

# 環境問題 暴力批判論の視点から

谷本光男

(龍谷大学教授)

## (和文要旨)

本稿では、環境問題を「人間の自然に対する暴力」の問題として捉え直し、その問題の本質を明らかにしようとした。

まず、「モラル・ハラスメント」(精神的な嫌がらせ)という「人間の人間に対する暴力」を取り上げた。それは外部からは「見えない暴力」である。こうした「人間の人間に対する暴力」を踏まえて、人間の自然環境に対する暴力として生物多様性の破壊に言及した。生物多様性の危機的状況は、人間以外の生物に対する暴力の問題として捉えることができるのである。

そこで、次に「暴力」の概念について考察した。一般には、暴力の概念は人間にのみ適用され、人間以外の生物には適用されないと考えられている。「暴力」はきわめて人間中心主義的な概念である。暴力は誰かが誰かに対して行使するものであり、また誰かが誰かから被るものであるがゆえに、他者との関係のうちで問題となる。人間と人間以外のものとの関係は、「暴力」の範囲には含まれていない。なぜそうなのか。

人間のある「振る舞い」が「暴力」として立ち現れるのは、その「振る舞い」が「暴力」を被るものの名において告発されるときである。昔は、とは言っても私の小学生のころのことであるが、教師はこどもによく暴力を振る舞ったものである。そのころ、多くの者はそういう教師の「振る舞い」を「暴力」とは決してみなさなかったように思う。このような教師の「振る舞い」を「暴力」として捉えることが可能になったのは、こどもの痛みや心の傷に目を向け、傷つけられたこどもに応答しようとしたからである。ところが、自然環境に対しては応答しようとする人はほとんどいない。人間による自然への介入を、自然の名のもとに、自然に対する暴力として告発する人もほとんどいない。それは、われわれが自然への介入をこれまで人間の福祉の面からのみ考えてきたからで

ある。

言うまでもなく、環境倫理学はこのような「人間中心主義」を批判することにより形成されてきたのである。そこで、本稿では、環境倫理学のアウトラインを述べ、さらに、環境倫理学の成立可能性についての私見を述べておいた。

## **(SUMMARY)**

This is an attempt to reexamine environmental issues as a matter of human violence against the world of nature. Firstly I consider what is called a "Moral Harassment", a human violence against other human beings, and apply it to the environmental realm and focus on the issue of biodiversity facing a critical stage as a case of violence. We may call it an invisible violence. Secondly, I examine the concept of violence, which is generally applied to the world of humans and thus a concept based upon human centered perspective. Such a concept is seldom considered applicable to issues and world other than those of humans and interrelationships in that context.

A certain human behavior appears to be violent and is criticized on the ground of the person receiving violence. In my primary school days, teachers were often violent, though such a behavior was not taken as that of violence. The change came about in understanding such a behavior in terms of violence since an attention was slowly given to pain and wounds of children and attempts made to respond to their predicament. Such an attention has not been given to the violated world of nature. There is hardly a voice of criticism and concern on behalf of nature as human beings intrude and destroy the world of nature. This is due to the fact that human involvement in nature, to this day, has been justified from solely the point of human welfare.

It is needless to say that environmental ethics is based upon a criticism to such "anthropocentrism". What I argue for here is an outline of environmental ethics and possible development of such ethics in the light of the present situation of human violence against nature.

## **1 . 隣人間訴訟戦争**

人間のふるう「暴力」現象はわれわれにとってきわめてありふれたものである。

政治の舞台においても、宗教間の争いにおいても、経済活動においても、はたまた繁華街においても、家庭や学校においても、ほとんどあらゆる社会生活の局面で見いだされるものである。毎朝配られてくる新聞を見るだけで、「暴力」がわれわれの社会生活のベースに存在していることは明らかである。（おそらく以上のように言うだけではまだ足りないであろう。おそらくのんきな発言だと思われる人もいるであろう。例えば、アウシュヴィッツ、南京、広島における大虐殺、従軍慰安婦問題に見られる性暴力、旧ユーゴにおける「民族浄化」、昨年9月のアメリカでの同時多発テロ、それに続くアフガニスタンへの攻撃、さらにパレスチナとイスラエルとの間の長年にわたる血みどろの戦い、などを思い浮かべるなら、暴力がわれわれの社会生活のベースに存在していると言って、いわば学者風に済ませる問題ではなく、暴力はわれわれが是が非でも克服すべき問題である、と考える人がいるであろう。まったくその通りである。後で述べるように、そこにこそ、つまり暴力に対する批判的・否定的な態度にこそ、暴力を考えることの意味がある。）

一つ例を出してみよう。日本の事例ではないが、ドイツでは「隣人間訴訟戦争」が起きているようである。トーマス・ベルクマンの『訴えてやる!』には、次のような事例が載っている。

「20羽の雄鶏を夜には鳴かせないように、とインゴルシュタット地方裁判所は、隣人から告訴されていたアマチュア飼育家に命令した。理由は、「屋外であろうと静けさを保証されないのは、安眠妨害にあたる。原告の子供たちは、雄鶏がうるさいため夏は窓を閉めきっておかねばならなかった。」さらに裁判所は、よく気のつく結論を出している。「周期的に鳴く場合は、邪魔されるといってもまだ心の準備があるが、思いがけない突然の鋭いおたけびは、ひどく神経にさわって感じられるものだ。」<sup>(1)</sup>

あるいは「猫もまた、訴訟向きの動物だ。争いを煽る性質をもち、規制もしにくい。猫が勝手に敷地へ入ってきて、寝室のシーツの上に放尿するという、家宅侵入罪兼器物破損罪を犯したとして、原告は猫と隣人をマンハイム簡易裁判所へ訴え、清掃費用の支払いをめぐって一年にわたる壮絶な戦いを繰り広げた。」<sup>(2)</sup>とも記されている。

隣人間の争いの原因はなにも鶏や猫だけではない。犬の糞、池のカエル、落ち

葉、駐車場所、生け垣の高さなど、何でも争いの種になる。もちろん、深刻な事件に発展することもある。子供の声やテレビの音がうるさいという理由で、一家を皆殺しにしたり、放火するという事件も起きている。

この本の「まえがき」によれば、「<旧西ドイツ>だけで年間40万以上の人々が、同数の隣人を裁判に訴えている。合計で80万。隣人戦争は一族郎党を巻き込む傾向があり、どの家庭も戸や窓を閉めきり、小さな子供まで隣のヤクザとは遊ばないよう、言いふくめられる。これから見積もれば、年間おそよ250万人が争っている計算だ。」<sup>(3)</sup> とのことである。

これは、まさしく異常な事態であって、まるでトマス・ホップズが「万人の万人に対する戦い」と形容した「自然状態」であるかのようである。もっとも、ホップズの場合には、「万人の万人に対する戦い」を「人間は優越感を求める動物である」という人間観から導き出しているのである。すなわち「人間の自然から必然的に万人対万人の戦いが生じてくる、言い換えれば、万人は万人に対して優越しようとし、まさしくそのことによって万人を傷つけるがゆえに、結局のところ、万人は万人に対して敵なのである。」<sup>(4)</sup> 上に挙げた事例の中に、自分が他人よりも優越していることを示そうし、また他人にもそれを認めさせようとするといった、自尊心の満足の実現を見て取ることができるのかどうか、それはよくわからない。もしかすると、争いの根っこにはホップズの言うところの虚栄心があるのかもしれないが、それはともかく、ここに見られるような、隣人同士が敵対関係に入り、お互いを訴えかける相手としてしか見ていない状況は尋常ではない。

## 2 . モラル・ハラズメント

もちろん、争いは家族間において見られるだけではない。家族の中でも争いが起こる。日本では「モラル・ハラズメント」という言葉はまだ市民権を得ていないが、このような言葉を用いることによってはっきり見えてくる事例は日本にもたくさんある。「モラル・ハラズメント」とは、直訳すれば「精神的な嫌がらせ」となるが、その意味は「嫌がらせ」というよりも、むしろ「精神的暴力」「精神的虐待」である。これは外部からは「見えない暴力」であり、端から見ると、暴力のように見えないところに、その特徴がある。マリー＝フランス・イルゴイエヌというフランスの精神科医の本『モラル・ハラズメント』には、次のように

書いてある。「被害者たち（モラル・ハラスメントの被害者たち）に共通するのは、自分が置かれている状況をどう言葉にしてよいのかわからないということである。被害者は自分が苦しんでいるのはわかっているが、そこに本当に暴力があるとは想像することができない。＜攻撃されたと思うのは気のせいで、誰かが言っていたように、自分で勝手にそう思いこんでいるだけなのではないか？＞そういった気持ちをぬぐいさることができないのだ。そうして、起こったことを話そうとすると、なかなかうまく表現することができず、結局はわかってもらえないと感じてしまうのである。」<sup>(5)</sup>

この本には家庭内のモラル・ハラスメントだけでなく、職場におけるモラル・ハラスメントについても述べられているが、本書が主として取り上げているのは、夫婦の間におけるモラル・ハラスメントである。というのも、モラル・ハラスメントの典型的な形態は、夫婦の間に見られるものだからである。

他人を傷つけるようなことを言うことは誰しもある。しかし、その場合には、あとで罪悪感を覚え、後悔し、相手に謝ることになる。ところが、世の中には、他人を傷つけずにはいられない人たちがいる。他人に対する共感が乏しく、「悪いことを言った」とまったく思わない人たちである。いわゆる自己愛的な性格の持ち主である。すなわち、他人に対する共感性に乏しく、自分が中心でないと気がすまない人、他人を利用することしか考えない人たちである。もちろん、人間であるかぎり、自己愛的な性格は誰しももっている。それがあからこそ、われわれは生きてゆけるとも言える。また、そういう性格をもっているからといって、多くの場合、格別問題は生じない。ところが、なかには自己愛的な性格が変質的な段階にまで高まってしまった人たちがいる。マリー＝フランス・イルゴイエヌが「自己愛的変質者」と呼ぶ人たちである。

こういう人に引っかかると、女(ないし男)は「地獄」を経験することになる。マリー＝フランス・イルゴイエヌによれば、モラル・ハラスメントは一定の経過を辿るといえる。すなわち、相手を惹きつけて支配下におく段階（支配の段階）から始まり、精神的な暴力をふるう段階（暴力の段階）へと進む、という。

「相手を惹きつけるというのは、相手が自分から離れないようにすることだ。だが、それは決してまともなやり方で行われるわけではない。モラル・ハラスメントの加害者 すなわち、強度に自己愛的な性格をもっている人間は、

自分に好意をもって、いいイメージを抱いてくれている人間を見つけると、嘘をついたり、現実を歪めたりして、相手も気がつかないうちにその心をつかむのに成功する。それはたいてい、不幸な子供時代を過ごしたとか、才能を認められないとか、自分が不遇だということを匂わせて、相手に「守ってやりたい」という気持ちを起こさせるという形で行われる。」<sup>(6)</sup>

こうして、相手を惹きつけることに成功すると、次には相手が離れられなくなるように少しずつ影響を及ぼし、相手のものの考え方や行動をコントロールしていく。その場合、嫌みや皮肉、拒否するような言葉や態度など、モラル・ハラスメント特有のコミュニケーションが用いられる。だが、それらの一つひとつはどいうってことのないものであるから、被害者は相手の心をはかりかね、自分のほうに何か落ち度があるのではないかと思ったりする。また、わけがわからなくて、頭が混乱し、何も考えられなくなる。こういうことが繰り返されることで、しだいに相手の支配下に陥ることになる。<sup>(7)</sup>

しかし、やがて被害者が自分を取り戻そうとして反抗するようになると、加害者は憎しみを燃え上がらせ、いよいよ精神的な暴力をふるい始める。そのとき、次のような方法がよく用いられる。すなわち「相手に言葉をかけない」「人前で笑い者にする」「他人の前で悪口を言う」「釈明する機会を与えない」「相手の欠陥をからかう」「不愉快なほのめかしをしておいて、それがどういうことか説明しない」「相手の判断力や決定に疑いをさしはさむ」<sup>(8)</sup>等々である。

なお、『モラル・ハラスメント』には、子供に関して次のように述べられている。「親にとって子供というのは、そうしようと思ったら自由に扱うことのできる生きた「物体」である。もちろん、普通の親はそうは考えない。だが、モラル・ハラスメントをおこなう親は、以前、自分自身が受けた屈辱を、あるいは今でも受け続けている屈辱をはらすために、子供に屈辱を与えようとする。そういった親にとって、子供が楽しむのを見ているのは我慢できないことである。子供が何をしようと、何を言おうと、いじめてやらなければ気がすまないのだ。自分が受けた苦しみはほかの誰かにも味わってもらわなければならない。」<sup>(9)</sup>

このようなモラル・ハラスメントは、日本ではよく見られるものである。今まで、表面に出てこなかったのは、その多くが家族の中で起こっていることだからである。家族は一般には「私事」の領域だとみなされている。モラル・ハラスメ

ントの被害者が誰かに相談しても、家族のことだからという理由で取り上げてもらえない。また、加害者に嫌みを言われても、そんなことはよくあることだから、と一蹴されてしまう。あるいは、あなたのほうに何か問題があるんじゃない、と言われてしまう。さらに、肉体的な暴力が加えられるところまで進まない、と深刻な状態であることが認めてもらえない。こうしたさまざまな理由から、ある人間が別の人間を深く傷つけ、精神的に追いつめ破壊してしまうモラル・ハラスメント（精神的暴力）は、表面になかなか現れてこないのである。

日本は核家族化が進み、家父長制家族は姿を消しつつあるが、しかしところによればまだ根強く残っている。そのような家族の中では、次のようなことがよく起こる。精神科医の町沢静夫が『モラル・ハラスメント』の「解説」に書いている。「彼女が漆塗りの器を拭いていたときに、姑はすっと横を通るなり、「拭き方も知らないで、平気でこんなところにいるなんて、今ごろの嫁はまったくずうずうしいものだね」と小さな声ではあるものの、しっかり彼女に聞こえるように言うのである。彼女はナイフでぐさっと胸を刺されたかのように感じ、その夜は眠れなかったという。姑は、このように堂々と言うのではなく、何気なく独り言のように言うことによって彼女の反論を封じ、それでいて彼女の行動を支配するのである。」<sup>(10)</sup>

これがまさしくモラル・ハラスメントである。しかし、同じようなことは単に家族の中だけでなく、子供の「いじめ」の中にも、また会社の中にも見られるように思える。広く蔓延している「いじめ」が日本社会に特有の現象であるのかどうか、私にはよくわからないが、「いじめ」の構造を理解し、それに対処するやり方を考えてみようとするとき、「モラル・ハラスメント」という言葉を用いることは有益であり、また多くの示唆を与えてくれるように思われる。

### 3．生物多様性の危機

以上述べたことは、もちろん人間に関するものであって、それらの事例において問題となっているのは人間の人間に対する「暴力」であること、それは疑問の余地はないように思える。しかし、現代において顕著に見られるのは、以上述べたような「暴力」とは少しちがっている。われわれが今深刻なものとして受け止めるべきものは、人間の自然環境に対する「暴力」である。生物学者のエドワー

ド・ウィルソンは「1980年代に起こりうる最悪の事態は、エネルギーの枯渇や経済の崩壊、限定核戦争、あるいは全体主義政府による占領ではありません。こういう破局は私たちにとって恐ろしいものではありませんが、数世代のうちに修正することができます。1980年代に進行しつつあり、修正に何百万年もかかる一つの過程は、自然の生息地破壊による遺伝子と種の多様性の損失です。これは私たちの後継者にとってもっとも許し難い愚行でしょう。」<sup>(11)</sup>と述べているが、生物多様性の破壊は「私たちの後継者」(将来の世代)に対して愚行であるだけでなく、むしろ何よりも人間以外の他の生物に対して愚行なのである。

生物の多様性とは、言うまでもなく、種の中における遺伝子の多様性、ある地域における種の多様性、生態系の多様性という三つのレベルの多様性を意味している。この多様性が過去6500万年の間で、現在ほど脅威にさらされたことはなかった、と言われている。世界資源研究所から出版されている『世界の資源と環境1992-93』によれば、熱帯林の消失がこの危機の背後にある主たる要因であるが、湿地や珊瑚礁、温帯地方の森林の破壊もまた重要な要因であるという。そして、生物の生息地がもし現在の割合で消失し続けたら、これから25年の間に地球上の種の15%が絶滅する可能性がある、という。また、上記の『地球の危機』には、次のように書かれている。「自然環境の悪化と破壊があちこちで進んでいる現在、絶滅の比率が一日50から100種にもものぼることは確かです。今後数十年の間に、私たちは何百万という種の絶滅を目にすることになるでしょう。その数はおそらく種全体の50%にも達するでしょう。」<sup>(12)</sup>

さらに、図1と図2(『地球カルテ』青春出版社、2000年、p.57、p.59)を見れば、現在、ものすごいスピードで動物が滅びつつあることがよくわかる。20年前に比べても、現在、種の絶滅の速度のすごさがよくわかる。

(なお、『データガイド・地球環境』(本間慎編、青木書店、1995年)によれば、現在同定されている野生生物は約170万種であり、種の総数は500万から千数百万種だそうである。しかし、この数字は本によって大分ちがっている。同定されている種は150万種だとか、種の総数も3千万種だという研究者もいる。このように数字にかなりの開きがあるということは、われわれが人間以外の生物についてどれほど知らないかをよく物語っている。また『データガイド』によれば、現在、絶滅の危機に瀕している生物種は3773種だと記されている。)



生物多様性消失の根本的な原因としては、『世界の資源と環境1992-93』によれば、人口の増大と消費資源の増加、種や生態系に対する無知、お粗末な政策、地球規模の貿易システムの影響などが挙げられている。また、『地球環境と人間 21世紀への展望』（アン・ナダカブカレン著、三一書房、1990年）によれば、生物種の絶滅の原因は、食糧や娯楽や営利目的の殺戮、有害物質による空気や水の汚染、生息地の破壊など、人間の引き起こす環境破壊によるところがきわめて大きいという。また、『地球カルテ』には、次のように書かれている。「現在、多くの動植物が直面している絶滅の危機がこれまでの大量絶滅と異なるのは、人間活動の結果として起きていることだ。これまでの絶滅は気候の変動などの環境に適応できなくなった生き物が淘汰される自然現象だった。しかしいまは、狩猟や乱獲、開発や伐採による生息地の破壊など、人間の行為が動植物を絶滅へと追い込んでいる。」<sup>(13)</sup>

以上のこと、あるいはこれに類似したことは多くの本に書いてあるから（上に取り上げた資料は少し古いから、新しい資料に変えることもできるが）、ここではこれ以上述べる必要はないであろう。また、一介の倫理学者でしかない私にはこれらの事実に関する記述が正しいかどうかを判断することはできない。ここでは、以上のことがいちおう正しいと判断して、そのうえでそこに含まれている問題を考えてみたいのである。その問題とは、次のように述べることができるであろう。上記のような生物多様性の危機的状況をみると、環境問題は人間の暴力の問題、すなわち、「未来世代に対する暴力」の問題というよりも、むしろ「人間以外の生物に対する暴力」の問題と捉えることができるように思われるが、しかしあに図らんや多くの人々は人間のかかる振る舞い、すなわち人間が生物の多様性を喪失させていること、あるいは動植物を絶滅へと追いやっていることを決して人間の「暴力」であるとは捉えていないのである。それはいったいなぜなのか。私がここで考えてみたいのは、この問題である。

#### 4．暴力とは何か

この問題に答えるためには、そもそも暴力とは何か、を問わなければならない。しかしこのように問えば、誰も答えに窮するであろう。そこで、言葉の定義に関して困ったときの常として、ちなみに『広辞苑』を引いてみよう。そこには「乱

暴な力、無法な力」と書いてある。これでは何も述べていないに等しいように思えるが、しかし確かに、ここにはいくつかのことは（言外に）述べられている。まず第一に、われわれは普通、「乱暴な」とか、「無法な」という形容詞を自然現象に対しては用いない、という点である。台風によって家屋が完全に破壊されたとしても、その破壊を台風の「暴力」のせいにはしないのが普通である。一般に自然現象に関しては、われわれは「暴力」という言葉を用いることはしない。さらに、台風のような自然現象だけでなく、動物の振る舞いに対しても「乱暴な」振る舞いとか、「無法な」振る舞いなどと呼ぶことはない。例えば、台所からサンマを盗むというネコの行動に対して、誰しもネコの「暴力」を問題にする人はいない。たとえそれがネコの（人間にとって）けしからぬ振る舞いであっても、「暴力」という言葉によって非難する人はいない。第二に、「乱暴な」とか、「無法な」という表現は、何らかの規範を前提にしている、という点である。規範から独立の純粋な暴力というものはありえない。人間の意味付けや解釈から離れて、人間の何らかの振る舞いを「暴力」として捉えることはありないのである。以上のように、一見空虚に見える『広辞苑』の記述からも、「暴力」とはきわめて人間的な現象である、ということは言えるように思える。しかし、もちろんこれではまだまったく不十分であろう。

われわれの日々の経験に目を向けてみよう。われわれは、多かれ少なかれ「暴力」に出会っている。「暴力」を人にふるい、「暴力」を人からふるわれ、人の「暴力」を見たり、人の「暴力」について聞いたりしている。暴力はきまって痛みの体験を引き起こすがゆえに、それは通常、われわれの心の中で明確なイメージを形成する。したがって、そもそも暴力とは何か、とわれわれはことさら問うことはしないものである。ことさら問わなくても、暴力についての辞書的定義を、おそらくわれわれの誰もが共有しているのである。すなわち、暴力とは、危害や損害を加えるために用いられる物理的力、あるいはその力の行使である、と(14)。もちろん、われわれはこの概念をしばしば正当にも拡張している。暴力の本質は、物理的力にあるのではない、とわれわれは考えている。暴力という語は、他人を傷つけたり、破壊したりする一切の力、あるいは力の行使に適用される。例えば、先に「モラル・ハラズメント」で述べたような「精神的暴力」あるいは「言葉の暴力」というものも確かに存在する。

ここにも見られるように、われわれの「暴力」概念はきわめて人間中心主義的な概念である。このことを明らかにするために、以下では、三つの問題を考えてみたい。すなわち、第一に、どのような観点ないし立場から暴力を問題にするのか、である。これは、暴力について考えると、あるいは論じるとは何を意味するのか、という問題である。第二に、その立場からすれば、暴力は何を意味するのか、である。第三に、暴力の倫理的批判は何に基づいているのか、である。これらの考察を通して、われわれの多くが環境問題を人間以外の生物に対する暴力の問題として捉えていない、あるいは捉えることができない、その理由を考えてみよう。(なお、以下の考察は、藤谷秀「暴力批判」『暴力の時代と倫理』青木書店、1999年、pp.62-88.に多くを負っているが、当然と言うべきか、藤谷論文には私がここで問題にしたい人間による環境破壊については一言も述べられていない。)

#### (1) 傷つけられた者への応答

先に述べたように、暴力とは自然現象ではなく、人間的な現象である。暴力は、誰かが誰かに対して行使するものであり、誰かが誰かから被るものである。暴力は「誰か」という範疇のもとにある。そうすると、暴力について語るとか論じるという第三者的な視点は、「誰か」が行うことや被っていることに対する応答なのであって、自然現象を観察する場合の視点とは異なっている。自然現象を観察するような視点から暴力について論じるなら、暴力が暴力でなくなってしまう。冒頭に少し述べたように、暴力を問題にするということと、暴力に対して批判的・否定的な態度を取っているということとは切り離すことができない。もっとも、暴力に対して肯定的な態度を取りながら、暴力を問題にすることもあるかもしれない。例えば、昨年のテロ事件のころ、「同時多発テロは悪であり、テロに対する戦争は正当である」という論調がアメリカを支配したが、そのときには明らかに暴力への語りや暴力(戦争)への肯定的態度と結びついていたのである。だから、正確には、暴力がまさに暴力であることと、暴力に対するわれわれの肯定および否定の態度とは切り離しえない、と言うべきなのかもしれない。

これは、結局のところ、暴力は倫理的次元において問題とされる、ということの意味している。これを明らかに示しているのは、ヴァルター・ベンヤミン(1892-1940)の「暴力批判論」である。ベンヤミンの暴力論は、もっぱら倫理的

次元においてなされている。ベンヤミンは次のように述べている。「ほとんど不断に作用している一つの動因が、暴力としての含みをもつにいたるのは、それが倫理的な諸関係の中へ介入するときである。」<sup>(15)</sup> 暴力は「目的の領域ではなく、もっぱら手段の領域に見いだされる。・・・暴力が手段であるとすれば、暴力批判の基準は手に入ったも同然だ、とする皮相な考え方があり、その考え方からすれば、それぞれの特定の場合について、暴力が正しい目的のためのものか、それとも正しくない目的のためのものかを、問いさえすればよく、したがって暴力の批判は、正しい諸目的の体系の中に含まれていることになるけれども けれども、そうは問屋が卸さない。」<sup>(16)</sup> 要するに、暴力が何らかの目的のための手段であるなら、目的の正当性が暴力を正当化すると考えられるが、そのような考え方において問われないままであるのは「たとえ正しい目的のための手段にもせよ、一般に暴力が原理として倫理的であるかどうか、という問題」<sup>(17)</sup> である。

こうして、暴力は倫理的次元において問題とされる。ところが、暴力を自然的次元で問題とする議論がたくさんある。例えば、コンラート・ローレンツの『攻撃』（みすず書房）とか、エーリッヒ・フロムの『破壊 人間性の解剖』（紀伊国屋書店）などである。これらの作家は、暴力を「攻撃性」という人間の本能の問題として論じている。ローレンツの理論に関して、フロムは次のように述べている。「おそらくローレンツの新本能主義がこんなに受けたのは、彼の議論が強力であったからではなく、人々がこういう議論に動かされやすいからであろう。おびえながらも破壊に至る進路を変えることができないと感じている人々にとって、暴力はわれわれの動物的本性に根ざし、どうしようもない攻撃衝動に根ざしているのであって、われわれにできる最善のことは、ローレンツの言うごとく、この衝動力を説明する進化の法則を理解することであると、確信をもって言い切る理論ほどに歓迎すべきものがあるか。」<sup>(18)</sup> これは、ローレンツの「暴力」に対するアプローチはまちがっている、暴力の倫理的次元に達しない、というふうに読むこともできる。では、フロムの場合にはどうなのか。フロムも「暴力」を「攻撃性」の観点から問題にしているが、ローレンツとは異なり、「良性の攻撃性」と「悪性の攻撃性」とに区別している。前者は、人間がすべての動物と共有するものであり、個体および種の生存に役立つものであり、その意味で「良性」と呼ばれている。一方、後者は、人間にのみ特有の破壊性や残虐性を伴うもので

あり、「系統発生的に計画されたものでもなければ、生物学的に適応するものでもない。」<sup>(19)</sup> このような理論は、確かに暴力の倫理的批判に通じるものであろうが、しかし本当のところどうなのであろうか。

暴力について論じるとは、暴力を倫理的次元において論じることである。冒頭に挙げた事例を思い出してみよう。それらについて考えるとか論じるということは、暴力を倫理的に批判するということである。社会の根底に存在する暴力をいかにしてなくしていくか、これが暴力について考えるということである。そして、暴力について考えるとか、あるいは論じるということ自体が、応答なのである。ある人間の振る舞いを「暴力」として論じるということは、例えば、ある小学校での殺人事件を「暴力」として論じるということは、そこで被害に遭った人、傷つけられた者に対して応答することなのである。

## (2) 存在の否定としての暴力

暴力について批判的に論じることが暴力に対する反応の一つであるが、この反応を導いているのは、暴力は恐るべきものであり、絶対に許せないという倫理的な感覚であろう。なぜわれわれはそのように感じるのだろうか。

もちろん、誰もが暴力を恐るべきもの、許せないものと感じるわけではない。昔は、とは言っても私の小学生や中学生のころのことであるが、教師はこどもによく暴力を振るったものである。多分、軍隊帰りだと思うが、「貴様らー」と言っただけで怒る教師もいた。でも、そのころ、多くの者はそういう教師の「振る舞い」を「暴力」とは決してみなさなかつたように思う。それはなぜだろうか。私がみるところ、それはおそらく、こどもの視点から教師の「振る舞い」が見られたのではなく、教師の視点から、つまり「暴力」を行使する視点から眺められたからではないか、と思う。「暴力」を行使する視点から「暴力」を眺めた場合、暴力はおうおうにして恐るべきものとは映らない。むしろ、先にベンヤミンが述べていたように、暴力は手段の領域に見いだされ、もっぱら目的との関係に照らして判断される。その際のわれわれの反応は、実際に行使された暴力が適切であったか否かを考えるというものである。例えば、藤谷は次のような例を挙げている。「彼を殴ったのは、口を割らせるために適当だったのだろうか。そこで死刑を執行したことは、国民感情を静めるために適当な措置だったのか。独裁政権を打倒するために行われた空爆は、適切な手段だったのか。」<sup>(20)</sup> これを私が先に挙げた

教師の例に当てはめるなら、教師がこどもに手を振り上げたのは、こどもの躰に適切であったか否か、ということになるであろう。確かに、昔、教師の「振る舞い」を「暴力」とみなさなかった背後には、そのような見方があったように思える。ここには暴力が恐るべきものであり、絶対許せないという反応は見いだせない。傷つけられたこどもの視点から教師の「振る舞い」を見たときにはじめて、それが「暴力」として捉えられるのである。斉藤慶典は『力と他者』で、次のように述べている。「暴力とは、あるもののあるものに対する作用が、その作用をこうむるものの立場から言挙げされ、斥けられるべきものとして姿を現した「力」である。」<sup>(21)</sup>先に述べたように、「暴力」を問題にすることは、「暴力」を被った者に対して応答することなのである。

では、暴力を被った者の視点から見て、暴力とはいったい何を意味するのか。暴力によって何が行われたことになるのか。上に述べた傷つけられたこどもの例から言えるのは、暴力によってこどもの存在そのものが否定されたということ、しかも他者によって（台風のように自然現象によってではなく、自由意志を有する他者によって）否定されたということである。暴力とは他者による存在の否定を意味しているのである。

### （３）存在の無条件の肯定

藤谷が言うように、暴力が恐るべきものであるという感覚は、他者によって存在が否定されるということに対する反応である。そして、暴力が恐るべきものであり、許されないとわれわれが感じるのであれば、われわれの存在は無条件によいものであり、しかも誰からもそのことが認められるべきだという思想が可能でなければならない。暴力の倫理的批判は、同時にこうした思想を要請している。では、それはどういうものであろうか。

藤谷はシモーヌ・ヴェイユの言葉（「人格と聖なるもの」『ロンドン論集と最後の手紙』勁草書房、1987年）を引いている。「ヴェイユが「人間だれにでも、何らかの聖なるものがある」と言うとき、その「聖なるもの」とは「ある人がどんな存在であるのか」にではなく「ある人がただいるという事実性」に結びついている。「ここに街を歩いている一人の通行人がいるとする。その人の腕は長く、眼は青く、心には私の関知しない、しかしおそらく平凡な思考が去来している。私にとって、聖なるものとは、その人の中にある人格でもなければ、人間的固有

性でもない。それは、その人である。まったきその人なのである。腕、眼、思考、すべてである。」<sup>(22)</sup> また、ヴェイユは、次のようにも述べている。「私の手をひきとめるもの、それは、誰かが彼の目をくり抜くと仮定して、彼が、自分に害が加えられるということを考えることによって、彼のたましいが引き裂かれるであろう、ということを知ることなのである。」<sup>(23)</sup>

ヴェイユの言葉に見られる「ここにいるということはそれだけでかけがえのないことである」という思想、つまり存在を無条件に肯定する思想は、非常に魅力的である。しかし、これはいかにして可能なのか。確かに、暴力は恐るべきものであり、絶対に許されないというわれわれの倫理的な感覚の中核に、存在の無条件的肯定の思想が存在しているように思える。また、そういう思想が存在していなければ、暴力の倫理的批判は可能ではないであろう。しかし、この思想をどのように語ることができるのか、正直なところ、私にはよくわからない。

#### (4) 人間中心主義

以上述べたように、われわれの「暴力」概念はきわめて人間中心主義的である。暴力は誰かが誰かに対して行使するものであり、また誰かが誰かから被るものである。このような他者との関係のうちで「暴力」が問題になっている。人間と人間以外のものとの関係は、「暴力」の範囲に含まれていない。なぜそうなのだろうか。

すでに述べたように、人間の「振る舞い」が「暴力」として立ち現れるのは、「暴力」を被るものの名において告発されるときである。先の教師の暴力でいえば、教師の「振る舞い」を「暴力」として捉えることが可能になったのは、こどもの痛みや心の傷に目を向け、傷つけられたこどもに応答しようとしたからである。ところが、自然環境に対しては応答しようとする人がほとんどいない。人間による自然への介入を、自然の名のもとに、自然に対する暴力として告発する人はあまりいない。それは、われわれが自然への介入を人間の福祉の面からのみ考えてきたからである。「アース・ファースト！」のリーダーであったデーブ・フォアマンの言葉を聞いてみよう。「ウィルダネス協会での経験から、私は疑問に思い始めました。どうしてウィルダネス（原生自然）を保全するのか。憩いを求めて出かけて行くのによい場所だからだろうか。そこを題材にきれいな写真集が作れるからだろうか。河川の流域を守るためだろうか。そうではない。川を守る

のは、それが川だからなのです。川自身のためなのです。」<sup>(24)</sup> このような言葉に直面すると、おそらく多くの者は、首を傾げるであろう。「そんなバカな」というのが多くの者の反応であろう。それほどまでにわれわれは人間中心主義者なのである。

## 5 . 環境倫理学の登場

ここでの私のメッセージは、環境問題は人間の自然に対する暴力の問題として捉えられるべきだ、というものである。しかし、それがわれわれ人間に難しい理由は、われわれの「人間中心主義」にある、ということを用いて述べた。言うまでもなく、一般に「環境倫理学」と言われるものは、この人間中心主義を批判するところから形成されてきたのである。人間中心主義とは、正確に言えば、人間だけが直接的な倫理的配慮の対象であり、あるいは人間にのみ内在的価値を認め、人間以外のものは単に手段としてのみ価値がある、つまり人間に役立つ手段ないし道具であるかぎりにおいてのみ価値がある、という考え方である。環境倫理学者たちは、今日の環境破壊の根底にはこの人間中心の倫理の見方、人間中心の価値観があると考えている。これに対して「脱・人間中心の環境倫理学」は、自然界における人間以外の存在をも直接的な倫理的配慮の対象に含めること、言い換えればそれらに内在的価値を認めることを主張するものである。

この辺りの事情を少しだけ述べておきたい。なぜかくも自然環境が破壊されたのか。その犯人捜しに、これまで多くの人々がやっきになってきた。むろん、多くの原因がある。経済システムや、意思決定システムの欠陥（未来の世代の利益を配慮するような決定システムの欠如）など、多くの原因が指摘されている。なかでも倫理学者たちが強く主張してきたのは、われわれの倫理的枠組みにその原因がある、というものである。われわれの伝統的な倫理的枠組みがどういうものであるかを、一例を挙げて述べてみよう。

ジョン・ミューア（アメリカでは「自然保護の父」と呼ばれ、アメリカ人なら誰もが知っている人）とギフォード・ピンショー（Gifford Pinchot）との対立は、環境保護運動の歴史の中でとりわけ有名なものである。それはこういうものである。飲料水に悩むサンフランシスコ市では、長い間、貯水ダム建設を計画していた。1882年、市の技師がヨセミテ渓谷の北にあるヘッチ・ヘッチ渓谷が最適で



あると指摘していたが、91年にヨセミテ国立公園が制定されてから立ち消えになっていた。ところが、1904年4月の大地震で、市の水不足は深刻になり、ヘッチ・ヘッチにダムを造れという声が再び強くなった。1908年5月、市長は再度ダム建設の申請をした。これに対し、ミューアら自然保護派は反対運動に立ち上がった。しかし、この時代、ミューアとは意見を異にする自然保護活動家がいた。ローズベルト大統領の片腕として森林行政に手腕を発揮したギフォード・ピンショーという人物である。彼は「自然は基本的に人間の役に立てるべきであり、人間が有効に利用し続けるために自然保護を強化するべきだ」という考えであった。こうして、ミューアとピンショーはヘッチ・ヘッチ渓谷をめぐって激しい論争を展開することになった<sup>(25)</sup>。

このヘッチ・ヘッチ論争の争点はどこにあったのか。ピンショーは、森の木材を安定供給できるような形で、自然を賢明に管理していくことこそが自然保護だと考えていた。これに対して、ミューアは自然を人間の手を加えずにそのままの形で残していくことこそが自然保護であると考えていた。彼は「人間にはパンと同じように美が必要だ」と訴え、自然の倫理的・美的重要性を力説した。これに対して、ピンショーは「自然が大切なのはわかっている。このケースはちがう。サンフランシスコの子供たちを救うほうが先だ」と反論した。環境倫理学では、ピンショーの自然保護の思想を「保全」(conservation)と呼び、ミューアの自然保護の思想を「保存」(preservation)と呼んで、両者を明確に区別している<sup>(26)</sup>。

ピンショーの「保全」の思想の背後にあるのは、「自然は人間のために存在する」という思想である。これは、人間が道徳的宇宙の中心であり、すなわち、人間だけが内在的価値・自体的価値をもち、人間以外の生物やシステム(生態系)には「資源」としての使用価値しか認めないという思想である。これは環境倫理学では「人間中心主義」と呼ばれている。これによれば、環境保護の根拠はあくまでも人間の利益・福祉であって、「賢明に自然資源を利用すること」が自然環境を保護することなのである。

しかし、多くの環境倫理学者たちは、このような「人間中心の倫理」こそが自然環境をかくも破壊してきた張本人であると主張してきた。このような批判から、実にさまざまな「脱・人間中心の環境倫理学」が提出されることになる。それは大きく三つに分けることができるであろう。すなわち、(1)「感覚をもつ生き

物の利益」に基づく環境倫理学（ピーター・シンガーなど）、（２）「生命に対する畏敬」に基づく環境倫理学（ポール・テイラーなど）、（３）ディープ・エコロジー（アルド・レオポルドやアルネ・ネスなど）。ここでは、これらの思想の詳しい説明をする必要はないと思うから、解説は別の本に譲りたい<sup>(27)</sup>。

これらの「脱・人間中心の環境倫理学」に共通のものは、人間以外の自然の存在に内在的価値・自体的価値を認め、われわれの道徳的配慮の対象にそれらを含め、それによってわれわれの行為を規制しよう、というものである。さまざまな立場の違いは、いかなる存在に内在的価値・自体的価値を認めるかにある。すなわち、先に述べた三つの「環境倫理学」は、「感覚をもつ生物を道徳的共同体の一員と認める立場」「あらゆる生物を道徳的共同体の一員と考える立場」「個体を越えた集団的存在（例えば、種やエコシステムなど）をも道徳的配慮の対象に含める立場」の違いなのである。

## 6 . 環境倫理学の可能性 内在的価値をめぐる議論

しかしながら、このように言えば、おそらく多くの方は「環境倫理学」なるものは成立しない、と考えるであろう。そこで、以下では、環境倫理学が可能である（かもしれない）という議論を紹介しよう。すなわち、「自然界における人間以外の存在や状態（個々の生物や種やエコシステムなど）は内在的価値をもつ」という環境倫理学の主張は、一見そう思われるほど荒唐無稽な主張ではないとする議論の一端を紹介しよう。以下では、ジョン・オニールの論文「自然・内在的価値・人間の福利」（"Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World", Routledge, 1993に所収）を参考にしながら述べよう。

オニールによれば、環境倫理学の文献の中で「内在的価値」という言葉は、少なくとも三つの異なった意味で用いられている、という。

（１）非道具的価値（non-instrumental value）としての内在的価値（以下、内在的価値（１）と呼ぶ）。道具的価値は、あるものがその有用性からもつところの価値である。例えば、お金が価値があるのは、お金が何かを買うために用いられるからである。普通われわれが、あるものが価値があると言う場合、そのものは何かのために価値があると言うことである。あるものの道具的価値は、そのもの自身のうちにあるのではなく、それが何のために用いられるかによって決まる。

しかし、この「何かのための」何かは、また別の何かのために価値がある。この目的 - 手段の系列はどこまでも辿ることができるが、しかし最後には、それ自体で価値がある何らかのものがなければならない。というのも、もしそうでなければ、無限遡行に陥り、道具的価値の正当化そのものが成り立たなくなるからである。環境倫理学の擁護者たちは、そのような非道具的価値をもつものの中には、人間以外の生物や状態が含まれる、と主張している。例えば、アルネ・ネスは、ディープ・エコロジーの思想の中心を次のように述べている。「地球上の人間や人間以外の生物の繁栄 (flourishing) は、内在的価値をもつ。人間以外の生命体の価値は、これらが人間の狭い目的のためにもちうる有用性から独立である。」<sup>(28)</sup>

(2) あるものが、その内在的性質 (intrinsic properties) からのみ持つところの価値 (以下、内在的価値 (2) と呼ぶ)。例えば、ムーアが「内在的価値」で考えているのは、この考え方である。「ある種の価値が < 内在的 > であるということは、あるものがその価値を所有しているかどうか、またどの程度までその価値を所有しているかという問題が、もっぱら当のものの内在的性質にのみ依存している、ということの意味している。」<sup>(29)</sup> そして、ムーアはこのような内在的価値をもつものとして、「意識のある状態」をあげており、具体的には「人間の交際の快樂および美しいものの享受」<sup>(30)</sup> をあげている。これらが内在的価値である (それ自体において善である) のは、これら自身のうちの他と関係なく所有する性質のゆえである。言い換えれば、人間の交際の快樂や美しいものの享受は、外的なものとの関係に基づいてではなく、その内在的 = 非関係的性質 (non-relational properties) からのみ価値を有するのである。そこで、人間以外のものがこのような意味で内在的価値をもつと主張することは、それらがもっている価値はそれらがもっている非関係的性質にのみ依存する、と主張することである。

(3) 客観的価値 (objective value) としての内在的価値 (以下、内在的価値 (3) と呼ぶ)。これは、あるものが評価者の価値づけから独立に所有する価値である。この「独立に」とはどういう意味かに関しては、いくつかの見解がありうるが、ここでは単に次のことを述べるだけにしておこう。「もし内在的価値がこの意味で用いられるなら、人間以外の存在が内在的価値をもつと主張することは、倫理的な主張を行うことではなく、メタ倫理的な主張を行うことである。それは、すべての価値の源泉は評価者のうちに、つまり彼らの態度や選好等のうちにあると

いう主観主義の見解を否定することである。」<sup>(31)</sup>

オニールは、「内在的価値」をこのように三つに分けて、環境倫理学の擁護者たちが用いているのは、(1)の意味での内在的価値である、という。つまり、環境倫理学が主張しているのは、自然界における人間以外の存在は人間の目的のための手段としての価値しかもたないというわけではないということ、言い換えれば、人間以外の存在は人間の欲求の満足のための手段としてのみ扱われるべきではない、ということである。しかし、オニールはまた、環境に関する倫理的見解を擁護するためには、人間以外の存在は(2)の意味でも内在的価値をもつという見解にコミットする必要があることを認めている。

ところで、このように分けることはどのような意義があるのか。それは、環境倫理学の文献の中で、この三つの「内在的価値」がしばしば混同して用いられているからである。例えば、次のような文章は、内在的価値(1)と内在的価値(3)を混同する典型的な例である。

「この十数年の間の世界のあらゆる場所で生じた最も重要な倫理的問題の一つは、われわれは人間が理解し尊重し保護すべき秩序やパターンが自然にはあるのか、という問題である。これは、多くの国で環境保護運動を助長している本質的な問題である。一般的に言って、この問題に<イエス>と答えた人は、そのような秩序には内在的価値がある、すなわち、すべての価値が人間から出てくるわけではなく、われわれから独立に存在する価値があり、われわれが授けるようなものだけではない、と考えていたのである。一方、<ノー>と答えた人は、道具主義者の陣営に属する傾向にあった。彼らは自然を人間によって組織されたり、使用されるための<資源>の宝庫だとみなしており、また人間が自然に与える価値以外の価値をもたないものだともみなしていたのである。」<sup>(32)</sup>

<イエス>と答える陣営と<ノー>と答える陣営とでは、内在的価値の捉え方が違っている。前者の場合には、(3)の意味で用いられているが、後者の場合には、(1)と(3)の両方の意味で用いられている。この文章をそのまま読むと、オースターは、自然の中にわれわれから独立に存在する価値があるということを否定することは、自然に道具的価値だけを認める道具主義者の陣営にコミットすることだ、と考えているように思われる。しかし、これは明らかにまちがっており、内在的価値(1)と内在的価値(3)とが混同されているのである。

自然が非道具的価値をもつという環境倫理学の主張は、価値の客観主義にわれわれをコミットさせるわけではない。価値の主観主義の立場からも、自然に非道具的価値を認めることは可能である。価値の客観主義の否定は、人間以外の存在は道具的価値しかもたないという見解に人をコミットさせるという、一見するともっともらしい主張は、実は価値の源泉に関する見解と、価値の対象に関する見解との混同に基づいている。オニールは「主観主義者は、価値の唯一の源泉は人間の評価を行う態度だと主張する。しかし、これは、価値の唯一の究極的对象は人間の状態だということを必然的に含んでいるわけではない。同様に、価値の源泉に関して客観主義者であること、言い換えれば、あるものが価値があるかどうかは評価者の態度に依存しないと主張することは、価値の対象についての完全に人間中心主義的見解、つまり実際に価値を有する唯一のものは人間と人間の状態であり、したがって人間の存在しない世界にはまったく価値というものは存在しないという見解と両立するのである」<sup>(33)</sup>と述べている。

ここで、この問題を少し立ち止まって考えてみよう。環境倫理学が標榜する「非（脱）・人間中心主義」の思想はどこかうさん臭い感じがするというのが、多くの人の一般的な反応だと思われるが、それはいったいどうしてであろうか。その一つの答えは、価値というものは価値を付与する人間に依存している、と多くの人が考えているからであろう。われわれがあるものに価値を与える場合、実際にはさまざまな理由から価値を与えているが、しかしそれらの価値を認める人間が存在しないなら、その当のものは価値があるとは言えない、と多くの人は考えているからだと思われる。ところが、環境倫理学は、人間の価値づけから独立に自然物に価値があると主張している。そして、これは価値の客観主義的な見解にコミットすることを意味しているが、多くの価値に関する客観主義的な見解が擁護することが難しいのは、よく知られている通りである。だから、人間以外の存在や状態が内在的価値をもつという環境倫理学の主張は擁護することができない。

しかし、これは環境倫理学の主張を誤解している。たとえ価値が価値を付与する人間に依存しているとしても、このことは人間の有用性からのみ価値が与えられるということを意味しているわけではない。言い換えれば、人間の価値づけのすべてが道具主義的なものだ、ということを意味しているわけではないのである。例えば、歴史的建造物や芸術作品や京都の景観について考えてみよう。それらは、

人間の欲求の満足のための道具的有用性から価値を所有していると言えるであろうか。むしろ、それらはわれわれにとっての有用性から独立にそれ自体として価値がある、と多くの者は考えているのではなからうか。主観主義者が主張するように、価値の源泉が人間のうちにあるとしても、あるものにそれ自体としての価値を認め、それ自身のために尊重するということはまったくありうることであって、また実際のところ、われわれは人間以外の多くのものに対して、そのように考えて対処しているのである。

こうして、価値の主観主義の立場からも、自然に非道具的価値を認めることは可能である。オニールは主観主義の典型的な例として情動主義者 (emotivist) の見解を取り上げている。スティーヴンソンは、内在的価値を非道具的価値だと定義した<sup>(34)</sup>あとで、あるものが内在的価値をもつとはどういう意味かに関して、次のように述べている。「 $\langle X$ は内在的に善である $\rangle$ というのは、話し手が $X$ を内在的に是認しており、また情動的に働きかけて、聞き手ないし聞き手たちも同じように $X$ に内在的に是認するようにさせる、と主張することである。」<sup>(35)</sup>この $X$ のところに、自然界における人間以外の存在や状態を置くべきではないという理由はない。オニールによれば、情動主義のメタ倫理学の見解のうちには、情動主義者が生命中心主義的な態度を取ることを不可能にするものは何もない。例えば、 $X$ のところに、「自然生態系の存続」を置くことも十分可能である<sup>(36)</sup>。

情動主義ではないが、価値の主観主義の立場から自然に非道具的価値を認める環境倫理学の例として、キャリコットを取り上げてみよう。キャリコットは、環境倫理学の基礎をヒュームの「道徳感覚」 (moral sentiments) の理論に求めている。この「道徳感覚」が生物の進化の産物であることを明らかにしたのは、キャリコットによれば、ダーウィンである。「ダーウィンは、もっとも基本的な他者へ向かう感覚は、親子間に見られる愛情であると考えた。その愛情は、特に哺乳類において、生殖による繁栄を助長するものであり、したがって、その愛情は自然選択によって維持されるのである。孤立するよりも社会集団においての方がよく生き残れる種にとっては、親子の間の愛情のほんのわずかなヴァリエーション、例えば同類に対する愛情や共感は、そういう愛情が社会の統合や発展を助長し、これが今度は生き残りや生殖による繁栄を助長するから、維持されるのである。<sup>(37)</sup>」こうして、ヒューム (ないしダーウィン) によれば、人間は道徳的考慮を自

分と同類だと認めるものに自然に拡張するのである。環境倫理学者にとって、これが意味しているのは、自然界のすべての存在が相互依存の関係にあるというエコロジカルな思想がわれわれの確固たる思想となるなら、われわれは自然界におけるすべての存在が「生命共同体」を構成するメンバーだと認める、ということである。そして、キャリコットによれば、そういう思想はアルド・レオポルドの「土地倫理」（「共同体の境界線を、土壌や水や植物や動物、つまりこれらを総称して、土地を含むまで拡張した場合の倫理」<sup>(38)</sup>）が述べているものだ、という。

ヒュームによれば、価値は主観的で感情的なものである。しかし、もし価値が人間の感情に依存するとすれば、そのような環境倫理学はみずからが標榜している「非（脱）・人間中心主義」とは言えないのではないか、という疑念が生じるであろう。これに対して、キャリコットは次のように述べている。

「価値の根拠は人間の感情の中にあるかもしれないが、感情そのものも、また必然的に、感情がそこに存するところの胸、つまり自己も、感情の自然な対象ではないのである。道德感覚は、定義からして、他者へ向かう（other-oriented）ものである。そして、道德感覚は志向的（intentional）なものであり、言い換えれば、道德感覚はそれ自身で価値があるのではなく、道德感覚を引き起こしたり、いわば道德感覚がそのうえに投影されるところの対象から離れて経験されることさえありえないのである。道德感覚の自然な対象は、慣習によって以外には、他の人間に限られているわけではない。むしろ、道德感覚は仲間の社会のメンバーによって（さらに社会そのものによって）ごく自然に引き起こされるのである。そして、その社会は、今日の生態学的思想におけるように、人間以外の存在を含み、人間の社会秩序よりも広いものである。」<sup>(39)</sup>

ここに述べられているのは、価値の源泉と価値の対象との区別である。価値の源泉が人間の感情にあるということは、価値の対象も人間であるということの意味しない。価値の対象に関しては、レオポルドの環境倫理学は非（脱）・人間中心主義的である。なぜなら、それは自然界における人間以外の存在に内在的価値を認めるからである。「とはいえ、それはまた人間主義的（humanistic）なものでもある。なぜなら、内在的価値は究極的には人間という評価者に依存しているからである。」<sup>(40)</sup> もちろん、これに対しては、そのような道德感覚に基づく環境倫理学が従来の倫理学のパラダイムを本当に変換することになるのか、という疑

問が生じるかもしれない。

( キャリコットは、道徳感情には生物学的基盤があると考えているが、言い換えれば、われわれは遺伝的に、われわれの先祖から進化してきた非利己的な価値への情緒的能力が授けられていると考えているが、しかし、「誰があるいは何がそれ自身において価値があるのかは、遺伝だけでなく文化によって決まる」という。そして、次のような文章で論文を結んでいる。「われわれは今日、地球は広大で冷たく住む人のいない空間という敵対的な砂漠の中のちっぽけな、貴重なオアシスであるということを知っている。地球はわれわれの居心地のよい家である。われわれは今日、他の生物を文字通り同類の存在、究極的には一つの先祖から共に進化してきた存在だと認めている。われわれは、地球と『進化の旅の・・・われわれの仲間の旅行者』とに、単にそれらがわれわれに何かをなすからではなく、それら自身のために価値を与えている。それはちょうど、われわれの文化の地平が今ほど拡大していなかったとき、自分たちの子供や他の親戚や地域の隣人や、さらにわれわれが属している種族全体に対して、まったく利己心からではなく価値を与えていたのと同じである。」<sup>(41)</sup> また、キャリコットは価値に関して別の論文で次のように述べている。「私の考えでは、評価者から独立の価値はありえない。すべての価値はそれを見る者の目の中に存在するかのようなのである。したがって、エコシステムに帰せられる価値も、人間に依存するか、それとも道徳的・審美的な感受性のある意識というものに依存するのである。しかし、この前提に立ったうえで、さらに重要な価値の区別を設けることができる。万物はわれわれが(ないし誰かが)価値を与えるがゆえにこそ価値があるとしても、それ自体で価値があるものと、われわれの(ないし誰かの)利益の実現に資する限りにおいて価値があるとされるものとの区別である。」<sup>(42)</sup> そして、キャリコットによれば、レオポルドは生物共同体に前者の意味での価値を認めていた、と述べている。)

要するに、主観主義の立場からも人間以外のものに非道具的価値という意味での内在的価値を認めることは可能なのである。しかし逆に、価値の客観主義がそれを可能にするというわけでもないということも指摘しておく必要がある。価値の源泉は評価者のうちにはないという見解の所有者が、人間のみがそれ自身において価値をもち、それ以外のものはすべて道具的価値しかもたないと考えること



もありうるからである。オニールはロスの文章を引用している。「仮に精神がまったく存在しないとあなたが考える想像上の世界を考えてみよう。そうすれば、その世界の中にあなたがそれ自身において善であると呼びうるようなものは何も見出しえないであろう。」<sup>(43)</sup> ロスは、道徳的見解は真理値をもち、それゆえ価値は評価者の態度に依存しないと考えているが、しかし同時に、意識を有する人間だけが内在的価値をもつと考えているのである。

次に、内在的価値(1)と内在的価値(2)との関係を考えてみよう。もしあるものが道具的価値しかもたないとすれば、それは(2)の意味での内在的価値をもちえないというのは本当であるかもしれないが、しかし非道具的価値をもつものは必然的に(2)の意味での内在的価値というのは正しいであろうか。例えば、先に述べた、ヘッチ・ヘッチ溪谷にダムを作ることに反対したジョン・ムーアの場合を考えてみよう。彼は、原生自然(ウィルダネス)は人間の手が加えられていないがゆえに、それ自体で価値があると考えた。しかし、もちろん、原生自然が人間の手が加えられていないがゆえに価値があると言うことは、人間との関係によって価値があると言うことである。しかしこのことは、ムーアにとって原生自然は道具的価値しかもたないということの意味しているわけではない。もし(2)の意味で内在的価値が理解されるなら、ムーアのような環境主義者の見解は環境倫理学から排除されることになるであろう。これは、アルネ・ネスの「さまざまな生命体の豊富さと多様性は、それ自身で価値がある」<sup>(44)</sup> という見解についても言えるであろう。豊富さや多様性は、ムーアの意味での内在的価値ではありえない。というのも、それらは他のものとの関係を含んでいるからである(例えば、多様性は稀少性と関係がある)。しかし、この場合、生命体は道具的有用性から価値を所有しているわけではない。こうして、内在的価値(1)は内在的価値(2)である必要はないのである。

また、内在的価値(1)と内在的価値(2)が混同されることから、環境倫理学に対するよく知られた批判が出てくることになる。それは、次のようなものである。内在的価値があるものの内在的性質によってのみもつところの価値であるなら、その価値は他との連関から切り離された形で把握されると想定されているがゆえに、ムーアがそうであったように、その価値は直観的に把握されると考えられるのが普通である。しかしそのことは、人は自分の判断について合理的な正

当化を与えることはできない、ということの意味している、と。しかし、これは内在的価値（１）と内在的価値（２）を混同している。その基本的な意味での環境倫理学、すなわち「自然界における人間以外の存在が非道具的価値をもつ」と考える倫理学の主張は、それが直観によってのみ捉えられるということを含んでいるわけではない。これは、われわれは人間以外の存在を手段としてのみ扱うべきではないという主張であり、これはもしかすると合理的な正当化を与えることが可能であるかもしれないからである。

以上、かなり細かなマニアックな議論を紹介したような気もしないでもないが、要するに、以上述べたことは、環境倫理学は可能であるということ、あるいは「自然界における人間以外の存在は内在的価値をもつ」という環境倫理学の主張を受け入れるのに、価値の客観主義的見解にコミットする必要はない、ということである。もちろん、環境倫理学の多くの議論は、価値の客観主義をめぐってなされている。しかし、その詳しい議論をここで述べる必要はないだろう。私が環境倫理学を取り上げたのは、環境倫理学は環境問題を人間の自然に対する暴力の問題として捉えることを可能にする、ということであった。

## 註

- (1) トーマス・ベルクマン『訴えてやる！』未来社、1994年、p.50.
- (2) 同書、p.55.
- (3) 同書、p.7.
- (4) レオ・シュトラウス『ホッブズの政治学』みすず書房、1990年、p.16.
- (5) マリー＝フランス・イルゴイエヌ『モラル・ハラズメント』紀伊国屋書店、1999年、p.5.
- (6) 同書、pp.159-160.
- (7) 同書、pp.10-11.
- (8) 同書、pp.182-183.
- (9) 同書、pp.83-84.
- (10) 同書、p.321.
- (11) ノーマン・マイアーズ監修『地球(ガイア)の危機《普及版》』産調出版、2002年、p.159.

- (12) 同書、p.154.
- (13) 地球カルテ制作委員会編『地球カルテ』青春出版社、2000年、p.57.
- (14) 朴一功「暴力・政治・国家」『実践哲学の現在』世界思想社、1992年、p.18.
- (15) ヴァルター・ベンヤミン『暴力批判論』岩波文庫、1994年、p.29.
- (16) 同書、pp.29-30.
- (17) 同書、p.30.
- (18) エーリッヒ・フロム『破壊 人間性の解剖』紀伊国屋書店、2001年、p.3.
- (19) 同書、p.5.
- (20) 藤谷秀「暴力批判」『暴力の時代と倫理』青木書店、1999年、p.77.
- (21) 斉藤慶典『力と他者』勁草書房、2000年、p.52.
- (22) 藤谷秀「暴力批判」、pp.83-84.
- (23) 同書、p.84.
- (24) ビル・マッキベン『自然の終焉 環境破壊の現在と近未来』河出書房、1990年、p.225.
- (25) 岡島成行『アメリカの環境保護運動』岩波新書、1992年、p.90.
- (26) なお、ムーアの自叙伝が翻訳されている。『緑の予言者』ぶんけい、1995年。
- (27) 例えば、渡辺啓真「自然環境の価値」『環境思想を学ぶ人のために』世界思想社、1994年、所収。河野勝彦『環境と生命の倫理』文理閣、2000年。ピーター・シンガー『実践の倫理 [新版]』昭和堂、1999年、第10章、参照。
- (28) Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge U.P., 1989, p.29.
- (29) G.E. Moore, "Conception of Intrinsic Value", in *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, 1922, p.260.
- (30) Moore, *Principia Ethica*, Cambridge U.P., 1903, p.188.
- (31) John O'Neill, *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World*, Routledge, 1993, p.9.
- (32) Donald Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, Cambridge U.P., 1985, p. .
- (33) John O'Neill, op.cit., p.11.
- (34) C・L・スティーヴンソン『倫理と言語』内田老鶴圃、1990年、p.243.
- (35) 同書、p.248.
- (36) John O'Neill, op.cit., p.11.

- (37) J.Baird Callicott, "Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics", *American Philosophical Quarterly*, Vol.21, No.4, 1984, p.304.
- (38) Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, by Finch, Oxford U.P., 1987, p.204. 新島義昭訳『野性のうたが聞こえる』 森林書房、1986年、 p.313.
- (39) J.Baird Callicott, op.cit., p.305.
- (40) Ibid.
- (41) J.Baird Callicott, op.cit., pp.305-306.
- (42) J.Baird Callicott, "Animal Liberation: A Triangular Affair", in Robert Elliot ed., *Environmental Ethics*, Oxford U.P. 1995, p.45.
- (43) John O'Neill, op.cit., p.13.
- (44) Arne Naess, op.cit., p.29.

( 付記 ) 本稿は、2002年7月11日に宗教倫理学会内の研究会において発表したものである。

**キーワード:** 暴力、人間中心主義、環境倫理

**Keywords:** violence, anthropocentrism, environmental ethics