

## 共生学における問題の所在 —教科書『共生学宣言』の検討を通して—

桂 悠介\*

### Issues in Kyosei Studies -Through an Examination of the Textbook “Kyosei Studies Manifesto”-

KATSURA Yusuke

## 要旨

本稿では、2020年に共生学の教科書として出版された『共生学宣言』の、特に基礎的な議論を検討し、今日の共生学における問題の一端を明らかにする。まず同書の内容を概観した上で、共生学の概要を示す序論と、「共生のフィロソフィー」に該当する第一部の議論を中心に考察する。そこから、タイトルにある「宣言」の意味の不確かさや、「共生のフィロソフィー」が先行研究に十分に位置づけられていないこと、また、同書が提示するモデルや概念が共生学の諸研究で明確に共有・適応されていないことが、「学」としての輪郭や内実を不明瞭なものとしてしまっていることを指摘する。

**キーワード** 共生思想、パラダイム、メタ理論、共生モデル、Aの役割

## 1. はじめに

本稿は当初、大阪大学大学院人間科学研究科共生学系の教員により出版された『共生学宣言』（志水ら編 2020、以下「本書」と表記）の書評として

---

\* 大阪大学大学院人間科学研究科・博士後期課程・yusukekatsura9@gmail.com

書き始めたものであるが、読み進めるうちにいくつかの課題が見えてきたため、それらを共生学というディシプリンの確立に向けた問題の所在として提示する研究ノートに改めた。

筆者は既に、共生を論じる際の既存の共生論の参照の重要性や、諸共生思想同士の関係を捉えるための、メタ理論的視座の必要性を理念的課題として提示してきた（桂 2020a）。今回見えてきた問題とは、そうした理念的課題の具体的な様相である。

まず『共生学宣言』の内容を概観した上で、特に序論と第一部で生じた疑問を通して、共生学の「土台」とされる共生のフィロソフィーについて検討する。

## 2. 『共生学宣言』の内容

『共生学宣言』は、主に学部生を対象とした『共生学が創る世界』（河森ら編 2016、以下「前作」と表記）に続いて出版された、大学院生や共生学に関心がある人に向けた教科書であり、同時に共生学を打ち立てるための「マニフェスト」とであるとされる。序論に続いて本論の4部と、補論としてのブックガイドという構成となっている。目次は以下の通りである。

序章 私たちが考える共生学

第1部 共生学とはなにか

第1章 共生の相互作用的基盤とはなにか—違和感、不快感と不断の交渉

第2章 「共生」の位相を巡る思想史—小さな物語の横溢？大きな物語の欺瞞？

第2部 今を生きる

第3章 「地域共生社会」の再検討—高齢者を起点とする多世代共生の実践

第4章 フィールド栄養学からみた食と健康—インド・ヒマラヤ高地の遊牧民と難民を事例として

第5章 戦時性暴力と地域女性史—フェミニズムが支えるスピークアウト

第6章 なぜ子供たちが知らないままであることを望むのか？—学校で包括的性教育を実施することの困難とその解決に向けて

第3部 ともに生きる

第7章 国際的支援と住民の自助を再考する—ケニア・スラムの無認可私立学校を事例として

第8章 共生社会に向けての共創—宗教と科学技術による減災のアクションリサーチから

第9章 共生のグループ・ダイナミックスとその技法—中越地震からの復興過程を通して

第4部 さまざまな共生のかたち

第10章 死者との共同体—記憶の忘却と存在の喪失

第11章 消滅というリアリティに向き合う—非人間的な存在とのかかわりをとらえなおす

第12章 共に治す—人新世における人間と植物の共生をめぐる

補論 共生学はどこからきて、どこにむかうのか

序論では、共生学をどのように捉えているのかという、アウトラインが示される。まず、前作から継承する共生の定義が示される。

共生とは民族、言語、宗教、国籍、地域、ジェンダー・セクシュアリティ、世代、病気・障がい等をふくむ、さまざまな違いを有する人々が、それぞれの文化やアイデンティティの多元性を互いに認め合い、対等な関係を築きながら、ともに生きることを指す（志水ら編 2020:9）

次いで、これまでに執筆者らによって提唱されてきた共生モデルが提示される。ある社会のマジョリティを A、マイノリティを B とすると、旧来の「同化主義」が  $A+B \rightarrow A$ 、多文化主義にみられるような「統合主義」が  $A+B \rightarrow A+B$ 、そして共生学が目指す「創造的共生」が  $A+B \rightarrow A' + B' + \alpha$  である。

また、共生学には、共生のフィロソフィー、共生のサイエンス、共生のアートの三つのアスペクトがあるとされている。前作やウェブサイトでは、先行研究を根、共生のフィロソフィーを幹、共生のサイエンスとアートを枝とする一本の樹として図示されていたが、本作では共生学は「家」のメタファーで提示される。共生のフィロソフィーが家の土台、共生のサイエンスが家の構造部分（柱や梁）、共生のアートは外壁や屋根、あるいは内装やインテ

リアであるといい、先行する共生思想は共生のフィロソフィーに内包されている。

次いで第1部「共生学とはなにか」では、共生思想のパイオニアともいわれる井上達夫、花崎皋平の共生思想に言及しつつ、人類学や現代思想の視点から、今日の共生学における方法や方向性が論じられる。共に、共生が心地よいイメージだけではなく、不快感やフラストレーションを含みこむものであるとされる。いわば共生のフィロソフィーを担うパートだといえる（本稿第4章で改めて検討する）。

第2部「今を生きる」では、様々な場所と時間軸を交差させながら今日における共生の課題が示される。第3章では世界的な高齢化の進行の中で、高齢者、障害者、子どもがそれぞれ別の施設に割り当てられる専門化や分業化とは逆の、総合化の流れの中で発展してきた「地域共生社会」について論じられる。特に多世代共生や認知症予防といった「目標」を追求する行政的な都市モデルではなく、ただその場での対話が続く「〈小さな〉共同体」という農村モデルが方向性として示される。第4章は、インド・ヒマラヤ高地でのフィールド栄養学的調査から、食をめぐる人と環境との共生が論じられる。遊牧民の定住化や食生活の変化による生活習慣病という課題に対して、伝統食（大麦）の見直しや、現地の人々とのかかわりの中での科学的知の共有、還元の必要性が示唆される。第5章では、満州からの引き上げ時のソ連軍に対する「性接待」、戦後日本の米軍からの被害という軍事的性暴力が取り上げられる。これらの暴力の被害者への沈黙を強いる圧力に対して、語ることの重要性、語りの背後に女性たちの支えあい、フェミニズムの役割があることが示される。第6章ではイギリス、バーミンガムにおける性教育をめぐる学校と保護者の対立から、様々な考えを持った人々の協働の重要性が指摘される。イギリス社会における問題であると共に、多文化状況下の教育という日本社会の今日的、将来的課題でもある。

第3部「ともに生きる」も、第2部同様、今日の問題の実態を捉えると同時に、より積極的に価値観に踏み込んだ研究がなされる。第7章では、ケニアの無認可の私立学校における調査を通して生じた「なぜ人々は学校をつくり、教師は薄給でも働くのか」という疑問に対して、イヴァン・イリイチやフランシス・ニャムンジョの「コンヴィヴィアリティ」概念を介して、個人が不完全であるからこそ、他者との相互依存的な関係性を結びうるのだ

と理解可能となったということが再帰的に語られる。第8章では、利他的な社会に向けた実践として、積極的なアクションリサーチの意義が論じられ、企業、大学（人文社会系と理工系の知）、NPO、地方自治体さらに宗教施設等、様々なアクター間の協働が「減災」をもたらすということが示される。第9章では、新潟県中越地震からの復興における協働の実践から生じたアクションリサーチを通して、研究者と被災者の現場での相互関係（＝創造的共生モデルの「+」）の様態が論じられる。

第4部「さまざまな共生のかたち」は、共生学の対象の拡張を担うパートである。第10章では死者という「当事者」と、「非当事者」としてのわれわれの共生が論じられる。それは、当事者が「不在」であるからこそ立ち現れ、継承されながら「死者と共に生き」また「死者を共に生かす」という共同性の在り方であるという。第11章では、「集落の消滅」、ひいては「世界のおわり」といった自分自身の含まれない時間への思考が、潜在的な他者としての動物、自然物、人工物のリアリティを喚起し、それらを含みこんだ新たな社会体の構想へと繋がるのだと指摘される。第12章では、近年ますます盛んに論じられる「人新世」における「プラネタリーヘルス」という視座から、日本とベトナムの薬草園の民族誌的比較がなされる。薬草園は地球と人間の健康の関係を知らせ、人間の知覚の限界を語る場所であり、また、従来の人間中心主義を問い直し、環境問題をめぐる知のありかたの政治性へと目を向けさせる場なのだということが論じられる。

最後に補論として「共生学はどこからきて、どこへむかうのか」としてブックガイドがつけられ、クラシックな共生論、フェミニズム、生物学などが紹介される。

このように、本書では非常に多様な議論がなされており、その内容は共生学の扱う時間、空間、および対象の広がりを示すもののだといえる。初期の共生論から先端的なキーワードまでを含みながら論じられる個々の事例は、それぞれ重要な議論となっている。

一方、その広がりを活かした「学」としての意義を見通すような視点があるか、十分に共生論の先行研究と関連づけられているかについては疑問が残る。以下、こうした疑問の詳細を見ていこう。

### 3. 『共生学宣言』における「宣言」とは？

まず、タイトルから確認したい。本書には『共生学宣言』という非常に力強いタイトルがつけられている。共生学を単に表面的、一過性のものとするのではなく、学術的領域として確立していくという著者らの決意が見て取れる。

しかしながら、本書を読み進め、最初に疑問がわくのは、華々しいタイトルに反してここで言われている「宣言」が何なのか、よくわからないということである。このことは2017年に出版された、類似したタイトルの西川・アンベール編『共生主義宣言』と比較するとより明確になる。同書には2013年にフランスの研究者らが共同で出した声明である「共生主義宣言 (Manifest Convivialiste)」要約文の邦訳が掲載され、同宣言で取り上げられた倫理、政治、環境、経済という四つの領域加えて、信仰やスピリチュアリティをめぐる問題への学術的、実践的な取り組みが紹介されている。

一方、『共生学宣言』ではこのような意味における明確な「宣言」文は提示されない。本書で「宣言」とみなしうるものは、前述の三つのアスペクト（共生のフィロソフィー、アート、サイエンス）や、創造的共生モデル、共生の定義である。ただし、これらは以前より提示されており、新たに明確な「宣言」として出されたものではない。また序論以降、三つのアスペクトと創造的共生モデルに沿って論じられているのは第9章のみであり、創造的共生モデルは他に第2章で触れられる程度である。このような、明確な「宣言」の不在、また共通項であるはずのモデルや定義、アスペクトに関する検討が不在でありながら、「共生学」を著者らはどのような意味において学術的領域として提示しているのだろうか。

序論において志水は、共生学が『真理 (真実)』は一つではない」というポストモダン的な真理観を前提としてしていると述べる (志水ら編 2020:4)。その場合、先行研究において確氷 (2010) が「共生科学」について論じる際に用いた、「ノイラートの船」のような捉え方が適切と思われるが、志水は、前述の通り、基礎づけ主義を想起させる「家」を共生学の例えとして用いておりイメージの混乱が見られる。

共生学がどのようにイメージされるにせよ、「共生のフィロソフィー」が

重要であることに変わりはないだろう。ここからは『共生学宣言』の「土台」とされる第1部について検討したい。

## 4. 「共生のフィロソフィー」における問題

第1部の第1、2章ではそれぞれ共生思想のパイオニアとされる井上達夫と花崎皋平の議論が参照されている。それぞれの章の著者の主張の検討を通して、先行研究へのよりの確な位置づけや、創造的共生モデルへの照合の必要性という課題を指摘する。

### 4.1 第1章 栗本論文の検討

#### 4.1.1 先行研究との接続

第1章、人類学者の栗本英世による「違和感、不快感と不断の交渉—共生の相互作用的基盤について」ではケニアのトゥルカナと呼ばれる人々による物乞いである「ナキナイ」をめぐる議論が、井上達夫の共生論と接続される。これにより、従来の「日本的コミュニケーション」とは異なる「対面的コミュニケーション」の意義が指摘されている。

栗本は「話さなくてもわかる」や「以心伝心」のような「日本的コミュニケーション」が「現在の日本では機能不全」を起こしているという（志水ら編 2020:33-34）。

そこで注目されるのが「日本的コミュニケーション」に対置される、トゥルカナの人々が、持てるものに対して容赦なく金銭を要求する「ナキナイ」である。日々ナキナイにさらされてきた長年の日本の人類学者たちの疑問や考察をとおして、栗本はナキナイに即興的な相互作用による「大きな世界の秩序」の生成という共生的意味を見出す（同:46）。

栗本は、このナキナイにおける「対面的コミュニケーション」を、井上達夫の共生論において重要となる、背景や共通の「善」を共有しない人たちが合意を目指さないままに継続する「会話」と接続する。ナキナイのような極端なコミュニケーションを、一見異なる「共生の作法」である「会話」と接続して提示したことは人類学者ならではの重要な指摘であろう。

ただし、栗本論文ではこの先行研究との接続に関し、あまり検討されてい

ない次のような点もある。栗本は、「井上の議論は、近代国民国家の枠内に限定されたものであることに注意しておく必要がある」とした上で「本論の射程のほうが、井上のものより広い。言い換えれば、より普遍性がある」と主張する(同:48)。井上の共生論が、近代国家の在り方としての「社交体(マイケル・オークショット)」をベースにしていることから、栗本のこうした「連想」が導かれたのだと思われる。しかし、筆者が見た限りでは、井上は「会話」を「近代国民国家の枠内に限定」しているわけではなくむしろ、そこに限定されない共生に向けた方法として提示している。

井上は、近代国家という制度自体の存在について、オルタナティブとしてのアナーキズムと共に精緻に検討している。その結果、現時点ではアナーキズムには実効性に限界があることから、「国家が必要悪であることは、残念ながら、人類が現在置かれている諸条件の下では承認せざるをえない」(井上 1999:80) のだという。だからこそ、必要とされているのは「実効的な制約によってこの権力を限界づけ、その守備範囲を超えた問題の非国家的解決様式を模索すること」(同:83、傍点引用者) であるとする。井上の「会話」もまた「問題の非国家的解決様式」を担うものと位置づけられるべきものであり、栗本が言うような国家内部に限定されるものではない。

一方、栗本の議論にも、近代国民国家の枠と深く結びついている部分がある。栗本が取り上げるのは基本的に「日本」の人類学者とトゥルカナの人々の間で生じるコミュニケーションであり、パスポートにせよ科学研究費にせよ、近代国家の制度を前提として生じている。確かに、栗本が引用するすぐ後のところで言われているように、ナキナイは日本や諸外国の「“金持ち”の滞在者」だけでなく、トゥルカナの人々の間でもなされる(作道 2001:84)。しかし、栗本が論じるのはあくまで、ナキナイに対する「日本」の人類学者関わり方であり、考察の対象とされているのは、前提のレベルで近代国民国家と深く結びきながら生じてきたコミュニケーションである。

この点を考慮すれば、「対面的コミュニケーション」が井上の「会話」より普遍性があるという栗本の主張よりも、ナキナイを事例に井上の共生論の応用可能性が示された、と見る方が良いと思われる。言い換えると栗本論文は、井上の理論の現実的な事例の一つとして位置づけるものである。

#### 4.1.2 創造的共生モデルの適用

既存の権力関係への批判を背景とした「会話」の一事例としての「対面的コミュニケーション」は、共生モデルと照らし合わせることで一層、その意義が理解されるだろう。

明確には示されていないが、栗本論文には創造的共生モデルが適用可能な二つの局面があると思われる。

一つ目が、「私たち（日本人人類学者）A」が「彼ら（トゥルカナ）B」のナキナイを、無視する（ $A+B \rightarrow A$ ）のでも、単に私たちとは別様の慣習と捉える（ $A+B \rightarrow A+B$ ）のでもなく、私たち自身が彼らの考え方を真剣に受け止め、変化しながら関係性を構築する（ $A+B \rightarrow A' + B' + \alpha$ ）という、他者との関わりについての局面である。

二つ目が、日本社会におけるコミュニケーションの在り方に関する局面である。「日本のコミュニケーション」をA、「対面的コミュニケーション」をBとしてみよう。栗本の論考では、「日本のコミュニケーションA」が「機能不全を起こして」いることを理由に、「対面的コミュニケーションB」の必要性が主張されている。Aに対するオルタナティブなコミュニケーションが求められていると言え、これは $A+B \rightarrow B$ と示しうる。

しかし、今日の権力構造を支える「付度」や、特定の前提を共有した「日本のコミュニケーションA」は未だ根強くのこり、オンライン等の排他的言説を見ると、Aの存続を願う人々もいることがわかる。「日本のコミュニケーションA」が機能不全に陥っているのではなく、むしろ（無自覚なものも含め）根強く機能しているからこそ、「対面的コミュニケーションB」の実践は単なるオルタナティブなコミュニケーションを超え、AをA'へと変化させるような批判的意義を持ちうるのである（ $A+B \rightarrow A' + B' + \alpha$ ）。

こうした現実認識にたつと、「対面的コミュニケーションB」において、いかにマイノリティが要求を行いやすい状況B'をつくりだすかという、エンパワーメントや支援の重要性が可視化されてくる（ $+\alpha$ ）。あるいは社会的なマイノリティだけではなく、誰もが時に、なんらかの権力と対峙することもある。ナキナイ的な「対面的コミュニケーションB」を用いた「日本のコミュニケーションA」の批判は、われわれ自身の実践への大きな示唆を与えてくれる<sup>(1)</sup>。

このように、モデルと照らし合わせることで「対面的コミュニケーション」

の意義、ひいては「創造的共生」への道筋がより明確に示されることになる。

## 4.2 第2章 檜垣論文の検討

### 4.2.1 先行研究との接続

続いて第2章を見ていこう。檜垣立哉による、『共生』の位相を巡る思想史：小さな物語の横溢？大きな物語の欺瞞？』では、花崎皋平の共生論が大きく取り上げられる。

檜垣は今日に繋がる共生の問題に関する花崎の先見性や、フラストレーションを含む共生論に一定の評価を与えている。とはいえ、「花崎は、もはや普遍的に語られる『世界』や『問題』から離れ、ローカルではあれ小さな自分の生きる位相から、可能な限り問題を押し広げていくことに固執する」（志水ら編 2020:60、傍点檜垣）とし、「小さな物語」にこだわる花崎の姿が提示される。一方、檜垣自身は気候変動やなど「地球というよりプラネタリー（惑星的）な位相で巨大な物語が提示され、人間なるものの運命もそこに委ねられることになる」という、『より大きな物語』の再回帰に目を向け、そこでは「自然科学との混合形態であるような知」が重視されるようになっているのだと指摘する（同:71）。また檜垣は、従来の共生の運動は「人間相互の『争い』の調停」であったのに対し、「人間と自然との共生という新しい主題」は「人間の手を離れたエージェント（気象であれ、生態系であれ）との関連の問題である」とする（同:72）。花崎に代表されるような共生論と自己の提示する共生論を対置させているように読める。

しかし、檜垣が言うように本当に花崎は「普遍的」な問題から離れ、「小さな自分の生きる位相」に固執してきたのだろうか。また、そこでの運動は「人間相互の『争い』の調停」であったのだろうか。花崎の著作を読む限り、そうではないように思われる。同論文は花崎論ではないという断りがされているものの、紙幅のおよそ半分を割き、檜垣の議論の土台とされている以上、この点について確認することは重要だろう。

まず、花崎がそこから離れたとされる、「普遍」との関わりについて見ていこう。確かに檜垣も参照する上野千鶴子との対談で、普遍化や普遍主義はマイノリティの抑圧として働きなおかつ「阿片の側面を持っている」ものとされている。しかし、他方で花崎は「普遍化する力はたえず社会のシステ

ムとして働きかけて」くるため、運動や思想において「普遍化を完全に禁欲した場合には、世の中を変えるというパワーをなくしてしまう」のではないかと危惧している（花崎 2002a:249-261）。普遍主義を前提としてきた「西洋近代の支配の文化」についても、その原理的な批判は必要だとしながら、その全否定も、「別の落とし穴にはまる」ため、「西欧近代の文化、文明から継承すべきものを選び分け、別の文脈に位置づけなおし、統合する営みを忘れてはならない」と花崎は述べている（花崎 2012:109）。花崎が距離を取ろうとするのは、あくまで西洋近代的な普遍主義であり、ウォーラーSTEINのいう多元主義的普遍主義に対しては概ね同意を示しているのである（花崎 2002b:128-131）。

続いて、共生を目指す運動について、花崎はかつて、環境問題への取り組みがアニミズムとの「共鳴」を起こすとして、北海道の伊達火力発電所建設反対運動における「海は誰のものでもない。人間だけのものではけっしてない。俺たちは魚に頼まれて反対しているのだ」という漁師の言葉や、成田空港建設反対運動のメンバーが、「野の精霊」の言葉を聞いたことなどに言及している（花崎 1981:207）。これらの運動が開発により影響を受ける非人間エージェントに突き動かされたものでもあったことがわかる。その後も、アイヌとの関わりの深まりなどを経て、花崎（2012）では、よりスピリチュアリティや非人間的存在との関わりについて強調されている。

自然科学との混合的な知についても、80年代以降、花崎は積極的に高木任三郎をはじめとした自然科学者との対話を続けてきた。日本物理学会に招かれての当時の講演では、「アニミズムとも通じる」ような槌田敦の資源物理学、柴谷篤弘の主体性の発生生物学を受け、花崎は「かれらの自然への問いかけそのものが、もともと現代科学文明の人間中心主義への疑問を核とした哲学的な問いなのではないか」とした上で「私は私の場からどう呼応できるのか」と話している（花崎 1984:187）。その後も、柴谷の論じる生態系の「多様性の自己組織系」という考え方の影響で、人間社会及び自然における「調和」ではなく「多様性を創発させる系の成立に必要な条件を見極めること」を、差異の承認をはじめとした「共生のモラル」の前提とするようになっていく（花崎 2001:206-210）。個々の議論においてデータとして取り入れるというよりは、知の在り方そのものにおいて、自然科学における非人間中心主義的な知見も常に取り込んできているのである<sup>(2)</sup>。

ただし、単にアニミズム的な世界観が手放しで肯定されているわけではないことには注意したい。例えば、花崎は環境哲学者デイヴィッド・アブラムが称揚する「世界そのものが話す」ような「アンデス世界」への賛同を示す一方、それだけでは「三人称の次元が切り捨てられている」ため不十分であると述べている（花崎 2012:109）。

では「三人称の次元」とは何なのだろうか。人称構造による認識は花崎共生論の一貫したテーマであり、初期の著作では「世界」や客観性との関わりで次のように述べられている。

「世界」とは、三人称としての他者性における人と物との意味連関である。（…）実在者は、それぞれが「世界」にとって徹底的に他者であることを知らされる。それはたとえば、死すべきもの、滅ぶべきものという姿での有限性であったりする。そのことによって実在者は、相互に他者と他者との畏敬と愛惜を含んだ関係にみちびかれる。存在するものの他者性との出会い、それがいま規定した意味での「世界」における客観性の発見につながるのではなからうか。（花崎 1976:124-125）

これは従来の「客観性」を捉え直す中での言葉だが、人称構造を通した認識はその後も継承されている。近年も「人称関係内に位置を占める事物は（…）一人称の経験において開ける三人称としての地球系、生態系、生命体の一部をなしている」（花崎 2012:164）のだと述べている。物（や動植物）にとっての「一人称の経験」がどのようなものかという疑問は生じるものの、少なくとも花崎にとっての「三人称」は当初から「世界」や地球、生態系とのかかわりの中で論じられてきているのである。実際に、花崎は2000年代頃から、今日「人新世」についての議論も展開するオギュスタン・ベルクによる、人間存在を含む地球という視座からの存在論についてもとりあげ、批判的検討もしている（花崎 2002b:144-147, 2012:86-95）。

これらのことから分かるように、花崎の言う「生きる場」とは、単に個別の文脈における「人間相互の『争い』の調停」の場だけではなく、非人間も含みこみながらの「プラネタリーな位相」における人間中心主義の見直しという、檜垣の関心や本書の第11、12章とも重なる思索の場なのである。

檜垣論文からは花崎がどのように「大きな物語」と対峙しながら実践的に思考を深めてきたかという側面は見えてこないまま、もっぱら「小さな物語」

に固執しているとされ、花崎の共生論では「共感できない『他者』」を支える「世界史的・経済的・階級社会的な位相には踏み込めない」という「弱さ」が指摘される。檜垣は花崎共生論の「弱さ」を指摘することは「決して批判し、ダメだと言いたいわけではない」とし、むしろ『『共生』は何かに届き得ないフラストレーションの山』であると認める花崎に「共鳴」するのだという（志水ら編 2020:64、傍点檜垣）。一方で、そのような「弱さ」をもつ花崎共生論は「超えて」（同:62）いくべきものと見なされる。このような捉え方もやはり、筆者には違和感のあるものである。先述の「プラネタリーな位相」にせよ、「世界史的・経済的・階級社会的な位相」にせよ、花崎はまさしくそれらを踏まえながら論じてきたと思われるからである。どこか、檜垣が「超えて」行くべき存在としての花崎像をあらかじめ措定しているのではないかという印象を受ける<sup>(3)</sup>。

#### 4.2.2 創造的共生モデルの適用

栗本論文同様、共生モデルに照らし合わせて検討してみよう。「大きな物語」をA、「小さな物語」をBとすると、「生きる場」からの哲学という花崎のスタンスは、檜垣が措定するように、一見Bの立場のように見える。しかし、花崎の思想的、実践的軌跡は、AからBへの転向（A+B→B）ではないと思われる。単に「小さな物語B」を語るのであれば「一人称のわたし」で十分なはずであるが、花崎は著作でしばしば「三人称のわたし」という表現を用いている。「三人称」という表現は上述のような「世界」や「大きな物語A」を見据えつつ、非人間を含む「他者」とのかかわりあいのなかで、思索や実践がなされていることの一つの表れだと言える。

花崎自身、大学から去った後も、北海道に住む「日本人」の男性であり知識人という、あくまでもマジョリティだという自覚があるからこそ、「大きな物語A」の組み換えや自己の変化というA'、「小さな物語B」における協働の過程B'と、そこで見出す $\alpha$ としての共生の諸課題（山本 2017）を丹念に記述してきたのだといえる（A+B→A'+B'+ $\alpha$ ）。

## 5. 共生学としての課題

以上、序論と第1部における疑問を通して『共生学宣言』の課題について見てきた。まとめると、本書では「宣言」の意味が不明瞭である、先行する「共生のフィロソフィー」の蓄積の参照の不足、自ら提示した創造的共生モデル、共生学の三つのアスペクトや、共生学イメージの検討がなされていない、といった点を指摘しうる。

まず先行研究への位置づけという学術的手続きが十分にできていないという課題はこのことは共生学に対する「胡散臭さ」(碓氷 2010) や、「共生」という言葉の「消費」にすぎないのではないかと(植田 2006) といった(自己)批判を乗り越える上で特に重要な点である。新たな学がどのようなものであれ、すでに「共生」という言葉で、過去40年以上に及びかなりの研究蓄積がなされてきた中で、それらを参照することなしに、あるいは軽視する限り、新たな展開は成しえない。もちろん本稿でみた井上や花崎の共生論も批判的に発展させていく必要があるが、そのためには、それぞれの一面のみを捉えて自らの論が「より普遍的」であるとしたり、安易に「超えて」いくとしたりするのではなく、あくまで「共に」議論を深めていくことが不可欠となる。

次に、自ら提示した創造的共生モデルの検討、適用や応用の不足は、それぞれの論考について「共生学」という学としての意義が十分検討されていないということの意味する。もちろん共通した基準がないことが「新しい学問」だった時代もあるだろう。しかし、21世紀に入り、实在論の再展開によるポストモダンの「終焉」(河野 2020) が世界的に論じられる中で、単に多様であるというだけでは学としての新奇性は望めない。もちろん檜垣の論考や、特に第4部はそうした動向を踏まえのことではあるとは思われるが、既存の共生論との接続が十分にできていない状態では、過剰に新奇性をアピールするものとなってしまいかねない。

創造的共生モデル、もっと言うと共生という言葉を使わないと、その論考が成立しないか、大きく論旨が変わるというのでなければ、共生学などと名乗る必要はないのではないだろうか。創造的共生という目標を掲げる以上、それに向けて、それぞれの研究を既存の共生論と明確に接続しつつ、共生モ

デルに照らし合わせることで、共生学としての意義を示していこうではないか<sup>(4)</sup>。

最後に、本稿で触れられなかった点として、本書で示される「家」のメタファーにはそこで暮らす人が現れないように、いわゆる当事者（やその周りの人々）の声は、第5章や第10章以外ではほぼ触れられないという事が気になった。教科書ということはあるにせよ、これも共生学の課題の一つであるように思われる。あるいは私たちは、どのような「当事者」として共生学にコミットしていけるだろうか。これらの点に留意しながら研究、実践を続けていきたい。

## 注

- (1) 私たちの実践としてのナキナイ的な対面的コミュニケーションには注意が必要である。人類学者の長島は、栗本論文で言及される生態人類学者の伊谷が調査から帰国後「研究室でトゥルカナ流の『ナキナイ』（援助要求）を頻発して学生から煙草を巻き上げ、挙句の果てに黙って持って行くようになったという噂を聞いた」と述べている（長島 2006:172）。実際の状況がどのようなものであったかはわからないが、強い立場にいるものからのナキナイ的コミュニケーションの実践は、抑圧的、搾取的に働かうる。
- (2) 「自然科学との混合形態」について、今日改めて考える際には、自然科学と人文社会科学の関係を「自然主義の可能性（と限界）」という視点から慎重に検討しなければならないだろう（cf. バスカー 2006）。自然と文化の二分法が見直される中で、既存の共生論の何がどのように更新されるべきかについては、改めて論じられる必要がある。
- (3) 檜垣の解釈と花崎自身のそれとのズレは、次のような何気ないコメントからもうかがえる。周知のとおり、花崎は大学という権威から自ら降りた人である。大学を辞めた事に対して檜垣は「大学という場所への花崎自身の抗議であり、なによりもそこで働くということへの自己懷疑が根底にあることはよくわかる」（志水ら編 2020:58）と明確な理解を示している。一方、花崎自身は、なぜ辞めたのか「自分にとってすんなり納得のいく理由で相手に説明をすることができない」のであり、「本当のところはよくわからないという答えに行きついてしまう」（高木・花崎・前田 2011:8）のだという。檜垣が指摘する、皆がビフテキを食べられる社会か、青空の下でのおにぎりかの二項対立を前にした花崎の「困惑」（志水ら編 2020:61-62）についても、同様のズレを感じる。引用元の箇所を見ると、フェミニズムと軍隊という複雑な問題を考えるために、価値判断の分岐点を示すものとして、近代国家制度内部での平等か、その外部の自治権をもつ政治社会か、また皆でビフテキか、青空でおにぎりかが例示されているにすぎ

ず、花崎の困惑自体を示すためのものではない。今日の社会問題が複雑かつ時に矛盾をはらみ、簡単には解決できないことから、花崎はまず価値判断の分岐点を例示した上で、多元的な要素と基準を組み合わせるような方法論を持つ政治社会学や政治倫理学の必要性を説き、そこから社会思想としてのフェミニズムの重要性を論じているのである（花崎 2002a:184-190）。

- (4) その過程で創造的共生という呼称やモデルについて再検討する必要も生じるかもしれない。例えば「創造」という言葉は現状を変革していこうという力強さを示す反面、行為主体の意図を強く意識させる。筆者としては今日の複雑な社会における偶然性や、予測不可能性、行為主体の意図への還元不可能性なども含みこむような「創発的共生」がよりしっくりくるところがある（桂 2020b 参照）。モデルについても、例えば複数のマイノリティが関わる場合、 $A+B+C$ …となるのだろうか、それとも敢えて  $A+B$  の二項で捉えることで、対立軸や権力関係を明確にすべきなのであろうか。A、B 内部の関係性はどのように示しうるのか。単純化することで見えてくることもあるが、それは何を不可視化させているのか。具体的な文脈に応じた、様々な角度からの検討を要する課題であろう。

## 参考文献

- 井上 達夫 1986『共生の作法：会話としての正義』東京：創文社。
- 井上 達夫 1999『他者への自由：公共性の哲学としてのリベラリズム』東京：創文社。
- 確氷 尊 2010『『共生科学』の概念化のために：『胡散臭さ』を乗り越えるための社会学的一考察』『共生科学』1(1):20-33。
- 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』東京：三元社。
- 桂 悠介 2020a「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」『共生学ジャーナル』4:1-29。
- 桂 悠介 2020b「コンヴァージョン研究を通じた共創の可能性：日本の主流社会とイノベーションの関係性を捉える出発点として」『未来共創ジャーナル』7:3-31。
- 河森 正人・栗本 英世・志水 宏吉（編）2016『共生学が創る世界』大阪：大阪大学出版会。
- 河野 勝彦 2020『実在論の新展開：ポストモダニズムの終焉』京都：文理閣。
- 作道 信介 2001「“つらさ”を手がかりにしたフィールド理解の試み：北西ケニア・トゥルカナにおけるフィールドワークから」『人文社会論叢 人文科学篇』(5):77-109。
- 志水 宏吉・河森 正人・栗本 英世・檜垣 立哉・モハーチ、ゲルゲイ（編）2020『共生学宣言』大阪：大阪大学出版会。

- 高木 仁三郎・花崎 皋平・前田 俊彦 2011『あきらめから希望へ：高木仁三郎対論集』  
東京：七つ森書館。
- 長島 信弘 2006『無心の壁再考：アフリカ人の個人的援助要請の意味を探る』『貿易  
風』1. 171-182。
- 西川 潤・アンベール、マルク（編）2017『共生主義宣言：経済成長なき時代をどう  
生きるか』東京：コモンズ。
- バスカー、ロイ 2006『自然主義の可能性：現代社会科学批判』式部信訳、京 都：晃  
洋書房。
- 花崎 皋平 1976『風はおのが好むところに吹く』東京：田畑書店。
- 花崎 皋平 1981『生きる場の哲学：共感からの出発』東京：岩波書店。
- 花崎 皋平 1984『生きる場の風景：その継承と創造』東京：朝日新聞社。
- 花崎 皋平 2001『増補 アイデンティティと共生の哲学』東京：平凡社。
- 花崎 皋平 2002a『〈共生〉への触発：脱植民地・多文化・倫理をめぐる』東京：み  
すず書房。
- 花崎 皋平 2002b『〈じゃなかしゃば〉の哲学—ジェンダー・エスニシティ・エコロジ  
ー』東京：インパクト出版会。
- 花崎 皋平 2012『天と地と人と：民衆思想の実践と思索の往還から』東京：七つ森書  
館。
- 山本 晃輔 2017「現場の未来共生学：共生の取り組みと共生の諸課題から」『未来共  
生学』4:312-323。