

中国近現代の知識経験と文学表現をめぐって

科学の知識や経験が詩的想像力を凌駕していくかに見える世界で、文学はいかなる地平を切り開きうるのか。中国の知識人が近代以降繰り返し直面してきた一種の焦燥と、それに伴う知識体系や文学経験の大きな組み替えをめぐって、日本、台湾、米國を拠点とする研究者たちが語り合った。

鄭毓瑜（台湾大学中国文学系講座教授） × 王德威（ハーバード大学東アジア言語文明学科・比較文学科 Edward C. Henderson 講座教授） × 林少陽（東京大学大学院総）

伊藤徳也（東京大学大学院総） × 石井剛（東京大学大学院総） × 橋本悟（アメリカランド大学東アジア文化研究科助教） × 津守陽（神戸市外国語大学外国語学部准教授）

潘少瑜（台湾大学中国文学系副教授） × 張政傑（名古屋大学大学院人文科学研究科博士候補研究員） × 企画・司会 鄭毓瑜・黄英哲（愛知大学現代中国学部教授） 整理 津守陽

二〇一八年七月一四日、愛知大学国際問題研究所創立七〇周年を記念して「グローバルな視野とローカルの思考——個性とのバランスを考える」と題した国際シンポジウムが開かれ、文学・哲学・人類学・経済学の幅広い視野から東アジアの現在をめぐるダイナミックな議論が行われた。翌一五日には鄭毓瑜教授をはじめとする台湾大学の研究者、および王徳

威教授をはじめとする前日のシンポジウムの講演者を迎えて「中国近代の知識経験及び文学をめぐって」と題したワークショップが開かれ、近現代中国が経験した知識体系の大きな転換と文学的表出との間の関係をめぐって、刺激的な討論が交わされた。本座談記事はこのワークショップの最後に行われたラウンドテーブルの記録に基づき整理したものである。

る。以下文中の「シンポジウム」は一日の、「ワークショップ」は一日の、また「会議」は二日間全体の会議を指すものとする。なお本ワークショップにおける報告内容は、その多くが加筆修正のち本誌に収録されている。

* * *

「知識」としての文学

鄭毓瑜 本日のワークショップのテーマは、「中国近代の知識経験及び文学をめぐって」となっています。これは主催の黄英哲先生と相談して決めたものですが、まずは私の方から、どうしてこのようなテーマ設定がなされたのか、少し説明してみたいと思います。このテーマには、ある根本的な問題が含まれています。すなわち、文学はいかにして知識に変じるのか、という問題です。中国の文学理論に通じておられる方ならばご承知かと思いますが、中国の文学理論史が何を問題にしてきたかという点、本質論、功用論、情性論、文体論、風格論などでした。しかしこれまでのいかなる文学史も、また文学理論史や詩学史も、中国独自の知識論を展開したことはありませんでした。

ならば文学が「知識」として捉えられるようになったのはいつからなのでしょう。それは文学が一つの学科として成立してからのこと、清末の新式学堂が始



…………… 鄭 毓瑜 [Cheng Yuyu]

まってから以後のことです。陳国球先生が指摘されているように、一八九八年から一九〇四年にかけて、清朝政府は三度にわたって「京師大学堂章程」を頒布しています⁽¹⁾。その過程において、累積された知識（の体系）⁽²⁾「訳注」は一つの重要な学科とみなされるようになり、文学を研究対象とする態度も掲げられました。また陳平原先生もおっしゃっていますが、新式学堂が成立したからこそ、文学は一つの学科として成立したのですし、文学が研究対象となる「知識」に変じたあとでは、大きな二分法が出現しました。技

能としての「詞章の学」なのか、それとも蓄積できる「學術知識」および「文学史」なのか。「創作」「分析」「体験」など、陳教授はこの二分法をとりまく多くの例を挙げています⁽³⁾。こうした二分法の出現は、正式には文学が専門の学科知識として成立したからこそ可能になりました。

用語・概念の組み替え

しかしこの二分法は長くは続きませんでした。知識化と客観化の流れがあまりに強く押し寄せたため、この二分法はあっという間に打破されてしまったのです。午前中のコメントの中で、王徳威先生は科学論争に言及されました。科学と文学の論争は一九二〇年代に始まりましたが、一九二三年に胡適（一八九一—一九六二）がこの論争をまとめた論集『科学と人生観』に序文を書いた時点で、すでに二分法が消滅していたことがわかります。胡適はこの二分法の存在にまったく関心を払っていません。彼にとつては一種類のカテゴリーしか存在していな

いのです。彼は新しい人生観を新しい人文観としてとらえ、およそすべての、人間性、精神、情志、道徳、天道、宗教信仰などの固有の概念は、ここですべて一度白紙に戻し、あらためて語り直す必要があると述べています。

今日我々がこのワークショップの中で、一つ一つの単語に出会うたびに、実は非常に複雑な背景があることに気づかされるのは、このような経緯があったからです。「自然」も然り、実は「科学」もまた同様です。「科学」はそもそも伝統的に存在していた用語で、元の意味は科を分けた学、すなわち「学科」であり、時にまた「科挙の学」を省略した形としても用いられました。ですから元は伝統的な用語だったわけです。こうして私たちは、すべての用語を一旦白紙に戻して、あらためてゼロ地点から議論する必要があります、ということに気づきます。本日潘少瑜先生と許暉林先生の発表が触れられた、情感にせよ、宇宙にせよ、これらの概念はすべて、もはや我々の伝統的な概念とは異なっています。ですから

一つ一つの概念の中には伝統と近代の間の巨大なギャップが存在し、我々はそれらの概念をはじめから検討し直していく必要があるのです。

知識化や客観化、あるいは科学化と言ってもよいでしょうか、これらが起こったことの衝撃は、文学を含む人文全体に影響を与えました。ことは文学だけに限った話ではありません。忘れてはならないのは、「人文化成」は中国の学術全体を指す概念だということです。中国の学術はそもそも独自の分類を有していたわけではなく、「人文化成」のために存在していました。だとすると、人文学全体の再検討に最も大きな責任をもつ領域として、文学の再検討を行う必要があります。文学表現はいかにして二世紀の知識体験と絡み合うのでしょうか。これこそが我々台湾大学のグループが今回のテーマを構想する上で、最大の問題でした。文学は二一世紀の知識経験の中で、どのような役割を演じるのでしょうか。

知識と経験の関係

知識がいかにして経験に転じるのかも、繰り返し問われてきた問題です。知識と経験はどのような関係にあるのか。すぐに思い浮かぶのは、マイケル・ポラニー (Michael Polanyi, 1891-1976) の個人的知識論です。個人は常に主観的で、感情的で、あるいは非常にプライベートな存在です。一方、知識は通常客観的で、普遍的で、検証可能なもの、実践可能なものとみなされています。それでは知識はどのように経験に転じるのでしょうか。

ここで私が借用しようとしているのは、高友工先生の「経験の知」に関する考え方です。彼は「経験の知」、すなわち知識の経験について、それは決して各種の資料を閲覧したり、理解することによって得られる知識だけを意味しない、と考えました。例えば、今日の報告で潘少瑜先生がサイエンスフィクションについて話されました。彼女の今日の話は、SFがどういった科学の問題や原理を

扱っているか、という範囲にとどまりません。彼女が論じたのは、これらの知識はみな内部の、あるいは内在化させるための発酵過程を一度経ているのだということですが。ある知識は単に吸収されるだけでなく、発酵を経てなんらかの経験となり、それからはじめて書物に記されるのです。この意味で、高友工先生は、単に様々な資料を吸収して築き上げられる知識だけでは、絶対に不十分であると考えています。というのは、これらの知識は、必ず自己の内部における感応を経、なんらかの心理状態を引き起こすからです。これこそ私の最も強調したいことであり、例えばポアンカレ (Julius-Henri Poincaré, 1854-1912) の言う直観がなぜ重要かという問題にもつながっています。ポアンカレは科学者ですが、感覚と想像とを最も重視していました。感応には、感覚、情緒、弁別、認識、比較、想像、さらには価値判断も含まれます。これこそが高友工先生のおっしゃる「経験の知」であり、我々が論じる知識の経験でもあります。ですから私は、人文科学に

おける経験は、単に推論や実証、あるいは分析の言葉によつて、その客観性や必然性を強調するだけでは不十分だと考えます。本来、知性と感性が受容した様々な経験を結合し、その中において自己の存在が持つ様々な可能性を提供する、そういういったかたちであるべきなのです。もしも宇宙をあらためて再検討する必要があると考えたならば、人は宇宙においてどのような主体たり得るのか、あるいは非主体となるのか。人は宇宙の中にあつて、どのようにその中で生存するという概念を表現し描き出すべきなのか。これらもまた、知識経験の一部です。そしてまた、これから皆さんにお考えをうかがいたいところでもあります。報告者の方々だけでなく、会場にお越しの皆さんからも、知識がどのように経験となるのかについて、ご意見を拝聴したいと思えます。以上、私の方からまずは簡単に糸口を提供させていただいて、それでは王先生のお考えをうかがいたいと思えます。

『文』『文学』とは何か

王徳威 時間も限られていますから、それでは早速。今日の座談会に参加できたことは、またとない機会であったと感じています。事前に十分準備をする時間がありませんでしたから、私としては今日ここに招いていただいて、出席者の報告をうかがう中で、個人として得た意見を簡単に述べさせていただきたいと思えます。もしかしらその中で、また異なる話題についても提供できるかもしれません。

まずは鄭先生が先ほど挙げられた、学科としての文学、大学で教授される知識としての文学についてですが、実はその形成期間というのは非常に短いものでした。先ほど鄭先生がパワーポイントで示された一八九八年から一九〇四年まで、この五、六年の間というのが、当時の清朝の主導のもと、有識者が京師大学堂およびその他の高等学府に対して学科制の改良を行った時期でした。一九〇四年には、この文学に関する学科が次第に雛形

として整えられてきます。しかし正式に課程として組み込まれたのは、一九二〇年代になってから、つまり我々が近代や現代と呼ぶ時期に入ってからのことです。ですからこの期間、あるいは言うなればその生命力の周期について、またその歴史的意義について、時間の変化に沿って再度新たな思考を加えていく必要があると、いま感じています。

今日のこの討論の機会が非常に貴重だと感じるのは、教科書的な定義として我々が知っている「文」と「文学」の始まりや、その発展に関する議論の他にも、様々な議論の展開があったからです。実際には、章炳麟（一八六九—一九三六）の議論から我々がすでに知っているとおおり、まさに一九〇四年以降の数年の間に、「文」とは何なのか、「文学」とは何かという議論が、様々に異なるかたちで、早くも清末の公共空間において展開されていました。そして今日の我々が、これらの多種多様な「文」や「文学」に関する議論をどう理解するかという課題は、近現代文学研究という専門がこの

先どのように進んでいくのか、それをより複雑なものとして築き上げる道へとつながっています。これは我々が共通して努力すべき目標ではないでしょうか。

私も以前別の機会に述べたことがありますが、我々の「文」や「文学」に対する考え方は、当然ながら伝統的ないくつかのジャンル——小説、詩歌、散文、戯曲など——の中に限定するわけにはいきません。今の時代は WeChat（微信）や Weibo（微博）など、様々なネットワークサービスがありますね。こうしたリアルタイムで情報が送られてくるネットの



王 德威 [David Der-wei Wang] ……………

ツールが、私たちの感覚器官に新しい刺激を与えてくれる時代です。ですがこれもまた、一種の文学的経験ではないでしょうか。文学は今日にあって、次第に衰えていくと申しますか、少なくとも大学のキャンパス内では重視されなくなっていると感じているわけですが、しかし実は、これはむしろ文学の氾濫する時代でもあり、二一世紀の「老残」（劉鶚『老残遊記』の主人公）が現れてこれに治水を施すことが望まれる、そんな時代だとも言えるのです。これが一つ目の考えです。

文学と文化、文学と科学

先ほど許暉林先生の『老残遊記』に関する報告をうかがっている際、ある感想が浮かびました。二二世紀の「老残」は、裴亮先生の報告にあつたような大学教授兼任の作家へと転身を遂げることができるのでしょうか。あるいは『老残遊記』のような書籍を出版した後、何年かしてから新疆へ流されてしまったりするのでしょうか。これはなかなか予測のつ

かない問題です。この点から言って、我々のワークシヨップが扱った様々な文学上の問題は、基本的には「文」とは何か、「文学」とはどういう概念なのかという問題につながります。津守陽先生が話した「文明」と「野蠻」の概念⁽⁷⁾しろ、あるいは鳥谷まゆみ先生が話した、周作人（一八八五—一九六七）が日本との戦争期間中、いわゆる中華文化あるいは文明に対して、一種の逡巡に満ちた思考を行ったこと⁽⁸⁾にしろ、その視点から考へることが出来ます。一方には、中国の戦場の辺境、大後方の奥地で、文明と残虐、あるいは野蠻との関係を思考する存在がありました。また一方では、いわゆる「華夷変態」の過程において、「文」とは、「文化」とは、それが持つ価値の可能性とはどこにあるのか、それを想像した存在もあったのです。

ですから本日の午前中の報告で、我々は皆「文」の持つ真正性、ある歴史状態の中におけるその真正性について、一種の新しい議論を展開したと言えます。例えば今日最初の鄭毓瑜先生のご発表で

は、「詩」とは何なのか、中国の伝統の中でとりわけ重視されてきたこのジャンルについて、新しい思考を試みられました。二〇世紀に入つてこの「詩」と、西洋の詩との間で、その共通する点および異なる点について、多くの議論が交わされました。また、午後には許暉林先生が『老残遊記』を取り上げ、潘少瑜先生がSFについて話されました。これもまた当然ながら午前中の話題で提示された、学科としての文学と、学科としての科学について、その間に生まれうる各種の可能性に呼応する話題です。老残は実のところ非常に科学的です。彼が示した様々な治水の方策は、まさにコメンテーターの林晨先生（南開大学文学院副教授）が指摘されたように、清末という一種の混乱した時代の知識体系の中にあつて、ある個人的な、そしてローカルな、同時に実際の経験の中から生まれてきた、新しい治水の技術や治水の科学を提供しているのです。これに対して、潘先生の話題が提供しているのは、未来世界の様々な可能性に関する想像です。つくづく思う

のですが、文学という領域は本当に何でもありで、あまりに多くの可能性が、発掘されるその日を待ちかまえています。二〇世紀以来、科学と文学との対話は、広義の意味から言って、一度も絶えたことはないのです。これもまた他の場所でも触れたことがあります。ユートピアの想像力、すなわち張競生（一八八八—一九七〇）から毛沢東（一八九三—一九七六）に至るまでの様々なパリエーションにせよ、あるいはSF映画の撮影や制作の側面、例えば時代が下つて『十三陵水庫暢想曲』（十三陵ダム奇想曲）、これは一九五〇年代のSF映画ですが、あるいは『小靈通漫遊未來』（小靈通未來遊記）のような八〇年代のSFの語りによ、まだまだ注目すべき現象が数多く残されています。我々は自分の専門の研究の中でこれらの時代に着目する時、同時に自身の興味をより広い範囲へと開いていくこともできるのでないでしょうか。もちろん私自身も、二〇〇〇年以降のこの一七年あるいは一八年のあいだで、最も重要な文学経験の現象はSFで

ある、と言ってよいだろうと考えています。韓松（一九六〇）が二〇〇〇年に出した『二零六六年之西行漫記』から、劉慈欣（一九六三）の『三体』、それ

から最近の多種多様なSF作品に至るまで、これらは総体で大きな流れをなしています。この流れは、まさに我々の今日の関心事、すなわち実（科学と文学との）境界線は必ずしもそうはつきりした形で引かれてはいるわけではなかった、ということ（を証明しています。その気になりさえすれば、我々はこの学問の領域をもう一度広く開くことができるのです。

華と夷の相互変動

今日の報告はまた、文化生産と民間との関係、あるいは雅俗の境界線の問題について、新たな位置付けを行いました。高嘉謙先生は海外における「粵謳」¹⁰生産の現象について再考を試みています。二一世紀に生きる我々にもはや粵謳を書くような余裕はないかとは思いますが、しかしLINEやSkypeといったツールで発信する頻度を考えると、これらもまた色

とりどりに展開していく可能性を秘めています。ですから「華夷」の問題は、より広く先の長い視野で捉えることも可能かと思えます。

高嘉謙先生の粵謳に関する報告をめぐる質疑応答の時間に、私も思うところがありました。もちろんご専門の高先生をさしおいて答える権利は私にはないのですが、いわゆる五四以降の正統文学の中で、中国人および中国系の人々がどのように非中国系の人々を扱うのか、という問題は、なかなか根の深いものだと思はれています。私としては、近代中国文学の始まりは、「華夷の変態」¹¹に関わる、そして一種天災のようにふりかかった、ある自覚的な再考と構想にあつたと思つています。一八九九年、梁啓超（一八七三—一九二九）は横浜から追放されてハワイへ赴く船の中で、詩界革命を思いつきました。それは我々の近代文学の始まりの一つでしたが、実際にはある公海の領域において、茫々たる大海を目の前にして、彼の革命の発想は出現したのです。詩と革命はいかにして結合したの

か。これは非常に特別な出来事です。あるいは魯迅（一八八一—一九三六）にしても、日本において、一九〇六年に日露戦争のスライド——事実かどうか疑わしいとも言われていますが——を見た、とされています。ですがこの戦争自体は中国の戦場、東三省で起こっていました。ですから、この苦痛に満ちた、華夷の相互に涉る動きというのは、中国が経験した近代文学の執筆行為の中に、くつきりと刻み込まれているのです。言うまでもなく、その後には老舍（一八九九—一九六六）の『二馬』、イギリスを舞台にした物語が続きます。それから高行健（一九四〇—）の『靈山』が描いているのは、国内における少数民族の問題です。『個人的聖経』（ある男の聖書）は世界周遊による西洋人との接触が引き起こす様々な問題の話です。そして華夷の風が東南アジアまで流れゆくところに、李永平（一九四七—二〇一七）の『拉子婦』があります。多くの作品が、我々の再検討を待っています。この話題に関連して、さらに注意を払っていくべきだと考

えるのは、東南アジア、あるいはその他の非中華的世界における華夷のコンテクストの中で、様々な文学の「風」〔流れ、風土、気風〕と「勢」〔氣勢、情勢〕⁽¹²⁾が見せる動きです。

文化生産と体制

もちろん一方では、文化生産の話題では今日裴亮先生が話された〔大学駐在作家の〕問題も、我々に再考を促しています。現在進行中のこれらの現象は、我々に新たな思考の機会を与えます。二〇世紀初めに起こった、一九〇四年の学制改革以降の動きを念頭に置きつつ、我々のこの新しい時代、「チャイニーズ・ドリーム」に象徴されるこの新しい風潮のもとで、我々はどのように文学をイメーヂすべきなのでしょう。先ほど疑問を投げかけたように、劉鸞（一八五七—一九〇九）が『老残遊記』を書いて、一躍人気作家になったとしたら、彼は大学教授兼作家の地位を手に入れることができのでしょうか。私の意見では、それはやや難しいだろうと思います。なぜなら劉

鸞の著作のスタンスから考えて、彼はそう簡単に「馴らされ」はしないだろうと思うからです。これはまさに現在の中国における、文化と教育体制をめぐるより大きな問題に関わっています。これは非常に今日的な問題でありながら、同時にその背後にはより大きな歴史的問題が横たわっているのです。もし私自身の用語を用いて言うならば、歴史の「モンスター性」です。この視点は我々が今日、知識生産の問題を考える際に、その別の側面を見せてくれます。総じて言えば、今日のこの座談会は私に色々と気づかせてくれる機会となりました。

「文」の可能性

では再度「文」という観点に戻るとして、ここで少し『文心雕龍』の中の「情采篇」から、「文」とは何か、どのような概念なのかについて述べた箇所を引用させていただきます。「立文の道は、其の理三有り」。文を完成させる道統、あるいは方法が、三種類あるというわけです。「二を形文と曰い」、すなわち形式と文と

の概念について。「五色是なり」、五種の色彩です。「三を声文と曰い」、音の問題です。今日の話題にも出しましたが、「五音是なり」、つまりヘテログロシアの問題も、実は「文」に対する観察の中に隠されているのです。最後に、そして最も重要なのが、鄭先生のご関心と密接に関わっていますが、抒情の伝統です。「情文」、感情の情ですね、「三を情文と曰い、五性是なり」。性格の性です。ここでは気質や情緒の話題が提供されています。ですから、古典の中には我々近代人、あるいは現代人の目を開かせてくれるところがたくさんあります。現代の立場からこの「文」を見直せば、過去の持つその豊富な性質が、もしかしたら我々の知識生産の過程に、またためくるめく変化をもたらしてくれるかもしれません。そうすれば我々の経験も同様に、日毎に更新することが可能になると言えます。まずはこのあたりで。

鄭文の問題に入りましたから、それでは次はぜひ林少陽先生に。

『文学』の分割

林少陽 先ほど王徳威先生がワークショップのテーマ全体について総括をしましたが、その際に「文」の問題にも触れました。本来この会に参加させていた

に成ったのではないかと思われます。ただし今までの区別・分割と異なるのは科学主義のような考えが背後で支配しているということ。今までの分割とは、例えば文選派の阮元（一七六四―一八四九）などに見えるように、韻のある文章のみが文でありそれ以外は文ではない、というような見解です。

だったのは『中国21』^{Vol.48}において鄭毓瑜先生の書評を掲載したので、それとの関連でいろいろと鄭先生におうかがいしたかったのですが、若干それとも関わらせながらお話をしたいと思います。私の発表にもあったように、章炳麟は世紀

一九一六年から一九二一年までの新文化運動が一九三〇年代初頭に発展していきなで、一部の文学者、そのなかには鄭先生の発表にあった梁宗岱（一九〇三―一九八三）も含んでいます。中国の

転換期の一九〇六年、『国粹学報』において「文」について高度に簡潔な定義を下しました。竹や絹、つまり今日で言えば紙に書いた文字は全部文であり、その「法式」を研究することは「文学」である、と。したがって、章炳麟にとって「学者の文」と「文人の文」の類の分別は意味がないと言ってよいと思いますし、むしろ彼はこのような分割を批判しているのです。今日のテーマと関連させると、近代中国の「文学」という制度は、多かれ少なかれこのような区別・分割のうえ



林 少陽 [Lin Shaoyang]

近代詩に対してその言語を疑うようになりました。個人的にはこれを白話文運動そのものに対する疑問として見ても差し支えないと思います。そして、これらの文学者の思考は右にいう分割・二分化の問題をさらに明らかにした形で提示したいえると思います。今回のワークショップの内容は私から見れば鄭先生の近著『姿と言』と関連が深いと思います。鄭先生は本書において清末以来の詩をめぐる討論を整理し、そして新文学において、胡適と陳独秀（一八七九―一九四二）によって確立された詩界革命、とりわけ文学革命と文学言語との関係を問題にしました。

西欧詩論との呼応

私がここで言いたいのは、例えば梁宗岱の議論は、私から見れば、同時代のフランス詩をめぐる議論、特にポール・ヴァレリー (Paul Valéry, 1871-1942) などの議論と問題を本国の文脈に持ち帰ったと言えることです。似たような思考をした者に朱光潜（一八九七―一九八六）

などがいます。

ヴァレリーの思考と梁宗岱との関連こそ鄭先生のご発表の趣旨の一つでしょう。鄭先生は、ヴァレリーが芸術を「物質的器具」(material instrument)と譬え、「精確の器具」と正反対のものであると (the exact opposite of an instrument of precision)⁽¹⁷⁾ していることに言及しています。ここで私が言いたいのは言語に物質性を賦与させるといふ観点が一九二、三〇年代のヨーロッパにおいて見えていたということです。例えばヴァルター・ベンヤミン (Walter Benjamin, 1892-1940) はその『ドイツロマン主義における芸術批評の概念』において「反省的媒質 Reflexion medium」という概念を使っています。ベンヤミンによれば、批評という概念には互いに不可分の関係にある認識論的諸前提と美学的諸前提とがあり、認識論的モチーフこそドイツ浪漫主義者の批評の基盤です。そして浪漫主義者の認識論が基づいているのはまさに反省という概念です。なぜなら、反省という概念が認識の直接性を保証しているだけで

なく、認識過程の無限性をも保証しているからです。⁽¹⁶⁾ 「媒質」という概念はベンヤミンが「言語一般及び人間の言語について」という論文において使った概念でもあります。ベンヤミンは、「どの言語も自己自身を伝達する。あるいは、より正確に言えば、どの言語も自己自身において自己を伝達するのであり、言語はすべて、最も純粋な意味で伝達の媒質なのだ」と述べています。⁽¹⁷⁾

このように見れば、文学こそ媒質の一種です。ドイツ語はわからないのですが「媒質」という訳がたいへん素晴らしいと思います。ベンヤミンと同時代のヨーロッパの大思想家の数人が、それまで観念であったはずの言語に物質性があると見ているということにつながる翻訳だからです。これは西洋の形而上学的伝統に反する観点でもあります。言語が透明であるという前提においてのみ、言語は純然たる観念たりえます。逆に言語が物質性を持つているという考えは、言語が透明であるという見方を疑うものです。すこし迂回的すぎるかもしれませんが

が、鄭先生が指摘されたヴァレリーの考えと梁宗岱のそれに対する共鳴は、このようなヨーロッパ批評史にある、言語を物質性のあるものとして見ている系譜に位置付けることができるのではないかと私は思います。言語を物質として見ているヨーロッパの思想家に、例えば新カント派のエルンスト・カッシーラー (Ernst Cassirer, 1874-1945) がいます。ミハイル・バフチン (Mikhail Mikhailovich Bakhtin, 1895-1975) がその『マルクス主義と言語哲学』において「観念は物質と同じように感知可能である」というカッシーラーの観点を評価しています。⁽¹⁸⁾

ヴァレリーは「純詩」という用語を使っていますが、梁宗岱はその『詩と真』において「哲学的詩」「哲学の詩」という用語を使っています。彼らの詩に対する思考はライブニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) の漢字または数学に求めようとした「普遍記号」の企てに通じたものがあるかもしれません。ライブニッツの漢字礼賛はヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-

1831)の批判を招いています。ヘーゲルはその『精神哲学——哲学の集大成・要綱 第三部』において、「象形文字」(漢字)は中国のような「精神形式の停滞した民族」の文字である(第四五九節)と述べています。ヘーゲルにとって漢字の

ような物質的なものは精神の歴史の展開や弁証法の運動には障害物です。このような使命は音声的言語でなければ果たすことができない。のちにデリダ(Jacques Derrida, 1930-2004)が『哲学の余白』においてヘーゲルを音声中心主義者として批判したとおりです。

したがって、梁宗岱がヴァレリーなどの、フランス最前線の詩学思想について語ったことは、多かれ少なかれ、ここで述べてきたヨーロッパの思想的脈絡を一九三〇年代初頭の中国の文脈に継続させ、梁自身の「純詩」哲学詩の考えに融合させながら、近代中国の文学的言語的、ないし思想的な状況に対する梁の思考を表した、と理解することができるとは思われません。デリダも『ポジション』という対談集において、マラ

ルメ(Stéphane Mallarmé, 1842-1898)などのような文学者こそ形而上学的「再現」という観念を解体させてきた先駆者であるとしています。

近代白話への批判としての詩論

一方、詩と科学との関係については、梁宗岱がその「ポール・ヴァレリー先生」というエッセイにおいて「彼(ヴァレリー)は一方で学校で興味のない数学に夢中になり、他方では想像の世界において真の追及と美の創造を続け、基準となる科学と美感の直覚とを融合させようとした」と書いています。また一方で梁宗岱はそのエッセイにおいて「ヴァレリーは最も謹厳で最も束縛的である古典詩律を守るものである。実際彼はマラルメよりずっと古いものを守っていると言っても過言ではない」と述べています。これは中国の近代的な白話文とそれが含有している音声中心的傾向、そして新文化運動における伝統の全面否定に対する、彼の批判として理解することもできると私には思われます。今回、愛知大

学に来る途中で鄭先生の論文をよく理解するために、『梁宗岱文集』第二巻をすこし読んできました。これも鄭先生が今回の論文において扱う対象でもありません。改めて梁宗岱が白話文の問題に対し批判的に言及するところが少なくないことに気が付きました。

梁宗岱はその『詩と真』において、詩のような美しい言葉で詩の本質に近づこうとしました。この点において彼は宋末の嚴羽『滄浪詩話』のような偉大な詩学的伝統を新しい形で継承していると言えます。他方、彼の「純詩」や「哲学的詩」をめぐる思考は、詩を科学に近づけようとした。これは当然、伝統的な中国詩論とは異なります。これがおそらく新文学なるものの新しいところでしょう。新文学も近代的な学問体系の構成部分の一つでもあります。この意味においてみな白話文を新文学の結果として見ますが、同時に近代的な中国語の学術言語自体の大きな変化として、さらに学術体系自身の大きな「革命」としては見えていないのではないかと思われます。

近代日本との相似

今回の鄭先生の梁宗岱をめぐる発表で思い出したことのもう一つは、実際同じ漢字圏にある近代日本にも似たような議論があったことです。例えば、私がかつて研究したことのある西脇順三郎（一九四一—一九八二）の詩論です。彼は日本最初のノーベル文学賞の候補でした。当時 Ezra Pound（Ezra Pound, 1885—1972）の推薦によるものでしたが、翻訳が少ないことで落選しました。しかし夏目漱石（一八六七—一九一六）を除けば、彼こそが近代日本屈指の詩学家だと私は主張します。彼は一九二〇年代末に似たような議論を行っています。当時、彼はイギリスに留学していましたが二〇年代末のヨーロッパはモダニズムの全盛期です。彼は洋の東西の文学と哲学に対して、特に西洋のそれに対して深い理解がありました。彼も「純詩」、特に言語にとつての「純粋」とは何かという問題に対してユニークな議論を展開しています。残念ながらすぐれた学者でもある彼

の詩論は、今日の日本のアカデミズムの世界においてあまり取り上げられていないようです。鄭先生が言及されたヴァレリーの詩の *mediation* の問題は西脇も頻繁に言及しています。彼は意識を「経験的意識」と「純粹的意識」または「純粹経験」に分けました。やや乱暴な例ですが、彼の概念を私なりに説明しましょう。例えば、「白いお皿に焼き魚がある」とは、「経験的意識」ですが、しかし「全身やけどをした魚が、蒼白な朝のお皿に／安らかに眠っている」と言い換えれば、「純粹意識」を生産させる詩となります。西脇順三郎によれば、純粹経験または純粹意識を作ることこそ詩の使命です。彼の議論には中国文学、中国思想も頻繁に登場しました。

実際、私の発表にもあるように、近代文学史において、西脇より前の世紀転換期あたり、夏目漱石にも似たような議論がありました。⁽⁹⁾日本の明治三、四〇年代において近代的な「文学」を含む新しい知的体系が日本に確立され、それは多かれ少なかれ中国知識人の議論をも引

き起こしたわけです。私の議論はすこし乱雑ですがここまでにしましょう。時間を取りすぎてたいへん失礼しました。

モダニティと先端化

伊藤徳也 今日ほとんど何の準備もしていなくて、鄭先生の言われる「知識」と「経験」の関係については、今日先ほど初めてうかがい、ようやくわかったという次第で、ほとんど適切なコメントをする能力はないのですが、今日の鄭先生と他の先生方のお話を聞いて、私は周作人の文化論、モダニティ論の枠組みを思い出しました。周作人は、イギリスのハヴロック・エリス（Henry Havelock Ellis, 1859-1939. 性心理学で有名な文明批評家）と同じように、人類の精神上、認知上の活動領域に、科学、道徳（エリスは「宗教」）、そして芸術の三つの領域があると考えていました。三つはそれぞれ真、善、美に対応します。人類は真善美この三つの価値を追求して、科学、道徳、芸術の三つを発展・深化させてきました。その発展・深化の過程には、鄭先

生の言われる「経験」がミクロなところで深く関わっているように思います。

もともと古典世界においては、科学、道徳、芸術は明確には区分されておらず、広義の芸術 (art) としてほぼ一体のものだったのですが、近代以降——エリスは「数学的ルネサンス以降」と言っていたと思いますが——、この三つの領域は次第に分化し、それぞれが独立した領域になっていきました。このことをエリスは「modernization」と呼び、同時にそれは「decadence」でもあったと指摘しています。この三つの領域の modernity というのは、周作人によれば、簡単に言えば、「XのためのX」という態度であり、「XのためのX」という衝動だったということです。有名なのは「芸術のための芸術」です。それは、極めて先端的で、専門性の高い態度を表しています。周作人は別にその種の先端的・専門性こそが modernity だと直接言ったわけではないんですが、私は、ほとんど同じと言ったに等しいと思っています。

今日の話題（「科学と文学論争」）の中



伊藤徳也 [Ito Noriyo]

に、科学批判のような態度に触れたものがあったと思います。あれは結局のところ「科学のための科学」に対する批判であり、反発だったと私は思います。「科学のための科学」は現代科学を推進する動力・衝動の一つと言えらると思います。唯一の動力・衝動ではありませんが、その一つであることは確かだと思います。

この衝動を極端に押し進めるということは、俗世間や大衆はもちろん、芸術や道徳など他の領域からの要求も、言わば無視して、それで、科学の探究だけを徹底させるということです。だから、先端科

学自体は必ず発展するはずですが。そういう意味では、文学も同じだし、芸術も同じだと思います。「芸術のための芸術」は俗世間や科学や道徳を、言わば無視して、先端的な芸術表現を追究する芸術至上主義です。

部分の全体化と経験

周作人とイギリスのエリスは、そうした趨勢を「頹廢 decadence」と呼びました。そのような「頹廢」はもちろん一般的な意味での「頹廢」ではなく、広義の「頹廢」です。言い換えればそれは「部分の全体化」です。「部分の全体化」とは何かというと、審美関係の中の一つの状況です。審美主体と審美対象との間の関係において、審美主体が、ある一つの審美対象を認識する（見る、聞く）時、その中の一部分にだけ快感を感じたり、執着したり、あるいはその一部分を味わうだけで満足するということがあります。例えば、小説などの物語には、設定やストーリーや語り口など様々な要素がありますが、その中のある一人の登場人

物（キャラクター）にだけ強い魅力を感じ、他の要素はそのキャラクターを活かす道具立てにすぎない、と考えるような事態です。そういう審美主体にとって、

その一部分（この場合一人のキャラクター）は言わば独立した一つの審美対象になっていきます。その審美主体は、元来の審美対象（この場合作品全体）の「部分」にすぎない一人のキャラクターを、もう一つ別の新しい審美対象の「全体」にしているようなものです。言わば審美主体が審美対象の部分を全体化しているのです。エリスはそれを部分が全体を支配している状態だと捉えました。

このような審美関係は、実はさらなる運動を引き起こす可能性をもっています。なぜなら、一つの審美対象が設定された瞬間に、全体と部分が存在し、そのうちの部分はやがて独立してまた別の全体となりうるからです。この「部分の全体化」の衝動・趨勢は、審美主体の視野を徐々に狭めていく方向に働きます。なぜならその運動は、審美主体が全体から部分へと焦点を絞っていく運動だからで

す。そうになると、主体の対象に対する認識は、結果的にどんどん細かく、精緻なものになっていきます。その結果、当該領域の専門化・先端化が進むはずで

先ほど、「科学のための科学」を推し進めれば科学は発展すると言いました。が、実は、その現実的な発展過程のミクロなところでは、鄭先生の言われる「経験」が必ず介在しているはずで、そのような「経験」があれば、一種の modernization の進行が着実なものとなり、現実化されるのだと思います。

『平淡な自然』

周作人の文学経験ですが、午前中にお話ししたとおり、彼の書く詩の傾向は変化していききました。白話詩から旧体詩へと変化していききました。彼の散文も同じです。もとは分析的に細かいことを書く平易な白話文でしたが、徐々に、引用の多い、多くの古文を引用した、非常に、何と言うか、読むのに非常に骨が折れる文体になっていきました。彼のこの種の発展というか進展は、私は、一つの文学

の「経験」化と言えるのではないかと思っています。このような過程は、中国文学史上の近代化の一つの脈絡として存在するのではないかと思います。

先ほど何人かの先生が「純詩」とか「純粋な詩」ということを提起されました。「純詩」というのは、それは一種の「詩のための詩」と言つてよいと思います。それは、他に何の目的もない、あるいは目的が詩自身であるというような詩です。他の目的がない詩です。周作人の文章作法において、最高の境地は、「平淡自然」でした。「平淡自然」と言うと、まるでずっと古くからある伝統的なものであつて、彼が復古的なことを主張したかのように聞こえます。しかし、私の理解によれば、その「平淡自然」とは、つまり純粋な文章、純粋な散文の一つの状態です。他に何の目的もない、社会的なあるいは文学以外の目的が完全にない、そういう文章です。それはつまり「文章のための文章」です。それが、彼にとつての文章の最高の境地でした。それがつまりは「平淡自然」ということで

す。つまり、周作人における「平淡自然」の追求は、伝統の継承の意味もあつたかも知れませんが、彼にとつてそれは同時に、言わば、ある種の modernization の追求であり、専門化・先端化の追求だったんですね。そして、それを追求した彼の経験は、中国文学のモダンティを現実的な表現形式として定着させていくとする過程だったと言えると思います。彼が実際に書いた文章の多くは、彼が自覚していたとおり、実は「平淡自然」からかけ離れたものだったのですけれど……。私がお話したかったのはこんなところですよ。

鄭 実は今日、十年前に東京大学ですでお会いしていた方に再会したのですが、今日お会いした時には二人ともそのことを忘れておまして、先ほどその方がパソコンの中から二〇〇八年に私が東大の哲学センターの会議のアジェンダに参加した際の写真を発見し、見せてくれました。私のパネルの司会と進行を務めてくださったのに、忘れてしまったんですね、それで先ほどそのことを

二人ともやっと認識しまして。そんなわけで、まずはその十年前から面識のあつた、石井剛先生にご発言をお願いしたいと思えます。ここからは、お一人お二人、だいたい三分から五分程度の発言をいただいで、今日の議題に寄与いただければと思います。

知識の身体化

石井剛 私はどうやら十年前にいちど、鄭先生に「暴力」を施したようなのですが、そのことを今日また思い出ししました。そして今回は私が鄭先生から「暴



石井 剛 [Shii Tsuyoshi]

力」を振るわれるようになったということですね。

四名の先生方のお話はいずれもすばらしいものばかりでした。今日は私はすべてにおいて勉強させていただくというつもりでこの会に参加させていただいたにすぎません。それにもかかわらず、思いがけずこうしてご指名いただいた、何を申し上げられるのか自信がないのです。

お話を聞いていてずっと考えていたのですが、伊藤先生が最後におっしゃられたのは、周作人における「純粋な散文」、それは平淡な自然とも言うのでしょいか、これはたいへんおもしろいと思えます。しかしそれでもよくわからないのは、それと経験との関係です。知識はいかにして経験になるのでしょうか。平淡な自然のエクリチュールというのは純粋な経験であるのか、それとも何か別のことなのでしょう。か。「経験」という言葉について、ちょっと恥ずかしいのですが、鄭先生が知識が経験になるといふことについてお話しなさっていた時に私が

思い出したのは、毛沢東の『実践論』でした。つまり、私たちは新しい知識を把握したあと、それを実践へと応用すべきだというものです。もちろん、そこで言われていた経験とか実践とかというのは革命に奉仕するものだったわけですが。しかし、経験や実践というのは、知識の身体化ということに関わっているわけで、経験というのはやはり身体性といっしょに考えるべきだと思われのです。もしそれが、ある種の平淡な自然だというのなら、いったいそれはどのような境地なのでしょう。もしかすると私はあらぬ方向に考えが逸脱しかけているのかもしれません。しかし、もう少しここから考えてみると、やはり儒家思想のことに思い至ってしまうわけです。つまり「礼」の問題です。知識の経験化ということ、中国哲学、特に儒家的な伝統から言おうとすれば、おそらく「礼」の体得ということになるのだと思います。「礼」を体得するというのは知性のレベルではなく、ある種の身体的なレベルにおいてでしょう。知的に理解しているか



…………… 橋本 悟 [Hashimoto Satoru]

どうかというよりも、ひとりりで身体が動く、というような。いろいろとごちゃごちゃした考えがうまくまとまらないのですが、そんなことをとりとめもなく考えていました。

世界との連関を再構築する「文」

橋本 悟 皆さんの議論をうかがいながら、ずっと第一パネルの鄭先生の発表に立ち戻って考えていました。ポール・ヴァレリーの詩と文学に関する議論の背後には、つねに「精神の危機」というひとつの問題意識があったと思います。

ヴァレリーが、第一次大戦終結直後の一九一九年に発表したエッセイ「精神の危機」(La Crise de l'esprit) において診断したヨーロッパ文明の没落という状況は、近代東アジアの状況にも響くものがあったのではないだろうか。そこで私が問いたいのは、なぜ章炳麟は中華文明の没落に直面して「文」へ立ち戻ったのか、なぜ周作人は日中戦争期、まさに民族存亡の危機においてやはり「漢文」ないし「文」という媒質へと立ち返ったのかという問題です。私たちは、その「文」の物質性について再考してみる必要があるように思います。王先生が今日の午前、コメントのなかで詩について論じた際、*poiesis* の原義である「製作」に言及されました。つまり、物質を用いた製作、物質にある種のパターン、すなわち「文」を与える製作行為をとおして、人と世界との関係ないし連関を再構築するということです。それは、生活空間の自明性や価値の根拠が失われる危機的な歴史的状况下において、文ないし文学が発揮しうる力だと思えます。

批評と翻訳の行為をとおして

しかし文学のもつこうした根源的な力と、先ほど話題に出た「学科」として制度化された文学とのあいだには、やはり距離があるように思います。そこで私たちは、ペンヤミン、あるいは彼が論じたドイツロマン派における「批評」という問題に立ち返ることができるのではないのでしょうか。ペンヤミンにとって、批評とはロマン派が詩に見出した「絶対的形式」に至るために必要な迂回路であり、それは「翻訳者の使命」において語られた、「純粋言語」(pure language)に憧れる「翻訳」という問題にもつながります。ですからあえていえば、私たちの学科学化された「文学」という言説も、そうしたある種の批評ないし翻訳の行為であるはずで、それをとおしてのみ、私たちは当時の文人たちが「精神の危機」においていかなる「文」を製作し、あらたに人と世界の関係を再構築しようとしていたのかという現場に迫ることができるのではないのでしょうか。

津守陽 私もあまりうまく考えがまわっていません。自分が骨の髄から文学をやっている人間だと、こういう場所では思わざるを得なくて、どうしても理論面での弱さを感じるわけですが。ただ違うルートを辿りながらも、今日の議論とご報告をうかがいながら、最終的には、私自身のなかで、橋本さんがおっしゃったのと似通った考えが浮かんでいました。それはやはり文(字)と文学の持つ力についてです。ではどのようなルートを辿って思い至ったかと言いますと、今日のお話のなかで、特に一番はじめの鄭先生のご報告の中にあつた、時計の振り子のイメージが非常に印象的で、ずっと頭の中に残っているわけです。ある種の両極端の間をゆっくりと揺れ動きながら、その間の過程で多くのものを生み出していく、そういうったイメージです。その大きな振り子が、ずっと頭の中で揺れ続けている。

ではどういった二つの、両極端のものの中で、その振り子が揺れているのかというと、一つは人間における相互理解の

困難さ、一種の断絶であり、もう一つが偶然の接触が放つ、まるで瞬間的に起こる化学反応のような輝きです。どうしてそんなイメージが浮かんできたかという、本日の報告の中に科学と文学との関わりに触れたものが少なからずあつたからです。そして科学と文学との関わりといった時に、まず私が連想した存在として、自分自身の関心の対象である沈從文(一九〇二—一九八八)と、それから日本の詩人の宮沢賢治(一八九六—一九三三)がありました。

断絶と連結の往還

私は個人的にも宮沢賢治の詩と文学が好きですし、非常に力を持った作品群だと思つていますが、ここでは彼の置かれていた状況がたいへん興味深いと感じています。彼はもちろん才能溢れる文学者であり詩人でしたが、生前は基本的に日本の文壇において広く知られていないか、あるいは忘れられた存在でした。死後になってようやく、こんなにもすぐれた詩人、文学者がいて、ほとんど孤独に

その生命を終えたことが広く知られるようになってたわけです。しかし別にそれが特別だと言いたいわけではありません。むしろ注目したいのは、彼は専門が農学ですから、科学者であつたわけですが、その自身の専門とはやや離れた詩や文学創作の世界で、それでいて同時に、文学の当時の主流、首都の文壇ともやはり離れたところに身を置く中で、非常に独特な作品を生み出していった、というところに面白さを覚えます。

私が研究している沈従文との共通性を感じるのもそこです。宮沢賢治はもちろん農学を学ぶにあたって、体制として作り上げられた当時の正規の学問系統の教育を受けたエリートでしたし、沈従文にしても、別に完全に近代における学問の体制化、体系化の影響を受けなかったわけではありません。しかし同時に彼らの文学は、当時においてはかなり中央から断絶された、辺境と言える場所に身を置かなければ、きつとあんなかたちでは生まれてこなかつただろうし、その不思議な想像力が彼らの文学を成立させている



津守 陽 [Tsumori Aki]

大きな要因になっています。そこが非常に面白いと思うのです。彼らは確かにある場所、発源地となる場所から伝わってきたモダンテイの余波、遠くから水面を伝わってきた波紋のような動きを受け止めて、彼らの文学的契機を得ています。常に中心的なものとの断絶や相互理解をうちに抱え込み、それとの対峙の中からより大きな文学的契機を得ている。この断絶と連結、孤独と共感の間を揺れ動きながら生み出されたものたちを、私はあらためて美しいと感じます。この化学的な反応、奇想天外な想像力

に触れたついでに、もう一つおかしな思いつきを付け加えさせてください。今日潘少瑜先生が話された宇宙旅行の物語の中で、『七星遊』という小説の中の想像力が、日本のサブカルチャーの中の奇妙な想像力を連想させました。確か、木星は沢山木が生えていて、金星は金属を好むのでしたでしょうか。

潘少瑜 沢山の黄金に恵まれているけれど、黄金が嫌いなんです。

津守 そうでした。それで、こういう名前前から気ままな想像力を働かせるやり方が、現在の日本に溢れているサブカルチャー（例えば擬人化ものなど）の中の想像力と似ているなと感じて、興味を惹かれました。つまりこの両者の間には一世紀もの時間の距離があつて、その間には何ら直接の関係はないわけですが、人の想像力のこの奇妙な力の働き方というのは、時々こんなふうに偶然の接触をして、それが時には私たちに力を与えてくれる、というのが今日の議論を経て頭に浮かんできた、とりとめのない私の考えです。

鄭 会場には博士や修士課程の学生も参加していますね。最後に学生からの意見を聞いてみたいと思います。

物質としての人間と危機感

張政傑 今日の座談会で色々な知的な刺激を受けて、ここで自分の感想をシェアしたいです。先ほど鄭毓瑜先生の言及した知識と経験との関係についてですが、私にとっては、何といったらよいでしょうか、文学は経験されるものですね。そして、経験する過程があるはずですよ。この領域については門外漢ですけれども、私は学生運動の文学化について研究していますので、生命の経験、あるいは思想を文学にする際、ある種の転換過程が必要となります。その経験化の過程、思想を文学にする過程が、私の探究したいところです。先ほどの先生たちの議論によると、それは近代以降、よく焦点を当てられる問題です。では、なぜ人間はそんなに大きな危機に直面したのか、危機はどこから来たかと言いますと、物質性の問題が出てきたのです。潘少瑜先生のご

報告の中でも、一つの神秘的な惑星の話が出てきます。存在しない星の話ですね。その惑星を例として考えましょう。天体物理学という領域では、星などの天体を直接観測するのは非常に難しいことで、膨大な経費と時間がかかります。だからまず、物理学の理論によって天体の存在を確認し、そしてその位置とサイズなどを計算するのが一般的な研究方法です。もし、物理的な法則が予測できるなら、身体性と物質性のある人間も予測できるものとなります。では、私たちは一体どのような存在なのか。一般には、文学的言語によって自分自身を説明していきますけれども、もしそれに数学の計算が取って代わることができるなら、人間という存在は危機に晒されています。したがって、ある種の新しい文学をあらためて構築しなければならなくなるのではないのでしょうか。パフチンも言うように、文学ジャンルというのは、人間の生活を叙述するために創造されたものです。ただ反映するだけでなく、物事の特徴を抽出して表現するのですね。それはそもそ

も感知し得なかったもので、叙述を通じてその特性は何なのかということがはじめて理解できるようになります。それもある種の経験化ではないのでしょうか。しかし、近代以降、物理の法則や数学の計算などによって取って代わられたように感じます。ですので、「文」への強い危機感は、そこから生じたのかもしれない。また一方で、今日の発表と議論の中で、異なる文化の間、華夷の間に関する研究、あるいは、広東語という方言による表現、宇宙旅行を想像する文学など、文学から越境的に論じられる研究がたくさんあります。私の考えでは、そのような危機感に対応する方法の一つではないかと思えます。ここまで、知的な刺激をたくさんいただいたいて、本当にありがたいです。

黄英哲 張さんの学部時代の専攻は物理学で、後に文学専攻に変わりました。科学と文学との関連性について、自分なりのお考えをもう少し話していただけますか。

科学の圧倒と新たに興る「文」

張 先ほど、自分の感慨を色々述べたのは、科学が文学を圧倒したような感覚が強いからです。以前、大学で物理学を勉強していた時、物理は人間の身体や世界の物事のすべてを解釈できるような学問体系で、文学の手強いライバルだと感じていました。ですから、文学が圧倒されているような感じがします。パフチンの論じる古代からのあらゆる文学ジャンル、例えば『文心雕龍』で論じられるすべての「文」は、意味を失った無用なものとなり、なくなったのではないかと思われがちです。もし数学で全部予測できるなら、人間もそんなに複雑な存在ではなくなります。その現象は現在急速に発展している人工知能（AI）に関係があると思いますけれども、話が長くなりますので、ここでは割愛します。そういうわけで、現在、私たちの議論しているこの「文」は、古代のもの、百年前、二百年前だけの問題ではありません。彼らの憂鬱は、未だに私たちの憂鬱なのです。



…………… 張 政傑 [Chang Cheng-chien]

人工知能が急速に発展してきましたから。

去年（二〇一七年）、ハーバード大学へ行つて王徳威先生の下で研究していた時、院生たちがみなプログラミングを勉強していることに驚きました。それもあんな種の「文」ですね。そのような文を、私たちがいま話している文と、関連づけて論じることができののかについて、自分の中でまだうまく整理できていませんが、先生たちのご意見をうかがいたいです。この二種類の文は、競争関係にあるライバルとも言えますね。昨日のシンポ

ジウムでの橋本悟先生のご報告では私たちに暗号化される翻訳という興味深い概念を提示してくれました。後でまた先生にお聞きしたいのですけれども、暗号化はパソコンなどの情報技術において新しく発展している概念ですね。では、翻訳との接点はどこにあるのかという問いは、皆さんと一緒に深く論じていきたいです。その一連の問題こそ、我々人文学の研究者の重要な仕事だと思えます。科学に対しては、防御ではなく、前進すべきです。

黄 今日座談会では非常に充実した議論をうかがうことができて嬉しく思います。鄭先生、王先生、林先生、伊藤先生、もし補足説明があればお願いいたします。

コンテンツポラリーの一瞬の感知

王 先ほどの張政傑さんの意見に少し答えさせていただきます。とても感動的な意見だったと思います。私の返答は別にないか素晴らしい観察や理論を提供できるわけではないのですが、単に最近書籍を

んでいて得た感想を述べたいと思いません。ジョルジョ・アガンベン (Giorgio Agamben, 1942-) は皆さんよくご存知の現代思想家ですが、彼も科学と人文学の關係について語っています。特に天体物理との關係です。彼の立てた問いとは、その文章自体たいへん有名なものが、それは「コンテンポラリーとは何か？」というものです。その答えは、コンテンポラリーとは the untimely、反時代的である、というものです。張さんの質問は、我々はどうして、このすべてが人文的経験と実践を凌駕しようとするかに見えるこの時代において、再度人文の必要性を論じる必要があるのかということでした。もしかしたら我々は、最も untimely な timely、そういう実践をしようとしているのだと言えるのかもしれない。もしかししたら私たちは、一番良い時期を逃してしまった、巡り合わせが悪かったときえ感じるかもしれない。ですが実はアガンベンから言わせれば、ほんの瞬間のきらめき、インスピレーションのように瞬時に現れては飛び去ってい

くそうした感応、感知こそが、コンテンポラリーなのです。彼の言葉は、まさに我々の何とも説明のつかない、それでいてかすかに感知される、そうした経験を、ぴたりと指し示しています。

彼の挙げた例の中から、もつと実在的な、ちょうど張さんが先ほど触れた天体物理について見てみましょう。私たちはこの宇宙の星空のきらめきを見て、様々な星座をそこに見出し、この何十万もの星の輝きの素晴らしさよ、と感じ入ります。しかしアガンベンが気づかせてくれるのは、それらの星々の引き立て役となっている、見た目には完全な漆黒と映る宇宙の暗闇の中に、何百億何千億の銀河が、高速で動いているのだということです。その速度があまりに速く、光の速度を超えているがゆえに、我々はその光を感じできません。我々には感知もできない間に、遙か遠くのそれらの銀河は通り過ぎてしまいます。ですから、純粹な暗黒だと我々が思い込んでいるものの中に、実は無限の、一瞬の輝きを残して通り過ぎていく星の光たちが流動している

のです。

その意味において、コンテンポラリー、現代の意義は、我々が何を感じするのかという点にあります。もしかしたら、その手に捉える間も無く、すぐそばを通り抜けていってしまうかもしれません。ちょうど彼女と居酒屋で七時に待ち合わせをするようなものです。あなたは約束の七時ちょうどに到着したのに、着いてみると遅刻だと言われます。なぜそうなってしまったのか、自分は時間通りに到着したのに、と不思議に思うでしょう。しかし到着すると、彼女は言いません、私の七時はもう過ぎてしまった、と。別に彼女がわがままを言っているのではありません。それは別の時間の軌道の中にあるからなのです。そしてそれはもうすでに過ぎていってしまったのです。ですからそのような差異が生む、一種の危機感、焦り、ありとあらゆる一種の契機、その不可知の瞬間、そうしたものに對して、文学と科学に従事する者はみな、争ってそれを捕まえ、捉え、あるいは橋本さんの言葉を借りれば、翻訳し

ようとしているのだ、と私は考えます。

これは一つの競合の関係です。だから私はそれほど絶望はしていません、私の学生もみなコンピュータプログラミングを学んでいるとはいええ。それでも、文学への傾倒は必要だと考えています。その探知できない一瞬のきらめきをどのように翻訳し、どのように再度この手に捉えるのか。もしもすり抜けていってしまったとしても、次なるさらに不可知のものが、私たちを待っているかもしれない。もしかしたらこれこそ、私たちがもう五時四〇分にもなるのにまだこの部屋で頑張って文学の読み解きについて討論している、その理由なのかもしれません。以上が私からの反応です。

啓蒙・科学主義批判の中国的文脈

林 今日の発表と議論を聞いて思ったことの一つは、ほとんどのテーマに共通しているのは中国の文脈における啓蒙主義または科学主義に対する批判的な再考ということ。ヨーロッパの啓蒙主義にはそれなりの思想的な意味があったの

ですが、人類の進歩を科学そのものの進歩として捉えてしまったことに大きな欠陥があります。ヨーロッパの近代について、ハンナ・アーレント(Hannah Arendt, 1906-1975)がその『人間の条件』において、ヨーロッパの近代世界の始まりを示している一番重要な事件の一つとして、理性に対する信頼ではなく、ガリレオによる天体望遠鏡の発明こそが重要であると言っています。なぜなら神の世界につながる無限の空間でさえ測れる場合、世界は真の意味において新しい時代に入っているからです。「測定できれば、それはもはや無限とはいえない(中略)。人間精神は、数、シンボル、モデルを用いて、地球の物理的な距離を、人間の肉体が自然に感覚でき、理解できるサイズにまで圧縮し、縮尺することができるのである」とアーレントが言っています⁽²³⁾。

なく、中国の知識人にとってさらに重要だったのは科学がまさに民主と関わっていたことです。科学と民主との間の因果的必然的な関係に対する信奉、これが啓蒙の大きな魅力の所在です。この線で見ると、今日王徳威先生の議論で示唆的であったのは、一九二三年におけるいわゆる「科学・玄学論争」という文脈です。例えば、科学主義のなかで深く中国の近代に影響したものに近代中国の言語観があります。文法学という新しい「科学」は精確性に対する迷信の上に成り立ったものであり、言語情報は正確に透明に伝えられる、という確信に基づいています。アイザイア・バーリン(Isaiah Berlin, 1909-1997)がその『ロマン主義講義』という本において啓蒙運動主義の三つの主張について触れました。それはそれぞれ次のとおりです。まず、すべての真の問題(genuine questions)は答えられるので、答えられない問題は真の問題とは言えない。次に真の問題に対するすべての答えは理解可能である(knowable)。最後にすべての答えはお互いに

もちろん中国の文脈は違います。科学は西洋と日本を軍事的に武装しただけで

は西洋と日本を軍事的に武装しただけで

矛盾すべきではない (compatible)。この三つの主張こそ西洋の理性主義の伝統を支えている前提です。ロマン派はまさにこのような西洋伝統に対する反発から来ています。このような、理性主義の精確さへの希求とその樂觀性が、五四新文化運動において胡適、陳独秀といった旗手において明晰に見られます。少なくとも新文化運動最初の数年間において、胡適、陳独秀らの言語に対する考えにはこのようなものが見られると思われま

す。今日の議論に限って言えば、梁宗岱らは西洋の文学に対して深い理解と身体的体験があるだけでなく、中国の文学的伝統に対しても深い身体的体験と知識を有しているわけです。深読みかもしれませんが、梁宗岱らは詩的言語の問題をとおして、三〇年代初期の中国の文学的言語的状况に対して想像力を重視し、感情を重視することで、中国の文脈における啓蒙運動の問題、例えば科学主義の問題と暗黙裡に対峙した、と理解できるのではないかと思われま

す。AIが人類にもたらした不安に対して人文科学は何かすることができるとか、というような問題を張さんが提起したと思います。個人的には科学の人類の未来に対する影響に対して悲観的で、張政傑さんのおっしゃっていることに共鳴を感じております。これもロマン主義がヨーロッパにおいて登場する文脈が再度思い出されます。それは人類の進歩が科学の進歩に還元されてしまう理性主義的伝統に対する反動という文脈です。これは主体性、感情、想像力の復権を意味しています。

鄭先生の論文において指摘された、梁宗岱と梁の構築した「ヴァレリー」像が扱おうとする「科学」こそ、人間の主体性と密切に関わっている科学です。それは「純詩」「哲学詩」と呼ばれるような詩的言語的表現をとおして、ある種の根源的な和諧を求めようとした。私が言いたいのは、もし三〇年代初頭の中国における、これらの言語や文学などに対する思考を、中国の文脈における啓蒙主義とその結果としての科学主義に対する

ある種の相対化、批判だと見ることができれば、津守陽先生の報告にある沈從文文脈における自然回帰の問題も、許暉林先生の報告にある、前近代における人間への思いやりとしての別の種類の「科学」などは、すべて近代以来の啓蒙問題に対するある種の批判的な回顧として見ることができるといえるでしょう。潘少瑜先生のご報告も、啓蒙主義以前または科学主義以前の清末中国という転換期において、人々がどのように自分の伝統に依拠しながら「科学」を創造したのか、という問題だと私は理解しております。

進歩史観の屈折と広義のデカダンス

伊藤 それでは私も少し。先ほど林先生が啓蒙主義に言及されましたが、実は周作人の基本思想もいわゆる啓蒙主義でした。彼は、ヴォルテール (Voltaire, 1694-1778) 等の一八世紀のヨーロッパの啓蒙主義者たちを常々称賛していました。周作人は、人類の歴史は一貫して進歩して、「文明」というのは一つしかなく (東洋文明などが西洋文明とは別にある

のではなく)、その一つの文明を人類がずつと発展させてきていると固く信じていました。しかし一方で、彼は『中国新文学の源流』を発表しています。その文学史観は進化論的なものでは全然ありません。中国文学の歴史自体は、進展も発展もなくただ循環するものとして表現されています。つまり彼の基本的態度は啓蒙主義であって、非常に単純な進歩史観でしたが、個別的な、よりミクロなところで、実質上の、つまり、経験化された個別の進展は、必ずしも単純な進化・発展とは限らないのだということです。

彼のように、実際に歴史が循環していると認識しないまでも、経験化の過程で、何らかの屈折が起こると考えるのはむしろ自然なことだと私は思います。これが一つ。

もう一つ、私が補足したいことは、先ほど触れた広義のデカダンスのことで、広義のデカダンスの考え方は、もともと、フランスのポールジェ (Paul Bouquet, 1852-1935) が書いたボードレー

でポールジェは「デカダンスのスタイル」というものを提起し、「デカダンスのスタイル」とは、一冊の本から一ページ、一ページから一節、一節から一語が独立していく、そういうような形式だと言っています。その観点を、イギリスのエリスが、言わば「全体」と「部分」の支配被支配の関係として描き出しました。それを私は、さらに一種のデカダンス論として整理し発展させたいと考えているわけです。

で、広義のデカダンスは、実際にどのようなものとして現実化されるかというと、まずは、審美主体の細部に対する執着などですが、結果的には、全体性に対する反発・抵抗として多くは現れます。

全体主義や「社会」「世間」主義に対する、個人主義、地方主義、少数派重視などとして現れます。それらは言わば空間的な現れですが、さらに、言わば時間的には、結果や目的性に対する反発・抵抗として多く現れます。結果や目的を重視する態度に対して、逆に過程や手段こそが実は大事だと考える態度です。そんな

ると「目的のためには手段を選ばない」という態度を否定するわけです。狭義のデカダンスのあり方も、実は、広義のデカダンスのそうした態度が無節制に推し進められた生活形式として理解することができます。私たちがモダニティを考える際には、こうした広義のデカダンスを考慮すべきだと思います。

経験化・身体化の先にある 人文の奮回

鄭 ありがとうございます。それでは最後に簡単にまとめたと思います。私自身は古典文学の研究から出発した人間です。最近是他の人から何を研究しているのかと聞かれると、近現代と答えます。

そうすると近現代にあるものはもう昔からあるものばかりでしょう、と聞かれます。これは非常によくある体験で、これこれは古来存在するとか、どれこれも昔からある、これは我々の伝統にそもそもあるものだ、といった議論をしょつちゅう耳にします。しかしそれら

の議題をあらためて見詰め検討してみると、ちょうどそれは今日あるいは昨日の会議で我々が試みたことですが、すべての物事はあらためて一から議論し直す必要があるのだ、と気付かされます。先ほど休憩時間に王先生とも話していたのですが、ヘテログロシアのざわめきが過ぎ去ったあと、我々はまたあらためて、まっさらな白紙からの開始を必要とするのです。

ではそのまっさらな開始として、私たちはその具体的なイメージを博覧会の中に見いだすことができます。一九世紀後半から二〇世紀前半にかけて、全世界で博覧会が大流行しました。およそ二百回ほど催されたのではないのでしょうか。イギリスの水晶宮にはじまる博覧会、それからまた図書館も、百貨店も、誰もが大好きな場所です。しかしこれらはみな同じ性質を持っています。それは近代の視線の一部であり、また文法と同様に、一つ一つのものをすべて格子の中に入れて、順序立てて少しずつ進んでいくもの、そうでなければ意味がないとみなす

ものです。

ですから、我々が現在なぜ焦りを感じているのかというと、その根本の原因は我々がもはや切り離されているから、ということにあります。私たちはみなコンテキストから切り離され、一つ一つ取り出されて固定化され、実証の対象、ひいては実験の対象となっているのです。

我々は切り離されると同時に、多くの焦りを抱きます。先ほど橋本先生が述べられた、ポール・ヴァレリーの言う精神の危機です。しかし先ほど王先生が冒頭で言われたように、文学の領域全体に、実は制限などありません。我々は学科を越え、地域を越え、ひいてはありとあらゆる権力のメカニズムを越え、古い思想をあらためて体験することもできます。新しい思想を生み出すこともできます。最後に伊藤先生が言われたことですが、すべての、単純な、詩のための詩の動き、芸術のための芸術の動きは、みな経験化される必要があります。そしてこの経験化とは、身体化を意味するはずで、必要なのは、その運動が刻み込まれ (can-

bedded)、具現化される (embodied) ことです。なぜなら新たに身体化され、経験化されることを通してのみ、我々はふたたび人とは何なのかという問題を取り戻すことができるからです。ちょうど先ほど提示された、偶然的、孤独でありながらかつ堅忍不拔（の存在とそれら同士の間接）によって、ようやく文とは何かを取り戻すことができるのと同様にです。そして新しい人文の地平こそ、我々が最も追い求めようと目指すものなのかもしれません。

それでは今日はこのあたりで締めたいと思います。皆さんありがとうございました。

〔付記〕この座談会はすべて中国語で行われました。座談会の文字起こしは陳奕汎さん（名古屋大学大学院人文科学研究科院生）によるものです。鄭毓瑜教授および王德威教授の発言は津守陽が訳注を施し、その他の方々には御本人から邦訳を提供していただきました。最終的な発言の整理や用語統一は津守によるものです。御協力いただいた方々にお礼を申し上げます。

注

- 〈1〉それぞれ、籌議京師大学堂章程（一八九八年）、欽定京師大学堂章程（一九〇二年）、奏定大学堂章程（一九〇四年）のこと。陳国球「文学立科——京師大学堂章程」と文学『漢学研究』第二三卷第一期、二〇〇五年六月、三五九—三九二頁参照。
- 〈2〉陳平原『作為学科的文学史』北京大学出版社、二〇一一年を参照。
- 〈3〉「宇宙」については本誌所収の潘少瑜論説参照。「情感」、及び以後座談会での許暉林氏（香港中文大学文学系副教授）に対する言及は、ワークシヨップにおける許発表「河と治水、そして地方——『老残遊記』の中の情感と科学技術」に基づく。
- 〈4〉人文（文化）によって天下を教化するの意。「易経」賁卦象伝の「剛柔交错するは天文なり。文明にして止まるは人文なり。天文を觀て以て時変を察し、人文を觀て以て天下を化成す」に基づく。
- 〈5〉高友工「一、文学研究的理論基礎——試論「知」と「言」二」中国美典与文学研究論集』台湾大学出版社、二〇〇四年参照。
- 〈6〉本誌所収の裴亮論説参照。
- 〈7〉本誌所収の津守陽論説参照。
- 〈8〉本誌所収の鳥谷まゆみ論説参照。
- 〈9〉本誌所収の鄭毓瑜・津守・林少陽・鳥谷各論説を参照。
- 〈10〉本誌所収の高嘉謙論説参照。
- 〈11〉「華夷変態」は、前日に開催された愛知大学国際問題研究所創立七〇周年記念国際シンポジウム「グローバルな視野とローカルな思考——個性とのバランスを考える」における、王徳威教授の基調講演「華夷の変——中国研究の新しいビジョン」の中でのキーワード。同シンポジウムの論集は、同研究所より今夏刊行予定。
- 〈12〉「華夷風」^{ワヤフウ}「風」「勢」の用語については、王徳威・高嘉謙・胡金倫編『華夷風——華語語系文学読本』聯経出版公司、二〇一六年を参照。
- 〈13〉林少陽「方法としての〈六朝〉——鄭毓瑜『姿と言』『引譬連類』を評す」『中国21』Vol.48、二〇一八年三月、二二七—二三三頁。
- 〈14〉鄭毓瑜『姿と言——詩国革命新論』台北：麦田出版、二〇一七年。
- 〈15〉Paul Valéry, "Poetry," *The Forum*, April 1929.
- 〈16〉以上、ヴァルター・ベンヤミン『ドイッロマン主義における芸術批評の概念』浅井健二郎訳、ちくま学芸文庫、二〇〇一年、三五、三八頁。
- 〈17〉『ベンヤミン・コレクシヨン』1 近代の意味』浅井健二郎編訳、ちくま学芸文庫、一九九五年、一三頁。
- 〈18〉ミハイル・パフチン『マルクス主義と言語哲学——言語学における社会学的方法の基本的問題』桑原隆訳、未来社、一九八九年、二五八頁。
- 〈19〉本誌所収の林少陽論説参照。
- 〈20〉伊藤徳也『生活の芸術』と周作人——中国のデカダンス——モダニティ』勉誠出版、二〇一二年参照。
- 〈21〉東京での会議で鄭氏のパネルで司会を務めたことを指している。
- 〈22〉シンポジウムにおける報告「グローバル化の時代における翻訳不可能なものたち」を指す。
- 〈23〉ハンナ・アレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、一九九四年、四〇六頁。
- 〈24〉同書、四一一頁。
- 〈25〉Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, 2001, pp. 21-22.（二〇一八年七月一五日愛知大学車道校舎）