

人文学を成立させているものについて

SAITO, Susumu / 齋藤, 範

(出版者 / Publisher)

法政大学多摩論集編集委員会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

TAMA BULLETIN / 法政大学多摩論集

(巻 / Volume)

40

(開始ページ / Start Page)

39

(終了ページ / End Page)

55

(発行年 / Year)

2024-03

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00030431>

人文学を成立させているものについて

齋 藤 範

はじめに

人文学 (the Humanities) は、古代ローマのフマニタスに端を発し、近代的なそれとしてはルネサンスの人文主義 (Humanism) に起源があるとされる。そこから現代まで、内容的にも制度的にも、また解釈上の力点のおかれ方においても、さまざまな議論を経て今日に至っている。現代では、政治経済をめぐる状況の変化と科学技術への期待のいっそうの高まりと社会における諸価値の変動とともに、大学や教育や学問のあり方をめぐって、人文学はいくたびかその真価を問われたり、あるいは存亡の危機にさらされたりもしてきた。しかしそうした状況にあっても、人文学は人文学者たち各々の研究教育活動により存続し続けている。今日では、教養教育の要として人文学の重要性が再評価されつつあるようにも見受けられる。

長大な歴史とさまざまな議論によって鍛えられてきた人文学だが、そこにはいつの時代にも共通してそれ自体を支えている何かがあるのだろうか。その意味や意義が更新されることはあっても、人文学と称されるものの根幹には何かがあって、それが変わることなく続いてきたと言いうるような事柄があるだろうか。人文学以外の諸科学との差異のなかで、人文学が人文学たらんとして堅持してきた基本の方途のようなものはあるのだろうか。あるとすればそれは何だろうか。

本稿では、人文学の現代の方向性をいくつか概観し、そこで展開される人文学の動向を踏まえながら、近代的な人文学の源としてルネサンスのヒューマニスト、ペトラルカ (Francesco Petrarca 1304-1374) を参照しつつ、何が人文学を人文学として機能させ、成立させているのか、その要諦と考えられるところを素描したい。

1. それぞれの個を慎重に語る力としての人文学

『人文学と批評の使命』という本のなかでサイドは次のように問うている。アメリカで、夜のテレビニュースのコメンテーターが、「独裁国家に対するわたしたちの制裁は意味があるのか」と国務長官に対して問うとき、その「わたしたち」とはいったい誰なのかと¹。

「わたしたち」という代名詞の戦略配備は、抒情詩や頌詩、葬送歌や悲劇を作る材料でもあり、だから責務と価値観について問うこと、プライドと異常なほどの横暴さについて問うこと、驚くべき道徳的盲目さについて問うことは、わたしたちの人文学者としての訓練からすれば当然である。民間人の爆撃や、イラクの驚異的な遺産の略奪や分捕りを「よくあることさ」とか、「自由とはだらしのないものだ」といった表現で、肩をすくめて無視する「わたしたち」とは誰なのか。どこかでじっくりと、わたしはこの「わたしたち」ではないし、「あなたがた」がやることはわたしの名前で行っているのではないと、述べるべきではないのだ²。

体制のなかで個人の差異が捨象され、いつの間にか否応もなく均一化され全体化されてしまう集団的な無自覚から身を引き剥がし、なにがしかの行いをなす主体の誰であるかを適切に取り戻すこと、ここに人文学の重要だがなされて当然の役割があるとサイドは考えている。

しばしば大雑把にまとめあげられる個々の主体のその「誰か」の正体が何者であるかということへのこだわりと、その真偽についての表明が、「どこかでじっくりと」なされなければならない。もちろんそれは、人文学においてじっくりと、というわけである。

ただし、この個は一人称とは限らないだろう。わたしがあなたについて語ると

¹ Edward W. Said, *Humanism and democratic criticism*, Palgrave Macmillan, 2004, p. 79 [エドワード・W・サイド、村上敏勝、三宅敦子訳『人文学と批評の使命』岩波現代文庫、2013年、108-109ページ]。

² *ibid.* pp. 79-80 [同書、108-109ページ]。

人文学を成立させているものについて

きも、わたしが彼女について語る時も、わたしが彼らについて語る時も、やはり同様の注意があるだろう。人文学をなす各々の学問において、思考（哲学）やできごと（史学）や表現（文学）のそれぞれの主体が誰であり、どのようなことへの気遣いは常に求められることになる。例えば、現代の貧困や飢餓や搾取というグローバリゼーションのひとつの現実のなかで、国家や民族や文化をめぐってなされる言表行為の主体が他なる個人や集団である場合、そこに関わる人文学者には「その個人のだれであるか、その集団の何であるか」を慎重に問い質して見極める構えが求められるということだ。サイードは、人文学の影響力について「自由と教養というこの理想に結びついていた人文主義の理想はいまも、虐げられた人々に、たとえば不正な戦争や軍事支配に抵抗し、独裁と暴虐を打ち破ろうと立ち向かう力を与えている³」と述べている。人文学によるこうした理想の現実化には、その前提として、その主体となる個人の誰であって誰でないか、その個がどのようなであってどのようなでないかを慎重に見極めつつ汲み取って描くことが必要となる。

人文学とは読むことであり、ものの見方（perspective）であり、人文学者としてのわたしたちの仕事においては、ひとつの領域、人間経験のひとつの分野から別の分野への翻訳でもある。それはまた、国旗や一時期の戦争によって与えられるアイデンティティではないアイデンティティの実践なのだ。オルタナティブなアイデンティティの戦略的展開こそ、わたしたちが読み、テクストの一部を他の部分とつなげ、注意を払う領域を広げて、適切性の範囲を拡大するとき、わたしたちがやっていることなのだ。これまで人文学と人文主義について述べてきたあらゆることは、特定の個人（the individual particular）のなかでしか始まらない。それ以外にはありえない頑強な確信にもとづいており、それがなければ、真の文学も、あえて述べて大切にすることに値する発言も、保護し奨励すべき人間の歴史も人間の力も、いっさい存在しえないだろう⁴。

³ *ibid.* p. 10 [同書, 12 ページ] .

⁴ *ibid.* p. 80 [同書, 109 ページ] (傍点の強調は筆者) .

人文学を実践するという事は、とりもなおさず一般化されざるオルタナティブな個を語ることにほかならない。そのためにこそまず、人文学する者は、わたしのだれであるかに、わたしのどのようなものであるかに、わたしの何であって何でないかに、慎重でなければならないだろう。「人文主義の射程を捉えるのに、わたしにとってもっとも直接的で具体的な方法は、個人的な体験から考えることだ」とサイドは述べている⁵。

2. 人間の「産み出す力」に寄り添って真理を見いだす人文学

可能な限り慎重に縁取られた個としての主体が、それではいったい何をするとともに人文学の知はかかわろうとするのだろうか。ヴィーコの『新しい学』を援用しつつ、サイドは次のように言っている。

人文学の核は、歴史の世界は神ではなく、人間によって作られたものであるという世俗的思想にあり、この世界を理性的に理解するための原理は、ヴィーコの『新しい学』が打ち立てたものなのだ。つまり、人がほんとうに知ることができるのは人が作ったものだけである。言い方を変えると、何かを知るとは、それが作られた際のありかたを通じて知ることである。ヴィーコの公理は、真理＝事実の原理として知られる。歴史のなかで、人は人が作ったものを知る。知ることとは、あるものがどのように作られたかを知ることであり、作った人間の立場からそのものを見ることである。したがってヴィーコ思想はまた、詩学の原理、知をたんに受動的に受け取ってぼんやりと吸収するのではなく、知を創り出す人間の能力にもとづいた歴史的な知でもあるのだ⁶。

人間のさまざまな行為がなにかしらのものごとやできごとをひとつの事実として産み出し、それによって歴史がつくられる。そこに史学という人文学的な知の

⁵ *ibid.* p. 8 [同書, 10 ページ] .

⁶ *ibid.* p. 11 [同書, 13-14 ページ] .

人文学を成立させているものについて

成立を認めて人文学を「新しい学」として提示するヴィーコにならない⁷、サイドは人文学の知を人間の何かを産み出す力に関与させている。もっとも、製作（ポイエーシス）という言葉自体、古代ギリシア時代からじっくりと鍛え上げられてきた概念である。各時代の人文主義は、しばしばそれを参照軸としておのれの人文学を展開する。例えばアガンベンは次のように言っている。

われわれは、人間の「行為」全体を実践とみなすこの統一見解に慣れているため、人間の行為がむしろ異なったしかたで理解されうる——そして、これまでの歴史上の時代にあってはそう理解されてきた——という点を見過ごしてしまう。われわれは自分や自分をとりまく現実を判断するためのほとんどあらゆるカテゴリーをギリシア人に負っているが、実際、彼らギリシア人は、ポイエーシス（poiein 存在にもたらすという意味で、生-産する）とプラクシス（prattein 実行するという意味での、行為する）を峻別していた。（中略）実践の中心にあるのが、行為においてじかに表明される意志という考え方であるのに対して、ポイエーシスの中心にある経験は、現存へと向かう生産、つまり、そこで何かが無存在から存在へ、隠れた闇から作品が発する充溢した光へと移行するという事象だった。要するに、ポイエーシスの本質的な性格とは、その実践的で意志的な過程の局面においてではなく、むしろその存在において、ヴェールを剥ぎとるという意味での真理〔ἀ-λήθεια〕の様態だったのである。人間の「行為」内部におけるこの区別をたびたび理論化したアリストテレスが、プラクシスにくらべてはるかに高い位置をポイエーシスにあてがおうとしたのは、まさしくこうしたポイエーシスと真理との本質的な近似性のためであった。一方、アリストテレスによれば、プラクシスは、生きた存在〔animal〕としての人間の条件それ自体に根ざしていた。いにかえるなら、生を特徴づける運動（欲求、欲望、意欲の統一体という意味での意志）の原理にほかならなかった⁸。

⁷ ヴィーコ（清水純一、米谷喜晟訳）『新しい学』in『世界の名著33』中央公論社、1979年、49-168ページ参照。

⁸ ジョルジョ・アガンベン、（岡田温司、岡部宗吉、多賀健太郎訳）『中味のない人間』人文書院、2002年、101-102ページ（中略は筆者）。

産み出す力としてのポイエーシスは、忘却の彼方にあったものを再提示する力、暗がりに隠されていたものを明るみに出す力、すなわち「アレーテシア」に結びつけられている⁹。人間が産み出してきた足跡の事実には、それが存在するという事自体において、その足跡としての真理があるということになるだろう。サイドによるヴィーコの人文学観の援用は、デカルト的数学的真理と人文学的歴史学的真理を対等に取り扱おうとするヴィーコの試みに、21世紀のわたしたちの時代における科学と人文学の関係が重ねられている。わたしたちのこの時代においてもなお、これまでに人間によって産み出されてきたものに、わたしたち自らが、わたしたちの人文知を働かせて真理を明るみに出す学術的責務が存在すると言えるだろう。

ではいったい、わたしたちは「産み出された何を」わたしたちとして明るみに出すべきなのか。わたしたちは「その足跡として存在する事実=真理としての何を」わたしたちとして思い起こしなおすべきなのか。

サイドは、同僚のライオネル・トリリングとの議論のなかで、人文学の教育を実践するに際し、要の部分として合意した点を、次のように語って示している。その合意した要とは、「西洋文化の文学と哲学の正典^{キャン}に学生を触れさせる¹⁰」ということだった。

では「正典 (canon)」とは何か。それは学問の「原則」や「基準」であり、行動の「根本原理」であり、文学などの「真作と認められた作品」のことであるが、同時にそれはまた、ローマカトリックの権威によるお墨付きの文書、すなわち「教会法」のことでもあって、あるいは「聖人の目録」や「典礼文」のことでもある。このように解釈すれば、「正典 (canon)」とは、原理的には或るなんらかの権威に基づくことが常に条件としてあるかに見える。その権威が宗教的な域にあって、人間の上位に立つ存在が人間の「産み出したもの」に権威を与えるのであれば、その基準としての正典の正統性の強度（もしもこういう言い方が許されればその正典性なるもの）は、その域の外部に立つ者からすれば、あくまでその域内での

⁹ ギリシア語の「真理」(アレーテシア)は、隠されているもの、忘れ去られているものを意味するレーテシアに、打ち消しの接頭辞アがつけられた言葉。すなわち、覆いがとられて隠されなくなった状態のもの、あるいは、忘れ去られたものが思い出された状態のものを意味する。

¹⁰ Said, *op.cit.* p. 4 [サイド, 前掲書, 5ページ] .

人文学を成立させているものについて

み有効な原則にとどまることになる。しかし、もちろん、人文学の学術的自由からすれば、そのことの意義を探究する人文知がまたそれとしてあるのであって、何ら怯むものではない。宗教学的人文知、歴史学的人文知が、そこでは果敢に取り組むことになるだろう。そして、むしろそうした見えざる何かに支えられた基準としての人間の足跡の何たるかを、人間の産み出した優れた事実として人文学はじっくりと考究することになるのである。

だが、サイードの「正典」は、そうした一般的な解釈のさらに先へ進む。サイードは次のように述べている。

「^{キャン}正典」という言葉は、アラビア語の「カーヌーン」(qanun)、拘束力のある司法的な意味での「法」と関係しているという説を唱える語源学者がいる。しかしこれは、この言葉の意味の一部にすぎない。もう一つの意味は音楽上のもので、キャンソンとは、複数の声部が互いに、普通はそっくり模倣しあう対位法形式を指す。言いかえれば、動き、戯れ、発見、比喩的な意味では発明を表現する形式である。こうしてみると、キャンソンによる人文学とは、過去からわれわれを脅しつける厳格で固定した規則と記念碑の銘板（中略）などではなく、感覚と意味作用の組み合わせの変化につねに開かれているものだろう。正典作品を読み、解釈することは、それを現代において蘇らせ、再読の機会をもうけ、現代の新たなものを広い歴史の領野へと位置づけることであり、この領野の有用さとは、歴史をとっくに完結したものとしてではなく、いまだに闘われ続けている闘技の場として示すことなのだ¹¹。

大学で音楽を教授していたサイードらしく、*canon* はまさしく音楽の形式のキャンソンとして解釈しようとしている。

音楽のキャンソンには、いわゆる「順行キャンソン」のみならず、ある音型に対する「反行キャンソン」と「逆行キャンソン」が存在し、それらによる「反行逆行キャンソン」も存在し、さらに音価においては「拡大キャンソン」や「縮小キャンソン」が理論的にはほとんど無限に存在する。それは単に、音楽聴における多彩な効果を生む、などということにとどまらず、解釈として、オリジナルの旋律（あるいは言説、あるいは思

¹¹ *ibid.* p. 25 [同書, 31-32 ページ] (中略は筆者)。

想、あるいは歴史、あるいは情念、あるいは人間の産み出した何か) に対し、不協和音に陥ることなく(単なる非難や無理解や反発を示すだけということではなく)、それらと対照的な位置にあつて批判的な眼差しも併せ持ちつつ並んで動きながら、そのあたかも忘れられ、隠されていたかのような旋律自体(あるいは言説、あるいは思想、あるいは歴史、あるいは情念、あるいは人間の産み出した何か)をあらためて浮き彫りにすること(counterpoint: 対位法)を意味している。人文学における正典へのアプローチは、まさにこうした意味で、ひとつの伴奏=伴走と言えるかもしれない。伴奏=伴走することにより、伴われた正典が、伴う者との動きのなかで、周囲をも巻き込みつつ、人学的な知を再起動させるのではないだろうか。

3. 「主体なき時代」と言われた時代の人文学

慎重に同定されるべき個としての主体と、それによって産み出される成果物とその足跡へのかかわりに、人文学はその学術的な意義を見いだしてきた。しかし、これまで西洋の近代が確立して信頼を寄せてきた当の主体そのものへの疑義が、現代において始まる。フロイトの無意識やマルクスの階級社会、ソシュールの新しい言語観にレヴィ=ストロースの神話と構造、フーコーの「人間の終焉」、さらには生政治をめぐる言説などがそれである。コギトの通用しない時代の主体にはもはや大きな物語もなく(リオタール)、主体性とみなされていた個人の意思が、実はそれ自体、なにものかに突き動かされるようにして意思させられているという事態がそこにあった。思想史におけるこうした展開は、自然、動植物、環境、ジェンダー、身体、バイオテクノロジー、IT、人工知能、民族、人種、戦争、暴力、資本主義、グローバリズム等々をめぐる諸価値の変動に接続され、人間^{ヒューマン}という概念自体の更新が余儀なくされつつある。

こうしたポストヒューマン的な状況において、例えばブライドッティは、人文学の対象を、それが人間でなければならないとされるような状況から解き放そうと試みているように思われる。

人文学を成立させているものについて

これらすべてのことから導き出されるのは、人新世というポストヒューマンの時代に、人文学はその固有の研究対象として〈人間的なるもの〔the Human〕〉——「人間 [= 男性 Man]」は言うまでもなく——に固執すべきではないということである。それとは逆に、この研究領域が人文主義的な〈人間〉の帝国から解放されることは、科学技術の進展、生態系と社会の持続可能性、グローバル化がもたらす多数の難題など、〔人文学にとって〕外在的で、惑星規模でさえある重要な諸問題に、ポスト人間中心主義的なしかたで接近できるようになるという利点をもたらすだろう。そのような焦点の変更は、他の社会的アクターや科学的アクターの助けを必要としている¹²。

ブライドッティの考えるポストヒューマン的の主体はしかし、ポストモダン的ではない。それは、いわゆる「基礎づけ」をどこまでも拒もうとするようなポストモダンの思考のなかにもなければ、言語論的転回や脱構築といった思考の方略のなかにもないとされるからである。彼女の考えるポストヒューマン的の主体とは、身体的な存在としてしかるべき場を占め、生命的なエネルギーを有する一存在でありながら、諸々の理論のさまざまなアスペクトを襲のように折り畳んでまた折り開く、概念的な存在として捉えられた主体であるように思われる¹³。

ポストヒューマンなノマド的の主体は唯物論的かつ生氣論的であり、身体をもち状況に埋め込まれている。それは（中略）「場所 [= 位置] の政治学」をもつ徹底した内在性にしたがって、どこかに確固として場所をもっているのである。そのような主体は多面的で関係を織りなす主体であり、スピノザ、ドゥルーズとガタリ、それに加えてフェミニズム理論とポスト植民地主義理論というレンズを通した一元論的存在論の内部において概念化されている。この主体は関係を織りなす生氣性と単一要素に内在する複雑性によって現勢化されており、そうしたものがポストヒューマン的思考そのものを標づけているのである¹⁴。

¹² ロージ・ブライドッティ（門林岳史監訳）『ポストヒューマン 新しい人文学に向けて』フィルムアート社、2019年、260-261ページ。

¹³ 同書、286-289ページ。

¹⁴ 同書、287ページ（中略は筆者）。

1990年代のアメリカにおけるいわゆるサイエンス・ウォーズにおいて、人文学は非科学的で不正確な代物として自然科学から糾弾されたが、そのとき目の敵にされたのが、フランスのポスト構造主義であった。これに対し、ブライドッティはそうした反ポスト構造主義への「粗暴な単純化にあらがって、わたしは、ポスト構造主義その他の批判理論が人文学の領域の刷新のためになしてきた生産的な貢献を認めることが重要であると主張する」と述べている¹⁵。続けてブライドッティはフーコーを引き合いに出し、次のように述べている。

一九七〇年代にフーコーが論じたのは、わたしたちがいままでに知っていた人文学が、「人間」に関する一連の人文主義的な暗黙の前提によって構造化されているということ、また、それらの前提は、普遍的であるという見せかけとは異なり、歴史的に枠づけられ文脈のなかで定義されているということであった¹⁶。

ブライドッティは人文学の対象をポストヒューマン的な主体の状況に応じて更新するが、しかしそれは、人間から離れたり、人間とは異なる他のものへずらしたりするということではなく、諸価値の変動に曝された上であらためて見いだされた人間の複雑さにダイレクトに応じようとする試みであろう。ブライドッティの試みは、人文学から人間を解放することではなく、あくまでもそれが人間でなければならないとされるような状況から人文学を解放しようとしているのではないだろうか。

ところで、一方のフーコーは、人文科学 (les sciences humaines) という言い方においてではあるが、「人文科学は、実際のところ、生き話し生産するかぎりにおいての人間を対象とする¹⁷」と述べている。ブライドッティが指摘したように、

¹⁵ 同書, 230 ページ。

¹⁶ 同書, 230 ページ。

¹⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*. Éditions Gallimard. 1966. p. 362 (ミシェル・フーコー, 渡辺一民, 佐々木明訳『言葉と物—人文科学の考古学』新潮社, 1974年, 372 ページ)

人文学を成立させているものについて

フーコーの分析は、人間そのものから、その人間が主体としてみなされる構造に向かう。

人文科学は、人間は本性において何であるのかの分析ではなく、むしろ、人間がその実定性 (positivité) においてそうであるところのもの (生きて働いて話す存在) と、そのおなじ存在に対して、生命とは何か、労働の本質とその諸法則とは何に存しているか、どのようにして話すことができるか、知ること (もしくは知ろうと努めること) を可能にするものとの、その二つの間を覆う分析である¹⁸。

このフーコーの言葉のなかに、人文学は人文学であって、人間学 (anthropology) とは区別されねばならないということを理解しなければならないだろう。人間は人間として実際に生活を営みながら、同時に、自らの生命や存在や生存のあり方の何であり、どのようなものであるかを問い、それを知ろうと努めるが、生きることを生きながら問いつつ知ることの全体に人文学はかかわるのである。その全体を支えるものが構造と呼ばれるのかもしれないが、しかしそれは、それによって人間が骨抜きにされるという話ではない。このようにしかじかの営みをもって生きているわたしが、生きているというその事態の意味を自覚的に問うという生き方を併せ持って生きているということ、人文学はその意味で「人文」の学となるのである。したがって、動物を対象とする動物学があっても、「動物文」の学は、いまのところ、やはり存在しないのである。

4. ルネサンスのヒューマニスト、ペトラルカの人文学

エウジェニオ・ガレンは、自然研究に対してフマニタス研究を対抗させるペトラルカのその真意を次のように説明している。すなわち、「重要なのは人間の教育」であって、その教育は「たくさんの知識を得ることによって達成されるものではなく、人びとのあいだで人間として生きつつ、自己自身や自己の自由について明

¹⁸ *ibid.* pp. 364-365 (同書 374 ページ) .

晰な意識を獲得することによって達成されるもの」であり、それがフマニタス研究を実践するペトルルカの意図であると¹⁹。20世紀の人文をめぐる議論と14世紀にフマニタス研究に勤しむペトルルカとの間には相通じるものがあると言えるように思われる。

ところで、ルネサンスの人文学者たち（ヒューマニストたち）の思想的な多彩さについて、クリステラーが次のように述べている。

さまざまな異なったヒューマニストたちの仕事を比較するならば、われわれは次のような結論に導かれる。すなわちそれは、彼らがかかなり多様な意見や思想をもっていたということであり、そして彼らを結びつける公分母は、彼らがしがたがった哲学的なあるいは神学的な見解よりも、むしろ、ある教育的な、博学的な、そして文体上の理想の中に、また彼らが問題にした事柄や関心をもった事柄の中に見いだされるべきであるということである²⁰。

ここで注目したいのは、ルネサンスのヒューマニストたちが、単に好奇心旺盛で博識であった、ということではなく、教育的かつ博学的なことがらが彼らの基盤にあったということだ。

同様に、やはりエウジェニオ・ガレンが、ヒューマニズムの本質を、過去に対する当時の彼らの姿勢に見出しているのだが、そうした彼等の姿勢の本質は、過去の文化を単に讃美して愛好するとか、知識を単に増やすなどということではなく、「はっきりとした歴史意識」²¹を基盤としたものと述べている点にも注目すべきである。その歴史意識について、ガレンは次のように述べている。

ヒューマニストが古典を発見したのは、彼等が自分たちのラテン文化を混淆して捉えることのないようにと、それを自分から引き離したからである。

¹⁹ エウジェニオ・ガレン（近藤恒一訳）『ルネサンスの教育 人間と学芸との革新』知泉書館、2002年、72-73ページ。

²⁰ P. O. クリステラー（佐藤三夫監訳）『イタリア・ルネサンスの哲学者』みすず書房、2006年、7ページ。

²¹ エウジェニオ・ガレン（清水純一訳）『イタリアのヒューマニズム』創文社、1981年、15ページ。

人文学を成立させているものについて

だから古代の人々、例えば（中略）ウェルギリウスやアリストテレスを、本当の意味で発見したのは、ヒューマニズムなのである。何故ならばヒューマニズムは、ウェルギリウスをその時代と世界の中に復原し、アリストテレスを西暦前四世紀（ママ）のアテナイのもつ問題と意識の環境のなかで説明しようと努力したからである。だからヒューマニズムのうちに、古代世界の発見と人間の発見との二つを区別して考えるべきではないし、それはまた不可能なことである。古代を古代として発見することは、自分自身と比較して、自己をそれから引離し（ママ）、かくしてこれと関係を保つことなのである²²。

自己から引き離して過去を学び、引き離してその人物を見出し、それとの関係において自己を語ること。本稿の最初の議論を思い起こしたい。慎重に吟味された主体の個を描き出し、その個が産み出した正典＝カノンに伴奏＝伴走すること。その実現を可能にするのは、自他を意識的に区別して、なおかつ適切な距離を保ちつつともに運動しながら表出するということ。おそらくこれは、時代を貫いて実践された人文学のひとつの原理とみてもよいのではないだろうか。

ペトラルカに話を戻そう。ブルクハルトがペトラルカを「最初の完全な近代人の一人」と称するとき、その理由を風景に対するペトラルカの感動の表出に見ている。すなわち、眼前の風景と、それによって喚起された自らの情感とを直ちに結びつけてその意義を書きつづり、自己を起点とした風景美を発見したことこそペトラルカの近代人としての眼差しを認めたのである。

最初の完全な近代人の一人ペトラルカは、風景が感受性に富むたましいにたいして有する意義を、あますところなく、きわめて決定的に証拠だてている。（中略）ペトラルカは、たんに重要な地理学者兼地図製作者—イタリアの最初の地図はこの人が作ったと言われている—であっただけではなく、また、古代人の言ったことをただくりかえしていただけてもない。自然の眺めが直接に、この人を感動させたのである²³。

²² 同書, 15-16 ページ（中略は筆者）。

²³ ブルクハルト（柴田治三郎訳）『イタリア・ルネサンス文化』in 『世界の名著 45』中央公

他方、クリステラーによれば、近代においては、ペトラルカはそのイタリア語の詩作によって評価され、文学史に名を刻むこととなったが、ペトラルカの生きた時代から16世紀にいたるまでは、イタリア語の詩と同等に、彼のラテン語による多数の著作が重要であったとしている²⁴。そして、ペトラルカが大量に著した「書簡」の重要性について、クリステラーは次のように述べている。

ペトラルカと後の大部分のヒューマニストたちが文学様式として書簡を特に好んだのは、書簡はあらゆることについて彼らが一人称で語ることを可能にしたからである。ペトラルカの著作の主観的な性格は、後の大部分のヒューマニストたちの思想と文学のいちじるしい特徴を示している。その特徴は、最後のそしてもっとも哲学的なヒューマニストの一人であるミシェル・ドゥ・モンテーニュの中にその最高の表現を見いだした。モンテーニュは、彼自身の自我が彼の哲学することの一番の主題をなすことを実際に述べるようになるだろう²⁵。

「書簡」のみならず、ペトラルカの『わが秘密』や『無知について』を一読すれば、彼が実に豊かに自らの思いや心情や考えを「わたし」として表現しているかが分かる。なかでも特筆すべきは、ペトラルカを強く支配した憂愁メランコリーという気分であろう。ペトラルカが近代の文学者たちに遺した一つの贈り物があるとすれば、それは彼のメランコリーだとして、クリステラーは次のように語っている。「ペトラルカは多くの気分支配された。そして彼はそれらの気分を彼の詩や書簡の中で強く表現した」²⁶。この「憂愁」とはアチディア (acidia) であるのだが、これはもともと怠惰や無気力と解することができて、中世では修道士たちが陥りやすい

論社, 1966年, 342ページ (中略は筆者)。

²⁴ P. O. クリステラー (佐藤三夫監訳) 『イタリア・ルネサンスの哲学者』みすず書房, 2006年, 9ページ。さらにクリステラーは「これらのラテン語の著作は、形式と内容においてきわめて多様であり、ある意味においてヒューマニズムの文学の代表である」と述べている。

²⁵ 同書, 20ページ (傍点の強調は筆者)。

²⁶ 同書, 23ページ。

人文学を成立させているものについて

悪徳とみなされていた²⁷。そのアチディアを怠惰ではなく「憂愁」として世俗化したのがまたペトラルカであった。もはや憂愁は「快樂と混じり合った苦悩として定義」されるようになり、「詩人は憂愁によって苦しむと同時に、この苦しみを楽しむ」ことになる²⁸。クリステラーは次のように言っている。「このようにして、ペトラルカは学問の内容のみならず、また学者や作家の個人的態度をも世俗化することに寄与している」²⁹。

さらに、クリステラーはペトラルカ思想の特徴をその「願望」に見出している。

彼の思想は十分に展開された観念というよりも、むしろ願望に存する。だがこれらの願望はいっそう後の思想家たちによって展開され、時としていっそう彫琢された観念に変えられた。(中略)彼の古典的教養、彼のキリスト教的信仰、そしてスコラ主義に対する彼の攻撃は、すべて個人的な、またある仕方では近代的な、性質のものである。同時に、彼の言うすべてのことは、彼の古典的典拠によって、またしばしば中世思想の余波によって、浸透されている。古いものと新しいものとが解きがたく絡まり合っている³⁰。

願望について、例えば『わが秘密』のなかで、ペトラルカはその意義を、フランチェスコをとおしてアウグスティヌスに語らせている。

アウグスティヌス それでは、きみは認めるだろうか。自分のみじめさについての完全な認識が、立ちあがろうとする完全な熱望を生み出すという、あの命題は真理であり、とっくに到達された自明の結論だということを。そして熱望から力が生まれる³¹。

²⁷ 同書, 23 ページ.

²⁸ 同書, 23 ページ.

²⁹ 同書, 23 ページ.

³⁰ 同書, 26 ページ (中略は筆者).

³¹ ペトラルカ (近藤恒一訳) 『わが秘密』 岩波文庫, 1996 年, 43 ページ. この箇所を始めとして、熱望、切望、欲することについて、さまざまなかたちで問答が展開される。

また、『無知について』の冒頭、ペトラルカ自身を批判する知識人たちへの反撃として、彼等のペトラルカに対する嫉妬心を提示し、丁寧かつ執拗に描写するあたり、かえってペトラルカ自身の「欲すること」への正直さが見てとれよう³²。願望し、切望し、欲する主体たる「わたし」の自己省察と、その徹底的な描写がここにある。極めつけは『韻文書簡集』（第一卷十四）のかの有名な「自己自身への書簡」であろう。「ああ、なにゆえにこの苦しみか。運命の暴威は私をどこへ押し流すのか³³」に始まるペトラルカのこの書簡には、当時彼等を襲ったペストの悲惨な様子も描かれている³⁴。そして、最後は次のように閉じられている。

私はほんとうにだれだったのか。幸運の星のもとに生まれていたのか。
しめされた道をたどる私の旅は 速かったのか遅かったのか。
要するに、この死すべき肉体の 私はいかなる客人であったのか³⁵。

「わたし」というこの一人称を名乗る者の誰であるかを慎重に省察し、それが産み出した足跡の運動を顧みて、この肉体を主体たらしめる何ものかを引き離し、その答えを切望する人文学者ペトラルカがここにいると言えるだろう。

おわりに

サイドとともに主体とその行為の何かをいずれも慎重に見極めることに人文学の要諦を見出し、続いてブライドッティとともに諸価値の変動する現代の人文学の射程を確認し、それをもってルネサンスの人文主義者ペトラレカを、本稿では足早に尋ねみた。その結果、人文学には、いつの時代にも変わらずなされる人文学固有の営みがあるように思われる。それは、オルタナティブな個を慎重に、しかし無数に描いていくことである。主体としての個がさらされる現実と理論に応じつつ、そのつどそれぞれの角度から、「わたし」と呼べる者の生きる視点を、

³² ペトラルカ（近藤恒一訳）『無知について』岩波文庫、2010年、19-44ページ。

³³ ペトラルカ（近藤恒一編訳）『ルネサンス書簡集』岩波文庫、1989年、206ページ。

³⁴ 同書、207-208ページ。

³⁵ 同書、217ページ。

人文学を成立させているものについて

この世界とのかかわりの中で願望や情感とともに描出すること。そしてそのために、正典＝カノンを（学ぶというより）読み継ぐこと。それによって事を示す文体のなんたるかを知り、この世界に生きて、この自然を生きた人間の思考と情動と足跡と製作物を開示し合うこと。そのように考えるならば、ルネサンスのペトラルカというひとりの人とその問いかけも、七百年の時を超え、この激動の現代において、依然として生きることへの答えを切望しながら、人文学の礎として生きていると言えるだろう。

本稿では、ペトラルカについて言及しながらも、しかしその「正典＝カノン」としての諸作品それ自体を十分吟味するには至らなかった。特にキケロ、プラトン、アリストテレス、アウグスティヌスをめぐる哲学と神学に関する考察は、ほとんどまるごと宿題として残したままとなった。さらに、人文学全体における「倫理」の問題も本稿ではほとんど触れられなかったし、ブライドッティに援用されたドゥルーズとガタリの人文学についても不問のままである。それぞれ稿を改めて考察したい。