

「生命倫理学理論としての生命中心主義の再構築」

熊本大学大学院社会文化科学研究科

2010 年度 学位論文

公共社会政策学専攻

社会規範論分野

藤井 可

生命倫理学理論としての生命中心主義の再構築

目次

序章 1

第 I 章 従来の生命倫理学理論 (pp.4-21)

1. これまでの主な生命倫理学の概観
生命倫理学の歴史 4
生命倫理学の方法論と理論 9
2. これまでの生命倫理(学)理論の問題点 18
具体的問題提起 19

第 II 章 環境倫理学とテイラーの生命中心主義の概観 (pp.22-45)

1. 環境倫理学の系譜 22
動物倫理(動物への道徳的配慮)に関する諸立場 24
2. テイラーの生命中心主義 31
3. 生命中心主義への批判 39

第 III 章 生命中心主義の再構築 (pp.46-66)

1. 生物と生命の定義 46
 2. 生物における生命という価値 48
 3. 「人間中心主義的」な生命中心主義であることの根拠 60
 4. 人間中心主義的生命中心主義の原則 61
- 本章のまとめ — 修正版・人間中心主義的生命中心主義とは 64

第 IV 章 人間中心主義的生命中心主義による生命倫理問題の検討 (pp.67-80)

1. 生命倫理学理論としての人間中心主義的生命中心主義 67
2. 標準的な生命倫理学理論と「生命中心主義的」生命倫理学理論の比較 69
3. 具体的な問題への応用 72

終章 81

参考文献 83

生命倫理学理論としての生命中心主義の再構築

藤井 可

序章

本論文「生命倫理学理論としての生命中心主義の再構築」は、従来は環境倫理学の理論として用いられてきた生命中心主義の枠組みの対象を拡張し、生命倫理学の問題考察における理論として用いることを意図している。

これまでの生命倫理学の議論は、主に SOL (Sanctity of Life; 人間の生命の神聖性説)¹の教説や功利主義の理論によって導きだされた原理・原則に基づいてなされていた。これらの倫理理論は、いずれも人間を中心とした正義論や権利論に端を発して展開されているものである。道徳的な配慮の対象を拡張しようとする際には、人間(白人の成人男性)を中心に据えて、そこから出発し、徐々に配慮の対象を拡張していくという手法を取ってきた。そのため、これらの理論は、〈白人成人男性と白人成人女性〉、〈白人とそれ以外の人種〉、〈成人と子ども〉、または〈人間とそれ以外の生物〉、〈パーソンとそれ以外の生物〉、〈有感生物とそれ以外の生物〉などの間に明瞭な境界線を引き、線の左右に分けられた生命の間に鋭い対比をもたらしながら、正・不正や善・悪を設定してきた。この線引きの問題は、自然環境の中での人間のふるまい方を考察する際には、〈「人間」対「自然環境」〉という二項対立の図式を生み出した。そして学問の領域においても、〈人間を中心とした生命倫理学〉と、〈自然環境を重視した環境倫理学〉という二つの分野が、半ば対立したものとして設定され、別々の理論のもとに発展を遂げることとなった。

そのような状況に関する、人間の価値を中心とした線引きによって生物学的生命体の地位が明瞭に分たれていることに対する違和感については、これまでの環境倫理学の中で批判的に論じられてきた。その違和感は、同じ生命をもったものを考察の対象として包含する生命倫理学と環境倫理学という分野が、まったく違うものとして並立していることに対しても向けられ得ると考えられる。しかしそのことを指摘し、両分野を生命という価値によって統合しようという議論はこれまでほとんど存在しなかった。² そこで本論文では、生命中心主義という枠組みを用いて生命倫理学と環境倫理学を統合することを試みる。生命という価値を中心に据えれば、人間も含めたすべての生物に対する公正な道徳的態度を探求する際にも、個別的な患者の選好の充足を配慮する際にも、同一の基準で考察することができる。そのことによって、生命倫理学と環境倫理学の対立構造と、それがもたらす論理的矛盾は解消されうるだろう。

その際に、従来の環境倫理学理論としての生命中心主義が、自らを「人間非中心主義的生命中心主義」であると主張してきたことを覆す必要がある。何故なら、人間を主たる配慮の

¹ すべての人間の生命には等しい価値があり不可侵であるという考え方。第 I 章で詳述する。

² 哲学者の高橋隆雄は、かねてより、生命の領域と環境の領域の統合可能性について示唆してきた。(高橋(1996)、(2008)など)

高橋は、統合の鍵として、特に、「ケア」概念を中心として生命倫理学と環境倫理学を統合すること、すなわち「ケア」を生命倫理と環境倫理それぞれの中心に据えることを試みている。(高橋(2008)、第五章 生命と環境の倫理—ケアによる統合の可能性—、pp.189-230)

対象としてきた従来の生命倫理の問題を再検討する際に、人間を配慮の対象としないような倫理理論を用いることは不可能であるからである。また例え、生命中心主義を生命倫理学の理論として用いるということを目指していなかったとしても、従来の環境倫理学の中での人間非中心主義的生命中心主義を再検討すると、実のところその本態は「人間中心主義的生命倫理」であったのだと解釈できる。その点に関するいくつかの批判も踏まえ、生命倫理学の理論としても環境倫理学の理論としても用いることができる、新しい「人間中心主義的生命中心主義」の枠組みを提示したい。

本稿では更に、その修正版・人間中心主義的生命中心主義的の考え方に沿って、従来の生命倫理学であつかわれてきた問題を再検討する。そのことによって、上述したような、生物のあいだに引かれた境界線がもたらしてきた生命の対比の問題のうち、いくつかの項目について、その問題の整理と解決を目指す。その中には、従来のパーソンを中心とした生命倫理学では答えを定めることができなかつた、ヒト胚や胎児といった潜在的パーソンのあつかいの問題も含まれる。他の生物同様に、ヒト胚や胎児に関しても、それらを同じ生命を持つひとつの生物体としてみなすことによって、各胚や胎児への一定の道徳的配慮の姿勢を支持することができるようになるものとする。

「人間中心主義的生命中心主義を提示すること」、「人間中心主義的生命中心主義を生命倫理学の理論として用いること」、「人間中心主義的生命中心主義を通じて、環境倫理学と生命倫理学の統合を示唆すること」という点において、本研究は新規性と独自性をもつものであり、したがって博士論文として意義があるものとする。具体的には、議論の過程において、旧来の生命中心主義がとる人間非中心主義的な立場を批判した上で、人間中心主義的生命中心主義という新しい立場を提示し、それを生命倫理の問題に適用することが本稿のオリジナリティを示す部分となる。

本論文の全体の流れは次のとおりである。まず、第 I 章においては、これまでの主な生命倫理学の議論を概観する。はじめに、「ヒポクラテスの誓い」的な医の倫理から、医学研究の倫理、患者の権利擁護論、科学技術の進展に伴う応用倫理学の発展に至るまでの、生命倫理学の歴史をたどる。次に、現代の生命倫理学の代表的な方法論として「原則主義的アプローチ」を紹介し、さらにその方法論の原則を導き出しているような生命倫理理論として、SOLと功利主義を紹介する。最後に、それらの従来の主な生命倫理学の理論の問題点を指摘し、その問題点を乗り越えるためには生命そのものを中心に据えた枠組みが必要であることを主張する。

第 II 章では、環境倫理学とポール・テイラー (Paul Taylor) の生命中心主義の概観をおこなう。まず、環境倫理学の成立の背景を踏まえた上で、動物への道徳的配慮に関する諸立場 (動物倫理) の議論を例に、環境倫理学の代表的な考え方を紹介する。次に、それらの議論の中のひとつである生命中心主義について、テイラーの著作物をてがかりにして詳述する。最後に、環境倫理学の理論としての生命中心主義に向けられた批判を検討する。

第 III 章では、第 II 章で挙げられた生命中心主義への批判に応じて生命中心主義の枠組みを構築しなおし、修正版・人間中心主義的生命中心主義を提示することを目指す。まず、

テイラーの議論の中で欠落していた生物と生命の定義付けをおこなう。次に、環境倫理学が公理として採用してきた内在的価値概念を放棄し、主体の欲求を満たす客体の性能としての価値概念を採用する。そして R. M. ヘア(Richard Mervyn Hare)の「価値を持つものの三分」を用いて、すべての生物を価値付けをおこなう価値主体として設定する。更に、人間中心主義的生命中心主義の原則として、ステルバ(James P. Sterba)が提案した「道徳的主体に適用される 5 原則」を採用し、新しい人間中心主義的生命中心主義の概観を示す。

第 IV 章の冒頭では、生命倫理学理論としての人間中心主義的生命中心主義の特徴を確認し、次に、それと標準的な生命倫理との比較をおこなう。そのことを踏まえた上で、本稿の最終的な目的であった、具体的生命倫理問題への応用に取り組む。考察すべき問題は多岐にわたるが、今回は、動物、ヒト胚、胎児、判断能力喪失者、判断能力保持者に関わる問題のうちいくつかを採用した。それらの問題を人間中心主義的生命中心主義の枠組みでとらえなおすことによって、従来生命倫理理論が惹起していた生命間の対立構造を解消し、いくつかの問題に関しては望ましい対応を示すことが可能となるだろう。

最後に、今回とらえきれなかった点も含めた、今後の課題について示し、本論文を閉じる。

第 I 章 従来の生命倫理学理論

1. これまでの主な生命倫理学の概観

本節では、生命倫理学の歴史を概観する。また、現行の生命倫理学の議論で用いられることが多い原則主義的な方法論と、その基となっている主な生命倫理理論として、SOL (Sanctity of Life [人間の]生命の神聖性説)と功利主義の考え方を紹介する。

生命倫理学の歴史を概観する前に、「倫理」と「倫理学」という語の使用法について定義しておく。どちらも英語では Ethics という同じ語で指示される故か、日本語で用いる際にも、両者を区別しない論者もいる。しかし、本論文ではそれぞれ次のように定義し、区別して用いたい。即ち、倫理とは「自分自身がより善く生きるための、また、自分以外の他者とより善く共に生きていくための規範」そのもののことであり、倫理学は「倫理について考察すること」であるとする。倫理学の中には、新たな倫理を生み出すための考察、既存の倫理を評価するための考察、倫理や倫理学の概念や議論を整理するメタ的考察、倫理の変遷をたどる記述的考察など、さまざまな分野が存在する。

倫理学の一分野として、「応用倫理学」というものがある。これは社会が生み出す具体的諸問題に対して、倫理的な視点をを用いつつアプローチする学問である。例として、生命倫理学、環境倫理学、情報倫理(学)、工学倫理(学)等がある。応用倫理学分野では、古典的な倫理学の中で見いだされてきた原理や原則を現実問題に対してトップ・ダウン的に適用するだけでなく、現実問題に対応する実践の中で培われたものを吸い上げて、原理や原則に反映させることも試みられている。また、応用倫理学を考察するためには、人文系の哲学者や倫理学者だけではなく、各々の分野に関するスペシャリストや、社会情勢や法の動向に詳しい者などが必要となるため、その取り組み方は学際的になることが多い。

上述したように、生命倫理学は、そのような応用倫理学の一部門である。生命倫理学の定義は、定義をするものがどのような問題意識を持っているかによって変わりうるが、ここでは生命倫理学・医療倫理学・臨床倫理学との関係性が明確な浅井の定義¹を引用しておきたい。浅井によると、生命倫理学(bioethics)とは「生命科学と医療技術の発達をもたらした社会的倫理問題を、学際的に考察する応用倫理学の一分野」とであるとされている。²

生命倫理学の歴史

「生命倫理学」とは、米国発祥の「バイオエシックス(Bioethics)」の邦訳語である。バイオエシックスとは、ポッター(V. R. Potter)が1970年に発表した論文の中で創出した語である。元来、ポッターが提唱したバイオエシックスとは、考察の対象を人間や医療に限定した学問では

¹ 福井・浅井・大西ら(2003)pp.2-4

² ちなみに、医療倫理学(health care ethics, biomedical ethics)は「医療全般に関わる臨床決断、社会政策、医療従事者の持つべき規範、法律などの在り方を倫理的見地から考え総合的に研究する分野」と考えられている。ちなみに、医の倫理(medical ethics)は、医師の職業倫理・医師が守るべき規範のことを指すという。また、臨床倫理学(clinical ethics)は「臨床現場における倫理的問題を解決することを主目的とし、患者診療で直面する倫理的問題を同定・分析・解決し、医療従事者・医学生に対する倫理学教育、臨床研究などを扱う分野」と定義されている。

なかった。ポッターのバイオエシックスの目的は、“自然科学と人文科学をつなぎ、人類と地球の新しい未来を築くこと”と据えられており、その本態は「あらゆる脅威のもとに置かれた人類や人類文化の生存や存続のための科学(the Science of Survival)」³であった。言葉自体の浸透率とは裏腹に、ポッターのバイオエシックス概念は長い間ほぼ黙殺されたままであった。⁴ 現在の生命倫理学は、「生命科学の倫理」を考察する学問領域を指す語として使用されている。⁵ その方向性を決定づけたのはケネディ倫理研究所が中心となって編纂された『バイオエシックス百科事典[第一版](*Encyclopedia of Bioethics 1st edition*)』(1978)の刊行であったといわれている。百科事典冒頭で、生命倫理学は「生命科学研究者や医療関係者の態度や行為について、道徳的価値観や原則に照らして学際的に論じ研究する学問」として位置づけられ、この解釈が以降の主流派となる。⁶ 医療倫理や臨床倫理に関する考察も、生命倫理学の中の一部として組み込まれる。現行の生命倫理学の研究対象は、患者、臓器、遺伝子、受精卵などを含む「人間」、および、それに関係するリサーチ、ヘルスケア、政策などである。

このように、学問としての生命倫理学は 1970 年代以降に確立されたものであった。しかしながら、人間が社会生活の中で、自身や他者の生命と向き合い、さまざまな形での医療ケアを相互に施しあっているような社会においては、「生命倫理」若しくは「医の倫理」と呼ぶべきものは、いつの時代にも何らかの形で存在していたはずである。場合によっては、それらの倫理を考察する学問的態度も同時に存在したであろう。バイオエシックス自身の中にも、バイオエシックス成立以前の関係事項をメタ的に整理する「メタ・バイオエシックス」の視点というものが存在する。⁷ それらの視点も参考にしつつ、生命倫理学の成立以前より存在した生命倫理に関する動向も含めて、以下で簡略に振り返ってみたい。

a. 徳倫理的「医の倫理」

古くからも、医療にまつわる倫理はさまざまに存在したことであろうが、われわれはそれを遺された文書の中にのみ見い出すことができる。取りわけ、必要性に迫られて記された倫理綱領の類が、過去を振り返る手がかりとなる。西洋における医の倫理の起源は、古代ギリシアの文書群『ヒポクラテス集典(*Corpus Hippocraticum*)』に収録されている「ヒポクラテスの誓い(The Hippocratic Oath)」にあるといわれる。「ヒポクラテスの誓い」は医師としての誓約書であると同時に⁸ 医師の倫理綱領としての機能を持っており、ヒポクラテスの一派、或いはそれ

³ Potter(1971)pp.1-2

⁴ 森本直子「ウォーレン・T・ライク講演から バイオエシックスの歴史－文化的背景からのアプローチ」(小松・香川ら(2010)、pp.124-125)

後にポッターは「生物学・生物医学と倫理をつなぐ試み(=医バイオエシックス)」に対して、自らの提唱したバイオエシックスを「エコロジカル・バイオエシックス」と命名し直した。(小松・香川ら(2010)pp.141-142)

⁵ (同書、p.128)ウォーレン・T・ライク氏講演後の質疑応答より。

⁶ 小松ら(2008)pp.124-130「バイオエシックスの成立と現在そして今後の展望: Warren T. Reich氏講演概要」より。

⁷ 小松ら(2008)、小松・香川ら(2010)を参照のこと。

⁸ 今井(2005)p.2

以降の学派が成立させたと考えられている。

「ヒポクラテスの誓い」では「徒弟制に基づく医師集団内部の規律の遵守」「患者に対する善行と無危害」「患者を差別しない」「守秘義務の厳守」といったことが語られている。そこには、古代ギリシアの徳倫理の影響が見られる。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』⁹の中で、徳とは能力の按排を決定する卓越性の「状態」のことであるとしている。徳一般は、それを有するものよき「状態」を完成し、そのものの機能をよく展開せしめるところのものであるといえるが、人間に限定して徳を規定するならば、ひとをしてその独自の「機能」をよく展開せしめらるうような状態であるとされる。そして徳は、不足と超過によって損なわれ、中庸によって保たれるとされる。アリストテレスのいう徳は、知性的な卓越性(智慧、ものわかり、知慮など)と、倫理的な卓越性(寛厚、節制など)とに分かたれる。倫理的徳は行為の反復による習慣づけによって生成されるものであり、本性的におのずからわれわれのうちに生じてくるものではないとされる。ここから敷衍すると、医師としての徳は、医師をしてその独自の専門的機能をよく展開せしめらるうような状態、医師の医療行為能力の按排を決定する卓越性のことであるといえよう。医療行為に関する専門的な卓越性も、不足と超過によって損なわれ、中庸によって保たれるといえる。

その後、キリスト教の影響で医の倫理の発展は長期にわたり停滞したが、近代になって、ようやく新たな動きが生じた。トマル・パーシヴァル(Thomas Percival)が1803年に発表した『医療倫理; 内科医と外科医の専門的利害関心に適した規則・教訓集(Medical ethics; or a Code of institutes and precepts, adapted to the professional interests of physicians and surgeons.)』¹⁰は、「ヒポクラテスの誓い」の伝統に属する近代の倫理綱領の代表例と言われている。¹¹ 当時の医療倫理(Medical ethics)は、内科医と外科医の道徳を規定する医師の倫理ではあったが、パーシヴァルはそれに加えて薬剤師等の他職種との連携や、病院経営についても言及している。よって、パーシヴァルの『医療倫理』は寧ろ、現在でいうところの専門職としての医師のプロフェッショナリズムと通じるところがあるといえよう。そのパーシヴァルの『医療倫理』を基にして、1847年に「アメリカ医師会の綱領(the American Medical Association code)」が採択された。

「ヒポクラテスの誓い」を近代に再適用する動きは、第二次世界大戦直後まで医療倫理の中心を占め続けた。1948年に出された、世界医師会の「ジュネーブ宣言(Declaration of Geneva)」¹²では、「人類への奉仕」「教師への尊敬と感謝」「医療専門職としてのありかた」「患者の健康を第一に考えること」「守秘義務の厳守」「同僚との協調」「無差別主義」「人命の尊重」「医学知識の悪用の禁止」といった、ほぼヒポクラテスの誓いを網羅する内容が再度語られている。パーシヴァルの『医療倫理』に始まった近代の医の倫理綱領群は、いずれも「医師の責任と義務」、「医師の視点からのパターナリスティックな判断」というものを重視した内容となっている。ただし、ジュネーブ宣言採択の翌年、1949年に、ロンドンにおける第3回世

⁹ アリストテレス『ニコマコス倫理学』第二巻 第六章 1106a,15-1107a,24

¹⁰ Google Books(<http://books.google.com/>)内検索にて、原著 PDF 版が入手できる。

¹¹ 赤林ら(2005)p.127

¹² WMA の Web site 内(<http://dl.med.or.jp/dl-med/wma/geneva1994e.pdf>)にて PDF 版が入手できる。

界医師会総会で採択された「世界医師会の綱領(The WMA International Code of Medical Ethics)」¹³では、「医師の一般的な義務」、「患者に対する医師の義務」、「同僚医師に対する義務」として、徳に基づく医師の義務を重視した切り口が開かれている。その内容にはヒポクラテスの伝統に則ったものだけでなく、「医師は、判断能力を有する患者の、治療を受けるか拒否するかを決める権利を尊重しなければならない」といった患者の自己決定権を重視する記述や、「医師は、患者や地域社会のために医療資源を最善の方法で活用しなければならない」という功利主義的な見解も含まれており、事項で述べる新しいバイオエシックスに繋がる萌芽が含まれていることが見て取れる。

これまでみてきたように、20世紀はじめ頃までの医療倫理は医の倫理であり、そこでは、医師の患者への接し方に重きが置かれていたが、これは現在のチーム医療を理想とする医療に適用するには狭すぎる枠組みであった。¹⁴ 拡大していく医療・生命科学の生み出す倫理的問題全般を網羅して考察するためには、「ヒポクラテスの誓い」型「医の倫理」の枠を超えた新たな領域が必要であった。その必要性が生み出したさまざまな流れが、次に述べる文脈を経て生命倫理学の中に結実したと考えられる。無論、それらの医の倫理が消滅した訳ではなく、医療倫理(学)や臨床倫理(学)の一部として、また医師のプロフェッショナリズム(専門職倫理)の中で脈々と生き続けている。

b. 医学研究の倫理、患者の権利擁護、科学技術の進展

20世紀に入り、生命倫理にまつわる諸議論は、複数の文脈を同時に抱えながら進展し、学問としての生命倫理学の成立に向かって流れていった。社会学者の皆吉純平は、米国のバイオエシックス研究者による「バイオエシックスの歴史」認識を、以下の3つの文脈に分けて論じている。¹⁵

第一の文脈は、人体実験規制の流れと同期して発展してきたインフォームド・コンセント概念を核とした、バイオエシックスの流れである。¹⁶ これは、第二次世界大戦下にナチスドイツが行った戦争犯罪を裁いた国際軍事裁判である「ニュルンベルグ裁判」(1945-46年)の判決文を基にした「ニュルンベルグ綱領(Nuremberg Code)」(1947年)に起源をもつといわれている。「ニュルンベルグ綱領」では、その冒頭において[ヒトを被験者とする医学研究に際しては]「研究対象となる人間の自発的承諾が絶対に重要である」¹⁷ と記されており、インフォー

¹³ WMA の Web site 内 (http://dl.med.or.jp/dl-med/wma/medical_ethics2006e.pdf) にて PDF 版が入手できる。

¹⁴ 今井(2005)pp.2-3

¹⁵ 皆吉純平「バイオエシックスの誕生」はどのように理解されているのかー米国バイオエシックス研究者の歴史認識とその検討」(小松・香川ら(2010)pp.41-79)

¹⁶ 同書 p.43

¹⁷ 砂原茂一訳による(大谷(2008)、p.91)。この項は以下、次のように続く。「これはその人が承諾を与えるだけの法的能力を持っていないこと、暴力、詐欺、虚偽、強要、出し抜き、あるいはその他の形での圧迫、強制がなく、自由に選択できる条件下でなければならないし、理解した上で間違いのない決定を下すだけの十分な知識と、当該問題の諸要素についての理解を被験者が持っていなくてはならないことを意味する。そのためには試験対象者が承諾を決意する前に、研究の性格・期間・方法・起こりうるべき不愉快事・偶発事・その実験に参加したために

ムド・コンセント(informed consent)という語こそ用いていないものの、それと同義の概念の重要性と、それを遂行する研究者の責任が明示されている。その後、第 18 回 世界医師会総会で採択された「ヘルシンキ宣言[ヒトを対象とする医学研究の倫理的原則](Declaration of helsinki)」（1964 年）ではインフォームド・コンセントという言葉が具体的に登場する。これらの研究倫理に関する綱領群の成立を経て、人体実験の際のインフォームド・コンセントの重要性が世界的に認知されていった。¹⁸ 米国においては、米国公衆衛生局によっておこなわれた非人道的人体実験(タスキギー梅毒研究)の苦い経験を踏まえて、「国家研究法(National Research Act)」（1974 年）が成立した。その後、「国家研究法」によって設置された委員会によって、米国保健教育福祉省管轄で「ベルモント・レポート[研究における被験者保護のための倫理原則とガイドライン](the Belmont Report—Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research)」（1979 年）が発表され、それまでの研究倫理に関する綱領類が総括された。この人体実験規制の流れから生じたものが、バイオエシックスの一側面を形成しているとされる。

第二の文脈は、バイオエシックスの確立を、インフォームド・コンセントを中心に据えた患者の権利擁護運動の中で捉えるものである。¹⁹ 第一の文脈が研究倫理の中で発展していったのに対し、こちらは伝統的な「医の倫理」の途上に位置づけることができる。医療における専門家支配やパターナリズムに基づく医師(医療者)－患者関係を改善し、抑圧されていた患者の権利を獲得・回復する動きは、米国病院協会「患者の権利章典」(1973 年)採択に結実したという。

第三の文脈は、医療現場に登場した新技術が伝統的な医療倫理では対応しきれない状況を生み出したことにより、新たな倫理体系としてのバイオエシックスが生まれたという位置づけである。²⁰ 例えば、人工呼吸器がもたらした安楽死や脳死の問題、生殖補助医療技術の進歩がもたらした家族観の変化や余剰胚の研究利用の問題などである。これらは哲学・倫理学者のみならず、技術を生み出す工学者、それをを用いる医療者、社会の中での影響を推し量る人文社会学者、既存の法の中での解釈を検討する法学者、対応する法律を整備していく立法者などが提携して、旧来の倫理学の枠組みを超えた学際的な取り組みをすることが求められる問題群である。

これらの文脈以外にも、全体にかかわるものとして、判例の蓄積によって確立されていったバイオエシックスの流れも存在する。皆吉は、バイオエシックスの歴史はひとつの見方に収斂するものではなく、「バイオエシックスとは何か」という問いに対する答え方によって変わるもの

起こるかもしれない健康や容姿への影響について知らされていなくてはならない。同意が正しいものであるかどうかを確かめる責任は、実験を開始、監督、あるいは実施する各個人に帰する。これは巧みに他人に押しつけることのできない[研究者自身の]個人的義務であり責任である。」

¹⁸ ヘルシンキ宣言(2008 年、第 59 回 世界医師会ソウル総会で採択された修正版)の 24 項において、ヒトを対象とする全ての研究において「医師やその他適切な有資格者は、対象者の自由意思によるインフォームド・コンセントを、望ましくは文書で得なくてはならない」と記されている。

¹⁹ 皆吉(小松・香川ら(2010)pp.43-44)

²⁰ 同書 p.44

Jonsen, A. R. (1998) *the Birth of Bioethics*, Oxford University Press. (細見博志訳『生命倫理学の誕生』勁草書房、2009 年)

であると指摘している。

生命倫理学の方法論と理論

本節ではまず、現行の生命・医療倫理学の議論の中で主に用いられる問題解決方法として、生物医学倫理の四原則に基づく原則主義的アプローチを紹介する。次に、その四原則を支持している理論として、カトリックの立場からの義務論的 SOL の教説と、功利主義の立場の二つを紹介する。当然のことながら、ここで挙げる方法論と理論は、西洋由来の生命倫理学の主だったものの一部に過ぎない。

・ 原則主義的アプローチ²¹

近年の生命倫理学・医療倫理学では、ビーチャムとチルドレス (Tom L. Beauchamp & James F. Childress) が『生物医学倫理の諸原則 (Principles of Biomedical Ethics)』²² (1979 年) の中に記した四原則を基にした原則主義的アプローチが重用されている。その四原則とは、「人間の自律の尊重 (Respect for the autonomy of persons)」「善行 (Beneficence)」「無危害 (Non-maleficence)」「正義 (Justice)」の各事項についての原則である。自律尊重の原則は、個人の自己決定を尊重し、自律が損なわれている個人を保護することを定める。善行の原則は、人々の福祉を最優先し、人びとの健康への利益を最大化するという意味での「善行」の義務を医療従事者に課す。無危害の原則は、善行の原則から独立・分化したもので、人々への危害を回避し、防止すること、あるいは少なくとも危害を最小限にとどめることを目的とする。最後に、正義の原則は、人々を公平かつ平等に扱い、ヘルスケアの利益と負担を可能な限り公平に社会的に配分することを求める。²³ 世界保健機構が発表した『遺伝医学と遺伝サービスにおける倫理的問題についての国際ガイドライン』では、これらの四原則が紹介された上で、「遺伝知識の医学的応用は、医の倫理の基本原則に基づいてなされなければならない」と述べられており、原則からガイドラインを設定するという「原則主義」あるいは「原則に基づくアプローチ」が採用されている。同様のアプローチは、例えば日本の「医療倫理」や「看護倫理」の分野でも盛んにおこなわれている。²⁵

『生物医学倫理の諸原則』は、「ベルモント・レポート」を作成した「生物医学及び行動科学研究における人間の被験者保護のための国家委員会」のスタッフであったビーチャムと、レポート作成のアドバイザーであったチルドレスが、レポート発表と同じ 1979 年に刊行したものである。「ベルモント・レポート」では、人体実験研究の際に順守すべき倫理原則として、「人格の尊重」「善行」「正義」の三つが立てられていた。この三原則に手を加えて発表されたのが、上記の生物医学倫理の四原則である。ビーチャムとチルドレスは、生物医学倫理を応用規範倫理学のひとつとみなしており、応用倫理学においては、一般的な道徳的行為指針を「トッ

²¹ この節の細かい情報は、香川知晶「バイオエシックスにおける原則主義の帰趨」(小松・香川ら (2010) pp.163-183) に依る。

²² 『生命医学倫理』という名で邦訳出版されている。

²³ 世界保健機構 (1997) pp.9-10 表 1、および、香川 (小松・香川ら (2010)、p.164) の表 6-1 より。

²⁴ 世界保健機構 (1997) p.5

²⁵ 香川 (小松・香川ら (2010)) pp.163-165

プ・ダウン的に]応用する方法が適切であると考えていた。²⁶ 故に、生物医学倫理においても、伝統的な社会倫理原則の中から選び出した原則を生物医学領域へ応用することで、生物医学領域の倫理的問題を解決しようと試みたのであろう。即ち、『生物医学倫理の諸原則』は、皆吉が指摘した第一の文脈と第二の文脈から帰納的に導かれたものとして捉える事ができる。

応用倫理学者の香川知晶は、『生物医学倫理の諸原則』の刊行を機に、生命倫理学における原則主義が明確になったと述べている。²⁷ 1960年代半ば以降すでに、生命倫理に関する多様な問題についての議論は始まっており、著作物の刊行も相次いでいたが、そのような著作の多くはさまざまな論者による論文を集めたアンソロジーが中心であった。そこに登場した『生物医学倫理の諸原則』は、単純化された原則からの演繹的アプローチを提示することで、雑多な諸問題を結晶化させる役割も果たしたという。²⁸ 原則は、諸問題を順序づけ、議論の焦点を定める役割を果たす。義務論や功利主義といった異なる倫理理論を支持している人々でも、四原則のレベルでは同意できるため、倫理理論をめぐる争いを回避して現実の問題に取り組むことができる。²⁹ 原則同士が対立する場合は、特定化 (specification) と比較考量 (balancing) をおこなう。四原則が現実の問題解決にどれほど寄与することができるのかはともかく、生命倫理学の倫理的考察を成立させた³⁰ という点では、生命倫理(学)の中での重要な地位を占めるといえよう。

ただし、原則主義に対する批判も少なからず存在することを香川は指摘する。クラウザー (K. Danner Clouser) とゲート (Bernard Gert) はビーチャム、チルドレスらの立場を指して「原則主義 (principlism)」という語を造り出し、原則主義は四原則をただ並置して問題を分類するだけで、解決には導かないとして批判した。クラウザーとゲートの批判を機に、次々に顕在化してきた諸原則のアプローチに対する批判を、デューセ (Hubert Ducet) は「古典的モデルの再考・再解釈による批判の流れ」と、「方法論からの批判の流れ」の二つに分類している。前者の流れにおいては、原則主義の倫理的な理論的前提と、その背後にある個人主義的自由主義に対しての批判がなされている。後者の流れでは、一般的な原則から個別的な事例へと論じていく原則主義の演繹的方法論自体が批判される。後者を代表するものとして、個々の事例から出発するボトム・アップ型のケース・バイ・ケース・アプローチを提唱したジョンセン (Albert R. Jonsen) らの臨床倫理 (決疑論) の主張がある。³¹ また前者に関わるものとして、香川は、『生物医学倫理の諸原則』における基本原則の出発点が、個人主義的自由主義という米国の文化的伝統の中に存していたことを指摘しているが、そうであれば、これらの原則を直ちに他の文化圏に移植することには困難が伴うことが予想される。実際に香川は、原則主義的な生命倫理学は特殊米国的な医療倫理にすぎないのではないかというフォックス (Renée C. Fox) の批判や、米国型の倫理基準に対する「倫理帝国主義 (ethical

²⁶ ビーチャム・チルドレス(1997)p.9

²⁷ 香川(小松・香川ら(2010))p.169

²⁸ 同書 p.170

²⁹ 堂園俊彦「その他の倫理理論」(赤林編(2005))p.78

³⁰ 香川(小松・香川ら(2010))p.171

³¹ 同書 p.172

imperialism)」という批判を紹介している。³² これらの点を考量に入れずに日本の医療倫理や看護倫理界が原則主義的アプローチを全面的に受容しているとすれば、そこには再考の余地が存在すると考えられる。

もっとも、ビーチャムとチルドレスは、それらの批判を受けて、1994年の『生物医学倫理の諸原則』第四版以降は、「理論→原則→規則→判断と行為」というトップ・ダウン型の原則主義的アプローチから離れ、現在ではその立場を放棄するに至ったといわれている。『生物医学倫理の諸原則』第六版においては、倫理的に適切な方法はトップ・ダウン・モデルとそれに対するボトム・アップ・モデルを統合する、ロールズ(John Rawls)の「反省的均衡(reflective equilibrium)」を採用した統合モデルであると述べられている。倫理的考察は、一方向的に原則から個別事例へ、あるいは逆に個別事例から原則へと進むのではなく、個別判断と共通道徳の間の絶えざる往復運動として理解されることになった。現版の『生物医学倫理の諸原則』は、「共通道徳(common morality)」³³ 理論に基づく「反省的均衡」を主張する立場に完全に移行している。しかしながら、現状の生命倫理学の中では1970年代の原則主義がそのままの形で生き延び、流布されている。香川は、トップ・ダウン・モデルと統合モデルのどちらかが正しいということではないとし、普遍道徳としての「共通道徳」が存在するという主張に対しては慎重な検討がなされるべきであるが、少なくとも、原則主義を生命倫理学における自明の前提とすることはできないと述べている。³⁴

a. Sanctity of Life (人命の神聖性説)

Sanctity of Life(SOL)とは、われわれの身体的生命の神聖性を意味している。すべての人々の生命に等しい価値があり不可侵であるという考え方は、われわれの社会に深く根をおろしているが³⁵、SOLは中でも特にカトリックの信徒が強く保持している立場である。SOL教説は「無辜の人の生命を意図的に終わらせること」³⁶を禁じており、ヒポクラテスの誓いの理念とも一致する。

Sanctity of lifeを直訳すると「生命の神聖性」となるが、SOLは生物一般の生命に神聖性をみている訳ではなく、人間の生命の神聖性について語っている立場であるので、「[人間の]生命の神聖性」と解釈すべきである。そもそも、ローマ教皇庁は「生命」という言葉を「創造主であり父である神が人間にゆだねたまもの」³⁷であると定義しており、人間以外の生物が保有する生命については、それらが持つ手段としての価値以外は考慮に入れていないようである。シンガー(Peter Singer)は「〈人間の生命の神聖性〉という考え方は、〈人間の生命

³² 同書 p.168、pp.172-173

³³ 同書 p.177

「共通道徳」は「道徳に関わるすべての人によって共有されている諸規範の集合」であり、あらゆる場所のあらゆる人に適用可能で、その基準に照らしてあらゆる人間の行動を正しく判断するような「普遍道徳(universal morality)」であるとされている。香川は、共通道徳は「対立する倫理学理論の底にあって、それらの諸理論を下支えしているものだ」と説明している。

³⁴ 同書 pp.174-179

³⁵ クーゼ(2006)p.9

³⁶ 同書 p.11

³⁷ 教皇庁教理省(1987)p.7

が非常に特別な価値を、他の生命の持つ価値とははっきりと区別されたものとして持っている」ということの一つの言い方にすぎないと思うことができる」と述べている。³⁸

SOL の考えにおいては、すべての人間の生命が、受胎の瞬間から絶対的に尊重されるべきものであるとされる。その理由は、地球上において人間のみが神によって“それ自体のために”望まれた存在であり、各人間の霊魂は神によって“直接に創造された”ものであり、そして人間が創造主の似姿であるからだとされる。人間の生命は、初めから“神の創造のわざ”の結果として存在し、また、その唯一の目標である創造主と永久に特別な関係を保ち続けるゆえに神聖であるという。³⁹ そして、神から与えられた生命の価値に対して感謝し、与えられた課題に対して責任をとることが人間の使命であるとされる。⁴⁰

カトリックでは、神の似姿である人間は、地を治める課題(権利)を神によって与えられていると考える。自然物や人間以外の動植物は、神の管財人(Steward)としての人間の統制下に置かれるべきであるとされる。そして科学研究は、それらの被造物を人間が支配する際の重要な表現であるといわれている。科学と技術が人間に奉仕するように営まれ、すべての人の利益のために人間の全面的な発展を促進するとき、それらの科学技術は人間にとって貴重なものとなるという。⁴¹

カトリックの中では、人間の本性とは肉体的なものであると同時に精神的なものであるとみなされている。人間の肉体は人格が自らを表現するための人格の構成要素であり、本質的に霊魂と一体であり、単に組織や臓器や機能の結合したものである動物の体と同じようにとらえることはできないという。よって、科学技術の発展が招いた生命倫理に関する諸問題を考える際には、肉体に対しての介入が人格そのものにも影響を与えるという観点から考えられる。もしもある科学技術の介入が、病気に苦しむ患者を助け、神の被造物としての彼らの人格の尊厳を尊重するならば、人間の生命全体のためにも善であるとみなされる。しかし、その科学技術の介入が人間の基本的な人格の尊厳を冒すような性質を有している場合は、そのような介入は正しくないとされる。つまり SOL においては、これらの科学技術による人体への介入は、それが人間の尊厳にかなっていないかどうかという観点から倫理上の評価がなされる。⁴²

この論点は、安楽死や堕胎に対して特に厳しく向けられている。SOL の立場では、積極的に直接的な安楽死は殺人とみなされ決して許されない。医療技術の進歩により、痛みや苦痛は十分なケアによってかなり抑えることができると考えられているため、緩和ケアを尽くすことが終末期における医療従事者の義務であるとされる。故に、患者本人も最大限に緩和ケアを受容し、十全な形で死を迎えることが正しいとされ、「短絡的に「安楽死」を選択することは、人間の生に対し、十分な尊重を払っていないことになる」⁴³ と考えられている。ただし、「回復の見込みのない患者が過剰な医療処置を拒否すること」(いわゆる消極的安楽死)や、「必要な限り苦痛を緩和すること」によってもたらされる間接的な生の短縮(間接的安楽死)は、患

³⁸ シンガー(1999)p.101

³⁹ 同書 p.16

⁴⁰ 同書 p.7

⁴¹ 同書 p.10

⁴² 同書 pp.11-14

⁴³ 日本カトリック司教団(2001)pp.90-93

者を殺すためではなく、生きている者の尊厳を尊重するためにおこなわれる行為であるため「安楽死」ではないと解釈され、許容される。⁴⁴

またローマ教皇庁は、1974年に発表した『墮胎に関する教理聖省の宣言』の中で、受精の瞬間から一人の人間の生命としてはじまると述べているが、⁴⁵ この考えは今なお保持されている。SOLにおいては、いかなる場合も、ヒトの個体(human individual)は受精の瞬間から人格的存在(human person)であるとみなされ、尊重されるべき対象となる。ゆえに、受精卵や胎児の研究目的の使用や人工妊娠中絶は断じて許されない。受精卵自身または胎児自身の生命の保護や治療のためにおこなわれる胎内診断は許されるが、診断の結果いかに中絶をする意図がある場合は認められない。⁴⁶

自殺に関しては、「信念に基づいた、自己主張をするための特別な場合」や、うつ病などに苦しむ人が「生死について正常に判断したり決定する能力が著しく損なわれている」ために判断を誤って自殺をする場合などがあることを指摘し、慎重に検討すべきであるとしている。⁴⁷ しかし基本的には、自殺は「いのちの与え主である神のみ心に背くことであり、神の永遠の愛を見つめるならば、絶対的な絶望はありえない」⁴⁸ という考えから、カトリック教会は自殺を否定する立場をとり続けている。また、自殺の原因を自殺者の個人的責任だけに帰することは妥当ではなく、そのような状況を作り出した周囲の人間(=「わたしたち」)にも責任が問われていると考えられている。自殺企図者の周囲の人間には、当事者の心の中の思いを汲み取り、自殺を止める責任があるとされる。

生命を尊重する立場という点では、SOLは仏教やジャイナ教の生命中心主義的な生命観と一見通じるところがあるように見える。しかし先述の通り、カトリックに端を発するSOLの立場は、人間の生命にのみ焦点を当てた極端な人間中心主義であるため、すべての生命に対する畏敬の念を示すような東洋思想や生命中心主義とは一線を画する。

功利主義者ヘルガ・クーゼ(Helga Kuhse)は、「“生命の神聖性”教説(sanctity-of-life doctrine)」はカトリック神学の枠組みを越えて、世俗的な慣習道徳の一部になっており、そのようなものとして今日絶大な影響力を持っていると指摘している。そして「“生命の神聖性”観(sanctity-of-life view)」を支持する人が、「生命の質(quality-of-life[QOL])」を考慮に入れない純粋な「人の身体的生命(bodily human life)」の延長を目指しているのではなく、場合によっては行為者が患者を死ぬに任せることが正当な場合があるとしていることから、彼らは「条件付き“生命の神聖性”説(qualified sanctity-of-life doctrine)」を支持しているのだと述べている。このことは、「限定された生命維持義務(a limited duty of life-preservation)と、人の生命はすべて不可侵でありかつそれを意図的に終わらせることは常に悪であるとする考え方とは、整合的に結びつけられうるのか」、「延命可能なすべての生命を必ずしも延長する必要はないか、あるいはそうすべきでないとする場合、限定された生命維持義務を前提とする人びとは、人の生命すべてに対して等しい価値を付与するという点で論理的に首尾一貫してい

⁴⁴ 同書

⁴⁵ 教皇庁教理省(1974)p.13、宣言の第13項

⁴⁶ 教皇庁教理省(1987)pp.18-30、「第一章 人間の受精卵に対する尊重」

⁴⁷ 日本カトリック司教団(2001)pp.82-83

⁴⁸ 同書 p.86

るのか、それとも、暗黙のうちに「生命の質」について判断を下しているのか」という二つの重要な問題を引き起こすとされる。⁴⁹ それらの分析を踏まえてクーゼは、「“生命の神聖性”原理(Sanctity-of-Life Principle [SLP])」を純粹に採用する立場に於いては「意図的に患者を殺すか、意図的に患者を死ぬにまかせること、そして、人の生命の延長あるいは短縮に関する決定を下すに当たりその質あるいは種類を考慮に入れることは絶対に禁止される」はずであると提示している。⁵⁰

b. 功利主義

伊勢田哲治は⁵¹、セン(Amartya Sen)の分析を基にした功利主義の特徴づけをおこなっている。以下、伊勢田の解説に沿って功利主義を概観したい。

功利主義の一般的特徴として、「帰結主義」「福利主義」「単純加算主義」「最大化」の四点が挙げられている。帰結主義とは「行為の正不正を判断する際の究極的な判断材料となるのはその行為の結果(帰結)のみである」という考え方の総称である。帰結主義的判断の対象は行為には限られず、制度や特定のタイプの性格などに対しても、それが招く結果からその善し悪しを判断されうる場合がある。この意味で、帰結主義とは広範囲の事物に対して、結果の善し悪しという統一的な評価基準を与えることができる立場だといえる。ちなみにこの観点に着目すると、義務論は行為そのものの持つ性質によって行為の正不正を判断する立場であり、徳倫理学は行為の動機や行為の背景となる性格などを道徳的な判断の直接の対象とする行為者中心的な倫理であるため、いずれも非帰結主義となる。

福利主義とは、帰結の善し悪しを「幸福」を判断基準として計るという立場である。ある行為の善し悪しを判断する際の究極の判断基準としては、人々の幸福や不幸のみが問題となる。古典的功利主義では快苦によって幸福が定義されたが、現在では選好充足によって定義されることが一般的である。一方、非福利主義的帰結主義としては、個々人が能力を開花させより完成した状態になることが望ましいとする「完成主義」や、「権利ができるだけ多く守られている状態」の実現を目標とする立場などがある。

単純加算主義とは、関係者全員の幸福を単純に加算するというやり方のことである。さらに、単純加算のあとのプロセスによって、単純加算の結果である総和自体で比較する「総量主義」と、総和を人数で割る「平均主義」の二つに大きく分けられる。単純加算主義を採用することは、どんな人の幸福であれ、同じ尺度で測り、同じように重みづけることを意味し、功利主義において公平性を体現する部分であるといえる。これに対して、何らかの重みづけ係数を入れて加算する「加重計算」を提唱する立場や、関係者全員が同程度に幸福であるような状態を望ましいと考えるような「福利に対する平等主義」の立場を採る論者もいる。また、そもそも幸福というものが量的に扱えるものだという前提を否定する「厚生経済学」の立場も存在する。

最大化とは、ある一群の選択肢が与えられたときに、その中で望ましさの高い選択肢ほど

⁴⁹ クーゼ(2006)pp.3-8

⁵⁰ 同書 p.16

⁵¹ 伊勢田哲治「功利主義とはいかなる立場か」(伊勢田・樫編(2006)、pp.3-25)

良い選択肢だと考える選択方法である。最大化の原理は、「関係者の幸福の総量を最大化するように行為せよ」という功利主義の基本原理や、「最大多数の最大幸福」という功利主義のスローガンの中にも表れている。これに対置する立場としては、一定の基準以上の選択肢はすべて同列に考える「充足化」という選択方法がある。最大化原理は、日常の些細な選択においてすら、最も優れた選択肢がひとつ存在することを含意するが、これでは非常に窮屈であるから、充足化によって行動の自由を確保するという考え方が出てきたという。

伊勢田は以上の 4 点をまとめて、功利主義とはすなわち「最大化主義的単純加算主義的福利主義的帰結主義」であり、それを要約したものが功利の原理であるということになると述べている。

伊勢田は、内的な整合性、単純性、包括性という三つの基準について、功利主義は倫理学理論として際立っていると高く評価している。つまり、功利の原理をもとにあらゆる問題について判断を下すという点で整合性が取れており、理論の基本構造が単純であり、そして行為のみならず制度や性格などさまざまなものを結果で判断することが出来るため、適用範囲がきわめて広いということにおいて、功利主義は理論として優れているという。

また、直観的判断について評価を下す力を持っていることも功利主義の利点の一つとして挙げられている。直観の是非を争うような論争においては、直観自体に依拠した倫理学理論では相手を説得する力を持たない。帰結主義系理論は、ある直観的規則を受け入れた際の結果を考慮するという形で、その規則自体の正当化をおこなうことができる。ただし、例えば福利主義における「幸福以外のものにはそれ自体では価値が無い」という主張のような基礎的な価値論については道徳的直観に訴えざるを得ない。しかし、殆どの功利主義は道徳的直観を前提として必要としない。また、福利主義も公平性も、他の道徳的直観に比べれば文化への依存度が低いいため、このような一致が取れた基本的直観を、他の道徳的直観を評価するための足場として利用することは可能であるとされる。

さらに、功利主義は道徳的なジレンマにおいても回答を出す能力を持つという利点を備えている。ただし、二者択一的な問い一般について「原理的には一意な回答を出すことができる」ということと、「現実に明確な回答が出せる」ということとは区別する必要がある。しかし少なくとも、功利主義は、道徳的ジレンマにどう取り組みればよいかという明確な指針は与えてくれる。

功利主義の形態は多様である。判断のレベルによって分類されるものとしては、個々の行為を功利主義的な判断の材料とする「行為功利主義」、功利主義的判断の対象となるのは規則であり、個々の行為選択においてはそうやって選ばれた規則に従って行為するべきだという「規則功利主義」などがある。両者の長所を取り入れるようにして組み立てられた、ヘア(Hare)の「二層理論(two-level theory)」は、道徳的思考の批判的レベルと直観的レベルを区別し、直観的規則を選ぶ際や直観的規則同士が対立してしまう場合には、直観を前提としないような道徳的思考、すなわち批判的レベルの思考をおこなわなくてはならないとしている。幸福という価値の捉え方によっては、快樂や苦痛という本人の主観的経験が幸福の評価基準となる「快樂説」、まず本人の選好が特定され、選好された方の選択肢が実現したならばそれはその人の幸福に貢献するとされる「選好充足説」が区別される。功利計算の際に、効用

の総量を最大化することを目指す「総量功利主義」と効用の平均値を最大化することを目指す「平均功利主義」も区別される。どのような効用・誰の効用を計算に入れるべきかという観点からは、功利計算は必然的にグローバルであらねばならないと考える「グローバルな功利主義」と、最低限共同体ぐらいの広がりを持った上でローカルに功利計算をしてもかまわないと考える「ローカルな功利主義」が区別される。また、考慮に入れる選好を限定するもう一つの立場として、シンガーが提案した「存在先行説」もある。これは、選択によって存在するかどうかが変わる関係者の効用を計算に入れないという考え方である。

功利主義は、生命倫理学にどのようにかかわっているのだろうか。伊勢田は、1960年代末から1970年代中頃にかけての生命倫理学の成立期において主要な課題となっていた脳死・臓器移植・中絶・安楽死といった生死にまつわる問題について倫理学者が何を論じればよいのかを考える上で、功利主義が果たした役割は大きかったと述べている。⁵² 例えば安楽死についての生命倫理学での論争の出発点においては、QOLとSOLの対比や、積極的安楽死と消極的安楽死の扱いの違いといった、功利主義的な問題提起が果たした役割が大きかったという。中絶をめぐる初期の議論において中心的な課題となっていたのは、トゥーリー(Michael Tooley)⁵³らが論じたパーソン論であった。パーソン論とは、パーソン(自己意識と理性をもった人格)のみが生きる権利を持ちうるという見解である。脳死をヒトの死であると再定義する議論には職業的倫理学者は参加していなかったようだが、臓器移植医療の制度化は効用の最大化を目指す考え方に基づいており、功利主義的な性格を持つものと言われている。また、ハリス(John Harris)⁵⁴の「サバイバル・ロタリー(survival lottery; 臓器くじ)」の思考実験も、この領域の議論の活性化に寄与したものと考えられる。生命倫理学の成立期のみならず、その後登場してきたトピックの多くについても、功利主義的な議論は重要な役割を果たしてきたという。⁵⁵

関係者全員を考量に入れた功利計算をおこなうことで一応の解決策を見出すことができるように思えるのが功利主義の魅力である。但し、その潔さは、義務や直観で導かれた一般に流布している伝統的な感覚と相容れない結論を導き出すこともある。また、功利主義の多くはパーソン以外の生物への配慮の必要性を低く見積もる性質があるため、功利主義においては人間の胎児や胚の道徳的地位は極めて低くなるが、そのことはSOLの立場から痛烈に批判される点である。

例えば、ヒト胚への功利主義者の態度は次のようになっている。ハリスは、妊娠も一種のサバイバル・ロタリーであると述べている。そして、もし[ロタリーに当選してしまった]ヒト胚の死を伴う自然妊娠を容認できるのだとすれば、「ヒト胚の犠牲を伴うから」という論拠でヒト胚研究に反対することはできないはずであると述べている。また、「ヒト胚研究の容認は生命の軽視につながる」という主張に対してもハリスは、患者の生命を救う治療や[ES細胞]研究も生命を重視する態度の表れだと反論している。⁵⁶

⁵² 伊勢田哲治「功利主義をめぐる論争」(伊勢田・榎編(2006)、p.42)

⁵³ マイケル・トゥーリー「嬰兒は人格を持つか」(エンゲルハート・ヨナスら(1988)pp.94-110)

⁵⁴ ジョン・ハリス「臓器移植の必要性」(エンゲルハート・ヨナスら(1988)pp.167-192)

⁵⁵ 伊勢田(伊勢田・榎編(2006)、pp.43-46)

⁵⁶ 奥野満里子「ヒト胚の研究利用」(伊勢田・榎編(2006)、pp.57-61)

ヘアは、潜在的な人格については、将来に選好充足を持ちうるならそれらに配慮すべきであると述べている。ヒト胚は現時点では選好を持たないが、無事に成長しさえすれば、成長した将来の時点では選好を持つことになる。奥野は、行為選択によって影響を受ける将来の選好充足全てを考慮する選好功利主義においては、ヒト胚が将来持つであろう選好の充足をも考量に入れることが理論的に要請されると分析している。ヘアの方針に従うと、われわれは、われわれの選択に影響を受けるヒト胚が将来の時点で現実に持ちえたであろう選好を含む、すべての存在者の選好の充足を考慮すべきであるということになる。ただし、そのヒト胚の将来の選好充足は、別の人々の選好充足と比較考量されなければならない。また、ヒト胚の破壊は、その存在の将来の選好充足の機会を奪う点で意識のある人の将来を奪うことと等しいが、破壊に伴う苦痛や恐怖は伴わない点で通常の殺人とは異なるとされる。⁵⁷

シンガーは、そもそも生命を絶対的に存続させるべき道徳的地位を持つ存在はいないとしている。シンガーの立場にとって重要なのは、ある存在が発生のどの地点にしようと、その存在が持つ選好充足に対する影響を考慮することである。ところがシンガーによるとヒト胚は、自己意識も将来計画能力も持たない、すなわち選好を持たない存在であるため、ヒト胚の選好は配慮の対象にならないとされる。ヘアの述べたような潜在性の議論に関しては、「ある存在が潜在的にXになりうるからと言って、その存在が現時点でXとしての権利を持つ、と結論することはできない」、「人格に「潜在的に」なりうるものすべてに生きる権利を認めるなら、われわれは受精卵、配偶子、体細胞にすら生きる権利を認めなければならない」という二つの点から反論している。⁵⁸

奥野は、ヒト胚研究の実施に関しては、「ヒト胚が将来に持ちうる選好充足」、「胚研究によって救われる可能性のある人々の選好充足」、「卵子を提供する女性の選好充足」、「世間一般の人々の選好充足」等を比較考量を想定しなくてはならないと指摘している。その際、①もたらされる帰結の想定は本当に正しいか、②選好充足の想定が正しいか、③社会的影響の考慮、④他に実現可能な選択肢がないか、という四事項に留意する必要があると述べている。⁵⁹

以上のように、ヒト胚に関しては、ヘアのような「穏やかな」立場から、多くの人の直観に反しがちだといわれるシンガーの見解まで、それぞれ異なった議論が展開されているが、いずれにおいても功利主義の立場では、胚であれ成人であれ、ヒトが特別に「生存権」を持つという考えは無いという点から SOL とは大きく袂を分かたず。シンガー以外の功利主義者の考えとしては、潜在的にであれ選好を持ちうる存在であれば、その選好への配慮がなされるべきであるということが述べられている。その者が生かされるべきか否かは、他の選好と同様に、当該存在以外の人々の持つ選好との比較考量によって決定される。ただし、再生医療への応用等を目的に据えたヒト胚の利用は、体細胞由来の人工多能性幹細胞である iPS 細胞の開発によって存続を正当化する理由を失った(奥野が指摘した留意事項④に相当)。よって、残る懸案事項は「体外受精の余剰胚を研究利用してよいか」ではなく、「体外受精の余剰胚を

⁵⁷ 同書 pp.62-64

⁵⁸ シンガー(1998) pp.189-196

⁵⁹ 奥野(伊勢田・樫編(2006)、pp.64-72)

破棄してよいか」に限定されることとなり、これは人工妊娠中絶の議論に近接していく。そして功利主義者はおそらく人工妊娠中絶も「場合によっては是」あるいは「是」と判定することが容易に予想できるが、このような判断に対して「直観レベル」からの批判は絶えない。

2. これまでの生命倫理学理論の問題点

SOL と功利主義は、両者とも成人の判断能力を保持している患者に関しては、その自律や人格、選好を尊重するという点で概ね同じような方向性を指示している。しかし、ヒト胚のあつかい・胎児のあつかい・安楽死といったヒトを対象とした生命倫理の境界領域の問題に関しては、反目する議論を展開する場合がある。

例えば、ヒト胚や人間の胎児は「ヒト種」である限りにおいて、SOL の立場からは保護されるべき対象であるとみなされる。一方、シンガーの功利主義の観点に立つと、ヒト胚や胎児は自己意識を持たない存在であるゆえに、その選好は配慮の対象とならないとされる。他の意識的存在の選好をより多く満たすことができるのであれば、ヒト胚の破棄や実験利用や胎児の中絶などは許容される。同じ功利主義者であっても、ヘアの考えに依れば、われわれはヒト胚や胎児が将来持ちえるであろう選好に対しても配慮すべきであるとされる。よって、潜在的パーソンであるヒト胚を破壊したり、胎児を流産させたりすることは、意識ある人の将来を奪うことと等しい悪であるとみなされる。

ただし、選好充足功利主義者があるものの選好に対して配慮をするのは、そのものが自己意識を持つ存在であることに依拠しており、その対象はヒト種に限られない。快樂説の立場であれば、配慮の対象は快苦の感覚を持つすべての動物にまで拡張される。従って、功利主義者は自己意識のある人間と同様に、自己意識を持つ動物の持つ選好に対して配慮をおこなうべきであるとするし、場合によっては、感覚を持つすべての動物に対して配慮すべきであると主張する。それに対して SOL の立場は「人間の生命は他の生物の生命とは異なる価値を持つ」として、人間と他の生物の生命とを明瞭に区別している。よって、自己意識の有無・感覚の有無にかかわらず、人間の生命は尊重されるべきであり、それ以外の生物の生命に優先するという見解を示している。SOL 支持者のみならず、功利主義者以外のほとんどの人は、生命倫理学の議論の中で動物への道徳的配慮をまったく考慮に入れていない。かたや受精卵を尊重し、一方では受精卵よりも一層人格的な存在である動物を搾取することを厭わないのであれば、それは功利主義者からしたら、論理的に矛盾した、整合性が取れていない態度に映るだろう。

功利主義者にとって、対象が自己意識や感覚を欠く場合は、成人であっても配慮の対象の外におかれる場合がある。シンガーの立場からは、疾患等によって判断能力を獲得できなかった人または喪失した人は、選好を持つ他者との関わりという点をまったく考慮しなければ、他の多くの自己意識を持つ存在の幸福のために寄与するような人体実験や研究に利用することも認められるだろう。それに対して、SOL の立場は激しい拒絶を示すものと思われる。

SOL 教説は、人間の死を積極的に招くことを意図した行為は認めないとし、積極的安楽死を否定している。十全な緩和ケアの結果、消極的安楽死と同様の状態が招かれることは否

定しないが、それを「安楽死」という語で呼ぶことは極力避けようとする傾向が見られる。しかし一方の功利主義は、自己意識を持った存在が苦痛をさけるために死を積極的に望む場合においても、その選好を充足させることが善であるとする立場であるので、消極的安楽死はもとより、積極的安楽死も正当化することができる。また、安楽死の実施に対する患者本人の意向が明らかでない状況においては、SOL 支持者は治療と緩和ケアを善とするであろうが、功利主義者は、その行為が患者本人も含めた関係者全体の福利を促進すると想定できるのならば、非自発的安楽死も肯定するだろう。⁶⁰

このような生命倫理(学)のいわば境界領域に位置するような存在に対して、われわれはいつまでも万別な態度を取り続けるべきではないだろう。これらの領域に関する政策や指針や法を作る際に、取り敢えず慣習に従ってみたり、何らかの理論に依拠してみたりすることはあるかもしれない。しかし、現行の理論同士が互いを納得させることができるような答えを出すことができている以上、現状況下においてより多くの人が幸福に至ることが見込まれる立法をおこなうことは至難の業である。境界領域の問題に対しては、今までの議論の枠組みを越える新たな枠組みを構築することが求められていると考える。

具体的問題提起

これまでの生命倫理学の理論はいずれも、生物の中に境界線を引くことで成立してきた。SOL は人とそれ以外の生物の間に線を引き、功利主義は有感生物と無感生物の間、および自己意識を持つパーソンと非パーソンとの間に線を引き、道徳的配慮の対象を限定してきた。幸いにも道徳的配慮の対象に区分けされた生物は、生存に対する権利やそれに類似した特権を付与される。一方、道徳的配慮の対象から除外された生物は、それ自身としての権利は持たず、道徳的配慮の対象に区分けされた生物にとっての手段や道具として扱われる。これらの議論は結果として、明瞭な線引きによってもたらされる生命の鋭敏過ぎる対比という問題をもたらした。

人間の生命同士の間存する対比に関しては、主に生命倫理学の中であつかわれてきた。平和であるはずの現在の日本においても、新型インフルエンザ騒動の際にみられた感染症患者の隔離や個人情報報道のような、功利主義的観点から感染者とそれ以外の者の間に

⁶⁰ 片岡(2007)は、安楽死概念の分類として以下のものを挙げている。

- ・ 患者の意向表明のあり方(要請)に基づく分類
 - 自発的安楽死: 判断能力のある患者が自ら死を要求する場合
 - 非自発的安楽死: 患者に意向を表明する能力がない場合
 - 反自発的安楽死: 判断能力のある患者の望みに反した安楽死
- ・ 意図による分類
 - 直接的安楽死: 死に至らしめることを目的とした行為をおこなう
 - 間接的安楽死: 苦痛緩和のために、副次的に生命を短縮する可能性がある行為をおこなう
- ・ 行為の様態(作為・不作為)による分類
 - 積極的安楽死: 結果として死に至らしめる行為をおこなう
 - 消極的安楽死: 治療の差し控えや中止により患者を死ぬに任せる

線引きをおこなう対応は「合法的に」おこなわれている。また先に述べたような、ヒト胚や胎児のあつかい、更には試験管内の胚や配偶子のあつかい、判断能力喪失者のあつかいに関しても同様である。いずれも、人間の中になんらかの線引きをおこなうことによって、守るべき生命とそうでない生命を区分することが試みられてきた。無論、「感染症罹患者の焼き討ち」、「魔女裁判」など、生命倫理学が洗練されていない状況下においてもこの鋭敏な対比は存在した。現在も「戦争状態」のような特殊な状況下においては、この対比は混乱を伴って存在し得る。人間同士の間には線を引く根拠となっているのは、おそらくは、パーソンを中心とした功利主義の考え方であると推定できる。功利主義の明快さは、立法の際には強みとなるのは確かである。ここでは、誰を「人間」の領域に含めるかという線引きの仕方が論じられている。

人間の生命とそれ以外の生物の生命の間の対比に関しては、主に環境倫理学の中であつかわれてきた問題と重なる。カトリックの教説である SOL の立場は、人間とそれ以外の生物の間に線引きをおこなっている。これは、西洋の伝統的倫理学の立場とも一致する。動植物は、神から人間に付与された贈り物であり、人間はそれらを手段として用いることができた。動植物の生命は靈魂を持たず、人間のものほどの価値を持たないものであるとみなされている。伝統的に存在したそれらの対比に対して環境倫理学は批判をおこなってきた訳だが、環境倫理学の文脈の中では人間同士の対比についてまで触れられることは多くなかった。また、環境倫理学が当初の批判の対象とせず、むしろ自身の依拠する理論として使う場合もあった功利主義においても、感覚を持たない動植物や自己意識を持たない動植物は、配慮の境界線の外に区分けされることになり、依然として明瞭な生命の対比は存在する。

功利主義以外の立場からも、動植物同士の生命の間に対比は付与されうる。例えば、ペットの医療のための献血や、ペット医療のための動物実験という制度が存在するが、これは飼養動物の生命とそれ以外の動物の生命の間に線を引くことによって成り立っている。これは、「動物の保護」の考え方に依拠し、ペット≒人間(特に人間の子ども)とみなすような飼養者のパターナリズムに基づいた、擬「人間中心主義」と解釈することも可能かもしれない。すなわち、まず人間の選好とそれ以外の生物の選好の間に線引きがなされ、それによって、飼養動物と非飼養動物との間に生命の線引きがなされていると理解できる。道徳的配慮の主体にとって「近い」とみなされた存在に対するの保護感情に基づくという点においては、ケアの倫理とも近接しているように思われる。かつて、ナチス・ドイツがおこなった「犬保護政策」もこれと同様のものであろう。これと似たものは、鑑賞の対象としての栽培植物と雑草の関係にもみられる。2010年の口蹄疫騒動の際には、優秀な種牛が優先的に保護される措置が取られたが、その際は「動物の福祉」の人間中心主義的観点から、優秀な種牛と一般の牛との間に生命の線引きがなされたといえる。食糧のために栽培されている植物と雑草との関係もまた、これに類似している。国内の希少野生動植物を保護するために、外来種を根絶するという政策は、人間の価値付けを重視する「人間中心主義」と、「生命圏共同体主義」の立場から、希少な動植物と希少ではない動植物とのあいだに、また国内の固有種と外来種とのあいだに、生命の線引きをおこなっている。これらの、「動物—動物間の生命の対比」は、動物そのものが本来持っている性能に基づくものではなく、人間の価値が反映された対比である。ここでも、極めて「人間中心主義らしい人間中心主義」に基づいて線引きがなされているといってもよいかも

しれない。⁶¹

このような現状に対して、「これらの、現存する線引きは正しいか」という問いがまず浮かぶが、恣意的に複数の線が引かれている時点で、これらの線引きが普遍化可能性を逸していることが示唆される。SOL を乗り越えようとした功利主義にあっても、依然、パーソンを出発点とし、どこで線を引くかという線引きの問題に終始し、パーソン中心主義という新しい立場を確立したに過ぎない。そもそも普遍化可能な線引きというものは可能なのであろうか。生物の中に何らかの線引きをおこなうこと自体が、誤っているのではないだろうか。今までの理論によって採用されてきた「人間を出発点とし、その近縁領域へ範囲を広げていくことによって配慮の対象を広げていくやり方」では、必ずどこかで境界線を引くことを求められる。この方法論を重ねていっても、生命全てはおろか、現在の懸案事項である「人間の境界領域」の存在ですら、配慮の対象として議論の中に組み込むことは難しい。このような、旧来の生命倫理学の枠組みに欠けている領域を補完するためには、生命そのものに焦点をあてた別の枠組みが必要である。よって、本稿では、人間も含めた生命全体を考察の中心に据えた、生命中心主義の枠組みを、新たな生命倫理理論として提示することを試みたい。

最終的なこの目論見の実現は第 IV 章でおこなう。まず次章では、既存の“生命を考察の中心に据えた枠組み”、即ち生命中心主義がこれまでどのような文脈の中で語られてきたのかを検討する。

⁶¹ 「動物の保護」、「動物の福祉」、「生命圏共同体中心主義」については、第 II 章で解説する。

第 II 章 環境倫理学とテイラーの生命中心主義の概観

本論文の中心軸となる生命中心主義は、環境倫理学の文脈の中でポール・テイラーが論じた内容を基にしている。本章では、まず前半において、環境倫理学の中でのテイラーの生命中心主義の位置づけを、動物倫理の議論を通して確認する。後半ではテイラーの議論の枠組みと、それに対する批判をより詳細にみていく。

1. 環境倫理学の系譜

環境倫理、或いは環境倫理学とは、共に Environmental Ethics の訳語である。ここでは、環境倫理とは、自然環境に対する人間のよき在り方に関する思索やルールのことであり、それらについて体系立てて、議論・考察する学際的領域が環境倫理学であると規定する。環境倫理学者の鬼頭秀一は、米ソの対立という冷戦構造が終わり、東西の緊張が緩和される中で、人類共通の目標に向かって国際社会が協力すべきである風潮が高まった中で、人間の自然に対する考え方の再考を促すべく環境倫理が説かれるようになったと分析している。¹

環境倫理が一般的に注目されるようになったのは冷戦終結後であるが、学問としての環境倫理学は 1970 年代から盛んになりつつあったといわれている。1979 年には季刊誌『環境倫理学 (Environmental Ethics)』の刊行が開始された。日本に環境倫理学を導入した加藤尚武は、環境倫理学の三本柱として「自然の生存権の問題」「世代間倫理の問題」「地球全体主義の問題」を挙げている。² これは「現在明らかに存在している」「人間」以外の存在、つまり「潜在的な」「人間」や「現在明らかに存在している」「(人間以外の)自然」などを含んだ、様々な他者に対するふるまい方を、深く問うという立場であるといえる。これらの立場に共通するのは、人間以外の存在への配慮に重きを置く「人間非中心主義」的態度であるといわれている。それに対して、旧来の西洋思想の多くは、「人間中心主義」的であるといわれてきた。「人間中心主義 (Anthropocentrism)」³とは「人間が世界全体の中心あるいは目的であるとする世界観」「すべての存在者のなかで、人間にもっとも根本的で重要な地位を与えようとする立場」⁴ のこととされている。これに対して、人間中心主義を否定し、人間以外の存在の中にも本質的な価値を見出していく立場は「人間非中心主義 (non-anthropocentrism)」と呼ばれている。

環境倫理学という学問体系が包含する思想の裾野は広い。資源の保全や人間の生き残りに重きを置くような、人間中心主義的な立場から議論を展開しているものもあれば、人間も含めた個別的な生命よりも生態系の存続を第一目的に据えるような、極端な人間非中心主義的な立場もある。また、近年の議論の中では、「人間中心主義」対「人間非中心主義」の二項対立図式で環境倫理(学)を語ることで自体を再考し、多元的な視点からの環境倫理の構築を

¹ 鬼頭秀一「環境倫理の現在—二項対立図式を超えて」(鬼頭・福永編(2009)、pp.1-3)

² 加藤(1991)1章 pp.1-12

³ Humanism の訳語として「人間中心主義」という語が充てられていることもあるが、その場合の「人間中心主義」は博愛主義や人道主義、人文主義を表すものであり、今回扱っている「人間中心主義」と同一の概念ではない。

⁴ 『日本大百科全書』小学館より

目指す動きもある。⁵ しかし外部からみると、個であれ集団であれ、人間以外の存在への道徳的配慮の是非を問うという行為の端緒そのものが、人間を中心に据えた倫理観と相容れないものとみなされたのか、環境倫理(学)全体が人間非中心主義的なものであると捉えられる向きも強い。このような誤解に基づいて、人間中心主義的であるとされる「生命倫理学」と人間非中心主義的であるとされる「環境倫理学」が対置される図式が一般化したと考えられる。

人間中心主義という考え方の背景には、人間が自然を征服する・すべきであるというユダヤ・キリスト教的思想が存在するといわれている。実際のところは、人間も他の動物と同様に、気候や環境の変化がもたらす影響に生滅を左右されてきたのだが、西洋思想の中では、世界の歴史はあくまで人間自らが神の加護のもとで巧みに切り拓いてきたものとされてきた。但し、西洋思想の中にも、人間は神の羊たちを管理する羊飼(Steward; スチュワード)である故に、己の欲求のためではなく牧野の正しい繁栄のために、人間以外の自然の保護に尽力すべきであるという、スチュワードシップ(Stewardship)という考え方も存在した。人間がスチュワードシップの精神を全うして振舞うことができているならば、今日までのように自然が過剰に搾取されることもなかったのであろう。しかし残念ながら、キリスト教文化の中でのスチュワードシップはいつしか「上位者たる人間が下位の動物や自然を支配する権利」と解されるようになり、人間による自然の搾取や際限なき利用が正当化されるに至った⁶。

環境倫理学の前提として、先述のような人間中心主義の暴走によって、自然環境・生態系の破壊や生物多様性の減損がもたらされたという物語がある。この物語を採用することで招かれる「人間中心主義」対「人間非中心主義」の単純な二項対立図式による環境問題の解釈は、社会的不公正などの深刻な問題を招いており、先述の通り再考の必要があると言われている。⁷ しかしながら、旧来の極端な人間中心主義を反省し、自然環境や動植物に対する正しい関わり方を探ることで、環境危機を乗り越える方法を見出すことが、環境倫理学のひとつの目的であるとはいえるだろう。地球環境を守ることは、地球環境そのものや人間以外の自然のためだけでなく、ヒト種の生存にも直結する。このような意味では、環境倫理(学)は、ポッターの提唱した元々の意味でのバイオエシックスと近接している。

以下では、環境倫理学の諸立場を、動物倫理の議論を素材として概観する。ちなみに今現在、「動物倫理」は倫理的考察の対象の一分野として明確に立ち上げられてはいない状況にある。⁸ 日本語で「動物倫理」という語が使用される場合、それは「動物実験の倫理」「実験

⁵ 鬼頭・福永編(2009)

⁶ パスモア(1979) pp.48-71

⁷ 鬼頭・福永編(2009)

鬼頭は、二項対立図式による理解が、①自然的環境・社会的環境・精神的環境という互いに密接に関連している問題を、全体として捉えることなく、自然的環境の問題に特化して捉えて、持続可能性の問題を短絡的にとらえてしまうこと、②対立する二項のどちらかが一方的に悪であると決め込み、そこにトレードオフ的な構造を作り上げてしまうこと、③当該問題に対する社会のかわりが看過されがちであること、という三つの構造を引き起こし、問題の解決を困難にしていると指摘している。(pp.10-14)

⁸ しかし、伊勢田(2008)『動物からの倫理学入門』の出版によって、状況は好転しつつある。これ

動物への倫理的配慮」という意味で用いられていることが多い。英語圏における「動物倫理 (Animal Ethics)」という語の場合は、研究者の倫理の一分野としての動物倫理、及びより包括的な立場の動物倫理が混在しているようである。前者の場合、その理念として例えば「動物を用いた全ての研究・教育は、倫理的承認を必要とする」⁹ といったことが語られる。即ちこの立場で用いられる動物倫理は、倫理的に正しい・もしくは許容できる動物実験をおこなうための基準を設けるための策であるといえる。これに対して後者は人間以外の動物の道徳的地位に関する哲学的議論を広く扱うものであり、その議論は、実験動物への道徳的配慮という前者の動物倫理に関する議論も包含しつつ、単なるそれらを越えていく思索を展開している。本稿で「動物倫理」と表記する際は、この後者の意味での動物倫理を指しているものとする。

動物倫理の議論の多くは環境倫理学の一部として扱われている。その理由は、「人間」対「自然」という二項対立図式を用いた際に、人間は社会を形成し、独自の文化の中で生活しているのに対し、動物は人間の社会や文化の枠外の自然環境の中に含まれているとみなされることに由来する。しかし、そもそもいのちある存在である動物を、同様にいのちある存在である人間とまったく切り離して、単なる「自然環境」の一問題として扱うのは誤りであると考ええる。ここでは、環境倫理学のみならず、同じくいのちを扱う生命倫理学にもまたがり、両者をつなぐひとつの学問領域としての可能性に期待をしつつ、動物倫理を考察する。

動物倫理(動物への道徳的配慮)に関する諸立場

動物倫理の議論を含む諸立場のうち、主なものとして以下の7つを提案する。

- (1) 極端な人間中心主義的立場
- (2) 動物の保護
- (3) 動物の福祉
- (4) 動物の権利
- (5) 動物の解放
- (6) 生命中心主義的な立場
- (7) 生命圏共同体を重視した立場

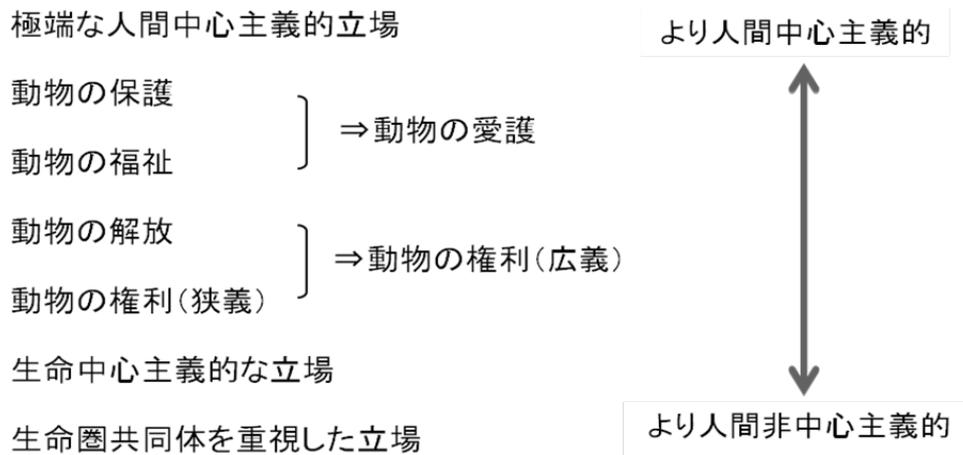
図 II-1 では、これらの各立場が人間中心主義と人間非中心主義を両端に据えたスケール上でどの辺りに位置するのかを示した。スケールの基準となっている「人間中心主義」については先に説明をした通りであるが、動物という枠組みに限っていえば、ヒト種を他の動物種と比べて「肯定的に差別する」¹⁰ 考え方や態度を指す。

によって少なくとも、応用倫理学界の中での動物倫理の認知度は非常に高まったと考えられる。

⁹ <http://www.monash.edu.au/research/ethics/animal/> (2010/09/27 閲覧)

¹⁰ 安彦(2008) p.99

図 II-1 動物倫理(動物への道徳的配慮)に関する諸立場



以下、各々について概観していこう。

(1) 極端な人間中心主義的立場 (Radical Anthropocentrism)

上述した人間中心主義の中には、経済的価値に最も重点を置く立場¹¹、限定された人種のみを優遇する立場、人格を持つ人間のみを配慮の対象とする立場など、さまざまなバリエーションがある。「人間中心主義らしい」人間中心主義としては、「①配慮の対象として人間のみを考慮する人間中心主義」と「②配慮の主体としての人間の特異性を際立たせる人間中心主義」の二つが大まかに想定できる。動物に関係する文脈においては、後に述べる「動物の保護」なども①のタイプの人間中心主義に近いものとして解釈することができる。「動物の権利」や「動物の解放」も、①のタイプの人間中心主義から出発して、配慮の対象を拡張してきた類の議論である。「生命中心主義」は②のタイプの人間中心主義に含まれるだろう。また「動物の福祉」は、一見すると①と②を兼ね備えた立場のようにも見える。

ここでは、それらの数々のバリエーションが存在する人間中心主義の中でも、①のタイプを極めた「人間以外の存在への配慮を全く否定し、すべての判断の根拠に人間の利害のみを用いる極端な立場」すべてを「極端な人間中心主義的立場」としてまとめ、スケールの一端に置いた。

(2) 動物の保護 (Animal Protection)

「動物の保護」とは、社会の責任において動物を保護し、愛そうという考え方である。この立場を支えているのは科学や論理ではなく、動物に対して向けられる「かわいそう」「愛しい」「かわいい」「好きだ」といった「感情」「情念」であるとされている。「動物の保護」の立場では、人間と関わりの深い特定の動物に特別な感情を抱くことが多く、この立場から特定の動物を

¹¹ 安彦(2008) pp.96-98

保護した法規は古くにも存在した。¹²

しかし現在では、古典的な「動物の保護」は学問や政治の表舞台にはあまり登場しなくなってきた。「動物の保護」が単独で用いられることはほとんどなく、次に述べる「動物の福祉」と連携した「動物の愛護」と呼ばれる考え方に総括されることが多い。

また、保護の対象を人間と関わりの深い動物のみに限定せず、「野生動物」や「動物を含めた自然全体」を広く保護の対象とするという別文脈への移行もみられる。ただし、この場合の「自然保護」の概念は、後述の「生命中心主義」や「生命圏共同体を重視した立場」とは異なり、「人類の生存のために必要な自然環境を保全する」という人間中心主義的な色彩が濃い。¹³

(3) 動物の福祉 (Animal Welfare)

「動物の福祉」とは動物の身体的、行動的、精神的な要求の充足度を重視する考え方である。これは、生命・医療倫理学の中で患者の QOL (Quality of Life; 生命の質、生活の質) の向上をめざすのと同じように、動物における QOL の向上を目的とする立場であるといえよう。「動物の福祉」論者は、動物を不必要に殺傷することや、彼らに苦痛を与えることをできる限り避け、動物を飼育する場合はそれぞれの種が本来もっている行動パターンを自由に発現できるような配慮をおこなうべきだと主張する。¹⁴ 彼らが動物に対するふるまいを決定する際には、主観的な裁量を避け、客観的な自然科学的諸測定方法をその判断の根拠とする。つまり、「動物の福祉」とは、科学的知見に基づいて動物の習性や行動を理解した上で、彼らに適切な配慮をしようという考え方なのである。飼養動物に対する獣医療をおこなう日本の獣医師の多くは、「動物の福祉」に基づいた倫理観をもって動物に対峙していると考えられる。

「動物の福祉」の考え方は「動物の保護」の思想が変化して強まったものだという指摘もある。¹⁵ 確かに両者は「人間と関わりの深い特定の動物を配慮の対象とする」という点において類似している。しかしながら、「動物の保護」が感情に由来していたのに対し、「動物の福祉」は自然科学的根拠を重視する立場であるという点において、両者は分かれたれている。また、「動物の保護」の対象は、共感を誘起し愛玩の対象となるような動物、或いは尊敬や崇拝の対象とされてきたような動物であることが多いが、「動物の福祉」は、実験動物や展示動物、産業動物といった、言うなれば「人間に搾取される動物」に対して適用されることが多い。

動物を搾取・利用しながらも、同時に動物への道徳的配慮やケアをおこなう「動物の福祉」論者の背後には、「現行の世の枠組みでは、動物がある程度人間の犠牲になるのは仕方ない」と認めつつも、「その環境の中で選び得る最善の QOL を彼らに与えたい」という苦しいジレンマが見て取れる。例えば、実験動物に関して言えば、「動物の福祉」の論者は、動物への

¹² 中野ら(1988)『実験動物入門』1.序論 1.3 動物実験の倫理 pp.17-25

『実験動物入門』は 1988 年刊の動物実験手引き書である。前島一淑、城勝哉、鈴木武、各氏による序論では、実験動物に関係する倫理や道徳的立場が紹介されている。

¹³ 今村(2000)『へそ曲がり獣医さんの動物福祉論』

¹⁴ WSPA の web site より。

¹⁵ 中野ら(1988) 前掲

配慮を重視しつつも動物実験を擁護する立場をとっている。しかし、永遠にその苦しい立場に甘んじることを宜しとしている訳ではない。彼らが採用している動物実験における 3R (Replacement (代替) = 動物を利用しない技術への置き換え、Reduction (削減) = 動物の使用数の削減、Refinement (向上) = 実験方法の洗練による苦痛の軽減、ケアの改善) の理念¹⁶ に表されているように、可能であれば、ゆくゆくは動物以外の代替物 (例えば、培養細胞やコンピューター・シミュレーションなど) による実験へ切り替えていくことが望ましいと考えられている。

更に最近では、「5 つの自由」¹⁷ (飢えと渇きからの自由、不快からの自由、痛み・傷害・病気からの自由、もっとも正常な行動パターンを発現できる自由、恐怖と苦悶からの自由) が、「動物の福祉」の国際的な標準目標とされている。

※ 動物の愛護 (a position of Animal Lovers)

「動物の愛護」という日本語 (または中国語) は、時に「動物の保護」のことを指し、時に「動物の福祉」のことを指す言葉として柔軟に用いられている。「動物の保護」と「動物の福祉」の細かな違いにはこの際言及せずに、人間とかかわりの深い特定の動物に対して、人間中心主義的立場は保ちつつ、配慮をしていこうという考え方が「動物の愛護」であるといえよう。特に、実際の活動と結び付けて用いられることが多い語である。

欧米諸国での動物愛護運動は、ほぼ「動物の福祉」と同義であるが¹⁸、動物愛護という言葉が日本で使われる時は、「動物の福祉」だけには収まりきれない印象が強い。日本の動物愛護には、科学や論理を度外視した「情」に支えられている部分が明確に存在するように見受けられる。

(4) 動物の解放 (Animal Liberation)

「動物の解放」は、シンガーが功利主義者の立場から提唱した議論である。シンガーは、苦痛を感じる存在に対してはその苦痛を配慮すべきであるという、ベンサム (Bentham) の功利主義的道徳観に則り、快苦を感じる能力を持つ生き物は「利益に対する平等な配慮」を受け権利を持つと断言している。¹⁹

今まで多くの哲学者たちが「自律的で自己意識をもった存在 (=「パーソン」)²⁰ の利益は、

¹⁶ 1959年に英国の生理学者ラッセル (Russel) とバーチ (Burch) が提唱した。

¹⁷ 「5 つの自由」は、「家畜福祉」の目指すべき目標として、英国農用動物福祉委員会 (FAWC) によって設定された (2003年)。後に、飼育動物全般にあてはまる理念として広まり、世界獣医師協会 (WVA) や国際獣疫事務局 (OIE) でも採択されるに至っている。

¹⁸ 鯖田 (1966) 『肉食の思想』 Ⅲ人間中心のキリスト教 動物を殺す動物愛護運動 pp.54-59

¹⁹ Singer (1993) (日本語版 p.70)

シンガーは、近代功利主義の父、ベンサム (Bentham (1789)) の「苦しみを感じる能力こそが何らかの存在が平等な配慮を受け権利を得る為にそなえていなければならない必須の性質である」という指摘をたびたび引いている。

²⁰ この定義は、Singer (1993) (日本語版 『実践の倫理』 [新版] 第四章「殺すことのどこが不正なのか」) に依拠した。

それ以外の存在の利益よりも優先されるべき²¹ であるとし、その「パーソン」に含まれるのは人間のみだと主張してきた。それに対してシンガーは、「パーソン」概念をヒトに限定せずに広く適用しようと試みている。そして「パーソン」である生き物は、押しなべて皆「生きる権利」を持っていると主張している。²² しかし誤解してはならないのは、シンガーが配慮の対象の線引きに用いている唯一の尺度は、あくまで快苦の感覚であるということだ。彼は、「パーソン」においては死が苦痛をもたらす要因となり得る故に、「パーソンを殺してはならない」と述べているだけであり、生命の価値を区別する二本目の線を引くための、ふたつ目の尺度としてパーソン概念を採用している訳ではないと思われる。²³ シンガーの功利主義的立場からは、自己意識をもつ動物の利益であろうと、自己意識をもたない動物の利益であろうと、利益は平等に配慮されなければならない。これらのシンガーの見解をまとめると表 II-2 のようになる。²⁴

表 II-2 シンガーによる生き物の分類

<p>① パーソン(人格)...類人猿、イルカ、鯨、人間など</p> <p>彼らは理性的で自己意識を持つ存在であり、自己自身を「過去と未来を持った独自の実体である」と考えている。故に彼らは「生き続けたい」という欲求を持ち得る。従って、パーソンは生命への権利を持ち得る。</p>
<p>② パーソンではないが、快苦の感覚を持つもの...犬、猫、豚、アザラシ、熊、蓄牛、羊など</p> <p>彼らは自己意識を持っていないため生命への権利は持たず、代替可能な存在であるとみなされる。ただし、利益に対する平等な配慮を受ける権利は持つ。</p>
<p>③ パーソンではなく、快苦の感覚も持たないもの...軟体動物(牡蠣以下)、昆虫など</p> <p>彼らには感覚能力がないので、利益に対する平等な配慮の対象とならない。</p>

シンガーの動物解放論は綿密に組み立てられており、反論の多くを封じることができるが、厳密な動物権利論者からすると、個体そのものには固有の価値を認めず、それらの持つ感覚に価値があるとするという点が際立ち、動物擁護の思想として物足りなさを感じるかもしれない。²⁵ 生命圏共同体を重視する立場からは、シンガーが配慮の対象外とみなした昆虫や牡蠣より下等であるような動物や植物²⁶、或いは生態系全体に対する配慮を欠いてよいのか

²¹ Singer(1993)(日本語版 p.88)

²² Singer(1993)(日本語版 pp.133-145)

²³ 事実、シンガーは「ある存在が自己意識を持っているという事実は、その利益が優先的に配慮されるためのなんらかの権利をその存在に与えるのか」(Singer(1993)(日本語版 p.89)という問いを投げかけている。

²⁴ この分け方に対して、岡本(2002)は、シンガーの議論は種ではなく「苦痛を感じる能力のない動物」「苦痛を感じる能力がある動物」「自己意識を持つ知性的な動物」というクラスによって区別した「クラス差別主義」であって、種差別主義と原理的な違いはないと批判している。

²⁵ レーガン(1995) pp.37-39

²⁶ シンガー著『動物の権利』『動物の解放』訳者の戸田清は、『動物の解放』訳者あとがき(p.342)で「植物の種の生命を奪うことは、倫理的配慮の対象外におかれることなのであろうか。エコロジーの立場からいえば、植物の個体はともかくとして、植物の種については、倫理(環境倫理)的考察の対象となるはずである。」と疑問を投げかけている。

という批判も存在する。²⁷

(5) 動物の権利 (Animal Rights)

「動物の権利」は、人間がもつ権利を動物にまで拡張しようという形で始まった議論である。動物の権利論においては、動物は「道徳的主体」とはみなされないが、独立した固有の価値を有し、平等な道徳的地位や道徳的権利を持つ存在であるとされている。

初期の論者としては、1892年に『動物の権利』を著したヘンリー・ソールト(Henry Salt)がいる。ソールトは、人間以外の存在に対して共同体を拡大していく必要があると考えており、更に「人間と動物は互恵的な倫理的・政治的関係を持つはずである」と信じているほどの先鋭的な思考の持ち主であった。²⁸ ただし、現在の主だった動物権利論ではそこまでの議論の拡大はみられない。

動物権利論者は、人間は動物に対して親切にする直接の義務と、残酷なことをしない直接の義務を負っていると主張する。そして、模範的な権利の所有者はあくまで「個体」として、全体論的な考え方を否定する。権利の適用範囲は論者により若干異なっているが、現代の動物権利論者の代表格であるトム・レーガン(Tom Regan)のように、差し当たり哺乳類に限定する人が多いようである。²⁹

「動物の権利」運動の目的には、「科学における動物の利用の全面的廃止」、「商業的畜産の全面的解体」、「商業的及びスポーツとしての狩猟の全面的撤廃」などが含まれる。動物権利論者は、後述の「生命圏共同体を重視する立場」からなされている絶滅危惧希少種を救う努力も支持するが、その理由はそれらの動物の個体数が少ないからではなく、彼ら一体一体が固有の価値を持ち、敬意をもって扱われるべき基本的権利を有していると考えからである。³⁰

(6) 生命中心主義的な立場 (Biocentrism)

道徳的配慮の対象を人間の生命に限定せず、あまねく生命を価値の中心に据える立場を生命中心主義と呼ぶ。生命中心主義に相当する言説は、様々な宗教や思想の中で古くから示されてきた。仏教やジャイナ教などの生命中心主義的東洋思想に影響を受けた環境倫理学者も多数いるが、そのすべてが生命中心主義者になった訳ではなく、次に挙げる「生命圏共同体を重視した立場」に転じた論者も多い。³¹

環境倫理学においては、ポール・テイラーが提唱したラディカルな生命中心主義がよく知ら

²⁷ キャリコット(1995) pp.63-68、pp.70-72

²⁸ ソールトの議論については、ナッシュ(1999)『自然の権利』第一章「自然権」から「自然の権利へ」pp.86-98を参照した。

²⁹ レーガン(1995)は、主体性ある生命としての自己意識をもつ動物のみが権利を持つとし、原則的に一歳以上の哺乳類だけに権利を認めているようである。それ以外の動物の権利の擁護に関しては、判断を保留している感がある。

³⁰ レーガン(1986) 戸田清訳「動物の権利」、及び、レーガン(1995)青木玲訳「動物の権利の擁護論」を参考にした。

³¹ 福永真弓「精神・豊かさー生きものと人が共に育む豊かさ」(鬼頭・福永編(2009)、pp.92-107)

れている。テイラーは、生命中心主義の核として、①他の生物と同じ意味合いと条件のもとで、人間は地球の生物共同体の一員を成す、②他のすべての生物種同様、人間という種は相互依存のシステムのなかの不可欠な要素である。そのシステムのなかでは各生物の生存は、豊かにあるいは貧しく暮らす可能性同様に、まわりをとりまく環境の物理的条件だけでなく他の生物との関係によっても決定される、③各々がそれぞれの方法でそれぞれの幸福を追求するという意味で、すべての生物は生命の目的論的中心をなす ④人間は他の生物に本質的に勝っているわけではない、という四つの信念を挙げている。³²

ラディカルな生命中心主義においては、すべての生命を等しく価値の中心とみなす。そこでは「動物」「植物」「人間」という区別も、特定の種の特性に依存した重み付けもなされていない。動物も植物も原生生物も人間も、隔てなく、等しくその要求に対する配慮がなされるべきであるとされる。そこでは、旧来の議論の中では「自然環境」の一部としてくられてしまうような存在（例えば、森林を形成する植物や、絶滅危惧種に仕分けられた野生動物など）に対しても配慮すべきであるとされるため、「自然全体」への配慮を目的とする立場と混同されることもある。しかしながら、生命中心主義の配慮の対象は基本的には個体としての生命であるため、生態系のバランスを最重視する生命圏共同体主義のような立場とはその点で異なる。

但し、生命中心主義における自然への道徳的配慮は、人間（或いはパーソン）の道徳的思考や判断の特異性を前提に成り立っているものである。即ち、ヒトと他の生物種との間に何らかの根本的相違が存在することを、あらかじめ認めているということになる。「人間も含めた」すべての生命存在の幸福を、「人間の思考や判断をもって」尊重しようとする限りにおいて、生命中心主義もまた、まったくの人間非中心主義的立場という訳ではありえない。（(1)極端な人間中心主義的立場の中で述べた、②の人間中心主義には相当し得る。）しかし、尊重される価値や配慮の対象が人間だけに限られていないことから、極端な人間中心主義（同前出中の①の人間中心主義）ともまた異なる。人間は、他の生物を上回る思考力や判断力を手に入れた故に、それらの力を用いて他の生物への配慮をおこなうという、より重い荷を負ったのだと考えるべきなのかもしれない。

(7) 生命圏共同体を重視した立場 (Biological Community, Ecology, Land ethic)

キャリコット(J. Baird Callicott)が提唱者となった環境倫理学の一立場である。³³ この思想の根元には、環境倫理学の父と呼ばれているアルド・レオポルド(Aldo Leopold)が1949年に提起した「ランドエシク(Land ethic; 土地倫理)」という考え方がある。ランドエシクとは、土地という生命圏共同体を最重視し、それに対する影響・効果によって各々の存在・行為の質を決めていくべきだとする立場である。³⁴ そこでは、様々な存在の相互作用に着目し、世界をひとつのものとして捉えるという生態学的な視点が採用されている。1980年代、若きキャリコットは、地域生態系の保全のための技術に関わるプラグマティックな倫理であったレオポルド

³² Taylor(1986)

³³ キャリコット(1995)

³⁴ レオポルド(1995)、(1997)

のランドエシクを、全体論的な環境倫理学として再興していこうと試みていた。³⁵

生命圏共同体を重視する立場においては、動物に対して特別な関心を寄せた議論というものはおこなわれず、動物の生命はあくまで生態系のバランスに資するように相対的に扱われる。例えば、絶滅が危惧される生物種は生態系の多様性保持のために保護の対象となるが、通常よりも個体数が増え過ぎたものは生態系のバランスを崩してしまうために駆除の対象となる。守られるべきは、全体の生態系とそれを構成する多様な「種」であり、「個体」ではないとされる。³⁶

この立場を極端に解釈すると、いわゆる自己意識をもつような存在であっても、個体としての欲求より生態系の一部としての役割を必ず優先すべきであるということになる。動物権利論者のレーガンは、生命圏共同体主義は情緒的な意味合いを持つ反面、個体の権利を重視しない「環境ファシズム」であるとして反発している。³⁷

もっとも、現在のキャリコットの立場は、極端な生命圏共同体中心主義からは脱却しているようである。1990年代以降、キャリコットは、生物共同体の多様性に価値を置く姿勢は保持しつつ、且つ、人間が何世紀も積み重ねてきた文化的多様性(特に、産業化以前の諸文化の中に見られた土着の環境倫理観)を重視するという、「比較環境倫理学」を展開している。³⁸

ここまで、現代の動物倫理に関する議論の主だったものを整理した。次節では、80年代初頭より生命中心主義の理論体系を論理的に提示し、他の環境倫理学者たちにも影響を与えてきた P. テイラーの生命中心主義について分析する。テイラー以前の環境倫理学の中では、生命中心主義と生命圏共同体を重視した立場の境界があいまいで、しばしば混同されて論じられてきた。テイラーによって、生命中心主義は独立した環境倫理理論として明確な輪郭を与えられた。

2. テイラーの生命中心主義

本節では、『自然への畏敬—環境倫理学の一理論(*RESPECT FOR NATURE a theory of Environmental Ethics*)』、及び、*Environmental ethics* 誌に掲載された論文を参考に、テイラーの提唱する生命中心主義の枠組みを概観したい。

テイラーは環境倫理学のタイプを、「人間を中心に据えたもの(=人間中心主義)」と「生命を中心に据えたもの(=生命中心主義)」とに二分している。前者は、自然世界に対してわれわれが持つ義務について論じる。われわれは、すべての人間が持つ権利を尊重し、人間の幸福・福祉の保護と増進をおこなうべきである。それと同様に、われわれは地球上の自然環

³⁵ 鬼頭(鬼頭・福永編(2009)、p.7)

³⁶ 動物権利論者のレーガンは、生命圏共同体主義は個体の権利を重視しない「環境ファシズム」であるとして反発している。(レーガン(1995) pp.34-35)

³⁷ レーガン(1995) pp.34-35

³⁸ 「比較環境倫理学」の全体像は、キャリコット(2009)『地球の洞察』に著されている。この本におけるキャリコットの考え方は、極端な生命圏共同体主義よりも、寧ろ生命中心主義と袂を連ねるものであるように見受けられる。

境と、その中に存在する人間以外の居住者に対するわれわれの振る舞いについて一定の制限を設けるべきであるとする。人間中心主義的な環境倫理学の議論は、「未来世代への責任」や、「人間の価値観と結びついた絶滅危惧野生生物の保護」、(人間を[遺伝子の脆弱性や非可塑性に起因する]疾患から守るといった目的や、有害細菌の除去、害虫コントロールの方法の研究、遺伝子工学を通じた新しい食料資源の提供といった目的のための、新しい方法を得るための)「動植物の遺伝子多様性の保護」などへ展開される。また、この議論を演繹すると、将来の世代がわれわれ同様の経験と評価の機会を得ることができるよう、われわれには原生自然の美を保護する義務も課されることとなる。われわれが自然を破壊することで将来世代からそれらの機会を奪うことは、不公正であるとされる。したがって、テイラーがいうところの人間中心主義的環境倫理学においては、地球の自然環境に関してわれわれの現在の行為を支配する基準や規範に関するシステム全体が、人間の要求と利害のみにもとづくことになる。³⁹ これらの議論は、動物倫理における「動物の愛護」、「動物の権利」の考え方、あるいは当事者たちは認めないであろうが、「生命圏共同体中心主義」論者の主張の一部などと通ずる。

一方、後者の生命中心主義的な環境倫理学理論の観点からは、われわれの自然に対する義務は、われわれが他の人間に対して負う義務から派生したものとは考えられていない。つまりこの立場では、環境倫理学は、人間同士のあいだで機能している倫理から派生したものではないとする。両者の間に表面上の類似点があることは否めないが、そのような行為の正当化をなしているものは各々の事例におけるまったく異なる一連の考察であるとされる。関連する道徳原則は、根源的に独立し異なるものであるという。テイラーはこのような二項対立図式を紹介した上で、生命を中心に据えた視点を取ることで、地球上の野生動植物に関してわれわれがもつ責任が、われわれ自身と自然環境世界それ自体との間で保たれている明らかな道徳的関係性の中に立ち現われてくることを指摘し、生命中心主義的環境倫理学を肯定的に捉えていることを示す。そして自身の著書の中で守られるべき一般命題がこの生命を中心に据えた視点と一致することを明言し、自身が生命中心主義の立場を取って議論を展開することを宣言している。人間中心主義的環境倫理学の解釈とは異なり、生命中心主義的環境倫理学においては、われわれが同朋の人間に対して道徳的責任を持つことに加えて、且つ、それとは独立に、われわれは野生生物それら自身に対して負うべき義務をも持つのだとテイラーは述べている。更にテイラーは、われわれの地球上の人間以外の生命体に対する義務は、内在的価値(inherent worth)を有する存在者としての彼らの地位に基づいているとし、議論の前提として内在的価値概念を採用している。⁴⁰ テイラーのこのような主張は、環境

³⁹ Taylor(1986) pp.10-11

⁴⁰ 鬼頭(1996) pp.101-103によると、環境倫理学の通常の議論の中で用いられる価値の概念は、次の三つに区分されている。テイラーの内在的価値(inherent worth)は、以下の区分における本質的価値(intrinsic value)と類似している。

使用価値(instrumental values) :

人間が利用するという観点からの価値。自然は、人間が利用するからこそ、そこに価値があり、だから守らなければならないという考え方。人間中心的な価値。

内在的価値(inherent values) :

倫理学理論の生命中心主義的統一理論の系統的かつ詳細な構造に依拠しているため、著作の中でテイラーは論理的に受容可能な生命中心主義を慎重に構築しようと試みている。⁴¹ 『自然への畏敬』における彼の目的は、環境倫理学の領域に焦点を絞り込み、人間同士の倫理と環境倫理との関係を考察することである。⁴²

テイラーは、過去の西洋哲学の中で語られてきた、人間の自然に対する優位性を前提とした議論として(a)古典的なギリシャのヒューマニズムの中に認められる人間本性に関する本質主義的視点、(b)伝統的キリスト教神学における形而上学の中にみられる偉大なる存在の連鎖の考え方、(c)人間は身体同様に魂を有するが、動物は魂を欠いた単なる自動機械であるという、デカルト哲学の二元論、の三つを挙げている。そして、これらの議論が現状の環境倫理学に多大な影響を与えていることと、議論が抱える問題点を指摘した上で、旧来の「根拠なき人間の優位性の主張」からの脱却を説いている。⁴³

ちなみに、テイラーは著作の中で、生命や生物についての規定はおこなっておらず、生命や生物という概念は自明のものとして用いられている。また彼は、生命中心主義の態度を示す際に、生命の尊重(respect for life)という言い方は用いず、自然の尊重(respect for nature)あるいは自然生命の尊重(respect for nature life)という表現を多用する。⁴⁴ そして、人間が生物学的種の構成員であること、われわれの仲間[である生物]すべてが、地球上の生命共同体の対等なメンバーであることを支持している。⁴⁵ テイラーは個としての生物学的生物(biological creature)ではなく、偉大な生命共同体(Great Community of Life)の構成員としての生物の方により大きな興味を抱いているようにもみえる。

先述の通り、テイラーは内在的価値の概念を認めているが、その場合の内在的価値の意味を規定するために、一般的な用語としての価値の区分と、その中に含まれる内在的価値概念の区分を示している。まず前者に関しては⁴⁶、一般的な価値概念を、(1)道具的価値(instrumental value)、(2)商業的価値(commercial value)、(3)美点・美德(merit or

人間が利用することから離れても、畏敬や驚嘆の対象として、自然には内在的に何らかの価値があるのではないかという考え方。例えば、「美」などの審美的な価値、「原生自然(wilderness)」といった価値。人間の利用以外のさまざまな精神的な部分に属する点から捉えた価値。精神的なものも含めた形での一種の功利主義的な価値が基礎になっている。

本質的価値(intrinsic values):

人間がそこに介在しなくても、自然それ自体に本質的に価値があるはずで、其れを守るべきだという考え方。自然には、人間を離れても、人間以外の生物や無生物も含めたものの間の平等関係の中で様々な関係性を持って存在している。その中に存在するような価値があるという考え方。自然に守るべき本質的価値があるから、人間にとってどうであれ保存すべきであるというのが「保存」の考え方の根拠。「原生自然」という価値はこのレベルの価値でも取り上げられる。

⁴¹ 同書 pp.12-14

⁴² 同書 p.26

⁴³ 同書 pp.135-156

⁴⁴ それらに対置する概念としては、人格の尊重(respect for persons)という語が引き合いに出されている。

⁴⁵ Taylor(1986)p.101、pp.156-158

⁴⁶ Taylor, P. W. (1984)

excellence)、(4)直接的善(the immediately good;意識的存在における何らかの経験や活動、しばしば本質的価値(intrinsic value)と呼ばれるもの)、(5)本質的に価値付けられたもの(the intrinsically valued;価値付けの主体である人間によって、関係性の中において価値付けられるもの)、(6)内在的価値(inherent worth;その存在自体が持つ固有の価値)の6つに分類している。

更に『自然への畏敬』においてテイラーは、彼が生物に備わった固有の価値を指す際に用いている内在的価値の概念を厳密に規定し直している⁴⁷。まずテイラーは、内在的価値(inherent worth)をもつ存在の意味を正確にするためには、これと混同されやすい intrinsic value と inherent value の概念を注意深く分離する必要性があることを述べる。この三者はいずれも、ある存在に固有にそなわる価値を指し、「本質的価値」や「内在的価値」と呼ばれ得る可能性をもつ概念である。これらの概念の呼称の使い方は、日常語においても、専門的な哲学論文においても厳密な一致を見ない。故にテイラーは、「大切なことは、諸概念自体の違いを理解することである」とことわりを入れ、自身のおこなう概念規定が、この三つの概念を表現するための唯一の正しい語だと仮定するつもりはないと述べている。その上でテイラーは、この近接する三つの概念を「本質的有用性(intrinsic value);何者かの欲求の対象となるもの」、「内在的有用性(inherent value);価値があると誰かが認めるもの」、「内在的価値(inherent worth);誰も認めなくてもそれ自体に価値があるもの」の三つに分けた。⁴⁸

本質的有用性(intrinsic value)は人間や他の意識的存在が彼らの人生の中の出来事や状況に対して付与する価値であり、例えば彼らがある経験に対してその「楽しさ」から「善い」という価値付けをおこなった場合、彼らが付与した価値はその経験に内在的なものであるといえる。この本質的有用性は、意識的存在が彼ら自身の帰結として探し求める目標と、内在的な価値があるものとして彼らが追う利害において設定される。経験、帰結、そして利害は、内在的に価値を持ちうるばかりでなく、より遠い将来の帰結のための手段としても価値付けられる。⁴⁹

内在的有用性(inherent value)は、芸術作品や歴史的建造物、戦場、自然の脅威、考古学的な遺跡といった対象物や場所に対してわれわれ(=人間)が置く価値のことである。われわれは、それらの対象が持つ商業的価値や有用性からではなく、それらが持つ美や歴史的的重要性、文化的意義からそれらを保存すべきであるという信念を持つに至る。そのみならず、ある対象物や場所がこの意味における価値を持つ場合、それらを破壊したり損傷を与えたり、荒れるにまかせて放置するようなことは間違っているとみなされる。内在的有用性をもつ対象物は、それがそのような対象物であるということから重んじられる。また、多くの人々は、彼らのペットや彼らの庭の樹木や草花をこの方法によって価値付けている。すなわち、ある対象物の内在的有用性は、ある関係性の中における何者かによる対象物への評価と関係し、

⁴⁷ Taylor(1986)pp.71-80

⁴⁸ これらの概念の解釈は、伊勢田(2008)に依拠した。テイラーの intrinsic value と inherent value に関しては定訳がないため、暫定的にそれぞれ「本質的有用性」、「内在的有用性」とした。

⁴⁹ Taylor(1986)p.73

またその評価に依拠しているといえる。⁵⁰

一方、内在的価値 (inherent worth) は、それ自身の善 (a good of their own) を持つ存在だけに起因する。テイラーは、存在 X が内在的価値を持つとは、「X の善において実現されている事からの地位は、まったく実現されていないか、あるいは同程度には実現されていない事からにおける他の類似した地位よりもよりよいものである」と主張することであると説明している。そして、その場合の内在的価値は、「(a) 人間によって内在的にあるいは道具的に価値づけられた X の存在から独立したもの」であり、且つ「(b) 意識的存在の目的実現、あるいは人間であれ人間以外のものであれ、意識的存在であれ無意識的な存在であれ、何らかの他の存在者にとっての善の実現の促進にとっての、実際上の有用性の中にある X の存在から独立したもの」であるとされている。仮に、生物が内在的価値を有するということが真実であるならば、生物は、意識的存在者によって評価された道具的あるいは内在的な価値とは関係なく、また、何らかの他の存在にとっての善への言及をすることなしに、そのような価値を所有することになる。テイラーは続けて、存在が内在的価値を有するという主張は、「(1) その存在は道徳的配慮と考慮に値するもの、換言すると、その存在は道徳的客体としてみなされるべきもの」であり、「(2) すべての道徳的主体は、それ自身における目標としてのその存在の善を促進あるいは保護するための、またその善が存する存在のために、明白な義務を有する」という二つの道徳的判断を必然的に伴うものとして理解されるものだと述べている。⁵¹

またテイラーは内在的価値を説明するにあたって、その概念を美点 (merit) の概念と混同しないようにとも述べている。例えば、われわれが「彼は本当にいい歯医者だ」、「彼女は素晴らしいテニス選手だ」、「その都市は一流の交響楽団を有している」などと言って人間の活動や役割や地位に関して賞賛する場合、同時にわれわれはその美点に関して複数の人間の間での順位付けによる比較をおこなっている。テイラーは、もっとも賞賛される美点とは、他に比べてより優れた善をつくり出す特性であると規定する。一方、他と比べてより多くの悪をつくり出すような特性を持つものは、美点が欠乏していると評価される。動植物の場合も、何らかの格付けや順位付けの基準によって、それらの美点に関する判定がおこなわれる場合がある。例えば動物の場合は、〈野生であるか／飼養されているか〉といった観点から、また、植物の場合も、〈自然であるか／栽培されているか〉といった価値判断によって仕分けられることがあるが、これらの価値判断はいずれも人間の利害や目的を増進するものとして設定された人間中心的なものである。また、人間以外の生物の観点を取った場合には、動植物の美点は、他の動植物の善に対して、あるいは生命圏共同体全体の善のいずれかに対して寄与する徳の中に存するそれらの特性である。⁵² それに対して、内在的価値はあくまで他者の利害関心から独立に存在する価値である。生物は内在的価値に関していえば、比較されて優劣をつけられることも、誰かの関心に依拠して評価を変更されることもない。

テイラーの考えでは、価値付けをおこなう主体は意識的存在に限られている。その意識的存在である価値付けの主体と価値付けられる客体との関係性、主体の思惑の在り方、そして

⁵⁰ 同書 pp.73-74

⁵¹ 同書 p.75

⁵² 同書 pp.76-77

客体の性質によって、本質的有用性と内在的有用性は区別されている。更に、意識的存在の価値判断や無意識的存在にとっての善が全く介在せずとも、すべての生物は本来的に内在的価値 (inherent worth) を持っており、故に彼らの目的は尊重されるべきだと述べられている。ただし、テイラー自身が示唆していたように、テイラーが用いるこれらの内在的価値概念の呼称は他の倫理学者が用いる呼称と異なるため、テイラー以外の環境倫理学の議論を参照する際にはその点の区別に注意を払う必要がある。

次に、これらの価値概念を基盤に据えた上で、テイラーが生命中心主義をどのように捉えているのかを概観する。テイラーは、彼が「自然の尊重 (Respect for Nature)」と呼ぶ環境倫理理論を構成する三つの主要な要素として、「尊重という道徳的態度そのもの」、「生命中心主義的な自然観」、「倫理的な基準と規則の体系」を挙げている。⁵³ そしてそのうちの「生命中心主義的な自然観」に基づく見地が、人々が取るべき道徳的態度の意味を理解する上での、そしてそれらを指し示す上での、解釈的かつ正当な背景を供すると述べている。生命中心主義的な観点の核となる信念として、テイラーは次の4つを挙げる。⁵⁴

- a) 他の生物と同じ意味合いと条件のもとで、人間は地球の生物共同体の一員をなす。
- b) 他のすべての生物種同様、人間という種は相互依存のシステムのなかの不可欠な要素である。そのシステムのなかでは各生物の生存は、豊かにあるいは貧しく暮らす可能性と同様に、周囲をとりまく環境の物理的条件だけでなく他の生物との関係によっても決定される。
- c) 各々が、それぞれ自身の方法でそれぞれ自身の幸福を追求する、唯一の個体であるという意味で、すべての生物は生命の目的論的中心をなす。
- d) 人間は他の生物に本質的に勝っているわけではない。

すなわち、テイラーの生命中心主義的観点においては、すべての生物は、それ自身の目的を持ったものとして等しくあつかわれる。ここでは、人間に優位性を与えてきた西洋の伝統的な思想、および、功利主義などにみられるパーソン中心主義的な倫理観も否定される。これらの信念を受け入れることは、自然界やその中の人間の地位について一貫した見方をもつ事を意味する。それは人間の生活に対して一定の見方をもつことであり、かつ、人間と他の生物との関係を一定の方法で理解することでもある。その世界観のもとでは、自然やそこに暮らす生物に対して唯一適切な道徳的態度が、尊重の態度であるということになる。テイラーは、道徳的主体が生命中心主義的見地を構成する四つの信念を受け入れねばならない理由として、道徳的主体が合理的に事実に基づいて理解し、高度に現実を認識している限り、彼らはこういった信念が容認可能と見るであろうからだと述べている。

生命中心主義的な見地からすれば、人間は生物学的存在であるとされる。われわれは動物の一種に他ならず、偉大な生物共同体の他の全メンバーとわれわれの一体性が確認され

⁵³ Taylor (1986) p.59

⁵⁴ 同書 pp.99-100

得る。またこの見地は、われわれの生態学的な状況の重要性も示す。テイラーによると、個々の有機体や種の集団、生物群集は全体の一部を成しており、自然界の秩序を構成する生命体はすべて、機能上相互依存の単位として互いに関連しているという。生命中心主義的な考え方に依拠すれば、われわれ同様、他の生物も生命の目的論的な中心であり、それらの有機体の行動や内部過程は、彼らの幸福の実現に向けられているとみなすことができる。各生物の特性は、与えられた状況の中で日々の存在を保持していく個々の方法の中に表わされていると解釈される。そして、すべての種は公平に見ることが可能であり、他よりも存在価値が高いとされるものはない。道徳的主体者である人間には、人間が個々の方法でそれぞれの幸福を追求する機会に固有の価値を置くのと同様に、動植物の幸福の実現が彼らの目的として価値あるものであるとみなすことが求められている。⁵⁵

テイラーは、「尊重の態度」と「生命中心主義的自然観」を自然に対して実際に適用する際の倫理体系を為す、規則や原則に関しても言及している。まず、環境倫理学において人間が果たすべき義務に関する次の4つの規則が設定されている。

1. 無危害の規則 (the Rule of Nonmaleficence)
2. 無介入の規則 (the Rule of Noninterference)
3. 誠実の規則 (the Rule of Fidelity)
4. 回復的正義の規則 (the Rule of Restitutive Justice)

無危害の規則は、「自然環境の中のあらゆる存在を害してはならない」、「有機体を殺してはならない」、「種の人口や生態系を破壊してはならない」という義務を設定している。無介入の規則は、「個別の有機体の自由に制限を置くことを控える」、「個体としての有機体同様、生態系や生命圏共同体全体に干渉しない」というネガティブな義務によって規定されている。誠実の規則は、「野生動物がわれわれに抱く信頼を損なってはならない」、「欺かれる能力を持つ動物をだましてはならない」、「過去の行為に基づいて形成された、動物の期待を守る」、「信頼を抱いている動物の意図を実現する」などの応答的な義務が含まれる。最後の回復的正義の規則は、いったん崩れた道徳的正義の均衡を回復する義務を設定する。自然に対する文脈においては、人間によって他の規則が破られ生命圏共同体が破壊された後に、この回復的正義の規則が機能する。⁵⁶

義務の実践には徳が必要であるが、テイラーは、「自然の尊重」の倫理に関する善の概念の特徴を分析する際には、一般的な徳の概念と、特別な徳の概念とが区別されるべきであるとしている。一般的な徳とは、正しい議論と行為のために必要とされる、善き特徴の性質である。一方、特別な徳とは、上述の4つの義務のルール各々と関連した特別な特徴の性質である。テイラーは一般的な徳のうち、「道徳力 (moral strength)」に関係したものとして「誠実性 (conscientiousness)」、「統合性 (integrity)」、「忍耐 (patience)」、「勇気 (courage)」、「節制

⁵⁵ 同書 pp.156-158(松丸久美による抄訳も参考にした。)

⁵⁶ 同書 pp.171-192

(temperance) または自制 (self-control)」、「公平無私 (disinterestedness)」、「根気 (perseverance)」、「義務への忠実 (steadfastness-in-duty)」を挙げ、「道徳的関心 (moral concern)」に関係したものと「博愛 (benevolence)」、「思いやり (compassion)」、「共感 (sympathy)」、「ケアリング (caring)」を挙げている。それに対し、4 つの義務のルールに関する特別な徳としては、無危害の義務の中心をなす「思慮深さ (considerateness)」、無介入の義務に関係する「尊重 (regard)」と「公平 (impartiality)」、誠実の義務と直結する「信頼性 (trustworthiness)」、回復的正義の義務に関係する「公正 (fairness)」と「平等 (equity)」をそれぞれ挙げている。このような徳が、「自然の尊重」の実践における人間の義務の履行を支持しているとされる。⁵⁷

更に、人間同士の倫理における義務と、環境倫理学における義務との衝突によって競合する主張が生じた際に、それらの競合を公正に調停するための原理として、以下の 5 つの原理が挙げられている。

1. 自衛の原理 (self-defense)
2. 比例性の原理 (proportionality)
3. 最小悪の原理 (minimum wrong)
4. 分配的正義の原理 (distributive justice)
5. 回復的正義の原理 (restitutive justice)

自衛の原理は、道徳的主体が、危険で有害な生きものからの侵害を受ける際に、それらの生きものを殺傷することによって、それらから彼ら自身を保護することを許容する。比例性の原理は、他の原理に関して考慮する前に「そこに含まれる人間以外の生きものが無害であるような状況にたいして、他の四原則を適用すること」、「基本的な利害関心 (basic interest) と非基本的な利害関心 (non-basic interest) を区別し、前者を基本的に優先すること」という条件を提示する。すなわち、比例性の原理の中心的な考え方は、人間の価値と無害な野生動植物の善とが対立する場面において、その対立的主張がどの生物種から生じたかに拘泥せず、非基本的な利害関心よりも基本的な利害関心に対して、より大きな重み付けがなされるということである。最小悪の原理は、動植物の基本的な利害関心が人間の非基本的な利害関心と競合することが不可避である場合に、選択可能な方法のうち、最も悪の少ない方法によって人間の非基本的要求の追求が正当化される前提条件を設定している。その条件として、まず、①問題となっている人間の利害関心が「自然の尊重」と本質的に不適合なものではないことが挙げられる。しかしながら、それらの人間の利害関心を満たすために必要とされる行為が、動植物の基本的な利害関心に害を及ぼすことが想定されているときには、②関連するその人間の利害関心が、真の「自然の尊重」をもつ理性的な人々が、野生生物にもたらされる望ましくない帰結を考慮に入れた際にも、それらの利害関心の追求の放棄を望まないような、大変重要なものであるみなされる場合に限り、人間の利害関心はその追求を許容さ

⁵⁷ 同書 pp.198-218

れる。分配的正義の原則は、「人間以外の生物がわれわれを侵害しておらず、したがって自衛の原則が適用されない」または「対立的主張を生起させている利害関心がいずれも基本的な利害関心であり、同程度の重要性を持つため、比例性の原理と最小悪の原理が適用できない」ような状況における、人間と人間以外の生物の対立に対して適用される。回復的正義の原理は、義務の場合と同様、最小悪の原理と分配的正義の原則を補足し、損失を補填するための原理である。テイラーによると、これらの原理は、演繹的な議論の根拠としての機能は持っていないとされる。われわれは熟慮に基づいて意思決定するように努めるべきであり、その熟慮の妥当性がこれらの原理の応用によって決定されるべきであるとされる。⁵⁸

比例性の原理に関係する、基本的な利害関心と非基本的な利害関心の区別は、それが生死に直結するか否かで線引きがなされている。非基本的な利害関心は、「自然の尊重」の態度と本質的に相容れないタイプのもの、「自然の尊重」と対立しないタイプのものに分けられている。テイラーは前者の例として「観光業のための彫刻品に用いられる象牙を得るために象を虐殺すること」、「個人的なコレクションのために希少な野生種の花（蘭、サボテンなど）を採集すること」、「販売や愛玩のために熱帯地方の鳥類を捕獲すること」などを提示している。また後者の例としては「自然の生態系の深刻な攪乱に影響を与える空港や鉄道、港、幹線道路の建設」、「木材プランテーションにともなう天然林の置換」、「水力発電計画のために、自由に流れていた川を堰き止めること」などが挙げられている。基本的な利害関心と、これらの非基本的な利害関心との区別が、上述の比例性の原理と最小悪の原理を導き出しているという。⁵⁹

ここまで、テイラーの著作物を手がかりに、彼の「自然の尊重」を支持している生命中心主義の考え方の枠組みを概観した。この枠組みは義務論的であり、且つ、道徳的主体者の徳性を重視する徳倫理でもあると解釈できる。次に、このような生命中心主義に対するいくつかの批判をみていく。

3. 生命中心主義への批判

前節で、テイラーの生命中心主義を概観したが、彼以外の論者のものも含めた生命中心主義の特徴に関して、ワトソン(Richard A. Watson)は以下の5原則への集約をおこなっている。

⁶⁰

「人間非中心主義的生命中心主義の5原則」

- ・ 人間の要求、欲求、利害、目的は特権を与えられない。
- ・ ヒト種は地球の生態系を変えるべきではない。
- ・ 世界の生態系は非常に複雑なので、人間は決してそれを理解し得ない。
- ・ 種としての人間の究極的な目標・善・喜びは、自然についての観想的な理解であ

⁵⁸ 同書 pp.263-307

⁵⁹ 同書 pp.269-280

⁶⁰ Watson(1983)p.251

る。

- ・ 自然は力動的・調和的・生態学的均衡の中で相互に内的連関を持つ部分の全体系であり、人間もその部分のひとつである。

テイラーのものも含め、このような主張をおこなってきた生命中心主義の立場は、さまざまな批判にさらされてきた。ここではそれらの批判のうち、代表的なものに沿って生命中心主義の問題点を指摘したい。

まず、テイラーの議論に対して向けられている批判としては、

1. 内在的価値 (inherent worth; 固有の価値) を有すると主張されている生命 (life) を、内在的価値を欠くとされるような有生的物体 (animate) や無生的物体 (inanimate) から筋道立てて区別することができていないこと。⁶¹
2. 人間は生命圏共同体の一構成員に過ぎず、他の生物種よりも上位に位置するものではないと述べつつ、最小悪の原理においてはヒト種に有利になるような偏向が存していること。⁶²

等があげられる。

以上に加えて、生命中心主義という枠組み自体に対する批判として、

3. 内在的価値概念⁶³ が採用されていること。⁶⁴
4. 経験上の事実から道徳的な原則や命令が派生させられていること。⁶⁵
5. 経験的事実を参照する際の、生態学に対する彼らの視点が妥当性を欠いていること。⁶⁶
6. 人間もそれ以外の生物も等しく扱うとしながら、人間以外の生物には寛容であり、人間のみ強い道徳的義務を課していること。⁶⁷
7. テイラーを含む生命中心主義者の多くは、生命中心主義は人間中心主義と対立するものであるとし、人間非中心主義としての生命中心主義を想定している。しかし、自然に対する人間の立場はいずれにしても人間中心主義的にならざるを得ないのではないか。⁶⁸
8. 生命中心主義がある種の理想を提示していることは認められるが、実際に受け入れて実現することが難しい。⁶⁹

⁶¹ Sterba(1998)

⁶² 同書

⁶³ 論者によっては本質的価値 (intrinsic value) という言葉で表わされるもの。テイラーでいうところの内在的価値 (inherent worth) のこと。

⁶⁴ Watson(1983)

⁶⁵ 高橋(1996)、Sterba(1998)、伊勢田(2008)

⁶⁶ Sterba(1998)、Watson(1983)

⁶⁷ Watson(1983)

⁶⁸ Watson(1983)、高橋(1996)(2008)

⁶⁹ 高橋(1996)(2008)、伊勢田(2008)

などの意見がある。各々について簡単に補足していく。

1 のような非難に対して、ステルバは、あるものが「他者の助けなしに、彼ら自身でうまくやることができる」のであれば、彼らは、彼ら自身の善を持っているに違いなく、故に彼らは内在的価値を持つような生物であるとみなすことができると述べ、テイラーの擁護を試みている。続けてステルバは、有生的物体の例として臓器を挙げ、それらはそれら自身の善を持たないため、内在的価値を持つ生物と区別されるとしている。機械のような無生的物体に関しては、それらの製作者や所有者の目的を供するための彼らの能力を通じた派生性を除いては、益されたり害されたりすることができないとし、そのもの自身としての内在的価値はもたないとした。⁷⁰

2 の批判は、テイラーが、「自然の尊重の態度と矛盾せず、そのような人間の要求を満たすための害の少ない代替方法が存在しないのであれば、われわれは人間の非基本的な利害関心のためにですら、動植物の基本的要求を侵すことを許される」として定めた最小悪の原理に向けられている。ステルバは、テイラーが「すべての生物には、生と繁栄に対する等しい権利がある」として種の平等性を語りながら、実践に転じると「人間の要求は人間以外の生物の要求には決して勝るものではない」という解釈を破棄し、ヒト種の偏重を示していると指摘している。⁷¹ この批判に対するテイラーによる反駁は難しいものとする。

3 の批判は、生物が固有に持つことによって道徳的配慮の対象とされる根拠となっている内在的価値の概念そのものに対する疑念であり、批判 1 にも関係する。ワトソンは、われわれは人間以外の動物に親切にするべきであるが、その理由は動物たちが何らかの内在的価値を持つからであるとは考えないと述べている。そして、人間も内在的価値を持たないのだとして、暗に内在的価値概念そのものを否定している。

ワトソンは、人間が尊重されるのは内在的価値によってではなく、道徳的共同体の中でともに助け合う市民として権利を得ているからであるとしている。⁷² ただし、仮にワトソンの考え方を支持するならば、乳幼児や判断能力喪失者のような、社会の中での共同が難しい人間も、権利を獲得できない存在であるゆえに尊重の対象となり難いことになってしまうだろう。また、生命中心主義だけに向けられた批判ではないが、判断の主体が存在しない価値は価値として成立しないとして、内在的価値概念を直接否定する議論も存する。⁷³ この批判は、われわれが価値概念をどのように把捉すべきかという問題に波及する。

4 は、内在的価値概念を経験上の事実から導き出す議論に対する批判である。これはすなわち、事実(である)から当為(べき)を導けるのかという、いわゆる「である-べき問題(Is-ought Question)」を指摘している。伊勢田は、テイラーの議論は「である」から「べき」は導き出せないという「ヒュームの法則」を直接的に犯していると指摘している。⁷⁴ 「である」から

⁷⁰ Sterba(1998)IV 節

⁷¹ Sterba(1998)I 節

⁷² Watson(1983)III 節

⁷³ Hare(1984)、見田(1996)

⁷⁴ 伊勢田(2008)p.274

「べき」は導き出せないという考えを強く保持する立場の人にとっては、後の議論の展開に関わりなく、「事実」から「価値」を派生させている時点で、生命中心主義は受容できないものになるだろう。ただしステルバによると、「事実」から「価値」の派生を引き起こしているのは、生命中心主義や生命圏共同体中心主義に限られたことではないという。「感覚を持つ存在だけが内在的価値を持つ」という動物解放論者も、「人間や理性的存在者だけが内在的価値を持つ」という人間中心主義者も、同じ問題に直面していると彼は指摘する。⁷⁵ このステルバの指摘を採用するならば、批判は「である」から「べき」を導き出すこと自体にではなく、「である」から「べき」を導き出す程度に対して向けられていると考えた方がよいだろう。

これと関連した指摘として、高橋は、エコロジカルな領域をそのままモラルの領域に移すことも、人間中心主義的なモラルの世界から人間的な観点のみに基づいてエコロジカルな領域を観ることも、「ともに間違っていると思う」と指摘している。⁷⁶ また、伊勢田は、人間の合理性や自律といった能力は、人間が進化の過程において、それらの能力を持つことが生存上で有利になるような環境に置かれていたからそのような能力をたまたま獲得・発達させたに過ぎないことを示し、そのような進化の偶然によって配慮の対象になるか否かが決まることには問題があると批判している。そして、そのような点で、テイラーの議論には、ヒュームの法則に反しているからといって単純に切り捨ててしまえない部分が存在することも認めている。

批判4の議論は、更に5で挙げられている、内在的価値を導き出す際に前提されている生態学的事実の妥当性への批判にもつながる。生命中心主義者は、成熟した平衡状態にある（あるいは少なくともその方向に向かっている）、統合され安定した前提としての自然系の視点を採用している。しかしながら、ステルバによると、近年、生態学者はこの視点に異議を申し立てつつあるようだ。その中でも最も急進派の意見では、自然環境は通常時にすら、均衡のとれた・安定した・統合された状態への傾向を持たないとされ、変化と攪乱こそが自然系のルールであると述べられている。そのことは、広域的規模においては、氷河期や気候変動などが繰り返されるパターンを示し、長期的に見ると自然環境を一定の不安定さの中に保ち続けていることから根拠づけられているという。また、より小さい規模では、火事・嵐・洪水・干ばつ・外来種の侵入など、同じ平衡状態を作り出すことができないような方法で、不可逆的に、自然環境を絶えず変更しているような諸要素によって根拠づけられるとされる。ステルバはこれらの急進的生態学の視点を「不平衡の生態学」と呼び、生命中心主義者らが採る「平衡の生態学」とはまったく対照的であるとしている。

不平衡の生態学が真実である場合には、生態学や全生命圏共同体に対して「よい」と断定できるような、特定の発達過程は通常存在しないといわれる。それゆえ、そのような生態系は、道徳的主体者の行為によって益されたり害されたりすることはない／できないといえる。しかしステルバは、不平衡の生態学が真実であったとしてもなお、道徳的主体の行為が特定の種や構成員を著しく害したり益したりすることができるであろうことを指摘している。その場合、当該道徳的主体の行為によって推定される影響は、彼らの行為の道徳性を評価する際

⁷⁵ Sterba(1998)IV 節

⁷⁶ 高橋(1996)p.34

に考慮に入れられるべきであるとされる。

また、生命中心主義者が述べてきたように、もし平衡の生態学が真実であるならば、やはり生態系と全生命圏共同体はしばしば道徳的主体者の行為によって益されたり害されたりするだろう。しかし、多くの場合、われわれは生態系や生命圏共同体の利害に関する知識を持たないので、それらに対する利害を判別することは難しい。よってステルバは、平衡の生態学が採用された場合も、われわれが特定の種やそれらの構成員に対して持つ影響力のみが、われわれの行為の道徳性を評価する際に考慮に入れられ得るとみなしている。

従って、不平衡の生態学と平衡の生態学のいずれが正しいとしても、道徳的主体者の行為の道徳性が評価される際に考慮される事項は同じであるとして、ステルバは 5 の批判を退けている。⁷⁷

6 では、生命中心主義が道徳的主体者である人間のみを規範順守の義務を強く課していることが批判されている。批判 2 での指摘の通り、人間に有利なバイアスを採用することは、人間とそれ以外の生物を等しく扱うという理念に反している。同様に、人間もそれ以外の生命も等しく扱うとしながら、人間以外の生物には寛容であるのにも関わらず、人間のみを強い道徳的義務を課することも論理的整合性に欠けているというのが、本批判の論点である。すなわち、批判 2 が指摘していることを裏面から眺めたものが批判 6 であるといえる。ワトソンは、「人間が存在しない場合においてのみ、あるいは人間が自然な振る舞いを抑制した場合においてのみ、自然の状態は自然なものとして、平穏でかく乱されずに存在することができる」とみなすならば、その時われわれは、人間を自然から分離して特別視していることになる」と指摘している。

生命中心主義者は、人間以外の全ての生物種は、道徳的に中立的なもののみを認め、彼らの振る舞いはよくも悪くもないものだと考えている。同様に人間も道徳的に中立な存在であるとみなされるならば矛盾は生じない。ワトソンはわれわれがそもそも以前より、実際に人間の振る舞いに対して道徳的な価値付けをおこなってきた事に言及し、そのような道徳的判断を生命中心主義者もおこなっていることを指摘している。もし、人間をほかの生物種と等しい自然の一部として扱うという人間非中心主義的な生命中心主義的見地を採用するのであれば、人間の振る舞いも道徳的に中立なものとして扱われるべきである。そしてそれに沿うならば、生物種としての人間が、物事を変化させ、多くの種を絶滅に追いやり、地球の生態系を変えたのは人間の運命であるとみなされるべきであるとワトソンは言う。生命中心主義が真に人間非中心主義であるならば、人間が他の生物種や人間自身を破壊するとしても、それは他の生物種によって行われてきたことと同じように、人間が生物種としての自分たち自身を自由に表現した結果に過ぎず、ヒト種の振る舞いは他の動物同様に自然な方法として許されるべきであるだということだ。⁷⁸

このことと関連して、7 では、生命中心主義者が自らを人間非中心主義であると位置づけていることが批判されている。この批判はいくつかの異なる視点から根拠づけられている。まず

⁷⁷ 同書 III 節

⁷⁸ Watson(1983)II 節

2 でみたように、人間と人間以外の生物種のあいだでの利害関心が衝突したときを想定した場合、生命中心主義者は極限状態においては「ヒト種」の要求を優先させる見解を示す。これは、道徳的主体者が自分自身の個人としての利害関心を優先させることから離れた、ヒト種全体への偏重を示しており、人間中心主義的であるといえる。

また、批判 6 のような議論を介してもなお、生命中心主義的自然観が生命中心主義者に支持されるのは、自然破壊をもたらすような人間のふるまいが、当の人間によって「悪」であると価値付けられているからである。ワトソンによると、自然そのものには「悪」や「危害」といった価値観は存在しないとされる。ワトソンは、どのようなものであれ、自然に対する人間の態度は人間中心主義的な域を超えることはできないということを指摘し、生命中心主義においてもわれわれは人間中心主義的な道徳共同体の観点からしか考えることができないことを認めている。

そして、人間の価値観を適用することによって、われわれが生命や自然に対する善悪を判断しているのは、われわれが自分たちの居住地を保護し、ヒト種の生き残りを保証することを望んでいるからであることも認めるべきであるとしている。ワトソンは、人間が他の生物種と自然環境を破壊するような人間のふるまいを抑制すべきと考えるのは、そのようなふるまいがヒト種自身をも破壊するからであることに起因していると指摘し、結局のところ生命中心主義は自然それ自体の為ではなく人間が生存するための方便にすぎないとみている。⁷⁹

更に、人間が他のパーソンの価値観を探索せず常に人間の価値観を用いている前提として、高橋は、生命中心主義者が「人間と動物のあいだに優劣は無いといいつつも、人間を他の生物と本質的に異なる理性的な存在として捉えていること」を指摘し、人間非中心主義的な生命中心主義が抱える大きな欠陥を指摘している。⁸⁰ 高橋は、人間を主眼に置くという人間中心主義的立場を少なくとも当面はとるしかないことを認めた上で、「その肝心の人間とは何であるか、自然における人間の位置とは何であるか、といった事柄を、自然の一員として人間をとらえたり自然を内側から捉える試みを通じて解明していくことが必要」だとしている。

⁸¹

最後に、生命中心主義の実践の難しさに対する批判がある。テイラー自身、自然の尊重の態度が実現困難な理想であることを認めている。そのことを受けて高橋は「彼の堅実な議論の進め方に好感を覚えはするが、そうした思考法は重大な困難に陥らざるを得ないだろう」と率直に指摘している。⁸² そして先述の通り高橋は、当面人間中心主義的な枠組みを取りながら、徐々に問題を解決していくことを念頭に置き、そのような方法が最も穏当であり、実情に合う考えであると述べている。⁸³

伊勢田は「生命中心主義はあまりに強力すぎて、これを受け入れたら我々の生活はラディ

⁷⁹ Watson(1983)II 節

⁸⁰ 高橋(2008)pp.157-159

⁸¹ 高橋(1996)p.34

⁸² 高橋(2008)p.157

⁸³ 高橋(1996)p.34

カルに変わらざるを得ない」⁸⁴ことを指摘している。生命中心主義を実行するならば、われわれは動物のみならず植物の利用も、われわれの生存に必要な最低限の量まで減らすべきであることになるが、その実践のためには、われわれの生活様式・食文化の大幅な変更が求められることになるだろう。

以上、本章では、環境倫理学の中での生命中心主義の位置づけと、テイラーの生命中心主義的自然観の概要、および生命中心主義に向けられた批判に関して検討した。本稿の目的に沿って生命中心主義を生命倫理学理論として用いる場合のみならず、環境倫理学の理論として更に展開することを想定した場合でも、批判に対しての反駁あるいは修正をおこなった上で、より堅強な枠組みとしての生命中心主義を提示することが肝要である。次章ではテイラーの生命中心主義の骨組みを基盤にしながら、新たな「修正版・生命中心主義」を構築することを試みる。

⁸⁴ 伊勢田(2008)p.276

第 III 章 生命中心主義の再構築

前章では、環境倫理学の中での生命中心主義の位置づけを確認した上で、テイラーの議論をてがかりに生命中心主義の詳細を概観した。また、生命中心主義への主な批判と、それに対してなされている反駁もいくつか確認した。批判の対象となっていた事柄の中でも、特にテイラーの生命中心主義の欠陥である「生命と生物を定義づけていなかったこと」、および、既存の生命中心主義全般の特徴である「内在的価値の概念を用いていたこと」、「自らの生命中心主義を人間非中心主義と位置づけていたところ」の計三点は、生命中心主義を現実適用可能なものとするために乗り越えるべき問題であると認識している。

そのことを受けて、本章では、テイラーの「人間非中心主義的生命中心主義」を、「人間中心主義的生命中心主義」へと修正し、再提示する。それに先立ち、考察の対象となる生命と生物を生物学的知見から定義する。次に、テイラーらが用いる内在的価値概念を否定し、新たな価値付けの枠組みを採用した上で、新しい生命中心主義の骨格を示したい。

1. 生物と生命の定義

生物とは生命をもった有機体である。生命体としての生物の主な特性として、「細胞という構造をもつこと」、「高度の秩序をもつこと」、「刺激に対する感受性をもつこと」、「成長・発展・生殖をおこなうこと」、「エネルギーの取り込みと利用をおこなうこと」、「適応に基づく進化をすること」、「恒常性を保とうとすること」が挙げられる¹。これらの特性を生み出し、生物を生かしている源が生命であると考えられる。

「生命」という語の一般的な使用法は多岐に渡っている。生物そのものや生命活動と同義として用いられることもあれば、非生物の何らかの状態に対して比喩的に用いられることもある。生命中心主義を考察するにあたり、生命という語を魂や精神性を含む「いのち」をも含んだ概念として解釈する方法もあるかもしれない。しかしながら本論文においては、生物や生命という概念、及びそれらが持つ性質に関しては、生物学の知見に基づいた裏付けを採用し、その域をなるべく脱しないようにしたい。再現可能性と反証可能性を持つといわれる自然科学的手法に基づいた見解に依ることは、議論の普遍性を探るという倫理学のひとつの目的を叶えるのに適した方法であると同時に、それ故、一定の誠実さを保つことにも貢献できると考えるからである。

生命とは、自己を維持するための代謝、自己増殖としての成長、同型の物を再生産する複製、外界への反応性と適応性といった生物が持つ特質の総称と捉えられる。² これらの特質の働き、すなわち生命活動によって生物は活かされている。その生命活動の有様は、外部からは各生物が示す固有の生命現象として観察される。生命活動をおこなう性質を持つ最小の単位が細胞である。したがって、細胞を生命の最小の単位と見なし、それから構成されるものに生命を認めるという立場もある。また、植物の種子など著しく代謝活動が不活発な状態でも、代謝活動の再開が見込める場合には生きていると呼べる。クマムシは、極限状態にさらされると無代謝の乾眠状態(cryptobiosis)に入ることによって長期生存を図ることがある。

¹ Raven, P., Johnson, G., Losos, J., Singer, S. (2005)

² プリタニカ百科事典

乾眠中には個体の生命活動は停止するが、生命活動の再開可能性を包摂していることより、生命そのものが喪失するわけではないと解釈できる。

ユーリー・ミラーの実験(Urey Miller Experiment、1953 年)等の仮説によれば、初期地球上で豊富だったメタン、アンモニア、水蒸気といった無機化合物が、大気中の放電と紫外線照射をエネルギー源としてアミノ酸などの単純な有機分子へと形作られていったのが生命の起源とされていた(化学進化説)。³ 近年、地球上の生命の素材となるアミノ酸が宇宙から飛来したとする説(宇宙飛来説)の有力な証拠が発見されたという発表も相次いでいる。⁴ しかしいずれにせよ、そのようにして地球上に生じた／飛来したアミノ酸が、どのようにして複雑に組織化された自己複製システムとしての生命となったのかという問いは、まだ完全には解明されていない。⁵

生命を更に特徴づけるものは、有機分子を変換し、原形質、細胞、器官などから生体全体というように連続的に大きな単位へと組織化していく点であるとされる。⁶ 更に、生命体としての生物は、分子→細胞小器官→細胞→組織→器官と器官系→生物個体→個体群→群集→生態系→生物圏という縦軸の中に位置づけられる。それと同時に、真正細菌ドメインー古細菌ドメインー真核生物ドメインの 2,000 万種以上にも及ぶといわれる多様な生物個体で構成される横軸の中にも位置づけることができる⁷。縦軸の中では、ミクロな細胞やそれを形成する細胞小器官や分子、マクロな生態系や生物圏も、生物個体と連続した生命体の一部と捉えられている。生物各々の幸福を追求するという生命中心主義の視点からは、マクロな集団全体の維持ではなく、各個体の幸福の積み重ねが重視される。しかしながら、生物個体から乖離した細胞単体、例えば一個の神経細胞のみでは生命活動は完遂できないため、生命体の最小単位は生物個体にとどまると考えられる。よって、生物を道徳的配慮の対象として考察する場合は、横軸に広がる個別的な生物に焦点を当てることとする⁸。

しかしながらそれらの生物全てを、辞典的に示すことは困難である。また、生物学の分類法はゲノム解析などの進歩により絶えず更新されていっているため、まだ普遍的な分類法は見出されていない。主流なものの一つに、真正細菌・古細菌・真核生物の三つのドメインが存在するという考え方がある。三ドメインのうち、真核生物ドメインには、われわれに馴染み深い動物・植物を含む「界」が存在する。動物界と植物界の二つの動物の場合、原生・中生・海綿・腔腸・有櫛・扁形・紐型・曲形・袋形・軟体・環形・有爪・緩歩・舌形・節足・星口・触手・毛顎・有鬚・棘皮・原索・脊索といった、各動物門が設定されている。植物の場合は、コケ・小

³ 同書

⁴ NEWS 読売・報知 2010 年 4 月 6 日

⁵ ブリタニカ百科事典

⁶ 同書

⁷ キャンベル(2007)「1. 生命の探究」より。

⁸ 痛覚、特に情動反応まで伴うような「痛み」の感覚は、殊に個体の生存のためには非常に有効である。しかし、例えば、脚をもがれた昆虫が痛みを感じていないかのような行動を呈するのは、個体を存続させるのではなく、種を存続させることに重きを置いているためであるとも考えられる。一度に生まれる子の数が少ない哺乳類などが「個体の存続」を重視するのも、ある意味で「種の存続」のためであるのかもしれない。そういう場合においても個に焦点を当てる可能性を示唆できるように、今後の議論を詰めていくこととしたい。

葉・有節・シダ・種子といった、各植物門が設定されている。各々の下位には、綱・目・科・属・種と更に分類が続く。動物と植物は、形態や栄養摂取方法などの点から区別されているが、元々は同じ起源を持つものであり、約 10 億年前に枝分かれしたと言われている。⁹

生物は代謝という生命活動により、外界から物質を取り込み、生体の構成物質を絶えず更新している。このことは主として原形質の合成と破壊の過程であると解釈される一方で、¹⁰ 生物は摂食や光合成によって負のエントロピーを取り入れ、代謝によって体内のエントロピーの増大を相殺することで定常状態を保持している¹¹ と捉えることもできる。この説を述べたのは、理論物理学者のシュレーディンガー(Schrödinger)である。エントロピー(entropy)とは、ボルツマン定数 k ($=3.2983 \times 10^{-24} \text{cal/}^\circ\text{C}$)と、その時に対象としている物体の原子的な無秩序さの程度を示す数量 D を用いて $\text{Entropy} = k \log D$ という式で表される状態量のことである。すべての物質のエントロピーは絶えず増大している。エントロピー最大の平衡状態に達すると、その物質は活動を停止する。これは、生物においては死の状態を意味する。生きている生物体は崩壊を免れるために、物質代謝をおこない、自らの内に作りだした正エントロピーを廃棄し続けているというのが、シュレーディンガーの考えであった。この作業によって、エントロピーの増加は完全には相殺されえないが、生物体を定常的な低エントロピー水準に保つことはできるという。生命活動のうちいくつかのもの、例えば成長や増殖は、明らかに自身や周囲の環境のエントロピーを増大させる。生物がエントロピー増大を抑制することができなければ、その生物はすぐに平衡状態へ達してしまうだろうから、そのような生物は生存不可能であるか、もし生存してもごく僅かな時間に限られるであろう。エントロピーを増大させる生命活動をおこなうと同時に、それらを相殺する代謝機能を持ち合わせている故に、生物は存在し続けることができる。

以上、生物学の知見に基づいて生命と生物を規定した。自然科学的事実から価値判断を直接導くことには誤謬があるとヒューム(David Hume)も指摘している。自然科学の知見から自然科学的な生物・生命を規定することはできるが、それらから価値判断そのものを即座に導くことは慎重にならなくてはならない。よって、ここでの生物学の使用は、さしあたり生物と生命の概念規定のみにとどめたい。

2. 生物における生命という価値

本節では、人間非中心主義的生命中心主義の公理となっている内在的価値の概念を否

⁹ ここで「ウイルス」の扱いに関して補足する。ウイルスは生物活性を発揮する存在であることは確かだが、その起源が祖先細胞由来の遺伝因子であると考えられていることと、単体では働くことができないことより、生物個体ではないと判断する。先の縦軸においては、細胞よりやや下位に位置すると考えられるため、生命の最小単位以下の存在であるとみなすことができる。

また、プリオンのようなある種の蛋白質(蛋白性感染因子)は、宿主の生体システムを利用してあたかも自己増殖をおこなっているように見えるため、まるで生命であるかのように比喻されることがあるが、これも間違っている。実際のところは宿主の生命活動によって複製が引き起こされるのであって、プリオン自体に生命活動の能力が存在する訳ではない。

¹⁰ ブリタニカ百科事典

¹¹ シュレーディンガー(1951)pp.139-146

定し、新たな枠組みを採用する。その際、存在そのものに備わっている「価値」という受動的な概念を用いず、「価値付け」という個々の存在の能動的行為を基準にして存在を区分した R. M.ヘアの議論を活用する。

テイラーは全ての生物に内在的価値があると主張した。即ち、あらゆる生物には、誰かの価値づけの有無にかかわらず、それ自体に内在的な(固有の)価値が備わっているというのである。他の環境倫理学の論者たちの中にも、内在的価値概念¹²を用いる人たちは少なくない。例えば、ヴァーナー(Gary Varner)は「内在的価値を持つ生物存在を特徴づけるものは、自然淘汰の過程を生き延びてきた生物存在の能力である」と述べている。また、エイガー(Nicholas Agar)は「内在的価値を持つ生物存在を特徴づけるものは、自然淘汰によって生じせしめられる能力と共に、明確な表象された目標を持つことである」としている。¹³ これらの論者はいずれも、自然や生物には、何者かによる主観的価値付けから独立した価値があるとみなし、われわれはそのような内在的価値を持つ存在に対して配慮すべきであると主張している。

内在的価値を用いたこれらの主張においては、本来、何者かの基準によって判断され設定されるべき「価値」という語が、形骸化しているといえる。内在的価値概念の採用に対する批判については、前章にて触れたとおりである。生命中心主義を議論する論者の中には、ワトソンのように、人間も含めて全ての生物には(内在的)価値は存在しないという主張をする論者もいた。ワトソンは、社会の中で市民として生活する人間だけが権利を得ることができるのだと主張する。¹⁴ しかし、ワトソンの立場では、社会生活の主体である一部の人間以外の多くの存在、例えば動植物や判断能力喪失者、子ども、胎児などの権利や価値というものを担保することができなくなる。社会的弱者を救済する福祉サービスの充実を図れるような、成熟した社会システムとの抱き合わせが十分に保障されているのでなければ、ワトソンの主張は弱肉強食の社会へと転がり落ちていってしまう危険性を高くはらんでしまうだろう。内在的価値という概念にこだわったために導かれた結論であるかもしれない。

このような、価値にまつわる諸問題を解消するため、本論では、テイラーや従来の環境倫理学者らが主張してきた内在的価値の概念を破棄したいと思う。その際、今まで多くの論者によっておこなわれてきたような価値概念の分類によって価値に迫っていくのではなく、本論文ではヘアが提唱した、価値を持つ存在を区分する枠組み¹⁵を用いて、生命と生物を価値づけることとしたい。

その前にまず、見田宗介の『価値意識の理論』をてがかりに、価値ということばの定義をおこなっておきたい。見田は、価値とは「主体の欲求をみたす、客体の性能」とであると定義している。¹⁶ 即ち、価値概念を語る際には、「主体」、「客体」、「性能」の三者が不可欠であり、それらの関係性によって価値が定められるということになる。この定義を採用すると、内在的価値という概念は、「主体」と主体にとっての「性能」を欠くような、単なる「客体」を指していること

¹² 論者によっては「本質的価値」という言葉で同じ概念を指す場合もある。

¹³ Sterba(1998)p.372

¹⁴ Watson(1983)III 節

¹⁵ Hare(1987)

¹⁶ 見田(1966)p.17

になり、論理的な破綻をきたすこととなる。続けて見田は、価値の一般的な機能を「意識的行為における選択の基準となること」と規定している。しかしここでは、価値がかかわる範囲を意識的行為のみに限定せず、無意識的行動や本能的な衝動の中にも価値が存在するという立場をとる。

ここでは、価値に関する諸概念を見田の議論¹⁷を参考にして、次のように規定しておく。

- ・ 「主体」とは、生物個体または集団である。
- ・ 「欲求」とはもっとも広い意味であって、道徳的・芸術的・社会的欲求を含むあらゆる分野に置いて、あるものを「のぞましい」とする傾向のすべてである。
- ・ 「客体」とは、価値判断の対象となりうる一切のものであって、実在的・非実在的な物体・状態・事件、行為・人間・社会集団、衝動・観念・思考体系などでありうる。
- ・ 「みたく」とは、直接に欲求の対象である場合（目的価値、ないし直接的価値、ないし本源的価値）のみならず、欲求をみたく手段ないし条件として間接的に「のぞまれる」場合（手段価値、ないし間接的価値、ないし道具的価値）を得ることを含む。

見田の議論では主体は人間に限定されていたが、生命中心主義を議論する際には、その範囲を生物全体にまで広げることとしたい。このことに関しては、後述するヘアの議論の考察の際に詳述する。見田の定義は、価値の現実的な基盤を「主体の欲求」と関係づけることによって、何らかの超経験的なもの、「神の心のうちに永遠の理想として存在するもの」「絶対的なもの、何物にも依存することのない確実なもの」などとする価値の定義を排斥する。また、価値を主体の欲求とは独立に「対象に内在するもの」とする価値の定義（いわゆる内在的価値）にも反対している。このように見田の議論では、価値が主体の側にあることを明示することによって、現代の主な環境倫理学の価値理論が陥っている混同からの決別が図られている。価値に対応する主体の側の要因は「価値意識」として、価値そのものから概念上区別されるべきであるとされる。また、価値を客体そのもの（実体）ではなく、客体の性能（属性・特性・能力・力、あるいはそれらの「程度」）とすることによって、価値を「のぞましきもの（the desirable; 価値体）」、「のぞまれたもの（the desired; 価値客体）」などとする一連の定義に反対している。そして、価値とは価値体や価値客体そのものではなく、むしろ、「のぞましさ（desirability）」であると、事物は価値「である（be）」のではなく、価値「がある（have）」のであると考えられるべきであるとしている。見田は、もし価値が（質的に多種多様な）客体それ自体ならば、価値そのものを比較したり測定したりすることは不可能であることを指摘している。もし比較・測定が不可能ならば、価値はその本来の機能である「行為選択の基準」としての役割を果たせないということになる。ちなみに基準としての価値それ自体は、実体的な概念ではないが、何らかの「超自然的」「神秘的」なものでもなく、例えば「高さ」のようなものであるという。ただし「高さ」などが主体の意識から独立した客観的属性であるのに対し、価値は、本来、主体の欲求に由来する、主観的属性であること、すなわち「高さ」が認識によって反映されるのに対し、「価値」は主体の評価によって付与されるという違いがあることについても言

¹⁷ 同書 pp.17-18

及されている。更に見田は、価値を、例えば「道徳的義務に関するものだけ」といったように狭く定義することや、価値を行為から「推論された構成概念」とすることによって、価値を行動そのものとする定義にも反対している。¹⁸

更に、見田に倣い¹⁹、関連する諸概念を次のように定義する。

「価値判断」 価値の判断

「価値意識」 個々の主体の、多くの客体に対する、明示的もしくは黙示的な価値判断の総体によって構成されるもの。

「価値主体」 価値の判断をする主体(評価者)

「価値客体」 価値の判断がされる客体(価値体)

これらに加えて本稿では、価値主体が価値判断をおこない、価値客体に価値を付与する行為のことを「価値付け」ないし「価値付け行為」と表現し、その価値付けに関する主体の性能を「価値付け能力」と表わしたい。

見田は、価値を〈現在〉〈未来〉という「時間的パースペクティヴ」と、〈自己〉〈他者〉という「社会的パースペクティヴ」の次元から下図のように整理している。

図 III-1 価値の類型表²⁰

	時間的パースペクティヴ →			
	〈現在〉中心	〈未来〉中心		
〈自己〉本位	快 - 苦	利 - 害	幸福 - 不幸	
〈社会〉本位	愛 - 憎	正 - 邪	善 - 悪	
	美 - 醜 〈感性的・鑑賞的〉	真 - 偽 〈理性的・認識的〉		
	パトス	ロゴス		

エロース
アガペー

社会的パースペクティヴ ↓

時間的パースペクティヴの次元においては、(A)〈現在〉の感情のほとぼしるままに身をまかせべきか、(B)〈未来〉の諸結果にたいする顧慮からそれを抑制すべきか、ということが問題になるとされる。一方、社会的パースペクティヴの次元においては、(a)〈自己〉の利害のおもむくままに行動すべきか、(b)〈他者〉への諸結果にたいする顧慮からそれを抑制すべきか、という点が根本的問題となる。したがって(A)〈現在〉中心主義はまた〈感情〉本位の生き方であり、〈美〉を究極価値とする鑑賞的側面が支配的となり、(B)〈未来〉中心主義はまた

¹⁸ 同書 pp.18-23

¹⁹ 同書 pp.23-24

²⁰ 同書 p.32 第1図より

〈理性〉本位の生き方であり、〈真〉を究極価値とする認識的側面が支配的となるとされ、(a) 〈自己〉中心主義においては〈幸福〉を究極価値とする「欲求性向」が支配的となり、(b) 〈他者〉中心主義においては〈善〉を究極価値とする「規範意識」が支配的となると解釈されている。

21

そこから、見田は価値基準を次の四つに類型化している。²²

- ① 〈自己〉の欲求を即時的に充足させる性能…〈快〉価値
- ② 〈自己〉の欲求を長期的に充足させる性能…〈利〉価値
- ③ 〈他者〉ないし〈社会〉の欲求を即時的に充足させる性能…〈愛〉価値
- ④ 〈他者〉ないし〈社会〉の欲求を長期的に充足させる性能…〈正〉価値

また、社会的パースペクティブに関わらない〈現在〉中心的な価値として〈美〉価値が、同じく〈未来〉中心的な価値として〈真〉価値が設定されており、同様に時間的パースペクティブを超越した〈自己〉本位的な価値として〈幸福〉価値が、〈社会〉本位的な価値として〈善〉価値が設定されている。これらと①－④の類型を併せて整理したのが、図 III-1 である。

この図においては、価値の諸類型を、左上から右下に向かって、より低次の・根元的なものから、より高次の・総合的なものへと配列していることになるが、見田はこの場合の「高次」とは、価値判断の枠組みの中に、より多くの要因が統合されている、という没価値的な意味に過ぎないことを付記している。見田は、ここで「低次」といわれる価値を、自己の基礎とし、「モメント」として統合し、止揚してはじめて真に「高次」なのであって、この基礎を失って自己目的化したものは空虚な価値に過ぎないであろうと述べる。例えば、〈快樂〉をいっさいすてた「守銭奴」においては〈利〉価値が自己目的化し、空洞化する。反対に、諸個人の利害をいっさい無視する「滅私奉公」の倫理においては、〈善〉価値が自己目的化し、空洞化する。すなわち、〈いま、ここにある自分〉の欲求に埋没し、展望性を喪失した意識が人間として正常でないのとおなじく、〈いま、ここにある自分〉の欲求をいっさい禁圧し、主体性を喪失した意識もまた、人間として正常でないというのである。ただしこの指摘は「愛他的欲求」の存在を否定するものではなく、十分に内在化された社会的規範は、それ自身、欲求性向の一部となることがあることを見田は認めている。また生理的、生得的な欲求でさえ「愛他的」な側面を持っており、そのあるものは、特別な生理的基礎(乳腺など)すらもっているとしている。²³ ただし、例えば哺乳類に「乳腺」が存在することは、種の保存を遂げるための「自己中心的」「自愛的」な欲求であると解釈することも可能だろう。

見田は、価値意識の機能的な次元と類型に関しても精細に分析をおこなっているが、その中から、価値の「行動性」、「明示性」および「意識性」についての考察を紹介しておく。²⁴ その価値が行為の過程に影響を与えるものであるかどうかという「行動性」の次元に対しては、行動的価値と観念的価値の二概念が関係する。見田によると、行動的価値とは価値主体の現

²¹ 同書 pp.26-29-

²² 同書 pp.31-32

²³ 同書 pp.32-33

²⁴ 同書 p.38-41

実の行為の方向づけに対する影響力の比較的大きい価値のことである。一方、観念的価値とは、その影響力が比較的小さい価値のことであるとされる。前者は価値主体の現実の行動から推論され、後者は、価値主体の言語による表明などによってのみ知ることができる。また、「明示性」の次元に関して、見田はクラックホーン(Kluckhohn)の定義を引用して、「行為者によって言語的に表明された」価値を明示的価値とし、その逆を黙示的価値とした。人間の場合は、「行動性」の次元と「明示性」の次元は交差しうる。しかし、価値主体が人間以外の生物である場合、ほとんどの場合において、彼らの価値は黙示的・行動的なものであると解釈すべきだろう。

「意識性」に関して、見田は意識的価値と無意識的価値という概念を挙げ、「全く無意識の「価値観」が果たして「価値意識」の名に価するかは疑問」であるため、「一応保留」と述べた。しかし少なくとも、「なかば無意識」の、あるいは「ほとんど無意識」の価値というものは考えられることを認めている。本稿においては、動物や植物の「意識」を定義することは保留するが、自己意識を持たないもの(非パーソン)や意識喪失患者について、彼らが何らかの価値付けをおこなっている可能性を否定せず、意識的価値と無意識的価値は明瞭な区別を持たない連続した概念であると解釈する立場をとりたい。

ここまで、見田の見解を参考にして、価値に関する諸規定をおこなった。見田が用いた「価値とは、主体の欲求を満たす客体の性能である」という定義に基づいて、主体の欲求が先に存在し、そこから価値が派生するという立場をとり、以降の議論を展開する。従って次に、生命中心主義を含む環境倫理学の文脈における、内在的価値という客観的価値概念を、主体の欲求が先立つ主観的価値概念に転換することを試みたい。そのために、ここからは論文「環境に関する道徳的推論(Moral Reasoning about the Environment)」²⁵の中で展開されているヘアの議論に依拠して価値を考察していきたい。ちなみにヘアは、従来、欲求、或いは選好と呼ばれてきたものを価値主体が抱くことを、「価値付け」と表現していることに留意しておきたい。

ヘアは、利害関心(道徳的義務と権利を生じせしめる利害関心、道徳的に意義がある利害関心)を持つことと価値付けとの関係、すなわち利害関心を持つことと欲求との関係を、次のように説明している。即ち、主体 A が客体 B を価値付けるとすることは、「A は B の存在に利害関心関係を有する」、「A は B の存在を欲する」ということであるという。利害関心と価値の関係は、利害関心をもつ存在の集合の範囲を定める際の手助けとなるとヘアは考えている。このような考えに基づいて、ヘアは価値そのものではなく、価値主体と価値客体との関係性に着目して、価値客体を以下のように区分けた。

「価値を持つ存在(価値客体)の三分区」

α: 自分自身も他者も価値付けることができる存在。

β: 自分で価値付けることができず、彼ら自身にとって価値はないが、α(価値付けのできる存在)にとって価値のある存在。(畏敬や親しみの対象として、存在するというだけで価値がある。)

²⁵ Hare(1987)

γ : α のように自分自身を価値付けることもできず、 β のようにそれ自身(の存在)が他の存在にとって価値を持つのではなく、他の存在にとっての道具的価値だけを持つ存在。

ヘアは、 α の中に人間(のうちの大部分)や高次の動物、神が含まれるとしている。また、 β の例としてウオスト湖とセコイアオオスギを、 γ の例としては砂利のような自然物や人工物等を挙げている。ヘアは更に、「自分自身も価値付けることができず、誰にとっても価値(道具的価値すら)を持たないにもかかわらず、価値(いわゆる内在的価値)を持つ存在」 ω についても考察し、誰も価値付けていないにもかかわらず価値を持つ存在がいるという考えは辻褃が合わないため、 ω は存在しないと結論付けた。ある存在について「これはそのような価値を持つ存在 ω である」と何者かが判断した瞬間、その何者かが対象の存在に対して価値付けをおこなったこととなり、その存在は ω (誰にも価値付けられていないという前提の存在)ではなくなってしまうという論理的不一致が生じることをヘアは指摘している。 ω は仮説上の存在に過ぎず、実践的決定に対しては何ら影響を持たないものであるので、そのような内在的価値概念は考量に入れなくて善いというのがヘアの主張である。

$\alpha \cdot \beta \cdot \gamma$ の区分は、価値客体を筋道立てて分類するものであって、それぞれが受けるべき配慮のレベルの高低と直接対応している訳ではない。では実践において、各存在 $\alpha \cdot \beta \cdot \gamma$ への道徳的配慮はどのようにして決定すべきか。これについてヘアは、選好功利主義者らしく「感覚を持つ生物を、彼らの欲求と反するような方法で扱うべきではない」と述べ、感覚を持つ生物に対しては「ゴールデン・ルール」を適用することを主張している。つまり、何かをある仕方で扱うべき(或いは「べきではない」という道徳的判断において、われわれは、まさに同じような状況において、ちょうど同じような種のものでそのように扱われるべきか(或いは「べきではないか」)を想定しているというのである。従って、「われわれの抱く欲求に反するようにわれわれ自身が扱われるべきだ」と命じることを嫌がるのと同様に、感覚を持つ生物に対しては、われわれは、彼らの欲求と反するような方法で彼らを扱うべきではないということになる。他方、感覚を持たない存在は欲求を持たないので、この議論は機能しない。このヘアの議論の枠組みに沿って、「生物」そのもの、およびその生物が抱く「価値」または「利害関心」、「欲求」等をどのように捉え、それらに対してどのような道徳的配慮をおこなうことが妥当かを検討する。

ヘアの想定では、 α はかなり発達した脳や精神の持ち主、おそらくはパーソンに限定されていたが、それはヘアが、基本的な価値付け一般と、いわゆる「高次」に位置する道徳的判断に関係する価値付けを混同しているためであると考えられる。ある存在が自分にとって快である／有益である、或いは、苦である／無益であるという基本的な価値付けに基づいた行動は、複雑な自己意識を持つような動物に限らず、あらゆる生物がおこなっていることである。しかしヘアは、複雑な道徳的な価値付け能力を持つものだけに焦点をあて、それ以外の基本的な価値付け行為をおこなう主体者を見落としている。但し γ は、価値付け主体の有用性や快苦の感覚に依拠した基本的な価値付け行為を受容する存在のひとつであると解釈することができるため、基本的な価値付け行為の客体に関してはヘアも考量に入れていたものと考えられる。惜しむらくは、ヘアが、基本的価値付け能力は道徳的価値付け能力の保有者

のみが持つものであると誤解していたことである。

基本的な価値付け能力は、道徳的な価値付け能力に内包されるものでない。ここで再び生物学的事実を参照するならば、基本的な価値付け能力は、道徳的な価値付け能力を持たない生物にも備わっていることを指摘できる。例えば、原生生物²⁶は、自身の生命の存続に関係深い因子を刺激として受容することによって、環境に適応する手段を獲得している。原生生物は器官や器官系をもたず、高度な組織化もみられないが²⁷、走性(外部からの刺激に対して指向性を示す運動を起こす性質)を有していることから、何らかの刺激受容器をもっていることが推察される。刺激に向かって進むことを正の走性、刺激から逃げることを負の走性といい、後者は原生生物における侵害刺激忌避反応であると考えられる。原生生物は、これらの走性の正負を決定する際に、加えられた刺激に対して正負の価値付けをおこなっているといえる。この行為は、当該生物の生命の存続にかかわる基本的な価値付け行為である。

この基本的な価値付け行為の発展形として、善悪や一次的欲求を超え得る意志を軸に据えた、道徳的な価値付け行為が存在すると考える。時には、道徳的価値付け能力は基本的な価値付け行為が導き出した結論を凌駕し、それに反するような行動を主体者にとらせることもある。だからといって、常に道徳的価値付け行為能力が基本的な価値付け行為能力に対して優位に立つ訳ではない。反対に、基本的価値付け行為が導いた結論が、道徳的価値付け行為が導いた意志を押しつぶし、快や有用性に基づいた行動を主体者に強いることもある。道徳的価値付け能力の特異性や有用性は認めるが、それはあくまで基本的な価値付け能力に端を発したものであり、その一部である。必ずしも基本的価値付け能力よりも高次に位置し、全てを支配下に置くような強靱なものだとは考えない。

ヘアは、植物や無脊椎動物のように、生きてはいるが意識的経験を持たない生物は、感覚(痛覚)を持たないと述べている。即ち、ヘアは脊椎動物の痛覚を基準に、そこから敷衍される概念としての痛覚に限定した議論をおこなっている。しかしながら、原生生物、扁形動物、節足動物、脊椎動物の生理を踏まえると、少なくとも、痛覚の体裁を採らずとも、すべての生物には何らかの侵害刺激受容器と忌避反応のための効果器が存在していることが予想できる。そして例えば、昆虫が哺乳類には存在しない湿度感覚受容体を確立しているように、脊椎動物が有している痛覚も、生存のために発達した侵害刺激受容器の一つの型に過ぎないものと考えられる。更には、侵害刺激のみならず、あまねく刺激受容が、生存のための手立てであるともいえる。「痛み」を人間の側から延長してきた高貴なものとして捉えるのではなく、生命が生存するためのわざの一つとして捉えることで、過去の論者がおこなってきたように生命を何らかの特性の有無で選別して区切るのではなく、生命全体を包括的に捉える一つの手掛かりが得られるだろう。

「痛み(pain)」とは、例えばヒトが身体に侵害刺激(noxious stimulus)²⁸を受けた際に知覚

²⁶ 地球上に生活する生物の大半を占める藻類、菌類、原生動物などの生物群の総称。原生生物についての記述は、巖差ら(1984)『生物生存の原理を探る』「第1章:プロチスタとは何か」、「第7章:プロチスタの走性」を参考にした。

²⁷ 巖差ら(1984) p.35

²⁸ 侵害刺激とは、医学分野では疼痛を惹き起こす刺激のみに限定して用いられることが多い。侵害刺激、侵害受容といった言葉を1906年にはじめて定義した Sir Charles Sherrington も、こ

される疼痛(algia)そのものことでもある。しかしそれだけではなく、疼痛によって苛まれる精神的苦悩も痛みの一側面と捉えられたり、また、受け入れ難い事柄や悲しむべき場面に遭遇した際に感じる心的状態を「心の痛み」と表現するなど、「痛み」ということばと概念は多義的に使用されている。

国際疼痛学会(IASP)は、痛みとは「実際の組織損傷もしくは潜在的な組織損傷と関連した、または、そのような損傷があるように表現された、不快な感覚や情動体験」であると定義している。また、癌性疼痛について医療者及び一般向けに情報を提供しているJapan Partners Against Pain(JPAP)では、がんの痛みの種類として、がんの伸展に伴う痛み、寝たきりになった際の関節痛や褥瘡による痛み、治療のための手術痕や抗がん剤・放射線療法の副作用(口内炎など)による痛み、がんのときに罹患しやすい疾患(帯状疱疹など)や持病による痛みなどととも、心理的な影響、がんに対する恐れや緊張、あるいはうつ状態もがんの痛みの一つとして挙げて、それらが身体的な痛みをより増強することを指摘している。すなわちIASP、JPAP どちらも、痛みを単なる侵害刺激受容(nociception)の感覚(sentience)としてではなく、精神に作用するもの、精神状態との相互作用をきたすものとしてとらえていることがわかる。

哲学、倫理学の議論においても、疼痛そのものよりも、それが惹起する精神的苦悩や不快な情動体験に特に重きが置かれてきた。そこには、精神というものを責び、その安定を図ることを是とする、いわば他者への思いやりが見てとれる反面、精神を持たないとみなされる者の苦痛への配慮を欠くという冷ややかさを併せ持つ。例えば、デカルトの動物機械説²⁹を支持した17-18世紀ヨーロッパの論者たちは、人間の肉体も人間以外の動物の肉体もともに自動機械に過ぎないとしつつも、人間以外の動物には人間と同等の魂が存在しないとすると故に、動物は理性も精神も持たず、ひいては感覚も持たないものとみなし、よって人間は動物を操作し利用する道具として扱うことができるとした。これに反対する意見を述べた論者としては、18世紀イギリスの知識人たちがいた。彼らは動物の感情・感覚の存在を肯定しており、ヒューム³⁰に至っては、人間に理性や情緒がある以上、人間と似通っている他の動物にもそれらがあると考えることが論理的であると理論づけている。また、ルソー³¹は動物の理性の存在は認めぬものの、感性の存在は認めており、そのことが少なくとも人間によって不必要に虐待されないという権利を動物に与えているはずであるとしている。ポープ(Alexander Pope)、プリマット(Humphry Primatt)、ジェニンズ(Soame Jenyns)³²らは、動物が快苦の感覚を持つことを認め、それ故に動物は道徳的配慮の対象であると考えていた。彼らもまた、動物が快苦の感覚を有し、すなわち、痛みを苦として感じ得るという点で、動物への道徳的配慮の必要性を主張しているのである。これは、感性や精神など、特定の属性に基づいて線引きしているという意味では、動物機械説支持者の言説の運びと類似しているといえる。

これらの概念の範疇を痛覚に限定して考えていたようである。しかしここでは、組織に損傷を与える可能性のある刺激のことすべてを侵害刺激と呼ぶことにする。

²⁹ デカルト(2001) pp.73-79

³⁰ ヒューム(1948) 第一篇 知性に就いて 第三部 十六節 動物の理知に就いて pp.270-275

³¹ ルソー(2005)「人間不平等起源論」 p.26、p.29

³² Garrett(2000)、Jenyns(1757)(1790)

ヘア同様に、シンガーも、生物学的にみて苦痛(pain)の感覚を有すると思われる生物には押し並べて利益に対する平等な配慮を受ける権利があるものとし、痛覚(algesthesia)を道徳的配慮の対象選別の指標として用いている。それらの生物の中でも特に、自己意識を持つ存在に関してのみは、生命への権利(生きる権利)をも持つであろうと述べている。先鋭的であるとされるシンガーの議論においても、一見すると、自己意識に特別な価値が与えられているようにみえる。

当然、臨床医療の現場や日常の他者とのかかわりの中で、疼痛が情動へ与える作用をも含めた包括的なケアをおこなうこと、また、痛みに限らずとも精神的な苦悩へのケアをおこなうことは切要なことである。しかし、倫理学において、ある存在への道徳的配慮の根拠として情動変化を伴う痛みの感覚のみを重んじるというのは、いささか狭量である気がしてならない。痛覚というものは、「情動変化を伴う痛みの感覚」というヒトの持つ特性から敷衍した概念としてとらえられているが、本来は、侵害刺激を忌避し生き残るための侵害刺激受容の一つの型と考えるべきものではないだろうか。

そして、侵害忌避能力を持つ生物はすべて、基本的な価値付け能力を行使している。つまり、ある侵害刺激を負に価値付けし、その侵害刺激を避けて生命を延長することを是とするという価値付け行為をおこなっているといえる。

ヘアは、道徳的判断の主体者にとって、利害関心を持つ動物 α は、道徳的配慮の対象となるとした。ヘアはこの利害関心という語を、「道徳的義務と権利を生じせしめる利害関心」という意味で使用している。この語の定義は、パーソンとそれ以外を線引きするために恣意的に行われたとみなさざるを得ない。利害関心という語に関しても、道徳的な利害関心に限定せず、利害関心一般に置き換えて解釈すべきであると考えられる。道徳的な利害関心(あるいは欲求)は、利害関心(あるいは欲求)の単なる一種に過ぎない。従って、全ての生物は、価値付け能力と利害関心を有する α として、その利害関心に対して道徳的な配慮を受けるべき存在である。

このような解釈のもと、生物と生命を次のように捉えなおす。すべての生きている生物は、生き続けることを選択する限りにおいて、自身の生命を有益なものであるとみなしている。彼らにとって、生命が存在するということが正の価値そのものである。従って、すべての生き続けている生物は α であり、それらの生物は生命という価値を用いて、自分自身の存在を生に価値付けているといえる。そのような生物 α にとって、例えば光刺激のようなものは、生存に必要なものとして、あるいは生存を妨げるものとして正負の価値付けがなされる γ となる。また、中には自身の生命維持を「道徳的に善いこと」と価値付けている生物もいるだろう。そのような生物にとっては、例えば、生きがいをもたらすような事物などの生命を延長させる要素は β になり得る場合もある。道徳的判断能力の有無に関わらず、生命という価値を採用している生物 α は、自身の生命の存続のために配慮し手段を講じるはずである。

では、他者の生命はどのように扱われるべきか。ヘアによる $\alpha \cdot \beta \cdot \gamma$ の区分は、それぞれが受けるべき配慮のレベルの高低と対応している訳ではない。価値付けをおこなっている生物 α は、そのことだけでは道徳的配慮の対象とはなり得ないが、当該生物が抱く利害関心に応じて、当該生物が抱く選好 β や γ 、或いは当該生物 α 自身も、道徳的配慮の対象となる。この

ことに関して、ヘアは「われわれは木や湖や生物圏に対する義務を持たないという前提からは、われわれはそれらに関して義務を持たないということにはならない。それらに対する害悪は、われわれが義務を負うべき、人間も含む感覚を持つ生物を傷つけるだろう。それら(β)はそれら自身としては道徳的に意義がある利害関心を持たないけれども、利害関心を持つような存在の利害関心の中において、保護されるべきである」と述べている。つまり、ある生物αが有感的な存在であるならば、αの利害関心は考量に入れねばならない。αにとってαそのものに正の価値が見出されている場合、他の道徳的判断主体者はα自身の存在に配慮すべきである。同じく、αにとって正の価値があるβやγが存在する場合には、他の判断主体者はαの利害関心の対象であるという点において、βやγに対して配慮すべきであるといえる。つまりヘアの議論に依拠するならば、ある有感生物αが生命という正の価値を採用している場合、他の道徳的判断の主体者はαの生存、及び、αがβやγとみなしている利害関心に対して配慮をおこなうべきである。

本論文ではαは生物全般を指しているとし、また、感覚を持つ存在は侵害忌避反応を有する生物全般であると主張し、道徳的客体となる存在者の範囲をヘアよりも広く設定したい。よって、利害関心を持つすべての生物αは道徳的判断主体者によってその選好を尊重されるべき存在である故に、道徳的判断主体者は、当該生物が生き続ける限り、当該生物がβ或いはγとして正の価値を付与している利害関心の対象を尊重すべきである。同様に、当該生物αが自分自身の存在に対して正の価値付けを明らかにしている場合は、当該生物αそのものも、道徳的判断主体者であるX(X自身も無論αである)によって尊重されるべきである。また、当該生物αが自分自身に対しての価値判断を示さない場合においては、当該生物αそのものが当該生物α自身にとっての利害関心の対象であるか判然としないため、当該生物αへの道徳的配慮はなされなくとも仕方ないとする向きもあろう。しかしそのような場合においても、当該生物αが生き続けているのであれば、当該生物αは生命という正の価値付けを自身に対して黙示的におこなっているものであるとみなすことができるため、そのような当該生物α自身もまた、道徳的判断主体Xによって尊重されるべきであるといえる。また、Xにとってαが有用性をもっていたり、愛着の対象とみなされる場合もあるだろうが、その場合もαは単なる道具的な価値をもつものγや単なる愛着の対象βとしてはなく、あくまでそれ自身が価値判断をおこなう主体αとしてあつかわれるべきである。

生物αは、生きるために必要な手段、あるいは生きることの妨げとなる要素として、γを道具的に価値付けている場合がある。例えば、生命という価値に照らし合わせると、適量の光は、光合成をおこなう植物にとって正のγとして位置づけられる。一方、基本的に光刺激を侵害刺激として受容する生物や、過剰な光刺激によって生命存続の危機にさらされている生物は、光を負のγとして価値付けて忌避する。道徳的判断主体Xは、そのような当該生物αの選好に従って、光γの照射に配慮する義務を負う場合がある。また、生命の存続に直結しなくとも、人工物や無機物は人間αにとって道具的な価値の対象γになり得る。例えば、文章を書く手段としてのペンは、たとえその者の生滅に関係しなくても、使用者αにとってのγである。ただし、αがそのペンに対してことさらに愛着を抱いている場合は、そのペンは単なるγではなく、愛着という性能の点においてβとみなされる。

同様に、生物 α は、場合によっては畏怖や尊敬、親しみの対象として β を価値付けることがある。例えば、その α がある山を信仰の対象として祀る場合、その山は β に分類される。この種の価値付けは価値付けの主体 α にとって、 α の個体としての生命を永らえさせることに直結する価値付けではないが、このような場合であっても、道徳的判断主体 X には、当該 α の持つ利害関心に従って山 β の保全に配慮する義務が生じる。

また、生きている生物は自分の所属する「生物種」を黙示的に価値付ける事がある。この場合の価値付けは、種としての生命を存続させるための、生物の生命活動に直結した「利己的」な価値付けである。ただし、種は個別的な価値主体ではないため、当該生物個体 α にとって、当該種は存続させるべき対象 β として価値付けられていると理解できよう。それとは別に、人間はヒト種以外の生物種に対しても、何らかの価値付けをおこなう場合がある。それは例えば、当該人間 α が「この種は貴重である」、「この種に対しては愛着がある」、または「種は多様でなければならない」というような見解を抱いている場合に、それに基づいて対象となる種、もしくは種一般、種概念そのものを β として価値付けているものと考えられる。また、当該人間 α にとって、ある種に属する生物が資源的な価値を持っているとみなされている場合は、当該 α は当該種を γ として価値付けていることになる。

ここで、種概念に関して、生命中心主義者のロルストン三世(Rolston III)による種の考察を若干引用する。ロルストン三世は、もしも種が単なるカテゴリーや分類に過ぎないのであれば、境界線は恣意的に引かれるだろうとして、種が人間の主観的な概念に過ぎないかもしれないという可能性についてまず触れている。³³ 種概念がそのようなものとしてのみ存在するならば、種に対する配慮を人間が共有することは難しいであろう。しかし、ロルストン三世は更に、生物学的種は単なる分類ではなく、生きた歴史的形態(living historical form)であり、個体としての有機体の中で伝えられてきたものであると述べ³⁴、種が人間の主観的想像を越えたものとして実在することを示唆している。そして彼は、「個体は、種自身を伝搬するための種の手段であり」、「胚や卵は、個体自身を伝搬するための個体の手段である」とも述べている。³⁵ 種には、個体の生命の保存を越えてでも、自己を防御するという法則があるといえるだろう。それが本来の生態系の中でのみ実現可能であるのならば、道徳的主体者である人間にはその種が希少であるか否かに拘泥せず、すべての種 β およびそれを構成する個体 α に対して、少なくともそれ自身が自然に絶滅するまで、あるいは自然死に至るまで、それらを保存するための義務を持つと考えられる。

以上、価値付けに関するヘアの区分けを用いて、生命という価値付けをおこなっている生物の利害関心、およびその生物自身が、どのように扱われるべきであるかを述べた。本稿においては、「 α =生物すべて」と解釈し直したことによって、 β および γ に含まれる対象の範囲が個体としての生物以外のものに限定され、ヘアが想定していたものよりも狭まっていることには留意されたい。

³³ Rolston III(1985)p.720

³⁴ Ibid. p.721

³⁵ Ibid. p.722

3. 「人間中心主義的」な生命中心主義であることの根拠

テイラーらは、生命中心主義は人間非中心主義的立場であると述べていた。しかし第 II 章 3 節で確認した通り、彼らは人間非中心主義であると言いながら、ヒト種への偏重を示す原理（テイラーにおける最小悪の原理）を採用したり、反対に、人間のみに強い道徳的義務を課したりしている。前者に対する批判に対しては、生命中心主義者が自らを「人間非中心主義」であるとした上で、テイラーが述べた原理に従って人間と他の生物の間の衝突を調停しようとする限り、反駁することは不可能であると述べた。一方、後者に対する批判に対しては、人間も他の生物種と同様に自然なふるまいを許されるべきだとする指摘がなされたが、³⁶ それではわれわれは、環境倫理学が対峙してきた問題解決を放棄することになってしまうだろう。生命中心主義が論理的な整合性を保ち、今まで同様に生物に対する道徳的配慮を主張し続けるならば、それらの生命中心主義が人間中心主義的であることを認めざるを得ないだろう。

生命中心主義が人間中心主義的であることの素朴な理由としては、「人間も生命のひとつであり、生命に配慮する理論である以上、生命である人間を全く道徳的配慮の範疇に含めないようなことはできない」、「判断の主体が人間である」、「人間以外の生物とのコミュニケーションが不可能である」といったものが考えられる。これらの事実も踏まえながら、われわれが生命中心主義を人間中心主義的であるとする理由は、次の二点に集約される。

- ① われわれは人間と他の生物の基本的な要求を比較するとき、極限的局面においては大抵人間の要求を優先する
- ② われわれのみが道徳的な判断の主体である

①の解釈は、「われわれは、生命への畏敬の態度と矛盾せず、最小悪の原理を伴った、そのような人間の要求を満たすより悪の小さい他の代替方法が存在しないのであれば、人間の非基本的(non-basic)な要求のためにですら、動植物の基本的要求を侵すことを許される」としたテイラーの最小悪の原理と一部分に於いて一致するが、ここでは人間の側の要求を基本的なものに限定した。最小悪の原理は、ヒト種を種として尊重するというよりも、自分自身の利害関心を他者の利害関心よりも優先するという主観的な態度から発生しているようにも考えられる。ただし、人間が人間を優先させるという法則は、経験的に導かれたものに過ぎず、絶対的なものではない。人によっては「遠方の人間の基本的要求よりも、飼っている犬の基本的要求を優先させる」ということもありえよう。そのような場合も、本人の主観的選好に沿って価値判断がなされているという点で、その価値付けは極めて利己的なものであるといえる。自分の選好を優先させるという①の利己性の根底には、生物としての種の保存への志向性がうかがえる。そこには「成長・発展・生殖をおこなうこと」や「適応に基づく進化をすること」という生命活動に繋がる、生物の本能に関わる本質的な反応があらわれている。①の深部においては、このように、事実と価値が繋がらうものと考えられる。また、その前提は「判断の主体が自分自身(人間)であるから」という②にも関係する。しかしながらステルバ³⁷ が述べ

³⁶ Watson(1983)II 節

³⁷ Sterba(1998)p.367

ているような超道徳的な主体の高みに人間が達したあかつきには、このような利己的態度は完全に放棄されることになるかもしれない。ただし、そのような人間は、生物としての強い生命力を失ってしまうようにも思われる。

②は、われわれ人間同士のコミュニケーション可能性に根拠を置く論理である。第 II 章 1 節において、人間中心主義は「配慮の対象として人間のみを考慮する人間中心主義」と「配慮の主体としての人間の特異性を際立たせる人間中心主義」とに大別されることを指摘した。生命中心主義の枠組みは、前者のタイプの人間中心主義は否定するが、後者のタイプの人間中心主義は放棄していない。われわれの知る限り、人間は善悪概念を持ち、道徳的価値付けをおこなう唯一の生物である。われわれが、ひょっとしたら道徳的な価値付けを行なっているかもしれない他の生物とのコミュニケーションが取れない以上、われわれは人間が抱く道徳観に基づいて価値判断をおこなうことしかできない。そのような、人間の観点に基づいた生命中心主義は、いかようにしても人間中心主義にならざるを得ない。

ワトソンは、「われわれは人間中心主義的な道徳共同体の観点から考えるから」人間中心主義的にならざるを得ないとした。更に、人間は「あまりにも力がある」こと、「あまりにも強く、環境や他の種に対して破壊的で、増え過ぎている」こと、「あまりにも驚くほど悪いので、他の全ての生物種との平等な相互作用の中で進化論的潜在性を実現することを許されていない」ことから、人間の視点で道徳的価値付けをおこない、同時に人間自身により強固な道徳的義務が課されることを正当化している。³⁸ ワトソンが主張する、人間のみが道徳的義務を課されるという見解は、旧来の生命中心主義と一致する。このように、旧来の論者たちが人間非中心主義的であったとしてきた生命中心主義も、実のところは人間中心主義的なものであったことが確認できた。よって、おこなうべきことは「生命中心主義」本体の破棄ではなく、「人間非中心主義的」という冠の変更であると考えられる。³⁹

ここまで、旧来の「人間非中心主義的生命中心主義」の人間中心主義的な点を指摘した。新しい生命中心主義の枠組みを作るにあたって、それが人間中心主義的な枠組みであることを断言するが、その理由としては上記理由の②をより強く主張したい。①に関しては、後述のとおり、テイラーの提唱した 5 つの原理を乗り越えるステルバの議論を採用することによって、可能な限りヒト種の偏重を避けることを試みたい。

4. 人間中心主義的生命中心主義の原則

テイラーが規定した、環境倫理の領域において人間が果たすべき四つの義務は、「無危害」「無介入」「誠実」「補償的な正義」の各ルールに基づいていた。⁴⁰ しかし、われわれの基本的利害を満たすための方法が他にない場合は、有機体を殺したり、他者に介入したりすることは致し方ないものとして許容される。そのように、われわれと他の生物の基本的利害同士がぶつかり合う時には、「補償的正義」に加え、「自衛」「比例性」「最小悪」「分配的正義」の

³⁸ Watson(1983)II 節

³⁹ 人間非中心主義的な議論は、ディープエコロジーや生命圏共同体中心主義等の中では展開可能であろう。

⁴⁰ Taylor(1986)pp.172-192

原理を用いて、調停をおこなうべきであると提唱されていた。このテイラーの「4つの義務」と「5つの原理」を統合し、それらの枠組みが持つ問題点を乗り越える一層明確な指標として、今回はステルバ⁴¹が提唱した道徳的主体に適用される5原則を採用したい。

ステルバによると、環境倫理学の基本的な関心は、他の生物との関係において、道徳的主体者の特権と制約を決定すること、つまり、他の生き物に関して、道徳的主体者はどのような行為を許されており、そしてどのような行為を許されていないかを定めることであるとされる。ステルバは、「道徳的主体に課せられる、他の生き物を害すべきではない場合を特定する制約は、道徳的主体が他の生き物を放っておくべきである(不干涉)という単純な要求である」とし、「道徳的主体が他の生き物の為に何かをすることを一般的に要求することは、このこと以上のことを要求することである」と述べた。無危害という消極的責任だけでなく、他者の利益のための積極的責任を道徳的主体に対して要求することは、道徳的主体に対して「聖者になれ」と要請する過度な要求であるとし、それを倫理原則とすることを退けている。そしてステルバは、他の生物に対して道徳的主体が持つ一般的な不干涉の責任は、それらの他の生き物の本性によってではなく、寧ろ、道徳的主体に対して筋道だてて課せられる制約や要求によって確定するとしている。そのような前提のもとステルバが立てた5原則は、以下のとおりである。

1. 防衛の原則 (the principle of defense)
非防衛の原則と、不可侵の原則を犯さない限り、基本的要求・非基本的要求双方を守るための侵害行為(他者の殺害や傷害でさえも)を許す。
2. 非防衛の原則 (the principle of nondefense)
他者からの同程度の利他的辛抱(他者に自分と同程度以上の我慢をさせること)を期待できる限り、他者から侵害される(この侵害は、他者の基本的要求を満たす唯一の方法として行われている)自分の非基本的要求の防衛を禁じる。
3. 自己保存(のための侵害)の原則 (the principle of (aggression for) preservation)
基本的要求のために必要であれば、他者の基本的要求への侵害を許す。(但し、不可侵の原則を侵さない限り。)
4. 不可侵の原則 (the principle of nonaggression)
1) 非基本的要求を満たすために、或いは 2) 基本的要求であっても、他者の利他的辛抱が当然予期される場合は、他者の基本的要求に対する侵害を禁止する。
5. 調整の原則 (the principle of rectification)
他の原則が侵された時の補償と賠償を要求する。

ちなみに、ステルバ自身は「全ての要求が、はっきりと、基本的なものか非基本的なものかに分類される訳ではない」とし、基本的要求と非基本的要求の定義について言及していないが、ここではテイラーに倣って、価値主体 α の個体としての生命を永らえさせることに直結する要求・欲求・利害関心・選好を「基本的」なものとし、そうでないものを「非基本的」なものとし、

⁴¹ Sterba(1998)pp.363-368

呼びたい。

ステルバは、この5つの原則は、ヒト種を偏重しない環境(倫理)原則を構成するものであり、種の公平性に対する生命中心主義者の義務に関する正当化可能な解釈を提供するものであると主張している。

防衛の原則に関しては、それと人間同士の倫理における正当防衛(自己防衛)原則との類比を例に挙げての説明を試みている。人間同士の侵害行為の場合、その侵害行為によって直接与えられる苦痛から自分自身や他の人間を有効に守ること、そしてそれにより、のちに適切な相殺を保障することが大抵可能であるという。しかしコミュニケーションをとることができない、他の生物種同士、または他の生物種と人間の間でおこなわれる侵害行為の場合は、人間同士の場合のアプローチが働き難いため、相手の殺傷を含めた、より有害な防衛行為も正当化されるという。ステルバはここに「狂犬病予防のための殺犬」や「伝染病予防のための蚊の駆除」などを含めている。しかし無論、正当化可能な防衛の程度の限度というものが存在することも認めている。

非防衛の原則と不可侵の原則は、防衛の原則と自己保存(のための侵害)の原則を制限するための原則である。この制限は、われわれが道徳的な判断主体者であるために特別に課されるものである。その点において、この非防衛の原則と不可侵の原則はステルバの議論の人間中心主義的な部分を象徴するものといえるだろう。非防衛も不可侵も、他の種よりも、自分自身や自身の種の成員を優先するような防衛や侵害を制限する根拠を表しているが、これは種の平等性と一致すると解釈できる。

自分自身や自分の種の成員に対する選好もまた、保存という理由を基に正当化されている。ステルバは、要求が満たされないような状況が、さまざまな規範についての欠乏や不足につながることを想定している。人間の基本的要求が満たされない場合は、文化生活の規範に関する欠損や欠乏につながる。動物や植物の基本的要求が満たされない場合は、健康的な生活の規範についての欠乏や不足につながる。人間の場合、基本的要求を満たすために必要な手段はその者が属する社会や文化によって広く異なりうるが、動物や植物の場合はより普遍であるという点で、人間と動物の間に相違があると述べている。ただし、文化的な生活の規範・健康的な生活の規範の違いは程度問題に過ぎないともいえる。文化生活の規範は、基本的要求の文化的・社会的次元を重視し、健康的な生活の規範は、肉体的・生物学的次元を重視するものである。自己保存(のための侵害)の原則を適用するならば、われわれの生活上の規範を保つためにも、われわれは少なくとも、不作為の行為を通じて他者の基本的要求が満たされないとしても、われわれは自分自身の基本的要求や他社の基本的要求を満たすために必要な行為を許可されるといえよう。

ステルバの5原則においては、まず他者への不干涉の態度が支持される。他者に積極的に干渉する必要が生じた場合は、関係者の抱く要求のうち、基本的要求が非基本的要求よりも優先される。また他者の利他的辛抱(苦痛をともなった我慢)が予想される場合は、より大きい辛抱を抱く者の要求が優先される。自身の大きな利他的辛抱を抑えて他者を優先させたり、他者の利益に対する積極的な責任を負うことができるのは、聖者や超道徳的主体のみであるため、道徳的主体一般に課す道徳的義務の原則からは除外された。この原則に従

うことで、生物同士の要求・欲求・利害関心の競合の多くは、合理的に調停可能になると考える。ただし、同程度の利他的辛抱をとまなうことが予想される基本的要求同士がぶつかり合うような極限状況においては、この原則は効力を発揮することができない。そこでは道徳的主体の善悪を越え、生命同士の生存をかけたのちの営み同士がぶつかり合う、混沌とした世界が繰り広げられることになる。そのような極限状態では、各々の生物が生命という正の価値付けをもって肯定している、自分自身の生命を存続させるために、各々の欲求の充足が求められ続けるべきであると、生命中心主義は考えるかもしれない。しかし可能であれば、道徳的主体は少なくとも本人自身に対してそのような極限状態が突きつけられる機会に直面しないように、あらかじめ十全に配慮すべきであろう。

ステルバは先述の通り、環境倫理学の基本的な関心は、他の生物との関係において、道徳的主体の特権と制約を決定することであるとしていたが、彼が設定した環境倫理原則はまさにこの要請に応じ、道徳的主体の特権と制約を決定しようと試みるものであった。ステルバによると、道徳的主体者の特権は、防衛の原則と保存(のための侵害)の原則にのっとり、道徳的主体が彼ら自身の利害や彼らが配慮する者たちの利害を追求することが正当化できる条件を特定している。また、道徳的主体者の制約は、非防衛と不可侵の原則にのっとり、道徳的主体が彼ら自身の利害や彼らが配慮する者たちの利害を制限することが正当化できる条件を特定するとされる。ステルバは、これらの特権と制約を超えぬ限りは、道徳的主体者は他の生物(特定の種や生態系、全ての生命圏共同体を含む)に対して道徳的にふるまえるだろうと述べている。

この原則は、テイラーが示した原理が持っていた「ヒト種への偏重」を乗り越えるものであると評価できる。ただしステルバは、テイラー同様に、この倫理原則を環境倫理の文脈において用いることを想定しているが、本稿第IV章では、生命倫理の問題に対してもこの原則に基づいた生命中心主義を適用させることとなる。

本章のまとめ — 修正版・人間中心主義的生命中心主義とは

以上の考察に依拠して提示される新しい生命中心主義の枠組みを、旧来のものと区別するために「人間中心主義的生命中心主義」とする。「人間中心主義的生命中心主義」が採用した概念規定を再び提示して、本章のまとめとしたい。

- ・ 生物の定義

生物とは、生命をもった有機体である。生命体としての生物の主な特性として、「細胞という構造をもつこと」、「高度の秩序をもつこと」、「刺激に対する感受性をもつこと」、「成長・発展・生殖をおこなうこと」、「エネルギーの取り込みと利用をおこなうこと」、「適応に基づく進化をすること」、「恒常性を保とうとすること」が挙げられる。

- ・ 生命の定義

生命とは、自己を維持するための代謝、自己増殖としての成長、同型の物を再生産する

複製、外界への反応性と適応性といった生物が持つ特質の総称と捉えられる。

- ・ 価値の定義

価値とは、「主体」の欲求をみたす「客体」の性能である。

旧来の人間非中心主義的生命中心主義が採用していた内在的価値概念は破棄する。

- ・ 「価値を持つ存在(価値客体)の三分区」

α : 自分自身も他者も価値付けることができる存在。

β : 自分で価値付けることができず、彼ら自身にとって価値はないが、 α (価値付けのできる存在)にとって価値のある存在。(畏敬や親しみの対象として、存在するというだけで価値がある。)

γ : α のように自分自身を価値付けることもできず、 β のようにそれ自身(の存在)が他の存在にとって価値を持つのもなく、他の存在にとっての道具的価値だけを持つ存在。

- ・ 価値主体 α の定義

生物すべてを価値主体 α とし、 α の持つ利害関心は道徳的配慮の対象であるとする。従って、生命という正の価値付けを用いて α がなにものかを価値付けている場合、その価値対象 β または γ は道徳的配慮の対象となる。同時に、その前提となる α 自身の存在も道徳的配慮の対象となる。

- ・ 生命中心主義が人間中心主義的であることの根拠

① われわれは人間と他の生物の基本的な要求を比較するとき、極限的局面においては、大抵人間の要求を優先する

② われわれのみが道徳的な判断の主体である

という二点から、生命中心主義が人間中心主義的であることを明言する。

- ・ 道徳的判断主体者の義務

道徳的判断主体者である人間は、「防衛の原則」、「非防衛の原則」、「自己保存(のための侵害)の原則」、「不可侵の原則」、「調整の原則」の 5 原則に基づいて、他の生物との関係において、道徳的主体者の特権と制約を決定する義務を有する。

われわれは、道徳的判断の主体である限りにおいて、他の生物に対する道徳的義務を有する。また、人間同士であっても、ある領域に関して、判断の主体になり得るものとなり得ないものに分かたれる場合がある。そのような状況における「人間同士の倫理」の中にも、人間中心主義的生命中心主義を適用するのであれば、価値判断の主体になり得る人が、そうでない人に対して、より大きい道徳的義務を負うべきであるということが出来る。例えば、臨床医療のある場面においては医療従事者のみが判断の主体となり、患者が判断の主体になることができないような場合があるだろう。また、自動車の設計に関しては、われわれ素人は判断

の主体となることはできず、道徳的なものも含めてすべての判断が設計技術者らに一任される。その際に、医療従事者らは当該患者に対して、また技術者らは顧客や社会一般に対して、判断主体者である故の非常に強い道徳的義務をも負うべきことになるといえる。

次章では、従来生命倫理学の中で扱われてきた問題も含めた、いのち同士の利害関心が対立する場面をいくつか想定し、それらを人間中心主義的生命中心主義の枠組みによって再解釈する試みをおこなう。

第 IV 章 人間中心主義的生命中心主義による生命倫理問題の検討

III 章において、テイラーらが議論していた人間非中心主義的生命中心主義を脱却し、新たな環境倫理学の枠組みとしての人間中心主義的生命中心主義を提示した。人間中心主義的生命中心主義は生命すべてを道徳的配慮の対象としうる考え方である。したがって本章では、この枠組みの適用範囲を従来の環境倫理学分野のみに限定せず、同じく生命の問題をあつかってきた生命倫理学の問題を検討する際に用いることを試みる。このことによって、人間中心主義的生命中心主義を、環境倫理学と生命倫理学を包括的に考察しうる枠組みとして提示することができるだろう。

1. 生命倫理学理論としての人間中心主義的生命中心主義

まず、生命倫理学の理論としての人間中心主義的生命中心主義について考察する。

ステルバは論文脚注内において、生命中心主義の枠組みを胚や胎児の地位といった生命倫理の問題へ適用する試みについて示唆している。¹ しかし彼がその試みを実際に検討することは(少なくとも当該論文中では)なかった。その理由のひとつとしては、人間非中心主義的生命倫理学の枠組みの中で生命倫理の問題を検討することの難しさが考えられる。ステルバの議論はテイラーの生命中心主義を基盤にしたものであった。無論、ステルバの論文中では、テイラーの議論に関する批判的考察もおこなわれているが、彼の生命中心主義はテイラーの人間非中心主義的生命中心主義の枠を完全に踏み越えることはなかった。生命倫理問題を扱う学問の枠組みの中で、人間を中心に据えることを全くせずに、胚や胎児、或いは成人の利害を考量することは、第 II 章で指摘したような論理的な矛盾を抱えることとなり、おそらく不可能であろう。

しかし、本論文第 III 章において提示した人間中心主義的生命中心主義の枠組みを用いれば、この困難を解消することが可能となる。この人間中心主義的生命中心主義においては、生物とは生命を持った有機体のことであり、無論その中には人間も含まれる。

第 III 章においては、ヘアの議論に基づいて、ある有感生物 α が自身の生命に正の価値付けをおこなっている場合、他の道徳的判断の主体者は α の生存および、 α にとっての価値客体 β もしくは γ に対して配慮をおこなうべきであると述べた。即ち対象が人間である場合も、同様である。すべての生き続けている人間は、自ら価値付けをおこなうことができる存在 α である。よって人間は他の生物同様に、その存在や利害関心に対して道徳的配慮をされる客体でありうる。また、自死を念慮する人間に於いても、当該人物が死亡する際までその人間は α であり、 α が抱く企死の選好およびその手段は、 α にとっての β や γ として配慮される対象となる。

生命倫理学の問題の中でも、胚や胎児、或いは動物といった辺縁領域の対象に対しては、環境倫理的な人間中心主義的生命中心主義の枠組みでの議論を、あまり違えることなく適用することになる。コミュニケーションが難しい対象 α に対して道徳的判断主体者がなすべきことは、 α によって基本的な価値付けがおこなわれている生命を尊重するという以外

¹ Sterba (1998) p.374 footnote 43

は、ほぼ不干涉という選択肢しかない場合が多い。

それ以外の、多くの生命倫理学の問題、例えば医療倫理学や臨床倫理学の問題の中で主にあつかわれる対象である人間は、同時に道徳的判断の主体たり得る存在である。人間中心主義的生命中心主義の枠組みの中で生命倫理学を考える際に、それが環境倫理学の文脈の中での議論と異なる点は、この部分であろう。すなわち、道徳的判断主体である人間は、同様に道徳的判断主体であり得る対象者をより自分自身の利害関心と近いものとしてみなし得る場合があるだろう。対象者との言語コミュニケーションが可能であれば、対象者自身の価値判断について詳細な情報を得ることができる。² そのような人間同士の関係性を基盤とする状況において、外部要因として、例えばある動物の存在が関わってくる場合、道徳的判断主体者は、人間としての自分の裁量に従い、対象となる人間の基本的な要求を、外部要因としての動物の基本的要求よりも優先させることがあるかもしれない。道徳的判断主体者と対象となる人間が同一人物であるような場合には、この傾向は一層顕著となるだろう。

このような傾向を認めつつも、できる限り乗り越えようという意図から、第 III 章では人間中心主義的生命中心主義の原則として、ステルバによる道徳的主体に課される 5 原則を採用した。即ちそれらは、「防衛の原則」、「非防衛の原則」、「自己保存(のための侵害)の原則」、「不可侵の原則」、「調整の原則」であった。この 5 原則は、生命倫理学の議論の中でも、環境倫理学の議論の中と同様の力を持つと考えられる。

ステルバの調整の原則は正義論とつながっていると考えられる。これはテイラーの理論における対立調停の原理であった、分配的正義の原理と回復的正義の原理にも通じる。アリストテレスは正義を「分配的正義」、「矯正的正義」、および「応報的正義」に分けて説明した。³ 分配的正義に於いては、物事の均等な分配が適正とされる。矯正的正義の概念は、過剰と損失によって対象者間の不均等が既に生じている場合に、前者から後者に向けて損失補填をさせることによって、均等を回復させることを意味した。応報的正義は分配的正義・矯正的正義の両者にかかわる、交換的正義であるとされる。ここでは交易の均等性を確保するために、通約性が前提される。ステルバの立てた調整の原則は、他の原則が侵害された場合の補償を定めたものであり、矯正的正義の概念と一致する。コミュニケーションのとれる人間同士の場合、この調整の原則に分配的正義や応報的正義の概念も組み込み、適宜柔軟に活用することが一層求められるだろう。また、調整原則を事後に反省的に用いるだけでなく、事前に活用することも必要になってくると思われる。従って、人間中心主義的生命中心主義の枠組みを生命倫理学の中に組み込む際には、調整の原則を、「事前に当該事項に関する規則を作成し、その規則および他の原則が侵された時の補償と賠償を要求する」と規定し直しておく必要があるだろう。

² また、対象者と道徳的判断主体者が近い間柄であれば、対象者の人間関係と判断主体自身の人間関係が絡み合い、対象者の利害関心が判断主体自身の利害関心と直接リンクする場合もある。このような近接性は、当事者間の主観的な距離に依拠しており、むしろケアリングの理念と親和性を持つように思われる。人間中心主義的生命中心主義に於いては、客観的視点から見た距離感を重視したい。

³ アリストテレス『ニコマコス倫理学』第五巻 第三章－第五章 1131a,10-1132b,21

2. 標準的な生命倫理学理論と「生命中心主義的」生命倫理学理論の比較

第 I 章では標準的な生命倫理学の方法論として、原則主義的アプローチを紹介し、その根底にある倫理理論の例として SOL と功利主義の考え方を紹介した。生物医学倫理の四原則の中では「人間の自律の尊重」が柱の一つに挙げられていた。それを支持する理論である SOL は、人間のみ生命の神聖性を付与する立場である。また、功利主義は、人間の持つ痛覚に類似した快苦の感覚を持つ有感生物には道徳的配慮をすべきであるが、その中でも自己意識を持つパーソンに対しては、その選好に対して特別な配慮をすべきだという立場であった。即ち、これらの論はいずれも、人間の持つなんらかの特性を議論の出発点に据え、そこから道徳的配慮の対象を拡張していく仕方を取っているといえる。そこでここでは、これらをまとめて「パーソン中心主義的」な生命倫理理論と呼ぶことにする。

パーソン中心主義的生命倫理では、知的能力を持った人間を出発点に置き、そこから近いレベルの知的能力を持つパーソンへの配慮を謳う。そして更に、生きる「権利」や道徳的配慮の対象を、判断能力喪失者・知的障害者・乳幼児・新生児・胎児・ヒト胚...と、パーソンである人間と近い(種としては同一である)ものから順に拡張していく。生きる権利を持つものと持たないものとの間に線引きをおこない、両者の基本的な利害関心が衝突した場合には、生きる権利を持つものを優先させる。道徳的配慮の対象となるものとならないものの生命の間には、何らかの恣意的な基準に依拠した明瞭な境界線が引かれ、両者の間には鮮明な明暗の対比が存在した。生きる権利を持つもの同士での利害関心の衝突があった場合、両者に存在の重みの差(例えば、知的能力の差)があるとみなされる立場からであれば、現段階においてより知的能力を持つものの生存権が優先される。そして、いよいよ両者が対等なパーソンである場合に限って、功利計算等の倫理的な調停方法が厳密に適用される。

これに対して、人間中心主義的生命中心主義的生命倫理理論(以降、「生命中心主義的」生命倫理と略記)は、生命に共通する特性に基づいて、生命の根源の側から対象を拡張していく立場を取る。人間中心主義的生命中心主義が人間中心主義であるのは、道徳的判断の主体として人間が中心となり、ぎりぎりの局面に於いては道徳的判断主体者が自分自身の生命を優先させる場合がありうるという意味に於いてである。パーソン中心主義的生命倫理のように、生命を捉える基準として人間を出発点にしているが故の「人間中心主義」ではない。いずれも「人間中心主義」という語を冠に配してはいるが、発想の起点と、拡張していく方向が異なることを押さえておきたい。人間中心主義的生命中心主義においては、すべての生物が生命という正の価値付けを持って価値判断をおこなっており、それらすべての生物には「生命活動を継続する要求」が存在しうると考えられる。この場合、解決すべきは、「配慮の対象として優先される生物とそうではない生物との間の線引きを如何にしておこなうか」という問題ではなく、各々の生物の要求がぶつかり合った場合に、それらの「生物の「生命活動を継続する要求」がいかなる仕方で制限され得るのか」という問題である。

このことは、人間中心主義的生命中心主義を、生命倫理学の議論の中で用いる場合にも不変である。「生命中心主義的」生命倫理では、道徳的判断主体である人間の要求と、他の生物の要求との調停や、人間同士の要求の調停の問題を考察する。よって、ここで考えるべ

きことは、判断主体者の要求と他者の要求を調停する際に、双方の要求が制限される場合とその方法を規定することである。人間中心主義的生命中心主義は、道徳的義務が課される主体としての人間の独自性は認める立場である。よって、義務を持つか否かという点において、便宜上、道徳的主体者とそうでないものの立場を区別することは可能であろう。

その場合、要求同士の対立は、「道徳的主体者同士」、「道徳的主体者とそれ以外のもの」の間で生じることが想定できる。無論、「道徳的主体者ではない生物同士」の間にも対立は存在するが、人間の何らかの要求が絡まぬ限りはそこに人間が介入することはない。そして人間の生命を対象とすることが多い生命倫理の問題において特に考えられるのは、やはり「道徳的主体者と道徳的主体者」または「道徳的主体者と他の生物」が対立している状況に限定される。また、対立している要求の内容から、「基本的要求同士の対立」、「基本的要求と非基本的要求の対立」、「非基本的要求同士の対立」の3つのかたちの対立が想定できる。よって、生命倫理の問題においては、誰と誰の対立であるかということ(2通り)と、対立している要求の内容(3通り)から、 $2 \times 3 = 6$ 通りの対立のパターンが主に考えられる。

ただし、ステルバの原則をここで適用するならば、基本的要求を非基本的要求に対して優先させるべきであり、他者の利他的辛抱が大きいことが予想できるならば、道徳的主体者は侵害的ふるまいを抑制すべきであるということが言えた。したがって、道徳的主体者ではない生物に対して道徳的主体者が抱いている、我慢することが可能な非基本的要求は、抑制の義務の対象として、あらかじめ調停すべき議論から除外できる。道徳的主体者同士の非基本的要求が衝突している場合は、その利他的辛抱の程度に応じて、いずれかがその要求を自制すべきであろう。同程度の辛抱が予期される場合は、修正版の調整の原則を用いて、規則や契約や基準をあらかじめ定めておくべきであると考えられる。また、道徳的主体者以外の生物の場合は、非基本的要求を抱きうる機会は極めて限られており、往々にして、彼らの持つ要求は基本的なものであるとみなすことができるように思われる。よって、人間中心主義的生命中心主義の見地に立つと、真に考察すべきことからは「互いに同程度の利他的辛抱が予期されるような、道徳的主体者同士の基本的要求の対立の調停」あるいは「互いに同程度の利他的辛抱が期待できるような、道徳的主体とそれ以外の生物の基本的要求同士の対立の調停」の問題の2パターンにまで限られるといえる。

パーソン中心主義的生命倫理においても「生命中心主義的」生命倫理においても、道徳が適切に発揮されるための前提条件として、道徳的判断主体である人間に対して、適切な道徳的判断をおこなうことができる状況が確保されていることが必要とされる。そのような状況は、各々の道徳的主体者が設定する幸福を完全に実現している状況とまではいかななくても良いが、衣食住等が事足り、少なくとも「不幸」ではないことが要請される。例えば、戦争状態においては、道徳的主体者は重視する理想的信念に従って行動することが困難になる場合がある。

日中戦争において、刺殺訓練に足を震わしていた初年兵は、捕虜に銃剣を突き刺した瞬間に罪悪感を失い、豆腐に箸を刺すような感覚を覚えたという。一年後、彼は、古年兵の先輩数人が30歳前後の中国人女性を輪姦子どもを崖下に投げる場面を見て「ひどいことをするな」と思ったそうだが、行軍が再開されるとそのことも忘れてしまった。のちには自身も輪

姦にかかわったり、対人間への銃の試し撃ちを自ら発案・実行するに至ったという。戦争のただなかにあるという過酷な状況と、敵と設定された民族を殺傷することに抵抗のない人間を仕立てる当時の教育が、一歩兵から道徳感情を奪ってしまった。終戦後、彼は「戦場では人は人間ではなくなる」と述べている。⁴ つまり換言すれば、戦場のような極限状況においては、人間は道徳的な判断主体者であり続けることが極めて困難になるということである。

このような偏った極限状況においては、パーソン中心主義的生命倫理理論の多くは崩壊を呈するようと思われる。一方の「生命中心主義的」生命倫理の場合、理論の枠組みは戦争状態においても、他の極限状況においても、機能し続けると考えるが、そこに存在する生命中心主義は、生命という正の価値付けに基づいた自身の生存をかけて、生物同士がぎりぎりの局面で命のやりとりをおこなうという世界の事實的側面を反映したものであり、生物に対して道徳的配慮をおこなうという生命中心主義の「陽」の側面は完全に捨象されてしまう。

また、不幸を感じる度合いも、各々によって異なり得るため、同じ状況においても、それを不幸だととらえていない個体の方が、よりその状況に不幸を感じている個体に対して、道徳的配慮をおこないやすいだろう。ただし、中には、例え衣食住がまったく不足していたとしても、道徳的な信念を発揮し続けようとする行為する道徳的主体も存在するかもしれない。同じ環境下で不幸を感じるか否かは、あるいは信念を貫くか否かは、その道徳的判断主体の根本的な強さに由来することもあるが、多くの場合は、各個体の認知過程の違いによって生じるものであると推測する。

道徳の発揮を前提とした場合、パーソン中心主義的生命倫理と、「生命中心主義的」生命倫理の違いは、両者が目指している目的の設定の相違にある。それは、それぞれにとっての「道徳の目的」の相違であると言い換えてもよい。パーソン中心主義の立場は、パーソンである個体の「自律」、「自由」、「自己決定」や、パーソンの集団によって構成される社会の内部での「正義」、「公正」といったことを重視し、基本的にはパーソンのみを道徳的な配慮の対象として設定している。その場合、道徳的判断の主体と客体は、多くの場合いずれもパーソンで

⁴ 朝日新聞 2010年8月12-16日「65年目の「遺言」」より

この元兵士・近藤一さんは、1992年より戦争の被害と加害を語り続けている。「加害を語ることは戦友の悪口になる」という気持ちもあったそうだが、語ることが「生き残ってしまった」自分の使命であり、語ることは戦友の死を無駄にしないためにも必要であるとして決意されたという。

かつて私の祖父も中国を経て、ブーゲンビル島において従軍したことがある。彼は適度に「不真面目」であったため、現地の島民の方々と仲良くなったり、実戦においても「撃ったふりをして撃たない」等の不真面目さを発揮することによって切り抜けてきたらしい。しかし腹を下した戦友の代わりに「よかばい、俺が行っちゃうけん」と赴いた戦闘において、実弾を額に受け、前額部右頬部貫通銃創にて、右眼球そのものと右視神経・右聴神経の機能を失った。撃たれた瞬間、祖父は、静寂の世界の中で、浮雲のような阿蘇山・母親の顔・先に亡くなった森軍曹の声を走馬灯のように認知したという。

「敵陣に倒れて阿蘇の煙見ゆ母の笑顔と亡き戦友の声(秋峰)」

私はこの話を聞いて、生命が極限に置かれる戦下において、それでも道徳的配慮をおこない続けようとする、祖父のように命を失いかねない状況に置かれやすくなってしまふことを実感した。しかし同時に、生命への要求と縁をもつ者が生き残る可能性と、道徳的主体者としての人間が如何なる状況においても最後(最期)まで道徳的配慮をおこない続けることができる可能性についても学んだ。

あり、両者間の互惠性はある程度保たれている。しかし、生命中心主義の立場は、生物個体の生存に関する欲求、利害関心、選好といったものを重視し、生物すべてを道徳的配慮の対象とするところから出発する。その中でも、たまたま道徳的判断をおこなう性質をもった者のみが、道徳的判断の主体となる責任を負う。

また、もうひとつパーソン中心主義的生命倫理と異なる点として、「生命中心主義的」生命倫理が持つ伸縮自在性が挙げられる。生命中心主義は、生命を持つ生物すべてを道徳的配慮の対象として包含する枠組みである。したがって、ここでは、個体としてのそれぞれの生物(α)がもつ個別的な生命を基本としながらも、それを越えた、種(β)としての生命も、配慮の対象とすることが可能である。西洋倫理学の「自律」、「自由」、「自己決定」という概念を踏襲する、多くのパーソン主義的生命倫理が配慮の対象に含めるのが困難であった「種」という集団の生命も、生命圏共同体主義の立場からは重視されない個別的な個体の生命も、生命中心主義という枠組みを用いると、いずれも配慮の対象となりうるものとして議論に含めることができるようになる。これらの点が、パーソン中心主義的生命倫理と「生命中心主義的」生命倫理の相違点として指摘できる。

更に、人間中心主義的生命中心主義の枠組みを用いれば、生命倫理学と環境倫理学という従来分けて論じられてきた二つの分野を、生命という価値を介して統合することが可能になる。生命倫理学と環境倫理学を統合することは、一見、ポッターの提唱した Bioethics の理念を、時を経て再び踏襲したもののようにみえる。しかしポッターの概念から離れてそれぞれ培われてきた生命倫理学と環境倫理学の歴史を踏まえた上で、更に、人間の生存のみではなく個別的な生命すべての生存への要求を重視することによって両分野を統合する試みは、歴史的に見ても例がないものである。したがってここで、統合した枠組みを「人間中心主義的生命中心主義」と呼ぶことを提案した上で、次にこれを用いた具体的な問題の検討に移りたい。

3. 具体的な問題への応用

第 I 章末節では、人間同士の間での生命の対比、人間とそれ以外の生物の対比、人間以外の生物同士の生命の対比を示した。従来のパーソン中心主義的生命倫理理論の線引きがもたらした、それらの明瞭な対比の問題に対して、すべてを網羅した議論をおこなうことは難しいが、ここでは、その中のいくつかの的を絞って人間中心主義的生命中心主義の立場から考察したい。まず、動物一般に関して考察をおこない、次に実験動物、ヒト胚、胎児と考察を進めていき、徐々に生命倫理の問題としてあつかわれてきた人間の生命に接近していこうと思う。

先に、人間中心主義的生命中心主義の見地に立つと、真に考察すべきことがらには「互いに同程度の利他的辛抱が予期されるような、道徳的主体者同士の基本的要求の対立の調停」あるいは「互いに同程度の利他的辛抱が期待できるような、道徳的主体とそれ以外の生物の基本的要求同士の対立の調停」の問題の 2 パターンにまで限られると述べたが、ここでの事例検討においては、これまでの生命倫理の中で語られた問題の構造を人間中心主義的生命中心主義の立場から明らかにし、それらが如何に上述の 2 パターン以外の対立形式を示

しているのかを指摘していくことに終始する。真に解決されるべき問題であるはずの 2 パターンに関して、それらの調停方法を詳細に詰めていく過程を考察することは今後の課題とする。

・ 動植物同士の中の線引きの問題

第 1 章で問題を提起した、生命の明瞭な線引きによってもたらされる対比の問題として、まず、人間以外の動物同士の中にひかれた線引きの問題を考察する。これは、従来の環境倫理学の文脈であつかわれてきた問題であり、生命中心主義を用いて生命倫理の問題を考えるとという趣旨からはややずれるが、第 1 章でたてた問いに対応する議論の出発点として、ここからはじめることにしたい。

動物同士の中の対比の問題として、まず、2010 年に宮崎県を襲った口蹄疫問題の際の対応について例をあげたい。この時、家畜間での感染拡大を食い止めるために、家畜伝染病予防法の改正を念頭において設定された口蹄疫対策特別措置法に基づいた対応が実施され、患畜および疑似患畜のみならず、それ以外の多くの健康な家畜が強制的に殺処分された。しかし、宮崎牛のブランドを支えるために、宮崎県家畜改良事業団の管理する種牛 55 頭の中から選抜されたエース級種牛 5 頭は処分を免れ、移動制限区域から特例で非難させられた。ここでは、一見すると、エース級種牛と一般牛との間に生命の線引きがおこなわれているように見える。しかし実のところ、ここで生じた対立は、畜牛の基本的要求と、畜牛を資源としている人間集団の非基本的要求との対立であった。無論、畜牛を単なる資源とみなさない畜産農家の方々も多数おられるが、エース級種牛を活かすか殺すかという議論をおこなった人間の論点に関して言えば、このようになる。

では、人間中心主義的生命中心主義の見地からいえば、どのようにすべきであったか。治療法がなく、殺処分しか他の個体への感染を防ぐ方法がないのであれば、健常家畜の基本的要求を守るために、患畜を殺処分することは許容できるかもしれない。その場合には、種牛であろうがそうでなかろうが、患畜であれば同じように殺処分の対象となるべきであろうし、未感染牛ならば同じようにその健康に対して配慮がなされるべきであるといえよう。ただし、そのような侵害的な介入は、本来、道徳的主体自身の基本的要求が侵される場合の防衛においてのみ正当化されるものである。動物同士の基本的要求の対立を調停することは、素人難しいことであるため、非専門家としての人間はそれに対して不干渉でいることしかできない。専門的な判断能力を持った人間、つまりこの場合は獣医などでなければ、動物同士の調停はおこなうことができないだろう。そのような、一般の道徳的主体者が負うべき義務を越えて道徳的配慮の対象を積極的に益することを旨とする人は、ステルバが指摘した超道徳的な主体であるといえるかもしれない。

またこれを、畜牛の基本的要求と道徳的主体者である人間の非基本的要求との対立と見るならば、人間中心主義的生命中心主義の観点からは後者を退けるべきである。畜牛の基本的要求と人間の非基本的要求の双方を成立させることを目指すならば、調整の原則を事前に適用し、出生時の段階ですべての幼牛・幼豚に対してワクチン接種をおこなうべきである。

もうひとつ、希少野生動植物の保護について考えてみる。希少種を保護することは、人間の価値判断を中心とした人間中心主義や、生命圏共同体のバランスを重視する生命圏共同体中心主義によって支持されてきた。希少動植物を積極的に保護することが、そうしないと当該動植物の生命が脅かされるからであるならば、それは人間中心主義的生命中心主義の観点から見ても正しい。また、一旦、均衡を崩してしまった生態系は、そのことによって基本的要求を侵害された個体の損失を補てんするために、その回復を図られるべきである。種の絶滅の危険や生態系の不均衡が人間によってもたらされたのであればなおのこと、道徳的主体者である人間は、それに関係する個別的生物の生命のために、種の保護や均衡回復に対する強い道徳的義務を持つ。ただし、そのための手段として、他の動植物の基本的要求を妨げる侵害的介入をすることは正しくない。

人間中心主義的生命中心主義は、個別的生物の要求を基盤として考えるが、種をないがしろにする訳ではない。種は生きた歴史的形態として、価値客体 β となりうる。ただし人間中心主義的生命中心主義は、希少な種とそうでない種との間に本質的な差異は認めない。よって希少野生動植物保護の文脈においては、希少種に含められる個体の基本的要求も、外来種の個体の基本的要求も、どちらも重視するべきであるという態度を示すことになるだろう。

・ 動物と人間の間線の引きの問題

次に、動物と人間のあいだの生命の対比の問題を例に挙げる。まず、動物を用いた実験に関して考察する。功利主義においては自己意識を持つものの選好が常に優先されていたが、「生命中心主義的」生命倫理ではその態度を採用しない。道徳的判断主体が自分の非基本的要求を満たすために、或いは、基本的要求であっても、他者の利他的辛抱が当然予期される場合は、他者の基本的要求に対する侵害を禁止するという不可侵の原則によって、「生命中心主義的」生命倫理においては、正当化可能な動物実験は、人間の基本的要求を満たす目的でおこなわれる研究に限定される。

見田は、研究者が自己のテーマを選定し、追求する際の基本的な態度として、「方法適用型」の態度と「問題追求型」の二つを挙げている。見田によると、「方法適用型」とは、十分な量の実験ないし観察によって、すでに確認されている経験的諸法則と研究方法という確固たる陣地から出発して、次第に周囲の未知の領域を征服していこうとする「遠心型」の態度であるとされている。これに対して、「問題追求型」は、広い意味での実践的要求ないし関心と言う目標地点が先ず定められ、そこを攻略するために必要な、あるいは可能な、あらゆる知識と方法が探索され、検討され、動員される、いわば「求心型」であると規定されている。⁵

見田の分類型式を借用するならば、科学研究の中でも、生物の基本的要求をみたくことが目標に設定されているような「問題追求型」の研究に関する実験においての動物の利用は許容できるといえるだろう。また一見すると「方法適用型」にみえる研究であっても、その根底に生物の基本的要求をみたく問題追求の意図がある場合のみは許容可能であろう。特に自

⁵ 見田(1966)pp.1-3

衛の原則を考慮するならば、人間(≡患者)の生存(≡治療)のための医学研究のためであれば、動物実験を正当化することが可能である。しかし、化粧品や娯楽品の開発を目的とした動物実験は、人間中心主義的生命中心主義の見地からは正当化できない。「生命中心主義的」生命倫理の枠組みで、実験動物問題を捉えると、洗練された形の「動物の福祉」の考え方と近接していくように思える。

生物の基本的要求をみたすための新しい事柄の解明を目指す研究でなくても、例えば動物の解剖学演習への利用等も、それが患者の基本的要求をみたす医学行為を支持するために不可欠な修練である場合においては許容できると考える。解剖に関しては他にも、美術のための解剖学というものがあるが、美的探求は人間の生死にすぐさま直結する問題ではないと考えられるため、その目的のために動物を殺害することは人間中心主義的生命中心主義の観点からは正しくないと考えられる。ただし、死体は価値主体 α ではなく、他者にとっての価値客体 β あるいは γ であるため、すでに死体として入手された生物を美術のための解剖学に利用することは可能である。

上記の例とは反対に、動物(馬、犬、オオカミなど)を上位に、ある種の人間(ユダヤ人、精神疾患の患者、遺伝性疾患の患者など)を下位におくような生命の対比が、かつてのナチスドイツ統制下に存在したことがあるという。⁶ その時、下位に置かれて虐げられた人間の中には、道徳的判断の主体も、精神疾患などによって道徳的判断の主体になり得なかった人も含まれている。このような場合における生命の対比は、「動物の保護」の態度が得てしてそうであると同様に、政策決定者が対象者に抱く主観的な心理的距離感に基づいてなされたものであり、その意味ではケアの倫理で支持されるケア的な態度と親和性を持つといえるかもしれない。⁷ 馬や犬に対して、その非基本的な要求に対しても積極的に配慮したことは、馬や犬に対しては超道徳的であるといえるかもしれない。しかしながら、その積極的配慮の対象を馬や犬に限るという恣意的な線引きをおこなっていることは、正当化できない。また、他方で大勢の生物(ユダヤ人、精神疾患の患者、遺伝性疾患の患者など)の生命を終わらせる政策を採用していたことは、まったく正しくなかったといえよう。このように、人間中心主義的生命中心主義の観点からは、この政策は否定される。

・ ヒト胚のあつかいの問題

ここからは、従来の生命倫理の議論の中で扱われてきた主題についての検討に移行する。

⁶ Najafi, S. and Kate, K. (2001)

⁷ ケアの倫理は、ギリガン(Carol Gilligan)がコールバーグ(Lawrence Kohlberg)の「正義の倫理」に対置するものとして提唱したものである。ギリガンは、自己と他者の衝突する要求を原理・原則・定言命法・黄金律等に照らして裁定することを是とする従来の倫理(正義の倫理)を批判し、人間関係の文脈の中で他者のニーズを認識し、その認識に反応していくこと(ケア、配慮をおこなうこと)が道徳的行為者としてのよき自己の在り方であるとした。ケアのアプローチでは相互依存・感情・個別性を重視し、身体性と具体性を持った存在同士の相互作用の中で道徳的責任を果たすべきだとされる。(クーゼ(2000)「第6章 ケア対正義論争」pp.141-178.)また、そのようなケアを重視した人間関係の在り方は「ケアリング」と呼ばれる。

まず、ヒト胚のあつかいに関する問題について人間中心主義的生命中心主義の枠組みを用いて考察したい。ここでは、ヒト胚への対応は、それが母胎内に在るか試験管の中にあるかで異なる場合があると考える。

母胎内の(in vivo)な胚は、第三者(すなわち、母体保護法指定医)が不干涉の態度を貫く限り、運がよければ生き続け、順調にいけば誕生し、更にうまくすれば寿命を迎えるまで永らえることができるような生物である。そのような母胎内の胚に侵害的な介入をおこないそれを破棄することは、人間中心主義的生命中心主義の不可侵の原則によって、基本的には正しくない行為であるとみなされる。ただし、母胎の生命維持という基本的要求がかかっているような場合においてのみ、母親が受精卵を破棄する選択をおこなうことは防衛の原則により正当化される。そして、母胎の生存のための初期中絶処置をおこなう母体保護法指定医は、専門職として妥当な超道徳的介入をおこなっているといえる。それ以外の、母胎の非基本的要求が妊娠継続を望ませないような状況下においては、人間中心主義的生命中心主義の立場からは、母胎内の胚の生存をとめることは許容できない。

試験管内に存在する(in vitro)ヒト胚は、母胎内にいるヒト胚と異なり、それを子宮内に戻して着床を試みるという、産科医の超道徳的介入を経ない限り、ヒトに分化することができない存在である。したがって、生殖補助の目的で作成されて余ってしまった余剰胚に関しては、不干涉の態度によって胚の生物としての能力を消滅させてしまうことも許容されるものと考えられる。中でも、それ自身で生命活動を存続させていく性質を失った、細胞塊としての試験管内ヒト胚は、人間 α にとっての価値客体 β あるいは γ のみになり得る存在である。従って、それ自身での生命活動能力を失った余剰胚は、人間 α の基本的・非基本的要求をみたすための手段 γ として実験に利用することが可能である。また、生命活動を存続させる能力を保持している段階でのヒト胚は、in vitroであっても依然 α であるといえるが、実験動物同様に、人間の基本的要求の保護のためにその生命活動を侵害されることがあり得る。

このように、人間中心主義的生命中心主義の試験管内ヒト胚のあつかいに関する解釈は、それを受精の瞬間から「人間」とみなしていかなる場合も尊重の対象とすべきであるというSOLの立場と異なる答えを導き出すこととなった。SOLの立場はヒト胚の廃棄を決して認めないため、余剰胚の発生が避け難いような生殖補助医療の利用に対してそもそも消極的であったが、人間中心主義的生命中心主義は、生殖補助医療そのものに対しては中立ないしは肯定的な態度を取ることができよう。ただし調整の原則という観点から、道徳的主体者である胚の両親や、超道徳的主体者であるはずの産科医は、過剰な胚を作らずに済むようなルールを事前に定めておくことを要求されるかもしれない。また、初めから実験利用のみを目的としてin vitroなヒト胚を作製することに関しては、それを正当化する根拠を人間中心主義的生命中心主義の枠組みから得ることは困難である。

また、シンガーはヒト胚の潜在性の議論を考慮しない限り、非パーソンであり、且つ、神経系も未発達であるような胚そのものに対する積極的な道徳的配慮の義務は負わないとし、他の有感動物の選好充足のためには胚の実験利用は可能であると述べた。しかし人間中心主義的生命中心主義は、生命活動を持続する能力と環境を獲得している限りはその胚を生物 α とみなす。そして道徳的判断の主体者は、そのような胚のもつ生命への要求に対して配慮

すべき直接的な義務を負っているものと考える。

・ 胎児のあつかいの問題

次に、胚の段階を過ぎた人間の胎児のあつかいに関して考察する。ヒト胚と同様に、胎児は、SOL の立場からは人間として尊重されるべきだとされ、功利主義の立場からは非パーソンであるため生存に対する直接的な道徳的配慮の対象ではないとされた。人間中心主義的生命中心主義の視点からは、胎児は生き続けている限り、価値主体 α として配慮の対象であるとみなす。すると不可侵の原則より、母胎内のヒト胚のときと同様、胎児の中絶は母体の生命維持に関する基本的要求が胎児の生存と競合する場合のみ許容されうる。そしてそれ以外の場合は、母体の非基本的要求のために胎児を中絶することは正しくないと考えられる。ただし、母胎内胎児死亡時の中絶は、その母体の要求に関わらず、母体の生命活動の安定のために正しい処置である場合がほとんどであると考えられる。また、子宮内の死亡胎児は他の生物の死体と同じく、他の価値主体 α にとっての β あるいは γ であるといえる。

現行の母体保護法に置いて妊娠 22 週以降の中絶が禁止されているのは、適切な医療体制下においては、妊娠 22 週以降の胎児は胎外でも生存可能であるとされるからである。よって、妊娠 22 週以降から 37 週未満のあいだに、母体の基本的要求によって妊娠の継続が難しくなった場合は、胎児を殺傷するのではなく、人工的に早産の処置をおこない、NICU (Neonatal Intensive Care Unit) での管理をおこなうことが望ましい。しかしながらこれは、医療資源が確保されている地域においてのみ可能な対応である。十分な医療設備や人材が確保されていない環境のもとでは、同じ妊娠 22 週以降の胎児であっても、胎外での生命の存続が難しい場合があるだろう。そのような場合においては、早産も妊娠 22 週未満の人工流産と同じ帰結をたどり、早産児に対して不干渉の態度を取ることで彼らを死ぬに任せることが許容されうるかもしれない。

人間中心主義的生命中心主義の立場からすると、母体の基本的要求との競合がない限り、功利主義では正当化される重度障害児の中絶は正しくないこととみなす。例えば無脳症児の場合、出生後にその児が長く生き続ける可能性は極めて低い、それでも生き続けている限りはその死の瞬間まで当該児は価値主体 α とみなされるべきであると思われる。つまり、無脳症児であっても、母体に健康上の問題がみられず満期産が可能であるならば、その児は産ませしめられ、本人の生命活動が停止し息絶えるまで見届けられるべきであると考えられる。iPS 細胞等を用いた人工神経器官の作成が可能になるというならば、いずれはそのような超道徳的介入によって無脳症児を生き続けさせる行為も、ひとつの治療として選択可能になるかもしれない。しかしながら現行の医学水準においては、侵襲的な積極的な治療はおこなわずに無脳症児を死ぬに任せることは許容されると考える。

他に、現実においては、母体の要求によってではなく周囲の関係者の要求によって母親が中絶を迫られる事例も認められる。大抵の場合、それらの関係者の示す要求は非基本的な要求である。功利主義の立場では、関係者全員の利害関心がより大きく満たされるならば、そのような経緯による中絶も正当化されるのであろう。しかし、人間中心主義的生命中心主

義の立場から、それらの関係者の抱く基本的要求を胎児の基本的要求と比した場合、往々にして道徳的判断主体者である関係者は、自らの利他的辛抱を我慢することが可能であると考える。また、中絶処置は母体の生命活動に少なからず影響を与えうるものであるため、第三者の非基本的要求による中絶の要請は、母体の基本的要求とも対立しうるといえる。したがって、周囲の関係者の利害関心が関わってくる場合であっても、かなり特殊な事例（例えば、ある胎児の出生によって関係者の基本的要求が著しく損なわれるような場合）でない限りは、母胎内の胎児および胚と、母体の生存のための基本的要求が優先されるべきである。

・ 判断能力喪失者の終末期医療の問題

次に、成人の判断能力喪失者に関する事項を考察したい。ここでは、パーソン中心主義的生命倫理学の議論の中で用いられてきた語としての「判断能力」という言い方を便宜上引用している。パーソン中心主義的生命倫理学の議論では、判断能力は「治療上の意向や選択を表明する能力」、「開示された情報を理解する能力」、「理解した情報が当人の状況にあてはまることを認識する能力」、「治療についての情報と当人の意向に基づいて論理的に思考する能力」が総合的にあらわれたものと考えられてきた。⁸ そのような判断能力を一旦獲得したものの、疾患等によって失ってしまった人のことを、ここでは判断能力喪失者と呼ぶ。

判断能力喪失者の治療方針の決定に関する問題は、さまざまな場面で生じうる。今回は特に、判断能力を失った成人患者の安楽死の問題を、人間中心主義的生命中心主義の枠組みを用いて再検討する。

終末期⁹と判断された判断能力喪失者が、疾患からくる痛みやそれまでの治療による副作用等によって苦痛を感じているような場合、医療従事者はどのように対応すべきか。SOLの立場であれば、判断能力の有無によって人間の生命を線引きすることを拒否し、彼らの生命を終わらせるような介入は殺人であるとして決して認めないだろう。一方、功利主義者であれば、苦痛を除去するための積極的安楽死を肯定するであろう。そして人間中心主義的生命中心主義の観点からは、例え苦痛を受容していたとしても、生物は生きている限り、生命という正の価値付けをおこなっている価値主体 α として、その存在そのものをも尊重されるべきであると考えられる。よって患者本人が自らの死を企図する選好を示していない限りは、そのような患者に対して積極的な安楽死はおこなうべきでないであろう。また同じ理由から、当該治療に対する患者の価値付けが判然としない場合は、患者の基本的要求に影響を与えうるような侵襲的な延命治療行為も正当化できない。ただし、苦痛を除去する、すなわち侵害刺激を回避させるという行為は、患者の生存への基本的要求をみたすものとしてとらえることができるため、患者に対して、苦痛を緩和するための穏当な緩和ケアをおこなうことは正しいと考える。

では、判断能力喪失者が判断能力を失う前に、安楽死に関して何らかの事前指示を残し

⁸ 赤林ら(2005)p.159

⁹ 日本医師会は、終末期とは「治療で回復の見込みがなく、数週間ないし数カ月(およそ6ヶ月以内)のうちに死亡するだろうと予期される状態になった時期」のことであるとしている。

ていた場合はどうすべきか。例えば、「私は、認知症によって自分自身の信念や信仰に関して何ら関心を抱かなくなった場合、積極的な死を望みます」という事前指示書をあらかじめ準備していた患者が、数年後に実際に重度の認知症になって判断能力を喪失してしまったとしよう。このとき功利主義の立場ならば、その患者の事前指示に従って「自発的積極的安楽死」をおこなうことを肯定するだろう。人間中心主義的生命中心主義の立場は、価値主体 α の利害関心を重視するという姿勢を是とするため、死を意図する価値主体 α の選好は配慮すべきとみなす。しかし、事前指示書によって当該患者 α のかつての企死の選好が示されていたとしても、実際にその状況になった際に本人が生きることを「喜んでいるようにみえる」のであれば、例えパーソンとしての知的な「判断能力」が当人から失われていたとしても、現段階においても生物体としての患者の生存に対する正の価値付けは続行しているものとみなし、事前指示書に依拠した「非自発的／反自発的積極的安楽死」は施行しないだろう。また、言語によってではなくとも、判断能力喪失患者が生きることに喜びをみいだしているように認められる場合は、道徳的判断主体者が患者の生命を脅かすほどの侵襲を与えない治療行為をおこなうこと(例えば、細菌感染時に抗生物質を投与するなど)は正当化できると思われる。

また、患者が回復不可能な昏睡状態に陥ってしまったような場合、道徳的判断の主体者が、道徳的配慮の対象としての患者に対して積極的な治療をおこなわないで患者を死ぬに任せることは、無脳症児を産ませしめた後に不干渉の態度を取ることと同様に許容されると考えられる。SOL の立場は、このような状況においても不干渉によるいわゆる消極的安楽死を厭うであろうが、人間中心主義的生命中心主義の立場からは消極的安楽死が実施可能であるといえる。超道徳的主体の場合は、積極的な治療をおこなって患者の生命活動を再び隆起させることが可能な場合があるかもしれないが、少なくとも現行の医学水準では、そのような超道徳的主体は神でもない限り存在し得ないだろう。

・ 判断能力がある患者の治療方針の決定

最後に、われわれのような人間、すなわち、価値付け能力を持つ α であって、且つ、道徳的な判断主体者でもあるような存在の治療に関する意思決定について、人間中心主義的生命中心主義の見解を示す。判断能力がある患者の利害関心は、他の生物同様、その要求が他者の基本的要求を害しない限り他の道徳的判断主体者によって配慮される。よって、本人の意思に基づく治療方針の決定は、 α の生命にかかわる基本的要求として尊重される。この見解は、パーソンとしての「判断能力」に基づいた個人の「自律」と「自己決定」を重視し、インフォームド・コンセントの手続きを採用する、従来のパーソン中心主義的生命倫理学の議論ともほぼ一致する。このような判断能力を持った患者が、死を希望する明確な意思を示す場合は、その基本的要求に沿って積極的な安楽死ないしは自殺を認めることも可能であろう。¹⁰

¹⁰ 自殺を企図するものの中には、劣悪な環境によって死を迫られるものや、うつ状態・うつ病などによって死を選ばざるを得ない状況に追い込まれている者も多く含まれる。そのような外的要因によって死を選ばされている者に対しては、福祉の充実や適切な医療・ケアによって、それらの要因が除去される措置が速やかにとられることがまず肝要である。

パーソン中心主義的生命倫理の議論では、子どもに判断能力を認めない立場もあるが、人間中心主義的生命中心主義の枠組みでは、子どもであっても意思疎通が可能であるならば、成人と同様にその利害関心を尊重すべきと考えるだろう。また、高度な道徳的価値判断が可能で主体であったとしても、われわれと意志の疎通が図れないような生物である場合は、残念ながら現在の科学技術の水準においては彼らの要求を厳密に知ることができないため、彼らの治療に関する詳細な判断はわれわれが代行するしかないことがある。

ただし、このような判断能力を保持した患者が抱く治療上の要求が、その患者にとっての非基本的要求であるような場合は、当該患者の要求よりも他の患者の基本的要求を優先させるべきである。例えば、審美目的の形成手術を望む患者と、先天性心疾患の根治術を望む患者が同時に存在した場合には、後者の手術の実施を優先させるべきであると考えられる。両者がともに手術室の前で順番待ちをするような状況は現実的には考えられないが、審美目的の形成手術に保険を適用させないことによって、先天性心疾患の患者へ優先的に医療資源が配分されるような制度が実際につくられている。この制度の在り方は、生命倫理の文脈における人間中心主義的生命中心主義の調整の原則とも一致するといえよう。

以上、具体的な例をいくつか想定して、人間中心主義的生命中心主義の枠組みから生命倫理の問題をとらえなおす試みをおこなった。その帰結は、成人の判断能力保持患者の場合に関しては、パーソン中心主義的生命倫理の示す解釈とあまりたがわなかったが、その他の場合は、旧来の生命倫理の答えと若干、あるいは大きく異なる見解を示すこともあった。しかし、動物同士の問題から判断能力保持者の問題に至るまで、すべてを一貫して人間中心主義的生命中心主義の観点から考察したことによって、この立場の基本的態度と、その態度が論理的矛盾を惹起しにくいという点についての理解が得られたと考える。

終章

以上の議論を通じて、人間中心主義的生命中心主義を規定し、その理論を用いて実際の生命倫理の事例を検討する試みまでをおこなった。人間中心主義的生命中心主義の枠組みから従来の生命倫理の境界領域に迫る場合、これまでの理論が示してきたものとは一部異なる答えが導かれたことによって、人間中心主義的生命中心主義の生命倫理理論としての特徴の片鱗が明確に示唆されることとなったと考える。また、判断能力をもつ患者の治療方針の決定に関する議論の到達点は、従来の生命倫理理論に従った場合とほぼ同じ方向性を示したが、配慮の対象をパーソンから拡張していく旧来の方法ではなく、生命すべてを配慮の対象として設定した上でおこなった本考察は、帰結に至る議論の過程が、パーソン中心主義的生命倫理がたどる過程とは大きく異なるものであった。これらの作業を通じて少なくとも、人間中心主義的生命中心主義という考え方の基本的な枠組みと、展望の一端は示すことができた。

人間中心主義的生命中心主義の枠組みが「悪」とみなす範疇が、従来の極端な人間中心主義や、パーソン中心主義が設定する「悪」よりもおそらく広がってしまったであろうことは否めない。例えば、第 IV 章において、ヒト胚の破棄や胎児の中絶という行為は、それが母体の生命存続の基本的要求に起因していない限りは「正しくない」、もっと厳しい言い方をすれば「悪」であると結論付けた。このような判断を突き付けられることは、自らが悪人であっては耐えられないという立場の人にとっては、非常に過酷なこととなるのかもしれない。同程度の利他的辛抱が予期される道徳的主体同士が、殺し合いをし、一方がそれをかいくぐって生き残ったことは、他者を侵害しようとしたという点に於いて人間中心主義的生命中心主義的観点からは「悪」である。そして、動植物やヒト胚や胎児のように、道徳的判断の主体者ではない道徳的配慮の客体に対しては、道徳的判断主体は強い道徳的配慮の義務を負うべきであると考えられた。ゆえに胚や胎児の殺傷は、道徳的判断主体者同士の基本的要求の対立において一方が自己の要求を押し通して他方を害したような場合よりも、一層「悪」であるといえるかもしれない。しかしそれでも生き残ったものは、生き残るために他者を圧したという極限状況であったこと、そして自分は確かに「悪」であることを認識しながら、生命という価値付けを採用して生きている限りは、果てるまで生き続けていくべきであると考えられる。人間中心主義的生命中心主義のそのような側面は、一定の重い現実をわれわれに容赦なく提示すると同時に、生きることの原初的な意味と燃焼するような喜びをわれわれに思い起こさせてくれる。

人間中心主義的生命中心主義の考察は、今始まったばかりである。この思索は数年前、「すべての生ある生物には最後まで生きていて欲しい」という情念から出発し、数年の経過をへて「生物のもつ欲求に対してわれわれは配慮すべきである」という地点に達した。今後は、各方面からの指摘を受けてこの枠組みを洗練させていくと同時に、多様な具体的事例への適用を試みながら、理論をより精緻に且つ反省的に詰めていくことが肝要である。また、生物同士の基本的要求がぶつかり合った時の極限状況において、自己の防衛や他者への侵害を許容するという生命中心主義の一側面が、滑り坂を転げ落ちて他者を害することを広く正当化するような立場の根拠にまで転落してしまわないように、その点に関しては特に慎重に展開したい。前章までの議論の中では、超道徳的主体としての想定のもとに医療専門職をたびたび登

場させているが、人間中心主義的生命中心主義と専門職の倫理との関係は論じ切れていなかった。この点も今後整理すべき課題である。本論文脱稿以降におこなうべき作業は膨大に待ち構えている。そのことに気付いた以上、道徳的判断の主体者としてはそれらの考察を完了させるべきであるし、そのためには生き延び続けるべきであるとも考える。

数百年後、科学技術の進展によって例えばイルカと人間がコミュニケーションを取ることが可能な時代が到来したならば、道徳的判断主体者を人間のみに限定することは正しくなくなるかもしれない。そのような状況に至った際には、本稿で考察した枠組みは人間中心主義的生命中心主義ではなく、道徳的判断主体者中心主義的生命中心主義と呼称の変更をすべきであることを最後に指摘して本稿を終える。

【参考文献】

- Bentham, J.** (1789). *The Principles of Morals and Legislation*. London: Printed for T. Payne
(Republished 1988. New York. Prometheus Books.)
- Callicott, J. B.** (1983). *Animal Liberation: A Triangular Affair; in Ethics and the Environment*, eds. By Donald Scherer and Thomas Attig, pp.54-67, 72. Prentice-Hall, Inc. [千葉香代子訳「動物解放論争—三極対立構造」小原秀雄監修『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 pp.45-80.)]
- DeGrazia, D.** (2002). *Animal Rights A Very Short Introduction*, Oxford university Press. [戸田清訳『一冊でわかる 動物の権利』岩波書店 2003.]
- Garrett, A.** (2000). Introduction. In A. Garrett (ed.), *Animal Rights and Souls in the Eighteenth Century*. Boston: Thoemmes Press
- Hare, R. M.** (1987). Moral Reasoning about the Environment. in *journal of Applied Philosophy*, Vol.4, No.1, pp.3-17.
- Jenyns, S.** (1757). On Moral Evils. In *A Free Enquiry into the Nature and Origin of Evil*. London: Printed for R. and J. Dodsley
- (1757). On Natural Evils. In *A Free Enquiry into the Nature and Origin of Evil*. London: Printed for R. and J. Dodsley
- (1790). On Cruelty to Inferior Animals. In *Works*, 4 vols. (Vol.3). London: Printed for T. Cadell
- McShane, K.** (2007). Why Environmental Ethics Shouldn't Give Up on Intrinsic Value. in *Environmental Ethics*, Vol.29, No.1, Spring, pp.43-61.
- Najafi, S. and Kate, K.** (2001). Beastly Agendas: An Interviews with Kathleen Kate. in *Cabinet*, Issue 4 Animals. (<http://www.cabinetmagazine.org/issues/4/KathleenKete.php>)
- Passmore, J.** (1974). *MAN'S RESPONSIBILITY FOR NATURE*. New York: Charles Scribner's Sons. [『自然に対する人間の責任』間瀬啓允訳 岩波現代選書 岩波書店 1979.]
- Potter, V. R.** (1971). *BIOETHICS Bridge to the Future*. PRENTICE-HALL, INC., Englewood Cliffs, New Jersey.
- Regan, T.** (1983). *THE CASE FOR ANIMAL RIGHTS*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California press.
- Raven, P., Johnson, G., Losos, J., Singer, S.** (2005) *BIOLOGY Seventh Edition*. The McGraw-Hill Companies, Inc., New York. [『レーヴン／ジョンソン 生物学 [下]』R/J Biology 翻訳委員会監訳 培風館 2007.]
- Rolston III, H.** (1985). Duties to Endangered Species. In *BioScience*, Vol.35, No.11, pp.718-726.
- Singer, P.** (1973). *Animal Liberation*. New York. [『動物の解放』戸田清訳 技術と人間 1988.]
- (1993). *Practical Ethics second edition*. New York: Cambridge University Press.
[シンガー、P.(1999)『実践の倫理[新版]』山内友三郎・塚崎智監訳 昭和堂]
- Sterba, J. P.** (1998). A Biocentrist Strikes Back. in *Environmental Ethics*, Vol.20, No.4, Winter, pp.361-376.
- Taylor, P. W.** (1981). The Ethics of Respect for Nature. in *Environmental Ethics*, Vol.3, No.3, Fall, pp.197-218.

- (1983). In Defense of Biocentrism. In *Environmental Ethics*, Vol.5, No.3, Fall, pp.237-243.
- (1984). Are Humans Superior to Animal and Plants?. in *Environmental Ethics*, Vol.6, No.2, Summer, pp.149-160.
- (1986). *RESPECT FOR NATURE a theory of Environmental Ethics*. UK: Princeton University Press. [一部抄訳;「生命中心主義的な自然観」松丸久美訳『環境思想の系譜 3 環境思想の多様な展開』小原秀雄監修 東海大学出版会 1995.]
- Thomas, K.** (1987). *MAN AND NATURAL WORLD*. England: Penguin Books. (first published by Allen Lane 1983.) [『人間と自然界—近代イギリスにおける自然観の変遷』山内昶監訳 法政大学出版局 1989.]
- Watson, R. A.** (1983). A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism. In *Environmental Ethics*, Vol.5, No.3, Fall, pp.245-256.

- 赤林朗** 編(2005)『入門・医療倫理 I』勁草書房
- 伊勢田哲治・榎則章** 編(2006)『生命倫理学と功利主義』ナカニシヤ出版
- 伊勢田哲治**(2008)『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版会
- 今井道夫**(2005)『生命倫理学入門[第2版]』産業図書
- 今村英成**(2000)『へそ曲がり獣医さんの動物福祉論』株式会社アニメック
- 巖佐耕三・前田みね子・齋藤捷一** 共著 (1984)『生物生存の原理を探る プロチスタ生物学入門』培風館
- エンゲルハート、H. T.・ヨナス、H. 他**(1988)『バイオエシックスの基礎 欧米の「生命倫理」論』加藤尚武・飯田亘之 編 東海大学出版会
- 大里外誉郎** 編集(2000)『医科ウイルス学 改訂第2版』南江堂
- 岡本裕一郎**(2002)『異議あり! 生命・環境倫理』ナカニシヤ出版
- 片岡宣子**(2007)「安楽死における「間接性」」『生命倫理を中心とする現代社会研究Ⅲ』pp.189-194
- 加藤尚武** (1991)『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー
- 鬼頭秀一**(1995)「第1部環境と倫理 解説」(小原秀雄 監修『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、pp.8-20)
- (1996)『自然保護を問いなおす—環境倫理とネットワーク』ちくま新書 筑摩書房
- 鬼頭修一・福永真弓** 編(2009)『環境倫理学』東京大学出版会
- キャリコット、J. B.**(1995)「動物解放論争—三極対立構造」千葉香代子 訳(小原秀雄 監修『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、pp.45-80)
- (2009)『地球の洞察 多文化時代の環境哲学』山内友三郎 村上弥生 監訳 みすず書房
- キャンベル、N.A.・リース、J.B.**(2007)『キャンベル生物学』小林興監 訳、丸善株式会社
- 教皇庁教理省**(1975)『墮胎に関する教理聖省の宣言』カトリック中央協議会
- 教皇庁教理省**(1987)『生命のはじまりに関する教書人間の生命のはじまりに対する尊重と生殖過程の尊厳に関する現代のいくつかの疑問に答えて』カトリック中央協議会
- クーゼ、H.**(2000)『ケアリング 看護婦・女性・倫理』竹内徹・村上弥生 監訳 メディカ出版
- (2006)『生命の神聖性説批判』飯田亘之・石川悦久・小野谷加奈恵・片桐茂博・水野俊誠 訳、東信堂(原著出版年 1987.)

- 熊本県ブーゲンビル島生存者会編(1994)『第六師団の終焉 慟哭と鎮魂の戦記 元・兵士たちの手記 私たちはこう戦った』
- 熊本兵団戦史編さん委員会編(1965)『熊本兵団戦史・太平洋戦争編』熊本日日新聞社
- 小松美彦 研究代表(2008)『バイオエシックスの歴史的・メタ科学的検討 —メタバイオエシックスの構築を目指して』文部科学省 平成 18・19 年度科学研究費補助金研究報告書
- 小松美彦・香川知晶(2010)『メタバイオエシックスの構築へ 生命倫理を問いなおす』NTT 出版
- シュレーディングー、E.(1951)『生命とは何か —物理的にみた生細胞—』岡小天・鎮目恭夫訳 岩波新書 (原著出版 1944 年)
- シンガー、P. (1986)「プロローグ・倫理学と新しい動物解放運動」(シンガー、P. 編『動物の権利』戸田清 訳 技術と人間 pp.17-31)
- (1998)『生と死の倫理—伝統的倫理の崩壊』榎則章 訳 昭和堂
- (2007)『人命の脱神聖化』浅井篤・村上弥生・山内友三郎 監訳、晃洋書房(原著出版年 2002.)
- 世界保健機構(1997)『遺伝医学と遺伝サービスにおける倫理的問題についての国際ガイドライン』松田一郎・友枝かえで訳(<http://dl.med.or.jp/dl-med/wma/geneval1994e.pdf>)
- 高橋隆雄(1996)「糸の先にあるもの—環境倫理について」『文学部論叢』50 号:23-38 熊本大学文学会発行
- (2008)『生命・環境・ケア—日本の生命倫理の可能性』九州大学出版会
- デカルト、R(2001)『方法序説』谷川多佳子 訳 ワイド版岩波文庫(原著出版 1637 年)
- 中野健司 監修(1988)『実験動物入門—初めて動物実験を行う人のために』川島書店
- ナッシュ、R. F.(1999)『自然の権利—環境倫理の文明史』松野弘 訳、ちくま学芸文庫 筑摩書房 (原著出版年 1990.)
- 西沢いづみ(2008)『生物と生命倫理の基本ノート・「いのち」への問いかけ』金芳堂
- 日本カトリック司教団(2001)『いのちへのまなざし 二十一世紀への司教団メッセージ』カトリック中央協議会
- ノディングズ、N.(1997)『ケアリング 倫理と道徳の教育—女性の観点から』立山善康・林泰成・清水重樹・宮崎宏志・新茂之 訳 晃洋書房
- パスモア、J.(1979)『自然に対する人間の責任』間瀬啓允 訳、岩波現代選書 (原著出版年 1974 年)
- ビーチャム、T. L.・チルドレス、J. F.(1997)『生命医学倫理』永安幸正・立木教夫監 訳 成文堂
- ヒューム、D.(1948)『人性論(一) 第一篇 知性に就いて(上)』大槻春彦 訳 岩波文庫 岩波書店
- 福井次矢・浅井篤・大西基喜編(2003)『臨床倫理学入門』医学書院
- 見田宗介(1966)『価値意識の理論 欲望と道徳の社会学』弘文堂
- 森岡正博(2005)『生命学をひらく —自分と向きあう「いのち」の思想—』トランスビュー
- 山崎純「なぜ環境をまもらなければならないのか? —穏健な生命中心主義の立場から」『文化と哲学』第 19 号、静岡大学哲学会、27-49 頁
- ルソー、J. J.(2005)「人間不平等起源論」小林善彦 訳(小林善彦・井上幸治 訳『人間不平等起源論 社会契約論』中公クラシックス 中央公論社)(原著出版は 1755 年)
- レーガン、T.(1986)「動物の権利」(シンガー、P. 編『動物の権利』戸田清 訳 技術と人間、pp.35-56)

———— (1995)「動物の権利の擁護論」青木玲 訳 (小原秀雄 監修『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、pp.21-44)

レオポルド、A. (1995)「自然保護—全体として保護するのか、それとも部分的に保護するのか」鈴木昭彦 訳 (小原秀雄 監修『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、pp.45-58)

———— (1997)『野生のうたが聞こえる』新島義昭 訳 講談社学術文庫 講談社

【WEB SITES】

The Aldo Leopold Foundation <http://landethic.com/> (2009/11/27 確認)

AWIC (Animal Welfare Information Center)

http://awic.nal.usda.gov/nal_display/index.php?info_center=3&tax_level=1 (2009/11/26 確認)

FAWC (Farm Animal Welfare Council) <http://www.fawc.org.uk/> (2009/11/26 確認)

International Association for the Study of Pain/IASP (国際疼痛学会)

www.iasp-pain.org (2008/02/26 確認)

Japan Animal Police <http://www.animalpolice.net/> (2009/11/29 確認)

Japan Partners Against Pain/JPAP <http://www.jpap.jp/> (2008/02/26 確認)

MONASH University <http://www.monash.edu.au/> (2010/09/27 確認)

Net Vet Veterinary Resources <http://netvet.wustl.edu/> (2009/11/26 確認)

UFAW (Universities Federation for Animal Welfare)

<http://www.ufaw.org.uk/> (2009/11/26 確認)

WMA (World Medical Association 世界医師会)

<http://www.wma.net/en/10home/index.html> (2010/9/2 確認)

WSPA International (World Society for the Protection of Animals)

<http://www.wspa-international.org/> (2009/11/26 確認)

WVA (World Veterinary Association) <http://www.worldvet.org/> (2009/11/26 確認)

今村英成 へそ曲がり獣医のホームページ

<http://www4.ocn.ne.jp/~animals/index-32.html> (2009/11/26 確認)

環境省 <http://www.env.go.jp/> (2009/11/29 確認)

社団法人日本獣医師会 <http://nichiju.lin.go.jp/index.php> (2009/11/26 確認)

社団法人日本動物福祉協会 <http://www.jaws.or.jp/> (2009/11/26 確認)

日本ペインクリニック学会 <http://www.jspc.gr.jp/> (2008/02/26 確認)

日本慢性疼痛学会 <http://www.mansei-t.jp/> (2008/02/26 確認)

法令データ提供システム <http://law.e-gov.go.jp/cgi-bin/idxsearch.cgi> (2009/11/26 確認)