

ルートヴィヒ・ジープのコスモス倫理学 ——現代ドイツにおける生命・環境倫理学に関する一考察——

Ludwig Siep's Cosmic Ethics

—A Study on Bio- and Ecological Ethics in Modern Germany—

飛田 満
Mitsuru TOBITA

Abstract

In order to resolve the problems of bio- and ecological ethics today, the German philosopher, Ludwig Siep (1942~), criticizes interpersonal and utilitarian ethics as anthropocentric and rather reevaluates the classical Grecian cosmos view and Aristotle's philosophy. Furthermore, he advocates a "cosmic ethics": human beings must treat all other natural beings appropriately according to the species and stage and thereby rightly take part in the good order of the whole world (cosmos). In this paper I would like to examine the holistic conception of the "cosmic ethics" by Siep, especially according to his treatise "A Sketch of Grounding Bioethics" (1996).

Key Words : Ludwig Siep, cosmic ethics, bio- and ecological ethics

キーワード: ルートヴィヒ・ジープ、コスモス倫理学、生命・環境倫理学

1. はじめに

今年(2010年)10月に名古屋市で「生物多様性条約第10回締約国会議」が開催され、2020年に向けた生態系保全の世界目標「愛知ターゲット」と、遺伝資源の利用と利益配分に関する国際ルール「名古屋議定書」が合意・採択された。生物多様性条約は、様々な動植物や生態系の包括的保全とその持続的利用を目的として、1992年の国連環境開発会議(地球サミット)で署名が開始され、現在193の国と地域が批准している国際的な自然保護条約である。

ここに「生物多様性」(biodiversity)というのは、文字どおり地球上に生存する生命の多様さと自然環境の豊かさを表している。言い換えれば、地球上には様々な自然環境があり、そこには様々な生物が生存し、それらが様々につながり合っている、それが生物多様性ということである。生物多様性は一般に、「生物種の多様性」のほか「遺伝子の多様性」と「生態系の多様

性」を加えた3つのレベルにおける多様性を含意しているが、私たち人間もまた自然の一部として、大気や水、食料や木材、医薬品など、これら生物多様性の恵み（生態系サービス）によって生かされている。ところが現在、その「生物多様性」が危機に瀕している。

これまで地球上には約174万種の生物が確認されているが、実際には約3,000万種もの生物が生存すると推定されている。しかしこれらの生物種はかつてない速度で絶滅している。現代は「第6の大量絶滅時代」と言われ、約6,500万年前にあった第5の大量絶滅時代（恐竜時代）には1,000年に1種ほどの絶滅速度であったが、現在、1900～1960年には1年に1種、1960～1975年には1年に1,000種、そして1975年以降は1年に40,000種が絶滅しているという。さらに国際自然保護連合（IUCN）の調査によれば、2009年現在、約17,300種の生物が絶滅の恐れのある状態にあるという。⁽¹⁾

生物種がこのように絶滅しつつある原因はすでにいろいろと指摘されている。すなわち、大規模開発や森林伐採、持続可能性を越えた乱獲、外来種の持ち込み、そして地球温暖化の影響などであるが、いずれにせよ今日の生物種の大量絶滅の背景には、人間の果てしない経済活動と豊かさの追求があり、さらに言えば、産業革命以降とくに顕在化してきた、人間以外の自然は人間の利益のための単なる手段にすぎないという「人間中心主義」（anthropocentrism）の自然観がある。

いったい自然は人間の利益との関係においてのみ価値をもつのか。それとも自然は人間の利益とは無関係にそれ自体の価値をもつのか。人間は自然に対していかなる義務や責任を負うのか。そもそも自然はなぜ保護されなければならないのか。このような人間と自然との関係をめぐる哲学的・倫理的な諸問題に関わるのは、今日、とくに「環境倫理学」（あるいは生命倫理学）と呼ばれる学問領域である。ここであるいはというのは、「環境倫理学は生命倫理学の一部である」という立場もあり、この立場によれば、狭義の生命倫理学は人間の身体という「内的自然」に関わり、環境倫理学は全自然という「外的自然」に関わるのに対して、広義の生命倫理学は内的・外的自然を包括する、つまり人間と人間以外の生物および生ける自然を対象とするものである、と考えられるからである。⁽²⁾

そこで小論では、最近、このような意味での（広義の）生命倫理学の研究で注目を浴びている現代ドイツの哲学者、ルートヴィヒ・ジープ（Ludwig Siep）の論文『生命倫理学の基礎づけの素描』（1996年）に依拠しつつ、その「コスモス倫理学」（kosmische Ethik）というユニークな生命・環境倫理学の構想を検討してみたい。⁽³⁾

ジープは1942年に生まれ、ドイツ観念論研究、とくにフィヒテとヘーゲルの実践哲学研究で世界的に知られ、現在、ドイツ・ミュンスター大学哲学科教授、同大学生命倫理研究所常任理事を兼務している。来日経験もあり、日本各地で講演を行ない、すでに著書・論文の数編が邦訳され、とりわけ生命・環境倫理学の分野では『具体倫理学——自然・文化倫理学の基礎——』（邦訳題『応用倫理学』）が出版されている。⁽⁴⁾

ジープによれば、生命倫理学の議論は、二つの非常に異なるレベルで行なわれている。すな

わち一方では、墮胎が許されるのはいつの時点か、神経組織の移植は許されるのかどうか、といった非常に細かい問いのレベルで議論が行なわれているが、他方では、道徳的判断はそもそもいかなる存在者を対象とするのか、我々の行為のいかなる対象に道徳的地位が認められるのか、といった非常に原理的な問いのレベルで議論が行なわれている。そのさい、この道徳的対象の問いに関しては、通例フランケナ (W. K. Frankena) に倣って、「人間中心主義」「感情能力中心主義」「生命中心主義」「全体論」または「自然中心主義」が区別されるが、しかしこれらの区別および概念は、ジープによれば誤解を生みやすい。議論にとって重要と思われるのは、むしろ一方で、ある特定の倫理学の見解に賛成したり反対したりする議論が、具体的・現実的な問題から独立には行なわれえないということ、そして他方で、倫理学の歴史において広範に普及した立場が、無意味ないし前近代的として性急には片付けられえないということである。(5)

以上のことからジープは、或る倫理学構想を生命倫理学の基礎として提案するのであるが、その構想は確かに、上述の区分においては「全体論的」(holistisch) と呼ばれて然るべきものである。この構想においてジープは、まず「中心」と「円圈」という比喻を用いつつ、倫理学において或るレベルにある「同心円」から出発する。最も中心的な円圈をなすのは、成人に達した人格に対する諸要求、最も厳密な意味での諸義務である。これらの要求は、成人に達しない人間や人間以外の存在者に対しても行なわれるべき「善の特殊な事例」である。最も周縁的な円圈をなすのは、「すべての存在者にとって可能な限り善き状態、暫定的に到達可能な或る種の〈コスモス〉のために参画・協力せよ」(S.237/34頁) という命令である。

したがって「コスモス」概念は、ここでは規範的に理解されている。つまりコスモスとは、たんに世界の全体を意味するのではなく、またなんらかの自然記述や自然科学的説明によっても汲み尽くされない。それはむしろ我々の文化的伝統や日常的理解に固有な、様々な時代に異なった形で具体化される「秩序の観念」を意味する、言わば「自然の階梯」(scala naturae) のごときものである。要するにジープは、ここで現代の自然科学とうまく調和するように、近代以前のコスモス概念を「解釈」しようとしているのである。(6)

以下に、ジープの叙述に従って次のような手順で「コスモス倫理学」の構想を検討したい。次節(第2節)では、先ず現代ドイツにおける人格主義的倫理学と功利主義的倫理学に代表される人間中心主義的倫理学が、ともに今日の生命・環境倫理学の諸問題の解決のためには不十分であることを指摘する。次に倫理を人間の領域を越えて人間以外の領域にも拡大することに対して向けられる批判の背景にあるものを探り出す。第3節では、アリストテレス哲学を再評価することを提案するとともに、一方ではこのような提案に対して予想される批判をかわし、他方ではしかしアリストテレス哲学に若干の変更を加える。つづいて「善き秩序」としての規範的な「コスモス」概念を提案するとともに、無生物～植物～動物～人間の4段階からなる自然の階層理論を展開する。そのさいコスモスでの序列化と倫理的な比較・考量的問題について論じ、最後に生命・環境倫理学の諸問題の解決に対するコスモス倫理学の意義について考察する。

2. 人間中心主義的倫理学の批判

2-1. 相互人格的倫理学の問題

現代ドイツのカント的人格主義的な倫理学の多くは、ジープの見たところ、人間関係の倫理、それも「最も中心的な円圈」をなす相互人格的な (interpersonal) 倫理を、人間と人間以外の存在者、とくに人間と同様または類似の性質をもつ存在者に拡張しようと試みている。こうした相互人格的な人間中心主義的倫理学の傾向は、例えばユルゲン・ハーバーマス (J. Habermas) やエルンスト・トゥーゲントハット (E. Tugendhat) における動物の扱いをめぐるアプローチのなかに認められる。

コミュニケーション理論から「討議倫理学」を説くハーバーマスは、動物を人間と類似のコミュニケーション形式をもつ存在者と見ることによって、動物に対する倫理的義務、道徳に類似した義務が直観的に正当化されるという。ハーバーマスによれば、動物は我々とのコミュニケーションの連関、少なくとも人間相互のコミュニケーションのいくつかの基本特徴を分かちもつような連関に入ることができる。動物は例えば我々からの好意を待ち受けたり、虐待に感情的に反応したりすることができる。これに対して我々は、人間関係における配慮と類似の配慮によって対応すべきであるというのである。しかしながらこのことが認められるのは、せいぜい家畜やペットでしかないから、野生動物の保護などは道徳的義務には含まれないことになる。

契約論とカント倫理学を結びつけようとするトゥーゲントハットにとっては、道徳のテーマは「自律的で対等なパートナーの間の善き協力」ということにある。ここでは善の概念は全く「人格相互の協力」という視点から理解され、道徳的意味において善であることは「社会的に交際し協力する存在者」であることを意味する。トゥーゲントハットによれば、我々は「感情をもちうる被造者および自然全体の包括的な共同体」に属しているのであるから、確かに動物に対しても同情を寄せることができる。しかしながらこのような同情は、道徳的善の概念が人格相互の協力に限定されるかぎり、決して道徳的なものではない。つまり人格をもたず、人間との相互協力の関係に入ることができない動物の保護はそもそも道徳的義務ではないことになる。

ジープによれば、トゥーゲントハットのように倫理を人間相互の関係に限定することも、ハーバーマスのように人間以外のコミュニケーションの相手にまで拡張することも、現代の生命・環境倫理学の諸問題の解決のためにはほとんど役立たない。このような人間中心主義的な倫理学の問題としてジープは次の3点を挙げている。第一に、成人に達していない人間的存在者 (胎児・乳児など) の扱いに対してすでに不十分である。第二に、動物の〈種に応じた〉扱いに関する、また種の多様性の保全に関する新しい法規範を評価し根拠づけることができない。第三に、人間の技術 (バイオテクノロジーなど) のグローバル化に関して決定を下すことができない。要するに、このような見解によって認められる道徳的主体の領域はあまりにも狭いのである。(7)

2-2. 功利主義的倫理学の問題

他方でジープによれば、感情能力中心の (pathozentrisch) 立場をとる功利主義的倫理学もまた現代の生命・環境倫理学の諸問題の解決に際して困難に陥る。このような立場での人間中心主義的倫理学の傾向は、例えばピーター・シンガー (P. Singer) やドイツではディーター・ビルンバッハー (D. Birnbacher) のなかに認められる。

この立場は第一に、好みを満たされるまたは満たされないという意味での幸福や不幸 (快楽や苦痛) の主観的概念に基づいている。しかしこの場合、意識をもつことができない存在者 (昏睡状態・植物状態の人間、胎児、一定の発達段階の動物など) についてこのような好み (幸福や快楽) をもつと想定することは説得力を欠くし、またこのような想定は苦痛に満ちた行動から苦痛を類比的に推論することよりも以上のものである。にもかかわらず、このような存在者に対してただ苦痛や快楽の想定だけに基づいて、或る特定の扱いが当然なされるべきであるということを根拠づけることは不可能であろう。

第二に、ジープはこのような感情能力中心主義的倫理学を「苦痛回避の倫理学」とも呼んでいる。感情能力中心主義的倫理学は、苦痛の感情の程度に応じて道徳的要求をもつ存在者と、世界におけるその他の存在者 (上記のような若干の人間の存在者も含む) との間に「断絶」を設けるが、しかしこのような断絶は我々の道徳的直観とも法的伝統とも矛盾するものであろう。

第三にこの立場は、以上のことを考慮に入れて、〈或る者にとってなにが善いと思われるか〉と〈この者にとってなにが現実に善いことか〉とを、つまり主観的利益と客観的利益とを区別している。しかしこの場合、功利主義はそれでは〈善い状態とはなにか〉または〈善い生活とはなにか〉といった普遍的概念なしにはやっていくことができず、しかもこの概念はたんなる苦痛の回避や快楽の実現よりも以上のものである。とすれば、このような立場は、いずれにせよ世界の状態に影響を与える人間は〈なにをなすべきか〉〈なにをなすべきでないか〉について、つまり「義務」について語るべきであろう。⁽⁸⁾

2-3. 倫理は自然にも拡大できるか

人格主義的および功利主義的な人間中心主義的倫理学に関しても言えるが、道徳的要求を人間の領域を越えて人間以外の領域にも拡大することに対して向けられる批判の背景には、なんらかの根本的な危惧や懸念があるのではないか。そのような危惧や懸念として、ジープは4つのものを挙げている。

第一の危惧は最も根本的なものであるが、それは「存在論的二元論」と「価値論的不均衡」に基づいている。すなわち理性的存在者は他の存在者から区別されるが、この区別はたんに理性的存在者が様々な性質や能力をもつこと (存在論的二元論) にのみよっているのではなく、理性的存在者がそれらの性質や能力に基づいて道徳的地位をもつこと (価値論的不均衡) にもよっている。理性的存在者のみが尊厳や自己目的をもつにふさわしく、したがってまた自己決

定を尊重され配慮されるに値する。これに対して、非理性的存在者は道徳的に正しい扱いを受ける要求という意味での道徳的地位をもたず、したがってまたそれ自身の幸福を考慮されるには値せず、他の人格のための道具と見なされてもよい、というものである。

しかしながらジープによれば、これら二つの立場の二つの前提には問題がある。先ず理性的な思考や意欲をもちうる存在者が、原理的に異なった存在種であることによって、非理性的な存在者から区別されるかどうかは、永遠の解決されえない哲学上の問題である。次に自分で意欲的に目的を立て、自分を目的とすることができる存在者が唯一、他の存在者にとって自己目的でありうるということは、認めざるをえない確かなことではない。道徳的に正しい行為は対等な関係である必要はなく、義務を遂行する能力をもたない存在者が諸要求をもつと見なすことは可能である。

第二の危惧は、人間の尊厳と道徳的・法的な権利に関するものである。すなわち倫理を人間に限定することは、すべての人間を道徳的・法的に平等に扱うことと結びついており、人間以外の存在者の要求を代弁することは、かえって人権の基礎を掘り崩してしまうことにつながる。人間はその尊厳によって他の存在者から区別される場合にのみ、各自の道徳的・法的な地位を相互に要求することができる。これに対して、倫理を人間相互の関係を越えて拡張することは、近代の倫理や法の歴史の成果を弱めてしまうことになる、というものである。

しかしながらジープによれば、このような危惧も十分な根拠をもつものではない。先ず或るグループの内部における関係の平等や不平等は、他のグループとその成員に対する関係に依存しているとは限らない。次に人間以外の存在者または対象に対する人間の行為を道徳的・法的に制限することは、万人に等しく妥当しなければならないが、こうした制限は人間の間の善や尊厳、権利や自律などに抵触するものではない。それが抵触することがありうるとすれば、例えば捕獲割当や大量飼育が制限されることで、欠乏が増大して紛争が発生する場合のように、幸福のための資源が十分でない場合であるが、しかしこの種の制限により人間の尊厳や権利が制限されるわけではない。

第三の危惧は、相互人格的な倫理学や感情能力中心の倫理学にとって重要な論拠が、すべての人々によって受け入れられうるという点にあることである。トゥーゲントハットのように「自然的で説得力のある」倫理学やビルンバッハーのように「普遍妥当性の要求に応じる」倫理学は、人間の利害・関心（利益）を考慮し、あるいは善き協力に関する基本的な事柄を考慮しなければならない。その他の倫理学構想はあまりにも崇高な要求を掲げているために、動機づけの問いに対して説得力のある答えを与えることはできない、というのである。

しかしながらジープによれば、このような論証は「動機上の誤謬推理」に近い。彼らは大抵の人々を動機づけうると考えられるものから出発して、道徳的に正しいものを推論しようとするが、しかし道徳的に正しいものは、——それは自己保存や協力あるいは苦痛の回避への関心であるかもしれないし、自己実現や真の生き方あるいはすべての特殊な利害からの独立への関心であるかもしれないが——いずれにせよ人間の個人的な関心からは独立していなければなら

ない。とはいえこのように動機と利害・関心とが等置されるならば、両者の概念はきわめて曖昧な意味に解されざるをえなくなる。

第四の危惧に関してはごく簡単に述べられているだけであるが、要するにそれは、人間中心主義的な認識論が正しいとすれば、人間中心主義的な倫理学も正しいのではないか、ということである。しかしながらジープによれば、認識論上の人間中心主義や先験主義（カント主義）は、人間中心主義的でない倫理学を排除するわけではない。確かに我々の認識にとって近づきうる事実は、アプリアリな認識形式や言語手段によって特徴づけられている。しかしこのことが意味しているのは、とくに人間に限定されない善に関して言えば、それは人間の目から見て人間以外の存在者にとっても善であるということであり、それも所詮は人間にとってのみ善であるということではない。人間の見方は確かにいかなるパースペクティヴとも同様に制限されたものであるが、しかしこのことはそれが人間にとっての善に制限されているということの意味してはいない。つまり我々がなにかを他の存在者にとって真の善であると認識できるかどうかは、このような認識論上の真理には依存しない、ということである。⁽⁹⁾

3. コスモス倫理学の構想

3-1. アリストテレス哲学の再評価

すでに述べたように、ジープが提案する倫理学は同心円的なものであり、最終的にはギリシア的コスモス観へと向かうものである。この倫理学のためにジープは、まず近代以前における倫理学と宇宙論との結びつきを思い起こし、次に近代倫理学におけるよりも広い道徳的善の意味を示そうとする。そのさいジープは、近代の個人的自律の倫理学を犠牲にすることなく、古代のアリストテレス哲学を再評価することを提案する。

しかしながらこのような提案に対しては、ジープによれば、次のような批判が加えられるであろうことが予想される。第一に、それは「前近代的な形而上学」であるという批判が加えられるかもしれない。実際トゥーゲントハットは、「善き人間」（無条件的・道徳的に善という意味で）の概念を「善き協力相手」の概念に限定しない者はだれでも前近代的であると指摘する。これに対してジープは、道徳的善の概念をそのように限定することは、日常語的にも自然とはいえず、文化的・伝統的に見ても自明ではないと反論する。

例えば聖書において「神はそれを見て、善しとされた」（創世記）と簡潔に定式化されているが、ここで善といわれるのは「適度に公正な観察者」、すなわち人間を確かに優遇するが、しかし人間の繁栄のみを配慮するのではない観察者の目から見てのことであり、それも全面的繁栄と発展可能性という点においてのことである。確かにギリシア的コスモス観はこのような創造主なしでも成り立つが、しかし「自然全体の善き公正な美しき体制」についての判断なしには成り立たない。要するにジープによれば、「無条件的あるいは無制約的に善であるのは、世界全体の善き状態であって、善き人間はそれに参画・協力し、あるいはそれを妨げない」（S.243/42頁）。こういった方が、日常語的にも「善き人間」を「善き協力相手」と同一視することよ

りも理解しやすいとされる。

第二に、このような提案に対しては、アリストテレスは倫理学を「人間的に善なるもの」に限定し、存在論や宇宙論からは分離しているという批判が加えられるかもしれない。しかしこの点に関して言えば、アリストテレスがいう人間的に善なるものとは、人間にとってのみ善なるものではなく、コスモス（宇宙）における或る特定の生物種としての人間に特有な働き（*ergon*）のことである。この働きすなわち「理性」によって人間（理性的動物）は、その内的自然を或る調和的秩序にもたらし、さらに他の人間や外的自然に対しても公平・公正に関わるが、このように自分を洗練化・文明化することは同時に、宇宙的秩序（*Ordnung des Kosmos*）に適應すること、すなわち人間にのみ役立つのではない宇宙的秩序に結びつくことを意味する、とジープは反論する。⁽¹⁰⁾

ところで、このような「コスモス倫理学」の自然哲学的・存在論的な基礎づけにおいては、アリストテレス哲学がそのまま受容されるのではなく変更もまた必然的にもなう。第一に、その変更はとりわけ目的論（*Teleologie*）の強い形式から弱い形式へと転換することに関わる。アリストテレス的な自然全体の合目的的な秩序の把握は、もとより現代の自然科学には耐えられないものである。しかしながら有機的なプロセスや形成物は内的な合目的性や作用によって特徴づけられており、生物の行動様式は「種に応じた欲求充足への志向」として理解されうる、ということもまた確かなことである。

第二の変更点として、ジープはアリストテレスに対して、世界は偶然に依存して絶えず進化するということから出発する。人間は環境を変革する生物として、このような進化（*Evolution*）に少なからず関与する。すなわち、人間は栽培者や飼育者として意図的に、またそれ以上にその行為の副作用によって無意図的に偶然に自然的世界に影響を及ぼす（化学物質など）。「今日の環境をめぐるエコロジカルな議論は、無意図的な副作用とりわけ人間にとって有害な副作用を制限することに役立つが、また人間の意図的な戦略を基本的に方向づけることにも役立つ」（S.244／44頁）。このような議論をコスモス観へと向けて導くことは、さまざまな事物や存在者が人間の意志には依存せず、固有の構造と運動をもって存続し繁栄するような状態をめざすことを意味する。⁽¹¹⁾

3-2. コスモス概念と階層理論

以上のことから、ジープは自然史においても社会史においても、或る種の「暫定的なコスモス」（*temporärer Kosmos*）から出発することを提案する。それは、さまざまな文化形態において異なったレベルで到達・安定化され、あるいは条件の変化に応じて調節されうるようなコスモスである。そのさいこの条件の変化というのは、人間の自己理解の内的発展や、技術的發展なり自然史の結果なり外的過程によっても惹起される。このような「善き秩序」（*Wohlordnung*）としての「暫定的なコスモス」は、決して静的な均衡でもなければ葛藤のない調和でもないが、しかし「公平・公正」（*Gerechtigkeit*）という基本特徴を含んでいなければならない

い。「コスモスとして理解されるべき自然においては、さまざまな種の存在者の多様性が固有の位置を占めており、それらは繁栄できなければならず、またそれらの要求のあいだに均衡が生じなければならない」(S.245 / 46頁)。

したがって、自然を「コスモス」と捉えることは規範的な理解であって、自然主義の立場と見なされてはならない。このような自然理解は、人間集団の或る文化的自己理解に依存したものであると言うこともできるし、また個人と集団の自己理解はそれ自身、自然へのまなざしや自然観への定位なしには形成されなかったと言うこともできる。例えば自然の中には「技術的解決」のモデルが見出されるのと同様に、「共利共生」や「相互利他性」といった形で、社会的秩序のために有用な諸要素さえも見出される。さらに「均衡」「節度」「法則支配」「相互利用」などの概念は、コスモス（自然的世界）とポリス（社会的世界）との類似の特徴を表しているとも見ることが出来る。⁽¹²⁾

ジープは次のように明言する。「問題となるのは、次のような「ポリス的」コスモスである。すなわち、不平等なもの生存・生活共同体——それはどちらかと言えば、やはり前近代的なモデルに従ったものである——のなかに平等で自律的な個人の人間の・法的共同体が埋め込まれているようなコスモスである」(S.251 / 53頁)。

いずれにせよ、自然のさまざまな段階とさまざまな種が、善き全体をもたらす安定化させるために、正当に評価されなければならない。そしてこのような段階と種の本質特徴が、人間と人間以外の存在者とを包括する秩序としての「コスモス」に書き込まなければならない。このような「善き秩序」に理性的な「洗練化・文明化」(Kultivierung)の能力によって「参画・協力」(Mitwirkung)するさいに、「善き人間」は自然とその存在者の固有の構造と運動に対して考慮しなければならない。ジープはこのような人間の「考慮」(Rücksichtnahme)について、コスモスの伝統的な階層理論や所謂「自然の階梯」理論を援用しつつ、4つの段階に区分しながら素描している。

第一段階すなわち無生物においては、現存の固有の構造を考慮することは次のことを意味する。すなわち、破壊は一応否定的なものとして評価されるのに対して、保全は一応肯定的なものとして評価され、そのさい保全とは少なくとも現存の構造を活かして生産的に扱うような変更を意味する。

第二段階すなわち個体がまだ自己制御によって自分の福祉(Wohl)を求めないような生物(植物)においては、一方で生物の発展の自然的あり方(Natürlichkeit der Entwicklung)の基本特徴と、他方では個体における繁栄的發展(gedeihliche Entwicklung)とを考慮することが要求される。このうち発展の自然的あり方には、伝統的見解によっても現代の生物学的見解によっても、「自発性」「多様性」「個性」の3つが含まれるという。これに対して個々の生命体の善き状態を規定するのは、ジープによれば、近代哲学の中心にあった「自己保存」(Selbsterhaltung)の概念ではなく、むしろ「繁栄」(Gedeihen)の概念であって、近年ヒラリー・パットナム(H. Putnam)などアングロサクソン系の倫理学においても、この概念はさし

あたり「人間の繁栄」(human flourishing)に限定されてはいるが、重要となってきた。

第三段階すなわち動物においてはじめて、福祉への志向と苦痛の回避とに対する考慮が関与するようになる。動物個体は感官の知覚によって、必要なものや役立つものを危険なものから区別し、それらを求めたり回避したりするが、このような自己運動を行なう動物個体は、いたわれ援助されなければならない。そしてこのような動物の自己運動へのいたわりという思想に対応するのは、「種に応じた扱い」(artgemäßer Umgang)という現代的な規範である。確かに動物がその種にふさわしくない生のもとで苦痛を経験していると我々が見なすことができる限り、感情能力中心主義の「苦痛回避の倫理学」においてもこの規範を根拠づけることはできるが、しかしジープの構想によれば、「苦痛の回避」はむしろ生物を種にふさわしく扱うさいの「特殊な事例」として考えられている。

第四段階すなわち人間においては、近代倫理学の(人間中心主義の倫理学も)そのすべての成果がふさわしい場を得ることになる。人間は自分の繁栄のために幸福についての確信と観念に従って生活することを必要とするが、人間をこのような存在者としてふさわしく善き仕方で扱うためには、相互に調和可能なさまざまな好みを満足させようという各人の平等な要求もまた尊重されなければならない。ただし人間が自然の一部であり、その身体器官や心身の力が人間以外の生物のそれらと一致する場合には、とくに我々が、胎児から昏睡状態の人間に至るまで人間の無意識的な生命を対象とする場合などには、第二段階および第三段階の基準に従った考慮が、人間の人間らしい扱いにも当てはまる。人間の死体を扱う場合などには、さらに第一段階の基準に従った考慮も重要であろう。⁽¹³⁾

3-3. 価値序列と比較・考量の問題

ジープの構想によれば、可能的なコスモスの諸段階に即して、存在者の現存と発展を考慮する基準が設けられ、この基準とともに基本的な善きものが挙げられる。この善きものとは倫理的な「比較・考量」(Abwägung)において、とくに生命倫理学や環境倫理学においてランクづけされるものであるが、そのランクづけの規則についてはまだ完全には確定されていない。このようなジープの「全体論的倫理学」は、ところで動物としての人間の自己配慮という面からだけでなく、理性を用いる人間の自己配慮という面から見ても、或る種の緩和された「種差別主義」(Speziesismus, speciesism)を——それはシンガーが「人種差別主義」(racism)との類比で批判したものであるが——受け入れざるをえない。

一方で、人間の身体を破壊して生きる種と対決しつつ、人間にとって有用なものを求めることは、人間の動物的な自己主張に含まれる。人間は人間以外の存在者の多様性や繁栄を考慮する場合でも、自分の「生態的地位」(ニッチ)を拡大することはできるが、それがどこまで及ぶかは具体的実践に関わる比較・考量の問題である。他方で、自立的な相手に洗練された仕方で応じることには、自分に距離をとり自分の利害を度外視する能力が含まれる。トーマス・ネーゲル(Th. Nagel)が指摘しているように、世界に対する主観中心の見方と、自分に距離をとる

脱中心の見方との間の緊張は、人間の自己了解、人格性、客観的認識、行為根拠の合理的評価における基本特徴となっている。このような緊張を考慮することによっても、生物種の調和的な発展を促進し、自然の形成を考慮する範囲内で、適度に正しい仕方での自分の種を優先させることは根拠づけられる。自分を優先させることと自分に距離をとることは、人間の動物性の要素と合理性の要素とにそれぞれ対応している。⁽¹⁴⁾

いかなる尺度によっても測ることができないほど、他の生物よりも高い重要な位置を人間の生命に与えるものは何か。それは個体そのものに対して、またその感情や意識に対しても、人間の「かけがえのなさ」(Unersetzbarkeit)である、とジーブは言う。もちろん「コスモス」においては、人間以外の存在者にも「かけがえのなさ」は存在するはずであり、そのような存在者の「かけがえのなさ」を人間の生活上の利益と比較・考量することは、原理的に不可能であると見なすことはできない。例えば今日、巨大な森林保護区では、そこに住む村民の生活が制限されることによって脅かされている。また景観や無生物の対象、例えば雨林、珊瑚礁、氷河などに関しても、人間の生活との比較・考量が全く排除されているというわけではない。これらが無意味に破壊する者に対して、我々は場合によってはその行為を強制的に阻止しようとするであろう。というのは、人間の近づくことができない自然対象も、我々にとっては保護に値すると見なされるからである。⁽¹⁵⁾

それでは「自然の階梯」に潜在的に含まれる価値づけは、いかに正当化されうるのであろうか。伝統的な見方によれば、または直観的な見方によっても、「自然の階梯」の諸段階が価値の序列をなすだけでなく、これらの段階の内部でも低次の組織形態と高次の組織形態とが価値の序列をなす。組織性、複雑性、能力の増大などは、価値の増大と見なされる。しかし我々はこのような段階づけに厳密に従っているわけでもない。希少性、古さ、相互の相性といった視点や、美的適合性といった基準もこれに付け加わる。しかしジーブによれば、「このような議論において扱われているのは、決してたんに美的趣味の問題ではない。多様性、他の存在者の生存と福祉のための適性、生態系の統合などといった自然保護のカテゴリーは、明らかに美的カテゴリーを制限するような評価に属している。このような評価が環境倫理学以外の領域に属すると見なすことは決してできない」(S.250 / 52頁)。

3-4. コスモス倫理学と生命・環境倫理学

ジーブが構想するコスモス倫理学にとっては、人間はたんに他の人格を適切に扱うだけでなく、種に満ちたこの世界全体をも適切に扱うということが、最初から倫理的な問いとなっている。このような倫理学にとっては、天然資源、景観、種、生物を扱うさいの限界は、欠乏の回避、人類の福祉、世代間の公平性にのみにあるのではない。この世界を扱うさいの限界は、むしろこの世界における存在者の多様な構造や発展可能性にもある。

このような倫理学から出発することによって、自然はたんに道具として扱われてはならないというエートス(道徳)が正当化される。このようなエートスにおいて、自然の多様性は人類

の身体的・美的な必要を満たすための手段としてのみ理解されるのではない。そうではなくて、種の多様性と種にふさわしい生は、たんに人間にとって有用であり美しいのではなく、それ自体で「善い」のである。近年このようなエートスは、例えば「生物多様性条約」や「種の保存法」など、国際条約や法律のなかにも定着している。種の多様性の保存、種に応じた動物の扱い、樹木・景観・自然的記念物などを配慮した扱いなどに対する命令が無理なく根拠づけられるのは、確かにハーバーマスやトゥーゲントハットの「相互人格的な倫理学」や、シンガーやビルンバッハーの「感情能力中心の倫理学」によってではなく、むしろ共有の生存空間というコスモスを保持し、あるいはもたらすような、ジープの「コスモス倫理学」によってであろう。

現代の生命・環境倫理学の諸問題の解決のために哲学ができることは、倫理的な「比較・考量」のための或る枠組みを準備することにすぎないが、しかしそもそもどのような対象が比較・考量の天秤にかけられるかは、哲学が準備するこの「枠組み」に依存している。「よく秩序づけられた世界状態に洗練された仕方では参画・協力する」という、ジープが提案した倫理学の枠組みは、このような諸問題の解決のためには、人格相互の葛藤の克服に関する倫理学や、苦痛回避の倫理学よりも適切であるように思われる。また人間は世界で唯一の自己目的であり、人格の相互尊重こそが唯一無条件的な善である、という見解よりも、ジープが提案したコスモス倫理学の方が、少なくとも自然科学な洞察に「よく適合している」ように思われる。⁽¹⁶⁾

4. おわりに

現代の生命・環境倫理学の諸問題の解決に向けて、改めてジープの「コスモス倫理学」構想のポイントを整理してみたい。

第一にジープは、コスモスの視点すなわち「全体論的」立場から、人格主義にせよ功利主義にせよ「人間中心主義的」な倫理学を批判する。すなわち倫理的義務の対象は、トゥーゲントハットによれば、相互協力の関係にある存在者、ハーバーマスによれば、コミュニケーションの関係にある存在者、ビルンバッハーによれば、感情をもつと推定される存在者である。つまり倫理が、第一の場合には人間（人格）に限定されるが、第二の場合には家畜やペットにまで、第三の場合には或る程度以上の動物にまで拡張される。しかしながらこれらの立場では、乳児や胎児、昏睡状態や植物状態の人間、或る程度以下の動物、動物以外の存在者（植物、無生物）の保護や、種の多様性の保全に関する諸問題を解決することはほとんど不可能である。

第二にジープは、道徳的要求を人間の領域を越えて人間以外の領域に拡大することに対して向けられる批判の根拠が十分でないことを指摘する。その指摘は以下の4点である。(1) 理性的存在者だけが道徳的地位をもち、非理性的存在者は道徳的地位をもたない、という前提には問題がある。理性によって人間が他の存在者から存在論的に区別されることと価値論的にも差別化されることは同じことではない。(2) 倫理を人間相互の関係以上に拡大することは近代の倫理や法の歴史の成果を弱めてしまう、という見方は正しくない。人間関係における平等・不平等は人間以外の存在者に対する関係には依存せず、人間以外の存在者に対する人間の行為

を制限することは人間の尊厳や権利には抵触しない。(3) 倫理学において人々を動機づけようと考えられるものから出発して、そこから道徳的に正しいものを推論する手続きには問題がある。道徳的に正しいものは、人間の個人的な利害・関心からは独立していなければならない。(4) 人間中心主義の認識論が正しければ、人間中心主義の倫理学も正しい、という理解は正しくない。人間中心主義の認識論にとって人間に限定されない善とは、人間の目から見て人間以外の存在者にとっても善であるということであり、そのような善も人間にとってのみ善であるということではない。

第三にジープは、アリストテレス哲学を再評価することを提案するとともに、一方ではこのような提案に対して予想される批判をかわし、他方ではアリストテレス哲学に必然的な変更を加える。予想される批判として、(1) アリストテレス哲学は前近代的な形而上学であり、(2) アリストテレスは倫理学と宇宙論を分離している、という二つが挙げられるが、(1)に関しては、無条件的に善であるのは、世界全体の善き状態であり、善き人間とはそれに参画・協力する者である、という善の概念は日常的にも理解しやすいものであるとされ、(2)に関しては、人間は理性的働きにより、その内的自然に或る調和的秩序をもたらすだけでなく、外的自然に対しても公平・公正に関わることで、宇宙的秩序に結びつくとされる。必然的な変更としては、(1) 強い形式の目的論を弱い形式の目的論に転換し、(2) 自然的世界は偶然に依存して絶えず進化する、という二つが挙げられるが、(1)により有機的な過程や形成物は内的な合目的性や作用によって科学的にも特徴づけられるとされ、(2)により様々な存在者が固有の構造と運動をもって存続し繁栄するような状態をめざすとされる。

第四にジープは、或る意味ポリス的な、暫定的・規範的な「コスモス」概念を提案する。(1) 暫定的であるというのは、それが様々な文化形態において異なったレベルで到達・安定化され、しかも内的発展や外的過程による条件の変化に応じて調節されうるような「善き秩序」であるからであり、(2) 規範的であるというのは、それが「公平・公正」という基本特徴を含む秩序であり、そこにおいては種の多様性が固有の位置を占め、繁栄が可能でなければならない、均衡が生じなければならないからである。

第五にジープは、人間が様々な存在者の固有の構造と運動を考慮しなければならないことから、この人間の「考慮」に基づいて、無生物～植物～動物～人間の四段階からなる、コスモスの階層理論を展開する。それによれば、(1) 第一段階の無生物に関しては、それを破壊するのではなく保全することがそれを考慮することである。(2) 第二段階の植物に関しては、その発展の自然的あり方(自発性・多様性・個性)と、個体における繁栄的發展を考慮しなければならない。(3) 第三段階の動物に関しては、その福祉への志向と苦痛の回避を考慮しなければならない。そのように動物をいたわることは「種に応じた(種にふさわしい)扱い」をすることを意味する。(4) 第四段階の人間に関しては、近代倫理学のすべての成果が示すように、相互に調和可能な様々な好みを満足させようとする各人の平等な要求を考慮し尊重することが人間を人間らしく扱うことである。

第六にジープは、コスモスにおける存在者の序列化とその正当化の問題が、倫理的な比較・考量（生命・環境倫理学）の問題であることを指摘する。（1）人間には、一方では、種の多様性や繁栄を考慮し、コスモスの調和的發展を促進する傾向、すなわち自分から距離をとる理性的傾向と、他方では、自分にとって有用なものを求め、自分の生態的地位を拡大する傾向、すなわち自分を優先させる動物的傾向が備わっているが、どちらをどこまで優先させるかは具体的・実践的な比較・考量の問題である。（2）人間は、一方では、かけがえのなさ、組織性、複雑性、能力の増大などを基準として、存在者の価値づけ（序列化）を行なっているが、他方では、希少性、古さ、相互の相性、美的適合性なども基準に加えて、景観や無生物にも価値を認めており、さらには、多様性の保全や生態系の統合などを基準として、コスモスの調和的發展を倫理的な比較・考量の対象とする。

要するに、倫理の対象を人間から自然全体にまで拡大して、すべての自然的存在者に公平・公正に関わり、それらの存続と繁栄、秩序ある發展を考慮して、それらをその種や段階にふさわしい仕方であらうこと、そうしてコスモス全体の調和的發展に参画・協力すること、以上がさしあたりコスモス倫理学の至上命題であるとともに、このような議論を、さらに生命の尊重や動物の愛護から、樹木・景観・自然環境の保護、および生物多様性や生態系の保全といった諸問題にまで導くこと、そこからはまさに実践的な比較・考量の問題であり、現代の生命・環境倫理学の焦眉の課題であると言えるであろう。

【注】

- (1) 朝日新聞2010年4月20日朝刊などを参照。
- (2) 山内廣隆著『環境の倫理学』丸善、2003年、141頁参照。
- (3) Ludwig Siep, Eine Skizze zur Grundlegung der Bioethik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 50*, 1996. ルートヴィヒ・ジープ著、高田純訳「生命倫理学の基礎づけ——コスモス倫理学の素描——」（ジープ／バイエルツ／クヴァンテ著、山内廣隆／松井富美男編・監訳『ドイツ応用倫理学の現在』ナカニシヤ出版、2002年所収）。なお、本論文からの引用にさいしては、原典と邦訳の頁数を本文中に割注で示した。
- (4) Ludwig Siep, *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2004. 山内廣隆総監訳『ジープ応用倫理学』丸善、2007年。さらにジープの「コスモス倫理学」に関しては、木村博著「インタビュー：ジープ教授にコスモス倫理学の可能性を問う」（『長崎総合科学大学紀要第42巻』、2001年所収）参照。
- (5) さらにドイツにおける生命・環境倫理学上の諸立場と論争点に関しては、高田純著「ドイツにおける環境倫理学論争」（『唯物論研究年誌』第3号、1998年所収）参照。
- (6) Ludwig Siep, Eine Skizze zur Grundlegung der Bioethik, S.236-237. ルートヴィヒ・ジープ著、高田純訳「生命倫理学の基礎づけ——コスモス倫理学の素描——」、33～34頁。
- (7) Ibid, S.237-238. 上掲書34～36頁。
- (8) Ibid, S.238-239. 上掲書36～37頁。
- (9) Ibid, S.239-241. 上掲書37～40頁。
- (10) Ibid, S.242-244. 上掲書41～43頁。

- (11) Ibid, S.244-245. 上掲書43～44頁。
- (12) Ibid, S.245-246. 上掲書45～46頁。
- (13) Ibid, S.246-249. 上掲書47～50頁。
- (14) Ibid, S.249. 上掲書50～51頁。
- (15) Ibid, S.249-250. 上掲書51～52頁。
- (16) Ibid, S.251-253. 上掲書54～57頁。