

本講義資料のご利用にあたって

本講義資料内には、東京大学が第三者より許諾を得て利用している画像等や、各種ライセンスによって提供されている画像等が含まれています。個々の画像等の利用については、それぞれの権利者の定めるところに従ってください。

著作権が東京大学の教員等に帰属する著作物については、非営利かつ教育的な目的に限り再利用することができます。

ご利用にあたっては、以下のクレジットを明記してください。

クレジット：

UTokyo Online Education 学術フロンティア講義 2022 田中有紀



学術フロンティア講義 第7回
類を違える物と共に生きる世界
中国思想から考える環境倫理



田中 有紀
(東洋文化研究所)

1 はじめに

『柴静雾霾调查：穹顶之下 同呼吸 共命运』

<https://www.youtube.com/watch?v=rB6TA5g7Pg0>

柴静：中央電視台の元記者

- 2015年のドキュメンタリーが話題に。
- PM2.5による大気汚染や健康被害を綿密に調査
- →製鉄工場が排出する有毒物質、
トラックの低品質のガソリンなど...
- 政府機関の責任の所在の曖昧さ、法や規制の不備、
罰則の甘さ、エネルギー関連業界の腐敗、
特定企業の独占による新エネルギー開発の阻害などを厳しく追及。
- 最後に...環境問題に人々がより高い意識を持つよう訴える。
→有毒物質を排出する工場や飲食店を通報、ブログで摘発したり、必要な時だけに自動車に乗るなど、一人一人が真剣に考えることの大切さを強調。
- 『看見』「纪律可以带来秩序，但却是被动的。只有一个人归属于一件事、一群人、一个社会，才会有认同和发自内心去照顾它的愿望。」
<https://baike.baidu.com/item/%E7%9C%8B%E8%A7%81/147319>

環境問題の根源は？

- ヨーロッパやアメリカで環境問題が生じた原因をたどると
...産業革命？近代科学？
- 西欧文明が含有する「人間」と「自然」の関係。
- リン・ホワイト(1907-1987): 専門はヨーロッパ中世農業技術史。中世にまで遡って「人間」と「自然」の関係を考える。

⇒キリスト教における人間優位の発想

「キリスト教は古代の異教やアジアの宗教...とまったく正反対に、人と自然の二元論をうちたてただけではなく、人が自分のために自然を搾取することが神の意志であると主張したのであった。」

(リン・ホワイト『機械と神 生態学的危機の歴史的根源』、みすず書房、1972、pp.87-88)

→キリスト教の「人間」対「自然」 アジアの宗教とは正反対？

しかし同時に、**環境倫理思想を発展させてきたのも西欧社会**である。

- 科学技術が急速に発展、同時に、深刻な環境問題がおこった。
1970年代以降「人間中心主義」(人間のための自然保護)から脱却、自然そのものの重要性が主張されるようになる。
- 「**権利の拡大**」という視点での環境倫理思想。

自然権が拡大する歴史

ロデリック・F・ナツシュ

『自然の権利 環境倫理の文明史』、ちくま学芸文庫、1999

- 「**道徳には、人間と自然との関係が含まれるべき**である」という思想の歴史と意味を明らかにすることにある」(p.30)
- 「**倫理学は、人間(あるいは、人間の神々)の専有物であるという考え方から転換し、むしろ、その関心対象を動物、植物、岩石、さらには、一般的な“自然”、あるいは“環境”にまで拡大すべきである**という思想が**比較的、最近に登場した**ことを検証している。」(p.30)
- 1215年 マグナカルタ→1973年 絶滅危険種保護法
- 貴族など特定層のみに認められていた自然権が、男性、女性、アメリカ先住民、黒人へと広がり人間全体へ。1973年に絶滅危惧種保護法が制定されると、自然権が自然界にも拡大。
- クリストファー・ストーンの「自然物の当事者適格の概念」(1972)
→樹木に自然権を拡大
- ピーター・シンガーの「動物解放論」(1973)
「苦痛を感じるか否か」という利害を平等に考慮すべきだと考え、その意味で、動物も平等に扱うべきだと論じた。

ロデリック・F・ナッシュ

『自然の権利 環境倫理の文明史』、ちくま学芸文庫、1999

- 20世紀～生態学の進展、アルネ・ネスが提唱した「**ディープ・エコロジー**」:「生命体や人間を個々のバラバラなものとして考えるのではなく、相互に関連し、全体のフィールドに織り込まれた網の目の結び目として」捉え、原則として**全生命体平等主義**を想定した。
- しかし、過度な「ディープ・エコロジー」は人間の生活を危うくする「環境ファシズム」にもなりうる。
- 急進的な環境倫理思想に、ダーウィン(1809－1882)の進化論が与えた影響。→人間も動物も、最初の生命体にさかのぼれば境界線もヒエラルキーもない。
- しかし一方、**進化論の「適者生存」から別の結論も導**ける。生命の樹木の頂点にある人間は、これまでの業績によって、ほかの生物に対する支配権を確立しているという発想。

アメリカの宗教の「緑化」を促した要因

ロデリック・F・ナッシュ

『自然の権利 環境倫理の文明史』、ちくま学芸文庫、1999

・東洋の信仰を「自然への統一感を決して放棄することなく、人間とともに始まり、人間とともに終わるという考え方をもたない倫理哲学に賛同する」信仰と表現 (p.233)

・「東洋の宗教ではあらゆる自然物は究極的には一つであると考えられていた。人間をより大きな有機的な世界のなかに包摂することによって、環境倫理学への思想的な道筋を開いたのである。古代における東洋思想は、生態学の新しい仮説と非常に類似している。どちらの体系においても、人間と自然の間に介在する、生物学的境界と倫理的境界は存在しない。」(p.274)

・ 東洋思想がアメリカ環境倫理思想に影響を与える。

仏教の輪廻転生、易の陰陽理論

→現代東アジアの私たちは、環境について、高い倫理思想を持ってる？

柴静の指摘はむしろ...環境問題に対する意識の低さ。

その理由は...？

・ 東洋が近代化し西洋の科学技術を受容した結果、人間と自然の理想的「共生」状態を失い、環境を汚染することに何のためらいもなくなってしまったから？

・ そもそも、東洋における「共生」自体が幻想だったのか？

中国における森林破壊の歴史

上田信『森と緑の中国史 エコロジカル・ヒストリーの試み』、岩波書店1999

- 中国では古くから、木を切り倒し、河を堰き止め、山を崩すような大規模な開発を行ってきた。
- 周代の黄土高原にあった森林から流れ出した水で形成された沢や沼、池→春秋戦国時代を経てほとんど消滅。戦争に勝つため各国が生産力を上げようと、落葉広葉樹林を伐採、黄土高原を耕し尽くしたため。
- 「中国の文明は、自然を完全に排除し、人工をもって代えるところにその本質があるのではないか」。
- 「『孟子』には、森林を開発の対象とする発想しか読み取れない」「喬木などは重要ではない、人間こそが国の柱だと言い切る孟軻は、人間中心の世界観をもって語っている」
- 河川が氾濫し蛇や龍がのさばる
→堯は禹に命じて治水工事を行わせ、鳥獣の被害を除去。
彼らは儒教の「聖人」である。

自然に対し、人間が実際に「どう」ふるまってきたか、「どう」ふるまっていたのか

- 「西洋でも東洋でも等しく、ある特定の生業形態をとって生活がなされてきている限り...その「生業」のあり方は、人間中心的であるのか人間非中心的であるのかという次元ではなく、自然とのかかわりのあり方という次元からしか捉えられない」

(鬼頭秀一『自然保護を問い直す：環境倫理とネットワーク』、筑摩書房、1996、pp.119 -120)

- 確かに東洋思想は...
仏教の輪廻、神道、後述する儒教の動物論も...
人間対自然という二元論をとらず、世界を一つの有機体のように、同質の連続的存在として捉える。
- しかし、中国では古代から大規模な自然破壊が行われてきた。
人間が文明を維持し自らの生活を向上させるために自然に干渉する以上、「人間中心主義」でないことはありえない。
- 「人間中心主義」であるか否かではなく、
自然に対し、人間が具体的に「どう」ふるまってきたのか、
あるいは「どう」ふるまうべきだと考えていたのか、を常に意識しながら、
人間と自然に対し、どのような理論的位置付けを与えているのか

2 朱熹の動物論

人間と動物の同質性と理気論

- 儒教では、人間と自然の同質性はどのように説明？
- 前近代中国では、聖人と対比されて、禽獣(動物)が論じられた。
- 朱熹(1130-1200)は、禽獣のみならず、植物や瓦礫などの非生物の特徴を、理気論に基づき考察。

参照: 本間次彦「禽獣について」、『人ならぬもの』、法政大学出版局、pp.80-154、2015

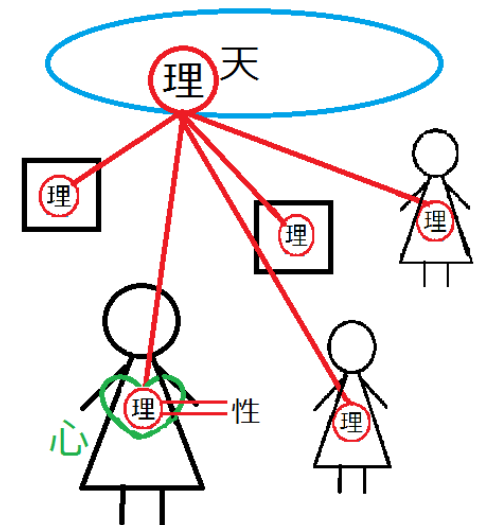
- 朱熹の理気二元論

あらゆる物をかたちづくる、私たちが経験的に感覚できる存在→**気**

天から与えられ、気を作用させる原理→**理**

- 理は気に先んずるが、気がない理はない
- 本然の性(未発)→氣質の性(已発)
=理 妨げるもの
濁った気→人欲の発生

- 朱熹は、理気二元論を人間のみならず自然全てに適用し、両者の一貫性を主張。



質問「性は仁・義・礼・智を有するのでしょうか。」

朱子「(『周易』繫辞上傳に)「これを成すものが性である」と言うようなものだ。その上にはさらに「一陰一陽」、「これを継ぐものは善である」とある。一陰一陽の道では、人であろうが物であろうが、すでに仁・義・礼・智の四つを有している。普通、昆虫の類でもみなこれを有するが、ただ偏っていて完全ではなく、濁気によって隔絶されているのである。」

(『朱子語類』巻四、第五条、中華書局、1986、p.56)

- 万物は、形体を得たあと、有する徳目に差が出てくる。
蜂や蟻→君臣関係を重視し、義が圧倒する。
虎や狼→父子関係を重視し、仁が勝る。
鏡に光を当てた場合、1ヶ所だけは特に明るくなるが、残りの部分は真っ暗であるようなもの(『朱子語類』巻四、第九条、p.57)。
- 動物は、徳目のせいぜい一点しか発揮できないが、そこに集中する分、その輝きは凄まじい。
偏りがちではあるが、特定の徳目を徹頭徹尾貫くことができる。
それに対し人間は、徳目全体をカバーできるからこそ、
気に阻害された場合、一つ一つの徳目を追求しきれず「昏」となりやすい
(『朱子語類』巻四、第十九条、p.60)。

人間と動物の差異

- 人間と動物は、性という点では同質であっても、受ける気によって差異が生じる。異なる気を受けているさまが、最も露わになるのが、我々の形体である。

人であれば(気によって)塞がれていても、貫通できる道理がある。禽獣に至っては、彼らもまた同じ性を有するが、**ただ形体によって拘束され、生まれつき甚だしく塞がっている**ので、貫通しようがない。虎や狼の仁、ヤマイヌやカワウソが獲物を並べる祭礼、蜂や蟻の義などは、一部分の性にだけ通じ、たとえるならば一隙の光である。**猿などは、形体が人に似ており、他の動物と比べ最も靈妙であり、ただ言葉が話せないだけ**である。夷狄などは、人と禽獣の間にいるので、最後まで改めにくい。

(『朱子語類』卷四、第十一条、p.58)

- 気がかたちづくる形体が阻む限り、動物は五常全てに通じることにはできない。それゆえ、人間の形体に近い猿は靈妙。
- 朱熹は猿について、人間との形体の類似性を強調する一方で、「ただ話ができないだけ」と述べるように、**言語の有無を、人間との決定的な差異とはしてはいない。**

- 知覚の有無も決定的な差異にならない
天下の物は、最も細微なものでも、すべて心があり、ただ知覚があるかないかだけである。草木であっても、太陽に向えば生き生きとし、日陰に向えば憔悴する。草や木にも好悪の心があるのである。
(『朱子語類』巻四、第二十四条、p.60)
- 草木も日向にいれば活き活き、日陰にいれば憔悴し、好悪の心がある。
- 枯れ木、瓦礫などの無生物は？
質問「かつて先生は...**枯れ木にも理がある**とみなされました。枯れ木や瓦礫にどんな理があるのでしょうか。」
朱熹「たとえば大黄も附子も、みな枯れ木である。しかし**大黄は附子とはなれず、附子は大黄とはなれない**。」
(『朱子語類』巻四、第二十六条、p.61)
- 枯れ木や瓦礫に理(性)がある証拠は、それぞれ役割があるから。
大黄と附子→両方とも植物の根を乾燥させて作る薬であるが、それぞれ効能が異なる。体を冷やす大黄に対し、附子は体を温める。
- **たとえ無生物であっても、役割をもって存在している以上、それぞれをそれぞれとして存在させている理(性)を窺い知ることができる。**

同質性を前提とした上での越えられない壁

- 人間、動物、植物、無生物はすべて理(性)を有するという点で同質。
 - しかし、気による形体が阻害することで、本来有する理(性)を発揮できるかどうか異なる。
- 人間と自然に同質性を確保しながらも、**形体の差がもたらす理(性)の偏塞がある。**
- 質問「人間と物の性が一源であるなら、どうして差異が生じるのですか。」
- 朱熹「人間の性は、明暗のレベルで論じるが、**物の性はただ偏り塞がっている。**暗いものは明るくできるが、すでに偏り塞がっているものを開通させることはできない。…」
- 質問「人間が不善に馴染み、すでに深く不善に溺れている者は、とうとう元には戻れないのですか。」
- 朱熹「不善へ向かう勢いが極めて大きい者は戻ることはできない、やはり**いかに是非を識別するか、いかに努力するかにかかっている。**」(『朱子語類』巻四、第八条、p.57)
- 人間の性は「暗→明」となる可能性があるが、物の性は塞がっていてどうにもならない。
 - ただし、**人間も物に陥る可能性を有する。**深く不善に溺れた人間。
 - 「人間一般」と「**不善に溺れた人間≡物**」(=「**救いがたい存在**」)の間に、**越えられない壁**がある。
 - **気によって完全に塞がれきってしまったもの**に対しては、人間であれ動物であれ、本来の性をとりもどすことは期待できない。

- 「生物さらには無生物までをふくむ万物の同質観と連続観」
（山田慶児『朱子の自然学』、岩波書店、1978、p.434）
- しかし、「同質である」と「同じように扱う」ことは、別の問題。
「不善に溺れ、限りなく物へと近づいた人間」つまり「小人」を、朱熹はどう扱ったのだろうか。
- 「朱熹は『誠意』という関門の手前に立ちつくす小人を表象している。...『民』の中にも区別があり、君子に向かって整序され自己啓蒙していく理想的な他人と、決して君子とは交差することのない小人がいるというのだろうか」、「自己啓蒙の可能性がないために啓蒙のプログラムに組み込まれることすらなく、ただひたすら啓蒙の限界を刻む、救いがたい小人」
（中島隆博『共生のプラクシス 国家と宗教』、東京大学出版会、2011、p.20）
- 「小人」をどう扱うのか——この問題について朱熹は苦しみ、答えを出せていない。つまり、動植物・非生物に対して、人間がどうふるまうかについても、答えが出せていない。

- 答えのヒントとなるのが「忍びざる心」(『孟子』梁恵王章句上)?
生贄として運ばれる牛を見た齊の宣王が、おびえる牛の様子を見るに忍びず、羊にとりかえさせた。孟子は王の態度を誉め、やがてはその「忍びざる心」を拡大していくべきことを説く。
- イエズス会のマテオ・リッチは、これまで多くの聖人賢者が生き物を殺してその肉を食べていることを挙げ、仏教の「戒殺生」の妥当性を批判。
- これに対し仏教側は、「天が動物を生んだのが、人間が食べるためであるならば、どうして『孟子』に描かれるように、古代の聖人たちは一時的でも**忍びざる心**を踏襲していったのだろうか」と答える。
- 「人は貪り喰らい、美味しさを味わうというのっぴきならない現実の中で、魂を異にするものに対する心の態勢として、『忍びざる心』を理解し直すことが必要ではないだろうか」
(中島隆博『共生のプラクシス 国家と宗教』東京大学出版会、2011、p.100)。
- 「忍びざる心」は、人間が人間以外の物に接する上でとるべき態度として、一つの解答になるのだろうか。

3 康有為の戒殺生： 大同の世における仁の限界

- 1858－1927。光緒帝とともに変法運動。
しかし戊戌政変によって失敗、日本へ亡命
- 西洋のキリスト教＝中国の儒教(孔子教)
...儒教の宗教的側面を強調。
- 大同三世説を重んじ、捩乱世から昇平世へ、そして太平世(大同の世)へと、時代は進化していくと考えた。
- 『大同書』
(伝統的な大同思想＋西洋由来の民主思想・科学技術)
→動物をめぐる西洋思想と東洋思想の対話
- 康有為の動物論は、人間と動植物の同質性を前提とした上で、「人間が動物にどのように関わるか」という点で、再び「忍びざる心」に注目。
- 世界は苦悩に溢れているとみなし、苦悩の原因(国家や人種の違い、男女の不平等など)を取り去ることで、人類は進歩すると考えた。
- 康有為の動物論については、本間次彦「禽獣について」、『人ならぬもの』、法政大学出版局、pp.80－154、2015 を参照。



類を取り去る

- 類による差別も苦悩の一つである。類とは、形体の違い。
- 動物を殺し、動物に苦しみを与えていた原因は、人間が類の違いを乗り越えられなかったことにあり、「大同の世」では戒殺生が実現できると考えた。

人類が平等となった後、大いなる仁が満ち溢れる。しかし、万物の生はみな元気に基づき、人は元気の中においては動物の一種に過ぎない。太古の時代、人が生まれたばかりの頃、ただ自分の類を愛し、それを保存することだけを理解し、もし自分の類と異なれば殺し滅ぼした。故に類を愛することを大義とし、天下に呼びかけ、類を愛するものを仁と言ひ、類を愛さないものを不仁と言ひ、類を違えるものを殺しても、それは害を除き患いを防ぐことだから、それもまた仁と呼んだ。そもそも類とは、体の形状で区別しているに過ぎず、自分と同じ形体であれば親しみ愛し、自分と違う形体であれば憎み殺す。このため、子供は自分の精気が生み、虱は自分の汗が生んだものであるにも関わらず、子供を産めば愛し養い、愛情が至らないことを恐れるばかりだが、虱が生じれば殺し滅ぼし、殺しきれないことを恐れるばかりである。自分が生んだことは同じなのに、愛憎が甚だ異なるのは、類のためである。そのため腹に子供を宿して生まれる場合でも蛇や犬など類を違える物が生まれたなら、必ず打ちやって殺し、人間の子供が生まれても耳目や手足が普通と少しでも異なれば、多くは養わない。だから、人間が愛するのは、自分の子供だからではなく、自分に類するからである。(康有為著、周振甫・方淵校点『大同書』、『康有為学術著作選』、中華書局、2012、p.287)

- 古代では...
「類を愛すること」=仁
「類を愛さないこと」=不仁
- 同じように人から生まれてきても、形体が他と異なる人間を養わないのもまた、「自分の子供だから愛する」のではなく、類を愛しているだけだから。
- 確かに中国古代の聖賢もまた、「一物を私し、一物を愛し、一物をやすんじ」、「万物を殺戮することを憚らなかつた」。
- もし「同形同類の物だけを愛する」点だけ見れば、聖賢も虎も変わらない。
- にもかかわらず、虎だけが不仁の名を背負い、人間だけが仁義の名を背負うのはなぜ？→人間がずるがしこいから(『大同書』p.288)。
- ただし、鳥獣を殺すのは、やむをえない。聖人たちによる鳥獣の放逐が大いなる功績とみなされたのは、鳥獣を殺さなければ人類が長く生存できないからである。
- 扱乱世では、獣を殺す不仁を犯したとしても、人類を滅亡させるという大きな不仁を犯すべきではない(『大同書』、p.288)。それゆえ、聖人の殺生は正当化される。

- しかし大同の世ではすでに、全国各地に人が住み、害のある禽獣は駆逐。
- かつて人を襲った象やライオンは、いまや動物園で飼育され、牛や馬なども人間の役に立っている(『大同書』、pp.288-289)。

孔子の道には三つある。最初に、親しいものを親しみ、次に民に仁愛を与え、最後に物を愛する。孔子の仁とは、仏教のようではないが、その道は必ず行うことができ、必ず順番がある。乱世では親しいものに親しみ、升平世では民に仁愛を与え、太平世では物を愛するというのは、自然の順序であり、飛び越えることがない。最後には物を愛し、仏教と同じになるが、その道は変えることはできない。大同の世は、究極の仁の世であるから、殺生を戒めることができる。その時には新しい技術も登場し、鳥獣の肉の代わりとなり、同じように(栄養を)補い、かつ、より美味であるような素晴らしい食品を作れるだろう。(『大同書』、p.289)

- 桷乱世＝「親しいものに親しむ」世
 升平世＝「民に仁愛を与える」世
 大同の世＝「物を愛する」世
- 大同の世では新技術が登場し、鳥獣の肉に代わる美味な食品が生まれる。つまり、**技術の進化が、人間の仁の拡大にも寄与する。**

- 類による全ての差別を撤廃するのが大同の世である以上、あらゆる物に対して仁を拡大するべきである。

牛・馬・犬・猫の知覚の靈妙さは、人とそれほど隔たらず、痛みや苦しみを十分に理解している。それなのに(人間は)、一時の食欲をほしいままにして、日々屠殺し、動物たちが恐れおののいて震えて動き回り哀しく鳴いているのを見ても気にしない。...日本人は大根だけを食べても健康であり、インド人も多くは肉を食べないが強健であるから、どうして日々鳥獣を殺し、痛苦で泣き叫ぶのを見てもまで自分の食欲を満たすのか。食欲を満たすために、鳥獣が痛苦で泣き叫ぶのを見慣れてしまうというのは、上は天理に背き、下は種を根絶やしにし、不仁であること甚だしい。(『大同書』p.289)

- 牛・馬・犬・猫などは知覚が発達しており人間と近く、痛みや苦しみをよくわかっている。人間が単に自分の食欲を満たすため、痛み恐れおののく動物たちの様子を見ても何とも思わないのは、最大の不仁である。
- 康有為は、恐れおののく動物の様子を形容する言葉として「鷓鴣」の語を引用。
 - 『孟子』の語。生贄として連れていかれる牛の様子を表す。
- 痛みおびえる様子を見るに忍びない心、すなわち「忍びざる心」を提起することで、戒殺生を説いている。
- 「忍びざる心」を喚起する契機は知覚。動物は知覚を持つことによってはじめて、痛みを感じているからである。
- 大同の世に至るまでの前段階である現在、肉を食べないわけにはいかない。しかし、なるべく不仁を犯したくない。そのための方策として…

現在、肉に代わる美味な食品が発明される前に、肉食をやめるのはきっと不可能である。だから、全地の人々の食べる量を測定して、放牧地では土地の面積をはかり放牧畜産して人々に供する。動物を殺す場合は機械で殺し、痛みで泣き叫ぶ苦しみを与えない。そもそも殺生において最も憎むべきで、かつ惻隱の心を生じさせるのは、その苦しみであるから、いま既に苦しまなくなった以上、鳥獣もようやく死ぬ日を迎えられる。寿命を全うできなかったとはいえ、動物は苦しみも感じず、人間も動物を根絶やしにするには至らないのだから、不仁の中にも仁があることとなり、「厨房を遠ざける」意図にも十分かなうことができる。(『大同書』p.290)

- 暫定的方法として、全地で必要な食肉の量を調査し、それに基づき牧地で飼育し、機械で殺して動物が痛みを感じないようにする。
- 最も憎むべき、かつ、人間側に憐れみが生まれる根本原因は、動物の苦しみ。
- 死にゆく動物に苦しみを与えないという手段は、不仁の中の仁であり、かつ君子が、動物を屠殺する「厨房を遠ざける」意図にも合致。
- 『大同書』「去苦界至極楽」飲食之樂にみえる仁と知覚の関係
- 仁は知覚から生じる。「不仁」という言葉が手足の麻痺を示すためである。
- ゆえに仁を働かせる対象は知覚の有無で決定する。鳥獣は知覚があり殺せば痛みがわかるので、人間は仁を発揮し憐れんで殺さない。草木は知覚がなく殺しても痛みがわからないので、人間も仁を発揮しようがなく、憐れみようもないので、殺生を戒める必要はない。
- また、草木の殺生を戒めれば、人間はたちまち死んでしまう(『大同書』p.297)

- 「知覚を持つ動物の苦痛は無視してはならない」
シンガーの「動物解放論」とは何が類似し、何が違うのか。
- 康有為は、知覚を持つ動物の痛苦は無視してはならないが、同時に、苦痛を感じない(と人間側からみなせる)生物(あるいは非生物)については、人間側に憐れみの感情を喚起しようがないため無視できる、と考える。
- 苦痛を知覚できるかどうかを基準にする点は、シンガーの「動物解放論」と類似するが、「平等に配慮されるべき利益」を考慮し、苦痛を感じる利害を基準としたシンガーに対し、康有為の場合は、人間側に仁を喚起できるか否かが大きな問題となっている。
- 康有為の理論は、人間と動植物の同質性を前提とし、類による差別を撤廃すべきという主張においては、「人間中心主義」を脱しているが、人間が動植物に対しどうふるまうかという実践的な態度においては、人間側に起こる憐みしか考えておらず「人間中心主義」へと戻っている。

「人間中心主義」からの脱却：虎と人

- 人間は「自らの類だけを愛する」という点で、根本的には虎と変わらなかった。
- **そのため人間の仁にも限界があり、この限界のために、人間は決して特別な存在ではありません、天が生んだ万物の一つでしかない**と康有為は思い至る。
- 大同の世に向かえば向かうほど、技術の進歩にともない、**人間の仁の限界**が明るみになる。
- 康有為は仏教の「戒殺生」を評価しつつも、一切の殺生を認めないというのは無理であると考えた。

仏教のように殺生を一切戒めることもまた正しくない。...人が人である以上、体があり形があり、形に滞って限界があり、仁を為そうにも、自分の仁を尽くせない。愛を為そうにも、自分の愛を尽くせない。万物の形状には大小があり、大は尽くせても小は尽くせない。...**今、杯に水を一滴置き、顕微鏡で見れば、無数の虫がうごめき、丸いもの、長いもの、輪があり角張っているもの、羽があり足があるもの、無数の生物たちがゆっくりとうごめき、尽くせない。大同の世では顕微鏡が、今日の何億兆倍精密になるのだろう。...空中は悉く微生物が埋め尽くし、人間のような巨大な生物が一度欠伸をし呼吸すれば、殺される微生物は無数であり、一度手足を動かせば、殺される小虫も無数である。私は仁を好むが、生まれてこの方、ガンジス川の無数の砂の、さらに何千倍の微生物を殺したのだろうか。**

(『大同書』pp.291-292)

仁の限界：人間は天ではない

- 大同の世は、顕微鏡という新しい技術によって、不殺生の不可能性が証明されてしまう世界。
- なぜ、人間は不殺生を徹底できないのか。それは人間が身体を持つ以上、形に阻まれ、仁を完全に施そうとしても限界があるからである。
- 康有為は最後に、人間の仁の限界を嘆き、人間とは対照的に、限界を持たない天へと思いを馳せる。

仁だ仁だといっても、結局尽くせはしないから、孔子は「厨房を遠ざける」だけに止めた。...仕方がない、仕方がない、次々に生まれる万物は尽きることなく、道もまた尽きない。尽きることがないから、「尽きること」(限界を設けること)によってこれを尽くすのである。故に、道は行えるものに基づくだけで、行えないものは、行おうとしても止めざるを得ない。私の仁には限界があり、私の愛には限界がある。仕方がない、仕方がない、大同の仁や戒殺生の愛も、天の中に置いてみれば、仁を為しても大海の一滴に過ぎない。しかし(我々は)、天の内にも外にも、これ以上の仁はつけ加えようがないのである。(『大同書』p.292)

- 孔子が「厨房を遠ざける」だけに止め、その厨房で調理される動物たちを救わなかったのは...孔子自身が、人間の仁の限界をよくわかっていたから。
- 天の生生不尽の営みに比較すれば、人間の仁は有限であり、天の完全な仁と比較すれば、人間の仁など大海の一滴に過ぎない。

小結

- 「人間が自然に対しどのようにふるまうか」という点から、東洋における環境倫理思想を再考。
- 人間と自然とが有機的関係で結ばれ、両者の間に本質的な差異はないという認識は共通。
- ただし、このような認識を前提にしても、それでは実際に、我々人間が、人間でないものをどう扱うかという問題に答えることは難しい。
- 朱熹は、人間と人間でないものとの間に、性(理)の時点では本質的な差異はないが、**気による(形体の)差異**が大きく、完全な性(理)の発現を妨げるため、両者の間には**乗り越えられない壁**があることを認めた。
- 康有為も、人間と動植物は本質的に同質であると考えた。同質にもかかわらず、人間が動物を殺す理由は、**自分と類を違えるから、つまり形体が異なるから**に過ぎない。それゆえ人間は、自らと類を違える存在にも仁を拡大すべきである。
- 来るべき大同の世では、技術が進歩することで肉を食べる必要がなくなり、動物を殺す理由が消滅する。つまり、人間でないもの全てに対し仁を拡大する世界が訪れるわけだが、そこで康有為は思いとどまる。

- 仁の拡大範囲を、苦痛を感じる動物までとし、植物は対象外とした。
- 動物と植物を分ける基準は、人間側に「**忍びざる心**」を喚起できるかどうかである。苦しみ恐れおののく動物を見るからこそ、人間は「**忍びざる心**」を喚起できるのであり、仁を発揮できる。
- このような考え方はまさに「人間中心主義」であるが、康有為が最後に提起したのは、**人間と動植物が、形体を持つという点で同質であるからこそ、人間の仁の限界**である。
- 天の仁と比べ、人間の仁は不徹底であるからこそ、完全な不殺生は不可能である。人間も万物の一つである以上、自らの仁を尽くしきれない。これは、顕微鏡という技術を通して、無数にうごめく生物の存在に向き合わざるを得ない大同の世だからこそ、明るみにでる事実である。
- 人間は、**虎と本質的に変わらない**ことを認めなければならない。
- もし東洋思想に、新しい環境倫理思想の構築に寄与する可能性があるならば、それは**人間と動植物の同質性を喚起することそれ自体ではなく、むしろ、同質であるからこそ、我々人間が自然を完全に救えるわけではない、という矛盾の中でもがく態度を持つことではないだろうか。**

5 考えられる方法

①「類」を持つ自分が、殺生せざるを得ない事実を受け入れる

- 虎と人間は同じ＝自分の中の動物性を認める。両者の差は「類」(形体)が異なるだけなのだということを受け入れる。
- 動物コミュニティの中にいる自分を受け入れる。※
- しかし、それを割り切ってしまうのではなく... 儀礼的に肉を食べる。
- 「美味しい」と思えるからこそ、人間は儀礼的に肉を食べることができる。

※動物としての人間、肉を食べる倫理

ドミニク・レステル、大辻都『肉食の哲学』、左右社、2020

- 「他の種より優位に立とうとは考えず、自身を動物コミュニティのひとりだと認識している私からすると、あらゆる捕食動物と同じ行動を受け容れることが、唯一真の反＝種差別的な位置を築くことに繋がるように思える」(p.52)
- 「ヒトと動物間の代謝的な関係」(p.58)
- 「肉食者は他の生き物のただなかにあって自分も生き物であることを引き受ける。彼は他の生き物から害されることを受け容れ、他の生き物なくしては自分が存在せず、自分が彼らの上に成り立ち、彼らの一部であること、そして逆もまたしかりであることを認識している。肉食者の倫理とはその意味で、生が彼に与えるものを受け、それを了承した責任ある依存の倫理であり、すなわち他の動物への耽溺の倫理なのだ」(pp.122-123)
- 「正しく食う」「倫理的肉食者」と呼ぶべき態度。
「アルゴンキン族としては、肉に対する倫理的にポジティブな態度を進化させてきた」(p.95)
「肉を食うが、その肉は正しく扱われ、節度ある畜殺場で適切に処理されている。そして肉の消費を大規模に減らす」(p.139)

物と欲を調和する「礼」

礼は何から起こったのか。人は生まれつき欲があり、欲が満たされなければ、いつまでも追求せずにはいられない。追求して一定の限度がないと、争いを起こさないわけにはいかない。争いが起これば社会は混乱し、混乱すれば窮地に陥る。先王はその混乱を嫌い、故に礼義を制定して分限を設け、それによって人の欲望を適切に育て、人の追求する心を満たし、欲望が増大して物を取り尽くしてしまわないように、また物が欲望を際限なく増長させることのないようにした。このように欲と物が互いに調和のとれるように育てていく。これが礼の発生した起源である。故に礼は欲望を適切に養う働きをなすものである。（『荀子』礼論篇）

礼は欲を禁じるのではなく、欲望を適切に養うために作られた。
人が欲を持つのは当たり前であり、その欲を調節できるかどうかで、善か悪かが決まる。

まず最初に... 欲を養う

例：玉石の彫刻や鐘や鼓の音

→視覚や聴覚を快くし、目の欲を養う

続いて... 別をもたらす

例：君主の乗る車に、特別な彫刻や、特定の高さの鈴をつける

→臣と差別化し、人々に君が尊いことを示す

日常生活の中に(今まで通りにきちんと?)儀礼を取り入れる。
肉や野菜の美味しさを受け容れ理解した上で、特別な日に秩序をもって食べる。

②技術によって、類のない世界を作る サルからヒトへ、そして...

- 『2001年宇宙の旅』(スタンリー・キューブリック、1968)
 - モリスに教えられ、道具を得たサル
 - 道具で動物を殺し、肉を貪る
 - サルが宙へ投げた棒は軍事衛星へ
 - 胎児となって宇宙を浮遊する船長

→人間の進化と大きく関わる技術

ヒトになった原因は技術、ヒトでなくなる原因も技術

人間が人間の形体をとらなくなり、精神の集合体になるという発想。

- 「ホモ・ファベル(工作人)」: 道具を作り、道具を使うあり方に人間の本性を見る見方。技術活動を人間の本性の中核に据える人間観。

(村田純一『技術の哲学』、岩波書店、2009、p.13)

類のない世界を私たちは望むのか

- 本質的な同質性のみならず、万物と完全に同質となる。
- 人間という形体をもたない人間は人間なのか？
自分と違う他者がいるからこそその仁義。
- マテオ・リッチ『天主実義』
仁義がなされるのは必ず[異なる]二つのものがあるからです...人と己れの違いを除いてしまえば、仁義の道理をすべて除くことになります。もし物はすべて己れであると言うならば、己れを愛し己れに事えることだけを仁義とすることになり、小人は己れの存在だけを意識して他者の存在を意識しない者ですから、小人だけが仁義を行えることになります。
(中島隆博(2011)、『共生のプラクシス 国家と宗教』、東京大学出版会、p.131)
→形体がなければ、仁義を行いようもない。
- Men and Women for Others, with Others...
- 朱子学の修養論
- 形体(気)がないということは、人と物(小人)の区別がないということ
理はみな同じ 重要なのはむしろ... **いかに気と付き合っていくか**
- 康有為が批判したのは、自分の類だけを愛すること
類を消滅させてしまえば、巨大な一つの類の中で、ただただ自分自身を愛するだけ。もはやそこに「忍びざる心」は存在しない。
→カトリックであれ、儒教であれ、これは多くの人が望む「人間」ではないようだ

どの技術を選ぶのか

齋藤幸平『人新世の「資本論」』、集英社、2020

- 「どの技術を、どうやって使うかについて構想し、意思決定権をもつのは知識を独占する一握りの専門家と政治家だけ」(p.224)
- ジオエンジニアリング:地球システムそのものに介入、気候を操作。
- 「晩年のマルクスは進歩史観を否定し、前資本主義的な共同体における、伝統に重きを置いた定常型経済を評価していた。だが、そのことは、科学やテクノロジーの拒否を意味しない。生産者たちが、自然科学を使って、自然との物質代謝を「合理的に規制」することを、マルクスはあくまでも求めていたのである」(p.226)
- 「ところが、危機が深刻化すればするほど、人々の目的は生き延びることだけになり、立ち止まる余裕を失ってしまう」(p.228)

→技術を使うか、使わないか、ではなく、「どの技術を選ぶのか」

私たちは、私たちが望む世界を実現するための技術を、自由に選んでいるわけではない。

「技術が解決してくれるから」と期待し環境問題を放置しておけば、いざという時、もはや私たちは「どの」技術を選ぶか、選択肢を失ってしまう。

技術を選択してきた歴史

- ヨーロッパの「機械論」: 宇宙と時計は同一の原理を有する
- 朱熹の「機械論」: 天文儀器によって、宇宙の運動のパターンを「再現」する ※

(参照: 山田慶児『朱子の自然学』、岩波書店、p.311、1978)

→ 自然に対し、**私たちが望む世界とはどのようなものか**。そしてその自然を私たちの生活に役立てるために、**どのような技術を選ぶか**。

時計を改造するかのよう、天を改造するかのようか。
天はそのままに、私たちに役立てるよう、技術という人工言語により写像し認識するだけなのか。

※朱子の自然学

山田慶児『朱子の自然学』、岩波書店、1978

- 「度は天に在るものだ。それを璣衡(観測器械)につくれば、度は器械に在る。度が器械に在れば、日月五星は器械のなかに捕捉できて、天のかかわるところでなくなる。天のかかわるところでなくなれば、天に在るものを認識するのはむずかしくない。」
(沈括「渾儀議」、山田慶児『朱子の自然学』p.301)
- 「...しかし、沈括と朱子は、「宇宙を時計が捕捉する」とはいつでも、「宇宙は時計である」とは決していっていない。「捕捉する」のは認識であり、「ある」のは存在である。ヨーロッパ近代の機械論はなによりもまず機械も出るの存在論であった。両者を比較してまず気づくのは、朱子が観測器械は宇宙の運動のパターンを再現すべきであると考えたのにたいし、ヨーロッパの機械論者は宇宙と時計の機構(メカニズム)が同一であるとみなしている相違である」
(同上、p.311)

類を違える物と共に生きる世界

自然を人間に役立つものへと変化させる技術

宋応星著、藪内清訳注『天工開物』、平凡社、1969

- 塩の出現の仕方: 自然は、私たちが困らないように、モノを産出させている
辛・酸・甘・苦の四味は、何年味わわなくても問題ないが、塩だけは数日間断っただけで、体がだるくなる。天は、蔬菜や五穀が全くできない場所にも、塩分がうまく産出させ人の需要に応じている。

→人間にとって本当に必要なものは、痩せた土地であっても、天は産出させる。「天工」は人間の力が及びようも無い、非常に靈妙なわざ。

※貨幣のような人間が作り出した物についても、「世界中くまなく流通し、数えつくすことができない様子」を、人の力が及ばないことにたとえる。

- 「天工」と「人工」

高炉の火の中に置かれた坩堝で精錬し、硝石を少しまくと、銀の中にまざっていた銅や鉛が分離され、分離されていく。

→宋応星はこの過程を「天工」と「人工」の作用が現れ出ている」と表現。

自然がもともと有している、靈妙な性質(熱で溶融点の低い鉛が溶け出し、銀と分離される)と、人間が作った技術(坩堝や火を使う)が組み合わせられることで、銀という素晴らしい物質を手に入れることができる。

⇒人間がどのようにして自然と向き合い、技術を用いてどのように自然を役立てようとしてきたのか、いま必要とすべき技術は何なのか、改めて考えてみる。

参考文献

- 上田信(1999)『森と緑の中国史 エコロジカル・ヒストリーの試み』、岩波書店
- 鬼頭秀一(1996)『自然保護を問い直す——環境倫理とネットワーク』、筑摩書房
- 坂出祥伸(1976)『大同書』、明德出版社
- 佐藤慎一編(1998)『近代中国の思索者たち』、大修館書店
- シンガー, ピーター著、大島保彦・佐藤和夫訳(1988)「動物の生存権」、加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎』、pp.205-220、東海大学出版部
- ストーン, クリストファー著、岡寄修・山田敏雄訳、畠山武道解説(1990)「樹木の当事者適格 自然物の法的権利について」、『現代思想』第18巻11号、青土社、pp.58-98
- 竹内弘行(2008)『康有為と近代大同思想の研究』、汲古書院
- 中島隆博(2011)、『共生のプラクシス 国家と宗教』、東京大学出版会
- ナッシュ, ロデリック、松野弘訳(1999)『自然の権利—環境倫理の文明史』、筑摩書房
- ホワイト, リン(1972)『機械と神 生態学的危機の歴史的根源』、みすず書房
- 本間次彦(2015)「禽獣について」、廣瀬玲子・本間次彦・土屋昌明編『人ならぬもの』、法政大学出版局、pp.80-154
- 溝口雄三・丸山松幸・池田知久編(2001)『中国思想文化事典』、東京大学出版会
- 村田純一(2009)『技術の哲学』、岩波書店
- 山田慶児(1978)『朱子の自然学』、岩波書店
- 朱熹、中華書局標点(1986)『朱子語類』、中華書局
- 宋応星著、藪内清訳注(1969)『天工開物』、平凡社
- 康有為著、周振甫・方淵校点(2012)『大同書』、『康有為学術著作選』、中華書局