

目次

はじめに.....	1
1 環境倫理学の課題と限界.....	3
1.1 環境倫理学の有効性への批判.....	3
1.2 医療倫理学との対比.....	5
1.3 応用倫理学としての環境倫理学の位置づけ.....	9
1.3.1 道徳の理論と道徳的実践.....	10
1.3.2 応用倫理学は他の学問領域への不当な介入か.....	12
1.3.3 応用倫理学の三つの困難.....	17
1.4 倫理学における環境倫理学の位置づけ.....	21
1.4.1 環境倫理学のパートナー.....	23
1.4.2 環境倫理学の親族と環境倫理学の定義.....	24
1.5 まとめと今後の展望.....	26
2 環境倫理学の位置づけと基本概念.....	27
2.1 環境学における環境倫理学.....	27
2.1.1 松野の整理の問題点.....	29
2.1.2 環境倫理学の位置づけ.....	32
2.2 自然環境.....	35
2.2.1 自然.....	35
2.2.2 環境.....	39
2.2.2.1 環境と自然.....	39
2.2.2.2 環境と主体.....	41

2.2.2.3	人間にとっての自然環境	43
2.3	人間中心主義	45
2.3.1	人間中心主義への批判と非人間中心主義	46
2.3.2	人間中心主義の分析	49
2.3.2.1	存在論的人間中心主義	50
2.3.2.2	道徳共同体に関する人間中心主義	51
2.3.2.3	価値評価主体に関する人間中心主義	54
2.4	まとめと今後の展望	55
3	道具的価値, 内在的価値, 固有の価値	57
3.1	自然の道具的価値	58
3.1.1	ニーズ的価値	59
3.1.1.1	イースター島の悲劇	61
3.1.1.2	ニーズと衝突するもの	62
3.1.2	経済的価値	64
3.1.3	潜在的価値	65
3.1.4	感性的価値	66
3.1.4.1	受動的および能動的な感性的価値	66
3.1.4.2	アビーとエマソンの自然観	68
3.1.4.3	自己と自然の同一化	74
3.1.5	文化的価値	77
3.2	自然の内在的価値	79
3.2.1	自然の内在的価値の三つの概念	79

3.2.2	主観主義と内在的価値：最後の人間論法への反論	81
3.2.3	価値に関する強い客観性と弱い客観性	84
3.2.4	内在的価値と固有の価値	86
3.3	まとめと今後の展望	89
4	環境倫理学とリベラリズム	91
4.1	基礎付けから位置付けへ	91
4.1.1	人間中心主義による基礎付け	91
4.1.2	非人間中心主義による基礎付け	92
4.1.3	環境保護と自由の位置付け	93
4.2	環境保護と権利論的リベラリズム	96
4.2.1	リベラリズムの多様性	96
4.2.2	権利論的リバタリアニズム	98
4.2.3	環境保護の道徳的根拠としての権利論の問題点	101
4.2.4	有限性によるリベラリズムの修正	105
4.3	環境保護と費用便益分析	106
4.4	まとめと今後の展望	108
5	自然の探究から内面の探究へ	109
5.1	自己コミュニタリアニズム	109
5.1.1	個人主義の道徳性	111
5.1.2	二つの個人主義	112
5.1.3	強い評価とアイデンティティ	114
5.1.4	揺らぐ自己理解と善の位置付け	118

5.2 目的論的自然観.....	119
5.2.1 目的論の根強さ	119
5.2.2 目的論への批判.....	120
5.2.2.1 二つの目的概念.....	120
5.2.2.2 二つの価値概念.....	121
5.2.2.3 反目的論の挑発的帰結	122
5.2.2.4 テレオロジーとテレオノミー	123
5.2.2.5 目的論と非人間中心主義.....	124
5.2.3 目的論批判への再批判.....	125
5.2.3.1 定義付けによる免疫化戦略.....	125
5.2.3.2 形而上学の争い.....	125
5.2.3.4 目的論的理解と因果的説明.....	127
5.2.3.5 目的論的自然観の位置付け	128
おわりに.....	129
引用・参考文献.....	131
日本語文献.....	131
邦訳文献.....	135
外国語文献.....	137

はじめに

本論文は環境倫理学の立ち位置と課題を明らかにし、リベラルな多元社会において環境保護を社会的実践とする道徳的根拠を提示するものである。環境倫理学という学問は、環境問題を解決するうえで大きな役割を果たすことが、多くの市民や倫理学以外の諸分野の研究者たちからも、期待されてきた。しかしそうした人びとの期待に環境倫理学は答えられずにきた。私は本論文第一部で、そうした期待は、倫理学の一分野に向けられるべきものではなかったこと、そして環境倫理学自身も、自らの役割を十分に理解せずにきたことを論じるつもりである。確かに環境倫理学は応用倫理学の一分野であり¹、それゆえに実践的な役割を期待される。しかし倫理学が実践的であるということは、倫理学が個別具体的な事例において人がどのように振る舞うべきかの回答を示し、人びとを規範に従わせることを意味するのではない。この観点から、第一章では、環境倫理学を医療倫理学をはじめとする他の倫理学諸分野と対照させ、なぜ環境倫理学が誤解され、また自らを誤解してきたのか、そして哲学・倫理学における環境倫理学の位置付けはどのようなものかを論じる。そして第二章では、第一章の問題意識を引き継ぎ、環境関連の他の学問領域と環境倫理学の関係を明らかにしたうえで、環境倫理学のキー概念となる自然、環境、人間中心主義について分析的に検討する。

以上の作業を経て本論文の考える環境倫理学の役割が定まったところで、第二部第三章では、自然の持つ価値を整理する。第三章の議論は、自然の価値を列挙する形をとるが、それによって明らかになるのは自然が多様な価値を有するという点ばかりではない。自然の価値を検討するなかで、まず自然が私たちの生存基盤であるという事実だけでは、社会が自然保護に向かうわけではないこと、そして自然が私たちにとって人格的・集合的アイデンティティの形成に関わること、そして自然の内在的価値と呼ばれる価値が、実際には複数の価値を混同したものであることが、この章では明らかになるだろう。「内在的価値 (intrinsic value)」と混同される価値の一つである「固有の価値 (inherent value)」は、「道具的価値 (instrumental value)」の一つであり、私たちのアイデンティティの形成と良き生に関わるのである。しかし自然の持つそうした価値を指摘するだけでは、環境保護の社会的実

¹ この定義に対して、キャリコットは異論を唱える。この点については1章および5章で論じることになるだろう。J. Baird Callicott, "Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics," *American Philosophical Quarterly* 21, no. 4 (1984), 300.

2.2.2.3	人間にとっての自然環境.....	43
2.3	人間中心主義.....	45
2.3.1	人間中心主義への批判と非人間中心主義.....	46
2.3.2	人間中心主義の分析.....	49
2.3.2.1	存在論的人間中心主義.....	50
2.3.2.2	道徳共同体に関する人間中心主義.....	51
2.3.2.3	価値評価主体に関する人間中心主義.....	54
2.4	まとめと今後の展望.....	55
3	道具的価値, 内在的価値, 固有の価値.....	57
3.1	自然の道具的価値.....	58
3.1.1	ニーズ的価値.....	59
3.1.1.1	イースター島の悲劇.....	61
3.1.1.2	ニーズと衝突するもの.....	62
3.1.2	経済的価値.....	64
3.1.3	潜在的価値.....	65
3.1.4	感性的価値.....	66
3.1.4.1	受動的および能動的な感性的価値.....	66
3.1.4.2	アビーとエマソンの自然観.....	68
3.1.4.3	自己と自然の同一化.....	74
3.1.5	文化的価値.....	77
3.2	自然の内在的価値.....	79
3.2.1	自然の内在的価値の三つの概念.....	79

3.2.2	主観主義と内在的価値：最後の人間論法への反論	81
3.2.3	価値に関する強い客観性と弱い客観性	84
3.2.4	内在的価値と固有の価値	86
3.3	まとめと今後の展望	89
4	環境倫理学とリベラリズム	91
4.1	基礎付けから位置付けへ	91
4.1.1	人間中心主義による基礎付け	91
4.1.2	非人間中心主義による基礎付け	92
4.1.3	環境保護と自由の位置付け	93
4.2	環境保護と権利論的リベラリズム	96
4.2.1	リベラリズムの多様性	96
4.2.2	権利論的リバタリアニズム	98
4.2.3	環境保護の道徳的根拠としての権利論の問題点	101
4.2.4	有限性によるリベラリズムの修正	105
4.3	環境保護と費用便益分析	106
4.4	まとめと今後の展望	108
5	自然の探究から内面の探究へ	109
5.1	自己コミュニタリアニズム	109
5.1.1	個人主義の道徳性	111
5.1.2	二つの個人主義	112
5.1.3	強い評価とアイデンティティ	114
5.1.4	揺らぐ自己理解と善の位置付け	118

5.2 目的論的自然観.....	119
5.2.1 目的論の根強さ	119
5.2.2 目的論への批判.....	120
5.2.2.1 二つの目的概念.....	120
5.2.2.2 二つの価値概念.....	121
5.2.2.3 反目的論の挑発的帰結	122
5.2.2.4 テレオロジーとテレオノミー	123
5.2.2.5 目的論と非人間中心主義.....	124
5.2.3 目的論批判への再批判.....	125
5.2.3.1 定義付けによる免疫化戦略.....	125
5.2.3.2 形而上学の争い.....	125
5.2.3.4 目的論的理解と因果的説明.....	127
5.2.3.5 目的論的自然観の位置付け	128
おわりに.....	129
引用・参考文献.....	131
日本語文献.....	131
邦訳文献.....	135
外国語文献.....	137

践の道徳的根拠を示すことにはならない。ここでいう社会的実践とは、単に多くの人びとによって取り組まれる実践ということではない。環境保護は、人びとの経済活動やライフスタイルの自由を規制しなければ、達成することはできず、理論的には全ての人に参加することが求められるのである。しかし今日のリベラルな社会では、多様な価値観、多様なライフスタイルを規制することは、それ自体として道徳的な問題を引き起こす。この点を如何に克服するのかを考えずに、自然の価値を論じても、それは個人の趣味や価値観として公的な議論から退けられてしまう。そこで第四章では、環境倫理学をリベラリズムとの関連から考察し、環境保護とリベラリズムをどのように両立しうるのかの糸口を探る。

第三部第五章では、これまでの議論をふまえ、自然環境を、内在的価値や権利論によって私たちにとって外在的に要求される課題としてではなく、私たちの自己の存在論として環境保護がいかにかに要請されるかを議論する。第四章でとりあげたリベラリズムに対するコミュニタリアニズムからの批判、そして目的論的自然観について論じる。

1 環境倫理学の課題と限界

1.1 環境倫理学の有効性への批判

環境破壊が私たちの社会にとって深刻な危機であると認識されて以来、哲学の一部門として倫理学は、他の学問領域と同様、熱心にこの問題に取り組んできた。しかしながら「環境政策や環境経済を研究している若い研究者の中には、倫理学や哲学がいったい環境問題を解決する上でどんな訳に立つか皆目わからない¹」という考えがあるといわれている。この考えが「環境政策や環境経済を研究している若い研究者」の間にだけ広まっていると考える理由はない。それどころか環境倫理学の研究に従事する者ですら、これまでの環境倫理学の成果に対して「環境倫理学の領域が環境政策の成立にどのような有用な効果をもたらしてきたかを見てとることは難しい²」という自己批判的な総括が成されることが珍しくない。批判の急先鋒にあるのは環境プラグマティズムだが、同様の批判は環境倫理学に関連する文献のなかに散見され、必ずしも環境プラグマティストに限定されたものではない。

だがこうした批判は必ずしも妥当なものとは言えない。倫理学が人々の道徳的実践を直接指導できるものではなく、そもそもその役割を担うものでないことは、倫理学を研究する者にとって本来は自明のことである。カント倫理学の信奉者が嘘をついたからといってカント倫理学が破綻したことにはならず、義務を決しておろそかにしない人物が必ずしもカント哲学を理解しているわけではない。むしろ嘘をついたことのあるカント主義者のほうが、決して嘘をついたことのないカント主義者よりも多いだろう。道徳の理論と道徳的実践との間には、確かなつながりがあるにせよ、両者は決して同一のものではないのである。ところが私たちの個人的あるいは社会的実践が、環境と調和したものになっていないことで、環境倫理学が批判されている。倫理学にとって自明であるはずの実践と実践理論との違いが、環境倫理学に関する言説においては、それほど自明ではなくなっているように思われる。これはなぜだろうか。

¹ 尾関周二「環境倫理学からエコフィロソフィーへ」尾関周二編『エコフィロソフィーの現在』（大月書店、2001年）、4頁。

² Andrew Light and Eric Katz, "Introduction: Environmental Pragmatism and Environmental Ethics as Contested Terrain," in *Environmental Pragmatism*, ed. Andrew Light and Eric Katz (London; New York: Routledge, 1996), 1.

一つには、ディープ・エコロジーという有力な環境保護運動の持つ思想的基盤が環境倫理学においても有力な一派と見なされたことで、社会運動と倫理学説との境目が曖昧になったのかもしれない。この曖昧さはディープ・エコロジーの始まりから見てとれる。ディープ・エコロジーは哲学者アルネ・ネスによって提唱されたが、彼は初めてディープ・エコロジーを提唱した論文のタイトルで、すでにディープ・エコロジーを哲学という理論的営みとしてではなく、「運動 (movement)」として示したのである³。しかし環境倫理学を实践との結びつきから論じる発言は、ディープ・エコロジストだけのものではない。むしろディープ・エコロジーを批判する陣営こそ、社会体制の改革を通じて環境保護の政治的実現を目指す具体的なビジョンを提示しようと努め、ディープ・エコロジーの精神主義的・神秘主義的傾向を、その政治的危険性と問題解決能力の乏しさの両面で批判してきたのである⁴。ディープ・エコロジー運動は原因の一つに数えられるかもしれないが、決定的なものとは思われない。

また 90 年代以降、環境倫理学を实践へと結びつけようとする観点からアメリカ発祥の環境プラグマティズムが注目を集めているが、環境プラグマティズムを環境倫理学批判の主要な原因と考えることも適切ではない。環境倫理学は無力であるという内部からの批判は、環境プラグマティズムが登場する前から存在し、環境倫理学に携わる者の中で広く、この問題意識が共有されてきたのである。環境プラグマティズムの登場は、そうした問題意識の原因ではなく、むしろその具体的な形態の一つと見るべきだろう。環境プラグマティズムは、人間中心主義と非人間中心主義の対立を棚上げし、効果的な実践へ向けての合意形成を図るものだが、効果的な実践を目指すゆえに現状の環境倫理および環境倫理学を批判するという姿勢は、環境プラグマティズムに限定されるものではない。たとえばシュペーマンは、適切に自然を保護するためには人間中心主義からの脱却が必要であると述べてい

³ Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement: A Summary," *Inquiry* 16 (1973), 95-100.

⁴ そのなかでもっとも良く知られているのは、ソーシャル・エコロジーの提唱者であるマレイ・ブクチンによる批判である。彼の議論が環境思想の水準を、大きく引き上げたことは確かであるが、しかし彼のあまりに攻撃的な姿勢が、かえってソーシャル・エコロジーの影響力を損ねたことは、彼にとっても環境思想にとっても不幸であった。Andrew Light, "Bookchin as/and Social Ecology," in *Social Ecology after Bookchin*, ed. Andrew Light (New York: Guilford Press, 1998), 1-12 を参照。

なお、ブクチンはディープ・エコロジーに強く影響を受けている過激な環境保護団 Earth First! を激しく批判していたが、1989 年に彼はその代表者デーヴ・フォアマンと公開討論を行っており、そこでは両者に歩み寄りが見られた。Murray Bookchin, Dave Foreman and David Levine, *Defending the Earth: A Dialogue between Murray Bookchin & Dave Foreman* (Boston, MA: South End Press, 1991) を参照。

た⁵。彼の主張は環境プラグマティズムが登場する以前のものであり、思想的にもシュペーマンと環境プラグマティズムの立場には隔たりがある。

現実を改革することへの環境倫理学の無力さを嘆き、それゆえに環境倫理学は人びとの実践に影響を及ぼす能力を獲得しなければならないとする考えは、主義主張の相違にかかわらず、環境倫理学の内部に広く見られる。これは特定の学派や論者に由来するものではなく、むしろ「かなりありふれた⁶」ものなのである。

1.2 医療倫理学との対比

しかし自分が好ましいと思う実践を導くために、ある特定の学説（非人間中心主義であれ環境プラグマティズムであれ）が支持されるべきであるという立論の形式は、倫理学説のあり方として妥当なものだろうか。Aの学説ではXの論点が抜け落ちているのでBの学説はより優れているという主張には、学術的議論としておかしいところはない。だがZという帰結をあらかじめ好ましいものとして想定し、それを導けるか否かで学説を判定するという姿勢は、倫理学の議論として客観性を欠くように思われる。事態をより明確にするために、同じく応用倫理学の一部門であり、また領域も重なる多くの医療倫理学の議論と照らし合わせ、特定の結論を先取りした議論が私たちの目にどのように映るのか、試してみよう。

たとえばヒトクローンを巡る議論では、各論者はさまざまな論拠をもとに主張を組み立てる。そのなかである論者は、実は宗教・思想上の理由から、内心ではヒトクローンが禁止されるべきだという道徳的確信を抱いているかもしれない。彼が事前にそうした確信を持っていることは、その確信が冷静な判断を妨げることがない限り、責められるべきことではない。また彼が宗教者あるいは社会運動の活動家として、ヒトクローン禁止のためにはある特定の学説が有効であるので、それを社会に採用させるべきだと主張し、反対陣営の意見に耳を貸そうとしないことにも、大きな問題はないかもしれない⁷。しかし学術的議論

⁵ Robert Spaemann, "Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik," in *Ökologie und Ethik*, ed. Dieter Birnbacher (Stuttgart: Reclam, 1980), 197 を参照。

⁶ Eugene C. Hargrove, "From the Editor: What's Wrong? Who's to Blame?" *Environmental Ethics* 25 (Spring 2003), 3.

⁷ 問題がないというのは、彼にはそのように発言する自由があり、この発言が一宗教者や一活動家としての彼の基本的な役割規定と、必ずしも衝突するわけではないという意味である。とはいえそうした姿勢は、

の場合では、各論者は客観的な論拠と論理を提示することを求められる。もし彼が、ヒトクローンは禁止されるべきであるという結論を引き出せるからという理由で、ある倫理学説を他の人々も採用すべきであると、倫理学者として学術的議論において主張したならばどうだろうか。私たちは彼の立論を不適切なものと見なさざるを得ない。

むしろ短い語句の引用をもって、環境倫理学を批判する研究者たちは倫理学がなんたるかを理解していないなどと言うつもりは毛頭無い。学問とは何か、倫理学とは何かと問われれば、おそらく彼らの多くは、私が本論で提示するものよりよほど綿密な定義を提示してくれるだろう。それではなぜ環境倫理学では、こうした不適切な議論が行われてきたのだろうか。論者たちに問題があるのでないとしたら、原因は彼らの「環境」にあると考えるほかはない。いささか乱暴な整理ではあるが、環境倫理学の置かれている「環境」を医療倫理学および動物倫理学と再度対比させることで答えを探してみよう。

医療倫理学は、ヒトクローンや安楽死、人口中絶といった主要なテーマを複数、抱えている。それらは医療行為および関連する科学・技術の開発と運用の実践の道徳的性質を対象としている点が共通しており、だからこそ医療倫理学という一つの学問領域に収められるが、しかし個々の議論の枠組みにははっきりとした差異を認めることができる。たとえば安楽死のケースでは、自らの生命を終わらせたいと望む患者のため、あるいは患者の親しい人びとの苦しみを終わらせるためという、利他的な動機に基づく殺人および自殺の道徳的正当性が主に論じられるのに対し、人工中絶のケースでは、母体あるいは両親の権利や生き方を、望まれぬ受精卵・胎児を処理することで保護することの道徳的正当性が主な焦点となっている。二つのケースでは、生命あるいは生命の可能性を奪われる対象の性質、問題を構成する諸条件に大きな違いが見られる。さらにこの二つを大きくまとめれば、生命を奪うことの道徳性を巡る議論であるのに対して、ヒトクローンの研究やデザイナーズベイビーの問題では、人間の生命を人工的に創造・デザインすることの道徳性が問われている。医療倫理学の領域では、複数の異なる議論の枠組みがあり、それぞれに関して是非かの議論が行われているのである。

それに対して環境倫理学が従事するのは、自然環境の利用における道徳的問題である。ここには、医療倫理学に見られるようなテーマの複数性はない。こう述べることで、以下の

多くの人びとが抱く、あるべき宗教者またはあるべき活動家の姿とは一致するようには思われない。また、ただ自分の信念を他者に受け入れさせることを露骨に目指す姿勢は、当然のことながら合意を妨げる要因となり、その点からも決して望ましいこととは言えないだろう。

ような反論が成されるかもしれない。環境倫理学のテーマは確かに大きくそのようにまとめられるが、これは医療倫理学のテーマを、医療行為に関連したものとしてまとめるのと同じである。環境倫理学においても個体主義と全体論という大きな区分があり、さらに環境倫理学では世代間倫理という時間軸上の差異から問題を論じる議論も重要である。これは個体論とも全体論とも異なる枠組みを提示していると言って良いかもしれない。

だがここで言われる個体主義というのが、厳密に個々の動物の道徳的扱いを論じるものであるならば、それは環境倫理学ではなく動物倫理学に属すべきものである。植物や昆虫の個体、あるいは岩石といった動物ではない個体の道徳的扱いを求める議論は比較的まれであるが⁸、一本の樹木、一匹の昆虫、一個の岩石といった個別的存在の取り扱いを問題とする議論は、やはり環境倫理学のそれとは言い難い。これらの議論は、むしろ生命倫理学あるいは自然倫理学に属するものである⁹。環境倫理学における個体主義は道徳的対象としての個体を切り口にして環境保護を論じるものであり、主眼はあくまでも生態系や生物多様性の保護にある以上、全体論との違いは医療倫理学における事例ほどは大きくはない。また世代間倫理を環境倫理学のテーマの一つに数えることも適切ではない。世代間の道徳は自然環境の破壊や資源の枯渇に限定されるものではなく、経済的問題（たとえば年金制度や国債）や医療倫理学的問題（たとえばデザイナーズベビーや遺伝子操作）にも関連するからである。世代間倫理は世代間倫理学という一つの学問領域で取り扱われるものであり、世代間倫理学は環境倫理学を始めとする他の領域に重要な議論を提供する形で協働関係にあると考えるほうが適切だろう。

さらに医療倫理学の議論では複数のテーマごとにその是非を巡って議論が行われているのに対し、環境倫理学の議論では環境保護の是非が争点ではないという本質的な違いがあ

⁸ 環境倫理学の基本文献の一つであるストーンの1972年の論文が、樹木の当事者適格を論じている。Christopher D. Stone, "Should Trees Have Standing? – Toward Legal Rights for Natural Objects," *Southern California Law Review* 45 (1972), 450-501. [クリストファー・ストーン（岡寄修，山田敏雄訳）「樹木の当事者適格：自然物の法的権利について」『現代思想 11月号』（青土社，1990年），58-94頁]。

またロデリック・ナッシュの描いた「倫理の進化」という道徳の発展を示す図では、動物をその対象に含める段階の次には、植物・生命・岩石・生態系・惑星・宇宙を含める段階がそれぞれ示されている。Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1989), 5. [ロデリック・F・ナッシュ（松野弘訳）『自然の権利：環境倫理の文明史』（筑摩書房，1999年），32頁]。

なお、ストーンはのちに「樹木の当事者適格」論文で提唱した権利や当事者適格の拡大は、問題を単純化しすぎたものだったと認め、道徳的多元主義によって自然物への法的配慮の必要性の基礎付けを試みている。Christopher D. Stone, *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism* (New York: Harper & Row, 1987).

⁹ 動物倫理学および生命倫理学の位置づけに関しては、1.4を参照。

る。経済的理由などにより開発を進めようとする人びとも、環境保護それ自体を否定することはない。安楽死を容認できない反道徳的行為と見なすことは、賛否は人それぞれとして、突拍子のないことではない。しかし環境保護それ自体が反道徳的な行為であるという主張が、真剣になされることはまずないだろう。この点で環境倫理学が自らの課題に取り組む姿勢は、医療倫理学などの議論とは決定的に異なっている。

環境倫理学のように、ある一つの社会的実践に焦点を合わせ、しかもその実践の是非が争点とならない応用倫理学の領域としては、他に動物倫理学が存在する。動物愛護もまた環境保護と同様、原則的に道徳的であると見なされている。しかも動物愛護がその理論家や活動家の多くが求めるほどの成果を生み出してはいないという点でも、動物倫理学は環境倫理学と共通点を持つ。肉食主義は先進国の主流の食生活とはなっておらず、動物園も動物実験も廃止されていない。それでも動物倫理学に対しては、現実的解決能力を有さないという批判の声は聞かれない。少なくとも環境倫理学に対する批判のように大きな声とはなっていない。動物愛護家にとっては残念なことだろうが、環境問題の規模と深刻さは、動物倫理学が取り組む問題と比べてはるかに大きなものだと見なされており、それゆえに環境倫理学はより厳しい評価を受けている。

また環境問題という深刻な危機が既存の社会体制と私たちの世界観から生じたものであるという認識は、「ある種の強い倫理中心主義の傾向¹⁰」と結びつきやすい。倫理学者のみならず、環境経済学における重要な論者のなかにも「スモール・イズ・ビューティフル」を唱えたシューマッハや「定常状態の経済学 (steady-state economy)」を提唱したハーマン・デイリーのように価値観の転換、道徳的解決策によってこそ、経済成長に対する脅迫観念が改められ、自然環境と調和した社会が形成されると考える者がいる¹¹。人間中心主義批判の口火を切ったリン・ホワイト jr.の専門も、哲学・思想分野ではなく、中世技術史だったのである。

以上の対比をふまえ環境倫理学の現状に対する一つの可能的説明を提示するならば、次のようなものになる。まず I) 多くの人びとが環境問題の深刻さを認識すると同時に、その主要な原因の一つとして私たちの世界観や道徳があり、道徳主義的アプローチあるいは道

¹⁰ 尾関「環境倫理学からエコフィロソフィーへ」、3頁。

¹¹ J.E.ド・スタイガー（新田功，藏本忍，大森正之訳）『環境保護主義の時代：アメリカにおける環境思想の系譜』（多賀出版，2001年），159頁。

徳的アプローチによってのみ解決が可能であると考えた¹²。ところがⅡ) 環境倫理学が従事するのは自然環境の利用についての道徳的側面の探究ただ一つであり、Ⅲ) 環境保護の是非自体はすでに決している。私たちが自然環境を利用し作り替えるなかで生存することは周知の事実であり、少なくとも他者の生存を脅かすことの少ない環境の持続的利用が道徳的に要請されるのは自明のことである。それゆえ、倫理学はⅠ) を受けて環境倫理学という部門を持つにいたったものの、Ⅱ) とⅢ) の事情から、環境倫理学は自らの目的と存在意義に対する理解を十分に定められぬまま、環境問題の道徳的側面について発言し、発言を通じて問題解決に寄与しようと格闘してきた。その結果、環境問題の実践的解決の役割、すなわち人びとを環境保護の実践へと向かわせるという政治的・教育的役割を担うことが、誤って期待されてきたのである。環境倫理学が建設的な議論を生みだそうとするならば、この誤解を解きほぐし、課題として何を引き受け、何を引き受けないのかという自らの位置づけを明らかにする必要がある。

むしろこの説明がどこまで適切なものであるかは、環境倫理学の文献学的研究と環境保護の社会思想史的研究を待たなければ判定できないが、今のところこのテーマに関する包括的研究は成されていない。上の仮説の妥当性の検証は別の機会に譲ることになるが、しかしこの仮説がたとえ十分な説明とはなっていなかったとしても、環境倫理学の位置づけをめぐる混乱を取り除くことは、少なくともこの学問分野の発展にとって有益であり、環境倫理学を「使いものになる¹³」ようにすることへ向かう一歩となることは確かであろう。そこで次節では、倫理学が「使いものになる」とはどういうことかを、確認するところから、環境倫理学の位置づけを明らかにしていこう。

1.3 応用倫理学としての環境倫理学の位置づけ

環境倫理学がいかなる学問かということは、倫理学を専門的に研究しない人びとも、その表記からある程度は推測できる。しかしそうした推測は曖昧なものであり、これまで見て

¹² 岩佐茂は道徳的アプローチと道徳主義的アプローチを区別し、後者の問題点を指摘する。詳しくは、岩佐茂『環境保護の思想』(旬報社、2007年)、164-187頁を参照。

¹³ 倫理学を「使いものになる」のかという基準で判断することが適切か否かはさておき、そうした議論が、環境プラグマティズムの立場から行われているのが現状である。白水土郎「環境倫理学はどうすれば使いものになるか：環境プラグマティズムの挑戦」京都大学文学研究科倫理学研究室『倫理学サーベイ論文集』、2000年、100-127頁を参照。

きたような倫理学研究者たちの自己批判も、この学問に対する誤解を招く一因となっているように思われる。誤解の最たるものは、倫理学と実践との関係に関するものである。しかしこれは環境倫理学に固有のものではなく、応用倫理学の諸分野が共通して直面してきた誤解である。この誤解のために応用倫理学は、二律背反的要求に苦しめられてきた。倫理学が他分野の研究との協働を図れば、「研究者から専門知識に基づいた判断を取り上げ、学問の自律を制限しようとする¹⁴」という具合に、道德の名の下に他の学問領域に対する専横を行うと非難され、他分野に介入しないことを要求される。逆に倫理学が自らの専門領域にとどまり道德理論の研究という形で貢献しようとするれば「道德を熟考するにとどまり、実際に発生している問題に対して成果を上げられない¹⁵」と不満をぶつけられるという具合である。もしこの種の非難が適切なものであるなら、「倫理学や哲学がいったい環境問題を解決する上でどんな役に立つか皆目わからない¹⁶」という評価も当然だろう。その場合、学際的研究において倫理学は、役に立たないどころかむしろ障害とすらなりうる。しかし二律背反的要求は常に筋の通らないものであるし、こうした批判が乱暴なものであることは、ここまで述べてきたとおりである。以下ではこの種の批判の問題点を、より詳しく検討していきたい。まずは倫理学が問題解決能力を有さないという批判を、再度検討してみよう。この批判に対する適切な応答は、同時に倫理学が不当に他の学問領域、あるいは社会的実践を制限するという批判に対する応答へとつながるはずである。

1.3.1 道德の理論と道德的实践

さて、倫理学が現実的解決に結びつかない無能な学問であると言われるとき、ここで倫理学に期待される場所の解決とは何か。誰も倫理学に新たな技術の開発や具体的政策の立案を求めてはいないだろう。となれば倫理学の無能性に対する批判は、次の二つの前提の上に成り立っているはずである。それは1) 倫理学は人びとを道德化することで、現実の問題解決に寄与すべきである、次に2) 倫理学は人びとを道德化する能力を有してない、というものである。なるほど、倫理学は人びとを道德化する力を持っていない。だが倫理学は、そもそも人びとの意識を変えることを目的とした学問ではない。

¹⁴ Hans Michael Baumgartner, “Brauchen wir eine »neue Ethik«?” *Zeitschrift für medizinische Ethik* 40 (1994), 332.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ 尾関「環境倫理学からエコフィロソフィーへ」、4頁。

確かに倫理学を研究する者は、私たちの個人的あるいは集団的振る舞いに無関心ではなく、倫理学は人びとの道德化に一切関わらないと断じることには、どこか違和感を覚える。まして応用倫理学は倫理学のなかでもとりわけ実践的な部門のはずである。しかし考えてみれば、言説によって人びとの振る舞いを変えようとするのはプロパガンダを用いるのと似た面がある。確かにメタ倫理学における情動主義は、道德をプロパガンダのようなものと見なす。だが情動主義は必ずしも主流派とはいえず、何より道德と倫理学は同一のものではない。広く支持されている見解によれば、道德とは道德的な規範・価値判断・制度の総体 (Inbegriff) であり、倫理学は道德の問題領域の哲学的探究、すなわち道德理論の研究なのである¹⁷。

とはいえ理論研究、すなわち学問は、道德的实践と全く関係が絶たれているわけではない。「人間が人間になることができるのはただ教育によってのみである。人間は教育が人間から創り出すものに他ならない¹⁸」とカントが述べているように、私たちの人間的振る舞い、すなわち道德的振る舞いは、教育を通じて形成される。そして教育は教育学の研究対象である。人びとから道德的振る舞いを引き出すという課題は、教育のそれであり、倫理学にとっての直接的課題ではない。しかしながら倫理学は、教育理論と密接な関係にある。教育学は倫理学からその目的を受け取り¹⁹、教育は倫理体系にとってその実証の場となる²⁰。それゆえ倫理学にとって道德的实践は重要な関心事ではあるが、しかしなお直接の目的ではないのである。もし倫理学が人々を道德的振る舞いへと直接向かわせるものならば、倫理学ともっとも深く関わっている倫理学者は他のどの人びとよりも道德的な集団となるはずだが、残念ながらそのような話は寡聞にして知らない。倫理学研究に携わる者も、他の人びとと同じくらい頻繁に、道德的誤りを犯しているのである。二十世紀初頭の指導的価

¹⁷ Günter Patzig, *Ethik ohne Metaphysik* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1971), 3.

それゆえに道德は必ずしも普遍的ではなく、事実、共同体や時代ごとに差異が認められるが、倫理学は哲学の一部門である限り、普遍性を追求する。倫理学の普遍性に対して、倫理的相対主義は意義を唱えるが、本論文では深く立ち入ることは控える。また日本語では応用倫理や環境倫理といった名称が、道德にも倫理学にも用いられているが、本論文では学問的取り組みはすべて終わりに「学」を付記し、道德との厳密な区分を期する。道德と倫理は同じものとして扱い、倫理学との区別をはっきりさせるために主に道德の語を選択するが、世代間道德や生命道德、環境道德という具合に馴染みのない響きとなる組み合わせでは、道德の代わりに倫理の語を用いて世代間倫理、生命倫理、環境倫理と表記する。

¹⁸ Immanuel Kant, AA, IX, 443. [尾渡達雄訳『教育学』カント全集第16巻(理想社, 1966年), 16頁]。

¹⁹ Wilhelm Dilthey, “Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft,” in *Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*, vol. 6 of *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, ed. Georg Misch (Leipzig: Teubner, 1924), 57.

²⁰ Friedrich Schleiermacher: *Pädagogische Schriften*, ed. Erich Weniger (Düsseldorf; München: Helmut Kupper, 1957), 1:421.

値倫理学者であり、哲学的人間学の先駆者として知られるマックス・シェーラーは、時に道徳的非難を受ける人物でもあった。彼の倫理学の著作に記されていることと彼自身の振る舞いがしばしば一致しないことは矛盾ではないのかという指摘に対して、シェーラーは「指し示している方向へと自分で歩いていく道路標識をご存じですか」と答えたという²¹。彼の応答は機知に富んでいるだけでなく、一面の真理を突いている。倫理学は実践に関する理論の研究であるが、理論をどれほど積み重ねても実践とはならない。倫理学と道徳的実践との間には、本質的差異がある。

とはいえ倫理学が道徳的実践でないということは、倫理学が道徳的実践に関して無関心であることも、道徳的実践に全く影響を及ぼさないということも意味しない。ある倫理学説が、実践に何も影響を及ぼさないのであれば、私たちはそのような学説には何かしらの欠陥があると見なすだろう。私たちはシェーラーの応答を、愉快的冗談として受け止めることはしても、それを倫理学に対する真摯な洞察とは見なさない。ここに倫理学と実践との繋がりがあらわれている。つまり倫理学はそれ自体として、道徳の哲学的探究を自らの課題として引き受けるが、道徳の実践を直接の課題とはしていない。しかし倫理学の理論は、他の学問領域との協働を通じて（たとえば倫理学が教育の目標を探究し、教育学がそのための方法論を探究するように）実践へと結実しなければ、その十全な展開に至ることはないのである。

本論文のテーマである環境倫理学に引きつけて言えば、環境破壊が内包する道徳的問題に関する理論的探究の営みが環境倫理学であり、人々を環境保護へと向かわせることはその直接の課題ではない。環境保護の実現は環境教育や環境政策を通じて可能になる。その際に環境倫理学は道徳概念や理論を分析・提示することで、環境教育や環境政策に道徳的根拠を与え、また個々人が判断するうえでの助けとなる道徳的基準を明らかにすることで、環境保護の実現に間接的に関わるのである。

1.3.2 応用倫理学は他の学問領域への不当な介入か

倫理学が理論を通じて、道徳的実践と関わることを踏まえたうえで、次は倫理学の他の学問領域に対する専横という非難が適切なものか検討してみよう。専横と言われる以上、倫

²¹ Annemarie Pieper, *Einführung in die Ethik*, 6th ed. (Tübingen; Basel: Francke, 2007), 30.

理学が立ち入るべきでない分野への介入、あるいは不適切なやり方での介入を行っていると考えられているはずである。倫理学が立ち入るべきではない領域があるとすれば、それは道徳理論と無関係な領域ということになる。しかし政治学や経済学といった社会科学の諸分野が、道徳的要素を全く含まないと考えることは難しい。学問が道徳から独立した活動と見なされるのは、主に自然科学の領域においてである。自然科学と道徳の関係を専門とする学問は科学・技術倫理学であるが、近代以降の自然科学の目覚ましい発展は環境破壊の重要な要因の一つに挙げられる。それゆえ科学・技術倫理学は、世代間倫理学と並んで、環境倫理学に基本的な論点と議論の枠組みを提供する学問領域であると言えよう。

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の最終巻で、政治的・軍事的営みがそれ自体としてではなく他の目的を追求しているのに対し、純粋な知性の活動である観照 (*theōria*) は、活動それ自体以外の目的を追求しないと説明している²²。しかしこれをもって、学問の自律という考えがすでに古代ギリシャに登場しており近代の産物ではないと考えたなら、アリストテレスの説明から読み取れる観照と近代科学との間の決定的な違いを見落としている。なぜなら観照は、まさにそれ自体として充足する活動であり、応用性とは原理的に断絶していることで、技術 (*techné*) から峻別され道徳的批判を免れるのに対し、近代自然科学は、たとえ基礎研究であっても、常に応用と結びついているからである²³。

科学・技術の応用は、正負両面の結果を私たちの生活にもたらしてきた。一方で科学は人間の福祉の向上に貢献してきたが、他方では戦闘などの暴力行為や汚染を拡大する新たな手段を提供してきた。前近代における後者の例として頻繁に引き合いに出されるのは、アルキメデスとダ・ヴィンチである（実際のところ彼らの兵器研究がどこまで実現化され戦禍に影響を与えたかは定かでないが）。しかし科学の持つ二面性を考慮しても、近代以前の科学者は、科学に向けられた道徳的批判に対して費用便益分析を用いることで、科学を弁護することに成功する公算が大きいことを期待できたかもしれない。負の側面があるにせよ、科学はそれを補ってあまりある（と主張できるだけの）労働の軽減や移動手手段の発展、

²² アリストテレス（高田三郎訳）『ニコマコス倫理学』（岩波書店、1973年）第10巻、1177b。

²³ Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne: Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993), 40.

なおリン・ホワイト jr. は、人間中心主義批判の口火を切ったとされる1967年の有名な論文で、貴族的・思弁的・知的であった科学が、下層階級の経験的・行動指向的な技術と結びついたことが、抑制のきかなくなる力を人類に与えたとしている。Lynn White jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155 (March 1967), 1203-1207. [リン・ホワイト（青木靖三訳）「現在の生態学的危機の歴史的源泉」『機械と神：生態学的危機の歴史的源泉』（みすず書房、1999年）、76-96頁]。

平均寿命の延長などを人間社会にもたらしてきたからである。科学が単に金銭的利益や利便性をもたらすばかりではなく、医療の進歩など社会福祉の向上に寄与してきたことを挙げることで、科学は批判に対して受動的に弁明するだけでなく、自らを道徳的営みとして積極的に喧伝することもできる。この場合、科学の道徳性を巡る議論は「道徳的か反道徳的か」という形をとる²⁴。

今日の状況は、しかし趣を異にする。20世紀の初頭以来、科学がもたらす負の影響は、より大規模に、そしてより明白なものとなった。第一次世界大戦に登場した毒ガスや機関銃などの新兵器は、人間が残虐さを発揮するうえで、近代の科学・技術がどれほど有効であるかを露わにした。さらに第二次大戦以降、人類は核兵器と環境破壊が自分たちを含む多くの生物種を絶滅させうる脅威であると認識するに至った。費用便益分析による科学の道徳性の弁護が不可能になったわけではないにせよ、その成功の見込みは近代以前に比べると、はるかに小さなものになっている。こうした状況で科学を道徳的批判から確実に弁護するためには、新たな戦略が必要となる。すなわち、科学に対する道徳的まなざしそれ自体が無効であると主張する戦略である。ルーマンの社会システム論ように科学と道徳はそもそも相容れないという考えもあるが、より一般的なのは、科学者が道徳的あやまちを犯すことがあるにしても科学自体はあやまちを犯さないという議論だろう。いずれにせよ、ここでの争点は「道徳的か反道徳的か」ではなく、科学を「道徳化すべきか脱道徳化すべきか」となる²⁵。では科学の脱道徳化戦略が成功する見込みはあるのだろうか。

多くの論者が指摘するように、現代社会において学問的探究、なかでも自然科学の先端研究はしばしば膨大な資金と設備を必要とする。その規模は、個人としても集団としても、科学者だけで用意できるものではない「巨大科学」となっている²⁶。優れた研究環境は、政府や企業を通じた社会の支援があってこそ整備される。だからこそ科学は自らの発展を、常に福祉の向上や明るい未来像と結びつけて語るのである。近代科学研究の思想的先駆者の一人とされるベーコン（彼自身は、自然科学の分野でこれといった業績は残していないが）の思想も、科学の人間社会への貢献を訴えるものだった。

最後に、わたくしはすべてのひとにいっしょに勧告したいのであるが、それは、学問の真の

²⁴ Höffe, *Moral als Preis der Moderne*, 11.

²⁵ Ibid.

²⁶ 日本における巨大科学批判への高木仁三郎の貢献は極めて大きい。『科学は変わる：巨大科学への批判』（東洋経済新報社、1979年）および『危機の科学』（朝日新聞社、1981年）を参照。

目的を考えていただきたいということである。すなわち、心を楽しませるためにでもなく、争いのためにでもなく、他人を見下げるためにでもなく、利得のためにでもなく、名声のためにでもなく、権力のためにでもなく、その他この種の低級なもののためにでもなく、人生に対する価値と効用のために学問を求め、愛において学問を完成し支配していただきたいと思う（中略）わたくしがある学派やある学説の基礎ではなく、人間の利益と偉大さとの基礎をすえようと努力していることは確実だと信じていただきたい。つぎに、自分自身の便益に対して公正にふるまい、私見の熱意と偏見を除き去り、共通の利益をいっしょに考えていただきたい²⁷。

個人的な動機の数々を否定するベーコンの記述は、科学を脱道徳化させようとする科学の価値中立を唱える言説とは異なる道徳主義的色合いを帯びている。彼の考える科学の目標とは、人間の共通の利益に貢献することであり、だからこそ「すでにケンブリッジ在学時代から『アリストテレス哲学がただ論弁と討論に強いだけで、人間の生活の便益のために成果を挙げるのに無力である』ことを知って、それに反感を抱いていた²⁸」のである。観照を学問の最上位に位置づけるアリストテレスと対照的なベーコンの姿勢は、『新機関』の扉絵にも表れている²⁹。旧世界を象徴する二本の柱の間を抜けていく科学の船が描かれたその絵の下部には、**Multi pertransibunt & augebitur scientia** という聖書の語句が引用されており³⁰、「しゃべるのは得意であるが、子を生むには無力で未成熟であるという特性をもっている。すなわち、論争は盛んにおこすが、成果は生み出さない³¹」という、思弁的な旧弊からの学問の解放が意図されている。

地動説の弾圧に代表される学問への抑圧的状况からの解放という点で、神学とそれを根拠とした道徳の縛りから、諸学問の独立を訴えたことには大きな意義があった。だからこそ科学を再び道徳と結びつけようとする動きは、自然科学者の目には近代以前への回帰、科学を再び抑圧しようとする試みとして映りやすいのかもしれない。しかし科学のうちに道徳的要素を認めることと、科学を道徳の名のもとに抑圧することは同じではない。

²⁷ ベーコン（服部英次郎訳者代表）『大革新』『世界の思想 6』（河出書房新社、1966年）、214頁。

²⁸ 服部英次郎、多田英次「解題」ベーコン『学問の進歩』（岩波書店、1974年）、391頁。

²⁹ ベーコンの思弁的哲学への反感は、『大革新』の序言と『学問の進歩』の第一巻にもっともはっきりと示されている。学問の変革は彼の思想を貫くモチーフであり、『ベーコン随想集』のいくつかの箇所にも、スコラ哲学への反感が見てとれる。

³⁰ ダニエル書 12章 4節。日本聖書協会新共同訳では「多くの者が動揺するであろう。そして、知識は増す」、同口語訳では「多くの者は、あちこちと探り調べ、そして知識が増すでしょう」と訳されている。ベーコンの意図は口語訳に近いと思われる。

³¹ ベーコン『大革新』、207頁。

自然科学に対する倫理学の介入を不当なものを見なすためには、科学研究を社会の道徳的関心に干渉されるべきでない、道徳的に孤立し中立なものとして想定する必要がある。だがここまで見てきたように、現代科学はその研究成果をもって私たちの社会に決定的な影響を及ぼしうるだけでなく、社会からの支援無しには成り立たない営みでもある。それゆえ自然科学は観照とは異なり、単純に研究の自由をよりどころにして、科学を道徳的批判から原理的に切り離す脱道徳化を遂行することはできない。それどころか科学は、社会からの道徳的批判に対して自らの正当性を弁護する消極的弁明責任に加え、社会からの支援を要請するうえで積極的に自身の社会への貢献を立証する責任をも負っており、常に道徳的批判にさらされる可能性を持っている。

今日、科学に対する道徳的批判は一段と鋭さを増しているが、しかし自然科学に向けられる道徳的眼差しが厳しいものになっていることの原因は、私たちの思考が前近代へと回帰しつつあるからではない。一般市民の間における科学的素養は、過去のどの時代と比べても高くなっている。ときおり流行する疑似科学は、私たちの科学的素養がなお不十分であることを示しているかもしれないが、疑似科学が人びとを惹きつけるために科学の装いをまとっていること自体、私たちの科学への信頼を逆説的に示している。批判的眼差しの強化の背後にあるのは、むしろ自然への人為的介入能力が強大化したこと、そしてそのことによって科学が私たちの生活に本当の意味で利益をもたらすのか、私たちが全く新しい道徳的過失を犯すのではないかという疑念と畏れであり、これは科学の有能さへの信頼と表裏一体なのである。環境破壊はこの種の過失の一つと考えられており、そして私たちがこうした畏れを抱いているということは、私たちが過去の人類に比べて道徳的に退廃したことを意味するものでもない。退廃しているのであれば、むしろ私たちは道徳的畏れに対して鈍感になっているだろう。同様に、グローバルな環境破壊の原因として「少なくとも一万年に及ぶ文化史のせいで、人類（Homo sapiens）やその他地球上のすべての生物を創造した、土壌と太陽を含む自然の有機的プロセス、いわゆる偉大なる母（Magna Mater）を我々は直感的に認識できなくなっている³²」ことを挙げるのも、説得力に欠けると言わざるを得ない。近代以前に世界各地で、局地的ではあるが大規模な環境破壊は発生していたことを考慮すれば、今日の地球規模の環境危機は私たちの自然に対する感性の鈍化にあると考えられるよりも、やはり自然への干渉能力の著しい増大を主な要因と考えるほうが納得いく。強

³² マックス・エルシュレイガー「原野の観念：先史時代からエコロジー時代まで」小原秀雄監修『環境思想の系譜1：環境思想の出現』（東海大学出版会、1995年）、34頁。

大なる力を手に入れたことで新たな可能性に直面した私たちは、より高い道德意識、あるいは何かしらの意味で新しい道德（それが従来の道德体系の新たな解釈と運用なのか、全くの新しい道德なのかは議論の余地があるが）を、いわば近代に足を踏み入れた対価として必要としているのである³³。こうした新たな可能性を前にした個人や社会を前に、倫理学が具体的な行動を指示するものではないことは、すでに確認した通りである。倫理学は、ただ事態をよりはっきりとした形で私たちの前に提示し、そうした事態における私たちのぶるまいがどのような構造を持つのかを、理論と概念の分析を通じて明らかにすることで、各人が判断を下すのを手助けするだけである。環境倫理学の場合、環境破壊というローカルまたはグローバルな現象の、専門知識の助けを借りて明らかになった仕組みのなかにある責任や義務、配慮の関係を分析し、普遍的な道德原理を適切に応用するための土台を整えることに、その役目があると言えるだろう。

ここまで、主に環境倫理学を直接論じるのではなく科学倫理の議論を追ってきたのは、環境破壊の主な要因の一つである科学・技術研究への倫理学の介入が、必ずしも不当なものとはならないことを確認するためであった。環境問題の主要な原因は、自然科学の発展ばかりでない。それと並ぶ重要な要因として挙げられるのが経済活動である。日本でも高度経済成長期に深刻な公害問題を経験した際、その原因を巡って、近代の工業化を手動した資本主義のシステムが環境破壊をひき起こしたという考えと、工業化を支えた近代の科学・技術が、環境破壊をひき起こしたという考えが提起された³⁴。この節では、科学・技術に道德的眼差しを向けることの妥当性を検討してきたが、経済活動への道德的批判を禁止せよという声は聞かれない。となれば、科学・技術の発展と経済活動のいずれにより大きな責任を帰するにせよ、倫理学が環境問題の議論にコミットすることは認められたはずである。そこで次は、どのようなコミットの仕方が妥当であるかが問われなければならない。

1.3.3 応用倫理学の三つの困難

倫理学の原理を特定の領域に応用することで、倫理学は個別的・具体的になり、諸々の応用倫理学へと枝分かれしていく。環境倫理学もそのうちの一つである。しかし応用にさいして、しばしば二つの誤解が生じる。一つは 1.3.1 で確認した、倫理学が具体的な問題の解

³³ Höffe, *Moral als Preis der Moderne*, 12.

³⁴ 岩佐『環境保護の思想』, 218 頁。

決に直接あたるという誤解である。もう一つは応用倫理学が、一般倫理学から得られた道徳的原理を、現実にただ当てはめるものだという誤解である。こうした誤解を嫌い、応用倫理学に別の名称、たとえば実践指向型倫理学や具体倫理学、領域倫理学といった名称をあてる論者もいる。だが名称が何であろうと、この学問がそのように単純な仕事に取り組むものであるならば、個別の学問領域が存在する必要はないだろう。しかし今日の応用倫理学の隆盛は、無用な学問には似つかわしくないものとなっている。実際には、適切な応用のためには三つの困難を克服せねばならず、同時にそれが応用倫理学研究の意義を生み出している。これらの困難は、応用倫理学の一部門である環境倫理学にも、むろん当てはまるものである。

第一の困難は、三つのうちでは、さほど込み入ったものではない。応用倫理学はその学際的性格ゆえに、これに従事する者に対して、倫理学の学識に加え、当該領域の専門知識を要求する。たとえば環境問題を論じる上で、化学や生態学の知見を全く踏まえないまま、汚染や生物多様性に関する道徳的議論をしても意味はない。とはいえ倫理学者の当該領域に関する理解が、その領域の専門家と比較して水準の低いものとなることは、やむを得ないことでもある。倫理学者が専門家と同じ水準で最先端の研究成果をフォローすることが必要なわけではなく、一定以上の水準の専門知識が要求されるにとどまる。これが第一の困難である。

二つ目の困難は、判断力に関連するもので、これは第一のものより慎重に検討する必要がある。応用倫理学が学際的課題に従事する一方、一般倫理学は道徳に関する概念定義と基本的理論の構築に取り組む。しかし二者の分業が明確に線引きされうるもので、応用倫理学を一般倫理学から与えられた概念を機械的に個別の事例に当てはめるだけの作業だとは言えないことは、上で述べた通りである。原理の適切な応用は、対象が明確な一つの道徳的性質を有することを必要とする³⁵。しかし実際には、具体的事例は複雑であり、判断材料とされる対象は多くの場合、それぞれ異なる道徳原理に対応し、相互に衝突しあう可能性を持つ二つ以上の道徳的性質をはらんでいる。とりわけカント以降この件で伝統的に議論されてきた事例が「緊急避難のための嘘 (Notlüge)」である。ほかに手段がなく、そして自己保身や利益を得るためではなく、他者を助けるためにつく嘘のなかには、利他主義という道徳的に推奨される、少なくとも容認される要素と、嘘についてはならないという道徳的義務への違反という、相反する道徳的性質が見てとれる。哲学の伝統では、こうした状

³⁵ Peter Fischer, *Politische Ethik* (München: Fink, 2006), 14.

況下でどのように振る舞うことが真に道徳的であるかを判定する役割は判断力、あるいはそれに類する能力が担うと見なされてきた³⁶。何かと対照的な論者として比較されるアリストテレスとカントも、この点では一致している。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の第六巻で、知慮 (*phronēsis*) としてこの能力を論じている。

ひとびとが怜悯 (ダイノーテス) と呼んでいる能力がある。これは、与えられた目標へ導くべき諸般のことを行って首尾良くこの目標に到達しうる能力である。もし、それゆえ、目標がうるわしくある場合にはそれは賞賛されるべき能力なのであるし、もし目標があしきものであるならばそれは邪知にすぎない。知慮あるひとも、邪知をしか持ちあわせないひとも、ともに怜悯 (ダイノイ) だといわれる所以はここに存する。知慮がただちにこの能力ではないが、しかしこの能力を欠くわけにはゆかないのである[強調：引用者]³⁷。

すべて「徳とは知慮である」と考えるのは誤りであったし、それが「知慮なしには存在しない」といっているのは至言である³⁸。

カント哲学における判断力は、むしろ『判断力批判』で重点的に論じられているが、彼の倫理学においても判断力が重要な役割を担うことが述べられている。

人間に適用される場合にも、道徳哲学はごくわずかな人間についての知識 (人間学) を借りてくることなく、かえって理性的存在者としての人間にア・プリオリな諸法則を立てるのである。もちろんこのア・プリオリな諸法則は、どのような場合に適用されるのかを判断し、また人間の意志に入り込み実行の後押しをするためには、経験によって鋭くされた判断力を必要とする [強調：引用者]³⁹。

これらの引用が示すように、アリストテレスもカントも「実践的判断力がまったく決定することのできない道徳的な与件 (Vorgabe) があること⁴⁰」を明言しながら、なおかつ判断力が不可欠であることを認めている。

しかしながらアリストテレスの時代はもちろんカントの時代にも、学問と社会的実践は、

³⁶ Fischer, *Politische Ethik*, 15.

³⁷ アリストテレス『ニコマコス倫理学』第6巻, 1144a.

³⁸ 前掲書, 1144b.

³⁹ Immanuel Kant, AA. IV, 389. [深作守文訳『人倫の形而上学の基礎づけ』(理想社, 1965年), 14頁]。

⁴⁰ Otfried Höffe, “Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative,” in *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, ed. Otfried Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 1995), 293.

今日ほど専門分化が進んでいなかった。現代の社会状況を考えれば「人間の理性は、道徳的な事柄に関してはもっとも平凡な悟性においてさえ、容易におおよその正しさと詳細に達しうる⁴¹」ことを、常に期待すべきではないだろう。いまや道徳的な事柄は頻繁に、専門分化された営みと結びついており、ただ判断力ひとりでは、現代の道徳的問題に対処するには十分ではない⁴²。判断力は日常的な経験によって研ぎ澄まされているだけではなく、第一の困難として挙げたような一定水準の専門知識の助けを必要としている。

道徳的判断が今日さらに難しいものとなっているのは、私たちの社会が多面的なものとなっているためであり、これが三つ目の困難にあたる。倫理相対主義の立場をとらない限り、倫理学説にとって普遍性は不可欠な要素となる。まして温暖化現象や生物多様性の減少のように、グローバルな規模の問題、すなわち文化横断的問題に取り組むのであれば、普遍性を論じることを避けるわけにはいかない。そうした議論ではしばしば特定の生活様式、すなわち経済活動や食文化が、その原因として批判される。しかしこの種の批判は、当該の生活様式が位置づけられている歴史的あるいは経済的背景を視野に入れたものでなければ、文化帝国主義的とも結びつく。自由主義的で民主的な社会に生きる私たちは、ときに普遍主義から多元性に対するある種の抑圧の臭いを感じることもある。道徳体系間の相違を形式的普遍主義によって踏みこむようなことがあれば、それ自体が道徳的・倫理学的問題を引き起こすだろう。

個々の文化的背景に関する専門知識は自然科学のそれとは異なる種類の知識に分類されるかもしれないが、これを欠く議論はやはり悪しき意味での観念論となり、倫理学の学術的研究にも実際の解決にも貢献するところの少ないものとなる。実際、道徳的規範は同じ時代の異なる社会でも同じ社会の異なる時代でも異なっており、普遍主義に対する反論材料には事欠かないように見える。それにもかかわらず、いやしくも哲学の一部門である限り、倫理学は普遍性の追究を放棄してしまうことはできない。またそうすべきであるという結論に、十分な説得力があるともいえない。というのも普遍主義に対する反論材料は、具体的な個々の規範、たとえば家族や婚姻ないしは性的関係の形式や特定の食材の禁止などから得られるものであり、道徳の本質的・基本的原理の不一致から生じていることは確認されていない。それら具体的規範の相違は、社会・文化的な周縁的条件から生じるも

⁴¹ Kant, AA, IV, 391. [邦訳, 17 頁]。

⁴² Fischer, *Politische Ethik*, 16.

のであり⁴³、「具体的な社会の間での道徳的振る舞いの差異のほとんどは、同じ道徳原理をめぐる情況、表象、情報の違いに帰することができる。そしてそうでない場合においても、競合する道徳原理の合理的検討はなお可能である⁴⁴」。応用倫理学の仕事は、それゆえ社会文化的周縁条件を分析し、適切な応用の方法を提起することにあると言えよう。

しかし判断力と専門知識の協働についてさらに思索を深めるとき、私たちは応用の難しさばかりでなく方法論的な疑問にもいきあたる。一般倫理学の研究成果である道徳原理が、専門知識と判断力の助けによってさまざまに運用されるにせよ、果たしてそれは普遍的原理から個別の事例へという一方通行のものなのか。一般的な科学理論において遂行されていること、すなわち「経験に近い」諸命題と、強い理論的性格を持ちそれゆえにたいいてい「改訂に抵抗する」諸命題との間の相互的修正は、ロールズ以降、哲学の領域では「反照的均衡 (reflective equilibrium)」と呼ばれているが、この手法が倫理学においても、より注目されるべきであるという考えは、今日の社会の多元性を考えると一理あるように思われる⁴⁵。この点については後の章で、検討することにした。

1.4. 倫理学における環境倫理学の位置づけ

環境倫理学の混乱は、その名称もいまだ定まらないという状況にも表れているように思われる。若いとはいえ、すでに30年以上の歴史を持つ環境倫理学が、いまだにその役割もあやふやなままであるというのは、決して名誉なことではない。たとえばドイツ語圏ではこの学問領域を *Ökologische Ethik* と呼ぶ論者もいれば、*Ökoethik* とする者も、*Naturethik* とする者も、そして *Umweltethik* とする者もいる。英語圏では *environmental ethics* が、日本ではその訳語として環境倫理学という名称がおおよそ定着しているが、逆にここまで論じてきたような、倫理学と応用倫理学の位置づけに関する体系的整理の意識が、日本国内や英語圏の議論には比較的希薄であるように感じられる。日本では環境哲学、環境思想、エコフィロソフィーなど、論者ごとに名前も領域も明確ではないままに、議論が展開されてきた節がある。また環境倫理学が他の環境系の学問分野や他の哲学諸部門とどういった関係に

⁴³ Pieper, *Einführung in die Ethik*, 50.

⁴⁴ Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, 100.

⁴⁵ Julian Nida-Rümelin, ed., *Angewandte Ethik: die Bereichsethiken und ihre Fundierung* (Stuttgart: Kröner, 1996), 41-42.

あるのかという議論も、それほど熱心に進められてはこなかった⁴⁶。

ここまで、環境倫理学の議論に見られる混乱の一因として環境倫理学に寄せられてきた期待を挙げ、倫理学と応用倫理学の位置づけを振り返ることで、その期待が誤ったものであることを論じてきた。本節では応用倫理学内における環境倫理学の位置づけを確認することで、今後の議論を展開するうえでの基礎を固めたい。環境倫理学はその若さにくわえて、科学・技術倫理学や世代間倫理学、医療倫理学、動物倫理学などの他の応用倫理学の分野と領域が複雑に重なり合っており、そのうえ環境倫理学が考察対象とする自然は、哲学的探究の伝統的かつ極めて重要な対象であるため、自己規定を疎かにすれば、簡単に「なんでもあり」の規律 (discipline) 無き学問 (discipline) となりかねない。

まず哲学諸部門の分類とその関係は、以下のように図式化できる。

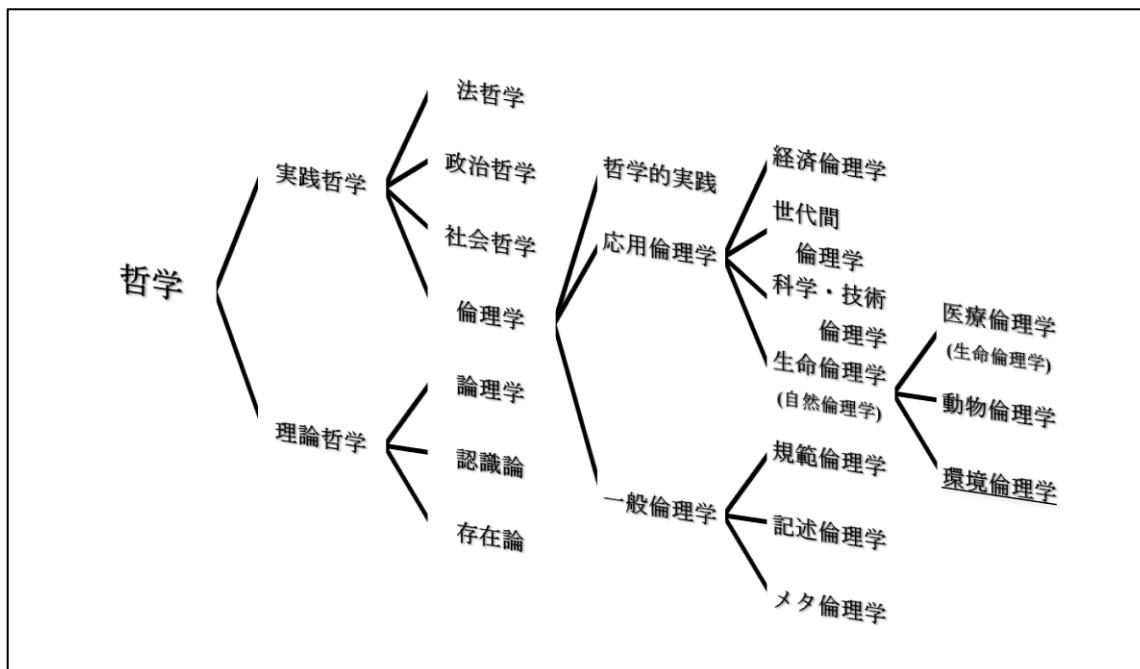


図 1

図 1 は、あくまでも大まかな見取り図であり、全ての哲学部門を網羅したものではない。諸部門の分類は、論者の問題意識に応じて異なったものとなりうる。倫理学に関して、

⁴⁶ 日本では松野弘が、ドブソンやエッカーズレイ、クリストフらの整理をもとに、環境思想の体系整理に積極的に取り組んでいる。彼の整理は、2章で取り上げる。

一般倫理学と応用倫理学の区分は広い支持が得られるだろうが、論者によってはたとえば環境倫理学の下に動物倫理学を置く論者もいる⁴⁷。こうした整理の違いは、時に大きな争点にもなりうるが、ここではそうした議論に深入りする必要はない。また図式的分類は、諸部門の関係を全て表したものとはなりえない。応用倫理学の議論は倫理学の枠外と断絶されたものではなく、他の実践哲学の分野はもちろん、理論哲学の諸分野とも有機的関連を有しているため、それら全ての関係を図式化することはほぼ不可能である。仮に成功したとしても図は過剰に複雑なものとなり、図式化のメリットは失われてしまうだろう。図式化による簡略化や欠落があることを踏まえたうえで、以下の節では環境倫理学、および環境倫理学と密接な関係にある諸部門として科学・技術倫理学、世代間倫理学、生命倫理学、動物倫理学、そして医療倫理学について述べていくことにしたい。

1.4.1 環境倫理学のパートナー

環境倫理学は応用倫理学の一部門として、一般倫理学に基本的概念と規範理論の研究を負っているだけでなく、応用倫理学の他の部門からも議論の枠組みの提供を受けている。自然環境への人為的介入を考察するうえでは科学・技術倫理学が、そして私たちの営為の累積的効果が後の世代の生活に影響を及ぼすことの持つ道徳的意味を考察するうえでは世代間倫理学が、それぞれ議論の枠組みを提供する。近代から劇的に規模と深刻さを増した環境破壊の重要な背景の一つに科学・技術の発展がある以上、科学・技術を発展させ使用することの道徳的側面と、環境倫理学の議論は密接に結びつくことになる。また環境破壊の影響が不可逆的なものであるならば、あるいは可逆的ではあっても回復に長い期間を要するものであるならば、将来世代の人びとや生物もまた劣悪な環境下での生を余儀なくされるはずであり、環境問題の道徳性を論じる上でこの視点を欠くわけにはいかない。日本に環境倫理学を紹介したとされる加藤尚武も世代間倫理を環境倫理学の三つの基本主張の一つとしている⁴⁸。

それでもなお、これらの学問分野は、環境倫理学内のサブカテゴリーとしてではなく環境倫理学と協働する別個の応用倫理学として見るほうが、適切であるように思われる。科学・

⁴⁷ Konrad Ott, “Umweltethik – Einige vorläufige Positionsbestimmungen,” in *Spektrum der Umweltethik*, ed. Konrad Ott and Martin Gorke (Marburg: Metropolis-Verlag, 2000), 17.

⁴⁸ 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』（丸善、1991年）、4-7頁。

技術の進歩がもたらす変革が道徳的問題をもたらすのは環境問題の領域だけではない。医学や生物学の領域においても、遺伝子操作を通じて可能となったさまざまな新しい実践の道徳性が問われている。同様に世代間の関係がはらむ道徳性は、環境破壊に限定されるものではない。少子高齢化からくる年金制度の歪みや国債発行による将来世代の経済的負担なども、世代間倫理の問題として論じられるのであり、今後、国や地域によっては、この問題がより重要性を増してくることも考えられる。

1.4.2 環境倫理学の親族と環境倫理学の定義

残る生命倫理学、動物倫理学、そして医療倫理学は、何らかの意味で自然を研究対象とする点を共有しており、環境倫理学と隣接しつつ重なりあう領域を持つ。これらの学問領域は、環境倫理学と自然という血縁で結ばれた親族のようなものと言えよう。

自然概念の思想史は、哲学の歴史とほぼ同一であると言われ⁴⁹、またラヴジョイによれば nature および natural の哲学上の主要な意味は 66 にものぼると言う⁵⁰。自然概念がこのように幅広い多義性を持つがゆえに、自然を哲学の最も重要な対象の一つとなっているのだが、倫理学の一部門である環境倫理学の研究は、自然概念の持つ意味を網羅することを求められるわけではない。しかし私たちが議論を進める上で、数多くある自然の意味のうち、どれを問題として議論を進めるのかは、明らかにされる必要があるだろう。そのための考察は次章で行うが、その前に前段で名前の挙がった応用倫理学の諸分野のあいだで、自然に関するどのような分業が行われるのかを確認しておこう。図 1 に示したように、本論文では生命倫理学を、環境倫理学の一段階上のカテゴリーとして位置づけている。これは高田のいうように、ドイツに見られる環境倫理学と医療倫理学（狭義の生命倫理学）を、広義の生命倫理学の名の下に結びつけて論じようとする姿勢に、従ったものである⁵¹。名称と分類に関しては異論もある。たとえば Krebs は生命倫理学（Bioethik）ではなく、自然倫理学（Naturethik）という名称を用いて、やはり広義のそれを上位概念として、しかし狭義のそ

⁴⁹ Ronald W. Hepburn, "Nature, Philosophical Ideas of," in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), 5:454.

⁵⁰ Arthur O. Lovejoy, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore: John Hopkins Press, 1945), appendix.

⁵¹ 高田純「生命倫理と環境倫理のあいだ：自然の内在的価値と人間の尊厳をめぐって」第 77 回生命倫理研究会報告（2005 年 3 月 20 日）。<http://www.hucc.hokudai.ac.jp/~k15696/home/kakenhi06/TAKADA.PDF>（2006 年 4 月 3 日作成，2010 年 5 月 10 日確認）。

れは医療倫理学ではなく環境倫理学に相当するものとして位置づけている⁵²。日本では森岡正博が「私たちは、地球上の自然を痛めつけるのと同じようなやり方で、私たち自身の生命をも痛めつけているのではないか⁵³」として、同様の問題意識を積極的に打ち出している。森岡の場合、上位カテゴリーとして「生命学」を置くことで「生命と自然をめぐる様々な問題を、文明の問題としてとらえ⁵⁴」ることを目指している。こうしたアプローチをとることで、環境倫理学や医療倫理学の枠組みを超えた大きな問題設定、あるいは以下で述べる環境倫理学、動物倫理学、医療倫理学の個々の枠組みから漏れた問題を扱うことができるだろう。

広義の生命倫理学の下に位置づけられるのが、医療倫理学（狭義の生命倫理学）と動物倫理学、そして環境倫理学である。このうち医療倫理学はその名の通り、医療に関連する実践の道德性の研究に従事する学問であり、これは主に人間の内なる自然に対する人為的介入の道德性を取り扱うものと言えよう。それに対して環境倫理学と動物倫理学は非人間的な自然、すなわち人間にとっての外的自然への人為的介入の道德性を論じる学問領域となる。このうち動物倫理学は、原則として一部の生物、すなわち痛覚や意識を有する高等生物の個体との関係を対象とする。動物倫理学の学説が環境保護の根拠として利用されることは確かであり、その意味では動物倫理学を環境倫理学の一部門として位置づける分類にも一理ある⁵⁵。しかし環境倫理学は一部の動物種やその個体ではなく、地球の自然環境あるいは地域的な生態系を全体的に考察対象とする点で動物倫理学と本質的に異なっており、本論文では動物倫理学を環境倫理学から独立した学問領域として位置づけることにしたい。

そして本論文での環境倫理学の定義は「自然環境としての非人間的な自然に関する行為・思考の道德的側面を考察する応用倫理学の一部門」とする。しかしこの定義はまだ十分に明確なものではない。ここで言う「自然環境」としての非人間的な自然とは何を意味するのだろうか。この問題は、あらためて次章で論じよう。

⁵² Angelika Krebs, *Ethics of Nature: A Map* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999), 8-9.

⁵³ 森岡正博『生命観を問いなおす：エコロジーから脳死まで』（ちくま新書、1994年）、12頁。

⁵⁴ 前掲書、18頁。

⁵⁵ 註46を参照。

1.5 まとめと今後の展望

本章では倫理学および応用倫理学の一部門としての環境倫理学の、学問的位置づけについて論じてきた。私の理解によれば、環境倫理学はその名の通り、まずもって倫理学の一部門であり、その課題と限界もまた倫理学の枠内にある。しかし環境問題の背景と特質のために、環境倫理学は本来ならば倫理学の課題とは見なされない役割を、その内外の人びとから誤って期待されてきた。環境倫理学が有用か否か、使いものになるか否かといった問いが、環境問題の現実的解決、すなわち人びとの振る舞いを自然環境と調和したものにすることに直接貢献するかどうかという観点から発せられているのであれば、端的に言ってこの問い自体が不適切なものである。これは環境倫理学が属する応用倫理学が、倫理学のなかでもより実践的な役割を担う部門であることを考慮しても、変わるところはない。応用倫理学は、一般倫理学の成果を個別的事例にただ杓子定規に当てはめ、普遍的かつ具体的指図に人びとを従わせるものではないからである。道徳的判断は個々人がそのつど行うことに、本質的意味がある。環境倫理学の成果は、私たちの自然環境との関わり方を規定するものではない。私たちが自らの個人的・社会的営為を道徳的に判断する際に用いる判断基準とそれを構成する概念や理論を明らかにすることで、環境倫理学は私たちの道徳判断を助けるのである。

ここまでは環境倫理学に不当に課せられてきた課題を取り除くことに力を注いできた。そのために、倫理学の役割と哲学における環境倫理学の位置づけを整理し、その課題と限界を明らかにした。次章では環境倫理学と他の環境関連の学問領域との関係を整理し、またいくつかの環境倫理学の基本概念を検討する。

2 環境倫理学の位置づけと基本概念

1.4.2 節では環境倫理学を「自然環境としての非人間的自然に関する行為・思考の道徳的側面を考察する応用倫理学の一部門」と定義した。しかしこの定義は、まだ二つの点で曖昧さを残している。一つは、自然および環境という言葉が何を意味するのかという点、もう一つはその自然環境に取り組む他の学問領域とどのような関係にあるのかという点である。2 章では環境倫理学とほぼ重なる学問領域として見なされることの多い環境思想との関係から後者の点を取り上げ、その後で、自然および環境という環境倫理学にとっての基本的概念を整理する。また最後に、環境倫理学のもっとも重要な概念である人間中心主義の概念を分析することで、2 部以降の議論の準備としたい。

2.1 環境学における環境倫理学

松野弘によれば、「環境思想」という言葉が日本で用いられるようになったのは、1990 年代に欧米の環境哲学や環境倫理学が紹介されてからのことである¹。しかし松野は、環境思想に関する日本の著作は、これまで環境思想についての明確な定義を提示してこなかったとして、日本における環境思想の議論を、以下のように批判的に総括する。

わが国における「環境思想」に関する視点・考え方は基本的には、哲学的・倫理学的カテゴリーから脱却しておらず、環境意識の改革という内面的変革段階に止まったままである。多角化・複合化している現代の環境問題を総合的に捉えていくという観点、つまり、環境哲学・環境倫理学という内面的変革志向的な思想から、環境政治思想・環境経済思想・環境法思想などの現実的(政策的)、かつ、外面的変革志向的な思想へと環境思想を転換させていく考え方は、欧米に比較するといまだ、未成熟である²。

松野の求める環境思想は「人間と自然に関する哲学的・倫理学的考察だけを行うものではなく、環境問題を現実的に解決していくための視点・方法・方策を具現化していくための知的装置³」であり「地球環境危機という深刻化しつつある状況のなかで、人間の内面変革

¹ 松野弘『環境思想とは何か：環境主義からエコロジズムへ』（ちくま新書、2009年）、10頁。

² 前掲書、18-19頁。

³ 前掲書、19頁。

のための〈観念思想〉としてではなく、こうした危機的状況を打破していくための、変革的な〈現実思想〉としての役割⁴」を担う学問分野である。

基礎概念

環境思想の種類	環境保全型社会の価値概念	緑の社会型の価値概念
環境政治思想	Environmentalism	Ecology/Ecologism
環境法思想	Natural Rights	The Rights of Nature
環境経済思想	Environmental	Ecological
環境文化思想	哲学 Anthropocentrism	Ecocentrism
	・ Shallow Ecology	Deep Ecology
	倫理 Human Justice	Environmental Justice

表 1

応用概念

環境思想の種類	環境保全型社会の価値概念	緑の社会型の価値概念
環境政策思想	Ecological Modernisation	—
緑の社会変革思想	—	Greening of the State

表 2

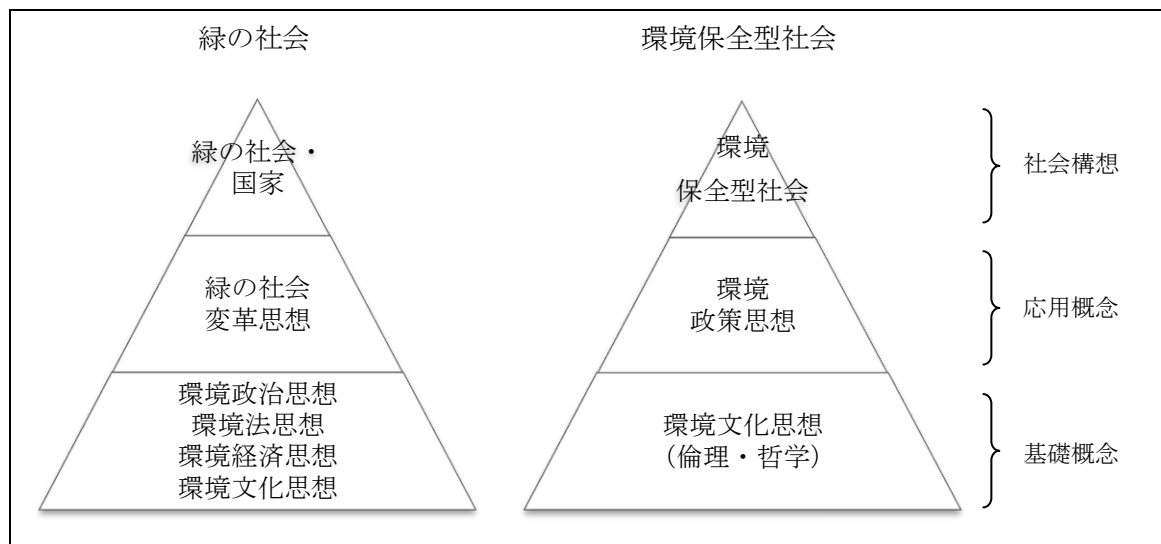


図 2

ドブソンやエッカーズレイらの緑の政治思想を援用して、松野は環境思想を表 1・2 およ

⁴ 松野『環境思想とは何か』, 34 頁。

び図2のように図式化する⁵。表1・2で整理された基礎概念と応用概念は、図2において二つの異なる環境思想の社会構想を構成するように組み合わせられる。ここで図表の各要素の詳細を述べる余裕はないが⁶、従来のように経済成長とのバランスをとりつつ「現実的」な環境保護の基盤となる社会構想を「環境保全型社会」、それに対して生態系の持続性を保つことを根本命題に据え社会システムの緑化を目指す社会構想を「緑の社会」とし、松野は前者から後者への移行を訴える。

2.1.1 松野の整理の問題点

松野の整理は人文・社会科学の環境関連の研究業績を広く網羅した優れたものとなっているが、素直に受け止めがたい点も幾つかある。ここで松野の主張全体を詳しく検討することはしないが、彼の環境思想に対する考えと図式化に含まれる問題点の幾つかは指摘しておきたい。第一に、環境思想の議論を展開している日本の論者たちの視点が、哲学的・倫理学的カテゴリーに囚われ、環境意識の変革という内面的改革にとどまってきたという彼の理解は適切ではない。実際には、環境思想に取り組んできた日本の論者たちの多くは、環境意識の変革にのみ取り組んできたわけではなく、むしろ積極的に環境問題を引き起こす政治経済的枠組みの問題点を指摘してきた論者が少なくない。日本で環境問題を哲学・思想の立場から取り上げてきた論者たちのなかに、マルクス主義研究に従事してきた研究者が多くいたことは、日本における環境思想の議論を「内面的変革志向」に偏らないものにしてきた要因の一つに挙げられて良いだろう。戦後日本の知的雰囲気は、マルクス主義が持つ社会に対する「外面的変革志向」の強さゆえに、環境要因を重視する議論に環境決定論のレッテルを貼って一面的に退ける事態すら、ときに引き起こしていたほどだったのである⁷。

第二に、松野は環境思想のさらに踏み込んだ定義として「環境思想とは、自然と人間との関係を生態系中心主義的（エコロジー的）な視点から捉え、地球環境における人間と人間以外の生命体が生命共同体の一員として、共存・共生し、環境負荷をミニマムにした、〈緑

⁵ 松野『環境思想とは何か』、241頁。

⁶ 詳しくは松野『環境思想とは何か』、199頁以降を参照。

⁷ 石弘之、安田喜憲、湯浅赳男『環境と文明の世界史：人類史20万年の興亡を環境史から学ぶ』（洋泉社、2001年）、14-26頁を参照。ここでは歴史学と地理学に対するマルクス主義の弊害（マルクス自身の思想はともかくとして）が述べられているが、良くも悪くもマルクス主義の影響の大きさは、人文・社会科学全般に及ぶものだったことに、異論の余地はないだろう。

の持続可能な社会)をわれわれ人間が構築していくための知的装置である⁸」と述べているが、これは明らかに、環境思想の中立的な定義ではなく松野の主張である。彼の主張の是非は別として、環境思想自体の定義としては、生態系中心主義のような特定の主義主張に与することは避けるべきだろう。ディープ・エコロジーや自然の権利論などが、彼の目指す緑の社会の基礎概念として挙げられているが、ここにも同様の問題が見られる。

また第三点として、表1の「人間的正義 (human justice)」と「環境的正義 (environmental justice)」の対比も適切とは思われない。環境的正義は、低所得者層やマイノリティに汚染負担が偏ることや、先進国と発展途上国との間に見られる不公正な資源利用の配分を問題とする議論であり、人間的正義と環境的正義の対比は、「人間中心主義 (anthropocentrism)」と「生態系中心主義 (ecocentrism)」、シャロー・エコロジーとディープ・エコロジーの対比に対応するものではない。むしろ人間的正義の一部として環境的正義を論じたほうが、松野の「外面的変革志向」にも適した議論となるのではないだろうか。

第四の問題点として、松野の図表のなかに登場する環境文化思想というカテゴリーが挙げられる。松野はこれを「人間の自然観を価値論的に示す⁹」ものとして、以下のように定義する。

これまでのところ、「環境文化思想」(Environmental Cultural Thought)について体系的に論じた著作は見当たらない。したがって、ここでは、環境主義やエコロジズムという環境思想の基盤となった、「環境倫理学」(Environmental Ethics)や「環境哲学」(Environmental Philosophy)を「環境文化思想」(自然に対する倫理的価値)として捉えることによって、それが倫理的価値の進化によってどのような変容を遂げ、今後、どのような役割を担っていくべきかについて考えていく。今日の環境危機に対応していくためには、「大量生産—大量消費—大量廃棄」型の社会経済システムをどのようにエコロジー的に変革していくかということが優先的に検討されているが、最も重要なのはそうした物質文明を支えている価値基盤である、産業主義思想を生態系システムと共生できるような環境思想へと転換させていくことである。その役割を担っているのが、人間中心主義的な自然観を生態系中心主義的な自然観へと導いた、「環境倫理学」や「環境哲学」から構成されている「環境文化思想」である。換言すれば、「環境文化思想」とは、人間と自然(生態系)との関係をエコロジー的視点からどのように捉えていくか、

⁸ 松野『環境思想とは何か』, 32-33頁。

⁹ 前掲書, 213頁。

という価値観である¹⁰。

環境哲学と環境倫理学を、あえて馴染みのない環境文化思想という名称へ統合する松野の狙いは明らかにされてないが、おそらく松野は環境哲学・環境倫理学に環境政治思想や環境経済思想などと同じ地位を与えることで、各分野の協働が円滑に進められると考えているのだろう。しかしこうした分類に対して、哲学・倫理学を研究する者として、私は違和感を覚える。この違和感は、まず環境思想と環境哲学を区分していることから生じる。思想と哲学を別個のものとするならば、その場合の思想とは何か、哲学とは何かという疑問が生じるのは自然なことだろう。そしてさらに重要な疑問は、松野が環境問題に関する哲学的議論を、価値論としてのみ理解しているらしいことから生じる。

たとえば高田純は、環境倫理学を「人間は自然環境にどのように関わるべきか¹¹」を明らかにする学問として、そして環境哲学を「自然環境とはなにか、自然のなかで人間はどのような位置を占めるか¹²」を明らかにする学問として定義し、環境思想については「環境哲学よりも柔らかいものとして『環境思想』という表現も用いられ¹³」ると述べている。高田は環境哲学を、存在論に主に取り組む学問として定義している。松野は著作のなかで高田の『環境思想を問う』を紹介し、高田が環境哲学と環境倫理学とを区別していることに言及しているが¹⁴、それにも関わらず彼の整理には高田の区分は取り入れられていないことから、松野の目には哲学と倫理学の区分が重要なものとは映っていないことは明らかである。

確かに自然の内在的価値に関する議論は、環境倫理学の主要な議題の一つだが¹⁵、しかし環境問題に関する哲学的・倫理的議論のすべてが、価値論に関するものだったわけではない。私たちが自然にどのような価値を見いだすのか、私たちが自然とどのようにつき合うべきかを判断するためには、この世界における私たちの占める地位についての理解が必要となる。たとえばマイヤー＝アービッチは「われわれが自然のなかで、われわれにふさ

¹⁰ 松野『環境思想とは何か』、214-215頁。

¹¹ 高田純『環境思想を問う』（青木書店、2003年）、8頁。

¹² 同上。

¹³ 前掲書、9頁。

¹⁴ 松野『環境思想とは何か』、15頁。

¹⁵ 自然の内在的価値に関する議論が、環境倫理学の中心的議題であるかどうかに関しては、Anthony Weston と Eric Katz のあいだで議論となった。Weston が内在的価値の議論が環境倫理学の中心議題であり、そのことが環境倫理学の行き詰まりをもたらしたと考えたのに対し、Katz は内在的価値を、環境倫理学の議論にとって補助的なものでしかないと思なした。両者の議論については、Andrew Light and Eric Katz, eds., *Environmental Pragmatism* (London; New York: Routledge, 1996), 285-338 を参照。

わしくない仕方で、すなわち非人間的にふるまうならば、環境破壊は言うてみれば、人間とは誰であるかの誤解にもとづく¹⁶」と述べている。「人間とは誰であるか」という問いは、価値論ではなく存在論に関わるものであるが、松野の整理にはこの視点が見当たらない。

2.1.2 環境倫理学の位置づけ

しかしこのことをもって松野の整理を不適切であると責めるならば、それはいささか筋違いというものだろう。学問の体系的整理の仕方は、その整理を行う者の問題意識に応じて異なるものであり、どちらが優れていると端的に言えるものではない。松野の整理は彼の社会科学的問題意識を反映しているのであり、哲学・倫理学はその枠の中で役割を割り当てられているのである。哲学・倫理学を専門としない者の体系整理が、哲学・倫理学の側の問題意識を反映したものとはならないのは、やむを得ないことである。政治学は政治学の観点から環境問題に取り組み、経済学は経済学の観点から取り組む。専門性こそが学際研究を実りあるものとするのであり、哲学・倫理学も学際的環境研究に積極的に貢献しようとするならば、自らに固有の観点から環境問題に取り組むことが必要になる。その際には、哲学・倫理学の固有の観点とは何かという自己認識を示すことが、対外的にも哲学内部に向けても必要であり、それは哲学者・倫理学者自身の手で行われなければならない。

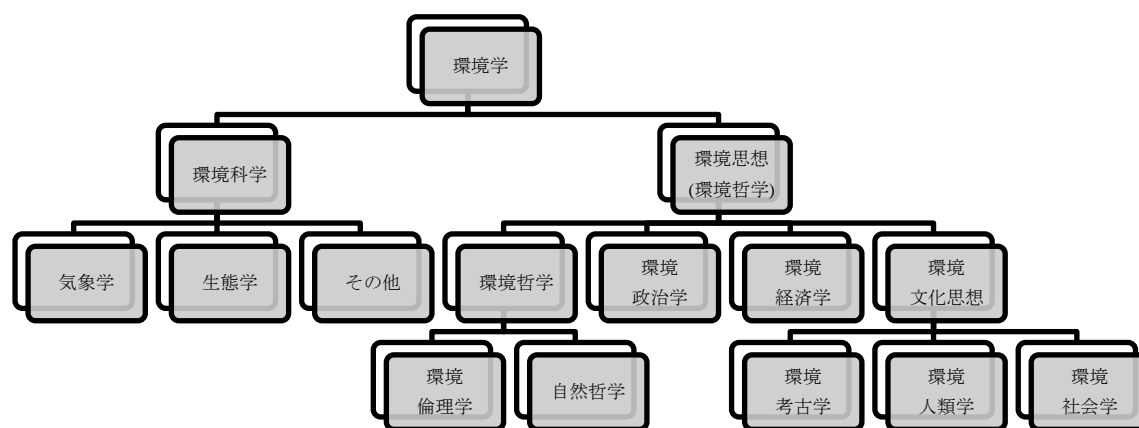


図 3

¹⁶ クラウス・マイヤー=アービツヒ (山内廣隆訳)『自然との和解への道 (上)』(みすず書房, 2005 年), 37 頁。

それでは哲学・倫理学の観点から環境倫理学と他の環境関連の諸分野を整理するならば、どのような体系になるだろうか。ここであらゆる哲学者の同意を得られる体系を提示することは不可能でありその必要もないが、一つの試案を出すならば図3のようになる。

環境問題に取り組む総合的学問領域を環境学とするならば、これは大きく環境科学と環境思想とに分けられる。1.3.3節で述べたように、応用倫理学は適切な「応用」のために他の専門領域の知識を必要とする。環境倫理学にとってこの専門領域に該当するのは、自然環境を研究する自然科学の諸分野である。スペースの都合上、図3では生態学と気象学のみ名前が挙げられているが、水文学や地質学をはじめ極めて多くの分野が関連しており、これらは環境科学としてまとめられる。これに対して環境思想（広義の環境哲学）は、環境学の人文・社会科学の総称であり、この下には狭義の環境哲学、環境政治学、環境法学などの分野がある。広義の環境哲学の下に改めて狭義の環境哲学を置き、環境政治学などの諸分野と並置したのは、それら諸分野が哲学的議論とは異なる課題と役割を引き受けているからである。環境政治学の領域には、確かに政治哲学的部分もあるが、しかし具体的な政策の立案や施行に関する研究は哲学的色合いが薄く、より政治学的な性質がより濃くなる。各分野は環境学の一部門であると同時に、それぞれ哲学や政治学、経済学の一部門でもあり、これらは複雑に絡まり重なりあっている。

環境社会学や環境考古学、環境人類学などの分野を、環境哲学や環境政治学と同じレベルに並べても大きな問題はないと思われるが、松野の発案による環境文化思想というカテゴリーを活用するならば、図3に示したように、環境文化思想を環境哲学などと同じレベルに置き、その下に環境考古学などを置くことにしたい。私が用いる環境文化思想の概念はむろん松野のそれとは異なり、環境倫理学や環境哲学とは別のものとなっている。環境倫理学と環境哲学は哲学の一部門として、前章で述べたように普遍性を追究する。環境政治学や経済学は、哲学と同じ水準で普遍的原理の研究に従事する学問ではないが、グローバルな環境問題への対処に取り組むなかで、普遍的原理を無視することはできない。これに対して、環境文化思想の諸分野は、普遍的枠組みを追究することよりも、現在の、あるいは過去の共同体が、それぞれどのように環境と調和した営みを続けてきたか、あるいはその調和がいかにして失われたかを研究することに重点を置く学問である。環境文化思想は、その研究成果がグローバルな環境保護の取り組みに活かされることがあっても、直接に普遍的原理を追究するものではない。

そして環境哲学と環境倫理学の区分については、上述の高田の区分をふまえ、「環境哲学

の方が環境倫理学よりも広い」学問領域であると理解して、環境倫理学の上に環境哲学を置くことにした。存在論の問題は、自然哲学の担当となる。ただし両者の関係は他の哲学の領域同様、明確に線引きできるものではなく、環境倫理学の議論においても世界における人間存在の地位が重要な論点となる。また自然哲学という哲学における極めて大きな領域を環境倫理学の下に置いたが、これは自然哲学そのものを環境倫理学のサブカテゴリーと見なしているわけではなく、環境哲学における存在論的議論は自然哲学の領域の一部を成すことを示したに過ぎない。

残念ながら環境学に対する哲学・倫理学の貢献は、日本ではこれまでのところさほど大きなものとはなっていない。2010年6月に行われた日本環境学会の第36回研究発表会では、ポスター報告を含めると全体で93、環境教育・環境哲学の第7分科会では12の報告が行われたが、哲学・思想系の報告は小山花子による「政治思想と環境思想：ハンナ・アーレントを中心に」の一つだけであった¹⁷。また2010年3月に行われた日本環境学会第1回若手研究者発表大会では、哲学・思想系の発表は無かった¹⁸。持ち時間の短い報告形式、参加者の大半が人文科学の研究者ではない会員構成など、人文科学研究者の参入が難しい要素もあり、こうした状況を哲学・思想系研究者の怠慢として片付けるのは乱暴であるにせよ、1.3節で検討した応用倫理学の性質を考えれば、哲学・倫理学研究者のより積極的な学際的活動が求められるはずである。

それでは、環境倫理学が他の環境学の諸分野との協働においてどのような役割を果たしうるのであるのか。松野は環境保全型社会と緑の社会という二つの社会構想を示し、前者から後者への移行を訴えた。松野の緑の社会構想では、環境倫理学は外面的変革志向の環境思想のうち、人びとの産業主義思想を環境思想へと変換させていく価値観の研究に取り組むものとして、環境哲学とともに（両者の差異は松野の議論では明らかではないが）環境文化思想を構成するものだった。しかし環境倫理学のこうした位置づけは、1章で見たような倫理学の役割への誤解にもとづいて倫理学をプロパガンダと見なしているかのような印象を、与えかねない。環境倫理学が哲学の一部門として、道德に関する理論と概念の研究に従事するのなら¹⁹、その位置づけとしては、たとえ緑の社会構想に向けて協働する場合でも、む

¹⁷ 日本環境学会第36回研究発表プログラム『人間と環境』第36号第2巻（2010年），(1)-(8)頁。

¹⁸ 日本環境学会第1回若手研究者発表大会開催報告『人間と環境』第36号第2巻（2010年），164頁。

¹⁹ むろん環境倫理学や環境哲学がこうした課題にのみ取り組まなければならないというわけではない。例えば桑子敏夫は日本各地の景観・環境整備という具体的ケースに参画し、社会的合意形成の理論と技術の研究に取り組んでいる。

しる図2の環境保全型社会の構想を示す三角形によって適切に表されるように思われる。

2.2 自然環境

1.4.2節の終わりに、私は環境倫理学を「自然環境としての非人間的自然に関する行為・思考の道徳的側面を考察する応用倫理学の一部門」と定義した。また高田は環境倫理学の課題を「人間は自然環境にどのように関わるべきか」と説明している。この二つの定義に含まれる「自然環境」の意味を明確なものとするためには、自然概念と環境概念を検討することが必要である。「自然」と「環境」のいずれも私たちが日常的に見聞きする言葉であり、その意味するところは一見すると明快であるように思われる。しかし私たちが環境問題に対する考察を進めていくと、日常的な理解では不十分な局面にしばしば行き当たることに気がつくだろう。たとえば私たちは「自然破壊」と「環境破壊」を、日頃はほぼ同義のものとして用いているが、実際には、すべての自然が私たちの環境であるわけではないし、私たちは自然以外の環境にも頻繁に言及している。専門的に環境問題を論じるにあたって、取り扱う自然とは何か、環境とは何かということを丁寧に確認する作業を怠れば、議論は行きつ戻りつを繰り返す非生産的なものになってしまうだろう。

2.2.1 自然

日本語の「自然」という語は中国語の「自然」^{ツォーラン}に由来する。老荘思想では「自らのままにある状態」を意味し、人間や天地の在り方の理想とされた。日本では自然は「じねん」と訓じられ、『風土記』や『万葉集』においてすでに用いられていたが、思想的文脈でこの語がはじめて使用されたのは、空海の『秘密曼荼羅十住心論』のなかでのことであり、その意味は老荘思想におけるそれと大きく異なるところはない²⁰。東洋思想では、古代ギリシャにはおよばずとも、それなりに自然現象の合理的解明の試みがあった。しかし自然とは何かという自然全体を対象とした主題は近代以前にほとんど取り上げられることはなく、それゆえ自然そのものを意味する概念も、定着しなかった²¹。日本では江戸期に安藤昌益が、

²⁰ 伊東俊太郎「自然: 4. 日本」廣松渉ほか編『岩波哲学・思想事典』(岩波書店, 1998年), 639頁。

²¹ 内山俊彦「自然: 2. 中国」廣松渉ほか編『岩波哲学・思想事典』(岩波書店, 1998年), 639頁。

一例として、『東洋哲学キーワード事典』には、自然の項目そのものがない。オリヴァー・リーマン(荻野弘巳訳)『東洋哲学キーワード事典』(青土社, 2000年)。

自然という語の自発・自主の運動の意味を強調し、これを背景として蘭学者である稲村三伯がオランダ語の *natuur* に「自然」という訳語をあてたとされる²²。

ヨーロッパ諸言語の *nature* や *natuur* などの語は、古代ギリシャ語の *physis* のラテン語訳 *nasci* に由来し、これは発生や誕生、発展といった意義を持つ語である。そこから派生する自然という語の多義性は 1.4.2 節でも述べた通りであり、そのために哲学的に自然を論じるうえで悩まされることも多い。それゆえパスモアは『自然』という語を全く使わずに済むものならばそうしたい²³とまで述べている。私たちの議論を進めるうえで、必ずしも自然の概念史を総括することが求められるわけではないが、適切に環境倫理学の議論を進めるためには、自然の持つ意味のうちから、環境保護あるいは環境破壊に関連した自然概念の定義を押さえておくことが必要になる。自然はその最も広い意味においては、この世界に存在する事物の総体を指すが²⁴、環境問題との関連を考慮するならば、「人間および人間の手のあとが明らかなものを除いた全てのもの²⁵」というパスモアの定義が、環境倫理学における自然の定義として、無難なもののように思われる。この定義に従えば自然の対義語は、人間の手によって作り出された世界の一部、すなわち人工物ということになる。

とはいえ自然と人工物という区分は、一切の矛盾や曖昧さを免れているわけではない。このことを端的に示すのが、私たちの身体である。人間の身体はむしろ生殖活動の産物であり、この意味では私たちの肉体も人間によって作り出されたものである。しかし私たちの生殖の仕組みや欲求は人間自身によって構想されたものではなく、その意味ではいわゆる人工物ではない。人間の身体が持つ自然性は、自然と人工物との境界の曖昧さの一つの出発点であり、政治機構や文化といった制度的人工物すらも、その作り手である人間が自然の一部である以上、極論すれば自然と言うことになる。それゆえ自然と人工物という区分の境界線は、決して絶対的なものとはならない。

しかし自然と人工物の区分が曖昧にならざるを得ないのは、人間が自然性を持つという理由によってばかりではない。私たちが「自然」を目にするとき、実際にはそこに人間の影を見ないことはほとんどない。地球上から純粹かつ一定以上の規模を備えた自然はほぼ姿

²² 尾関周二『自然』という言葉 尾関周二他編著『環境思想キーワード』（青木書店、2005年）、82頁。

²³ John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, 2nd ed. (London: Duckworth, 1980), 5. [J・パスモア（間瀬啓允訳）『自然に対する人間の責任』（岩波書店、1979年）、5頁]。

²⁴ Ronald W. Hepburn, "Nature, Philosophical Ideas of," in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), 5:454.

²⁵ Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, 5. [『自然に対する人間の責任』、5-6頁]。

を消しつつあり、人工的なものへと作り替えられるか、人為的に管理されているものがほとんどとなっている。たとえば里山のように、人為的介入によって生み出され、そして維持・管理されてきた生態系が存在することを私たちは知っている。里山は、人間が自覚的に手を加えることで存続し、また住民の生活とも密接に結びついている。国立公園や自然保護区は里山のように住民の生活に結びつくものではないが、行政の管轄下において人為的に管理されている点では変わらない。野生を象徴するアフリカやラテン・アメリカのサバンナのかなりの部分も、その地で暮らしていた人びとが、獲物の狩り出しや植物性採集物の質や量を改善するために、森林を焼き払ったことで拡大されたものだと考えられている²⁶。また実際に人為的気候変動が起きているならば、もはや人間の影響を受けていない自然は、事実上この地表にはほぼ皆無であるとも言える。むしろ単に人為的影響を受けるということと、人為的に作られたり作り変えられるということの間には質的な違いがあり、地球上のあらゆる自然を人工物とすることには無理があるかもしれないが、人間社会が自然に及ぼす影響の大きさを考える一例にはなっているだろう。ところが人間の自然への影響力の大きさと深刻さを示す事例をどれほど挙げたとしても、純粋な自然とは違って、純粋な人工物がこの世界に存在していないことを私たちは知っている。あらゆる人工物はその質料を自然に依存しているのであり、人間の自然性を指摘するまでもなく、人工物は決して自然から全面的に切り離されることはない。自然と人工物の境界線は、二重の意味で決して絶対的なものとはなりえないのである²⁷。

自然と人工物の関係がこうした曖昧さをはらむものであることを承知のうえで、あえて両者の関係の図式化を試みるならば、一方の極には純粋な自然が、他方の極には純粋な人工物が置かれた線分の形で表すことができる。



図 4

純粋な自然は、この地球上からはほぼ姿を消しつつあるにせよ理論上存在可能であり、少

²⁶ 湯浅尠男『環境と文明：環境経済論への道』（新評社，1993年），22-26頁。

²⁷ 韓立新によれば、マルクスの自然主義はこの二点を前提としており、マルクス主義とエコロジー思想の接点になると説明している。韓立新『エコロジーとマルクス』（時潮社，2001年），58頁。

なくともかつて実際にこの地球上に存在し、また地球から遠く離れた宇宙には広大な純粋自然が今も存在している。他方、人工物はその質料を自然に負っており、さらに人工物の製作者である人間も自然の一部である。それゆえ純粋な人工物はあくまでも理念に止まり、この世界に実体を持つことはない。私たちが目にする事物のほぼ全ては、純粋な自然と純粋な人工物の狭間、自然と人工物の間のグレーゾーンに位置すると考えられる。しかしこのゾーンは平板な灰色ではなく、濃淡のある灰色で塗られている。たとえば環境問題の文脈で自然を語る際に、精密機械や自動車のような工業製品を自然に含めないことに、ほとんどの人が同意するだろう。また私たちは同じ工業製品でも、木材を用いた家具などからは、いくらか自然に近い印象を受けるし、実際、木製家具は精密機械よりも廃棄処分後、自然の循環に組み入れられやすい。一般家屋の庭などを自然として位置づけることには困難を感じるだろうが、しかし大規模な農地などには、人工物というよりも自然に近い側面もあることを私たちは感じ取る。アスファルトとコンクリートで構築された高速道路が自然の一部として考えられることはほとんどないが、里山や林野に囲まれた農村にある農道は自然の一部としても論じられうる。これらはいずれも、自然と人工物の両極端の間、すなわち人工的自然か自然的人工物のカテゴリーに属する事物であり、その自然性と人工性が均一ではないことを示す事例である。グレーゾーンがグレーゾーンたる所以はその曖昧さにある。人工的自然と自然的人工物の境目もやはり曖昧であり、状況に左右されない明確な境界線を引くことはできない。おそらくこの境界線は事物の性質や規模、その時々状況に応じて変化するのだろう。しかしそれでも、自然と人工物の間に何かしらの区別を設けることは、不合理でも不可能でもない。

幾つもの曖昧さが残るにしても、ここで自然をその語源と人工物との対比という点から定義するならば、自然とは「人工的に作り出されたのではなく、自ら生成・消失、変化・持続する世界の一部」だと言える。品種改良や遺伝子操作によって生み出された動植物などが自然に含まれるのか、それとも人工物に含まれるのかといった境界線上のケースについては、その都度判断されることになり、同様のことが里山のように人の手が加わった生態系についても言える。ただし環境倫理学にとって重要なのが個々の生物や種ではなく、生態系であることは 1 章で確認した通りであり、前者はあくまでも後者との関連から取り上げられるものとし、自然という語は、環境としての自然と動植物のような個々の自然物の両者を含むものとして用いる。

また政治機構や社会制度といった制度的人工物が、環境倫理学が考察する自然には含まれ

ないことも明らかである。現代的環境問題は、個人が直接木々を切り倒したり狩猟に興じたりすることによってではなく、大規模な生産と消費のシステムによって引き起こされるものである以上、制度的人工物への考察が抜け落ちた環境問題の議論は、悪しき意味での観念論に陥ってしまうだろう。だからこそ環境倫理学は社会制度を、それを通じて人間社会が自然環境にどのように関わるかという観点から考慮することが求められる。しかし社会制度が自然の一部として論じられることはない。

2.2.2 環境

前節で私たちは自然の意味をある程度限定し、環境倫理学における自然概念を定義した。しかし自然のすべてが、環境倫理学の対象となるわけではない。また環境のなかには、自然とは直接関係のないものもある。私たちは次に環境概念についても検討する必要がある。

2.2.2.1 環境と自然

環境という語はフランス語の *milieu* に由来し、18世紀のフランス唯物論においてこれは、物質が運動の際に通過する空間を意味する物理学上の概念だった。これを生物学に導入したのはコントの功績だとされる²⁸。そして今日、環境という言葉はごく当たり前、自然環境のことを指すものとして使われるようになった。「環境破壊」や「環境に優しく」といったフレーズを聞いて、その環境とは自然環境のことか教育環境のことか、はたまた家庭環境のことかと悩むものはほとんどいないだろう。むしろ「環境」という言葉から、自然環境以外の意味が失われたわけではない。「環境に恵まれた」という語句が、家庭環境や教育環境について述べていることもありうる。しかし前置き無しに一言「環境」という言葉を聞いたとき、私たちが連想するのは今では自然環境となった。それほどに現代社会では、自然環境の価値と危機に関する議論が、専門家集団の間だけではなく、広く一般市民の間にも浸透している。

人間にとっての環境は、大きく分けて社会環境と自然環境の二つがあり、社会環境の土台には常に自然環境がある。環境思想の重要な一派であるソーシャル・エコロジーの提唱者

²⁸ 沼田真『生態学方法論』新版（古今書院，1979年），93-94頁。

マレイ・ブックチンは、キケロに倣い、社会を第二の自然と称した²⁹。自然、すなわち第一の自然と第二の自然は密接に結びついており、両者の間に明確な線引きをすることが困難であるのは、2.2.1 節で述べた通りである。総合的人間学にとっては第一の自然も第二の自然も重要な考察対象となるが、環境倫理学はひとまず前者に専念する。環境問題は、人間と自然の二項で判断されるべきではなく、その間に社会という媒介が存在することを見逃すべきではないが、社会環境と私たちとの関係を、環境倫理学の考察対象に含めるのは適切ではない。環境倫理学の直接の考察対象となる環境は、いわゆる家庭環境や労働環境ではなく、自然環境であり、これは生態系とほぼ同義と言ってよいだろう。

ところで自然環境に関して「環境に恵まれている」という場合、この発言にはどのような意味が込められているのだろうか。もしある住宅が大きな湿地帯のなかにあり、その住人が不快な湿気や害虫などに悩まされているならば、彼らは自宅が豊かな生態系に取り囲まれているからといって（周知のように湿地は数多くの希少な生物や水鳥が生息しており、豊かな生態系が形成されている）、「私の家は環境に恵まれた立地にある」と言うだろうか。環境に恵まれているどころか、おそらく「我が家の環境はひどい」と言うだろう。この場合、彼らの家は自然には恵まれていても、自然環境には恵まれていないのである。ある生物の個体や群体が生態系のなかで生きている時、その生態系がこの生物の生存や繁殖に好ましくない状態にあったとしても、他の多くの生物の生存が安定し生物多様性が保たれていることを理由に、豊かであるとか安定しているというように肯定的に評価することは可能である。しかしある生物にとっての環境を評価する場合、そこでの生息が他の地域での生息よりも困難なものや危険なものであるならば、私たちはその環境を肯定的に評価することはない。私たちが肯定的評価を下したならば、それは私たちが環境の主体を他の生物に置き換えてしまっているか、あるいは主体となる生物のことを考えずに、すなわち対象を環境としてではなく自然として認識しているのである。私たちは環境の場合と違って、「何かにとっての自然」という言い方はほとんどしない。私たちが環境の良し悪しを論じるということは、その環境に取り囲まれているある特定の主体にとっての価値を論じているのであり、私たちが自然の良し悪しを語るときの態度とは、本質的に異なる態度をとっているのである。

²⁹ Murray Bookchin, *Remaking Society Pathways to a Green Future* (Boston, MA: South End Press, 1990), 25-26. [マレイ・ブックチン (藤堂麻理子, 戸田清, 萩原なつ子訳) 『エコロジーと社会』 (白水社, 1996年), 33-34頁]。

2.2.2.2 環境と主体

環境とは、そもそもその字義からして、主体をとりまき、直接または間接的に影響をあたえる外界のことを指す。これは英語の *environment* やドイツ語の *Umwelt* などの欧米諸言語においても同様である。だからこそ環境概念を、主体と切り離して考えることはできない。日本では 1950 年代に沼田真と渋谷寿夫とのあいだで、環境と主体との関係を巡って論争が行われた³⁰。沼田は、主体を取り巻くものや諸条件を環境と見なすのは素朴であるとし、「環境とはそもそも客観的なただ一つだけの、いわば外からみられた世界ではなく、主体的な、むしろ個体的な、無数に多くある、いわば内からみられた世界³¹」だと主張した。沼田の環境論の要点を、岩佐は以下の三点にまとめている³²。まず生物の周囲すべてを環境とみなすのではなく、生物の感知した周囲世界、生物にとって意味のある周囲世界だけを環境と見なすこと。第二に、環境とは内からみられた世界であり、生物主体の数だけ環境があるとすること。第三に、生物と環境の峻別ではなく、両者の相互作用を重視することである。

これに対して渋谷は 1956 年に、沼田やユクスキュルの環境論は観念論であるとして批判し、また唯物論的環境論を「環境決定論」、「相互作用論」、「自己運動論」に分類したうえで、生物が「主導的」であることを強調する「自己運動論」の立場を主張した³³。渋谷の批判を受けた沼田は、ユクスキュルの環境論に観念論に通じるものがあることを認めつつも、自らの立場を、外界を全て環境と見なす無限定主義とは異なる外界の一部を環境とする限定的環境論であるとし、渋谷の批判は沼田自身の環境論には当てはまらなると応答した。沼田は、彼の考える環境とは、主体をとりまく事物や条件のうち、主体と何からの交渉を持つものであることを明らかにしたが³⁴、渋谷は「自然には、相互になんらかの意味で直接・間接に、関係・交渉のないものごとは存在しない³⁵」と、再批判を行った³⁶。

岩佐は、沼田が生物にとっての意味ある世界、すなわち価値に関する議論を展開したのに

³⁰ この論争について岩佐茂が以下の論文でまとめている。岩佐茂『『環境』概念と主体－客体の弁証法』仲本章夫編著『現代哲学のトポス』（創風社、2000年）、243-269頁。

³¹ 沼田真『生態学方法論』（古今書院、1953年）、55頁。

³² 岩佐茂『『環境』概念と主体－客体の弁証法』、246-247頁。

³³ 渋谷寿夫『生態学の諸問題』（理論社、1956年）、159-181頁。

³⁴ 沼田真『生態学の立場』（古今書院、1958年）、151頁。

³⁵ 渋谷寿夫『理論生態学』（理論社、1960年）、184頁。

³⁶ 両者のあいだには、生物と環境の関係を個体や種のレベルで考えるのか、群体レベルで考えるのかという生態学的な論点や、主体性と主導性などの用語をめぐるマルクス主義的論点など、他の論点もあったが本論文では触れない。詳しくは岩佐の論文および、両者の著作を参照されたい。

対して、渋谷の議論は存在論的であり、両者の間にすれ違いがあったことを指摘する³⁷。さらに岩佐は「現在の認識水準でもって、生物をとりまいている対象のうちの特定のものを『環境』とみなすことは、『価値』的にみてもできない³⁸」と判定し、沼田の限定的環境論を以下のように批判的に分析する。

かつての論争で、沼田が生物にとって「意味ある」対象との関係（つまり「価値」的連関）を「限定」的環境論として提起したが、そのときの彼の立場には混乱があった。生物の環境を「限定」すべきであると沼田が主張したさいに、彼があげた具体的な例は、「遠くの天体が生物にどのような影響を与えるか」ということであった。この具体例は、生物の周囲世界としての環境の範囲をどの範囲に限定すべきかという、「環境」概念の外延にかかわる問題であった。しかし、彼が生物の周囲世界のうち、生物にとって「意味ある」対象、構成要素を環境として規定しようとするときに問題にしたのは、「環境」概念の内包にかかわる問題であった。生物の環境を問題にするときには、概念の外延と内包にかんする問題は区別する必要がある³⁹。

生物主体にとっての環境がどれほどのひろがりを持つのか、具体的に判定することは困難である。ある主体にとっての環境を、理論上は、ほとんど無限に広げることも可能である。それでも、たとえば地球から何光年も離れたシリウスやアンタレスのような星々が地球上の生物に及ぼす影響を環境から除外しておくことに、実際上の問題はないだろう。しかし生物をとりまく一定の範囲内にある無数の要素のうち、どれが生物主体にとって意味があるものかを拙速に断定し、無意味とされた要素の排除を許してしまえば、生態系や生物多様性を損なう帰結を招きかねない。この点について渋谷・岩佐両氏の沼田に対する批判はもっともであり、岩佐の「生物にとって『価値』ある周囲世界だけを『環境』と規定するのではなく、生物を取り巻いている周囲世界を、それ自身客観的に存立する『環境』としてとらえたうえで、生物と環境との『価値』的連関が考察されなければならない⁴⁰」という総括は、環境を論じるうえで重要な点をついている。それをふまえたうえで、次節では、生態学ではなく環境倫理学の観点から、すなわち環境の主体として非人間的生物ではなく人間を置いた場合、環境とは主体にとって意味ある周囲世界だとする価値論的環境論がどのような意義を持つのか、検討してみよう。

³⁷ 岩佐 『『環境』概念と主体－客体の弁証法』, 253-254 頁。

³⁸ 前掲書, 258 頁。

³⁹ 岩佐 『『環境』概念と主体－客体の弁証法』, 259 頁。

⁴⁰ 前掲書, 257 頁。

2.2.2.3 人間にとっての自然環境

非人間生物、たとえばユクスキュルが取り上げたダニの場合⁴¹、価値論的に見るとその環境は少数の要素から構成されており、範囲もごく限定されたものである。前述のように、理論上は環境の範囲はほぼ無限に拡大することが可能であり、実際、遠くの土地で起こった大規模な災害が、ダニの生息地の気候や動植物相を大きく変化させることは起こりうる。しかしそうした例外的な事態をのぞけば、実質的には、ダニの環境はごく小さな範囲に収まる。主体を群体レベルで考えれば、この範囲はある程度大きくなるだろうが、それでも個体であれ群体であれ、ドイツに生息するダニの環境の外延が南米や極地にまで及ぶことはない。程度の差はあれ同じことが他の生物についても言えるだろう。しかし現代に生きる人びと、とりわけ先進国に暮らす人びとの多くに、これは当てはまらない。食料品のよりに私たちの生存の基本的な構成要素も地球上のさまざまなところから集められており、私たちの環境の外延はダニのそれとは違って、日常的に、すなわち例外的な大規模災害などなくても、地球規模の広がりを持っている。これに加え私たちの文化的生活を支える諸々の素材を考慮すると、私たちの環境の広がりには地球規模のものであるばかりでなく、その密度も濃いものであることがわかる。それどころか文化的面に限って言えば、何光年も離れた星々ですら人間の環境の一部を成すのである。遠く離れた星々が実際に環境保護の対象とならないのは、そうした星々がこれまでのところ、私たちの営みによって大きな損傷を被っていないからに他ならない。

次に人間以外の生物も、天敵の減少や消失により生じた過繁殖などが原因で、自ら環境を破壊することはありうるが、しかし前段で述べた通り、生物の環境範囲は限定されたものであるため、環境破壊の影響は、比較的短期間のうちに、環境を破壊した当の集団に跳ね返ることになる。それに対して人間の活動が自然環境に及ぼす影響の範囲は、生物のなかでは比類のないものとなっており、ある地域における人為的活動が、地球の反対側に住む人びとの環境に深刻な影響を及ぼすことが十分にありうる。この場合、環境を破壊する人びとと破壊された環境から損害を被る人びとは、同じ人類という種族の一員ではあるが、必ずしも同一の集団に属していると判定されるわけではない。

さらに、現在おこなわれている環境保護活動のなかには、直接的な生存の問題とは結びつ

⁴¹ ユクスキュル、クリサート（日高敏隆、羽田節子訳）『生物から見た世界』（岩波書店、2005年）、11-26頁。

かないものもある。たとえば生物多様性や美しい景観の保護は、究極的には生態系の安定とそれによって保障される人類の生存の確保という目的に結びつけることが可能であるとはいえ、実際にはこうした目的との結びつきは弱く、これを理由に挙げることは困難なケースも多い。社会生物学の提唱者として知られる E・O・ウィルソンは 1987 年、ワシントンの国立動物園での講演で、自然保護と失われゆく生物多様性について講演を行った。その際、彼はお気に入りの生物として軍隊アリの顎にだけ、あるいは後ろ足にだけ生息するダニを挙げたが⁴²、実際のところこのダニが絶滅したところで、私たちの生活にいかほどの影響があるだろうか。おそらくその影響はほとんどないだろう。遠く離れた地の希少種の絶滅や小規模な生態系の崩壊が、先進国の人びとの生存基盤を脅かす可能性は極めて低い。希少種や小規模な生態系の保護活動は、それらが私たちにとって高度に精神的な価値のあるものだという認識、すなわち動物が身近な環境の悪化からストレスを感じるといったものとは異なる次元の精神的価値の認識がなければ、正当化はおろか、活動を成立させることすら不可能である。全てのグローバルな活動に取り組む環境保護団体、そして多くのローカルな環境保護団体も、こうした認識の上に成立しているのである。

渋谷らの唯物論的環境論の意義を、環境保護の文脈でとらえるならば、沼田の定義では私たちの認識の甘さゆえに環境を構成する重要な要素を環境保護の対象から除外するおそれがあり、それを批判したものとして考えることができる。それに対して沼田の議論に代表される環境の価値論的側面は、人間を環境の主体に置いたとき、ある自然や環境が人間の生物学的環境と直接結びついていなくとも、環境保護の対象となる理由を明らかにしている。すなわち私たちが対象を価値あるものと受けとめ、心理学的環境、あるいは文化的環境の構成要素として認識しているからこそ、環境保護はその動機と根拠を得るのである。

人間と環境の関係には以上のような特殊性に加え、人間だけが、その発達した知性ゆえに、環境を環境として認識することができ、さらには他者にとっての環境も認識できるという特徴がある。

⁴² Edward O. Wilson, "The Little Things That Run the World," address given at the opening of the invertebrate exhibit, National Zoological Park, Washington D. C., May 7, 1987. Reprinted in *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics*, 3rd ed., ed. Donald VanDeVeer and Christine Pierce (Belmont, CA: Thomson/ Wadsworth, 2003), 170.

2.3 人間中心主義

そうした知性ゆえに、哲学の伝統において人間は特権的な地位を持つと見なされてきた。しかし現代の環境倫理学の議論は、人間中心主義に対する批判から始まったといっても過言ではない。もともと人間中心主義とは、中世までの神中心の世界観に対する批判として用いられた考え方であり、人間を自然から区別したり自然と対立させたりする思想のことではなかったが⁴³、後述するリン・ホワイト jr.の論文以降、主に「自然をもっぱら人間のために手段として利用するのを是認する態度⁴⁴」という意味で理解されるようになった。そして「もっぱら人間のために手段として利用するのを是認する」ことは、しばしば人間が自然の支配者であり思うままに利用できると思なす傲慢な態度として理解され、そのことが今日の環境保護の文脈で激しい批判を受けることになった。

人間中心主義に対する攻撃と擁護は、環境倫理学の初期から現在まで、常に主要な論点の一つであったが、いまや人間中心主義論争に拘泥するのを止め、異なる立場の間での合意を形成することに力を注ぐべきだという意見も多く見られるようになった。その背景には、第一章の冒頭で触れた通り、人間中心主義の議論が生産的な帰結をもたらしてこなかったことへの不満がある。本論は人間中心主義を巡る攻防に深く関わるものではないが、それでもなお幾つかの理由から、ここで人間中心主義に関して一定の見解を示しておくべきであるように思われる。

一つ目の理由は、学問的作法にある。この分野における基礎的な概念の一つである人間中心主義の理解を整理しておくことは、この概念に対する筆者の立場や理解を明らかにし、本論の意図と位置づけを、読者により明快に提示することにつながる。こうした作業は環境倫理学のように比較的若く、用語や概念を巡る混乱が見られる分野においては、いっそう重要なものである。第二に、1章で繰り返し述べたように、環境倫理学は環境問題の現実的解決に直接寄与する立場にない以上、すぐに解決と結びつかないことが人間中心主義に関する議論を放棄する理由とはならない。三つ目として、確かに過去の人間中心主義を巡る議論のなかには一面的で実りの少ないものもあったが、その原因は人間中心主義を検討すること自体にあるのではなく、人間中心主義と非人間中心主義を素朴に対置する二項対

⁴³ 高田『環境思想を問う』、25頁。

⁴⁴ 岩佐茂「自然にたいする人間の価値的態度」岩崎允胤編著『哲学的価値論：日本・中国・旧ソ連での論究』（大阪経済法科大学出版部、1999年）、117頁。

立の図式，とりわけ人間中心主義に対する一面的理解にあったように思われる。それゆえ第四に，複数の議論の軸に照らし合わせて人間中心主義を分析することで，人間中心主義論争だけでなく環境倫理学全体にとって，有益な観念を引き出すことが可能だと考えるためである。

2.3.1 人間中心主義への批判と非人間中心主義

人間中心主義を環境破壊の原因と見なす批判はリン・ホワイトの1966年の講演とそれをもとにした1967年の論文から始まった⁴⁵。この論文では人間中心主義が現代の生態学的危機の源泉であり，これはキリスト教の主流派に由来するとされていた。こうした批判がキリスト教陣営の反感を招いたことは言うまでもない。それでも神学者たちの反応は比較的落ち着いたもので，宗教的態度が人間の環境に対する態度に影響を及ぼすという，論文の主要な考えに，多くの神学者たちは同意していた⁴⁶。というのも，後にパスモアをはじめとする多くの論者が指摘したように，聖書の記述は，人間が自然を恣意的に搾取してよいとはしていないという解釈もできるのであり，またキリスト教の流布していない時代や地域においても自然破壊が発生していたことを考えると，すべての責任をキリスト教に負わせるのはかなり無理があることを，彼らは理解していたのである。むしろ一般信者と聖職者からの反発のほうが激しく，ホワイトをして「私は神学者を批判したはずであった」と言わしめるほどだったという⁴⁷。

その一方で，人間中心主義批判は当時のカウンターカルチャーやニューエイジと称される文化とシンクロし，伝統的諸制度を拒絶することが流行する風潮のなかで，多くの賛同者も集めた⁴⁸。ホワイトが口火を切った人間中心主義批判をうけて，さまざまな非人間中心主義の思想が提唱されることになった。

西洋哲学は伝統的に道德共同体の構成員として人間だけを認めてきた。しかしこうした姿

⁴⁵ Lynn White jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155 (March 1967), 1203-1207. [リン・ホワイト (青木靖三訳)「現在の生態学的危機の歴史的源泉」『機械と神：生態学的危機の歴史的源泉』(みすず書房, 1999年), 76-96頁]。

⁴⁶ J・E・ド・スタイガー (新田功, 藏本忍, 大森正之訳)『環境保護主義の時代：アメリカにおける環境思想の系譜』(多賀出版, 2001年), 100頁。

⁴⁷ 同上。

⁴⁸ J・E・ド・スタイガー『環境保護主義の時代』, 99頁。

勢は、種差別的であり、それゆえに人間中心主義は克服されなければならないというのが、非人間中心主義者の考えである。かつての道德共同体は、すべての人びとを含んだものではなく、いわゆる有色人種や少数民族、女性、奴隷などは少し前まで、道德共同体から除外されてきた。道德共同体の枠を人間という生物種に基づいて定めることは、人間の歴史上、普遍の規則ではなかったのだと言える。私たちの道德共同体は歴史の流れとともに拡大してきたのであり、いまは「地球という名の奴隷解放⁴⁹」の段階にあるとされる。共同体の枠組みを、人間という生物種にのみ限定すべきではないという考えは、その拡大の根拠と度合いに応じて図4のように分類される。

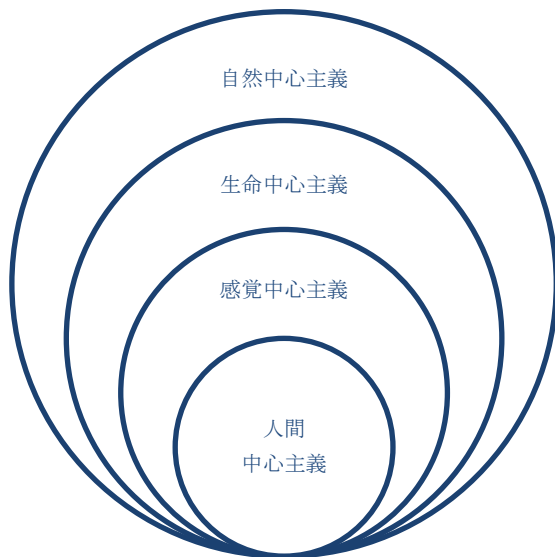


図4

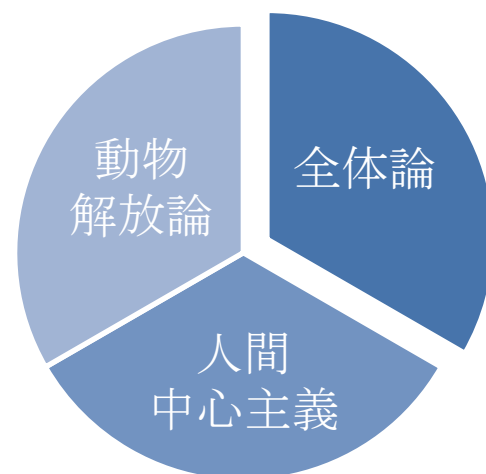


図5

まず人間中心主義が最も小さい円で示され、それを内包する形で、一定程度の知性や感覚器官を持つがゆえに精神的あるいは肉体的快苦を感じる能力を持つ生物を共同体に組み込む感覚中心主義がある。次に、あらゆる生物は生命を有するという一点で道德共同体の一員たる資格を持つとする生命中心主義がある。非人間中心主義の個体論の多くは、この二

⁴⁹ Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1989), 7. [ロデリック・F・ナッシュ (松野弘訳) 『自然の権利：環境倫理の文明史』 (筑摩書房, 1999年), 35頁]。

つのカテゴリーのどちらかに属するが、さらに一回り大きな円を描くことも可能であり、これには自然中心主義の名が与えられる。自然中心主義においては、生命の有無にかかわらず、たとえば巨大な岩、そして生態系それ自体が道徳的配慮の対象に含まれることになるだろう。また自然中心主義という名称は、人間中心主義と対立するもの、つまり非人間中心主義の総称としても用いられている⁵⁰。

ところで生態系を道徳的配慮の対象と見なす立場を、感覚中心主義や生命中心主義の個体論と同列に見なすことに対して異議を唱えたのが、代表的な環倫理学者の一人、キャリコットである。アルド・レオポルドの土地倫理思想に依拠して全体論的環境倫理学を展開する彼は 1980 年の論文で⁵¹、環境倫理学の論争は人間中心主義対非人間中心主義という二項対立の構造ではなく、図 5 のように人間中心主義と動物解放論に代表される個体論的非人間中心主義、そして全体論的非人間中心主義の三極構造にあると主張した。動物、なかでもある程度発達した知性や感覚器官を持つ一部の動物の倫理的扱いを訴える立場と、生態系保護を第一とする全体論との間には本質的な違いがあり、キャリコットの指摘はもつともである。個体論があくまでも個々の自然物を道徳的配慮の対象とするのに対し、全体論は生態系の多様性と安定のためには間引きも奨励され、その姿勢は対照的であり、時には対立的ですらある⁵²。

非人間中心主義のそれぞれの立場や論者の比較や思想史的整理は、すでに数多くの論文や著作で行われているので、本稿では深く立ち入ることはしない⁵³。注目したいのは、むしろ人間中心主義の分析である。環境倫理学の誕生以来、常に批判にさらされてきた人間中心主義であるが、その定義は非常にあっさりとは片付けられてきた。図 4 や図 5 のように環境倫理学諸派が図式化される際にも、常にその名は記されるにもかかわらず、その説明に費やされる言葉の数は、非人間中心主義の各派に比べると際だって少ない。これは人間中

⁵⁰ 高田『環境思想を問う』、25-26 頁。

⁵¹ J. Baird Callicott, "Animal Liberation: A Triangular Affair," *Environmental Ethics* 2 (winter 1980), 311-338. [J・B・キャリコット(千葉香代子訳)「動物解放論争:三極対立構造」小原秀雄監修『環境思想の系譜3:環境思想の多様な展開』(東海大学出版会, 1995年), 59-80頁]。

⁵² A・ライトとE・カッツは個体論と全体論、人間中心主義と非人間中心主義、道具的価値と内在的価値、(道徳的)多元論と一元論の各論点に関して、いずれも後者が環境倫理学内部の合意を得たとまとめている。Andrew Light and Eric Katz, "Introduction: Environmental Pragmatism and Environmental Ethics as Contested Terrain," in *Environmental Pragmatism*, ed. Andrew Light and Eric Katz (London; New York: Routledge, 1996), 2.

⁵³ 環境倫理学の様々な立場の整理を主題とした近年の日本語文献として、ここでは海上知明の『環境思想:歴史と体型』(NTT出版, 2005年)と、松野弘の『環境思想とは何か:環境主義からエコロジズムへ』(ちくま新書, 2009年)を挙げておく。

心主義が、〈常識的〉な見解であるために説明を要しないと見なされているためでもあろう。しかし多くの論者が、人間中心主義を環境倫理学における克服すべき最大の障害の一つと考えていながら、深く分析することなく済ませてきたのは、奇妙なだけでなく、1章で触れたような環境倫理学の非生産性にも繋がっているように思われる。そこで2部以降の議論へ進む前に、自然や環境と並ぶ環境倫理学の基本概念の一つとして、人間中心主義を検討しておくことは有益であろう。

2.3.2 人間中心主義の分析

前節で、人間中心主義が十分に検討されてこなかったことを指摘したが、むしろこの問題に取り組んだ先行研究が存在しないわけではない。たとえばドブソンは、人間中心主義を強い人間中心主義と弱い人間中心主義とに分類している⁵⁴。しかし人間中心主義全体を単に強い・弱いと区分するのは、あまりにも曖昧であり、実質的区分として機能するのか、疑わしい。実のところドブソンによる人間中心主義の区分も、強弱というよりも、異なる二つの人間中心主義のうち的一方を弱い、他方を強いと称しているように思われる⁵⁵。日本でも、高田が人間中心主義を人間の目先の利益を追求する「狭い人間中心主義」と、人間の長期的利益を追求する「緩和された人間中心主義」とに区別しており⁵⁶、後者は「人間の将来の利益、人間生活の基盤としての自然を配慮した立場⁵⁷」とも言い換えられている。しかし将来世代への配慮の有無や、生態学的見識を取り入れるか否かといった基準は、人間中心主義の議論からはややずれたものとなっているように思われる。また海上知明は、自然資源を無尽蔵と考える立場を最も人間中心主義度が高いとし、さらに第三世界を切り捨てるか否かといった基準で、さまざまな立場の人間中心主義の度合いを判定している⁵⁸。しかしこれも高田と同様、人間中心主義にとって本質的ではない基準を導入した区分となっている。自然資源の保有量や再生産の速度に関する事実認識と人間中心主義とは別の問題であるし、第三世界に対する姿勢は、自由主義経済に対する理解など、別の要素により決定

⁵⁴ A・ドブソン（松野弘監訳）『緑の政治思想：エコロジズムと社会変革の理論』（ミネルヴァ書房，2001年），85-99頁。

⁵⁵ ドブソンの言う弱い人間中心主義は、2.3.2.3節で論じる〈価値評価の主体に関する〉人間中心主義であり、強い人間中心主義は2.3.2.2節の〈道徳共同体に関する〉人間中心主義に相当する。2.3.2.2節で述べられるように、強弱による判定は〈道徳共同体に関する〉人間中心主義内部でこそ有効に機能すると思われる。

⁵⁶ 高田『環境思想を問う』，27頁。

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 海上『環境思想』，175頁。

されるからである。

これら人間中心主義の不十分な区分の背景には、人間中心主義を、何かしらの但し書きのない限り、自然環境に悪影響をもたらしたその結果として人間社会の豊かさや平等をも損なう思想と見なして、それ以上の検討を不必要と考えがちな傾向が環境思想・環境倫理学の分野にあるように思われる。人間中心主義を強度であれ時間的広がりであれ、単一の尺度で判定しようとする、十分な整理はできそうもない。人間中心主義について論じるさいに、私たちの議論がどのような軸に沿って展開されてきたのかを振り返ると、上に挙げた人間中心主義にとって本質的ではない基準を除外してもなお、複数の軸が交差していることに気づくだろう。

2.3.2.1 存在論的人間中心主義

環境倫理学で最初に議論の対象となった人間中心主義は、リン・ホワイトが批判し、パスモアらが応答した存在論的人間中心主義だった。ホワイトは、世界は人間のために創造されたのだから人間は自然を思うままに利用して良いというユダヤ・キリスト教の主流の思想を批判したが⁵⁹、パスモアは同じユダヤ・キリスト教の思想に、専制君主的ではない二つの人間の役割、すなわち管理者あるいは自然に対する協力者としての役割の可能性を読み取り⁶⁰、人間中心主義的思想はギリシャ思想の影響によるものと見なした⁶¹。彼らが取り組んだ人間中心主義論争は、世界は人間のために作られたのか否かという論点を巡るもので、これは〈存在論的〉人間中心主義と呼ぶことができるだろう。

しかしながらこの人間中心主義を巡る議論は、哲学的というよりもむしろ神学的あるいは思想史的なものである。そもそも私たちが普遍的な道德原理について論じようとするのであれば、特定の宗教の教義に基づいた議論をもって事足りりとするわけにはいかず、この種の人間中心主義が正当化されようと退けられようと、環境倫理学にとっては本質的な問題ではない。非キリスト教圏である日本に暮らす私たちにとっては尚更である。今なお神による世界の創造を信じている人びとが世界には数多く存在するにせよ、環境倫理学は、彼らの信仰や教典解釈の是非に関する議論ではなく、あくまでも哲学的議論に取り組まな

⁵⁹ White jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," 1205-1206. [邦訳, 87-91 頁]。

⁶⁰ Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, 28-40. [邦訳, 48-71 頁]。

⁶¹ *Ibid.*, 13-18. [邦訳, 20-28 頁]。

ければならない。存在論的人間中心主義の信奉者たちは、生物学で言えば進化論を否定し創造論を支持するような人びとであり、神学以外のアカデミックな場では彼らの主張は学術的根拠の乏しいものと見なされている。彼らは宗教的熱狂から〈存在論的〉人間中心主義を支持するがゆえに、アカデミズムにおいてのみならず、世俗化された現代社会においても主流とはなりえないのである。〈存在論的〉人間中心主義／非人間中心主義の議論は、非人間中心主義に軍配が挙げられたものと見なし、環境倫理学が真摯に取り組むべき対象から除外してよいだろう。

ところでマイヤー＝アービッヒは、人間中心主義の哲学的批判は、神学的批判ほど容易なことではないと述べたが⁶²、その反対に人間中心主義の哲学的擁護も神学的擁護ほど簡単ではない。このことは第二の人間中心主義を考察するなかで明らかになる。

2.3.2.2 道徳共同体に関する人間中心主義

〈存在論的〉人間中心主義批判は、〈道徳共同体に関する〉人間中心主義への批判も引き起こす。この世界がただ人間のためだけに用意されたものならば、道徳的配慮もまた人間のためにこそなされるはずである。しかしこの前提が崩れれば、道徳的共同体の構成員たる資格をなぜ人間だけが持つのか、その根拠が示されなければならない。

少なくとも一部の高等生物と人間との隔たりは、かつて私たちが考えていたほどに大きなものではないことが、いまや学問的に証明されつつあり、また自然とのふれあいや親密な関係を経験したことのある者ならば、カントが言うところの人間に〈対する (gegen)〉義務と、人間以外の自然に〈関する (in Ansehung von)〉義務との区分が⁶³、道徳的直観とどうしようもないほど対立することを知っている。多くの人びとは、非人間的自然を人間と同じ水準の道徳的配慮の対象としたり、権利を与えたりすることを馬鹿げたことと考えるだろう。しかしペットや家畜に対する虐待は、人間の苦しみに対する私たちの感性を鈍化させるがゆえに放棄されるべきであり、動物自身のためではまったくないと本心から主張する人物は、私たちの社会では変人、場合によっては不道徳な人物と見なされるだろうことも確かである。そして私たちが実生活で、動物自身のための道徳的配慮を行っているのであ

⁶² マイヤー＝アービッヒ『自然との和解への道 (上)』, 122 頁。

⁶³ Immanuel Kant, AA. VI, 442. [吉澤傳三郎, 尾田幸雄訳『人倫の形而上学』カント全集第 11 巻 (理想社, 1969 年), 359-360 頁]。

れば、それは動物も私たちと同じ道德共同体の一員であると、心のどこかで認めている可能性を示している。

ところで道德共同体構成員の資格には、道德的行為者としてのものと道德的配慮の対象としてのものの二つが考えられる。前者を持つ者は同時に後者も有するが、しかし後者を有するものがみな前者も与えられているわけではない。人間は道德的行為者であると一般に見なされるが、しかしすべての人びとが道德的に行為する能力を持っているわけではない。幼児や知的障害者、アルツハイマー病患者、サイコパスのように、人びとのなかには善悪を判断する能力も道德的に振る舞う能力ももっていない者もいるからである。〈道德共同体に関する〉人間中心主義の批判者は、ここで次のように言うだろう。「人間だけが道德的行為者であることに異論はない。しかしながら、人間だけが道德的配慮の対象として認められることには納得できない。なぜなら一部の人びとには、道德的行為者としての能力はなくても道德的配慮の対象の資格が認められている。自然もそのように見なされるべきではないという合理的根拠は未だ提示されていない。人間中心主義者は、私たちの主張が一部の人びとを動物の地位に貶めるものだ」と批判するが、これは誤りである。私たちが要求しているのは、そうした人びとと同様、自然も十分に道德的に扱われることなのだ」。

だが自覚的な人間中心主義者ならば、こうした主張を一笑に付し、非人間中心主義者から種差別主義者と呼ばれることを受け入れるだろう。なぜならそうした批判自体、彼らの目には馬鹿馬鹿しいものとしか映らず、また人間中心主義が今のところ主流であるため、そのような非難にも、何ら痛痒を感じないからである。しかし上に述べたように、私たちの多くは、実際には人間以外の自然を全く道德的配慮から除外しているわけではなく、厳格な人間中心主義者であり続けるためには、己の内から聞こえる自然への共感の声に耳をふさぐしかない。

反対に非人間中心主義も幾つかの理論的困難を今のところ解決できていない。一つは、道德共同体の境界線を線引きする際の根拠付けである。非人間中心主義者たちの間でも一致を見ていないのに、いかにして人間中心主義の支持者を説得できるのだろうか。もう一つの困難は、〈道德共同体に関する〉非人間中心主義の多くが、拡張戦略に基づいたものであることに由来する。拡張戦略とは非人間的自然と人間と間に、道德的に重要な何らかの類似性、たとえば痛覚や知性を見だし、それによって道德共同体の枠を、その類似

性を持つ非人間的自然にまで拡大しようとする戦略のことである⁶⁴。しかしこうした拡張戦略は、一部の高等生物の保護をめざす動物倫理学には十分な有効性を持つ戦略かもしれないが、環境倫理学にとってはそもそも不十分な戦略なのである。というのも、岩石や生態系といった非生物はもちろんのこと、昆虫や海洋生物など大多数の生物には、道德共同体成員の資格として認めうるような人間との類似性を見いだすことが、およそ不可能に見えるからである。下等な生物や無生物は、高等な生物の生存基盤として道德的配慮の対象になると言うのであれば、同じ理屈を人間中心主義に当てはまることもできる。その場合、自然は人間の生存基盤として十分な配慮がなされるべきであるという人間中心主義的立場を捨て去らなければならない理由を見いだすことは困難である。生態系全体や生物多様性の保護を求める非人間中心主義の環境倫理学にとって、拡張戦略は補助的な戦略として有効ではあっても、中心的な戦略としては不十分なのである。

今のところ道德共同体に関しては、人間中心主義も非人間中心主義も反対陣営を納得させるだけの論拠の提示に成功しているとは言い難い。本論は、この論争に決着をつけることを目指すものではなく、ここでこの点には立ち入る余裕はないが、後の章で再度この点に言及することになるだろう。ひとまず〈道德共同体に関する〉人間中心主義について、環境倫理学は完全に承認も否定もできないという現状を確認するにとどめておこう。

また〈道德共同体に関する〉人間中心主義は、他の二つの人間中心主義の場合とは異なり、そこに強弱を見出すことができるということも指摘しておきたい。〈存在論的〉議論では、世界が人間のために作られたのかそうでないかが問われ、人間中心主義と非人間中心主義の二つの世界観の間にはグレーゾーンは存在しない。これは次節で述べる〈価値評価の主体に関する〉議論にも同様に当てはまる。それに対して〈道德共同体に関する〉議論では、人間中心主義と非人間中心主義の度合いに強弱を見出すことができる。最も強い場合、人間中心主義は「人間以外の世界を人間の目的にとっての手段としてのみ⁶⁵」理解し、非人間中心主義は人間と他の自然物（の一部）を人間と全く同等の存在、あるいは生態系の安定への貢献度などを基準に人間を非人間的な自然よりも低く位置づける姿勢をとるだろう。実際、キャリコットはそうした見解を1980年の論文で披瀝し、動物権利論者のトム・レーガンからは「環境ファシズム⁶⁶」として、ナッシュからは「過激で反人間的⁶⁷」として批判さ

⁶⁴ Angelika Krebs, "Das teleologische Argument in der Naturethik," in *Spektrum der Umweltethik*, ed. Konrad Ott and Martin Gorke (Marburg: Metropolis-Verlag, 2000), 69.

⁶⁵ Warwick Fox, "Deep Ecology: A New Philosophy of Our Time?" *The Ecologist* 14, no. 5/6, (1984), 198.

⁶⁶ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983), 362. [トム・レーガ

れた。この二人の思想家は非人間中心主義者と見なされているが、彼らが人間に非人間的な自然よりも高い道徳的地位を与えていることを考慮するならば、彼らの思想を弱い人間中心主義と見なすこともできる。弱い人間中心主義と弱い非人間中心主義は境目の曖昧なグレーゾーンを形成しており、その濃淡は自然に人間にとっての有用性に依存しない内在的価値が人間にとっての利用価値と衝突したとき、どのように調停されるべきだと考えるかによって決定される。内在的価値に対する姿勢は、また自然に対する人間の支配をどう理解するかという問題とも結びつく。韓立新は人間による「自然の支配」という概念の持つ意味として、Ⅰ) 自然を隷属させること、Ⅱ) 管理し制御すること、Ⅲ) 利用することの三つを挙げつつ、これらの相違は実際には相対的であるとし、「結局人間の傲慢さの程度によってしか区別することはできない」と述べている⁶⁸。自然の価値と自然の支配については、3章および5章で改めて検討することになるだろう。

ところで道徳共同体に関して論じるなかで、非人間中心主義の拡張戦略とその問題点に言及したが、それでは既存の人間中心主義的道徳共同体を人間との類似性に基づいて拡張するのではなく、類似性に関係なく共同体の枠組みを、高等生物だけでなく自然一般を含むものとして定める非人間中心主義の絶対戦略をとることは可能だろうか。私は、適切かどうかは議論の余地があるにせよ、理論上は可能だと考える。しかし〈道徳共同体に関する〉非人間中心主義であっても、第三の人間中心主義は前提として受け入れなければならない。

2.3.2.3 価値評価主体に関する人間中心主義

三つ目の人間中心主義は、〈価値評価主体に関する〉人間中心主義である。これは価値評価を行うことができるのが、人間だけであるという主張ではない。人間にとって価値のないものが他の存在にとっては価値を有することと、この人間中心主義は矛盾しない。毒素のあるユーカリの葉がコアラにとっては栄養源として大きな価値があるが、他の生物にとってはほとんど無価値であったり反価値的であったりするように、価値を見いだす主体によって価値の有無と価値の性質は変化する。

ン（青木玲訳）「動物の権利の擁護論」小原秀雄監修『環境思想の系譜3：環境思想の多様な展開』（東海大学出版会，1995年），21-35頁。

⁶⁷ Nash, *The Rights of Nature*, 154. [『自然の権利』，363頁]。

⁶⁸ 韓立新『エコロジーとマルクス』，107-111頁。

だが価値は、人間に認識できる形で存在しないのであれば、実際に存在していないのと同じである。もし私たちに認識できない価値が存在していたとしても、そのような価値がどのようなものであるのかは私たちの知性の限界を超えており、その有無も性質も、学としての哲学にとって考察の対象とはなり得ない。毒を持つユーカリの葉は、たとえ私たち自身に何の価値もなくとも（実際には鑑賞の対象や素材として、何らかの価値を有しているが）、私たちはユーカリの葉の価値について議論することができる。それは、生物は生存のために栄養を摂取することが不可欠であり、コアラはユーカリからも栄養を摂取できることを、私たちが認識しているためである。対象が私たちにとって直接の価値を持たなくとも、私たちの知性は間接的価値や他者にとっての価値を把握できる。しかし人間的知性の能力を超えたところにある価値については、想像を巡らせることができたとしても、哲学的議論の対象とはならない。

私たちが人間である限り、人間の視点を越え出ることができないという点については、〈道徳共同体に関する〉生命中心主義の立場をとるポール・テイラーのような論者も同意している⁶⁹。人間が認識も検証もできない価値について論じることは、倫理学にとって無意味であり、〈価値評価主体に関する〉人間中心主義について、環境倫理学における論争の余地はない。この意味では私たちは決して人間中心主義をからは抜け出せないのである。

2.4 まとめと今後の展望

この章では大きく分けて、三つの作業に取り組んできた。2.1 節では、環境倫理学が他の環境関連の諸学問とどのような協働関係にあるのかを、松野の整理を批判的に検討するなかで論じてきた。2.2 節では本論文における環境倫理学の定義をより明らかなものとするため、環境倫理学における自然と環境の定義を明らかにした。環境倫理学における自然とは「人工的に作り出されたのではなく、自ら生成・消失、変化・持続する世界の一部」であり、そのうち私たちを取り囲み、私たちの行為によって明らかに影響を受け、私たちにとって何らかの価値を有するものが、環境倫理学の対象としての自然環境となる。自然環境が、人間の価値判断や認識に依存しない唯物論的基盤を持つことは自明としつつも、人間の価値判断と認識能力ゆえにこそ、私たちは自然保護に向かう動機と根拠を手に入れる。そして2.3 節では、人間中心主義を三つに分類し、それぞれに対して環境倫理学のとりうる

⁶⁹ Paul Taylor, "In Defense of Biocentrism," *Environmental Ethics* 5 (Fall 1983), 239.

立場を確認した。倫理学は存在論的には人間中心主義をとることはできず、価値評価の主体に関しては人間中心主義を越えることはできない。道德共同体に関しては、これまでのところ人間中心主義も非人間中心主義も相手を排除することには成功しておらず、議論の余地を残している。以下、本論文で断りなしに人間中心主義または非人間中心主義という用語が用いられた場合、それは道德共同体に関するものとして考える。

環境倫理学はしばしば「人間と環境との倫理的関係が環境倫理であり、そうした環境倫理を研究する倫理学が環境倫理学である⁷⁰」,「環境倫理とは、人間と自然環境との望ましいかわり方を考えてゆく倫理学のことである⁷¹」,「環境倫理学（あるいはエコロジー倫理学とも自然倫理学とも呼ばれる）は、（有機的あるいは無機的な）外的-非人間的自然との規範的に正しい（個人的あるいは集団的）関わりをテーマに取り組む応用倫理学の部門⁷²」という具合に定義される。しかしこれらの定義は、環境倫理学が人間と自然環境とのあいだの関係の道德性ばかりを研究する学問であるかのような印象を与えかねない。〈道德共同体に関する〉厳格な人間中心主義の立場をとるならば、そもそも人間と自然環境のあいだに道德的關係が成立する余地はない。そして人間中心主義であろうと非人間中心主義であろうと、自然環境を介した人間同士の道德的關係が環境倫理学の対象から除外されて良いはずはない。資源や汚染をいかに分配するかという問題は、生態系の保護に劣らず、環境倫理学にとって重要な問題である。本論文ではこの点を考慮し、環境倫理学を「自然環境としての非人間的自然に関する行為・思考の道德的側面を考察する応用倫理学の一部門」と定義することで、人間と自然の関係、そして自然に関する人間同士の関係の両方を環境倫理学の対象に含めるものとした。

第2部以降の議論では1・2章の整理を踏まえ、具体的な環境倫理学の問題、自然の価値と権利、目的について考察していく。

⁷⁰ 丸山徳次「環境倫理学」大庭健編集代表『現代倫理学事典』（弘文堂、2006年）、132頁。

⁷¹ 「環境倫理」星野勉、三嶋輝夫、関根清三編『倫理思想辞典』（山川出版社、1997年）、56頁。

⁷² Konrad Ott, “Umweltethik: Einige vorläufige Positionsbestimmungen,” in *Spektrum der Umweltethik*, ed. Konrad Ott and Martin Gorke (Marburg: Metropolis-Verlag, 2000), 13.

3 道具的価値， 内在的価値， 固有の価値

自然環境の価値は、〈道德共同体に関する〉人間中心主義と非人間中心主義のどちらの立場をとるかによって大きく変わる。非人間中心主義は、自然（少なくともその一部）は、人間同様に道徳的配慮の対象となる価値、すなわち「内在的価値 (intrinsic value)」を有していると考え、この価値ゆえに、自然は自然自身のために保護されるべきだとされる。それに対して人間中心主義は、自然に外在的価値、すなわち人間を益するものとしての価値しか見出さない。こちらの価値は環境倫理学では「道具的価値 (instrumental value)」と称される。自然保護を達成するという政治的目標に到達できるのであれば、自然の価値を道具的価値と見なそうが内在的価値と見なそうが構わないという多元論的考えは、環境プラグマティズムの論者によって支持されているが、彼らの見解は一部の非人間中心主義者からも強く批判されている。環境プラグマティストが価値多元論を歓迎するのを理解するのは難しいことではない。また厳格な人間中心主義者が自然に内在的価値を認めようとしないうことも自明である。だが厳格な非人間中心主義を支持する論者は、なぜ価値多元論に反対するのだろうか。

代表的な非人間中心主義者の一人であるワーウィック・フォックスは、内在的価値が認められるだけで自然保護が十分に達成されるわけではないことを認める。人間には内在的価値が認められているが、しかし正当防衛のように、人間を傷つけても正当化されるケースがある。道徳的に非難されるのは、十分な正当化を成しえない行為であり、たとえ自然に内在的価値を認めたとしても、自然を害することが常に間違っているとは見なされることはないだろう。では内在的価値を論じることには、どのような意義があるのか。フォックスは以下のように論じる。

もし非人間世界が、ただ道具としてのみ価値があるとみなされるならば、人びとは何であれ彼らが望むことのために非人間世界を利用し干渉することが許される（つまり干渉を正当化する作業は要求されない）。干渉に異議を唱えるのであれば、この枠組みの中では、なぜ非人間的世界をあるがままにしておくほうがより有益であるのかを説明する責任は、明らかに異議申し立てをする側にある。しかしながら、もし、非人間的世界は内在的に価値があると見なされれば、なぜそこに干渉することが許されるべきかという正当化の責任は、干渉しようとする側に移る。誰であれ、内在的価値を有する存在に干渉しようとする者は、彼らの行為に対する十

分な正当化がなしうることが道徳的に義務づけられているのである¹。

価値多元論を受け入れてしまえば、自然を利用する際の説明責任の所在があいまいになり、フォックスが指摘する内在的価値論の利点は大きく損なわれることになるだろう。ここで問題にされているのは、内在的価値の環境保護の実践における戦略的価値である。自然の内在的価値が認められたとしても、自然環境が十分に保護されるとは限らない。しかし内在的価値を認めれば、保護ははるかに容易になるのである。反対にブライアン・ノートンのような環境プラグマティストたちが価値多元論を支持するのも、方向性は違えども、やはり主に実践的理由からである²。1章で確認したように、環境倫理学は環境問題の解決に直接寄与する学問ではない。環境倫理学が自然の価値によって自然保護の道徳的根拠を基礎付けようと試みてきたことで、かえって実践的解決能力を獲得できずにいるという見解もあるが³、倫理学の役割を自覚している私たちにとって、自然の価値を論じること／論じないことの戦略的価値に思いを馳せるのは、自然環境の価値についての考察を終えてからでも遅くはない。そこで次節からは、自然環境が有する価値にはどのようなものがあるのか、見ていくことにしよう。自然の価値は大きく道具的価値と内在的価値に、さらに道具的価値は、ニーズ的価値と感性的価値、文化的価値、潜在的価値に、内在的価値と呼ばれているものは内在的価値と、実際には内在的価値ではない固有の価値と客観的価値とに分類することができる。自然の価値のカテゴリーはさまざまに重なり合っており、私たちがどれか一つの価値を単独で享受することは、実際にはほとんどなく、自然の恩恵は価値的に複数の様相を持っている。

3.1 自然の道具的価値

自然に内在的価値があると主張する人びとは、時に自然の道具的価値を軽視しがちである。たとえば捕鯨国は鯨の道具的価値を訴えるが、多くの反捕鯨活動家はそうした訴えにまともな耳を貸そうとすらしめない。しかし彼らとて鯨に道具的価値が存在しないと主張するこ

¹ Warwick Fox, "What Does the Recognition of Intrinsic Value Entail?" *Trumpeter* 10, no. 3 (1993), 101.

² J. Baird Callicott, "Environmental Ethics: I. Overview," in *Encyclopedia of Bioethics*, 3rd ed., ed. Stephen G. Post (New York: Thomson/Gale, 2004), 2:758.

³ 例として Bryan G. Norton, "Integration or Reduction: Two Approaches to Environmental Values," in *Environmental Pragmatism*, ed. Andrew Light and Eric Katz (London; New York: Routledge, 1996), 105-138.

および Anthony Weston, "Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics," in *Environmental Pragmatism*, ed. Andrew Light and Eric Katz (London; New York: Routledge, 1996), 285-306.

とはできない。彼らの考えでは、鯨の道具的価値は内在的価値に比べればはるかに小さなものであり、内在的価値を破壊してまで道具的価値を求めることは容認できないのである⁴。厳格な人間中心主義は自然の内在的価値を決して認めないだろうが、反対に、どれほど極端な非人間中心主義であろうと、自然には道具的価値があること、人間が自然の道具的価値に依存して生存していることは否定しえない。自然を道具的価値を有する存在と見なすのは、非人間中心主義と比べて保守的な態度なのではなく、より普遍的な態度だと言うほうが適切だろう。本章の整理も、まずは広く受け入れられている道具的価値から始めることにしよう。

3.1.1 ニーズ的価値

最初に取り上げる道具的価値を、本論文ではニーズ的価値と呼ぶことにする。あらゆる生物は自然環境に干渉することで、生き延び、子孫を残すためのニーズを満たす。人間も例外ではない。そうした基本的ニーズを満たすために自然を利用することは、ディープ・エコロジーですら、「人間は、必須のニーズ (vital needs) を満足させるため以外に、この〔生命の形態の：引用者註〕豊かさと多様性を減ずる権利を持たない⁵」と、自然への人為的介入を許す条件として、その根本原理のなかで認めている。

しかし人間にとってのニーズは、ただ生存を確保できれば満たされるものではなく、精神的・文化的なものも含む。それゆえに時代と場所に依拠して、基本的な、あるいは必須のニーズ、さらにそれらを満たすために必要なものが何であるかは変化する。この点についてもディープ・エコロジーは同意しており、その一例として近代以前のイヌイットが利用したはずのないスノーモービルを、現代にイヌイットが必須のニーズを満たすために不可欠

⁴ 反捕鯨の根拠は、自然（鯨）の内在的価値ばかりではない。たとえばグリーンピース・ジャパンは絶滅の可能性と鯨肉の汚染という科学的理由を挙げている。

<http://www.greenpeace.or.jp/campaign/oceans/yil/our-oceans/whaling> (2010年9月18日確認)

また反捕鯨の言説のなかには、文化帝国主義と日本人に対する差別意識を露骨に反映したものも少なくない。映画『コーヴ』の偏向した編集と問題の多い取材方法も記憶に新しい。捕鯨問題を巡る政治的言説については三浦淳の著作がよくまとまっているが、絶滅と汚染の可能性にはあまり言及していない。三浦淳『鯨とイルカの文化政治学』（洋泉社、2009年）。

⁵ Bill Devall and George Sessions, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered* (Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985). Reprinted in *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics*, 3rd ed., ed. Donald VanDeVeer and Christine Pierce (Belmont, CA: Thomson/Wadsworth, 2003), 266. [関曠野訳「ディープ・エコロジー」小原秀雄監修『環境思想の系譜3』（東海大学出版会、1995年）、140頁]。

な道具だとしている⁶。この不確実性ゆえに『ニード』という語は公共政策の議論から消えるべきである。その曖昧さのためだけでなく、その語は頻繁に恣意的な意味で用いられるためである⁷』と言われたこともあった。ニーズは開かれた概念であり、今日の多元的社会では定義するのは、確かに困難である。この課題は、厚生経済学をはじめとする諸分野の研究者たちが取り組んでおり、自然環境の持つ価値について論じながら片手間にできるものではない。ここでは自然環境が私たちに、衣食住をはじめとする安定した人間らしい生活を営むための基本的ニーズを満たす道具的価値を有すること、そしてそのニーズの輪郭は不安定なものであることを確認するにとどめておこう。自然環境のなかに見出される文化的・精神的価値は、あとで感性的価値と文化的価値として論じることにはしたい。

それでは、この道具的価値は環境倫理学の文脈でどのような働きをするのだろうか。人間がニーズを満たすために自然に依存していることは、環境保護の強力な土台となることが期待されるだろう。誰も自然のこの価値に異論を唱えることができず、また自己利益は私たちに最も強く働きかける誘因の一つだと見なされているからである。しかしながら環境問題に関するこれまでの歴史と議論を振り返ると、この誘因も十分には機能しないことに気づかされる。自然環境の崩壊がもたらす破滅的な未来は、さまざまなメディアを通じて繰り返し提示され、誰もが環境危機を怖れるなかで、なお現代の環境破壊は進行していると言われる。この状況を、現代人の道徳心の低下によって説明することが誤りであるのは1章でも指摘した通りであり、道徳心の低下が、ニーズ的価値の機能を損ねているわけではない。洋の東西を問わず近代以前の環境破壊の事例は枚挙に暇がなく、哲学者としてはすでにプラトンが、森林伐採によってもたらされた土壌浸食について述べていたと、解釈する論者もいる⁸。とはいえ過去の事例に対しては、当時の人びとが生態学的知識に乏しかったことが弁明になると考える者もいるかもしれない。彼らは自分たちの行為が何を意味し

⁶ Ibid., 267.

⁷ Alan Williams, “‘Need’ as a Demand Concept,” in *Economic Policies and Social Goals: Aspects of Public Choice*, ed. A. J. Culyer (London: Robertson, 1974), 67.

⁸ 海上知明は、プラトンが土壌流出と森林伐採を自然破壊として記したと解釈しており、石弘之も同様の指摘をしていると言う。海上知明『環境思想：歴史と体系』(NTT出版、2005年)、30頁および註1。

アンゲリカ・クレブスは、森林伐採によって引き起こされた土壌流出をプラトンが記録したと述べている。Angelika Krebs, *Ethics of Nature: A Map* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999), 30.

両者共に『クリティアス』をその根拠としているが、プラトンの記述は、日本語訳を読む限り、森林伐採と土壌流出の因果関係を明示したものではなく、彼が森林と土壌の関係を理解していたのか、また森林が過剰伐採によって失われたと考えていたのかは『クリティアス』から判断することはできない。プラトン(田之頭安彦訳)『クリティアス』種山恭子、田之頭安彦訳『プラトン全集12』(岩波書店、1975年)、111b-dを参照。

ているかを十分に理解しておらず、そのために地域の自然を破壊してしまったと考えられるからである。

3.1.1.1 イースター島の悲劇

だが、現代の生態学の成果をもとに人びとを正しく啓蒙すれば、自然が持っている私たちのニーズを満たす価値、つまりニーズ的価値を人びとが考慮し社会が環境保護へ向かうと考えるとしたら、それはあまりに楽天的である。環境破壊の事例としてしばしば引き合いに出されるイースター島で起きた生態系の崩壊を考えてみよう⁹。

この島の古い地層から見つかる花粉や樹木の化石は、かつて存在した多様な樹木から成る森林の痕跡を示している。しかし 20 世紀の調査ではイースター島に生息する植物はわずか 48 種、そのほとんどは草やシダ、低木であり、最も大きな植物でも高さは 2m 強程度だった。この二つの事実を比較すると、私たちはイースター島で起きた環境破壊の苛烈さに驚かされる。島はなぜこのような事態に至ったのだろうか。多様ではあっても脆弱な生態系を持つ南太平洋の小さな島のうえで、モアイ像の運搬と建立に必要な丸太や綱の素材として、樹木を急速に消費したことが、島の生態系が回復不可能なほど貧困になった主な原因だと、現在では考えられている。

イースター島の首長や司祭たちは、他の勢力に対して自らの権威を誇示するため、競うようにモアイ像を建てさせ、それが生態系にも彼らの文明にも深刻な打撃を加えてしまった。オランダ人が復活祭の日にこの島を発見した当時、もはや島民たち自身、彼らの先祖がいかにして、重機無しでモアイ像を建立できたのかを説明できず、そのことを尋ねられると「巨大な石像が自分で『歩いて』行ったのだ¹⁰」と答えるばかりだった。しかしモアイ像はその後、「そのすべてが、おもに首を折ることを狙って故意に倒され、放り出され¹¹」た。ジャレド・ダイヤモンドは島民が先祖伝来の石像を倒す光景を思うとき、旧社会主義国で

⁹ イースター島の生態系崩壊については、主に以下の記述を参照した。

ジャレド・ダイヤモンド（楡井浩一訳）『文明崩壊：滅亡と存続の命運を分けるもの（上）』（草思社、2005年）、124-190 頁。およびクライブ・ポンティング（石弘之、京都大学環境史研究会訳）『緑の世界史（上）』（朝日新聞社、1994年）、7-18 頁。

¹⁰ ポンティング『緑の世界史（上）』、17 頁。

¹¹ ダイヤモンド『文明崩壊（上）』、125 頁。

指導者の像が倒されたときの情景が浮かぶという¹²。石像全体の何割が、実際に指導者への不満によって倒されたのかは定かではない。しかしダイヤモンドの連想が適切ならば、イースター島の人びとのモアイ像に対する仕打ちは、彼らの苦境をもたらしたのが石像であること、彼らがイデオロギーに裏切られたことを、島民自身が理解していたことを示す。

そうであるならば、驚くべきは環境破壊の苛烈さそれ自体よりも、むしろ彼らが破滅へと向かう歩みを自覚しながら、止めようとしなかったことである。彼らが指導者への不満から多数の石像を倒したかどうかに関わらず、少なくとも当時の島民が生態系の崩壊と石像の関係を理解していたことは確かなように思われる。なるほど、彼らは生態学的知識の欠如ゆえに、森林破壊によって引き起こされる更なる環境危機、たとえば風雨による土壌浸食や養分の枯渇などは予測できなかったかもしれない。また人は徐々に変わりゆく景色の変化に気づきにくいという「風景健忘症¹³」を考慮に入れてもよいだろう。だがそれだけで、彼らの生活の基盤であり失われれば生活が立ちゆかなくなることが明白だった森林を、跡形もないほど消し去ったことを十分説明できるとは思われない。彼らの生活は、肥料、燃料、カヌー、網や衣服のための繊維、建築材など、基本的ニーズを満たすためのほぼあらゆる活動の道具や素材としての樹木に依存していたのであり、森林が消えてからの彼らは草や芝を代替品にして、そうした活動をかなり質の劣った水準で行うか、あるいはかつての生活の一部を諦めるほかはなく、一時は人肉で栄養を補うほど困窮した生活を送る羽目になったのである。島は一日か二日で隅々まで歩き回れる大きさで、風景健忘症を考慮したとしても、島から木材が消え去る前段階において、島民がそのことに無自覚だったとは考えにくい。完成前の様々な段階にある像が石切場に数多く放置されていた事実からは、木材資源の限界が目前に迫るなかでなお、彼らは石像を作り運搬し続けていたことが察せられる。そんなことがなぜ起こりえたのだろうか。

3.1.1.2 ニーズと衝突するもの

イースター島の悲劇の原因として、ダイヤモンドは、短期的な枠組みにとらわれた指導者の権勢欲による悪循環（彼らは競争相手より大きな石像を建てなければ、蔑まれ地位を失うかもしれないと考えた可能性がある）と島民の価値観（木材は崇拝の対象である巨像の

¹² 前掲書、176頁。

¹³ ダイヤモンド『文明崩壊：滅亡と存続の命運を分けるもの（下）』、225頁。

運搬のために必要とされた)を挙げている。イースター島に暮らす人びとが、これらの要因によって自らの基本的ニーズを損ねたのならば、地球環境に過剰な負荷を追わせる私たちの振る舞いも、同じように構造的な理由あるいは価値観から説明できるだろう。

今日、環境破壊に大きな責任があると考えられている先進諸国は、イースター島の部族社会のように宗教的権威によって統治されているのではなく、民主主義体制のもと資本主義社会を営んでいる。民主主義体制については、国家の運営方針が権力者の野心ではなく市民の損益にもとづくため戦争に消極的になると、カントが『永遠平和のために』で述べたことはよく知られている¹⁴。そしてハーシュマンは君主の利害関心が、戦争に結びつく野心や権力欲といった情念に対抗しそれらを抑制する役割を果たすことを期待されていた時期があったことを明らかにした¹⁵。トーマス・フリードマンが提唱した「黄金の M 型アーチ理論¹⁶」は、この二つの考えの折衷案とも言える。この理論によれば、マクドナルドのチェーン展開を支えられるほど多数の中流階級が存在するまでに経済が発展した国の国民は、戦争をしたがらない¹⁷。「地球との戦争¹⁸」とも言われる原題の環境破壊に、これらの考えが当てはまる部分が多いにあるはずだった。

しかし実際には、民主主義体制や資本主義が、環境破壊を緩和する十分な働きを示してきたとは言いがたい。政治的領域においては、国家や民族の集団的エゴよりも強力なファクターはほとんど見当たらず、経済的領域においては企業の集団的エゴが国家や民族の集団的エゴに比肩する存在として、争いに加わる。グローバルな環境危機といえども、被害の度合いや、危機が発生する時期は地域によって異なり、また同じ地域であっても富裕層は貧困層よりも被害は軽く、またその被害に対応する術も多い。そのために集団的エゴがニ-

¹⁴ Immanuel Kant, AA. VIII, 351. [小倉志祥訳『永遠平和のために』原佑編『カント全集 13』(理想社, 1988年), 226-227 頁]。

なおカントは民主的 (demokratisch) 体制と共和的 (republikanisch) 体制とを区別し、後者について論じているが、この区分はここでの論点と直接の関係はないので踏み込まない。

¹⁵ Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (1977; repr., Princeton: N. J.: Princeton University Press, 1997), 31-42. [アルバート・O・ハーシュマン (佐々木毅, 且祐介訳)『情念の政治経済学』(法政大学出版局, 1985年), 29-40 頁]。

¹⁶ トーマス・フリードマン (東江一紀, 服部清美訳)『レクサスとオリーブの木: グローバリゼーションの正体 (下)』(草思社, 2000年), 8-46 頁。

¹⁷ 1999年のコソボ紛争をもって、フリードマンの仮説が誤りであったとする批判があるが、フリードマンは紛争終結の過程を考察し、「今は黄金の M 型アーチ理論にひとつ例外がある —— だが、この例外は結局、一般的原則がいかに強力であるかを証明したにすぎない」と述べている。詳しくは『レクサスとオリーブの木 (下)』, 12-16 頁を参照。

¹⁸ 戸田清『環境学と平和学』(新泉社, 2003年), 239 頁。

ズ的価値と、資源と市場を巡って対立し、環境保全と汚染の予防を十分に成しえない原因とる。

こうした姿勢は多国籍企業や政府のような強力なファクターばかりではなく、農家や地主といった人びとにも見られる。レオポルドが「土地倫理」と題した文章で批判したのも、政府や大企業の方針よりもむしろこうした人びとの土地に対する姿勢だったのである¹⁹。

社会構造の改革は政治の課題だが、どのような枠組みを望ましいかは、私たちの価値観によって判定されるのであり、資本主義経済の背景には、大量生産ー大量消費の生活スタイルを求める価値観がある。そして価値観も、社会的枠組みによって大きく左右されるのであり、両者は弁証法的関係にある。私たちは価値観のみを理由に行動することは希であり、その行動が負担や痛みを伴うものならば、なおさらである。環境危機への対策を叫びながら、経済競争のなかで格闘している人びとの現状は、権力の所在など多くの点でイースター島の事例とは異なる点があり、島民の悲劇と単純に重ねあわせることはできない。しかし競争に敗れることへの恐怖に駆り立てられ、眼前に迫りつつある危機への対応が遅れている点において、両者の間には類似性が見られる。

3.1.2 経済的価値

自然が持つ価値のなかには、実際に市場で取引されているものが数多くある。それどころか環境経済学は、自然の価値を、すべて価格設定と取引が可能なものとして仮定する。市場の失敗と政府の役割についての見解は学派によって異なるが、経済学にとって自然の保護と適切な利用は、少なくとも理念としては、市場を通じてなされうる。しかしながら経済学の外部の者には、レオポルドが早くから指摘しているように「もっぱら経済的動機に基づく自然保護対策の基本的な弱点は、土地共同体の構成員のほとんどが経済的には何の価値もないという点である。野の花、さえずる鳥などが、その例である²⁰」ように思われる。環境経済学は費用便益分析などの手法によって、一見すると価格がつけられないものにも価格を設定することが可能であると主張する。環境保護を考える際に費用便益分析が主要な役割を演じることの不適切さは次章で論じるため、この節で深く立ち入ることは避ける

¹⁹ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There* (Oxford: Oxford University Press, 1949), 201-226. [アルド・レオポルド (新島義昭訳) 『野生のうたが聞こえる』 (講談社, 1997年), 315-351頁]。

²⁰ *Ibid.*, 210. [邦訳, 327頁]。

が、経済学の外部にいる人びとの多くは、経済的利益を生み出さない自然に対してつけられる価格が、本当にその価値を反映したものとはならないと感じるだろう。

3.1.3 潜在的価値

同様に、自然が持つ潜在的な道具価値も、正しく価格に反映されるのか懸念される。たとえばアマゾンの熱帯雨林は、新薬の材料となる生物種や遺伝子の多様性などの観点から、潜在的に大きな価値を有する生物の生息地だと目されている。規模と多様性において熱帯雨林には及ばないながらも、世界各地には数多くの、その効用と遺伝子情報が十分に解明されていない生物が存在し、その生態系が人間社会の活動によって損なわれようとしている²¹。しかしながら、潜在的価値はこうした事態を改善する試みにおいて、あくまでも補助的な役割しか果たすことはできないだろう。個人によって時間選好率は異なるとはいえ、将来において得られることが期待される価値は、現在において確実に得られる価値よりも低く評価されることは一般化してよい。ましてここで問題になっているのは潜在的価値であって、現時点で自然に手をつけなかったことが、将来のより大きなリターンを保証するものではない。また潜在的価値には、すぐれて経済的なものばかりではなく、むしろ学術的性格の強いものもある。学術研究が成功を収めたならば、それは開発や保護を決定する個人、企業や政府の部門といった小規模な集団にとっての利益としてばかりでなく、むしろ地域住民や民族、国家といったそれより大規模な集団、そして理想としては、ベーコンが願ったように人類全体にとっての利益として、還元される。自然環境を開発することで利益を獲得できる個人や集団が、他のより多くの人びとのためにそれを放棄し、自分自身が獲得できるかどうか不確実な、たとえ獲得できたとしても他の人びとと分け合わなければならず、そのために自分の懐にはあまり還元されないような利益を選択するというのは、道徳的な振る舞いではあるが、しかしそれゆえに、当事者を環境保護へと向かわせる実利に乏しく、行動誘因としては必ずしも強力なものではない。

²¹ 目下の所、自然の状態に比べると 1000 倍もの速さで、世界中の生物種が消えつつあり、協調的かつ大規模な取り組みがなければ、今世紀末前に生態系は臨界点を超え、不可逆的劣化が生じることが予測されている。生物多様性事務局による以下の声明を参照。Statement by Mr Ahmed Djoghlaif, CBD Executive Secretary, October 1, 2010, on the occasion of the High-Level Roundtable on the Importance of the International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture in Meeting the Challenge of Enhancing Food Security in the Face of Climate Change and Erosion of Agrobiodiversity, Rome, Italy.

<http://www.cbd.int/doc/speech/2010/sp-2010-10-01-rome-en.pdf> (2010 年 10 月 11 日確認)。

3.1.4 感性的価値

自然環境は私たちの生存基盤を提供するだけでなく、私たちの精神的および肉体的喜びも与えてくれる。自然が私たちに与える喜びは感性的なものであり、自然の感性的価値は、それを受け取る私たちの五感と自然と親しむ際の活動の形態に応じて様々である。そのなかには贅沢と見なされるものもあれば、人間らしい生活に欠くことができないと考えられ、基本的ニーズとの境界が曖昧なものもあるだろう。

3.1.4.1 受動的および能動的な感性的価値

私たちの感受性は一定の程度まで先天的に定められており、色彩や明るさは個人の嗜好とは無関係に私たちの気持ちや体調に影響を与えうる。本論文では医学・心理学の先端研究をフォローすることはできないが、人文科学の分野でも古くはゲーテの『色彩論』などがこの点を論じてきた。私たちが自然から得る身体的・精神的な喜びは、自然の感性的価値と呼ぶことができる。自然物と触れあったり自然環境のなかに身を置いたりすることで私たちの心身が癒されることは広く認められているが、これは感性的価値のなかには療法的価値も含まれることを意味しており²²、自然の私たちにおよびす影響のなかには、個人の主観や嗜好に依存しないものがあることを示してもいる。同様に、私たちが不快だと感じる音や臭いにも、ある程度まで、普遍的な傾向を見出すことができる。こうした自然の影響は、私たちに益したり損ねたりするので、自然の感性的価値と呼ぶことができる。また私たちがその影響を左右することができないことから、これを受動的な感性的価値と呼んでよいだろう。

私たちは自然物を身近に感じるだけで、さまざまな心地よい刺激を受け取ることができる。一輪挿しの花を眺めたり、小鳥や虫の鳴き声を聞いたり、旬の素材を活かした料理を味わうというのは、日常生活のなかで感性的価値を享受する活動の典型的な例である。こうした活動においても私たちは、受動的に自然を享受する姿勢にとどまりうる。ここでいう受

²² 自然の療法的価値について環境倫理学の分野では、ロールストン3世が原野(Wildland)の価値の一つに数えている。Holmes Rolston, III, "Valuing Wildlands," *Environmental Ethics* 7 (Spring 1985), 29-30.

またクレプスによれば、私たちは人工物との関係で、そのデザインについて何かしらの選択を常に迫られるが、原生自然(Wilderness)のなかでは、そうした選択の責任から解放される感覚を味わうという興味深い点を指摘している。Krebs, *Ethics of Nature*, 51-53.

動的とは、私たちの身体的状態ではなく、私たちの内面的状態を指すもので、実際に私たちが体を動かしているかどうかとは関係がない。自然環境のなかに身を置くことで得られる喜びは、個別の自然物から得られる喜びと比べてより複合的で大きなものとなるが、やはり受動的な感性的価値でありうる。都市で暮らす人びとがそうした楽しみを味わうためには、田舎や原野へと向かう必要があるが、しかし目的地に向かって長時間の移動や準備をしたとしても、自然と相対する姿勢が受動的であるならば、得られる喜びはやはり受動的な感性的価値として分類される。しかし自然の美を眺めるときに、私たちはただ漫然とそれを享受することもあれば、批評的に鑑賞することもある。後者の場合、私たちは受動的に自然からの影響を受け止めるのではなく、積極的に対象へと関わっており、その経験から得られる価値は能動的なものになる。上で「とどまりうる」と述べたのはこのためであり、活動の外的な形式は同じでありながら、私たちの経験とそこから得られる価値は異なった種類のものとなることがある。とはいえ受動的な価値を得やすい活動と能動的な価値を得やすい活動があることは確かであり、上述の活動は前者に属すると考えて良いだろう。

受動的感性的価値はある程度まで生物学的なものではあるが、しかし環境保護の根拠としてその普遍性に訴えることは容易ではない。実際、自然環境のもたらす楽しみにほとんど関心を示さない人や、テレビや雑誌の自然特集で十分という人を探すのにそれほど苦労はしない。自然の豊かな僻地よりも自然に恵まれない都市に住むことを望む人びとは、そこに仕事があるからだけではなく、都市ではさまざまな文化的催しを気軽に楽しめる環境が整っていて、最先端の流行と情報のなかに身を置くことができるため、あるいは枯れ葉や虫のような不快な自然物から身を遠ざけて置きやすいためでもある。彼らが自然を生活から遠ざけているからといって、人生を謳歌することに失敗しているとは言えない。環境破壊によって自然の感性的価値が損なわれることの深刻さを、このような人びとまでもが認識し、環境保護へ向けて行動しなければならぬと思わせるほど事態が進行してしまったならば、おそらくそのとき生態系の回復は不可能か、あるいは全体主義的な環境保護政策をもってのみ可能であり、もはや自然環境との道徳的関わりを議論する段階にはないだろう。しかし自然愛好家にとっては、自然が与えてくれる喜びは他に代えの利かない、非常に価値の大きなものであり、予防的段階における自然保護への関心と情熱を支えるものとなる。将来、感性的価値が、人工的手段によって代替される可能性は、理論上は否定しえないが、費用と手間を考えると、現時点はもちろん、将来においても当分は現実的な選択肢だとは思われない。

普遍性の欠如は、能動的に獲得される感性的価値においてはより顕著である。能動的な感性的価値は、その名の通り、私たちが自然に対して能動的に働きかける活動のなかで獲得される。芸術家の自然の素材を用いた創作活動はもちろん、活け花や料理、造園といった日常的・職業的活動（高度な水準に達している場合、これらの活動も芸術の一つと見なされるが）のなかでも、人は物理的に自然に働きかけ、そこに何らかの悦びを見いだす。受動的価値を得やすい活動が、自然を五感で享受するものだとすれば、能動的な感性的価値は、自然からの刺激を享受するだけではなく、創作活動のように自然への挑戦や自然とのコミュニケーション（擬似的なものを含む）といった能動的な活動によって得られるものである。自然物を対象とする活動ならば、バードウォッチング、狩猟や釣り、生け花、料理、ペットや家畜とのコミュニケーションなどが、自然環境のなかに身を置いて行われる活動ならば、ロッククライミングや登山、厳しい自然環境のなかでのキャンプなどが能動的価値を得るのに適した活動として挙げられるだろう。このような活動を通じて自然と親しむ人の数は、受動的に自然を享受する人よりも一層少ない。

しかしながら上で述べたように、受動的価値と能動的価値は、活動の種類によって明確に区別したり切り離したりできるものではない。忙しさに追われる社会人の視界に入る一輪の花は、つかの間、目を楽しませるだけかもしれないが、自然に対する優れた審美眼の持ち主、たとえば芭蕉のような俳人やエマソンのような思想家にとっては、それ以上の意味を持ちうる。同時に、優れた詩人が受動的価値を享受していないと考えることにも無理がある。自然と親しむ活動には、受動的価値を得やすいものと能動的価値を得やすいものがあり、その活動に従事する際の私たちの内面的姿勢によって、私たちがこれらの価値を、どれほど、そしてどのような比率で、得るのか決定されるのである。

3.1.4.2 アビーとエマソンの自然観

ここまでの受動的および能動的な感性的価値の考察から、能動的価値が私たちが自然とより密接に結びつけ、また自然をそれ自体のために尊重する傾向へ向かわせることを期待するかもしれない。前者はその通りであるが、後者は必ずしも正しくない。このことを、エドワード・アビーとラルフ・ウォルドー・エマソンの自然観を検討するなかで、確認していこう。

非人間中心主義者であるエドワード・アビーの自然エッセイ、『砂の楽園』によって、ア

アメリカの「ネイチャーライティングと環境政治運動は重大な変貌を遂げる²³」ことになった。彼がこの著作のなかで、「蛇を一匹殺すくらいなら、人間をひとり殺す（強調：著者）²⁴」と述べたことは、キャリコットらの引用を通じて、環境倫理学の分野においても広く知られている。彼の非人間中心主義の過激さは *The Monkey Wrench Gang* と *Hayduke Lives!* という暴力的な環境保護運動を礼賛する小説でいっそう露骨に表明されており、前者ではダム爆破計画が、後者では環境保護活動家が警備員を射殺するシーンが描かれている。

アビーは、レンジャーが国立公園の入り口で日に五百回は、「トイレはどこですか」「ここを見るのにどのくらい時間がかかりますか」「コーラの自動販売機はどこですか」という三つの質問をされることを、彼らしい攻撃的な文体で皮肉っているが²⁵、こうした質問をするような観光客は、国立公園の中を車（アビーによれば缶詰）で移動し、見晴らしのよいパノラマ展望台にたどり着いたときだけ車から降りて景観を楽しみ、空気が埃っぽいと文句を言っただけで、また次の展望台へと車で去っていく²⁶。そのようにして経験される国立公園の自然は、ある意味では立体的な絵はがきのようなものであり、人びとを楽しませるための道具となる。彼らは雄大な自然のなかを動き回り継続的に自然を経験する機会を得ながら、内面的には点的な自然体験を楽しんでおり、自然に取り囲まれ五感で自然を味わえる場にながら、意識は、肉眼によってであれカメラ越しであれ、視覚的に景観をとらえることに集中し、匂いや肌触りは視覚的楽しみを邪魔する不快なものとししか認識されない。このとき、観察者である人間と景観としての自然の関係は、画廊を訪れた鑑賞者とそこに飾られた絵の関係に相当する。事実パノラマとは、18世紀の終わりに発明された、円形の部屋の内壁に景観として巡らせた風景画を見せる仕掛けであり、見物人にサブライム（崇高さ、壮大さ）の感覚をもたらす娯楽施設だったのである²⁷。自然環境を娯楽としてのパノラマ景観としてとらえるとき、人は自らを自然の外部に留め、観察対象をある意味で支配している。非人間中心主義者は自然の崇高さを強調することが多いが、パノラマの語源がベンサムの「パノプティコン（全展望監視施設）」と同じ語源を持つことから、展望台を監視所

²³ ダン・シーズ（大神田丈二訳）『『砂の楽園』：庭園の機械に対抗力』スコット・スロヴィック、野田研一編『アメリカ文学の〈自然〉を読む：ネイチャーライティングの世界へ』（ミネルヴァ書房、1996年）、297頁。

²⁴ エドワード・アビー（越智道雄訳）『砂の楽園』（東京書籍、1994年）、36頁。

²⁵ 前掲書、83頁。

²⁶ 前掲書、370-371頁。

²⁷ 野田研一「ピクチャレスク・アメリカ：十九世紀風景美学の形成」スコット・スロヴィック、野田研一編『アメリカ文学の〈自然〉を読む：ネイチャーライティングの世界へ』（ミネルヴァ書房、1996年）、55-57頁。

に、風景画および景観を独房へと置き換える連想が容易に私たちの頭には浮かんでくるだろう²⁸。雄大な自然を前にしたとき、人は確かに崇高さを感じるが、だからといってその経験が人を非人間中心主義者へと転向させるわけではない。それどころかそうした崇高さを感じる対象を自らの支配下に置いたと感じるとき、人はより尊大な人間中心主義者にもなりうる。アビーが皮肉る観光客たち、自然のパノラマを楽しむ人びとの自然に対する姿勢も、自然を人間を楽しませるための道具としてしか認識していない点で、明らかに人間中心主義的である。アビーのような過激な非人間中心主義者が、国立公園を手っ取り早く楽しもうとする観光客に反感を覚えたのは、この点から見ても当然のことだったとも言える。この種の崇高さが受動的価値に属するのか、それとも能動的価値に属するのかは判断の難しいところだが、おそらくはその両方なのだろう。エマソンは、その最初の著作である「自然」のなかで、自然を見る際に乗り物や両足の間から風景を眺めるという視点の変更について言及し、次のように述べている。

以上の場合において、機械的な方法で、観察する者と光景、人間と自然との相違が、暗示される。ここから、畏敬の念のまじった喜びが生ずる。人間が、世界は外観にすぎないが、自分のなかには不動のものがあることを知る事実から、高度のものではないにせよ、崇高さを感じられる、といってもよいであろう²⁹。

エマソンは自然を介して崇高さを感じているが、自然のうちに崇高さを見出しているのではない。彼を感じる崇高さは自然を眺める人間のうちにある。国立公園の観光客の一部がおそらく無自覚に感じ取っていることを、エマソンはここで哲学的洞察として行っており、それゆえにエマソンの感じている崇高さは、能動的価値としての色合いが濃い。ところで自然の能動的な感性的価値を楽しむ人には、自然を単に道具としてではなく尊敬や愛情の対象として見なす傾向があつて、それゆえに非人間中心主義的な考えを持つと考えるならば、それは誤りであることを上の引用は示している。このことをアビーとエマソンの思想をもとにさらに検証してみよう。

まず、受動的に自然を楽しむ人びとを見下す気持ちを隠そうとしないアビー自身の、自然に対する姿勢はどのようなものだろうか。彼がアマチュア自然愛好家としてのみならず、

²⁸ 野田「ピクチャレスク・アメリカ」、58頁。

²⁹ Emerson, "Nature" (1836), in *Nature, Addresses and Lectures*, vol. 1 of *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson* (Boston; New York: Houghton Mifflin, 1903), 51. [ラルフ・ウォルドー・エマソン (斎藤光訳) 『自然について：エマソン名著選』(日本教文社, 1997年), 87-88頁]。

国立公園のレンジャーとして職業人としても自然に愛着を寄せてきたことから、私たちは彼が自然の感性的価値を高く評価すること、自然に尊敬の念を持って接してきたことを期待する。そして私たちの期待は、彼が著作のなかで表明してきた非人間中心主義的主張によって裏付けされるように見える。しかし彼の文章のなかには、自然そのものよりも、そのような自然に適応できる自分の能力に、より関心があることを示す記述もある。

ぼくはこの兎に、実験をしてみる気になった。もしぼくが飢えていて、この両手以外に武器がなかったらどうするだろう。いやどうできるだろう [強調：筆者] (中略) ぼくはスポーツマンではなく科学者で、いまここで重要な実験をしているところだ。そして兎は実験材料ということになる。ぼくはふりかぶって、兎の頭めがけて、思いっきり石を投げつけた (中略) ぼくはけんめいに、じぶんの犯した行為に対し、罪悪感を感じようとつとめたが、むだだった。ぼくはじぶんの心をのぞいてみたけれど、なんの暗い影もない (中略) ぼくはいままで、砂漠にばらばらに潜む動物たちにとって、単なるよそ者だった。だがいまはちがう。ぼくはまわりの生き物の世界にはいりこんだ。ぼくらはみんな兄弟だ³⁰。

ヘビを殺すくらいなら人間を殺すとまで言っていたアビーが、ふと自分の能力を試すことを思いついたというだけの理由で兎を殺し、そのことを悦びに満ちた筆致で描いている。彼のウサギ殺しは、生存のためでは全くなかった。彼は飢えてはおらず、また獲物が病気持ちである可能性を恐れたために、死骸は食料にされることなく、放置されたのである。国有林の森林官助手としてアビーと類似した経歴を持ち、やはり非人間中心主義者だと見なされることの多いレオポルドは、オオカミを殺した際にその目から消えゆく「凶暴な緑色の炎」に動揺し、やがて土地倫理を構想するに至った³¹。アビーもまたウサギの死にショックを受けたと述べているが、そのショックとは後悔や罪悪感ではなく、自分が生態系の一員を原始的手法で殺すことでその一員として認められたという一方的な (あるいは独善的な) 感覚を得たことによるナルシスティックな衝撃である。またアビーはゴムボートでコロラド川を下るキャンプ生活を楽しんでいた時、「うっかり火事を起こしてしまい、じぶんも焼け死ぬところだった」と述べているが、岸辺一面が燃えさかるほどの火事を起こしながら、悪びれた様子を示す記述はない³²。アビーのネイチャーライティングは、常にそうだというわけではないにせよ、自然よりも自然のなかでの自分自身の体験を描くことに力

³⁰ アビー『砂の楽園』, 63-65 頁。

³¹ Leopold, *A Sand County Almanac*, 130. [邦訳, 206 頁]。

³² アビー『砂の楽園』, 301-302 頁。

点が置かれたナルシスティックな顔を持っている。ダン・シーズが言うように「実際にアビーが書いているのは自己史的作品なのだ³³」。そうであるならば、アビーが観光客を描くときに見せる傲慢さの原因は、彼らが自然の能動的な感性的価値を正しく評価しないことにはではなく、彼らがアビー自身のように、自然に適応し自己を高めようとしなないことに対するエリート意識にあると見ることもできる。実際、アビーに限らず、ネイチャーライティングの執筆者には常にジレンマがつきまとう。彼らが自然の魅力を生き生きと描き出せば出すほど、大勢の観光客を呼び寄せ、その地の自然環境により多くの負荷を及ぼすことになる。それを防ぐには、アビーのように自然と「兄弟」になることを願う一部の人びとにだけ、自然のなかでの戯れや「実験」を許すほかはない。

エリート主義だという告発に対しては、彼〔引用者註：アビー〕は有罪を認めている。環境保護主義という近代的宗教の世俗の予言者として、彼は、独立心、矜持、自給自足といったフロンティアに対応して生み出された古くから確立されているアメリカ的価値を代表していると信じていた。彼の仕事は、彼が見做していたように、アメリカの一般大衆を改心させるモラリストのそれだった³⁴。

アビーの著作は、自然保護運動史において、ソローやレオポルド、ミューアらのそれと並び賞せられる地位を与えられているが、彼の傲慢さと過激さには眉をひそめる者も少なくないだろう。アビーの自然思想は彼の狷介な個性に依るところの多い、特殊なものなのだろうか。それでは次に、その思想のみならず穏やかな人柄によってもアメリカの環境思想に多大な影響を与えたエマソンの自然思想がどのようなものか、検討してみよう。エマソンの思想において自然が重要な題材となっていること、彼の思想と著作が後の世の自然愛好家たちに多大な影響を与えてきたことは疑いようがなく、彼の影響を受けた人びとのなかにはソローやミューアといった環境思想史の偉人、非人間中心主義あるいはそれに親和的な思想家たちが数多くいる。しかしエマソン自身の思想は、むしろ非人間中心主義とは相容れない顔を持っている。

1836年に出版された「自然」は、当初「自然」と「精神」という二つの作品として構想されていたものを一つにまとめたものであり、彼自身、この処女作を「自然と精神」と呼ん

³³ ダン・シーズ 『『砂の楽園』：庭園の機械に対抗力』、303頁。

³⁴ 前掲書、317-318頁。

でいたにも関わらず、結局は「自然」という題で出版されることになった³⁵。この経緯を聞けば、「自然」では自然が重視され精神は役割を減ぜられたかのような印象を受ける者もいるかもしれない。ところが作品を一読すれば、精神と題された第7章はもちろん、自然を論じたはずの前半の章も、人間の精神を論じることに比重が置かれていることがはっきりとわかる。むしろ「自然」には、彼が暮らしていたコンコードの風景やアメリカ的自然風土を感じさせる記述はほとんど見あたらない。エマソンは自然を、人間を語るための題材として道具的に扱っているだけで、彼が美や価値を見出していたのは自然それ自体ではなく自然を通じて見出される神と人間に他ならないと解釈することは、一面的かもしれないが、根拠のないことではなく、同様の見解はハロルド・ブルームのような研究者によっても指摘されている³⁶。こうしたエマソンの自然に対する姿勢を象徴するのが、「透明の眼球」である。

本当のところ、自然を見ることのできる大人は、僅かしかいない。たいていの人びとは、太陽を見ない。少なくとも、ごく皮相的な見方しかしない。太陽は、大人の目には光を当てるだけだが、子供の目と心のなかに光をそそぎ入れる。自然を愛する人は、内的、外的な感覚が、大人になっても互いに正しく調整されている人で、幼児の精神を、成人しても、まだ保持している（中略）荒涼とした土地に立ち、頭を爽快な大気に洗わせ、無限の空間のなかにもたげる時、すべてのいやしい利己心は、なくなってしまう。私は透明の眼球となる。私は無であり、一切を見る。「普遍的存在者」の流れが私のなかを循環する。私は神の一部である（中略）私は、荒野において、街や村におけるよりも、もっと親しみのある、私の性質に合ったものを発見する。静かな風景のうちに、とくに遠方の地平線のうちに、人は、自分の性質と同じほど美しいものを見る（中略）しかし、この喜びを生み出す力は、自然のうちにあるのではなく、人間のうちに、あるいは自然と人間の調和のうちにある、ということは確かである³⁷。

自然のなかに見出されるのは、自然に固有の美ではなく、自分、つまり人間の性質と同じほど美しいものであり、自然がもたらす喜びは実は人間のうちに、あるいは人間と自然との調和のうちにある。このとき、自分自身だけでなく自然もまた透明化されている。透明な眼球が見るのは、自然の背後にある、精神あるいは神であり、「自分の性質と同じほど美

³⁵ 斎藤光「訳者あとがき」エマソン『自然について』、281頁。

³⁶ Harold Bloom, "Emerson: The American Religion," in *Agon: Towards a Theory of Revisionism* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 157.

³⁷ Emerson, "Nature" (1836), 8-11. [邦訳、49-51頁]。

しいもの」であって、自然それ自体ではないのである³⁸。わずかな人しか見ることのできない神や精神を見るという活動は、自然の与える刺激をただ享受する姿勢とはことなり能動的であるが、自然は人間が自分自身または神を見つめ感じるための素材として扱われている面があり、その限りにおいては極めて人間中心主義的であると言えよう。エマソンにとって「すべての自然的事実なんらかの精神的・宗教的な事実の象徴なのである³⁹」。

こうしたエマソンの自然観は、1836年の処女作にのみ見られるものではなく、彼の他の作品のなかにも散見される。たとえば「アメリカの学者」のなかでは「人は自然が、魂と相対していて、部分部分が魂に対応していることを知るだろう。一方は印章で、他方は捺印のあとである。自然の美は彼自身の心の美である。自然の法則は彼自身の心の法則なのだ⁴⁰」と述べている。同じく「自然」と題された1844年の小品によれば、彼が自然を愛するのは「都市は人間の感覚に十分な余地を与えない⁴¹」ためである。「エマソンの自然論は自然研究により精神を知ることであり、彼の精神論は自然の意味を知ることにより深められる⁴²」のである。

3.1.4.3 自己と自然の同一化

しかし自然を通じて自己を見つめることは、アビーのナルシズムやエマソンのキリスト教を背景とした「超越主義 (transcendentalism)」に特有のものではない。対象への没入が、いつしか自己の直視へと変容するのは、むしろ普遍的な現象である。人が自然から能動的感性的価値を獲得する際に、自然を通じて自分自身と向き合うことは避けがたい。自然と格闘するなかで、人は克己心や忍耐強さ、協力、助け合い、機知といったものを学ぶ。これらは自然と能動的に関わることでのみ獲得できるものではなく、私たちは家庭や社会のなかでもこうしたことがらを学び身につけていくが、自然を介しても適切に獲得できると考えられている。ただし自然との関わりでそれらを学ぶということは、家族や友人から学ぶ

³⁸ 成田雅彦「エマソンと『透明』な大自然：『自然』に見る神秘主義的自然観の考察」スコット・スロヴィック、野田研一編『アメリカ文学の〈自然〉を読む：ネイチャーライティングの世界へ』（ミネルヴァ書房、1996年）、136頁。

³⁹ Emerson, "Nature" (1836), 26. [邦訳、65頁]。

⁴⁰ Emerson, "The American Scholar," in *Nature, Addresses and Lectures*, vol. 1 of *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson* (Boston; New York: Houghton Mifflin, 1903), 86-87. [邦訳、122頁]。

⁴¹ "Nature" (1844), in *Essays: Second Series*, vol. 3 of *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, 171. [邦訳、219頁]。

⁴² 斎藤「訳者あとがき」、281頁。

のとは違う、ユニークな体験だと考えられている。だからこそ、ボーイスカウトやガールスカウト、自然教室といったものが世界各地で開催され、保護者は自分の子供をそこへ送り込むのである⁴³。そうした催しは子供たち自身にとって、常にそうだというわけではないにせよ多くの場合は、楽しみをもたらす体験である。つまり自然は、私たちに悦びを通じて、私たちが望ましいと思う性格や特質を、社会における流儀とは異なる流儀で、学習させる働きがあると考えられている。レオポルドはカヌーで川下りをする二人の若者に出会った時のことをこう記している。

この冒険好きの若者二人が下流へカヌーを押し出して去ってゆく前に、二人ともこの旅が終わり次第、軍隊に入る予定であることを、ぼくらは知った。なるほど、二人の意図は明白だ。今回の旅は、二つの統制された場所——キャンパスと兵舎——を移動する幕間を利用した、最初にして最後の自由の享受なのである。原始的で単純きわまる大自然を旅行するということは、単に珍しいものを見聞できるという理由ばかりではなく、まったく好き勝手に間違いをしでかせるという意味でもスリルがあるというわけである。大自然に身を置いてみて、二人は生まれて初めて、賢い行動をしたときの当然の報酬、愚かな行為をしたときの当然の罰を、共に身をもって体験したのだ（中略）若者なら誰でも、折にふれて大自然の旅を試してみる必要があるのではなかろうか。ここで言う意味の自由を学ぶために⁴⁴。

レオポルドは厳密な意味で「誰でも」と述べているわけではないだろう。愚かな行為が罰として自分に返ってくるような厳しい条件の下で自然環境に身を置くという経験を持つ人は、現代の先進国ではむしろ少数派に属する。そうした経験を持たない人びとの生に欠陥があると主張することは馬鹿げている。しかし自然のなかでの自由を経験し、そこから無事に生還できたなら、誰もが良い教訓を得ることができるのだろう。

自然に能動的に関わるなかで獲得した望ましい性格や気質が自己を形成する一要素となり、自然のなかに自分の内にある美を見だし、自分が自然の一部と感ずるという経験は、私たちに自然をより身近なものとして感じさせ、時に自己と自然との間にある障壁を、ある意味で乗り越えさせる。自然と自己の、完全とは言えないまでも、部分的なあるいは一時的な合一が、キリスト教的な人間中心主義に固有のものではなく、むしろ普遍的な現象であることは、キリスト教神学とほぼ無縁の、近代以前の日本文化、とりわけ芭蕉の俳諧

⁴³ ロールストン三世が同様の指摘をしている。Rolston, III, "Valuing Wildlands," 29.

⁴⁴ Leopold, *A Sand County Almanac*, 113. [レオポルド『野生のうたが聞こえる』, 182頁]。

にも同様の現象が見てとれることが裏付けしている。「われわれは俳句のなかに、自然界との一定の関係のなかで、思考する人間の経験についての、最高に芸術的な表現を見出す⁴⁵」のである。鈴木大拙は芭蕉の思想の根底には旅への熱望があること、そして旅によって生ずる孤絶感が人生の意味を反省させるのであり、自然とは「永遠的孤絶」の体現であることを指摘し⁴⁶、以下のように述べている。

芭蕉にしたがえば、ここで「永遠的孤絶」の精神を指示したものは「風雅」の精神である。風雅は一般に「生活の洗煉」という意味であるが、これは生活標準の向上という現代的な意味ではない。それは生活と自然のきよらかな享樂であり、さびやわびに対する憧れである。物質的慰安や感覚主義の追求ではない。風雅の精神は自我と自然の創造的・芸術的精神とが一体となるところから発する。風雅の人はそれゆえ、花と鳥、岩と水、雨と月を友とする〔強調：引用者〕⁴⁷。

キャリコットは『地球の洞察』のなかで、日本研究者たちの業績を引用しながら、日本に対する複数の視点を紹介している。日本文化の自然に対する愛着や美意識を高く評価する論者がいる一方で、「日本人の伝統的な自然に対する愛は、現代の西洋の環境保護論者が自然に対して抱く愛と混同すべきものではない⁴⁸」とし、スティーブン・R・ケラートの言葉を引いて、日本人が自然へ寄せる関心が「情緒的、生態学的、思想的に狭い視野」に基づくものだという指摘も紹介している。

キャリコットの『地球の洞察』は、世界各地の自然との関わりや文化を比較するものであり、オリエンタリズムとの非難も受けた⁴⁹。確かに一面的な議論や不正確な情報も見られるが、キャリコットがこの著作で狙ったのは「それぞれの生態学的な生物地域に適合した土着の環境倫理を発展させていこうという呼びかけであり、それと同時に、それらを相互に結びつけて、多様な知をつなぐグローバルなネットワークを作りだそうという呼びかけ⁵⁰」である。それゆえキャリコットはここで、単純に日本文化を称揚することも、また「狭い」

⁴⁵ デヴィッド・J・モスレイ「芭蕉」ジョイ・A・パルマー編（須藤自由児訳）『環境の思想家たち（上）』（みすず書房、2004年）、106頁。

⁴⁶ 鈴木大拙（北川桃雄訳）『禅と日本文化』（岩波書店、1940年）、185-186頁。

⁴⁷ 前掲書、189頁。

⁴⁸ J・ベアード・キャリコット（山内友三郎・村上弥生監訳）『地球の洞察：多文化時代の環境哲学』（みすず書房、2009年）、140頁。

⁴⁹ 前掲書、22頁。

⁵⁰ 前掲書、38頁。

ものとして非難することも避けようとする。グラパートの「日本においては、文化に対する愛が自然に対する愛の形をとって表されているのである⁵¹」という指摘をふまえ、キャリコットは「日本人の精神に見られる自然と文化の独特の融合は、二一世紀の自然保全にとっては、障壁というよりむしろ強みである⁵²」と言う。

私たちに、ここで日本文化の独自性とそれが地球環境保護での果たすべき役割について論じる準備はできていない。おそらく日本文化には、自然に対するユニークな視点はあるだろう。しかし、アビーやエマソン、レオポルドのネイチャーライティング作品から私たちが読み取るのは、むしろ自然に対する深い洞察には、常にこうした自己と自然との一体化があるということである。鈴木大拙は「自己を他者へと融合させることは、『自然』の美的な理解にとって絶対に不可欠である⁵³」と言う。確かに哲学の伝統では、自然と人間とを区分し、そして多くの場合、両者を対立的に捉える考えが主流だったのであり、自然と人間とを融合的に見る視点が、常に、すべての文化において前面に顔を出していたわけではないだろう。しかし大拙が正しいのであれば、そしてここまでのアビーらのテキスト解釈が不適切でないならば、「自然と文化の独特の融合」というとき、独特なのは融合という現象ではない。むしろこれは普遍的な現象であり、独特なのはそれぞれの文化における融合の仕方なのである。

3.1.5 文化的価値

自然と能動的に関わるなかで、私たちが望ましいと思う人格の形成が促されるのであれば、自然は私たちにとって、文化的価値も有すると考えられる。なぜならそうした人格の一部を成す「勇敢さ」や「寛容さ」といった性格が何を意味するのかは、私たちの社会における文化的背景を下敷きにしなければ理解不可能だからである⁵⁴。自然の文化的価値を論じるのに最も適した事例は、やはりアメリカだろう。

フレデリック・ターナーは「アメリカ史における辺境の重要性⁵⁵」という 1920 年の論文で、

⁵¹ Allan G. Grapard, "Nature and Culture in Japan," in *Deep Ecology*, ed. Michael Tobias (San Marcos, CA: Avant Books, 1984), 243.

⁵² キャリコット『地球の洞察』, 244 頁。

⁵³ SUZUKI, Daisetsu, *Zen and Japanese Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1959), 354.

⁵⁴ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 54.

⁵⁵ F・J・ターナー「アメリカ史における辺境の重要性」(嶋忠正, 松本政治訳)『アメリカ史における辺

アメリカのデモクラシー精神はフロンティアの経験から生まれたものだと論じた。彼は、アメリカの諸制度をヨーロッパ起源と見る論者を「ゲルマンの病原菌」とまで呼んで、忌み嫌い⁵⁶、アメリカの自然環境がアメリカ的精神を形成したと強く主張した。「アメリカニズムの環境的説明⁵⁷」と呼ばれるターナーの主張は 30 年代まで「アメリカの歴史書における聖典であることは、事実上、疑問視されることはなかった⁵⁸」と言われるほどの影響力を持っていて、60 年代には、彼の差別的・帝国主義的な叙述と、彼の検証から漏れていた事実、たとえば移民の大半を受け入れたのはフロンティアと接する農村ではなく都市であり、アメリカ国民の創設もフロンティアではなく都市から始まったこと⁵⁹、また北アメリカの土地は、イングランドからの移民が訪れるはるか昔から、アジア系の人びとがベーリング海峡を越えて渡ってきたときから人為的影響のもとにあったことなどから⁶⁰、ターナーが想定していたほどにはアメリカ的精神とフロンティアの関係およびフロンティア概念が単純なものではなかったことが指摘され、その確固たる地位を失うことになった。しかしながら「たとえ完全にターナーが思い描いたような意味でフロンティアがアメリカを形づくったのではなかったとしても、それは明らかに形成的なエピソードの多くの舞台であったし、その最も気高い理想や最も荒々しい妄想の多くを表現したものであった⁶¹」ことは確かである。彼が明らかにし、そして助長もした、自然環境と結びついた自己理解は、アメリカにおいては移民国家という歴史的背景ゆえにとりわけ顕著なものだったが、自然と結びついた集団的アイデンティティの事例がアメリカにのみ見られるわけではない。16 世紀のヨーロッパでは、自国をその自然景観や代表的な動植物を通して評価することが、国民的アイデンティティの重要な基礎となり始めていた⁶²。現在でも多くの国や地方自治体では、公式・非公式のシンボルとして動植物が定められている。それらのすべてが私たちのアイデンティティに特筆に値する影響を及ぼしているわけではない。千葉県の花である菜の花は、千葉県民である私のアイデンティティにはおそらく何の影響も及ぼしておらず、せい

境』(北星堂書店, 1973 年), 5-42 頁。

⁵⁶ デイヴィッド・アーノルド (飯島昇藏・川島耕司訳) 『環境と人間の歴史: 自然, 文化, ヨーロッパの世界的拡張』(新評論, 1999 年), 139 頁。

⁵⁷ David M. Potter, *People of Plenty: Economic Abundance and the American Character* (Chicago; University of Chicago Press, 1954), 22.

⁵⁸ Ray Allen Billington, ed., introduction, *The Frontier Thesis: Valid Interpretation of American History?* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966), 3.

⁵⁹ Richard Hofstadter, "Turner and the Frontier Myth," in *The Frontier Thesis: Valid Interpretation of American History?* ed. Ray Allen Billington (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966), 100-106.

⁶⁰ Michael Williams, *Americans and their Forests: A Historical Geography* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989), 49.

⁶¹ アーノルド 『環境と人間の歴史』, 144 頁。

⁶² 前掲書, 183 頁。

ぜいのところ隣接する埼玉県の花である桜草に比べれば、幾らか親しみを覚える程度のものである。そもそも出身地の県花や県獣を把握していない人も多いだろう。その一方で、桜は日本人の自然観や自己理解に大きな影響を与えている。またハクトウワシはアメリカ人が希求する自由や強さ、美といったものの象徴であると同時に国家的自画像と見なされている⁶³。こうした事例は、洋の東西、先進国と発展途上国を問わず、世界各地で見られる。自然は、そのなかに自分たちの集団的な長所や理想を見いだすことができるという点で、文化的な価値を持つ。自然の能動的感性的価値が、個人のアイデンティティに影響を及ぼすのに対し、文化的価値は、私たちの集合的アイデンティティに影響を及ぼすことができるだろう。

3.2 自然の内在的価値

3.1 節では自然の道具的価値を分類した。自然は私たちの生存と生産、福祉の基盤であり (3.1.1, 3.1.2, 3.1.3 節)、また私たちの生活に喜びをもたらし、人格形成に寄与する教育・教養の要素であり (3.1.4 節)、また私たちの文化や集団的アイデンティティにも大きな影響を及ぼす (3.1.5 節)。こうしたさまざまな自然の貢献は、すべて人間の生活に有益であるという観点から、自然の「道具的価値」としてまとめられる。この道具的価値の対立概念とされているのが「内在的価値」である。この節では、内在的価値を分析的に検討していくことにしたい。というのも、自然の内在的価値という概念は、実際には、他の二つの概念と取り違えられたり混合されているため、議論を混乱させてきたからである⁶⁴。

3.2.1 自然の内在的価値の三つの概念

環境倫理学における自然の内在的価値は、以下の三つの概念の混交物のように扱われてきた。第一に自然の内在的価値は、道具的価値の対義語として、すなわち「非-道具的価値

⁶³ Rolston, III, "Valuing Wildlands," 28.

⁶⁴ 自然の内在的価値に関する同様の分析はジョン・オニールやポール・テイラーらも行っており、執筆の際に参考にしたが、用語や分類は必ずしも彼らの先行研究に従ったものとはなっていない。

John O'Neil, *Ecology, Policy and Politics: Human Well-being and the Natural World* (London; New York: Routledge, 1993), 8-25.

Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 71-80.

(non-instrumental value)」として理解されている。本論で断りなしに内在的価値というとき、私の念頭にあるのはこの第一の意味である。内在的価値を有する対象は、道具として扱われてはならず、その価値自体のために保護され、尊厳を持つ。それゆえこの価値は、道徳的価値であり、道徳共同体に関する人間中心主義と非人間中心主義の議論は、この価値を有する対象に非人間的自然を含めることの是非を巡る議論である。内在的価値については、『人倫の形而上学の基礎づけ』におけるカントの「君自身の人格ならびに他のすべての人の人格に例外なく存するところの人間性を、いつでもまたいかなる場合にも同時に目的として使用し決して単なる手段として使用してはならない⁶⁵」という記述に、その本質が集約されている。動物倫理学や環境倫理学の学派のなかには、特定の動物種も、内在的価値を有すると主張するものがある。カント自身は「人間ばかりでなく、およそいかなる理性的存在者も、目的自体として存在する⁶⁶」と述べているが、彼が「理性的存在者」を、非人間的自然を含むものと考えていたと断定する根拠はみあたらない。極限状態において、たとえばカルネアデスの板やフィリパ・フットが提示したトロッコ問題のような状況下では、内在的価値を有するある存在を助けるために、他の同じく内在的価値を有する存在を犠牲にすることが道徳的に許容される、あるいは推奨される選択となる可能性がある。しかし通常は、この価値を損なう行為は許されない。カントの義務倫理学と対比されることの多い功利主義の倫理学も、通常は、幸福計算の収支がマイナスになるという義務倫理学とは異なるという口実を用いるにせよ、道具として人間を殺したり拷問にかけたりすることを道徳的な行為とは認めようとしなない。道徳的行為と見なされうるのは、やはり極端な選択を迫られる例外的な状況においてのみである。

第二に、ある対象がそれに固有の性質ゆえに価値を持つと見なされるとき、この価値が内在的価値と呼ばれることがある。本論文ではこれを「固有の価値 (inherent value)」と呼ぶことにする。内在的価値と固有の価値の違いについてフレイヤ・マシューズは「内在的価値とは、あるものが外部の評価者によって価値が与えられようと与えられまいと、それ自身で持っている価値である。固有の価値は、あるものが外部の評価者によって、その有用性からというよりも、それ自身のために価値が与えられるがゆえに持っている価値である⁶⁷」と整理している。この整理は内在的価値と固有の価値の違いを明らかにしてくれるように

⁶⁵ Kant, AA. IV, 429. [深作守文訳『人倫の形而上学の基礎づけ』カント全集第7巻 (理想社, 1965年), 75頁]。

⁶⁶ Ibid., 428 [邦訳, 73頁]。

⁶⁷ Freya Mathews, *The Ecological Self* (Routledge, 1991), 178.

見えるが、しかし本論文ではこれをそのまま採用することはできない。なぜなら私が 2.3.2.3 節で人間中心主義について採った立場は「主観主義 (subjectivism)」であり、マシューズの内在的価値に関する「外部の評価者によって価値が与えられようと与えられまいと」という記述と矛盾するためである。しかしこの問題を解決し、内在的価値と固有の価値の違いを明確にするためには、その前に、三つ目の価値について説明しておくほうが論点を整理しやすいだろう。

第三の概念は「客観的価値 (objective value)」である。客観的価値とは、対象が評価者の判断から独立して所有すると見なされる価値であり、「もし内在的価値がこの意味で用いられるのであれば、非人間存在が内在的価値を持つと主張するのは、倫理的ではなくメタ倫理的な主張を行うことである。これは全ての価値の源泉が評価者の、つまり彼らの態度や選好などのうちにあるという主観主義者の見解を否定することである⁶⁸」。主観主義の本格的擁護は本論文の目的ではなく、またその準備もできていない。ここでは「道徳的価値の客観性に対する常識的な信念を保持するよりも、拒否するほうが矛盾が少ない⁶⁹」というマッキーの説明を本論文は支持しすることを表明し、次節で環境倫理学の分野で価値の主観性に対して向けられる代表的な批判に応答するに留めておこう。前述の通り、本論文は価値主観主義の立場から執筆されており、強い意味での客観的価値を認めることはない。しかし弱い意味での客観的価値は、主観主義と衝突するものではない。この点も以下で明らかになるはずである。まず次節で、内在的価値と客観的価値とが混同されている事例を取り上げ、主観主義の立場でも、非人間的自然に内在的価値を認めることが不可能ではないことを論じる。次々節では、強い意味での客観的価値と弱い意味での客観的価値の違いを明らかにする。その次の節では、その内容を踏まえ、内在的価値と固有の価値の違いを説明する。

3.2.2 主観主義と内在的価値：最後の人間論法への反論

内在的価値と客観的価値が混同されている事例として、ウォースターの以下の論述を検討してみよう。

⁶⁸ O'Neil, *Ecology, Policy and Politics*, 9.

⁶⁹ J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth; New York: Penguin, 1977), 42. [J・L・マッキー (加藤尚武監訳)『倫理学：道徳を創造する』(哲書房, 1990年), 50頁]。

過去数十年のあいだにあらゆる場所で提起されたもっとも重要な倫理学の問題の一つは、自然が、私たち人間が理解し尊重し保護すべき秩序やパターンを有するののかというものである。これは多くの国々で環境保護運動を引き起こしている本質的な問いかけである。一般的に、この問いに「イエス」と答えた人びとはまた、そのような秩序には内在的価値があること、全ての価値が人間に由来するのではないこと、私たちから独立して価値が存在しうることを信じている。すなわち、それは私たちが授けるのではないということである。他方、「ノー」と答えた人びとは道具主義者陣営に属する傾向がある。彼らは自然を、人びとによって管理・使用される「資源」の貯蔵庫だと見なしており、誰かある人間が自然に与える価値以外の価値を持っていないと見なしている⁷⁰。

オニールが指摘するように、ウォースターの記述に見られる価値概念の混同は、価値の源泉と価値の混同に由来する⁷¹。主観主義は、主体のうちに価値の源泉があることを主張しているのであり、価値の対象について直接の主張を行うものではない。主観主義の立場をとりつつ、自然の内在的価値を擁護することは可能であり、実際にそうした主張は環境倫理学において行われている。その代表的な例が、環境倫理学の重鎮の一人であるキャリコットである。彼はヒュームの道徳感覚論とダーウィニズムを援用し、価値は人間の感情によって根拠づけられるにしても、その対象が人間に限定されるわけではないと主張する⁷²。キャリコットは彼が多くに着想を得たレオポルドの土地倫理の立場についても、以下のように述べている。

それゆえ、ダーウィン-レオポルド的環境倫理は、ヒュームの価値論に基づいており、非人間的な自然存在の内在的価値を規定するゆえに、純粹かつ確実に非人間中心主義的である。そしてまた、それにも関わらず、内在的価値が究極的に人間的評価者に依拠するがゆえに人間主義的 (humanistic) なものである⁷³。

キャリコットはここで人間中心主義という言葉の使用を避けているが、彼が人間主義という言葉で意味しているのは、〈価値評価主体に関する〉人間中心主義である。キャリコット

⁷⁰ Donald Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1985), ix. [ドナルド・ウォースター (中山茂, 吉田忠, 成定薫訳) 『ネイチャース・エコノミー: エコロジー思想史』(リポート, 1989年), 14-15頁]。

⁷¹ O'Neil, *Ecology, Policy and Politics*, 11.

⁷² J. Baird Callicott, "Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics," *American Philosophical Quarterly* 21, no. 4 (1984), 305.

⁷³ *Ibid.*

がレオポルドの思想に見る二つの立場は、2.3 節で区分を用いれば、〈道徳共同体に関する〉非人間中心主義と〈価値評価の主体に関する〉人間中心主義に対応するものとなっており、本論文の立場からも矛盾なく受け入れることができる。

しかし環境保護の確実な道徳的根拠を求める論者のなかには、価値の主観主義に不安を覚える人びともいるだろう。この不安がどのようなものかをより具体的に示すためにしばしば用いられる思考実験が「最後の人間論 (last man argument) ⁷⁴」である。これは、この世界で最後の一人となった人間が、自然環境を破壊することが不道徳な行為だと見なすならば、そこに価値評価者として価値を創出する他の人間が存在しない以上、非人間中心主義的な、そしてこの議論の文脈で言えば客観的な価値の存在を想定せざるを得ないという結論に至るという問題を、自然の内在的価値を否定する人びとに突きつけるものだとされる。自然破壊に伴う派生的な道徳的問題をこの思考実験から排除するために、最後の人間は病で余命いくばくもないことや、他の生物に痛みを感じさせることなく自然環境を破壊する力を持つといった、幾つかの条件を加えることもできる。生態系の破壊に伴う派生的な問題を全て免れることが可能ならば、最後の人間が自然を破壊することと破壊せずにいることは道徳的に全く等価なのだろうか。そしてこの結論に同意できない者は、非人間的自然に客観的価値があることを認めるしかないのだろうか。

この論法に対しては、以下の二つの反論が考えられる。一つ目の反論は、想定される条件のもとで自然環境を破壊するもしないも道徳的に等価だと考えることに何の問題もないというものである。自然愛好家たちはこのような冷淡な態度に憤りを示すかもしれない。しかし私にはこの態度は、それに同調するつもりはないにしても、それほど突拍子もないものとは思われず、実際このように考える人びとが世界には少なからず存在すると確信している。次に、生態系に手をつけずにおくことをその破壊よりも良いとする前提を受け入れたとして、最後の人間が主観主義の立場をとりつつこの見解に同意することは、矛盾をきたすものではない。というのも主観的価値が共時的なものに限定されなければならないと考える理由は見当たらないからである。私たちが、将来世代の人びとの幸福な生活を価値あるものと見なし、現在そのために行動することは主観主義の立場と相容れないものではない。同様に私たちは、たとえ人類が絶滅した後でも、他の生物が豊かな生態系を維持することを価値があると見なすことができる。私たちが、非人間中心主義に積極的に同意

⁷⁴ William Grey, "Last Man Arguments," in *The Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. Baird Callicott and Robert Frodeman (Detroit: Macmillan Reference, 2009), 2:40-41.

しておらず、かつ彼は自然を破壊すべきではないと感じるのも、同じ理由からである。私たちの実験の観察者としての主観は実験結果から排除されておらず、またそうすることもできない。思考実験を行う私たち自身の価値観ゆえに、私たちは最後の人間が自然をむやみに破壊すべきではないと感じているに過ぎないという主観主義の主張に対抗する論拠を、最後の人間論は提示するものではない。

3.2.3 価値に関する強い客観性と弱い客観性

前節の議論によって私たちは、人間による評価から独立した価値がなくとも、環境保護を求める価値論が、たとえ「最後の人間論」のような極端な条件のもとであっても、成立することを確認した。しかし価値が主観的なものであるという主張は、環境保護を恣意的な取り組みへと格下げすることに繋がるのではないかという懸念を招くかもしれない。高田純は、「自然は人間の物質的・精神的生活を支える基礎・根源であり、人間に恩恵をもたらすという意味で人間にとって『基盤的・根本的価値』をもちます⁷⁵」と述べる一方で、「自然はそれ自体で価値をもつのではなく、その価値は人間による評価が介在することによって生じる⁷⁶」としている。「自然の価値の成立のばあいには人間の評価が介在するといっても自然の価値が人間の利益（有用性）や人間の個々の評価に依存するものではありません⁷⁷」という高田の議論を、しかし牧野広義は懐疑的に受け止める。というのも高田は「価値は主体と客体との相互作用のなかで、また社会のなかで妥当することによって生じる⁷⁸」と述べているが、これは結局は、多数の人間の主観に依存することになると、牧野は考えるからである。牧野の心配は彼一人のものではなく、おそらく多くの非人間中心主義の論者が共有するものだろう（牧野自身は非人間中心主義の立場に与するわけではないが）。彼らは、多くの人びとが経済開発を重視し、自然の基盤的・根本的価値を承認しないのであれば、そのような時代や社会において、自然の価値が存在しないことにされるのではないかとこのことを懸念している。この懸念には、価値の客観性の強い意味と弱い意味の区別、そしてここまで行ってきた自然の道具的価値の区分を通じて、答えることができるだろう。

強い意味での客観的価値とは、評価者による評価を一切必要としないような価値である。

⁷⁵ 高田純『環境思想を問う』（青木書店、2003年）、97頁。

⁷⁶ 同上。

⁷⁷ 同上。

⁷⁸ 同上。

この客観的価値は、対象に内在的であり、評価者がそれを認識しようとしまいと実在すると考えられる。本論文は、このような価値を認めない立場をとる。弱い客観的価値は、個々の主体の経験に依存しないが、しかし何らかの評価的観点を必要とするような価値である。たとえば私たちは、じめじめした湿気を不快に感じる。私たちにとってそのような不快さは無価値あるいは反価値的であると受け止めながら、しかしそれをカビにとって良い、つまり価値があると認識することができる。私たちは湿気を自分にとっての価値として経験していないが、しかしカビの繁殖や健康にとって良いという観点から、このような価値評価を下す。こうして評価された価値は、私個人の趣味や選好とは無関係であるという意味で、客観的価値と呼ぶことができる。私は自宅の風呂場のカビを決して歓迎していないにも関わらず、風呂場のカビをみて、このカビにとって風呂場の湿気は価値があると言うことができるし、それは決して不合理な発言ではない。この点については 2.3.2.3 節で論じた通りである。こうした判断は、実際に私がそのような湿気を感じたことがなくても下すことができる。砂漠の乾燥した気候が、ある特定の生物種にはよい、すなわちその生物にとって価値があるという判断は、幾つかのデータから下すことができるが、そのためには評価者が実際に砂漠の空気を体感していなければならないということはない。オニールによれば、どのような部類の存在が善を持ちうるのかという問いは、どのような部類の存在が「繁栄する (flourish)」と言えるのかという問いと同一である⁷⁹。私たちが、非人間的自然を、それ自身にとっての繁栄と衰退といった評価的視点をもって眺めていること、そして繁栄することが対象にとっての善だと見なしていることは明らかであるが、この点は 5 章で改めて取り上げることにして、ここでは私たちが自分の選考とは無関係な、対象としての非自然物にとっての価値を自然のうちに見出しており、それは強い客観性を有しているとは言えずとも弱い客観性は有していること、そして自然の弱い客観的価値は、生物学的事実とそれを認識する私たちの主観の上に成り立っていることを確認するに留めておきたい。同じことは、人間にとっての道具的価値についても当てはまる。私たちは、異なる選考や信条を持っているが、しかしだからといって他者にとっての価値を論じることが不可能なわけではなく、私たちの社会生活を考えればそれが不可能だと考えることがいかに馬鹿げているかは明白である。

それゆえ牧野の「多くの人びとが経済開発に価値を見いだして、自然の『基盤的・根本的価値』を承認しないような時代や社会では、自然にそのような価値は存在しないというこ

⁷⁹ O'Neil, *Ecology, Policy and Politics*, 21-22.

とになりはしないであろうか⁸⁰」という懸念は、高田のいう「基盤的・根本的価値」、牧野のいう「根源的価値」、本論でこれに相当するのはニーズ的価値になるだろうが、こうした価値概念が私たちの生物学的性質に由来するものである以上、弱い客観性を有していることから解消されるはずである。この価値は人びとの選好によって判断されるものではなく、時代や社会によって、エスキモーのスノーモービルの例のようにその内容に多少の変化はあっても、本質的変更を施されたり否定されたりするものではない。これらの価値は生物の枠組みを超える絶対的な普遍性をもたないが、人間や各生物種にとっては類的普遍性を持つとすることができるだろう。私たちは、自然的事実から、非人間的自然の道具的価値の存在を論証できるのであり、それは非人間的自然についての道具的価値についても同様である。

しかしながら強い意味での客観的価値を認めず、自然の内在的価値も認めない以上、自然を破壊することを絶対的に悪だと断定することができないのは事実であり、この点に不安と不満を感じる人びとは、非人間中心主義に共感を寄せることになるだろう。本論文の理解では、環境保護を善とするのは、あくまでも私たちの主観に依拠した判断なのである。これは、非人間的自然についてばかりではなく、人間についても同様のことがいえる。ヨナスは「人類には存在し続ける無条件の義務 (eine unbedingte Pflicht) である⁸¹」と述べるが、彼はその無条件性を十分な説得力をもって論証しているとは言い難い。人類には、結果として存在し続けるよう努力する義務はあり、この点は後に論じるが、存在し続ける無条件の義務は存在しない。

3.2.4 内在的価値と固有の価値

ここで、これまでの客観的価値に関する議論と前述のマシューズ定義を踏まえ、本論文における内在的価値と固有の価値を定義しておこう。内在的価値とは「対象が外部の評価者の個人的経験に依拠せず、それ自身で持っている非道具的な道徳的価値」である。この価値をいかにして基礎付けるかという問いに答えることは、応用倫理学の仕事を超えたも

⁸⁰ 牧野広義「自然の根源的価値について」関西唯物論研究会編『唯物論と現代 35』（文理閣、2005年）、55頁。

⁸¹ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984), 80. [ハンス・ヨナス（加藤尚武監訳）『責任という原理：科学技術文明のための倫理学の試み』（東信堂、2000年）、66頁]。

のである。この問題は、道德共同体の拡大をどこまで認めるかという論点として環境倫理学とも深く関わるが、本論は道德共同体の枠組み設定には取り組まないで、ここで深く踏み込むことは避けよう。

固有の価値は「外部の評価者が自らの経験にもとづき、対象をその有用性からというよりも、それ自身のために価値が与えられるがゆえに持っている特殊な道具的価値」である。固有の価値を有する対象の一般的な、つまり環境倫理学に限定されない代表例としては、打算にもとづき「奉仕したりされたりすることによって、各人が自分の力ではできないことを他人にしてもらい、代わりにこちらからも返す⁸²」関係ではない友情、キケローが言うところの「真の友情、完全な友情⁸³」が挙げられる。実際には友情の大半は、キケローの理想論とはほど遠いものである（キケロー自身、そのような友情が極めて稀なものであることを幾度も述べている）。しかし現実の友情が打算や利己的な考えも含んだものであるにしても、私たちは友情の本質が打算や利己主義にあるとは考えておらず、多くの人びとは友人との関係を「真の友情」に近づけたいと願っている。「友情は実益のためにあると言わず連中は、最も愛すべき友情の絆を捨て去るようなもの⁸⁴」なのである。その一方で、固有の価値は特殊な道具的価値であり、目的のために有益であることは確かである。私たちは人生のさまざまな局面で、信頼に足る人物の助力を必要とするのであり、それゆえに「友情ほど多くの場で役立つことはない⁸⁵」。しかしながら、友情のこうした道具的価値は派生的なものに過ぎない。友情の固有の価値は、それがもたらす援助や助力にあるのではなく、私たちが良き生を送るために不可欠なものとして、道具的なのである。アリストテレスの友人についての思想は、あらゆる点でキケローの友情論と一致しているわけではないが、友情が良き生を送るために不可欠なものだからであること⁸⁶、そして理想的な友人関係とは、両者の徳にもとづいたものであり、また友人同士の本性は似たものであるという点で、両者の見解は一致している⁸⁷。

さて、この固有の価値と自然はどのように関わるのだろうか。ムアは、内在的価値（本論

⁸² キケロー（中務哲郎訳）『友情について』（岩波書店、2004年）、30-31頁。

⁸³ 前掲書、27頁。

⁸⁴ キケロー『友情について』、48頁。

⁸⁵ 前掲書、25-26頁。

⁸⁶ 前掲書、22頁。

またアリストテレス（高田三郎訳）『ニコマコス倫理学』（岩波書店、1973年）、1155a および 1169b-1170b。

⁸⁷ キケロー『友情について』、25-32頁。

アリストテレスの友愛論については、註86を参照。

の定義に従うならば固有の価値)として、「美しいものの享受」に加えて、やはり「人間同士の交際の悦び」を挙げている⁸⁸。自然が持つ道具的価値のなかに、自然の美の享受があることは3.1.4節でも確認した通りであり、これに異を唱える人はいないだろう。この価値ゆえに、自然環境の保護は、固有の価値を守ることで理解可能となる。それでは「人間同士の交際の楽しみ」、例えば友情に相当する自然の道具的価値はあるのだろうか。全く同じとは言えないにしろ、「人間同士の交際の楽しみ」に似た、固有の価値を自然は有すると、本論文は主張したい。この価値にあたるのは、自然の持つ能動的な感性的価値であり、それゆえに自然環境の保護は、私たちにとってより大きな意味を持つものとなりうる。

エマソンが言うように、私たちが自然のなかに、「自分の性質と同じほど美しいもの⁸⁹」を見出すのであり、これは「真の友人を見つめる者は、いわば自分の似姿を見つめることになる⁹⁰」のと類似した構図にある。また自然が私たちの人格を望ましい方向へと発達させる教育的価値があることを3.1.4.3節で確認したが、私たちの徳を陶冶することもまた友情の役割の一つだとされてきたのである⁹¹。むろん自然との交際を単純に友人同士の交際になぞらえることはできない。友情は、哲学および文学の最も古典的なテーマの一つであり、キケローとアリストテレスの引用で、友情に関する哲学的考察を代表させることはできない。また人間同士の友情の場合、それを成立させる相手が常に内在的価値を有する、すなわち道徳的配慮の対象であるのに対し、自然との関わりは、固有の価値を有してはいても、それを成立させる対象は内在的価値を有しているとは、一般には認められておらず（非人間中心主義者は私とは異なる見解を持つが）、この二つの関係には質的差異がある。さらに関係を結ぶ対象が、人格を有した存在ではないため、自然との関係は擬似的なコミュニケーションにとどまり、それゆえアビーの「兄弟愛」のような、独りよがりの関係に陥りやすいという問題もあるだろう。

それでも、自然との関わりが、友情と幾つもの共通点を持つことは、自然保護の有力な根拠になりうる。関係を成立させる対象との類似性、教養的側面、そしてどちらもそこからもたらされる便益（友人の助力、自然がもたらす便益）にではなく、関係それ自体が持つ固有の価値が、私たちにとって関係を結ぶ目的であるという点は、こうした関係にとって

⁸⁸ G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), 188. [G・E・ムア（泉谷周三郎、寺中平治訳）『倫理学原理』（三和書籍、2010年）、329頁]。

⁸⁹ 註37を参照。

⁹⁰ キケロー『友情について』、27頁。

⁹¹ 前掲書、68頁。

アリストテレス『ニコマコス倫理学』、1170a。

派生的なものではなく、関係の本質的なものである。また関係それ自体に固有の価値があるということは、この価値を他のもので置き換えることができないということでもある。私たちが友人とのつきあいを、身の回りの雑事や業務、その他諸々の不都合ゆえに控えたり、他の娯楽や趣味の活動で置き換えることはある。しかしそれらがもたらす悦びゆえに、友人関係が不用になるわけではない。ある友人が、他の友人の存在を不用なものにすることもない⁹²。同様に、自然との交わりは、それ自体が固有の価値をもち、そして自然との交わりが、さまざまな事情から他の娯楽に置き換えうるとしても、それは自然との交際を放棄することを意味するものではないのである。

3.3 まとめと今後の展望

この章では自然価値の分類・整理に取り組み、自然の価値を道具的価値と内在的価値に大きく分ける一般的な区分に従って始めた。しかし内在的価値は非道具的価値、固有の価値、客観的価値の三つを混同したものとして扱われており、環境倫理学の文脈で厳密な意味で内在的価値と呼ぶに値するのは、非道具的価値のみである。自然が持つ価値のうち固有の価値に相当するのは、能動的な感性的価値であり、客観的価値はさらに強いものと弱いものとに区分される。強い意味での客観的価値は存在せず、弱い意味での客観的価値は、生物学的根拠にもとづいており、これには受動的な感性的価値とニーズ的価値が含まれる。

本論での私の立場は、後自然が持つ固有の価値を環境保護の哲学的基盤となりうるものだと考えるものだが、非人間的自然に内在的価値（非道具的価値）がないという結論は、社会全体としての環境保護の取り組みが、今日のリベラルな社会では困難なものであることを示してもいる。そこで、次章では環境倫理学とリベラリズムの関係を検討したい。

⁹² キケロー『友情について』、59-60頁。

4 環境倫理学とリベラリズム

自然の有する価値にはさまざまなものがあり、そのなかには私たちの生存の基盤となるものがあること、しかしそのような価値の認識があっても、必ずしも社会が自然環境の保護へ向かうわけではないことを3.1.1節で確認した。この状況を創り出している一因が私たちの社会の制度や構造にあることは言うまでもない。しかし制度および社会構造の変革は、倫理学が直接従事する課題ではない。そこで多くの環境倫理学者たちは、それらの背後にある私たちの価値観、より詳しく言えば道德共同体を拡大することで、自然保護を解決しようと試みた。道德共同体の拡大という試み自体は、動物倫理学や医療倫理学の観点からも興味深いものであり、研究することの意義は小さくない。しかしこの試みが、環境破壊に対する対応策として想定されたものならば、実り多いものにはならないだろう。その理由を、リベラリズムとの関連から明らかにしていく。

4.1 基礎付けから位置付けへ

4.1.1 人間中心主義による基礎付け

これまで環境倫理学は「なぜ自然環境を保護しなければならないのか」という問いに対して、さまざまな方法で、自然環境の保護を道徳的に基礎づけようとしてきた。まず常識的、あるいは保守的な立場と見なされる人間中心主義の立場からは、自然の道具的価値に基づいた議論、たとえば自然への愛着や、自然が私たちの文化・歴史に及ぼす影響の重要性、さらには生態系の脆弱化・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いった議論が提出されてきた。しかしはじめの二つの議論は、今日の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は、むしろ個人の趣味や信仰に近い扱いを受ける。こうした主張を行う人びとと信念や価値観を共にしない人びとからは、自然への愛着や文化・歴史的背景は、私的領域に属するものであり、公的な議論には相応しくないものとして退けられやすいという難点を抱えている。それに対して三つ目の主張は、自然愛好家だけでなく、自然環境の保護よりもその開発や経済成長を求める人びとの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、自然環境が生存の基盤であるという事実に関してであって、優先順位やそれをどれほど重要だと見なすかという点についてではない。ましてや自然環境を破壊することで、大きな利益を享受することができる受益者と、利益よりも損失のほうが多い受苦者とのあいだで、環境問題に対する見解に大きな隔たりが生じるのは当然のことである。つまり「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。たと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常に結びつくわけではない。もっと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しかねない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、歓迎すべき事態とも考えうるからである。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。しかしそこまで事態が進行してしまった場合、今日見られる生態系の多くは姿を留めていないだろう。そしてそのような極限状態では、もはや環境倫理学が担うべき重要な役割も残されていないはずである。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、予防的措置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している環境破壊は、人類全体の危機としてではなく、自然環境に関わる利害の対立として捉える方が的確である。それゆえ、第三の議論も、それだけでは不十分であると言わざるを得ない。

4.1.2 非人間中心主義による基礎付け

では自然の権利論や痛覚一、生命一、生態系中心主義といった非人間中心主義の学説は、自然環境の保護をどのように基礎づけるものなのか。非人間中心主義諸派は、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一致しているわけではなく、実際には相互に批判しあってもいる。しかしいずれの立場も、道徳共同体の構成員たる資格を人間に限定することに反対している点では同じである。これは環境問題を人間社会内部の利害対立、すなわち資源と廃棄物をどのように分配するかという問題としてのみ理解するのではなく、人間社会とその外部としての自然との利害対立としても理解しようとする立場だと言えよう。

だが非人間中心主義は、利害の対立の所在についてはラディカルな議論を展開しても、利害の対立をいかに調停するかという点に関して非人間中心主義は、取り立ててラディカルな議論を展開してきたわけではない。非人間中心主義者は、人間中心主義的思想が見過ごしてきた（と彼らが考える）自然の価値や権利を指摘することで問題提起をするのだが、問題解決のための議論は問題提起に比べると保守的で、従来の人間中心主義的議論とさほど代わり映えしないものである。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。そこで繰り広げられるのは、経済活動の自由を担保する自由権に、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争いであり、権利と権利の衝突というこの構図は革新的なものではない。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、同じ構図が当てはまる。

非人間中心主義を基盤とする自然保護運動が支持を集めることがないわけではないが、非人間中心主義を積極的に支持するわけではない大多数の市民は、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、むしろ違和感を覚えることも少なくないだろう。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、卵が先か鶏が先かという無益な論争に陥る恐れがある。本章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、次の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。原理主義的な環境保護運動家から見れば十分ではないかもしれないが、多くの人々（少なくとも先進国に暮らす多くの人々）は環境保護を社会にとって良いことであると認めており、環境意識も著しく向上している。つまり理論的な根拠づけはどうか、今日では環境保護それ自体は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。

4.1.3 環境保護と自由の位置付け

それゆえこの節の冒頭の「なぜ自然環境を保護しなければならないのか」という問いは、より適切に「なぜ自然環境の保護という善は、他の善に優先されなければならないのか」

と書き換えられる必要がある。しかし環境保護が至上の善であり、常に他の善に優先するという想定には無理があり、また重要な論者のなかにそのような主張をする者もない。それゆえ次に私たちは「いかなる状況下で環境保護は、他の実践に優先されるべき善と見なされるのか」と問わなければならない。環境倫理学は、自然環境の保護という善がいかなる条件によって他の善に優越し、あるいはしないのかという複数の善の関係の解明を試みることで、つまりある善が私たちの道徳的地図においてどの位置を占め、他の善とどのように結びつけられているのかを環境保護との関係から明らかにすることを、自らの基本課題の一つとするのである。

しかしながら環境倫理学における議論の多くは、もっぱら環境保護の根拠づけに従事してきたため、それを孤立した善として扱い、他の善、とりわけ自由とどのように関係するかという位置付けの問題に踏み込んだものとはなっていない。あるいは後述するように、公的領域には一つの共通善しか存在しないという想定にもとづき、複数の共通善の併存という視点を見失っている。その結果、人間中心主義も非人間中心主義も、個人や社会の実践を判定する物差しとして「物事は、生物共同体の統合、安定そして美を保つのであれば正しい。そうでなければ間違っている¹」といった不明瞭な基準を提示するに留まってきた。これは保護運動に深くコミットしている熱心な活動家にとっては自明のことである一方で、日々の娯楽や快適さ、経済的成功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、彼らに不便さや経済的損失を受け入れてまで環境保護へと向かわせるには、抽象的すぎる。事実、多くの市民が環境負荷の少ない行動を取るのには、経済的な動因と関連づけられた場合であることが多く、そうした関連づけのない提言や政策の効果は薄い²。

この基準は曖昧であるではなく、更なる問題を引き起こす。というのもこれは、個人あるいは社会の実践を「生物共同体の統合、安定そして美」の下位に置くが、その意味するところは自由の制限にほかならないためである。むしろ私たちの自由は、一つには私たちが置かれている現実の状況のために、また一つには他者との関係のために常に制限されたものである。前者は、私の能力や物理的法則による制限であり、基本的には倫理学が扱う事

¹ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There* (Oxford: Oxford University Press, 1949), 224-225. [アルド・レオポルド (新島義昭訳) 『野生のうたが聞こえる』 (講談社, 1997年), 349頁]。

² 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1枚ごとに店が60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 2007年6月23日朝刊。

柄ではない。後者は、ミルが論じ、「危害原則」と呼ばれるもので³、古くはキケローにまで遡ることができる政治哲学の古典的テーマである⁴。だが環境倫理学の文脈でこのテーマを考えるときに留意すべきは、環境破壊とは、自己と他者の一対一の利害関係よりも、むしろ自己と社会との一対多の利害関係にその本質がある問題だということである。むしろ環境問題に個人、企業あるいは政府といった個々のファクター間の利害の対立が含まれていないわけではない。絡み合ったファクター同士の関係を解きほぐすことで責任の所在を明らかにし、補償と予防を可能にすることが求められる。しかし同時に、社会にとっての利害と個人の自由をいかに調停するのかという難題を解決しなければ、この基準はただのスローガンにしかならない。言い換えるならば、公共の福祉と個人的自由との対立を克服するための哲学的基盤が必要とされているのである。

近代以前にこの対立はさして重要な問題となることはなかった。なぜなら自由とは個人に属するものではなく、共同体の利益や権威の前には、道を譲ることが自明とされていたからである。自由を根拠に主張や弁明を行うという発想自体が、前近代の人々の目には奇異なものとして映ただろう。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（むしろ奴隷制の問題を無視した上での話だが）のソクラテスもアンティゴネーも、自身の振る舞いを個人的自由の名の下に弁護したのではなく、共同体が従うべき宗教的権威に由来する規範を用い、彼らを糾弾する側こそ、神の定めを反していると主張したのである⁵。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た。たとえ公共の福祉の前に自由が制限されることを認めるにしても、そこでは厳密な吟味が要求される。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対する、安易かつ恣意的な制限を設けることはできず、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。

まして環境問題は、自然環境への累積的な負荷によって引き起こされる問題であり、また生態系の回復・自浄能力には、それをひとたび踏み越えてしまえば不可逆的な崩壊の始まる限界点があると考えられている。それゆえ自然環境を守るためには、因果関係の十分な立証が可能になる以前の段階での予防的な規制が求められており、その規制を正当化する

³ ベンサム（早坂忠訳）「自由論」 関嘉彦責任編集『世界の名著 49』（中央公論社、1979年）、225頁。

⁴ 「他人のものを奪い、或いは他人の損害においてみずからの利益を増すことは自然に反する」キケロー（泉井久之助訳）『義務について』（岩波書店、1961年）、151頁。

⁵ プラトン（田中美知太郎訳）「ソクラテスの弁明」山本光雄、田中美知太郎訳『プラトン』世界の大思想 19（河出書房新社、1966年）、367頁。

ソフォクレス（呉茂一訳）『アンティゴネー』（岩波書店、1962年）、34頁。

基準を定めるにあたっての困難は、より大きなものとなる。環境破壊によって侵害される人権と損失が存在することは明らかであり、そうした損害を被る人びとは、自由という名文を振りかざして規制に反対する陣営を苦々しく思うことだろう。だがまさにこの点にこそ、本章の問題意識がある。環境に負荷を与える側にも自らを正当化する論理があり、それは受苦者の申し立てと同様に、権利概念と経済的合理性によって構築されている。リベラルな現代社会において、自然環境を巡って保護と開発で争う二つの陣営は、どちらも同じ武器をもって対峙しているのであり、その武器とは権利と経済的合理性である。以下、環境保護とリベラリズムの関係を、4.2節では権利論の、4.3節では経済的合理性の観点から検討していく。

4.2 環境保護と権利論的リベラリズム

4.2.1 リベラリズムの多様性

今日、リベラルという形容詞は主に、思想・信条やライフスタイルの差異に寛容であり、福祉を充実させるために累進性の高い課税制度や市場経済に対する規制を積極的に受け入れる社会民主主義的なリベラリズムに関係して用いられる。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確な差異が見られる。それどころか古典的リベラリズムと社会民主主義的リベラリズムとでは、幾つかの点で対立関係にある。それで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個人主義と平等主義、普遍主義、革新主義の四つを挙げている⁶。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、なかでも個人主義が重要な役割を担う。リベラリズムは（ホブズ以降のほとんどの社会理論に共通して言えることではあるが）、個人を究極的な唯一の实在とみなす⁷。個人主義とならび平等主義はリベラリズム諸派の方向を決定し、普遍主義と革新主義はリベラリズム諸派の穏健さと過激さの度合いに関わる。たとえばリベラリズムの一派であり

⁶ John Gray, *Liberalism* (Open University Press, 1986), x. [ジョン・グレイ (藤原保信, 輪島達郎訳) 『自由主義』(昭和堂, 1991年), 4-5頁]。

⁷ 盛山和夫『リベラリズムとは何か：ロールズと正義の論理』(勁草書房, 2006年), 31頁。

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、社会民主主義的なリベラリズムは公的福祉の充実などの平等主義な政治目標を実現するために、経済的個人主義を二次的なものとして位置付ける。

現代日本では「リベラルな」という言葉は半ば道徳的賛辞であり、リベラ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いないだろう。しかしリベラ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い。たとえば利他主義をリベラルな社会において基礎づける事は困難である確かに社会民主主義的なリベラリズムは、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リベラ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。というのもリベラリズムの個人主義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、国籍や民族、宗教といった結びつきに由来する義務として論じることができず、あくまでも自発的な取り組みとして位置付けることになる。その結果、道徳という広い領域の一部に過ぎない手続き的正義以外にはリベラリズムは積極的に関与せず、社会民主主義的なリベラリズムは、首尾一貫性を欠くとの批判を受ける余地がある⁸。

この評価はリベラ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、ドゥオーキン、センを始めとする多くの研究者がリベラリズムの立場からこのテーマに取り組んできたのであり、積極的自由または「人が自分自身の主人であることの自由」の観点から、社会的基盤財や潜在能力に関する優れた議論を提示することで、リベラリズムの立場から社会的連帯を論じている。本論文で各論者のリベラリズム研究に踏み込むことはできない。しかしそれでもリバタリアニズムの支持者たちが、一貫性の欠如を批判される事は疑いない。社会民主主義的なリベラ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⁹」という現代リベラリズムの基本原理である。この基本原理によれば、個人は異なる善、目的、規範に関する構想を持っており、それは他者の権利を侵害しない限り、他者から非難されるいわれはない。それ

⁸ 森村進「右翼（右派）と左翼（左派）」森村進編著『リバタリアニズム読本』（勁草書房、2005年）、2-3頁。

⁹ Philip Pettit, “Analytical Philosophy,” in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, ed. Robert E. Goodin and Philip Pettit (Oxford: Blackwell, 1993), 32.

ゆえリベラリズム諸派は、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バタリアンであり、彼らから見ると社会民主主義的なリベラリズムは、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。

社会民主主義的なリベラ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、この点にリベラ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。1章で私は、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、他の善を追求する者を批判することは別の論点である。現代リベラリズムの主流に見られる社会民主主義的要素は、リベラリズムの基礎とな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、リベラリズムにとってむしろ未だ外在的である。環境問題は社会民主主義的要素をいかにしてリベラリズムに内在的なものとするかという課題を、浮き彫りにする。しかしこの課題に取り組む前に、上述のリベラリズムの問題点を、個人主義に特化したリベラリズムであるリバタリアニズムの検討を通じて、より明確な形で確認しておこう。

4.2.2 権利論的リバタリアニズム

非人間中心主義の基本戦略は、自然の権利またはそれに類するものを認めることで、人間の自然への介入を制限するものである。つまり非人間中心主義は、道徳共同体の枠組みを広げ、道徳共同体とその外部との境界線を新たに引き直すことを目指す。しかし権利を有する存在について、私たちが合意に至ったとしても、自然の有限性ゆえに、私たちは資源やコストをどのように分配するかという環境的正義の問題に行き当たる。自然の権利を認めたとしても、この状況が変わることはない。むしろ権利保有者が増えることで、争いは激化するだろう。民主的社会ではこうした争いは、司法を通じて決着をつけられる。人びとは、自らが有すると信じる権利をもとに主張を組み立てる。環境問題の本質は、誰があるいは何が権利を持つかではなく、権利と権利の衝突をどのように調停するかにある。こ

の問題を考えるうえで参考になるのが、自然権論にもとづいたリバタリアニズムである¹⁰。

一部に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であったり軽視したりする思想と見なすむきもあるが、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ラ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。社会のあり方について論じる規範的理論が、何らかの形で平等を要求しないということは考えにくい。実際、権利の尊重という点では、自然権論的リバタリアニズムは正義と平等に対して極めて忠実であると言える¹¹。

だが自然権がリベラリズムにとっ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。プライバシーの権利や著作権といった自由権あるいは自己所有権から派生する権利の承認にも、リバタリアンは概して慎重である¹²。多くのリバタリアンにとっては古典的な自然権である第一世代の人権（自由権や財産権）こそが本当に尊重すべきものであり、政府の救済措置を要請する第二世代の人権（社会権など）は、非リバタリアンから過大評価されているもの、個人ではなく集団を主体とした第三世代の人権（発展の権利など）に至っては人権ですらない¹³。人権概念に対するこうした保守的な姿勢は、リバタリアニズムが経済に関して市場での競争を礼賛し、行政による再分配を嫌うこともあって、リバタリアニズムは先進国で暮らす豊かな人びとのための思想である、またリバタリアニズムは合理的に自己利益の合理的追求しか眼中になく、共同体に属さない根無し草のような強い個人を想定しているという批判を呼ぶことになる¹⁴。

こうした批判に対する帰結主義的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、相対的格差にではなく、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

¹⁰ リバタリアニズムにもさまざまな立場があり、全てのリバタリアンが権利論を基礎に据えた議論を展開しているわけではない。森村進はリバタリアニズムを、自然権論と帰結主義、契約論の三派に大きく分類している。森村進『自由はどこまで可能か：リバタリアニズム入門』（講談社、2001年）、22頁。

¹¹ 橋本祐子「平等主義」森村進編著『リバタリアニズム読本』（勁草書房、2005年）、54-55頁。

¹² 森村『自由はどこまで可能か』、42-45頁。

¹³ 森村進「自然権」森村進編著『リバタリアニズム読本』、32-33頁。

¹⁴ 森村『自由はどこまで可能か』、192, 194頁。

リ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¹⁵。

他方で権利論的リバタリアンは、社会が懸念すべき平等は法の下での平等であり、これは手続き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主張するだろう。ハイエク（彼をリバタリアンと見なすかどうかは異論があるが、彼の思想がリバタリアニズムと親和的であることは広く認められていると言って良いだろう）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¹⁶」。リバタリアンは、個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てるので、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、上述の中立性およ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。リバタリアニズムの過激な主張は、私たち非リバタリアンの目には奇妙なものに映るので、私たちの社会において基本的な考え方として受け入れられているリベラリズムの一派として位置付けることが適切なのか、疑わしく思えることがある。しかしこうしたリバタリアニズムの主張は「善に対する正の優越」という原理原則に忠実に従ったものである。リベラリズムもリバタリアニズムもそのなかに多様な見解があることを承知した上であえて言えば、両者の想定する社会および人間の概念にも、大きな差はない。一例としてロールズの以下の記述を見てみよう。

社会とは、相互の関係のなかで一定の行動ルールを拘束力のあるものとして認め、しかも、だいたいそれらのルールに従って行動する人びとの、多かれ少なかれ自己充足的なアソシエーションであると仮定しよう。さらにこれらのルールは、そこに参加する人びとの善を増進するよう企図された協働の体系を定めると想定しよう¹⁷。

ロールズの社会の定義は、リバタリアニズムのそれと一致する。彼は「仮定しよう (Let us

¹⁵ 註 11 を参照。

¹⁶ 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、1997年）、128頁。

¹⁷ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 4. [ジョン・ロールズ（矢島鈞次監訳）『正義論』（紀伊國屋書店、1979年）、4頁]。

assume) 」と述べているが、彼の議論はこの仮定を土台として構築されているのであり、アソシエーション、つまり「ある協働の利益または諸利益の追求のために限定的に設立された社会生活の組織体¹⁸」として社会とらえ、個人をそうしたアソシエーションに出入り自由で、アソシエーションに先立つ存在として捉える視点抜きに、正義論を論じることはできない。これはロールズに特有のものではなく、リバタリアニズムを含め、リベラリズムに共通する視点である。

個人は自由であるので、他者との連帯や社会的弱者の救済、そして環境保護に取り組むこともまた制限されない。同時に、そうしたものへの参加を拒否する自由も制限されない。このようにしてリベラリズム、そしてリベラリズムを徹底した見解としてのリバタリアニズムは¹⁹、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、その基本的要素である個人主義と平等主義を両立させる。

4.2.3 環境保護の道徳的根拠としての権利論の問題点

しかしこの両立は、道徳という幅広い領域の中から、手続き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る。環境破壊が私たちの営みが生態系に与える累積的な負荷の結果であることを考えると、環境保護を社会的実践として適切に論じるための基盤も、この枠組みのなかには存在しないように思われる。というのも、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（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²⁰）、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、所有者の自由であり、それを消費した帰結が他者の権利を侵害することが、十分な確実性をもって科学的に解明されない限り、生態系の保全を論じることは困難である。逆にリバタリアンから見ると、環境破壊は私有財産制度や管理責任の不徹底によってもたらされるのであり、天然資源を含むあらゆる公共財を財産権にもとづいて保護すべきだとされる²¹。因果関係が十分に解明されていない自然環境の劣化を理由に、他者の経済活動の自由を制限することは、リバタ

¹⁸ R. M. マッキーバー（中久郎，松本通晴監訳）『コミュニティ』（ミネルヴァ書房，1975年），47頁。

¹⁹ 森村進「リベラリズム」森村進編著『リベラリズム読本』（勁草書房，2005年），75頁。

²⁰ Murray N. Rothbard, *The Ethics of Liberty* (New York University Press, 2002), 113. [マリー・ロスバード（森村進，森村たまき，鳥澤円訳）『自由の倫理学：リバタリアニズムの理論体系』（勁草書房，2003年），132頁。

²¹ 森村『自由はどこまで可能か』，200頁。

リアンの信条に照らし合わせれば許し難い暴挙となる。リバタリアニズムに共感を覚える人びとの中には、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。M. フリードマンらの影響を受けた経済学者でもあるチェコ大統領ヴァーツラフ・クラウスは、イギリス経済紙ファイナンシャル・タイムズに「危機に瀕しているのは気候ではなく自由」と題する論説を寄せ、温暖化対策を訴える主張を「温暖化ヒステリー」あるいは「プロパガンダ」として非難している²²。

確かに温暖化と温室効果ガスとの関係、そして人為的に温暖化が引き起こされているのかについて、未だ曖昧な点が残ることは確かである。ICPPの偏った検証が明るみにでたスキャンダルも記憶に新しい。温暖化に対する懐疑的な問題提起を、無視すべきではないだろう。しかし繰り返し述べてきたように、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が求められる。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。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必要である。そもそも大多数の人びとが、手続き的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論者はおり、公的な社会保障制度の全く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。

ところで権利論的リバタリアニズムはロック思想の後継者と自他から目されるが、ロックの古典的リベラリズムとリバタリアニズムの間には二つの点で違いが認められる。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」と呼ばれる制限を設けている²³。しかしリバタリアンはこの制限に消極的である。というのも「少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²⁴」という記述を字義通りに解釈す

²² Vaclav Klaus, "What is at Risk is not the Climate but Freedom," *Financial Times*, June 14, 2007.

²³ ジョン・ロック（鶴飼信成訳）『市民政府論』（岩波書店、1968年）、33、38頁。

²⁴ ロック『市民政府論』、33頁。

れば、私有財産の実質的否定につながるからである。「ロックも時には過ちを犯す²⁵」とロック的但し書きをあっさりと退けるリバタリアンもいる。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きるだけ他の人間をも維持すべき[強調:原著者]²⁶」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ているが、ロックは自然法に神の意志を見出し、「自然の根本法は人類の保存にある²⁷」と考えた。それゆえに『寛容についての書簡』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²⁸。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・ユートピアとして描く言説は疑わしいものとなり²⁹、リバタリアン社会はホッブズの自然状態に類似したものとなるからである。ホッブズの描く自然状態では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リーナ（ただしそこでは権利を通じたより洗練された闘争が行われる）となる。ホッブズの理論では、自然状態を抜け出した人びとは実定法の違反者として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裁判所または司法サービス機関によって裁かれるのである。

リバタリアニズムは自らの正当さのみならず、リバタリアン社会の豊かさも約束し、その豊かさのなかには自然環境も含まれる。日本の代表的なリバタリアンの一人である森村進は「自由市場経済は人々を一層豊かにすることによって、より良い環境を享受できるようにする³⁰」という。リバタリアニズムが個人主義と人びとの平等な扱いを希求する点には、私を含め多くの人びとが共感を覚える。しかしその巧みな議論にもかかわらず、上述のアリーナのような世界に身を置く人びとに、他者を自発的に助けるための物質的・精神的ゆ

²⁵ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, 245. [邦訳, 291 頁]。

²⁶ ロック『市民政府論』, 13 頁。

²⁷ 前掲書, 138 頁。

²⁸ ロック(生松敬三訳)「寛容についての書簡」大槻晴彦責任編集『世界の名著 27』(中央公論社, 1968 年), 391 頁。

²⁹ R・ノージック(嶋津格訳)『アナーキー・国家・ユートピア』(木鐸社, 1995 年), 481-540 頁。

³⁰ 森村『自由はどこまで可能か』, 200 頁。

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強い動因を、ハーディンが「共有地の悲劇³¹」で論じたように、人びとは持たない。森村もリバタリアニズムの環境問題への回答の疑問点の一つとして、遠い将来世代への配慮を取り上げている³²。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、この表現が強すぎるならばこのように言い換えても良い、もし「リバタリアンは人間の利他性を楽観的に過大評価している傾向がある³³」のならば、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ないとするリバタリアンの主張に同意することは躊躇われる。森村はまた、リバタリアニズムが人間中心主義的にすぎる嫌いがあるとして、環境問題を考慮するとリバタリアニズムは以下のように修正すべきだと述べる。

そこで、私は結論として次のように主張したい。リバタリアニズムが説得力を持つためには、将来の世代の人々に対しても、感覚を持つ動物に対しても、十分な理由なしに害を加えることを差し控えるべき義務を認めるべきだろう。自己所有権の内容を具体化しやすい現実の諸個人と違って、これらの存在が人々の行動にいかなる制約を課するのは特定しにくい、それはやむをえないことである。ただし環境問題を考える際に自由市場よりも政府による規制や統制の方が有益だと初めから想定してはならない。このことは環境運動が経済的自由への反対の手段や口実として使われやすいだけに、特に注意しなければならない³⁴。

ここで私たちは、環境倫理学に馴染みの問題に行き当たる。「十分な理由」とはなにか。「いかなる制約を課するのは特定しにくい」のであれば、その制約はどのように定められるのか。環境保護という善を他の善とどのように調和的に私たちの道徳的地平において位置付けるのかという問題は、このようにいつまでも立ちふさがる。リベラリズムの原理を頑なに守ろうとすれば、環境保護を社会的実践として取り組む土台が作れず、環境保護を導入しようとするならば、原理に忠実ではいられない。なぜなら環境問題は、その性質上、私たちがそれを受け入れようと受け入れまいと構わないような規制ではなく、露骨に言えば社会（の体勢）が拒否しえないような規制を必要としているのであり、これは従来のリベラリズムと鋭く対立するものとなるからである。

³¹ Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons," *Science* 162 (December 1968), 1243-48.

³² 森村『自由はどこまで可能か』, 201-203頁。

³³ 前掲書, 195頁。

³⁴ 前掲書, 207頁。

4.2.4 有限性によるリベラリズムの修正

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られていた。しかし、今日ほどその有限性は差し迫ったものではなかった。だからこそロックのような偉大な思想家ですら「ロック的但し書き」で権利の衝突は回避できると考えたのであり、「世界には昔から豊富な天然資源があり、これを消費する人は少なく、そうして一人の人の努力ではこの資源のどんなに僅かの部分だけしか手に入れることができない³⁵」と述べることであったのである。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。環境倫理の本質は、ナッシュらが考えるような道德共同体の拡張にあるのではない³⁶。まして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での応用を通じて、新たな解釈を探究する学問分野として理解されるべきである。環境倫理を有限性の観点から捉える視点そのものは、シュレーダー＝フレチェットの宇宙船倫理に代表されるように、環境倫理学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の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をさらに展開させる必要がある。自然の有限性が引き起こす自由や権利の衝突をいかに調停するのかという課題を考えるうえで、「人間中心主義か非人間中心主義か」という二者択はあまり意味を持たない。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、すなわち個人の選好に関わらず私たちにとっての善と考えられる重要な善同士を調和させるための取り組みが必要とされる。そして、この取り組みは、リベラリズムが想定する社会から独立した個人、マイケル・サンデルの言うところの「負荷なき自己 (unencumbered self)³⁷」から出発して社会を考えるかぎり、成功する見込みがあるように思われたい。この点は、次章で論じるが、その前に、簡単にではあるが、功利主義的な視点から、環境保護とリベラリズムとの緊張関係を見ておこう。

³⁵ ロック『市民政府論』、36頁。

³⁶ Roderick Franzier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1989), 4. [ロデリック・F・ナッシュ (松野弘訳)『自然の権利：環境倫理の文明史』(筑摩書房, 1999年), 30頁]。

³⁷ Michael J. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory* 12, no. 2 (February 1984), 81-96.

4.3 環境保護と費用便益分析

環境保護政策を政治的、権利論的な観点からではなく、費用便益分析のような経済学的あるいは功利主義的な観点から見ても、上述のリベラリズムの問題を回避することはできない。かつてマーク・サゴフは、ストーンがミネラル・キング溪谷の開発に反対して非人間的な自然の当事者適格を主張したことに対し³⁸、「ミネラル・キング溪谷は10億年間、何もせずにおいて、なぜスキー場の主人になることを嫌がったのだろうか」と皮肉り、自然の文化的、精神的、美的価値に対する人間の権利を主張したほうが良いとストーンを批判した³⁹。しかし文化的、精神的、美的価値の大小は、その価値の受け手によって異なる。ベンサムは異なる価値を快苦としてまとめて効用を計算できると考え、量的快樂計算を提唱した。彼の思想は、動物倫理学の古典の一つとなったが、その非人間中心主義的性質ゆえに、当時は「豚の学説」とまで厳しく批判されもした。ミルは快苦に質的区別を認める質的快樂計算を提唱したが、ベンサムもミルも個人間の効用比較という問題については答えることができていない。それゆえ現代では、外からの観察では把握できない効用ではなく、選好にもとづく選好功利主義が注目を集めている。費用便益分析は、選好を測り、効率的に資源を分配する優れた手法である。だが費用便益分析を環境政策に持ち込むことには、3.1.2 および3.1.3 節で取り上げた価値が示すように、自然の価値が正しく価格に反映されにくいという問題がある。分析は、政策に関わるさまざまなコストを「支払い意欲 (willingness to pay, 以下 WTP)」にもとづいて計算することによって行われるが、WTP はすでに私たちの社会で価格がついているものとの比較から算出される。また、スラム街から出たことのない途上国の貧困層の人々に、美しい自然公園での体験に幾ら支払うかと尋ねれば、彼らの所得水準、自然体験の乏しさ⁴⁰、自然の美よりも差し迫ったニーズのために、非常に低い WTP しか得られないだろう。これらの障害の幾つかは、技術的に克服可能かもしれないが、もう一つの問題はより根本的なものである。すなわち、環境保護政策を決定するうえで、費用便益分析が果たすべき役割についてである。

³⁸ Christopher D. Stone, "Should Trees Have Standing? – Toward Legal Rights for Natural Objects," *Southern California Law Review* 45 (1972), 450-501. [クリストファー・ストーン (岡寄修, 山田敏雄訳) 「樹木の当事者適格: 自然物の法的権利について」『現代思想 11月号』(青土社, 1990年), 58-94頁]。

³⁹ Mark Sagoff, "On Preserving the Natural Environment," *Yale Law Journal* 84, no. 2 (December 1974), 205-267.

⁴⁰ 3.1.4 節で論じた自然の感性的価値、とくに能動的な感性的価値は、自然との深い関わりによって得られるものであり、ニーズの価値や経済的価値とは異なって、それをほとんど享受したことのない人びとが世界には多く存在する。そして感性的価値は、色彩と同じように、自分自身が体験しないことには、理解できない価値である。

経済学を中心として、だが経済学者に限らず、環境問題とは経済的問題だという考えがある。「汚染あるいは環境問題があるということは、少なくとも暗に、一つあるいはそれより多くの資源が人の充足を最大化するために使用されていないということである。少なくともこの点において、環境問題とは経済問題であり、経済分析の適用によってよりよい洞察が得られる⁴¹」という主張は正しい。汚染や環境破壊を解決するため、あるいは何らかの事業や政策の実施を、自然環境と調和的なものとして遂行するうえで、費用便益分析は大きな助けとなりうる。しかし環境問題に対する政治的・社会的対策を経済的対策と同一視するならば、それは飛躍であり、誤りとなりうる。多くの人びとにとって、生物多様性を気に掛けるのは、それが潜在的に富を生み出す資源であるからではない。日本からトキが消えたところで、生態系の安定性には何ら支障を来さないにも関わらず、日本政府は税金を投入して、トキを絶滅させぬようにしている。トキは極端な例だが、レッドリストに記載されている生物種の多くは、そのまま絶滅しても、かつてその生物が繁栄していた生態系を、現状から著しく劣化させる可能性は小さい。サゴフは、アメリカで人気のある環境関連の法や政策は、その意図が道徳的なところにあり経済的なところにはないことを指摘しているが⁴²、絶滅危惧種への対応が示すように、これはアメリカに限ったことではない。「自然環境を保護する法は、ただそうすることが意図されているのであり、必ずしも利害の均衡や外部不経済の内部化、利益の最大化、あるいは社会の豊かさの増進が意図されているのではない⁴³」。

費用便益分析のような手法で、私たちの選好を計測するとき、その選好自体の妥当性が問われることはない。これは善に対する中立性というリベラリズムの原則と一致するため、リベラリズムの枠組みでは問題はないが、しかし私たちが環境保護のような公共政策に関わる判断を下すとき、その都度の行為や判断がどのような目的のもとに行われているのかということが問われ、その際の判断基準は伝統や文化、思想・信条などによって構成される。費用便益分析はこの種の基準を引き受けることはできない。むしろ私たちは、目的のために際限なく負担を引き受けることはできない。費用便益分析は、私たちの目標が現実的なものであるか、どれほどのコストを負担しなければならないのかといった事柄を教えてくれる。しかしそれらを踏まえて判断を下すとき、私たちは自らを、さまざまな価値観

⁴¹ William Baxter, *People or Penguins: The Case for Optimal Pollution* (New York: Columbia University Press, 1974), 17.

⁴² Mark Sagoff, "At the Shrine of Our Lady of Fatima: or, Why Political Questions Are Not All Economic," in *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 36.

⁴³ *Ibid.*, 37.

を背負った市民としてとらえており、経済学が想定するように合理的に利益を追求する消費者としては見ていない。市民にとって消費者であることは、役割の一つに過ぎないのであり、それゆえ WTP による判定は、私たちの判断とは必ずしも一致しないのである。

4.4 まとめと今後の展望

3章で私たちは自然にさまざまな価値があることを見てきた。そして本章の冒頭で述べたように、私たちの生存に関わる価値ですら、それ単独では自然保護の盤石の土台とはならないことを確認した。自然が有するほかの価値を用いて、自然保護の基盤を固めたいところであるが、そこで問題となるのは、私たちの社会がリベラルな社会であり、また私たちはリベラルでない社会で暮らしたいとは思っていないということである。リベラリズムは「善に対する正の優越」という基本原理は、自然のもたらす精神的・文化的な価値にもとづく議論を、私たちの社会的実践として認めることを困難にする。しかし自然に内在的価値が認められたところで、限られたパイを巡る争いを激化させるだけであり、また権利同士の衝突ということになれば、人間の持つ自由権と財産権を抑えて自然の内在価値が優位にたつことは考えにくい。議論を権利論から功利主義へと移しても、やはりリベラリズムと環境保護を矛盾なく併存させることは難しい。

そこで次章では、共同体主義の立場から、リベラリズムが想定する個人の概念を修正することで、グローバルな環境問題に対する社会的取り組みの道徳的基礎を論じていく。

5 自然の探究から内面の探究へ

5.1 自己コミュニタリアニズム

全ての者に例外なく適用されることが道徳の概念に含まれていることを、現代においてあらためて主張したのはヘアであるが¹、普遍性を追求するのはプラトン以来の哲学の伝統である。しかし今日の多元社会では、普遍的な道徳や真理について語ることはこれまでになく困難になっている。相対主義的態度が有効に働く局面は実生活において少なくないが、極端な相対主義は倫理の基盤を掘り崩すものであり、私たちは何らかの形で相対主義を克服しなければならない。現代リベラリズムは善の構想についての介入を避け、手続き的正義を普遍的な規範として位置付けることでこの問題を回避してきた。盛山和夫は、現代リベラリズムの主要なテーゼとして「文化と善の構想に対する中立性」、「権利基底主義」、「善に対する正（正義）の優位」、「個人福祉に奉仕する社会」、そして「コンパートメント化」の五つをあげている²。リベラリズムがこの五つのテーゼからのみ成立するのであれば、諸個人の道徳的徳性としては何も想定されていないことになる³。だが個人の善の構想やライフスタイルに社会が介入しないということは、文字通りに受け取れば、社会はその構成員に対して、どのように振る舞うべきかを、手続き的正義の遵守を除いて、全く教えることがないということである。そのような社会の構成員は、他者の権利を尊重するという義務以外、何も指針がないまま生きていくことになる。そのような人格に、道徳的判断を下し、自らを律して生きていくことが可能だろうか。マイケル・サンデルの答えは否である。

義務論的自己は、まったく性格を欠いているので、すべての道徳的に重大な意味において自らに関する知識を持つことができない。自己に負荷がなく、本目的に自己が剥奪されているならば、いかなる人格にも、内省するための自己-内省が残されていないのである⁴。

しかしリベラリズムはもともと人格の道徳性について考えていなかったわけではない。

¹ Richard M. Hare, *Moral Thinking: It's Levels, Methods and Point* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 228.

² 盛山和夫『リベラリズムとは何か：ルールズと正義の論理』（勁草書房、2006年）、230-235頁。

³ 前掲書、241頁。

⁴ マイケル・サンデル（菊地理夫訳）『自由主義と正義の限界』（三嶺書房、1992年）、292頁。

ミルは『自由論』で以下のように述べている。

人々を個人的ないしは家族的利己主義の狭い枠から連れ出して、彼らを協働の利害についての理解と共同の仕事の運営とに慣れさせること——すなわち、彼らに、公共的ないしは半公共的動機から行動し、お互いを孤立させる代わりに結びつけるような目的によって、自己の行動を導くような習慣をつけさせる（中略）これらの習慣と能力がなければ、自由な政体の運営も維持も不可能である⁵。

80年代に始まった論争以来、コミュニタリアニズムはリベラリズムに見られるアトミズムの自己を批判してきた。サンデルもその提唱者の一人とされる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は称さない論者も少なくない。しかし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⁶。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。例えばアラスデア・マッキンタイアやサンデルが古典ギリシャを高く評価し、近代とリベラリズム的多元主義に否定的であるのに対し、チャールズ・テイラーやマイケル・ウォルツァーは、リベラリズムの認識論的前提を批判しながらも、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⁷。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言えよう。ウォルツァーによれば「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⁸」と述べる。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ラリズムそのものを切り捨てることはできない。また本論文の問題関心からも、手続き的正義という普遍的な規範は、グローバルな環境問題を論じるうえで捨てることはできない。私たちにできるのはリベラリズムを修正することだけであり、そのためにコミュニタリアニズムが

⁵ ベンサム（早坂忠訳）「自由論」関嘉彦責任編集『世界の名著 49』（中央公論社、1979年）、341-342頁。

⁶ 菊池理夫『日本を甦らせる政治思想』（講談社、2007年）、24頁。

⁷ Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 1993), 39-40.

⁸ Michael Walzer, *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism* (Yale University Press, 2004), x. [マイケル・ウォルツァー（斉藤純一、谷澤正嗣、和田泰一訳）『政治と情念』（風行社、2006年）、2頁]。

投げ掛けるリベラリズム批判を検討することは意義深いと考える。

5.1.1 個人主義の道徳性

それではコミュニタリアニズムは、どのようにしてリベラ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る。リベラ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。だがサンド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観念である。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⁹」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ラリズムの想定は悪しきユートピア主義である¹⁰。テイラーは自己を取り巻く社会的条件を自己にとっての「超越論的条件¹¹」と呼ぶ。

こうした言い回しから、コミュニタリアニズムが非自発的な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ぶむ声があがるかもしれない。確かに原理主義や民族主義に基づく非自発的なアソシエーションは危険であり、今日では受け入れがたい。だがそうしたアソシエーションの危険性は、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¹²。なにより非自発的な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、リベラリズム的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、リベラリズムが想定するように非道徳的な（道徳の問題と関わらない）ものでもない、極めて道徳的な理論である。従来のリベラリズムの問題点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。その反対にディープ・エコロジストやキャリコットのような全体論的な環境倫理学の思想家は、人間社会がもたらす環境負荷を憂えるあまり、近代以降

⁹ Walzer, *Politics and Passion*, 1-20. [邦訳, 9-41 頁]。

¹⁰ *Ibid.*, 1. [邦訳, 9 頁]。

¹¹ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 32.

¹² Walzer, *Politics and Passion*, 2. [邦訳, 10 頁]。

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¹³。そこには個人の自由を考察する視点が欠けている。環境倫理学の立場からコミュニタリアニズムをリベラ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ない。そのためにはコミュニタリ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。

5.1.2 二つの個人主義

個人主義を道徳理論として理解するために、テイラーは個人主義を二つに分類する。一つはこれまで検討してきたリベラリズム的個人主義である。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に陥るとテイラーは批判する¹⁴。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¹⁵。個人が、他者の権利を侵犯しないこと以外の道徳的義務を、自らの信条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彼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的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。その結果、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。こうした状況では、ハンス・ヨナスの言うように、集団的实践は倫理学にとっての「未踏の地」であり、価値相対主義という「真空状態」の前に、環境保

¹³ マレイ・ブクチン（藤堂真理子、戸田清、萩原なつ子訳）『エコロジーと社会』（白水社、1996年）、8-9頁。

¹⁴ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, 1991), 30. [チャールズ・テイラー（田中智彦訳）『〈ほんもの〉という倫理』（産業図書、2004年）、50頁]。

¹⁵ テイラーが言う主観主義とは、本論文、とりわけ3章で論じた主観主義とは異なり、むしろ独断論に近いものである。この章ではテイラーの用語法に従う。

護の道徳的基盤もその居場所を見つけることができない¹⁶。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、環境保護の理論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。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ス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¹⁷。しかしエゴイス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、また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が、主観主義を維持したまま、外在的な根拠によって境界を定めてしまえば、社会民主主義的なリベラリズムと同様、首尾一貫性の欠如という批判に応答することは難しくなるだろう。

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社会の普遍的な規範となることは考えにくい。かつての外的権威が失墜した後で、私たちはあくまでも道徳の源泉を自己の内部に見出さなければならず、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のである。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

¹⁶ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984), 7. [ハンス・ヨナス (加藤尚武監訳) 『責任という原理：科学技術文明のための倫理学の試み』 (東信堂, 2000年), iii 頁]。

¹⁷ Charles Taylor, "Atomism," in *Philosophical Papers II: Philosophy and the Human Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 187-210.

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、「ぴったり3732本の髪の毛をもつ」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¹⁸。しかし誰もそうした主張を真面目に受け取ることにはしまい。3732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成りうるが、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3732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まい。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。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徳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徳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徳的価値は彼にとって存在している。もし選択によって道徳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ような問題についても道徳的ジレンマを持ちうることになる¹⁹。

5.1.3 強い評価とアイデンティティ

では選択以前に道徳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徳的存在者である根拠を反省能力求めるが、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、

¹⁸ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 30. [邦訳, 50頁]。

¹⁹ Charles Taylor, "What is Human Agency?" *Philosophical Papers I: Human Agency and Language* (Cambridge University Press, 1985), p.30.

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ものは、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の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」生きていることになる。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「対話の網の目」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時的なアイデンティティ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り、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²⁰」。

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、質の違いを論じることはない。そうした単色の欲求に埋め尽くされ突き動かされる自己は、色合いに深みや分節化がなく、原子のような存在である。た

²⁰ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 45. [邦訳, 61頁]。

しかにアトミズムの枠組みでは、自己は原子のように扱われはと言えよう。だが私には、アトミズムという名称は、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。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いることはできない。価値主観主義は、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。この点を、テイラーが批判するところの価値主観主義は適切に論じることはできない。

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るべきではない。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、近代以前の道徳、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だろう。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ということであって、自己を社会や共同体によって既定される固定的なものに見なしているのではない。

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²¹、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ラリズムの自己概念とアトミズムである。そこでは手続き的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、公的領域における共通善を巡る議論は衰

21

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²²」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。

リベラ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と経済的効率性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、それはあくまでも私的な議論と見なされてしまう。しかしあらゆる価値（ただし手続き的正義を除いて）を主観的なものとする枠組みが、実際の私たちの自己理解とは相容れないことは4章の終わりでも言及した。権利論であれ功利主義であれ、私たちに自己をアトミックに理解させる枠組みにもとづくのではない社会において、私たちは環境保護に消極的な人々に対して、公的な議論の場において「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」と問い、道徳的な議論を政策に関連して行うことができる。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ふことできない。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開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は、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ず、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い。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うるのである。

5.1.4 揺らぐ自己理解と善の位置付け

現代の道徳哲学は「善くあるとはどういうことかということよりも、正しく振る舞うとは

²² Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 118. [邦訳, 161頁]。

どういふことかという問題に集中し、善き生の性質よりも、むしろ義務の内容を定義することに周通する傾向があった²³」。だがリベラリズムが前提とする個人を、私たちが自分自身を表象するように、原子のように分節化されえぬものとして眺めるのをやめるとき、倫理学の役割は義務だけではなく、私たちの善き生とそれを構成するさまざまな共通善や徳を定義することにもおよぶ。そのとき、手続き的正義が、不用なものとなることはない。リベラルな社会に暮らす私たちは、豊かな自然環境を保護したいと思うのと同様に、多様な価値観を許す寛容な社会を築くことを願っている。

ただしこの多様性は、かっちりとした揺るぎのない枠組みによって成立しているのではない。アトミズム的リベラリズムにおいて、多様性は、手続き的正義という単独の高位の善によって成立してきた。そのほかの善は、私的なものとして、この高位の善よりも下におかれ、それら下位の善は高位の善によって提供される視点から評価し判断される²⁴。アトミズム的な自己理解から、より複雑で深みをもった自己の理解へと以降しても、ある善がより高位に位置付けられ、下位の善がそれによって判定されるという図式はかわらない。また手続き的正義が高位の善の座を降りることも、私たちがリベラルな社会を求める限り、ありえない。だが高位の善が、手続き的正義だけだとは限らないだろう。環境保護のためには、自然環境の享受という善が、手続き的善と同列にならなければいけないわけではなく、まして手続き的善にとって代わるべきではなくその必要もない。しかしリベラリズムが前提とする個人をアトムとしてではなく、分節可能な複雑な存在と認識することで、公的な議論における複数の善の居場所が誕生し、それは環境保護をはじめとする多くの連帯の基盤となりうるのである。

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詳細に論ずることはできない。

この枠組みのもと、義務倫理学と功利主義が主流だった環境倫理学は、共和主義的になり

²³ Taylor, *Sources of the Self*, 3.

²⁴ *Ibid.*, *Sources of the Self*, 63.

徳倫理学としての色彩を帯びてくる。

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。数多くの道筋があると思われるが、本論文では、二つの可能性に言及しておきたい。一つは、自然の固有の価値にもとづくものである。3.2.4節で見たように、私たちは自然と能動的に関わるなかで人格の成長を経験することがある。また私たちの集合的アイデンティティにも自然は文化的価値として影響を及ぼすことがある。こうした自然の価値は、前節で論じた深みをもった個人にとって、集合的アイデンティティの一部を成す共通善として、またそうした価値によって形成された自己の在り方として、公的議論の場で論じる題材となりうる。もう一つは目的論的自然観にもとづくものであり、両者はまったくのばらばらな二つの道筋ではなく、私たちの自己理解を土台として結びついている。

5.2 目的論的自然観

自己を原子としてとらえ欲望に（他者の権利は尊重しつつも）引っ張られるという自己理解は、人間自身を生物学的に見る視点とも親和性を持つ。その反対に、私たちが生物である以上、機械論的自然観は、常に私たちの自己理解にも投影されることになる。ここで目的論的自然観についても考えておいたほうが良いだろう。

5.2.1 目的論の根強さ

自然科学者たちが自然には客観的事実としての目的は存在しないということをどれほど明晰に説明しようとも、人々は日常生活において自然や自然物が目的を有するかのように眺めることをやめていない。自然科学に関する知識がかつてないほど市民の間に浸透している現代で、これは驚くべきことではないだろうか。生物学者たちが彼らの学問領域について論じるときでさえ、目的論（テレオロジー）を合目的性（テレオノミー）と言い換えて目的論的な用語を使わなければ、回りくどい叙述を強いられる。環境倫理が単に資源やコストの公正な分配を論じる環境的正義に包摂されるものではなく、私たちの自然理解と関連するより深い水準の議論を必要とするものならば、自然における目的論が学問的に本当に過去の遺物に過ぎないのか、もう一度再検討することは十分意義があるだろう。実際、

環境倫理学において目的論は、痛覚中心主義と並んで非人間中心主義の有力な論拠と見なされている²⁵。目的論の復権を目指す動きがある。その背景には「生態学的危機は、近代初期に端を発する反目的論的思考にそのイデオロギー的側面をもつ、人間による自然支配の爆発的な拡張の結果²⁶」だとする認識がある。では目的論的自然観へ立ち戻るなら、自然は固有の価値を持つものとして、そして人間の社会的実践に指針を与えるものとして認められるのだろうか。

5.2.2 目的論への批判

5.2.2.1 二つの目的概念

相対主義に対抗して何らかの普遍的真理を掲げる試みは、これまでのところどれも十分に成功を収めているとは言い難い。自然には人間の価値判断から独立した目的が存在するという議論も同様であり、反目的論の立場からの批判に対抗することは難しいと見なされている。そこでまずは目的論がどのように批判されているのかを見ていこう。その一例としてアンゲリカ・クレプスの議論を追っていく²⁷。

クレプスによれば目的論に基づいた非人間中心主義の議論は、五つの段階から成り立っている。

1. 人間だけでなく自然も目的を追求する。
2. 目的追求は良き生の一部であり、このことは自然にもあてはまる。
3. 従来の見解では、道徳とは全ての人間の良き生に対する尊敬、あるいはその保護である。
4. この「全て」に非人間的自然を排除することは恣意的であり、差別である。

²⁵ Angelika Krebs, “Das teleologische Argument in der Naturethik,” in *Spektrum der Umweltethik*, ed. Konrad Ott and Martin Gorke (Marburg: Metropolis-Verlag, 2000), 67.

²⁶ Robert Spaemann and Reinhard Löw, *Die Frage Wozu?: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (München: Piper, 1985), 287.

²⁷ Angelika Krebs, “Das teleologische Argument in der Naturethik,” 67-80.

5・ゆえに自然の目的は道徳的価値を持つ。

クレプスはこの目的論の構成に二つの目的概念の混同を見出しており、行為者が自らの行為によって作り出そうとする状態を実践的目的、出来事を発生させる推移の中のある特定の状態を機能的目的と定義する。前者は、行為者がその行為をするにあたって他の選択肢を選ぶことが可能であった点が後者と決定的に違い、それゆえ道徳的責任が発生する。それに対して機能的目的の最もわかりやすい例は、人間によって作られた機械装置、例えばサーモスタットに見ることができる。サーモスタットはある系の温度を一定に保つ目的を有しているが、これは人間によって設定されたものであり、サーモスタット自体は他に振る舞いようがない。この基準に従えば、ある種の高等動物に限定的な実践的目的を見いだすことは可能だが、下等動物や植物は機械同様、機能的目的しか持たないことになるだろう。他者に対する道徳的尊敬は、他者の主観にもとづく良き生に向けられるものであり、主観を持たない機械の機能的目的を尊敬しなければならないという主張は馬鹿げたものである²⁸。そして機械同様に機能的目的しか持たない植物や生態系のそれもまた道徳的価値を有さないものである。

目的論が非人間中心主義の論拠として用いられている状況を、実践的目的と機能的目的が混同されがちであることに由来すると考えるクレプスは、実践的目的こそ「目的」および目的論（テレオロジー）を論じるのに適切な概念であり、機能的目的は「機能」または「機能性」と呼ぶべきもので、テレオノミーを論じるに適切な概念であると主張する。テレオノミーの用語は複雑かつ方向づけられたプロセスにもちいられるものであり、この条件を満たさないプロセスには原因と結果（Ursache und Wirkung）という因果律の用語が用意されている。

5.2.2.2 二つの価値概念

以上の整理をふまえクレプスは、まず自然進化は十分に複雑ではあっても方向付けられはしないと、テレオロジーとしてもテレオノミーとしても論じることはできず、全体としての自然は価値ある目的を有しないと考える。この見解に対して考えうる反論は、自然の進化は機械よりはるかに複雑であり、それゆえ保護に値するというものと、自然や

²⁸ Angelika Krebs, “Das teleologische Argument in der Naturethik,” 73.

自然物は自律したものであるがゆえに機械と異なる価値を持つというものがある。だが単に複雑であるがゆえに良いとする議論に説得力があるとは言い難い。原子爆弾は投石機より複雑であるがゆえにより良いとは言えないだろう²⁹。

二つ目の議論は前者よりも私たちの道徳的直観に訴えかけてくるものがあるように思われるが、クレプスはガン細胞という例を挙げてこれも退ける。彼女は自律を価値の根拠とする議論に二つ目の混同、すなわち美的価値と道徳的価値との混同があることを指摘する。自然の自律それ自体に道徳的に保護すべき価値があるとする根拠はなく、私たちが自律した自然に見出しているのは美的価値であり、これは美を評価する人間の存在を前提する人間中心主義的価値である。だからこそ私たちはガン細胞の自律を保護すべきとは考えないのである。

自然全体を非人間中心主義的に保護しようとする議論が退場させられた次は、下等な動物や植物の道徳的地位を保障しようとする議論も同様の運命をたどる。すでに述べた通り、彼らは実践的目的を追求しているのではなく機械と同様に機能的目的に従っているに過ぎないからである。

5.2.2.3 反目的論の挑発的帰結

目的論を批判するクレプスのこうした議論は、生物概念に対する提言へと行き着く。新陳代謝と再生産と突然変異という古典的な生物としての基準を満たす機械がいずれ作られる日が来るとしても、私たちはそれを生物と見なすかどうかは疑わしいと述べたあとで、もしそのような機械と生物との間に決定的差異があるのならば、それは認識 (*die Wahrnehmung*) と知覚 (*die Empfindung*) の能力であろうと彼女は推測する。そうした能力を持つ存在を殺すことは許されないが、持たない存在はそもそも「殺す (*töten*)」という行為の対象ではなく、「壊す (*zerstören*)」という行為の対象として見る必要があるというのである³⁰。クレプスのこの提言は彼女自身、挑発的なものであると認めるところであるが、しかし目的と価値に関する彼女の分類に従うならば、この結論は論理的に大きな飛躍はないだろう。

²⁹ Ibid., 75.

³⁰ Ibid., 77. この点に関してクレプスは、ドイツ語の日常的用法では植物をは *pflücken* (摘み取る) と言い、殺す (*töten*) と言わないと指摘している。

下等生物の目的をテレオロギー的に説明するのであれば、それらに道徳的な固有の価値はないとするクレプスの結論は妥当なものと思われる。この枠組みでは、生物の価値は美的価値・教育的価値・資源としての価値など、顕在的であれ潜在的であれ、ある種の利用価値・道具的価値としてのみ論じることが可能になり、そうした価値をいかに公正に分配するのかという環境的正義の議論とうまく組み合わせることが可能だろう。しかし第一節で述べたように、その分配の仕方を正当化する権利についての考えが一致を見ないことが環境問題を解決するうえでの大きな困難を引き起こしているのであれば、この結論をもって議論を終えることはできない。

5.2.2.4 テレオロギーとテレオノミー

反目的論がもたらすもう一つの深刻な疑念は、テレオノミーを意識を持たない非人間的自然に、テレオロギーを意識を持つ人間に割り当てるという分類が正しく機能しないのではないかというものである。生物学者たちは、目的論的用語を使わずに自分たちの研究に取り組もうとしてきたが、ピッテンドライが1958年にテレオノミーという用語を生物学に取り入れて以来、10年とたたずに多くの生物学者がこれを受け入れたことが、彼らの苦勞を物語っている。こうして、たとえば犬が餌皿に向かうのを科学的・生理学的な法則や周囲の環境条件から説明するだけでなく、個体や種の存続というテレオノミー概念を用いて説明することが可能になった。

しかしテレオロギーをテレオノミーへと再構成するという生物学における反目的論の成功は、非人間的自然の領域に留まるものではない。反目的論の人間学への越境は社会生物学によって注目されることになる。社会生物学が諸々の人間学を社会生物学の分科とする野望を実際に持っていたかどうかに関わらず、現実に今日では心理学や考古学といった分野で進化論を取り入れた議論が成されており、道徳もまた社会生物学的にその発生が説明されることになる。とはいえ慎重な社会生物学者たちは、彼らの研究成果をもとに道徳がいかにして発生したかという事実の説明は行っても、私たちがどのようにふるまうべきかという当為について論じることにはしない。道徳は良く生きるという私たちの意識のテレオロギー的カテゴリーであり、自然科学が扱う実在のカテゴリーと異なるからである。その結果、自然に則した倫理としての地位を存続できるのは、本能や衝動としてテレオノミー的説明の対象である動物にも見られる黄金律ばかりとなる。その他の道徳規則は個人が受

け入れたいと思うかどうかによって判定される主観主義的な不安定なものになってしまうが、これは本稿の冒頭でふれたヘアの概念と照らし合わせると、真の道德と呼ぶには相応しくないものである。

5.2.2.5 目的論と非人間中心主義

道德に自然的要素が含まれていることは間違いない。しかし道德が成立するための条件と道德という現象そのものを同一視することが正しいとは限らない。クレプスもまた生物の条件を生物そのものと同一視することに異論があったからこそ、認識と知覚という内的・心理的要因を新たに付け加えたのである。とはいえクレプスの分析が正しいならば、目的論的自然観は一つ、ないしはそれ以上の錯誤によって成り立つものである。とすると1-4の問いに対する答えは否定的なものにならざるを得ない。自然が固有の価値を持つものとして、すなわち個々の評価者から独立した価値を持ち社会的実践の指針を与えてくれることはない。

それでは目的論を論じることには哲学史上の意義しかなく、社会的実践の倫理的考察の助けにはならないということになるのだろうか。だがクレプスの批判をもって目的論はとどめをさされたと考えるのは性急である。公平のためにも私たちは目的論から反目的論への再批判に耳を傾けるべきだろう。両者の言い分を判定する際に注目したいのは、環境倫理における反目的論の多くが、目的論を非人間中心主義の論拠と見なしていることを記憶しておくことである。だが目的論が非人間中心主義と結びつくのは必然的なことだろうか。その場合における人間中心主義と非人間中心主義とはどのような概念なのだろうか。次節で目的論側の主張を検討した後で、私はこの点に立ち戻ることにしたい。

5.2.3 目的論批判への再批判

5.2.3.1 定義付けによる免疫化戦略

自然に関する目的論的な表現は、非目的論的な表現に置き換えることが可能とされている。それでは、なぜその逆の試みは、信頼の置けないものと見なされているのだろうか。

この風潮は普遍的なものではない。アリストテレスがアナクサゴラスを「最初の正気の人」と評価したのは、彼がイオニア学派と異なり、自然に目的論的解釈を取り入れたからである³¹。反目的論の科学的優位性が立証されるためには、目的を持つ人間的行為と非目的論的出来事との間の類似性が証明されないだけでなく、行為と出来事との非類似性も証明されなければならないはずである。前者の条件を満たしただけでは、目的論が不確実なものであることは言えても、反目的論の正当性の根拠にはならないからである。しかし私たちは反目的論的な自然解釈を、目的論同様に信用できないものとは考えず、目的論より優位な地位を与えている。

こうしたパラダイムを作り出した戦略を、スーパーマンは免疫化戦略と呼ぶ。この戦略では、目的とは設定されるものであり、設定はある自覚的な意志によってのみ可能であるとされる。そのような意志に該当するのは人間の意志である。一度この定義が前提されれば、自然に目的はないという結論が導き出されることになるのは自明であろう。これによって目的論は一方的に、いかにして自然のうちに目的を見出すことが可能かについての、達成できる見込みの薄い説明責任を押しつけられることになる。だがこれは自然哲学の在り方として十分なものだろうか。あらかじめ定義を与えてしまえば、どのような問いが必要か、その問いに対する答えは何かということの枠組み自体が問われることはない。しかし哲学の領域では、そもそもどのような定義を与え、どのような問いを立てるのが問題となるはずである。

5.2.3.2 形而上学の争い

ではこの免疫を反目的論から剥奪してみよう。すると目的論は反目的論に対して鋭い反撃を行うことができる。反目的論は、目的論を形而上学にもとづいた疑わしきものと見なし、それに対して自らを形而上学に依拠しない因果関係に基づく合理的説明であると位置付けてきた。テレオノミーはこの因果関係が複雑さと方向性を有したものであるとクレプスは定義し、またマイアはテレオノミーを「それが目標づけられていることがあるプログラムの働きに負っているような事象」としている。しかし機械的因果関係によって成り立つとされる自然のなかから、ある出来事を取り出して原因なり目的なりとして意味づけるのは、常にその観察者である。個別の出来事が他の出来事と因果的に関連していると解釈できる

³¹ Spaemann and Löw, *Die Frage Wozu?*, 14.

のは、それらがある連関の中に組み込まれているという前提を観察者が有している時に初めて可能となる。合理的説明とされている反目的論的唯物主義は因果律に依拠しているが、実際には因果律は形而上学と対立するものではない。それどころかヒュームを代表とするイギリス経験論という哲学の伝統において、長い間批判されてきた形而上学そのものである。こうしてヨナスが言うように「目的論的説明に続き、因果的説明もお蔵入りする³²」ことになる。むろん因果的説明は、自ら統計的確立法則と見なすことで、形而上学を前提しない立場に留まることはできる。しかしそうなれば、法則によって証明を与えるという近代以来の自然科学の目標を放棄することになるだろう。

5.2.3.3 「なんのために」と「なぜ」

しかし因果的説明が確率的なものになるのは、ある意味でその本性上、当然の帰結かもしれない。シュペーマンの「なんのために (wozu?)」と「なぜ (warum?)」という二つの問いとその答えの構造の違いからのアプローチを見てみよう³³。

私たちがこの世界を理解しようとするときに投げかけられるのが「なんのために」または「なぜ」という問いであるが、この問いかけは、正常な進行が中断されたときに発せられる。自分にとって馴染みの振る舞いや出来事が馴染みのある状況で行われたり発生したりするとき、人はわざわざこの種の問いを立てようとはしない。つまりこうした問いかけの背後には、この世界に対する親密さ (Vertrautheit) と、この親密さの阻害という二つの前提がある。

「なんのために」という問いに対する答えは「～のため」という構造を示す命題であり、「なぜ」に対応するのは、先行条件と法則を申し立てる回答である。前者の場合、私たちは答えを得ることで了解に到る。「なぜ昼食を取らないのか」という問いに「ダイエットをしているから」と答えることで、聞き手は了解に到る。一度の回答で終わらずに、さらに続けて問われるケースもあるが、たとえば「健康になるため」という答えを受けてさらに「なぜ」と問うことは、私たちの日常的言語感覚では無意味に感じられる。この応答で聞き手は他者の動機を追認し、了解するのである。

それに対して「なぜ」の場合、発生した特殊な事態をより上位の正常性に立ち戻ることによって説明しようとする回答が成される。たとえば日食は、昼間に太陽が見られない、または

³² Hans Jonas (1973): *Organismus und Freiheit*, 57.

³³ Spaemann and Löw, *Die Frage Wozu?* 13-25.

太陽の姿が欠けて見えるという異常な事態だが、これが太陽、月、地球の公転軌道と位置関係によって説明されることで、日食もまた世界の正常な運行の一部であると説明される。しかし「なぜ」の場合は、さらに重ねて問うことは決して無意味にならない。なぜ天体の軌道がそのように定められているのか、といった問いは理性の限界まで遡ることが可能であり、私たちが得られるのはある種の確実性である。このとき、了解を通して自然との親密さを回復することに代わり、確実性に基づいた自然への介入と操作が私たちと自然との関わり方となる。

だが「なぜ」という問いはほとんど無限に遡ることができるため、私たちは完全な確実性へと到ることはできず、答えは常に確率的なものとなる。そして仮に完全な確実性に達したとしても、それは完全な親密さと必ずしも一致しない。というのも確実さには親しい友人たちに囲まれている人間が持つ確実さと、絶対的な支配者の持つ確実さの二つがあるからである。前者は親密さに由来する確実性だが、後者は介入と操作が成功することへの見込みである。環境思想の文脈で言えば、前者は目的論的に自然を理解する態度にあたり、後者は因果的に自然を説明する態度に相当するだろう

5.2.3.4 目的論的了解と因果的説明

プラトンは『国家』で、後者の確実さの追求は、生における最善のものを犠牲にすると述べている。しかし我々が、過激な非人間中心主義者が主張するような文明以前の生活への回帰を望まないのならば、前者だけでなく後者の確実性も放棄するわけにはいかない。目的論が自然を理解する上で役に立たないと見なされるのは、それが将来の予測を立てる手段として機能しないからである。網に捉えられた動物がそこから逃げようとする時、その動物が脱出に成功しようが失敗しようが、逃げ出すという目的のために格闘していたことに違いはない。つまり目的論が扱うのは、到達された目的ではなく、到達すべく努力が成されている目的である。

それに対して因果的説明はすでに到達された目的を扱い、いかに目的が達成されるかを解明する。その良い例が進化論である。数少ない「当たりくじ」だけが考察され、生存にとって何が合目的的であるということは、常に後追的に観察される。ここでの問題関心は、自然の一般化を通じての知識の獲得、そしてその知識を道具とした自然の支配や制御である。対照的に、スーパーマンの議論が適切ならば、目的論の問題関心は支配ではなく、

了解を通じての親密さの回復にある。

しかし私はこれをもって目的論が自然と調和的な自然観であると称揚したり、反目的論は自然を敵視するものだと非難するつもりはない。第三節で論じてきたのは、反目的論による目的論への否定的見解の否定にすぎない。反目的論的自然理解にもとづく近代科学の有益さはすでに明かであるのに対し、私たちが目的論的自然観からどのような肯定的帰結を得られるのかが明かにされなければ、目的論の擁護は十分に成されたとは言えないだろう。

5.2.3.5 目的論的自然観の位置付け

自然の中に大いなる目的などは存在せず、それぞれの個体、あるいは群、あるいは DNA が自然淘汰をめぐり抜けてきた中で、合目的的要素が見えてくる。近代において、目的論はこのような形でテレオノミーとして再構成されてきた。この再構成はダーウィニズムのはるか以前に、その端緒を見ることができる。

アリストテレスは、存在するものはみな自己の保存に努めると述べていたが、これは神的なものに与るためであった³⁴。目的は自己保存そのものではなく、自己が到達しようと努力する善にあったのである。しかしスピノザが「いかなるものでも自己の存在に固執しようとする努力は、もの本来の生きた本質にほかならない³⁵」と述べた時、自己保存はそれ自体が目的として位置づけられた。ここには、私たちが自身を保存しようとするのは、自らを安定した状態に保とうとするシステムの傾向性と同じものと見なす、思想史上の転換が見られる。道徳的行為者として自分を見つめようとしても、「自分自身に対して道具的な姿勢を取るために、おのれの内なる声に耳を傾ける能力を失ってしまった³⁶」私たちが出会うのは、ただ自己保存の衝動としての自分自身であり、その結果としてニヒリズムにおちいってしまう。

むろん人間も動物の一種であり、自然科学が動物を自己保存を追求するテレオノミー的存在としてとらえるように、人間にそのような面を見出すのは当然である。医学や生理学の発展はこれを抜きに語ることはできないだろう。しかし私たちが道徳的行為者として自

³⁴ アリストテレス『アニマ』415a26-68

³⁵ スピノザ『エチカ』第三部、定理7。

³⁶ チャールズ・テイラー『〈ほんもの〉という倫理』（田中智彦訳）、産業図書、2004、41頁。

らを位置付けようとするとき自己保存を目的にすれば、そこに残るのは生存のための戦略であり、道徳の存在する余地はなくなる。自然を因果的説明によって解明し、支配しようとするプロジェクトが徹底的に遂行されるならば、人間もまた自然の一部である以上、その対象となる。人間中心主義として非難されることの多いこうした試みは、実は人間自体を非人間的な自然存在へと還元することに通じている。それゆえ「私たちが人間を自然として把握し、しかし同時に行為的存在としての自己認識を保持しようとするなら、自然自体をすでに目的論的に考えざるを得ない³⁷」。このとき目的論的自然観は、自然の中に客観的に目的が存在すると論じる非人間中心主義的議論ではなく、むしろ私たちの道徳的自己理解を成り立たせる構成要素として位置づけられることになる。冒頭で目的論的自然観が根強く私たちの自然理解に残り続けていることに触れたが、これは私たち自己理解との関連ゆえであろう。

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ラ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。だが倫理学は、人びとの行為を直接制限するための学問ではない。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。

環境保護にせよ、自然の目的にせよ、その根拠は私たちのうちにこそある。地球の有限性を背景とし、自然の性質だけではなく私たちの内面を探究の対象にすることで、環境倫理学は意義深い成果を出せるはずである。

³⁷ Spaemann and Löw, *Die Frage Wozu?* 288.

引用・参照文献

日本語文献

有賀誠／伊藤恭彦／松井暁編『ポスト・リベラリズム：社会的規範理論への招待』ナカニシヤ出版，2000年。

———編『ポスト・リベラリズムの対抗軸』ナカニシヤ出版，2007年。

池田清彦『さよならダーウィニズム：構造主義進化論講義』講談社選書メチエ，1997年。

石弘之『環境税とは何か』岩波新書，1999年。

———『地球環境報告Ⅱ』岩波新書，1998年。

———『地球環境報告』岩波新書，1988年。

石弘之／安田喜憲／湯浅赳男『環境と文明の世界史：人類史20万年の興亡を環境史から学ぶ』洋泉社，2001年。

池上俊一『動物裁判：西欧中世・正義のコスモス』講談社現代新書，1990年。

市原あかね「バイオリージョン経済(4)：エコロジー経済学と生態地域主義」『金沢大学経済学部論集』第24巻第2号，2004年，181-205頁。

———「バイオリージョン経済(2)：エコロジー経済学の『場所』的展開」『金沢大学経済学部論集』第22巻第1号，2001年，97-136頁。

井上達夫『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，1999年。

今西錦司『ダーウィン論：土着思想からのレジスタンス』中公新書，1977年。

———『進化とはなにか』講談社学術文庫，1976年。

———『私の進化論』思索社，1970年。

岩佐茂『環境の思想：エコロジーとマルクス主義の接点』創風社，1994年。

- 「自然にたいする人間の価値的態度」岩崎允胤編著『哲学的価値論：日本・中国・旧ソ連での論究』大阪経済法科大学出版部，1999年。
- 『『環境』概念と主体－客体の弁証法』仲本章夫編著『現代哲学のトポス』創風社，2000年，243-269頁。
- 『環境保護の思想』旬報社，2007年。
- 岩佐茂編著『環境問題と環境思想』創風社，2008年。
- 岩佐茂／劉奔（原博昭）編著『グローバリゼーションの哲学』創風社，2006年。
- 植田和弘『環境経済学への招待』丸善ライブラリー，1998年。
- 海上知明『環境思想：歴史と体系』NTT出版，2005年。
- 岡島成行『アメリカの環境保護運動』岩波新書，1990年。
- 尾関周二『環境思想と人間学の革新』青木書店，2007年。
- 編『エコフィロソフィーの現在：自然と人間の対立を越えて』大月書店，2001年。
- 尾関周二／亀山純生／武田一博編著『環境思想キーワード』青木書店，2005年。
- 小原秀雄監修『環境思想の系譜1：環境思想の出現』東海大学出版会，1995年。
- 監修『環境思想の系譜2：環境思想と社会』東海大学出版会，1995年。
- 監修『環境思想の系譜3：環境思想の多様な展開』東海大学出版会，1995年。
- 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー，1991年。
- 『新・環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー，2005年。
- 川本隆史『ロールズ：正義の原理』講談社，2005年。
- 『現代倫理学の冒険：社会理論のネットワークへ』創文社，1995年。
- 韓立新『エコロジーとマルクス：自然主義と人間主義の統一』時潮社，2001年。
- 菊池理夫『日本を甦らせる政治思想：現代コミュニタリアニズム入門』講談社現代新書，2007年。

北村実「環境倫理学の問題点」『フィロソフィア』第 82 号, 1994 年, 23-44 頁。

——「自然は権利を持つか?」『政策研究』第 68 号, 1997 年, 3-13 頁。

——「価値とは何か、価値は何によって規定されるか?」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第 46 号, 2001 年, 3-15 頁。

——「持続可能な開発の概念をめぐって」関西唯物論研究会編『唯物論と現代』第 35 号, 文理閣, 2005 年, 2-14 頁。

鬼頭秀一『自然保護を問い直す：環境倫理とネットワーク』ちくま新書, 1996 年。

佐々木毅・金泰昌編『地球環境と公共性』公共哲学 9, 東京大学出版会, 2002 年。

渋谷寿夫『生態学の諸問題』理論社, 1956 年。

——『理論生態学』理論社, 1960 年。

嶋崎隆『エコマルクス主義：環境論的転回を目指して』知泉書館, 2007 年。

——『『エコフィロソフィー』の基本課題をめぐって』『一橋社会科学』第 4 号, 2008 年, 1-45 頁。

白水土郎「環境倫理学はどうすれば使いものになるか：環境プラグマティズムの挑戦」京都大学文学研究科倫理学研究室『倫理学サーベイ論文集』, 2000 年, 100-127 頁。

——「環境プラグマティズムと新たな環境倫理学の使命：『自然の権利』と『里山』の再解釈へ向けて」『応用倫理学講義 2：環境』越智貢・川本隆史・高橋久一郎・金井淑子・中岡成文・丸山徳次・水谷雅彦編著, 岩波書店, 2004 年。

スコット・スロヴィック, 野田研一編『アメリカ文学の〈自然〉を読む：ネイチャーライティングの世界へ』ミネルヴァ書房, 1996 年。

鈴木大拙『禅と日本文化』北川桃雄訳, 岩波書店, 1940 年。

盛山和夫『リベラリズムとは何か：ロールズと正義の論理』勁草書房, 2006 年。

平子義雄『環境先進的社会とは何か：ドイツの環境思想と環境政策を事例に』世界思想社, 2002 年。

- 高木仁三郎『科学は変わる：巨大科学への批判』東洋経済新報社，1979年。
- 『危機の科学』朝日新聞社，1981年。
- 高田純『承認と自由：ヘーゲル実践哲学の再構成』未来社，1994年。
- 『環境思想を問う』青木書店，2003年。
- 谷本光男『環境倫理のラディカリズム』世界思想社，2003年。
- 多辺田政弘『コモنزの経済学』学陽書房，1990年。
- 戸田清『環境的公正を求めて：環境破壊の構造とエリート主義』新曜社，1994年。
- 『環境学と平和学』新泉社，2003年。
- 中西準子『環境リスク学：不安の海の羅針盤』日本評論社，2004年。
- 中野剛充『テイラーのコミュニタリアニズム：自己・共同体・近代』勁草書房，2007年。
- 日本環境学会『人間と環境』第36号第2巻，2010年。
- 沼田真『生態学方法論』古今書院，1953年。
- 『生態学の立場』古今書院，1958年。
- 服部英次郎／多田英次「解題」ベーコン『学問の進歩』岩波書店，1974年。
- 日引聡／有村俊秀『入門環境経済学：環境問題解決へのアプローチ』中公新書，2002年。
- 藤原辰史『ナチス・ドイツの有機農業：「自然との共生」が生んだ「民族の絶滅」』柏書房，2005年。
- 藤原保信『自由主義の再検討』岩波新書，1993年。
- 牧野広義『現代倫理と民主主義』地歴社，2007年。
- 「環境倫理学と民主主義」『史的唯物論の現代的課題』鯨坂真編著，学習の友社，2001年，205-230頁。
- 「自然の根源的価値について」『唯物論と現代』第35号，関西唯物論研究会編，文理閣，2005年，47-59頁。

松野弘『環境思想とは何か：環境主義からエコロジズムへ』ちくま新書，2009年。

三浦淳『鯨とイルカの文化政治学』洋泉社，2009年。

森岡正博『生命観を問いなおす：エコロジーから脳死まで』ちくま新書，1994年。

森村進編著『自由はどこまで可能か：リバタリアニズム入門』講談社現代新書，2001年。

——『リバタリアニズム読本』勁草書房，2005年。

山脇直司『公共哲学とは何か』ちくま新書，2004年。

湯浅赳夫『環境と文明：環境経済論への道』新評論，1993年。

邦訳文献

アーノルド，デイヴィッド『環境と人間の歴史：自然，文化，ヨーロッパの世界的拡張』
飯島昇藏／川島耕司訳，新評論，1999年。

アビー，エドワード『砂の楽園』越智道雄訳，東京書籍，1994年，36頁。

アリストテレス『ニコマコス倫理学』高田三郎訳，岩波書店，1973年。

——『政治学』牛田徳子訳，京都大学学術出版会，2001年。

キケロー『義務について』泉井久之助訳，岩波書店，1961年。

——『友情について』中務哲郎訳，岩波書店，2004年。

キャリコット，J・ベアード『地球の洞察：多文化時代の環境哲学』山内友三郎／村上弥生
監訳，みすず書房，2009年。

サンデル，マイケル『自由主義と正義の限界』菊地理夫訳，三嶺書房，1992年。

ジュリアン，フランソワ『道徳を基礎づける：孟子 vs カント，ルソー，ニーチェ』中島隆
博／志野好伸訳，講談社，2002年。

スピノザ『エチカ：倫理学（上・下）』畠中尚志訳，岩波書店，1975年。

ソフォクレス『アンティゴネー』呉茂一訳，岩波書店，1962年。

ダイヤモンド，ジャレド『文明崩壊：滅亡と存続の命運を分けるもの（上・下）』楡井浩一
訳，草思社，2005年。

ターナー，F・J「アメリカ史における辺境の重要性」『アメリカ史における辺境』嶋忠正／
松本政治訳，北星堂書店，1973年。

ド・スタイガー，J・E『環境保護主義の時代：アメリカにおける環境思想の系譜』新田功
／藏本忍／大森正之訳，多賀出版，2001年。

ドブソン，A『緑の政治思想：エコロジズムと社会変革の理論』松野弘監訳，ミネルヴァ書
房，2001年。

ネス，アルネ『ディープ・エコロジーとは何か：エコロジー・共同体・ライフスタイル』
斉藤直輔／開龍美訳，文化書房博文社，1997年。

R・ノージック『アナーキー・国家・ユートピア』嶋津格訳，木鐸社，1995年。

ハイエク，フリードリッヒ『自由の条件 I』西山千明／矢島鈞次監修，春秋社，1997年。

パルマー，ジョイ・A『環境の思想家たち（上・下）』須藤自由児訳，みすず書房，2004年。

ベーコン『大革新』『世界の大思想 6』服部英次郎訳者代表，河出書房新社，1966年。

ベンサム「自由論」早坂忠訳『世界の名著 49』関嘉彦責任編集，中央公論社，1979年。

プラトン『プラトン全集』田中美知太郎／藤沢令夫編，岩波書店，1975-1976年。

フリードマン，トーマス『レクサスとオリーブの木：グローバリゼーションの正体（上・
下）』東江一紀／服部清美訳，草思社，2000年。

ポンティング，クライブ『緑の世界史（上・下）』石弘之／京都大学環境史研究会訳，朝日
新聞社，1994年。

マイヤー＝アービヒ，クラウス『自然との和解への道（上・下）』山内廣隆訳，みすず書
房，2005年。

マッキーバー, R・M 『コミュニティ』 中久郎／松本通晴監訳, ミネルヴァ書房, 1975 年。

ユクスキュル／クリサート 『生物から見た世界』 日高敏隆／羽田節子訳, 岩波書店, 2005 年。

ロック, ジョン 『市民政府論』 鶴飼信成訳, 岩波書店, 1968 年。

——— 「寛容についての書簡」 生松敬三訳 『世界の名著 27』 大槻晴彦責任編集, 中央公論社, 1968 年。

外国語文献

Baumgartner, Hans Michael. “Brauchen wir eine »neue Ethik«?” *Zeitschrift für medizinische Ethik* 40 (1994): 331-343.

Baxter, William. *People or Penguins: The Case for Optimal Pollution*. New York: Columbia University Press, 1974.

Billington, Ray Allen, ed. *The Frontier Thesis: Valid Interpretation of American History?* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966.

Bloom, Harold. *Agon: Towards a Theory of Revisionism*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Bookchin, Murray. *Remaking Society: Pathways to a Green Future*. Boston, MA: South End Press, 1990. [マレイ・ブクチン 『エコロジーと自然』 藤堂麻理子／戸田清／萩原なつ子訳, 白水社, 1996 年]。

Bookchin, Murray, Dave Foreman and David Levine. *Defending the Earth: A Dialogue between Murray Bookchin & Dave Foreman*. Boston, MA: South End Press, 1991.

Callicott, J. Baird. “Animal Liberation: A Triangular Affair.” *Environmental Ethics* 2 (winter 1980): 311-338. [J・B・キャリコット 「動物解放論争：三極対立構造」 千葉香代子訳, 小原秀雄監修 『環境思想の系譜 3：環境思想の多様な展開』 東海大学出版会, 1995 年, 59-80 頁]。

———. “Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics,” *American*

Philosophical Quarterly 21, no. 4 (1984): 299-309.

———. “Environmental Ethics: I. Overview.” In *Encyclopedia of Bioethics*. 3rd ed. Vol 2. Edited by Stephen G. Post, 757-769. New York: Thomson/Gale, 2004.

Devall, Bill and George Sessions. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985. Reprinted in *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics*, 3rd ed. Edited by Donald VanDeVeer and Christine Pierce. Belmont, CA: Thomson/Wadsworth, 2003: 263-368. [「ディープ・エコロジー」(抄訳) 関曠野訳, 小原秀雄監修『環境思想の系譜 3』東海大学出版会, 1995年, 133-140頁]。

Dilthey, Wilhelm. “Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft.” In *Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Vol. 6 of *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften Gesammelte Schriften*. 56-82. Edited by Georg Misch. Leipzig: Teubner, 1924.

Emerson, Ralph Waldo. “Nature.” (1836) In *Nature, Addresses and Lectures*. Vol. 1 of *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Boston; New York: Houghton Mifflin, 1903. [ラルフ・ウォルドー・エマソン『自然について: エマソン名著選』, 斎藤光訳, 日本教文社, 1997年, 41-113頁]。

———. “Nature.” (1844) In *Essays: Second Series*. Vol. 3 of *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Boston; New York: Houghton Mifflin, 1903. [ラルフ・ウォルドー・エマソン『自然について: エマソン名著選』, 斎藤光訳, 日本教文社, 1997年, 211-242頁]。

———. “The American Scholar.” In *Nature, Addresses and Lectures*. Vol. 1 of *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Boston; New York: Houghton Mifflin, 1903. [ラルフ・ウォルドー・エマソン『自然について: エマソン名著選』, 斎藤光訳, 日本教文社, 1997年, 115-147頁]。

Fischer, Peter. *Politische Ethik*. München: Fink, 2006.

Fox, Warwick. “Deep Ecology: A New Philosophy of Our Time?” *The Ecologist* 14. No. 5/6 (June/July 1984): 194-200.

———. “What Does the Recognition of Intrinsic Value Entail?” *Trumpeter* 10, no. 3 (1993):

101-102.

Goodin, Robert E. and Philip Petit, eds. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1993.

Grapard, Allan G. “Nature and Culture in Japan.” In *Deep Ecology*. Edited by Michael Tobias. San Marcos, CA: Avant Books, 1984.

Gray, John. *Liberalism*. Open University Press, 1986. [ジョン・グレイ『自由主義』藤原保信, 輪島達郎訳, 昭和堂, 1991年]。

Grey, William. “Last Man Arguments.” In *The Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. Edited by J. Baird Callicott and Robert Frodeman, 2:40-41. Detroit: Macmillan Reference, 2009.

Gutmann, Amy, ed. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Hardin, Garrett. “The Tragedy of the Commons.” *Science* 162 (December 1968): 1243-48.

Hare, Richard M. *Moral Thinking: It's Levels, Methods and Point*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Hargrove, Eugene C. “From the Editor: What’s Wrong? Who’s to Blame?” *Environmental Ethics* 25 (Spring 2003): 3-4.

Hepburn, Ronald W. “Nature, Philosophical Ideas of.” In *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5. Edited by Paul Edwards, 454-458. New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967.

Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: N.J.: Princeton University Press, 1997. [アルバート・O・ハーシュマン『情念の政治経済学』佐々木毅／旦祐介訳, 法政大学出版局, 1985年]。

Höffe, Otfried. *Moral als Preis der Moderne: Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

———. “Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative.” In *Alistoteles: Die*

- Nikomachische Ethik*. Edited by Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- Hofstadter, Richard. "Turner and the Frontier Myth," in *The Frontier Thesis: Valid Interpretation of American History?* Edited by Ray Allen Billington. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966: 100-106.
- Jonas, Hans. (1973): *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- . *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984. [ハンス・ヨナス『責任という原理：科学技術文明のための倫理学の試み』加藤尚武監訳，東信堂，2000年]。
- Kant, Immanuel. *Kants Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968-1977. [『カント全集』原佑編，理想社，1966-1977年]。
- Klaus, Vaclav. "What is at Risk is not the Climate but Freedom," in *Financial Times*, June 14, 2007.
- Krebs, Angelika, ed. *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- . *Ethics of Nature: A Map*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press, 1949. [アルド・レオポルド『野生のうたが聞こえる』新島義昭訳，講談社，1997年]。
- Light, Andrew, ed. *Social Ecology after Bookchin*. New York: Guilford Press, 1998.
- Light, Andrew and Eric Katz, eds. *Environmental Pragmatism*. London; New York: Routledge, 1996.
- Lovejoy, Arthur O. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: John Hopkins Press, 1945.
- Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth; New York: Penguin, 1977. [J・L・マッキー『倫理学：道徳を創造する』加藤尚武監訳，哲書房，1990年]。

- Mathews, Freya. *The Ecological Self*. Routledge, 1991.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903. [G・E・ムア『倫理学原理』泉谷周三郎／寺中平治訳，三和書籍，2010年]。
- Mouffe, Chantal. *The Return of the Political*. London: Verso, 1993.
- Naess, Arne. “The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement.” *Inquiry* 16 (1973): 95-100.
- Nash, Roderick Frazier. *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989. [ロデリック・F・ナッシュ『自然の権利：環境倫理の文明史』松野弘訳，筑摩書房，1999年]。
- Nida-Rümelin, Julian, ed. *Angewandte Ethik: die Bereichsethiken und ihre Fundierung*. Stuttgart: Kröner, 1996.
- O’Neil, John. *Ecology, Policy and Politics: Human Well-being and the Natural World*. London; New York: Routledge, 1993.
- Ott, Konrad and Martin Gorke, eds. *Spektrum der Umweltethik*. Marburg: Metropolis-Verlag, 2000.
- Passmore, John. *Mans’s Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. 2nd ed. London: Duckworth, 1980. [J・パスモア『自然に対する人間の責任（初版）』間瀬啓允訳，岩波書店，1979年]。
- Patzig, Günter. *Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1971.
- Pieper, Annemarie. *Einführung in die Ethik*. 6th ed. Tübingen; Basel: Francke, 2007.
- Potter, David M. *People of Plenty: Economic Abundance and the American Character*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971. [ジョン・ロールズ『正義論』矢島鈞次監訳，紀伊國屋書店，1979年]。
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Rolston, Holmes. III. “Valuing Wildlands,” *Environmental Ethics* 7 (Spring 1985): 23-48.

- Rothbard, Murray N. *The Ethics of Liberty*. New York University Press, 2002. [マリー・ロスバード『自由の倫理学：リバタリアニズムの理論体系』森村進／森村たまき／鳥澤円訳，勁草書房，2003年]。
- Sagoff, Mark. “On Preserving the Natural Environment.” *Yale Law Journal* 84, no. 2 (December 1974): 1393-1419.
- . *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Sandel, Michael J. “The Procedural Republic and the Unencumbered Self.” *Political Theory* 12, no. 2 (February 1984): 81-96.
- Schleiermacher, Friedrich. *Pädagogische Schriften*. Vol.1. Edited by Erich Weniger. Düsseldorf; München: Helmut Kupper, 1957.
- Spaemann, Robert. “Technische Einriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik.” In *Ökologie und Ethik*. Edited by Dieter Birnbacher, 180-206. Stuttgart: Reclam, 1980.
- Spaemann, Robert and Reinhard Löw, *Die Frage Wozu?: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München: Piper, 1985.
- Stone, Christopher D. “Should Trees Have Standing? – Toward Legal Rights for Natural Objects.” *Southern California Law Review* 45 (1972): 450-501. [クリストファー・ストーン(岡寄修，山田敏雄訳)「樹木の当事者適格：自然物の法的権利について」『現代思想 11月号』(青土社，1990年)，58-94頁]。
- . *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism*. New York: Harper & Row, 1987.
- Suzuki, Daisetsu. *Zen and Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1959.
- Taylor, Charles. *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . *Philosophical Papers II: Philosophy and the Human Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- . *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- . *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, 1991. [チャールズ・テイラー『〈ほんもの〉という倫理』田中智彦訳，産業図書，2004年]。
- . *Modern Social Imaginaries*. Durham; London: Duke University Press, 2004.
- Taylor, Paul W. “In Defense of Biocentrism.” *Environmental Ethics* 5 (Fall 1983): 237-243.
- . *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- VanDeVeer, Donald and Christine Pierce, eds. *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics*. 3rd ed. Belmont, CA: Thomson/Wadsworth, 2003.
- Walzer, Michael. *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*. Yale University Press, 2004. [マイケル・ウォルツァー『政治と情念』斉藤純一／谷澤正嗣／和田泰一訳，風行社，2006年]。
- White jr. Lynn. “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis.” *Science* 155 (March 1967): 1203-1207. [リン・ホワイト「現在の生態学的危機の歴史的源泉」『機械と神：生態学的危機の歴史的源泉』青木靖三訳，みすず書房，1999年]。
- Williams, Alan. “‘Need’ as a Demand Concept.” In *Economic Policies and Social Goals: Aspects of Public Choice*. Edited by A. J. Culyer, 60-76. London: Robertson, 1974.
- Williams, Michael. *Americans and their Forests: A Historical Geography*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989.
- Worster, Donald. *Nature’s Economy: A History of Ecological Ideas*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1985. [ドナルド・オースター『ネイチャース・エコノミー：エコロジー思想史』中山茂／吉田忠／成定薫訳，リプロポート，1989年]。

正誤表

頁	位置	誤	正
25	註55	註46を参照	註47を参照
42	註39	岩佐『『環境』概念と主体—客体の弁証法』	前掲書
44	5行目	国立動物園での講演で	国立動物園で
46	註48	J・E・ド・スタイガー『環境保護主義の時代』	前掲書
52	27行目	非人間的自然と人間と間に	非人間的自然と人間との間に
55	16行目	人間中心主義をからは	人間中心主義からは
60	註6	Ibid.	Deep Ecology
62	註12	前掲書	ダイヤモンド『文明崩壊(上)』
64	2行目	とる	となる
69	24行目	同じ語源をもつ	同じである
82	11行目	価値の混同	価値の対象との混同
87	21行目	不可欠なものだからである	不可欠なものである
87	註84	キケロー『友情について』	前掲書
89	17行目	後自然が	自然が
102	12行目	蓋然性に基づいて	蓋然性に基づいた
102	註24	ロック『市民政府論』	前掲書
104	22行目	環境保護を	環境保護に
104	25行目	社会(の体勢)	社会(の大勢)
109	2行目	5.1 自己コミュニタリアニズム	5.1 コミュニタリアニズム
115	29行目	たしかに～名称は,	削除
116	註21	Chalres Taylor, <i>The Ethics of Authenticity</i> , 118.[邦訳, 159頁]。	
118	註24	Ibid., <i>Sourcess of the Self</i> , 63.	Ibid., 63.
124	註32	Hans Jonas, <i>Organism und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie</i> (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 57.	