HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	〈共生〉と〈理解〉
著者	水野，邦彦; MIZUNO, Kunihiko
引用	季刊北海学園大学経済論集，64(4)：83-89
発行日	2017-03-31

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

《論説》

〈共生〉と〈理解〉

水　野　邦　彦

〈共生〉は，人間と人間との共生をも，人間と自然との共生をも意味しうる。それゆえ〈共生〉は，人間をとりまくほとんどすべての関係において語られるし，学術的分類でいえば人文科学・社会科学・自然科学にわたる広汎な領域において論じられるものである。また〈共生〉はきわめて都合のよい言葉であるようで，近年かなり安易に用いられ，「お守り的使用」[1] の気配すらある。

〈共生〉の考察は多岐にわたり，厖大な論点がそこにふくまれるが，さしあたり人間と人間との〈共生〉に主眼を置き，その枠組みを見越した粗描をこころみたい。それは〈共生〉の構成要素をさぐり，〈共生〉という言葉が私たちの社会にはたらきかける意味をあらためて見定めようとつとめることであるが，その考察のさいに私たちが肝に銘ずべき若干の留意点をも示したい。

Ⅰ．〈共生〉論の陥穽

〈共生〉概念がはまりやすい陥穽として，つぎの事柄があげられる。これらから共生概念の未熟ないし不徹底が露見される。

第一に，そこに“日本的ないし東洋的”な曖昧が混入する可能性があげられる。西洋近代に典型的な普遍的合理主義にたいし，日本あるいは東洋には人間と自然とが共生する風土が古来あった旨の所見がしばしば示される。ところがこれらは「人間と自然を融合的に見る東洋や日本の伝統思想を礼賛する議論」「環境問題（人間と自然の矛盾）を情緒的に隠蔽する東洋（日本）普遍主義」「西洋批判から短絡する文化ナショナリズム」に陥りやすい[2]。西洋思想が固陋な心身二元論の機械的合理主義，日本思想が情緒あふれる心身合一論のことなかれ的調和主義，という単純な図式にとらわれてはならない。

第二に，それが強者の論理に転化する可能性があげられる。だれが〈共生〉を語るかがその〈共生〉の基本的方向を定める。というのは，強者が〈共生〉を語るときには非対称的な関係が隠蔽され，〈共生〉が欺瞞もしくは「隠された抑圧」に転化してしまうことが容易に起こる[3] ためである。

これらふたつの陥穽について，順次みてゆきたい。

1）鶴見俊輔「言葉のお守り的使用法について」『鶴見俊輔集』第 3 巻，筑摩書房，1992 年，390 頁。

2）亀山純生「〈人間と自然の共生〉理念の現代的意義と自然観の転換・共生社会の倫理」尾関周二ほか監修『共生社会Ⅰ』農林統計出版，2016 年，162 頁，166 頁をみよ。

3）尾関周二『多元的共生社会が未来を開く』農林統計出版，2015 年，10-12 頁をみよ。

Ⅱ．日本の民衆生活思想史へ

〈共生〉にかかわる日本の思想的風土について，おおよそ私たちが明確な認識なり理解なりを得ているとはいいがたい。そこで私たちは「日本思想史の頂点的思想」をたよりに日本の思想的風土を把握しようと取りかかることが多いが，ここから「過去の思想や観念をもって日本の思想的伝統とする日本思想論の図式の陥穽」が生ずるのが通例であろう。頂点的思想に大きな意義があるとしても，それはあくまで「参照点的意義」であり，私たちはその深層に脈打つ「民衆生活に浸透しいまも持続する観念・思想的特質」を，いわば「イデオロギー的意義」をさぐりあてなければならない。その意味でもとめられるのが「民衆生活思想史」の考察である[4)]。たとえば民衆の自然観について「古典に求める自然観とは別に，自然と具体的・直接的に向かい合った民衆の自然観」「近代・現代日本の発展によって捨象化された民衆の生活に根ざした自然観」を闡明するのも民衆生活思想史の考察である[5)]。こうして日本思想史研究は，民衆がみずから育んできた思想，「各国，各地域の社会と文化，人間－自然関係の現実に即して‥‥住民が主体的に了解し，わがものとする」[6)] 思想を，俎上にのぼすことになる。ただし，このような思想は，日常世界において民衆にふりかかるある種の〈力〉と背中合わせであると思われる。この〈力〉とは，「国民の心的傾向なり行動なりを一定の溝に流し込むところの心理的な強制力が問題なのである。それはなまじ明白な理論的構成を持たず，思想的系譜も種々雑多であるだけにその全貌の把握はなかなか困難である」[7)] と指摘されるような，なかなか正体をつきとめにくいものであり，おそらく〈イデオロギー〉と呼ぶにふさわしいものであろう。

日本で生まれ育った者であれば日本の思想的風土をよく知っているというわけではなく，むしろ日本の思想的風土は自覚しがたいほどみずからの心身に根深く染みこんでいるというべきで，これを明確に把握するには少なくとも鏡が不可缺であり，即自的な自己の目をはなれた他者の目が必要であろう[8)]。そこでは，日本の思想的風土が形成される背景，思想的風土形成における構造的枠組が，あわせて問われることになり，いうなればイデオロギー分析，反省的イデオロギー分析がもとめられるのである。

Ⅲ．対称的関係へ

人間と人間との関係が対等平等であるとはかぎらず，差別や従属のごとき不平等な関係であることがめずらしくない。いいかえれば，人間と人間との関係がすべて対称的ではありえず，しばしば非対称的である。「強者と弱者の非対称の関係における人間一般の加害可能性と受苦可能性」[9)] が現に存在する以上，私たちはこの可能性にたえず注意を払わねばならない。資本主義的世界体制が西洋世界以外のあらたな地域を吸収しつつ膨張してゆく過程で，あらたな地域の人々をキリスト教に

4）亀山純生「〈人間と自然の共生〉理念の現代的意義と自然観の転換・共生社会の倫理」166-167 頁をみよ。
5）福島達夫「日本民衆の自然観と近現代化」農文協編『東洋的環境思想の現代的意義』農山漁村文化協会，1999 年，322 頁をみよ。
6）亀山純生「日本の伝統的自然観と環境思想」農文協編『東洋的環境思想の現代的意義』206 頁。
7）丸山眞男「超国家主義の論理と心理」『増補版 現代政治の思想と行動』未来社，1964 年，12 頁。
8）この論点は後述第Ⅳ節の〈理解〉〈他者理解〉につながる。
9）花崎皋平『増補　アイデンティティと共生の哲学』平凡社，2001 年，123 頁。

改宗させ，ヨーロッパ語を押しつけ，特定の生活習慣を強要してきた「西欧化」「近代化」を思い返せば，この「強者と弱者の非対称の関係」はすぐに納得されうる[10]。ことは西洋列強による非西洋世界植民地化にとどまらず，近代日本のアジア侵掠にも反省的に目を向ける必要がある。日本にもっとも近い朝鮮半島では，1875 年の江華島事件を機に日本政府が本格的に朝鮮支配に乗り出し，日韓議定書，３次にわたる日韓協約を押しつけたあげくに韓国併合条約に調印させ，朝鮮半島を植民地とした。日本政府は併合後，土地調査事業などにより土地を，産米増殖計画などにより米を，それぞれ体よく日本人の所有に帰し，さらに戦争などによる労働力不足を補うべく日本国内での肉体労働現場に朝鮮人労働力を投入するなどして，その収奪は「1910 年代は土地よこせ，1920 年代は米よこせ，1930 年代後半以降は人よこせ」というありさまであったと形容される。ほかにも日本政府は，朝鮮人に日本語使用を強要し，町名を日本ふうの名に変え，学校で国史として日本史を教えさせるなど，朝鮮の民族固有性を奪ってきた。しかもこのような植民地支配は過ぎ去った昔のこととして片づけられるものではなく，今日の朝鮮半島に深い痕跡を残しており，その残滓がなお社会の基盤の一部をなしている。これらの歴史的経緯を私たちは目をそらさずに心得ておくべきであろう。

したがって，いやしくも〈共生〉を語るのであれば，「加害可能性と受苦可能性」にたえず注意を払いつつ，人間と人間との関係が対等で対称的になるよう心がけなければならない。

だれが〈共生〉を語るのか，人間と人間との関係が対称的であるか非対称的であるかという点は，人間と人間との関係の根本にかかわる。そもそも人間が他の動物と異なり，よきにつけ悪しきにつけ際立っている点は，人間のみが意識を有するところにある。ここでいう意識とは外界との接触および自己の反省的認識として人間に固有の作用であり，知覚・感覚・認識・計算・思考・想像などがみな意識にふくまれる。これらは一次的には，なにものかについての意識であり，指向性を帯びてみずからの外に向かうが，潜在的に自己意識をともない，すくなくとも二次的には自覚にかかわる。意識する主体は，デカルトのいうように，人間の存在の根拠となる[11]。

原理的抽象的には，この意識はあらゆる人間にそなわっていると考えられてきたが，じっさいには人間がいつでもだれでもこれらの意識を存分にはたらかせることができるわけではない。現実の人間たちは，おのおのが置かれた個別の状況や立場のなかで日々暮らしているので，当然おのおのの立場や状況におうじた意識を形成し，それになじんでいる。人間の意識がまず稼働してそののちに人間の存在がつくりだされるのではないし，人間たちはみずからの意識にそくしてみずからのありかたを決めているのではない。まさしく「人間の意識が人間の存在を規定するのではなく，逆に，人間の社会的存在が人間の意識を規定する」[12] のである。人々の感じかたや考えかたや思想や信条が異なるのは，とりわけ集団的にそれが異なるのは，人々が置かれた状況，人々をとりまく社会的環境が一様でないからである。際立って意識的存在である人間は，みずからが置かれた社会的環境に

10）I. ウォーラーステイン／川北稔訳『新版　史的システムとしての資本主義』岩波書店，1997 年，110 頁をみよ。

11）Voir René Descartes, *Discours de la Méthode*, Paris, 1979, p. 88-91, et *Principia philosophiae*, Paris, 1996, I-§7, 9.

12）Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, *MEW*, Bd. 13, Berlin, 1961, S. 9.

よって，みずからの意識のありかた，ひいてはみずからのありかたそのものを，根柢から左右される。「異質な他者」[13] が数多く存在するのは当然のことといえる。

ところが歴史上しばしば抽象的普遍的な人間像，じっさいには恣意的な人間像がつくりあげられ，それが標準とみなされて，その標準から外れる人々が冷遇され排除される事例が無数に起こった。たとえば中世以降の西洋においては，キリスト教徒であることがこの標準に組みこまれ，キリストの神を中心とした世界観を身につけていることがほぼ無条件に前提されていたが，そもそも神とは人間がみずからの姿に似せて想像した存在であり，それゆえ民族によって神の姿が異なることもしばしば指摘される。「アイチオピア〔エチオピア〕人たちは自分たちの神々が獅子鼻で，真黒であると言い，トラケ〔トラキア〕人たちは青眼で，赤毛であると言っている」[14] という古代ギリシア人の記述は，このことの洞察といえるであろう。19 世紀には，神は普遍的な存在として人間がつくりだしたものであり，人間の「悟性の対象化された存在」であること，「人類の神秘的な類概念」にほかならないこと，それゆえ「神学の秘密は人間学であり，神の本質の秘密は人間の本質である」ことが論じられている[15]。社会的強者はみずからの神が普遍的な唯一の神であるとして他民族に強要し，またみずからの姿にもとづいた人間像を人類の普遍的標準としてつくりあげた。この標準にあてはまらないと烙印を押された弱者は，あるいは強者の世界観を受け入れるように強要され，あるいは排除された。中南米に乗りこんでいった 15 世紀のスペイン人たちが現地の「インディオ」の人々を自分たちと同じ人間とはみなさなかったこと[16] や，日本で被差別部落の人々が「一千年来の痛苦」に苛まれてきたこと[17] を思い起こせばよいであろう。いついかなるときにも妥当するとされる「普遍的」な理念が思弁的知識人によって創出されたものの，その理念がじつは思弁的知識人たちの思考枠組みにもとづいて成り立つものであり，普遍でなく特殊にすぎなかったことは，歴史上めずらしくない現象である。普遍的と称されたものの特殊性を知るためにも，歴史を学ぶ意味がある。いまや私たちは，普遍的理念を演繹し個別の場面につきつけてこと足れりとするのでなく，「異質な他者」どうしが対等な立場で対話を交すことによって合意を形成するという姿勢に徹するべきといえる。「抽象的普遍から具体的普遍へ」[18] という印象的な表現がすでに用いられているが，この「具体的普遍」という言葉を借用し，やや意味あいを変えて，本稿の論点を示す言葉として用いることも許されるであろう。

Ⅳ．〈理解〉と〈他者理解〉

〈具体的普遍〉は，主体と主体との対話ないしコミュニケーションによって，そのつど合意形成に向かうことを示唆するが，合意形成が容易でないことは周知のとおりである。しかしながら，たとえ主体と主体との合意・

13）花崎皋平『増補　アイデンティティと共生の哲学』131 頁。

14）山本光雄編訳『初期ギリシア哲学者断片集』岩波書店，1958 年，28 頁。

15）Vgl. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, 1971, SS. 81, 369, 400.

16）林屋永吉訳『コロンブス航海誌』岩波書店，1977 年，ラス＝カサス／染田秀藤訳『インディアスの破壊についての簡潔な報告』岩波書店，1976 年をみよ。

17）高橋貞樹『被差別部落一千年史』岩波書店，1992 年をみよ。

18）花崎皋平『増補　アイデンティティと共生の哲学』90 頁。

合致・一致が果たされなくとも，双方がそれに向けた意志を有し，意思疎通が成り立つことが，ここでは肝要である。この意思疎通は相手を〈理解〉するいとなみでもある。まことに対話ないしコミュニケーションとは，相手を〈理解〉しようとする意図をもち，それに努める行為である。〈具体的普遍〉に対話が不可缺であるのとまったくおなじく〈理解〉が，すくなくとも〈理解〉の努力が不可缺である。

〈理解〉しようとする人は，事柄そのものに即さない「先行的思いこみ」にとらわれる懼れがあり，事柄に即した投企を積みあげてゆくという不断の課題を負うものだと解釈学者はいう。〈理解〉には先入観がつきまとうが，先入観ないし先行判断とは事柄を客観的に規定する全要因の検討に先立ってくだされる判断であり，先入観と〈理解〉とのかかわりは本質的なものとみなされる。あらゆる先入観の払拭という啓蒙主義的意図そのものが，ひとつの先入観にほかならない。事柄に即した投企の積みあげにもとづくいとなみなくしては〈理解〉にいかなる客観性もあたえられない。こうした反省によって私たちは人間のありかたや歴史意識を制約している有限性を自覚するのである[19]。ここには，〈理解〉を客観的で固定的なものととらえるのでなく，おのおのの場面で人々が事柄に即して努力を積みあげてゆくべきもの，のちにみる対話的・相互主体的ないとなみとみなすべきことが，示されているであろう。

デカルト流近代哲学の枠組みでは，認識する主体・思惟する主体は，べつの主体である他の人間とけっして同列には語れない。主体にとって「他者は広義の自然のなかに埋没する」。考える私という主体によって，他の人間と人間以外の自然とは原理的に同列の客体とみなされ，対照的に「考える私＝主体」は「自然を理解する主体」となり，絶対的ないし超越的な特権的位置をあたえられる。そこにおいて「考える私＝主体」の思考は支配力に変貌し，他の人間や自然などの他者を「考える私の支配下に」置くか，あるいは「他者を理解の射程から排除し，他者の真の姿をその視界から消し去ってしまう」。けれども私はみずからの顔をじかに認識することができず，「鏡の像によって，いわば他者の目によってしか‥‥自分を語る手段はない」のであり，「私は実は他者によってしか私自身を理解できない」。第Ⅱ節でふれた，日本人が日本の思想を把握するさいに鏡ないし他者の目が必要になる経緯と同様に，「他者の理解に照らして自己の理解をすすめるほかに理解営為の手法はない」ことが知られる。以上のように「主体は他者を通してしか自己理解の手だてをもたないとすれば‥‥私と他者が共有する理性」がもとめられる。この「理性は出会いの対話の中から産まれる‥‥それは他者と自己を理解する窓である」。対話によって自己と他者とを同時に理解する営為こそ，理性の使命であるといえるだろう。理性はけっして自分ひとりに固有のものではなく，他者と共有され，自己と他者との並行的理解をもたらすものである[20]。

従来しばしば指摘され批判されてきた西洋近代の主体－客体二元論的な理解は，他者の

19）Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen, 1986, SS. 270–281.

20）以上，アルフレッド・シェップ／齋藤博ほか訳『報復の連鎖　権力の解釈学と他者理解』学樹書院，2016 年，xvi–xxiv をみよ。なお私はこの書物の存在を訳者によって教えられたが，〈理解〉ないし〈他者理解〉が人文科学・社会科学さらには自然科学のほとんどの根柢に据えられていることを痛感させる稀有な叙述に目をひらかされたものである。

存在を不可缺の契機としてふくむ相互主体的理解への転換を，あらためてせまられる。この相互主体的理解は，対話的理解・コミュニケーション的理解であり，かならず〈他者理解〉であらねばならない。臆見（doxa）や偏見は特権的主体のなせるわざであり，これを除去するのも対話的な〈他者理解〉である。他者とは自分以外の人間を指すとともに，自分をとりまく自然や世界をも指す。その意味で〈他者理解〉には，従来もっぱら人間による認識や操作の対象ととらえられてきた自然についての理解もふくまれる。〈理解〉ないし〈他者理解〉はこうして〈共生〉の考察をささえる基礎となる。

V．連帯的・共同的な主体形成

主体は一様でなく，強い主体もあれば弱い主体もあるだろう。この強さ弱さは個人の人格に帰せられるものとは限らず，現実の社会のなかで個々の人々が身を置いている場によって大きく左右される。まことに人間のありかたは特定の階級諸関係によって条件づけられ規定されている[21]。

〈富と教養の世界〉[22] とは，ブルジョワ社会としての市民社会を指す言葉であるが，その構成員である市民は，一定の〈富と教養〉を身につけた人間である。市民社会が資本制社会である以上，そこに暮らす人々の生活水準の差は必然的に拡大する。〈富と教養の世界〉から排除された人々は市民社会のなかで社会的弱者の地位に甘んじざるをえず，〈富と教養〉を身につけた強者に太刀打ちできるだけの「主体」性を独力で獲得するのは困難であろう。そこでもとめられるのが社会的弱者の連携であり結束であり共同である。すなわち孤立的主体でなく，連帯的主体・共同的主体の形成陶冶が目指されるのである。この連帯的主体・共同的主体はとうぜん相互に対話的で協力的であらざるをえず，そこにおける主体の形成と陶冶も連帯的・共同的性格を帯びる。連帯的・共同的な主体形成の過程で，おのずと連帯的・共同的な世界観が形成されることが期待されるし，すくなくとも連帯的・共同的な世界観形成に向けた一定の合意や枠組みがつくられるであろう。ここに，人間と人間との〈共生〉の一典型が生まれるのではないか。

社会的弱者の連携・結束・共同にもとづく連帯的・共同的な世界観形成過程において〈共生〉の形成が期待されるとして，その〈共生〉を可能にする合意は，固定的超越的なものでなく，対話のなかで，そのときどきに見出される合意である。いいかえれば上述の「抽象的普遍」でなく〈具体的普遍〉であり，空虚な普遍性ではなく，生身の人間の生がとりこまれた説得力ある普遍性である。これをもとに，連携し結束し共同する社会的弱者は，なかば知らず知らずのうちに身をもって〈共生〉に向かい，「主体」性を獲得して，〈富と教養〉を身につけた市民社会の人間とわたりあえる地平にいたる。

このような地道な主体形成の努力を重ねなければ人間と人間との対等な関係がつくられないところに，そもそも難点がある。さきの対称的・非対称的という言葉を用いれば，社会的弱者が決定的なまでの非対称的関係に雁字搦めにしばられているのが実状であろう。非対称的関係・非対称的社会が対称的な関係につくりかえられるような配慮，対等でない関係が対等な関係につくりかえられるような配慮が，なされなければならない。この配慮には〈理解〉が必要であろうし，また配慮がないところに〈理解〉は生まれにくいであろ

21）Vgl. Karl Marx und Friedrich Engels, Die Deutsche Ideologie, *MEW*, Bd. 3, Berlin, 1969, SS. 75–77.

22）Karl Marx und Friedrich Engels, Die Deutsche Ideologie, S. 34.

う。

む す び

本稿では〈共生〉論のはまりがちな陥穽を手掛かりに，あるべき〈共生〉のすがた，〈共生〉の構成要素をさぐってきた。ここで得られたのは，第一に，日本の〈共生〉風土について安易な理解が許されないこと，日本の民衆が人間－自然関係の現実に即して「主体的に了解し，わがものと」してきた思想や「民衆生活に浸透しいまも持続する観念・思想的特質」を解明すべきことで，そのうえである種のイデオロギー分析がもとめられることである。

第二に，〈理解・他者理解〉と対話との相互作用的関係，人間と人間との対称的関係が，〈共生〉の構成要素をなすことである。

〈理解・他者理解〉が〈共生〉の基礎となるが，人間の〈理解〉そのものがときどきの世界観に規定され制約されるといわれる[23]ように，〈理解・他者理解〉は人々の心身に染みこんだイデオロギーに誘導され，知らず知らずのうちに先入観にとらわれやすい。先入観もしくは偏見や臆見を取り去るには，重ねて対話的〈理解・他者理解〉がもとめられ，当然そのためには対話が不可缺になる。〈理解〉を静的・固定的に受けとめるのでなく，対話によってたえず変化し，更新されてゆくものととらえるべきであろう。他方で対話が成り立つには一定の〈理解・他者理解〉が前提される。いうなれば〈理解・他者理解〉と対話とは相互作用関係・相互前提関係にあり，両者は歩調を合わせて深められるべきものである。

〈理解・他者理解〉と対話とは，人間と人間との対称的関係のうちに育まれる。非対称的関係にある人間と人間とのあいだになされる〈理解・他者理解〉および対話は十全なものではありえない。私たちは人間と人間とのあいだの「関係の非対称性」につねに留意し，対称性ないしは平等性をもとめる努力を必要とする。いわゆる弱者にとってこの対称性は，「互いの共同・団結，つまり，弱者の連帯があってこそ」可能となる。そして弱者どうしの相互援助・協力からあらたな共同が模索され，それが共同性の関係へと転化されてゆくことが期待される[24]。

人間と人間との社会的物質的格差を必然的に生む近代社会において，共同や団結や連帯によってこそ人間関係の対称性が実現し，そこにおいてこそ〈理解・他者理解〉と対話とが成り立つ。同時に，共同・団結・連帯が形成されるには〈理解・他者理解〉と対話とが前提される。両者は相互前提関係にあり，いわば“共進化”する。

〈理解〉をめぐってイデオロギー分析をおこないつつ，他者と連帯して，対称的関係をつくりあげてゆくことが〈共生〉であると考えられるが，見方を変えれば，〈理解・他者理解〉，対話，対称性，共同・団結・連帯が，相互に作用しつつ，並行して深められるという連環構造の全体が〈共生〉と呼ばれうるのではないか。〈共生〉の構成要素は，有機的連環のもとにある〈理解・他者理解〉，対話，対称性，共同・団結・連帯であるというべきではないか。したがって〈共生〉は人間と人間との〈理解・他者理解〉，対話，対称性，そして共同・団結・連帯を訴えかけ，しかるべき社会の成熟をはたらきかけるものである。

23）尾関周二『多元的共生社会が未来を開く』13頁をみよ。

24）尾関周二「〈共生社会〉理念の現代的意義と人類史的展望」尾関周二ほか監修『共生社会Ⅰ』5頁，尾関周二『多元的共生社会が未来を開く』12頁をみよ。