

# 環境政策と自由主義

鷲田豊明\*

2004年9月12日

## 概要

自由主義は経済成長を支える主要なイデオロギーとして機能し、また、20世紀末に発生した社会主義世界体制の崩壊によって、経済成長と両立する唯一の思想に祭り上げられるにいたった。そして、もう一方で深刻化する地球規模の環境劣化が、経済成長と共に憎悪している現実を照らし合わせれば、自由主義が環境破壊の思想的悪性腫瘍のように思われている現実も受け入れざるを得ないところがある。自由主義は今日の環境破壊に責任を負うべきか？ — この問いに対して、われわれは理論的にも実際においても、肯定的に答えざるを得ない。自由主義には確かに欠陥が存在しているのである。しかし、自由主義の責任を極端にあげつらうことによって、それに変わる社会制度設計のための新しい思想的原理を求めることに向かってはならない。それは、単に、自由主義が人類の生み育ててきた進歩的な理念であるからという理由によるのではない。今日の多様で複雑で、その上に深刻化する環境問題、われわれの生存を支えている自然環境の劣化の問題は、それに関わるすべての人間の情報と知恵と行動力を生かすことが不可欠なのである。これを可能にする原理は自由主義の中にこそ存在する。環境問題のよりいっそうの深刻化が予想される21世紀だからこそ、自由主義の理念が切実に求められているのである。自由主義の欠陥を克服し、新しい水準に進化させるために必要な第一の課題は、人々の環境に対する意識のよりいっそうの成熟である。自由主義は無制限の自由を主体に与えるのではなく、その枠組みを規定し、そしてなによりも自己と他者に関する個々の主体の自発的な配慮意識を前提にしながら、社会全体の自生的な秩序を形成する原理である。人間が自己をどのようにとらえ、他者としての自然環境をどのように世界観の中に位置づけるか、これが環境意識の成熟に決定的な影響を与える。西洋的なものとアジア的なものには、その把握に仕方には違いがある。その違いをふまえて環境主義を発展させることが必要となる。第二には、自然環境に対して自由主義の主体としてふさわしい代理人を与えなければならない。それは自然環境の財産権の領有と一体化した形での主体化も含まれるが、もっと一般的な形で、すでに確定した財産権の制限をも可能にするような主体であって、しかも、現在の中央・地方政府からは独立した機関として成立させなければならない。このような新しい権限を持った機関によって社会の自然環境に対する意志を代理させることによって、新しい地球環境保全型の社会制度を展望する必要がある。そのためにも、環境主義に軸足を置く人々と自由主義に軸足を置く人々の多様な対話が切実に求められている。

## 1 環境政策の類型と自由度

1970年のいわゆる「公害国会」が日本の環境政策の第一の転換点だとするならば、地球環境問題の先鋭化に直面している現在は、その第二の深刻な転換点にあると言える。このような変化を見据えながら、21世紀全体を視野におさめて、環境政策の長期的なあり方を考える必要がある。さしあたって、その目的に添うように、環境政策を類型化しておく。第一に、公害の時代に主要な政策で、現在においても主流の位置を占めている規制的環境政策がある。法令や条例によって根拠づけられている各種の環境基準、保護政策などがこれに当たる。第二の類型として、導入が進む産業廃棄物税や導入が準備されている温暖化対策税、あるいはすでに海外では実施され、国内でも検討が進む排出権取引などの経済手法がある。そして、第三に、企業における環境マネジメントシス

\* 豊橋創造大学経営情報学部教授 toyoaki@washida.net <http://washida.net>

テムや環境会計、グリーン購入（調達）など、あるいは消費者の環境家計簿や省エネルギー努力などの自主的環境対策の促進政策がある。

一つの政策目的のために、どのような個別手法、あるいはそれらのミックスが選択されるかは多様な条件に依存する。それらを詳細に議論するつもりはない。ここでは、これらの政策の特徴を捉える二つの基準を示したいと思う。

第一に、確実性である。

公害の時代に直接規制的手法が重視されたのには理由がある。四大公害に代表されるように、人権、より具体的には多くの人の健康と命が脅かされている現実の中で、何よりも重視されるべきは確実に、また速やかに効果の上がる政策が求められた。そして、環境基準の設定などに関する産業界からの強い反発も乗り越えて、60年代末から70年代前半に、大気汚染防止法や水質汚濁防止法の罰則を含む厳しい強化がおこなわれた。濃度規制の効果が不完全であれば、より確実な総量規制が導入された。その成果は、大気中の硫黄酸化物濃度が著しく減少するなどにあられ、1980年度の環境白書では「著しい産業公害は発生源に対する直接的規制を中心とする公害防止によって危機的状況を脱し」と宣言するに至ったのである。

このように、強制力を持った直接規制の効果の確実性は明確であるのに対して、経済手法の場合は効果の確実性は低下せざるを得ない。環境税や排出権取引が、その実施に伴う社会的総費用を小さくできることなど、優れた特質を持っていることはよく知られている。それは、ピグー以来の経済学による、環境問題に対する最大の貢献の一つといってもよいものだ。しかし、その効果に対する確実性は、直接規制から見れば劣るのである。環境負荷を与えている主体は、企業であれ消費者であれ、あるいはそれが一地方に限られたとしても、多数にならざるを得ない。経済的手法は、それらの主体の経済的動機にもとづく自発的反応をもとめるものだが、どのような結果をもたらすかについて確実な予測はできない。その点、排出権取引は自発的対応を前提としながら、総排出量にキャップをかけていることで効果の確実性を担保するという優れた手法である。しかし、それは税による手法と比べて、規制力が強く、直接規制に近いものであると考えることができる。環境税の場合は、総環境負荷量に対する効果が予測されない分だけ、企業に対する規制力は弱く、企業の技術状況や将来予想などの複雑で不確実な状況に応じて、税に対する企業の反応は変わり、安定した目標通りの効果が必ずしも約束されない。それはまた、税という手法のいい意味での柔軟性でもあるわけだ。

自発的対策促進の政策は、効果の確実性はさらに弱くなる。政策対象となる企業や消費者などの主体は、実行を強制させられることもなければ、実行をうながす直接的かつ経済的動機を持っているわけでもない。もちろん、自発的に環境対策を実施していることを社会的にアピールできて、間接的な利益をもたらす可能性はある。その利益を直接の動機にして実践されることもあり得るが、環境省の「環境に優しい企業行動調査」などをみると、企業規模が大きくなるほど自発的な対策は「企業戦略」として位置づけられ、より長期的で間接的な目標の下に実施され、直接の利益を求めた対応ではなくなっている。

第二の基準は、政策の影響力に関する限定性である。

ある政策が実施されることによって様々な主体がそれに反応する。その際、限られた主体に限られた内容で反応する場合と、広範な主体が多様な内容で反応する場合が考えられる。直接規制の場合、この限定性は強まらざるを得ない。直接規制型の政策は強制力を持っているために、対象となる主体がそれを遵守しているかどうか確実にモニタリングされなければならない。どのような主体が対象となっている環境負荷についてどのような状況であるのか政策当局が把握できなければならないのである。そのような実態把握は限られた範囲でしか行うことができない。対象を広げれば広げるほど、政策実施に関わる行政コストが増大してしまうのである。

一方、自発的対策促進の場合は、このような限定性が薄らいでしまう。様々な主体が多様な対策を行う可能性を少しも排除しない。政策当局が予想もしなかった主体が、予想もしなかった内容で反応する可能性もある。それぞれの主体は、自らの状況に応じて、必要ならば様々な工夫もして環境負荷削減の対策を進める可能性がある。それは、社会の中に存在している可能性を、小さなものから大きなものまで、あるいはあらゆる機会、あらゆる場所、あらゆる状況において、汲み尽くす可能性を持っている。もちろん、現実性のところで述べたように、逆に全く効果が上がらないという事態も考えられるが、優れた効果を生み出す可能性も高い。

公害に時代には、社会が注目している環境問題自体に限られていた。環境政策は、その限られた問題に確実に対応することが求められていたのである。現代は、公害問題と同じような古典的な環境汚染問題の上に、地球環境問題が折り重なってあられ、人類は多様な環境問題に直面している。しかも、その一つ一つが、たとえ直接に人の健康や生命に影響を与えないとしても、人類の長期的生存に関わるという意味で深刻なものである。このような多様性に対応できるのは、影響力の限定性がないような環境政策である。そのような意味で、自発的対策促進政策が今日大きな位置を占めるようになってきている。そして、今後の環境政策を考える上では、環境問題の多様性と求められる広汎性に答えられる環境政策が中心になっていくことが不可欠なのである。

経済手法は、この点でも、両者の中間の性質を示す。例えば環境税の場合、意識的であれ無意識にであれ、それに反応する主体とはっきりとした反応を示さない主体があり得る。すなわち、当該市場に参加するすべての人が対象になるという点で、広汎性を確保できるものの、市場における取引に参加する主体、あるいはそこに組み込みうる環境負荷のみが対象となるという限定性を持っている。

この限定性の問題は知識の問題と言い換えることができる。複雑化そして多様化する環境問題に、直接規制という、限られた知識がはめ込まれ利用される手法では対応しきれない。できる限りたくさんの知識が生かされる必要があり、そのためには、可能な限り広範な試みが行われる制度・政策が必要なのである。この点で最も優れているのが自発的対策促進であり、ついで経済的手法なのである。

以上二つの基準は、環境政策に関わる個人的自由の問題、あるいは選択の自由の問題として表すことができる。規制による効果が確実であるのは、対象となった主体の自由を奪っている。自由が奪われる程度に、現実性を手に入れることができるのである。また、それぞれの主体に自由が与えられるからこそ、その主体が自ら環境保全に取り組みたいと考えている限り、様々な知識と工夫を環境保全のために動員することができるのである。議論すべき点は、まさにここにある。21世紀全体を展望するような、長い視野で環境政策のあるべき方向を考えたときに、あるいは多様で深刻化する環境問題に社会経済システム、同じ意味で社会制度の設計問題として環境政策を考えたときに、個人の自由の問題と環境政策の関係に対する考察が避けて通れないのである<sup>1</sup>。

結論は決まっている。環境政策は最大限個人の自由を尊重する方向で体系化・現実化されなければならないということである。その一つの視点としては、政策選択肢の中で、個人の自由度が高いものから導入を検討する、あるいはより自由度の高い政策を軸に、その他の政策を補完的に適用するような対応が必要となってくる。しかし、直ちに次のような一つの疑問を提示したくなる方もいるだろう。「個人の選択の自由が尊重されるような環境政策は、単に不確実なだけでなく、全く効果を上げない可能性がある。なぜならば、自由と自発性のもとで効果が現れるほど人々の環境に対する意識は高くない、あるいはたとえ形では高かったとしても、実際の行動に結びつくほど、あ

<sup>1</sup>以下では、企業、消費者、各種団体など、一般の主体の自由も含めた意味でこの「個人の自由」という概念を用いる。いずれにも同じような意味を持ちうるからであり、また、コンセプトとしての「個人の自由」は、企業や団体の自由と両立せざるを得ないからである。

るいは自ら負担を引き受けても実践されるほどに力を持ったものではないからである。」というわけである。

確かにここが問題である。政策選択は人々の環境に対する意識にも強く依存している。自発的環境対策の促進政策の効果が主体の環境意識に強く依存していることは明らかだ。強制されず、直接的動機も与えられない状況で、しかも、主体の環境保全意識が希薄であれば、金銭的費用あるいは自己の労力としてかかる負担を主体が積極的に担う可能性が低くなることはやむを得ないことである。一方、直接的規制は、その政策効果が環境意識に依存することはあまりないと考えられ、また、その政策の導入そのものが必ずしも環境意識に依存するものではない。経済手法の場合は、政策効果が環境意識に依存する程度は低い、ピグー税のように税率が被害額にも依存するというような状況でなければ、どのような税率の水準を社会が受け入れるかは、人々の環境意識に依存する面がある。

ここまでの議論をまとめれば、21世紀型の環境保全型社会を形成するための政策は、個人的自由をできる限り尊重するものになっていかなければならないということ、そして、そのような政策が実際に効果を上げるためには、人々の環境保護に対する意識が深まらなければならないということである。そして、これらの点は、自由主義（liberalism）という政治思想と深い関連を持っている。自由主義は、まさに近代の黎明期から社会制度設計のための政治思想として生まれ発展したものである。いま、大規模で深刻な環境制約・環境破壊のもとでこれを回避する新たな社会制度作りが求められている中で、あらためて自由主義に注目する必要性が生まれてきているのである。ここまでの議論から結論を先取りすることは、それほど無理のないことだろう。すなわち、新しい環境保全型社会の背骨となるべき政治思想は、自由主義を進化させる形で生み出されなければならないのである。

## 2 自由主義とは何か、またその責任

環境保全型社会を形成するための自由主義思想という主張を奇妙に思う人は少なくないはずだ。なぜなら、今日の環境問題を引き起こしている経済活動の背景にある思想、あるいはその経済活動が自らを持続させるために抱え込んでいる思想こそ自由主義だと考えられるからである。さらに具体的に書けば、自由主義は現在の市場経済と表裏一体の関係を持っている。そして、この市場経済こそ競争を通して飽くなき経済成長を求める張本人であり、そして、経済成長による経済規模の拡大、資源投入の増大、廃棄物の増大、汚染物質の増大、したがってまた多様な生態系の破壊を生み出している元凶であると考えている人が多数いると考えられるのである。

自由主義に今日の環境危機の責任を負わせるべきか否かを判断する前に、そもそも自由主義とは何か、どのような内容を持っているのかを確認しておく必要がある。

### 2.1 ハイエクの自由主義論

「自由主義とは何か」という問いに答えることは、やっかいな問題である。実際多くの論者によって、自由主義は様々な定義と内容を与えられているからである。それらの鳥瞰図を示すことや、どのような定義や内容が正しいかなどの議論は行わない。ここではF.A.ハイエクの自由主義論を取り上げる。理由は、ハイエクの自由主義論が「正しい」からと言うわけではない。様々にかたられている自由主義論に正しいか正しくないかという評価を下すことには、そもそも意味がない。彼の唱える自由主義論が、ここでのテーマに最も適切な材料を提起しているからである。さら

に付け加えれば、その特徴を補足するならば、何よりも主張が端的で、ごたごたした飾りが無い。また、市場経済に対する十分な理解の上に、またそれとの整合性を常に保ちながら議論されているという点でも強く好感が持てる<sup>2</sup>。

ハイエクは、進化論的自由主義と設計主義的自由主義を峻別するが、彼自身の足場は一貫して前者においている。進化論的自由主義はイギリス的あるいは古典的自由主義といえるのに対して設計主義的自由主義は大陸的あるいは合理主義的自由主義とみなされる。進化論的自由主義は個人的自由を基礎にするのに対して設計主義的自由主義は、主権・政治制度の選択の自由あるいは自己決定の自由を基礎としている。ここでは後者をつまびらかにすることは不必要なので、ハイエクによって語られている進化論的自由主義の基本的内容をまとめることにしよう<sup>3</sup>。

進化論的自由主義が議論の軸におく個人的自由とは「ある人が他人の恣意的な意志による強制に服していない状態」を指している。この意味で、自由は人と人との関係に関わる問題であって、人の物理的制約に関わる問題ではない。一見してこの定義は消極的であり、「何かをする自由」として積極的に定義したものではない。その定義は、消極的であるが故に、広範な自由を基礎づけるものであるかのようだが、個人に対して権力からのいかなる規制も排除するというのではない。完全な自由放任ではないのである。なによりも他人の自由を阻害する自由には制限が加えられなければならない<sup>4</sup>。

このように定義された自由主義に、経済的自由主義と政治的自由主義を区別する必要はなくなる。さらに、この自由主義は市場に参加する主体に与えられた自由と整合的である。すなわち、現実には障害が伴う場合があることは事実だが、少なくとも理念としては、各経済主体は財やサービスの交換の場である市場に参加することも撤退することも自由であり、購入や販売に関する自己決定権としての自由が保障されているのである。

自由主義と民主主義の関係を明確にしておくことも必要だろう。日本の実情を見ても明らかのように、「自由」と「民主」はその意味を深くとらえているかどうかはなほ怪しい状況で、政党の名前として多用され、両者の区別が曖昧になってしまっているからである。もちろん、両者に大きな違いがなければ、これらの乱用ないしは混乱も許されるかもしれないが、自由主義と民主主義の間には深い溝が横たわっている。民主主義は理念として多数者による支配、あるいはそれを実現する手続きのことを指す。しかし、民主主義が自由主義を実現する保障はない。多数者が少数者ばかりではない、その多数者も含めた個人的自由を奪い、全体主義的社会を実現した例を見つけることは難しくない。しかし、逆に、自由主義的でありながら民主主義を阻害した事例を見つけることは困難である。また、民主主義が設計主義的自由主義と結びつきやすいことも容易に理解できるだ

<sup>2</sup>藤原 [5] の自由主義の自己修正という主張には共感しつつも、自由主義を「経済的には資本主義を、政治的には議会制民主主義を基本とする社会」(p.5) ととらえるので、ここでの問題にアプローチする手がかりが全く与えられない。多様な自由主義に共通性を見いだそうとすると、グレイ [7] のような議論が生まれてしまう。すなわち、自由主義は「いかなる社会手段の要求に対しても個人の道徳的優位を主張するという点において個人主義的であり、すべての人々に同じ道徳的地位を付与し、人限の間の道徳的価値における法的または政治的差別の重要性を否定する限りにおいて平等主義的であり、人類の道徳的一体性を主張し固有の歴史的結社や文化的形式には副次的な重要性しか与えないという点で普遍主義的であり、すべての社会制度や政治的仕組みの修正可能性と改善可能性を主張するという点において改革主義的である」(pp.4-5) ということになる。こうした、自由主義の中に複数の軸を設定する議論に比べると、ハイエクの自由主義論は洗練された単一の定義、単一の軸のもとで議論される。現代自由主義の多様な状況をあつかったものとしては、他に中谷 [19]、グレイ [8] を参照。

<sup>3</sup>以下ハイエクの議論は、主にハイエク [11, 12] に依拠している。ただし、ここでの記述がハイエクの議論を忠実に再現しているとは限らないし、その必要があるわけでもない。あくまでも筆者によるハイエク解釈であることを断っておく。他に、グレイ [6] を参照。

<sup>4</sup>「自由主義的な自由概念は、したがって必然的に、万人の同一の自由を保障するように各人の自由を制限する、法の下の自由という概念であった。それが意味した自由は、孤立した個人の「自然的自由」としてしばしば述べられたものではなく、他人の自由を保護するために不可欠の規則によって制限された、社会の中で可能な自由であった。自由主義はこの点で無政府主義と鋭く区別できる。自由主義は、もし全員ができるだけ自由であるべきだとすれば、強制力は全廃できず、個人や集団が他人に対して恣意的に強制力をふるうのを妨げるのに必要な最小限にそれを削減できるだけにすぎない、ということ認める。個人がこうした制限の内部にとどまる限り強制されないのであるという点を可能にしたのは、既知の規制によって境界を定められた領域内での自由なのであった。」(ハイエク [11], P.223)

ろう。

進化論的自由主義が採用する自由の定義は消極的であると述べたが、それは積極的な結果をもたらさないという意味ではない。ハイエクは、自由主義が文明を創造する力を持っていると強調する。すなわち、個人的自由が保障される結果として、社会に分散している知識が一般的に利用できるようになり、そこに文明を前進させる基本的な力があるとみなすわけである<sup>5</sup>。文明の問題はさておき、知識の問題は、前節で示した環境政策の第二の基準にはっきりと共鳴している。ハイエクのいう分散的知識は、科学的知識などの普遍的なものではなく、その個人やグループあるいは地域などの特殊な知識、経験や価値観にも依存した知識であり、個別には誤っている場合もあるような知識である。こうした個別知識の集合的結果のすべてが望ましいものとなるとは限らないが、差し引きでは悪に向かう力よりも善に向かう力が勝るのである。

さらに、ハイエクが個人的自由の結果として表れるとする自生的秩序 (spontaneous order) の概念は、われわれの議論と深い関連を持っている。すなわち、自由な個人が自らの個別的知識 (必ずしも正しい知識だけではなく、正しさを証明できない「迷信」といわれるような知識も含む)、道徳観あるいは伝統や習慣、さらには利己的動機 (自己愛) などに基づいて計画・行動し、相互調整が行われる結果として、社会全体としての自生的秩序が形成されると考えたのである<sup>6</sup>。特に、こうした知識や道徳観、さらには伝統や習慣があるからこそ、自由が作用することができることも主張している。結果として自由は分散した知識の有効利用と文明の前進に貢献するというわけである<sup>7</sup>。

こうした自生的秩序論は、ハイエクの自由論に不可欠の構成要素である。すなわちそれは、社会がマクロ的には秩序を持たなければならないし、また現実には秩序が存在しているという事実と、社会を構成している個人の自由が両立している理由を説明する概念なのである。社会にマクロ的秩序が存在している理由を、設計主義的自由主義のように、人間が作り上げた秩序を社会に適用した結果であるとは、進化論的自由主義はみなさない。自生的秩序論は、個人の自由な行動の相互調整の結果として、自己組織されるとみなすわけである。

この考え方と A・スミスが『諸国民の富』で述べている自己利益の追求が社会的利益を増大させるという論理との親近感に容易に読みとることができるだろう。実際、ハイエクの議論は D. ヒューム、そしてスミスと続くイギリスの古典的自由主義の基盤の上に成立しているのである。ただし、スミスの議論との比較では、『諸国民の富』よりも『道徳感情論』<sup>8</sup>における議論との整合性の方が注目される。後者の著作においてスミスは、共感 (Sympathy) という概念を用いて、社会が相互規制、相互調整されるメカニズムを説いた<sup>9</sup>。共感とは「想像上の境遇の交換」であり、相手の立場になって状況を感じたり考えたりした結果として、それを受け入れることである。また、ある人 (当事者) の意志が第三者から見て是認できる状況を適宜性 (propriety) と呼んでいる。こうした概念の構成で、スミスは、利己心とも調和しながら、社会の秩序が形成されると考えたのである。

ここで確認しておくべきことは、ハイエクにしるスミスにしる、単なる利己的な動機との関係か

<sup>5</sup> 「多くの人々による相互の調整によって、個人が所有する以上の知識、あるいは、知的に統合することのできる以上の知識が利用される。そして、この散在した知識をこのように利用することにより、ある一個人が洞察できる以上のことが達成可能になる。自由とは、個人の努力に対する直接的統制の放棄を意味するからこそ、自由社会は、最も賢明な支配者の頭脳が包含するよりも、はるかに多くの知識を利用することができるのである。」(ハイエク [12], p.50)

<sup>6</sup> 私が、鷲田 [24, 25] の中で展開した社会システム論との関係に触れておきたい。私はそこで、社会システムはマクロ目的とミクロ目的という二つの秩序形成要因によって二重に構造化された実態であると指摘した。ハイエクの理論との関係では、自生的秩序がマクロ目的によって形成される秩序であり、その背景にある個人の自由は、ミクロ目的を持って行動する主体の自由に対応している。私のマクロ目的はハイエクの示唆しているものよりも高い自立性を持っている。

<sup>7</sup> 「このような自生的秩序の大きな利点と考えられたのは、その目的が利己的であろうと利他的であろうと、個人に彼ら自身の目的を自由に追求させておくということだけではなかった。時間的・空間的に、特定の諸事情についての広く分散した知識 — それはただ異なる諸個人の持つ知識としてのみ存在するのであって、命令を下す何らかの単一の権威がそれを所有するするすべはありえない — の有効利用を自生的秩序が可能にするということも利点とされたのである。」

<sup>8</sup> スミス [21]。

<sup>9</sup> 日本においては、このスミスの sympathy に「同感」という語が与えられる場合が多いが、必ずしも適切だとは思えない。

らだけ見て、個人の自由と社会の秩序の両立性を議論したのではないということである。自由な個人が備えている、自制心、道徳心、共感や感情移入など、他者に対するより深い配慮が、利己心と共に、あるいは利己心の器として機能することによって、個人的秩序と社会の自生的秩序の両立が実現されると考えていたということである。

この点は、今求められている環境意識の深まりの問題と密接な関係を持っている。少し議論を先取りしておくならば、環境意識は、これまで配慮されない「他者」として存在していた環境（＝生態系）あるいはそれを構成する生物種を、「大切なもの」として認識することが出発点となる。それは、自由主義社会において、自由な人々が、他者に対して抱いていた自制心、道徳心、あるいは共感を生態系にまで広げることに他ならない。環境保全と両立するような自由主義は、環境としての生態系も含めた自生的秩序をめざすものでなければならないのである<sup>10</sup>。

## 2.2 自由主義は環境破壊の責任を負うか？

自由主義が環境破壊に対して責任を負っているという議論は、明示的に提出されることはあまりないが、漠然と、あるいは間接的に受け入れられている。たとえば、自由主義から自由貿易が連想され、一国の自然環境を支える貴重な資源が搾取され輸出されていくことの責任、あるいは、海外からの輸入によって国内環境が疲弊されたり、国内での汚染が進行することの責任が負わされたりする。また、自由主義が市場経済と結びつけられ、市場の価格メカニズムを通して環境資源が搾取される、市場の圧力に屈する形で環境に対する配慮が置き去りにされ、汚染を引き起こすと考えられてしまう。そして、あるいはこれが最も重要な事柄かもしれないが、自由主義と、その理念に支えられる市場経済が経済成長への絶え間ない動機を生み出し、資源・環境に対する負荷を増大させ続けているという意味で、環境破壊に対する責任を負わされる。

この点ではまず、旧ソビエトなど社会主義経済のもとでも深刻な環境問題が存在していたという事実が思い起こされる。情報公開の問題は別にしても、環境問題に対応する適切な技術、社会制度が存在していないことによって、自由主義を標榜する諸国以上に深刻化していた面が存在することも否定できない。しかし、このことから直接、自由主義が環境問題の責任を免れると結論づけられるだろうか。論理的に考えて、答えはNOである。社会主義が環境問題を回避する力を自ずと備えているわけではないことは確かだが、かといって、それが自由主義の免責を意味するわけではない。

自由主義の思想的側面をみているとわかりにくいのが、その表裏一体の関係にある市場をみれば、少なくとも、自由主義に環境問題を回避する力が備わっていなかったことは確かである。もちろん、力を備えていないことが、直ちに「責任がある」と断定する根拠とはならない。責任があるといえるためには、自由主義に問題を回避する力を備えているべきだ、その義務があると考えなければならぬ。

市場が適切に自然環境を扱うことができなかったことについて、経済学的には、二つの理由を指

<sup>10</sup>この点で、スミスの『道徳感情論』にある次の議論は、本質的な重要性を持っている。「したがって各人は、かれ自身に直接に関係することについては、他のどんな人に関係することについてよりも、はるかに深い関心を持つ。それで、おそらく、われわれがなによりも特別な関係を持たない他人の、死をきくことは、われわれ自身にふりかかったきわめてとるにたりぬ災難よりも、われわれを心配させることが少ないであろうし、われわれの気分を損なったり、われわれの平安を破ったりすることは、はるかに少ないであろう。しかし、われわれの隣人の破滅が、われわれ自身の非常に小さな非運よりも、われわれに感受作用を与えることがはるかに少ないであろうとはいえず、われわれは、その小さな非運を防止するために、あるいは、われわれ自身の破滅を防止するためにでも、かれを破滅させてはならないのである。— ことわざによれば各人は、かれ自身にとっての全世界であるかもしれないにしても、かれ以外の人類にとっては、かれはそのきわめてとるにたりない一部分なのである。かれ自身の幸福は、かれにとっては、かれ以外の全世界のそれよりも、重要であるかもしれないにしても、他の各人にとっては、どんな他人のそれよりも重大だということはない。— このばあいにかれは、他のすべてのばあいにおいてと同様に、かれの自愛心の高慢をくじかなければならないし、それを、他の人々がついていけるようなものにまで引き下げなければならない。」(スミス [21], pp.130-131)。

摘できる。第一は、劣化や破壊が問題になっている環境は、ほとんどの場合、適切な経済価値が与えられていないということである。たとえば、大気汚染は、われわれを取り巻く汚染されていない大気に対して適切な経済価値が与えられていないために発生していると考えられることもできる。森林は、単に含まれている樹木の木材としての価値だけではなく、保水機能あるいは浄水提供機能、レクリエーションサイトとしての機能、生物種の保存機能、二酸化炭素の蓄積機能など、多様な機能に対する適切な経済価値が与えられていないために、過剰に伐採されていると考えられるのである。第二には、それらの環境はまた、非競争性と排除不可能性の二つの性質を備えた公共財的性格を持っているということである。非競争性とは、ある主体によるその財の消費によって、他の主体によるその財の消費ができなくなるということがないということである。ある人があるワインを飲めばそのワインを他の人は飲めなくなるが、ある森の保水機能によってある人が洪水を免れたとしても、同じ地域に住む別な人もまた免れることができる。森林の保水機能は非競争的なのである。また、同じ地域の特定の誰かを森林の保水機能の便益を受けることから排除することも困難である。問題になっている環境の多くがこうした公共財的性格を持っているのである。

この二つは必ずしも独立しているものではなく、公共財的性格を持っているから市場において適切な扱いがなされず、したがってまた経済財として適切に扱われないという側面もある。ただし、これがすべてではなく、公共財的性格を持っていたとしても一定の合理性を持った経済価値を与えることは可能である<sup>11</sup>。

いま、環境が個別関係者によって提供可能であり、環境の供給コストが何らかの方法で与えられたとしよう<sup>12</sup>。このとき、環境が公共財という性質を持っていることによって、市場で適切に供給できなくなることは次のように説明できる<sup>13</sup>。ある環境一単位の価格が  $p$  という規模に依存しない一定値で与えられたとしよう。ある利害関係者  $i$ , ( $i = 1, 2, \dots, n$ ) によって公共財である、何らかの環境が  $e_i$  だけ提供されたとする。ここで「環境の提供」とは、大気や水質汚染量の減少、廃棄物の排出抑制、あるいは生態系の再生ないしは回復など、環境のより好ましい状態への変化分を表している。この意味で、提供された環境の全体  $E = e_1 + e_2 + \dots + e_n$  に対する関係者  $i$  の効用の評価価値が効用関数  $\phi_i(E)$  で表されるとしよう。この環境は増加するほど誰にとっても好ましいものであるため、その微係数について  $\phi'_i(E) > 0$  が成立し、また、限界効用は逓減するとして、 $\phi''_i(E) < 0$  であるとしよう。この効用関数によって非競争性が表現されている。すなわち、ある関係者による環境の提供の増加は、すべての関係者の満足度を増加させるのである<sup>14</sup>。ここで、個人の最適化行動を考えずに、全体としての最適な環境水準  $E^* (> 0)$  を求めると、それは次の必要条件式で与えられる。

$$\phi'_1(E^*) + \phi'_2(E^*) + \dots + \phi'_n(E^*) = p \quad (1)$$

一方、関係者の最適行動を考えると、それは次のような最大化問題として表される。

$$\max_{e_i \geq 0} \phi_i(e_i + \sum_{k \neq i} e_k^*) - pe_i$$

この最適解は、 $i$  以外の関係者が最適な環境提供  $e_k^*$  を行っていることを前提にしている。このとき、関係者  $i$  の最適環境提供水準は次の条件式を満たすものとして与えられる。

$$\phi'_i(e_i^* + \sum_{k \neq i} e_k^*) \leq p, \quad \text{等号は } e_i^* > 0 \text{ のとき} \quad (2)$$

<sup>11</sup> 鷲田 [26] などを参照。

<sup>12</sup> この環境の提供コストは上で述べた環境の価値とは必ずしも同じではない。

<sup>13</sup> 以下の議論は通常のコスト経済学の教科書でも説明されている。例えば、Mas-Colell [16] を参照。

<sup>14</sup> 経済学はこのような状態が市場を経由しないで波及することを外部経済と呼んでいる。また、それがネガティブな影響の場合を外部不経済と呼んでいる。

不等号の意味は次のようになる。すでに他者によって提供されている環境水準が  $i$  にとっては最適量を超過している場合、その限界効用が環境の提供費用よりも小さくなっていることを意味しているので、 $i$  自身は環境を提供しなくなり  $e_i^* = 0$  である。もし、他者による環境の提供量が  $i$  にとっての最適環境水準よりも小さい場合は、いくらかをかれ自身が提供することによって環境による限界効用が価格に等しくなるようにする。この場合は、 $e_i^* > 0$  となるのである。

ところで、少なくとも一人の関係者は環境を提供し  $e_i^* > 0$ 、その  $i$  については、式 (2) は等号で成立している。このとき他のすべての関係者の限界効用も正となっている ( $\phi'_k > 0 \quad i \neq k$ )。このことは、個別的最適供給量を合計したもの

$$\tilde{E} = e_1^* + e_2^* + \dots + e_n^*$$

について明らかに次の式が成立していることを意味している。

$$\phi'_1(\tilde{E}) + \phi'_2(\tilde{E}) + \dots + \phi'_n(\tilde{E}) > p \quad (3)$$

式 (1) と式 (3) を比べるとわかるように、 $\tilde{E}$  は全体的な観点から見ると最適環境水準ではない。また、 $\phi'' < 0$  であることを考慮すれば、 $\tilde{E} < E^*$  となっていることがわかる。すなわち、個別的な最適行動から決定される環境水準は、全体的に望ましい環境水準よりも小さくなってしまっているのである。このようなことになる理由は、個別的な決定において、自らの環境提供が、外部経済として他者の効用を増加させていることを配慮しないために、限界コストが過大に意識されてしまうところにある。

これらのことは、たとえ環境の提供費用が与えられ、環境の個別関係者による提供が可能な条件が与えられたとしても、彼らの自由な行動によって適切な環境の提供は行われまいということである<sup>15</sup>。また、人々の環境意識の低さは、 $\phi'_i$  の小さい状況としてあらわれ、その場合全体としての環境提供水準は低下することは明らかである。

少し戻って、自由主義思想ないしは市場が環境問題を適切に回避する力を持っていなかったとしても、そこから直ちに「環境問題の責任が自由主義にある」と言えるのかどうか、という点を考えてみよう。これは、別な見方をすれば、どれほど自由主義を重視するのかということでもある。もし自由主義に大して期待をかけていなければ、自由主義の責任をあえて問題にする必要もない。しかし、われわれの立場はそうではない。自由主義が社会の進化をもたらすように、自由主義自身も進化し、社会状況の変化に柔軟に対応し、個人の自由という、人間的文明の前進を測ることもできる価値観を、地球環境問題が表れるような人類の新たな危機的状況のもとでも前進させることができるものだと考えるべきなのだ。その立場から見れば、やはり今日の環境問題の出現は、自由主義思想そのものに何らかの欠陥があったとみなさざるを得ない。もちろん、自由主義思想は人間の忠実な下僕にすぎない。今日の環境問題の源泉が自由主義にあったとしても、それはまた人間の思想的欠陥というべきである。人間が、自由主義思想にどのような力を与えるかが決定的な問題である。

### 3 環境自由主義 (グリーン・リベラリズム) と世界観

環境主義 (Environmentalism) と自由主義を接合した環境自由主義 (グリーン・リベラリズム: Green Liberalism) が台頭しつつある。この異色の接合の重要な前提は、人々の人間観・世界観の

<sup>15</sup>このような状況を回避するためには、補助金ないしは課税による方法、あるいはリンダール均衡といわれる特殊な状況を実現する方法があるが、ここではさしあたって議論の必要はないだろう。

中西善がどのように位置づけられるかという点にある。それはまさに、ハイエクの進化論的自由主義における自生的秩序の形成を可能にするものとしての、人々の自覚的あるいは無自覚的な日常の観念ないしは行動基準、すなわち慣習、伝統、道徳、価値観、知識の中に自然がどのように位置づけられるかという問題でもある。進化論的自由主義は、個人的自由と社会的秩序の調和を可能にするのがこのような人々の日常的観念であることを明らかにした。同じ意味で、環境自由主義において、自由な環境利用と適切な環境保全の調和を根底で可能にするのは、人々の抱く自然に対する想念なのであり、それは人々の世界観のなかに必要な深さと強さを持って自然が位置づけられることなのである。

環境主義には様々な色合いがあり、未だすべての色彩が明確になっているわけではないが、結果として生まれる環境自由主義にも、様々な色合いが生じるだろう。この節では、第一に、最も深刻な色合いを帯びる、ディープ・エコロジー（Deep Ecology）と自由主義の接合の試みを取り上げ、自然環境が人々の世界観の中にどのように組み込まれると考えているのかを理解しよう<sup>16</sup>。これは、西洋的ないしはキリスト教的な試みとみなすことができる。そこで第二に、アジア的ないしは日本の思想において、自然がどのように位置づけられるのかをとらえておく。

### 3.1 ディープ・エコロジーと自由主義

A.Naess らによって、ディープ・エコロジーは次のような綱領（Platform）としてまとめられた<sup>17</sup>。

- (1) 地球上で繁栄している人間あるいは人間以外の生命は固有の価値を持っている。人間以外の生命の価値は狭い人間の目的に沿った有用性からは独立している。
- (2) 生命形態の豊かさと多様性は、それ自身において価値であると共に、地球上の人間と人間以外の生命の繁栄に貢献する。
- (3) 人間は、それに死活的な意味がない限り、この豊かさと多様性を減少させる権利はない。
- (4) 現在の人間による、人間以外の生命世界に対する干渉は過剰であり、状況は急速に悪化している。
- (5) 人間の生命と文化の繁栄は、人口の著しい減少と両立する。人間以外の生命はそうした減少を要求する。
- (6) よい方向に向かっての生命条件の変更は、政策の変化を求める。それは、基礎経済、技術、そして世界観の構造に影響を与える。
- (7) 世界観の変化は主に、「生活の質」を正しく認識することであり、高い生活水準に固執することではない。それは「大きいこと（big）」と「偉大なこと（great）」の深刻な違いに気づくことでもある。
- (8) 上記の諸点に同意する人は、直接ないしは間接に、必要な変化の実行に参加する義務を負う。

この綱領を理解する上で、Naess が別の箇所で述べている次の点を示しておきたい。ディープ・エコロジーの思想では、地球上における人間の存在を、「人間とそれを取り巻く環境」という図式でとらえるのではなく、「人間以外の生物も含めた生物との間の平等な相互関係」という図式の中

<sup>16</sup>基本的に、diZerega [4, 3] の優れた論説に依存している。さらに、Wissenburg [28] も参照。

<sup>17</sup>Naess [17],p.29 参照。ちなみに、Naess はディープ・エコロジーに対するシャロウ・エコロジー（shallow ecology）については、「汚染や資源減少と戦うことであり、その中心目的は、先進国における人間の健康と豊かさ……」と書いている。

でとらえるということである<sup>18</sup>。そして、そこから派生してくる具体的な世界観と行動の指針が上記の8個の綱領文にまとめられているのである。

このディープ・エコロジーと自由主義の接合のための基礎は、自然に対するものも含めて、人間の利己的な行動に対する自発的な制約を提供する新しい世界観である。それは、倫理とか道徳と言うよりも、イデオロギーと言った、人々が意識しない内に内在化され、行動の基準となるべきものである。

その基礎を与えるための第一の課題は、スミスらの「共感 (sympathy)」概念を、他者にとどまらず、人間以外の生命に広げることである。スミスによれば、共感とは「想像上の境遇の交換」である。すなわち、その相手の生物の立場に立って考えるということである。ヒト以外の生物に、実際に同じような感覚が生じているかを抜きに、生きていることの幸福感や、苦痛、あるいは死への恐怖などを、自分のことのように感じるというわけである。こうした共感が実現するためには、二つの条件が考えられる。第一は、相手の生物が、人間と肉体と神経構造において親近性を持っていることである。これは、例えば遺伝子レベルで人間とチンパンジーは近いなどという科学的な親近性のはかり方もあるが、身近な犬が、人間と同様の環境に対する反応を知っていれば、より親近性を感じるといった主観的なものもある。ヒトと、形態や種の特質、生態などにおいて異なればなるほど、この共感の強さは低下するがゼロになることはない。第二は、共感となる生物との空間的な距離の近さである。簡単に言えば、身近な存在により確かな共感を感じるということであり、これは人間と人間との場合に共通しているものである。

生物に対する共感がもたらすのは、生物中心主義 (biocentrism) と言うべきものだが、自然環境は生物だけから構成されているのではない。非生物的自然、物理的自然を簡単に生物的自然と切り離すことができないのである。レオポルドが「シカの群れがオオカミに戦々恐々としながら生活しているのと同様に、山はシカの群れに戦々恐々としながら生きているのではなからうか」<sup>19</sup>という場合の「山」に対応するものは、生物と非生物が一体となった何ものかである。そこで第二の課題は、非生物的自然を含む対象を世界観の中にどのように組み込むのかということである。すなわち、生物中心主義は生態系中心主義 (ecocentrism) に発展させなければならないのである。レオポルドの「山」は生態系に他ならない。<sup>20</sup>

生態系を、人間の行動を秩序づける無意識の規範にするために、生物の場合のような共感を用いることはできない。生態系が生物と非生物の要素が一体となった、全体的 (holistic) な実態であるとするならば、それは共感を超える、ないしは共感を含むような人間の感情の働きでなければならない。それは、自然の全体的秩序に対する感性的な受け止め、あるいは評価であり、特殊な美意識であると言ってよいだろう。美しいからこそ大切にしたい、あるいは自然のバランスの崩壊、生態系の劣化について、他者の苦痛に対するネガティブな共感と同じように、避けたいと思う感情が生まれるのだ。

ただし、ここでの自然の美しさは単なる景観の美しさではない。その最も本質的要素は、対象の調和ないしは秩序に対する、分析的な認識ではとらえられない、全体的な、あるいはゲシュタルト的な認識であり、またそれは人間の直感によって与えられるものである。またそれは、科学的な認識の対象になったとしても、それを越えたもの、生命そのものの究極的な認識の困難性を一部に含

<sup>18</sup>この点に関しては、A. レオポルドの土地倫理 (Land Ethics) に触れておく必要があるだろう。レオポルド [15] は次のように語る。「土地倫理とは、要するに、この共同体の概念を、土壌、水、植物、つまりこれらを総称した土地にまで拡大した場合の倫理をさす。……土地倫理は、ヒトという種の役割を、土地という共同体の征服者から、単なる一構成員、一市民へと変えるのである。これは、仲間の構成員に対する尊敬の念のあらわれであると同時に、自分の所属している共同体への尊敬の念のあらわれでもある」(pp.318-319)

<sup>19</sup>レオポルド [15], p.207。

<sup>20</sup>誤解を避けるために付け加えれば、もともと生態系 (ecosystem) という概念の中には、生物的自然だけでなく、非生物的自然も含まれている Tansley [22] 参照。

みながら、そこには科学的認識ではとらえられないものが含まれ、その意味で人間に畏敬を感じさせるものでもある。そこには当然、景観も含まれ、人間がその一部分としてしか存在し得ないものであることを認識させるものである。人間は、その美しさを神話や伝承あるいは文学として語り続けてきたのである。

このような考え方は、人間一般に妥当する側面を持っていることは確かだが、実は西洋的な偏りを持っている。例えば、ディープ・エコロジーと自由主義の融合を説く diZerega [4, 3] は、共感や美意識についての上記の議論と基本的に調和する形で、人間のとらえ方について特殊な議論を展開する。彼は、人間が自然の中で、あるいは自然に対峙し、そして生態系の一員としても完全な一体性 (integrity) を持った存在であることを強調する。一個の確立した存在であればあるほど、あるいは自己意識、自我が強ければ強いほど、人間以外の生物も含めた「他者」への共感も強くなると指摘する。

ヒューム、スミス、そしてレオポルドの洞察の基礎の上に、われわれは次のように結論する。人間の共感能力は他の動物よりも量的に強い。なぜなら、われわれは彼よりも根本的に強い自己意識を持っているからである。われわれが自我を意識することによって、他者の自我を知る能力を得る。…この結論は、われわれが、人間の一体性に関する自由主義的ないしは西洋的関心と人間以外の生物世界の一体性に関するディープ・エコロジストの関心の融合させることを可能にする。ここにおいて、人間と動物の質的区別をもうけないディープ・エコロジーも、またその人間中心主義的批判も同時に誤りなのである<sup>21</sup>。

ここにはキリスト教的、したがってまた西洋的世界観、あるいは人間観が表れている。そこには、人間一人一人が、他者と関係する以前に、すなわち何らかの集団、社会、さらには地球的生態系の一員であるよりも前に、神の前に一個の個人として対峙しているのである<sup>22</sup>。さらに、西洋的世界観と人間観の文明創造力が表れていると言ってもよいだろう<sup>23</sup>。

このような考え方は西洋においては一般的で、スミスやハイエクの思想の背景にもこのような世界観、人間観が存在していた。すなわち、古典的ないしは進化論的自由主義の概念そのものに、こうした西洋的偏りが存在しているのである。彼らの自由主義は、個人主義的であり、確固として存在する個人によって生成され維持されている自由主義なのである。

確かに、歴史上存在してきた自由主義には、西洋的なものしかなかったと言っても、たたちに間違いだとは言えない。しかし、世界が多様な発展を遂げている現在において、社会の基盤的な思想、ないしは世界観について、このような単相的視野を維持し続けることに積極的な意味はなくなってきている。世界の多様性に応じた、自由主義の多様性を認めることが必要になってきている。

政治思想としてみた自由主義の多様性は、日本語の中にも様々な方言があるというように、通訳可能な多様性であるといえるかもしれないが、自然に対する人間の関わり方の規範を与える世界観が関わってくることによって、この多様性の意味がより深刻になる。

<sup>21</sup> diZerega [3], p.715.

<sup>22</sup> 「キリスト教的なヒロイズムとは、事実これはおそらくごくまれにしか見られないものではあるが、あえてまったく自己自身になるうとすること、ひとりの単独な人間、神の前にただひとり立つ人間に、この巨大な努力をなし、この巨大な責任を負いながらただひとり立つ、この特定の単独な人間にあえてなるうとすることである。」(キエルケゴール [14], p.430.)

<sup>23</sup> キリスト教そのものが、自然に対してどのような見方を示すのか、どのような立場をとるのかは一つの重要なテーマである。ホワイト [27] は、その中の論文「現在の生態学的危機の歴史的根源」で、「キリスト教の、とくにその西方的な形式は、世界がこれまで知っている中でもっとも人間中心的な宗教である」(p.87) とする一方で、「西欧の歴史上の最大の精神革命、聖フランチェスコは、かれが自然および自然と人間との関係についてのもう一つ別のキリスト教的理解と考えたものを提案した」(p.95) と指摘する。キリスト教の中でも、人類の生態的危機からの脱出に向けた教義と実践レベルでの努力が続けられている。たとえば、富坂キリスト教センター [23] 参照。

### 3.2 アジア的ないしは日本の自然観と自由主義

西洋的世界観と比べたアジア的ないしは日本の世界観の主要な特徴は、人間の見方に端的に表れる。ただし、アジア的・日本の世界観とは何かを明確にしなければ、このような命題はそもそも無意味だろう。アジアと言っても広い。ここでは西アジアは除外しても、南アジア、東アジアがあり、そこでも世界観を形成する多様な思想や宗教が生まれた。日本的な世界観と言っても、そこにはただ一つの世界観が形成されているとは言い難い。したがって、西洋的世界観をキリスト教に結びつけてしまったのと同様の割り切り方をするしかない。

私は鷲田 [25] の中で、独自の世界観を展開した日本近世の自然哲学者である三浦梅園を取り上げた。梅園の哲学は、「気」と「理」の概念のもとに儒教や仏教など東アジアの思想を総合化した朱子学から影響を受けながらも、それとは独立して形成されたものである<sup>24</sup>。その詳細は鷲田 [25] での記述を参照していただきたいが、人間の生命も含めて「万物はみな天地の一気によって形づくられていることになり、この点からいえば万物は根元的には一つなのである」ことを前提にして世界の秩序をとらえている<sup>25</sup>。

この梅園の思想にも表れているが、東アジア的な人間観の特質は、人間を、したがってまた個人を、全体の諸関係の中に解消させることに特徴がある。当然だが、その解消はあくまでも思想的解消であって、人間存在を物理的に解消させようということではない。われわれが、人間を確固として自立した存在である見ることを、臆見（ドクサ）として退け、時間的、空間的に無限に広がった関係性に条件付けられた存在としてみるのである。個という存在のあり方も認めるが、それはそのような関係性の中で、あたかも水の流れが作り出している一時的なよどみや渦のように、無常で儂い存在としてとらえられる。あるいは、解消しつつある存在の中で、必死に個別的秩序を維持しようと努力しているものこそ、個別的な命に他ならないのである。

西洋におけるキリスト教と対比できる、東アジアにおける人々の世界観を形成する代表的宗教は仏教である。仏教はインドに生まれ、中国を経由して日本に伝わった。インドにおいてはすでに存在感を失っているが、中国も含めた東アジアでは主要な宗教の一つに位置づけられ、日本では支配的な宗教の一つになっている。仏教の中で人間がどのように位置づけられ、また、それとの関係で世界がどのように理解されているのかを確認する必要がある。

仏教においても、先に述べた東アジア的な人間観の特質ははっきりと表れている。仏教においては、自我にとられることは煩悩として避けるように教えられる。自分も含めてあらゆる存在を関係性（縁起：因果関係）に因るものとしてとらえることを求める。このような関係性の中にある存在を「空」とみる。この空こそは仏教の中心概念であると言ってもよいだろう。空とは（何も無い：empty）を意味するのではなく、人間の感覚でとらえられる形ある存在（「色」とも言う）が時間的・空間的な様々な関係性の中にあることをさす<sup>26</sup>。それ自体で存在しているものではないとみなすのである。また、そうした関係性の中にあるからこそ、確かに存在し続けるものではなく、生成消滅を繰り返し移り変わっていくもの、すなわち無常の中にあると仏教は説くのである。このような論理に無理はなく、少なくとも私には、そのような意味で、空というのが何か超自然的な存在、常識ではとらえられない哲学を語っているものとは思われないのである。

このような仏教の立場は、膨大な教典の至る所に書かれているが、いくつか文書を見ておこう。仏教は二千数百年の歴史を持つが、ブッダ自身の言葉を含むような初期仏教の教典「スッタニパータ」の中にこのような見方は表れている。

<sup>24</sup> 「朱子学は大きな湖ににている。百川がそこへ流れ込み、そこから流れ出してゆく湖に。それは東アジア世界が生み出した、空前絶後の壮大にして精緻な思想体系である」(山田 [29], p.41)。

<sup>25</sup> 鷲田 [25], p.307。

<sup>26</sup> 空はサンスクリット語で sunya。山折 [31] 参照。

つねによく気をつけ、自我に固執する見解を打ち破って世界を空 (sunya) なりと観ぜよ。そうすれば死を乗り越えることができるであろう<sup>27</sup>。

「自分自身が空であるとみなせ」、その後の仏教の教義に照らせば、自分自身を関係性の中で初めて存在するものであるととらえ、固有の個があるように錯覚してはならないということになる。しかし、この原始仏典で空という概念がそこまで発展していたかどうかは定かではない。ただ、自分自身にこだわってはならないという意味に近いものだったのだろう。

また、五世紀頃にまとめられた仏教の基本教典の一つである『俱舍論』(ヴァスバンドウ著)には煩惱の一つとして有身見が含まれている<sup>28</sup>。有身見とは、自分とか自分のものがあたかも確かなものとして存在するかのように執着するというものである。この『俱舍論』は仏教の発展史の中では小乗仏教の経典に位置づけられるのだが、その後の大乘仏教の中で、さらにこの空の理論は精緻化されていく。

このように徹底的な自己解消の必要性を説く仏教の人間観は、神の前に確固として存在する自己というキリスト教的人間観と対象をなし、したがって、強い自我や自己意識が人間以外の生命も含めた他者に対する強い共感を生み出すという diZerega の理論的枠組みよれば、人間や自然一般に対する行動規範としての世界観を何ら生み出さないものになってしまう。しかし、一般に、道徳的ないしは倫理的命題を生み出さない宗教は存在しないのであって、仏教もまたそのような世界観を持っている。

仏教にはラディカルな平等主義 (egalitarianism) がある。仏教が救済をめざすの「一切の衆生」である。この衆生とは「生きとし生けるもの」のすべてである。「すべての生きとし生けるものに慈しみをもって接せよ」が仏教の立場である<sup>29</sup>。

この立場は、人間において自我や自己意識の解消をめざすことの論理的な結果であるというよりも、仏教のよって立っている世界観が、そもそも人間に偏った、特別な位置を与えることがありえないものとなっているのである。すなわち、仏教のもとでは人間中心的 (anthropocentric) な自然観は成立し得ないのである。さらに、救済の対象は生きとし生けるもののすべてであっても、仏教の世界観によれば「命のないもの」と「命あるもの」とを比較して、後者が特別な位置を持つこともない。このようなラディカルな平等主義は、仏教の中でアドホックな主張として出されているのではなく、仏教の世界観の体系と完全に調和する形で表れていることを強調しておこう。

仏教の中心教義が空であることをすでに述べた。それは、世界のすべてを関係性の中でとらえようということであるが、そのような思想の核でとらえられる世界とはどのようなものであるかを見ておく必要があるだろう。華嚴経によれば、その世界は空間と時間に関して究極の入れ子構造を形成していることになる。抽象的にはどの一もまた多であり、どの他もまた一であると語られる。たとえば、一つの塵 (ちり) のような微小のものの中に世界があり、またその世界の中のど

<sup>27</sup> ブッダ [1], p.236. 同じく、ブッダ [2] も参照。

<sup>28</sup> 桜部 [20], p.173.

<sup>29</sup> 最も初期の原始仏典であるスッタニパータに、「慈しみの経」というわずかの詩句からなる節がある。いくつかを引用しよう。「(144) 足ることを知り、わずかの食物で暮らし、雑務少なく、生活もまた簡素であり、諸処の感官が静まり、聡明で、高ぶることなく、諸々の(ひとの)家で食ることがない。(145) 他の識者の非難を受けるような下劣な行いを、決してしてはならない。一切の生きとし生けるものは、幸福であれ、安穩であれ、安楽であれ。(146) いかなる生物生類であっても、怯えているものでも強剛なものでも、悉く、長いものでも、大きなものでも、中くらいのものでも、短いものでも、微細なものでも、粗大なものでも、(147) 目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでも、すでに生まれたものでも、これから生まれようとするものでも、一切の生きとし生けるものは、幸福であれ。(148) 何びとも他人を欺いてはならない。たとどこにあって他人を軽んじてはならない。悩まそうとして怒りの想いをいだいて互いに他人に苦痛を与えることを望んではならない。(149) あたかも、母が己が独り子を命を賭けても護るように、そのように一切の生きとし生けるものどもに対しても、無量の(慈しみの)ところを起すべし。(150) また、全世界に対して無量の慈しみの意(ところ)を起すべし。上に、下に、また横に、障害なく怨みなく敵意なき(慈しみを行うべし)。(ブッダ [1], pp.37-38) 生きとし生けるものすべてと、それを包摂する世界全体に対して慈しみをもつべしというこの経の精神は、すさまじく新鮮である。148 は一般の自由主義的倫理を表しているとも考えられる。

の微小な存在の中にも世界がある<sup>30</sup>。時間についても、同じような入れ子構造が存在し、どの一瞬の中に無限の時間が含まれているというわけである。その塵のように微小なすべての中に法が存在し、経が存在し、そして仏が存在すると見る。こうした現実世界は、人間の感覚器ではとらえきれず、心で観ずるしかないということになる。これが空の思想の帰結であり、世界を完全に関係性の中に解消するものである<sup>31</sup>。そして、このような空の世界観がもたらすものが仏教的平等主義なのである<sup>32</sup>。

華嚴経が教えるように、たとえ心の中でのことであっても、一つの塵の中に世界を観ずるというようなことは、解脱することもなく、輪廻転生の中にとらわれている凡庸なわれわれにとっては至難のことである。しかし、それは仏教というものの思想的核からの必然的帰結なのだ。しかしもし、人類が直面している環境問題が、このような仏教的世界観、ある意味で分子・原子レベルの平等観に立脚しなければ解決の道が見えてこないとしたら、それを安易に拒否することはできないだろう。また、この世界観にもとづく教えを無数の人々が受け入れ、現在においても日本も含め東アジアの多数の人々の暗黙の思考規範となっているのである。

先に述べた西洋的なアプローチにおいては、人間によるあらゆる生命に対する共感、生態系の調和に対する美意識が自由主義のもとでの思想と行動の規範として機能し、人間による無秩序な破壊や劣化を抑止するとしていた。一方、アジア・日本の世界観においては、自然と人間との根元的平等性を示す体系の中で、生き物とそれを包摂する自然を慈しむように教え、それは西洋のアプローチと同様に、自由主義を支える規範となる。この二つの立場は、その意味で、結果においては同じような機能をするが、内容的には鋭い対照を見せるほどに異なっている。西洋のアプローチにおいては、元々の世界観の中に自然を包摂するものがなく、世界観の拡張が求められた。しかし、アジア・日本の世界観は、それ自体の中に自然に対する保全的姿勢が組み込まれている。もちろん、それだからと言って、アジアや日本において自然破壊が穏やかだったわけではない。もともとこのような立場は潜在化していて、近代化、ないしは工業化が急激な自然破壊を進めて、その世界観が真に力を持つべき時に、忘れ去られてしまっていたと分析することもできる。この日本において、環境主義と自由主義の接合を適切に行うために、環境意識の全体的高まりが求められる状況の中で、あらためて、アジア的・日本の世界観の発展が求められている。

## 4 環境自由主義と環境の主体化

前節では、自然環境も含めた自生的秩序の形成を可能にする人間観、世界観を明らかにした。それらは、現時点ですでに十分成長あるいは定着しているとは言い難く、思想的基盤や発展の方向性を示しているものである。しかし、直面している環境制約の深刻性に対する情報が浸透し、また環境教育が様々な形で行われていく中で、新しい人間観や世界観は確実に広がっている。結果は環境意識の高まりである。それに伴って、環境保全型の社会制度設計でもある環境政策は、自由主義とより接合可能なものにしていくことができる。すなわち、よりしっかりとした環境意識が、自由を許容するような環境政策を可能にし、またそうならなければならないのである。

<sup>30</sup>このような立場は、華嚴教のいたるところに見られるわけだが、理論的に整理した形では法蔵 [10], p.107-122 を参照。

<sup>31</sup>これらは静的な世界の関係性であるが、動的な関係性は縁起としてとらえられる。

<sup>32</sup>「虚空のごときを知るが故に平等を知る」(知如虚空故則知平等) 華嚴経如来出現品第 37 の 1、華嚴経 [13]。

#### 4.1 環境自由主義の定義

これまでやや曖昧に用いてきた環境自由主義（グリーン・リベラリズム）という概念に対する明確な定義を与えておこう。

環境自由主義とは、自然環境の保全や利用をめぐる個人やそれに準ずる主体の自由な行動、自由な選択を重視し、それを可能にする社会制度を追求し、結果として自然環境の適切で効率的な保全と利用をめざす思想ないしは立場である。

いくつか説明が必要だろう。

第一に、環境自由主義が、単に自然環境の利用にある枠ないしは限界を設けることを意味しているわけではないということである。ここでいう自然環境の利用とは、環境を汚染させること、生態系を劣化させたり破壊すること、あるいはその特殊な形として自然環境に影響を与える形で資源（主に再生可能資源）を採種すること、また廃棄物を排出することなど、人間の自然環境に対する広い関わり方を含んでいるものである。直接規制的政策によって主体の環境利用を制限することは、もちろん状況に応じて必要なのだが、自由主義的政策ではない。また、「取引可能な排出権」などのように環境利用枠を設けて、その範囲内で自由な利用という政策もあり、これはある程度自由主義的要素をもっているが、完全なものではない。環境自由主義の定義は、全体の利用限度自身も、各主体の自由な利用の結果として変わりうるような環境政策を視野に納めている、あるいは、そうした環境政策こそ基本的なものとして位置づけている。したがって、例えば、再生可能資源を持続可能性と調和する形で利用する、生態系の規模や多様性の現状を無条件に維持するなどの政策思想は、環境自由主義の基本的原理に含まれるものではない<sup>33</sup>。

第二に、限界を設けない自由な利用が、直ちに環境破壊に結びつくものではないことに留意していただきたい。環境が「共有地の悲劇」と名付けられた、オープンアクセスの許された牧草地のようになるわけではない。環境利用に対しては、対価としての費用負担や代替措置などが求められる。負担が金銭的なものであるならば、それは市場の原則の延長という性格を持つが、かならずしも金銭的ではなく、環境利用の結果としての環境劣化に対する代償処置が要求される場合は、経済的負担が生じたとしても市場的な交換という性格を持たない場合もあるだろう。そして、重要なことは、こうした負担の水準は、人々の環境意識に依存するという点である。環境意識が十分ではなく、代替的負担が低い水準のものであれば、深刻な環境劣化を招く可能性がある。このような状況下では、環境政策に対する自由主義的原則の導入は困難になってしまうだろう。言い換えれば、前節で議論したような、新しい人間観・世界観の成熟が環境自由主義の前提条件なのである。

第三に、自由主義一般について言えることだが、環境自由主義についても誤りや失敗に対する寛容な態度が求められる。環境利用の総量が、各主体の自由な利用の結果に依存するならば、好ましくない、不適切な規模となる可能性が存在する。特定の生態系破壊あるいは汚染が事後的に不適切と判断されることもあるだろう。そのような失敗は絶対に避けるべきであるとするならば、本来の自由主義は成り立たない。失敗から教訓を導き出し、それを社会全体のものとすることによって、環境との関わり方を社会全体で学ぶという態度が求められる。ただし、深刻な失敗は確かに避けるべきである。言い換えれば、自由主義的な利用が深刻な失敗を生み出す可能性がある場合は、

<sup>33</sup> diZerega [3] は、ディープ・エコロジーと自由主義の接合に関して、次の4つの原則を掲げている。(1) その永続的な再生と調和するように再生資源を利用する。(2) 植物・動物層の多様性を維持するように利用する。(3) リサイクル可能あるいは生物分解可能な生産を奨励する。(4) どのような生物も（人間のための）単なる手段として扱われてはならない。また、Wissenburg [28] は、グリーン・リベラリズムの戦略として制限原理（restraint principle）を主張している。制限原理とは、私有権に多量な制限であって次のような内容を持つ。「いかなる財も、不可避である場合でなければ、あるいは完全に同じもので置き換えない限り、破壊されるべきではない。もし、同一物による置き換えが物理的に不可能ならば、ものものにできる限りにおいて同一物に置き換えるべきであり、それもまた不可能ならば、補償がなされなければならない」。彼らの主張は、理解はできるが自由主義そのものの拡張とはなっていない。

別な政策的対応をすべきである。一般論としてそのように言えるが、いったいどのようなものを深刻な失敗と考えるかは難しい問題となるだろう。たとえば、ある環境利用が課題になることによって、特定の生物種を絶滅させてしまう可能性があるばあいに、そのような環境利用を自由主義的に行うことは避けるべきであると言えそうだが、断定することは難しい。

第四に、環境の保全には、利用の抑制、また、より積極的に環境を再生ないしは創造するという意味も含まれている。そして、環境保全に向けた自発的対策も自由主義的政策の基本的内容を成すものである。また、結果としての環境の適切で効率的な利用の含意は、様々な主体がローカルな知識と情報処理に基づいて行われることによる創造性あるいは進歩性、さらには経済的効率性も含まれている。

## 4.2 環境の主体化と第四の権限

最後の問題は、ここで定義された環境自由主義を組み込んだ社会制度をどのように形成するかである。制度あるいはそれを実現するために政策をここで具体的に論じるつもりはない。一つの本質的課題とそれに関する提案を述べておく。

前節で、われわれが現在の自由主義の制度のもとで他者に対して行うような配慮を、自然環境に対しても行う可能性をもっていることを、西洋的な、あるいはアジア・日本的な世界観に即して述べた。自由主義のもとで、われわれは自らが持っている同じ権利を平等に他者が持っていることを理解し、実際に尊重すること、また、他者の払った犠牲に対する共感を、自らの負担によって償うことを前提に、個人の自由、経済行為における自由な選択を保証し合っている。環境自由主義は、この原則を他者が人間以外の生物あるいは非生物的自然環境である場合にも拡張しようという考え方である<sup>34</sup>。しかし、ここに決定的な障害が存在する。生物学的あるいは非生物的自然環境は、他者にふさわしい権利の主体とはなり得ないのである。

主体と客体は関係を能動性と受動性から見た概念で、相互に前提し合っている。主体と客体が入れ替わったり、主体であり同時に客体である場合もある。人間は、家族や共同体の中の主体、あるいはもっと一般的に社会の中の一個の主体である。その主体の有り様を全面的に分析することは、ここでは必要ない。人間はまず経済的な主体と見ることができる。経済的主体であるとは、まず彼が、他者も欲するような資産（貨幣、財、労働力など）を所有していることを意味する。さらに、自らの必要なものを理解し、それを手に入れるために手放さなければならない自己の財産の等価性を評価する能力を持っていなければならない。こうした経済主体であるためには、その個人は法的主体でもなければならない。かれの財産、あれはかれの身体とそれを維持するための必要な環境が、他者、ないしは社会によって是認され、侵害されない保証が与えられなければならない。私的所有もまた、このような社会的是認の結果である。さらに、交換もまた社会によってその正当性を是認されていなければならない。このような是認を個人に帰属したものと表すときに、われわれは権利という概念を用いる。こうした権利は判例や条文として明文化され、法を形成する。この意味で、人はまた法的な主体でもなければならないのである。

人は、経済的・法的主体である前に、生態的主体でもある。すなわち、人は、その経済的・法的主体性が全くなかったとしても、たとえば、ロビンソンクルーソーのように法も、交換の相手となる他者もない無人島に一人いたとしても、彼は自然という客体に能動的に働きかけ、食料などに生活資材を獲得しなければならないのである。人間の生態的主体のあり方が、社会の中で特殊な形で外在化したものが経済的・法的主体だと言ってもよい。

<sup>34</sup> 「自然の権利」思想の歴史を包括的に議論した著作としてナッシュ [18] を参照されたい。また、特に法的な問題について議論したものとして山村 [30] の第 8 章が参考になる。

すなわち、人間は、その社会性を維持するために多様な主体性を持っているということである。一方、自然は、その非生物的自然においては主体性をとらえることは困難であり、生物的自然においても、生態的主体性以外のものをとらえることは困難である。このように、自然環境をそのままの状態において、人間にとっての他者にふさわしい権利の主体とはなり得ないのであるが、もう一方で、環境が主体化することなしに、環境自由主義は成り立たないのである。これが環境自由主義の本質的ディレンマである。

完全な形ではないが、ジレンマを回避するためには、人間が自然の代理人となる他はない。人間が、自然にかわって、自己の望ましい形での保全のために、経済主体あるいは法的主体として機能しなければならないのである。この自己保存の望ましい形態も、自然の持っている秩序を可能な限り把握し、それに配慮しながらも、最終的には人間によって判断されなければならない。またこの代理人は、単に問題になったときの訴訟代理人という狭い意味ではないことに注意していただきたい。経済的、法的なものにとどまらず、もっと一般的に、人間が自然に関わろうとするすべての領域において、環境の代理人としての機能を果たすことが期待される。そして、この自然の代理人は、個人、集団、法人、自治体など多様な形態が考えられるが、どの場合においても、特定の個人や集団の偏った利害・関心を代表するものではなく、社会性・普遍性のある立場を保持していなければならない。

環境の主体化は、自然環境が森や河川、あるいは干潟などの特定の生態系であって、すでに財産権が成立している場合であっても、大気などの財産権を成立させることが困難な場合についても必要となる。この財産権が成立しているばあいには、環境の主体化と財産権との関係が問題にならざるを得ない。環境の主体化が財産権の確保によってのみ成されるとするならば、問題となる環境を公的な所有にするか、イギリスにおけるナショナル・トラストのように、自然環境の公的な利益を尊重する団体や個人の所有に帰する必要がある。これもまた環境の主体化の重要な形式の一つであることは確かだ。しかし、これでは環境の主体化が限られたものになってしまう。環境の主体化はアメリカにおける公共信託（public trust）のように、環境保全のために財産権を制限する力も持っていないなければならない<sup>35</sup>。

公共信託の考え方のもとでは、自然環境は将来世代も含めた人々の共有資産となり、政府はそれを保全する義務を負うことになる。もし、社会の中でこうした考え方が定着するならば、政府が環境の代理人であればよいということになる。実際、環境政策は、法律や条令などによって根拠づけられ、中央・地方の政府によって実行されている。また、この過程で、公共の意志が反映していることは明らかである。そして、これらの環境政策は多くの場合、個人や組織の財産権の制限を伴っている。すでに、部分的には環境の代理人として行動しているのではないかと考えても間違いではない。しかし、政府を環境自由主義を成立させるための自然環境の主体と考えることは次のような理由で困難である。

政府が自然環境の代理人となり得ない最も主要な理由は、自由主義的主体であるために求められる独立した決定権限が与えられないことである。たとえば、政府の一機関として代理人的権限を行使しようとしても、それはあくまで政府全体の意志に従う機関とならざるを得ない。国の環境省や地方政府の環境部局などが独立した権限を持っていないことは明らかである。それは社会主義などの計画経済のもとで、企業が国有化されている状態にたとえたとわかりやすいだろう。政府の課題の一つのテーマ、あるいは政府の一機関としてとどまる限り、自然環境のあり方は、その時々々の主要課題に従属せざるを得なくなる。

さらに中央・地方の政府の意志が自然環境問題に対する適切な評価・判断をもとに形成されてこなかったという事実もある。政府が従うべき「人民の意志」は議会によって形成されるという、間

<sup>35</sup> アメリカにおける公共信託問題の法律、裁判の状況については畠山 [9] を参照。

接民主主義がわれわれの社会制度の原則になっている。しかし、選挙になれば、通常、環境に関わる全体的な課題が適切に位置づけられることはない。多くの課題の一つとして取り上げられるだけであり、しかも多数存在する環境をめぐる課題の一部にすぎない。また、そのことがその後の行政的な対応に反映するのである。およそ、環境を全体の課題の一つとしてしか位置づけられない、このような政治制度そのものに欠陥が存在するのである。ある環境問題に関するテーマを住民投票によって意思確認する場合と、同じテーマを一つの課題にした議会選挙の結果が矛盾すると言うことはよく発生することだ。それは自由主義というよりも、現行民主主義の制度的欠陥である。

環境問題を自由主義を前提にしながら適切に扱うためには、議会や行政という制度、また当然だが裁判という制度からも独立した自然環境の代理人（組織）を形成することが必要である。それが、今日切実に求められている、環境問題の自由主義的解決のために不可欠なのである。これらの代理人は、現在の議会・政府形成の手続きとは独立した民主主義的手続きで組織される必要がある。形成された組織の主要な任務は、自然環境の適切な保全に必要な配慮を行いながら、政府・企業・個人などによる環境利用に対する許諾を与えることになる。その際、(1) 既存の財産権との調整、(2) 環境の保全の必要性に対する適切な評価（単純な利用規制になるならば、それは行政に委託が望ましいかもしれない）、(3) 環境を適切に経済評価し、その利用に対して課税や課徴金を賦課する、(4) 保全のための代替措置、環境再生のための措置を管理する、などの具体的な業務が考えられる。こうした詳細な制度設計は、ここでの課題とすることなく、別に詳細な検討が必要になる。

## 5 まとめ

環境自由主義（グリーン・リベラリズム）が、社会全体に受け入れられる上では一つの固有の困難がある。環境主義に軸足を置く人々にとっては、他の課題ではどうあれ、環境の「自由な利用」に対する拒否感が根強く、「規制による保護」に対する選好が強い。もう一方で、自由主義に軸足を置く人々にとっては、「規制による保護」に対する嫌悪感が強く、「自由な利用」に対する選好が強い。こうした対抗的（antagonistic）な図式が、両者の調和を前提とする環境自由主義の成立を難しくするのである。ここでの議論が、環境主義の立場に立つ人々に、自由主義的原理の導入の必要性和可能性を説くことに重点を置いているととられるかもしれないが、それは必ずしも私の意図するところではない。自由主義的信条の人々に、その原理を大きく曲げることなく、環境保全と両立しうることを明らかにしたいという思いも込めている。一つ言えることは、この両陣営の間の対話が未だ十分に行われていないことである。21世紀全体を展望して、環境問題を解決に導く、すなわち持続可能な社会システムを形成する上で環境主義と自由主義の融合は不可欠であり、それを前提にするならば、対話を通じたその可能性の模索と、具体的な社会制度設計に向けた取り組みが早急に求められている。

## 参考文献

- [1] ブッダ, 1984, 『ブッダのことば — スッタニパータ』, 中村元訳, 岩波文庫.
- [2] ブッダ, 2002, 『ブッダの教え — スッタニパータ』, 宮坂宥勝訳, 法蔵館.
- [3] diZerega,G., 1996, “Deep Ecology and Liberalism: The Greener Implications of Evolutionary Liberalism,” *The Review of Politics*, Fall, pp.699-734.
- [4] diZerega,G., 1995, “Empathy, Society, Nature, and the Relational Self: Deep Ecology and Liberal Modernity” *Social Theory and Practice*, Vol.21, No.2, pp.239-269.
- [5] 藤原保信, 1993, 『自由主義の再検討』, 岩波書店.
- [6] グレイ, J., 1985, 『ハイエクの自由論』, 照屋佳男他訳, 行人社.
- [7] グレイ, J., 1991, 『自由主義』, 藤原保信他訳, 昭和堂.
- [8] グレイ, J., 2001, 『自由主義論』, 山本貴之訳, ミネルバ書房.
- [9] 畠山武道, 1992, 『アメリカの環境保護法』, 北海道大学図書刊行会.
- [10] 法蔵, 1989, 「華嚴五経章」, 木村清孝訳, 『大乘仏典（中国・日本編）第7巻』, 中央公論社.
- [11] ハイエク,F.A., 1986, 『市場・知識・自由 — 自由主義の経済思想 —』, 田中真晴他訳, ミネルバ書房.
- [12] ハイエク,F.A., 1986, 『ハイエク全集 5 自由の条件 I 自由の価値』, 気賀健三他訳, 春秋社.
- [13] 華嚴経, 1929, 『国訳一切経印度撰述部 華嚴部一』, 衛藤即應訳, 大東出版社.
- [14] キエルケゴール,S.A., 1979, 『キエルケゴール』, 梶田啓三郎責任編集, 中央公論社.
- [15] レオポルド,A., 1997, 『野生のうたが聞こえる』, 新島義昭訳, 講談社学術文庫.
- [16] Mas-Colell,A., Whinston,M.D. and Green,J.R., 1995, *Microeconomic Theory*, Oxford University Press.
- [17] Naess,A., 1989, *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge University Press.
- [18] ナッシュ,R.F., 1993, 『自然の権利 — 環境倫理の文明史』, 松野弘訳, TBS ブリタニカ.
- [19] 中谷猛, 1996, 「自由主義論の現在 — 問題整理のための覚え書 —」, 『立命館法学』.
- [20] 桜部建, 1991, 『俱舎論』, 仏典講座 18, 大蔵出版.
- [21] スミス,A., 1973, 『道徳感情論』, 水田洋訳, 筑摩書房.
- [22] Tansley,A.G., 1935, “The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms”, *Ecology*, 16:284-307.
- [23] 富坂キリスト教センター, 1993, 『エコロジーとキリスト教』, 新教出版社.
- [24] 鷲田豊明, 1994, 『エコロジーの経済理論』, 日本評論社.
- [25] 鷲田豊明, 1996, 『環境と社会経済システム』, 勁草書房.
- [26] 鷲田豊明, 1999, 『環境評価入門』, 勁草書房.
- [27] ホワイ特,L., 1972, 『機械と神 — 生態学的危機の歴史的根源』, みすず書房.
- [28] Wissenburg,M., 1998, *Green liberalism: The free and the green society*, UCL Press.
- [29] 山田慶児, 1984, 「黒い言葉の空間 — 三浦梅園の自然哲学」, 『三浦梅園』(日本の名著、山田慶児責)
- [30] 山村恒年, 1996, 『環境保護の法と政策』, 信山社出版. 任編集), 中央公論社.
- [31] 山折哲雄, 1993, 『仏教とは何か — ブッダ誕生から現代宗教まで』, 中公新書, 中央公論社.