

環境倫理の源泉とその展開

— 現象学的アプローチへ向けて —

鈴木康文

序

現在、地球環境に関してさまざまな問題が指摘され、極めて切迫した課題として受け取られている。たとえば近年マスコミに多く取り上げられるようになった話題である環境ホルモンの問題やごみ焼却に起因するダイオキシン問題、あるいは二酸化炭素の発生と地球温暖化との因果関係などがあげられよう。

従来いわゆる公害問題としてさまざまに論議されてきた、水質の劣化、空気、土壤汚染などは主にその地域地域の状況が問われるものであった。つまりそれ自身深刻な問題であるものの地球全体への波及といった問題は希薄であったといえよう。しかし現在特に大きく問われていることは、一地域の問題としてではなく、はるかに大規模で地球全体にまで及んでいるということである。そこにはまた単に人類のみが影響を被っているというわけではなく、地球の気候そのものにも影響が広がることによつて地球全体の生態系の変動にまで及ぶ。さらにまた環

境ホルモンやダイオキシン問題は、同世代の種ばかりか直接次世代にまで深刻な問題を投げかけているといえるのである。

本稿では時間的にも空間的にも、従来よりもより深刻さを増してきたこうした大規模な環境問題をひき起こした諸原因を、人間の倫理的側面からまずとりあげ最初の分析の手がかりとしてよう（第一章）。ここでは単にこうした諸問題が、けつして個別の人間の利害関係にのみ基づいたり、モラルの低下にのみよるのではなく、ある構造的なものをそこに抱えていることが確認されよう。

次にこうした諸問題に対応する倫理思想として、とくに近代からの伝統的思想である個人主義的倫理観や功利主義を基盤にした人間中心主義的アプローチを考察する（第二章）。特にここではその中心的な論者としてJ・パスモアを取り上げることとする。

さらにそれとは対立する思潮として人間非中心主義を考察するが、特にそれを代表する思想であるアルド・レオポルドの土地倫理とそれを継承展開しているJ・B・キャリコットやシュ

レイダー・リフレチエットを取り上げることになる(第三章)。

最後にこれら人間中心主義、非中心主義の前提とされる自然と人間を区分する近代二元論そのものを批判することによって環境倫理を考察する動向を探ることになしたい(第四章)。これは現象学・解釈学を基盤にしている流れで、特にオギュスタン・ペルクに注目してみることにする。

本稿は、環境問題にかかわる重要な倫理的思想のいくつかを展開しようとする試みである。そこでは現在活発に議論されている環境倫理に関し、網羅的に議論することはないが、あくまでもその基盤となつてゐる倫理思想や宗教的見地を導こうとするものである。これによつて今後さらに論議が求められている重要な課題を浮き彫りにする一助となるであらう。

第一章 環境問題をひき起した諸原因

ここではまず現代の環境問題を引き起こした倫理的価値観を概観してみよう。多くの論者によつて述べられたように、大きな諸原因としてユダヤ・キリスト教的倫理と自己中心的倫理の二つがあげられよう。ここではまず前者にかんしてさまざまな論議を重ねたリン・ホワイトを取り上げることとする。

第一節 ユダヤ・キリスト教的倫理

リン・ホワイトによれば、現在の環境危機をひき起こした歴史的根源のひとつとしてあげられるのは、ユダヤ・キリスト教

を中心とした一神教なのである。

一神教であるユダヤ・キリスト教は次の点で他の諸宗教とは著しく異なる。まずその時間概念であるが、始源と終末観という直線的な時間概念を保持している。その時間概念は、たとえば、季節の移り変わりを基盤にしたような周期的な時間概念とは著しい差異を示している。そこでは目的論に根ざした永遠の進歩という信仰を形成することとなるのである。

もうひとつの特徴としては、前述の時間概念に直結しているが、その創造物語が挙げられる。人間は自然や動物の創造のあとに創られ、しかも神の似姿として創られた。それは神自身がつとであるように、動物と自然に対する支配権をもつとともに人間は自然の一部ではないことになる。つまりそれによつて人間と自然の二元論がうちたてられただけでなく、人間は自分のために自然を搾取し支配することこそが神の意志であると思われるのである(1)。

現代の科学と技術とは、実は人間と自然との関係をこうしたユダヤ・キリスト教的態度に負つてゐる(2)。神をより深く理解するために自然を宗教的に研究することが自然神学であるが、近代科学は自然神学の延長上にある。それは神が創造した自然をとおして神を知ること、神にならつて神の考えを追うことを意味する。西洋科学はこのキリスト教神学の母体のなかで醸造された。つまり、現代科学も技術もともにいわゆる西洋に起源をもち、一七世紀の科学革命、一八世紀の産業革命よりはるかに古くからその伝統を引き継いだものなのである。さら

に西洋の技術は、部分的には人間は自然を超越しており自然に對する支配權をもつ、というキリスト教の意志主義的實現なのである。そこにはアニミズムへの徹底した排除が働いている。すなわち自然それ自身を神聖視するアニミズムは、自然に精神を前提とするため異教的な偶像崇拜となるのである。キリスト教にとつて木は物理的な物以外のものでもない。それは人間のために利用されるべきものとなる。こうして人間は自然の一部であつたのに、次には人間は自然の支配者となり、さらには自然の搾取者となつたのである。

こうしてリン・ホワイトは、科学技術の進展と環境破壊とが実はキリスト教の教義といわば表裏一体となつてると示唆している。人間の自然支配を正当化したのがユダヤ・キリスト教であり、その知的支配と無際限の利用搾取はあらかじめ約束されたものとなる。人間にとつては自然は自身にとつて有用で人間自身にとつて存在しているものであり、自由に使用されてしかるべきものとされる。

のちにこのホワイトの見解は多方面から厳しく批判されることになるが、それは次章で述べることにして、環境問題をひき起こしたとされるもうひとつの倫理的側面を示すことにする。

第二節 他者危害の原則

環境問題を生じせしめた倫理的原因としてとりざさされるのは、人間個々人に基盤をもつ自己中心的な倫理とされるものである。自己中心といつても利己主義やナルシズムを意味する

わけではない。道徳にかんする西欧の伝統的教えに根ざしており、もつぱら隣人に対して害となる行為だけはつしむべきであるということである。冒頭に表現した「他者危害の原則」というのは、その社会性を裏付けるものとして、政府が個人の生活に干渉することができるのは、個人の行為が他の個人に危害を与える限りにおいてである、ということを意味している。そしてこの自己中心的な倫理観はそのなかに「個人にとつての善は、社会に利益をもたらす」という主張を前提としている。

この教え自身は現在社会においても最も影響力をもっているものであるが、キャロリン・マーチャントによれば、歴史的にはこの倫理観は西洋においては一七世紀に支配的な地位についた³⁾。宗教上の背景として生じたことは、いかなる個人も倫理的な生活を送ることによつて彼／彼女自身の救いを確実なものにすることができるとする（アルミニウス派の）教義が勢力をもち始めたのである。このプロテスタント倫理は創世記の「生めよ、増やせよ、地に満ちよ。地を従わせよ」に適合し、個人の倫理的な行為はより勤勉に自然を荒地から文明化することに發揮されたのである。そしてこの倫理は一七世紀の政治哲学者ホッブスにその源泉をみることができ。『リヴァイヤサン』（一六五二）のなかで彼は、人間は自然状態においては、あらゆる事物に対して自分の能力を使用する自由をもち、その点に關して何らの禁止も制約もつけなないとらえている（「自然権」）。その場合、各人は自身の権利のみの拡張をめざすために、お互いに食うか食われるかの「万人の万人に對する闘い」

の状態となる。しかしこの状態のままでは人間は自分自身の生存権もおびやかされることになるので、この自然権を制約して、他者と自己との同等であることを前提として社会的結合を形成するのである。こうして自然状態を支配している無秩序状態を脱するものとして社会契約が成立する。各人は自身の恐怖から権利をひとつの権力に委譲しそれに従う。国家の統治と支配とはこうした契約による秩序づけによって成立するのである。

現代資本主義社会においては、この自己中心主義的な人間観は国家の個人への干渉を最小限とするある種の放任主義として特にアメリカで主流であり続けた。環境問題にかんして述べるなら、(物言わぬ)自然環境は配慮すべき隣人とはみなされないわけである。そしてこの他者危害の原則に従うかぎりにおいては、あくまでも個人の利益が課題となるために、社会集団やあるいは企業などの振る舞いは、そもそも考察の対象とされなくなる。

この章においては、現在の環境問題をひき起こした諸原因とその歴史的背景にかんして簡単にふれた。近代科学技術のおおきな発展はユダヤ・キリスト教が容認した神の似姿としての人間の自然支配に基づいており、この宗教的思想が遠因となって環境破壊を導いたのである。またそれにもない、個人倫理の他者危害の原則が、環境自身にたいする徹底的な無関心をひき起こすと共に、(企業、国家など)社会集団の振る舞いに対しても十分な配慮を得ることとならなかったのである。ここで

は、必ずしも個々人のモラル低下が環境問題をひき起こしたのではないことに注意が向けられるべきだろう。

本章では環境問題をひき起こした原因として大きく二つをあげたが、無論これにつきるものではない。むしろひとつの指標とみなされるものである。環境問題には実は歴史的な多重性が横たわっている。

次章以降ではそれを踏まえた上で、環境倫理に関するさまざまな動向をさぐることにしよう。こうした探究で糾弾された原因なるものについて、多くの論者が異論をとなえつつ、環境倫理に対してさまざまなアプローチを試みているのである。大きく区分して、人間中心主義、人間非中心主義、現象学・解釈学的動向(生活世界・風土論)の順に議論を展開していくことにする。

第二章 人間中心主義的倫理

前章で環境問題をひき起こした諸原因となると思われた思想を簡単にふれたが、そのどちらもその特徴として、人間を中心におきその利害関係を中心にした行為が環境問題と化したと捉えることができよう。こうした解釈に対し、伝統的倫理観に即して、あくまでも人間を中心として捉えたまま、自然に対する接し方をいわば漸近的に見直そうという倫理思想上の動きがみられる。

第一節 私利への訴え

まず、前章でのべた自己中心的倫理、「他者危害の原則」をそのまま認め、より緻密な方向に押し進めることによって環境問題の解消を目指すとしている考察がある。たとえばダグラス・H・ストロング&エリザベス・S・ローゼンフィールドがそれで、彼等は「啓蒙された私利」という表現を使っている⁽⁴⁾。彼等によれば、環境の諸問題の解消は基本的には先に述べた倫理で十分で、むしろその倫理の適用を現状に合わせた方向に導くことを示している。現在のよ様な近代社会においては、これから新たなヴィジョンの力によって環境に対する慣行についての道徳観を感じさせることが難しい。それよりもむしろ「私利」に訴えるほうが、より現実環境倫理を受け入れやすいだろう。現在の自然環境に対する私利への訴えは、最後まで健康な生活を送りたいという極めて自然な欲望へ訴えるものである。また未来の世代にたいしては子孫への自然な関心がその支えとなる。たいいてい人間は子孫の中に自らのある種の不死性をみているのである。この私利への訴えが従来自己中心的倫理と異なる点はただ「土地に対する危害をひき起こすべきではない」という義務を付加するだけである⁽⁵⁾。土地に対する危害は、間接的に社会の他の成員に対して危害を加えることになるので、他者危害の原則の自然な拡張であり単にもうひとつの義務とみなされることになる。

第二節 救命艇の倫理

さらにこうした自己中心的倫理の方向としては、G・ハーディンの「共有地の悲劇」および「救命艇の倫理」⁽⁶⁾がその主流を示していると思われる。

共有地の悲劇はあるシミュレーションのもとでの議論である（共有地の悲劇はある種の比喩であるが、ごみの廃棄問題、大気汚染問題などにその類型性が確認できる）。ある共有地に個人個人が多く羊を放牧させた場合、結果として過剰放牧になるというのである。たとえばその個人にとっては羊一頭につき利得が+1であるとする。これに対してその過剰放牧による環境劣化に支払うコストは、その個人にとつては、-1よりも低いはずである。そのコストはその共有地にかかわる全員によつて平等に負担することになるからである。こうして過剰放牧は避けられず、共有地の悲劇が生ずるのである。これを避けるためには、この共有地にかかわる人間がお互いの間で同意に基づいて相互強制をすることである。こうした議論がホッブスの影響の元にあることは読み取れるだろう。実際、このハーディンの議論においては共有地に対する個人の振る舞いは、他者危害の原則に則り、自身の利益を最大にしようとしているとする合理的な人間像を暗黙の前提としている。

ハーディンはこうした環境問題を解決するために救命艇の倫理と呼ばれる提案をしている。彼は個々の国家を救命艇とみたて、豊かな国を適度の人口が乗船している救命艇、貧しい国を

人口過剰な救命艇と考えて議論を展開している。こうした状況の場合、豊かな救命艇はこれ以上の乗船を認めてはならないとする。というのも、人口過剰で貧しい救命艇からの移住を認めたり、あるいは貧しい救命艇への援助を行うなら、結局豊かな救命艇もその環境を維持することが困難となり災難に襲われることになる。そしてまた、移住がまったく自由であったりして、地球上の資源がすべての人に使用が許されている「共有地」と化すなら、結局地球自身が共有地の悲劇が避けられないのである。こうして救命艇の倫理はあくまでも、個別の救命艇の資源の維持と環境保全を優先させるといっても、地球全体の維持や保護は間接的なものとなる。その点ではこの倫理はマーチャントも指摘するように⁷⁾、あくまでも自己中心的倫理をもった個人を前提として議論を展開しているのである。

以上述べた自己中心主義的倫理に基づいて環境倫理を展開しようとする試みは、伝統に根ざした考察であることから、現実性を帯びたものといえよう。しかしこの倫理には弱点も抱えている。この倫理は結局個々人の倫理に集約されるために、集団や地球全体への視点が欠落しているのである。

第三節 功利主義的倫理

次に同じく人間を中心とするが、より社会性を配慮した思想である功利主義的な倫理をとおして環境倫理を考察することにしよう。ここではまず前章で述べたリン・ホワイトに対する批判としてJ・バスモアに注目してみよう。

バスモアによれば、先に述べたリン・ホワイトの歴史分析はいわゆる西洋思想を単純に一般化しすぎているのである。それはもつと多重で錯綜している。

まず、キリスト教自身決して単一の思想のもとにあるのではなく、そのなかにも大きくわけて保守派と急進派の二つの伝統が見られる⁸⁾。保守派は主に東方キリスト教会にみられる態度で、神が万物を人間が利用するために計画したのだから、人間がそれを変えることは不敬にあたると捉える。むしろ変えなければならぬのは人間自身のほうである、とされる。それに対して急進派は、人間を自らの手で新しい自然を築きあげることができると半神半人的存在とみなしている。

さらに西洋文明の伝統のなかには、自然に対して人間が支配者⁹⁾として専制君主としてふるまうような態度とは異なる別の態度も見られる¹⁰⁾。

一つは神秘主義で、自然そのものを神聖で犯すべからざるものと受け取るもので、キリスト教や科学とは相容れないにも関わらず、多方面に影響を及ぼしている。それ以外には人間は神から自然の世話をまかされたいわば神の代理人としての役割を果たす農園管理者(スチュワード)であるという伝統と人間は自然を完成させるためにこれに協力する役割を担っているとする伝統がある。ただしバスモアはキリスト教自身のなかにはスチュワード精神を読みとることはほとんどできないと述べている。

こうしてみると、リン・ホワイトが述べたようなユダヤンキリスト教思想が現代の科学技術の進展をはかったとともに環境

破壊をひき起こしたと捉えることは、かなり一面的であり、それは西洋思想の多重構造を無視しているのである。(ただし、パスモアは環境破壊の諸原因がこの思想にあることは間接的に認め、否定していないようである。)彼自身は、環境問題の解決もこの多様な思潮から読み取ろうとする。

彼はこの自然に対する伝統的な関わり方から重要な区別である二つの態度を抽出した。一つは保全 (conservation)、もう一つが保存 (preservation) である⁽¹⁰⁾。保全の方は将来の消費にそなえた資源の節約を意味する。それに対して保存の方は「『からの保護』を意味する。たとえば生物の種や原野を、破壊の危険から保護する立場がそれに当たる。

両者は環境汚染や資源の枯渇に対してもそれぞれ反対するが、その立場は極めて対照的である。保全論者はあくまでも、自然を活用し、開発することそれ自身には反対しない。そうではなくて自然利用を行う際の不注意と不経済に対して反対しているのである。自然は人間にとって有用な場合のみ保存され、それらの生存権が認められる。それに対して保存論者は、人間の経済目的にしたがった自然利用そのものを反対しているのである。そうであるから、人手がはっきりとはいつていないような地域は現状のまま維持し、絶滅の危機に瀕している生物の種を滅びから救い出し、保護することを叫ぶのである。それゆえこの立場の場合、極端には人類にとっての利益を損なう場合でも保存することを主張する。

パスモア自身は、もっぱら前者の保全論の立場にたち、ある

いは精神としてはもっぱら保全論的ともいふべき保存論の擁護に回っている。というのも人間が動植物や景観を人格のように扱い、道徳的共同体を一緒に形成しようとすることは世界の文明化を不可能にさせるからに他ならないからである⁽¹¹⁾。

そして彼は、「自然は人間に仕えるためにのみ存在するという教義」がいかに信じがたいものであっても、「自然のなかに存在するものはわれわれにとってなんらかの役に立つものだとする、一層弱い見解」にはいかなる反論も存しないと考えているのである⁽¹²⁾。これによって生への畏怖―蛮風のふるまいにたいしての敵愾心(ちようど芸術作品や諸財産に向けられるのと同様の)が保たれることになる。これは神秘主義には至らないものの、人間中心主義からの自然への限らない接近といえよう。こうしてパスモアは人間偏重主義者だという非難を免れるのである。そして、環境汚染が、個別の人間に対して財が減らないにしても人類全体にとっては一つの損出をまねくことになるがために避けなければならない。その点において彼の倫理的背景は功利主義なのである。

功利主義はJ・ベンサムとJ・S・ミルによって提唱された倫理で、「最大多数の最大幸福」という表現で要約される。つまり社会は最大多数の人間のために最大の利益・幸福をはかるように働くべきであるというのが骨子である。ただし、この場合個人の権利や自由・平等といった正義が認められるのは、あくまでも最大多数の人間にとって最大善になる限りである。前章で述べた自己中心主義があくまでも個々人の権利を優先するが

ために、この点が異なることになる。なお功利主義の述べている善は人間の快・不快といった感情を中心にして捉えられている。それゆえ社会は社会を構成する人間が感じる苦痛全体を最小にするようにする義務をもっているのである。

パスモアは人類全体の利益を優先させるといふこの伝統的ないままでなれ親しんだ倫理をより一層一般的に守り抜くことをめざす。それに対して彼は排除すべき思想として西洋神秘主義の流れ（それに基づいた自然保存思想）を批判するのである。それは人間非中心主義的な全体論として個人を排除することになり、こうした諸問題の解決には寄与しないのである。また自然を神聖視（犯さざるものと）することは、我々の伝統とは不調和を引き起こすばかりか、自然と人間との現実にある相互依存に対して目を向けていないことになる。実際こうした立場は、地球上に全く人間の手のはいっていない原生林は存在せず人間との共生関係にある、という現状を無視することになる。

パスモアの論調はあくまでも人間を中心にした見解で、それをいわば改良していこうとするものである。伝統的な人間中心の見解をあくまで「内在的」に批判し克服しようとして試みている。新しい徳や倫理、また形而上学の革命も必至ではない。新しい道徳原理を求めるのではなく、新しい行動様式を求めようとしている。

実際たとえばこの功利主義的観点を徹底させることで、世代観倫理たりうるとみなしている議論もある⁽¹⁵⁾。すなわち功利主義的観点にとつてはもともと幸福がいつどこで誰のために生み

出されるかということが重要ではないから、逆に制約がないわけで、人類全体という場合、現世代の人類に限定されず、世代を越えた将来の人々にたいしてもその義務は成立しうる、というものである。無論、こうした議論は、もともと視野にはいつていなかったがゆえに限定されず、それゆえ全体に対して妥当する、と述べていることになり一つの転釈であろう。

功利主義からみるとやはり環境は二次的なものであり、あくまでも人類全体の幸福の促進に関する事柄となる。つまり環境自身が固有の価値をもつか、あるいは人類全体の幸福とは独立したものであるとはみなしていない。しかしすべからず社会の構成員全体の幸福に配慮するならば、自然に対しても配慮されなければならないとみなしている。環境破壊は結局は間接的に、その破壊をとおして人類全体の利益を害するが故に、保護されるべきなのである。

功利主義は個人の善よりも（将来の世代をも含んだ）人類全体の善を優先する。一旦破壊された自然環境は回復することが難しいがゆえに、将来の人類全体に対しても配慮するならば、そのためにある種の動物種の絶滅を防ぐために、個人の利益が二の次にされるということも生じうることになる。

しかし自然に対する配慮ということが問題ではなく、自然と人間全体とのどちらを優先させるか、あるいは人類全体にたいする利益をゆずってでも、自然保護を優先すべきではないかという見解に対しては批判的である。それは自然自身がやはり倫理の基盤である社会（およびその構成員）の外部にたたざるを

得ないからである。そのばあい、その環境破壊が将来の人類の利益に反するという方向で内部化されるが、その場合にも現代の人類と後の世代とは同等の権限をもつのか、あるいはその地域に密着した住民と、全く疎遠な人間とを同等とみなすのか、など社会の最大多数の適用範囲や個々の人間間の加重といった功利主義上の諸問題を抱えることとなるのである。

第三章 人間非中心主義的倫理

前章では、人間を中心とした倫理を展開し、またその基盤として宗教観や人間観を考察した。しかし環境倫理はそれに留まるわけではなく、この章では人間中心主義に対抗する方向の議論を展開することにする。ただしすでにバスマアが批判した西洋神秘主義の流れとは異なる位置付けがなされる動向を探ることにしたい。

まず環境倫理の祖といわれているアルドリオポルド(一八八七—一九四八)の土地倫理(Land ethic)をとりあげてみよう。

レオポルドはまずオデッセウスの奴隷女というエピソードからその主張を述べる。

オデッセウスがトロイ戦争から帰還すると、その留守中に不埒な行為があったとして、彼の家の奴隷女達を縛り首にした。この処置に対して当時の倫理道徳はなんら抵触しなかった。それはこの奴隷女達が彼の所有物であったからである。所有物に關しては、当時も現代も所有者の都合にしたがうわけで、その

処置の仕方にかんしてはなんら道徳的問題は発生しないわけである。

こうした例を示したのちに、レオポルドは倫理は歴史的にみて大きくわけて三段階に進化したと捉える。つまりその第一階は個人、第二段階は社会、そして次には土地に倫理の範囲が拡張されることになる^(註)。つまり、古代ギリシアにおいては所有物とみなされたもの(奴隷)も現代においては倫理の適用範囲となり、そして今後土地に対しても妥当するとみなされる。

彼から見ると倫理と生態学とは異なる立場から同じ内容のことを別表現で語っていることとなる。生態学からは、「倫理とは生存競争における行動の自由に設けられた制限」を意味する。哲学からは「倫理とは反社会的行為から社会的行為を区別すること」なのである。どちらにしろ倫理は個人や社会が相互依存関係にあること、そしてそれらが互いに助けあう方法として捉えられることなのである。このことは生態学からは「共生」と表現される関係である。

ここでレオポルドはこの共生関係にあるものの枠を土地にまで広げるのである。この場合の土地という表現は、土壌、水、植物、動物等を含みその総称として語られる。この場合この関係のなかで人間という種の役割は土地という共同体の征服者というよりは、一構成員、一市民となるのである。

彼がこのように土地と人間との共生関係を強調するのは、いわゆる食物連鎖を動植物といった生物相ばかりではなく、土地にまで拡張するからである。その場合のその連鎖、依存関係は

エネルギーの循環を意味している。こうした観点からみると、土地は単なる土ではなく、土、植物、動物という回路を巡るエネルギーの源泉なのである¹⁵⁾。そして食物連鎖は単にその上部の層に送る回路ということになる。

以上のようなレオポルドの見解は、人間を中心としてみる視点を一旦かっこにいれ、あくまでも人間を土地を含む、エネルギーの全体系の一員とみなしているわけで、その立場にたった上で、あらためて人間のふるまう倫理や行動規範を捉えなおそうという試みである。その点ではいままで述べてきた人間中心的な倫理からは明らかな一線をひくことになる。レオポルドのなかに内在する見解としては、倫理は進化論的に展開するということが、自然環境を全体論的に捉えようという傾向がともに含まれているが、ただかならずしも神秘主義的見地にたつたうえで、人間非中心主義をうたっているわけではない。その点はパスマアが述べた全体論への批判は当たらないことになる。

ただし、個人間の関係を律する倫理が進化しそれが社会の発展とする議論は明らかに歴史的事実に反する。印象深い物語だが、人間自身でさえ、所有物（奴隷）から倫理上の適用範囲となったのだから、土地もそのようになりうる可能性があるが、類比的に語ることは、説得力に乏しく単なる可能性にとどまっている。また人間という種に関しては規定しているが、人格をもった個人については述べていない。

このレオポルドの主張を展開したさまざまな難点を精緻に解決しようとなしたひとりに J・B・キャリコットがいる。

キャリコットにおいては土地倫理の第一のそして最大の原則はレオポルドの述べた「あるものが、この生物共同体の統合と美を保存するものであれば正しい。その逆の傾向のものは正しくない。」¹⁶⁾ ということになる。

この原則にしたがつて、土地、水、植物や動物の倫理的扱いを徹底的かつ包括的に捉えていこうとするのである。一見すると動物に対しても倫理的な自由と平等に関して考察することはかなり違和感を思い起こさせるのに、土地や水、岩にさえそれを拡張することは滑稽さと紙一重ということになるかもしれない。

しかしこの倫理で問題になっているのは、ある行動がその生態系の全体にどのような影響をあたえるのか、その点がポイントになっているということである。それゆえある動物なり植物なりがあくまでもそれが属する生態系なかでどのような位置付けをなしているのかが問われることになる。もしその動植物がその生態系の安定性と統合性を維持することに極めて重大な寄与を果たすならば、それは保存すべき対象となる。そこからレオポルド個人の嗜好であった狩猟、あるいは動物の殺傷、木の伐採も、それがこうした観点からするならば許されるしまった必要なこととされるのである。

以上の点はもう一つの人間非中心主義の思想といえる動物解放論とは異なる観点にたつことになる。動物解放論は感覚を重視する立場で、動物にも苦痛を感じる感覚がある以上、倫理的な扱いを受けるべきだとする議論だが、この感覚をもたない植物（や土地）への配慮が乏しいとともに、基本的には功利主義

の拡張であるからである。

こうした土地倫理の思想上の基盤を、キャリコットはベンサムの功利主義にもカント的な義務論にも求めない。むしろプラトンの道徳論にその共通性を見ようとする¹⁷。功利主義も義務論も近代思想の常として、その構成員に対して道徳的な平等性を原則として保持している。つまり人格相互は平等であり、その間に差別があつてはならないとされる。しかしプラトンも（そして土地倫理も）その原則には組み合わない。土地倫理はその構成員のすべてに対して平等の道徳的価値を認めず、むしろあくまでも土地という生態系全体とそれに属する個体（人間の個体も含む）との関係において規定される。この点、プラトンと同様に全体論的な観点にたつている。プラトンにおいて彼の立法が目ざしていることは、特定の個人や階級の利益ではなく、あくまでも共同体全体の福祉なのである。そしてその共同体にたいする正義や徳といった貢献の度合いがその構成員の相対的な価値が評価される。プラトンにおける身体と魂、社会の関係性と類似して生態学の立場から個々の個体と土地との関係のみている。

キャリコットはこのように土地倫理が近代倫理からみてかなり異質なものとみなされる点を自覚しつつも、西洋の伝統からみればその異質性は解消されるとみなしている。また（すでにのべたように）レオポルドが土地倫理の基盤として倫理の進化的展開を議論したが、それが歴史的な事実と適合しえないことを乗り越えようと思われれる。

シュレイダー・フレチエットは土地倫理で課題となっている環境自然の権利に関して、倫理的、法的根拠を明らかにしようと試みている。彼女は特にクリストファー・D・ストーンを援用しつつ、人間の福祉とは独立に自然は権利を有するとみなしている。

環境自身が権利を有し、法的根拠を持つているという意見はかなり奇妙なものに聞こえる。ある森林や干潟などがそれの所有者やそれを利用して人間が権利を主張するのではなく、その自然自身がその権利をもっており、その権利を犯された場合には法廷、裁判にたつことができるというものである。一般的には「当事者適格」といつて、法的にはあくまでも原告側に直接の利害侵害がなければ訴訟をおこすことができない。ただしこの「法的権利」概念そのものがある明晰な分析による結論というよりは、伝統的歴史的に受け継がれてきたものなのである¹⁸。シュレイダー・フレチエットは環境にもその権利がある、ということをも三つの側面から議論している¹⁹。一つは社会はすでに、法人、信託、地方自治体、あるいは船舶など、多くの無生物に対してその権利保有を認めているという事実である。この場合注意すべきことは、これらにたいして人間とまったく同一の権利を与えているわけではないことである。あくまでも自然の被害にたいしてなんらかの法的配慮がなされなければならないことを述べているのである。

次に、自然の権利を認めることは、人間社会にとつて（被害の）対象が明確になり、いわばその代表者となりうる。そして

その全貌が把握しやすくなるというのである。たとえば製紙工場による河川汚染に关んしての訴訟問題という場合、この河川に關する個々の人間の多様な賠償問題という形であればならぬ損害というよりも、損害の焦点が自然物そのものであるならば、その自然物の後見人がその代表者となりうるのである。

最後に、人間は、人間自身で単独に存在しているわけではなく、人間以外のものと世界を共有しているということである。

こうした議論に含まれる哲学上の反論にたいしてシュレイダー・フレチエツトはさらに議論を展開している。最初の主張である、無生物にたいしてすでに権利を認めているのであるから自然についてもその権利を有することを容認してもよいのではないか、という点に対する反論として、こうしたアナロジーは妥当ではないというものがある。法人などの無生物にその権利を認めているのはあくまでも人間中心の利益關係がそこに内在しているからで、それに対して自然に権利を認めさせることは、それとは異なり、個々の自然に対する利益を認めることになる、というわけである。しかしこうした反論にたいしてシュレイダー・フレチエツトは、要するにいままでそうした判例がなかったというだけであり、いままで権利の認められなかったことがその後拡張されていった例、たとえば黒人、女性など、がある以上、自然物に対して権利を否定する法的根拠にはならない、としている。しかしながらこの点にはこれ以上踏み込まず、自然物に対して権利を認めさせる積極的な法的根拠をつめてはおらず、あくまでもその可能性を指摘しているにとどまっ

ているのである。

次に想定される反論として、法的権利を環境まで拡張することによって生ずる経済的な負担は極めて大きいと予想されるが、それを支える根拠が乏しいということである。つまり功利主義の見地からみて、自然の権利を承認する意義を明らかにする必要があるということである。この点に対して彼女は、権利の承認に対する道徳的正当化はすでに権利を享受している人々の利益からはなされる必要はないし、また多くの場合なされない、と指摘している。しかしまた、人間にとつて現状がその健康ばかりか生存をおびやかされている以上、自然の権利を認めることは、十分にその意義があることになる。さらにまた、環境の権利を認めることは、人間自身をより優れたものとする可能性が開けるのである。つまりそれによつて人格上の成長のぞまれるのである。しかしこうした指摘は、結局人間全体と自然とを二項対立的に捉えているにすぎず、人間相互のなかにある複雑な利害關係を捉えていないのではないかと考えられる。

最後の反論として、権利と責任という対称性の問題が挙げられる。つまり自然に対する権利を認めた場合、権利あるものにはかならず責任が負わされることになるが、自然に対して、それが可能であろうか、ということである。そこには自由のないところには責任は発生しえないという暗黙の哲学上の前提が横たわつているのである。たとえば自然物に権利を認めるならば、逆にその自然物がもたらすさまざまな災害、被害にか

んして責任が生じることになるわけだが、自然物にはその災害を回避する自由も意志も持ち合わせていないのである。

こうした反論に対して、彼女は、人間相互の間であってはまる無過失責任の例が、こうした自然物に対して適用されるのではないかと述べている。たとえば、Aの所有する車がブレーキ故障などで結果としてBに損害を負わせた場合など、たとえAに事故を回避する自由がない場合でも無過失責任を負わせることになる。むしろこのように述べたからといってこの問題が解消されたわけではない、とシュレイダー¹¹フレチエツト自身認めていて、実際この例は権利と責任に関する非対称性に関する法的諸問題との類似性を指摘しているに留まっている。

以上のように土地倫理とそれにコミットする研究者を簡単に批判的に概括してみたが、その論議にはそれ以外に難点がつきまとっている。

なによりもそれは一つの単なる可能性としてしか受け取られかねない。動機づけられ、現実性を帯びた倫理的可能性としてはやはり十分に展開されていないのではないか。キャリコットも認めているように¹²、人間以外の種や土地に対して、まったく人間から独立した価値評価する主体のない価値というものを想定することは内部矛盾を引き起こすことにつながりかねない。

また、このような全体論を主張することは、個別の人間（や動物）を差し置いて、動植物の種や生態系を優先させることとなり、それは環境ファシズムであると揶揄されることとなるのである。

第四章 生活世界論を手がかりとして

前章までで、人間中心主義、人間非中心主義として区分される環境倫理にかかわる論議を考察してきた。

しかしこの両者の見解は実は人間も自然もひとつの実体として捉え、人間対自然という対立項のもとでその議論を展開しているのである。そこにはいわゆる近代的二元論が隠された前提をなしている。この枠組みの中では、人間中心主義の場合、人間からいわば自然にむかつて漸近的にその価値を見いだそうところみられる。しかし最終的には自然対人間という図式の元で、どちらを優先させるかという二者択一を迫ることになりかねない。また生態系全体をシステムとして捉える人間非中心主義は一見この図式からは解放されているようであるが、そもそも人間存在以外に対し、それ固有の価値を人間の価値観あるいは権利論からはなれて論議することは、極めて困難であろう。そして逆に評価する主体を想定するとそこでシステム全体との対立を生み出すこととなる。

これらに対して、もう一つのあり方として、こうした二元論の枠組みが近代特有の議論であるとし、この固有の立場を批判的に解消しようとする試みをおして環境問題を展開しようとする方向も見られる。こうした二元論的枠組みを批判する思想上の基盤として現代哲学の現象学・解釈学がある。ここでは現象学・解釈学から直接間接に影響を受けている環境倫理をとり

あげ、とくに現象学の生活世界論との関わりから捉えなおしてみよう。

現象学における生活世界とは現象学の創始者であるフッサール（一人五九一—一九三八）の後期を代表する思想で二元論にたつのではなく、あくまでも日常世界から議論を展開しようとする。生活世界は我々自身の日常周囲世界であり、知覚によって与えられ、その都度経験され、また経験しうる世界である²¹。

我々はいま・ここという視点に立つてその中心をとおしてこの世界を生きている。しかし人間はこのいま・ここという制約をやぶって普遍性を求める。それを西洋近代は、数学をとおして自然科学として実現した²²。自然科学は時間空間をいわゆる客観的な均質なものとして規定したのである。しかし自然科学の時空はあくまでも生活世界から発する一つの特異な世界である。

つまり生活世界は自然科学にとつて忘れ去られた意味基底である。自然科学は生活世界の自明性にいわばよりかかった上で成り立っているのであり、自らが生生活世界に対して、いかなる位置付けをなしているか探求することはない。しかし生活世界と学とのかわりを、このように一方的に基づき関係で見ることとは、逆に生活世界の広がり大きさ捉え損なうものとなる。すなわち科学の成果は逆にその都度生活世界に反映し、生活世界の中に組み込まれることになる。そこでは客観的な科学の世界は、単に生活世界に対立し、また生活世界に基づいていと捉えられるばかりではなく、生活世界という全体の一部をなし、その都度生活世界を豊かにしていくとみなされている。

生活世界はここで述べた自然科学ばかりではなく、精神諸科学など多様な科学の諸成果も含む。またそうしたいわば高次元の所産ばかりではなく、我々の日常生活において形成されたそれぞれの歴史的文化や言語、慣習風習をも含んでいるのである。

それゆえ、生活世界はいわゆる自然環境にかかわる生態学的次元と文化伝統の所産である象徴的次元の意味の両方を保持している。さらに生活世界は、個々人の体験に関わっている以上多面的な現れを有するが、その地盤としては唯一性を保持しているのである。

この概念は日常性から学を展開しようとする動向のひとつとなり、現在では社会学や歴史学、あるいは地理学等に波及し、環境倫理に関する論議の際にもひとつのてがかりとなっている。

オギエスタン・ベルクはこうした現象学の生活世界論や現象学的解釈学のハイデッガーの影響のもとで独自の風土論を展開している。彼は特に和辻哲郎の「風土論」を批判的に受け継ぎ、あるいは現代の現象学的地理学者のイーフォー・トゥアンを援用しながらその風土論を倫理的現場へと導いている。

風土は人類の大地（地球）に対する「関係」を意味する。たとえば我々が生きている環境社会は、人工物を排除した全く人間の手つかずの自然でもなければ、またどんな都会においても、すべてが人工的にコントロールされたわけでもない。人間にとつて自然と文化とは常に融合している。自然は自然として存在し、人間はそれに関わっているというのではなく、自然と人間とはあらかじめ関わっており、そのかわりの中から多重

の意味が発現するのである。風土は自然と文化との両方の次元を共に保持している多重性をもった意味の重層構造なのである。自然であれ、文化であれすべての事物（という意味）は人間がその固有の存在を通じてそれら事物に意味を与えることにおいてのみ存在する⁽²⁵⁾。人間にとつて自然に接するとは、風景を通じて多種多様な文化的な意味をあらかじめ受け入れていることなのである。この場合人間はその世界を「〜として」多様に規定しているが⁽²⁶⁾、ベルクはさし当たり、それを資源、拘束、危険、楽しみの四つのカテゴリーに分類している。

たとえば風景はそれ自身客観的に存在しているわけではない。それは時代性に応じて現出するなかである。西洋では、一六世紀にはいるまで、いわゆる自然を風景として楽しみ、そこに喜びを見いだす文化は存在しなかったことが知られている。風景は一般的には見ること自身がたのしいものである。しかし観光の資源としても規定される。しかし規制（拘束）によつて都市計画上保護されるものとしても規定される。さらには観光客によつて公害がもたらされれば危険ともなりうる。ここではこの「〜として」規定される規定性が、価値的な内容ばかりか、因習的な制約、さらに高度な文化的で客観的内容をも包含していることに注意しなければならぬ。しかもこうした意味内容は、それ自身を直観的にとらえることができるのである。この場合この「いま・ここ」という中心ををなし、この世界との関係性をきり結ぶものが身体である⁽²⁷⁾。この身体をとおして環境には多重の意味が立ち現れてくる。

しかし逆に言えばこの環境が身体性をそのつど形成していくのである。身体は風土を通して意味形成しつつ、逆に形成された意味連関の網の中で制約されることにもなる。こうして風土はその地域にかかわる者にとつて、個人的な経験を越えて、しかも歴史性をもったものとして存在するのである⁽²⁸⁾。そこで風土はまた永久に変わらないものではなく、またけつして固定的に保護されるような対象ではないのである。つまり風土論は、固定的な見方をされがちな保護論にたいして時間的歴史的視点を与えうるものといえよう。さらにまた地域社会の人間が、当事者として風土をどのように変化させるのかを、その地域の歴史性を踏まえた上で選択する余地を与えるものといえよう⁽²⁹⁾。

こうした立場は、あらかじめ全体的・鳥瞰的立場から（正しいとされる）原理を検討するというよりも、むしろ逆にその地域性から妥当する選択を確認する作業をみていき、それを連携しあうことになる。その点においては人間の視点拘束性はのべているが、決して人間中心主義とはいえない。

むしろより具体的にはたとえば嘉田や鬼頭が展開しているように、地域に密着した当事者の立場からの環境問題が問いなおされることになる。そしてむしろ普遍的な倫理観を求めるのではなく、個々の現場のもとでもローカルなそして多様な文化形態から個別の倫理を形成しつつ、その適用を考察することが可能となるのである。

もちろん、こうしたいわば地域密着型の議論による倫理の確立が、地球規模での環境問題という現実からみて、あまりにか

け離れたものではないか、との批判がありうる。しかしこうした風土はそれに関わる人間にとって、風土それ自身からは離れることができないという視点拘束性をもつとともに、逆に（時間的にも空間的にも）その都度解放されており、別の風土への移動や他の風土に関わる他者との交流が約束されている。それゆえ多種多様な風土に囲まれているわけで、その連関のもとで地球が語られうるのである。実際我々が自然を語る場合、それに対する愛着と関わり方は地球というレベルで体験されたものではなく、あくまでも固有の風土における体験を通じて、その動機づけに基づいて語られるのである。

すなわちここでは、人間と自然とが対立するものであり、その対立軸のなかで環境保全かあるいは保護かということを語るという視点よりも、むしろ環境と人間とのかかわり合いにより、自然環境を創造していくという方向が問われているのである⁽²⁸⁾。

結

本稿においては、人間中心主義、人間非中心主義および現象学・解釈学的見地から環境問題に取り組む幾つかの立場と倫理的アプローチに対して、その思想上の基盤を明らかにしようとして試みた。それゆえ、それぞれの思潮を網羅的に吟味したわけではないが、それぞれの思想上の骨格と哲学的な制約が示唆されたと思われる。

人間中心主義の基盤には大きくは他者危害の原則と功利主義

があげられ、どちらも現代社会における倫理観として伝統的に引き継がれてきたものである。この立場からは環境倫理問題は、この倫理観の延長上にいわば人間から環境へと漸近的に適用させようと試みる。しかしこの場合、環境は人間に対して常に対立項、外部にとどまるために倫理的な基盤や社会的枠組みに組み込まれることはないのである。

人間非中心主義は生態系全体への倫理を問う方向に進むが、キャリコットによればその思想的背景にはプラトンに関わっているとされる。ここではシステム全体の秩序が優先され、個体としての人間はそのシステムの一員としての役割を担うことになる。しかしこうした議論は、一方では、人間自身が判断する価値の立脚点がシステムの中に解消されるか、あるいは逆にその立場を強調するならば、個としての人間とシステム全体との対立が先鋭化することになる。

最後の現象学・解釈学的見地からの風土論では、あくまでも人間と世界との関係性から環境問題を捉え直そうとするもので、人間を通しての環境自身の動的な生成を見ようとする運動である。ここでは環境を多様な文化の展開を導く源泉としてその都度関わりがとわれるのであり、その多様性こそが本来求められるべきものとなる。しかしこの見地からのより具体的な提言はまた論を改めて議論しなければならぬ。

註

- (1) リン・ホワイト(青木靖三訳)『機械と神』、みすず書房、一九七二年、八八頁
- (2) 同書、九二頁
- (3) キャロリン・マーチャント(川本隆史他訳)『ラディカルエコロジー』、産業図書、一九九四年、八五頁
- (4) ダグラス・H・ストロング&エリザベス・S・ローゼンフィールド(田中茂樹訳)『倫理か便宜か―環境についての問い』(シュレーダー||フレチェット編(京都生命倫理研究会訳)『環境の倫理 上』、晃洋書房、一九九三年)二四頁
- (5) 同書、二四頁
- (6) J・ハーディン(松井卷之助訳)『共有地の悲劇』(『地球に生きる倫理』佑学社、一九七五年)、G・ハーディン「救命艇上に生きる」(『地球に生きる倫理』佑学社、一九七五年)
- (7) マーチャント、前掲書、九三頁
- (8) J・バスマア(間瀬啓允訳)『自然に対する人間の責任』、岩波書店、一九七九年、二五頁
- (9) 同書、四八頁
- (10) 同書、一二三頁
- (11) 同書、二一六頁
- (12) 同書、三一四頁
- (13) シュレーダー||フレチェット(竹山重光訳)『環境についての責任と古典的倫理理論』(シュレーダー||フレチェット、前掲書)四〇頁
- (14) アルド・レオポルド(新島義昭訳)『野生のうたが聞こえる』、講談社学術文庫、一九九七年、三一七頁
- (15) 同書、三三六頁
- (16) 同書、三四九頁
- (17) J・B・キャリコット(千葉香代子訳)『動物解放論―三極対立構造』(小原秀雄監修『環境思想の系譜 3』、東海大学出版会、一九九五年)七六頁
- (18) シュレーダー||フレチェット(谷本光男訳)『倫理と自然物の権利』(シュレーダー||フレチェット、前掲書)一六五頁
- (19) 同書、一六六頁
- (20) キャリコット、前掲書、七三頁
- (21) Husserliana, Bd. VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, hrsg. v. W. Biemel, 1954(2. Aufl. 1962), S. 48.
- (22) 参照、拙論「フッサールにおける科学の方法の問題」、『哲学・思想論叢』(筑波大学哲学・思想学会)第四号、一九八六年
- (23) オギュスタン・ペルク(篠田勝英訳)『地球と存在の哲学―環境倫理を超えて』、筑摩書房、一九九六年、八八頁
- (24) 同書、一九九頁
- (25) 参照、拙論「フッサール身体論におけるキネステーズ概念

—自由論への手がかりとして、『倫理学年報』（日本倫理学会）第四一集、一九九二年

(26) 鬼頭秀一『自然保護と問いなおす—環境倫理とネットワーク』、筑摩書房、一九九六年、一六八頁

(27) 参照、嘉田由紀子『生活世界の環境学』、農文協、一九九五年、九五頁

(28) 参照、オギユスタン・ベルク（篠田勝英訳）『日本の風景・西洋の景観』、講談社、一九九六年、第七章

参考文献

加藤尚武『環境倫理学のすすめ』、丸善ライブラリー、一九九一年

飯田亘之、加藤尚武編『生命と環境の倫理研究資料』、千葉大学教養部倫理学教室、一九九六年

加茂直樹、谷本光男編『環境思想を学ぶ人のために』、世界思想社、一九九四年

(すずき・こうぶん 筑波大学哲学・思想学系助手)