

法則（義務）としての善と法則外部の善 ——カント的義務倫理は応用倫理の問題に通用しないのか——

高 畑 祐 人

はじめに

2008年1月11日から1月14日までドイツよりラインハルト・ブラント教授（マールブルク大学）を招いて連続講演会が開催され、最終日1月14日（於 南山大学）は、「人間の尊厳についてのカントの構想：生命倫理学との関連において」と題された講演が行なわれた。ブラント教授によれば、カントの定言命法は生命に関わる限界事例ならびに自然環境保全の問題領域には通用せず、つまり、そうしたいわば応用倫理の問題に有効な回答を与えるためには、道徳法則（善意志・義務、したがって人格や自律）を「法則の外部に存する善」に優先させるカントの考え方では不十分であるということであった。

本稿は、そうしたブラント教授の解釈と主張にできるだけカント的立場から応えてみようとする試みである*。なお、講演後にブラント教授より当日の内容に加筆修正した原稿が届けられた。カント道徳論に関する前半部はほとんど変わっていないが、全体のタイトルが「定言命法と道徳の限界問題」と変更され、応用倫理の問題を論じた後半部は大幅に加筆修正されている。ここでは修正されたヴァージョンにもとづき論じていく（修正ヴァージョンの訳も『南山大学ヨーロッパ研究センター報』本号45-57頁に掲載されているので併せてご参照いただきたい。また以後、本文ならびに註では敬称をすべて省略することをお断りしておきたい）。

*本稿は、2008年3月16日の第9回ドイツ応用倫理学会（於 南山大学）での口頭発表とそのさいに参加者の方々からいただいた質問やコメントを踏まえて出来上がっている。それらの質問やコメントがなければ、本稿をこのような形で仕上げることはできなかった。簡単なが、貴重な質問やコメントを下された方々にこの場を借りてお礼を申し上げる次第である。

1. ブラントのカント道徳論 - 理解——法則としての定言命法

まずブラントは定言命法が含意する三種類の必然性にわれわれの注意を促す。

- 「1. 定言命法は義務の唯一可能な原理である。したがって、そうした原理が存在するならば、それはどうしても定言命法でなければならない。
2. 定言命法は意識あるいは実践理性が自ら生み出した事実である。その事実は究極的な命令権限をもって例外なき遵守を要求する。
3. 定言命法は、理性的存在者から成る道德的世界という完全に法則的な秩序の理念から生じる構造的な必然性を含んでいる。

必然性のこれら三つの在り方は可能性（唯一可能であること）・現実性（事実）・必然性（叡知界の必要十分条件）という様相に従って秩序づけられうる。」¹⁾

われわれは、プラントがこうした三種類の必然性を、「形式から必然的な道德的内容を生み出す」「カント道德哲学の形式主義」²⁾の構成契機と見なしていることに注目したい。すなわち、プラントは、1. を道德性の原理を担いうるのは善意志以外に考えられないという意味の必然性、2. を、道德の原理は例外を許さない命令(=義務)として理性的存在者である人間の意識に実際に迫ってくる「(純粹実践) 理性の事実」であるという意味の必然性、3. を、自己の人格における人間性も他者の人格における人間性も、手段としてだけでなく目的としても扱わなければならないという道德的世界の構造的必然性と理解している。またプラントは、意志決定のさいに実質的内容を排除しむしろ形式によって自らを規定しようと意欲する意志から必然的内容を持った道德的規範が必然的に帰結すると理解している。それは3. についての補足説明にいたって明らかになる。

「この「叡智界の」構造的な必然性は、あらゆる人間の行為一般が必然的に両立することを規定するという、完全に個人的事情を越えた内容空虚な法則に内在する論理から生じる」³⁾

そして、そうした規範の典型として——道德的世界の構造的必然性が目的自体としての自己ならびに他者の人格とその結び付きとを破壊しないことを要求するがゆえに——とくに「自殺・殺人」と「嘘の禁止」が挙げられる。およそこのようにプラントはカント道德論の原理的（根拠づけ）次元の骨格を理解している⁴⁾。

その後の『道德の形而上学』に関する言及、つまり、原理レベルではなく具体的な義務体系を提示する『道德の形而上学』では「擬似的にアプリオリな地位」を与えられた「地球の丸さ」や「人間に固有の親権」といった「人間学的事実が重要な役割を果たして」いるという主張⁵⁾は、二つの意味で後半の議論の伏線と読むべきであると考ええる。すなわち、一つは応用倫理学的問題を論じるための伏線という意味である。「地球の丸さ」は地球の有限性につながって地球環境問題に関わり、「親権」は胎児の

扱いの問題——ブラントは取り上げていないがこの問題が〈胚〉にまで及ぶのは明らかである——に関わってくることは容易に見て取れる。もう一つは、そうした人間学的事実を考慮に入れるや否や、たんに定言命法から導かれる道徳法則だけでは決着がつかなくなることを示すための伏線でもあるという意味である。

そうした伏線を敷いた上でブラントは、人格の境界事例に対する医療（停止）の事例、政治的権利（義務）として人命尊重が求められる場面での嘘の事例、人間どうしではなく自然と人間の正しい関わりという意味での自然環境保全の事例を取り上げて、そうした問題にはカントの法則（義務）倫理が通用しないという批判を展開していく。以下、事例ごとに節を分けて一つずつ簡潔に概観しておきたい（詳しくは本書に掲載された拙訳を併せてご参照いただければ幸いである）。

2. 種痘のアボリア

種痘の問題の論点は『道徳の形而上学』からの引用のうちに明らかに現われている。

「種痘を受けようと決心する人はなるほど自分の生命を保存するためにそうするのではあるが、いたずらに自分の生命を危険に晒している。……種痘を受ける人は死の危険をもたらす病気を自分から招き入れているからである。したがって種痘は許されるのか」⁶⁾

何が問題なのかと言えば、個人が「一方では勝手に生命を危険に晒すなという命令、他方では道徳的かつ身体的に生命の保存にとって可能なことをせよという命令の板挟み」になっていることである。自己自身に対する義務にまつわるジレンマである。ブラントは、ドーナ伯爵が道徳法則による答えを期待しているのにカントは「政府が種痘を勧めること」を提案するだけで片付けてしまっていることから、個人の意志に働きかける道徳法則を前提にした解決の限界をカント自身が露呈してしまっているとしている。さらにブラントは、カントが示しただけで根拠づけ（られ）なかった提案を引き受けて、カント批判を展開する。すなわち、種痘を勧めるという政府の決定は「できる限り多くの市民を救うために若干の人々が死亡する危険」を考慮したもので、「最大多数の最大幸福を基準」にしており、したがって、種痘の許可は人間性の尊重を根本原理としてではなく「功利主義的に実現される」ことになるというわけである⁷⁾。

3. 生命の始まりと終わり

この問題に関しては、カントからの引用ではなく自ら典型的な事例を設定して、次

のようにカントに対する疑問が提示される。

「胎児の早期診断が可能であり、その診断によって、生まれてくる子どもが精神的にまったく未発達に留まると宣告され、理性能力を期待できないことが明らかに示されるとしよう。…人生の長い間悲惨な目に遭うであろう存在が生まれてくるのが善いことなのか。……定言命法はもはや役に立たない。というのは、いま問題になっている胎児が潜在的な人格か否かという問いは、意志に関わる問題ではなく、認識として真か否かに関する問題だからである。」⁸⁾

「生死が問題となっておりかつカント哲学ではそのアボリアを解決できないと考えられるもう一つの事例は、人為的装置による患者の延命である。医療技術〔の発達〕は、昏睡状態の患者を何年間も生かし続けることができるという事態をわれわれに突きつけている。……特定の極限状況のもとでもなお生は実現されうるのだろうか。……遠からず死んでしまう人間もやはり人格なのだろうか。」⁹⁾

ここでのブランドのカント批判の眼目は、この問題が、種痘の場合のような義務どうしのコンフリクトの問題なのではなく、そもそも義務の領域外の問題だ（だから定言命法は通用しない）という点にあると思われる。カント倫理学では、義務からの行為の対象はそれが自己であれ他者であれ、人格であることが前提である。ブランドはこの点に関して、「意志に関わる問題ではなく、認識…に関する問題」だというのだが、それは、〈いま問題になっているのは、人格ではないのだから、そのときどうすれば善いのか〉という場合、その理由の部分に関してであろう。

こうした批判の仕方が英米流バイオエシックスにおける「パーソン論」の問題構制に従っているのは言うまでもなかろう。周知のように、パーソン論の問題構制によれば、パーソン論者の言う意味で人格でない存在者を死なせることは道徳的な悪ではない。むしろ、関与者すべての快と苦痛の計算による比較考量からみて善である¹⁰⁾。ただブランドは、その点にではなく、種痘の場合と同じく、この生命の始まりと終わりの問題も個人の意志決定の問題ではなく、個人を超えた制度が重要でありそうした制度においては多数決が決定基準となるという点にこの問題の功利主義的な側面を見ているようであるが¹¹⁾。

4. 義務から嘘をつく権利

この問題は、ことさらに応用倫理学を引き合いに出さなくても、その反常識的な見解のためにカントの存命中から論争的になった問題であることは今さら言うまでも

ない。いずれにせよプラントはあえて歴史的重みのある自国の事例を挙げる。

「第三帝国の時代、ユダヤ人は当局の見逃しや多くの市民の嘘・偽りによって強制収容所での虐殺から救われた。こうした救助はカントの法則基準には矛盾するが、すべての人間の道徳的意識はこの救助を支持する。」¹²⁾

ここでプラントは、「すべての人間の道徳的意識」が「この救助を支持する」とする根拠を『道徳形而上学の基礎づけ』から引用し、カント自身の矛盾を突いた形で自らの批判を正当化しようとしている。

「いかなる人間も、[したがって] 極悪人でさえ、理性を使用する習慣を身につけてさえいれば、意図の高潔さとか善い格率を堅く守ることとか同情とか万人への好意とかの（しかもそれらに利益とか安楽とかを大きく犠牲にすることが結びついた）実例を示されると、自分もそのように心がけたいと願わずにいられない」¹³⁾。

プラントは、おそらく上記引用文中の「同情」あるいは「万人への好意」という部分に注目しているのであろう。この問題の場合、嘘はあくまでそうした「法則外部に存する善」¹⁴⁾の視点から他者の生命を救うという文脈で問題とすべきであり、そうすると嘘の禁止は「どんな状況においても妥当する無条件的な義務」¹⁵⁾ではなくなるというわけである。その意味で、この場合に嘘について他者を救うことはプラントによれば「法則的に規定されず普遍化可能でもない善」¹⁶⁾であるが、法則が規定する道徳的善よりも「高次の善」¹⁷⁾となるのである。

* * *

ここで一旦プラントの議論を追跡することに一区切りつけて、論評を加えておこう。というのは、最後の「自然の善さ」に関する議論は、ここまでの議論とは違い、カント批判ではない（と思われる）からであり、したがって論評もまた違った形で可能である（と思われる）からである。

ここまでにプラントが取り上げている一連の事例は——種痘の事例を典型として——、いわゆる応用倫理の問題とは人格としての人間が「自分で設定する目的」¹⁸⁾の問題ではなく、いずれも人間の生存が関わってくる特殊な状況下における問題であり、しかもそうした経験的・人間学的事実が関わってくる特殊な状況を考慮に入れるや否や、定言命法から導かれる道徳法則だけでは解決策を示せない問題、プラントの言葉で言えば「法則の外部に存する善」、しかも法則より「高次の善」の問題であって、

むしろ関与者すべての善の総量を最大化することを基準として功利主義的に解決されるべきであるということを示すためのものであった。

裏返して言えば、定言命法から必然的に一定の（おそらく最も基本的な）具体的規範が導き出され、してがってそうした規範は行為者がそのつど置かれる状況には関係なく妥当するというのがカントの考えであるとブラントは理解している。それは、ブラントが嘘の禁止や自殺・殺人の禁止を「叡知界の憲法」¹⁹⁾と見なしてカントに託していることから肯けよう。と同時に他方でブラントは応用倫理学的問題を何らかの（おそらくは切迫した）特殊な状況での問題と理解し、それとカントの法則倫理とを対照させているわけである。

つまり、ブラントは、カントが道德規範の実質的内容に関しては人間学的な事実を顧慮していることを認めつつも²⁰⁾ 具体的状況に相応しい規範をカントは指摘しえないと批判するわけだが、こうしたブラントのカント理解およびカント批判に対してはさまざまな視点から異論が申し立てられる。

そのさいに何よりもまず定言命法と具体的・実質的な規範との関係の考え方について指摘しておかなければならない。すなわち、定言命法はあくまで道德を道德たらしめる形式であって、いかなる規範であれそれが道德規範である限り具えていなければならない（その意味で普遍的な）特質を言い表しているにすぎず、そこから必然的に道德規範の具体的・実質的内容が決定されてくるわけではない、言い換えれば一定の規範が排他的に出て来るわけではないということである。具体的・実質的な規範は行為者が置かれた具体的状況の中で形成され、ある状況においては何が道德的問題になっており、どういう規範に従うことが正しいのかという点でつねに検討されなければならない。言い換えれば、個々の具体的規範について義務体系の中で論理的に秩序をつけることはできるとしても、具体的（現実的）状況の中では柔軟に義務の間の比較考量が行なわれなければならない²¹⁾。

カントが義務のタイプを自己自身に対する完全義務・自己自身に対する不完全義務・他者に対する完全義務・他者に対する不完全義務というように大きく四つに区分しているのは周知のことである（たとえば Kant: IV.421ff. 邦訳・岩波版『カント全集』第七巻 .54 頁以下を参照のこと。）。ではそれがここで言っている「状況」なのかというところではないと言うべきである。むしろ、この区分はまだ論理的であるにすぎない。ここで言っている「状況」とは、たんに自然的存在者としての自然的（経験的・感性的）条件のことではなく、そうした条件を踏まえた一種の社会的条件であるといえよう。われわれはそうした条件の負荷を免れたいわば〈無色透明な人間一般〉として生きているわけではない。またそうした状況は、少なくとも歴史的に変化しうるものと見なしておかなければならない（科学技術の進展とそれに伴う——生活レベルの変化を含んだ——社会構造の変化を挙げればよいであろう）²²⁾。

議論を収束させなければならない。ここからは、カントと共にカントに対して考えるということになる。私には、カントはテキスト的にはそうした「状況」を顧慮していない、あるいは十分に展開していない（したがってその点で限界がある）としても、われわれが引き取って展開させていく可能性をカントの道徳論は孕んでいると思われる。その論拠は何かと問われれば、カントが決疑論的問題を提示していることそのものであると現時点では答えるに留めざるをえない。決疑論的問題では——カントが自覚的にそうしたのではないとしても——“ある状況ではいかなる義務が問題となるのか”という仕方で状況が呈示されている（と読める）のではないかということである。そう読めるとすれば、決疑論的問題に直面してカントが解決を提示するのを（テキスト的には）避けているからといって、それが定言命法の限界だとか功利主義的に解決されなければならないというプラントの批判には直結しないのではないだろうか。問題にするべきは、あくまで“ある状況においてはいかなる義務を果たすのが正しいのか”、そして“人間性の尊重あるいは義務の比較考量”であって、“どうしたら関与者全体の善（幸福）が最大になるのか”あるいは“欲求あるいは選好の充足の比較考量”であってはならない。なぜなら、関与者全体の善の最大化は必ずしも関与者すべての善が公正に実現されることを保証するわけではないからである。行政や倫理委員会が個人に代わって判断を呈示するとしてもその判断は、各自の善の内実に配慮しつつ同時にその実現が公正に行なわれることを保証しなければならないであろう。「私は熟慮の上で私の好きなように（選好がもっとも充足されるように）行います。皆さんは熟慮の上で皆さんの好きなように行いかまいません。あとは自由競争に任せましょう。そうすれば、全体として善は最大化されます。それは各自の選択の結果ですから、その責任は各自で負いましょう」——少々功利主義の一面を誇張しすぎであることは認めよう。しかし、功利主義倫理の論理の中に、そうした誇張によって感じ取られる問題を修正する契機が内在するとは思えない。

それに関連して言及しておきたいのは、自己自身に対する義務——他者に対する義務、完全義務——不完全義務という区分を踏まえた上での個別的義務の優先関係についてである。『道徳の形而上学』『徳論の形而上学的基礎』でカントは、“「自己自身に対する義務」が存在しないならば、外的義務〔他者に対する義務〕さえ存在しない。なぜなら、後者のことは、私が私自身を義務づける限りにおいてだから”という主旨の主張をしている。つまり、自己自身に対する義務が他者に対する義務に優先すると考えているわけである（Kant: VI .417f.）この点にかんして、たとえば高田純は、カントが「自己自身による義務づけ」と「自己自身に対する義務」を混同しており、自己自身に対する義務がなければ他者に対する義務を含めてそもそも義務というものが存在しないと考えてしまったという趣旨の批判をしている²³⁾。高田はそれを環境倫理的議論へとカントの議論を適用する文脈で語っているが、ここでの議論にも通用す

る論点を含んでいると思われる。というのは、義務の間にコンフリクトが生じるときつねに自己自身に対する義務、しかも完全義務が優先されなければならないとしたら、それこそ状況に即した思考を停止して状況を踏まえずに杓子定規に論理だけを押し付けることになるであろうからである。嘘の問題にしても、それが一体いかなる状況での問題であるのかによって、問題になる義務も自己自身に対する義務なのか、他者に対する義務なのかということが柔軟に考えられなければならないし、それは可能であると思うのである²⁴⁾。

5. 自然の善さ

ブランドは「自然をできるだけ傷つけずに保全する義務の根拠」を三つに区分して一つずつ検討する。すなわち、自然環境を保全するのは、(1)自然が「神の被造物と見な」しうから、あるいは(2)「自然そのもの」が「保存されるべき義務を内在させている善なるもの」と見なされるから、そして(3)「義務づけの主体」としての「人間」が「己の生活空間の保全を要求する」からである。ブランドは(3)だけが根拠づけとして成功すると断言する²⁵⁾。

(1)は即座に却下される。「創造主でありそのうえ道徳的属性を有し、己れの作品である自然をわれわれが認識できる仕方で保存するように義務づける神が存在するか否か、それはわれわれには分からない」し、そうした存在者に「普遍的な拘束力を持つ義務の根拠を求めるわけにはいかない」²⁶⁾。この点に関してはわれわれもブランドにまったく同意する。自然は人間にとって必要不可欠な生存基盤であるという点で様であるにもかかわらず自然との関わり方における関心は多様であるからこそ、逆にそうした多様性を普遍的に承認しうるような根拠が求められなければならないが、特定の歴史的・文化的背景を有する宗教をその根拠に独断的に据えるわけにはいかないからである。

(2)に関するブランドの説明は率直に言って破綻していると思われる。というのは、一方で自然の価値が人間の価値評価に依存しないことは明らかだと言いつつ²⁷⁾、他方で人間にとっての義務（これは明らかに人間の視点からの価値評価であろう）からのみ自然環境保全は根拠づけられると言うからである。両者は論理的に両立し得ないのであるから、後者に与して前者の「自然主義的誤謬」を指摘する以上²⁸⁾、前者の立場を取ることはできないはずであろう。

(3)の根拠づけはさらに二つに分けられる。一つは『道徳の形而上学』『法論』の枠組みに従う根拠づけであり、もう一つは「目的自体の定式」にもとづいた根拠づけである²⁹⁾。いずれにせよ、われわれの自然に対する関わりが未来世代を含めた他者の自然との関わりを制限することになるのであり、それゆえに制限される側の他者の同意

を理想的にはあるが必要とするから、「そこから、われわれが最大限の切り詰めを義務づけられていることが帰結するのである」³⁰⁾。

こうしたブラントの議論は、アンゲリカ・クレプスが呈示した環境倫理的議論の見取り図とその中で支持されている立場の枠内にそのまま収まる³¹⁾。(1)と(2)は、自然の絶対的価値秩序を根拠とする認識的・実践的自然中心主義的議論であるが、その立場は認識論的に成立しないとして却下される³²⁾。(3)は、価値が人間にとっての価値でしかありえず（認識的価値人間中心主義）、自然環境が人間にとって有するそうした価値は多様でありながら、むしろ、そうであるがゆえに、人間が善く生きる上での「自然への依存関係」という観点からはそうした多様性が公正に評価されなければならないという点に自然環境保全の根拠を求めていると言える³³⁾。ただし、ブラントが着目している人間中心主義的な自然の価値は、自然物の使用と消費に着目している限りにおいて³⁴⁾クレプスの図式で言えば、エゴイズムに立脚した道具的価値であり、それだけからは真に道徳的な動機づけの視点は出て来ない³⁵⁾。その視点を獲得するためには、人間らしく生きることにとっての自然の非道具的価値という一見矛盾するように見える価値によって自然との道具的関わりを相対化する必要がある。人間らしく生きることには道具的側面と非道具的側面の両方のバランスが大切であるが、そうしたバランスの大切さにわれわれが気づくのは、非道具的側面が道具的側面によって損なわれるときである。逆説的ではあるが、われわれはそうした仕方では非道具的価値の大切さに気づかないと言えよう。しかし一旦気づけば、そうした非道具的価値への関心は善き生への関心となりうる。自然の情感的価値がそうした非道具的価値の範例であること、そうした価値に道徳的関心が結びつきうることを、カントは『判断力批判』第一部「情感的判断力の批判」で美と崇高についての情感的判断の分析を通じて展開している³⁶⁾。したがって、カント道徳論を援用したブラントの環境倫理の根拠づけは、同じくカントの自然美学的議論によって環境倫理への動機づけの点から補完されなければならないであろう。

註

カントからの引用は、アカデミー版の巻数（ローマ数字）とページ数（アラビア数字）で示す。訳文は既存の邦訳を参考にしつつ、筆者の判断で適宜変更した。文中の〔 〕はすべて本稿筆者による挿入である。

1. 本書 45 頁。
2. 本書 46 頁。
3. 本書 47 頁。
4. 同上を参照のこと。
5. 本書 48 頁を参照のこと。
6. 本書 49 頁。ただしブラントによる引用箇所の指示は間違っている。アカデミー版からの引用

箇所がVI 429 となっているが、正しくはVI 424 である。

7. 本書 50 頁を参照のこと。さらに本書 51 頁のヴァジアンスキからの引用には、道徳法則も人間（性）の尊重という価値も無力であることを強調しようという意図が込められていることは明らかであろう。
8. 本書 51 頁。
9. 本書 52 頁。
10. その一人として、たとえばマイケル・トゥーリーを挙げておけばよいであろう。マイケル・トゥーリー「嬰兒は人格を持つか」（加藤尚武・飯田恒之編『バイオエシックスの基礎 欧米の「生命倫理」論』所収、94 - 110 頁。）
11. 本書 52 頁。関与者すべての善の総量の問題と決定における多数決の問題は論理的には異なった問題ではあるが、前者の問題がまさに関与者（あるいはその利益代表者）すべての関与による決定でもって決まると考えれば、両者は実践の場面では重なりとも言えるかもしれない。
12. 本書 52 頁。
13. 同上
14. 本書 53 頁。
15. Kant: VIII 429 [邦訳、岩波版『カント全集』第13巻 258 頁]
16. 本書 52 頁。
17. 本書 53 頁。
18. 本書 49 頁。
19. 本書 47 頁。
20. 註 5. を参照のこと。
21. こう言うと、これはブランドのカント批判そのものであって、むしろカント自身に向けられるべき批判ではないかという反一批判が呈示されるであろう。そうした反一批判を容れる余地がカント自身の中に見出されるのは否めないと思われるだけに、その点に簡潔に言及しておきたい。たしかにカントは道徳性の原理が確定された後に、具体的・実質的な規範を論じるときには、たとえば動物的存在者の側面を顧慮しているとしても（『道徳の形而上学』「徳論の形而上学的基礎」、VI 421-428, § 5-8, [邦訳、岩波版『カント全集』、第11巻 292-302 頁]）、意志の道徳的な規定根拠を論じる際には人間の傾向性を徹底的に除外しているのは事実である（『道徳形而上学の基礎づけ』「第一章」、IV 393-396, [邦訳、同上、第7巻 13-18 頁、]）。そこでのカントによる人間の経験的・感性的側面の把握は（遺憾ながら）広い意味での自然学的（心理的・生理的・生物的）認識、言い換えれば人間一般の経験的自然的規定、（厳密な意味においては）一種の自然法則のレヴェルに留まっているように思われる。カントは、具体的・実質的な行為規範を考えるさいに人間一般の自然的（経験的・感性的）条件を考慮しているとはいえても、これでは具体的状況に即して人間の行為を考えるには充分とは言えないだろう。なぜなら、人間の行為とは、たんなる自然的存在者として外からの刺激に対して一様な反応をするだけのことではないからである。
22. 逆に言えば、カントの道徳（論）は、いかなる社会であれ、それが市民社会を標榜するならば踏まえておかねばならない最小限の規範（を論じたもの）と見なしうると言えようか。
23. 高田純「『自然に対する義務』と『自然に関する義務』」（日本カント研究6『批判哲学の今日的射程』73-87 頁、とくに 78-79 頁）
24. 谷田信一によれば、カント自身「嘘」の禁止をいかなる義務として義務体系の中に位置づけ

るのかという問題に関して模索し続けたという。それはやはり、嘘をつくことはそれがいかなる状況で問題になるのかということと切り離せない問題であることを物語っているのではないだろうか（谷田信一「カントの実質的義務論の枠組みと「嘘」の問題」現代カント研究Ⅱ、理想社、1990年、228-272頁、とくに255-261頁）。

25. 本書53頁を参照のこと。この段階ですでに、プラントは環境倫理学的問題では人間にとっての義務が問題となっていると見なしていることは明白であろう。先にこの問題を切り離して考えると言ったのはこのためである。
26. 同上。
27. 本書54頁を参照のこと。
28. 本書55頁を参照のこと。
29. 同上。
30. 同上。
31. Angelika Krebs : Naturethik im Überblick, in : ders. (hg.) *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main, 1997, S.337-379
32. *a. a. O.*, S.361.
33. *a. a. O.*, S.364.
34. 本書55頁。
35. Krebs, *a. a. O.*, S.365f.
36. この点については、拙稿「情感的関心の環境倫理学的意義ーカント『判断力批判』第四二節の解釈を手掛かりにしてー」（名古屋哲学研究会編『哲学と現代』第23号、88-101頁）を参照していただきたい。