

道徳的判断について

中 嶋 和 久

1 はじめに

道徳的規範は端に主観的な相対的なもので、客観的な普遍妥当性をもたないのであるだろうか？例えば、人を殺すという行為はそれ自体において悪いことであると私が判断するとき、その判断は主観的であって、客観的でないのであるだろうか。通常、理性的存在者である我々人間は人を殺すことは悪いことである判断している。すべての人間が悪いと判断しているのならば、その規範は客観的な普遍妥当性をもつと言えないのだろうか。しかし、この判断が自然な本能、性向、感情などの傾向性によってなされているなら、即ち我々の意志がこの傾向性にもとづいて行為を決定しているならば、主観的であり普遍的妥当的でなくなる。というのは、人を殺すことは可哀想なことだとか、人を殺して罰せられるのが嫌だからという傾向性にもとづいて思っているなら、その行為の主体であるその人がそのように思わないこともありうるからである。このような傾向性にもとづく意志の判断は主観的であるから、たまたまこの人もあの人もどの人も善いと判断しているにすぎないもので、必然的な判断とは言えなくなる。必然的な判断であるためには、このような傾向性ではなく、その行為を規定する意志にそうするように強制する規則がなければ、すなわち意志を直接に規定するものがなければ必然性をもたないであろう。

私は『嘘の分析』¹⁾を通じて、理性的存在者においては理性の論理にもとづき、矛盾することとは「承認すべきでない」こととして「間違っている」ことと結びつけ、「矛盾することを行うこと」即ち「嘘を言うことは間違っている（正しくない、悪い）」という規範を導き出した。それは論理的矛盾を理性が排除するから、理性的に思惟する主体である人間は、知識において矛盾を承認すべきでないと同様に、行為においても矛盾構造をもつ「嘘を言う」という行為を必然的に認めるべきでないものとして排除しようとする「内的観念としての感情」が働いていると考察したのである。本稿では「嘘」だけでなく、幾つかの通常我々が悪いと思っている行為が「矛盾構造」をもっていることを示し、カントの道徳論における道徳法則と道徳判断基準の関係、そしてカントの「矛盾する」ことへの見解を通して、「矛盾構造」をもつ行為がいかなる判断基準でまたは判断根拠で悪いと判断されるかを考察する。そして、カントの見解と筆者の見解の相違点を検討したい。

2 矛盾的構造をもつ行為

嘘をつくことは悪いと道徳的判断評価されている。「嘘をつく」行為は矛盾した構造をもっていたが故に、理性的存在者においては理性が「矛盾することを言う」行為を認められないものとして排除した。このような「矛盾構造」をもつ行為は他にどのようなものがあるか幾つか検討してみよう。

まず、「約束を破る」という行為はである。「矛盾構造」を持っていることを論証することから始めよう。

「明日天気が良ければ、君を釣りに連れていこう」と言って、ある人が友達に約束をしたとしよう。そして翌日、彼は約束を破ってしまった。これは「明日天気がよい ならば君を釣りに連れて行く」という条件命題の形をとる。（「ならば」前に来る命題を前件と呼び、後ろに来る命題を後件と呼ぶ。）

そして、約束の翌日がやってきて、天気がよいとき即ちその時条件が充たされたとき、彼の約束の言葉は「君を釣りに連れて行く」という義務を背負う。したがって、友達を釣りに連れて行くことを遂行すれば、約束内容の義務を果たし、約束を守ったことになる。

約束は前件の条件が充たされたとき、後件の実行の義務をもつことであるといえる。

上のことを論理学に従って記号化して、「明日天気がよい」を X 記号で表し、「君を釣りに連れて行く」を Y 記号であらわせば、次のような推理式がつけられる。

X ならば Y , $X \rightarrow Y$ という形の推理式なる。

この推理式はいつも常に正しい推理式である。「正格法／肯定式」と呼ばれているものである。

さて、「約束を破る」行為は、上述の推理式のように記号で表せば、次のようになる。

X ならば Y , $X \rightarrow \neg Y$

この推理式は正しくない。「 X ならば Y 」と「 X 」との二つの前提からは、結論として $\neg Y$ は決して導き出せない。間違った推理である。これが意味することは、約束したとき、ある人が嘘を言っていない限り、両者共に翌日になって前件が充たされたとき、後件の実行義務を相手に求めていることを提示しているにも関わらず、実行しなかったのであるから、 Y であるべきなのに $\neg Y$ であることを意味する。友達から見れば、彼は約束したこととその結果との間に矛盾したを起こしている。彼の中で自己矛盾を起こしたのである。したがって、約束を破るを言うことは「矛盾構造」を含んでいる行為である。

嘘の約束をした場合は、その人の心の中では「君を釣りに連れていかない」ということを思っているのであるから、心の中の思っていることは次の推理式で表される。

(1) X ならば $\neg Y$, $X \rightarrow \neg Y$

しかし、彼が約束したことは、次の推理式で表されていた。

(2) X ならば Y , $X \rightarrow Y$

彼は (1) と (2) を共にもっていたことになるから、

X ならば $\neg Y$ そして Y となる。この「 $\neg Y$ そして Y」は矛盾である。

嘘を言うことも嘘の約束も同じ矛盾したことを言うことに変わりがないのである。

約束を破った時は、彼は破ったことに対して相手に義務違反としての責任を負うことになる。多くは約束を破ったとき、それがたとえ不可抗力によってやむなく義務を果たせなかった時でさえ、責任として謝罪することが通常で行われている。約束を破ったことを自覚した人なら、謝罪ができなくても悪いことをしたと思っているだろう。これは、「約束を破ることは悪い」という道徳的判断の評価を下していると見ることができるだろう。

「嘘をいうこと」、「約束を破ること」、「嘘の約束をすること」は、矛盾を生じさせた。矛盾が生じることを示すことにとって、理性が「矛盾すること」を承認せず退けたのである。承認するか承認しないかを判定しているものは理性である。理性が自らの論理的「矛盾律」にもとづいて、矛盾なるものを退けたのである。矛盾を普遍的に認めると、すべての知識はナンセンスなものになってしまう。認識においては或る原理が普遍的妥当性を証明するために、この矛盾律を使用する。或る原理を否定すれば矛盾が生ずることを示すことによって証明するのである。

「すべての人は嘘をついてはならない」という規範を否定して、「すべての人は嘘をついてもよい」という規範にすると、各人が言うことは互いに信じてもらえないから他人に語ることもさへ無意味になってしまう。人が他人に嘘を言うことの意図は相手に信じてもらうことであるが、信じてもらえぬ状態を起こさせる。矛盾することが生じたのである。このような規範「すべての人は嘘をついてもよい」は廃棄され、「すべての人は嘘をついてはいけない」という規範が普遍妥当的なものとして承認されるのである。

「盗む」という行為も「矛盾構造」をもつと考えられる。

盗むことは、他人が所有する物を自分の所有する物とすることである。他人の所有物は自分の所有物ではないから、自分の所有物でないのに自分の所有物にすることである。

すると、「自分の所有物でないこと」を「自分の所有物であること」にする行為であることになる。「盗む」という行為は、盗んだ物を「自分の所有物でない」のに、「自分の所有物である」としていることであるから、矛盾構造をもっているといえるだろう。

「奪う」ことは、他人の意志に関わらずその人の所有物を無理やり盗むことであるから、その行為の仕方がことなるだけで「盗む」という行為と同じである。

「他人を殺す」という行為も「矛盾構造」をもつと考えられる。他人を殺すということは、他人の命を奪うこととである。いかなる方法で殺そうが、他人の命を奪い取ることで、盗んだり奪ったりするのと違って結果としてはその命を自分の所有物にはしていないが、その命を無くすことである。そして、命は物とは異なるので物と同一には扱えないが、奪い取るという意味では「殺す」ことは「奪う」ことがもつ矛盾構造をもつといえるだろう。

3 カントの道徳法則

前節において、通常、道徳的に悪いと判断評価される行為が、「矛盾構造」をもつことを見てきたのであるが、さらに、理性的存在者においては理性がこの矛盾を排除すべきこととして「間違っている」と判断評価を下したと考えた。しかし、理性が道徳的な内容を持つ行為に対していかにして善悪を区別する規準をもつか未だ考察ができていない。そこで、カントの道徳論において、善悪の価値判断規準が何か考察するために、先ず彼の道徳法則を検討してみよう。

カントは、道徳が成立するためには一切の道徳的判断の根底にアプリオリな（先天的、経験に依存しない）法則がなければならないと考え、道徳の普遍的法則があるか否かを調べる。その結果、アプリオリな法則は純粹理性が意志を規定する命令としてあることを見つけた。

それは「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」²⁾という道徳法則である。

この道徳法則は、「汝の格率が普遍的法則となることを汝が同時に意欲しうるようなそういう格率に従ってのみ行為せよ」³⁾という命法から導かれたものである。「格率」とは行為の主体が自己の意志を規定する条件を自己自身の意志にのみ妥当すると見なす「主観的原則」のことである。この法則は行為の主体に行為する内容を規定することはなく、主体の意志に自己自身の実践的な原則を普遍的法則に一致するように命じるだけで、行為の内容を規定しないという意味で形式的原理である。ただ法則に従えという法則である。いかなる規範に従えというような内容を規定するのではない。主観的原則を自然法則の如く普遍的法則となるような原則であるかどうか点検して、その原則が普遍的と認められたときその原則に従って行為するということであろう。点検して、普遍的であると認めるそして意欲するのは人間である自我であるが、カントにとって、この自我は理性的自我であり、理性的存在者としての人間を示す。理性的存在者として理性の働きに従って行為することが、道徳的行為なのである。理性が他に従うのではなく自らの理性自身に従うという意味で＜理性の自律＞であり、行為において自己同一性を実現せよと聞こえてもくる。個人的主観的なものを普遍化できるようにする。主観的原理が同時に普遍的法則、客観的妥当的となりうるように命じる。知識の成立には理性が矛盾を許さぬように、道徳の成立にも理性的原理が支配するようにすることが、理性が道徳法則を立る意味と言えるだろう。

カントに従えば、ある規範が正しいか否かはその規範が普遍化しうるものか否かによって判定できると考えられるのであるが、カントは善悪の判定は道徳法則を前提にして初めて可能にするのであり、道徳法則が意志を直接的に規定する限りにおいてのみ可能だと考えている⁴⁾。法則によって規定された意志によって生じる行為が、善い行為であるとカントは考えているが、善悪の行為を起こさせるのは何であるのか。意志が行為を規制しているものであり、行為はこの意志が行為する動機として、義務を導入する。義務にもとづいている限りにおいて道徳

的価値内容（道徳性）をもつと考える。行為と義務との関係は、1) 義務に反した行為、2) 義務に適合した行為、3) 義務にもとづく行為の3つに区分できるが、義務に反する行為はもとより、義務に適合した行為も性癖や傾向性といった一切の感性的衝動や利己的な意図と結びついた行為であるが故に道徳的価値内容（道徳性）をもたないとした。例えば、或る商人がが利己的意図から正直に商売をしたとしても、それは義務に適合した行為であるが道徳性はない。「義務にもとづく行為は、その道徳的価値をその行為によって実現されるはずの意図には依存せず、行為が決意される格率の中にもつ」⁵⁾といわれる。意志は傾向性の影響力を受けず、それゆえ意志のあらゆる対象（実質）を分離して、形式としての実践的法則に関わる。意志は実践法則にいかんして関わるのであろうか。

「理性的存在者のみが法則の表象に従って、すなわち諸原理に従って行為する能力、換言すれば意志をもっている。法則から行為を導き出すには理性を必要とするから、意志は実践理性に他ならない。」⁶⁾したがって、意志は「理性が傾向性から独立に実践的に必然的なこととして、すなわち善いこととして認めるところの行為のみを選択する能力である。」⁷⁾といわれる。意志は実践理性の働きであり、善いと認めるところの行為を選択能力である。しかし、実際に人間が理性に充分に従っていないように、理性が意志を十分にそれ自身だけで規定しない場合もある。その時、意志は未だ主観的な諸々の動機に服従しており、その主観的動機は理性の客観的動機と一致するとは限らない。なぜなら、それは人間が理性的存在であると同時に感性的存在でもあるからである。

人間の人間たる所以は理性であり、人間の本質を理性に置くと、人間は「理性的存在者」であるが、また同時に身体を所有して、身体の感覚を通して感覚的欲求をもっている「感性的存在者」でもある。人間はこの感性的存在者として本能的衝動や感情的欲望の傾向性によって突き動かされている。したがって、意志が常に実践的法則に従うとは限らず、法則から逸れてしまう可能性がある。意志の客観的な原理である実践的法則は「……すべし **Sollen**」⁸⁾という命令の形で我々に示されるとカントはいう。

「……すべし」という命令する形で意志を客観的法則に適合して規定することは「強制」である。「客観的原理の表象はそれが意志に対して強制である限り、（理性の）命令と呼ばれ、命令の言語的形式は命法 **Imperativ** と呼ばれる。」⁹⁾

さて、命法には仮言的命法と定言的命法がある。

仮言的命法とは、「我々が欲するところの（あるいは、我々がそれを欲することがとにかく可能であるところの）或る別なものに到達する手段として可能的行為の実践的必然性を提示する。」¹⁰⁾と説明されている。例えば、「健康でありたいならばタバコを吸うな」というもので、条件命題の形をとり、前件を欲するなら守りなさいという助言のようなものである。したがって、前件を欲することがなければ守られなくてもよいので、全ての人に妥当するとはかぎらない。また、これは自然の因果法則にもとづいて命じられているともいえる。「タバコを吸うならば健康を害する」ということを前提にしている命題だからである。また、可能的な意図のためか、又は現実的な意図のために善いというを示しているにすぎないといえる。これは、或る

仕方で行為することが或る結果をもたらさうであろうという意図で、そのような仕方で行為をすることを命じるものであり、この行為の必然性は行為の結果に対する意欲に依存していることになる。

定言的命法とは、「それ自身で独立な、何か別の目的への関係ないものとしての客観的必然的なものとして提示する。」¹¹⁾と説明されている。例えば、「嘘の約束をするな」というものである。「行為がそれ自身で善いとして提示される場合、したがって行為がそれ自身で理性に適合している意志において必然的として、意志の原理として提示される場合、定言的命法である。」¹²⁾といわれる。何らかの意図とは関係なしに唯それだけで、即ち何か別の目的がなくてさえも、無条件に善いということを示している。これは、この行為の必然性は行為の結果に対する意欲に依存していない。

仮言的命法では、行為の結果において実現可能な目的達成するために必然的であると提示する場合、その目的が理性的であるか善であるか関わりなく、ただ目的を達成するために、我々は何をすべきかを問題にするだけである。このときの命法は可能的目的であるから、蓋然的＝実践原理であり、このような命法を「熟練の命法」¹³⁾とカントは呼んでいる。さらに、現実的なものとして確実に前提できる一つの目的である幸福への意図のために幸福促進の手段としての行為の実践的必然的であると提示する場合の命法は、この意図があらゆる人間の本質に属するもので現実的であるから、実然的＝実践的原理であり、「熟練の命法」に属するがこの命法の狭い意味で「利口の忠告」¹⁴⁾と呼んでいる。しかし、これも仮言的命法であるから、それが目指す目的によって、すなわち外的な目的や条件に制約される。

これらに対して、定言的命法は、行為の実質（意図）、行為から結果として起こるはずのものには関わらず、行為の形式、行為そのものが起こるところ原理に関わる。行為の結果がどうであろうと問題とならない。そうして、行為の本質＝善は、形式的原理をもつ心の中にあることになるので、定言的命法は「道德性の命法」と呼ばれる。理性が自分自身に課する命令であるといえる。つまり自己が自己自身に法則を課することである。

しかし、この道德性の命法は、存在するかどうかをいかなる事例によっても経験的に決定することができない。意志がただ法則によってのみ規定されているというようなことを確実に証明することができないが、「定言的命法のことを考えてみると、私は直ちにそれが含む内容を知るのである。なぜなら、そこでは命法はその法則ほかにはただ、格率がこの法に適合すべき必然性を含むだけであり、そしてこの法則は法則を制限していたいかなる条件も含まないから、そこに残るものは行為の格率が適合すべきただ法則一般の普遍性だけである。」¹⁵⁾

それ故、「定言的命法はただ一つだけであり、『汝の格率が普遍的法則となることを、その格率によって汝が同時に意欲できるところのその格率に従ってのみ行為せよ。』というものである。」¹⁶⁾

自然界において、諸作用が生起する際に従っている法則の普遍性が自然を形づくっているから、義務の普遍的命法も次のような内容となりうるとして、定言的命法の一般的形式から特殊な形式を導き出している。それは、次のような命法である。

「汝の行為の格率が汝の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるべきであるかのように行為せよ」¹⁷⁾となる。また、純粹実践理性が、自然法則に従わず理性自身によって立てる法則であるから、「汝の意志の格率が常に同時に、普遍的立法の原理をして妥当しうるように行為せよ。」を定式とされている。

この定式が『実践理性批判』で「純粹実践理性の根本法則」と呼ばれているのは上述の意味である。

以上、カントの所論に沿って道徳法則に辿り着いた。この道徳法則の命題が意味することは、各人の行為の格率が普遍的法則としてすべての人に適用されたとき、「矛盾」に陥らないような仕方で行ない、ということであろう。理性的存在者は、自分の意志が自分の理性の必然的普遍性に従うことが義務として受け入れなければならないということでもある。なぜなら、理性を本質とする理性的存在者は自分の意志（実践理性の能力である）が自分の理性と一致しなければ自己矛盾を起こし、自らが理性的存在者であることを否定することになるからと筆者には考えられるからである。それと、定言命法への服従は義務であるが、定言命法へ服従するの動機は何かははっきりしない。自分自身のためであろうが自分以外のもののためであろうが、行為のもたらす結果への欲求が動機ならば、仮言的命法にならざるを得ないだろう。カントはこれに答えるために、道徳法則に従う動機を道徳法則に対する「純粹な尊敬」¹⁸⁾を持ち込む。これは感情であるが感性から感受された感情ではなく、理性概念によって自発的に起こされた感情であるから、意志が法則のもとに服従する意識である旨が「尊敬」の注釈として説明されているが、「義務とは法則に対する尊敬にもとづく行為の必然性である。」¹⁹⁾と述べている。すると、道徳法則に対する純粹な尊敬という感情が、行為を必然的に引き起こす動機であることになる。すなわち、意志がこの道徳法則を尊敬するという動機によって、道徳法則の命令に従うことになる。

4 カントの道徳的判断基準

では、道徳的判断基準はいかなるものなのか。カントは、「我々は我々の行為の格率が普遍的法則となることを意欲することができるのではなくてはならない。これが私たちの行為一般の道徳的判断の基準なのである。」²⁰⁾という。実践理性がすべての理性的存在者に対して提示したものすなわち道徳法則を意欲することが善であり、その法則にもとづいて意志が行為する場合、その行為は善いとされると解することができる。

また、カントは、「方法の逆説」という言葉を使って、従来の多くの学者達が行ってきた方法を批判して、善悪の概念と道徳法則との関係を説明している。それは「善と悪との概念が道徳法則に先立つのではなく、むしろ逆に、道徳法則の後で、道徳法則を通じて、規定されなければならない、という逆説である。」²¹⁾というものである。善悪の概念を哲学者のように理解していなくても、純粹実践理性の法則のもとにある判断力の規則は「汝の意図する行為が、汝自身がその一部であるとされる自然の法則に従って生起すべきであるとしたら、はたして汝は

その行為を汝の意志によって可能なものと見なしうるかどうか、自問せよ。誰もが、実際この規則に従って、行為が道徳的に善いか悪いかを判定しているのである。』²²⁾とされているように、通常、理性が道徳法則のもとに規則に判断しているとカントはいうのである。これは別のところで「汝は実際また汝の格率が普遍的法則となることを欲することができるのか？」と自問してみる、そして、できないときは、その格率を退けるべきである。』²³⁾と述べられていることと同じ意味である。また、同様のことが「自然法則は道徳的原理によって格率を判定する範型なのである。行為の格率が自然法則一般の形式に照らし合わせてみて吟味に耐える性質のものでないとしたら、その格率は道徳的に不可能である。最も普通の人々の悟性（常識）でさえも、このように判断しているのである。』²⁴⁾と述べられている。このことが、上述した「汝の行為の格率が汝の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるべきであるかのように行為せよ」という命法の形式なのである。

理性は自己矛盾に陥ることを避けようとする。だから、我々が自分自身の義務の違反を犯すたびに気がつくことは、「我々は実際に自分の格率が普遍法則となるべきことを意欲していないことである。』²⁵⁾そして、我々は自分のために（あるいはまた今度だけはと）自分の傾向性の利益のために法則に例外を設けようとするのである。このとき、「我々がすべてを同じ一つの観点から、即ち理性の観点からじっくり考慮してみるならば、自分自身の意志の中に矛盾があることに気付くであろう。それは、或る原理が客観的には普遍的法則として必然的でありながら、主観的には普遍的に妥当すべきでなく例外を許すべきであるという矛盾である。しかし、我々は例外を許す場合、一方では自分の行為を理性に全く適合した意志の観点から観察しながら、他方ではその同一の行為を傾向性によって触発される意志の観点から考察しているので、ここでは実際には何の矛盾もない。二つの異なる観点を使い分けているのである。そこにあるのは、理性の指令に対して傾向性が抵抗であり、その抵抗によって理性の原理の普遍性が単なる一般的妥当性へと変形したことである。』²⁶⁾このことは、我々が嘘をつくことは悪いことだと思いつつ、つい嘘をついてしまう場合に生じている状態である。すなわち、嘘をつくことは一般的には悪いと判断することが妥当であると承認しながら、我々が実際の場面でこの規則に反することを許してしまう場合である。この場合は、意志が道徳法則を普遍的原理としないで、例外を許す一般的な規則にしてしまっているといわれているのである。カントが挙げている一例をとれば、ある人が困窮のためやむを得ず金を借りねばならないと考えて金を借りようとするが、一定の期限の内に返済する約束をしない限り貸してもらえないので、返済することができないことを知っていながら偽りの約束を決心した場合、彼の行為の格率は「私が金に困っていると信じているとき、私はたとえ決して金を返せないであろうと知っていても、返済することを約束しようと思う」となる。この行為の格率は普遍的法則となり得ない。『もし私の格率が普遍的法則となるとすれば、どのようなことになるのだろうか。』と自問してみれば、ただちに私のそうした格率が決して普遍的な自然法則として妥当することができず、自分自身と一致したりすることもできず、必然的に自己矛盾に陥らざるをえないことが分かる。なぜなら、誰であれ自分が困っていると思ったら、約束を守らない意図をもちながらも、自分に

気に入るどのようなことも約束をしてもよいという法則がもつ普遍性は、その約束を信じる者はなく、かえって何を言っても下らない口実だと嘲笑われるので、約束することが不可能となる。また、何のために約束するかという目的そのものが不可能となるからである。』²⁷⁾

以上のことから、カントの道徳的判断基準は、道徳法則である。行為がそれ自体善いと考えられ場合は命法は定言的であった。定言命法としての道徳法則はそれ自体で善い行為を命じているということになるからである。しかし、我々行為主体からみれば、意志が道徳法則を意欲しその法則に従っている意志が善であり、その善なる意志が実際に行為をなした行為が善いといわれるのであるから、意志が道徳法則に意欲し従ったかどうかということになる。意志が道徳法則を意欲するのは、動機として義務によってなされる場合である。この義務とは「法則に対する尊敬の感情にもとづく行為の必然性である。』²⁸⁾とのことから、義務からの行為とは「法則に対する尊敬の感情から必然的に出てきた行為」といえる。したがって、意志が尊敬の感情によって道徳法則を意欲すると、同時にその結果、必然的に道徳法則と一致するところの行為が善いこととなる。また、『人倫の形而上学』において、「法則に対する尊敬は主観的には道徳的感情として言い表されるが、それは自己の義務の意識と同じである。』²⁹⁾と述べている。このことから、道徳的判断基準は、我々の行為が実際的に動機として義務の意識からのみ行われるか否か、すなわち道徳法則に対する尊敬の感情からのみ行われるか否かということに基づいてなされうるとも考えられる。

5 む す び

筆者は、理性的存在者において理性が知識において論理的矛盾することを「承認すべきでない」と排除するのと同様に、行為においても「矛盾構造」をもつ行為を「承認すべきでない」として退けると考え、人々の心の中で「理性が承認すべきでないという感情を生じさせる行為は間違っている」という道徳的原則を立て、「矛盾構造をもつ行為」が「理性が承認すべきでないという感情を生じさせる行為」と結びつければ、「矛盾構造をもつ行為は間違っている」と導けると考えたのである。両者を結びつけるか否かを判定するのは道徳的原則であるとした。そして、理性がこの道徳的原則を立てたものであるから、理性的なもので成立しているところの理性的存在者の共同体ではこの道徳的規則が客観的に普遍妥当的に成立しているとした。

カントにおいては、道徳法則は「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理と妥当しうるように行為せよ」というものであったが、その意味は「汝の格率が普遍的法則となることを汝が同時に意欲しうるように行為せよ」という定言命法ことと同義であった。カントは理性的存在者としての我々が間違った道徳的規則（格率）を普遍的に適用することを意欲すると、我々は自らの本性である理性と矛盾に陥ることを提示したと筆者には思える。つまり、普遍的に適用されないような道徳原理に従って行為するとき、その行為は間違っていると。法則を一般的に無視して行為をすると、矛盾が生じるので、少なくとも矛盾が生じるようなことは間違

った行為を引き起こすだろうことをカントは提示していると考えたのである。我々は或る行為が正しい行為である（善い行為である）と認めているとき、同じ一定の条件の下ではすべての人々がその行為を正しに違いないことを認めなければならないだろうし、たとえいかなる異なる条件の下でも普遍的に間違っているような行為があるとカントは考えているように見える。カントの見解がこのようなところにあるとすれば、筆者が通常一般に誰もが道徳的に間違っていると思う「禁止命令」の規範を持ち出し、その中に矛盾構造が含まれていることを指摘した理由と同じくするものである。

本稿において、筆者の当初の目的である普遍的妥当的な道徳的判断の根拠は見いだし得なかったが、この課題を継続して考察していく。

注

- 1) 中嶋和久：「道徳的判断の基礎付けの試み」：『帝塚山短期大学紀要』第35号所収 1998年
- 2) Kant, I: Kritik der praktischen Vernunft, in: Kant's gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band V. 1908. S. (以下においては、この書は KpV と略す。)『実践理性批判』(『カント全集 第7巻』所収 理想社, 1974) p. 177. (以下においては、この書を『実理批』と略す。)
- 3) Kant, I: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant's gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IV. 1911. S. 421. (以下においては、この書を GMS と略す。)『人倫の形而上学の基礎付け』(『カント全集 第7巻』所収 理想社, 1974) p. 63 (以下においては、この書を『基礎付け』と略す。)
- 4) ibid., KpV S. 71『実理批』p. 239, 5) ibid., GMS S. 399『基礎付け』p. 31, 6) ibid., GMS S. 412『基礎付け』p. 50
- 7) ibid., GMS S. 412『基礎付け』p. 50, 8) ibid., GMS S. 413『基礎付け』p. 51, 9) ibid., GMS S. 413『基礎付け』p. 51
- 10) ibid., GMS S. 414『基礎付け』p. 53, 11) ibid., GMS S. 414『基礎付け』p. 53, 12) ibid., GMS S. 414『基礎付け』p. 53
- 13) ibid., GMS S. 415『基礎付け』p. 54, 14) ibid., GMS S. 416『基礎付け』p. 55, 15) ibid., GMS S. 420『基礎付け』p. 62
- 16) ibid., GMS S. 421『基礎付け』p. 63, 17) ibid., GMS S. 421『基礎付け』p. 63, 18) ibid., GMS S. 401 S. 402『基礎付け』p. 32, p. 33
- 19) ibid., GMS S. 400『基礎付け』p. 32, 20) ibid., GMS S. 424『基礎付け』p. 67, 21) ibid., KpV S. 63『実理批』p. 226
- 22) ibid., KpV S. 69『実理批』p. 235, 23) ibid., GMS S. 403『基礎付け』p. 36, 24) ibid., KpV S. 70『基礎付け』p. 236
- 25) ibid., GMS S. 424『基礎付け』p. 68, 26) ibid., GMS S. 424『基礎付け』p. 68, 27) ibid., GMS S. 422『基礎付け』p. 65
- 28) ibid., GMS S. 400『基礎付け』p. 32
- 29) Kant, I., Die Metaphysik der Sitten, in Kant's gesammelte Schriften . . . , Band VI S. 403『人倫の形而上学』(『カント全集 第十一巻』所収 理想社, 1979年) p. 303

参考文献

Kant Werke in Zwölf Banden, Suhrkampf verlag 1960

Heimsoeth. H., Studien zur Philosophie Immanuel Kant 1 (Kantstudien Ergänzungshefts 71)
1971

Jaspers, K., Kant (in : Die grossen Philosophen 1 1957)

Kröner, S., Kant Penguin Book 1977

Kroner, R., Vom Kant bis Hegel (2 Bde. 1921/24)

Martin, G., Immanuel Kant, Kolner Univesitätsverlag 1951

Schumücker, J., Der Formalismus und die materialen Zweckpronzipien in der Ethik Kants (in
Kant und die Scholastikheute Bd 1 1955)

『カント全集 第七巻』深草守文訳 理想社 1974 年

『カント全集 第十巻』高峯一愚訳 理想社 1978 年

『カント全集 7』平田俊博他訳 岩波書店 2000 年

『世界の名著 32』野田又夫編 中央公論社 1972 年

『実践理性批判』波多野精一他訳 岩波文庫 1979 年

安倍能成『新版 カントの実践哲学』けい草書房 1979 年

カッシーラー『カントの生涯と学説』門脇貞爾他訳 みすず書房 1980 年

小西國夫『カントの実践哲学』創文社 1981 年

ゴルドマン『カントのおける人間・共同体・世界』三島淑臣他訳 木鐸社 1977 年

佐藤俊夫編『倫理学のすすめ』筑摩書房 1973 年

浜田義文『カント倫理学の成立』けい草書房 1981 年

ラファエル, D. D.『道徳哲学』野田又夫他訳 紀伊国屋書店 1984 年

ユーイング, A. C.『倫理学』竹尾治一郎他訳 法律文化社 1984 年