

環境問題と自然観・人間観・社会観

君塚 大学*

Environmental Problems and Views of Nature, Human and Society

Hirosato KIMZUKA

要 旨

環境問題が人類ののりこえるべき最大の歴史的課題であるという認識が一般化したのにもなつて、それにかんする多くの言説が交わされるようになった。これらのなかで、とくに環境破壊の根本的原因とその克服の途について有力な議論となっているのは、西洋近代の認識様式（自然観、人間観）に根本原因をみだし、したがってこの転換にこそその克服の途を展望するというものである。本稿は、こうした議論に疑問を提出する。一見同じようにみえる環境破壊も、その現出にかかわる認識様式の違いから、〈先進ヨーロッパ型〉、〈後発ヨーロッパ型〉、〈極東型〉、〈低開発地域型〉にタイプ分けできること、したがって、その克服の途も、西洋近代型の認識様式を換えればよいという単純な見方は妥当せず、それぞれのタイプに適合した方途を模索すべきことを主張し、その序論的考察を試みる。

I はじめに

環境破壊をめぐる警世のさきがけとなった名著、カーソン (Rachel Carson) の『沈黙の春』が出版され、その「直後からアメリカ国内で大きな反響を呼」(中山、1981:11) んだのは、1962年。他方、わが国で公害(水俣病)の理不尽と不条理をふかくえぐりだした力作、石牟礼道子の『苦海浄土』が出版されたのは、1969年で、かなりのズレがあった。しかし逆に、その関心を急速に薄れさせてゆくのは、ともに1970年代の半ばだった(ハムフェリー・バトル、1982=1991:160-164、中山、1981:12-13)。当時の環境への関心は、ローマ・クラブの『成長の限界』が発表された1971年とストックホルムで開催された「人間環境に関する国連会議」の1972年をピークにし、翌年いわゆるオイル・ショックもあったため、急に冷めていった。この世論の冷却のせいで、わが国にいたってはその後「環境政策と行政は10年以上にわたって“空白の期間”を経験した」といわれる(秋山、1991:8)。このような関心の希薄化は、なにもアメリカと日本にかぎられたことではなく、他の先進諸国でも同様であったと思われる。こうした状況のもとで、各国の産業はいわば、環境保全よりも経済危機の克服(構造の変換、工場の海外移転などによる)を最優先課題とした。また、多くの途上国は環境への関心もほとんどなく工業化による開発を至上命令とした(高槻、1992:34-38)。

その帰結のひとつ、しかも重大なものが1980年代の環境問題のグローバル化である。60-70年代の環境問題が、公害とわが国ではいわれたように比較的狭い地域での問題だったのにたい

し、この10年ではたとえばフロンによるオゾン層の破壊とか二酸化炭素による地球温暖化に典型的にみられるように、地球規模の環境問題となったのである。そうしたなかで、昨年(1992)「環境と開発に関する国連会議」がリオデジャネイロで開かれた。

この会議は、「持続可能な開発」をスローガンにしたことから端的に分かるように、ストックホルムでの国連会議における開発と環境保護とを背反的に考える立場とは、大きく異なり(関、1992)、しかも期待されていた成果を実質的にはほとんど挙げることができず(宮本、1992、石、1993)、くらい絶望感とおもい虚脱感を残したようにみえる。少なくとも、光明はきざしてこなかったとは言える。

政治家や官僚たちだけではなく、多くの研究者やNGOのボランティアが問題の深刻さを分かっているながら、なぜ解決の糸口さえ確実に手にすることができなかったのであろうか。この事実はこれ自体、解明を要する社会学的問題だし、環境社会学にとっては、なおさらであろう。とはいえ、本稿でそれを成すことは、筆者の能力上とうてい不可能である。この小論では、いま記した環境問題の推移を念頭におきながら、そのような環境社会学の課題の一端に触れる限定した問題を考えてみたい。それは、環境問題をひとびとが認識するときの方法論的な相違にかんする。こうした相違が解決策の合意をむずかしくしている、ということは既に分かっていることだし、その相違に経済的利害や政治的主張の対立がからまって、合意をヨリ一層困難にしていることも既知だが、しかし、そうした認識論上の相違の根本がどこにあるのか、ムード的には分かっているような観があるものの、論理的にはまだ突きとめられていないと思われる。けれども、この種の解明の作業がこれまで試みられなかったわけでは決してない。多くの仕事がある。本稿では、これらの仕事のうち最近、有力となりつつある議論に注目し、それにたいする疑問点を提示し、それに代わる対案の構築を試みたい。

II 環境問題の認識論

まず、本稿でいう認識論、環境問題をめぐる認識論とは何か、これを規定しておく必要がある。われわれ人間の認識は、なにかの対象が認識主体とは独立に客観的な所与としてあって、それが人間の脳に模写されるとき映像である、という説は今まではほとんど否定されている。こうした模写説にかかわって新しく認められている認識論——この立場に本稿もたつ——では、認識は対象と認識主体との関係のもとになりたつ、と考えている。同一とおもわれる対象でも、認識主体のあり方の違いによって、認識内容は異なるのであり、認識は主体の認識様式のあり方——T. クーンのいうパラダイムという言葉を使ってもよい——がおおきく関係しているのである。したがって、真理という概念も模写説におけるような客観的真理はしりぞけられ、ある範囲の主体たちのあいだで合意された認識のことだという相対的真理観を採る。

以上は一般的認識論だが、これを環境問題にかかわる認識に応用して試みることができる。そもそも、ある環境状態が問題として認知されるかどうかは、主体の認識に依る。ここでいう認識は利害関心とも言い換えられるが(君塚、1987)、それは①主体の欲求、②欲求の優先順位をつける価値意識、③状況定義から成るといえる。これら三つの要件が結びつけられて一定の認識になるわけだが、その要件の結合パターンを〈認識様式〉とよぶことにしたい。

たとえば、環境認識論の必要を正当にも主張する嘉田(1989)は、なにをもって環境汚染とするかは文化がきめるという文化人類学者M. ダグラスたちの研究をひきあいだしながら、琵琶湖の富栄養化を問題視する日本人と、湖を魚の養殖に利用しているためある程度の富栄養化は望ましいものでむしろその栄養を利用しきれていないのが問題だと考える中国人との認識

の違いを例示している。これは生活文化の違いに依るわけだが、この生活文化はわれわれの用語法では、認識様式にあたる。

環境問題にかかわる認識様式——欲求、価値意識、状況を結びつけるパターン——は、個々の環境問題ごとにまたさまざまな主体ごとに具体的なレベルで同定できるであろうし、また最も抽象度のたかい同定もできよう。本稿のねらいは後者にあるが、その前に前者を垣間見ることしよう。

Ⅲ 日常の知識と選好

琵琶湖をめぐる環境問題を長年インテンシヴに調査してきた研究グループによるたいへん興味深い報告によると、地域の生活者の語りやふるまいは従来の社会科学が前提していた人間像では捉えられないといわれる（鳥越ほか、1989）。従来の人間像では、「なんらかの属性（職業、出自……）に規定された個人が、ある利害や理念にしたがって合理的に判断を下し語り行動する」ことが自明視されている。しかし、「口をきわめて反対派を攻撃し地域開発の夢を代弁していた人が、『米は命』といって農地を守る側に転じたり、頑固な革新政党支持者が、『部落はまともじゃならん』といって大勢である保守党支持にくらぐえしたりする」ような生活者の「豹変」は、そのような人間像をもってしては理解できないといわれる（松田、1989:95）。

松田によると、人間というものはものごとを論理的、合理的に認識し一貫したアイデンティティを持続させる理性的存在ではなく、自らが生活する地域社会の共同主観的な「説得と納得の言説」をコンティンジェント（状況依存）に操る多元的な顔をもった存在であるようだ。しかし、「説得と納得の言説」を「便宜」的に操ることのなかには、どんな意味においても論理的必然性や合理性がないのであろうか。たしかに、鞏固な自我を内面に予定する近代的個人の理念型では、おのおのが自立し、論理整合的な推論にもとづき合理的な判断をするのみなされた。けれども、この自立性も実は根柢では共同性に根ざすものだし、論理整合性や合理性も近代西洋に特殊なコスモロジーの構造と矛盾しないことにすぎない、というように考えられているのが現在である。かつて思い込まれていた近代的人間像の普遍性は、今では相対化されているのである。この相対主義では、近代西洋型のコスモロジーだけではなく、それ以外の型のものも存在すると認める。そして、非西洋型のコスモロジーもそれ特有の論理構造をもっており、これと対照される推論の論理整合性や判断の合理性が考えられるのである。

したがって、松田によって「生活者の便宜」とよばれる行動や思考にも、その生活者をつつみこんでいるコスモロジー（これは非西洋型のひとつであろう）の地平において整合性や合理性がなりたちると考えることができる。この整合性や合理性こそ、社会学者が発見すべき〈法則〉であろう。言い換えれば、どのような条件のもとで、どのような「説得と納得の言説」が動員され、それが正当化されるのか、この法則性を解明するのが必要とおもわれる。しかるに残念なことに、松田においては「生活者の便宜」という便宜的な概念の導入によって、そうした法則性の究明が遮断されてしまっているのである。

ところが、彼と同じ研究グループの桜井（1989）は、コスモロジーを「生活世界」として、その論理構造の究明を試みている。この「生活世界」は、「産業主義システム」と対比的に考えられている。近代化をおしすすめる原理である「産業主義システム」にたいし、「生活世界」はそれとは「相対的に自律的で独自の」土着の伝統的生活様式である。彼は、「産業システムが土着的なものに完全にとってかわったというのは人びとの生活や文化を無視した議論であ

る」(1989:68)として、「産業主義システム」に拮抗して息づく「生活世界」の事例をいくつか挙げる。その事例が新しいものでも1970年前後のもので、今現在でも通用するのかという疑義はここでは問わないとして、そこで浮き彫りにされた「生活世界」は、たとえば生産的行動が同時に祭りの意味合いやレジャー的要素をもち、経済的資源が同時に政治や宗教や連帯のシンボルである、つよい凝集力をもった共同性である。「産業社会システム」が行動や事物の意味を経済か宗教かレジャーか連帯かその他どれかひとつの機能的意味に分化、単一化、断片化させるのにたいし、「生活世界」は行動や事物を多元的、多義的な意味の融合体として非分節的にとらえるわけで、ひとつひとつも孤立化、個体化するのではなく情感的紐帯で統合されているというわけだ。

しかし、こうした知見は目新しいものであろうか。たしかに、その「生活世界」は事実としてそうであろうし、「産業システム」に抗することもするのは事実だろう。けれども、そうした知見はかつての近代化論をはじめとする多くの社会研究で明らかにされていたことである。なるほど、かつての理論では「生活世界」や「システム」という用語は使われずに、伝統社会ないしはゲマインシャフト、近代社会ないしはゲゼルシャフトなどといわれていたが、その意味するものは桜井の描くものと変わらない。

彼は、生活世界とシステムを対抗させるハバーマスを引用することからも推測されるように、ハバーマスの理論的アイディアを採り入れたいのであろう。これ自体は、とても意義がある。しかし、ハバーマスが定式化する生活世界とシステムの対抗は、伝統と近代のそれではなく、「未完の近代」といわれるようにシステムとくらべ生活世界の合理化が遅れている現代社会における構造的歪みのことであり、桜井が示す近代化に抗する伝統という図式ではないのである。この違いは、はっきり弁えられてしかるべきだろう。これがないと、ヴァナキュラーなるものを志向するイリッチとハバーマスを同列にならべて論じるという奇妙なことが起こってしまう。筆者としては、環境問題の議論の場にハバーマスのいう意味での生活世界とシステムの対抗図式を導入してみるのが、ひとつの有望な試みとなるとみている。しかし、これは別の機会に挑戦したい。

ところで、以上の議論からも分るとおもわれるが、この研究グループは、「知」のあり方に注目している。環境問題にさらされている生活者の「知」のあり方の解明を最大の鍵とし、他方、研究者としての自らの「知」のあり方を問うている。後者の問題については、本稿の射程外なので、ここでは前者のみに触れたい。

生活者の「知」は、たとえば、「日常的な知識」(鳥越)、「文化的知」(桜井)、「生活知」「説得と納得の言説」(松田)、「環境認識」「生活知識」(嘉田)というようにメンバーによって多少の違いはあれ、もっとも重要な戦略高地となっている。彼らによると、環境問題にかかわる生活者の「知」は、自然にいっさい手をつけてはいけなくと主張する「自然環境主義」ではなく、また、開発や産業の発展を最優先する「近代技術主義」でもなく、生活上必要ならば自然破壊をも否定しない「生活環境主義」とよべるような特徴をもっている。これら三つの主義は、生活と自然環境との関係で何を重視するかという観点から区別されているが、環境問題があるところには必ず確認できるといってよいほど周知の立場だ。

ところで、「生活環境主義」の判断基準は、「生活の必要」におかれているが、他の主義では、これが考慮されていないのであろうか。少なくとも、なんらかの意味での生活は、考えに入れられているのではないか。「自然環境主義」がこれ以上自然に手をつけるなど主張するのは、これ以上自然をこわしたら人類の生存が危ぶまれるとか、生態系のバランスの崩れによって、生活財となっていた生物種が減少するとか、風光明媚でなくなってしまうとかの判断によ

るのではあるまいか。「近代技術主義」はもっと明確に、ヨリ便利な生活をもとめるという形で、生活が考えられている。それゆえ、三つの主義のあいだの違いは生活を重視するか、環境を重視（保存か加工の対象として）するかにあるのではなく、どんなタイプの生活を選好するか、生活のどの面にヨリ多くの価値を見出すか、言い換えれば、生活選好ないし生活価値の違いにあると考えなければならなくなる。では、この違いは、具体的な環境問題の場面でどうあらわれるのであろうか。

琵琶湖では1970年代後半、富栄養化が深刻になり、この原因物質であるリンを助剤としてよく合成洗剤の使用をやめ、石鹼を使う住民運動がさかんとなり、富栄養化防止の県条例もできた。その経緯を調査したことがある（君塚・黒岡、1982）ので、そのときの知見をもとに、この環境問題にかかわるひとびとの生活選好の違いを考えてみよう。

まず大きな違いとして、洗剤をつかう者と石鹼をつかう者とにわけられる。洗剤派は、リン入りの洗剤が汚染の原因のひとつだとは知らずに使っている者は除くとして、そのことを知っていても洗剤を使用するわけだが、その論理はどんなものか。当時、洗剤使用を正当化する言説がいく種あった。おもなものは、①汚染は自分にある程度のマイナス（たとえば、水道の悪臭）をもたらすが、洗剤の便利さはそれを上回る、②汚染は他者にもマイナスだが、これくらいの迷惑はお互い様だ、③汚染があっても自分に悪影響をもたらさない（たとえば、湖からだいぶ離れた居住）ので、石鹼より便利な洗剤を使う、④自分だけ石鹼を使ってもほかの皆が洗剤派なら、効果がない、⑤汚染は洗剤よりもずっと多く農業排水に因る、などである。①は洗剤使用の自己にとっての利と害を比較考量して、洗剤を選択している利害計算型の言説だ。あるいは比較考量を意識的にすることなしに、なんとなく便利だから洗剤は止められないというなら、社会的トラップ型といえるかもしれない。こうした言説からは、下水処理場の整備、上水場の機能アップ、無リン洗剤の開発などの要望がでてきやすい。先に紹介した「近代技術主義」に近いといえよう。現実には、そのような要望に応えるかたちで推移した。②は加害の事実は認めるが、たいした害ではないし、人間は生きていればなんらかの害をなすものだ、という加害最小視型ないし居直り型の言説である。③は自分に害がなければ良いという利己型であろう。④は自分だけ頑張っても無駄だという無力感型ないし社会的ディレンマ型、⑤は責任転嫁型の言説とでもいえよう。

これにたいし石鹼派は、どういう生活選好、どういう石鹼使用の論理をもっていたのだろうか。(1)琵琶湖は大切な資源（水道、漁場、観光）として自分の生活に関係しているので、守らねばならない。(2)自分ではなく他者にとっての資源なので、損なってはいけない。(3)琵琶湖をまもるということではなく、洗剤より毒性のひくい安全な石鹼を使う。(4)友人や運動団体や行政がつよく薦めるので、石鹼を使う。これらが、主であろう。(1)は石鹼使用の不便さをうわまわって効用があると判断し、石鹼を選択している利害計算型の言説である。これは、洗剤派の①と同型であることに注意しておこう。(2)は自己の好便のために他者の利益を害してはならないという愛他型。これら(1)、(2)は不便を甘受してでも、環境をまもろうとするわけで、先の「自然環境主義」に近い。しかし他方、「近代技術主義」の面もある。この(1)と(2)の場合、石鹼、洗剤両方の改良を望む。石鹼についてはヨリ便利にという求めで、事実、洗浄力アップ、水にとけやすい液体化などの改良がすすんだ。洗剤については、先に記したような無リン化である。このように、対極にあるはずの「自然環境主義」と「近代技術主義」が状況によっては同じような言説をつくる場合があるわけだ。このことは十分、銘記されてよい。ところで、無リン洗剤が汚染をもたらさないと分かれば、(1)と(2)の言説は不要となる。(3)は危ういものは極力避けようとする安全志向型。琵琶湖問題とは直接の関係はないが、石鹼使用の有力な言説となった。

(4)は環境問題にはほとんど関心がないが、まわりの社会関係の流れに合致する儀礼的同調型であろう。したがって、主体的に石鹼を選択しているのではないので、まわりからの圧力がなくなれば、洗剤使用にかわることもある。

以上が琵琶湖と石鹼・洗剤をめぐる生活選好のおもなパターンだったと思われるが、まとめてみると、I洗剤派に、①利害計算型、②加害最小視ないし居直り型、③利己型、④無力感型ないし社会的ディレンマ型、⑤責任転嫁型、II石鹼派に、(1)利害計算型、(2)愛他型、(3)安全志向型、(4)儀礼的同調型、となる。これらは、筆者のいう具体的レベルでの認識様式——欲求、価値意識、状況規定の結合パターン——のひとつの例にほかならない。この図式の洗剤派をたとえば開発支持派と、石鹼派を開発反対派とやや一般化し、それぞれのパターンをスマートに整理できれば、ほかの環境問題にも応用できる図式になるのでは、と密かに思っている。しかし、その一般化と応用可能性の検討は、別稿を期したい。

IV 環境問題の認識様式——自然観と人間観と社会観——

さて、この節では、環境問題にかかわる最も抽象的なレベルでの認識様式にアプローチしたい。それは、人間が己と自然との関係を原理的にどう観ているか、その様式のことである。言い換えれば、それは人間との関係における自然観であり、自然との関わりにおける人間観にほかならない。こうした自然観や人間観は歴史的にも地理的にも変異がある。本節が的にするのは、現代の日本におけるそれである。

1 日本における近代化

現代の日本の自然観と人間観がすっかり西洋と同じになったということではないが、それにおおきく影響をうけていることは、だれも否定しないであろう。では、どのような要素がどのように影響されているのか。通説では、明治になるまでは自然と人間とが融和ないし宥和していたのにたいし、明治期にはいつてきた西洋の合理主義、個人主義によって、自然は人間が支配する対象になった、ということになっている。そして、西洋的文明がゆきづまった現在、自然と人間とを融和させる日本の伝統的心性の復興が歴史的課題となる、といわれている。はたして、そうなのか。この検討から、はじめてみよう。

幕末から明治にかけて西洋の学術・思想がどっと移入されたことは間違いない。それが、当時の西洋でも多様にあった思想潮流のうちの啓蒙主義のそれであったことも確かであろう。けれども、紹介された啓蒙主義の学問や思想が、とりわけその根底にある自然観、人間観、社会観が日本の文化として、それ以前のものに取って代わったわけではないことは、たとえば佐久間象山の有名な言葉「東洋道徳と西洋技術」や広く人口に膾炙した「和魂洋才」からも、うかがい知ることができる。福沢諭吉が当時ベストセラーとなった『学問のすすめ』や『文明論之概略』などで熱心に、「文明には外に見はるる事物と内に存する精神と二様の区別あり。外の文明はこれを取るに易く、内の文明はこれを求むるに難し。国の文明を謀るには、其の難を先にして易を後にし、難きものを得るの度に從てよく其の深淺を測り、乃ちこれに易きものを施して、正しく其の深淺の度に適せしめざる可からず。若し或いはこの順序を誤り、未だ其難きものを得ずして先づ易きものを施さんとするときは、畜に其用を為さざるのみならず却て害を為すこと多し。」(1875=1962:27-28)と説いたにもかかわらず、多くの論者は「唯、文明の外形のみを論じて、文明の精神をば捨てて問わざるもの如し」(同:30)だったのである。言い換えれば、西洋文化の表面的な風俗や建物や鉄道や軍艦などのモノをとりいれこそすれ、そ

の基盤にあるが形としては目にみえない西洋流の思惟様式を定着させることはなかったといえる(丸山、1947)。少なくとも、明治の政府は、「富国強兵、殖産興業」をスローガンに西洋文化の表面的模倣と出来上がった技術の直輸入に急だった。

ところが、そうした表面的模倣でも日常的に経験するようになると、徐々に西洋の精神に気づくものができたり、階級構造の変化によってひきおこされた社会的混乱を憂うものができたりする。こうした危機をかわすため政府が講じたのが、一方で国会開設、他方で教育勅語の発布という相反する懐柔策だったことは周知のことである。そして、この教育勅語に象徴されるイデオロギー、つまり国体思想が大正、昭和と鼓吹され、十五(十四)年戦争を導くことになった。昭和12年(1937)文部省から発行された『国体の本義』には自然観について、こうある。「我が国は海に囲まれ、山秀で水清く、春夏秋冬の季節の変化もあって、他国には見られない美しい自然をなしている。この美しい自然は、神々と共に天ツ神の生み給うところのものであって、親しむべきものでこそあれ、恐れるべきものではない。そこに自然を愛する国民性が生まれ、人と自然との和が成立つ。」また、『臣民の道』にも、「山川草木はすべて神の生み給うところであり、国民と祖を同じくするものとして、古来、自然を単なる自然とは認めていない。我等の生活資料はすべて神より頂くものとして神に感謝し、従ってまた自然に対しても生産者に対しても感謝するのである。」「然るに西洋近代思想の影響を蒙り、自然はこれを征服し利用すべきものであって、これに感謝するがごときは無意味であり、不合理であると観ずる傾向が生じ、更に産業組織が変化し大量生産が行われるに到って、物を尊重愛護する念は一層稀薄となった」とある。わが国では本来、自然と国民とは祖先を同じくするものであるがゆえに、親和、調和し、一体化すると考えられ、尊い関係ができていたが、これは、冷たく疎遠な関係の西洋とはまったく異なる、と教えたわけだ。

しかし、敗戦となり、こうした国体イデオロギーはGHQに接収され、公式の場面に現れることはなくなった。この敗戦は、丸山真男のいう「第三の開国」のチャンスであった(1959)が、はたして現在にたいするまで「開国」は成就したのであろうか。このような問いは愚問にすぎないかにみえる。事実、多くの日本人が渡航し、かなりの外国人が来日する。日本の工業製品は世界のすみずみに行きわたり、パリやニューヨークのファッションが東京ですぐ流行る。「けれども、サミットの開催国であることを誇る今日の日本も、他面では依然として『国際人の養成』といった意味不明の言葉が通用するほど、精神的鎖国から抜け出しておりません」(丸山、1986:下331)といわれることもある。これは、妄言か。筆者の判定を端的に言えば、われわれはまだ精神の近代化を遂げていない。たしかに、ハイテクを駆使した製品は世界から羨望と嫉妬と怨恨をかうほど、優れている。それゆえ、産業の工業化という意味での近代化、あるいは福沢流に言い換えれば、文明の外形における近代化は成った、とは言える。しかしながら、文明の内なる質、内面的な精神における近代化は、なるほど戦後の制度改革をとおしてある程度の進展があったとはいえ、遠くに汚職政治やKEIRETSUを、近くに恩情と専制の絡まった教師-学生関係をみるにつけ、やはり未だ成らず、「未完」だと言わざるをえない¹³⁾。そうであれば、明治のあの「和魂洋才」が現在においても持続していることになる。

それでは、「洋才」と「和魂」とは原理的に矛盾なく整合するのだろうか。言い換えれば、産業の近代化と精神の前(非)近代性とは論理的矛盾なしに接合することができるのか、つまり、産業の近代化と精神の近代化はたがいに無関係に独立しているのであろうか、という問題にぶつかる。産業の近代化において人間が自然にたいして技術的にかかわるときのコスモロジー(自然観)の論理構造と、精神の近代化において人間が人間にたいしてひろい意味で政治的にかかわるときのコスモロジー(社会観)の論理構造とは、同型でなければならないのではない

か。もし、そうでなかったら人間の観念の秩序性も社会の制度の秩序性もともに成立しないのではないか。自然にたいする論理と人間にたいする論理とは、うまく使い分ければそれでよい、という問題なのだろうか。

2 西洋近代の自然観、人間観、社会観

こうした問題を考えるために、産業の近代化と精神の近代化とが相即していたと思われる理念型としての西洋をまず見てみよう。M. ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』によると、宗教改革で新生したプロテスタントたちの宗教生活（救済の証を求めての世俗内禁欲、勤勉なるペルーフ履行）、ここからの意図せざる結果として資本主義が発達した。このプロテスタンティズムの教義では、主—法王—司教—司祭—信徒というような階級的階層的関係——つまり人間たちのあいだに上下貴賤のヒエラルヒーがあると認める人間観——をもつカソリックとは異なって、主と各人との直接的相対という関係——したがって、人間は主のもとではだれも対等だが相互に孤立する個体であるという人間観——が基本としてある。つまり、プロテスタントは神のもとでの平等な個人として、神との内面的契約である良心にのみ従い他者の干渉を斥けるという意味での自由をまっとうしようとする人間類型だったわけだ。こうしたタイプの人間たちの関係のあり方は、それぞれの内面の事情はどうかであれ、外面的にはバラバラな無秩序になりやすい。すなわち、T. ホッブスのあの「自然状態」である。この状態では人間は、自己の存在のみを主張する功利主義的個人として現前する。こうした個人が、「リヴァイアサン」たる国家にまもられ神との契約を遂行する、その結果として、意図もなかった経済の発展をもたらすことになったのである。

では、その経済の発展が、工業化というかたちをとったのは何故か。これも二つの点でキリスト教ないしユダヤ教と関係があると思われる。第一は、『創世記』において、人間に自然の支配を命じる思想があるという点である。すなわち、神はひとにこう言った。「生めよ、ふえよ、地に満ちよ、地を従わせよ。また、海の魚と、空の鳥と、地に動くすべての生き物とを治めよ。」自然は人間によって支配されるべきもの、という人間のための自然観である。それは「生めよ、ふえよ、地に満ちよ」という人類の繁栄のためである。このため、ひとが自然を加工し、統御し、支配するのは当為となったのである（村上、1980:13-14）。聖書にはとりわけ旧約のほうには、数々の奇蹟が記されている。しかも、それが素晴らしいものとして——もちろんユダヤの民やキリスト者にとってだが——描かれている。この奇蹟言説は、私見によると、人間による自然支配に関説しているのだと思われる。たとえば、『出エジプト記』のモーゼの海割りの奇蹟は、たまたま干潮でラッキーだったとは書かれていない。モーゼの超能力による作為として驚嘆されている。ほかの奇蹟も然りである。こうみると、使命としての自然統御という観念がユダヤ・キリスト教にあったといえよう。たしかに、キリスト教のなかには、神が創造した自然に手を加えることは神への冒瀆だ、という教義をもつ派もあったであろうが、自然統御による人間の繁栄という志向が強かったことは否定できない²⁾。

経済の成長が工業化というかたちをとった要因としてキリスト教と関係する第二の点は、人間が自然界のなかで神にもっとも近い最上位に位置づけられていることである。たとえば、T. アクィナスは、鉱物—植物—動物—人間—天使—神というヒエラルヒー的構造を考え、低次のものは高次のものに服従し役にたつよう神の摂理によって決められている、とする（藤原、1985:159-163）。人間は自然界でただひとり理性をあたえられている特別な存在だというわけだ。これは、人間を言葉をもつロゴスの存在として最高善を実現できる特別なものとするアリストテレスとも通じる。こうした人間に特別な位置づけをする「人間特例主義」は、二つの

ことを意味すると思われる。一つは、動物以下の自然を支配すること。これは先に見たことと同義である。二つは、理性によって神の意志を理解できるかも知れないということ。この理性の挑戦として、自然を創造した神の意志はいったいどんなものか、これを明らかにするために自然を探求するというのが、近代科学を準備したダ・ヴィンチやガリレイたちの「神の理性の一部を托された人間として、当然なすべき義務なのであった」（村上、1980:210）。こうして自然の探求がうながされるのである。その探求の成果としての科学的真理のためにガリレオはじめ処刑されるものが多かったのは悲劇以外のなにものでもないが。

このように一方で自然の統御・支配が命じられ、他方でその自然の秘密が暴かれると、自然支配がより正確に、より効率よく、より広範に展開されるようになる。これは必然だ。この経験のなかで、技術的知識が革新され、さらには科学的理論が革命されてくる。これらがさらなる自然支配を拡大することは、言うをまたない。経済の発達が工業化というかたちをとる所以である。

こうして、西洋ではとくにプロテスタントイズムの中から対等で自由な個人が生まれ、彼らが職業という名の宗教的使命をなしとげようとする過程で、自然の探求と自然の支配が徐々にたいへん長い時間をかけて相互に促進しあいながら発展し、結果として産業を工業化させるとば口に到らしめたのである。いわば、自由で対等な個人の誕生という精神の近代化がまずあって、これに付随する現象として、産業の近代化が伴ったといえよう⁹⁾。福沢流に言い換えれば、「内に存する精神」の近代化が先にすすみ、これに随伴して「外の文明」の近代化が進展したのである。まさに、「その難を先にして易を後にし、難きものを得るの度に從てよくその深淺を測り、乃ちこれに易きものを施して、正しく其の深淺の度に適せしめ」ることが、意図的ではなかったにしろ、出来たわけだ。

それでは、この西洋でなされた精神の近代化と産業の近代化とのあいだには、原理的にみて、必然的な結びつきがあったのか。それとも、たんなる偶然の結びつきにすぎなかったのであろうか。つまり、精神の近代化における人間と人間との関係をとらえる基本的な認識様式（社会観）、産業の近代化における人間と自然との関係をとらえる基本的な認識様式（自然観）、これらのあいだにはこれらを親和させる論理的同型性があったのかどうか、ということである。

まず、西洋近代のひとびとは、関係の対象としての社会ないし他者と自然をどう観ていたのだろうか。さきに触れたように、理念的には神のまえて対等で自由な個人はたがいに内面的に孤独なものとして立ち現れる。他者の内面はただ神とのみ対話し、私の関与するところのものではない。私の内面にしても、然りである。いわば、内面的な相互疎遠化である。しかし、こうしたひとびとが社会的に会うとき、相互疎遠であるがゆえに、程度の差はあれ葛藤をおこすのが通常だ。ホブスのいう「自然状態」としての「万人の万人にたいする戦争」である。ここでは他者は、外面はともあれ内面については私の与かり知らない客体として現れる。すなわち、私とは切断された、思いどおりにはならない疎遠な客体的対象として他者はある。他方、自然にかんしては、さきに記したように、動物以下の自然は知性・意志がないゆえにひとに支配されるべき客体である。つまり、人間（他者）も自然も、私とコミュニケーションには断絶した客体的対象である。

こうした客体的対象である人間・社会と自然は、では、どのように構成されていると見なされるのか。自然が鉱物－植物－動物という階統性をなすという見方が中世のキリスト教にあったことは先に見た。しかし、人間とは決定的に切断された動物以下の自然では、その内部の階統性が意味をもつことはほとんどなくなる。けだし、中世キリスト教に大きな影響をあたえていたアリストテレスにまで遡って、その階統的自然観が批判され始める。あのホブスを先頭

にしてである(藤原、1991:60-74)。たとえば運動について階統的自然観では、自然物が神の摂理によっておのおのその位置に応じた「目的」をあたえられており、この目的を実現すべく運動する。運動の原因が目的として自然物自体に内在する、というように自然物を生命体とみなすような考え方をする。ホッブスはこれをまっこうから否定して、運動の原因は他の物体の作用にあるとする。つまり、作用-反作用の機械的動態として自然を見る。こうして、生命体的階統的構成としての自然観から物的機械的に構成された自然という見方にかわったのである。

この機械論的自然観にたいし、社会観はどうか。内面的にはたがいに疎遠な存在として、相手の内奥にやどる「目的」は関心の外におかれる。この関係では、ひとびとはただ外面に現れた仮面、すなわち役柄の担い手としてのみ交わることになる。たとえば、商品の売り手と買い手、役人と市民、相手がどんな「目的」や使命感やイデオロギーをもってしようとも、まったく関係ない。買い手はお金さえもっていれば他のことがらはインディファレントだ。この意味で、ひとは「脱人称化」ないし「脱主観化」される。これはあたかも、自然が「目的」ないし「擬人性」を剝奪されるのを反照するかのようだ(藤原、1991:89-99、村上、1980:11-13)。ここに社会が役割の連結体として機械論的に構成されると見なされることは、いわば必然であろう。すなわち、自然も社会もともに機械のようにイメージされるのである。そして、その構成要素が自然においては「原子」で、社会においては役割を担う「個人」であることは、多言を要すまい。

では、こうした客体的対象にひとはどうかかわるのか。自然にたいしては、支配だが、他者にたいしてはどうか。ホッブスの答えは、国家による統治である。ひとびとの契約によってつくられた国家機関を媒介として、他者を統御し、同時に私も統御される。国家は、法と言ひ換えてもよい。国家権力の使用者も法に従うことはいうまでもない。自然が自然の法則によって統御・支配されるのとちょうど同じように、人間は社会の法律によって統御・支配されるのである。

以上の自然観と社会観との比較をまとめれば、ひとは①自然においても社会でも対象を内的に断絶した客体とみなし、②「目的」を剝奪して「脱主観化」する。そして③自然も社会も「原子」的構成要素からなる機械であり、④そこではlawによる統御・支配がなされる。このように西洋の自然観と社会観とのあいだには、論理構造上の同型性があるわけだ。これを、ここでは〈機械論〉と呼んでおこう。この〈機械論〉によって西洋のひとびとは、理念型的に言って、自然にたいしても社会にたいしても食い違いのない一貫した原理をしめすことができたのだと思われる。このような意味で、西洋おける産業の近代化と精神の近代化とのあいだには、必然的な結びつきがあったといえよう。

3 日本の自然観、社会観

さて、それでは日本の場合はどうなのか。「和魂」と「洋才」を結びつける論理はどんなものなのか。その前に、「和魂」とはなんなのか。そもそも、「洋才」が来る前にいわれていた「和魂漢才」の「和魂」とは、いわゆる「唐心」にたいする「やまごころ」であろうが、「和魂洋才」の「和魂」とは日本流に改竄された「唐心」=儒教と神道的精神との融合ないしは並存したものなのだろう。この、本来は水と油のように異質な思想が融合あるいは並存すること自体、魔訶不思議で問題なのだが、これは脇におくとして、この人間観と社会観は、身分制的上下貴賤のヒエラルヒー的構造をもっている。これは、少しパラフレイズすれば、(1)ひとびとは同質の心情をもつ融合体であり、(2)分相応の人格的存在であり、(3)社会は身分制的階統有機体としてあり、(4)そこでは頂点における天皇、底辺における家長のarbitrary(恣意;専

制と恩情)による統御・支配がなされる、と整理できよう。西洋近代の〈機械論〉と対比して、これを〈身分有機体論〉と呼んでおこう。こうした〈身分有機体論〉的人間・社会観が、教育勅語によって公に明示され、戦前・戦中にかけて強化された。

この時期、「洋才」も採られたわけだが、この身分有機体論的「和魂」とはどのように折り合いを付けられたのか。「洋才」の論理構造は「機械論」という特質をもつ。「和魂」は身分有機体論である。両者を架橋する論理は奈辺にあったのか。たしかに「洋才」は自然にかかわるもの、「和魂」は社会にかかわるもの、という対象の違いがある。これに応じて原理を使い分けるほうが、合理的だ、という考え方があったのかもしれない。まさに、世の中は一筋縄ではゆかないのだから、世界を一元的な原理でとらえるのではなく、二元の原理を使い分けるべきなのだ、というわけだ。しかし、原理的論理というものは、それほど容易に使い分け可能な類のものなのであろうか。筆者は疑問に思っている。二つの原理を採るにしても、〈機械論〉で考えるべきところに〈身分有機体論〉的観念が混入したり、また逆のケースの混乱があったりして、結局は失敗に終わるのではないのか。たとえば、真珠湾を攻撃する前、資源の調達量を計算しながら、明確な結論をだせなかったり、有効に使われなかったのは、そういうことに起因するのではないかと思われる。しかし、問題はその程度のことではなく、そもそも「洋才」の原理的論理構造がどんなものか、突き詰めて考えられなかったのではないかと筆者は疑いたい。「洋才」が採られたのは、そのコスモロジーの論理構造を明確に認識し、意識的に受容し、自覚的に使い分けるということではまったくなく、単にそれが便利だと思われたからにすぎないのではなかったのか、と仮説したいのである。西洋の技術は、これがただ便利だから、使ったまでのことで、それを裏づけている自然認識たる科学、さらには科学を支えているコスモロジーの優秀性を認めた上でのことではなかったのではないかと、ということである。

こうした「洋才」の移入は戦後も続いた。しかも、「和魂」が公的には否定されるという状況においてである。そうであれば、そのコスモロジーの原理的な次元での自覚的な受容が進んでもよいはずである。現実はどうか。生活スタイルはすっかり洋風になったし、学校では理科や数学が教えられている。「機械論」的自然観が定着してきているかに見える。しかし、ここ数十年の環境の危機に直面して、その馬脚を現している、と筆者には見える。と言うのも、公害・環境問題の原因は西洋の近代が生んだ科学技術にある、そして、それをのりこえるためには、わが国の伝統的な自然観に立たねばならない、という言説が語られているからである。

たとえば、梅原猛と伊藤俊太郎は「新しい文明のパラダイムをもとめて」という対談のなかで、そう主張している(1991:2-8)。「今日の地球環境破壊は、農耕牧畜文明が始まってからの、人間の運命といえる結果で」(梅原)、とくに近代以降、ひどくなった。これは、デカルトやベーコンたちによる科学革命による。「デカルトの『機械論的世界像』は、この世界から生命を奪いました。この世界を生命も意識もかいた機械に帰してしまいました。……(中略)……そのために世界の機械論化が、自然の利用という名における収奪を生み、自然の死を生みだして、自然の終焉ということが現代のわれわれの目の前にはっきりと現れてきた。」(伊藤)人間の都合のいいように自然を支配するのは、人間を特別視する人間中心主義による。こうした人間中心の機械論的世界像の西洋文明の中でも最近、これを否定する思想、たとえばディープ・エコロジーなどが出てきた。しかし、「日本の文明というのは、縄文文明以来の歴史をもって、それは自然の中で自然と一体になってやっていく、という文明なわけです。原理としては、日本は環境破壊の危機に対処する術をもっている文明といえます。」(梅原)「人間が生物と直接に生きあっていた時代、それが狩猟採集のときだったと思います。日本では、縄文時代です。この縄文時代が、日本においては非常に長い。そして、そういう伝統

をもっとも深く背負いこんでいる日本は、少しくらいのことでは消えない深層の中に、その記憶をもっているのだらうと思いますね。」(伊藤)つまり、現代の日本でも、その文化の深層には縄文以来の記憶が伝統として存在しているというわけだ。また、彼らと同僚の安田喜憲によると、日本は「技術の方は、あつという間に最先端にいったんだけど、日本人の心の中のどこかには、まだアニミズムが残っている。それをひきずりながら、日本人は生きています。」(1991:16)文化の深層にあるものを縄文の記憶あるいはアニミズムと呼べるかは別として、少なくとも西洋の「機械論」ではない自然観があるという現状認識は筆者も共有している。

けれども、彼らは、何故そうなのか、なぜ「ある一方では先端技術を手にしなが、なおかつ伝統的な近代ヨーロッパ文明に毒されないような面をもっている」(安田、1991)のか、この不思議きわまりない問題をつきつめて考えようとはしない。たしかに、事実はそうなのだけれども、事実だからといって飲み込んでしまえばいい、ということではなく、そういう事実が何故、どのようにして成るのか考える必要がある、と筆者には思える。こうした問題を素通りしてしまうからこそ、「まず第一に、環境破壊をなくしていくような公害駆除の科学技術を発達させることです。…(中略)…日本は先端技術を駆使して、新しい環境保全のための技術発展の先頭に立つべきだと考えます」(伊東、1991:3)といいながら、同時に、「自然と一体になってやっていく」縄文の記憶アニミズムを思い起こし、これに則れ、とまったく矛盾・分裂する主張をためらいもなくすることになるのである。技術者はアニミズムでは技術革新できない。たがいに背反する原理を同時に立てることはできない。けれどもしかし、できないはずのことを、われわれ日本人はしてきた。どのようにしてか。一方の原理の皮相(技術)を形式的、便宜的に文化の表層においてのみ受け入れ、深層においては他方の原理(アニミズム)をかたくなに維持するという方便によってである。卑俗な言い方をすれば、面従腹背という方便である。丸山真男の言い方では、文化の重層化である。古層のうえにつきつぎと「才」を重ねて、古層をすっかり精算することなく温存しあたかも「通奏低音」のように作用させるという方法である(1984:87-152)。本来、ダブル・バインドの分裂症におちいるはずのものが、このような仕方では危機を回避してきたのである。こうした状態を今後も貫け、と彼らは自覚して主張しているのであろうか。これまでと同じ精神構造で、はたして「新しい文明のパラダイム」など創造できるのであろうか。

彼らの議論には、こうしたアニミズムを文化の深層にもっている日本こそ、世界に例をみないユニークな国であり、それゆえに「新しい文明のパラダイム」創造の能力と責務をもつ、という日本の特殊性と優秀性と使命感を強調したがる響きがある。経済史家のテッサ・モーリス・鈴木が正当にも指摘するように、アニミズム文化をもっている国・地域は日本以外にも多くあるのに、日本だけがどうしてその能力をもつといえるのか。そこには、ナショナリズムがみえかくれしている(1992:53-57)。彼らが称揚するのは、自然観にかかわる文化的伝統だけであろうか。社会・人間観にかかわるそれ、つまり戦後に否定されたあの「和魂」はどうなのか。もし、伝統的自然観だけを復活、顕在化させよ、というのなら、戦前とは逆の、いわば「洋魂和才」となる。これを彼らが薦めているとはどうてい思えない。「和魂」をも伴に再生させようということだろう。(いや、そもそもそれは死んでいないと彼らは思っているのかもしれない)。そうだとすれば、戦前・戦中に日本文化の歴史的使命を唱え国体思想の支柱となったあの「近代の超克」派のグループや京都学派とはほとんど同じところに彼らは立っていることになる。彼らは、こうしたグループや学派とどこが違っていると自己認識しているのだらうか。筆者には皆目わからない。

V 環境破壊の四類型とその克服の途

では、これまでの環境問題の分析とこれからの対処のために、いったいどのような観点に立つのが妥当か、筆者の考えを積極的に示す必要がある。しかしながら、筆者の不勉強のため、それを詳論する備えがない。ここでは、おおまかなスケッチにとどめたい。

まず、これまでの環境破壊とくに公害については、その発生の認識様式上の違いから、二つのタイプを区別すべきだと提案したい。先進ヨーロッパ型とそれ以外の後発地域型の環境破壊である。前者にはアングロ・サクソンと大陸北西部のものがあり、後者はそれ以外のすべて、中央、東、南のヨーロッパ、日本などの環境破壊をふくむ。

先進ヨーロッパと今では呼べる地域で、おもにプロテスタントたちの宗教行動によって経済が意図されることなく発達させられ工業化したことは、さきに記した。この工業が進展するとともに、富が増大し、これに与かるひとびともふえる。富の享受はしかし、ひとに多様な安楽をあたえる。ひとびとのなかに、その安楽の追究のみを、したがって、富の獲得のみを目的とするひとが出て来ても不思議ではない。宗教的意味を棄て、富を、しかも「隣人」ではなく自己のためだけの富を追い求めることになるわけだ。このような宗教的意味の放棄と物財の目的化という価値の転回を、村上に倣って、「聖俗革命」と呼んでおこう(1976)。「聖なるもの」と「俗なるもの」との価値の逆転がなされたという意味である。「聖俗革命」を介し、宗教行為の手立てにすぎなかった経済・工業がいまや自己目的化するにいたり、大規模に発展するが、そこにはもはや魂の救済者たる神も愛すべき「隣人」もいない。いるのは、ただの「精神なき専門人、心情なき享楽人」(ウェーバー、1920=1962:下246)である。科学技術が自己増殖し、俗物文化が瀰漫するわけだ。

こうして脱宗教化・俗化し、自己目的化した工業は、科学技術と俗物文化そして資本主義というシステムの構造特性(競争)にも助長されて(この面での分析は既に多くある)、「隣人」へのまなざし(倫理)を欠落させ、詩的な感性をも喪失し、結果として負の経済つまり汚染や破壊を無視するにいたった。環境を考慮したとしても、それは、配慮が営利上有利となる場合のみのことだったと言ってもよからう。ほとんどの場合、コストを理由に環境保全をせず、破壊を破壊とも認めたがらなかつた。そこには倫理や美的感受性の欠如がおおきな影響を与えていたのである。

このようなタイプを〈先進ヨーロッパ型の環境破壊〉と呼びたいが、これは、つまり、「機械論」と聖書に淵源をもつ「人間特例主義」、そしてプロテスタントたちの宗教行為の意図せざる効果である脱宗教化=「聖俗革命」をおおきな要因としているのである。

これにたいし、後発地域型の環境破壊行為の背後には、別の認識様式ないし認識論的構えがある。ここには、幾つかのサブタイプがある。(a)同じキリスト教でもプロテスタンティズムとは現世内の生活態度をおおきく異にするカソリックやギリシャ正教、ロシア正教の諸地域では、「機械論」や「人間特例主義」的な構えが鮮明ではなかつたし、資本主義をもたらす世俗的禁欲よりもむしろ院内禁欲にすぎない世俗内欲求指向であった。たしかに充たせる欲求はささやかなもので、時にはそれさえも充たせなかつたことがあるにしても、欲求を即自的・即時的に充たそうとする傾向が歴史的にあったことは否めない。また、職業生活の宗教的意味づけも、ヒエラルヒーの下位に位置する一般信徒にあっては、かなり希薄なものであり、プロテスタント的な勤勉はあまり見られなかつた。このため工業化は進まなかつたが、この遅れを取り戻し先進ヨーロッパ並みの現世内の安楽を得るための、今世紀半ばからの急速な工業化があつた。これが環境破壊の主要因のひとつとなつたと言えよう。たしかに、教義上の違いによる世俗的

物欲の取り扱いの差異はいくばくもあり、また、いわゆる東西の異なる政治体制の歴史的状況の特殊性によって急速な工業化の必要度の違いがあり、環境破壊の軽重の差はあった⁴⁾。けれども、自然にたいする意味論的な構えに関しては根本的な差異は見当たらない。すなわち、この地域では同じような自然にかんする意味論的態度——アニミズム的自然観に彩色された「機械論」、社会的ヒエラルヒーの上位者だけに認められる差別的「人間特例主義」、宗教的意味のうすい世俗的安楽指向の職業行動——にもとづく工業化によって、環境破壊がもたらされたのである。このようなタイプのもを〈後発ヨーロッパ型の環境破壊〉と呼んでおこう。

(b)また、日本などでは、底流にあるアニミズムや神道ではもちろんのこと朱子学の「理」と「気」の自然観でも「機械論」的探求や加工を導きえなかったし、聖人・君子は別として普通のひと誰もが理性性を有するという意味での「人間特例主義」はなかった。さらに、禁欲や勤勉の美德はひとの内面から生じるものではなく、むしろ支配の好便として外から与えられた「たてまえ」であり、「ほんね」は放蕩志向だったと言えよう⁵⁾。そもそも、職業行為への宗教的な内発的意味づけも動機づけもなく、したがって、いわゆる「停滞」をもたらしたが⁶⁾、この遅れを取り戻して先進ヨーロッパ並みの現世内満足を得るための、今世紀半ばからの急速な工業化が、あの種の価値の転回もありえないがゆえに抵抗するものは何もなく、日本ではまさにミラクルといわれるほど驚異的に進展した。これが、環境破壊の主要因のひとつとなったと言えよう。日本ではとくに、前節でみたような「和魂」と「洋才」との無媒介的・没反省的並存がヨリ一層の急激な工業化とヨリひどい環境破壊をもたらしたのである⁷⁾。このタイプを〈極東型の環境破壊〉と呼ぼう。

(c)以上の後発ヨーロッパ型と極東型の他に、いわゆる南側地域における環境破壊がある。これを〈低開発地型の環境破壊〉と呼びたいが⁸⁾、これには上に述べた地域による公害輸出や自然破壊の略奪は含まれない。なぜなら、破壊が、北側地域の傀儡的支配者の介在はあれ、現地住民によるものではないから。それゆえ、南の環境破壊は現象的には現地住民によるとみえる自然破壊、たとえば過剰な焼畑、薪炭用伐採などである。これは現地住民がとくに経済の世界システムに組み込まれたことによる生活窮乏化を直接の原因とするもので、現地住民に責任の大半があるというわけではない。けれども、経済や政治のみならず文化、学術の地域・国境をこえた交通は、いわば歴史的必然で、これにたいする思慮深い対質が現地住民に求められるはずである。外からの文明の波と内なる伝統の心性との激しい角逐をみずから自覚して闘わねばならないはずである。これを聞ききる能力がいまや問われているし、これによって南の環境問題の行方も左右されることになるのである。

これまでの環境破壊を、自然やこれにたいする関係行為にかんする認識論的、意味論的な観点からタイプ分けをすると、以上のようなと思われるが、最後に、これからの対処にかかわる認識論的な構えを一瞥しておきたい。ここでは、すでに開発された地域の、つまり〈先進ヨーロッパ型〉、〈後発ヨーロッパ型〉、〈極東型〉の環境破壊を念頭におき、〈低開発地型〉のものは一瞥からはずすことにする。

まず見ておきたいことは、これら三タイプは自然にたいする異なった認識様式を背後に持つものだから、異なった対処が必要だ、ということである。環境破壊という現象上の同一性がたしかにあるけれども、この表層の類似にとらわれて、深層にある差異を無視した議論はあまり有効なものとはならないと思われる。三タイプそれぞれの特殊性を弁えた考察が必要なのである。

先進ヨーロッパでは、「機械論」的自然観、「人間特例主義」、脱宗教化が認識様式上のおおきな要因として働いたことはすぐ上で見たとおりである。それゆえ、環境破壊の克服の手立てとして、これらの要因のすべてか一部の変換が考えられる。たとえば、「機械論」にたいして

は、「有機体論」的自然観の見直しが提言されている。藤原によれば、すでにその魁がヘーゲルに見られる（1991:120-146）。ヘーゲルの自然観は、自然全体が生命の実現という目的をもつひとつの有機体であり、またその部分も有機体で、各部分の相互連関のもとに実現されるそれぞれの目的と、全体の目的とが相互浸透的な関係としてある、というものである。このように、部分がたんなる無目的な物体とされ量的な関係の総体として自然をとらえる「機械論」とは異なり、部分が個々の目的をもち、相互保全的に全体化しているという「有機体論」ならば、これが人間のみを特別視する人間中心主義ではなく、自然のなかにおいて他の諸々と相互維持的に共棲すべき「自然内存在」として人間をとらえる人間観に親和するのはすぐ見て取れる⁹⁾。こうした「有機体論」と「自然内存在論」を現代的状況のもとで環境倫理学として敷衍しようとする藤原によると、人間と自然との共生が今こそとめられているが、「このことは自然をもはやたんに人間に対置された環境（environment）としてとらえるのではなく、ふたたび人間をそのなかに含む自然を規範の基準として、そこにおける人間の位置から意味と価値とを引き出し、善の内容を考えていくような根本的な思考の転換を要請している」（1983:26）。本稿での筆者の用語法に引きつけて言い換えれば、それは、脱宗教的無意味化をのりこえて、新しい生の意味づけを（神との関係ではなく）自然との関係のなかに見出してゆかねばならない、ということであろう。

しかし、生の新たな意味賦与を、自然との関係のなかで追求するとしても、それはいかにして可能なのか。「自然を規範の基準とし、そこにおける人間の位置から意味と価値とを引き出し、善の内容を考えていく」とは、具体的にどういうことなのか。藤原にあるのは、規範の基準としての自然は生命系のみならず非生命系をも含みもっている（1991:161-168）が、この自然の把握は、ヘーゲルさらにはアリストテレスにまで遡る「有機体論」的自然観に立つことによってはじめて成り立つ認識なのであろうか。彼は、そのように考えたいようだ。筆者はこの点、反対である。なぜなら、「有機体論」では現象をその構成要素の「目的」で理解してしまい冷徹で明晰な認識ができないからである。規範の基準となる自然であるならば、これは文学的思弁的理解ではなく科学的理知的認識にもとづくものでなければならないはずである¹⁰⁾。「有機体論」的理解はいわゆる心情倫理にはつながっても、責任倫理にはつながりにくい。責任倫理に耐えるのは、やはり科学的認識であろう。「有機体論」というよりむしろ「機械論」による徹底的な自然認識こそが、規範の基準として援用されうと思われるのである¹¹⁾。

明晰に認識された自然との関係のなかで、生の新たな意味賦与が求められるわけだが、ここに他者が存在しないわけにはゆかない。環境倫理学が唱えられるとき、ややもすると自然にたいする人間の責任が情緒的に強調され、他者にたいする責任が——従来の倫理学の延長にすぎず、新味に欠けるという危惧があるせいか——あまり語られない傾きがあるように見える。筆者は、環境倫理学にしる環境社会学にしる、環境をめぐる人間と人間との関係の学であるべきだと思っている¹²⁾。言い換えれば、生の新たな意味構築に他者の存在が関係しないはずがないのである。この他者をたんに環境破壊をめぐる責任の対象として考えるのではなく、まさにかの「隣人」として、すなわち、普遍的な人類の具体的存在としての「隣人」として復活させることができるかどうか、生の新たな意味賦与の可否となると思われる。このときの「隣人」は、かつては神に媒介されていたのにたいし、いわば自然に媒介されている。この場合の自然は、すぐ上で記した明晰に認識されたかぎりでの自然である。それゆえ、かつての「隣人」が神学的形而上学の観念であったのにたいし、この「隣人」は科学的倫理学の観念である。この「隣人」という観念が、はたして可能なのか、これが問題である。けれども、プロテスタンティズムという歴史の記憶をいくらかでも持つであろう先進ヨーロッパでは、神を媒介とするので

はなく自然を媒介とするという違いはあれ、「隣人」概念を再生させることができるのではないかと、と筆者は予期する。この「隣人」概念の復活と相即して生の新たな意味構築がなされ、これが規範の基準として、自然への働きかけの場で、機能するのではないかと思うわけだ。

こうした明晰さに徹底した自然認識、そしてこれにもとづく「隣人」と生の新たな意味の再生によってこそ、環境破壊は克服されるのだと思われる。少なくとも、社会的ジレンマとしての環境問題といわれる（船橋、1989）ときのジレンマ、これをのりこえるひとつの手立てにはなりうる。

しかし、この論理が通用するのは言うまでもなく、先進ヨーロッパのみである。後発ヨーロッパや極東には通用しない。環境破壊は近代西洋文明の所産とし、西洋の文脈のみで考えられた克服の論理で、すべて片づくと思うのは間違いであろう。

後発ヨーロッパにおける認識論ないし意味論上の特質は、未熟な「機械論」と「人間特例主義」、そして世俗内欲求指向だった。環境破壊克服の方途としてまず形式的に考えられるのは、「機械論」から「有機体論」への転回、「人間特例主義」から「自然内存在論」への転位、世俗内欲求指向から世俗内禁欲への転向である。けれども、これらは妥当であろうか。私見によれば、これらは現実的にはほとんど不可能であるばかりでなく、迷妄ですらある。世俗内禁欲は絶対的な超越存在への絶対的帰依がなければならぬが、神を殺してきたこれまでの歴史からして（ユーラシアでの最近の一時的復活はあれ）、それを追求することはほとんど錯誤にちかい。「自然内存在論」にしても、人間が生態系の一員であり、生態学的法則を逃れられないという事実これ自体の認識は人間の理性のたまものであることを省りみれば、「自然内存在論」自体、自己否定されるはずのものである。人間は「特例」であるからこそ、noblesse obligeならぬ理性の実現を期すべきなのだ。「有機体論」は先に述べたように、明晰な自然認識につながらない。

したがって、後発のヨーロッパでも、やはり未熟な「機械論」と「人間特例主義」をヨリ一層成熟させ、ヨリ広く定着させる必要があるといえよう。これにはかなり長い時間がかかると思われる。問題は、世俗的に便利、快適、快楽をもとめる欲望をどう扱うか、である。ひとつには、先の宗教的含意のない「隣人」概念の導入が考えられる。明晰な自然認識を媒介とした、普遍化された人類への責任を自覚した倫理的観念としての「隣人」である。この概念が定着する可能性は見逃せないであろう。しかし、これにも時間がかかりそうだ。したがって、その間それを補完するための方策が必要となる。「隣人」がいわば内発的な規範の源泉であるとすれば、この方策は外から課される規範となる。しかし、規範といってもあからさまな制裁だけではなく、むしろ環境負荷的な快楽追求ないし怠慢が経済的な負担を被ることになるというような社会システムとして設定されるべきであろう。内発的な倫理の確立までの間、外からの、ある意味では強制的な規範化が暫定的に必要なのである。

さて、極東地域、とくにわが国における環境破壊克服の途はどこにあるのか。それが、伝統的といわれるアニミズム的自然観の再生ではありえないことは、前節で述べた。やはり、「機械論」と「人間特例主義」の徹底化、日本の文化の古層にとって代わるほどの徹底化が必要である。これはそもそも不可能だ、と思う向きも多いかもしれない。それほどそれが困難だということとは、たしかだ。しかし、どれほどの時間がかかろうとも、これが必要だということも、たしかである。また、ヨリ便利、ヨリ快適、ヨリ安楽な生活を希求する欲求指向の統御にかんしても、「隣人」の倫理を涵養するとともに、外的強制を作用させる制度化が必要である。内的な倫理原則で自律する能力をもっていない日本人にあっては、この能力を身につけるまで、外的強制で統御せざるをえないのである。

VI おわりに

東西の冷戦構造の解消によって、人類の危機要因のひとつであった核戦争がひとまず遠のいたために、いまや環境問題こそが人口増大とからみながら最大の危機要因になったといわれる。これは多分、正しい。この現状認識をうけて多くの言説がなされ、いまや汗牛充棟の観がある。本稿は、屋上屋を架すことを懼れ、比較的議論の少ないと思われるテーマを採り上げた。それは、環境破壊の現出を捉えその克服を考察するさいのもっとも抽象的なレベルの認識様式のありかたにかんするものである。

この認識様式は、おもに自然観、人間観、社会観にパラフレイズできるが、これまでの議論の大勢は、環境破壊は西洋近代の認識様式の所産であり、この認識様式の革命こそが環境破壊を克服することができる、というものだった。すなわち、西洋近代流の「機械論」から「有機体論」へ、「人間特例主義」から「自然内存在論」へ、という認識論的革命が要請されているというわけだ。また、この来るべき自然観、人間観が伝統的な日本のそれと一見似ているため、日本人こそがその変革の魁となれるという見解もある。

これにたいし、本稿は、現象として同じに見える環境破壊でも、その出現の認識様式上の違いから、おもに四つのタイプを区別し、したがってまた、その克服の手立てもそれぞれ別様に考察すべきことを主張した。つまり、その四つのタイプとは、〈先進ヨーロッパ型〉、〈後発ヨーロッパ型〉、〈極東型〉、〈低開発地域型〉の環境破壊である。これらのタイプにしたがって、とくに前三者にかんしてその克服の途が異なることを指摘した。すなわち、環境破壊の機軸の違いを無視して、西洋流の自然観と人間観を変えれば事が済むという議論を斥け、ましてや、伝統日本のアニミズム文化が新しい文明のパラダイムを先導するというような見解を採ることはできないとしたわけである。

とはいえ、本稿が十全な議論を展開できているわけではない。たんなる予備的なスケッチにすぎない。緻密な考察を今後の課題としたい。

注

- 1) 山崎正和によれば、日本人は硬い自我をもった個人主義を卒業して、「柔らかい個人主義」にいたっているといわれる(1984)。彼の洞察はおもに近年の日本人の感性的消費行動に注目してのもので興味深い所があるが、流行に右へならえ式の集団主義的現象あるいは一定の枠内での自己表現には、あまり目を向けていないという欠がある。
- 2) 西洋文化の二大要素のひとつとされるギリシャ思想においても自然支配の観念があり、それが連綿とつづいている点については、ホルクハイマー・アドルノが示している(1947=1990)。
- 3) この近代化は宮永健一(1990)の「第一局面」のものだが、これには宗教改革のみならず中世に遡るルネサンスも大きく影響を与えていることは言うまでもない。
- 4) 旧ソ連や東欧諸国での環境破壊のひどさが、共産党政権崩壊後、いっきに明らかになった。この地域の環境破壊は別のタイプとして扱うべきかも知れないが、ここでは政治体制上の要因を脇に置いているので、中央、南ヨーロッパとともに一括した。もちろん、そうした政治、経済体制の相違をも重視する分析が重要なことは言うまでもない。
- 5) この放蕩志向は日本の場合、人間の欲望を自然なものとし、それを抑圧せずにそのまま充足させるのが自然だという「欲望自然主義」(神島、1961)とも言える。
- 6) R. ベラーによると、徳川期の石門心学が多くの商人にも浸透していて、西洋でのプロテスタントイズムに対応するような機能をはたしたといわれる。ここで詳論する余裕はないが、その機能はたしかにあったが、たいへん限られたものでしかなかったと筆者は思う。また、中国における儒教の経済への促進的關係が最近、見直されている(余英時『中国近世の宗教倫理と商人精神』)が、筆者は未検討である。
- 7) 便利というだけの理由で技術を移入するとき、その技術の原理的理解を欠落させ、したがって、その技術の負の側面には目を向けることさえなくなる。
- 8) 「低開発」というのは差別的表現だとする向きもあるが、ここではその意はない。
- 9) 藤原によれば、ヘーゲル自身は「人間特例主義」を脱しきれていない。
- 10) ここでいう「科学的」とは、きわめて高い共同主観性が成り立っているという意である。
- 11) 「機械論」によって、生態学、ヨリ広くは生物学的認識が可能なのか、という疑問があるかも知れない。しかし、生命現象でさえ、徹底的な「機械論」でこそ、ヨリ明晰に解明できるのではないかと筆者は思う。
- 12) 人間と人間とのあいだでも、現在の人間と未来の人間との責任関係を中心にして、環境倫理学を構想する加藤尚武の試みは、注目にあたいする(1991)。

文献

- 秋山紀子、1991「日本の環境政策—これからの課題」『公害研究』20-4
- ベラー、R. 1956=1966『日本近代化と宗教倫理』堀一郎ほか訳、未来社
- カーソン、R. 1962=1974『沈黙の春』青樹梁一訳、新潮社
- ホルクハイマー、M.、アドルノ、T. 1974=1990『啓蒙の弁証法』徳永尚訳、岩波書店
- 福沢諭吉、1875=1962『文明論之概略』(文庫版)岩波書店
- 藤原保信、1983「政治哲学のパラダイム転換のために」『思想』709
- 藤原保信、1985『西洋政治理論史』早稲田大学出版部
- 藤原保信、1991『自然観の構造と環境倫理学』御茶の水書房
- ハムフェリー、C.R.、バトル、F.H. 1982=1991『環境・エネルギー・社会』満田久義ほか訳、ミネルヴァ書房

- 船橋晴俊、1989「社会的シレンマとしての環境問題」『社会労働研究』35-3/4
- 石弘之、1993「基礎提案」『グローバルな環境問題を考える』福村出版、所収
- 石牟礼道子、1969『苦海浄土』、講談社
- 嘉田由紀子、1989「環境認識と生活者の意志決定」『環境問題の社会理論』鳥越皓之編、御茶の水書房
- 神島二郎、1961『近代日本の精神構造』岩波書店
- 加藤尚武、1991『環境倫理学のすすめ』丸善
- 君塚大学、1987「利害関心への権力作用」『ソシオロジ』32-2
- 君塚大学・黒岡千佳子、1982「条例制定過程における住民運動と参加—琵琶湖富栄養化条例の場合—」『科学研究費研究成果報告書Ⅰ、環境・消費者問題をめぐる行政と住民—琵琶湖問題と合成洗剤問題—』現代社会学研究会
- 丸山真男、1947「福沢に於ける『実学』の転回」『東洋文化研究』3
- 丸山真男、1959=1992「開国」『忠誠と反逆』筑摩書房、所収
- 丸山真男、1984「原型・古層・執拗低音」『日本文化のかくれた形』岩波書店、所収
- 丸山真男、1986『「文明論之概略」を読む』岩波書店
- 松田素二、1989「必然から便宜へ」『環境問題の社会理論』鳥越皓之編、御茶の水書房
- 宮本憲一、1992「国連環境開発会議の歴史的意義」『公害研究』22-1
- 村上陽一郎、1976『近代科学と聖俗革命』新曜社
- 村上陽一郎、1980『日本人と近代科学』新曜社
- 中山茂、1981『科学と社会の現代史』岩波書店
- 桜井厚、1989「生活世界と産業主義システム」『環境問題の社会理論』鳥越皓之編、御茶の水書房
- 関廣野、1992「過剰発展を清算するために」『世界』6月号
- 鈴木、テッサ・モーリス、1992「エコ・ナショナリズムの逆説」『世界』6月号
- 高覆亮、1992「南北環境対立をどう解くか」『世界』6月号
- 富永健一、1990『日本の近代化と社会変動』講談社
- 鳥越皓之、「生活環境主義の位置」『環境問題の社会理論』鳥越皓之編、御茶の水書房
- 梅原猛・伊東俊太郎、1991「新しい文明のパラダイムをもとめて」『文明と環境』出版準備号、国際日本文化研究センター
- ウェーバー、M. 1920=1962『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄ほか訳、岩波書店
- 山崎正和、1984『柔らかな個人主義の誕生』中央公論社
- 安田喜憲、1991「座談会 文明の盛衰と気候変動」『文明と環境』出版準備号、国際日本文化研究センター

Summary

This paper discusses the epistemological aspect of environmental problems which have been recently acknowledged to be most important to be overcome for the survival of the mankind. One of the popular proposals for the resolution points out the main factor of environmental demolition is the modern European basic views of nature and human which have constructed the industrial technology, and suggests the need of their alteration in the way to organismic view of nature and view of human as existence-in-nature.

However this kind of opinion, overlooking the other cognitional and mental factors and the variant forms of the demolition, is too naive. This paper, instead, considers the four types of the demolition and the prospects for each of their resolutions.