

## 報告Ⅱ・カント哲学の限界内における

### 環境倫理学の可能性

小野原 雅 夫

#### 一 はじめに

「知は力なり」というF・ベーコンの言葉どおり、近代自然科学とその応用技術の飛躍的發展は、自然界の中でも非力な存在であった人間に大いなる力をもたらしました。自然を畏れ、自然の恵みを感じて享受していた人間は、今や自然を利用し、自然を操作し、自然を破壊しつつあります。こうした人間と自然との関係の背後には、ユダヤ・キリスト教の人間中心主義や、近代認識論的な主観—客観二元論の構図が存すると言われています。私の担当は西欧近代の自然観ないし人間観を論じることですが、本発表においては、主客分離の完成者と言われるているイマヌエル・カントを取り上げてみることにします。ただし、カントの自然観、人間観をトータルに扱う

のではなくて、特にカントの実践哲学において自然がいかに扱われていたかを簡単に論じ、あとは現代の環境倫理学の問題設定と関連づけながら、今後人間が自然に対していかに振る舞っていくべきかについて、カント的な枠組の中でどれほどのことが言えるのかを論じてみたいと思います。例えば加藤尚武氏は、環境倫理学の基本主張として、①自然の生存権、②世代間倫理、③地球全体主義の三つを挙げています<sup>1)</sup>。こうした問題設定はカントの問題設定と、さらに言えば近代西欧哲学の問題設定と大きく食い違うものです。環境倫理学はまさにそうした近代的パラダイムを乗り越えようとするところに成立しているのです。しかしそのことは直ちに、もはや近代西欧哲学から学ぶことは何もないということを意味するものではないはずで、自然と人間との関係におけるタ

ーニングポイントを迎えて、一八世紀の哲学者カントから私たちは何を学ぶことができるのか、皆さんといっしょに考えてみたいと思います。

## 二 物件としての自然と自然の権利

カントの理論哲学においては、自然はそれ自体において存在する「物自体」としてではなく、人間の認識諸能力（感性、悟性、理性）によって捉えられるかぎりでの「現象」とみなされています。そうした自然は、人間による認識のたんなる客体として、まさに「枷をはめられた自然」<sup>(2)</sup> にはかなりません。実践哲学においても同様にカントは、理性的存在者であり目的を定立する主体となりうる人間、責任能力のある存在者としての人間を「人格」と呼び、これに対してそれ以外の一切の存在者すなわち自然を「物件」とみなし、人格によって自由に使用されうる客体としました。人格が価値を有するのに対して、物件は価値をもつだけです (IV 426f.)。カント倫理学は、すべての人間の内なる人間性に等しく尊厳を認めましたが、その一方で自然からは一切の価値を奪い去ってしまったように見えます。するとカント倫理学において自然の問題は、特に自然保護といった問題は扱われないのでしょうか。

カント晩年の『道徳形而上学』（一七九七年）の第二部「徳論」には「人間の人間自身に対する義務であるものを他者に対する義務とみなす、道徳的反省概念の多義性について」と題する節があり、ここでは神に対する義務と並んで、自然物に対する義務が取り上げられています。そしてカントは、美しい自然の破壊や残酷な動物実験等が義務違反であることを論じています。しかしながらカントはこうした義務を、人間が直接それらの自然物に対してもつ義務ではないと言います。「人間は、たんに人間に対する義務以外のいかなる義務ももたない」(IV 429) なぜなら義務を課する主体は人格でなくてはならないからです。「我々はあらゆる経験から、義務づけたり義務づけられたりすることのできる存在者は人間だけであるということを知っている。それゆえ人間は、たんに人間に対する義務以外には、なんらかの存在者に対するいかなる義務ももちえず、それにもかかわらずそうした義務をもつかのように考えてしまうとしたら、それは反省概念の多義性によって生ずるのであって、他の存在者に対する義務なるものは、たんに人間の自己自身に対する義務にすぎない。そのような誤解に導かれてしまふのは、他の存在者に関する人間の義務を、他の存在者に対する義務と取り違えてしまふからである」(ibid.)

このようにカントは自然に関する義務があるとしても、それが直接自然に対する義務であることは認めません。

なぜならカントにとって権利とは、なにか主体のうちに内在している属性のようなものではなくして、他の人々との相互関係においてのみ考えられうる、「他人を義務づける権能」だからです。私を買った土地に関する私の所有権は、けっして私と土地との直接的関係ではなく、この土地の使用に関する私と私以外の人格との間の義務づけ義務づけられる関係にはかなりません。こうした相互関係が成り立たないところには権利は生じないのです。

これに対して現代の環境倫理学においては、ピーター・シンガーやクリストファー・ストーンらが主張するように、動物や自然物にも人格が認められ、権利があると論じられています。その論拠は幾つかあって、例えばピーター・シンガーは「人格」のメルクマールとして快苦を感じる能力を挙げ、したがって人間ばかりでなく動物も人格として認めることができ、胎児や脳死状態・植物状態の人間に比すればむしろ動物の方が優れて人格たりうると論じます<sup>(3)</sup>。しかしこうした能力主義に立っていると議論の範囲が限定されてしまうのは明らかです。これに対してストーンは、現代法体系において企業や国家などが「法人」として認められていることを引き合いに

出して、湖や森林等もまた同様な権利をもって原告として法廷に立ち上ることを論じます<sup>(4)</sup>。

ところで動物や自然に人格性や権利を帰することは、ユダヤ・キリスト教文化圏において徹底的に推し進められた「魔術からの解放」に対するアンチ・テーゼであり、すなわち原始アニミズムの復活、人間中心主義から自然中心主義への回帰であると言われることがあります<sup>(5)</sup>。この点に関しては私は疑問を抱いています。カントが「道徳的反省概念の多義性」によって生ずる誤解をことさらに論じなくてはならなかったのは、まさしくそうした誤解が、つまり本来は人間の人間に対する義務であるものが自然に対する義務であると考えられたり、自然に権利が存すると考えられてしまうというような誤解が一般に流布していたからであり、また一般人に限らずとも哲学者の中にもそうした思想をもつ者がいたからです。直接にはカントの批判はバウムガルテンに向けられています。バウムガルテンは他者に対する義務を、無生物に対する義務、生物ないし非理性的存在者に対する義務、理性的存在者に対する義務の三つに区分していますが、カントの批判はそうした時代思想に向けられていたのです<sup>(5)</sup>。また直接カントとは関係ありませんが、池上俊一氏が、一二世紀から一八世紀にかけてフランスを中心としてド



イツ、イタリア等ヨーロッパ全域で見られた奇妙な慣習である動物裁判の実態を報告しています<sup>(6)</sup>。それによると、当時大まじめで動物が法廷に召還され、弁護士をつけられた上で審理にかけられ、有罪・無罪の判決が下されていたようです。野生のブタが殺人罪で処刑されたり、犬やロバが獣姦の共犯者として人間と共に火刑に処せられたり（獣姦罪で告訴されたロバが証人たちの証言によって、強姦の被害者であったことが証明され無罪放免になったという記録もあるそうです）、また大量発生した昆虫に対して退去命令や破門宣告が下されたり、畑を荒らした罪で告訴されたモグラが弁護士の手腕によって代替地の確保と安全通行権を保障されたり等、現在の我々の常識ではまったく考えられないような裁判が実際に行われていたようです。

この奇妙な慣習に対して池上氏は、これをたんなる異教的なアニミズムの復活とは解しません。それまでの自然や動物の霊力を真剣に畏怖していた時代から、農業技術等の発達によって人間が自然を飼い馴らすことのできるような真に人間中心主義の時代へと移行行く、まさにその途上において動物裁判が広まったことに注目しています。「動物裁判は、動物を人間の理性的な法に従属させる。つまり、自然を人間特有の条理にしたがわせるの

であり、そこでは自然は、予想可能・計算可能で、どんな刺激をあたえればどんな反応がcausingてくるか、人間にあらかじめ了解できるものとして想定されている。…合理的な法手段によって動物を人間世界に同化する動物裁判をささえる自然観として、一三世紀以降ヨーロッパにひろまった機械論的自然観があったことは、したがって、まちがいないのではないか。」<sup>(7)</sup> 動物を被告として裁こうとするこうした動物裁判と、現代の環境倫理学における動物や自然に権利を認めて原告席につかせようという主張とが同列に論じられえないのは当然ですが、自然に権利を認めようという思想がただちに自然中心主義につながるものには一考の余地があるといえるのではないのでしょうか。自然のうちに神が宿っているというアニミズムと、自然に人格や権利を認めようという思想とが異なった位相のものであり、後者はむしろ人間中心主義の一形態とみなすことも可能であるかもしれないのです。

話をもとに戻しますと、カントは自然に対する義務も自然の権利も認めません。その意味でこれは人間中心主義ですが、しかし倫理学という枠組の中でのものと考えていこうとするならこれは首尾一貫した考え方だと思われれます。自然に権利を認め自然を原告席につかせようと主

張する人々も、けっして自然を被告席に座らせて動物裁判を復活させようとは思わないでしょう。カント的な枠組から言うならば、これはきわめて一貫性を欠いた中途半端なやり方です。少なくとも倫理学の枠内では、論じられるのは人間の行為や当為であって、その意味で、素朴かつ粗雑な自然中心主義は採用しえず、人間中心主義を避けることはできないのではないのでしょうか<sup>(8)</sup>。

### 三 人間中心主義的倫理学と世代間倫理

人間中心主義の思想からは、自然を徹底的に利用し尽くし、破壊し尽くす態度しか生じて来ないと考えるのはあまりにも短絡的です。先に述べたようにカントの場合にも自然や動物を保護するという義務が、人間の人間に対する義務として論じられていました。カントが自然保護を義務としたのは、自然や動物を手荒く扱っていると人間の内なる道徳感情や他人に対する同情心が麻痺してしまうと考えたからです。現代の環境倫理学における人間中心主義的な立場では、自然保護の問題はあくまでも人間の利益や生存権を護るための人間の人間に対する義務にはかならないのだと主張されます。

この場合にも護られるべき人間をどの範囲に定めるかによって、様々な立場が可能で、第一に直接被害を蒙

る個人に定位する場合。これまでの公害訴訟はこの方式で行われてきましたが、このレヴェルですら被害は十分に補償されないという問題と、またたとえ補償がなされても、それが被害を受けた人間に対する補償にとどまらず、自然に対して還元されないという問題が残ります。

第二に国家社会全体に定位する場合。このレヴェルに立つことによって環境保護が政治課題、国家課題として取り上げられ、公共財としての自然環境を保護する様々な規制の必要性が語られます。しかしチェルノブイリの惨事が象徴的に物語っているように、自然破壊の影響はけっして一国内にとどまりうるものではありません。そこで第三に国際的、世界的なレヴェルで、人類全体を護るために、地球全体の自然環境を護ることが必要になってきます。自然環境の保全という共通の課題に直面したことによってこれまでの様々な対立を超えて人類全体が連帯する可能性が生じてきたと言うことができるかもしれません。むしろこれは楽観的な見方であって、現実には南北問題・人口問題・資源問題等様々なアポリアによって課題の解決は困難にさせられていると言わざるをえません。さて第四に、エネルギー問題や核廃棄物の問題等からも明らかのように、自然環境の問題は長期的な展望の下で考察されなくてはならず、次世代、次々世代、

そして将来生まれてくるはずのすべての人間に対する影響ということが考慮されなくてはなりません。ここに世代間倫理が登場してきます。我々は後の世代の便益やサバイバルのことも顧慮して自然環境を護っていかなくてはなりません。このレヴェルにおいて我々に突きつけられる要求は、先の三つのものよりも大きいはずで、我々はこの地球を将来にわたって「維持可能な地球」(レスタ・I・ブラウン)として保持するために、資源・エネルギーの使い方にしても大きな制約を課されることになるでしょう。

こうした世代間倫理は西欧近代的な倫理学の枠組を超えるものであると言われます。通時的な封建的身分秩序を解体して、自由で平等な個人に、そしてその個人の間の共時的相互性(一言で言えば契約)に立脚した近代倫理学は、そのかぎり未来世代を顧慮することができず、世代間倫理を基礎づけることはできないと言われていました<sup>(9)</sup>。カント倫理学も先に見たとおり、義務や権利の成立条件として相互性を考えるわけで、この点を狭く解釈するならば、やはりカントの倫理学も世代間倫理を基礎づけることはできないかもしれません。本発表においてこの問題に立ち入ることはできませんが、カントの定言命法は、直接に現実的な契約や相互性に基づくのではな

く、あくまでも思考実験としての普遍化のみを要求するものなので、未来世代に対する義務もカント倫理学の中に包含されるはずだ、ということだけを指摘しておきたいと思います。ロールズの『正義論』(一九七〇年)は現代において社会契約説を再興したものであると言えますが、これも現実の契約に依拠するわけではなく、人間が皆自分の特性や自分が属している特殊的・歴史的社会状況についてまったく無知であると想定してみた場合に、そうした原初状態の中でいかなる社会的ルールが選択されるかという思考実験に依拠するものです。シュレイドーフ・フレチェットはこのロールズ理論によって世代間倫理を基礎づけようと試みています<sup>(10)</sup>。

ただしここで義務の質の違いについては確認しておく必要があります。未来世代に対する義務は、先程の自然に対する義務と同様、相互的なお互いに義務づけ義務づけられるという関係にはなりません。現代の世代が未来の世代に対して一方的に義務を負うという構造になります。私たちはそうした一方的な自己規制の原理を、すなわち「責任の原理」(ハンス・ヨナス)を模索しなければなりません。その際何でもかんでも法廷闘争に引きずり出して、法的政治的強制という手段に訴えるだけではなくて、我々には他にも個人のレヴェルでやるべき



ことがたくさん残されているということを忘れてはなりません。上述のようにカントは義務の区分を精緻に展開しました。『道徳形而上学基礎づけ』（一七八五年）においては、自己自身に対する義務と他人に対する義務、完全義務と不完全義務、これらを組み合わせて義務の四つのグループを分類しています<sup>四</sup>。カントは他にも、『道徳形而上学』において法義務と徳義務（倫理的義務）を区別したり、『たんなる理性の限界内における宗教』（一七九三年）においては個人の義務のほかに人類の人類に対する義務といったものを提示したりしています。そして肝心なのは、カントは何か一つの義務を論じるときに、どこか一つのカテゴリに当てはめて満足してしまうのではなく、複数の観点から考察したということです。例えばカントがよく使う例として嘘の禁止の義務がありますが、『道徳形而上学基礎づけ』ではこれは他者に対する完全義務として分類されましたが、『道徳形而上学』では法義務と徳義務の両方で論じられ、『人間愛にもとづいて嘘をつくという誤った権利について』（一七九七年）においてはさらに人類一般に対する義務として論じられています。我々は、自然の問題に同じく同様複数の観点から考察していくことが必要でしょう。

#### 四 非全体主義的な地球全体主義にむけて

先にも述べたとおり、自然環境の問題は国家レヴェルならびに国際的、世界的レヴェルでの政治的課題として取り組んでいかななくてはならないことは明らかです。一部のエコロジストやエコロジーを標榜する国家が環境問題に取り組んでいる一方で、旧態依然とした開発や工業化を続ける企業や国家が存在するならば、一向に問題の解決へは近づくことができません。その意味で政治的・法的強制を伴った規制や制度づくりが不可欠であることは言うまでもありません。

しかし自然環境の保護という課題は、国民全体、人類全体の存続のため他のいかなる目的にも優先されねばならないからといって、これが中央集権的な国家や世界政府のようなものによって上から強制的に押しつけられるとしたらどうでしょうか。人口問題の解決のために中絶手術が強制されたり、二酸化炭素排出規制のために現在の南北較差が固定化されるといった危険はすでに現実のものとなっています。国家存亡の危機において個人の権利が後回しにされるのと同様、人類全体、地球全体の存続が危ぶまれるときに一個人・一族・一国家の利害が軽視されるというのはいかにもありそうな話です。地球

全体を全体的連環をもった一個の生態系として考察するホーリスティックな自然観から出発して、全体主義的な統制の必要へと一足飛びに推論したがる人間は跡を絶たないでしょう。そこまで行かなくとも、文化の違いを無視した価値観や美意識の押しつけという問題は至るところで発生するはずで、例えば、鯨を人間に近い高等動物とみなす文化と、鯨を余すところなく美味しく食する文化との違いが看過されて、合意を目指した自由な討論ぬきに、どちらかの価値観が一方的に強制されるようなことがあってはならないと思われます。

全体が一致団結しないことには達成されえないような目的を、いかなる手段によって達成していくべきか。これはカント法哲学の究極的課題でした。カントにとって法とは暴力の反対概念であり、法的状態とは戦争状態の反対概念です。それゆえ彼の法論はその全究極目的として、国内的・国際的な「永遠平和」を目指しているのです。この永遠平和をいかにして達成するべきか。国内での個人と個人の係争に関してはこれを裁定する強制的権力によって決着がつけられるわけですが、国家と国家の紛争の場合はこれと同じようなモデルで解決されてはならないとカントは言います。つまり世界政府のような強圧的組織によって外的に強制されるのではなく、平和連

合とでも名づけられるような常設会議での話し合いに委ねられなくてはならないと言います。そして永遠平和はこうした会議での漸進的努力によってのみ達成されるべきものとされるのです。これはまことに迂遠な道のりですが、カントは他の道を、すなわち、全体主義的な世界政府の設立によって一気に永遠平和を樹立しようというようなやり方を一切認めません。カントの道徳哲学においては、けっして目的は手段を正当化しないのです。この永遠平和という目的を、環境保護という目的に置き換えてみても同じことが言えるでしょう。

環境保護の問題をどこまで国家や国際的組織等の強制的機関に委ねてよいのか、これに対する最も否定的かつ楽観的な解答は、戦後、特に一九七〇年代以降西側諸国で有力となったリベタリアニズム（完全自由主義）の立場からのものでしょう。リベタリアニズムとは、一九世紀から二〇世紀にかけて社会主義的な福祉政策を積極的に取り込むことによって肥大化してしまつた自由主義国家（リベラリズム）に対抗して登場してきた新自由主義の立場で、一八世紀的な古典的自由主義への回帰を唱えるものです。すなわち、個人の自由を尊重し、国家のもちうる力を最小限なものにとどめ、市場ゲームが公正に営まれている限りそれによって生じた所得の格差に



干渉するべきではないとして、福祉政策及びそれらを遂行する政府機関が不要かつ有害であることを説くのです。この立場によれば環境保護の問題も、国家的強制に委ねられるべき問題ではないと言われます。自身がベジタリアンで、動物にも権利を認めるべきだという信念をもっているロバート・ノージックは、にもかかわらず動物の権利を認めるかどうかは個人道徳の問題であって、政治的権力によって強制されるべき事柄ではないと考えているそうです。ミルトン・フリードマンは、資源問題にせよ公害問題にせよ市場の統制的機能に任せるのが最も効果的、かつ最も倫理的に正しい解決策であると論じています<sup>112</sup>。彼らが自由の擁護のために傾ける情熱と、国家権力に抗う断固たる態度には心魅かれるものがあります。が、その反面、「神の見えざる手」ならぬ「自生的秩序」(ハイエク)、すなわち自由市場の統制能力に対して寄せられる彼らの絶対的な信頼には一抹の不安が残ります。

先に触れたように自然環境が公共財である以上、どのように規制するかという方法論上の問題はぬきにしても、やはり公的権力によるなんらかの干渉は必要だろうと私には思われます。しかしながら、自然環境問題が個人道徳の問題であるという指摘もまた重要であって、我々はこの両面から問題を考えていかななくてはなりません。オ

ットフリード・ヘッフェは環境を二つに大別しています。第一にはいわゆる自然環境。しかし人間にとってそれと同じくらい重要なものとして、第二に社会環境というものがあると言います<sup>113</sup>。自然環境の保護は一面ではたしかに政治的・法的な課題ですが、それはあくまでも自由な同意に基づいて追究されなくてはならず、我々が自然環境を護るために全体主義に陥ってしまうならば、それこそ取り返しのつかないほど社会環境を損なってしまふことになる、そうした二者択一に追い込まれないですむうちに、我々は「禁欲的世界文化」といったものを発展させなくてはならない、とヘッフェは論じています。

そうした禁欲的世界文化を育んでいく上で重要なのは、人間が外的自然を護るために自らの内なる自然(欲望)を抑えコントロールしていかななくてはならないということだろうと思います。カント倫理学がこのような要請に応えるのに最も適わしい枠組を提供しているということ。は、皆さんの意見の一致するところではないでしょうか。無法則な自由を放任しておいた上で、地球ならびに人類の存続の危機が目前に迫ってから、他から強制されたり他を強制することによって初めて自然保護に乗り出すのではなく、私たち一人一人が地球と人類の未来を考え、今この場で一人一人ができることを、たとえそれが苦渋

を強いるような決定であつてもいやいやながらにせよそれを実践していく。これこそがまさにカントの説いた、「積極の意味における自由」としての「意志の自律」にほかならないでしょう。五十三億もの人間の自由と、この小さな地球の自然とを両立させるためには、このような自律としての自由を一人一人が実践していく以外には手がないと思います。たしかに開発・消費・経済成長に慣れてしまった私たちにとって、これらに限界を設けることは非常に困難なことです。ふだん知ってか知らずか自然に対して押しつけているツケをこの目で確認しその責任を引き受けるのは容易なことではないはずで、例えばこうして環境倫理を論じている私たち研究者自身、森林を護るために知識欲や自己顕示欲を抑制して紙の使用を控える、というようなことができるでしょうか。そうした知識欲や自己顕示欲のかわりに、道徳法則を遵守したというささやかな快に満足することができるでしょうか。きっとカントはこう言うでしょう。「為すべきであるがゆえに為しうる。」

## 五 自然中心主義的自然観へ

これまで実践哲学、倫理学に話を限定することによって、人間中心主義に立たざるをえないように話を運んで

きました。最後に再び自然中心主義に立ち戻ることによつて、この発表の結びに代えさせて頂きたいと思ひます。先程私は動物や自然に人格性や権利を帰するという自然中心主義的な議論を、カント的、近代西欧的な立場からあっさりとは片付けましたが、事はそれほど単純ではありません。私が言いたいのは、自然ないし地球を護るといふ義務は人間にのみ課せられた課題であり、そうした実践の主体であり中心となりうるのは人間だけであるという事です。これに対して、人類の利益と存続のために自然を護るといふパースペクティブだけでは、そうした実践を導くには不十分であるというのが現代の環境倫理学者たちが言いたいことでしょう。私もその通りだと思ひます。私たちの実践は私たちの自然観によって補強され、あるいは主導されなくてはなりません。

現在、生態学が地球全体を生物、無生物が相互に依存しあう複雑なシステムであると考えられるための様々な知見を提供してくれています。さて私たちはこうした科学的な知識によって十分に環境問題に立ち向かつていくことができるのでしょうか。それともアーネスト・カレンバックが描いたように、樹木と語りあい樹木に向かつて祈るアニミズム的な宗教に帰依することなしには、「エコトピア」を築くことはできないのでしょうか<sup>40</sup>。あるいは

はカントが言うような、自然自体を「あたかも」神の被造物である「かのごとく」みなす理性的な「自然宗教」が必要なのでしょうか。私としては、何であれそれらの宗教が、人間は自然の支配者ではなく地球の一住民にすぎないのだという、その意味で自然中心主義的な自然観・人間観を提供してくれて、私たちの実践を補強してくれるかぎりでも容認したいと思いますが、その際やはり、何か一つの思想を全体に押しつけるのではなく、「寛容」の精神が全体主義の誘惑に打ち克つことが条件になるだろうと思います。

## 註

\* カントからの引用はアカデミー版カント全集により、本文中の括弧内に巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で記す。

(1) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー、一九九一年、参照。

(2) F・カウルバツハ著、小島威彦訳『カントとニーチエの自然解釈』明星大学出版部、一九八二年、一四二頁以下参照。

(3) P・シンガー著、山内、塚崎監訳『実践の倫理』昭和堂、一九九一年、第三章、第五章参照。

(4) C・ストーン著、岡崎、山田訳「樹木の当事者適格」(『現代思想』一九九〇年十一月号、五八一―九八頁所収)参照。

(5) P・メンツァー編、小西、永野訳『カントの倫理学講義』三修社、第二章、第二八節参照。

(6) 池上俊一『動物裁判』講談社現代新書、一九九〇年、参照。

(7) 同右、二〇二頁以下。

(8) 藤原保信『自然観の構造と環境倫理学』御茶の水書房、一九九一年、一六二頁以下参照。加藤尚武、前掲書、第二章、第四章参照。

(9) 加藤尚武、前掲書、第三章、第九章、第一〇章参照。

(10) シュレイダー||フレチェット著、丸山徳次訳「テクノロジー・環境・世代間の公平」(『現代思想』一九九〇年十一月号、九九―一七頁所収)参照。ただし前掲の加藤氏の批判はまさにこのシュレイダー||フレチェットに対して向けられている。

(11) カントにおける完全義務と不完全義務の区別を、現代のバイオエシックスの中で「自律の原理」と「恩恵の原理」の区別として積極的に生かそうとしている人としてエンゲルハートを挙げる事ができる(エンゲルハート著、加藤、飯田監訳『バイオエシックスの基礎



づけ』朝日出版社、一九八九年、七九頁以下参照。

- (12) M・フリードマン著、土屋政雄訳『政府からの自由』中公文庫、一九八四年、六二頁以下、一八九頁以下参照。

(13) Vgl. O. Höffe, *Sittlich-politische Diskurse*,

Frankfurt a. M., 1981, S. 135ff. (青木隆嘉訳『倫理

・政治的ディスクール』法政大学出版社、第七章参照。)

- (14) A・カレンバック著、小尾美佐訳『エコトピア・レポート』創元推理文庫、一九八一年、八九頁他参照。

(おのはら まさお 法政大学)