

共生論の原理的考察・序論

——黒川紀章の『新共生の思想』批判——

金 泰明

キーワード：多文化共生、聖域的共生論、
黒川紀章、石原吉郎

1. はじめに

近年、〈共生〉という言葉が、巷に溢れている。〈共生〉の二文字は、人権や環境をテーマにしたNGOやNPOの掲げる標語としてだけでなく、新聞・雑誌の見出しとして紙面をにぎわし、ちょっとした広告や宣伝のキャッチコピーとしても見受けられる。文字通り、〈共生〉の言葉は、社会の至る所で気軽に使われている。政府や自治体、労働界や財界でも国際化時代の日本に対応すべく〈共生〉を掲げ、政策提言や活動の指針として取り込もうとしている。また、共生をテーマにした論文・書籍も数多く発表され、共生に関連する諸問題や共生の概念をめぐる論争も引き起こされている。

〈共生〉という言葉は、間主体の問題、すなわち誰（主体）と誰（主体）との共生かによって、使われ方は実に多種多様である。共生論の射程は広く、「人間と人間との共生」「人間と自然との共生」「人間と〈もの〉との共生」に至るまで様々な分野にわたる。たとえば、「男女の共生」「障害者と健常者との共生」「マイノリティの共生」「多文化共生」、あるいは「火山と人間との共生」「動物と人間との共生」、さらに「車（機械文明）と人間との共生」「ロボットと人間

との共生」といった具合である。

〈共生〉が共生論である限り、必ず何らかの〈対立〉の和解や調整もしくは止揚が問題となる。共生論においては、誰と誰との間の対立かということのみならず、何をめぐる対立かが問われる。

本稿が考察の対象とするのは、「人間と人間」との共生である。それは、異なる文化や価値観をもつ人間同士の共生の問題、すなわち「価値対立」の克服というテーマである。

井上達夫は、政治社会における対立を「利益対立」と「価値対立」の二つに分別する。「利益対立」が充足要求をもつ「多寡をめぐる分割可能な紛争」であるのに対して、「価値対立」は妥当要求をもつ「あれかこれかの分割不可能な範疇の紛争」である⁽¹⁾。

利益対立は、「充足要求」、つまり公平な分配を求める。それは、原理的には、公正な基準にもとづく利益配分による解決可能性をもつ問題である。利益対立をのりこえる最もプリミティブな原理として、ホッブズの正義論をあげることができよう。ホッブズは、正義の問題を「交換的正義と配分的正義」に分けて論じた⁽²⁾。交換的正義は、「契約したものごとの価値の等しさ」をいい、「契約者の正義（契約の履行）」にある。配分的正義は、「同等の値打ちある人々に同等の利益を配分すること」をさし、人びとの信頼を受けた「裁定者の正義」、つまり何が正義かを定

(1) 井上達夫『他者への自由』創文社、1999年、6-7頁

(2) ホッブズ『リヴァリアサン』永井道雄責任編集『ホッブズ』（世界の名著二八）所収、中央公論社、1991年、177-178頁

義する行為である。配分的正義によってもたらされるのは、「公平」である。ホプズは、正義をルール主体における対等（交換的正義）と、結果における公平（配分的正義）に分けて考えたのである。

価値対立は、「妥当要求」、すなわち自らの立場や主義・信条の「正当性の承認」を求める。と同時に、それは「差異の承認」「存在の承認」要求として現出する。異なる文化や価値観のマイノリティ集団の成員に対する差別・抑圧・排外は、マイノリティのもつ価値観の否定ばかりか、しばしば人格や「存在」の全否定を伴うからである。文化・歴史・宗教・思想などにおける価値対立は、抽象的理念や信条の領域に関わるコンフリクト、つまり「形のないもの」を対象にしているがゆえに、原理的に分配不可能性を特徴とする。価値対立は、その根底に、世界観や社会構想をめぐる深刻な原理的な緊張を孕む。価値対立においては、対立する当事者双方が自らの主義・信条の正当性と信念を貫くために、時には現実の利益を度外視してでも、自己の生命を賭して果てしなく戦い続ける場合もある。

ロックを端緒とする普遍的人権概念は、17世紀初頭の長期にわたる深刻な宗教戦争に代表される、そもそも解決の原理をもたない宗教的対立（価値対立）を克服しうる新しい思想として歴史の舞台に登場した。しかし、冷戦構造崩壊後の世界には、社会のさまざまな地域・領域において、深刻で複雑な〈対立〉が生じており、その多くが「価値対立」という事態である。21世紀になって、〈対立〉はよりいっそう深刻さを増し、混迷の度合いを深めている。

もし、多くの論者がいうように、〈共生〉が21

世紀の時代を切り開く原理・思想であるならば、〈共生〉の思想は、ポスト冷戦の現代社会に生じたさまざまな〈対立〉の根本原因を本質的な仕方では解明し、和解に至るための現実的な条件と可能性を示さなければならぬ⁽³⁾。そうするために求められるのは、ひとまず〈対立〉が引き起こされた地点にまで立ち戻って、可能な限りラディカル（原理的かつ根本的）に〈対立〉を洞察することである。

「対立の本質を洞察する哲学的思考の課題は、対立の解消こそ真理そのものであること、しかも、対立や対立する両極が根拠のないものだということではなく、対立があって、それが和解に達するのだということを示すところにあります」（ヘーゲル『ヘーゲル美学講義』長谷川宏訳、作品社）。

「対立」には根拠がある。そしてその根拠を探れば必ず「和解に至る」ための可能性と条件を見出すことができるはずだ、とヘーゲルは考える。昨今、巷間を騒がすさまざまな共生論は、現実のさまざまな〈対立〉を〈和解〉に導くために、いかなる共生の思想や原理を提案するのだろうか。

共生の思想が、いかなる原理によって根拠づけられるのか。言い換えるならば、〈共生〉に向かう行為の選択が、いかなる原理・原則に基づくものなのか。〈共生〉の課題を要請や義務として引き受けるのか。それとも、人びとが、〈共生〉の課題を、自分の生活や人生に関係する「生きた問題」としてとらえる、いわば、自発的な行為として選択するのか。ある行為が、自己への配慮によるものなのか、困っている他者への共

(3) たとえば、黒川紀章は、『新共生の思想』のなかで、「〈共生の思想〉は、…あらゆる分野を巻き込んで21世紀の新しい秩序になる」という（同書、2頁）。また、尾関周二も「〈生存闘争〉概念は、20世紀末から21世紀にかけて、〈共生〉概念にその席を譲りつつあるかのように見える」と指摘している（尾関周二「共生理念の探求と現代」『〈共生〉思想の探求—アジアの視点から』所収、青木書店、2002年）

感にもとづくものなのか、あるいは、自己の利益や感性から離れた義務やコミットメントとして選択されるのか。これらは、行為の選択における原理上の根拠の違いを反映したものといえる。

一方では、義務論的な共生論がある。そこでは、〈最高善〉や〈人間の尊厳〉といった超越な価値によって〈共生〉の観念が根拠づけられる。たとえば、カントの道徳的自由論では、「他者を手段としてだけでなく、目的として扱え」を道徳法則ととらえ、道徳上の命令とみなす。「他者を目的として扱え」は、換言すれば、「他者を人格として尊重すべし」ということである。「他者の人格の尊重」は、個人の内面世界に関わる義務・命令である。いつでも、どこでもそのように行わなければならない。カント的「価値」とは、〈私の行為〉と最高善が一致することである。ある行為の選択が道徳的価値をもつためには、いかなる感性とも無縁の、ただ義務にもとづいたものでなければならない。ここからは、〈共生〉の課題は人びとに対する要請や義務・コミットメントとして現れる。

もう一方は、自発的な共生論である。ここでは、〈人間の尊厳〉を絶対的価値として人間尊重を義務づけたり、〈はじめに「他者理解」ありき〉を掲げたりしない。問われるのは、人間から超越した価値ではなく、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、〈共生〉の観念が基礎づけられる。〈共生〉の課題は、〈外から〉の要請や義務ではなく、自分の生活や人生に関係する「生きた問題」として、〈内なる〉根拠をもった自発的な行為として選択される。

本稿の目的は、共生論の研究の端緒として、

「聖域的共生論」（黒川紀章の『新共生の思想』）に批判的検討を加えることにある。本稿は、現在、筆者が取り組んでいる共生論の原理的考察の一部をなす。当該研究においては、便宜上、現代社会における共生論を、「聖域的共生論」「リベラル共生論」「自立的共生論」の三つに大別して考察を進めることにしたい。本稿では、紙面の関係上、さしあたって「聖域的共生論」だけを考察の対象とする。なお、用語としての「聖域的共生論」は、共生論に関する研究者である尾関周二の分類法に依拠して、本稿でも使用することを断っておきたい⁽⁴⁾。

著者の基本的な立場としては、リベラリズムの諸価値、すなわち個人の自由と権利の擁護に立脚して各々の共生論を考察する。各々の共生論を考察するうえで、次のような視点から検討を加えたい。

第一に、共生論の背景にある対立状況の認識問題である。いかなる政治的状况の下に、誰が、何をめぐって対立しているのか。

第二に、共生論における主体の問題である。いかなる間主体の共生をめざすのか。

第三に、共生論の原理的根拠の問題である。共生概念がいかなる原理を根拠としているのか。行為としての「共生」の選択が、いかなる感性とも無縁の、ただ道徳的法則としての義務にもとづいたものであるのか、それとも傾向や感性、したがって人間の経験にもとづくのであるのか。

以上の視点を念頭に、考察を進めたい。

本稿では、まず、日本における共生論の嚆矢として、石原吉郎の論考「ある〈共生〉の経験から」を紹介する。続いて、建築家の黒川紀章の『新共生の思想』（聖域的共生論）を取り上げ、原理的検討を試みたい。

(4) 尾関周二は、共生の理念を、「聖域的共生論」「競争的共生論」「共同的共生論」に大別する。〈近代〉を基準にした観点からは、「聖域的共生論」は前近代（プレモダン）志向、「競争的共生論」は近代（モダン）志向、「共同的共生論」は脱近代（ポストモダン）志向をもつとしている（同上書、14頁）。

2. 石原吉郎の「ある〈共生〉の経験から」

詩人の石原吉郎は、1969年、雑誌『思想の科学』に、「ある〈共生〉の経験から」と題した一文を寄せた。「ある〈共生〉の経験から」は、わずか10頁に満たない短いエッセイである。

石原は、極寒の地シベリアの収容所という、〈生と死〉が隣り合わせの極限状態の〈日常生活〉を強いられた人間たちが、生き残るために暗黙に取り交わした〈明示されない掟〉というべき〈共生〉の観念が、いかにして産み落とされるのかを、つぶさに描いて見せた。

石原は、日本が敗戦した1945年（昭和20年）の冬に、旧満州の北部でソ連軍に抑留され、翌年初頭にソ連領内の中央アジアにある収容所に送られた。その後、1949年（昭和24年）に軍法会議で25年の重労働を課せられ、8年間をソ連各地の収容所を転々とした。石原が、「奇妙な〈共生〉の経験」と呼ぶ短編「ある〈共生〉の経験から」は、最初の3年間を過ごした収容所内での日常生活を淡々と描写している。

徹底した飢えと苛酷な労働、飢饉による食糧事情の悪化に加え、収容所内での組織的な食糧横流しなどによって、石原ら抑留者たちは、慢性的な栄養失調の状態に置かれていた。こうした収容所の日常のなかで、「一種独特の〈共生〉ともいえるべき慣習が生まれ、またたく間に収容所全体に普及した」。「一人ではとても生きていけないという抑留者自身の自覚」が、それに拍車をかける。

まず、〈共生〉のはじまりとしての〈食缶組〉の話である。これは、収容所では食器が絶対的に不足していたので、旧日本軍が使っていた飯盒を代替りの食器として、抑留者二名につき、一つの飯盒を渡して一緒に使うようにさせたことをいう。少し長くなるが、収容所における〈食缶組〉

の様子が描かれた箇所をそのまま抜粋する。

一つの食器を二人でつつきあうのは、はたから見ればなんでもない風景だが、当時の私たちの這いまわるような飢えが想像できるなら、この食缶組がどんなにはげしい神経の消耗であるかが理解できるだろう。私たちはほとんど奪いあわんばかりのいきおいで、飯盒の三分の一にも満たぬ粟粥を、あつというまに食い終わってしまうのである。結局、こういう状態がながく続けば、腕づくの争いにまで到りかねないことを予感した私たちは、できるだけ公平な食事がとれるような方法を考えるようになった。まず、両方が、厳密に同じ寸法の匙を手に入れ、交互にひと匙ずつ食べる。しかしこの方法も、おなじ大きさの匙を二本手に入れることがほとんど不可能であり、相手の匙のすくい加減を監視するわずらわしさもあって、あまり長続きしなかった。つぎに考えられたのは、飯盒の中央へ板または金属の〈仕切り〉を立てて、内容を折半する方法である。しかしこの方法も、飯盒の内容物が均質の粥類のときはいいが、豆類などのスープの時は、底に沈んだ豆を公平に両分できず、仕切りのすきまから水分が相手の方へ逃げるおそれもあって、間もなくすたった。さいごに考えついたのは、缶詰の空缶を二つ用意して、飯盒からべつべつに盛り分ける方法である。……

食事の分配が終わったあとの大きな安堵感は、実際に経験したものでなければわからない。この瞬間に、私たちのあいだの敵意や警戒心は、まるで嘘のように消え去り、ほとんど無我の状態に近い恍惚状態がやってくる⁽⁵⁾。

(5) 石原吉郎『望郷と海』ちくま学芸文庫、1997年、21-23頁

共生の次の情景は、作業の時に見られる。体力の消耗をさけるために、できるだけ良い工具を確保しなければならない。そのためには、「最小限二人の人間の結束が必要である。食事のときあれほど警戒しあった二人が、ここでは無言のまま結束する」。

こうして私たちは、ただ自分一人の生命を維持するために、しばしば争い、結局それを維持するためには、相対するもう一つの生命の存在に、「耐え」なければならないという認識に徐々に到達する。これが私たちの〈話し合い〉であり、民主主義であり、一旦成立すれば、これを守りとおすためには一歩も後退できない約束に変わるのである。これは、いわば一種の掟であるが、立法者のいない掟がこれほど強固なものだとは、予想もしないことであった。……。

私たちの間の共生は、こうしてさまざまな混乱や困惑をくり返しながら、徐々に制度化されていった。それは、人間を憎みながら、なおこれと強引にかかわって行こうとする意志の定着化の過程である。……例の食事の分配を通じて、私たちを最後まで支配したのは、人間に対する（自分自身を含めて）つよい不信感であって、ここでは、人間はすべての自分の生命に対する直接の脅威として立ちあらわれる。しかもこの不信感こそが、人間を共存させる強い紐帯であることを、私たちはじつに長い期間を経てまなびとったのである（傍点筆者）⁽⁶⁾。

石原の〈共生の思想〉は、徹底した人間不信の体験を、その根底におく。それは、飽くなき〈生への欲望〉をもつ人間同士の衝突から生まれた、いわば生き続けるために交わされた〈掟〉にも等

しい〈約束〉である。石原のすさまじい体験は、〈共生の思想〉はアприオリに人びとに備わっているものではなく、約束（自由意志の交換）に基づく一つの掟（ルール）であることを示して余りある。約束が交わされる背景には、相互の「人間不信」がある。「人間不信」の根底にあるものは、〈生への欲望〉である。「人間不信」から出発する石原の〈共生の思想〉は、人間の欲望を直視することから、したがって〈内なる〉言葉として発せられたものである。いわば、自発的共生論というべき思想の形をしている。

約束に基づく一つの掟（ルール）に関して、ルソーは、権利や正義の観念は自然から由来せず、ただ「約束（convention）にもとづく」としながら次のように述べている。

「権利の平等、およびこれから生ずる正義の概念は、それぞれの人が自分のことを先にするということから、したがってまた人間の本性から出てくる」（ルソー、『社会契約論』、桑原武夫・前川禎治郎訳、岩波文庫）

ルソーは、人間の本性である自己愛（自分自身のためになすこと）と自己中心性（自分のことを先にすること）、すなわち「私の生への欲望」が権利や平等・正義という観念を求めることを見抜いていた。自己中心性とは、自分自身へ配慮することである。自己中心性の根底にあるものは、「私は欲する」つまり個的な「欲望」に他ならない。

人がなにかを「考え」「欲する」のは、多くが「自分自身のため」から出発している。人がそれぞれの欲望や自由を大切にしたいと思うならば、必ず、他人との競争や対立が生じる。そのとき、「対立」は自分自身に関係する事柄であるから、他人との間の「対立」を緩和したり解消したり

(6) 同上書、24頁

しようとする動機を深くもちうる。ここから権利の平等や正義などの諸々の概念が導き出される、とルソーは直観している。人間は、互いの欲望を認め共に生きるために「約束」するのだ。共生の概念もまた、「約束」、したがって人間的関係における経験に由来する。

ルソーや石原は、決して、「他人を人格（目的）として扱え」と命じないし、「他人の痛み」や「他人の気持ち」を知るべしと求めない。また、「他人を思いやる心」を育てたり、「生命の大切さ」を教えたりする、つまり、「善い人間」になることを通して、理想としての〈共生〉に向かおうとするものではない。

彼らの思想の底流に流れるのは、「欲望する」存在である人間の本性そのものから、「対立」を宥和し和解のための現実的条件と原理を見いだそうとする発想と態度である。

「私が欲すること」のぶつかり合いが、さまざまな困難や試練を経て、やがて「誰もが欲すること」につながり、権利や平等、正義や公正、共生といった諸々の観念をもたらすことを、石原の体験とことばは、明快に語っている。

さて、「私の欲望」から出発する石原は、人間関係に深い関心を寄せ、〈加害と被害〉の問題や〈連帯〉の問題に触れている。「私にとってもっとも重大な問題は、人間と人間との結びつきの問題、人間関係の問題です」⁽⁷⁾。

さきに述べたように、石原は、〈戦争犯罪人〉として重刑判決を受けた。罪状は、刑法五八条六項〈反ソ行為、諜報〉違反とされたが、まったくのでっち上げであった。それゆえ、石原は自らを〈闇取引〉による犠牲者と考える。〈闇取引〉の結果、〈戦争犯罪人〉とされたシベリアの戦犯は、「誰にも知られないままに、最も苛酷な、

非人間的な環境に置かれることによって、実質的には最もきびしい戦争責任を担わされた」⁽⁸⁾。それに加え、日本に帰国してからも、〈シベリア帰り〉というだけであらゆる職場から閉め出され、さまざまな迫害を受けることになった。

「人間が蒙るあらゆる傷のうちで、人間によって負わされた傷がもっとも深いという言葉聞きます。私たちはどのような場合にも一方的な被害者であるはずはなく、被害者であると同時に容易に加害者に転じうる危険に瞬間ごとにさらされています。そういう危険のなかでなおかつ人間の深い連帯の可能性……を見失わないためには、人間はそれぞれの孤独のなかで自分自身を組み立て直すことが必要であると思います。深い孤独の認識のみが実は深い連帯をもたらすものだという逆説をお考えになってください。さらにまた、その連帯は、死者との連帯の方へ向けられるのではなしに、生きているもの、問題と痛みを担って現に生きているものとの連帯に向かって前向きのものでなければならぬということも心の中にとどめていただきたいと思います」(「肉親にあてた手紙」より)⁽⁹⁾。

石原は、想像を絶する苛酷な、8年間の収容所生活のなかを生き延びた。「生き残る」ために、他者の死を凌いで生きなければならなかった。そこでは、加害者としての日本兵が、理不尽な管理の下で犠牲者、つまり被害者となる。人間の歴史と現実とは、加害と被害、差別と被差別の関係が錯綜し可逆的な関係であることを示している。

(7) 同上書、195頁

(8) 同上書、199頁

(9) 同上書、210-211頁

後で述べるように、戦前の日本人知識人の多くが「大日本帝国」下の植民地の異民族に対する非人間的な支配を差別や抑圧とは考えなかった、つまり自らの「加害性」に無頓着であった。逆に、戦争を体験した日本人の多くが自らを「被害者」とみなしていた。

しかし石原は、「人間は一般に被害に対しては驚くほど神経質であると同時に、加害にたいしては無神経なものです」⁽¹⁰⁾といい、自らの戦争責任に触れている。「私がここにいる日本人—血族と知己の一切を含めた日本人に代わって、戦争責任を『具体的に』背負ってきたのだという事実は消し去ることのできないものである」と述べている⁽¹¹⁾。

なぜ、加害者である自分が、被害者の発想に陥るのか。それは、「集団のなかには問いつめるべき自我が存在しないからである（傍線は石原）」⁽¹²⁾。加害や被害の問題を自分の問題と引き受けて、深く洞察する主体としての〈自我〉の欠如が、自分たちを一方的な被害者にしたと、石原は考えるのである。

石原の考える〈連帯〉は、「慣習と血族意識とを核として成立する連帯とは全く別のもの」であり、「それぞれの深い孤独をおたがいに尊重しあうこと」である⁽¹³⁾。石原は、血統主義にもとづいた日本の「国民」概念を根底から批判し、〈孤独〉な個人同士の連帯、つまり〈市民〉の連帯の必要性を直感している。

自らの〈加害性〉の自覚と、血統主義にもとづいた「国民」概念の否定、そして、〈集団〉ではなく〈自我〉、つまり〈個人〉からの発想—これらの点において、石原の共生の思想は、次に

検討する黒川紀章の「聖域的共生論」とは、根本的な相異を示している。

3. 黒川紀章の『新共生の思想』 ——「聖域的共生論」

"symbiosis"と"conviviality"

黒川紀章は、「〈共生〉という言葉は、仏教の〈ともいき〉と生物学の『共棲（きょうせい）』を重ねて私がつくった概念である」と、〈共生〉という言葉の創始者を自認している⁽¹⁴⁾。

黒川は1970年代後半からさかんに「共生」ということばを使い始め、1987年には約400頁の『共生の思想』（英語版 *The Philosophy of Symbiosis*）を出版した。その後、『共生の思想』は版を重ね、1996年には改訂版『新共生の思想』を著している。『新共生の思想』は、700頁にもおよぶ大著で、思想・政治・歴史・経済・哲学・仏教・文化・自然・技術・建築学・言語論などに関する、黒川の幅広い知見が披瀝されている。

ちなみに、"symbiosis"は、元来、生物学におけるターミノロジーで「共棲」と訳されるのが一般的であるが、最近では、社会学的用語として、同じ共同体における異なる集団間の「共存関係」を指すものとして使われている⁽¹⁵⁾。辞書的な意味として「共棲symbiosis」は、「異種の生物の共存様式」、「二種類の生物が互いの利益を交換しあって生活する、相利共生」（大辞林）、もしくはヤドカリとイソギンチャクのような「共利共生」（広辞苑）とされる。「共棲symbiosis」は、いうならば安定した「閉じた共存共栄のシステム」である。後ほど明らかにされるが、黒

(10) 同上書、204頁

(11) 同上書、203頁

(12) 同上書、94頁

(13) 同上書、197-198頁

(14) 黒川紀章『新共生の思想』徳間書店、1996年、1ページ

(15) *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*, Harper Collins, 1999, p850

川の『共生の思想』は、「閉じた共存共栄のシステム」としての「共棲symbiosis」の本質をもつ。この点を考慮すれば、『共生の思想』の英訳語を *The Philosophy of Symbiosis* としたのは、至極、妥当である。

とまれ、黒川は、「共生は本来、激しく対立し、本質的に相いれない要素の中で成立する」と、全く正論を述べている⁽¹⁶⁾。しかし、驚くべきことに、「その（共生の）ためには、〈聖域〉が必要となる」と、突然、「聖域論」を持ち出してくる。黒川の共生論は、後で詳しく述べるように、「聖域」を中心原理とする、「聖域的共生論」である。

ところで、〈共生〉の概念を、「共棲」や「共存関係」とは全く異なるコンセプトとしてとらえたものに、「conviviality(コンヴィヴィアリティ)」がある。

井上達夫は、〈共生〉を"conviviality"とする。"conviviality"の英語の原義は、「宴会気分」である。ここから井上は、「共生」を「欲望の自由な交歓」とイメージする。井上がイメージする「宴会」は、オープン・ハウス・パーティー（招待を特定の個人に限定しないパーティー）で、誰に対しても「開かれた空間」である。それゆえ、「conviviality(コンヴィヴィアリティ)」としての「共生社会」は、「異質なものに開かれた社会的結合」を意味する。井上のいう〈共生〉は、「内輪で仲よく共存共栄することではなく、生の形式を異にする人びとが、自由な活動と参加の機会を相互に承認し、相互の関係を積極的に築きあげてゆけるような社会的結合である」⁽¹⁷⁾。

イヴァン・イリイチは、1970年代初頭に"conviviality"を提案した。イリイチは、脱産業主義時代に適合するオルタナティブとしての新しい生産様式を構想した。それが自立共生的（コン

ヴィヴィアル）な社会である。イリイチは、「conviviality」を英語の「宴会気分」とは違う「まじめな意味」として、「節制のある楽しみ（現代スペイン語）」と規定する。"conviviality(節制のある楽しみ)"は、禁欲的態度、低エネルギーによる生活設計に基づく社会をイメージする。イリイチの意図は、「conviviality」を「人間よりもむしろ道具に適用することによって」産業主義のもたらす弊害を緩和し、人間と道具（科学技術と機械）と新しい共同性との関係を明確にしようとするにある。「現代の科学技術が管理する人々にではなく、政治的に相互に結びついた個人に仕えるような社会、それを私は、〈自立共生的（コンヴィヴィアル）〉と呼びたい」⁽¹⁸⁾。

但し、本稿では、紙面の枚数の関係上、井上達夫とイヴァン・イリイチの"conviviality"としての〈共生〉論を考察の対象としないことを断っておきたい。

「中間領域論」

黒川が『共生の思想』を提案した政治的背景として、1980年代の日米経済摩擦の問題がある。1980年代初頭のレーガノミクスによって、米国の赤字と日本の黒字が問題視されて以来、10年以上にわたって、日米経済摩擦は続いた。黒川は、議長として参加した1979年のアスペン会議において、『日本と日本人』をメインテーマに、アメリカと日本の共生の道を探ってみることにした」と述べている。たとえば、「コメ」に関して、黒川は、アメリカのカリフォルニア米は食料としてすぐれていても文化ではないとする一方、日本のコメは文化であるとして、「コメ聖域論」「コメ文化論」「コメの輸入完全自由化反対運動」を主張し、その立場は「現在に至るまで

(16) 黒川紀章、前掲書、116頁

(17) 井上達夫『共生への冒険』毎日新聞社、1992年、25頁

(18) イヴァン・イリイチ『コンヴィヴィアリティのための道具』（渡辺京二、渡辺利佐 訳）日本エディタースクール出版部、1989年、XV頁

一貫して続いている」⁽¹⁹⁾。

「コメ聖域論」とは、「コメづくりは日本の聖域で、貿易摩擦の対象となるのにはなじまない」とし、「聖域があればこそ、国同士の尊敬に基づく共生が可能となる」という主張である⁽²⁰⁾。

ここに、黒川の共生論の中心思想が、端的に示されている。それは、「聖域論」に基づく、異なる文化を持つ国家間の共生論である。黒川の共生論の原理的核心は、「中間領域論」と「聖域論」である。「共生の思想は、聖域論と中間領域論をその根源にもつ」という黒川の主張に、しばし、耳を傾けてみよう。

「中間領域論」は、「無理やりどちらかに分類されてしまったり、あるいは排除されてしまった領域や要素」で、曖昧で、両義的、多義的なものを含む。中間領域とは、テンタティブな（仮設の）共通項、ちゅうぶりの了解である。聖域とは、「理解不可能な領域」である。異質な文化の間に互いに理解できない領域を積極的に設定すべきである。なぜならば、「聖域は理解不可能部分を含んでいるからこそ、敬意を払うのである」。生命は、機械と違って、「無駄や遊び、曖昧性といった中間領域」を本来的に有する。聖域と中間領域の存在こそが、〈生〉の証である。

聖域論と中間領域論を根源にする共生論は、それまでの思想と一線を画した、全く新しい世界を提供するだろう、と黒川はいう。黒川の〈共生〉論においては、中間領域と聖域とは、一対の概念をなしている。互いの固有な文化・価値観を「聖域」という名の絶対的領域として囲い込む一方、いずれの聖域にも属さない価値観をとりあえず「中間領域」に一時的にしまい込むことによって、対立関係を緩和しようとするものだ。

一見、近代がもたらした〈有用性〉の概念の対極に位置する無駄や遊びや曖昧なものが、人間の〈生〉にとって意味ある領域であることは、誰もが経験的に了解できるものである。

たとえば、〈遊び〉について、オランダの歴史家のホイジンガは、「人」をホモ・ルーデンス（遊ぶ人）と定義した。近代以降のホモ・サピエンス（理性の人）が理性に人間の本質を見いだしたとすれば、ホモ・ルーデンスは、理性ではなく〈遊び〉に人間の本質を見いだそうとする。〈遊び〉のなかにこそ、人間の豊かな創造性が発見できるという。フランスの社会学者・ロジェ・カイヨワは、ホイジンガの定義を発展させ、人間が〈遊び〉を求める根本的な動機として次の四つを分類した。「競争」、「運に身をまかせること・偶然」、「模擬あるいは表現」、「めまいと失神」である⁽²¹⁾。

ホイジンガとロジェ・カイヨワの考える〈遊び〉は、すぐれて人間の本質に関わる新しい概念規定の試みであり、黒川のいう無駄や曖昧性を特徴とする〈遊び〉としての中間領域とは全く性質を異にする。

黒川の考える「中間領域」は、価値のグレーゾーンであり、国家間に敷かれた一種の緩衝地帯である。対立する国家間や異なる文化の間に設定された、いわば防御ラインである。互いの文化は、防御ライン（中間領域）によって相手の侵入から守られた、「聖域」とされる。黒川は、文化を異にする国家は、「聖域」をもつことによって互いを尊敬しあい共生できるというのが、はたしてそうであろうか。

「聖域論」

興味深いことに、黒川は、男女の間にも「聖

(19) 黒川紀章、前掲書、98～99頁

(20) 同上書、326～328頁

(21) ロジェ・カイヨワ『遊びと人間』（多田道太郎、塚崎幹夫 訳）講談社文庫、1973年、3頁

域」があつてこそ互いに敬意をはらう関係が成立すると考える。恋人同士、夫婦、親子を問わず、「100パーセント理解できると考えること自体、近代人の錯覚なのだ」⁽²²⁾。親しい者同士でも「聖域」をおくべきという黒川の主張は、それ自体、異論を挟むべきものではない。しかし、個人のレベルにおいて「聖域」というのはなじまない。むしろ、「秘密」というべきであろう。この点に関して、ジンメルのすぐれた研究者・菅野仁（宮城教育大学教育学部助教授）が、ジンメルの「秘密」論から、人びとの相互理解のための基本原理の一つを取り出している⁽²³⁾。

ジンメルによれば、「秘密」は人間関係に奥行きをもたらす。「秘密」があつてこそ、人間関係はうまくいくという。幻想的な欲望を持つ人間は、いつか、どこかで、きっと深く理解し愛し合える人と巡り会えるという思いを持ち続ける。とくに近代以降、自由恋愛による婚姻によって、やっと巡り会えた人と「互いに同化しあいたい」という深い願望にとらわれる。互いに一切の秘密を持たないことが愛の証だと思ひこみ、いつも一緒にいたいという気持ちが高じて〈距離感ゼロ〉の密着状態を求めてしまう。

しかし、ジンメルは、これは夫婦関係にとって危機と考える。関係の「絶対的な統一性」は、むしろ親しい関係を壊すものにつながる。親しい関係であるからこそ壊れた場合の失望やショックは大きく、しばしば修復不可能に陥る。だから、親しい関係を持続するには、すべてをさらけ出すのではなく、「繊細さと自制」が求められる。近代以降の特徴である「親密な関係性」が、適度な距離感を保つ（したがって相手の秘密を許容する）人間関係を必要とするのだ。

他者を理解し愛するためには、「秘密」に示される、人と人との「距離」が必要である。近代

的自由の時代に生きるわれわれは、人と人との「距離」に敏感にならざるを得ない。というのは、近代社会は、神ではなく理性の声に従うこと、つまり自由に生きることを各人に命ずるからだ。自分の人生を自分で決めることのできる自由な人と人との「距離」を保って関係する社会が、近代社会にはほかならない。わたしが自由でありながら、かつ、他者の自由も尊重して生きるためには、人と人との「距離」が必要不可欠である。

さて、個人のもつ「秘密」とは、一般的にいて、他人に知られたくない恥ずかしいことであつたり、知られたら困るような、あるいは自分だけの思い出にしまい込んでおきたいような事柄である。しかるに、黒川のいう「聖域」は、価値ある誇るべき民族的文化を内容とする。黒川の錯誤は、個人のもつ「秘密」と国家・民族の「聖域」という、全く意味も位相も異なる概念を同等に扱ったことにある。しかも、人びとの相互理解のための基本原理たる「秘密」を、個人とは全く本質の異なる国家間の関係に素朴に当てはめ、それらの共生原理にしてしまった。個人間の関係原理を、十分な説明もなく、国家や異なる文化的集団間の共生原理とするのは、ほとんど困難である。

黒川の近代人の理解に基づく男女の共生論には、うなずけるものがあつたにも関わらず、異なる文化をもつ国家間の共生論になると、まるきり正反対の、むしろ〈共生〉とはほど遠い内実をもつ議論を展開していることに、黒川本人は全く気づいていない。

重要なことは、黒川の共生論における共生の主体が、文化や価値観の異なる国家・民族という「集団」であつて、個人や市民という「個」を主体とする観点が欠落していることである。

(22) 黒川紀章、前掲書、329頁

(23) 菅野仁『ジンメル・つなぐりの哲学』NHK出版、2003年

国家の「聖域」と個人の「絶対的自由の領域」

黒川の『共生の思想』の核心部分には、〈天皇〉が〈聖域〉としておかれている。少し長くなるが、その部分を紹介しよう。

「天皇制の現在のあり方、『象徴天皇』もまた、日本の歴史そのものを体現する日本の文化であり、日本人のプライドだと考えている。まさに聖域そのものであって、天皇がことさらに普通の人間であることを強調されることは賛成できない。世襲制の歌舞伎や茶道、技術が伝承される数寄屋建築、スポーツではなく、そもそもその発生から天皇制やコメづくりと結びついている相撲なども典型的な日本の聖域と考えるべきだろう。

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、神秘的領域、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（傍線筆者）」⁽²⁴⁾。

天皇制は、日本の歴史であり文化である。象徴天皇は「聖域」である。黒川は、「共生の思想は、お互い（国家）の聖域を認めようとする思想」として、各国が、それぞれのぎりぎりの聖域について宣言すべきだ、という。「聖域」とは、触れることも、語ることも、はいることも許されない領域のことである。自らの文化・価値観を「聖域」として囲い込むのは、他の異なる文化・価値観からの一切の批判を受け付けないことである。自分への批判を封じる代わりに、相手に対する批判も封印する。それは、畢竟、「外」からの批判を拒絶するばかりか、「内」なる批判、つまり日本に住む市民の声をも封殺することになる。したがって、「聖域論的共生論」は、人び

とにとって自発的な共生論でないばかりか、ややもすれば、人びとを抑圧する思想になりかねないのである。

「聖域」は、自己の内部に閉じた「絶対的な領域」である。自己の「絶対的な領域」に関して言うならば、たとえば、ロックは、個人には絶対的自由の領域があるべきと考えた。16世紀の長く深刻な宗教的対立を解決するために、ロックは『寛容論』を著し、信仰や宗教のような個人の「内心」の問題は、絶対的な自由の領域である、したがって、国家（政府）はこれにむやみに介入したり禁止したりすべきでない、とした。ロックの意図は、個人の自由の絶対的領域をおくことによって、他者や権力から個人の「内心」の自由を擁護することにあった。ロックの思想は、現代でいわれる「政教分離の原則」にあたるものだ。

また、宗派や信条が異なる相手同士は、互いに干渉しないのが望ましい。ロック的な寛容は、異なる宗教を「大目にみる」あるいは「とくに処罰はしない」ことを意味した。宗派の異なる者を「大目にみる」というロック的寛容論の考え・態度は、今日の文化多元主義のいう、マイノリティに対する「好意的無視"benign neglect/salutary neglect"」に反映されている。公的なレベルにおける市民の人格としての平等や「機会の均等」が重要で、マイノリティの文化や価値観は、純粹に「私的なもの」として「好意的に」無視すべき（つまり、国家は干渉すべきでない）とされる。それは、あたかも検閲（国家権力による言論への干渉）を廃止してこそ、自由な言論が保障できるように、さまざまなマイノリティの文化や価値観を「好意的に無視」することによって諸個人の文化的多様性は促進され则认为る。

さらに、次の点が重要であるが、ロックのい

(24) 黒川紀章、前掲書、326頁-327頁

う個人の自由の絶対的領域論（現代的に言えばプライバシーの領域）は、政治社会（市民社会）の公共性の概念と対を成している。市民社会の成員は、一方では権力（国家や教会）から干渉されない自由の絶対的領域を有するが、他方では、市民社会の主人として公共的なものに責任を負うというものだ。

しかるに、ロックの個人の自由の「絶対的領域」と、黒川の「聖域」としての「絶対的領域」とは、名ばかり似ていて、いくつかの点において、全く本質を異にする概念である。

黒川の聖域論が守ろうとするのは、自国・自民族の文化である。しかも、それは、天皇を中心とした、いわば支配者中心の文化であり、国家権力をもつ者たちの文化である。したがって、そこには、ロックのいうような「権力から」の個人の自由の確保という契機を見つけることはできない。

それ以上に、マイノリティの個人を市民社会の主人として受容するという発想は、いっこうに見受けられない。この点は、最近、混合民族論を唱える政財界のリーダーたちが、日本の新しい移民の時代を予感し、あくまで移民たちを「労働者」として受け入れるが、決して市民（したがってこの国の社会の主人）と見なさない主張をくりかえすのと、軌を一にしている。

異なる文化集団の〈共生〉という観点に立って見た場合、黒川の聖域論は、大きな問題を孕んでいる。互いの文化・価値観を「聖域」として相手に閉ざしてしまうなら、いかにして互いの文化を理解し合うことができるのであろうか。これでは、互いの文化の相互理解にもとづく尊重はおぼつかないばかりか、〈共生〉は全くの絵空事になってしまうのではなからうか。「聖域論」は、自文化（日本文化）の価値に固執することに過ぎないものといえよう。

注意すべきは、こうした黒川のいう「聖域論的共生」の概念は、天皇制や日本文化に対する

「外」からの批判を受け付けられないばかりか、「内」なる批判の封殺につながることである。つまり、天皇制を由としない市民の声を押さえつけ、天皇を中心とした文化とは相容れない価値観をもつマイノリティたちの心情も無視することになる。それゆえ、黒川が最初に提唱したと自称する「共生」の概念は、多様な文化や価値観をもつ人びとが共に暮らすという、「共生」のもつ本来のかつ根源的な思想に相反する内容をもつといっても差し支えないのである。

〈共棲〉原理としての黒川の〈共生〉論

黒川のイメージする共生社会は、三つの領域から成る〈共棲〉社会である。

第一の領域は、普遍的領域（近代主義の普遍性、つまり普遍的人権概念にもとづく領域であろう）で、共通のルールが支配する。これが、全体の50～60パーセントを占める。第二の領域は、中間領域で、30パーセントである。第三の領域が、聖域で、10～20パーセントを占める。黒川は、全秩序の内、聖域の占める比重が20パーセント以内であったら、領域内のそれぞれの文化は互いに尊重し合えるというが、その根拠をつまびらかにしていない。

これは、各領域（文化）の棲み分け論である。ここからイメージされる社会は、「異なる文化や価値観をもつ人びとや民族」間の〈共生社会〉ではなく、むしろ、それらの〈棲み分け〉を原理とする社会、つまり「閉じた共存共栄のシステム」としての本質をもつ〈共棲社会〉である。

しかも、その〈共棲社会〉の中心には天皇制を核とする「聖域」がおかれ、他の異なる文化的価値をもつ集団や人びとは、曖昧なものとして「中間領域」に投げ込まれる。天皇制は、日本の歴史を体現する日本文化そのものであるとされる。「聖域」としての天皇制は、それが全秩序の内に占める比重が20パーセント以内であろうと5パーセント以内であろうとも、権力者の文

化・支配者の文化の本質を持つことには、変わらない。

ここからイメージされる社会像は、権力をもつ支配的な日本文化（天皇制）を頂点もしくは中心にした、文化的価値によるヒエラルヒー社会である。換言すれば、黒川の「聖域的共生論」は、日本文化（象徴天皇）を頂点とする、自民族・自文化中心主義を本質とする思想ということができよう。

日本社会のもつ自民族・自文化中心主義の思想は、天皇制を中心にして、血統主義に基づく国民（国籍取得者）概念をつくり出す制度と、単一民族論の思想によって支えられてきた。第一点目の血統にもとづく近代日本国家の「国民」概念は、1899年に誕生して以来、今日まで維持されている。第二点目の日本社会に潜在する単一民族神話幻想は、状況の変化に応じて、混合民族論あるいは単一民族論に姿を変えながら、未だも日本社会の底流に流れている。

黒川の共生論の内実が「閉じた共存共栄のシステム」としての〈共棲社会〉であることは、すでに確認したとおりであるが、日本文化（天皇制の文化）の聖域化は、血統主義にもとづく「国民」概念と単一民族神話幻想によって補強され、「中間領域」に投げ込まれた曖昧な価値観の人びとに対して、「日本文化を受容するか否か」「日本人になるか否か」を迫る力として作用するのは、想像に難くない。

次に、黒川が聖域とする〈天皇制の文化〉を支える血統主義にもとづく「国民」概念と単一民族神話幻想について、考察を続けよう。

4. 「1899年体制」

——血統主義にもとづく「国民」の誕生

血統主義にもとづく日本の国民（国籍取得者）概念は、100年も前に制定された国籍法に始まる。明治政府は、19世紀半ばに欧米列強から強いら

れたいくつかの不平等条約を撤廃し、新たに国際社会の一員となるべく国内法の整備に着手した。1890年代の日本は、日清戦争に勝って台湾を植民地として手に入れ、人びとが戦勝気分に乗るなか、「国土」を拡張していく時期にあった。清国から流入する外国人労働者をいかに処遇するかという問題を含めて、いかなる基準に基づいて「国民」を選定するのか、国民概念の根拠を定める必要に迫られていた。

近代国民国家の創出に向けた法制度が整備されるなか、1899年に、国籍と移民に関する一連の法律が制定された。最初の国籍法と外国人労働者を管理する一連の法令（勅令第352号および施行細目など）、およびアイヌ民族の同化を進める「北海道旧土人法」である。

「北海道旧土人法」によってアイヌの人びとは、民族性を奪われ、日本国家への忠誠と日本国民への同化を強いられた。「北海道旧土人法」は、農業に従事する旧土人（アイヌの人びと）には土地を無償で与えて農業を奨励し、旧土人の部落には国費で小学校を設置するというように、教育、医療、生活扶助などの保護対策をおこなうものであった。しかし、真の目的は、先住民族アイヌに対する搾取と同化政策を促進し正当化するのにあった。「北海道旧土人法」は、1997年にアイヌ文化振興法（アイヌ文化の振興ならびにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律）が制定されるまで、実に100年の間、日本国家の現行法のひとつを構成していたのである。

勅令第352号および施行細目は、外国人労働者、主に清国からの労働者の流入を規制するねらいがあった。この法令によって、労働者は規制の対象となったが、行商人は日本での業務を認められることになる。施行細目によって営業が容認されたのは、仕立屋、コック、散髪屋のいわゆる三刃業であった（どれもがハサミや包丁を使うからこう呼ばれた）。いずれにしても国家へ

の忠誠心の面で問題があると思われる外国人と、日本人の仕事を奪うことになる外国人労働者の日本への流入を阻止するのに、この法令の主眼があった。

最初の国籍法は、父系血統主義にもとづいていた。父系であるから、日本国籍をもつ父親からその子へと代々にわたって国籍が継承される。逆に、日本にいかにも長く住んでも、外国人の子は外国人、つまり社会の「のけ者」になる法制度の原理が、この時期にできあがった。父系血統主義を原理とする国籍法によって、日本に住んだ経験がなくても親との「血」のつながりが証明されれば、すぐに国民になることができ、この地の主人として扱われる。反対に、長年にわたって日本に住み、社会の隅々のことを知り尽くしていても、異文化・異民族の人間は「血」がつながっていないことを理由に、いつまでも「よそ者」とみなされ、日常生活の重要な事柄を決定する機会や場所から排除されてしまう。異なる文化や民族性をもつ市民・居住者に対する、このような奇妙で時代遅れの取り扱いが、100年以上も続いてきた。

1899年の国籍法、勅令第352号、「北海道旧土人法」などの一連の法律は、その後の日本社会の「国民」概念を規定し、基本的に変化することなく今日まで至っている。テッサ・モーリス・スズキは、1899年に制定された「法」によってもたらされた移民と国籍をめぐる構造を、「1899年体制」と呼ぶ。

「1899年体制」が生み出した、日本人の血統にもとづく「国民」概念の創出は、アイヌの人びとの同化と外国人労働者への排斥と表裏一体のものであった。「1899年体制」が意味するのは、内なる異文化・異民族への同化強制と外国人労働者の排斥という、日本国家と社会のもつ閉鎖的構造であり、日本国民のもつ閉鎖的体質である。

そして、私たちが決して見落としてならない

のは、血統にもとづく「国民」概念は、天皇を元首とする大日本帝国憲法と表裏一体のものであることだ。天皇を頂点に置き、血統にもとづく「国民」を「臣下」とするヒエラルヒー体制として、近代日本国家と社会が形成されたのである。

この点に関して、天皇制国家の歴史と文化を「聖域」とする黒川の「共生論」は、結局、文化的な多様性に対して「開かれた」共生社会を求めるのではなく、日本国家と社会のもつ「閉ざされた」構造と、日本国民のもつ「閉ざされた」体質を不問にして固着化することにつながるものといえよう。

さて、国籍法は、戦後、1950年と1984年の二度の改正を経て、現在に至っている。1984年の改正国籍法によって、それまでの父系血統主義に替わって父母両系血統主義が採用され、民族名（いわゆる外国人姓）のまま帰化（日本国籍を取得）することができるようになった。しかし、依然として、血統主義にもとづく「国民」概念は変わらぬまま、日本人の血を引くものだけが「国民」となって、この国の主人としての地位と権利に与ることができる一方で、異文化・異民族の人間は、いつまでも「部外者」として、共通の関心事や、自分を含めたみな将来に係わる事柄を議論し決定する場から除外され続けている。

とはいえ、多文化共生に向けて、日本社会も少しずつ変化し始めている。外国人政策面で見れば、1979年の国際人権規約への加盟と、1981年の国連難民条約の批准によって、日本社会は戦後30余年続いた「内外人不平等」から「内外人平等」へと大きく転換し始めた。

これ以降、文化的多様性の尊重がうたわれ、国籍を理由にした行政上の差別が徐々に緩和・廃止され、教育の現場や自治体の政策あるいは市民生活の実践のレベルにおいて、異なる文化や民族の人びとと共生するための取り組みが始

められた。永住資格をもつ在日コリアンは、住宅金融公庫の融資を受けられ公団住宅に入居できるようになった。社会保障制度上の国籍条項（社会保障の適用対象者は「日本国籍を有する」者に限られる）が、新しく居住条項（「日本に住所を有すること」）に変更されたのに伴い、国籍による社会保障制度上の行政差別は廃止されることになった。日本社会は、かつてのサンフランシスコ講和条約にもとづく「内外人分離」の原則から、「内外人共生」の原則へと変化し始めたのである。

こうした取り組みは内外の社会の変化に対応したものであり、必然的なものと評価できよう。しかし押し寄せる国際化の波を乗り越えるために、日本社会に求められるのは根本的な法・制度の整備と拡充である。にもかかわらず、法や制度の現状は、押し寄せる国際化の流れに十分に対応できていないのが実情である。

多文化共生にむけた日本社会の取り組みのもつ最大の障壁は、それが「一定の文化的枠組みを越えて議論しようとする、やがてもっと根強く強固な文化的・イデオロギ的障害にはばまれること」である⁽²⁵⁾。多文化共生に向けて、見かけのいい対策や取り組みは「よし」とするが、社会の根幹に抵触する変化は決して容認しない。テッサ・モーリス・スズキのいう「根強く強固な文化的・イデオロギ的障害」とは、日本社会のメインストリームの奥底に流れる自民族・自文化中心主義の思想にほかならない。

それゆえ、テッサ・モーリス・スズキは、日本で展開される多文化共生の現状を、「コスメティック・マルチカルチュラリズム（うわべの多文化主義）」と批判する。注意を要するが、テッサ・モーリス・スズキは、昨今の日本における多文化共生に向けた変化や取り組みを、「うわべ」

だけのものとして全否定しているのではない。たとえ「うわべ」のものであったとしても、文化の多様性は否定されるよりは容認される方がいい。問題は、日本において多様性が認められる条件があまりにも狭く厳格であることだ。

テッサ・モーリス・スズキは、日本社会の厳格な条件にかなう文化的多様性として、次の四つを指摘する。第一に、審美的枠組みとしての「文化」、つまり政治的権利や社会的権利を主張しない限り、マイノリティの「文化」は、保護・育成の対象となりうる（ちなみに、数あるマイノリティのなかで、日本政府がマイノリティと認定したのは、アイヌ民族だけである）。アイヌ文化振興法は、アイヌの人びとの言語や踊りを保護するが、先住民としての権利を求める闘いの歴史の記憶を残そうとするものではない。第二に、管理可能な形態や空間に展示される文化でなければならない。マイノリティの文化は、祭りの余興や見せ物として容認される。第三に、マイノリティの文化は、日本の既存の制度の構造的な改変を求めてはならない。外面的な装飾（コスメティック）の形態にとどめるべきである。第四に、マイノリティの文化的多様性の容認と引き替えに、日本国家への忠誠心が求められる。

コスメティックな多文化共生の議論の垣間に見え隠れするのは、文化の多様性は反対すべきではないが、かといって、諸手を挙げて受け入れるべきものでもないという、日本人の建前と本音である。建前では、文化的多様性の受容は周りのみなが賛成していると知っているから、誰もそれに対して決して反対しない。しかし本心は、できることならば関わりたくない、やっかいなものと思っている。社会の表の顔としてコスメティックな多文化共生の取り組みがあり、その水面下を脈々と流れ続けるのが、単一民族

(25) テッサ・モーリス・スズキ「現代日本における移民と市民権」『批判的想像力のために—グローバル化時代の日本』所収、平凡社、2002年、156頁

神話幻想である。いわば、表面には清い水（多文化共生）が流れ、底流にはどろどろとした油（単一民族神話幻想）が溜まっている。水（多文化共生）が社会全域に淀みなく行き渡るためには、なんとかして、油（単一民族神話幻想）を取り除く必要があるだろう。

しかし、それはとてつもなくやっかいな仕事である。というのは、日本社会の単一民族神話幻想は、血統主義による「国民」概念と絡み合っており、相互に補完しあい、より強固な自民族・自文化中心主義の思想として、多くの人びとの観念を縛り付け、とりわけ、この国のメインストリームを我が物顔でのし歩く政治家や経済人あるいは知識人・文化人といわれる人びとを取り込んでしまっているからである。

5. 単一民族神話論 ——単一民族論と混合民族論

単一民族神話幻想に根付いた自民族・自文化中心主義の思想に関しては、小熊英二の『単一民族神話の起源—〈日本人〉の自画像の系譜—』が、その構造と本質をくっきりと描き出している。この問題に関して、筆者は、拙書『マイノリティの権利と普遍的な人権概念の研究』において、詳細に検討を加えたので、本稿では、概要にとどめる。

小熊は、歴史的に日本は「混合民族論」と「単一民族論」の二つの思想のなかで「弱いときには単一民族論で身を守り、強大になると混合民族論で外部のものをとりこむ」の中で揺れ動いてきたという⁽²⁶⁾。

混合民族論

混合民族論によれば、「大日本帝国」は、「一視同仁」による諸民族の混合同化の原理にもとづく倫理的国家であり、南北アジアの諸民族を「養子」として併合する家族国家である。また、太古の昔から天皇家に朝鮮半島からの渡人が含まれることを考えれば、朝鮮を天皇家の領土とするのは自然の成り行きである、というものだ。混合民族論は、日本が「大日本帝国」を構築する野望をもってアジア諸国を植民地とし、領土を拡張した戦前の時期に主流となった。こうした混合民族論に立脚した「大日本帝国」には、日本国内外の異民族をあわせた「非日系臣民」が総人口の三割近くを占めた。

ところで、看過してはならない重要なことは、戦前の混合民族論は、異民族の人びとを太古から日本民族の血縁であるとして、「異民族の他者性を失わせ、『出来そこないの日本人』に変えてしまう」、一種のトリックであったことだ。つまり、混合民族論による同化政策論は、相手を日本人の血縁関係とみなして、決して異民族と認識しなかったのである。

当時の日本人知識人たちの多くが、同化政策は異民族への差別どころか、むしろ差別を解消するものであり、彼らを優遇するものであるとさえ考えていた。彼ら知識人は、自分の内なる異民族に対する差別意識や支配意識に全く気づいていなかった。こうした他者（異民族・外国人）に対する無神経な思想は、現在でも生き続けている。

たとえば、日本の朝鮮植民地統治について、石原慎太郎は、十数年前には「確かに悪いことをしたことも認めて反省しなければいけないけれど、いい影響というものを残してきたのも否定できないと思う⁽²⁷⁾」と述べ、最近では、「私たちは決して武力で侵犯したんじゃない。日韓併

(26) 小熊英二『単一民族神話の起源—〈日本人〉の自画像の系譜—』新曜社、1995年、364頁

(27) 石原慎太郎、盛田昭夫 共著『「NO」と言える日本人』光文社、1989年、157-158頁

合を100%正当化するつもりはないが、どちらかといえば彼ら（朝鮮人）の先祖の責任であって、植民地主義といっても、もっとも進んでいて人間的だった⁽²⁸⁾」と発言した。

仮に日本による植民地統治が善いものを残したとしても、問題の本質は、植民地統治がその国の人びとから国家の主権者としての地位を奪い、奴隷的な地位と処遇を強いたことにある。植民地下の人びとに対していかなる「融和」政策を採ろうとも、決して自立した諸民族の共存・共生関係にはならない。そればかりか「大日本帝国」は、「被支配民族が日本民族と兄弟だと立証することで、天皇家を家長、日本民族を兄とする家族国家論」を正当化し、日本民族を頂点にしたヒエラルヒー国家を目論んだのである。こうした事柄に関して、日本の多くの知識人たちは、まったく「無頓着」なのである。

これに関連して、黒川は、改訂版『新共生の思想』を発行するに当たり、新たに「アジアの共生」の章を書き加えた。その中で黒川は、西洋文化と欧米に対抗するために「アジア・ルネッサンス」の必要性を説き、そのために日本がリーダーシップを取るべきと主張するが、過去の戦争やアジアの植民地に関して、ひとことも言及しない。天皇制国家の歴史と文化を聖域とする黒川の「共生論」は、天皇の赤子として多くの国民がアジア諸国への侵略戦争にかり出され犠牲になったことや、アジアの国々の人びとに多大な苦痛を強い、犠牲をもたらした事実、目を閉ざしている。加害者としての自覚も、被害者に与えた苦痛に対する配慮や反省の念も見あたらないのである。

単一民族論

単一民族論によれば、日本は太古の昔から単一の民族が住む社会で、天皇家が平和と文化的

共同体の統合の象徴とされる、平和な農耕国家であった。単一民族論は、敗戦後、冷戦体制のなかで、平和主義憲法を掲げ、激動するアジア諸国の政治的緊張から一定の距離をおこうとした時期に主流となった。

単一民族論を支える思想として小熊が指摘するのは、「日本民族は単一純粹の起源をもつ」および「従来の血統にあたる人間しか受け入れない」という二つの要素である。この点を、「1899年体制」が生み出した血統にもとづく「国民」概念が補強し、単一民族神話幻想は、さらに強固な観念となる。その結果、単一民族神話幻想は、「同化しない他者には出会いたくない」という本質をもつようになる。

それゆえ、単一民族論は異民族という「他者の不在」であり、混合民族論は異民族の「他者性の否定」であるといえる。単一民族論と混合民族論のいずれもが、異民族の人びとを自立した「他者」とはみなさないのである。しかし、戦前、日本国家は、植民地下の朝鮮人と台湾人を大日本帝国「臣民」「日本人」として戦場に駆り立て、敗戦後には、法務省の一片の通達によって彼らを一方的に「外国人」「他者」として切り捨てた。

戦前戦後を問わず、日本社会は、一方では異民族に対して日本人への同化を迫り、他方では公的領域における差別政策と私的領域での差別的態度を保持し続けてきた。異なる民族・エスニックの人びとに対する文化的同化と社会的差別という思想・制度的枠組みは、日本社会の底流を流れ続け、今日の日本社会の枠組みを根底から支え、日本人の意識や観念に深い影響を与え続けている。この点を決して見過ごしてはならない。自民族・自文化中心主義の思想は、グローバル化の進展と国際化に伴う価値観の多様化という「現実」の前でよりいっそう

(28) 朝日新聞、2003年10月29日

不合理とならざるを得ない。

6. 結 語

黒川を始め、日本の政財界の人びとが、盛んに〈共生〉を語り出した1980年代の終わりから1990年代の初頭にかけて、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。

在日コリアンたち、とりわけ民族的アイデンティティの確立や韓国の民主化・朝鮮の統一をめざしていた在日コリアンの組織・団体の中では、共生に関して、時期尚早もしくは消極的賛成、あるいはよくわからないという雰囲気が支配的であった。

当時、自らの民族的文化の価値や民族的アイデンティティを重視した在日コリアンが、〈共生〉ということばに対しては、冷ややかで懐疑的であったのには、いくつかの理由があった。

第一に、共生論のもつうさんくささである。これまで、すでに考察によって明らかにしたように、黒川紀章が最初に提案した共生論は、根源的な思想の中核において〈共生〉に相反する内容、つまり日本文化（象徴天皇）を頂点とする、自民族・自文化中心主義を本質とする思想をもつものであった。〈共生〉を理解不可能な「聖域」とした「聖域論的共生」の概念は、天皇制や日本文化に対する「外」からの批判を受け付けられないばかりか、「内」なる批判、つまり日本に住む市民の声をも抑えつけることにもなる。このような〈共生〉の主張は、日本のマイノリティや社会的弱者におかれた人びとにとっては、支配的文化にとって都合のいいものとしてしか映らない。だから、うさんくさく感じられる。

第二に、共生論に対する危機意識である。民族主義的な在日コリアンの多くは、日本社会に民族差別が存在する以上、民族的アイデンティティの確立こそが優先されるべき任務だと考え

る。差別がある限り、対抗的民族主義の存在理由と有効性は、いささかも軽んじられてはならないという。だから、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。また、在日コリアン社会も「開かれ」なければならないことになる。それは、在日コリアンの民族的主体性と在日コリアン社会の解体を進めるものとして、危険視される。

当時の在日コリアン社会、とりわけ民族的アイデンティティの確立をめざす日コリアンの組織・団体がもつ、日本人知識人や政財界の唱える〈共生〉論に対する拒否反応は、日本のマジョリティへの猜疑心と自己防衛心を根拠にしていたといえる。少なくとも、在日コリアンに象徴される日本国内の民族的マイノリティは、黒川の「共生の思想」に代表される、ホスト文化・主流日本人から提案された共生論に不審を抱いたのであった。

戦後一貫して、多くの在日コリアンは、民族の統一と自らの解放を一体のものと考えてきた。この時期は、日本社会の在日コリアンに対する差別は根強く存在していた。在日コリアンは、日常生活において就職や結婚あるいは住居入居などの差別にさらされてきた。それゆえ在日コリアンは、差別への対抗思想としての民族意識の高揚、つまり民族的アイデンティティの確立を重要視したのである。社会に民族差別が根強く存在し、異なる民族や文化的アイデンティティに対して社会が開かれる条件も展望も見えない状況である場合、民族主義は大きな存在理由を持ち得る。差別に対抗し人間らしく生きるために、対抗的民族主義の存在価値が認められる。

しかしひとたび、社会的差別が緩和され開かれた社会への条件が成熟する展望に立てるならば、すなわち、対抗すべき差別が軽減され共生社会へ向かうならば、対抗的民族主義は、早晩

その存在理由を喪失せざるをえない。先に確認したように、1980年代以降、日本社会はそれまでの「内外人不平等」から「内外人平等」の原則を採用し、牛のような歩みとはいえ、ともかく共生社会に向けて歩み出し始めた。

冷戦構造が崩壊した後、日本社会は本格的な少子化・高齢化・国際化の時代を迎えた。今後、グローバル化が進展するにつれ、日本社会の労働力人口の不足に伴い、アジア諸国からの外国人労働者の受け入れがより一層加速化するの、必至である。21世紀の日本社会には、われわれの想像を絶する膨大な数の外国人が居住する事態が想定される。そのほとんどが、互いの文化や価値観を異にする人びとである。

こうした変化は、多様なアイデンティティをもつ人びとが、市民として日本社会に定住・参加し活動できるような日本社会のあり方を求める。それは、ひと言でいえば、「開かれた共生社会」である。「開かれた」共生社会を展望するために日本社会には、まだ幾多の越えるべき問題が山積している。今後、マイノリティが日本社会の一員として自由で対等に暮らせる「開かれた」共生社会を実現するために、われわれが格闘しなければならない基本的な方向性（基本的課題）を二つ指摘しておきたい。

まず、第一に、日本社会が自らのもつ単一民族主義幻想を払拭し、異なる民族・エスニックマイノリティの存在をはじめとした文化的多様性を受容することである。第二に、血統主義に根ざした「国民」国家から成熟した市民社会へと脱皮することである。端的に言うならば、成熟した市民社会とは、多文化共生（文化的多様性の容認）を目標とする、市民主義にもとづいた「開かれた」共生社会である。

こうした観点から見れば、「聖域論」と「中間領域論」を原理的核心とした黒川の「共生の思想」は、到底、「開かれた」共生社会に向けた有効な思想や原理を提供するものではないと結論

できる。

しかし、共生論の持つ射程は、広く深い。本研究が取り組むべき課題は、異なる文化や価値観をもつ「人間と人間」との共生の問題、すなわち「価値対立」の克服という問題である。冒頭に述べたように、本稿は、共生論の原理的考察の発端として、黒川「聖域的共生論」を取り上げ、批判的考察を試みた。

今後、引き続いて、現代社会における共生論として、「リベラル共生論」「自立的共生論」の考察を進めることにしたい。