

「生活環境主義」的発想の批判

— 「環境プラグマティズム」との関係づけにおいて —

安彦一恵

キーワード：生活環境主義、環境プラグマティズム、収束仮説、生活、人間中心主義 vs. 非-人間中心主義、内在的価値、文化、環境社会学、環境倫理学、里山、価値財、白水士郎、鳥越皓之、嘉田由紀子、古川彰、松田素二、鬼頭秀一、神崎宣次、B・ノートン

拙稿「人間中心主義 vs. 非-人間中心主義」再論 — 以下、「前稿」と略記 — で我々は、この「再論」のテーマを否定するかたちで登場してきたいわゆる「環境プラグマティズム」に若干の批判的検討を加えた。この「環境プラグマティズム」については日本でも支持を表明する論者が居る。鮮明であるのは白水士郎ぐらいかもしれないが、多少ともそれに肯定的な論者はかなりの数に及ぶと思われる。その“日本の環境プラグマティスト”の或る者達は、これもまたこの白水において鮮明であるように、いわゆる「生活環境主義」にシンパシーを表明している。本稿は、「前稿」への補完として、この（固有名としての）「生活環境主義」そのもの — すなわち鳥越皓之、嘉田由紀子、古川彰、松田素二達の主張 — を、少し広く捉えて“生活環境主義的発想”として問題として、それを批判的に検討し、いわば間接的なかたちで「環境プラグマティズ」を（再）批判するものである。同時に、いわば「環境プラグマティスト」の頭目であるB・ノートン(Norton)の「収束仮説（一致仮説）(convergence hypothesis)」に的を絞って、それ自身をも若干批判的に検討しておきたい。この「仮説」が、解釈によって、一方では“生活環境主義的発想”の正当性主張をも基底的次元で支えることになり、また他方ではそれを批判することになるとも我々は見ている。^{1 2}

¹ 白水については、「環境プラグマティズム」をテーマとしたLight, A./Katz, E. 編の論集 *Environmental Pragmatism*, Routledge, 1996 を忠実に要約紹介しつつ、それに賛意を表したものとして(2000a)を、 — 「里山」礼賛を含みながら — “生活環境主義的発想”が明瞭なものとして(2000b) (2004)を参照。

² 本稿は、2008年3月22日の京都生命倫理研究会の「ミニシンポジウム：「非-人間中心主義」のために — 「環境倫理学」を“再開”するために —」 — 「前稿」はこれの準備のために用意したものである — での討議、および対論者の神崎宣次の同様の意味合いをももつ論稿(2008b)と、シンポでの発言と同趣旨の論稿(2008a)とを多少意識して書いたものでもある。

一 研究方法論としての「生活環境主義」

「生活環境主義」は、その提唱者達が「近代技術主義」「自然環境主義」と呼ぶものに対して、いわば第三の立場として唱えられてきたものである。たとえば嘉田は両者についてこう述べている。

これまで、環境問題を改善する政策論としては、有力なふたつの立場があった。近代技術や国家的な制度により環境問題に対処する立場が「近代技術主義」である。ここでは、汚染源となる物質を工学的技術と規制的法制度により管理することが手法となる。それに対して、自然環境の保全や生態系の保護により環境問題に対処する立場がある。それが「自然環境主義」である。前者は工学の技術者や制度を維持する官僚機構などテクノクラートの発想を下敷きにしており、後者は科学者、特に生態学者の発想を下敷きにしている。(2002-xii, cf. 29f.)

環境そのものというより「環境問題」(および、その解決としての「政策」)に定位して、まず、その問題の解決手法として「近代技術主義」「自然環境主義」の二つが取り出されている。言うとするなら一つは工学的(・管理的)手法、もう一つは生態学的手法である。この記述¹からはこう了解されるのであるが、続けてこう述べられている。

それに対して、問題が必ずしも顕在化していない日常の生活状態に、「生活者の立場から」アプローチする方法を、筆者たちは「生活環境主義」と名づけてきた。(2002-30)

また、こうも説かれている。

しかし、私たちはそのような[近代科学技術主義・自然環境主義の]^[2]議論に、現場で生活する住民生活の歴史や住民生活の意向が、いずれの立場でも無視されがちであることを感じざるをえなかった。

私たちが生活環境主義という、考えてみたらあたりまえのことをあえていまさら主張しなければならなかった背景には、人びとが建前として口にすることと行動とのギャップをどのように埋めたらよいのかという実践的な課題があったのである。(1995-77f.)

この部分から窺えるのは、環境に関する二つの手法に対する第三の手法そのものとい

¹ 強調下線は、引用文内のものも含めて、特に注記しない限り、すべて本稿筆者のものである。

² []内は本稿筆者の加筆である。

うよりは、それら二手法が共通に前提とする科学的知への依拠に対するいわば民間知への依拠である。「生活環境主義」とは、(琵琶湖周辺の)「地域(共同体)」における住民達の行動をよりよく説明しようとする学問論的な実証科学的方法論の模索のなかから出てきたものであるのだが、その「説明」のために、— 同様に学問的(科学的)な人類学・社会学といった学知に依拠するのでもなく — 研究のむしろ対象である人々自身が有する知に依拠しようといういわば研究方法上の一立場であるということである。

これについては、彼らの最初期の共編著『水と人の環境史』所収の鳥越の論稿(1991)で、妥当なフィールドワーク調査・研究の在り方を問うものとして主題的な反省が加えられている。彼は佐和隆光を援用して、「理論の現実味」(リアリティ)」(344)ということ語り、「そもそも「理論」というのは、事実集積にもとづく、「実体」ある存在ではなくて、社会現象を解析する分析枠組みにすぎない。すなわち、それは「虚構」なのである」(344)として、こう述べる。

その虚構である理論が有用性を発揮するばあいがあるが、そのとき、社会によってその理論はリアリティがあると判断される。ところで、そのリアリティの判断基準はデータではなく、日常的な生活感覚である。(344)

これを下敷にして纏めてみると、「生活環境主義」とは、まさしく住民達の「行動」(という「現象」)の説明の妥当性を、その住民たちの「生活感覚」との適合性に置こうという(研究方法的)立場である。このことは、彼らの初発の、「農村社会学」という農村の実証的研究の立場から来るものと了解することもできる。

二 一規範的主張としての「生活環境主義」(一) — “中程度”の生活レベルの主張 —

だが「生活環境主義」は、同時に一つの規範的立場でもある。同じく嘉田によって次のようにも説かれている。

環境問題にかかわる主張として、しばしば取り上げられるのは、「開発か保護か」といわれる二者択一の論理である。一方には、近代科学技術を駆使した開発に代表される立場があった。それを私たちは、「近代技術主義」とよんだ。それに対して、もう一方には、できるだけ人間の手加わらない自然が望ましいと考える立場で、自然生態学的立場にたつものであり、それを「自然環境主義」とよんだ。(1995-76f.)

鳥越も別稿(1993)では「近代技術主義」の語を、「これはたとえば、住民を洪水から守る

という名目で、河をなるべく直線にして川底をコンクリート張りにするという発想です(191)として、「開発」に定位する規範的立場を意味するものとして用いている。また、これに対して「自然環境主義」についても「人間の加わらない自然がもっとも望ましいと考える」立場(190)、言うとするなら「原生主義」とでもいった、これも同様に一つの規範的立場を意味するものとして用いている。後者については嘉田は、2006年の英語論文で「自然保全主義(nature conservationism)」 — ちなみに、この「保全」は「保存(preservation)」に対するものではなく、この対比を有意化するならおそらく「自然保存主義」となるであろう — とともに換言している(40)¹。

すなわち、「近代技術主義」は、「開発」(＝経済的利益への志向(cf. 1995-77))と関連づけられて、環境問題を解決するとしても「開発」(＝経済的利益)を損なわないかぎりのものに留める立場として(同時に)了解されている。多少乱暴ではあろうがいわゆる「持続可能性」概念を用いて纏めると、 — 「分離」(「経済活動が与える環境への影響が、経済成長と連動しない」こと(Turner, R. K.))を前提に、経済開発による環境悪化を技術的対応で防止しながら — 経済成長の持続に定位するものである。これに対して「自然環境主義」は、「原生」自然を理想としつつ、自然が人の手による攪乱を被らない状態を(それを「生態学」的知見にもとづいて確定しつつ)持続させていく — そのためには経済成長を犠牲にすることはやむをえないとする — ことに定位する立場としても了解されている。² こう理解してみるなら、「生活環境主義」は、「生活」そのものというより、「開発」を前提とした(経済的意味で)高度の生活でもなく、逆に人間の生が自然に手を加えることのない(具体的に言うなら狩猟・採集段階の)低度の生活でもなく、いわば中程度の生活を説く主張であると言える。

このことは、低度の生活を説くことになる「自然環境主義」＝「自然保全主義」との対比では、「生存レベルではなく生活レベルの議論を」という主張として明瞭に示されている。鳥越は、

環境問題は、世界のいたるところで論議されていますが、その多くの論議に環境社会学は(とくに生活環境主義の立場からは)根本的な違和感を禁じえません。それは多くの論議が、あまりに生態学をはじめとした自然科学の発想である「生存」の問題をいきなり課題としているからです。熱帯林破壊によって、そこにいる人たちが住めなくなったらどうするのか、開発によって熱帯雨林にいる動物や植物が減ったらどうなるのかという生存の話が中心でありすぎるのです。私たち環境社会学者が環境問題と向き合うとき、問題となるのは生存論ではなくて生活論なのです。

¹ この規範性を前面に出した「自然保全主義」に対して、嘉田は最近著(2008)では、元の「自然環境主義」的含意を保持するかたちで「自然環境保全主義」という表現をも用いている(65)。

² 「持続可能性」概念の多義性については安彦(2004)を参照して頂きたい。

(1997-12f.)

と述べている。

「自然環境主義」批判のコンテクストではまた、上のようにそれがコンクリートを全否定するのに対して、「私たちの立場に立てば、しばしばクレーク（堀）のコンクリート化も肯定される」（1991-322）とも鳥越によって語られている。これは、批判のために反対の極端を述べたものであろうが、このところを松田は、まさしく“中程度”として次のように語っている。

ある湖畔の村には、低湿地帯とそこを流れる小河川があった。大雨や台風がやって来ると、その小川が増水し、湿地帯から集落にかけて水浸しになることがあった。こうした環境に対して、湿地帯を埋め立てたり、曲がりくねった小河川をまっすぐにつけかえて三面コンクリート張りにする対処法がある。一方でこれと正反対に、湿地帯にみられるアシ群生を守り、小川のコンクリート化による生態系の破壊を拒否することに重点をおく主張もある。……前者の対処法を、私たちは「近代技術主義」とよび、後者の主張を「自然環境主義」と規定する。これに対して私たちは、……。先の村の例で言えば、小河川の川底をそのままにして両側面をコンクリート化する居住者の智慧を重視する立場に立つのである。（1989-96f.）¹

三 一規範的主張としての「生活環境主義」（二） — 「文化」の主張 —

しかしながら我々の理解では、「生活環境主義」の「生活」の主張にはなお（別の）含意が在る。それは「近代科学主義」との相違の主張の解明によって明らかとなる。

「近代技術主義」に対しては、嘉田はそれを批判してこう説いている。

近代技術主義は、一見合理的でスマートであるがゆえに支持されやすい選択肢で

¹ 上記英語論文で嘉田も、「近代技術主義」「自然保護主義」（＝「自然環境主義」）に対して「生活環境主義」を説きつつ、それについて脚注で「管理主義(Orientalism)」「保護主義(Paternalism)」「共同体主義(Communalism)」という基本パラダイム区別を行なう Pálsson, G. (1996) の発想との親近性を語っている(53)。(なお、それぞれの訳語は、同趣旨のことを語る嘉田の或る論稿(1998)に従ったものである。) この論稿でも紹介されているが、Pálsson は両主義に対して「共同体主義」 — 言うまでもなくこれは「生活環境主義」に対応するものである — を、それぞれの「管理(Domination)」「保護(Protection)」のまさしく“中”間に位置づけている(Pálsson(1996)-67, 嘉田(1998)-111)。

なお、「共同体主義」と訳出されているこの“Communalism”は、上記の Turner が言うそれとは異なる。後者が人類を含んで全生命が一つの「共同体」を成すと見る考え方であるのに対して、(人間の生活形態の一つとしての) 地域的ないわゆる「共同体」に定位して、含意としてはその(グローバルな近代的在り方に対する) 伝統的在り方を優位化するものである。

ある。「近代化」というプラス価値の表現としても採用されやすい。また、この選択肢は多くの場合に、さまざまな土木工事や公共工事にともなう社会経済的効果を地元にもたらすということから、わかりやすい。「地元にお金がおちる」というのは、地域生活を行なううえでそのままに下部構造をささえる選択である。しかし、これらの選択がはたして、長期的に地域の文化や地区住民のアイデンティティという精神的な場面まで含めて地域生活をささえる原理となるのかどうか、再考しなければならない時代に私たちは、はいっているのかもしれない。(1995-77)

すなわち「生活環境主義」は、「近代技術主義」に対して、それが説く高度の（経済的）生活を — 「環境」を破壊することになるとして — 批判するのでなく、むしろそれを「近代主義」と捉えて、— 生活の内容を問題として — 近代的生活をこそ批判しているのである。内容的に言うとして「生活環境主義」とは、近代社会が — その生活において — 普遍主義的であり、またアイデンティティ破壊的であると批判して、その「地域」性、(精神的)「アイデンティティ」性を説く立場なのである。こうした特性をもって生活はまさしく「生活」となると説かれるのである。こうした特性を、あるいはそれを含むものを — (生活のうちの)「経済」と区別して — 「文化」と呼ぶなら、「生活環境主義」の言う「生活」とは生活の文化的領域といったもののことであって、したがって、「生活環境主義」が問題対象としているのは「文化」であるとも言えるかもしれない。彼らの立場が「社会学」であるとして、それは一つの「文化社会学」であると見る方が妥当なのかもしれない。あるいはまた、彼らが言う「環境」とは(今日的な意味での)「環境」ではなく、むしろ「生活環境」といったものであり、語られるところの「生活環境主義」も — 生活との関係で「自然環境」を問うものでもなく — そういう意味での「生活環境」を問う学問的立場であると言えるかもしれない。

しかしながら、こうした立場のものとして「生活環境主義」は、「環境主義」としては問題を含むものともなる。「自然環境主義」との差異として、鳥越によってこうも説かれている。

私たちの立場に立てば、しばしばクレーク（堀）のコンクリート化も肯定される。そこが低湿地で一たび洪水が起これば、「棺桶もブカブカ浮かぶ、なさけないところ」……であるならば、コンクリート化は自然破壊なので断固阻止すべきだと、どうしていえようか。(1991-332)

「コンクリート」が彼らの認識からしても「開発」のものであって — したがって、それが生活の高度化をもたらしつつ — 「環境」破壊的であるとしても、「生活」のためであるならそれも認められると説かれている。厳密に言うならそれは「文化のためである

なら」であって、その「文化」（という「生活」）さえ維持されるのなら「環境」の問題は副次的なものとなるという含意をもって来る。ここから見るなら、「生活環境主義」とは — 単に研究对象的に「文化社会学」であるということを越えて — 一つの規範的主張として「文化主義」であるとも言うる。

しかしながら次に、それはいわば「文化主義」一般ではなく、保守主義的文化主義でもある。主張されるのは、端的には「文化」革新といったものではなく「文化」保全である。社会の近代化に従ってそれ自身も近代化されていく「文化」に対して、それによって消失していつている伝統の文化を保守することが説かれている。近代の文化が都市によって担われているのに対して伝統文化は田舎に「保全」されているとして、鳥越は、

生活環境主義は都市文化論があまりにも強力になりすぎたときに、それを規制するために生まれた理論である(1997-241)

とも説いている。ここから我々は、「生活環境主義」の「文化主義」を（さらに）「保守的文化主義」と限定することもできる。

四 （近代的）文化主義としての「生活環境主義」

松田の立場である人類学から言うなら、また彼らが「生活環境主義のルーツ」だという柳田国男の「民俗学」からしても、「文化」とは「生活文化」、すなわち「経済」を含んだ生活総体の「文化」であって、あるいは、(まさしく「生存」にかかわる)基礎領域である「経済」(あるいはむしろ、「政治」等をも含んで「社会」)(という(、「生活」の彼らも言う)まさに「下部構造」)の自己意識的事態のことであって、決して「経済」(「社会」)から区別されたものの自律的事象ではない。(たとえば嘉田自身も(一面では)、一先の「生活」「生存」の議論と重ねるなら、「人間にかぎらず生き物が生命を全うする全プロセス」として後者を含むものとしての通常の意味で「生活」を規定しつつ — 「文化とは「自然に対して人間が後天的につけくわえ、世界を経て継承されてきた生活様式や価値の体系」と考えておきたい」(1995-39)と述べている。)しかるに「生活環境主義」(の文化主張)では、「文化」はそういう自律的事態として了解されてしまっていることになる。たしかに近代社会は「文化」を自律的な領域とした。たとえば「芸術のための芸術」といった主張は、この自律化を前提とする。この意味で我々は、見かけとは違って、「生活環境主義」(の文化主張)を一つの近代主義であると — 近代において出現してくる一立場の意味で — 規定したい。(そもそも「保守主義」が、こういう意味では一

つの近代主義である。) ¹

彼らが研究のフィールドとする — 日本の — 農(漁)村共同体においても、その「経済」領域は近代化されて(しまって)おり、そこに残存事象として伝統「文化」²が浮き立ってきているということもあるであろう。彼らは「自然環境主義」を「自然を人間の手の加わらない「自然博物館」にしよう」(332)とするものだと批判しているが、そのように近代化された「経済」領域との関係においては、伝統的「文化」も、それ自身としては同じく「博物館」的なものとなる³。

¹ 少しテーマ的に言うなら、(文化)人類学等が用いる「文化」概念に対して、「生活環境主義」が言うものは社会全体のなかの一領域を意味する。しかしまたそれは、いわゆる自然(物質的なもの)に対比される精神的なもののことでもない。(近代において自律化してくるものはこれに相当する。)それは、— 本章で言う「文化主義」の「文化」として — いわば人々の意識の様態にかかわるものとして、彼らも言うまじく「アイデンティティ」を構成してくるものことである。(たとえば「文化財」— これ自身、近代的観念である — という場合のものがこれに相当する。)したがって、「文化」には基本的に三義が在るのであるが、これについて多少整理して述べたものとして拙稿(安彦/谷本編 2006)を参照頂きたい。

² 厳密にはここは、〈一定の、「伝統」(物)として(も)意識されるものが、かつ「文化」として〉とでも言うべきであろう。

³ 鳥越は、「自然環境主義」について「これは単に「野外自然科学博物館構想」ではないかと批判できます」(1997-12)と語り、「この用語ニュアンスを最初に使用したのは富山和子[1980:180]である」(41)と記しているが、「博物館」云々は他方、「博物館化」として伝統的「文化」の「防腐装置」化を意味するために用いられてもいる。E・レルフ(高野岳彦他訳)『場所の現象学』筑摩書房、1991を参照。

富山の主張は、我々が言う“生活環境主義的発想”の事例とも位置づけうるので、少しく引用してコメントを付しておく。

いったい自然保護の、どこに問題があったのか。……/自然とは人為を加えぬものにこそ価値ありとする思想、珍しい動植物の保護を至上とする価値観で自然が語られるとき、自然と人間とは切り離され、それを語る自分も、自己の存在を保証する文明も、ともに土壌とその土壌を養ってきた人間の労働の結果であることが忘れられた。自然とは床の間に飾っておけばよいものになりはたのである。/人為の加わらぬ自然というものももとより大切である。アメリカのような広大な国ならばそれも残すことが可能であろう。けれども日本列島にはそのような自然は存在しないばかりでなく、その価値とはといえば博物館的価値……である。(179f.)

鳥越が直接に念頭に置いているのは(この3段落の引用文中の)最終段落であろう。しかし我々は、第2段落に注目したい。ここから見るなら「博物館」とは、生活領域から単に物理的に切り取られた空間といったものではなく、— 「忘れられた」と記されているが — 生活における記憶といったものからの切斷事態のことである。これは、本稿の基本タームで言うなら「文化」である。すなわち、「自然保護」(=自然環境主義)が批判されているのは(実は)、この「文化」から切り離されたものとして自然を見る見方としてなのである。しかしながら、自然そのものはいわば人間の文化的了解とは独立に、(人間による物理的営為(「労働」)によるものも含めて) — 「記憶」においてどう遡及的に了解されようとも、それとは独立に — まさしく物理的に経過しているものである。「自然環境主義」とは、まさしく科学として — 価値との分離において — この自然そのものを対象とする — これを否定的に評価するなら「床の間に飾る」ということになる — もののことで(も)ある。

ここで、“生活環境主義的発想”の本質的特徴を明らかにするために、一つの比喩を考えてみたい。いま、一つの故障した時計が在るとする。これは、時間が分らなくなるという「問題」事態である。「近代技術主義」(に相当するもの)は、そのままでは不便なので故障箇所を調べてそれにそのものとして修理を施そうというものであろう。また、「自然環境主義」(に相当するもの)は、時計がちゃんと動いている状態(そのもの)を重視しつつ、故障が起こった原因を究明し、その原因事態が(今後)生じることのないことに留意するものであろう。これらに対して“生活環境主義的発想”(に相当するもの)は、その時計がどのように使われてきたのかという — 「生活」の(「歴史」(181)の) — その事実を重視し、その「記憶」の消失を問題視するものであろう。(「原因事態」は一つの「歴史」的事実ではある。しかし富山が言う「歴史」とは、過去の物理的出来事そのものではなく、そうした過去を人々がど

ここで、伝統的「文化」を「経済」との関係において、換言するならばかつてと同じものとしていけば実質をもった（非「博物館」的な）ものとして「保全」しようとするならば、（現実としては無理なので）純粹思想として、伝統社会への復帰が語られてくることにもなりえる。（環境の観点からも）「江戸」が持ち上げられるのも、その一つの表われである。）「生活環境主義」（自身）がこれを「政策」として少なくとも正面から説くことはないであろうが、それがこうした伝統社会への復帰の主張として受容されることも在りえる。特に、近代化が環境に負荷を与えるものだとして、その「環境問題」解決と重ねるかたちで伝統社会への復帰が説かれる可能性が在る。彼ら自身としても、「生活文化」を語る限りでは、むしろそう説くことの方が首尾一貫することになるであろう。

先に「コンクリート」云々という件を引用したが、同じく「コンクリート」に即して嘉田は次のようにも説いている。

現在では、洪水をできるだけ速やかに下流に流し去るために、コンクリートでおおわれた河川をつくるということになる。

それに対して、自然環境主義的主張は、改修前の河川堤防には、貴重な自然が残されていて、生物もたくさん生息していて、貴重な生態系がある。それらの生物をのこすために河川改修に反対するという立場である。……

生活環境主義を唱える私たちとしては、まず、地元の生活のなかで、はたして洪水をふせぐというニーズがそのように根深い地元の要望となっているのか調べる必要があると主張する。（1995-93）

と説くと同時に、続けて、

そのときに、堤防周辺の河辺林やそこに住む生物が地元の生活とどのようにかかわっているのか調べる。この段階で、もしかしたら、堤防の河辺林は、たんに生物が生息する貴重な自然ということではなく、その地域の人たちが、かつて洪水を防ぐために植えたという歴史的な記録を秘めた林であることを発見するかもしれない。その林のなかには一体のお地蔵さまがまつてあって、それは洪水をふせぐ人々の祈りの象徴であるかもしれない。（1995-93）

と語る。さらに続くところを読むと、共同体内での意思決定（合意）の形成に即して「生活環境主義」を説くものであるが、この引用箇所からは — もちろん、全体的にその含

のように（自己）了解してきたのかということである。）だがこれは、時計の故障という「問題」事態の解決にとって基本的に無関係のものである。記憶の消失が問題事態であるとしても、それは別の問題事態である。

意があると見ているのだが — 「歴史的」「象徴」（つまり（伝統的）「文化」）を（実質的に）「保全」するために、（それと一体になっている）「経済」のレベルで「コンクリート堤防」を拒否する（つまり近代化を否定する）という含意を読み取れる。ただし、それがどこまで徹底されているかは疑問である。嘉田は「水」（琵琶湖）との関連で、上の「象徴」（「文化」）の主張の補強として、

中世社会史をたどりながら、イリイチはいう。「水が科学的思考の対象となり、技術的な手を加えるべき“H₂O”に転化したとき、すでに水は汚染の象徴とされるべき運命にあった」と。これは近代という概念そのものに内在する問題でもある。近代とは、環境問題というエンブリオ（胎児）をその体内に宿して出発したのかもしれない。（1995-35）

と、イリイチに肯定的に言及している（1995-35f.）。しかし、イリイチの場合、近代（技術）文明そのものの否定が原理となっているのに対して、「生活環境主義」の場合そこまで徹底しているかどうかやはり疑問である。やはり、たとえば（H₂Oからの）ミズの「水」 — すなわち象徴性をもつものとしてのミズ — としての回復をいわば摘み食的に語るに留まっていると思われる。イリイチの場合、そういう象徴性は伝統社会の、つまり前-貨幣経済社会の、宗教を基底とする社会におけるものであって、その回復は近代の全否定によって始めて回復可能なのであるが、「生活環境主義」はそこまで徹底していない。

決して徹底したものではないがこの（含意の）結論（だけ）からは、したがって「生活環境主義」は「自然環境主義」と同じものともなる。それをリージョナルなレベルで見ると、「生活環境主義」は（いわばリージョナル版の「自然環境主義」である）「生命地域主義」と同じではないのかということになるが、しかし、その点を自問して鳥越は、それに対して「小さな違和感」を表明しつつ、「生活」への定位の点で異なると語る（2001-81f.）。「環境問題」に定位しているというかぎりでは「自然環境主義」も人間の「生存」のために「経済」レベルの反近代化を説いているのであるが、ここでそれに加えて「生活」が語られるのは — 論の構成上当然 — 「文化」の保全を考えているからである。この「文化」の保全のために、結論としては同じく「経済」レベルの反近代化を説くことになるという構造になっているのである。

だが、その「反近代化」が徹底されていないのである。しかしそれは、単に量的な問題であるのではない。我々はここに、マルクヴァードのタームを用いるなら「補償理論」（「埋め合わせ理論」）として¹、近代化を所与として（断念をもって）受容しつつ、その欠を埋め合わせるものとして（残存する）伝統文化に逃げこんでいるのかもしれない。

¹ 安彦／佐藤編（2004）所収の藤野寛氏の解説論稿（等）参照。

あるいはアイデンティティ（ポリティクス）の問題として次のように言えるかもしれない。近代は — 決して「経済」一点張りではなく — それに固有の文化をもつ。それは都市文化と言ってもいいかもしれない。伝統文化とは、端的には田舎の人々の、都市に対して劣位に在る自らのアイデンティティ確認として意識化されてきているものでもある。

だが他方、近代において文化は自律的なものとなっているとしても、さらに内容の点でも自律化できるということにはならない。「生存」の領域の近代化に従って — 田舎においても — 「文化」もなにがしか近代化せざるをえない。もちろん「経済」領域から切り離されたかたちでは伝統文化の存続も可能である。しかし、それはもはや「生活（文化）」ではありえない。「生活環境主義」も、「生活」に定位して、「自然」だけでなく「文化」についても「博物館」化を否定するところであろう。ここに出てくるのは、「経済」領域からの規定を受けてそれ自身も近代的なものである（近代）「文化」を（あたかも）「伝統」であるかのようにみなすという在り方である¹。であるがゆえに嘉田は、上に挙げた（“H₂O” に対する）「水」の強調にリンクさせて、

いま、都市において、水辺の復権がさげばれている。大阪だけではない。京都でも、あるいは滋賀県内の町でも、日本中各地で、たとえば「親水」という概念で、あるいは「ウォーターフロント」といういい方で、水と人間のかかわりをとりもどそうという動きが出始めている。（1995-35）

とも、誰が見ても近代のものである「ウォーターフロント」が「伝統」（物）として語られることになるのである。

ここで、たしかに「ウォーターフロント」はモノとしては近代のものであってもいわばコンセプトとしては伝統的なものである、と反論されるかもしれない。しかしそうではない。むしろ逆である。「親水」という表現では伝統であると見えるかもしれないが、表現では、さらに文字通り（たとえば城の堀といった）モノとして伝統のものであっても、それを「水辺」として意識するという在り方が近代のものなのである²。堀であれば（埋め立てないで）まさしく — しかしモノとして — 「保全」ということは在りえる。しかし、その「保全」という発想が — 「水辺」としては、さらに言うなら実は「博物館」的に保全する場合も — 近代的なものである。いわば伝統は「創造」（発明）

¹ これは、「歴史の定点をどこに置くか」（1997-253）と問い、「歴史的事実と歴史的イメージ」（254）の問題性として、一事例として沖縄・竹富島の（「伝統」としてイメージされている）「赤瓦」屋根について「島の建物が、古くから『赤瓦屋』と呼ばれている赤瓦屋根のものであったかという、必ずしもそうではなかった」という福田珠己の報告を引用する（255）鳥越においても気づかれているはずであるところである。

² コルバン等を参照。一般的に言うなら、「風景」は近代の事態なのである。なぜそうなのかの説明の基本はJ・リッターの議論に在る。この“風景近代成立説”にまだ納得のいかない方は、解説も含めてその論稿「風景」の翻訳（安彦／佐藤編（2004）所収）を参照して頂きたい。

されるのであって¹、こうした見方は少なくとも学問的には今日では常識となっているところである。保守的文化主義は保守的文化主義としてまさしく近代的イデオロギーであるのである。というかそもそも、「伝統」として「文化」を見る見方が近代的イデオロギーなのである。

しかしながら古川／松田共編の『観光と環境の社会学』においては、或る種近代化を与件として、「観光」との関係において共同体の在り方が問われている。そこでは「文化」は固定的な伝統文化としてではなく — むしろ（単なる）地域の文化といったものとして — 、共同体（文化）のいわば内的展開の事柄として（も）考察されている。「伝統文化」は「観光」の都市的な視線のもとで意識化されてきたのでもあるが — したがって我々は先に、近代的文化主義であるとも呼んだのであるが — 、この書では、そうした都市的視線によって規定されたものとしての伝統文化そのものを語るのではなく、いわば（都市からの）外来の近代化と折り合いをつけるかたちでの伝統文化の内発的展開（＝内発的近代化!?）を説いている。そこで、単純な — 同時に「博物館」化を実際には結果することになる — 伝統文化「保全」を強く思わせる「共同体」の語の使用を避け、「コミュニティ」の語の使用のもとで、（おそらく同様にそうした含意がもたらされてしまうであろう）「生活環境主義」の使用をも回避して「新コミュニズム」が語られてもいる(211)（本の帯では「生活環境主義から新コミュニズムへ」とも謳われている）。²

「生活環境主義」には、そのような、必ずしも伝統主義（保守主義）でないというところが在るのであって、それは当初から見られたところでもあるのだが、彼らもコンテクストによっては、端的に（文化的）伝統主義を説いてもいる。そして、— これが問題であるのだが — 「生活環境主義」にシンパシーをもつ人々の間では「生活環境主義」はそうしたものとして了解されている。上との関連で言うと、この近代社会においては伝統的文化がそのものとしてはまさしく「博物館」的なものとしてしか存在しえないのであるにもかかわらず、そのことに無反省に、いわば心情的なレベルで、あるいは単なる（個人的）“思い”といったものとして、伝統文化の存続・保持が規範的に語られてしまっている。いわば、存在しない（実質的）伝統文化があたかも存在するかのようにその維持・保全が語られてしまっているのである。一般的にも、ここにアイデンティティ（保持）の問題が関わっていると語られている。つまり、そうした「想像」（フィクシ

¹ ホブズボウム（青木保訳）『創られた伝統』紀伊國屋書店、1992 参照。

² 元来の「生活環境主義」はその保守的文化主義において「本質主義」であることができるが、この「本質主義」に対して松田(2008)は、それとの区別において — また「反本質主義」でもなく — 「反・反本質主義」を説いている。

上記英語論文で嘉田も「新しいコミュニズム（の方向の追求）」(2006-51)を語っている。しかし、その論文の末尾では「伝統的なコミュニナルな構造に従うことが、新しいコミュニズム、すなわち、今日の社会に適合した生活環境主義モデルを構築する一つの方法である」(52)と結ばれており、— 厳密に言うなら「今日の社会に適合した」ということが内容的に語られぬかぎり — 松田的な「新コミュニズム」の含意はないものと思われる。

ョン) に即してアイデンティティの保持がなされているのである。我々が言う「保守的
文化主義」とは — 単に「文化」を有意化するものではなく、あるいはさらに自律的な
ものとして「文化」を有意化するというものでもなく — (狭義に) これを意味する
ものである。そして、我々が言う“「生活環境主義」的発想”とは — いわば単に外延拡
大的にではなく内包的明示化的に — 、こうした傾向を意味するものである。

五 「環境社会学」の位置と「生活環境主義」

「環境問題」に定位するとしても「環境社会学」は、いわば事実学として、社会学の
一領域として人々の問題解決(行動)という社会的事実を問い、その事実の説明の妥当
性を競うものとして始まった。「生活環境主義」もその初発の動機はそうした実証科学的
立場に立つものであった。しかし、実証科学として環境問題の説明を志向する環境社会
学においても、環境諸思想からの影響もあって、いわば世界観レベルの事柄として、
そもそもの「社会」が自己完結的な領域ではなく「環境」という制約下に在ることが次
第に意識されてきた¹。その意識を強くもつものとして、「環境社会学」は従来の — 「社
会」を自己完結態とみなす — 「社会学」そのものに対してパラダイム変更を迫るもの
として展開されてくることにもなった。(この辺りの事情は、「環境経済学」の展開²と類
比的である。)

アメリカにおいてここに、いわゆる HEP/NEP (「人間例外主義(Human Exceptionalism
Paradigm)」ないしは「人間特例主義(Human Exemptionalism Paradigm)」／「新環境パ
ラダイム(New Environmental Paradigm)」) という論争軸が形成されてくることにもなっ
た。諸生物種のなかで、前者は人間は例外・特例であるとするもの、後者は基本的に同
じであるとするものである。このパラダイム規定は Catton, W. R. /Dunlap, R. E. が導入し
たものであるが(1978)、彼らは、「人間の本性についての仮定」「社会的因果関係につい
ての仮定」「人間社会の文脈についての仮定」「人間社会への制約についての仮定」につ
いて、それぞれのパラダイムの見方を挙げている。(なお、HEP の前提として DWW (欧米
の支配的な世界観も挙げられている。) 第三についてだけ両「仮定」を挙げると、前者が
「社会的・文化的環境が人間に係わる事柄の決定的な文脈を与え、生物的物理的環境は
ほとんど関係がない」と仮定するのに対して、後者は「人間は有限な生物的物理的環境
の中で生活し、それに依存している。その環境が人間に係わる事柄に対して強力な物理

¹ ダンラップ／マーティグの編著(1993)は、副題に示されているように「環境運動」を扱ったものであ
るが、一章を割いて、「ラディカル環境主義」と関連づけるかたちでこの「思想」の一つとしての「デ
ィープ・エコロジー」に触れている。

² たとえば(「環境経済学」としての)「エントロピー経済学」などを想起して頂きたい。

的生物的な制約を課している」と仮定する。¹

NEP は、一つの（研究のための）理論的パラダイムであるが、同時に、次第に、（当の分析対象でもある）人々の意識内容を成すものともなっていた。そういうかたちで、一般的に世界観が環境を強く意識したものともなっていたのである。そうした変化は、世界（少なくとも先進諸国）に共通の事態であり、日本も例外ではなく、そうした時代変化の中で「生活環境主義」も — 特に「生態系」を重く見るかたちで — （彼らが言う）「自然環境主義」の内容を受容していくことになる。

（「環境プラグマティズム」という — 環境倫理学を問う）我々からしてここで注意して欲しいのは、NEP それ自身は規範的パラダイムでは決してないということである。それは、基本的に実証分析のための理論的枠組みといったものであって、それ自身として「非-人間中心主義」を説くものではない。これで言うならそれは、そうした規範的主張の根拠となるものとして、 — であるから、「社会」の基底である環境の点で、人間の「生存」を確保するために「社会」の在り方を規制すべきであるというかたちで — （逆の）「人間中心主義」（的「環境倫理」）が前提とすることができるものでもある。そういうかたちでNEPの世界観的主張は、人間中心主義、非-人間中心主義のいずれの規範的主張に対しても、一つの根拠を与えるものであった。

この規範的主張 — これは「世界観」と、その規範的成分内容として一体にもなっている — は、環境倫理学上のものであるだけでなく、同時に、人々の意識内容を成すとともに、諸社会科学、したがって（当の）「環境社会学」の — 必ずしも規範的主張として語られるわけではないが — 内容を成すものともなっていた。諸社会科学においては、これで言うなら圧倒的な部分が「人間中心主義」である。「生活環境主義」も — （人間の）「生活」を語る限り — 当然にそうである。これは、一般の人々の意識における「非-人間中心主義」の占める比重の大きさと対照的であるところである。（連想的誤解を防ぐべくここで簡単に確認しておくが、前者の基本的意味は「人間の利益（確保）に特別の重みを置く立場」のことであり、後者は「そうではない立場」である。²）人々の環境言説は多く非-人間中心主義的であるのだが、問題は、そうした人々が「生活環境主義」

¹ Catton, W. R. /Dunlap, R. E. (1980-34). 満田(1995-65)の邦訳を使用させて頂いた。なお、谷口(1998)にその要約が在る。

² 厳密に見るなら後者は、人間と自然（物）とを対比させるとして、（逆の）「自然の利益に特別の重みを置く立場」と「人間と自然との利益に等しい重みを置く立場」とに区別し、 — 「自然」を「生命」に限定して — 前者を「生命中心主義(biocentrism)」と呼び、それを後者としての（いわば狭義における）「非-人間中心主義」から区別される場合も在る。たとえば Eichner, T. /Pehig, R. (2006)参照。また、自然を「生命」（のみ）と、それを含む全自然とに分け、 — 無生命の利益といったものをも想定しつつ — 「生命中心主義」とも区別して「生態系中心主義(ecocentrism)」のカテゴリーが設定される場合も在る。たとえば Stenmark(2002)参照。これらは、主として経済学系統で見られるところである。なお、環境倫理学において、「環境倫理」として、これらに対応する分類も成されているが、これについては、たとえば「人間非中心主義」（=非-人間中心主義）を「パトス中心主義」「生命中心主義」「生態系中心主義」に分類する丸山徳次(2004-7f.)を参照。

を受容して（しまって）いるところに在る。規範的には人間中心主義である「生活環境主義」が「非-人間中心主義」的意識において受容されているのである。

このことは、「生活環境主義」が定位する「生活」がその人々の「生活」 — この場合、「文化」をも含むとしてむしろ「生存」（領域）を中核とした通常の意味でのものである — であることとも照らし合せて見るなら、人々の意識における或る“ねじれ”の存在を意味する。すなわち、人々は「非-人間中心主義」をいわば“建前”として（のみ）もっていて、その行動 — というか、その定常的部分、すなわち「生活」 — はそれとはまた別であるという事態が成立している。そしてこれは、先に問題としてきた（「生活環境主義」が説く）「文化」の意識の問題性と平行的な関係に在るところである。我々は、であるがゆえに、「環境プラグマティズム」を問う作業の一貫として「生活環境主義」を問題としているのである。

六 「環境プラグマティスト」の「生活環境主義」受容

日本において最も先鋭に「環境プラグマティズム」を説くのは白水土郎である。彼は、環境倫理学の、特に「人間中心主義」対「非-人間中心主義」という論争を思弁的なものであると見て、それに対して「行動」を説き、そのための「合意」ということに即して — かつ、政府による政策というより — 民間の人々の間での環境に関わる「合意」を、かつ同時に村落共同体型のそれを重視して、そこに「生活環境主義」を高く評価する。たとえばこう語られている。

日本において、フィールドワークを通じて地域の固有性や様々な意見の存在を検証することで、環境政策へのより実効性のある提言を目指している研究として、環境社会学の分野、特に鳥越皓之の業績が挙げられるかもしれない。彼は環境問題やまちづくりに関わる様々な人の聞き取りから、特定の利害を持ったグループの「言い分の形成」の、いわば力学を分析する。「主義」の対立を固定的に捉えるのではなく、より良い地域社会の形成にコミットするような市民の価値観の変容プロセスが、そうした研究の蓄積を通してより理解されるようになれば、特定の問題における対立を調停させ合意形成に導く上で資するところは少なくないであろう。(2004-174)

ここには、(元来)基礎学である「(環境)倫理学」あるいは「(環境)哲学」の思弁性＝無実行性へのいらだちが在る。そうしたいらだちから実行性をもった「環境社会学」へのシンパシーが(まず)語られているのであるが、しかしながら、基礎学とはまさしく基礎学としてそうした思弁的なものであって、そこに実行性を求めるのは本来“ない

ものねだり”である。(いま自然諸科学を近代的なものに即して数量科学と見るとして、これらに対する数学(そのもの)を基礎学として挙げることができる。「倫理学」(あるいは、それを含む「哲学」とは、この数学に相当するものであって、それがそれ自身として個別自然現象を説明するものでなく、ましてや(技術として)自然に関わる諸問題について発言するものでないと同様なのである。)それに対して、実証科学としての「環境社会学」は、まさしく“実行”の渦中に在る人々の諸行動を分析するものとしてそれ自身実行性をもっている。¹

「合意」は専一に実証研究の事柄であるということではなく、それに関する理論科学的＝基礎学的研究も在りうる。政治哲学・社会哲学として展開されているものもそうである。因みに言うなら、Nortonの最近著(2005)は一種結論としてハーバマス討議理論(研究)を展開しているところが在る。いわば仕事が思弁的なものに向かっている(立ち戻っている)のである。白水自身は「実効性」と言っているが、こうした理論的「合意」研究は(即効性という)実行性もたなくても — いわばボクシングにおけるボディー・ブローのように効いてきて — 基底的なかたちで「実効性」をもつこともできる。「(環境)倫理学」としては — 役割分担的に — こちらの方を志向すべきであろう。

しかしながら、そもそもなぜ「環境社会学」(一般)でなく(特殊)「生活環境主義」であるのか。これは、 — 「環境社会学」内部で — 白水が評価する「力学の分析」の点でまさしく分析が不足であるとして(逆に)「生活環境主義」が批判されてもいる²というところから見ても当然問えてくるところである。我々はそこに、「(環境社会学)内部で」「生活環境主義」が特殊にもつ或る特定イデオロギー(規範的主張)へのシンパシーが実際の動機となっているのではないかと見ている。それは文化主義としての「生活環境主義」である。白水は、「(生活環境主義)の実行性への志向そのものではなく、この — それ自身は実行性とは別内容のものである — 文化主義にこそ惹かれているのではなからうか。上の引用箇所と同趣旨の部分を含む或る論稿(2000b)において、その部分に先行して、同じく鳥越を評価して、

彼は、地球規模での環境問題の議論がしばしば、地域に生きる人々のより良い「生活」の問題を飛び越して「生存」の問題に重点を置きすぎる点を批判し、……(125)

と記されている。この短い文章から読み取るのはやや強引であろうが、ここで「より良い「生活」」と言われているものは換言するなら「文化」をもった「生活」である。すな

¹ 「(環境)社会学」には「理論科学」という側面も在る。先に挙げたHEP/NEPパラダイムはこの理論科学的展開として提示されたものであるが、それに対して「(環境)社会学」内部から — 同様の趣旨で — 思弁的であって現象分析に役立たないという批判がなされたことも在る。たとえばButtel, F. H. (1987)参照。

² たとえば三浦(1995)参照。

わち白水は、「生活環境主義」についてこの「文化」の主張にシンパシーを抱いているのである。¹

七 「里山」の主張はどのような位置を占めているのか

実は、上の引用箇所そのものから言えるのは（単なる）「文化」の主張ではあっても、まだ（我々の意での）「文化主義」ではない。しかし、非明示的なかたちではあるが、白水にもそれは在る。しかも、論の展開を進める重要な論拠として機能している。それは、彼の「里山」の提示の仕方に表われている。

「環境プラグマティズム」の、したがって白水の批判のメイン・ターゲットは「非人間中心主義」である。そしてそれは、（我々からすれば）字義通り人間の利害の特別視を否定するものとしてというより、表面の論理展開においては、「自然対人間といった二項対立の図式」（2000b-42）を前提とするものとしてである。「里山」はこの「二項対立の図式」を否定する（事実認識的）根拠として持ち出されるものである。こう語られている。

さてもし、人間の圧倒的な活動と増殖が事実問題として自然に対して否定的な影響しか主として及ぼしていないのなら、倫理的に人間の優越を否定することには一定の意味があるかもしれない。しかし、……人間活動が優越あるいは主導的役割を果たしている生態系が、歴史的に形成され維持されている事例があることを忘れてはならないだろう。ここでは日本の「里山」の生態系に即して、その点を確認して行こう。（66）

すなわち、「里山」では、いうまでもなくそれは人の手が加わった — その意味で、「非-

¹ 鬼頭秀一も「環境倫理学」に多少近いところに居るが、文字通り「倫理学」者として他に菅原潤の名を挙げておく。彼は（も）、鬼頭を「生活環境主義」に近い立場のものと位置づけつつ、「自然環境主義」を退けて、

このように考えれば、鳥越と鬼頭のそれぞれ提起する生活環境主義と生身の自然は、私たちが日頃は忘れ去っていた人間と自然のそもそもの関わり方を反省させた上で、すでに手垢のついた表現だが、「地に足の付いた」自然保護を構想するという意味で重要なことが分かる。（187）

と述べて両者の立場に賛同を示す。そして、自身の元来のテーマである「風景」論と関連づけて、風景論上の自身の立場がこれらと近い位置を占めると考えている。「風景」はまさしく「文化」事象であって、この点からも — その「風景」論そのものについて、その中核であるヨアヒム・リッターや加藤典洋の解釈について違和感を感じていたので — 菅原の議論については別途検討してみたいと考えている。私自身の風景論については、安彦／佐藤編（2004）等を見て頂きたい。この両者への言及を含むものも在る。

人間中心主義」が持ち出す「原生（林）」に対して言うなら人工林である — ものであるのだが、その人の手が加わるといふところに存立している人間の利害追求と自然（物）の利害とが共存している（端的には、そこに「原生」以上に多様な生物種が繁栄している）とされる。

つまり、少なくとも「里山」において、いわば人間—自然の利害共存体が存在するのであって、この事実から見るなら両者の利害の対立に即して自然の利益の方を有意化して非-人間中心主義を説くことは誤りであるというのである¹。しかしながら、（リージョナルな里山に対して）グローバルな地球大的視野から見るなら、— 端的には生物種絶滅に見られるように — 人間の利害追求が自然の利害を損なっているという方が基本事実である。（逆に）その点から見るなら、「里山」の主張は決して利益共存性を追求することにはなっていない。それは、そこで反対の人間中心主義の方を端的に説くのであるのなら、別に問題とならないところである。しかしながら、Nortonを始めとして環境プラグマティスト達自身は、（グローバルに）自然の利益を損なう在り方を「強い人間中心主義」と呼び、自らを、それに対する「弱い(*weak*)人間中心主義者」と規定する。すなわち、グローバルな環境問題についてもその立場を主張するものである。

だが、「弱い人間中心主義」とは何なのか。これ自身はNortonに即してテーマ的に論ずるとして、ここで白水の主張として確認しておきたいのは、利害共存体としての「里山」の主張の位置である。誤解を防ぐために言うが我々も、里山そのものがそうした利害共存体であることは認める。問題は、グローバルに見るならそうした共存体は現在存在しないということである。その事実の無視が — 端的には乱開発—生物種の絶滅といった事実を無視することになって — むしろ端的な人間中心主義となっているということである。（利害共存性を言う限りで）それを否定しているのであるが、「里山」を語ることによってその否定が半ば欺瞞的に無化されていることである。

ここで、地球大的なレベルでいわば「里山」化を志向することが含意されていると見ることも不可能ではない。それは換言するなら地球（社会）を産業革命以前の状態にでも戻すことの主張であろう。しかしながらそれは、現時点での人間の利益（享受）状態を基準として言うとするなら、（その状態の否定を説く）端的な非-人間中心主義である。これは、彼において認められないところであろう。

¹ 白水は、自然—人間の利害対立性に対して、

ある種の生物個体や種の存続そのものさえも、長期間にわたる人間の自然への働きかけによって形成された環境に依存している……。さらに身近なところに目を向ければ、都市に巣くうゴキブリやカラスやネズミ……は、明らかに人間の作り上げた人工環境の中で一定のニッチを見出して、その個体数を維持あるいは増大させている(2000b-57f.)

として、端的には、都市文明 — 一般の理解ではグローバルにはこれが生物にダメージを与えているのであるが — における人間の利害追求と「ゴキブリ」等との利害共存性を指摘している。

というか、そうした発想法を白水は採らないのだと我々は見ている。彼の論の基点はむしろ「自然とのあるべき関係」という観点である。その観点から彼は鬼頭秀一を評価的に援用して

例えば鬼頭秀一は……まず自然と人間の二分法ではなく両者の「かかわりの全体性」の分析へと向かう。そして例えば遊牧民が動物を飼育して食べる、といった「生業」の中に……「人間中心的であるのか人間非中心的であるのかという次元ではなく、自然とのかかわりのあり方という次元から」解釈・判断すべく、関係性の「切り身／生身」という新たな対概念から考察し直してみせる。(2000b-59)

と述べている。

ここは「里山」礼賛と異なってひょっとして氏自身も（論理構成上）“まずかった”とされているかもしれないが、「里山」と異なって「遊牧」関係態は決して利害共存体ではない。そこには人間－動物の間に前者が後者を食料とするという一方的な（利害実現の）関係が在る。にも拘わらずそれが「あるべき関係」として提唱されるのは、人間（の利害）から見て — 「切り身」ではない — 「生身」という豊かな関係が在るからである。しかしそうではあっても、それはあくまで人間から見てのものであって、換言するなら人間の利害追求の観点からのものである。にも拘わらずそれが説かれるのは、 — 「生活環境主義」のタームで言う — （単なる）「生存」の次元を超えた「生活」の、普通の＝我々のタームで言う「文化」が存在しているからである。すなわち、この「文化」の確保こそが白水の立論の（非明示的な）論拠となっているのである。そしてこれは、何も白水に限ったことではない。一般的（一般の人々の）レベルで言うなら「言説」としてそれは多数派のものである。¹

¹ 鬼頭は、中岡哲郎の幕府末期・明治期における近代的製鉄技術の導入に伴う問題性の議論を援用して(127)、「リンクのネットワーク」の議論というものを提示している。まず中岡に即して、江戸（以前）の日本における製鉄法（たたら製鉄）について、木炭問題・輸送問題・砂鉄問題・送風問題といった（全）問題を解消するかたちで、「社会経済的リンク」が存在していたことを確認する(133f.)。説明のためにこう言っていると思うが、製鉄（そのもの）を支えるシステムがいわば持続性をもったものとして存在していた。中岡＝鬼頭によれば、しかるに近代的製鉄法の導入は、このシステムに対して外的なものであって、従来の「社会経済的リンクとの間で大きなギャップ」(134)をもち、それに変更を促すものであった。端的には（石炭への転換というかたちで）「木炭」生産業を衰退させることになった。なおここで「環境」という観点から、従来の木炭生産（そのもの）が森林破壊を「最小限」にするものとして、いわば環境を含むかたちでシステムが成立していたことが暗示されている。それに対して「石炭」生産は、 — それにともなう自然破壊をいわば「外部経済」と見る従来型（新古典主義）経済学とも連動して — 一つの問題性をもつものと捉えられている。

鬼頭によるなら、伝統社会の「社会経済的リンク」はそれ自身「文化的・宗教的リンク」とリンクしたものであった。鬼頭は、そうしたいわば総リンク（「ネットワーク」）における（各産業における）人の「かかわり」を、それが「自然」とのかかわりをもつとして、その側面から「かかわりの全体性」(126)と呼ぶ。それは換言して、「社会的・経済的リンク」における「自然」とのかかわりが「生業」であり、「文化的・宗教的リンク」における「自然」とのかかわりが「生活」 — これは「生活環境主義」が言う「生活」に近い — であるとして、その「生業」と「生活」の全体的なバランスが成立していた

ということでもある(126)。彼は、「食」の場面に即して、この「全体性」において「自然」は「生身」であったとも表現する。そしてそれは、そうした「全体性」が存在しないシステムにおける「自然」が「切り身」であることと対比される(127f.)。

鬼頭のこの纏め方は使い易いので、これに従って述べてみたいのだが、我々にとって問題は、彼が言うように、近代社会において両リンクが切断され、換言するなら「生業」が「生活」から切断されているとして、それがどのように再接続される(という)のかということである。これで言うなら、「全体性」を回復するために伝統社会に立ち戻るか、「生活環境主義」が事実上これを説いていることになるように、かつて「全体性」のうちに在った「生活」(つまり伝統文化)を「保全」するか、という選択肢しかないということになるということである。「里山」への定位は、後者の線で、部分的なカタチで伝統社会性を復権させるということである。しかしそれは、実は「生活」の「博物館」化であって、本当には「全体性」の回復ではない。(鬼頭は、鳥山敏子に触れているが、その実践も同様なものである。)

鬼頭自身認めるように近代社会がこの切断を必然とするとして、彼は「伝統社会や先住民の生活に移行することを想定しているわけではない。……社会的・経済的リンクと文化的・宗教的リンクの間のネットワークが、システムとして、伝統社会に暮らす人々や先住民の生活と、ある程度、同型的なものになるように「つながって」いくことを考えていきたい」(140)と(は)述べているが、それは単なるスローガンでしかない。(しかるに問題は、それが一つの社会構想といったものとして人々には受け取られていることである。そういうカタチで実は来るべき「社会」に対する思考停止を帰結させているのである。)

近代を超えるとしても、伝統社会から近代社会へと移行した必然性をまず踏まえてのことでなくてはならないであろう。一つの考察点として「人口」の問題の評価を聞いてみたいところである。近代への移行の本質は生産力の上昇に在る。そしてそれが人口増加を帰結した。それは単純に問題としてのみ見られることが多いのであるが、それはトータルとしての(物質的)幸福量の増大である。幸福の最大化を基本原理とする古典的功利主義からするなら、幸福のいわば主体としての人口数は有意化される場所である。これに対するカタチで、伝統社会への復帰は、幸福量の非有意化を帰結する。(伝統社会が(可能的に)近代社会と同量の人口を担えたとはい底考えられない。)彼もまた「幸福」を基本原理としているとして、ここでたとえば「平均的功利主義」でも説くのであろうか。あるいは、物質的には貧しく(ということは不幸)であっても、それを上回る文化的幸福が伝統社会には在ったというのであろうか。しかし、その点で可能性が在るとすれば、おそらく、「宗教」における — 死の不安という不幸の解消という — 幸福のみであって、(今日)「文化」という場合のものはほとんど現在より少ないであろう。(ちなみに筆者の一テーマで言うなら、「風景」としての自然との関わり(という幸福)は近代世界に固有のものである。)いずれにしても、— ここは鬼頭にも肩入れしている白水に言いたいのであるが、— 「倫理学者」であるのなら、そのいわば「本業」として「幸福」そのものについて(まず)考えて欲しいところである。(ちなみにイリイチは、おそらく「幸福」には定位していないと思われる。「幸福」の基底にそもそもの「生きているということが」在るとして — 伝統社会における平均寿命の短さをも想起して欲しいが — 、イリイチは「生」の受苦性の事実をも見据えている。)

ちなみに哲学系の環境論として一つの到達点とも言いえる亀山純生の著作(2005)は、我々から見れば基本的にこの鬼頭と — したがって「生活環境主義」とも — 同じような「共生」を立場とするものであるが、二つ前の段落で言った「スローガン」性を越えている。彼もまた「伝統」を(たとえば「江戸」を(201))有意化するのであるが、しかし同時に、「伝統や文化の「イデオロギー的意義」と「参照的意義」を区別しつつ批判的に継承すること」を強調している(201)。これは、「生活環境主義的発想」が — スローガンの次元に留まることを越えて、あるいは、そうであっても単に経験的・個別的に模索することを越えて — (さらに)生産的に展開していくべき一つの方向を原則的に示すものである。少し長い引用になるが、「伝統的日本思想」について語られているところを示しておく。

私は、東洋(日本)の伝統的思想の現代的意義という場合に、これまで混在してきた二つのアプローチを、方法的にきちんと区別することが重要だと提起した(亀山 二〇〇一)。

一つは、過去の東洋思想・日本思想の中に現代の環境問題の解決や環境倫理のために、どんな新しい論点を理論的に提示するかである(参照点の意義)。

この場合参照されるべき東洋思想・日本思想は、民衆生活での伝統性や現代市民への影響の有無と無関係に、むしろ頂点的思想や体系的哲学に焦点がおかれよう。しかも、そこに環境問題解決へ導く普遍的な体系的思想があるなどという幻想ないし過剰期待をすてることが肝要である。……環境問題は現代の市場原理主義社会ないし大工業文明の中で固有に生じているのであり、どれほど偉大な頂点的思想であれ、歴史的社会的基盤が異なる過去の思想に、現代が期待する環境思想がありようもない。だから、参照点としての要は、過去の頂点的思想のどこかに、部分的であれ現代の間

我々の見るところでは、白水達が説いているのは、たとえば「強い人間中心主義」に対して「弱い人間中心主義」を主張して、人間の利益追求に一定の制約を課すというのではなく、(自然に対する)人間の在り方の主張として、単に別様の(文化的)利害追求を有意化することである。

八 「収束仮説」をめぐって

「環境プラグマティズム」の基本主張は、Nortonが「収束仮説」として纏めた考え方に在る。すなわち、「人間中心主義」的に人間の利害から考えていっても、「非-人間中心主義」的に自然の利害から考えていっても、(実際の政策決定の場面において)結論は一致する(converge)というものである。Norton自身 — 自らを「行動的環境主義者」として規定しつつ — こう述べている。

環境主義者達は環境的諸価値に関する……不一致に関心をもっているが、行動的な環境主義者達は、一つの経験的仮説、すなわち収束仮説を受容することによって、この争点について和解している。[行動的]環境主義者達は、長期的には全体としての人類の利益となる政策は自然の「利益」にもなるであろう、また逆も成り立つであろうと考えている。(1991-240)

「人間中心主義」「非-人間中心主義」の対立は、まさに利害に関して、人間の利害と自然の利害とが対立関係に在るというところに出現する。伝統社会(あるいは里山)にはなかったとして近代社会はこの対立の事態をもたらした。しかしそれは、(端的には絶滅自然種に示されているように)自然の利害(各生物種の「繁栄」)を非有意化するかたちで人間の利害に定位して無化されてきた。「環境」保全が語られるようになってきたのも、この人間利益の追求が長期的にはむしろ人間の利益を損なうことになるという認識のもとにおいてである。したがって(人間の利害に定位する)「人間中心主義」からしても現在の利益追求に制限をかけなければならないというのであるが、「非-人間中心主義」はそれを、自然の利益の確保にまで配慮対象を拡大しようというものである。しかしながらNortonによるなら、この「非-人間中心主義」的主張はいわば別個の主張としてなされることの不必要なものであって — したがってまた自然の「内在的(intrinsic)価値」

題解決へのどんなヒントがあるか、その一点にある。

もう一つは、現代社会に何らかの影響をもつ伝統思想が、環境問題解決への市民的理念形成に、実践的にどんな意義をもつか、である(イデオロギー的意義)。

この場合重要なのは、どんな観念や見方がどういう意味で、伝統思想といえるのか、現代に影響しているといえるのかの吟味である。……(強調原文)(39f.)

などを語る必要はないのであって —、「人間中心主義」が人間の利益を追求するもの
として、それが長期的かつ人類全体のものであるときは — そうした利益を追求する在
り方を Norton は、短期的かつ自己利益追求の在り方と区別して「弱い人間中心主義」と
呼ぶ —、「非-人間中心主義」の主張と実質的に（つまり政策として）同じものとなる
のである。

だが、そうした長期的利益追求であるなら本当に自然の利益と一致するのであろうか。
Norton は本当に、そうした利害共存性を説いているのであろうか。別稿では「収束」に
ついて、これとは別様な、あるいはより限定的な語り方もされている。「収束仮説」を批
判する McShane, K (2007) に反論してこう語られている。

人間中心主義者達はしばしば、自然を精神的に [も] 価値づける。大部分の人間中
心主義者達は、自分達が多くの理由から事物を価値づけており、それには使用や他
者、尊敬、畏敬、さらには情愛 (affection) も在ると思っている。……/「弱い人間
中心主義者達」 — すなわち、政策を単に経済的価値だけではなく人間的価値の全
範囲に基づける人達 — は、この生態系を保護することに関心 (interest) を表明す
ることができるが、それは、彼らが生態系を愛しているからであり、また、将来世
代の人々がこの生態系から得られる楽しみを奪われるべきではないと感じているか
らである。だが McShane は、極めて狭い意味での「利益」を用いて — これは非-
人間中心主義者達の共通のたくらみである — ……どの人間中心主義者達も場所や
種を「愛する」ことができるということを否定している。(2008-9f.)¹

「収束」の主張は、「自然」の利益（「繁栄」）の確保がそれ自身人間の利益となるという
主張を骨子とするものであるが、ここから明らかなのは、その際の人間の利益はいわゆる
物質的利益 — その過剰な追求が環境問題を引き起こしていると通常考えられている
—（のみ）ではなく、そこには非-物質的利益も含まれているということである。物質
的利益（のみ）であれば人間・自然の両者に共に利益となるというのは実はないのであ
って、自然の利益（これはほぼ定義的に物質的利益である）を確保するためには人間
の方はその物質的利益追求に一定の制限を課さなければならないのであるが、しかし「自
然」の利益に配慮することのうちにそのいわば利益減少分を補うかたちで別種の非-物質

¹ ここで簡単に「愛」が語られているが、それは — それ自身としても — たとえばイエスの「隣人愛」
観念（の分析）などに即して、なお解明されるべきものである。「環境」との関係で多少これを試みた
ものとしても「前稿」（122-4）を参照して頂きたい。なお、「……（の分析）」と記したのは、キリスト
教思想研究内でも「隣人愛」観念の理解が単一でないからである。これについては、我々としては — 「厚
生経済学」起源の「真正 (genuine) 利他主義」とも整合化させつつ — とりあえずは Nygren, A.（英訳書
Agape and Eros, S·P·C·K, 1954）のものを採用している。

的利益の実現があって、そのかぎりで両者の利益は両立するというのであろう。¹

白水が、いわゆる「アマミノクロウサギ」訴訟運動について、

環境倫理における人間非中心主義の典型的な主張である「自然の権利」概念が、いつのまにか人間中心的とも取れる「自然とのかかわりの権利」として、いわば換骨奪胎して輸入されているという事態の経緯を鬼頭はアマミノクロウサギの権利訴訟を実地に取材して報告する別の論文で、「あきらかに「誤解」にもとづいている」と見なす。しかし興味深いことに、ウェストンが概念の「誤用」の創造的役割を評価するように、鬼頭はその「誤解」の生産的な役割を重視する。……鬼頭のこうした考察は、ウェストン流に表現すれば、抽象的理念と人々の価値観が「共進化」する固有の過程を検証している点において、まさしくプラグマティックなアプローチの好例と言えるだろう。(2004-175)

と語るときも、まずはこの意味においてであろう。「自然の権利」という「外来の思想」が単に日本的（あるいは地元的）に「思想的に進化」したということではなく、自然（アマミノクロウサギ）の側の利益を人間の側での非-物質的利益として語るという語り直しが評価されているのである。

しかしながら、「自然」の利益を損なう「環境問題」の原因が人間の物質的利益追求に在るとされている以上これは当然のことであるが、求められているのはあくまで人間の側での物質的利益追求の制限である。非-物質的利益の実現の主張は背後にこの物質的利益水準の低減の容認を伴っているはずである。これが在って始めて「弱い人間中心主義」は（量的な意味で）「弱い」ものとなりえる。人間の利害と自然の利害とが対立関係に在るとして「非-人間中心主義」はそれに基づいて人間の利益追求の大幅な制限を説くわけであるが、環境プラグマティズムが実質的にこれとの間で意見の「収束」ができるというのであれば、それは、この大幅な利益追求制限を — いわばそれに吊り合う大幅な非-経済的利益の実現が在るとしつつ — 語っていることになる。そうであるなら、それは既存の「非-人間中心主義」と同じものである。あえて、それとの相違を語る必要はないということになる。そうではない、「非-人間中心主義」のように単なる利益制限を語るだけではなくポジティブに非-物質的利益の実現をも説いているのである、と述べられているわけであるが、（非-人間中心主義の）Muir も実は同じ語り方をしている。自然

¹ ちなみに、人間の（物質的）自己利益の制限によって自然の利益が確保されるのであるのだが、これを — 自然の利益と無関係に自己利益の制限としてのみ捉えて — それ自身が（別種の）自己利益となるとするなら、これは、倫理学の中核問題であるいわゆる“why be moral?”問題に対するプラトン型の回答（自己利益を断念して「正義」を守ることが真の利益になる）と同じ発想となる（安彦他(1992)所収の拙稿参照）。しかし、この真の利益は — 構造的には苦を快とするマゾヒストのものと同型のものとして — 言うとするなら（自分の善の実現という）道徳的利益であって、Norton のものはこれとは異なると了解するのが妥当である。

保全の根拠として「美」（という人間の非-物質的利益）を挙げるときが端的にそうである¹。あえて「収束」などということは不要であって、（彼らが言う）「（強い）人間中心主義」に対して単純に（既存の）「非-人間中心主義」に加担すれば済むことでもあった²。

そうではないと言うのであれば、自然に配慮して人間の側での物質的利益追求の制限の度合いが、あるいは「自然」保全のために必要な制限のその度合いの認識が異なるということになる。「環境プラグマティズム」からするなら、「非-人間中心主義」は過剰に制限を課しているというのであろうか。「生活環境主義」が、「自然環境主義」は「生存」のレヴェルでしか語っていないとして「生活」へ定位するときは、そうである。この「生活環境主義」を受容する日本の環境プラグマティスト達も同様なのであろうか。しかし「非-人間中心主義」は、（逆に）自分達が語る制限の度合いが必要であると反論することになるであろう。ここは事実問題としていずれの認識が妥当なのかという問題が残ることになる。そして我々の見るところでは、やはり「自然」の利益にどこまで配慮するのかという点でなお相違が在る。

しかしながら、いずれにしても「自然」保護は、人間が行なうこととして、その人間の間での意見のまさしく「収束」として人間内の事柄である。「環境プラグマティズム」そのものにもこの主張を読み取ることができる。そこでは、人間間の意見集約といった意味で「収束」が語られているようにも思える。換言するなら（人間の間での）「合意」ということが重要な論点として挙げられていることになる。その場合、通常のコスト・ベネフィット分析的発想の枠内で端的にはたとえば「仮想評価法」を用いて、人々のそれぞれにおいて異なるコスト・ベネフィットを集計し、ネットとしてのベネフィットの最大値を求めるというかたちを採ることが想定される。Norton も近著ではもはや「収束仮説」を語らなくなったが³、その理由としてこの手法で十分だという認識が在るので

¹ これについては、美的対象として自然の — その美的「内在的価値」の — 「保存」を語るものとして — 「大聖堂見方(Cathedral View)」として一般化的に — 問題とした「前稿」(118-122)を参照して頂きたい。また神崎上記論稿 — それは本稿同様に「環境プラグマティズム」の「収束仮説」を問うものである — との関連で次のようにも述べておきたい。神崎は、「原生自然の保護を実現するために、後年の彼[Muir]は公の場面では自らの非人間中心主義的な価値観を隠し、人間のためになるような自然の利益に訴えかける人間中心主義的なレトリックをあえてカムフラージュとして用いるという戦略を採用することになる」と述べている（紹介している）が(2008-26)、我々はMuirの（元来の）美的自然言説のうちにいわば基底的なレヴェルで「人間中心主義的なレトリック」が用いられていると見てもいいと考える。

² このように見ることは、しかしながら、既存の「非-人間中心主義」が実は — Nortonによれば、Nortonとも同じものとなるかたちで — 「人間中心主義」であるということに（も）なる。これに対して「前稿」は、そうした（最）広義で「人間中心主義」であるのでもないいわば強義での「非-人間中心主義」の在り方を（仮設的に）提示したものである。

³ *Sustainability*ではこう述べられている。

収束仮説は、条件的に、それが提案された意味において、すなわち二元論的カテゴリーを仮定するコンテキストにおいて理解されなければならない。収束仮説は、この意味で、人間の利益対非-人間の利益という二元論的カテゴリーを仮定するのであって、その仮定のコンテキストにおいてのみ意味を成すものである。本書においては私は、環境問題を議論するのに非-二元論的で、よりイデ

オロギ一的でない言語を採用して、多様な価値の提唱者達が共有の尺度・政策の点で収束することが予期されている。……/……収束仮説の仮説的本性を前提とするなら、……それに対する反対仮説である発散仮説(*divergence hypothesis*)を理解したり、ましてや支持することがいかに困難であるであろうかが明白となる。それゆえ私は、「人間の利害は自然の利害から離反する」という言明が意味をもつということを疑っている。……自然を損なうであろう何らかの変化が特定されるとき、常に他方で、疑いなく、利益を得るであろう何らかの種が見出されうる。これと同様に、自然には有害であるが人間に有益である何らかの行為が特定されるとき、常に、その行為は長期的には人間に不利益となるであろうと論証されるであろう。(強調原文) (508-10)

短期的に見るなら人間の利害と自然の利害とは対立(「発散」)するように見えるが、長期的にはそうではなくむしろ一致(「収束」)するというわけである。

しかし、ここで最後から二番目の文に留意して欲しい。そこで言われているのは、人間の(長期的)利害と一致するのはいわば総体としての自然の利害であって、特定の自然種の利害ではないということである。人間の利益追求は特定の自然種の利益と相反することは在るが、その場合でも逆に一致する(別の)自然種が存在するというのであって、そういうかたちで人間の利益は自然総体の利益と一致するというのである。白水が語る所とここでリンクさせて(やや)揚げ足取り的に言うなら、これはたとえば、都市化によってメダカが減少していくが、それに代わってネズミが増加していく、そういう意味で、都市化という人間の利益追求は(ネズミを含む)自然総体の利益とは決して相反しはしない、といったことを含意することになる。

人間の側から自然を見るならそれは「環境」と呼べるが、したがってNortonは — それがLeopoldの語る所でもあるとして — 次のように語ることもなる。

人間が決して自然から離反してはいない非-二元論的世界においては、一つにされるべき対立的利害というものが[そもそも]存在しないので、収束仮説は退場することになる。二元論を超える世界においては、我々が環境に気を配るのは、それが我々の環境であるからである。(強調原文) (510)

「我々の環境」、すなわちそこにおいて人類の繁栄が在る環境は環境(自然)自身の繁栄をも帰結するというのであるが、しかしそれは、自然をそういうものとして見ているからである。この限りでは、「収束仮説」とはほとんど一つのトートロジーである。これは、 — 了解にもよるが — 端的な人間中心主義でもある。それゆえに、妥当な環境管理政策は、その人間の間での意見「収束」の事柄となるのである。

この辺りについては、少し遡ってStevenson, B.の「収束仮説」批判に対するNortonの反論(1997)を詳細に検討して語る必要が在ろうが、それは別稿を期す(あるいは「環境プラグマティスト」に作業を委ねる)として、ここでは簡単に以下のコメントを付しておきたい。1997年論稿のアブストラクトにおいてNortonはこう述べている。

Brian Stevensonは、驚くべき方向からこの[収束]仮説を攻撃している。彼は、ディーブ・エコロジストに対して、非-人間的自然は内在的価値をもつという立場を帰属させて、この立場が、いかなる種も絶滅を許されないということを意味すると解釈し、そこから続けて、コンテキスト主義への私のコミットは種の普遍的保護を主張することを不許可とする、と説いている。これに反論して私は、最近の科学的発見に依拠して、あらゆる状況において種を保存することは弁護がいかに困難かを示す。(87)

我々としても「最近の科学的発見」に従って、全自然種の保存は不可能であることを認める。自然は動的なものであって、端的には「進化」というかたちで — 人間の活動がないとしても — 一定の種の絶滅を結果している。しかしながら問題は、上の「都市化」 — 「ネズミ」の例から言えるのは、この「進化」には人間の手に原因する場合が在るということである。Nortonは前提として人間-自然の「二元論」を退ける。いわば人間も一つの自然種なのであって、その人間の活動(という一つの「自然」)に原因するものを含めて自然全体は絶えず変化しているのだが、しかしそこには、人間(という一自然種)と人間以外の自然種の間には利害共存性が成立している、とNortonは説いているわけである。それはその通りであると我々も認めうるのであるが、つまり、人間の活動によって自然種そのものが消滅することとはなく、むしろ — 里山を見れば明らかなように — 自然種は増加しているのではある。しかし他方、上の例で言えば、(ネズミに「繁栄」をもたらす)「都市化」によってメダカは絶滅の危機に瀕している。そしてこのことは、 — 自然全体ではないが — メダカの利害とは対立性をもっている。こういうものとして、人間の活動を含んで自然種の繁栄をもたらしている(という)世界は、文字通り

あろう。Eichner. T./Pehig. G. は、Norton の（同様「環境プラグマティスト」である）Minteer, B. A. との共著論稿にコメントしてこう述べている。

人間中心主義と非-人間中心主義との間の亀裂は、少なくともプラグマティックな視点から見れば切り詰め可能だと思える。換言するなら、環境経済学者達は、消費者達によって知覚されるものとして自然の内在的価値への適切な注意を払うということ的前提にして、(全ての非人間的個体の厚生比重をゼロとしながら) 人間中心主義的な社会厚生への慣習的概念を保持し続けることができる。見たところ Norton と Minteer (2002-399) も、こうしたアプローチを、それが「広義での非-人間中心主義」と整合的であることを主張しながら支持している。(2006-66)

これであれば「環境プラグマティズム」は、(利益を経済的利益に限定しないという意味での、いわば広義の)「人間中心主義」(「前稿」(98)のタームで言えば「非-経済主義系統」の「人間中心主義」)である。Norton の(当初の?)主張では、これが — 「弱い

Norton が言うとおりの「我々の環境」なのである。(こういうかたちで「自然全体」に定位するので Norton は (Leopold の)「土地倫理」と相性がいい。換言するなら、しかしそれは、丸山が言う「パトス中心主義」「生命中心主義」、纏めていって(「全体主義」に対する)「個体主義」とは不整合である。「前稿」で我々は在りべき「非-人間中心主義」のかたちを(仮設的に)提示したが、それは個体主義 — 厳密には「種」をも含むいわば広義での個体主義 — に定位するものである。

しかしながら、Norton はここで一つの根源的主張として、そういう(都市化をももたらす)人間の営みはそれ自身「自然」であると言うことができるかもしれない。そして、それを含めて、いかなる「自然」であっても、そのうちに — たとえば食物連鎖とかたちで — 諸生物種の利害共存性を成立させている、と言うことができるかもしれない。それはほとんどアプリアリに真であろう。「ほとんど」というのは、いわば「自然」の自己崩壊ということが在るかもしれないからである。これについては、別個の考察を要する。)しかし、アプリアリに真であるということは空疎であるということでもある。やはり、一つの自然種としての人間とそれ以外の種との間に切れ目を入れ、そこで利害関係を考えるのでなければならないであろう。(Norton の「二元論」批判はこれを始めから不可能としている。)そして、白水が言う「ニッチ」で言うなら、何の活動性の結果として残るニッチなのか、人間の活動によるそれか、人間以外の活動によるそれか、と問い、前者から後者を区別すべきである。人間はかつて — 狩猟・採集段階において — (自分達の方が)他の自然によって与えられたニッチに依拠するとかたちで、そしてそこで他の自然との利害共存性において生きてきたと言いうる。純形式的にはこれは、都市化のニッチに依拠するネズミの存在の事態と同じではあるのであるが、これを一つの定位点として設定する必要も在るであろう。非-人間中心主義は(おそらく)まさしくこれを定位点として、人間の活動性をなるべくそれに近づけることを説いているであろうからである。

換言するなら、白水のように人間と自然との間に利害共存性が在ると説くことは少しも「非-人間中心主義」を批判したことにならないのである。「非-人間中心主義」もまたこの利害共存性を認めることができるのであって、その前提の上で、その内容を問うとかたちで、その内容の点で「人間中心主義」と異なると主張していることになりうるからである。また、システム — これは「生態系」、あるいは「土地(land)」(Leopold)と了解してもらってもいい — の均衡とかたちで次のように言えるかもしれない。白水は、人間を含んでシステムの均衡が成り立つと説いているのであるが、その均衡には複数のものが在るのであって、問題はどの均衡かを巡るものである、と。(ちなみに、上の「自然の自己崩壊」とは、この均衡そのものが成立しなくなるということである。これで言うなら、白水の主張は、「非-人間中心主義」は大仰にこれを説くものだというものかもしれない。そういう「主義」を想定することもできるが、我々も、「非-人間中心主義」がこれを説いているとは了解しない。「弱い人間中心主義」も同様であると了解する。そこで両「主義」が分かれてくるのは、あくまで均衡の内容を巡ってである。)

人間中心主義」として — 結局「非-人間中心主義」的主張と「収束」というのであり、我々はそれに対して本当にそうなるかと疑問を呈したのであるが、広義ではあるが、しかし「全ての非人間的個体の厚生比重をゼロとする」、つまり自然の利益を（それ自体としては）非有意化する訳であって、明瞭に「人間中心主義」であって — したがって（仮に）非-人間中心主義的主張との「収束」がないとしても — それ自身整合的な主張でありうる。

九 “生活環境主義的発想”の環境プラグマティズム

だが、これがNortonの — したがってまた現在の環境プラグマティズムの — 真意であるとして、“生活環境主義的発想”のもとでの「環境プラグマティズム」受容においては、 — たとえば経済学主義だとして¹ — これが退けられるというところが在る。そしてそこに出てくるのが「文化」なのである。“生活環境主義的発想”を採る者も、上で見た最近のNortonの議論を認めるかぎり、この「文化」を特別視せずに（非-物質的利益のものではあるが）単なる厚生（効用）の一成分であることを認めなければならないのであるが、その一般的傾向においては必ずしもそうではないのである。（実は、逆説的に）そこに「内在的」価値言説とのショートも出てくることになる。

Eichner 達はまたこうも述べている。

自然における内在的価値をめぐる論点は、Musgrave の価値財(merit goods)概念に関する古くからのかなり不毛な論争を強く想起させる。……主流の公的財政学は、方法論的個人主義と不整合であることをもってこの概念を放棄しているように我々には思われる。……道具的と内在的との両方の価値を見つめながら自然保護に対する個人の支払意思を測定する方法を絶えず改良することによって、自然に対する個人の内在的な価値づけに関する信頼できる評価を得ることの可能性はかなり有利となると思われる。(2006-66)

これで言うなら、(彼らの見るかぎりで) Norton も「内在的価値」を個人による（個人の効用を根拠とした）「内在的価値づけ」²に還元することになるのであり、その上で（始めて） — 社会的厚生関数の決定として — 「合意」が成り立つのであるのだが、その

¹ Sagoff 流に言うなら、「市民（公民）(citizen)」に対する「消費者(consumer)」に定位する（経済学で言う）「消費者主権」の考え方だとして、と換言してもいい。

² この（自存的）「価値」と「価値づけ」とをめぐる諸議論についても「前稿」(111-115)を参照して頂きたい。

ためには Musgrave が言う「価値財」的な発想（つまり、政策決定において、「個人の支払意思」に還元できないものをもファクターとして含めてくる発想）を捨てる必要がある¹。しかるに、“生活環境主義的発想”には「文化」をこの「価値財」的なものとみなしているところが在る。「価値財」として — ということは、換言するなら、人々の効用から独立な「内在的価値」財ということである — 「文化」がなによりも大事であるとするところが在る。“生活環境主義的発想”はそういうかたちで「生活」に定位しているのである。であるから、人間の物質的利益の制限の度合いについて — それは副次的な問題だとして — （「非-人間中心主義」との相違が）明瞭に語られてこないのもあり、そもそも（物質的利益という）基底レベルで「環境」が問題とされてはこないことにもなるのである。

鳥越(1997)の上記引用箇所を批評して野田浩資は、

「生存」レベルと「生活」レベルの区別は、「生活」レベルのほうがより高水準の暮らし（生活水準）であるという議論ではあるまい。二つのレベルを両立させねばな

¹ Eichner 達によるなら、価値財的ファクターを社会的厚生関数の決定から排除することが必要であるということになるのであるが、しかし、ここには微妙な事態（問題性）が在る。そうしたファクターは実は「支払意思」の対象となっている、換言するなら、そこに効用性が在るのであるが — ちなみに、我々が言う「真正の愛」は、これに対して、一切の（自己）効用性をもたぬものとして措定されている — 、その効用をもつ個人にとってまさしく効用性を超えたものとして（自己欺瞞的に）意識されている。そこに「価値財」という意識が出てくるのである。平たく言って、「私が好きなもの」が（好き嫌いから独立した、それ自身で）「価値在るもの」と意識されているのである。

さらに言うなら、こうした意識の形成には、他者達＝共同体の（集合的）意識事態が関与している。人々によって（共通に）好まれているものが諸個人に対しては「価値」として現象するのである。価値財と共同財とは内的な関係が在るのである。Eichner 達が — あるいは一般に「社会的厚生関数」の決定という発想が — この「価値財」をカウントから外すのは — 我々からして厳密に言うなら、「価値財」をいわば「嗜好財」へと減価するのは — 、好みの多様化という事態に即して、つまり共同財の不在化に即して、換言するなら「多元的」社会を前提として、個々の人々（個人）から出発して合意点を探ろうとしているからである。さらに換言するなら、社会観としてそれは個人主義（リベラリズム）に定位している。それに対して「価値財」の主張は共同体主義的(communitarian)社会観と一体になっている。

ここから見るなら、

我々は方法論的個人主義を超えて、共同の(communal)価値を保護しなければならない。(2005-510)

と語る（かぎりでは）Norton も共同体主義的である。（先の註で挙げた Sagoff — 彼は、「環境」について発言している研究者のなかで典型的な共同体主義者である — に言及するかたちで、Norton は実際、「個人的な消費者として熟慮するのではなく、Mark Sagoff の有用な区別を用いるなら、同時に「市民（公民）」として熟慮する……」（277）とも述べている。）そこから見るなら、Norton（あるいは「環境プラグマティズム」）はそれ自身で“生活環境主義的発想”そのものと同型であると言えるかもしれない。

しかし他方、Norton の場合、その「共有の価値」は必ずしも「文化」といったものではない。後で示すようにたしかに「自然（愛好）文化」といった（限定的な）ものは語られているが、むしろ、それを含めて「将来世代」の利益確保が（現世代の）基本的「価値」となっているようにも思える。ここを有意化するなら、彼はむしろ「共和主義者」として規定するほうが妥当かもしれない。（この辺りの解明はむしろ「環境プラグマティスト」の方に仕事を依頼したいところである。しかし同時にそれは、そもそもの「共同体主義」と「共和主義」との差異の明示化の作業を伴わなければ生産的とならないであろう。これについての安彦の見解としては、安彦(2005)（特に第一論稿）を参照して頂きたい。）

らない問いとして解いていくことに、「環境問題」に取り組む学問としての環境社会学のアイデンティティがあるのではなかろうか。(1998-169)

と述べている。そもそも「環境社会学」とは — 五で示したように — いずれの生活であっても、それが「環境」を前提として成り立っていることを説くものである。「生存」というのは、まさしくこの「前提」の崩壊を「(環境)問題」として捉えるところに出てくる表現であるとも言う。野田によるなら鳥越は、この「環境社会学」のそもそもの発想を無視するものであるのだろう。ここから見ると、(中程度の)「生活」の — そして、その前提の上でその特定の、「地域(共同体)」という生活 — を問う、言うとするなら(単なる)「生活主義」であることになる。ちなみに、これに対する鳥越の反論は「「生存」と「生活」の両方を視野に入れた社会学者がいることはよいことだと思っているので野田さんの指摘に反論しない」(1998-169)というそっけないものである。というか、少なくとも文面からは批判のポイントに無反応なものである。しかしまた、そうした自明の事をあえて語る必要はないのであって、生活が「環境」に支えられて成り立つものだと、その「環境」の維持のためにも中程度の「生活」が望ましいと説いているとも了解できるのかもしれない。

だが、必ずしもそう了解できない。そしてそこに、「生活環境主義」の基底的問題性が在るのである。鳥越(1997-185ff.)では「農山村の生活環境創造運動」の章タイトルのもとで或る町の「新しいふるさとづくり事業「年間行事予定」」が挙げられている。そこには「盆おどり」「(遠征)釣大会」といったものも含まれている。たとえばこのようなものとして「生活環境創造運動」を了解するなら、それはほとんど — 「活性化」に眼目を置いた — 「環境」と無関係のものである。そしてさらには、そこに含まれるイベント類がそれ自身としては環境に負荷となるということが在る。極論するなら、「生活(環境)保全が「(自然)環境」悪化に繋がりにかぬないのである¹。そうだとすると問題は、こうしたものが「生活環境創造」として挙げられているところに(「生活」としての)「文化」の特別な有意化が在るということである。

Nortonの(初発の)「収束」論のポイントは、非-物質的利益を挙げ、それを追求することが自然の側の(物質的)利益となるというものであった。「生活環境主義」と関連づけてこの非-物質的利益を「文化」(的)利益と呼ぶことも可能である。しかしNortonでは、それはいわば自然(愛好)文化である。これに対して「生活環境主義」ではそう

¹ ちなみに、今「悪化」と表記したが、それは、なるべく中立的な表現を心掛けるべきだと考えているからである。「破壊」でもいいと言われるのかもしれないが、それだと「環境」の或る水準を変化させるという含みをもつ。そして「保全」が語られるとき、この変化そのものを悪化として了解してしまいがちである。その場合、「環境」改善ということの余地がなくなる。また、この含みのもとで、いわば自動的に、保全(保守) = 善という連想が出てくる。それゆえ、「生活」に関しても守旧的となり — 実際、「創造」として紹介されてはいるが「行事予定」は守旧的なものである — “(生活)革新”といったことが排除されてくることになるのであろう。

いう限定をもたない。そして、そうした限定性を外す代わりに「伝統」という（保守主義的）限定が付されている。

しかしながら、それだけではない。古川は、

「当該社会に居住する人々の生活の立場にたつ」ことが、生活環境主義の特徴として強調される。このことは、次のような疑問をつねに呼び起こすことになる。居住者といっても、その内実は多様であり一枚岩ではないはずであろうから、居住者の立場に立つということは実質的な意味はない。こうした批判はもっともなものだ。しかし生活環境主義が強調するのは、「居住者の立場」ではなく「居住者の生活の立場」なのだ。(1999-145)

と説いている。この箇所を援用して松田も

「当該社会に居住する人々の生活の立場に立つ」というと、「居住者とは誰のことか、一枚岩の生活者などいない」という反論¹⁾を容易に思いつくが、生活環境主義が強調するのは、「居住者の立場」ではなく「居住者の生活の立場」であることを確認する必要がある。(1989-215)

と説いている。これは、極めてレトリカルな表現である。この含意として“「生活」を非有意化する「居住者」が居ることになるが、この「生活」を通常の意で理解するなら、およそそうした者は存在しない。存在しえるとしても言ってみれば“意識をもたずにただ生きている者” — 「生存」ということを言うとして、これはたとえば小泉義之的意味での「生存」者 — である。まさか、そういうことを考えているのではなく、したがって単なる「居住者」というのは「経済」のみを有意化する者を想定してのことであろう。それが非有意化しているというのは — 我々が確認してきたように — 「文化」である。かつ同時にそれは、 — 上の引用文に続いて「より正確に言えば、居住者の「生活保全」が環境を保護するうえでもっとも大切」(145)と古川によって語られているところから見ても — 都市的文化を排した（それによって消滅の危機に追いやられていてまさに「保全」が必要である）伝統的文化である。これを有意化しない者が（レトリカルに）「（「生活」をもたない単なる）居住者」と表現されているのである。

同時に、「（単なる）居住者」も実は「経済」のみに生きているのではなくこの都市的文化を生きているのであって、それがそもそも「生活」でないと断罪されているのであ

¹⁾ その最も過激なものは、おそらく「自然環境主義」（に近いところ）から、「確かに住民のなかには生活に根ざした環境保全への志向性も存在する。しかし、彼らを総体として支配するものは土建的統合であるだろう」と批判する井上孝夫のもの(1994-2)であろう。

る。ここに我々は、伝統文化を — 「伝統」は一般に（「好み(taste)」の対象ではなく）「価値(value)」（つまり「内在的価値」）として語られがちなのであるが¹ — まさしく「価値財」として特権化する（おそらく無意識ではあろう）強度のイデオロギー性を読み取ることができる。そして“生活環境主義的発想”においては、「近代技術主義」「自然環境主義」がイデオロギーとして拒否されるのに対して伝統文化は“自然な”（日常）感覚（内容）として意識されてしまっているのである。五で、

人々の環境言説は多く非-人間中心主義的であるのだが、問題は、そうした人々が「生活環境主義」を受容して（しまって）いるところにある。規範的には人間中心主義である「生活環境主義」が「非-人間中心主義」的意識において受容されているのである。

と述べたが、人々の間に広く見られる非-人間中心主義的言説は実は自然そのものの「内在的」価値性を説いているのではなく、この「生活」上の「価値を特権化する」在り方を単に自然に投影しているに過ぎないのであって²、“生活環境主義的発想”はまさしくそのゆえに人々に受け容れ易いものともなっているのである。³ 我々は、「生活環境主義」にシンパシーをもつ“日本の環境プラグマティスト達”も — いわば理論的には「内在的価値」概念を否定しつつも、（或る面での）Nortonが一切の「内在的価値」を「（内在的）価値づけ」に還元するのとは違って、「自然」そのものにはなくとも「自然とのかかわり」に本来性といったものを想定することによって「価値財」的発想を採るというかたちでなお「内在的価値」概念を保持しつつ — そういう傾向を有しているのではないのかと見ているのである。

¹ たとえば「ディスコ（ダンス）」は単なる好みの対象であるが「盆踊り」は（自然な）価値であるとして。

² 次註との関連で言えばたとえば、（琵琶湖周辺において）「ニゴロブナと共に居る生活」（＝フナ鮠を食している（伝統的）生活）の有意化が「ニゴロブナ」の内在的価値性を語らせることになる、というかたちで。

³ 「文化」として身近な生物種が在るとして、それを有意化してそうでないものを「外来種」 — ナショナリズムと結びついて、これは「外国産種」と了解される場合もある — として退ける場合にも、 — 「生態系」を攪乱することそのものではなく — この特定の生物種の「（内在的）価値」化が在る。（「外来種であるから生態系を破壊する」といった言い方も、その表われである。）“intrinsic value”が「固有（の）価値」と訳出される場合が在る（たとえば小原(1995)第2巻(245)。同第1巻(36)では、この(Moore 的な) いわば主流の用語法とは別の用法で用いられて、内容的に正しくは「(経験) 内部的」とも訳すべき“intrinsic”が「固有の」と訳出されてもいる。また、訳語ではないが鬼頭(1996-59f.)にも注意されたい。なお、歴史的には、ラスキンの翻訳の伝統が大きいのかもしれない。これについては、ラスキン研究も在り、反「消費者」的スタンスで、自然・伝統・歴史性・地域性・固有性を含意させて“intrinsic”を「固有」と訳出する池上惇の「文化経済学」が参考となる)。身近なものがその地域固有の種であるとして、これとの関連でそう訳出されてしまうのかもしれないのだが、そうであるなら、そこにも、この「価値化」の心理的メカニズムが作動しているのであろう。

参考文献

- 安彦一恵 2004 : 「環境問題解決における「経済」と「倫理」(2・完)『滋賀大学教育学部紀要 II : 人文科学・社会科学』第 53 号*
- 2005 : 『「公共性」概念の社会倫理学的研究』(平成 14-16 年度文部科学省科学研究費補助金研究成果報告書) *
- 2008 : 「「人間中心主義 vs. 非-人間中心主義」再論」『dialogica』(滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室) 第 11 号* (安彦一恵『「倫理性」概念の社会倫理学的研究』(平成 17-19 年度文部科学省科学研究費補助金研究成果報告書) *に微修正して再録。引用ページはこれによる。)
- 安彦一恵／大庭健／溝口宏平編 1992 : 『道徳の理由』昭和堂
- 安彦一恵／佐藤康邦編 2004 : 『風景の哲学』ナカニシヤ出版
- 安彦一恵／谷本光男編 2006 : 『公共性の哲学を学ぶ人のために』世界思想社
- Buttel, F.H. 1987: "New Directions in Environmental Sociology", in: *Annual Review of Sociology*, 13.
- Catton, W.R. /Dunlap, R.E. 1978: "Paradigms, Theories, and the Primacy of the HEP-NEP Distinction", in: *The American Sociologists*, 13,
- 1980: "A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology", in: *American Behavioral Scientist*, 24.
- ダンラップ, R.E. /マーティグ, A.G. 編 (満田久義監訳) 1993 : 『現代アメリカの環境主義 — 1970 年から 1990 年の環境運動 — 』ミネルヴァ書房 (原書は 1992)
- Eichner, T, /Pehig, R. 2006: "Efficient Nonanthropocentric Nature Protection", in: *Social Choice and Welfare*, 26. *
- 船橋晴俊／古川彰編 1999 : 『環境社会学入門』文化書房博文社
- 古川彰 1999 : 「環境の社会史研究の視点と方法 — 生活環境主義という方法」(in: 船橋晴俊／古川彰編 1999)
- 古川彰／松田素二編 2003 : 『観光と環境の社会学』新曜社
- 飯島伸子他編 2001 : 『環境社会学の視点』(講座 環境社会学 第 1 卷) 有斐閣
- 井上孝夫 1994 : 「環境社会学と生活環境主義」『千葉大学環境科学研究報告』第 20 卷
- 嘉田由紀子 1995 : 『生活世界の環境学』農山漁村文化協会
- 1998 : 「所有論からみた環境保全 — 資源および途上開発問題への現代的意味 — 」『環境社会学』第 4 号
- 2002 : 『環境社会学』(環境学入門 第 9 卷) 岩波書店
- 2006 : "Three Paradigms behind River Governance in Japan: Modern Technicism,

- Nature Conservationism and Life Environmentalism, in: *International Journal of Japanese Sociology*, 15.
- 嘉田由紀子（語り）／古谷桂信（構成） 2008：『生活環境主義でいこう！ 琵琶湖に恋した知事』岩波ジュニア新書
- 亀山純生 2005：『環境倫理と風土』大月書店
- 神崎宣次 — 2008a：「問題解決」という問題設定の枠内で非人間中心主義は生き残れるか？」『dialogica』第11号*
- 2008b：「環境倫理における「専門家」と「役に立つこと」」『哲学論集』（大谷哲学会）第54号
- 丸山徳次 2004：「講義の七日間 水俣病の哲学に向けて」（in：丸山徳次編 2004）
- 丸山徳次編 2004：『岩波 応用倫理学講座 2 環境』岩波書店
- 松田素二 1989：「必然から便宜へ」（in：鳥越皓之編 1989）
- 2008：「グローバル化時代における共同体の再想像に向けて」『哲学研究』585号
- 松田素二／古川彰 2003：「観光と環境の社会理論 — 新コミュニズムへ」（in：古川彰／松田素二編 2003）
- 満田久義 1995：「環境社会学とはなにか — 米国でのパラダイム論争再考 — 」『環境社会学研究』第1号
- 三浦耕吉郎 1995：「環境の定義と規範化の力」『社会学評論』第45巻4・5号
- 野田浩資 1998：「書評 鳥越皓之著『環境社会学の理論と実践』」『ソシオロジ』第43巻1号
- Norton, J. B. 1991: *Towards Unity among Environmentalists*, Oxford UP.
- 1997: "Convergence and Contextualism: Some Clarifications and a Reply to Stevenson", in: *Environmental Ethics*, 19.
- 2005: *Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*, The Univ. of Chicago Pr.
- 2008: "Convergence, Noninstrumental Value and the Semantics of "Love". Comment on Mschane", in: *Environmental Values*, 17.
- Norton, J. B. /Minter, B. A. 2002: "From environmental ethics to environmental public philosophy: ethicists and economists, 1973-future", in: Titenberg, T. /Folmer, H. eds., *The International Yearbook of Environmental and Resource Economics 2002, 2003*.
- 小原秀雄監修 1995：『環境思想の系譜』（全3巻）東海大学出版会
- Pálsson, G. 1996："Human-environmental relations: orientalism, paternalism and communalism", in: Descola, P. /Pálsson, G. eds., *Nature and Society: Anthropological Perspective*, Routledge.

- 白水土郎 2000a: 「環境倫理学はどうすれば使いものになるか — 「環境プラグマティズム」の挑戦 — 」『倫理学サーベイ論文集』(京都大学文学研究科倫理学研究室)
- 2000b: 「自然に対する責任・再考」(『文学・芸術・文化』(近畿大学) 第 11 巻 3 号)
- 2004: 「環境プラグマティズムと新たな環境倫理学の使命 — 「自然の権利」と「里山」の再解釈へ向けて — 」(in: 丸山徳次編 2004)
- Stenmark, M. 2002: "The Relevance of Environmental Ethical Theories for Policy Making", in: *Environmental Ethics*, 24.
- 菅原潤 2007: 『環境倫理学入門 風景論からのアプローチ』昭和堂
- 谷口吉光 1998: 「アメリカ環境社会学とパラダイム論争」『環境社会学研究』第 4 号
- 富山和子 1980: 『水の文化史』文藝春秋
- 鳥越皓之 1991: 「補論 方法としての環境史」(in: 鳥越皓之／嘉田由紀子編 1991)
- 1997: 『環境社会学の理論と実践』有斐閣
- 1998: 「書評に答えて」『ソシオロジ』第 43 巻 1 号
- 2001: 「環境共存へのアプローチ」(in: 飯島伸子他編 2001)
- 鳥越皓之編 1989: 『環境問題の社会理論 生活環境主義の立場から』御茶の水書房
- 鳥越皓之／嘉田由紀子編 1991: 『水と人の環境史 増補版』御茶の水書房(初版: 1984)

* を付したものは電子版が公開されている。