

麗澤大学大学院

平成 29 年度 博 士 論 文

「世代間倫理」から「継世代倫理」へ
—比較文明学・人間学・モラロジーの視点から—

言語教育研究科 比較文明文化専攻

指導教員 中山 理 教授

学籍番号 1131120018 竹中 信介

目次

序章 現代文明の倫理的状況と「継世代倫理」構築の必要性.....	1
第1章 「世代間倫理」研究の諸相.....	12
第1節 「世代間倫理」概念の思想的源泉.....	13
(1)人間以外の生物や「自然」に対する倫理的配慮の思想的源泉	14
(2)「未来の他者」あるいは「未来世代」への倫理的配慮の思想的源泉.....	16
第2節 「世代間倫理」の理論的枠組み	17
(1)「現在世代」と「未来の他者」、「未来世代」の関係、及び「未来世代」と「将来世代」の語義.....	17
(2)ハンス・ヨナスにおける「未来倫理」と「生命の哲学」	18
(3)シュレーダー＝フレチェットと加藤尚武における「世代間倫理」論と「恩送り」の思想の対応関係	22
(4)日本における「世代間倫理」論の受容	23
第3節 「世代間倫理」の応用的研究の現状と可能性.....	28
(1)気候変動と世代間正義.....	28
(2)人口問題とそれに伴う資源枯渇・生物多様性喪失の問題	29
(3)人口問題と世代間正義.....	30
(4)「人口減少社会」は希望か?	30
(5)教育・労働・年金・高齢者ケア等の社会福祉問題.....	31
(6)家・地域・コミュニティ・企業・国家の盛衰及び歴史認識の問題	33
第4節 「世代間倫理」の成立に対する疑義.....	37

(1)世代間の互惠性・相互性・契約関係の不在	38
(2)「未来世代」の未在と権利付与の不可能性	39
(3)未来及び「未来世代」の価値観の予測不可能性	40
(4)パターナリズムの問題	41
(5)世代の範囲と課題設定・政策決定の困難性	42
(6)「未来世代」の利益実現のために「現在世代」が被る不利益の問題.....	43
(7)「人間中心主義」批判の視点	43
第5節 「世代間倫理」の成立条件	44
(1)「継代的な自然と人間の一体感(連帯)」という視点	44
(2)「現在世代」の自己利益あるいは反省・犠牲という視点	47
(3)「恩」の視点、「過去世代」からの累積.....	53
(4)「現在世代」から「未来世代」への共感・想像力・愛情	54
(5)倫理学上の諸説からのアプローチ	57
(6)「新しい徳目の創造」からのアプローチ	60
第6節 「世代間倫理」から「継世代倫理」へ.....	63
第2章 比較文明学から捉えた「世代間倫理」から「継世代倫理」への展開	67
第1節 比較文明学に基づく「世代間倫理」研究の意義	67
第2節 人類史における5大革命論.....	69
(1)「革命」という語の意味.....	69
(2)第1の転換期：「人類革命(Anthropic Revolution)」	70
(3)第2の転換期：「農業革命(Agricultural Revolution)」	71
(4)第3の転換期：「都市革命(Urban Revolution)」	72

(5)第4の転換期：「精神革命(Spiritual Revolution)」	73
(6)第5の転換期：「科学革命(Scientific Revolution)」	75
第3節 「環境革命」論における「世代間倫理」と「継世代倫理」	76
(1)「環境革命(Environmental Revolution)」論の概略	76
(2)「環境革命」における転換の方向性・志向性	77
(3)「環境革命」論における3つの革命	78
第4節 人間学に基づく「世代間倫理」研究へ向けて	87
第3章 人間学から捉えた「世代間倫理」から「継世代倫理」への展開	90
第1節 人間学に基づく「世代間倫理」研究の意義	90
第2節 人間学と人間存在の基本構造論	97
(1)下程勇吉と「京都学派」の交流	97
(2)3つの基本原理と人間学	99
(3)下程人間学の淵源とその先行研究	102
(4)「現実性の原理」と「世代間倫理」の接点	103
(5)「実存性の原理」と「世代間倫理」の接点	104
(6)「超越性の原理」と「絶望的自覚」即「宗教的自覚」の連関構造	106
(7)「超越性の原理」と「世代間倫理」の接点	109
第3節 人間存在論における「世代間倫理」と「継世代倫理」	113
(1)下程人間学の現代的意義	113
(2)下程人間学の課題	114
第4章 モラロジーから捉えた「世代間倫理」から「継世代倫理」への展開	120
第1節 「世代間倫理」の必然的成立条件としての「自然」の存在論的解明	120

第2節	モラロジーから捉えた「世代間倫理」と「継世代倫理」	123
第3節	廣池千九郎の事跡と思想に見る自然観とその現代的意義	126
	(1)廣池千九郎の自然観と現代の自然観・環境思想・自然科学との接点	126
	(2)事跡から見る廣池の自然観に関する先行研究	128
	(3)谷川講堂建設時のエピソードに見る廣池の自然観	129
	(4)思想から見る廣池の自然観に関する先行研究	132
第4節	『道徳科学の論文』に見る超越的存在と自然と人間の関係性	136
	(1)宇宙と森羅万象と人間	136
	(2)諸聖人の倫理・道徳思想と諸科学の関係性	138
	(3)人類の超越的存在を認める能力	140
第5節	「倫理」から「道徳」へ	141
終章	現代文明の行方と「継世代的道徳共同体」創設の必要性	147
参考文献一覧		155
	和文	155
	欧文	165

序章 現代文明の倫理的状況と「継世代倫理」構築の必要性

現在、地球と人類の未来を脅かす「地球環境問題(global environmental problem)」が、我々人類全体の共通課題として浮上している。1972年にローマクラブ(The Club of Rome)の有名な報告書『成長の限界(*The Limits to Growth*)』¹が発表されたとき、人類文明は2030年頃に頂点に達した後、急速に崩壊に向かうという悲観的な将来像が我々を震撼させた。その後も、縮小社会説²や脱成長社会説³が提唱されるなどの状況⁴を受け、この先の地球(自然⁵)と我々人類(人間)の関係性には、「希望(hope)」や「永続(everlasting)」という言葉で形容される未来のヴィジョンが描きづらい傾向にあるのではないだろうか。そのような先行き不透明な「有限性(finitude)」の時代にこそ、「未来への希望」を説くヴィジョンが必要であり、筆者はその糸口を「倫理(ethics)」⁶の再構築の中に求めたいと考えるのである。しかも、それは、我々人類が歩んできた「過去(past)」の歴史が、「現在(present)」の我々に生きる力を与え、「未来(future)」への希望をつなぐことが可能な倫理でなくてはならない。本論では、そのような倫理を「^{けいせだいりんり}継世代倫理(the transgenerational ethics)」と名づけ、その構築を目指したい。その意味で、今後我々が希望を持って生きていくには、この「継

¹ Meadows(1972).

² 「持続可能性(sustainability)」のように、エネルギー消費や経済成長などの現状の水準の「持続」ではなく、それらの「縮小」を積極的に目指そうとする社会の在り方を探求する説(松久編著、2012、松久編、2017等)。

³ 文字どおり、経済の成長等を脱する方向へ舵を切る社会の在り方を探求する説(ラトゥーシュ、2010/2013、佐伯、2009/2016、2017等)。

⁴ その関連で、積極的に「縮小」や「脱成長」を説くのではなく、「持続可能な開発」に焦点を当てるものとして、2015年9月の国連サミットにおいて全会一致で採択された「持続可能な開発のための2030アジェンダ」の中核をなす「持続可能な開発目標(Sustainable Development Goals: SDGs)」がある。ここでは、先進国を含む国際社会全体の開発目標として、2030年を期限とする包括的な17の項目が設定され、「誰一人取り残さない」社会の実現を目指し、経済・社会・環境をめぐる広範な課題に統合的に取り組み、全ての関係者(先進国、途上国、民間企業、NGO、有識者等)の役割を重視することが誓われた(以上、外務省HPを参照)。

⁵ 「自然(nature)」に「宇宙(universe)」が含まれるか否かという問題があるが、理念的には含めて考えても良いだろう。しかしながら、本論では、当面「地球」とその内部における「人類(人間)」が考察の対象となる点を明記しておきたい。その関連で、例えば一般に、地球外の「火星(Mars)」への移住や、「多宇宙(multiverse)」の議論が行われているが、それらはひとまず、本論の議論の対象とせず、「地球環境問題」をめぐる今後の議論の課題としておきたい。

⁶ 本論では「未来世代」に対する「倫理(ethics)」を基本的に問題とするが、適宜、隣接する概念である「道徳(moral)」も同時に扱うことにしたい。一般に「倫理」と「道徳」は、積極的な区別を設けず、両者を厳密に区分しないで用いる場合も多い。また語源的にも、ethicsはギリシア語の「エートス(ēthos)」から、moralはラテン語の「モーレース(mōrēs)」から派生した語であり、両者ともに「慣習」や「習俗」という共通の意味を持つ。しかしながら、本論では、「倫理」と「道徳」の区分をするにあたり、「行為(action)」を積極的に扱うか否かをその基準とする立場を取りたい。これについては、再度、第4章の第5節で詳述する。

世代倫理」の実現を可能とする場として、新たに「**継世代的道德共同体(the transgenerational moral community)**」を創設することが必要だと考えるが、そのような共同体の具体的なイメージについては、「倫理」から「道德」の次元への転換の問題とも併せて本論の終盤で詳述することにしたい。⁷

ここで、今日の現代文明(post-modern civilization)⁸を取り巻く倫理的状況を俯瞰的に見れば、生命倫理(bio-ethics)、企業倫理(business ethics)、教育倫理(education ethics)、情報倫理(information ethics)等、様々な分野において、その理想的な在り方を求めて「倫理」の新しい方向性が問われている。ただし、そこでは、主として同時代的(contemporary)、共時的(synchronic)な範囲内において議論が展開されるのが一般的である。もちろん、その範疇を越えるものもある。例えば生命倫理において「生命の継承」や、企業倫理において「企業の永続性」といったことが問題になる場合には、派生的に通時的(diachronic)な視点から議論される余地が出てくる。しかし、それはあくまで、本質的ではなく、部分的に問題とされるにとどまっている点には注意が必要である。

一方、環境倫理(environmental ethics)においては、通時性(diachronicity)が、はじめから全体的で本質的な視点として問題とされる。哲学者の加藤尚武によれば、環境倫理学における主要な論点は、①「自然の生存権」、②「世代間倫理」、③「地球全体主義」に集約される⁹が、特に②において、「現在世代」から「未来世代」に対する「倫理」の問題が通時的に論及されている。¹⁰

その意味で、本論でも、この「**世代間倫理(intergenerational ethics)**」という概念の有

⁷ なお、法哲学や公共哲学の分野では、既に共同体主義(communitarianism)の観点から、例えばイスラエルのアヴナー・ドゥーシャリット(Avner De-Shalit)は、「**超世代的共同体(transgenerational community)**」という言葉を使用している(De-Shalit, 1995、鈴木[ほか]編、2006、416頁、瀧川[ほか]、2014、175-176頁)。しかし、本論では transgenerational の訳語としては、「世代を超える」という意味を表す「超世代」ではなく、通時的に「世代を継ぐ、継承する」という意味を表す「**継世代**」を使用し、さらに、その「共同体」の性質を明確化するため、「**道德(moral)**」の語を追加し、「**継世代的道德共同体**」という新概念を提唱する。

⁸ 本論では、「現代」のはじまりを、概ね 1970 年頃として捉える立場を取りたい。この時期から、本論の第 1 章で中心的に取り上げる環境倫理学や、ポスト・モダン思想が勃興してくるのは周知のとおりである。なお、日本でも、例えば、「現代」の文明、社会、哲学、思想、文学などの状況を包括的に取り扱った雑誌『現代思想』の創刊号が発行されたのは、1973 年である。また最近、哲学者の東浩紀らが、過去に柄谷行人と浅田彰が中心となって進めた「近代日本の批評」に対して、「現代日本の批評」の起点としたのは 1975 年である(東監修、2017)。以上から考えて、例えば本論の第 3 章で取り上げる、下程勇吉(1904-1998)の『宗教的自覚と人間形成』の初版発行が 1970 年であることから、同書はまさに「近代」から「現代」への過渡期に登場した書物と位置づけることができる。

⁹ 加藤(1991)、vi 頁。

¹⁰ 実は①と③も通時的に論及できる可能性を含んでいるのだが、従来の研究においては、②と切り離された形で、共時的に議論されることが多かった。本論では、この点に着目し、①～③を統合的(integral)に論じる立場を取りたい。

効性には注目しており、そこを出発点としている。しかしながら、この概念は時間的広がりにおける限界性も同時に内包しているという点を看過するわけにはいかないのである。すなわち、「現在世代」から「未来世代」へ向けての未来通時的な倫理に限定されている点であり、本論では、それをさらに修正、発展させようと考えている。端的に言えば、人類の「過去」へも目を向けることである。そして、本来的に人間として守り行うべき道、すなわち倫理の対象として、過去から永続的に継承してきた「自然」¹¹、さらに神仏に代表されるような「超越性」¹²にも積極的に目を向けることである。そのような過去と自然、超越性を踏まえることで、「世代間倫理」から「継世代倫理」への展開を考察する。

本章では、まず直近の過去である近代文明(modern civilization)¹³まで遡って、その内容を検討しておきたい。この近代文明は、我々の価値観や生活状況を大きく変えたと言えるが、ここではその変化について、次の2つの主義に絞って言及したい。1つは「個人主義(individualism)」の台頭、もう1つは「民主主義(democratism)」時代の到来である。この両主義を取り上げることによって、近代的倫理の共時的(synchronic)な傾向を指摘したい。

まず、個人主義の台頭についてだが、本論では、この価値観を近代文明の特徴の1つとして捉える。この価値観のもとでは、基本的に人々の主要関心事は、「個人(individual)」にのみ集中する。言い換えれば、自分以外の「他者(others)」への関心が疎かにされる傾向にある、ということだ。しかも、この他者には、人間(human)だけでなく、自然(nature)も含まれることに注意が必要である。本論では、近代文明の落とし子としての「地球環境

¹¹ 本論における「自然」を次のように定義する。すなわち、「天地間におのずから存在する山川・草木・海などに加え、そこに生きる人間と動物などを含めた森羅万象の総称」となる。本論では、主に「地球環境問題」を考察の対象とするため、地球環境を「自然」と捉える立場が、妥当だと思われる。よって、「自然」を上記のような意味に限定して考察することは、適切であると考えられる。以下に参考のため、辞書から「自然」の項目を引用しておきたい。

「人間を含め、山川・草木・動物など、天地間の万物。宇宙。」—『広辞苑』(第4版)

「山川・草木・海など、人類がそこで生まれ、生活してきた場。特に、人が自分たちの生活の便宜からの改造の手を加えていない物。また、人類の力を超えた力を示す森羅万象。」—『広辞苑』(第6版)

「¹山や川、草、木など、人間と人間の手の加わったものを除いた、この世のあらゆるもの。²人間を含めての天地間の万物。宇宙。」—『大辞泉』(第2版)

「おのずから存在してこの世界を秩序立てているもの。山・川・海やそこに生きる万物。天地間の森羅万象。人間をはぐくみ恵みを与える一方、災害をもたらし、人間の介入に対して常に立ちはだかるもの。人為によってその秩序が乱されれば人間と対立する存在となる。」—『大辞林』(第2版)

¹² 本論では「超越性」という語を、哲学上の本体(reality)あるいは、宗教上の神仏といった人間を超越した存在を想定して使用している。言い換えれば、純科学的な分析の対象とはなり得ないものを指す。詳しくは第3章と第4章において検討する。

¹³ 第1章でも詳述するが、本論では、「近代」のはじまりを、概ね17世紀、すなわち西暦1600年頃として捉える立場を取りたい。

問題」、そしてそこから派生的に生じた概念である「世代間倫理」に着目する。この「世代間倫理」研究の諸相については第1章で詳述するとして、ここでは、「現在世代(present generation)」から「未来世代(future generation)」¹⁴に対する倫理的・思想的・利他的思想と捉えておけば良いだろう。

よって、本論では、地球規模での環境問題は、近代(17世紀頃)にその端を発する「科学革命(Scientific Revolution)」¹⁵による、という立場を取る。しかしながら、その「科学革命」自体を考察するにとどまらず、過去、人類がそこに至るまでに歩んできた過程(process)に積極的に焦点を当てる(第2章)。このように通時的ないしは歴史的(historical)に「科学革命」及び「地球環境問題」、そして「世代間倫理」という概念を浮き彫りにすることが必要であると考え。言い換えれば、それは、「世代間倫理」を人類史の中に位置づけること、つまり「過去」と「過去世代」という軸を導入することによって、「世代間倫理」を「継世代倫理」へ展開することを意味する。

前述したように、従来の「世代間倫理」研究では、「現在世代」から「未来世代」に対する未来志向的倫理が中心的に問われてきたが、この発想自体、「現在世代」があたかも過去の歴史的な文脈を抜きにして、急に地球上に誕生したかのような印象を与えてしまう傾向にある。本論では、そのような「世代間倫理」研究の視点が、同時代の個人のみを関心の対象とする「個人主義」と、次に問題とする、同時代のみの民衆の利益保護を目標とする「民主主義」的な文脈から出発していると捉える。そのような「現在」を基軸とする発想だけでは、真に「過去」からの連続性の中に位置づけられるべき「未来世代」への倫理的配慮、あるいは利他性¹⁶といった側面が見えてこないのではないか。「『未来世代』のために」という文言を金科玉条としているが、その実情は、近視眼的な範疇を脱していないのではないか。すなわち、「未来」と言っても、「現在」存在する「現在世代」が安全に生き延びられる程度、例えば100年程のスパンでしか、「世代間倫理」を考えていないのではないかという疑問が湧くわけである。¹⁷例えば200年や500年、あるいは1,000年後に人類が存在したとして、その時代の「未来世代」への配慮はなされているのか、あるいはなし得る

¹⁴ 本論では、「現在世代」と「未来世代」、さらに「将来世代」や「過去世代」という語を使用するが、その語義については、第1章の第2節で詳述する。

¹⁵ Kuhn (1962).

¹⁶ 「未来世代」への「利他性」に焦点を当てた研究としては、竹中(2016)を参照。同論文では、従来の「利他性」研究が同時代的・共時的な文脈に限定されていた傾向に着目し、通時的な文脈から「利他性」の分析を試みたものである。

¹⁷ この文脈では、一応、「現在世代」の子や孫といった直近の「将来世代」としての「未来世代」は含まれることになるため、親世代と子世代の間のような「世代間倫理」は問題とされる。

のであろうか。

次に、「民主主義」についてだが、これは言うまでもなく基本的に近代社会の政治制度の基調となっている価値観である。この近代の民主主義思想は、歴史的には王権神授説(the theory of the divine right of kings)や絶対君主制(an absolute monarchy)への反動、つまり「神(超越的存在)」¹⁸や「君主」という絶対的権力への民衆の反抗がその原動力になっていた。この民主主義のもとでは、絶対的権力によらずに、あくまで民衆が自身の手で政治を動かし、「自由(liberty)」と「平等(equality)」を実現することが重んじられる。別の視点からすれば、自由と平等を実現するような政策や価値観が、「神(超越的存在)」や「君主」に代わって皮肉にも「絶対的権力」として信奉されるようになってしまったということである。

さらに、近代の民主主義思想において特徴的なのは、横の(共時的な)民主主義という性格である。先ほど指摘した自由や平等は、同時代人(「現在世代」)の自由であり、平等である。そこには、基本的に「過去世代」や「未来世代」が視野に入らず、あえて入れる余地があるとすれば、「現在世代」の自由や平等が実現される範囲内のことに限定されるであろう。このような同時代中心的な価値観を内包する民主主義思想のパラダイムに固執する限り、「未来問題」¹⁹としての「地球環境問題」解決への糸口は見えにくいのではなからうか。

さらに民主主義の特徴に関連して、「神」に代表される宗教的な超越的存在や「君主」という世俗的な絶対的権力者の問題についても、本論の問題意識の視点から言及しておきたい。たしかに、我々は「神(超越的存在)」や「君主」といった絶対的権力者がいなくとも、生存を全うすることは可能である。特に近代人の特徴の1つである「科学英雄史観」あるいは「科学万能主義」という価値観のもとでは、科学的に証明できない「神」の存在は否定されるのは周知のとおりである。しかし、それは純科学的思考の分析対象とはなり得ないものがあるということであり、科学的思考をもって、「神」あるいは「神の存在証明」について議論ならびに判断してはならない、ということにすぎない。換言すれば、科学的パラダイムに囚われなければ、「真理は科学、倫理は教会」²⁰という「二重真理説」のような立場も否定されるべきではないということである。さらにそれを一歩進めて、西洋近代科

¹⁸ ここでは、特に西洋のキリスト教の文化圏内で絶対的な権力を持っていた「神(God)」を指す。本論では、特に第3章と第4章にて、神や仏といった超越的存在を問題にする。

¹⁹ 徳永(2013)、161頁。

²⁰ 服部(2013)、162頁。

学思想の形而上学的源泉がキリスト教であり、その後、宗教による科学の迫害から、科学の囲い込みがはじまった歴史的経緯を踏まえると、いま一度その原点に回帰しながらも、単なる過去回帰ではない新しい視点から、「科学」と「宗教」の統合(integration)を再考する可能性も追求してしかるべきであると考え(第4章)。

では、なぜ本論で、「超越的存在」という宗教的な問題を取り上げるのかと言えば、「地球環境問題」、そして「世代間倫理」へのアプローチとして、「自然科学」的な視点のみでは、不十分であると考えからである。その意味で、超越的存在との関係性をも含めて人間存在を、神学的にではなく、学問的、全人的に捉えることが可能な「人間学(human studies)」と「モラロジー(Moralogy)」からのアプローチにも注目したい。具体的には、超越的存在や宗教的視点をも踏まえた人間学を第3章で、超越的存在と自然との関係性も排除せず、総合人間学的地平から「宗教」と「科学」を統合的(integral)に捉えようとするモラロジーの学問的姿勢を第4章で考察することになる。

ここまで近代文明を特徴づける「個人主義」と「民主主義」の価値観をどちらかと言えば、否定的側面から検討してきたが、本論では、基本的には、これらの主義を全面的に否定する立場を取っているわけではない。それどころか、個人に関心を向け、それぞれに自分自身を尊重する姿勢自体は、なんら非難されるべきことではない。また、民衆の一人ひとりが自分自身の在り方、他者との関係性、地域社会や企業の在り方、国の在り方を考え、他者と討論し、決定していくという過程や手続きは、現代社会においても尊重されるべき政治的手法であろう。

そのうえで、これら「個人主義」と「民主主義」の限界性については、指摘しなければならない。特に、地球や資源(自然)、人類(人間)の有限性が見え隠れする現代文明の時代状況では、同時代の個人のみを重視する価値観だけでは、この先の未来において、行き詰まるのが誰の目にも明らかなのである。したがって、「近代の超克」という基本的な立場を立脚地として、本論が展開されることを明記しておきたい。

以上、本論における問題意識と目的について述べてきたが、以下では、第1章から第4章、そして終章の梗概を示し、もって本論の概観を提示しておきたい。

まず、第1章では、「世代間倫理」研究の諸相について管見する。第1節では、「世代間倫理」概念の思想的源泉を求めるにあたり、近代の「科学革命」期まで遡って、その歴史的経緯を概観する。続く第2節では、「世代間倫理」の理論的枠組みについて考察する。ここでは基本的に、環境倫理学(environmental ethics)において問題にされている「世代間

倫理」研究を取り上げる。その考察を踏まえて、第 3 節では、「世代間倫理」の応用的研究の現状と可能性について考察する。「現状」については、既成の「世代間倫理」研究に加えて、隣接する「世代間正義」の問題をも適宜取り上げる。「可能性」については、これまで「世代間倫理」研究の文脈では取り上げられてこなかった問題、例えば生命や徳の次世代への継承²¹や家の永続、企業の永続、国家の盛衰、歴史認識の問題等を積極的に「世代間倫理」研究の枠組み内で考察する。次に、第 4 節では、そもそも「世代間倫理」は成立しないのではないか、という疑義をめぐって考察する。そして、基本的にその議論を受ける形で、第 5 節では、「世代間倫理」の成立条件について考察する。最後の第 6 節では、第 2 章以降へ向けて、「世代間倫理」を補強するための「継世代倫理」への展開について、本論の立場を説明する。以上が第 1 章の梗概であるが、最後の 3 節(第 4 節、第 5 節、第 6 節)において展開する議論では「過去」や「自然」という要素を積極的に扱っており、第 2 章以降の論証を深めるうえで特に重要になる。

次に第 2 章では、従来の「世代間倫理」研究に欠如していた視点として、マクロ的視点に着目し、特に「比較文明学(studies of comparative civilizations)」の立場から「世代間倫理」へのアプローチを試みる。同章では、人類史(human history)、特に文明発展の歴史を概観するうえで、過去の人類(人間)が、自然とどのように関わってきたのかという視点に立ち、「継世代倫理」の特徴を明示していく。まず、第 1 節では、比較文明学に基づいた「世代間倫理」研究の意義について言及するとともに、同章での考察の準拠枠(referential framework)について述べる。比較文明学の研究者については、これまで例えば、シュペングラー(Oswald Arnold Gottfried Spengler, 1880-1936)やトインビー(Arnold Joseph Toynbee, 1889-1975)等、多数の先駆者が存在するが、彼らの研究手法は、主として「西洋」に軸足を置いているため、グローバルな時代における普遍的なパラダイムとしてはおのずと限界を露呈している。一方、伊東俊太郎による人類史全体を広く包含した、比較文明学の方法は、西洋から東洋に至るまで、あらゆる文明に応用が可能であり、その学問的通用性が極めて高いと考えられるため、第 2 章では伊東の分析方法を採用する。次の第 2 節では、具体的に伊東による人類史における 5 大革命(「人類革命」、「農業革命」、「都市革命」、

²¹ この「生命や徳の次世代への継承」については、本論では、個人の「死の受容」という問題と深く関連すると考える。各個人が「自己の死(一人称の死)」を安定的に受容することによって、希望を持って次世代、後世へとその「生命」や「徳」、あるいは志を伝承することができ、また、その逆も然りであると捉える。つまり、自己の死後の後世への希望を見据えることで、「自己の死」を安らかに受容できる、という主張である。この主題に関連して、自己の「死の受容」に至るまでの過程における、「他者」(特に「神」や「家族」)との「つながり」については、竹中(2015)で「人間学」の立場から詳しく考察した。

「精神革命」、「科学革命」)論を検討する。ここでは、「自然と人間の関係性」という視点を中心に据え、「世代間倫理」概念が成立するまでの人類史を比較文明的視点から考察することになる。特に自然と人間が、過去から現在に至るまで通時的にどのように関わってきたのかを検討することが、「世代間倫理」が「継世代倫理」へと展開するうえでの重要なプロセスになると考える。続く第3節では、「地球環境問題」の解決と最も関係が深い、伊東の「環境革命」論について検討し、その中で「世代間倫理」との接点を示し、さらに「継世代倫理」への展開の道程を考察する。最後の第4節では、「環境革命」論における1つの主張である「人間革命」論の具体的展開が望まれる点に着目し、それを新たにミクロ的視点へと落としこみ、「超越性」をも積極的に考慮して議論することの必要性を提起する。

第3章では、人間学に基づいて「世代間倫理」から「継世代倫理」への展開を考察する。第1節では、再度「地球環境問題」の原因をマクロ的視点から概観しなおしたうえで、これにミクロ的視点をも加えて、さらに分析していく。ここでいうミクロ的視点とは、人間を存在論的に捉えることが可能な人間学のアプローチである。その中で特に注目したいのが、同章における考察の準拠枠として用いる下程勇吉の人間学・人間存在論である。「超越性」や「宗教」を積極的に取り上げた下程の人間学は、本論でもすこぶる大きな役割を演じることができると考える。²²それ以外の理由としては、第2章で取り上げる、西洋にも東洋にも偏らない伊東の比較文明学的研究手法と相互補完的に対比させるうえで、下程の人間学は、最も適した思想的枠組みの1つだと思われるからである。また、下程という学者が生きた時代が、ちょうど「近代」から「現代」への過渡期であったことも重要である。上でも述べたとおり、本論では、近代の価値観を一定程度尊重しながらも、その「超克」を考えようとしている。下程の人間学には、近代的価値観に拘束される部分もあるが、だからこそ逆にその点に注目すれば、そこに欠けている視点、すなわち現代的に必要な価値観がより浮き彫りになるわけである。次の第2節では、「現実性の原理」、「実存性の原理」、「超越性の原理」という三層を基本的な構造とする下程の人間存在論を「世代間倫理」の視点から具体的に考察する。続く第3節では、下程の人間学の現代的意義に言及した後、その課題でもある通時性・世代性の視点の欠落に着目する。やはり、近代的価値観に軸足を置いた共時的な傾向が強い下程の人間学の側面は指摘しなければならない。下程の時代

²² この点で言えば、下程とほぼ同時期に活躍した和辻哲郎(1889-1960)や三宅剛一(1895-1982)が展開した人間存在論では、「神」や「宗教」が前面に持ち出されることはない。詳しくは、第3章の第1節及び同節内の注を参照。

にも、遺伝学や歴史学等、人間存在を通時的に捉える視点は存在したはずだが、下程が援用する科学は、生理学や社会学といった、主として共時的な人間存在を対象とするものである。ただし、下程の人間学でも、個人の心理的地平における「過去」、「現在」、「将来」をめぐる考察は展開されており、まったく通時的な視点がないわけではない。しかし、やはり「過去世代」や「未来世代」を問題意識の中核に据え、それらの世代の人類(人間)との関係性において「現在世代」の人間存在がどのように成立し、生存しているのか、といった意味での通時的、継代的な視点からの人間存在論は展開されていないのである。さらに、下程の人間学では、「自然」の問題が、ほとんど取り扱われることがない。²³その点を補完するために、超越的存在と自然との関係性を有機的、接続的に捉えようとした廣池千九郎のモラロジーの視点から、キリスト教では階層的、分離的であった超越的存在(神)と自然と人間の関係性を、それとは異なった文化的コンテクストの中で再構築する必要があることを提唱する。

第4章では、まず第1節で、「世代間倫理」研究における「自然」の位置づけについて再確認する。これは、第1章の第5節、すなわち「世代間倫理」の成立条件の考察にも通ずるのだが、本論では、人間存在を支える基盤としての自然が通時的に永続してきたという事実を重視する。伊東が主張するように、日本では、古来、自然と人間との「根源的紐帯」²⁴観があったことは、文学的過去を振り返ってみれば明らかである。そのような東洋(日本)的自然観に立脚すれば、自然と人間を分離的に捉えられないことが確認できる。さらに、「世代間倫理」の視点から、「未来世代」への倫理的配慮を考える際にも、未来の地球あるいは自然の持続可能性という問題を抜きにして、人類(人間)のみの生存を考えることはできないであろう。よって、「世代間倫理」の必然的成立条件として、「自然」という要素は不可欠なのである。次に、第2節において、モラロジーの視点から、どのように「世代間倫理」と「継世代倫理」を捉えることができるのか、その可能性を考察する。ここでも問題となるのは自然との関係性であるので、続く第3節で、廣池千九郎の自然観を踏まえ、第4節では、廣池の主著『道徳科学の論文』に見る超越的存在と自然と人間の関係性に注

²³ ここで指摘した、世代、歴史、自然といった観点が積極的に考慮された人間存在論が展開されているのは、和辻哲郎や三宅剛一の著作においてである。特に和辻の『風土—人間学的考察』(1935年)と『倫理学』(上巻1937年、下巻1949年)、三宅の『人間存在論』(1966年)が参考になる。和辻(1935)は「自然」と人間の関係性について論じ、三宅(1966)は「世代」や「歴史」が人間存在をいかに規定しているのかという点を詳しく論じている。しかし、両者の考察が哲学的であり、具体性に欠ける点は否めない。その意味では、より具体的な考察がなされた、伊東俊太郎と廣池千九郎(1866-1938)の学説を取り上げる意義がある(第2章と第4章を参照)。

²⁴ 伊東(1999)、106頁。

目する。最後の第5節では、今後の課題を念頭におき、本論で考察した「世代間倫理」と「継世代倫理」の具体的な行為、そして感情や本能という視点から、「倫理」から「道徳」への転換の必要性について考察する。

終章では、現代文明の行方をめぐって、最近の学問的状况を参照しながら「継世代倫理」構築の意義を再度確認し、「継世代的道徳共同体」創設の必要性を主張する。

第1章 「世代間倫理」研究の諸相

第1節 「世代間倫理」概念の思想的源泉

第2節 「世代間倫理」の理論的枠組み

第3節 「世代間倫理」の応用的研究の現状と可能性

第4節 「世代間倫理」の成立に対する疑義

第5節 「世代間倫理」の成立条件

第6節 「世代間倫理」から「継世代倫理」へ

第1章 「世代間倫理」研究の諸相

本章の目的は、「世代間倫理(intergenerational ethics)」に関する研究の諸相を明らかにすることである。この学問領域は、近年、環境倫理学(environmental ethics)の研究の一環として発達してきたものである。そのため、「世代間倫理」の研究に着手するにあたっては、まず環境倫理学における「世代間倫理」概念を検討することからはじめるのが妥当であろう。

序章でも簡単に触れたが、日本に欧米(特にアメリカ)の環境倫理学を紹介した先駆者の一人である哲学者の加藤尚武によれば、環境倫理学の主な論点は、以下の3点にまとめられる。

すなわち、①「自然の生存権」の問題、②「世代間倫理」の問題、③「地球全体主義」である。²⁵この先行研究では①～③の主張が、それぞれ個別的に論じられてきた傾向があるのに対し、本論では、①～③の主張間に有機的な連関を積極的に見出しながら、「世代間倫理」の問題を捉えていこうと考えている。しかも、それらを過去、現在、未来へと継世代的に捉えることによって成立する「継世代倫理(the transgenerational ethics)」構築の必要性を明らかにしていきたい。

本章をはじめるとあたり、まず、「世代間倫理」とは何かという問題、つまり基本概念の定義を確認しておかなければならない。詳細な理論的枠組みの議論は、第2節で述べることにして、ここでは、従来の研究を参考に、以下のように「世代間倫理」を暫定的に定義しておきたい。

現在生存している「現在世代(present generation)」の人間(人類)から、直近の子や孫といった「将来世代(immediate future generation)」あるいは未だ生存していない「未来世代(remote or distant future generation)」の人間(人類)に対する、責任(responsibility)や義務(obligation)、思いやり(compassion)、同情(sympathy)、共感(empathy)などの徳目を包含した「倫理」。²⁶

²⁵ 加藤(1991)、vi頁。

²⁶ Jonas(1979)、Frechette(1981b)、蔵田(2009)、Sarat(2014)、小川(2015)等を参考に、暫定的に筆者が定義した。

ここで確認しておきたいことは、特に次の2点である。すなわち、①「世代間倫理」の担い手が「現在世代」であり、その受け手が「将来世代」あるいは「未来世代」であること²⁷、②「世代間倫理」とは、「現在世代」から「未来世代」への一方向的・片務的な「倫理」であること、である。

この①の背後には、「現在世代」と「未来世代」の人間(人類)が議論の中心的な要素となっており、「過去世代」や人間以外の動・植・鉱物、自然(nature)への言及が欠如しているという問題、②の背後には、世代間(特に「現在世代」と「未来世代」の間)に相互性(mutuality)や互惠性(reciprocity)が存在しないため「世代間倫理」はそもそも「倫理」として成立するのかどうかという問題が存在する。これらは、本章の第4節と5節の『『世代間倫理』の成立に対する疑義』と『『世代間倫理』の成立条件』をめぐる議論にも関わるものであるので、詳しくはそれらの節で述べる。

一方、ここで示した「世代間倫理」という概念は、その性質上、非常に多岐に渡る人類の営為を包含すると考えられるが、本章では、特に理論的枠組みに関する考察の部分に関する限り、「地球環境問題」の文脈における「世代間倫理」の先行研究を中心的に取り上げることとする。その理由は、①「世代間倫理」自体が、「地球環境問題」を契機として形成された概念であるため、「世代間倫理」に関して検討すべき先行研究の蓄積がこの分野で豊富に存在すること、②研究の対象を「地球環境問題」に限定することで、倫理問題の対象をより特定することができ、問題の所在がより浮き彫りになること、この2点である。

その他の領域での「世代間倫理」の研究に関しては、核心となる先行研究を踏まえたいうえで、新たに「世代間倫理」の視点からのアプローチが可能だと考えられる分野での応用事例を提示し、個々に考察を行いたい。

本章で言及した「世代間倫理」の研究を総括した後、新たに「比較文明学」(第2章)及び「人間学」(第3章)、さらに「モラロジー」(第4章)の視点から、より多角的、重層的に「世代間倫理」研究へアプローチを試み、もって「世代間倫理(intergenerational ethics)」から「継世代倫理(the transgenerational ethics)」への展開をはかる必要性を提起したい。

第1節 「世代間倫理」概念の思想的源泉

まず、「世代間倫理」概念の思想的な源泉を探るにあたって、西洋の近代的倫理学の基本

²⁷ 「将来世代」と「未来世代」という語の異同、及び本論での使用法に関しては、第2節で説明する。

的な性格を確認しておきたい。²⁸これまで主流であった近代的倫理学の特色は、①倫理の対象が「人間(人類)」に限定されており、人間以外の動・植・鉱物、あるいは「自然」に及んでいない点、②倫理の時間軸が主として「同時代」あるいは「現在」に限定されているという点に見出すことが可能である。²⁹

このような限界性を持つ近代的倫理学の枠組みでは、近年顕著化している「地球環境問題」に対処することができない。そのような理由から、新たに「環境倫理」あるいは「環境倫理学」³⁰、さらには関連領域である環境思想(environmental thought)や環境哲学(environmental philosophy)を構築しようとする動きがアメリカやカナダ、オーストラリアといった英語圏の国々を中心に、環境保護運動との関連で起こってきたのである。³¹

いま、①と②の限界性に応答する形で「環境倫理」が提唱されたことを確認したが、アメリカの環境倫理学者・シュレーダー＝フレchette(K.S. Shrader-Frechette)は、前者を「第一義的環境倫理(the primary sense of environmental ethics)」、後者を「第二義的環境倫理(the secondary sense of environmental ethics)」と呼んでいる。³²よってその帰結として、後者の「第二義的環境倫理」の枠組みに、「世代間倫理」が包含されるということになる。

(1)人間以外の生物や「自然」に対する倫理的配慮の思想的源泉

まず、上記①の視点から形成された「第一義的環境倫理」の思想的源泉を探るには、差

²⁸ 西洋、特にヨーロッパにおける「近代(modern age)」のはじまりをどこに見て、またその時代の近代的倫理の主唱者・主張者を誰と考えるのか、という問題については、議論が分かれるところであろうが、本論では、17世紀初頭から中盤を「近代」のはじまりと捉えたい。政治史的には、「近代」のはじまりをウェストファリア条約が締結された1648年とする佐伯啓思(2003/2014、97-101頁)の説を採用したい。佐伯の場合、主権国家(sovereign state)あるいは国民国家(nation state)の確立という視点をもって、「近代」の誕生を見ている。筆者も、国民国家の成立が「近代」の成立の重要な要素であることに同意する。さらに、思想史的な文脈では、スペインの哲学者・オルテガ(José Ortega y Gasset, 1883-1955)の主張を援用しながら佐伯も指摘しているように、1630年代には「近代」を特徴付ける思想や世界観、科学が登場している(佐伯、2003/2014、83頁)。思想家として代表的なところでは、後の本論の展開でも触れるデカルト(René Descartes, 1596-1650)やベーコン(Francis Bacon, 1561-1626)、ホブズ(Thomas Hobbes, 1588-1679)らがこの年代に入る。

²⁹ 小坂(2003)、100頁や、加藤(1991)、31頁等の議論を参照。

³⁰ 「環境倫理」と「環境倫理学」は、英語ではともに<environmental ethics>である(高田、2003、7頁)。

³¹ 環境倫理学あるいは関連領域である環境思想や環境哲学の歴史的展開の議論については、丸山(1990)、高田(2003、特に19頁)、Nash(1989)、松野(2014)等を参照した。

³² Frechette(1981a), pp. 17-18(訳書、32-35頁)。「第一義的環境倫理」と「第二義的環境倫理」という日本語への訳出については、谷本(1994、199頁)に倣った。

しあたって 17 世紀の「科学革命(Scientific Revolution)」³³にまで遡らなければならない。³⁴その「科学革命」を支えた形而上学的源泉として行きあたるのが、イギリスのフランシス・ベーコン及びフランスのルネ・デカルトの自然思想である。前者の思想は「自然支配(dominance over nature)」によって、後者のそれは「機械論的自然観(mechanistic view of nature)」によって特徴づけられる。

それらの自然思想への反対概念として、19 世紀から 20 世紀にかけて、「生世界的自然観(bio-world view of nature)」³⁵や「環境倫理(学)」が、同時多発的に主張されてきたのである。思想史的には、前者すなわち、「生世界的自然観」を代表するのが、例えばベルクソン(Henri Bergson, 1859-1941)の「生命のはずみ(l'élan vital)」³⁶論やフッサール(Edmund Husserl, 1859-1938)後期哲学の鍵概念である「生活世界(Lebenswelt)」³⁷論、ユクスキュルの「環世界(Umwelt)」³⁸論などであり、これらは全て近代の科学万能主義あるいは要素還元主義に対する批判の文脈で現れてきた主張である。

また、後者すなわち「環境倫理(学)」の先駆的研究事例としては、アメリカの野生生物生態学者・環境倫理学者のアルド・レオポルド(Aldo Leopold, 1887-1948)が提唱した、人間以外の生物や自然への倫理を包含した「土地倫理(land ethic)」³⁹という概念を挙げるべきであろう。彼の業績が、彼の逝去の翌年すなわち 1949 年という環境倫理思想の歴史上、比較的早い段階で世に問われたことは注目に値する。しかしながら、レオポルドによる「土地倫理」概念をめぐる考察は、原著書の結論部分のわずか 25 頁(著書全体は 226 頁)に限定されており、他の参照文献への言及もなく、この著書が著者の没後に出版されている点⁴⁰、さらには、レオポルドの「土地倫理」及びその成果を引き継いだキャリコット(J. Baird Callicott)の環境倫理学には「全体論的な環境倫理学」という性格があり、哲学者のトム・レーガン(Tom Regan)から「環境ファシズム」との批判がなされている点等には、注意が必要である。⁴¹他に、環境倫理(学)の研究が進展しはじめる 1970 年代以前の著作

³³ Kuhn (1962).

³⁴ 「自然」を有機的な生きた生命と観る倫理観や自然観が形成されるに至った根本の原因を、17 世紀の「科学革命」期に形成された機械論的な倫理観や自然観に求めようとする見解は、例えば木田(1995/2000)や伊東(2013b)等において表明されている。

³⁵ 伊東(2013b)、179 頁。

³⁶ ベルクソン(1907/1979)、450 頁。

³⁷ フッサール(1936/1954/1995)、185 頁、木田[ほか]編(2014)、259 頁。

³⁸ ユクスキュル(1934/2005)、5 頁。

³⁹ Leopold(1949/1968), pp. 201-226(訳書、315-351 頁)。

⁴⁰ Nash(1989), p. 63(訳書、101 頁)。

⁴¹ 鬼頭(1996)、68-72 頁。

としては、レイチェル・カーソン(Rachel Carson, 1907-1964)の『沈黙の春(*Silent Spring*)』(1962年)が著名である。

ここでは、先ほど「差しあたって」という但し書きをつけて、人間以外の生物や自然に対する倫理的配慮の思想的源泉を探るにあたり、17世紀の「科学革命」期以降の思想的状況を抽出して考察した。しかしながら、「機械論的自然観」対「生世界的自然観」という対立図式の問題については、「近代」から「現代」までという比較的短期間の「思想史」の文脈にとどまらず、もっと長期的な「人類史(文明史)」という文脈での検討が求められると考える。それを詳しく言い換えれば、自然と人間の関係性の人類史(文明史)的変遷を辿る必要がある、ということである。それに関しては、第2章で詳しく比較文明学の視点から考察し、もって「継世代倫理」の特色を明らかにしようと考えている。

(2)「未来の他者」あるいは「未来世代」への倫理的配慮の思想的源泉

次に、上記②の視点から「世代間倫理」という概念が形成された歴史的経緯を確認したい。まず、「地球環境問題」においてその倫理的もしくは政策的な配慮の対象とされるのは、「未来の他者」あるいは「未来世代」である。それ故、「現在」という時間軸を中心に据えてきた、従来の近代的倫理学の枠組みでは、そのような課題に対処できない。そこで、未来志向型の倫理学の範疇に属する環境倫理学は、「世代間倫理」という概念をその1つの主張として展開しはじめたわけである。ここでは、近代的倫理学という学問的な限界を克服しようとする文脈で「世代間倫理」の必要性が指摘されるようになった、という歴史的事実を確認しておきたい。

さらに、②に関しての思想的源泉を辿ると、イギリスのトマス・ホブズやフランスのジャン=ジャック・ルソー(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)ら近代の政治哲学者が展開した民主主義(democratism)論に行き着く。⁴²彼らの取り組みは、「神(超越的存在)」や「君主」といった世俗を超越した存在から一定の距離を置きつつ、あるいは封建主義的な

⁴² 近代民主主義思想の起源をどの時点まで遡らせるのかについては、議論の余地がある。本論では、田中(2016)の説に従って、ホブズを近代民主主義思想の「創始者」としておきたい。また、ここでは近代政治哲学の一定の完成をもたらした人物としてルソーを取り上げた國分(2015)の見解を採用したい。國分は、「ルソーは自然状態論、社会契約論、そして主権理論という近代政治哲学の三本の柱に、実に整った姿を与えた。また、その哲学は、今日多くの国で採用されているタイプの民主主義を基礎づけるものでもあった。」(國分、2015、139頁)と述べており、ルソーが、今日の民主主義を基礎づける働きを担った点を強調している。なお、本論との関連では、「自然状態論」や「社会契約論」の考え方が問題となる(特に本章の第2節のフレッチェットの説、第3節のロールズ[John Rawls, 1921-2002]の説と密接に関連)。

国家体制を脱却することを目的としていた。理想とされる、いわゆる近代的な民主国家への道筋が示され、「自由(liberty)」や「平等(equality)」といった価値観が民衆を先導することになったのである。そこで重視された価値は、「同時代人」の、さらに特定すれば「個人(individual)」の自由や平等であったのである。⁴³

こうした「個人」を重視するという価値観の傾向は、近代社会を象徴するものである。民主主義あるいは個人主義(individualism)的な傾向の是非に関しては、当時から両世界大戦あるいは「地球環境問題」が深刻化する時代まで(16~20世紀中盤)の間に、少なくとも地球規模での危機の1つとして問題視されることはなかった。

ここで指摘したいのは、人類が「地球環境問題」の危機を「危機」として認識(recognition)あるいは自覚(realization)してから、ようやくその思想的源泉を反省(reflection)的に捉え直し、新しい時代に対応する思想的枠組みを考えはじめた、という図式である。「現在世代」の人類が、「未来世代」の人類の生存及び地球環境(自然)の保護の方向を見据えて取り組んでいるのは、まさにこのような自覚的・反省的な営為なのである。なお、いま強調した「自覚」や「反省」という契機からの「世代間倫理」の捉え直し、さらには「継世代倫理」に関する考察については、本章の第5節及び第3章において詳しく展開される。

第2節 「世代間倫理」の理論的枠組み

前節でも述べたように、「世代間倫理」が形成された背景には、「地球環境問題」という1つの大きな原因が存在する。本節では、主に「地球環境問題」における「世代間倫理」の理論的枠組みを検討したい。ただし、「地球環境問題」の文脈では、世代間の「倫理(ethics)」のみならず、「正義(justice)」あるいは「衡平(equity)」の問題が重点的に取り上げられているため、適宜この2テーマに関する研究をも参照することにした。

(1) 「現在世代」と「未来の他者」、「未来世代」の関係、及び「未来世代」と「将来世代」の語義

ここで、「世代間倫理」の研究の具体的検討に入る前に、後の議論を正確に展開するため

⁴³ この段落の記述に関しては、本章の直接的な主題(「世代間倫理」研究の諸相)と懸隔するため、概略的な考察にとどめ、これ以上の詳しい考察は別の機会に譲りたい。

の前提として、「現在世代」と「未来の他者」⁴⁴あるいは「未来世代」の関係、さらに「未来世代」と「将来世代」という語の意味を説明しておきたい。

環境倫理学において主として倫理的配慮の対象とされてきた「未来世代」は、現時点で未だに生を受けていない存在である。その意味で、従来の倫理学では対処できなかった「未来世代」への倫理的配慮の問題を論ずる可能性が生まれたということである。しかしながら、環境倫理学の枠組み内においても、「共時的あるいは同時代的に存在する世代間(例えば親と子の世代間)での倫理」という意味での「世代間倫理」が問題にされることがある。例えば、以下の竹内昭の主張がその一例である。

竹内は、新しい環境倫理学を持ち出して、相互に互惠性・相互性が存在しない「現在世代」と「(未だ存在しない)未来世代」の間での倫理を問うのではなく、「共時的に存在する現代の世代間のバランスを考えれば十分である」⁴⁵と主張している。⁴⁶

このような場合、共時的に存在している、例えば親世代の呼称には「現在世代」が使用され、既に存在している子や孫世代の呼称には、未だ存在しない「未来世代(remote or distant future generation)」との混同を避けるために、「将来世代(immediate future generation)」の語が使用されることもある。ただし、先行研究においては、原文の英文では時間の長短の意味合いが明らかに含まれているのに、邦文ではこの両者(「未来世代」と「将来世代」)の使い分けがそれほど明確なわけではない。本論で考察の対象とする「未来の他者」には、その意味での「将来世代」をも含めて考えるが、それらを包含した総称として、「未来世代」の語を本論では主として使用することにし、適宜、その時間的・時代的な特定等について補足を加えながら議論を展開したい。

(2)ハンス・ヨナスにおける「未来倫理」と「生命の哲学」

ドイツ生まれのユダヤ人で哲学者のハンス・ヨナス(Hans Jonas, 1903-1993)は、比較的

⁴⁴ この語は、社会学者の大澤真幸(2013a、26頁、2016、217頁)らが使用している。

⁴⁵ 竹内(2000)、20頁。

⁴⁶ 世代間に互惠性・相互性あるいは契約関係が直接的に存在しないため、「世代間倫理」自体が成立し得ない、という批判がなされている。これに関しては第4節『『世代間倫理』の成立に対する疑義』として、まとめて取り上げたいが、ここでは一例を挙げておきたい。例えば、竹内は、『『現在世代』と『未来世代』との〈間〉』というのは、論理的にかつ実質的には破綻するとしても、心理問題としては理解できる。(竹内、2000、20頁)という見解を示している。これはたしかにそのとおりと考えられ、本論では、この「心理問題としては理解できる」という言及にこそ、互惠性欠如の問題解決への手がかりがあると考えられる。その際の鍵概念は「共感」や「想像力」、「愛情」ということになるが、この主張をめぐる補強材料に関しては、後ほど具体的に提示する(「第5節『世代間倫理』の成立条件」を参照)。

早い段階から、「現在世代(jetzt generation, present generation)」の「将来世代(künftiger generation, future generation)」への「責任(Verantwortung, responsibility)」という人類規模での倫理的課題を主張してきた。ヨナスは、1979年に著した『責任という原理(*Das Prinzip Verantwortung*⁴⁷, *The Imperative of Responsibility*⁴⁸)』の中で、「科学技術文明(technologische Zivilisation)」時代における人類の新たな倫理として、「未来倫理(Zukunftsethik⁴⁹, ethic of the future⁵⁰)」の必要性を強調した。このヨナスの「未来倫理」に関する主張は、以下の一節に端的に示されている。

導出される具体的内容を持った義務は、連帯、共感、公正の倫理学へ、さらには同情の倫理学へと包摂されるかもしれない。この倫理学によれば、われわれは、将来の人間がまるで同時代人であるみたいに想定し、われわれ自身の願望や不安、喜びや悲しみを彼らに投影する。この倫理学がわれわれの現実の同時代人に承認し、また尊重するように命じている権利を、将来の人間たちにも承認する。将来の人間たちの権利を前もって尊重しておくことは、われわれが創始者として彼らを一方的に生み出すという事実によって、われわれの特別な責任となる。⁵¹

彼が主張する倫理学における徳目は、「連帯(Solidarität)」、「共感(Sympathie)」、「公正(Billigkeit)」、「同情(Mitleids)」であるが、従来の倫理学ではそれらの対象が「同時代人」に限定されていたという事実を確認しておきたい。この「将来の人間がまるで同時代人であるみたいに想定し、われわれ自身の願望や不安、喜びや悲しみを彼らに投影する」と述べている部分に、彼の「未来倫理」の特徴が表れている。

さらにその後半で、彼が一貫して、「現在世代」から「未来世代」への「責任」を、人類に対する至上命令(定言命法)⁵²としている点が重要である。その理由として「われわれが創始者として彼らを一方的に生み出すという事実によって、われわれの特別な責任となる」点をあげているのだが、これを端的に言い換えると、「未来世代」には自ら生まれてくるということを選択する権利がないため、「現在世代」には、無力な「未来世代」に対する責任

⁴⁷ Jonas(1979/2003).

⁴⁸ Jonas(1984).

⁴⁹ Jonas(1979/2003), S. 61 (訳書、47頁).

⁵⁰ Jonas(1984), p. 25.

⁵¹ Jonas(1979/2003), S. 89 (訳書、74-75頁).

⁵² いかなる条件であれ、必ず守らなければならない命令のこと。

がある、ということになる。

この点について、彼は「現在世代」と「未来世代」の関係を「親子関係」の図式として考えている。すなわち、親である「現在世代」が、子である「未来世代」に責任を負うのは当然である、という論理である。この親子論理は、人間の感情あるいは本能に訴えかけるものとしては、ある程度の説得力があると言える。しかしながら、親を「現在世代」、子を「未来世代」と単純化する論理は、「地球環境問題」というさらに大きな文脈でそれが展開される場合、このヨナスの議論が、「世代間倫理」を理性的に追及するうえで同様に有効であり得るのかどうか、慎重な議論が求められるであろう。何が問題かという、通常の親子関係は、「親」と、目の前に現に存在している目視できる「子」の關係に限定されることである。つまり既に生まれている子だけが、倫理的配慮の対象になっているという点が問題なのである。ヨナスに言わせれば、「子」には生まれる選択権がないため、「親」は必然的にその保護・擁護の責任を負う、ということになる。

それに対して、人類規模での「地球環境問題」を考える場合は、その影響が、「現在世代」が顔を合わせるできない遠い未来、例えば 200 年後の「未来世代」にまで及ぶわけである。このような条件下では、それよりも短期間の通常の親子関係モデルをそのまま援用することは難しく、これが、「世代間の互惠性欠如の問題」と言われるように、「世代間倫理」が内包するジレンマの 1 つとなっている。すなわち、現在生存している「現在世代」は、例えば 200 年後の未来には（現時点の科学では）誰も生存することができないため、直接的に「未来世代」との関係性を結ぶことが不可能であるということになる。この点が、後ほど詳しく検討するが、「世代間倫理」は成立しないという主張の論拠となっているのだ。

このように互惠的な関係にない「現在世代」と「未来世代」の間において、「同情」や「共感」に訴える方法を用いるようなヨナスが説く「未来倫理」では説得力に欠けると、「契約関係」を重んじる倫理学者は主張するのである。しかしその前に、果たして「互惠性」や「契約関係」が「世代間倫理」の成立条件として必須なのかどうかという問題があるが、この点に関しては、『『世代間倫理』の成立に対する疑義』をめぐる議論として第 4 節でまとめて取り上げ、それらに対する反論（つまり「世代間倫理」成立への支持意見）を『『世代間倫理』の成立条件』として、第 5 節で取り上げたい。現時点では、「世代間倫理」に必ずしも「互惠性」や「相互性」は必要ないと指摘するにとどめ、その根拠は後ほど説明したい。

ここで再びヨナスに戻ると、彼は「生命の哲学」あるいは「自然の哲学」の研究者の側

面を持っていることにも注意が必要である。⁵³彼はその著書『生命の哲学(*Das Prinzip Leben*)』の中で、個人の「責任」に関わる「行為の不死性」を取り上げ、行為は個人の死後も「未来」に残り続けると主張する。

私たちは人間の二種類の責任を区別することができるだろう。一つは地上の因果性の尺度にもとづく責任であって、それによれば、人間の行為は近い未来ないし遠い未来に影響をおよぼしつつ、最終的にはその未来のうちに消えてゆく。それにくわえて、もう一つの責任は、人間の行為が永遠の領域に参入するという尺度にもとづく責任であって、この領域においては人間の行為は決して消え去りはしない。未来を予測する私たちの能力には限界があり、世界の事物は複雑であるがゆえに、前者の責任は大部分偶然と幸運によって翻弄される。それに対して、後者の責任は理解可能な規範のもつ確実さをそなえている。その規範は、聖書の言葉によれば、私たちの気持ちから隔たっているわけではない。⁵⁴

前者の責任とは、「未来世代」への「責任」の問題であり、引用の後半には「未来を予測する私たちの能力には限界があり、世界の事物は複雑であるがゆえに、前者の責任は大部分偶然と幸運によって翻弄される」という、「世代間倫理」を考察するうえでの重要な指摘が見受けられる。これは、後の第4節で検討する『『世代間倫理』の成立に対する疑義

⁵³ ここで、「世代間倫理」の議論と「生命の哲学」あるいは「自然の哲学」の議論がどのように関わり合うのか、という疑問が提示される得る。これに関しては、倫理学者の品川哲彦が、ヨナスが提示した新たな倫理として、「未来への配慮」と「自然への配慮」の2点を挙げている。品川は、ヨナスの「未来への配慮」の議論を説明した後、「以上の叙述では、自然は人類の存続の手段としてのみ尊重されるかにみえる。そこには、自然はそれ自体で尊重されるべきだというヨナスの、以下に記す自然哲学を補わなくてはならない。」(品川、2007、40頁)と述べ、ヨナスの哲学のもう1つの側面、すなわち「自然への配慮」に言及する必要性を強調している。つまり品川が、ヨナスは「人間中心主義」に陥っていない、と主張している点を確認しておきたい。ここに挙げたヨナスの「自然への配慮」と「未来への配慮」という主張は、上で述べたフレッチャットにおける「第一義的環境倫理」と「第二義的環境倫理」にそのまま対応するのだが、この両者の関係について、これまでの環境倫理学においては、それほど意識的あるいは連続的に議論されてこなかったと言える。その点に関して詳しくは、「自然」あるいは「自然観」と「世代間倫理」さらには「継世代倫理」との関連で、本章の第5節『『世代間倫理』の成立条件』や第2章及び第4章で詳しく論じたい。

また、ここで取り上げたヨナスの他にディルタイ(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)やベルクソンの「生(命)の哲学」、そしてフッサール、モーリス・メルロ＝ポンティ(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)らによる「生の哲学」の現象学的展開、さらに、後で本論でも触れる「生命論」あるいは「死生学」といった視点と「世代間倫理」との接点の具体的な検討に関しては、今後の課題としておきたい。それに関連して、筆者は、「死の受容」という問題を人間学的な視点から論じたことがある(竹中、2015)。この問題は、さらに、生命の継承と、その次世代・後世への贈与という視点と併せて考えていきたい。なお、この「継承」と「贈与」という視点については、本章の第5節でも「新しい徳目」との関連で言及する。

⁵⁴ ヨーナス(1997/2014)、443頁。

の根拠として、「未来の予測不可能性」という議論に通ずる視点である。

しかしながら、後者の責任に関しては「永遠の領域に参入するという尺度」という表現でヨナスが何を意図しているかが曖昧である。その意図するところは推察できようが、科学的で具体的と言いつける説明には成功していないのではないだろうか。さらに、後半でヨナスは「理解可能な規範のもつ確実さをそなえている」と言うが、この責任は「理解可能」で「確実」であるとは言いがたいと言わざるを得ない。

(3) シュレーダー＝フレchetteと加藤尚武における「世代間倫理」論と「恩送り」の思想の対応関係

フレchetteは1981年に「テクノロジー・環境・世代間の公平(Technology, the Environment, and Intergenerational Equity)」という論文において、「世代間倫理」の問題を取り上げている。彼女は、先ほどから言及している、世代間には「互恵性」あるいは「契約関係」がないため、「世代間倫理」が成立し得ないとする批判に対して、次のような視点から異論を提示している。日本語の「恩」という概念を手がかりに、「過去世代」からの恩を「未来世代」へ還元するという形での、「現在世代」の「責務(obligation)」に言及し、世代間での互恵性欠如の問題に対応しようとしているのだ。⁵⁵この点については、さらに詳しい議論を、第5節で展開する。

フレchetteと同様の主張を、哲学者の加藤尚武は次のように言い換えて表現している。

緑の地球を受け取ったのだから、緑の地球を返さなくてはならない。バトンタッチの関係の中に完全義務が成り立つ。

地球を守ることは、未来の世代に与える恩恵ではない。現在の世代が背負う責務である。⁵⁶

ここに挙げたフレchetteと加藤の思想は、「現在世代」が「過去世代」に対して直接的に受けた恩を返すのではなく、「未来世代」に対して間接的に恩を返すという「恩送り

⁵⁵ Frechette(1981b), p. 71(訳書、126頁)。

⁵⁶ 加藤(1997)、218頁。

(paying forward⁵⁷)」という思想と同列に並べて良いであろう。加藤は、その倫理的関係を「バトンタッチの相互性—通時的相互性」⁵⁸と形容している。彼はその思想を要約するかのよう、東洋の格言「先人木を植えて、後人その下に憩う」を引用しているが、これを「現在世代」に当てはめると、「現代世代」は「木の下に憩う」という「過去世代」からの恩恵を受け止めたうえで、その木(自然)を守る、あるいは新たな木を植える努力をしているのだろうか。我々が「世代間倫理」さらには「継世代倫理」の問題をめぐって問うべきは、まさにこの点であるとする。 ⁵⁹

(4)日本における「世代間倫理」論の受容

日本では、先ほども取り上げた加藤尚武が「世代間倫理」の視点を論じた先駆的人物とされている。彼はヨナスの議論を踏襲して、「地球環境問題」へのアプローチの1つとして、「世代間倫理」の問題に焦点を当てている。 ⁶⁰

さらに環境倫理学者の鬼頭秀一等を中心に「環境倫理学」の研究が進められ、その成果である『環境倫理学』⁶¹という著作の中で、「世代間倫理」概念が検討されている。ここで、その第5章「責任・未来—世代間倫理の行方」の執筆者である倫理学者・蔵田伸雄の問題提起を取り上げたい。

蔵田は、同章を「われわれには未来に対する責任がある。」⁶²という言葉をもってはじめている。これは、彼自身も取り上げているように、欧米での「世代間倫理」研究の先駆者であるヨナスを念頭に置いての言説であり、主張である。つまり、「地球環境、あるいはある地域の環境を損なうことなく残しておくのか、それとも環境に不可逆的な変化を引き起こしてしまうのかはわれわれ次第である。」⁶³ということである。彼による「世代間倫理」

⁵⁷ Sarat and Walchak(2014), pp. 4-6.

⁵⁸ 加藤(1997)、218頁。

⁵⁹ この点で言えば、フレチェットの「恩」の視点や加藤の「緑の地球」の譲渡義務という視点は、いまだ抽象的であり、かつ「功利主義」的あるいは「義務論」的な傾向が強いため、「世代間倫理」の必要性ないしは成立条件に関する説明がいまだ説得的ではない。そこで、本論では、「過去」と「自然」を具体的に把握するべく、言い換えれば、「継世代倫理」構築のために、比較文明学(第2章)やモラロジー(第4章)の視点を積極的に取り入れる。さらに、本論では、後述するように「世代間倫理」の成立条件として、「強制性」や「義務論」よりも、「自発性」や「徳倫理」の視点を重視する(本章第5節)。

⁶⁰ 加藤(1991)等。

⁶¹ 鬼頭[ほか]編(2009)。

⁶² 蔵田(2009)、81頁。

⁶³ 蔵田(2009)、81頁。

の定義は、端的には「未来世代に対する倫理」ということになるが、以下にそれが詳しく説明されている。

「世代間倫理」とは、ひとことでいえば政策や個人々の行為を選択する際に、未来世代の利益に配慮する倫理のことである。これは「未来世代に対する倫理」「未来世代に対する責任」あるいは「未来世代に対する義務」といわれることもある。後で述べるように、近年用いられることの増えた持続可能性(sustainability)という概念も「未来世代に対する倫理」を前提としている。また世代間倫理は、「世代間の公正・平等」とよばれることもある。現在世代の人々が未来世代の人々に対して一方的にリスクを課すという関係は、「アンフェア」な、つまり公正でない関係だからである。このように「世代間倫理」とは、「次の世代に対する公正」も意味するのである。⁶⁴

ここで示されている「世代間倫理」の諸相をまとめると、以下のようになる。すなわち、①「未来世代」に対する「責任」や「義務」、②「持続可能性」概念を支える前提としての「未来世代に対する倫理(責任・義務)」、③世代間の「公正」や「平等」、の3つである。③に関しては後ほど取り上げるように、世代間の「正義(justice)」や「衡平(equity)」と言われることもある。概ねここにあげた3つの視点を「世代間倫理」の諸相として考えて良いであろう。

ここまでの蔵田の考察を受けて言えるのは、「世代間倫理」という概念の範疇が極めて広いということである。言い換えれば、「現在世代」が「未来世代」に対して配慮する必要のある範囲が広範に及ぶ、ということでもある。またこのことは必然的に、「世代間倫理」つまり「未来世代に対する倫理」を実現するための学問的アプローチも拡大されるということの意味する。例えば、①に関しては、抽象的な議論を中心とする哲学や倫理学等からのアプローチ、②や③に関しては、経済学や政治学、法律学あるいは法哲学等からのアプローチが考えられる。

さて、ここで特に指摘しておきたい論点は次の2点である。1点目は、世代間の関係性が「現在世代→未来世代」という方向だけに限定される傾向が見られることである。2点目は、「世代間倫理」が、その徳目としての義務論・正義論・政策論へ偏向する傾向がある

⁶⁴ 蔵田(2009)、81頁。

という問題である。

まず、1点目の指摘について述べると、「世代間倫理」の議論が、概ね「現在世代」から「未来世代」に対する倫理の問題だけに終始するということである。端的に言えば、ここには、「過去世代」が登場しないのである。もちろん、上で見たとおり、フレチェットのように日本語の「恩」概念を手がかりに、「未来世代」への責務の問題を考える学者もいる。しかし、そこでの「過去世代」は、「現在世代」から「未来世代」への責務を正当化する際の手段あるいは道具として位置づけられているに過ぎないのである。つまり、「過去世代」からの「現在世代(「過去世代」から見た直近の「将来世代」)」や(「過去世代」から見た遠い未来世代)への「倫理(責任・義務・公正・平等)」に対する自覚が、「現在世代」にあまりにも欠如している、ということが問題なのである。

筆者が「世代間倫理」の議論において違和感を抱くのが、この倫理的関係性の方向性であり、その図式が、「現在世代→未来世代」に限定されすぎている、ということである。もちろん、人類が現在から未来に向って生を歩いていくことを考えると、未来的な方向性が重要であるということに異論はない。しかしながら、それと同程度に、「過去世代→現在世代」という、過去から現在までの方向性、すなわち、人類がこれまで積み重ねてきた歩み(歴史)も重視しなくてはならないのではないだろうか。

本論では、「過去世代→現在世代」という方向性を再検討することで、いわゆる従来の「世代間倫理」、すなわち「現在世代」から「未来世代」に対する「倫理」に新しい道を拓くことができるのではないかと考えるのだ。それは言い換えれば、「世代間倫理」を成立させるものとは一体何なのか、という問題を再考することであり、ここに「継世代倫理」をめぐる、筆者の根本的な問題意識がある。

いま強調した諸点は、第2章において検討する「比較文明学」の視点から見た「人類史(文明史)」において、特に「地球環境問題」との関わりの中で「世代間倫理」概念がいかんにして形成され、いかんにしてその必要性が説かれるに至ったのか、というテーマにつながっていくことになる。さらには、第3章と第4章でも、基本的には「過去→現在→未来」という時間の流れを基軸として、「人間学」及び「モラロジー」の視点から「世代間倫理」研究へのアプローチを試みたいと考えている。

次に、2点目の指摘に移ると、「世代間倫理」つまり、「現在世代」から「未来世代」に対して示される「倫理」は、徳目(virtue)という枠組みの中で、概ね責任(responsibility)、義務・責務(obligation)、公正(fairness)、平等(equality)、正義(justice)、衡平(equity)など

の倫理的概念を中心的に主張されてきたことを押さえておきたい。

しかしながら、筆者が疑問に感じるのは、「倫理(ethics)」という概念を、これほどまでに義務論的・正義論的・政策論的な議論に限定して良いものなのかという点である。例えば発達心理学者のキャロル・ギリガン(Carol Gilligan)の「ケアの倫理(ethic of care)」⁶⁵を持ち出すまでもなく、慈愛(love)や慈悲(benevolence)、惻隠(compassion)や同情(sympathy)、共感(empathy)といった、「正義と境を接するもの」⁶⁶としての「ケア(care)」の基礎的徳目のほうが、本来の意味での「倫理」なのではないのか。

従来のような徳目を中心とする議論で、果たして本来の「世代間倫理」を成立させることができるのであろうか。もっとも、このような疑問は、「地球環境問題」に対する、正義論や政策論からのアプローチの立場からすれば、一蹴に付される恐れもある。しかしながら、深みのない科学的あるいは数学的な思考に陥りやすい正義論や政策論の議論のみでは、「地球環境問題」の解決には至らないのではないかと考える。「ケアの倫理」と「正義の倫理(ethic of justice)」の調和(harmony)の先に開拓すべき「世代間倫理」があるのではないだろうか。ここではまず、従来「世代間倫理」の議論が、「正義」を基盤とする徳目に偏しているという事実を指摘しておかなければならない。

ここで指摘した論点は、「世代間倫理」の先行研究に見る総論において、問題意識の対象にならなかった視点である。しかしながら、各論としては「未来世代」への愛(love)や「愛の連鎖(chain of love⁶⁷)」あるいは、未来に対する「想像力と配慮」⁶⁸等を問題にしている学者は少数ながら存在する。それらの研究に関しては、後の第5節「『世代間倫理』の成立条件」で詳しく検討する。

次に「世代間倫理」あるいは「未来世代に対する義務」が関わる問題が「環境問題」だけに限られないという蔵田の指摘に注目したい。このような問題意識は、本論にも共通する部分であり、次節では「環境問題」以外の領域での「世代間倫理」の問題を検討しようと考えている。まず、蔵田は「世代間倫理」と保険政策や国家財政の問題を以下のように取り上げている。

「世代間倫理」は、保険政策や国家財政との関連でも問題になる。ある世代は赤

⁶⁵ Gilligan(1982).

⁶⁶ 品川(2007)。

⁶⁷ Passmore(1974)。

⁶⁸ 徳永(2013)、179-180頁。

国債を発行して潤沢な国家予算を浪費し、国家の借金をつぎの世代に残すが、その後の世代はその利子の支払いや、その借金返済の義務を負わされることになる。またある世代は自分が積み立てた以上の年金を支給されるが、ほかの世代は自分が積み立てた額よりも少ない年金しか支給されない。こういった国家や社会の資産の備蓄の問題も世代間倫理の問題である。⁶⁹

蔵田によると、世代間の公正や平等を保つための方策は、財政的に財や資産をどのように分配すれば良いのか、政策をどう立案するのが望ましいのか、という国家政策に収斂されることになる。これは、次節で言及することになるが、資産の備蓄や分配という視点から、世代間の公正や平等の問題を考察する哲学者のジョン・ロールズの態度に一脈通ずるところがある。

さらに、蔵田は「世代間倫理」へのアプローチを「世代間の利益や福祉の平等に着目する」と、「残すべき資産に着目する」ものの2つに大別している。⁷⁰そして、生態系サービスの維持などの観点から重要になるのは、後者のアプローチであり、それは「共通善 (common good) としてローカルな自然環境を考えるというアプローチでもある」⁷¹と主張している。この視点は非常に重要であり、本論で筆者が考察しようとしているのはまさに、「未来世代」に対して、どのような資産を、どれだけ残すのか、という問題である。

しかしながらそれと同時に、蔵田の主張にとどまらず、「未来世代」に対して「残すべきではない資産」、言い換えれば「負の遺産」という視点も必要である。「地球環境問題」の領域で具体例を挙げれば、大気汚染物質の問題や放射性廃棄物の処理といった事例があるだろう。このような「地球環境問題」との関わりでの「世代間倫理」の問題をマクロ的、歴史的な視点で考察するには、17世紀の「科学革命」、もしくはそれ以前の「人類史(文明史)」の動向を踏まえる必要がある。しかし、従来の「世代間倫理」の議論では、必ずしも明確にそのような動向を踏まえての議論はなされてこなかった。そのような点に着目し、次章(第2章)では、人類史(文明史)における「世代間倫理」成立の背景と意義に関する考察を行い、それによって「世代間倫理」研究の新たな展開として、「継世代倫理」構築への道を拓きたい。これ以外の領域でも、「未来世代」に残すべきではない「負の遺産」を挙げる

⁶⁹ 蔵田(2009)、83頁。

⁷⁰ 蔵田(2009)、83頁。

⁷¹ 蔵田(2009)、83頁。

ことが可能だが、この点は次節で詳述することにしたい。

次に、上で取り上げた以外の「世代間倫理」研究の諸相について管見しておきたい。日本では、哲学や倫理学が専門の学者を中心にして、個別的に「世代間倫理」の問題が取り上げられる傾向にある。例えば山本剛史(2000)は基本的にヨナスを、栗原隆(2010)は加藤を踏襲して、「世代間倫理」の論点を取り上げている。前者の山本を取り上げると、彼はヨナスが残した「人類存続の義務」という提起を受け、そこから一定の距離を置いて、自らの問題意識を提示している。すなわち、①存続の義務が仮に肯定されるなら、個々人には潜在的に子どもを産む義務が指定されるが、義務のためだけに子どもを産めるのか、それは我々の生活水準を低下させることとどう関わるかということ、そこから②「世代間倫理」を通して、我々は何を利益とみなしているかを反省しなければならないということ、この2点である。⁷²この山本の問題意識は、そのまま本論でも継承していきたい。

第3節 「世代間倫理」の応用的研究の現状と可能性

本節では、基本的に「地球環境問題」との関連で論じられている「世代間倫理」の研究を取り上げるが、補足的に他の領域で論じられてきた、あるいは論じられる可能性のある「世代間倫理」の研究も簡潔に取り上げたい。なお、本節で論じる研究は、終章で詳述する「継世代的道徳共同体(the transgenerational moral community)」のイメージを具体化するうえでも重要な位置にあるため、ここでその点を強調しておきたい。

(1)気候変動と世代間正義

「世代間倫理」という言葉自体は、既に日本において頻繁に使用されているが、最近では欧米の文献でも‘Intergenerational Ethics’という言葉がしばしば使用されるようになってきている。⁷³しかしながら、欧米での議論の中心は、前節でも指摘したとおり、世代間の「正義」すなわち「世代間正義(Intergenerational Justice)」の問題に集約できる。この「世代間正義」論を最も早く展開したのはアメリカの哲学者・ジョン・ロールズである。⁷⁴

⁷² 山本(2000)、94頁。

⁷³ 例えば、Groves(2014)等。

⁷⁴ Rawls (1971/1999), pp. 251-258 (訳書、381-392頁)。

まず、「世代間正義」の視点から「地球環境問題」、特に気候変動の問題を取り上げた最近の論考を見ていくと、国際法が専門のウェイス(Edith Brown Weiss)の「未来世代への公正を期して」⁷⁵、環境政治学が専門のシュパート(Fabian Schuppert)の「気候変動の緩和と世代間正義」⁷⁶、政治学・国際関係学が専門のレンドール(Matthew Rendall)の「気候変動と災害の脅威」⁷⁷等が注目に値する。ここに挙げたいずれの論文でも、「現在世代」と「未来世代」の間での平等や公正の問題が扱われ、政策の立案や立法の問題が中心的テーマであって、「ケアの倫理」ではなく「正義の倫理」に主眼が置かれていることが分かる。

(2)人口問題とそれに伴う資源枯渇・生物多様性喪失の問題

服部英二は、哲学・比較文明学の立場から、『文明間の対話』⁷⁸や『文明は虹の大河 —服部英二文明論集』⁷⁹、『未来を創る地球倫理 —いのちの輝き・こころの世紀へ』⁸⁰、『未来世代の権利 —地球倫理の先覚者、J-Y・クストー』⁸¹等の著作の中で、人口爆発や資源の枯渇、あるいは生物多様性の滅失の問題をめぐって警鐘を鳴らし、「未来世代の権利」を強調している。

服部の主張は、前述のヨナスの「未来倫理」の議論を検討した際にも指摘したとおり、現在を生きる人々の感情や本能に訴えかけるといふ意味では、一定の説得力を持つと言える。しかしながら、「未来世代」は未だ存在していないため、未来の人々は現時点においては権利を持たないとする見解も存在する。すなわち、「未来世代」が「現在世代」に対して配慮を請求する権利を現時点で持っている、という権利説の見解に関しては、さらに慎重な議論が求められるということだ。⁸²この点に関して、本論では「未来世代」の権利(rights)ではなく、「現在世代」の義務(obligations)という視点に立脚した方が有益であると考えている。そのような視点を念頭に、以下、人口問題(Population Problems)を「世代間正義」の観点から考察する。

⁷⁵ Weiss (1990/2014).

⁷⁶ Schuppert(2011/2014).

⁷⁷ Rendall(2011/2014).

⁷⁸ 服部(2003)。

⁷⁹ 服部(2009)。

⁸⁰ 服部(2013)。

⁸¹ 服部編著(2015)。

⁸² 権利説への批判として例えば、George(1979, p. 95)らの議論がある。

(3)人口問題と世代間正義

近年、「世代間正義」論の文脈において、「人口問題」へアプローチする研究が新たに登場している。例えば、実践哲学が専門のアレニウス(Gustaf Arrhenius)は、「平等主義と人口変動」という論文において、近年発展してきた「人口倫理学(population ethics)」の視点から、「未来世代」への倫理的義務や「世代間正義」の問題を論じている。⁸³

次に哲学者のトレメル(Joerg Chet Tremmel)は、「未来世代」の人口がゼロにはならないと推定される前提のもとでは、「現在世代」の「未来世代」に対する「義務(obligations)」に関する議論を正当化することができる、と主張している。ただ、核兵器等によって人類が絶滅するという状況でも、そのような主張は可能なかどうか、その場合、「義務」は生じないのではないか、という反論に対して、トレメルは「現在世代」の人類はそれを防ぐための努力ができる、という理由によって退けている。⁸⁴

筆者は、「未来世代」の存在の可能性がある限り、「現在世代」が「未来世代」に対する義務を放棄してはならないとするトレメルの主張には、大筋においては同意するけれども、「遠い未来世代(distant future generation)」の利害関心あるいは、科学や技術の進歩に関しては現時点では厳密な予測は不可能であるため、「現在世代」がどのような義務を遂行すべきなのかという点に関しては、さらなる検討を要すると考える。⁸⁵このような「未来の予測不可能性」に関連する議論は、次節でも論述する。

(4)「人口減少社会」は希望か？

他方、日本の現状に目を向けると、2004年の1億2784万人をピークに人口減少傾向にあるが、科学哲学・コミュニティ論・ケア論が専門の広井良典は、『人口減少社会という希望』⁸⁶という著書の中で、逆にそのような現状を肯定的に捉える立場から「人口減少社会は日本にとって様々なプラスの恩恵をもたらさうるものであり、私たちの対応によっては、

⁸³ Arrhenius(2009/2012).

⁸⁴ Tremmel(2009/2014), pp. 52-54.

⁸⁵ この「遠い未来世代」に対する義務という問題に関連して、工学博士の戸川達男は『遠未来の人々との絆』(東京図書出版、2014年)という著作において、従来は避けられる傾向にあった100万年以上も先の未来の地球や人類を視野に入れて、非常に意欲的な議論を展開している。

⁸⁶ 広井(2013)。

むしろ現在よりもはるかに大きな『豊かさ』や幸福が実現されていく社会の姿であると考えている。」⁸⁷と述べている。⁸⁸

このような広井の立論は「世代間倫理」の視点から見ると重要であるが、特に「未来世代の利益」（ここでは「豊かさ」という表現）が、半ば希望的に予測されたものである点には注意が必要である。というのも、同書では、それほど明確に「未来世代の利益」が提示されているとは言えないからである。あるのは未来への展望・見通しに関する大まかな議論のみであり、何が「未来世代」の受ける利益であるのかという精緻な議論は乏しい。

一方、広井は別のところで、本論の主張に通じる重要かつ興味深い議論、すなわち「民俗学的な知」と「近代科学的な知」の融合という視点を提示している。その例として、通常の意味の学問的著作ではないと断りつつ、漫画家の手塚治虫(1928-1989)の『火の鳥』を取り上げている。広井は「遠い過去や土着的なものへの関心、いいかえると民俗学的・歴史学的な関心といったものと、未来や科学や宇宙への近代的な関心—この両者はある意味でかなり異質なものだと思われるが、『火の鳥』においてはその両方が融合している」⁸⁹と述べている。この広井の議論では、過去と現在と未来が重層的に捉えられていると言え、これは、筆者が主張する「継世代倫理」を考える際に非常に参考になる発想である。

ここで広井が指摘した民俗学的な知あるいは関心との関連では、日本民俗学の開拓者である柳田國男(1875-1962)の『遠野物語』あるいは『山の人生』、さらに『明治大正史 世相篇』、『日本の祭』、『先祖の話』等の作品の中に、「世代間倫理」や「継世代倫理」を考えるうえでの重要な視点や論点が散見されるが、この点に関しては、本節の(6)で取り上げる「家の盛衰」の問題にも関わるため、後ほど再び言及する。⁹⁰

(5)教育・労働・年金・高齢者ケア等の社会福祉問題

まず、「教育」の問題に関しては、例えば環境倫理・他文化教育・教師教育等が専門のリ
(Huey-li Li) は、「バイオテクノロジー時代の公民教育再考」において、「伝統」と「未

⁸⁷ 広井(2013)、3頁。

⁸⁸ ここで取り上げた広井の立場は、日本のような人口減少傾向にある国を考察の対象にし、そこに「希望」を見出せるかどうかを検討しているが、一方、世界に目を向けると、逆に「人口爆発(population explosion)」の問題を抱える、例えばインドや中国のような国々が存在するのも事実である。人口爆発が扱われた研究には、Brown&Kane(1994)、速水(1997/2012)、小椋(2002)、阿藤(2016)などがある。

⁸⁹ 広井(2015)、228頁。

⁹⁰ さらに具体的かつ包括的な議論は死生学(death and life studies)や死生観(one's view of life and death)の問題とも併せて、今後の課題としておきたい。

来志向」の関係に言及し、「教育(education)」は「伝統的な文化的価値の保存(the preservation of traditional cultural values)」につながるが、その一方で一貫して「未来志向(future-oriented)」であると述べ、「世代間倫理」との関連において非常に重要な視点を提供している。⁹¹

この論文では、科学と技術の進歩が生態系へのリスクを高めた事実を踏まえ、未来はますます不確実になったと指摘する。そのうえで、公民教育によって、「現在世代」の「未来世代」に対する道徳的責任についての新しい考え方を提示する必要性を強調している。結論的には、「現在世代」が「未来世代」の在り方を決定する「力(power)」を持つため、その力を「思慮(prudence)」と「注意(caution)」を持って使用しなければならない、という点に集約される。公民教育が果たすべき役割を示した研究として評価に値するが、抽象的なヴィジョンを示すにとどまり、具体的な方策の提示にまでは至っていない。しかし「教育」と「世代間倫理」に関する先行研究としては、重要な位置を占めるのは確かである。⁹²

次に、哲学・国際関係学が専門のボーマン(James Bohman)は、「子どもたちと市民権 — 非支配と世代間正義」⁹³で、「子どもの権利条約(Convention on the Rights of the Child)」の検討から論を起し、そこで説かれている子どもの諸権利を、「未来世代」へ拡張する必要性を主張する。彼は繰り返し「個人(individuals)」の利益だけではなく、「未来世代(future generations)」の利益を考慮する必要性を説く。彼の論文は「子どもの権利条約」の現在志向性を未来志向性へと転換する視点を提供した点で独創性があるが、理論や哲学的な議論が基本になっており、リと同様に際立った具体的な展開がなされているとは言えない。

教育に続いての社会福祉問題として、「労働・年金」あるいは「高齢者ケア」の問題が挙げられる。前者を「世代間倫理(正義)」との関連で取り上げた研究としては、アルトマン(Nancy J. Altman)の「応答 — 社会保障と世代間正義」がある。彼が「社会保障(Social Security)」で考察の対象としているのは、日本で一般的に考えられるような「健康保険(Medicare)」の問題ではなく、高齢者や遺族、障害者に対する社会保障のプログラムである。⁹⁴

⁹¹ Li(2005/2014), p. 120.

⁹² リの研究では、「伝統」という「過去」にも目が向けられていることから、「世代間倫理」というよりも、むしろ本論の「継世代倫理」に近い考え方が提供されていると言っても良いが、いまだその過去が抽象的であるため、「継世代倫理」の模範とはなり得ない。

⁹³ Bohman(2011/2014).

⁹⁴ Throughout this article, Social Security refers to the cash benefits programs, Old Age, Survivors,

また、「年金」に関しては、財政学が専門の神野直彦は、「世代間連帯」という視点から以下のようなスウェーデンの事例を挙げている。

スウェーデンでは、高齢者はお金のためではなく、他者を幸福にするためにボランティアで働くのです。労働市場で働く権利は次の世代に譲っていく。年金というのは、世代間連帯のお金なんです。「私に職を譲ってください。その代わりに、あなたの老後の生活はちゃんと面倒見ますよ」という世代間連帯のメッセージが込められている。(傍点筆者)⁹⁵

「世代間連帯」を深める装置としての「年金」の側面が強調されているわけである。⁹⁶ 後者の「高齢者ケア」の問題を取り上げた研究としては、子どもや家族に関する公共政策を専門とするアイザックス(Julia B. Isacs)の「子どもたちと高齢者にかかる費用 ―問題の概観」⁹⁷や、医療倫理を専門とするキャラハン(Daniel Callahan)の「私たちは高齢者のために保健医療を割り当てるべきなのか」⁹⁸等が挙げられる。キャラハンの研究は、どちらかと言えば未来を悲観視する傾向にあり、「未来世代」よりも「現役世代」重視の立場が見て取れる。そのため、現在のような政治・経済状況が続けば、将来的には高齢者の参政権に一定の制限を加えたり、保健医療の割り当てを中止したりすることもやむを得ない、という主張が展開されている。ここでの最大の問題は、キャラハンの研究が「現役世代」の「最大多数の最大幸福」を求めようとする「功利主義(utilitarianism)」的な、あるいは「実用主義(pragmatism)」的な立場に偏向していることであり、その点に対しては「徳倫理(virtue ethics)」や「ケアの倫理(ethic of care)」の立場からすれば大いに疑問を抱かざるを得ない。

(6)家・地域・コミュニティ・企業・国家の盛衰及び歴史認識の問題

家の盛衰を視野に入れた「世代間倫理」アプローチに関しては、筆者の知る限り、言及

and Disability Insurance(“OASDI”), not to Medicare.”(Altman, 2009/2014, p. 228.)

⁹⁵ 若林[ほか]編(2015)、145頁。

⁹⁶ この「世代間連帯」の議論の具体的展開に関しては、社会学者の上野千鶴子と衆議院議員の辻元清美の共著『世代間連帯』(上野・辻元、2009)が参考になる。

⁹⁷ Isacs(2009/2014).

⁹⁸ Callahan(2012/2014).

すべき顕著な先行研究はない。しかし、特に伝統的に儒教圏の国々においては、家(名)の存続・永続への思いが強いことは、歴史的にも周知のとおりである。

家の存続や永続に関する学問的研究としては、法学博士の廣池千九郎の『新科学としてのモラロジーを確立するための最初の試みとしての道徳科学の論文』(大正 15[1926]年、謄写版、昭和 3[1928]年、初版発行)や『孝道の科学的研究』(昭和 4[1929]年、謄写版、昭和 5[1930]年、初版発行)を挙げることができるが⁹⁹、廣池の創建したモラロジーについては本論で後述する(第 4 章)。ここでは、同時代の柳田國男が昭和 5(1930)年に執筆した「家永続の願い」に触れておきたい。¹⁰⁰というのも、そこには個人主義的な、現代にも通用するような視点が多々含まれているからである。一例を挙げれば、柳田は「死んで自分の血を分けた者から祭られねば、死後の幸福は得られないという考え方が、いつの昔からともなくわれわれの親たちに抱かれていた。家の永続を希う心も、いつかは行かねばならぬあの世の平和のために、これが何よりも必要であったからである。」¹⁰¹と述べているが、これは、これから亡くなっていく本人の「死後の幸福」あるいは「あの世の平和」という、ある種の「個人主義」的あるいは「利己主義(egoism)」的な利益の視点から、「家の永続」の願望を解釈していると見られるのである。¹⁰²

次に、「世代間倫理」あるいは「未来倫理」という直接的な表現はしていないものの、地域やコミュニティにおける「世代間倫理」を考えるうえで参考になる実地調査としては、宗教社会学が専門の冬月律が高知県の高岡郡で行った集落調査がある。それは過疎集落における氏神信仰の「実態」と「継承」に注目したもので、その成果が「過疎集落における氏神信仰の実態 ー高知県高岡郡の旧川口地区の氏子の語りから」¹⁰³と、「過疎集落における氏神信仰の継承 ー高知県高岡郡の旧桧生原集落を事例に」¹⁰⁴に収載されている。

後者の論文では、「継承」という「世代間倫理」研究における 1 つの重要な視点(徳目)を軸に、①伝統芸能の現状、②伝統芸能の継承とその意義、③伝統芸能の継承が抱える問題点が明らかにされている。

⁹⁹ 廣池の両著作の発行年月日について詳しくは、橋本(2016)、461-462 頁を参照。

¹⁰⁰ 刊行は、翌昭和 6(1931)年である。

¹⁰¹ 柳田(1931/1993)、277 頁。

¹⁰² 上でも述べたように、これに関しては「死生学」あるいは「死生観」の視点から別の機会に具体的・包括的に論じたい。その一部の試みとして、「個人」の死の「安定的受容」に焦点を当てた竹中(2015)がある。

¹⁰³ 冬月(2014)。

¹⁰⁴ 冬月(2015)。

冬月は、当集落(旧桧生原集落)における氏神信仰の継承事例のまとめとして、「当集落は、伝統芸能を村の共同作業の中に位置づけ、地域を離れるまでの限られた時間の間、子どもたちには複合的かつ反復的に伝えるというプロセスをへて、氏神信仰が継承されていくのである。」¹⁰⁵と述べている。ここでの「複合的」は「教育的」と言い換えることも可能とされ、子どもたちに対して、強制的にならず、普段の行動の中で無理なく「氏神信仰」が継承されていく可能性が示唆されているのである。このような、「強制的」ではなく「自発的」な「継承」という視点に関しては、「世代間倫理」の成立条件として、重要な要素であると考えられる。¹⁰⁶

ただその一方で、地域を離れた子どもたちの「未来」に対する関心の喚起という視点からすると、「小学生から中学生時代に覚えた伝統芸能を通しての経験が、そのまま大人になっても影響することは言うまでもない。」¹⁰⁷という冬月の指摘は、どのように影響するのかが実証的に明示されていないという点で曖昧である。「世代間倫理」あるいは「未来倫理」、そして「継世代倫理」の実現可能性を提示することが重要だと考えるからである。¹⁰⁸

次に、企業の盛衰の問題があるが、これは主に経営学の分野での関心の対象であると言えるだろう。例えば前述した廣池は、モラロジーという学問分野において、企業の永続・発展を1つの大きなテーマとして掲げている。廣池に限らず、企業の永続・発展を考察する研究がこれまでに多くなされているが¹⁰⁹、「世代間倫理」という視座からの目立った研究はなく、この分野に関しては、経営学や企業倫理あるいは道德経済一体思想等の専門学者による開拓が望まれる。¹¹⁰

最後に、国家の盛衰と歴史認識の問題については、伝統的に歴史学や政治学、社会学、政治哲学等が担ってきた課題であるが、筆者が管見する限り、「世代間倫理」の視点から積極的にこの問題を論じた研究はない。

しかしながら、政治家の言説の中には「世代間倫理」の視座から、歴史を把握したもの

¹⁰⁵ 冬月(2015)、66頁。

¹⁰⁶ 詳しくは、本章の第5節を参照。

¹⁰⁷ 冬月(2015)、66頁。

¹⁰⁸ これに関連して、近年、「世代間交流学」(草野[ほか]、2010)という学問分野が開拓されつつあり、世代間の交流という視座から、伝統芸能の継承を捉えることは可能だろうか。これについては、現代的に重要な問題と考えるため、引き続いての今後の検討課題としておきたい。

¹⁰⁹ 例えば、飯島[ほか](2011)は、企業の永続性について、コーポレート・ガバナンスの視点から、企業アンケートの分析を基に研究している。

¹¹⁰ 具体的な現場に結びつけて論じているものとしては、田中(2009)があるが、「世代間倫理」と企業の社会的責任の関係に関する学問的探求は、未開拓の分野であると言える。

が見受けられる。例えば 1985 年(戦後 40 年の節目の年)5 月 8 日の演説で、当時の西ドイツ大統領ヴァイツゼッカー(Richard von Weizsäcker, 1920-2015)が「問題は過去を克服することではありません。さようなことができるわけではありません。後になって過去を変えたり、起こらなかったことにするわけにはまいりません。しかし過去に目を閉ざす者は結局のところ現在にも盲目となります。非人間的な行為を心に刻もうとしない者は、またそうした危険に陥りやすいのです。」¹¹¹と発言したことが注目される。

「過去に目を閉ざす者は結局のところ現在にも盲目となります」という彼の発言は国の進路を見据えた「歴史認識」を提示した点で示唆に富んでいるが、「世代間倫理」の視点からすれば、「現在」だけでなく、「未来」に対しても盲目にならないようにすることが重要となる。

日本では、安倍晋三首相が、2015 年の 8 月 14 日に発表した談話(「平成 27 年 8 月 14 日 内閣総理大臣談話」)の冒頭で「終戦七十年を迎えるにあたり、先の対戦への道のり、戦後の歩み、二十世紀という時代を、私たちは、心静かに振り返り、その歴史の教訓の中から、未来への知恵を学ばなければならないと考えます。」(傍点筆者)¹¹²と述べており、ここからは日本あるいは諸外国との関係において未来に拓こうという努力が見られる点では一定程度評価されるが、「未来志向」だけでは、えてして「過去」を忘却したり、「現在」を蔑ろにしたりすることにもなりかねない。しかしながら、その思想的な方向性は、本論の「継世代倫理」と同一線上にあると言える。

「歴史認識」との関連で戦後もっとも議論の対象となったのは、「戦後論」あるいは「戦後責任論」であろう。例えば、加藤典洋が著した「敗戦後論」¹¹³は 1995 年(終戦 50 年)の初出だが、その後の戦後論・戦後思想に大きな影響を与えた「戦後」と「戦後責任」に関する論考である。日本思想史が専門の伊東祐吏は『戦後論 —日本人に戦争をした「当事者意識」はあるのか』¹¹⁴において、加藤の「敗戦後論」を批判的に継承し、戦後知識人の戦後論及び戦後責任論を網羅的に検討している。政治学・社会思想が専門の白井聡は、2013 年の『永続敗戦論 —戦後日本の核心』¹¹⁵で、同じく加藤の「敗戦後論」を取り上げながら、加藤が言うような敗戦「後」は存在しない、「敗戦」そのものが決して過ぎ去らない、とい

¹¹¹ ヴァイツゼッカー(1985/2009)、11 頁。

¹¹² 安倍・首相官邸 HP(2015)。

¹¹³ 加藤(2015)に所収(9-103 頁)。

¹¹⁴ 伊東祐(2010)。

¹¹⁵ 白井(2013)。

う意味を込め、日本の現状を「永続敗戦」と呼んだ。問題の核心部分で白井の言う「永続敗戦」とは、「敗戦の帰結としての政治・経済・軍事的な意味での直接的な対米従属構造が永続化される一方で、敗戦そのものを認識において巧みに隠蔽する(=それを否認する)という日本人の大部分の歴史認識・歴史的意識の構造が変化していない、という意味で敗戦は二重化された構造をなしつつ継続している。」¹¹⁶という状態を意味するものである。

公共哲学・政治哲学を専門とする小川仁志は、この白井の議論を受けて、より未来志向の『脱永続敗戦論 —民主主義を知らない国の未来』¹¹⁷を著した。小川は、白井の言う「永続敗戦」という日本の現状を認めつつも、議論を「戦後」に限定せず、さらにその対象を広げる必要性を主張する。すなわち、①近代化がはじまった明治以降あるいはそれ以前の日本人のメンタリティが形成されはじめた時代から、この先の未来まで含めて考えること、②対米従属の政治状況を論難するだけにとどまらず、日本が「近代国家」として「民主主義」を確立する方法を提案すること、である。

本論で主張する「継世代倫理」を成立させるための基本条件は、「過去」、「現在」、「未来」を個別的、選択的に取り扱うのではなく、過去、現在、未来に一貫する視座を構築することである。その意味で、ここに挙げた小川の①の視点は、「継世代倫理」的発想の一例として非常に重要であると考えられる。¹¹⁸

2015年に我々は戦後70年の節目を迎え、改めて歴史認識を検証すべき好機を迎えているわけだが、「現在世代」は何を省み、「過去(世代)」から何を受け継ぎ、「未来(世代)」に何を伝えていくのかについて、「世代間倫理」あるいは「継世代倫理」という視座からも、問い直すことが求められよう。¹¹⁹

第4節 「世代間倫理」の成立に対する疑義

¹¹⁶ 白井(2013)、47頁。

¹¹⁷ 小川(2015)。

¹¹⁸ 小川は「開かれたコミュニタリアニズム」として以下の5つの要素を提示している。すなわち、①政治参加の重視、②熟議を文化とする、③横の公共性、④縦の公共性、⑤伝統文化を大切に世界に発信するという要素である。興味深いことに、小川は④の縦の公共性の議論において「世代間の倫理」(小川、2015、218頁)という言葉を使用し、特に生命・身体に影響を及ぼすようなもの(核廃棄物等)に関しては、「近い将来世代(immediate future generation)」も「遠い将来世代(remote future generation)」も関係なく、同等に「現在世代」から「将来世代」への責務を取り扱う立場から議論する必要性に言及している(小川、2015、218-220頁)。例えば、核廃棄物の処理問題に関しては、現在のところ解決策が確定していない状況にあるため、この小川の指摘は非常に重要であると考えられる。

¹¹⁹ この関連で参考になるのが、大澤編著(2016)である。

前節までは、「世代間倫理」の理論的枠組み及び「世代間倫理」が関連する学問的領域を管見してきたが、「世代間倫理」の成立に対しては、様々な疑義が主張されて来ていることも押さえておかなければならない。

(1) 世代間の互惠性・相互性・契約関係の不在

まず、従来の環境倫理学が問題としてきた「世代間倫理」とは、「現在世代」と「未来世代」の間に成り立ち得る「倫理」である。特にこの「未来世代」が「現在世代」との間に何の連続性もない場合、例えば「未来世代」が現代人から数えて10万年後の人類である場合を仮定してみたい。この場合、「現在世代」と「未来世代」の間には、「互惠性(reciprocity)」や「相互性(mutuality)」が無いということになるので、「倫理」の基本を互惠性・相互性、あるいは「契約関係(contractual relationship)」に置く近代的倫理学では、以下のような視点¹²⁰から「世代間倫理」は成立しないと主張される。

未来の諸個人と顕在的な法的協定を結ぶことは、現在の人々にとって不可能なことであるから、(中略)、現在の人々と将来の人々との間の社会契約は時代的に不可能である¹²¹

人間は「互惠性」で動く。「そうしてくれるならこうしてあげよう」、「ここで頑張ったら報酬をもらえそう」という感情が人を動かす。未来世代はまだ出現していないのだから、「互いの恵み」の相手にはならない。こんな互惠性のない相手に対して、現代世代が一方的な責任を負うことはできない。互惠性がなければ「共同体」としての倫理はつukれない。¹²²

近代民主主義思想は、構成員が互いを認め合ったうえで事を進める、という構造になっているのに、そこを時間的にも空間的にも超越せよという思想には、根本的に無理がある。倫理は「人間共同体」の「筋道」であり、「習俗」としての「仲

¹²⁰ ここに取り上げた視点は、必ずしもそれぞれの文章の執筆者の立場を示すものではないが、近代的倫理学の立場からの主張点が端的にまとめられているため、そのまま引用した。

¹²¹ Frechette (1981b), p. 69(訳書、124頁)。

¹²² 徳永(2013)、176頁。

間うちの黙約」である。共同体の仲間だと意識し合い、人と人の間に漂う空気感でお互いさまだとわかるから、節度も保てるのである。すると、一〇〇年後や二〇〇年後の人間、離れた地域(同じ場所でも時代が変わっていれば別の地と見えるだろう)にいる人間との間で、「倫理」など成立しないのではないか。「世代間倫理」と呼ぼうとしているものは、実は「倫理」ではないのではないか。¹²³

上記の見解をまとめると、「社会契約」、「互惠性・相互性」、「共同体」の形成の可能性という視点から、「世代間倫理」が「倫理」として成り立ち得るのか、という疑問が提示されているのである。このような視点からの疑義の提示は、次節の1つのテーマであるのみならず、本論全体を貫くテーマでもある。その核心部分を一言で述べれば、現在を生きる「現在世代」の人類が、不在の「過去世代」と未在の「未来世代」に対してどのように向き合えば良いのか、という問題である。¹²⁴

(2) 「未来世代」の未在と権利付与の不可能性

この視点は(1)に通ずるのだが、現時点では存在しない「未来世代」に対して権利(rights)を付与することはできないため、「世代間倫理」や「未来倫理」は成立し得ない、という主張である。前節で見たように、クストー(Jacques-Yves Cousteau, 1910-1997)や服部英二らを中心に、「未来世代の権利」の保障が強調されているが¹²⁵、いま取り上げている主張は彼らに対して疑問を投げかける立場であり、例えばジョージ(R.T.De George)の主張が、その代表的な反論である。¹²⁶たしかに現時点では存在していない「未来世代」がその権利を所持できるとは言えないという見解には一理ある。しかしながら、「現時点」のみを基準に、権利や倫理の成立を考えるのは、近代的な価値観に基づくもので、近代社会における同時代の個人の利益のみを追求する個人主義的傾向の弊害については、序章と本章の第1節で指摘したとおりである。むしろ、現時点では生まれていない「未来世代」が無力であるからこそ、その権利については、いま現に存在し力を持つ「現在世代」の人類が積極的に保護していかなければならないと考えてはどうだろうか。

¹²³ 徳永(2013)、177頁。

¹²⁴ この問題については、第2章から第4章にかけての詳しい検討課題となる。

¹²⁵ 服部編著(2015)。

¹²⁶ George(1979), p. 95.

(3) 未来及び「未来世代」の価値観の予測不可能性

現時点では未来における科学技術の進展度合いや、「未来世代」の価値観の予測が不可能であるから、「世代間倫理」が成立し得ないとする以下のような指摘¹²⁷もある。

現在世代は、未来世代の生活や価値観などについて、現在世代を基準にして推測することができるだけで、十分な知識はもてない。そのような未来世代の権利や利益ははたして語ることができるのか。¹²⁸

テクノロジーの変化の複雑さと急激さの結果として、遠い将来の子孫たちの生活条件を知ることは不可能である(中略)彼らがわれわれと同じ善き生活の概念を主張するかどうかを予見することは不可能だから、彼らがわれわれの社会理想を共有するとは言えないし、したがって、われわれと同じ権利を有するとは言えないだろう¹²⁹

未来世代が何を望むかわからないではないか。相手の意向がわからないならば、倫理的には、あらゆるものを用意しておくべきなのだろうか。たとえば電力源なら、石炭はいいから石油と天然ガスを多く残してほしいと言うのか、危険性を減らしてくれるなら原子力を受け継ぐと言うのか、まったく新しい安定的技術を開発せよと言うのか、わからないではないか。相手との対話も抜きに、想定しうる意向すべてに全責任を持つのは不可能だ。¹³⁰

現在の科学技術の進展は目覚ましいものがあるので、これらの指摘は、一面の真理を捉えていると考えられる。現代における急速なテクノロジーの発展から見ても、今後の変化の動きを精確に予測することは、原理的には不可能である。しかしながら、倫理が深く関わ

¹²⁷ 以下の指摘についても先ほどと同様、必ずしもそれぞれの執筆者の立場を示したものではないが、論点が明確に記述されているため、そのまま引用した。

¹²⁸ 尾関[ほか]編著(2005)、120頁。

¹²⁹ Frechette (1981b), p. 69(訳書、124頁)。

¹³⁰ 徳永(2013)、175頁。

る次元、たとえば人間存在の価値観や善き生活の条件などは、「科学」や「技術」といった非精神的な基準のみで推し量ることはできない。これは人間存在の根底にある「生命」あるいは「精神性」に関わる問題であり、この視点こそが「世代間倫理」を捉え直すときに要求されるものであると考える。¹³¹

(4) パターナリズムの問題

哲学者の小坂国継は、「パターナリズム(paternalism)」という視点から、「世代間倫理」成立への疑義を提起している。彼自身はこのパターナリズムからの「世代間倫理」批判そのものを否定的に捉えるわけだが、まずはこの問題が次のように概観される。

われわれが未来世代に対してあれこれと配慮をすることは、結局、「パターナリズム」(paternalism)に陥るという主張がある。これまでの世代がそうであったように、各々の世代は自分の力で各々の難局を切り開いていくべきであって、われわれが何くれと配慮をすることは、かえって未来世代のためにならないという意見である。たしかに、この意見にも一理はある。あたかも親があれこれと子のことをかまうと、その子の依存心が強くなり、独立心が削がれていってしまうように、われわれが未来世代のことを何やかやと気づかうのは、けっして未来世代のためにはならない。自分の問題は自分自身で解決すべきなのだから、われわれは何も手を貸さずに、放っておくべきだというのである。¹³²

小坂が述べているように、このパターナリズムの問題には、一理あることは確かであろう。「現在世代」の人類が、何もかも「未来世代のために」と気づかうことは、逆説的に、「未来世代のために」はならないだろう。しかしながら、「地球環境問題」という時代・世代を越えて蓄積されていく問題に関しては、「現在世代」から「未来世代」に対する甘やかしである、との立場から、「世代間倫理」の無効化を主張することは難しいと考える。その理由は、「現在世代」の倫理や行為の如何が、「未来世代」の在り方を決定付けてしまうからである。

¹³¹ この点に関しては、特に次節の(1)、さらに第2章から第4章で詳しく検討する。

¹³² 小坂(2003)、109頁。

その点に付け加えての、小坂の以下の着眼点は興味深い。

この主張にも一種の利己心あるいは責任転嫁の要素が見られるように思われる。というのも、この主張を押しひろげていけば、結局、われわれは未来世代に対して何の配慮をもする必要はないということになる。人は困難な状況に置かれれば置かれるほど、その固有の力を発揮し、「苦難は徳の砥石」となるのだから、できるだけ放っておくのがいいということになる。¹³³

要するに、「現在世代」の責任放棄という「利己心」や、「未来世代」への「責任転嫁」を正当化する道具として、この「パターナリズムの問題」が使用されてしまう危険性がある、という主張である。このような「現在世代」が、「現在世代」のこのみを配慮してしまふことに由来する一種の「利己心」という視点は、非常に重要であると考えられる。¹³⁴

(5) 世代の範囲と課題設定・政策決定の困難性

「将来世代」や「未来世代」、「未来の他者」、「未来の人々」のように、「世代間倫理」で取り上げられる未来の人類の範囲が曖昧であることから、具体的に「現在世代」の課題設定や、環境政策の策定が困難であるとし、「世代間倫理」は成り立ち得ない、と主張することが一見可能であるかに見える。

しかし、「困難」であることを理由に、「世代間倫理」の成立自体を否定してしまうような論理展開は、まさしく論理の飛躍であると言わざるを得ない。例えば、原子力発電所と放射性廃棄物の処理、あるいは有害物質の排出の問題などを考えれば分かるとおり、「未来世代」の範囲が曖昧だとしても、「現在世代」が課題を設定し、政策を進めていくことは可能である。この点に関しては、「現在世代」が人類の存続あるいは地球環境の保護や保全の方向を目指すならば、「未来世代」に対する喫緊の課題と受け止め、「世代間倫理」の一部として組み込むことが求められると考える。

¹³³ 小坂(2003)、109頁。

¹³⁴ この「利己心」あるいは、そこから派生する「反省」という、人間の内面的な契機については、次節の(2)あるいは、第2章で取り扱う「人間革命」、第3章の「現実性の原理」に通ずるため、その中で再び論じたい。

(6) 「未来世代」の利益実現のために「現在世代」が被る不利益の問題

この問題に関する代表的な主張の1つは、「現在の世代内でも貧しい人々やより豊かな生活を求める人が多い。そのような状況のもとで、不確定な未来世代の利益のために、現在世代に犠牲を求めることができるのか」¹³⁵というものである。

なるほど、前半部分の主張、世代内での倫理を優先させるのか、世代間での倫理を優先させるのか、という点に関しては、即決できがたい難問である。しかしながら、そもそもこのような立論自体に問題はないのであろうか。つまり、ここでの要点は、優先順位を「現在世代」にするか、それとも「未来世代」にするかということであって、そのことをもって直ちに、「現在世代」は犠牲を払う必要がない、「世代間倫理」は成立しない、と主張するのは論理的に無理がある、ということだ。優先順位と、「現在世代」への配慮が必要な状況があったとしても、あるいはそれとは別にその延長線上に「未来世代」への配慮を考える必要性とは別次元の問題であると考えられる。¹³⁶

「現在世代」の不利益や犠牲をもって、「世代間倫理」が成立しない、という主張に対しては、「不利益」や「犠牲」あるいは「反省」といった、従来否定的な意味で捉えられてきた契機を逆にプラスの意味に捉え直す立場から、筆者は反論する立場を取るわけだが、その根拠については、次節の(2)で詳述したい。

(7) 「人間中心主義」批判の視点

「世代間倫理」とは、これまで議論してきたとおり、基本的に「現在世代」から「未来世代」に対する「倫理」のことである。より詳しく言えば、現在を生きている人間(人類)から、未来の人間(人類)に対して担う倫理である。ここから、「世代間倫理」という概念自体が、「人間中心主義」ではないのかという批判に晒されることになる。つまり、人間中心的な「世代間倫理」によって、人間以外の生物や自然環境がないがしろにされ、人間だけが生き残る道を探っているかのように見える、というのが、その中核的論点である。

¹³⁵ 尾関[ほか]編著(2005)、120頁。

¹³⁶ このような「世代内正義(倫理)」か「世代間正義(倫理)」か、という問題については、「現在世代」と「未来世代」を完全に切り離して考えるのではなく、「世代」という概念を、年齢的に連続した個々人(例えば0~120歳)が誕生し、生存し、死んでいくという時系列的に連続していくものと捉え、「現在世代」と「未来世代」への配慮を連続的に考えたほうが良いであろう(「世代内正義論」と「世代間正義論」の関係については、瀧川編、2016、172-173頁を参照)。

しかしながら、この論点は「世代間倫理」が対象とすべき範疇の一部しか捉えていないと言えるのではないだろうか。換言すれば、本章の冒頭でも触れたように、環境倫理学に対して筆者が提示した根本的問題点、すなわち「世代間倫理」と「自然の生存権」の問題が別々に議論されてきたという問題に関わるものである。たしかに、学問的な棲み分けや専門性の限界から、「現在世代」と「未来世代」の間の倫理と、「自然」そのものの生存権の問題を分離する場合もあろう。

しかしながら、学問的専門性は別として、そもそも「地球環境問題」は、閉じられた「人間圏」¹³⁷において、「人間」だけが「人間」のために生きているということを重視する、人間中心的なパラダイムを持つ人類に対して、「反省」の態度を取るよう促したのではなかったのか。つまり、むしろ人間以外の生物や自然環境との「共生」という形でしか、「未来世代」の存続はあり得ないという限界点まで、「現在世代」が上り詰めてしまったことに対して、「反省」を促すことではなかったのか。

以上のようなことから、筆者は、「世代間倫理」が対象とする範疇に「自然の生存権」の問題を組み込む必要があると強く感じているのである。いま取り上げた「世代間倫理」に対する「人間中心主義」的な視点からの批判は、従来の「環境倫理学」の学問的方法論の不備を指摘するものであり、そのような批判から、「世代間倫理」の成立条件としての、「継世代的な自然と人間の一体感(transgenerational sense of unity between nature and human)」及び「継世代的な自然と人間の連帯(transgenerational solidarity between nature and human)」という概念の萌芽へとつながったのである。

第5節 「世代間倫理」の成立条件

本節では、前節で取り上げた「世代間倫理」の成立に対する疑義に関する主張を念頭に、「世代間倫理」の成立条件を考察したい。ただし、その条件の中には、上で取り上げた7つの視点への解答から導き出された以外のものも含まれていることを断っておきたい。

(1) 「継世代的な自然と人間の一体感(連帯)」という視点

前節の終わりで指摘したとおり、ここでは「世代間倫理」の成立条件として、「継世代的

¹³⁷ 松井(2007)、13頁。

な自然と人間の一体感(連帯)」という問題を考えてみたい。それは特に、前節の(1)及び(7)の疑義に対する反論にもなると考える。

まず注目されるのは、比較文明学者の伊東俊太郎の『精神革命』と自然の問題 — 廣池千九郎の意義」という講演論文であり、この中で伊東は、我々人類が「自然の一部」であり、「自然は長い進化によって繋がっている我々の兄弟」であるという視点を提供している。¹³⁸これは「継世代的な自然と人間の一体感(連帯)」を成立させる重要な考え方である。

次に、地球惑星物理学が専門の松井孝典は、歴史的経過を踏まえた自然観を以下のように提示している。

宇宙、銀河系、地球のすべてに始まりがあり、その歴史的過程を経てつくられた今の姿を見て我々は自然と呼んでいます。しかし現在の自然は、宇宙の始まりの瞬間から存在していたのではありません。宇宙の誕生から一三七億年経った後の、地球上、あるいはそこから見える世界を自然とっているわけです。現在我々が観察する自然とは、宇宙の誕生から現在までの歴史の蓄積した結果といえるのです。¹³⁹

松井の場合は、「歴史的過程を経てつくられた」あるいは「宇宙の誕生から現在までの歴史の蓄積した結果」としての「自然」という捉え方である。そのような自然とは、いわば継世代的、永続的に生成してきた自然であるわけだが、ここでさらに重要になるのは、そのような宇宙の歴史上における自然の一部として、人間（人類）が生息しているという事実である。

ここで提起されるのが、なぜ上述したような自然観が「世代間倫理」成立のための条件になるのか、という問いであろう。¹⁴⁰

その問いに答えるうえで注目すべきは、哲学者の小林道憲の次のような主張である。

環境倫理で、自然との共生が大事だということをよく言いますが、その根本はど

¹³⁸ 伊東俊(2010)、38-39 頁。

¹³⁹ 松井(2012)、162-163 頁。

¹⁴⁰ この問題は、「自然主義的誤謬(naturalistic fallacy)」を犯しているのではないか、という問いにもつながるのだが、ひとまず、ここでは問わない。その視点からの議論については、第4章において再び検討したい。

ここにあるかという、やはり、すべてが繋がっているということに求めねばなりません。デカルトは、「我思う故に我在り」と言った。しかし、デカルトにおいては、その「思う我」は「物」の外に孤立してあることになった。そうではなしに、私はあなたであり、あなたは私であり、私は木であり、木は私であるという相即相入の関係に、我々はあるのです。

そういう意味では、「物」も実体としてあるのではない。客体としてあるのではない。「私」も個体としてあるのではない。主観としてのみ存在しているのではない。すべては関係の中にある。仏教で言う、縁によって起きる存在である。このように考えなければならない。環境倫理とか世代間倫理とかいろいろ言われます。将来世代に美しい森を残そうともよく言われます。この環境倫理の基礎を「すべてが繋がっている」という世界観に求めねばならないだろう。

私と自然、動物、植物、物質、宇宙—それらすべてが繋がっているという考え方は、¹⁴¹

自然と人間を分離的に捉えようとするのがデカルト的あるいは近代的思考であったのに対して、小林は、「相即相入の関係」に自然と人間が存在するのであり、両者は「縁によって起きる存在」であるという視点を重視している。

さらにここで重要なのは、「環境倫理」と「世代間倫理」が、(どれだけ小林が意識的に言及しているのかは不明であるが、)並列的に語られている点にある。この両者はフレッチェットの「第一義的環境倫理」と「第二義的環境倫理」に対応すると言えようが、小林においては、これらが別個のものとして捉えられていない、ということが分かる。すなわち、上で指摘したような「自然の生存権」の問題と「世代間倫理」が連続的に同一線上で議論されている、ということである。

このように「継世代的な自然と人間の一体感(連帯)」の議論に通ずる小林の主張は、「自然」や「未来世代」を、「(「現在世代」の)人間の外部や対象、客体として捉えないこと」であり、「環境倫理」あるいは「自然」をも対象に含めた「世代間倫理」が、理論的には成立し得る、ということである。

しかしながら、この理論は、ある意味では理念的であり、現実的には説得力を持ち得ないのではないかと、との批判を受ける恐れもある。それは自然及び人間存在の捉え方が、仏

¹⁴¹ 小林・安田(2003)、153-154頁。

教的(縁起的)、他力的であり、「おのずから」然るという視点を全面に押し出してしまっているからである。言うまでもなく、人間存在は、「自由意志」や「利己心」を持ち、「みずから」の意志で行動する自力的な要素も持ち合わせている存在でもあるのだ。¹⁴²

(2) 「現在世代」の自己利益あるいは反省・犠牲という視点

前節の(6)では、「未来世代」のために「現在世代」が一方的に不利益を被ることを論拠に、「世代間倫理」の成立を疑問視する立場があることを紹介したが、ここでは、逆に「現在世代」が受ける「利益」という視点から、「世代間倫理」成立の根拠を考察したい。

「保全(conservation)」という視点から、「現在世代」と「未来世代」の関係性を描き出しているオーストラリアの哲学者・ジョン・パスモア(John Passmore, 1914-2004)は、「現在世代」が一方的に不利益を被らない事例、言い換えれば、「現在世代」と「未来世代」の相互利益が成り立つ場合があることを指摘している。パスモアがその具体的事例として取り上げるのが、「汚染」と「資源の枯渇」の問題である。

まず、「汚染」についてであるが、その除去は基本的に「現在世代」と「未来世代」の双方にとって利益をもたらすとパスモアは考えている。

汚染はわれわれ自身の直接的な利益のために除去したいと願う対象物である。これを除去することは確実に将来の世代の人々の利益となるし、また直接にわれわれ自身の利益ともなる。ただ若干の特殊ケースの場合—たとえば放射性廃棄物の貯蔵というような場合—だけ、汚染防止運動家は将来の世代の人々のためにのみ行動しようとわれわれに呼びかけてくる。けれども澄んだ水、新鮮な空気、空地、小鳥や動物たちとのたわむれをわれわれが楽しむことと将来の世代の人々が楽しむこととは完全に一致する。¹⁴³

パスモアが述べるとおり、空気や土地の保全、人間と動物たちとの戯れ等の事例においては、「現在世代」とともに、「未来世代」の利益をも保障するものだと考えて良いだろう。

¹⁴² 「おのずから」と「みずから」の言葉の使い分け、あるいは視点の違いについては、竹内(2010)から着想を得た。この視点は、第3章で検討する下程勇吉の「現実性の原理」と「実存性の原理」、さらに「超越性の原理」あるいは「宗教的自覚」の議論にも通ずるため、そこで再び触れることにしたい。

¹⁴³ Passmore(1974), p. 74(訳書、125頁)。

しかし、「放射性廃棄物の貯蔵」が「未来世代」のみに関わる問題であるという点については、疑問が残る。たしかに、その廃棄物が1万年から10万年単位で地球に蓄積されることを考えると、「未来世代」が倫理的配慮の対象となることに異論はない。しかしながら、例えばその廃棄物が、「現在世代」が生活している地上に放置されるような場合、当然ながら「現在世代」も不利益を被るわけである。したがって、パスモアの言うように「放射性廃棄物の貯蔵」を「未来世代」のみに関わる問題として見るのではなく、「現在世代」の利益・不利益が絡む問題と捉えた方が適切である。

その一方で、パスモアは「資源の枯渇」に関しては、両世代の相互利益にはならないという立場を取る。すなわち、

ところがこれとは対照的に、現に枯渇しつつある天然資源の消費率を引き下げよ
うと呼びかけることは、将来世代の人々のためではあっても、われわれ自身の
ためではない。¹⁴⁴

パスモアによれば、天然資源の消費率を引き下げることが、「現在世代」が一方的に不利益を被ることを意味する。この点について異論はないが、そのことをもって「世代間倫理」そのものの成立を全面的に否定する根拠にはなり得ないと考える。「現在世代」が被る実際の不利益とは、現在進行中の「地球環境問題」に関して多少の不自由を覚悟するということが、もしくは反省や犠牲の態度を取るが求められるということである。問題は、そのような「不利益」に対して否定的な見方をするか、それとも肯定的な見方をするかということだ。「反省」や「犠牲」という概念に肯定的な意味を見出すとき、ここに「世代間倫理」が成立する契機がある。これらの表現は、従来、どちらかと言えば否定的な印象をもって受け止められてきたと言えるが、「地球環境問題」の文脈においては、逆に肯定的な意味を見出すことができるのである。

例えば、次章(第2章)でも取り上げる伊東俊太郎の「足るを知る」という思想の重要性であり、それは物質的豊かさを「反省」する態度がなければ、なし得ないことである。エネルギー消費や経済成長という、外的・物質的な数字で表現可能な指標で人類の進歩を判断する限りにおいては、パスモアが言うような「天然資源の消費率」を引き下げることが、「現在世代」が被る「不利益」ということになろう。しかしながら、人間の内的・精神的

¹⁴⁴ Passmore(1974), p. 74(訳書、126頁)。

な指標、すなわち数字では表現できない「豊かさ」から導き出される「安心感」や「幸福感」といった指標から、「天然資源の消費率」の引き下げを評価すれば、それは「現在世代」の「不利益」どころか、「利益」にもつながる可能性があるのではないか。

ただし、筆者は、人類が原始時代のような生活に戻れ、あるいは「自然に還れ」というような実現不可能な極論を推奨しているわけではない。「現在世代」に属する人間存在の「利益」は、外的・物質的な指標のみではなく、内的・精神的な指標によっても評価されるべきなのである。¹⁴⁵

このような考え方は「犠牲」にも適用できよう。「犠牲」とは、一般的には「ある目的のために損失となることをいとわず、大切なものをささげること。」¹⁴⁶と理解されているが、犠牲は必ずしも、自己の「損失」つまり不利益になるとは限らないのではないだろうか。

例えば、廣池千九郎は『道徳科学の論文』の第7章「犠牲の方法及びその意味の進化」で、「犠牲」の「自己利益」的な側面に注目している。

最初は人間を殺して神に供えたのですが、人類の道徳感の発達に伴うて、あるいはただ神前において古代殺人の真似をするにとどめ、もしくは普通は動物を殺してこれを供うることになったのであります。その後、更に人間が他の個人・社会のために奉仕的努力をするかもしくは物質を供給するとき行為を称して、犠牲と号するに至り、犠牲すなわち道徳の意味を成すに至ったのであります。¹⁴⁷

まずここで廣池が説明しているのは、従来の「犠牲」の意味である。つまり、人間が他の個人・社会の「ために」奉仕的努力や物質の供給をすることをもって、「犠牲」の意味が把握されている。いわゆる自己犠牲即「自己の不利益」、という一般的な図式である。¹⁴⁸より重要なのは、これに続く次の廣池による説明である。

しかしながら、犠牲の起原、その方法及びその意味の変化はいずれもみな自己もしくは団体の保存及び発達の必要から出たものであります。しかるに、今回の最

¹⁴⁵ この議論に関しては、次章(第2章)で再び、伊東の「人間革命」論とともに触れることになる。

¹⁴⁶ 『大辞泉』(第2版)、「犠牲」の項目より。

¹⁴⁷ 廣池(1928/1988)、90頁。

¹⁴⁸ この引用で言う「道徳」は、自己の損失によって他を利する、ということの意味するため、「犠牲」には「自己の不利益」という側面があると考えられる。

高道德に至っては、犠牲の方法及びその意味が、更に一大進歩をなすに至ったのです。ただしこのことは第十四章に詳にいたします。¹⁴⁹

ここでは、後半部分の「最高道德」の議論はひとまず措くとして、いまの我々の議論の文脈で重要なのは、前半部分で言及されている、「犠牲」の起原・方法・意味に対する廣池の説明である。そこでは、「犠牲」が「自己(もしくは団体)」の「保存」と「発達」の必要から出たものであった、言い換えれば、「自己利益」が「犠牲」の出発点にあった、という意味が示されているわけである。¹⁵⁰

その他に「現在世代」の「自己利益」に言及された研究としては、ワグナー(W.C.Wagner)が、利己主義的な倫理の観点から、「現在世代」から「未来世代」に対する「未来道德性(futurity morality)」¹⁵¹の根拠を探求している。¹⁵²

彼は、従来よく指摘されている立場を踏襲する形で、「社会契約」に関しては「時間的に限定されている」と主張し、「社会契約」が「未来世代」に対する道德性の合理的・論理的基盤にはならない、という結論を下している。¹⁵³ワグナーによれば、「未来世代」に対する道德性の基礎は、「現在世代」の「自己愛(self-love)」や「自己実現(self-realizing)」といった「自己の利害(self interest)」にある。彼はその「未来に対する利他主義」を次のように表現している。

遠く離れた未来に対する利他主義(altruism)という問題は、未来の福利を増大させ、災厄を避けるということそのものには基づいてはいない。そうでなく、自己愛的な(self-loving)現在が未来に依存しているということは、未来に対するわれわれの応答反応が、現在におけるわれわれ自身の自己実現(self-actualization)を増大させるというはたらきを持つということなのである。自己愛的な(self-love)理由から、われわれは、現在において自己を可能な限り実現するために、未来に向っ

¹⁴⁹ 廣池(1928/1988)、90頁。

¹⁵⁰ 廣池自身の「最高道德」論の立場からすれば、この自己利益のみに重点が置かれている「犠牲」の在り方は、不十分ということになるが、いまの我々の議論の文脈では、ひとまず「犠牲」に含まれる「自己利益」という視点を確認できたため、ここでの目的は達せられたことになる。廣池の「最高道德」論に関しては、第4章にて改めて論じたい。

¹⁵¹ Wagner(1981), p. 66(訳書、117頁、ただし訳語は変更した)。

¹⁵² Wagner(1981)。

¹⁵³ Wagner(1981), p. 64(訳書、113頁)。

て行為すべきなのだ。こうしたつながりこそが、未来に対する義務(obligation)の基礎にある。(括弧筆者)¹⁵⁴

ドイツの哲学者・カント(Immanuel Kant, 1724-1804)に代表される「義務論者」¹⁵⁵の立場からすれば、このような利己主義的な観点に立つ「未来に対する義務」の理論的基盤は、退けられるべきものである。しかしながら、現実的には、「遠く離れた未来」は、具体性を欠くものであり、「現在世代」があまりと想像できないもの、あるいは肌感覚で体感しがたいものであるように、未来に対する道徳も抽象的道徳に陥りやすい。すなわち「未来世代」に対する「現在世代」の利他的行為を鼓舞するには、自分たち「現在世代」自身の「自己愛」や「自己実現」と関連づけることが必要なのである。そのような自己愛や自己実現は、いまを現に生きている自分たち自身(「現在世代」)にとって具体的に現実的なものだからである。「未来世代」に対する道徳を実行する際の動機づけには、このような具体性や現実感といった要素が重要であると考えられる。

「世代間倫理」、特に「未来の他者との連帯」が成り立ちにくいとされる最大の原因の1つは、未来、特に遠く離れた未来(distant future)が抽象的で、ありありと実感されないという点にある。¹⁵⁶ワグナーは、「現在世代」自身の「自己愛」や「自己実現」に言及しているが、それによって未来あるいは「未来世代」の人々を実感できるものとは限らないため、根本的な問題解決になっているとは言いがたい。ワグナーは未来への道徳性を考察の対象としながら、実際には「未来」及び「未来世代」が不在なのである。彼の理論に存在するのは、「現在世代」あるいは、その「個人」のみであり、この点が、ワグナーに対して最大の反論となる部分である。

さらに考えるべきは、ワグナーがいう「自己愛」や「自己実現」に代表される「自己利益」とは何か、という論点である。ワグナーは、「未来に対する道徳」の必要性を補足する要素として、「未来を配慮する人間が、現在において経験すべき充足(the fulfillments to be experienced in the present by humanity concerned for the future)」¹⁵⁷を次のように、4つ列挙している。

¹⁵⁴ Wagner(1981), p. 65(訳書、116頁).

¹⁵⁵ 蔵田(1995)、49頁。

¹⁵⁶ 大澤(2013b)、78-79頁。

¹⁵⁷ Wagner(1981), p. 66(訳書、117頁、ただし訳語は変更した).

- (1) 目標を追求する人間は、その仕事や遊びに対する衝動の充足を、未来に対するややこしい問題を提出し、解決することのなかに見出すことができる。
- (2) われわれ各々が、未来を別の可能性に思いをこらしてみればわかるように、未来を予測し、推量し、推測することは、まさに感性的充足を直接もたらす。
- (3) アルヴィン・トフラーは、未来に対する関心を未来を体系的に研究することを通じて表明すべきであるということについての、いかにも功利主義的な理由を、次のように述べている。「われわれは、未来に探りを入れるために、新しい強力な可能性を持った道具を用いた実験を行っている。仮に全体として間違っていたとしても、そうした努力そのものは、変化において鍵となる変数を特定し、目標をはっきりとさせるのに役立つし、政策上の選択肢を、より慎重に評価するようにさせるであろう。」
- (4) 個人が自己の将来に対して関心を集中させるということに関してアブラハム・マズローが考察したことは、役割理論の用語を用いれば、より長い射程を持った社会的事象にもたやすく適用することができるように思われる。未来に対する関心は、より活動的で自己実現に向かう人間、精神的に健康な人間、目標に向かい、有機的に組織され、統合された人間の生成に寄与するのである。¹⁵⁸

(1)～(4)でワグナーが提示したのは、主に心理学の知見を応用したと思われる精神的な「充足(fulfillments)」の内容である。「現在世代」の人々が、「未来」に起こり得る結果、すなわち「可能性」を「予測(forecasting)」、「推測(speculating)」、「推量(conjecturing)」することで、いまの自分たち自身の精神的な「充足」が達成されるという心理学的な主張は、「世代間倫理」を考えるうえで重要である。というのも、「現在世代」のみの「自己利益」に偏っている点で不備はあるものの、「現在世代」の人々が「未来」に対して好結果を予見できることを通して、「現在世代」の人々自身の心理的充足という利益を獲得できるということであるので、「世代間倫理」の成立を補強する1つの要件になると考えるからである。¹⁵⁹

¹⁵⁸ Wagner(1981), p. 66(訳書、117-118頁)。

¹⁵⁹ このようなワグナーの「現在(世代)」の心理的な「充足」という視点は、第3章の下程勇吉の人間学的アプローチにも通ずるものがあるため、そこで再度詳述する。

(3) 「恩」の視点、「過去世代」からの累積

「恩」と「世代間倫理」の関連については、既に第2節でフレchette及び加藤の言説を取り上げたが、前者のフレchetteが、第3節でも取り上げたキャラハン(Daniel Callahan)に依拠しつつ、次のように「恩」の視点から、世代間の「相互性」の欠如の問題を解決しようとしている点を押さえておきたい。

世代間の相互性のこの特殊な概念は「恩」という日本語の概念によってもっとはっきり定式化されてきたように思う。この概念の意味は「義務」(obligation)という西洋の概念と近い。ある著者は、恩について議論しつつ、次のように述べた。「ひとは、等しくよい、あるいはよりよい」ものを子孫に「与えることによって昔の恩を」そのひとの先祖に「返すのである」。したがって、過去の世代に対して有している義務は、未来の世代に対する「恩に包摂されるにすぎない」。換言すると、未来の人々は、われわれが恩義を感じている過去の人々の代理人と考えられるようだ。われわれはこの負債を、われわれの先祖がわれわれのためにしてくれたことをわれわれの子孫のためにすることによって、返済するわけだ。(傍点原文)¹⁶⁰

ここで改めて「恩」の概念を「世代間倫理」の視点から整理し直すと、恩返しとは、「われわれ」が「過去の人々」から受け取った「昔の恩」を直接的にその「過去の人々」に「返す」のではなく、「未来の人々」に「与える」ことを意味する。それによって、間接的に先祖に恩を「返す」ことになる、ということだ。しかしながら、ここでフレchetteも触れているように、「義務」と「恩」の間には近似性があることは認めるが、似て非なるものではないかと考える。特にその心理的動機については、真逆の性格を有しているのではないだろうか。

まず、通常「義務」と言えば、「強制」的な意味合いを伴うことが多く、「～しなければならない」という心理的圧迫感がある。しかしながら、それに対し、「恩」は、「恩返し」や「恩送り」というコンテクストで用いられる場合には「自発性」を伴うことが多い。形

¹⁶⁰ Frechette(1981b), p. 71(訳書、126頁)。

式的には、義務の遂行も、恩返しや恩送りも、「現在世代」が受け取ったもの(負債や恩恵)を何らかの形で「過去世代」や「未来世代」へ移動させるという点において共通している。しかし、心理的には、「強制」と「自発」では、その性質が大いに異なっていると考えられる。この点は、「世代間倫理」が世代間の相互利益を可能にできるか否かという議論において、非常に重要な論点であると考えられる。

(4) 「現在世代」から「未来世代」への共感・想像力・愛情

「世代間倫理」を成立させる要因として考えられるのは、「未来世代」への共感、想像力、愛情といった精神的な絆であろう。小坂国継は、世代間の互惠性や相互性よりも、「現代世代」の愛情の必要性を次のように説いている。

もし世代間の関係を、この親子の関係の延長線上に考えることができるとすれば一筆者はできると考えているが—世代間倫理は相互性の問題ではなく、むしろわれわれの子孫に対する愛情の問題だと考えることができるであろう。だとすれば、それはもともと一方向的な性格のものだといえるのではないだろうか。¹⁶¹

小坂は、上で見たようなフレチェットやヨナスと同一の立場に立つものであり、「現在世代」は「未来世代」に対して一方的な義務を持つことを肯定したうえで、「それは、その本性上、権利と義務というような相互性の範疇を超越したものであるといわねばならぬ。」¹⁶²と述べている。つまり、「世代間倫理」を親子の関係の延長線上に捉え、我々「現在世代」は親として、子孫である「未来世代」に対して「愛情」を持ってしかるべきだということである。この問題は、既に第2節の(2)及び第3節の(2)で取り上げたが、通常の親子間の「愛情」が、そのままの形で「地球環境問題」の「世代間倫理」の枠組みに援用できるのかどうか、検討すべき論点である。「地球環境問題」の場合、現在の環境汚染の蓄積された影響を被るのは、現時点では存在しない遠い「未来世代」の人々だと考えられるが、それは家庭という共通の場で時間を共有する親子とは異なる関係である。「現代世代」は、通常の親子関係と同じようには、「未来世代」が被る恐れのある深刻な悪影響を、目の前で実感す

¹⁶¹ 小坂(2003)、106頁。

¹⁶² 小坂(2003)、106頁。

ることができない、という問題があるのだ。

しかしながら、それでも「世代間倫理」を親から子への愛情の問題として捉える考え方には注目すべきだと考える。その理由は、一方的ながらも「見返り」を求めない態度を持つべきであるという視点が、親の子に対する愛着的行動だけでなく、「地球環境問題」における「世代間倫理」実行者の実践的行動においても必要だからである。つまり、倫理実践の当事者の受け取る利益よりも、見返りを求めない行為を評価すべきだという意味で、両者は共通の思想的基盤を有しているのである。ゆえに、親から子への愛情の視点を、「地球環境問題」にも援用しようとする試みは、「世代間倫理」を考えるうえで思想的な有効性があると言えよう。もちろん、実際の、政策的に有効性・実効性のある議論を展開するには、政治学、社会学、経済学その他の学問的知見、そして「道徳」という視点が求められることになるだろう。¹⁶³

次に、「現在世代」から「未来世代」への愛情の問題をさらに掘り下げるにあたり、「未来世代」への責務に関するパスモアの基本的な立場を確認しておきたい。

問題の世代が遠遠の未来の場合には、かれらがわれわれと共通の単一的な道徳的共同体を形成することになるかどうか、またかれらが善と解するものをわれわれもまた同じように善と解すべきかどうかについては、われわれには全く確信がもてない。(中略)人間は実際にこれまでとはうってかわった性質のものに変えられるかもしれない。(中略)そうしたものに対しては、われわれは断じて責務を負うべきではない。¹⁶⁴

現時点では「遠い未来世代」が何を善とする価値観を持つのかということが不明確であるため、そのような世代に属する人間への責務は負うべきではない、というのがパスモアの主張である。その意味では、パスモアは前節の(3)で述べた「世代間倫理」成立を疑問視する立場に立っていることが分かる。しかしながら、パスモアは「近い未来世代(将来世代)」への「責務」については、これを認めている点が注意を引く。

¹⁶³ その議論はここでの主眼ではない。ここでは、「世代間倫理」が成立する条件・根拠を探求しているのであって、「世代間倫理」の具体的応用が可能かどうかについては、別の課題である。

¹⁶⁴ Passmore(1974), p. 90(訳書、152-153頁)。

われわれの責務は直接的な子孫に向けられるべきものであり、われわれとしては少しでもましな条件下でその直接の後継者たちにこの世界を譲り渡すことができるようにこの世界の改良に努めるべきであり、またそうすることに尽きる、ということなのである。(傍点原文)¹⁶⁵

そのうえで、彼は「未来世代」への責務を「愛」の視点から説明しようと試みている。

愛を介しておこなう私自身の分析からも、次のことだけは言えるはずである。すなわち愛に由来する責務は、もしわれわれの愛の対象を未来が含むはずだと信じるに足る根拠がいくらかでもあるかぎり、われわれを未来の世代に結びつけるということである。¹⁶⁶

ここでは、「愛に由来する責務」が我々を「未来の世代」へ結び付けるという意味において、「現在世代」と「未来世代」の連帯可能性に言及されているが、これは、1つの重要な「世代間倫理」の成立条件と考えて良いだろう。

未来の世代はわれわれがかれらの愛を必要とするように、われわれの愛をも必要とする。未来の世代は自分のところに結びつき、また自分のところから結びついていくところの愛の連鎖を必要とするからである。¹⁶⁷

このようにパスモアは、「現在世代」と「未来世代」の間の相互性を担保するものとして、「愛」あるいは「愛の連鎖」を強調するのである。しかしながら、パスモアはいわゆる「リバタリアニズム(libertarianism)」¹⁶⁸の立場を取り、「未来世代」のために「現在世代」が一方的な犠牲となり、「個人」の「自由」を放棄するというような論理展開は推奨していない。¹⁶⁹あくまで「現在世代」の利益が担保された状態で、「未来世代」との連帯を考えようとするのが、彼の理論の特徴である。

¹⁶⁵ Passmore(1974), p. 91(訳書、153頁).

¹⁶⁶ Passmore(1974), p. 91(訳書、154頁).

¹⁶⁷ Passmore(1974), p. 91(訳書、155頁).

¹⁶⁸ 森村編著(2009)等を参照。「リバタリアニズム(libertarianism)」は、日本語では「完全自由主義」や「自由至上主義」と訳される。

¹⁶⁹ Passmore(1974), p. 92(訳書、155頁).

(5)倫理学上の諸説からのアプローチ

倫理学の分類は幾つか考えられるが¹⁷⁰、ここでは規範倫理学(normative ethics)上の分類として一般的に認められている、①功利主義、②義務論、③徳倫理学という3つのアプローチから、徳永(2015)の倫理論をもとに「世代間倫理」の成立条件を考えてみたい。¹⁷¹

まず、功利主義は、「最大多数の最大幸福」を目指すものであり、その多数者とは、基本的に「今、ここ」に存在する人々で、「未来」の人々は配慮外とされる。功利主義は、帰結主義的に成果が目に見えることを要求するため、いまとは切り離された「遠い時代や場所」のために、「今、ここ」の人々に我慢を強いることはない。以上のことから、功利主義は「世代間倫理」を支持しない、「未来世代」の利益を保護することはない、という結論が得られる。

しかし、功利主義が対象とする範囲を広げて考えれば、例えば「私の幸せ」を「子や孫に続く幸せ」につなげることは可能であろうし、直系の子孫がいなくとも次世代の幸福を願うことは、功利主義の論理において可能であろう。

つまり、「世代間倫理」を、「遠い未来世代」の人々のための見返りのない労苦と考えると、功利主義の対象ではなくなるが、「今、ここ」の我々の功利との関連性を認めることができれば、「多数者の幸せ」というテーマにつながる。また、いまの我々自身が「未来世代」のための倫理的な行動に生きがいを見出すことができれば、「世代間倫理」に基づく行動は「現在世代」の幸福を増大させ得る要因となる。

以上の徳永の主張で鍵となるのは、「今の私」、すなわち「現在世代」の人間が、いかに直近の子孫や遠い「未来世代」の功利に対して関心を持てるか否か、ということである。さらに、「現在世代」自身の「生きがい」という面は、上記のワグナーの「自己利益」の考え方にも一脈通ずるものがある。ただし、徳永の場合は、ワグナーとは異なり、「現在世代」のみならず「未来世代」もまた配慮の対象としているため、「世代間倫理」の成立条件をよ

¹⁷⁰ ここでは、「倫理」とはそもそも何なのかを問う「メタ倫理学(meta-ethics)」や、「倫理」を実際の問題に応用して考察する「応用倫理学(applied ethics)」、さらに「ケア」に重点を置いた「ケアの倫理学(ethics of care)」の立場は取らない。ただし、これらの視点からの議論は、本章の別の部分で個々に展開されている。例えば、第2節の考察では、「世代間倫理」そのものの理論的性質を問うとともに、「正義の倫理」のみならず「ケアの倫理」からの「世代間倫理」へのアプローチの必要性に言及した。さらに、第3節は、基本的に「応用倫理学」的な視点からの考察であると言って良い。加えて、本節(4)の議論は、「ケアの倫理」の範囲を「未来世代」へ拡張した試みであることを付記しておきたい。

¹⁷¹ 徳永(2015)、81-86頁。

り確かなものにする指摘だと考えられる。

次に徳永の義務論では、「普遍性」が迫及されるため、「未来にも通じる行動規範」も肯定的に捉えられることになる。また、義務論は「善意志」を重視するから、先々の善き結果を生み出すことが動機となっている点で「未来志向」的である。したがって義務論は「世代間倫理」と相対立するものではないと言えよう。

しかし、「未来も今と同様に守れ。それが責任だ」という点を強調し過ぎると、「今は我慢することが義務」という発想に陥りかねない。そのような禁欲的で苦行にも似た行動だけを強要する義務論では、「自由で自律的な主体として行動できて、幸福とも一致する」というカントの「最高善」の理想からも遠ざかってしまう。行為者自身が幸せだ、喜びだと思えない義務は長続きしない。したがって義務論が「世代間倫理」の地平で有効に展開されるには、「義務を果たすことが幸せ」と思える義務感が賦与されなければならない。未来への責任を背負うことが、行為者自身のやりがいであり、称賛の対象にもなれば、喜びをもって担える義務となる。

以上のように、「未来世代」の利益のために、「現在世代」が禁欲的な苦行に形容されるような不利益を被らなければならないか否かという議論は、本節(2)の「反省」と「犠牲」の考察にも通ずるわけであるが、問題の焦点は、「未来世代」の利益実現のために、どの程度まで「現在世代」の反省や犠牲が必要であるのか、という点に存する。

その意味で標準となるのが、徳永の言う「果たすことが幸せと思える義務」という視点である。このことはまた、本節(3)の「義務」と「恩」の違いの考察において指摘した、「強制」か「自発」かという議論にも通ずる。「果たすことが幸せと思える義務」は、強制的に行わなければならない「苦行」や「難行」ではない。むしろ、自発的に行いたいと思える「楽行」であり、「易行」であると言えよう。以上のように「義務論」を捉えれば、「世代間倫理」における義務論的根拠が成立し得ると考える。

最後に、徳倫理学の立場から「世代間倫理」を捉えると、どのようなことが考えられるであろうか。アリストテレス(Aristotélès, 前 384-前 322)の徳倫理学を例にとると、その知性的徳である「観想」は、目の前の活動から距離を置いて事態を理性的に見ることであるから、そこに「未来予測」的な知恵を含めることが可能である。また、倫理的徳である「中庸」は、どちらの極端にも走らない王道を目指すことから、「長期的節度」という視点を導き出すこともできる。そして、徳とは「人としての卓越性」であるから、時空を越えた「未来世代」への貢献も、徳の1つとして称揚されるだろう。「人の徳として未来を守

れ」と主張することは十分可能である。

しかしながら、そのような「行為」の実行を命じて行わせることは、徳倫理学の範疇ではない。徳倫理学では、行為よりも「性格」に関心が向けられている。「徳をもって未来のことも考えよ」とは言えるが、それは理念的な「心がけ」の段階にとどまるものである。ましてや「現在世代」の集団的实践となると、徳倫理学がその履行を確実にするという役割を果たすことはできない。

徳倫理学は、ゴールを見据えているという意味では「目的論」的であるが、その結果までを求めないという意味で、「非帰結主義」的でもある。成果を出せるかどうかまでを語らないのが徳倫理学であり、その点は義務論も同様である。ただし、徳倫理学は、「習慣」にはこだわり、「思慮(フロネーシス)」という実践的知性の必要性も主張している。「心がけ」が「実践知」にまで高揚されるならば、またそれが内的特質にとどまらず行為にまで具現化されるならば、徳倫理学と「世代間倫理」との関係も深まり得る可能性がある。

徳永は、まず「観想」や「中庸」といった具体的な徳目から、「世代間倫理」が成立するかどうかを考察していて興味深い。たしかに、観想という徳目には、「未来予測」などの長期的な視野が拓ける可能性が秘められている。また中庸という徳目からは、「長期的節度」の理念を引き出すことも可能であろう。さらに「時空を超えた未来世代を守る振る舞い」を求めるという視点も重要である。しかし、徳永は、時空を超える眼差しを「未来」だけに向け、「過去」には向けていないのである。このことは、「過去世代」からの「継承(succession)」と「未来世代」への「贈与(giving)」という、「継世代倫理」を主張しようとする本論が、最も強調したい部分である。この徳目としての「継承」と「贈与」に関しては、次の(6)において「新しい徳目の創造」の議論との関連で詳述する。

次に、徳倫理学では、基本的に「行為」ではなく「性格」に焦点が当てられるということをおぼろげに忘れてはならない。つまり、徳倫理学は、「世代間倫理」の実践性を担保しがたいという問題を内包しているのである。ただ、徳永も指摘しているように、徳倫理学では「実践知」が尊重されるため、その「知識」を持つことで行為者が「行為」の段階にまで到達し得るか否かが、「世代間倫理」の成立を考えるうえで重要な条件となるであろう。¹⁷²

¹⁷² しかし、そもそもこの「行為」の問題は、「倫理」よりもむしろ「道徳」の領域に関係するものであり、その具体的な検討は今後の課題としておきたい。その関連で、第4章の第5節を参照。

(6) 「新しい徳目の創造」からのアプローチ

「エコエティカ(生圏倫理学)」という、新しい倫理学を提唱したことで知られる哲学者の今道友信(1922-2012)は、「新しい徳目の創造」という視点を提示している。¹⁷³

このような今道の視点は、新たに「継承」と「贈与」という徳目を創造する必要性を提起するうえで、示唆に富むものである。

今道によると、エコエティカとは、「人類の生息圏の規模で考える倫理」のことであり、科学技術の連関からなる社会という新しい環境の中で、人間の直面する様々な新しい問題を含めて、人間の生き方を考え直そうとする新しい哲学の一部門である。

その学問的体系の中には、生命倫理学や医の倫理、政治倫理、環境倫理、技術倫理などが含まれている。「環境倫理」をも含んでいることから、自然と人間の関係性や、自然や物に対する人間の責任という問題が考察されているが、「世代間倫理」の問題は主題として扱われていない。

そのため、ここでは「世代間倫理」そのものに対する今道自身の見解ではなく、エコエティカにおいて展開されている「新しい徳目の創造」という視点に着目し、そこから「世代間倫理」への展開を探りたい。

今道は、まず従来の徳目(virtue)として「勇気」、「忠」、「謙遜」、「責任」を列挙し、続いて新しい徳目として、「フィロクセニア(異邦人愛)」、「定刻性」、「国際性」、「語学と機器の修得」、「エウトラペリア(気分転換)」という5つの徳目を提唱している。本論では、これらに加えて「継承」と「贈与」という新しい徳目を提示しようと思うが、その前に今道が挙げた新しい徳目について詳しく見ておきたい。¹⁷⁴

まず、「フィロクセニア(異邦人愛)」は、「外国人に対する親切さ」という意味である。例えば日本の場合、公共交通機関の案内表示等に、日本語以外の言語を使用し、外国人への配慮を示す、といった事例が挙げられている。このことは、グローバル化した現代社会においては定着させるべき社会習慣であえると言え、それを「フィロクセニア」という「新しい徳目」として提唱することは必要であり、意義のあることであろう。さらに、それを単なる「習慣」や「慣習」の次元にとどめず、「倫理」や「道徳」の次元にまで高めることも必要である。また、この徳目は単なる言語的なコミュニケーションの次元にとどまらず、

¹⁷³ 今道(1990)、110頁。

¹⁷⁴ 以下、今道(1990)、110-120頁を参照。

「多文化主義(multi-culturalism)」や「文化多元主義(cultural pluralism)」にも通ずるものであり、民族間や人種間の対立等の問題解決に一石を投ずる可能性を秘めていると考えられる。自国第一主義や原理主義が横行する現代の国際社会においてこそ、全人類はこの「フィロクセニア」という徳目に対して共通認識を持つべきであろう。

次に「定刻性」とは、電車の時間どおりの運行、あるいは宴会や会議を定刻どおりにはじめること等である。また、この「定刻性」は「定点性(ponctualité)」のことであり、これが守られないと、例えば、ボタンを1つ押し間違えるだけで、致命的な事故が起こってしまうため、「技術関連」の中では、1つの重要な「職業倫理」の徳目ともなると指摘されている。しかし、この徳目だけを強調しすぎると、人間の行動を委縮させてしまうという懸念があり、それをほぐすような徳目として、最後に触れられる「エウトラペリア(気分転換)」の復活が提起されるのである。たしかに今道が言うように、「定刻性」という徳目を強調しすぎると、それによる圧迫感が人間の臨機応変な行動を過度に制限したり、拘束したりして、かえって予期しない大事故を誘発することがある。実際に、秒単位での電車の運行スケジュールを遵守するために、またほんの少しの遅延に対応するために、電車の制限速度を超過して、脱線事故等につながってしまった事例が過去にあった。¹⁷⁵その意味では、いま挙げた電車の運行の問題に限らず、「気分転換」を徳目として復活させてバランスを取るとするのは、納得のいく主張である。

「国際性」については、上記の「フィロクセニア」の問題にも通ずると言えようが、個人の次元では、肌の違いによる差別の問題が、国際社会の次元では、貿易摩擦や戦争の問題が主な事例として考察されている。憎悪が原因で戦争が起こる可能性が高まり、戦争回避の手段としては、個人の心証、倫理の問題が中心的であり、言語能力は問題とならない、という今道の指摘は重要である。たしかに、言語によるコミュニケーションが円滑に進まないことが原因で外交交渉が進展せず、国家間の関係性を上手く築けない、ということは大いに考えられるが、根本的には、倫理の問題が大きいと考えて良いのではないだろうか。各国がそれぞれに国益を考え、それを他国よりも優先するために利害が衝突してしまう、というのが国際社会の現状であろう。では、利害が衝突しないように「国際性」を発揮するには、どのような「行為」が求められるのだろうか。残念ながら今道の議論では、徳倫理的に個人の「性格」としての「国際性」ということは強調されてはいるが、実際の「行為」に関しては、実践性を踏まえた提言は何もなされていないし、少なくとも戦争の問題

¹⁷⁵ 例えば、2005年4月25日に起きたJR福知山線の脱線事故は、人々の記憶に新しい。

については、抽象的な議論に終始している。¹⁷⁶

次の「語学と機器の修得」も、より現代的な徳目と言えるだろう。まず、「言語」に関しては、先ほどの戦争回避の場面では重視されなかったが、他人と交わっていくときには、「国際性」の表れとして、外国語修得の重要性が指摘されている。今道はこれを「知的な徳」¹⁷⁷と呼んでいる。それに加え、技術社会においては、何か1つくらいの「機器」を操れる能力が重要になると指摘される。例えば、自動車を運転できれば、病人や老人を病院へ連れて行くことができる等、他者に便利を与えることが可能となり、その意味で「機器の修得」が徳目の1つとなり得るというわけである。

最後に挙げられている「新しい徳目」が「エウトラペリア(気分転換)」である。この語はアリストテレスの『ニコマコス倫理学』にも登場した語であるが、いままで忘れられた徳目として放置されていたと今道は指摘する。このギリシア語は、「道化」と「野暮」の中庸としての「機知」と邦訳される場合があるが、今道は原義に注目し、「巧みな転換」という意味を取り、幸福に向けての気分転換という考え方で捉えている。

さて、このような今道がエコエティカにおいて提示した「新しい徳目」に加えて、現代的な「地球環境問題」における「世代間倫理」を成立させる条件として、「継承(succession)」と「贈与(giving)」という徳目を提示したい。

ここまで指摘してきたとおり、従来の「世代間倫理」研究の枠組みでは、「現在世代」と「未来世代」の間の関係性における「倫理」が中心的であり、「過去」あるいは「過去世代」から何を継承してきたのか、という視点は、ほとんど考慮されてこなかった。その意味で、本論では積極的に「継承」という徳目を創造する必要性を強調したいのである。そうすることではじめて、「現在世代」から「未来世代」への「贈与」という倫理的な内容も、具体性を増すと考える。このように、過去、現在、未来を一直線に連結する倫理が「継世代倫理(the transgenerational ethics)」であり、従来の「世代間倫理(intergenerational ethics)」とは一線を画すものであるのだ。¹⁷⁸

¹⁷⁶ 筆者は、その「行為」の1つとして、「対話(dialogue)」に可能性を見出せるのではないかと考えている。これについては今後の課題として、対話学やコミュニケーション学等の知見を参照して議論していきたい。

¹⁷⁷ 今道(1990)、118頁。

¹⁷⁸ この視点は、後の第2章から第4章にかけても一貫して保持され、「過去世代」から「現在世代」を経て、「未来世代」へとつながる倫理の内容を考察することになる。

第6節 「世代間倫理」から「継世代倫理」へ

本章の前半部分では、「世代間倫理」という概念が成立した歴史的経緯を管見しながら、その背景には「地球環境問題」が存在することに重点を置いて考察した。ここで、次章へ議論を展開するために、「世代間倫理」と「継世代倫理」という概念の相違を、より明確化しておきたい。

我々「現在世代」の人類には「未来世代」に対して、自然という遺産を、少なくとも受け取った時点の状態を保ち、「未来世代」へ引き渡す責務があると考え。いわゆる「ロッキ的但し書き」¹⁷⁹に則って言えば、「現在世代」は「十分な善きもの」を「未来世代」に引き渡す責務がある、ということになる。¹⁸⁰従来の「世代間倫理」研究では、ここで言われる「自然」が過去から具体的にどのように継承されてきたのか、という視点から議論されることはなかった。その意味で、過去において自然と人間の関係性がいかに変遷してきたのかを辿ることで、「世代間倫理」は「継世代倫理」へと展開されると考えるのである。

さらに、「継世代倫理」として過去へ目を向けることに関連して、「現在世代」による「伝統祖述」¹⁸¹という態度には、現在の科学技術の未来に向けての継承や発展だけでなく、その見直しあるいはそぎ落とすことといった意味も見出すべきであろう。¹⁸²しかしながら、現在のように発展・成熟した現代文明の在り方を急激に変えることは困難であることが予想される。だからこそ、過去の人類史を振り返り、現在の自然観や人間観、世界観等の見直しからはじめて、漸次に地球と人類存続のための未来像を構築する歩みが必要であるのだ。

さて、本章の後半部分では、「世代間倫理」そのものが成立し得ないという見解を検討し、さらにその内容を受けて、「世代間倫理」の成立条件についても考察した。

¹⁷⁹ ジョン・ロック(John Locke, 1632-1704)は『統治二論』の「後篇」において、「所有権」に関して、「少なくとも、共有物として他人にも十分な善きものが残されている場合には」という但し書きを付している(ロック、1690/2010、326頁)。これを一般に「ロッキ的但し書き」とか「充分性の制約」と呼ぶ(森村編著、2005、95頁を参照)。

¹⁸⁰ この視点は、廣池がモラロジーで提唱する「義務先行説」にも一脈通ずると考えられ、「現在世代」の「義務先行」によって「未来世代」に利益や権利がもたらされる、という発想を持つことが可能になる。廣池の主張によれば、自然保護という人間の行為が「自然の法則」に従うこと、つまり「義務先行」ということになろうか。「義務先行」と「地球環境問題」の関係に関しては、物理学が専門の松浦勝次郎(2000b)が、詳細な検討を行っている。

¹⁸¹ 伝統を受け継いで、発展させていくこと。

¹⁸² これに関しては、科学哲学・比較文明学の立場から伊東俊太郎が『科学の倫理学』へ』という講演論文を發表し、これまで「科学」において必ずしも問われてこなかった「倫理」の視点を導入して、現代文明、現代社会における科学及び技術の在り方を考察している(伊東、2007)。

前半部分まで、「世代間倫理」という概念をどちらかと言えば肯定的に検討してきたが、その成立に対する懐疑的な見解の中にも、検討に値するものがあることが確認できる。例えば、昨今の人々は以前ほど、家や地域・コミュニティ、企業あるいは国家の存続や永続という価値観に重きを置かなくなってきたのではないだろうか。存続や発展、永続という未来の結果に魅力がなく、刹那的あるいは現在志向的な視野が支配する現代的な価値観において、「世代間倫理」の意義を問い直さなければならない状況にあると言えるのだ。

183

人間存在を個人の水準において検討すれば、結婚をしない、子どもを持たない、家を継がない、一生独身でいる、という人も珍しくない。このような価値観は、「人類の存続」という「現在世代」から「未来世代」に対する究極の倫理を、「責任」として提示したヨナスの至上命令に真っ向から対立するものであると考えられる。

しかしながら、現実的には、経済状態その他の影響で、結婚を先延ばしにせざるを得なかったり、子どもを産みたくても産めなかったり、というジレンマも存在するため、一概にここに挙げた義務(あるいは権利)を、必ずしも各個人が好んで放棄するという選択をしているわけではない、ということも事実として押さえておかなければならない。果たして人類はこの先、存続するという義務や責任を負い続けなければならないのだろうか。

これは、換言すれば、「世代間倫理」が人類にとって必要な倫理なのかどうか、という問題である。以上の考察から導き出された次なる探求の課題は、先ほども述べたように、「世代間倫理」の成立条件に関する考察であった。

そこで言及した要点はいくつかあるが、ここではそれらを繰り返さない。本論全体を貫く主張に限って再び強調しておくべきは、次の3点である。すなわち、①「継代的な自然と人間の一体感(連帯)(transgenerational sense of unity[solidarity] between nature and human)」、②「過去」の人類史と「過去世代」から継承したものに対する理解と共感、③過去からの「継承」と未来への「贈与」の視点、これである。

これら3つの視点から「世代間倫理(intergenerational ethics)」概念を発展させ、新たに「継世代倫理(the transgenerational ethics)」の構築へ向けて研究を進めることが、本

183 「世代間倫理」の成立条件に関連して、本章の時点での筆者の仮説を述べておきたい。それは、廣池千九郎の言う「伝統(the line of succession, ortholion)」や「超越的なもの(神や仏)」とのつながり、言い換えれば、人類が存在する根拠(恩恵)に触れることで、「現在世代」が「未来世代」に対して、倫理的・道徳的な態度を自発的に取ることにつながるのではないかと、ということである。この点に関しては、廣池の「神の原理」と「伝統の原理」(廣池、1928/1985a、221-425頁)、下程勇吉の「超越性の原理」(下程、1970/1991、125-129頁)等が考察の際の手がかりとなるのだが、詳しくは第3章と第4章で検討する。

論における最重要の課題である。本章で再三述べてきたように、これまでの「世代間倫理」の議論は、基本的に「現在世代」と「未来世代」の間の倫理に限定されており、「過去」や「過去世代」の視点が抜け落ちる傾向にあった。¹⁸⁴そのような状況を踏まえて、未来の地球(自然)及び「未来世代」へ向けての「倫理」を考えるには、過去の地球(自然)及び「過去世代」という視点を積極的に導入し、過去、現在、未来を貫く視点が重要になる、というのが本論の主張であり、基本的な立場である。

ここで強調した①②③の視点を次章以降の考察における立脚点とし、順次「継世代倫理」の特徴と、その内実を明らかにしていきたい。

¹⁸⁴ これら「過去」や「過去世代」の視点が、「恩」という概念などとともに導入される場合もあったが、そこでの議論は抽象的であり、いまだ具体的に展開されていなかった。

第 2 章 比較文明学から捉えた「世代間倫理」 から「継世代倫理」への展開

- 第 1 節 比較文明学に基づく「世代間倫理」研究の意義
- 第 2 節 人類史における 5 大革命論
- 第 3 節 「環境革命」論における「世代間倫理」と
「継世代倫理」
- 第 4 節 人間学に基づく「世代間倫理」研究へ向けて

第2章 比較文明学から捉えた「世代間倫理」から「継世代倫理」への展開

本章では、まず、従来の「世代間倫理」研究において等閑視されがちであったマクロ的視点として、比較文明学の視座から、「世代間倫理」という概念を人類史上に位置づけてみたい。それを踏まえて「世代間倫理」の「継世代倫理」への展開について考察する。

第1節 比較文明学に基づく「世代間倫理」研究の意義

「世代間倫理」という概念が形成された背景には、生物多様性の喪失や資源の枯渇、二酸化炭素の排出量の増加、地球温暖化、オゾン層の破壊、核廃棄物処理等の問題を包含する「地球環境問題」が1つの大きな契機として存在する。このことは既に第1章でも確認したとおりである。また、「世代間倫理」の先行研究では、「現在世代」から「未来世代」への責任や義務といった、現在を起点とした未来への倫理を強調するものが多かった点も指摘した。つまり、時間軸として「現在」と「未来」が議論の中心に置かれていたということである。もちろん、「過去」や「過去世代」の人類が全く問題にされなかったわけではないが、その場合でも、日本語の「恩」という概念(フレチェット)や「全てがつながっている」(小林)といった哲学的な抽象論に基づいた議論が大勢を占め、具体的に「過去世代」の人類がどのような歴史を辿ってきたのかというような、具体的な歴史的視座からの議論は見られなかった。

それに対して本章では、比較文明学の立場から人類史、特に文明発展の歴史を辿り、「世代間倫理」の人類史上における位置づけについて考察する必要性を提起したい。そのような考察を通して、「世代間倫理」研究の新たな地平を拓き、さらに「世代間倫理」の新たな意義を見出そうと試みるとともに、「継世代倫理」の構築を積極的にはかりたい。

そこで手がかりになるのが、科学史・科学哲学を専門とし、比較文明学の泰斗である伊東俊太郎による文明論であり、東西いずれの立場にも偏らない「統一ある歴史」¹⁸⁵が描かれている点が注目に値する。ここで伊東の文明論を特に取り上げるのは、彼の文明論が「多元的な文明圏の発展を相互に比較し、関係付ける歴史的枠組み」¹⁸⁶を提示しているからに他ならない。

¹⁸⁵ 伊東(2013a)、54頁。

¹⁸⁶ 伊東(2013a)、54頁。

それに対し、西洋の文明論は、例えば西洋の代表的な文明論・歴史学者であるドイツのシュペングラーの『西洋の没落(*Der Untergang des Abendlandes*)』(第1巻1918年、第2巻1922年)¹⁸⁷や、イギリスのトインビーの『歴史の研究(*A Study of History*)』(1934-1961年)¹⁸⁸を見れば明らかなように、その前代のヘーゲル(*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 1770-1831)やマルクス(*Karl Marx*, 1818-1883)らによる西洋中心の単線的進歩史観を超克しようとする試みながらも、その視点がいまだ西洋中心的であったことは否めない。つまり彼らの研究は、文明論として根本的に修正すべき点があり、本章の準拠枠とはなり得ないわけだが、以下で彼らの文明論と伊東のそれとを対比的に検討し、その根拠を明示しておきたい。

伊東は、シュペングラーとトインビーの文明論をそのままでは受容できない理由として、①彼らの文明の比較の基礎となっているものが、ギリシア・ローマの発展衰亡と西欧世界のそれとの並行関係、その「哲学的同時性」であり、このパターンを他の文明の歴史的発展に当てはめて解釈している点、②彼らの比較文化の方法論そのものが西欧基準に依拠している点、を挙げている。つまり、伊東は、彼らが「西欧的パロキアリズム」を克服しようとしながらも、その克服する手段が依然として西欧的であったという点に着目しているわけである。¹⁸⁹

例えばその一例として、日本の縄文時代の三内丸山遺跡(青森県)に見られるような自然と人間の共生型の大規模集落としての「都市」を有する「縄文文明」¹⁹⁰を考えた場合、古代のギリシアやローマの「都市」に見られるような自然の支配型の文明論・都市論を、日本の縄文時代に発展した「文明」に当てはめることには無理があることが指摘されよう。

従来の西洋中心史観に代替するものとして伊東が提唱する文明論の特徴は、人類史を5つの転換点、すなわち「人類革命」、「農業革命」、「都市革命」、「精神革命」、「科学革命」という革命の視点から捉え、その革命軸を起点にして、それぞれの文明が共通して歩む変容の歴史として説明している点にある。伊東は、「諸々の文明が相互に影響し、関係し合いながら共通の変換期を経て今日まで来ている」¹⁹¹と述べているが、このような視点を本章でも重視したい。シュペングラーとトインビーは、それぞれ世界に8と21の「文明」の

¹⁸⁷ Spengler(1918, 1922).

¹⁸⁸ Toynbee(1934-1961/1962-1963).

¹⁸⁹ 伊東(2013a)、35頁。

¹⁹⁰ 梅原・安田(1995)、安田(1997)。

¹⁹¹ 伊東(2016)、117頁。

存在を認め、それぞれの文明が相互に独立して誕生・発展・没落の途を辿るとする「相互独立的発展型」の比較文明論を説いたのに対して、伊東はそれぞれの文明が「相互に影響し、関係し合いながら」変容の途を辿るとする「相互関係的変容型」の比較文明論を説いているわけである。¹⁹²

さらに伊東は、近代、特に 17 世紀の「科学革命」を経験した人類が、現代文明において、6 つ目の転換点すなわち「環境革命」に直面している、あるいはそのような変革が求められている、と主張している。後ほど「地球環境問題」及び、その解決策として打ち立てるべき「世代間倫理」と最も関係が深い「環境革命」について詳述するが、その前提として文明の 5 つの転換点を検討し、そのうえで「世代間倫理」の人類史的意義を考察したい。

いま人類史的意義と述べたのは、本章では比較文明学の視点から人類史を見直すことによって、「過去世代」の人類の歩みを倫理思想と絡めて概観することができるからである。特に「地球環境問題」との関連で着眼すべきは、歴史上、自然と人間の関係性が、通時的にいかに変遷してきたのか、という点である。このような視点から、人類史における「世代間倫理」の位置づけを確認し、さらに「継世代倫理」への転換の可能性を浮き彫りにしたい。

第 2 節 人類史における 5 大革命論

(1) 「革命」という語の意味

まず、伊東がどのような意味で「革命(revolution)」という語を使用しているのかを確認しておきたい。¹⁹³通常「革命」という言葉は、政治的な事件について言われるが、革命 revolution の原語には、はじめから政治的なニュアンスがあったわけではないとし、伊東はラテン語の *revolutio* の「回転」あるいは「転回」の意味に着目している。そのうえで、政治的な意味のみならず、一般的に、例えば文化史的な転回点という意味合いで「革命」という言葉を使用しているのである。

¹⁹² 「相互独立的発展型」及び「相互関係的変容型」という名称は、理解の便宜上、筆者が設定したものである。

¹⁹³ 伊東(2013a)、51 頁。

(2)第1の転換期：「人類革命(Anthropic Revolution)」

「人類革命」について、「人類がひろい意味での類人猿から人間になったその変換を意味する。これは人類がまさしく人類となった転回点であるゆえ、これを人類文化史の第一の転換点として取りあげることに異論はないであろう。」¹⁹⁴と言及される。伊東の特徴的な分析手法の1つは、事物の起源に遡ってその本質を明らかにすることであるが、その手法が人類史の考察でも見事に駆使されている。

「類人猿」と「人間」を区別するための判定基準として、「言葉の有無」、「脳の容積」、「直立歩行」、「道具の使用」、「集団行動」、「道具の発明」の6つが挙げられている。¹⁹⁵この最後の「道具の発明」については、「たしかにこの道具の発明により、はじめて人類の進歩というべきものが爆発的な勢いで開始されたのであるから、これを『人類革命』の主たる徴表とすることには理がある」¹⁹⁶とあり、その重要性が確認されている。ここで特に「道具の発明」に着眼する理由は、「道具の製作は文化のもっとも原初的な形態である。」¹⁹⁷と述べられているように、それが「自然」的な特徴ではなく、「文化」的な特徴であるという点にある。

本論で特に指摘しなければならないのは、「自然」と「文化」の関連についての問題である。次の「農業革命」の段階でも詳しく見るように、「文化(culture)」という言葉は「耕すこと(cultura)」に由来する。何を耕すのかと言えば、「自然(nature)」をである。つまり、文化の発展がやがて文明あるいは都市へ、さらには科学や技術へつながるといふ文明論の立場を取るならば、環境破壊つまり「環境問題」の萌芽は、自然に反した文化の創造起源まで遡ることができると言えよう。

このような自然と人間の歴史的関係性は、「地球環境問題」と「世代間倫理」を人類史において考察するうえで見落とすべきではないだろう。¹⁹⁸しかしながら、「世代間倫理」が、人類の共有すべき倫理として意識的・自覚的に議論されるのは、地球規模での環境破壊が

¹⁹⁴ 伊東(2013a)、55頁。

¹⁹⁵ 伊東(2013a)、56-57頁。

¹⁹⁶ 伊東(2013a)、57頁。

¹⁹⁷ 伊東(2013a)、57頁。

¹⁹⁸ ここで注意を要するのは、この「農業革命」期における環境破壊が、現在のような「地球」全体の規模での環境破壊ではない、という事実である。本論では、一貫して「地球環境問題」に対処するための倫理思想的枠組みとして考え出された「世代間倫理」という概念の位置づけを探っているが、「農業革命」期では、環境破壊や「世代間倫理」の問題が人々の意識上に顕在化していなかったということである。

顕在化する「科学革命」期を経た後、20世紀中盤以降からである点には、注意が必要である。また、先ほど自然と文化を対立的に述べたが、全ての文化が自然と必ずしも対立しているわけではない。例えば、日本の「縄文文化」など、自然と人間の対立というよりはむしろ共生を目指した文化も存在するため、一概に文化そのものを反自然的なものとみなすことができないことも確認しておきたい。¹⁹⁹

(3)第2の転換期：「農業革命(Agricultural Revolution)」

「農業革命」では「人類がこの地球上にあらわれて以来、その歴史の九九パーセント以上を狩猟採集の流浪の旅ですごし、不安定なその日ぐらしをつづけてきた人類が、はじめて農耕というものを発見し野生植物を栽培化すると同時に野生動物を飼育化し、そこに食糧を能動的に生産し確保するという積極的いとなみを開始」²⁰⁰し、「狩猟採集」段階から「農耕」段階への移行期として位置づけられる。さらに伊東は「耕すこと(cultura)」を「文化(culture)」のはじまりとしているが、その理由は「人間の十分な意味での文化活動は安定した食糧の確保なしにはありえない」²⁰¹からである。いまから1万年をくだらない時期に「農業革命」が起こったとされる農耕文化圏の中から、特に大規模な治水灌漑に成功した4つの大河(ティグリス・エウフラテス川、ナイル川、インダス川、黄河)のほとりに4大都市文明が登場し、その後に「都市革命」が続くという事実に着目している。²⁰²

先ほども指摘したように、この「農業革命」においては、「環境問題」の萌芽があったということを押さえておきたい。人類が農耕をはじめたということは、自然に対して人工的な働きかけをはじめたことを意味する。厳密に言えば、人類が農耕をはじめたことで、自然破壊が小規模とは言えはじまったということである。だとすれば、このような人類(人間)

¹⁹⁹ 縄文を「文化」とするか、「文明」とするか、という議論が、環境考古学者で環境文明学者の安田喜憲らを中心に行われている。その議論の展開のうえで重要なのは、「現代社会(文明ではなく社会)」のシステムにおいて何が問題とされているのか、という視点から「縄文」を問うことであると考えられる。つまり、現代社会の「文明」という外殻(装置や制度)つまりハード面の変革の原型を縄文に見出す場合、縄文は「文明」であると定義されている必要があり、一方、「文化」という内面(心や精神)つまりソフト面の変革の原型を縄文に求める場合、「文化」と定義されている必要がある、ということである。つまり、本論では、何を基準にするかによって「縄文文明」と呼ぶ場合と「縄文文化」と呼ぶ場合があることを断っておきたい。これを念頭に安田自身が重視している「あらゆることは人間の心に行き着く」(安田、2016、18頁)という立場を取れば、縄文を従来どおり「縄文文化」として捉えながら、そこから「叡知」を汲み取り、「現代社会」のハード面を変革するような政策論の展開することも考えられるだろう。

²⁰⁰ 伊東(2013a)、60頁。

²⁰¹ 伊東(2013a)、60頁。

²⁰² 伊東(2013a)、61-64頁。

と環境問題の関係は、約1万年前からはじまったと見て良いだろう。ただし、現在のような地球規模での環境問題は、後に見る「科学革命」期以降に起こったことであるため、危機の度合いに関しては、比較にならないほど現代文明のほうが深刻であり、現代の人類が共通に取り組むべき喫緊の課題であるということが出来る。

自然と人間の関係性あるいは自然と人間(人類)の共生史という視点からすると、人為的な労働作業による農耕と自然破壊の関係図式は、人類史のごく初期から描けそうである。本論では、「自然」を人類史上で通時的に見ることの必要性を主張しているのだが、これについては「世代間倫理」の成立条件として、第1章の第5節(1)で指摘したとおりである。その自然と人間の関係性が徐々に変化しはじめたのが、人類史における「農業革命」期であったという点が重要である。

では、「農業革命」と、「世代間倫理」から「継世代倫理」への展開とは、どのような関連があるのだろうか。繰り返し述べてきたとおり、従来の「世代間倫理」の基本的な図式では、「現在世代」から「未来世代」に向けた倫理的方向性が中心となる。それに対して、「継世代倫理」とは、「現在世代」の人類が「過去」と「過去世代」から何を引き継いできたのか、ということを経済的に捉え直し、そのうえで、「未来世代」への配慮を考えようとする倫理のことである。「農業革命」との関連で言えば、人類史において過去から脈々と受け継がれてきた農耕という人類の営為の在り方や、そこから浮かび上がる課題として自然と人間の関係性を通時的な視点から捉え直す、といったことが「継世代倫理」を構築する際の焦点となるだろう。²⁰³

(4)第3の転換期：「都市革命(Urban Revolution)」

この革命は、「農業革命」が成功した地域に並行して起こっているところに特色があり、特に「都市革命」成立の諸条件として、①灌漑技術の発達、②豊富な余剰生産物の貯蓄、③直接に農耕に従事しない都市人口を養い得る、という3つの要素が挙げられている。

また、大河の畔において大規模な灌漑農業が成立した「大河文明」という性格を持つことが、「都市革命」の1つの特徴である。さらに、「都市革命」の段階で注目されるのは、狭義の「文明(civilization)」の誕生という問題である。「都市文明」という言葉に象徴され

²⁰³ この関連で、第4章では「(超越的存在と)自然と人間の関係性」について議論をさらに掘り下げる。

るように、「文明」の原初的な意味は「都市化」ということである。²⁰⁴このことは、都市文明としての現代文明の在り方を考えようとする我々の問題意識とも呼応するところであり、「都市革命」は人類史における重要な転換期の1つと考えられる。

加えて、「都市革命」期に、「農業革命」期の比ではない自然破壊が行われたことは言うまでもないが、ここでもまた「農業革命」期と同様に、環境問題に関して「世代間倫理」の意識が顕在化するには至っていない。

都市と自然の関係、あるいは文明と自然の関係は、「地球環境問題」そして、「世代間倫理」から「継世代倫理」へのパラダイムの転換の問題に直結するものである。文明発展の要素として、「都市」の形成は非常に大きな役割を果たしている。都市、特に近代以降の都市は、水道や電気等のインフラ設備や交通設備、通信設備、各種施設などの物質文明に支えられて、人々の生活を豊かにしてきた。その意味で、過去において、都市の原型が出来上がった「都市革命」から、これまでに人類が受けてきた恩恵は非常に大きいと言える。しかしながら、都市、特に近代型の都市の構築には、自然の破壊を必ず伴うこともまた事実である。これら諸点を、「都市革命」の功罪として認めたいうえで、いま、「継世代倫理」として、何が考えられるのか。ここに従来の「世代間倫理」研究では見落とされがちであった「過去」や「過去世代」の視点を積極的に捉え直すことの意味がある。

次に確認しておきたいのは、この「都市革命」の延長線上に「科学革命」が位置づけられることである。その「科学革命」期を経て、ますます「地球環境問題」が深刻化し、それと歩調を合わせるかのように人類は、「世代間倫理」さらには「継世代倫理」へと接近していくことになるが、「科学革命」については、後ほど詳しく検討する。

(5)第4の転換期：「精神革命(Spiritual Revolution)」

第4は、ドイツの精神医学者で哲学者のカール・ヤスパーズ(Karl Theodor Jaspers, 1883-1969)が「枢軸の時代(Achsenzeit)」²⁰⁵と呼んだ時代に起こった「精神革命」である。

「精神革命」とは、すでに述べたように「都市革命」につぐ人類史の第四の大きな転回点である。それは前六世紀から後一世紀にかけて、先行する「都市革命」

²⁰⁴ 伊東(2013a)、64-65頁。

²⁰⁵ Jaspers(1949).

を成就し、すでに高度の都市文明をきずきあげていたギリシア、中国、インド、イスラエルの四つの地域において生起した人間精神の巨大な変革を意味する。それまでの「人類革命」「農業革命」「都市革命」がそれぞれ身体的、技術的・社会的変革を中心としていたのに対し、人類はここにはじめて精神内部の根本的変換を経験する。²⁰⁶

ここで伊東は「精神革命」の特色を、人間の「身体的・技術的・社会的」すなわち外殻的な変革ではなく、人間の「精神」すなわち内面的な変革という点に見出している。つまり、「人間はここにいたってはじめて社会の『集団表象』を脱して個我に目覚め、それまでの神話的世界を超え出て、精神の目でとらえられる『超越者』『普遍者』をもとめ、そこから世界全体を統一的に捉え直し、そのなかでの人間のあり方を自覚しようとする」²⁰⁷わけであり、ここに「人類の精神史」のはじまりがある。

本論も同様に人類史上における「精神革命」の意義を認めるのであるが、ここでは後の議論を円滑に進めるために、「精神革命」の中心的人物における思想的な中核部分のみを検討しておきたい。すなわち、ギリシアのソクラテスにおける「魂の発見」、イスラエルのイエス・キリストにおける「愛(アガペー)」、インドの仏陀における「慈悲」、中国の孔子における「仁」である。²⁰⁸

さらに、ここで「地球環境問題」との関連で着眼すべき点は、「精神革命」期の4人の精神的指導者たちと「自然」との関係である。つまり、彼らの倫理の対象が、主として「人間」に限定されており、「自然」に対する倫理は主要な関心になっていなかった、という点が問題となるのである。²⁰⁹

いま述べた「精神革命」で取り残された「自然」との関係性の問題は、現代の地球規模で起こっている「環境問題」との関連で見逃すことができないテーマである。それはつまり、現在の環境倫理学や環境哲学、環境思想では、自然保護が倫理や道徳の対象であるのに対し、過去の「精神革命」の精神的指導者には、そのような環境保護の意識はなく、彼らに環境倫理や環境哲学、環境思想のロールモデルを求めることは困難であるということ

²⁰⁶ 伊東(2009)、248頁。

²⁰⁷ 伊東(2009)、248頁。

²⁰⁸ この点に関連して、伊東はソクラテスの思想を貫いている主知主義の傾向の中に「他者への『愛』」というものがどこに見出されるのか、という疑問を提示し、倫理的・道徳的な視点からソクラテスにおける「精神革命」の問題点を指摘している(伊東、2009、306頁)。

²⁰⁹ 伊東俊(2010)、伊東(2011)等。

を意味する。²¹⁰さらにまた「精神革命」の精神的指導者の倫理思想を論じる場合、「自然」に対する倫理的配慮の欠如のみならず、「未来世代」への倫理的配慮、つまり「世代間倫理」の問題も併せて考える必要がある。²¹¹

(6)第5の転換期：「科学革命(Scientific Revolution)」

「科学革命」は、17世紀における「近代科学」の形成を指すもので、他の革命とは違い、当初、西欧世界でのみ起こった現象である点が特徴的である。²¹²この「科学革命」は、アリストテレス以来長く続いていた世界像、生命観、物質観を根本的に変え、今日の宇宙開発、核開発へと続く近代の科学文明の基礎を作り上げた。

「科学革命」は「西欧に発したが間もなく全世界に伝わり、その知的物質的状況を一変せしめ、世界的な規模でまぎれもない人類史の五番目の大転換期を画するもの」²¹³であり、当初西欧に固有であった「科学革命」の波が、やがて世界に及んだのである。

また、その担い手としては、F・ベイコン、デカルト、ガリレオ(Galileo Galilei, 1564-1642)、ニュートン(Isaac Newton, 1642-1727)らの名を挙げることができよう。そして、思想的にはベイコンの「自然支配(dominance over nature)」の理念とデカルトの「機械論的自然観(mechanistic view of nature)」が重要な役割を果たしている。

さらに、この「科学革命」には、第2期と第3期があり、前者が「自然を加工する技術」を唱えたベイコンの思想を現実において実現した18世紀後半の「産業革命(Industrial Revolution)」であり、後者が知の機械化、産業化を実現しようとする20世紀後半以後の

²¹⁰ しかし、「精神革命」期の指導者、さらにそれに連なる、後の系譜を辿れば、「自然」への倫理的・道徳的配慮が散見される点には注意しておく必要がある。例えば、大乘仏教には、「草木国土悉皆成仏」という自然観があり(伊東俊、2010、37頁)、聖書には、エコロジーの視点に通ずる記述がある、という指摘がなされている(ミルワード、1992)。

²¹¹ 彼ら4人の精神的指導者の倫理・道徳思想には、「未来志向性」が見受けられるのかどうかという点については、引き続き今後の検討課題としておきたい。

²¹² この関連で、「科学革命」以前の4つの革命は、おおそ世界に同時多発的に発生していたが、なぜ「科学革命」だけが、「西欧」においてのみであったのか。この疑問に関して実証的に答えるには、比較科学史等の観点が必要になるため、ここでは厳密な意味でその答えを導き出すことは難しい。しかし、西欧の「科学革命」が生起するに至った歴史的経緯に議論を限定するならば、その理由を帰納的に導出することは可能である。西欧の近代的な「科学革命」は、ギリシア(特に「精神革命」の到達点としてのアリストテレス)の観想的な思考に加えて、「実験」を伴う実証的な「科学的態度」というものを生み出し、そのことが必然的に「科学」へ「技術」を結びつけ、やがて「産業革命」を引き起こすことになった(伊東、2013a、70-71頁)。つまり、ここでの要点は、ギリシア的・観想的な「精神革命」の伝統を乗り越えようと、あるいはそれに付加しようとする形で、「科学」に実用的な「技術」が応用された、ということであるので、その点を押さえておけば良いだろう。

²¹³ 伊東(2009)、247頁。

「情報革命(Information Revolution)」²¹⁴であるが、これら3つの変革が連続していて、ひとつつながりのものとして捉えられている。²¹⁵

ここで取り上げた「科学革命」に端を発し、「産業革命」以降に顕著になったのが、「地球環境問題」である。その意味で、「世代間倫理」概念が表舞台に登場するに至った直接の契機は、この「科学革命」であったと言える。よって、本論では、「世代間倫理」の存在意義が最も深刻に問われるのは、過去の人類史における「科学革命」期においてであると考ええる。²¹⁶

第3節 「環境革命」論における「世代間倫理」と「継世代倫理」

以上の5つの転換期の延長線上に現代文明があるわけだが、いま、人類は6つ目の転換期として「環境革命」を迎えている、あるいはそのような転換が求められると言われている。まず、最初に伊東の言う「環境革命」と何か、その概略を確認しておきたい。

(1) 「環境革命(Environmental Revolution)」論の概略

伊東は「この第六の変革には、これまでのように環境が関連しているというに止まらず、まさに地球環境問題こそが、この文明の変換を主導するものなのである」(傍点原文)²¹⁷と述べ、次いで「今や環境問題は、現代人の抱えている諸問題の一つというよりも、今日の文明の様相を根本的に変えさせる根源となっているというべきである。」²¹⁸と主張している。これを筆者の視点から解釈すれば、これまで「地球環境」は、人間存在にとって、あくまで「対象」もしくは「客体」としての位置づけだったが、これからはまさに「主体」として位置づけ接していかなければならない、という意味ではなかろうか。

ここから伊東は「環境革命」を次のように捉えている。

²¹⁴ さらに進むと、「情報技術革命(Information Technology : IT Revolution)」になる。

²¹⁵ 伊東(2009)、247頁。

²¹⁶ 「科学革命」に関連して、先に挙げられた「産業革命」、「情報革命」の延長線上に、より現代的な「AI革命(Artificial Intelligence Revolution)」を第4期として位置づけることが可能ではないだろうか。さらにこのAI(人工知能)が、今後「地球環境問題」にどのように関わっていくのかという点については、自然や人間存在、そして神や仏などの超越的存在との関わりと併せて、深く探求していくべき課題であろう。

²¹⁷ 伊東(2009)、321頁。

²¹⁸ 伊東(2009)、321頁。

現在はこうした科学技術文明の進展により、多くの利便を獲得しつつも、同時に人類の全体的破壊をも可能にするような環境破壊や核の脅威や資源枯渇などを現出させ、人類はまた『科学革命』以来の第六の大転換期『環境革命』(Environmental Revolution)の時代を迎えているといえよう。ここでは『科学革命』以来の『機械論的世界観』や『自然支配の理念』が問い直されると同時に、自然を排除した人間中心的な従来の宗教のあり方も再検討される必要があるであろう。²¹⁹

ここで強調されているのは、世界観、人間観²²⁰、自然観²²¹、宗教観の問い直し、あるいは転換の必要性ということであろう。では次に、その転換はどの方向に向き、何を志向しているのかを見ていきたい。

(2)「環境革命」における転換の方向性・志向性

伊東は「従来の倫理学は人間のあいだだけの倫理をもっぱら考察の対象としてきたが、今や人間だけではなく他の生きものとの共存をいかにして保持してゆくかという生態倫理にまで拡大されてゆかねばならない。」²²²と述べ、従来の倫理学の「人間中心主義」的な側面を批判し、「倫理」を人間以外の「他の生きもの」へ拡大することが必要だと述べている。このような問題提起は、第 1 章でも確認したように、「環境倫理学」に対し貴重な着眼点を提供するものである。

それに加えて注目すべきは、「さらにわれわれの生きている世代だけではなく、われわれの次にくるべき世代まで視野に収めた世代間倫理を樹立することなしには、今日発生している環境問題に対して十分な意味で倫理的に対処してゆくことはできない。」²²³と述べられているように、明確に「世代間倫理」という言葉を使用し、その樹立の必要性を強調している点である。また倫理学だけでなく、経済学や政治学の再構築も視野に入れる必要があると主張される。²²⁴

²¹⁹ 伊東(2009)、248 頁。

²²⁰ 第 3 章での検討課題。

²²¹ 第 4 章での検討課題。

²²² 伊東(1996)、1 頁。

²²³ 伊東(1996)、2-3 頁。

²²⁴ 伊東(1996)、3 頁。

(3) 「環境革命」論における3つの革命

「環境革命」の方向性や志向性を具体的に考察するにあたっては、次の3つの特色に言及する必要があるだろう。すなわち、①「叡知革命(Sapiential Revolution)」、②「生世界革命(Bio-world Revolution)」、③「人間革命(Human Revolution)」である。

第1の「叡知革命」とは、端的には、「科学技術の変革」つまり科学技術の在り方を根本的に変革するということである。その前提として検討すべきは、17世紀以降の「科学革命」と、「人間生活」あるいは「社会」との関係性である。

近代科学が台頭した当初、科学と市民社会との間には、ある種の連帯性が保たれていた。しかし、科学を推進する母体が国家や産業組織に取って代わられると、次のような一種の「囲い込み」現象が生じるようになった。

科学の高度の発達やその産業への著しい適用が進行すると、人間の福祉の増大という錦の御旗がいつそう高く掲げられ、人びともそれに追随した。そこで科学や技術は、それ自身よきものとして、人間生活や社会の在り方とは独立して、それだけで切り離されて研究を進めてよいという暗黙の前提が、科学者や技術者にも、また一般の人びとの間にも長く共有されてきたのである。²²⁵

科学が人間生活や社会から次第に乖離していくようになると同時に、科学自体が「善」であると捉えられるようになったのである。しかし、実際には科学から「善」だけでなく「悪」も生み出されたのである。

しかし第一次大戦における毒ガスの使用、さらに決定的には第二次大戦のマンハッタン計画に始まる核兵器の製造と使用、そして近時の科学技術による公害の頻発などにより、科学技術はかならずしも善ではなく、場合によっては全人類を絶滅しかねない悪でもありうるということが、誰の目にも明らかになってきた。つまりさきに述べたこれまでの暗黙の前提は完全に崩れ去ったのである。²²⁶

²²⁵ 伊東(2009)、348頁。

²²⁶ 伊東(2009)、348頁。

これは「人類の存続」を危うくしてしまう破壊力が、近時の科学技術には潜んでいるという指摘である。²²⁷ここでは「毒ガス」や「核兵器」が具体例として挙げられているが、最近のエネルギー問題の主要テーマである原子力発電と、そこから排出される核廃棄物処理の問題をも考慮する必要がある。これは、「地球環境」に直接的な影響を及ぼすものであり、しかも1万年から10万年のスパンでその影響を考えなければならない性質のものである。その意味で、まさに「世代間倫理」の問題に直結するものと言える。

そこで重要なのが、伊東が次のように指摘する知識の在り方である。

そうになると、もはや科学は客観的真理の追究の名において自閉的な「知識のための知識」であってはならず、その知識のもつ人間生活全体との関係、地球環境全体との関係がつねに見定められねばならない。²²⁸

ここで問われているのは、人間の生活全体、あるいは地球環境全体において、科学が果たすべき役割である。これは、先に触れた「環境倫理学」における1つの主張である「地球全体主義」に一脈通ずるものであるが、「叡知革命」の核心部分でもある。

科学(science)はその言葉が示すように、知識—スキエンティア(scientia)として出発したが、今やそれはたんに「知る」(scio)ことのみならず、その知識が人間や地球の生とどのように関わるかを十分に「わきまえる」(sapio)叡知—サピエンティア(sapientia)へと変換されなくてはならない。従来の科学的知には真(true)か偽(false)かという評価基準しかなかった。しかし今やそれはさらに健全(sound)であるか不健全(unsound)であるか、すなわち環境適合的であるか不適合的であるかというもうひとつの評価基準をもたねばならない。²²⁹

ここで傾聴すべき主張点は、次の2つである。すなわち、①「知る」ことから「わきまえる」ことへ、つまり「知識」から「叡知」へ変換しなければならないこと、②「真か偽

²²⁷ これとは別に「人類の存続」自体が善か悪か、という議論もある。その理由は、「地球環境問題」の主たる原因が人類の数、つまり「人口」に関わるということに起因する。しかしながら、ここで議論しているのは、いま生きている人を意図的に殺害するための「毒ガス」や「核兵器」の使用であり、法律上、人道上、倫理上、道徳上のいずれの観点からしても「悪」であることは明白である。

²²⁸ 伊東(2009)、348頁。

²²⁹ 伊東(2009)、348-349頁。

か」という評価基準から、「健全か不健全か」という評価基準へ転換しなければならないことである。①②ともに、「科学の倫理学」の確立の必要性を主張したものと考えて良いだろう。「評価」とは、価値を評するという意味であるから、科学は価値そのものを問う「倫理」あるいは「倫理学」と切り離せない関係にあると考えられる。²³⁰

さらに「叡智革命」が期待される具体的な事例として、原子力発電が挙げられている。「原子力発電はこの意味においては必ずしも健全な科学技術とはいえず、子々孫々にわたって環境的危険を遺す点では不健全な科学技術と言わざるを得ず、これに反しそうした不安をもたない太陽光エネルギーの開発は健全な科学技術といえよう。」²³¹という伊東の問題提起は、先ほど原子力発電所と核廃棄物の処理をめぐる問題のところで指摘したとおりである。

これは、冒頭で紹介した文明史における革命というマクロ的な歴史的視点から次のように捉え直すこともできる。

個々の科学技術的問題をたんに知識として解決するというだけではなしに、その知識が人間や地球の生とどのような関係をもつかを、未来まで全体的に見透しわきまえる叡知の人へと、科学技術者は今や変わってゆかねばならない。これは十七世紀の『科学革命』以来今日まで発展した科学技術の在り方を根本的に変換するものであり、これを『科学革命』(Scientific Revolution)に対して『叡知革命』(Sapiential Revolution)と名づけよう。²³²

すなわち、「科学革命」から「叡知革命」へと変換されなければならないのである。

ここでの重要なのは、これまで蓄積されてきた「知識」を単に否定するのではなく、その「知識」が「人間や地球の生とどのような関係をもつかを、未来まで全体的に見透しわきまえる」ことができる「叡知」へ変換し得る可能性を見出すことができるか否かということである。²³³このような科学的知識が「人間や地球の生とどのような関係をもつか」と

²³⁰ この部分に関して、伊東が『科学の倫理学』へ」という講演論文を発表して、この主題で詳細な議論を行っていることは、第1章でも触れた(伊東、2007)。

²³¹ 伊東(2009)、349頁。

²³² 伊東(2009)、349頁。

²³³ 「未来まで全体的に見透し、わきまえる」という視点は、人間学(人間存在論)的にも非常に重要であると考えられる。本論も人間存在を単に共時的・同時代的にのみ捉えるのではなく、通時的に捉える伊東の立場を取る。人間学(人間存在論)と「世代間倫理」ないしは「継世代倫理」の関わりについての議論は、次

いう視点は、次の「生世界革命」の議論にも大きく関わってくる問題である。

第2の「生世界革命」とは、近代の科学技術を押し進めてきたとされるデカルトの「機械論的世界像」とフランシス・ベーコンの「自然支配の理念」を改め、「世界を生きとし生けるものの自己組織系」²³⁴として見ていくという思想的パラダイムの変換を意味するものである。デカルトの「機械論的世界像」とは、「この自然的世界から生命的なもの、質的なものを一切除去し、それを一様な幾何学的『延長』に還元すること」²³⁵を意味し、デカルトの「機械論」は、自然の持つ「自律性」をまったく否定するものであり、このような世界観を持つと、世界の運動は、全て他律的、因果決定論的に規定され、自然が全く自らの「能動性」を持たないものとなる。²³⁶ここで捉えておくべき鍵概念は、自然の持つ「自律性」と「能動性」であり、これが「自己組織系」とも形容できる中核的概念である。

端的に言えば、デカルトの世界像とは、自然と機械と道具がイコールで結ばれるような思考的図式を可能にするものである。

結局デカルトの機械論的世界像とは、この世界の脱生命化によってすべてのものの死へと歩む思想である。さらに機械論といえ、世界を「機械」として観るということを含むが、そもそも機械とは人間によって使用される道具である。したがってこうした世界観は、必然的に人間を自然の所有者とし、自然は人間によりもっぱら利用される対象でしかなく、主人たる人間に仕えるものだということを含意する。²³⁷

このような思想的パラダイムでは、自然が人間の支配下に置かれている。では、そこにはどのような文明的意味があるのだろうか。

実際デカルトはその著作のある箇所、なぜ機械論の立場をとるかに触れて、人間が「自然の主人にして所有者」たるためであることを示唆している。事実デカルトの機械論的自然観は自然の人為的再構成、操作、支配を通じて人間中心の近

章(第3章)で詳しく展開する。

²³⁴ 伊東(2009)、353頁。

²³⁵ 伊東(2009)、350頁。

²³⁶ 伊東(2009)、350頁。

²³⁷ 伊東(2009)、351頁。

代文明をつくり上げることに貢献してきたが、今や環境問題に直面してこの思想が根本から考えなおされねばならないのである。²³⁸

デカルトの「機械論的自然観」は、「自然」の人為的再構成、操作、支配を通じて近代文明を形成するうえで、一定の貢献を果たしたことは事実であろう。しかし、従来の近代科学思想では、現代文明が直面する環境問題に対処することが不可能であるため、この思想を根本的に考え直さなければならないのである。

ここには、思想史上の課題として、いわゆる「時代の問題」が顔を覗かせている。それは、デカルトの生きた時代の17世紀から、19世紀あるいは20世紀初頭にかけての時代では、環境問題がいまほど深刻ではなかったということだ。換言すれば、20世紀初頭までは、デカルトの「機械論的自然観」を意識的もしくは反省的に批判されることがなかった、ということである。科学万能主義の時代状況にあつては、科学による自然支配（その結果としての自然破壊）は「善」であるとみなされ、科学の優位性が無意識的に是認されていたのである。

このような時代的状况を経て、20世紀の中盤から、地球規模での「環境問題」が人々の意識に上ることになったのである。それと連動するようにデカルト的な「機械論的自然観」の見直しという議論も、人々の意識に浮上してきたのである。我々はいままさに、避けられぬ「時代の問題」として「地球環境問題」に直面している。その意味で、伊東の「環境革命」論をはじめとした、その他の環境倫理あるいは環境哲学、環境思想等の興隆は、時代の要請であると言って良いだろう。

以上のことから、「時代の子」としてデカルトの功罪も公平に評価するべきであり、それは「科学革命」が遺した功罪の公正な評価にもつながるものである。功の側面としては、昨今の文明の発展や人間の生活状況の改善に貢献した「科学革命」の功績は大きいと言わなければならない。インフラや電力供給システムの整備、情報・通信技術、特にインターネット技術の発展等による、我々の生活への貢献度は計り知れない。加えて、AI(Artificial Intelligence)すなわち人工知能の発展も注目されてしかるべきである。

しかし、それと同時に、罪の側面、つまり負の側面も見ていかなければならないのである。「科学革命」を成功裡に継承し、人類の未来を切り拓いていけるのかどうかは、いま指

²³⁸ 伊東(2009)、351頁。

摘したような公平な態度を取れるかどうかにかかっていると考える。²³⁹

以下で検討する「生世界革命」の議論では、バイコンの「自然支配の理念」がそのテーマの1つとなっている。

バイコンは「知が力である」ことを標榜し、実験を重視した。これは自然を拷問にかけて、人為的に操作し、それを利用して自然を征服し、自然の上に「人間の王国」を作り上げ、人間の福祉や利便を増大させてゆくという考えを確立した。そしてこのバイコンは、「自然を支配する権利を、人間は神から授かっている」と明言している。²⁴⁰

「人間」による「自然支配」の論理を正当化する根拠は、以下の2点である。すなわち、①それが人間の福祉や利便を増大させるための行為であること、②自然支配は、人間が神から授かった権利であると考えていること、である。①は西欧の近代化の過程において、②は西欧の伝統的・キリスト教的な文脈において「善」とされた価値観である。このような根強い思想的基盤を土台として出発した西欧近代の「科学革命」だからこそ、皮肉にもその根本思想自体が、何の修正や改善も加えられないまま、ある意味で「自己組織的」に進展して行ったと考えられる。²⁴¹

ここで考えなければならないのは、「生世界革命」における自然観・世界観の転換の必要性である。その要点は次の2点にまとめられる。すなわち、①デカルトの機械論は「自然」から生命を取り除き、自律性を欠いたものにしてしまったが、自然とは本来、自己組織的なもので、自分で自分をつくっていく自律的なものであると考えること、②デカルトもバイコンも、人間を自然の外に置き、自然を人間の対立者と捉えていた。しかし、人間は自然と対立するどころか、自然の一連の自己組織系の発展の一段階であるにすぎない。この意味で人間は自然の一部であり、自然の主人または支配者ではなく、自然の子だと考えるべきであること、である。²⁴²

²³⁹ インターネット技術やAIの「罪」の側面として、例えば、顔と顔を合わせたコミュニケーションの希薄化の問題や、これまで人間が従事してきた職業の大部分がAIの進歩によって消滅するという問題などが考えられる。

²⁴⁰ 伊東(2009)、351頁。

²⁴¹ 本来、①②は、それ自体で詳細な歴史学、社会学、経済学等の視点から検討を要する課題であるが、それらはひとまず本論の主眼ではないため、これ以上の考察は省略する。

²⁴² 伊東(2009)、352頁。

上でも述べたように、この「生世界革命」で中核的な役割を演じる鍵概念は「自律性」と「自己組織系」である。

世界を生きとし生けるものの自己組織系とみてゆくことが、これから重要であると思う。その意味では、人間や生物はおろか、地球も宇宙も生きている。そして生きつつ現に進化していると考えなければいけない。そして人間も、実のところこうした宇宙の生命体の一環なのだという根本的な認識に立たなければならない。このようにすべてを生きとし生けるものの自己組織系として見直してゆく観方への転換を、十七世紀の「機械論革命」に対して「生世界革命」(Bio-world Revolution)と名づけておこう。世界を死せる機械としてではなく、生ける自己組織系とし、そのなかに人間も埋めこんで捉えてゆくのである。このような世界観の根本的変換によって、初めて人間と自然との共生を可能にする新たな方途も拓けてくると思う。²⁴³

この「機械論革命」に対する「生世界革命」という図式は、先ほどの「科学革命」に対する「叡知革命」という図式と同じ構造を示していると言えよう。その両者に通底するのが、本論で取り組もうとしている「近代の超克」という課題である。つまり、「科学革命」と「機械論革命」はともに「近代」を特徴づけるものであるが、その近代文明自体が「地球環境問題」という負の現代的課題を生み出し、「叡知革命」、あるいは「生世界革命」という世界観・自然観の転換を要求しているのである。

次に検討するのは、第3の「人間革命」で、これは外的・物質的な変革ではなく、人間の内的・精神的な変革を意味する。

まず、「人間の生き方としての文明の概念そのもの」が変革されるべきである、と主張される。²⁴⁴すなわち、それは「文明」の良さや高さが何によって決められるのか、という問いかけをすることでもある。「産業革命」期以降の価値観では、エネルギー消費量や生産物の量の拡大に重点が置かれてきたわけだが、果たして、そのような指標だけで文明の高さを図ることができるのか、と疑問を投げかけているのだ。その疑問に自問自答するために、

²⁴³ 伊東(2009)、353頁。

²⁴⁴ 伊東(2009)、353頁。

伊東は、夏目漱石(1867-1916)が『こころ』(1914年)²⁴⁵を書いた1900年台初頭の人間の生活や文明の在り方を以下のように振り返る。

夏目漱石が『こころ』を書いた時代は、それほど悪いものではなかった。食うや食わずという状態ではなく、それなりの人間の品位を維持した生活が営みえていた。否むしろ精神的には、すべて物質化の一途をたどってきている現在よりも、はるかに高いものがあったとってよい。にもかかわらずこうした急速な生産や消費の増大が続いているということは、文明がむしろバランスを欠いた異常なものになってきているとってよい。文明の概念にはもともとこうした外的物質的拡大ばかりでなく、内的精神的なものの向上ということが含まれていると考えられる。²⁴⁶

ここで重要なのは、本来的に「文明の概念」には外的物質的拡大のみならず、内的精神的なものの向上が含まれている、という指摘である。さらに時代を遡り、福澤諭吉(1835-1901)の『文明論之概略』(1875年)²⁴⁷中の「文明とは人の身を安楽にして、心を高尚にするを言うなり」という一節にも注目する。

身の安楽はたしかに大いに進んだが、心の方はますます卑しくなったといえそうである。何か文明の方向が物質化の側に集中して、精神的にますます貧困化してきている。現代の環境問題は、こうした精神的頹廢とも深く連動している。²⁴⁸

このように、「環境問題」の原因を、人間の内面の「精神的頹廢」に求めようとする姿勢は、次章の第3章で考察する人間学の立場、特に人間存在の欲望という議論にも深く通ずるものであるが、ここでは以下で「物質的欲望」と「自然の改造」及び「人間の改造」の関係を押さしておきたい。

物的な快適さというものはアヘンと同じで、その欲求がある程度みたされると、

²⁴⁵ 夏目(1914/1989)。

²⁴⁶ 伊東(2009)、354頁。

²⁴⁷ 福澤(1875/1995)。

²⁴⁸ 伊東(2009)、354頁。

もっと快適なものを求めて、ついに身を滅ぼすまで止むことがないという中毒症状に陥る。われわれはいま物質文明の「アヘン効果」(opium effect)のただなかにある。人はこれまで「自然の改造」についてしばしば語ってきた。しかし実のところ本当に必要なのは「人間の改造」なのではなかろうか。²⁴⁹

物質(文明)による快樂は、人間がその身を滅ぼすまで制止できない中毒症状に似ている。だが、問題はそのような「アヘン効果」を認めたくらんで、①そのことを意識的・自覚的に、あるいは反省的に捉えて、「人間の改造」が可能なかどうか、②どうすればそれが可能になり得るのか、ということである。特に本論では、①の問いに答えることが目標である。②のような実践的・実地的な方法論に関しては、教育論や道徳論の分野で取り扱うテーマとなろう。「人間の改造」(あるいは「人間革命」)の中身、あるいは、そこへ至る過程(プロセス)に関しては後(第3章)で再び取り上げるが、ここで「人間革命」が環境問題の解決にどのように影響を及ぼすかを見ておきたい。

これ[人間の改造]なしには環境問題の究極的な解決はないように思われる。文明発展のこの段階—「環境革命」の時代—において、われわれは十分に「足るを知り」、限りない欲望の虜となり、自然を食いつぶしてゆくことを止めて、大量消費・大量生産の悪循環を断ち切り、外的・物質的なものの拡大から、より内的・精神的なものの充実へと文明の軸を移してゆくことが求められている。現代の環境問題は究極的には、人間の生きる意味を問いなおす人間の変革を要求しているのである。これを「人間革命」(Human Revolution)を[ママ]名づけておこう。(傍点原文、角括弧筆者)²⁵⁰

ここで言及されている「人間の改造」あるいは「人間革命」の具体的構成要素は、①足るを知ること、②欲望の虜となって自然破壊するのをやめること、③大量消費・大量生産の悪循環を断ち切ること、の3点であろう。ただし、「人間革命」の中核として重要なのは、①や②で言及されているような、「内的・精神的なもの」の充実であって、自然破壊をやめるとか、大量消費・大量生産の悪循環を断ち切るといった外的・物質的な変革は、①

²⁴⁹ 伊東(2009)、354-355頁。

²⁵⁰ 伊東(2009)、355頁。

と②が実現された結果の産物であると理解して良いだろう。

結局のところ、現代の「環境問題」は、「人間の生きる意味を問いなおす人間の変革」としての「人間革命」を要請することになる。筆者は、そのような「人間革命」を比較文明学というマクロ的視点からのみではなく、ミクロ的視点からも問い直す必要性を感じており、その方法としては人間学的、人間存在論的手法が有効なのではないかと考える(第3章)。

ここで、本節を締めくくるにあたり、改めて「世代間倫理」から「継世代倫理」への転換という視点から、「環境革命」論を眺めてみたい。

まず「継世代倫理」における「叡智革命」とは、過去から継承してきた自然と調和した生き方を現在の生活に活かすことにあると考えられる。人類史において自然と人間の関係性を、「科学革命」期以前と以後とで比較すると、現代文明の在り方が、いかに異常なほど人間中心的であり、歪曲されたものであるかが分かる。そのような自覚のもとに「歴史」から学ぶ人間こそ、まさに「叡智人(ホモ・サピエンス)」つまり「わきまえるヒト」であると言えよう。

次に、「生世界革命」の視点から、自然が自己組織的に生きているという世界観は、人間にとって、いかなる意味を持つのであろうか。このような世界観のもとでは、人間以外の生物や地球、そして宇宙までもが、進化する存在であると捉えられるのである。しかも、それぞれが独立して存在しておらず、相互に関連し、あるいは連帯しているという点が重要である。本論では、第1章で指摘したとおり、「継代的な自然と人間の一体感(連帯)」が「世代間倫理」を成立させる条件と考えるのだが、いま述べた「生世界革命」という考え方からしても、その重要性がこれまで以上に再認識されるであろう。つまり、過去から通時的に永続してきた自然との一体感(連帯)があつてこそ、「現在世代」から「未来世代」への倫理的配慮(「世代間倫理」)も成立しやすいと考えるわけである。その意味で従来の「世代間倫理」は「継世代倫理」へと転換されるべきであろう。

最後の「人間革命」と「世代間倫理」あるいは「継世代倫理」の関わりについては、次の第3章で「人間学」の視点から具体的に論じることにする。

第4節 人間学に基づく「世代間倫理」研究へ向けて

ここまでの検討から分かるように、比較文明学的視点からすれば、「環境革命」以前に主流をなしていた人間中心的な価値観のコペルニクス的転換が必要なのである。伊東が『変

容の時代』²⁵¹において一貫して主張していたように、時代の転換期に合わせて、従来の価値観の転換が望まれるのである。このような「変容(transformation)」という切り口は、思想的にも哲学的にも意義深いことであるが、それ以上に重要なのは、我々人類が個別的、具体的に、どのように「変容」あるいは「転換」へ向けて舵を切っていくのかという、より現実的な問題である。「環境革命」を理想論や哲学的思惟の次元にどどめておかないためにも、その実効性を蔑ろにしてはならない。

このような視点からすると、伊東の提言には、さらに補強する余地が残っていると言えるのではないだろうか。例えば、第1に原子力発電の問題が「叡知革命」によってどのように解決される得るのか、第2に「生世界革命」による思想的パラダイムの変換で、「世界」が具体的にどのように変革され得るのか、という疑問への解答である。これらの問いに答えるには、多分野に渡る、分野横断的な学際的(interdisciplinary)な研究だけではなく、諸学を統合する学際的(transdisciplinary)な研究も求められるであろう。

そこで次の第3章では、マクロ的な比較文明学的考察に加え、より現実的なミクロ的な視点から人間存在へのアプローチを試み、「人間革命」を具体的な人間の内面性や精神性においてどのように起こし得るかを考えてみたい。特に本章では積極的に考慮しなかった「超越性」の視点を導入することで、宗教的存在としての人間にも焦点を当ててみようと考えている。先ほど、諸学を統合する学際的な研究と述べたが、その1つのアプローチとして、包括的・統合的な見地から人間存在自体をその研究対象とする人間学の立場から、「世代間倫理」から「継世代倫理」への転換の可能性を探ってみたい。

²⁵¹ 伊東(2013b)。

第3章 人間学から捉えた「世代間倫理」から 「継世代倫理」への展開

- 第1節 人間学に基づく「世代間倫理」研究の意義
- 第2節 人間学と人間存在の基本構造論
- 第3節 人間存在論における「世代間倫理」と
「継世代倫理」

第3章 人間学から捉えた「世代間倫理」から「継世代倫理」への展開

前章(第2章)末尾で、伊東俊太郎が主張した「人間革命(Human Revolution)」論を、人間学的な地平においてさらに展開する必要性を指摘した。本章では、従来の「世代間倫理」研究では等閑視されがちなミクロ的視点として、「世代間倫理」への人間学的アプローチを試みたい。それを言い換えれば、「世代間倫理」を成立させるために、具体的にどのような人間観の変革が求められるのかを探求することになる。そのうえで提唱したいのは、第1章と第2章でも指摘してきた「継世代倫理」という概念である。

ここでさらに検討課題としたいのは、「神仏」に代表されるような超越的存在、すなわち人間の科学的な理解を越えた宗教的問題である。そのような問題が、「世代間倫理」や「継世代倫理」にどのように関わるのかを明らかにすることが、本章の後半部分における中心的課題となる。それはさらに、次章(第4章)で取り上げる「自然」という概念と超越的存在との関係性、あるいは両者と人間との関係性の議論へと発展することになる。

第1節 人間学に基づく「世代間倫理」研究の意義

第1章から第2章にかけて指摘してきたとおり、現代文明は、従来の近代的な価値観や倫理観、世界観では到底対処できない地球規模の難題を山ほど抱えている。例えば、戦争やテロ、貧困、疫病、飢饉等の問題は、喫緊の解決が要請される地球規模の課題であると同時に、人類がその誕生以来取り組んできた永続的な課題でもある。その中で、現代、特に20世紀の中盤以降における「時代の問題」としてより顕著なのが、「地球環境問題」である。具体的には、オゾン層の破壊による紫外線の地球への侵入、地球の温暖化による生態系秩序の崩壊、原子力発電に伴って排出される核廃棄物処理の問題等である。

ここで特に言及したい「地球環境問題」は、その影響が「地球規模」であり、かついまを生きる我々「現在世代」のみならず、我々の子や孫といった直近の「将来世代」、さらには1万年や10万年後に存在する可能性がある(ゼロではない)「未来世代」の人々にまで及ぶものである。それは「現在世代」の「未来世代」に対する責任や義務の問題であり、ここに「世代間倫理」の成立する契機があるのだ。

ここでは、マクロとミクロ両レベルから、そのような「世代間倫理」が要求される「地球環境問題」の形而上学的源泉、特に思想的・動機的な要因を確認しておきたい。

その思想的な要因は、非常に重層的で複雑でもある。まずは、マクロレベルの経済学的視点から見ると、新古典派と呼ばれる経済学の経済至上主義的、進歩至上主義的な発想が挙げられよう。このように偏狭な経済思想のもとでは、右肩上がりの経済成長に至上の価値が置かれ、地球環境や自然をある程度破壊しても、人類文明の発展のためなら許されるのだが、極端な場合は、そのような人間存在の営為を善として積極的に評価する人々もいるわけである。

次に、人間(人類)による「自然の支配(dominance over nature)」という理念、あるいは自然を生ける生命ではなく、死んだ機械として見る「機械論的自然観(mechanistic view of nature)」があるが、これも「地球環境問題」を生み出す形而上学的源泉と考えられる。²⁵²ここでも、自然の破壊へと至る同様の思考図式が成り立つことになる。²⁵³このような歴史的考察を通して、第2章では人類史における「世代間倫理」の位置づけを比較文明学の立場から検討し、「世代間倫理」から「継世代倫理」への転換の必要性について考察した。

ここからは翻って、「文明」というマクロ的な視点ではなく、「個人」というミクロレベルの視点から「地球環境問題」を考えると、それは個人の意識あるいは自覚の中で、この問題がどのように捉えられているのかということになる。近年では、地球の温暖化や局地的な豪雨のような異常気象等、自然災害の脅威を通して、その問題を肌身で感じる機会が増してきているため、個人が全く無関心でいられるというわけではない。しかし、それが地球規模となると、基本的に個人的な実感のないまま、着実に深刻化の度合いを増しているのが「地球環境問題」であり、その影響がさらに深刻化するのはいまよりも先、つまり未来においてであるのだ。そして、その歴史を遡れば、特に「科学革命(scientific revolution)」が起こった17世紀にその萌芽があり、以来20世紀の初頭まで、無意識そして無自覚のまま、地球環境破壊の問題、つまり自然破壊の問題が放置されてきたわけである。

本章におけるミクロ的な考察での重要な鍵概念の1つは、いま述べた「自覚」であるのだが、その点は次節以降で詳しく検討していきたい。その前に押さえておきたいのは、17世紀以来続く「(自然)科学万能主義」という時代的、社会的な傾向が「地球環境問題」の1つの大きな原因だということである。そのような傾向に後押しされ、科学思想と科学技術への信頼が必要以上に高まり、人間(人類)の利益が最優先され、自然への倫理的配慮が無

²⁵² これらの自然思想が、イギリスのベイコンとフランスのデカルトに代表されることは、第1と第2章で確認した。

²⁵³ 第2章で見たように、伊東俊太郎は、このような西欧近代的な自然観から、「生世界的自然観(bio-world view of nature)」への転換の必要性を主張している(伊東、2013b、179頁)。

視されることになったのである。このことは、第1章の第1節でも指摘したとおりである。それに対する反動として、「科学社会学」²⁵⁴や「科学の倫理学」²⁵⁵、あるいは「科学技術の倫理学」²⁵⁶といった学問分野が発展してきたのである。

さらに、20世紀の初頭以降、環境学や環境倫理学、哲学といった学問分野において、「未来」に対する危機感が表明され、本論で問題にしている「世代間倫理」という概念が登場するようになったのである。その代表的な著作・論文と言え、例えば、アルド・レオポルドの『野生のうたが聞こえる(*A Sand County Almanac*)』(1949年)²⁵⁷、レイチェル・カーソンの『沈黙の春(*Silent Spring*)』(1962年)²⁵⁸、ジョン・ロールズの『正義論(*A Theory of Justice*)』(1971年)²⁵⁹、ローマ・クラブ発表の『成長の限界(*The Limits to Growth*)』(1972年)²⁶⁰、ハンス・ヨナスの『責任という原理(*Das Prinzip Verantwortung*)』(1979年)²⁶¹、シュレーダー・フレchetteの「テクノロジー・環境・世代間の公平(*Technology, the Environment, and Intergenerational Equity*)」(1981年)²⁶²等を挙げることができる。

このような知的流行の傾向から言えることは、「未来世代」に対する「現在世代」の責任(*responsibility*)や義務(*obligation, duty*)などの倫理的配慮というテーマが、哲学者や倫理学者らの学問的な研究対象になったということである。

そのような学問的傾向と歩調を合わせるかのように、国際機関や国家レベルでも、地球環境つまり自然への配慮を考え、あるいは実践するべく、様々な取り組みがなされてきたのは、周知の事実である。例えば、公式的には、1997年の第29回ユネスコ総会での「未来世代に対する現存世代の責任宣言(*Declaration on the Responsibilities of the Present Generations Towards Future Generations*)」の採択²⁶³や、各国における憲法(*constitution*)のレベルで環境保護や「未来世代」への倫理的配慮を立法化しようという動きが出てきている。²⁶⁴

次に、ここに挙げた原因の根本をさらに人間学的な視点から掘り下げていくと、究極的

²⁵⁴ 松本(1998/2016)。

²⁵⁵ 伊東(2007)。

²⁵⁶ 勢力編著(2011)。

²⁵⁷ Leopold(1949)。

²⁵⁸ Carson(1962)。

²⁵⁹ Rawls(1971)。

²⁶⁰ Meadows(1972)。

²⁶¹ Jonas(1979/2003)。

²⁶² Frechette(1981b)。

²⁶³ 服部編著(2015)、328-334頁。

²⁶⁴ Sarat(2014)。

には、人間存在のエゴイズム(egoism)すなわち利己主義²⁶⁵という問題に辿り着くのではないか、というのが本章における基本的な立場である。特に「世代間倫理」との関係では、その利己主義とは、「現在世代」に属する人間存在が各個人(自己)のみの利益を追求するという、自己が属する世代内だけの個人主義(individualism)を意味する。つまり、ここでは「過去世代」や「未来世代」の利益という視点は、おのずと欠落することになるため、「世代間倫理」自体が成立しにくくなっていると考えられるわけである。

では、このような個人主義的な時代的背景を持つ我々人間存在が、無理なく「世代間倫理」という理念を受け入れるには、どうすれば良いのだろうか。²⁶⁶換言すれば、それは、「現在世代」がいかにすれば、個人主義という理念をその根本に持つ利己主義を克服できるのか、という疑問に答えることでもある。その回答の1つは、「人間革命」でもすでに述べたように、「足るを知り」、「欲望の虜」となることを止めることであろう。²⁶⁷つまり、利己主義の克服こそが、人間観の変革の重要な条件なのである。

このような利己主義という人間存在が抱える問題に対しては、比較文明学以外にも、従来の宗教学や哲学・倫理学、社会学、心理学、生物学、脳科学等から、種々のアプローチが考えられるが、本章で採用するのは、「人間存在(human existence)」を統合的(integral)かつ全人的(holistic)に捉えることが可能だと思われる「人間学(human studies)」からのアプローチである。特に注目したいのは、ドイツのフッサールの現象学(Phänomenologie)及び、彼の弟子であったマックス・シェーラー(Max Scheler, 1874-1928)の展開した「哲学的人間学(philosophische Anthropologie)」²⁶⁸に強く影響を受け、日本の哲学者である西田幾多郎(1870-1945)に代表される「京都学派」の流れを汲み、独自の人間学を展開した、教育人間学及び日本精神史が専門の京都大学名誉教授の故・下程勇吉の研究である。²⁶⁹

²⁶⁵ 「利己主義」に関しては、宗教学や哲学・倫理学、心理学、生物学等の分野において、多くの先行研究の積み重ねがあるが、その中の1点だけ補足的に言及しておく、この主題では「利己」の「己」すなわち「自己」とは何か、という問いを立てる必要がある(多田、1993、真木、1993/2008、松浦、1996、木村、2005等)。「地球環境問題」の解決という課題が設定される背景には、多分に「人類(人間)中心主義」という意味での「利己主義」の問題を孕んでいる。ここから、「人類の存続」という価値観そのものを問う必要性が出てくるのである。このことは、ヨナスの主張との関連で、既に第1章でも触れた。本論には、その問い自体を取り上げ、我々人類の「反省的思考」を問うという意図もあるわけである。そのため、本章の核となる通時性・世代性を重視する立場の是非を逆説的に問い返されることにもなる、ということを実感したうえで、あえてこの立場を追求したいと考えている。

²⁶⁶ その他の「世代間倫理」の成立条件については、第1章の第5節を参照。

²⁶⁷ 伊東(2009)、355頁。

²⁶⁸ シェーラーはドイツの哲学者で、フッサールの提唱した現象学に影響を受けたことで知られる。主著『宇宙における人間の地位(Die Stellung des Menschen im Kosmos)』(1928年)において、「哲学的人間学」の考え方を示した(シェーラー、1928/2012)。

²⁶⁹ ここで、「人間学」に関してその流れを管見しておく、人間存在の固有性・独自性を明らかにする

人間学、特にその中で展開される人間存在論に関しては、これまで日本でも多くの研究が存在する。²⁷⁰その中から、特に下程の理論を選択した理由は、次の2点である。①下程の人間存在論では、西洋と東洋にまたがる歴史上の人物が幅広く研究の対象とされており、第2章で展開した比較文明学の視点を中心に据えた人類史における「世代間倫理」の議論

という人間学の側面は、哲学や宗教学の流れを汲んでいる。西洋で言われる *Anthropology* は日本語では、「人類学」とも、「人間学」とも訳される。本章で用いる「人間学」の意味は、シェーラー以来の「哲学的人間学」という意味に近い。「哲学的人間学」に関しては、日本でも、戦前の三木清(1897-1945)の『哲学的人間学』(1933年から1937年にかけて執筆。生前中には未刊に終わったが、1968年に公刊された全集の第18巻に所収)や高山岩男(1905-1993)の『哲学的人間学』(岩波書店、1938年。玉川大学出版部より1971年、『哲学的人間学』として再刊)、戦後の茅野良男(1925-2016)の『哲学的人間学』(塙書房、1969年)、藤田健治(1904-1993)の『哲学的人間学』(紀伊國屋書店、1970年)などの研究がある。1969年から1971年にかけて、同名の書籍が別々の学者によって立て続けに上梓されていることからもうかがい知ることができるように、この当時の日本では「哲学的人間学」に注目が集まっていたようである。また、本章で取り上げる下程勇吉の『宗教的自覚と人間形成』の出版年も、同時期の1970年である。同書で展開されている人間存在論では、シェーラーの哲学的人間学及びキルケゴール(Søren Kierkegaard, 1813-1855)の「実存の3段階」(美的・倫理的・宗教的実存を指す)の考え方の影響が色濃く出ていと考えられるが、詳しくはこの後、検討する。

²⁷⁰ 例えば、下程と同じくフッサールの現象学の方法論に影響を受け、「京都学派」の流れを汲む三宅剛一の独自の人間存在論の研究や、同じく「京都学派」に関わりのあった和辻哲郎の人間存在論の研究が挙げられる。三宅は、はじめ「科学哲学」から出発した哲学者であったが、晩年に至るまで一貫して「人間存在」の探求という課題を持ち続けた。その集大成が1966年刊行の『人間存在論』(勁草書房)であるが、同書は、生物学や社会学といった「自然科学」及び「社会科学」の視点をも取り入れ、多角的かつ学際的な視点から「人間存在」を追求した三宅の労作である。その現象学的な記述スタイルは、本章で取り上げる下程のそれと通ずるところである。その後、三宅は自らの人間存在論に残された課題として、「道徳」と「芸術」と「宗教」の三つの次元(三宅、1966、3頁)の研究を最晩年まで続けた。その結果が、『道徳の哲学』(岩波書店、1969年)と『芸術論の試み』(岩波書店、1973年)である。しかしながら、最後に残された「宗教」に関しては、生前中、ついにまとまった形でその研究成果が発表されることはなかった。この点は惜しまれるところであるが、その「宗教」の問題が一貫して扱われているのが、下程の展開した人間存在論である。その意味では、同じく初期の「京都学派」に属する西田幾多郎や田辺元(1885-1962)の哲学も、しばしば「宗教哲学」と呼ばれ、下程の哲学も、本章で詳しく見るようにそれに近い性格を持っていると言える。一方の三宅の哲学は最後まで、「宗教」に対して一定の距離を置いていたと言っておく。三宅自身が「人間存在論」の立場から、「宗教」の問題を論じると、どのような展開になっていたのだろうか。このような三宅における「宗教哲学」の再現作業は、かつて木田元(1928-2014)がハイデガー(Martin Heidegger, 1889-1976)の『存在と時間』の未刊部分を再現してみせた(木田編著、2000)ように、ある程度可能だと思われる。しかし、実のところは三宅自身、「宗教哲学」を体系的にまとめることを意図的に放棄したのではないかと推測されるため、そのような再現作業は三宅の望むところではないという恐れもある。そのように推測される根拠は何か、その点を以下で述べてみたい。三宅は、『人間存在論』(1966年)から3年後に『道徳の哲学』(1969年)を、その4年後に『芸術論の試み』(1973年)を刊行し、「道徳」と「芸術」の問題を積極的に取り上げたが、その後没するまでの約10年間に書き下ろした著作は、『時間論』(1976年)のみであり、ついに「宗教」の問題が、彼の人間存在論の主題となることはなかった。三宅は、なぜこのタイミングで、自ら課題としていた「宗教」を主題にせず、あえて「時間」を主題としたのであろうか。この『時間論』執筆の後に、「宗教」の問題に取り組む予定であったのだろうか。この三宅晩年の著作活動をめぐる疑問について、酒井潔は「人間存在論の立場から、道徳、芸術に次ぐ領域として、三宅はさらに『宗教』についての考察をまとめようと企図していたが、ついに病を得、(中略)逝去」(酒井、2002、399頁、括弧筆者)したためであると述べているが、筆者としては、この「さらに『宗教』についての考察をまとめようと企図していた」という酒井の断定的な説明について、にわかには同意しかねる。ただし、次の点には注意しておく必要がある。すなわち、『時間論』では、「永遠について」という章でスピノザ(Baruch de Spinoza, 1632-1677)の「神」や「キリスト教」の「神」への言及があり、さらに「管見」と断りつつ「仏教」の時間論が展開されており、そこに宗教哲学の一面を垣間見ることができるのである。

との関係性が深く、かつその議論を発展させることが可能な点。②下程の人間存在論が学問的对象とする範囲は包括的であり、現実的・実存的な、つまり個人的・社会的な次元と、超越的な宗教性の次元の架橋に関しても論じていることから、「世代間倫理」あるいは「継世代倫理」の考察において、単なる科学的研究の対象ではない精神的存在あるいは宗教的存在の人間像にまで踏み込んで議論できる可能性が拓かれている点である。

下程が残した人間学に関する著作は多々あるが、本章では特に、「人間存在の基本構造」が人間学的な視点から考察された『宗教的自覚と人間形成』²⁷¹を中心的に取り上げたい。もちろん、本章では下程の人間学が「世代間倫理」に果たす役割だけでなく、さらに付け加えるべき視点も提示したいと考えている。それは、下程が自身の人間存在論を形成する主要原理として主眼に据えることがなかった、人間存在の通時的・世代的な特徴である。上記のとおり、西欧の哲学者や倫理学者らが、特に「地球環境問題」を考えるにあたり、「未来世代」を倫理的配慮の対象として「世代間倫理」の議論を展開しはじめたのは、20世紀の中盤以降のことである。下程について言えば、基本的に人間存在を共時的(synchronic)あるいは同時代的な(contemporary)枠組みで捉えており、世代間の(intergenerational)、あるいは継世代的な(transgenerational)枠組みでは捉えておらず、ここに下程の人間学の時代的な制約あるいは課題を見るわけである。本論では、最終的にそのような制約や課題を越え、下程の「人間存在の基本構造」の原理に加えて、人間存在の通時性・世代性という特徴を付け加えることで、「継世代倫理」への道を拓きたいと考えている。²⁷²しかし、まずはその前段階として本章では、第2節で下程が展開した人間学、特に人間存在論を「世代間倫理」との関係において考察した後、第3節で下程の人間学の現代的意義と課題を「世代間倫理」と「継世代倫理」の視点から総括的に考察したい。

さて、これまでの先行研究(生前中も含む)で下程が評価されたのは、主に教育学・教育哲学・教育人間学や二宮尊徳(1787-1856)、吉田松陰(1830-1859)の研究業績においてであ

²⁷¹ 原著出版は1970年で、本章では、増補2刷1991年発行版を使用する。同書は3部構成で、第1部(1~10章)の第6章において「人間存在の基本構造」、第9章において「宗教的自覚」の問題が考察されている。本章で中心的に取り上げるのは、上記第6章及び第9章である。第2部以降は、宗教と教育の関係が実践的な視点から考察されている。

²⁷² この関連で、「時間性」を「人間存在の根本構造」として捉える見解については、既に和辻哲郎が提示しているが(和辻、1937/1965、189-234頁)、和辻の議論では、本論で筆者が考える通時性・世代性という視点まで明確化するに至っていない。和辻の議論は、「空間性」と「時間性」の相即、という観点からの哲学的展開が中心であり、人類の存続や、「未来世代」への倫理的・道徳的配慮といった世代性に関わる議論はなされていない。それに対して本論では、このように「未来世代」までを配慮しようとする人間存在の在り方も明らかにしたい。

った。²⁷³しかし、その一方で戦前の哲学の「京都学派」の流れを汲む下程は、西田幾多郎や田辺元らの後の世代に活躍した哲学・人間学・日本精神史を研究する学者としての側面を持っている。²⁷⁴本章では、下程の教育者としての側面ではなく、そのような学問研究者としての業績の再評価を試みたいと考えている。²⁷⁵今後のさらなる課題としては、「京都学派」との関連が深い和辻哲郎や九鬼周造(1882-1941)、三宅剛一らと下程の比較思想研究を挙げておきたい。²⁷⁶

言うまでもなく、本論では、日本が明治維新以後、西洋の近代的な価値観や世界観と接し、近代化を迎えるという時代状況にあつて、西田幾多郎ら「京都学派」及び下程勇吉を含むその周辺の学者が後世に遺した業績の時代性を見ることだけがその目的ではない。本論の目的は、「近代思想」から「現代思想」への架橋という視点から、「現代」といういまの我々が生きる時代、さらにはこれから先の「未来」という時間軸の中で捉え直すことによって、「近代思想」のどのような点が評価され、どのような点が限界であるのかを明確にすることにある。そうした試みを通して、下程勇吉等、近代から現代への過渡期に活躍した学者の学問的業績の再評価が可能になり、その思想の現代的な再構築への道も拓かれると考える。²⁷⁷

²⁷³ 例えば、教育人間学に関連しては菅井(1994)、二宮尊徳研究に関連しては中桐(2011)、柴田(2009)、吉田松陰研究に関連しては吉村(1984)による評価がある。

²⁷⁴ 哲学・思想史が専門の松山雄三は、西田幾多郎の日本文化論の考察の手がかりとして、下程の著書『日本の精神的伝統』を日本文化史観との関連で取り上げている。松山は、日本の異文化要素の受容傾向に関して、下程の神道・仏教・儒教及び西洋精神の流入の4段階から見た精神史観を紹介している。西田との直接的な比較ではないが、両者の接点を考察するうえでは参考になる(松山、2009、21-22頁)。

²⁷⁵ 下程とも親交のあったドイツの教育哲学者・ボルノー(Otto Friedrich Bollnow, 1903-1991)は、下程80歳の誕生日に寄せた論考の終盤で「彼(下程)が(中略)、田辺、西田両宗教哲学とはどのような関係があるのか(中略)私は遠く離れたところに居るがために、何も言えない立場にある。」(ボルノー、1986、128頁、括弧筆者)と述べるにとどまり、西田哲学や田辺哲学と下程の人間学の直接的な関係を示唆するものは極めて少ない。そのような中で特に注目すべきは、下程勇吉の教育人間学を紹介する論考において、下程の人間学の思想的源流を探る試みとして、西田幾多郎や九鬼周造の思想・哲学と下程のそれとの接点を探る皇(1999)の研究である。

²⁷⁶ 例えば和辻哲郎は、その著書『倫理学』(上巻)の中で「人間存在の根本構造」という章(第1章)を設けているが(和辻、1937/1965、51-151頁)、これは下程の「人間存在の基本構造」の議論との対比が可能である。また九鬼周造が『偶然性の問題』で述べた「離接的偶然」という考え方は(九鬼、1935/2012、163頁)、下程が「人間学の最高原理ともいべきものは、離接性の原理である」(下程、1970/1991、302頁)と述べた「離接性の原理」との関連で考察を深める必要がある(九鬼周造との対比については、皇、1999、122-123頁、136頁を参照した)。

²⁷⁷ 本論でこのような問題意識を表明したのは、戦前から近時に至るまで種々に展開されてきた「近代の超克」論に通ずるものだと考えるからである。ただし、ここで筆者の言う「近代の超克」が、昭和17(1942)年に雑誌『文学界』9～10月号で特集された、『大東亜戦争』と結びついてシンボルの役目を果たした(竹内、1959/1979、274頁)いわゆる「近代の超克」論(河上・竹内、1979、鈴木、2015の一部等)のみに限定されるものではない点を強調しておきたい。それに加えて、リオタール(Jean-François Lyotard, 1924-1998)のポスト・モダン論に端を発する「大きな物語」の終焉論(Lyotard, 1979)、あるいは近代的な「主観/客観」の二元論的図式の超克としての「世界の共同主観的存在構造」の問題(廣松、1972/1991)、

第2節 人間学と人間存在の基本構造論

(1) 下程勇吉と「京都学派」の交流

下程²⁷⁸の人間学の具体的な考察に入る前に、下程の学問形成に対して、大きな影響を与えたと考えられる「京都学派」との交流について確認しておきたい。

「京都学派」の祖である西田幾多郎との関係で言えば、西田が京大を退官したのが、昭和3(1928)年である²⁷⁹ことから、下程は現役最後の時期にあった西田に接していたことが分かる。²⁸⁰

下程と西田あるいは西田の思想の交流を示す資料としては、まず、下程が所有していた西田幾多郎の『国家理由の問題』という著書が挙げられる。²⁸¹同書の表紙には「下程君へ」という直筆文字があるので、これは西田から下程への寄贈本と見られる。同書の出版年が1940年であることから、この年、西田が70歳、下程が36歳であることが分かる。次に、下程の『伝統と反省』(1947年)²⁸²所収の「西田哲学に於ける原始統一」という論文や、下程と西田間の書簡も残されている²⁸³ことから、西田の晩年に至るまで両者の間に少なからぬ交流があったことがうかがえる。²⁸⁴

さらに、「京都学派」に関わりのあった哲学者・九鬼周造との交流に関しても一言しておきたい。両者の間に明確に思想的あるいは人格的な影響関係をうかがえるのが、『伝統と反

そして本論が課題とする「地球環境問題」の1つの淵源である「人間／自然」の対立図式の超克としての「生世界的自然観」の問題(伊東、2013b、179頁)、個別に専門分化した諸学問の統合を試みる「統合学」(秋山、2016)、あるいは「総合人間学」(小林編、2006、モラロジー研究所編、2007)さらに「道徳科学」、「モラロジー」(廣池、1928/1986a等)など、多岐にわたる「近代の超克」を巡っての議論も広く考察の射程に入れようと試みている(他にも、「近代に超克」論には、経済学・社会哲学の立場から、経済学研究会編、1992、「京都学派」との関わりから、酒井・磯前編、2010等がある)。

²⁷⁸ 明治37(1904)年10月6日、広島県安佐郡戸山村にて父下程直太郎・母ヒデの長男として誕生。出身大学は京都帝国大学で、昭和5(1930)年3月に、文学部の哲学科を卒業している。平成10(1998)年3月17日没、享年93歳。同じ年の卒業生には、著名なところで、大阪市立大学名誉教授の故・坂田徳男(1898-1984)、大阪大学教授の故・伊達四郎(1904-1969)、立命館大学名誉教授の故・船山信一(1907-1994)らがいる(竹田、2001/2005、17-18頁、下程、2005等を参照)。

²⁷⁹ 大橋(2013)、347頁。

²⁸⁰ 因みに、下程の京都帝国大学への入学年は、昭和2(1927)年である(西田、2011a、38頁)。

²⁸¹ 西田(1940)。麗澤大学(千葉県柏市)の図書館の「下程勇吉文庫」に収蔵。

²⁸² 下程(1947)。

²⁸³ 西田(2011b)、436、469、575、594頁。

²⁸⁴ 西田から下程への最後の書簡の日付は、昭和19(1944)年の1月22日であり(西田、2011b、594頁)、この年、西田74歳、下程40歳である。

省』所収の論考「離接的全体 —九鬼周造先生の立場とその思ひ出」で、九鬼の『人間と實存』(1939年)²⁸⁵の書評及び九鬼との「思ひ出」が主眼となっている。²⁸⁶この「離接的全体」という主題を見れば、下程の人間学の1つの鍵概念である「離接的關係」あるいは「離接的構造」は、九鬼の同書からの影響が強いと思われる。その意味でこれ自体、考察に値するものと考えられるが、ここでは、下程自身が『人間と實存』の書評において積極的に言及しなかった、九鬼の「人間學とは何か」という論文に着目し、その内容を検討しておきたい。そこでの九鬼の人間存在の把握の仕方は、本章で見る下程のそれと酷似しているのである。

九鬼は人間存在を「自然的人間」、「歴史的人間」、「形而上的人間」という3つの側面から把握し、「人間を三つの相の全構造に於て『全人』(Allmensch)として把握するところに、具體的立體的な人間學が成立する」²⁸⁷という立場を取っている。²⁸⁸本章のこの後の議論を先取りすれば、ここでの九鬼の人間存在論は、下程の「現実性の原理」、「実存性の原理」、「超越性の原理」に概ね一致するのではないだろうか。しかしながら、両者の展開には重大な相違点があると思われる。つまり、下程の場合、3つの原理の関わり合いについて、有機的に、あるいは弁証法的に議論されるのに対して、九鬼の場合、人間存在の3つの側面を別々に論じており、積極的にいかに連関するのか、という視点が希薄であるのだ。言い換えれば、人間存在の三層を、下程は統合的(integral)に、九鬼は総合的(synthetic)に捉えようとしていたということである。本論では、「統合」という視点をより重視するため、下程の人間存在論を九鬼のそれよりも高く評価する。

²⁸⁵ 九鬼(1939)。

²⁸⁶ 下程が本論考で、晩年の九鬼が、下程の奉職していた大学の付属病院で入院していた時のことを回顧しつつ、「病院に伺ったときはもう萬事休すの情態であつた。私が先生の話をも個人的に承つたのは前後たゞ一回だけである。尤も公開講演は一回、教場での講義は四五度聞いたやうに思ふ。」(下程、1947、188頁)と述べているところを見ると、少なからず九鬼が下程に影響を与えたことが推察される。

²⁸⁷ 九鬼(1939)、17頁。

²⁸⁸ さらに、九鬼は同じく『人間と實存』に収められた「日本的性格」という論考で、「日本的性格(日本文化)」として、「自然」、「意氣」、「諦念」(九鬼、1939、303頁)という3つの契機を挙げた。彼の考えでは、「自然」が神道に、「意氣」が儒教・武士道精神に、「諦念」が仏教にそれぞれ対応する。さらに、これら「自然」と「意氣」と「諦念」の三契機が、日本神話に登場し歴史上の紆余曲折を経て現在の日本皇室において継承されている「三種の神器」つまり、「玉」と「劍」と「鏡」に、各々対応するのではないかと、という見解を示している(九鬼、1939、316-319頁)。なお、「三種の神器」の「象徴的意味」や「精神性」の解釈をめぐるのは、竹中(2014a)にて、神道・儒教・日本倫理思想、さらに比較文明学の視点から詳しく考察した。

ここに挙げた3つの相が、この後見ていく下程の「現実性の原理」、「実存性の原理」、「超越性の原理」に対応するのではないかと考えるが、九鬼と下程の主張の内実的な性格の異同については、改めて考察してみる必要がある。この点は、今後の課題としておきたい。

(2)3つの基本原理と人間学

第1節でも触れたように、下程の「人間学」そのものを正面から取り上げた研究はこれまでのところ極めて少ない。以下、いくつかの先行研究を踏まえながら²⁸⁹、まずは下程の人間学の全体構造を見ていきたい。

不安の現存在としての人間の現実的構造にかかわる「現実性の原理」、不安に抗してこの地上に立ち上がる人間の実存的構造にかかわる「実存性の原理」、人間全体を生かし生きるよろこびに導く超越的な場にかかわる「超越性の原理」、この三者はあいまって人間の全体構造を成立させるものである。²⁹⁰

このように人間存在の全体的な基本構造が、①「現実性の原理」、②「実存性の原理」、③「超越性の原理」によって成立すると明言したところに、下程の人間学の特徴がある。この3つの原理に関して、下程は「段階」という言葉をあえて使用していないけれども、人間存在はこの段階を順に進んでいく、あるいは進んでいくのが望ましいと考えている。²⁹¹特に最終段階の「超越論」においては、身体性や実存性の議論を省略して、超越性のみを議論する在り方を強く非難している。²⁹²

下程は「人間学」という学問領域の重要性について、「人間の全体的基本構造を明かにする独特の学問は、人間学である。人間の全体的基本構造を明かにすることなしに、まともな教育も成立しないし、本来の宗教の在り方も明かにせられない」²⁹³と述べている。この「人間の全体的基本構造」を明らかにする学問としての「人間学」という考え方が、「本来の宗教の在り方」にも及ぶべきであるとした下程の言葉は重要である。後に詳しく検討するが、「人間存在の基本構造」を把握するには、「宗教的なるもの」の本質をも掴む必要がある、というのが下程の一貫した学問的態度である。このような下程の学問的態度・問題意識を読み解けば、従来の個別化し専門化した宗教学や神話学等では得られない人間学的

²⁸⁹ 体系的に下程の人間学を扱った研究文献は、すこぶる少ない。本章で特に参考にしたのは、皇(1999)、北川[ほか](2014)である。

²⁹⁰ 下程(1970/1991)、93頁。

²⁹¹ この点は、キルケゴールの「実存の3段階」すなわち「美的実存」、「倫理的実存」、「宗教的実存」に符合すると考えられる。

²⁹² 下程(1970/1991)、577-592頁。

²⁹³ 下程(1970/1991)、93頁。

な視点が提供されると考えられる。これが本論において「人間学」に着目する1つの所以である。

下程の人間学は、「宗教論(超越論)」と「人間論」との接点を探るという方法を取ることによって、人間存在の本質的構造を明らかにすることをそのテーマの1つとしている。このような、「超越」と「実存」の関係性をいかに考えるのかという課題は、下程が初期の著作²⁹⁴から最晩年期の著作に至るまで一貫して抱き続けたものである。例えば、初期の著作『日本倫理を貫くもの・まこと』の「序論」で以下のように述べている。

具体的なる原始社会はつねにその人倫的統一の根源を超人間的宗教的規定に仰いでいるのである。人倫関係の窮極的根源は超越的宗教的規定である。あらゆる人倫社会の歴史が神話にはじまる所以である。かくて倫理はつねに人間相互をむすぶ人倫的統一にかかわると共に、立体的に超越者への関わりをもつのである。即ち、倫理は平面的に社会学的統一に基けられると共に立体的には宗教的超越原理にかかわっているのである。約言すれば、倫理は人と人を結ぶ面と共に、人を神に結ぶ面を併せもつのである。²⁹⁵

ここでは、「倫理」には「人と人」を結ぶ平面的な道と、「人と神」を結ぶ立体的な道、という2つの側面があると主張される。まず、前者の道が「実存」に関する議論であり、社会学や倫理学の対象となるテーマであると言えよう。次に、後者の道が「超越」をめぐる宗教学・神話学的な考察の対象となるテーマである。このように、この部分の立論には、実存と超越のどちらにも偏らない、統合的な視点がうかがわれる。²⁹⁶

²⁹⁴ 例えば、昭和22(1947)年3月に京都帝国大学(現：京都大学)から文学博士号を授与された『天道と人道 —二宮尊徳の哲学』(下程、1942)や『日本倫理を貫くもの・まこと』(下程、1944)がある。

²⁹⁵ 下程(1944)、3-4頁(旧漢字・旧仮名遣いは新漢字・新仮名遣いに改めた)。

²⁹⁶ このうち前者の道に関しては、後ほど、宗教論と人間論に加えて、「社会論」との関わりで再び触れることにしたい。ところで、ここでの下程の「倫理」に関する立論の一部は、和辻哲郎のそれに通じるところがある。「人と人」を結ぶ道を探求する方向性が、和辻の言う「人間の学としての倫理学」と同じ性格を有していると考えられるからである。しかしながら、和辻と異なる部分として、「人と神」を結ぶ道を挙げることができる。たしかに、和辻の議論でも「神」や「宗教」は取り上げられているが、それらが積極的に彼の倫理学の体系の中に組み入れられているとは言えない。彼にとって「神」や「宗教」の問題は、文化人類学や宗教学等の学問体系の中で論じられるべきものであった。あくまでも「人と人」との「間柄」を自身の「倫理学」に位置づけることが、和辻の主たる意図であったのである(和辻、1934、1937/1965、1949/1965を参照)。なお、和辻の学問を「社会学」として再解釈・再評価しようとする試みについては、犬飼(2016)がある。

一方、最晩年期の著作である『日本の精神的伝統』²⁹⁷でも、やはり「実存」と「超越」の関係性の問題が取り上げられている。ここでは「日本倫理を貫くもの」を「まこと」として捉えることができるとされ、日本精神史の流れが「神道的系譜」、「仏教的系譜」、「儒教的系譜」、「世界的普遍的視野の系譜」の4段階に分けられ、それぞれの段階で、日本の代表的な思想家や歴史家、宗教家らの代表的思想が、「まこと」の精神という視点から、取り上げられている。しかしながら、それらの類型化あるいは体系化といった視点は、積極的には考慮されていないため、その点には注意が必要である。

また、それぞれの思想的系譜を紡ぎ出す際に、歴史上のどの人物を選定するのかという点に関しても、その明確な基準や必然性が示されているとは言えず、その意味で『まこと』の日本精神史を描くという点では、必ずしも満足のものではなく、「思想史の方法と課題」²⁹⁸という面から見れば、問題点が残る。しかしながら、各項目における人間学的視点からの人物研究及び思想分析は注目すべきものである。²⁹⁹そのような下程自身の人間学の全体像が集約されているのが、以下の引用である。

現在、人文科学や社会科学等、あらゆる分野において、きわめて重大な意味をもって来た学問は、人間そのものの全体構造についての学問、すなわち人間学である。人間学は内容上、生物学・生理学・心理学・社会学・教育学・歴史学・宗教学等にかかわる統合的な基礎学であるが、その根本的な課題は、人間の全体構造・本質を明かにすることにある。(傍点筆者)³⁰⁰

「人文科学」や「社会科学」等にかかわる「統合的な基礎学」として、「人間の全体構造・本質」を明らかにしようと努めるのが「人間学」の主眼である、という理解だが、では、人間の全体構造・本質とは何を指すのか。それは他ならぬ上記の3原理であるが、これは「言語」の視点からも説明できる。言うまでもなく、人間と動物との決定的な相違の1つ

²⁹⁷ 下程(1996)。

²⁹⁸ 中村編(1973)。

²⁹⁹ かつて、フランスの社会学者、フーコー(Michel Foucault, 1926-1984)は、『知の考古学』において「思想史のような学問を特徴づけることは、容易でない。すなわち、対象は不確実、境界線ははっきり引かれず、方法は右や左から借りられ、歩みには正確さも確固としたところもない。」(Foucault[1969], p. 179[訳書、209頁])と述べたが、下程の描いた「まこと」の「思想史」も、「対象は不確実」で「境界線ははっきり引かれ」ていないという点で例外ではないだろう。しかし、その「人物研究及び思想分析」の「方法」については「右や左から借りられ」たものではなく、一貫した「人間学的方法」であって、その「歩みには正確さも確固としたところも」ともに含んでいると考えられる。

³⁰⁰ 下程(1970/1991)、252頁。

は「言語」である。言語を契機とした人間の「社会人 homo socialis」、「理性人 homo sapiens」、「宗教人 homo religiosus[ママ]」(括弧筆者)としての側面に着目される。³⁰¹人は言語を使用して他者とコミュニケーションをはかる社会人であり、言語をもとに思考する理性人である。さらに、人は祈りの言葉や祝詞に代表されるような言語を使用し、宗教性の次元に触れることが可能な宗教人でもある。その意味で、この前半2つの人間存在の在り方が「実存性の原理」、最後が「超越性の原理」に対応すると考えられるが、「言語」に着目するのが下程の人間学の1つの特徴である。ここでは、上記の宗教論と人間論に加えて、「社会論」という視点からも人間存在の本質を掴もうと試みられていることが見て取れよう。

(3)下程人間学の淵源とその先行研究

下程の構想した人間学の淵源は、冒頭でも触れたように、「京都学派」の思想的流れ、フッサールに由来する現象学の流れ、シェーラーに由来する哲学的人間学の系譜、さらに日本の親鸞(1173-1262)や中江藤樹(1608-1648)、二宮尊徳、吉田松陰といった代表的日本人の人間学的研究にあると考えられる。

そのような下程の人間学の成立過程を最も体系的に追求した論考としては、皇紀夫の「下程勇吉の教育人間学 —教育人間学の誕生と展開」の中の「下程人間学の構造」が挙げられる。³⁰²

ただ、この皇の論考では、下程の人間存在論の部分に関する考察の論理展開が不十分なように思われる。その理由としては、下程の著作や論文などの原典を直接引用せずに検討している部分が多々あることや、この論考の目的が、人間学そのものの構造というよりも、日本の「教育人間学」において下程が果たした役割を明らかにすることに力点が置かれていることが考えられよう。とは言うものの、下程人間学の特徴を掴むことは可能である。例えば、「人間存在」を、諸階層つまり「生命的、生理的身体的、心理的、社会的、精神的、超越的」³⁰³等の階層に区別した点、「ホメオスタシス(力動的恒常性)」や「絶望」という意味転換の契機に言及している点などである。

³⁰¹ 下程(1970/1991)、252-253頁。

³⁰² 皇(1999)、130-135頁。

³⁰³ 皇(1999)、130頁。

皇以外では、北川治男、諏訪内敬司、立木教夫、下程息の4名が共同・分担執筆した「下程勇吉博士の後期教育人間学的著作の紹介」³⁰⁴という論考が、下程人間学の特徴を把握するうえで参考になる。そこで挙げられており、本論でも注目する下程人間学の代表作は、『二宮尊徳の人間学的研究』（初版1968年、増補版1988年）、『宗教的自覚と人間形成』（初版1970年、増補版1988年）、『吉田松陰の人間学的研究』（1988年）、『中江藤樹の人間学的研究』（1994年）、『日本の精神的伝統』（1996年）、そして『廣池千九郎の人間学的研究』（2005年）である。

(4) 「現実性の原理」と「世代間倫理」の接点

下程の展開した人間存在に関する3つの基本原理の1つ、「現実性の原理」は、人間存在の動物的・本能的側面を捉えたもので、特に生理学者のキャノン(Walter Bradford Cannon, 1871-1945)、深層心理学者のフロイト(Sigmund Freud, 1856-1939)、個人心理学者のアドラー(Alfred Adler, 1870-1937)らに影響を受けて、人間存在に関する生理学的・生物学的・心理学的考察を展開している。

まず、人間存在の生理的側面や生物的側面を説明するにあたり、キャノンの「ホメオスタシス」すなわち「力動的恒常性」に関する理論を取り上げ、これを生命の根本的なメカニズムとして見ようとする。直立歩行の人間存在は、危うく「動的平衡」を保っているというわけである。³⁰⁵

また心理学的見地から、フロイトの「快楽への衝動」、アドラーの「権力欲」等の人間心理に注目し、「食欲」、「性欲」、「権勢欲」の3つを人間の基本的な「欲望」として提示している。³⁰⁶

「現実性の原理」に支配される人間存在は、このような下からの欲望の他に、上からは超自我(親・先生・世間のきまり・おきて・良心・道徳)、さらに外からは生活難などのストレスが加わるため、「不安の主体」として描き出されている。³⁰⁷

上記の「三面攻撃」を受けて、かろうじてつりあいを保っているのが正常人の現実の姿であるが、そのつりあいが崩れ去ると、ノイローゼ、ヒステリー・精神分裂症などの精神

³⁰⁴ 北川[ほか](2014)。

³⁰⁵ 下程(1970/1991)、96頁。

³⁰⁶ 下程(1970/1991)、97頁。

³⁰⁷ 下程(1970/1991)、96-97頁。

病的な障害にさいなまれる。欲望に突き動かされ、反社会的な行動に出れば、「犯罪者」となる。さらに「三面攻撃」を受け、現実生き抜く意欲をなくして絶望し、自ら生の現実から離脱するのが、「自殺者」である。このような症例は文明の進歩とともに、その数が増すことから、「文明病」と呼ばれている。³⁰⁸

そのような「現実性の原理」の段階で考察すべきは、本章の冒頭で言及した人間存在が克服すべき根本的な課題としての「欲望」である。例えば、「権勢欲」も「地球環境問題」と無関係ではない。自己あるいは自国が、他者あるいは他国よりも多くの自然資源を得たいとか、あるいは昨日よりも今日、今日よりも明日に多く得たいとかの衝動を抱く背後には、物質を得て自己あるいは自国の力を伸ばそうとする「権勢欲」が渦巻いているに違いない。このような「欲望」の問題は、第2章で「足るを知る」ことの必要性を提唱した「人間革命」とも密接に関連するテーマである。

これを「世代間倫理」との関連で考えれば、「現在世代」の「個人」の自己利益のみを追求したいとする「欲望」の問題でもある。ここで言及した人間存在の動物的・本能的行動とは、基本的に共時的で現在の横の時系列において自己自身の生の充足を求めることである。そこには通時的な縦の時系列、例えば、自然と人類が共存してきた過去の歴史や、同じ地球という共同体に属する者として、これまで「過去世代」から継承してきた生命(life)や徳(virtue)を「未来世代」へ贈与していこうとする「継世代倫理」、そしてそれを可能とする場である「継世代的道德共同体」の発想が入り込む余地はない。

ただし、人間存在の動物的側面には、生命の再生産、つまり生殖という機能が含まれているため、世代間、継世代での生命の「継承」と「贈与」という連続性を見て取ることは可能である。しかしながら、それは生物学的な意味での継承と贈与であって倫理的な意味での継承と贈与ではない。「世代間倫理」、そして「継世代倫理」の段階に至るには、次の「実存性の原理」、さらに「超越性の原理」を踏まえなければならない。³⁰⁹

(5) 「実存性の原理」と「世代間倫理」の接点

「実存性の原理」は、上記の「現実性の原理」の延長線上に位置づけられ、「自己利益」

³⁰⁸ 下程(1970/1991)、98-99頁。

³⁰⁹ これに関連して、次章(第4章)の末尾では逆に「道德」の次元において、「現実性の原理」が再評価される。

のみの追求で立ち行かなくなる場合や、自力のみでは人生を切り拓けなくなるような、ぎりぎりの場合など、あるがままの自己が剥き出しになる限界状況への対応をその前提としている。そのような場合でも、カール・ロジャーズ(Carl Ransom Rogers, 1902-1987)の「自己受容(self-acceptance)」³¹⁰に見るように、自己(自分の「運命」も含む)を受け容れた人間は、自己の生活の問題を「自己自身の問題」として受け容れ、それに主体性・積極性を持つ実存的主体となり得るのである。³¹¹

「現実性の原理」における人間の負の心理状態が「しこり」と表現されるのに対して、この「実存性の原理」における受容の心理状態は「はり」と表現され、この「はり」こそが人間に「積極的実存性」を賦与するものなのである。「しこり」と「はり」はともに緊張感を示す表現であるが、前者は深い「空虚感」につながるのに対し、後者は「充実感」につながる。「しこり」のある生活においては、刻々無意味に生滅する「生滅的瞬間」が繰り返され、「はり」のある生活においては「対決的瞬間」が生まれる。³¹²

そして「超越性の原理」では、それらの瞬間を越える「時熟的瞬間」(心の本体の「よるこび」)が訪れる。³¹³「超越性の原理」とはいかなる性格を有し、その地平はいかにして拓かれるのかを検討する前に、「実存性の原理」と「世代間倫理」及び「継世代倫理」との関係について考察しておきたい。

上記の「現実性の原理」では、「現在世代」が欲望の虜になって個人の自己利益のみを求めてしまう傾向があることを指摘した。「現実性の原理」の上位に位置するのが「実存性の原理」ならば、利己主義的欲望という「しこり」を「未来世代」の利益への配慮という「はり」へ昇華することが可能ではないだろうか。ここに「現在世代」の人類は、「利己性」を克服し、「未来世代」への「利他性」を発揮するための道標を見出すことができる。³¹⁴また、共時的・同時代的な時間的束縛から脱して、歴史的な存在としての実存的な人間存在の在り方を認識するとき、「現在世代」の人類は、「未来世代」だけではなく、「過去世代」との利他的関係性にも気づくはずである。言い換えれば、実存的な人間存在は「継世代的道徳共同体」を創設できる可能性を秘めている、ということである。これは、「現実性の原理」に支配された人間ではなく、「実存性の原理」で生きようとする人間にこそ見られる倫理・

³¹⁰ Rogers(1951).

³¹¹ 下程(1970/1991)、106-109頁。

³¹² 下程(1970/1991)、109-110頁。

³¹³ 下程(1970/1991)、131頁。

³¹⁴ 「未来世代」への「利他性」の具体的な内容に関しては、竹中(2016)を参照。

道徳的な志向性であると考ええる。

しかしながら現実的に考えると、生身の人間は絶えず「現実性の原理」に支配され、共時的な思考に囚われやすい存在である。人間存在は生きている限り、肉体的・身体的には、生物学的ホメオスタシスを求める動物なので、「実存性の原理」のもとで継続的に生き続けることは、非常に困難であると考えられる。下程の言葉を借りれば、人間存在は「自家中毒性」を免れることはできない、ということである。問題は、そのような「自家中毒性」を正面から受け止めることができるのか、あるいは自暴自棄になって「現実性の原理」に支配される動物的存在に逆戻りするのか、ということである。このような実存的主体としての人間存在の葛藤やもがきの中にこそ、「超越性の原理」への道筋が見えてくる。

(6) 「超越性の原理」と「絶望的自覚」即「宗教的自覚」の連関構造

結論から言えば、「超越性の原理」へ至る契機となるのが「絶望的自覚」即ち「宗教的自覚」であるが、その2つの自覚については後で詳しく検討することにして、まず、「超越性の原理」の基本的な構造について、「現実性の原理」と「実存性の原理」との関係性を踏まえながら考察しておきたい。

「現実性の原理」における人間存在が、欲望や煩悩に悩み苦しむ「不安の主体」であることは既に確認した。また、下程は「実存性の原理」において、「はり」のある生活態度でも、無理を来たす場合が多々あり、「自家中毒性」を免れることはできないのである。宗教的に言えば、この煩悩の深さや人間存在の罪深さを、そして実存的に言えば、自家中毒性を、それぞれ絶望的に「自覚」できるかどうか、「超越性の原理」へと至るか否かの分岐点となるのである。

この「絶望的自覚」という「宗教的自覚」の構造を説明するために、下程が特に注目するのは、親鸞、キルケゴール、パウロ(Paulos, ?-67?)らに代表される宗教人であり宗教哲学者であるのだが、その「宗教的自覚」とは何か、その構造を以下で分析したい。

ここまで「人間存在の基本構造」について一通り言及を終えたため、イメージする際の便宜として次の図を提示する。

図. 人間存在の基本構造³¹⁵

天	超越性の原理 (超意味への意志)	時熟的瞬間	心のよろこび
人	実存性の原理 (意味への意志)	対決的瞬間	心のはり
地	現実性の原理 (快樂への衝動)	生滅的瞬間	心のしこり

次に、「超越性の原理」の内容を明確にするために、「宗教的自覚」の「宗教的」の意味を検討したい。

真実の宗教は、人間性そのものの場に生きている永遠なるものである。そうしたものなしには、人間の本来の生き方はないのである。真実に生きぬいた魂は、その孤独と苦悩とを通じて永遠なるものに参入し、期せずして全き意味で宗教的である。その点で、夏目漱石の魂の歩みは、世上の宗教家などうかがい知るべきもないほどに宗教的である。³¹⁶

ここでは「孤独」と「苦悩」を通じて、「永遠なるもの」に参入することこそ、真に「宗教的」な人間の生き方であると述べられている。第2章で伊東も注目していた夏目漱石に言及されているように、宗教人だけが宗教に関わるのではなく、一般には世俗的と思われがちな文学者でも宗教家を凌駕する精神性を持ち得るのである。宗教を宗教家の専有物と考えないところに、宗教性の普遍的特質に注目する下程の人間学的考察の特色が表れている。

人間を真実に生かし、人間生活の現実にまともに生きていないものは、宗教的なものではない。宗教性と純粋な人間性とは、深い根柢で一つになるのである。かかる性格をもつ限りのものは、宗派の別なく、真実の宗教として摂取するのが、著者の立場である。したがって、著者の立場は普遍宗教的立場である。³¹⁷

上で述べた宗教論と人間論の接点という視点からすると、「宗教性」と「純粋な人間性」

³¹⁵ 下程(1970/1991)、95頁の図をもとに筆者が作成。

³¹⁶ 下程(1970/1991)、2頁。

³¹⁷ 下程(1970/1991)、2-3頁。

が深い根柢で一体化しているのである。宗教性と人間性を分離しては人間学が成立しないのであり、またその宗教性は特定の宗派に属するものであってはならず、「普遍宗教的立場」に立たなければならないのである。

そのような「宗教的自覚」が「絶望的自覚」なのであり、この自覚を通して「超越性の原理」が拓かれるということだ。

その「自覚」の実例の1つが、親鸞の悪人正機説である。「きわめて重大な意味をもつのは暗と光、煩惱と真如、凡夫と仏とは直接に機械的に合一するのではなくあくまで自覚を介して結びつくということである。」³¹⁸と述べられ、機械的ではなく、「自覚」を介した合一が強調されていることが分かる。

さらに「絶望的」がいか「宗教的」と結びつくのかという点については、『他力をたのみたてまつる悪人』は、自己の限りなき煩惱の暗黒を真如の地平よりの超越的な光によって絶望的に自覚させられた人間である。ここに人間の絶望的自覚はあまねく倦むことなく照す真如の光によって媒介された超越的自覚である。宗教的自覚は根源的に超越的な自覚である。」³¹⁹と述べられ、絶望的自覚・宗教的自覚・超越的自覚の連関構造が明かにされているが、より詳しくは下で改めて検討したい。

一方、キルケゴールなどの哲学者もテーマとする「絶望」について、下程は2種類に分類する。すなわち「自暴自棄的絶望」と「自己放下的絶望」である。

まず前者の絶望は、文字どおり、自暴自棄に陥る絶望のことである。煩惱の奴隷と化した人間は「煩惱に支配される凡夫として存在するだけでなく、そこで捨鉢気味となり、自己のありのままのすがたをみとめるどころか、そこに居すわり、さらには、ふてくされて、毒くえば皿まで式に、ますます罪業を重ねる」のであるが、「ここには業から業へと暗黒を流転する自暴自棄的な絶望があるのみ」というわけである。³²⁰

それに対し後者の絶望は、人間存在の自力や煩惱への執着を放下する、つまり、手放すという絶望である。下程はこの絶望と「宗教的自覚」と「絶望的自覚」に関して「罪惡の絶望的自覚は自力のすべてを放下する自己放下的絶望である。実に自己放下的絶望としての自覚は宗教的自覚の核心をなすものである。」³²¹と述べているが、これらは全て関連した構造を持っていると言える。

³¹⁸ 下程(1970/1991)、204頁。

³¹⁹ 下程(1970/1991)、206頁。

³²⁰ 下程(1970/1991)、189頁。

³²¹ 下程(1970/1991)、192頁。

よって下程は「真の宗教的自覚は、親鸞やパウロやキルケゴールに見られるように、徹底した自己放下に導く絶望的自覚である。」³²²と主張し、「宗教的自覚」の中核に自己放下的な「絶望的自覚」が位置すると考えている。これを親鸞の仏教思想で見ると、「仏を信じその超越的光明を仰ぐ絶対的信仰と自己の限りなき暗黒をまともに正受する絶望的自覚とは、表裏相即している。」³²³とあるように、煩惱即菩提、生死即涅槃、氷多きに水多く、さわり多きに徳多し、といった親鸞特有の逆説的他力信仰を説明するものとなる。つまり、煩惱という人間の暗黒面を徹底的に絶望的に自覚することで、菩提という超越の光明面の次元に触れることができるというのが、「絶望的自覚」と「宗教的自覚」の相即という構造であるのだ。

(7) 「超越性の原理」と「世代間倫理」の接点

以上の視点を踏まえて「超越性の原理」から「世代間倫理」へのアプローチ、さらに「継世代倫理」への展開を考察したい。

まず確認しておきたいのは、従来の「世代間倫理」研究における、「超越性」ないしは「宗教性」の位置づけである。そもそも「地球環境問題」における「世代間倫理」の問題が提起されたのは主に環境倫理学であり、それに関連する経済学や財政学といった分野においてであった。そこで重んじられたのは、その倫理の実現可能性であり、ある意味で功利主義的もしくは実用主義的な視点であったと言える。それに対して、本論では第1章の第2節と第5節で、「未来世代」への共感や想像力、愛情といった徳倫理やケアの倫理の視点を「世代間倫理」の成立条件として積極的に考える必要があると指摘した。

本章ではさらに人間性と宗教性とは不可分であるという人間学的な前提に立ち、西洋の近代的な倫理学や倫理理論ではどうしても見落とされがちであった、あるいは意図的に排除されがちであった「超越性」や「宗教性」をも包含する「世代間倫理」の展開を考察したい。

その前に、下程の理論の特色をより一層明確に把捉するため、小坂国継(2003)の研究に触れておきたい。小坂が、ロールズの『正義論(*A Theory of Justice*)』との関連で「世代間倫理」を取り上げ、その中で「宗教性」に言及しているからである。彼が特に注目する

³²² 下程(1970/1991)、193頁。

³²³ 下程(1970/1991)、193頁。

のは、ロールズの「原初状態(the original position)」と「格差原理(difference principle)」である。ロールズの『正義論』からしても、この両者を取り上げて「世代間倫理」の問題を考えるという手法は適切であろう。ロールズ自身、「世代間の正義(justice between generations)」を論ずる中で、上記 2 つの議論に言及しているからである。³²⁴小坂は、ロールズの正義論を仮説や前提条件として受け入れることには賛同しつつも、それにはロールズのいうような「倫理的自覚」ではなく、「宗教的自覚」が必要であると主張している。

「倫理的自覚」とは、「人格的な我と汝との区別に立った」自覚のことで、「宗教的自覚」とは、「自他不二の立場に立つ」自覚のことである³²⁵が、小坂は「倫理」とは「個人と個人、個人と社会の間の水平的関係」であり、「宗教」は「自己と自己の根源(神・仏)との垂直的關係」と述べている。³²⁶そして後者の「宗教的自覚」に達したとき、はじめて「世代間倫理」が確立される、と小坂は考える。

このような自他不二の立場から個人と個人、個人と社会の水平的関係を見直してみると、個人も社会もいままでとは違った性格をもつようになるであろう。利己的な個人と個人、あるいは個人と社会の関係を律する制度や規範はおのずと異なってくるであろう。ロールズのいう原初状態や格差原理はまさしく後者、すなわち自他不二の宗教的自覚の立場においてはじめて全面的に受け入れられるのである。³²⁷

さらに小坂は、ロールズの「原初状態」と利己性と宗教的自覚の関係に関して、以下のような、より具体的な結論を提示している。

実際には、われわれは現実の社会における自分の地位や職務、自分の自然的能力や性格、財産の多寡や境遇の好悪を熟知している。しかるに、それをまったく知らないことにして「無知のヴェール」の背後に置くというようなことは、利己的な人間にとっては不可能である。むしろ彼は利己的であるがゆえに、それを自分にとって有利になるよう最大限に利用しようとするであろう。そしてそれはまっ

³²⁴ Rawls (1971/1999), pp. 251-258 (訳書、381-392 頁)。

³²⁵ 小坂(2003)、122 頁。

³²⁶ 小坂(2003)、124 頁。

³²⁷ 小坂(2003)、124 頁。

たく正当であり、何ら非難すべきところはない。したがって、ロールズの主張に反して、「原初状態」の思想は、人間は本質的に利己的であるという前提の下では成立しえない。それは筆者のいう宗教的自覚という前提のもとでのみ有効であるのである。いいかえれば、「原初状態」という思想は、ロールズのいうように、そこから「公正としての正義」が導出される「前提」ではなく、むしろ「公正としての正義」という理念から導出される「要請」である。³²⁸

ここで小坂は、ロールズの「原初状態」や「無知のヴェール」の思想そのものを否定するのではない。「原初状態」の思想が成立する前提は、ロールズの言う人間の本質的な利己性ではなく、宗教的自覚だというのである。本論でも、宗教的自覚という前提が、「原初状態」の思想が成立するために必要であり、そのような前提があつてこそ「世代間倫理」の確立も可能であると考えているのである。

しかしながら、その一方で「宗教的自覚」をはじめから無条件に「前提」としてしまっても良いのか、という疑問が湧く。ただし、ここでは「宗教的自覚」そのものがどのように形成されるのか、という問題にはこれ以上立ち入らないが³²⁹、「倫理・道德の基礎に宗教がなければならぬ」という立場に対しては、必ずしも同意できないことを述べるにどめておきたい。³³⁰

ここまでの小坂の議論も踏まえながら、下程自身の人間学における「宗教的自覚」と「世代間倫理」の接点を考えてみたい。

ここでもやはり注目すべきは、「現実性の原理」、「実存性の原理」、そして「超越性の原理」の相関関係であろう。「現実性の原理」では、「現在世代」が個人の自己利益のみを追求する傾向があることを確認し、また続く「実存性の原理」では、歴史的な存在としての人間が、本来の実存的な在り方に立ち戻れば、その倫理的配慮の対象範囲を「未来世代」あるいは「過去世代」へ拡張することができることを指摘し、「継世代的道德共同体」創設への可能性を示唆した。しかしながら、そのような実存的な人間存在と言えども、常に動物としての生物学的側面を持ち、欲望を克服することが困難であるがゆえに、いわゆる「限

³²⁸ 小坂(2003)、124-125頁。

³²⁹ この主題に関しては、小坂(2011)等が参考になる。

³³⁰ 本論ではむしろ、小坂とは逆の立場から、「宗教」を「倫理・道德」の「基礎」として考えるのではなく、利己的な人間という現実の在り方と、倫理・道德という実存的な生き方の葛藤の先に拓けてくるものと捉える。ここまでの本章の展開を見れば分かるように、この立場は、「利己」(現実性の原理)→「倫理・道德」(実存性の原理)→「宗教」(超越性の原理)という図式を示した下程の人間学に依拠している。

界状況」に直面する、というわけである。そのとき、自暴自棄的な絶望への道を進むのか、自己放下的な絶望への道を進むのか、という「超越性の原理」への分岐点が出現するのである。

ここで、「世代間倫理」を担うべき「現在世代」が「限界状況」に陥ると、結局のところ「未来世代」のことも「過去世代」のことも配慮できなくなる。例えば、「個人」のレベルで考えれば、自己自身の生計を立てるだけで精一杯で、結婚や子孫のことを考えるような余裕がないという場合である。そのような状況でも「自暴自棄」にならず、「自己放下的な絶望」への道を選び、「超越性の原理」の地平を拓くことは可能なのだろうか。まず考えられるのは、「自己受容」へ向かえるかどうか、すなわち自己自身の「運命の正受」が可能かどうかということである。それはいかなる状況であろうとも自己の現状をあるがままに肯定することであるが、そのように肚をくくれば、少なくとも生きていくことができる。下程の見解によれば、運命を正受できるかどうかは、超越的存在としての「神仏」を信頼できるかどうか、「つながり」を実感できるかどうかにかかっている、ということになるだろう。

一般的に考えれば、その「つながり」の対象は、必ずしも超越的存在である必要はないようにも思えるだろう。例えば、身近な家族や友人、先輩、後輩、先生等のように、「つながり」を実感できる対象は、自己の周囲には多く存在する。また時間と空間を越えて、自己の祖先や歴史上の偉人などの故人とのつながりもある。しかし、そのような現実的、実存的な「つながり」が見いだせなくなったとき、人間が最終的に頼り得る最後の砦として、神や仏への信頼という生き方が残されている、ということなのだろう。ただし、「超越性」としての「神仏」等への信仰を持たない人は、進むべき道を閉ざされることにならざるを得ないのである。³³¹

このように下程の人間学における行為主体は、その同時代の個人のレベルでの人間存在である。そのため、個人の集合体あるいは共同体としての「世代間倫理」あるいは「継世代倫理」という視点は見出しがたいのではないだろうか。一方、次章で取り上げる廣池千九郎の場合、「同時性」や「個人」のレベルだけでなく、「通時性」や「人類全体」のレベ

³³¹ 「超越性」へ至る道筋に焦点をあてると、次章(第4章)で取り上げる廣池千九郎と下程の違いが浮き彫りになる。廣池の主張では、「神<本体>」へ至る道行きに、何人であろうとその「つながり」を持つ「伝統(ortholinion)」という「過去世代」の恩人の系列が存在する。「伝統尊重」を契機として、個人の幸福のみならず、家庭、社会、国家、人類全体の幸福が実現される、というのがその主張であり、これを「伝統の原理」と呼んでいる。廣池の倫理・道徳思想にも、下程の「超越性の原理」に通じる「神の原理」があるが、下程の場合とはその性格を異にするものである。なお、次章でも「伝統」や「伝統の原理」に触れるが、それはあくまで補足的な説明にとどめることになる。次章の目的は、主に超越的存在と自然と人間の関係性を明らかにすることである点を断っておきたい。

ルでも議論されていることが分かる。

さらに廣池のモラロジーの場合、下程の人間学では中心的なテーマにはなり得なかった「自然」と人間存在の関係性が正面から取り扱われている。しかも、そこでの自然の法則が「神<本体>」の働きとして捉えられている点は注目に値する。このような超越性の問題までを包含してこそ、「地球環境問題」における「自然」への倫理的配慮、「世代間倫理」、さらには「継世代倫理」という概念が、より重層的かつ包括的に展開し得るのである。というわけで次章(第4章)では、廣池の提唱したモラロジーの体系における超越的存在と自然と人間の関係性を明らかにすることが、中心的課題となる。

第3節 人間存在論における「世代間倫理」と「継世代倫理」

本節では、まず、下程の人間学の現代的意義と課題について、総括的な議論を行った後、人間存在論の立場から「世代間倫理」と「継世代倫理」について考察する。

(1) 下程人間学の現代的意義

下程の展開した人間学・人間存在論には、現代文明の諸問題にも通じる種々の視点を見出すことができるが、本論との関係で、その現代的意義として考えられるのは、次のような点である。

第1に、「超越性の原理」は、「世代間倫理」の関連テーマにもなり得るケア学や死生学における「スピリチュアリティ(spirituality)」の問題とも関連し、上で検討した「絶望的自覚」や「宗教的自覚」といった契機が、いかにスピリチュアリティの議論に結びつくのかを検討することができる。例えば、人間存在の「死の受容」において超越的存在としての「神仏」の持つ意味を出発点として、「超越性の原理」が果たす役割を考えることもできよう。³³²

第2に、「現実との生きた接触」、身体性、ケアの問題との関係がある。現象学でエドムント・フッサールが晩年に「生活世界(Lebenswelt)」という表現を用いた頃から、マルティン・ハイデガー、カール・レーヴィット(Karl Löwith, 1897-1973)、モーリス・メルロ＝ポンティらによる議論を経て、哲学における超越論や形而上学的思考への批判、つまり現

³³² 「死の受容」態度をめぐる人間学的研究に関しては、竹中(2015)を参照。

実の世界を離れた哲学への抵抗感が最高潮に達したように思われる。このことが影響して、後にケアや看護の現場に「現象学」の知見が導入されるようになったのであろうが、下程の人間学には、管見する限り、フッサールの「生活世界」の議論への言及がなく³³³、その代わりに、フランスで活躍した医学者・精神科医であるミンコフスキー(Eugène Minkowski, 1885-1972)の「現実との生きた接触」という考え方が重視されている。これには教育者としての下程の経験が影響していることも想像されるが、学問を現実から遊離した机上の空論に終わらせてはいけない、という下程の実学志向性が見て取れるであろう。

334

(2) 下程人間学の課題

その一方で、下程人間学に対する留意点にも言及しておかなければならないだろう。

第1は、「超越性の原理」や「宗教的自覚」という「信仰」と深く関わるような問題である。すなわち、「超越性」や「宗教的なるもの」の地平を拓くことや、「絶対他力」への信仰を確立することだけが、「心のよこび」や「時熟的瞬間」をもたらすことにつながるという論理が、果たして普遍性を持ち、現代人に説得力を持ち得るのかという問題である。このような「超越性」や「宗教性」の論理が、多様な価値観の容認を前提とする現代文明において、広く受け容れられるのだろうか。

第2に、「代表的日本人」³³⁵や卓越した宗教人を中核として形成された人間学が、一般人に対しても普遍性を持ち得るのかという点であるが、これも上の第1の課題に通じる問題である。

第3に、下程の人間学は、基本的に人間存在を共時的で同時代的な時間軸で捉えようとする傾向にあるが、歴史学や遺伝学、さらには最近の環境倫理学等が明らかにしているよ

³³³ 例えば、下程が最も体系的にフッサールの現象学を取り扱った著作である『現象学の方法とその哲学—存在のロゴスの構造』(下程、1980)には、「生活世界」概念への言及がない。

³³⁴ さらに「現実との生きた接触」という視点と「地球環境問題」との関係にも注目したい。これについては、文明論というマクロ的な視点から、バイコンやデカルトといった思想家を「科学革命」、さらには生命論や「生命の哲学」といった文脈上に位置づける必要がある。この他に、「身体性」も下程が重視するところであり、「現実との生きた接触」との関連で言及されている(下程、1970/1991、587頁)。フッサールの現象学をフランスに取り入れ、「身体性の現象学」を展開したのはメルロ=ポンティであるが、下程自身の著作においてはメルロ=ポンティへの直接的な言及はない。「身体性」と「超越論」をめぐる議論については『宗教的自覚と人間形成』の第22章「超越論における身体性の意義—教育人間学的考察」(下程、1970/1991、577-592頁)が参考になる。

³³⁵ 内村(1908/1995)。

うに、人間存在は本来的には、世代間の(intergenerational)あるいは、過去から現在を経て未来へとつながる継世代の(transgenerational)通時的な時間軸も備えているため、両時間軸の整合性をどのように見出すのかという課題が残っている。

いま、下程の人間学の共時的で同時代的な傾向を指摘したが、「時間」の問題がまったく取り上げられないわけではない。³³⁶「世代間倫理」の視点ではないが、ある種の通時的な時間軸は提示されている。例えば、「過去」への「感謝」から、「現在」の「充実感」が生まれ、それを基に「将来」への「希望」が生まれるというように、過去、現在、未来という時間軸上で人間存在の心理状態が言及されている箇所がある。³³⁷そのような時熟的瞬間における心理状態は、次のように表現されている。

ここまで自分が来たというよりも、ここまで自分は連れて来られたといわれるようなところまで、自ずと時が熟したのである。そうなるとき、これまでのすべてのもの、全存在、宇宙全体との生きたつながりを自覚し、そこに自ずと感謝の念がわき、さらに過去への感謝の念、現在における充実感、将来への希望というものが三位一体になって出て来て、自ずと人間の心の本体としてのよろこびがさながらにあらわれる。³³⁸

この視点を第1章の第5節「『世代間倫理』の成立条件」で取り上げた Wagner(1981)の理論と比較してみたい。

まず、下程の人間学では、「過去」への「感謝」から「現在」の「充実感」が生まれ、それが「将来」の「希望」につながるとあるように、時間のベクトルは過去から未来への方向性を持つが、ワグナーの場合は、「未来」の(善い)結果、つまり「可能性」の想像から、

³³⁶ 「時間」をめぐる人間学的な視座からの研究としては、他に Kümmel(1962)があるが、下程はその訳書に「キュンメル教授の人と学問」という解説文を寄せている(訳書、289-291頁)。参考のために、その一部を抜粋しておきたい。

「教授はプラトンやヘーゲルから深く学ぶとともに、現実の重さをまともに受けとめる立場を堅持しつつも、この訳書に見るごとく、バーデルやシェリングなどの形而上学的深みに分け入り、ゲーテの自然に深く共感するところ、禅などの東洋的超越的地平にも関心をもち、そこに新しい哲学への道を探ろうとする熱意に燃えて、来日されたのである。まさに多くの日本の学徒を愛し育てられたキュンメル教授は、また学問的にも東西の橋渡しすることを念じられていられるといわれよう。そのことは、本訳書自体にも窺われるであろう。

本訳書は、哲学永遠の課題である時間の問題に挑んだ古来の代表的哲学者の所説に肉薄した点で、他に比類稀な労作である」(訳書、290頁。)

³³⁷ 下程(1970/1991)、79頁。

³³⁸ 下程(1970/1991)、81頁。

「現在」の「充足」がもたらされるとあったように、「未来」から「現在」へという逆の方向性を持つ。

下程が提示した時間と心理の相関関係を示すモデルは、「近代社会の時間意識」³³⁹をベースとした心理状態の考察であり、時間の流れが「過去→現在→将来」という具合に過去から順に、不可逆的に進む、近代社会で一般的に受け入れられている時間意識の流れの中で、それぞれの時制に「感謝」、「充実感」、「希望」という肯定的な心理状態を当てはめたものである。一方のワグナーが提示したモデルは、「ポスト・モダン(postmoderne)」³⁴⁰的であり、近未来社会的な時間意識を基にしたものだと言えるだろう。そこでの心理的な時間の流れは、「現在←未来」という具合に可逆的であり、「未来」の「可能性」を先取りに想像することで、「現在」に「充足」がもたらされるという理論である。

両者に共通しているのが、「現在」の「充実感／充足」、「将来／未来」の「希望／可能性」という視点である。一方、ワグナーにはなく、下程にあるのは、「過去」への「感謝」という視点である。ここでも第1章及び第2章で主張したように、「世代間倫理」の成立条件を考察するうえで、「過去」へ目を向ける視点の必要性について再度強調しておきたい。その意味で、この下程の人間学で垣間見える「継世代倫理」に注目すべきであるが、下程の場合は、「現在」を起点として「個人」の心理状態(感謝、充実感、希望)を考察しているであり、「過去世代」あるいは「未来世代」の他者との集団的關係まで言及されていない点には留意しておく必要がある。この意味で、具体的な形で「世代性」の構造についての考察が残されていると言えるだろう。³⁴¹ただし、下程の言う「過去」の中には「これまでのすべてのもの、全存在、宇宙全体」が含まれているという点には注目すべきで、「宇宙全体」と「自然」との関係性は、本論の重要な論点でもある。

さて、ここまでの心理学や哲学の視点は、「地球環境問題」に応用することは可能であろうか。例えば、下程に従って、「過去世代」への感謝という心理状態を、科学やインフラの発展という方向に向けることを考えてみたい。現代文明が抱える環境問題の根源が、科学やインフラの発展にあることは一方で認めなければならないが、他方で科学やインフラの整備によって「現在世代」が充実感を得て、希望を持って未来を切り拓くことができると考えられるならば、科学やインフラの発展は「感謝」の対象として評するに値しよう。実

³³⁹ 真木(1981/2003)、197-310頁。

³⁴⁰ Lyotard (1979).

³⁴¹ 具体的な形で、特に「過去世代」への感謝や尊重という観点から、「世代性」を取り上げたのは、廣池千九郎が提唱したモラロジーにおける「伝統の原理」である。

際に我々人類は、過去において、科学やインフラの発展に対して、そのような未来への希望を見出してきたのではないだろうか。あるいは、ワグナーに従って、科学の「未来」の在り方を先取的に予測し、「現在」の「充足」を考えてみる、あるいは味わってみることもできる。³⁴²

しかしながら、このような心理的効果を実証することは極めて難しい。その理由は、結果が見えるのが、「未来」のことだからである。「現在」を生きている人類が200年後の未来の世界で生じる結果を暫定的に予測はできても、検証することができないのは確かである。ここにおいて、「現在世代」の倫理実践、道徳実行の効果が、未来(例えば「現在世代」が存在しない200年後の未来)において現れるのか否かを見ることは論理的に不可能となる。ただし、過去の人類史を振り返ってみれば、それぞれの世代で「過去世代」からの生命的・文化的・文明的な遺産を(「感謝」してきたかどうかはともかく)、どのように継承して、どのような「希望」を持ち、どのような未来を切り拓こうとしてきたかは、ある程度検証できよう。「現在世代」が、未来においても「人類が生き残る(残りたい)」という選択肢を取る限りにおいては、そのような過去の歴史を鑑にして、いかに先行きが不透明でも、未来予測を演繹的かつ帰納的に行うしかなく、未来の予測不可能性を理由に、「絶望」ばかりしていることは許されないだろう。

さらに、ここで補足的に指摘しておかなければならないのは、「感謝」というプラスの感情のみでは処理しきれない、「過去世代」からの「負の遺産」という問題である。例えば、「科学革命」がもたらした地球環境破壊、原子爆弾・核兵器、原子力発電所から排出される核廃棄物処理等の問題である。これらは全て、「近代」という時代の落し子であるが、これらの問題に対しては、「現代」に生きる我々はすこぶる明白な対応を迫られている。

いま挙げた中で、下程が正面から取り上げているのは、原子爆弾・核兵器の問題である。下程自身、広島での壮絶な被爆を体験しているが(当時41歳)³⁴³、「人類を根こそぎ亡ぼしてしまうかもしれぬ核戦争・原爆戦争の脅威・不安」³⁴⁴を、当時(『宗教的自覚と人間形成』原著出版の1970年以前)の社会問題として描き出し、「今日人類は煩惱にかられて人類全体を滅ぼす原子力戦争におもむくか、それとも人類の生活を限りなく飛躍させる原子

³⁴² 例えば、我々はKaku(2011)に倣って、現時点での科学的な成果をもとに、2100年という未来の社会の在り方を推測してみることができる。

³⁴³ 下程は、昭和20(1945)年8月6日、偶然訪れていた広島にて被爆したのだが、その時の胸中を「当時の体験こそは人類全体の運命にかかわる根本問題を私にまざまざと教えた」と振り返っている(下程、1947、225-226頁、旧漢字・旧仮名遣いは新漢字・新仮名遣いに改めた)。

³⁴⁴ 下程(1970/1991)、53頁。

力の平和的使用に向かうかという、絶対的に明暗がわかれる歴史の岐路に立っている」³⁴⁵とまで断言している。このような指摘は、21世紀現在の「地球環境問題」を考えるうえでも傾聴に値するが、現代文明においては「人類の生活を限りなく飛躍させる」という物質的進歩史観自体の必然性や必要性を問わなければならない分岐点に来ているのである。

これまで論じてきた下程の人間学は、人間存在を「現実性の原理」、「実存性の原理」、「超越性の原理」という階層構造に分類して考察した点に特徴があり、しかも、これら3つの原理が、相互に独立的にではなく、いわば弁証法的に昇華していく過程の中で展開されている点が注目し得る視点であった。不安定な「現実性の原理」の次元を克服し、実存的存在としての人間の現実を踏まえたいうえで、「絶望的自覚」即「宗教的自覚」を契機として「超越性の原理」の地平が拓かれるというダイナミックな論理³⁴⁶を展開したのであった。

347

次章(第4章)においては、上でも指摘したとおり、超越的存在と自然と人間はどのように関わるのか、そのことが「継世代倫理」の構築にどのように影響するのか、という視点から、廣池が提唱したモラロジーを手がかりに、「世代間倫理」と「継世代倫理」成立の可能性を考察していきたい。

³⁴⁵ 下程(1970/1991)、64頁。

³⁴⁶ 「3」という数の持つ意味や機能については、竹中(2014b)で詳しく考察した。

³⁴⁷ 現代的な人間学・人間存在論研究に関しては、本章で取り上げた下程の研究以外にも、例えば、竹原(2004)、栗原編著(2015)、上垣[ほか](2016、2017)等が参考になる。

第4章 モラロジーから捉えた「世代間倫理」

から「継世代倫理」への展開

- 第1節 「世代間倫理」の必然的成立条件としての「自然」の存在論的解明
- 第2節 モラロジーから捉えた「世代間倫理」と「継世代倫理」
- 第3節 廣池千九郎の事跡と思想に見る自然観とその現代的意義
- 第4節 『道徳科学の論文』に見る超越的存在と自然と人間の関係性
- 第5節 「倫理」から「道徳」へ

第4章 モラロジーから捉えた「世代間倫理」から「継世代倫理」への展開

第1節 「世代間倫理」の必然的成立条件としての「自然」の存在論的解明

17世紀の「科学革命」が、近代文明と現代文明の形成に、そして我々人類の生活にもたらした果実は計り知れない。しかしながら、その一方で、17世紀では想像もできなかった空間的・時間的な規模で、我々人類に対して、解決困難な問題を突き付けているのも事実である。その代表的な問題が「地球環境問題」³⁴⁸であり、人類共通の課題として肥大化している現在、その形而上学的源泉としての「自然観(view of nature)」の再検討や再構築という課題と対峙しなくてはならない段階に入っていると言えよう。

本章では、その「自然(nature)」を「世代間倫理」の成立条件として捉えるとともに、それが「過去」もしくは「過去世代」の人類から永続的に継承されてきた共有資産であるという観点から、「現在世代」から「未来世代」までを含めた「継世代倫理」の在り方を考察したい。

その手がかりとして、本章で着目するのは、廣池千九郎と廣池が提唱した「モラロジー(Morality)」の自然観である。まず、廣池及びモラロジーの自然観が極めて広範囲に及ぶものを対象とすることを指摘しておきたい。先行研究では、その自然観には、「自然(界)」、「神<本体>」、「宇宙」の内容、「自然の法則」、「天地自然の法則」、「宇宙自然の法則」、「神の心」、そして「慈悲寛大自己反省」という人間の精神作用、あるいは動物と人間と自然・神・宇宙の相互関係、生命の連絡の事実、連帯の事実・問題、相互扶助、万物生成化育の働き、生存競争、進化論的思想等が包含されている。³⁴⁹

本章では、廣池及びモラロジーの自然観としては、その対象を特に「地球環境問題」に直接的に関係する「山川草木」あるいは「森羅万象」を意味する「自然」との関わりに限定し、それに廣池の思想と事跡の検討を加えて考察したい。文字資料としては、廣池の思想面に関してはモラロジーの中心的原典である『道徳科学の論文』³⁵⁰を、事跡面では廣池の自然観が最もよく具現化されている「谷川講堂建設時のエピソード」を取り上げることにする。前者の選定理由は、『道徳科学の論文』が廣池の倫理・道徳思想を最も体系的に示

³⁴⁸ ここでは地域的に限定的な「公害」等のような環境問題ではなく、地球温暖化や核廃棄物の処理など、地球規模でかつ「未来世代」の生存に関わる環境問題を指す。

³⁴⁹ 例えば、目黒(1983)、松浦(1992、1995)、立木(1996、1999)、大野(2006)等を参照。

³⁵⁰ 初版発行は、昭和3(1928)年。本論では、現代表記に改められた新版(1985～1988年出版)を使用する。

した書物で、モラロジーの全体像が把握できると考えられるからであり、後者のそれは、谷川講堂の建設時に廣池が実地に、谷川岳の大自然との関わりの中で、門人に対しても数多くの教訓を残しているため、廣池の自然観が比較的把捉しやすいからである。

廣池の提唱したモラロジーにおける中心的な主張は、「最高道德(Supreme Morality)」の理解と実行の必要性である。その最高道德の特色は、「因習的道德・普通道德(traditional or conventional morality, common morality)」と一線を画する「(宇宙根本唯一の)神(the basis of the universe, the only God)」という超越的存在と「伝統(the line of succession, ortholion)」という「過去世代」の恩人の系列を重視することである。廣池及びモラロジーの自然観の基本的な立場として、この超越的存在は、自然と同一視される場合があるので³⁵¹、そのような位置づけの超越的存在と自然と人間の関係性を探ることが、本章の中心的課題となる。

「伝統」という「過去世代」の恩人の系列と「自然」の関係に関しては、最高道德の実行面に深く関係する問題であり、「自然の法則」に従うこと、あるいは「伝統」を尊重すること等の実践的な道德実行論、あるいはそれに伴う価値論として展開される傾向があるため、本章では取り上げないことにする。本章で考察するのは、あくまでモラロジーにおいて、超越的存在と自然と人間の関係性が、どのように位置づけられ、またどのように捉えられているのか、という存在論的な問いであり、価値論的な問いではないことを明記しておきたい。

なお、価値論的な問いとの関わりでは、「自然の法則に従う」あるいは「伝統を尊重する」こと以外にも、「義務を先行する」、「自我を没却する」、「神意を実現する」、「人心を開発救済する」という「行為(方法)」、それから、その背後にある「動機(や目的)」などを問題にした新たな議論が必要なため、それについては今後の課題としておきたい。このような手順を踏む理由は、果たして廣池自身が「ヒュームの法則(Hume's law)」³⁵²あるいは「自然

³⁵¹ 廣池は、中国の『毛詩』、日本の『古事記』、仏教の大乗の諸説、西洋の汎神論、キリスト教の諸説を検討し、「神と宇宙と自然との同一なること」(廣池、1928/1985a、247頁)を前提としている。しかし、廣池は続けて「要するに、かくのごとく人間の知識を超越せる神の本質を人知によって定めんとすることは全く不可能の事業であります。」(廣池、1928/1985a、247頁)とも述べており、「神の本質」に対する人間の知識の限界についても認識している。廣池は、聖人の教説に基づいて「神の本質」を掴むという根本的な姿勢を貫いているが、この点に関しては、後ほど再び触れることにする。

³⁵² イギリスの哲学者・ヒューム(David Hume, 1711-1776)は『人間本性論』(第3篇、第1部、第1節)において、次のように述べている。「これまで出会ったあらゆる道德の体系で、私はいつも次のことに気がついた。著者はしばらくの間通常の推理の仕方論を進め、神の存在を結論として立て、あるいは人間の中の事柄について所見を述べる。すると突然、驚いたことに、「である」(is)や「でない」(is not)という命題の普通の繫辞に代わって、私が出会う命題は、どれも「べきである」(ought)や「べきでない」(ought

主義的誤謬(naturalistic fallacy)」³⁵³を犯していない、と言えるのかどうかを再検討する必要性を筆者が感じているからに他ならない。言い換えれば、理想とすべき「最高道德」、特に「過去世代」に当たる「伝統」の尊重及び、「現在世代」と「未来世代」を含めた人々の人心開発救済の実行の価値(「～すべきである」)を問うことも重要であるが、その前に存在論的な視点から超越的存在と自然と人間の関係性(「～である」)を把握する必要があると筆者は考えるからである。「最高道德」を実行する前提条件として、まず「世代間倫理」の成立条件を確認することが本章における主たる目的となる。³⁵⁴

そのような存在論的な議論を踏まえてこそ、「世代間倫理」の成立条件となる「自然」、さらには「継世代倫理」の内容が明らかになると考える。

not)という語を繫辞とするものばかりになるのである。この変化は目につかないが、きわめて重大である。この「べきである」や「べきでない」という語は、新しい関係ないし断定を表わすのだから、その関係ないし断定がはっきりと記され、説明される必要があり、同時に、この新しい関係がそれとは別の、まったく種類の異なる関係からの演繹であり得るとは、およそ考えられないと思われるのだが、いかにしてそうであり得るのか理由が挙げられる必要があるからである。」(ヒューム、1740/2012、22-23頁、傍点筆者。)この部分の記述が一般に「ヒュームの法則」と呼ばれているもので、ヒュームは、「～である(is)」という事実から即、「～すべきである(ought)」という倫理(規範)を導き出すことができないことを指摘した。³⁵³ イギリスの哲学者・ムーア(George Edward Moore, 1873-1953)は『倫理学原理(*Principia Ethica*)』(ムーア、1903/2010)において、「自然的(natural)」な事実及び「形而上学的(metaphysical)」な「超感覚的存在」をもって、「価値」や「善い(good)」とは何かを定義しようとすることの誤りを主張した。

³⁵⁴ なお、廣池は、ある部分では「ヒュームの法則」あるいは「自然主義的誤謬」を犯している、と解釈され得る記述も残している。『道德科学の論文』の「第二版の自序文」の冒頭で、廣池は、森羅万象がみな連絡していて、人類は宇宙(自然)の一部「である」という事実から、「自然の法則」に従う「べきである」という「規範」を導いているが、これが、「誤り」なのではないか、という問題提起が可能なのである。廣池の(聖人論の場合、この「自然の法則」に従う(「原因」)先に、人類の「進化」(安心・平和・幸福)という「結果」があるとされるが、廣池が「進化」に「価値」を見出した理由も併せ含めて、この「自然主義的誤謬」の問題を考えなければならないであろう。しかし、この点だけをもって、廣池の主張(「最高道德」実行の価値や必要性を説くこと)自体を退けるのではなく、ヒュームが言うように、「いかにしてそうであり得るのか理由が挙げられ」ているか否かを、廣池が遺した理論と実践の総体において検討することが重要であろう。

その関連で、立木(1996)や伊東(2013b)は、20世紀から21世紀の動向(「地球環境問題」や、自然主義的倫理、自然主義的哲学等)を念頭に置いて、自然との関わりから倫理・道徳を導き出すことに意義を見出すことが可能だとする立場を取っている。つまり、廣池は「自然主義的誤謬」の問題を回避できているのではないか、という立場である。一方、水野(2008)は、廣池の学問論の基礎に「自然科学主義」があり、自然的事実から人間や社会の原理を導き出そうとした点において、反省点があると指摘している。(水野は、廣池が諸科学の中で「自然科学」を最重要視したとしているが、その点に筆者としては疑問が残る。)ただ、他方、廣池の「自然的事実を公平に認識しようとする姿勢」(水野、2008、93頁)に関連して、「信仰や神秘主義の世界に起こりがちな恣意性を排除しようとする点は、大いに価値あることと評価すべき」(水野、2008、93-94頁)であると述べていることを付け加えておきたい。ここに挙げた三者に共通する問題意識は、「(自然)科学的事実から、倫理・道徳の必要性を説けるのかどうか、ということである。特に廣池の場合「最高道德」が問題になり、その価値や必要性を世間に問うたのであったが、「自然主義的誤謬」の問題の検討は、モラロジーの存立基盤を問い直すことにつながる重要な議論であると言える。この点で1つだけ論点を補足しておく、モラロジーにおいて「神<本体>」と人間をつなぐ役割を果たすのが「伝統(ortholion)」の存在であることに鑑みると、「ヒュームの法則」あるいは「自然主義的誤謬」を回避する役割を果たすのも「伝統」であると言える可能性が出てくる。これは現時点での仮説として、今後、「伝統の原理」と「世代間倫理」、「継世代倫理」、「自然の権利」の問題と合わせて検討していきたい。

第2節 モラロジーから捉えた「世代間倫理」と「継世代倫理」

廣池は、我々人類が、これまで連綿と永続してきた宇宙自然(「神<本体>」としての超越的存在)、あるいは「伝統」という「過去世代」の恩人の系列から、多大な恩恵³⁵⁵を継承してきたという事実を認め、当時の最先端の科学と学問の見地も踏まえて、それらの恩恵に報いることが人類進化の法則であると主張した。そのための具体的な方法として、世界の諸聖人(特にソクラテス、イエス・キリスト、釈迦、孔子)及び日本の天照大神を祖とする歴代天皇の事蹟研究と自身の体験をも踏まえ、「過去」の道徳的恩恵に対する感謝、その精神から生じる自発的な道徳行為である「伝統尊重」、そして積極的に「未来」へと希望をつなぐ「人心開発救済」という利他的行為に、人間としての生きる道を見出そうとしたのであった。

そして、廣池は自身のライフワークの集大成として、その道を歩んだ者(個人・家・企業・国家等)自身が、未来に向かって持続可能な「進化」を期待できる(個人・家・企業・国家等の生存・発達、運命の改善)未来志向型の学問として、モラロジーを世に問うたのであった。

言うまでもなく「世代間倫理」は、「地球環境問題」の解決策を探る過程で形成された環境倫理学の1つの主張であり、「未来世代」に対する「現在世代」の責任や義務、愛や思いやり、共感等を対象とする倫理である。これまでの環境倫理学は、人間だけでなく、生物の種、生態系、景観などにも生存の権利があるので、勝手にそれらを否定してはならないという「自然の生存権」の問題、「現在世代」は、「未来世代」の生存可能性に対して責任があるとする「世代間倫理」の問題、地球の生態系は開いた宇宙ではなくて閉じた世界であるとする「地球全体主義」の問題という、3つの視点から展開されてきた。³⁵⁶

本論では、これまで分離的に語られることが多かった「自然の生存権」と「世代間倫理」との間に接続点を積極的に見出し、「世代間倫理」の成立条件・基礎³⁵⁷として、「過去」か

³⁵⁵ この点に関連して、廣池は、「恩恵」という視点のみならず、「借財」という視点も重視していることに注意が必要である。

³⁵⁶ 加藤(1991)、vi頁。

³⁵⁷ この「基礎」という表現は、哲学者の小林道憲の言葉を参考にした。小林は、環境考古学者であり環境文明学者の安田喜憲との対論で「環境倫理とか世代間倫理とかいろいろ言われます。将来世代に美しい森を残そうともよく言われます。この環境倫理の基礎を『すべては繋がっている』という世界観に求めねばならないだろう。」(小林・安田、2003、154頁)と述べ、その世界観の内容を、「私と自然、動物、植物、

らの自然の継承という側面を浮き彫りにすることを意図している。³⁵⁸さらに自然と人間の共時的な関係性のみならず、通時的な関係性をも重視するということである。第2章で取り上げた伊東俊太郎の言葉を借りれば、「自然と人間との『根源的紐帯』」³⁵⁹観の通時的な展開を考える、ということになり、最終的には「世代間倫理」から「継世代倫理」への展開を考察することになる。

ここで本題の「世代間倫理」の前提となる疑問に立ち戻りたい。それは、果たして、我々「現在世代」の人類は「過去(世代)」からの恩恵を受け取ってきた事実を認識あるいは自覚し、それに報いるような生き方をしてきたであろうか、という疑問である。廣池は自らの生きた時代情勢に鑑み、忘恩に陥りやすい人類社会の現状を重く受け止め、そのことに対して警鐘を鳴らし続けたのであった。そのように恩恵享受の認識がないために恩返し³⁶⁰ができない原因を、廣池は「利己主義」、「個人主義」、「民主主義」といった近代の思想的風潮に求めたのであった。本論も、このような廣池の問題意識を共有している。

では、廣池の生きた時代(1866生-1938没)に最も深刻であった地球規模での危機³⁶¹は何であったのかというと、まず挙げられるのは「戦争」であろう。廣池は、人類が進むべき道として提唱したのは、その戦争の対極にある「平和」であり、生涯、平和への志向性を持ち続けた。³⁶²本論では、廣池の展開したモラロジーの基調となっている「安心」、「平和」、「幸福」という概念に着目する。廣池自身が世界に問うたのは、主として人間社会における「不安」、「不和」、「不幸」の解消への道であった。

物質、宇宙—それらすべてが繋がっているという考え方です。」(小林・安田、2003、154頁)と補足している。筆者も、ここにあげた問題意識を共有する立場にある(本論の第1章第5節をも参照)。

³⁵⁸ 第1章で確認したように「世代間倫理」は、未だ存在しない未来の人々の生存権を対象とするため、そもそも「現在世代」と「未来世代」の間には相互性・互恵性がなく、倫理として成立するのか、という疑問が提示されている。これに対する反対意見として、例えば加藤は「バトンタッチの相互性—通時的相互性」(加藤、1991、218頁)を指摘している。彼は、過去から受け取った「緑の地球」を「過去世代」にそのまま返すのではなく、「未来世代」に送るという形での「世代間倫理」の成立を主張している。ただし、この主張には欠点もある。それは、「過去(世代)」から受け取った「緑の地球」つまり自然と「現在世代」の人間の関係性が明示されておらず、「緑の地球」つまり自然を「未来世代」へ送るということの意味づけが弱く、その必要性も見えてこない、という点である。それに対して、廣池及びモラロジーの自然観は、自然と人間の通時的な関係性を考察する手がかりとなる。

³⁵⁹ 伊東(1999)、106-111頁。

³⁶⁰ あるいは、「未来世代」への「恩送り」。

³⁶¹ 廣池は「世界永遠の平和の問題」に加え、「労働問題その他人類の危機を含むところの諸問題」に関して、その「根本的解決法」を各国の最高識者と面会して議論する、という構想を持っていた(廣池、1928/1986a、序107頁)。

³⁶² この点に関しては、廣池が「モラロジーは世界永遠の平和の実現の基礎を成すところの一つの専門学であって、しこうして本書はその専門書であるということが出来るのであります。故に、本書中に一々平和の字句はなくとも、全篇みな世界永遠の平和実現の方法を述べたものであります。」(廣池、1928/1986a、序120頁)と述べていることから明らかである。

廣池が当時の社会・国際情勢に鑑み、『道徳科学の論文』(1928年初版発行、第1巻第9章上・下)において識者に具体的に訴えたのは、「人類の平和及び幸福享受の方法に関する現代人の思想の誤謬」³⁶³と、「労働問題・小作争議・国家的公共事業・社会事業もしくは慈善事業に対する貴族・富豪・資本家ならびに地主の方針及び方法の誤謬」³⁶⁴という問題であった。廣池は、それらの誤謬を道徳的方法で正さない限り、人類の安心・平和・幸福は実現しないと考えたのである。

しかしながら、本論及び本章で中心的に取り上げるのは、ここで示されているような人間社会内だけの不和ではなく、人間と自然の間の不和³⁶⁵である。その代表的事例が、現代の人類が直面している共通課題の「地球環境問題」であり、本論では、その解決への道を探る手がかりとして、廣池及びモラロジーの思想(ここでは自然観³⁶⁶)に注目することになる。この視点から、超越的存在と自然と人間の関係性を踏まえることによって「世代間倫理」の成立条件と「継世代倫理」への展開を考察したい。

もちろん、廣池の生きた時代には、地球規模での環境問題がまだ深刻化していなかったため、「地球環境問題」に関する廣池による直接の発言や提言は見られない。しかし、廣池及びモラロジーの自然観とその現代的意義を再考すれば、環境問題を解決するための「世代間倫理」や「継世代倫理」への接点を見出すことができると考えるのである。その際に鍵となるのは、超越的存在と自然と人間の関係性であるが、次節以降でモラロジーにおけるそれらの概念の相互関係を明らかにしたい。

ここで1点のみ補足しておけば、本章で、現代では主として科学の研究対象である自然と、宗教や信仰の領域にある超越的存在とを学問的に分離しなかった廣池及びモラロジーの自然観を積極的に評価していることである。その理由は、科学と宗教の対話という道が、「地球環境問題」の解決に必要であると考えからである。自然(地球環境)をめぐる科学的な分析と、自然(超越的存在)への畏敬の念が重なり合うところに、「希望」のある地球と人類の未来が拓けるのではないだろうか。

いま述べたことは、現時点では倫理的な理想論の域から脱していない恐れもあるが、こ

³⁶³ 廣池(1928/1987)、4頁。

³⁶⁴ 廣池(1928/1987)、7頁。

³⁶⁵ ここでいう不和とは、人間の側から自然(山川・草木・海、その他の動・植・鉱物)の側への一方的な破壊や支配、という現実を指す。

³⁶⁶ 本章では、「地球環境問題」を出発点とするため、具体的な草や花や木のような自然(森羅万象)に対する廣池の思想(考え方)や態度において見受けられる自然観、端的には一般的な意味における自然に対する仁や慈悲といった側面に焦点を当てる。

の点に関しては、本章の終わりで、「深遠の信仰は科学と合す」という格言を残した廣池の道德論との関連で再び触れることにしたい。

第3節 廣池千九郎の事跡と思想に見る自然観とその現代的意義

本節では、モラロジーの提唱者である廣池千九郎の自然観に焦点を当てた先行研究を取り上げ、廣池の自然観の現代的意義について考察するわけであるが、前述したように、廣池の事跡と思想の両面からのアプローチを試みる。特に事跡面では「谷川講堂建設時のエピソード」に見る廣池の自然観を、思想面では『道德科学の論文』に散見される自然観を超越的存在と自然と人間の関係性の視点から考察する。³⁶⁷

(1) 廣池千九郎の自然観と現代の自然観・環境思想・自然科学との接点

第2節でも触れたように、廣池の展開したモラロジーにおける倫理・道德思想や道德実行論は、主に人間の精神作用と行為をその対象としたものであった。しかしながら、それと同時にあるいはそれ以上に、モラロジーの思想を貫くものとして、自然と人間の関係、さらに超越的存在と自然と人間の関係が大きな位置を占めていることにも注目しなければならない。

例えば、廣池は、『道德科学の論文』第3緒言の「第二条 将来モラロジー研究所において引き続き研究を必要とする諸項目の大要」³⁶⁸において、冒頭の3項目でその関連の研究に言及し、後進への課題としている。その3つの項目名は、「(1)生物及び人間の生命の連絡に関する研究」、「(2)自然力の人間に及ぼす影響と一般生物に及ぼす影響との比較に関する研究」、「(3)自然力と人間の道德との関係の研究」である。³⁶⁹

その要請に応え、これらの課題を継承した研究としては、例えば、目黒章布(1983)、松

³⁶⁷ 序章でも触れたように、本論では「自然」を「天地間におのずから存在する山川・草木・海などに加え、そこに生きる人間と動物などを含めた森羅万象の総称」という意味で用いている。ここでもこの定義を念頭に廣池及びモラロジーの自然観を検討するが、今後の課題としては、研究対象とする「自然」の定義の範囲を広げていきたいとも考えている。他にも「自然」には、「おのずからそうになっているさま(じねん)」、「おのずからなる生成・展開によって成りいであつた状態」、「人の力では予測できないこと」などといった意味がある。さらに、里山に代表されるような人間が内在した「二次的自然(humanized nature)」(尾関[ほか]編著、2005、60-61頁)にも注意を向ける必要がある。本章でも部分的にはあるが、谷川講堂の建設のエピソードにおいて、そのような「二次的自然」に触れることになる。

³⁶⁸ 廣池(1928/1986a)、序 129頁。

³⁶⁹ 廣池(1928/1986a)、序 131頁。

浦勝次郎(1992、1995、2000a、2000b)、立木教夫(1996、1999)、大野正英(2006)、伊東俊太郎(2010、2011)、岩佐信道(2011、2013)らの論文・論考が挙げられる。例えば立木は「廣池は、一九二〇年代に、洋の東西にかかわらず、人類がすでにとらえてきた『生きた自然』という考え方の存在を指摘し、それを現代的に再構築する必要を示唆したのである」³⁷⁰と言及したうえで、「今や一九九〇年代後半に入って、この問題は、まさに人類の生存を左右する深刻な問題を契機として、真剣に取り組まれることとなったのである。」³⁷¹と述べ、廣池の自然観の現代的意義を主張している。³⁷²また大野も、廣池の「生命の連絡」に関する研究を取り上げつつ、その「自然観は、現代のエコロジー(生態学)とその基本的認識を同じにしていると言ってよい」³⁷³と述べ、現代の学問(生態学)との関連性に言及している。伊東は、「他人事の関係」では環境問題を解決できないと主張し、「我々は明らかに自然の一部」であり、「自然は長い進化によって繋がっている我々の兄弟」であるという立場を明らかにしたうえで、「こういう立場が確立したときに環境問題に対する態度が変わってくる。科学の見方も違ってくる。人間の生き方も変わってくる。人間の自然に対する態度が変わってくる。そのことによって二十一世紀の新しい自然と人間との関係が樹立される」と主張する。さらに、「人間と自然を一体化して捉える廣池博士のこの自然観、倫理観は大きな意味をもっている」ので、「このような見方から廣池博士のいうモラロジーを捉えなおしていくことが非常に大切なのではないか」と述べている³⁷⁴が、特にこの部分は、廣池の自然観の現代的意義を考えるうえで重要な指摘であろう。これらの研究から浮かびあがる廣池の自然観(あるいは倫理観)の特徴の1つは、「人間と自然を一体化して捉える」ことにあると言って良いだろう。さらに「廣池博士がなぜこのように『自然』を特に重要視したのかということが、もっと追及されてよい」し、「その自然観の中身を今日的状況において再吟味してみることも必要」³⁷⁵であるという伊東の主張は、まさしく廣池の自然観を研究することの現代的意義を明らかにした名言である。このように廣池の自然観には、現代の環境思想やエコロジー論に通ずる部分が多分に含まれており、現代の「地球環境問題」を考えるうえで非常に有益な視点を読み取ることができるのである。

さらに、現代で注目されている自然科学、あるいは自然観との関連で考えれば、廣池の

³⁷⁰ 立木(1996)、135頁。

³⁷¹ 立木(1996)、135頁。

³⁷² ここでの「人類の生存を左右する深刻な問題」とは、「地球環境問題」を指す。

³⁷³ 大野(2006)、235頁。

³⁷⁴ 伊東俊(2010)、39頁。

³⁷⁵ 伊東(2011)、29頁。

自然観には、地球が生物と相互に関係し合い環境を作り上げていることを、「巨大な生命体」として捉えるイギリスの科学者ラヴロック(James Lovelock)の「ガイア理論(Gaia theory)」³⁷⁶や、自然を「自分で自分をつくっていく、新しい秩序をつくり出してゆき、分化し、多様化していく」³⁷⁷ものと捉える、「創発自己組織系(the emerging self-organizing system)」としての自然という見方³⁷⁸とも共通する視点があり、その意味で科学的な普遍性を持ち得るし、また、現代的意義を見て取ることも可能だろう。³⁷⁹後で具体的に見ていくように廣池の自然観は、東洋(日本)の文化的影響が色濃く見られる一方で、現代の自然科学及び自然観からも再評価できる、普遍的な思想的パラダイムを内包していると考えられる。³⁸⁰

(2)事跡から見る廣池の自然観に関する先行研究

まず欠端(1991)は、生存競争の渦中にあった青年期の廣池の反自然的な生き方から、中年期から最晩年期までの「自然的な生き方」への転換の様子を緻密に描き出している。そのような最晩年期における廣池の「自然的な生き方」を象徴する出来事として、昭和10(1935)年の道徳科学専攻塾開設時のエピソードが引き合いにだされている。³⁸¹そしてこのエピソードから、「広池は、生命あるものは人間のみならず植物も動物もこれを非常に大

³⁷⁶ ラヴロック(1979/1984、1988/1989、1991/2003、2006)。

³⁷⁷ 伊東(2008)、ヨコ組 30 頁。

³⁷⁸ カウフマン(1995/2008)、ヤンツ(1980/1986)など。

³⁷⁹ これに関連して、金(2017)は、廣池が重視した「宇宙自然の法則」という概念の現代的意味を、環境問題における自己組織化の世界観との対比において、詳細に検討しており、本論の主張とも符合するところが多い。金は、廣池の思想における、宇宙自然の「進化」という面と、自然と人間の「調和」あるいは「共生」という面を高く評価している。しかし一方で、「自然と人間がどのように共に生きるべきか」という点には課題が残されていると述べる(金、ヨコ組、36 頁)。この点には筆者も基本的に同意するところであるが、廣池が言う「宇宙自然の法則」に従うことを、「最高道徳」の実行と捉えることが可能なら、その「最高道徳」の内容を検討すれば、自然と人間の共生の具体的な在り方が浮かび上がる可能性が高いと考える。本論では、後ほど廣池の事跡を検討することによって、自然と人間、さらに超越的存在との「共生」の在り方を考察する。

³⁸⁰ これらに加えて、現代から見て時代はやや遡るが、「神即自然(Deus seu Natura)」という概念で知られる 17 世紀のオランダの哲学者スピノザの思想と、その系譜に連なるノルウェーの哲学者アルネ・ネス(Arne Naess, 1912-2009)らの思想が、廣池の思想(自然観)とどのように関わるのかという問題については、今後の検討課題としておきたい。比較にあたっては、スピノザの主著『エチカ —倫理学』(スピノザ、1677/2011a、1677/2011b)や、同じくネスの主著『ディープ・エコロジーとは何か —エコロジー・共同体・ライフスタイル』(Naess, 1989/1990)等を中心に検討する必要があるだろう。

³⁸¹ このエピソードは、後ほど見る谷川講堂建設時の廣池の事跡にも通じるため、内容を説明しておきたい。廣池はまず、施設の中心を定めた。その時に選ばれたのは、敷地を覆う森の中で最も年輪を重ねた大木であった。その大木の根元に神壇を設け、その前に大講堂が配置され、外部から訪れる人は、その大講堂に向かって続く桜並木に誘導されるように工夫されていた(欠端、1991、31 頁)。このように、その土地で最も大きな木の根元に神壇を建てるという発想は、翌昭和 11(1936)年の秋からはじまる谷川講堂建設時にも踏襲されている。この廣池の発想と「継世代倫理」との関連については、後ほど詳しく検討する。

切にした」³⁸²、「広池は常に人間と自然界の生命とが調和を保って成長して行くよう配慮した」³⁸³、「広池の自然的な生き方とは、自然の中に生まれて来た人間が、極力自然と調和して生きようとするものである」³⁸⁴などの廣池の自然的な生き方に注目している。³⁸⁵

これらから浮かび上がる廣池の自然観は、谷川講堂建設時のエピソードにおいても顕著に表れているのだが、欠端自身は、谷川のエピソードを取り上げていない。それに対し、大野は「廣池博士の自然観」³⁸⁶と題した論考で、その谷川での廣池の事跡を検討するところから論を説き起こしているが、以下、『谷川温泉の由来』（1967年、広池学園出版部、以下『由来』）、『伝記 廣池千九郎』（2001年、モラロジー研究所、以下『伝記』）、『廣池千九郎の行迹 77篇』（2006年、モラロジー研究所、以下『行迹』）をもとに、谷川講堂建設時のエピソードを手がかりにして廣池の自然観を詳しく検討してみたい。

(3) 谷川講堂建設時のエピソードに見る廣池の自然観

まず、『由来』では、自然物の生命保護に対する廣池の深い配慮をうかがい知ることができる。

「なぜこの木の根を切った。この木の根は生きておるぞ。土台は死んでおるぞ。なぜお前は生き物を大事にせんのか」と言っ、うんとしかられたことがあります。なぜ生き物を大事にせんのかという、そういうものの考え方が博士を貫いている。³⁸⁷

これは木と木の間を建てる際、土台を作るために根を切った門人に対して、廣池が語った言葉であり、廣池の自然観を表現する際にしばしば引用されるエピソードである。例えば『行迹』の中で大野は、「この言葉が示すように、廣池博士の思想には、万物を愛し、

³⁸² 欠端(1991)、31頁。

³⁸³ 欠端(1991)、31頁。

³⁸⁴ 欠端(1991)、31頁。

³⁸⁵ なお、引用文中に現代表記の「広池」が散見され、本論で使用している「廣池」と統一されていない印象を与えるが、引用に際しては原文を尊重し、「広池」の表記を変更しない方針を取りたい。以下、同様。

³⁸⁶ 大野(2006)。

³⁸⁷ モラロジー研究所出版部編(1967)、126頁。

育てていく精神が一貫して流れています。人間が生活していくためには、やむをえず生き物を犠牲にしなければならないが、その犠牲は最小限にとどめ、どこまでも生き物を大事にするという生命本位の心が、博士の精神でした。」³⁸⁸と述べ、この言葉から「万物生成化育」あるいは「生命本位」という廣池の思想を読み取っている。

ここでは、廣池の「生き物」という言葉が印象的である。廣池の自然観は、抽象的で形而上学的な生命保護の思想ではなく、目の前で生きている「生き物」への愛や慈悲の精神に支えられているのだ。このような視点から、廣池の神(本体)観や伝統観を、有機的な生命論の視点から包括的に捉え直せば、現代的な課題である「地球環境問題」や環境危機の克服のために社会制度変革へと結実していく役割を担う環境思想論にも示唆を与えることになると思う。

また廣池は、そのような自然の尊重が人間の尊重にもつながると考えている。

目的は家を建てることかもしれないけれども、そのために生き物を犠牲にすることは最小限にして、生き物を大事にしなければいかんということが、人間を尊重していくということに通じていくと思いますね。(中略)どんなことをやる時でも人格本位、生命本位です。³⁸⁹

これも門人の回顧であるが、「生命本位」に加えて、人間の尊重や「人格本位」という要素も含まれている点に留意する必要がある。次節で詳しく見るように、廣池とモラロジーの思想では、自然、人間、そして超越的存在の相互関係性の中核に据えられているのである。

『由来』からの以下の引用は、学術論文に宿る生命に言及している点で興味を引く。

何か『道徳科学の論文』の根本を流れている天地自然の法則だとか、人類進化の法則だとかいったことが、鷺津さんのような具体的なお話を伺っていると、何となしに非常に生き生きとしたものとして感じられてきますね。³⁹⁰

³⁸⁸ 大野(2006)、234頁。

³⁸⁹ モラロジー研究所出版部編(1967)、131頁。

³⁹⁰ モラロジー研究所出版部編(1967)、134頁。

これは廣池の思想(『道徳科学の論文』)が事跡(谷川講堂建設時のエピソード)において具現化されていることを示唆する重要な指摘であるが、あくまでも一個人の主観的な感想ではあるため、「『道徳科学の論文』の根本を流れている天地自然の法則」の具体的な内容を理解するには、立木(1999)の論文などを参考に、より緻密な論考が必要になるだろう。つまり、廣池の言う「自然の法則」の概念構造の多様性と重層性を踏まえたうえでないと、厳密な意味で廣池の思想から事跡への架橋が成立し得るかどうかは確定できないということである。³⁹¹

続いて、『伝記』には神壇建設のエピソードが収載されている。

千九郎は、専攻塾建設の場合と同様に、まずいちばん大きな山桜の木がある所に麗澤教育の中心となるべき神壇をつくった。そのほかの建設計画は、木と木の間

に建物をつくるというものであった。³⁹²

「山桜の木」という自然物を意識して「神壇」を建てるという発想は、「継世代倫理」の観点からも注目に値する。これは、自然と超越的存在の間にある種の親和性を見出そうとする廣池の特徴的な自然観・宗教観であり、それと同時に、「いちばん大きな」木がある場所を選んだという点も非常に興味深い。木の大きさは樹齢の長さを示すものであり、そのような木の存在自体が、その場所の永続性、すなわち過去から時間的にも空間的にも安定的に存在してきたことの証しであると考えたのではなかろうか。そのような自然の場が過去から連綿として永続してきたという事実を認識することによって、未来に向けての「希望」が生まれ、その土地がこれからも安定的に存在することを帰納的に予感させるのである。これはまさに、自然を介して過去と未来をつなぐ「継世代倫理」的発想の1つであると考えられる。

廣池は、超越的存在を前提として、自然と人間双方の生成化育における有機的関連性を認めているのである。

³⁹¹ ここでは、思想から事跡への架橋に焦点を当てたが、逆に事跡から思想への架橋という視点も考えられる。その意味では、例えば欠端(1991)の論文を手がかりに、青年期から中年期頃の廣池の事跡が、『道徳科学の論文』において示されている廣池の自然観にどのような影響を与えたのかを検討することもできよう。このような思想側から事跡側へ、事跡側から思想側へ、といった両方向からのアプローチは、今後、思想と事跡の相関関係を研究するうえでの有効な手段になると考える。

³⁹² モラロジー研究所編(2001)、662頁。

千九郎は、「ものが育つのを妨害することは、神に対する罪悪である。教育でも、その人のよき個性、天性を神の心に合致するように伸ばして育てることが人間尊重の心であり、神の心である」と教えている。千九郎は、物の育つ姿を楽しんだ。木や花そのものが好きだというよりも、生命のあるものは一木一草に至るまで大切にするという慈しみの心からであった。³⁹³

この部分は、『道徳科学の論文』で言及される「神に対する罪(sin)」の説明を想起させる。³⁹⁴その中には草木に対する罪もあり、例えば、路傍の花を折り棄てることは sin に当たる、というのが廣池の見解であるが、これに関しては後ほど詳しく検討したい。ここでは、物が育つということ、生命を大切にということ、そして自然を慈しむといったことが、廣池の自然観の中核をなす生命倫理観であることを確認しておきたい。

次の引用も、超越的存在と自然と人間の関係性を考えるうえで示唆的である。

千九郎は言下に「ほんとうに人を助けたいという神に通じる人間の真心が一木一草の中に入っていなかったら、人を助ける霊地にはならない。不純なものがちょっとあってもいかん」と言ったという。³⁹⁵

これは、温泉買収の交渉や建物建設の陣頭指揮を自らとったときの廣池の言葉である。自然(一木一草)に超越的存在に通じる「人間の真心」を入れるのは、自然を通していまの人間の精神を継承させ、その自然に接する後代の人間にその精神を伝達させるためだと言っているわけである。このような自然と超越的存在を媒介しての倫理思想の通時的継承という発想には、「継世代倫理」を成立させるうえでの重要な要素が含まれていると言えよう。

(4)思想から見る廣池の自然観に関する先行研究

廣池の自然観に関する思想的研究としては、先にも挙げた、目黒章布(1983)、松浦勝次郎(1992、1995、2000a、2000b)や立木教夫(1996、1999)、大野正英(2006)、伊東俊太郎

³⁹³ モラロジー研究所編(2001)、662頁。

³⁹⁴ 廣池(1928/1985b)、191-194頁。

³⁹⁵ モラロジー研究所編(2001)、663頁。

(2010、2011)、岩佐信道(2011、2013)らの論文・論考が参考になる。

中でも目黒の論文「広池博士の自然観」³⁹⁶は、この研究分野で、廣池の「自然観」を包括的に浮き彫りにしたものとしては先駆的である。目黒は、『道徳科学の論文』の「第二版の自序文」の冒頭部分にある「相互扶助の原理」が「広池の自然観の実質的な中心概念となっている」³⁹⁷と指摘し、現代の「生物社会学」の視点から、「今日のように自然破壊の問題が起きていなかった昭和の初期に、かかる生態学的原点を広池博士が強調していたということは一つの驚きでもあるが、以上のような点からいっても、相互扶助の原理は今日においても立派に通用する現代性を有しているといえるであろう。」³⁹⁸と述べている。このような廣池の自然観の現代的意義に注目したのが、岩佐信道の「相互依存のネットワークの中で生きる人間のモラルとしての最高道徳」³⁹⁹と「相互依存のネットワーク、地球システム倫理としての最高道徳」⁴⁰⁰である。岩佐もまた、「第二版の自序文」の冒頭部分に着目し、相互扶助の原理(相互依存のネットワーク)の現代的意義を考察しようとしている。後者の論文では、「廣池が、『宇宙自然の法則』、『天地の公道』に従うとして示した最高道徳の原理は、最も徹底した意味での地球システム倫理の具体的展開といえる」⁴⁰¹と述べ、「最高道徳」を「地球システム倫理」という側面から再解釈・再評価している。

(4) 『道徳科学の論文』に見る廣池の自然観

上の事跡面に基づいた廣池の自然観の考察の部分でも触れたが、「神に対する罪(sin)」という視点から、廣池の自然観を検討しておきたい。『道徳科学の論文』の第14章第11項第2節「人類に対する人心救済の重大なる使命」⁴⁰²には、犯罪(crime)と宗教的罪(sin)の違いについて次のような説明がある。

自分が過食して胃を害したとか、過労して健康を害したとか、大声を發して隣人を驚かしたとか、みだりに路傍の花を折り棄てたとかいうごときことは、何らの

³⁹⁶ 目黒(1983)。

³⁹⁷ 目黒(1983)、51頁。

³⁹⁸ 目黒(1983)、59頁。

³⁹⁹ 岩佐(2011)。

⁴⁰⁰ 岩佐(2013)。

⁴⁰¹ 岩佐(2013)、ヨコ組 37頁。

⁴⁰² 廣池(1928/1985b)、191-194頁。

犯罪とも考えておらなかったのであります。しかるに、これがみなクライムには該当せずとも、シンには該当するのであります。(傍点筆者)⁴⁰³

ここでは「みだりに路傍の花を折り棄て」ることが、「神」に対する罪に当たる、とされている。廣池は、自然と超越的存在の連関という視点から、自然(花)を害する行為は、法律上の犯罪(クライム)には該当しないが、「神」という超越的存在に対する罪(シン)には該当すると言っているわけである。⁴⁰⁴

さらに罪という悪行だけでなく、愛のような、極めて人間的な善事においても、自然は人間の意識や行動の対象となる。

個人に対してその精神を救済もしくはその物質的生活を救助するときことは、神及び聖人の大慈悲心に合する善事であります。神及び聖人の教えは草木に至るまでこれを愛する原則なれば、いやしくも最高道德の実行においてはいかなるものをも救助すべきであります。(傍点筆者)⁴⁰⁵

この傍点部分の記述も、やはり超越的存在と自然の連関を考察するうえで極めて重要な指摘であるが、問題は「聖人(ソクラテス、イエス・キリスト、釈迦、孔子)」の「教え」において「草木に至るまでこれを愛する」ことが原則であったかどうかである。このことは、伊東(2010、2011)が「自然」を「精神革命」において残された問題だと指摘したことを想起させる。伊東は、「精神革命」の特色が人間の「精神」の救済にあったとし、直接的に自然が彼ら精神的指導者の考察の対象になっていなかったと主張する。⁴⁰⁶廣池は、「草木に至るまでこれを愛する」ことを「(神及び)聖人」の慈悲の深さの比喩として述べているのか、それとも具体的な原典を念頭に置いているのか、この一文だけでは判断しがたい。

407

403 廣池(1928/1985b)、192頁。

404 もっとも、自然保護思想の進んだ現代社会においては、法律上の犯罪にも抵触する可能性がある。廣池はここから「神の心」に基づく「人心救済」の価値の偉大なることを説くに至るが、その点についての考察は、「人心開発」及び「人心救済」という「道德」の実行論の詳細な議論が必要になるため、他の機会に譲ることにしたい。

405 廣池(1928/1986b)、109頁。

406 伊東俊(2010)、37頁。

407 この関連で、仮に仏教を例に考えれば、大乘仏教を重視した廣池が、その特色である「草木国土悉皆成仏」の思想(自然観)に触れていたことは推察されるが、その点に関しても実証的研究が必要である。

しかし、廣池は「生物を殺さず、仁草木に及ぶ」⁴⁰⁸という格言を設け、人間以外の動植物に対する「仁」や「慈悲」という精神を「最高道徳実行上の注意条件」の1つとして挙げているのは疑いのない事実である。

今日慈悲の根拠に立つところの最高道徳においては、家業・職務もしくは学術研究のごとき、人間の生活上、万やむを得ざることを除きては、みだりに動物を殺すということを是認せぬのであります。⁴⁰⁹

最高道徳にては、その慈悲は草木にまで及び、みだりにこれを伐採せず、且つ戯れに草木の芽を摘み取るなど無益のことをなさず、常にこれを擁護する精神を有せねばならぬのであります。⁴¹⁰

『道徳科学の論文』の中では、この引用文が最もよく自然(動物を含む)に対する仁や慈悲の精神を表明したもので、先駆的な環境保護思想の記述と受け取っても良いだろう。しかも、単に倫理思想の範囲内にとどまらず、(最高)道徳の実行論として主張されている点は注目すべきである。本論では、基本的に「倫理」を問題にする立場を取っているが、その実行可能性(feasibility)を考え、実践を伴う「道徳」の領域への展開も見据えているため、その点については本章の末尾で再び触れることにしたい。

廣池の自然観の根底には、「人間と自然を一体化して捉える」とした伊東の見解に加え、超越的存在と自然と人間の相互関連性を前提とする思想があることが明らかになった。また、「みだりに路傍の花を折り棄て」るなどの自然破壊は、当時の法律上の罪(クライム)に該当せずとも、「神」という超越的存在に対する罪(シン)に該当するもので、その意味でより重篤な有害事象なのである。

さらに以下では節を改めて、「世代間倫理」の成立条件としての永続してきた自然という

また、ここで廣池の言う「聖人」が誰を指すのかも定かではない。さらに言えば、廣池の場合、ここでの「聖人」に「(現神としての)天照大神」が含まれている可能性も残されている。そうなれば、例えば『古事記』や『日本書紀』における自然観を、廣池が想定していたとも考えられる。この問題の探求に関しては、引き続き今後の課題としておくと、議論の手がかりとして、「精神革命」と環境変動の関わりについて議論されている、石・安田・湯浅(2013)の中の「【精神革命と宗教・哲学】気候変動がもたらした釈迦とキリストの出現」(91-100頁)を挙げておきたい。

⁴⁰⁸ 廣池(1928/1986b)、360-361頁。

⁴⁰⁹ 廣池(1928/1986b)、360-361頁。

⁴¹⁰ 廣池(1928/1986b)、361頁。

視点を中心に据え、廣池の思想の集大成である『道徳科学の論文』における、超越的存在と自然と人間の関係性を考察するべきであろう。⁴¹¹

第4節 『道徳科学の論文』に見る超越的存在と自然と人間の関係性

本節では、廣池の倫理・道徳思想における超越的存在と自然と人間の関係性に着目したい。その文字資料は『道徳科学の論文』であるが、特に『新版 道徳科学の論文』の「第二版の自序文」から「第三緒言」までの記述(3人の博士の序文を除く)が中心となる。その理由は、その部分に『道徳科学の論文』の全体像が集約的に記されているからである。ただし、必要に応じて『道徳科学の論文』の他の部分の記述をも参照する。

(1)宇宙と森羅万象と人間

目黒(1983)や岩佐(2011、2013)も、第2版の自序文の記述には着目しているが、それはここで廣池が「森羅万象」を含めた宇宙論を披瀝しているからである。

天地剖判して宇宙現出し、森羅万象この間に存在して、いわゆる宇宙の現象を成すに至れるは、偶然にして然ることは出来ないのである。必ずやその原理もしくは法則ありてここに至れるものである。故に宇宙間に産出してこの間に生存するところのわれわれ人間としては、この宇宙自然の法則に従わねばならぬことは明らかであります。この故に聖人はこの宇宙自然の法則を天地の公道とも称せられたのである。すなわち、いわゆる「公の道」という名のごとくに、何人も必ず遵守せねばならぬ道であるのです。さればこれに従うものは進化し、これに反する

⁴¹¹ それには、廣池の神観、伝統観の研究も併せて必要となるが、これについては今後の検討課題とする。廣池の「神」概念についての補足資料としては、以下を挙げておきたい。「この宇宙根本唯一の神と称せらるるものは、哲学的にいえば、すなわちリアリティ(Reality<本体>)であります。しかるにこのリアリティの代わりにサブスタンス(Substance<実体>)という語を用いても差し支えないものと考えられますが、いま本書においてはリアリティを宇宙根本唯一の神の義に慣用することにいたしました。且つ日本語にてはリアリティを本体もしくは実在と訳し得べきも、日本語としては本体というほうが神の観念を表現するに適するように感ぜらるるが故に、いま本書においてはすべて宇宙根本唯一の神を『本体』と名付けておきました。なおこの本体及び実体なる語は、ともに本書においては、現象に対立してその原動力たるものを表すために使用する語と定めておきました。」(廣池、1928/1985a、226頁。)

一方、廣池の言う「伝統(the succession or the line of succession, ortholinion)」とは、「神<本体>及び聖人より直接にその精神を受け継ぎておるところの一つの系列の総称」を指す。詳しくは、廣池(1928/1985a)、260-264頁を参照。

ものは退化すと教えられ、しこうして諸聖人躬親らこれを実行して、われわれに御示しくださったのであります。(傍点筆者)⁴¹²

前半の傍点を施した「天地剖判して宇宙現出し、森羅万象この間に存在して、いわゆる宇宙の現象を成すに至れる」という記述は、『古事記』の宇宙論を髣髴させるが、ここで注目されるのは、「現象」という表現である。この関連で廣池は、「宇宙の現象を本体の作用とみることが出来る」⁴¹³という立場を取っている。⁴¹⁴

さらに、この「現象」との関連で興味深いのは、廣池において「人間」もまた「現象」として捉えられていることで、「私ども人間は、既述のごとくに、この宇宙の自然界に発生したる現象の一つであって、この自然界の支配を受けて生存・発達もしくは変化を遂ぐるのであります。」⁴¹⁵と述べられている。ここでは宇宙と自然と人間の関係性が簡潔に描き出されているにすぎないが、『道徳科学の論文』の第3章、第4章、第7章、第8章にも見られるように、廣池はそれが諸科学の原理にも一致するものだと考えている。⁴¹⁶廣池は、それらを「聖人の教説と実行」に加えて、「最高道徳実行の原理の基礎」をなす学問的原理だとしている。⁴¹⁷

次に後半の「宇宙間に産出してこの間に生存するところのわれわれ人間」という部分についてであるが、これは、例えば自然科学の研究成果や哲学の「宇宙における人間の地位」(シェーラー)の議論にもあるように、問題なく受け入れられる人間観であろう。⁴¹⁸

さらに、廣池は聖人と「神」という超越的存在の関係について、「すべての聖人は、みな

⁴¹² 廣池(1928/1986a)、序1-2頁。

⁴¹³ 廣池(1928/1985a)、123頁。

⁴¹⁴ 廣池の神(本体)論は、カントにおける「物自体(Ding an sich)」と「現象(Erscheinung)」の概念を想起させる(「我々はこれによって現象の認識に達し得るだけであって、決して物自体を認識し得るものではない」、カント、1785/1976、151頁、傍点原文)。下程勇吉はカントの認識論を踏まえて「人間の認識はつねに感性能力に制約せられ、存在自体には及ばず、その現象性を超え得ない。物自体はあらゆる意味で我々の認識の外にある。」(下程、1946、135頁、旧漢字は新漢字に改めた)と述べている。しかしながら、以下で見るとおり、神の存在や本質を合理的に知る方法として、「聖人の教説と実行」をその理論的拠り所とした点で、廣池はカントと異なる独創的な立場に立っていたと言える。

⁴¹⁵ 廣池(1928/1985a)、170頁。

⁴¹⁶ これらの章で取り上げられている主な諸科学を列挙すれば、哲学・宗教学・宇宙論・人類学・生物学・進化論・地球環境学(自然界と人類との関係)・遺伝学・生理学・心理学・人種(改良)学・環境改良学・土俗学・考古学・法制史・犯罪学・骨相学・社会学・倫理学・歴史学などである。現代的には、時代遅れのものや問題点を含むものも含まれるため、注意は必要だが、これだけ幅広い学際的な視野は注目に値する。

⁴¹⁷ 廣池(1928/1985a)、170頁。

⁴¹⁸ しかしながら、そのあとの「道徳」の実行論への架橋に関する記述(「...人間としては、この宇宙自然の法則に従わねばならぬことは明らかであります」)は、「自然主義的誤謬」の問題との関連でさらに慎重な議論が必要であろう。

神を信じてその神意に同化し、親しくその神意のとおりを實行すると申しておるのです。さればわれわれ人間は直接に神に接したることはなけれど、神の存在と性質とを合理的に知ることを得るのです。」⁴¹⁹と述べている。これは神の認識論についての言及で、人間は「聖人」を通して「神」という超越的存在とその性質を合理的に知ることができるというわけである。

廣池の言う「神」は、哲学上の語で言えば「本体(reality)」としての「神」であるが、下程勇吉も指摘するように、これは宗教とモラロジーを区別するうえで重要である。「聖人」と「神」の関係について、廣池は、キリスト教のイエス・キリストの受肉説のように、「宇宙根本唯一の神」が「現神」として現れるという神から人間への「肉化説」を退け、「現神」から「宇宙根本唯一の神」の認識へと至る「昇華説」を取っている。⁴²⁰つまり、超越的存在を認知する手段として、一般の人類は、「聖人」つまり「現神」がいなければ、「本体」の「神」の存在と、その性質を知ることができなかつた、というのが廣池の主張である。つまり、人間は神的な人格を備えた「聖人」という媒介者を通じて、「神」という超越的存在につながるができるのである。その意味で、「聖人」の存在は重要である。

廣池は、このような聖人の教説が、人類の歴史上、通時的に現代まで伝わってきたと考え、そこに「伝統の原理」の成立を見る。聖人の教説は概して、仏教やキリスト教などのような「宗教」や「信仰」という形で継承されてきたと言えるが、モラロジーでは、それらの教説・教訓に一貫する統一原理を「最高道徳」として学問的・科学的に捉えようとするわけである。つまり、そこでは宗教と科学の両面が尊重されているわけだが、筆者は、この点にこそ、「地球環境問題」の解決の糸口を見出せると考えるのである。地球環境(自然)の問題を科学的・合理的に観察し、分析するだけでなく、そのような科学的な学問的範疇では捉えきれない宗教的、文化的、人間的感情や意識、たとえば「自然」に対する畏敬の念の醸成も必要ではないかと考える。

(2) 諸聖人の倫理・道徳思想と諸科学の関係性

廣池は、さらに聖人の教説と科学の関係をめぐって「世界諸聖人の真の教説はことごとく現代における自然科学の原理に一致」し、「この両者は人類の生存・発達・安心及び幸福

⁴¹⁹ 廣池(1928/1986a)、序 5-6 頁。

⁴²⁰ 廣池(1928/1985a)、228-239 頁、下程(2005)、124 頁。

の原理」に合致すると主張する。⁴²¹さらに、「精神科学及び諸主義」が「聖人の教え」と「自然科学の結論」に反することが多いとも指摘している⁴²²ことから、「聖人の教説」と「自然科学」をより重視している態度がうかがわれる。

そのような廣池の『道德科学の論文』の全体構造を簡潔に示したのが次の一節である。

モラロジーの最初の著書たる本書第十二章においては世界四聖人の真精神と真事跡とを記し、第十三章においては万世一系の日本国体成立の真原因を述べ、これによりもってモラロジーの本質の淵源を明らかにし、次に第一章より第十一章において現代の科学的知識を総合し、その一貫せる原理により、もって世界諸聖人の教説・教訓及び実行の合理性を説明し、次に第十四章及び第十五章においてモラロジーに関する原理・歴史及び内容等、すべてその本質を開示して大方の識者の判断を俟てり。⁴²³

廣池が提唱したモラロジーの全貌が示されていると考えられるが、ここで着目すべきは、章立ての順序とは逆に、はじめに聖人研究(12章)と万世一系の日本国体成立の真原因に関する研究(13章)への言及があり、続けて第1章から第11章をもって「現代の科学的知識を総合し、その一貫せる原理により、もって世界諸聖人の教説・教訓及び実行の合理性」を「説明」するもの、と位置づけた点である。つまり、そもそも廣池における「モラロジー研究」の端緒(出発点)は、「世界諸聖人の教説・教訓及び実行の合理性」の探求にあったのであり、自然科学をはじめとした諸科学の知見から得られる客観的事実の集積にあったのではない、ということである。むしろ、廣池が展開したモラロジーにおいて、諸科学の知見は、聖人の教説・教訓・道德実行の合理性を説明するための学問的装置であったと言えなくもない。

しかしながらその一方で、科学と聖人の倫理・道德思想の軽重を天秤にかけるのは早計であろう。というのも、後でも触れるように、宗教的側面から「神の心」を表現したのが諸聖人であり、学問的側面から「自然の法則」を説いたのが「諸科学」である、という廣池ならではの言説の在り方からすると、廣池自身が、諸聖人と諸科学のどちらにより重点

⁴²¹ 廣池(1928/1986a)、序 85 頁。

⁴²² 廣池(1928/1986a)、序 85 頁。

⁴²³ 廣池(1928/1986a)、序 88-89 頁。

を置いていたかを一概に断定することはできないからである。上で見たとおり、「最高道徳実行の原理の基礎」は、「聖人の教説と実行」と諸科学の原理の両面に存するのである。

(3)人類の超越的存在を認める能力

第2緒言第5条で廣池は「すべての生物はただ物質をもって養育されるものでありますが、その中につきてひとり人間のみは神を認むる能力を有し<第一卷第六章第二項第六節参照>、祖先以来の経験に基づき、諸聖人の教説を理解することを得るのであります。」⁴²⁴と述べている。ここでは、「人間」の超越的存在(「神」)を認めることができる能力にまず言及され、その後で諸聖人の教説も理解できると述べられている。一見すると、先ほどの「聖人」から超越的存在(「神」)へという「昇華説」とは逆方向の流れを指摘しているように思えるが、これは人類学や宗教学(あるいは宗教現象学)等の立場から人間の認識論を時系列的に見た陳述であろう。すなわち、人類が「神を認むる能力」を獲得したのは、「聖人の教説」が登場するよりも前であったということである。⁴²⁵ここでは人間が単に人知を越えた存在としての神を「認める」という行為のことであり、上で見たような「本体(reality)」に至るような神の本質論まで踏み込んでいない、とも解釈できる。「聖人」を経由しないと、人間はそのような真の「神の本質」を知ることはできない、というのが廣池の立場である。

この部分で廣池が主張しているのは、他の生物を凌駕する人間の「精神」面での優位性であり、それを象徴する特徴が「神を認むる能力」なのである。廣池は「元来、この人間は、天啓にては、神の創造であり且つ神の力によりて進化するものと称せられており、科学にては、自然の発生物であって進化の要素を有するものであると称せられておるのであります。」⁴²⁶と述べ、「宗教」と「科学」の両面から進化論的な議論を展開している。人間の優位性については、「すなわちいずれにしても、人間はこの宇宙間における自然の産物中、

⁴²⁴ 廣池(1928/1986a)、序 121 頁。

⁴²⁵ 人類史において、「聖人の教説」が形成されるのは、紀元前 5 世紀頃からである。それに対して、人類の「神を認むる能力」が獲得された時期を特定するのは、容易ではない。しかもその「神」を認める能力が、自然信仰を指すのか、唯一神への信仰を指すのかでも、時期は異なってくる。しかしながら、いずれにしても、時系列的に「神を認むる能力」が獲得された時期は、「聖人の教説」が形成された時期よりも前であることは確かであろう。この部分の考察は、Sharpe(1975/1986)、ミズン(1996/1998)、デネット(2006/2010)、ウィリアムズ(2002/2012)等の研究を参考にした。

⁴²⁶ 廣池(1928/1986a)、序 121 頁。

優越せる精神作用を有するものにて、絶えず創造せられ進化するものであるのです。」⁴²⁷と述べられているように、「自然」における「人間」の特異性（精神作用）から生ずるものであるとされる。⁴²⁸

次に第2緒言第6条では、「神に対する信仰」のモラロジーにおける位置づけが述べられている。すなわち「モラロジーは聖人の教説・教訓及び実行に一貫するところの学問・思想・道徳及び信仰を科学的に組織せるものなれば、その性質上おのずから神のことを述べる」⁴²⁹とあり、前述したように「聖人」と「神」の不可分の関係性が強調されており、「現神」と「宇宙根本唯一の神」の一貫性の視点で捉えることが可能である。

さらに第3緒言第2条では、「将来モラロジー研究所において引き続き研究を必要とする諸項目の概要」⁴³⁰が明示されているが、ここでも超越的存在と自然と人間の関係性に関する廣池の問題意識をうかがい知ることができる。中でも「(1)生物及び人間の生命の連絡に関する研究」、「(2)自然力の人間に及ぼす影響と一般生物に及ぼす影響との比較に関する研究」、「(3)自然力と人間の道徳との関係の研究」の3項目が廣池の学問的関心の対象であったと言えるだろう。⁴³¹

第5節 「倫理」から「道徳」へ

廣池の考える超越的存在⁴³²は、自然(「宇宙」と同一視される場合がある。宇宙の一員である人間も、その超越的存在と密接な関係にある自然界の一現象として捉えられているのが、廣池の思想の特色であり、その超越的存在の「本質」を掴むためには、超越的存在と人間の間に「聖人」という媒介者の存在が必要である、というのが廣池の一貫した主張である。

言うまでもなく、自然界の本質的に重要な現象に着眼し、現象把握に必要な有効概念を

⁴²⁷ 廣池(1928/1986a)、序 121 頁。

⁴²⁸ この後、「創造」と「進化」とは、「物質」によって人間を培養しても、その効果がないことを指摘し、「聖人の教説」すなわち「最高道徳」(つまり「神の心<宗教的には>」即「自然の法則<学問的には>」)の必要性を説くに至る(廣池、1928/1986a、序 121-122 頁)。

⁴²⁹ 廣池(1928/1986a)、序 124 頁。

⁴³⁰ 廣池(1928/1986a)、序 129 頁。

⁴³¹ 他にも、遺伝学や進化論、聖人研究、(「神」の一部である)人間の肉体と道徳・信仰の関係、またはその価値を問題にする項目もあるが、本章では超越的存在と自然と人間の関係性、すなわち事実関係を対象としているため、価値や行為の問題をも並行して取り扱っているそれらの項目については今後の検討課題としておきたい。

⁴³² 廣池自身の言葉では、「神<本体>」がこれに相当する。

確立し、現象を支配する法則を発見するのが自然科学であるので、自然と人間の関係性に関しては、自然科学の知見から両者の関係性を見出すことはある程度まで可能である。しかしながら、超越的存在と人間の関係性に関しては、自然科学の範疇を越えるものとなる。そこで、モラロジーにおいては「聖人」の存在が大きな役割を果たすことになるのだが、廣池の自然観を理解しようとする、自然と超越的存在の関係、さらに聖人の教説・教訓・実行との関連性に触れないわけにはいかなくなるのだ。

超越的存在と自然と人間の関係性を明らかにするうえで、自然・社会・人文諸科学から得た当時の総合的知見と、聖人の教説・教訓・実行に一貫する統一原理とを学問的に統合しようとした点は、廣池のモラロジー研究の1つの大きな成果であり特色であると考えられる。

「地球環境問題」を自然科学だけの見地から解決しようとする試みに限界が見えはじめている現代において、廣池及びモラロジーの自然観は、総合人間学的見地から1つの方向性を提示しているとは言えないだろうか。つまり、「科学」の倫理化と「宗教」の脱ドグマ化を目指す両者の対話こそが、「地球環境問題」に一石を投じることになるという考え方である。その意味で廣池自身が残した格言の1つ「深遠の信仰は科学と合す」⁴³³は、「継世代倫理」の在り方やこれからの未来社会に対して、そして「継世代的道德共同体」を創設する際の倫理的・道德的基軸として、大きな意味を持つてくるのではないだろうか。⁴³⁴

最後に「倫理(ethics)」を補完するものとして「道德(moral)」の必要性に言及したい。そもそも「倫理」とは何かと言えば、まず「人として守り行うべき道」、「善悪・正邪の判断において普遍的な基準となるもの」であり、時として「道德」や「モラル」と同義と捉えられることがある。⁴³⁵最初に「人として守り行うべき道」という意味が見えるが、後で倫理学者の和辻哲郎の説でも見るように、「人(として)」の部分が「倫」であり、「道」が「理」の意味の反映と考えて良いだろう。次に、「善悪・正邪の判断において普遍的な基準となるもの」という意味であるが、前半の「善悪・正邪の判断」と後半の「普遍的な基準」という2つの点が重要であろう。

「倫理」という語は、「倫」と「理」に分離できる。和辻によれば、「倫」は中国語で「な

⁴³³ 廣池(1928/1986b)、397-398頁。

⁴³⁴ 今後は、『論文』第1章以降の記述における超越的存在と自然と人間の関係性、さらに「自然の法則」に従うという「最高道德」の実行の視点から、廣池及びモラロジーの自然観の研究を総合的に進めていきたい。それらの研究をもとに、「最高道德」の実行が、「地球環境問題」解決のうえで、人類共通の具体的指針になり得るのかどうかを検討しようと思う。

⁴³⁵ 『大辞泉』(第2版)、「倫理」の項目より。

かま」を指し、そこから派生して、「人間共同態の存在根柢たる秩序或は道」⁴³⁶を意味する。一方、「理」は、「ことわり」や「すじ道」を意味する。つまり、「倫」に備わっている「道」の意義が「理」によって強調されるのが「倫理」であり、「倫」と同様に「人間共同態の存在根柢たる道義」を意味するのである。⁴³⁷

和辻は、上で見た一般的な「倫理」の意味に加えて、「人間(じんかん)」と「共同態」及び「存在根柢」という概念を見出しているのである。「人間の学としての倫理学」とも呼ばれる和辻の倫理学は、「人と人之間」や「間柄」、あるいはここでの「人間共同態」を支える「存在根柢」としての「秩序あるいは道」を探求することをその目的とするわけだが、和辻の時間軸を見ると、その「倫理」の対象範囲が基本的に同時代の「人間共同態」に限定されていることを見落としてはならない。それに対し、本論では、「世代間倫理」と「継世代倫理」の時間軸を「過去世代」と「未来世代」へと延長し、さらにその倫理の対象範囲を人間以外の生物や自然にまで拡大したことは既に述べたとおりである。⁴³⁸

さらに、前述の倫理の定義で見たとおり、「倫理」は、「道徳」や「モラル」と同義に捉えられることもあるので、一般的にはその区別が曖昧な場合がある。しかしながら、本論では、実際的で具体的な「行為」が含まれるか否かという点を重視して、「倫理」と「道徳」を区別する立場を取りたい。実際、以下の引用文に見るように「行為」は「道徳」に不可欠な構成要素であると言えよう。

人々が、善悪をわきまえて正しい行為をなすために、守り従わねばならない規範の総体。外面的・物理的強制を伴う法律と異なり、自発的に正しい行為へと促す内面的原理として働く。(傍点筆者)⁴³⁹

人のふみ行うべき道。ある社会で、その成員の社会に対する、あるいは成員相互間の行為の善悪を判断する基準として、一般に承認される規範の総体。法律のような外面的強制力を伴うものでなく、個人の内面的な原理。(傍点筆者)⁴⁴⁰

⁴³⁶ 和辻(1934)、8頁。

⁴³⁷ 和辻(1934)、8-9頁。

⁴³⁸ この関連で、和辻(及び西田幾多郎)の自然・環境思想の今日的意義を、現代の環境思想との関連において比較環境思想的観点から考察した、松岡(2013)の研究がある。同研究は、本論の第3章で取り上げた「京都学派」の思想の現代的展開を考えるうえでも、大きな意味を持つものと考えている。

⁴³⁹ 『大辞泉』(第2版)、「道徳」の項目より。

⁴⁴⁰ 『広辞苑』(第6版)、「道徳」の項目より。

本論では、体系化された「倫理」の「理」つまり「ことわり」や「すじ道」という側面に着目し、「世代間倫理」及び「継世代倫理」を考察してきたが、廣池の事跡でも見たように、それを後世へと効果的に伝えるには、認知だけではなく、感情や情動に基づいた行為が加わる必要があるであろう。「世代間倫理」や「継世代倫理」を単に倫理的な枠組みの中だけにとどめず、いかにしたら実践的な「行為」を伴う道德の次元へと高めることができるかが最大の課題となろう。

そこで本章を終えるにあたり、「継世代倫理」の実効性・有効性をさらに深く考察するために、最近注目を集めている「道德」研究を参照しつつ、「継世代道德(the transgenerational moral)」の具体的内容に言及しておきたい。

本論でこれまで考察してきた「倫理」の内容は、どちらかと言えば、思想的、あるいは認知的な領域内に収まる傾向にあったが、「道德」を考える場合は、認知だけではなく、感情や情動、あるいは本能に基づく行為も積極的に考慮に入れなければならないであろう。これは、心理学的に言えば、そのコントロールが難しい無意識という要素も考察しなければならないことを意味する。感情や情動は、理性である程度までコントロールできる面もあるが、意識だけで制御されない部分も認められるからである。⁴⁴¹

さらに、近年では道德(moral)や道德性(morality)の起源について、盛んに議論がなされているが、そこでは、認知(cognition)のみならず、感情(feeling)や意志(will)が道德・道德性の形成に大きな影響を与えることが明らかになってきている。ギリシア哲学で言われるような人間精神の3要素の存在、すなわち人間存在が知・情・意によって成り立っていることが、人類学や生物学といった科学の知見からも裏付けられるようになってきているのである。⁴⁴²また、道德性を構成する重要な要素である他者性や利他性については、最近の脳科学研究の進展によって、「ミラーニューロン(mirror neuron)」や「共感脳(the empathic brain)」といった脳の働きが明らかにされている点も見逃せない。⁴⁴³

⁴⁴¹ 例えば、2002年にノーベル経済学賞を受賞した認知心理学者のダニエル・カーネマン(Daniel Kahneman)は、人間の「思考モード」を、直感的で早い思考「システム1」と、論理的で遅い思考「システム2」に区別し、「システム1」の特徴について「自分のほうからコントロールしている感覚は一切ない。」(カーネマン、2011/2014a、41頁)と述べている。カーネマンによれば、我々の日常の意志決定は「早い思考(システム1)」と「遅い思考(システム2)」の相互作用によって行われるとされるが、筆者もその見解に同意するところである(カーネマン、2011/2014a、2011/2014b)。後述するように、人間存在は「知」の契機のみならず、「情」や「意」という契機とともに全人的に成り立っていると考えられる。

⁴⁴² ハイト(2012/2014)、ボーム(2012/2014)、伊東(2013b)、Tomasello(2016)など。

⁴⁴³ Keysers(2011)。

その意味では、本論の第3章で考察した下程勇吉の人間存在論を構成する「現実性の原理」を援用することで、「世代間倫理」と「継世代倫理」から「継世代道徳」への移行の必要性に対する理解もさらに深まるのではなかろうか。つまり、第3章で重視した知性的で理性的な「実存性の原理」や宗教的な「超越性の原理」のみではなく、動物的・感情的な次元である「現実性の原理」を併せてこそ、より現実的で実用的な意味での「道徳」の在り方が探求できるのではないかと考えるのだ。

さらに、同じく本論で取り上げた廣池千九郎の道徳論では、人間に備わる「自己保存の本能」という動物的な側面は道徳でも不道徳でもないという立場が取られるているが⁴⁴⁴、その一方で、「道徳的本能」⁴⁴⁵あるいは「本能的道徳」⁴⁴⁶という言葉が使用されている点は注目に値する。例えば、廣池が遺伝学に着目し、そのような学問的視座から道徳性の形成を考察していたことから考えると⁴⁴⁷、そこには、道徳的本能が、継世代的にどのように継承されていくのかという問題に対する廣池の視点を垣間見ることができる。しかしながら、廣池の道徳論では、「精神作用(心使い)」に重きが置かれ、ややもすれば理知的にその精神作用を改める方向に議論が進められてしまう傾向にあるという点は、併せて指摘しておかねばならないだろう。

上記のような視点に基づいて筆者は、特に「地球環境問題」の視点から、「継世代道徳」を次のように考えたいと思っている。

まず両者を継世代的に考察するには、過去に目を向けて、「道徳」と「環境」という視点から、人類の歴史を振り返ることが必要となる。「道徳」については、上で紹介したとおり、道徳の起源(moral origins)を明らかにしたり、人間の道徳性の変遷を自然史的な視点から辿ったりする研究がある。また「環境」についても、「環境史(an environmental history)」や「環境文明史(an environmental history of civilization)」などの分野における研究がある。しかしながら、現在のところ「環境道徳(environmental moral)」⁴⁴⁸の歴史の変遷を辿ろうとするような、いわば「環境道徳史(a history of environmental moral)」研究なる

⁴⁴⁴ 廣池(1928/1986a)、序 30 頁。

⁴⁴⁵ 廣池(1928/1986a)、序 2 頁、廣池(1928/1988)、75 頁など。

⁴⁴⁶ 廣池(1928/1988)、70 頁。

⁴⁴⁷ 廣池(1928/1986a)、150-244 頁。

⁴⁴⁸ 「環境道徳(environmental moral)」という言葉は既に使用されている(亀山、2005、関、2017 など)。例えば亀山(2005)では、個人の信念や、各国・各地域によって異なる個性的なものとして、普遍性を目指す「環境倫理」と相互補完的な関係において捉えられている(37-38 頁)。

ものは、管見の限り、学問領域として明確に確立されていない。⁴⁴⁹本論の第2章はそのような視点に近いわけだが、そこではあくまで比較文明学の視点から自然と人間の関係に焦点を当て「地球環境問題」の歴史的意味を捉え直したに過ぎず、いまだ「環境道徳」の実質、原理、内容そのものを論ずるまでには至っていない点は断っておきたい。

したがって、ここでは、過去から現在につながる「環境道徳」の歴史を学ぶこと、つまり「学習する」という行為を「継世代道徳」実行上の一環として位置づけることを提案したい。その意味からすれば、既存の環境教育学や環境学習論と手を組むことが可能だと思われるが、本論では、より継代的な視点を強調しておきたい。⁴⁵⁰そのうえで、共時的に森林や海などにおけるフィールドワーク(学習や体験)を進めていくことが望ましいと考える。⁴⁵¹

⁴⁴⁹ この関連で、「環境倫理(environmental ethics)」については、環境史・環境倫理思想史の世界的権威であるナッシュ(Roderick Frazier Nash)によって既にその歴史的研究が行われている(Nash, 1989)。

⁴⁵⁰ 例えば、「持続可能な開発のための教育(Education for Sustainable Development: ESD)」では、持続可能性や将来性といった、「未来」志向的な要素が前面に出やすい傾向にあるが、本論で述べてきたような「過去」の人類史における、自然と人間の関係性の変遷を教育内容に反映して、継代的に展開することは可能であろう。環境教育や環境学習、ESDについては、五島[ほか]編著(2010)、西井[ほか]編著(2012)、谷口・川口(2015、2016)、田中[ほか]編著(2016)、佐藤[ほか]編著(2017)などを参照。

⁴⁵¹ さらに、未来に目を向けてみれば、地球や「未来世代」の人類が危機に瀕している場面を想像したり、そのような創作動画を鑑賞したり、地球や人類の滅亡に関連する小説や文学作品その他を読んだりすることで、未来の地球や人類に対して「ミラーニューロン」や「共感脳」が働くことが期待されるのかどうか。また、「現在世代」の人類は、そのような感情や情動を伴って具体的な利他的行為に進むことができるのかどうか。実証的効果については今後の自然科学的研究に委ねるしかないが、そのような問題提起をしておきたい。

終章 現代文明の行方と「継世代的道德共同体」創設の必要性

本論では、近代文明の特徴として「個人主義(individualism)」と「民主主義(democratism)」という2つの主義に注目し、両主義には一定の利点があることを認める立場を取りつつも、現代文明においては、同時にその限界も見据えなければ解決できない問題が浮上していることを指摘した。その両主義に共通する共時的(synchronic)で、同時代的(contemporary)な思想的パラダイムの限界とともに、それを補うための通時的(diachronic)、世代間的(intergenerational)、継世代的(transgenerational)視点の重要性を本論では一貫して主張してきた。

特に、「地球環境問題(global environmental problem)」を契機として発展してきた環境倫理学(environmental ethics)において「世代間倫理(intergenerational ethics)」が台頭してきたことを受けて、この新しい倫理思想に焦点を当てることにした。

第1章では、まず「世代間倫理」概念が近代科学思想と密接な関係にあることから、その思想的源泉を西洋近代科学文明に特徴的な「科学革命」まで遡って考察した。科学の力は、人間の生活を飛躍的に豊かにしたが、その反面において、自然を支配し、破壊してきたわけであり、その意味で、「科学革命」の功罪両面を踏まえておくことは現代文明に生きる我々にとって重要である。闇雲に科学を全否定しては、高度に発達した科学の恩恵に浴している人々の個々の暮らしや社会システムそのものを否定することにもなりかねない。重要なのは、科学を有効利用しつつ、科学の倫理・道徳性を追求しながら、科学万能主義を漸次に改めていく道筋を選ぶことであるのではないだろうか。

また、「世代間倫理」については、元来、「地球環境問題」を契機に提唱された概念とは言え、そこにとどまらず、その応用範囲が極めて広範囲に及ぶことも指摘しておきたい。例えば、人口問題、人口減少社会、教育、労働、年金、高齢者ケア、家・地域・コミュニティ・企業・国家の盛衰、歴史認識の問題等、これらはすべて、「現在世代」のみならず、「未来世代」の人類に関わる問題である。その全てにおいて、「世代間倫理」、そして「継世代的倫理」の在り方が問われなければならないと考える。

しかしながら、その一方で「世代間倫理」に対する疑念もあり、いま存在している「現在世代」と、いまだ誕生していない「未来世代」の間には、互惠性や相互性がないため、「世代間倫理」は、そもそも「倫理」として成立し得ないのではないか、という指摘がなされているのも事実である(第1章第4節)。これについては、例えば、日本語の「恩」と

いう概念を手がかりに、過去から継承してきた恩恵を、いまは亡き世代に直接返せないため、次の世代へ継承的に返す、という思想(「恩送り」)によって「世代間の互惠性欠如」の問題を解消する方向性を参照した。さらにその発想を発展させた「継代的な自然と人間の一体感(transgenerational sense of unity between nature and human)」あるいは「継代的な自然と人間の連帯(transgenerational solidarity between nature and human)」という概念を導入し、過去から永続してきた自然を継承し、「現在世代」から「未来世代」へ贈与するという考え方の重要性も提唱した。この「継承」と「贈与」を、徳倫理学における徳目として新たに追加して、徳倫理学を再構築することが、現代文明においては大きな意味を持つと考える。さらにこれを哲学的あるいは社会学的見地から捉え直し、「世代間倫理」の成立根拠として、共同体主義(communitarianism)や共同体論との関連で、共時的・同時代的な共同体のみならず、「継代的道徳共同体(the transgenerational moral community)」を創設する意義を提示したい。

第1章の第6節において指摘した、①「継代的な自然と人間の一体感(連帯)(transgenerational sense of unity[solidarity] between nature and human)」、②「過去」の人類史と「過去世代」から継承したものに対する理解と共感、③過去からの「継承」と未来への「贈与」の視点を念頭に、第2章から第4章にかけては、従来の「世代間倫理」論では見落とされがちであったマクロ的な比較文明学の視点とミクロ的な人間学の視点、そしてミクロとマクロ両次元が含まれたモラロジーの視点を導入して、「世代間倫理(intergenerational ethics)」概念を問い直し、「継代倫理(the transgenerational ethics)」へと再構築する道を考察した。

第2章では、比較文明学の視点から、自然と人間の関係性に焦点を当てて、「世代間倫理」概念を人類史において位置づけようと試みた。その際、東西の文明を公平な視点から俯瞰的に捉えた伊東俊太郎の人類史における5大革命論、すなわち「人類革命」、「農業革命」、「都市革命」、「精神革命」、「科学革命」を軸とし、現代文明が志向すべき第6の転換点である「環境革命」論との関連で、「世代間倫理」から「継代倫理」への転換の必要性を考察した。5大革命論からすれば、環境問題の萌芽は、既に「農業革命」期や「都市革命」期にあったと言えるが、「科学革命」期以降の地球規模での環境問題と比べると、小規模かつ地域限定的なものであった。その意味で、人類史における「自然と人間の関係性」を通時的に眺めると、「科学革命」を境目として、それ以前と以後では、両者の関係性が大きく変容してしまったことが分かる。「科学革命」期以降になると、自然は、人間による支

配と破壊の「対象」つまり完全な「客体」となってしまったのである。従来の「地球環境問題」あるいは「世代間倫理」でも、現在の地球規模での環境危機が指摘されているが、我々はこのようにマクロ的な視点で眺めることによって、その人類史上における問題の深刻さをより深く再認識できるわけである。つまり、過去を振り返りつつ現在の危機的な状況を相対的に自覚することが重要なのである。そのような思考の過程を踏まえてこそ、「世代間倫理」から「継世代倫理」への転換も可能になるわけであり、言い換えれば、それは「継代的な自然と人間の一体感」という感覚を取り戻すために、「継代的な自然と人間の連帯」を再構築する必要性を共有することに他ならない。

続く第3章では、同じくこれまでの「世代間倫理」研究では見落とされていたミクロ的な人間学の視点から「世代間倫理」と「継世代倫理」を考察した。同章では、人間存在を包括的・統合的な視点から捉えた下程勇吉の人間学を手がかりに、この世界(宇宙・地球・自然界)において、そもそも人間存在はどのように位置づけることができるのかを再考した。下程が提唱する「現実性の原理」、「実存性の原理」、「超越性の原理」という人間存在の基本的な構造原理に基づき、それぞれの原理と「世代間倫理」との関係性に注目した。本論で下程の人間学を取り入れたのは、人間存在を包括的・統合的に捉えようとする学問的姿勢に現代的意義が認められると考えたからである。20世紀の学問が個別化、専門化、細分化された傾向への反省から、現在では様々な分野の学問を学際的に統合する必要が叫ばれているが、下程の人間学はその先駆的な研究として、現代でも再評価に値すると考えたのである。しかしながら、その一方で、下程の人間学には、近代という時代に特徴的な課題があることを指摘しなければならない。つまり、下程の人間存在論は、個人主義的な時代状況と歩調を合わせるかのように、人間存在を個人的で共時的な視点から捉える傾向にあり、例えば自然科学の分野では、通時的な遺伝学よりも、共時的な生理学を、社会科学の分野では、通時的な歴史学よりも、共時的な社会学に軸足を置く傾向にある。それに対して本論では、現代文明における新たな人間存在論を考えるにあたり、通時的で継代的な人間存在の特徴を人間存在の基本構造として提唱する意義を主張し、それを「継代的道徳共同体」創設への1つの手がかりとしたい。また、下程の人間学には、人間存在と自然の関係性の問題がほとんど考慮されていないと言わざるを得ない。

それに対して、第4章で取り上げた廣池千九郎とモラロジーにおいては、「自然」が人間存在との関係において不可欠な存在として位置づけられている。しかも、モラロジーでは、下程の言う「超越性の原理」で登場する「神」という超越的存在が、哲学上の「本体

(reality)」として捉えられ、それが「自然」と同一視される場合もあるため、同章では、廣池の思想と事跡から浮かび上がる廣池の自然観と、その現代的意義を検討し、モラロジーの体系的著作である『道徳科学の論文』において、超越的存在と自然と人間の関係性をどのように捉えることができるのかを考察した。その関係性の把握は、「世代間倫理」の成立条件としての過去から永続的に生成してきた「自然」を存在論的に解明することを意味し、そのようなプロセスを経てこそ、「世代間倫理」から「継世代倫理」への転換が可能になるのである。また、「継世代倫理」の有効性・実効性については、特に廣池の事跡に見る自然観を手がかりに具体的に考察した。そこでは、過去から安定的に存在してきた自然に対する感謝と畏敬の念を抱きつつ、未来の人々の心の救済を見据えて、それを未来にも継承していくという意思決定を下した廣池の知恵が確認された。さらに、現代の最前線の「道徳」研究の動向を踏まえることで、「継世代道徳(the transgenerational moral)」の一端を提示した。

筆者が提唱する「継世代倫理」の理論的枠組みについては、伊東の人類史における6つの革命論や下程の人間存在論、さらに廣池及びモラロジーの自然観を取り上げることによって、その思想的枠組みの輪郭が明らかになったと考える。まず、伊東の比較文明学的研究により、自然と人間の関係性を通時的な視点から捉えることができた。下程の人間学的考察では、実存と超越がいかにつながるか、言い換えれば、人間と超越的存在の関係性の論理に注目したわけだが、自然と人間の関係性については積極的な言及が少なかった。そこで最後の超越的存在と自然と人間の関係性を「道徳」という地平で学問的に追求しようとした廣池のモラロジーを取り上げたのである。この三者の理論を参照することによって、従来の「世代間倫理」の研究には不足していた、通時的(歴史的)な視点、自然という視点、超越性という視点を補うことができたと言える。

本論では、従来の「世代間倫理」概念に内包される未来志向的で人間中心主義的な視点ではなく、「過去」、「自然」、そして「超越性」に積極的に目を向けるという「継世代倫理」の必要性を提唱したわけだが、この分野における最近の研究動向を、本論の主張と比較しながら確認しておきたい。

まず、「過去」については、フランスの哲学者・ナタリー・サルチュー＝ラジュ(Nathalie Sarthou-Lajus)が『借りの哲学(*Eloge de la dette*)』⁴⁵²の中で、「借り」という鍵概念を手がかりに、我々の生活が「借り」によって構成されているという事実を、主に哲学的・社

⁴⁵² サルチュー＝ラジュ(2012/2014)。

会学的な視点から考察している。この「借り」概念は、本論で取り上げた「恩」という概念にも通じるものであるが、過去に注目するあまり「未来志向性」が希薄になる傾向があることは否めない。

次に、「未来」については、社会学者・山岸健[ほか]共編の『希望の社会学—我々は何者か、我々はどこへ行くのか』⁴⁵³や、同じく社会学者・若林幹夫の『未来の社会学』⁴⁵⁴が、未来志向型の研究(社会学)であると言えるが、「未来」だけでなく「過去」との関係性も重視する必要があることは前述したとおりである。

そのような時間軸の観点では、本論のように「過去」と「未来」の双方に目を向けた通時的な視点からの研究として、フェルナン・デュモン『記憶の未来—伝統の解体と再生』⁴⁵⁵を挙げておきたい。デュモンは、「私たちの社会が未来を前にして無力になったのだとしたら、それは私たちの社会が記憶を失ったことに原因があるのではないか。」⁴⁵⁶という問題意識を踏まえ、過去から伝わってきた「伝統」を再解釈・再構築し、「記憶」の観点から、未来を構想しようとするのだが、このような試みは「継世代倫理」を考えるうえでも重要な視点を提供していると考えられる。しかしながら、デュモンの研究では、本論で焦点を当てた「地球環境問題」や、それと関連する「自然と人間の関係性」等への言及がないため、環境問題との関連での具体的な「継世代倫理」を考えるうえでは課題が残る。⁴⁵⁷

さらに、先ほど下程の人間学の課題に言及したが、環境哲学・総合人間学を専門とする上垣崇英らによって、新たに現代的な人間学や人間存在論を構築する試みがなされている。上垣らが『現代人間学・人間存在論研究』⁴⁵⁸で提示した問題意識は、基本的に筆者も共有するものであり、ともに「近代の超克」を契機として、「過去」の歴史に目を配りつつ、新たに「未来」へ向けて現代社会、そして現代文明の進むべき道を探ろうとするものである。しかしながら、彼らの取り組みには次のような課題が残ると言わざるを得ない。特に指摘しておきたいのは、彼らの議論には、下程が言うところの「超越性の原理」の地平がほと

⁴⁵³ 山岸[ほか]共編(2013)。

⁴⁵⁴ 若林(2014)。

⁴⁵⁵ デュモン(1995/2016)。

⁴⁵⁶ デュモン(1995/2016)、48頁。

⁴⁵⁷ このように課題は残るものの、デュモンが同書で「超越性」や「スピリチュアリティ」という文言を使用している点は注目に値する(デュモン、1995/2016、115頁)。その思想が本論で取り上げた下程や廣池の思想といかに関わるのかについては、今後の検討課題としておきたい。

⁴⁵⁸ 2017年9月現在、第1期第2号まで刊行されている。その第1号の特集タイトルは「われわれはいかなる時代を生きているのか」、第2号のそれは「人間をふちどることについて」である。詳しくは上垣[ほか](2016、2017)を参照。

んど見られない、ということである。神話学や宗教学などの「超越性」が関わる見地はほとんど援用されず、より実存的な社会学や哲学の知見が優位を占めているのだ。さらに、彼らが「過去」や「伝統」に言及する際、その議論が極めて抽象的である点にも注意したい。その意味では、本論で取り上げた伊東の「人類史」や、廣池の「伝統」概念では、「過去」がより具体的であるのだ。もちろん、彼らの専門分野が「環境哲学」、「環境倫理学」、「メディア論」であることから、人間学や人間存在論の研究においても、必然的に社会学や哲学に軸足が置かれる点は首肯される。しかしながら、彼らの事情とは関係なく、人間存在を包括的・統合的に捉えるには、実存在的な次元のみならず、「超越性」や「宗教性」の次元への配慮も必要であると筆者は本論で主張してきたのである。⁴⁵⁹

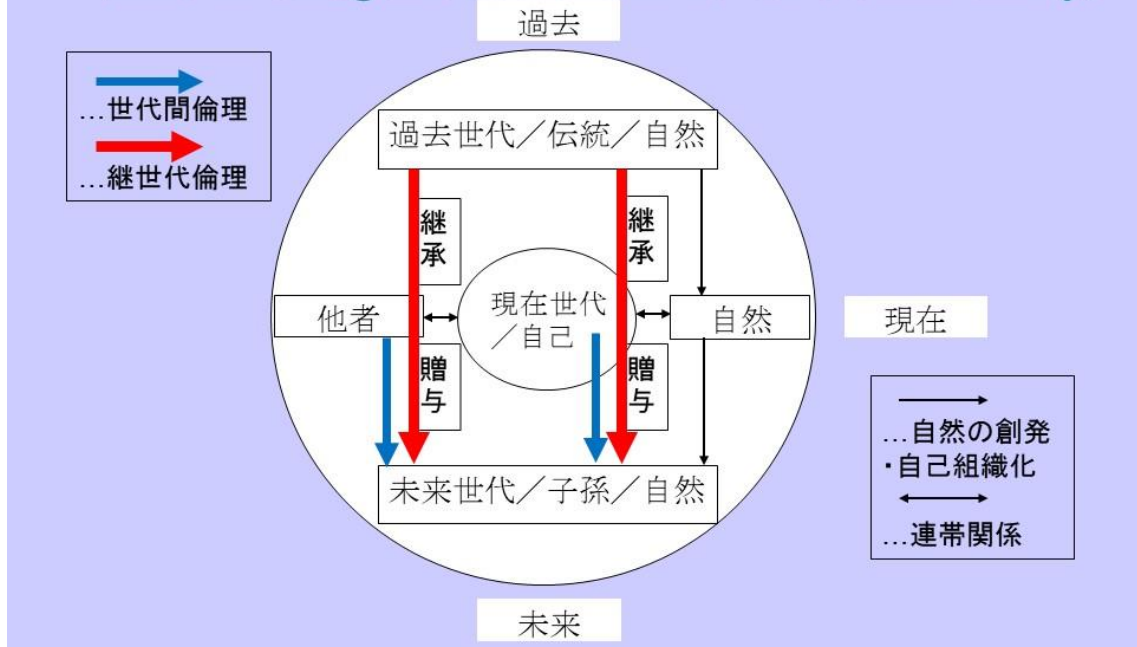
最後に、「継世代倫理」の有効性・実効性については、本論では特に廣池の谷川講堂建設時の事跡に注目し、そこに倫理理論と道德実行の接点を見ようとした。「継世代倫理」の実質化のために重要なのは、過去、現在、未来に貫かれた継世代的な視点から、自然と人間、さらに超越的存在をも併せ含めて、思考し、体感し、行為として具現化することだと考える。その意味では、単に道德を学問的に研究しただけでなく、常に自ら道德の実行を心がけ、その道德実行の効果を検証しようとした廣池の事跡は、「継世代倫理」の教育的普及と実効性を考えるうえで非常に示唆に富んでいると言える。

本論は、以上の研究成果と今後の展望をも踏まえて、「継世代倫理」を実現する場である「継世代的道德共同体(the transgenerational moral community)」を創設する必要性を提唱する。その共同体のイメージを図で表現すると以下のようなになる。⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ もちろん、彼らの研究にも、例えば本論の第1章で取り上げた柳田國男の民俗学が取り上げられており、超越性や宗教性の問題に触れられる可能性は残されている。しかし現状では、例えば、『現代人間学・人間存在論研究』の執筆者の一人である増田敬祐が柳田を引用するとき、「都市と農村」(増田、2016、106-107頁)、「自然と人間の関係」(増田、2017、221-222頁)に関する議論に限定されている点には注意が必要である。ただし、別の個所で増田が、宗教性の次元にも関わりの深い「死」という事象を、「過去」からのつながりの中で捉えようとしている(増田、2017、279頁)点は興味深く、筆者の考える死の「安定的受容」(竹中、2015、144頁)という問題意識にも深く通ずる。

⁴⁶⁰ この図の作成にあたっては、服部(2017)で示された「地球倫理の考え方」(25頁)から基本的な着想を得たが、筆者の図では「自己」のみならず、「他者」と「自然」についても、それらの過去から未来への継世代的な流れを積極的に示した。

継世代的道德共同体 (The Transgenerational Moral Community)



(この図では、まず現在時制の「現在世代/自己」を中心として、左右に共時的に存在する他者と自然を配置し、過去時制には「過去世代/伝統/自然」を、未来時制には「未来世代/子孫/自然」を配置した。青の矢印が従来の「世代間倫理」、つまり「現在世代」から「未来世代/子孫」への倫理の方向性を示す。一方、赤の矢印は、現在生きている「現在世代/自己」と「他者」を中心として、過去に位置する「過去世代/伝統/自然」からの継承の方向性と、未来に位置する「未来世代/子孫/自然」への贈与の方向性から構成されており、これが「継世代倫理」を示す。なお、現在時制における自己と他者、自己と自然の関係性を「連帯関係」と表現したが、これは倫理的には「世代内倫理(intragenerational ethics)」と呼ばれる関係である。また、「自然」自体が過去から現在を経て、未来へとつながる流れについては、「自然の創発・自己組織化」と表現した。)

ここで示した共同体とは、現在を生きる我々一人ひとりの個人のみならず、同時代の自己以外の他者、過去からつながる伝統、さらに「未来世代」、そして自然をもその構成員として排除せず、過去から現在を経て、未来へと脈々と継世的に継承・贈与されていく地球共同体(global community)と表現できるものである。そのような共同体では、宇宙や地球の歴史、各国の伝統文化、自己の祖先等について、代を^{かさね}て教育や学習、体験が進めら

れる一方、自己と時代を同じくして生存する他者、あるいは家・地域・コミュニティ・企業・国家を、それぞれ代理不可能的に尊重することが理想とされる。このような形で過去と現在への配慮が具体的になされることによって、真に未来、そして「未来世代」という子孫への倫理的・道徳的配慮が可能となるのだ。

「希望」のある未来を実現するためには、以上のようなプロセスを経て新たに創設された「継代的道徳共同体」を「未来世代」へ贈与することが求められる。それが我々「現在世代」の人類が共同で担うべき使命なのである。

参考文献一覧

和文

秋山知宏(2016)「統合学の構築に向けて —統合という言葉の意味は何か」『地球システム・倫理学会会報』No. 11、行人社、144-148 頁。

東浩紀監修(2017)『現代日本の批評 1975-2001』、講談社。

阿藤誠(2016)「世界の人口爆発再来か? —国連の新人口推計が示唆するもの(特集 世界の人口の新たな動き)」『統計』67 巻 6 号、日本統計協会、2-7 頁。

安倍晋三・首相官邸 HP(2015)「平成 27 年 8 月 14 日内閣総理大臣談話」、

http://www.kantei.go.jp/jp/97_abe/discourse/20150814danwa.html(最終閲覧日：2017 年 9 月 22 日)。

飯島寛一[ほか](2011)「企業の永続性とコーポレート・ガバナンス —企業アンケート調査を中心にして」『中央学院大学商経論叢』25 巻 2 号、中央学院大学、137-154 頁。

石弘之・安田喜憲・湯浅赳男(2013)『新版 環境と文明の世界史 —人類史 20 万年の興亡を環境史から学ぶ』、洋泉社。

伊東俊太郎(1996)「総論 現代文明と環境問題」『講座[文明と環境]14 環境倫理と環境教育』、伊東俊太郎編、朝倉書店、1-9 頁。

伊東俊太郎(1999)『一語の辞典 自然』、三省堂。

伊東俊太郎(2007)「『科学の倫理学』へ」『モラロジー研究』No. 59、モラロジー研究所、1-23 頁。

伊東俊太郎(2008)「創発自己組織系としての自然」『モラロジー研究』No. 62、モラロジー研究所、ヨコ組 1-34 頁。

伊東俊太郎(2009)『伊東俊太郎著作集 第 9 巻 比較文明史』、麗澤大学出版会。

伊東俊太郎(2010)「『精神革命』と自然の問題 —廣池千九郎の意義」『モラロジー研究』No. 65、モラロジー研究所、29-39 頁。

伊東俊太郎(2011)「『精神革命』の時代と廣池千九郎のモラロジー —残された問題としての『自然』」『二〇〇九年モラルサイエンス国際会議報告 廣池千九郎の思想と業績 —モラロジーへの世界の評価』、岩佐信道・北川治男監修、モラロジー研究所、17-29 頁。

伊東俊太郎(2013a)『新装版 比較文明 UP コレクション』、東京大学出版会。

伊東俊太郎(2013b)『変容の時代 —科学・自然・倫理・公共』、麗澤大学出版会。

- 伊東俊太郎(2016)「文明の転換期 —人類の過去と未来」『東洋学術研究』No. 176、東洋哲学研究所、114-131 頁。
- 伊東祐吏(2010)『戦後論 —日本人に戦争をした「当事者意識」はあるのか』、平凡社。
- 犬飼裕一(2016)『和辻哲郎の社会学』、八千代出版。
- 今道友信(1990)『エコエティカ』、講談社(講談社学術文庫)。
- 岩佐信道(2011)「相互依存のネットワークの中で生きる人間のモラルとしての最高道德」、
『二〇〇九年モラルサイエンス国際会議報告 廣池千九郎の思想と業績 —モラロジーへの世界の評価』、岩佐信道・北川治男監修、モラロジー研究所、329-347 頁。
- 岩佐信道(2013)「相互依存のネットワーク、地球システム倫理としての最高道德」『モラロジー研究』No. 71、モラロジー研究所、ヨコ組 21-38 頁。
- ウィリアムズ、デヴィッド・ルイス(2002/2012)『洞窟のなかの心』、港千尋訳、講談社。
- 上垣崇英[ほか](2016)『現代人間学・人間存在論研究』第 1 期第 1 号、大阪府立大学 環境哲学・人間学研究所 現代人間学・人間存在論研究部会。
- 上垣崇英[ほか](2017)『現代人間学・人間存在論研究』第 1 期第 2 号、大阪府立大学 環境哲学・人間学研究所 現代人間学・人間存在論研究部会。
- 上野千鶴子・辻元清美(2009)『世代間連帯』、岩波書店(岩波新書)。
- 内村鑑三(1908/1995)『代表的日本人』、鈴木範久訳、岩波書店(岩波文庫)。
- 梅原猛・安田喜憲(1995)『縄文文明の発見 —驚異の三内丸山遺跡』、PHP 研究所。
- 大澤真幸(2013a)『<未来>との連帯は可能である。しかし、どのような意味で』、弦書房。
- 大澤真幸(2013b)『思考術』、河出書房新社(河出ブックス)。
- 大澤真幸編著(2016)『憲法 9 条とわれらが日本 —未来世代へ手渡す』、筑摩書房。
- 大澤真幸(2016)『可能なる革命』、太田出版。
- 大野正英(2006)「廣池博士の自然観」『廣池千九郎の行迹 77 篇』、モラロジー研究所出版部編、モラロジー研究所、234-236 頁。
- 大橋良介(2013)『西田幾多郎 —本当の日本はこれからと存じます』、ミネルヴァ書房。
- 小川仁志(2015)『脱永続敗戦論 —民主主義を知らない国の未来』、朝日新聞出版。
- 小椋健二(2002)「人口爆発による水不足と食糧生産の近未来」『産業と環境』Vol. 31 No. 2、リック社、77-82 頁。
- 尾関周二[ほか]編著(2005)『環境思想キーワード』、青木書店。
- カーネマン(2011/2014a)『ファスト&スロー —あなたの意思はどのように決まるか?』上、

- 村井章子訳、早川書房(ハヤカワ・ノンフィクション文庫)。
- カーネマン(2011/2014b)『ファスト&スロー —あなたの意思はどのように決まるか?』下、村井章子訳、早川書房(ハヤカワ・ノンフィクション文庫)。
- 外務省 HP「SDGs(持続可能な開発目標) 持続可能な開発のための 2030 アジェンダ」、http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/oda/about/doukou/page23_000779.html (最終閲覧日：2017年9月22日)。
- カウフマン、スチュアート(1995/2008)『自己組織化と進化の論理 —宇宙を貫く複雑系の法則』、米沢富美子監訳、筑摩書房(ちくま学芸文庫)。
- 欠端實(1991)「自然的な生き方」『モラロジー研究』No. 33、モラロジー研究所、1-33頁。
- 加藤尚武(1991)『環境倫理学のすすめ』、丸善株式会社(丸善ライブラリー)。
- 加藤尚武(1997)『現代倫理学入門』、講談社(講談社学術文庫)。
- 加藤典洋(2015)『敗戦後論』、筑摩書房(ちくま学芸文庫)。
- 亀山純夫(2005)『環境倫理と風土 —日本の自然観の現代化の視座』、大月書店。
- 茅野良男(1969)『哲学的人間学』、塙書房。
- 河上徹太郎・竹内好著者代表(1979)『近代の超克』、富山房(富山房百科文庫)。
- カント(1785/1976)『道徳形而上学原論』、篠田英雄訳、岩波書店。
- 北川治男[ほか](2014)「下程勇吉博士の後期教育人間学的著作の紹介」『モラロジー研究』No. 73、モラロジー研究所、141-157頁。
- 木田元(1995/2000)『反哲学史』、講談社(講談社学術文庫)。
- 木田元編著(2000)『ハイデガー『存在と時間』の構築』、岩波書店(岩波現代文庫)。
- 木田元[ほか]編(2014)『縮刷版 現象学辞典』、弘文堂。
- 鬼頭秀一(1996)『自然保護を問いなおす —環境倫理とネットワーク』、筑摩書房(ちくま新書)。
- 鬼頭秀一[ほか]編(2009)『環境倫理学』、東京大学出版会。
- 金聖哲(2017)「廣池千九郎の宇宙自然の法則の現代的意味 —環境問題における自己組織化の世界観から」『モラロジー研究』No. 80、モラロジー研究所、ヨコ組 21-37頁。
- 木村敏(2005)『関係としての自己』、みすず書房。
- 九鬼周造(1935/2012)『偶然性の問題』、岩波書店(岩波文庫)。
- 九鬼周造(1939)『人間と実存』、岩波書店。
- 草野篤子[ほか](2010)『世代間交流学の創造 —無縁社会から多世代間交流型社会実現のた

- めに』、あけび書房。
- 蔵田伸雄(1995)「義務論としてのカント倫理学 —功利主義との対比」『近世哲学研究』1号、京大・近世哲学史懇話会、49-68頁。
- 蔵田伸雄(2009)「責任・未来 —世代間倫理の行方」『環境倫理学』、鬼頭秀一[ほか]編、東京大学出版会、81-91頁。
- 栗原彬編著(2015)『人間学』、世織書房。
- 栗原隆(2010)「私たちは将来の世代に責任を負うか」『現代をいきてゆくための倫理学』、ナカニシヤ出版、264-291頁。
- 経済学研究会編(1992)『近代の超克 —難波田春夫輯遺』、行人社。
- 高山岩男(1938)『哲學的人間學』、岩波書店。
- 高山岩男(1971)『哲学的人間学』、玉川大学出版部。
- 國分功一郎(2015)『近代政治哲学 —自然・主権・行政』、筑摩書房(ちくま新書)。
- 小坂国継(2003)『環境倫理学ノート —比較思想的考察』、ミネルヴァ書房。
- 小坂国継(2011)『西田哲学の基層 —宗教的自覚の論理』、岩波書店(岩波現代文庫)。
- 五島敦子[ほか]編著(2010)『未来をつくる教育 ESD —持続可能な多文化社会をめざして』、明石書店。
- 小林直樹編(2006)『シリーズ総合人間学 1 総合人間学の試み —新しい人間学に向けて』、学文社。
- 小林道憲・安田喜憲(2003)『対論 文明のころを問う』、麗澤大学出版会。
- 佐伯啓思(2003/2014)『西欧近代を問い直す』、PHP 研究所(PHP 文庫)。
- 佐伯啓思(2009/2016)『大転換 —脱成長社会へ』、中央公論新社(中公文庫)。
- 佐伯啓思(2017)『経済成長主義への訣別』、新潮社(新潮選書)。
- 酒井潔編(2002)『京都哲学撰書 第二十三卷 三宅剛一「人間存在論の哲学」』、燈影舎。
- 酒井直樹・磯前順一編(2010)『「近代の超克」と京都学派 —近代性・帝国・普遍性』、以文社。
- 佐藤真久[ほか]編著(2017)『SDGs と環境教育 —地球資源制約の視座と持続可能な開発目標のための学び』、学文社。
- サルトュー=ラジュ、ナタリー(2012/2014)『借りの哲学』、高野優監訳・小林重裕訳、太田出版。
- シェーラー、マックス(1928/2012)『宇宙における人間の地位』、亀井裕[ほか]訳、白水社。

- 下程勇吉(1942)『天道と人道 —二宮尊徳の哲學』、岩波書店。
- 下程勇吉(1944)『日本倫理を貫くもの・まこと』、小山書店。
- 下程勇吉(1946)『存在と意味』、秋田屋。
- 下程勇吉(1947)『傳統と反省』、講談社。
- 下程勇吉(1970/1991)『増補 宗教的自覚と人間形成』、広池学園出版部。
- 下程勇吉(1980)『現象学の方法とその哲学 —存在のロゴスの構造』、法律文化社。
- 下程勇吉(1996)『日本の精神的伝統』、広池学園出版部。
- 下程勇吉(2005)『廣池千九郎の人間学的研究』、モラロジー研究所。
- 品川哲彦(2007)『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。
- 柴田周二(2009)「二宮尊徳と社会福祉」『京都光華女子大学研究紀要』47号、京都光華女子大学、85-105頁。
- 白井聡(2013)『永続敗戦論 —戦後日本の核心』、太田出版。
- 新村出編(1991)『広辞苑』第4版、岩波書店。
- 新村出編(2008)『広辞苑』第6版、岩波書店。
- 菅井保(1994)「哲学的人間学の教育学への移行 —ボルノウとの関連から」『東海大学紀要 課程資格教育センター』4号、東海大学、9-1頁。
- 鈴木貞美(2015)『「近代の超克」 —その戦前・戦中・戦後』、作品社。
- 鈴木興太郎[ほか]編(2006)『世代間関係から考える公共性 公共哲学 20』、東京大学出版会。
- スピノザ(1677/2011a)『エチカ —倫理学(上)』、畠中尚志訳、岩波書店(岩波文庫)。
- スピノザ(1677/2011b)『エチカ —倫理学(下)』、畠中尚志訳、岩波書店(岩波文庫)。
- 皇紀夫(1999)「下程勇吉の教育人間学 —教育人間学の誕生と展開」『日本の教育人間学』、皇紀夫[ほか]編、玉川大学出版部、116-136頁。
- 関陽子(2017)「環境倫理学の課題 —討議倫理学の“エコロジー的転回”から」『地球システム・倫理学会 会報』No. 12、行人社、118-122頁。
- 勢力尚雅編著(2011)『科学技術の倫理学』、梓出版社。
- 高田純(2003)『環境思想を問う』、青木書店。
- 瀧川裕英[ほか](2014)『法哲学』、有斐閣。
- 瀧川裕英編(2016)『問いかける法哲学』、法律文化社。
- 竹内昭(2000)「もう一つの<世代間倫理>の試み —環境倫理学の一基本問題の考察」『法政

- 大学教養部紀要』112巻、法政大学教養部、1-24頁。
- 竹内整一(2010)『「おのずから」と「みずから」—日本思想の基層』、春秋社(増補版)。
- 竹内好(1959/1979)「近代の超克」『近代の超克』、河上徹太郎・竹内好著者代表、富山房(富山房百科文庫)、273-341頁。
- 竹田篤司(2001/2005)『物語「京都学派」—知識人たちの友情と葛藤』、中央公論新社(中公文庫)。
- 竹中信介(2014a)『三種の神器』の象徴的意味の解釈をめぐって—シンボルとしての鏡・剣・玉に備わる多義性について』『言語と文明』No. 12、麗澤大学大学院言語教育研究科、131-151頁。
- 竹中信介(2014b)「数の比較文明・比較文化論—『3』に見出される『調和』『媒介』の意味」『地球システム・倫理学会 会報』No. 9、行人社、111-115頁。
- 竹中信介(2015)「死の受容に至るまでの人間の態度に関する人間学的アプローチ—E・キューブラー・ロス女史の理論を中心に」『地球システム・倫理学会 会報』No. 10、行人社、144-148頁。
- 竹中信介(2016)「未来世代への利他性を考える—『世代間倫理』の視点から」『モラロジー研究』No. 78、モラロジー研究所、123-143頁。
- 竹原弘(2004)『人間存在論—現象学と仏教に基づく存在論の試み』、ミネルヴァ書房(Minerva21世紀ライブラリー)。
- 多田富雄(1993)『免疫の意味論』、青土社。
- 立木教夫(1996)「廣池千九郎博士がとらえた『自然の法則』—『自然』と『道徳』はいかにかかわっているか」『比較文明研究』No. 1、比較文明文化研究センター、125-137頁。
- 立木教夫(1999)「廣池千九郎博士の道徳思想の形—『自然の法則』という言葉の比較構造分析を通して—」『モラロジー研究』No. 46、モラロジー研究所、1-36頁。
- 田中治彦[ほか]編著(2016)『SDGsと開発教育—持続可能な開発目標のための学び』、学文社。
- 田中久男(2009)「CSR(企業の社会的責任)と世代間倫理」『月刊監査研究』2009年9月号(No. 425)、日本内部監査協会、70-74頁。
- 田中浩(2016)『ホップズ—リヴァイアサンの哲学者』、岩波書店(岩波新書)。
- 谷口興紀・川口将武(2015)「環境の起点としての『環境そのもの』の平面図について—『持続可能な開発のための教育(ESD)』の足元固めのために(上)」『大阪産業大学論集 自然

- 科学編』No. 125、大阪産業大学、47-65 頁。
- 谷口興紀・川口将武(2016)『『環境そのもの』の平面図の模型化について —『持続可能な開発のための教育(ESD)』の足元固めのために(下)』『大阪産業大学論集 自然科学編』No. 126、大阪産業大学、11-31 頁。
- 谷本光男(1994)「環境問題と世代間倫理」『環境思想を学ぶ人のために』、加茂茂樹・谷本光男編、世界思想社、199-216 頁。
- デネット、ダニエル・C(2006/2010)『解明される宗教 —進化論的アプローチ』、阿部文彦訳、青土社。
- デュモン、フェルナン(1995/2016)『記憶の未来 —伝統の解体と再生』、伊達聖伸訳、白水社。
- 戸川達男(2014)『遠未来の人々との絆』、東京図書出版。
- 徳永哲也(2013)『ベーシック生命・環境倫理 —「生命圏の倫理学」序説』、世界思想社。
- 徳永哲也(2015)『プラクティカル生命・環境倫理 —「生命圏の倫理学」の展開』、世界思想社。
- 中桐万里子(2011)『臨床教育と〈語り〉 —二宮尊徳の実践から』、京都大学学術出版会。
- 中村雄二郎編(1973)『思想史の方法と課題』、東京大学出版会。
- 夏目漱石(1914/1989)『こころ』、岩波書店(岩波文庫)。
- 西井麻美[ほか]編著(2012)『持続可能な開発のための教育(ESD)の理論と実践』、ミネルヴァ書房(MINERVA TEXT LIBRARY)。
- 西田幾多郎(1940)『国家理由の問題』、岩波書店。
- 西田幾多郎(2011a)『西田幾多郎の声 —手紙と日記が語るその人生』前篇、書肆心水。
- 西田幾多郎(2011b)『西田幾多郎の声 —手紙と日記が語るその人生』後篇、書肆心水。
- ヴァイツゼッカー、リヒャルト・フォン(1985/2009)「荒れ野の四十年」『言葉の力 —ヴァイツゼッカー演説集』、永井清彦編訳、岩波書店(岩波現代文庫)、1-30 頁。
- ハイト、ジョナサン(2012/2014)『社会はなぜ左と右に分かれるのか —対立を超えるための道徳心理学』、高橋洋訳、紀伊國屋書店。
- 橋本富太郎(2016)『廣池千九郎 —道徳科学とは何ぞや』、ミネルヴァ書房(ミネルヴァ日本評伝選)。
- 服部英二(2003)『文明間の対話』、麗澤大学出版会。
- 服部英二(2009)『文明は虹の大河 —服部英二文明論集』、麗澤大学出版会。

- 服部英二(2013)『未来を創る地球倫理 —いのちの輝き・こころの世紀へ』、モラロジー研究所。
- 服部英二編著(2015)『未来世代の権利 —地球倫理の先覚者、J・Y・クストー』、藤原書店。
- 服部英二(2017)「とこわか思想 —地球倫理の確立に向けて」『地球システム・倫理学会 会報』No. 12、行人社、9-25 頁。
- 速水融(1997/2012)『歴史人口学の世界』、岩波書店(岩波現代文庫)。
- ヒューム、デイヴィッド(1740/2012)『人間本性論 第三卷 道德について』、伊勢俊彦[ほか]訳、法政大学出版局。
- 廣池千九郎(1928/1985a)『新版 道德科学の論文』第七冊、モラロジー研究所。
- 廣池千九郎(1928/1985b)『新版 道德科学の論文』第八冊、モラロジー研究所。
- 廣池千九郎(1928/1986a)『新版 道德科学の論文』第一冊、モラロジー研究所。
- 廣池千九郎(1928/1986b)『新版 道德科学の論文』第九冊、モラロジー研究所。
- 廣池千九郎(1928/1987)『新版 道德科学の論文』第四冊、モラロジー研究所。
- 廣池千九郎(1928/1988)『新版 道德科学の論文』第三冊、モラロジー研究所。
- 広井良典(2013)『人口減少社会という希望』、朝日新聞出版。
- 広井良典(2015)『ポスト資本主義 —科学・人間・社会の未来』、岩波書店(岩波新書)。
- 廣松渉(1972/1991)『世界の共同主観的存在構造』、講談社(講談社学術文庫)。
- 福沢諭吉(1875/1995)『文明論之概略』、松沢弘陽校注、岩波書店(岩波文庫)。
- 藤田健治(1970)『哲学的人間学』、紀伊國屋書店。
- フッサール、E(1936/1954/1995)『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、細谷恒夫・木田元訳、中央公論新社(中公文庫)。
- 冬月律(2014)「過疎集落における氏神信仰の実態 —高知県高岡郡の旧川口地区の氏子の語りから—」『モラロジー研究』No. 73、モラロジー研究所、121-140 頁。
- 冬月律(2015)「過疎集落における氏神信仰の継承 —高知県高岡郡の旧桧生原集落を事例に—」『モラロジー研究』No. 75、モラロジー研究所、51-70 頁。
- ベルクソン(1907/1979)『創造的進化』、真方敬道訳、岩波書店(岩波文庫)。
- ボーム、クリストファー(2012/2014)『モラルの起源 —道德、良心、利他行動はどのように進化したのか』、斎藤隆央訳、白揚社。
- ボルノー、オットー・F(1986)「教育人間学について —下程勇吉氏 80 歳の誕生日に寄せて」『モラロジー研究』No. 21、下程息訳、モラロジー研究所、115-129 頁。

- 真木悠介(1981/2003)『時間の比較社会学』、岩波書店(岩波現代文庫)。
- 真木悠介(1993/2008)『自我の起原 —愛とエゴイズムの動物社会学』、岩波書店(岩波現代文庫)。
- 増田敬祐(2016)「時代に居合わせる人間と思想 —〈存在の価値理念〉についての人間学的考察」『現代人間学・人間存在論研究』第1期第1号、大阪府立大学 環境哲学・人間学研究所 現代人間学・人間存在論研究部会、93-158頁。
- 増田敬祐(2017)「環境と存在 —人間の学としての人間存在論のための試論」『現代人間学・人間存在論研究』第1期第2号、大阪府立大学 環境哲学・人間学研究所 現代人間学・人間存在論研究部会、177-324頁。
- 松井孝典(2007)『地球システムの崩壊』、新潮社(新潮選書)。
- 松井孝典(2012)『我関わる、ゆえに我あり —地球システム論と文明』、集英社(集英社新書)。
- 松浦勝次郎(1992)「『自然の法則』について —その働きと進歩—」『モラロジー研究』No. 36、モラロジー研究所、49-92頁。
- 松浦勝次郎(1995)「『生命の連絡』と『自然力』の研究」『モラロジー研究』No. 41、モラロジー研究所、13-47頁。
- 松浦勝次郎(1996)「自己と利益 —利己と利他の区別を超える」『モラロジー研究』No.42、モラロジー研究所、23-53頁。
- 松浦勝次郎(2000a)「現代科学技術と人間・社会 —未来へ向けて科学技術をよりよく生かすために」『モラロジー研究』No. 47、モラロジー研究所、1-30頁。
- 松浦勝次郎(2000b)「環境倫理の基本的課題 —自然の生存権の問題を中心に」、『モラロジー研究』No. 48、モラロジー研究所、1-32頁。
- 松岡幹夫(2013)『京都学派とエコロジー —比較環境思想的考察』、論創社。
- 松野弘(2014)『現代環境思想論 —<環境社会>から<緑の社会>へ』、ミネルヴァ書房。
- 松久寛編著(2012)『縮小社会への道 —原発も経済成長もいらない幸福な社会を目指して』、日刊工業新聞社(B&T ブックス)。
- 松久寛編(2017)『楽しい縮小社会 —「小さな日本」でいいじゃないか』、筑摩書房(筑摩選書)。
- 松村明編(1995)『大辞林』第2版、三省堂。
- 松村明監修・小学館大辞泉編集部編(2012)『大辞泉』第2版、小学館。
- 松本三和夫(1998/2016)『科学社会学の理論』、講談社(講談社学術文庫)。

- 松山雄三(2009)「日本文化と西田幾多郎」『東北薬科大学一般教育関係論集』22号、東北薬科大学、15-44頁。
- 丸山徳次(1990)「訳者解説『環境倫理学』の思想と歴史」『現代思想』1990年11月号、青土社、114-117頁。
- 三木清(1968)『三木清全集』第18巻、岩波書店。
- 水野治太郎(2008)『「経国済民」の学—日本のモラルサイエンス研究ノート』、麗澤大学出版会。
- ミズン、スティーブン(1996/1998)『心の先史時代』、松浦俊輔[ほか]訳、青土社。
- 三宅剛一(1966)『人間存在論』、勁草書房。
- 三宅剛一(1969)『道徳の哲学』、岩波書店。
- 三宅剛一(1973)『芸術論の試み』、岩波書店。
- 三宅剛一(1976)『時間論』、岩波書店。
- ミルワード、ピーター(1992)『天地創造の詩—聖書の語るエコロジー』、中山理訳、中央出版社。
- ムア、G・E(1903/2010)『倫理学原理 付録:内在的価値の概念／自由概念』、泉谷周三郎[ほか]訳、三和書籍。
- 目黒章布(1983)「広池博士の自然観」『道徳・教育・経済』、モラロジー研究所研究部編、広池学園出版部、35-61頁。
- モラロジー研究所編(2001)『伝記 廣池千九郎』、モラロジー研究所。
- モラロジー研究所編(2007)『総合人間学モラロジー概論—互敬の世紀をひらく道徳原理』、モラロジー研究所。
- モラロジー研究所出版部編(1967)『谷川温泉の由来』、広池学園出版部。
- モラロジー研究所出版部編(2006)『廣池千九郎の行迹 77篇』、モラロジー研究所。
- 森村進編著(2005)『リバタリアニズム読本』、勁草書房。
- 森村進編著(2009)『リバタリアニズムの多面体』、勁草書房。
- 安田喜憲(1997)『縄文文明の環境』、吉川弘文館(歴史文化ライブラリー)。
- 安田喜憲(2016)『環境文明論—新たな世界史像』、論創社。
- 柳田国男(1931/1993)『新装版 明治大正史 世相篇』、講談社(講談社学術文庫)。
- 山岸健[ほか]共編(2013)『希望の社会学—我々は何者か、我々はどこへ行くのか』、三和書籍。

- 山本剛史(2000)「世代間倫理の意味 —自己利益に基づかない倫理の可能性を探る」『哲学論集』29巻、上智大学哲学会、83-97頁。
- ヤンツ、エリッヒ(1980/1986)『自己組織化する宇宙 —自然・生命・社会の創発的パラダイム』、芹沢高志・内田美恵訳、工作舎。
- ユクスキュル／クリサート(1934/2005)『生物から見た世界』、日高敏隆・羽田節子訳、岩波書店(岩波文庫)。
- 吉村忠幸(1984)「吉田松陰に関する研究文献」『札幌大学女子短期大学部紀要』3号、札幌大学、1-26頁。
- ヨーナス、ハンス(1997/2014)『新装版 生命の哲学 —有機体と自由』、細見和之[ほか]訳、法政大学出版局。
- ラトゥーシュ、セルジュ(2010/2013)『〈脱成長〉は、世界を変えられるか —贈与・幸福・自律の新たな社会へ』、中野佳裕訳、作品社。
- ラヴロック、J(1979/1984)『地球生命圏 —ガイアの科学』、星川淳訳、工作舎。
- ラヴロック、J(1988/1989)『ガイアの時代 —地球生命圏の進化』、星川淳訳、工作舎。
- ラヴロック、J(1991/2003)『ガイア —地球は生きている』、松井孝典日本語版監修・竹田悦子翻訳、産調出版(ガイアブックス)。
- ラヴロック、J(2006)『ガイアの復讐』、秋元勇巳監修・竹村健一訳、中央公論新社。
- ロック、ジョン(1690/2010)『完訳 統治二論』、加藤節訳、岩波書店(岩波文庫)。
- 若林幹夫(2014)『未来の社会学』、河出書房新社(河出ブックス)。
- 若林靖永[ほか]編(2015)『2050年 超高齢社会のコミュニティ構想』、岩波書店。
- 和辻哲郎(1934)『人間の學としての倫理學』、岩波書店。
- 和辻哲郎(1935)『風土 —人間學的考察』、岩波書店。
- 和辻哲郎(1937/1965)『倫理学』上巻、岩波書店。
- 和辻哲郎(1949/1965)『倫理学』下巻、岩波書店。

欧文

- Altman, Nancy J. (2009/2014), "Response: Social Security and Intergenerational Justice," in *Intergenerational Justice*, ed. by Austin Sarat, New York: The International Debate Education Association, pp. 219-236.
- Arrhenius, Gustaf (2009/2012), "Egalitarianism and Population Change," in

- Intergenerational Justice*, ed. by Axel Gosseries and Lukas H. Meyer, Oxford: Oxford University Press, paperback edition, pp. 323-346.
- Bohman, James(2011/2014), “Children and the Rights of Citizens: Nondomination and Intergenerational Justice,” in *Intergenerational Justice*, ed. by Austin Sarat, New York: The International Debate Education Association, pp. 128-141.
- Brown, Lester. R & Kane, Hal(1994), *Full House: Reassessing the Earth's Population Carrying Capacity*, New York: W. W. Norton & Company, Inc[Worldwatch Environmental Alert Series](『飢餓の世紀 —食料不足と人口爆発が世界を襲う』、小島慶三訳、ダイヤモンド社、1995年).
- Callahan, Daniel (2012/2014), “Must We Ration Health Care for the Elderly?,” in *Intergenerational Justice*, ed. by Austin Sarat, New York: The International Debate Education Association, pp. 259-269.
- Carson, Rachel (1962), *Silent Spring*, Boston: Houghton Mifflin(『沈黙の春』、青樹繁一訳、新潮社[新潮文庫]、改版、2004年).
- De-Shalit, Avner(1995), *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations*, London: Routledge.
- Foucault, Michel(1969), *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard(『知の考古学』、中村雄二郎訳、河出書房新社、1970年).
- Frechette, K.S.Shrader(1981a), “Environmental Responsibility and Classical Ethical Theories”, in her (ed.)*Environmental Ethics*, California: The Boxwood Press, pp. 16-27 (「環境についての責任と古典的倫理理論」『環境の倫理』上巻、フレチエット、シュレーダー編・京都生命倫理研究会訳、晃洋書房、1993年、30-48頁) .
- Frechette, K.S.Shrader(1981b), “Technology, the Environment, and Intergenerational Equity”, in her (ed.)*Environmental Ethics*, California: The Boxwood Press, pp. 67-80(「テクノロジー・環境・世代間の公平」『環境の倫理』上巻、フレチエット、シュレーダー編・京都生命倫理研究会訳、晃洋書房、1993年、119-145頁).
- George, R.T.De(1979), “The Environment, Rights, and Future Generations,” in *Ethics and Problems of the 21st Century*, ed. by K. E. Goodpaster and K. M. Sayre, Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press, pp. 93-105.
- Gilligan, Carol(1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's*

- Development*, Cambridge: Harvard University Press(『もうひとつの声 —男女の道徳観のちがいと女性のアイデンティティ』、生田久美子・並木美智子訳、川島書店、1986年).
- Groves, Christopher(2014), *Care, Uncertainty and Intergenerational Ethics*, Hampshire, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Isaacs, Julia B.(2009/2014), “Spending on Children and the Elderly: An Issue Brief,” in *Intergenerational Justice*, ed. by Austin Sarat, New York: The International Debate Education Association, pp. 237-248.
- Jaspers, Karl(1949), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: R. Piper(『歴史の起源と目標 —ヤスパース選集 9』、重田英世訳、理想社、1964年).
- Jonas, Hans (1979/2003), *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Berlin: Suhrkamp Taschenbuch(『責任という原理 —科学技術文明のための倫理学の試み』、加藤尚武監訳、東信堂、新装版、2010年).
- Jonas, Hans (1984), *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, trans. by Hans Jonas with the Collaboration of David Herr, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kaku, Michio(2011), *Physics of the future: How Science Will Shape Human Destiny and Our Daily Lives by the Year 2100*, New York: Doubleday(『2100年の科学ライフ』、斉藤隆央訳、NHK出版、2012年).
- Keysers, Christian(2011), *The Empathic Brain: How the Discovery of Mirror Neurons Changes Our Understanding of Human Nature*, Groningen, Netherlands: Social Brain Press(『共感脳 —ミラーニューロンの発見と人間本性理解の転換』、立木教夫・望月文明訳、麗澤大学出版会、2016年).
- Kuhn, Thomas S.(1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press (『科学革命の構造』、中山茂訳、みすず書房、1971年).
- Kümmel, Friedrich(1962), *Über den Begriff der Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag(『時間の人間学的構造(Die anthropologische Struktur der Zeit)』、吉村文男訳、理想社、1979年).
- Leopold, Aldo(1949/1968), *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, NY: Oxford University Press, paperback edition(『野生のうたが聞こえる』、新島義昭訳、

- 講談社[講談社学術文庫]、1997年).
- Li, Henry-li(2005/2014), “Rethinking Civic Education in the Age of Biotechnology, in *Intergenerational Justice*, ed. by Austin Sarat, New York: The International Debate Education Association, pp. 108-127.
- Liotard, Jean-François(1979), *La Condition Postmoderne: Rapport Sur Le Savoir*, Paris: Editions de Minuit(『ポスト・モダンの条件 一知・社会・言語ゲーム』、小林康夫訳、書肆風の薔薇[叢書言語の政治]、1986年).
- Meadows, Donella, H.[et. al.](1972), *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York: Universe Books(『成長の限界 一ローマクラブ「人類の危機」レポート』、大来佐武郎監訳、ダイヤモンド社、1972年).
- Naess, Arne(1989/1990), *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, trans. and rev. by David Rothenberg, Cambridge: Cambridge University Press(『ディープ・エコロジーとは何か 一エコロジー・共同体・ライフスタイル』、斉藤直輔・開龍美翻訳、文化書房博文社[ヴァリエ叢書]、1997年).
- Nash, Roderick. Frazier(1989), *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press (『自然の権利 一環境倫理の文明史』、松野弘訳、ミネルヴァ書房、2011年) .
- Passmore, John. Arthur(1974), *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Tradition*, New York: Charles Scribner's Sons(『自然に対する人間の責任』、岩波書店<岩波現代選書>、1979年).
- Rawls, John(1971/1999), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, revised edition (『正義論 改訂版』川本隆史[ほか]訳、紀伊國屋書店、2010年).
- Rendall, Matthew(2011/2014), “Climate Change and the Threat of Disaster: The Moral Case for Taking Out Insurance at Our Grandchildren's Expense,” in *Intergenerational Justice*, ed. by Austin Sarat, New York: The International Debate Education Association, pp. 177-194.
- Rogers, C.R.(1951), “Perceptual reorganization in client-centered therapy,” in *Perception : An Approach to Personality*, eds. by R. R. Blake & G. V. Ramsey, New York : Ronald Press, pp. 307-327(「クライアント中心療法における知覚の再体制化」『ロ

- ージャズ全集 第8巻 パースナリティ理論』、伊藤博編訳、岩崎学術出版社、1967年、51-85頁).
- Sarat, Austin ed.(2014), *Intergenerational Justice*, New York: The International Debate Education Association.
- Sarat, Austin and David Walchak(2014), “Introduction,” in *Intergenerational Justice*, ed. by Austin Sarat, New York: The International Debate Education Association, pp. 1-10.
- Schuppert, Fabian(2011/2014), “Climate Change Mitigation and Intergenerational Justice,” in *Intergenerational Justice*, ed. by Austin Sarat, New York: The International Debate Education Association, pp. 157-176.
- Sharpe, Eric J.(1975/1986), *Comparative Religion: A History*, Gerald Duckworth(Second Edition).
- Spengler, Oswald(1918), *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Wien: Wilhelm Braumüller, Bd. 1: Gestalt und Wirklichkeit(『西洋の没落 —世界史の形態学の素描』[第1巻]形態と現実と、村松正俊訳、林書店[近代選書]、1967年).
- Spengler, Oswald(1922), *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Wien: München: C. H. Beck, Bd. 2: Welthistorische Perspektiven(『西洋の没落 —世界史の形態学の素描』[第2巻]世界史的展望、村松正俊訳、五月書房、1971年).
- Tomasello, Michael(2016), *A Natural History of Human Morality*, Cambridge, Massachusetts/ London: Harvard University Press.
- Toynbee, Arnold J.(1934-1961/1962-1963), *A Study of History*, Oxford: Oxford University Press, vol. 1-vol. 12, paperback edition(『歴史の研究』下島連[ほか]訳、「歴史の研究」刊行会、1966-1972年[邦訳全25巻]).
- Tremmel, Joerg Chet(2009/2014), *A Theory of Intergenerational Justice*, New York and London: Routledge, paperback edition.
- Wagner, W.C.(1981), “Futurity Morality”, in *Environmental Ethics* ed. by K.S.Shrader-Frechette, California: The Boxwood Press, pp. 62-66 (「未来に対する道徳性」『環境の倫理』上巻、フレチェット、シュレーダー編・京都生命倫理研究会訳、晃

洋書房、1993年、108-118頁) .

Weiss, Edith Brown(1990/2014), “In Fairness to Future Generation,” in
Intergenerational Justice, ed. by Austin Sarat, New York: The International Debate
Education Association, pp. 145-156.