

環境倫理へのアリストテレス主義的 アプローチ

浜岡 剛

Takeshi HAMAOKA

1998年度関西哲学会第51回大会の課題研究発表会（10月11日）では「環境としての自然」をテーマに論じられ、ギリシア哲学の立場からは三浦要氏が「ギリシア人は環境をどう見ていたか——特に初期ギリシア思想を中心に」というタイトルで、環境倫理学者の浅薄なギリシア思想の理解を批判し、本来の初期ギリシア哲学の自然観をテキストに即して明らかにし、環境思想のひとつの立脚点を示された。また、それに先立つ6月には瀬口昌久氏もプラトンの立場から環境問題にアプローチする試みを発表されている¹⁾。

三浦氏の場合は与えられた課題に応じて、自然観の問題を論じられたわけだが、環境倫理の問題はそれにとどまるわけではなく、我々が人間以外の存在、あるいは未来世代に対してどのような責任を有しているのか、どのような行為をなすべきなのか、ということも考察しなければならない。古代ギリシア特に初期ギリシア哲学においては、自然観の問題は人間の倫理的行為に関する問題と密接に結びついたのかもしれないが、現代においてはその結びつきはそう強くはないように見える。そのこと自体に問題の源泉のひとつを見ることができようが、ここでは、ギリシアの倫理思想を手がかりとする環境倫理へのアプローチの試みの一つを紹介したい。

J・オニール『エコロジー・政策・政治学——人間の幸福と自然世界』²⁾は、

¹⁾ 瀬口昌久「コスモスの回復——プラトン『クリティアス』における自然環境荒廃の原因」
Litteratura 19, (1998年) pp.1-11.

²⁾ John O'Neill, *Ecology, Policy and Politics -- Human Well-being and the Natural World*,

「幸福 (welfare) に関するアリストテレス的な説明」を手がかりとして環境政策について、市場に基づく従来のアプローチとは別のアプローチを提唱している。もちろんオニールはギリシア哲学の研究者ではないから、テキストそのものの分析を行っているわけではないが、アリストテレスの倫理学、政治哲学の基本的発想が、現代の我々にとって多くの示唆を与えてくれるものであることを論じている。もっとも実際には、市場を根拠とするアプローチに対する批判に多くのスペースがさかれているのだが、本稿では、むしろ彼がそれに変わるものとして提示している、人間の幸福 (well-being) に基づく議論がどのように環境倫理とつながるのか、という点を中心に見ていくことにする。

自然観と倫理

自然観という観点から環境倫理を論ずる場合には、アリストテレスは否定的に取り上げられることが多い。たとえば、環境思想の古典的著作であるパスモアの『自然に対する人間の責任』では、次のように言われている。「キリスト教は人間が自然をおさめる専制君主であり、存在するものはすべてかれのために計画されていると教えてきた…。けれどもこれがヘブライ人の教えでもあると考える点においてのみ、かれらは間違っている。そのもとはギリシア人にあるからである」³⁾。その源泉として彼は、『政治学』で人間中心主義的な目的論が示されている箇所(I 8, 1256b15-26)を引用する（実は、同様の主張は、クセノポン『ソクラテスの思い出』⁴⁾の中でもっと明瞭な形でなされているが、パスモアはそれに言及してはいない）。そして、この考えはストア派を経て初期キリスト教の教父や中世の神学者に受け継がれ、「被造物はすべて人間につかえるために計画されているという見解を、並々ならぬ苦勞をして持ち続けたのである」と言う⁵⁾。もちろん、ギリシアの哲学者がすべてこのような考えをもったわけではなく、西洋のもう一つの伝統である、「世界の世話をまかされた神の代理人として実質的な責任を有する」というスチュワードとして人間を見る見方

London/Routledge, 1993.

³⁾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，pp.19-20。

⁴⁾Xenophon, *Memorabilia*, I 4; IV 3.

⁵⁾アリストテレスやストア派に人間中心主義的な目的論が見出されるというパスモアの指摘を受け入れるとしても、それが人間を自然の「専制君主」とする見方にただちに結びつき、自然の搾取を帰結するというわけではないであろう。

もあり、それはプラトンの『パイドロス』や『国家』に見られることも指摘している。

オニールはこうした自然観の問題は論じない。もちろん自然をどう見るかということは重要であるが、それだけで直ちに倫理的問題の解決につながるとは言えない。オニールは、市場に基礎をおく意思決定によるアプローチをリベラルの立場から正当化する議論を批判するとともに、「ディープ・エコロジー」のような立場からのアプローチを批判する。なぜなら、理論的に見て、それは自然に関する我々の当為と結びつかないからである。自己と自然との連続性から自然に対する義務を導く議論はうまくいかない。まず第一に、そのような論者は、現代の生態学や量子力学を引き合いに出すが、それらからは、極端に全体論的な存在論は帰結しない。次に、「その議論は、他者に対する義務に関する誤った根拠を提出している。それは、『非人間』に対する義務に至る最も容易なルートを与えてくれるように見えるけれど、それがもたらす義務は弱すぎる。自分自身に対する義務は、他人に対する義務に比べると、重要な点で厳しいものではない」(p.150)。むしろ、自然が我々にとって他者であることを認めることから出発すべきである。その上で、自然や未来世代に対する我々の義務をどのように考えるか、そのための手がかりとなるのが、アリストテレス的な幸福の概念であるというのである⁶⁾。

客観的価値の問題

オニールは、環境倫理においてしばしば論じられる「内在的価値(intrinsic value)」⁷⁾が多義的であるので、まずその意味を区別する⁸⁾。そして、人間の価値

⁶⁾オニールはまた、注(p.185, n.41)において、ポルピュリオスの『肉食を控えることについて』(*De abstinentia*)での、なぜ動物を殺すことを止めるべきかについての議論をシンガーのものと比較することは啓発的であるとしている。なお、現在ポルピュリオスのそれはBudé版で第3巻までが入手可能である。

⁷⁾内在的価値の理論に対する批判としては、次の論文を参照のこと。浜野研三「内在的価値批判——内在的価値の内在的問題」、加茂直樹・谷本光男編『環境倫理を学ぶ人のために』、晃洋書房、1994年、pp.217-232.

⁸⁾オニールによれば、「内在的価値」を非道具主義的な価値と理解した、それだけではまだ、環境に対する倫理的立場を確立するのには十分ではない。また、関係的性質に対する内在的性質と理解した場合、主観主義者でも、そのような意味である対象が内在的価値を持つことを認めうるので、十分ではないとする。

づけとは独立に存在する価値という意味での内在的価値を自然的事物が持つことを認めながらも、それを認めるだけでは、人間の側の責任を引き出すことは出来ないとして、さらにそのための議論を展開する。

オニールは、価値の客観性に関する近年の議論に見られるような、第二次性質との類比による議論では弱い客観性しか確保できず、それでは不十分であるとし、強い意味で客観的な価値がありうることを示そうとする。

彼は、生物学的な場面でのgood forとgood ofの区別を取り上げる。この区別は繁栄 (flourishing) したり損害を与えられたりすることがありうる存在、すなわち生命を有するものについてのみ適用される。この区別は、アリストテレスによる次のような善の区別に対応しているという。すなわち、ある存在が繁栄することのために、外的な道具となるという意味での善と、その存在の繁栄を構成する要素としての善の区別である。そして、ある実在物の善 (good of an entity) は、それが属している種が、正常な状態で有している諸特徴によって規定される。つまり、それぞれの存在者のその本来持っている能力を発揮できること、すなわちアレテーの発露が、それぞれにとっての善であるというのである。そしてさらに、このような善は、個別的な存在についてのみ考えられるのではなく、集団的な実在についても適用できるという。つまり、それぞれの善が個々のメンバーの善に還元され得ないような善も存在しうる。

このような形で内在的価値を考えるメリットは何か。「ある価値に関わる言明 (value statement) が事実に関わっている (factual) という点で、事実と価値との間には論理的ギャップはないけれど、事実と当為 (oughts) との間には論理的ギャップが存在する。『Yは善いものである』ということからは、『Yは実現されるべきである』ということは帰結しない」(p.23)⁹⁾。このギャップを埋める方策として、功利主義の客観主義的なバージョンが考えられる。すなわち、我々は、世界における客観的な善の総計を最大限にする道徳的義務を有する、と論じるのである。もちろん、この立場には快樂主義的功利主義について指摘されてきた様々な難点が同様に当てはまる。そこで、客観的善と当為とをつなぐものとして、アリストテレス主義的なやり方を提案する。

⁹⁾オニールは、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第1巻第7章で行っている、エルゴン（働き）に基づく議論を念頭に置いているが、人間に固有な機能から（人間にとっての）善を導くこの議論については、その妥当性をめぐってさまざまな議論がされてきている（cf. 拙稿「エルゴンとロゴス——アリストテレスの本質主義と倫理(1)」『ヒュポテシス』第6号、1996年、p.79-93）。ここでのオニールの指摘は、直接にはその問題に言及したものではないが、結果的に同種の問題を指摘したものと言える。

「他の存在者と同様に人間にはその繁栄を構成する善 (goods constitutive of their flourishing) があり、それに応じて、それ以外に、その繁栄に役立つ善がある。他の多くの生き物の繁栄は、我々自身の繁栄を構成するものであるから、促進すべきである」(p.23-24)。つまり、よき人間の生というものを、人間という種だけで成立するものと捉えるのではなく、そのためには人間以外の世界の存在の善に対する関心をも含まれていなければならない、というのである¹⁰⁾。この書の最後の章でオニールは、アリストテレスの自己愛の議論を取りあげている。富や名誉などを自分により多く配する人が批判されるのは、それが自分自身のために最善のものを求める自己愛であるからではなく、よい生を作り上げる善が何であるか見損なっている点にある。生の善についてのより広い考え方が可能になり、促進されるような制度を実現することが必要なのであり、そのためには、各人の選好の充足を目標としている、市場を基づく社会制度からの転換を必要とする。アリストテレスは政治家の仕事を「ポリスや人間の種族や他の共同体に関して、どのようにしてそれらが善き生と、それらに可能な幸福とを分け持てるかを考察すること」(*Politica*, VII 2, 1325a8-10)としているが、単に生きるのではなく善く生きることのためにもろもろの富が獲得が問題となる限り、政治的経済のモデルをもたらしることができるのは、市場ではなく、アリストテレスのいうところの家政術である、とする。

こうしたオニールの見方に関しては、アリストテレス自身の立場からすると相容れない面もある。アリストテレスが「幸福」を帰すのは結局のところ「ロゴスを有する」ものであり、厳密には子供については幸福ということはいえない。その点からしてまた、アリストテレスは人間以外のものに対して倫理的関心を持つことを推奨するとは思えない。アリストテレスの倫理思想をオニールのように換骨奪胎し、善の捉え方 (conception of goods) を広げることがどこまで可能であるか、そして現在の環境問題に対してどこまで有効でありうるかはなお考察を要する問題である。しかし、現代の倫理問題を考える上での手がかりとして、なお古代ギリシアの考えがなお有効な手がかりとなりうることをオ

¹⁰⁾このような形で(価値に関わる)事実から当為を引き出すのであるが、人間以外の生物の善、繁栄を考慮することが自分自身の善とも結びつく、という形で議論を展開するならば、内在的価値に関して、「強い客観性 (strong objectivity)」を要求する必要はそれほどないのではないかと、とも思われる。内在的価値を認めることから人間以外のものが権利を有する、ということを引きだそうとするならば、そのような強い客観性が必要だろうが、ここでは結局のところ、人間と人間以外の存在との関わり合いに関する理解に基づいているのであり、その関わり合いの中で我々の行為も規定されるのである。

ニールの議論は示している¹¹⁾。

多元主義

第6章「多元主義，リベラリズム，善き生」においてオニールは，善に関するアリストテレス主義的な考えに基づく上述の議論に対して，リベラリズムの立場から提出されるであろう反論に答える。リベラリズムは，善に関しては多種多様な信念が存在するので，善き生についての特定の考え方に基づくことなしに，政治的決定はなされなければならないとする。そのため，各人の持っている信念に対してできる限り中立的な手続きによる決定を重視する。その立場からすると，上述のような立場は特定の考えにコミットするもので，政策決定においては望ましいものではない，ということになる。しかし，環境倫理では，環境に関わる善のために各人の信念あるいは選好を変更するよう促すことが必要とされるから，善に関するさまざまな考え方に対して中立的であることはできない（もちろん全体主義的なやり方が望ましいというわけではない）。

そこでオニールは，アリストテレスの政治学における，政治的生が善き生のために存在するという主張から，多元主義的な政治学の捉え方を引き出す。「政治学が目指す善き生は，適切に理解されるならば，善の多元性を含み，多様な生の形式を容認する」(p.85)アリストテレスの「自足性(self-sufficiency, αὐτάρκεια)」の概念が重要である。アリストテレスは幸福が自足的であるというが，その場合の自足性は，そのうちに様々な内在的善を含んだものである。ポリスの存在も，そのような自足性を実現するためであるとされる。したがって，多元主義が完全に否定されるわけではない。

しかし，そうだとすると，そこで容認される多元性は非常に限られたものであり，結局非リベラルな立場であることになるのではないかと，という反論が考えられる。アリストテレス主義的な立場は，多様な善が存在することを認める点で多元主義的ではあるが，善に関する多様な信念を容認するという点では必ずしも多元主義とは言えない。多様性は，ある特別な善の理解の枠内に入っている限りでのみ認められる。そもそも多元主義はそれ自体で善であるわけでは

¹¹⁾オニール自身は言及していないけれども，ナスボームは，道德の基礎となる人間の基本的な生活形式として「他の種，自然との関わり合い」を挙げているのも関係するであろう（Nussbaum, M. C., "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism," *Political Theory* 20 (1992), p. 219）。ただし，ナスボームは環境倫理に関わる問題はあまり論じていないように思われる。高等教育における人文教育のあり方を論じた *Cultivating Humanity*（Cambridge, Mass./Harvard University Press, 1997）においても，環境教育については言及されない。

ない。ミルにおいても、社会における多様性は、それが価値あるものにつながるからこそ擁護される。けっして、善に関するさまざまな考え方に対して中立的である必要があるということで、擁護されているわけではない。ミルもまた、善についてのある考え方に基づいているのである。

未来世代の問題

環境倫理が特に他の倫理的問題に対して際立っている点として「世代間倫理」の問題がある。環境保護のために我々が現在享受している快適な生活に対して何らかの制限を加えなければならない、と言われる。公害問題の場合のように、現在の我々の健康に直接影響を及ぼす可能性があるゆえにその制限が正当化される場合もあるが、そうでない場合も多い。たとえば、化石燃料をふんだんに使うことによって、我々は大変便利な生活をおくることができるだろう。他方で、石油・石炭は（埋蔵量を正確に確定することはできないにしても）有限な資源であり、いつかは枯渇する。けれども、少なくとも我々が生きている間にそうなることはなさそうである。そうだとすると、石油の使用量を制限することによって利益を得るのは、現在の人間ではない。むしろそのことによって現在の人間は不利益を被ることになるだろう¹²⁾。あるいはまた、フロン・ガスによるオゾン層の破壊の問題のように、原因と結果との間に長い年月がかかるという場合もある。そのような事柄に関して、将来の世代の人々の利益を保護するために、現在の我々が不利益を被ることを正当化することが如何にして可能か、というのが世代間倫理の問題である¹³⁾。

未来のことは未来の人に任せて、我々は現に生きている人間のことを考えておけばよい、という人もあるかもしれないが、たいていの人は現代の我々が未来に対して重大な環境問題の解決を担わせることに対しては、ある種の負い目を感じるであろう。しかし、直観的にはそうであっても、未来世代に対する責任は如何にして正当化されるのか、ということになれば、従来の倫理理論では簡単には答えが出ない。倫理は現実に存在する人間の間で成立していると想定

¹²⁾ いわゆる先進国の人間よりも、低開発国の人々のほうが、エネルギーの使用を制限されると大きな不利益を被る可能性があり、国際会議で低開発国の側から、「先進国のつけを我々に払わせようとしている」という不満がしばしば述べられることになる。

¹³⁾ Cf. J・ファインバーグ（鶴木奎治郎訳）「動物と生まれざる世代のさまざまな権利」『現代思想』1990年11月号、pp.118-142（特にpp.138-141）。谷本光男「環境問題と世代間倫理」加茂直樹・谷本光男編著『環境思想を学ぶ人のために』晃洋書房、1994年、pp.199-216。

されているからである。オニールは、この問題に関して、倫理的義務 (ethical obligations) は特定化されるような種類の互惠的關係にある者に対してのみ成立するとする理論、および純粹に非個人的な観点から出発する理論のそれぞれが、不適切な前提に立っているとする。すなわち、未来の世代の人に対する責任を認めるにしろ認めないにしろ、未来の世代の人間は、現に生きている人にとってまったくの未知の人 (strangers) であり、我々は彼らに利益や害悪をもたらすことが出来るけれども、彼らが我々に利益も害悪ももたらさない、ということを前提としている。しかし、そうではないことを、彼はさまざまな例を出して説明している。ある人の学問的業績が、生前はまったく評価されなかったが、その死後ずいぶんたってからその意義が見出されるということもある。あるいはその逆のこともある。あるいはまた、教育に関して考えてみても、もし現在の我々が成し遂げた業績を正当に評価しうる能力を後進にさずけなければ、我々がやったことは結局水泡に帰すことになるだろう。このように未来の世代は我々に対してなんら利益ないし害悪をもたらさないとは言えないのである。このオニールの主張は、現代の倫理学が、人間の幸福 (well-being) を主観主義的に理解していることに対する拒絶を背景としている。幸福というものを単なる主観的な満足とするならば、未来の人がどう思おうが、今の自分が楽しいと感じてさえいれば、それは (現に) 善いことだということになるだろう。しかし、そのような見方は、我々の未来世代との結びつきを壊してしまうことになる。我々は未来世代とともにひとつの共同体に属していると考えなければならない。かつては、世代を通じてのアイデンティティが確保されていたのであるが、市場経済の成立は、土地の所有の流動化、労働の流動化をもたらした、そうしたアイデンティティを失わせてしまった¹⁴⁾。

この議論ではアリストテレスに関する言及はないが、『ニコマコス倫理学』を読んだ人には、第1巻第10章での議論を思い出す人もあるかもしれない。そこでは、ある人を幸福と呼ぶためには、その最後まで見届けることが必要なのではないか、ということが問われ、その問題をさらに進め、「生きている人間でも、悪や善が存在しているのに気づかないという場合があるのだから、死んでしまった人にとっても、悪や善ということが存在していると考えられている。たとえば、名誉や不名誉、子供や一般に子孫の好運、不運といったものが考えられる」(1100a18-21)。これは、幸福を魂のある種の活動 (ἐνέργεια) と規

¹⁴⁾この失われたアイデンティティを如何にして再建するかということは、重要ではあるが、きわめて難しい問題である。

定したアリストテレスが、偶運が人の幸福と関係するかを問題とする文脈の中で出てきた問題である。もちろんアリストテレスはそれが幸福にとって決定的な影響を与えるものとは考えないけれども、不運な人の場合には、「至福な人 (μακάριος)」(1101a7)とは呼べないと言う。

もちろん、この議論では、生きている人間の幸不幸に（多少であれ）影響を及ぼすと考えられている未来世代は、血縁関係に限られてはいる。けれども、倫理的考察はまったく非個人的な (impersonal) な視点から行うべきであるという立場を取らないとすれば、まずそうした身近なところから視野を広げていくのも一つのやり方であろう。

この問題に関して、アリストテレスのような結論を受け入れるかどうかはともかく、現代にも通じる倫理学の課題として考えてみるべき価値はあるであろう。

終わりに

「環境倫理学 (environmental ethics)」という言葉も最近ではかなり定着してきたようであり、さらに最近では「環境哲学 (environmental philosophy)」という言葉も見られるようになった¹⁵⁾。新しい分野であるからギリシア哲学の研究とは無関係だ、ということはない。ギリシア哲学を学びつつ同時に現代の問題にも目を向けていこうとする者にとって、こうした（ギリシア哲学の専門家ではない）立場からの主張にも耳を傾けることは意味のあることであろう。

(京都市立芸術大学 非常勤講師)

¹⁵⁾たとえば、最近筆者が入手した本に、Weston, A. (ed.), *An Invitation to Environmental Philosophy* (Oxford/Oxford University Press, 1998) がある。