴史を書いているんです。

しかも、それを書く原動力というのは怒りなんです。憤りによって歴史を書いているんです。これは屈原だけではありません。司馬遷の『史記』もまさに憤りを以って自らの歴史を書いたものだと言われます。同時に、歴史を書くということは世界を書くということでもあって、自らの何らかの憤りが世界そのものを構成する力になるというのが、おそらく歴史、もしくは歴史を書くというそのものが持っている原動力であり、恐ろしさであり、エネルギーでありというようなことをわたしは常に感じているわけです。

その怒りという言葉をもう少しわたしは考えてみたいと思っていて、怒りというと、大体何かに対する怒りであり、怒りの矛先というのはわたしたちの敵なんですね。たとえば感染症による死者が出てくる、わたしたちはよくこれは戦争だという言い方をして、敵と戦っているんだという言い方をします。もしくは中国ウォッチャーであれば、李文亮の死に対する怒りというのは今の政治に対する怒りだとい

う言い方もあるかもしれません。

ただし、おそらくわたしが思うに、ここで言っている怒り、憤りというのは、何かに対する、つまり自分ではない何者かに対する怒りではないだろうと。敵と味方というふうに分けた場合の戦う相手に対する怒りではないんじゃないかという気がする。というよりも、そのように理解しないことには、わたしたちはこの感染症の時代にあって、一人ひとりが歴史を書くということではできないんじゃないかなと感じざるを得ないんです。

そこで、皆さんの中でもたくさんの方が、この騒ぎの中でカミュの『ペスト』を読み直したのではないかと思います。読んだ方はご存じのとおり、この『ペスト』には実は2人記録者がいるんですね。第三者の語りになっているんですが、ずっと読んでいくと、その中に出てくる主人公のリウーという医者ですが、実はその第三者の語り手がリウーだということが明かされるんです。そして実はもう1人記録者がいて、それはリウーと対話をしながら最後は死んでしまうんですが、タルーという人です。つまり2人の語りによって歴史が描かれていくわけです。この2人のどちらが欠けても、この『ペスト』という小説自体語りが成り立たなかったということになるんです。

その中で、語り手（つまりリウー）がこんなふうに言っているんですね。「歴史においては、 $2 + 2 = 4$ になることをあえていう者が死をもって罰せられるというときが必ず来るものである」、正しいことを言うことによって罰せられるということが歴史の中においては起こるのだということを述べているわけです。

たとえば『ペスト』の中でも、病人を治すことはできないというリウーの置かれている状況、もしくは牧師が出てくるんですが、牧師は神がいるんだろうかと悩みながら、にもかかわらず牧師としての役割を果たしてしていく。リウーはそれに対して、にもかかわらずわたしはペストの患者に向き合い、それを治療すること自体が誠実なのではないかというようなことを自分に言い聞かせて治療して、彼は最後まで生き残って、オランの町におけるペストの終焉というものを見届けてお話が終わっていくわけなんですね。

一方で、タルーのほうは、わたしの申し上げようとした怒りの問題

を非常によく代弁していると思うんです。彼自身は他の町からやってきて、そして保健隊になっていきます。ボランティアとしてペストの席卷する町の中で保健隊として人々を救おうとしているんですが、なぜこれをやったのか、彼はこういうふうに告白しています。「そのとき僕は、その長い年月の間、しかも全精神を挙げて、まさにペストそのものと戦っていると信じていた間にも、少なくとも自分はついにペスト患者でなくなったことはなかったのだということを悟った」、彼はペストになったわけではないのに、自分は常にペスト患者であったということを悟ってしまうんですね。

それはいったいどういうことなのか。これは要するに、わたしたちが人間として生きている限り、何者かを殺すことにコミットしてしまうかもしれないという潜在的な可能性を負ってしまっているんだというようなことをタルーは考えている。そこで、保健隊にあえてなっていくということなんです。

いかがでしょう。もうそろそろ結論に入らなければいけないのですが、先ほど申しました「情」という話です。怒りを持って「情」を書くというようなこと、その怒りというのは、何かに対する怒りでなくて、おそらくわたしたち人間として生きていること自体に対する不条理さ、もしくはそこから始まる怒りのようなもの、それを静めるためにこそわたしたちは書かなければいけないのではないか。書くということは自分たちの歴史を書くことであり、同時に死んでしまった者たちのために書くことでもあり、それによってわたしたち自身はある意味別の仕方である生きることができるようになるんじゃないかというようなことを、何か考えさせられるなど思っているわけです。

大体時間になりましたので、この辺にしたいと思います。ありがとうございます。

中島 ありがとうございます。今のお話につながるお話を、これから張政遠さんがなさるかと思います。続きまして、張さんからお願いできますでしょうか。

疫災後文学論の可能性

張 「疫災」というのは、日本語辞書にはない言葉ですので、大変聞き慣れない言葉だと思います。これから話す『震災後文学論』という本があります。これを踏まえて「疫災」という言葉をつくってみました。この木村朗子先生の本は2013年に出版された本です。その中に、震災の後にどういう反応があったかについて3つ挙げています。1つは、何かをしなければならない、もう1つは現実逃避、そして自粛という3つの反応です。

時間が限られていますので、ごく簡単に紹介したいと思います。何かをしなければならないのはなぜかという、たぶん焦り、あるいは震災後誰もが何かしなきゃいけないという思いがあったからです。たとえば小説、詩、あるいは劇場、いろいろな分野でも同じことをやっていると思います。思想でも哲学でも同じことが言えるだろうと思います。要するに、今まで経験したことないことがまさに起きているので、これをきっかけとして新しいものが生み出されるだろうというふうにみんな思っています。

ここで考えなければならないことがあると思うんですが、先ほど、人間は考えるという話がありましたが、しかし、人間は動物的なものなので、生きなければならないという側面もあります。考えるのもいいんですが、生きるために考えないといけないということもある、そういうふうに理解できるだろうと思います。今回のパンデミックの場合、まさに僕の予想では、いろいろな新しい考えが生まれると思います。

しかしながら、家に引きこもる時間が増えたとしても、考える時間が増えるわけではないのです。なぜかという、テレワークとかオンライン授業というのは意外に手間が掛かるし、休園休校のせいで子どもはずっと家にいます。今日わたしは家から逃げ出し、研究室にいます。本当は家でやろうと思ったんですが、実は3歳の娘にもZoomのセッションがありますので、同時にZoomすると電波が不安定ですので、あえて家出しました。

誰もが考える時間が増えたわけではないので、しかも労働者たちにとっては、何かをしなければならぬというよりも、仕事がなければ生きられないというのが本音だと思います。僕は、今、香港にいますが、これまでの仕事を辞めて、これから日本で仕事をしようとしていますので、まさに無職状態です。笑っていいか分からないですが、今、仕事がない人は大勢います。僕の友達あるいは親戚には、仕事がなくなったり、あるいはずっと無給で家にいたりする方もたくさんいます。これからこういうことがいっぱい起こってくるし、さあ考えましょうということはないだろうと思います。

そうすると、現実逃避ということも考えられるんですが、木村先生が例として挙げたのは、ドン・デリーロの小説『堕ちてゆく男』*FALLING MAN*です。その中にこんなせりふがあるんです。「人は詩を読む、わたしは詩は読まない、新聞を読む」という印象的な文章があります。要するに、現実逃避するために詩でも読むということですね。

ところで、今、詩も新聞も読まれていない時代になってしまっています。ソーシャルメディアにくぎ付けになると共感疲労になりますので、むしろ文学でも読むか、哲学でも読むかという時代にはなってしまいます。もちろん労働者たちにとっては、本を読むこと自体がぜいたくにほかなりません。

以前、ある学会では、ある先生が、コーヒーの農家はいろいろな悩みがあるので哲学の本でも読みましょうというふうに言いました。もちろん彼らには本を読む暇がありません。皆さん本を読んでいますか。仕事の都合で本を読む時間がない人が大勢いるはずです。

文学の場合においては、震災の後は何を変えましたか、あるいは震災の後何を読んでいますかという特集がありました。日本の文学者たちは、何も変わっていないと答えた方が圧倒的でした。あるいは震災で自分の考えを変えたということはありませんと言ったりする人が大勢いました。自分の文学観がほとんど変わっていないという答えもありました。何かしなければならぬというのが焦りなので、僕たちはむしろ変わらないようにするという意見もあるだろうと思います。

もちろん、変わっていないことがあります。震災の以前も以降も、

原発についていろいろな問題がありますが、原発について誰もはっきり言わないのです。これはまさに自粛という問題があるだろうと思います。

最近、日本では自粛要請という言葉がありますが、これは本当に訳が分からない言葉です。つまり自粛ならば自らそれをしないということになるんですが、要請されるのは結局自分の意志によるものではないですよ。それは、自粛にはならないだろうと思います。

本当に自粛というのは、自分の行動を自ら制限するだけではなく、自らの思想、自らの言論も言わないということをするれば本当の自粛という意味になります。お花見の自粛とかそういうレベルの問題ではないです。自分の言論を自ら検閲することが問題です。

震災の後、自粛のテーマとして、原発問題、あるいは死者を利用すること、それはみんな自粛しようとしています。たとえば、いとうせいこう氏の『想像ラジオ』という作品があります。時間の関係で、ここであえてこの本についてあまり詳しく述べませんが、重要なのは、大変売れている本ですが、結局芥川賞の受賞にはいたらなかった。1つの大きな批判として、書くために声なき死者を利用する問題がある。なぜかという、この作品の人物、つまりラジオのDJもリスナーも、みんな津波の死者だからです。彼らを利用しているという批判がありました。

木村朗子先生によると、これがまさに死者の声が聴けなくなって、広島、長崎とかもそうですが、震災後、死者の声を聞きつけることを始めなければならないというふうに言っています。木村先生は次のように震災後文学を定義するわけです。震災後文学とは、単に震災後に書かれた文学を意味しない。書くことの困難の中で書かれた作品こそが震災後文学なのであると書いています。最も書きにくい事柄として、原発問題、放射能問題があると言っています。

川上弘美さんの『神様』という作品はもともとあったんですが、震災の後に『神様 2011』という原発関係の話を描いている作品が出ました。それが震災後文学だと木村先生は論じてきました。

わたしの考えでは、これからは疫災後ということになってしまうので、誰か、あるいは川上さんが「神様 2020」という作品をつくるん

じゃないかと思えます。

なぜかという、たとえばさっきの『想像ラジオ』の著者であるいとうせいこうさんは、被災地取材しながら次のことを言いました。引用ですが、コロナウイルスで同じようなことが起きている気がします。つまり震災と同じことですね。去年までは放射能、臭いも色もない、目には見えない、分からないとされたことが今も多くある。コロナも電車の中でもお互いの目がとても厳しい日常になっている、という意見があります。

そうすると、疫災後文学、疫災後思想、疫災後哲学もそうですが、今回だけではなく、前の震災との比較が大変重要だと思います。

実際、詩を書く人、たとえば「放射能が降っています。静かな夜です」とツイートした和合亮一さんも、最近ツイッターでは、新型コロナウイルスは原発と似ているようなことがあるというふうに書いています。あるいは心が壊れたという問題も、震災と疫災は共通するだろうという指摘もありました。

この疫災後文学論は、まだできていないのですが、今回の疫災では、やはり死者の声を聴かなければなりません。いろいろ有名人が亡くなっているんですが、医療現場の関係者、一般市民、たぶん声を出さなかった人、あるいは声を出せない人など、彼らの声をこれからは聴きつけなければならぬと思います。

疫災後文学とは何かといいますと、単に疫災後に書かれた文学を意味しない。これは木村先生と同じ文章の疫災バージョンですが、書くことの困難な中で書かれた作品こそが疫災後文学なのであるというふうにわたしは考えたいと思います。

Q&Aの時間を増やしたいので、発表はここまでです。ありがとうございます。

討議3

中島 ありがとうございます。張さんは、3・11の震災後に、震災の場所の巡礼ということをおっしゃって、いろいろな場所を回られました。わたしたちが、このCOVID-19の疫災の後にどのような巡礼の形が

取れるのか。これは非常に重要な問題です。

今日はずっと、生きている者や剥き出しの生といった、アガンベンの議論が1つの通奏低音になっていますが、それは当然ながら、死や死者をどう考えるのかということとつながっています。死者を悼んだり、弔ったりすることができない、今の状況はいったいどういうことなのか。これが問われるわけです。

わたしは先ほどデリダに少し触れましたが、それは『盲者の記憶』という本のことを思い出していたわけです。聖書に「死者に死者を祀らせる」ことに関する議論があり、死んでいる者に死者を祀らせてはいけないという議論をデリダが展開していたように思います。やはり生きている者が死者を祀らなければいけないのではないのか。こう述べたのです。

このことは、3・11の後から続いている問題です。それに対して、張さんは文学を例に取って考えたのです。木村朗子さんの議論が中心に置かれてきましたが、文学の根本には、「可能性」というよりも「可欲性」の問題があるのではないのか。何がどうできるのかではなく、何をどう欲するのかという問題があるように思います。

石井さんがおっしゃった感情の問題もこれに関わってきます。「情」は感情だけじゃなくて、状況の情でもありますから、もっと広いコンテクションがあります。つまり、それはわたしたちの世界への関わり方や関わる態度を見直すということですね。可能性の延長で見ると、それとも可欲性で考えるのか。それによって刷新された態が、今の時代にどういう意味を持つのかということですね。

もしパネリストの方々に、お2人にコメントや質問がございましたらお願いします。

王さんどうぞ。

王 石井先生の発表についてちょっと聞きたいことがあります。タイトルは「感染症の歴史」と書いてありますが、面白いことに石井先生が、屈原の「發憤して以て情を抒べる」、つまり「怒りをもって抒情する」という言葉を引用しましたね。そのとき石井先生の解釈によりますと、その怒りというものは人生そのものの不条理さへの怒りと解釈していいということですね。わたしの自分なりの理解からすると、そう

いう解釈は、歴史的なものじゃなくて、むしろ存在論的なものであるように見えます。あるいは、さっき引いたアガンベンの表現を借りると、form of lifeに関わるものだと思います。

屈原は結局自殺しました。抒情したんですけど、自殺しました。ならば、われわれは自殺しないように、身体に関しては、何か自分の独自の体と違うもの、つまり、金先生や國分先生がおっしゃったように、幾つかの身体性、幾つかのタイプの体を想像・創造しなければならないのではないかと、わたしは言いたいですね。

つまり個人の身体、個人の人生ではなく、集団的な、共同体的な、あるいはもっとマルチプリシティ、マルチテュードを持つような身体に基づいて、「怒り」や「情」の新しい様式を発明、あるいは創造していくことは、怒りをもって抒情することにあるもう1つの可能性ばかりじゃなくて、望ましさでもあるのではないかと、わたしは言いたいと思っています。

中島 先にコメントや質問を集めたいと思います。いかがでしょうか。

では、國分さんお願いします。

國分 お2人の話、とても勉強になりました。たくさんメモを取りました。ありがとうございます。お2人の話はいずれも「書く」ということに関わっていたわけですが、そこで僕が考えたのは、「書く」ということと「発言する」あるいは「しゃべる」ということの違いです。その違いをどのようにお考えになるでしょうか。

そのように述べるのは実は参照先があります。ロラン・バルトです。バルトが「ファシズムは、人にしゃべることを禁止するのではなく、しゃべることを強いるのだ [Le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, mais d'obliger à dire]」と書いています (Roland Barthes, *Leçon*, Seuil, p.14)。僕はこれは本当に実感するところで、人々が決まり切ったこと、紋切り型を強いられたようにしゃべりだすときがあります。それはやや大袈裟に聞こえるかもしれませんが、ファシズム的な状況であるわけです。震災のとき、僕はこの言葉を思い出していました。だからツイッターなんかでもやたらと眩かないようにしていました。

では「書く」というのはどうだろうか。おそらく「しゃべる」と違

うのだらうと思うのです。ツイッターが「書く」なのか「しゃべる」なのかといったら、これは後者でしょうね。でも、そう僕に判断させる基準は何なのか、明確には分かりません。ただ、「しゃべる」と「書く」にはおそらく大きな違いがあるのであって、危機において書くことを問題にするのならば、それが危機においてしゃべること——あるいはしゃべるのを強いられること——とどう違うのかを考える必要があると思います。

あと、少し戻りますが、金さんと話した身体の問題がずっと気になっているんですが、この問題をアーレントから考えたとき、重要になるのは彼女が論じた「誰」という概念ではないかと思います。

アーレントは、「誰 who」と「何 what」を対比させて論じました。どういうことかと言うと、「僕は誰か」ということは、「僕が何であるか」によっては説明されないというんです。僕は大学の先生だとか、男だとか、日本国籍を持っているとか、それは what ですね。でも、僕がいったい誰であるのかは、それらをいくら積み重ねてもたどり着けない。ところが、僕が現れて、何か行為すると、僕がいったい誰であるかは他者には伝わってしまう。誰というのは自分では制御できないものなんです。もしかしたら、この「誰」の現れにこそ身体が必要なのではないか。つまり、僕が「誰か」として認められるためには身体をもって現れることが必要なのではないか。

実は、アーレントの名著、『人間の条件』の最初の1節は、その「誰」の話をしているんですね。アウグスチヌスが言及されています。その意味で「誰」という問題はハンナ・アーレントの出発点だったんじゃないか。なお、この問題はハイデガーとも絡んでいて、ハイデガーの場合は現存在が自分自身でこの誰という問題に答えなければならないわけです。でもアーレントはそんなことは端的に不可能だと考えた。だから「誰」への答えは他者によって与えられるのだと問題構成を転換した。そうするとハイデガーには身体の間いが抜けているということになるかもしれません。

労働、仕事、活動の3つのバランスについても、この「誰」が決定的な気がします。労働というの「誰」は問われない。仕事の場合はそれが問われることもあるし問われないこともある。活動ではそれが

一番重要になってくる。だから3つのバランスもこの「誰」という問いを巡って決まってくるのではないか。そしてそれと身体性の関係をどう考えるべきか。そんなことを考えていました。

あと、王さんが語った同情の問題がとても気になっています。同情と共感は似ているところがあるけれど違いもありますね。これもアレントが論じたところですが、それは今日はさておいて、日本での問題は同情も共感も起こっていないことではないかと思います。つまり、医療現場は大変なんだということは知られているし報道もされている。政治が酷いということも気付いている人はいる。けれども、そこに同情や共感があるのか。僕はそれがあるとは思えない。この点は外国から日本に来られた王さんに聞いてみたい。日本では共感ないし同情を感じるかどうか。

ちょっと長くてすみません。以上です。

中島 最後のセッションだけではなく、皆さん全体にということですから、どうしましょうか。まずは張政遠さんにお答えいただいて、次に石井さんにお答えいただくようにしましょうか。Q&Aでもかなりご質問をいただいていますから、もし可能であればそれにも触れていただければと思います。

張 共感と同情の話ですが、わたしは、これは本当に大変重要な問題だと思います。マックス・シェラーは、シンパシーという言葉も使っているし、あるいは孟子の惻隱の心という表現もあります。今回、他人の痛みをどうやって共有するか、あるいは理解してから共有するか、あるいは理解しなくても彼らの痛みを直接に感じられるか、それが大変重要な問題で、これから別の機会で学生たちと一緒に読んでみようと思います。

あとは、別な話になってしまうんですが、今回、脱政治化というキーワードも提示したわけですが、わたしはむしろこれは不可能だと思います。

つまり既に全てのものが政治的なものになってしまった。たとえば香港では、政治的な弾圧がもう始まっています。医療現場でも、よりお金がかかりますので、政治的ないろいろなめ事が生じているわけですね。そうすると、みんなの自由を制限する、いわゆる香港の場

合、ポリスステート、つまり警察の国家になってしまいました。おそらく日本でも新宿辺り、あるいはいろいろな国でも、ロンドンでもそうですが、警察の権力が肥大化しているということがあります。

先ほど國分さんが出したイスラエルの写真は、非常に美談のような感じで僕もいいなと思うんですが、昨日香港では4月21日のデモの記念日として人が集まっていたら、4人以上集まっているので罰金が科される。香港では4人以上でいると3万円ぐらい罰金が科されるので、10人ぐらいのグループだと全員3万円の罰金をとられてしまった。

これが政治の話と本当につながっているので、大学も、知識も、文学も、哲学も、これからたぶんもっと政治的なこと、いろいろな圧力を受けながらやっていくしかないなと思いました。

中島 ありがとうございます。石井さんいかがでしょうか。

石井 まず、國分さんのご質問ですね。「書く」ということと、オーラルに発言することというのは違うんですね。「書く」というのは、オーラルな発言が何らかの原因でできないという状況のもとで特別な意味を持ってくるということで、そういう意味では、身体性から離れたところで自らの生を獲得していくというのが、「書く」というところに期待されているわけです。

しかし、そこで「書く」というのは、同時に自分が書いたものによって自分が裏切られていくというような契機を常にはらんでいる、書くこと自体がある意味自分を壊すというか、自分をむしばむというか、自分を異化する契機をあえてそこで冒険的に書く行為によって行っていく、そういうことだと思うんですね。

怒りという言い方をあえてしましたがけれども、書かざるを得ない自分に対する怒りというものもきつとあると思うんです。そうすることによってしか表現できないということの存在の拘束性に対する怒りみたいなものが、どうもあるんじゃないかなという感じがするんです。

だけど、それそのものをもう1回捉え直すことで、実はそれが他者とともにあるというあり方を考えるきっかけにできるんじゃないかなというのが、今回わたしが考えようとしたことで、うまく言葉にはできなかつたんですが、敵をつくらずにそこで他者とともにあるという

ようなあり方です。王欽さんの質問は、別の身体性はないのかという質問だったんですね。もちろん別の身体性を考えなければ、たとえば屈原は確かに死んでしまいましたし、そして『ペスト』の小説の中でもタルーは死んでいくわけですね。リウーがなぜ生き延びたのかというと、それはあの小説をつくったカミュというある意味あの世界における神様が彼を生きさせたからなんですよ。

なので、よく分からないです。つまり別の身体性というのはどういうものなのか。もしかすると、別の身体性ということをご自分で求めてはいけないのかもしれない。だから、ある意味わたしたちは、身体というものをそのレベルにおいては放棄することによって、別の生き方を獲得していくということなのかもしれないというふうにはちょっと感じています。答えになっているか分かりません。

全体総括

中島 ありがとうございます。もっともっと議論したいのですが、だいぶ時間が足りなくなってきました。最後に、全体討論というよりは、おひとりおひとりに二言、三言言っていただいて締めたいと思います。

王欽さんからよろしいでしょうか。

王 ありがとうございます。今日はいろいろ勉強になりました。さっき國分先生のおっしゃった質問についてなんですが、わたしは外国人で、他者ですから、日本の状況はよく把握していないせいで、日本人にはそういう同情的な気持ちが欠如しているかもしれない状況について、あくまで推測的な話しか言えません。それは、もしかしてアレクサンドル・コジェーヴなどの思想家の言うこと、つまり日本はラディカリーポストモダン、極端なポストモダンの国ということに理由があるのではないのでしょうかと微かに思います。

つまり人々は警察や医者やイデオロギーの対象として把握しているからではないのでしょうか。生の人間じゃなくて機関の代表として、政治的な枠組みの代表として把握しているからこそ、人間的なコンパッションや同情を与えることは難しくなるし、そういう能力は少しずつなくなってしまうんじゃないですかと、わたしは自分なりに

思っております。

中島 ありがとうございます。では、國分さんいかがでしょうか。

國分 昨日、大澤真幸さんからメールがきて、コロナ危機のことで対談することになりました。大澤さんがそのメールでおっしゃっていたことが気になっています。いま皆が「いつコロナ以前に戻れるだろうか」と考えたり期待したりしている。けれども、それは残念なことに間違っているんじゃないか。もうコロナ以前には戻ることはできないんじゃないか。その前提でものを考えるべきではないかというのです。もしかしたらそうかもしれない、何かが決定的に変わってしまったのかもしれないと感じています。まだ分からないことだらけですが、それを覚悟する必要があるのかもしれない、その覚悟をもって引き続き考えていきたいと思います。今日は本当にありがとうございました。

中島 ありがとうございます。では、金杭さんお願いします。

金 今日はありがとうございます。本当にいろいろなことを勉強できて、いろいろなことを考えることができました。國分さんの話にちょっとだけ応答して、それからもう一言だけ付け加えるという形にしたいんですが、アーレントの what と who というのは、最初のほうの箇所を見ると、あれが質問なのか、もしくは関係代名詞なのか、全然区別がつかないというか、たぶん両方ともそうじゃないんですね。疑問詞でもなく関係代名詞でもないはずなんです、what と who というのは。だから、これを翻訳するのは非常に難しいんですね。

関係代名詞だと、両方とも後ろに説明が付いて叙述的になってしまう。それはハイデガー的に言うと、存在論的なものになってしまう。しかし、これを疑問詞にしてしまうと、what と who というのは、近代以前から、これは神学的な系譜の中なんです、それは尋問になってしまうんですね。おまえは誰なのか、おまえは何者なのかという非常に恐怖を伴った尋問になってしまうんです。

だから、アーレントがあそこで what と who というふうに分けたときには、その両方からめ捕られない what と who の固有な意味がそこに込められていると思うんです。who と言った場合は、それがやはり決定的なんじゃないのか。それをわれわれはどのように、日本語であれ、韓国語であれ、もしくは英語であれ、翻訳していくのか

ということが、アーレントを読むときには非常に重要であって、身体性といった場合にもそこに非常に深く関わってくるということだと思います。

もう1つ、最後に付け加えたいことは、今回のこういう試みというのは非常に重要だと思います。コロナ以前には、仕事として集まっていたある種のアカデミックな、もしくは哲学的な、人文学的な集いというのは、日常的に自由に移動してこなしていたわけなんですけど、今こういう状況になってくると、こういう場が開かれるということこそが本当に切実になっていて、境界を越えて意見を共有するというこの経験自体が非常に貴重に思える、そういうふうな状況をつくり出していると思うんですよ。

だから、こういったある種の試みというのが、果たして今圧倒的なプレゼンスで状況を主導している非常にメカニックでシステムティックな国家的な体制とどのように対置できるのか。どのようにそれと距離を取りながら批判的な存在意義というものを証明できるかということが、今問われていると思うんですね。

だから、こういう場をどこが開催するにせよ、何にするにせよ、どんどん開いていくのが重要なんじゃないかと思います。本当に今日はありがとうございます。中島先生、石井先生、こういう場を設けてくださって。参加者の皆さま、そしてパネリストの皆さんも本当にありがとうございます。

中島 ありがとうございます。それでは、石井さんお願いします。

石井 皆さんがおっしゃったことにほぼ尽きていると思うので、それに加えてどこから話せばいいのか分からないのですが、東日本大震災というのが日本の社会で生きてきたわたしたちにとってすごい重要なモーメントだったはずなのに、それをうまく消化できないうちに、消化するというのは中島さんの言葉で言うところの「手当て」をしないうちに、今回のこのことを迎えてしまっているという感じがあります。

手当てするというのは、自分で自分を治すようなことをしなきゃいけないんですよ、実は。自分ではない何かを手当てするんじゃなくて、まさにわたしたち自身が自分を治さなきゃいけない、メンテナンスしなきゃいけないというところができてこなかったという思いが、

結構わたしは忸怩たる思いとしてそれを感じていて、いったいこれからわたしたちはどういうふうな社会を構成していくのか、中島さんの言葉を借りると「望んで」いくのかということが求められているときに突破しなきゃいけない部分がある。

今回も、移動が著しく制限された中で、こういう形でみんなで集まることによって、ある意味移動を部分的に代替する形でみんなで集まってみました。一方で、今回の Q&A の中にもありましたが、こういう場合にすら来られない人たちというのが実際にはすごくたくさんいます。それをどうするのかというのは、今、東大でもオンライン授業を展開していますが、非常に大きな問題としてあるわけです。

そういうことを一つひとつ地道に解決していきながら、大きな社会として何を求めていくのかということと同時に考えなきゃいけないという局面に立たされていて、おそらくそれはドラスチックに何か別のものを求めるということでは全くなく、わたしたちがピースミールエンジニアリングとして一個一個、個別に解決していきながら、全力でやらなきゃいけないという感じがするんですね。

ある意味で、そのための覚悟と言ったらいいんでしょうか、ヒントと言ったらいいんでしょうか、それを得るための場としてこういう場が持てるというのは大変幸せなことだと思いますし、それは今日ここに集まってこれなかった人たちの全てにやがて届く形で何か結実させていく必要があるなというのは感じているところです。皆さんどうもありがとうございました。

中島 ありがとうございます。では、張政遠さんお願いします。

張 今度引っ越すのですが、いまは移動の自由だけじゃなくて、物を送る自由、あるいは郵便物を送ることもうまくできていない、機能していない状況にあります。郵便物だけじゃなくて、メッセージ、あるいは思想とか、人の思い、簡単に行き交いすることはできなくなってしまうことがあります。

今日は Zoom で、ある意味こういう思想とか交流の場ができていますが、残念ながら Zoom にもいろいろな問題があって、本当に自由にこういう交流ができるかどうか、あるいは誰かがこれを監視しているんじゃないかという危険もあります。

昨年の秋から香港では、まさに自由のための戦いとかいろいろあるわけですが、大学の教員としてできることは、まず、自分で自ら自粛しないことが大事だと思います。このセンサーシップだけでなく、思想の本とかを一緒に読む、そういう思想を一緒につくる、一緒に考えること、自由だけじゃなくて本を読む権利、そういう権利を守らなければならないと思います。研究するだけじゃなくて、図書館、本屋、全部がこれから守るべきものだとわたしは思います。以上です。

中島 ありがとうございます。最後に、わたしから簡単にお話しいたします。東アジア藝文書院ではいろいろなプロジェクトをやっていますが、その中の一番大きな柱は人間の再定義という問題です。近代的な人間中心的な人間観とあるタイプの資本主義が組み合わさってわたしたちの社会をつくり上げています。本当にそれでいいのか。過剰生産、過剰消費という資本主義の中で本当にこのままやっていくべきなのか。こうした大きな問題があると思います。

その中で、人間と動物の関係が繰り返し議論されています。それこそ動物というのは移動しますね。動物に移動するな、鳥に移動するなというのはできる相談ではありません。わたしは、人間は非常に不完全な動物だと思っていますので、何とか少しでも動物に近づきたいと思っています。

アーレントの話がアガンベンの後に出てきましたので、これに関わって少しだけ申し上げますと、who とか what の問題を考えるときに、アーレントはプライベート、パブリックという枠をつくります。近代になると、その間にソーシャルなものが登場したとも述べます。つまり、それはプライベートなものがパブリックな領域に入り込んだものですが、アーレントにとっては、プライベートなものの延長であるソーシャルなものは否定的なものでした。では、パブリックなものを支えるための who、つまりプライベートなものやソーシャルなものとも異なる who をどうやって定義すればよいのか。これが、アーレントの大きな課題だったのではないかという気がしています。

わたし自身は、それをパーソナルという言葉で考えたいと思っています。もちろんパーソナルというのは後ろに神学的な負荷がある概念

ですから、うまく使わないと危ないものです。それでも、プライベートなものとは異なる、わたしたちの who としてのあり方を考え直さないといけません。

これは途中で申し上げた Don't feel at home という問題に密接に関わってきます。家でくつろぐのは、プライベートな領域で、安楽にいらればよいということですね。しかし、今ロックダウンの中で、別に家にいても feel at home というふうにはなっていないわけです。プライベートで安楽でいられるというのとは違ったあり方が、問われているんだろうと思います。

最後の石井さんと張さんの議論の中では、特に文学の問題が出てきました。感じるということは、人間の中でも最も複雑な活動の1つです。この感じるということの上に、どう倫理や政治を考えていくのか。シンパシーの問題というの、まさに感じ方の問題ですが、そんなに上手にわたしたちは物事を感じられないように思います。いったい悲しむべきときに悲しめているのか、怒るべきときに怒っているのか。ひょっとすると、適切に感じるためには、何か哲学的な仕掛けが必要なんじゃないのだろうか。こんなことを最近切に考えています。

今日は多くの参加者の方々にお集まりいただきました。あらためて御礼申し上げます。わたしたちは、事前に集まって打ち合わせをしたわけではなく、「せーの」で出してやってみたわけです。それは、それぞれのやり方で言葉をお互いに探索しながら、今のアクチュアルな問題に答えようと試みたのです。ぜひまたこういう機会を持ちたいと思います。皆さまには、次の機会にもご参加いただければと思います。

では、石井さんにお返しします。どうぞお締めください。

石井 今日、3時間以上の時間が、あっという間に過ぎて、本当にこういう時間を持つこと自体がすごい楽しいなというのを感じながらの3時間でした。

最後に、今回、スタッフの方々も初めての Web でのアカデミックワークショップですので、いろいろと試行錯誤しながら今日までこの場を務めていただきました。皆さんのお名前が画面に出ていますので順番にお呼びします。

1人は具裕珍さんです。最も中心的にこのウェビナーのシステムについてここまでやってくれました。どうもありがとうございました、ユジンさん。

それから、具さんと一緒にやってくださった前野清太朗さんです。拍手を差し上げてください。

それから、企画に関してさまざまな連絡をやってくださいました若澤佑典さん、どうもありがとうございます。

そして、もう1人、宇野瑞木さんです。この2人は研究員として参加してくれました。宇野さんありがとうございます。

それから、本当にたくさんの方々ご参加いただきましてありがとうございます。全ての質問に答え切れなかった部分あると思うのですが、報告もEAAのWebサイトに出ますので、またそれを楽しみにご覧いただければいいと思います。どうも今日は本当にありがとうございました。

座談会で言及された文献一覧

Democracy in Pandemic :

パンデミックの中のデモクラシー／パンデミックになったデモクラシー

- マルクス・ガブリエル「精神の毒にワクチンを」マルクス・ガブリエル、中島隆博『全体主義の克服』集英社新書、2020年
 小野塚知二編『第一次世界大戦開戦原因の再検討——国際分業と民衆心理』岩波書店、2014年
 寺田寅彦「災難雑考」1935年、『寺田寅彦全集』第7巻、岩波書店、1997年

“Une euphorie fragile” : 共同的なものとしてのウイルス

Jean-Luc Nancy. Communovirus. March 27, 2020 :

<https://www.versobooks.com/blogs/4626-communovirus>

- ジャン＝リュック・ナンシー「ウイルス性の例外化」伊藤潤一郎訳
 ジョルジョ・アガンベン「エビデミックの発明」高桑和巳訳
 ジョルジョ・アガンベン「説明」高桑和巳訳

(以上、『現代思想』2020年5月号「緊急特集 感染／パンデミック 新型コロナウイルスから考える」所収)

- ジュディスバトラー『生のあやうさ——哀悼と暴力の政治学』本橋哲也訳、以文社、2007年
 ミシェル・フーコー『フーコー・コレクション 6 生政治・統治』小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編、ちくま学芸文庫、2006年
 アラン・バディウ『倫理』長原豊・松本潤一郎訳、河出書房新社、2004年

新型コロナウイルスと哲学者たち

ジジェク

“Clear racist element to hysteria over new coronavirus”. 2 Feb 2020.

<https://www.rt.com/op-ed/479970-coronavirus-china-wuhan-hysteria-racist/>

バトラー

“Capitalism Has its Limits”. 30 March 2020.

<https://www.versobooks.com/blogs/4603-capitalism-has-its-limits>

アガンベン

“Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata”.

<https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-un'emergenza-immotivata/>

<http://positionspolitics.org/giorgio-agamben-the-state-of-exception-provoked-by-an-unmotivated-emergency/>

“Chiarimenti”

<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>

<https://itself.blog/2020/03/17/giorgio-agamben-clarifications/>

“Una domanda”

<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda>

<https://itself.blog/2020/04/15/giorgio-agamben-a-question/>

國分功一郎『来るべき民主主義——小平市都道 328 号線と近代政治哲学の諸問題』

幻冬舎新書、2013 年

國分功一郎『近代政治哲学——自然・主権・行政』ちくま新書、2015 年

今一度、人間の条件について

藤田省三「『安楽』への全体主義」『全体主義の時代経験』みすず書房、1995 年

カルロ・ギンズブルグ『政治的イコノグラフィーについて』上村忠男訳、みすず書房、2019 年

感染症の歴史

Žižek, Slavoj. “My Dream of Wuhan”. Welt. January 22, 2020 :

<https://www.welt.de/kultur/article205630967/Slavoj-Zizek-My-Dream-of-Wuhan.html>

ボリース・パステルナーク『ボリース・パステルナーク詩集 初期 1912-1914——

あるいは処女詩集から』工藤正廣訳、未知谷、2002 年

アルベール・カミュ『ペスト』宮崎嶺雄訳、新潮文庫、1969 年

疫災後文学論の可能性

木村朗子『震災後文学論——あたらしい日本文学のために』青土社、2013年
いとうせいこう『想像ラジオ』河出書房新社、2013年
川上弘美『神様』中央公論社、1998年
川上弘美『神様 2011』講談社、2011年

全体総括

國分功一郎×大澤真幸「哲学者からの警鐘例外状態、国家権力、死者の権利」
『THINKING「O」』16号「コロナ時代の哲学」左右社、2020年

座談会参加者プロフィール

中島隆博

東京大学東洋文化研究所教授・同大東アジア藝文書院院長・中国社会文化学会理事長。専門は中国哲学、世界哲学。著書『悪の哲学——中国哲学の想像力』（筑摩選書）、『莊子——鶏となって時を告げよ』（岩波書店）、『思想としての言語』（岩波現代全書）、『残響の中国哲学——言語と政治』『共生のプラクシス——国家と宗教』（以上、東京大学出版会）、『世界哲学史』（全8巻+別巻、共著、ちくま新書、2020年）など。

石井剛

東京大学大学院総合文化研究科教授・同大東アジア藝文書院副院長。専門は中国近代思想史・哲学。著書『敢問“天籟”——中文哲学論集』（UTCP）、『戴震と中国近代哲学：漢学から哲学へ』（知泉書館）、『斉物的哲学——章太炎與中國現代思想的東亞經驗』（華東師範大学出版社）など。

王欽

東京大学東アジア藝文書院特任講師。専門は比較文学、批評理論。著書『近代中国文学における個人の布置』（Palgrave Macmillan 出版）、訳書にジャック・デリダ『死を与える』（中国語版）など。

國分功一郎

東京大学大学院総合文化研究科准教授。専門は哲学。著書『スピノザの方法』（みすず書房）、『中動態の世界——意志と責任の考古学』（医学書院）、『原子力時代における哲学』（晶文社）など。

金杭

延世大学文化人類学科准教授。専門は政治思想、日本思想史、表象文化論。著書に『帝国日本の闕——生と死のはざまに見る』（岩波書店）、『帝国日本の思想』（創作と批評社）など。

張政遠

東京大学大学院総合文化研究科准教授。専門は日本哲学、東アジア文学。著書『西田幾多郎』（国立台湾大学出版中心）、編著に『日本哲学の多様性』（世界思想社）、*Globalizing Japanese Philosophy as an Academic Discipline*（国立台湾大学出版中心）など。

編集者

宇野瑞木（EAA 特任研究員）
森 貴志（EAA フェロー）

編集協力者

前野清太郎（EAA 特任助教）

EAA Booklet 9
EAA Forum 4
感染症の哲学
[2020年4月22日]

著 者 中島隆博 石井剛 王欽
國分功一郎 金杭 張政遠

発 行 日 2021年4月20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

