

Title	環境倫理の成立条件としての倫理
Author(s)	中橋, 誠
Citation	大阪大学大学院文学研究科紀要. 2006, 46, p. 23-35
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/11756">https://doi.org/10.18910/11756</a>
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# 環境倫理の成立条件としての倫理

中 橋 誠

## はじめに

ナッシュはその著書『自然の権利 環境倫理の文明史』を著わすにあたり、その意図について次のように述べている。

「本書の意図は、『道徳には、人間と自然との関係が含められるべきである』という思想の歴史と意味を明らかにすることにある。さらに、本書はアメリカ思想<sup>インテレクチュアル・ヒストリー</sup>史に焦点をあてることによって、『倫理学は、人間（あるいは、人間の神々）の専有物であるという考え方から転換し、むしろ、その関心対象を動物、植物、岩石、さらには、一般的な“自然”、あるいは、“環境”にまで拡大すべきである』という思想が比較的、最近に登場してきたことを検証している。<sup>(1)</sup>」

この引用に従うなら、倫理的配慮の対象はかつて人間に制限されていたものの、現代では環境（自然）をも含むとナッシュは考えている。<sup>(2)</sup>このような、環境を倫理的配慮の対象とする思想、すなわち環境倫理の成立は、ナッシュの考えでは、「比較的、最近」のことである。だが、近年に至るまで環境倫理が成立しなかったのは何故だろうか。それ以前に存在しなかったのであれば、環境倫理の成立は何らかの条件を必要とするのではないか。では、その条件とは何か。拙論は、この点の解明を課題としたい。この点の解明は同時に、環境倫理の具体的なあり方の一つを判然とさせるはずである。

## 1 人間に関わるものとしての環境把握

環境倫理は、環境が倫理的配慮の対象となることで成立している。現代において環境が倫理的配慮の対象となるに至った原因は、現代における環境の変化に求められるかもしれない。なるほど、現代の環境の変化（環境破壊）が人間の生存を脅かすに至ったことが、現代の環境倫理の成立のきっかけの一つであることは事実であろう。しかし、現代の環境の変化（環境破壊）は、環境そのものの自己変貌というよりは、人間により引き起こされたものである。このとき、現代の環境の変化の根底にはすでに、人間の振舞が存していると考えられる。

だが、環境が人間を前提するのは、以上の環境の変化の例に制限されないのではないか。

というのは、環境 (environment, circumstance, Umgebung, Umwelt) という語は——環境という日本語にしる、environmentなどの外国語にしる——それだけで、〈囲むもの〉、すなわち、〈人間を囲むもの〉を意味しているからである。環境は、その語義上、つねに人間との関わりにおいてのみ存在するものとして把握されている。そして、これは、事実としても承認される。これに関して、吉田の次の記述を見てみよう。

「里山に典型的に見られる、われわれに身近な自然とその景観は、長い間にわたり、人びとによって手が加えられ、作り上げられ、そして受け継がれてきたものである。人びとは少しずつ自然に手を入れ、そこを自らの棲まいとし、自然の移り変わりに応じて生業に従事し、あるいはマイナー・サブシセンテンスを営みつつ、むしろ生活基盤でもあり、自らの棲まいでもある自然を育み、自然の景観を作り出してきた。そこには本来の自然ではないにせよ、『相互依存関係の総体としての自然』を豊かに育んだ人間の営みがある。それは自然を慈しみ育む、人間の文化的営みでもある。<sup>(3)</sup>」

里山に典型的に見られるような環境は、「人間の文化的営み」として、つまり、人間との関わりにおいて存在している。このような環境のあり方に着目したとき、人間と無関係に存在する環境という概念は失効しよう。もっとも、この引用における「本来の自然ではないにせよ」という留保に注目するなら、吉田は、人間と無関係な自然環境の存在を認めているかもしれない。だが、人間と無関係な自然環境という概念はわれわれ人間にとって無意味ではないか。というのは、原生林に見られるような、人間による直接的な技術化を免れた自然でさえ、つねにわれわれ人間の理解のうちのみ現われているからである。それゆえ、ベルクの述べる「〈文化という〉メタファによってしか自然を知ることができない<sup>(4)</sup>」という意味で、自然環境でさえ、つねに一種の「人間の文化的営み」としてのみ現われている——われわれ人間にとって——と結論づけられよう。

以上から、環境は、概念としても事実としても、人間との関わりにおいてのみ存在する——環境が人間を前提する——が故に、人間による倫理的配慮の対象としての資格をはじめから備えていたと結論づけられよう。それならば、近年において初めて環境倫理を成立せしめた要因は、環境以外のものに求められねばならない。

## 2 環境に関わるものとしての人間把握

近年における環境倫理の成立条件は、環境以外のどこに求められるのか。環境が人間を前提する概念である以上、環境倫理の成立条件は人間に求められるのではないか。<sup>(5)</sup>では、このとき人間はどのように把握されるか。

この点を確認するために、まずは、近代における人間把握を考察したい。というのは、近代において環境倫理が成立していなかったことが想起されるなら、近代における人間把握の考察が、環境倫理の成立の妨害要因を示す——つまり、環境倫理の成立条件の一つを否定的な仕方ですす——と予想されるからである。近代の主導的な人間把握としては、近代哲学の祖であるデカルトによる人間把握が挙げられよう。デカルトは、おのれの人間把握を次のように記述している。

「私は、私が身体をもたず、世界というものも存在せず、私のいる場所というものもない、と仮想することはできるが、しかし、だからといって、私が存在せぬ、とは仮想することができず、それどころか反対に、私が他のものの真理性を疑おうと考えること自体から、きわめて明証的にきわめて確実に、私があるということが帰結する、ということ。……私は一つの実体であって、その本質あるいは本性はただ、考えるということ以外の何ものでもなく、存在するためになんらの場所も要せず、如何なる物質的なものにも依存しない、ということ。したがって、この『私』というもの、すなわち、私をして私たらしめるところの『精神』は、物体から全然分かたれているものであり、さらにまた、精神は物体よりも認識しやすいものであり、たとえ物体が存在せぬとしても、精神は、それがあるところのものであることをやめないであろう、ということ。」<sup>(6)</sup>

この引用において、デカルトは人間を、思惟するもの (*res cogitans*) としてのみ、すなわち、世界も物体も有することがないものとして把握している。このように、何ものにも——当然、環境にも——関わるることがないものとして把握された人間は、何ものをも——当然、環境をも——倫理的配慮の対象とすることはできないはずである。

以上の、デカルトによる人間把握の考察は、環境倫理の成立条件の第一が、環境に関わるものとしての人間把握に求められることを否定的に示している。それならば、環境倫理の成立条件の第一を備えた人間把握の一例としては、ハイデガーの思惟における人間把握が挙げられよう。というのは、ハイデガーは、「世界 (*Welt*)」を「環境世界 (*Umwelt*)」の意味で理解するが故に<sup>(7)</sup>、彼が「現存在 (*Dasein*)」と術語化する人間の「存在態勢 (*Seinsverfassung*)」を「世界内存在 (*In-der-Welt-sein*)」(*SZ*, 53) と名づけると、人間の存在態勢を環境世界内存在として理解しているからである。彼の考えでは、デカルトの人間把握は、「〈環境〉世界という現象をそもそもはや看取しない」「おそらくは最も極端に遂行された事例」(*SZ*, 89, vgl. *SZ*, 88, 95) として批判されねばならない。というのは、われわれに差しあたって与えられているのは、「〈環境〉世界を欠いた純粹主観 (*ein bloßes Subjekt*)」でも、「他者を欠いて孤立した自我」(*SZ*, 116) でもなく、世界の内に存在する人間

だからである。このような、環境世界に関わらざるを得ないものとしての、それゆえ、その構成契機の一つとして環境世界を有するものとしての人間把握に、環境倫理の成立条件の第一が見いだされよう。<sup>(8)</sup>

### 3 環境に関わるものとしての人間把握の必然性

環境に関わらざるを得ないものとする人間把握には、なるほど、環境倫理の成立条件の第一が見いだされるかもしれない。しかし、このような人間把握が採用され、デカルトによる人間把握が放棄される必然性はどこに求められるのか。この採用・放棄は、環境倫理の構築を意図した恣意的なものではないか。

なるほど、思惟するもの (*res cogitans*) という、デカルトによる人間把握は、ハイデガーの考えでは、カントにも (SZ, 24), フッサールにも (vgl. GA20, 147)<sup>(9)</sup> 継承されている。<sup>(10)</sup> このとき、近代全体を貫く——のみならず、現代にまで至る——人間把握の正当性はすでに歴史により証明されているように思われる。しかし、この人間把握にハイデガーはある不十分さを見いだしている。それはどのような点においてか。ハイデガーは、思惟するものという人間把握を、カントの思惟におけるそれを例として、次のように批判している。

「しかし、『わたしが思惟する (*Ich denke*)』の真正な現象的出発点 (*Ansatz*) をカントが存在論的に分析することができず、『主観』、すなわち実体的なものへと後退せざるを得ないのはどうしてか。自我は『わたしが思惟する』であるのみならず、『わたしが何かを思惟する (*Ich denke etwas*)』である。しかし、自我はその諸表象に関係しつづけ、諸表象を欠いては無であると、カントは自ら繰り返しかえし強調していないか。」(SZ, 320f.)

「なるほど、カントは、自我と思惟との分離を回避した。しかし『わたしが思惟する』自身を、その完全な本質成素において『わたしが何かを思惟する』として出発点に設定しなかったし、とりわけ、『わたしが何かを思惟する』の存在論的『前提』を自己の根本規定として見ていない。というのは、『わたしが何かを思惟する』という出発点でさえ、その『何か』が無規定であるが故に、存在論的には規定過少だからである。もしその『何か』において内世界的存在者が理解されているなら、そこには、言外に、世界という前提が潜んでいる。そして、まさにこの現象こそが、自我が『わたしが何かを思惟する』のようなものでありうるなら、自我の存在態勢を共に規定している。《わたし》と言うとき、『わたしが或る世界のうちで存在している (*Ich bin in einer Welt*)』という仕方でその都度わたしである存在者が念頭に置かれている。カントは世界という現象を看過していたが故に、『わたしが思惟する』のアプリオリな内実から『諸表象』を遮断しても十分に首尾一貫していた。しかし、これで自我は再び、存在論的にはまったく無規定な仕方で諸表象に伴う

孤立した主観へと抑圧的に返還された。」(SZ, 321)

デカルトは人間を、思惟するもの (res cogitans) としてのみ、すなわち、世界も物体も有することがないものとして把握していた——これは、ハイデガーの考えでは、カントにおいても同様である。しかし、ハイデガーは、この人間把握に「その完全な本質成素」の欠如を見いだしている。というのは、思惟は、必ず、その対象を必要とするからである。それゆえ、人間は単に〈思惟するもの〉としてではなく、〈何かについて思惟するもの〉——引用の表現では「わたしが何かを思惟する」——として把握される必要がある。つまり、世界も物体も有することがないものとしての人間把握——引用の表現では「わたしが思惟する」——は「その完全な本質成素」を欠いている<sup>(11)</sup>。しかも、この「何か」においては——その把握が明瞭であろうと——「内世界的存在者が理解されている」が故に、思惟するものは〈環境〉世界を「前提」してしまっているはずである。このとき、ハイデガーによる人間把握は、環境倫理の構築を意図した恣意的なものというよりは、デカルトによる人間把握を、「その完全な本質成素」を看取しつつ事象に即して把握し直したものと言えるであろう。

以上から判明したのは、環境が人間を前提する(1)のみならず、そもそも人間が環境を前提する(2, 3)ということである。このように、人間と環境との相互関係の必然性が判然となったとき、環境倫理の成立条件の第一が明瞭となろう。環境倫理の成立のためには、人間に関わるものとしての環境把握、ならびに、環境に関わるものとしての人間把握が必要である。近年に至るまで環境倫理の成立を妨げていた要因は、近年に至るまでの——ハイデガーの考えでは、フッサールの思惟に至るまでの——人間把握の不十分さ、つまり、〈何かについて思惟するもの〉の〈何か〉たる〈環境〉世界を欠いた人間把握に求められる<sup>(12)</sup>。なるほど、現代において環境倫理の必要性を訴える人々は、この点に関して、ハイデガーほどに自覚的ではないかもしれない。しかし、この人間把握を欠いては、環境倫理の成立条件の第一が与えられないため、彼らによる人間把握は——潜在的なものであれ——以上のようなものである必要がある。

#### 4 環境世界内居住としての倫理

以上では、人間と環境との相互関係の必然性が示された。では、人間が環境を倫理的配慮の対象とする、すなわち、環境倫理を成立せしめるのはどのようにしてか。この点の解明のためには、まず、倫理として把握されているものが何であるかが判然とされねばならないであろう。人間の倫理的配慮とはどのようなものか。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』

において倫理を次のように説明している。

「かくして卓越性<sup>アレテ</sup>（徳）には二通りが区別され、『知性的卓越性』『知性的徳』（ディアノエティケー・アレテ）と、『倫理的卓越性』『倫理的徳』（エーティケー・アレテ）とがすなわちそれであるが、知性的卓越性はその発生をも成長をも大部分教示に負うものであり、まさしくこのゆえに経験と歳月とを要するのである。これに対して、倫理的卓越性は習慣づけに基づいて生ずる。『習慣』『習慣づけ』（エトス）という言葉からすこしく転化した倫理的（エーティケー＝エトスの）という名称を得ている所以である。〈原文改行〉このことからして、もろもろの倫理的な卓越性ないし徳というものは、けっして本性的に、おのずからわれわれのうちに生じてくるものでないことは明らかであろう。けだし、本性的におのずから然るところのものは、およそいかなるものといえども、それとは別の仕方に習慣づけられることのできないものなのであって、たとえば本性的に落下するものである石が、たとえ千万度上方へ投げられたからとて、上昇するように習慣づけられることはできないし、また火が下降するように習慣づけられることもできず、その他、およそ何らか一定の本性を有しているいかなるものもそれと異なった仕方に習慣づけられることはできない。これらの倫理的な卓越性ないし徳は、だから、本性的に生まれてくるわけでもなく、さりとしてまた本性に背いて生ずるのでもなく、かえって、われわれは本性的にこれらの卓越性<sup>アレテ</sup>を受けいれるべくできているのであり、ただ、習慣づけ<sup>ヘビトゥス</sup>によってはじめて、このようなわれわれが完成されるにいたるのである。」（EN. 1103a14ff.<sup>(13)</sup>）

この引用に従うなら、アリストテレスは倫理を、習慣づけに基づいて生じる卓越性ないし徳を意味すると考えている。

しかし、ハイデガーによると、以上のような徳論として把握された倫理はすでに、本質的な意味で理解された倫理の「結果・変種・逸脱」（GA55, 206）でしかなく、これと対照される、本質的に理解された倫理——「根源的倫理」（GA 9, 356）——は、倫理（Ethik）という語の由来である ἦθος の意味から示される。それは次のようなものである。

「…… ἐπιστήμη ἠθικῆ〈倫理の学〉が標示しているのは、ἦθος に属するものの習熟である。ἦθος は、根源的には、居住（Wohnung）・滞在（Aufenthalt）を意味している。ここで ἐπιστήμη ἠθικῆ という名称においては、τὸ ἦθος そのものが考えられている。それゆえ ἦθος は、人間の滞在、滞留（Sichaufhalten）、全体における存在者の只中における人間の『居住』を意味している。ἦθος、滞留における本質的要素は、人間が存在者に依拠し、そのさい人間が保持・維持され、保持させておく様式である。ἦθος の習熟、ἦθος の知が

【倫理 (Ethik)】である。」(GA55, 205f.)

この引用に従うなら、ハイデガーは、根源的倫理である  $\eta\theta\omicron\varsigma$  を「全体における存在者の只中における人間の『居住』」と理解している。このとき、ハイデガーの思惟において「全体における存在者」が「〈環境〉世界」を意味することが想起されるなら、ハイデガーの把握する根源的倫理 ( $\eta\theta\omicron\varsigma$ ) とは、<sup>(14)</sup>「〈環境世界という〉全体における存在者の只中における人間の『居住』」、つまり、人間の〈環境〉世界内居住であることが判然となる。では、 $\eta\theta\omicron\varsigma$  として把握される〈環境〉世界内居住とは何か。ハイデガーはこれを次のように説明している。

「 $\eta\theta\omicron\varsigma$  は、存在者の只中におけるこの滞在の態度 (Verhalten) すべてにおける姿勢 (Haltung) である。『倫理学』が人間に関わるのは、その他の対象中の特別な対象としてではない。『倫理学』が人間を考察するのは、全体における存在者の人間への連関に関して、全体における存在者への人間の連関に関してである (sie [=Ethik] betrachtet den Menschen hinsichtlich des Bezuges des Seienden im Ganzen zum Menschen und des Menschen zum Seienden im Ganzen)。」(GA55, 214)

この引用において、人間の〈環境〉世界内居住 ( $\eta\theta\omicron\varsigma$ ) は、「全体における存在者の人間への連関」「全体における存在者への人間の連関」と表現されている。これは、ハイデガーの思惟において「全体における存在者」が「〈環境〉世界」を意味するが故に、前節までに確認された、環境の人間への関わり、人間の環境への関わりという、人間と環境との相互関係——世界内存在——と同義である。ここからは、 $\eta\theta\omicron\varsigma$  という倫理の根源的な意味において把握される〈環境〉世界内居住とは、世界内存在にすでに含意されていたものであると結論づけられよう。<sup>(15)</sup>

以上の考察は、世界内存在という人間把握が、〈環境〉世界内居住という根源的に把握された倫理 ( $\eta\theta\omicron\varsigma$ ) をすでに含意していることを示している。<sup>(16)</sup>これは、人間を〈環境〉世界内存在とする把握が、それだけですでに、人間を、根源的な意味において倫理的なものとする把握、しかも、環境倫理的なものとする把握であることを意味している。それならば、環境倫理——環境の、倫理的配慮の対象化——は、根源的なものとしては、差しあたって個別に与えられた人間と環境との事後的結合を通じて成立するのではなく、〈環境〉世界への着目と同時に、つまり、人間を世界内存在として把握するのと同時に成立していると判断される。<sup>(17)</sup>環境倫理の成立条件の第一は、ここに求められよう。

環境倫理の成立条件が確認されたところで、最後に、その根源的倫理の具体的なあり方、〈環境〉世界内居住の具体的なあり方を確認しておきたい。ハイデガーは、ヘラクレイトス

の断片119. ( $\eta\theta\omicron\varsigma$  ἀνθρώπου δαίμων<sup>(18)</sup>) の  $\eta\theta\omicron\varsigma$  を次のように解釈している。

「ヘラクレイトスの断片119は〉一般に、『人間の特性はその人間にとって超自然的な力である (Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon)』と訳されるのが常である。しかし、この翻訳の思考は現代的であり、ギリシア的ではない。 $\eta\theta\omicron\varsigma$  が意味しているのは滞在地 (Aufenthalt) ・居住地 (Ort des Wohnens) である。この語は、人間が居住する開放領域を名づけている。人間の滞在地という開放区 (das Offene) は、人間の本質に到来し、それゆえ到着しつつその近さにおいて滞在するものを現出せしめる。人間の滞在地は、人間がその本質において属しているものの到着を含み、真なるものとして守る (bewahren)。これが、ヘラクレイトスの語によると δαίμων, 神である。箴言が述べているのは、人間は、人間である限り、神の近くに居住するということである。」(GA 9, 354f.)

この引用に従うなら、根源的倫理たる  $\eta\theta\omicron\varsigma$  (環境世界内居住) とは、神 (δαίμων) の近くでの居住、神を真なるものとして守ることを意味する。もしこの解釈が正当化されるとしたら、根源的な倫理的配慮とは、人間がおのれの関わらざるを得ない〈環境〉世界を、神の出現の場たらしめること、つまり、聖なる場、清浄な場として保持することとして理解されよう。これは、〈環境〉世界に、「清潔な、きちんと整った」(mundus) という意味を、「美」「秩序」(κόσμος) という意味を与え返すこと、すなわち、世界を世界たらしめることであり、そこに人間が「住む」こと、すなわち「澄む」こと、「清らかさ」を維持すること<sup>(20)</sup> である。現代の環境倫理とて、広くは、人間の居住地を整えることとして理解される以上、その根底には、このような環境世界内居住が、根源的倫理として潜んでいるのではないか。

## 註

- (1) ロデリック・F・ナッシュ『自然の権利 環境倫理の文明史』, 松野弘訳, ちくま学芸文庫, 1999年, 30頁。
- (2) このように、倫理的配慮の対象を人間に制限することなく、人間以外のものへ拡大しようとする試みは、シンガーの動物解放論, レオポルドの土地倫理, ネスのディーブ・エコロジーなどにも見いだされる。たとえば、シンガーは「読者は懐疑的になることだろう。『動物の解放』というのは、真面目な目標というより、解放運動のパロディに聞こえる。読者の考えはこうだろう。平等を求める黒人や女性の要求をわれわれが支持するのは、黒人や女性が事実白人や男性と同等だから——知性や統率力とか合理性といった能力で同等だからである。人間と人間以外のものがこうした点で同等でないのは明らかである。正義が求めるのは等しいものを等しいものを等しく扱うことだけだから、人間と人間以外のものを等しく扱わなく

とも、決して不正なことにはならない。〈原文改行〉この反論にはつい納得しそうになるが、これは危険な考え方である。これでは、人種差別反対論者や性差別反対論者の考えを硬直させ、黒人や女性には実際に白人や男性と同じだけの知性や能力があるという教条的な信念に縛りつけることにしかならない」（ピーター・シンガー「動物の解放」、シュレーダー＝フレッチェット編『環境の倫理（上）』、京都生命倫理研究会訳、晃洋書房、1993年、所収、188-189頁）と、レオポルドは「人間を取り巻く環境のうち、個人、社会に次いで第三の要素である土地にまで倫理則の範囲を拡張することは、はくが事実の読み違いをしているのでない限り、進化の筋道として起こりうることであり、生態学的に見て必然的なことである」（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、1997年、317頁）と、ネスは「エコロジーのフィールド研究家にとって、生き開花する平等な権利は、直観的に明晰・判明な価値原理である。これを人間に限定するのは、人間そのものの生き方の質に悪い影響を及ぼす人間中心主義である」（アルネ・ネス『ディープ・エコロジーとは何か——エコロジー・共同体・ライフスタイル——』、斎藤直輔・開龍美訳、文化書房博文社、1997年、49頁）と述べている。

- (3) 吉田雅章「自然の価値——景観の意味——」、長崎大学文化環境／環境政策研究会編『環境科学へのアプローチ——人間社会系』、(財)九州大学出版会、2001年、所収、35頁。
- (4) オギュスタン・ベルク『風土の日本』、篠田勝英訳、ちくま学芸文庫、1992年、155頁。

ベルクの主張はこれにとどまらない。ベルクは、自然自体がすでに人為的に成立したと考えている。これに関しては次を参照されたい。

「このように、人間の手の加わった空間に先立って野生の空間が存在したのではなく、事実はむしろ逆なのである。野生の空間は、歴史の流れのなかで生まれた。ある空間が、人間によって改変された度合いの低い周囲の場所からはっきり区別され、そうした空間が物質文明の進歩のおかげで整備されていくにつれ、また相関的に人間が存続のために自然の富よりも自身の労働の産物にいつそう依存するようになるにしたがって、生まれたのだった。」（オギュスタン・ベルク『日本の風景・西洋の景観　そして造形の時代』、篠田勝英訳、講談社現代新書、1990年、87頁）

ベルクの以上の主張は、兄を埋葬するさいに、自然そのもの、自然の掟（ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ）にアンティゴネーが依拠したことでさえ、テーバイの王であるクレオンの定めた法（ $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ ）に対する反発としてであること、それゆえ、自然への依拠がノモス（人為）を媒介していることを想起させる。

- (5) これに対しては、ナッシュ、シンガー、レオポルド、ネスの環境倫理はいわばく反人間中心

主義〉であり——ネスは、「生き開花する平等な権利」を「人間に限定」していた従来の倫理思想を「人間中心主義」と名づけている（ネス，前掲邦訳書，49頁）——，そこでは，人間が中心には論じられてはいないとの批判がよせられるかもしれない。しかし，ナッシュにおける「〈自然の権利という〉この用語は一方では，技術的，哲学的，あるいは法律的意味で使用されているのに対して，他方では，自然，あるいは，自然を構成している各要素は人間が尊敬すべき固有の価値をもっているという意味で使用されているのである」（ナッシュ，前掲邦訳書，30頁）という記述，シンガーにおける「動物解放には，他の解放運動以上に，人間の側の利他主義が必要である。動物は自分で要求を述べることもできないし，投票やデモや爆弾で自分たちに対する搾取に抗議することもできないのである」（シンガー，前掲邦訳書，206頁）という記述，レオポルドにおける「要するに，<sup>ランド・エシックス</sup>土地倫理は，ヒトという種の役割を，土地という共同体の征服者から，単なる一構成員，一市民へと変えるのである。これは，仲間の構成員に対する尊敬の念の表われであると同時に，自分の所属している共同体への尊敬の念の表われでもある」（レオポルド，前掲邦訳書，319頁）という記述は，彼らの環境倫理が人間の主体性に基づくことを意味している。なるほど，ネスの「ディーブ・エコロジー運動の綱領（1）」における「地球上の人間そして他の生命の繁栄は，固有の価値をもっている。人間以外の生命形態の価値は，人間の狭い目的のためにこれらが有している有用性からは独立している」という記述は，ネスの思惟における，人間以外のものの自立性を示唆するように思われる。しかし，この綱領（1）に対する註には，「もちろん私たちの関心を，生物学的に狭い意味での生命形態に限定していない点を強調するためには，『生物圏（biosphere）』の代わりに『生態圏（ecosphere）』という用語を使用してもよいだろう。『生命』という語は，ここでは包括的なもので，専門用語としては用いられていない。河川（流域）・景観・文化・生態系・『生きている地球』のごとく生物学者が無生物に分類するものをも指している。『川が生きられるようにせよ』のようなスローガンは，多くの文化に共通している，この語の広い用法を具体的に示している」（ネス，前掲邦訳書，50-51頁）と述べられている。「文化」に基づくかぎり，ネスの環境倫理も人間という主体に基づくことは否定できないであろう。それゆえ，岡本のように，「どんなに理想を唱えても，現実には『人間中心主義』を否定できないのだ。〈原文改行〉実は，この態度そのものが『人間中心主義』の端的な表われに他ならない。人間以外の他の動物，たとえばライオンは草食動物を捕獲し，殺害して，食べる。これに対して，道徳的に非難する人は誰もいない。ところが，人間に対しては，他の生物に対する道徳的な配慮を求める。これは，人間だけが特別で，他の生物とは全く違っているからに他ならない。人間が特別であるからこそ，他の生物に対する平等主義を要求するわけだ。これを『人間中心主義』と言わずして，何と表現したらいいのだろうか」（岡本裕一郎『異議あり！ 生命・環境倫理学』，ナカニシヤ出版，2002年，174-

175頁)と述べるべきであろう(この点に関しては、内藤可夫「環境倫理学の可能性の条件」、『人間存在論』第五号、京都大学大学院人間・環境学研究科 総合人間学部『人間存在論』刊行会、平成11年、所収、97頁も参照されたい)。もちろん、この場合、御子柴の述べるように、「『人間中心』というときの『人間』の内実は何であろうか。それは全人類のことであろうか、それとも特定の地域住民のことであろうか」(御子柴善之「環境倫理における人間の尊厳」、『哲学世界』第24号、早稲田大学大学院文学研究科哲学専攻、2001年、所収、2頁)という問題が不可避となる。しかし、この点の検討は別の機会に譲りたい。

- (6) デカルト『方法序説』、野田又夫訳、『世界の名著22デカルト』、野田又夫責任編集、中央公論社、昭和42年、所収、188-189頁。
- (7) ハイデガーは、次の意味で「世界」という術語を用いると述べている。

「さらに、世界は存在的な意味で理解されうる。だが、それは今や、現存在とは本質的に異なる、内世界的に遭遇可能な存在者としてではなく、事実的現存在が事実的現存在として『生きている』『場』としてである。ここで世界は、存在論に先だつ実存的な意義を有している。このとき再びさまざまな可能性が成立し、世界が『公共的な』われわれ世界や、『固有の』『もっとも身近な』(家庭的)環境世界を意味する。」(SZ, 65)

なお、*Sein und Zeit*, Tübingen, 17. Aufl., 1993からの引用箇所は、SZの後に頁数をつけることで記す。

- (8) 現代の環境倫理におけるハイデガーの思惟の重要性はベルクによっても主張されている。次を参照されたい。

「二〇世紀の思想界における現象学的潮流の発展——より特殊にはハイデッガーの解釈学的現象学——は、私たちの存在が関係的であることを明らかにした。私たちとりまく世界から、私たちの存在を抽象することはできないのである。その意味で、第1章で見たように、現象学的潮流は存在論の枠内で、生態学が生物学の枠内で占めるものに対応していると言える。他の生命体と同様に、人間は環境なしでは生存できないのだ。」(オギュスタン・ベルク『地球と存在の哲学——環境倫理を越えて』、篠田勝英訳、ちくま新書、1996年、106-107頁)

- (9) Vittorio Klostermann社のハイデガー全集(Gesamtausgabe)からの引用箇所は、GAの後に巻数と頁数をつけることで記す。
- (10) フッサールの思惟における、思惟するもの(純粹意識)としての人間把握へのハイデガーによる批判に関しては、拙論「現象学におけるアプリアリ」(大阪大学大学院文学研究科哲学

講座刊『メタフュシカ』第36号, 2005年12月25日, 所収, 予定)を参照されたい。

- (11) それゆえ, ヴィエッタは, ハイデガーの意図を次のように説明する。

「〈従来の〉主観としてのみ人間は〈世界という〉全体における存在者から引き離されている。〈現存在 (Dasein) として把握された人間の〉現 (Da) が人間を再び全体における存在者へと結合する。」(Egon Vietta, *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, Curt E. Schwab, Stuttgart, 1950, S. 147)

- (12) それゆえ, ツルンヘアは, ハイデガーの思惟と対照された伝統的倫理について次のように述べる。

「とりわけ, 伝統的学問分野としての倫理学 (Ethik) は, 世界現象の看過に基づいている。」(Rainer Thurnher, *Heideggers Denken als 'Fundamentealthik'?*, in: *Heidegger. Technik-Ethik-Politik*, hrsg. von Reinhard Margreiter, Karl Leidmair, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1991, S. 134)

- (13) 『ニコマコス倫理学』の翻訳には, 『ニコマコス倫理学 上』(高田三郎訳, 岩波文庫, 昭和46年)を用いた。訳者に感謝申し上げたい。
- (14) ハイデガーは, 世界 (Welt, κόσμος, mundus) を「全体における存在者のあり方」(GA 27, 240), 「全体における存在者」(GA27, 240, GA 9, 143)として把握する。なお, この「全体における存在者」は φύσις と表現されることもあるが, これは, 「κόσμος に対応する」と述べられている (GA28, 23f.)。
- (15) この点は, 世界内存在 (In-der-Welt-sein) の構成契機である内存在 (In-Sein) の説明にすでに示されている。次を参照されたい。

「それに対して内存在は現存在の存在態勢を意味し, 一つの実存範疇である。しかしこれで思惟されうるのは, 眼前存在する存在者『のうちにある (in)』物体事物 (人体) ではない。>in<が根源的には上述の様式の空間的關係を意味することがまったくないと同様, 内存在が意味するのは, 眼前存在者の空間的『相互含有 (Ineinander)』ではない。>in<は innan-, 居住 (wohnen), 居留 (habitare), 滞在 (sich aufhalten) に由来する。>an<は, 《わたしが何かに慣れている》, 《わたしが何かに熟知している》, 《わたしが何かに耽る》を意味する。>an<は, 《わたしが住み着く (habito)》, 《わたしが敬愛する (diligo)》という意味での《わたしが世話をする (colo)》という意義を有する。このような意義における内存在が属するこの存在者をわれわれは, わたしとその都度それ自身である存在者と標示した。>bin<という表現は>bei<に関わる。他方, >sich bin<は, 然々に熟知されたものたる世界のもとに (bei) 《わ

たしが住む》、《わたしが滞在する》を意味する。『私が存在する (ich bin)』の不定法たる存在、すなわち実存範疇として理解された存在は、《何かのもとでの居住》、《何かの熟知》を意味する。それゆえ、内存在は、世界内存在という本質的な態勢を持つ現存在の存在の形式的実存論的表現である。」(SZ, 54)

- (16) それゆえ、「〈世界内存在を存在態勢とする〉現存在の存在論的分析論」が構成する「基礎的存在論」(SZ, 14) に関して、トゥルンヘアは次のように述べる。

「ハイデガーの意図する思惟は、基礎的存在論と標示されるのと同等の権利をもって、基礎的倫理学とも標示される。」(Thurnher, *op. cit.*, S. 136)

- (17) 〈環境〉世界への着目が、それだけですでに倫理を招来するという点に関しては、さらに、「世界の現実存在 (Dasein) は倫理的なものとの関係があるのか」という問いに対して、ウィットゲンシュタインが肯定的な答えを与えているという事実も指摘されよう (Ludwig Wittgenstein, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis, Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann, Aus dem Nachlas herausgegeben von B.F. McGuinness, Werkausgabe Bd.3, 4. Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993, S. 93*)。しかも、ウィットゲンシュタインは「ハイデガーによせて (Zu Heidegger)」次のように述べている。

「ハイデガーが存在と不安で指していることを私は十分考えることができる。人間というものは、言語の限界へと突進する衝動を有している。たとえば、何かが現実存在している (existieren) という驚きを考えてほしい。驚きは問いという形では表現され得ないし、答えが存在することもない。われわれが語ることを許されたものは、何であれ、アプリオリに無意味でしかない。それにもかかわらず、われわれは言語の限界へと突進する。キルケゴールもこの突進を看取していたし、(パラドクスへの突進として) 非常によく似た仕方で表わしている。言語の限界へのこの突進が倫理 (*Ethik*) である。」(*Ibid.*, S.68)

この引用の「言語の限界への突進」には、「謎 (das Mystische) なのは、世界を限界をもった全体と感ずることだ」(*ibid.*, S.68 Anm.) という註がつけられている (vgl. *ibid.*, S.93)。  
〈環境〉世界への着目が、それだけですでに倫理を招来するという点をウィットゲンシュタインはハイデガーと共有している。

- (18) この断片は、廣川洋一によれば、「人間の運命は、その人がらがつくるもの」と翻訳される (廣川洋一『ソクラテス以前の哲学者』、講談社学術文庫、1997年、248頁)。  
(19) ベルク、前掲『地球と存在の哲学——環境倫理を越えて』、127頁。  
(20) ベルク、前掲『風土の日本』、274-275頁。