Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-07-20

「善」の理念にとって自然とは何か : 倫理学と環境思想史の交点としての環境倫理学

橋本, 直人

(Citation)
神戸大学大学院人間発達環境学研究科研究紀要,特別:1-8

(Issue Date)
2016-06-21

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/E0041044

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/E0041044

神戸大学大学院人間発達環境学研究科 研究紀要 特別号 2016
Bulletin of Graduate School of Human Development and Environment, Kobe University, Special Issue 2016

「善」の理念にとって自然とは何か
—倫理学と環境思想史の交点としての環境倫理学—

The Meaning of the Nature for the Idea of the Goodness : Environmental Ethics as a Point of Intersection between Histories of Ethics and Environmental Philosophy

橋本　直人*
Naoto Hashimoto*

要約：現在、環境倫理学は隆盛を誇っているように見えるが、私見ではその学問的な基礎が十分に確立されているとは言いがたいように思われる。本稿は環境倫理学の基礎について、アリストテレス以来のヨーロッパ倫理学の歴史と、主に20世紀英語圏における環境思想の歴史との交点に位置づけることを通して検討する。すなわち、一方で、ヨーロッパ倫理学の歴史は自然の永続的な循環に抵抗する「死すべきもの」としての個人にとっての「善」を中核的な理念としていると捉えうるのに対し、環境思想の歴史は「人間中心主義から自然中心主義へ」と要約されるように、むしろ全体性としての生態系ないし自然に価値を置く方向へと進んできた。環境倫理学の基礎はこのアポリアによって不十分なものとなっているのであり、しばしば参照される東洋思想もこの点では学問的な基礎を提供するものとは考えがたい。そこで、本稿は結論として、現代環境思想の古典であるレイチェル・カーソンの「センス・オブ・ワンダー」と『啓蒙の弁証法』におけるミメーシス概念との共通性に着目し、内的・外的自然に対する支配と抑圧への批判こそが現代における環境倫理の基礎となる可能性を提示した。

1．はじめに

環境倫理学という新たな学問分野は、1970年代にアメリカを中心とする英語圏で確立されて以降、今日まで隆盛の一途を遂げてきたように見える。環境倫理学を教授する大学は増加し続け、研究文献は枚挙に暇がないほどである。

にもかかわらず、私見では、いまだに環境倫理学の学問的な基礎が必ずしも確立されていないように思われる。それはなぜか。そしてもしそうならば、われわれはどうすべきであろうか。

たとえば、環境倫理学の教科書における導入の定番は、まず地球環境問題の深刻さを挙げた上で、「このような状況にどう対処すべきかが問われている」と問いを立てる、といった構図である。だが、「難問にどう対処すべきか」という問いは、そのままで直ちに「倫理学」（しかもこれまでと異なる新たな倫理学）を必要とするとは限らない。実際、多種多様な環境思想には倫理的アプローチとはまったく異なる議論もかつて存在した[i]し、伝統的な倫理学の延長上でのアプローチもあり得るからである。したがって、環境倫理学が「新たな倫理学」であるならば、そうした倫理学に固有の問題設定が必要となるはずである。

しかしながら、これは決して容易な課題ではない。というのも、伝統的な倫理学が一貫して「人間にとっての善」を問うてきたのに対し、環境倫理学を含む広義の環境思想は、しばしば「人間中心主義」を批判し、あらゆる生命、あるいは人間をその（重要とは限らない）一部に含む生態系全体、さらには生命圏としての地球（いわゆる「ガイア」）や「生命全体」に価値を置くからである。このような、いわゆる「非 - 人間中心主義」の立場からすれば、場合によっては人間（の一部）に犠牲を強いてでも生態系や地球生命圏を守るべし、との主張が提起されることとなるが、少なくともこうした主張を伝統的な倫理学の延長上に正当化することは困難であろう。

だとすると、「環境倫理学はいかなる意味において『倫理学』なのか」という、その学問としての基礎に関する問いは、決して自明ではないのである。

この問いをもう少し分析可能なものに加工するならば、以下のようになろう。まず、一方で倫理学は（「善き生」であれ「善き行為」であれ）何らかの「善」に関する理念をその中核に位置づけてきた。

* 神戸大学大学院人間発達環境学研究科准教授

（2016年 5 月 9 日　受付
2016年 5 月31日　受理）

しかも、この善の理念を個人としての人間に関係づけて論じてきた歴史がある[ii]。他方、広義の環境思想は上記の通り、個人を越える存在――生態系であれガイアであれ「生命全体」であれ――に価値を置くことで環境破壊を防ぐための思想的根拠とする方向へと進んできた歴史がある。この、個人としての人間を越える全体的存在を、差し当たり「自然」と呼ぶとすれば、近年までの環境思想史の動向はこの意味で、しばしば「人間中心主義から自然中心主義（＝非‐人間中心主義）へ」と整理される[iii]。したがって、上記の問いは、倫理学における「善」の理念と、環境思想における価値としての自然との関連についての問いとして捉えることができるだろう。表題に掲げた「『善』の理念にとって自然とは何か」という問いは、この意味において、環境倫理学の学問的基礎に関する問いなのである。

2．倫理学における「善」の理念

さて、前節において、倫理学は「善」に関する理念をその中核に置き、しかも個人と関連づけて論じてきた、と述べた。まずはこの点について見ていこう。

西洋倫理学史の起点にアリストテレスを位置づけるのは、きわめて一般的な理解であろう。『ニコマコス倫理学』冒頭の「最高善」の探求から説き起こすのは、伝統的な倫理学史の定番と言ってよい。

とはいえ、それだけにアリストテレス解釈そのものは実に多岐にわたる。たとえば、後述のようにアリストテレスの「善き生」がポリスという共同体と密接不可分であることをうけて、現代のコミュニタリアンはしばしばアリストテレスを自分たちの思想的起源としてあげる。あるいは、アリストテレスから中世神学の世界観たる「存在の大いなる連鎖」［Lovejoy 1974=1995］への連続性から、アリストテレスと環境思想との連続性さえ主張されることがある。

これに対し、本稿ではアーレントの議論［Arendt 1958=1994］を参照しつつ、アリストテレスの『政治学』から議論を始めたい[iv]。なぜなら、『ニコマコス倫理学』は「人が善を求めるのは自明」とする前提から始まるのに対し、『政治学』はその前提の前段階から始まるからである。

アリストテレスの『政治学』冒頭に、「なるほど、ポリスは生きるために生じてくるのではあるが、しかし、善く生きるために存在する」という有名な一節がある。この一節に見られる「（単に）生きる」／「善く生きる」という対比は重要である。というのも、『政治学』の論理展開からして、この対比は奴隷／自由人、オイコス／ポリスなどの対比につながる根底的な対比となっているからである。

このことをアーレントは次のように敷衍する。

> 宇宙では万物が不死である。しかし、その中で人間だけが死すべきものであり、したがって、可死性が人間存在の印となった。人間が「死すべきもの」であり、存在における唯一の死すべきものであるのは、動物と違って、人間は、単に、その不死の生命を生殖によって保証する種の一員ではないからである。一個の生命は、なるほど生物学的生命から生まれる。しかし、それは、生から死ぬまでのはっきりとした生涯の物語をもっている。人間の可死性はこの事実にある。……。だから、自分をたえず最良な者として証明する（……）最良な者……だけが、真の人間であり、逆に、自然が与えてくれる快楽だけに満足するものは動物のように生き、動物のように死ぬのである。［Arendt 1958=1994: 33-4］

確かに『ニコマコス倫理学』冒頭からすれば、人間が「善」を追求するのは自明とされている。だがそれが自明なのは、人間が「死すべきもの」だからである。さらに言えば、永続的に繰り返される自然と生命の再生産という循環運動のなかで、自らが「死すべきものである」ということに独り気づいた人間という生き物のみが、「単に生きる」のではなく「善く生きる」ことを欲するのである。逆に言えば、生まれ・育ち・子孫を残し・老い・死ぬという生命の永続的循環の中に埋没している限り、「いかなる振る舞いが・生き方が『善い』のか」という問いは生じ得ない。「善い」も「悪い」もなく「生きる」他はない。

しかもそれはヒトという種や何らかの人間集団の問題ではなく、他のどの個体でもない自分が「死すべきもの」であるという自覚に由来する。つまり、「死すべき」であるがゆえに「善く生きる」ことを追求するのは、他の誰でもない「自分」でしかあり得ない[v]。

とはいえ、もちろんアリストテレスの「善き生」の理念は、近代個人主義のような意味での「個人」倫理の問題ではなく、ポリスという共同体にかかわる理念である（だからこそコミュニタリアンは自分たちの思想的起源としてアリストテレスを挙げる）。だがアーレントの理解を踏まえるならば、それもやはり共同体内に「埋没・自足する」のではなく、むしろポリスという「競技の場」において、他でもない自分が「最良な者」であると示すこと、そのことによって「死すべきもの」であるにもかかわらず、ポリスにおいて「不朽の名声」を獲得することを意味する。

さらに本稿の観点から重要な意味をもつのは、この個人による「善の追求」が、自然と生命の永続的な循環に対する抵抗として為される点である。すなわち、人間は、種と生命全体の内に安らぐ一個体として（「動物のように」）は生きないからこそ、単なる安逸や満足ではなく「善く生きる」ことを追求するのである。人間は「死すべきもの」として、生命と自然の永続的循環に埋没することはできないし、また埋没させようとする力に抵抗せずにはいられない[vi]。つまり、倫理学の中核をなす「善」の理念は、（近代的個人主義の問題としてではなく）その起点においてすでに、「死すべき」であるがゆえに、永続的に循環する有機的自然の一部たりえない／一部となることに抗する個人を前提としているのである。

ここまでくれば、本稿の問題設定は明確であろう。倫理学の中核にある「善」の理念は、有機的全体としての自然に抗するべく提示されているのに、その「善」の理念をいかにして個人を越える自然に価値を置く環境思想と両立させるのか――このほとんどアポリアとも言うべき難題、これこそが現代の環境倫理学の基礎

に関わる問いなのである。

さて、このような「善」の理念と自然との対抗関係は、何も（アーレント的に解釈された）アリストテレスだけに限ったことではない。たとえば、近代倫理学の主軸のひとつである義務論を確立したカントにおいてもまた、この対抗関係を見て取ることができる。

一般に、カント倫理学の構成は現象界と英知界の二元論から説明される。『純粋理性批判』におけるアンチノミーの一つは自由のアンチノミーであるが、このようなアンチノミーが生じるのは、感性の対象（およびその総体としての現象界）にしか適用できないはずの理論理性を現象界以外に適用したからである。特に人間は、一方で確かに感性の対象であり、その限りで因果法則（ひいては理論理性）に従うが、同時に当の理論理性の使用者として超越論的主観でもあり、その限りで経験を超えている。人間が自由を有し、したがって倫理的な行為を為し得るのは、人間がこの意味で現象界内の経験的な存在者にとどまらないからである。それゆえ、カントの倫理学は人間が理性的な存在者であるがゆえに、またその限りで妥当する普遍的な、言いかえれば経験に左右されない道徳法則の探求となる。

こうして導かれた道徳法則こそ、有名な定言命法、「君の人格や他のあらゆる人の人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決して単に手段として扱わないように行為せよ」に他ならない。そして以上の整理とこの定言命法の内容を見れば明らかなように、カントの倫理学は人間が経験的存在者（ひいては自然界のうちの一個の存在者）であることに抗して提示されている。このことは、たとえば以下のような一節からも明瞭にうかがえよう。

> 人倫の学は、各人に対して、それぞれが自由であり、実践理性を持っているという理由で、しかもその限りにおいて、それぞれの傾向性を顧慮せずに命ずるのである。道徳法則における教訓は、……自分自身や自分の内に宿る動物性を観察することや世間の成り行きを知ることによって得られるものではないのである。[Kant 1797=1969: 35-6]

> ……自然の衝動は、人間の感情や意志における義務の遂行に障害となるもの、（一部は強力に）反抗する力を含んでいる。したがって、人間は自分がそれらの力と戦い、理性によって、将来において初めてではなく、いま直ちに（考えることと同時に）打ち勝つことができると判断しなければならない……。[Kant 1797=1969: 273]

すなわち、カントにとって道徳法則（ひいては「善い行為」）は、人間が自然の一部として有するさまざまな欲求や衝動から導き出されるのではなく、むしろこれらに対抗し、これらの障害を排除して遂行されるべきことなのである。こうしたことからも、カント倫理学の中核部分に、人間が自然の一部として存在することへの対抗関係が位置づけられていることは容易に確認できるであろう[vii]。

以上見てきたような、伝統的な倫理学における「善」の理念と自然との対抗関係は、現代のハーバーマスによる、「道徳的存在者のコミュニケーション共同体」から動物を排除する議論[Habermas 2001=2004: 58-9]まで、さまざまな形でたどることができる。冒頭で述べた、「伝統的倫理学は『善』の理念を個人としての人間に関係づけて論じてきた」とは、まさにこの意味においてである。ここで「個人としての人間」と述べたのは、全体性としての自然に抵抗するという意味においてだったのである。

もし以上の推論が妥当だとするなら、環境倫理学のアポリアはきわめて深刻とならざるを得ない。というのも、すでに見たとおり、環境倫理学を含む広義の環境思想は、近年までむしろ全体性としての自然にこそ価値を置く方向へと進んできたからである。

3．環境倫理学における根拠づけの問題

前節では伝統的な倫理学における「善」の理念と自然との対抗関係を見てきた。しかし、考えてみればこれは当たり前のことかもしれない。伝統的な観点からすれば、人間が自然のままに、全体性たる自然の一部であること自体でそのまま「善」であり得るとするなら、そもそも「善き生」や「善き行為」について問う必要などないからである。いや、厳密には「少なくともかつてはその必要がなかった」と言うべきかもしれない。

これに対し、環境倫理学を含む広義の環境思想は、上記の通り「人間中心主義から自然中心主義へ」という図式にしばしば整理される。それは言いかえれば、生態系をはじめ自然環境に対する態度の基礎を「人間にとっての価値」から「自然そのものの価値」へと転換していく過程でもあった[鬼頭・福永編 2009: 4]。だとすれば、環境倫理学および環境思想では、「自然そのものの価値」をどのように根拠づけられるのであろうか。

現代の環境思想の原点の一つとされるのはレイチェル・カーソンの『沈黙の春』[Carson 1962=1974]だが、「人間中心主義」と「自然中心主義」の対立図式そのものは、環境の「保全 Conservation」か「保護 Preservation」かという形をとってさらに遡る[viii]。つまり、「自然は人間にとって価値があり、自然の破壊は人間にとって不利益であるがゆえに自然を保全すべきである」という立場と、「人間にとっての価値とは独立に自然は固有の価値を有するがゆえに保護すべきである」という立場との対立が、現代の「人間中心主義」と「自然中心主義」の対立の原型とされる。

現代の環境思想において前者の立場に最も近いとされるのがジョン・パスモアである。その著書『自然に対する人間の責任』[Passmore 1974=1998]の主張は、しばしば「自然のスチュワードとしての人間」というフレーズでまとめられている。すなわち、人間は確かに自然を利用するが、それは人間が自然の支配者だからではなくスチュワード（執事、世話人）だからであり、自然をよく管理・保全してより良い形で次世代に引き渡すのが人間の責任である、という主張である。

この主張は、伝統的な倫理学の観点からしてもきわめて穏当な

ものに見えるし、パスモア自身、こうした考えは「現代に生まれた一つの新しい考えでもなければ、また現存しない道徳感情に訴えようとする一つの新しい試みでもない」と述べる。むしろ彼はこうした考えがヨーロッパの思想伝統の中に（たとえ少数派としてであれ）継承されてきたことを強調し、「西欧が必要としているのは…慣れ親しんできた倫理をいっそう全般的に守りぬくこと」だと主張するのである。

理論的に考えれば、パスモアの主張における自然の価値の根拠づけは最終的には世代間倫理の問題となるだろう。すなわち、「より良い自然を次世代に継承する責任」の問題である。そして世代間倫理の問題であれば、実は、「善」の理念の前提に個人を置く伝統的な倫理学の枠内でも十分根拠づけは可能なのである。実際、パスモアは著書のなかでロールズの『正義論』[Rawls 1999=2010] での世代間倫理の議論を参照しているが、そのロールズの議論の枠組みは個人にとっての「善」を前提とする伝統的な倫理学である[ix]。

以上にまとめたパスモアの理論であれば、環境倫理学のアポリアは生じない（むしろ環境倫理学という「新たな倫理学」自体が必要とされなかったかもしれない）。だが、その後の環境思想の展開はこの域を大きく超えていくことになる。

そのポイントの一つは、1970年代から盛んになった、いわゆる動物解放論であった。この時期に、家畜の劣悪な飼育環境や動物実験から野生動物の保護に至るまで、動物を「人間のために利用する」態度がさまざまな形で批判されることとなった[x]。その代表的な理論家が、論文「動物の解放」[Singer 1973=1993] を皮切りに多数の著作で動物解放論を主張したピーター・シンガーである。シンガーは人間による動物実験や食肉・家畜飼育を人種差別 Racism になぞらえて「種差別 Spieciesism」と批判し、動物も人間と同程度に苦痛を逃れるよう配慮されるべきである、と主張した。

ただし、シンガーの主張自体は、実は伝統的な倫理学の延長上にある。というのも、その主張の拠り所はベンサムの古典的な功利主義だからである。つまり、快の総計を増大させ不快・苦痛の総計を可能な限り低減させるというベンサムの功利主義を、シンガーはそのまま「苦痛を感じる動物たち」にまで拡大したわけである。

こうしたシンガーの議論は多くの批判を受けた[xi]が、環境思想の展開という点で重要なのは、シンガーの議論が「苦痛を感じる」個々の動物のみを取り上げ、環境や生態系の問題に踏み入らないことへの批判であった[xii]。こうした批判を一つの契機としつつ、シンガー以降に環境思想として重要な位置を占めることとなったのが、生態系そのものに価値を置く生態系中心主義、およびディープ・エコロジーである。

論文「動物解放論争——三極構造」[Callicott 1983=1995] の筆者J・ベアード・キャリコットは、前者の代表的な論者とされる。キャリコットは、自らの（より一般に「全体論的な」環境倫理の）先駆者としてアルド・レオポルドを挙げつつ、またシンガーの還元主義的・功利主義的な「ベンサム主義」を批判しつつ、以下のように述べる。

> …生態系を構成するのは植物や動物、鉱物、液体、気体といったものである。生態系全体の利益はこれらの存在と切り離しては論じられない。生物共同体の統合性と安定と美を至高の善と見る環境倫理学が道徳的考察の対象とするのは他の何物でもない、これらの植物であり動物であり、また土であり水なのである。また別の言い方をすれば、全体としての共同体に資するかどうかということが、これら構成員の相対的価値や相対的優劣を評価する基準になるのである。[Callicott 1983=1995: 72]

この引用からも明瞭にうかがえるように、キャリコットは生態系（「生物共同体」）の全体性に倫理的価値を見出している。そしてここからの当然の帰結として、この（一種の「最高善」である）生態系全体にとって「個体の道徳的価値（人間の個人も含めて）は相対的」[Ibid.: 76] だし、この全体性のためには「規律や犠牲や個人の抑制がしばしば必要とされる」[Ibid.: 71]。したがって、たとえば生態系内における希少種の個体と人間個人とであれば希少種が優先される、ということになる。

キャリコットのこうした帰結をナッシュは「[キャリコットの先駆者である] アルド・レオポルドでさえ、これほど急進的で反人間的な考えは示さなかった」[Nash 1990=1999: 363] と評している。またトム・レーガンはレオポルドに遡って「『環境ファシズム』の美しい焼き直しかもしれない」[Regan 1983=1995: 34] と懸念を示しているが、この帰結からすればレーガンの懸念も妥当と言わざるを得ない[xiii]。

加えて本稿の問題設定から重要なのは、キャリコットが生態系の全体性に価値を置くその論拠である。先駆者として挙げられるレオポルドや彼自身の記述（たとえば上記引用での「統合性と安定と美と至高の善」）からすれば、キャリコットには倫理的な価値を最終的には美的な価値へと収斂させる傾向がうかがえる[xiv]。こうした傾向は、実はキャリコットに限らず自然中心主義的な環境思想・環境倫理にはしばしば見られるが、こうした美的な価値への依拠は、倫理学の「論拠」というより、むしろ実際上は倫理的な問いの解消になってしまう[xv]。というのも、倫理学的な観点からすれば、「美的なものはその美的価値ゆえに他の存在より優先されるべきか」という倫理的な問いが十分成り立つ余地があるはずなのに、美的な価値への依拠はこうした問いを排除してしまうからである。言いかえれば、美的な価値への依拠は、少なくとも環境倫理学の根拠づけとしてはきわめて疑わしい、ということでもある。

以上のような全体論的（全体主義的？）指向と美的価値への依拠は、ディープ・エコロジーにも顕著に見られる傾向である。ディープ・エコロジーの代表的な提唱者であるアルネ・ネスは、本当に必要なのは生命全体（「私たちの星ガイア」！）と自己との同一化 identification であり、それは人間個々人にとっての自己実現 self-realization でもある、と言う。そしてこのように全体性と同一化した自己は、自発的に全体の利益を肯定し、それにかなう「美しい」行為をとることになる、と論じている。

> 今、傷ついたこの地球に暮らすすべての生命とこの分かち合いを行うべきときが来ている。それは、さまざまな生命形態

life formsとの、またより大きな単位である生態系ecosystemsとの、そして古くからのすばらしい私たちの星ガイアとの同一化を深めることで、実現する。[Naess 1987=2001: 66]

それゆえに、利他主義——他者に対する義務的・倫理的な考慮dutiful, moral consideration——により達成されることはすべて、そしてそれ以上のことが、自己の拡大と深化によって達成できる。カントに倣うならば、そのときにわれわれは美しく行為するのであって、道徳的・非道徳的に行為するのではない。[Naess 1987=2001: 47、強調は引用者]

以上の引用個所からは、キャリコットに即して確認した傾向と、その内在的な連関とをより明瞭に見てとることができるだろう。すなわち、生態系全体、さらには生命圏としての地球の保護は、美的な価値を契機としてそれら全体性と自己とが同一化すれば自発的に達成されるのであり、そのときには義務的・倫理的な考慮、ひいては何が「善」であるかという問いは解消される（ないしは美的な全体性との同一化から自ずから導かれる）、ということになる。

ここまでくれば、本稿冒頭で述べたように「環境倫理学の学問的な基礎が必ずしも確立されていない」という判断も首肯されよう。倫理学が「善」を問う学問である限り、生態系中心主義やディープ・エコロジーを基礎に個別的な倫理的信条を提示することはできても、環境「倫理学」を構築することはきわめて困難なのである。

この限りで、ネスや近年のキャリコット［Callicott 1994=2009］が禅の思想や老荘思想へと傾倒するのも不自然ではない。というのも、これらの思想は、いわば伝統的な倫理学における「善」の代用品として導入されているとも理解できるからである。とはいえ、これら東洋思想が実際に環境倫理学の基礎となり得るかははなはだ疑問である。そもそもネスやキャリコットらの思想における東洋思想がオリエンタリズム的なバイアスのかかった「想像上の東洋思想」である可能性は大であるし[xvi]、またこれらの「東洋思想」が事実上は神秘主義の隠れ蓑として利用されている可能性もきわめて高いからである。しかも先に触れたパスモアが指摘するように、こうした神秘主義は実際の環境保護には役立たない可能性が高いのである[xvii]。

かくして、現代の環境倫理学はその学問的な基礎をなかなか見出せない状況にあると言えよう[xviii]。冒頭で「人間中心主義から自然中心主義へ」という動向が「近年までの」環境思想・環境倫理学のものであると断ったのは、この意味においてである。現在ではむしろ、この「自然中心主義へ」という動向への一種の「ゆり戻し」が指摘されている［鬼頭・福永 2009; 加藤 2005］が、この「ゆり戻し」も、以上の整理からすれば、環境倫理学の基礎をめぐる模索と見ることができるだろう。

アポリアは深刻である。

4．内的・外的自然の抑圧に対する批判としての環境倫理

環境倫理学の現状について、もしここまでのような整理が妥当だとするなら、われわれはどうすべきなのであろうか。環境倫理学の学問的基礎について、何か新たな可能性は存在しないのであろうか。

この点について、まったくの試論・私見ではあるが、一つの可能性を提示することで、本稿のまとめにかえることとしたい。

前節冒頭で触れたように、現代の環境思想の原点としてしばしば挙げられるのは、レイチェル・カーソンの『沈黙の春』である。そしてそのカーソンが、晩年に「センス・オブ・ワンダー＝神秘さや不思議さに目を見はる感性」［Carson 1956=1991: 21］の重要性を訴えていたこともよく知られている。

この「センス・オブ・ワンダー」は、これまでしばしば一種の神秘主義的感性、全体性としての自然や生命に対する「畏敬の念」として解釈されてきた。また、カーソン自身も「人間を超えた存在を認識し、おそれ、驚嘆する感性」［Ibid.: 50］と言い換え、「『知る』ことは『感じる』ことの半分も重要ではない」［Ibid.: 23］と述べる個所は、こうした解釈に従う傾向を示しているとも理解されよう。だが、『沈黙の春』を一読すればわかるように、カーソン自身はきわめて冷静かつ緻密な自然科学者でもあったし、「センス・オブ・ワンダー」も「知識や知恵を生み出す種子」［Ibid.］と捉えられているのである。しかも、神秘主義が環境倫理学の基礎としては当てにできないことは上述の通りである。だとすれば、「センス・オブ・ワンダー」を単なる神秘的な感性と捉える必要は必ずしもないのではなかろうか。

そこで、やや唐突に思われるであろうが、とある比較を試みたい。まずは以下の二つの引用を対比してみよう。

…生まれつきそなわっている子どもの「センス・オブ・ワンダー」をいつも新鮮にたもちつづけるためには、私たちが住んでいる世界のよろこび、感激、神秘などを子どもたちといっしょに再発見し、感動を分かち合ってくれる大人が、すくなくともひとり、そばにいる必要があります。……。美しいものを美しいと感じる感覚、新しいものや未知なものにふれたときの感激、思いやり、憐れみ、賛嘆や愛情などのさまざまな形の感情がひとたびよびさまされると、次はその対象となるものについてもっとよく知りたいと思うようになります。［Ibid.: 22-3］

傷つきやすさや外的世界の豊かさ以外のどこにも、主体の内的な深みはありえない。主体と客体との交流が分断されるならば、自我は硬化してしまう。……。……取るに足らぬ印象でも思考の持ちうる限りの生産性を全開させ、他方で思考の方もためらうことなく圧倒的な印象に身を捧げるような、そうした媒介のうちでのみ、……病める孤独が克服される。［Horkheimer u. Adorno 1987=2007: 390］

後者の引用に見られる、「取るに足らぬ細部から圧倒的な印象を受け取り、そこに身を捧げる」という思考のあり方と、カーソ

ンの「センス・オブ・ワンダー」にはある種の共通性を見てとれないだろうか。さらにもう一対、引用を重ねよう。

子どもたちの世界は、いつも生き生きとして新鮮で美しく、驚きと感激に満ちあふれています。残念なことに、わたしたちの多くは大人になるまえに澄みきった洞察力や、美しいもの、畏敬すべきものへの直観力をにぶらせ、あるときはまったく失ってしまいます。……。この感性は、やがて大人になるとやってくる倦怠と幻滅、わたしたちが自然という力の源泉から遠ざかること、つまらない人工的なものに夢中になることなどに対する、かわらぬ解毒剤になるのです。[Carson 1956=1991: 21-2]

……数千年来、支配者たちは、支配される大衆はもちろん彼ら自身の後継者からも、ミメーシス的な生存様式に帰る可能性を厳しく奪ってきたが、この厳しさこそ、宗教的な偶像禁止から始まって……子どもたちが子どもらしくあろうとする癖を改めようとする教育学にいたるまで、文明の成立条件を成すものである。教育は、社会的なものであれ個人的なものであれ、人間たちに労働者の客体処理の行動様式を強化させ、彼らが再び周囲の自然のたゆたいに同化するのを防ぐ。[Horkheimer u. Adorno 1987=2007: 374-5]

すでにお気づきであろうが、以上の2対の引用の、それぞれ後者はアドルノとホルクハイマーの共著『啓蒙の弁証法』からの引用である。特に最後の引用に見える「周囲の自然のたゆたいへの同化」としての「ミメーシス的な生存様式」のあり方は、カーソンの「センス・オブ・ワンダー」にきわめて近いと解釈することはできないだろうか。

もしこのような解釈が可能であるとするなら、われわれは神秘主義とは異なるかたちでカーソンのビジョンを理解することができるであろう。すなわち、「センス・オブ・ワンダー」とは、われわれの外的自然に呼応する内的自然の発露である、と。そしてここからは、ディープ・エコロジー的な神秘主義とはまったく異なる展望が開けてくるだろう。

『啓蒙の弁証法』によれば、文明の歴史とは自己保存を目的とする合理的な主体性の形成史であり、その起点には自己保存のための内的自然の支配・抑圧が存在する。そして内的自然の支配・抑圧は、他者に対する社会的な支配・抑圧と結合して外的自然の支配・抑圧を実現することで自己保存を実現するのである。こうして自己保存を実現した合理的な主体性は、いまや自己目的化した支配機構たる近代社会に組み込まれ、内的自然と外的自然に暴力を振るい続けることになる。そしてアドルノとホルクハイマーによれば、このように抑圧・支配され続けた内的自然が暴走した帰結が反ユダヤ主義に他ならない。

アドルノとホルクハイマーにとって、このような帰結と異なる可能性があるとしたら、それは内的・外的自然との宥和の他にはない。だが、ここで注意すべき点が2点ある。第一に、そうした宥和は「すでに存在する全体性への同一化」ではあり得ない。なぜなら、文明の起点にすでに支配と抑圧が組み込まれているとするなら、そのような調和的な全体性はそもそも存在しないからである。第二に、合理的な「自己」のあり方自体に支配と抑圧が組み込まれているのだから、既存の「自己」を単純に外部へと拡張することはおよそ宥和ではあり得ず、むしろ暴力と抑圧の全面化でしかあり得ないだろう（これはまさに全体主義の帰結である）。

だとすれば、こうした立場から想定される宥和は、決して単純な同一化によって実現されることはないだろう。むしろ、既存の「自己」のうちにさまざまな矛盾や対立が内包されていることを暴露し、さらにその矛盾や対立が結びついている社会的な矛盾・対立を批判することが最低限の条件となるはずである[xix]。

もちろん、このような批判をし続ける結果として、理想的な「宥和」にたどり着けるという保証はない（アドルノとホルクハイマーはこの点ではきわめて悲観的である）。だが、アドルノは「狂った社会の中に正しい生活はない」[Adorno 1996=2006: 275] と指摘し、次のように述べている。

…カントにおいては人間が自然に編みこまれているように見えることは、同時にまた人間が社会に編みこまれていることでもあります。というのも第二の自然の中では、つまり私たちが置かれている全般的依存性の中では、自由はないからです。したがって、この管理されている世界には倫理もありません。だから倫理の前提は管理された世界に対する批判なのです。[Adorno 1996=2006: 290]

アドルノからすれば、自己と社会とがともに内的・外的自然への暴力と抑圧の機構と化しているのであれば、その社会と自己のあり方に対する容赦ない批判の継続以外に「正しい行ない」の余地は、つまり倫理の可能性は存在しない。こうした「倫理」のあり方は、おそらく「環境倫理」として一般に理解されるものからはほど遠いであろう。それでも、こうした批判こそ、われわれが「自然」のためにまず為すべき「善」なのではないだろうか。

【文献】

Adorno, Theodor W. 1996: *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp. = 2006: 船戸満之訳『道徳哲学講義』作品社.

Arendt, Hannah 1958: *The Human Condition*, Univ. Chicago Pr. = 1994: 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫.

——— 1968: *The Origins of Totalitarianism*, Harvest. = 1981: 大久保和郎訳『全体主義の起原』（1～3）みすず書房.

アリストテレス, 高田三郎訳 1971:『ニコマコス倫理学』（上）岩波文庫.

オギュスタン・ベルク 1996: 篠田勝英訳『地球と存在の哲学 環境倫理を越えて』ちくま新書.

Callicott, J. Baird 1983: "Animal Liberation: A Triangular Affair", Donald Scherer, Thomas Attig (eds.) Ethics and the Environment, Prentice-Hall. = 1995: 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』, pp. 59-80.

——— 1994: Earth's Insights, Univ. California Pr. = 2009: 山

内友三郎、村上弥生監訳『地球の洞察』みすず書房.

Carson, Rachel 1962: *Silent Spring*, Houghton Mifflin = 1974: 青樹築一訳『沈黙の春』新潮文庫.

——— 1956: *The Sense of Wonder*, Harper & Row. = 1991: 上遠恵子訳『センス・オブ・ワンダー』佑学社.

Guha, Ramachandra 1989: "Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique", Environmental Ethics vol. 11, pp. 73-81. = 1995: 浜谷喜美子訳「ラディカルなアメリカの環境主義と原生自然の存在——第三世界からの批判」、小原秀雄（監修）『環境思想の系譜 3 環境思想の多様な展開』, pp. 81-91.

Habermas, Jürgen 2001: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp. = 2004: 三島憲一訳『人間の将来とバイオエシックス』法政大学出版局.

Heidegger, Martin 2006: *Sein und Zeit*, 19. Aufl., de Gruyter. = 1994: 細谷貞雄訳『存在と時間』（上・下）ちくま学芸文庫.

Horkheimer, Max, u. Theodor W. Adorno 1987: „Dialektik der Aufklärung", *Max Horkheimer Gesammelte Schriften Bd.5*, Frankfurt a. M. = 2007: 徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波文庫.

Jonas, Hans 1979: *Das Prinzip Verantwortung*, Insel.=2000: 加藤尚武監訳『責任という原理』東信堂.

Kant, Immanuel 1797: *Metaphysik der Sitten, Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg-von d. königl. -PreuBischen Akademie der Wissenscaften, Bd. VI. = 1969: 吉澤伝三郎・尾田幸雄訳『人倫の形而上学』理想社.

加藤尚武編 2005:『環境と倫理　自然と人間の共生を求めて』有斐閣アルマ.

鬼頭秀一、福永真弓編 2009:『環境倫理学』東京大学出版会.

Lovejoy, Arthur O. 1974: *The Great Chain of Being. A Study of a History of an Idea*, Harvard Univ. Pr. = 1995: 内藤健二訳『存在の大いなる連鎖』晶文社.

Naess, Arne 1987: "Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World", *The Trumpeter*, Vol 4, No 3, pp. 35-42. = 2001: 井上有一訳「自己実現——この世界におけるエコロジカルな人間存在のあり方」アラン・ドレングソン、井上有一共編・井上有一監訳『ディープ・エコロジー』昭和堂, pp. 45-74.

Nash, Roderick F. 1990: *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, Univ. Wisconsin Pr. = 1999: 松野弘訳『自然の権利』ちくま学芸文庫.

Passmore, John 1974: Man's Responsibility for Nature, Macmillan = 1998: 間瀬啓允訳『自然に対する人間の責任』（新装版）岩波現代選書.

Popper, Karl 1945: The open society and its enemies, Routledge. = 1980: 内田詔夫、小河原誠訳『開かれた社会とその敵　第一部　プラトンの呪文』未來社.

Rawls, John 1999:

Regan, Tom 1983: The Case for Animal Rights, Univ. California Pr. = 1995: 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』, pp. 21-44（抄訳）.

Siep, Ludwig 2004: *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Suhrkamp. = 2007: 広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター訳『ジープ応用倫理学』丸善.

Singer, Peter 1973: "Animal Liberation", *The New York Review of Books*, Section 20 (April), pp. 17-21. = 1993: 村上弥生訳「動物の解放」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, pp. 187-207.

多田満 2015:『レイチェル・カーソンはこう考えた』ちくまプリマー新書.

手代木陽 2007:「カントの自然観と環境問題」山内廣隆ほか著『環境倫理の新展開』ナカニシヤ出版, pp. 63-75.

海上知明 2005:『環境思想　歴史と体系』NTT 出版.

山内廣隆ほか 2007:『環境倫理の新展開』ナカニシヤ出版.

補注

i　たとえば、1960 年代～70 年代には、科学技術の発展をあてにして環境問題の技術的解決を指向する思想も提起されていた（いわゆる「技術中心主義」）。詳しくは［海上 2005］参照。

ii　厳密にはもちろんさまざまなバリエーション、特に共同体との関連において多様なバリエーションが存在する（たとえばヘーゲル）が、この点については別の機会に論じたい。

iii　たとえば［Nash 1990=1999］。

iv　この点については、アリストテレス自身が「『人間というものの善』こそが政治の究極目的」であるがゆえに、倫理学は「一種の政治的な研究」である、と述べている［アリストテレス 1971］ことも参照。

v　ここでは、「他の誰のものでもない死の可能性の引き受け」というハイデガーの議論［Heidegger 1927=1994］も参照。この点や、また「世界」概念などを見ても、アーレントに対するハイデガーの影響を見て取ることは不自然ではないだろう。

vi　アーレントがこのようにアリストテレスを敷衍する背景には、言うまでもなく 20 世紀の全体主義の経験が存在する。アーレント［1968=1981］参照。

vii　このように述べると、カントにおける「自然の目的論」はどう位置づけられるのか、と疑問を呈されるかもしれない。だが、カントにおける「自然の最終目的」が「英知的な『道徳的存在者』」たる人間とされるのは、そのような「英知的存在」たる人間のみが経験的存在者のように「他の目的のための手段」ではあり得ないからである。だとすれば、ここでもやはり「自然の目的論」は最終的には「自然＝経験的存在者の総体」を超えることではじめて実現されると言えよう。詳しくは手代木[2007]参照。

viii　よく挙げられるのは、サンフランシスコ市の水源・電源としてヨセミテ渓谷にダムを建設する計画をめぐる 1910 年前後の論争である。詳しくは海上［2005］参照。

ix　もう少し説明すれば、ロールズによる世代間倫理の論証は、「無知のヴェール」のもとに置かれた合理的個人が社会制度の設計について合意できるとするなら、自分が生まれた時代による不利益を合理的個人は甘受しないであろうという契約論的モデルによるものである。

x　欧米における今日の菜食主義運動の源流の一つがこの動物解放論であることからも、当時の動物解放論の影響がうかがえる。

xi　本稿の主題とは直接には関連しないが、重要な論点の一つはシンガーの議論からは「苦痛を感じない」重度の障がい児の安楽死を容認する優生思想につながりかねない、という問題であった。この点については、たとえば竹内章郎の一連の論考を参照。

xii　この点について鬼頭は以下のように指摘する。「ピーター・シンガーの動物解放論に始まり、動物の権利に至る、biocentric に分類される思想は、実は、正確に言えば『環境倫理』ではない。これは、人間や人間以外の生命も含めた『生命』に対する人間のあり方に関する規範にかかわる議論である。『生命倫理』の考え方である」［鬼頭・福永編 2006: 6］。

xiii　これに対してキャリコットは、自らの全体論的倫理をプラトンに関連づけて正当化しようとしているが［Callicott 1983=1995: 76-7］、たとえばポパーがまさにこの全体論的な性格のゆえにプラトンを「全体主義の先駆者」と批判している［Popper 1945=1980］のはなんとも皮肉な話ではある。

xiv　これは倫理的な価値の一種の美学化とも言えよう。だが、政治や倫理の美学化は、まさにナチズムの手法であった。上述のように、レーガンはキャリコットを「『環境ファシズム』の美しい焼き直し」と評したが、実はファシズムそのものが「美しい焼き直し」なのである。

xv　後述するカーソンにもそうした解釈を許す余地がある。たとえば多田［2015: 97］を参照。多田は、「いかにあるべきかの問い」を美が「無効にする」と述べ、肯定的に評価しているが、こうした契機を本当に肯定的に評価すべきなのか、疑問は残る。

　また、この点に関連して、後述のようにしばしば参照される東洋思想、特に日本における反近代主義的な倫理思想にも触れておこう。たとえば、近代日本の代表的な倫理思想の一つとして和辻倫理学を挙げることができるが、いわゆる「主客不二」の和辻倫理学が最終的には全体論的な環境決定論に陥ってしまう点について、オギュスタン・ベルクが厳しく指摘している。和辻［2007］、ベルク［1996］を参照。

xvi　この点については［Guha 1989=1995: 84-7］を参照。

xvii　［Passmore 1974=1998: 306-7］参照。特に「自然崇拝の伝統があるにもかかわらず、今日の日本ほど生態学的破壊の顕著なところは他のどこにもない」という一節は、なかなか辛らつ（かつ西洋中心主義的色彩もうかがえる）だが、否定できない指摘であろう。

xviii　環境倫理学を基礎づける試みの別の系統として、ドイツにおける環境倫理学の展開を挙げることができる。たとえばハンス・ヨナスの『責任という原理』［Jonas 1979=2000］やルートヴィヒ・ジープの「具体倫理学」の提起［Siep 2004=2007］などである。特にヨナスにおける「生命の目的論」やジープにおける「善き世界の全体性」などの概念は、本来であれば詳細な分析を必要とする論点であるが、本稿では論じることができない。別の機会に論じることとしたい。なお、ヨナスやジープについて、詳しくは［山内ほか 2007］を参照。

xix　この点では、日本における現代環境思想の古典というべき石牟礼道子の洞察［石牟礼 2004］に傾聴すべきであろう。石牟礼は水俣病のうちに、チッソによる海洋汚染と、共同体における差別意識や「後進性」への蔑視などのさまざまな矛盾との結合を見出しているのである。そこに原初的な「人と自然が調和した社会」［多田 2015: 148］を見出すのは一種のフィクションでしかあるまい。