

なぜ環境をまもらなければならないのか？

(Warum müssen wir Umwelt schützen?)

山崎純

はじめに

環境倫理学はこの二十数年、人間中心主義V s 生命中心主義という論争を軸に展開してきた。これについてはわが国においてもすでに多くの論考がなされてきた。このようなテーマは「いまさら」という感がしないでもない。しかしこの種の議論には或る歪みがあり、なお未整理な点が残っているように思う。以下ではまずフリエド・リケンの論文「人間中心主義、それとも生命中心主義？——エコロジカルな倫理学の基礎づけ問題」(Friedo Ricken: Antropozentrismus oder Biozentrismus. Begründungsprobleme der ökologischen Ethik.. In: Theologie und Philosophie. 67. 1987. S.1-27)の内容を紹介し(一—五)、それについて若干の考察(六)を加えてみたい。リケンの論稿は一九八七年のものであるが、環境倫理学の基礎づけに関わる論点を明快に整理したのものとしてドイツでは定評があり、今日のわが国における議論を見るに、なお紹介に値すると思うからである。

## 一 ラジカルな生命中心主義と穏健な生命中心主義

リケンはまず生命中心主義をラジカルな生命中心主義と穏健なそれとに区別する。

(1) ラジカルな生命中心主義を代表するのはポール・テーラーである。彼の「自然尊重の倫理」(P. W. Taylor; **The Ethics of Respect for Nature. 1981**)によれば、生命中心主義は次の四テーゼに集約することができる。

①人間はこの地球に存立する生命共同体のメンバーである。人間がこのメンバーであるための諸条件は、人間以外のあらゆるメンバーの諸条件と同一である。

②地球の自然的エコシステムは、もろもろの要素が互いにかみあった一つの全体とみることができる。この全体のなかでおのおのの存在の生物学的な健康(健全な働き)は他の存在の健康(健全な働き)に依存している。

③個々の有機体(生きもの)は一個の生きた目的論的な中心であり、自分自身にとっての善いことをそれ独自の仕方追求している。

④人間はその本性にもとづき他の種よりもまさるという要求は、根拠のない非合理的な偏見である(1)。

このうち①②は経験的な言明であり、人間中心主義的なエコロジーもこの前提から出発

しなければならない。③は三 3 で述べる。ラジカルな生命中心主義の特徴は④にある。そしてここからラジカルな生命中心主義の矛盾も生じてくる。ラジカルな生命中心主義は道徳ないしは道徳哲学として、「あらゆる種を公平に扱え」というような規範的な要請をしながら、テーゼ④によってそれへの可能性を否認するからだ。人間以外の生きものもエコシステムの自然法則にかなったりかなわなかったりするが、彼らが人間と違う点は、この二つの可能性のあいだで選択することが出来ないということにある。つまり自然法則にかなった規範の受取人 (Adressat 名あて人) でありえない。人間のみが道徳的主体として規範の受取人でありうることを否認すれば、テーラーが掲げる道徳的規範もあて先を見失う。それゆえラジカルな生命中心主義は、人間のもろもろの利害関心と人間以外の種の利害関心とのあいだの葛藤をどう解決すべきかという問題の前に再び立たされる。テーラーはこの問いに十分答えられないことを告白している (2)。

## (2) 穏健な生命中心主義 (または穏健な人間中心主義)

ワーノックは道徳の行為者 (**moral agent**) と道徳的行為の受け手 (**moral patient**) を区別する (**G.J. Warnock, The Object of Morality. 1971**)。人間だけではなく人間以外の生きものも **moral patient** (道徳の対象 **Objekt der Sittlichkeit**) の概念に入る。つまり人間以外の生きものも、人間のためだけではなく、それ自身のために道徳的熟慮のなかで配慮される。人間だけが道徳的要請の主体であるという点で、この立場は人間の特別な地位に固執する。ラジカルな人間中心主義 (例えばカント) が人間は唯一の道徳的主体であるだけではなく唯一の道徳的対象でもあるという立場に立つのと区別して、これを「穏健な人間中心主義 (**gemäßiger Anthropozentrismus**)」と呼ぶこともできる。しかし生命中心主義の方が整合性において理論的にまさるという判断から、これを「穏健な生命中心主義 (**gemäßiger Biozentrismus**)」と特徴づけたい。この立場から次に動物と植物に対する扱いを考察する。

## 二 動物に関わる規範

### (1) 動物虐待禁止についての生命中心主義的な基礎づけ

人間中心主義的な議論類型にとって基本となる区別がカントに見られる。カントによれば、「動物に対する義務」はなく「動物に関する義務」だけがある。

「人間は人間に対する義務以外にいかなる義務ももっていない。……われわれは人間以外に、義務を負わせる能力のある存在者を知らない。したがって人間はただ人間に対する

義務よりほかには、どのような存在者に対しても、どのような義務をももつことはできない」(『道徳の形而上学』徳論 § 16)。「動物を虐待することは自分自身に対する人間の義務に著しく反している。なぜなら、そういう扱いをすることによって、動物の苦痛に対する人間の同情が鈍らされ、そのために他の人間との関係における道徳心にきわめて役に立つ自然的素質が弱められ、次第に根絶やしにされるからだ」(同 § 17)。

動物虐待は動物のために善くないのではなく、人間関係に好ましくない状況を招くから善くない。同様の議論はトマス・アクイナスにも見られる(『神学大全』I II q102 a6 ad8) (3)。

これに対しては、次のような異議が唱えられる。「人間は目的で動物は手段」というはっきりした区別があるなら、動物に対する特定の行為がどうして人間に対する反道徳的な行為のきっかけになるのかが分からなくなる。これにカントはすでに答えている。「動物は人間の類似物であるから、われわれは、動物を人間に類似的なものを見なす場合に、人間に対する義務を守る。そうすることで、われわれは人間に対するわれわれの義務を促進する」(4)。こう答えることでカントは新たな苦境に陥る。もしも動物が人間の類似物だとすれば、人格／物件、目的自体／単なる手段という峻別がほとんど維持できなくなるからだ。

カントのような純粋な人間中心主義的立場は今日ではほとんど主張されない。人間は動物に対して不必要な苦痛を与えてはならないということは、動物に対する直接的な義務と見られている。しかし、このような生命中心主義的見解は必ずしも堅持されているわけではなく、例えば樹木といった個々の植物の保存や、動植物のあらゆる種の保存は人間中心主義的にしか根拠づけることができないと言われる(5)。その論拠として、とくに二点が挙げられる。

- ① 資源論 種の多様性の保持は、例えば将来新しい薬の開発などに役立つ。
- ② 審美論 種が豊富な自然環境の方が、それが乏しい状態よりも、われわれにとって審美的に喜ばしい。したがって、われわれは将来世代に対して、彼らがこのような自然環境を体験できるように保つ義務がある。絶滅に瀕した動植物の種を、それら自身のために保護するという道徳的義務は成り立たない(6)。「地球という惑星が二〇〇〇年以降未来永劫にわたって人間が住めない星になってしまうことが確実に分かったとしたら、われわれはこの世界をゴミの山として後に残してどうして悪いのかということについて、倫理的あるいは審美的根拠はなにもなくなる」(ビルンバッハー)。

生命中心主義は主張する。「人間は動物に対して不必要な苦痛を与えてはならない。そ

れは動物に対する直接的な義務だ」。他方、人間中心主義は主張する。「動植物の種の保存は人間（とくに将来世代）のためである」と。こうした理論的断絶はどのような前提の上に成り立つのか？ こうした理論的断絶は正当化できるのか？ この問いに答えるために、「人間は動物に対して不必要な苦痛を与えてはならない」という今日広範に見られる合意が成立する際の規範から出発し、ここから「生きものの全領域に対する直接的な義務」を基礎づけるような首尾一貫した生命中心主義的な論へと拡張できるかを吟味する。

近代の人間中心主義的見方を打破したのは功利主義の功績であった。ベンサムは、「馬や犬が理性的に考えたり、話したりできるかではなく、彼らが苦痛を感じることができるか」を問うた(『道徳および立法の諸原理序説』)。この命題を次の三つの方向で解釈することができる。ただし、三者が互いに交差している可能性を含む。ここではメタ倫理的に吟味するのではなく、ここで前提されていることを人間に当てはめるならば、それらの前提を人間だけに限定することはできない、ということを示したい。

#### ① 直覚論

「苦痛そのものは害悪であり、苦痛を免れていることは一つの善である」という命題は、もはやその背後を問えない直接的な洞察を表現している。害悪そのものを阻止し取り除き、善そのものをまもり実現しようとするとき、それが誰の害悪であり善であるかということは意味がない。実現されるべきは、苦痛を感じることでできるものがどれも苦痛から解放されているということである。

#### ② 平等論

等しい利害関心(**Interesse**)には、考量のなかで、等しい重みを与えられる。この立場の首尾一貫した定式化は **P・シンガー**のなかに見られる。「利害関心は利害関心である。人間の利害関心であろうと人間以外の動物の利害関心であろうと、自己意識のある動物の利害関心であろうと自己意識のない動物の利害関心であろうと、利害関心は平等に配慮されなければならない」(7)。その存在がどんな能力をもっているかは、利害関心の重みにとっては意味がない。この場合、平等原則は人間に限定されない。人間以外の生きものの利害関心をも人間のそれと同等に扱うことを、平等原則は指示する。動物だって、人間と同じように苦痛なしに生きることを欲しているのだから。

シンガーの平等原則には根本的な疑問もあるが、それを措いて、シンガーとともに、平等原則が動物にも拡張されるという前提から出発した場合、次の二つの疑問が生じる。

(i) この原則は絶対的な原理か、それとも競合する他の原理によって修正されるのか？  
(原則の妥当性格に関する疑問)。

(ii) 人間の苦痛と動物の苦痛をそもそも比較できるのか？ (原則の適応可能性に関する疑問)。自己意識を持つか持たないかで、苦痛に差が出はしないか？ 自己意識は苦痛を修正する。人間の苦痛は、その苦痛が長く持続することを前もって見通す場合には、いっそう重く感じる。その苦痛がすぐに終わるという見通しが持てる場合には、軽くなる。例えば、或る集団を苦痛の多い実験に繰り返し用いた場合、この者たちの苦痛は、実験への恐怖によって増幅されるであろう。これは動物の場合には当てはまらない。動物は当の体験にすでに刻印されているからだ。或る人間を捕虜にした場合、その捕虜に対して、「生命を危険にすることはない」と説明することができる。動物に対しては、このような仕方では恐怖を取り除くことはできない。反対に、人間の苦悩は、例えばガンの告知を受けた場合のように、恐るべき経過を予見することによって増幅されることもある。またその苦悩をもっと包括的な連関のなかに位置づけて、それに意味を与えることもできる。

①と②はともに平等原則に関わる。次は類似論に関わる。

### ③ 自己目的論

カントによれば、人間は「目的それ自体」である。目的それ自体は、「目的の主体にはかならない。この主体は端的に善なる意志の主体でもあるからだ。善なる意志の主体を他の対象よりもなおざりにすることは矛盾なしにはできない」(『人倫の形而上学への基礎づけ』)。動物に自身の行為の責任を求めることはできない。しかし人間の自己目的性に類似した二つの性質をもつ。動物ももろもろの目的の主体であり、実践的な自己関係をもつ。この二つは、快と苦痛を感じる動物の能力によって与えられている。快と苦痛を感じる生きものだけがもろもろの意識的な目的すなわち利害関心をもつことができる。その生きものは快と苦痛のなかに利害関心の実現と挫折(欲求不満)を経験する。人間以外の動物も、快を求め苦痛を避けるという仕方、諸目的の主体であり、実践的な自己関係をもつ。

## (2) 動物は権利をもつか？

シンガーは人格(person)の規準として、理性と自己意識をもつ存在、つまり過去現在にわたってはっきりと他とは異なる存在として自己を意識しているか、を挙げている(8)。チンパンジーの実験を手がかりに、シンガーはこの規準を満たす動物が存在すると言う。だがこれは言葉の恣意的な使用であり、本質的な区別を無視して混乱だけをもたらすものだ。

チンパンジーは契約を結ぶことができるであろうか？ われわれに対する義務を引き受けみずからの行為に責任をとる能力と覚悟があるだろうか？ われわれの権利を尊重し、われわれの利害関心を彼らのそれらと比較考量できるだろうか？——こうした規準を満たさなければ、普通の言葉遣いで「人格」について語ることはできない〔つまり「人格」「権利」「義務」といった言語ゲームに参加できない〕。シンガーの規準はきわめて曖昧で茫漠としている。シンガーのもっとも正当な願いは次の点に見いだされる。ある動物が人間に類似性をより多く示せば示すほど、同等のないし類似の利害関心はそれだけ多く見いだされ、平等論に基づけば、その動物に対する人間の義務はそれだけ大きくなる。

「動物は権利をもつか」をめぐる議論は、「権利」という語の多義的な使用に基づいている。以下で、これにまつわる問題の解決というよりは、いくつかの区別を立てることによって、それらの問題点の整理を試みたい。

「動物は権利をもつか？」という問題提起には、争う余地のない二つの事実がある。

- ① 人間は動物に対して直接的な義務をもつ。カントのような間接的義務ではなく。
- ② 動物にとって善いこと (**Güter** 善・財)は法的立法の対象となりうる。この立法の受益者が動物自身であるという点で、風景や記念碑の保存と区別される。人間の利益のためにという人間中心主義ではなく。

この二つの内容を「動物は権利をもつ」と表現することは、目的にふさわしくない。その言い回しによって、われわれは人格の特別な位置を表現するための術語的手段〔「倫理的責任の主体」という術語〕を自分から奪うからだ。権利は人格の倫理的責任に基づく。法律は動物の **Güter** (善・財)をまもることはできても、動物が財を処分する権利をまもることはできない。道徳の対象ではあっても道徳的要請の主体たりえないもの〔動物〕において、権利を語ることはできないはずだ。

### 3. 動物を殺めること

動物に不要な苦痛を与えてはならないという道徳的な禁止を基礎づける際には、生命中心主義のほうが人間中心主義よりもはっきりと優位に立つ。では「なんの苦痛も与えなければ動物を殺めていいか？」こちらの問いは、もっと難しい。ここには対立する二つの見方がある。

- ① われわれ人間は苦痛がなくても殺されたくはないだろう。生きることに對する人間の利害関心をわれわれが尊重するなら、動物の同じ利害関心も尊重するべきだ

(Leonhard Nelson)。

しかし、動物は生きることに對する利害関心を実際にもっているのだろうか？

- ② 動物はこの意味での利害関心をもたない。動植物の生存に對するわれわれの義務は、種の存続に関わるものであって、個々の個体の存続に関わるものではない。しかもこの義務は動植物に對する義務ではなく将来世代の人間に對する義務である (Robert Spaemann)。功利主義者シンガーにとっても、生きることへの権利は時間のなかで自己が存続することをはっきりと自覚したものの願いに基づく。そのような存在をシンガーは人格とする。自分の未来を想うかべる能力こそ、その能力をもつものが生きる権利を真剣に受け止めるべき条件である。功利主義の見方では、生そのものは何の価値ももたない。生は体験を通じて初めてその価値を得る。自分自身の未来に對して何の関係ももたない動物は、シンガーにとっては、快と苦痛の単なる容れ物にすぎない。この世では快の総計だけが物を言うということから出発するならば、そのような動物を苦痛なしで殺しても、他の個体の快がそれを補えば、なんら道徳的に不正ではない (総量説または「代替可能性による議論」) (9)。

苦痛を与えない場合でも動物の殺害を禁止すべきことが、生命中心主義的な見方において基礎づけうるかという問いは、動物は自分自身を持続的な存在として自覚しているかという事実問題になった。それに答えることは倫理学だけの課題ではなく、行動研究の課題である。たんに短期的な見通しなら、知覚する生きものの欲求とともに与えられている。そうした欲求のなかで、動物は自分自身の生を経験する。欲求は欲求の実現をめざしている。この意味で欲求は動物の未来に關係づけられている。

### 三 植物に對する直接的な義務

#### 1 デカルト的前提

動物は道徳的義務の対象である。なぜなら彼らは感覚をもち、その意味で意識的な存在であるから [シンガー]。こうした論では、義務を基礎づけるのは生そのものではなく意識であり、自分の未来の生に對して、苦痛や快として意識的に關わることである。人間が他の生きものに對して直接的な義務をもつことを支持するために持ち出されたこうした論拠は、意識的な存在と意識をもたない存在とを峻別するデカルト的な前提に立つ。感覚能力 (苦痛を感じる力) が、自然に對する直接的な義務の境界線とされている。このような線引きは正当であろうか？ 感覚をもたない生きもの、それゆえ植物に對する直接的な義務

もあるのではないか？ デカルト的前提は正当化されるのか？ デカルト的前提はどのように批判されうるか？ 直接的な義務の対象を、感覚をもつ生きもの〔いわゆる動物〕を越えて拡張しようとする者は、次の二つの可能性をもつ。

- ① 直接的な義務の対象を動物に限定することが狭隘な直覚主義的な基礎にもとづくことを示す(2で詳述)。
- ② 意識的でない利害関心ないしは自己関係という概念も有意味であり、義務の基礎であることを示す(3で詳述)。リケン②を支持する。

## 2. スピノザ的解決

直接的な義務の対象を苦痛を感じる生きものに限定することは、意識を生命のさまざまな形式のなかの一形式と見なし生命そのものを尊重すべき価値と見なすことによって破られる。自然の秩序は全体として、「無条件の関心と無条件の尊敬にふさわしい対象であり、そのような尊重をわれわれは道徳的と特徴づける」(スチュアート・ハンブシャー)。一本の樹木が死に絶え、一人の人間が死ぬとき、マイヤー＝アービヒによれば、「いずれの場合にもひとつの生きものが死んで再び大地に還る」という点で同じである。彼は問う。「樹々を殺すことに関しても、同胞を殺める場合と同じような倫理的な判断力と配慮を妥当させないでいることが、どうしてできようか」と。この論の問題性は **Leben** という語の多義性にある。植物の生命は人間の生命とは別物である。ハンブシャーとマイヤー＝アービヒは、植物の生命と人間の生命に対して同じように無条件的な道徳的尊重をいったいどのようにして要求できるのであろうか？ 彼らがそうできるのは、彼らがスピノザ的な形而上学を信奉し、生命概念の類似性を最後は捨てて、生命の根源的一体性の立場に立っているからだ。この形而上学によれば、生命のさまざまな形態は、生きとし生けるもののなかに全体として存在する一つの生ける力(**natura naturans**)の表現(**natura naturata**)なのだ。「自然はわれわれ人間のなかで言語と芸術に達することによって、われわれとともに活動しており、他の生きものが同様にそれぞれの生を生きることによって、彼らとともに活動している。われわれの生と共同世界の生とが自然の生なのだ」。「**natura naturans** (産み出す自然)、創造力はいたるところでそれ自身が全体である。かかるものとして、それは世界の本来の中心である」(マイヤー＝アービヒ『自然と和解する道』1984)。リケンはここでスピノザ的立場に対する内容的な批判をするのではない。ただ、道徳的論証はその論拠として形而上学的な前提を要求すればするほど弱くなるということに注意を喚起する。倫理学が



形而上学に達することはありうる。しかし、みずからが主張する規範にできるだけ幅広い同意を確保するためには、形而上学的前提を極力抑制すべきである。感覚をもたない自然に対する直接的な義務を、形而上学をほとんど前提せずに基礎づけることができるか、を問わなければならない。その際、重要なことは、いのちとしての共通性とならんでそれぞれのいのちに差異があることを無視して一律に扱ってはならないということだ。そのようにして初めて議論が、人間・動物・植物を区別して扱うことを指示する日常的直観に矛盾しないという見通しが成り立つ。

### 3. 有機体の自己関係

リケン自身は「生」概念ではなく、「生」概念のメルクマールである関心と自己関係 (**Selbstverhältnis**) という概念に即して考える。行動として識別できる規準を手がかりに、植物的な生についても類似的な意味で、利害関心と自己関係を語りうることがポイントとなる。

利害関心という概念の本質的なメルクマールは、表象と欲望である。利害関心によって表象は欲動 (**Antrieben**) となる (ネルソン)。アリストテレスにも、これと対応する努力 (**Streben**) という概念がある。努力する能力は、生きものを前進するよう駆り立てるという意味であり、欲動の能力である (10)。努力は知覚と表象、および快・不快の感覚を前提している。こうした前提からすると、アリストテレスが植物的なアニマの能力にも努力があるとするのは解せない。すべての生けるものは、知覚を具えていないものも含めて、種の永續をめざして努力している (11)。この表現法を初めは純粹にメタファーとして解釈したくなる。けれどももっと厳密に解釈すると、或る類似概念が重要だということが分かる。アリストテレスによれば、自発性 (**Spontaneität**) が有機体のメルクマールである。有機体はそれら自身において遂行される過程——量の増大、減小 [成長、萎縮]、質的变化、移動——の動因であるという意味で (12)。これらの過程は個体と種の維持という一つの目的に奉仕している。われわれはそれゆえ、知覚をもたない有機体においても、目標をめざす自発性について語りうる。これは純粹に記述的な言明であって、この現象をどう説明できるかという問いを度外視している。しかし自発性と目標との関わりは、「努力」という概念をここで用いることを正当化する。アリストテレスは、植物的能力は自己保存活動の遂行のために栄養を必要とすることを指摘している。栄養なしには有機体は存続できない (13)。それゆえ、メタファー的語法ではなくて、「知覚をもたない有機体も、たとえ欲求を感じな

くても、欲求をもつ」という言い方ができる。知覚をもたない有機体も、生を維持するために、栄養を必要とする。それゆえ植物もアナロジカルな意味で利害関心をもつ。植物はその自発的な生活プロセスのなかで一つの目標に関わる。だが彼らはこの目標に対して、表象と感覚によって媒介された関係をもたない。リケンが、このアナロジカルな利害関心に対して「欲求(**Bedürfnis**)」という語を用いる。

アリストテレスにとって、生とは生けるものが在ること (**das Sein des Lebenden**) である (14)。純粋に植物的な有機体も、その生命活動と生命過程が自分自身を目的にしているという意味で、自己の存在に対して或る関係をもっている。有機体は質料と形相からなる一つの統一体である。形相は質料的な基体のなかにも存在しうる。けれども形相は質料的な基体を組織化するという意味において、形相は質料から独立している。生きものを識別するメルクマールは、栄養摂取すなわち物質代謝である (15)。質料的成分が入れ替わるという事実は、有機体の同一性が質料的な基体の同一性でありえないことを示している。有機体の存在が時間のなかで持続することは、その形相(生命活動・生命過程の能力)に基づいてなされる (16)。形相は活動を通じてみずからを完成し、同時にまたその活動に依存している。なぜなら形相をもつ有機体はその活動によって保たれるからだ。有機体の活動は、有機体の保持と種の保持を目標とし、その保持によって再び自分自身を目標とする。

アリストテレスの有機体の存在論をさらに発展させて、それがエコロジー的倫理学にとってもつ意義を強調したのはハンス・ヨーナスの功績である。植物的生の段階では、自由は物質代謝現象のなかにも現れる。非有機物や人工物とは違って、有機体の形相は「質料収集の結果ではなくその原因である」 (17)。形相は質料に対して「欲し求めている自由 (**bedürftige Freiheit**)」という関係に立つ。有機体が質料を必要としているということは、ヨーナスにとって志向性の一つなのである。この意味でわれわれは植物的生においても、アナロジカルに利害関心について語りうる。しかもその関心は盲目のダイナミズムではなく、情報に基づいて選択するダイナミズムである (18)。志向性のさまざまな形態にとって特徴的なのは、(例えば或る関心が) 満たされるか満たされないかという両極性である。この両極性は植物的な生の欲求においても見られる。もろもろの欲求は満たされることもあれば、満たされないこともありうる。満たされているか満たされていないかを有機体を感じるができない場合であっても、そうだ。

#### 四 比較考量(Abwägung)のもろもろの視点と問題

生命中心主義のテーゼをまとめると、こうなる。感覚をもたないものも含めてあらゆる有機体は、アナログカルな意味で目的そのもの、諸目的の主体である。それらは、その活動において、自分自身を目的とし、それ自身のために現存する。それらは自己目的であるから、もっぱら人間の主観的目的のための手段であるわけではない。人間は人間の目的を考慮するだけでなく、人間以外の自然の目的にも配慮しなければならない。目的の国という倫理的理念を人間にだけ限定することは許されず、人間以下の有機体（生きもの）をも、たとえ主体としてではなくても、倫理の対象として包括しなければならない。

このような無差別的な定式化では、誇張され過ぎたテーゼのように聞こえる。おびただしい異議がすぐに提起される。このテーゼはわれわれが動植物を取り扱う際の、試練済みのわれわれの道徳的直観に矛盾しないだろうか？ われわれは路傍の雑草の一茎をも目的それ自体として尊重すべきであろうか？ われわれは多くの場合、生命を欠く物件たとえば芸術作品が或る有機体〔たとえば芸術作品を食べる虫〕より高い価値をもつと判断していないだろうか？ このテーゼは人間の自己保存の必要性和たえざる葛藤に陥る。このテーゼによれば、動物の屠殺だけでなく植物からの栄養摂取でさえも自然の自己目的性に抵触してしまうだろう。これの帰結は、シュヴァイツァーが「生への畏敬の倫理」のなかで教えているように、罪の不可避性ではないだろうか？

「わたしも生きようとする意志の自己分裂にゆだねられている。わたしの生存は他の生存とさまざまな葛藤に陥っている。生命を毀損し傷つける必然性がわたしに課せられている。わたしが寂しい小道を歩けば、わたしの脚は道の上に群がる小さな生きものたちを滅ぼし傷つける。わたしの生存を維持するためには、わが生存を傷つけるような存在からわが身を守らなければならない。わたしは家ネズミの迫害者となり、家に巣を作ろうとする虫たちの殺害者となり、わたしの生命を危うくしかねないバクテリアの集団殺戮者となる。わたしは自分の食べ物を植物と動物とを滅ぼすことによって獲得する」(19)。

シュヴァイツァーがみずからを殺害者と規定したことは、彼の見方によれば、いのちを無化する行為は、それがどのような条件でなされようと、倫理的に誤っているということを示している。このテーゼは自然の自己目的性に貢献すること(Engagement)を越えて、人間のやむをえない必要(Not)を忘れさせるために、人間と動物と植物との差異を均してはいないだろうか？

自己目的性テーゼは有機体が不可侵であることを主張してはいない。それはただ、人間

以下の生命に介入する場合でも、その介入の正当化を必要とするということを主張している。そのような正当化が不可能だとは、このテーゼは決して主張してはいない。どんな道徳的な基礎づけも、葛藤の前に立たされる。道徳的な基礎づけは行為する者〔人間〕の利害関心をいつも考慮しなければならない。だが、倫理的目標がどんな制約にも服さないのは、それが他のすべてのもの〔動植物〕の諸目標とも合致している場合だけである。人間と自然存在〔動植物など〕とは、互いに補完しあい制約しあう単一の共通の生活空間をもっている。生命中心主義テーゼは、アナロジカルに「自己目的」とか「目標」という概念を用いている。このテーゼはなるほど、あらゆる目標が配慮されるべきことを意味するが、しかしそれらの差異に応じて、目標の重要性が区別されるべきことを意味している。

かかる比較考量の基本的な規準は、日常的な直観によれば、その存在が自然の階梯(*scala naturae*)のなかで占める位置である。チンパンジーの生命はアメーバの生命や雑草の一茎よりも高い価値をもつ。自然の階梯はおのおのの有機体をもつ自己関係が異なることに基づく。さらに、その自己関係に応じて、それ自身の目的に対するさまざまな関係がある。当該の生きものがみずからをその目的と同一視する度合いに応じて、その目的に重み加わる。有機体が自身の目的に対してもつ関係が自己関係である。なぜなら、あらゆる諸目的は、もろもろの目的のなかの目的である生に根ざしているからだ。この自己関係のランクの高さを示す規準として、次の二つを挙げることができる。

- ① 意識の有無。
- ② その有機体にとって、個体としての自己保存が優先するのか、それとも種としての自己保存が優先するかという問題。

或る生きものが意識をもち、自分自身を個体として肯定する場合は、①と②は内容的に重なりあう。生きものは快と苦痛のなかで、自分の個別存在と関わる。恐怖と信頼のなかで、自分の未来に関わる。②は感覚をもたない有機体にも当てはまる。二、三週間のうちに枯れる草の一茎では、その働きの大部分は根茎の保持と種の保持に尽きる。セコイアの場合は、生命過程全体の高い割合が個体を保持することに貢献している〔つまり一本のセコイアを保持することがその種を保持する上で重要である。このように種によって、一個体の生を維持することの重みが異なる〕。

その生きものが自然の階梯のどこに位置するかが、道徳的な比較考量のなかに入ってこざるをえないということは、低次の生きものの目標が、それより高次の生きものの目標より、いつでもうしろに置かれることを意味しない。もしそうなら、それは種への絶対的な

差別主義となろう。利害関心の内容と、その切迫度と、生きる上での必要性も考慮されなければならない。例えば、人間の経済的利益は、動物から自然にふさわしい運動を奪う〔経済的効率から、動物を狭い小屋に詰め込む〕理由にはならない。同様に、あえて必要のない石炭を開発することは、実験のなかで動物に苦痛を与える根拠にはならない。では、人間と動物の利害関心が等しい価値をもって対立した場合は、どう決着をつけることができるだろうか？ この問いはとりわけ動物実験の道徳的判定の際に提起される。動物が実験のなかでこうむる害悪が、その実験の成果から人間が免れることになる害悪に匹敵する場合にのみ、その実験は論じるに値する。実験のなかで動物がこうむる苦痛がその実験の成果から人間が免れうる苦痛によって凌駕されると想定してみよう。この場合に、その実験は道徳的に正当であろうか？ この問いは、平等原則が無条件に妥当するかという先に未決にしておいた問いに再び立ち戻る。

われわれは①人間を苦痛から守る〔例えば、人を飢えさせない〕という積極的な義務と、②動物に苦痛を与えてはいけないという消極的な義務〔例えば、人間の栄養のために動物を屠殺する〕との葛藤の前に立たされている。②が①に優先するのは、同じランクで同じ重みをもった善（財）ないしは害悪が問題になっているという前提においてだ。自然の階梯にもとづくだけでは、この前提条件が満たされているとは見なせない。さらにこう主張できる。人間はその意識段階に基づき、動物とは違った形で苦痛を感じる。人間は苦痛に対して、動物とは違った関わりをもつ、と。このような議論が問題なくはないということは、すでに上で示した。

## 五 生命中心主義のエートス

生命中心主義にとって本質的なのは、態度変換（生き方の転換）である。倫理学は規範を基礎づけることに尽きはしない。倫理学はエートスをも世話しようとする。すなわち、倫理的に正しいことを実際に行動に移すことへと動機づける情動的な構えをも世話しようとする。実際に行動に移すためには、自然への純粋に審美的な関係だけでは十分でない。審美的な関係は自然に対する関わりをたんなる主観的な趣味の事柄にしてしまう恐れがある。審美的な関心は変化しうるし、他の主観的な関心によって凌駕されることもある。生命中心主義的テーゼは自然の美的価値から存在論的価値へと踏み込み、その価値を認め称える態度（構え）を要求する。自然のなかに人間の利害関心を満たす単なる道具だけを見る思考にかかわって、協働モデルが登場する。人間が自分の目的を満たすために自然に対し

て何かを要求する場合、その目的が正当化される仕方ではない。プラトンによれば、国家共同体の起源はひとが他人の助けをどんなに必要としているかを認識することのなかにある(20)。エコロジカルな危機は、われわれの視点を人間共同体から先へと広げよう強いる。われわれは自分たちが他の有機体の働きにどれだけ依存しているかを知っている。他の生きものの利害関心と欲求を尊重することによって、われわれにとっての彼らの働きを承認すべきだ。それによって人間の特別な地位が危うくなるのではなく、強調されるのだ。本稿で展開した生命中心主義は、倫理の主体と客体との区別を強調するがゆえに、「自然主義」という異議にさらされない。人間の倫理的責任は、人間以外の生きた自然も倫理の直接的な対象であるというテーゼによって、拡張される。人間は自然の諸目的をそれ自身のために尊重し、自然のなかにパートナーを見ることによってのみ、長い眼で見れば、人間に対する責任に応えることができるのだ。

## 六 暫定的まとめ

リケンの「人間中心主義、それとも生命中心主義？——エコロジカルな倫理学の基礎づけ問題」は以上のような内容である。これについて若干の考察を加えてもみたい。

リケンには純粋な人間中心主義がもはや通用しない状況をふまえ、生命中心主義の方にむかう。しかしラジカルな生命中心主義も成り立ちがたい。人間と他の生きものをまったく同等に尊重することには無理がある。人間の生存を確保する上で現実的に無理だというだけでなく、道徳的主体としての人間の地位を否定し、環境倫理学の議論そのものの受け手を見失うことにもなる。リケンの立場は、「人間が唯一の道徳的主体である」ということを堅持する点では人間中心主義であるが、義務の直接的な対象を人間以外の生命環境に広げるという点で生命中心主義である。リケンはみずからの立場を「穏健な生命中心主義」と規定しているが、これを「穏健な人間中心主義」と呼ぶことも可能と言っている。ミュンスター大学のジープ(Siep)は今年3月の京都大学講演「現代生命倫理学との関連における倫理的諸原理についての再考」のなかで、みずからの立場を「穏健な人間中心主義」と規定していた。人間がものを考え語る場合、人間主体の視点を捨てることは不可能だからという理由を挙げていた。講演後に、「あなたの立場を“穏健な生命中心主義”と呼ぶこともできますか」と質問したら、「それはどちらでもいい(egal)」という答えだった。どう呼ぶかは理論的には大きな違いがあるように見えるが、実際の行動ではあまり差がない。

リケン「動物の権利」「植物の権利」「自然の権利」といった言説を認めない。代わりに、「道徳の対象」と「道徳の主体」という区別を立て、義務の直接的な対象を人間以外にも拡大するという形で、こうした言説の問題提起に応えようとする。わたしも「自然の権利」という言い回しに以前から違和感を抱いてきた。「権利」という言葉は人間世界の約束事を表現するのであるから、これをそのまま自然界に当てはめるのは無理だ。「自然の権利」論者が訴えたいことが分からないわけではない。けれどもそれを「自然の権利」としか表現できないところに、言語の貧困を感じる。ヨーロッパ・モダンの狭さが露呈していると言ってもいい。われわれはもっと適切な言語表現を見だし、よりふさわしい理論を構築すべきではないだろうか。「権利」という概念に先立って「義務」という観念があったというヨーロッパ社会哲学の伝統を想起することもその手がかりの一つとなろう (21)。

リケンは義務の直接的対象を人間以外の生きものにも拡張する根拠を、「有機体の自己関係」というあり方に求める。シンガーが掲げる「苦痛を感じる」という規準では、動物以外の有機体が義務の対象からはずされる。リケンはアリストテレスとヨーナスをふまえ、あらゆる有機体が自己を目的にしているということから、あらゆる有機体は「欲求」をもつととらえる。その有機体が「欲求」を感じない場合にも、そうである。あらゆる有機体が自己を目的にしている以上、人間は自分たちだけを「目的の国」の住人とするのではなく、人間以外の自然の目的にも配慮しなければならない。ただしシュヴァイツァーの「生への畏敬の倫理」は不可能であり、いつも比較考量がつきまとう。その比較考慮では、人間が抱く諸目的と、そのために犠牲になるかも知れない有機体の自己関係のあり方が重要なポイントになる。「有機体の自己関係」へのリケンの着眼は、苦痛のみを規準にするシンガーの片面的な狭さを克服するものと言えよう。ジープも先の講演のなかで、「動物の苦痛」という視点だけでは狭い。その動物にとっての **well-being** (幸福) を全体として配慮しなければならないと答えていた。

生命中心主義的な自然観はたしかに自然をかけがえのないものとする情操を養う上で重要である。しかし情操だけでは環境破壊を食い止める力にならない。伝統的には生命中心主義的な自然観と情操をもってきたはずの日本の現状を見れば、わかる。情操を倫理的合意にまで高め、必要に応じて法制化の合意にまで達しなければ、環境破壊防止を有効にならない。その合意形成は倫理的な比較考量(**Abwägung**)のなかで模索していくしかない。

(注)

- (1) この四テーゼはポール・テーラー「生命中心主義的な自然観」『環境思想の系譜 3 環境思想の多様な展開』東海大学出版会、1995、p.93 にも見られる。
- (2) P. W. Taylor; **The Ethics of Respect for Nature. 1981.p.217 f.**
- (3) これと同じ論がファインバーグ (Feinberg)「動物と生まれざる世代のさまざまな権利」1974 (『現代思想』1990.11. vol.18-11) p.120 にも見られる。
- (4) パウル・メンツァー編『カントの倫理学講義』小西・永野訳、三修社、1979. p.307.
- (5) ファインバーグ、前掲書 p.120
- (6) パスモア『自然に対する人間の責任』1974. 岩波書店 1998
- (7) P・シンガー『実践の倫理』[新版]昭和堂、1999.p.90
- (8) 前掲書(旧版).p.124,128,138
- (9) 前掲書(旧版).133,139.
- (10) アリストテレス『デ・アニマ』Ⅲ10-11,Ⅱ 2,413b21-24.
- (11) 前掲書 415a25-b2.
- (12) アリストテレス『自然学』192b13-15,『デ・アニマ』412a14-15, 415a-14-b27,432b7-14.
- (13) 『デ・アニマ』 416b17-20
- (14) 前掲書 415b13.
- (15) 前掲書 415a23-26,416b9.
- (16) 前掲書Ⅱ 1,Ⅱ 4, 415b13-14.
- (17) H. Jonas, **Organismus und Freiheit. 1973. S.123**
- (18) **ibd.S.135.**
- (19) A.Schweizer,**Kultur und Ethik.1960.S.339.**氷上英廣訳『シュヴァイツァー著作集』第七巻、白水社、1960. p.321
- (20) プラトン『国家』 369b-c.
- (21) 山崎純「いのちの共鳴——人権の根を掘る」北村・佐久間・藤山編『新世紀社会と人間の再生』八朔社、2001 でこれを考察した。

(やまざき じゅん 静岡大学教授)