

# エコロジーとエコエシックス

——テクノロジー時代の定言的命令——

圓 増 治 之

## 一、エコロジーとは

エコロジー (echology) という語は、ドイツの生物学者E.ヘッケルがその著書“Generelle Morphologie der Organismen, I - II” (Berlin 1866) に於いて「家」を意味するギリシア語の「オイコス (oikos)」と「論」を意味するギリシア語の「ロゴス (logos)」とからつくった造語に始まり、元来は自然の「家政」についての理論として、生物とその環境のインターアクションを研究する科学を意味した。エコロジーは、エコシステムとエコロジカルなバランスとを中心概念としている。エコシステムとは、G.Oscheの“Ökologie. Grundlagen, Erkenntnisse, Entwicklungen der Umweltforschung” (Freiburg/Basel/Wien, 1973)によれば、「生物とそれを取り巻く無機的環境との広範な自己調整的な作用構造」(G.Osche, 1970)をいうとされている<sup>1)</sup>。

この場合、例えば個体数密度、あるいはエネルギー循環、物質代謝といったエコシステムのすべての本質的要素がこれに含まれる。エコシステムは自己調整的であるということは、特に重要である。そのことが言い表しているのは、それぞれの種の個体総数や種の間でのエネルギー循環や物質代謝の変動のゆらぎの幅は、システムに内在する均衡のメカニズムによって次第に弱まり、ついにはシステム全体は平衡状態 (エコロジカルな平衡) に落ち着くということである。エコシステムはその環境と常にエネルギーや物質を交換し合うので、エコロジカルな平衡は静的な平衡ではなく、流れの平衡という意味で動的な平衡である。流れの平衡とは流入と流出とが釣り合うということであり、そういう

釣合いがあってこそ例えばそのシステムのうちでたとえ各個体はたえず生成消滅しても、種は恒常的に存立し続けるのである。したがってエコロジカルに平衡がとれたエコシステムは静止の状態である。そこではすべてのゆらぎは複雑な調整メカニズム（サイバネティクス）によって平衡へともたらされる。

エコシステムの定義で考慮されなければならないのは、現実にはエコシステムに於いて完全な平衡というものは存在しないということである。エコロジカルな平衡は一つの理想化を表現しており、それは実際には近似的な形態でしか実現されないのである。或るエコシステムの安定にとって重要なのは、システムの構成要素に於けるゆらぎ（変動）に対するエコシステムの反応である。ゆらぎはシステム自体から生み出されるのではなく、外からのシステムの攪乱として生じる。

ゆらぎに対するシステムの反応の仕方には、原則的にいって、次の三つのタイプを挙げることができる。すなわち、①ゆらぎを和らげる ②ゆらぎに無関係の反応をする ③ゆらぎを強める。この三つの平衡概念を、重力の影響だけを受けて動く球を例にとり、説明すると、①安定的平衡……球が少し傾けられてもそれは常に元にもどる。②不安定的平衡……少しでも球が傾けられるとともにそれは元には戻らないどころか、ますます元の場所から離れる。③ニュートラルな平衡……球が傾けられて動くたびにそれが止まった位置で静止し続ける。

この安定性の概念はそのままエコロジカルな平衡に適用できる。その場合球を傾けられることはシステムのパラメーターの、例えば個体数のゆらぎに相当する。ゆらぎ全体の制御は、したがって理想的な平衡状態（例えば化学的平衡状態のような）の回復は、すべてのエコシステムにとって革新過程の終わりを意味する。なぜならシステムの複雑化を伴う革新が生まれるのはゆらぎからだけであるからである。しかし、ゆらぎに対して完全にニュートラルなシステムも明らかにエコロジカルな現実に対応していない。ゆらぎに対してニュートラルであるということは、連鎖から絶対に自由なシステムに於いてのみ可能であるし、そうなれば自動的に混沌たるシステム状態になってしまうであろう。肯

定的なフィードバックも否定的なフィードバックもないような複合的システムでは、秩序的状態は永遠に回復しない。すべてのゆらぎを増幅するシステムも同様に不安定である。この場合も少し経つと構造的、機能的多用さは解体し崩壊してしまうであろう。

このゆらぎの制御の三つのメカニズムを自由にコントロールできるシステムが特にフレキシブルであると明かにいえる。エコシステムのうちでとくにゆらぎの緩和と増幅とが等価の意義を有する。有利な秩序状態は一時的に安定できる。これは否定的フィードバックによるゆらぎの制御から帰結する。他方システムは革新を組み込むことができなくてはならない。このことは肯定的フィードバックに基づき有利なゆらぎを増幅することによって起こる。ゆらぎの増幅の可能性がシステムを進化的な、すなわち秩序発生的な状態にする。革新は不可逆的な状態変化となる非平衡過程についてのみ有効である。進化論的にみれば、エコロジカルな平衡は準安定的 (metastable) な均衡である。淘汰的に有利なゆらぎがシステムの内部で現れると、必ずもとの平衡は崩壊する。より一層適応する秩序構造、複合構造とともに、新たな平衡が現れてくる。このようなシステムを改革する不安定性が登場することは非常に稀有なことではないので、エコロジカルな平衡は長期にわたって一見安定しているように見える。不安定化しようという能力はそれぞれのエコシステムの建設的要素であり、その発生と進化にとって深い意味をもっている。したがって、自然保護の立場からしばしば、エコシステムのためには現状<status quo>を固定して記録しなければならないと要求されるが、このような要求は生物学的事実とは明らかに矛盾している。

## 二、今日のエコロジカルな危機とは

今日エコロジカルな平衡が如何なる形で脅かされているか、簡単な食物連鎖のシステムを例にとって明らかにしたい。

被食者（たとえば、鼠）の個体数が大幅に増加すると、捕食者（例えば、め

んふくろう)も有利な食物条件のもとで、(環境による密度調整の制限がないとした場合には)大幅に増えることが可能になるであろう。しかし、捕食者の増加は被食者の減少につながり、結果として捕食者の激減を招くことになる。捕食者と被食者の個体数の振れは互いに否定的に作用し合うことによって連鎖しており、両者は相互に調整的、安定化的な影響を及ぼし合っている。捕食者と被食者の個体数の相互関係は、それを表す微分方程式を考案した二人の名前をとってロトカ-ヴォルテラモデルと呼ばれる。それによれば、或る一定の平均値を中心に上下にゆらぎ、その結果システムは外からの干渉がない限り、(比較的長いスパンで見れば)安定した状態にある。

いまもし、捕食者と被食者とを外からの干渉によって同数だけ減らされたとしたら、被食者の方が捕食者よりも早く増える。この場合、捕食者はそれ自身の数が減らされるだけでなく、その被食者の数も減らされるので、捕食者はダブルパンチを被ることになる。このような人為的な個体数の削減は、捕食者と被食者との間のエコロジカルな平衡を破壊するような不安定を生み出すことになる。その破壊が臨界閾値を超えると、その結果として捕食者-被食者-システム全体が不可逆的に崩壊することになる。化学的な害虫駆除、除草もエコロジカルな平衡の破壊のアクチュアルな例である。

たとえば、かつてトキは「ニッポニア・ニッポン」という学名を持つほど日本各地でその美しいトキ色の羽をひろげて飛び回っているのがよくみられたものであったが、次第に減少し、今日では回復不可能にまで減少し、絶滅寸前に至ってしまっている。この場合トキの減少の理由が、農薬というシステム外部からの干渉によって餌となるどじょうが減少にあり、エコロジカルな平衡の破壊が臨界閾値をすでに超えてしまっているからである。したがって、仮にどじょうの個体数が原状に復したとしても、あるいはいくら人口ふ化と人口飼育に成功したとしても、もはやトキは絶滅を免れえない。或るエコシステムのうちではより高次の捕食者ほど、エコロジカルな平衡の破壊によって大きなダメージを被ることの典型的な例ともいえるであろう。

エコロジカルな平衡状態が外部から長期にわたって、暴力的に、従って不可逆

的に攪乱された場合、システムにはゆらぎを和らげていく自由がない。システムはその定常状態を外部からの干渉に適合させるように強いられるのである。しかし、突然変異が起こってシステム自身が自ら外部からの干渉に適合するように革新することは稀れなことである。したがって、平衡の攪乱に進化論的に適応することは困難であるか、あるいはまったく不可能である。しかしこのような外部からの攪乱のうちシステム全体の機能と一致するのはどのくらいかということ、そのシステムがどの程度複雑であるかということに依存しており、大規模なエコシステムでは予測不可能である。人間によって脅かされているエコロジカルな平衡の危機は、エコシステムを単に比較的短期の小規模に攪乱するだけではなく、システムを外部から永久に強制する大規模なゆらぎにも曝すことにある。この場合の不安定さは（進化的不安定さとは反対に）もはやシステム自体から生み出され、淘汰的に増幅していくものではない。このようなゆらぎのアセスメントを決定するのは、全体としてのシステムではなく、システムの一構成要素である人間である。この場合、進化に内在する自然の「価値尺度」は、人間の価値尺度によって取り替えられることになる。

### 三、エコエシックスの必要性和その特徴

焦眉のエコロジカルな問題を前にして、今日の価値概念と価値表象を深く掘り下げて訂正していく必要がある。しかし、如何なる訂正が個別的に求められるかは、エコロジーからも進化論からも厳密に言うとは導き出せない。人間はもはや自らを自然環境に適応させてそのなかで生活するのではなく、自分（の欲望）に適応させて自然環境を改変し、そのなかで生活しているからである。したがって価値基準はもはや人間は自分から自分に対して与えなければならない。つまり、この場合価値基準は規範的性格をもつこととなり、倫理学の領域に属する問題である。しかし、従来の倫理学は人間の最低限の生存条件が何の問題もなく確保された上で「如何に生きるべきか」を問題にしてきたものであるのに対して、今日のエコロジカルな問題は生きとし生けるものの最低限の生存条

件を全面的に危機に曝すものであるが故に、それは従来の倫理学の枠を越えるような問題である。価値観、生命観そのもののパラダイムの根本転換が要求されるのである。我々人間を中心にしてそこから我々を取り巻く「環境」を見るという見方から、我々人間もエコシステムに組み込まれた一員として「如何に生きるべきか」を考えることが求められるのである。そこで、「エコ-エシックス（生圏倫理学）」の構想も生まれてくるのである<sup>2)</sup>。

それでは、そのエコエシックスにはその特徴としてどのような特徴が求められるであろうか。

### ① 従来の倫理学の特徴……「同時性の倫理」

従来の倫理は、現代のユダヤ人思想家ハンス・ヨナス（Hans Jonas 1903～93）よれば、例えば、「汝の隣人を汝自身のように愛せよ」とか、「他人にして欲しいと願うことを、汝自身が他人になせ」とか、「汝の個人的な幸福に共同体の幸福を優先させよ」とか、「汝と共に生きる人々を単なる手段として扱うな。目的それ自身として扱え」など、同じ時代に生きる隣人に対してどうすべきか命じる倫理、すなわち所謂「同時性の倫理」であった<sup>3)</sup>。その代表的な倫理が、カントの倫理である。

カントの倫理学は、無条件で善いといえるものは唯一「善意志」しかないということから出発する。知力、才気、判断力などの精神的才能、勇気、果断、堅忍不拔などの気質的特性、健康、富、名誉、健康などの幸運の賜物はいろいろな点で善いものであることはちがいないが、しかしこれを使用するのは我々の意志にほかならない。悪い意志によって、悪い目的のために使用されることもありうる。善い特性も最悪のものになることもありうる。一般に善いとされる特性も、その使用目的しだいで、善くも悪くもなりうるのである。これに対して、善意志が善いのは、それが成し遂げた結果によってでもなければ、所期の目的を達成するのに役立つからでもない。善意志は、それ自体として善いのである。カントは言う、

「たとえ特別に不幸な運命によって、あるいは自然が継子扱いをして天分に

恵まれないことによって、この意志が自分の意図するところを貫徹する能力に欠けるにとしても、あるいは、最大限努力したにも拘わらず何も成し遂げることができず、善意志しか後に残らないにしても、善意志は宝石のように、そのすべての価値を自分自身のうちに持つものとして、それ自身だけで輝くであろう。」<sup>4)</sup>

そして、この善意志を生じしめるということに、理性的存在たる人間の理性の使命は存する。人間の理性は、幸福を獲得することを目的としているのではない。この目的のためならむしろ本能の方がより一層適っているといえる。

この善意志は、我々が理性的な存在である限り、その我々に根源的にすでに素質として具わっている。この通常は素質にとどまっている善意志を展開するために、カントは「義務」の概念を導入する。様々の困難にもかかわらずこれに立ち向かって義務から行なわれる行為こそ、「善意志」を際立たせるからである。

それでは、「義務からの行為」とは何であろうか？ カントによれば、「義務からの行為」とは「道徳法則に対する尊敬からの行為」である。その行為から期待される結果を顧慮することなく、ただ道徳法則に対する尊敬の念から、こうしなければならないとする行為の強制こそが義務の本質をなすのである。善意志が無条件に善いといえるのは、欲望などを動機とせず、専ら義務だけを動機として意志決定をするからである。

それでは、「道徳法則」とは如何なる法則であろうか？ 自然法則がすべての存在に妥当し、それに背反することがありえないような法則であるのに対して、道徳法則は理性的存在にだけ妥当し、時としてそれに背反することもあるような法則である。また、「格律(Maxime)」は、例えば「健康のために朝6時に起きるべし」というように、各々の人がそれぞれ自分に対して立て、したがってその人にとってしか妥当しないのに対して、道徳法則はすべての理性的存在に対して「～すべし(Sollen)」として普遍的に妥当しなければならない。したがって、道徳法則の命じる「～すべし」という命令は、行為の結果や目的を顧慮することなく、端的に「～すべし」と命じる無条件的な命令、すなわち、カント

のいう「定言的命法(kategorischer Imperativ)」でなければならない。なぜならば、「もし老いて窮迫したくなければ、若いときに働いて儉約すべし」というように、或る目的を達成するための手段として命じる条件付きの命令、すなわち「仮言的命法」であれば、それはその目的を認めない人に対しては妥当しないからである。すべての理性的存在に対して妥当する最も普遍的な命令は、実質的な内容を含まず、ただ形式の上からアプリアリに意志を規定する命令でなければならない。このような命令をカントは、

「君の行為の格律が、普遍的法則となることを同時に欲しうるような格律に従ってのみ行為せよ」<sup>5)</sup>

と定式化した。この命令に従い、意志決定することが、善なる行為を生み出すための根本条件となる。

ところで、この道徳法則はどこから与えられたのであろうか？ 先天的に神から与えられたものでもなければ、後天的に経験を通して他の誰かから与えられたものでもない。我々の理性自身がその個々の行為の意志決定に先立って予め自分自身に与えたものである。理性自身が道徳法則を前もって予め自分から自分に対して定立しておいたうえで、これに従って意志決定し、行為する。これが意志の自律(Autonomie)である。欲求によって動機づけられる意志は、他律的であり、受動的(pathologisch)である。これに対して「善意志」は自分が定立した道徳法則に対する尊敬を動機として、道徳法則に自発的に服して行為する。「善意志」によって自律的に行為する主体は「人格」とよばれる。自律的に行為する他の人(人格)もそれ自身自律的であり、すなわち目的それ自体である存在として尊敬されなければならない。そこで定言的命法は次のようにも言い表される。すなわち、

「君の人格と他のすべての人格のうちの人間性を常に同時に目的として使用し、決して単に手段として使用しないように、行為せよ」<sup>6)</sup>と。

以上のようなカントの倫理学が問題としたのは、すべての人間が自由で独立な人格として共に生きる市民社会に於いて、人間はどのように行為すべきかであった。カントによれば、「善意志」さえあれば、欲望などの傾向性に打ち克



ち、「汝為すべし」と普遍的な道徳法則が命じる行為を自分から意志して、行為できるという。そのような「善意志」でもってなされた行為であるなら、たとえ当初の意図に反した結果になったとしても、その行為は善しということになる。

## ② エコエシックスの特徴……「未来倫理」

カントの時代のように人間の行為の結果がその影響力を同時代にしか及ばさない場合は、人間の行為の動機の善悪を問題とするだけで済んだかもしれない。しかし、今日では科学技術によって我々人間が行為しうる能力は、カントの時代に比べ、格段に大きい。その行為の結果は、はるか未来にまでその影響力を及ぼすようになり、しかもその力が人間を生かしている自然を致命的に傷つける可能性も現にある。そうなれば、「同時性の倫理」の道徳基準ではもはやすでに間に合わなくなってしまっている。途方もなく大きな能力をもつ今日の人間は、遙かに遠い未来に因果的に帰結する可能性のある結果について、その責任を担って行為しなければならないことになり、行為の「責任」を問う倫理が必要となる。

20世紀になって「責任」を倫理の問題とすることの重要性を特に強調したのは、マックス・ヴェーバーであった。第一次世界大戦での敗戦直後のドイツ緊迫した政治状況の中で、ヴェーバーは、1919年『職業としての政治』と題する講演で、職業として政治に携わる者は「心情倫理 (Gesinnungsethik)」よりも「責任倫理 (Verantwortungsethik)」にしたがって行動すべきであると主張した<sup>7)</sup>。

ヴェーバーのいうところの「心情倫理」にしたがえば、行為するにあたって当の行為者の心の有り様だけが問題となり、その行為の結果については顧慮は払われない。意図さえ高貴であれば、それで良しということになる。宗教的に言えば、「キリストは正しきを行ない、その結果を神に委ねたもう」であると、ヴェーバーは言う。これに対して、「責任倫理」にしたがうなら、自分の行為の予測可能な結果について責任を負わなければならないことになる。ヴェーバーによれば、特に職業として政治を行おうとする者は、この「責任倫理」を奉ず

るべきであるとされる。なぜなら、政治では道徳的に疑わしい手段、少なくとも危険な手段である権力、さらには暴力が手段として用いられるからである。権力を手段として用いる者は目的の如何に拘らず、その結果を、悪しき副産物の可能性や蓋然性まで含めて、責任として背負い込まねばならないというのである。

ヴェーバーが「責任倫理」を論じたのは、権力の行使を必然的に伴う政治的行為についてだけであったが、今日では近代科学技術の発達によって、人間の行為の本質が変化し、人間の技術的行為の結果が及ぶ範囲が飛躍的に拡大し、それに伴い人間の責任の範囲が従来に比べて飛躍的に拡大し、政治権力を持たないふつうの人間の生活活動についても「責任倫理」が真剣に論じられなければならないようになった。

例えば、科学技術による生産様式は大量のいわゆる生産物と共に同時に大量の廃棄物を生産してきた。人間の技術的活動によって大量に排出される二酸化炭素は、植物の光合成作用や海洋の吸収作用などの自然の処理能力が追いつかないをスピードで排出されているし、放射性廃棄物も自然の浄化能力をはるかに超えて排出されているし、もともと自然が分解能力をもたないような有害化学物質も大気や土壌や水のなかに大量に排出され、そこに累積しつづけるなど、人間の技術的活動は、「生きた」自然の自己回復力そのものを致命的に傷つけ、病ましめている。かくして人間は「生きた」自然全体に対して、生態系としての自然に対して責任を負わなければならない。生態系としての自然の損傷は、未来世代の生存を危うくするので、我々が生態系としての自然に対する責任を負うということは、とりもなおず我々現代の人間は未来の世代に対して責任を負うということになる。

そこで、ヨナスは、「ずっと遠い未来への責任の倫理学が新たに必要である」<sup>8)</sup>と説く。従来倫理では、「すべての人にせられんと思うことは人にもまたそのごとくせよ」という黄金律に代表的にみられるように、同時代の「隣人」としての人間と人間の間の相互関係のなかで、人間が如何になすべきかが指示された。しかし、現在の我々と未来の我々の子孫とは同じ時代を生きてはおらず、

現在の我々と我々の子孫との間の関係は相互的ではない。我々現代の人間の科学技術によって可能となった生活の因果的結果の累積が、一方的にはるかに遠い未来の子孫の生存条件を損ない、その生存を不可能にしてしまうことになるのである。未来の我々の子孫が、無条件に、幸福であれ不幸であれ、道徳的であれ不道徳的であれ、いずれにせよ生存すべきであるとしたら、科学技術時代の歴史の展開の中で現代の我々に下される新しい命令は、ヨナスの言うところにしたがえば、「汝の行為のもたらす因果的結果が、地球上で真に人間的な生命が永続することと折り合うように、行為せよ。」<sup>9)</sup>と定式化されることになる。

現代の代表的科学哲学者のK.ポパーが主唱した「反証主義」(falsificationism)によれば、或る科学理論に属するすべての可能な個別事象が経験可能とは限らないので、検証によって我々が証明可能なのはその理論が真であることではなく、偽であることだけであるという。このポパーの掣みに倣っていえば、或る技術的行為から因果的に結果するすべての可能な生起を計算し尽くすことは不可能であるので、我々は或る我々の技術的な行為の結果を予測計算してその技術的安全性を保証することは不可能である。我々に予測可能なのはその技術的行為の未来の危険性だけである。その未来の危険な可能性を見透し感知するのが、ヨナスによれば、「恐れ」であるという。

なるほど確かに、「恐れ」は不吉な可能性を我々に予知せしめる。そして、「『恐れとおののき』は、歴史的責任という倫理のための源泉である」<sup>10)</sup>とヨナスはいう。ヨナスにしたがえば、エルンスト・ブロッホのように「希望という原理」のもとで幸ふ未来を予言し、ユートピアへ向かっての進歩を説くよりも、「恐れという原理」のもと「おののき後ずさりする」ことこそ、未来の人間に対する現在の人間の歴史的責任ということになるであろう。

遙かな未来にとって何が「善い」かを見通すことは我々には困難である。ましてや何が「最善」か見通すことはもっと困難である。これに対して、「最悪」のことを見通すことは容易である。ヨナスによれば、最悪を恐れることが、責任をもって行為するために、本質的に必要であるとされる。この場合の恐れは、行為を禁止するのではなく、行為を勧めるとされる。ヨナスは次のように

言う、

「恐れは、すでに潜在的には、次のような飾り気のない問いのうちに含まれている。どんな能動的な責任も、その問いと同時に始まるのを、人はイメージできる。すなわち、『私が彼の面倒を見てやらないと、彼の身に何が起きるだろうか?』という問いである。その答えが曖昧であればあるほど、責任はそれだけいっそう鮮明に描かれる。」<sup>11)</sup>

早手回しの「恐れ」が、責任をもってどのように行為すべきかを我々に指し示すというのである。将来どうなるかわからないという恐れが広がれば広がるほど、より一層鮮明に、今我々が歴史的責任として為さなければならないことが示されてくるのである。

ところで、現代の人間に対してその責任を問うべき未来の人間は未だ存在しない。それどころか現在の人間の行為の結果によっては、人間が絶滅し、未来に誰も人間が存在しないこともありうる。そこで、現代の人間の誰かが、未だ存在しないし、これからも決して存在しないかもしれない未来の人間に代わって、代弁して現代の人間にその責任を問わざるをえないことになる。しかし責任の対象となるべき人間が未だ存在しない場合、責任をもつよう要求する呼びかけは、そう要求する人間が未だ存在しないために、やはり切迫感に乏しいといわざるをえない。たとえ現在生きている誰かが未だ存在せざる未来の人間を代弁して現代の人間の責任を声高に唱えたとしても、やはり切迫感に乏しいといわざるをえないであろう。

「私が彼の面倒を見てやらないと、彼の身に何が起き、彼を世話しないと、彼の身に何が起きるだろうか?」と考えるよう我々に強く迫ってくる未来の人間といえ、それは、ヨナスのいうように、現に泣き声をあげている乳飲み子を措いて他にないといえるかもしれない。乳を求めて泣く乳飲み子は自分では生きていくことはできない。誰かがその面倒を見てやらなくては、その子の未来はない。乳飲み子の泣き声こそ我々に元初的に責任感情を引き起こすとヨナスはみている<sup>12)</sup>。

現在生きている人間が、未来の世代のために、その快適な生活を禁欲的に犠牲

にするとしても、それが未来の世代に対する責任感情からなされるのであるなら、それは自発的になされるものではない。しかし、人は自分が愛する者のためには喜んで自分を犠牲にするものである。快適な生活を犠牲にすることを倫理的プロトレプチコス（勧め）として唱えようとするなら、現在の人間に「未来の世代に対する責任」を問うよりも、「未来の世代に対する愛」から如何に行為すべきかを説くほうがより説得力があるのではないだろうか。翻って言えば、乳飲み子の泣き声を聞いて、「私が彼の面倒を見てやらないと、彼の身に何が起きるだろうか？」と恐れるのも、実は私が彼を愛しているからではないだろうか。すなわち、それは愛ゆえの恐れともいえよう。

従来 of 倫理でも愛は倫理的な行為 of 主要な動機とされることかよくあった。キリスト教倫理では伝統的に、人間の身近で日常的な相互作用的な人間関係の間で「隣人愛（Nächstenliebe）」が説かれた。これに対して、ニーチェは「最も遠き者への愛（Liebe zum Fernsten）」を説く。この愛をニーチェは「大いなる愛」とも呼び、その愛に対して自分自身を捧げるのみならず、自分と同じように自分の隣人も捧げると言っている<sup>13)</sup>。その愛は、単に既に存在する対象を愛するだけでなく、愛することによって愛する対象を産みだし創造することを欲するような創造的な愛である。

乳飲み子に対する愛のような、いうなれば「世代間的（intergenerational）」な愛は、なるほど何ら見返りを求めることのない無償の愛であるにはちがいないが、しかし、現に我々の目の前で泣き声をあげているのは、次の世代（die nächste Generation）、あるいは精々のところ、次々世代（die übernächste Generation）にすぎない。それ故、この場合 of 未来の世代に対する愛は、ニーチェのいう「大いなる愛」に比べれば、やはり最も身近な者（der Nächste）への愛の一つにすぎないといえよう。

これに対して、ニーチェの「大いなる愛」は、最も遠い遥かなる未来を望み、それを愛することで、未来を孕み、産みだしていく。かかる「大いなる愛」をまっではじめて、未だ来たらざる、あるいは永遠に来たらないかもしれない未来も来たりうるのである。現在の人間が未来のために超人的な「大いなる責任」

を能く自己超克的に担いうるとしたら、それはニーチェのいうような「大いなる愛」からであるにちがいない。今日人類を絶滅しかねないような環境危機の時代にあっては、まさしくニーチェのいうような「大いなる愛」としての「最も遠き者への愛」こそが環境倫理として説かれて然るべきではないだろうか。

それでは、「最も遠き者への愛」故の「気遣い」とは一体どのような気遣いであろうか。もちろん言うまでもなく、その愛は愛されるものを「我がもの」として手に入れようとするような愛ではない。自分のことであれば、かってソクラテスの言ったように、自分の魂が「できる限り善くなるように」と気遣うことで、善くなることができるかもしれない。自分の子供や孫の世代の人間のことを気遣って具体的に色々とできることもあるだろう。しかし、最も遠き子孫についていうならば、いくら彼らのことを気遣ったところで、直接彼らの面倒をみてやることはできない。我々が彼らにしてやれることといえば、それは遺産を遺してやることくらいしかないのかもしれない。

しかし、幾世代にもわたって相続されていく遺産こそ真に「善きもの」と呼ぶことができるだろう。或るアフォーリズムのなかでニーチェは「善きものは度はずれて費用がかかる。だから、善きものを所有している者はそれを獲得する者とは別の者であるという法則が常に妥当する。すべての善きものは相続財産である。すなわち、相続されたのではないものは不完全で、端緒である……」<sup>14)</sup>という。このニーチェの言葉の響みに倣っていうならば、善きものは度はずれて時間がかかるともいえよう。数世代にわたって相続されてはじめて善きものということができよう。我々が何か善きものを所有しているとしたら、それは祖先から数世代を経て相続したものであるし、それをまた我々は子々孫々に遺していかなければならない。そして、もし我々がこの生を善きものとして祖先から相続したのであるなら、この生を、そしてこの生を可能なしめているその諸条件としての自然環境をも引括めて、ともども子々孫々に遺していかなければならないであろう。

#### 四、エコエシックスの三つの定言的命令

従来、倫理学が自然保護の規範を立てる場合、その理由として、観光資源のため、あるいは干ばつや洪水から人間を守るため、あるいは大気の浄化など人間の健康のためなど、要するに人間にとっての何らかの利益をあげることがあった。しかし、もしそうであるなら、それらの利益を損なわない限り、それを条件として別の利益のために自然を開発し、自然のバランスを崩すことが許されることになる。しかし、エコシステムの平衡状態を人為的に崩すことが、取り返しのつかない結果を人間のプラグマチックなパースペクティブの予想を越えたところから将来し、場合によっては生きとし生けるものの生存を絶対的に不可能とすることもありうる。科学技術によって緩慢に進行する生存に対する脅威は、前もって予測することが困難で、後になって初めて重要な問題として認識されることが決して少なくない。

たとえば、フロンガスは不燃、非爆発、人体には無害であり、安全な化学物質として、発泡スチロールの発泡やエアゾールの噴射剤、冷蔵庫やクーラーの冷媒、半導体の洗浄などに大量に使用されてきたが、その空气中に放出されたフロンガスはゆっくりと時間をかけて上昇し、成層圏に達して、オゾン層の破壊する脅威は、すでに1974年にアメリカのカリフォルニア大学のローランド教授等によって予測されて警告されてはいたとはいえ、現実には1985年オゾン・ホールが存在が発表されるまでは、重要な問題となることがなかった。オゾン層が破壊されると、太陽からの強い紫外線がそのまま地表に降り注ぎ、地上の生物の生存を脅かすことになる。フロンの使用規制が行われているにもかかわらず、オゾン・ホールの拡大は今日もゆっくり進行している。

その他、地球の温暖化、熱帯雨林の消失、土壤汚染、大気汚染など、科学技術の発達によって、自然の脅威よりも、自然の傷つきやすさ(vulnerability)の方が、今日では我々にとってより大きな問題となってきた。科学技術が傷つけるのは、外なる自然だけではない。今日では、遺伝子操作などの科学技術によって、我々人間の内なる自然も傷つく可能性が高まってきた。

科学技術の力、能力が飛躍的に増大することによって、それが自然を傷つける可能性も飛躍的に増大している。これにともなって、「傷つきやすい自然」という新たな自然像が我々の目の前に現れてきているのである。

これに応じて、我々人間も自然に対して新たな姿勢で対応する必要が生じてくる。自然が致命的に傷つくかもしれないという将来の可能性を我々は予め見通して、無条件に慎重に配慮して生活しなければならないのである。

人間の生存の絶対条件である自然環境を脅かすエコロジカルな問題に関わる規範は、カントに倣って言えば、「定言的命法」の形で与えられなければならないといえよう。

B.-O. Kueppersはそれを自然環境との我々の関わり方に関する次の三つの相補的な要求、ないしは原理に定式化している<sup>15)</sup>。①やむをえない理由なしには汝の環境を変えるなかれ！ ②システムに内在する自然の比率を遵守せよ！

③汝、すべての生物に共通の歴史を意識せよ！

### ① 第一の命令について

原理①は、これまでの生物進化の流れのなかで生物はやむをえない理由なしにその環境を変えたことは決してなかったという事実と関わっている。そこでなによりも問題となるのは、如何なる場合に人間が自分の環境へ干渉することがやむをえないと見なすことができ、如何なる場合にできないかということである。

この問題は非常に難しい問題で、これをめぐって論争が起こるのであろうことは明かである。例えば、中南米、東南アジア、西アフリカなどで熱帯林を伐採して開墾する場合の問題をあげることができる。これらの地域はどことも人口爆発が起こっている地帯である。そのような地域では食糧問題は深刻な問題である。熱帯林の破壊はやむをえない理由からおこなわれるということになるだろう。しかしその一方で、熱帯林の破壊は急激な気候環境の変化を招き、乾燥化が進み、結局は開墾地もはや農耕不可能な砂漠に変わってってしまうことになる。人間社会は、その自然科学的認識と一致して価値と優先のカタログを



作成するよう求められている。その場合、個々の個別的利益が普遍的な利益に原則的に一致するように考慮が払われなければならない。なぜなら、大気や水、土壌の汚染は、国境を越え広がり、世代を越えて残留するからである。例えば、深刻な食料問題を抱えるインドでは先進国で使用が禁止されているD D Tが未だに農薬として散布されているが、大気中に飛散したD D Tは風に乗って日本上空を越え、北極にまで達し、地球規模で汚染を広げているし、土壌に蓄積されて後世に末ながく負の遺産を遺すことにもなるのである。

## ② 第二の命令について

原理②は、根本的にはG.Pichtの思想に帰する<sup>16)</sup>。その思想はギリシアの比率観、とくにピュタゴラスの比率観と思想史的関係がある。Pichtによれば、自然のうちには一定のシステムに内在する比率があり、人間の偉大な文化的業績はしばしば、この比率に対する特別な感受性を人間が展開してきたということに帰される。このことから環境危機に関連して立てられる要求は、システムに内在しダイナミックな秩序の維持を保証するような比率を発見し遵守せよというものである。

実際のところ生きた自然のうちには、例えば黄金分割の比が表すような比率関係が現れてくるのが数多くある。例えばオオバコの葉のロゼットにそれを見ることができる。オオバコの葉は茎から螺旋状に葉が出ているが、個々の葉の先を結び合わせると、スパイラルを描く。この場合、二つの隣合う葉の中央線のなす角度は常に一定しており、それはいわゆる黄金分割の比によって円弧を分割した角度である「黄金角」(約137°)をなしている。自然に内在する黄金分割の比率に対する感受性が、人間に直接の用をなさないオオバコのような雑草にも美を見いだす。そこに、たとえ利用価値がなくても、無条件に自然環境を守ろうとする根本姿勢が生まれる。

自然のうちに発見すべきは、単に静的な図形的比率だけではない。なによりも時間的な比率、流れの比率、リズムこそ、本来自然のうちで見いだされるべき美である。我々はそのような美を芭蕉の「よくみれば薺花咲く垣根かな」と

いう句のうちに見いだすことができる。この句の垣根は植木でつくられたものであろうか、竹でつくられたものであろうか。いずれにしても誰かが所有する土地を境界づけるために人為的に築かれたものである。いかに風流な造りであれ、それはその誰かの所有権を動かしがたいものとして主張して時の流れに移ろわぬものである。しかし、「よくみれば」、その垣根にひっそりと目だたない姿で薺が花咲いている。時の移ろいが、春の到来がそこに見て取られる。芭蕉は花咲く薺の美しさに感動しただけではない。その美しさは垣根を、境界そのものを照らしている。だからこそ「垣根かな」と、感動の終助詞を「垣根」につけているのである。垣根に花咲く薺を見つけたその感動は、自然の生命の流れのリズムに対する、ピュタゴラス的というならば「天体音楽」に対する鋭い共鳴にほかならない。

雑草の薺の美しさに対する感動のような、用、不用の区別にもとづく狭い人間中心主義的パースペクティブを越えた美に対する感動こそ、自然を無条件的に守ろうとするモチベーションとなる。裏を返せば、春になってもいつものような鳥の鳴き声がしなかったらどうだろう。レイチェル・カーソンが『沈黙の春』で農薬汚染で鳥たちが死滅し春になっても鳥たちが鳴かず沈黙の春の到来の恐怖を描いてみせたが、それはまさにかつてパスカルが「この無限の空間の永遠の沈黙は、私に恐怖をおこさせる」<sup>17)</sup>と述べた恐怖に匹敵するものである。無限空間の沈黙のなかで肌身に感じるの恐怖の戦きもまた、コスモスの美に対する感動とは逆の意味で、やはり無条件的な自然保護へのモチベーションとなるであろう。それ故にこそ、カーソンの『沈黙の春』の警鐘は人々の心を打ち、大きな反響をよぶことになったのである。

### ③ 第三の命令について

原理③はすべての生物の系統発生的類縁関係を言い表している。特に人間の生存条件は他の生物の生存条件のうちに映し出されている。したがって生ける自然は人間にかなりの程度人間自身の歴史を想起させる。生ける自然は人間の歴史の構造と機能の複雑さ多様さを表すとともに、人間の自己規定の重要な源

ともなっている。認識論的観点（進化論的認識論の観点）からもそのようにいえる。したがって自然環境の貧困化は必然的に精神的な自己反省の貧困化を招くことになる。

このような洞察は同時に次のようなエコロジカルな洞察に通じる。生ける自然の統一は、人間がエコロジカルな均衡に自分自身をはめ込んでいくことによって、回復されねばならないということである。人類の文化の発展における偉大な進歩には人間中心主義的世界像の放棄が含まれることは、歴史の示すところである。その傑出した例がコペルニクスの転回とダーウィンの進化論である。それによって人間は宇宙、あるいは生物圏において新たに規定された。総体としての自然が生き延びる場合にのみ人類も生き延びることができるという認識は、現代の産業社会に強いて新たなモラルの基準の発展を促す。その基準はもはや人間の欲望に皮相的に基づくものではありえない。

「自然」のなかで生きるためには、生物はその環境に適応していかなければならない。しかるに人間は自分の環境を自分に合うように計画的に変えていくところにその特徴があり、その営みが「文化」と呼ばれる。文化の歴史、すなわち取りも直さず人間の歴史が始まって以来、人間は常に有機的環境、無機的環境を自分の欲求に合わせて変えてきた。すなわち人間は栽培植物や家畜を育て、気候から身を守るために住居や被服を産みだし、大地の生活空間すべてを自分の目的に利用することによって欲求を満たしてきた。人間は害獣、害虫、かび、雑草を殲滅し、病原体を撲滅するなど、人間にとって有害な生物の競争を排除することによって、自ら生物的連鎖の最終環の位置につけた。ダムを築き、水路をつけかえ、水の流れを調整することによって人間は水害からも、水不足からも身を守ってきた。人間が農耕を営み、文化を築き始めて以来は自分の欲求に合わせてゆっくりと環境を変えてきたが、産業社会の時代にはいると、人間はその欲望を爆発させ、無節度にその実現を追い求め、計画外の結果として自然環境の破壊を招いた。

今日人間の節度を越えた欲求と限度を越えた力が、自然環境のバランスを大きく崩し、環境を大きく変動させている。たとえ環境が変化したとしても、あ

るいはもしかすると人間は突然変異して新たな自然環境に適合することによってサバイバルできるかもしれない。ただし、この場合そのように突然変異したものをなおもまだ「人間」と呼べるかどうかは、これまた別問題である。しかし、もし人間が自然淘汰という「非人間的」条件へと逆戻りしないようにすべきだとしたら、人間は自然と「節度」をもって関わり合うべしという基準を受け入れなければならないであろう。

## 五、結語

ここでまた我々は、古代ギリシア時代デルフォイの神殿に掲げられていた「汝自らを知れ！」という定言的命法へと立ち戻ることになった。古代ギリシアではこのモットーは普通、「不死なるもの」としての神と対比して「死すべきもの」としての人間はその分限をわきまえよ、というような意味に解釈された。「人間は万物の尺度である」というプラタゴラスの言葉に代表される人間中心主義的な思想が風靡した衰退の兆しのみえはじめたアテナイに於いて、ソクラテスはこのギリシアの伝統の命令に促されて「知への愛」としての「哲学」の活動を始めたのであった。今また近代の人間中心主義的な世界観、自然観が見直されるべき時代にさしかかり、「汝自らを知れ！」の定言的命法が我々の頭上に掲げられている。しかし、古代ギリシアと異なり、「神なき」時代に生きる現代の人間が求められる自省（取りも直さず、自制）は、「不死なるもの」としての神に対比してではない。エコシステムのうちで被投的に生きる実存としての人間が、与えられた自分の生存の可能性のエコロジカルな諸条件のもとで自己を振り返ることが、今なによりも求められているのである。

## 註

- 1) cf.“Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie”hsg.von Jürgen Mittelstraß,2.Bd.Art.<sup>1</sup> Ökologie'S.1068ff. 以下、本論文第一章、第二章の記述に際してはこの事典項目を参照した。
- 2) 今道友信『エコエティカ』講談社学術文庫、1990年を参照されたい。
- 3) Hans Johnas,“ Das Prinzip Verantwortung,Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation”(Surkap Verlag, 1989),S.39 .
- 4) I.Kant,“Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, Akademie-Ausgabe,S.394
- 5) Ibid. S.421.
- 6) Ibid. S.429.
- 7) M.Weber, "Politik als Beruf" Ges.Politische Schriften,1.Aufl.1921,S.441.
- 8) Hans Johnas,“ Das Prinzip Verantwortung”, S.55.
- 9) Ibid. S.36.
- 10) Ibid. S.392.
- 11) Ibid. S.391
- 12) Ibid. S.240ff.
- 13) cf. F.Nietzsche, "Also sprach Zarathustra",2.Tl. 'Von den Mitleidigen' , Kritische Studienausgabe,hrg.von G.Coli und M.montinari, Bd.4,S.116.
- 14) F.Nietzsche, "Götzen-Dämmerung", 'Streifzüge eines Unzeitgemässen' , Nr47, Bd.6,S.149.
- 15) B.-O.Kueppers, "Der Verlust aller Werte",Natur 2, 1982, H.4,65-73.
- 16) G.Picht,“Zum Begriff des Maßes”, in:C. Eisenbart(ed.),Humanökologie und Frieden, Stuttgart 1979,418-426.
- 17) Pascal, "Pensées", fr.206.