

環境問題の本質

—動物論に寄せて—

那 須 政 玄

環境問題は二十一世紀に人類が抱える最大の問題の一つと考えられている。というのも、そもそも文明は環境を食い尽くしつつ発展するからである。歴史が明らかにしていくように、世界四大文明といわれるものも、人間の一生のように、誕生→成長→衰退→死という経過をたどった。人間は文明をもつて、自らの生活の向上を図ってきた。しかし、この文明は、環境を食い尽くしつつ発展し、したがって、文明の発展は同時にその解体へと向かわざるをえない。かつての世界四大文明の頃のように、一つの文明が滅びると、地球上の別の場所で新たな文明が誕生できる可能性があるうちは、人類はまだ救われている。しかし、現代では、グローバル化が進み、かつてのようにな「地球上の別の場所」はすでに存在しない。したがって、文明の展開は、人類の自殺行為でもある。われわれ現代人は、文明（文化）か環境かというジレンマに直面している。しかし、果たして文明と環境とは互いに相容れないものなのであろうか。人間の歴史は、環境への順応の歴史であり、また環境との戦いの歴史でもある。人間以外の生物は、環境に順応しつつ種の存続を図った。しかし人間は、環境に戦いを挑み、環境に順

応するのではなく、環境を変化させる道を選んだ。とはいへ、科学技術が未発達の頃は、環境は人間が生存するための決定的要因であった。しかし人間は、この決定的要因としての環境を甘受しつつも、絶えず「環境の利用」を考えてきた。この「環境の利用」が、近代の科学技術の発達と共に、「環境の破壊」に至るまでに利用が急速に進んでしまったのである。

環境問題を論ずる際に決定的であるのは、二十世紀における人口の爆発的増加であろう。マルサスは、人口の増加を生存資料（食料）との関係から捉えようとした。つまり、食料と人口とは均衡するはずである。したがって食料が増加すれば人口もそれに応じて増える、と。そしてマルサスは、人口の増加によつて全体的な生活レベルの低下に警告を発するのである。しかし、マルサスの生きていた十八世紀後半の世界人口は、現在の六分の一、約十億人であった。マルサスは人口増加の阻止要因として道徳的制約や避妊をあげているが、結局は食料が豊富であれば人口は必然的に増加すると考えていた。「食料は算術的にしか増加しないが、人口は幾何級数的に増加する」という命題は、科学技術の力によって、乗り越えられてきた。それは養殖技術や、遺伝子組み換えによる食糧生产力の飛躍的な増大である。

しかし、マルサスの射程の中には、人口増加に伴う「環境破壊」の問題はなかつた。食糧増産は、当然自然破壊をもたらすが、人間の生存を維持するために消費されるエネルギーは結果として炭酸ガスの増加によつて、遅延の自然破壊を招来する。かつての三圃式農業のように、地味回復のために休耕地を設けることができる状態ならば、まだ自然破壊は免れようが、化学肥料の投入によつて徹底的に収穫を上げていく近代農法は、マルサス的な人口増加の要因となると共に、間接的にはその人口増加が、遅延の自然破壊をもたらすのである。

二十世紀の人口の爆発的増加の原因は、食料供給が確保されたことにもよるが、医療技術の発達や衛生思想の

環境問題の本質

展開による死亡率の低下によるところも大であろう。つまり、農業技術、医療技術等、科学技術一般の発達が、人類がかつて経験したことのない状況を、現在生み出してしまっているのである。

食糧確保ということは、個体・種の存続のための生物一般の宿命的命題であり、人類もこの絶対命題から逃れられてはいない。食糧確保は、人間の能力を超えた自然・環境条件によって決定されるのであるから、絶対命題なのである。しかし、人類にとつて厄介なことは、人類がこの絶対命令を、なんとか絶対的でなくできないかと考えることである。

有史以来人は食糧確保のために、全叡智を絞ってきたと言つても過言ではない。それは、民族移動であり、開墾による耕地の拡大であり、飼育であり、食料保存の方法の発明であった。これは、来るべき未来を予想して、「より多くの食料確保」を行おうとする嘗為である。

人は、時間的存在であること、つまり過去を反省し未来を予見しつつ、今を生きる存在である。過去のすべてをもつて今を生きれば、今を生きてはおらず、したがつて「生」からは遠のき、未来を予見しつ生きれば、未来は不確実なものであるから、「生」は不安にとりつかれる。

人は、他の動物は、いわゆる「本能」をもつて生きている。そこには「生の一本道」しかなく、したがつて生を選択する余地はない。しかし、人は、「本能が希薄になった」補完として、多様な選択肢の中から一つの道を決定しつ生きなければならなくなつた。このことが、人間に纏わり付くすべての問題の根である。

自己」という錯覚

人が生きるために、多様な選択肢の中から自らが生きる一つの道を決定しなければならないと言つたが、

そもそも人間にとつて多様な選択肢が現れてしまうことが問題なのである。もちろん、通常われわれは選択された道を生きているとは思ってはいない。或る一つの時代に生まれてくるということは、時代が選択した生き方を強制されているのであるが、大多数の人がその選択を「それ以外にはない、当たり前のこと」と考へているかぎり、そもそも選択ということは見えてはこない。それが見えてくるのは、個人が限界状況にぶつかつたとき、あるいは社会に「居心地の悪さ」を感じたときである。

統合失調症（精神分裂病）の本質的あり方は、大多数の人々によつて選択された生き方と患者自らの生き方との「ズレ」が原因である。患者はまさしく選択された生き方（統合）から滑り落ち、溝（分裂）を形成することから生じる。

離人症（このごろではあまりこの言葉は使われなくなつたが）という統合失調症の典型的な症状は、「当たり前」を生きられない自分が「当たり前」を自らの外に見てしまうことにあつる。

木村敏が『自覚の精神病理』で紹介する患者は、次のように語る。

「自分というものがまるで感じられない。自分というものがなくなつてしまつたみたいだ。自分というものがどこか非常に遠いところへ行つてしまつた。：私のからだも、まるで自分のものではないみたい。だれか別の人のからだをつけてあるひてゐるみたい」。

通常われわれ人間は、「行為する自分」と「行為する自分を見つける自分」とを統合して、「一人の私」と考へてゐる。しかし同時に、この行為は「私」がしているのだ、という自己意識を絶えずもつてゐる。旧約聖書の「創世記」で、禁断の木の実を食べたアダムとエバが、突然裸でいるのが恥ずかしくなつたというのも、他者を介して裸の自分を知つてしまつたからである。自己意識は反省（反照）的である。それは、他者に自己の姿を映

して（照らして）はじめて自己を獲得するからもあるが、また自己意識的あり方は、「私が行為している」という、行為の現場（只中）から退いて（現場を反省して）しまつてはいるからもある。

すると、人間が自己意識をもつことにおいてはじめて人間的であるというテーゼは、「行為の現場」と「行為の現場に居合わせない（現場から退いている）こと」（遅延的に行為に付随する）との分裂を語っている。遅延的あり方が、人間的なのである。創世記で語られる「智恵」は、この分裂をもつてはじめて成立する。

人間的あり方が分裂的であるのに、どのようにしてわれわれは「行為する自分」と「行為する自分を見ている自分」とを統合して、「一人の私」と錯覚できるのであろうか。

この錯覚を形成するために、人間は発生以来最大限の努力を払ってきた。ネアンデルタール人が埋葬形式をもつていたということは、本来経験することができない「死」を、自己意識をもつて自らの経験として引き受けた証拠である。そしてさらに神話から啓蒙へと世界形成原理が移ると、盲目的な自己保存が至上命題となる。アドルノとホルクハイマーは、『啓蒙の弁証法』で、オデュッセウスの冒險のうちに神話から啓蒙へと変遷する人間の姿のアレゴリーを見出す。つまり、冒險とは、神話から啓蒙への必死の脱出、つまりセイレーンの魔女たちの誘惑（神話）からの脱出であり、自己形成を本質とする啓蒙への脱出である。『啓蒙の弁証法』によると、神話からの脱出は、自己集中して、ただ闇雲に船を漕いで神話（セイレーン）の領域から出ることである。啓蒙は、神話からの脱出だけのために、自己集中・自己保存を遂行する。啓蒙は、自らの合理性を「自己」に依拠させて、自己を忘却・否定するすべてのものに神話の臭いを嗅ぐ。

神話を否定することによってのみ、啓蒙は自らを存立させることができる。「行為する自分」と「行為する自分を見ている自分」とを統合して、「一人の私」とわれわれが錯覚できるのは、「油断をすると神話に落ち込みま

すよ」という強迫観念によつてである。まったく根拠のない自己保存の欲求は、自己否定の不安・強迫観念によつて支えられている。

ブランケンブルクは、「自明性の喪失」のなかで、統合失調症（精神分裂病）患者の次のような言葉を紹介する。

「《私に欠けているのは、きっと自然な自明さということなのでしょう。》・《だれでも、どうふるまうかを知つてゐるはずです。だれもが道筋を、考え方を持つています。動作とか人間らしさとか対人関係とか、そこにはすべてルールがあつて、だれもがそれを守つてゐるのです。私には基本が欠けていたのです。だからうまくいかなかつたのです。…》・《私に欠けているのは、きっと、私にとつてわかつてゐることが、ほかの人たちとのつきあいの中でも—ごくあたりまえに—わかつてゐるという点なのです。それが私にはできなんですね。…》」

オデュッセウスの神話から啓蒙への冒険は、時代を経てすでに「自明さ」、「ルール」、「基本」そして「あたりまえ」になつてしまつてゐる。自明性・ルール・基本は、それを踏み外そうとしているときははじめて明らかとなる。「統合された一人の私」がいるという錯覚は、分裂を糊塗することによつてはじめて成立するのだが、「あたりまえ」というかたちで統合失調症患者に襲いかかる。襲いかかれてゐるかぎり、患者も健常者も同じ錯覚の圈内にいるのであるが、患者は「一人の私」という錯覚を享受し得ないのである。

統合失調症（精神分裂病）は、人間からの逸脱ではなく、人間的あり方の原理への帰還である。つまりアダムとエバが禁断の木の実を食べて、はじめて目が覚め、裸でいる自分に気づいてうろたえている状態への帰還である。

自己から世界へ（ハイデッガーの「動物論」）

ハイデッガーの『存在と時間』における「日常性分析」は、自己保持という錯覚をあたりまえのこととして反省に生きる人間のあり方を描写する。「世人」(das Man)というあり方は、われわれ自身の固有のあり方を「他者」に委ねた状態のことである。ハイデッガーは、この「他者」という言い方が、すでに自己中心的な言い方であり、自己の他者帰属性を隠蔽している、と語る。そしてこの他者こそが錯覚的に「現にそこに存在している」ものなので、それは、誰と名づけられるものではなく、空気のようにわれわれを包み支配しているものであると言う。したがって、目の前にある物を見るときさえ、われわれは、すでに常にダス・マンとして見てしまっているのである。

さて、人間の固有性は自己意識をもつてしまつたことにあるのだが、この自己意識という視点から動物を眺めるならば、動物は自己をもつていない点で、人間より下位に置かれる。ハイデッガーは、シェーラーが動物を彼の哲学の射程に入れたことを評価しつつも、人間からしか動物を見ることができなかつたところに彼の根本的な誤謬があると考える。

ハイデッガーは、今までの学問は、たとえ生物学であつても、結局は人間からの、人間の栄光を讃美するための営為であつたとする。つまり、あまりに人間的な視点に依拠してしまつたために、諸学は、「生」を忘却し、「生」を把握してはいないし、諸学による「生」の把握不可能も自覺していない。

そこでハイデッガーは、現象学的立場から、次のように述べる。「[生]を問題にする場合」いつも欠けているのは、生をそれ自身からその本質内実においてまず最初に確保しておくという必然的な課題への決然とした試み

と洞察とである」。〔形而上學の根本諸概念〕ハイデッガー全集第29／30巻。引用と頁はすべて創文社刊川原栄峰訳による。）それでは、どのようにしたら生はそのものとして確保され得るのか。もちろん自己意識からではない。むしろ逆に、自己意識を抑制しつつ全体的視野を獲得することによってである。そこで、ハイデッガーは、「世界概念」を導きの糸としようとする。世界は人間のものであると同時に人間の「外」にあり、人間に与えられるものである。そこで、自己（自我）ではなく世界を基盤にして、存在するものを区分していく。つまり、物質的自然（石「無生物」）を「無世界的（weltlos）」、動植物を「世界貧乏的（weltarm）」、人間を「世界形成的（weltbildend）」と。もちろん、貧乏的（arm）であるからといって、動物が人間より劣っているのではない。このことは、カントの『純粹理性批判』の「批判」が、否定的なニュアンスをまったくもつておらず、ギリシア語のκρίνω（区分、分離する）の原意を守りながら、感性、悟性、理性を人間の認識能力として、特に自發性を有する悟性と理性とを優劣を付けないで区分したことと同じである。生が無いあり方も、生を弄ぶあり方も、極端なあり方であり、したがって、生をそれ自身として確保するためには、「動植物の生の把握が全体を見渡すための中心になるのに役立つ」（前掲書三一二頁）のである。

ハイデッガーは、世界において出会われるものを「無世界的」、「世界貧乏的」、「世界形成的」として、区別した。これは、物質（無生物）、動植物（特に動物）、人間に対応する。注意すべきことは、これら世界において出會われるものを、人間的視点から、端的に言えば、主觀・意識という視点から把握するならば、真の意味での動物学は成立せず、人間学になってしまふということである。その場合有るのは人間化された動物だけである。いな、そもそも人間学も、人間を「生」という視点から捉えていないかぎり、本来人間化された人間しか見出すことができず、眞の意味で不十分なものに留まらざるを得ない。

それではいかなる動物論が要請されているのであるうか。「生をそれ自身からそれの本質内実において確保すること」とが第一になされるべき」とあるように、「動物を動物自身からその本質内実において確保する」とがなされなければならない。そして、キーワードは「世界」である。ハイデッガーは世界について、「世界とはそのつど接近通路可能な (zugänglich) 有るもの、付き合い可能な (umganglich) 有るもの、のことであり、それは接近通路可能であり、それとの付き合いが可能であり、また有るものとの有の様式にとつてはそれとの付き合いが必然的であるような、そのようなものである」(前掲書三一九頁) と述べる。つまり、誤解を恐れずに言うならば、世界とは有るもののが別の有るものと関係する可能性の場である。したがつて、石は接近通路可能ではないものであるから、無世界的である。動物は、少なくとも捕食という形で別のあるものに関係しているかぎり、世界をもつ。しかし動物は、「本能」によつて定められた既定の関係しかもてないかぎり、世界貧乏的である。動物が貧乏的であるのは、人間と比べてのことであるのであり、人間は自らが関わる有るものをそのつど増やしていくことができるから、世界形成的である。このことを人間の立場からすれば、「自分を移し置くこと (Sichversetzen) ができるか」・「自分が同行する (Mitgehen) 」ことができるか」ということになる。そして人間は石に対してもそれができないが、動物に対しては、たとえ貧乏的であつても、世界を有しているかぎり原理的には可能である。

ハイデッガーは、手を変え品を変え、この事情を説明するが、その説明がうまくいっているとは到底思えない。しかし、われわれは、世界という基点からすべての有るものを見るといふことの革命性をハイデッガーのうちに十分読み取ることができる。

世界は、主觀や意識のようには人間の独占物になつてはいられない。むしろ世界はすべての有るものに対してもつ

たく同等に開かれている。石は無世界的である。このことをハイデッガーは次のように表現する。

「石が路上に横たわっている。われわれがその石を草地の方へ投げれば、石はその草地で横たわりつづける。…石はこのようにさまざまな事情に応じて、ここに、そこに、ほかのものと混じって、ほかの物の間に、あることにはなるが、しかしそれは、ほかの物と混じって石も共に直前のにあるのだが、そのほかの物は石にとつては本質的に接近通路可能でない、という仕方においてである」。（前掲書三一九頁）

石はまったく受動的である。何の抵抗も示さない。だから石は無世界的であるのだが、同時にそれだからこそ石は極めて親—世界的でもある。動物は、捕食するために、また敵から逃れるために抵抗する。こういう形で動物は、世界的である。人間は、食料としても、観賞用としても、芸術活動のオブジェとしても魚や果物をもつ。また、魚や果物の種類も増やしていく。だから人間は動物以上の抵抗を示すことによって（人間を主張することによって）世界形成的であり、反—世界的である。

世界は、人間がそれに親しんではいるが、さりとて人間（だけ）のものではない。ハイデッガーは、石と人間の中間的存在である動物が、人間とまったく同等に世界を「もつ」ことを、彼の動物論の骨子とする。世界貧乏的であることが劣つたことではなく、むしろ、「生」という視点に立つなれば、貧乏的であるからこそ「生をまさに生きる」ことを可能にしていくとも言えるのである。したがつて、動物は人間よりはるかに富める存在であることにもなる。

ユクスキュルの環境世界論

ハイデッガーは、十九世紀の終わりから二十世紀初頭に現れた生物学（生態学）に真の生物学の可能性を見る。

「今日、われわれは好ましい情勢にある。好ましいというのは、研究が多角化し活発であることによるだけなく、「生」すなわち動物と植物との有の様式に独自存立性を返し与え、これを確保しよう、とする根本傾向による」。（前掲書三〇八頁）

「生きているものを扱う諸学科においては今日或る顕著な改革が進行中であり、この改革の根本傾向は、生にそれの独自存立的な権利を返し与えるという方向に向いている」。（前掲書三一一二頁）

ハイデッガーをしてこう言わしめたのは、ハイデッガーが名を上げてその業績を紹介する一人の人物、すなわちハンス・ドリーシュとヤーコブ・ヨハン・フォン・ユクスキュル（1864-1944）の研究である。

ユクスキュルの生物へのアプローチは独特のものである。

「これからわれわれが研究しようとしている生物の環境世界（Umwelt）は、その周囲に広がつて見える環境（Umgebung）の単なる一片に過ぎない。そしてこの環境といふものは、われわれ自身の、つまり人間の環境世界に他ならないのである。環境世界研究の第一の課題は、動物の知覚標識をその環境の中から探し求め、それを用いて動物の環境世界を組み立てるにある」。（ユクスキュル『生物から見た世界』思索社二七頁）

ユクスキュルは、生物の環境を「環境世界」（Umwelt）と名づけ、人間の環境を「環境」（Umgebung）と名づける。つまり、人間の環境は、生物の環境（環境世界）の総和以上のものであるとする。確かに生物は、食性によつて「住み分け」を行つてゐる。しかし、この「住み分け」は、同質の地球という領域を単に区分して生きている、という意味ではない。生物の「環境世界」は、われわれの「環境」を制限した部分としてあるのではない。ユクスキュルは、生物の「環境世界」をシャボン玉に喩えて次のように語る。

「われわれ自身がこのようなシャボン玉の中へ足を踏み入れるや否や、今まで「人間」主体の周囲に展開していた周囲の情景が、たちまち変化し始める。色とりどりの花に満たされたいた野原の多くの特性はまったく消え失せ、残りもその相互の関連を失つて、新しい結びつきが形成される。つまり一つ一つのシャボン玉の中に、一つの新しい世界が生まれ出てくるのである」。（前掲書一〇頁）

われわれ人が見て いる環境としての野原は、人間の野原であり、生物の各々の種には、種に固有の「野原」（環境世界）がある、という。それは一つの野原であるにしても、われわれがひとたび環境世界としてのシャボン玉の一つの中に入るとするなら、われわれが見慣れていた野原の様相は一変する。花は色を失い、茎も葉も形をなさなくなる。さらに遠くに見える山の連なりも、ぼやける。そう、これこそがミツバチの環境世界である、とユクスキユルは語る。ミツバチにとって世界は、蜜を吸い花粉を集めることをもつて開示される。花の色の美しさも、花のにおいも、いわんや開花以前の蕾も、受粉し種を宿した実も、関心の対象にはならない。ミツバチにとっては、蜜を吸い花粉を集めることができる花だけが関心の対象であり、そこで世界が開かれる。ミツバチの知覚標識（知覚対象）は、花だけである。そして、ミツバチ主体は、星型・+印と○印との選択を行う。つまりミツバチにとって、星型・+印は開花している花の記号であり、○印は蕾の状態の花である。主体としてミツバチは、知覚標識としての花を三つの記号として捉え、その中から、星型・+印へ向かう行動を取る。また、カエルにとって葉の上に止まっているハエは存在せず、ハエが飛び立つや否や知覚標識となる。

さらに、空間と時間も、人間のそれと同じように、一様に拡がり一様に流れるのではない。木の枝に潜み、そのまま下を通る温血動物を待つダニにとって、待つて いる十数年は一瞬間にすぎない。

「人間以外の主体と、その環境世界の事物との関係が演じられる時間や空間と、われわれ人間と人間世界

の事物との間をつなぐ関係が展開される空間と時間が、まったく同一のものであるとする妄想にふけることが簡単におこなわれている。やらないこの妄想は、世界というものはただ一つしか存在しないもので、その中にあらゆる生物体が一様にはめこまれているという信仰によって培われている。ここから、すべての生物に対して、ただ一つの空間と時間しか存在しないはずだという、「ぐく一般的な確信が生まれてくる」。

通常われわれが「環境問題」と言う場合の「環境」は、「世界というものはただ一つしか存在しないもので、その中にあらゆる生物体が一様にはめこまれているという信仰によって培われた妄想」である。单一の空間と時間とが支配している世界しか考えられないのは、生物を人間化してしまっているからである。ユクスキュルは、「生物の世界」を真に捉えることの困難さを知りつつも、困難ではあるが可能であるとして、人間と生物の間を結ぶ細い糸を見出そうとする。このユクスキュルの構えは、ハイデッガーが、「人間が動物へと自分を移し置くことができる」ということは人間にとつては原則的に可能である」（ハイデッガー前掲書三三四頁）、「われわれが、世界とはそのつどの接近通路可能性における有るものだと解するなら、そして、有るものとの接近通路可能性（Zugänglichkeit）は世界概念の一つの根本性格であるのなら、どうならば、生きているものが他のものへと接近通路含み（Zugangshafft）である以上、動物は人間の側に立つ」（前掲書三二二頁）と語ることに呼応する。

種々の「環境世界」とは、生物が生きることによって（働きかけることによって）開かれる世界の多様性のことである。ハイデッガーが、「アメーバと滴虫とが象と猿とよりも不完全な動物であると考えるのは一つの根本的な誤謬である。どんな動物も、動物のどんな種類も、そのようなものとして、どれもみな同じように完全なものである」（前掲書三一六頁）と語るのは、それぞれの環境世界に定位すれば、環境世界においてはアメーバも象も完結した世界を生きているところである。確かにそれぞれの生物は完結した自らの環境世界を生きてい

るのだが、「高等動物」になるにしたがつて、接近通路可能なものが増大し、つまり付き合う相手の数が増えるだけのことである。この数の多寡によつて、動物は人間と比べて「貧乏的」であると言われるだけである。

そうであるのに、すべての生物を一つの環境（人間的あり方）の中に投げ入れてしまつて、ちょうど人間を頂点とする系統樹が象徴的に示しているように、すべての生物は人間を目指す途上にあると考えて、われわれは生物を人間化してしまいがちである。

さて、ユクスキュルは、どのようにして動物が世界を開示して、自らの環境世界を持つに至るのかを追究する。空腹のヤドカリにとって、「目の前の」（すでに目の前ではなく、目の内かもしれないが）イソギンチャクは、食物のトーンとなる。また、自らのヤド（宿）にカムフラージュがないヤドカリにとって、イソギンチャクはカムフラージュのトーンとなる。さらに、ヤド（宿）を持たないヤドカリにとって、イソギンチャクはヤド（宿）のトーンとなる。ユクスキュルが、「トーン」（Ton）と語るのは、目の前のイソギンチャクがヤドカリの内発的な欲求によって食物となつたりカムフラージュになつたりヤド（宿）になつたりするのではなく、むしろヤドカリとイソギンチャクの間に（あるいは両者を包むように）音（トーン）が鳴り響くかのようであるからである。トーンの起源は、ヤドカリの内部にあるのではなく、むしろ世界の内にある。空腹のヤドカリは、イソギンチャクに対しても食べるという「気分」（Stimmung）に襲われるのだ。ユクスキュルは、「主体「ヤドカリ」の気分が決定的な役割を果たす」（ユクスキュル前掲書八三頁）と言う。気分は世界と等根源的であり、主体を超えたところにあり、主体を襲う。襲われた結果、主体は気分を「分け持つ」のである。霧雨氣の「霧」は、周囲に立ち込める大氣の意であり、それを分かちもつ可能性が日本語の「気分」である。つまり動物は、気分によつて自らの環境世界を形成し、その環境世界を生きるのである。

「環境」問題に寄せて

ユクスキュルは、環境 (Umgebung) を人間的な環境とし、環境世界 (Umwelt) を個々の生物に固有な世界と名づけた。そして、「生物の環境世界 (Umwelt)」は、その周囲に広がつて見える環境 (Umgebung) の単なる一片に過ぎない」と語った。ユクスキュルは、人間の環境に言及することはしない。ただ、動物に比べてとてつもなく多くの「作用のトーン」をもつ人間は、動物の環境世界と比べるならば、極めて広大な環境をもつていることになるであろう。だから、ユクスキュルは、動物の環境世界は人間の環境の单なる一片にすぎないと言ったのである。

しかし、「生物としての人間」も、やはり人間固有の「環境世界」をもつてゐる、と考えるのが素直であろう。動物が「本能」をもつて形成する環境世界を、人間は自己（自我）をもつて形成する。アドルノとホルクハイマーが、神話を離れた人間（啓蒙的人間）が自我に盲目的に固執し、そして自我の臭いのしない事象を神話として徹底的に拒否することに全く根拠がないことを看破したのは、まさに炯眼である。人間、それも近代以降の人間は、強烈な「自我のトーン」をもつて、自然観、人間観、世界観を形成してきた。そして、今このような人間のあり方に反省の声も上がつてきている。

ニーチェの作品には初期から数多くの動物が登場する。鷺、蛇、駱駝、獅子などである。ニーチェは、啓蒙主義者が蔑みつつ動物を扱うのとはちがつて、動物に哀れみを感じつつも動物に憧れる。

「草を食べながら君の傍らを通り過ぎてゆく家畜の群れを眺めてみればいい。彼らは昨日が何であり、今日が何であるか知らず、辺りを飛び回り、食べ、憩い、また飛び回り、そしてこのように朝から夜まで、来

る日も来る日もそうなのであり、彼らは自らの快と不快に直接に結びつけられている。つまり、彼らは瞬間という杭に結びつけられており、だから彼らは憂鬱でもなければ退屈でもない。このようなことを見るのは人間にとつて辛いことだ。なぜなら人間は動物に対し自らの人間性を誇らしげに思うのだけれども、やはり彼らの幸福を妬ましく眺めやるからである。— というのは、人間が望んでいるのはただ一つ、いわば動物のように倦怠することもなくまた苦痛も感じないで生きることだけを。しかし人間はこのことを空しく望んでいる。なぜなら人間は動物のようにはそのことを望んではないからだ。人間が動物に、なぜおまえはおまえの幸福について語らないでただ俺を見ているだけなのか、と尋ねたとする。すると動物は次のように答えて言おうとする。私は言おうと思ったことをいつも直ぐに忘れてしまうようになつてゐるからだ、と。— しかし、その時動物はこの答えすらも忘れてしまつて、沈黙した。その結果、人間はそのことを不思議なことだと思った (verwundern) のだ」。(二一チエ『反時代的考察』「生に対する歴史の利害」)

人間にとっても、憂鬱、退屈そして苦痛なしに生きることは、最高の幸福である。しかし人間は、自己主張する（自立する）過去を持たされてしまった。人間の智慧の正体は、自己意識であり、自己意識は自らを外から眺める。そのとき人間は、自らの個に目覚める。個は宇宙の中で孤立しているイメージを人間に与える。「個」は「弧」なのである。そして人間は不安に襲われる。覚めている状態は、祭りの後のように、所在無き退屈さをもたらす。それは憂鬱でもあり、また苦痛もある。退屈さは、気晴らし（逃避）によって、凌がれなければならない。弧としての人間は、弧を解消するために、過去と関係し、また徹底的な自己集中を命じられる。しかし、その結果は、過去によつて現在の生が葬られてしまう（「過去的なものが現在的なものの墓掘り人になる」二一チエ前掲書）か、ただ懸命に自己集中してオールを漕ぐだけで、目的地に到達することなく大海にさまよう船に

乗つて いるだけである。

もともと自我（自己意識）の成立は、他者を媒介にすることによって可能であるのだから、遅延的である。この遅延の中で、現在的な生（生はもともと現在的である）は人間において見失われていく。ニーチェは、「忘れろ！」（反芻するな！、過去を捨てる！）と命じる。

人間が動物に直面して抱く「不思議さ」（Wunder）は、動物が自分には無いものを「持つて」いることに対する訝しさと憧憬とである。ニーチェにおいては、訝しさと憧憬との「あれかこれか」の中で、憧憬が勝利をおさめる。「大きいなる価値の転換」の目標は、動物である。人間はいかにして動物になりうるか、これこそがニーチェの「超人（Übermensch）の思想」である。

環境問題からの問題提起は、単に「人間の生存の危機」といった問題よりも、むしろ「人間のあり方」を根源的に問うていると考えなければならない。神話時代に環境問題が無かつたのは、豊かな自然があつたからなのではなく（否、自然という想念も無かつた）、自我に固執し自我に対立するものとしての自然が無かつたからである。

倫理を前面に打ち出して、人間性の回復を考える立場もあるが、自我（自己意識）の前では、倫理は顔色を失う。倫理で人間を縛ると、縛られている人間のほうが倫理よりも偉大なのである。かつて、人間が智恵（自己意識）を獲得して以来、人間にとつて智恵は良きものでもありまた始末の悪いものであるという両義性をもつていた。旧約聖書は、「創世記」で智恵をもつて至った人間を描いた後で、すぐに「出エジプト記」と「申命記」とでモーセの十戒に言及する。智恵（人間）は、人間以外のものによつて抑圧されなければならないのである。抑圧（戒律）と一緒にになつて智恵は初めて処を得る。

倫理が天（自然）にあつたこともあるれば、神（超越者）のもとにあつたこと也有つた。しかし近代は、個としての人間を謳歌することによって、自然を人間の支配の下に置き、また神を殺してしまつた。そして人間性のうちに必然的に倫理も存在すると考へた。つまり、人間的であることは、理性的であり、また倫理的である、と。カントの倫理学は、倫理の根源を自然にも神にも頼めないカントが、「人間の叡智性」に求めた。これは、カントのぎりぎりの戦いであつた。つまり、人間の叡智性が、現世的に生きる人間に命令するという形を取つた。人間が人間に命令するのである。これが自律である。人間を絶対的前提とするかぎり、倫理学の道はカント的なやり方しかないのであろう。

しかし、カントの叡知的人間とはそもそもいかなるものなのであらうか。それは動物的なものを完全に殺いだときには達成されるものなのであらうか。それでは、人間のうちの動物的なものとは何なのであらうか。普通には、性欲・食欲等直接生存に関わる事象は本能的なもの、動物と通底するものとされる。しかし人間の性欲は、すでに極めて人間的なものである。ちなみに動物において、レイプは存在しない。また、人間の叡智性によつて命令される経験的人間（欲望を規範とする人間、格率）とはいかなるものなのであらうか。そもそもわれわれは、欲望だけで生きとはいひない。欲望・衝動は、理性的であることに対する反定立されたものである。そのかぎり、人間においては欲望も理性的で（理性を媒介にして）あることになる。

人間において、非理性的なものは存在しない。否、存在することを許されてはおらず、それは意識の外の闇へと放擲される。近代という枠組みに徹底的に定位して、なおそこに「倫理的なもの」を見出そうとしたカントの試みは、ヘーゲルに受け継がれて「絶対的觀念論」となる。

人間は動物から「進化」してきたのではないのか。それなのに、「動物になる」とは逆行であり、円環・循環

ではないのかとする反論があるであらう。ハイデッガーは、円環運動 (Kreisbewegung) によるものも、中心へと目を向ける」とが可能になると円環運動の意義を語る。

「哲学的思惟が」のように循環含みであり両義的であるところ、「と」を、弁証法という方法で丸め込んで (ausgleichen) しまおうとする試みが、哲学と哲学史とにおいて繰り返し繰り返し、しまいには壮大な、天才的な形において、見られる、といふことはまことに特徴的なる」とある。しかし哲学におけるすべての弁証法は或る困惑の表現である」。(ハイデッガー前掲書三〇七頁)

近代的な、自我を基底とする構えは、ヘーゲルにおいて完成する。しかしヘーゲルの弁証法は一つの過程であり、過程として最終目標はいつも問われない。そして反対立すらされない意識の外の部分は闇の中に留まる。否、この闇の部分こそが過程として存在させるのであるが、それが闇であるからこそ意識へとは反対立といふ形でも立ち現れてこない。

ハイデッガーは、この闇を、「世界」を語ることによつて問題視野 (Problematik) に入れようとしたのである。われわれは今環境問題の再検討を迫られている。というのも、そもそも環境とは、ユクスキュルが語るように、通念としての「人間の環境」だけを考えているならば、單に人間中心主義的な解決しかなく、それは悪を、悪をもつて上塗りするだけのことになるであらう。もちろん、動物論には限界がある。しかし、動物論をもつて世界の真の意味を知り、旧来の環境論に新たな光を投げかけることは、重要なことであらう。

