

【翻訳】

F. ヤール 「バイオ-エティック (バイオ-エシックス)」 他3論文翻訳

BIO-ETHICS (1927), DEATH AND THE ANIMALS-Contemplating
the 5th Commandment (1928), ANIMAL PROTECTION AND ETHICS (1928),
THREE STUDIES ON THE FIFTH COMMANDMENT (1934) by Fritz Jahr

空閑 厚樹 若林 明彦
KUGA Atsuki WAKABAYASHI Akihiko

1997年、「バイオエシックス」を学術用語として初めて用いた論文として、「バイオ-エティック (バイオ-エシックス) —人間の動物と植物に対する倫理的関係の再検討」(1927年)が紹介された⁽¹⁾。著者のF. ヤール (Fritz Jahr) は、ドイツ中部のザクセン—アンハルト州ハレでその生涯を過ごした、牧師であり教育者である (1895年-1953年)。本論文が掲載された科学雑誌『コスモス (kosmos)』は、今日でいう『Nature』や『Science』誌に比する権威ある科学雑誌だった⁽²⁾。

それまでこの語を初めて世に問うたのはガンの研究者、生化学者のポッター (1970年) であり、その後バイオエシックスはアメリカ合衆国を中心に展開した学問領域であると考えられてきた。ポッターに半世紀先立って「バイオエシックス」を提唱した人物としてのF. ヤールの業績と、彼の提唱する生命倫理の現代的意義は、その後欧州、南米、アジアを中心に世界的に取り上げられ、議論されるようになった。特にH. M. Sassが、米国のバイオエシックス専門誌に投稿した論文⁽³⁾が果たした役割が大きいと指摘されている⁽⁴⁾。しかし、邦文で書かれたヤールに関する研究論文およびその翻訳はまだ存在しない。日本での紹介はSass論文の邦訳⁽⁵⁾とその存在への言及⁽⁶⁾に留まっている。

そこで、本翻訳では1927年に発表された「バイオ-エティック (バイオ-エシックス)」の他、同論文の内容と密接な関連を有する論文を3点翻訳した。

翻訳に際してはSass氏より提供された英訳を空閑が翻訳し、若林がドイツ語原文を参照して内容を精査し、最終稿を作成した。

(1) テュービンゲンで開催された学術会議における、ロルフ・ルーター (Rolf Löther: ベルリンフンボルト大学) による報告。

(2) Sass, H. M., 2011, Postscript, *Essays in Bioethics and Ethics* Fritz Jahr, Zentrum für Medizinische Ethik Bochum.

(3) Sass, H. M., 2007, Fritz Jahr's 1927 Concept of Bioethics, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 17 (4).

- (4) Muzur, A. & Rincic, I. (2012). Fritz Jahr: On how he had discovered bioethics and how bioethicists have discovered him. *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics*. Münster, Germany: LIT Verlag.
- (5) 加藤穰 (2013) 「統合されたグローバル生命倫理の1926年における初期の根源：フリッツ・ヤールによる元来の生命倫理の定義と構想」『臨床哲学』15巻1号。
- (6) 木村利人 (2008) 「自然の破壊を避けるために」『いのちのバイオエシックス』コロナ社、掛江直子、河原直人 (2008) 「バイオエシックスの歴史と展望」『いのちのバイオエシックス』コロナ社、鳥居雅志 (2014) 「生命倫理—生命はだれのものか」『国家の論理といのちの倫理』新教出版社等。

バイオ-エシックス (1927)

人間の動物と植物に対する倫理的关系の再検討

私たちのヨーロッパ文化の端緒から18世紀末に至るまで支配的であった動物と人間の間の厳格な区別は、今日ではもはや維持することはできない。ヨーロッパの人間の魂は、フランス革命に至るまで、宗教的・哲学的・科学的な世界認識の統一を求めて格闘してきた。しかし、知識の充溢に圧倒されて、このような統一は断念せざるをえなくなった。

世界に生起するものを先入観なしに考察することを可能にしたのは現代自然科学だが、その功績が失われることは決してないであろう。もし動物実験や血液検査や血清研究などの成果を拒否しようとするなら、今日、私たちは自ら真理の探究者であることを辞めてしまうことになるだろう。他方、人間の精神がおさめた、これらの科学的成果の大勝利そのものが、世界全体の中の人間の支配的地位を人間それ自身から奪い取ろうとしていることを見逃すわけにはいかない。哲学は、かつては自然科学に対して指導理念を定めていたが、今や自らが自然科学的な個別科学の上にその体系を築かなければならなくなった。そして、ニーチェが、人間を、より高次の発展に移行する前の実に劣等な段階として、つまり「動物と超人との間に張られた綱」(『ツァラトゥストラはこう語った』)と見なしたとき、それはダーウィンの認識を詩的にして哲学的に表現したものに過ぎなかったのである。

この転換から何が生じたのか。第一に、心理学の研究の対象として人間と動物を原則的に同等に扱うようになったことである。今日、これ(心理学)はもはや人間だけにとどまらず、動物にかかわる領域でも同じ方法で研究を行っており、人体と動物との解剖学的比較研究が存在しているように、人間の精神と動物の精神の間の非常に啓発的な比較研究も研究がなされている。いや、それどころか植物心理学なるものの始まりが注目を集めている。それを代表する者の中でももっとも知られているのが、過去においてはG・H・フェヒナー、現代においてはR・H・フランツェ (Raoul Heinrich Francé (1874-1943))、Ad・ヴァーグナー、インド人のボース (Jagadish Chandra Bose (1858-1937)) である。その結果、現代の心理学では、あらゆる生物を、その研究領域に引き込んでいる。こうした状況の中で、E. アイスラーが、包括的にバイオ-サイキック(生物精神学—すべての生物の心についての学問)なる学問を口にしてしているとすれば、それは必然的帰結というしかない。

バイオ-サイキックからわずか一歩踏み出すだけで人間に対してだけではなく命あるものすべてに対して道徳的義務を負わなければならないというバイオ-エシックス(生命倫理学)に至る。実際、バイオ-エシックスは現代に突然現れたのではない。過去における心惹かれる例として、アッシジの聖フランチェスコ(1182-1226)を挙げることができる。彼の中には、動物に対する大きな愛、命あるものすべてに対する温かな共感が見られた。これは自然全体に対するルソー的熱狂が興る数百年前のことである。

ヨーロッパの世界観の統一性がバロック時代の終わり頃に崩壊した時、ヨーロッパの思想世界

もまた、ようやく彼らとは異質な思考世界の影響を先入観なく受け入れられるようになった。新しいものに対して、当時おそらくもっとも繊細な嗅覚をもっていたであろうヘルダーの包括的精神がすでに、人間に以下のことを期待していた。すなわち、すべてのものの中には神聖性という感情が浸透しているというモデルに従って、人間が、あらゆる被造物のなかに自らを移し入れ、その被造物が必要とする程度で彼らに共感を覚えるようになることを。このような考えは、ちょうどその頃に、イギリスで発見されたインド的精神世界を私たちに想起させる。しかし、インドがヨーロッパ的精神生活、とくにその最重要地域であったドイツのそれに実際の実りを与えたのは、ようやくロマン主義の時代になったころであった。輪廻転生の教えはインドで発展した時、サーンキヤ学派を中心にインド研究諸学派の思考に影響を与えてきた。この学派に連なるものがヨーガの教えであり、これはこれらの教えの過程からの最も厳格な結果を引き出している。ヨーガはいかなる状況下においても他の生き物を犠牲にすることを許さない。つまり、どのような場合でもヨーガ実践者は決して動物を殺さず菜食に徹する。微小な生物を吸い込まないように口を布で被わなければならない。同じ理由から飲み水は濾過し、風呂には入ってはならない。生きていく上で生き物を害さないようにしたいという欲求は、今日でもなお、馬の糞尿を口にして身を養っているインド人贖罪者（改悛者）がいるほどである。これと関連して、むろんブッダの名も挙げねばならないのだが、それでもまさにこの宗教的贖罪者によってこのようなヨーガ学派の狂信的な自傷行為が拒否されたということは強調されなければならない。ブッダは動物由来の食べ物は禁じたが、野菜由来の食べ物は広範囲に認めている。確かにブッダ自身と彼の教えに魂の輪廻転生への信仰がどれほど浸透していたかは、ブッダの口から彼の前世の物語が語られる仏教説話集「ジャータカ」において、私たちヨーロッパ人にも実に美事に示されている。自分は人間としてのみ生きてきたわけではない、象やガゼルやカニなどでもあったとブッダは主張する。彼はそうした存在の様々な形式についても報告するすべを心得ている。物語の中には人間が本質的にすべての生き物とつながっているという思想が吐露されているが、それはアッシジのフランチェスコのそれ以上の美事さだ。

こうした一連の思想は、もちろん上記のような明確な形ではないにせよロマン主義時代以来のヨーロッパ的精神生活の中に、類似の思想を生み出している。神学者シュライアマハー（1768-1834）は正当な理由がないのに生命とその形態（動物であろうが植物であろうが）を壊すことは不道徳であると明言している。同様に、シュライアマハーと同時代人である哲学者クラウゼはいかなる生物もそれ自体として尊重され、それらが無目的に破壊されることがないように求めている。なぜなら、それらすべて、植物も動物も、人間同様に同等の権利をもっているからである。もちろん全く同等というのではなく、それぞれの生物が自らの生を実現するために必要不可欠なものに対して同等の権利を持つに過ぎないが。率直にインド的思想世界によりどころを求めたのが哲学者ショーペンハウアーだった。彼は、同情する心というインド倫理の原動力を動物に対しても持つように要求したこと、それを彼の倫理の特に優れている点だと考えた。このショーペンハウアーに強い影響を受け、熱狂的な動物愛護者であり動物保護の擁護者であったリヒャルト・ワグ

ナーによって、これらの考えは広く社会に浸透し一般常識となっている。

したがって、少なくとも形の上では、動物を無用に苦しめてはならないという動物に関する道徳的要求は私たちにとって、とっくに自明なものとなっていた。もっとも植物については状況は異なる。当初、たいていの人々にとって植物に対してもある倫理的な義務が私たちにあると考えるのはばかげたことのように思えただろう。しかし、すでに使徒パウロは動物と植物に対して同情心をもつことを求めていた。これに比肩されるのがリヒャルト・ワグナーの『パルジファル』第三幕の神々しいほど情緒にあふれた上演である。すくなくとも聖金曜日は、人々は敬虔な寵愛の心でもって注意深く歩くことで野の花や茎を傷つけないようにする。20年前に没したエドゥアルト・フォン・ハルトマン (1842-1906) のような醒めた哲学者による植物倫理の考えにおいても私たちは同様の考えを見つけることができる。花の奢多についての論文で、摘み取られた花を次のように描いている。「その生命体は死に至るほど痛めつけられてはいるが、その色だけはまだ傷んでいない。胴体からは切り離されているがその顔はまだ生き生きとし、微笑んでいる。花瓶の中のバラや食器戸棚の針金に編み込まれたバラを見るといつも私は次のような不快な思いを抑えきれない。それは、人間は自分の目を楽しませるためだけに花の命を奪ったということ、そして見かけは生きていますが実は不自然な死がそこにあることを感じ取れないほど、人間は冷酷であること、という思いだ」。

もちろんほとんどの人はハルトマンほどの繊細な感受性もっていない。確かに植物もまたその花を切り取ることで傷つけられる生き物であることは誰もが知っている。しかし、植物がその痛みを感じているかもしれないという考えには遠く及ばないのだ。植物の魂という考えは今までのところまだ一般的に私たちの間では認められていない。さらに、花は植えられているときにもしばんで干からびることさえあることを私たちは知っているのだから、花を切り取るという目的でそれが栽培されているのなら、花を切り取ることに文句をつけることはないと思っている。

そこで私たちは、総じていかなる生き物も傷つけようとはしないインドの狂信者とは全く別の前提から出発する。また、特定の地域の個々の植物や花 (例えばアルプスの植物) の保護に関する私たちの法的規則、警察による規則も、全く別の考え方に基づいている。警察国家はこれらのエリアでこれらの植物が絶滅しないように保護し、将来世代の人々も観賞できるようにしようとする。植物が豊富にある場合は、国家は植物をそれ自身のために保護しようとは考えもしないのだ。

動物保護についての私たちの考えもまた、インド人の態度とは本質的に別の原則に基づいている。リヒャルト・ヴォスの小説『聖なる憎しみ』では、カースト制度の中で「ロディア」と呼ばれる蔑まれた最下層に属する一人の少年が、「ヘビも私たちの兄弟姉妹であるから」という理由で一匹の毒蛇を自ら殺そうとしないという場面があるが、私たちはこのような感受性を全く理解できないし、できるならば害を及ぼす危険な動物を殺すことは義務であると考えられる。私たちは屠殺業者に家畜を殺してもらい、危険なわけではない鳥獣をハンターに仕留めてもらっている。なぜなら、私たちは肉を食べることを望んでいるからであり、私たちの暮らす地域では、肉

を食べることが不可欠と思っている人が相当数いるからである。一方、熱帯の国々では植物性食材がふんだんに手に入る。したがって私たちの動物保護は功利主義的な側面がある。このような態度はインド人によって全く無視されているが、私たちは動物に不必要な苦痛を与えないということによしとしている。残念ながら、すべての文明国において、そうした動物に対する残酷な扱いの予防と罰則についての法的規制が十分に整備されているとはとてもいえない。しかし、私たちは進歩の途上にあり動物保護はますます支持を広げている。たとえば、乱暴な若者の一人が道ばたに咲く花々をステッキではたき落とししたり、子どもが数歩歩くごとに花をちぎって投げ捨てたりしたら、そのような行いはするべきではないと思わないような良識ある人間は一人もいない。この点に関しては、私たち自身の教育は、すでに本質的な前進が見られるが、次のような生命倫理的な要求が私たちの行為の指針と見なされるところまでさらに歩を進めなければならない。すなわち「原則として生けるものすべてを自己目的として尊重し、可能な限りそのようなものとして扱え！」である。

死と動物 (1928)

旧約聖書十戒の第五戒の考察

「汝殺すなかれ」。このように私たちキリスト教徒は第五戒により命じられている。殺すなということは常に生きているものと関連しているのだろうか。だとすれば、この戒めが人間を殺すことだけを特に禁じているわけではない以上、私たちはこの教えを他の生物、特に動物にも当てはめるべきではないだろうか。おそらく画家フィドゥスのような芸術家は、作品『汝殺すなかれ』においてその意義を的確に表現しているのではないだろうか。そこに描かれるのは、猟師の放つ致命的銃弾から鹿を守らんと、大きく両手を広げてその鹿の前に立ちはだかる、無垢と純粹を具現化する理想的幼子の姿だ。

動物は、私たちの隣人として承認され、扱われるほど私たちに近い存在だろうか。厳然たる差異が人間と動物の間には存在していることは疑い得ないし、現代自然科学もそのことを事実として認めている。しかしながら、それは、とりわけダーウィン以来のバイオロジー、すなわち生命の科学が、人間と動物との間には両者の親近性を示す特徴が少なからずあって、それは医学において優れて実践的に利用価値の高い特徴であることを確認したことを妨げるものではない。その例として、動物実験、血液検査、血清研究、動物から人間への皮膚移植等を挙げることができるだろう。精神生活の領域においても、人間と動物の間の興味深い類似関係も確認され、結果的に両者は生理的側面だけでなく心理的にも同様に「近い存在」なのである。

しかし、私たちはこうした事実でもって不安になる必要は全くない。むしろその事実は私たちに誇りを与えてくれるにふさわしいものだ。というのも、人間の探求精神が近年になってようやく見いだしたものは、すでにその核心部分において聖書の中に含まれているからである。モーセ五書の第一の書である創世記は動物の「魂」について語っている（創世記9章16節）。ソロモンもまた動物の中に人間のものと類する魂を想定しており、次のように疑い深く問うている。

「人間の霊は上に昇り、動物の霊は地の下に降ると誰が言えよう。」(コヘレトの言葉 3章21節)

いずれにせよ、使徒パウロがローマの信仰共同体に宛てた手紙(ローマ人への手紙8章18-23節)の中で教えているように、人間であれ動物であれすべての生けとし生けるものは死からの、儂さからの救済を切望するものだが、これは、かの太古の時代からすでに、人間と動物との間に共通した特徴があることが知られていた、その印である。したがって、後にアッシジのフランチェスコがすべての生き物を自分の兄弟姉妹と呼んだこと、またヘルダーが動物の中に「人間の兄」を見たのは驚くにあたらない。そうであるなら、創世記(9章9-10節)、ホセア書(2章18-20節)にあるように、神が人間と契約を結んだ時、神は同じように動物とも契約を結んだと考えられる。さらに、イザヤ書(11章6-8節)にあるように、来るべき神の国において彼らはある場所を手にするであろうと考えられる。

「狼は小羊と共に宿り、豹は子山羊と共に伏す。子牛は若獅子と共に育ち、小さい子供がそれらを導く。牛も熊も共に草をはみ、その子らは共に伏し、獅子も牛もひとしく干し草を食らう。乳飲み子は毒蛇の穴に戯れ、幼子は蝮の巣に手を入れる」(イザヤ書11章6-8節)。

将来の神の国へ動物をそのように迎え入れるという信仰を、ほかならぬルターさえも食卓での談話の中で公言していた。

自然科学と聖書が同様に動物を配慮をもって遇しているとするならば、この事実からすぐさま導き出されることは、私たちキリスト教徒は彼らに対して倫理的な義務を有しているということだ。であるなら、私たちは実際、動物に対しても第五戒を適用しなければならない。この帰結をはっきりと引き出したのが現在のもっとも重要な神学者であるシュライアマハーであり、彼は、命とその形態はそれが何であろうと、したがって動物においてもそれを正当な理由なく破壊することは非道徳的であると宣言した。

しかし、第五戒を動物へ拡張してそれを実行に移すことは夢物語のように思える。というのも、動物を食材として屠殺すること、そして人類の居住範囲の拡大の結果として動物たちの必要生活条件が剥奪された結果起こるであろう間接的な動物殺しは、全く避けられないからだ。私たちにこの必然性を課すのは生存のための闘争である。しかしながら、私たちがそのことをどれほど悔やんでいようとも、この同じ原則が私たちの同朋に対する私たちの倫理的な行動にも影響を与えている。私たちが生きていくにあたり、その場面が政治であれ、経済であれ、仕事場であれ、工場であれ、田畑であれ、その活動を駆りたてるもの、その目標となるものはまず第一に愛であるなどということは決してない。むしろ競争相手との闘争である。ほとんどの場合、この闘争が法的に許される方法でなされる限り、わたしたちはこのことを意識することはない。この生存を巡る人間同士の闘争において、十分に意識されるのは、人間の力、人間の健康、人間の生活が消耗することである。それはたとえば戦時中に限られたことではない。文化の進歩的發展、とくに産業分野の発展という「平和的」生活においてもそれらは使い尽くされるのだ。それにもかかわらず、第五戒をユートピア的要求と考える人は誰一人としていない。もし私たちの動物に対する態

度が生存のための闘争によって規定されるなら、それは人間に対する態度の枠から外れるということは原則的にない。だから、この戒律には、私たちの道徳的な弛まぬ努力を導く照準点としての価値、理想としての価値があるし、またそうでなければならない。

しかし、前述の制限を顧慮すると、動物の命も大切に扱うという理想は、現実にはどのような結果をもたらすのだろうか。このように私たちに問うシュライアマハーはその際、合理的な目的が達成されるために必要であるという場合にしか動物を殺してはならないという要求をする。他には、あらゆる文化国家の法律書にある動物保護条項や動物保護団体の努力が、どのようにして「我が家畜たちに慈悲をかける」べきかについての手引きを私たちに与えてくれる。

動物の命もいたわれという要求は、そうすれば私たちは外見上の利益を得られるのかどうかとか、そもそも倫理はそのようなことを問いはしないし、また問うべきではないといったこと、それらいっさいを配慮することなしに、絶対的な価値をもっている。リヒャルト・ワグナーは、ショーペンハウアー同様、特に以下のように強調している。すなわち、「動物が虐待を受けているのを目の当たりにして怒りを覚える人は皆、ただ同情によって心を突き動かされるのであり、他者と協力して動物保護に取り組む人は、ここでも同様にただ同情によってのみ、厳密に言えば、利益計算にまったく無頓着で無配慮な同情という自分の本性からの感情にのみ動機付けられるのだ」と。

このような基本的な考えにたつとき、以下のような問いに取り組むことは興味深くまた有益だ。すなわち、「私たちの倫理的な義務を同胞の人間から動物に拡張することは、どのような結果を同胞である人間との関係にもたらすだろうか」という問いだ。私たちは動物への義務故に同胞である人間の必要への配慮が疎かになってしまう恐れがあるのではないか。実際は、それとはちょうど正反対だ。私たちが動物に対しても共感する心を抱くとすれば、苦しんでいる人を前に同情心を抑えたりその人の援助を控えたりすることはないだろう。その人の愛がとても大きくて、「人間限定」の領域を超えて、もっとも惨めな被造物の中にも聖なるものを見いだすほどであるなら、その人は自分の兄弟たちの中で、もっとも貧しくもっとも卑しい者の中にもその聖なるものを見つけ出し、大いに尊重するだろう。その際、その人は人間兄弟の特定集団、たとえばある社会階層、ある利益団体、ある政党に自らを限定することはしないだろう。それとは反対に、動物虐待は、周りの人々にとっても危険となり得るような乱暴な性格の持ち主の印である。この事実を、多くの思想家とともに強調して指摘しているのが哲学者カントである。カントはその事実に関して、動物を大切にいたわり、慈悲の心でもって扱うことは、まさに人間が自分自身に対して課す義務であるとみなす。

とりわけ動物の命をできるだけ大切にすることは神への義務である。なぜなら私たちが創造主をたたえることを望むなら、同時に私たちは創造主の作品を、したがって動物もまた畏怖と尊敬の念をもって扱わなくてはならないからだ。創造主がこの動物を同じように愛していること（ヨナ書4章11節）、造物主が「汝殺すことなかれ」と命ぜられたとき、動物のこともいっしょに心にお留めになったことを私たちは知っているだけに、それはなおさらである。

相互関係にある動物保護と倫理(1928)

動物への同情は経験的に与えられる人間の心の現象として現れる。この事実をすでに知っていたのがとりわけ詩人にして哲学者のヘルダーであり、彼はそれを『人類史についての構想』において表明した。この現象が多かれ少なかれ一般の人々の心にみられるということ、ドイツの刑法は想定しており、段落360の13では動物虐待は公憤を引き起こすと予期している。当然例外もあるが、それがこのような心理学的考察の正しさを毀損することはほとんどない。それは目の不自由な人の存在が、視覚が人間の本質的な要素ではないことの証明であるというのに等しい。この同情心は動物保護の思想の本質的動機である。この心はそれから利益が得られるか否かをいっさい考慮しない。同情は事実であり、それをリヒャルト・ワグナーもまたショーペンハウアーの論文『道徳の基礎』の影響を受けて強調している。彼はエルンスト・フォン・ヴェーバーに宛てた「公開書簡」において次のように述べている。「動物が虐待を受けているのを目の当たりにして怒りを覚える人は皆、ただ同情によって心を突き動かされるのであり、他者と協力して動物保護に取り組む者は、ここでも同様にただ同情によってのみ、厳密に言えば、利益計算にまったく無頓着で無配慮な同情という自分の本性からの感情にのみ動機付けられるのだ」と。

動物倫理(学問的「動物倫理」を法倫理的観点から論じた最初の人であるプレゲンツァーの模範にならって動物保護を動物倫理とも呼ぶことができるだろう)の無条件的性格を認めたとしてもやはり動物保護と倫理との間のひょっとして存在するかもしれない関係についての問いを立てること、またそれに答えようとするのを控えるなどということは許されない。つまり、その問いとは次のような問いだ。もし私たちが道徳的な義務を人間を超えて動物にまで拡大したら同朋である人間との関係にどのような影響を与えるのか。もしわたしたちが、動物保護に注意を向ければ、同胞の人間の困窮から目をそらすことになるという恐れがあるのではないか。哲学者エドゥアルト・フォン・ハルトマンはそのほかの点では決して動物敵対的ではないのだが、やはりこの懸念を「動物に対する私たちの態度」という論文の中で表明している。その例として彼は「気むずかしい年増の未婚女性」の例を挙げている。その女はまるまると太った犬のバグに肉とデザートをたんまりと与える一方で、召使いにはひもじいおもいをさせる。彼はまたひねくれた人間嫌いの人、冷酷な異端審問官、血に飢えた革命の英雄たちの中に動物への愛着があることを見出している。そのような事例が観察されることは確かだが、他方でハルトマンのそうした議論が結局、誤った動物愛に向けられていることも確かだ。こういった誤った愛は人間に対してもみられる。それは、不快な甘やかし、不当な優遇措置、縁者のえこひいきその他諸々の中に見られ、そうした類のことは残念ながらもまだに蔓延している。しかし、もしこのような誤った人間愛が倫理に反対する効果的な論拠ではないなら、時折生じる誤った動物愛も動物保護の正当化に反対する証拠とはならない。

むしろ真相はこうである。もし私たちが動物に対して同情の念を抱くなら、私たちは苦しんでいる人間に対する同情を寄せたり助けたりすることを控えるようなことはしないだろう。その者

の愛がとても大きくて、「人間限定」の領域を超えて、もっとも惨めな被造物の中にも聖なるものを見いだすほどであるなら、その者は自分の兄弟たちの中で、もっとも貧しくもっとも卑しい者の中にもその聖なるものを見つけ出し、大いに尊重するだろう。その際、その者は人間兄弟の特定集団、たとえばある社会階層、ある利益団体、ある政党に自らを限定することはしないだろう。それとは反対に、動物に対する冷酷な虐待行為は、周りの人々にとっても危険となり得るような乱暴な性格の持ち主の印である。他の多くの思想家と並んで、この事実が社会倫理学にとってもっとも重要であることを強く指摘したのが哲学者のカントである。彼は、この事実に関して『徳論の形而上学的原理』の中で、いたわりと憐れみの心で動物を扱うことはまさに人間の自己自身に対する義務なのだとして述べている。「動物殺しから人殺しへはたった一步の隔たりしかない」というレフ・トルストイ伯爵の名言は、おそらく誇張しすぎた表現のように思えるだろう。しかし、彼のこの発言は、その意味において、結局のところカントの見解と軌を一にしている。ドイツの刑法書の中の動物保護条項もまたカントと似たような根拠付けで書かれている。たとえば、法学者のR・フォン・ヒッペルの場合もそうであって、彼は関連する歴史的、統計的な資料のほとんどを収集し、整理している。

しかし、目的にかなって、有効な動物保護が可能となるのは、十分な自然知識と少なくとも自然についてのいくらかの理解がある場合のみだ。というのも、私たちが動物の生理学的、心理学的特徴と生の条件についてある程度知識がある場合のみ私たちは動物を実際に保護することができるからだ。したがって、自然のそうした認識と理解をできる限り、呼び覚まし、広め、深めるといふ動物保護運動の主要目標である。そこで、こうした自然への関心は、自ら動物に限定するのではなくて、一方で植物を、他方で（この方がこの関連においては私たちにってはより重要なのだが）人間に関心対象の中に引き入れなければならないだろう。もしこのような目標が部分的であれ達成されるなら、それは人間とその生き方に望ましい影響を与えることが確実に期待できる。つまり、普通で健康的な自然な生き方をもたらしうるのだ。放縱な、やりたい放題の生活、過度に刺激的で、不健康でそのため結局のところ不自然な衝動に従った生活については、この放縱さが誤って自然さと見なされることが往々にしてあるが、ここでいう普通で健康的な自然な生き方はそれとは何の関係もない。自然認識、自然理解、そして真の自然愛の促進は、たとえば性倫理へも好ましい影響を与えるに違いないことは、もはやこれ以上の証拠を挙げる必要はあるまい。

もし、動物倫理が正しく理解され、正しく実施されることによって、それは倫理を促進する作用を与えるというのが事実であるなら、またそれが国民を教育し陶冶する価値があるということが事実ならば、動物保護がなおざりにされることは決して許されることではない。他方で動物保護という考えをもっている人は、前述したとおり、動物倫理の傍らを拒否的にあるいは口を閉ざして通り過ぎるようなことはあり得ない一般倫理的活動を全力で推し進めようとするだろう。なぜならそのような人は、その活動でもって同時に間接的に動物保護のためにも働いているからである。

動物保護と倫理の緊密な関連を有しているという事実は、結局私たちは同胞の人間に対してだけでなく動物や植物に対してさえ、要するにあらゆる生物に対して倫理的義務を負っているということに、したがって私たちはまさに「バイオ-エシックス」について語るができるということに基づいている。

実質的には、バイオ-エシックスは現代になって初めて登場した思想というわけではない。懐疑論者であり、「大胆に思考した最初のフランス人」であるモンテーニュがすでに、現代の感情道徳の最初で当時はまだたった一人だった代表者として、あらゆる生物を倫理的原則に従って扱わなければならないという権利要求を認めている。その原則とは、私たちは、人間に対しては正義を果たす義務があり、そのほかの生物に対しては、彼らがそれによって利を得る親切さと慈悲でもって接する義務がある。そのように彼は1588年の『エッセイ』に書いている。これと全く同じ意味で、ヘルダーが人間に期待していることは、神聖性がその感情とともにすべてのものの中に浸透しているという範型にしたがって、人間が無味乾燥な被造物に感情移入できること、被造物が必要とする程度でそれと共感できることである。その際、その被造物には植物が含まれていることを彼は明言している。頂点が、神学者シュライアマハーと哲学者クラウゼによって到達される。シュライアマハーはその著書『哲学的倫理』において、それが動物であろうと植物であろうと、命とその諸形態が破壊されることはそれに結びついた合理的な目的がなければ非道徳的であると明言している。シュライアマハーの同時代人であるクラウゼは、その著書『法哲学』において、すべての生き物はそのものとして貴重なものであり、理由なく破壊されてはならないことを求めている。なぜなら植物も動物も、人間同様に同等の権利をもっているからである。もちろん全く同等というのではなく、それぞれの生物が自らの生を実現するために必要不可欠なものに対して同等の権利を持つに過ぎないが。クラウゼの『法の哲学概論』ではそう読める。ヘルダーの見解を想起させるのが、詩人ヘッベルの日記のある発言だ。それによると、彼は、人間の中のみならず生きとし生けるものの中に、愛によってのみ近づくことができる底知れぬほど深い神の秘密を垣間見る。

この文脈においてただ完璧を期して言及されていることは、生命倫理的思想を生物学的議論と生物心理学的議論によって支持しようという試みが不成功に終わることなくこれまでなされてきたし、それはこれからもより長期であればあるほど、より多くの試みがなされるだろう、ということである。

一見、すべての生き物に対する倫理的義務を実現することは非現実的のようにも思える。しかし、生き物に対するこのような倫理的義務は、その生き物の「欲求」(ヘルダー)や、それぞれの「天命」(クラウゼ)に実践的に従うことを見逃してはならない。動物の諸欲求は人間のそれと比べて数の上でははるかに少ないし、内容の上でもはるかに単純である。このことは植物にもさらに輪をかけて当てはまり、動物に対する(原則としてはそうではないのだが、やはり実践の場では)数少ない倫理的義務は、植物に対してはさらにわずかの困難さしか課さない。さらにここにも生存闘争の原理の影響があり、それは私たちの同胞に対する倫理的義務もまた、たとえそ

れがどんなに遺憾なことであっても、あるやり方で変更してしまう原則なのである。政治、経済、事務所、実験室、工場、農地における私たちの生活全体とその活動は、ナウマンが正しくも強調していたように、その動機と目標を、なにはさておき愛に置いているのでは決してなく、むしろ、競争相手との闘争に置いている。この闘争が憎しみを伴わず、誠実で、法的に許された方法でなされる限り、私たちはそのことに気づかないことがよくある。私たちは同胞である人間との争いを避けることができないのと同じように、他の生き物と生存をかけた争いも避けられない。それでも私たちは、前者においても、後者においても、倫理的に義務を負った存在であるという理想を照準点として見失うことはない。このことが、いかにして動物保護の領域に影響を与えることができたのかについての詳細を文明国家の刑法における動物保護法の規定および動物保護団体の活動が示している。植物倫理の領域においては、私たちの感情が、私たちにゆくべき道を指し示してくれる。郊外を散歩する道すがら、道の左右に咲く草花の先を散歩用ステッキで打ち払ったり、花を摘み取ったり、それをさまざま無造作に投げ捨てたりするのは憚れるという感情、あるいは、乱暴な少年たちが、街道沿いや森の中の若木の枝を折りとったりするその見境のない破壊衝動を見たときに抱く嫌悪という感情である。

以上のことから私たちの道徳的行為の指針としてのバイオ・エシックスの命法が次のように導出される。「あらゆる生物、しがたって動物も自己目的として尊重し、それを可能な限りそれ自体として扱え！」。そして、もし、動植物に関係する範囲内でのその原理の絶対的妥当性を認めようとしめない人がいるなら、すでに述べたことの繰り返しになるが、人間社会全体に対する道徳的義務を考慮してやはりその原理に従ってもらいたい。

第五戒（殺してはならない）についての三つの考察（1934）

1 道徳律の表れとしての第五戒

私たちはいかにして善をなすのか。いわゆる黄金律がこの問いに対する答えを与えている。すなわち、人があなたにしてほしいと望むことすべて同じことを人にもせよ（マタイによる福音書7章12節、ルカによる福音書6章31節）。また、カントの「定言命法」は次のように教えている。すなわち、自身の行為の格率が普遍的法則となることを意欲しうるように行為せよ。両者は基本的に同じことを意味している。しかし、これらの類似した定式化は、「善い」行いの形式的な指標でしかない。この指標に合致しても、それが「私にはなにもするな、そうすれば私もおまえに何もしない」といった一種の双務契約であるとするならば、その動機は露骨なエゴイズムともなりうる（ショーペンハウアーは『道徳の基礎』においてこのことを指摘している）。

もし、「愛が道徳法則を全うするものである」（ローマの信徒への手紙13章11節）ことを考えるならば、確かに私たちは、一歩先に進んでいる。つまり「動機は分かっている」。しかし、人はまだ道徳律の具体的内容を知らないし、人は詳細にすべきこと、してはならないことが分からない。ここで、再びショーペンハウアーが助けてくれる。彼は道徳的行為を最良な形で、具体的に次のような命題を挙げている。「何人も傷つけてはならない。可能な限りすべての人を助けよ。」

ショーペンハウアーより2000年以上前、第五戒がこのような洞察をすでに提示していた。しかも、利益と損害を超えたより広い視野、すなわち生命の神聖性と生命の現れの視点の下に。したがって「汝殺すなかれ」と命じているのだ。私たちは、第五戒は殺すことだけではなく他者に対する悪しき行い、さらに悪しき言葉、悪しき心をもつことさえを禁じていることをイエスを通じて知っている。このことは、一つの命の悪意を持った破壊、誤ってなされた破壊だけではなく、生きることを邪魔したり、阻んだりするようなことすべてが禁じられていることを意味する。ルターはその教理問答において、第五戒は否定的にだけではなく積極的に理解されなければならないことを明言している。以上のことから引き出される結論は、第五戒は、道徳的に良いということが実際何を意味しているのかについての特に優れた表現を提示していることである。

II 自己保全(自分を大切にすること)の義務

道徳的義務について話すとき、通常私たちはそれが本来、常に他者に対する義務のことを言っていると理解している。通常、私たちは各自が自分自身に対しても同様に道徳的義務を負っているのだとか、それは極めて重要であるとは考えない。キリスト教はすべての人が自分自身に対して道徳的義務があることを明確に指摘している。これは基本的に「汝殺すことなかれ」という第五戒によってなされる。この戒律が「誰に対してもその人の命を傷つけたり、苦しめたりしてはならない、その人の身体と命が困窮に陥っているときはその人を助け、支援しなさい、力の限り」⁽¹⁾ という意味ならば、それはまず「隣人」の命と関係づけられていることは言うまでもない。しかし、最終的には、それが意味するのは、「キリスト教の解釈に従えば、どのような人間の命もそれ自体、固有の命として倫理的に「神聖」であるということだ。命(自分の命を除外しない)の維持は義務である。そして命(再度言うが、自分の命も含まれる)の破壊と毀損は罪である。「あなたがたは、自分が神の神殿であり、神の霊が自分たちのうちに住んでいることを知らないのですか。神の神殿を聖別し、これを壊してはならない。」(コリント人の信徒への手紙 一3章16節-17節)。

第五戒において与えられた自己固有の命に対する倫理的義務は、個々の実践の場ではどうすることによってその効果があらわれるのだろうか。それは、自分で自分の命を絶たないことによって、ふしだらな行為、暴飲暴食、激しい怒り、軽率な蛮勇、無鉄砲などによる健康の衰えによって、命を縮めたり、傷つけたり、危険に晒したりしないことによって、である。特に重要なことは、性的純潔を維持することとアルコールの過度な摂取を控えることを順守することだ。前者について言えば、新約聖書においてその判断が以下のように明確に示されている。つまり、「みだらな行いをするものは、自分の体に対して罪を犯しているのです」(コリント人の信徒への手紙一6章18節)と。みだらな行いをしないということだけが、人間の自己自身に対する倫理的義務ではない。嫌らしい目つき、不純で卑猥な言葉、ジョーク、歌、不道徳な書き物や絵、品のない遊び、踊り、衣服などといったふしだらな行為に導くすべてのものを回避することもその義務である。アルコール依存症については、キリスト教徒の態度は、「酒は多くの人を殺す」(シラ書31

章30節)、すなわちアルコールは命を危険に晒し健康に深刻な害をもたらすという認識に基づいている。

自分自身の命へ倫理的義務は隣人への義務と必ず衝突するに違いないのではないか。必ずそうなるというわけでは全くない。反対である。自分自身への倫理的義務を全うするものは他者へのいかなる加害行為も避ける。このことはすでに言及した性とアルコールの問題において示された。つまり、ふしだらな行為という悪徳に溺れてしまった人は、身体的にも精神的にも自らを弱める危険に陥る。性病も脅威である。虚弱と疾病がもたらすのは、それに罹った人が多かれ少なかれ社会すべての人々に重荷を負わせる、つまり害を与えるということである。そのような人が子孫をもうけたなら、その虚弱体質や疾病体質が彼らに遺伝的に引き継がれることによって、彼らにも害を与えることになる。その連鎖がさらに進むと、社会全体の人々にとっての重荷と損害が生じる。しかし、この点において自分自身の命を傷つけないようにする人は、それによって社会全体の人々への彼の義務をも果たしている。アルコールについても同じことがいえる。酒に溺れている人は状況によっては、もっとも重い身体的、精神的危険に身を晒すことになりかねない。そのような人は、自分自身を傷つけるだけでなく、彼の家族、彼の子孫、彼の民族そして彼の人種⁽²⁾をも傷つけることになる。反対に、自分自身を傷つけないようにする人は、それによって同時に彼の「隣人」、いや彼の民族全体に良きことをなすことになる。

III バイオ-エシックスの命法

第五戒は「汝殺すなかれ」と論している。ここで殺すという語は常に生きているものを殺すことを意味している。しかし、生きているものは人間だけではない。動物や植物もまた生きている。そこで第五戒が専ら人間を殺すことだけを禁じているのではない以上、これはその意味上、動物や植物にも適用されるべきではないのか。

しかし、動物や植物は、私たちが隣人として認め遇するようにならなければならないほど私たちに近い存在なのだろうか。現代科学の研究成果をみれば、まず、私たちは生理学のみならず心理学においても、人間と動物を実験対象としては同列に置いていることに気づく。心理学は今日、前述したように、その研究領域を人間だけに限定せず、それと同じ方法を動物の領域にも適用している。そして、人体と動物との解剖学的比較研究が存在するように、人間の精神と動物の精神との間のきわめて啓発的な比較研究もなされている⁽³⁾。いや、それどころか植物心理学なるものの始まりが注目を集めている(この学問の支持者の中でもっとも知られた人は、過去においてはG. Th. フェヒナー⁽⁴⁾、現在ではR. H. フランセ⁽⁵⁾、とAd. ワグナー⁽⁶⁾)。それほど現代心理学は、あらゆる生物をその研究領域に引き入れている。こうした状況の中で、E. アイスラー⁽⁷⁾が、包括的にバイオ-サイキックなる学問を口にしていくとするならば、それは必然的帰結というしかない。

生命-精神学(バイオ-サイキック)から生命-倫理学(バイオ-エシックス)、すなわち人間のみならずあらゆる生物に対しても倫理的義務を負うことを承認するまではたった一步の隔たりしかない。バイオ-エシックスはその内容から見れば、現代において初めて発見された学問という

わけでは決してない。すでにモンテーニュ⁽⁸⁾が、現代の感情道徳の最初で当時はまだたった一人だった代表者として、あらゆる生物を倫理的原則に従って扱わなければならないという権利要求を認めている。その原則とは、私たちは人間に正義を果たすという責務を負っているが、そのほかのあらゆる生物には、やさしさと慈悲の心で接する（これらの生物はそれによって利を得ることができるわけだが）責務を負っているという原則である。これと全く同じ意味で、ヘルダー⁽⁹⁾が人間に期待していることは、神聖性がその感情とともにすべてのものの中に浸透しているという範型にしたがって、人間が無味乾燥な被造物に感情移入できること、その被造物が必要とする程度でそれに共感できることである。これらの議論の延長線上に神学者シュライアマハー⁽¹⁰⁾が位置付けられる。彼は、それが動物であろうと植物であろうと、命とその諸形態が破壊されることは、それに結びついた合理的な目的がない限り、非道徳的であると明言している。同様に、シュライアマハーの同時代人である哲学者クラウゼ⁽¹¹⁾は、すべての生き物はそれ自体として尊敬されるべきであり、目的なく破壊されてはならないと要求している。なぜなら、生物は皆、植物も動物も、人間と同様に、同等の権利をもっているからである。もちろん全く同等というのではなく、それぞれの生物が自らの生を実現するために必要不可欠なものに対して同等の権利を持つに過ぎないが。インド的思想世界によりどこを求めたショーペンハウアー⁽¹²⁾は、同情する心というインド倫理の原動力を動物に対しても持つように要求したことを彼の倫理の特に優れている点だと考えた。こうした思想は、ショーペンハウアーに強く影響を受け熱烈な動物の友であったリヒャルト・ワグナーによって、広く社会に浸透し一般常識となっている。

動物に関しては、動物を無益に虐待してはならないという倫理的な要求が、少なくとも形式の上では、とっくの昔に当たり前のこととなっている⁽¹³⁾。確かに植物においては事情は異なる。しかし、現代の生物学的認識と生物心理学的認識（上記参照）及び同じく上記に報告したようなモンテーニュ、ヘルダー、シュライアマハーそしてクラウゼの思想圏を考慮するならば、植物に対する倫理的義務もまた認知されるべきである。このような認識の純粹に情緒的で詩的な主張は今に始まったことではない。そこで思いつくのが、ファウストに植物を彼の兄弟と呼ばせているゲーテである。あるいはリヒャルト・ワグナーの「パルジファル」である。そこで描かれるのは、少なくとも聖金曜日は、敬虔な寵愛の心でもって、注意深く歩くことで野の花や茎を傷つけないようにする人間だ。私たちは極めて醒めた人、冷静に思考する人、フォン・ハルトマン⁽¹⁴⁾の植物倫理の考察をより真剣に受け止める必要がある。彼は、花の奢多についての論文で、摘み取られた花を次のように描いている。「その生命体は死に至るほど痛めつけられてはいるが、その色だけはまだ傷んでいない。胴体からは切り離されているがその顔はまだ生き生きとし、微笑んでいる。花瓶の中のバラや食器戸棚の針金に編み込まれたバラを見るといつも私は次のような不快な思いを抑えきれない。それは、人間は自分の目を楽ませるためだけに花の命を奪ったということ、そして見かけは生きているが実は不自然な死がそこにあることを感じ取れないほど、人間は冷酷であること、という思いだ」⁽¹⁵⁾。こうした見方の中に植物倫理の要求が含まれていることはまったく明白である。

すべての生物に対するこうした倫理的義務の実現可能性について言えば、それはユートピアであるように思える。しかしそこで見逃してならないことは、ある生物に対する倫理的義務は、その生物の「欲求」（ヘルダー）ないしは「天命」（クラウゼ）に従っているということだ。動物の諸欲求は人間のそれと比べて数の上でははるかに少ないし、内容の上でもはるかに単純である。このことは植物にもさらに輪をかけて当てはまり、動物に対する（原則としてはそうではないのだが、やはり実践の場では）数少ない倫理的義務は、植物に対してはさらにわずかの困難さしか課さない。さらにここにも生存闘争原理の影響があり、それは同胞の人間に対する義務も少なからず変更する。それでも、この制限の中で、生命倫理的行動がなされうる余地は数多く残っている。それらが動物倫理の領域どのような方法でなされうるのかについての手引きを与えているのが様々な文明国家⁽¹⁶⁾の刑法書にある動物保護条項である。とくに新しいドイツ帝国動物保護法を参照のこと。植物倫理の領域では、私たちの感情が私たちにどうすればいいか、その道を示してくれる。たとえば、花を摘み取って、それをすぐさま無造作に投げ捨てたり、郊外の道ばたに咲く草花の先を散歩用ステッキで打ち払ったりするのは憚れるという感情、あるいは、乱暴な少年たちが、街道沿いの若木を折りとったりするその見境のない破壊衝動を見たときに抱く嫌悪という感情がそれである。また、ハルトマンが教えてくれる誇張された花の奢多は、倫理的には洗練されたものではなく、回避できるだろう。

すべての生物に関して、適用されることを要求する第五戒の普遍的妥当領域は以上すべてにおいて現れる。その第五戒の書き換えであることが判明するのがバイオ・エシックスの命法、「いかなる生物も原則として自己目的として尊重せよ、そしてできる限りそのようなものとして扱え」である。

注

- (1) Cf. Luther's explanation of the 5th Commandment, German and Latin ドイツ語とラテン語でのルターの第五戒の説明を参照。
- (2) 「アルコールは我が人種の悪しき敵」である。ウィルヘルム・ジョンによるこの題の冊子（『倫理』2号において改訂）を参照。
- (3) 動物心理学における近年の研究成果で特に以下のものを推薦する。ゾンマー、『動物心理学』、ライプツィヒ1925年、アルベルダス『動物心理学』ライプツィヒ1925年。
- (4) G. Th. Fechner, *Nana oder das Seelenleben der Pflanze* [1848; 5th ed. 1921].
- (5) R. H. France, *Pflanzenpsychologie als Arbeitshypothese der Pflanzenphysiologie*, Stuttgart 1909.
- (6) Ad. Wagner, *Die Vernunft der Pflanze*, Dresden 1928.
- (7) E. Eisler, *Das Wirken der Seele*, Stuttgart 1908.
- (8) Montaigne, *Essays*.
- (9) Herder, *Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit*.

- (10) Schleiermacher, Philosophische Sittenlehre, Kirchmann 1870.
- (11) K. Chr. Fr. Krause, Das System der Rechtsphilosophie, Roeder, Leipzig 1874.
- (12) Schopenhauer, Uber das Fundament der Moral.
- (13) この領域における最も包括的な書籍は依然としてプレゲンツァ『動物の倫理』バンベルク 1894である。
- (14) 心理学的前提条件について以下で論じられている。W. von Schnehen, Ed. Von Hartmann und die Pflanzenpsychologie, Stuttgart 1908.
- (15) Ed. Von Hartmann, Der Blumenluxus, 1885.
- (16) これに関する資料はヒッペルの下記の書によって初めて詳細に収集、研究された。ヒッペル『国内国外の刑法における動物虐待』ベルリン、1891年 R. von Hippel, Die Tierqualerei in der Strafgesetzgebung des In- und Auslandes, Berlin 1891.