

環境倫理学における自由の概念とその問題

熊坂 元大

はじめに

本稿は、環境倫理学の方向性に対する問題提起を試みるものである。環境倫理学は環境保護を単独の善として論じ、他の善との関連づけに十分に取り組まない傾向があった。そのため近代以降の倫理学で最も重要なテーマの一つである自由の尊重との関係を適切に論じることが難しく、環境倫理の学説の多くは規範的社会理論として問題を抱えている。第一節ではこの点を論じていく。それを踏まえ第二・三節では、個人主義的自由を理論の核に据えるリベリズムのアポリアを、社会民主主義的なりべリズムとりバタリアニズムを通じて考察し、第四節では環境保護と自由の尊重を共に共通善として調停するための足がかりとしてコミュニタリアニズム、とりわけチャールズ・テイラーの自己に関する議論を辿る。

一、共通善としての環境保護と自由

新興の学問としてその独自性と存在意義を示すため、環境倫理学は人間と自然の倫理的関係の在り方を模索し、そのために倫理学の概念や理論をラディカルに適用してきた。しかしながら環境倫理はその黎明期以来の「なぜ自然環境を保護しなければならないのか」という疑問に未だ取り組み続けている。これは根本的な問いであり、それゆえ常に問い直される必要があることは確かであるが、後述するように私は環境倫理学がこの問いに専念することをやめ、新たな段階に進むべきだと考える。その前にまずはこの問いに対する従来の応答を整理してみよう。

さて、それではこの問いかけに対し人間中心主義と呼ばれる立場からはどのような回答が考えられるだろうか。環境保護の根源的理由として、まず自然への愛を挙げる者もいるかもしれない。またある者は私たちの文化的・歴史的背景に対する、自然がもたらす影響の重要性を挙げるだろうし、さらにある者は生態系の脆弱化・崩壊は人間自身にとっての危機であるがゆえに、自然環境を保護せねばならないと訴えるだろう。しかし前二者の挙げた理由を素朴に受け止めれば、それらは今日リベラルな社会に生きる多様な価値観を持つ人々が共有可能な普遍的根拠というより、むしろ個人の信仰告白めいたものである。それゆえ彼らと信念や価値観を共にしない者からは、単なる個人的見解として、簡単に退けられてしまうという難点を抱えている。

それに対して三つ目の主張は、環境保護論者の関心のみならず、環境保護より開発や経済成長を求める者の自己利益にも同様に訴えるため、普遍性を持ちうるように思われる。しかし「同様に」というのは、各人が環境保

護の重要性を承認する際の論理構造に関してであって、各人にとっての重要性の度合いに関してではない。大きな環境負荷を伴う経済活動が、当事者個人にはより大きな利益をもたらすケースが多々ある以上、単に環境保護が利益をもたらす、あるいは環境破壊が不利益をもたらすと主張するだけでは事足りない。なにより「人間」や「人類」という名の下に、構成員が同一の利害関心を持つ均質な集団として人々を見なしてしまえば、環境問題を解決する上で致命的な過ちを犯すことになる。というのも、例えば特定の地域における生命多様性の減少は、他の地域の住民の利害関心とそれほど密接に結びついていないし、最もグローバルな環境問題の一つである温暖化現象にしても、標高の低い大洋の島々の住民にとっては、彼らの暮らす土地そのものの消失を引き起こす深刻な危機である一方、高緯度地帯の農業従事者にしてみれば、より多くの収穫が期待できる経済的慶事ともなりうるからである。もちろん温暖化が極限まで推し進められれば全ての人々が受苦者となるだろうが、そこまで事態が進行してしまった場合、もはや今日見られる生態系の多くは姿を留めていないであろうし、そのような極限状態において環境倫理学が担うべき重要な役割も残されていない。環境倫理学は、現在私たちが享受している生態系の恵みが致命的に損なわれるその前に、予防策を講じるための道徳的基盤の探究を課題とする学問なのである。そして極限状態に到る前の段階で私たちが目にはしている環境破壊は、人類全体の危機としてより、環境を巡る利害の対立として捉える方が的確である。この観点に立てば第三番目の人間中心主義の議論もまた、それだけでは不十分であると言わざるを得ない。

それでは道徳共同体を人間以外の存在にまで拡張しようとする自然の権利論などの非人間中心主義の諸学説（それらのうち道徳共同体の境界を、快苦を感じる程度に発達した神経系統をもつ動物にまで広げる立場が感覚中心主義であり、あらゆる生命を道徳共同体に含める立場は生命中心主義、さらに山や河川といった生命以外の

自然物や生態系を含める立場を生態系中心主義と大きく分類することができる）は、この問いにどのように答えるのだろうか。これらは自然保護の根拠や、人間以外の自然・自然物をどこまで道徳共同体の一員として認めるのかという点で立場は異なるものの、人間中心主義批判という立脚点は同じである。いずれも人間社会内部の利害対立から人間社会とその外部としての自然及び自然物との（それらに利害関心が認められうるならば）利害対立にまで私たちの目を向けさせようとする理論であり、さらにまた環境保護運動に対して直接または間接的な影響力を持つ実践理論でもある。しかし肝心の利害対立をいかに調停するかに関しては、非人間中心主義も特筆すべき提言は成していない。非人間中心主義者は、人間中心主義的思想が見過ぎしてきた（と彼らが考える）自然の価値や権利を指摘することで革新的な問題提起を行うのだが、当の問題解決のための議論は、問題提起に比べると驚くほど保守的で、従来の人間中心主義的議論と代わり映えないものである。例えば自然の権利論は、自然に権利を認めることで、自然開発によって利益を得ようとする者の経済活動の自由の権利を牽制する事を試みる。そこで繰り上げられるのは、経済活動の自由という自由権に、それに優先するとされる自然が持つ何らかの権利をぶつけることで自然保護の主張を通そうとする姿勢であり、権利と権利の衝突というこの構図自体に革新的なものはない。自然の権利を自然の内在的価値など他の概念に置き換えても、ほぼ同じ構図が当てはまるだろう。

さらに言えば、非人間中心主義に基づく自然保護運動も成功を収めることがあるにせよ、非人間中心主義にコミットしたわけではない者は彼らが提唱する自然の権利や内在的価値といった概念に、むしろ違和感を感じることも少なくない。むしろ非人間中心主義者はこうした反応に対し、違和感を覚える人々の思考様式が人間中心主義や種差別主義に毒されているのだと憤慨するかもしれない。しかし私たちが誤った違和感を持つが故に自然の

権利や価値を認められないだけなのか、それともそうしたものが認められるべきでないからこそ違和感を覚えるのかという議論は、無益な水掛け論になる恐れがある。そこで本稿では非人間中心主義に賛同するのでも反論するのではなく、ある点を指摘することで、より生産的な議論を行いたい。それは「非人間中心主義者以外の者は環境保護を求めているのか」ということである。原理主義的な環境活動家から見ればまだ不十分かもしれないが、多くの人々（少なくとも先進国に暮らす多くの人々）は環境保護を良いことだと認めており、環境意識も向上したと言える。つまり理由付けはどうであれ、今日では環境保護それ自体がすでに価値中立的なものではなく、多くの人々によって善だと見なされているのである。だからこの節の冒頭の「なぜ自然環境を保護しなければならぬのか」という問いは、より適切に「なぜ環境保護という善は、他の善に優先して保護され得なければならぬのか」と書き換えられる必要がある。環境倫理学は、環境保護という善がいかなる条件によって他の善に優越したり、あるいはしなかったりするのかという事の解明を試みるものになるだろう。

しかしながらこれまでの環境倫理学は、もっぱら環境保護を単独の善として位置付けることに従事しており、環境保護という善が他の善、とりわけ自由とどのように関係するのかという点に十分に踏み込んだものとはなっていない。あるいは第四節で述べるように、私たちの社会にはある一つの共通善しか存在しえないという想定に基づき、複数の共通善の併存という視点を見失っているのである。その結果、理論上の差異は多々あれど、人間中心主義も非人間中心主義も、人間社会の制度や振る舞いを判断する物差しとして「自然に優しいことが良いことだ」という、他の善との接点の乏しい不明瞭な基準を持つに留まってきたのである。こうした基準は、既にそれに深くコミットしている熱心な環境活動家には満足がいくものかも知れないが、日々の娯楽や快適さ、経済活

動などに重きを置く一般的な市民からすればあまりに曖昧で、実践的判断においてさほど有効なものではない。事実、市民が環境負荷の少ない行動を取るのには、経済的利点など他の動因と関連づけられた場合であることが多い。そうした関連づけのない提言や政策の効果は薄い。^① 環境倫理の提言が、実社会において空回りしがちである理由の一つは、こうした点にあると思われる。

そしてこの基準が単に曖昧なだけでなく、更なる問題を呼び起こすことは明かであろう。というのもこれは、社会の制度や個人個人の振る舞いが「自然に優しいこと」の下位に位置付けられることを仄めかしているからである。ここで私たちが目にするのは個人間の利害の対立ではなく、環境保護・環境破壊という集団的利害と経済的得失などの個人的利害との対立であり、言い換えれば公共の福祉と個人的自由との対立である。この対立は、近代以前であれば、そして重要な問題ではなかった。なぜなら自由は道徳上の主要なテーマではなく、ひとたび公共の福祉という大義名分が振りかざされれば、個人的自由がその前に道を譲ることは自明の理だったからである。おそらく個人の自由を根拠に主張や弁明を行うという発想自体、当時の人々の目には奇異なものとして映ったであろう。事実、近代以前の社会の中で最も自由な社会と見なされる古代ギリシャ（むろん奴隷制の問題を無視した上での話だが）におけるソクラテスもアンティゴネーも、自身の振るまいを個人的自由の名の下に弁護しようとはせず、共同体が従うべき宗教的権威に由来する他の規範を用いて弁護したのである。^②

しかし近代以降の倫理学にとって自由は最も重要な要素の一つとなっており、たとえ公共の福祉の前に自由が制限されることを私たちが認めるにせよ、そこでは厳密な吟味が要求される。いやしくも環境倫理学が現代倫理学の一部門である限り、倫理学の中心的概念である自由に関して、妥当な基準を定めることなく安易にその制限を唱えることはできないはずであり、環境に負荷を与える人々の社会的営みをどのように批判し制限を設けるの

かは難しい問題となる。まして生態系の回復・自浄能力には限界があり、それをひとたび踏み越えてしまえば、生態系やそこに暮らす人々や生物に回復不可能な被害が発生することが予想されている。この観点から環境問題においては、他者の身体や財産、公共の福祉への毀損との因果関係が実証される前の段階である行為の自由を制限する予防原理が求められており、自由を制限する基準を定めるにあたっての困難は一層大きなものとなっている。

ここまでの私の論述に対して、不満を抱く環境倫理学者もいることだろう。環境保護を倫理学の課題として捉えるのならば、なぜ人権や自然権にもつと踏み込んだ議論をしないのか。環境破壊を単に得失の計算で判断する悪しき意味での功利主義的観点から捉えたり、非人間中心主義の理諭の曖昧さを指摘したりするが、環境破壊が人々の自然権を（非人間中心主義的権利論を採用するならば、非人間存在の持つ基本的権利も）損ねる現象であり、権利保護のために自由に対する一定の制限を設けられるのは当然ではないか、と。

だがまさにこの点にこそ本稿の問題意識がある。環境に負荷を与える行為者の側にもまた自らを正当化する道徳的主張があり、それはまさに自由や権利といった概念によって構築されているということを見落としてはならない。環境保護を唱える者も、経済活動や生活の利便性を重視する者も、現代社会では自由およびその保護壁としての権利に依拠しているのである。

環境倫理は権利などの人間社会を念頭に置いた倫理学の概念や理論をラディカル（急進的）に運用することで、非人間存在を道徳共同体内部に取り組むことに従事する一方、そうした概念のラディカル（根本的）な吟味に意を十分に注いでこなかった。私たちの権利が幾つかの条件下で制限されることは確かであるが、原則として個人

の権利は自由民主主義社会において個人を公的に保護する最終的な防護壁であり、切り札として用いられている。だからこそ一部の環境倫理学者や動物倫理学者は権利保持者を非人間的自然にまで拡張しようと努めるのであるが、しかし自然の有限性が強く意識されるにつれ、私たちが自らの行動をその意志に反して制限されることを如何にして認めうるのかという点についての探究がますます要求されている。この制限がいかなる根拠によって正当化されるかという問題に、倫理学は取り組まなければならない。この点を十分に検討することなく権利保持者を非人間存在に拡張したり、あるいは環境保護の名の下に自由の安易な制限を要請することは、決して問題解決には繋がらないだろう。

リベラリズムや人権思想が登場した時代、すでに地球の有限性は知覚されていたが、今日ほど十分に認識されてはいなかったと言って良い。だからこそロックのような偉大な思想家ですら、財の獲得と保有を制約するにあたって「少なくともほかに他人の共有のものとして、十分なだけが、また同じようによいものが、残されているかぎり⁽³⁾」という素朴な条件設定（いわゆる「ロック的但し書き」）が機能すると考えたのである。しかし今日の環境問題とは、まさにこの有限性によって引き起こされる危機である。環境倫理学の本質は、ナッシュが考えるような道徳共同体の拡張にあるのではない⁽⁴⁾。ましてや従来の倫理学説をただ自然と人間の関係にそのまま当てはめるだけのものでもない。環境倫理は、自由や権利といった倫理学の基本的概念の、自然の有限性という背景の下の新たな解釈を探究する学問分野として理解されるべきなのである⁽⁵⁾。

環境保護の道徳的基盤の確立という自らに課した目標に没頭し、自然の有限性が引き起こす自由や権利の制限及び衝突をいかに調停するのかという課題を看過しがちな傾向は非人間中心主義に顕著であるが、人間中心主義にも無縁なわけではない。本稿は環境倫理学について回る「人間中心主義か非人間中心主義か」という二者択一

からは距離を置き、また環境保護が私たちにとって善であることをすでに自明とした上で、自由の尊重と環境保護という複数の共通善の調和を探るものである。

またここまでの論述からわかる通り、本稿では環境倫理を個人道徳ではなく社会倫理として考察する。環境倫理を個人の内面的道徳として位置付けるのであれば、第一節冒頭の信仰告白でも事足りるであろう。しかしそれでは道徳主義的アプローチに留まることになり、人間社会の活動、とりわけ経済活動から引き起こされる環境倫理を正しく捉えることはできず、多様な利害関係にまつわる争いをいかに調停すべきかを論じることにも難しくなる。さらに言えば、環境倫理は環境問題の性質上、ある相対的な道徳的提言を行うことに満足するのではなく、相対化されない道徳的義務の提示、露骨に言ってしまうえば社会（の大勢）が自らの提示したそれを受け入れることを目指す倫理学である。それゆえ環境倫理学は社会倫理の中でも、権利や権力の問題と取り組む政治哲学により近い位置を占める。この観点から次節以降、政治哲学の議論、より具体的に言えばロールズ以降のリベリズムを巡る議論を参照し、コミュニタリアニズムの立場からの環境倫理の可能性を論じていく。これは一般的な環境倫理の論文からすると遠回りの議論をしているように見えるかもしれない。しかし環境倫理は政治哲学の議論と歩みを共にすることで、実践倫理として意味を持つと私は考える。

なおここまでデイープ・エコロジーなどの全体論的環境倫理への言及を避けてきたことをいぶかしく思う読者もいるだろうが、この点に関しては第四節で述べることにしたい。

二、リベラリズムのアポリア

今日では多くの人はリベラルという形容詞を聞いた時、思想・信条やライフスタイルの差異に寛容である一方で、福祉充実のためには積極的に経済活動の自由を規制する社会民主主義的なりべラリズムを連想するだろう。しかしリベラリズムは多様な脈絡を持つ思想であり、リベラリズム諸派の政治的立場には明かな差異がある。それほどどこか古典的なりべラリズムと社会民主主義的なりべラリズムはある面では明かな差異があると言っても良い。それではいながら様々なリベラリズムが、まさにリベラリズムという名の下に包摂されるのは、リベラリズム諸派が核となる幾つかの重要な要素を共有しているからである。J・グレイはこの要素として一、個人主義、二、平等主義、三、普遍主義、四、革新主義、の四つを挙げている。⁽⁷⁾ 中でも保守主義や権威主義、そして全体主義に対抗する規範的社会理論としてリベラリズムを見るのであれば、とりわけ個人主義が重要な役割を担うことになる。⁽⁸⁾ このうち個人主義と平等主義は各リベラリズムのイデオロギーの方向を決定する(普遍主義と革新主義は各リベラリズムの穏健さと過激さの度合いに関わると言えよう)。例えば、リベラリズムの一派であり古典的リベラリズムの後継者と目されるリバタリアニズムが政治的にも経済的にも個人主義をほとんど絶対視するのに対し、社会民主主義的なりべラリズムは公的福祉の充実という政治的目標などに見られる平等主義の前に、経済的個人主義をしばしば二次的なものとして位置付ける。その結果、それぞれの政治的傾向が、大きく異なるものとして私たちの目に映るのである。

私たちの社会において、「リベラルな」という言葉は半ば道徳的賛辞であるし、リベリズムが道徳理論として重要な役割を担っていることを否定するものはないだろう。だがその一方で、リベリズムに基づいて道徳の幅広い領域を網羅することは容易ではなく、とりわけ利他主義を論じる事は困難である。確かに社会民主主義的なりベリズムは、市民の公的福祉を保守主義よりも強く要請する傾向があり、環境保護にも積極的である。しかし社会民主主義的なりベリズムの発する連帯への要請は、個人主義と本質的な繋がりを欠いているのであり、それゆえ理論的に困難を抱えている。というのもリベリズムは個人とその社会的属性との間に本質的な結びつきを認めず、それゆえ社会的連帯や利他的行為を民族や同胞といった結びつきに由来する義務ではなく、ある意味で恣意的なものとして位置付けることになる。その結果として、道徳という広い領域の一部である正義の領域以外にはリベリズムは積極的に関与せず、社会民主主義的なりベリズムは、首尾一貫性を欠くとの批判を受けることになる。

この評価はリベリズムに対する過小評価と思われるかもしれない。事実、ロールズ、ドウォーキン、センを始めとする多くの研究者がリベリズムの立場からこのテーマに取り組んでおり、積極的自由または「人が自身自身の主人であることの自由」の観点から、社会的基本財や潜在能力に関する優れた議論を提示することで、リベリズムの立場から社会的連帯を論じている。本稿で彼らの研究それぞれに立ち入ることはできないが、次節で述べるリバタリアニズム（最も個人主義に忠実なりベリズム）の立場から見れば、しかしいずれも異論の余地のあるものとして拒絶される事は認めて良いだろう。社会民主主義的なりベリズムにとってリバタリアニズムからの批判への応答を難しくしているのは、一つには上述の個人主義の立場にたった人間理解であり、もう一つはそこから導き出される「善に対する正（義）の優越」という現代リベリズムのモットーである。このモッ

トーによれば、誰もが異なる善、目標、規範に関する構想を持っており、それは他者から攻撃されるべきではない。それゆえリベリズム諸派は、程度の差はあれども、道徳に対する中立性を維持しようと務めるのである。この二つの前提に最も忠実なのがリベリアンであり、彼らから見ると社会民主主義的なりベリズムは、この前提とつかず離れずのあやふやな位置取りをしていることになる。

社会民主主義的なりベリズムは平等主義を重視するが、しかし保守主義や権威主義との対立軸としてやはり個人主義をその核として保持している。そして道徳的中立性を基本原則とし、それ故に主に正義とのみ関わり、それ以外の道徳的問題とは距離を取ることで、政治的多様性や寛容を維持することに務めるのである。だがここで言う正義とは、より具体的に言えば手続き的正義であり、この点にリベリズムが環境保護を含む連帯や利他主義を論じる上での障壁がある。

前節で私は、環境保護が既に多数の人々に善として承認されていると述べたが、中立性の境界を踏み越えて経済的利潤など他の善を追求する者を批判することは別の論点である。ロールズ以降、リベリズムの主流に見られる社会民主主義的要素は、リベリズムの主要原理である個人主義や手続き的正義と併存する上で問題を抱えており、リベリズムにとってむしろ未だ外在的である。この外在的要素こそが社会民主主義的なりベリズムと古典的なりベリズムとを分ける点である。環境問題は社会民主主義的要素をいかにしてリベリズムに内在的なものとするかという課題を、より明確に浮かび上がらせる。アプローチの仕方は幾つかあるだろうが、本稿ではコミュニケーションズムの立場からリベリズムの修正を行うアプローチを考察する。だがその前に、個人主義に特化したリベリズムであるリベリアニズムを検討することで、リベリズムの抱える問題がよりはっきりするだろう。

三、純粹なりベラリズムとしてのリバタリアニズム

日本では、リバタリアニズムを個人的利益と利己的自由の追求に専念し、正義や平等に無関心、少なくともそれらを軽視する思想と見なしがちであるが、これは誤りである。リバタリアニズムは社会民主主義的リベリズムを厳しく批判するが、正義や平等それ自体を否定するわけではない。権利の保護という観点から見れば、むしろリバタリアニズムは正義や平等に対して極めて忠実であると言える。

この点に着目するにあたって、自然権がリベラリズムにとつての切り札的概念であるからこそ、リバタリアンは自然権概念の拡張に否定的であるということ念頭に置く必要があるだろう。彼らにとつて、第一世代の人権（自由権及び財産権）こそが重要なのであり、第二世代の人権（社会権）は今日過大評価されており、第三世代の人権（発展の権利など）に至っては、そもそも権利でならない。人権概念に対するこうした保守的な姿勢は、リバタリアニズムの経済的側面である市場に対する絶対的な信頼と相まって「リバタリアン社会は弱肉強食の非倫理的社会である」という道徳的批判を呼び起こし、それゆえリバタリアニズムは平等をないがしろにする見なされる。こうした批判に対する経済的または帰結主義リバタリアンの返答は、リバタリアン社会は、社会全体の善の増大をこの上なく効果的に行うだけでなく、課税額の減少（または税制の全面的廃止）や規制の撤廃によって自発的な相互扶助を促進し、これは官僚機構主導の福祉政策よりはるかに効率的であるため、貧困層や社会的弱者は福祉国家と比較しても、よりよい福祉を享受できるというものである。とはいえ、この種のリバタリアニズムの問題意識が、相対的格差ではなく、絶対的貧困の解消・縮減にあることは確かであり、その意味では

バタリアニズムが平等に重きを置かないという批判はあながち誤りではない。

一方、政治的または自然権的リバタリアンは、リバタリアン社会がもたらす成果によってリバタリアニズムを正当化するのではなく、より倫理的な観点からリバタリアニズムを擁護し、平等にも積極的に言及する。彼らにとって社会が守るべき平等とは、法の下での平等であり、これは手続的正義の観点から要請されると同時に、道徳に対する中立性の観点から見て、この平等だけが支持されうるものとされる。ハイエクの言葉を借りれば、リバタリアンは「平等そのものに反対しているのではない。ただ、平等にたいする要求は、ある先入観によった型の分配を社会に押しつけようと望む大部分の人たちの偽りの動機であるにすぎないのである」ということになる。⁹⁾ リバタリアンは、各人がある法や制度から全く同じように取り扱われることこそが正義であり平等であると考えるので、例えば累進課税を、原則として不正義かつ不平等な政策と見なす。公的福祉や市民間の連帯は、各人の自発的な意志に基づいて行われるべきであり、これを道徳の名の下にその意志のない者に強制することは、上述の中立性及び同意していない者の権利の侵害であると見なす。その一方で人々の権利は（上述の通り、主に第一世代の権利に限定されるが）、例外なく保護されるべきだと主張する。

このようにしてリバタリアニズムは、平等を法の下での平等の観点から捉え、結果としての平等をその平等主義から除外することで、リベラリズムの基本的要素である個人主義と平等主義を両立させる。しかしこの両立は、道徳という幅広い領域の中から手続的正義のみをその課題として選び出す限定性ゆえにもたらされたものであり、その結果、考察の対象からこぼれ落ちるものは決して小さくない。環境保護を論じるための基盤もまた、こぼれ落ちるものの一つである。リバタリアンにとって財産権は、権利の中でも極めて重要な位置付けを担うのである（ロスバードに至っては、あらゆる権利は財産権としてのみ意味を持つと述べる¹⁰⁾）、自分の所有する土地の生態系

やそこにある資源は、所有者がどのように処分しようと基本的には自由であるし、熱帯雨林のように大規模で所有者を定めることができず、またそれを利用・処理した帰結が十分に科学的に解明されない生態系の保全を論じることが困難である。天然資源もまた所有者を確定することができない以上、その浪費を批判することはできないだろう。そして温暖化現象のように、地球規模で因果関係が十分に解明されていない環境破壊を理由に、他者の経済活動の自由を制限することは、リバタリアンの信条に照らし合わせれば許し難い暴挙となる。そのためかリバタリアンの中には、温暖化が人為的に引き起こされているという言葉説自体を「地球規模のマインド・コントロール」であると考える者も少なくない。

確かに温暖化と温室効果ガスとの関係は未だ曖昧な点もあり、彼らの問題提起を全く無視すべきではないだろう。しかし第一節で述べた通り、環境問題はその性質上、予防原則を必要としているのであり、ある程度の蓋然性に基づいて措置を執ることが要求される。また仮に温暖化現象が地球の自然なサイクルによってもたらされたものだとしても、現在の急速なペースで資源を浪費し生態系を脆弱化させる社会が生態系と共に自身も危機にさらすことはイースター島を始めとする過去の多くの事例が示している¹⁾。たとえ人為的環境破壊によるネガティブな影響がまだ出ていないとしても、事前に何らかの対策を講じるための倫理的基盤を論じることが十分意義があると思われる。

そもそも私たちが手続きの正義と道徳的中立性の原理だけで道徳の諸問題が解決するとは考えていないことは、ほとんどの国で累進課税が採用されていることを見ても明らかである。リバタリアニズム内部でも最低限の生活保障を政府の正当な任務と考える者は少なくないし、公的な社会保障制度の存在しない社会で暮らしたいと考える者はほとんどいないだろう。またリバタリアンを含む多くの人々は、苦境にある他者を助けたい、または

助けなければならぬと感じる感受性を持っている。異なるのは、ラディカルなりバタリアンはそれを完全に私的領域で執り行うべき事柄だと見なし、公的に果たされるべき課題と見なすことを拒否するという点である。それゆえ彼らの考える正当な福祉は、善意の個人またはグループによる自発的なものだけとなる。言うなればリバタリアニズムは、社会民主主義のようなりベラリズムにとって未だ外在的な要素を取り入れることに消極的であり、リベラリズムの核となる諸要素にのみ基づいた、ある意味で最も純粋なりベラリズムなのである。

ところでリバタリアニズムはロック思想の後継者を自認するが、ロックらの古典的リベラリズムとりバタリアニズムの間には二つの点で大きな差異が認められる。まずロックは財産の獲得に関して、労働によって自然から取り出したものは当人に帰属すると述べるが、「ロック的但し書き」を制限として設けている⁽¹²⁾。しかしリバタリアンはこうした制限に消極的である。「ロック的但し書き」を字義通りに解釈すれば、私有財産そのものを否定することになると考え、「ロックも時には過ちを犯す」とあっさり退ける者もいる⁽¹³⁾。もう一つは、利他主義の位置付けである。リバタリアンにとって、利他的行為は全くの恣意的なものであり、利他的行為が道徳的だからという理由でそれを強制することは不正である。それに対しロックは、「自分自身の存続が危うくされないかぎり」でできるだけ他の人間をも維持すべき⁽¹⁴⁾と、条件付きではあるが利他行為を義務づけていた。ロックもリバタリアンも自然法を理性によって発見しうるものと考えたのだが、それでもやはりロックは宗教的背景に基づいて「自然の根本法は人類の保存にある」⁽¹⁵⁾と考えていた。だからこそ『寛容』についての書簡⁽¹⁶⁾で無神論者は政治社会の構成員になれないと述べたのである。しかしリバタリアニズムは宗教を含むあらゆる価値観を相対化したことで、利他主義を排したロック思想となった。

この差異は系譜学上の問題としてばかりではなく、社会哲学上の重要な論点でもある。なぜならこの二点ゆえに、リバタリアン社会をノージックが言うようなメタ・ユートピアの礎として描く言説は疑わしいものとなり、¹⁶⁾リバタリアニズムをホップズへと接近させるからである。すなわちホップズの描く自然状態で人々は自己保存のために暴力と謀略をもって互いに争うが、リバタリアン社会もまた人々が利益と自己保存のために争うアーリーナ（ただしそこでは権利を通じてたより洗練された争いとなる）となり、ホップズの理論では実定法の違反者はリヴァイアサンたる国家によって裁かれる一方、リバタリアン社会では他者の権利を侵害した者が司法サーヴィス機関によって裁かれるのである。

経済的リバタリアンの巧みな議論にもかかわらず、そうしたアーリーナに身を置く人々の間に他者を自発的に助けるための物質的・精神的ゆとりが十分にあるのか、私には非常に疑わしく思われる。ましてその効果が時間的にも物理的にも身近に感じられにくい環境保護のために何かをしようという動因は、ハーデンが「共有地の悲劇」で示したように、極めて弱い¹⁷⁾。もしリバタリアニズムが理想とする社会が、上述のように相互扶助や連帯を欠いた社会であるならば、その達成・維持のためにほとんど例外を許さず個人の財産権を保護しなければならぬとする政治的リバタリアンの主張に同意することもまた躊躇われる。

自由の尊重というリバタリアニズムの主張に道徳的意義を認めつつも、ある種の道徳的義務として環境保護を位置付けようとするのであれば、次の二つの道が考えられる。第一は、自由権に優先すると同時に環境保護に関連する権利を論理的に演繹し、権利の序列に手を入れることで対立を緩和することを試みるというものである。時に、自由権に優先する権利が存在するという判断は、非リバタリアンの道徳的直観と一致するものだろう。しか

しながら、例えば生存権が自由権に優越しうるにしても、環境破壊の因果関係はしばしば直接的ではなく、権利論のみで適切に問題を解決することは難しい。また生存権が脅かされるほどの環境の劣化とある行為との因果関係が証明される頃には既に事態は手遅れとなっている可能性が高い。そのような極限状態に到る前の段階で歯止めを掛けることを目的として、豊かな自然環境を享受する権利や自然物の権利に基本的な自由権に優先する位置付けを与えようとする試みはいっそう困難な作業となるだろう。というのも、極めて慎重に自由の制限の条件を定めなければ自由権に対する環境保護の優越が限定的なものではなくなり、個人的自由に対する深刻な社会的抑圧、すなわちエコ・ファシズムを社会に導入するおそれがあるからである。

第二は権利や自由の保護を頂点とする序列を絶対的なものとはせず、複数の善や一応の義務をそのつど全体論的視点から比較考慮して優先順位を調整するというものである。第一節で論じたように、環境倫理学が自然の有限性を強く意識した中で複数の善の併存を探究するものならば、何かしらの権利を不可侵のものとして際限なく貫こうとする方向性とは相容れない面がある。自由権や財産権に対する優越は、他の権利に直接付与されるのではなく、むしろ何らかの他の条件によって間接的にもたらされるものだと考える方が適切であるように思われる。これは私たちの社会が実践していることでもある。とはいえず問としてこの問題に取り組むのであれば、自由とそれ以外の共通善を併存させるためには、それぞれを場当たり的に調整するのでは諸善の本質に内在的なものはならず、リベタリアニズムから社会民主主義的なりベラリズムへと投げ掛けられたのと同様に、首尾一貫性を欠くとの批判を受けることになるだろう。諸善の調整はあくまでも、それに内在した論理によって行われなければならない。

四、テイラーのコミュニタリアニズムと自己を巡る議論

前節の終わりで二つの道を提示し、後者がより適切であるように思われると述べた。だが諸善の内在的調整はいかにして達成可能だろうか。本節ではリベラリズム批判の重要な勢力であるコミュニタリアニズムを参照することで、環境倫理における諸善の在り方を述べていきたい。ところでコミュニタリアニズムはリベラリズムを批判するがゆえにしばしば保守主義、伝統主義、または権威主義的と見なされることがあり、そのためか代表的なコミュニタリアンと見なされながら、自らをコミュニタリアンと称さない論者も少なくない。まずはそうした誤解を解いておくべきだろう。

そもそも具体的な政策に関して多くのコミュニタリアンは主に中道左派の立場にあり、コミュニタリアニズムを自由や平等と対立する思想と考えるのは誤りである¹⁸。またコミュニタリアニズムはリベラリズム同様、多様な顔を持つ思想であり、考察するにあたっては一面化せず、区分を設けるべきである。例えばA・マッキンタイアやM・サンデルが古典ギリシヤを高く評価し、近代とリベラリズムの多元主義を否定的に捉えているのに対し、C・テイラーやM・ウォルツァーは、リベラリズムの自己に対する認識について批判的でありつつも、権利と多元主義に関するリベラリズムの要素を取り入れようとしている¹⁹。後者のグループは、リベラリズムと敵対するものではないどころか、むしろ積極的にリベラリズムを修正・補完しようとするものであるとも言えよう。ウォルツァーもまた「コミュニタリアニズムは、(独立した教義ないしは実質的な政治綱領としてよりもむしろ)リベラルな理論と実践に対する修正として最もよく理解しうる」と述べる²⁰。一部の原理主義者や復古主義者を除けば、

私たちはリベラルでない社会に暮らすことを望んでおらず、どれほどその短所を指摘したところでリベリズムそのものを切り捨てることはできない。私たちにできるのはリベリズムを修正することだけであり、そのためにコミュニティアニズムが投げ掛けるリベリズム批判を検討することは意義深いと考える。

それではコミュニティアニズムは、どのようにしてリベリズムの修正に寄与しうるのか。両者の決定的差異は自己の存在論にあり、この点が環境倫理をコミュニティアニズムの立場から考える上で重要になる。リベリズムは原則として、自己を社会から存在論的に独立した主体と見なし、自己の本質を自律性に求める。だがサントデルが名付けた通りそのような自己は「負荷なき自我」であり、私たちの実存とはかけ離れた幻想でしかない。自己を考える上で自律は不可欠な要素ではあるものの、私たちが血縁関係や文化的共同体や言語といった諸々の「非自発的なアソシエーション」²¹⁾の中にある限り、私たちが完全な自律を掌握できるというリベリズムの想定は悪しきユートピア主義だとコミュニティアンは考える。テイラーが名付けた通り、社会的条件は自己の「超越論的条件」なのである。

こうした言い回しから、コミュニティアニズムが非自発的アソシエーションの持つ危険性に対して無警戒なのではないかと危惧する者もいるだろう。確かに原理主義や民族主義に基づく非自発的アソシエーションの一部は危険である。だがそれらの危険性は、個人がそこから離脱したりそれに異を唱えることを許さない抑圧性や排他性に存するのであって、非自発性そのものが危険なわけではない。²²⁾ なにより非自発的アソシエーションを全て否定的なものとして措定してしまえば、リベリズムの個人主義から抜け出せなくなってしまう。

とはいえ個人主義そのものは抑圧的な共同体からの離脱や反抗の自由を担保するものであり、その意味で保守

派が考えるように反道徳的な退廃や社会的義務からの逃避ではないのはもちろん、リベリズムが想定するよう〔に非道徳的（道徳の問題と関わらない）なものでもない、極めて道徳的な理論である。従来のリベリズムの過ちは個人主義を理論の核に据えたことではなく、個人主義の道徳性を見ずに、道徳の諸問題を全て正義と権利の言説へ帰した事にある。その反対にデイープ・エコロジストやJ・B・キャリコットのような全体論的な環境倫理の思想家は、人間社会がもたらす環境負荷を憂えるあまり、近代以降の社会倫理を考える上で不可欠な要素である個人主義を軽視し、個人と共同体との関係や社会の複雑さを捨象してしまった。彼らは人間による自然の支配という人間中心主義的目標を批判するが、社会の多様な制度や価値観を「人間」や「人類」という言葉で塗りつぶしてしまっており、そのため人間対自然という構図に絡め取られている。その結果、彼らの主張は人間による自然の支配という人間中心主義の主張をそのまま主客を転倒させたに留まり、人類と自然の二項対立のイデオロギーを踏襲したものとなっている²³。そこには個人の自由を考察する視点が欠けている。環境倫理の立場からコミュニティアニズムをリベリズムの校正者として検討するのであればこの轍を踏んではならず、道徳理論としての個人主義をふまえたものでなければならぬ。そのためにはコミュニティアンの中でも最も存在論に踏み込んでいるテイラーの議論が示唆に富んでいると思われる。

個人主義を道徳理論として理解するために、テイラーはまず個人主義を二つに分類する。一つは第二・三節で述べてきた従来のリベリズムの個人主義である。これは道徳中立性を基本原則とし、手続き的正義にのっとり権利の保護を共通善として位置付けるが、同時に他の善は全て私的なものとする価値主観主義となる²⁴。価値主観主義が是とされる限り、環境保護のような社会的連帯を道徳的義務として論じることは困難である。他者の権利

を侵犯しないこと以外の道徳的義務を、個人が自らの価値観を理由に拒否した場合、価値主観主義の理論的整合性を損ねることなく他者が当人の価値観に踏み込むことはできない。なぜならば個人の主観に他者が介入し同意なくそれを歪めることは、まさに自己の自律性を侵犯することを意味するのであり、これを認めるということは従来のリベラリズムの個人主義の本質的要素を捨て去ることと同義だからである。このことが環境倫理を論じる上でどのように問題となるかは明かだろう。環境保護を要請する他者の訴えは、当人の個人的な趣味の地位に引き下げられ、環境保護を共通善として論じる道は閉ざされてしまう。その場合でも、功利主義や権利論に基づいて環境保護を論じる道は残されているが、これらの議論だけでは受益者と受苦者の関係が入り組み、初期段階では因果関係が明白でない今日のグローバルな環境破壊を食い止めることは困難であることはすでに述べた通りである。

だがこの種の個人主義は、環境保護を共通善または道徳的義務として位置付けようとする私たちにとって不都合であるという党派的な理由から退けられるべきなのではない。以下で論じるとおり、価値主観主義は人間の精神的な活動を正しく把握することができないがゆえに、私たちは異なる個人主義の理解を必要としているのである。価値主観主義に基づくエゴイズティックな個人主義をテイラーはアトミズムと呼び、この種の個人主義が社会思想の主流と成りつつあることを現代社会の危機の現れと見なしている。しかしエゴイズティックではない個人主義とはどのようなものだろうか。もしエキセントリックなエゴイズムをアトミズムとして批判し、穏健なエゴイズムを適切な個人主義と見なすのであれば、すなわち両者の差異が質ではなく程度にあるのだとすれば、両者を分かつ境界をどこに／どのように定めるのかという問題が生じる。主観主義の立場を取りつつ両者を分かつ境界線を定めることはできない。まして主観主義を維持したまま、それにとって外在的な根拠によって境界を定

めようとすれば、社会民主主義的なりベラリズムと同様、首尾一貫性の欠如という批判に応答することは極めて難しい。ではいかにしてアトミズムではない個人主義を論じることが可能になるだろうか。

この問いに対する答えとなりうるのが、テイラーの考えるもう一つの個人主義、「真正さ (authenticity) の個人主義」である。近代以前、自己はその外部に道徳の源泉を見出してきた。古代においてそれは宗教的権威や共同体への忠誠であり、また一部の環境倫理は合理的理性を批判し人間を自然の調和の中に位置付ける全体論を主張するにあたって、自然 (nature) を道徳規範と見なすが、これは道徳の源泉を自己の外部に見出すという点で近代以前への回帰を主張するものとなっている。このような倫理が現代の多元的社会で、広く承認されることはないだろう。外的権威が失墜した後では、私たちはあくまでも道徳の源泉を自己の内部に見出すなければならない。その意味では自らの本性 (nature) の内に道徳の源泉を見出す近代の個人主義は正しかった。本性に道徳の源泉を見出すということは、自己を道徳的存在として規定する根拠を自己の内に見出すということであるが、これは必ずしも道徳的存在者としての自己規定を自らの主観にのみ依拠して定めるということではない。もし全く恣意的にそうした規定を設けることが可能であるならば、「びったり三七三二本の髪の毛をもつ⁽²⁵⁾」というような事柄ですら、自己を道徳的に規定するにあたって重要な要素だと主張しうるだろう。しかし誰もそうした主張を真面目に受け取るとはしまい。三七三二という数字が神聖な意味を持つ特定の社会でならばこの主張も真摯なものとなりうるが、それはその数字を神聖さと結びつける社会的な文脈があつてこそ理解可能なのである。私たちが三七三二本の髪の毛のような事柄に道徳的意義を認めないのであれば、自らを道徳的存在として定義するにあたり、理解可能性という道徳の地平があることを隠蔽したり否定したりはできない。しかし現代では主観主義が浸透したことで、そうした隠蔽や否定が成功しているかのように錯覚させられているのである。この主観主義において

想定される自己は、自律的存在であり、主体的な行為をすることによって道德的存在であり責任のある存在であるとされる。テイラーによればこの考えを徹底したのがサルトルである。

サルトルは『実存主義とは何か』の中で、病身の老母のそばに留まることと、愛国心に従いレジスタンスに参加することのジレンマに苦しむ若者を描き、そこでは一方を理性的に選択するための基準はなく、彼は選択肢の一つに自らを投企することとで価値を創造する根源的選択を行うのだと説明する。しかしテイラーによれば、若者はこの選択のすでにその前に、家族愛と祖国愛という二つの重要な道德的主張に直面しているからこそ、どちらを選べば良いか悩むジレンマに陥っているのであり、投企するその前にすでに道德的価値は彼にとって存在している。もし選択によって道德的価値が創造されるというのであれば、選択自体はいかなるものでも良いはずであり、アイスクリームを買うか買わないかという問題についても道德的ジレンマを持ちうることになる。²⁶

では選択以前に道德的価値が私たちの前に現れるのはいかにしてか。主観主義的な個人主義は私たちが道德的存在者である根拠を反省能力に求めるが、これにはテイラーも同意する。ただし、テイラーによれば反省には二種類ある。一つは「弱い評価」であり、これは行為の結果および欲求充足のみを考慮の対象とする反省である。

例えば食べものを前にして、適度なところで食事を止めるかそれとも腹に収まらなくなるまで食べ続けるかという選択は、弱い評価者にとってはどちらがより自分の欲求を多く満たしてくれるかの問題である。食事を目一杯食べる悦びと、そのせいで健康を損なったり肥満体になることの苦痛とを比較し、前者のもたらす悦びが大きいと判断すれば彼は食べ続けるだろうし、そうでない場合には食事を切り上げるだろう。しかし人間の反省能力はこうした浅い段階に限定されるものではない。人が第二の反省である「強い評価」を行う時、そこで問われるのは自己がいかなる存在かという問題である。自分の欲望を適切に制御できる存在として自己を解釈するのは、

眼前の欲求に流されることを良しとせず節制を心がけるだろうし、同時に欲求に流される生き方を劣るものと見なすだろう。

ここで注意したいのは、強い評価者は同等の二つの欲求を比較考量しているのではないということである。価値主観主義的な個人主義の立場にたてば、彼は欲求を制御する生き方と欲求に従う生き方という等価の選択肢のうち的一方を主体的に選んだのであり、その選択に何らかの外在的要因が関与しなければ（何をもって外在的要因とするかは難しい問題であるが）、どちらを選んでも彼が自律的な主体であることに代わりはなく、彼はいわば「自分らしく」生きていくことになる。しかし「真正さの個人主義」の観点から見た時、彼は選択肢を前にして「強い評価」を行っているのであり、選択肢は行為者が選び取るその前に、すでに行為者にとって道徳的な価値を有している。そして「強い評価」における選択肢は「高貴な／卑しい」、「誇らしい／恥ずかしい」といった対照的な言語によって区別される。こうした対照的な評価が全くの恣意的ではあり得ず、理解可能性を必要とすることは上述の通りである。個人は「対話の綱の目」という自己の「超越論的条件」の中にあり、その中で自己解釈を行う。個人はその「超越論的条件」から存在論的独立を果たすことはできない。言い換えるならば、自己の超越論的条件は一回的なアイデンティティーの形成に関わるものではなく、個人が道徳的存在である限り常に自己と関わり続けるのである。個人は自らを解釈し、再構成しながら社会的関係の中で自己を変革し続けるのである。こうした全体論的な個人主義においては「個人がどのようにして他者と共に生きるべきかについて何らかの見解が提示されなければならない」とされる⁽²⁸⁾。

テイラーが批判するところの個人主義であるアトミズムは、欲求を画一的に捉え、その量や強度の違いは論じても、質的違いを論じることはない。そうした欲求に突き動かされる自己には、精神的な深みや分節化がなく、

まさに原子のような存在であると言えよう。しかしテイラーが主張する「真正さの個人主義」は、さまざまな選択肢、そしてその選択の背後にある欲求を上記のように質的に区分する。考慮の対象は自らがどのような存在であるのかという自己解釈であり、この自己解釈において問われているのは、より真実な、より真正な、より思い違いのない解釈は何かということである⁽²⁹⁾。そしてこの自己解釈は、他者に理解可能なものとして表現されることで意味を持つのである。

また私たちは実生活において、価値観の違いを理由に他者の意見に無関心ではいられない。価値主義は、善を個人的な欲求や利益と見なすが、例えば私たちが困窮にある他者を助けようとする時、それを自己満足のために行っていると心の奥底から感じる者がどれほどいるだろうか。むしろ私たちは他者に援助の手を差し伸べることを要請されていることを、道徳的に直観しているのである。こうした点を、価値主義は適切に論じていることはできないように思われる。ただしこの道徳的直観を、本能や生まれ育った共同体によって固定されたものと見なしてはならない。そのような見解は、個人に外在的なものとして道徳の根拠を想定しており、個人が自らの在り方を模索する存在近代以降の道徳と相容れないものである。もしこの見解を採用すれば、復古的な保守主義となるか、あるいは自然を超越的な善と見なす全体論的な環境倫理と同じ過ちを犯すことになる。テイラーが「真正さの個人主義」を「全体論的」と形容する時、意味しているのは自己が自らを解釈する上で社会や共同体との対話の内にあり、道徳的直観そもそうした対話や日常的な感情を介して育まれるものであるがゆえに存在論的連関を有することであって、自己を社会や共同体によって既定される固定的なものとなし見なしているのではない。諸々の善もまた、個人の主観によっても外的権威によっても独善的に定められたり位置付けられるものではなくなる。諸個人の自己解釈は、共同体の中での他者との関係性によって常に問い直され、同時に自己における

諸善の位置付けもそのつど編成されるのである。あるいは環境保護が直接的に善として位置付けられるのではなく、社会的正義や共同体の持つ伝統への愛情などによって間接的に環境保護が要請されることになるのかもしれない。その際に環境保護が私たちにとっての共通善として、どのような位置に置かれるかをここで論ずることはできない。しかしこの位置付けが常に解釈しなおされるにしても、私たちが環境保護をどのように自己解釈と結びつけることが可能なのか、ある程度の道筋を示すことが環境倫理には求められるだろう。これを論ずる準備はまだできていないが、今後の課題としたい。

テイラーは近代のエコロジー運動を、共同体意識を持った市民が社会システムを変革する運動として位置付けるが、この運動に対する最大の障壁は巧妙に構築された社会システムそれ自体ではなく、断片化されアトム化した人々の間で、問題意識が共有されることが困難になった点にあると見る。この断片化の背景にあるのがリベリズムの自己概念とアトムリズムである。ここでは手続きの正義だけが相対化をまぬがれる共通善であるとされ、他の善は主観的で私的なものとして位置付けられ、公的領域における善を巡る議論は衰退していく。だが自己の存在を全体論的に捉えるテイラーの「真正さの個人主義」は、権利保護以外の諸々の善の存在を主観性のくびきから解き放し、価値や道徳に関する公的議論を裏付けようとするものである。政治システムと公共圏の境界を和らげ、人々の「権能が与えられている」という意識をもたらし、政治的コミュニティとの一体感を強めることもできる⁽³⁰⁾というテイラーの思想は、環境保護を個人の趣味の水準に引き下げる議論に対抗するための枠組みを提示しているように思われる。リベリズムが想定するように、自己を社会や共同体と存在論的な結びつきを一切もたないアトミックな主体として見なしてしまえば、環境保護論は、それに伴うさまざまな規制に反対する人々と議

論する上で権利論の土俵に乗らざるを得ない。環境保護に同意する者の間では、より多様な議論も可能だが、それはあくまでも内輪の議論にすぎない。しかしあらゆる価値を主観的なものとする現代社会の思想的風潮を克服することが可能となれば、私たちは環境保護に消極的な人々に対して「それがあなたという存在の在り方として適切だと思うのか」と、問うことができるし、その際に回答者は自己の在り方を主観性というベールの内に完全に覆い隠してしまうことができな。問いかけられた者は、他者に理解可能な基盤に依拠した上で彼の自己解釈を明示しなければならなくなり、その自己解釈に矛盾をきたした場合、彼は自らのアイデンティティに関する問題に直面することになる。この事が直接、私たちの社会を環境保護に向けて動かしていくと考えるのは楽観的すぎるだろう。環境保護のために極端な貧困に耐えることを人々に期待することはできないし、直面した問題に背を向けて逃避することも考えられる。しかし少なくとも環境保護の主張を主観の違いを楯にして、そして環境保護のための規制を個人の自由を楯にして、環境保護を公的な議論の題材から退けることはできなくなる。そこでは個人の自由が私たちにとっての共通善であるのと同様に、環境保護もまた諸々の共通善の一つとして論じられるのである。

おわりに

人々のアトム化の根底にある主観主義を批判しリベリズムを修正したとしても、環境保護に対する具体的なレベルでの人々の合意に達することが保証されるわけではない。そもそも個々の事例に対する具体的回答を出すことは倫理学の役割ではないだろう。だが現代社会では価値の主観主義によって他者の価値観の批判が困難に

なっており、たとえ批判が行われたとしてもその矛先は鈍らざるを得ない。この主観主義を乗り越え、共通善について語りあうための基盤を整備することが求められる。もちろん権利行使の自由は政治と法、共通善を巡る議論は公共圏というそれぞれ異なる領域の問題であって、環境保護に関する合意をもってして行為者の権利や自由を制限できるわけではない。それでも相対化されない道徳的言説は人々を動かす力を持っている。主観主義による断片化を克服した道徳的言説が環境問題に対して成される時、環境に負荷を与える権利の行使は、単純に価値観の違いを持ち出すことで拒絶できない非難を受けることになる。そのとき、環境保護運動はより確かな土台を得ることになるだろう。

(1) 一例として千葉県袖ヶ浦市の「マイバッグ利用推進運動」の失敗があげられる。これはレジ袋の消費削減のために市によって導入された案だったが協力店はゼロ、消費者の支持も得られなかった。ポイントカード一枚ごとに店が六〇円負担しなければならず、消費者からすれば店ごとに別々のポイントカードを揃えなければならないなど、レジ袋の有料化に比べて市民に無用の負担をかける案だったことが原因と思われる。「毎日新聞二〇〇七年六月二十三日朝刊」

(2) Plato, *Apology*, 29d. 田中美知太郎訳『ソクラテスの弁明』(『プラトン』世界の大思想一九)河出書房新社、一九七六年、三六七頁。

ソフォクレス、呉茂一訳『アンティゴネー』岩波書店、一九六二年、三十四頁。

(3) ジョン・ロック、鶴飼信成訳『市民政府論』岩波書店、一九六八年、二十七節。

(4) ロデリック・ナッシュ、松野弘訳『自然の権利』ちくま学芸文庫、一九八九年

- (5) 環境倫理を有限性の観点から捉える視点そのものは、フレチエットの宇宙船倫理に代表されるように、環境倫理の基本的な主張の一つであって、何ら目新しいものではない。しかし単に私たちが有限な世界に生きていることを指摘するだけでなく、その有限な世界において権利や自由の尊重という従来倫理学のテーマとの関係をどう位置付けるかという視点を持った議論は乏しいと言わざるをえない。
- (6) 岩佐茂『環境保護の思想』旬報社、二〇〇七年、一六四―一六八頁。
- (7) John Gray, *Liberalism* (Open University Press, 1986), x.
- (8) 盛山和夫『リベラリズムとは何か』勁草書房、二〇〇六年、三十一頁。
- (9) フリードリッヒ・ハイエク、西山千明・矢島鈞次監修『自由の条件Ⅰ』春秋社、一九九七年、一二八頁。
- (10) Murray N. Rothbard, *The Ethics of Liberty* (New York University Press, 2002), p.113. 森村進他訳『自由の倫理学』勁草書房、二〇〇三年、一二二頁。
- (11) ジャレド・ダイアモンド、楡井浩一訳『文明崩壊(上・下)』草思社、二〇〇五年)
- (12) ション・ロック、鶴飼信成訳『市民政府論』岩波書店、一九六八年、二十七節、三十一節、三十三節。
- (13) Murray N. Rothbard, *The Ethics of Liberty* (New York University Press, 2002), p.245. 森村進他訳『自由の倫理学』勁草書房、二〇〇三年、二九一頁。
- (14) ジョン・ロック、前掲書、十三頁。
- (15) 前掲書、一三八頁。
- (16) ノージック、嶋津格訳『アナキー・国家・ユートピア』木鐸社、一九九五年、第三部。
- (17) ギヤレット・ハーディン松井卷之助訳『地球に生きる倫理』佑学社、一九七五年

- (18) 菊池理夫『日本を甦らせる政治思想』講談社、二〇〇七年、二十四頁。
- (19) Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (Verso, 1993), pp.39-40.
- (20) Michael Walzer, *Politics and Passion* (Yale University Press, 2004), x. 斉藤純一他訳『政治と情念』風行社、二〇〇六年、二頁。
- (21) Walzer, op. cit. pp.1-20. 邦訳九―四十一頁。
- (22) Walzer, op. cit. p.2. 邦訳十頁。
- (23) マレイ・ブクチン、藤堂真理子・戸田清・萩原なつ子訳『エコロジ―と社会』白水社、一九九六年、八―九頁。
- (24) Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, 1991), p.30. 田中智彦訳『〈ほんも〉とさう倫理』産業図書、二〇〇四年、五〇頁。
- (25) *ibid.*
- (26) Charles Taylor, *Philosophical Papers I* (Cambridge University Press, 1985), p.30.
- (27) Charles Taylor, *Sources of the Self* (Harvard University Press, 1989), p.32.
- (28) Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, 1991), p.45. 田中智彦訳『〈ほんも〉とさう倫理』産業図書、二〇〇四年、六一頁。
- (29) Charles Taylor, *Philosophical Papers I* (Cambridge University Press, 1985), p.27.
- (30) Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, 1991), p.118. 田中智彦訳『〈ほんも〉とさう倫理』産業図書、二〇〇四年、一六一頁。

〔二〇〇八年四月三十日の審査を経て、同年五月七日掲載決定〕

〔要旨〕

環境倫理における自由の概念とその問題

熊坂元大

近年、環境倫理学が盛んに研究されるようになったが、自然保護と自由をいかにして並び立たせるかという点について十分に組み込まれてきたとは言えない。だが私たちは、近代とそれ以前の倫理学との間の最も決定的な違いの一つが、自由の位置付けにあるということを見落としてはならない。今日では個人の自由が認められない倫理的な社会というものを思い描くことすら出来ないだろう。ラディカルな環境保護論者は、環境保護は社会が優先的に取り組むべき重要課題であり、そのためには自由(とりわけ経済活動の自由)は制限されなければならないと主張するが、彼らはしばしば自由が今日持つ意義を忘れがちに思われる。私たちが自由を制限するにあたっては、如何にしてそれが正当化されるかという点を熟慮せねばならないはずである。

そのために本稿では、まずリバタリアニズムを検討する。リバタリアニズムのロジックとそこから見えてくる問題は、なぜリベラリズムに基づいた社会が利他主義や連帯の理論的基盤を提供しえぬのかと同様、なぜ環境保護の倫理的根拠を提示できないのかを示すことになる。次にコミュニティニズム、とりわけC・テイラーの哲学をリベラリズムの校正者として位置付けて検討する。テイラーは個人主義を二つに分ける。一つは価値主観主義的であり、この個人主義にあつては価値は私的な決定により創出されるものであり、それゆえ普遍的に妥当