

共生の倫理（その2）

—人間の根本的な存在構造としての「共生」の問題⁽¹⁾—

佐 竹 昭 臣*

Key Words: symbiosis ethic, land ethic, together-living, together-being, the fundamental being-structure of human being

「共生の倫理」とは、「非依存的 <unabhängig>」であろうとして、逆に非依存的ではあり得ない自らの存在に気づく、人間の倫理である。本稿は、「共存」と「共生」とを敢えて峻別することによって、「共生」の特質を浮き立たせる。その際、生態学を手掛かりにして、「共生の倫理」を支える基礎的存在論を求め、和辻倫理学の「間柄」の思想並びにカント哲学の「共存」の思想と対比しながら、「共存」と「共生」とを峻別し、「共生の倫理」の基礎理論の構築を試みる。

I 人間存在の根本構造としての「共生」の問題

1 拡張された生態学的な「共生」の概念

「共生」には、ギリシャ語の Symbios を基に、現代の欧米語にも Symbiose (独), symbiosis (英), symbiose (仏) が当てられている。<Sym-> は「～と共に」を意味し、<bios> は「生命、生活、生涯」などを意味する。したがって Symbios は、「共に生きること」、「共に生きていること」を意味する。秩序や調和としての「コスモス」を重んじ、「コスモス」のうちに存在の基本構造を捉えていたギリシャ思想に「共生」の思想を求めることも、十分可能であろう。この「共生」の思想が、19世紀の生態学と共に蘇る。一生物学として蘇った生態学の「共生」の概念は、言うまでもなく生物学的な生態に限定される概念であった。それは主に「利益」の授受関係として捉えられ、例えば、補食、寄生、競争、片利共生、相利共生などとして整理されていた。しかし生態学が発展し、生物間の複雑な実態が解明されるにつれ、何が「利益」な

*人間学部共生社会学科

のか、今までの「利益」の概念では必ずしも明確に捉えることが不可能であることが、明らかになってくる。直接的には利害関係にあるものが、間接的には、巡り回って互いに利益を分け合っていることもある。「バイキンを駆逐してヒトは生きていけるのか」⁽²⁾と藤田紘一郎は問う。人体に有害であるか、有害でないかは簡単に決定されるものではない。最近の生態学のテキストには、「共生は互いに異なるからこそ成り立つのである。そして異なれば異なるほど共生は安定に維持される」⁽³⁾と記されている。

一方、最近の生態学には「共生」を進化の「手段」と捉える考え方もある。すなわち「共生」とは「一方的適応過程の非融通生を補完する」ための「手段」と捉える考え方である（同13頁）。すなわち進化の過程において行き詰まったとき、その行き詰まりを打ち破るための手段が、異質的なものとの「共生」であるということになる。もし「共生」をこのような「共生」の概念に限定するなら、何か今まではまったく関係のなかった、まったく異質的なものとの「共生」のみが、「共生」であるということになる。では逆に、同質的なものとの「共生」は「共生」ではないということになるのか。このような「共生」の概念は、「自由生活性の細菌」（同34頁）から「共生した細菌」への進化という概念の内にも含まれている。すなわち自由に、単独に生活していた細菌が、自由な、単独の生活の行き詰まりを打開するために、今までに関係していなかった異質的な細菌との「共生」関係に入ることを意味している。

確かに「手段」としての「共生」は、生態学的な事実なのであろう。それを「共生」と限定するなら、それは決して間違いではない。しかしそもそも「自由生活性の細菌」なるものは如何にして生を受けたのか。「自由生活性の細菌」も発生原因体との「共生」なしに、生を受けることは不可能であろう。すなわち因果関係にある存在体は、因果関係という「共生」関係の内にあるのではないのか。「共生」を進化の「手段」として限定して捉える捉え方（概念）は、細菌をはじめ、ヒトとしての人間存在をも含めたすべての存在者の根本的な存在構造を見誤ることになるのではないのか。

2 アルド・レオポルドにおける「大地の倫理」と「共生」の概念

先の拙稿『共生の倫理（その1）』⁽⁴⁾において私はアルド・レオポルドの“the Land Ethic”を、多くの先例に倣って、「土地倫理」と訳出した。だが本稿においては、「母なる大地」の意を込めて、あえて「大地の倫理」と訳出することにする。以下前稿と重複することになるが、本稿に必要な事項を改めて記述することにする。

アルド・レオポルドの言う“Land”は、単に「土壌〈soils〉」のことだけを言っているのではない。それは「土壌、水、植物、動物をも含めた共同体〈the community to include soils, plants, and animals〉」のことであり、レオポルドはこれらを総称して“Land”と呼んでいる（SCA204）。⁽⁵⁾「ヒト〈homo sapiens〉」としての人間もまた生態学的にはこの「共同体」の一員である。レオポルドの言う“Land”とは、人間をも含めたすべての存在者がそこから生まれ、そこに育ち、そしてそこに帰っていく、まさに「母なる大地」なのである。

この「大地」という共同体の一員であるということは、「相互に依存し合う諸部分からなる共同体の一員 <a member of the community of interdependent parts>」(SCA203)であることを意味する。この「相互依存関係 <interdependence>」は、直接的な、単純な依存関係であることもあるであろう。が、それは、多種多様な、異質的な部分同士の「協同 <co-operation>」であったり、場合によってはそれが「競争・戦い <competition>」であったりすることも、生態学的事実として確認されている。それは一見すると無秩序、不安定に見えるが、全体としては、そのような複雑多様な、動的な関係において、一定の安定が保たれているのである。いずれにせよ同質的なもの、異質的なものが、全体としては「相互依存関係」を構成し、互いに「協同」しているのである。

この複雑多岐な「相互依存関係」がこの共同体に命を与え、この共同体の構成員に命を与えている。たとえ岩や砂や土壌でさえ、この「相互依存関係」において生成され、存在しているのである。岩や砂や土壌がそれ自体としてはじめからどこかに存在していたわけではない。⁽⁶⁾レオポルドはこの「大地という共同体」を「生命共同体 <the biotic community>」、あるいは端的に「生命体 <biota>」(SCA215)と呼ぶ。人間を含めたすべての存在者が、この「共同体」の「相互依存関係」の内にあり、そこから命を与えられ、その中で育ち、その中へ帰って行くのである。まさに“Land”とは、母なる「大地」を象徴する表現なのである。

しかもこの「大地」という「共同体」の「相互依存関係」は、必ずしも直接的な関係であるとは限らない。この「相互依存関係」は直接的・間接的に依存する関係である。直接的な関係も、さらなる関係の内に含まれており、直接的・間接的な関係の内に含まれている。したがってこの「相互依存関係」は単純な、直線的な関係ではなく、一つの「循環」する関係であり、全体としては一つの「環 <link>」であると言えよう。レオポルドは言う。「大地は……土、植物、動物という回路 <circuit> を巡るエネルギーの源泉である」(SCA216)と。したがって「水系も土壌と同じく、エネルギー回路の一部である。……この回路に行き止まりはない。「大地」という「共同体」の構成員は、回路の一部として、直接的・間接的に依存し合っているのである。⁽⁷⁾「大地」を構成する動植物は、「エネルギー循環 <circulation> の保持に欠かせない動植物」なのである。ここにレオポルドの「大地の倫理」の思想が、「相互依存関係」、しかも「循環的な相互依存関係」という「根本的な存在構造」のもとに説かれている。「循環的な相互依存関係」においては特定の「中心」なるものはどこにもない。あるとすれば、すべてがそれぞれ「中心」である。したがって人間もまたこの「共同体」の特定の「中心」ではない。

さてアルド・レオポルドの「大地の倫理」は、一つの生態学的事実を思い知らされることから始まる。それは人間の「ヒトという種の役割 <the role of *homo sapiens*>」としての人間は、「大地という共同体の征服者 <conqueror of the land-community>」ではなく、その「単なる一構成員、一市民 <plain member and citizen>」(SCA204)であるという生態学的事実である。

人間が「大地という共同体の征服者」であるという思想は、旧約聖書の「創世記」にまで遡ることのできる思想である。この思想は、近代イギリスの思想家フランシス・ベーコン（Francis Bacon 1561～1626）の自然支配の思想として蘇る。自然を支配し、征服するための「新しい道具〈Novum organum〉」として、学問が「大革新〈Instauratio Magna〉」され、「知識〈scientia〉」と人間の「〈potentia〉」が一つであることが確認され、ここに近代の科学技術が誕生する。レオポルドの「大地という共同体の支配者」ということには、このような歴史的背景があったのである。

19世紀に入り、イギリスの博物学者ダーウィン（Charles Robert Darwin 1809～82）は『自然淘汰の方途による種の起源〈On the Origin of Species by Means of Natural Selection〉』（1859）を著わし、旧約聖書の人間観を否定すると共に、死の前年1881年には『ミミズの活動による栽培土壌の形成ならびにミミズの習性の観察〈The Formation of Vegetable Mould, through the Action of Worms, with Observation on Their Habits.〉』と題する生態学的な著作を著わす。進化論の創設者として知られているダーウィンは同時に、今日の生態学の創始者でもあったのである。

「ヒト」としての人間が「大地という共同体の単なる一構成員、一市民」であることは、今日では誰もが認める事実である。我々が吸う空気中に含まれている酸素は、主に植物が空気中に排出したものである。我々も酸素を吸収すると同時に炭酸ガスを排出する。植物がそれを吸う。この一事例だけからも、我々人間が如何に「大地という共同体」の一員であるかを知ることができる。この「大地という共同体」を離れて、単独に人間だけが存在することは不可能である。人間は気づいたとき、常に既に「大地という共同体」の一員なのである。「ヒト」としての人間がこの「大地という共同体」の中で、どれだけ重要な位置を占めているかは、問題でない。如何なる位置を占めておろうとも、大切なのは人間がその構成員であり、それとの関係、つながりを離れては存在し得ないという、人間の根本的な存在構造である。

この生態学的な事実気づくとき、そこに「自分の仲間の構成員に対する尊敬の念〈respect for his fellow-members〉」が生ずると同時に、自分の所属する「共同体への尊敬の念〈respect for the community〉」が生ずると、レオポルドは言う（SCA204）。人間は植物を遠ざけ、車の廃棄ガスに取り囲まれ、酸素をたたれかけたとき、酸素の大切さ、そして植物とのつながりの大切さに気づく。「尊敬〈respect〉」とは、相手に気づき、注目し、それを大切にすることである。自分が「大地という共同体」の一員であることに気づくとき、同時に「大地という共同体」の仲間である他の構成員に気づく。それは同時に、自分の所属する共同体への尊敬の念を生み出す。それは生態学的な事実気づくことによって呼び起こされる「生態学的な心〈an ecological mind〉」、すなわち「生態学的な良心〈an ecological conscience〉」であるとレオポルドは言う（SCA207）。この「生態学的な良心」は、「大地の健康〈the health of the land〉（SCA221）」すなわち「大地が自己を再生する能力〈the capacity of the land for self-renewal〉」に関して無関心ではあり得ない。こうして大地が自分を再生する「この能力

を理解し保存するよう、我々人間が努力すること〈our effort to understand and reserve this capacity〉」が、我々人間に義務づけられる。これがレオポルドの「大地の倫理」である。⁽⁸⁾

さてレオポルドが同著の「大地の倫理」の中で、「共生」に関して直接語っている箇所は、冒頭から2頁目の一箇所のみである。そこでレオポルドはまず次のように語る。「倫理とは、互いに依存し合っている個人、あるいは集団が、互いに協力し合う方法を進展させようとする性格のうちその出発点をもっている。これらのことを生態学者は『共生』と呼ぶ〈The thing (An ethic) has its origin in the tendency of interdependent individuals or groups to evelove modes of co-operation. The ecologist calls these symbioses.〉(SCA202)」と。「互いに依存し合っている個人、あるいは集団」は、その依存関係をさらに発展させ、深めるために「互いに協力し合う方法」をさらに推し進め、進展させようとする性格、性向を持っている。そこに自分たちの在り方を問う倫理が問題になる、とレオポルドは言う。そしてレオポルドは、「これらのことを生態学者は『共生』と呼ぶ」と言う。はなはだ漠然とした表現ではあるが、ここからレオポルドは自分の「大地の倫理」を展開していく。

さらにレオポルドは続けて言う。「政治も経済も、発達した形態の共生である。すなわち元々は自由競争だったものが、やがて一部が倫理的な内容を伴った共同作業の仕組みによって置き換えられ、発達した形態の共生となったものなのである〈Politics and economics are advanced symbioses in which the original free-for-all competition has been replaced, in part, by co-operative mechanisms with an ethical content〉(SCA202)」と。ここにレオポルドが、「政治や経済」など、人間社会の仕組みも、「共生」の問題であることを示唆していることを読みとることができる。

以上、レオポルドの「大地の倫理」から読み取るべきことは、人間をも含めたすべての存在者が「循環的な相互依存関係」の内にあるということである。単独の、何ものにも依存することのない存在者という概念は、単なる抽象概念に過ぎない。レオポルドはこの「循環的な相互依存関係」を「大地」と呼ぶ。人間をも含めたすべての存在者が「大地一内一存在〈in-dem-Land-sein〉」なのである。これを「共生」と呼ぶなら、「共生」こそ、人間をも含めたすべての存在者の根本的な存在構造なのである。

3 「共生的存在」という人間存在の根本構造

人間をも含めたすべての存在者が「大地一内一存在」、すなわち「共生的存在」であることを根本的な存在構造として存在している。「共生」という「相互依存関係」の内に、直接的あるいは間接的に係わり合いながらすべての存在者が存在している。この連なり、関係から完全に離れて、それ自体として存在可能な存在者は存在し得ない。人間は自らのこの根本的な存在構造に向かい合うことがあっても、それはそれに向かい合うことにおいて、自らの根本的な存在構造の内にあるのである。この連なり、関係を断ち切ろうとすることとこの連なり、関係の外にあることとは別である。この連なり、関係から完全に離れて、それ自体として単独に存在

可能な存在者などは、単なる抽象であり、単なる幻想、あるいは幻想的な理想であるに過ぎない。人間はまさに「現一存在〈Da-sein〉」である。人間は、常に既に、ある特定の交わりの「そこ〈da〉」に、その“da”を背負って存在しているのである。この人間存在の根本的な存在構造と如何に向かい合うか。ここに人間独自の価値が、文化が創造される。「共生的存在」という人間の根本的な存在構造と如何に向かい合い、それを如何に受け止め、それを生きるか、それが「共生の倫理」の問題である。

人間以外の存在者には確かめようもないが、少なくとも人間はそれぞれの想いを抱き、それぞれの想いのもとに生きている。その想いは日常的な漠然とした想いから自覚的な鮮明な想いまで、千差万別であろう。しかし人間はそれぞれの想いを抱き、それぞれの想いのもとに生きている。人間はそれぞれの想いの中で、それぞれの想いに相応しい形で、自らの存在を選び取って生きている。選び取られた存在はしばしば思い違いであることもある。選び取られた存在は、カントの哲学用語を使うなら、「ものそれ自体〈Ding an sich〉」であるとは限らない。人間は自らの存在を選択決断する自由な存在者であるが故に、自らが「共生的存在」であることに気づかずに自らを選び取ったり、あるいは「共生的存在」であることを忘れ、あるいは敢えて「共生的存在」であることを無視する。それが自らの「存在の忘却」である。

しかし何かを忘れ去ることは、それがなくなってしまったことではない。人間存在の根本構造である「共生的存在」が仮に忘れ去られても、人間が「共生的存在」でなくなる訳ではない。気づくと気づかざるとにかかわらず、人間は依然として「共生的存在」なのである。したがって人間は何かを契機に「自らに固有の存在」、すなわち自らの「本来的な存在〈das eigentliche Sein〉」に気づかざるを得ない。その契機は、教育による啓蒙である場合もあるであろう。あるいは人間関係や社会秩序の乱れ、公害問題など、人間の愚かさが、その契機となることもあるであろう。いずれにせよ人間は自らの「本来的な存在」に気づかざるを得ない。そこに改めて、「共に生きる」ことが自らに求められる。それが「共生の倫理」である。

4 「共生の倫理」の求める「共に生きる」生き方（交流・対話、相互理解、互尊）

人間をも含めたすべての存在者が「共生的存在」を根本的な存在構造とする存在者である。しかるに自らの根本的な存在構造に気づかず、あるいは敢えてそれを無視して生きようとする人間においては、改めて「共に生きる」ことが求められる。しからばここに改めて求められる「共に生きる」生き方とは如何なる生き方なのか。

しばしば「自然との共生」というキャッチフレーズを耳にすることがある。その多くの場合が、「動植物と仲良くすること」、「田舎生活を送ること」、「エコ・ツアーに出かけること」、「自然に優しくすること」などを意味することが多い。もしこのようなことが「自然との共生」として求められるなら、まさに「原始生活」に戻ることが、最も理想であるということになる。しかし現代の我々に「原始生活」に戻ることを求めても、それはまったく不可能であろう。⁽⁹⁾それが不可能であると分かっているから、その「紛い物」が求められているのかも知

れない。それ故、「自然との共生」を求める、いわゆる応用倫理学などという学問は「うさんくさい学問」であるということになる。「共生の倫理」がその「うさんくささ」から身を守るには、改めてここに「共に生きる」生き方を示さなければならない。

敢えて「自然との共生」が求められるのは、人間が愚かにも「自然との共生」を失ったときである。例えば公害問題などがその良い例である。そのとき我々人間は自然について如何に無知であったかを思い知らされる。「自然との共生」に関する人間の無理解が自然を破壊し、公害問題をもたらしている。ここに自然をより深く理解することがもとめられる。自然をより深く理解するには、自然とのより親密な交わり、触れ合いが必要である。この交わりは自然科学による自然の観察と探求であったり、先のキャッチフレーズに挙げられている、例えば「田舎生活」であっても良い。したがって「田舎生活」そのものを「自然との共生」とすることは不十分であるが、「自然との共生」に向けて、それらは大切な意味を持っている。自然と交わり、自然をより深く理解することによって、自然の特性を大切に、尊重する人間の生き方がもたらされる。一端「ドブ川」と化した河川が、再び魚などの生物が生息する河川へと回復するに至った経緯は、「交流」と「理解」と「尊重」の経緯であった。ここに「自然との共生」が再び取り返される。それは本来自然と共生して生きている人間が自らの根本的な存在構造を破壊したことに対する人間の責任であり、義務である。人間はその「循環的な相互依存関係」という根本的な存在構造からして「自己中心的」、「人間中心的」ではあり得ない。それを「あり得る」と取り違えることは、人間の不遜、傲慢である。この観点から、「自己中心主義」、「人間中心主義」は克服されなければならない。

自然は我々人間に対して「優しい自然」であるとは限らない。天災地変など、時には自然は我々人間に対して「厳しい自然」である。しかし人々はこの「厳しい自然」との「交わり」の中で、この自然の「厳しさ」を理解し、その「厳しさ」を恐れながらも、畏敬の念を持って、その「厳しさ」を尊重し、大切に生きてきたのである。厳しい冬の雪原に布をさらし、地滑りによってもたらされた僅かな土地に田や池を開き、豪雪の清らかな雪解け水を引き入れて、稲を栽培し、錦鯉を育ててきたのである。大切なのは自然と「交わり」、自然を「理解」し、自然の特性を「尊重」して生きることである。それが「共に生きる」ということ、すなわち「共生」である。

自然は我々人間を取り囲む自然環境としての自然だけではない。これを「外なる自然」と呼ぶなら、「内なる自然」⁽¹⁰⁾ のあることを見落としてはならない。それは端的に「生理」という言葉によって言い表されている。腹が空けば食べたくなる。飲み過ぎれば体調を崩し、生活習慣病を呼び寄せる。働き過ぎは働くことそのものを不可能にする。青年男女は異性を恋求める。人間は、その速い遅いの違いはあれ、誰でも例外なく、生まれ、育ち、そして老いて、死を迎える。これもまた人間の「内なる自然」である。人間は不老不死ではあり得ない。大切なのはこの「内なる自然」への「気配り〈Sorge〉」と、それを「了解」し、「尊重」して生きることである。これは「内なる自然」との「共生」である。それは「病との共生」でもあり、「死と

の共生」でもある。「死との共生」が「一期一会」の文化を生み出し、人生の「充実」をもたらす。「共生の倫理」は「死との共生」を人々に語りかけ、「死を忘れるな〈memento mori〉」と人々に呼びかける。⁽¹¹⁾

5 和辻倫理学における「間柄」と「共生」の問題

さて「人と人との共生」はどうか。和辻倫理学はそれを「人と人との間柄」と説く。⁽¹²⁾「間柄の本質」（上54）は「相互限定」にあると言う。例えば「著者と読者との関係」で言えば、「著者は読者に規定されることによって、すなわち読者との関係によって、初めて著者であり、読者もまた著者との関係によって初めて読者である。……いずれもそれ自身独立に先立って存することはできぬ。ただ相俟って立ち得るのである。」（上55）と言う。もちろん「間柄に先立ってそれを形成するこの成員がなくてはならない」。しかし「著者と読者という間柄」に先立つ個々の成員は、「著者」でも「読者」でもない。「著者」でも「読者」でもない個々の成員が、「著者と読者という間柄」に入ることによって初めて、「著者」となり、「読者」となるのである。すなわち「間柄を作る個々の成員が間柄自身からその成員として限定される」（上73）のである。和辻倫理学においては、この「相互限定」を本質とする「間柄」は人間の根本的な存在構造であると同時に、「強制関係」でもある（上115以下）。何故ならばある一定の「間柄」が、この「間柄」に先立つ個々の構成員をこの「間柄」へと融合すると同時に、同時にそれはこの「間柄」にとって構成される共同体の崩壊を防ぐ力となって作用するからである。

親は「子」において「親」であり、子は親において「子」である。したがって「親」は「子」を離れて、それ自体として存在しているのではなく、「子」も「親」を離れてそれ自体として存在しているのではない。「親」と「子」がまずいて、それが「交互作用」に入り、「親子の間柄」が成立するのではなく、「親子の間柄」という「交互作用」において親は「親」と成り、子は「子」と成るのである。この意味において「親」と「子」は「親子の間柄」において「相互依存」して存在しているのである。これを「共生の倫理」は「共生」と呼ぶ。和辻は「人と人との間柄」を人間存在の「根本的な存在構造」と捉えるが、「親」と「子」はこのように「共に生きている」存在である。「共生」という存在構造は、人間の「根本的な存在構造」なのである。

さて和辻は「人間存在における個人的契機」（上62以下）と「人間存在における全体的契機」（上92以下）をもとに「人間存在の否定的構造」（上106以下）を論述し、「個人」と「間柄」という「全体」との「否定的構造」を説く。その論理にはヘーゲルの弁証論を思い起こさせるものがあるが、その「間柄」を構成する成員の「おのおのの役目」、あるいは「その成員としての行為の仕方」（上93）に言及するに至っては、まったくカント的な論述を思い起こさざるを得ない。すなわち一定の「おのおのの役目」、「行為の仕方」など「柄」によって彩られた「間」が、カントの言う認識の「内容」に対する「形式」のように、ア・プリオリにそれ自体として存在しているかのように語られている。和辻の脳裏の底には、「徳目」表と結びついた

「間柄」表が存在しているのではないかと思わせる論述を、多くの箇所に見出すことができる。

和辻は「人と人との間柄」を「人間の基本的な存在構造」とした上で、さらに「人間存在の風土的構造」として、人と土地との「共同」としての「間柄」を説く（下98）。和辻は言う。「してみると、人間に影響されない土地や、土地に影響されない人間などは、到底捉えることができないのである。土地を把握しようとすればそこに積み重なった人間の営為を見出すであろうし、人間を把握しようとすればそこに烙きつけられた土地の性格を見いだすであろう」（下146）と。後に和辻の風土論は地理的決定論であると批判されるが、ここで和辻は、「これは地理的決定論などによって解決される関係ではない」と言う。なぜならば「大地の蔵するさまざまな可能性は人間の自発的な力を触発する機縁となり、人間の自発的な力はこの可能性の発見者、実現者となるのである」からである。人間存在の風土性はその地理的条件によって一方的に決定させるものではなく、一定の地理的条件のもとに住まう「人間の営為」の現れである、と言う。すなわち「土地の個性」は「人間存在の、すなわち多くの人々の間としての存在の個性」であり、「ここにわれわれは人間存在の風土的構造の問題の核心を見いだすことができる」（下156）と言う。

この和辻の論述にもカントの論理が思い合わされる。カントは人間の認識を「経験から〈aus der Erfahrung〉始まる」とする経験論の認識論に対して、人間の認識は「経験と共に〈mit der Erfahrung〉始まる」として、自らの認識論を経験論の認識論から峻別した（Kr. 38）。⁽¹³⁾ もし人間の認識が「経験から始まる」ものであるなら、人間の認識は経験によって決定づけられてしまう。まさにそれは「経験的決定論」である。これに対してカントは、人間の認識は「経験と共に始まる」という。すなわち人間の認識は、「経験」の「蔵するさまざまな可能性」が「人間の自発的な力を触発する機縁」となり、カントにとっても人間の認識は主体的な「人間の営為」なのである。カントは認識を認識の「内容・中身〈Inhalt〉」と認識主体の認識の「形式〈Form〉」に分ける。これに対して和辻は、「自然的対象」を「文化的共同の中身」であるとする（下108）。まさに和辻は「間柄」を「人間の営為」の「形式」と捉え、「風土」をその「中身」と捉えているのではないか。和辻は、人間存在の根本的構造として「間柄」を説き、人間存在の風土性を説きながらも、問題はカントと同様に、「人間の営為」という人間の主体性にあった。和辻の「間柄」という「人間の根本的な存在構造」は、「循環的な相互依存関係」という「共生」の存在構造によって補完することが必要なのではなからうか。

和辻の説く人間の主体的な「営為」論は、人間の自然支配の思想となって現れる。和辻は言う。「従って法則を見いだした人間は容易に自然を支配することができる。……自然は従順に人間に従うものになる」（下181）。この和辻の自然支配の思想は17世紀のベーコンに始まる近代の思想である。「循環的な相互依存関係」を説くレオポルドの「大地」の思想と和辻の「風土」論との間に大きな隔たりのあることをここに読み取らざるを得ない。人間（ヒト）をも含めた存在者の「根本的な存在構造」が、「循環的な相互依存関係」という「共生」であることは、今日の生態学の研究並びに生態学的観点に立った社会科学によって究明されている事実で

ある。この事実を如何に捉え、この事実を如何に踏まえ、この事実を如何に生きるか。これが人間としての生き方、在り方を示す「共生の倫理」である。

6 「循環的相互依存関係」としての「人間の根本的存在構造」と「共生の倫理」

「人と人との共生」においても大切なことは、先に見た「自然との共生」と変わらない。すなわちそれは、「交わり（交流・対話）と理解と尊敬」である。身障者問題、高齢者問題など、現代社会のさまざまな面で、偏見が差別を生み、「共生」を不可能にしていることが、しばしば見受けられる。互いに親しく交わり、互いに理解し合うこと。「気配り〈Sorge〉」。これが「愛」である。「愛」という文字は、後ろを振り返り、周囲に「気配り」する人の姿を象徴した文字であると言う。これが偏見と差別を克服して「共生」を生み出す唯一の道である。個人と個人との問題においても、国と国との問題においても同様である。

しかし互いに親しく交わり、互いに理解し合うことによって、どうしても超えることのできない互いの違いが明確に出てくる場合もある。この場合は辛抱強く互いの違いを認め合い、互いに尊重し合うことが求められる。すなわち「互尊」である。「人間と自然との共生」においても、「自然」を擬人化して受け止めるなら、「人間」と「自然」とが互いに尊重し合うこと、すなわち「人間と自然との互尊」と言うことができるであろう。いずれにせよ「共生」は、「交流・対話と相互理解と互尊」から始まる。「交流・対話と相互理解と互尊」を通路にして、「共生的存在」という自分自身の「本来の存在」に立ち返る。それは、「力による共生」、「力の均衡による共生」など、「交流と相互理解と互尊」を欠いた、「見かけだけの共生」とは別物である。何故ならば「見かけだけの共生」は自らの「本来の存在」を取り違えているからである。「見かけだけの共生」を本来の「共生」と峻別するため、それらを敢えて「共存」と呼ぶことにする。

「共生の倫理」は「循環的な相互依存関係」を「人間の根本的な存在構造」として捉える。「共生の倫理」は「交流」、「相互理解」、「互尊」から始まる。直接的・間接的な「相互依存関係」は全体としては一つの「環」となり、「循環」する。「循環」が停止したとき、「共生」も停止する。心臓が止まり、血液の「循環」が止まったとき、それが身体の死であるのと同様に、「循環」は「共生」の「命」である。したがって「共生の倫理」の根本的な指針は、「循環的な相互依存関係」の命を維持すること、すなわち「相互依存関係」の「循環」を維持・発展させることにある。

レオポルドの「大地の倫理」は「大地の健康〈the health of the land〉」、すなわち「大地が自己を再生する〈the capacity of the land for self-renewal〉」（SCA221）を「大地の倫理」の根本的指針とした。「自己再生」はまさに「循環」である。「循環」が「共生」の命であることは、自然界の「共生」にだけでなく、人間社会の「共生」にとっても大切である。それは「人と人との間柄」においても、物資・資源の流通においても、また国政をも含めた社会の仕組み、管理運営のしかたにおいても大切な「命」である。21世紀の目指す共生社会は「循環型

社会」であると言われる論拠もここにある。そしてまたこの「循環」という「命」を円滑に維持することが、「持続型社会」への道を開くことになるのである。

II カントの歴史哲学における「共存」の問題

カントの歴史哲学は「国際連盟 <Völkerbund>」を提唱し、今日の「グローバル・シティズン <global citizen>」の先駆けとなる思想である。それは「永遠平和 <der ewige Frieden>」を求める「共存 <Mit-bestehen>」の思想であった。しかしその「共存」の思想は、一つの統一的な「力 <Macht>」のもとにおける「共存」の思想であって、「相互に依存し合う存在」としての「人間の根本的な存在構造」にもとづく「共生」の思想ではなかった。

カントは1784年、今から200数十年前、『世界公民的見地における普遍史の理念 <Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht >』⁽¹⁴⁾ を公刊する。「普遍史 <eine allgemeine Geschichte>」とは、個人や個々の民族・国家を越えた人類全体の歴史のことを意味する。「世界公民的見地 <weltbürgerliche Absicht>」とは、今日の表現を借りるなら、「グローバル・シティズン」の立場・物の見方に立って物事を見ることと言えよう。“bürger”は、「市民」と訳出されることが多いが、「公共性」との関連から敢えて「公民」と訳出する。「理念 <Idee>」は、ここでは、歴史の「目標」の意味をも含め、歴史を導く「導きの糸 <Leitfaden>」(I.5)の意味で使用されている。

この歴史書は9つの命題 <Satz> から構成されている。本稿では「共存」の問題に絞って論述を進めるものとする。

1 人類の歴史の発展の「手段」としての Antagonism の思想

第4命題には、「自然が一切の自然的素質を発展させるために用いるところの手段は、社会においてこれらの素質の間に生ずる敵対関係 <Antagonism> にほかならない」(I.8) とある。しかも「これに対する素質が人間の本性(自然)の内にあることは明らかである <Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur.>」と言う。この人間本性の素質をカントは人間の「非社会的社交性」<die ungesellige Geselligkeit> と呼ぶ。人間の本性は「社会に仲間入りしようとする傾向性 <eine Neigung, sich zu vergesellschaften>」と「一人になろう(孤立化しよう)とする性癖 <einen großen Hang, sich zu vereinzeln (isolieren)>」とを同時に持っているのである。何故ならば人間は「社会に仲間入りしようとする」社会的な性質を持っていると同時に、「すべての事柄をひたすら自分の好みに合わせたいと思う非社会的な性質 <die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen.>」を持っているからである。ここに他者との間の「抵抗・反抗 <Widerstand>」が生ずる。もし人間の本性の素質が「社会に仲間入りしようとする」性質のみから構成されているなら他者と

の間に「無駄な争い」は生じなくて済んだと思われる。しかしカントは「この抵抗こそが、人間のすべての力を目覚めさせ、自分の怠惰への性癖〈seinen Hang zur Faulheit〉を克服させるように促すのである」と言う。人間は争いがないと自分の力に気づき、自分の力を発揮することがない。また人間は争いがないと眠り続け、とかく怠けがちになってしまう。人間は争いの場に立たされたときに、怠けてはいられない状況にあることに気づき、自分の力を発揮するに至る。したがってこの争い「抵抗・反抗」こそが、「粗野な状態から文化への真の第一歩〈die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur〉」であるとカントは言う。したがって人間の本性に宿る社交性と非社交性との間の「敵対関係」は、人間の歴史の発展に必要な「手段」であったということになる。

2 「管理」のもとにおける「共存」の問題

人間の本性に宿る社交性と非社交性との間の「敵対関係〈Antagonism〉」が、人間の歴史の発展に必要な「手段」であるとカントは言う。では、人類の歴史の目標は何か。第5命題には次のようにある。「自然が人間に解決を迫る人類の最大の課題は、法を普遍的に管理する**公民社会の達成**〈die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft.〉である」(I.10)と。人類は他人との争いを通して怠惰な眠りから覚め、自らの力に気づき、「粗野な状態から文化への紛れもない第一歩〈die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit〉」を踏み出す。しかし人類の歴史の歩みを順調に進めるには、この争いを放置することはできない。何故ならば共倒れということもあり得るからである。したがって「法によって普遍的に管理された公民社会の達成」が「人類にとって最大の課題」となってくる。このような「公民社会」が達成されなければそれぞれの個人の自由は消滅する。すなわち「公民社会」は個人の「最大の自由を維持するが、……この自由の限界を極めて厳密に規定し、保障する〈die größte Freiheit, …… und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat.〉」社会である。それは、「この（個人の）自由が他者の自由と共存することが可能であるためである〈damit sie mit der Freiheit andere bestehen könne〉」。ここにカントの「共存〈Mit-bestehen〉」の思想が示されている。それは「管理〈verwaltung〉」のもとにおける「共存」の思想である。

3 普遍妥当的な意志と一人の支配者のもとにおける「共存」の問題

カントは第6命題において、このような「公民社会を達成」するには、支配者が必要であると言う。何故ならば「人間は自分と同類の他のものたちとの間で生活する時には、支配者を必要とする動物である〈Der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat.〉」(I.11)からであるとカントは言う。もちろんここに求められる支配者は、恣意的に振る舞う暴君であってはならない。それはいずれの個人の意志にも、すべて、例外なく妥当する意志を備えた者でなければならない。すなわち「人間は、普遍妥当的

な意志に従うことを求める一人の支配者を必要とする〈Er bedarf …… eines Herrn, der …… einem allgemeingültigen Willen, …… zu gehorchen.〉。このようにカントの求める「公民社会」における「共存」は「普遍的な意志」と「普遍的な意志に従うことを求める一人の支配者」を必要とするのである。

4 「国際連盟」という国家関係としての「共存」の問題

個人の自由を確保するための「公共社会」の問題は、個人と個人との間の問題にとどまらず、国家間の問題へと発展していく。国家の自由が確保されなければ、同時にその国民である個人の自由も損なわれかねないからである。第7命題は言う。「完全な公民的体制の設立という問題は、合法的な外的国家関係という問題に依存しており、この問題を抜きにしては解決せられない〈Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden.〉」(I.12) と。ここに「一つになった権力〈eine vereintige Macht〉」, 「一つになった意志〈das vereinigte Will〉」としての「国際連盟〈Völkerbunde〉」(I.13) が登場する。第6命題にある「一人の支配者」と、「普遍的な意志」が、ここに「国際連盟」という「一つになった権力」, 「一つになった意志」として登場する。「国際連盟」という「共存」形態は、単なる「力の均衡」による「共存」ではないが、それは一つの「力・権力」のもとにおける「共存」であった。⁽¹⁵⁾ その「力」が如何なる性質のものであろうとも、「力」による「共存」である限り、「永遠」にテロはなくなるであろう。

5 「目的の国」と「共存」の問題

このようにして人類は、「粗野な状態」から「文化」への第一歩を踏み出し、人間が生まれながらにして保有している一切のさまざまな才能が発揮され、「文化」という人間的な「価値」が創造される。「公民社会」もその「外的国家関係」である「国際連盟」も人間の「文化」の一つである。だがカントはこの「文化」を人類の歴史の歩みの完成であるとは考えていない。何故ならば如何に人類の「文化」が栄えても、それが必ずしも道徳的に完成された状態であるとは限らないからである。「文化」の発展と道徳的完成度とは必ずしも一致しない。人類の「文化」としての「公民社会」もその「外的国家関係」である「国際連盟」において確かに、何が道徳的に善であり悪であるかが討議され、その議論・対話の基に個人や諸国家が遵守すべき実践的な原理・原則が確立されることがあるとしても、それが脅威などの恐怖感や、利害感覚などに対する「感覚的・感性的な〈pathologisch〉」強制によってもたらされた、単に法に抵触していない、合っているというだけの「合法的な秩序〈eine gesetzmäßige Ordnung〉」(I.32) でないとは限らない。したがって「文化への第一歩」は同時に、全体を道徳的なまとまりのあるものへと転化させていく「思考法・考え方〈Denkungsart〉」(I.32) の発端でもあるのである。すなわち人類の歴史は「粗野な状態」を脱し、「文化」へと進み、さらに「道徳

的にまとまりのある全体〈ein moralisches Ganzes〉（I.32）に向かって進んでいくのである、とカントは言う。

確かに先の第6命題においても人間が「一人の支配者を必要とする動物」として論じられていた。問題は動物としての人間の問題であったのである。動物としての人間は恐怖感・利害感覚などによって感性的に強制されることを必要とする。だから「公民社会」もその「外的国家関係」も「一つになった権力」,「一つになった意志」を必要とすることになるのかも知れない。確かにそれは「他律〈Heteronomie〉」の状態であって、「自律〈Autonomie〉」の問題ではない。カントの道徳哲学は単なる「適合性〈Legalität〉」と「道徳性〈Moratität〉」とを峻別する（Vr.84）。⁽¹⁶⁾「適合性」とは何か別の目的のために法に従っている状態を言う。これに対して「道徳性」とは、法の精神を理解し、その法を自らに主体的に課し、その法によって直接、すなわち何か別の目的のためにではなく、その法のために、自らの意志を規定することを言う。したがって人類の歴史の歩みも「適法性」の段階にとどまらず、「道徳性」の段階へと向かって進んでいく、とカントは考える。

カントは1785年の『道徳形而上学の基礎付け』⁽¹⁷⁾において「意志の自律の原理〈das Prinzip der Autonomie des Willens〉」を確立した後に、「目的の国〈ein Reich der Zwecke〉」を説く（G.57）。まずカントは、「目的それ自体〈Zweck an sich selbst〉」を説く。「目的それ自体」なる存在は、他から与えられるのではなく、自らの内に、実践的法則の根拠を持っている存在である（G.50）。すなわち「自己立法〈Selbstgesetzgebung〉」,「自律」の主体であることにおいて、それは「目的それ自体」として「絶対的な価値〈ein absolute Wert〉」を持つ存在なのである。そしてカントは言う。「人間および理性的存在者のそれぞれが目的それ自体として現存する〈der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst〉」（G.50）と。そしてここから、「汝の人格やほかのあらゆるひとの人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決して単なる手段として扱われないように行為せよ〈Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.〉」という「定言的命法〈ein kategorischer Imperativ〉」（G.52）が導き出され、この定言的命法のもとに「目的それ自体」として個人をその構成員とする「目的の国」の理念が確立する。まず「国」とは「それぞれ異なった理性的存在者が共同的法則によって結びついた体系的な結合〈die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze〉」（G.56）であるとしたうえで、「目的の国」とは「理性的存在者の個人的な相違と、同時にかねらの私的目的の全内容を捨て去って」、「体系的に結合したすべての目的のまとまりある全体〈ein Ganze aller Zwecke (……) in systematischer Verknüpfung〉」であると言う。

さてカントは、「ところで理性的存在者は、目的の国においてなるほど普遍的に立法するが、しかしまたこの法則に自ら服従するときは、この目的の国の成員〈Glieder〉として所属する。理性的存在者が立法する者として、他の理性的存在者の意志に何ら服従しないとき、この者は

目的の国の元首〈*Oberhaupt*〉として所属する」(G.57)と言う。しかしカントはここに至るまで「**理性的存在者の意志は普遍的に立法する意志**であるとする理念〈*die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*〉」について、繰り返し述べてきている。「理性的存在者の意志」は「個人的な相違と、同時にかれらの私的目的の全内容を捨て去って」こそ「普遍的に立法する意志」であり得るのであるから、「理性的存在者の意志」である限り、そこには自他の相違は存在しないはずである。すなわち「目的の国」の「成員」は「普遍的に立法する意志」の主体として全員が「元首」でしかあり得ないはずである。そこに君臨する「元首」は「普遍的な意志」である。それは先に見た「公民社会」の「外的な国家関係」である「国際連盟」に君臨する「普遍的な意志」と本質的には変わるところがない。すなわち「目的の国」における成員は、一つの強力な「普遍的な意志」に自らを向け、その一つの強力な「普遍的な意志」を前提にして、「共存」を維持することができるのである。カント自身、「目的の国（もちろん理想にすぎないが）〈*ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal)*〉」(G.57)と言う。カントのこの言葉から200年余を経た今日、カントのこの言葉を如何に受け止めるべきか、それが今日カントを学ぶ者の大きな課題なのではないか。

カントが、「理想〈*Ideal*〉にすぎない」、あるいは「理念〈*Idee*〉」と言うとき、それは人間によって達成されるべき課題としての意味を持つ。したがってそれは必ずしも消極的な事柄として、片付けられるべき問題ではない。しかしやはり「理想」は「理想」であって、決して現実ではない。「理想的存在者」であるはずの人間も、現実には「理性的ではあるが、有限な存在者〈*ein vernünftiges, aber endliches Wesen*〉」(Kp.141など)である。「有限な存在者の意志」が常に「普遍的な意志」であるとは限らない。複数の「理性的ではあるが、有限な存在者の意志」の決定の間には齟齬が生ぜざるを得ない。そのとき特定の「理性的ではあるが、有限な存在者」を「目的」とし、その他の存在者を単なる「手段」として扱う根拠はどこにもない。「有限な存在者」の問題であればこそ、「目的」と「手段」の問題が出てくるのではないのか。

確かにカントの定言的命法の内には、「目的」あるいは「手段」としての「相互依存関係」を読み取ることができる。しかしこれは、カントにとっては克服せられるべき段階の問題であって、カントの究極的な「理想」は、何者にも依存しない「非依存性〈*Unabhängigkeit*〉」にある。カントにとっては、「非依存的事であること」こそが、自由と自律の根源であり、代置不可能な人間の「尊厳〈*Wert*〉」の根拠でもある。「人間の根本的な存在構造」である「循環的相互依存関係」を如何に受け止め、それを如何に生きるかを問う「共生の倫理」との根本的な隔たりは、ここにある。しかし「倫理」が問われている限り、それは人間の「當為」の問題であり、「當為」が問われ、大切なのは人間の「道徳性」であることに変わりない。カントの思想は、この隔たりを埋め合わせることによって、21世紀共生社会において新たな光を蘇らせるはずである。

6 カントの「目的論」と「共存」の問題

さてカントは『判断力批判』⁽¹⁸⁾の「目的論」の中で、「人間は人間以外の地上の諸被造物に依存して〈abhängig〉おり、他の諸被造物を普遍的に支配している自然の機構〈der Mechanismus der Natur〉が認められる場合は、人間もこの自然の機構のもとと一緒に含まれているものと見なされなければならない」 (§82) と言う。すなわちカントは人間は人間以外の存在者も「自然の機構」の内に、一つの項〈ein Glied〉として、互いに依存し合って存在していると言う。カントはこの事実を、現在の生態学のテキストに出てくるような、さまざまな事例を挙げて説明する。ではどこが、「共生の倫理」を基礎づける人間の根本的な存在構造としての存在論と違うのか。

カントは「人間理性の資格（権能）〈Befähigung〉と使命〈Beruf〉」を指摘する。すなわち、自然の一切の産物と出来事を、人間の理性の能力のおよぶ限り、できるだけ「機械的に解明〈mechanisch zu erklären〉」するだけでなく、さらに「我々の理性の本質的な性格（性状）〈die wesentliche Beschaffenheit unserer Vernunft〉」に相応しく、「諸目的にしたがう原因性〈die Kausalität nach Zwecken〉」にしたがって考察することは、人間の理性に与えられた権利であり、また人間理性の力の及ぶ範囲内のことであるが、同時に「目的因〈Endursache〉」、すなわち「目的〈Zweck〉」と「手段〈Mittel〉」との関係において考察することが、人間理性の「使命」でもある、とカントは言うのである (§78)。この目的論的な考察を人間理性の「使命」とする根底には、「世界におけるすべてのものは何らかのためによく、世界においては何一つ無駄なものはない」とする「理性の原理〈das Prinzip der Vernunft〉」⁽¹⁹⁾ (§67) が横たわっている。さらにこの「理性の原理」は、「生は我々にとって如何なる価値を持つのか〈Was hast das Leben für uns für einen Wert?〉」 (§83の注) という、我々の生にとっての最も根本的な問いに深く係わっているものと思われる。

さてカントは目的論を展開する中で、「自然目的〈Naturzweck〉」と「自然の目的〈Zweck der Natur〉」 (§67) とを区別する。「自然目的」とは、具体的には「有機体〈organisierte Wesen〉」のこと言う。「有機体」はそれ自身が「目的」と同時に「結果」である。これに対して「自然の目的」とは、全体としての自然が何を目的に現存するのかと問われるときの「目的」、すなわち自然の現存〈Existenz〉の目的である。カントの目的論はこの「自然の目的」を解明しようとする。カントはこの解明の過程において、「人間はそれゆえに常に自然目的の連鎖の内の項にすぎない〈Er ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke.〉」 (§83) と言う。が、しかしカントは続けて言う、「人間は、……自然が一つの目的論的体系と見なされるときには、人間の使命から見て自然の最終目的〈seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur〉である、……」と。カントは手放しに「人間は自然の最終目的である」と言っているのではない。あくまでもそれは「人間の使命から見て自然の最終目的である」と言っているのである。すなわちカントは人間自らに、「自然の最終目的である」ことを課しているのである。カントの目的論はここで道徳論に転換していく。人間が自然の最終目

的たり得るのは、人間がある特殊な「目的関係」を自然と自分自身とに与えることの意味を了解し、さらにそうする「意志 <Wille>」を持っている限りでのことである。しからばその特殊な「目的関係」とは何か。カントは言う。「そうした目的関係 <eine solche Zweckbeziehung>」とは、「自然に依存せずにそれ自身で十分であり、したがって究極目的となり得る <die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne.>」ような目的関係である。「究極目的とは、おのれの可能性の条件として如何なる他のものをも必要としないような目的のことである <Endzweck ist derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf.>」 (§84) とカントは改めて説く。ここに思い起こされるのがカントの道徳論の「善意志」の問題であり、「目的それ自体」としての理性的存在者の問題である。カントは言う。「道徳性 <Moralität> の主体であるかぎりでの人間の内にのみ、諸目的に関する無条件的な立法が見いだされ、この無条件的な立法だけが、人間が究極目的であることを、つまり全自然がそれに目的論的に従属する究極目的であることを可能にする」 (§84) と。したがって「人間は道徳的存在者としてのみ創造の究極目的であることができる」 (§86) ののである。道徳性を欠いた人間存在は、自然の連鎖の一つの項に過ぎない。それは自然の究極目的に値しない存在である「理性的ではあるが、有限な存在者」である人間存在にとって、自然の究極目的であることは、道徳的な課題なのである。カントはまたこの究極目的を、「自由によって可能な、世界の最高善 <das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt>」 (§87) であるとも言う。ここに言う「自由」とは「自律」としての道徳的な自由のことである。また「最高善」とは、「道徳性に適合した幸福」(『実理』224頁) のことを言う。道徳的存在者として人間は、自然の究極目的であると同時に、この道徳的存在者によって達成される「幸福」が世界の究極目的であると、カントは言うのである。

「道徳的存在者として」という条件を解せず、ただ単に、カントの目的論は人間中心主義であるとする批判は当たらない。それどころかカントは、人間に有用な自然産物が存在するからといって、その存在理由を、ある種のみじめな被造物である人間を利するという目的があるからであると言うのは、「一つの大胆かつ勝手な判断 <ein sehr gewagtes und willkürliches Urteil>」であるに違いない、とし、さらに自然にそのような目的を期待することは、私たち人間自身に、「不遜かつ軽率 <vermessen und unüberlegt >」 (§63) であるように思われる、と言う。カントは断じて「不遜かつ軽率」な人間中心主義者ではない。

ではカントの思想のどこに問題があるのであろうか。ここでは「共生の倫理」との関連から、2点のみ指摘しておくことにする。

まず第1点はカントが「自然目的」と「自然の目的」とを峻別したことにあると思われる。すなわちカントの言う「自然目的」しての諸事物は、「有機的存在者」であり、それ自身のうちに「形成する力 <bildende Kraft>」を持っている (§65)。さらにカントは、「自然の有機的産物は、すべてのものが目的であるとともに、相互に手段でもあるところのものである <Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.>」

(§66) と定義して言う。しかしカントは言う。「自然そのものの目的は、自然を越えて求められなければならない <der Zweck der Natur selbst muß über die Natur hinaus gesucht werden.>」 (§67) と。もちろんカントの時代の「生命」や「有機体」の概念をさらに補完することは必要であるが、現代の生態学の示す「自然」は、それ自身が一つの「生命体」であり、「有機体」である。「自然の機構」もカントの言うように無限の連続ではなく、それは一つの「環」であり「循環」である。自然の外に自然の目的を問う必要はない。「存在」それ自体が大切であり、十分な「意味」を持っている。「存在」と「目的」とを分離し、何のために「存在」するのかと、敢えて問う必要はない。もちろんこのような「自然の機構」と人間が向き合い、それを如何に受け止めるかが問われるとき、それは和辻の言う「人間の営為」の問題であり、そこでは「当為」が問われ、「目的」が問われる。それが「共生の倫理」である。人間社会をも一つの「生命体」, 「有機的な組織体」と見立てるなら、人間社会にも「共生の倫理」は求められる。

第2点目は、カントの哲学は、あくまでも人間の「独立・非依存性 <Unabhängigkeit>」を確保することに集中していたことにある。カントにとって『純粋理性批判』の「純粋理性 <die reine Vernunft>」とは「一切の経験に非依存的な <unabhängig von aller Erfahrung>」 (A XII) 理性のことであり、『実践理性批判』には、「人格性すなわち、全自然の機構からの自由と独立・非依存性 <die Persönlichkeit, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur>」 (155) とあり、『判断力批判』の目的論は、「自然に依存せずにそれ自身で十分であり、したがって究極目的となりうる <die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne.>」ような目的関係であった。すなわち「独立・自由・非依存」こそカント哲学の精神であった。

しかし人間は「理性的にして同時に有限な存在者」である。このような存在者の「自由」を守り、「自由」を「救う <retten>」 (KpV.170) には、何らかの「手段」が必要であったのである。それが何らかの「力・権力 <Macht>」のもとにおけるカントの「共存」の思想であった。カントの哲学はあくまでも人間の「非依存性」の哲学であった。しかし非依存的であろうと「絶え間なく努力 <das unaufhörliche Streben>」 (Kp.141) すればするほど、非依存的ではあり得ない自分自身に出会う。これが「共生」の問題である。人間の根本的な存在構造を「循環的な依存関係」と捉え、この人間の根本的な存在構造と如何に向き合い、それを如何に受け止め、それを如何に生きるかを問う「共生の倫理」の「共生」の思想との違いがここにある。しかし人間の生き方が問われる限り、カントの人間の尊厳の思想は、21世紀共生社会においても、その新たな光を蘇らせるはずである。

(注)

- (1) 本稿は、2005年7月早稲田大学哲学会で『カント哲学における「共存」と「共生」の問題』というサブタイトルのもとに口頭発表した原稿を大幅に加筆修正したものである。
- (2) 藤田紘一郎著『共生の意味論』講談社ブルーバック、1997年。
- (3) 『地球共生系とは何か』(平凡社1992年) 13頁以下。
- (4) 文京学院大学研究紀要第4号2002年ならびに拙著『「自立と共生」の教育』(文京学園創立80周年記念論文集「21世紀共生社会に向けて」2004年)を参照されたい。
- (5) Aldo Leopold: A Sand County ALMANAC, Oxford University Press paperback 1968. 引用箇所はSCA を付けて頁数を示した。なお訳文は新島義昭訳『野生のうたが聞こえる』(講談社学術文庫)を参照したが、必ずしも同一ではない。
- (6) Rachel Carson: Silent Spring 1962 (40th Anniversary Edition Mariner Book / Houghton Mifflin Company) p.53. 青樹築一訳『沈黙の春』新潮社、2001年、71頁以下を参照されたい。
- (7) 人間(ヒト)も、どこから来て、死と共にヴァクテリアによって土に還る。あるいは風化されてどこかへと還って行く。この「循環」の事実を如何に受け止めるか。それが人間の問題である。
- (8) レオポルドの「大地の倫理」は、「自然主義的誤謬 <naturalistic fallacy>」を犯しているという批判がある(Carolyn Merchant: Radical Ecology. The search for livable world. Routledge New York London 1992 p.80)が、この批判は当たらない。事実「気づく」ということと単に「知る(知識)」とは別である。なおこの問題に関しては拙稿『「自立と共生」の教育』を参照されたい。
- (9) 岡本裕一郎著『応異議あり! 生命・環境倫理学』ナカニシヤ出版、2002年、226頁。
- (10) 米本昌平著『バイオポリティックス』中公新書2006年にも、「外なる自然」に対して「内なる自然」が語られている。
- (11) 山折哲雄は、「共生には『共死』ということがつきものではないか」という(新潟日報、2006年2月11日「現論」)。「共生」は「死との共生」すなわち「共死」でもある。
- (12) 和辻哲郎著『倫理学』(上、下)岩波書店「和辻哲郎全集第十、十一巻」1990年版引用、頁数はそれぞれ上、下を付して示す。
- (13) I. Kant: Kritik der reine Vernunft 1787. 引用はPhilosophische Bibliothek 版32aの頁数をKr. を付して示す。訳文は理想社版の「カント全集」並びに宇都宮芳明訳「訳注カント『判断力批判』下巻」(以文社)を参照したが、必ずしも同一ではない。
- (14) 引用はPhilosophische Bibliothek 版47Iの頁数をI. を付して示す。
- (15) 濱田義文著の『カント哲学の諸相』(法政大学出版局、1994年)ならびに「カントと現代文明」(日本カント協会編日本カント研究 I 『カントの現代文明』理想社、2000年)には「道徳的裁判官」ならびに「世界注視者 <Weltbetrachter>」の問題が採り上げられているが、本質的には「力」による共存であることに変わりはない。
- (16) I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft 1788. 引用はPhilosophische Bibliothek 版38の頁数をKp. を付して示す。
- (17) I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785. 引用はPhilosophische Bibliothek 版41の頁数をG. を付して示す。
- (18) I. Kant: Kritik der Urteilskraft 1790. 引用はPhilosophische Bibliothek 版39aをテキストとして使用し、引用は節番号に§を比して示した。訳文は理想社版の「カント全集」の他、宇都宮芳明訳「訳注カント『判断力批判』下巻」(以文社)を参照したが、必ずしも同一ではない。
- (19) カントはこれを「目的論的自然論 <teleologische naturlehre>」と呼ぶ(I.6)。

(2006.12.14受理)