

環境正義と倫理的思考

——「持続開発可能性と人文科学」へのひとつの応答

品川 哲彦

はじめに

持続開発可能性という課題に人文科学がどう関わりうるか——この問いにたいして倫理学の研究者として応答を求められた。⁽¹⁾ここにこの問いにたいする現時点での私見を記しておく。

二〇二三年の今、持続開発可能性という概念は、二〇一五年に国際連合総会で採択された「持続可能な開発のための諸目標(SDGs: Sustainable Development Goals)」を連想させるにちがいない。この諸目標は、もろもろの国家、自治体、企業、大学等によってその組織それ自身の目標として取り入れられている。本稿はこの諸目標について論評するものではない。だが、論者なりの評価と疑念はある。まずはそれについて記しておく。現時点ではそのほうが論者の立ち位置を明確にする点で適切だろうからだ。

一九七二年にローマクラブが発した提言『成長の限界』は、従来と同様の経済成長が環境要因によって不可能であることを宣していた。なお経済成長を望む人びとはこれを環境保全か経済成長かの二者択一を迫るもののように受け

取った。持続開発可能性という概念はこの二者の両立をめざしている。ただし、二〇三〇アジェンダが語る持続開発可能性には、たんに経済成長と環境保全とのあいだの折衷的・妥協的な目標やそれを可能にする技術革新のことだけではなくて、なおそれに加えて社会的公正や社会的包摂もまた目標に掲げられている⁽²⁾。その背景には、明らかに、世界じゅうを巻き込んだ経済のグローバルゼーション下で進んだ国際間と国内での格差の拡大がある。それはたんに貧富の差の拡大のみならず、経済活動が進むなかで相対的に貧困な層の生活環境のほう豊かな層のそれよりもいっそう悪化しているという意味の格差の拡大を含んでいる。本稿にとりあげる「環境正義」という概念は、経済活動のコストがこのように一部のひとびとに過重に押しつけられている事態の修正を要請する。

社会的公正や社会的包摂の推進が環境保全に寄与しうるのは、経済活動による生活環境の悪化の（可能的な）被害者たちの発言権が社会のなかで強まれば、そのような環境悪化を抑制できると考えられるからだ。その意味では、二〇三〇アジェンダは——そこに掲げられた諸目標がたんに総花的に列挙されたものではなく、また環境保全や社会的公正への配慮が結局は経済成長を正当化するためのアライバイのように使われないのであれば——経済にたいする政治の役割をあらためて強調し、さらには経済活動の社会的な意味の再検討をも促してもいる。それを私なりに解釈すれば、同アジェンダは、多様な人生の目標をもっているひとびとそれぞれの考えるよい生を実現できるように（社会の）しくみをめざすものとしての政治が利潤の追求を目標とする経済活動を抑制すべきだという主張を含むものとも、また経済そのものも収入の増大のみを追求する活動ではなくて広義の意味で生活にとってよいもの（goods）を生産し流通させ配分するシステムであるという主張を含むものとも解しうる⁽³⁾。その意味で私は二〇三〇アジェンダを評価する。

しかし同時に、同アジェンダが掲げる社会経済的な目標すべての達成は、ローマクラブの見通しによれば、「もし

これまで同様の成長政策に基づいてなされるとしたら」¹⁾ ほぼ不可能だとも告げられている。それでも経済成長と社会的公正が両立するとすれば、その両立は国際的にはすでに豊かになっている国、国内的にはすでに豊かになっている層が経済成長のもたらす利益をこれまでのようには享受できなくなることによってのみ可能なことを意味している。すなわち、豊かな層にとつては、自分たちの経済成長と、自分たちと貧しい層とのあいだの社会的公正とは二者択一となる。ここに二〇三〇アジェンダが提言する社会的公正の諸目標は、倫理的には要請されるとしても、それらが併記されているだけでは既存の政治や経済の発想のもとでは実現しがたいのではないかという疑念が生じる。

以上が二〇三〇アジェンダにたいする現時点での私の見方である。だが、本稿の目的は、前述のとおり、冒頭に記した問いにたいする現時点での私見を記しておくことにある。もとより倫理学を、いわんや人文科学を代表する応答ではなく、あまたあるにちがいない応答のなかのひとつにすぎない。考察は以下の順序で進められる。第一節で倫理学および人文科学の学問に特徴的な考察を二点、素描する。人間自身および人間と世界の関係についての考察とことばの意味についての考察がそれである。第二節ではこの二種類の考察が倫理学では、倫理的に配慮すべき対象についての存在論（それは倫理を基礎づけるものである）とメタ倫理学として展開されることを示す。第三節では両者の結びつきが倫理学の歴史のなかで生じた経緯を記す。第四節では環境倫理学において複数の存在論が提示されてきたことを顧みる。第五節では気候正義、第六節では環境正義という概念をとりあげ、それがさしあたりは人間だけを倫理的に配慮すべき対象とみなす存在論を前提していることを確認する。第七節では人間以外の生き物も倫理的に配慮すべき対象とみなす存在論のもとで正義を語る可能性を考察する。

一 倫理学をとしてみた人文科学の二つの特徴

倫理学という学問の性格を、私は学生にむけた講義のなかで次のように説明している。「学問のなかには、世界のなかにあるものや世界のなかで起きるできごとを因果法則や統計的数値によって説明し、その説明にもとづいてもやできごとを操作することを可能にする学問がある。人間と人間の行動も操作される対象のなかに含まれる。科学技術と結びつく学問はすべてこうした学問のグループに属している。これにたいして、学問のなかには、自分自身のあり方について、あるいは世界のなかでの自分の位置づけについて明らかにしようとする学問がある。哲学や倫理学はこちらの学問のグループに属す」。さしあたりは倫理学についてのこの説明は、自己理解を目的とするという点では人文科学全般に適用できるだろう。歴史学が解明した史実、文学や芸術学が摘出した作品のなかの人物像は、それを知った人びとに今後の生き方の示唆や指針を与えるかもしれない。是認される行為と非難される行為を説く倫理について解明する倫理学はますます今後の行動の示唆や指針を示す機能をもつ。しかしながら、それらの示唆や指針は、人間のあり方と世界のあり方、前者の後者にたいする関わり方についての自己理解というこれらの学問の最初の達成から引き出されるものである。それが因果法則や統計的数値による説明と異なり、人間にたいする操作を保証するといえないのは、そこでは人間が外界の状況によって完全にコントロールされるのではない行為主体として把握され、しかもまたある一回限りの個別の状況における行為が問題とされているからである。

さらに私はこう付け加える。「自分のあり方や自分と世界との関係が、考える者のまえに完全に完全に透明に示されることはありえない。なぜなら、私たちがそれらを考えるにはことばを用いるが、ことばは私たちの使用に先んじてすでに使われてきた歴史をもち、その点で完全に私たちの自由になるものではないし、また私たちがあることばを使うこ

とでそのことばに新たな含意を作り出してしまおう点でも私たちがことばを完全に支配することはできない。だから、私たちはことばの意味を模索しつつ、それと同時に、自分自身のあり方を模索してゆくこととなる。研究対象の事態の理解がその理解を進めるために用いられることばの解釈とともに進むこの思考法も、人文科学に属している諸学科に、程度の差はあれ、共有されうるだろう。

以上は、冒頭の問い——持続開発可能性という課題に人文科学がどう関わりうるか——にたいして、倫理学が人文科学の一部門であることのあらためての説明、いわば倫理学がこの問いに答える発言権を有していることの身分証明にほかならない。次節では、自分自身のあり方や自分と世界との関係についての考察と、それを理解するさいに使用されることば、概念の分析とが、倫理学においてどのように位置づけられているかをみてみよう。

二 二つの特徴に対応する二つの考察は倫理学において形式的、論理的に結びつきうる

倫理学はその研究主題を考察するときに規範倫理学、記述倫理学（倫理思想史）、メタ倫理学という三つのアプローチをとる。倫理とは、「 x すべきだ／してもよい／してはならない」——ひとことではいえない価値を含んだ判断——や「 x （すること）はよい／悪い」——ひとことではいえない価値を含んだ判断——が（程度の差はあれ）整合的にまとめられた体系である。これにたいして倫理学はまず、「なぜ、 x すべき／してもよい／してはならないか」と問い、その理由を探求する。これを規範倫理学と呼ぶ。規範倫理学は倫理学の核である。しかし、私たちは共存するための規範たる倫理を幼時から身につけ、それゆえ、倫理の内容は常識化している。その常識化した倫理規範を根底から問うには、私たちが馴致している倫理を形成してきた過去の倫理を再検討したり、私たちが依拠しているのとは異なる倫理を異なる時代や文化のなかから探し出して私たちのそれを相対化したりする作業が必要である。この作業を記述倫理

学（倫理思想史）と呼ぶ。そしてまた、倫理的判断に用いられる語や概念が適切に用いられていなければ、倫理的判断の是非を問う議論は混乱に陥るから、その語義の分析が必要である。この語義の分析にはメタ倫理学という呼称が与えられた。さらに、価値判断は倫理的判断が独占しているわけではなく、美的に、経済的に、政治的に等々さまざまな観点において価値判断は下される。それゆえ、倫理的なそれと他とを区別するためにも、倫理的な観点とは何か、倫理的な思考とはどういうものかについての考察が必要である⁽⁵⁾。

さて、前節に述べた倫理的な思考に用いられる語義の分析がメタ倫理学に属すことはみやすい。それでは、世界のあり方や自己と世界の関係への問いはどこに属すか。この論点は一般的にいえば、哲学の一部門である存在論に属す。倫理学にとつてとくに重要なのは、世界のなかで倫理的に配慮すべきはどのような存在者かという問題である。倫理的に配慮すべき存在者が画定されたうえで、その存在者の性質に応じてその存在者にたいしてどのような行為が指令され、許容され、禁じられるか、是認され、非難されるか——つまり何をすべきで、何をしてもよく、何をしてはならず、何をすることがよく、悪いか——が決まってくる。それゆえ、この問題にたいする回答は規範倫理学が示す個々の倫理的指針を基礎づける機能を果たす。しかしそれと同時に、どのような存在者が倫理的に配慮されるかという問題は、倫理的な観点のもとに倫理的な思考を展開するのはどのような存在者にたいしてかという問題に通じるから、前の段落の末尾に記した種類の考察にも属している。

この種の考察をウィリアムズは「倫理学理論 (ethical theory)」と呼んだ。“ethical theory” という表現は、たとえば、“Utilitarian ethical theory” といえば、功利主義の主として規範倫理学上の見解つまりその提唱する倫理的指針を示した理論を意味し、「功利主義の倫理理論」と訳するのが通例である。ウィリアムズが「二、三〇年前には、『倫理学』理論と『メタ倫理学』理論とを区別するのが標準的な慣習であった。前者は、何をなすべきか、どう生きるべ

きか、どういふことに価値があるかなどについての実質的な主張をなしていた。後者は、それらの主張は知識でありうるか、妥当でありうるか、客観的でありうるか（ありうるとすればどのような意味でか）などそれらの主張の地位に関わっていた⁶⁾と書くとき、ここにいう実質的な主張としての倫理学理論は上述の意味での倫理理論と大差ない。しかし、この叙述の直前にウイリアムズは倫理学理論を「倫理的な思考と実践が何であるかについての理論的な説明であつて、この説明は基礎となる倫理的な信念ないし原理の正確さを判定する一般的なテストを含むか、そうでなければそのようなテストはありえないということを含意する⁷⁾」と定義している。この定義からすると、それは倫理的な主張の地位に関わるもので、註(6)を付した引用ではメタ倫理学に属すものである。

では、なぜ、ウイリアムズのいう倫理学理論とメタ倫理学とはかつて区別されていたのか。この区別としばしば結びつけられる見解を彼は二つ挙げる。メタ倫理学を語義分析とする見解と哲学者は規範倫理学のように内容のある倫理的な主張を論じるのではなくメタ倫理学だけに關わるべきだとする見解がそれである。だが、この区別はすでに説得力を失った。その理由は、ウイリアムズによれば、「倫理的思考の対象をどのように考えるか、倫理的思考は何に關するかの思考と考えるかということ、倫理的思考として受け容れられるかとか整合的かを判定するのにどのようなテストが適切かということに影響せずにはおかず、さらには、特定のテストを用いれば〔それに合格して残る倫理的指針という〕実質的内容をもった結果にも影響せずにはおかないということが今や（ふたたびまた）明らか⁸⁾」になつたからである。ゆえに、倫理学理論とメタ倫理学は——それぞれどこかウイリアムズの倫理学理論の多義性からして規範倫理学までも——結びつく。すなわち、ある存在論を選んだ論者はその存在論ゆえに、ある特定の倫理的思考のスタイルやある特定の倫理的指針と結びつきやすくなるのである。

ウイリアムズはそう指摘していないが、メタ倫理学という概念が存在論まで含みうるのはメタ倫理学の「メタ」の

語源からも説明できる。ギリシア語「メタ」は「あとで」を意味する。今、「虐待行為はなにゆえに悪いのか」という規範倫理的な問いについて相対立する意見の持ち主が論戦しているとしよう。それにたいしてそもそも両者が用いている「悪い」という語（およびその反対語の「よい」という語）の意味を分析するのが、倫理的判断で用いられる語の意味を分析するという意味でのメタ倫理学である。しかしまた、「その行為を虐待と呼びうるのはどのような存在者にたいする行為についてか」という問いは——その問いにたいしては、「その対象は人間にかざる」という答えもあれば、「その対象には快苦を感じる動物も含まれる」という答えもある——倫理学理論の問いである。しかし、このどちらをもとの規範倫理的な問いから一步退いて、つまりその問いのあとから、考察される。その意味でどちらもメタなのである。

けれども、二つの考察はたんにメタの語義から結びつきうるだけでなく、倫理学の歴史のなかでも結びついて展開されてきた。つぎに、その経緯をふりかえることにしよう。

三 二つの考察は歴史的にも結びついて登場してきた

一九〇三年、ムーアは、倫理学が科学の理論であるためには、当該の思想家の倫理観のたんなる吐露ではあつてはならず、その用いる概念——なによりもまず善——についての分析に着手しなくてはならないと宣言した。ここからとくに英米圏の倫理学は倫理的判断に用いることばの意味を分析するメタ倫理学へ傾倒してゆく。

ムーアは善が自然的性質によつては定義されないと主張した。⁹⁾ 自然的性質とは時空的世界に存在するものやそのものの状態に備わっている性質である。それは時空的世界に存在するものを結びつけている因果関係によつて規定されている。功利主義は善を快の増大と定義した（快は時空的世界に存在する人間の心理状態だから自然的性質である）。

だが、「快の増大は善か」という問いにはイエスとノーいずれの答えもありうるのに、上の定義にしたがっていいかえられた「快の増大は快の増大か」という問いにはイエスの答えしかない。それゆえ、上の定義は誤っている。ここからムーアは上述の主張を導いた。

ところで、自然的性質という事実についての判断なら、観察や経験によって、究極的には五感つまり感性的直観によって真偽が確かめられる。直観とは、所与をそれ以外の可能性が排除されたしかたで認識すること（たとえば、赤いものは赤くしかみえない）をいう。すると、善が自然的性質ではないとすれば、「xはよい」という判断には真偽の区別があるのだろうか。答えは分かれる。感性的直観とは違うしかたで真偽が確かめられるか、それとも真偽の区別がないか、つまりこの判断には真理ということがいえないかいずれかである。ムーアは前者の立場を採った。そこで彼は、感性的直観とは別に、よい性質を認識する直観の存在を想定した。直観されるなら、直観の定義上、よい性質、善は対象の側に自然的性質とは違うなんらかのしかたで判断主体とは独立に存在していることが示唆される。こうして議論は善という語の語義の分析から存在論に推移してゆくのである。

これにたいして、情動説 (emotivism) は、倫理的判断について真偽はいえないと主張した。情動説は論理実証主義に由来し、実証主義的な真理観、学問観ないし科学観を奉じていた。それによれば、科学は真偽が一義的に決定する命題によってのみ構成される。一義的に決定されるとは、実証的な諸科学におけるように観察や経験にもとづいて証明されるか、あるいは、数学等の純粹に論理的な諸科学のように論理的整合性によって証明されるかいずれかである。この定義のもとでは、価値評価が含まれる倫理的判断は命題ではない。それゆえ、具体的な倫理指針を提示する規範倫理学は学問ではない。記述倫理学は歴史研究の一種だとすれば、哲学者が関わる科学としての倫理学は、倫理的判断に用いられる語の意味を分析するメタ倫理学だけになる。ウィリアムズがメタ倫理学と倫理学理論との区別と

結びつく見解として挙げた、メタ倫理学を語義分析とする見解と哲学者はメタ倫理学だけに関わるべきだとする見解を、こうして情動説の論者は唱道することとなる。

それでは、情動説には倫理學理論は、したがって存在論はなかつたのか。そういうことはない。善やよい性質なるものは大きさや重さや色のようには感性的に直観できず、だから時空的な世界に存在しないので、判断主体である人間に起因するほかない。そのようなものを存在すると想定するのは経験に依拠せぬ形而上学である。それゆえ、「xはよい(悪い)」という判断は、世界のなかにあるものや起こるべきことを判断主体がどのように受けとめているかという判断主体の情動を表出しているにすぎない。情動説はこのように善と倫理的判断とを説明する。だが、このメタ倫理學理論は、真に存在するのは認識の対象のみであって、(論理的な科学は別として)認識は観察や経験にもとづいて成り立つのだから、存在するのは観察や経験されるものか、観察や経験をともに構築されたもの(たとえば素粒子)のみだという存在論に通じてゆく。まことにヨナスが指摘するとおり、形而上学を否定することは別の形而上学を採択することにはほかならない。この意味で、実証主義的な真理観は近代科学の機械論的自然観の正統の嫡子であった。というのも、古典力学が切り拓いた自然観は、自然のなかにそれ自身の目的を認めず、それゆえ自然のなかに目的の達成というそれ自身にとっての価値(他の存在者のための手段として役立つというだけではない価値)を認めず、したがって目的や価値は人間によってのみ自然に賦与されると考える存在論だからだ。そしてこの存在論は、当然ながら、倫理的に配慮・尊重すべき存在者は人間だけだと考える。

四 環境倫理学とその種々の存在論ないし倫理學理論

ウィリアムズは倫理學理論の基本的な型として社会契約論的なものと功利主義的なものを挙げている。

社会契約論では、倫理的に配慮すべき存在者（行為の客体）は人間だけであり、その行為が倫理的に評価される存在者（行為の主體）も人間だけだから、主體かつ客體である人間同士のあいだには倫理的地位についても力の面でも対等な関係が成立する。社会契約論の最も根底的な倫理規範は正義、権利、自由である。正義の最大公約数的な定義は「その者にふさわしい扱いをする」ということだが、社会契約論の基礎をなす規範は、粗っぽくいえば、ある種の自由を享受する権利をもつ者をその権利をもつ者にふさわしく扱うという意味での正義だと表現しても的外れではない。ここでは倫理的に配慮すべき対象は人間だけなのだから、いうまでもなくここにいう正義の觀念は人間同士の関係にのみ適用される。

功利主義では、倫理的に配慮すべき存在者は快苦を感じる能力をもつ者、動物（の一部）である。だが、動物は倫理的に配慮される客體であっても主體ではありえない。それゆえ、行為主體の人間と行為客體の動物との関係は倫理的地位の点でも力の点でも対等ではない。したがって、人間の動物にたいする倫理的に推奨される行為は、人間が動物のために、その福利を図るという意味で善と表現される。

ウィリアムズが挙げたのはこの二つだが、本稿の主題である環境問題についての倫理学、すなわち環境倫理学^①では、倫理的に配慮されるべき存在者を論じる理論は、①人間だけを想定する理論、②快苦を感じる能力をもつ動物を想定する理論（功利主義にもとづく動物解放論）だけではない。キャリコットがつとに分類したように、そのほかに③生き物および生き物の共存を可能とする生態系を想定する理論（生命中心主義）がある。レオポルドの土地倫理はその代表である。土地倫理では、生態系の安定した存続にはその生態系を構成するどの生物種も適切な個体数だけ存在しなくてはならない。これは生態系という全体の存続からその構成員である生物種それぞれにそれにふさわしい個体数を分配するという意味で正義を語っている理論^②だといえる。そして、人類もまた生態系の一員なのだから、生態系全

体が生態系の構成員にもたらずよきもののうち人類に許容される割り当てを超えてこれを享受してはならないことになろう。すなわち、ここでは人間と人間以外の生物とのあいだに正義の觀念が適用されう。

人間だけを倫理的に配慮・尊重すべき存在者とみなす見解と人間を生態系の一員として相対化する見解とはたがいに相容れないから、まさに形而上学の争いとなりうる。

つぎに気候正義と環境正義という概念に焦点をあて、そこにいわれる正義の意味を確認してみよう。なお、以下では無生物を含めた生態系という意味での環境が問題となるので、倫理的に配慮すべき対象を動物に限定して、しかも個体単位で考えるために生態系には焦点をあてない功利主義は考察から外れることとなる。

五 気候正義

人間同士のあいだで各人にふさわしい、すなわち正義に則した割り当てを分配する論拠としてまず念頭に浮かぶのは、近代以降の社会では、ロックの労働所有論である。まだ誰のものでもない自然の一部を労働によって獲得した者にその物の所有権が認められる。身分の差を否定した近代社会では、労働とそれによって達成された業績のみが個人を正統的に (legitimately) 差異化する。だが、この論理が成り立つには、誰のものでもない自然物を利用するアクセス権は人類の誰にも平等に与えられていることが前提されていなくてはならない。ロックはそれを神が人類に自然を共通財産として与えたこと⁽¹⁾にもとづけたが、そのような神学的な設定を捨象すれば、この論理は自然物はそれ自身の目的や価値をもたず、目的や価値は人間が賦与するのみだから人間が自由に利用してよいという機械論的自然觀が露骨に主張される。しかし、もし、先行する人間のあいだで自然の資源がすでに分配されてしまっていたら、後からきた者はそのアクセス権を行使できない。したがって、ロックは二つの但し書きを付した、第一に、同じものを他

の人間にも十分に享受できるだけ残しておかなくてはならず、第二に、獲得した物を利用せずだめにしてはならないというのがそれである¹⁵⁾。ロックの時代には、第一の但し書きを憂慮する必要のないほど世界は豊かだったが、現代の環境問題ではそうではない。先進国は開発途上国にたいして、現代世代は未来世代にたいしてまさにこの第一の但し書きに背きうる立場にあり、また実際に背いている。

生まれあわせた状況に資源が潤沢にあるか稀少であるかは本人の能力と努力を超えた運による。ロールズによれば、幸運不運に値する者は誰もおらず、「最も不遇な人びとの自由の真価を最大化すること」¹⁶⁾が社会正義の目的である。それゆえ、彼の社会契約論が描く社会では、社会の構成員の誰もが平等な自由をもち、個々人は利己的だから公正な機会均等のもとで行なわれる競争のなかで社会的経済的に有利な地位を争うが、しかも競争の結果、不遇に陥ったひとを支援する格差原理を採択する。さらに、運にもとづく不利益についてのこのロールズの考えをより強めた理論が登場する。競争の結果ではなく当初の状態において本人の責任はない不運を補償する平等主義がそれである。

資源が稀少な場合にどのようにして個々人にその割り当てを分配すれば正義が実現するのかを考えてみよう。平等主義ならば、稀少な資源を利用するアクセス権と利用可能なその量とを平等に割り当てらるだろう。しかし、それだけではすでにその権利を行使して利益を享受している者としてではない者との格差が温存されてしまう。したがって、不利な立場にある者には、まずその不利益にたいする補償が考えられよう（優先主義）。その補償は幸運によってすでに利益を受けている者からその財を不利な者へと移転する再分配によって行なわれる。けれども、あまりに強く再分配をかければ、幸運のみならず本人の努力と能力によって得たものまで徴収することとなり、結果的に人びとの努力を存分に引き出すことができなくなるだろう。それゆえ、各人がある程度のレベルの生活を営めるまで再分配するが、その閾値を超える財を得ている者にはその閾値以上の財を本人の自由な利用にゆだねる分配も考えられる（十分

主義)。いずれの説も本人に起因しない不利益をた匡すという意味で社会的公正をめざしている。

現在ますます激しさを増している気候変動の大きな要因は温室効果ガスにある。気候正義の論点のひとつは、この温室効果ガスを排出する権利を正義になつたしかたで分配することである。宇佐美誠はこの問題を平等主義、優先主義、十分主義等に関連づけて説明している。現実の政治では、温室効果ガスの過去の排出量に応じた量の排出権を設定する過去準拠説が唱えられる。この説は明らかに途上国にたいしてや先進国でも貧しい層にたいして不公正である。それに代わる案には、全世界の全個人に同量の排出権を設定する平等主義、途上国の経済成長のために先進国に割り当てる排出量よりはるかに多くの量を途上国に割り当てる優先主義、生存および人間らしい生活に必要な排出量を閾値としてすべての個人にその閾値を充たす排出量を割り当てる十分主義がある。宇佐美は平等主義を居住環境の違いからくる排出ニーズの差を無視するゆえに退け、優先主義を豊かな国や個人の側の排出量の削減が倫理的に公平とはいえないほどの生活レベルの低下となるゆえに退ける。その結果、宇佐美は、十分主義に対応し、しかもシユーによる生計用排出と奢侈的排出の区別⑨をとりいれた基底的ニーズ説を推奨する。

提示された選択肢のなかでこの結論はまだしも人間社会に受け容れられやすいもののように思われ、その意味で説得力をもつ。それでは、この人間同士の関係の正義に依拠する議論で十分であつて、正義の観念を人間と自然の関係にまで広げる発想は不要だろうか。

人間のあいだでの正義になつた分配や再分配を推進するには、分配・再分配されるべき財を要する。財は経済活動によって産み出される。だが、その経済活動は地球全体の破壊を防ぐために制約されなくてはならない。たとえば、温室効果ガスの一部は牛の反芻によって生じているが、人間と家畜を合わせると地上のすべての脊椎動物の重量の九七％になるという指摘がある。⑩この数値は過剰な畜産とそれを求める肉の消費には限界が設けられるべきではな

いかという疑懼を生む。とはいえ、そうした限界の設定も人間のあいだの正義の文脈のなかに置き換えられるという反論が出るかもしれない。すなわち、(過剰な)畜産と肉食による温室効果ガス排出量を奢侈的排出に算入すればよいのである。しかし、奢侈か否かの判別は、人間および人間による活動にたいして自然資源全体のどこまでを割り当ててよいかを問うことなしには答えられない。そこに人間と人間以外の自然のあいだの正義という視点をとることが求められてくる。

そしてまた、温室効果ガスの排出量を国際的に決めるには、社会契約論の描く社会を地球上の全人類を構成員とする社会に変容しなくてはならない。社会契約論はもともと社会を個々の国家という意味での政治社会として描き出していた。したがって、国家と国家との関係は自然状態として想定されていた。安全保障条約の締結や国際法の批准や国際連盟の設立によってその発想は緩和されたにしても、それでも今もおおその発想は残り、人間同士の関係だけしか視野に入らぬ人間集団はたがいに分裂し敵対しあう状況にある。そうではなく人間を一体化したものと捉えるには、人類を全体として相対化する視点、すなわち人間以外の自然と人間との関係を問う視点が必要であろう。

六 環境正義

第四節に記したように、倫理的に配慮・尊重すべき対象を人間だけに限定する見解と生命中心主義とのあいだには形而上学的な争いが生じうる。環境倫理学の歴史のなかでは、それは人間を中心に置いて考えるか人間を他の生物種と同列の一員として格づけるかという際立った論点をめぐる争いとなり、ついでの争いにたいする倦怠と嫌悪が生じた。シュレーダー²¹⁾フレチエツトは事態をこう描く。環境保護主義者たちは自然がそれ自身の価値をもつかといった「秘教的な案件」²¹⁾に没頭するあまり、環境問題に苦しむ「人びとの窮状を気にかけない人間嫌い」²²⁾に陥ってしまっ

た、と。それにかえて、彼女は人びとが窮状に陥る経緯を環境正義の名のもとに告発する。環境正義は、前節の気候正義と同じく、環境問題を人間同士の間係における——ほとんどの場合、豊かな層が貧困層に、先進国が開発途上国に強いている——不正義として捉える概念である。

シュレーダー・フレチエットによれば、環境正義は環境に関する負担と便益とを公平に分配するという意味での正義とその分配の過程の議論に当事者が参加するという意味での正義を要請する⁽²³⁾。このことが正義の名のもとに要請されるのは、万人の政治的平等、すなわち法のもとでの待遇の平等によってである⁽²⁴⁾。環境正義のもとに、彼女は、米国各地に設置されたごみ焼却炉やウラン濃縮センター、原子力発電所から出る放射性廃棄物の地層埋蔵、ウラン鉱山、アスベストを用いる工場等が労働者や地域住民に与えてきた健康被害、さらには国境を超えた技術移転がもたらした健康被害と環境破壊の実例をつぎつぎと告発する。予想される第一の反論——そこで働く労働者やそれらの施設の設置を受け入れた地域住民は、自分たちの意志でそうしたのであり、だからリスクをみずから引き受けているのではないか。これにたいして彼女はこう論駁する。リスクが正当化されうるとすれば、リスクを受ける者の自由なインフォームド・コンセントによってである。自由なインフォームド・コンセントが成立するには、①リスクを及ぼす側がリスクを受ける側にそのリスクについての十分な情報を開示し、②前者は後者が情報を十分に理解できるように助け、③後者の意志決定は操作されたり強制されたりしていない自発的なものでなくてはならず、④後者は合理的な根拠にもとづいて自律的な合意を与える判断能力をもっている、という条件を満たしていなくてはならない。しかしながら、環境が原因の健康被害が生じる事例では、リスクを及ぼす側である企業や行政が情報を隠蔽したり、そもそも情報が用意されていなかったり、(放射性廃棄物の地層埋蔵のように) 未来に生じることの情報が現時点では得られないものであったりして①②が満たされておらず、リスクを受ける側にはそれ以外の職場やそこ以外の居住地等の選

扱肢がないために③も満たされておらず、情報の欠如のほか危険な職につく労働者は往々にして十分な教育を受けていないため④も満たされていないことが多い。予想される第二の反論——リスクにたいして補償が支払われているのではないか。これにたいして彼女はこう論駁する。そもそも生命や身体の安全を脅かす重大なリスクにたいして補償が成り立つかという疑念がある。そのうえ現実には補償額はえてしてリスクに対応していない。「安全でない仕事は、安全な仕事よりも一般的に賃金が低い」²⁷⁾。さらに、未来世代や有毒物質にさらされる環境で働く労働者の家族のように、補償を受けている人間ではない人間も被害者になるという不正義が生じうる。

このようにシュレーダー・フレチェットは力強い議論を展開している。その理路を追えば、危険な施設の設立の可否を決める過程に可能な被害者——可能的とは現在係争中の問題が起きている地域の住民（現実の被害者）ではないすべての市民が被害者になりうるということである——が関与する参加の正義によってリスクが一部の人びとに不当に押しつけられるのを防ぐ分配の正義が成り立つように、人間同士の関係における正義を考えるだけで十分で、生命中心主義のように人間を相対化してみる視点は不必要にもみえる。だが、前節で指摘した気候正義についての二つの論点を思い出そう。全人類を包含する社会契約が要請されるのではないか、人間による自然資源の利用の限界を設定するには人間同士の関係における正義ではなくて人間と人間以外の自然とのあいだの正義の視点が要請されるのではないか、という論点がそれである。シュレーダー・フレチェットの議論についてもこの二点を検討してみよう。

全人類間の国境を超えた社会契約については、彼女自身が、先進国が自国では規制されるようになった危険な工場や農薬・殺虫剤等の商品を開發途上国に輸出する不正義を指摘する文脈のなかでこれを提唱している。彼女はこの主張の論拠に、「人間が相互依存的であり、自足的ではないがゆえに、暗黙の社会契約を交わしているという事実」²⁸⁾、能力に応じた責任が先進国と富裕層には課せられること、「善き生という共通の観念や、同じ種の一員としての平等」²⁹⁾

を挙げている。さて、社会契約論の基本に立ち返れば、利己的な個々人が契約を結ぶのは、自分の生命と身体の安全と財産の保持という相互に有利な結果を見込めるからである。力に応じた責任それ自体は倫理的に重要な規範だが、社会契約論から導出されるものではない。もちろん、社会契約論でも契約締結後に発生する責任は果たさなくてはならないが、そもそも責務を含む契約をあえて結ぶのはそのほうが自己利益になるためである（だから、ロールズの格差原理は累進課税を正当化できる）。それゆえ、社会契約の裏面には、利益を見込めない相手とは契約を結ばないという可能性が含まれている。したがって、自分が一方的に援助する責務を担うことになる弱者は社会契約の対象から排除される⁽²¹⁾。シュレーダー・フレチェットのいう「相互依存」は、しかし、弱者を排除する社会契約そのものを否定するにちがいない。なぜなら、その根底にあるのは相互有利性ではなく、他の人間を必要とする社会的動物としての人間の認識だからだ。私はその論理自身は支持する。けれども、その認識をもつには人類全体を一生物種として自然のなかで相対化する視点が必要だと考える。「同じ種の一員としての平等」もこの認識に由来する。だから、この相互依存は（自発的に契約を結んだ者同士だけでなく）同じひとつの地球という生態系に生きている人間全体に広がってゆく。

彼女はまた、自然資源にたいする財産権に疑問を投げかけている。ロックのいうように労働が所有権の権原であるとしても、自然の資源そのものは人間が労働によって生産したものではないからだ。とりわけ農業や畜産業や鉱業といった産業は土地の利用と一体化しているが、その地域の土地が先行者によってすでに所有しつくされているならその産業によるその地域での自由な経済活動は阻まれている。それゆえ、土地などについての特定の財産権を統制する権利が少なくとも部分的には共同体にあるとシュレーダー・フレチェットは推論し、「歴史上のロックにはそのつもりはなかったかもしれないけれども、ロックの著作はそうした財産権の統制に根拠を提供している⁽²²⁾」⁽²²⁾と言いつつ切っている。

その根柢は第一義的には、前述した第一のロック的但し書きにある。しかし、彼女はまた「土地の価値は完全に労働だけに由来するわけではない」³³ともいつている。その価値が人間に由来するものでなければ、はたして何に由来するか。自然からにちがいない。だとすれば、自然には自然そのものの価値があるという発想にも、この論証は依拠しているのである。

七 人間と人間以外の自然との関係における正義について語る可能性

実は、私自身もロックの労働所有論について「歴史上のロックにそのつもりはなくても彼のテキストからはそう読みとれる」と主張したことがあった。二〇〇二年に刊行されたシュレーダー＝フレチエットの論考とは独立に二〇〇一年に公表した論文がそれである。簡潔に再説しよう。ロックは『統治論』のなかで、人間の労働が自然の価値を増すことを説明するために、自然のままの土地と適切に耕された土地との価値の比を一对一〇とも一对一〇〇とも述べている。もとより比喩である。だが、はじめにその比を算出するとすれば、人手の介入以前のその土地に生えていた、たとえば、野生の米の収穫量と水田にしたあとの収穫量とを対比することになるだろう。けれども、前者は自然のままであったその土地の価値ではない。それは人間の観点、米の収穫量という観点からみた価値にすぎない。自然と土地はそれ自身としてはほとんど無価値だとロックは結論するが、しかしそれでも彼は自然の価値を「一」と記さずにはいられなかった。ロックはおそらく自覚していなかったろうが、私はここに、人間がどうしても自然にたいして覚えざるをえない負債の意識を読みとる。自然にたいするこの負債の意識があるかぎり、その負債をなかったかのように、つまりすべてが人間の創造であるかのようにみなす態度は不正義のように感じられるのではないか。自然にたいする人間の正義のひとつの意味はこれだと私は考える。

しかしながら、この意味での正義は、人間の自然に働きかける努力に応じてどれほど人間が自然から得るべきかの割り当てを算出する分配の正義ではありえない。なるほど土地倫理は生態系を安定して維持するのに必要な個体数をそれぞれの生物種に割り当てる分配の正義を示している。だが、人類は地上のすべての脊椎動物の重量の九七％を人間と家畜で占めるほどに生態系を変容して、八〇億を超える個体数を支えている。人間は分配の正義の算定根拠そのものを壊してしまうのだ。人間が自分たちの食糧を自分で作り出している、と考えるなら、人間の手が入らない自然の価値はゼロに、したがって人間が労働によって自然から引き出した価値は無限大となるであろう。とはいえその一方で、人間は自分が自然のなかでしか生きられないことも知っている。その意味での人間は、そもそも自然がなければ人間の労働はいかなる価値も引き出せないのだから、そのことをゼロと考えれば、今度は自然の価値が無限大となるであろう。このことは、人間が反自然的な生物であることを意味している。他の生物は自然の秩序を壊さぬように本能を介してコントロールされているが（増殖したアリマキをテントウムシが食べるのは、生態系の秩序を回復するためではなく本能によってだが、アリマキが減れば増えすぎたテントウムシも減って秩序は回復する）、人間は自然の秩序から逸脱して自分の欲求のままに行動する。他方で、人間はその行動規範を自覚することでみずから行為を律することもできる。これらはみな古くからいわれてきたことだ。環境問題とは、しかし、個人の行為についての放恣な欲望の追求とそれを抑制する自律の問題ではなくて、人類を主語としたそれである。そして、人類をひとつの主語として、つまりひとつの行為主体として考え、行動することがどのようにしてできるかを私たちはまだ把握できていない。ただ、そのような把握をするために、（私たちは人類の一員でありながら）人類を相対化してみる視点——人間と人間以外の自然との関係を問う視点——が要請されていることは明らかである。

おわりに

本稿は、持続開発可能性という課題に人文科学がどう関わりうるかという問いにたいして倫理学からの応答を試みたものである。人文科学の思考法の特徴を人間自身および人間と世界の関係についての考察とことばの意味についての考察として捉えて、倫理学におけるそれ——倫理的に配慮・尊重すべきはどのような存在者かという問いと正義という倫理的概念の語義の分析——をとおして論じてきた。本稿の結論は、前節末尾に記したように、倫理学の取り組むべき課題に向かう出発点と進むべき方向性の確認に終わった。それゆえ、これはひとつの応答にすぎない。

本研究はJSPS科研費JP22K00047の助成を受けて行なわれた。

註

- (1) その契機とは、東京大学の「Sustainabilityと人文知」プロジェクト主催の二〇二二年度シンポジウム「環境正義のいま——サステイナビリティの現場」(二〇二三年三月三〇日、於東京大学)にパネリストとして招かれたことである。同プロジェクトは、二〇〇九年に、つまり国連の二〇三〇アジェンダが出るまえに、東京大学総長裁量経費によって開始した。
- (2) 「持続可能な開発のための諸目標」の掲げる一七の目標を試みに分類すれば(数字はその目標の番号)、(一)社会的公正をめざすもの(①貧困をなくそう、②飢餓をゼロに、③すべての人に健康と福祉を、④質の高い教育をみんなに、⑤ジェンダー平等を実現しよう、⑩人や国の不平等をなくそう、⑯平和と公正をすべての人に)、(二)技術革新と生活のレベルの向上(⑧働きがいも経済成長も、⑨産業と技術革新の基盤を作ろう、⑪住み続けられるまちづくり)、(三)環境にとくに関連するもの(⑥安全な水とトイレを世界中に、⑦エネルギーをみんなに、そしてクリーンに、⑫つくる責任、つかう責任、⑬気候変動に具体的な対策を、⑭海の豊かさを守ろう、⑮陸の豊かさを守ろう)、(四)世界じゅうの連帯(⑰パートナーシップで目標を達成しよう)。

上述の分類の(一)と(四)は明らかに、社会的公正とそれを論拠とした社会的包摂を提言している。

- (3) 経済と政治の機能と役割についてのこうした把握は、品川哲彦、『倫理学入門——アリストテレスから生殖技術、AIまで』（以下、『倫理学入門』と略記）、二〇二〇年、二八一―三九頁参照。

- (4) ワイツゼッカー、エルンスト・フォン、ワイクマン、アンダース編著、『Come On! 目を覚ませよう——環境危機を迎えた「人新世」をどう生きるか?』、林良嗣、野中ともよ監訳、明石書店、二〇一九年、七四頁。ここに社会経済的目標といわれているのは、註(2)に挙げた一七目標のなかの①から⑩をさす。同書八〇頁には、それらすべてを達成するには、「地球が2〜5個必要である」と記されている。

- (5) この三種のアプローチについての説明は、品川、『倫理学入門』、前掲、一三一―一五頁。また、品川哲彦、『倫理学の話』、ナカニシヤ出版、二〇一五年、七一―三頁。

- (6) Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, 2011, p. 80 [初版はFortana Pressから一九八五年に刊行された]。ここで充てた「倫理学理論」という訳語は当該文献の邦訳者の訳を踏襲している(「生き方について哲学は何が言えるか」、森際康友・下川潔訳、産業図書、一九九三年、一二〇頁)。倫理的思考には規範倫理学もメタ倫理学も存在論も必要だから、どの思考もウイリアムズのいう倫理学理論となるはずだが、メタ倫理学と存在論については規範倫理学ほど立場の多様性がないので、“ethical theory”(倫理理論)という表現では、通常、その理論の規範倫理学的な特徴が際立つのである。

- (7) Ibid.

- (8) Ibid, p. 82.

- (9) ムーア、ジョージ・エドワード、『倫理学原理』、泉谷周三郎・寺中平治・星野勉訳、三和書籍、二〇一〇年、一〇五頁以下。品川、『倫理学の話』、前掲、一六一―一八頁参照。

- (10) Jonas, Hans, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, 1992, S. 250.

- (11) とくに科学技術の進展とともに社会のなかに新たに出現した倫理的問題を考察する諸分野を応用倫理学と称するが、環境倫理学はそのひとつである。応用倫理学は考察対象の区別による名称であって、考察のアプローチの違いによる区別(規範倫理学、記述倫理学、メタ倫理学)とは区別の基準が異なる。いいかえれば、応用倫理学の問題にとりくむときにもこの三つの考察のアプローチは行なわれる。

- (12) Callicott, John Baird, "Animal liberation: A triangular affair," *Environmental Ethics*, vol. 2, no. 4, 1980, pp. 311-338.
- (13) レオポルド、アルド、『野生の歌が聞こえる』、新島義昭訳、講談社、一九九七年、三一五頁以下。
- (14) 『創世記』第一章二八節。
- (15) ロック、ジョン、『統治論』後篇三二節（完訳統治二論）、加藤節訳、岩波書店、二〇一〇年、三二九-三三〇頁）。
- (16) 「より卓越した生来の能力をもつに値する者は誰ひとりいないし、より恵まれた社会生活のスタート地点を占めるに値する者もない」(Rawls, John, *A Theory of Justice*, revised edition, Harvard University Press, 1999, p. 87)。ロールズについては、品川、『倫理学の話』前掲、第二章を参照された。
- (17) *Ibid.*, p. 179.
- (18) 宇佐美誠、『気候正義の分配原理』、『気候正義——地球温暖化に立ち向かう規範理論』、宇佐美誠編著、勁草書房、二〇一九年、三三-三五頁。
- (19) シュー、ヘンリー、「生計用排出と奢侈的排出」、宇佐美誠訳、同上、三一三-三一四頁。
- (20) 『Come On! 目を覚ませよう』、前掲、四三頁。
- (21) シュレーター・フレチエット、クリスティーン、『環境正義——平等とデモクラシーの倫理学』、奥田太郎・寺本剛・吉永明弘監訳、勁草書房、二〇二二年、五頁。
- (22) 同上、二頁。
- (23) 同上、七頁。
- (24) 同上、三九頁。
- (25) 同上、一二七頁。
- (26) 同上、一八四頁。
- (27) 同上、二五〇頁。
- (28) 同上、三〇一頁。
- (29) 同上。
- (30) 同上、三〇二頁。

(31) それについては、品川哲彦、「人間の尊厳はくるむようにして守られる」、『尊厳概念を問い直す』、加藤泰史編、法政大学出版局、二〇二四年刊行予定。

(32) 『環境正義』、前掲、一〇〇頁。

(33) 同上。

(34) 品川哲彦、「環境、所有、倫理」、『思想』、九二三号、岩波書店、二〇〇一年、六九―八八頁（品川哲彦、『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、二〇〇七年に所収）。