

環境倫理学の課題

— 世代をめぐって —

吉野 貴 好

はじめに

A・マッキンタイアは『美德なき時代』において、現代は道徳的混乱のなかにあると述べているが、現代人の倫理感の稀薄さや欠如は道徳の崩壊を思わせるものがある。自己の欲望の赴くままに行為している観もある。我々は規範を楯なえば恥（内的制裁の感情）を感じるが、それは取りも直さず我々が良心を育んできたという証である。現代は数多くの人間が良心を喪失したかのようなのである。人類の存続に対してすら義務を感じなくなっているのではないだろうか。(1)ここで、道徳(Moral)と倫理(Ethik)という術語に若干触れておく。トゥーゲントハットは、倫理と道徳の相違が何処にあるかという問いは、語源的に反省してみても明らかのように、ノロジカとアカシカの相違が何処にあるかを問うようなもので無意味である、と述べている。彼に倣い、道徳的学的反省が倫理学であり、道徳は善悪の判断根拠となる原理である、とこのように考えたい。但し、道徳は

「このために善い」といった付加語的用法ではなく絶対的な用法として、即ち、普遍性をもつ用法と規定したい。更に道徳は人間の内面性に関係するものと、また習慣から形成されてきた倫理は人間の共同体により深く関わるものと規定したい。(2)こうした事態は、近代の倫理観が機能し難くなっているにも拘わらず、それに代わる倫理観が確立し得ない混乱期でもあると解釈できる。トゥーゲントハットは17世紀にまで溯る宗教的な基礎づけが没落したことから生じる倫理的混乱を指摘している。宗教的伝統とは、その背後に遡及し得ない最終根拠である神の言葉（聖書）を意味する。しかし、数多くの人間が信仰を持たない現代では、宗教的伝統に依拠して道徳を基礎づけることは知的誠実さを欠くことになるし、また一つの宗教的伝統に依拠した解は他の信仰者や無宗教者のことを考慮すれば、道徳的規範が要請する普遍性に反することになるとも主張している。(3) (V.E.S. 13ff. S. 66) それでは、伝統的な宗教的基礎づけがその有効性を失っているとすれば、倫理の基礎づけを何処に求めるのか？（勿論、トゥーゲントハットは実定化した宗教的伝統のこ

とを言っているであつて、眞の宗教に倫理の基礎づけを求め得ないと云つてゐるのではない。そのことは吟味されてゐないし、触れられてゐない。私自身は、眞の宗教による道徳の基礎づけ可能性に道を閉ざしたくはない。)彼は、すつきりした解答は出し得ないと思はれるこの難問への解明の過程で、人間はみな同じように判断すると仮定してゐたヒュームにおいては、道徳を普遍化できない欠点があると指摘してゐる。また、唯一道徳を基礎づけたカントの理性に依拠するアプリアリな基礎づけも、擬似宗教的な基礎づけであり、宗教的基礎づけの世俗化であるとする。また、人間の本性である感情、特に同情に道徳への関係づけを行ったショーペンハウアーには、法則はあつても、拘束力としての基礎づけがないと断じてゐる。更に、契約主義は、基礎づけられるものが道徳ではなく擬似道徳であるとしてゐる。(cf. VE. S. 15, S. 73-78)

ところで、拙稿の主題は、こうした混乱する倫理の基礎づけを何処に求めるかとか、倫理の原理・原則を問い直すとか、また道徳諸構想の前提を分析したりすることかが第一義的と言ふ訳ではない。先ず、何故倫理を何処にも基礎づけ得ないほどに倫理的混乱が生じたのが問題である。次に、倫理の原理・原則を問い直すを得ない事態を齎した現代のシステムの何処が問題であり、そして、それに対し如何なる対応があるかである。第一の問いに対しては、トゥーゲントハットも指摘してゐるように、既成の倫理学では対応できない事態が出現してきたからである。(cf. VE. S. 12) つまり、自然観や社会的意識の変

化を惹起するところの技術の進歩及びその結果によつて、従来にはない位置価値を獲得した事態や、現代になつて特に重要視されるようになった事態の故である。例えば、脳死や臓器移植、安楽死、クローン、インターネット、また動物の権利、地球環境、次世代へのエコロジーに対する我々の責任等々の事態である。こうした現実の諸課題に応答しようとして、一九七〇年代のアメリカを中心に生まれた新しい概念が、応用倫理学(applied ethics)である。現実の社会が投げかけてゐる緊急の諸課題は、前掲のように、生命、情報そして環境等々である。従つて、生命倫理、情報倫理、そして環境倫理等々の応用倫理学が要請されるようになった。応用倫理学が眼前の問題を解消できるか否かは定かではないが、近代倫理学の枠組み及びスタイルメントを克服する可能性はある。そこで、拙稿の主題は、倫理学の原理・原則の重要性を認識しつつも、日常生活上新たに出来た事態の考察を通して、従来の価値や倫理を捉えなおすところの応用倫理学、特に環境倫理学の幾つかの課題を考究することである。そのことで第二の自問は必然的に自答されることになると思ふ。そして、ここに新たな倫理学の契機も生じるかと思ふ。

(二) 環境倫理学とは何か?

既述のように、人類の眼前にはその生存の可能性を否定し兼ねない諸課題が山積してゐる。地球環境問題を中心としてそれ

とリンクした人口増加問題、エネルギー枯渇問題、食糧不足問題等々解決の方向性が見えてこない諸課題がある。オゾン層破壊、温暖化、ゴミ問題、環境ホルモン等々数多くの汚染の事実が次々に報告されている。地球環境はガイア理論^④が機能しなくなるほどの環境汚染に犯されている。こうした事態への対応策としては具体的な問題解消を実施する実務レベル（政策）とそれを基礎づける精神的レベル（倫理）とが考えられる。当然両者は環境問題として一括して捉えられねばならないが、議論上仮設的にこのように環境問題を分類することは可能と思われる。前者は地球環境の限界を数量的に提示し、それに則って車の排ガス規制、フロンガスの使用禁止、汚染物質の不法投棄禁止等々を環境倫理の立場から提案するものである。後者は環境問題を人間の精神的危機と認識し、近代のパラダイムを倫理レベルで捉えなおそうとするものである。本稿は後者を扱う。

さて、事実から価値が抽象できるとは限らないが、地球環境汚染の事実の問題意識を有することは、その背景に一定の価値判断が働いているということである。つまり、このままで善いのかという人間生活の在り方、人生の目標、そして倫理の原理・原則が影響を受けているということである。従って、広義には、環境倫理学（environmental ethics）とは「我々の価値判断を支える様々な思想的要因についての研究」^⑤ということになる。狭義には、地球環境問題に直面し、そこに近代までの倫理学では解消不能な倫理的問題を発見し、必要とされる新たな倫理を体系化する学問であるといえるかと思う。

環境倫理の源流はアメリカ自然保護思想に潮れる。一九世紀の超絶主義者と呼ばれるラルフ・エマーソン（『ネイチュアー』）やヘンリー・ソロ（『森林の生活』）、次に一九四〇年代に「野生の歌が聞こえる」において生態学の立場から人間と自然（土地）との規範（「土地倫理（land ethics）」を訴えた「環境倫理学の父」とも言われるアルド・レオポルド、そして一九六〇年代、DDTによる生態系の破壊に警告し生物多様性の保全の意義を訴えたレイチェル・カーソンの『沈黙の春』等々を契機として、環境倫理学がアメリカで生まれた^⑥。未だその普遍的な原理は構築されているとは言えないが^⑦、環境倫理学の主張するところは次の三点である、と加藤尚武氏は述べている。

I 自然の生存権の問題 — 人間だけでなく、生物の種、生態系、景観などにも生存の権利があるので勝手にそれを否定してはならない。

II 世代間倫理の問題 — 現在の世代は、未来の世代の生存可能性に対して責任がある。

III 地球全体主義 — 地球の生態系は開いた宇宙ではなく閉じた世界である^⑧。

環境倫理の問題をこれら三点に絞ら込むことは、環境倫理の問題の広がり捉えそこなう危険はあるが、これら三点は相互に関連しながら問題を拡張していくことも確かである。

以下加藤氏による環境倫理学の主張や原則を踏まえ、提示された三分類のうち主としてS・フレチェットやH・ヨナス

等々によって提唱された世代間倫理 (intergenerational ethics) に焦点を当てて論を進めたい。この問題を考察することで当初設定した第二の問いに応答できる、即ち、現代人が金科玉条のように信奉している自由民主主義や個人主義といった決定システムに構造的欠陥があることが理解される⁹⁾。また、現代倫理学の関心事である分配の問題にも立ち入ることができる。

(二) 相互性と共時性

D・H・メドウズ等によるローマクラブ・レポート『成長の限界』(一九七二)は、現状のまま人口増加と大量消費が継続すれば、地球上の有限な資源が枯渇し、環境の限界を越えた破壊が進行する、と警告した。彼等の未来予測はコンピュータによるシミュレーション結果であつて、単なる傾向予測であるかもしれないが、地球は開かれた世界ではなく有限であることの認識を齎したことは確かである。不可逆的な資源の枯渇や環境破壊はそのまま未来世代の生存に関わる。現状は、現在世代による未来世代への犯罪が進行中とも言える。それ故、現在世代は未来世代に対して生存保証の義務を負うという世代間倫理の発想が生まれる。では、世代間倫理は可能か(或いは成立するか)？

アリストテレスのポリスの倫理は、自然の目的論的秩序から導出される対人関係の倫理であつた。人間の本性を「万人の万人に対する戦い」としたホッブスでは、人間同士がこの状態に

陥らないための戒律が倫理であり、それを保証するものが国家であつた。カントの定言命法の根本方式は「君の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行爲せよ」であつた。人間同士の相互性 (reciprocity) が倫理の原型である。(reciprocityは社会学や文化人類学では互酬性と訳される。AがBに資源とかサーヴィスを提供した場合、Bはそれにふさわしい返報をする義務を負い、かつ履行する、という意味である。) また「われわれなるわれ、われなるわれわれ」という意識に依拠するヘーゲルの人倫的關係も、人間間で成立するものである。こうした古代から近代までの倫理観を端的に反省してみても次の二点が理解される。

第一点は、トゥーゲントハットも「相互主観的要求構造に身を置かない態度は決して道徳的ではない」(V.E.S. 68) と指摘しているように、倫理が相互主観的な視点から捉えられている。人と人との相互性の倫理学である。但し、そこには人と自然との関係という発想はない。それ故、人間と人間以外の生物や自然との倫理関係は存在していない。人間にのみ生存権があり、自然には道具的価値以外如何なる内在的価値をも見出さない人間中心的な考え方である。まさにカントが言うように、自然は「強要して自分の問いに答えさ」¹⁰⁾せる対象に過ぎない。従つて、極論すれば、人間の生存権を守るためには自然破壊が肯定されることになる。しかし、この考えが前提されている限り、地球環境破壊は止まらない。そこで、この環境破壊や資源枯渇といった新たに発生した事態によって、人間と自然を架橋する

倫理の要請が生まれる。ここに自然の生存に対し義務を負うという環境倫理学の契機がある⁽¹⁰⁾。

次に、第一点と関連して、第二点は、トウーгентハットが「カント倫理学のように、かつて大多数の倫理学は、同時代に生きている人々との相互主観性のなかで役割を演じているような規範のみを熟慮してきた」(V&E, S. 12)と指摘しているように、近代以降の倫理学は同時代性・同時代性によって規定されているということである。また、相互主観から生まれる規範が機能するのは、同一共同体内である。しかし、その共同体には未来世代は現存していない。従って、現在世代と未来世代との関係が問題となる。つまり、従来の倫理の原理ではまったく解消し得ない子孫や未来世代に対する責任と義務の理念も生まれる⁽¹¹⁾。倫理の本質は拘束力にあるが、同一共同体内での相互性に依拠する人格間の拘束力を持つ意志決定(例えば、約束、契約、投票、訴訟、立法 etc.)は常に現在の同意に基づく。従って、「近代的な決定システムは、現在性という在り方に向けて完成しつづめる」⁽¹²⁾以上、未来世代は存在していないのだから、現在の意志決定に参加することはできない。存在していない世代との合意は不可能である。時系列で言えば、近代以降から現代までの民主主義という意志決定システムは、近代以前の通時性のシステムに対し、共時性のシステムであると言える。近代以前から近代への移行の特徴はこの時性システムの相違で提示されるが、この時点で今日の環境問題が胚胎したと言える。

ところで、相互性・共時性のシステムは環境倫理の立場から

見れば、地球空間が個人や組織の活動に影響されないほどのほぼ無限大の空間であるという無限主義を前提にして成り立つシステムである。それに対し、環境倫理学の原則は次のように表現される。

①地球の生態系と言う有限空間では、原則として全ての行為は他者への危害の可能性を持つので、倫理的統制の下におかれ、

②未来の世代の生存条件を保証するという責任が現在の世代にある以上、

③資源、環境、生物種、生態系など未来世代の利害に関係するものについては、人間は自己の現在の生活を犠牲にしても、保存の完全義務を負う⁽¹³⁾。

この原則の前提は、従来の地球環境が無限であるというパラダイムの転換を迫る有限主義である。それ故、既にあらゆる分野にまで浸透して社会化され、一切の道徳諸構想の中核となっている「黄金律」(「何事でも人々からしてほしいと望むことは、人々にもその通りにせよ」マタイ福音書「⁽¹⁴⁾」)の否定乃至変更を迫るものがある。(従って、キリスト教の本質の否定乃至修正にも通ずる可能性がある。)更に、この原則は、現代世界の主流となっている自由民主主義という意志決定システムの変革も要請するパラダイム・シフトである。つまり、黄金律から導出される規則は、第一に、他者を傷つけない規則(他者危害排除の原則・消極的義務)、第二に、他者を助ける規則(他者救済の原則・積極的義務)、第三に、嘘をついたり、約束を破ったりし

ないという通常合定的な規則に数えられる共同体的規則である。

(Cf. V. S. 73) そこで次に、民主主義の基幹である自由主義の原則を見てみると、それは、空間と資源はほぼ無限であるという無限主義を前提として、次のように表現される。

- ①判断能力をもつ成人は、
- ②自己の生命を含めて、あらゆる「自分のもの」について、
- ③他者に危害を加えない限りで、
- ④たとえ結果として当人の不利益になる場合でも、
- ⑤自己決定の権利を持つ。⁽¹⁴⁾

その核心は黄金律から導出される「他者危害排除」の原理であり、自己決定権である。他人に迷惑をかけない限り、個人は何をしてもよいという原理である。ここから、物の使い捨ても、自然破壊も個人の権利であるという自己決定権を中心に据えた個人主義の態度が生まれる。しかし、この原理が齎した結果は如何であったか。化石燃料の枯渇は目前と言われるようになったし、核廃棄物、ゴミ焼却による生物に有害なデオキシン汚染、生殖異常を引き起こす可能性のある環境ホルモン、排ガスによる温暖化、そしてオゾン層破壊による皮膚ガンの惹起等々である。自己決定権を排除できない以上、問題は他者への危害が生じる範囲ということになるが、危害が生じないためには地球空間が無限でなければならぬ。だが、地球空間は有限である。未来世代を含めた人々を幸福に齎すと思いい込んでいた進歩思想と相俟って、黄金律から導出される自由民主主義は、未来世代ばかりか現代世代奄の生存までも脅かしているのであ

る。他者に迷惑が及ばない限り何をしてもよいというほど地球空間は無限ではなかった。地球環境は現代人の野放図な活動を許容するキャパシティの限界を越えてしまったのである。パイは決まっているのであるから、現在世代が豊かになればそれだけ未来世代が貧しくなるという構造の下では、進歩は許容されない事態になっている。ここに葛藤が生じる。自然利用を一切認めなければ、現在世代は存続できない。当然未来世代は地上に出現することはない。また、人間的自由と平等を主張する民主主義を放棄できるだろうか？ 経済成長に未来を託している現代が進歩主義を放棄できるだろうか？ 環境に優しい太陽光や風力にエネルギーの一切を頼り、資源は全てリサイクルするという経済活動の停滞したイメージに人々は満足するだろうか？ 事態は深刻である。

さて、この原則は人間の人間に対する意識変化も齎らした。つまり、他者危害排除を掲げながら、危害を受けている者への強烈なまでの無関心を引き起こした。危害を受けているものは見殺しである。また、自己の権利の主張に終始し責任を放棄する体質を蔓延させた。青少年の信じられないほどの凶悪犯罪や限界を越えたいじめ、社会の指導的な立場にあるものたちの自己保身や責任転嫁等々はこのことの端的なインデックスではないだろうか？ 民主主義は、「異なる世代間にまたがるエゴイズムをチェックするシステムとしては機能しない」⁽¹⁵⁾ だけでなく、同世代・同時代のエゴイズムのチェックをするシステムとしても権能しなくなっている。(特に、個人差を無視し国民全体の水

準を画一的に押し上げようとして、機会の公平だけでなく結果の平等を実現しようとした戦後日本民主主義の弊害は破滅的である。この意味で元厚生官僚が、日本を世界で唯一共産主義が成功した国だと指摘したことに私は同意する。では、民主主義は破綻したのか？そうであるとするれば、民主主義に変わりうるシステムはあるのか？

地球環境を有限とみなすか無限とみなすかの前提の受容によって事態はまったく逆の結果となる。環境に関する有限主義と無限主義の問題は、人生の最大の謎である全体と個の関係にまで行き着くと思われる。化石エネルギーを用いずに現代生活は成立しない。しかし現状を座視すれば確実に事態は更に悪化し、破局へと向かう。如何するか？環境問題の解消のために、それは未来世代の生存を保證することもあるが、近代以前の通時的システムである封建制に移行すればよいか。だがそれはとても現実的とは思えない。先ず、個人の自由を尊重しなくて善いのかという問題が生じる。個人の自由を全体に埋没させる、つまり自分の人生を生きているのではなく全体のために生きることになる。自分のこととして捉えたときに、自己決定権一切の放棄が受け入れられるだろうか？それは信仰の道に生きる以外にはないのではなからうか？だが、現実には信仰から乖離するばかりである。また、明確な身分制度を受容できるだろうか？自由、平等、そして機会の均等を否定することは、人間として生まれたことの否定にならないか？それでは、計画経済を世界的規模に拡大して共産主義国家による統制は如何か？その

場合には、環境破壊がもつとも進んだ旧ソ連邦の現実を反省する必要がある。環境問題の深刻さは、人間の自由を犠牲にしないう限り成立しないところにある。従って、従来の近代倫理学の発想では環境問題・世代間倫理の問題は解消することはないだろう。

(三) 世代間倫理と正義論

世代間倫理は、やがてくる世代にどんな環境を残すべきか、という倫理である。地球環境が有限であるとの前提に立つと、現在世代と未来世代との間に利害関係が生じる。現在世代が資源を消費すれば未来世代はその分消費できなくなる。現在世代が核廃棄物や有毒化学物質を残せば、未来世代がそれらを引き継ぐことになる。これは、満足の総和が未来世代を含めた個々人にどのように分配されるか、という正義と配分に関わる問題でもある。未来世代との相互性が可能とすれば、契約主義の問題でもある。だが、契約相手がその場になくして契約が成立するだろうか？ゴールディングが主張するように、未来世代が現在と同じ善き生活の概念を持つかどうかの予見は不可能であるから、未来世代が現在の社会理想を共有すると言えないし、それ故、現在世代と同じ権利を有するとは言えない⁽⁴⁶⁾。即ち、世代間倫理の論証は不可能である。

これに対し、S・フレチエットは、恩と義務の概念及びロールズの原初状態を用いて世代間倫理の成立を試みる。彼女は、顕在的な相互性は必要条件ではないとして、未来世代は我々が

恩義を感じている過去の人々の代理人であると主張することで世代間倫理の成立を目指す⁽⁷⁾のであるが、ここではこのことも関連はしてはいるのであるが、特に彼女のロールズの「正義論」への援用を考察したい。ロールズは「公正としての正義」に立脚し、マイノリティに配慮しない古典的功利主義は社会福祉の増大は目指してもその分配の正義を問おうとしなかったと批判して、社会契約説の伝統に依拠しつつ分配の正義の問題に取り組んだ。ロールズは、その出発点として旧来の契約説の「自然状態」に倣って「原初状態 (Original position)」を設定する。先ず、彼が読み替えた契約説とは、社会に帰属する合理的な諸個人は一つの共同的行为において共に正義・不正義の基準を選択しなければならぬ、と仮定する。すると彼等は正義についての自らの考えを決定しなければならぬ。「このような決定は、誰も社会における自分の地位を知らず、生まれつきの才能や能力の配分において自分がどのような状況にあるのかさえも知らないということとその特徴の一つとする、適切に定義された始原状態において行われるものと考えられる⁽⁸⁾。」端的に言えば、原初状態とは、自由で平等な人々が、自らの社会の根本的ルールを予め取り決めるための討議の場、ということである。原初状態が有する幾つかの特徴の一つは、情報である。「無知のヴェールによって、誰もどの社会階級に属するかとかどの程度資産をもっているかという偶然的事象によつて、利益を得たり不利益をこうむったりすることがなくなる⁽⁹⁾。」彼は情報に無知のヴェールを被せることで、公正を保証しようとする

るのである。「正義の諸原理は、無知のヴェールの背後で選択される。このことが、諸原理の選択において、自然の運あるいは社会環境の偶然性の結果によつて誰にも有利にも不利にもならないことを、保証する。すべての人が同様な状況に存在しており、だれも自分に特有な状態に都合のよい諸原理を立案することはできないから、正義の諸原理は公正な合意あるいは交渉の結果である⁽¹⁰⁾。」フレチェットはこうした無知のベールのもとの選択を援用して自らの世代間倫理の成立を説明する。つまり、人間が原初状態にあれば、自分がどんな世代に属しているかわからず、この無知のベールの下で人間が従い得る唯一の道徳原理は、一切の世代が平等の権利を持たねばならない、というものである。この彼女及びロールズの理論に対しては様々な反論が試みられている。例えば、ロールズ自身は正義論を一般的理論ではなく、実践に対して適用される正義に限定している。つまり、ひとつの利益共同体に限定される理論と限定しているのである。従つて、その実践に参加しない限りは、自らが帰属する共同体以外の共同体では別の正義が存在することになる。正義(或いは、道徳)がだれにでも(未来世代にも)妥当するのではなく、相対的になる。このことをフレチェットは見落としていた。また、原初状態ということがそもそも可能であるか、という問題がある。自らが置かれた状態や欲求が分からなくて、どうして平等を欲求できるのか、ということである。原初状態とは何も望んではいけないう状態なのに、公平を望むことは矛盾である⁽¹¹⁾。更に、ロールズは功利主義の「最大多数の

最大幸福」の矛盾を指摘して新たな公平としての正義を、契約説を復活させることで提唱したが、人間が利己的であることを前提にしないで倫理を構築することができるか、という功利主義からの反論もある⁽²²⁾。更に、誰もが平等と無知のなかにいると仮定された状態で、誰もが相互に取り決める観念上の契約を道徳（或いは、正義）の原理とすることができらるだろうか。

(cf. VE: S. 72) せいじは道徳がもつ普遍性が欠落してしまう。ロールズ自身原初状態における合理的選択というモデルに対して、「正義論を合理的選択の一分野として特徴づけたことが誤りであった」⁽²³⁾と反省している。それ故、フレチエットの理論の前提が崩れてしまったのであるから、彼女の世代間倫理は成立し難い。しかし、非難されることの多いフレチエットではあるが、自分の利害や生命のことになると血相を変える現代にあつて、未来世代の権利を人事ではなく捉える姿勢は評価されても善いのではないだろうか？また、現存していない世代の生存権の保証を考える契機は提供したと思う。

(四) 終わりに

世代間倫理に対して極めて多様な反論がある。既に触れたゴールディングは現在世代と未来世代が価値観を共有することはありませんから、世代間倫理は論証不能とした。実際、未来世代は化石エネルギーの有用性など認めていないかもしれないし、核汚染物質やダイオキシシンなどの有害化学物質を有効と認

めている可能性もない訳ではない。いくら将来の孫や子孫のことと想像を馳せて感情移入したところで、その場に立ち会えないのだから現実には分らない。J・グロウヴァーも同様な考えを述べている⁽²⁴⁾。また、触れてはこなかったが、テクノロジーの進歩によつて未来世代の環境を保証できると考える人も多い。更に現時点では荒唐無稽に近いが、他の惑星に人類が移動することも可能になるかもしれない。(しかし、その場合でも、やがては現在の問題と同じ事態が生じるだろう。)人間が関与しなくても地球環境そのものが老化して行くのだから成り行きに任せればよい、という意見もある。現代世代が未来世代から恩恵をうけることはあり得ないのだから、現代世代の直接的な利益に結びつかないことを行う必要があるのか、というエゴイズムを述べる者もいる。人間の自由を代償に、法の規制によつて少なくとも現在と同じ自然環境を残そうという考えもある。二酸化炭素等の有害化学物質の排出権売買といった発想を拡大することによつて人間の経済活動と自然環境の調和を図ろうとする環境経済学の主張もある。ハーディンの救命艇倫理やフライの宇宙船倫理もある。間違は、これら多様な意見・意志の統一を図ろうとする間にも地球環境は確実に劣化していくという事実である。未来世代は確実に選択肢を狭められ、その生存の危機に立つ。環境問題が他の課題と決定的に異なるのは、理屈抜きで未来世代を含めた他者を巻き添えにする性格をもつ点である。自己決定権の問題が生じる余地はない。今や環境倫理学の顔となった加藤尚武氏は、こう述べている。「他者是否応なしにこ

の共同体に在る。他者の権利を尊重しなければならぬ。この条件で、世代間の倫理は成立する⁽²⁰⁾。」だが、この結論は自由主義の原則を導出した黄金律と如何違うのだろうか？黄金律は相互性・共時的システムにおいて機能するものではなかったのか？また、同氏は、現在の文明は共存を現実には否定しているが、「問題は未来世代と現在世代が共存型になることであり、……そのための現実的なシナリオを作らなければならない」⁽²⁰⁾と主張しておられる。まさに然りであるが、だれもが受容する現実的なシナリオは、だれもが受容する道徳の基礎づけすら困難な現代において、倫理学に可能なのだろうか？応用倫理学は旧来の倫理学のパラダイムをシフトする可能性をもつが、根本的には人間存在そのものに内在するエゴイズムに決着をみない限り、この課題の解消は至難であると思われる。

(1) Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 33, S. 38, S. 89参照。以下本書からの引用はVEと略記して本文中に示す。

(2) J. Lovlockによる理論で、地球そのものを一つの生物乃至擬似生物と捉える理論。地球は気温、大気等々が地球の生命維持に最適な環境条件を保持しているのは、生命自体の働きがそうした環境を作り出していることをLovlockは計算によって立証した。

(3) 坪井雅史「環境倫理学とケアの倫理」、
<http://www.jpchiroshima-u.ac.jp/~mstboji/>

(4) 小関周二編『環境哲学の探求』、大月書店、一九九六年、

九四〜一〇〇頁参照。

(5) 加藤尚武『二二世紀のエチカ』、未来社、一九九三年、一〇四頁参照。

(6) 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、vi頁。

(7) 川本隆史『現代倫理学の冒険』、創文社、一九九七年、一三三頁参照。

(8) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』、1頁参照。

(9) I・カント『純粋理性批判』(上)、篠田英雄訳、岩波書店、一九七三年、三〇頁。

(10) 藤原保信『自然観の構造と環境倫理学』、御茶の水書房、一九九一年、一六〇〜一六一頁参照。

(11) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, 1984, S. 85参照。

(12) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』、三二頁。

(13) 加藤尚武『二二世紀のエチカ』、一三三頁。

(14) 加藤尚武『二二世紀のエチカ』、一三三頁。

(15) *ibid.*: 五頁。

(16) シュレーダー・フレチェット編『環境の倫理 上・下』京都生命倫理研究会訳、見洋書房、1993年、S. 124参照

(17) *ibid.*: S. 67参照。

(18) ジョン・ロールズ『公正としての正義』、田中成明編訳、一九八三年、S. 124。

(19) *ibid.*: S. 124。

- (20) ジョン・ロールズ『正義論』、矢島欽次監訳、紀伊国屋書店、一九七九年、九～十頁。
- (21) 吉良敦岐『世代間倫理』、<http://www.jade.dti.ne.jp/~kamata/s/eoetics/sedai.htm> 参照
- (22) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』、一三二頁参照。
- (23) 川本隆史『現代倫理学の冒険』、三四頁。
- (24) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』、一一二頁参照。
- (25) *ibid.*、一三四頁。
- (26) *ibid.*、三九頁。

(よしの・きよし)