

## 哲学をともに生かす

——アフリカの地に根ざした脱植地的知識——

フセイン・イヌサー  
鈴木 尠生  
西尾 善太

---

### 【付記】

本稿は、2025年9月26日に同志社大学で行われた座談会「アフリカ哲学が開く脱植地的知の新地平」の記録である。筆者の鈴木尠生と西尾善太が主催したこの座談会では、ケープ・コースト大学の教授を務めるガーナ人哲学者フセイン・イヌサー（Husein Inusah）を招き、脱植地的な知識構築をはじめとする多様な争点について討論した。海外の著名な研究者から一方的に「お話を伺う」式の形は取らず、主催者2名が用意した質問への回答を軸に、参加者にも随時議論に加わってもらった。以下ではこの会が開かれた経緯、「アフリカ哲学」の来歴とそこでのイヌサーの立場、会の概要を説明し、導入とする。

イヌサーはもともと、同年9月23～24日に開かれた第1回京都会議の討論者として来日していた。種々の複合的課題に直面する現代社会の行く末を見定めるべく、その根底にある価値自体の問いなおしをテーマに掲げたこの国際会議には、非欧米圏・非哲学者を含めて多様な討論者が参加した。アフリカからは人類学者の松田素二を介して、ガーナからイヌサー、南アフリカから社会学者マイケル・ネオコスモス（Michael Neocosmos）と哲学者モツァマイ・モレフェ（Motsamai Molefe）が招待された<sup>(1)</sup>。

わたしたちはこの機を活かしてイヌサーを招き、その魅力的な知的挑戦について話を聞きたいと考えた。イヌサーの議論の射程は広く、自身の属する民族であるアカン（Akan）の哲学に依りながら、脱植地的教育論・大学論、企業の社会的責任論、人工知能（AI）論など、非常に現代的なテーマを論じている。イヌサーの哲学はたしかに「アフリカ哲学」と呼びうるが、それはアフリカに閉じているという意味ではなく、アフリカ地域社会に根ざし

ているという意味においてだ。直接的にはアカンという特定民族の哲学を扱いながら、その射程はAIや量子力学のような、現代科学の最先端と言える領域に及ぶ。このように躍動する哲学はどのように形成されてきたのか、今回はその経緯や基本的な発想をより詳しく知るべく、座談会という場を設けた。

イヌサーは脱植民地的知識の構築という現代的課題に取りくむが、脱植民地的知識と言っても、どのような状態を「脱植民地的」と評価し、そのような知識をいかに構築すればよいと考えるかは論者によって見通しが分かれる。根本的に西欧列強による植民地化によって形づくられた現代世界において、その植民地主義的影響から抜けだす（「脱」）知識とは、具体的にどのようなものなのか。それは西欧に独占されてきた普遍の基準と、それを「その他」の非西欧の立場から相対化する運動のあいだで、どのような立ち位置を取ることなのか。ここでは筆者（鈴木）が理解する限りで、こうした問題に対するイヌサーの学問的立場を、アフリカ哲学の文脈に即して素描する。

いまでこそいくつもの専門誌があるアフリカ哲学という分野だが、成立に至るまでには紆余曲折を経ている。そもそもアフリカでの知的営為は、そこに「歴史などない」<sup>(2)</sup>と同様に「哲学など存在しない」、という西洋中心の暴力的断定に長くさらされてきた。これに対してまずは第二次世界大戦後、アフリカに独自の知的営為が徐々に認められるようになる。すなわち、一方でアフリカ土着の哲学を「発見」する西洋の学者が、他方でアフリカの在来知を哲学として提示するアフリカの学者が現れ、「アフリカ」と「哲学」を結びつける言説空間が開かれていったのである（Hallen 2002: 13-8）。

だがこうして登場したアフリカ哲学に対し、1970年代には本格的な批判が提起された。その先陣を切ったポーラン・ウントンジ<sup>(3)</sup>は、これまでアフリカの哲学とされてきたものは「民族哲学（ethnophilosophie）」、いわば偽の「哲学」に過ぎないと断じた（Hountondji [1976] 2013、座談会録 p.132）。つまり、個人がうみだす普遍的な反省的学知こそを哲学と呼ぶべきだという専門的立場から、「バントゥ哲学」といったものは日常的で無反省な民族知に過ぎず、哲学の条件を満たさないと批判したのである。さらに重要なことに、民族哲学は過去の「伝統」を本質化し、アフリカの知的発展という内的な要求より、西欧読者の欲するアフリカ像を提供するという外的な要求に応える点で、植民地的な知の収奪構造の内にあると喝破された（Masolo 2000: 152-3; Hallen 2010: 74-6）。

こうした批判を受けて「広範囲にわたる自分探しの時期」（Hallen 2010: 76）に突入したアフリカ哲学では、「アフリカ」という地域に根ざしながらも普遍的な「哲学」を立ちあげる道が探究されていく。この探究には多様なものがあるが、たとえばウントンジ自身も、単純にアフリカ在来知を否定したのではない。ウントンジの民族哲学批判はむしろ、アフリカ在

来知を西欧へ見世物のように売るのではなく、それをより洗練された内在的な知識として鍛えていかなければならないという主張へつながっていく (Hountondji ed. 1994=1997: 17-9)。他方でケニアのオデラ・オルカは、民族哲学批判をそのまま受け入れるのではなく、民族知に根ざした賢者の哲学 (sage philosophy) を提唱した。オルカは格言やことわざに表れる集合的な民衆知 (folk wisdom) と個人の理性的な反省によって詳述される教訓的な知を切りわけ、前者は民族哲学の域にとどまるが、独立した賢者によって民衆知から批判的な距離が取られた後者は哲学的賢慮 (philosophic sagacity) として哲学の名に値すると考えたのである (Oruka 1990)。

いずれにせよ、普遍的な哲学知を目指そうという呼びかけの結果、「アフリカ」の相対性志向と「哲学」の普遍性志向のあいだでどう折り合いをつけるか、両極間で自らの知的営為をどう位置づけるかが問われてきた。「アフリカ哲学」であれ「東洋哲学」であれ、西欧知が普遍性を自認し独占する世界で非西欧の特異性を打ちだす問題設定をすれば、ある種の袋小路に至るのは必然とも言える。すなわち、西欧流の「哲学」の土俵に上がって闘えば普遍知への「貢献」として認められるが西欧の認識枠組みの檻に入り、そこから出て真にオリジナルなものを示そうとすれば今度は「哲学」にとって異質で受け入れられない、という袋小路だ (Inaga 2011: 41) <sup>(4)</sup>。

こうした問題へのイヌサーの応答は、認識論的な相対主義を徹底してあらゆる文脈から生じた知識を階層化することなく受けとめ、互いに補完し合おうというものだ <sup>(5)</sup>。上述のような袋小路は、西欧であれ非西欧であれ、普遍的な知識がどこかに存在し、それを頂点とした知の序列があるのだと想定するために生じる。たとえば、イヌサーの直接的な先達と言えるアカンの哲学者クワシ・ウィレドゥは、心を指す英語とアカン語の概念を比較し、後者が前者の形而上学的難問を回避する点でより優れていると主張する (Wiredu 1987)。だがこの主張は、諸文化を遠目から捉え妥当性を評価できるありもしない非歴史的・超文化的な枠組みを想定し、一方が他方よりも優れているとする自民族中心論ではないか。イヌサーはそのように批判し、経験的根拠に裏づけられた集合的認識が相異なる形で並存することを率直に認め、「普遍」を頂点とする知の序列に囚われない哲学を打ちだしている (Inusah 2022=2022: 62-70、座談会録 pp.130-1) <sup>(6)</sup>。

こうした立場に立つイヌサーがとりわけ重点的に取りくんでいるのは、アカンのことわざから独自の知的世界を取りだし提示する仕事だ。彼の著作には実践的な倫理的関心が強く窺えるものが多く、アカンのことわざから知的な徳 (intellectual virtues) を取りだしてみせる共著論文などは、その好例である (Inusah and Segbefia 2021)。ここで知的な徳と言われているものは道徳的な徳とは明確に区別され、知的探究における勇気・好奇心・自律性、謙虚さ

と共感、粘り強さ・徹底性・注意力など多岐にわたる。さらにイヌサーは、この知的徳の基準を応用し、大学教育における認識論的脱植民地化の議論を展開する（Inusah 2023、座談会録 pp.144-6）。大学教育の脱植民地化と言う場合、カリキュラムをどう変えるかが集中的に議論される。これに対してイヌサーの教育論は、カリキュラムだけでなく、知的な徳という概念によって教える／学ぶ姿勢も射程に捉える。実際いくら教える内容を改善したところで、うまく教える／学ぶ雰囲気や態度がなければ、その内容は感得されえない。知的徳を参照軸としてこの点を補う教育論からは、イヌサーが実践的な場面まで踏みこんで脱植民地的知識の構築可能性を考えていることがわかる。

今回の座談会を企画したのは、このようなイヌサーの研究者・教育者としての姿勢と意気込みに共感したためだ。冒頭で述べたようにこの座談会では、わたしたちが事前に用意した主題に関する質問を軸としながらも参加者に随時自由に介入してもらおうという、ゆるやかに構造化された形を取った。軸とした主題は、1. なぜ・どのように哲学者になったかの経緯、2. ことわざの研究をはじめとして、自身の哲学の経験的土台についてどのように考えているか、3. 知的な徳の議論などには明らかな倫理的関心が見られるが、自身の哲学の実践的な応用についてどのように考えているか、4. 教育や講演をとおして自身の哲学を広めることにどのような見通しを持っているか、の4つである。当日はイヌサーと同じく来日していたモレフェや、アフリカ地域研究者をはじめとする多様な人びとの能動的な参加のおかげで、話題は筆者たちの予想を越えて広がった<sup>(7)</sup>。

イヌサーの哲学を日本へ紹介する本稿は、時宜に適ったものと言える。というのも近年では、哲学を非西欧圏の世界哲学へと広げ、そのなかにアフリカ哲学や日本哲学を位置づける試みが目立っているからだ（河野 2024; デービス 2025）。イヌサーが打ちだす認識論的相対主義の擁護論は、こうした世界哲学の取りくみにとっても示唆するところがあるだろう。とはいえ以下に続く座談会録では、大学教育論や AI 論など、狭義の「アフリカ哲学」に限られない現代的で多彩な主題への窓口が開かれている。アフリカや哲学、脱植民地化論に限らず、さまざまな関心から読んでいただければ幸いである。

## 注

- (1) 3名のうちイヌサーとネオコスモスは今回の来日以前に、松田が共同代表を務めた「アフリカ潜在力」プロジェクトに参加し、その成果物の1つとして刊行された『アフリカ潜在力が世界を変える』（Ohta et al. eds. 2022=2022）に寄稿している。
- (2) アフリカの歴史が否定されてきた知的状況とそこからアフリカ史学が立ち上がってきた経緯、その課題などについては永原（2001）や松田（2022）を参照。

- (3) ベナン出身でフランスへ渡り、ルイ・アルチュセールやジャック・デリダのもとで学んだ哲学者。
- (4) この問題は西欧中心で設定された学知の構造に由来するため、その構造を変えない限り、「アフリカ」ではなく「ルオ」や「アカン」の哲学、「東洋」ではなく「日本」の哲学、というように単位を小さくしたところで本質的には変わらない。
- (5) 近い立場の議論として、カナダの公共哲学者ジェイムス・タリーによる政治思想の対話論が思いおこされる (Tully 2016)。
- (6) こうした立場をよく表している論文として、Inusah and Omaboe (2023) を参照。この共著論文では、最先端の量子力学とアフリカ各地の民族知を突きあわせ、両者が必ずしも矛盾・対立するのではなく、異なる形でわたしたちの現実理解を拡張させる点で相互に補完しあえるのだと論じられている。
- (7) 座談会録において参加者は主催者2名とイヌサー以外基本的に匿名としたが、モレフェに関しては、話者として重要な立ち位置にいるため記名した。

## 参考文献

- デービス, ブレット, 中島隆博監訳, 竹花洋佑・長野邦彦訳, 2025, 『日本哲学——世界哲学への貢献』筑摩書房.
- Hallen, Barry, 2002, *A Short History of African Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press.
- , 2010, “‘Ethnophilosophy’ Redefined?” *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya*, New Series, 2(1): 73-85.
- Hountondji, Paulin J., [1976] 2013, *Sur la Philosophie Africaine: Critique de l’Ethnophilosophie*, Bamenda: Langaa RPCIG.
- ed., 1994, *Les Savoirs Endogènes: Pistes pour une Recherche*, Dakar: Éditions du Codersia. (Ayi Kwesi Armah trans., 1997, *Endogenous Knowledge: Research Trails*, Dakar: CODERSIA.)
- Inaga, Shigemi, 2011, “Philosophy, Ethics and Aesthetics in the Far-Eastern Cultural Sphere: Receptions of the Western Ideas and Reactions to the Western Cultural Hegemony,” Shigemi Inaga ed., *The 38th International Research Symposium: Questioning Oriental Aesthetics and Thinking: Conflicting Visions of “Asia” under the Colonial Empires*, International Research Center for Japanese Studies, 31-45.
- Inusah, Husein, 2022, “Who Is Afraid of Epistemic Relativism?: Disentangling African Philosophy from the ‘Universalist’ Entrapment,” Itaru Ohta, Francis B. Nyamnjoh and Motoji Matsuda eds., *African Potentials: Bricolage, Incompleteness and Liveness*, Bamenda: Langaa RPCIG, 29-50. (松田素二訳,

- 2022, 「認識論的相対主義を恐れること勿れ——アフリカ哲学を『普遍主義』のわなから解放する」松田素二・フランシス・B・ニヤムンジョ・太田至編, 『アフリカ潜在力が世界を変える——オルタナティブな地球社会のために』京都大学学術出版会, 43-72.)
- , 2023, “Epistemic Decolonisation in African Higher Education: Beyond Current Curricular and Pedagogical Reformation,” Beatrice Okyere-Manu, Stephen Nkansah Morgan and Ovet Nwosimiri eds., *Contemporary Development Ethics from an African Perspective: Selected Readings*, 197-212.
- and Michael Segbefia, 2021, “Intellectual Virtues of Indigenous African Wisdom: The Perspectives of Akan Proverbs,” Francis B. Nyamnjoh, Patrick Nwosu and Hassan M. Yosimbom eds., *Being and Becoming African as a Permanent Work in Progress: Inspiration from Chinua Achebe’s Proverbs*, Bamenda: Langaa RPCIG, 335-62.
- and Maxwell Omaboe, 2023, “Mainstream Science and African Worldview: A Plea for Diversity,” *Global Philosophy*, 33(48): 1-19.
- 河野哲也, 2024, 『アフリカ哲学全史』筑摩書房.
- Masolo, D. A., 2000, “From Myth to Reality: African Philosophy at Century-End,” *Research in African Literatures*, 31(1): 149-72.
- 松田素二, 2022, 「アフリカ史の挑戦——アフリカ社会の歴史を捉える立場と方法」永原陽子編『岩波講座 世界歴史 18 アフリカ諸地域 ~ 20 世紀』岩波書店, 43-78.
- 永原陽子, 2001, 「アフリカ史・世界史・比較史」平野克己編『アフリカ比較研究——諸学の挑戦』アジア経済研究所, 243-68.
- Ohta, Itaru, Francis B. Nyamnjoh and Motoji Matsuda eds., 2022, *African Potentials: Bricolage, Incompleteness and Lifeness*, Bamenda: Langaa RPCIG, 29-50. (松田素二・フランシス・B・ニヤムンジョ・太田至編, 2022, 『アフリカ潜在力が世界を変える——オルタナティブな地球社会のために』京都大学学術出版会.)
- Orika, Odera, 1990, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden: Brill.
- Tully, James, 2016, “Deparochializing Political Theory and Beyond: A Dialogue Approach to Comparative Political Thought,” *Journal of World Philosophies*, 1(1): 51-74.
- Wiredu, Kwasi, 1987, “The Concept of Mind with Particular Reference to the Language and Thought of the Akans,” Guttorm Fløistad ed., *Contemporary Philosophy: A New Survey, Vol.5 African Philosophy*, Dordrecht: Springer, 153-79.

## 【座談会】

フセイン・イヌサー：フセイン・イヌサーです。ガーナのケープ・コースト大学古典・哲学学科教授で、ガーナ大学の哲学・古典学科の兼任教授でもあります。研究については追ってお話しできればと思いますが、現在はアフリカ哲学の諸領域、とりわけ脱植民的認識論を中心に研究・出版を行っています。

わたしは「アフリカ」という言葉を広い文脈で用いることをつねに控えたいと思っています。というのも、その言葉にはさまざまな問題が付随しており、アフリカを文化的に一枚岩なものとは考えていないからです。したがってわたしは、自分が属する言語集団、すなわちアカンに焦点を当てています。

近年は、現代的な課題を取り上げ、それに対してアカン哲学がどのように応答しうるのかを検討しています。また、人種主義や汎アフリカ主義についても一定の研究を行ってきました。さらに、分析哲学の分野でも、知識や法的正当化との関係を中心に多くの研究をしてきました。

鈴木赳生：鈴木赳生です。カナダにおける先住民運動の研究に取りくんできました。ですから、わたしの研究はフセインの研究と直接的に重なるわけではありませんが、間接的には関連していると思っ

ています。というのも、カナダの先住民の人びともまた、自らの思考体系や生のあり方を脱植民化しようと格闘してきたからです。そうした脱植民的な思考や知識、生のあり方にわたしは関心を持っています。その意味で、このテーマは脱植民性やアフリカ哲学全般とも関係していると考えています。

西尾善太：愛媛大学の西尾善太です。フィリピン、とくにマニラやバギオといった植民地支配によって形成された都市での人びとの生を研究してきました。アフリカ哲学について多くを知っているわけではありません。ですが、現代の都市で継続する植民地性を批判し、別様な都市像を考えてきました。そのためフセインがどのように西洋の知と格闘し、自らの文脈から異なる世界像を開いてきたのかを学びたいと思っています。

### 1. 哲学との出会い

鈴木・西尾：今日は本当に多様な方々が集まってくださって嬉しく思います。わたしたちが用意したトピックは専門的というよりも、かなり一般的なものです。専門性という意味ではむしろ、ご参加いただいているみなさんの方に〔アフリカの〕専門家がいらっしゃいます。なので、ぜひ助けてください。わたしたちはオーガナイザーではありますが、この場に集

まったみなさんと同じ立場で参加しています。

わたしたちはこのラウンドテーブルを4つのトピックから構成しています。まず最初のトピックとして「哲学との出会い」をお聞きしたいと思います。というのも、ガーナや他のアフリカの文脈において、学生たちがどのように哲学と出会うのかを知りたいからです。それは複雑な出会いかもしれませんが、特定の人物や特定の書物との出会いかもしれません。あなたがどのように哲学によって形づくられてきたのかを伺いたいです。日本で教育を受けたわたし（西尾）の経験では、大学に入るまで哲学を学ぶことはありませんでした。中学や高校で哲学の存在を意識することすらありませんでした。ですが、あなたの場合、もしかすると若い頃に哲学書に触発されたり、影響を受けたりしたのかもしれませんが。そこでお聞きします。あなたの文脈では、どのように哲学と出会ったのでしょうか。

イヌサー：これは実は、二つの質問が重なっていると思います。「どのように」よりも「なぜ」から話したいと思います。

### 1-1. なぜ哲学者になったか

これは冗談半分ですが、わたしはガーナのイスラームの家庭で育ちました。た

だし、母は父と結婚したことでムスリマになった人です。わたしたちは拡大家族制度のなかで暮らしていたので、いとこや叔父・叔母たちはキリスト教徒であり、同時に伝統宗教の実践者でもあり、そしてわたしたち自身はムスリムでした。このように、家族のなかに伝統宗教の実践者、キリスト教徒、ムスリムがいるという状況のなかで、わたしは自然とある種の寛容さを身につけていったのだと思います。

しかし、ムスリムとして育てられたわたしは、父からよくこう言われていました。「大人になったら絶対に弁護士になるな。弁護士はいつも嘘をつくから地獄に行く」と（笑）。父はとても信心深い人で、宗教的理由から、弁護士になるべきではないとくり返し強調していました。ところがわたしが大学に進学する前に、父は突然亡くなりました。そしてわたしは哲学者になったのです。

いまにして思えば、それは弁護士になるよりも、よほどひどい選択だったかもしれません。なぜならわたしはいま、「神は存在するのか」と問う人間になってしまったからです。もし父が生きていたら、みなさんの前に座って神の存在について議論することなど、到底できなかったでしょう。それは議論以前の問題だったはずで、そのような問いを口にした瞬間、家族は総出でわたしを呼び戻し、信仰共同体の内部へと再び組みこもうとしたに

違いありません。そして、もしそれに  
じなければ、「神は存在するのか、など  
と問う者」として、即座に破門されてい  
たでしょう。神の存在を問うかどうか  
など、問うまでもないことなのです。そ  
ういうわけで、わたしが哲学者になっ  
たのは、実のところ神の意思 (providence)  
によるものだったと言えます。

高校時代、わたしは文学に強い関心  
を持っていました。自分でアフリカ詩や  
アフリカ小説を読み漁っていました。で  
すから、文芸分野に進みたいという希  
望がありました。しかし、わたしの大学  
には少し独特な入学制度があり、文芸  
プログラムに出願したにもかかわらず、  
入学時に割り当てられた科目は、古  
典・哲学・英語・歴史の四科目でし  
た。自分で選んだわけではありませ  
ん。

わたしはそれらを履修しましたが、  
次第に英語と哲学に関心が向かい、  
歴史と古典を捨てることになりました。  
古典を捨てた理由は、古典学が主と  
してローマやギリシャを対象とする  
研究だったからです。当時はまだ植  
民地性 (coloniality) という概念を  
明確に持っていたわけではありません  
が、単純にそれが好きになれなかつ  
たのです。歴史についても、内容は  
かなり西洋史に限定されていました。  
学部1年生から2年生のあいだ、ア  
フリカ史に触れたのは、アラブによ  
るアフリカ侵入との関係で語られる  
部分だけでした。あとはアメリカ史  
やヨーロッパ史ば

かりでした。わたしは「これではな  
にもやっていないのと同じだ」と感  
じ、歴史もやめてしまいました。その  
結果、英語と哲学に関心を集中させ  
ました。文学、とくにアフリカ文学  
への関心が、哲学への入口だったの  
です。

哲学を学ぶうちに、わたしはだん  
だんと反逆者のような存在になってい  
きました。わたしが最初に行った反  
乱は、動物の権利活動家になること  
でした。わたしは肉を食べなくなっ  
たのですが、それは宗教や信仰、あ  
るいは特定の信念体系によるもの  
ではありませんでした。最初の反  
乱は、人間だけでなく非人間的存在  
の権利を擁護する人間になること  
でした。その結果、学部時代の卒業  
研究では、当時は一般的でなかつ  
た「動物の権利」をテーマに論文を  
書きました。修士課程に出願した  
ときも、わたしはまったく同じ  
テーマを掲げました。そのときの  
審査委員会では、最初にわたしに  
2つだけ質問をしたあと、残りの  
時間は全部、そもそもわたしが  
なぜ肉を食べるべきではないと言  
ったのかについて委員同士で言い  
争い始めてしまったのです。わたし  
はただ黙って座っていたのですが、  
審査員たちはしばらくそのこと  
で議論を続け、やがて「まあいい  
だろう、もう行っている」と言  
いました。こうしてわたしは、  
審査員たちの議論に「救われる」  
かたちで、その場を後にしたの  
です。

## 1.2. どのように哲学者になったか

### リチャード・ローティへの共感

いま述べたように、わたしが哲学に入っていたこと自体は、計画されたことではありませんでした。ただ神の意思によるものだったのです。けれども、わたしがどのようにして哲学に関心を持つようになったのか、という点はまた別に掘り下げるべきことです。

先に述べたように、わたしの哲学への入り方はある種の反乱でした。というのも、わたしの所属学科は「古典・哲学学科」という構成で、当初の構想としては、わたしたちは古典哲学を学ぶことになっていたからです。つまり、学習の中心は、前ソクラテス派の哲学者たち、プラトンとアリストテレスを含んだソクラテス派、それから中世哲学を少し、そして近代初期の哲学、といった流れを学ぶことでした。

しかしわたしは、むしろポストモダン哲学に関心を持つようになりました。後期近代の哲学さえも飛び越して、ポストモダン哲学に関心を向けたのです。そしてわたしの関心を強く引いた学者の一人が、リチャード・ローティというアメリカ合州国の哲学者でした。ローティとその仲間たちは、1960年代の頃から、主流の英語圏哲学における客観性や合理性、表象といった支配的な関心から逸脱し始めていました。

そこでわたしはローティに取りくもうと決めましたが、抵抗に遭いました。というのもわたしの教授たちは、プラトンやアリストテレスの弟子筋のような人びとだったからです。だからわたしは、「ローティを研究することを認めるべきだ」と教授陣を説得しなければなりませんでした。

わたしが最初に読んだローティの本は『哲学と自然の鏡』(Rorty 1979=1993)でした。面白い本で、英語圏哲学から完全に逸脱しています。その後、ローティは『真理と進歩』という本(Rorty 1998)も書き、「真理は目標ではない」と論じました。もし真理が目標だというなら、わたしたちは「そこにどれほど近づいているのか」を測れるはずだからです。さらにローティは『客観性・相対主義・真理』という本(Rorty 1991)を書いており、科学的な意味での客観性の概念を、連帯で置きかえるという考え方を示しました。そして、相対主義は恐れるべきものではない、と述べたのです。

実際、ローティは、自分を「相対主義者だ」と名乗ることができる数少ない哲学者の一人です。フェミニスト哲学者たちでさえ、実際には相対主義的な哲学をしているにもかかわらず、そうは名乗りません。[たとえば]西洋のフェミニスト認識論の主要な論者であるヘレン・ロンジーノ(Helen Longino)やその周辺の人びとは、自分たちは相対主義者ではな

いと言います。アフリカの哲学者でも同様です。わたしが「あなたは相対主義者ですか」と尋ねると、「いや、相対主義者ではない」と答える人がいます。

だからわたしは、ローティがはっきりと「わたしは相対主義者だ」と言い切ったことが嬉しかったのです。そしてわたしの注意を引いたのは、彼が、客観性を連帯と、合理性を妥当性 (reasonableness) と、そして (社会的な) 強制を和解と対置したことでした。わたしは、合理性ではなく妥当性、強制ではなく和解、そして多くの観点との向き合い方として連帯を重視する立場へと向かいました。こうした点が、わたしの哲学研究の土台になっています。

#### 満を持してアフリカ哲学へ

アフリカ哲学について言えば、わたしは当初、アフリカ哲学にすぐ関心に向けていたわけではありませんでした。その理由は、まず西洋哲学の地形や景観を一通り見渡しておきたかったからです。というのも、わたしの意図は西洋哲学に挑戦することにはありましたが、挑戦するためには、なにを相手にしているのかを正確に知っておく必要があると考えたからです。そこで、当面はアフリカ哲学に入るのではなく、既存のヨーロッパ哲学の正典、西洋哲学の地形や景観を調査することに時間を使いました。そしてそれを足場にして、アフリカ哲学へ入っていっ

たのです。

わたしの博士論文は認識論的正当化 (epistemic justification) という概念を中心としたものでした。ヨーロッパ的文脈では文脈を欠いた個人主体に限定されがちな認識論的正当化を、集合知へと移す、という考え方に関するものでした。すなわち、個人の知から集合の知へ、そして集合がどのように信念を正当化するのか、という問題です。これは当時合州国で立ち上がりつつあった新しい領域で、社会的認識論 (social epistemology) と呼ばれます。というのも、以前は社会的認識論はなく、認識論といえば男性中心的で、個人を前提とし、文脈を感知しない (context-insensitive) 知識理解が主流だったからです。こうした研究が、わたしがアフリカ哲学に焦点を当てるための土台を準備してくれました。

わたしがアフリカ哲学に出会ったとき、まず必要だったのは、既存のアフリカ哲学の正典についてじっくり省察する時間でした。そしてその上で、アフリカ哲学の議論の文脈において、なにがなされるべきかについて、自分なりの考えを形にしていく必要がありました。わたしは幸運にも、アフリカ哲学の輝かしい知の担い手の一人であるクワメ・ジェチェ (Kwame Gyekye) に会うことができました。ジェチェはガーナ大学に在籍しており、わたしは何度も会って議論しました。ジェチェはわたしに大きな刺激を与

えてくれました。ただし、研究者としての歩みという点では、わたしたちの道筋はややずれている部分もあります。

一方で、わたしは直接会うことはありませんでしたが、合州国に滞在し、すでに亡くなっていたクワシ・ウィレドゥ (Kwasi Wiredu) の哲学こそが、実際にはわたしに最も大きな影響を与えました。ポーラン・ウントンジやオデラ・オルカといった他の哲学者と比較しても、文脈という点において、ウィレドゥの概念や説明は、アカンの人びとの存在論をよりの確に捉えているとわたしは感じています。とりわけガーナに焦点を当てたアフリカ哲学のなかで流通している他の哲学と比べても、その説明力は際立っています。

また、わたしは博士課程の学生として非常に恵まれていました。リチャード・フェルドマン (Richard Feldman) は、合州国でも有数の認識論研究者であり、ロチェスター大学におけるわたしの指導教員でした。ジェレミー・ワンダラー (Jeremy Wanderer) は、当時ケープ・タウン大学の哲学学科に所属しており、その後マサチューセッツ州ボストンに移りました。さらに、カナダのウォータールーにあるウィルフリッド・ローリエ大学のカール・シンプソン (Carl Simpson) も指導教員の一人でした。

わたしはロチェスターに移り住みましたが、ロチェスターはボストンにも比較

的近く、カナダにも近かったため、3人全員から同時に指導を受けることが可能でした。当時、わたしの所属学科はまだ発展途上にあり、指導できる研究者の数が十分ではなかったため、結果的に北米の研究者に指導されることになりました。しかしそれだけが理由ではありません。わたしはその段階ではアフリカ哲学ではなく、英米哲学に進みたいと考えていたため、指導教員を外部に求める必要があったのです。合州国での経験について言えば、刺激的だったとはあまり言えないかもしれませんが、非常に示唆的ではありました。同僚たちで行った議論の多くは、集合知という考え方を提起することをめぐるものでした。これは、同僚たちが当然視していた知の理解とは大きく異なるものでした。

### 1-3. 優位性の幻想から離れて

#### アフリカ文学

鈴木：文学に強い関心があったとおっしゃっていましたが、とくに好んだ作品や作家は誰でしたか。

イヌサー：わたしは主にアフリカの作家に焦点を当てていました。というのも、ヨーロッパ文学にも関心はあったのですが、ある時点で気づいたのです。たとえばヨーロッパ文学の詩、とくにロマン派の詩などでは、スイセン (daffodils) のよ

うな花が列挙されますよね。でもわたしは、人生で一度もそれを見たことがありませんでした。そうしたイメージに、どうしても共感できなかったのです。そこでわたしは、むしろアフリカの詩に集中することにしました。南アフリカの詩、とくに解放詩を読みまし、ナイジェリアの作家たちにも関心を持ちました。それから『乞食たちのストライキ』(Sow Fall 1979=1981)を書いたセネガルの作家も読みました。かなり昔に読んだので細部は忘れましたが、こうした作品に強い関心を持っていました。

参加者1：わたしも西アフリカ文学に関心があります。ナイジェリアの作家の名前を挙げていましたが、最も優れていると思う作家、とくに小説家は誰でしょうか。

イヌサー：正直に言えば、誰が「一番」かは分かりません。ただ、わたしはチヌア・アチェベがとても好きです。彼のことわざの使い方が素晴らしいからです。一方で、女性作家も読みたい気持ちがあります。というのも、わたしはアフリカにおける女性の経験、ジェンダー化された経験に対して、ある種共感するところがあるからです。とくに、女性が働きながら、同時に妻であり母であることを求められるという状況です。だから正直に言うと、自分がなにを語ろうとしているのか、まだ整理できていませんが、アフリカ女性

の経験のなかに、なんとか自分を入りこませてみたい、という気持ちがあります。

参加者1：ウォレ・ショインカについてはどうですか。

イヌサー：読んでいます。たとえば戯曲『死と王の馬丁』(Soyinka 1975)などですね。ただショインカの作品は、どこか非常に難解だと感じます。言語がとても難しいのです。もちろん、戯曲の主題そのものは非常に教育的ですし、作品のなかには隠れた存在論のようなものがあります。しかし、それを読み解くのは大変で、高校などの段階で教えるのは難しい。生徒たちがあまり共感できないからです。

#### 西洋諸国に対する感情

参加者2：その当時、あるいはキャリア初期の段階で、西洋諸国に対してどのような立場や感情を持っていましたか。

イヌサー：わたしは西洋諸国そのものに対して反感を持っていたわけではありません。ただし、西洋の知的アジェンダ、つまりアフリカについての西洋的思考に対しては反感を持っていました。哲学を学んでいると、近代哲学者たちのブラック・アフリカンについての記述を読むことになりましたが、わたしはそれを読むのが好きではありません。読むと悲しくなるだけでなく、とても怒りを感じるからです。

とりわけ印象的なのは、そうした記述に表れている時代の偽善性です。それは啓蒙の時代で、ヨーロッパでは社会的平等が追求され、人権をめぐる社会的動揺が起きていた時代でした。その同じ時代に、他の人間を貶める文章を書いていた学者たちがいたのです。たとえばデイヴィッド・ヒューム。ヒュームはスコットランドの著名な哲学者で、啓蒙思想の代表的人物です。しかしアフリカについて、非常に否定的なことを書いています。ここに、わたしが言っている偽善があります。イマヌエル・カントのような人物もそうですし、エトムント・フッサールもパプア人について否定的なことを書いています<sup>(1)</sup>。

ですからわたしは、個々の人物を攻撃するというよりも、そうした知識へのアプローチ、つまりヨーロッパ中心主義的思考そのものに、どう対峙するかを考えていました。問題なのは人ではなく、ヨーロッパ的思考、ヨーロッパ中心主義的な知なのです。その意味でわたしは、西洋諸国そのものに対して感情的な問題を抱いていたわけではありません。

## わたしの相対主義

モツァマイ・モレフェ：あなたがリチャード・ローティに強い関心を持っているという点は、とても興味深いです。わたしがとくに触発されたのは「相対主義」という論点でした。わたしたちの相互理解

のために、相対主義とはなんなのか、また、なぜ誰かが相対主義者と見なされるのか、あるいはなぜたとえばフェミニストが相対主義者と見なされるのか、説明していただけますか。

イヌサー：まず、次の点を指摘しておきたいと思います。合州国の哲学者ポール・ボゴシアンが『知識への恐れ』という本で述べているように (Boghossian 2006=2021)、多くの学者が相対主義に反対する理由の1つは、「平等妥当性 (equal validity)」という議論にあります。平等妥当性に反対する議論とは、ある問題について複数の視点がある場合、それらすべてが同時に正しいわけではない、したがって1つが正しく、それが他より優れていると判断されなければならない、という考え方です。

しかし問題は、実際には、どの相対主義者も平等妥当性という考えを採用していない、という点です。この意味で、「相対主義」というレッテル自体が、すでに誤った前提に基づいているとわたしは考えています。わたしが支持する相対主義では、視点が異なれば必ず意見の食い違いが生じるとは考えません。わたしが主張する相対主義は、限定的多様性 (restricted diversity) ではなく参加型多様性 (participatory diversity) を重視します。これは能動的な多様性です。参加型多様性においては、自分の哲学や視点を他の

ものに従属させる必要はないですし、どれか1つが他よりも「正しい」と宣言する必要もありません。だからといって、相対主義はなんでもありというわけではない。相対主義においても、説明は存在します。「保証つきの言明可能性 (warranted assertibility)」と呼ばれるものがあり、人はなぜ自分がそれを信じているのかを、相手が理解できるように説明することができます<sup>(2)</sup>。

このように、わたしがここで述べている相対主義には、異なる文化同士が相互にやり取りする文化越境的コミュニケーションの可能性があります。そのうえでウィレドゥの議論に目を向けると、ウィレドゥが行っているのは次のようなことです。すなわち、アフリカ哲学、とりわけアカン哲学に立ちかえり、アカン哲学にはきわめて強固な前提があり、それらは世界的な議論の場に提示されたとき、他の哲学的視点と比べてもより優れたものとして評価されるのだ、という主張です。しかしわたしは、このように「優位性」を探し求める発想そのものが、すでに普遍主義の内部に深く組みこまれていて考えています。普遍主義とは、差異に対して無関心であるべきだという見方です。その無関心を受けいれると、最終的に、ある1つの考え方が他のすべてを凌駕しなければならないこととなります。

わたしの観点からすると、ウィレドゥ

は本来、次の点を理解しておくべきでした。たとえば、アカンにおける神の概念がどれほど強固であったとしても、ヨルバやズルーの人びとが、自らの神概念を放棄してまでアカンの神概念を受け入れる必要はまったくありません。たとえアカンの側が、自らの神概念の存在論的説明力や包括性が他よりもはるかに優れていると感じていたとしても、それは他者に自分たちの概念を放棄させる理由にはならないのです。ところがウィレドゥは、相対主義の立場から出発しながら、最終的には再び普遍主義の考え方へと戻ってしまいます。つまり、アカンの哲学体系を、なんらかの形で他の体系よりも「優れたもの」として打ちたてようとするのです。彼は、異文化間の討議の場において、いわゆる「共通の前提」を用いて議論すれば、最終的には、アカンの神概念や宗教観が、西洋的なそれよりもはるかに強固であり、皆それを選びとることになるだろう、と考えます。

だからこそわたしは、相対主義者であるとは、自分自身の文脈に即して、自らの問題や認識論を説明することに徹する立場なのだと言っているのです。ひとたび自分の文脈が他よりも優れているのだと主張し始めた瞬間、人はまさに、自分が批判し、解体しようとしてきたはずの普遍主義の内部へと、足を踏み入れてしまうことになるのです。

## 2. 知の状況性

### 2-1. 集合知の認識論

鈴木：わたしたち社会学者や人類学者は、哲学の実践的・経験的な土台に強い関心があります。とくにわたしは、あなたの哲学とアフリカ世界、あるいはアカン世界との関係に関心があります。たとえばアカンのことわざとあなたの哲学は、どのように関わっているのでしょうか。

イヌサー：先ほども述べたように、わたしは物語やことわざに、抵抗の一形態として関心を寄せています。そのような方向へと向かう理由の1つは、アフリカ哲学がなげくり返し拒否されてきたのか、という問題につながります。アフリカ哲学が立ちあがった当初、「そもそもアフリカ哲学というものは存在するのか」という大きな論争が続いていました。そして、アフリカ哲学が拒否される理由としてしばしば挙げられたのが、それが「集合的な哲学」である、という点だったのです。ウントンジは、こうしたアフリカ哲学を「批判性を欠いた集合的なおしゃべり」にすぎず、哲学とは見なせないと評しました。これは、西洋から向けられた一連の批判の一部でもあります。さらに、「アフリカ哲学は書かれていないから、哲学にはなりえない」という主張もありました。つまり、なにかが哲学として認められる

ためには、書かれて文書化(documentation)されていないと、という発想が前提とされていたのです。

こうした背景があるからこそ、わたしは物語やことわざへと向かいました。[というのも、] アフリカの物語はもともと文書として記録されてきたものではありませんし、ことわざもまたそうではなく、世代から世代へと語りによって受け継がれてきたものだからです。ここでわたしは、「本 (book)」を1つの象徴として用いています。ここでいう「本」とは、西洋文明を指しています。よく知られているように、西洋はアフリカに「本」をもたらしたとされ、その「本」は「光」と見なされました。それに対して、それ以前のアフリカは「暗黒大陸」と呼ばれてきたのです。この比喩が意味しているのは、「本」に書かれたものこそが正当な知であり、それが、長期にわたってわたしたちを支えてきた口承文化を包みこみ、取ってかわるべきだ、という考え方です。わたしはまさに、その前提そのものを問おうとしているのです。

しかし、口承文化には利点があります。なにかが書きとめられた瞬間、それは「死んだもの」になりますが、口承伝統はつねに生きています。それは、生きている人びとによって、世代から世代へと伝えられるからです。それだけではありません。ことわざは、知的徳、あるいは精神の徳をわたしたちに教えてくれます。た

たとえば、注意深く聴くこと、丁寧に観察すること、といった徳です。ところが「本」が入ってきてそれに頼るようになると、人びとは互いの声を聴かなくなり、注意深く聴くことや注意深く見ることは、急速にアフリカの風景から失われていきました。それでもなお、アカンのことわざには、きわめて脆弱でありながら重要な知的資源があります。これはアカンに限らず、他の多くの民族のことわざにも当てはまります。わたしが南アフリカにいたときにも、他のことわざを学びました。ことわざは、知の状況性 (situatedness) を教えてくれます。

〔一例として、〕アカンのことわざにこういうものがあります。Anomaa antu a, obua da——「鳥がその場から飛び立たなければ、死ぬ (あるいは無為のままである)」。一方で、ドイツ人はこう言います。「悪魔が最も好む捕食者は、長いベンチ (怠惰) だ」。抽象的に言えば、この2つのことわざは同じことを言っています。活動的であること、応答的であること、責務にコミットすること。そうでなければ、食べていくことはできない、ということです。しかし、これらのことわざに入りこんでくるのは、あくまで特定の文脈のなかでそれぞれの人びとにとって身近で、利用できるものです。アカンでは鳥が身近だからそれが使われ、ドイツではベンチが身近だからそれが使われるわけです。

このことはなにを意味しているのでしょうか。ことわざは状況づけられている、ということです。ことわざは、個別の文脈に埋めこまれた知なのです。さらに、ここに多様性の概念があります。わたしたちはそれぞれの言語、文脈に存在する資源を用いて、同じ抽象概念を表現できる。これが「参加型多様性」です。アカンのことわざを理解するには、アカンの人びとに共感し、なぜベンチではなく鳥を用いるのか、その視点を理解しようとしなければなりません。このような理由から、わたしはことわざと物語の研究に入っていました。ことわざを研究すると、とくにアカンの場合、文脈に身を置いていなければ理解が難しいことがわかります。アカンの生態系に存在する、ほとんどすべての存在に親しみの感覚を持つ必要があるのです。

わたしはすでに「生きていること (aliveness)」について述べましたが、もう少し補足します。アカンのことわざは、つねに生きています。わたしが「生きている」と言うとき、それは、ことわざが生命を持ち、呼吸しているものとして扱われている、という意味です。この言語が「呼吸している」ことを示すためには、土台が必要です。〔アカン語の一種である〕チュイ語では、これを nnyinasoo と呼びます。つまり、そのことわざがどのような土台の上に構築されているのか、ということです。その土台は、呼吸して

いなければなりません。アカンでは、動物は呼吸します。だから動物がことわざを語ります。木も呼吸します。だから木もことわざを語ります。亀（リクガメ）もことわざを語ります。

〔実際、〕亀に帰属されることわざはたくさんあります。たとえば、Akyekyedese ɛnsa kɔ na ɛnsa aba——「亀が言うには、『片方の手が行けば、もう片方の手が来る』』というものがあります。これは、はじめて耳にすると、とても単純な話のように思えるかもしれませんが、そこに分けいって考えていくと、なぜこのことわざがそれほど重要なのが分かってきます。たとえば、4本脚で歩く多くの動物を考えてみてください。もし4本のうちの1本、後ろ脚であれ前脚であれ、どこかを傷めたとしても、そうした動物はそれでも歩くことができます。脚を引きずりながらでも、前に進むことはできるのです。ところが亀の場合は違います。亀は甲羅のなかに包みこまれているため、四本の脚のうち1本、とくに前脚を傷めてしまうと、その動きは完全に制約されてしまいます。なぜなら、亀の身体では、甲羅の下にある腹が地面に接してしまうからです。その結果、亀はほとんど動けなくなってしまう。だからこそ、亀は「片方の手が進めば、もう片方の手もついてくる」と言うのです。

しかし、亀がこのことわざに登場する理由は、それだけではありません。もう

1つ重要なのは、亀の動きがとても遅い、という点です。亀の動きは確かに遅い。しかし、それでも亀は動き続けますし、自分がどこへ向かっているのかを見定めながら、目的地を推しはかりつつ進んでいきます。つまり、片方の手が動き、もう片方の手も動くならば、たとえその動きがどれほど遅くても、わたしたちは確実に前進していくことができる、ということです。つまりこのことわざを適切に理解するためには、こうした文脈のすべてを理解しなければなりません。そして、それらの文脈を理解するためには、アカンの生態学的世界の内部に身を置く必要があるのです。

ここで重要なのが帰属 (attribution) です。この知は亀に属しています。しかし、すべてのことわざが、動物や木といった存在に属しているわけではありません。たとえば、人間の身体の一部に属しているものもあります。その1つとして、手に帰属されたことわざがあります。最も興味深い点は、それを語っているのが手（人間の身体の一部）である、ということです。

一方で、動物でも人間でも、あるいは身体の一部でもなく、何者にも属さないことわざも存在します。では、そのようなことわざはいったい、どのようにして正当化されるのでしょうか。わたしたちは、それらにどのような根拠を与えているのでしょうか。ことわざというのは、

つねに「生きている」ものです。だからわたしたちは、それを「古老たちが語った言葉」として正当化します。わたしたちはこう言うのです——それは古老たちが言ったのだ、と。なぜなら、古老たちは生きているからです。しかし忘れてはならないのは、アフリカの共同体的文脈においては、亡くなった人びとでさえ、なお生きている存在だと考えられている、という点です。だからこそ、わたしたちは献酒（libation）の儀礼において、それらをまず祖先に捧げることで分かち合います。古老たちは、いまも共同体のなかに生き続けている存在だからです。そうした文脈のなかで、わたしたちはことわざを古老たちに帰属させます。それは、ことわざに生命を与え、呼吸させ、生き続けさせるためなのです。

こうしたことは、わたしたちの文化と深く共鳴する問題です。そして、それらに目を向けることは、植民地主義によって植えつけられたもの、あるいは植民地主義や近代性によって拒絶されたものに、再び焦点を合わせることでもあります。それが、わたしがこれらに立ち返る理由です。これは、エメ・セゼール（Césaire 1947=2004）が「帰郷（retour）」と呼ぶような、脱植民主義に含まれる一部でもあります。

### ことわざを支える状況性

鈴木：哲学と人類学の違いを、どのように

お考えですか。人類学もまた、ローカルな言語などを分析するという類似の仕事をしています。

イヌサー：わたしは単にことわざを分析したり説明したりしているわけではありません。哲学的に細部へ踏みこんでいきますし、場合によっては哲学的ツールを用います。わたしは、ことわざがどのように正当化されるのかを問いなおしたいのです。これは認識論の問題です。すなわち、ことわざは知の源泉として、どのように正当化されるのか。わたしはそれを、先ほど説明したように理論化します。人類学者のところに行けば、ことわざを説明してくれるでしょう。言語学者のところに行けば、言語の観点からことわざがなにを意味しているかを教えてくれるでしょう。しかしわたしは説明だけを見ているわけではありません。わたしは、そのことわざの背後にある正当化、そして集合知や集合的信念が可能かどうかを見ています。ここで注意してほしいのは、ことわざは集合知であり、同時にある人びとの集合的記憶として機能しているということです。〔これに対して〕ヨーロッパ中心主義の文脈では、集合的記憶は成立しえないとされ、成立するのは個人的記憶だけだと考えられがちです。

たとえば、移住における立ち位置・場所・移転といった問題も、ことわざを用いて考察することで、哲学的な問いとな

るのです。アフリカとの文化的系譜を共有する人びと、つまりディアスポラ状況にいるわたしたちの兄弟姉妹たちは、アフリカのことわざとどのようにつながるのか。こうした人びとが「状況に根ざしていない」とき、どうやってことわざとつながり、集合的記憶を共有できるのか。アカンの人びとには、アディンクラ(adinkra)と呼ばれるものがあります。これはことわざの図像化された形式で、ことわざがイメージへと結晶化したものです。合州国に行くと、アフリカ系アメリカ人がサンコファ(sankofa)などのシンボルを用いて、自分たちの文化的つながりを示しているのを目にします。位置性、状況性から切り離されながらも、再びつながりたいと願う。わたしは、そうしたことにも目を向けています。

「我々ゆえに我あり、我ゆえに我々あり」

西尾：哲学には集合性と状況性が必要だ、とあなたはおっしゃいました。では、「哲学者であること」の意味は、文脈によってどのように変わるとお考えですか。状況性という点では、西洋哲学者もまた自分自身の文脈に状況づけられています。一方で、あなたはアカンの文脈に状況づけられていて、それは独自の景観・歴史・記憶をもつ、非常に異なる文脈かもしれません。

そこでわたしが気になるのは、同じ「哲学」や「哲学者」という語を用いるとし

ても、文脈によって、その意味・役割・実践は大きく異なりうるのではないかとことです。あなたの視点から見て、アフリカ、あるいはとりわけアカンの文脈に状況づけられていることは、西洋的な意味での哲学と比べて、哲学することの意味をどのようにつくり変えようでしょうか。

イヌサー：わたしは、自分の哲学が状況づけられたものであることを認めます。これに対して啓蒙時代からわたしたちが引き継いできたヨーロッパ中心主義の問題は、西洋哲学の側が、自分たちの哲学もまた状況づけられているのだという事実を認めない点にあります。ルネ・デカルトが「我思う、ゆえに我あり」と述べたとき、それは状況性からの完全な逸脱でした。「思う」とは、観念や意見を持つことですし、「我あり」とは存在、あるいは存在を示すことです。デカルトは、「わたしは思うから存在する」と言ったわけですが、実際にはそれは逆であるべきでした。「存在している」からこそ、「思う」ことができるのです。デカルト以降の西洋哲学は、このように、知や観念を存在に先行させてきました。ドイツ観念論など、明らかに特定の歴史的・文化的状況性をもった哲学でさえ、自らを普遍的なものとして主張します。問題の核心は、自分たちの状況性を受けいれるかどうか、という点にあるのです。

これに対して、ウブントウ (ubuntu) に関連づけてよく持ちだされるアフリカのことわざがあります。それはまさに、自分がどのように状況づけられているかを示すものです。そのことわざは、「我存在す、ゆえに我あり (I exist, therefore I am)」と言います。わたしたちが「状況づけられている」と言うとき、それは、一人きりで状況づけられているという意味ではありません。社会的な存在として状況づけられているのです。だからこそわたしたちは、人が人格 (person) であるのは、他者とともにあるからだ、と言います。それは相互的な関係で、「我々ゆえに我あり、我ゆえに我々あり (I am because we are, we are because I am)」ということです<sup>(3)</sup>。

### 思想の場所性

モレフェ：いま、わたしたちが少しずつ掘りあてつつある論点があると思います。そして、あなたはそれをとても興味深い言葉で表現している。あなたが示唆しているのは、哲学者の営みが、つねにどこかに位置づけられるということではないでしょうか。言いかえれば、あなたが掘り下げているのは、「場所 (place)」という考えそのものだと思うのです。

この点について考えると、わたしたちは他の伝統に属する哲学者たちの議論を思いだします。そこでは、「どこにも属さないこと」、いわば「どこにもいない

(nowhere)」という理想が語られてきました。わたしたちは学生に、理念や概念を、あたかも歴史を持たないかのように、まるで空から降ってきたかのように教えてしまうことがあります。しかし、植民地性の中心的な仕組みの1つは、まさにこの「場所の抹消 (erasure of place)」だったのではないのでしょうか。まず既存の場所を消し去り、そのうえで新しい場所を押しつける。あなたの話を聞いていると、この「理想の場所」という問いが、きわめて中心的な位置を占めているように思えます。誰も「どこでもない場所」にいるわけではありません。あらゆる「どこか (somewhere)」にはそれぞれ固有の知があり、そこから異なる表現がうまれる。わたしはあなたの話をそのように受けとっていますが、その理解で合っていますか。

イヌサー：ええ。わたしは、知は抽象だと言います。しかし、その抽象にわたしたちがどう寄与するかは、わたしたちが埋め込まれていること、つまり状況性に由来します。だから概念語彙は変わりえませんが、抽象そのものは同じです。言いかえれば、わたしたちは異なる概念語彙を用いながら、同じことを言うのです。それがわたしの言いたいことです。そしてわたしは、「どこからでもない視点」、神の視点のようなものを完全に拒否します。

## ことわざを生かし続ける方法

参加者1：アフリカの口承文学、ことわざ、ストーリーテリングへの関心という最初の点に戻って話したいです。アフリカの口承文学やことわざや語りが「文書化されてこなかった」という点について、わたしは異論があります。かなりの程度で、多くのアフリカのことわざは文書化されてきました。たとえばあなた自身が言及したように、アチェベの作品でもショインカの作品でも、ことわざは文章にされています。

イヌサー：いいえ、わたしは「ことわざが文書化されていない」と言っているわけではありません。わたしが言っているのは、ヨーロッパ人が到来する以前には、わたしたちのことわざは文書として記録されていなかった、ということです。もちろん現在では、それらは文書化されています。しかし問題は、文書として記録されるときに起こるのです。ことわざは、文書化されることで「殺されて」しまう。つまり、その創造性の感覚を失ってしまうのです。

というのも、ことわざというものは本来、文脈のなかで用いられるはずのものだからです。文脈のなかでこそ、ことわざの創造性をとおして新しい知識がうまれる。つまり特定の状況に応じて、どのようにことわざを言いかえ、運用し、切り回すかをおしてです。だからこそ、

もしあなたがアカンの共同体にいて、首長の宮廷のような伝統的権威の場に出向き、そこでことわざを誤用したなら、罰金を科されることにもなりえます。アカンの人びとにとってことわざとは、単なる「文化」ではありません。それは同時に、創造性そのものでもあるのです。いつ、どのようにことわざを操り、その場の文脈にふさわしいかたちで用いるのか、それを正確に理解していなければならないのです。

参加者1：つまり、あなたはことわざを文書化することに反対している、ということですね。それでは〔文書として記録しなかった結果〕、人びとがそれを忘れてしまったらどうなるのですか。

イヌサー：ええ。だからこそわたしが現在やっているのは、その代替として人工知能（AI）を使うことです。まず、わたしは約500のアカンのことわざを収集しました。そしていま、現地で異なる年齢層の人びとにインタビューを行い、それぞれがことわざをどのように解釈し、理解しているのかを調べています。つまり、年齢層ごとのことわざ理解のデータを集め、それをAIに入力します。AIには、特定のことわざについての物語的記述を生成させると同時に、調査過程で得られた映像記録を参照させ、そのことわざがどのような文脈のもとで理解されている

のかを推定させます。

参加者1：それも結局、文書化ではありませんか。

イヌサー：いいえ、違います。それはデジタル化ではありますが、「生きた」デジタル化です。本に書かれたような、死んだものではありません。AIがやるのは、たとえば「このことわざを、この文脈で説明してほしい」と言うと、その特定の文脈に即したことわざの物語を、視覚的な形で生成することです。

参加者1：いまでこそAIについて話していますが、たとえばアチェベが書いていた時代には、こうした技術は存在しませんでした。その時代には、書き残すことが唯一の方法だったのではないのでしょうか。知識が失われると感じたからこそ、人びとはそれを残そうとしたのだと思います。

イヌサー：少しわたしの言っていることが文脈から外れて受けとられているかもしれません。整理して言わせてください。アチェベは、ことわざを文脈のなかで用いました。個々のことわざを切りだして、辞書のように記録したわけではありません。わたしが問題にしているのは、ことわざを1つずつ取りだして、辞書的に書きとめる行為のことです。たとえば、ク

ワメ・アンソニー・アッピアとその母親は、約7,000のアカンのことわざを記録しました (Appiah et al. 2008)。しかし、それはことわざだけを集めたもので、それらがどのような状況で使われるのかという文脈からは切り離されています。

小説や物語でことわざが用いられること自体はよいことです。それはわたしが批判している意味での「ことわざの文書化」ではなく、[物語という]文脈に即してことわざを用いているのであって、まったく問題ありません。

わたしが批判しているのは、ことわざを取りだし、書きとめ、それで終わりにしてしまうやり方です。実際に、そのような作業を最初に始めたのは、植民地期の人びとでした。わたしはこの問題について、いくつかの著作でも論じてきました。最初にことわざの編纂集をつくった人物がいて、その後 [J. G.] クリスタラーというドイツ人が、3,000を超える西アフリカのことわざを記録しました (Christaller 1879)。しかし、それはただことわざを書きとめただけなのです。それではなんの助けにもなりません。わたしたちが脱却しようとしているのは、まさにそのようなやり方です。問題は、ことわざを使うのではなく、ことわざを文脈から切り離し、固定化してしまうことにあるのです。

## 2.2. アカンにおけることわざのあり方

### ことわざはどのように受け継がれるか

参加者3：議論を整理するために、少し立ちどまって確認させてください。わたしが気になっているのは、アフリカの文脈では、そもそもなにが「ことわざ」と見なされるのか、という点です。

アフリカのことわざは、書かれたスクリプトを持たない場合が多いなかで、どのように正確さや意味が担保されているのでしょうか。世代から世代へと伝わる過程で、文脈は必ず変化しますよね。200年前の言葉を、AIの時代にそのまま教えることはできないかもしれない。そうだとすると、言葉の意味や使い方も変わっていくはずですが、そのとき、なにがことわざと見なされなにがそうでないのかは、どのように決まるのでしょうか。正直に言えばわたしには、そこにある種の「権威の不在」があるようにも感じられます。この理解が正しいのかどうか、ぜひあなたの文脈から示唆をいただければと思います。

イヌサー：まず、「アフリカ一般」という言い方は避けたいと思います。アカンのことわざについて話しましょう。アカンのことわざにおいて、権威は本質的に集合的なものです。というのも、もしことわざに即座に個人の権威を与えてしまえば、それは知が共同的に生成され、共有

されるという発想そのものを損なってしまうからです。わたしの調査によれば、ことわざは次のように形成されます。ことわざとは、いわば「一人の機知 (wit) と、多くの人びとの知恵 (wisdom)」の産物です。ある個人が1つの言い回しを思いつき、それを公共の場に持ちだします。それが人びとの間で共鳴すれば、共同体がそれを採用し、長い時間をかけて言い回しを整え、やがて公共的に用いられるようになります。その過程で、最初にそれを思いついた人物の名前は、完全に消えてしまいます。

そこでアカンの人びとは、ことわざを特定の個人に帰属させるよりも、生きている者も亡くなった者も含むナナノム (nananom)、すなわち古老・祖先たちに帰属させるほうがふさわしいと考えるのです。また、どのアカンのことわざにも、唯一固定された解釈というものはありません。ことわざの意味は、つねに用いられる文脈に依存します。ただし、文脈から外れてしまうこともありえます。というのも、アカンのことわざには、守るべき言語的・社会的な構造があるからです。〔たとえば〕同世代の仲間の中でことわざを語る場合、それなりの語り方があり、その語り方自体がことわざの一部なのです。言いかえれば、「誰に向かってどう語るのか」という呼びかけの仕方そのものが、ことわざを話すことに織りこまれているわけです。

このように、アカンのことわざには多くの調整や変容が関わっていますが、それは単一の権威を必要とするということではありません。共同体的な知の理念においては、なにかを発見したとしても、それは個人の所有物ではなく、共同体全体のものです。知は共有されるものであり、本質的に集合的なのです。わたしは多くのことわざを、エジスという町で収集しました。驚くかもしれませんが、わたしに多くのことわざの意味や背景を教えてくださいました人びとのなかには、30歳にも満たない若者もいました。つまり、この伝統は消えつつあるわけではありません。確かに都市部では衰退している面もありますが、アカンの伝統的な町や家屋の中心では、若い世代がいまもこの知の実践を担い、受け継いでいるのです。

#### ことわざが根ざす生態系

参加者4:わたしの関心は、民話 (folktale) とことわざとの関係にあります。民話はことわざそのものではありませんが、多くの場合、物語全体ではなく、最後の一文や要点だけが広く共有されている、ということがあります。そこでお聞きしたいのは、こうした民話がどのように記憶され、伝承されているのか、という点です。年配の人びとは物語全体を知っている一方で、若い世代は結末の決まり文句や核心部分だけを知っている、という状況をよく目にします。集合的記憶の連続

性については多く議論されていますが、民話はことわざとは異なる形式を持っています。このような民話の部分的な記憶や継承のされ方について、あなたはどのように考えていますか。ことわざとの関係も含めて、お聞かせいただければと思います。

イヌサー: ええ、ことわざのなかには、それに付随する民話を持つものがあります。アカンのことわざについて興味深い点の1つは、公理 (axiom)・警句 (apophthegm)・ことわざ (proverb) を区別していることです。ヨーロッパの文化では、ことわざと警句、公理などを区別するのが難しい場合があります。しかしアカンでは、エベ (εβε) と呼ばれるものが「ことわざ」です。そして、アセム・セベ (asem σεβε) と呼ばれる、ことわざに似た表現があります。この2つが主要な区分で、他の表現も基本的にはここに含まれます。asem σεβε はことわざではなく、ことわざに似た言語表現にすぎません。もしそれをことわざとして古老に帰属させようとする、とすると、古老たちはそれを制止し、「それは我々の言葉ではない」と言います。つまり、そこにはことわざの一貫性を守るゲートキーピングの仕組みがあり、核心部分が正しく伝承されるようになっています。実際、アカン社会で首長や王になる際に重視されることの1つは、その人がどれほど流暢

にことわざを用い、それを理解しているかです。このようにして、中核部分で、ことわざはいまも伝承されています。

一方、都市部では事情が異なります。これは西洋化の影響でもあります。アカンの人びとはトーテミズムを信じており、各家族には動物や物を象徴とするトーテムがあります。しかし高校生への調査では、多くの学生が「自分はこの家族に属している」と言っても、そのトーテムがなにかを知らませんでした。わたしたちは生態系 (ecology) から切り離され、若い世代は、ことわざに出てくる存在に親しみを持ってなくなっているのです。そのため、ことわざの理解が難しくなっています。これについては、正直なところ、できることは限られています。あなた(参加者3)が提起した「文脈の変化」の問題、たとえば前近代では「馬」を使っていた比喩を、現代では「車」に置き換えられるか、という点については、ナイジェリアのヨルバのことわざなどではすでに多くの変化が起きています。ピジン英語の影響もあり、比喩表現はかなり変わってきています。その点については、同僚たちが多くの事例を集めてわたしに提供してくれました。ですがわたしはまだ、[比喩に用いられる] 対象が時間とともに概念的にどのように変化するのか、十分に研究できていません。正直に言えば、言語そのものに深く入りこみすぎると、哲学から離れてしまう感覚もあるのです。

### 3. 脱植民地的教育

#### 知能と人格の違い

西尾：ここで、教育についての話に移りたいと思います。初めに、教育現場においてAIとどう向き合うかについて質問させてください。生成AIをめぐる問題には多様な論点がありますが、あなたはある講義のなかで、デジタル・ディバイドに焦点を当てていました (Inusah 2024b)。アフリカの多くの文脈ではそもそもインターネットにアクセスできない人が多く、そうした人びとの知識が、AIの作成過程では「存在しないもの」として扱われてしまう。このアクセシビリティへの関心は、あなたがアカンの哲学を参与的な集合知として位置づける方法と地続きのように感じました。AIのような新しいテクノロジーをどのような文脈から捉えるのか。もしわたしが学生だったら、強く惹かれると思います。AIを使い、AIに使われるような状況が広がるなかで、あなたの試みは学生たちからどのような反応を受けていますか。

イヌサー：AIの使用は問題でもありますが、利点でもあります。わたしがこの問題について考えるとき、まず思うのは次の点です。ご存じのとおり、現在、学生たちはそれぞれのやり方でAIを使い、自分自身の認知的な介入をほとんど伴わないまま、AIから内容をコピーしてし

まう。これは非常に難しい問題です。一方で、そこにはある種の矛盾も存在します。学生がAIを使ったのかどうかを確認しようとするとき、わたしたちはその確認のために、やはりAIを使おうとする。つまり、すでに不信を抱いている装置を用いて、その装置によってうみだされたものの誠実さをチェックしようとしているわけです。これは少し奇妙な状況です。

しかしわたしは、AIはすでに定着しており、これを止めることはできないと思っています。わたしたちがすべきことは、AIの使用が、学生自身の知性や創造の仕方を置きかえるものであってはならない、と理解してもらうことです。そのためにわたしは、わたしたち自身の存在論を用いて説明します。なぜ学生たちが「人格」としてAIとは根本的に異なる存在なのかを説明するのです。西洋の文脈では、AIが人格なのかどうかについて混乱があります。人間の知性とAIの知性の違いについても、さまざまな混乱が存在しています。しかし、わたしたちの文脈においては、人間であるならば人格であり、人格としてAIとは異なるという理解の仕方があります。

アカンの人びとのあいだで、人格であるということは、身体と脳だけから成り立っているという意味ではありません。突きつめれば、AIもニューロンの構造や、脳に相当するチップを備えており、

その点ではわたしたちと似ています。ですがそれに加えて、わたしたちには別の要素があります。この要素はアカンの人びとのあいだでオクラ(okra)と呼ばれ、それは「生命の火花」と理解されるものです。オクラはうまれる直前に人が神と交わす最後のやり取り、すなわち別れを意味します。したがって、人とは、その生命の火花によって構成されている存在なのです。ここでわたしが「神」という語を使っているのは、特定の宗教的神を指すためではなく、わたしたちが共有可能な概念を示すためです。さらにわたしたちには、スンスム(sunsum)と呼ばれる霊的な要素があり、これは性格や人格性を規定します。みなさんのなかにも、ある人に出会い、その存在感に圧倒されたり、あるいは自然と好感を持ったり、逆に距離を感じたりした経験があるかもしれません。それがスンスムです。そしてさらに、人は母親とモギヤ(mogya)によって結びつき、父親とはントン／ントロン(nton / ntron)によって結びついています。人格であるということは、これらすべての要素を担っているということです。しかしAIは、単なる「身体」にすぎず、わたしたちの文脈においては、生物学的な意味での父や母とのつながりもなく、オクラもスンスムも持ちません。

この説明によってわたしが強調したいのは、わたしたちの文脈において人は人格であり、そうであるがゆえに、思考を

容易にしてくれる道具にアクセスできるからといって自分自身の認知的な力を使用することをやめてはならない、という点です。わたしはいつも、学生が自分たちの文脈から無理なく理解できるように、このような説明を行っています。そうすることで、学生がわたしの言っていることを、矛盾なく理解できるようになるのです。したがって、わたしのAIに対する懸念はこうです。わたしたちはAIを使えますし、使うのをやめることはできません。しかし学生を育てるという観点においては、AIは思考するための学生自身の認知能力を置きかえることはできない、ということを理解させる必要があります。なぜなら、学生は人間であるだけでなく、人格であるからです。

#### 植民地的哲学から抜けだす教育実践

参加者5：「生きていること」という概念に関連して質問があります。哲学という学問分野そのものについてです。文書化と同じように、学問として制度化することとは、ある種の固定化された枠組みに押しこめることでもあります。大学における哲学という学問と、あなた自身の哲学者としての実践との関係についてお聞きしたいです。この「生きている」感覚を、大学という仕組みのなかで、どこまで教えることが可能だと思いますか。それとも、〔大学の〕内部から哲学という学問を改革する必要があるとお考

えでしょうか。

鈴木：この点に関連して、わたしたちも、あなたがどのように哲学を教えているのか、あるいはより広い聴衆に対してどのように哲学を語っているのかに関心があります。とくに、あなたの論文（Inusah 2023）で扱われている「知的徳（intellectual virtue）」という概念についてお聞きしたいです。実際の授業のなかで、この知的徳の考え方をどのように実践しているのか、教えていただけますか。

イヌサー：先ほど言ったように、わたしの関心は西洋哲学からある意味で逸脱することにあります。そしてここで西洋哲学と言うのは、植民地的哲学のことです。アフリカにおける植民地主義の表れ方には、地域によって違いがあります。わたしが南アフリカにいたとき、植民地主義ははるかに具体的で、物理的なものだと気づきました。つまり南アフリカでは、植民地主義が見える。だから対決しようと思う。人種主義も見える。だから対決しようと思う。

これに対してガーナでは、植民地主義は非常に微細で、目立ちにくいかたちをとります。南米の同僚たちが植民地主義と異なるものとして植民地性を語るのは、「植民地主義は公式には終わった」という意味においてです。つまり、植民地主義は終わり、そこから別の段階が始

まった、という意味です。しかしガーナでは、わたしたちは初代大統領クワメ・ンクルマが「新植民地主義」と呼んだものとして〔現在の状況を〕理解します。つまり、植民地主義は実際には終わっていないと考える。終わったのではなく、姿を変えただけだ、と。ンクルマは『新植民地主義』でそう述べています (Nkrumah 1965=1971)。

そしてわたしの文脈から言えば、植民地主義は変化し続けるため、自分が植民地主義の枠組みのなかで条件づけられていることすら時にわからなくなる。それはわたしたちから隠れてしまうのです。〔たとえば〕わたしの大学へ車で向かうと、道の最初の区間に1つの像が立っていて、本と光を掲げている。紛うことなき植民地教育の象徴です。けれどその大学自体は、汎アフリカ主義者のンクルマによってつくられたのです。にもかかわらず、こうしたことが自明に見えないのは、わたしたちが受けてきた条件づけの度合いのためです。ガーナでは2000年頃まで、かつての〔植民地〕時代に建てられた城を大統領府として使っていました。あの城が含み持つ恐怖、死、暴力、そこで起きたこと。そうしたものはいつも素早く沈黙させられ、誰も語ろうとしなかった。

ですから、わたしの教育アプローチは、わたしが感受性 (sensitivity) と呼ぶものを打ち出すことです。ここで言う感受

性とは気づき、すなわち植民地化された人びととしてのわたしたちが、どのように条件づけられてきたのかを自覚することです。では、それをどう用いるのか。どう教えるのか。わたしはそれを、心の徳を強調することで教えます。というのも植民地的な知の様式は、わたしの見るところでは、たとえば認識論的傲慢のように、認識論的悪徳 (epistemic vices) に特徴づけられているからです。「正しいのはわたしたちだけだ。わたしたちのほうがあなたたちより優れている。だからわたしたちのものを受けいれろ」という発想です。つまりは「わたしたちの構造に従え」ということです。このような同調から自分を切り離すには、知的な徳が必要になります。他者から学ぶための謙虚さ、勇気といった心の徳を見出す必要がある。同調に立ちむかうには勇気が要ります。なぜなら代償が伴うからです。既存の体制があり、その体制を壊したり挑戦したりしようとするなら、支払うべき代償がある。だからこそ勇気が必要になる。したがってわたしは、勇気の徳、謙虚さの徳、共感の徳を教えます。注意深く聴くという徳、物事を注意深く見るという徳も教えます。

ただし、わたしがこれを行うのは正規のカリキュラムを通してではなく、教育実践 (pedagogy) としてです。つまり、授業のなかに「学生に聴かせる」という考えを織りこんでいく。だから時には学

生をエルミナ城<sup>(4)</sup>に連れて行って、見たものすべてを観察させ、「なにが見えたか」をわたしに語ってもらう。わたしは学生に「見る」訓練をさせたいのです。ガーナに来たことがある人ならわかるでしょうが、エルミナ城に行けば、城の構造や道路のつくりそのものが抑圧について語っています。大砲が15門ほど市街地のほうに向けられ、海に向けられたものは2門しかない。なぜでしょうか。実際に大砲で攻めてくる「敵」は海から来るはずなのに。つまり、そういうこと(武力は外敵よりも植民地の被支配者へ向けられていたということ)です。こうしたことを、学生に黙って見させ、その意味に感受性を向けさせたい。これが、わたしが「文脈への感受性」を通じて脱植民地化の考え方を教えようとする方法です。そしてそれは、わたしのアフリカ哲学の定義にもつながっています。わたしは、アフリカの文脈への感受性を通じて理論化している人は、誰であれアフリカ哲学者だと考える。これがわたしの定義です。だからこそ、わたしが教員として行っている多くのことも、この定義のもとで可能になるのです。

参加者1：あなたは〔アフリカ／西洋という〕「わたしたち／かれら」の二項対立をつくらないようにしていますね。

イヌサー：ええ。では、その問題をわたし

はどう解決しているのか。わたしにとって重要なのは、わたしたちが用いている語彙そのものです。というのも、わたしたちの制度は植民地的制度であり、その語彙自体が二項対立を強調してしまうからです。パウロ・フレイレは「銀行型教育」と呼ばれる教え方について語っています (Freire [1968] 2005=2018)。そこでは教師はただ教壇に立ち、学生を知識の受動的な受け手として捉え、知識を一方向的に注ぎこむだけです。しかし、「文脈への感受性」に基づく教育実践は、まさにそこから逸脱するものです。わたしは学生に委ねて、まずは自分でなにかを見てもらい、そこでなにを見たのかを語ってもらいます。そして協働と対話を通じて、互いの差異を明確にしていく。ただし、その差異を解消することを目的にはしません。

これが、わたしがギャップを橋渡ししようとするやり方です。そうでなければ、わたしたちの教育そのものが抑圧的になってしまうからです。教師と学生が互いに切り離され、学生は教師を権威と見なし、教師は学生を知識を詰めこむべき「空の皿」と見なす。その時点ですでに、わたしたちは、まさに挑戦しようとしている植民地的文脈を再生産してしまうのです。

#### 大学における資本主義の問題

モレフェ：最近、わたしが強く印象づけら

れていることがあります。それは、とりわけ学部生と話せば話すほど、はっきりと感じるようになりました。学生は学びたいと思っているし、教育に関わって教える側に回りたいと考えている者も多い。教師とは教える存在である、という前提のもとで、大学という場に入ってこようとしているのです。その一方で、AIは確実に学びの風景を変えつつあります。

わたしがこの話をしているのは、ある論点を浮かび上がらせたいからです。それは、大学や知の営みが、いかに資本主義に囚われているか、という問題です。わたしたちはこの仕組みに深く関わっています。給与、キャリア、出版、評価体制、そのすべてにわたしたちは投資している。そのことを踏まえたとえ、もしわたしたちが、大学の日常的な構造そのものを批判的に問いなおし始めるなら、その構造がヨーロッパ的文脈のなかで形成され、それがアフリカや他の地域に移植されてきたものであり、そこに植民地的な含意が色濃く残っていることが見えてくるはずです。

問題は、大学という制度内で教えられている内容が、わたしたち自身の生活や現実について、ほとんどなにも語っていないという点です。では、どうすればわたしたちは、学生たちをこの構造から解放することができるのでしょうか。この問いがわたしのなかでくり返し立ち現れ

るのは、資本の力が、いかにこの種の議論のなかで不可視化されてしまうかを強く感じているからです。わたしたちは結局のところ、この仕組みに支えられてもいる。給与も、キャリアも、出版の機会も、そのなかにあります。だからこそ、資本主義の問題は簡単に切り離せない。これはわたし自身に突きつけられている問いとして、ここに提示しておきたいのです。

イヌサー：おもしろいことに、雨が降って授業に来られなくなると、学生は大喜びします。わたしが病気で体調を崩していると聞くと、わたしの容体を気遣うよりも、「教授が来られない」と言って喜んでいるのがわかります。ですからその点では、一般的に学生は授業に来るのが好きではないのだと思います。

しかし、わたしは1つの確信を持っています。それは、学生が講師を好きになれば、教えられている内容も好きになる、ということです。このやり方を通じて、わたしの授業はたいてい満員になりますし、学期が終わっても学生たちが「まだ続けたい」と言うことさえあります。これは学生に、教えられる内容のなかに「入りこむ」ことを許しているからです。

〔先日の京都会議で〕ある教授（出口康夫）が「潜ること（diving）」について語っていましたが、これは非常に重要な比喩です。わたしはここ日本に来て、

多くの重要なことを学びましたが、その1つが「潜ること」と「浮上すること (surfacing)」の考え方です<sup>(5)</sup>。昨日も日本の研究者たちとのあいだで、次のような話が出ました<sup>(6)</sup>。海を見て理論化することもできるし、海に触れて理論化することもできる。しかし潮流の強さや流れを知り、本当に海を知るためには、実際に潜らなければならない。

学生も同じです。なにかに「潜る」と、人は集中します。身体ごとそのなかに入っていくからです。頭だけで聞くのではなく、身体を通して関わるのです。これこそが、わたしが言うところの感受性なのです。学生たちは内側に入り、自ら潜っていく。そうすれば、大多数の学生は本当に興味を持つようになります。もちろん、来ることを拒む学生もいます。しかし全体として見れば、このやり方を取ることで、多くの学生が継続的に授業に来ようとするのです。

それで、資本の話に戻すと、あなたが言っているのは、わたしたち自身が行ってきた「投資」のことですか？

モレフェ：いえ、そうした意味での投資ではなく、制度構造そのものについてです。

イヌサー：なるほど。わたしは2024年に「起業家大学」についての論文を書きました (Inusah 2024a)。これは、現在アフリカ全体に浸透しつつある新たな現象です。

〔ある時〕副学長のもとへ行くと、「よし、これから起業家大学を導入する」と言われました。そこでわたしは促されて問い返しました。「起業家大学とは一体なんでしょうか、人文学の中核はどうなるのでしょうか」と。哲学、歴史、宗教などの授業は、大学にお金をうみだしません。では、〔それを教える〕わたしたちの立場はどうなるのか。

これらすべては、実のところ、アフリカで規範となってしまった新自由主義の枠組みの一部なのです。政府について言えば、新自由主義は「市場にすべてを決定させよ」という前提の上に成り立っています。そこには政治権力さえも市場に委ねるという発想が含まれています。その結果、政治には大量の資金が流れこむようになりました。大統領になるにも、上院議員や国会議員になるにも、莫大なお金を使わなければならない。そして、これだけのお金を使って大統領になれば、当然それを回収しなければなりません。さらに新自由主義には、民営化、規制緩和、そして国家から規制権限を奪うという考え方が伴います。制度運営において、政府の介入はまったく不要ではないにせよ、最小限であるべきだというわけです。

こうした状況は、ある種の制度をうみ出しています。わたしの国ではすでに「費用分担 (cost-sharing)」と呼ばれる仕組みが導入されています。これは、教育がもはや政府だけの責任ではなく、親と教

育機関の間で費用を分担するというものです。しかし、さらに別の形態として「授業料全額負担 (fee-paying)」が出てきました。富裕層、ブルジョワ層のためだけに設計されたプログラムです。こうした人びとは授業料を支払えるからです。つまり医師になるにも、弁護士になるにも、エンジニアになるにも、自分で学費を全額払わなければならない。これは、貧しい人は医師になれないということの意味します。結局のところ、制度全体の問題なのです。

出口教授の言葉を借りれば、これは目に見える行為 (action) や諸制度を結びつける媒介 (bridge)、そしてそれらを支えている中核的価値 (core values) に関わる問題です (注 (5) 参照)。ここでの中核的価値とは、市場がすべてを決定すべきだという新自由主義の理念です。そしてそれは、公共機関、行政府、司法府といった「ブリッジ」に組みこまれていきます。わたしたちの制度では、ネオ・プレジデンシャル・システムと呼ばれる体制を採っており、大統領が司法の長である最高裁長官を含め、ほぼすべての役職を任命します。つまり、市場を通じて、資金の力で大統領になり、政治的権威だけでなく経済的支配権、任命権までを掌握することになるのです。

こうしたすべてを背景に、新自由主義権力は「これこそが民主主義だ」と言います。「よろしい、4年ごとに選挙を実

施しなさい。そうすれば IMF から資金が出る」と。資金が入り、それがまた政治に使われる。こうした循環が続くのです。だからこそわたしたちは、民主主義を支えている価値、その中核的価値そのものを問いなおす必要があるのではないのでしょうか。そして同時に、その民主主義を支えている「ブリッジ」、すなわち制度構造も問いなおす必要があります。アフリカ諸国がともに立ち、深く潜り、そして再び浮上することができれば、これらの問題に対する解決策を見出せるかもしれません。

#### 4. 哲学の潜在力

##### 哲学を大学の外へ持ちだす

参加者 6: わたしたちはいま、大学の外に出ることが難しくなっています。大学そのものが市場化し、「なにが知識か」を市場が決めるようになっているからです。これはアフリカに限らず、どこでも起きている問題です。

それでもわたしは、哲学には市場の外に出る可能性があるのではないかと考えています。市場的には価値がないように見える文化的文脈にも、確かな知があり、そこから人間や社会について語ることができる。これは制度の問題というより、もっと根本的なビジョンの問題だと思います。同時に、大学の外にいる人びとのほうが、この問題をよりの確に語るの

ではないかとも感じています。

西洋的な知の基盤や大学の外で哲学を行うとしたら、それはどのような形になるでしょうか。これは、〔異なる知のあいだの〕翻訳の問題や、先ほども出た人類学と哲学の違いという論点にもつながると思います。人類学は翻訳の学ですが、哲学の場合、翻訳についてどのように考えるでしょうか。

イヌサー：わたしにとって、哲学が今日のような姿になってしまったことは、率直に言って恥ずべきことです。いまやわたしたちは皆、ある意味で「小さな資本家」になってしまっている。自分も例外ではありません。ギリシャ哲学の起源をふり返ればわかるように、哲学者はお金のために哲学をしてきたわけではありません。お金を取って哲学を教えていたのはソフィストたち（金銭を受け取り徳を教えるとされた弁論家・教育家）でした。ところが現在のわたしたちは、そのソフィストの再来、あるいは複製のような存在になってしまっている。わたしたちは哲学をお金のためにやっているのです。大学に来る学生は学費を払っています。そうすると、教えないという選択肢はもはや成り立たない。学生と教員のあいだには、はっきりとした契約関係があるからです。

だからこそわたしは、哲学を大学の外へ持ちだそうとしています。その1つの

方法が、大学の壁の外にいる人びとと関わるプロジェクトです。そこではわたしが教えるのではなく、むしろ向こうがわたしに多くのことを教えてくれる。年長者や若者たちと一緒に座り、ことわざについて語り合う。これはあなたが言った翻訳の問題とも深く関係しています。

わたしが西洋的視点で形づくられた研究プロジェクトに対して感じてきた大きな問題は、現地でデータを集め、それを西洋の理論枠組みに当てはめて階層化してしまう点です。たとえばわたしたちの文脈では、男性と女性のあいだに生物学的な違いはありますが、社会的役割において厳密な二分法は存在しません。役割は本来、相補的なものです。ところが、それをヨーロッパ的な視点で捉えなおすと、「男性が家長で財産を所有し、女性は家のなかの存在だ」といった図式に再編されてしまう。こうした再解釈はいまも続いています。

実際、現在わたしが指導している博士課程の学生にも、わたしは何度もこう伝えていきます。「あなたが持ちこんでいるその考え方は、前植民地期のわたしたちの共同体を支えてきた思想ではない」と。その学生は現代世界における女性の抑圧に関する世界的な議論をよく知っています。しかし、自分がその内から語っていると主張する当の共同体の存在論的土台に十分注意しないまま、自分の議論を「アフリカ・フェミニスト哲学」として提示

しようとしている。そこでわたしは問い返すのです。「どのアフリカ・フェミニスト哲学を指しているのか」と。やがて学生は、自分が批判していた前提となる存在論そのものが、あらゆる文脈で当てはまるわけではないことに気づき始めました。インドで女性の役割を研究していた友人も、現地の存在論を深く掘り下げていくなかで、女性へのケアがすでに社会の内部に組みこまれていることに気づいたと言っていました。それは声高に語られてはいないけれど、別の仕方で埋めこまれ、社会生活の異なる文法をとおして作動していたのです。

ですから、いまわたしがやっていることの1つでは、たとえば「AIについてアカンの視点ではどう考えるのか」と問われたときに、まずアカンの存在論に立ち返り、そこから説明することになるのです。そうすることで、概念をそのまま西洋の枠組みに押しこむのを避けられます。

別の一例を挙げましょう。最近ドイツで、グリーン・エネルギーについて議論したときのことです。ヨーロッパは「クリーンなエネルギーへの移行」を掲げ、化石燃料を使わず、バッテリーを使うと言います。では、そのバッテリーの資源はどこから来ているのか。答えはアフリカのコンゴです。そこでは森林や土地が破壊されるだけでなく、人びとがわずかな賃金で24時間働かされるという人的

搾取も起きています。それでも「エネルギー転換」と言う。では、それは誰の文脈での話なのか。ヨーロッパの文脈です。ここにも「わたしたち／かれら」という二分法があります。

この問題を乗り越える1つの方法は、研究対象の人びとが持つ存在論に共感すること、そして当事者を研究のプロセスに巻きこむことです。さらに、研究成果を公表したら、それを必ず人びとのもとに戻す。当事者たちはそれを読み、評価し、誤解があれば指摘しうるべきです。多くの場合、わたしたちはデータを持ち去り、研究を終えると、現地で協力してくれた人びとのもとへは戻りません。研究協力者はヨーロッパの学術言語ではしばしば「インフォーマント」と呼ばれますが、この呼び方自体がすでに軽蔑的です。というのも、協力者は単なる情報提供者ではなく、わたしたちが知らないことを知っている専門家だからです。だからこそ、研究は一方通行であってはならず、相互尊重に基づいて、研究のプロセスと成果を共有する必要があるのです。

### 「南」と「東」の対話可能性

西尾：わたしたちはすでに、今後の哲学の役割という、最後のトピックに入っています。あなたはアカン、そしてガーナの文脈に深く位置づけられた哲学を実践しながら、日本やドイツなど、異なる国・異なる歴史的な文脈とも橋を架けようとし

ています。日本の研究者といった、〔これまでの文脈から離れた〕新しい人の集まり (collective) と〔あなたの〕哲学をどう結びつけていくのか。昨日、あなたは出口さんの話に触発されたとおっしゃっていました。わたしたちは同じように、新自由主義化や私有化が進み、すべてがお金に還元されていくという状況に立たされています。そのなかで、未来への展望、互いに集まることやネットワークに関するあなたの考えがあれば、ぜひ共有してください。

イヌサー：実を言うと、わたしはかなり楽観的です。脱植民性の名のもとにわたしたちアフリカ人が担ってきた解放の闘争は、すでに成果を実らせ始めています。というのも、その取りくみを通じて、アフリカの外にいる他の共同体と結びつくことが可能になってきたからです。現在では、ヨーロッパやアジアにおいてもアフリカ研究部門がいくつも立ち上がっており、議論がアフリカの内側に閉じられたものではなくなりつつあることは、非常に印象的です。

昨日、夕食に行った際にも話していたのですが、わたしたちアフリカの研究者が「東 (East)」に目を向け始めることも重要だと思います。というのも、脱植民化の実践において、わたしたちは多くの場合、西洋の読者を想定して「北 (North)」を見上げるように書いてきた

からです。しかし、これからは「東」を見る必要もあります。わたしたちには多くの共通点があるのです。

脱植民化の努力によって、多くのアフリカ人は二重意識を持つようになりました。自己発見の過程で、西洋から受け継いだもののなかにある矛盾に気づくと、反発と受容のあいだを揺れ動くことになります。そうして、西洋的な考えとアフリカ的な考えのあいだを行き来することが、アフリカ哲学の捉え方そのものに影響を与えてきました。アフリカ哲学は、長らく西洋の人種主義的な言説やわたしたちに向けられた発言への反応にすぎないものとされてきました。

しかし「東」との関係においては、わたしはどこか居心地のよさを感じています。というのも、差異がそれほど大きくないからです。そこに、わたしたちの哲学が共鳴し合う可能性があります。わたしが聞いたり読んだりしてきたこと、そして今回参加した京都会議をふり返ってみても、わたしたちには非常に多くの共通点があると実感します。それは、協働を始めることで大きな前進が可能だということを意味しています。そうすれば、誤った二分法や虚偽の対立に陥ることも避けられるでしょう。

いまは、東は西を見、アフリカも西を見て、それが唯一の道だと主張しているような状況です。わたしたちにとっては「わたしたちと西」、東にとっては「東と

西」という構図です。では、「南」と「東」はどうでしょうか。そこには、非常に活発で刺激的な対話がうまれる余地があります。その対話は、わたしたちの制度や政策の方向性を改善し、さらにはそれぞれの存在論をも豊かにしていくはずです。

モレフェ：そうですね…率直に言うと、わたしはここ数年アカデミアにいて、注意をかなり「西」に傾けてきました。しかし今回ここに来て、耳を傾け、とくに〔京都会議の〕基調講演を聴いたとき、自分にもつながると感じる考えがいくつもありました。ですから、わたしたちの伝統同士のあいだで、意味のある対話ができると思います。互いに学び合い、協働し、次の世代の学生や知識人のために別の世界をつくることができる。わたしにとって、この場所にいること自体が大きな期待を感じる出来事です。わたしは丁重に「西」を手放していこうと思っています(笑)。そちらには相当な労力を注いできましたから。これからは、この地域の兄弟姉妹と一緒になにができるか、やってみたい。できることはたくさんあるはずです。わたしはとても刺激を受けています。

イヌサー：〔最後にこの場を借りて、〕松田素二先生、太田至先生、そして「アフリカ潜在力プロジェクト」のみなさんに感

謝を伝えたいです。おもしろいことに、プロジェクトの最後の段階でわたしは執筆に関わり、最終巻に寄稿した同僚たちのなかでたまたま最年少でした。自分の仕事が日本語に翻訳されたことは誇りで、わたしは本棚に英語版と日本語版の2冊を大切に置いています。まさかこれが、東洋哲学との関係の始まりになるとは思っていませんでした。むしろ締めくくりにように感じていました。でも、いまは違う。そして今日の運営にも感謝します。いろいろと面倒を見てくれて、ここに招いてくれて、本当に感謝しています。

#### 注

- (1) ヒュームからカントへと続く哲学者によるアフリカ人差別については More (1996)、「パプア人ですら獣でなく人間だ」というフッサールの発言については Moran (2011) を参照。
- (2) 「保証付きの言明可能性」は、ジョン・デューイが知識の性質として論じた概念である。デューイは、知識は絶対不変なものとはなりえず、探究によって検証された正しい信念だと考えた。つまりある知識は、それに反証可能性がある限りで絶対不変の真理とは言えないが、探究によって保証された結論としては明確に言い表せる (Dewey 1941)。
- (3) ここで言及されているウブントゥという考え方は、アフリカ在来の社会人間観・倫理観として広く知られるもので、

京都会議でもくり返し話題に上った。モレフェはウブントゥを専門的に論じる哲学者であり、本座談会でも会場からの質問に答えてそれを以下のように説明した。ウブントゥとは、①他者の存在そのものに固有の価値を認める認知的・道徳的気質を涵養すること、②すべての人間が最善の自己になりうる潜在能力と他者に親切であろうとする能力を有していることを承認すること、③人間性は本質的に共有され、他者との関係や文化的・社会的インフラを通してのみ成立するという理解に立脚する倫理的枠組みである。人は他者なしに人間であることはできず、言語、身体、文化、ケアといった人間的インフラのなかで人間となる。

- (4) ガーナ南海岸のケープ・コースト近郊にある城で、1482年の建造以来4世紀近くにわたり、奴隷貿易の拠点として使われてきた。
- (5) 京都会議で示された思考過程のモデル。討議用に準備された趣旨文では、顕在的な実践的行為 (action) の水準／潜在的に行為を支える価値観や世界観といった中核 (core) の水準／両者をつなぐ制度などの媒介 (bridge) の水準が理論的に峻別され、三者の頭文字をつなげてABCモデルと呼ばれた。そして行為の水準で顕在化している社会的課題に応えるために、媒介・中核の水準へと潜って問題の根本原因を特定し

(diving)、別様の価値を見出して媒介・行為の水準へと反映させる (surfacing)、という思考の往復運動が提唱された (京都哲学研究所 2025: 13-5)。

- (6) イヌサーはこの座談会の前夜、司会者2名を含む日本の研究者たちとの懇親会に参加していた。

### 参考文献

- Appiah, Peggy, Kwame Anthony Appiah and Ivor Agyeman-Duah, 2008, *Bu Me Be: Proverbs of the Akans*, Banbury: Ayebia Clarke Publishing.
- Boghossian, Paul, 2006, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford: Oxford University Press. (飯泉佑介・斎藤幸平・山名諒訳, 2021, 『知への恐れ——相対主義と構築主義に抗して』堀之内出版.)
- Césaire, Aimé, 1947, *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, Paris: Bordas. (砂野幸稔訳, 2004, 『帰郷ノート』『帰郷ノート／植民地主義論』平凡社, 25-127.)
- Christaller, Johann Gottlieb, 1879, *Twi Mmeseem, Mpensã-Ahansã Mmoaano: A Collection of Three Thousand and Six Hundred Tshi Proverbs, in Use among the Negroes of the Gold Coast Speaking the Asante and Fante Language*, Basel: The Basel German Evangelical Missionary Society (Retrieved February 1, 2026, <https://www.loc.gov/item/43019087/>).

- Dewey, John, 1941, "Propositions, Warranted Assertibility, and Truth," *The Journal of Philosophy*, 38(7): 169-86.
- Freire, Paulo, [1968] 2005, *Pedagogia do Oprimido*, São Paulo: Paz e Terra. (三砂ちづる訳, 2018, 『被抑圧者の教育学 50周年記念版』 垂紀書房.)
- Inusah, Husein, 2023, "Epistemic Decolonisation in African Higher Education: Beyond Current Curricular and Pedagogical Reformation," Beatrice Okyere-Manu, Stephen Nkansah Morgan and Ovet Nwosimiri eds., *Contemporary Development Ethics from an African Perspective: Selected Readings*, 197-212.
- , 2024a, "'Art' Lives Matter: Entrepreneurial University, the Fate of the Traditional Humanities, and the Decolonial Turn," Daniel Agyapong and Rosemond Boohene eds., *Entrepreneurship and Enterprise Development in Africa*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 131-44.
- , 2024b, "Indigenous Epistemologies: Decolonising AI and Shaping Sustainable Futures," Sustainable AI Workshop at Institute for Science and Ethics (IWE, Bonn) (Retrieved January 31, 2026, <https://www.youtube.com/watch?v=wwmId-gTmaM>).
- 京都哲学研究所, 2025, 「White Paper 2025 討議用ドラフト」 (Retrieved February 2, 2026, [https://k-philosophy.org/wp\\_kphilosophy/wp-content/themes/theme/assets/pdf/white\\_paper\\_ja.pdf](https://k-philosophy.org/wp_kphilosophy/wp-content/themes/theme/assets/pdf/white_paper_ja.pdf)).
- Moran, Dermot, 2011, "'Even the Papuan Is a Man and Not a Beast': Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures," *Journal of the History of Philosophy*, 49(4): 463-94.
- More, Mabogo P., 1996, "African Philosophy Revisited," *Alternation*, 3(1): 109-29.
- Nkrumah, Kwame, 1965, *Neo-Colonialism, The Last Stage of Imperialism*, London: Thomas Nelson & Sons. (家正治・松井芳郎訳, 1971, 『新植民地主義』 理論社.)
- Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press. (野家啓一監訳, 1993, 『哲学と自然の鏡』 産業図書.)
- , 1991, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1998, *Truth and Progress: Philosophical Papers III*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sow Fall, Aminata, 1979, *La Grève des Bàttu*, Dakar: Nouvelles Éditions Africaines. (Dorothy Blair trans., 1981, *The Beggars' Strike*, London: Longman.)
- Soyinka, Wole, 1975, *Death and the King's Horseman*, London: Methuen Drama.

