

「研究ノート」

環境倫理学と正義の問題

馬 渕 浩 二

〈目次〉 一 序論

- 二 複数名詞としての環境倫理学
- 三 環境倫理学の三原則を読み直す
- 四 「拡張された環境正義」の困難
- 五 結語

一 序 論

この研究ノートにおいては、倫理学の現代的な一分野である環境倫理学を取り上げる。環境倫理学は地球環境保護と人類のサバイバルという今日的課題に取り組んでいる。このアクチュアルな性格によって、環境倫理学は一九七〇年代以来、実践的な倫理学としてその地位を確立した。だが、環境倫理学は同時に環境倫理学でなければならぬ。つまりアクチュアルな問題に応答しているという事態は、基礎的水準での検討を免れることの理由にはならないのであつて、環境倫理学は根本的な吟味に耐えうるものでなければならぬ。とくに、環境問題を倫理的に扱うことは特有の困難を抱えているのであつて、それだけにこうした吟味・検討が不可欠となる。結論を先取りするなら、この困難は、倫理というものが成立するための条件である相互性が欠如することによつて生み出される困難である。環境倫理学は、動物を含む自然物やいまだ存在しない将来世代を思考対象に含めるという新しい問題構制によつて成り立っている。しかし、それらの存在は、現在の人間と対等な相互性を結ぶことができない。環境倫理学の新しいさは同時にその不完全さを意味するのである。しかし、この相互性の欠如という問題に注目するのは、環境倫理学の不完全さを指摘するためではない。逆に、環境問題に定位することによつて環境倫理学が倫理学の伝統的発想に対して行っている問題提起を確認するためである。提起されている問題は、自然物や将来世代との間に正当な配分関係を結べるかという正義の問題である。本研究ノートの課題は、環境倫理学の基本的発想に即しながら、この問題を取り出してみることである。

二 複数名詞としての環境倫理学

環境倫理学という分野は起爆力を備えている。環境倫理学は地球環境保護と人類のサバイバルという重要な課題に答えようとする営みであり、そうであるがゆえに、私たちの生活に直に関わってくるものであり、場合によっては私たちの生き方を問い直させる水準まで議論を進めようとする。この意味で、環境倫理学は伝統的倫理学と異なっており、現状への批判的な姿勢を鮮明にしている分野である。この姿勢は、理論的には、私たちの常識を古い意識として批判し、新しい観点を正当化するために様々な概念装置や思考モデルを乱立させることになる。また単なる学問的な水準をこえて、環境倫理学は環境保護運動と連動している。環境保護運動が一枚岩ではありえないように、環境倫理学も一枚岩ではない。環境問題自体の多様性のゆえに、また何故に環境保護をすべきかという根拠の多様性ゆえに（人間のためという発想から宗教的な発想まで）、環境倫理学は学としては統一性のないもの、見通し難いものになっている。

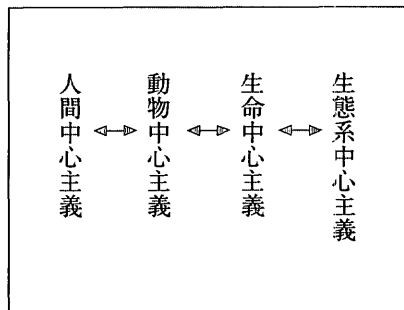
環境倫理学を見通すことの困難さは、同じく実践的な応用倫理学の一分野であるバイオエシックス（生命倫理学）と比較すればより鮮明になるはずである。なるほど、取り扱う対象の多様さや取り扱いの根拠の多様さという点では、バイオエシックスも環境倫理学も状況は類似していると言えないことはない。バイオエシックスの多様さについては、たとえば、かつてエンゲルハートが「複数名詞としてのバイオエシックス (bioethics as a plural noun)」という表現を用いたことが想起される。この表現は、bioethicsという表記では単数形なのか複数形なのかが明確にならないという文法上の理由で用いられているのではない。合衆国のような道徳や宗教の多元的状况を背景にして理解するなら、この表現は、同一の生命倫理上の問題に関して意見の一致を見ることは難しく（たとえば中絶の賛否、輸血拒否の賛否など）、ときには対立しさえする多様なルール・倫理が設定されうる

というニュアンスを示す表現だと言つてよい。このようにバイオエシックスの多様さを強調することもできるが、しかし、バイオエシックスが基本的に医療現場における近代化運動という側面をもち、〈医師による不当な干渉や加害から患者の生命と権利を守る〉という発想を出発点としているかぎり、バイオエシックスが自己決定権を重視する自由主義的傾向を提示することは否定できないであろう。たとえば宗教上の理由による輸血拒否を認めることは、文化的・道徳的多元性と同時に患者の自己決定権を認めることである。この場合は、自己決定権の尊重とは、どのような宗教的価値観に基づくのであれ、また第三者的にはどのように愚かな帰結に至るのであれ、それが患者の理性的な判断であるならば、それを尊重するということであろう。また、バイオエシックスは医療現場における深刻な問題をめぐって展開されてきた〈現場性〉を備えてはいるけれども、それは基本的に医学部や倫理委員会というアカデミックな制度に支えられており、アカデミズムのなかで成長してきた分野であると言ふことができる。このように理論的、制度的背景からみて、バイオエシックスは、多様な根拠から多様な問題を扱うにもかかわらず、ある種の統一性をもっているように思われる。⁽²⁾

それでは環境倫理学の場合はどうか。たしかに環境倫理学もアカデミズムの内部にその居場所をもっている。また〈環境を守れ〉という倫理は、どのような環境倫理学であれ、それが環境倫理学である以上は、受け入れざるをえない前提であろう。ならば、自己決定権や自由主義がバイオエシックスに弱いながらもその統一性をもたらしているように、この倫理が環境倫理学になんらかの統一性をもたらしていると言えるだろうか。実際には、先ほども述べたように環境倫理学はアカデミズムの外部での環境保護運動と連動しつつ現状批判的な思考を遂行する分野であつて、そのパラダイムが確立される段階にあるというより、いくつかの思考モデルが群雄割拠している状況だと考えなければならぬであろう。〈環境を守れ〉という一見したところ単純な倫理であるが、この倫理を正当化する根拠・問題構制は実に様々である。これが環境倫理学を見通すことを困難にしている理由の一つである。

実際、環境倫理学は様々なタイプに分類される。また、環境倫理学は多様であるがゆえに、それを分類することも一つの作業として承認されうる。多くの文献でそうした分類が行われているのも、分類作業をしない場合には議論が通じない可能性があるからであるし、分類の仕方そのものによって環境倫理学の地図上での論者の位置づけを表示させようとすることもあるからである。本節でもしばしばこの分類作業に関わってみることにする。⁽⁵⁾

概略的に言うなら、環境倫理学の地図は次のような配置関係によって形作られていると言えよう。両極を担うのは人間中心主義 (human-centered, anthropocentrism) と生態系中心主義 (eco-centered, ecocentrism) である。その中間に動物中心主義 (animal-centered) と生命中心主義 (life-centered, biocentrism) が位置する。この分類は、道徳的配慮の対象をどこまで広げるのか、生存する権利や〈ありのままで存在する権利〉を適用する範囲をどこまで広げるのかという視点から行われている。あるいは、この地図は、倫理の中心として位置づけられていた人間を脱中心化する程度が大きくなっていく、その順番を表しているとも言えよう。以上の分類を範囲の拡大という観点から図式的に描くなら右下の図のようになるであろう。



人間中心主義は、自然が人間にとつて道具的な価値しか持たないと考ええる。人間中心主義も環境保護の姿勢を示しうるが、その理由は〈人間が生き残るためには人間のための道具である自然環境を保護する必要がある〉というものである。しかし、自然は道具的な価値しか持たないという発想は、環境保護の方向ではなく、〈自然は道具ではないのだから、人間が勝手に操作し破壊してもかまわない〉という環境破壊の方向を志向することもありうる。後者は明白に環境破壊を推進する立場であるから、環境倫理学と呼ぶことは難しい。よって、前者を「柔軟な人間中心主義」、後者を「強い人間中心主義」と呼び、人間中心主義を区別する

論考が存在している。⁽⁴⁾ この区別は妥当なものであろう。

動物中心主義が主張するのは、〈人間のみならず動物をも道徳的配慮の対象とせよ〉ということである。動物中心主義は、人間と他の動物との差異が特別なものではないということを根拠として、人間の脱中心化を遂行する。代表的な論者としては、感覚能力の共通性に注目し、動物に苦痛を与えるべきではないという「動物解放 (animal liberation)」論を主張した P・シンガー⁽⁵⁾ や、感覚以上の知的能力の共通性に注目し、「動物の権利 (animal rights)」論 (「一歳以上の哺乳類」の権利) を主張した T・リーガン⁽⁶⁾ を挙げることができる。

生命中心主義においては、人間だけでなく動物も脱中心化される。植物や他の生物もまた道徳的配慮の対象とされるからである。たとえば、C・D・ストーンは樹木の当事者適格について論じているが、このような論考は生命中心主義の領域に属すると言えよう。生命中心主義においてすべての生命——ウィルスから動植物まで——が道徳的配慮の対象になるとすれば、人間の環境への介入はまったく認められないのかという問題が生じよう。各生命体の間に何らかの差異を設けることによって配慮の程度に強弱をつけ、そうすることで環境への介入を正当化することも可能だが、その場合には差異をどこに認めるのが問題になる。⁽⁸⁾

個々の生物ではなく、そのなかに生物が生息する生態系 (ecosystem) を道徳的配慮の対象とするとき、生態系中心主義が成立する。生態系には生物とそれが相互作用を結ぶ非生物的環境が含まれる。したがって、生物以外の物質・エネルギーも含めた全体としてのシステムが道徳的配慮の対象となるので、たとえば岩や石、それらが織りなす風景もまた配慮の対象に含まれることになる。A・レオポルドは「土地倫理 (land ethic)」を提唱したが、⁽⁹⁾ これは生態系中心主義に属していると考えられよう。また、より小さい生態系はより大きな生態系に包摂される関係にあり、最終的には地球上のすべての生態系は生命圏 (biosphere) ないし生態圏 (ecosphere) のもとに統合されているので、地球上の生命圏を一つの全体として道徳的配慮の対象にすることもできよう。

以上は、道徳的配慮の対象の範囲という視点から環境倫理学を共時的に分類したものである。同時に、この

分類を通時的・歴史的に解釈することもできる。この立場は、人間中心主義から生態系中心主義への拡大は時間的な発展であるとするものであり、この発展が倫理の進化として語られる。このような解釈を提示しているのは、R・F・ナッシュである。⁽⁹⁾

三 環境倫理学の三原則を読み直す

前節でみたように、環境倫理学といっても確立した体系のようなものがあるわけではなく、様々な立場が乱立していると言うほうが実情に近い。しかし、環境問題の解決に取り組むという原則があるかぎり、自然における人間の価値を脱中心化する傾向は少なくとも確認できるであろう。つまり、環境を守る必要があるのは必ずしも人間のためだけではないし、環境破壊が及ぼす影響を考慮する範囲も人間だけではない、という認識は共有されているよう。だから、環境倫理学の一つの傾向として、人間中心主義（とくに強い人間中心主義）の批判、換言すれば非人間中心主義を指摘することができるのではないだろうか。ここから、バイオエシックスの自由主義が「不当な干渉からの自由」という医療現場の要請によって強いられているように、環境倫理学の非人間中心主義は環境問題の要請によって強いられているという解釈を提示しておきたい。そして、この解釈をさらに深めるために、加藤尚武の業績を参考にしたい。

加藤は環境倫理学の多様な主張をまとめ、環境倫理学の三原則を示した。環境倫理学の三原則は、①自然の生存権、②世代間倫理、③地球全体主義（地球有限主義）である。⁽¹⁰⁾ 自然の生存権という考えは、「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」と主張する。世代間倫理とは、「現在世代は、未来の世代の生存可能性に対して責任がある」とする倫理のことである。地球全体主義は「地球の生態系は開いた宇宙ではなくて閉じた世界である」ことを発想の基本にすえる。これ

らの三原則の関係を分析するとすれば、加藤自身は明言していないけれども、それらのうちでもっとも基本的なものは地球全体主義・地球有限主義の原則であると考えるのが自然である。かりに資源やエネルギー、地球環境の浄化能力が無限だったとしたら、地球環境問題自体が発生しないであろう。人間はエネルギーや資源を好きなだけ浪費してもそれらの枯渇を心配する必要はないし、廃棄物をいくら生み出しても環境汚染を心配する必要もないからである。この意味で、環境問題を成立させる根本的な条件は地球の有限性である。

地球が有限であるからこそ、自然の生存権や将来世代の生存権という他の二つの原則が検討の対象として視野に入ってくる。まず、環境問題の影響は人間だけではなく動植物にまで及ぶ。人間が化石燃料を使用することによって排出される二酸化炭素は地球温暖化を引き起こすと言われているが、温暖化による気候の変化によって危機に曝されるのは人間を含めた生物全体であろう。森林資源や水資源の枯渇は人間にとつて深刻な問題であるが、それは森林や水なしには生きられない他の生物にとつても同様である。こうして、地球の有限性という原則から、人間以外の自然物を考慮しなければならないという原則が導き出される。これは、第一原則である自然の生存権という主張に結びつく。さらに、環境問題・資源問題は、現在世代だけでなく将来世代にも影響を及ぼす。現在世代が石油を使い果たしてしまえば、将来世代は石油に依存した生活を送ることはできない。核廃棄物は千年単位での影響を将来世代に対して及ぼす。環境問題は現在世代が将来世代に対して加害者となる構造をもっている。こうして再び地球の有限性という原則から、将来世代をも配慮しなければならないという原則が出てくる。これは、第二原則である世代間倫理という主張に結びつく。⁹⁵このように自然界そして倫理的秩序関係における人間の脱中心化と、非人間中心主義的な傾向が生じるのは、地球の有限性のゆえであると言える。環境問題の構造が、現在世代の人類以外の存在について気遣うように強いるのであり、この傾向に従って議論を組み立てるなら、非人間中心的な原則を立てざるをえないことになる。なお、次の図1は、⁹⁶三原則が現在世代の人間の脱中心化につながることを直観的に理解させてくれるものである。

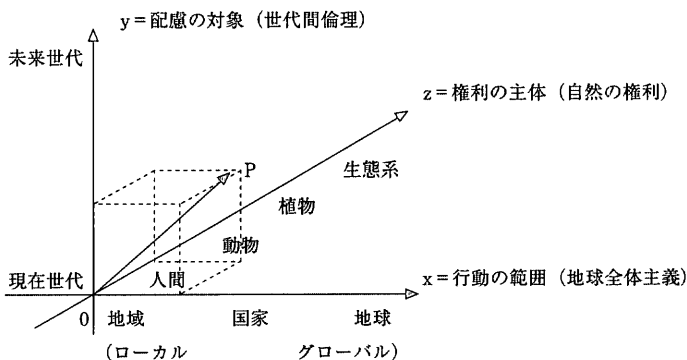


図1 環境倫理の座標系

さて、この脱中心化の過程には視座の転換が含まれている。環境問題がいまだ知られておらず、地球環境が無限であると信じられていた場合に成立していた視座とは別の視座への転換が含まれている。ここで別の視座というのは、配分という視座、あるいは適正な配分は何かという正義の視座である。この視座の転換を先ほど紹介した三原則に即して考えてみることにしたい。

思考実験として、環境倫理学の第三原則が問題とならない状況を取り上げてみよう。つまり地球の有限性をことさら意識しなくともよいような状況、もっと強く言えば、資源やエネルギー、自然の浄化能力が無限である状況を想定しよう。このような環境下では、人間中心主義が可能であるし、強い人間中心主義でさえ許されるかもしれない。あるいは、フレチエットが言う「フロンティア(カウボーイ)倫理」が許される。フロンティア倫理とは、新大陸の開拓者(カウボーイ)たちが地理的なフロンティアを西へと拡大し、資源や土地の略奪をおこなったことをヒントにして作られた環境倫理の人間中心主義的なモデルである。それは、「人間の繁栄と経済的發展を生み出すために大地を搾取する」ことを許す倫理とされる。ここでは、資源の取得、エネルギーの消費や廃棄物の投棄は、まったく任意に行われることが許される。誰がどれだけ使うか、誰がどれだけ負担するかという問題は成り立たないからである。つまり、配分の問題に頭を悩ます必要はまったくない世界が広がっている。

しかし、地球の有限性の立場に立つならば、配分の問題が視野に入らざるをえない。あるいは、配分問題が

私たちの思考の枠組みを形成すると言ふことさえできる。有限な資源・有限な浄化能力が前提となっているため、〈誰がどれだけ受益し負担するのか〉という配分の視点が生み出される。この場合、まず共時的・空間的な配分が問題になるであろう。たとえば、現在世代の人間たちの間で、誰がどれだけ所有し消費し廃棄することができのかが問題になる。

ちなみに、このような地球の有限性を自覚し、配分問題を〈早い者勝ち〉の論理で解決しようとしたのが、ハーディンの「救命ボート倫理」であろう。ハーディンの思考実験においては、私たちは複数の救命ボートに搭乗している。あるボート（先進国）は定員に比較的余裕があるが（相対的に豊か）、あるボート（発展途上国）はかなりごったがえしたボートであり、いまにも乗員が海に落ちそうな状況である（相対的に貧しい）。貧しいボートから海に落ちた乗員を豊かなボートの乗員は助けるべきか否か。貧しいボートから乗り移ろうとする乗員を受け入れるべきか否か。しかし、定員まで乗せることは豊かなボートの安全性を減少させる。加えて、どういう基準で誰を乗せるのかという大問題が生じる。以上の理由から、ハーディンは、もうこれ以上乗せるべきではないという早い者勝ちの議論を展開する。これは、発展途上国を支援する政策（移民受け入れ、経済援助）を拒否したり、人口抑制のための中絶を承認したりすることにつながる倫理である。

次に通時的・時間的配分が問題になる。すでに書いたように、現在世代が化石燃料を大量に使えば、将来世代が使える量は減少するであろう。逆に将来世代のために化石燃料を保存しようとすれば、現在世代は化石燃料の使用を控えねばならない。ここでも、〈誰がどれだけ〉という配分の問題が生じる。

こうして、地球の有限性の自覚は〈誰がどれだけ〉という配分問題を生み出す。そして、環境倫理学の三原則は、この配分問題の別の表現として読むことができると思われる。第一原則である自然の生存権は、人間以外の存在に生存権を、そして健全な環境を享受する資格をどのように配分するかという問題の言い換えである。第二原則である世代間倫理もまた、現在世代と将来世代の間での資源やエネルギーの配分問題であり、リ

スク分担の問題だと言えるであろう。

このような配分問題を強調する解釈に対しては、〈一切の資源やエネルギーは現在世代の人類が自由にすべきである〉という強い人間中心主義の反論が予想される。しかし、この反論は配分問題そのものを否定するものではない。むしろ、この配分問題を前提としており、これに対する回答の一種だと考えることができる。つまり、強い人間中心主義は、「現在世代の人類だけが独占する」ような配分が最善だと考えているのである。この反論は、何がバランスのよい配分であるかという配分の仕方について極端な主張をしているにすぎない。

この強い人間中心主義の主張を解釈することによって示唆されるように、環境倫理学の三原則を配分問題として解釈しなおすとき問題となるのは、〈どのように配分するか〉、〈どのような配分ならまともだといえるのか〉という配分のバランスであろう。一言で言えば、正義 (justice) が問題になるのである。こうして、環境倫理学における正義というトピックに到達したことになる。このトピックに環境正義あるいは環境的正義 (environmental justice) という名称を与えてもかまわないであろう。

ここで注意しなければならないのは、環境正義という言葉は環境倫理学の内部ですでに用いられているが、ここでいう環境正義は従来よりも拡大した意味で用いられているということである。従来の意味での環境正義を理解するためには、たとえば都市部と過疎地の関係を念頭におけばいいであろう。多くの場合、産業廃棄物処理場や原子力発電所は都市部ではなく過疎地に建設される。受益と負担のバランス、つまり配分は偏っていると言えよう。このような偏りは、いわゆる南北問題についても言えよう。エネルギー消費の南北間格差、生活水準の南北間格差を考えてみればいいであろう。つまり、環境正義という場合、従来は現在世代の人間間での配分が考察の中心であった。これに対して、ここでは配分問題は現在世代の人間間での配分を超えて、人間と自然物、現在世代と将来世代との間の配分問題を含んでいたのであった。このような広い意味で環境正義

という言葉を用いたい。⁽⁹⁾この意味をとくに強調するために、「拡張された環境正義 (extended environmental justice)」という用語を用いることにする。

四 「拡張された環境正義」の困難

拡張された環境正義という視座、つまり人間—人間間の配分問題だけでなく、人間—自然間、現在世代—将来世代間の配分問題という視座を導入するとき、環境倫理学を弱いながらも統一的に眺めることが可能になるであろう。たとえば、配分の対象を人間のみに限定すべきだとする強い人間中心主義から、人間以外の存在にまで拡大する幾つかの立場（動物中心主義、生命中心主義、生態系中心主義）までを環境正義的枠組みのなかに位置づけることが可能になるであろう。

しかし、このような拡張された環境正義の理論は根本的な困難を孕むものであり、この困難は環境倫理学の根本に関わるものである。たとえば、アンドリュー・ヴィンセントは次のような発言をしている。「現時点では、環境的正義 [environmental justice——引用者] という概念それ自体に関して懐疑的であり続けることが道理にかなったことであるように思われる。環境的正義とは、形而上学的変化の到来を待ち受けている誤称なのである」。⁽¹⁰⁾（誰がどれだけ）という配分の問題は、通常の倫理学的発想においては、基本的に人間、もっと限定すれば人格 (Person) 間で問題にされるものである。なぜなら、配分の正しさをめぐって合意し契約することが可能なのは、理性的討論が可能で自己意識的存在同士においてだからである。この意味で、人間は自然物や動物との間には合意や契約を成立させることはできない。これらの存在者との間に合意や契約が成立するために、自然物が自然物であるにもかかわらず、あたかも人格と同じ立場におかれるような、あるいは人格と同じように価値あるものとして配慮されるのが当然となるような価値観の転換が必要となるであろう。このような

転換が「形而上学的変化」と呼ばれているわけである。ちなみに、このような転換は、ディープ・エコロジーをはじめとする環境主義が実質的に志向しているものであり、人間の特権的価値を相対化し、むしろ自然のほうに固有の価値を認めようとするものである。

環境正義に対するヴィンセントの懐疑は、ここで主張されている拡張された環境正義にも妥当する。この懐疑は以下のように言い換えることもできる。拡張された環境正義から解釈しなおされた環境倫理学の根本問題は、相互性の不可能性である。人間と自然物との倫理的な関係は、人間から自然物への一方的、片務的な関係ではないからである。人間が自然物を道徳的に配慮したからといって、同じことを自然物に要求することも期待することもできないであろう。倫理的な関係を厳密な相互性によって特徴づける立場からすれば、相互性の不可能性は致命的な欠陥となるであろう。相互性が不成立ならば、どのような配分が〈まとも〉であるのか、何が正義なのかということについて合意は成り立たないままだからである。かりに、人間がマウスを動物実験に用いないことにするとしても、それはマウスとの合意に基づいてはいない。あるいは、現在世代が将来世代のために二酸化炭素の排出量を削減すると決断したとしても、それは将来世代との合意に基づくものではない。現在世代の人類以外の存在との間に生じる配分の問題を提起しているのが環境倫理学の新しさであるが、この新しさは同時に環境倫理学に相互性の不可能性という最大の困難を突きつけるのである。

環境倫理学に対する批判として、この相互性の不可能性が頻繁に引き合いに出されるが、バイオエシックスにおいても相互性の不可能性が話題となつてゐる。一般にパーソン論と呼ばれる分野で相互性が成立しない場合を想定した議論がなされている。パーソン論とは、オーストラリアの哲学者マイケル・トゥーリー⁽²⁾によってバイオエシックスに導入された「パーソン（人格）とは何か」を巡って行われる議論のことである。トゥーリーは生物学的な意味でのヒトと道徳的な意味でのパーソンとを区別し、生存権が認められるのはパーソンだけであると主張する。また、トゥーリーは、ヒトがパーソンであるためには「自己意識要件」が必要であると主

張している。そして、トゥーリーはヒトとパーソンの差異を人工妊娠中絶議論の土俵に自覚的に持ち込み、少なくとも出産後間もない嬰兒より以前のヒトは自己意識要件を満たさないとし、人工妊娠中絶だけでなく嬰兒殺しをも正当化した。しかし、いったんこのような自己意識要件によってパーソンと非パーソンを峻別する議論を認めてしまうと、生存権を認められる人間の範囲が狭められてしまう。胎児や嬰兒の他に、植物状態の患者、重度の痴呆者などもパーソンとして承認されないからである。しかしこのような厳格な線引きは、私たちの日常的感情に反するであろう。このような「行き過ぎ」を修正するために、エンゲルハートはパーソンを「厳密な意味でのパーソン」と「社会的な意味でのパーソン」とに分類し、パーソンと非パーソンとの間に中間領域を設定する。⁸² 厳密な意味でのパーソンは自己意識を持つ理性的な行為者であり、中間領域である社会的な意味でのパーソンは、親子関係のような最小限の社会的相互関係のなかで、あたかも厳密な意味でのパーソンであるかのように扱われる存在であり、権利は持つが義務は負わない存在である。

エンゲルハートの議論は、私たちの日常感覚に根ざした議論であると言える。実際、私たちは、生まれたての赤ん坊については、それがなんら相互的な義務を遂行できないにもかかわらず、権利を有するものとして扱っている。自己意識がないという理由でむやみに嬰兒を殺したりはしないのである。この点に関連して、『権利がある』とはどういうことか』という文章における清水哲郎の発言は示唆的である。『生まれたばかりの乳児にも人間としての権利がある』と言う時、それは乳児が備えている何かに言及しているのではなく、共同で生きる人間のグループの一員として乳児を認めるという私たちの〈態度決定〉⁸³に言及している。このような意味で、エンゲルハートの社会的な意味でのパーソンという観方は、実際には相互性が成り立たないにもかかわらず権利を持つとみなす「態度決定」が可能にしていると言えるのではないだろうか。

このように、バイオエシックスにおいては相互性の欠如を承認した上で、それを補う形での議論が遂行されているのに対して、環境倫理学においては相互性の欠如が修正不可能な致命的欠陥として否定的に言及される

のである。ここに人間中心的・イデオロギー的な不均衡を感じざるをえない。たしかに比較の問題として、自己意識を欠いた人間と自己意識を持ちえない樹木との間の距離、今まさに生まれたばかりの子供と百年後の存在するかどうかともわからない子供との間の距離は大きいであろう。しかし、エンゲルハートの考察が示しているのは、倫理的相互性が成立しないという点では、両者の距離はそれほど大きくないということである。それゆえに、バイオエシックスで行われている相互性の欠如を補う方向での再検討を環境倫理学の領域においても行うことは、一つの可能性として承認されるべきであろう。

五 結 語

これまで、環境倫理学（とりわけ三原則）を拡張された環境正義という視点から解釈し、その基本的な問題点を確認した。それは、相互性の不可能性という問題である。動物を含めた自然物や将来世代との間には、現在世代の人間同士のような相互性は成り立たない。したがって、相互性の成立しない関係においていかにして正義を語りうるのかという問題を考える必要がある。これを環境倫理学の正義論的な基礎づけの問題と言い換えてもいい。²⁴ こうして、将来世代や動物を含めた自然物を射程におさめながら、平等論や差別論、そして正義論が可能であるのかどうかを再検討する必要性が浮かび上がってくる。この点を環境倫理学が伝統的倫理学に対して提起している課題として確認し、本研究ノートを閉じることとする。

〔注〕

- (1) Engelhardt, H. T. Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1986, p. 3.
- (2) この統一性をパラダイムと呼び変えてもよい。熊野純彦はバイオエシックスが「一個のパラダイム」となっていると言

う。クーンによればパラダイムを確立した時期の通常科学の仕事は「パズル解き」となるが、熊野はバイオエシックスにおいてもこうしたパズル解きが進行していると言う。熊野はここにバイオエシックスの問題性を見る。「かけがえのない生死をめぐる言説が無責任なものとなり、かくて学的言説としての倫理性への疑念をよびおこすのは、どのような場合であろうか。…「中略」…それは、言説を紡ぎだす人間が、一つには、みずからの思考を練り上げず、十分な自己吟味も尽くさずに、できあいの枠組みのなかで、あるいはパラダイムの内部で、いわば「パズル解き」(puzzle-solving)に熱中する場合であると想像される。」(熊野純彦「生死・時間・身体——生命倫理のいくつかの論点によせて——」、川本隆史・高橋久一郎編『応用倫理学の転換』ナカニシヤ出版、二〇〇〇年、二九頁)。ここから、熊野はバイオエシックス的言説の哲学的な検討が必要であることを説く。根拠は別であるが、環境倫理学においても権利・義務等をめぐる言説に関してそうした哲学的な検討が必要なのである。

(3) ここでは、道徳的配慮の対象を基準とした分類を紹介するが、他にも環境破壊の原因を何に見るかに応じて分類を行うことも可能である。デイーブ・エコロジは、エコロジ問題の根底に、文明化されたライフスタイル、価値観、世界的な要因があると考ええる。ソーシャル・エコロジは、環境問題の根底に、企業活動や階級関係などの社会的要因を見出す。エコ・フェミニズムは、社会の男性優位的な構造がどれほど環境破壊に結びつくかを考える。

(4) アンドリユー・ヴィンセント「環境的正義は誤称なのか」栗栖聡訳、デイヴィッド・パウチャー／ポール・ケリー編『社会正義論の系譜——ヒュームからウォルツァーまで——』飯島昇蔵他訳、ナカニシヤ出版、二〇〇二年、所収、一六六頁。

(5) ピーター・シンガー『動物の解放』戸田清訳、技術と人間、一九八八年。

(6) Cf. Reagan, T., *The Case for Animal Rights*, University of California Press, 1983.

(7) クリストファー・ストーン「樹木の当事者適格」、『現代思想』一九九〇年二月号、所収。

(8) この点については、以下の論考が詳しい。Elliott, R., *Environmental Ethics, A Companion to Ethics*, ed. Singer, P., Blackwell, 1991.

- (9) アルド・レオポルド『野生のうたが聞こえる』新島義昭訳、講談社学術文庫、一九九七年。土地倫理とは「人間と、土地および土地に依存して生きる動植物との関係を律する倫理」(同書、三一七頁)のことである。この場合、土地倫理の言う「土地は単なる土ではない」(同書、三三六頁)のであり、今日的な表現を用いれば生態系を意味する。
- (10) ロデリック・F・ナッシュ『自然の権利』松野弘訳、ちくま学芸文庫、一九九九年。
- (11) 加藤は三原則を様々に言い換えている。加藤尚武編『環境の倫理』(有斐閣、一九九八年)においては、生物保護・世代間倫理・地球の有限性と言い換えられている(一〇頁)。加藤尚武編『共生のリテラシー』(東北大学出版会、二〇〇一年)においては、自然物の生存権・世代間倫理・地球有限主義と言い換えられている(九一―一〇頁)。
- (12) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善、一九九一年、一頁。
- (13) 加藤、同書、四頁。
- (14) 加藤、同書、八頁。
- (15) ちなみに、世代間倫理は人間の現在世代と将来世代の関係を扱うという理由で人間中心主義に分類される。しかし、配慮の対象として将来世代を含めることは、現在の人間の脱中心化だといえよう。
- (16) 小林睦「環境倫理学における世代間倫理の可能性——「相互性」概念をめぐる——」、『東北哲学会年報』No.16、二〇〇〇年、七二頁。
- (17) K・S・シュレーダー・フレチュット「『フロンティア(カウボーイ)倫理』と『救命ボート倫理』」、シュレーダー・フレチュット編『環境の倫理』上、京都生命倫理研究会訳、晃洋書房、一九九三年、五六頁。
- (18) ハーデインの救命ボート倫理に対する興味深い批判については、以下を参照されたい。佐藤透「救命艇倫理と共有地の悲劇——早い者勝ちは許されるか——」、加藤尚武編『共生のリテラシー』東北大学出版会、二〇〇一年、所収。
- (19) さて、正義という場合、伝統的にはアリストテレスにまで遡ることができる矯正的正義と配分的正義の区別がある。この区別に即すなら、ここでは配分的正義しか論じることができない。しかし、温暖化防止をめぐる国際的な混乱が示唆するよ

うに、環境正義が破られた場合の矯正的正義をどのように構想するかは非常に重要な問題である。同じように、何が正義になかった(まともな)配分であるかを意思決定する際の、手続的正義もまた重要である。たとえば国家や国民を代表しているわけではないNGOを国際的な政策決定の場においてどのように位置づけたらいいのだろうかと問うとき、手続的正義の重要性が気づかれるのである。

(20) アンドリュウ・ヴィンセント、「環境的正義は誤称なのか」一八六頁。

(21) Tooley, M., *Abortion and Infanticide*, *Philosophy & Public Affairs*, Vol.2, No.1, 1972. [M・トゥーリー「嬰兒は人格を持つか」森岡正博訳、加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎——欧米の「生命倫理」論』東海大学出版会、一九八八年)。

(22) Engelhardt, H. T., *Medicine and the Concept of Person*, *Contemporary Issues in Bioethics*, eds. Beaucham Tom L. & Walters, L., 1988. [H・T・エンゲルハート「医学における人格の概念」久保田顕三訳、加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎——欧米の「生命倫理」論』東海大学出版会、一九八八年)。

(23) 清水哲郎「権利がある」とはどういうことか、加藤尚武編『共生のリテラシー』東北大学出版会、二〇〇一年、一六頁。

(24) たとえば、フレチエットは世代間倫理を正当化するためにロールズの「無知のベール」の議論を応用している。Shrader-Frechette, K. S., *Technology, the Environment, and Intergenerational Equity*, *Environmental Ethics*, ed. Shrader-Frechette, K. S., Second Edition, 1991, The Boxwood Press. [シュレーダー＝フレチエット「テクノロジー・環境・世代間の公平」シュレーダー＝フレチエット編『環境の倫理』上、京都生命倫理研究会訳、見洋書房、一九九三年)。