

翻訳にあたって

以下の翻訳は、ルートヴィヒ・ジープ教授(Prof. Ludwig Siep)の論文、「現代の生命倫理学との関わりにおける倫理学諸原理の省察」(‘Reflections On the Principles of Ethics with Regard to Modern Bioethics’)の全訳である。ジープ教授は、ミュンスター大学哲学の正教授であり、ヘーゲルの「相互承認」論の研究者として世界的に著名であるが、近年はいわゆる「応用倫理学」研究にも手を広げられている。同論文は、2002年3月22日、京都大学文学研究科においてなされた講演をもとにしたものである。講演終了後、『実践哲学研究』に翻訳を掲載する許可を請うたところ、快諾を得た。以下の翻訳は、講演当日に配布した拙訳に一部手を加えたものである。

なお、ジープ教授の講演は、今回、ジープ教授を日本に招待された広島大学文学研究科の山内廣隆助教授のご尽力によって可能となった。厚くお礼申し上げます。また、当日の講演を準備して下さった京都大学文学研究科倫理学研究室の水谷雅彦助教授、京都大学リサーチアソシエイトの板井孝壱郎氏(現宮崎医科大学医学部専任講師)と奥田太郎氏にあらためて感謝したい。

児玉 聡 kodama@ethics.bun.kyoto-u.ac.jp

現代の生命倫理学との関わりにおける 倫理学諸原理の省察

ルートヴィヒ・ジープ

現代の生命倫理学は、人間中心主義、有感主義、生命中心主義、全体論をめぐる論争によって特徴づけられる。それに加えて、生命倫理学の議論には、多くのメタ倫理学の原理が関係している——倫理学はアプリアリの原理を問題にするのか、それとも文化的経験や価値の変化を問題にするのか。価値やその他の道徳的存在物や性質は実在するのか、あるいはそれらは虚構なのか。義務論や帰結主義は、応用倫理学一般、特に生命倫理学にとって適切な出発点であるのか。

以下でわたしは、現代の応用倫理学、特に生命倫理学の主要な問題にとってふさわしいと思われる倫理学の構想を示す。この構想はいくつかの点で、たとえば厳格な人間中心主義に反対したり、道徳的投影説に反対したりすることによって、生命倫理学の論争の一方に肩入れすることになる。その他の点では、この構想はこれまでの二分法の枠外に位置している。

生命倫理学の具体的な問題に役立ち、それに関係を持つ倫理学の構想を探し求めることが、以下で概説する立場をわたしが採用した理由の一つである。もう一つの理由は、善の意味を意味論的に分析するにあたり、現代の道徳語における意味だけでなく、われわれの哲学的・文化的——宗教も含む——伝統における意味も分析した結果だということである。わたしが以下で論じるのは、《最

も包括的な意味における「善」とは、さまざまな有形物や存在者のすべてが繁栄する可能性を公平に与えられている善なる世界を指す》ということである。この「善」の構想には、自然のおよび文化的な意味での世界の記述に密接に関係する、いくつかの価値が含まれている。わたしの考えでは、価値とは、物質的世界や価値評価をする主体から切り離されて存在する理念的な存在物ではなく、また、価値の存在しない世界——それを描いた唯一適切な姿は自然科学に見出されるというような世界——に主体が単に投影するものでもない。

わたしは四つの段階を踏んで議論を展開する。第一に、さきほど素描した「善」の意味の解釈と「べし」の意味の解釈について論じる(I)。第二に、価値と価値評価をする人間についてのわたしの理解を概説する(II)。第三に、この価値理解が倫理学に対して持つ帰結を引き出す(III)。第四に、こうしてできた倫理学の構想が現代の生命倫理学にふさわしいものであるとわたしが主張するその理由を提示する(IV)。

I.

倫理学の歴史を見ると、しばしば哲学者たちは倫理学の基礎を明らかにするために、道徳判断に特有の単語の意味を分析することがあった。その最も有力な候補は「善」と「べし」である。「善」(agathon)の観念、あるいは善の多様な意味の統一体は、プラトンとアリストテレスの倫理学の中心的な主題である。

「べし」という表現と義務の概念は、彼らにとってはあまり重要ではないが、ストア派の倫理学では決定的に重要である。「善」と「べし」はヨーロッパ哲学の歴史を通じて重要であり続け、そして現代のメタ倫理学、とりわけ言語分析の伝統において特に注目された。しかしわたしの考えでは、現代の試みは道

徳語をあまりに狭く解しすぎるという特徴を持つことがしばしばである。ほとんどの場合、それは現代の啓蒙された知識人が用いる言葉遣いであるか、または日常言語哲学に対する批判者が手厳しく述べたように、オックスフォード大学の教授の言葉遣いである。

道徳語についての現代の言語分析をよく調べてみると、そのほとんどが、「善」と「べし」について、自明というにはほど遠い意味を前提していることがわかる。そのほとんどは、広い意味で「人間中心主義的」と呼ぶことができる。これが当てはまるのは、たとえば、エルンスト・トゥーゲンツハット(Ernst Tugendhat)のテーゼであり、彼によれば「善」の「自然な」用法は「善い人間」という表現に見られ、ここでの「善い」は、協力的であり彼の仲間を害するのではなく助けるものとして人間を特徴づけている¹。わたしはこれが道徳語における善の本来の自然な意味だとは思わない。多くの宗教的または哲学的な思想において、この語はより包括的な意味で用いられており、そこでは人間だけでなく世界とその起源も「善い」と呼ばれうる。

倫理学における「善い」や「諸善」や「善」の表現と構想が持つ共通の意味を探そうとするなら、これらの概念が異なる文化と異なる時代においてどのように用いられているのかを考察する必要がある。最低でも、自分自身の文化——宗教、法、哲学、文学を含む——の歴史におけるこの語の用法について理解し議論できる必要がある。わたしの場合は、もちろん、この文化はヨーロッパ文化である。そうするさいに、われわれはこの概念の形式的意味と実質的意味を区別すべきである。形式的意味とは、何かを善いと呼ぶすべての場合に共通する意味であり、すなわちその対象が是認されるまたは目指されるという意味で

¹ Cf. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt 1993, S. 58.

ある。実質的意味とは、善の最も包括的な構想である。それは、世界の善い状態か、あるいはその創造主である神の意志のことである。

現代の哲学にとっては、われわれが世界を「善い」と呼ぶときに用いる善の一つ目の実質的意味の方が、二つ目の意味よりも興味深い。その理由は、一つには、形而上学的神学の地位をめぐる論争が絶えないことである。現代のほとんどの哲学者は、宗教的啓示に依存しない哲学が神の存在と本質についての理論を展開できるとは考えていない。しかしこの可能性を認めたとしても、やはり神の善さを説明するには、彼の創造したものまたは少なくとも彼が肯定したもの——すなわちわれわれが住み、少なくとも部分的にはわれわれに理解可能な世界——の善さをわれわれは持ち出そうとするだろう。それゆえ、善い世界の概念でさえ、その創造主の善さについての理論を展開する余地がある。この概念から始めるならば、神の善性から始めるよりも論争の少ない土台から始めることができる。

しかし、だからといって、ギリシア神話やキリスト教創造説に立ち戻れば、この世界において何が善いかを「読み解く」ことができるというわけではない。現代において可能な善い世界の構想の地位については、本論文の後の方で論じられるであろう。ここでは、ほとんどの文化的、宗教的、道徳的学説に共通する善の包括的な実質的意味が存在するとだけ述べておこう。これらの各学説において、世界の善い状態についての構想が見出される。いくつかの学説では、この善い状態は、われわれの住む世界ではまだ実現していない。むしろそれは、未来の世界で、または天国か楽園でのみ実現するとされる。そうなるには、現在の「悪い」世界が破壊されるか、完全な変容を遂げるかする必要さえありうる。または、それは過去の世界の状態として、すなわち過ぎ去ってしまい、再び現れるかどうか定かではない黄金時代として想像される。こうした違いは今

回のわたしの目的にとっては重要ではない。わたしの考えでは、以上のことは、本当に善いものは常に最高善——世界の可能的な善い状態——との関係で決定されてきたことを示している²。

倫理学で非常に重要なもう一つの語である「べし」という動詞に話を移す前に、もう一つ注意しておきたいことがある。「善」の包括的な意味を論じるにあたり、わたしは、世界内の存在者の善い状態または善い行為が、全体の善い状態を達成するための手段としてのみ「善い」と呼ばれうると言っているわけではない。個々の存在者または集団の善い状態と世界の善い状態との関係は、手段目的関係ではない。しかし、個体の完全に善い状態は、それが完全な幸福であれ、道徳的完成または道徳的に中立な完成であれ、残りの世界またはその一部が悪いのであれば、無条件に善いと呼ぶことはできない。さらに、もしわれわれが世界の中にいる存在者の善い状態がどのようなものかということだけを問題にするなら、われわれは善の本当の意味を知ることはできないだろう。この二つの意味で、善の概念は全体論的と呼ぶことができる。生命倫理学にとって重要なのは、「善」の三つ目の全体論的意味で、これは G.E.ムーアが彼の「有機的統一体の原理」において発見したものである。それによると、「価値がある全体」の価値はその諸部分の価値の総和と同じではない³。

² カントのような徹底した義務論者でさえ、最高善の概念なしにすませることはできない。実践理性が完遂されるためには、道徳的徳が最も善くあるだけでなく、道徳的功績に応じて幸福が最も高くなることが要求される。これには自然が善い状態にあることが含まれる。Cf. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademie-Textausgabe Berlin 1968, 110 ff.

³ Cf. G. E. Moore, *Principia Ethica*. Cambridge 1903, S. 28, 30; cf. also Noah Lemos, *Intrinsic Value*, Cambridge 1994, chap. 3.

もう一つの「べし」という語については、C.D.ブロードによるこの語の二つの道徳的意味の区別、すなわち「あるべき *ought to be*」と「なすべき *ought to do*」の区別から始めるのがよい⁴。「べし」の意味を明らかにしようとする現代の分析の試みのほとんどは、最初から第二の意味に限定されてしまっている。彼らによれば、道徳と倫理学で重要なのはわれわれが何をなすべきかということに尽きる。しかし、もし善の最も包括的な概念が、世界の善い状態についての構想において見出されるとするなら、われわれは第一の意味、すなわち「あるべき」から出発すべきである。世界の善い状態が「あるべき」だということは、分析的真理だと思われる。そしてこれが正しいなら、この状態に貢献できる存在者は、その維持や実現に役立つことを「なすべき」だというのは、明らかな帰結だと思われる。そこで道徳的な意味での「べし」は、人間の行為によって達成または維持しうるかぎり、世界の最善の状態に貢献する事柄をなせ、ということの意味することになる。

この意味の分析は、広い意味で帰結主義的と呼ばれる倫理学の概念にとって好都合であることを、わたしは認める。義務論を支持する反対者ならば、われわれはむしろ「なすべき」の意味から出発すべきだと主張するだろう。われわれが無条件になすべき義務は何かを問うことにより、何が無条件に善いかを決定することができる。これは『人倫の形而上学』におけるカントの手順であった。しかし『基礎づけ』においては、カントは無条件の善の意味から出発し、これは善意志でしかありえないと述べた。わたしの考えでは、このテーゼはいくつかの形而上学的前提に依拠しており、これらの前提が善の意味をあらかじめ制約してしまっている。一つには、彼は実質的な意味を形式的な意味——す

⁴ Cf. C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*. London 1934, S. 161 ff.

なわち、善とは目指されるもの、あるいは意志されるものである——から導き出している。加えて、彼は「無条件な」を「包括的な」という意味ではなく、「偶有的な条件」つまり偶然に依存しないという意味で理解している。だから、善い行為者の手に届く状態であっても、必然的にそうあるわけではないのなら、その状態は「無条件に善い」とは呼ばれない。基本的にはこれが、有限な世界から独立した理性的意志こそが最高善であるという形而上学的信念である。しかしそのカントでさえ、より包括的な善の解釈に目を向け、正義の要求に比例した道徳と自然の調和としての最高善の要請を行なったのである。

もちろん、現代の倫理学には、他の種類の義務論も存在する。人間の相互的な義務については、わたしは多くの点でそれらの理論に同意する。しかしわたしの考えでは、善と諸善について十分に包括的な構想を得るという試みにおいて、それらの理論は失敗している。そのような構想こそが、現代の応用倫理学、とくに生命倫理学が必要としているものである。したがって、われわれは別の選択肢を試みるべきである——善の包括的な概念と、「なすべき」に対する「あるべき」の優位から出発すべきである。さらにこの、道徳語で非常に重要な二つの語の分析は、われわれに知られているほとんどの文化の宗教、文学、哲学における倫理的見解に見られる道徳語の使われ方により適っていると思われる。

こう言ったからとて、「なすべき」という概念やその反対の「なすべからず」という命令が道徳の歴史、とくにその初期において重要な役割を果たしたことを否定するつもりはない。道徳と倫理の源泉の一つは、当然ながら、人の行動のタブーや限界に関する為政者や聖職者の命令である。その多くが「無条件」である——その厳しさに関しても、正当化や説明が不在であることに関しても。しかしそのほとんどは、神についての見解、したがって自然と社会の善き秩序についての見解に依拠している。少なくとも、命令と義務の妥当性や正当性が

考慮されるときは、そうした構想が必要とされる。わたしの考えでは、理性的な神や、後には理性自身によって与えられる無条件な義務がタブーに置き換わったとしても、この必要がなくなるわけではない。われわれは今日でさえ、われわれがなすべきことを正当化するためには、あるべき善い世界についてのなんらかの概念を作り出す必要がある。

この世界観は、われわれが善いとか価値があると呼ぶさまざまな側面を持つであろう。価値の概念は哲学的倫理学において伝統的な役割を果たしてきたが、今日では大きな論争の的である。わたしは、善の構想は自然を含む世界の評価の見解から作り出さなければならないと考えているので、価値についての説得力のある見解を以下で素描してみたい。

II.

まず、価値評価の概念的および現象学的分析から始める。次に、価値と価値評価が倫理学において果たす役割について(III)、とくにそれらが現代の応用倫理学つまり具体的な倫理学にふさわしい倫理学の包括的概念とわたしが考えているものにおいて果たす役割について(IV)、いくつかの結論を出す。

最初に、価値 value、価値のある valuable、価値評価 valuation の概念についていくつかの区別を立てよう。

1. ある物がある存在者——人間あるいは人間以外——にとって価値がある、または価値であると呼ばれるのは、次のいずれかの場合である。

a) 第三者がその物をその存在者にとって善いとか好ましいと評価する場合——たとえば、母親がそばにいることを知っていることは、小さな子供にとって価値があるとか善いことだと判断される。

b) この存在者自身が、暗示的または明示的に、そのような価値を認める場合。暗示的かというとのは(b1)、この価値評価が行為を通じてのみ明らかになる場合であり、明示的かというとのは(b2)、この価値をある対象、出来事、性質に意識的に帰する場合である——最も明示的な方法は価値判断である。

2. 価値評価のもう一つの重要な区別は、価値評価の異なるレベルに関わる。第一のレベルでは、価値評価がなされるのは、対象や性質、状態(Zustände)、行動の仕方などに対してである。第二のレベルでは、この第一階の価値評価そのものが、価値評価の対象になりうる。さらに、この第二階の価値評価も、直接的または間接的、明示的または暗示的でありうる。だから、人は自分が恐れを抱いたことを恥じたり、この恐れがまったく愚かであったと考えたりすることがある。また、他人による軽蔑について考えてみるとよい。この軽蔑はいずれのレベルでも暗示的または明示的でありうる。それは感情的反応を通じてのみ示されることもあれば、明示的な発言によって示されることもある——そして恥の意識から否定されたり、それはよくないことだったという判断によって否定されたりする。

第一階の評価的行動や判断についての第二階の価値評価は、「高次の」価値が基準になっている場合もある。とくに第一階の価値評価が訂正される場合にはそうである。しかしだからといって、高次の価値が常に第二階の価値であるわけではないし、第二階の価値が常に高次の価値であるわけでもない。価値の「高さ」は、いくつかのカテゴリーを用いて測ることができる。「高次」は、より普遍的、より反省的、より重要、より決定的、または文化的な価値体系の中でより基礎的という意味でありうる。たいていの哲学者や心理学者が言うように、価値の序列は構造的な価値体系の中に位置している。

3. 価値のもう一つの重要な構造上の性質は、その関係的性格である。ある価値は、対象や状態(Zustand)と、この対象や状態が自分にとって価値がある存在者との関係によって成り立っている——当の存在者「にとって」価値があるとは、上で述べた二つの異なる意味(1 a, b)においてである。内在的価値ですら、その価値を認めて評価する主体との関係においてある。そしてこの[内在的]価値を含む世界は、この主体にとってもより善いであろう。

本論文の次節で論じられる倫理学の概念にとっては、この関係の分析が決定的重要性を持つ。

(3a) 注意すべき最初の重要な側面は、この関係が両方の側に依存していることである。

一方でこの関係は、対象や事態や過程などの、当の価値関係における客体的関係項をなすものに依存している。それらは単に価値評価をする主体によって「創造される」わけではない。他方でこの関係は、価値のある性質や対象を選択、発見、区別する「主体的な」価値評価の行動や行為にも依存している。

(3b) 価値関係というこの性質についてのある重要な結論を、価値評価という行為そのものについて述べることができる。価値評価という行為は、同時に受容的かつ能動的である。ある物に価値があることを発見したり、積極的または消極的態度を示すことを通じてある物を選択したりすることはいずれも、能動性と受容性という契機を含んでいる。

(3c) これと同様に、価値評価の記述的側面と評価的側面も分かちがたく結びついている。ある物に価値があると発見されたりみなされたりするのは、特定の性質のためであり、その性質は完全には評価的でありえない言語によって記述できるものであり、また記述されるはずである。ある物が危険だとみなされる場合、この評価的性質は、誰かに害を与えるという記述可能な性質と傾向性

に依存している。ハエはうっとうしいと考えられるかもしれないが、ハエはその生理機能と行動からして、熱帯地方の蚊とは対照的に、危険ではない。たとえば非常に独特な気分から価値が帰せられる場合でも、やはりその価値は価値が帰せられる物の性質に依存している——たとえば、何か珍しい物や思い出深い(記憶を呼び起こす)物などがそうである。いずれの点においても、思い違いや誤った判断がありうる。価値があるとされた物は、実際には、珍しくも古くもなにか、あるいは他の価値ある性質を欠いているかもしれない。わたしの記憶を蘇らせる建物は、実際はわたしが普通った学校ではないかもしれない。

能動性、受容性、価値評価、記述という四つの要素がこのように相互に関係していることは、知覚と選択という、これまた密接な結びつきを持つ二つの基本的な「動物的」活動に関係づけることができる。知覚はある程度の選択なくしては不可能である——だがその逆もしかりである。このことを価値評価の主体に関して定式化すると——価値や価値のある物の単純な知覚と、ある物を価値あるものとして選択することを可能にする価値観の能動的選択との間には、密接なつながりがある。価値の選択と価値の発見との間には、程度の差が存在する。ある物が意図せずになれわれの注意や関心や評価を得ることがある——ある一定の時間、何もしていないときなど。他方の極においては、何か価値のある物を期待することによって、われわれの知覚が導かれることがある——鑑定家の賞賛的または批判的な立場の場合がそれである。

こうした努力的(欲求的)態度や想像力のある態度はそれ自体が、多くの場合は予期しなかったか求めていなかったような何か価値ある物を経験することによって生み出される。すでにアリストテレスが注目しているが、われわれは、明白に快を目指すことがなくても、見ることや運動することや知ることといった人間活動を行なうことを楽しむものである。われわれは特定の活動や状態が「楽

しい」ことを他人に教えてもらう場合もある。しかし、価値ある物の多くは——またそれゆえそれらを通じて「実現される」価値は——偶然発見される。われわれはどんな活動や状態においても、何か快適な物や非常に基本的な意味で価値のある物を何とはなしに求めているのかもしれない。しかし、しばしばわれわれは期待していたのとはまったく反対のことを見出す。快の価値について当てはまることは、ある意味では他の価値についても当てはまる。

III.

価値、価値評価、価値経験のこの構造が倫理学に対して持つ帰結は何か。

まず、本論文の最初の部分で述べたように、わたしの考えでは、倫理学のカギとなる形式的概念、すなわち善、価値、べし、義務、正しいなどは、日常の会話だけでなく道徳哲学や宗教や道徳文化の歴史における主要な立場を考慮に入れるのに十分なくらい広い意味で使用されなければならない。この前提から出発するならば、目的論的な「善」と「べし」の意味が主要で、義務論的な意味は二次的であるように思われる。「善」の主要で最も包括的な使用法は、善い世界——コスモス、創造された世界、楽園など——という意味で用いられる場合である。

しかし、わたしはこのように善とべしについて包括的な目的論の意味を支持するが、とはいえ功利主義的目的論の側に付いてカント的義務論に反対しているわけではない⁵。わたしは「目的論的」をもっと広い意味で理解している。善

⁵ わたしは、トマス・スキャンロンが彼の著作 *What we owe to each other* (Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1998)の80頁で批判している種類の快樂説的目的論を擁護しているのではない。

い世界または全体的に善い状態(Weltzustand)を有感的存在者の快に限定することは、道徳語の基本的概念の意味からは支持できない。わたしの考えでは、善の包括的概念の内部においてしか、行為者の善い意図や行ないを含む他の諸善と対比されるものとしての、有感的存在者の善い身体的または精神的状態の重要性は評価できない。

ところで、善、価値がある、価値といった概念の意味が密接に関係していることは明らかである⁶。ある物が善いか価値があるという判断をするとき、われわれはそれが存在すべきまたは実現されるべきであることを認める。そのような価値を総和するとか最大化するという意味ではなく、そのような価値がある物、出来事、事態は、それだけに限って考えるならば、存在しないよりも存在した方がよい、という単にこういう意味においてである⁷。「価値がある」は、「善い」に比べると、より比較的で、より緩やかな意味を持つと言える。もしある物が価値がある、価値を持つ、または価値を実現するならば、それは他の選択肢に比べて優れているまたは好ましいと考えられる。単に経済的意味に限定されない広い意味において、それは努力に値するもの、または何か他の価値と交換するに値するものである。

しかしながら、わたしは、《われわれが行なう理由があることは、価値があるものもしくは促進するのが善いものに優先する》という彼のカント主義的な見解に与しない(cf. p. 89, 106)。

⁶ 善と価値の関係については、F. V. Kutschera, *Grundlagen der Ethik*. Berlin/New York 1999, 13 (分類を行なう価値概念の中で最も基本的なものとしての善)を見よ。

⁷ わたしは世界の善い状態が最大量の幸福や秩序といったものであるとは考えない。しかしながら、世界の善い状態は多様性、繁栄、正義といった一般的条件によって特徴付けられるため、人間の行為はこの状態に対する帰結によって判断されうる。

日常の言葉遣いでは、いずれの概念も主観的な意味にも客観的な意味にも用いられる。主観的な意味での「価値がある」や「善い」は、誰かがある物を好むとか、あることをしたいまたはある物が欲しいとか、価値があるとみなされる状態になりたいということを意味しうる。それは当人にとって価値がある、または善である。客観的な意味は、本論文の最初の部分の初めに述べたように、当人の選好や欲求とは関係なしに善いということである。バリー・ストラウドがタナー講義で論じたように⁸、価値の客観的な意味なしには、日常の言葉遣いにおける価値の意味や用法はまったく理解できないと論じることができる。われわれは、価値についての人の意見と真の価値とは区別できると前提している——または少なくともわれわれは、価値についての人の選好や意見を正すための「客観的な」基準や尺度やよい理由があることを前提している。たしかに、これだとまだ価値の「間主観的な」解釈の余地がある。しかしやはり、日常と哲学の言葉遣いのいずれにおいても「客観的な価値」の意味は、「多数の人に共有された選好」というものではない。

倫理学にとって重要なのは、「善」と「価値」の両概念が「べし」という語に対して持つ関係である。もし「善」の概念との関係において「べし」の目的論的意味が主要であると考えるのが正しいならば、同じことが「価値」の概念にも言えるはずである。もしある物が善いまたは価値があるなら、それは、少なくとも一応のところは、存在すべきである。これは善いもの、価値のあるものすべて——事態、事物、行為など——について当てはまると思われる。もちろん、われわれは「善い」を、するのに善いこと、持つのに善いこと、見るの

⁸ Cf. B. Stroud, 'The study of nature human nature and the subjectivity of value'. *Tanner Lectures on Human Values*. (Buenos Aires, 1988) S. 247 ff.

に善いことなどの意味でも用いることがある。けれども、これは「善い」の意味としてはかなり特別な、または二次的なものだと思われる。したがってこの点では、善いと価値があるとの間に違いは見出せない。

ある善や価値の存在または存続が少なくとも部分的には人間の行為に依存するのであれば、あるべき事柄はなされるべきである、つまりその存在は人間の行為によって維持または促進されるべきであることになる。しかしもちろん、われわれが善いまたは価値があると呼ぶすべての事柄が、道徳的または倫理的な理由のゆえに実現されるべきであるというのではない。たとえば、多くの主観的な善や価値の場合がそれに当たる。殺人者やペテン師の目に善いと映る事柄を実現する道徳的理由はまったくありえない。道徳的な問いは、諸善や諸価値が包括的な善とその諸条件に適合するかというものである。わたしの倫理学の構想では、これは苦と快の単なる比較考量の問題ではないし、カント的な「目的の王国」でもなく、むしろ自然的、文化的に多様な存在者が存在し繁栄することのできる世界である。世界のそのような善い状態においてこそ、繁栄する可能性の正当な分配が実現するであろう。

価値について言うと、わたしは価値と包括的善との関係の方が、内在的価値と外在的価値の区別、または道具的価値とそれ自体が目的である価値との区別よりも重要だと考えている⁹。しかし、包括的な善に従属している価値は、この善を実現する手段ではなく、その部分または構成要素である——その関係は、アリストテレスが挙げた幸福(eudaimonia)のさまざまな要素の間関係と似ている。これらの価値もそれ自体、単純ではない。それらはさまざまな価値的要素

⁹ Cf. Ch. Korsgaard, *Creating the kingdom of end*, chap.9. Two distinctions of goodness. Cambridge University Press 1996.

と価値中立的属性を持っているかもしれない。たとえば正義は、不偏性という価値と、社会的正義の一種とか「デュー・プロセス」の一種といった特定の法文化が持つより特定の価値から成り立っている。同様に、繁栄という価値は、健康、自尊心といった価値や、成長する場所や栄養を見つけることといった価値中立的な条件を含んでいる。

価値と価値評価についてのわたしの分析に照らすと、価値判断は価値のある状態の記述と切り離されるべきではないことを心に留めておくべきである。したがって倫理学は、道徳原則と、中立的に記述されうる状況や状態に原則を適用することとの二つにきれいに分けることはできない。そうではなく、倫理学の出発点は、世界とそこにいる人間の位置についての「評価的な記述」であるべきである。

しかし、近代は自然科学の普遍的事実と文化的個人的価値の多様性とを分離してしまったのに、どうしてそのような記述が可能なのであろうか。

わたしの考えでは、そのような評価的な記述のためには少なくとも以下の条件が満たされなければならない。

1. それは世界について現時点で最善の理論的説明と適合している必要がある。「適合する」とは単にそこから帰結するという意味でも単に両立するという意味でもない。一つ目は強すぎるし、二つ目は弱すぎる。自然主義的誤謬の定理によると、価値判断は事実についての判断から論理的には導き出すことができない。その一方で、非常にさまざまな価値判断や、正反対の価値判断さえも、社会的または自然的な世界についての経験的理論において述べられる事実についての理論と両立しうる。自然と社会についての経験的理論はまったく価値から自由であると主張しなくても、価値自由的な経験科学の理想に従う理論と自由に価値評価する(価値評価することを明言する)理論とを区別することは可能

だと思われる。わたしの第一の条件は、後者が前者によって支持されることを要求する。たとえば、人間の繁栄についての記述は、身体の機能や心理的外傷の起源などについての科学的理論によって支持される必要がある。

2. 包括的な善の記述的—評価的な構想は、できるだけ多くの文化の価値経験を正当に扱う必要がある。最初の一步は、国際的な法規に目を向けることであろう。現代の権利や価値についての世界的な協定は、とくに人権に関わっているが、しかしまた、たとえば人類の自然遺産や生物学的多様性の保全などに関する規約のように、世界の価値ある状態に関するものもますます増えている。これらの協定の基礎にある評価的な世界観を説明するのは哲学的倫理学の役目である。

3. それにより、「善い世界」の記述的—評価的な構想は、世界の科学的説明と価値についての文化間の同意によって支持されるであろう。しかし、この構想自体が、善いまたは価値があるとみなされうる世界の少なくとも概略を提供することによって、自然的世界観と文化的世界観を調停するための基礎を与える必要がある。そのような概略には、多様性、繁栄、相互的寛容と援助、正義などの概念が含まれる。

4. さらに、その構想が人間同士の関係についての厳格な道徳的義務と法的義務を正当化することも期待される。そのような正当化は最終的なものではない。「究極的な基礎付け *Letztbegründung*」は不可能である。包括的な善の解釈には経験に基づいた判断が含まれているので、それはあらゆる他の選択肢が矛盾していることを示すことによって証明できない。しかし、それは人類の価値経験に深く根付いており、経験科学と概念分析によって支持されうることは確かだとわたしは考える。

わたしが概略を示そうとした哲学的倫理学の長所の一つに、異なるレベルの一般性を含むということがある。最も一般的なレベルには、多様性、繁栄、よき生、正義などの概念や価値がある。しかしこれらもまた、異なるレベルの人間以外の存在者に対する人間の適切な行動の具体的な基準として、また人間同士の関係における相互的尊敬や善意などの具体的な基準として特定されうる。そうすることにより、価値評価と記述の相互依存性が、選択的価値評価と価値発見の不可分な関係とともに、大きな重要性を帯びるのである。最後の部分では、このような善とべしと価値の理解に基づいた生命倫理学の構想の概略を示そうと思う。

IV.

現代の価値評価的な世界観は哲学の原理によっては演繹できないし、科学の法則からも導出できない。それは、国際的な規約や広く普及した文化的観点に含意されている文化的、文化間的な価値同意を解釈学的に検討することで解釈される必要がある。このような解釈の結論を先に簡単に述べておくと、この世界観の基礎にあるのは、古代ギリシア哲学が「コスモス」と呼び、世界の善き秩序に関する多くの宗教的見解にも見出されるものの修正形態である。この秩序の基本的な特性は、以下である。

1. このコスモスは、非常に多様な存在者の共通空間であり、その各々の種、集団、個人に対して、存在と発展と繁栄の諸条件を提供している。たしかに多くの存在者間で生存競争や自己主張が存在するが、相互的寛容と共生の状態や上の諸条件の公平な共有の方が、カオスや破壊や恒常的な「単一文化的」支配よりは優れている。

2. このコスモス内のさまざまな有形物や種や存在者は、一つの尺度——伝統的に「自然の階段 *scala naturae*」または「存在者の巨大な鎖」と呼ばれているもの——によって並べることができ、これによってある種の階層秩序が認められ、また優先順位の規則が正当化される。伝統的には、この階層秩序は人間の社会的位階のモデルでもあった。しかしこのモデルは、人種や性別や年齢による階層関係の適切さを否定する現代の生物学に支えられた社会的解放によって、正当にも廃棄された。それゆえ、自然の階段は社会的世界ではその重要性を失ったが、自然の評価的見解にとっては、強い種類の人間中心主義を正当化するわけではないものの、その重要性を保持している。

3. この尺度と、その各段階における特徴に従って、人間が他の人間や人間以外の存在者に対して行なうのに適切な行動についての一連の基準を作ることができる。以下でこれらの基準の素描を試みる。

a) 無生物的自然のレベルにおいては、破壊よりも保全を優先するのが適切な行動である。人間は恒常的にその環境を改造するので、これは無生物的自然が触れられてはならないということではありえない。むしろ、どのように改造するにしても、素材の構造と素材が取りうる形態の多様性を何らかの仕方で尊重すべきだということである。文化(農業)による改造は、無生物的自然の形態の多様性と、そうした形態が地球の歴史に姿を現した仕方とに対する尊重という枠組みの中で正当化される必要がある。

b) 生物的自然については、自然的進化の一般的な形跡とその結果が、われわれが評価する、また尊重に努めるべき「自然の遺産」となる。これらの形跡の中には、有機的、生物的存在の形態に大きな多様性をもたらした突然変異と自然選択の偶発性と自発性が含まれる。しかし進化自体が、この多様性を「単一文化」へと減じて、小さな集団または種の支配をもたらしてしまうこともある。

われわれの伝統的また現代的な価値評価的見解では、多様性の減少は損失であり、人類はその防止に努めるべきである。コスモスと神による創造という形而上学的な概念なくしては、生物的存在の多様性や共生は必然的な世界秩序によっては保証されないが、それは人間が保持または回復に努めることができる「世界の善い状態」と言うべきものである。

生物学的進化の一般的特性は、自発性、変異、個体性である。自発性とは、突然変異や自然選択が、少なくとも部分的には人間の干渉から免れているということである。変異とは、異なる種類の遺伝子型や表現型へと発展していくことであり、表現型の違いによって、個体の外見や行動がお互いに異なるという結果になる。これら三つの特性はすべて、クローニング技術を含めた現代の生物工学によって危険にさらされうる。たとえば、農業の品種改良における広汎なクローニングは、技術的装置か何かのように人間の望みに完全に適合した動物の大量生産をもたらすだろう。

c) 生物的存在に対する適切な行動のより具体的な特徴は、動物のレベルで重要になる。これには、苦痛の回避とよき生への努力からなる能動的な自己保存が含まれる。しかし、感覚中心主義は、この段階における特徴に対する反応としてはあまりに限定的だと思われる。特定の生存様式、運動の仕方、採食の仕方、交尾の仕方、生殖の仕方は、それ自体の価値を有しており、この価値が否定されるのは動物を傷つけて苦痛を生み出す場合だけではない。農業や科学やとりわけ自然な環境における「種に適した」(artgerecht)動物の扱い方についての現代の取り決めはすべて、動物のよき生とその条件についてのずっと幅広い概念を反映している。人間が一般にこれらの条件を積極的に評価し、その破壊よりも保全や確立を選ぶことは明らかである。もちろんこれも、「自然の階段」の他の段階にある存在者の特徴に由来する他の価値と比較されねばならない

「一応の」価値評価でしかない。とりわけ、それは人間自身の価値と正当な利害によって制約を受けるであろう。

d) ほとんどの文化的伝統だけでなく、近代科学の体系においても、人間は他の動物よりも高い位に置かれている。いくつかの宗教的、哲学的伝統では、これは不死の魂または人間理性の「叡知的」部分のためである。科学によって影響を受けている現代文化においては、この価値評価の理由は、むしろ人間の生理と心理の複雑さによるものである。こうした問題をここで論じる必要はない。疑いえないことは、人間が真の人間生活に属するものとされ高い価値が置かれている諸能力——他のあらゆる動物の能力を超えた能力——を備えていることである。そのいくつかは、歴史的には最近になってようやく見つけられた。それらは人権と、現代の社会と国家の広く受容された体制の基礎になっている。

現代社会における人間の繁栄のために必要とされるのは、思想と意志の自律や、信念と生活設計の自律の相互的尊重であり、これらは「非対称的な」妨害や危害なしに共存する限りにおいて尊重されるべきである。市民の法の前の平等によって要請されるのは、全市民が参加する公の立法に由来する合理的に受容できる憲法と普遍的な法と、現代文化におけるその他のよく知られた特徴である。自律の哲学者たち——ロック、ルソー、カント、ミルその他——は、彼らの違いにもかかわらず、少なくとも「第一世代」の人権、すなわち個人の自由の保護と政治参加を目標とする人権については、その強力な理論的基礎を築いた。他の哲学者や政治理論家たち——ヘーゲルからロールズやウォルドロンまで——は、第二、第三世代の人権、すなわち社会保障や公共医療制度、環境保護などの要求について、同様の結果を達成した。

しかし、これらの人権や諸善が、自然の階段の下位の段階にある価値や要求を含んだ善の包括的解釈の中に組み入れられなければ、現代の倫理学や法哲学

はその仕事を未完成に終えるであろう。自然は個人の望みを叶えるための条件と資源以外の何ものでもないのかどうか。また人間は「善い世界」、善き秩序を持ったコスモスに住むことを目指すべきなのかどうか。現代社会はこれらの問いを決定する能力をますます持つに至っている。

このような基本的にコスモス中心的な構想は、「緩やかな」人間中心主義の余地を残しているように思われるが、それはわれわれの文化にとっても深く根付いているので、それを取り除こうとするのは思い違いであろう。自己関心と自己尊重というわれわれの文化的形態だけでなく、おそらくわれわれの意識の構造でさえもが、「中心ありの」立場と、どこからでもない「中心なしの」立場との釣り合いを要求している。この構想を生み出し、それが科学と倫理学に対して持つ帰結を導き出したトマス・ネーゲルは、わたしの考えでは、倫理学の包括的構想に対するその重要性と帰結とを過小評価していた。

本論文では、そのような包括的構想を素描しようと試みた。それが人間中心主義の問題に対して持つ帰結は、人間は多くの事例において、人間の権利や価値を他の存在者の要求よりも優先させることが正当化されうる、ということである。しかしこれは、まず善き秩序を持ったコスモスの中にあるすべての要求を取り上げて比較考量するという、諸要求の比較考量の結果、初めてできることである。このような包括的な善の理解なくしては、われわれは人類の自己限界についていかなる指針も持ちえない。もし価値評価の本質についてのわたしの議論にいくらかでも説得力があるならば、この不足は人間の倫理の貧困をもたらすだけでなく、価値の発見および価値ある人間の生の貧困をもたらすだろう。このこともまた、現代の生命倫理学にふさわしい倫理学の基礎についてのわたしの提案を支持するための、不偏的かつ「中心のある」主張である。