

## 地球環境の悪化とユダヤ・キリスト教の人間中心主義

——文明の（だが、同時に環境破壊の）起源としての遊牧——

中川 洋一郎

はじめに——地球環境悪化とキリスト教——

I. 《リン・ホワイトの衝撃》——環境破壊におけるキリスト教責任論——

II. 『旧約聖書』「創世記」とキリスト教人間中心主義の発展・変容

III. 《スチュワードシップ》という《仲介者》論

おわりに——《ヒツジ》化という根本的な行動様式は何も変わっていない——

はじめに——地球環境悪化とキリスト教——

1967年に、アメリカのリン・ホワイト Jr. が、現在の地球環境が危機的状況に陥っているのは、『旧約聖書』「創世記」の記述によって、神は自然の支配を人間に許したからであり、それゆえ、「キリスト教は、[環境破壊について] 有罪という、非常に大きな重荷を負っている」（WHITE 1967 : 1206 [ ] 内は筆者による）と書いたとき、キリスト教聖職者を始め世間から、罵々たる非難に晒された。むべなるかな。現在の世界的規模での環境悪化の真因こそ、『旧約聖書』（ユダヤ教・キリスト教の聖典）の「創世記」における神の許諾（あるいは、命令）にあると言い、「キリスト教こそが、人間に地球資源を好き勝手に消耗することを許したのだから、環境破壊に責任がある」と批判したからである。神の言葉が啓示された啓典こそ絶対の真理であると信じ、その解釈に全身全霊を傾けてきた一神教聖職者と信者たちにとって、自己の信仰的な真実を冒瀆する許しがたい暴言であったにちがいない。

リン・ホワイトの問題提起に関して、キリスト教徒からの厳しい批判は継続して投げかけられてきたが、その一方で、17世紀ヨーロッパで発展した科学技術が今日の環境破壊の元凶であるのは明らかだから、その科学技術の思想的な礎となったキリスト教に（少なくとも、その一部の）責任があるのは免れないという見解もまた根強く主張されてきた。しかし、欧米における執拗で長期間にわたる議論は、主として、『旧約聖書』「創世記」の神の言葉の解釈を巡って交わされてきた。一神教教徒としては、「人間も自然も、ともに被造物であり、神がお造りになったときに、すべてが始まった」というのが、キリスト教徒の決して譲れない立場であろう。「この世にある人間も動植物も、すべて絶対神の被造物だ」という信念が失われると、一神教自体が成り立たなくな

る。従って、一神教の信者の立場からすれば、すべての議論の前提に、「創世記に語られた言葉こそ、原初的な出発点である」という信念があるのは当然であろう。

ところで、宗教としてのユダヤ教には遊牧民的性格が色濃く反映していることは周知のことであるが、牧畜を開始してから、『旧約聖書』成立までの、家畜とヒトとのかかる経済的・社会的付き合いの長い前史（4000年は下らない）を考慮するとき、ユダヤ・キリスト教徒にとって、聖書に啓示された「神の言葉」は、ものごとの起源であるが、同時に、非ユダヤ・キリスト教徒にとっては、むしろ、ものごと（すなわち、何らかの意味で、牧畜という生業とその観念）の帰結であったのではないかと想像するのが自然である<sup>1)</sup>。

家畜化された最初の動物はイヌであったと推定されているが、旧石器時代に家畜化されたイヌに対して、ヒツジなどの群居性草食動物が家畜化されたのは遙かに新しく、新石器時代に入ってから、前6千年頃の中東の丘陵地帯であった。群居性草食動物を家畜化するのは、イヌなど愛玩動物や役用動物などとは違い、最終的に資源として消尽するためである。繊維用を除くと、食用あるいは皮革用など、資源の採取という所期の目的に達するためには、当該の家畜を殺さなければならぬ<sup>2)</sup>。従って、群居性草食動物に関する限り、家畜化という表現では、馴致という家畜化の前半過程は表現されても、ヒトにとって、その所期の目的を実現するためには当該の家畜を殺す（＝消尽する）という家畜化の後半過程が明示的に表れていない。自己の生存のために群居性草食動物を大量に殺して消尽せざるをえなくなった人々（すなわち、初期遊牧民）が、そのことを宿

1) 現在の環境破壊に到る人類の歴史を冷静に振り返ると、ヨーロッパ人が開発し、定着させた近代科学文明が環境に破壊的な打撃を与えていることは、衆目の一致するところであろう。キリスト教が思想的にその科学技術文明の後ろ盾になったこともまた誰にも異存はないであろう。もちろん、その科学技術文明こそが、われわれ現代人が今日享受する希有の生活水準を実現したのだと十二分に認めたとしても、その限りで、たとえキリスト教徒であっても、「キリスト教がその信者に対して、自然に対する尊大・傲慢とも呼ぶべき無慈悲な態度を育んだかもしれない」という懸念が生まれてくるのは理解できるであろう。かかる自然に対するキリスト教の攻撃的な態度は、一体何から由来しているのか。本稿の論理展開において、大いに依拠するジョン・パスモアもまた、『旧約聖書』には遊牧民的な観念が色濃く反映しているのではないかと想定している。「もちろん『旧約聖書』というものを、それがいかにもすべての点において単一の見解から成る単一の書物であるかのように語るならば、それは問題である。全巻を通じて、新しい人間中心的農業と、それからユダヤ人の多くがそこに郷愁の念をかられた古い自然順応的な遊牧生活とのあいだには対立がある。（カインがヤウエに供えた地の実りの供物は退けられたことが想起されよう。神はアベルの羊だけを受け入れたのであった。）遊牧民は農耕民と比べると、その存在にはもっぱら無関心なしかたで生きている他の生物とともに大地を共有しているという意識が強い。農耕民のほうは遊牧民のやらない自然の改造ということを意図的に行う」（パスモア1998：17）。

2) 資源摂取のために家畜を生かしたままにしておくことの例は、もちろん、乳の採取であろう。搾乳技術の開発は、牧畜史において、重要な成果である。とりわけ、農耕に頼らずに生きていく遊牧民がステップなどの草原で生業としての遊牧を成立させるには不可欠の技術であった。搾乳においては、家畜を殺すことはしないが、にもかかわらずウシなども乳を産出しなくなれば食肉用に屠畜する。い

業と捉え、罪障感の払拭のために案出したのが『旧約聖書』「創世記」の記述（絶対神による許諾）ではないかというのが、ただちに想起してくる仮説である。

本稿では、(1)『旧約聖書』「創世記」における「地の支配」をめぐる「キリスト教による環境破壊」についての議論を検討し、(2)ギリシア、ヨーロッパ中世・近代におけるキリスト教の人間中心主義化の過程を見る。ついで、(3)キリスト教界で環境悪化対応として出てきた「スチュワードシップ」論に関する議論を検討し、最後に、(4)《仲介者》を論じることで、「神が人間の形をとる」という人間主義的傾向が強い西方キリスト教においてこそ、自然の非神聖化が進行し、止めどもない自然の環境破壊が実施されたと結論づける。

## I. 《リン・ホワイトの衝撃》——環境破壊におけるキリスト教責任論——

### 1. 『旧約聖書』「創世記」と環境破壊

『旧約聖書』において明らかにされた天地創造に関する教義は、ヒトと自然との関係をきわめて特異な形式で規定している。すなわち、『旧約聖書』の「創世記」の冒頭に、「産めよ、増えよ、地に満ちよ、地を従わせよ、海の魚と空の鳥と地に動くすべての生物を治めよ」とある。ヒトと自然との関係に関して、絶対神は、ヒト（ユダヤの民）が自然を自由に資源にしてよろしいと許可を与えたのである。

この教えは、もともとユダヤ教に基づくが、原始キリスト教にも引き継がれ、さらにヨーロッパ化されたキリスト教の思想体系の中でも、最も重要な信念のひとつとなっている。その影響は、ヨーロッパ人がこの信念をその思想の核に据えたことで後世までも延々と及んでおり、絶大であり、決定的でもある（中川 2012 : 135）。

神はノアと彼の息子たちを祝福して言われた。「産めよ、増えよ、地に満ちよ。地のすべての獣と空のすべての鳥は、地を這うすべてのものと海のすべての魚と共に、あなたたちの前に恐れおののき、あなたたちの手にゆだねられる。動いている命あるものはすべてあなたたちの食糧とするがよい。わたしはこれらすべてのものを、青草と同じようにあなたたちに与える」（『旧約聖書』「創世記」9-1）。

リン・ホワイト Jr. が、1966年にアメリカ科学振興協会の会議で発表し、翌1967年に公表した「われわれの生態学的危機の歴史的諸根源」（WHITE 1967）<sup>3)</sup>は、現在の環境悪化の歴史的根源には、

ずれにしろ、ペットのイヌやネコ、あるいは競走馬などが、幸せな老後を送ることはありうるが、しかし、群居性草食動物が天寿を全うすることはない。

3) 同論文は、ホワイト(1972)『機械と神—生態学的危機の歴史的根源』(青木靖三訳)みすず書房、1972年

ユダヤ・キリスト教の教義があるので、キリスト教は環境破壊の大きな責任があると指摘して、大きな反響を呼び起こした。彼によると、創世記に象徴される教義により「神による物的創造のすべての項目が人間に奉仕するという以外の目的を持っていない」ことを人間に明示し、「自然の感情に関心を持たずに人間が自然を搾取できるようにした」のである。つまり、ヨーロッパ社会の基礎をなす宗教が環境問題を誘発するような自然の理解を原理としている。世界の大半の宗教は自然を崇拝するアニミズム（万物に靈魂が宿るという始原的な宗教観）を起源とするが、ヨーロッパの主流となった宗教はアニミズムを否定することによって確立された。

キリスト教は人々に、その環境との関係について何と告げているのであろうか。多くの世界の神話が創造についての物語をもっているのに、奇妙なことにギリシア＝ローマの神話はこの点で首尾一貫していない。アリストテレス同様、古代の西方の知識人は目に見える世界が始めを持つということを否定した。事実、始めという思想は彼らの周期的時間概念の枠の中では不可能であった。これと鋭い対比をなして、キリスト教はユダヤ教から繰り返さず直線的な時間概念だけでなく、驚くべき創造物語を受け継いだ。段階を追って愛と全能の神は、光と闇、天体、地球、すべての植物、動物、魚を創造したのである。最後に神はアダムと、それから考え直して男が淋しくないように、イヴを創造した。男はすべての動物に名前をつけ、このようにして動物すべてに対する支配権を確立した。神はこれらすべてのことを明らかに人間の利益のためと、また人間に対する命令として計画したのである。物理的創造のうちどの一項目をとっても、それは人間のために仕えるという以外の目的をもってはいない。そして人間の身体は粘土からつくられたが、人間は自然の単なる一部ではない。人間は神の像を象って作られているのである。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なかでも最も人間中心的な宗教である（WHITE 1967: 1205; ホワイト 1972: 87）。

ホワイトによると、人間と自然とを明確に二分するという、二元的な世界観は、ユダヤ・キリスト教の伝統である。人間は、他の被造物（すなわち、動植物・鉱物）よりも上位に位置すること、それらの動植物・鉱物は人間のために存在するので、人間がそれらを資源として消尽することが許されている。

ホワイトを待つまでもなく、ユダヤ教における人間とは、「絶対神ほどではないにしろ、絶対神

---

の第5章に所収されている。ホワイトのこの論文は、総ページ数がわずか5という短文であるにもかかわらず、「地球環境悪化とキリスト教」というテーマでは古典という位置づけにある。その簡潔な紹介と学問上の意義は、例えば、ナッシュ（1993）、富坂キリスト教センター編（1993）、パスモア（1998）、パルマー（2004）、キャリコット（2009）など、いくつもの文献によって検討されている。

にほんの少し劣る程度にまで価値を持つ」存在であり、万物を思いのままに支配することを絶対神から許された存在なのである。ここでは、自然は収奪対象として見なされている。自然の資源化の宗教的基礎がこの段階ですでに確立されていた。

ロデリック・F・ナッシュも言うように、「このように聖書では、あらゆる生き物は人間の要求に応じるために創造されたとしている。人間はまさに文字どおり、獣たちの支配者なのである。人間以外のすべての存在はユダヤ＝キリスト教的な階層的秩序では、劣等な位置に存在しているのである。人間が自然を意のままに搾取するために、キリスト教徒やユダヤ教徒が必要とした理論的根拠のすべてがここにあった」（ナッシュ 1993：182）。

## 2. キリスト教界にとって「寝耳に水」であった《リン・ホワイトの衝撃》

ホワイトは、「ユダヤ・キリスト教は、人間と自然とを二分法的に捉えた。人を自然の上位において、その支配を神から許された」と述べて、キリスト教の教えそのものが今日の環境破壊の真の原因であるから、環境破壊の要因について、「キリスト教は、有罪という、非常に大きな重荷を負っている」（WHITE 1967：1206）と批判した<sup>4)</sup>。ホワイトの論文に対する反響が大きかったのは、同論文がキリスト教への攻撃として受け止められたからであった<sup>5)</sup>。

「この糾弾が寝耳に水であったキリスト教界」（松平 2013：45）にとって、同論文が引き起こした動揺は非常に大きかったので、この一件は、《リン・ホワイトの衝撃》とまで呼ばれている（鬼頭 1996：36-39）<sup>6)</sup>。ホワイト論文発刊以降、1986年までという20年足らずの期間に、このテーマで刊

4) ナッシュ（1993：182）によると、キリスト教における人間と自然の二分法とともに、終末論も環境破壊に多大の影響を及ぼした。キリスト教における終末論では、神の審判を受けて、被造物たる自然はやがて消滅する。やがて消滅する自然をなにごとにも尊重し、保護する必要があるのか。

5) パルマーによると、「わずか数年のうちには、公刊されたその論文は『古典』の地位を獲得してしまっていた。論文は直接的な反応と長期的観点に立った反応とともに呼びおこした。その後、ホワイトの論文にたいする反応から文字どおり何十冊もの本が出版された。この論文は以後ずっと大学の『環境』コースの必読文献に指定されている。また、さまざまな論文集やテキストのなかに再録されつづけている。ホワイトはこの論文にたいするに反応に驚いたようである。しかし、『手紙や論文の形をとった聖職者たちからの抗議が潮の流れのようにどんどん高まり、机を越えて押し寄せてきた』……」（パルマー 2004：83-84）。

6) ホワイトの論文が公刊された1967年は、今から50年ほど前であるという時間的経過を考慮しなければならぬが、それにしても、筆者はホワイトによるキリスト教批判が《リン・ホワイトの衝撃》とまで大袈裟に受け止められたことに、今更ながら、愕然とする思いである。その時点まで、レーチェル・カールソン『沈黙の春』など少数の著作を除くと、欧米社会で、この種の科学技術批判がほとんどなかったこと、および、キリスト教の無謬性とでもいえるべき信念が普及・定着していて、この程度の言説さえもが衝撃であったことに、筆者は改めて「衝撃」を受けた。多少なりとも歴史を学んだことがあるならば、過去にキリスト教の名において実践された無数の残酷非道な出来事を知っているはずであり、特に過去500年間、キリスト教文明によって地球そのものが改変されたことは基本的な素養

行された書籍数は、「1頁につき、平均で4冊、計500頁」、すなわち、約2000冊にも上るので、「その膨大さに気が遠くなりそうである」（安田 1993:274）と、文献紹介資料の中で推計されている<sup>7)</sup>。その時点からさらに30年が経過した今日では、関連文献数はさらに増大している。

日本のキリスト教界では、「いかにも乱暴な一方的な発言である」（近藤 2009:354）という否定的な評価があり、何よりも環境が悪化しているのはキリスト教諸国に限定されず、環境汚染は地球の規模で拡散していることが有力な反論として提起されている<sup>8)</sup>。その一方で、「教会と神学は、ただ地球的規模の生態学的危機に直面させられて、衝撃を受けて〈被造物忘却〉から目ざめさせられたというだけではなく、もっと深刻なことは、自然を支配し、征服し、搾取する自然科学と

---

のはずである。環境破壊の現実はその先鋭的な現象であり、確かにわれわれが潤沢な物的富に恵まれているのはキリスト教文明のおかげであるが、しかし、環境が破壊されれば、すべてが失われてしまう。キリスト教を信仰していたとしても、「キリスト教は、何か根本的に間違っていたかもしれない」と想念するのは自然の成り行きであり、かかる状況下、無謬性に等しいような信頼を寄せるなど、ほとんど知的怠慢であろう。もちろん、欧米社会でも、古くは、ニーチェ、最近では、コリン・ウィルソン、リチャード・ドーキンスなど、キリスト教に対して疑問を持った人々がいなかったわけではない。しかし、環境破壊の真因としてのキリスト教批判は今から50年前の欧米社会（特にアメリカ）では、それまで歯牙にもかけられていなかったことになる。

7) 邦訳された代表的な文献としては、ゲルハルト・リートケ（1989）『生態学的破局とキリスト教：魚の腹の中で』、ユルゲン・モルトマン（1991）『創造における神—生態論的創造論』、ドロテー・ゼレ（1988）『働くこと、愛すること—創造の神学』、チャールズ・バーチ、J・B・コップ（1983）『生命の解放：細胞から社会まで』、ジョン・パスモア（1998）『自然に対する人間の責任』、ベアード・キャリコット（2009）『地球の洞察—多文化時代の環境哲学』などが挙げられる。

8) 確かに、齊藤修も言うように、「ヨーロッパ諸地域で、そして儒教や道教を生んだ中国においても、早い時代から環境破壊がみられたという事実は現実の社会に直接関連した諸要因にその説明を求めなければならないであろう……。結局のところ、……。それはどの文明にも程度の差はあれ当てはまる」（齊藤 2014:18）。実際に古代から地球上いたところで環境悪化が進行し、工業化以降の社会を見れば、どこも開発が進んで、環境破壊が進行していて、むしろ、旧ソビエト圏や中国などと比べて、西ヨーロッパはまだ環境破壊の程度は軽微な方であろう。しかし、爆発的に環境破壊が進行した近現代史は「ヨーロッパ化」の歴史であって、しかも非ヨーロッパ世界は強制的にヨーロッパ物質文明を受け入れたのである。ヨーロッパが開発した物質文明を非ヨーロッパ世界が拒絶すると、奴隷か、あるいは、植民地化の運命が待っていた。筆者は、「ヨーロッパが1492年のコロンブスやヴァスコ・ダ・ガマらによる世界侵略を開始せずに、ユーラシア大陸の西の端に留まっていたのなら、人類と地球の運命はどうなっていたのだろうか」と夢想する。もちろん、その場合、南北アメリカは、アメリカ原住民の後継部族やインカ帝国の後継国家が今でも存在していて、古代あるいは中世のままであったかもしれない。日本もまた、人口3千万人の江戸時代が続いていて、近世のままであったかもしれない。その場合、非ヨーロッパ諸国の生活水準はわれわれには耐えられないほど低水準であったであろう。何よりも人口扶養力が小さいので、間違いなく、筆者を含めた現代人のほとんどはこの世に生まれてこなかった。しかし、少なくとも、地球環境悪化は、これほど破壊的ではなかったはずである。「文明が進めばどこでも環境破壊が進む」（齊藤修）と一般化すると、環境破壊の真因が曖昧になってしまうのではないか。

技術を生み出したのはキリスト教世界であり、今日の生態学的危機の歴史的根源こそ人間中心の自然観・人間優位の自然観を提供したキリスト教の創造の教説である、という批判を突きつけられたからである」（武田 1993：195-196）というような真摯な受け止め方もある。パスモアが述べるように、「ホワイトは正統キリスト教徒の自然に対する尊大さと、キリスト教に酷く染まっている科学の尊大さから、キリスト教にも科学にも環境問題の解決は期待できないと確信している」が、彼の考えが「どの程度まで広く共有されているかを述べることは難しいが、おそらく十分に広まっているであろう」（パスモア 1998：5）というのが大半の良心的なキリスト教信徒の立場であろう<sup>9)</sup>。

## II. 『旧約聖書』「創世記」とキリスト教人間中心主義の発展・変容

地球環境悪化に関して、キリスト教はいかなる責務を負っているのか（いないのか）、ユダヤ・キリスト教は「人間と自然との関係」をいかに理解してきたのか。さらに、「人間による自然の征服と支配」および「欲望のおもむくままに自然を資源として消尽する」という、現代社会の性向が、はたして『旧約聖書』の「創世記」から生じているのかどうか。これらの問題について、《リン・ホワイトの衝撃》以降、キリスト教界は、何よりも『旧約聖書』「創世記」第一章の釈義の問題として捉え、これまで「その膨大さに気が遠くなりそう」（安田治夫）なほどの議論を積み重ねてきた。

### 1. ヘブライ人（古代ユダヤ人）における自然の非神聖化・征服

先に見たように、リン・ホワイトによると、「創世記」に啓示された教義は、「神による物的創造のすべての項目が人間に奉仕するという以外の目的を持っていない」ことを人間に明示し、「自然の感情に関心を持たずに人間が自然を搾取できるようにした」。

---

9) 畠中和生は、リン・ホワイトの議論に対するいくつかの反論・疑問を紹介していて、その概観がわかる。ユダヤ・キリスト教的尊大さではなくギリシア・キリスト教的尊大さであるとするもの（J. Passmore）、書店のエコロジーのコーナーで環境破壊とキリスト教についての書籍を調べるとそのすべてがリン・ホワイトの論文に依拠していて、他の論文はないとするもの（P. Dobel）、「創世記」で許されている支配は専制政治ではなく信託政治であって、人間は他の創造物の幸福を管理する任務を持つ（R. F. Nash）といったものである（畠中 2002：25）。しかし、それにしても地球環境悪化が急速に進んだのは近現代になってからであるから、松平功は、キリスト教による環境破壊の主要な原因としては、『旧約聖書』の文言というよりは、むしろ、「プロテスタンティズムの影響によるコルブル・クリスティアヌムの崩壊と『世俗化』によって、多種多様な社会構造とエートスの変容が複雑に絡み合っていた」（松平 2013：46）ことを挙げるべきで、その後のキリスト教界の「発展」・「変化」が環境破壊の原因だと結論づけている。

自然に神性を認めて、崇め奉る限り、自然を征服し、搾取することには強い抑制心が働くであろうから、そのためには、まず人間は自然から神性を剥ぎ取らなければならない。いつ、どのような過程で、自然からの神性の剥奪は起きたのであろうか。

「創世記」に象徴される教義において重要な点が、まず「神と自然の峻別」<sup>10)</sup>である。ヘンリー・フランクフォート（1897-1954）によると、ヘブライ人たちが考えていた人間と自然との関係は、周辺の古代宗教と比べても、非常に特異な性格を持っていた。

周辺のエジプトやメソポタミアの諸宗教では、古来から続く宗教的思想を維持して、自然に神性を認めており、神々は太陽・大地・星・風などに存在していた。諸王制が司る政治面では、このように神々が宿る自然と、民からなる社会との「調和的統合」が最重要課題となっていた。王制は「調和的統合」を実現するためには、絶対神との契約を必死に守るという姿勢を取るのではなく、しばしば民からの無体な要請にも譲歩したのである。

これに対して、ヘブライ人の宗教的思想の核心は神の絶対的な超越性である。神は、絶対的で、形容不可で、言語による表現不可で、あらゆる事象を超越していて、唯一無二で、すべての存在の根拠となっていた。従って、自然は被造物にすぎないので、当然、創造主の神とは全く別物であり、神性など有していない。ヘブライ人には、自然の尊重は神への冒瀆以外の何物でもなかった。

ヘブライ思想にとって、創造者である神のご意向に従うことだけが平和と救済をもたらすのに対して、そもそも自然は神聖性の欠如として現れている以上、被造物たる自然の生命との調和を探求するのは無益どころかそれ以上に愚劣に思われた。何よりも、エジプトやメソポタミアの王権が目指していた社会と自然の調和的統合の可能性自体が否定されていた。神は太陽、星、雨、風の中にはいない。これらの自然は神の被造物であり、神に奉仕するものにすぎないからである。かくて、「ヘブライ人の宗教において、そして、ヘブライ人の宗教だけにおいて、人間と自然との古くからの紐帯は破壊されたのである」(FRANKFORT 1948: 339-344)<sup>11)</sup>。

10) 「人間はどの意味からいっても自然を支配するものだという見解は、自然はそれ自体神聖なものではないとする仮定をかならず含んでいる。ヘブライの宗教とそれを取りまく中東の諸宗教を比較してみると、神と自然の峻別ということがヘブライの宗教にはきわめて著しい特徴であることがわかる。この差異を専門用語を使って表現すると、ヘブライ人の神は超越的であって、内在的ではない、ということになる。つまりヘブライ人の神は自然を創造し支配しても、自然と同定されてはならないのである」(パスモア 1998: 13-14)。

11) フランクフォートは、『王制と神々—社会・自然の統合としての古代中東宗教の研究—』の総括において、エジプト人・メソポタミア人たちと比較しつつ、ヘブライ人に関して、エジプトやメソポタミアと比べたときの「ヘブライ人の王制の基本的奇異性」を強調している。「王制は、エジプトでは神々の機能と、メソポタミアでは神によって定められた政治制度と見なされていた。それに対して、ヘブライ人たちは、王制は、よそを模倣しつつ緊急の必要性から自分たちのイニシアティブで導入したと考えていた」。つまり、ヘブライ人たちは、王制もまた絶対神による被造物以外の何物でもないの



人間が自然を神聖な存在と認識している限り、自然の資源化が許されていると考えることは不謹慎であろう。少なくとも、自分たちの欲望充足のために自然を自由に処分することを躊躇するはずである。従って、「創世記」を成文化したヘブライ人たちが「自然は神秘性を喪失している」と認識していたことは、後の環境破壊に到る人類の歴史において、間違いなく重要な結節点となっている<sup>12)</sup>。

神が創造し、神から切り離された自然は、もはや神秘的な存在ではなく、その靈性を失っている。古代ユダヤ人は、神と自然を峻別し、神聖なるものは神のみだから、自然の事物には聖なる魂が宿るという考えから決別していたことになる<sup>13)</sup>。

「自然からの神性の剝奪」の他に、環境・自然を含めた他者に対するヘブライ人の行動様式において、もう一つ重要な点がある。ナッシュ (1993: 183-184) によると、ヘブライ語の言語的研究の成果として、ヘブライ人には暴力的襲撃という原初的な行動様式があり、それが他者 (自然・他人) の征服・支配という観念として「創世記」において表出され、ユダヤ・キリスト教の伝統として形成されたという<sup>14)</sup>。『旧約聖書』に盛られたもとのヘブライ語が、自然を含む他者を征服

---

それに神性を認めることなどありえなかったのである。「……エジプト、さらにメソポタミアの場合に照らしてみると、ヘブライ人の王制は神聖性を欠いている。ヘブライ王朝とその人民との関係は、宗教が生きている力である社会の中にあって、可能な限り世俗的性格であった」(FRANKFORT 1948: 339-340)。

- 12) 「ヘブライ人による自然の非神聖化により、他の多くの社会であれば樹木を切り倒したり動物を殺したりする場合に抱くような気の咎めを少しも抱かずに、人は平然として自然を搾取するようになったことは確かである。樵夫や屠殺者が自分の斧なり包丁なりを振り上げる前に、まずそのようにせざるをえないわけを話し、その樹木なり動物なりに許しを乞うというような社会がいまでも存在するのである。このような自然に対する態度は、たとえばドイツの森林居住者たちのあいだでは、一九世紀に入ってからでもたしかに続いていたのである。しかしこのような感受性は正統ユダヤ教あるいは正統キリスト教の教えと相容れるものでは断じてない」(パスモア 1998: 13-14)。
- 13) 「この伝統 [ユダヤ・キリスト教] にもとづけば、神を除き、またシナイ山のように特に神に捧げられたものを除いては、神聖なものは何もない。『主はその聖なる宮にいまし、主のみくらは天にある』。地と地にあるもの、『林のすべての獣と丘の上の千々の家畜』はことごとく神のものなのである。しかし神の勅許をえて、人はこれを思いのままに搾取することができる—とくに神によって課せられた制約に服するかぎりにおいては、『丘の上の千々の家畜』を殺しても、神聖なものを殺したことはないのである」(パスモア 1998: 15)。
- 14) 「『伝統的なキリスト教信仰は倫理的態度の面で自然に対峙している』というリン・ホワイトの主張の確証を探る最適の場所は聖書に使用されている言語の原意のなかにある。ヘブライ語の言語学者が『創世紀一章二八節』を分析し、二つの機能動詞を発見した。具体的には、『征服される』(subdue) という意味で訳されているカバッシュ (kabash) と『～を支配する』(have dominion)、あるいは『統治する』(rule) という意味で訳されているラダ (radah) の二語である。旧約聖書のなかでは、カバッシュやラダという語は、暴力的襲撃、あるいは、衝突という意味を表わすのに使用されている。そのイメージは征服者が戦いに敗れた敵の首の上に足を乗せ、絶対的な支配を司っているたぐいのものである。この二つのヘブライ語は奴隷化の過程を明確にするのにも使われている。その結果として、

し、支配するという面で、優れて攻撃的な性格を持っていたということは特筆すべきであろう。もちろん、『旧約聖書』の字句の解釈次第では、「言うまでもないが、自然をほしのままに勝手に改変し、人間のその時々勝手な都合で利用してもよい、という許諾をキリスト教があからさまに与えたことは、歴史上一度もないはずである」(村上陽一郎 1993: 102) かもしれない。しかし、「創世記」の文言がヘブライ人たちに「自然の支配を許されている」と受け止められる余地を残したことは事実であった。その場合、他者に対する攻撃的な性格が生来のものであると、自然への収奪が実施される<sup>15)</sup>。少なくとも、「創世記」は自然の収奪を抑制する歯止めになっていないと言べきであろう。

いずれにしろ、ヘブライ人における「自然から神性を剝奪した」ことは、後にキリスト教徒に継承され、むしろ、キリスト教徒は、自分たちこそ、自然から神性を剝奪したという栄誉を得たと誇っている<sup>16)</sup>。「自然から神性を剝奪」しただけでなく、ユダヤ・キリスト教では、何よりもすべての人間は(ただし、人間のみ)、神の姿に似せて創られたと見なすので、むしろ、人間にこそ神性が宿ると考える。その帰結として、近代において、かかる人間観が、自然権の考え方を生んだ<sup>17)</sup>。

キリスト教的伝統を通じて、自然の隅々まで征服して、人類に隷属させるという神の戒律として、『創世記一章二八節』が位置づけられていることが理解できたのである。／このような解釈が自然の搾取に対する思想的な潤滑油として何世紀にもわたって有効な役割を果たしてきたことが判明したのもたしかである。事実、これがキリスト教の思想として最初に登場し、その後も受け継がれている主たる理由の一つではなかったのだろうか(ナッシュ 1993: 183-184)。

- 15) 「他者に対する攻撃的な性格が生来のもの」と軽々しく断定するべきではないかもしれない。しかし、先に本稿の注1)でも言及したように、ユダヤ・キリスト教文明は、遊牧という生業に大きな影響を受けている。群居性草食動物の家畜化を基礎とする牧畜・遊牧においては、ヒツジやヤギなどの家畜の大群を馴致し、管理しなければならない。その過程で、動物(人を含む)の大群へのアプローチには、支配下にある動物への暴力的な処遇が不可欠となっている。動物の群れへのアプローチがやがて非常に洗練されて、群れとなっている人間の管理(=奴隷制)へと結びついた。家畜の群れを管理する牧畜(遊牧を含む)の成立と、他者への暴力の発展とは切り離せないと考え。
- 16) ディエス=デル=コラルによると、「自然から神性を奪うということこそ、キリスト教が人間のために打ち建てた、一歩も譲り得ない最も本質的な前提で[あり]、……この前提に立って初めて、人間たるものは宇宙のなかにあって、みずからの自由をもち、アダムのごとく被造物の主人となり、一あたかも詩篇の作者ダビデが知っているように、『神々よりは少しばかり劣りはするが]—みずからの理性と意志との支配の下に、被造物を征服せしめることができた」(ディエス=デル=コラル 1962: 280)。ディエス=デル=コラルの本は《リン・ホワイトの衝撃》(1967年)の前に書かれた書物ではあるが、「自然から神性を奪うということこそ、キリスト教が人間のために打ち建てた、一歩も譲り得ない最も本質的な前提」であることが、ヨーロッパ人の断固たる自信として、ありのままに、街うことなく表出されている。やはり、「自然から神性を剝奪した」ことが出発点であった。その限りで、『旧約聖書』が環境破壊の起源にあり、ヘブライ人の「自然からの神性剝奪」を、ヨーロッパ人が引き取って、発展させたと言える。
- 17) 「東洋の宗教や哲学には、西洋の環境倫理学の基盤となっている個人的な権利の概念が欠けていた。東洋の精神では自然を、権利をもつ存在というよりも、神性を帯びた存在として捉える傾向にある。

## 2. ギリシア哲学の影響によるキリスト教の人間中心主義化

ユダヤ人において、自然の支配という欲望と神にかたどった人の姿を確認できる。しかし、『旧約聖書』では、人間も、自然も、神の被造物であり、ともに被造物である人間と自然との間には、決定的な断絶はなく、神の大いなる栄光のために存在する。神と自然とは全くの別の存在であるから、自然の中に神聖性を認めていない。この点で、ユダヤ人とキリスト教徒は完全に一致している (パスモア 1998: 102)。

では、ユダヤ教と対比した場合のキリスト教の独自性は何か。キリスト教における人間中心主義 (Anthropocentrism)<sup>18)</sup> 的な傾向は、いつ、いかにして生まれたのか。「創世記」を含む『旧約聖書』はもともとユダヤ人の聖典『トララー』であるが、『旧約聖書』としてそれを共有しているキリスト教徒たちが、ユダヤ人よりも一層人間中心主義的になったのは、なぜなのか。

パスモアによると、両者の相違点は、何よりも「ユダヤ教が徹底的な神中心主義」であり、次いで、「ユダヤ人は、キリスト教徒と比べて、人間と動物との溝は小さい」ところにある。そうだとすると、この『旧約聖書』の段階では、動物に対する人間の優位を断固として謳うキリスト教における人間中心主義は、明示的に、というよりは、萌芽的にしか表現されていない。キリスト教において、やがて明示化される人間中心主義とは、人間は動物とは決定的に違って、動物よりも上にあるので、動物を自由に消尽できるという自然に対する「尊大」な態度である<sup>19)</sup>。

非東洋的文化における権利思想の根拠となっている考え方の一つは、すべての人間は (ただし、人間のみ)、神の姿に似せて創られたというユダヤ教=キリスト教の考え方である。したがって、すべての人間は神聖であり、救済可能な靈魂をもち、人間固有の価値をもっているということになる。この概念を一般社会に適用したのが、ジョン・ロックやトーマス・ジェファーソンの自然権哲学なのである」 (ナッシュ 1993: 225)。

18) 本稿でいう人間中心主義とは、英語表記で Anthropocentrism である。人間中心主義という用語を最初に使い始めたのは、リン・ホワイトであった (佐久間 2008: 195)。Anthropocentrism についても、「環境破壊とキリスト教」という主題と同様に、長い研究史と多くの業績の蓄積があるのは、それが過去500年間で世界を武力で征服し、地球を自分たちの思惑で変えたヨーロッパ人の自意識に深く関わっているからであろう。その点、人間が「中心」にいるというよりは、人間が (神には少し劣るが) 万物の至高の存在であるという意味で、万物からなる階層構造の最高の地位にいる「人間至上主義」と規定する方が適切ではないかと考える。しかし、本稿はその点を議論する場ではないので、人間中心主義を使用している。

19) 「[ユダヤ・キリスト教における] そうした相違点は二つの関連した事実から出てくる。第一に旧約聖書は、多くのキリスト教神学者たちの主張とは違って、人間と動物とのあいだには埋め合わせることのできないギャップがあるとは主張していない。第二に旧約聖書は徹底的な神中心主義の立場をとっている。つまりこの立場にもとづくと、自然は人間のために存在するのではなく、神の大いなる栄光のために存在するということになる。そこでただちに次のことが明らかになる。人間は動物とは違うというキリスト教的峻別、および自然は人間のために造られたというキリスト教の見方のなかには、人間の支配に関する純粋に旧約聖書的な考え方というよりも、一層正確には『尊大』という言葉で記述しうるような、自然に対する態度の種子が宿っている」 (パスモア 1998: 17)。

キリスト教においても、ユダヤ教と同様に、人間は自然とともに被造物なのだが、しかし、神は人間の姿をしている。この点が、キリスト教神学の核をなす三位一体論の譲れない原則であり、その原則の出現と維持の根拠となっている。

現時点で歴史を振り返ると、人間が自然を支配の対象として見なし、それを欲望のままに消尽することが許されていると考えるようになったのは歴史的事実である。しかも、自然の資源化の中心的役割を担ってきたのが、ヨーロッパのキリスト教徒であったことも事実である。しかし、自然の資源化という考えは、潜在的にはユダヤ的かもしれないが、『旧約聖書』では、まだ明示的ではなかった。『旧約聖書』の段階では、人間は自然を十全に資源化できるだけの科学技術をまだ習得していなかったのだから、「被造物として自然に神性はない」という信念が生まれただけである<sup>20)</sup>。

人間中心主義とは、「自然の非神聖化」からさらに進んで、自然に対して、人間が上位にあるという信念である。キリスト教徒によって明示的に表出された人間中心主義は、ギリシア思想の影響下でできた（パスモア 1998：19-20）。従って、ホワイトの問題提起では、かかる性向は「創世記の記述にまで遡る」と主張されていたが、自然を資源と見て、好きなように消尽することが奨励されるようになったのは、パスモアなどの意見では、ギリシア哲学における人間中心主義的思想による<sup>21)</sup>。この考え方から言うと、「創世記」の文言の解釈が間違っていた。ユダヤ・キリスト教徒でなく、ギリシア哲学の強い影響下に、人間中心主義が生まれたのであるから、正しい解釈に戻すべきだということになる。

ユダヤ教の成立が前1千年紀前半、ギリシア哲学の最盛期が前1千年紀後半、キリスト教の成立が1千年紀前半であるから、ユダヤ教からキリスト教への橋渡しの期間に、ギリシア哲学が介在していることは、時系列の面では整合的である。では、ギリシア哲学は、『旧約聖書』『創世記』

20) 「『ストア主義＝キリスト教教義から科学による世界改造まで直接的な推移が存在するというのは、正しくない』けれども正しく論じうるのは次のことである。すなわちキリスト教は自然に対してある特定の態度をとるよう奨励したこと、自然は楽しみごとで観想されるべきものではなく専ら供給の源泉として存すること、人間はこれを思いのままに利用する権利を有すること、それは神聖なものではないこと、そして自然と人間との関係はいかなる道徳原理によっても左右されないこと、の以上である」（パスモア 1998：31）。

21) 「西欧の文明批評家たちはこれまでのところでは、かれらの歴史的診断において正当性が与えられる、ということである。なぜなら西欧には、自然は人間のためにのみ存在するのであるから人間は思いのままにこれを利用することができる、という強力な伝統がたしかにあるからである。けれどもこの態度を『創世記』にまでさかのぼって見ようとするところに、かれらの間違いがある。『創世記』とこれにつづく旧約聖書の諸文書は、一般的にはなるほど人間は地と地にあるすべてのものの支配者であり、またその支配者になる権利を有すると告げてはいる。けれども同時に次のことをも主張している。すなわち世界は人が造られる以前から良いものであったこと、そして世界は人に仕えるためよりもむしろ神をたたえるために存すること、を。キリスト教神学が自然を資源の体系以外の何ものでもないと考え、これに対する人間の関係はいかなる点においても道徳的非難にさらされないと考えるようになったのは、もっぱらギリシアの影響による結果なのである」（パスモア 1998：42）。

の記述に、いかなる人間中心主義的思想を刻印して、キリスト教へと橋渡しをしたのか。

もっとも、古代ギリシアにも靈魂の不滅と輪廻転生を信じる哲学者がいた。紀元前6世紀に活躍したギリシアの哲人ピュタゴラスである。彼は当時流行したオルフェウス教の流れをくむピュタゴラス教団を組織し、靈魂の不滅、輪廻転生、死後の応報を教義とした。死者の魂は動物に移行すると考えた彼は、「漁夫や鳥刺しから獲物を買って、放して」やり、また肉食を絶ち、沈黙の中で自己の魂を見つめる修行を課したという（宮田1998：80）。

しかし、ヨーロッパ文明が採用したのは、ピュタゴラス派ではなく、ソクラテスから、プラトン、そして、アリストテレスに続く一連のギリシア哲学であった。

山内友三郎によると、プラトン哲学では、その根幹に、イデアと呼ばれる抽象的な世界の設定があり、イデア界である叡智界が真実と価値のある世界であり、われわれが生きるこの現実の世界は現象界と言われ、仮の映像のような存在と考えられた。真の知識（エピステーメー）は、イデア界においてしか成り立たない。現象界で成り立つのは思惑（ドクサ）に過ぎない。イデアという永遠絶対の理想的な価値があり、現象界における人間にとっての価値はすべて影や幻影のようなものに過ぎない。現象界、すなわち、自然はイデアの反映に過ぎなくなったのであるから、この世界観によって自然から神聖性が奪われ、自然は非神聖化されたことを意味する。

ユダヤ・キリスト教においては、神によって価値が創造されると考えられたように、プラトン哲学においては、イデアが価値を創造する。すなわち、キリスト教における神の役割をするのがプラトンでは「善のイデア」であって、ここではイデアと神との相似形が生じている。

現実の世界はキリスト教の地上の現世に相当し、真善美の絶対的な理想としてイデアの世界がキリスト教の天国に対応している。つまりプラトニズムにおける現象界とイデア界の二世界の想定は、キリスト教の地上界と天上界の二世界に対応している。キリスト教の神であり、プラトン哲学の善である。キリスト教における神の位置づけにあるのが、プラトン哲学におけるイデアである（山内2010：80）。

かくて、目の前にある自然とは別に、絶対的で普遍的な価値の世界という想定が提出された。プラトン哲学では、イデア論が価値と存在の源泉であり、根拠である。われわれが生きているこの世ではなく、あの世に実在の根拠を求めるという思想であり、キリスト教における人間中心主義は、プラトン哲学におけるイデア論と同根であるというのは、人間の存立根拠を、自然ではなく、自然から観念的に遊離した絶対的な存在の中に見いだす思想的な営為の端緒となった。

古代ギリシアにおける人間中心主義的思想として、さらに山川偉也がギリシア哲学におけるアナロギア思考（一見して無関係だと思われる二つのものを、それらに共通する第三者を見いだすことにより、有意味な連関にもたらず）に注意するよう提起している。「幾何学的比例」と呼ばれる特殊な比例式は、ギリシア人の人間観・世界観を大きく規定し、類的な存在としての「人間」の自覚化は、この形式によるアナロギア的思考から生まれた。この人間観では、人間は、神との比較にお

いては「死すべき者」だが、獣との比較ではむしろ神的存在として規定される。この人間観は、本来、「神」と「獣」という二項間の「中項」を求める仕方で行われたものであった。やがて、この「神：人＝人：獣」というギリシア特有の人間観は、キリスト教神学をその土台とするヨーロッパ文化によって受容されることになる（山川 1984：159-160）。

かくて、ヨーロッパ人が、キリスト教受容の際に受け入れた思想的営為は、ピュタゴラス派の輪廻転生の世界観ではなく、ソクラテス、プラトン、そして、アリストテレスにおける人間中心主義的な思想であった。後世、この哲学の系譜が、キリスト教化したヨーロッパの知的伝統に決定的な影響を及ぼした（宮田 1998：80-81）。

輪廻転生の世界観から階層構造的な世界観への移行には、靈魂の観念が媒介になった。プラトン（前427-347）がまず靈魂は不滅であると主張し、さらに彼の弟子であるアリストテレス（前384-222）が、靈魂の階層構造を打ち出したのである。すなわち、まず基底には植物靈魂（栄養摂取、成長、生殖といった生命の最も基本的な機能を支配する）があり、その上に、動物靈魂（植物靈魂の諸機能に加えて、運動と感覚を司る）があり、さらにその上に人間の靈魂（植物靈魂と動物靈魂のすべての機能に加えて、さらに理性という特別の機能を備えていた）が位置していた。アリストテレスは、植物靈魂と動物靈魂は生殖によって親から子へと伝えられるが、人間の靈魂は「外から来る」と考えた。そこでキリスト教神学者はこのアリストテレスの言葉を捉えて、「人間は神によって特別に創造されたもの」であると容易に言い換えてしまった。やがて、12世紀になると、アリストテレス流の生命観は西ヨーロッパのキリスト教徒に広く受け入れられるようになり、キリスト教神学者らは、靈魂はいわば自然の秩序の監視者と見なすようになった（ロジェ 1994：307-308）。

一方、その理性について、アリストテレスによると、そもそも「国が自然にあるものの一つである……、また人間は自然に国的な動物である……。何故に人間は凡ての蜜蜂や凡ての群居動物より一層国的であるか…… [その理由は] 動物のうちで言葉をもっているのはただ人間だけだからである……。言葉は有利なものや有害なもの、従って、また正しいものや不正なものを明らかにするために存するのである。何故ならこのことが、すなわち独り善悪正邪等々について知覚をもつということが、他の動物と比べて人間に固有のことであるからである。そして家や国を作ることができるのは、この善悪等々の知覚を共通に有していることによってである」（アリストテレス 1969：7）というように、善悪正邪を知覚できる理性こそ、人間を他の動物から区別し、人間に国家を作れることを可能にさせたので、他の動物に対して、人間を上位に置く理由なのである。その結果、人間はすべての動物の頂点に立ち、植物は動物のために、動物は人間のために存在しているのだから、人間は動物を食料とし、使役し、衣服その他の道具の素材として利用するのが当然である。この思考経路こそ、動物は人間の下に位置するものとして、これを人間は意のままにできる、とする人間中心の倫理思想であり、これがヨーロッパ思想の一貫した伝統となり、人間と動物の関係を規定してきた（宮田 1998：80-81）。

『旧約聖書』では、人間も自然も、被造物であり、その限りで、特に人間が自然に対して、隔絶した上位にあるという理解はなかった。ところが、ギリシア哲学では、人間と自然を分別したうえで、階層づけを始めた。これら古代ギリシア哲学では、人間が神と動物との中間に存在することの意味・矛盾・軋轢が語られており、被造物として動物と同じカテゴリーの存在という位置から、人間は動物よりも上位にあるという人間中心主義への移行における苦悩が表出されている。

いずれにしても、オルフェウス教やピュタゴラス派における輪廻転生の世界観が、プラトン哲学的なイデア論によって、自然と人間との位置が主客逆転した。何よりも、ギリシア哲学における「自然とは遊離した絶対的で普遍的な価値の世界の想定」が、人間と自然との関係を決定的に変えた。この思想的主客転倒が、やがてヨーロッパ人によって採用されて、人間中心主義が一層強化された。「人は客観的で普遍的と信ずる価値を奉じる場合には、それと異質な思想は、彼らの目にはすべて主観的で、特殊的で、迷妄や迷信に過ぎないと映ることになり、自説だけが普遍的な真理であって、他説はすべて間違いであると信じる傾向が生じる」（山内 2010：80-81）。

### 3. 中世・近代ヨーロッパにおける人間中心主義化

リートケは、「リン・ホワイトがキリスト教に、……自然に対する人間の関係の発展 [すなわち、環境破壊] の責任をとらせる時、彼は正しいだろうか」と問い、彼や他の論者（カール・アメリー）たちは、「事柄を単純化して捉えている点で [リートケ自身は] 承服できるものではない」と留保しつつ、「彼らは、大部分の点で正しい。だが、それはさしあたっては、創造のテキスト解釈の伝統についてあてはまる」と述べている（リートケ 1989：80, 107）。

ユルゲン・モルトマンは、今日の環境破壊の原因を単に科学技術に一元的に求めるのではなく、もともと人間には力による征服と支配への性向があり、それが増幅された理由として、『『地をあなたがたに従わせよ』』ということが、人間が自然を支配し、世界を征服し支配するための神の律法と見なされた。人間は限りもなく力を獲得することによって、『全能』の神と似たものにならねばならないであろう」と述べている（モルトマン 1991：46-47）。さらに、モルトマンは、中世後期の神学（唯名論）の神概念（「神は全能であり、絶対的な力（*potentia absoluta*）こそ神性の優れた特性である」）の中に人間中心主義的思想が広まるにおいて決定的な影響を与えた要因を見いだした<sup>22)</sup>。同様に、武田武長（1993：199）の考えでは、創造のテキスト解釈の伝統で、人間と自然との

22) 「しばしばユダヤ・キリスト教的伝統は、人間の自然に対する権力強奪と力への意志に対する無節制に責任があるとされる。すなわち、この伝統が、地を支配するように人間を決定したというのである。そのために、この伝統は、自然の世界を悪魔や神々から遠ざけ、人間の世俗の世界にした。このいわゆる聖書の『人間中心的世界観』は、三千年よりもさらに古い。しかし、近代の科学技術文明の発達には、せいぜい四百年前に西洋で始まった。だからこの発達には、他のより決定的な要因があったに相違ない。どのような経済的・社会的・政治的見通しが挙げられるとしても、四百年前の人間の自己理解にとってより決定的であったのは、ルネッサンスと唯名論の次のような新しい神の像であった。す

関係が大きく歪められたのは、中世の唯名論者に原因があるという。

かくて、ユダヤ教とキリスト教は同じ『旧約聖書』を聖書としているが、ギリシア哲学の影響もあって、確かにキリスト教はユダヤ教よりも人間中心主義的である。自然の非神聖化が科学技術の発展に不可欠の条件であったが<sup>23)</sup>、近代ヨーロッパにおける「聖俗革命」を経たときに、人間中心主義がさらに加速された。

村上陽一郎は、「神・人間・自然という構造の中で、17世紀以降の科学の発展において、神が消えて、人間がその位置についたからだ」と述べて、キリスト教そのものの中に環境破壊の起源を求めることに反対している（村上陽一郎 1993：102-103）。すなわち、そもそも環境破壊が進行したのは近代以降なのだから、神→人間→自然という階層構造において、近代ヨーロッパ人が神を取り除いたことこそ、過激な人間中心主義を生んだのである。つまり、神離れこそ真因なのだから、元々の創世記の記述に罪はないという議論である。村上陽一郎の議論では、(1)キリスト教世界では、人間と自然は切り離されている。(2)人間は自然を支配することを神から許されていた。そこから聖俗革命によって神が消えたので、人間が絶対の支配者になったのである<sup>24)</sup>。

---

なわち、神は全能であり、絶対的な力（*potentia absoluta*）こそ神性の優れた特性である。だから、地上の神の似姿である人間は—それは実際は男であった—神の神性を手に入れるために力と優位を獲得しなければならない。善と真ではなく力が最も重要な神性の述語となった。しかし、人間は神と似たものとなるために、どのようにして力を獲得することができるのか、科学技術によってである。フランシス・ベーコンが賞讃したように、『知は力である』からである。すなわち、自然法則を科学的に認識する目標は、自然を支配する力であり、それによって、神の似姿性と人間の支配を再建することである」（モルトマン 1991：54）。

- 23) 「自然が『尊いもの』であり、これを制御し改造しようとする企て、あるいはこれを理解しようとする企てさえもが不敬なことだと考えられている限りは、科学と技術の進歩はありえないだろう、とポイルは提言している。……自然自体は『キリスト教徒には神聖なものに非ず』とかれは要約的に述べている。今世紀初めの数十年にわたり、キリスト教の護教論者たちは科学と技術がともにキリスト教を母体にしてできてきたものであることを立証したいと特に熱望した。なぜなら科学と技術はともに人類に対する世界の救済者として広く重んじられていたからである。ところが皮肉にも、このキリスト教が今や極悪非道な技術の生みの親として非難の矢面に立たされているのである。これら双方の見解がこの点に関するキリスト教の史的役割を誇張しているとしても、〈自然は神聖なものに非ず〉と考える西欧において技術が栄えたということは、やはり偶然のできごとではない」（パスモア 1998：16）。
- 24) 「神—人間—自然という構造がキリスト教世界の自然観の基礎にあったとすると、その自然観の一つの重要な特徴は、人間が自然から切り離されているという点にある。この点は日本の本来的『自然観』などと比較することによって、一層ははっきりするだろう。このような〔日本の〕考え方に比較すれば、西欧のキリスト教的な自然・人間観が特異なものであったことが判るだろう。第二には、自然から切り離された人間は、自然を支配することを神に許されていた、という点をその特徴として挙げよう。／この状態で、聖俗革命が起きたとしよう。この構造から、そっくり神を消去するとどういうことが起こるか。結局、神—人間—自然の構造から神が消え、人間—自然のヒエラルヒーが残される。神によって許されていた人間による自然支配は、『神によって許されていた』というところだけが消去されてそのまま保存されることになる。つまり、ここでは、人間はもはや自分の上に、自分を越える存在



### Ⅲ. 《スチュワードシップ》という《仲介者》論

#### 1. スチュワードシップ論の台頭

人間による環境破壊は紛れもない事実であり、「創世記」の記述がキリスト教徒を自然に対して横暴にさせてきたのもまた事実であるという反省から、人間は、自然に対して、支配者ではなく、自然の世話をするという役目を負った管理者として振る舞うべきだ、という議論がキリスト教界で出てきた。その議論の中で、人間は、自然の篡奪者ではなく、管理者に過ぎないのだから、「神から自然の管理を委託されたスチュワード」として振る舞うべきだと議論された。stewardとは、「他人の屋敷など高価な資産を委託されて管理する者」の意が基本であろう。家令とか、執事、あるいは、財産管理人などと訳される。

リン・ホワイト自身がすでに、アッシジの聖フランチェスコを例に挙げて、自然の管理者を推奨している（WHITE 1967: 1206）。パルマーも、「ホワイトの提案は、キリスト教を再考し、人間—自然の関係性について代替可能なメッセージ、つまりスチュワードシップ [人間は自然の管理人] というメッセージの可能性に焦点を当てることである。ホワイトは彼の論文をアッシジの聖フランチェスコにたいする称賛の言葉で終えている」（パルマー 2004: 87）と評価した。

ナッシュも、神は人間に自然を支配せよと命じたのではなく、委託し、管理させているのだという議論を展開している。stewardshipについても、詳細な説明をしている（ナッシュ 1993: 194-200）。

リートケによると、創造実践の方向とは「われわれ人間が、あるいは実のところわれわれキリスト者が、被造物を救うとか解放するという思い上がった希望においてではない。そうではなく、神は、われわれが暴力の減少のために共に働き、そうすることによってわれわれが創造者と、またわれわれが全被造物とより強く接近するという贈り物を受け入れるようわれわれを義務づけておられる」（1993: 318）。彼は主著（リートケ 1989: 234-236）の中で、「自然への [人間の] 介入が、廃棄されはしないものの減少されるという仕方では、高められなければならない。…… [人間が] 神の像であることは、神がその被造物のために配慮しつつ努力するように、人間も [支配] において自分に信託された地に対し責任があるという意味をもつ。……われわれがわれわれの搾取のハンマーの打撃を受けている被造物の苦しみを共に感じなければならない。……人間以外の神の被造物との連帯は、それらの苦しみを減らし、その窮状を和らげ、それに加えられる暴力を減らし、そのことにより、それに、ローマ人への手紙のパウロの言葉の意味で、新しい希望を与える

---

を措定することなく、ほしのままに自分の意思を自然の上に働かせて良いことになる」（村上陽一郎 1993: 96-97）。

ことである」と述べ、人間のその他の被造物への暴力を減少させることが、「耕し、守る」という聖書のことばの意味として解釈するべきだと強調した<sup>25)</sup>。

近藤勝彦もまた、スチュワードシップについて、「人間は被造物である万物の中であって『同輩中の第一人者』として特別な責任、神に代表的に応答する責任を与えられている。この意味での人間の対自然関係における管理的な責任を語ることに臆病であってはならない。しかしその統治は、神の憐れみの統治に倣うものでなければならない。／従って人間が自然を『統治』する意味の中身は、聖書本来の意味から離れて、勝手に人間による自然の『篡奪』とか『搾取』として理解されてはならない。聖書の創造の記述にはそうした人間中心主義が記されているわけではない。そこでの『統治』の本来の意味は神の統治に倣う意味での統治である。全被造物は人間のものではなく、神のものである。『統治』は人間への委託であって、神の賜物の『管理者』……と同様である。『スチュワードシップ』と言ってもよい。それは神の統治への対応的服従としての管理であって、『神の統治』に従う」(近藤 2009: 383) と述べている。

上記のような「地球の支配者からスチュワードへと変わるべきだ」という方向での「創世記」の記述の釈義変更は、自然を消尽する権利を否定し、環境劣化の防止をキリスト教徒に自覚させるという効果はあった。なぜなら、この解釈にもとづいて、キリスト教社会は大きく変貌して、環境保護の実践に対して積極的に関与することになったからである。

## 2. 《仲介者》としてのスチュワード

「創世記の記述によって、人間は神から自然を資源化する許諾を得たと考えて環境破壊を進めた」という、リン・ホワイトの批判に対して、キリスト教界は、上記のようなスチュワードシップ論で応えたことになる。スチュワードシップ論における人間の位置は、「資産所有者」である神と「資産」である自然との間であって、「資産所有者」から「資産」の管理を任されたスチュワード・管理者・受託者・番人・代理人・仕える者などと呼ばれる者である。つまり、スチュワードシップ論では、大方の論者が《仲介者》(mediator) という名称を露骨に使用することを避けて、スチュワード・管理者・受託者・番人・代理人・仕える者などという多様な表現を使用しているが、しかし、要するに、神と自然との間に入る《仲介者》(あるいは《仲保者》) という位置づけである。キリスト教界で《仲介者》と言えば、イエス・キリストのことを思い浮かべるのが基本的な素養であろう。スチュワードシップ論で語られるその中身は《仲介者》に他ならないので、この

25) ゲルハルト・リートケからの提言は、スチュワードシップに関するキリスト教神学の立場からの典型的な議論であろう。「最近になって、安田治夫先生の研究会に参加して、ゲルハルト・リートケ博士の『生態学的破局とキリスト教一魚の腹の中で』を読ませていただいた。これは、ホワイトの警告へのキリスト教側からの一つの誠実な対応であると受けとった。とくに私が眼を開かれたのは、『被造物と人間との抗争の中での連帯』にかんする章である」(鶴見 1993: 59-60)。

議論は、意識的にか無意識的にか、キリスト教世界の枠組み意識を色濃く反映している。

この《仲介者》であるイエス・キリストという視角から、村上伸（1993）「エコロジー神学とキリスト教的集中」が、ドイツの神学者ボンヘッファー（1906-1945）の主著『現代キリスト教倫理』を引いて、このことを明確に打ち出している。村上伸は、ボンヘッファーに依拠しつつ、人間が持つ「代理性」を強調して、人間は神の「代理」として自然に接するのが、環境問題における本来のキリスト教徒である<sup>26)</sup>。キリスト教の「支配者性」（コンスタンチヌス体制）ではなく、その代わりとして、「代理性」をキリスト教本来の性格として提示する、あるいは、「仕える者」として位置づけられると主張している（村上伸 1993：237）。

反ナチ活動によって、ドイツ降伏直前の1945年に処刑されたボンヘッファーが《リン・ホワイトの衝撃》を知るよしもなく、彼が環境問題について直接に発言していたのではないようだが、なるほど、ボンヘッファーの原著を参照すると、ボンヘッファーは、キリスト教信者に対して、他者の代理として生きたイエスのように代理としての生を歩みなさいと述べている（ボンヘッファー 1978：254-257）。先に見たように、キリスト教界でのイエスの位置づけは、神と信徒を繋ぐ《仲介者》である。「イエスは神と人との間を取り持つ《仲介者》なのだから、人はイエスに習って自然に仕えなさい」というボンヘッファーの提言（村上伸の考えによる）はきわめて明瞭にキリスト教的な解釈であろう。

### 3. スチュワードシップ論による人間の位置の下降——神の位置から《仲介者》の位置へ——

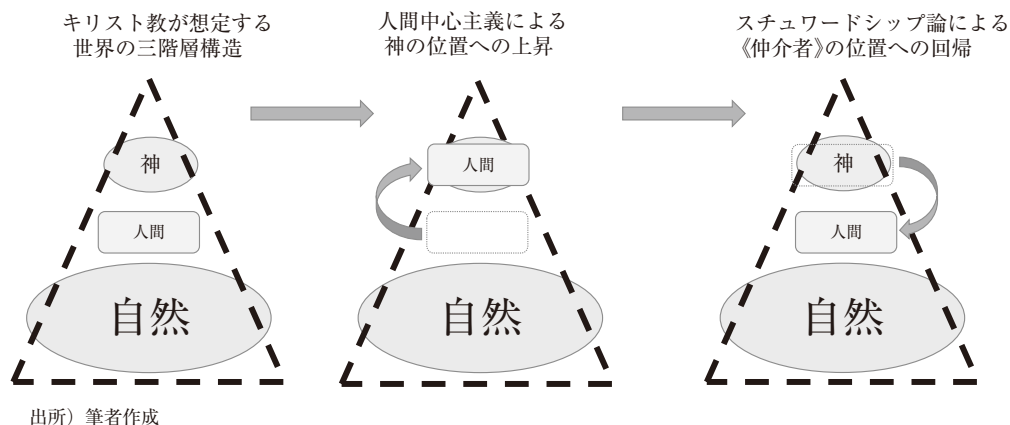
#### 1) 三階層構造の中の人間の位置

キリスト教が想定する世界の成り立ちは、《神→人間→自然》という、三階層構造である<sup>27)</sup>。図1

26) 「最後に、全被造世界の中で人間に与えられた位置について、もう少し考えたい。人間には『支配者』としての位置が与えられているが、この『支配者性』が徹底してキリスト論的に理解されなければならないことは、既に述べた。つまり『仕える者』という『下からの』視点と統合されて、ということである。／しかし、人間には他の被造物にはない特別の能力が与えられていることは紛れもない。この事実を無視することは不可能である。この『優位』と『仕えること』との関係はどうなるのか。／私は、ここでもボンヘッファーの考えが有効であると考え。彼が『倫理』の中で提唱した概念に『代理』というのがあるが、これをエコロジーとの関係で使うことができるのではないか……。そして、このことはイエス・キリストにおいて最も深く示された、とボンヘッファーは言う。／『イエスは、人となった神の子としてわれわれの代理として生きた。それ故にすべての人間的生は、彼によって本質的に代理された生である』（255頁）。ここからして、われわれの生き方の中にも他者の代理として生きるということが起らなければならない、と彼は言う」（村上伸 1993：239）。

27) キリスト教界では、世界を階層的秩序で見のが特徴である。例えば、村上陽一郎（1993）が述べているような《神→人間→自然》は、キリスト教界における序列である。また、伊東俊太郎も、「ところで中世キリスト教世界にはいると、このギリシア的な『汎自然主義』は粉碎され、神と人間と自然との截然たる階層的秩序が現われてくる。そこでは、自然も人間も神によって創造されたものであり、神は創造主としてこれらのものからまったく超越している。そしてこの三者がいずれも独自の役割と

図1 「人間中心主義・スチュワードシップ論による人間の位置の移動」



「人間中心主義・スチュワードシップ論による人間の位置の移動」において、左端に掲げた三角形が「キリスト教が想定する世界の三階層構造」を表している。この三階層構造においては、改めて述べるまでもなく、三つの構成部分が、その価値の順に、上下の位置関係からなる階層構造を形成していることが特色である。つまり、神は人間よりも上位にあり、人間は自然よりも上位にある。

すでに見たように、ヘブライ人による「自然からの神性の剝奪」に始まって、17世紀の聖俗革命などの画期を経て、人間中心主義化が進んだ。スチュワード・受託者・番人・代理人・仕える者と呼ばれようと、その本質は、《伸介者》である。《伸介者》という設定には、そもそも《神→人間→自然（動物を含む）》という三階層構造が成立していることが前提である。かかる三階層構造が形成されてこそ、《伸介者》が存在することができる。村上陽一郎（1993）が言うように、「17世紀以降、神が消えて、そこに人間が就いた」のであれば、人間中心主義化とは、図1の中央の三角形に図式化したように、人間による神の位置への上昇であった。

それは同時に、三階層構造が解消して、《人間—自然》という、二階層構造になったことを意味する。ここでは頂点に人間が位置しているが、そもそも二階層構造は、《神—被造物》という、ユダヤ・イスラム教徒にとって居心地の良い形態である。この二階層構造では、絶対神が世界に君臨し、人間を含む被造物は絶対神の摂理（providence）のもとにある。

しかし、キリスト教徒にとっては、絶対神（ここでは、人間に置き換わっているが）と被造物という二項対立による二階層構造は、そこはかたなく不安をかき立てる構造ではないかと思量する。

---

活動とをもちながら、その上位のもののために存在する。人間は神のために存在し、自然は人間のために存在する。人間はこの神と自然の中間にあり、『理性ratio』により自然を知り、『知性intellectus』により神を認識する。[その結果]……中世的な神・人間・自然の階層的分裂が生じることによって、人間はもはや自然の一部ではなくなった」（伊東 2007：345-346）と述べている。

なぜ、ヨーロッパ人は、あるいは、ヨーロッパ・キリスト教徒は、二階層構造では不満を感じ、三階層構造で落ち着くのであろうか。

それは、二階層構造では、存在するのは「同輩中の第一人者」にすぎず、真の《仲介者》がないからである。ヨーロッパ・キリスト教徒は、《仲介者》が存在せず、全知・全能の絶対神に対して、被造物としてもろに対峙するという形式（ユダヤ・イスラム教徒は、そうである）には、居心地の悪さを感じるようである。おそらくこのような二階層構造では、人間的自由、あるいは、個人的自由の余地を感得できず、窮屈に感じるからであろう。

いずれにしろ、上記で論じた環境破壊の解決方法として提起されているスチュワードシップ論は、「神となった人間が《仲介者》の位置にまで下降せよ」と提言しているに等しい。三階層構造を前提としているので、人間にとっては、《仲介者》の位置への回帰に他ならない。スチュワードシップ論とは、図1の右端の三角形で示したように、神の位置に就いた人間を《仲介者》の位置にまで戻す試みである。

## 2) キリスト教思想における《仲介者》の重要性

絶対神・超越神と、常人である信徒は直接交信できないのだから、神と人との間をつなぐ媒介となる者が必要である。その神と人との媒介となる者が《仲介者》である。啓示や救いの問題に関して超越的世界と人間の世界とを仲介する存在、あるいは、神と人との間に入って、何らかの仲介者的役割を果たす者と言えよう。

かくて、超越神が支配する一神教世界では、そもそも《仲介者》が不可欠なのであるから、《仲介者》的役割を果たした者は、数多くいた。「宗教史を見ると、啓示や救いの問題に関して超越的世界と人間の世界とを仲介する存在として多くの実例があったことが分かる……。まじない師、祭司、グールー、預言者、神王 (sacred kings)、権現、大宗教の教祖など」。従って、絶対神・超越神を認める宗教には、なんらかの《仲介者》が複数存在することは、少しもおかしくない。ユダヤ教にも、《仲介者》は多数いた。「旧約聖書の宗教においては、預言者、祭司、土師、王などはすべて、律法や犠牲の儀式などと同じく、イスラエルの聖なる神と罪に迷う選ばれた民との間を仲介するものである。これらの仲保者〔原文のまま。《仲介者》と同意。以下、同様〕は神の意志を民に知らせ、神の裁きと神の憐れみとを宣告し、民に向かっては神を代表し、神に向かっては民を代表する」(リチャードソン 1995: 436)。

つまり、ユダヤ教には、超越神と人との仲立ちをする者は数多くいたのであるが、しかし、キリスト教徒にとって、「イエス・キリストこそ真の仲介者である」。キリスト教界における標準的な解釈では、《仲介者》はイエス・キリストであり、その他にいない。『旧約聖書』で《仲介者》(ギリシア語で、メシテース)は、神と人との仲介者的役割を果たす者、また、『新約聖書』でも神と人との間で取りなしをする者とされるが、「とは言え、冒頭に聖句 [I テモテ 2・5] を挙げたごと

く、仲介者のゴールはイエス・キリストにある。旧・新約のいかなる偉大な人物をもってきても、あるいは私たちの仲介の務めがいかに重大であるかを述べてみても、イエス・キリストこそ真の仲介者であるという一事の前には、一切が光を失ってしまう……。唯一のまことの霊なる神との間に、主イエス・キリスト以外の仲介者を設けることははなはだしい罪である」(宇田 1991:900)。「こうした仲保者としての役割のすべてがイエス・キリストにより引き継がれ、しかも最終的・永久的にまっとうされるとの教えが新約聖書の宗教の要をなす原理である……。[プロテスタントもカトリックも] 基本的には、キリストが我々に救いをもたらすことのできた唯一無二の仲保者であるとする点で食い違いはない」(リチャードソン 1995:436)。

すなわち、超越神を認める宗教では、《仲介者》は珍しい存在ではなく、複数、あるいは、多数存在しうるが、しかし、キリスト教界では、《仲介者》とはイエス・キリストのことだけを指すというのが、基本的な素養であろう。スチュワードシップ論は、優れてキリスト教的な枠組みで実施されている議論であるにもかかわらず、恐る恐る議論されていて、何か逡巡・躊躇・歯切れの悪さが垣間見られる。「イエス・キリストだけが《仲介者》である」という立場がキリスト教の本義であるとする、安易に人間を《仲介者》と設定することは憚られるのではないか。だからこそ、環境問題におけるキリスト教の役割を論じる場合、《仲介者》という呼称を使用せず、スチュワード・管理者・受託者・番人・代理人・仕える者などと、多様な言い回しを使用して、《仲介者》という呼称を忌避しているのであろう。イエス・キリストに対して不敬にならないかという恐れであろうか。あるいは、ただのヒトが仲介者を自認するなど、「おこがましい」という慎み深さの表われであろうか。

《仲介者》の意味することがユダヤ教とキリスト教とで異なっているとはいえ、いずれにしろ、《仲介者》論は、キリスト教界では、むしろ、お馴染みの枠組みであり、ヨーロッパ人の世界観に適合的な論理立てであろう。キリスト教徒が、《仲介者》という言葉に込められた含意が肝心だと思いが、では、いかなる含意が込められているのであろうか。

《仲介者》が果たす役割は、超越神と人との間の仲立ちであるが、しかし、キリスト教では、それに留まらず、「[トマス・アキナスによると、]キリストは人間であることによるのみ神と異なる存在であり得るのであり、また完全なる人間としてのみ罪ある人間と異なる存在であり得るが、仲保者としての務めを果たすためには『二つの極の双方から離れて立つ者であることが必要である』からである」(リチャードソン 1995:436)。

すなわち、イエス・キリストは、「二つの極」、つまり、神からも、ヒトからも、ともに離れて立っている。神のように見えるが、神でもなく、ヒトの形を取っているが、ヒトでもないのだからこそ、《仲介者》となっていると、キリスト教界は考える。《神→仲介者→ヒト》という、三階層構造において、最上位とも、最下位とも、双方の極から離れて立つ存在、そういう役割を果たせる者、それが、キリスト教における《仲介者》である。そうであるからこそ、キリスト教では、

基本的に、そもそもイエス・キリストだけが真の《仲介者》として設定されている。

一神教の神は人智を超えているから、そのままでは人は交信できない。神と人をつなぐ《仲介者》が、一神教では不可欠になる。その場合、《仲介者》は、必ずしもイエス・キリストだけではなく、何人いてもいいし、しかも、人間であるというのが、ユダヤ・イスラム教の教義である。

これこそがまさしく典型的なユダヤ教的態度なのである。／他方、人間のかたちをとった神を信じるキリスト教のほうは、少なくともこの世の諸物に関するかぎり人間中心主義的である、あるいはその傾向をもつ。ユダヤ教徒にとっては、イスラム教徒にとってと同様に、神が人になると想定することは冒瀆的なのである。なぜなら他宗教の多くの場合に、神は人になる如く、牛にもなれば、猿にもなるようにみえたからである。自然に対するキリスト教独自の態度は、大部分その人間中心主義から出てくる。たとえばカルヴァンの場合、神は『いっさいのものを人間のために造った』（『キリスト教綱要』第一編第14章22）ことを堅く信じて疑わない。カルヴァンの議論によれば、もし神が一日を選べば、その一日で世界の創造は完了したのである（パスモア 1998：18）。

人間のかたちをとった神を信じるキリスト教は優れて人間中心主義的であるというパスモアの考えはその通りであろう。かかる教義の中で、ますますイエス・キリストへの志向を強めようというのだから、スチュワードシップ論は、皮肉なことに、むしろ人間中心主義を強化しようという発想であり、やはりキリスト教（西方のキリスト教）はリン・ホワイトが言ったように、「きわめて人間中心主義的」である。そもそもイエスを《仲介者》として規定した時、キリスト教は人間中心主義化への道を歩み始めた。

さらにここで、パスモアが、「ユダヤ教徒にとっては、イスラム教徒にとってと同様に、神が人になると想定することは冒瀆的」だと述べていることが重要である。ユダヤ・イスラム教徒にとって容認しがたいのが、イエスは「神の子」という設定、すなわち、「神でもあり、人でもある」という属性であろう。逆に、キリスト教徒にとって、「イエスが神であり、人でもある」という属性はどうしても守らなければならなかった。キリスト教徒にとって、この属性は、絶対に守らなければならない信仰の核である。キリスト教徒にとって、イエスがただの人間であってはいけないのである。

なぜ、ユダヤ教から別れて誕生したキリスト教は、イエス・キリストに、かかる特異な属性を付与したのであろうか。なぜ、ヨーロッパ人は、1千年紀前半に、《異教》からキリスト教へと転向した際に、かかる特異な《仲介者》の属性を受け入れて、今日まで1500年間以上、その信条を維持してきたのであろうか。

### 3) 遊牧三階層構造における《仲介者》の二つの類型——去勢ヒツジか、イヌか——

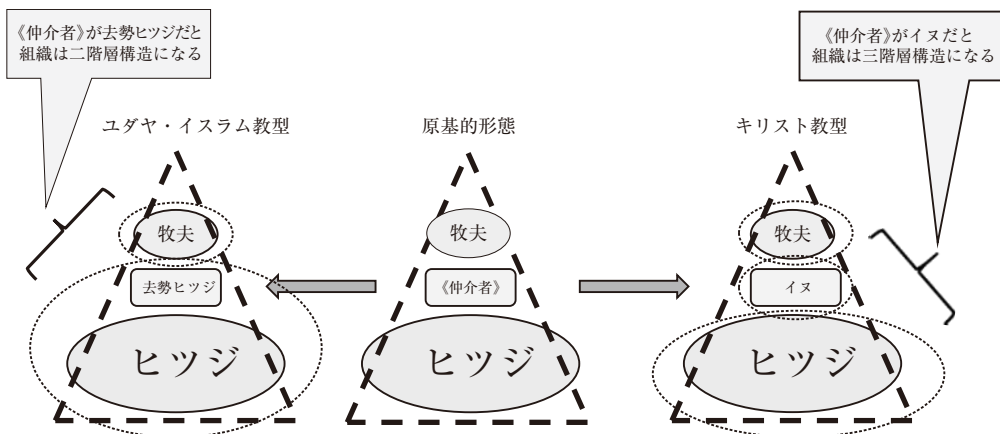
同じ《仲介者》であっても、ユダヤ・イスラム教の場合は、超越神と人との媒介となる「人」であり、複数存在した。しかし、キリスト教の場合は、「神の子」であり、「二つの極の双方から離れて立つ者」である。この違いは何に起因するのか。

本稿冒頭と注1)でも述べたように、『旧約聖書』に成文化された宗教的信念とそれに依拠する社会構造は、遊牧という生業に大きく依拠している。なぜ、前5千年頃に成立した遊牧がその後の人類の命運を決めたのか。それは、三階層構造からなる社会構造をつくり、機能本位原理を案出したからであるが、その鍵は《仲介者》の存在、中でも、イヌを《牧畜夫》化したことであった。この《仲介者》の差異こそが、遊牧三階層構造において、ユダヤ・イスラム教型とキリスト教型とを峻別したと考える。

遊牧民は、草原地帯（ステップ）で数百頭の家畜群（例えば、ヒツジ）を抱えて飼養する。家畜飼養を生業とする遊牧民の組織を想定して、その（のちに形成される）一神教徒集団への影響を図式化したのが、図2「遊牧組織における《仲介者》」である。この集合体を組織と見なすと、この組織には、三種の動物がいる。①ヒト、②《仲介者》、③家畜群（ここでは、ヒツジ）である。ヒトは、牧夫とその家族しかいない。牧夫の家族は、小規模（平均4人から5人）の親族組織からなる。しかし、この牧夫家族だけでは、遊牧組織は成立しない。遊牧組織が成立するためには、牧夫の親族組織の他に、当然、家畜の大規模な群れ（数百頭）が必要である。家畜なき牧夫の家族は、草原をうろつく浮浪者の一団にすぎない。

しかし、人間だけで数百頭のヒツジの群れを思いのままに動かすことは不可能である。そこで、草原地帯における遊牧では、牧夫と家畜群の他に、もう一種の動物、すなわち、大量の家畜を制御するために、牧夫の手助けをする《仲介者》が必要である。牧夫の指示に従って、家畜群を制

図2 「遊牧組織における《仲介者》」



出所) 筆者作成



御するのが、《仲介者》の役割である。牧畜専業という遊牧において、牧夫は、多数のヒツジを飼育するために《仲介者》を開発した。《仲介者》なくして、群居性草食動物を飼育することは不可能である。アーノルド・トインビーが、《仲介者》は遊牧民の天才的な発明だと述べていた（トインビー 1970：43）。従って、この組織には、《仲介者》の役割を果たす第3種の動物（ヒトでもなく、ヒツジでもない）が組織の構成メンバーとして、絶対に欠かせない。これら、遊牧組織を構成する三種の動物からなる三階層構造を模式化したのが、図2の中央の三角形「原基的形態」である<sup>28)</sup>。

典型的な《仲介者》は、①去勢牡ヒツジ・ヤギか、あるいは、②イヌである。

《仲介者》が去勢ヒツジ・ヤギの場合は、牧夫は、性格の良い健康的な牡の子ヒツジを去勢したうえで手元に置いて手懐ける。牧夫は、その去勢ヒツジが牧夫による笛などでの指示に従うように訓練し、親和性を醸成する。ヒツジなど、群居性草食動物の付和雷同性が強い習性を利用して、《仲介者》たる去勢ヒツジ・ヤギを群れの先頭に立たせて、その《仲介者》を指示通り動かすことで、群れ全体をコントロールするのである<sup>29)</sup>。セム系の遊牧民には、《仲介者》として去勢ヒツジ・ヤギを使用することが多い。《仲介者》が去勢ヒツジ・ヤギの場合、群れとなっている家畜であるヒツジとは同じカテゴリーに属している。従って、図2において、左端の三角形「ユダヤ・イスラム教型」で示したように、この組織では、絶対の主権者である牧夫に対するのは、家畜群であるヒツジと《仲介者》である去勢ヒツジ・ヤギがくくられてひとつになったカテゴリーである。この「ユダヤ・イスラム教型」では、去勢ヒツジ・ヤギはあくまでも「同輩中の第一人者」でしかなく、この組織では動物のカテゴリーはヒト（牧夫）とヒツジ（家畜）の二つしかない。この場合、《仲介者》は家畜の群れの先頭に立って、群れを率いる形態になるので、まさに、「同輩中の第一人者」という位置づけになる。かくて、《仲介者》として去勢ヒツジ・ヤギを使用した遊牧社会がセム系のユダヤ・イスラム教社会へと発展した。ここでの基本的な社会的枠組みは、二階層構造である。

28) 以下の文章は、前5千年頃に成立した初期遊牧組織が、機能本位原理を案出することで、やがてヨーロッパによる世界制覇を実現するという、その後の人類史に及ぼした決定的な影響を論じている。その要は、「《仲介者》には二種あり。イヌを《仲介者》として採用した原インド・ヨーロッパ語族こそ、機能本位原理を取得して三階層構造を形成し、やがて世界の覇者となった」ということであるが、しかし、注も論証も不十分なまま断定するという、やや性急な記述になっている。この議論をする場合には、ジョルジュ・デュメジルの《三区分別イデオロギー》を始め、原インド・ヨーロッパ語族の生成などとの関連で論じなければならないが、そこまで論ずるには別稿がいくつか必要である。もっとも、基本的な議論の枠組みは、拙著第1章「遊牧《社会》の成立（前5千年紀）と史上初の機能的分業—組織編成原理史上の真の分水嶺—」（中川 2012：3-20）で論じられている。

29) 群居性草食動物の家畜化において、牡の去勢ヒツジが、《仲介者》として、いかに重要な役割を果たしているのかは、現地での実態調査に基づく、谷泰の一連の論考で詳細に明らかにされている。本稿では、その代表作である谷（1997）を挙げるにとどめるが、ヨーロッパ文明における牧畜の意義を知るのが、きわめて有益な業績である。

#### 4) イヌの《仲介者》化こそ、原インド・ヨーロッパ語族生成の核心

もう一つの《仲介者》がイヌである。イヌは、もともとオオカミが手懐けられて、家畜化され、イヌとなった。オオカミはヒツジの恐ろしい捕食者である。ヒツジの群れは、恐ろしいイヌに追い立てられて、群れとして動かされる。図2の右端の三角形「キリスト教型」で示したように、この組織では、《仲介者》と家畜の群れとは明らかに異なるカテゴリーに属しており、牧夫（ヒト）→《仲介者》（イヌ）→家畜群（ヒツジ）という、三種の動物が三階層構造をつくっている。もちろん、イヌが、今日のヨーロッパで見られるような非常に洗練された技能を有する牧羊犬となったのは、歴史的に中世以降のことである。しかし、前4千年期末、原インド・ヨーロッパ語族が黒海・カスピ海北方ステップで大量のヒツジを飼養し始めたとき、すでにイヌが牧夫の傍らにいたのはほぼ確実である。この場合は、恐らく群れをオオカミなどの害獣から守るための牧畜犬・警護犬としての役割を果たしていた。

《仲介者》としての去勢ヒツジは、初期遊牧組織において、家畜群のヒツジと同じカテゴリーに所属する。しかし、恐ろしい捕食者であるオオカミを祖先に持つイヌが、ヒツジと同じカテゴリーに入るはずはなく、全く別のカテゴリーに属する。イヌが《仲介者》になってこそ、三階層構造が成立する。

それだけではない。去勢ヒツジと牧畜犬を《仲介者》として比較すると、自律性・独立性に際立った相違点がある。去勢ヒツジが、牧夫の完全な指示に従って、付和雷同的な行動を取るヒツジの群れを率いていくのに対して、イヌには一定程度の自律性があり、何よりも、一定程度の自由がある。なぜなら、牧夫の指示で群れを追い立てて管理するのは、牧夫からの庇護と餌の支給という対価があるからで、イヌは、牧夫からの対価に不満があるときは、いつでも逃げ去る自由を有しているからである。イヌを四六時中、鎖に繋いでおくことはできない。そんなことをしたら、《仲介者》の仕事ができなくなる。

この初期遊牧組織において、牧夫は、いわば、主権を有する神であるかのように、ヒツジの運命を含めて、すべてを決定する全権を持っている。家畜であるヒツジは、いわば神の摂理に翻弄される被造物であるかのように、その生殺与奪の権を握る牧夫の完全な支配下にある。もちろん、家畜であるヒツジも、去勢ヒツジも、この組織に完璧に拘束されていて、ここから逃げ出すことはできない。これに対して、イヌは、《仲介者》として、確かに牧夫から指示を受けるのでヒツジと同様に牧夫の支配下にあるように見えるが、しかし、この《仲介者》は、牧夫の庇護などの対価が気に入らなければ、立ち去るなどの一定程度の自由を有している。牧夫との関係は、対等ではないが、いわば「契約」関係であり、イヌは自分の意思で牧夫との関係を解消できる。《仲介者》としてのイヌは、牧夫から見れば、自己の支配下にある動物であるが、一方、ヒツジから見れば、イヌは自分たちの運命を握る神のごとき存在である。

原インド・ヨーロッパ語族は、前4千年紀以降、ステップから出発して四方に分散し始め、西

方に進んだ部族がやがてゲルマン人、ケルト人、ローマ人など、現在のヨーロッパ諸国民の祖先の一部となった。彼らは、やがて1千年紀前半からキリスト教を受け入れ始めるが、ヨーロッパ人によるキリスト教受容の特徴のひとつが、「《仲介者》たるイエス・キリスト」という観念の受容であった。それは、先に見た「[イエス・キリストが体現する《仲介者》は]二つの極の双方から離れて立つ者である」（リチャードソン 1995：436）という規定に当てはまる。インド・ヨーロッパ語族は、すでに遊牧を開始してから、イヌという「半神半獣」的な《仲介者》を抱えていたために、「半神半人」的な存在としてのイエス・キリストという観念は、むしろ、彼らにとって理に適っていた。

かくて、《仲介者》としてのイヌは、まさにフィンクが言う、「半神半獣」のケンタウロスの性格を持っている。この「半神半獣」的な《仲介者》こそが、「ヨーロッパの世界秩序構築のための原型的パターン」（フィンク 1976：59）となった<sup>30)</sup>。ヨーロッパ思想において、折に触れて、このタイプの《仲介者》的な発想が前面に出てくるのであり、社会的にも重要な役割を果たしている。ヨーロッパ人は、組織の中に《仲介者》がいないと落ち着かないと感じ、《仲介者》を「ヨーロッパの世界秩序構築のための原型的パターン」と認識しているのは、まさに《仲介者》こそが、しかも、イヌを《仲介者》としたことが、彼らの遠い祖先、原インド・ヨーロッパ語族が、前4千年紀に、黒海・カスピ海北方ステップで自己の部族的アイデンティティを確立する契機となったからである。

おわりに——《ヒツジ》化という根本的な行動様式は何も変わっていない——

スチュワードシップ論で、《リン・ホワイトの衝撃》は解決されたのであろうか。世界の主流となった物質文明を案出し、世界の覇者となったキリスト教徒による先進工業化社会が、環境破壊の要因を解決する方向へ向かったのであろうか。

しかし、スチュワードシップ論でも、番人倫理でも、神が存在していて、人間にモラルの命令を与えるという構造は元のままである（山内 2010：79）。また、武田武長も言うように、今日、神学は、積義的理由からだけでなく、解釈学的反省からしても、あの〈支配〉という言葉に依拠し

30) 例えば、オイゲン・フィンクも強調するように、人間の真の『場所』は動物と神の中間に存在するが、それゆえ、人間は神と動物との中間に存在するというその位置づけから由来する緊張だけでなく、われわれ自身の中にある神的な要素と動物的な要素との間の闘争という緊張も強いられている。その結果、人間は、形而上学的に絶えず引き裂かれた不安な存在に陥っており、相矛盾する二重存在であるケンタウロス（半神半獣的存在）のような姿を呈している。これこそが、まさに「ヨーロッパの世界秩序構築のための原型的パターン」となっている（フィンク 1983：59）。ここで語られているケンタウロス（半神半獣的存在）こそ、後のヨーロッパ史において重要な役割を果たすことになる《仲介者》の起源的形態と言うべきであろう。

て、自然に対する関係規定を求める人間中心的な階層的解釈学的図式そのものを、もはや疑問としなければならない(武田1993:204)。これは正しい述懐である。

しかし、問題は解釈の変更ではなく、その人間中心主義的な「階層構造的な世界観」をいかにして克服すべきかであろう。そのためには、かかる「階層構造的な世界観」がいつより生じたのかを見極めなければならない。本稿の考えでは、その起源は遊牧にある。遊牧は、草しか生えない乾燥地帯に、群居性草食動物を飼育して、その資源化で人間が生きのびようとする、特殊な生業である。外なるものを捕獲し、馴致し、増殖し、最終的に消尽するという行動様式が《ヒツジ》化である<sup>31)</sup>。環境破壊の原因は、《ヒツジ》化にある。階層構造的な世界観が問題であり、その起源こそが問題の核心である。この認識なくして、真の解決はないであろう。

《ヒツジ》化以外の仕組みを想定できないから、結局、三階層構造の枠内での議論に留まってしまふ。つまり、人は牧夫の位置に就くのか、それとも、《仲介者》の位置に就くのかという議論の枠を出て行けない。どう転んでも《ヒツジ》は殺されて、消尽される運命にある。それは、「どう転んでも自然は、資源化されて、消尽されてしまう」ことと同義である。スチュワードシップ論は真剣かつ真摯な議論であったと思うが、しかし、自然収奪の基本的な構造を俎上に載せていないので、基本的に積義論の枠内に留まっている。

かくて、遊牧とは、乾燥地帯という、特異な地域環境に生じた特異な生業であり、ステップ(草原地帯)という遊牧以外は生業が不可能な地域で成立した。この限りで、遊牧とは、特殊で、特異で、本来は非普遍的な生業の仕組みである。このような特定の特殊な条件下でしか成立しない生業とその仕組み・思想がステップ外へと拡散し、今日の《普遍的》な物質文明となった。

遊牧の基本的な行動様式である《ヒツジ》化という特異な様式が、ヨーロッパ物質文明の興隆とともに、世界的規模で拡散して、普遍化した。乾燥地帯に起源をもつ特殊な社会的枠組みが三階層構造として世界へ伝播した。その結果、《ヒツジ》化は、自然を十全に資源化することによって、物質的に破格の恩恵を人類にもたらした。その物的・エネルギー的獲得量の膨大さによって、希有の生活水準を実現させた。われわれ現代人が享受する物的豊かさと個人の自由という、希有の状況は否定すべくもない。しかし、いかにそれが多大の恩恵を人類にもたらそうとも、その恩恵と交換に、環境破壊を引き起こしたことも、また紛れもない事実である。

《ヒツジ》とは、消尽の対象となっている自然である。人間が牧夫から《仲介者》へと立ち位置を変えても、資源として消尽される《ヒツジ》の状況は変わらない。《ヒツジ》化は、不変のままである。《ヒツジ》化こそ、環境破壊そのものだったとすれば、文明の起源としての《ヒツジ》化

31) 本稿では、遊牧という、この本来は、特殊な地域に、特殊な条件下で、成立する生業から生まれた行動様式を、文明のあり方として一般化するために、《ヒツジ》化と呼んでいる。拙著第2章「『原基的資本主義』の成立と『増殖する富』の発展—《ヒツジ》化過程としての資本主義の歴史—」(中川2012:21-36)を参照。

そのものを克服し、廃棄することを目指さないような環境論議は無効ではないかと考える。

#### 引用文献

- アリストテレス（1969）『アリストテレス全集15 政治学 経済学』（山本光雄・村川堅太郎訳）岩波書店，  
xxix, 500, 30p.
- 伊東俊太郎（2007）『近代科学の源流』中央公論新社，397p.
- 岩崎勉（1982）『哲学における救いの問題』東方出版，356p.
- 宇田進 [ほか] 編（1991）『新キリスト教辞典』いのちのことば社出版部，1259, 20p.
- 鬼頭秀一（1996）『自然保護を問いなおす—環境倫理とネットワーク』筑摩書房，254p.
- キャリコット，ベアード（2009）『地球の洞察—多文化時代の環境哲学』（山内友三郎ほか監訳）みすず書  
房，516, xlviip.
- 近藤勝彦（2009）『キリスト教倫理学』教文館，519p.
- 斉藤修（2014）『環境の経済史—森林・市場・国家』岩波書店，191p.
- 佐久間正（2008）「日本環境思想史研究の課題」『環境科学会誌』21（3），187-196.
- 武田武長（1993）「自然との共生—神の国の道備え」富坂キリスト教センター編『エコロジーとキリスト  
教』新教出版社，185-216.
- 谷泰（1997）『神・人・家畜—牧畜文化と聖書世界—』平凡社，396p.
- 鶴見和子（1993）「アニミズム・シャマニズムと暴力のより少ない社会」富坂キリスト教センター編『エ  
コロジーとキリスト教』新教出版社，57-82.
- ディエス＝デル＝コラル，ルイス（1980）『ヨーロッパの略奪：現代の歴史的解明』（小島威彦訳）未来  
社，476, 40p.
- トインビー，アーノルド（1969）『歴史の研究 第4巻』（「歴史の研究」刊行会訳），経済往来社，367p.  
——（1970）『歴史の研究 第5巻』（「歴史の研究」刊行会訳），経済往来社，312p.
- 富坂キリスト教センター編（1993）『エコロジーとキリスト教』新教出版社，328p.
- 中川洋一郎（2012）『ヨーロッパ経済史Ⅱ—資本・市場・石炭—』学文社，275p.
- ナッシュ，ロデリック・F（1993）『自然の権利—環境倫理の文明史』ティビーエス・ブリタニカ，431p.
- パスモア，ジョン（1998）『自然に対する人間の責任』（間瀬啓充訳）岩波書店，349p.
- 畠中和生（2002）「宗教と自然環境破壊—伝統的宗教は現在の環境危機にどうかかわるか」『広島大学大  
学院教育学研究科紀要・第二部』51，23-32.
- パルマー，ジョイ・A 編（2004）『環境の思想家たち 下—現代編』（須藤自由児訳）みすず書房，320p.
- フィンク，オイゲン（1983）『遊び—世界の象徴として』（千田義光訳）せりか書房，332p.
- プラトン（1979）『国家（上）』（藤沢令夫訳）岩波文庫，456p.
- ヘロドトス（1972）『歴史（中）』（松平千秋訳）岩波書店，337p.
- ホワイト，リン Jr.（1972）『機械と神：生態学的危機の歴史的根源』（青木靖三訳）みすず書房，186p.
- ボンヘッファー，ディートリッヒ（1978）『現代キリスト教倫理』（森野善右衛門訳）新教出版社，467，  
14p.
- 松平功（2013）「危機的環境破壊の要因と西欧キリスト教との関係性」『桃山学院大学キリスト教論集』  
48，17-49.
- 宮田敦子（1998）「動物と人間—文明批判の視点から（その1）思想史的考察」『年報人間科学』大阪大学  
人間科学部社会学・人間学・人類学研究室，19，71-88.
- 村上伸（1993）「エコロジー神学とキリスト教的集中」富坂キリスト教センター編『エコロジーとキリス  
ト教』新教出版社，217-240.

- 村上陽一郎 (1993) 「文明の構造とキリスト教」 富坂キリスト教センター編 『エコロジーとキリスト教』 新教出版社, 85-106.
- モルトマン, ユルゲン (1991) 『創造における神』 (沖野政弘訳) 新教出版社, 533, 12p.
- 安田治夫 (1993) 「エコロジーと創造」 富坂キリスト教センター編 『エコロジーとキリスト教』 新教出版社, 241-281.
- 安彦一恵 (2008) 「人間中心主義 vs. 非人間中心主義 再論」 『DIALOGICA』 11, 95-124.
- 山内友三郎 (2010) 「徂徠・尊徳・弘之における倫理・政治の三層構造—西洋近代の社会倫理と儒教的環境思想の結合—」 『大阪教育大学紀要 第1部門』 58 (2), 77-96.
- 山川偉也 (1984) 「文化の論理としてのアナロギア (上)」 『桃山学院大学社会学論集』 17 (2), 159-185.
- リチャードソン, A. & J. ボウデン編 (1995) 『キリスト教神学事典』 教文館, 625p.
- リートケ, ゲルハルト (1989) 『生態学的破局とキリスト教: 魚の腹の中で』 (安田治夫訳) 新教出版社, 286p.
- (1993) 「被造物が立ち帰るまで」 富坂キリスト教センター編 『エコロジーとキリスト教』 新教出版社, 305-324.
- ロジェ, ジャック (1994) 「生命の機械論的概念」 D. リンドバーク, R. L. ナンバーズ編 『神と自然—歴史における科学とキリスト教』 (渡辺正雄監訳) みすず書房, 307-328.
- FRANKFORT, Henri (1948) *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*, Chicago, 444p.
- WHITE, Lynn Jr. (1967) 'The Historical Roots of Our Ecological Crisis', *Science*, New Series, 155, 1203-1207.

(中央大学経済学部教授 経済史博)