「ハンス・ヨナスの倫理学」

熊本大学大学院社会文化科学研究科
２０１０年度学位論文

公共政策学専攻
社会規範論分野
清水　俊

凡例

一、本稿において、ヨナスの原書を引用する際は以下のような略記号を充てた。

Das PrinzipLeben. →PL
Das PrinzipVerantwortung.→PV
MachtoderOhmacht der Subjektivität? →MO
GNOSIS Die Botschaft des fremdenGottes.→ GG
Philosophie; Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.→PR
Mortality and Morality.→MM
Erinnerungen.→ER

二、欧文文献からの引用に関しては、邦訳がある場合には原則としてそれを参照した。ただし、必要に応じて修正したところがある。

目次

はじめに

第一章　責任原理の倫理学に向けて
　第一節　新しい倫理学……1
　　1　科学技術文明……1
　　2　新しい倫理学の特徴……4
　第二節　未来倫理……7
　　1　未来世代への配慮……7
　　2　その他の未来倫理……8
　　3　現代世代とは何か……10
　　4　未来世代への責任……14
　第三節　存在論と目的……16
　　1　存在論と価値……16
　　2　死するもの……19
　　3　人工物と行為の目的……21
　　4　有機体の目的……25

第二章　存在論
　第一節　存在論の概要……28
　　1　存在と目的……28
　　2　存在と価値……30
　第二節　有機体と人間……32
　　1　有機体における多様性……32
　　2　有と無……35
　　3　多様性における人間の位置づけ……37
　　4　「人間からの視点」より脱却するために……42
　第三節　神学……44
　　1　神学の継続……45
　　2　倫理学における神の影……48

第三章　責任論
　第一節　責任の概要……51
　　1　責任の基礎理論……51
　　2　従来の倫理における責任……53

3　乳飲み子の倫理……54
第二節　責任と自由……56
1　『主観性の復権』におけるヨナスの主張……57
2　『主観性の復権』に対する批判……60
3　「責任」と「自由」……61
第三節　責任倫理の実現に向けて……63
1　種のエゴイズムと責任……63
2　社会制度実現過程における「恐れ」……66
4　人間とは何か……69

第四章　責任倫理の今後
第一節　環境倫理学の土台……73
1　環境倫理学の問題点……73
2　環境倫理学におけるヨナスの理論……76
3　環境に対する配慮……78
第二節　新しい世界と倫理……79
1　個別世界の倫理……79
2　未来世代における過去世代との対峙……82
3　「新しい倫理学」という枠組み……85

おわりに……87
参照文献一覧……89

はじめに

今日、世界では以前には考えられなかった種類の出来事が起こっている。科学技術の発達により、人びとの生活は豊かになった面もある。しかし、科学技術により多くの問題も生じるようになった。近代的な戦争による市民の犠牲者増加や、化学物質や天然資源の使用による土壌や大気の汚染、医療技術発達による人間の生命観に関わる問題の出現など、これらのことは全て科学技術の発達によりもたらされた事柄であると言える。これらの事柄から生じる倫理的な問題に対処するため、倫理学においても新しい理論の構築が試みられた。個別の問題に対処するものとして、生命倫理学や環境倫理学といった応用倫理学が誕生し、発展していった。また、伝統的な規範倫理学を根本的に見直す必要があると考える者もおり、ハンス・ヨナスもそのうちの一人だった。グノーシス主義およびハイデガー哲学の研究をしていたヨナスは、有機体の哲学を経て 1979 年、倫理学について書かれた *Das Prinzipverantwortung*（『責任という原理』）を著す。科学技術文明は環境のみならず未来世代までも傷付けていると考えたヨナスは、責任を原理とし、目的論的存在論という形而上学に支えられた倫理学の構築が必要であると考えた。この著作はドイツをはじめとして大きな注目を集め、名著と評されることとなった。

しかし形而上学を採用することは現在の倫理学にとって主流ではなく、ヨナスの理論が広く受け入れられたわけではない。伝統的な倫理学からの脱却を訴えながら、ヨナスの理論は「有機体の哲学とその古くさい実存のほうへの転向」(David, 2002, p.4)とも評される。ヨナスの試みは時代に逆行するものであるとも考えられるが、そのような理由だけで検討するに値しない理論だと言えるだろうか。人間の未来が危機にさらされている時代においては、「そもそも人間がなぜ存在しなければならないのか」という究極の問いが切迫したものとなる。倫理学がこの問いに答えるにあたり、「人間とは何か」を形而上学的に問うことは、一つの方法としては当然あってしかるべき方法ではないか。

ヨナスは『責任という原理』において、「存在は存続を目的としている」とする、目的論的な存在論を展開させる。存続という目的から「存続すること善い」とする価値も導出し、人間の存続をも肯定する理論によって人間の倫理も基礎づけるのである。しかしこの存在論は、人間を上位のものとして、上位のものから下位のものを推測するという人間論的な考察に頼っており、存在論として十分な考察が行われているとは言えない。さらには、倫理学においては世界と神を切りなしているものの神学研究においては神の在り方の再構築についても試みており、目的論的存在論とは異なる、神の存在する世界観をもヨナスは有していたことになる。

私は本稿において、ヨナスの倫理学の実態を明らかにするとともに、修正すべき点を明確にすることによりヨナスの試みを今後に生かす道筋を示す事を目的としている。一章においては、まずヨナスが新しい倫理学の必要性を感じた根拠である科学技術文明とは何かについて、そしてヨナスの提案するその倫理学の特徴について確認する。次に、大きな特徴である未来世代への倫理について、討議倫理学や正義論との比較を通してその実態を解明する。最

後に、有機体の考察から、人間以外の目的までを導出しようとするヨナスの試みについて検討する。

第二章ではまず、存在一般の目的と価値についてのヨナスの理論の確認と、問題点の検証をする。続いて、ヨナスの存在論の基礎となる有機体論を、多様性という概念をキーワードとして検証し、人間論的な傾向から生じる問題の修正案を提示する。最後に、ヨナスの形而上学に影響を与えている神学の詳細を確認し、倫理学理論との関係の在り方について検討する。

第三章では最初に、従来の責任概念との比較を通し、乳飲み子への態度の中に責任の原型をみるヨナスの責任論の特徴について論証する。続いて、責任に関わる意志の自由や決定論の問題に対するヨナスの議論の問題点を確認し、ヨナスの存在論における責任と自由の関係について詳しく検証する。最後に、ヨナスの責任倫理の実現に向けて、責任倫理と種のエゴイズム、恐れといった概念の関係性を明らかにし、ヨナスが問いかけた「人間の似姿」とは何かという問題について検討する。

第四章では、ヨナスの責任倫理がしばしば参照される環境倫理学について、環境倫理学の実態とその問題点を指摘する。その上で責任倫理が参照されるうえでの問題点と、今後の理想的な環境倫理学と責任倫理の関係性について論証する。続いて、サイバースペースにおける新しい倫理の必要性に対する議論を参照し、ヨナスの責任倫理と、彼の提示した新しい倫理学の必要性という考え方が今後どのように生かされていくべきかを検討する。

本稿ではヨナスの倫理学における欠点を指摘しつつも、ヨナスの倫理学が決して無意味なものではなく、その試みが評価されるべきものであることを解明する。形而上学による基礎付けは決してただ古臭いものではなく、ヨナスは現代においても有効な議論を展開していた。環境倫理学などにおいても、未来倫理などに対する部分的な参照のみならず、存在そのものの存在意義を問い直すヨナスの態度に目を向けることで、意義ある議論が展開されるはずである。ヨナスの倫理学理論を解明し、そこにどのような修正が加われればよりよい理論になるのか、今後どのようにその理論が生かされていくことが可能なのかを提示することが本稿最大の目的なのである。

第一章　責任原理の倫理学に向けて

ハンス・ヨナスはもともと神学・倫理学を研究していたが、晩年倫理学へと研究の対象を移した。本章ではまず、ハンス・ヨナスの倫理学が何を目的としており、どのような特徴を持っているのかを確認する。その後、ヨナスが有機体論を元にして展開した目的論について、問題点をも含め考察する。

第一節　新しい倫理学

1　科学技術文明

神学・哲学者であったハンス・ヨナスはそれまでの伝統的な倫理学ではなく、新しい形の倫理学が必要だと説き、1979 年に『責任という原理』(*Das PrinzipVerantwortung*)を著した。この著作のサブタイトルは「科学技術文明のための倫理学の試み（*VersucheinerEthickfür die tecnologischeZivilisation*)」となっている。ヨナスは序文において、以下のように述べている。

> 伝統的な倫理学は、新しい力の形態やその力を生み出すことの可能な創造を指揮下に置く、善と悪の規範に対して何もわれわれに教えてくれることはない。われわれは高度の科学技術を入手し、集団的な実践という新しい領域に踏み込んでいる。この土地は、倫理学の理論にとって前人未到の地である。(PV, S.7)

ヨナスの提唱する倫理学は、過去の伝統的な倫理学を根本から否定するものではない。われわれが科学技術の発展により新しい力を手に入れたために、過去の倫理学では対処しきれない問題が発生しており、倫理学もそのことに対応するために新しくならなければならない、と彼は考えたのである。この新しい力は、水平的（空間的）にも垂直的（時間的）にも大きな影響をもたらすもので、それゆえわれわれにとって取り返しのつかないことが起こる可能性がある。例えば近代的な戦争の残した爪跡や、環境汚染などといった問題は科学技術文明以前には起こり得なかった損失をわれわれにもたらしている。われわれが行う集団的な行為が、これまでの倫理学では想定していなかった影響力を生み出している。これらのことは未来世代に対しても悪影響を与えることが考えられるため、遠い射程までをも視野に入れた倫理学が必要になるとヨナスは考えたのである。

このような、現代ゆえに生じる新しい倫理学の可能性を探求したのはヨナスだけではない。例えばアーペルは、「科学技術文明はあらゆる民族、種族、文化に対してその文化固有の文化

相対的な道徳伝統に関わりなく、共通な倫理的問題を突き付けた」(Apel,1973, S.361)と述べている。彼やハーバーマスが討議倫理(Diskursethik)という新しい形の倫理学を提唱した理由の一つとして、科学技術文明という時代背景があると言える。現代において行われた行為の影響は遠い未来の世代にまで影響するため、疑似的に未来世代も討議集団の中に加え、未来世代の主張するであろう内容も考慮せねばならない、と討議倫理学者は考えたのである。アーペルは、人間は全世界規模での連帯責任を負わなければならなくなり、その責任を強制するものは「責任倫理[1]の規範あるいは根本原理の相互主観的妥当性」（ebd, S.361）であるとしている。ヨナスとは異なる手法でありながら、アーペルもまた科学技術文明下においては責任による倫理が重要度を増すと考えているのである。

ヨナスの提唱した責任原理の倫理学や、討議倫理学、そして生命倫理学や環境倫理学といった応用倫理学は、アプローチや意見の差異こそあれ、現代に特有の問題に対して対処することを目的としている。そして現代に特有の問題は、科学技術の発展がもたらしたものが多いことも確かである。

角田はヨナスの倫理学に対し「ヨーナス[2]の鋭く新しい倫理学、責任の原理倫理学が、わたくしには最も深く現代並びに歴史を捉えているものと思われる」（角田 1993, p.191）と評価する。角田によれば、科学技術文明を現代の特徴ととらえ、その問題点を考察した哲学・倫理学者は他にも存在するが、ヨナスは科学技術文明による理想社会の構築を目指さず、存在論による基礎付けから、われわれ自身の存在を肯定する倫理学を打ちたてた。その点においてヨナスの倫理学は独特であり、評価されるべきものであるとするのである。

ただし、現代の特徴を表現するにあたり、科学技術文明による力の増大という側面だけを上げるのでは十分と言えない。確かに現代の問題は、科学技術の産物に由来することが多い。他方、科学技術文明がもたらした、多くの他の特徴にも着目することができる。われわれの行為が広く影響力を持つためには、影響を与える対象との距離感が近付く必要がある。近代になり、われわれはそれまで近付き得なかった人々と交流し始め、語り合えなかった人々と意見をかわせるようになった。しかしそのことは、傷つけ得る対象を増大させる結果にもなった。科学技術文明下では、都市の城壁内部にいる人々がむりやり広大な交流空間に引きずり出される可能性がある。力を与える対象の増加や、対象との近づきやすさも科学技術文明のもたらした側面と言える。

ヨナス自身、その点に言及していないわけではない。科学技術文明以前においてわれわれは、自然の中に都市を作って人間の領域を確保していた。しかし現在では、「かつて人間の都市は人間以外の世界における飛び地だったが、今では都市は地球の自然全体にわたり拡張したので、自然の所有していた地位を奪い去った」(PV, S.33)のである。かつて自然の中に特別な領域としてあった人間の都市が、いまや世界中のいたるところに存在するようになった。

---

[1]ここでは一般的な用語としてアーペルが使用しているが、ヨナスの提唱した責任を原理とした倫理学のことを「責任倫理」と通称することが多い。以下本稿において「責任倫理」と記した場合は、ヨナスの理論を指す。

[2] “Jonas”に対して日本語表記では「ヨナス」と表記する場合と「ヨーナス」とする場合に分かれている。本稿では引用部分を除き「ヨナス」に表記を統一する。

しかしヨナスのこのイメージにおいては、人間と自然との二項でしか説明がされておらず、人間の領域同士がつながり、異なったグループ同士が接することで問題が生じる点については触れられていない。

近代より前の文明は、各地に局地的に表れ、限られた周囲にしか影響を及ぼすことがなかった。多くの人々は、同時代にどのような文明が存在するのかを知りさえしなかった。ある文明の影響は文化の垣根を超えることはあっても、世界中の人々の在り方を変えるほどではなかった。しかし科学技術文明は、世界に共通の影響力を与える源泉として登場した。地理的な隔たりを越えることから、文化的な伝搬もより即時的に行えるようになった。われわれは独自の文化を維持するにしても、「外来の文化を受け入れない」という選択を経なければいけないという時点で、他の文化との関わりを絶つことはできなくなった。

このように、科学技術文明は人々全てに影響を及ぼす最初の文明であると理解できる。それゆえに科学技術文明以前・以後を比較する場合には、同時に文明のグローバル化以前・以後という視点を採用しなければならない。人類が危機感を覚えるきっかけとなった世界大戦も、科学技術文明によりわれわれの行為の力が大きくなったことだけがその原因ではない。世界中のグループ同士が関わり合うという新しい関係性が、われわれに新しい脅威を与えたと考えることができる。科学技術文明を世界中の人々が受け入れ、様々な文化が大きな行為の力を持ったままに交流したことも、われわれにとっての新しい脅威の原因なのである。

また、ヨナスの理論にはヨーロッパの思想・文化が世界に伝搬したことに関しての言及が欠落している。科学技術がわれわれに力を与えたのみならず、ヨーロッパの思想・文化が世界の人々に浸透していったという事実が、現代のわれわれの在り方にどれほどの影響を与えているのかは、考察に値する重要なテーマではないか。[3] 伝統的な倫理学史が取り扱ってきたのは、結果的にはヨーロッパの倫理でしかなかった。しかし今日倫理学が語る「われわれ」とは人類全てであり、新しい倫理学は人類全てに適用されることが念頭に置かれている。ヨーロッパの歴史のみに立脚した伝統的な倫理学は、人類全体の倫理にとっては参考資料でしかない。新しい倫理学には、人類全てにとっての倫理史、世界史としての倫理史がフィードバックされる必要がある。

文化・思想のグローバル化、という視点の欠如はヨナスの理論全体を通して見られる傾向である。ヨナスは伝統的な倫理学からの脱却については述べていても、多くの人々がその倫理学とは無縁であったことについては言及していない。科学技術文明下の世界中の人々の倫理について語るならば、世界にはヨーロッパの伝統的な倫理学に影響を受けていない多くの倫理があったことについても考慮の対象とすべきである。

このような問題は、ヨナスに固有のものであったとはいえない。三島は近代以降の哲学者の差別的な見解を例示した後に、次のように述べる。

> ハイデガーとその日本での受容を除けば、これまで上げた例は、ヒューム、カン

[3]伝統的な倫理学からの脱却を訴えるヨナスが、結局は伝統的な倫理学から脱却できず、さらには自らの文化に根差した神の信仰を形而上学の背後に持ち込んでいることについては、第二章にて解説する。

ト、フッサールなど、どちらかと言えば普遍主義的な色彩の強い哲学者たちである。ヘーゲルにしても哲学的な理想主義という点では基本的には普遍主義志向の側に立っている。それなのに差別が歴然としているのは、やはり大きな問題である。(三島 1999,p.31)

哲学者たちは西欧以外の人々も平等な成員と考えながらも、西欧人以外は本性的に劣っていると考えることがしばしばであった。他国の植民地化などを通じて異文化と触れながらも、理性的に優れているのは西欧人であるという考えは捨てなかった。三島は「西欧が西欧自身を読み間違えて、正負どちらであれ、自己と理性を同一視したことこそ、十九世紀後半以降の思想史的視線の誤りである」(ibid, p.44)と指摘する。理性的に優れているのは西欧であり、西欧の倫理観こそが世界中の人々に通用するものだという考え方が、西欧の伝統的な思想に組み込まれてしまったのである。

西欧の倫理のみを考察するヨナスの態度は、伝統的な西欧の思想的な態度に影響を受けていると考えられる。しかし「伝統的な倫理学」と意識的に決別しようとしたからには、ヨナスは西欧中心的な態度とも向き合う必要があったはずである。

2　新しい倫理学の特徴

ヨナスは、従来の倫理学の特徴を次のように定めている。

①　人間以外の世界との関わりの全て、つまりテクネー（人為的技巧）の全領域は、医学を除いては、倫理的に中立であった。

②意味があるのは、人間同士の関係であり、人間中心的であった。

③人間の本質は不変のものとされており、それ自身がテクネーによる改変の対象だとは考えられていなかった。

④行為の関心の的である幸福や不幸は行為の身近にあり、長期的に計画される事柄ではなかった。(PV, S.22-3)

ヨナスによれば、従来の倫理学が扱ってきた倫理における戒律や格律は、行為の直接的な範囲に対してしか訴えかけていなかった。道徳的な関係が成立する人々の範囲は同時代の特定の人々に限定されており、そのために必要な知識も専門的なものではなかった。「行為の善悪は短期的な連関の中で完全に決定され」ており、「行為の道徳的な質は行為に直接内在していた」(PV, S.25)のである。

ヨナスはここでさらに、従来の倫理学の特徴として重要な点を挙げている。

善き意志で熟慮を伴いうまく実行された行為であれば、後になって意図に反した

結果になったとしても、これに対し誰も責任があるとはみなさなかった。人間の影響力の腕が短いために、予測する知識にも長い腕は要求されなかった。(PV, S.25)

ここでは、科学技術文明以前の人間における、二つの特徴が従来の倫理学を成立させていたことについて言及されている。一つ目は、行為に関して、行為を導く際の意志が重視されていたという点である。行為者の善き意志の元に思い通りの行為がなされれば、たとえ予想とは離れた結果が導出されようとも行為者は責任を問われなかった、ということである。[4] 二つ目は、そもそも行為者が行為をする際に、遠い未来まで行為の結果を予測する必要すらなかった、という点である。われわれが求められる善き行為は、われわれ時代を共にする人々に対して、今まさにどのような関係性を構築するかが求められていたのであって、遠い将来のわれわれ、そしてまだ生まれていない未来の人々には向けられていなかったということである。

この二点に関しては、「伝統的な倫理学」という枠組みで考えれば、ある程度は妥当であると言える。ヨーロッパの倫理学が明文化して考察してきたのは「今、われわれが」「今の人々に対して」何をすべきなのか、という問題であったからである。しかし、伝統的な倫理に関していえば決してそうであったとは言い難い。われわれは小さな集団においては、その存続のために遠い未来まで射程を広げて行為を選択していたはずである。この点に関しては次節にて検討する。

前項でも述べたように、従来の同時代性に基づく倫理学は変化を求められることとなった。科学技術の発展によりわれわれの行為の影響力は空間的にも時間的にも遠くまで及ぶようになった。そして、われわれの行為の力が集約された時、われわれは取り返しのつかないほどの損失を被ることもあり得る。ヨナスはこの点について次のように述べる。

しかし、この領域は集団的な行為の領域が巨大化することで影を投げかけられている。集団的な行為の領域においては、行為者、行為、作用はもはや近接領域の場合と同一ではない。集団的な行為の領域は、その巨大な力を通して、新しい、従来夢にも考えられなかった責任の次元を倫理学に押し付けてくる。(PV, S.26)

科学技術により個人的な行為の力も大きくなったが、集団的な行為となるとさらに大規模な影響力となり、責任の対象も従来からずっと広がったものになるとヨナスは考えたのである。

そこでヨナスはまず、自然が傷つきやすいものであるということを問題とする。われわれは自然の全体が傷つくことについては想像すらしていなかった。そもそもわれわれは、われ

[4]この点に関して、規範倫理学においてヨナスの指摘するような倫理学が一般的であったかは疑わしく、批判対象が判然としていない。たとえば功利主義は行為の結果によって善悪を判断する考え方であると言える。『責任という原理』において直接言及されているのは主にカントの理論であり、ヨナスが具体的にどのような範囲までを「伝統的な倫理学」とみなしていたのかは判然としない。

われが生きている自然の全体像すら知らなかったのである。[5]　しかしわれわれは自然を大きく傷つけ始めており、「地球の生物圏全体という途方もない新しい規模の対象が、われわれの責任対象として付加されねばならない」（PV, S.27）のである。そしてヨナスは、この自然に対する責任を道徳的な関心とさせる最後の拠り所は、「人間の運命が自然の状態に依存していることにある」（PV, S.27）とする。人間のために自然を守るという点でヨナスの主張は人間中心的であるともとれる。しかし人間中心的という視点では古典的な倫理と通じるところがあるが、新しい倫理は空間的・時間的に遠くまで見渡さねばならないという点で過去の倫理とは異なる。

ヨナスのこの考え方は、特に注意せねばならない点である。現在環境倫理学において主流となっている理論においては、人間中心的な考え方は否定される傾向にある。[6]人間中心的な態度こそが、自然を破壊して行くと考えられるからである。しかしヨナスは、人間の行為を是正するのもまた、人間中心的な考え方によるとする。われわれは自然に配慮することもあるが、そのような限定的な心情の傾向性だけでは、自然を傷つける集団的な行為を食い止めることはできない。

ヨナスはここから、「人間が住むのにふさわしい世界が未来もずっと存在し続けなければならない。未来にもずっと、人類の名前にふさわしい者たちが世界に住み続けねばならない」（PV, S.33）という新しい義務が必要であると説く。これまでも人間の存続は決して否定の対象ではなかったが、積極的に肯定される事柄でもなかった。それは、「世界に人類が存続することは疑問の余地の生じない第一の所与であった」（PV, S.34）からである。われわれは、当たり前のことについては倫理的な考察の対象にしない。そのことが当たり前ではなくなり、実現が不可能である可能性が生じて初めて、倫理的にどのように対処すればいいのかを考える。人間の存続が危ぶまれるようになったために、人間の存続は倫理学における考察の対象の一つとなったのである。

ここから生じる新しい倫理的命令について、ヨナスは以下のように考える。人間の系列が続いていくべきだとの命令は、系列の前提となる命令であり、系列の内部からは導かれない。系列の外部を考えることとは世界そのものに対する考察であり、世界の意味を探求する作業である。この命令はそのような、世界そのものを対象とした形而上学によってしか根拠づけられない。新しいタイプの人間の行為に適した命法は、「人類が地球上いつまでも存続できるような条件を危険にさらすな」といったものになるだろう。われわれは自身の生命をかけることは許されても、人類全体の生命を賭けることは許されない。（PV, S.35-8）

ここにおいて、ヨナスの目指す新しい倫理学の課題となる対象をはっきりとさせる。われわれがもたらした新しい脅威に対処するには、われわれ自身が何を根拠に存在しようとしているのかを明確にする必要がある、とするのである。そしてそれを可能にするのは「伝統的な倫理学」ではない。彼はここでそう宣言したと言える。

---

[5]ただし、われわれが配慮すべき対象についての知識がなかった、という点についてもヨナスの考察は十分ではない。この点については次節で検討する。

[6]この点については、四章にて詳しく言及する。

第二節　未来倫理

ヨナスが責任原理において最も主張したいことは、われわれの行為の力が拡大したため、配慮の対象が拡大した、ということであった。そしてヨナスは、未来世代に対してもわれわれは配慮せねばならない、と主張する。この考え方はヨナスだけのものではなく、一般的に未来倫理(Zukunftethik/ethics of future)と呼ばれている。

ここでは、他の論者との比較も交えて、ヨナスの未来倫理がどのようなものであるかを明確にする。

1 未来世代への配慮

最初に、ヨナスの提唱した未来倫理の在り方について確認する。前節で述べたように、ヨナスは「われわれの系列が続いていくこと」をわれわれの責任のうちに取り入れようとしている。未来の人々が存在できるように、われわれは行為選択をする必要があるのである。しかし、まだ世界に存在していない者たちは権利要求できず、われわれは彼らに対して何の見返りも求めることができない。その点が未来倫理にとっては常に問題となるが、ヨナスは「この倫理学の責任原理は、権利という観念、そして同時に相互性という観念からも自由でなければならない」（PV, S.84）と宣言する。これまでの、直接的な人々の関わり合いの中で問われた倫理性ではなく、人間の存続という大きなテーマから導かれる倫理性によってヨナスは未来倫理を提唱するのである。

ヨナスはまず、子孫に対する義務から考察を始める。子どもに対する責任は相互性の要求されないもので、自然が与えた唯一のケースである。「生殖という生物学的事実により与えられた自立していない後継者とのこうした関係が、そもそも責任という観念の起源なのである」（PV, S.85）とヨナスは考える。子供に対する義務とは、われわれが子供の存在の創始者であることに由来する。そして子供は、存在するだけで権利要求をすることができるのである。

そして、将来の人間に対する義務も、そうした種類の義務であるとヨナスは述べる。

> 将来の人類に対する義務とは、第一には、われわれが将来の人類の生存に対する義務を負っている――これは、われわれの直系の子孫がその人類のうちにいるかとは関係なく――ということであり、第二には、われわれが将来の人類の在り方に対する義務も負っているということである。(PV, S.86)

われわれが存在することも先行世代のおかげであると言える。先行世代は遠い未来世代については何も考えていなかったかもしれないが、これら二つの義務を放棄したわけではない。われわれが存在し、そして未来も存在するであろうことはすでに過去世代の義務の遂行を意

味しているとも考えられる。そしてヨナスによれば、われわれがその系譜を断ち切る決断をすることは許されないのである。[7]

しかしこれに対しては以下のような反論があるだろう、とヨナスは推測する。未来の人々は必ずしも、人類が存続すべきだとは考えないかもしれない。未来の人類が望まれるかどうかは、彼らの生存条件次第ではないか、と。(PV, S.88) それに対してヨナスは、われわれが気遣うべきは未来世代の願望ではなく、当為であるとする。われわれが気にしなければならないのは、「彼らの義務、真に人間として存在するという義務」であり、「この義務を果たす能力、つまりこの義務を自らのものとして引き受ける能力が彼らに備わっているように気遣わねばならない」(PV, S.89)のである。つまり、未来の人びとが生きようとする上で、人間として生きて行こうとする努力や苦労を引き受けられるだけの能力こそが、配慮の対象だとするのである。

この点は、ヨナスの未来倫理において最も特徴的な点である。ヨナスは、未来世代の幸福については予測不能なものであるとしている。また、この後見ていくように彼は、幸福と倫理の関係をそれほど重視していない。ヨナスはそれよりも、未来世代が引き受ける当為や義務といった重荷を背負える状態こそ守ってやらねばならないと考える。このことは、そもそも倫理が配慮すべき対象が「われわれが人間らしくあること」だとヨナスが考えているとを示唆する。

2 その他の未来倫理

未来世代への倫理を提唱したのはヨナスだけではない。ヨナスの未来倫理の特徴を探るため、ここでは、アーペルの討議倫理、ロールズの正義論における未来倫理との比較を試みる。

アーペルは前述したように、科学技術文明下においてのヨナスと類似した危機感を有している。彼は科学技術文明によりわれわれが共通の課題を突き付けられたとし、人間は全世界規模で連帯責任を負わなければならなくなったとする。(Apel,1973, S.361) アーペルは未来世代を現在の討議参加者と同等に考えることにより、未来世代への責任を基礎づけようとする。ヨナスとアーペルは問題意識を共有するが、最終的な目的は異なっている。ヨナスが何よりもまず人間の系列の維持、存続を目指すのに対して、アーペルはコミュニケーション共同体[8]を成立させ得る平等な関係性を持った人々の存続を目的としている。アーペルは、『討議と責任』(*Diskurs und Verantwortung*) において、「ヨナスの未来責任倫理は義務の相互性が欠落しており、私から見ると説得力がない」(Apel, 1990, S.196)と述べている。アーペルにとって、平等という概念を含まないヨナスの理論は批判の対象となるのである。

---

[7]この点に関しては存在論的な根拠が必要になる。詳しくは第二章において解説する。

[8]語の諸概念を存在論的に実体化させてはならないという言語分析による形而上学批判に対しアーペルは、理想的なコミュニケーション共同体による長期的な討議が可能ならば、語の適切な使用に関する合意が可能であり、そのことで形而上学的な問いにも答えられると考えた。(Apel, 1994, p.104)

この点に関して、品川は次のように述べる。「存在論ないし形而上学的基礎づけに疑問が投げかけられるのは、現代がいかなる単一の存在論・形而上学にも支配されない価値多元社会だからである。討議倫理学はまさに価値多元社会に即応する倫理理論の一つである」（品川 2007, p.102）後に見るように、ヨナスの倫理学は目的論的な形而上学の上に成立している。しかし現代のわれわれはそのような形而上学を支持しておらず、それが共通の基礎付けとなることは困難であると予測される。アーペルは、討議共同体としてのコミュニケーション共同体こそが、われわれの共通理解の礎になると信じているのである。

しかし、コミュニケーション共同体への新たな参加者のためにわれわれが責任を負うとすれば、そもそもコミュニケーション共同体が何のために存在するのかがわれわれの共通理解となるように説明できなければならない。共同体が現に存在するから守るべき、と考えるならば、ヨナスの存在論と基本的な枠組みは変わらないし、なぜ他の存在するものではなくコミュニケーション共同体こそが重視されるのかが説明されなくてはならない。人間の存続よりもまず共同体の存続が考えられるべき、などということがあるだろうか。討議仲間としての未来世代を存在させるためにわれわれが責任を負うとすれば、討議倫理学においては「討議するために討議する」という循環に陥ることになる。アーペルの理論は、未来世代へと倫理の射程を延ばすのに十分な基礎付けがなされているとは言えない。

ヨナスとアーペルの理論は、相反するというよりも最初から着目点が異なる。ヨナスは新しい時代に必要な倫理の基盤の探究へと向かったのに対し、アーペルはコミュニケーション共同体による討議という、倫理を構築する人々の手段へと目を向けているのである。これらはどちらが正しいというよりは、どの段階を重視するか、という相違が原因となり生じた食い違いである。後に見ていくように、ヨナスの倫理学はわれわれに「なぜ、倫理的行為が必要なのか」についての答えはもたらすが、そこから「どのように具体的な行為につなげていくか」が十分には語られていない。アーペルの理論は、ヨナスの理論に不足した部分を補い得るものと考えることも可能である。

ヨナスやアーペルと全く異なった形で未来倫理を提唱したのはロールズである。ロールズは『正義論』（*A Theory of Justice*, 1971）において、世代間に正義を適用するために、以下のように述べる。

> 格差原理(the Difference Principle)[9]を適用するのにふさわしい期待は、将来世代にまでわたる最も恵まれない人々の長期的見通しに関する期待である。各世代は、文化や文明の利得を保護し、正義に適う既成の制度を無傷の状態で維持しなければならないだけでなく、各期間において適当な貯蓄額を備えておかなければならない。（Rawls, 1971, p.285）

ロールズの想定している無知のヴェール(the veil of ignorance)の下では、私がどの世代に

[9]ロールズは『正義論』において、社会的・経済的不平等はもっとも不遇な立場にある人の利益を最大にすることを満たさなければならない、とする格差原理を説いた。

属しているかもわからない、とされる。そこで、先行者の貯蓄に期待するならば私も貯蓄しなければならない、ということになる。そして、「いかなる世代も、どの他の世代よりも強い要求を持つわけではない」(ibid, p.290)ため、われわれは現代世代に対するのと同じように、未来世代に対しても配慮しなければならないのである。

ロールズの唱える未来世代への倫理は、現代に特有な問題としては扱われておらず、また人間の存続が論点となっているわけでもない。よって、ヨナスやアーペルの理論よりは緊張感を欠いている。それにもかかわらず、ロールズは未来世代への倫理を時代に左右されない強い原理として強調している。世代の異なる人々は互いに義務を負う関係となり、人々は正義に適う制度を維持し助長するという義務を負うことになるというのである。(ibid, p.293)

しかしロールズの前提する社会は経済システムや機械が存在しており、そのことを無知のヴェールの下でも人々は知っていることになっている。その点からロールズの考える「いかなる世代」とは、それほど過去にさかのぼるとは考えにくい。人類の長い歴史から考えれば、「たった今」のみを考慮の対象にしているといっても過言ではない。このような射程の狭さは、将来われわれとは異なる価値観を持った人々が誕生するかもしれない、という仮定の前には無力である。近代的な特徴を想定している以上、その性質が変わってしまった時代の世代にとっては、われわれの配慮は役に立たない可能性が大きいのである。未来の人々は、現代の人々とは異なるものを欲しているかもしれない。また現在世代がすでに未来世代の在り方を傷付けているかもしれず、そのことに対して何らかのアプローチをすべきかどうかはロールズの理論によっては議論できない。

さらに、無知のヴェールの下で人々が積極的な享受だけを想定するとも考えにくい。われわれは自らの持つ不満の原因を、過去世代の怠慢のせいだと考えることができる。われわれの有する財産を授かったと考えるのではなく、過去世代によりわれわれの財産が減額されたものと考えることもできる。元々われわれが受け取るべきものの平均値がわからない以上、未来世代に対してどれほどのものを残せばいいのかもわからない。無知のヴェールをかぶることにより、未来世代に対する義務感はより曖昧になるとも考えられる。

以上の三者はそれぞれ未来倫理に対して異なったアプローチをしているが、共通しているのは 20 世紀の倫理学者たちが語っている、という点である。未来世代に対する倫理は現代の倫理学にとって大きなテーマの一つであると言えるだろう。その中でヨナスの未来倫理は、未来世代の義務を担う力に着目した点が特徴的であった。

3 現代世代とは何か

未来世代はまだ存在しておらず、現在に生きるわれわれとは交渉不可能である。そのような相手に対して、われわれがどのようにして倫理的な関係を築いていくのか、が問題となる。そのことについてヨナスは、次のように述べている。

われわれの権利にわれわれが求めるはずのものは、権利と義務についての従来の考え方によっては導出されない。相互性に基づいている従来の考え方では、私の義務は他者の権利に私の側で呼応するものであり、他者の権利は、私の権利が他者へと投影されたものであった。(PV, S.84)

従来の倫理は相互性に基づいているため、私が何かをするよう強制されるためには私の行為を必要とする人が目の前におり、私も必要な時には相手に行為を強制できる、という相互的な関係が必要だったのである。ヨナスは従来の倫理を否定するのではなく、現在は従来の倫理では対応できない時代であると考えている。そのために新しい責任原理の倫理学においては「権利という概念から､同時に相互性という概念からも完全に自由でなければならない」(PV, S.84)のである。権利や相互性を重視しないのではなく、責任原理の倫理によって人間そのものが守られることの方が重要だというのがヨナスの主張である。

しかし、ヨナスが批判する「従来の倫理学」が、ヨナスが本来批判すべき対象なのかは疑わしい。ヨナスが問題にしているのは人類の存続についてであり、新しい倫理は人類すべてに適用されるべきものである。しかし他方、伝統的な倫理学として語られているのはヨーロッパで育まれてきた学問としての倫理学である。その倫理学が扱ってきたのは、ヨーロッパの(さらにいえばその中でも一部地域に限定された)人々であり、多くの人々の倫理は無視されるか、そもそも存在を知られていなかった。伝統的な倫理学が扱ってきたのは倫理全体にとってはほんの一部分であり、そのようなものを前提として人類の倫理が伝統的に相互性を基礎においてきた、と言えるだろうか。

ここで、世界中の倫理について洗い直すというのは個人の手に負える作業ではなく、今後の課題と言うより仕方がない。しかし倫理学が扱ってこなかった倫理の特質についても考察しなければ、新しい倫理の在り方についても検討することはできない。

従来の倫理学のローカル性に関しては、アーペルが自覚的に「西欧の相補性システムの哲学的諸前提」(Apel, 1973, S.162)という言葉を使用している。彼は未来倫理の成立に障壁となる同時性の倫理の基礎は、西欧で生まれた自由民主主義によって定められる理念や法、価値体系だと考えている。自然科学そのものが現状の問題に対して責任を取れない以上、人間科学[10]が責任を引き受ける体制を取らなければならない。しかしそのためには、人間科学の成立以前の段階で、倫理の根拠づけが行われなければならない。(ebd, S.162－3)アーペルはその根拠づけとして、討議倫理を採用するのである。ヨーロッパの伝統的な倫理に寄り添いつつも、平等な成員によるコミュニケーション共同体の確立により問題は乗り越えられるのだとアーペルは考えている。

ヨナス、アーペル、ロールズそれぞれが、未来倫理を新しいものとしてわれわれに提案している。しかし比較対象がヨーロッパの倫理学が扱ってきたに過ぎないもの、いわばローカ

[10]アーペルにおいて人間科学は、自然科学と対置させられる、人間を対象とした学問分野として語られている｡分析哲学の発展により哲学も科学的考察が可能になったと考えられるが、それは倫理を基礎づけるための情報を与えるにすぎず、人間科学によるさらなる考察が必要だとアーペルは考えたのである。

ルな倫理である以上、人類全体にとって本当に新しいものであるかは不明である。

ヨナスは「世界に人間が存続することは疑問の余地のない第一の所与であった」(PV, S.34)と述べるが、ここでも従来の人間の在り方に対する誤解が生じている。なぜならば昔の人々は人類の住む世界全体についても、人類全体についても知らなかったのである。ヨナスは人類の存続が危機に陥っているからこそ未来倫理が必要とされているとするが、そもそも人類の存在そのものを知らないうちには、人びとは人類の危機を考えることもできなかった。「われわれ＝人類全体」となってからの歴史は、人びとの歴史の、そして倫理の歴史においてもほんの一部でしかない。

倫理の歴史は倫理学の歴史よりもはるかに長い。人類が生まれた当初の倫理集団は、村落、同族、家族と呼ばれる小集団であっただろう。小集団にとって「われわれの存続」は常に懸念の対象となっていたはずである。そのような倫理集団には、その集団独自の未来倫理的な視点が既に存在していたとしても不思議ではない。

未来倫理についての議論は時間的な延長にばかり気を取られ、近代に入り倫理集団が空間的にも広がってきたことを軽視している。第一節で述べたように、ヨナスにとってもグローバル化という視点の欠如は大きな問題となっている。空間的な広がりの中で、伝統的なヨーロッパの倫理学が扱ってきた倫理概念が、ヨーロッパ以外の人びとの倫理観にも影響を与え、急速にその勢力を拡大させてしまった。そのことにより、われわれにとっての真の意味での「従来の倫理」が見えにくくなってしまっている。新しい概念としての未来倫理を考えることが、古い倫理における未来倫理を発見する契機となるかもしれない。

未来倫理の考察においてさらに問題となるのは、「未来世代」という概念である。ヨナスもアーペルも未来世代に対する責任を訴えかけるが、その対象は漠然としている。言葉通りに受け止めれば、未来世代とは現在においてまだ存在していない世代である。今後生まれる人々は全て未来の人々であるが、未来世代とはわれわれとは直接交渉を行えない世代と考えられており、少なくとも何十年かは後の人々であると想定できる。しかし余命数年の人にしてみれば、十年後に生まれる人々も交渉不可能な人々である。現在生きている人々においても未来世代の対象は個人によって異なるため、明確にどこから先を未来世代と定めることは不可能であろう。

また、ヨナスやアーペルは従来の倫理を「同時性の倫理」と規定するが、これも厳密な意味での同時性ではありえない。つまり、物理的な意味での同時性においては、われわれは倫理的な関係を築き得ない。意志決定した瞬間にはまだ行為はなされておらず、行為した瞬間にはまだその影響が表れていない。倫理的な意思決定や行為は常に未来に向けてなされるのであり、その恩恵を受け取るのは未来の人々である。われわれは意志決定から行為の影響が表れるまでの幅のある時間を主観的に捉えて「同時性」と呼んでいる。その間には個人自体に何らかの変化があるであろうし、厳密にいえば倫理集団の構成員も変わっているであろう。

倫理とは未来志向的なものであり、倫理の恩恵を受けるのは常に未来の人々である。しかし従来の倫理においては、この人々は現代の人々と同じでなければならないとされていた、

と考えられる。[11]　対象とする人々が入れ替わらないほどの未来までが、倫理が想定する時間的限界だったのである。未来倫理が新しい概念であるのは、倫理が未来世代を対象にしてこなかったからだとされる。

しかし実際には、現代世代という概念も倫理学内部で議論の対象になってきたわけではない。未来世代という概念が語られて初めて、現代世代という枠組みが認識された。同時性に時間的な幅があるように、現代世代も「たった今」時間を共有している人々ではない。われわれはすでに死んだ人に対しても、また今後すぐ生まれてくる人に対しても、倫理的な行いをする。これらの人々を同世代ではない、と考えることはなかっただろう。また、かつての倫理集団が小規模であったことを考えれば、倫理的な対象としての現代世代と現代の人類全体がイコールであることもなかった。たとえ小集団内における現代世代が倫理的な配慮の対象であったとしても、その小集団自身が存続の危機を感じていなかったなどとは言えないだろう。歴史上全ての集団が同時性の倫理にだけ依拠してきたとは考えられない。人々にとって存続することが倫理的に意味のある目標であったなら、現代世代が未来世代のために何の犠牲も払わなかったということはないだろう。

ここで私は、未来世代、現代世代という表現そのものの正当性についていくらかの疑義を差し挟みたい。われわれが人類そのものを知る以前、平等や民主主義、個人主義といった概念が存在する以前に、倫理集団において「現在のわれわれ」と「未来のわれわれ」の間にそれほど決定的な扱いの差があっただろうか。相補完的な関係や同時代的関係がわれわれの倫理の基盤となっていたと言えるほどの材料を、われわれは果たして持ち合わせているだろうか。

科学技術文明以前においても、人々の行為の結果は、人類全体とは言わなくても自らの所属する集団の未来を危機に陥れるだけの力は有していただろう。またその行為の結果が現れるのが近い未来であろうと遠い未来であろうと、「われわれ」の集団に属する人を傷つけるであろう行為が許容されたとは考え難い。その代わりに、同世代の人々であろうと「われわれ」の集団に含まれない人々に対して倫理的に振る舞わないこともあっただろう。従来の倫理が配慮の対象としていたのは、現代世代よりも、長く未来へと射程の延びた同集団の人々であったはずである。

未来世代を新たな倫理的配慮の対象とすることにより、われわれは従来の倫理が対象にしてきたとする「現代世代」というものを創造してしまったのではないか。未来世代への倫理を語る上で現代世代という概念は必須であり、再定義が必要である。ここまでの議論から分かったことは、人によって倫理的配慮の対象は異なり、現在生きている人々と倫理的対象とがはっきりとは重なり合わないということである。しかし未来世代を倫理的対象にする倫理を想定できる現代だからこそ、新しい概念としての「現代世代」という対象は必要とされる。この現代世代は人類全てであり、過去と未来にわずかな幅を持つと考えられる。そして、われわれの行為の影響が正確には予測できず、われわれが直接交渉もできないほどの未来の

[11]人類全体にとっての倫理の実態は、今後解明すべき課題となるであろう。しかし本稿では、伝統的な倫理学が扱ってきた範囲が狭いという事実だけを指摘するにとどめる。

人々が未来世代だと想定できる。

人類全体を想定した倫理においては、現代世代は私が直接交渉できる相手ではない全ての人々も含まれるし、未来世代は私の直接の子孫やその関係者ではなく、未来の人々全てである。つまり、任意の現代世代の一人と未来世代の一人が同じ関係性であるような想定が必要なのである。このようにわれわれは、未来世代のみならず、現代世代に対しても倫理学における新しい概念として考察の対象にする必要があるのである。

4 未来世代への責任

以上の問題点を踏まえたうえで、ヨナスの未来倫理において責任がどのような役割を示すのかを確認する。

未来世代へと責任をとると言っても、われわれは未来に何が起こるかはイメージするしかない。われわれの責任行為がどのような成果をもたらすかも、われわれ自身には知ることができない。遠い未来に対しての責任が実行力を持つには、われわれが遠い未来をどのように捉え、何に対して責任をとるべきなのかを明確にしなければならない。

ヨナスは、「とにかく未来が存在しなければならない」という異論の余地のない命題から「BではなくAの状態でなくてはならない」という命題に移行するに従い、つまり具体的な問題になるに従い、Aの状態を選好する権利とは何なのかが問われるようになっていくとする。このためには、現在の行為が生み出す因果系列を投影し未来を推測する「比較未来学（vergleichendeFuturogie）」が構築されねばならないとされる。（PV, S.62）未来を予想するにあたり、危険とは何か、われわれは何を脅かされるのか、が問題となる。さらにわれわれは善さよりも害悪について敏感に察することができる。そのために、「道徳哲学はわれわれの願望よりも恐れの方により耳を傾けるべき」（PV,S.64）であるとする。ヨナスの倫理学は、基本的に恐れの概念を重視するものである。その点については第三章で確認する。

われわれが気をつけなければならないのは、予測は当たらないということである。われわれは予測が当たらないからこそ、現代の問題を抱えるに至ったとも言える。ただし、予測しようとしなかったことは教訓となる。われわれは未来の害悪について予測することにより、予測しない場合よりもいい結果をもたらすように努力すべきなのである。

ただし、この予測に基づいた場合、われわれのとるべき責任も大きくなり、大きな影響力のある行為が求められると考えてしまうかもしれない。ヨナスはその点に釘を刺すべく、次のように述べる。

> 人間全体の生存、もしくは本質を行為の賭け金としてはならない。この原理から直接帰結するのは、人間全体の生存、そして本質を賭け金とすることが可能性にすぎないとしても、そうした危険を冒すことは許容されないということである。その賭け金を賭けて追い求める可能性がどれほど喜ばしくとも、そのような危険を冒す

事は許されない。（PV, S.81）

私があえて責任行為を行う、ということは他者の生存に対して影響を与えることである。必ずしも責任行為が良い結果を生み出すとは限らず、その点で私は他者を賭け金として行為していると言える。未来の予測が外れることがあり、さらに自らの行為の結果も確実に予測できるわけではないので、他者に与える影響は常に不確実である。善いことをしようとしたのだから良い結果が導かれるだろう、というわけにはいかない。特に未来世代に対しての責任は、行為者が結果の良し悪しを知ることができず、失敗した場合にさらなる責任を果たす事ができない。われわれは未来世代に配慮するべきだが、未来世代のために一か八かの行為をすることは許されないのである。

われわれは未来世代に配慮し、彼らの生存が可能であるような状態を用意しなければならない。しかし、それはわれわれが集合的な力で現状を変革し、社会体制にまで働きかけるような力を要求することにはつながらない。ヨナスは未来世代に対する責任の原型を、親の子供に対する責任の内に見出す。親が子供に対して責任をとるのは相互的な契約に基づくわけでも､利益を約束されるからでもない｡親が子供に対して責任をとるのは無私な行為であり、それこそが責任の原型であるとヨナスは考えるのである。（PV, S.84）[12]

さらにヨナスの未来倫理において特徴的なのは、ヨナスが配慮の対象とするのが未来世代の願望でない点である。ヨナスは後世の者たちの当為に依拠して、彼らの義務こそ気遣わねばならない、とする。（PV, S.89）われわれは未来世代の幸福の増大などではなく、彼らが義務の能力を有していることを第一に考えねばならないのである。このような考え方は、討議倫理学や正義論からは導出されないものだろう。討議共同体における交渉相手としても、無知のヴェールの下でも､未来世代はわれわれと同等の者たちでしかない｡これらにおいては、相互性が認められないにしても、われわれと何も変わらない存在者であるがゆえに未来世代は配慮の対象となる。しかしヨナスの責任倫理においては、未来世代はわれわれに対してか弱い存在であるがために､つまり不平等な関係性が成立しているがゆえに配慮の対象となる。そこで配慮されねばならないのは同時性における倫理とは異なるものであり、未来世代が生存すること、生存するうえで必要な様々な義務を引き受けるだけの能力なのである。

ヨナスの理論によって求められる未来世代への責任は、人間の生存という形而上学的概念に関わるものに基づいている。ヨナスは倫理学の探求にあたり、『回想記』（Erinnerungen, 2003）で次のように述べている。

> しかし少なくとも私は、すでに決着済みと思われていたことに、また現代の分析的実証主義的な哲学が誤謬の一つに数え上げていることを、再び議題に上らせた。そうした誤謬を用いて、哲学の領域で不可能なことが始められた、と分析的実証主義的哲学者は考えた。だが私は、あえてこのような危険を冒さねばならなかった。つまり、価値を単なる主観的な決断を超えたものとみなして、存在から当為を導き

[12]この点に関しては三章第一節にて、「乳飲み子の倫理」として詳しく論ずる。

出そうという冒険である。(ER, S.325)

分析哲学の流行により、存在から価値を導くことは誤りであると考えられるようになった。しかし人類の存在が脅かされるに至り、人間の生存そのものの価値が問い直されなければならない、そのためには存在そのものから価値が導き出され場ならないとヨナスは考えたのである。ヨナスにとって形而上学とは、世界が根本的にどのようなものかを徹底的に問うことである。世界において根本的に意味のあることを探ることにより、われわれの生存についての価値も導き出されるとヨナスは考えた。そのため未来世代への責任を考えるためには、われわれの存在論的な目的が明白にされる必要があるのである。

第三節　存在論と目的

未来世代への配慮を訴えるには、そもそもなぜわれわれが存在すべきなのか答えられなければならないとヨナスは考えた。そこからヨナスは倫理学の基盤としての存在論の必要性を訴えるに至る。存在論の具体的な内容を確認する前に、新しい倫理学を支える存在論の意義について、そしてそのような存在論を導出する基礎となる「目的」についての考察する。

1　存在論と価値

ヨナスは、子孫に対する義務に関して、以下のような見解を示す。

> われわれ先行世代が不注意であり、回避可能な行為により子孫たちの世界と人間体質を台無しにしてしまったとすれば、そうした不幸を導いた張本人であるわれわれ先行世代を告発する権利が彼らに与えられて当然である。彼らは生存については直接彼らに生を与えた生産者にしか責任を問うことはできない。(中略) しかし、存在の条件に対しては、ずっと昔の先祖に対して、もっと一般的に言えばそういう条件を作り出した者に対して責任を問い得る。(PV, S.87－8)

ヨナスは未来の人々の権利を想定し、彼らからさかのぼって先祖全てに義務を課すべきだと考えている。ただし彼は、これだけでは倫理学の理論としては不十分だとも考えている。ペシミスト(Pessimist)[13]ならば良心的に、存在条件が悪化するならば、生殖により子どもたちをそこに産み落とす方が無責任だと考えるかもしれない。また、後世の者の願望を先取りするとしても、彼らは運命を受け入れているかもしれない。(PV, S.88) ヨナスは、人々の幸

[13]悲観論者のこと。ここでは人間が存在し続けることを悲観的に理解し、苦しい人生を送るぐらいならば人間が滅びたほうがいいと考える人たちを指している。

福を推測することは重要だと考えているが、それによりわれわれのすべきことを変えなければならない、とは考えていない。むしろ未来の人々が人間らしい当為を背負える、という条件こそ気遣わねばならないのである。

ここで、ヨナス独自の主張点が明確になる。人類の存続に対しての危機感を訴えるのはヨナスだけではない。しかしヨナスは、なぜ人類の存続危機がわれわれにとって問題なのかということから問い直されなければならない、と考えたのである。その時拠り所となるのは、存在論的な理念である。彼は次のように述べる。「われわれが責任を持つのは、将来の人間に対してではなく人間という理念に対してである」（PV, S.91）この理念を保護するのは、われわれの同意でも、法則でもない。われわれの存在を守れ、と命令する原理は、存在論としての形而上学に属し、人間という理念は形而上学の一部なのである。（PV, S.91－2）

しかし、存在論から当為を導くことに関しては否定的な立場が強いとヨナスは感じている。それに対し、「ある」から「べし」を導き出すことに関しては明確な論証がなされないままに否定されてきた、と彼は考える。形而上学的な問いをしなければ、われわれが必要とする倫理学へは到達できないのである。

> われわれの試みは、それ以上は解答不可能な究極の形而上学な問いにまでさかのぼらなければならない。とにかく何かが存在することそれ自身は根拠づけ不能であろう。しかしこの存在の意味に基づいて、もしかしたら一定の存在があるべきだという理由を知ることができるかもしれない（PV, S.95）

われわれが価値を見出す源泉がないと考えること、また存在から価値は見いだせないと考えることも一つの仮定的な世界把握の仕方である以上、それもまた形而上学であると呼べる。そしてヨナスは、価値を見いだせる形而上学の方に希望を持つ。

尾形はヨナスのこのような試みに対し、以下のような評価を下す。

> もはや問題なのはそれが形而上学であるかではなく、それぞれの形而上学のうちでどれいっそう説得力があるかである。こうしてヨナスは独自の推論で形而上学的推論の可能性を手に入れ、存在論的基礎付けの手はずを整えた。（尾形　1999b, p.7）

尾形は、価値を見出さないものも含めて、われわれがどの形而上学を選ぶのかが問題なのだとしている。そして彼はさらに、ヨナスは形而上学的推論によって、価値について基礎付けを得る方法を示したと評価している。

では、これまでの倫理学を支えてきた形而上学とは、どんなものなのか。これまで述べられてきたように、われわれは人類の危機を明確に意識することがなかった。たとえ終末論的な世界観が広がったとしても、世界を滅ぼすと考えられるのは神など超越的な存在であり、われわれの行為によるものではない。われわれが存在から価値を見出す必要がなかったのは、価値を与えてくれる絶対的な存在を想定したからであって、絶対的な存在が実在していたか

らではない。このような長きにわたる安定した絶対的存在者を据えた世界観は、近代になってほころびを見せ始めた。その後神なき世界を考えるとき、価値の源泉について普遍的な答えを用意しない考え方もあった。ヨナスの考え方に従えば、それは決して中立的立場や客観的な立場などではなく、不十分な形而上学である。そのような不十分な形而上学は簡単な問い、つまり「われわれがなぜ存在しなければならないのか」という問いに対して何も答えることができない。

倫理的な課題は、問われることにより初めて浮かび上がってくる。われわれが存在すべき理由についても、われわれの存在が疑いなく続くであろうと思われるときには問う必要がなかった。価値の源泉について答えを持たない形而上学であっても、答える必要がないうちにはその不十分さを露呈することがなかった。ヨナスが『責任という原理』で試みようとしているのは、古い形而上学の復権ではなく、新しい時代における一つの完成された形而上学の創出なのである。

しかしこのことは、次のような事実を示してもいる。ヨナスの提唱する、存在論が価値を導き出せるとする見解も、形而上学の一つでしかない。品川はこの点について、次のように評する。

> この無にかわる基礎を、ヨナスの求める形而上学、自然と人間とを包括する存在論は用意するはずだった。というのも、そのなかで人間は自然のなかにふたたび本来の位置を見出し、それにしたがって、みずからがのっとるべき自然本性を獲得するからだ。しかし、こうした新たな基礎が捏造された基礎でない保証はどこにあるのか。独断論でない保証はどこにあるのか。存在論があくまで選択されるものであるかぎり、その保証はない。（品川 2005,pp.12-3）

形而上学が基礎付けとしての意味を持つことが認められたとしても、多くの形而上学理論の構築が可能であり、ヨナスの形而上学が選ばれるべきものであるかは全く保証がない。ヨナスの形而上学にどれほどの説得力があるのかを検証することは、本稿における課題の一つである。

ヨナスは、人間が存在するべきかという問いに答えるためには、そもそも何かが存在しなければならないのか、という問いに立ち返らなければならないとする。そしてこの二つ目の問いに対して、われわれはすでに存在者は存在しているという事実をヒントにすることができる。ただし、そのことがすぐに「存在すべし」という当為を導き出すのではない。われわれは非存在（Nichtsein）を想定することができるし、また非存在の力が存在を脅かしていると考えることもできる。存在がこの世に生み出される前に、つまり有である世界の前に無(Nichts)の世界を想定することはそれほどおかしなことではない。また、存在者がいつか潰えて、無の世界が訪れることも想定可能である。有と無の両方の世界が可能であるならば、どちらの世界があるべき世界なのか､についてわれわれは直ちに判断するわけにはいかない。

価値についての問いに対して、ヨナスは以下のような見解を示す。

倫理と当為が問題になるときには、様々な価値についての理論より、むしろ価値一般についての理論に取り組む必要がある。価値一般の客観性からしか客観的な「あるべし」は、そしてこれとともに存在擁護への責務(Verbindlichkeit)、すなわち存在に対する責任(Verantwortung)は推察できないだろう。(PV, S.102)

ヨナスは、諸々の個別の価値ではなく、最も根源的な価値を考察することからしか、責任の基礎的な概念は導出できないと考えている。ここから問いは、存在者が存在すること、そして存在するものの中で何かが存在すことの意味へと向けられる。そのためにヨナスは、価値と目的との関係についてまず考察するのである。

2　死するもの

ヨナスの存在論を理解するにあたり、われわれは「非存在」という想定に戸惑うことになるかもしれない。存在については直接感じて知ることができ、そこから目的を推論することも可能である。しかし非存在は全く直接知ることのできない、想定上の在り方である。後に存在論の内容についての考察でも検討するが、ここではヨナスの非存在に対する考察の礎ともなっている「死するものについての考察」を先取りして確認しておくことにする。

無という存在者の無い状態を想定可能としたとき、全ての形相も質量も永遠には存続できないことになる。ヨナスは無を、絶対的に中立無関心なものとみなしている。何かがあるから有なのではなく、有を維持しようと有自身が自らに関心を持つことにより有は有たりえる。(PV, S.155-6) 実際にはわれわれは存続の終焉を知ることはできないが、終焉するであろうことは恐れの源泉となる。存在者が自己に課す様々な方策は、恐れによって衝き動かされることにより実現すると考えられるのである。そしてほとんどの存在者にとって、方策を取り入れようとすることに対しての障害はない。その方策自体が永遠の存続を拒む力に邪魔されることはあるかもしれないが、存在者には存続しようとすることに対して疑問を持つ手段自体がないのである。

もし存在が死を知らず、死を恐れなければ存在に対する問いも生じないと考えられる。存在者は永遠には存続できない運命にありながら、何も対処しようとしないのであるから、ただその運命のままにあっさりと非存在へと陥っていくしかないだろう。しかし実際には存在には様々な在り方や運動があり、存在の幅を広げようとしているように見える。この点については、第二章にて詳しく検討する。

しかし有機体において、新しい問題が生じた。有機体の在り方は多種多様であり、持続的に失敗や滅亡という犠牲を払ってきた。(PV, S.156) 有機体の個体は常に死を目前に控えている。種自体も滅亡が常であることは、生命の歴史がはっきりと伝えてくれる。ヨナスはこのことを次のように表現する。

生命は物質交代の必要性のために、成立過程からして欠乏状態にある。この欠乏状態は満たされないまま終わることもあり得る。よって生命は、自らに絶えず現前するアンチテーゼとして、脅威として、非存在の可能性を自らの内部に抱えているのだ。(PV, S.157)

無機物において漠然とした対象であった「死への恐れ」は、有機体にとっては常に現実的な恐れとして現前しているのである。個体の死は決して避けることができない。形相の維持には、常に新しい個体の生を創出しなければならない。また個体自身、自らを構成する物質を交代させ続けなければ生の状態を存続させられない。生命という在り方が、死という在り方をも先鋭化させたのである。

ヨナスは恐れに基づいた倫理の必要性を訴える。[14]それは、「何を欲しないかということの方が、何を欲するかということよりもわれわれにはとてもよくわかっている」(PV, S.63)ためである。そして、根源的な恐れとは死に対する恐れである。死することが運命である以上、この恐れからは逃れることができない。有機体にとって、恐れを弱めるためには、死を先延ばしにしていくしかない。恐れは、われわれが倫理的に行為するうえでも重要である。われわれが恐れている対象は明確であるため、「道徳哲学は、われわれの願望よりもわれわれの恐れの方にもっと耳を傾けなければならない」(PV, S.63)とヨナスは述べる。死を恐れるわれわれは、死を引き寄せる害悪をも恐れる。われわれを死に近付けるものにたいしてわれわれは敏感であり、恐れに対する発見術がわれわれにとって非常に役立つはずなのである。

ただし、ヨナスは死を否定的に捉えるばかりではない。生命論的に見た時、死とは避けられないものであると同時に、新たな生の創出の機会でもある。そこからヨナスは、「死の有用性とは、新しさの運搬、多様性の促進、さらに主観性の開化へと至る高度の生命への移行というものではないか」(PU, S.94)と述べる。死というものがあるからこそ、新しい生命が誕生する。生命の変化とは個体の死を礎に成り立っている。われわれ人間が誕生したのも、多くの生物の死があってこそ可能だったのである。

しかし、このような大きな視野からの有用性だけで、個人の死に対する恐怖が薄れるわけではない。それでも、死がわれわれにもたらす恵みがあるとヨナスは考える。われわれは衰えて苦しみ多くなっていく中で、死という終着点があることが救いとなるのである。それでも、衰え自体を乗り越えたいと願う人がいるかもしれない。しかし、肉体的な衰えは乗り越えられても、脳の限界を越えることはできない。脳を生かすため記憶を入れ替えていけば、全ての記憶が入れ替わり自己同一性すら失われてしまう恐れがある。このようにして、不死を望みながら不死を望んだ本人が消滅してしまう事態が生じるのである。(ebd, S.99)

死を恐れながら死ねないことも同時に恐れるという独特の考え方は、ヨナスの哲学に特徴的なものである。後に見るように、「変わらない」こと自体が無の一つの様式であるとして、有にとっては避けるべき対象であるとされる。「死するもの」に対するヨナスの感覚が彼の構

[14]「恐れを原理とした倫理」の詳細については三章で検討する。

築する倫理学に大きな影響を与えていることは間違いがない。

3　人工物と行為の目的

ヨナスは目的について考えるにあたりハンマーから考察しているが、これはハイデガーの『存在と時間』(*Sein und Zeit*)に影響を受けている。

ハイデガーはハンマーと目的の関係について、以下のように考察している。

> ハンマーで打つことは、単にハンマーの道具性格について一つの知識を持っているということのみでなく、この道具には打つことよりもっと適切なことはおよそ可能ではない、という性格が帰せられている。このような使用的交渉においては、配慮の働きはその時に応じて道具を構成している「のために」の下に属している。（Heidegger, 1927, S.69）

ハイデガーによれば、道具として用いられることにより、ハンマーはハンマーとしてわれわれと出会うことになる。ハンマーをただ眺めるだけではその目的は浮かび上がって来ず、使用されることにより道具はその手元存在性（Zuhandenheit）が明かされるのである。

他方ヨナスは、ハンマーの目的について、人間が付与したものとして次のように述べている。

> ハンマーの目的は、ハンマーという概念に属するということができるだろう。ハンマーという概念はあらゆる人工物の場合と同様に、ハンマーの実在に先行しており、ハンマーが出現する原因だった。つまり概念が対象の根底にあり、対象が概念の根底にあるわけではない。（PV, S.107）

ヨナスは、ハンマーの目的はハンマーという概念に属するとしている。ハンマーに対する考察において、ハイデガーが人間（現存在）と世界との関わり方を重視していたのに対し、ヨナスはハンマーに付与された目的の作用について考察している。ハンマーに目的が備わっているのは、人間が目的を与えたからだと言える。ヨナスにとってはそのようにして目的が付与されることが重要だが、ハイデガーにとってはハンマーの働きによってどのように人間が世界と関わるのかが注目点となっている。

ヨナスは世界そのものがもたらす存在の目的について考察するため、あえてハイデガーがとりあげたハンマーの例を扱ったのだと思われる。しかしそれならば、さらに踏み込んだ言及が必要だったはずである。それというのも、そもそもハンマーは、人間にとってのみハンマーである、という点が見逃されているからである。ヨナスは、ハンマーは人工物であるゆえに目的が備わっているとする。しかし、そもそもハンマーとは何か、という問題がここで

は放置されている。ハンマーを知らない人にとってそれはハンマーではないし、ハンマーを別の用途で使う人にとっては、ハンマーにハンマーとしての目的が備わっていると言えるかどうかは疑わしい。果たしてハンマーはそれとして世界の内に存在するものであると言えるのだろうか、という点が解決されなければ、世界における根源的な目的を語る上での基礎的な議論としては不十分である。

ハンマーは使用されるべき目的を共通理解として準備しておくことによってハンマーであり得ることを考えれば、ハンマーはハンマーとして使用されるまではハンマーでないことになる。つまり、ハンマーに目的が備わっているのではなく、使用者によって目的を再付与するときにそのものはハンマーになるのである。ハンマーをハンマーとして理解するのではなく、世界と関わる手段としてハンマーを理解するという点では、ヨナスよりもハイデガーの方がハンマーの目的を的確にとらえていると言える。

ヨナスは次に、時計についての短い考察(PV, S.107－8)を加えた後、法廷の目的に対する検討へと移る。法廷は物質ですらなく、制度である。法廷に対する共通理解はハンマーについてよりもますます困難になり、その枠組みも揺らいでくる。ヨナスは、法廷は判決を下すために設置されたもので、「目的因果性を通してだけ、目的因果性が法廷の中で働くことによって存在を保持している」（PV S.109）とする。ここから、最初に決められた目的に沿って行われているものこそが、法廷と呼ばれるにふさわしいのだと推測できる。

しかし、法廷に対して人々が共通の期待をすることは考えにくい。ある人は自己の利益を守るためのものと考え、ある人は社会の安定のためと思い法廷の実施に協力するだろう。すでに食い違った両者の目的は、法廷という一連の行為の枠組みに何らかの影響を与えるだろうか。われわれは「そのような意識は法廷の当初の目的に反する」と言うことはあるかもしれないが、「だからそれは法廷ではない」とは判定しないだろう。一度制度化されたものは、ある一定の条件を満たせば目的に関係なくカテゴライズされる。たとえ漂流者に満足な通訳を付けずに行われるような、最初から法廷設立の目的に反した法廷であっても、法廷としての手順を踏んでいれば「法廷であるもの」として理解されるのである。

ヨナスは、法廷が「本来の目的から逸脱すると、批判されることになる」としているが、必ずしもそうであるとは言えない。法廷の善悪は、その他もろもろの状況によって判断が変わるだろう。法廷そのものの目的を優先することにより、他の多くのものの目的を犠牲にすることもあるだろう。そして、法廷の当初の目的が捻じ曲げられた時、法廷とは呼べないものであったり、悪しき法廷であると判断されるとは限らない。法廷そのものの目的が、時代の中で変わっていくことも考えられる。それは法廷そのものに着目しているが故に起こる現象であり、もし目的そのものに着目するならば、最初の法廷は時代の中で消え去っていき、現在の法廷は最初の法廷とは別のものである、と気付くことになるだろう。つまりそのような場合、カテゴライズ上の都合で最初のものも現在のものも同じ「法廷」という名前が付けられているにすぎない。「作られた当初の目的に還元する」と規定するヨナスのやり方では、われわれは制度の正しい目的について考察することはできないだろう。

ヨナスはハンマーと法廷に対して、「両者は一意的に目的形成物であり、目的は人間主体に

よって指定され保持され続けるということである」（PV, S.114）と結論付けている。人工物の目的は最初の指定そのままに理解されるのではない。例えば洗濯バサミは洗濯物を挟むために開発されたが、多くの別の利用方法がある。洗濯バサミで洗濯物以外を挟むとき、最初にそれを行った人は新たな目的を創りだし付与したと言える。そして後の人々は、途中で付与された目的を再確認して洗濯バサミで洗濯物以外を挟む。中にはある人だけのオリジナルの使用方法もあるだろう。そのような使用の場合、人工物はオリジナルの概念で再構築されている。例えば子供が洗濯バサミを遊びの道具に使う場合、もはや「洗濯バサミ」であるという認識自体意味がなくなっているかもしれない。しかし同様の遊び方ができる対象物は洗濯バサミであり、当初の目的が全く理解されていなくとも、洗濯バサミが目的形成物であることには変わりがない。

また別の場合、角ハンガーに含まれるような洗濯バサミは、洗濯バサミでありながら別の人工物の一部となっている。そこでは一定の目的に支持されながらも、洗濯バサミである、という認識自体がそれほど引き起こされない状態になっている。このような事例は、人工物の目的が保持されながらも、カテゴライズと目的との一対一関係が常に保たれるわけではないことを示している。

さらに、このような形式の目的付与は人工物のみに当てはまるわけではない、という問題もある。たとえばわれわれは、馬を移動手段として使用することがある。その時馬に対してわれわれは道具的役割を求め、「自らを運ばせるもの」としての目的を付与している。しかしながら、そのことにより馬自身の目的が人間を運ぶことになるわけではない。このことからも、目的はそれを理解する人間の概念内部に宿るのであり、対象そのものに内在化されるわけではないことがわかる。

ヨナスの目的に対する考察は、人工物に対しての段階で多くのつまずきが見られる。そして、人工物から目的を考察する手順そのものが恣意的である。この後見ていくように、ヨナスは高位のものの在り方は低位のもののうちにすでにその萌芽があると考えており、人間は高位のものとして考えられている。（PV, S.135-6）人間のうちに見られる目的は、有機体、そして存在物全てに適用できるものであることをヨナスは証明しようとしている。その意味でも人工物に対する考察に不備が多いのは問題なのである。

ヨナスは続いて、人工物ではないものの目的について、まずは、歩行について考察する。歩行についても人工物と同じく、人が歩く限りにおいてはその目的は人間に由来する。行為に関しては、それが別の目的のための手段であるという構造が成り立っている。それは、時に別の行為のためということもある。しかし、このような目的の系列が続いていようとも、次のことは言えるとする。「答えの系列が主観的な意味での一つの目的構造を、つまり思い描かれている様々な目標を伴う現実の目的構造になっている」（PV, S.119）人間は目的の系列の中に、具体的な一つの目的を設定している。たとえ歩行それ自体が目的の時と、何かのために歩行をするときには目的が異なるとしても、秩序だった目的のために歩行している点については変わりがないと言えるのである。ここでも、世界にとって「歩行とは何か」という問いは立てられるべきだろう。つまり歩行が世界の内で普遍的にどのような目的を持った行

為であるかを解明すべきである。

人間にとっての歩行は、歩行として認識される元で行為され得る。歩行は、歩行と認識され、歩行と名付けられることによって歩行となる。しかし次のような仮定をした場合どうだろう。ある社会では歩くことと走ることの区別がなく、ただ「進む」という概念だけがあったとする。外部の人間から見れば彼らは歩行しているが、彼ら自身は歩行しているという意識はない。その時彼らは何かのために歩行している、と言えるだろうか。あるスピードで歩いているとき、ある人は歩いていると思い、ある人は小走りしていると思い、ある人はただ進んでいると思っているかもしれない。ある人は最も重要な目的に夢中になっていて、自分がいつ歩いていて、いつ走っていたのか認識できないかもしれない。

われわれは常に能動的に行為している。有機体は常に、積極的に生存を維持するために何らかの働きかけをしている。そしてそれらの行為は個別の何らかの行為ではなく、連続的で複合的な行為のはずである。われわれが歩行と呼ぶ行為も、体全体が関わる行為であり、また歩行から次の行為に移るときも個々の動きが一度断絶するなどということはない。われわれは便宜的に､ある条件に当てはまった一連の動きに対して歩行というカテゴライズをする。このカテゴライズは流動的なものであり、人間以外にとっては認識不可能である。歩行とは歩行を認識できるものにとってのみ歩行であり、ある一連の動きが常に歩行であると認識できるとは限らない。

このことからわかるのは、目的が関係するのは歩行という行為そのものではなく、何かのために歩行しようとする意志の方であるということである。何かのために歩行しよう、という明確な意志が関わる場合は、歩行という行為は目的の系列の中に明確に書きこまれてもいいだろう。しかしほとんどの場合、漠然とした目的や、様々な目的に向かっているとき、たまたま歩行にカテゴライズされる一連の動きが生じているのである。

これらのことに対してヨナスが無自覚なわけではない。動物の行為について､「このように分節化された目的・手段連鎖は、動物の行為には想定できない」(PV, S.119)としている。動物の行為は本能的で意識的でないため、個々の行為と目的とを連関させることはできないのである。しかしこれは、人間が動物の行為を規定することから生じる誤った理解である。人間が人間に対して規定した行為のカテゴリを、人間以外のものにあてはめることに意味はあるだろうか。つまり、人間が歩行していることに似ているというだけで、犬や猫がゆっくり進んでいる状態を歩行にカテゴライズし、その上で「犬や猫の歩行は目的そのものとは関連していない」とすることは、存在論的な考察として適切だろうか。

われわれが歩行していると言えるとき、常に歩行することを一度明確な目的とし、その意識通りにきっちりと歩行している、というわけではない。それにもかかわらずヨナスは､「猫が空腹を充たすために、鼠を窺うことを思い立ったのだとは言えない」(PV, S.120)というように、動物にはできない(が、人間はできる)という想定をしてしまっている。確かに人間は意識的にある行為を目的化する意志の自由を有している。そのため「ただ歩く」ことを目的とし、歩くことも可能である。しかしただ歩いているつもりでも、そのためにも他の様々な行為を行っている。さらには「なぜただ歩こうと思ったのか」と問われれば、ただ歩くとい

う目的すら目的連関のうちに回収される。やはり、人間に限り行為が目的と一対一の関係で理解し得る、とは言えない。

ここまでの目的に対する考察は、対象との関わりから明確に目的概念を抽出しているとは言い難い。これは、ヨナスが目的概念を人間に固有のものとする想定から始めているためでもあるが、対象となる概念とわれわれとのその都度の関わりについての考察が不足しているからともいえる。ハイデガーの場合現存在からという人間からの視点ではあるが、対象物と現存在がどのような関係性を持つかということが常に確認されている。そしてそれは、「世界の内で」という世界との関わり方も前提された上での考察である。ヨナスはハイデガーを意識しながら、理論の精度はハイデガーより後退してしまっている。ヨナスの目的についての考察は、最初の段階で修正が必要であると考えられる。

ヨナスはハンマーについて、目的はその概念の内にあるとしている。しかし確認したように、ハンマーを使用するからと言って必ずしも既存の概念の元に行為者の目的が形成されるわけではない。ただし、行為者はほとんどの場合、概念に触発されて目的を形成する。ハンマーに対して道具としての目的を知っていることにより、ハンマーを使用して何らかの目的を達成できると考えるのである。その意味で行為者は先人のハンマーに対する目的理解に触発され、再帰的にハンマーに関わる目的を形成する、と考えられる。重要なのは人工物の概念が行為者の目的形成に影響を与えられること、そして人工物の概念を作ってきたのも人間自身である、という点である。

行為に関しても事情は似通っている。歩行に対しての概念が、われわれに別の目的の実行可能を予想させる。行きたい場所があり、行く手段として歩行という行為が適しているとの判断から、歩行を含む一連の目的系列は主観的に選択される。人工物と行為について言えることは、どちらも人間によって目的が与えられている、ということである。それらは決して一定した目的ではないが、人工物や行為の概念を変えられるのも人間しかいないのである。

4 有機体の目的

ここまで見てきたように、ヨナスの人工物や人間の行為における目的概念の捉え方には、不足する部分が見られる。しかしそれをもって、目的に対するヨナスの検討をすべて否定すべきではない。ヨナスの理論にとって最も重要となるのは、人間に特有のものと考えられている目的概念が、いかに人間以外の存在に適用されるのか、という点にあるからである。

ヨナスは人工物と人間の行為に続いて、消化器官の目的について考察する。消化器官には意志による目的が影響しない。一般的には、消化器官そのものに目的があるかどうかについては検討の対象になっていない。「個体発生は生殖細胞中の遺伝子的な決定要因が因果的に必然的な展開をしたものと理解されている」(PV, S.130)ため、主体的な目的が介在するとは考えられていないのである。消化器官の機能は目的に支配されているように見えるだけで、実際には偶然により生じたものにすぎないとされている。

このような理解の下では、人間において主観性が生じるとともに、目的も発生したと考えることになる。ヨナスはこれを、新たに性質が加わったのみならず、新たな因果性も追加されたのだと考える。そして彼は、創発説ではこのことは説明できないとする。ヨナスは有機組織が一定の境界的な発端状態に達すると新しい因果性構造が飛躍的に出現するという、創発進化（emergent evolution）を創発説の代表として考えている。主観性の発生は有機体にとって全く新しいものであり、主観性なきものからの主観性の発生には、その過程自体に目的が認められなければならない。この問題を解決するためには、創発ではなく連続性の原理が必要となる。そのため最上位のもっとも豊かなものから、下位の全てについて説明がつくことが求められるのである。(PV, S.135-6)

こうして目的概念を有機体の中に求めるにあたり、ヨナスはまずこれまでの哲学者と自然科学との関わり方を批判する。自然科学の立場から目的論的立場を禁止する方法論的な有用性と、存在論的な決定は混同されてはならないのである。(PV, S.137)　まず明らかなのは、自然の中に主観性を認めない自然科学研究者も、自らの主観性は認めざるを得ないという事実である。[15]　われわれが目的について、それを人間以外の内にも仮定すること自体は意義のある試みである。そもそも自然科学は、人間の意識について計測結果を出せない。自然科学が扱えない対象が、自然の内に存在しないと考えることが過ちなのである。

このことについて、ヨナスは次のように述べる。

> 万物に生命の無い物質が広がる様子を見て、私はどちらかと言えば主体なき主観性の存在を信じる。つまり、萌芽的で欲動的な内部性が無数の個別的次元に散りばめられているのを信じる。(PV, S.142)

ヨナスは、まずは直感的に存在そのものの内にも主観性に通じるものを見出す。そして自然科学を離れることにより、ヨナスはより形而上学的な立場から自然の目的について見つめ直す。主観性は人間の発生によってようやく現れた表層部分で、その根っこの部分は人間以前にあるはずである。ヨナスはそれを、「生命という証拠によって、目的はもともと自然に内在していた」(PV, S.142)と主張する。生命が世界に登場するためには、自然そのものの中に「生命を誕生させる」という目的があったはずだとするのである。

これに対しては、『生命の哲学』(*Das PrinzipLeben*, 1973)におけるヨナス自身の解説を参照するのがよいだろう。ヨナスはそこで、「有機体それ自身の目標指向性とその生命への衝動は、つねに存在している」（PL, S.168）と述べている。未発達な有機体においても刺激への応答、曖昧な反省という形で原初的な気付きは存在する。これらは意識と感覚を獲得した動物においては衝動、快楽、不安の内でさらに高まり、その延長線上に人間の意識が生じるのである。(PL, S.168－9)ヨナスの有機体に関する目的論が倫理学のために作り出されたものではないことが、ここから判明する。

そして『責任という原理』においてヨナスは、生命と目的との関係について「生命を発生

[15]その主観性が意思決定の力を持つかどうかについては第三章にて検証する。

させることにより、自然は少なくとも一つの一定の目的を告知している。それは生命そのものである」（PV, S.142－3）と断言する。ヨナスは世界における存在と非存在の対立を考えており、それが最も顕著に表れるのは有機体においてであるとする。最も原初の有機体においても、死する運命との対決から生存を目的とする必要があった。自然の中に見られるさまざまな働きは、目的と対応して考えられる。それは目的を抜きにして考えることも可能であり、現代ではそれが主流の考え方でもある。しかし自然から目的を排除するのは、哲学的考察からそのように考えられるというよりは、自然科学にとってその方が都合が良いから、という理由が大きく影響している。ヨナスは自然と目的の関係を、再び哲学そのものの中で考察しようとしているのである。

さらにヨナスは、有機体と目的の関係を超えて、物理的な世界における目的の役割の可能性も開けたと考える。生命が生命の存在を目的としているように、物質が物質の存在を目的とすることも考えられるからである。付け加えるならば、生命も物質もない世界において、非存在が存在しないことを目的としているだろう、との想定も付加されるべきであろう。存在と非存在による綱引きこそが、この世界において存在がわざわざ目的の力を使用して存在をあらしめている、と考えることができる。

ここでも、目的は付与されるもの、という考えが色濃く見てとることができる。生命に目的を与えたのは自然ということになる。そして存在に目的を与えたのは、世界そのものであると考えられる。そして自由意志が介入しないことにより、人間以外の存在物の目的は、存続という根源的な目的の系譜と見えやすい形でつながっているとも考えられる。後に見るように、種のエゴイズム(Egoismus der Art)が形相の目的実現に力を貸すため、個々の連関においてはあるものが他のものを道具的に取り扱う、ということはままあるだろう。しかし形相が存続するためのみにそうした道具的取り扱いはなされるのであり、目的の系譜は存続という最初の目的から外れることがない。

この存在論の詳細については、次の章で検討する。

第二章　存在論

ヨナスは新しい倫理学の構築に向け、それを支えるのは形而上学であるとした。第一章で見てきたように、そのためにヨナスは目的概念の対象の拡張を試みた。そこでは物理的世界にまで目的の可能性は拡張され、非存在から逃れるべく存在するために何かを為そうとする存在の在り方が示唆されたのである。

この章ではヨナスがどのような存在論を展開させたのか、そしてその存在論はどのような問題点を含むのかについて検討する。

第一節　存在論の概要

1 存在と目的

倫理学へと至る形而上学にとって、価値概念についての解明は重要な点である。われわれは価値に基づいて行為を決定する。その価値の源泉がどこにあるのかにより、倫理的な力の強さも変わってくるだろう。ヨナスの目的に対する考察は、まさに価値概念の根拠づけのために行われた。目的を目指すことにより、目的が達成されることに価値が生じるのである。

ヨナスは「善さ、価値あるものは自らして善さ、価値あるものであり、何らかの欲望や欲求、または選択により、そういうものであるのではない」（PV, S.153）とする。すでに目的概念を人間から解放したため、価値一般も人間に付随するものと考える必要がなくなった。むしろ、世界に内在する根源的な価値こそが、われわれの価値を支えるものとして探求の対象となるのである。

目的と価値の関係は端的に次のように表わされる。目的があるということは、目的が達成されるのは善いことである。そして、目的に向かって何かを成す事により、存在者は「善いこと」を実現することができる。（PV, S.155）このとき、非存在の想定が重要となる。非存在が現実味を持って存在を脅かすことにより、存在がわざわざ存在することを目的とする意味が生じるのである。「目的のあるところでは、必ず存在が自らを肯定して、非存在に反対する表明をしている」（PV, S.155）のである。そしてこの目的の力は、存在をただ存在するだけでない、より複雑な在り方へと導く。存在はただ存在するだけでは、どんな拍子で非存在に陥るか分からない、という恐怖を抱え込まなければならない。そのために量的、そして質的に存在の幅を延長させようとするのである。

存在が目的を目指す在り方について、ヨナスは生命をモデルケースとして考察を始める。このモデルケースは、ダーウィンの進化論（ダーウィニズム）を礎としたものである。ヨナスはダーウィニズムから有機体の多様化の事実を取り上げる。「有機体の生命がとる形態は途

方もなく多様であり、この形態の一つ一つが存在と欲動の在り方である」(PV, S.156)とする。生命の歴史は、生命が多様化してきたことを示している。そしてそれは、生命にとって善いことであったとヨナスは考えるのである。自然は多様性を目指し存続させる中で、相応の失敗や滅亡という犠牲を払いながら、自らの目的を目指してきた。目的は達成されないものもあるが、生命は在り方自体が犠牲を伴うものである。自然は常に最良の選択をしてきたとは言えないが、自然が滅びるのに比べれば、多くの種が犠牲になりながらも生命の存続を優先させるのは当然であった。(PV, S.156-7)

ヨナスのこの考え方は、進化論を参考にしているようだが、いくつかの問題を抱えている。一つには、進化論に目的論をそのまま埋め込むことには無理がある、ということである。ヨナスは『生命の哲学』において次のように述べている。

> つまり、唯物論が完全な勝利を獲得した瞬間に「進化」という勝利本来の手段が、その内的帰結に従い唯物論の限界を突破し、その問いがまさに判決が下されたと見えた時に、新たに存在論的問いを投げかけることになった。(PL, S.101)

ヨナスは有機体研究の時点ですでに、人間に表れる主観性が人間以前の有機体にも表れるはずだと考えていた。そして進化という自然科学の知識が、自然科学の勝利とも言える唯物論の中に一つの進化の原因に関する疑問を生じさせることになるとした。しかし、進化という現象は目的論という視点を介在させなければ、生物が変化してきた、という事実以上の意味を持たない。進化の過程そのものに必然性を見出すべきかどうかは、進化論のみから読み取れるものではない。人間において主観性が生じたからといって、進化がそれを生じさせる目的を持っていたことにはならない。

もう一点は、多様性についての考え方である。自然が多様性を自己目的化すると、存続に適した形相の減少まで引き起こす危険性がある。多様化を目指す目的は、形相自身の自己保存欲とのバランスが考慮されねばならないはずであるが、ヨナスはその点について言及していない。これらの点については次節で検討する。

以上のことについて留意しながら、まずは存在と価値の関係についての考察を確認する。ヨナスは、生物においては自然目的の度合いが増していくと考える。

> 自然目的は目的の遂行者にとって自分自身の目的となる。この意味で感覚を持ち欲動する存在は単に自然の目的であるのみならず目的それ自体でもある。つまり、自己自身の目的である。まさしくこの点において、つまり生命の死に対する対立を通して、存在の自己肯定が特別に強調される。(PV, S.157)

生物は多様性を目的とするだけでなく、複雑さも目指すとヨナスは考えているそれは生命が常に死の恐怖に直面しているからである。有機体は死から自らを遠ざけるため、積極的に生存と言う目的を肯定していこうとするのである。進化論においては、生命の多様さ、複雑

さは結果でしかない。しかし生命が目的を持っていると仮定するならば、生命の特殊性は目的に対する強い意志が働いていると考えられる。生命が生命として維持される状態とは、常に構成する物質を交代しながら自らを保ち、また世代を交代させながら形相を伝えていく状態である。ヨナスはこのような仕組みの中に、目的がより強く作用し、生命自身が自らを肯定している様子を見て取るのである。

ヨナスはそこから、人間における当為の問題について指摘する。それは、「存在がすでにその昔から個人の意欲を通して奨励してきたことが、何ゆえにわざわざ義務にならなければならないのか」(PV, S.158)ということである。人間以外にとって、目的を目指す事とそのために努力することの間に溝はない。そこには義務が必要ないのである。意志の自由を生み出した人間が、意志の自由のせいでわざわざ義務を課さなければいけなくなったのはなぜか、それは道徳の意味にも大きく関わる問いである。

ヨナスにとって、価値と善さはここまでの考察ですでに疑いなく存在するものとなっている。しかしそこから当為が導かれるかどうかが、最大の問題点である。ヨナスは目的から道徳へ至る場合の疑惑について、次のように述べている。

> それはどれほど多くの課題や禁欲を自らに課すものであれ、道徳の素晴らしい自己幻想や最も禁欲的な道徳のそれですら、結局は根源的衝動(「力への意志」や「快楽原理」がそれである)の自己充足の偽装でしかないのではないか、という嫌疑である。つまり、自分自身で課した当為だと思っているものは全て、所詮意欲が変装しているだけのものにすぎず、ありふれた快楽という餌よりももっと効率的な餌を用いて意欲がなす誘惑でしかないのではないかという嫌疑である。(PV, S.159)

価値や善さが、そのままわれわれに命令するとは考えられない。それらの力は、われわれの意志決定に指針を与えるようなものであり、ヨナスは「原因の持つ力」「目的因の持つ力」(PV, S.159)と表現している。われわれは存在の根源的な目的のために意欲することができるが、目的以外のためにも欲することができる。ヨナスによれば、何が当為なのか、を知るには、「価値」や「善い」の意味を問い直さなければならないのである。

2 存在と価値

ヨナスの存在に対する考察をまとめると、以下のようになる。存在にとっての最大の目的は、存在である、ということである。存在は自らを存続させるために、積極的に存続を目的に規定すると考えられる。非存在に脅かされているために、存在はその積極性を最大限に発揮しようとする。存在がただ存在する「点」ではなく、空間があり、時間があり、形質があるのはそのためである。積極的な拡張により、存在は非存在から逃げきろうとする。しかし、存在の躍動が途切れた時、非存在はその機会を見逃さずに世界を無にする力を発揮するかも

しれない。空間的、時間的、形質的に変化しないことはそれ自体が無へ近づくことである。一見ただ一点でも存在するだけで良い有の方が圧倒的に有利だが、一度無になってしまえば無は何もしないことによりその地位を守り続けることができる。無から有が再び生じることができるかは、全く保証されることのないのであり、存在は存在する限りどこまで拡張しても非存在の恐怖と闘い続けるしかないのである。

存在にとって、存在を存続させることは善いことである。そして、存在自体が存続させる目的を否定したり、存続しない目的を設定することはまず考えられない。結果的に存続できない、存続に適さない在り方が生み出されることはあっても、わざわざ存続に反することを目的とする意味はないし、そのような目的を設定する原動力自体がなかった。しかし人間の主観性は、初めて存続に反する目的を設定することを可能にした。自らの意欲により、個人的な願望や、幸福と言ったものが目的に設定されることになったのである。

しかし、このような人間の意欲が存在自体を傷付けているという事実はない。物質は人間の行為によって消滅させられることはなく、問題は自然の質と人間自身の存続である。自然の質の問題に関しては後節で検討することとし、ここでは人間が人間自身の存続に対してどのような価値を見出すのかを確認する。

ヨナスは、自由に価値を設定できる中から、人びとは自然目的を改めて自らの目的として設定すると考えている。しかしこのような目的設定は快感を報酬とする。われわれは一体何に対して骨を折るべきなのか。行為を選択する際、誰かのために骨を折ることがあっても、それは「私自身にとっても骨を折るに値すべきものでなければならない」（PV S.161）のである。善なるものは、主体に対して当為を呼び掛けるだけの根拠づけがなされていなければならない。私だけが決める善ならば、私の意欲を超えて命令する力は持たないのである。そのため、「善は存在の内に根拠づけられて初めて意志と対置される。独立した善は、目的となることを求めてくる」（PV, S.161）と考えられる。この独立した善は、自由意志の自由さそのものを奪って命令することはできない。しかし自由意志に対して、その善が目的であることを認めさせることはできる。自由意志はこの目的を無視して行為選択を続けられるが、善にふさわしいことをしていないことは負い目になるのである。

善なる目的が求められること、それは自由意志が自然目的に近付きたがっていることを示す。それこそが倫理の役割だと言える。しかし義務の求めに応じること自体は善ではない。世界をあらしめるという根源的な善さのためになされることこそが、善さなのである。ここまではヨナスの考え方はある程度筋が通っており、存在論から倫理へと一本の道筋を作っていると言える。しかしヨナスは、存在そのものを超えた視点から、道徳法則を根拠づけようとする。

> 世界の中にはそれ自体善きものが在り得るが、これが私の意志に向かい合い耳を傾けることを求めてくる。こうした呼びかけこそが、道徳法則へと叶う仕方で、道徳的行為を根拠づける。この呼びかけに耳を傾けることこそがまさに道徳法則が命じてくることなのである。（PV, S.162）

ここで登場する「呼びかけの声を発する」擬人的なそれ自体善きものについて、『責任という原理』の中で詳しく説明されることはない。ヨナスは、われわれはこの声を聞くために努力をし、その声を聞くことにより道徳法則を義務にできるという。(PV, S.162)この声を受け取るためには感情も役立たせなければならず、それこそが責任の感情だとする。責任はヨナスの倫理学におけるキータームでもあり、その源泉については慎重に議論されてしかるべきである。しかしここでは、曖昧なままに「責任の感情」というものが登場し、うやむやのままにわれわれは呼びかけに応じればいいのだ、ということにされてしまっている。この点については、慎重な議論が補足されねばならないだろう。[16]

では、呼びかけるものがあるとして、それを受け止める責任の感情とはどのようなものであればいいのだろうか。ヨナスはそれを実現するためには次の二つの原理が必要だとする。一つは、義務付けるための合理的な根拠、もう一つは「べし」が実際の主体の意志を動かす能力を持つための心理的根拠である。倫理は主観と客観両方に関わる側面を備えており、それぞれ理性と感情に関わる。この両者は組み合わさることにより倫理の全体となる構成要素なのである。(PV, S.163) ヨナスは、感情が人間に備わっており、そのことにより所有している能力こそが道徳としてすでに基本的な所与であると考える。呼びかけの声があるということは、それを受容する能力の存在をすでに示唆している。「呼びかけに触発される可能性を備えているということにより、人間は潜在的にはすでに道徳的存在者である」(PV, S.164)のである。

ここまで議論されてきたのは、存在に根差した目的と、それに対する人間独自の関わり方のことであった。その中で、人間以外の存在者に対して呼びかける善きものに対しての話は出てこなかった。また、存在者が善き目的をどのように実行しているかはついても詳しくは触れられてこなかった。それが人間だけに、つまり主観性の出現と同時に突然世界に立ち現われるのかが解明されねばならない。

存在論から人間に特有の倫理というものを橋渡しするのが、『責任という原理』におけるもっとも重要な課題であった。しかし、その点でヨナスの議論は十分に説得力があるとは言えないものになっている。責任の理論に移る前に、ヨナスの存在論の問題点と、その修正案について検討する。

第二節　多様性の概念

1　有機体における多様性

ヨナスの存在論的目的論において、キータームとすべき概念が一つある。それは、多様性（Mannigfaltigkeit）の概念である。存在が存続を目指すにあたり、量的、時間的な延長を

[16]この点については神学からの影響も見られるので、第三節において確認する。

肯定するのは明確にわれわれにも理解できることである。この二つの条件さえあれば、存在は存続を達成できるように考えられる。存在するものが一定の量を保ちながら存在し続ければ、非存在は登場する機会がない。しかし、世界には実際に多様な存在の形質が在る。この多様性が何のために在るのか、そもそも何かのために在るのか、との問いわれわれの前に立ち現れる。

存在は無から身を遠ざけるために目的が備わるという性格を最大化させ、多様性を目的化させると考えられている。(PV, S.156) もし存在の目的がその「存在する」という最初の段階で終わっていたならば、様々な形相は存在論的には維持される動機を見出す事ができない。そのようであれば、人間も人間として存続する必然性を見いだせない。存在の存続という目的から多様性の維持という目的への橋渡しは、人間の存続にもかかわる問題点なのである。

しかし、多様性が目的となることも人間の存続に対する肯定を覆す可能性がある。多様性が目的となっているということは、現在の形相の維持よりも、その形相から様々な新しい形相が生み出されることの方が望ましいと考えられるからである。多様性の実現にとっては、現在の在り方が維持されようとする力は邪魔であろう。このような状況下では人間が人間として存続することは重視されず、存続するために倫理が必要になるかすらも怪しくなる。

ヨナスはこのような危機に対して、種のエゴイズムという考え方を用意している。

> 次から次へと起こる人間と自然との生存競争で、選択されるのは人間の方である。自然には独自の尊厳が認められても、もっと高い尊厳を持つ人間の二の次にされる。あるいは、「もっと高い」権利という観念が否定されるとしても、自然そのものに従って種のエゴイズムは絶えず進行している。(PV, S.246)

多様性を維持しながらも個々の種は自らが生き延びようとし、そのために自己肯定の力を発揮する。多様化が目指されながらもそれぞれの種は自らを優先するため、個々の種は維持されながらも新たな種が生じる、と考えられる。(PV, S.246-7) ここまでの考え方は主に生物種をモデルとして、生物種の在り方として考えられている。高位のものの在り方は下位のものの内に既に含まれており、有機体のモデルこそ存在一般の最も先鋭化したものだとヨナスは考えるからである。しかし、なぜ有機体のモデルが存在論的に高等であると言えるのかには疑問の余地があり、検討を要する。ヨナスが存在論的目的論から倫理を導出しようとする限り、多様性の概念や種(形相)のエゴイズムは有機体を超えて存在一般にも適用できなければならない。

進化論は、生物に対して動的な展開を与えた。進化論以前には生物種は不変なものと考えられており、そのため人間もこの世の最初から人間として存在していたと(もしくは神によりどこかで無から創られたと)されていた。しかし進化論によって生物種は進化し、また多様化すると考えられるようになった。ヨナスが進化論から影響を受けていることは次の個所からも明らかである。

有機体の生命において自然は関心を表明してきたが、有機体の生命がとる形態は多種多様であり、この形態の一つ一つが存在と欲動の性質である。こうした多様性の中で、自然は持続的に、相応の失敗や絶滅という犠牲を払いながら自らの関心を推し進めてきた。(PV, S.156)

進化論の根源であるダーウィニズムの核となる考え方は、従来の種から様々な新しい性質が生み出され、適応するものだけが保存されるという考え方である。ヨナスもまた、多様性によって存在は存続の幅と可能性を広げ、より適した在り方が保存されると考えている。ただし、ダーウィニズムとヨナスの形而上学の間には決定的な相違がある。ダーウィニズムが多様化を生命の有する事実としてとらえているのに対して、ヨナスはそれを生命が存続するための手段と考えている点である。

ヨナスは『責任という原理』以前にも、進化論と目的論の関係について考察している。

遺伝による突然変異の累積という作用に加え、その突然変異の成果に働きかける自然淘汰の作用は、目的論が排除されて空白になっていた方向付けの原理の場所を見事に埋めるように思われる。事実、自然からの目的論の排除を完成させたのは、偶然の変異と自然淘汰を結びつけたダーウィンの進化論だった。目的はいまや生命の歴史においてさえ不要となって、完全に主観性の中に退いてしまったのである。(PL, S.83)

進化論により、生物種の出現は目的ではなく偶然の産物として説明できるようになった。突然変異はランダムに起こり、それによりたまたま存続に適した種が生き残り続ける、と考えられるのである。しかし生物種の進化という事実に比べて、突然変異による種の変化が目的を介さないだろうということは検証不可能な推論である。進化論が目的論を介在させないのは、それが科学的な手法だからであって、自然に目的がないことが証明されているからではない。[17]自然科学的手法こそが真理を言い当てているのだということは、科学的にも証明できない。

われわれが現在目にする有機体の在り方には、多様性がまざまざと見てとれる。そして自然科学の成果により、有機体が出現した際にはその在り方は単純であったこともわかっている。単純な種から様々な新しい種が生まれてきたという事実に対し、多様性は自然の目的であったとヨナスは解釈するのである。そしてこの多様性を目指させるものは、前章でも述べた「死する運命」である。

生命は、自らに絶えず現前するアンチテーゼとして、つまり脅威として、非存在の可能性を自らの内に抱えている。生命の存在の様態は、行為による保存である。

[17]ただし、科学者の立場から進化論に目的論的な考え方を導入した、今西錦司のような例もある。

全ての欲動の持つ「然り（Ja)」は、ここでは非存在に対して積極的に否、と宣言することを通して先鋭化される。(PV, S.157)

生命には不可避的に､死が訪れる｡多くの存在物が漠然と形相の断絶を恐れるのに対して、生命は個体の死を幾度も繰り返し、危うくも子孫を残しながら存続していく。種そのものも無数に絶滅してきた。生命は宿命として死を身近に感じるがために、死から逃れるため、多様化という手段を積極的に正当化する。その中で生命は積極的に「然り」という自らの在り方に対する肯定の力を強化するのである。

2 有と無

ヨナスは生命の様相、在り方を参考にして存在論を展開しているが、存在そのものの多様性についてはどのように考えているのだろうか。ヨナスは、彼の存在論において特徴的な、有と無の対峙という視点からこのことを考察している。

このような存在と非存在との差異は、何物かが無とは異なる（この違いならば、その何物かが何でもよい以上、二つの何でもよいものの間のどうでもよい違いでしかないことになる）という点にあるというよりも、何らかの目的関心がそもそも中立無関心とは異なるという点にあり、無は、この中立無関心さの絶対的な形態として見てとることができる。中立無関心な存在というものは、無意味であるという汚点がついているので、無の形式であり、本来とても考えられないものである。(PV, S.155-6)

基本的に、ヨナスの形而上学における存在の在り方は自然をモデルとしている。生命における生と死の関係は、存在一般においては有と無の関係へと発展させられている。しかし、ヨナスの有と無に関する認識は、有機体論だけからは出てこない独特な点を含んでいる。それは、有と無を区別するものは、自らに対する関心の有無にあるとする点である。例え存在が存在していても、存在が自らに中立無関心であれば世界は不完全な形の無であるとヨナスは考えている。(PV, S.155-6) われわれの世界は有であり、無である世界は想像するよりない。われわれの世界以外の形で、どのように有が可能になるのかは知りようがない。しかしヨナスは、少なくとも有は自らを保つために積極的に何かを成そうとする、と考えている。世界には空間的、量的、質的な広がりがあり、それらは変化し時間が生じている。この事実から、このような広がりと変化が有には必要なのだとするのである。

ヨナスにおける有と無の関係性を解釈すると以下のようになる。ヨナスにとって無か有かの区別は、0 か 1 かという単純さでは判断できず、0 付近にとどまろうとするか 0 から離れようとするか、という態度で判断されている。たとえ 1 であっても、1 であり続けることに

とどまろうとするとき、世界は 0 と変わらないことになる。1 からさらに増殖しよう、0 から遠ざかろうとするとき、世界は全体として有であると言えるのである。

ヨナスの世界観を基にした時、有は常に変化しなければ有でなくなる。空間的、質的、量的変化が持続されることにより、有はより有の存続の可能性を広げられ、どれか一つでも欠ければ無へと沈みこんでしまう危険性が増大する。しかし、変化への欲動は、存続しているものに対する変化をも促してしまう。存続を目的とする以上、存続に適した在り方は変化せずに維持されることが望ましい。もし多くの存続に適した在り方が存続に適しない在り方に変化してしまえば、有は無へと近付くことになる。そのため存在はただ変化するだけではなく、多くの在り方を試しながら、存続に適した在り方を保持して行く努力も必要となる。多様性を目的とするとともに、在り方そのものが維持を欲求することが必要となるのである。

進化論は、一見ヨナスの世界観に非常に適合している。生物は遺伝子により性質が受け継がれながら、突然変異により変化の契機が訪れる。そして生み出された新しい性質のうち、生存に適したものだけが保存されていく。しかし、前述したように進化論において普通は目的論が介在しない。生命には結果的に多様性があるだけで、それは何かのためにあるわけではないとされている。他方ヨナスは、多様性も目的ならば、個々の在り方（形相）も自己自身を目的とし、エゴイズムを貫き通すと考えている。

> 自然の利害関心は、種の多様性という外的な広がりの中に表明されるよりも、どちらかと言えば、生物そのものの備える様々な自己目的の内的な強度の中でこそ表明される。生物の中で、自然目的は主観性の度合いを次第に強めていく。つまり自然目的は、この目的の遂行者にとって自分自身の目的となる。（PV, S.156-7）

多様性の目的化も自然の目的が表明されたものだが、種自体が生き延びようとすることこそ存続へと向かう自然目的の現出である。存続に適しているいないにかかわらず、どの種(Art)もエゴイズムにより存続を目指す。そのために積極的に存続するという目的を自己目的化するのである。

しかしここで、一つの問題が生じている。ヨナスは、「多様化の中で自然は持続的に、相応の失敗や絶望という犠牲を払いながら自らの利害関心を満足させてきた」（PV, S.156）と述べており、結果的に目的を果たすことが出来ない在り方があることを認めている。進化論では目的の力が介在しないため、無作為から生じた多様性の中から、環境に適したものだけが生き残ることによって結果としての変化が実現されると考えられている。他方、ヨナスの理論によれば、変化と多様化は別の話である。自己目的化による力は、種に対して目的に応じた姿になるという直線的な変化をも導き出せる。そして多様化は、元の種を残して新たな種が生じるか、生じた複数の種が共に存続することにより可能である。だが、多様性が失敗や滅亡を見越して求められているとすると、生み出された新しい種がエゴイズムを実現する力を備えていると考えることは矛盾をはらむことになる。新しい在り方の全てが適応を目指し、さらにそこからまた多様化が起これば、存在の在り方はどこまでも細分化してしまい、適応

したはずの在り方に対する存在物の量が減少してしまう。もしくは在り方はエゴイズムを貫く力を発揮できるにもかかわらず、大部分は存続に失敗してしまう、という効率的ではない状態が生じてしまう。存在は存続のために目的を設定することができるとされているが、その上で多様性という非効率的なものも同時に目的とすることには疑問の余地がある。

以上のことから、ヨナスの多様性の概念は、不完全であると言える。果たして存在は多様性に何を期待し、どんな力を与えたのか。そして多様性に与えられた力はどれぐらい実現しているのか。そして多様性が目的化されることが存在の存続にとって本当に好都合なのか。これらの問いに対する答えは、ヨナスの記述からは読み取れないのである。

さらに、多様化における「相応の失敗」とはどのようなものかは、われわれには想定できない。確かに存在には様々な形相があるが、有機物と異なり無機物において失敗した形相について思い浮かべることは困難である。必然として宇宙原初のエネルギーが様々な質を生み出したものの、現在は安定期にあるかもしれない。もしくはピークはすでに過ぎており、形相は減少に転じているかもしれない。新しい形相の誕生が確認できたとしても、それがただの変化であっては多様化へはつながらない。多様性があるという現実と、多様化が目指されるだろうという推論は直接的にはつながらない。有機体の在り方から推論するにしても、滅びるものがあることも一つの事実であり、そちらの事実を存在本来の目的と結び付けて考えることすらできる。

生命において見られる失敗や滅亡が存在の中ではどのような役割と見なされるのかについてわからなければ、存在における多様性の意義を認めることはできない。ヨナスはこの点における説明を怠っており、その形而上学は修正が必要である。

ヨナスは自然科学の知を積極的に取り入れる姿勢を示していたが、有機体についての知識のみならず、その他の自然科学からも知識を取り入れ、さらなる検討をすべきであった。彼は有機体の存在論的解釈に頼るあまりに、無機物の無機物らしさについての考察を怠っている。生／死の関係が単純に有／無に対して適用できないように、多様性の概念も有機体からそのまま存在一般へと持ち込める概念ではない。ヨナスは、生命の在り方の中に存在の在り方が顕著に表れていると考え、そこからほとんど修正を加えないまま存在一般の形而上学に取り入れてしまったのである。

3　多様性における人間の位置づけ

ヨナスはこのように、有機体の哲学を入り口として、多様性とは何かについての考察を進めていった。しかし、実際には人間中心主義的な、人間を無条件に肯定する思想から脱却できていたわけではない。そのことが『責任という原理』における形而上学に不十分な点をもたらす原因となっている。

世界内には様々な形相があり、多様性が実際に在るということには異論を差し挟むことはできない。しかし、これらの多様性の中で、それぞれの質が哲学的に同等のものとして扱わ

れてきたわけではない。伝統的な哲学において人間は、絶対的な位置に置かれる、肯定的な存在だった。神を介在させないことによりこの傾向は薄まってきたが、それでもまだ世界における人間の位置が完全に一般化されたわけではない。ヨナス自身、グノーシス主義とハイデガーの現存在分析の研究という、人間の側から世界を考察する試みから哲学の世界に入っていった。

しかし彼の立場は、有機体の哲学を経て、進化論や科学知から得られる知見も重視する態度へと変遷して行った。それでもヨナスは、『責任という原理』に至っても人間を高位なものとみなしている。種のエゴイズムだけでは、「人間こそが」存続するべき理由にはならず、人間がなぜ高位な存在であるかが明確に説明でなくてはならない。

ハイデガーは『存在と時間』において、「存在の意味への明確な、わかりやすい問題提起は存在するもの（Dasein・現存在）をその存在に関して前もって明らかにしておくことを必要とする」（Heidegger, 1926, S.7）と述べている。そこでは現存在＝人間は存在を問う特別な位置にあり、現存在を分析することが存在を問うことになると考えられていた。他方ヨナスは、「グノーシスの役割とハイデガーにおける現代的哲学での現存在分析とを比較することに私は興味をひかれた」(GG, S.92)と述べ、ハイデガーの現存在分析の成果からさらに、グノーシス主義も人間論的に解明しようとした。

ヨナスがこの試みを続けなかったのは、哲学的探求の経緯だけが原因ではない。ヨナスはハイデガーについて、『哲学・世紀末における回顧と展望』(*Philosophie; Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts.*, 1993)において次のように述べている。

> だからこそあの時代のかの深遠な思想家が、褐色シャツ大隊の怒涛の行進に歩調を合わせようとしたとき、彼個人に幻滅したばかりではなく、哲学の敗北すら私の目に映ったのだった。そこではひとりの人間ばかりか哲学もダメになった。(PR, S.26-7)

「かの深遠な思想家」とはハイデガーのことであり、「褐色シャツ大隊」とはナチスのことである。ナチスに加担するハイデガーと、ユダヤ人であるヨナスの間には必然的に大きな溝が生じた。ヨナスは人間としてのみならず、ナチスを支持するような立場はハイデガーの哲学にも傷を付けたと考えた。

ヨナスは母親をアウシュヴィッツで失うという経験もしており、彼にとってナチスやアウシュヴィッツは哲学的・神学的に大きなテーマとなっていく。(ER, S.221)より濃密に戦争を経験し、人間の死を身近に感じたことから、ヨナスは人間をただ精神的なものとして把握することに対しては疑問を抱くようになったのである。

またヨナスは、ハイデガー哲学の問題点について次のように指摘する。

> ハイデガーの哲学でもまた、「腹が空いた」という言葉を手中に収めるすべを持たなかった。死すべき運命、という極めて抽象的なことがそこで考察された最終的な

> 回答であり、それがわれわれを厳粛に実在させるはずだった。実在の具体的な根拠を無視したまま、内面ばかりに目を向けたこの解釈は、そもそもここには倫理学に通じる恵み豊かなお導きがあるのだ、ととぼけていた。しかし実はそんなものが存在しないので、むなしい決定論にはまりこんでいた。(PR, S.21-2)

ヨナスは、人間は身体との密接な関係の上に成り立っており、何よりもまず自然的存在であると考えるようになった。「死すべき運命」という概念はヨナスの哲学にも影響を与えており、彼がハイデガーの哲学をすべて否定したとは言えない。しかしヨナスは観念的な存在論とは決別しようとしたのである。

科学知を積極的に受容しようとしていたヨナスにとって、精神的存在としての人間の他に対する優位性が、直接存在認識に結びつくという考え方を支持し続けることはできなかった。また、アウシュヴィッツの破壊的な出来事が、神の存在に対する信念を揺らがせたことも、人間の絶対的な立場に対する支えを失わせることになった。そして、人間に対する考え方に決定的な影響を与えたのは進化論の発展である。進化論により、人間と他の生物との垣根は取り払われ、人間は生物という枠の中に取り込まれた。人間を解明することは、人間という生物種を解明することとなった。人間の特性とは何か、固有なものとは何かを探らなければ、何らかの人間の優位性を語ることはできなくなったのである。

ヨナスは人間が人間の領域を超えて自然全体に影響を及ぼすほどの力を得たとの認識から、自然科学の理論的考察を超え、新しい時代にふさわしいのは形而上学を基礎とした倫理学でなければならないと考えた。ヨナスは、以下のような理由で存在論の考察が必要であるとした。

> かくして精神と自然との和睦という理念について考察せねばならない。それを実現するには人間は多くのものを放棄せねばならない。人間はそれらを当たり前のごとく傲慢にも自分に権利があると思いこんでいたのであった。ここに哲学本来の試みが加えられる。すなわち存在のある一つの包括的な解釈を作りだし、その中で可能なかぎり責任の義務を理性的に根拠づけること、またその義務が下す命令は創造の謎が許すほどに無条件であることを確信させるのである。(PR, S.39)

それまで存在一般を知るために人間論、有機体論を扱ってきたのに対して、『責任という原理』においては倫理学の基礎付けのために存在論が扱われている。ただしその存在論も有機体論を基礎としている。

ヨナスは、最上位で現れるものはすでに、下位のものの内側に潜在的にその萌芽が存在すると考えている。つまり、「最も乏しいものではなく最も完全なものから、つまり、われわれに近付き得る最高のものから存在とは何かを理解しなければならない」(PV, S.137)のである。ヨナスは、人間を「最も高等な有機体」(PV, S.137)と定義している。ヨナスにとって、最上位のものとは人間であり、人間から存在に含有されるものを推定することに何の疑問も

持たない。

ヨナスは、ハイデガーに対して、次のような批判もしている。

> しかしながら存在に対するような、存在とはなぜ人間を含んで育み、自らに関係するいかなることについて人間を通して伝えたいのか、という問いをハイデガーは決して物理学や生物学、進化論を関連させて考えようとはしなかった。われわれに謎を課しているのは純粋に物質的な土台であるにもかかわらず、ハイデガーは「原存在(Seyn)」と名付けて精神的にむやみに高尚にしたものに難問を請け負わせた。(PR, S.25)

ヨナスはハイデガーの哲学が「人間を通してみる」という人間からの視点に偏り過ぎており、「原存在」という高尚な概念で存在の基礎付けをしようとしたことを批判している。しかし彼は、自らが批判するハイデガー哲学の、人間に対する考察から存在を探る試みに絶対的な信頼を置くという過ちを繰り返すことになった。

純粋に上位のものから下位のものを探るには、何が上位であるかを規定しなければならない。ヨナスは人間を最も高等な有機体と呼ぶが、それは人間に表出している主観性が「高度に発達した自然の表面現象」（PV, S.142）であると考えているためである。しかし自然に含まれているものは人間から推察されているので、人間に現れているものが自然の現象となるのは当たり前であり、実際には主観性が高度な自然現象である根拠は何一つ示されていない。人間の持つ特質が高度であると断定するためには、人間以外から見てもそれが高度なものでなくてはならない。しかしその高度さを測る尺度は、人間側からしか提示されていない。つまり、人間が主観性を有しているのだから主観性は高度なものである、そして主観性を有する人間は高位のものである、というのがヨナスの説明である。これは、人間には主観性があるという事柄以外には、何も述べていないに等しい。

進化論の中に目的を組み込むことは試みとして一つの有効な手段ではあるが、そこにどのような目的が導入されるかはもっと吟味されなくてはならない。進化の過程を見つめたとき、果たして主観性の表出にどれほどの意味があるのか、そのことこそが検討されねばならない。ヨナスの目的論にとっては、存在が存続する、ということが最も大事な目的であった。そのことに即して、「主観性が現れたことにより、存在は存続の可能性を広げたか」という問いこそがまず第一の問いとなるべきだった。この問いの答えは現時点では、「否」である。人間が存在についていくら主観性の力を働かせても、存在の在り方が広がるわけでもなければ、存在の寿命が延びるわけでもない。人間は、多様性の中の一つの種以上の貢献をしているとは言えない。それどころか人間は自らの手に入れた可能性で、有機体の在り方から多くの形相を奪い去った。存在そのものにとってはそれほどの痛手ではないが、多様性を目指す有機体という観点からは、人間は失敗作であるどころか邪魔ものである可能性すらある。そのような人間を、主観性があるというだけで存在における上位のものであり、しかも存在それ自体がそこに向かって何かしら志向していた、などと理解するのは無理である。

ヨナスはすでに、多様性の中には多くの失敗があることを認めている。人間についても、失敗作である可能性は十分に残されている。これは、存在論と人間論が分離した結果そうなったのではない。人間論から存在論を組み立ててしまった結果そうなったのである。主観性そのものが人間以前の存在物にも含まれていたと考えることは、時系列的には正しい。しかし、存在論的に主観性に対して特別な意味を認める根拠は、もっと明確に示されなければならなかった。われわれが今日知り得る知識によれば、人間以前にも世界は長い時間存在しており、人間は世界の終焉よりずっと手前で滅んでしまうだろうと推測される。人間は地球という星の中の、有機体におけるたった一つの種、ほんの少しの多様性の増幅ということ以上には、何一つ存在の存続に対して寄与はしていないのである。そして今日では多くの生物種を傷付けてしまったことにより、多様性という観点で言えば存在を積極的に脅かす、存続という目的の価値に対して最も下等な存在であるとすら言えるのである。

また、進化論そのものに対する解釈の危うさもヨナスの存在論に傷を付けている。進化論とは「進化するものもある」ことを示したのであって、「どの種も進化する」という意味は（少なくとも科学的には）含んでいない。突然変異によって生まれた新しい種の中で、運よく生存に適した種が生き残ることがある。そして変化以前の種より優勢になることにより、種の成り代わりが起こることがあり、この変化が我々の目には進化したように見える。しかし種が多様である現実は、次のことも示す。新しい種が古い種と入れ替わるばかりではなく、多くの古い種はそのまま存続し続けるである。もし新しい種の生き残る道が古い種の居場所を完全に奪うしかないならば、種の数は一定のまま増加しない。しかし生物進化を系統樹で示すように、生物種の数は次第に増加してきたと考えられている。また、新しい種は、生存に適した絶対的な優位性を手に入れたとばかりは言い切れない。地球の環境は常に変化しており、その時の環境に適応した種が生存することができる。あるとき優位性を手に入れて繁栄した種も、環境の変化とともに衰退していくことがあるだろう。逆に、変化せずとも様々な環境変化の中で生き延びる種、古来から存在する種の方が存続に適した種であるとすら言える。[18]

以上のことからわかるのは、人間という種もまた、現在の環境に適応しているために生存できる種の一つにすぎない、ということである。人間の有する主観性が有機体の歴史の中で実際に特殊なものであったとしても、その特殊さがなにがしかの普遍的な優位性を保持し続けるかどうかは不明である。多様性のみならず、存続という目的に関しても、人間が主観性を入手したことに対する価値判断は非常に困難である。そして多様性について考えれば、生物種のうちのただ一種でしかない、たまたま現在の環境に適応している人間という種が、有機体の歴史の中で「上位である」と言えるほどの存在であると判断する材料は見当たらない。

多様性から生じる在り方が高等である必要性に関しても、『責任という原理』においては説

[18]この点に関しては、進化論においても議論の余地がある。新しい種は生存競争に勝利したものと考えられがちだが、以前の種と何とか共存するパターンや、生存に適した場まで逃れて生き延びるパターンも考えられる。しかし本稿は哲学的考察からの言及にとどめることにする。

明されていない。[19]あくまで存在が非存在から身を遠ざけるためにより多くの在り方が目的とされるのであって、どのような在り方が求められるかはヨナスの存在論からは導出されない。「多様であること」が重要であるので、特定の尺度を持って在り方を高等や下等と判断する意義は見いだせないのである。人間のうちに表れている主観性がそれ以前の形相にも含まれていたと考えることは、時系列的には間違っていない。しかし、存在における主観性の重要度は不明である。主観性に特別の意味を見出すためには、主観性があることにより有機体や存在そのものにどのような影響を与えているかをヨナスは検討せねばならなかったのである。

4　「人間からの視点」より脱却するために

このような過ちの原因は、ヨナスが人間に特権を認めた伝統的な哲学から脱しきれていなかったからだと推測される。有機体の哲学においても、表向きには人間から特権を奪い去ったものの、人間的な性質を有機体のうちに見出し、生命に対して人間的な特権を移譲したに過ぎなかった。ヨナスは人間の持つ主観性の役割について、以下のように述べる。

> 生物の中で、自然目的は、主観性の度合いをどんどん強めていく。つまり自然目的は、この遂行者のそれぞれにとって自分自身の目的となる。この意味で、感覚を持ち欲動する存在は、単に自然の目的であるだけでなく、目的それ自体である。(PV, S.157)

以上のように、ヨナスによって主観性は自然の中で積極的に目指されるべき目的と考えられている。

ヨナスは、自然の中にこそ存在本来の目的が現れていると信じている。しかし他方で、生物が多様性を必要とする理由は種が失敗や滅亡をするからであるとされる。そうであれば、生物の在り方の中には、存続という目的を果たせないものもあることになる。ここに上位のものから下位のものを推測するという方法を当てはめると、一つの矛盾が生じてしまう。上位のものの中にそもそも目的を果たすのにふさわしくないものがあるとすれば、われわれはどの在り方が目的の達成に適しているのかを見破らなければならない。果たして何が目的であり、どの形相が目的に即しているのかなどということが根拠によって示せるものだろうか。

このように、ヨナスは生命の性質にこそ存在の目的が顕著に表れていると考えたが、そのことには十分な論拠があるわけではない。有機体こそ存在において上位であるということも、生命のうちに表れてくる目的こそ存在本来の目的であるということも、人間を元々最上位の絶対的に肯定される存在として考えていること以外に根拠は見いだせないのである。

---

[19]このことは、神と人間との関係において言及されている。ヨナスの神学については第三節で解説する。

ヨナスは、人間や有機体の在り方が存続に適さない在り方、つまり存在における失敗である可能性については考慮していない。議論に整合性を持たせるためには、その点についても吟味すべきだった。ヨナスは人間存在の絶対的な肯定だけは死守し続けたが、たとえ人間が失敗作であろうと、種のエゴイズムによって存続し続けようとする意志を保証すれば、人間が存続しようとする名目は保たれたはずである。

生命が「自らに絶えず現前するアンチテーゼとして、脅威として非存在の可能性を自らの内に抱え込んで」おり、「いつでも死ぬ可能性があること」（PV, S.157）によってより強く自己肯定せねばならない在り方だとすれば、存続という目的に関して生命はおよそ成功例とは言えないだろう。無機物は有機物と比較して、存続の可能性という点では優位な位置に立っている。そして生命においても、自ら主観性を操作しなければ本来的な目的を達成できない人間という在り方は、存在的には最も下等な在り方とすら言える。

リチャード・ウォーリンは、ヨナスの人間観について以下のように述べている。

> むしろ、責任ある態度で自然にかかわるのが義務であるのは、人類の存在そのものが賭けられているからなのである。この点でヨナスは、流行遅れではあるが西洋の伝統に対する負債を引きずっている。人間が進化の過程で生み出された最も高貴な被造物であることを彼はまったく疑わない。（Wolin, 2001 p.119）

ウォーリンはヨナスを、先人の影響から結局脱しきれなかった哲学者だと考えている。ヨナスは「ドイツの哲学というのはとにかく観念的な伝統がある」と考え、ハイデガーの存在解釈を「実在の具体的な根拠を無視したまま、内面性にばかり目を向けた解釈」であると批判している。(PR, S.21－2)　しかしヨナス自身、人間の内面性を自然の中で特に価値あるものとした。ヨナスは、ドイツやハイデガーの哲学の影響下から脱しきってはいなかったのである。

では、ヨナスの理論から人間論的解釈を破棄し、整合性のある多様性概念を確立させるにはどのような修正を施せばいいだろうか。「存在は自らに対して中立無関心ではない」（PV, S.144）と述べるように、ヨナスは有であることを、有が有自身を肯定している状態だと考えている。有は無でないだけの状態ではなく、無でなくなろうとしている状態である。他方無について考えてみると、無は意識的なものは何も表明することができないが、やはり無であろうとするだろう。そうでなければ、たった一つの存在の出現により、無は存立できなくなってしまうからである。無にとって、徹底的に無関心であることで、有の出現の契機は抑え込まれると推測できる。このような徹底的な無に対して、有は恐れを抱くのである。

無の訪れによって、有はその存在を姿から消す。無もまた、有の出現によって居場所をなくす。有と無は互いを恐れ合いながら、自らの存続のために力を注ぐ。有にとっては、空間的、量的、質的変化を続けることが無から遠ざかることになる。しかし継続的な変化だけでは存続は保たれない。限度を超えた変化、際限を知らない変化は無限へとつながり、無限は無を引き起こす。有は自らの存続という目的を果たすために、変化を有限性の内部で調整し

なければならないのである。

このように、有にとっての課題は変化を続けることではなく、変化をコントロールすることにある。変化はより適した頻度で、効率よく行われる必要がある。進化といった急進的な多様化は抑制の対象となるだろう。存続に適した形相のために適さない形相を次々と生み出すのは変化の無駄遣いである。形相もまた有限である以上、多くの形相を生み出すことは形相を使い尽くす危機をも生み出す。わざわざ生み出した新しい形相は、存続に適しているに越したことはない。

ヨナスの存在論において、有と無が対峙する際に、二つが存立する「場」という概念は語られていない。有と無はどういうわけかお互いに永遠の存続を達成できずにいる。有も無も永遠のために力を注いでいるにもかかわらずそれが実現できないとすれば、それを実現させないもう一つの力があると考えねばならない。有や無を存立させる世界そのもの、世界の場の力についても形而上学的考察が加えられる必要がある。場の力が有に対して永遠の存続を阻害するとき、二つの作用が考えられる。変化の抑制と、促進である。変化が抑制されることにより有は時間を失い、無へと沈みこむ。また変化が促進されることにより、有は形相を消費していき、存続に適した形相の量も減少させていく。

これらのことから、多様性とは、有が無に対抗するうえで生じる必要悪だと考えられないだろうか。既存の在り方が絶対に存続できる保証がない以上、備えとしてすでに安定している在り方から新しい在り方が生じることを有はしぶしぶ承認せざるを得ない。その代わり有は、新しく生じた在り方に積極的に働き掛け、何とか存続に適した在り方になるように変化させていく。つまり、有は多様化を奨励はしないものの、生じた多様性については存在が存続するための手段として何とか利用としていると考えられるのである。

『責任という原理』における多様性の概念は修正を必要とするものであり、人間を特別視するヨナスの手法は存在論を構築するに当たっては問題があるものであった。しかし、存在論が適切に修正されることにより、ヨナスの目指した新しい倫理学の基盤もより良いものとなるはずである。私が示した修正案は、存在において何が上位であるかを不明なものであるとし、存在と非存在が対立する原因となる力を想定し、存在がその力に対抗するために多様性を許容するというものである。このことによりヨナスの理論は、根拠なく人間を高位なものにするという過ちから遠ざかることができるはずである。

第三節　神学

ヨナスの存在論に関して、神概念の扱われ方は大きな問題である。ヨナスは『責任という原理』においては、神によって倫理学の基礎を語ることはしない。新しい倫理学の確立には、神抜きの形而上学が必要だと考えていたのである。

しかし、『生命の哲学』においては、ヨナスは次のように述べている。

> われわれが今置かれている形而上学が停止している状態では、そして形而上学が自らのロゴスを再び見出すまでは、われわれは誰もが当てにならないと認めている神話という手段に身を委ねざるを得ない。(PL, S.394)

ヨナスはこの時点では、現代における形而上学の確立に対して懐疑的である。形而上学こそが必要とされているとしても、神話抜きで世界を語るのは無理であると考えている。ただしヨナスが想定する神話は、神に居場所を与え得る物語のことであり、神が絶対的な力を持つ強制力のことではない。形而上学がわれわれの生命を肯定できない状態では、神の登場する物語によってしか、われわれが生きることの拠り所は与えられない、とヨナスは考えたのである。

ヨナスは『責任という原理』を書く以前には、責任の根拠までも神学の中に求めていた。また、『責任という原理』以降も「アウシュヴィッツ以降の神概念」("A Concept of God after Auschwitz")などで神学の可能性について語っている。このことからヨナスは、倫理学について語る際にはあえて神については触れないが、実際には神についての考察は常に続けていたと言える。

ヨナスは倫理学を中心に研究する段階に至っても、神学についての探究は止めていない。この神学とヨナスの形而上学の間には、親和性がなければならない。世界の根底に神を配置しながら、倫理学のために存在論のみで世界を説明したとなれば、その存在論はヨナスすら信じていない言説となってしまうだろう。

以下では、ヨナスが倫理学を考える過程で、神についての考察がどのように影響しているかを検討する。

1 神学の継続

ヨナスの神学研究は、ブルトマンの元でのグノーシス主義研究からはじまっている。ヨナスは、『グノーシスの宗教』(*GNOSIS Die Botschaft des fremdenGottes*)において次のように述べている。

> 今から何年も前グノーシス主義の研究を始めた頃であったが、ハイデガーの下で得た視点、いわばその「光学」(Optik)によって、私はそれまで看過されていたグノーシス思想の諸側面が見えてくることに気がついた。さらに研究を進めるにつれ、私は一見して異質である両者間の親縁性に深い印象を受けることになった。(GG, S.377)

ヨナスはグノーシス教の二元論的な世界観と、ハイデガーの形而上学を重ね合わせることを研究の中心としていた。ハイデガーの実存哲学とグノーシス主義の間に親和性を見て取っ

たのである。

ヨナスはグノーシス主義について、「基本特徴はラディカルな二元論」(GG, S.69)であるとする。グノーシス教の教義は多岐にわたるが、神の世界とわれわれの世界は別であるとする二元論的世界観が基本にある。グノーシス主義はさまざまに形を変え広く伝搬したが、この二元主義が形を変えることはなかった。われわれ人間は、「世界のものであると同時に超世界的、外世界的」(GG, S.71)である。こちらの世界に投企された側の人間は、グノーシス（Gnosis・知恵）を得ることにより本来性を取り戻すことができる。ここでは、神は世界を超越するのではなく、もう一つの世界に存在する。グノーシス主義の世界では、神はわれわれの導き手というよりは、われわれの対局にある存在であり、われわれの目指す道しるべである。(GG, S.72－3)

しかしヨナスにとってグノーシス主義は過去のものであり、それのみで現在の神概念を形成できるもではなかった。ヨナスはユダヤの民であり、ユダヤの神を信じ続けた。アウシュヴィッツでの出来事により神に対する懐疑を抱きながら、ヨナスは神を捨てる選択をしなかった。グノーシスの二元論的な物語、ニヒリズム的な態度は相対化されたままだった。

ヨナスは、有機体の哲学においても神概念を重視している。

> 神の像は、物質的万有によってためらいがちに開始され、人間以前の生命が示す、最初は広く、後にはだんだん狭くなっていくらせん状の姿で、長く未決定なままで形づけられていた。その神の像は、この最後の転換によって、さらに劇的な運動の加速によって、人間による不確かな管理の元へと移行する。その結果、神の像は人間が自分と世界に関して行うことによって、救われる形または台無しにされる形で実現することになる。（PL, S.393）

ヨナスにとって有機体の存在意義を考えることは、神の像、神の意志を考えることにもつながった。有機体が在ることの意味を考えれば、意味を与える者の存在が必要となる。ヨナスは自らの語る「神話」が仮定の一つにすぎないとしながら、われわれの責任に対しても神話による基礎付けが必要だとしている。

ヨナスは、人間が実在を与えられたことそれ自体に責務が生じていると考えている。世界に何かが存在する方が神秘であり、われわれはそのことに感謝せねばならないのである。(PL, S.395) ヨナスは生命の発生の説明に関しては、超越者の存在に頼ることをいとわない。神の実態が哲学的に不明になったとしても、進化論により生命の歴史が判明しても、生命をただの偶然の産物として、意味なきものとする見解には与しなかった。

そして、『責任という原理』では表向き神は登場しないものの、ヨナスは神について語るのをやめたわけではない。むしろ新しい神の在り方について、別の場所では積極的な考察を繰り広げている。

第二次世界大戦後から続く大きなテーマがヨナスにはあった。それは、アウシュヴィッツの悲劇はなぜ起こってしまったのか、というものである。ヨナスにとってアウシュヴィッツ

で起こった悲劇は、民族の尊厳を傷付ける事件であった。さらには、ヨナスはそこで母をも失った。(ER, S.221)神を信仰するヨナスにとって、神が存在するにもかかわらず、民族が存続の危機に遭遇するという事実を何とかして解釈する必要があったのである。また、集団存続の危機は、人類そのものの危機を予感させる出来事として、ヨナスの中で大きな課題となっていく。

人々の存続が脅かされる事態を神は見過ごしていた、とヨナスは考える。「アウシュヴィッツ以後の神概念」においてヨナスは、アウシュヴィッツの悲劇について「神はそれを起こるに任せた。いかなる神がそれを起こるに任せることができたか」（MM, p.133）と述べる。キリスト教と異なり、ユダヤ教においては来世ではなくこの世、われわれが生きるこの世界において救済が求められる。歴史を支配するものであるユダヤの神がユダヤ人の存続の危機であるアウシュヴィッツの悲劇を見過ごすことは、神概念に対する見直しが必要とされる。ヨナスは＜歴史を支配するもの＞ではない神の在り方を探求することを選んだ。（MM, p.133）哲学者として神の概念自体を捨て去ることも選択肢としてはあり得たが、ヨナスはそれをしなかったのである。

ヨナスは新しい神概念のために、新しいミュートス（Mythos・神話）を手段として必要とした。そのミュートスによれば、神は神的なものを世界に産み落とした後は、その神性を時間に委ねた。世界は神によってではなく、時間のうちで偶然性によって可能性を広げていき、長い時間の中で永遠なるものに近付くものが姿を現し始める。生命が誕生し、それと共に死も現れた。どのような形相をもってしても存続という点では生命は無機物と争うことはできず、そのため「生命とは死すべきものの冒険に他ならない」（MM, p.135）のである。

生命の出現により新たな様態が次々と生み出され、神的なものは次第に充実していった。生命の出現と神の関係について、ヨナスは、次のように述べる。

> 人間の到来は知と自由が到来したということに他ならない。知と自由という非常に鋭利な両刃の天分を授かったことにより、ただひたすらに自己を充実してきた主体の無垢性は終了し、善悪が分かれそのもとで責任という課題が登場した。神の仕事はここで初めて明白になるが、その先は人間の次元で進められる遂行の機会と危険に神の仕事は委ねられた。（MM, p.135－6）

ヨナスの考える神話では、神的なものの運命は人間の手にゆだねられたと考えられる。そのことにより、「苦しむ神」という新しいイメージが生まれる。(MM, p.136)神は創造には手を下したが、その後は世界を見守るしかなかった。人間と共に、神もまた苦しむのである。さらに、生成する神というイメージも描き出される。神は世界の出来事に触発され、その状態を変化させる。神が世界と関わりを持つ以上、永遠なるものは時間化したのであり、さらにその後も世界の過程が現実化していくとともに変容していく（MM, p.137）である。

世界を創造した後、苦しみ変化する神は、気遣う神でもある、とヨナスは考える。(MM, p.138) 神は自らの創造した世界に巻き込まれ、その世界のことを心配もしなければならない。

もはやこの神は、変化し世界に振り回されており、全能とは言えない。アウシュヴィッツが起こってしまったことも、神が全能でないことの表れなのである。アウシュヴィッツが起こってしまったことに対するヨナスの最終的な答えは、次のようになる。神がアウシュヴィッツに対して沈黙したのは、神がそうしようとしたからではなく、神が介入する力を持たなかったためなのである。(MM, p.140)

神は存在しながら、神的な力はわれわれの手に委ねられた。そのため、「物質、精神、創造」("Mater, Mind, andCreation") においてヨナスは次のように主張する。

> われわれは今やわれわれの手によって脅かされつつある世界の中の神的な事柄を私たちの手から守るべきである。われわれに対して自身では無力な神的なものを助けなくてはならない。これは知の力を持つゆえの義務であり、宇宙的義務である。(MM, p.191)

われわれは心的なものを助ける義務を負っている、とヨナスは考える。義務の源泉が神に関わることがらから生じるとすれば、われわれの倫理的な判断にも神の存在は影響することになる。われわれは常に神を意識し、神の苦しみを軽減させることを行為選択における要素の一つとしなければならない。神学を探求するうえで、ヨナスの神概念と倫理観は決して切り離されたものではないのである。

2 倫理学における神の影

ヨナスは『責任という原理』において、神によって世界の成り立ちを説明しようとはしない。世界を存在するものから解明し、存在からのみ価値を導き出そうとしている。ヨナスは信仰による倫理の基礎付けに魅力を感じながらも、次のように述べている。

> しかし信仰は注文に応じて調達できるものではない。信仰の必要性をどれだけ強く論証しても、現に存在していない信仰、すでに信用を失ってしまった信仰に訴えることはできない。これに対して、形而上学は昔から理性の営みであり、理性は要請に応じて努力できる。(PV, S.94)

現在において宗教は倫理を支える力を有していない、とヨナスは考えている。

ただし、世界の創造主としての神概念が明記されていないだけで、超越者の存在を匂わせる表記は数か所に示されている。例えばヨナスは、世界の中のそれ自体善きもの(An-sich-Guten)が私の意志に対して呼びかけてくる、としている。(PV, S.162)ここで言われている「呼びかけ」とは何か。存在の意志が導く力の比喩表現ともとれるが、そのまま受け止めるならば、私たちのいる場所を超えたところから、「世界という意志」が声を発している

と受け止められる。そして存在も非存在も超えたこの意志を表現するとすれば、最も適切な言葉は神であろう。前節で述べたように、ヨナスは神学研究においては神的なものが世界に、そしてわれわれの手に委ねられたと考えている。その考え方が入り込む余地を形而上学の内に用意していたと考えることは不自然ではない。

前節で述べたように、ヨナスの形而上学においては、存在や非存在については語られているが、それらが活躍する「場」については触れられていない。存在と非存在の争いの原因とも言える「場」は、どこから生じたものなのか。有と無が対立する舞台について、形而上学的にはどのように説明できるのか。ヨナスはその点について沈黙しつつも、倫理学外部では神学について語っている。われわれの倫理のためには神なき世界の考察が必要であると考える反面、神に対する信仰と懇願は捨てていないのである。

ここまでの議論から明らかになったように、ヨナスの形而上学は純粋な存在論であるように見せかけて、実際には人間中心の世界観で成り立っている。人間を高等なものとし、高等なものに含まれるものを存在物に還元し、その存在から目的を語るこの循環論には、「なぜ人間が高等なのか」の根拠が欠落していた。自由意志の所持が高等だとする説明においても、自由意志がなぜ高等なのかを説明はしていない。そこではヨナスの哲学は無条件に人間の価値を認めるところから始まり、決してそれを疑うことがない。

このような人間至上主義に対して、それがヨナス独自の欠点だと指摘することは避けなければならない。このような自由意志に重きを置き、人間を客観的に自然の上位に配置する考え方は西洋哲学の伝統的な見解だからである。しかしヨナスは、「伝統的な倫理学」との決別を誓っている。ヨナスが批判されるべき点は、目的論的存在論を基盤とした新しい倫理学を標榜しながら、実際には伝統的倫理学の見解から逃れられていない点である。

人間に、また人間の性質に無条件の価値を保証できるのは、神以外にあり得るだろうか。「伝統的な倫理学」では神について語ることが普通であり、人間の価値は神によって保証されていた。言わば客観的ではないの、絶対的な価値のあるものとして人間を語ることが可能であった。伝統的倫理学における研究は神をツールとしたのではなく、本当に神を信じていたので、客観的な見解でないと批判することはふさわしくない。

しかし現代においては、神によって人間の価値を語ることは困難になっている。世界や有機体の成り立ちが解明されていく中で、人間はただ一種の生物でしかないことが判明してきた。そして神による説明がなければ、存在するものがなぜ存在するのか、それを肯定的に説明する根拠も見つけにくくなった。ヨナスがあえてその困難で、客観的な人間の価値の証明という試みに挑戦しようとしたのならば、彼は徹底的に神の影を排除しなければならなかったはずである。

実際には神による人間の価値の保証を信じながら、他方では「倫理学のために」というだけで自らの信じない価値創出の物語を語っているとすれば、『責任という原理』で語られた存在論はヨナス自身ですら信用していない世界観であるということになってしまう。これでは、われわれはヨナスと世界観を共有することなど無理である。

問題は以上の点にとどまらない。ヨナスは神学においても、人間における客観的な神概念

を考察したわけではなかった。ヨナスが研究の対象としたのは聖書の神、ユダヤの神であった。このようなヨナスの神学は、同じ神を信仰しない者にとっては意味のないものになっている。もしヨナスが倫理学に関わらずにいたならば、神学におけるユダヤ教的神の分析という専門的な試みとして評価されていたかもしれない。しかしすでに新しい倫理学の、人類にとっての倫理学の構築を試みていたヨナスが、たった一つの神概念のみに向かっていたことには問題がある。

アウシュヴィッツは人間全体にとって大きな意味を持つ出来事であった。しかし人々に起こった悲劇はそれだけではない。ある人にとってはヒロシマが、ある人にとってはソンミ村がアウシュヴィッツに代わる悲劇の代名詞となり得るだろう。そしてヨナスはそのことを想像することが可能な状態にあった。ヨナスはユダヤ人にとっての神を考えることの先に、われわれ人類全体にとっての悲劇が何を意味し、人類にとって神概念と倫理学の関係がどのようになっていくのかまで考えるべきであった。

たまたまヨナスは力なき神概念を提唱したが、別の文化における力ある神がヨナスの倫理学と折り合いがつかない場合、ヨナスはそのことをどのように調整するつもりだったのだろうか。世界中の神々が力をなくすべきだとは言えなかっただろう。また、世界中の神々に配慮して形而上学を立て直すことも困難だったはずである。神を語り続けることにより、ヨナスの形而上学は解決し難い困難を抱え込むことになったと言える。神と倫理学が別々の力を持つような状態について、ヨナスはもっと配慮しておくべきだった。

第一章で触れたように、科学技術文明は世界中の文化・宗教が関わり合うグローバルな状態を生み出した。このような状態で、それ以前よりも文化・宗教的な対立が大きな争いの火種となってきた。しかしヨナスは、ユダヤの神以外については沈黙を続けた。人類全体の危機を訴えながら､人類全体にとっての重要な問題について検討することを放棄したのである。

『責任という原理』では、人類の存続を目的として、新しい倫理学の必要性が説かれた。この倫理学がわれわれにとって意味を持つためには、宗教や文化に関係なく全ての人々に受け入れられるようなものであることが望まれる。そのためにヨナスは、神概念によって存在を説明することをしなかった。しかし、ヨナス自身が信仰からの義務を信じるように、人々の倫理的選択と宗教は切り離す事ができない。もし神学について語り続けるならば、神の教えと倫理学が衝突する事態にも想像を働かさねばならなかったはずである。

また、倫理学について語り始めた時点で、ヨナスは神学については沈黙するというのも一つの手段ではなかったか。そのことによりヨナスの形而上学は、ヨナスの信じる世界観としての信頼を失う危機からは免れたはずである。

第三章　責任論

ヨナスが目的論と存在論を基盤とすることにより、責任を原理とする倫理学の基盤は準備されるに至った。本章では、新しい倫理学における責任とは何か、その責任が果たす役割、そして責任に関するヨナスの理論の問題点について検討する。

第一節　責任の概要

1 責任の基礎理論

ヨナスによれば、責任には、いくつかの分類が必要である。ヨナスは最初に、道徳以前のものとして行為に因果的な責任を挙げる。行為者は自らの行為に対して答えねばならず、行為者に悪意がなかったとしても、私の行為が原因であったとすれば埋め合わせが行われねばならない。この責任は、「私の行為と帰結とが因果的に深く結びついていて、私に一意的に原因が帰せられ、帰結が予見不能性のうちに失われないことが必要である」（PV, S.172）とされる。

これは、責任の応答性に基づいた最も原初的な責任であると言える。一般にはしばしば、責任の有無は行為者の意図に帰結される。しかし他方で実際には、われわれは責任を果たせる範囲においては、意図に関わらず責任を取ろうとする。私が不注意でコップの中身をこぼしたとして、「私は意図していなかったのでこぼしたものに対して責任がない」と主張し何も対処しないことは、ほとんどの場合で無責任であると思われるだろう。意図がなかったことは周囲の私を責める感情に対する猶予にはなっても、責任までをも免除する理由にはならない。例え世界を決定論的に解釈するとしても、コップを倒す事と同様に、私が責任を取るように他者が考えることも決定していると考えられる。[20]これに対してかたくなに「私には責任がない」と主張するならば、私に対する信用の失墜という結果が待っているだろう。

ヨナスはこのような「損害賠償」とは別に、「処罰」も責任のうちに当てはまると考える。因果的な責任に対する応答は補償的な意味を持つが、処罰は集団に対する保証的な意味を持つ責任の果たし方である。罪がある行為に対しては行為そのものが罰の対象となる。罰は、「他者が被った損害や不正の弁償ではなく、乱された道徳秩序を立て直すため」（PV, p.163）のものであるとされる。罰自体は直接誰かの得にはならない。しかし罰せられるという事実が、同様の悪しき行為を引き起こすことに対する抑制となるのである。

損害賠償と刑罰という概念に共通するのは、実行された行為について生じる、そして他者により責任が負わされる、という点である。このような責任は形式的な負担にすぎず、「道徳の予備条件ではあるが、それ自身はまだ道徳ではない」（PV, S.174）とヨナスは考えている。

---

[20]ヨナスは『主観性の復権』によって決定論的解釈を否定しているが、その点については次節で考察する。

これらの責任概念とは全く別のものとして、ヨナスは「将来なされるべき行為の決定に対する責任」を取り上げる。

> この意味では、第一義的には私は自身の行動とその帰結に対し責任を感じるのではなく、私に一定の行為の要求を掲げてくる事柄（Sache）に対して責任を感じる。たとえば、他人の安寧に対する責任というものは、所定の行動計画が許容されるか否かを吟味するのみならず、他人の安寧という目的のみのために企図された行為をするよう義務付ける。何かに対して（für）責任があるのである。（PV, S.174）

私の外にあるものが私の力に委ねられ、私に依存するものが私に命令することとなる。私の力は、責任の感情により積極的に責任を行使しようとする。力を求める「存在しなければならないもの」が、力に対して「しなければならない」という当為を呼び掛けるのである。ヨナスはこのような責任こそが、今日求められている未来責任を支えるものであるとする。この責任は、自然から制定されたものであると言える。ヨナスはこれを自然責任（NatürlicheVerantwortung）と呼ぶ。存在は存続せよ、という目的がわれわれに呼び掛け、われわれの共存を善となす責務を課してくるのである。

ヨナスは自発的な責任と拘束的な責任の例として、政治家と親の責任を取り上げる。政治家の責任は個人的なものであり、選択的なものであり、その対象が多数である。他方親の責任は自然的なものであり、必然的であり、特定少数に対するものである。（PV, S.182－3)このかけ離れた、対極に位置する二つの責任に対し、ヨナスは共通点を見出そうとする。

一つ目の共通点は、「全体性」である。親も政治家も、客体となる責任対象のあらゆる状態に対して責任を持つ。（PV, S.184）親は子供に対して、肉体的な困窮を救う責任のみならず、様々なことを教育していく責任がある。「親の世話が視界に入れているのは、子供の純粋な存在それ自体、そして最善の存在」（PV, S.190）なのである。また、政治家も共同体の生活全体に対して責任を持つ。例えその人が権力を欲して権力者になったとしても、権力者であるためには全体に対する責任を引き受ける必要がある。

二つ目の共通点は、「連続性」である。親の責任も政治家の責任も、常に対象から求められ続け、対象が生き続けられるように常に気遣ってやらなければならない。ヨナスはこの連続性を「歴史的な性格を持つ」（PV, S.196－7）と表現している。親は子供の成長過程を常に支え、固有な人格の歴史に対して責任を持つ。続いて、所属する共同体の伝承を伝達し、共同体で暮らせるように教育していく歴史的世界に対しても責任を持つ。教育する者の責任は、このようにして政治的なものとなっていくのである。この政治的な要素は、伝承されることによって連続性という特徴を帯びるのである。

そして三つ目の共通点は、「未来」である。個別的な責任は短い射程の未来しかとらえていないが、生存に関わる全体の未来を考えるとき、そのような予測を超えた対象を配慮しなければならない。ヨナスはそれを「生の自発性、もしくは自由」（PV, S.198）のためであるとする。責任対象には固有の未来があり、責任主体からいずれ解放される。親も政治家も、そ

のような対象の未来の可能性について配慮せねばならないのである。

われわれはこれまでも、この連続性を守るという責任を果たしてきた。しかし、常に意図的に責任を遂行してきたわけではない。親も政治家も、時には失敗し、時には無責任に振る舞いながらも、これまで人間という存在を存続させてきた。人間の人間に対する、全体の全体に対する責任という視点で見れば､この責任に対しての問題は生じていないように見える。しかし、第一章でも述べたように、われわれはすでに未来に対して強い力で介入し始めてしまった。われわれの未来の自由は損なわれている。さらにわれわれは未来における全体性、連続性の危機も自覚できるまでになっている。ヨナスはこの点から、責任についての新しい考察の必要性を感じたのである。

2 従来の倫理における責任

これまで、責任は倫理学において重要な役割を与えられていなかった、とヨナスは考えている。従来の倫理学においては徳こそが重要であり、未来ではなく現在の善こそが大事だった。特に責任のうちでも第二の責任、つまり自然責任は倫理学内部で自覚化されることがなかったのである。(PV, S.222)これらのことにはいくつか理由が考えられる。

倫理において責任が重視されなかった理由としてヨナスが挙げているのは、持続性の尊重である。たとえ集団がその存続を目指しているとしても、権力者はその集団をできるだけ今のままに保とうとする。できるだけ長く持続できる現在の状態こそが、集団にとって良い在り方なのである。変化は望まれず、未来世代も現代世代の複写にすぎないものとして理解される。(PV, S.222－3) また、望まれる個人の徳は、国家の幸福とは別に考えられるものではなかった。「全ての徳は個人的な卓越の在り方であると同時に、国家のためでもあるという二重性格を持っていた」(PV, S.223) のである。

人々にとって未来の状態とは、現在の状態を維持するものであると同時に不確実なものだった。そこでは備えを十分にすることは大事だが、不確実さや偶然を未然に防ぐことはできない。(PV, S.224) 補足するならば、この時代の倫理集団は今よりも小さかったので、防ぐことのできない事態がある集団を滅亡させたとしても、人類全体の危機を呼び起こすことはなかった。人々がそもそも人類全体のことを知らなかったということもあるが、人間であることが平等な倫理的配慮の対象に含まれる十分条件であったわけでもない。私が知る限りの人類という意味での「われわれ」と、私が存続を目指す上での同志として認めるべきと考える対象の「われわれ」は多くの場合異なっていたと考えられる。民族や階級、年齢や性別によって倫理的対象としての「われわれ」の数は減少させられていたのである。人類としてのわれわれと、倫理的集団は完全に重なっているとは言えない。

ヨナスの議論に戻ると、以前の人間社会には力動性が欠如していたとされる。人間社会は自然の流れの中に含まれており、急激な変化を自己生成することなどなかった。現代のように絶え間なく変化していく状態とは異なるため､「古代人にとっては将来への責任が行為の自

然な規範ではなかった」（PV,S.225）のである。ここでは、時間的な経過に関わる人々の目的は設定されていない。

ヨナスはプラトンの「エロス」概念を例に時間的ではない倫理観を説明する。エロスはわれわれの日常的な世界ではなく、世界を超越したところにある善さである。(PV, S.225) この点に関してはヨナスも神的で超越的な存在を想定はしているが、あくまで善さ自体は存在そのものから導き出せるという相違がある。ヨナスが重視する責任感情とは異なり、エロスはこの世のものではない善そのものを対象にしている。エロスが向かわせるのは永続的な善の追求であり、ここには時間的な観念は存在しないとヨナスは指摘する。(PV, S.225－6)

ヨナスは、われわれの倫理学は「時間の存在論でなくてはならない」（PV, S.226）とする。われわれはすでに超越的な存在を追放してしまっており、永遠の存続は誰も保証してくれない。[21] われわれは常に前例のない状態に遭遇するため、それに対処し得る倫理を手に入れねばならない。そこでは、永続的なものを求める義務を捨てなければならないのである。

このような時間的な義務が生じたわれわれは、カント的な倫理さえ書き変えねばならない、とヨナスは主張する。カントは「汝なすべし、汝なしうるがゆえに」と訴えたが、このような当為に対する能力を起源とした命令では十分でない時代となっているのである。ヨナスは、責任のあるべき姿について次のように訴える。

> 責任は創造を可能にする人間存在それ自身の保護を超えて広がったりはしない。人間存在こそが責任の対象であり、より慎ましく、それでいてより厳格な「べし」である。意欲と当為を一般に結びつける力こそが責任を道徳の中心に引っ張り出す。(PV, S.233)

人間には何かを創りだす力が存在するが、責任はそこには関与しない。あくまで人間が当為によって守るべきなのは人間存在そのものなのである。

3 乳飲み子の倫理

ここまで未来倫理の必要性やそれを支える形而上学理論について検討してきたが、実際に未来倫理が実践に至るには解決されなければならない問題がある。未来世代に対してわれわれが行う行為は、見返りを求めない一方的なものである。未来倫理が遂行されるには、双方向的な了解が前提であったわれわれの倫理において、そのような異質な倫理行為が実行できることが明らかにされなければならない。

それに対しヨナスは、そもそも一方的な倫理的行為こそが責任の原型であるとする。それは具体的には、親の子に対する責任である。(PV, S.234) 親は子供の成長に対して責任があ

[21]第二章で触れたように、ヨナス自身は超越的な存在を信仰し続けている。ただしその対象はすでにこの世界に対する影響力を失っており、永遠を保証する存在ではない。

るが、これは子供と対等の関係性により倫理的な契約が成り立つからでも、子供の成長が努力した分の幸福を見返りに与えてくれるからでもない。ヨナスは次のように述べる。

> 赤ん坊が息をしているだけで、否応なく「世話をせよ」という一つの「べし」が周囲に向けられる。見ていればわかるであろう。私は「否応なく」とは言うが、「抵抗なく」と言うわけではない。なぜならどんな「べし」にも当てはまることだが、この「べし」も当たり前に抵抗を受け得るからである。(PV, S.235)

赤ん坊は具体的な言明を行うわけではないし、われわれは様々な理由によって世話をしない選択が可能である。しかし、われわれは一般的に赤ん坊の世話を行う。赤ん坊を観るだけで、われわれが何かを要求され、そして世話をするなどといった要求の内容がわかるということは、赤ん坊自体が当為を含み持つ存在であるということである。赤ん坊は弱い存在であるからこそ世話を求め、その要求に応えることにより結果的に人類の存続が果たされることにもなる。

この点はヨナスの責任理論の中でも注目される点で、批判もされている。たとえば越部は、「乳飲み子の世話が人類の存続につながっていくという単純なことにはならないはずである」（越部 2005,p.37）と述べる。親子関係には独自の歴史性があり、場合によっては親が子を世話する特定の気持ちが優先され、政治的な存続のための決定が阻害されることもある、というのである。しかしこの批判には問題がある。というのも、ヨナスは乳飲み子の世話が常に人類の存続に貢献する、などとは主張していない。乳飲み子の世話をするという例が、われわれの責任の原型として見てとれる、と述べているのである。この責任に対しては、感情的にも政策的にも拒否をすることが可能である。さらに、乳飲み子の世話をしない選択肢が可能であることは、乳飲み子の世話が全く必要ないことを意味するわけではない。人類の存続を考えたとき、乳飲み子の世話をしない人がいることは許容されるが、誰も乳飲み子の世話をしないことは許されるべきではない。例外事例によって「乳飲み子の世話をする責任はない」とは言えないのである。

ヨナスが訴えかけているのは、「あなたは、乳飲み子を放っておけないだろう」という共感の要求ではない。ヨナスが求めているのは、「現に多くの人々が乳飲み子の世話をしようとするだろう」という事実に対する承認である。例え自らは乳飲み子に対して世話をしようと思わない人も、多くの人が世話をしようとしていること、そしてそれが善い行為だと一般的に認識されていることは認めざるを得ないだろう。乳飲み子への世話を拒む人は倫理に立ち向かう人であり、倫理を諭される人である。そのような倫理から逸脱した人間の感情を根拠にして、乳飲み子をないがしろにすることを肯定することはできない。

われわれの持つ意志の自由は、われわれ自身の存続を脅かすような選択をもし得る。それゆえヨナスは新しい倫理学の必要性を感じた。いわば、自然目的に対する逸脱があるからこそ、逸脱しないよう自然目的を確認することが倫理的な課題となる。われわれは息をせよ、瞬きせよ、などという行為を倫理的課題として検討することはない。それらは意志とは無関

係に誰もが実行しているからである。しかし意志によりそれらの行為を拒否することも可能であり、そのような人が現れて初めて「息をせよ」「瞬きせよ」という命令が必要となる。もし誰もが乳飲み子に対して献身的であるならば、それは本能的行為であり、倫理的な検討の対象ではない。そこから逸脱が可能であるにもかかわらず、多くの人が乳飲み子に対して世話を焼こうとするからこそ、それが倫理的な行為であろうと推測されるのである。

ヨナスによる乳飲み子に対する責任における主張は、以下の点である。

> いつか、乳飲み子に内在する目的論的に遂行された能力が開花し、他者は義務から免除されることになる。この際、対象を前にして他者が持つ力は、行うということのみならず、行わないという力でもある。行わないという力は、乳飲み子にすぐさま死をもたらすだろう。他者はこの文脈では完全に責任を負うことになる。これは、隣人の窮状を前にしての人間共通の義務以上のものである。（PV, S.240）

有機体論においてみてきたように、個体は死すべき定めを背負って生まれてくる。ある種にとって、一つの個体の死は運命であり、若くして個体が死ぬことも払うべきリスクのうちである。しかし何かしら対処できるにもかかわらず、若き個体の死をまざまざと見過ごすのは自己存在を否定することになる。人間は自由意志によりそのような自己否定的行為が可能であるが、同時に自己否定的行為を倫理的な命令によって禁止する力も備えている。ヨナスはここで、「義務以上のもの」という表現により、最上級の倫理的命令を表現しているのである。

赤ん坊が一人生まれることにより、人類は一つ新しい局面を迎える。いつかは必ず途絶える存在であるからこそ、新しい局面を迎えることはわれわれにとって大きな意味を持つことになる。ヨナスは責任の所在を、人間が「生成の海につかり、可死性に委ね渡された、消滅の脅威に震える存在である」（PV, S.242）点にあるとする。逃れられない運命である死を恐れるゆえに、それを乗り越えるための機能として責任が必要とされるのである。

第二節　責任と自由

具体的な責任の実践問題に入る前に、責任の実行において問題となる自由の問題について検討しなければならない。ヨナスは責任を語る上で、自由意志、つまり主観性の問題を避けて通れないものと考えた。なぜならば「生活世界での主観性の地位は、人間の目的の地位、ひいては倫理の地位にも触れてくる」（PV, S.126）ためである。それは、われわれに自由意志がなければ、責任行為の実行が不可能であると考えられるからである。そのためにヨナスは、唯物論的、決定論的世界観を否定しなければならなかった。決定論的世界では、われわれは自由意志により世界の出来事を変えることはできないとされる。そのような世界では、責任は原理としての役割を果たせないどころか、そもそも責任概念自体が成立しない可能性

がある。

自由意志が存立することを示すため、ヨナスは『主観性の復権』（*MachtoderOhmacht der Subjektivität?*, 1981）を著した。ヨナスはこの書において、決定論的な見解が必ずしも正しいとは言えず、精神界の力が物理的な世界を動かす力があるという可能性について論じている。

しかし自由意志の証明をしようとするヨナスの意図に反して、『主観性の復権』は非常に不明瞭な内容となっている。まずヨナスは、唯物論的決定論に対して「それもまた一つの形而上学にすぎない」という以上の反論をなしえていない。次にヨナスは、唯物論的な科学のみによる検証を格下げしておきながら、エネルギー保存の法則という科学の見解に頼り切った議論を進めている。さらにヨナスは、精神界のエネルギーというものについての詳細を語らず、自由意志とエネルギーの関係が不明のまま議論が終わっている。これらの不備がありながらも、ヨナスはこの『主観性の復権』を『責任という原理』には欠かせない、いわば彼の倫理学にとって必要不可欠のパーツとして発表したのである。

『主観性の復権』における議論の質の低さは、ヨナスの倫理学の評価に傷を付けるものである。本章では『主観性の復権』の問題点を検証すると共に、ヨナスにとって本当に語るべきであった「自由意志の問題」を明らかにする。

1.『主観性の復権』におけるヨナスの主張

『主観性の復権』を著した理由について、序文においてヨナスは次のように述べている。

> しかし、この部分（『主観性の復権』における議論）をこのままそこにおいておけば、おそらくその長さからして、特殊な問題を扱った『責任という原理』という本にとって大変な負担となっていただろう。また主題的にも第三章から第四章にかけての生物学から倫理学へと続くストレートな思考の筋道を妨げることになったと思われる。（MO, S.7・括弧内筆者）

ヨナスにとって心身問題の解決は必要不可欠なことであるが、その長さと問題の特異性を鑑みて『主観性の復権』において独立に論じられている。ヨナスがこの著書において扱うのは、以下のような課題についてである。

> 本書はあくまでも、倫理学の基礎付けを不可能にしているある種の誤謬を一掃するためだけに必要なものであり、誤謬の排除が目指しているのは倫理学の基礎付けを可能にすることだけである。（MO, S.7）

ここでの「誤謬」とは、精神が物質に対して無力であるという考えのことである。唯物論

的考えのもとでは、精神は自由意志を持たず、意志の力が行為を導くことができない。そのような状況においては、われわれが責任行為を選択することすら不可能だと考えられるのである。そのため、責任を原理とした倫理学を構築する上で、精神の力が物質界影響を及ぼすことを証明せねばならないとヨナスは考えた。

『主観性の復権』において最初に考察されるのは、自然科学において論じられているエネルギー保存則についてである。これは、物理的に先行する出来事がなければ、物理的な出来事は起こらないという自然科学における考え方である。しかし心的な要素、つまり生物の主観的な選択が行為を引き起こすとすれば、物理的でないエネルギーが存在することになってしまう。(MO, S.25－6)

ヨナスはこの考え方に対して、以下のような批判をする。「この論証は、かかる法則の無制限の妥当性、つまりその本性から言って証明不可能な妥当性を盾にとっている」(MO, S.26) 物理的法則はエネルギー保存則という自らの打ちたてた法則を、どの分野でも通用するものとして主張することはできても、証明することはできない。心的作用の無力さは物理的に証明されているのではなく、物理的な理論にとってその方が都合のよいものとして考えられているにすぎないのである。

心的作用が無力であるのは、唯物論的な自然科学における理想に過ぎないとヨナスは断じる。心的なものと調和する概念、調和を拒む概念は、どちらか、もしくは両者を修正する必要がある。あらかじめ一方の側を神聖な規範として独断的に決めておくべきではない。唯物論の厳密さのために心的なものが犠牲になるのは馬鹿らしく、心的なものについての考察は科学的概念を傷つけるものでない、(MO, S.28－31) とするのである。

こうして、心的なものが実際に力を持つのか、という議論の余地が開かれる。物質が精神に先立ち、また実際に物質のエネルギーによって動的作用が生じる以上、やはり心的な力は存在しないのではないか、と考えられる。しかし、われわれが心的な現象を感じているのも事実である。デカルトの言葉を借りるまでもなく、われわれが考えているという実感から逃れることはできない。そのため唯物論者も、心的なものが何であるのかは説明せねばならない。そこで、随伴現象説(Epiphänomenalismus)というものが考え出された。精神は物質に随伴的な現象に過ぎず、それ自体は力を持たない、(MO, S.35－7) というのである。

ヨナスも、唯物論的な見解の強みについては同意する。物質に付随しない精神は存在しないし、精神は滅びるが物質は消滅しない。しかしこのことは、精神的なものが力を持たないことの証明にはならない。ヨナスは「物質の優位性というテーゼが『随伴現象』という概念において不当推論の無理を冒している」のであり、「こうした随伴現象説の概念のみでは心身問題の解決につながらない」(MO, S.46)とする。随伴現象説では、心的作用の無力さについて何らかの証明をすることはできないのである。

しかも、随伴現象説には不備がある。随伴現象である心的なものは、物質的な連関にとって無意味なものであるとされる。無から何かを生じさせることは物理学の世界では認められないはずであるし、心的なものをわざわざ生み出す意味も問われることになる。また随伴現象である精神は、生み出されておきながら、その存在がどのような帰結ももたらさないとい

う謎も生じさせている。さらには、意識自身が意識に対して力を持つことにより、随伴現象から逸脱した「力」が生じてしまう、という矛盾についてもヨナスは言及している。(MO, S,47－9)意識は常に物質の付随物でなくてはならず、意識自身が意識を操作することすら、物質を離れた心的な力を生じさせてしまうのである。さらにヨナスは、生み出された主観を捉える主観、といったものの謎についても述べている。無力であるはずの主観が、絶えず現れる主観を捕捉するということは、「無の中で無が反射している」(MO, S.56)状態であり、論理的謎であるとするのである。

随伴現象説の問題点は、唯物論の純粋性を保持するために、唯物論では説明しきれない概念を生み出してしまったことである。そして随伴現象としての心的なものの不合理さは、それを生み出す物質の合理性をも脅かす。何故物質が不合理性を許容するのかという謎と共に、それを語るわれわれのこの主観も無力であり、どのようにして理論的なものが生み出されるのかという二重の謎を生じさせている。(MO, S.62－3)

ヨナスは以上のような心身問題を解決するために、一つの仮説を立てる。心的な選択の契機となるニューロンの触発因が、心的なものの側から流入してくる、というものである。(MO, S.74) これはあくまで仮説にすぎないが、ヨナスはそれなりに整合性のある説だと考えている。

ヨナスは以下のように論じる。あるエネルギーの値が主観性として現象するには、それに相当する値が物理的側面から消滅してしまっているはずである。物理的世界から一方的にエネルギーが流出するのみでは収支不均衡になってしまう。ならば、主観性の側からも流入が起こっていると見ることは、不合理なことではない。心的連鎖は意味や傾向、関心、価値によって規定されており、ここに私たちは自由を見ることができる。この心的連鎖が物理の領域へフィードバックされるため、自由である主観性は行為に影響するといえる。(MO, S.79)

さらにヨナスは、心的エネルギーが生まれる場面を次のように想定する。

> 心的なものはある微小量のエネルギーから生み出されながらも、自ら様々な微小量のエネルギーを再生産することができる。この再生産の間に、それら微小量のエネルギーは物理的表層から姿を消してしまっている。しかしそれは、地下水脈が現実には消え去ってしまっていないのと同様に、実際に消え去ってしまっているのではない。よって、意識が活動する際には、本当は無からエネルギーが生じているわけではない。(MO, S.79)

ヨナスは意識が物理的な世界に力を及ぼすこのような場面において、主観性の自由が影響力を持つのだと考えている。

このようにヨナスは物理的世界と精神的世界の二つを想定し、それぞれにエネルギーがあるとする。そして、二つの世界の間にエネルギーの行き来があると想定する、一つの仮説を立てたのである。

2.『主観性の復権』に対する批判

『主観性の復権』におけるメインテーマである自由意志の保証のため、ヨナスは以上のような議論を展開した。以下では、ヨナスの主張に対しての批判を取り上げる。

日本語版訳者の宇佐美は、訳者あとがきの中で次のように述べている。「エネルギーが産出・消費される境界の向こう側(心的領域)でどんな機構が働いているのかについてヨナスは詳しく述べてはいない」(ヨナス 2000 p.121) 問題点は以下のようになる。ヨナスは心的領域からのエネルギーの流入という新たな可能性を示したが、心的領域におけるエネルギーとは何か､そこではエネルギーがどのような役割を果たしているのかは依然として判然としない。物理的なエネルギーもまた心的領域の変化を導くはずだが、流入が微少であるとすれば精神の変化はほとんどが心的なエネルギーに依存することになる。このエネルギーについてのイメージさえない状況では、たとえ一つの仮説にすぎないとしても、ヨナスの説が決定論を信じる人々を納得させるものとなるはできない。

ヨナスは『主観性の復権』を一冊の独立した著作として発表する以上、その中で主観性の力が保証されるだけの議論を尽くすべきであった。しかし実際には、自然科学が決して万能でないこと、哲学の側からいくらかの仮説が考えられることが示されたにすぎない。タイトルである「主観性に力はあるのか無力か？」という問いに対して､『主観性の復権』は答えることができていないのである。

また、ヨナスの自然科学に対する態度のぶれも問題である。ヨナスは本書を通して、エネルギー保存則が心的な領域においても保持される可能性について論じている。しかしヨナスの形而上学において、エネルギーがどのような役割を果たすのかの説明はない。つまり、自然科学的な考え方が必ずしも正しいとは言えない、と述べながらも、自然科学内部の理論であるエネルギー保存則の考え方をそのまま拝借しているのである。自然科学的見解にも欠陥はあり得る、そして心的な領域にも物質界への影響力があると信じるならば、エネルギー保存則をこそ徹底的に疑うべきであった。

さらに、心的なもののうちにおける主観性とは何かが説明されていない、という問題点もある。ヨナスは『責任という原理』においては､存在の存続するという意志にも触れている。この意志は存在物を存続させるための力を発揮する。存在物に影響力を持つ以上、この力もまたエネルギーと呼ばなければならないであろう。全ての存在物は「意志の力」という心的なエネルギーを有することになる。しかし、ヨナスは主観性、つまり自由意志に関しては人間しか持ちえないとしている。全ての物質が心的領域と関わっているのならば、どこからが主観性と呼べるのかを示さなければ、自由について語ることはできない。

ヨナスは心的領域がエネルギーを持つことで自由が証明されるとしているが､『主観性の復権』の説明だけでは、心的領域においても決定論的な世界が広がっていることを否定ができない。つまり、エネルギーを単に二元論的に解釈しただけで、自然科学の見解には反論できても決定論に対しては反論となり得ていないのである。

最後に､決定的な問題が存在する。それは､『主観性の復権』の最も根本的なテーマである、

責任概念が可能となる状況がもたらされていないことである。ヨナスが行ったのは決定論的自然科学の批判のみであり、もたらされたのは「心的領域からのエネルギー流入の可能性」という、およそ責任と関係あるとは思えない可能性の提示だった。ヨナスの目論見通りならば、『主観性の復権』の議論があることにより、人びとが責任を果たせる存在であることが広く納得されるという効用がなければならない。しかし、もし「心的領域からのエネルギー流入」が真実であったとしても、それは責任概念の礎となるにはあまりにも脆弱な事象であろう。

以上のような問題点を踏まえ、なぜこのような説得力のない著作をヨナスは必要だと考えたのか、そして修正すべき点は何なのかについて次節で検討する。

3.「責任」と「自由」

ヨナスにとって唯物論的決定論との対峙が必要になったのは、責任が果たされるには自由が必要である、との考えからだった。しかし、「責任のために必要な自由」が何であるかは、論じられていない。

自由という概念については様々な見解があるにもかかわらず、「自由がなければ責任はない」という通念をヨナスはそのまま採用した。ヨナスの形而上学における責任と自由の関係性についての考察の欠如が、『主観性の復権』という曖昧な作品を生み出してしまったと言える。ヨナスが『主観性の復権』で訴えたのは、「心的な力が物質を動かす際の動因になり得る」ということだった。しかしヨナス自身は、自由をそのようなもののみとしてとらえていない。ヨナスは『生命の哲学』においては次のように述べている。

> 有機体的な自由はそれと相関している必然性との均衡状態にあって、この必然性は、自由自身の影として切り離されることなく自由と結びついていて、それゆえ独立性の度合いが高まってゆくそれぞれの段階において、いっそう強められた影として繰り返し現れる、という事実である。(PL, S.158)

ヨナスは有機体の在り方の中に自由を見ながらも、自由でなければならないその在り方自体は不自由だと考えている。生命の自由は生命固有の必然性であり、それを自由のアンチノミーと呼んでいる。(PL, S.159)

ここでは意志は問題にされていない。ヨナスは原初的な有機体にも当てはまる自由を考えており、主観的な自由意志以前にも自由があったとしているのである。有機体はその存在形態自体は自由であるにもかかわらず、自由であるという決定要因に縛られている。可能性としては、有機体は決定論的に自由である存在ともいえるのである。

しかし、従来の倫理学においてはこのような自由では責任を保証することはできない。あくまでこのような自由は「在り方の自由」であり、「意志の自由」ではない。責任とは自由な意

志により導かれる行為であり、有機体が自由であることとはかかわりがないと考えられるのである。この点について、益永の次の解釈が明晰である。益永は「ヨナスは、法則の内容（存在論的理念）を問題とするときに、存在論的自由を考え、「べき」を問題とする時には、われわれの＜できる＞を想定しているのである」（益永 1998, p.60）と述べる。ここで言われている＜できる＞とは、ヨナスによれば「知と能力を持った行為の選択肢の間を選択することの能力」（PU, S.131）だとされる。これこそが意志に関わる自由であり、この能力に対してこそ「道徳の原理として「責任」が登場するのである」（ibid, p.61）と益永は解釈している。有機体は自由ではあるが、意志の自由を持たないために道徳に関わる必要がない。人間における知とそれを行為に結びつける意志の自由のみが、責任を必要とするのである。

ここから、ヨナスが主観性の問題へと自由の問題をスライドさせたのにも理由があるように思われる。有機体の哲学において取り上げた自由概念では、従来の倫理学内部で責任を存立させることができるものではないからである。しかし本当に検討しなければならなかったのは、なぜ従来の倫理学は「在り方の自由」ではなく「意志の自由」を問題にしたのか、という点である。この問題は、次のように言いかえることができる。何故意志の自由による行為のみが、責任と呼ばれるのか、と。[22]

上述のように有機体はその在り方の必然性として自由を強制されており、無機物からどんどんかけ離れた形相を発展させてきた。有機体は自発的に移動し、同種の個体を増やし、さらに種自体を多様化させてきた。ヨナスの哲学においては、これは存在論的に必然的な発展であり、有機体自身の存在意義を保持するための振る舞いである。いわば有機体の持つこの自由は、形相の可能性をどんどん食いつぶしていくものである。この強制された自由がコントロールされなければ有機体は多様化を止めることができず、可能性を食いつぶしていくばかりであろう。この在り方の必然としての自由から導かれたものに対して、有機体は生き延びるために自らに抑制する機能を付加させねばならない。後に詳しく説明するように、その一つが、種のエゴイズムであると言える。種のエゴイズムは種が存続するための力であり、自由に抵抗する力であると言える。

ヨナスは人間の責任行為を導くものとして、責任能力(Verantwortungsfähigkeit)と責任感情(Verantwortungsgefühl)という概念について言及している。人間には責任能力があり、責任感情が応答するため責任を実行することができる。そしてヨナスの議論における上位・下位議論を適用すれば、このような責任能力・責任感情といったものの萌芽は人間以前のものにも内在しているはずである。人間は人間の行為に関わるもののみを責任とカテゴライズしたため、人間以外の生物に責任そのものを見出すことはできない。しかし自由意志ではなく、在り方の自由に抵抗してかじ取りをする力には、すでに責任性（Verantwortlichkeit）が介在していると見ても良いはずである。可変的であると同時に変化を強要されるという存在者は、責任性によって自由から生じた存続に適しない在り方に対処していると考えられるのである。

[22]ヨナスは行為に付随する責任については自動的と考え、自由意志の問題を介入させずに考えている。この点の整合性も問われなければならない。

在り方の自由から意志の自由へと移行する時、責任性はより複雑な対処を求められることになる。人間の意志は、存続という目的に反する行為を際限なく行う危険性を生み出すものである。しかし世界を人間中心的に見ない場合、人間の責任に至り劇的に責任性自体が在り方を変えたと見ることはできない。どのような種においても存続の危機は生じているであろうし、危機に陥る個体もあるだろう。責任性をうまく発揮して存続する種もあれば、責任性によらず偶然存続できる種もあるだろう。各種において責任性は様々な形で生かされ、たまたま人間においては「責任(Verantwortung)」と呼ばれる形態になったと考えることができる。

以上の議論でわかるのは、ヨナスの形而上学から責任を考える時、決定論的な自由が問題にならない、という点である。責任性の源泉は自由であれという不自由が強制された、無から遠ざかろうとする有の在り方から生じた。決定論の問題は、根源的にはこのような有の状態が決定づけられているかどうか、ということになる。世界が決定論的であるとすれば、自由の強制される不自由という在り方、そしてそこから責任性が生じ、人間に至っては責任が求められるということも決定されているということになる。責任とはすでに決定していることを変更する作用ではなく、存続という目的がもたらす行為選択の一要因ということになるのである。

ヨナスは自らの形而上学を推し進めることにより、決定論的な意志の自由問題に関わらずとも責任概念を説明すべきであった。ヨナスの目論見とは反対に、『主観性の復権』が著されることにより、自由と責任の概念は整理されるどころか混乱してしまったのである。ヨナスの形而上学における自由と責任を検討することにより、伝統的な倫理学から離れた自由概念や責任概念の可能性が拓けてきた。ただしこれらの自由と責任は存在の存続という目的によって強制されるものであり、不自由なものであるとも言える。存在の目的に言及することにより、「不自由だからこその責任」という責任の新たな在り方が提示されることになるのである。

第三節　責任倫理の実現に向けて

存在論的目的論の構築と、自然責任に基づく第二の責任の提示により、新しい倫理学における新しい責任の役割ははっきりとした。しかし、責任を原理とした倫理学が実際に運用されるためには、多くの障壁が予想される。以下では、ヨナスによる責任倫理の実現に向けた考察について検討する。

1　種のエゴイズムと責任

われわれの未来が脅かされている中で、まずわれわれがすべきことは人間が存続できる環

境を確保することとなる。そしてわれわれは自然なしには存続し得ないため、自然の未来に対しても責任を負うこととなる。そのためにヨナスは、「人間の義務と自然への義務とは、人間の義務を指導原理として同一のものとして扱える」（PV, S.245）と考えるのである。人間は自然から生み出されたという意味では、他の類似の自然の創造物に対して誠意を持つ必要すらあるとされる。有機体という一つの存在形式において、その内側にある者たちの連帯感が、有機体を存続させる力となるのである。

しかし、この大きな連帯の中で見たときに、人間という種がどれほど必要なのか、という疑問をわれわれは突き付けられるかもしれない。ここまで見てきたように、有機体の求める多様性は、今現在のような多様性でなければならない、というものではない。人間という自然の破壊者がいなくなれば、損なわれた領域を新しい種が補っていくだろう。人間という破壊者が多くの種を絶滅させても、有機体という形式そのものの存続が危機に陥っていないことが、まさに多様性により有機体の形式が守られていることを証明している。もし有機体の存続を第一の義務と考えるならば、われわれはそれほどすべきことはない。なぜならば、われわれは自然を破壊しつくすことはできないであろうから、そして自然が破壊されつくすときには、そのずっと手前でわれわれ自身が滅びているだろうからである。そして多様性のより多様な在り方を重視するならば、破壊者であるわれわれの絶滅こそが自然にとって望まれることだろう。

人間が自然に対して配慮する際に、人間自身の利害をどこまで考えるべきか、というのが大きな問題となる。ここまで検討してきた形而上学の中に、他の何かではなく「人間こそを存続させよ」という当為は見いだせなかった。われわれのみに可能な「責任を果たす」という能力があるため、われわれは自然に対しても責任を有する、とヨナスは述べた。しかし自然へと配慮の目が向いた時、人間自身がないがしろにされる危険性がある。

このような問題に対して、ヨナスは「種のエゴイズム（Egoismus der Art)」という概念を用意する。種のエゴイズムとは、以下のような特性を生み出すものである。

> 他生物への攻撃は、生物界に属している以上避け難い生物の性なのである。あらゆる種は相互依存的に生活を営み、相互的に環境を規定し合う。むき出しの種の自然にかられた自己保存はすでに他生物への生活連関への侵害を意味するのである。（PV, S.246－7）

種の多様性が守られるためには、種そのものが存続することが重要である。種は全体を破滅に追い込むことはしなくとも、自らの存続のためにまず力を行使する。ヨナスは「種のエゴイズムは絶え間なく進行する。人間の力が他の生命世界へと行使されるのは、一つの自然的な権利なのである」（PV, S.246）と述べる。人間も自然の一部であり、そのことがすでに存続する権利の獲得条件になっており、自然もまた人間に配慮すべき義務が生じている。人間が人間の存続を追及することは、存在論的には何も問題がないのである。

実際の問題は、人間自身が、自らの存続条件である自然までをも傷つけているということ

である。そして自然にとっては、「人間を生み出したことで自らを破壊してしまった」（PV, S.248）ことになる。この自然の自滅行為を食い止めているのは、人間の道徳的能力である。人間はこれまでも道徳的能力により、自由意志のもたらす存続に適さない行為を抑圧してきた。しかし人間の存続が目に見えて危うくなるまでは、道徳的能力は人間内部の「最善のこと」「より善いこと」に対して力を発揮してきた。科学技術文明により大きな力を手に入れ、自らの存続の危機を実感できるに至り、道徳的能力は「在り続けること（最も根本的な目的であり、善さ)」という新たな対象に対しても、明確に力を行使する必要が生じたのである。

こうしてわれわれは、われわれを在らしめるために責任の範囲を拡大することになった。そのことについて、ヨナスは次のように述べる。

> 責任はこれを超えて、生物圏の状態と人間の将来的生き残りという領域に拡張されたことになる。それは、これらの領域へと人間の力が広がったためであり、その力がさしあたりは破壊力だからである。こうした力と危険は一つの義務を明確にする。この義務は、他者との選択の余地のない連帯を通して、もし仮に自分一人が特に同意しないとしても、人間存在一般へと広がっている。（PV, S.248）

この義務は以前からわれわれに内在はしていたが、無意識のうちに遂行できるものだった。小さな集団が滅びることや、局地的に環境を破壊してしまうことはあったが、人間という種そのものの危機は何万年も意識する必要がなかった。しかし種そのものの危機を実感すべき現在においては、進歩や完全さを求める倫理学ではなく、何よりもまず保存・保守・保護の倫理学が必要だとヨナスは主張する。いまわれわれにとってまず重要なのは本来的な人間や善い人間を目指す事ではなく、「十分な自然の中での人類の実在を救うのが先」(PV, S.249)なのである。

ここまで見てきたように、ヨナスが人間中心的であるとの批判は妥当性があった。しかし種のエゴイズムに関する考察は一貫性を保っており、ヨナスの形而上学を支える柱でもある。第二章で検討したように、多様性を積極的な目的とすることに関しては疑問が残り、多様性を根拠として自然に対して配慮すべしという言明は根拠が弱い。多様性を重視することはわれわれ自身の軽視や、われわれ自身が変化・分離すべしとの当為を導くことすら考えられるからである。他方、形相が存続を目指すことによる存在そのものの存続可能性の増大は、種のエゴイズムにより導かれる。種のエゴイズムにより、無秩序な種の分離・拡散が防がれ、存続に適した形相の保持が保証されるのである。以上のことから、われわれが自然に対してどうあるべきかを考える時、多様性に対する配慮よりも種のエゴイズムの方が大きな根拠となるのは明白である。

しかし、種のエゴイズムを実際の行為に結び付けるにはどうすればいいのだろうか。Art（種・形相）は、それ自体が明確な意志を持つ統合的な主体ではない。種のエゴイズムが存続という目的に寄与するためには、個のエゴイズムを抑圧する力を持っていなければならない。個のエゴイズムもまた種のエゴイズムに寄与するものではあるが、主観性の度合いが強

まってくるにつれて個のエゴイズムは存続そのもの以外にも向けられるようになる。個のエゴイズムの力が種のエゴイズムの力を超えたとき、種のエゴイズムからの力の行使はどのようにして蘇らされるのだろうか。

2　社会制度実現過程における恐れ

種のエゴイズムによる存続への欲動を待つだけでは、われわれにとって必要とされる責任行為は導かれない。われわれは倫理的な行為を支える、社会的な関係性を構築しなければならないのである。ヨナスはそこで共産主義社会について検討しているが、これは時代背景も関係するだろう。ヨナスが問題にするような共産主義は、今日多くの人々にとって身近なものでも、魅力的なものでもなくなっている。そのような点で、われわれはヨナスと問題意識を共有できないようであるが、実際にヨナスが懸念しているのは共産主義社会そのものだけではない。

人類は科学技術文明により様々な可能性を手に入れ、多くの人々はどこまでも進歩していけると感じるようになった。しかし、増大したわれわれの力は、われわれ自身を危険にさらす事になった。われわれの進歩はわれわれ自身を苦しめることとなり、それ自身の限界も見え始めたのである。そこから、われわれの進歩そのものをコントロールしようとする考えが出てくることになる。その一つが、マルクス主義に代表される共産主義である。

ヨナスは種の存続に関して、現状を改善し得るかという点に着目してマルクス主義について検証する。ヨナスによれば、マルクス主義は資本主義の問題点を改善して、進歩の継続を目指す点で「恐れという原理ではなく希望という原理である」(PV, S.258)ことになる。しかしわれわれの力を抑制するという意味で、進歩への希望は捨てなければならない、とヨナスは考える。われわれを支えてきた科学技術に対する信頼は、進歩への渇望でもあったし、進歩への信頼でもあった。われわれが共産主義社会へと目標を方針転換したところで、進歩への希望が作用している限り同じ過ちが繰り返されるだろう、というのがヨナスの主張である。(PV, S.258)

そしてヨナスの批判の対象は、ユートピア思想へと向かう。結論を先取りするならば、「ユートピア批判は暗黙のうちに科学技術の極端な可能性をあらかじめ予見したうえでの科学技術への批判でもあった」（PV, S.388）ということになる。われわれ人類全てを支えるユートピアの実現には、科学技術の大いなる貢献が必要となる。科学技術は全面的に肯定されることになるかもしれない。そこでは目標が実現するとしても、実現までに多くの犠牲が生じるだろう。そこでは人間の本来性も傷つけられるかもしれない。われわれは、ユートピアに対する希望によって行為すべきか疑うべきなのである。

問題なのはユートピアが実現した場合のわれわれの在り方でだけはない。ユートピアを目指す上での人間の在り方も問題なのである。ユートピアを目指すということは、一義的な善である未来の在り方によって、現在の行為を規定するということである。しかしわれわれは

過去から学ぶことはできるが、未来から学ぶことはできない。完全な善なる未来を想定することにより、われわれは善も悪もなしうるという現在の状況を否定することになり、自由すら脅かされることになる。

このようなヨナスの主張は、共産主義やユートピアに対する個別の批判を越え、われわれが社会に求めているものに対する警告ともなっている。われわれは現状の問題を踏まえ、理想的社会を想定する。そして理想的社会の実現に向け努力し、障害となるものは排除しようとする。大いなる目標のために立てられた個別の目標が達成されることは、小さな善の実現のように感じられる。しかし実際には、大いなる目標のために様々なことがないがしろにされ、われわれの自由が脅かされること、希望という免罪符が恐れを駆逐しようとすることが、新たな危険を生み出す事がある。実現するか分からない理想的な社会のために、われわれが過去から学ぶことをやめ、新たな危険を引き起こす事は避けなければならない。

ヨナスは、この幾世紀が多幸症(euphoria)であるとしたうえで次のように主張する。

> 今日では、責任の倫理がギャロップにより走る未来への前進にとっての手綱となる必要がある。さもなければ、遠からず自然が、驚くほどさらに強い自然流の方法によって制御をするだろう。その限りにおいて、未来への前進に手綱をつけるのは、われわれの子孫への純朴な礼儀であり、これと対をなしている賢明な慎慮である。(PV, S.388)

『責任という原理』において追及されてきたのは、科学技術文明のもたらした問題にどのように対処すればよいか、というテーマだった。問題を解決する手立てとして、科学技術そのものを否定することもヨナスにはできたはずである。しかしヨナスは現状を完全に変えるような政策を提案せず、あくまで問題点を抱えたままの現状が暴走し続けないことを第一に考えている。一つには、現状を完全に否定すること、つまり科学技術を捨て去ることが非現実的であることが理由として考えられる。もう一つとして、大きな目標を目指す事により、われわれは多くのことを犠牲にしてきたという歴史からの教訓がそうさせたのだとも考えられる。

ヨナスは『哲学・世紀末における回顧と展望』においては「この種族全体が幸福となるユートピアを夢見ながら、百年あまりにわたって科学技術による掠奪の品で祝宴をあげ、勝利の陶酔に酔いしれていたのである」(PR, S.38)と述べている。共産主義に限らず、科学技術による限りない進歩を信じ続けてきた全ての人々が、今日起こっている問題を引き起こした当事者だと考えられる。問題は絶えず進展するため、われわれは結果としては「多くのものを放棄せねばならない」(PR, S.39) とヨナスも考えている。ただし彼はこのことを科学技術文明や現在の社会制度を捨てよ、という単純な方策とは直結させず、次のように主張する。

> あり得べき和睦の条項そのものは哲学ではなく、事実に基づく各専門分野の知識によって完成させることができるだろう。自然、人間、経済、政治、社会に関する

諸学問が手に手をとることにより、人間と自然との関係が調和のとれた予算案を提案し、そのことにより地球のバランスシートを作成せねばならない。(PR, S.40)

このような様々な人間の協力によってのみ、改善案は可能であると考えられている。しかし、その道のりは険しいものであるとも予想される。われわれは多くの犠牲を払うことになるかもしれないし、そのこと自体が報われるかどうかもわからない。しかしわれわれは人間という存在の在り方を維持するために、努力を強いられるべきなのである。哲学はそれに対して、われわれには大きな義務がある、と言えるにすぎない。しかしわれわれに義務があることを明示することも、われわれが存続するうえで重要なのである。

ヨナスの提唱した倫理学は、これまでの「伝統的な倫理学」を覆すという意味で、大きな試みを企てたことになる。しかし、そこから生じた責任倫理は、決して積極的に大きな企てを促すものではなかった。われわれは滅びの恐怖に対して、突き動かされるように大きな変革を求める可能性がある。しかしヨナスは、そのことに対しても恐れを持って冷静に対処すべきだと考えている。目の前の大きすぎる難題に対して、社会制度を根底から覆すようなものを含め、人びとは今後もいくつかの大きな変革を思いつくだろう。それに対し、その変革の実現後の世界や、実現可能性だけを見るのではいけない。そのような大きな誘惑に人々の心が動くこと自体から生じる危機に、恐れの眼差しを向けなければならないのである。

ここまで見てきたように、新しい倫理学として責任原理の倫理学を提唱しながら、ヨナスは倫理全体に対して「恐れ(Furcht)」を重視する傾向がある。『責任という原理』においては責任を原理とすることに対してよりも、恐れを基本にした考え方のほうがより詳細に書かれているぐらいである。「恐れ」を基本にして目指すべき指針を立て、それに従い未来世代の義務能力まで射程に入れた責任原理の倫理学、というのがヨナスの倫理学の体系なのである。しかしヨナスは、恐れを倫理学の原理にしようとは考えていない。

われわれが希望という原理に対立させるのは責任という原理であり、恐れという原理ではない。おそらく責任のためには、恐れが希望と同じように必要だろう。どちらかというならば責任は魅力に乏しい様相を呈している。さらに上流社会ではある種の道徳的、心理的な不評を買ってさえいる。よってわれわれは再び責任について語らねばならない。それというのも、責任は別の時代よりますます今日必要とされているからである。(PV, S.390)

希望によりわれわれが道を見誤ることと同様に、恐れのみでもわれわれの行為の指針は立てられないとヨナスは考えている。責任はわれわれに余分な負荷をもたらすものであり、希望のみならず幸福や進歩の足枷になるとさえ思われるだろう。さらには自由概念の揺らぎとともに、自由がなければ責任も成立しないのではないか、という議論もされてきた。しかし幸福以前の命題、われわれが存在せねばならないという当為の前では、責任の重要性がより鮮明に浮かび上がってくる。この責任には希望も必要だが、本質的に必要なのは恐れの方で

ある、とヨナスは主張する。ヨナスは「恐れとは行為を禁止する恐れではなくて、行為するよう推奨する恐れである。その恐れは、責任の対象についての恐れである」（PV, p.186）と考えるのである。

この恐れは、科学技術文明がもたらした人間の危機とは無関係の、ヨナスの信念に基づく形而上学的な概念であると言える。ヨナスの形而上学においては、存在は常に非存在の影に怯えている。存在の幅を広げることは自らの積極的な目標というよりは、非存在から逃げ切るためのやむを得ない目標なのである。空間も時間も有限であることを、有は気付いている。いずれ訪れる無の勝利に対して、有はできる限りの延命措置をしようと試みている。その試みの中で形相の多様化と固定化という二局の現象が同時に行われているが、それはバランスを要する作業であり、失敗すれば一気に無へと落ち込む危険性をはらんでいる。存在は根源的に恐れながら自由を行使しなければならないのであり、それは人間にとっても同様なのである。

この恐れの概念は、有と無という二項対立が、いつ入れ替わるか分からないという事実からくるものである。その意味で恐れの概念は、近代以降の自然科学の発達を受けた概念だとも言える。宇宙は常に変化をしており、始まりと終わりが予想できる。地球もいつか、存在しなくなる。有機体は無機物から生じ、種は変化し、そしていつか滅びる。それらの事実がわかったからこそ、永遠が実現し難いという事実はより一層具体性を持ってわれわれの恐怖と結び付く。形而上学的な探求という方法自体は古臭いものであるかもしれないが、ヨナスの形而上学は新しい知識を取り入れた上で成り立っている。

重要なのは、責任倫理が現代に必要な倫理として提案されたのに対して、恐れに基づく倫理はヨナスの世界観からもたらされているということである。ヨナスの立場をとれば、伝統的倫理学内部においても、また今後必要となるかもしれない科学技術文明以後の社会の倫理学においても、基本的に倫理は恐れに基づくべきであると考えることになるのである。

3　人間とは何か

ヨナスは『責任という原理』の最後に、次のような問いかけをしている。

> 人間がなんであったのか、また何であるのか。これに対しては畏敬がある。人間は何であり得るのか、さらにどんな人間の可能性が前もって考えられていた未来からわれわれを凝視しているのか。これには「戦慄して後退する」。戦慄を手掛かりに、畏敬を取り戻さねばならない。（PV, S.393）

われわれが恐れを元に行為選択をするには、われわれが守らなければならないもの、人間の本質について考えられねばならないとヨナスは考える。そしてヨナスは守られるべき人間の本質を似姿（Ebenbildes）と表現する。似姿の元となる姿は人間の本来あるべき姿とも考

えられるが、ヨナスの神学に対する態度を考えれば「神」と考えることも可能であろう。ヨナスは畏敬を「取り戻さねばならない」としているが、元々は畏敬の概念は神によって支えられていた。人間は神の似姿であることにより既に、それにふさわしいものであれ、という当為を与えられていたと考えることができる。しかし神学についての考察でも見てきたように、神を信じるヨナスですら神をそのような絶対的な命令を下す対象としては見ていない。神はわれわれと共に悩む存在であり、似姿を与えられたことにより何をしなければならないかは、人間自身が考えていかなければならないのである。

ヨナスが「死すべき運命」という概念を重視している点は第一章にて確認した。それに関連して、ヨナスは技術的対象となり、死すべき運命から逃れようとする人間の在り方について検討している。技術により人間は、死する運命から逃れる術を手に入れつつあることにたいし、ヨナスは次のような問題が生じると感じている。

> 「これは、どの程度に望むに値することか、個人にとって、そして種にとってどの程度望む事なのか」。この問いかけはわれわれの全ての有限性という意味に対して、死に対する態度に対して、そして死と生殖のバランスが持つ一般的な生物学的意味に抵触する。こうした究極的な問いかけよりも先に、さらに実際的な問いが立てられる。つまり、この天の恵みと思われているものに立ち入りを許されるのは誰なのか。(PV, S.48)

医療技術の発達は、われわれの死を先送りにしていこうとしている。ヨナスによれば、それはわれわれが望むことでもあるが、人間のあるべき姿を考えればどこまでも望むべきことかは疑問であるとする。前述したように、死すべき運命はわれわれにとっての救いでもあるとヨナスは考えている。死を先延ばしにすることは、死によってもたらされる救いから遠ざかることでもある。

医療技術による人間の本性の改変について、それほど恐れる必要はないとする議論もある。グラバーは『未来世界の倫理』(*What Sort of People Should Be?*)において、遺伝子工学の使用に反対する意見に対して次のように述べている。

> これらの理由は、いくつかの事例では重要である。しかしそれらの理由のほとんどは、おそらくは冒険的である他の技術に関する議論や大きな規模での社会変化に関する議論の中でこれまで現れていないような深い問題点を引き起こすことはまれである。(Glover, 1996, p.44)

グラバーは遺伝子工学が人間の本性を変えてしまうかもしれないリスクは、技術の使用を禁止するほどのものではないとしている。人間はそもそも変化するものであって、技術的な介入だからということが、非難される理由にはならないというのがグラバーの主張である。グラバーは人間の在り方が変わってしまうかもしれないことも含めて、遺伝子工学を受け入

れようとしている。

実際に遺伝子の在り方は自然的にも変わるものであり、意図的な介入によって変化を完全に抑圧することも自然に抵抗することになるだろう。しかしヨナスの立場からは、グラバーの見解には反対することになる。その理由の一つは、リスクがあると分かっていながら遺伝子工学を認めることは、人間存在そのものを賭け金にすることになるからである。そして、守るべき人間の本性が変えられてしまうかもしれないという点についても、グラバーに対して反対することになる。グラバーは「深い問題点を引き起こすことはまれである」とするが、そのまれであることが起こってしまってからでは取り返しがつかない。

しかし、われわれが守るべき人間のあるべき姿が何なのかは、はっきりとしない。起こりうるリスクを考えるには、どのような事態が人間の本性を損なうことについても考えにければならないのである。ヨナスの形而上学からは、「種とは何か」「多様性における在り方とは何か」ということについては考察できても、「その中で特に人間とは何か、そしてそれがどのようなものであるべきか」については答えを求めることができない。ヨナス自身は人間を高等なものとみなしており、存在論上にもなにがしかの特別な意味のある存在だと考えている。しかし本稿で確認したように、主観性が備わることや、進化の末端であることは何ら特別な意味は持たない。有機体における一つの種としての人間、また存在全てにおける形相の一つとしての人間が、どのようなものであるべきか、というのはこれまでの議論とは独立した、全く別の問いである。

「最も悪い未来を予測し、恐れを元に未来世代の義務能力を気遣う」ということが、ヨナスの訴える責任倫理を実践するうえでの指針だった。しかし実際にはここに、「守るべき人間の本質を保持する」という指針も加わることになる。守るべきものが何であるかについては、ヨナスは今後の課題であるとする。

『哲学・世紀末における回顧と展望』においては、ヨナスは次のような問いかけもしている。「われわれの滅亡を万が一予防できるのならば、われわれは一体どれだけの犠牲を払えばいいのか。人間が地上に留まるために、われわれは野蛮化することも辞さないのか」（Jonas, 1993, S.41－2）ヨナスは人間の本質を守るべきと考えており、野蛮化すべきと考えているわけではない。しかしこのような問いかけにも意味があり、われわれは問いかけを続けていくべきだと彼は考えている。

ヨナスは、責任という概念が原理となるまで大きな役割を担うようになったことにより、哲学に新たな一歩が加わったと考えている。そして、次のように述べる。

> 最後に哲学への私の希望を述べたい。この仕事によって何か達成できるのだろうかという疑問を持つことはもっともだが、そのようなことに惑わされることなく哲学はその仕事を続けて欲しい。その努力の上にこそ人類は次世紀を迎える権利があるのであるから。（ebd, S.43）

ヨナスが問いを放置したまま、他者にその仕事の継続を求めることは無責任であるかもしれない。しかしヨナスは責任原理の倫理学を提示することで自らの役割を果たし、残された問いを哲学的に考察する試みが継続されていくことが重要だと考えている。責任が倫理の中で役割を増すこと、形而上学により存在の目的が考察されること、恐れを元に行為を選択すること、これらの考え方は、われわれに新たな問題意識を生み出す契機となるということでも意味がある。そして、守るべき人間の本質は何かを問い続けることにより、われわれが人間の在り方について真剣に向き合うことができる。ヨナスは、そのことを通じてわれわれが存在に適うものとなると考えていたと推測できる。

第四章　責任倫理の今後

ヨナスの『責任という原理』は、ドイツでの高評価を始めとして、倫理学において一定の影響を与える一冊となった。責任を原理とした新しい倫理学であると同時に、未来世代や環境も配慮の対象とする点で、環境倫理学において特にその理論が参照されることになった。

この章では、ヨナスの訴えた責任原理の倫理学がこれまでどのように受け止められ、さらに今後それがどのように発展させられればいいのかについて検討する。

第一節　環境倫理学の基礎付け

1　環境倫理学の問題点

環境倫理学には、いくつかの柱が存在する。環境倫理学が取り組まねばならない問題として、加藤は以下の三点が重要であるとする。

> 環境倫理学の主張は、①地球の生態系という有限空間では、原則としてすべての行為は他者への危害の可能性を持つので、倫理的統制のもとにおかれ（地球の有限性)、②未来の世代の生存条件を保証するという責任が現代の世代にある以上（世代間倫理)、③資源、環境、生物種、生態系など未来世代の利害に関係するものについては、人間は自己の現在の生活を犠牲にしても、保存の完全義務を負う（生物種保護）ということである。（加藤 1998,p.9）

1960 年代より発展してきた環境倫理学は､様々な論者により多方面からの議論がなされてきた。主にアメリカでの自然保護運動を発端として、環境問題に対する具体的な提言に始まり、上記のように生態系や未来世代とわれわれとのあるべき関係性についてまで議論の対象としてきたのである。

例えば土地倫理の提唱者であるアルド・レオポルドは、環境の保全について新しい理論を提供した。レオポルドは､『野生のうたが聞こえる』（*A sand county almanac*）において以下のように記している。

> 人間を取り巻く環境のうちで、個人、社会に次いで第三の要素である土地にまで倫理則の範囲を拡げることは、私が事実を誤読していない限り、生態学的に見て必然的なことである。これは筋道から言って当然通過すべき第三段階である。（Leopold, 1949, p.239）

レオポルドは倫理的な対象が土地まで拡張されるのは必然的な道筋だとし、自然保護運動の進展がそれを後押しすると考えた。しかし著された『野生のうたが聞こえる』はほぼ随筆と言える内容で、レオポルドの個人的な生活における感想が大部分を占める。これは、倫理学からの吟味に耐えうる議論の礎とはならない。しかし土地倫理も、環境倫理学の成立のためには大きな役割を果たした。その理由として一つには、環境倫理学は新しい学問であり倫理学以外からの議論を必要とした点があげられるだろうが、もう一点として、環境問題の解決が急いで必要なために、学問に引き入れるべき質の吟味が甘くなっていたということも考えられる。

このように新しい学問分野であるが故に、環境倫理学はその基礎付けがしっかりとしていないものを内包している。その使命感ゆえ、結論を急ぎ結論のために急ごしらえの理論が構築されるとすれば、環境倫理学の学問としての信頼が揺らぐことにつながるかもしれない。

また、環境倫理学においては自然を守るという目的のため、人間中心主義からの脱却が唱えられた。人間非中心主義的な理論として期待された理論の一つが、功利主義である。功利主義における「最大多数の最大幸福」の概念を人間以外にも広げることにより、動物に配慮の対象を拡大することが可能となるからである。中でもピーター・シンガーは積極的に環境倫理学について論文を発表し、大きな影響を与えるに至った。

> 道徳的な平等は事実的な平等とは異なる。そうでなければ、人間における平等を語ることはナンセンスであろう。知性や人が問題にするどのような能力に注目したとしても、明白に人間ひとりひとりは違うものである。より高い知性を持つからと言って、その人に他の人間を搾取する権利があると言えないならば、人間以外のものを搾取する権利が人間にあるなどとどうして言えるだろうか。(Singer, 1981, p.104)

シンガーのこのような主張は人間に適用されていた倫理的関係性を、人間以外にまで広げていくうえで重要な役割を果たした。ただし、差別を否定すること、苦痛を感じることが動物を道徳的な対象とする根拠となることには反論もある。フォックスは、動物を苦しめないという責務は認めながらも､「そのことがどうして動物に権利を与えることになるのかは分からない」(Fox, 1981 p.118)としている。

シンガーは人間における他の種にはない能力を道徳的な権利の根拠としながら、快苦を感じられることを根拠に他の種まで権利の対象を拡げられるとしている｡またそのことにより、シンガーの議論においては、人間の胎児や障害者に対して他の人と同様に扱わない点などが問題になった。

シンガーは、『実践の倫理』（*Practical Ethics*, 1984）において、以下のように主張する。

> 乳児の生命が悲惨なものであるために生きるに値しないときには、そのような生

> 命を生きる存在の内的観点に立ち「存在先行」版の功利主義も「総量」版の功利主義も以下のような結論を必然的に導く。つまり、乳児を生かしておくための両親の感情といった外在的な理由が何一つないとすれば、死ぬ手助けをして乳児がそれ以上苦しむ事がないようにすべきという結論である。(Singer, 1984, p.184)

シンガーの議論では、人間の中に道徳的権利を持たないものが生じるという状態が生じている。さらに、シンガーの理論には、そもそもなぜ功利主義をわれわれが選ぶべきなのかについての説明がないという欠点があった。功利主義のために倫理的な扱いを受けられない人間が生じるとすれば、われわれが何のために功利主義を受け入れねばならないのか、ということが問題となるだろう。

また、鬼頭はシンガーと環境倫理学の関係について以下のような指摘をする。

> たとえば、ピーター・シンガーの動物解放論に始まり、動物の権利に至る、bio-centric に分類される思想は、じつは、正確にいえば「環境倫理」ではない。これは、人間や人間以外の生命も含めた「生命」に対する人間のあり方に関する規範に関わる議論である。「生命倫理」の考え方である。(鬼頭 2009, p.6)

鬼頭の述べるように、シンガーの議論は環境と切り離されたところにあり、生命に関してしか語っていない。シンガーの議論を始め、従来環境倫理学において人間非中心主義的な理論としてとらえられてきたものは人間と自然との関係性を語っているにすぎず、新たな枠組みにおける再構成が必要だと鬼頭は考えている。(ibid, p.7)人間中心主義と非人間中心主義の二項対立は、われわれに対して人間を守るか自然を守るか、という二者択一を迫ることとなった。しかし、非人間中心主義であれば自然を守り抜き、それによって環境問題が解決するというわけではない。

さらに、次のような指摘をする論者もいる。

> ひとことで言えば、現在それらには新たな論点はなく、現実にうまく対処できていない、ということだ。そのため、それらは今でもお説教にすぎず、「応用できない倫理学」にとどまっている。逆に、応用されたときは、内容の希薄な常識的な議論以外何もできない。その意味で、生命と環境の「倫理学」はもういらない！（岡本 2002,p.15）

環境倫理学は、様々な議論を展開してきたが、その成果が現実問題の改善につながっているかどうかは疑わしい。一つには岡本の指摘するように、現実に対して上手く対処することができていないことが原因と考えられる。レオポルドのような個人的な感想が危機的状況を回避する原動力になるとは考えられず、シンガーのような時に人間存在を傷付ける議論が、人々に、特に弱い立場にある人々に受け入れられることも困難であろう。さらに対応する問

題によって異なる主義に基づいた倫理学理論が唱えられれば、応用倫理学はその場しのぎの「目的のためには手段を選ばない」議論であると思われても仕方がない。

ただし環境倫理学は今後、課題を乗り越えていくことによって発展していくことも可能である。そのときにヨナスの理論がどのような貢献をし得るのかが、次項のテーマとなる。

2 環境倫理学におけるヨナスの理論

環境倫理学の中でヨナスの理論も、環境倫理学者によって取り入れられてきた。[23] ヨナスの主張する未来世代や環境への配慮の必要性が、環境倫理学の取り扱うテーマと合致したためである。これまで見てきたように、ヨナスが提案した倫理学は形而上学から構築されており、人間の存続意義についてまで検討されている。そこから未来世代や環境にまで配慮をする議論を展開しているため、同様のテーマを扱う環境倫理学にとって貴重な理論となったのである。

加藤は、ヨナスの理論が果たした役割として、乳飲み子の倫理という視点をもたらしたことを挙げる。乳飲み子の理論は現代英米の倫理学者を説得することは困難であるとしながらも、ヨナスの理論に対して「生態学の倫理学への進出という視点で見るとき、哺乳類を筆頭として、あらゆる子どもを守って育てる生物に共通の倫理が、ヨナスによって語られているということもできる」(加藤 1998, p.160) と一定の評価を示す。乳飲み子という原点としての視点を導入したことで、生態学に関わる分野としての環境倫理学に新しい視点がもたらされたのである。

第一章でも比較検討したように、ヨナスの未来世代に対する考え方は他の論者と一線を画していた。アーペルやロールズが未来世代を現代世代と同等なものとして扱おうとするのに対し、ヨナスは傷付けられやすい者を、われわれによって守られなければならない対象と考えた。形而上学によって支えられた新しい倫理学により、ヨナスは相互性によらない倫理的関係を構築しようと試みており、自然や未来世代に対する行為を基礎づけたい環境倫理学の目的とも融和しやすい理論だったのである。

品川はヨナスの倫理学における自然観の特殊性として、「それは人間中心主義と違い、人間の要求をそのまま正当化するものではない。また、非人間中心主義と違い、人間が自然に属しながら道徳的主体として占めている特殊な地位を明らかにしている」(品川 2007, p.41) 点を挙げている。自然に対して配慮すべき根拠を非人間中心的な見解に求めれば、人間が人間に対して特別な扱いをすることはできない。しかし、人間中心的な態度で自然に接することは、現代の自然破壊といった問題を止めるのに十分ではないとする指摘も当然出てくる。われわれの倫理が、われわれ自身を滅ぼすような行為を導くことは許されない。しかし、われわれの欲求や利益を重視すれば、これまで通りに自然を傷付け続けることになる。ヨナス

[23]ヨナスはしばしば環境倫理学者として紹介されるが、環境倫理学者として論文を執筆した実績はない。生命倫理学に関しては、『技術・医療・倫理』(*Technik, Medizin und Ethik*) などで医療と倫理について言及している。

の責任倫理は、以上の問題点の克服を期待できる理論なのである。

ヨナスの理論は、最終的には人間中心的である。しかしここまで見てきたように、人間を高等なものとして見る点はあるものの、人間こそが優遇されるべきだとは考えていない。人間は種のエゴイズムにより、人間であるがゆえに人間の存続を最優先させる。存在論的には、人間は多様性を構成するただひとつの種でしかない。人間が自然や未来世代を倫理的な対象とみなすのは人間のためであるが、それは人間が限度を超えて繁栄するためではない。この点で品川が指摘するように、ヨナスの理論は他の人間中心的・非人間中心的な論から距離を置くものとなっている。

ただし、ヨナスの責任倫理が環境倫理学に問題なく溶け込めるわけではない。第一に、ヨナスは『責任という原理』を環境倫理学のためには書いていない。ヨナスにとって最も重要な目的は科学技術文明化における新しい倫理学の構築であって、環境を守ることではない。ヨナスの理論を使用するには、ヨナスの形而上学についても許容する必要がある。環境や未来世代への倫理的かかわりを重視することにより、ヨナスの形而上学的な考察がないがしろにされてしまう危険性が生じる。

またヨナスの議論は環境倫理学において、誤解を元に論じられることもある。笹澤は『環境問題を哲学する』において、未来倫理の根拠づけを探求する中で、ヨナスの理論については乳飲み子に対する責任についての言及を取り上げ、ヨナスに対して次のような批判をする。

> というのは、ヨナスのいう「責任」（もしくは「義務」）がこの種のものであるとすれば、私は未来世代の人々に対しては、責任を負っていないということになるからである。私が責任を負っているのは、あくまで私の子どもに対してであって、孫や曾孫に対してすら私は責任を負っていない。（中略）さらにこの理屈からいくと、子どもがいない人や、子どもを産むことを望まない人たちは、未来の人びとに対する責任はもとより、あらゆる責任を逃れている。（笹澤 2003, p.110）

ここでは、笹澤は「乳飲み子への責任」に対して誤解をしている。ヨナスは相互的でない責任の例として乳飲み子の例を挙げたのであって、それのみで全ての責任の絶対的な根拠づけになるとは述べていない。ヨナスは『責任という原理』において、存在の目的から考察を組み上げて責任について語ってきているのである。

問題点はヨナスの形而上学的な理論が理解されていないことである以上に、そのような場合にもヨナスの理論が環境倫理学の内部で語られてしまう、という点である。これまで本稿で検討してきたように、ヨナスの形而上学にはまだ多くの修正すべき点が指摘できる。責任倫理の構築のためにわれわれがヨナス理論を検討・修正していくことには大きな意義があるだろう。しかし、形而上学理論が軽視され、未来世代や環境に対する言及の一部が抜粋されて引用、もしくは批判されるとすれば、それはヨナスの倫理学を生かしているとは言えない。

環境倫理学に取り上げられることによりヨナスの倫理学が曲解されるとあれば、環境倫理学において取り扱われない方がヨナス理論にとっては幸運である。しかし、人間の存在意義

から考察して環境や未来世代への配慮を導き出したヨナスの理論は、正しく理解されれば環境倫理学に対して今より大きな貢献をするはずである。

3　環境に対する配慮

未来世代への配慮については、一章でも他の理論との比較を行った。ヨナスの責任倫理は人間の存在を肯定する基礎付けが存在する点で優れているが、われわれが具体的にどのように未来世代に対して責任をとっていくか、その責任をどのように実行させるかについては議論が不十分であった。

では、自然環境に対して、責任倫理はどれほど有効であろうか。ヨナスの理論は、自然に対して特別の価値や権利を想定するものではない。ヨナスは「自然を保全する関心を道徳的な関心にしてしまう最後の拠り所は、人間の運命が自然の状態に依存しているからである」(PV, S.27)と述べている。自然に対してわれわれは責任を持つべきだが、その究極的な根拠はわれわれが自然に依存しているという関係性が成り立つからである。

他方一般的な環境倫理学においては、動物や生命全体まで権利の拡張を唱えるのが主流である。人間の内で拡がってきた平等概念が、人間以外にも適用されようとしているのだ。しかしヨナスの理論では、人間は種のエゴイズムを貫き、人間以外の存在に人間と同等の権利を与えることはない。環境に対する配慮の必要性は、人間の存続のためという人間中心的な理由が根拠となって訴えられている。

このようなヨナスの理論は、環境倫理学で取り扱われる他の理論と共存しにくいものである。ヨナスは動物などの権利を主張しない。他の動物に苦痛を与えることを非倫理的とすることはない。また、ヨナスの存在論から導かれる多様性の概念は、「今まさにこの時代の」多様性を肯定するものではない。そのため特定の生物種を保護することなどは、「人間にとってその種がどのようなものなのか」という視点から検討されることになるだろう。多様性自体は尊重されるために、生物種が傷付けられることを防ぐべし、という一般的な言明は導出できるだろう。しかし自然な状態でも滅びていく生物種がある中で、人間が介在して「まさにその種を」保護するためには、その種と人間の関係性、もしくはその種が種の多様性自体に与える影響が明白にされる必要がある。

また、責任倫理は人間の存続を第一に考えるため、人間を犠牲にして他の種を存続させる理論には与しない。もちろん環境倫理学のどの倫理も、積極的に人間を傷付けるべし、という命法を採用することはない。しかしながら打ち立てた原理を適用すれば、人間の存続そのものが危ぶまれかねない理論や、特定の人間を排除しかねないよう理論は存在する。

たとえばハーディンは、人口が増加し、資源が不足するという状況への解決策として「救命艇倫理」と呼ばれるものを提案した。彼は世界の中における豊かな国を救命艇に捉え、そこに乗船している貧しい人々が船から落ちても、豊かな国の人々の保護を優先するのが正しいとする。貧しい国々の人々を受け容れてしまっては、豊かな国の人びともろとも船を沈め

てしまうからである。(Hardin, 1974, p.562)

この考え方には多くの批判が寄せられているが、救命艇倫理は具体的な問題に対する対処法として全く荒唐無稽というわけではない。実際にそのような政策は、各国において実行されているだろうし、民衆は感情的にはどうであろうと、そのような政策を行う政治家を選出している。われわれは実際に限りある広さと資源の中で、限りある人数しか生き延びられないであろうことを予測しておく必要があるだろう。

救命艇倫理の問題点はむしろ、一つの目的を解決するために、様々な倫理的配慮を無効にしてしまう点にある。先進国の人々のみが、先進国の富を維持したまま生き残るべきとしたら、すでに人々の間での平等の尊重は不可能になるだろう。また救命艇倫理の根底には、すでに先進国という名の船に乗った人々は、その船にしか乗らず、その船に乗れる数も増やす事ができないという思想がある。これはヨナスが言うところの、永遠に基づいた考え方であり、時間的な変化が考慮に入れられていない。救命艇倫理を採用することにより、たった一つの目的は果たされるかもしれない。しかし救命艇倫理を採用する人々は、その他多くの果たすべき目的に対して倫理的に振る舞うことはできないだろう。目的によって倫理的な態度を根本から変えればいい、などという究極の楽観論者もいるかもしれない。しかし倫理学者がそのようなキメラ的な倫理学体系を提示したとして、人びとはそれを受け入れようとし、また受け入れたとして完璧に実行しようとするだろうか。

ヨナスの責任倫理は、人間の存続を目的とした一貫した倫理として環境の諸問題に対処しうるだろう。しかしヨナスの理論を選択することは、他の多くの理論をあきらめることでもある。ヨナスの理論は形而上学的な基礎を持つことにより安定した基礎付けになる可能性があるが、形而上学的であるがゆえに他の理論との共存が困難である。ある問題に対してのみヨナスの理論を適用するような器用さを万人に求めるのは無理であろうし、そのような態度が誠実であるとは言えない。ヨナスの理論を受け入れるということは、人間が存在する理由から問い直す態度も受け入れるということである。そしてその態度なしに環境倫理学が環境問題に対する対処療法に徹するのならば、安易にヨナスの理論に触れぬ方が安全であるとも言えるだろう。

第二節　新しい世界と倫理

1　個別世界の倫理

ヨナスは新しい時代になってしまったために、新しい倫理学が必要だと考えた。彼は科学技術文明が新しい世界を特徴づけているとしたが、ここまで指摘してきたようにそれがもたらしたグローバル化という切り口も重要である。多様な文化・宗教の交流や衝突が生じやすくなったこと、情報が世界中で共有可能になったこと、貨幣経済から人々の生活が切り離せなくなったことなど、現在を特徴としてあげられる点は多数考えられる。ヨナスの試みを生

かすには、われわれにとっての「世界の新しさとは何か」という問いの解明が求められる。

それとは別のアプローチでヨナスの倫理学を参照しようとしたのが、マイケルフェルダーである。マイケルフェルダーは、「サイバースペースにおける我々の道徳的条件」(Our Moral Condition in Cyberspace)において、インターネットの普及により出現したサイバースペースを新しい世界ととらえ、ヨナスの責任倫理を参照して「サイバースペースにおける新しい倫理学の必要性」を検討した。サイバースペースでは、物理的な自己とは異なる人格が主体となると考えられる。サイバースペースでは現実とは異なる行為が可能となるが、そこで人々の関係が善くあるためには、新しい倫理学が必要となるかもしれないのである。

マイケルフェルダーは結論として、次のように述べる。

> 確かに 1970 年代には種、生態系、その他新しい倫理的考慮の対象が認知されることにより、新しい環境倫理学がもたらされた。しかしここでこれらのことが正しいと示したものの、新しい情報技術によって生じる倫理的問題を取り扱うのにサイバースペース倫理が必要というわけではない。(Michelfelder, 2000, p.151)

マイケルフェルダーはサイバースペースにおいてわれわれは日常とつながっており、新しい世界ではない、と考える。情報技術の発展によってもたらされるのはサイバースペースの中で暮らす事ではなく、サイバースペースと共に暮らすという事態であり、人間の行為の本質には影響を及ぼすことはない、とするのである。(ibid, p.151)

マイケルフェルダーのこの見解には、一つの見落としがある。それは、ヨナスが想定した「新しい世界」とは、科学技術文明に直接関わる人々のみ世界ではなかった、という点である。確かにサイバースペースを活用したからと言って、サイバースペースの世界で暮らしているとは言えないかもしれない。しかしサイバースペースの発展により、人びとは否応なく「その技術の影響下に」置かれてしまうかどうかが問題なのである。科学技術も、積極的に使用しないことを選ぶ人々は存在可能である。しかし、それらの人々が科学技術の生み出す影響から完全に逃れることはできない。交通手段の発達により、集団の外から簡単に他人がやってくることができる。大気に排出された汚染物質は、科学技術を用いない人々の地域だけを避けて通るわけではない。ヨナスが問題にした科学技術文明とは、このようにそれを使用するしないにかかわらず、全ての人々をその影響下に組み入れていく世界のことなのである。

それゆえにヨナスの考察を参照するならば、サイバースペースの発展が、それを使用しない人まで含めて世界中の人々にどれだけの影響を与えるのか、という点こそ議論しなければならない。例えばインターネットの発達により、世界中を上空から撮影した写真が閲覧可能になった。ただし、軍事基地など見られたくないものに関しては、国家が掲載を拒否することが可能である。新しい技術の誕生により、世界中の国家に対し「掲載を拒否するか否か」という選択肢がつきつけられたのである。自らはサイバースペースを利用しない人たちも、常に誰かにに見られているかもしれない、ということで新しい技術の影響下に取り入れられていると言える。

サイバースペースの発達が実際に従来の倫理に変更を要求するほどの影響をもたらしているかについては、本稿では取り扱わない。マイケルフェルダーの議論からうかがえるのは、新しい技術を積極的に取り扱う人々のみの個別世界の倫理を想定している、ということである。もしサイバースペース内の行為の本質が全く新しいものだとしても、ヨナスの理論はサイバースペース内世界といった個別の世界を想定していないため、直接参照することはできない。

しかし、マイケルフェルダーの見解は、ヨナスの議論に対しても一つの疑義を差し挟ませるきっかけとなるものである。それというのも、確かにヨナスは理論上世界中の人々を倫理的主体として想定していることになっている。しかしここまで何度も述べたように、世界のグローバル化という視点は欠如しており、ヨーロッパの倫理学のみに根差した議論が展開されている。また神学においてもユダヤの神についてのみ語られており、世界の人々にとっての神々は抽象的な、倫理の基礎付けとならないものとして切り捨てられている。つまり、実際にはヨナスの想定している世界はヨーロッパの歴史の延長線上にある、主に先進国の、科学技術の恩恵をより多く享受できてきた人々の世界ではないか、と疑うことができるのである。

『責任という原理』で貫かれているのは、責任原理の倫理を実現するにあたって、「われわれは」どうすればいいか、というテーマだった。しかし、この「われわれ」は、「人類」と完全に重なっているかどうかは疑わしい。実際にはヨナスの語っていた世界も、マイケルフェルダーの取り扱ったサイバースペースのような狭さを含んでいることは否定しきれないのである。

ここから、責任倫理に対する二つの修正案が提示できるだろう。一つは、サイバースペースなどといった特殊な世界における道徳を個別に構築していくという道筋である。個別の問題群に対してはすでに各種応用倫理において実践されていることであり、ヨナスの倫理学を参考として個別世界の倫理が検討課題となるかもしれない。しかしマイケルフェルダーが指摘するように、サイバースペースといえども、現実世界から完全に隔離されているわけではない。あくまで応用倫理学の一つとして、インターネット倫理といったものが確立されていく方が現実的であろう。

もう一つは、責任倫理が現代の状況を真に反映したものになるという道筋である。サイバースペースの発展などはわれわれの生活に大きな影響を与えており、科学技術文明下における大きな特徴になっている。これは『責任という原理』が著されたときには予想できなかった出来事であり、新たにその影響を検討する必要がある対象である。ここまで何度も指摘してきたように、ヨナスの議論には現代世界におけるグローバル化という視点が抜け落ちていた。サイバースペースにおける情報共有化の進展は、グローバル化のさらなる進展の例としてもヨナスの理論を再構築する際のヒントとなり得る事象である。

ヨナスの理論を基にすれば、新しい特徴に対しては常に新しい倫理学の必要性を検討する必要性が生じる。しかし科学技術のもたらす新しさは往々にしてわれわれの予測を超え、検討のスピードが追い付かないことがある。自然科学内部の検討が終わった後に人文科学がそ

の検討結果を受け取った時には、すでに多くの別の新しい事象が生じてしまっている可能性がある。新しい倫理学は新しい人間の在り方を把握するとともに、今後の人間の在り方を予測しつつ検討を進めなければ、時代の変化のスピードに取り残されてしまうだろう。どれだけ現実の状況に対応できるかは今後の努力次第だとも言えるが、変化に取り残される危険性が付きまとう以上、変化に左右されない根底の部分こそがしっかりと確立されている必要がある。われわれは新しい文明に対応した新しい倫理の必要性とともに、それを支える人間存在の肯定を基礎づけようとしたヨナスの試みの姿勢こそを参照すべきと言えるだろう。

2 未来世代における過去世代との対峙

未来世代への責任のみならず、責任全般が未来志向性の概念である。過去の出来事が発端となり責任が生じたとしても、責任行為の恩恵を受けるのは(現代世代も含んだ)未来の人々である。科学技術文明が未来の人々の可能性を傷付けているとすれば、現代世代はすでに過去世代から傷付けられている世代だと言える。傷付けられながら未来世代に対して責任をとらなければならないとすれば、われわれは過去にも未来にも搾取されている気分になるだろう。これから先、遠い未来の世代の負担はさらに増大していくかもしれない。そしてわれわれの想像を遠い射程まで延ばせば、科学技術文明下にいないにもかかわらず、科学技術文明の負の遺産を背負い続ける人々を想定することができる。

科学技術文明以後の人々にとっては、現代世代にはなかった責任も生じるかもしれない。彼らは科学技術文明の歴史を知っており、恩恵を受けていた過去世代のことを羨ましがるかもしれない。科学技術が完全になくなったわけではなく、良心による使用の制約や、文明を形成できるほどの資源がなくなっているだけだとすれば、人びとは常に科学技術を使用したい、もしくは独占したいという欲求に襲われるだろう。科学技術の恩恵を受けるということにより、われわれは未来世代を苦しめているとも考えられるのである。科学技術の負の遺産を背負わなければならなくなった人々は、過去世代を恨みながら、未来世代に対して配慮することができるだろうか。彼らにとっては、人間が存続しなければならないことそのものが苦痛になるかもしれない。

すでにこの垂直方向（時間）の格差は、水面方向（空間）の格差として現代においても表出している問題である。地球は、人々全てが発展した社会で暮らせるだけの資源を備えていない。しかし先進国により「これ以上の発展はわれわれの未来を脅かすので、発展を止めなければならない」と言われても、発展途上国は納得しないであろう。すでに恩恵を受けている人々を知ってしまうと、様々な危機が予想できたとしても、自らも恩恵を受けたい、受けるべきだと考えるものである。このような現代の水面方向の格差は、直接的な力関係によって抑制されることがある。すでに科学技術の恩恵を受けている人々は、受けていない人々に対して優勢な状況にある。武力的や経済的な手段によって、恩恵を受けられない人々の欲求はある程度抑え込まれてしまうのである。しかし垂直方向の格差は、ただひたすらに欲求と

憎悪を生み出す恐れがある。本稿では未来世代との交渉の不可能性も扱ったが、過去世代ともまた交渉が不可能である。未来から向けられる憎しみの眼差しに対して、過去世代は弁解する機会を持たない。過去世代を生贄にすることにより、相対的に現代世代が正当化されることも可能なのである。

未来倫理は、われわれが元々果たしていた責任が果たせなくなったために、倫理学における議論の俎上に上がることになった。当然達成されていた事柄が、成されなくなったがために意識的に当為が語られることになるのである。人間の本質が危機に直面すれば、現在には当たり前である事柄も、人びとにとっては当然でなくなることもあり得る。人々に「そもそも生き残るべきか」という問いが生じたとしても、不思議ではない。われわれの最も根本的な義務「生きる」が当然のことではなくなった時、その義務は倫理学の扱う対象となる。過去世代から傷つけられ、さらに未来世代に対しても配慮しなければならない中、「生きろ。生きるために努力しろ」という命令が、倫理学において明文化されなくてはならなくなるのである。

以上のことから未来世代が直面する問題として、生存の義務が倫理学における重要な議題となることが予想される。彼らは過去世代がないがしろにしたものに対して、真摯に自らの義務とすることを求められる。未来倫理においては未来について推測することが求められたが、彼らが直面するであろう問題は、すでに起こった過去の事実に基づいている。過去世代とは相互関係もなければ、対話することもできない。平等を求めても、過去世代が享受したものを受け取るだけの条件(資源)がすでになくなっているだろう。

すでにわれわれは、この世にはいない過去世代から搾取されていると主張してもおかしくない状況下にある。その不満を抑制しているものは、ヨナスの主張を参照すれば「希望」だと考えられる。ヨナスはマルクス主義は資本主義同様にベーコンの自然を支配して力を巨大化するという理想に服従しており、標榜する「進歩的」という目標を支えるのは「希望という原理」だと考えている。(PV, S.274)　ヨナスはマルクス主義の中にも資本主義と同じ原動力を見出しており、どちらにおいても進歩を目指すという「希望」が重要な役割を果たしていると考えられる。

われわれはまだ科学技術を手にしているので、現在の状況を進歩によって乗り越えられると思いこむことができる。さらにいえば、科学技術以前よりも幸福だという想像により、「直前より悪化した面もあるが大昔よりは随分幸福だ」と考えることも過去世代に向かう攻撃性を緩和させる。そして、垂直方向の格差が水平方向の格差を意識させない役目もはたしている。先進国はそれ以外よりもましだという優越感、現状の立場を維持すればいいという希望により、それ以外の国は先進国を目指せば同じものが得られるという希望により、過去世代からの搾取を恨まずに視線を未来に向けることができる。しかしこのような状態がいつまでも続くかどうかは不透明である。われわれの視線が一気に過去へと向いた時、われわれはこれまで経験したことのなかった絶望感を味わうことになるかもしれない。

新しい時代には新しい倫理学が必要であるというヨナスの考え方は、過去世代に傷付けられた後の未来世代にも適用できるかもしれない。このような未来世代は、少なくとも過去世代との間には平等関係が成り立たない。歴史的事実が生まれながらにして不平等をもたらし

ており、平等や相互関係を重視する倫理学は人々に空々しく響くかもしれない。不平等の相手はすでにこの世におらず、相互交渉が不可能である。しかし、過去世代が自らの創始者であるという点は変わらない。過去世代を傷付けながらも人間存在を守り抜いてきたという点に関しては、人びとは肯定的に受け止めねばならないだろう。そして過去世代の所有した幸福を羨ましがらず、再び文明の恩恵にあずかろうという希望を抱かず、人間という種を守り抜くという強い義務感によって生き抜くことが求められるだろう。

われわれが未来世代を傷付けることは、彼らに対してより強く苦しい倫理的な意識を求めることにもつながる。われわれはそれを予測し、彼らが義務感から逃げ出さないような方策を今から準備しておかなくてはならない。ヨナスは未来世代に対して責任を果たし、できるだけ彼らが義務を引き受ける状態を準備できるようにすべきとした。しかし実際にはすでに未来世代は傷つけられており、義務を引き受ける能力のいくらかは損なわれていると考えるべきである。科学技術文明以後の世代まで想像の射程を延ばした時、ヨナスの責任倫理は対処療法にしかなっていない。遠い未来まで見据える場合、すでに義務を抱くことが困難にしてしまっているとの想定の上で、未来世代に対してわれわれが何をすべきなのかを考えねばならない。

われわれにできる一つのことは、例え結果的に未来世代を傷付けることになろうとも、われわれ自身が人間を存続させる強い義務を実行しようとしていたという事実を残す事であろう。現在われわれは未来世代のことを配慮すべきかどうかの議論を行っており、相互的関係性の欠如から倫理的関係を結べないとの見解を表明することすらある。この先にあるのは、未来世代によるわがままだった過去世代の否定だろう。過去世代を否定する未来世代が、さらなる未来世代に対して責任を果たすとは考えられない。例え未来世代に負の遺産を残すことになろうとも、その結果をわれわれが望んでいなかったという事実が残ることにより、未来世代が義務を引き受ける際の最低条件が満たされるだろう。平等な関係性を主張して未来世代をわれわれの同胞に招きいれようとしても、世代間の不平等が未来世代を白けさせることは間違いない。予測される不平等に対してわれわれは準備をし、でき得る限りの責任を果たすという事実と態度表明がなければ、未来世代に強い義務を求めるだけの権利がわれわれに生じるとは思えない。

責任倫理は未来世代のことを配慮するきっかけとなり、いくらかは未来世代の負担を減らす結果になるかもしれない。しかし真に未来世代の義務を引き受ける能力を考えるには、不可逆的に損なわれてしまった未来世代の可能性についても言及せざるを得ない。ヨナスの論じてきた未来世代への配慮は、われわれの存続に対して寄与をするものではあったが、あくまで現在という視座からのみ議論されていた。しかし悪い事態を予測すれば、すでに傷つけられてしまった未来世代の姿を想像しないわけにはいかない。科学技術文明による損傷が少なくなっていくことを願いつつも、完全に損傷を免れた未来世代を想定するのは無責任だろう。未来世代が義務を引き受ける覚悟を持てるようになるためには、われわれ自身がその覚悟へとつながる倫理観を引き受ける覚悟が必要になる。この点は今後十分に議論されるべき点である。

3　「新しい倫理学」という枠組み

ここまでの議論により、ヨナスの提唱した責任倫理には様々な問題があることがわかった。ヨナスの倫理学は伝統的な倫理学から脱却しきれているとは言えず、水平方向の視野の狭いものである。また、人間を高等なものとみなすために、形而上学における自由意志の重要性が無条件に高く設定されてしまっている。上位に見られるものは下位のものにも内在しているはずとしながら、責任という機能は人間特有のものとしてしまい、責任と意志の自由の関係も十分には吟味されていない。さらに、責任の対象やその源泉については説明されているが、われわれが責任を実践するうえで必用になるであろう、倫理的な関係性の構築などについても触れられていない。

本稿では、修正可能な点については修正案を示してきたが、ヨナスの責任倫理が確固たるものになるためには、さらなる検討が必要であろう。しかしながら、科学技術文明下での解決すべき問題は、われわれに時間的な猶予を与えないかもしれない。前項で述べたようにすでに未来世代は傷付けられていると考えるべきであり、彼らを傷付けないための理論だけでは十分とは言えないかもしれないのである。また、サイバースペースの発展などが、ヨナスも予想しなかった新しい世界をもたらしているかもしれない。ヨナスの必要と感じた新しい倫理学よりも、さらに新しい倫理学がすでに必要とされているかもしれないのである。

ここまで見てきたように、ヨナスが論じてきたのは新しい問題に対処するための理論ばかりではなかった。ヨナスは責任を原理とした倫理を訴えながら、責任倫理の優秀性を説明することのみではなく、形而上学によって倫理の基礎を構築することを重視した。また、自然科学の成果を参照することにも積極的だった。進化論においては遺伝子解析などの進展により変化もみられ、そのことは進化論を参考にした形而上学の在り方にも影響するかもしれない。また、宇宙に関する研究においてもダークマターの発見などがあり、以前とは異なる世界解釈が生じる可能性がある。医療技術の発達も様々な面において目覚ましく、人間が遺伝子レベルで改変される可能性も現実的になりつつある。これらのことは世界や人間の在り方を考える上で多大な影響を及ぼすはずであり、倫理の基礎は常に再考察が求められるはずである。

品川は、ヨナスの考察がもたらしたものとして次のような点を挙げている。

> たしかに、討議倫理学の批判するように、責任は正義を超えた過剰な努力に陥ることなしとはいえない。しかし同時に、責任はそもそも倫理的な態度を用意し、だからこそ、ヨナスは未来の人類と自然という外部にたいして倫理を開くことができたわけである。その意味で、ヨナスは少なくとも一つのアプローチを指し示すことが出来たのである。（品川 2005 p.153）

ヨナスの議論からは、われわれが具体的に何を行うべきか、ということについては見えてこなかった。その点について討議倫理学の立場から批判があっても、擁護しきることは困難である。しかし品川は、討議倫理学の主張に対して全面的に同意するわけではない。責任を原理とした倫理学は倫理的な態度を切り拓くものであり、それは討議倫理学における、倫理が成り立つ基盤としてのコミュニケーション共同体を作ろうとする意志と同様のものであるとするのである。(ibid, p.151) ヨナスの責任倫理と討議倫理学は、倫理的基盤をどのように見出すかの違いがあっても、従来の倫理学とは異なるアプローチで倫理的な基礎を打ちたてようとした点では同じような試みをしていたのだと言える。

ヨナスの打ちたてた倫理学は完成されたものとは言えず、ヨナス自身、自らの倫理学に対して哲学的な問いが続けられていくことを期待している。本稿で試みたように、形而上学の中身についても修正を試みることは可能であるし、時代の変化によって要請される修正も同様であろう。新しい倫理学の必要性を感じたヨナスの議論は、問題に対処する方法ではなく、問題がわれわれにとって問題である根本的理由の解明へと向かい、深い形而上学的考察にまで至った。新しい問題に対して、問いの方向を根源へと向けていくヨナスのアプローチの方法は、今後何度も参照されるものとなるはずである

おわりに

『責任という原理』が発表されてから三十年が経過し、科学技術文明のもたらす問題はその当時よりもさらに多様化、複雑化したように思われる。医療技術の発展はヨナスの予想していた通りの、人間の在り方に関わる問題を投げかけるようになった。さらに本稿でも扱ったように、サイバースペースの発展はヨナスの予想し得なかった、全く新しい問題を引き起こしているかもしれない。もし今もヨナスが存命していたら、この状況に対してどのように感じるだろうか。ヨナスは、自然科学から多くのことを参照すべきとしていた。そのことから考えて、形而上学についても変化があったかもしれないと考えられる。

ヨナスの提唱した責任を原理とした倫理学は、いくつかの新しい問いをわれわれに投げかけたと言える。われわれが未来世代や環境に配慮すべきという考え方は、それ自体は批判の対象になるような発想ではない。しかしながら、未来世代に対して倫理的振る舞いをする根拠に対して疑問の声もある。環境に対しても、人間と同じ権利を生物に与えていくような手法には限界が見える。ヨナスはそこで、責任という手段によってではなく、形而上学によって疑問そのものを解決しようとした。われわれ人間がなぜ生き延びねばならないのかを、存在が存在するうえでの目的を考えることによって解き明かそうとしたのである。

ヨナスは、未来世代が義務を遂行する能力を思いやらなければならないとした。人間という存在がずっと続いていくように、遠い未来までのことを予測し、われわれは未来世代に対しても責任を果たさねばならない、と考えたのである。そしてヨナスは、新しい倫理学のために存在論から「人間は存在すべき」という当為の根拠を基礎づけようとした。人工物や行為､消化器官や有機体といったものの目的を考察し､存在そのものの目的までをも規定した。存在は存在すること自体を目的としており、そのために存在にとって存在することが価値あることになる、としたのである。(第一章)

ヨナスの存在論には修正すべき点もあった。ヨナスは進化論から多くのヒントを得て、目的論を介在させた有機体論を構築しようとした。その中でヨナスは、多様性を積極的に目指すべき価値ある在り方だとした。しかし多様化を目指す事には存続に適した存在物の量を減らす危険性もあり、積極的に多様化を目指す事は存在の存続にとって危険なことである。私が提示した修正案は、多様化そのものは有という在り方の中で避けられないものであり、仕方なく生じた新しい形相は種のエゴイズムによって自己肯定するというものであった。またヨナスは、人間中心的な考え方や、神学の影響から完全に脱しきれてはいなかった。新しい倫理学が人類全てにとって有効なものであるためには、この点が克服されねばならないだろう。(第二章)

ヨナスはさらに、責任の詳細についての議論を展開させた。そこでは従来の倫理学における責任についての検証に加え、相互的でない関係における責任の例として乳飲み子を世話する責任の例が挙げられた。一方的に助けを求めるという相互性の欠如した状態こそが、責任

の原型なのだとヨナスは主張したのである。他方ヨナスは責任を説明するにあたり、自由との関係をうまく説明でなかった。責任が成立するためには自由意志がなければならず、そのために心的エネルギーが物質界に微量の流入をしているというヨナスの仮説は説得力に欠けるものであるし、心的な世界での自由とはどのようなものであるかが説明されていない。私は本稿では、ヨナスの存在論においては意志の自由の証明が不要であると考えた。人間以前の有機体にも内在していた責任性が人間の行為に対しては責任という形で表出したに過ぎず、意志が自由であるかどうかは責任の実現には無関係であるとしたのである。

そしてヨナスは、共産主義やユートピアを志向する社会の危険性を指摘し、希望ではなく恐れを元にして行為選択しなければならないと訴えた。この恐れを元にすることこそが、ヨナスの倫理学における最も大きな特徴であると言える。この恐れとは人間が存続しなくなることに対する恐れであり、人間の存在が変わってしまうことの恐れである。変わってはいけない、人間本来の姿とは何かについては、ヨナスは今後われわれが考えていくべき課題だとしている。(第三章)

最後に、ヨナスの責任倫理がどのような場面で参照され、今後どのように展開されていくべきかについて検証した。主に環境倫理学においてヨナスの責任倫理は取り上げられ、環境倫理学の問題点を補完できるものとして期待ができる。しかしながら形而上学を基礎としたヨナスの理論は、他の環境倫理学の理論との共存が難しい。ヨナスの理論が今後環境倫理学において生かされるとすれば、人間が存続することの意味から問い直す姿勢こそが参照されるべきである。また、新しい技術の発展や、現在の文明の終焉により、われわれにはさらに新しい倫理学が必要となることが予想される。われわれはヨナスの試みを参照として、新しい倫理学が必要になる時に向けての準備をしておくべきであると私は考える。(第四章)

ヨナスの提案した責任倫理は、新しい時代にふさわしいものとして倫理学として広く受け入れられているとは言い難い。本稿で指摘したように、ヨナスの理論には修正すべき点がまだ多くある。また、形而上学的な理論そのものが敬遠されることもある。しかし、ヨナスがわれわれに投げかけた問いの意味は大きいと私は感じている。今後、ヨナスの残した責任倫理という遺産に対し、より深い吟味を続けていくことが私の課題である。

参照文献

外国語文献

Apel, Karl-Otto. (1973), *Transformation der Philosophie Band 2.*Suhrkamptaschenbuch.
(アーペル(1986)『哲学の変換』(磯江景孜他訳)　二玄社)

——(1990), *Diskurs und Verantwortung*., SuhrkampVerlag KG.

—— (1994), *Selected Essays*. Humanities Press International.

—— (2002), *Niquet, Marcel. Diskursethik und Diskursanthropologie*.
AachenerVorlesungen.

Bloch, E. (1959), *Das PrinzipHoffung.* Suhrkamptaschenbuch.

David,J.L. (2002), *Hans Jonas The Integrity of Thinking*.University of Missouri Press.

Darwin, C. (1859), *The Origin of species.* Random Value Publishing.

Glover, J. (1984), *What Sort of People Should There Be ?* Penguin Books.
(グラバー(1996)『未来世界の倫理』(加藤尚武他監訳)　産業図書)

Harbermas, J. (1983) *Moralbewusstsein und kommunikativesHandeln.*SuhrkampVerlag.
(ハーバーマス(1991)『道徳意識とコミュニケーション行為』(三島憲一他訳)　岩波書店)

Hardin, G. (1974), Living on a Lifeboat. in *BioSience 24*, pp.561-68.

Heidegger,M. (1926), *Sein und Zeit*. AchtzehnteAuflage.

Jonas,H. (1966), *The Phenomenon of Life.* Harper & Row, Publishers.

—— (1973), *Das PrinzipLeben.* Suhrkamptaschenbuch. (PL)
(ヨナス(2008)『生命の哲学』(細見和之・吉本陵訳)　法政大学出版会)

—— (1973), *Organismus und Freiheit.* SammlugVandenhoeck.

—— (1979), *Das PrinzipVerantwortung*.SuhrkampVerlag.(PV)
(ヨナス(2000)『責任という原理』(加藤尚武監訳)　東信堂)

—— (1981), *MachtoderOhmacht der Subjektivität?* Suhrkamptaschenbuch. (MO)
(ヨナス(2000)『主観性の復権』(宇佐美公生他訳)　東信堂)

—— (1984), *Der Gottesbegriffnach Auschwitz*. Suhrkamp.

—— (1985), *Technik, Medizin und Ethik*.Suhrkamptaschenbuch.

—— (1990), *EthischeNeubesinnungalsAuswegaus der Weltkrise ?*Königshausen&
Neumann.

—— (1991), *GNOSIS Die Botschaft des fremdenGottes.*InselVerlag. (GG)
(ヨナス(1986)『グノーシスの宗教』(秋山さと子他訳)　人文書院)

—— (1992), *Philosophiche; Untersuchungen und metaphusischeVermutungen.*
Suhrkamptaschenbuch. (PU)

—— (1993), *Philosophie; Rückschau und Vorschau am Ende des*

*Jahrhunderts.*Shurkamp. (PR)
——(1996),*Mortality and Morality*.Northwestern University Press. (MM)
—— (2003), *Erinnerungen*.InselVerlag.(ER)
（ヨナス(2010)『回想記』(盛永審一郎他訳)　東信堂）
Kant, I. (1785), *GrundlegungzurMetaphysik der Sitten*. Felix MeinerVerlag.
—— (1788), *Kritik der praktischenVernunft.*Suhrkamptaschenbuchwissenschaft.
Leopold, A. (1966), *A Sand CountyAlmanac.*OxfordUniversity Press.
Micchelfelder, D. P. (2000), "Our moral condition in cyberspace", in *Ethics and Information Technology* 2., pp.147－152.
Müller., W. E. (2003), *Hans Jonas – von der GnosisforschungzurVerantwortungsethik.*
—— (2008), *Hans Jonas.* Primus Verlag.
Nietzsche, F. (1919), *Also sprach Zarathustra.* Anaconda Verlag GmbH.
Kohlhammer GmbH Stuttgart Umschlag.
Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
Shrader-Frechette, K.S. (1981), *Enviromental Ethics.* The Boxwood Press.
(Singer, P. "Animal Liberation."
Fox, M.A. ""Animal Liberation": A Critique Further Reading.")
（シュレダー＝フレチェット(1993)『環境の倫理　上・下』(京都生命倫理研究会訳）晃洋書房）
Singer, P. (1980), *Practical Ethics*. CambridgeUniversity Press.
（シンガー(1999)『実践の倫理』(山内友三郎監訳）昭和堂）
White, L. (1962), *Medieval Technology & social Change.* Oxford University Press.
Wolin, R. (2001), *Heidegger's Children.* Princeton University Press.
(ウォーリン(2004)『ハイデガーの子どもたち』(村岡晋一他訳)　新書館)

日本語文献

アリストテレス(1968)『アリストテレス全集 12 形而上学』(出隆訳) 岩波書店
アリストテレス(1968)『アリストテレス全集 13 ニコマコス倫理学』(加藤信朗訳) 岩波書店
石川純他編(2005)『進化学の方法と歴史』 岩波書店
市川浩他編(1999)『科学技術と環境』培風館
上村恒一郎(2002)『時間の本性』 勁草書房
エンゲルハート, H.T.他(1988)『バイオエシックスの基礎』(加藤尚武・飯田亘之編) 東海大学出版会
大橋良介他編(1999)『＜哲学＞――＜知＞の新たな展開』 ミネルヴァ書房
(三島憲一「哲学と非ヨーロッパ世界」)
尾形敬次(1998)「死がもたらす恵み」(『生命倫理』 Vol.8, No.1, pp.58－63)
尾形敬次(1999a)「人間の尊厳と生命倫理」(『生命倫理』 Vol.9, No.1, pp.48－55)
尾形敬次(1999b)「存在から当為へ――ハンス・ヨナスの未来倫理」(『哲学年報』 No.46, pp.1－13)
岡本裕一郎(2002)『異議あり！ 生命・環境倫理学』 ナカニシヤ出版
角田幸彦(1993)『歴史哲学としての倫理学』 東信堂
笠井恵二(1991)『ブルトマン』 清水書院
加藤尚武編(1998)『環境と倫理』有斐閣アルマ
加藤尚武(2002)『見えてきた近未来／哲学』 ナカニシヤ出版
門脇俊介他編(2002)『ハイデガーと認知哲学』 産業図書
川崎惣一(2004)「未来の世代に対する倫理はいかにして可能か」(『東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室応用倫理・哲学論集』No,2 pp.32－45)
鬼頭秀一他編(2009)『環境倫理学』 東京大学出版会
久米博(2002)「ハンス・ヨナスの未来倫理 ――「生命の原理」から「責任の原理」へ――」(『立正大学文学部論叢』№.116, pp.19－42.)
越部良一(2005)「環境倫理学の倫理性」(『人間環境論集』No.5(1), pp.25－44.)
コスフロスキ, P(1993)『進化と自由』(山脇直司他訳) 産業図書
小林睦(2000)「環境倫理学における世代間倫理の可能性」(『東北哲学会年報』No.16, pp.70－79)
笹澤豊(2003)『環境問題を哲学する』藤原書店
品川哲彦(1999)「自然・環境・人間――ハンス・ヨナス『責任という原理』について」(『アルケー 関西哲学会年報』№.7, pp.145－54.)
――(2005)「人間はいかなる意味で存続すべきか――ヨナス、アーペル、ハーバーマス」(『アルケー関西哲学会年報』No.13, pp.1-14)

——(2007)『正義と境を接するもの』　ナカニシヤ出版
柴田有(1982)『グノーシスと古代宇宙論』勁草書房
——(1992)「造物の意志とアイデンティティ」(『現代思想』　No.20, (2) pp.46－57)
清水俊(2007)「『責任という原理』における多様性の概念」(『熊本大学社会文化研究　5』pp.145-54)
——(2008)「環境倫理学におけるハンス・ヨナス理論の可能性」(『西日本哲学年報　第 16 号』 pp.55－71)
菅原潤(2002)「他者への関心」(『総合政策論集　第 2 巻第 1 号』, pp31－42.)
鈴村興太郎編(2006)『世代間衡平性の論理と倫理』　東洋経済新報社
内藤可夫(2005)「環境倫理学の歴史的意義―学問の限界と可能性について―」(『人間環境論集 4』, pp.63－71.)
中村昇(2007)『ホワイトヘッドの哲学』講談社選書メチエ
成田和信(2004)『責任と自由』　勁草書房
新田孝彦他編(2005)『科学技術倫理を学ぶ人のために』　世界思想社
日本カント協会編(2004)『カントと責任論』　理想社
ネス, アルネ(1997)『ディープ・エコロジーとは何か』(斉藤直輔他訳) 文化書房博文社
高橋久一郎(2005)『アリストテレス』NHK 出版
竹田純郎(2000)『生命の哲学』　ナカニシヤ出版
畠中和生(2001)「農業倫理・環境倫理・生命倫理」(『広島大学院教育学研究紀要　第二部　第 50 号』, pp.65－73)
——(2002)「宗教と自然環境破壊」(『広島大学院教育学研究紀要　第二部　第 51 号』, pp.23－32)
——(2004)「環境倫理学の成立―アメリカでの成立過程を振り返る―」(『広島大学院教育学研究紀要　第二部　第 53 号』, pp.89－98)
ペイゲルス, エレーヌ(1996)『ナグ・ハマディ写本』(荒井献他訳)　白水社
的場哲郎(1999)「ハンス・ヨナスにおけるハイデッガー哲学の意味」(『白鷗女子短大論集』No.24(1), pp.1－26)
御子柴善之(2003)「社会倫理としての環境倫理」(『経済学研究所　紀要　第 33 号』, pp.95－103)
森岡正博(1988)『生命学への招待』　勁草書房
盛永審一郎(1998)「当為の存在論的基礎づけ――ヨナスの哲学的生命論――」(『思索』No.31, pp.45－63)
山内廣隆他(2007)『環境倫理の新展開』　ナカニシヤ出版
山本剛史（1999）「世代間倫理におけるハンス＝ヨーナスの思想」(『上智哲学誌　第 12 号』pp.63－72)
若林明彦(2003)「環境思想における倫理学的アプローチとエトスからのアプローチ」(『宗教研究』No.77(3), pp.703－725)