OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	創発的パラダイムとしての「共生学」の確立に向けて：共生の諸課題とメタ理論的視座の必要性
Author(s)	桂, 悠介
Citation	共生学ジャーナル. 2020, 4, p. 1-29
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/75384
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

論文

創発的パラダイムとしての「共生学」の確立に向けて

―共生の諸課題とメタ理論的視座の必要性―

桂　悠介*

Establishing "Kyosei Studies" as an Emergent Paradigm
-the problems of Kyosei and the need for a meta-theoretical perspective-

KATSURA Yusuke

論文要旨

本稿は、創発的パラダイムとしての共生学の確立のための課題を明らかにすることを目的としている。今日「共生」は政策、地方自治体やNPO、教育現場、メディア、学術的言説など様々な文脈で使われるようになった。2000年代以降は学術的パラダイムとしての「共生学」が探求されてきたが、その過程ではマジョリティによる「共生」実践・議論の加害性や、言葉の「消費」に対する批判がなされてきた。これらの批判を受け、本稿ではまず改めて共生学の基盤について確認するため、1970年代後半以降の共生思想を振り返る。そこには、方法論や共生思想同士の対立といった問題やそれ対する包括的な枠組みの不在が課題として立ち現れる。ここから共生学構築に向けた、メタ理論的視座に関する議論の必要性が示唆される。

キーワード　共生学、共生思想、加害可能性、メタ理論

Abstract

This paper aims to clarify the challenges for the establishment of “Kyosei(symbiosis, conviviality, compassion)Studies” as an emergent paradigm. Today, the word "Kyosei " has come to be used in various contexts, such as policy, NPO, media, education, and academia. Since the 2000s, “Kyosei Studies” has been sought, and in the process, there has been criticism of its unconscious possibility of harm towards minorities. In response to such criticism, this article first reviews the Kyosei thoughts since the late 1970s. In this context, issues of the methodologies, the ideological conflict and the absence of a comprehensive framework to cope with them emerge as problems of “Kyosei Studies”. This suggests the need for a discussion of meta-theoretical perspectives.

Keywords: Kyosei Studies, Kyosei thoughts, Potential for harm, Meta-theory

* 大阪大学大学院 人間科学研究科 博士後期課程；omameboys@gmail.com

１．本稿の目的

本稿は、創発的なパラダイムとしての共生学の確立に向けて、どのような課題があるのかを明らかにすることを目的としている。最終的に示唆されるのは、理念及び方法を論じてきた既存の共生思想の重要性と、複数の時に対立しあう方法論及び思想同士の関係を論じるための、メタ理論的視座の必要性である。

これまでにも既存の共生思想を検討するという試みは、諸分野でなされて来た。例えば川本（2008）は井上達夫や花崎皋平ら共生の第一人者の議論を出発点に、孤独、教育、臨床、エコロジーといったテーマと正義論、ケアの倫理を関連づけながら、人権の「編み直し」という倫理学的な課題へと向かう。社会学者の塩原（2012）はオーストラリアを中心とした多文化主義や国内の多文化共生論、今日の社会的状況と共生思想を接合し、ますます多様化する高度近代社会における対話の意義を強調する。高橋（2009）は、それまで教育学において看過されてきた花崎の共生論を基盤としつつ、差異や他者論に関する議論と接続することで、被害者教育から加害者教育へという「共生教育」の転換の必要性を主張している。

これらの先行研究と本研究における関心は重なり合う部分があるものの、先行研究が共生の思想的側面を通して各分野の議論を批判的に検討しようと試みているのに対し、本稿では、創発的な学術領域としての「共生学」が成立しうるとしたらそれはどのように可能であるか、言い換えると既存の諸分野に還元されない、共生学固有の対象や研究課題、方法論が存在するとしたら、それはどのようなものかについての議論の出発点とすることを目指している。本『共生学ジャーナル』第 1 号で私たちは、共生学の「トップランナー」であるとして「この大阪から、新たな知の体系の構築を私たちは目指そうとしている」という意気込みを述べている（河森・栗本・志水 2017）。しかし、未だ本格的な議論は十分になされていないのが現状である。

以上のような問題意識から、次章ではまず改めて今日「共生」を論じる際にどのような課題があるのかを、先行研究を通してみていく。第 3 章では 70 年代後半以降の共生思想を振り返ることで、共生学の土台となりうる理念や方法に関する議論を整理する。第 4 章では、今日的な状況下で生じる方

法論的、思想的対立を克服するための、包括的視座の不在という課題を浮き彫りにする。これにより共生学確立に向けたメタ理論的視座に関する議論の必要性が示唆される。

2. 「共生」の何が問題なのか

本章では、まず共生という語が浸透した経緯を簡単に振り返った上で、先行研究における指摘から、「共生」の何が問題となってきたのかを検討する。具体的には、マジョリティが共生を論じる際の無自覚の規範性の産出や再生産が、マイノリティに対する抑圧や暴力、加害性の要因となり、学としての共生という試みが時にそれらの問題を覆い隠しうることを指摘する。

2.1 「共生」の浸透

共生という言葉は生物学や仏教に由来するといわれているが、1970 年代後半から 80 年代にかけて社会的な差別、環境や移民、労働、福祉をめぐる問題、国際的な政治・経済的状況を背景に哲学者の花崎皋平、井上達夫、建築家の黒川紀章らが思想的な概念として用い始めた。90 年代に入ると、共生は学術的言説でだけではなく、政策や財界など様々な領域での使用が見られるようになり、井上は 93 年の時点ですでに「共生トークの流行」に「辟易する」と苦言を呈している（井上 1993）。その後も、当初の想定を超え「米軍基地との共生」や「原発との共生」などの使い方がなされるようになった（川本 2008:4）。

政治、経済的な用語としての流行と並行して、日本社会における多様なルーツを持つ人々の増加に従い、「多文化共生」という表現がなされ始めた。多文化共生は 1993 年の川崎市に「起源」を持つとされる（栗本 2016:72）。その後、1995 年の阪神淡路大震災を契機として、多文化共生センターが設立されるなど、多文化共生は NPO やボランティアにおける「実践の言葉」（山本 2018:439）となっていった。2006 年に総務省から地方自治体に向けて「多文化共生推進プラン」が発表されると、共生をめぐる議論や実践が一層活性化された。

このように 90 年代から 2000 年代にかけて、共生という言葉が定着して

いき、実践の現場で用いられるとともに、理想的な社会像や目指すべき目標として語られるようになった。一方で、用語としての浸透に伴い、共生の安易な使用を批判する著作や論集も出版されるようになった(1)。その後も共生をキーワードとした議論はなされ、近年「死者との共生」「AI との共生」など、ますます多義的な意味合いを持つ語として使用されるようになっている。

新しいテーマはいずれも耳目を引くものであるが、それらを論じるだけでは「共生」が内包する既存の問題を等閑視することになってしまう。そのため本稿では、多様な対象を持つ共生論のうち、当初より論じられてきた人や社会を対象とした議論に焦点をあてる。

2.2 マジョリティによる規範性の産出・再生産という問題

それでは、多面的に語られ実践されるなかで、「共生」のどの様な点が問題として批判されてきたのだろうか。

共生、特に多文化共生が論じられ、実践される際の問題を捉えるための出発点として、しばしば参照・引用される(2)のがリリアン・ハタノ・テルミの指摘である。ハタノは「マジョリティとの共生」という言葉がマイノリティにとっては「好むと好まざるとにかかわらず、常に直面せざるを得ない『前提』である」とした上で次のように述べる。

> マイノリティがマジョリティ側に何かを要求する場合、「多文化共生」といった抽象的で丸みを帯びた言葉を使って「多文化共生を実現してほしい」と言うことはない。マイノリティの立場からすれば、むしろ「自分たちのこの権利を認めて欲しい」「侵害しないでほしい」といった形で切実な要求を掲げるのが自然なのである。（ハタノ 2006:55-56）

このような、共生をめぐるマジョリティとマイノリティの非対称性を背景に、ハタノは３F（フード、ファッション、フェスティバル）のような表面的な異文化理解の実践や、日本語や日本文化教育のもつ同化圧力など、日本社会における多文化共生の問題点を論じている。

ハタノの指摘と同様に、マジョリティによる多文化共生言説への批判が相次いでなされてきた。そこでは多文化共生がマイノリティの「統治の技法」

として機能してしまっている（塩原 2010）という事実や、その制度化の際に「ナショナルな規範の言説」が意図せず構築されている（稲津 2010）という点が指摘されている。さらに多文化共生を名乗りながら「植民地主義的」な議論が展開されている（藤岡 2007）といった批判さえ出ている。こうした「脱政治と脱文脈化」（栗本 2018）された、素朴な共生論に基づく多文化共生は、国家主義的なものと結びついてしまうという危険性を孕んでいる。

実際に、歴史上「共生」が国家の権力性と結びつき、明らかな暴力性を発揮するに至ったことがある。それが、歴史学者の上野（2010）が指摘する沖縄戦での「軍官民共生共死」というスローガンであった。

> アジア・太平洋戦争中には、親日傀儡政権下のアジア各国の指導者が、「共生同死」「同生共死」を強調したことが当時の新聞で報じられている。この指導者らは、1943 年に東条内閣が開催した大東亜会議の出席者でもある。この文脈での「共生」はまさに日本と「同死」を強制するものであった。その終局点が、沖縄戦での「軍官民共生共死」である。（上野 2010:266-267）

共生という言葉が一般的に使用される以前の特殊な状況ではあるが、「共生」が直接的な暴力に直結しうることを示す、重要な事例である。

このような、ナショナリズムや明白な暴力との結びつきへの警戒の必要性に加え、本稿で問題としたいのは、「共生」のより見えづらい抑圧や加害可能性についてである。そこで必要となるのは、共生を論じる営みそのものに内在する問題に関する省察だろう。

国際関係論の文脈で思想的に共生を論じる清水（2014）は、上記のハタノの指摘を受け、国際政治経済学においても、同化主義的な強制を言説によって再生産してしまうということに注意を促す。特に（新）自由主義経済学においては「生産的で効率的な市場活動を遂行する」といった「善き生」が議論の前提となっており、その強制は「予定調和的な市場の調整機能による合理的な選択に基づく自己責任」という言葉によって正当化されるという（清水 2014:76）。

清水はそのような、特定の前提に基づく「共生社会」の問題を次のように述べる。

> 「生きる」とは特定の語り手によって語られる「善き生」を前提に成り立っており、「共生」社会に入っていくためにはこの「善き生」を体現しなければならないという暗黙の了解が設定されているのである。同時にこの「善き生」が成り立つためには当然ながら「悪しき生」が必要とされる。逆に言えば、「善き生」に基づいた「共生」概念それ自体が「悪しき生」を生み出しているとも考えられるのである。（清水 2014:77）

この指摘は共生を論じ、実践すること自体にはらむ問題の一端を的確に表したものだと言える。

「共生」にはこのような「善き生／悪しき生」を措定することに由来する強制や加害可能性が存在するにもかかわらず、2000 年以降、共生を冠する学部や学科が全国で誕生してきた。次々と設立される「共生学」に対して、言語学者の植田は、単に共生という語の「消費」に過ぎないのではないかという問題提起をしている（植田 2006）。

特に問題となるのが、言葉として消費されるなかで、マジョリティによる、無意識的、無批判的な「共生」の受容が「ことばの魔術」を生み、政治・行政・学問における問題を覆い隠すことになる、という点である（植田 2006:52）。実際に、植田が予測したように、共生という語を用いて書かれたものの中には、それまでの議論の文脈に位置づけられることなく、単なるイメージとして共生が用いられている論考も多い。

以上見てきたように、「共生」の問題とは、議論や実践が主流社会における特定の価値や規範を前提とする場合にしばしば無自覚な加害性を孕み、さらに学としての共生という試みが単なる言葉の消費にとどまるならば、そのような問題を不可視化する、ということであると言える。

3. 共生思想の重要性

以上のような問題を踏まえると、共生学の確立にあたり、共生の視点自体を問いなおすことが必要となるだろう。そのためには、しばしば見落とされてしまっている、共生思想を振り返ることが重要であると思われる。なぜな

ら、社会問題と結びつきながら論じられてきた共生思想は、前章でみたマジョリティによる共生論の問題点について自覚した上で議論を行ってきたからである。さらに、それらの共生論では共生社会の実現に向けた学術的、実践的方法をも論じている。では、実際にどのような議論がなされてきたのかを、五名の共生論を通して見ていこう。

3.1 正義を基底とした会話と反転可能性テスト

「善き生」を語り目指すことが、原理的に「悪しき生」を措定してしまう。こうした善の問題点を、明確に共生の問題として論じたのが、法哲学者の井上達夫である。

井上の共生論の特徴は、善のもつ規範性の産出や同化作用という課題に対して、正義を対置させる点にある（井上 1986）。ある人々にとってのみ正当化される善の諸構想から独立した正義を社会構成原理とすることで、特定の「善き生」がもちうる同化作用に対する制約とする。そのような善から独立した正義のありかたを、井上はジョン・ロールズの「正義の善に対する優位」を批判的に発展させ、「正義の基底性」として捉える（井上 1986:217）。

では、正義の基底性を社会構成原理とする共生社会は、いかにして可能となるのだろうか。井上はマイケル・オークショットの「社交体」における「会話」を共生に向けた方法とする。「社交体」とは、マイケル・サンデルらの共同体論のように、何らかの目的や共通善に依拠する「統一体」とは区別される社会像であり、そこでは「公認された善き生の構想（『期待される人間像』）や全体的行動計画（『国家の大計』）ではなく、多様な生が物語られる宴としての『共生（conviviality）』」が人々を結合させるという（井上 1986:246）。

その際の方法、言い換えると「共生の作法」が「会話」であるとされる。ここでいう会話は、何らかの合意を求めるコミュニケーションとは区別される。特定の目的を持たないからこそ、意見の異なる相手とであっても、会話を続けることで自己の可謬性への自覚が芽生え、「異質な諸個人が異質性を保持しながら結合する」（井上 1986:254）ことができるのだという。

また、井上によると、正義の基底性は、対人的な関係を超えた公共的な主張に関しては、「反転可能性」のテストを要請する。反転可能性テストとは「多数者が公共的理由として提示するものは、正義の関門を通過しうるためには、自己の立場が少数派に逆転したと想定した場合でもなお自ら受容

できるもの」であるか否かということを問うものである（井上 1999:223）。

この反転可能性テストは、マジョリティによる共生の無自覚な加害性を抑制しうるが、一方で、他者理解の問題に直結する。マジョリティが、異なる経験、歴史性や身体性を持ち、構造的な差別的視線を受け続けるマイノリティの立場や視点に立つことはいかにして可能なのだろうか。

この点に関して、井上自身「他者の視点が容易に理解しがたい不透明性を持つからこそ、自己の視点への同化吸収によってそれを透明化しようとはせずに、(…) 他者を独自の視点を持って生きる主体として尊重することを、自他の視点の反転要請は含意」しているという（井上 2008:140）。そして、他者の視点には立つことができないからこそ、他者の視点の尊重は「自我の檻の内部でわれわれの倫理的自己変容を促す」（井上 2008:141）のだと述べる。

このように正義を基底とする会話と反転可能性テストを方法として、マジョリティの一方的な「善き生」の構想はその可謬性が自覚され、また、テストされることになる。

3.2 マイノリティとの共同と連帯、コミュニケーション

合意を前提としない「会話」に基づく井上の共生論を批判し、マイノリティとの共同、コミュニケーション的合意を基盤とした共生論を展開したのが尾関周二である(3)。

尾関は、井上共生論は同質主義に対する批判とはなるものの、「会話」だけでは、現にある競争社会を批判的に変革することはできないと指摘する（尾関 1995;2002）。むしろ「競争社会において強者が『共生』を語る場合、形式的平等性のもとにしばしば抑圧が隠蔽される」ことから形式的平等ではなく「弱者と強者の間の実質的平等の追求が不可欠であり、弱者との共同と社会的連帯による競争主義への対抗をも含みこむような『共生』理念が重要」（尾関 2002:19）であると主張する。そして、共同と連帯の可能性を、社会主義が同質化を担ってしまったという歴史的事実を踏まえながら、再度マルクスの見解と関係づけることの可能性を論じる。

尾関は従来のマルクス主義が、社会的諸関係・環境によって規定される「社会的存在」という人間観に基づき、不変の人間性を否定したことが「社会主義文化」への同質化を迫る根拠になったと説明する（尾関 2002:21）。し

かし、マルクス自身の議論に立ち返ると、労働や意識・知覚、性関係、親族関係など、社会的、文化的、生物学的な「人間性における不変な面」が「本源的な共同性」として強調されているという（尾関 2002:21）。

このような本来のマルクスの人間観を基盤とし、尾関は共同の可能性を排除するのでもなく、かつ全体主義的な共同とも異なる、異質なもの同士による「共同共生」を提唱する。こうした関係性を構築し、権力に対抗する公共圏の力を持ちうる方法として、ユルゲン・ハーバーマスの「妥当性要求のコミュニケーション」による合意形成が挙げられている。

さらに尾関の共同共生論においては、抑圧と支配への対抗力として、コミュニケーションと「内的連関を持った共同労働や、協同的活動」の重要性が強調される（尾関 1995:151）。尾関の労働や活動における共同性を重視する議論は、多文化共生を批判的に検討する中で塩原（2010）が、理念的な多文化共生から多様な人々の協働、そして連帯へと論じる視点と重なる。

ただし、尾関の共生論に関して「実質的平等という観念が如何にして社会的な共通価値となりうるかについて十分説得的な議論が展開されているとは思えない」（別所 2006:50）といった指摘もなされている。尾関としては、上述のような妥当性要求のコミュニケーションによる「共生的公共圏」の創出と共に、人間の本性としての共同性を基盤に、環境問題を始め全ての人が関係する「自然との共生」に議論を割くことで「共通価値」の拠り所としているように見受けられる。とはいえ、確かに尾関の議論からは実質的平等の内実や、それが現実的にどのようにして社会的に共有され、その過程でどのように同質化を回避しうるのかは十分に明らかではない。

この、共同性の探求が同質化を伴いうるという問題を、人の傷つきやすさ（ヴァルネラヴィリティ）や加害／受苦可能性という点から自覚的に論じてきたのが、思想家の花崎皋平である。

3.3 理解の方法論的抑制、加害可能性への自覚

花崎は、70 年代後半から共生という語を使い出し、井上同様 80 年代以降本格的に共生思想を展開させてきた。尾関と同じく、花崎も井上の共生論に対し一定の賛同を示しているものの、井上のように「非対称の関係を含む差異を、たんなる差異、つまり水平的な個と個の差異だとみなして差異を楽しむ作法を語るのは、私にとっては虹のように美しいが手の届かない彼方で

ある」（花崎 1993）と評している。

花崎にとって共生は、差別を生じさせる非対称の関係性を変革する「運動」によって目指されるべきものであり、その運動においては「『加害可能性』と『受苦可能性』の契機を積極的に取り込むこと」（花崎 1993）が肝要となる。なぜなら、私たちは嫉妬や憎しみにとらわれ、時に誘惑に負ける「危うい存在」である上に、現代社会においては個人と個人の「関係の網の目」がますます複雑かつ抽象的になってきており、意図するか否かに関わらず被害・加害の関係性が生じうるからである（花崎 2001:352-353）。

こうした「傷つきやすさ（ヴァルネラヴィリティ）」を伴う関係性において、花崎もまた、特定の「善」に基づく行為に対して警戒を示している。

> 各人の明らかな加害意思や悪への情念などにもとづかない行為でも、他者に取り返しのつかない傷害を加える結果をもたらす関係が、厳として存在しているのである。いや、むしろ善への強固な信念や理想に燃えた行為がそうなる場合が少なくない。また、生活世界が各種の技術に依存したシステムに包み込まれるにつれて、その構造的関係そのものによる加害と悪の可能性についての認識が必要となる。（花崎 2001:352-353）

共生を論じる私たちの加害可能性を、善への信念や理想の追求は見えづらくしてしまう危険性がある。さらに今日、日常を過ごすだけで例えばグローバルな経済システムや、都市の電力を支えるための農村の原子力発電所という負担など、数多くの構造的関係に私たちは既に巻き込まれている。

このような状況下で自己の加害可能性、ひいては受苦可能性の自覚に至ることを花崎は「ピープルになる」という独特の言葉で表している（花崎 2001:388）。

花崎は以上のような加害可能性への自覚とともに、安易な「理解」を超えた他者との関係性を構築しようとする。むしろ花崎の共生論においては不用意な他者「理解」は、相手を自分自身の認識の枠組みの中に取り込もうとすることであり、相手への力の行使へと繋がりうるものであるとされる。理解そのものに潜む加害可能性に対して花崎は「理解の方法論的抑制（エポケー）」の必要性を述べる（花崎 1993; 2002:82）。他者への理解を一旦あえて抑制することで、反省的に自身の解釈体系や理解するという思い込み自体を

注視する。この注視による「自己の相対化」を出発点として「共生的な了解」を目指すことが重要となる（花崎 2002:270-271）。

ことばで「理解」すること自体の問題を踏まえ、花崎は一方で詩作を、もう一方で「三人称のわたし」という独特の表現とともに、再帰的な議論を方法としてきた。「三人称のわたし」とは「一方ではわたしを三人称化して異化すると同時に、三人称的他者とわたしとを共感で繋ぐ」という自己の捉え方である（花崎 1981:66）。

具体的には、花崎自身の大学教員から市井の翻訳家、民衆思想家へのコンヴァージョン（回心・転身）の経験が繰り返し語られると同時に、キリスト教から青年期のマルクス主義、その後の石牟礼道子や森崎和江、アイヌの人々のアニミズム的コスモロジー理解へといった解釈体系におけるコンヴァージョンにもしばしば言及されている。

共生に関わる問題に対して、自身を含めたマジョリティの変化にこそ着目する花崎の思想は、近年、日本社会におけるヘイトスピーチ、排外主義が社会問題化する中でより一層重要性を増しており、多文化共生論にも大きな影響を与えている。例えば塩原は、花崎の議論を受け、対話を通じたマイノリティとマジョリティの「分かり合い」から「変わり合い」、とくにマジョリティの変化の必要性を主張している（塩原 2012:147-149）。また、方法としてのカテゴリカルな他者理解の方法論的エポケーや現象学的な記述については、樋口（2010）がフィールド調査を通してたどり着いた「現象学的共生」とも重なり合う。

以上のように、花崎の共生論では自己を含むマジョリティの根源的な変化、そしてその内実の注視と記述が共生の方法とされる。

3.4 共生論としてのフェミニズム

金井淑子は花崎の共生論に対して、フェミニズムの立場から批判的に検討を加えている（金井 2015）。金井は「私にとって花崎は思想・理論上の問題意識形成期の一つの重要な参照軸であった」と述べながらも、前述のようなピープルになることへの回心の倫理という「思想的地点に強く〈違和〉を感じ始めた」という（金井 2015:57）。

金井はその違和感を花崎共生論における「ピープルネス」の規範性、「いのち」の平等観、「三人称のわたし」の人称論の三つに対するものとして整

理している。ここでは本稿の目的との関係で、三つめの人称論について取り上げる。

金井は、花崎の「盟友」武藤洋一による、「三人称のわたし」の記述においては複数人称が出てこず、また二人称が軽視されているのではないかという指摘を踏まえ、花崎の人称論は「二人称の自他関係に開かれることの無い、主観的な自己同一に帰結する世界」ではないかという「他者の不在」の問題を論じる（金井 2015:65）。

一方で金井は、臨床科学における知や実践、特にナラティヴ理論／ナラティヴ・プラクティスへと接続することで、花崎の方法論の持つ新たな可能性を見出しうるのではないかと期待しているものの、その期待は「そういう視点を持ち込まなければ、花崎の知的格闘は、自他関係の閉域から抜け出ることは難しいのではないか」という限界と表裏一体である（金井 2015:68）。

金井は改めてフェミニズムの視点から、花崎と自身の思想的重なりとずれに焦点を当てる。森崎和江、田中美津、李静和らに言及しながら、金井はあえて戦略本質主義的に「女／母（わたし）」と言う一人称主体・身体性をもって、花崎の「三人称のわたし」が描く「モノローグ的世界への対抗視座」とする。これにより花崎の詩作に垣間見える「産と育に関わる母性の神聖視」、言い換えると「いのちを観賞する」目線と、「『いのちを生きる』おんなの身体性」との非対称性を浮き彫りにする（金井 2015:72）。

花崎への違和感と、自身の思想とのずれの言語化を通して、金井は、他者を不在化させる花崎の「回心の倫理」ではなく、「他者が抗争的に出会うポリフォニックな声の場、イマジネーションの共同体」を可能とするような「つぶやきの政治・求めの政治」、そして「痛みの倫理」の必要性を主張する。

金井は「障害者、在日、アイヌ、オキナワ、レズビアンなど、マイノリティ女性諸当事者からの厳しい批判の声に促されて、自らのマジョリティであることの無知を自覚させられ」た際の自身の「痛みの経験」を踏まえ次のように述べる。

> 私にとっての共生論の現場はフェミニズムであるが、この世界では、もはや「女として同じ」ではつながれないまさに多声的な世界である。それは女性内部のマジョリティとされる側の「女であること」の経験の現在的な「痛

> み」、それは、ポスト・コロニアル思想家、スピヴァクの言葉で言えば、現在のグローバリションの下での「女性身体再領土化」ともいうべき問題への気づきの深さにおいて、その「想像力の連帯」によって成り立つ「女の連帯」というべきであろうからだ。「痛みの政治を」ということはそういうことである。（金井 2015:72）

そして、金井の言う想像力の連帯に向けて、李静和の「アジア・政治・アート」というプロジェクトに見られるような、アートの重要性が語られる。

「女／母（わたし）」と言う一人称主体・身体性を引き受ける金井の姿勢や議論は、確かに花崎の「三人称のわたし」による共生論の批判的検討を可能にする。一方で、戦略的本主義的なアプローチによる議論の対象が花崎ではなく、女性のマイノリティへ向かう時、そこには依然として代表性や権力性など、マジョリティというポジショナリティから論じることの難しさがあるのではないかと思われる。「想像力の連帯」を実現していくアートがそこでの実践的方法であるとしても、人文社会科学的な方法としてはどのように可能となるのか、という点も課題となるだろう。

こうしたマイノリティ性とマジョリティ性が交錯する場における共生学的な方法論の可能性を補うため、次に、社会的マイノリティの立場からの共生論をとりあげる。

3.5「欲望」から出発する共生論

2000 年代以降、「在日コリアン」というポジショナリティから共生論を深めてきたのが金泰明である。

金は「一九九〇年代初頭の在日コリアン社会では、まだまだ民族主義が幅をきかせ、共生に対して懐疑的な眼差しが向けられて」いたと述べる（金 2006:47）。この懐疑的な眼差しの要因となったのが、後述する黒川のような日本の知識人による共生概念の胡散臭さと、共生概念そのものに対する危機意識であったという。共生概念そのものに対する危機意識とは「いたずらに日本人との共生を説くのは『開かれた』日本社会という幻想を植え付けることになる」と同時に、開かれた在日コリアン社会という発想は「在日コリアン社会と民族的主体性の解体を進めるものとして、危険視され」ていたことを意味する（金 2006:49）。では、金は共生自体にたいして懐疑的であった

のかというとそうではなく、当時から「共生の必要性と必然性を直感的に確信していた」のだという（金 2006:48）。

金は 20 年に及ぶ在日韓国人政治犯救援活動の後、竹田青嗣の元で学び、自身の内発的な「欲望」に根拠づけられた共生論を展開する。金はマジョリティによる同化主義的な共生論だけではなく、同化主義を厳しく批判した井上共生論をも、法則による義務論的共生であるとして批判し、自身の自発的な共生論に対置する。

> 求められるのは、人間から超越したカント的な義務論的法則支配ではなく、人間同士の関係である。自己への配慮、したがって「私の欲望」から出発して、共感や合意あるいは相互承認によってもたらされる「共通了解」によって〈共生〉の観念が基礎づけられる。（金 2009:60, 傍点原著者）

ここでいう「欲望」からの出発は、欲望のままに生きるということではなく、自分自身を大切にするからこそ、他者の欲望を承認するというヘーゲル的な「相互承認」の関係性を目指すことである（金 2008:218-224）。

自己の欲望を出発点とする共生論の背景には、物心ついた時から「日本人的なわたしと朝鮮人のわたし」というふたりのわたしを自覚し、小学生の頃には「周りの世界と自分とが引き裂かれる」思いをしていた（金 2008:42-43）という、金自身の経験がある。また、金の著作では、幼い頃に出会った「物貰いの母娘」や、高校生の時に出会った、差別され罵倒されながらも黙々と働き続ける在日朝鮮人女性といった人たちのことが度々言及される。金は助け、助けられる経験を繰り返す中で、助ける側の憐れみには時に蔑みが潜んでいることや、助けられる側の惨めさや自尊心についての学びを深める。こういった経験を通して自覚的に「強い」朝鮮人を目指すようになった金は、民族主義的な活動家、大学院での研究を経て、男性大学教員というある種のマジョリティ性を持つに至る。

このようなポジショナリティをもち、マジョリティからの共生論の胡散臭さや、善意の押し付けの傲慢さについて自覚的であるからこそ、金は自己の欲望を共生の中核に据え、なおかつ欲望を単に主観的で個人的なものとするのではなく、開示し、議論の俎上に乗せることを共生に向けた方法としているのだと思われる。金の共生論は、自己のマイノリティ性を意識する研

究者があえて戦略的に本質主義的なアプローチをとる際の、一つの参照点となりうる。

3.6 方法論上の示唆

以上、本章では複数の論者による共生思想を概観した。各々共生の捉え方に違いはあるものの、前章で見たような共生を論じる際の権力性や、「善き生」を規定する規範性の産出という問題にそれぞれ自覚的であり、だからこそ共生に向けた方法についての原理的考察を深めてきたという共通点がある。

これらの議論や他の共生思想を踏まえた上で共生学を構想するのであれば、それぞれポジショナリティに応じて、これらの共生論の文脈に自身の研究を位置づける必要があるだろう。このことは、共生学を構築しようとする、私たち自身の共生に対する認識や存在自体が問われているということに他ならない。

実際の研究においては、上述の会話や反転可能性テストにおける自己の省察、コミュニケーションや協働を通したマイノリティとの共同、理解の方法論的エポケーと「三人称のわたし」、「女／母（わたし）」と言う一人称主体・身体性、欲望論などを、ナラティヴ・プラクティス、対話実践、アートといった社会的活動や、「われわれ」自身を対象に含む再帰的な研究手法としてのナラティヴ・アプローチ、現象学、対話的構築主義（桜井・石川 2016）、オート・エスノグラフィー（エリス＆ボクナー 2006, Adams 2014）、当事者研究やソーシャル・マジョリティ研究（綾屋 2018）などと接続する形で実践していくことの重要性を示していると言える。逆の視点からいうと、これらの当事者性をはらんだ質的研究への批判に対する、共生学的な正当化が可能となる。

本章で取り上げた共生思想を踏まえるならば、単に研究者自身のポジショナリティを表明したり、主観的な解釈を混ぜ込んだりするだけでは不十分である。自己の共生観や前提とする価値そのものを研究の対象の一つとすることは、伝統的な人文社会科学的研究においては未だ忌避されることもあるが、規範的な用語であり、加害可能性を孕む共生を論じる以上、むしろ必要不可欠な条件であるとさえ言える。

4. 共生思想における課題：信念対立と包括的視点の不在

前章では、共生の思想的側面を取り上げることで、共生学の基礎となる理念だけではなく、方法における様々な可能性が示唆された。しかし、同時に、これらの共生思想に依拠し、その方法を研究実践に採用する際には、二つのレベルにおける対立という課題が立ち現れる。二つのレベルとは研究方法とその背景にある認識論上の対立と、共生思想的同士の根源的な対立という問題である。

まず、研究方法とその背景にある認識論について、共生社会を目指した制度、法等の整備を主題とした研究や実験的研究などは、カテゴリカルな他者理解に依拠せざるを得ない部分がある。その場合、前章で強調したような解釈学的な共生論だけではなく、実証主義的なアプローチも要求されるだろう。あるいは、これらの共生思想には納得せず、自身の実存を反映させずに議論するような学問を正しいとする場合もあるだろう。本章の最後で少し触れるように、これらの、互いに異なる認識論に依拠する研究は、それぞれその妥当性の評価において対立するものであり、また、混合研究法のように両者を併用する場合にも、認識論同士の矛盾が生じることになる。

次に、思想的なレベルとしては、そもそもどのような「共生」を目指すのかという点における根源的な対立が問題となる。前章でみた共生論が相互に批判しあいながらもある一定の前提を共有していたのに対し、本章でとりあげる黒川紀章の共生思想はそれらと根源的に対立しうる。

この二つのレベルの内、方法論上の問題に関してはメタ理論との関係で後述するが、詳しくは稿を改めて論じたい。本章では、共生学の枠組みに関する議論を深めるため、より根本的な問題である思想的な対立に焦点を当てる。まず、黒川の議論を今日的な状況に照らし合わせながら考察することで、共生学における「包括的視点の不在」という課題を浮き彫りにする。その上で、共生学構築におけるメタ理論的な議論の必要性と可能性について述べる。

4.1 中間領域・聖域共生論と天皇制

共生思想の第一人者を自認する建築家の黒川は 1987 年に『共生の思想―

未来を生きぬくライフスタイル』を出版している。

黒川は、仏教学者椎尾弁匡の「共生（ともいき）仏教」思想からの着想を元に、鈴木大拙や三浦梅園、ナーガールジュナ、ドゥルーズ・ガタリ、メルロ=ポンティ、ジャック・デリダ、ガストン・バシュラール等東西の思想を参照しながら、建築のみならず生き方や科学技術、都市計画など幅広い領域における「ポストモダンから共生へ」の展開を論じる。

黒川が問題とするのは、肉体と精神、人工と自然、機械と人間、宗教と科学、生と死等、西洋近代的な二元論や合理主義に由来する二項対立である。黒川は二元論や二項対立を乗り越えるために、弁証法的に統一したり、対立する相手を排除したりといった西洋近代的な方法ではなく、中間的な領域や、曖昧さの復権に可能性を見出す。黒川にとって「共生の思想とは、対立を含んだままで両者の関係を作り出すもの」であり、「その関係は常に変化する流動的な関係でなくてはならない」（黒川 1987:189）。このような関係は「流動的多様体の原理」と呼ばれ、この流動性の強調という点においてドゥルーズ・ガタリの根茎（リゾーム）概念への共感を示している（黒川 1987:50-53,67- 69）。そして、その流動性を生じさせる様々な二項対立の中間領域を重視する。

中間領域に着目した黒川の議論は、本質主義的な他者理解が排外主義や、「悪しき生」の措定へと繋がりかねない今日的な状況にとっても意義のあるものだといえる。しかし黒川の共生論は、その後この中間領域の持つ流動性に自ら制限をかけるような展開を見せる。

黒川は 96 年に出版された『新・共生の思想―世界の新秩序』において、中間領域と並び「もう一つの根本的に新しい発想」として「聖域」論を提示する（黒川 1996:322）。黒川は、それまでに論じていた自己と他者が共有する普遍的領域、自己と他者の間の流動的な中間領域に続き、第三の領域として両者が互いに立ち入ることのできない聖域を加える。聖域の特徴を黒川は次のように述べる。

> 聖域が聖域である条件は、科学で分析したり、国際的に通用するルールがあるのではなく、むしろ了解不可能性、神秘の領域、自己アイデンティティの根源、文化のプライドの根源といった側面を含んでいる。（黒川 1996:327）

黒川は日本にとっての聖域として「天皇制、コメづくり、相撲、歌舞伎、茶道（数寄屋建築）」を挙げている（黒川 1996:324）。

天皇制を聖域として想定する黒川の共生思想は、これまでに見てきた共生論とは相容れないものであり、批判の対象となってきた。尾関は黒川の「ポストモダンから共生へ」という自己認識とは真逆の「前近代」的な共生論であると評している（尾関 2002：14）。また、金も黒川の共生論は「日本文化の価値への固執」（金 2006:48）であり、また外からの批判を受け付けず、共同体内部の抑圧につながる「閉じた」システムであるとして、詳細かつ原理的な批判を加えている（金 2005）。

黒川自身は、伝統主義や民族主義の立場をとるものではなく、聖域自体も「時代と共に消滅し、あるいは変化していくものである」と述べている（黒川 1996:330）。しかし、天皇制を肯定しながら、いかに伝統主義や民族主義に陥ることを回避しうるのかについては述べられておらず、同化や抑圧の原因となるという批判に応えられるものにはなっていない。

このように黒川の議論は、学術的な共生思想の文脈では批判の対象や、議論のたたき台となってきた。しかし、近年の日本の動向やグローバルなコンフリクトのあり方をみていると、単に前近代的な閉じた思想であると切り捨ててすむものでもないと思われる。具体的な事例と照らし合わせながら見ていこう。

4.2 コンフリクトと棲み分け共生論

2019 年 8 月にはじまった芸術祭、あいちトリエンナーレにおける「表現の不自由」展に対する激しい抗議は、黒川の聖域的な共生思想が今日の日本社会において、一定のアクチュアリティを持ちうるものであるということを痛感させる出来事であった。あいちトリエンナーレが開幕するやいなや昭和天皇の写真を燃やす映像作品や、「慰安婦」像を含む展示への抗議の電話やメールが殺到し、なかには「県庁等にサリンとガソリンをまき散らす」といった強迫もあった。そのため、開幕数日後にはこれらの作品は非公開となった（毎日新聞 2019 年 8 月 14 日）。

その後、表現の不自由展の再開の是非を問うフォーラムが開催された。その際に撮影された動画が、あいちトリエンナーレの YouTube チャンネルにアップロードされている(4)。その動画の中で、ある男性がフロアから次のよ

うに発言している。「メディアの皆さん、国民に問うてくださいよ。天皇陛下の御真影を焼く、これを見てどうなんだと。理論じゃないですよ。感性ですよ。魂ですよ。自分は魂が焼かれている、踏みつけられたと感じました。私は日本人です」(5)。また、同様の見解は保守系の Web メディアや SNS などで散見され、拡散されていった。

この発言が少なからぬ人に支持されたという事実は、天皇制がある人々にとって黒川のいう、科学で分析不可能な「神秘の領域、自己アイデンティティの根源、文化のプライドの根源」としての「聖域」でありえるということを改めて浮き彫りにした。表現の不自由展をバッシングした人々のうち、どれくらいの人が黒川の共生論を知っているのかは不明だが、一定の人々の心象を体現していると言えるだろう(6)。

黒川共生論と同様に、コンフリクトを生じさせる思想や信条をもつ人々同士の関係性を論じる際に、共約（了解）不可能性や棲み分けの意義を強調するような議論が、グローバルな状況下において提示されている。このことが明確に現れたのが、イスラームの預言者ムハンマドの風刺画に関する一連の出来事をはじめとしたコンフリクトにおいてであった。

2005 年、デンマークの新聞社が 12 枚の預言者ムハンマドの風刺画を掲載したことに対し、デンマーク国内では数千人規模のデモが生じ、さらに国際問題に発展していった（モール 2007:19）。

この時、フランスのイスラーム委員会は、シャルリー・エブド社による風刺画の「転載」に対し差し押さえの訴えを起こしたが棄却され、その結果、シャルリー・エブド社は通常よりも三倍近く売り上げを伸ばしたという（モール 2007:38）。こういった動向に対し、当時のエジプトのムバーラク大統領は「風刺画の出版問題を軽視し、繊細に扱わないことにより、テロや原理主義が台頭するための言い訳を与えてしまう」と主張していた（ノーフ 2007:140）。これらの背景がありつつも、シャルリー・エブド社は預言者の風刺画の掲載を続け、2015 年には暴力事件へと発展するにいたった。

この一連の風刺画問題を筆頭に、価値観や認識の違いがコンフリクトの原因となってきたことを受け、イスラーム法学者の中田考は次のように述べている。

> 今、西欧に求められていることは、過去二世紀にわたって世界支配のイデオロギーとして掲げてきた西欧の政治理念が実はローカルな地方文明に過ぎなかった事実を認め、普遍性の要求を取り下げ、「共約不可能」（トマス・クーン）な価値観を有したカール・シュミット的「敵」である政治的他者としてのイスラームと、「相互理解」など求めないリアリスティックでプラグマティックな「講和」を結ぶ道を模索することなのである。（中田 2016:246-247）

このような捉え方は、諸価値の共約不可能性や棲み分けの意義を強調するという意味において黒川の聖域共生論と軌を一にする。

黒川の「聖域」や中田の「講和」といった、制度を通じた共約不可能なもの同士の共生や共存という視点は、イスラームや日本という非西洋的視点からだけではなく、リベラリズムの系譜からも「暫定協定」論として提唱されている。

政治哲学者ジョン・グレイは邦訳で「価値多元主義と共生の政治哲学」という副題のついた著作において、普遍的リベラリズムを批判し、価値多元的なポスト・リベラリズムについて論じている（グレイ 2006）。同書でグレイは、リベラリズムの伝統において、普遍的な真理へと至る手段と平和への戦略という二つの寛容があるとする。このリベラリズムの二つの寛容のうち、前者を批判し、後者の方法として「いかなる価値も普遍的に優越させるべきではなく、その代わりに、抗争する諸価値の間の『暫定協定』の獲得につとめるべき」であると主張する（グレイ 2006: v）。

グレイにとってはリベラルな体制もまた善の構想の一つであり、ロールズや井上のリベラリズムにおける「正義の優位／基底性」は認められない。代わって、グレイのような価値多元主義的立場は「多様で相対立するような人間の繁茂が存在し、その価値を比較できないものもある」ことの基底性を認める（グレイ 2006:8）。それゆえ共通の価値ではなく、共通の制度としての「暫定協定」が目指されるべきものであるのだと言う。このようにリベラリズムの伝統の内部からも、普遍的リベラリズムの限界と、共約不可能な諸価値の多元性を強調する立場が現れている。

ただし、こうした考え方は、あくまでリベラリズムの普遍性を主張する井上の共生思想とは根源的に対立する。井上は平和への戦略としての寛容を

重視するグレイの立場に共感を示しつつも、グレイの「暫定協定」という考え方は、「政治的交渉力をもつ主体の間の勢力・利害の均衡点において成立する戦略的妥協にすぎ」ない「力の論理」に立脚するものであると、厳しく批判している（井上 2004:12-25）。同様の理由により、黒川共生論や中田の主張する棲み分け論も、井上の立場とは相容れないだろう。

以上のように、共生思想と一言で言っても、普遍的リベラリズム、ポスト・リベラリズム、保守主義、マルクス主義、フェミズム、欲望論などの思想的信念に支えられていることがわかる。黒川は共生の第一人者を自認しており、井上や花崎同様、共生という語を世に広めた初期の思想家の一人であるとされる。このことからも、共生や多文化共生が国家主義的な言説や政策に回収されていくという側面があることや、共生思想自体が対立することは、その始まりからすでに運命付けられていたと言える。

4.3 包括的な視点の不在と必要性

これらの複数の共生思想における対立について、私たちはどのように捉えるべきなのだろうか。この点について別所（2006）は、上述のうち黒川、井上、尾関の共生論を取り上げ、「どれが唯一正しいかの判断を下すことにあまり意味はない」とした上で、その多様性を「共生」空間自体の重層性を示すものであるとし、共生を「動的プロジェクト」として捉えるべきであると論じる。また、尾関（2015）も共生の多元性を強調し、「多元的共生社会」という表現を用いている。

多数の共生論を統一していくのではなく、共生理念の複数性や重層性を反映するものと捉える視点は妥当なものだと思える。しかし、同時に、そのような重層性を踏まえたうえで、相反する共生思想同士の関係を批判的に検討することなしには、共生のもつ加害可能性に自覚的な共生学を確立し得ないのではないか。

ここで改めて、人間科学あるいは人文社会科学におけるパラダイムとしての共生学が、どのように可能となるのかという視点からの議論が重要となる。

そうした視点について、科学哲学の観点から示唆を与えるものとして、碓氷（2010）が挙げられる。碓氷はまず、共生（科）学につきまとう胡散臭さの原因を次のように推定する。

> «the kyôsei science»という呼称のもとに、一般化され体系化された学問領域として「共生科学」をイメージすることは難しく、むしろ、諸種の専門領域における「共生」問題にかかわる個別科学的アプローチを総体としてそう呼ぶというに過ぎないように思われる。この「総体」が十分に構造化された有機的な体系というほど自己限定的なものではなさそうだというところに、胡散臭さがつきまとうのであろう。（碓氷 2010:22）

共生を学とする際の問題を指摘する碓氷は、では「十分に構造化された有機的な体系」を構築することを目指すのかというとそうではなく、むしろ体系化の困難さに共生学の特徴を見出している。この体系化の困難さの要因としては、共生学の構築に向けた議論の中で「『共生』問題への学術的アプローチを『学（-ology）』としてまとめようとすると迷路に入りやすいという指摘と、『共生学』の中核には『いのち』の問題があるから、そこに回帰して行くにはむやみに体系化しない方が良い、という指摘」があったことが挙げられている（碓氷 2010:22）。

このような課題に対して、碓氷は科学哲学における「ノイラートの船」としての共生（科）学という考え方を提示する。ノイラートの船はオーストリアの科学哲学者オットー・ノイラートによる比喩であり「われわれの知識の総体は、いわば港の見えない沖合の海上に浮かぶ船のようなものであり、そこに乗り組んだ人々は故障しがちなこの船を修理しながらやっていかねばならない。その船はどの部分でも修理可能であるが、決して一から作り直すことはできない」ことを意味する（碓氷 2010:23）。

リチャード・ローティ、中島義道、ハーバーマスらの議論を参照しながら碓氷は「『共生を科学する』という大きな目標をめざしてゆっくり大海原を進む一艘の大きな船」は「異質な専門領域の者同士が互いに交流し合い、和やかな会話、きびしい合理的な対話と、（時には幾度も繰り返される）討議を交わす場として機能していなければならない」と述べる（碓氷 2010:24）。

ノイラートの船という比喩は、確かに安易な体系化を避けつつ学としての一体性や共同性を感じさせるものではある。しかし、これまで見てきたような思想的な対立やそれに由来するコンフリクトが、信念や信仰、ひいては「いのち」の問題にかかわるからこそ、「ことばの魔術」を生み出さないような共生学の確立のためには、包括的な視点に関するより踏み込んだ議論

が必要となるだろう。

4.4 メタ理論的視座の可能性

本稿の最後に、これまでに見てきた共生をめぐる方法論的、思想的な信念の対立という課題に対して、メタ理論的視座に関する議論に可能性があることを指摘しておきたい。近年、人間科学や人文社会科学自体が改めて問われる中で、実証主義と解釈主義、量的研究と質的研究、実在論と観念論、本質主義と構築主義、普遍主義と相対主義、フィールド研究と実験的研究といった、様々な二項対立を克服するようなメタレベルの議論が展開されている。

例えば、西條剛央は竹田青嗣を経由したフッサールの現象学や生物学者池田清彦の構造科学主義、ソシュールの言語学等を基盤に、人間科学や実践における信念対立の解消を目指すメタ理論として、構造構成主義を提唱している（西條 2005；西條・京極・池田 2008 他）。

構造構成主義においては「存在・意味・価値は主体の身体・欲望・価値と相関的に規定される」（西條 2005:53）という「関心相関性」が中核的な原理とされる。この原理により、存在・意味・価値が自他のどのような関心に規定され、現象として立ち現れるのかを可視化することを通して、その目的や世界観の相互承認、信念対立の解消が可能となるという。

また、質的研究と量的研究といった方法論における信念対立についても、相容れない認識論を併用する「場当たり的折衷主義」に代わって、論理的に整合性のある「方法論的多元主義」を提示することで「認識論間トライアンギュレーション」の基盤を整備する（西條 2005:149-154）。

前提や方法における対立を解消し、建設的な議論を引き出すことに主眼を置いた構造構成主義は、医療や教育を中心とした研究や、東日本大震災の際の被災地支援における「ふんばろう東日本支援プロジェクト」という実践で大きな成果を出している（西條 2015）。

筆者としては、構造構成主義と同様の問題意識を持ちつつ、より明確に存在論的なレベルでの構造やメカニズムの探求を行いうる批判的実在論（Critical Realism）に大きな可能性があると考えている。批判的実在論は、科学哲学者ロイ・バスカーがその基礎を打ち立て、実証主義、解釈主義に続く社会科学のパラダイムとして近年注目が高まっている（野村 2017）。

批判的実在論は、存在論的に階層化、構造化され変化する実在を認めるが、実証主義の依拠する素朴実在論を批判する。同時に、私たちの実在に関する知識が常に可謬的であるという認識論的相対主義の立場をとる。なおかつ、その知識の妥当性の判断を可能とするような方法論や理論的な手立てが存在する、と主張する（ダナーマークほか 2015:10）。

方法論に関しても構造構成主義と同様、量的方法と質的方法が、それぞれを基礎づけている認識論に対する反省がなされないまま対立するか、単に混ぜ合わされて実践されてきたことが批判される（ダナーマークほか 2015: 5-8, 225-262）。批判的実在論における方法論的多元主義では、社会構造の実在性を必要に応じて仮定的に措定する構造構成主義とは異なり、アブダクション（仮説推論）(7)、リトロダクション（遡行推論）といった推論を用いて、深いレベルでの存在論的な説明が試みられる。

実証主義と解釈主義双方を批判しつつ、新たな研究の枠組みを提示する批判的実在論は、日本の研究においても、政治学（加藤 2017）、教育学（近森・谷村・上野 2017）、経営学（松尾 2016）、神学（神代 2013）等幅広い領域において参照され、その意義が論じられている。

これらのメタ理論的視座の探究は、価値や認識の多元性を前提とした上で、「共生」をめぐる方法論的、思想的対立をいかに説明し、克服うるのかという道筋を描くことを可能とすると思われる。メタ理論に関する議論は多岐にわたるため、ここでは部分的な紹介にとどまったが、これまでの議論から、共生学の確立に向けて、その必要性と可能性が示唆されたのではないか。

5. まとめと今後の課題

本稿では、パラダイムとしての共生学の確立のために、どのような課題があるのかを明らかにするという目的のもと議論を行ってきた。

この目的のため、まず第 2 章では、先行研究における批判から、「共生」が特にマジョリティによって論じられる際に、無自覚に「善き生」を規定してしまうという規範性の再生産や、その結果生じる見えづらい同化や強制という問題があることを指摘した。第 3 章では 70 年代後半以降の共生思想が、こうした問題を自覚的に克服するような理念と方法論を提示してきた

ことを示し、それらの方法と、既存の人文社会科学的な諸方法論との接続の必要性述べた。第 4 章では、それらの方法論を支える認識論的な対立及び共生思想同士の対立といった、今日的な問題の所在を浮き彫りにした。最後に、これらのコンフリクトを捉えうるような包括的な視点の不在を乗り越えるため、メタ理論に関する議論を深めることの必要性と可能性を指摘した。

このように、本稿ではメタ理論的視座についての議論の必要性を、創発的なパラダイムとしての共生学確立に向けた「出発点」として提示することはできたものの、議論の前提の整備にとどまり、各論点を十分に深めることができなかった。

今後の課題としては、本稿で指摘したような自己の依拠する共生思想の規範性を自覚した上で、その探究を可能とするような具体的な方法論や、複数の対立する共生思想同士の関係を、メタ理論的視座から捉え直すことが挙げられる。加えて、それぞれの共生思想に関しても、国内外の種々の議論と接合し、より今日的状況に応じた議論を深めていく必要がある。

これまでみてきたことを、共生学の三つのアスペクトとして提示された「共生のフィロソフィー」、「共生のサイエンス」、「共生のアート」（河森・栗本・志水 2017）と関連付けるならば、これらのアスペクトを別々のものとして捉えるのではなく、互いに関連付けていくことの重要性を示していると言える。また、メタ理論的視座の必要性は、多岐にわたる議論や実践に対して、どのように「共生学」としての妥当性を判断するのか、という問いを投げかけているのではないだろうか。

いずれにせよ、「ことばの魔術」を超えて、創発的なパラダイムとしての共生学の確立を目指すのであれば、私たちの前には解決すべき様々な課題が提示されることになる。

注

(1) 植田・山下編（2006）、岩渕編（2010）、権・斎藤編（2014）ほか
(2) 岩渕（2010）、清水（2014）、モハーチ・今井（2016）ほか
(3) ただし、尾関が批判するのはあくまで「会話」を方法とする井上共生論であり、井上の「反転可能性」については触れていない。
(4) あいちトリエンナーレ 2019 国際フォーラム「『情の時代』における表現の自由と芸術」2019 年 10 月 5 日（土） 第２部

https://www.youtube.com/watch?v=2TdpuncUcSI （2019 年 10 月 30 日最終アクセス）

(5) 最終アクセス時点で 19,755 件のリツイート、34,296 件の「いいね」が確認された。https://twitter.com/KicIW1TO0Yqy6Xj/status/1180615442194288641 (2019 年 10 月 30 日最終アクセス)

(6) 黒川自身、保守団体である日本会議の代表委員を務めた経験がある。このような発言の近似性はある意味当然のことなのかもしれない。黒川が日本会議の役員であったことは Wikipedia に掲載されているほか、オンライン上のアーカイブ、2006 年 8 月付けの代表役員名簿で確認できる。https://web.archive.org/web/20070710140937/http://www.nipponkaigi.org/0100-toha/0130-yakuin.html (2019 年 10 月 30 日最終アクセス)

(7) 仮説推論、遡行推論の訳は野村（2017）に従った。

参照文献

綾屋 紗月編 2018『ソーシャル・マジョリティ研究：コミュニケーション学の共同創造』金子書房。

稲津 秀樹 2010「『多文化共生』政策現場における意図せざる結果としての〈ナショナルな規範の言説〉の構築：ある郊外都市の『多文化共生推進基本方針』策定過程を事例に」『関西学院大学先端社会研究所』4:53-70。

井上 達夫・桂木 隆夫・名和田 是彦 1992『共生への冒険』毎日新聞。

井上 達夫 1986『共生の作法：会話としての正義』創文社。

———— 1993「特別企画＝リレー連載 共生の作法をもとめて」第一回『週刊読書人』八面記事。

———— 1999『他者への自由：公共性の哲学としてのリベラリズム』 創文社。

———— 2004「リベラリズムの再定義」『思想』965:8-28。

岩渕 功一 2010 「多文化社会・日本における〈文化〉の問い」『多文化社会の“文化”を問う：共生/コミュニティ/メディア』 青弓社。

植田 晃次 2006「『ことばの魔術』の落とし穴：消費される『共生』」植田晃次・山下仁編『「共生」の内実 批判的社会言語学からの問いかけ』三元社。

上野 隆生 2010「歴史にみる『共生』」『和光大学現代人間学部』3:266-267。

碓氷 尊 2010「『共生科学』の概念化のために：『胡散臭さ』を乗り超えるための社会哲学的一考察」共生科学 1(1):20-33。

馬渕 仁 編 2011『「多文化共生」は可能か：教育における挑戦』勁草書房。

エリス、キャロリン，ボクナー、アーサー 2006「自己エスノグラフィー・個人的語り・再帰性：研究対象としての研究者」藤原顕訳、大谷尚・伊藤勇編『質的

研究ハンドブック 3 巻:質的研究資料の収集と解釈』pp. 129-164、北大路書房。

尾関 周二 1995『現代コミュニケーションと共生・共同』青木書店。

――――― 2002「共生理念の探求と現代」吉田傑俊・尾関周二・卞崇道 編 『「共生」思想の探求：アジアの視点から』pp. 12-35、青木書店。

――――― 2015『 多元的共生社会が未来を開く』農林統計出版。

加藤 雅俊 2017「現代政治学におけるメタ理論の必要性 ―批判的実在論が問いかけるもの―」『横浜法学』26(2)：97-145

金井 淑子 2015「〈回心〉の倫理ではなく、〈求め〉の政治を」『アジア太平洋研究』40:53-74。

神代 真砂実「『神について語る』ことは、なぜ可能なのか：R. バスカーの批判的実在論と K. バルト」『神学』75:62-81。

川本 隆史 2008『共生から』岩波書店。

河森 正人・栗本 英世・志水 宏吉編 2017「共生学は何をめざすか」『共生学ジャーナル』1:1-12。

金 泰明 2005「共生論の原理的考察・序論：黒川紀章の『新共生の思想』批判」『アジア太平洋レビュー』2:39-57。

――――― 2006『共生社会のための二つの人権論』トランスビュー。

――――― 2008『欲望としての他者救済』日本放送出版協会。

――――― 2009「リベラル共生論の原理的研究：井上達夫の「コンヴィヴィアリティ」論の批判的考察」『アジア太平洋レビュー』6:43-62。

栗本 英世 2016「日本的多文化共生の限界と可能性」『未来共生学』3:69-88。

グレイ、ジョン 2006『自由主義の二つの顔：価値多元主義と共生の政治哲学』松野 弘訳、ミネルヴァ書房。

黒川 紀章 1987『共生の思想：未来を生きぬくライフスタイル』徳間書店。

―――――1996『新 共生の思想：世界の新秩序』徳間書店。

西條 剛央 2005『構造構成主義とは何か: 次世代人間科学の原理』北大路書房。

――――― 2015『チームの力: 構造構成主義による"新"組織論』筑摩書房。

西條 剛央・京極 真・池田 清彦 編 2008『信念対立の克服をどう考えるか』北大路書房。

桜井 厚・石川 良子編 2015『ライフストーリー研究に何ができるか』新曜社。

佐藤 春吉 2008「存在論からの社会科学の刷新：批判的実在論を参照点にして」『唯物論と現代』40:46-65。

塩原 良和 2012『共に生きる：多民族・多文化社会における対話』弘文堂。

———— 2017『分断と対話の社会学：グローバル社会を生きるための想像力』慶應義塾大学出版会。

清水 耕介 2014 「国際関係論における『共生思想』の系譜」『「多文化共生」を問い直す グローバル化時代の可能性と限界』権五定・斎藤文彦編著。

高橋 舞 2009『人間成長を阻害しないことに焦点化する教育学：いま必要な共生教育とは』ココ出版。

ダナーマーク，バース、エクストローム，マッツ、 ヤコブセン，リセロッテ，カールソン，ジャン 2015『社会を説明する：批判的実在論による社会科学論』佐藤春吉監訳、ナカニシヤ出版。

近森 憲助・谷村 千絵・上野 正恵「教育研究と教育実践における批判的実在論（クリティカル・リアリズム）の可能性」『教育学研究』84(4)：455-465。

中田 考、内藤 正典 2016『イスラームとの講和：文明の共存をめざして』集英社。

ノーフ，サミール 2007「政府・国民を挙げての平和的抗議運動」森孝一編、同志社大学一神教学際研究センター企画『EU とイスラームの宗教伝統は共存できるか：「ムハンマドの風刺画」事件の本質』pp. 135-169、明石書店。

野村 康 2017『 社会科学の考え方：認識論、リサーチ・デザイン、手法』名古屋大学出版会。

ハタノ，リリアン・テルミ 2006「在日ブラジル人を取り巻く『多文化共生』の諸問題」植田晃次・山下仁編『「共生」の内実：批判的社会言語学からの問いかけ』三元社。

花崎 皋平 1976『風はおのが好むところに吹く』田畑書店。

———— 1981『生きる場の哲学：共感からの出発』岩波書店。

———— 1993「特別企画＝リレー連載　共生の作法をもとめて」第三回『週刊読書人』、八面記事。

———— 2001『増補 アイデンティティと共生の哲学』平凡社。

———— 2002『共生への触発』みすず書房。

樋口 直人 2010「『多文化共生』再考：ポスト共生に向けた試論」『大阪経済法科大学アジア太平洋研究センター』7:3-10。

藤岡 美恵子 2007「植民地主義の克服と『多文化共生』論」中野憲志編『朝鮮半島と日本の〈平和〉を紡ぐ：制裁論を超えて』pp34-77、新評論。

松尾 健治 2016「批判的実在論を手掛かりとした歴史学と社会科学の統合：経営学研究における方法論的考察」『六甲台論集 経営学編』63(1):37-47。

モール，ミシェル 2007「風刺画問題の背景を探る」森孝一編、同志社大学一神教学際研究センター企画『EU とイスラームの宗教伝統は共存できるか：「ムハンマドの風刺画」事件の本質』pp.16-64、明石書店。

モハーチ，ゲルゲイ・今井 貴代子 2016 「共生と多文化主義の比較研究に向けて」『未来共生学』3:11-30。

山本 晃輔 2018「ソフトな多文化共生とハードな多文化共生」『未来共生学』5:439-443。

Adams, Tony E., Jones, Stacy Holman and Ellis, Carolyn. 2014. *Autoethnography.* Oxford University Press