自然倫理学の諸問題

—ジープの「具体倫理学」によせて—

飛田　満

「倫理学においては『善き世界』が語られねばならない」(ルートヴィヒ・ジープ)。

1．はじめに

小論の目的は、現代ドイツの哲学者ルートヴィヒ・ジープ (Ludwig Siep, 1942～) の体系書『具体倫理学—自然倫理学と文化倫理学の基礎—』(2004 年) における「自然倫理学」の具体的諸問題を扱った箇所を考察することで、今日の「環境倫理学」を始めとする所謂「応用倫理学」の諸問題の解明や基礎づけの取り組みに資することである (1)。

哲学的倫理学はおよそ 1960 年代後半から、自然の改変や人間の身体の技術的改良といった、自然や技術への人間の関わりの中で生まれた諸問題に新たな仕方で取り組んできた。我々は自然を人間の願望を満たす材料として考えたり扱ったりすべきなのか、それとも景観や生物そして自然的過程は固有の価値をもつべきなのか。あるいは人間の身体の老化過程は阻止され、また人間の能力は高められうるのか。そしてそれは人間にとって善き目標なのか、それとも人間は自然的過程や限界に適応すべきなのか。

こうした問題に対して、人間間の関わりに関する普遍的な原理や法則を対象とする伝統的倫理学は、十分に具体的・実践的な解答を与えてはこなかった。それゆえに具体的・実践的な問いに関わる哲学的倫理学の新しい試みは、とくに「応用倫理学」ないし「実践倫理学」などと呼ばれてきたが、これとほぼ同様の意味で、ジープの場合にはしかし「具体倫理学」と名づけられている。

ここに「具体倫理学」(Konkrete Ethik) というのは、その対象領域とともにその方法をも意味してのことである。すなわち、まずその対象領域は一般に「応用倫理学」という用語で周知されているもの、要するに人間が関わる自然と人間身体とへ

の、その技術的関わりの諸問題を包括しており、したがってその重点は「自然倫理学」と「医療倫理学」とに置かれるが、同時に現代社会における人間の特殊な活動領域での諸問題、したがって「文化倫理学」と「社会倫理学」の根本諸問題をも取り扱う。

これに対してその方法は、例えば「純粋理性法則」や「功利性の原理」のような（理性的存在者や痛みを感じる存在者だけが前提とされ斟酌される）絶対的・普遍的な倫理的諸法則・諸原理の現実への適用・応用などではなく、「善き世界」という極めて普遍的で大まかなイメージ（価値像）から出発し、このイメージ（価値像）が特殊な対象領域に関して経験的に具体化される、というものである（2）。

私はすでに、ジープの論文『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が、小論はその続編であるとともに、ジープの倫理学上の研究成果をまとめた主著でもある『具体倫理学』を取り上げ、その「自然倫理学」に関する考え方と諸問題の取り上げ方を考察するものである（3）。

2．具体倫理学とは

ジープはなぜ「応用倫理学」（angewandte Ethik）や「実践倫理学」（praktische Ethik）といった概念よりも、むしろ「具体倫理学」（konkrete Ethik）という概念を優先させるのであろうか。ここでは『具体倫理学』の第６章「具体倫理学」の序論部のジープの説明に注目したい。

それによれば、まず「応用倫理学」の概念に対しては、それが原則倫理的な演繹的方法と結びついている、という異論が呈せられる。ここで「応用」ということで含意されているのは、十分に説明され根拠づけられた諸原則が、応用領域の問題解決に使用されるより以前に、その応用領域の上位にある、ということである。また「実践倫理学」の概念に対しては、倫理学はいかなる場合にも実践すなわち人間の行為を問題とする、という異論が呈せられる。この場合「実践」ということの根底には、倫理学の現実化、すなわち社会的リアリティの中で倫理学が効果を発揮するというイメージがある。

方法論に関して言えば、「応用倫理学」または「実践倫理学」という概念でもって、

倫理的反省の対象領域が考えられているが、この反省はさまざまな視点や方法によって行われるから、これらの方法の中から一つを先行的に決定してしまうことは回避されるべきである。例えば解釈学的、帰納的、あるいは状況倫理的な前提から出発する者が、倫理的な問題状況やその解決に寄与する倫理的な伝統や制度の分析は普遍的原理の応用としては理解されえない、と主張するのは当然であろう。

しかし「具体倫理学」の方法やその全体論的視点を支持する議論は、例えば「一般倫理学」(allgemeine Ethik) のように、善や善き行為といった普遍的な諸概念への問いとも、また「メタ倫理学」(Metaethik) のように、その認識論的・存在論的な諸前提への問いとも異なり、そのもとに特定の生命領域の倫理的諸問題への取組みが考えられているとすれば、このところ普及してきた応用倫理学という概念の広義の使用を締め出すものではない。それは普遍的な規則のもとに特殊的な事例を包摂するとか、普遍的な大前提や具体的な所与から推論を導き出すとか、といった素朴な意味における応用を意味するのではない。そうではなくて、メタ倫理学の分野で下される決定は、具体的事例にまで影響を及ぼすが、しかし逆に具体的事例の評価は、一般倫理学やメタ倫理学の基礎にまではね返ってくる、というものである(4)。

こうして「具体倫理学」は二方向の熟慮を必要とするとされる。第一に、我々は具体的問題を取扱う際にも、善の普遍的イメージや広い価値の枠組みに定位しなければならない。それは、所与の多様性、所与の自然な細分化、生命個体の繁栄、そして種と個体の生活空間の公正な配分といったイメージである。これらのイメージは具体化されて、いわゆる「自然の階梯」(scala naturae) のさまざまな段階における生存と繁栄の条件となる。

第二に、我々は実際にはまず、倫理的に重要なあらゆる状況の構成要素の分析を必要とする。しかもこうした状況での道徳的問題の解決という提案は、しばしば正しさを具体的に直観できるかどうかに掛かっている。そしてこうした解決が、論証的に納得できる連関を成さなければならない限り、より普遍的な思考モデル、規則、そして評価へのフィードバック (Rückwirkungen) がもたらされる。つまり状況から規則へのある種の「帰納的な」道が与えられる。

具体的な状況に関係する倫理的な問題解決のためのフィードバックは、ところで「善き世界状態」(guter Weltzustand) という普遍的な価値像 (イメージ) にまで及ぶ。ジープがここで示そうとすることの一つは、応用倫理学ないし (領域倫理学

の意味での）具体倫理学の重要な問題の解決に際して、我々がある基本構想（Grundkonzeption）に依拠している、ということである。我々は倫理的な問題事例の納得できる解決に自らを制限できるだけでなく、こうした「善き世界状態」という普遍的枠組みや目標像をも主張する。

ジープの構想によれば、具体倫理学の領域は「自然倫理学」（Naturethik）と「文化倫理学」（Kulturethik）とに大別される。このうち本論考のテーマである前者（自然倫理学）に関して言えば、この領域は応用倫理学の実践においてはさらに細分化されているが、しかしジープによれば、その体系化は必ずしも明確なわけではない。確かに公共的議論においては、「生命倫理学」（Bioethik）と「環境倫理学」（Umweltethik）またはドイツではとくに「エコ倫理学」（ökologische Ethik）の概念が最も知れわたっているが、しかし両概念は、相互に境界づけられうる対象領域を表してはいない。実際、環境倫理学は「環境の危機」への倫理的反省から、つまり産業社会が地球や地球の資源、地球生態系、そして地球大気圏に及ぼす悪影響の発見から生まれたが、しかし環境倫理学においても、技術的措置による生命体の意識的または無意識的な変更が問題となる限り、環境倫理学は生命倫理学から明確には境界づけられえないものである（5）。

ジープは『具体倫理学』の第6章第1節で、具体的な自然倫理学の諸問題を扱っている。そこで述べられているジープのテーゼは、次のようなものである。「具体的な自然倫理学の領域でも、個人的な人間の関心を等しく顧慮したり諸問題を適切に処理するために快苦のバランスを最適化したりする規準は十分ではない」（S.287. 245頁）。環境に対する人間文明の影響に関する今日の議論の中には、非常に広い「価値合意」（Wertekonsens）が存在する。例えば「持続可能性」「生物多様性」「自然の保護」「自然空間や景観の完全性の維持」などである。これらを信奉する多くの人々にあっては、確かに「口先だけの信奉」が問題になることもありうるが、しかしこうした価値合意が、行為に際して顧慮しない人々においても前提されることは明らかである。

ジープはここで、（1）持続可能性、（2）生物多様性、（3）自然空間の保護という、三つの価値ないし行為義務のための根拠づけの問題と具体化について論じている。さらに（4）動物倫理と植物倫理—これは自然倫理学の伝統的な主要部分である—について論じ、加えて（5）人口増加の問題—これはたとえ狭義の自然倫理学

には属さないとしても、倫理的に要求された目標の実現のための諸条件は、この問題に決定的に左右される—について論じている。以下に、この「具体的な自然倫理学の諸問題」に関するジープの思索について検討してみたい。

3．持続可能性

持続可能性（Nachhaltigkeit）の原理は、ジープによれば二つの要素からなる。すなわち「その一つは、資源は将来世代（zukünftige Generationen）のために十分に残されなければならない、そして彼らの生活条件を—気候条件も含めて—悪化させてはならないということを素朴に意味する時間的要素である。もう一つは、自然循環（natürliche Kreisläufe）と再生能力（Regenerationsfähigkeiten）が保持されなければならないという内容的要素である」（S. 288f. 246 頁）。

ジープはまず、単なる社会生物学的と反自然主義的な説明の不十分さを指摘する。すなわち、一方で社会生物学的には、家族などの血縁集団の優先は、遺伝子を次に受け継がせるための遺伝的素質として説明されるであろう。持続可能性はある程度まで、今生きている個人の自己利益に役立つ。しかし民族や国民などの文化的な大集団、とりわけ人類全体の幸福が危険に晒される場合には、この説明は何の解決にもならない。これに対して全く反自然主義的に、人類の生存を絶対的価値とみなして、人類という種の存続を第一の定言命法に高めることができる。ハンス・ヨナスが『責任の原理』の中でそのようなことを試みている（6）。しかし人類の生存がそのメンバーの倫理的性質とは無関係に絶対的価値をもつというのは、価値論的にも倫理学的にも自明なことではない。

そこで次のように考えてみる。すなわち、将来世代への配慮、さしあたっては自分の家族への配慮は、おそらく多くの生物に見られるし、人間にとって積極的に評価される行為様式である。文化的な形式を誇張して言えば、将来世代への配慮は、自分の集団の持続と繁栄、および規模の拡大という価値に奉仕する。さらに世界宗教の言う「人類は一つ」というイメージや、科学的・道徳的な理性といった考え方の流れの中では、この価値は最終的に全人類にまで拡張される。とすれば再生不能な資源を独占することは、個人であれ、集団であれ、全人類世代であれ、もはや認められない。加えて進化論的世界観と調和する倫理学にとっても、動物の生命を維

持するための自然的資源を人類が、それどころか2～3世代の人類が消費することは不合理であるし、この世界観の整合性に全く合っていないように思われる。

してみれば持続可能性というのは、明らかに自然性や公平性といった価値に依拠する一つの価値である。すなわち、ここに展開されている包括的な公平性（Gerechtigkeit）の構想、すなわち自然的・文化的な諸形式、諸集団、諸個人の多様性のための繁栄条件を公正に配分するという意味における公平性の構想から、さらに人間の種ならびに他の自然の種の世代を超えた配分的正義（Verteilungsgerechtigkeit）への要求が生じる（7）。

しかしながら持続可能性という概念には、資源や生活条件の自然的再生、すなわち自然的な循環過程が模範を示すということも含まれている。持続可能性が実際意味しているのは、循環や再生あるいは成長の貯えや過程から取り出されるものは、自己再生するということである。こうしたものは確かに、技術的過程によっても取り返せるが、しかし出発点と模範は、多くの場合には現実の媒体も自然的過程である（8）。

以上のことからジープは、次のように結論づける。「持続可能性とは、自然的過程に定位した世代間の配分的正義の形式である。持続可能性がグローバルな原理として発見されたのは、（a）配慮や公正原理の全人類への拡張、および人類がグローバルな依存関係にあることの経験と、（b）再生という自然的過程の積極的な価値づけによることである」（S. 292. 249 頁）。

4．生物多様性

生物多様性（Biodiversität）の概念は、ジープによれば広義にも狭義にも理解されうる。まずマンフレート・ニーキッシュとともに、広義の概念の範囲は「地上の生命の多様性」として理解され、この多様性がさらに3つのレベル（次元）に区分される。すなわち、「種内の多様性（intraspezifische Diversität）、例えば亜種や変種、1つの種の個体間の遺伝的差異、さらに種間の多様性（interspezifische Diversität）、そして時間と空間の変化にともなう生命共同体レベルでの多様性（Diversität auf Ebenen der Lebensgeneinschaft）」である。こうした生物多様性の広義の概念は、もちろん全体として自然の多様性の一部であり、具体倫理学にお

いて価値として理解される。

これに対して狭義の概念は、生命倫理学や環境政策の多くの議論でよく知られていて、生物の成長と生殖を制御できる「遺伝子プログラムの多様性」(Mannigfaltigkeit der genetischen Programme) として規定されうる。ジープが生物多様性の観点を論ずる場合には、もっぱらこの狭義の概念に基づいている。人間は今日このプログラムに影響を及ぼすことができるので、自然に生じるプログラムと、人間によって生命工学的に変更されたプログラムとが区別されなければならない。ただし遺伝子は今日でも好き勝手に作ることはできないので、これらの変更は手元にある所謂「レンガの新配合」、すなわち「遺伝子の組み換え」(recombination) を意味する。しかし我々が生物多様性のもとに理解しているものは、たいてい「組み換えられたゲノムや遺伝子の多様性」ではなく、「自然的なゲノムや遺伝子の多様性」である (9)。

そこでまず、自然的進化において生じたような生物多様性は「善き状態」に属するものとする。もっともこの進化の諸段階においても、早い時期には農牧業による、最終的には工業技術による人間の自然の開発が寄与した幾多の動揺を伴ってはいるが、しかしこれによって生物多様性が損なわれてはならない。「遺伝子工学」(Gentechnologie) に関する批判や不安は、リスクに関わるだけでなく、我々が「バイオテクノロジーの革命」に従って生きる世界の外観や状態に関する不確実性によっても支持されている。バイオテクノロジーは、大量にして直接的な侵害の可能性をもたらす。この技術の目標は、医薬品やプロテインなど個々においてのみならず、全体においても問題となる。我々が自然の多様性をポジティブに評価するのであれば、人間にとって有益な生物へと「削減すること」(Reduzierung) は倫理的に不当である可能性がある。

現存の多様性を削減しない新配合（遺伝子組み換え）を評価するのは難しい。結局のところ実用植物や装飾植物および家畜や有用動物の領域では、伝統的な栽培・飼育（品種改良）によってすでに多くの新しい種が存在している。ところが、なぜこれらが任意の種の遺伝的新配合（組み換え）によっても拡張することは許されないのか。それにもかかわらず、なぜ人間はキメラや可能的な遺伝的「怪物」の任意的産出には抵抗するのか。それには少なくとも３つの論拠が指摘されうるという。

（１）美的な論拠：この種の存在は美的な感情や「自然美」の共通基準を損なうで

あろう。

（2）美的感情以外の毀損可能性に基づく論拠：とりわけ一定の外観と一定の大きさをもつ動物種が、多くの人間の不安を解消することは明らかである。

（3）自然的秩序の妨害を指摘する論拠：この論拠には、「人間中心主義的なもの」と「全体論的なもの」（ジープの立場）がありうる。人間中心主義的には、人間が「遺伝的な」、そして明白な秩序原理によって「見渡される」自然に定位することに依拠することが示唆されるであろう。全体論的には、新しく創造されたものを「善き全体」という可能的イメージへと統合しなければならないことが示唆されるであろう。

ジープによれば３つの論拠はすべて正当ではあるが、しかしこれらはバイオテクノロジーによる、とくに遺伝子工学による、新しい創造との関わりについておよその照準点を示すだけである。人間は飼育者にして技術者であり、自分の自然環境を絶えず作り変え、急速に高まりつつあるバイオテクノロジーとミクロテクノロジー（ナノテクノロジー）の影響力を前にしてそれを放棄することはないであろう。重要なのはただ、規範ないし指針（Richtschnur）をもつことである。このような規範・指針の基準として、人間の損害の回避というだけでは不十分である。むしろ「可能的な善き世界」、すなわち多様性と公平性の規準に従って秩序づけられる世界像が必要である（１０）。

５．自然空間の保護

未使用の自然空間（Naturräume）を保全することの根拠は、今日では政治的あるいは経済的なレベルにおいて、例えば資源保護、大気中有害物質の除去、保養地や旅行地など、主として人間の「利益考慮」（Nutzenüberlegungen）から導き出される。しかし生態系（ökologische Systeme）のバランスを保持せよという要求は、すでにこうした利益考慮のパースペクティブを越え出ている。生態系はそれ自身の内部で保たれている多様な「関係者」の「共生」（Symbiose）のためにも評価され保護されうる。生態系は「ミクロコスモス」を表しており、「善き全体状態」というイメージに合致する（１１）。

では、どのぐらい多くの、そしてどのぐらい大きな（手つかずの）荒野領域が存在すべきか、またどのぐらい多くの領域が集約的な農業利用のために存在すべきか、

あるいはどのぐらい多くの入植領域が存在すべきか。こうした問題は決して「アプリオリ」には規定されえない。ジープによれば、グローバルな地域開発計画が必要とされており、それは世界政府の管轄権に帰属するのみならず、国内的・国際的な意志形成過程の対象でもあり、しかもその過程には利益代表者間の論争が含まれる。倫理学はそのためにただ「善き配分の普遍的規準」を与えることができるにすぎない。

しかもこの普遍的規準には地球上の人々の大小の集団の利益が含まれるだけでなく、それは個人の繁栄という規準や文化的多様性という規準にも応じている。ところが後者の規準はすでに重要な「紛争の火種」を含んでいる。というのは、猟師や漁師などの伝統的な生活形態には、持続可能的ではない土地利用や種の危険へと導くものもあるからである。それゆえに個人の繁栄や文化的多様性の不可侵性（Integrität）は、多様な景観の保存や人間ではない生物の発展の機会とも衝突することになる、とジープは言う。

この衝突にとっても「原理的な解決」は存在せず、ただ「比較考量の手続き」が存在するだけであり、しかもジープによれば、この手続きは「コスモス」すなわち「景観形態の多様性」という「全体的理念」（Gesamtidee）に定位していなければならない。このような全体的理念がなければ、景観の多様性を保存したり特定の有用種を保護したりする根拠は、一時的な人間の（美的なものも含めた）利害に結びつけられたままであろう。このような利害は、もちろん民主主義的な地域開発の立法化に際して正当な役割を演じる。しかしこのような特殊な利害の結びつきは、はたして地域開発計画の理論的な根拠基盤を表すのか、それとも全体論的倫理学（holistische Ethik）の、—しかもその具体的立場が文化倫理学と社会倫理学の固有の原理に従った民主主義的な意志形成過程のもとにある全体論的倫理学の—規準からみた比較考量（Abwägung）を表すのか、両者には違いがある。ジープの立場は後者にあるということであろう（１２）。

６．植物倫理と動物倫理

ジープは、「自然性」「多様性」「正義」および「繁栄」といった諸価値から、人間が植物や動物と付き合うためにどのような行為規範が帰結するのか、といった植物

倫理および動物倫理の問題を扱っている。ジープによれば、生物の発育の「自然性」（Natürlichkeit）は、伝統的な解釈の上からも、近代の進化生物学的な解釈の上からも、「自発性」「可変性」「個別性」の３つの特性を含意している。

このうち「自発性」（Spontaneität）とは、人間の意志とは無関係に変化することを意味し、「可変性」（Variabilität）とは、安定した型と個体的偏差を伴った多様な形態が形成されることを意味する。その際この「多様性」は、人間が調整的に介入することによって高めることができるし、有用な動植物においても個体差（個体的偏差）を容認することが、「可変性」や「個別性」（Individualität）ないし「個別化」（Individualisierung）といった価値に適っている。この点からすると、有用動植物における生殖の標準的方法としての「クローン化」（Klonierung）は、「自然性」という価値に反していることになるであろうし、上に述べた生物の本質的特徴を、技術製品の「大量生産性」（Serialität）に、あるいは大量な「複製可能性」（Kopierbarkeit）に換えてしまうことになるであろう。以上のことからジープは、「自発性」「可変性」「個別性」の３つは、生ける自然の貴重な特性であり、これらを維持することは、非人間的生命との付き合いのための一般的基準である、と述べている（１３）。

これを受けてまず植物の場合、ジープによれば、その個々の有機体の善き状態は「繁栄」（Gedeihen）の概念によって最も容易に把握される。そこでこの概念を、植物的生命体を公正に取り扱うための尺度として使用する場合、それはただ病気やストレスや欠乏現象が存在しないことを意味するだけでなく、栄養と光の善き代謝や頑健な抵抗力などの諸機能が発揮されることをも意味する。これらの条件のもとでこそ、発育不全でも成長不良でもない「種に適した」（artgemäß）発展がありうるし、このような条件を作り上げ保つことが、植物に対する人間の倫理的に正しい行動様式に帰属するとされる。

農林業において対象となるのは、もちろん個々の植物ではなく、畑や林などの大きな植物群であり、とくに農林業上の有用植物の場合、種に適した繁栄の条件のための配慮は、たいてい人間の利害によって制約される。しかし植物の繁栄が、他の生物の役に立つというのではなく、「それ自体として全体として善」（für sich und im Ganzen gut）であるという思慮は、善き庭師や森の番人のあり方から遠く隔たってはいない。ジープによれば、熱帯雨林のようなより大きな生息空間（Biotope）も、単に気候のため、品種改良上、製薬上、観光上有用な生物多様性のため、あるいは

動物の健康（Wohlergehen）のためにだけ保護されるべきなのではなく、豊富な動植物相をかかえる熱帯雨林が多様な世界の中に存在するということのためにも、保護されるべきなのである（14）。

次に動物の場合もまた、「繁栄」という価値が行為の尺度となるが、しかしジープによれば、自発的に場所を移動することや、種に適した目的（扶養や生殖）だけでなく、個別的目的（快楽の追求や苦痛の回避など）を目指すという、彼らのより高い能力を顧慮するならば、動物の場合にはさらに健康以上の価値が話題にされなければならない。すなわち、「積極的な栄養摂取」と「自発的な空間移動」が、動物的生命の特徴に属するとすれば、動物との正しい付き合いの規範は、それら自身が幸福を希求し苦痛を回避しようとする点に配慮することが要求される。言い換えれば、自ら動く動物的個体は、「知覚」によって必要なものや役に立つものから危険なものを区別するし、「自己運動」によってそれらを希求したり回避したりする。ということは、動物的個体は原初的意味で評価を行っているということであり、この点が大切にされ促進されるべきである。

この動物の自己運動を大切にするという思想に対応するものとして、「種に適した付き合いをする」という現代的な規範がある。そもそも「苦痛回避の倫理」によってこの規範が根拠づけられるのは、動物が種に不適当な生のもとで苦痛を経験していると私たちが見なすことができる限りにおいてのことである。これに対して、ジープの倫理学構想が「苦痛の回避」（Leidensvermeidung）を含むのは、自然的生命との適切な付き合いの特殊なケースとしてのことである。つまりジープによれば、「自己保存」「種に適した生」「繁栄」そして「苦痛からの解放」は、動物の「善き状態」の諸段階であって、その際この善き状態を保持し促進するのは、当面の（prima facie）、つまり他の諸善と「比較考量」（Abwägung）される以前の、本来的・内在的な（intrinsisch）善である（15）。

そこで次の問題として、これらの諸段階の諸善を正当に評価するためには、生物を「組織化の程度」（Organisationshöhe）に応じて区別して取り扱う必要がある。種全体がより高度な生物の健康とうまく折り合いをつけていけるかどうかは、微生物の場合でさえ問われうるし、また寄生虫や病原菌の場合にも、根絶させてしまうべきかどうかが問われうる。つまりここでは、「自然の多様性」という価値が、「自然の階梯」のより高い段階に位置する生物の繁栄や健康という価値に対して比較考

量されうる。とすれば、その繁栄と健康のためにある特定の生活空間を必要とする高等動物の場合には、その欲求はより高い段階に位置する人間の利害と比較考量されなければならないことになる。

それでは、この「比較考量」に際して人間は自らの利害にどれほどの優先権を与えることができるのか。ジープによれば、まず競合する生物種、とくに人間の身体の破壊によって生きるような生物種との戦いにおける有用性の追求は、人間という動物にも刻印された「動物的自己主張」の一部である。この人間の自然的努力は、ジープの構想する「全体論的倫理学」においても否定されえないし、また全く軽視されるわけでもない。とりあえず「コスモス」と名づけられた「善き全体状態」のイメージからは、生存し繁栄しうるあらゆるものの「完全な同等性」(völlige Gleichwertigkeit) が導き出されるわけではない。他の生物の多様性と繁栄とへの原則的な配慮のもとで、倫理的な洞察をなしうる存在者としてのことではあるが、人間はその「生態学的地位」(ökologische Nische) を拡大することができる。しかしそれでは、人間はどの程度の配慮をなすべきなのかということは、やはり「具体的実践」に関わる「比較考量」の問題になる。

ジープによれば、「科学的合理性」と「道徳的洞察」において、人間はその「人間中心主義的パースペクティブ」を相対化し、その利益との距離を生み出すことができる。「自己を優先すること」(Selbstbevorzugung) と「自己と距離をとること」(Selbstdistanz) は、人間のもつ「動物性」(Animalität) と「合理性」(Rationalität) の二要素ともある程度一致する。この緊張関係を考慮することでも、生物種の調和ある発展の促進や、節度をもって自分の種を優先することは正当化される。いずれにせよ、こうしたことは善や価値の「比較考量」の結果にすぎず、先行しなければならないのはより広範な「善き世界状態」のイメージ、すなわち「コスモス」理念の内部での善の規定であることは言うまでもない (16)。

7. 人口増加

「人口増加」の問題は、狭義には「自然倫理学」の範囲には属さないが、ジープはここで全体論的な「具体倫理学」の視点から若干のコメントを加えている。ジープによれば、「この枠組みの中で人口問題を取り扱う際には、三つの基準から出発し

なければならないであろう。すなわち第一に、人間の個人の健康、第二に、時間の中での、つまり幾世代ものもとでの資源の公正な配分、そして第三に、形態と種の多様性の維持、および生物の繁栄と健康の促進である」(S. 305, 259 頁)。

第一に、人口増加は人の健康にどう関わるかということであるが、このことは、生殖や育児は幸福の源泉ではなく、個人の健康の重要な要素でもない、という意味ではない。また個人の生殖に関する権利は、個人の自己決定や家族の自律にとって重要ではない、という意味でもない。しかしこうした権利は、子どもたちの健康の十分条件に関する要求や、現在の個人と未来の個人の共有資源の公正な取り分に対して、比較考量されなければならない。要するに、個人の産み育てる権利と子どもの健康状態や生活条件とが比較考量されなければならない、ということであろう。

第二に、「生存と発展の機会を時間の中で公正に配分する」という理念から、現在世代がこの機会を独占的に要求することは認められず、また将来世代が出来るだけ多く生まれるよう要求することも認められない。これに対して世代を重ねることに価値があるとすれば、それは、個人の権利や幸福の最大化の原理によってではなく、「多様性」と「生存の機会の公正な配分」という価値によって根拠づけられる。現在の共有資源と、次世代のためのそれとを考慮して、個人を「節度ある生殖」へと促すのは、倫理的要求であり政治の目標でなければならない、とジープは言う。

第三に、人類はその数的な大きさに関して、「コスモス」すなわち多様な形態と種の世界、および生物の繁栄と健康の条件と、うまく折り合いをつけていくべきである。先述の「持続可能性」「生物多様性」「自然空間の保護」といった価値のすべてと、「人間の生殖への関心」や「次世代のための公正な機会」とが、慎重に比較考量されなければならない(17)。

ここで注目に値するのは、「自然に発生する」多様性という基準からすれば、個人的な「生殖欲求」から結果として生じるような、人間個人の「自然に与えられた」数と多様性こそが、肯定的・倫理的な価値をもつと見なされるべきではないか、という反論がなされうるということである。しかるにジープによれば、この異論は二つの「疑わしい想定」を前提としている。すなわち第一に、生殖に関する個人の決定は価値には依存しないという想定、第二に、公共的な価値決定なしに個人の行為から帰結した「自然に発生した」プロセスは「自然性」という肯定的な価値観点のもとに帰する、という想定である。

これに対してジープによれば、この二つの想定はともに根拠がない。生殖行為は絶えず文化的価値から影響を受けてきたし、とりわけ宗教はこれに厳格な規範を設定してきた。そして多くの子孫をもつことに対する社会的声望もまた、若干の文化においては今日まで大きな役割を演じている。確かに子孫の数は家族にとっても社会全体にとっても重要なものであるから、それに関してはつねに価値的な議論が存在するのであり、さらに「人口増加」という問題に直面して将来もまた存在しつづけるであろう。こうして人間の生殖に没価値的な領域は、理念に方向づけられた生殖の理性的基準に関する公共的討議を展開することによっても、「自然性」という価値ある形式に介入することにはならない、というのである（18）。

8．おわりに

ジープは「具体的な自然倫理学の諸問題」として「持続可能性」「生物多様性」「自然空間の保護」「植物倫理と動物倫理」および「人口増加」という５つの問題について論じている。本稿ではその論述に従って考察してきたのであるが、最後にまとめとしてそのポイントを整理してみたい。

第一に「持続可能性」とは、ジープもはっきり述べているように、「自然的過程に定位した世代間の配分的正義の形式」である。それは「将来世代」を配慮して、資源や環境などの生活条件や繁栄条件が、世代を超えて全人類に（さらに人類以外の種にも）公平・公正に配分されなければならないということと、そのために資源や環境などの自然的循環と自然的再生という自然的過程が保持されなければならないということを意味する。

第二に「生物多様性」とは、広義には「種内の多様性」「種間の多様性」「生命共同体レベルでの多様性」という３つのレベルでの「地上の生命の多様性」を意味するが、狭義には「遺伝子プログラムの多様性」（「組み換えられた遺伝子の多様性」ではなく「自然的な遺伝子の多様性」）を意味する。ここから「遺伝子組み換え」というバイオテクノロジーに関わる問題が生じるが、これに対しては「多様性と公平性の基準」に従った規範ないし指針をもつことが重要であるとされる。

第三に「自然空間の保護」とは、人間の「利益考慮」のパースペクティブを超えて、多様な関係者の「共生」がその中で保たれているミクロコスモス、すなわち「生

態系」のバランスを保持することを意味する。ここから個人の繁栄や文化的多様性の不可侵性と、景観形態の多様性や人間以外の生物の発展機会とが衝突することになるが、これに対してはただ「全体的理念」に定位した「比較考量の手続き」が存在するのみとされる。

第四に「植物倫理と動物倫理」、すなわち人間が植物や動物と正しく関わるための規範に関しては、まず「自然性」(「自発性」「可変性」「個別性」) が生物の本質的特徴であり、これを維持することが生物との正しい関わりの一般的基準であって、これを「大量生産性」と「複製可能性」に換える「クローン化」は、従って生物との正しい関わり方に反しているとされる。

さらに植物の場合には、とにかく「種に適した生」と「繁栄」の条件に配慮することが、これと正しく関わるための基準とされるが、しかし動物の場合には、それ以上に特徴として「積極的な栄養摂取」と「自発的な空間移動」が属しているので、動物の「健康」や「繁栄」だけでなく「快楽の追求」や「苦痛の回避」にも配慮することが、行為の規範として要求される。

こうした「種に適した生」「繁栄」「苦痛の回避」などの、生物の諸段階の「善き状態」を正当に評価するためには、生物をその「組織化の程度」に応じて区別して取り扱い、微生物よりも植物、植物よりも動物、動物よりも人間といった、「自然の階梯」のより高い段階に位置する生物の繁栄という視点から、生物の諸段階の諸善が「比較考量」されなければならない。

この「比較考量」に際して人間は、他の生物の「多様性」と「繁栄」とへの原則的配慮のもとで、競合する生物種に対して自らの利害を優先し、自らの「生物学的地位」を拡大することができる。しかしながらそれは善や価値の「比較考量」の結果であり、さらに重要なのは、より広範な「善き世界状態」のイメージ、すなわち「コスモス」という理念の内部での善の規定がこの比較考量に先行しなければならないということである。

第五に「人口増加」の問題は、人間の個人の健康、世代間の資源の公正な配分、形態と種の多様性の維持および生物の繁栄と健康の促進という、三つの基準から論じられる。すなわち、個人の生殖への欲求や関心および個人の生殖に関する権利は、子どもたちの健康と生活、将来世代の生存と発展の機会と比較考量されなければならず、多様な形態と種の世界、多様な生物の繁栄と健康とうまく折り合いがつけら

れなければならない。

このようにジープの「具体倫理学」は、倫理的諸原則の諸領域への適用という意味での「応用倫理学」とも、倫理学の現実化あるいは実用化という意味での「実践倫理学」とも異なる。また善とは何かといった普遍的諸概念を問う「一般倫理学」とも、その認識論的・存在論的諸前提を問う「メタ倫理学」とも異なる。ジープの「具体倫理学」の特徴は、要するに具体的な倫理的諸問題を解決することを目指し、そのためにある普遍的なイメージ、すなわち「コスモス」または「善き世界状態」というイメージ（価値像）に定位する、というそのフィードバック的な方法と全体論的な視点のうちに存している、と言うことができる。

注

（1）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。

（2）Ibid., S. 9. 上掲書1頁。

（3）拙著「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―」（『目白大学人文学研究　第7号』、2011年所収）参照。

（4）Konkrete Ethik, S. 284-285.『ジープ応用倫理学』、242～243頁。

（5）Ibid., S. 285-286. 上掲書243～245頁。

（6）ハンス・ヨナス著（加藤尚武監訳）『責任という原理』〔新装版〕、東信堂、2010年、76頁。

（7）Konkrete Ethik, S. 289-291.『ジープ応用倫理学』、246～248頁。

（8）Ibid., S. 291-292. 上掲書248頁。

（9）Ibid., S. 292-293. 上掲書249頁。

（10）Ibid., S. 294-296. 上掲書251～252頁。

（11）Ibid., S. 297. 上掲書253頁。

（12）Ibid., S. 297-298. 上掲書253～254頁。

（13）Ibid., S. 299. 上掲書254～255頁。

（14）Ibid., S. 299-300. 上掲書255頁。

(15) Ibid., S. 300-302. 上掲書 255～257 頁。

(16) Ibid., S. 302-304. 上掲書 257～259 頁。

(17) Ibid., S. 305-306. 上掲書 259～260 頁。

(18) Ibid., S. 306-307. 上掲書 260～261 頁。

（とびた・みつる　目白大学社会学部教授）