

J. アナス論文 (Ancient Ethics and Modern Morality) の要旨と問題点

加藤尚武

▲アナス論文 (Ancient Ethics and Modern Morality 納富信留・三浦太一訳) の要旨
私たちは、古代の「倫理」(ethics)について語り、古代の「道徳」については語らない傾向にある。私たちは「徳倫理学」(virtue ethics)を語るが、「徳道徳」(virtue morality)など語ってはいない。古代の理論は、私たちが「道徳」と考えるものに関わるのではなく、「倫理」に関わっているという、見解が広くいきわたっている。バーナード・ウィリアムズの主張では、「古代の人々は、「道徳」という観念を欠いていた、そして、彼らはそれなしで十分うまくやっていた」(The ancients did indeed, Williams claims, lack our notion of morality? and were better off without it) という。

しかし、それらの相違は、私たちに、古代の倫理が古代の道徳でもあることを否定するように強いるほどのものではない。古代の倫理と現代の道徳がそれぞれ全体として二者択一になるほど別個のものと解される必要はない。

▲アナス論文の構成

道徳的理由と非道徳的理由 (Moral and Non-moral Reasons)

道徳的責任 (Moral Responsibility)

射程 (Scope)

行為と行為者 (Actions and Agents)

私自身と他者 (Myself and Others)

▲「道徳的理由と非道徳的理由」(14段落)の要旨

古代の考え方で、「善き人」の特徴となるフロネーシスは「全生涯にわたって理性的に判断する、分割されない卓越性」のことであるから、健康や富から決定的に区別される「道徳」という観念がなかったというウィリアムズの判断が正しいと思えるかもしれない。(1-4段落)

しかし「不誠実」(dishonest)の例をとると、健康や富から決定的に区別されているという古代思想全体に共通の観点が見られる。しかし、古代では対立と不一致にあまり強調が置かれない(in ancient discussions less stress is put on conflict and disagreement)。

(5-10段落)

こうした区別の扱いでアリストテレスとストア派には、かなりの違いが見られるが、「異なった仕方で、現代の道徳理論に一致している」(Thus in different ways Aristotle and the Stoics seem to agree with modern theories of morality.)。(11-14段落)

▲「道徳的責任」(9段落)の要旨

現代の道徳哲学では、『べき』は『できる』を含意する（'ought implies can'）、道徳的な評価が道徳的な責任を含意する、行為者に行わない自由があることは当然の前提となっている。対照的に、古代の倫理では、倫理的な評価は、行為者が当の行為をしない自由が存在しない場合でも与えられる（道徳的運）。そこで人は、古代の倫理が現代の道徳とは異なると考えがちになる。「アレテー」は「卓越性」（excellence）を意味しており、家や馬にも語られるという指摘でこの対立説が補強されている。（1－2段落）

ヒュームは、自発的と非自発的の区別は、キリスト教の影響から発生したと主張したが、アリストテレス『ニコマコス倫理学』第三巻「賞賛と非難は自発的であるものに与えられ、許しと、時に同情は非自発的なものに与えられる」という記述を見れば、ヒュームの誤りは明瞭である。（3－4段落）

「アレテー＝徳」ではなく「卓越性」を意味するのは確かである。しかし、プラトン以来、それらが本性的な才能と同等のものとして見なされず、倫理的に正しいことを行う性向であり、行為者の選択を含意しこれが自発的なものであることを前提している。ストア派の時代までに、諸徳が特別な種類の卓越性やアレテーであることが明瞭に認識されていた。（5－6段落）

人の道徳的な徳に「アレテー」（ $\rho\epsilon\tau$ ）や「ウィルトゥス」（virtus）の語を用いることは、後に標準的な用法と見られるようになった。そして、堂々たる体軀や馬に適用することは二義的なものと見られるようになった。「アレテー」を「卓越性」と両義的に訳すことによって、何の理解も得られない。（7－8段落）

悲劇作品には、ときに「道徳的運」という信念が見られるが、しかし、古代の道徳理論の中には「道徳的運」という信念は見出されない。古代の道徳理論は主として諸徳（the virtues）を扱っており、諸徳は選択の自由を前提とする推論された状態である（the virtues are reasoned states presupposing freedom of choice）からである。古代の道徳理論は「道徳的運」の受容に批判的である。それは、現代の道徳理論と非常によく似ている。マーサ・ヌスbaum（Martha Nussbaum）に強く影響されて、「道徳的運」という観念を排除することは根本的な誤りであると主張する人がいる。倫理理論は一般に、反省を経る前の倫理的な信念に対立するものであるから、それが間違いだというのであれば、たしかに間違いではある。しかし、それは、古代理論に対立するものとしての、現代の理論の誤りではない。（It is not a mistake of modern as opposed to ancient ethical theory.）（第9段落）

▲「射程」（6段落）の要旨

アリストテレスによる徳の一覧表を見ると、現代の道徳と古代の徳倫理には射程で根本的な違いがあるような気がする。アリストテレスの徳は私たちが道徳の領域だとまったく当然には考えないような領域に及んでいる。アリストテレスは「無感覚」（ $\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\alpha$ ）、即ち、人がそうすべき分量の飲食や性愛を享受しない性状も視野に入れている。アリ

ストテレスはまた、公共の仕事に気前よく出費する徳を描いている。アリストテレスの徳の一覧表は通常のものではない。彼の後継者たちは、徳が四つの「枢要徳」という部分で構成されるという、プラトンの習慣に回帰している。アリストテレスは、私たちが道德の領域に入れようとしないうの諸領域にわたって諸徳について語っている。アリストテレスは、私たちよりも多く日常の物事を道德化するつもりがあったのかもしれない。(1-3段落)

アリストテレスは特別であり、これらの問題を徳理論の一部として詳細にわたって論じようとしている点で野心的すぎる。しかし、他の諸学派も、徳を所持しているか否かによって、人のお金の使い方、食事の楽しみ方、冗談の言い方などに大きな違いがあるという点について、アリストテレスに反対しているわけではない。(4-5段落)

アリストテレスと同じく、社会的生活の諸領野がそれぞれの徳を区切ると考えるか、それとも、他の学派と同じく、より狭く定義された諸徳があらゆる社会的生の諸領野で人の営みに影響を与えるのかという点は、些細な問題に過ぎない。(6段落)

▲「行為と行為者」(9段落)の要旨

ウィリアムズは義務を道德的要求の唯一の形式とする思考の体系として特徴づける。他方で、現代の道德理論がウィリアムズの提案するほど強力に義務の優位性によって本当に特徴づけられるかという点に、疑う余地は十分にある。例えば、帰結主義者は義務に発する考え方には満足しない。

義務中心主義より弱い立場に、「行為中心主義」がある。道德とは第一に、人がどう行為すべきかの問題である。道德は、直感、反省する以前に行う判断から始まる。道德理論の役割は、私たちが何を為すべきか決定しはじめる仕方を私たち自身に対して明らかにし、更に厳密にすることである。(1-2段落)

対照的に、古代の理論は「行為者中心」と呼ばれてきた。その理論は、善い人間を精確に描くこと、善い生を構成するのは何かを私たちが理解する助けになることを第一の目的と見なしている。(3段落)

現代の理論は決定の過程を探求しているだけではない。正しいことを為すことと、正しいことを為すであろう種類の人間の間を関係を検討する必要があるからである。また、古代の理論も、為すべき正しいこととは何かを避けることはできない。どんな分別ある理論も、行為か行為者かの一方だけを考慮するという意味での行為中心主義でも、行為者中心主義でもあり得ないことが分かる。(4段落)

乱暴に言えば、善き人間とは正しいことを為すような性状にある人のことなのである。しかし、現代人は、為すべき正しいことが何かは、善き人間とは何かに訴えることなしに独立して見出す。徳の概念は、道德の理論において二次的になる。対照的に、古代の理論は徳の概念を第一に考え、正しい行為とは何かを二次的であると考えている。古代の理論にとって重要な点は、有徳な人とはどのようなものかを確認することであろう。為すべき

正しいこととはただ、有徳な人が為すであろうことであり、従ってそれは、二次的な問いに過ぎない。しかし、もし人が困難な決定に直面し、そして、正しい行為とは有徳な人がするであろうことだと言われるとしても、その人はあまり助けになるとは感じない。(5－6段落)

現代の理論のほとんどは、行為の決定過程を考案した上で、善いもしくは理想的な行為者をその過程を適用する者として単純に定義するほど乱暴ではない。他方で古代の理論は、正しい行為はまさにこの正しい人間が作り出すようなものであると加えることによって、有徳な人が何であるかの説明を空隙の中で展開させてはいない。(7段落)

現代の理論はしばしば特定の問題のかなり単純な記述を要求する。他方で、古代の理論は個別の状況の複雑さや困難さにより強烈な印象を抱いている。完全に有徳な人は、ある個別の状況のすべての特徴に対して正しく対応するような個別の決定に至ることができるだろう。というのも、その人は倫理の理論を内在化しているからである。しかし、それらの決定はそれ自体が理論の部分であるわけではない。(8段落)

現代の道徳は、正しい行為への導き手としての規則を強調していることで特徴づけられる。古代の倫理は人間に関心を抱くが故に、善き性状を発達させることにより関心を持つ。道徳の規則は正しく行為するための導き手である。しかし、まさにその理由ゆえに、道徳の規則は有徳な性状を発達させるための方途なのである。アリストテレスは、徳のモデルに従うことにより関心を持っていたために、規則についてはほとんど何も語っていない。しかし、ストア派は徳の発達の議論で、規則に従うことによりかなり大きな場所を割いている。徳の倫理において、規則に従うことは、それ自体では、人を有徳にするには十分でないことは真実である。しかしその場合、現代の理論でも、規則に従うことが、それ自体で、ある人を正しく行為させると考えることはほとんどない。(9段落)

▲「私自身と他者」(8段落)の要旨

古代の倫理理論は、私の「究極目的」や「最高善」とは本当は何かを特定することから始める。この最高善が幸福であることもまた、当然の前提とされている。実際の議論は、その人の最高善がどのように情報量をもって特定されるかということに集中して向けられている。最高善は現代の理論においては根本的な倫理の問いではない。現代の理論は他者への関心から道徳を性格づける傾向にあり、他方で、古代の倫理は自分自身への関心から発する。(1－2段落)

古代の倫理理論は、私の最高善を構成するものは何かという問いに答えようと努めるが故に、自己中心的であると、時に主張される。この主張は誤っている。というのは、古代の理論が、私の最高善を追及することにおいて、私が発達させていることを求めるのは諸徳であり、直接に他者にとっての善と関係するものがある。徳の倫理は、せいぜいのところ形式上で自己中心主義的であるに過ぎない。(3－4段落)

次のような反論がある。もし古代の倫理が「私の最高善とは何か？」という問いから始

まるのであれば、フィリアー（友愛）は、公正な取引への関心として理解される正義すら含み得る。しかし、この倫理が不偏性にまで延びることはありえない(But it cannot extend to impartiality)。不偏性とは、道徳的観点からすれば、私がただ他の人々の間での一人として重要なのであり、私の利益に対して他の誰の利益以上に重きを置くべきではない、という考えである (the thought that I matter, from the moral point of view, merely as one among others, and should give my interests no more weight than those of anybody else.)。そして、不偏性は（少なくとも、多くの）現代の道徳諸理論によって要求されている (And impartiality is required by (many, at least) modern moral theories.)。

（5段落）

この反論は、誤っている。ストア派は、理性的な人間は本性的に自分の理性的な関心を、彼女自身の関心と「もっとも遠く離れたミュシア人」との間で偏らず公平になるまで、他の全ての人々（少なくとも、理性的な人々）に拡張するように導かれるだろうと、考えている。人が自身の利益と他人の利益の間で不偏であるべきで、倫理的価値の考察にだけ訴えることで問題を解決すべきだという主張は、人々が現実には持っていない動機に訴えている。つまり、ストア派は、まさに可能とは思われないことを主張している。私たちは、幸福論（エウダイモニズム）がこれらの考えを容れることを奇妙に思うかもしれないが、それが可能であるということは、古代の倫理で実際に起っていることなのである。（6段落）

古代のすべての理論で、この種の不偏さが要求されるわけではない。例えば、アリストテレスの正義の説明は、ストア派の説明がするような、自分とすべての他者たちの間での不偏さを要求しない。それらの理論は特定の他者たちの善に対する行為者の関心から始まり、行為者が共同体の感覚をもつ特定のグループ、例えば、ポリスの市民たちに至って終結する。（7段落）

古代の理論においては、自分自身の利益と他のどんな理性的な人間の間での不偏さが、道徳の要件としても、正義の要件としてすら認められていなかった一方で、その考えは馴染みのもので、議論の対象になっていた。それゆえ私たちは、古代の理論が、道徳が不偏性を要求することを認めていないということを根拠にして、それが道徳の理論であることを否定することはできない。（8段落）

▲アナス論文のキイ・センテンス（行為と行為者 Actions and Agents の第五段落）

「それゆえ、対照性は、古代の理論と現代の理論が行為と行為者に与える相対的な重要性の内にあるに違いない。だが、一見すると、私たちは依然として顕著な対照性があるように見える。というのも、現代の理論は、人が何を為すべきかの問いを第一の問いと考えがちであるからであるが、それは、これらが手元にある場合にだけ、どのような人であるべきかという問題が考察され得るという点でなのである。乱暴に言えば、善き人間とは正しいことを為すような性状にある人のことなのである。しかし、私たちは、為すべき正しいことが何かは、善き人間とは何かに訴えることなしに独立して見出す。それゆえ、徳の概

念は、為すべき正しいこととは何かを私たちが発見し、明瞭にする助けにはならないが故に、それらは道徳の理論において二次的になるのである。対照的に、古代の理論は徳の概念を第一に考え、正しい行為とは何かを二次的であると考えていると見なされている。古代の理論にとって重要な点は、有徳な人とはどのようなものを確立することであろう。為すべき正しいこととはただ、有徳な人が為すであろうことであり、従ってそれは、二次的な問いに過ぎないのである。」

▲アナス論文の古典学的評価

アナス論文は、古代と現代を対立的に描き出すウィリアムズの説に対して、アリストテレスとストア主義を射程に入れた場合、そのような対立関係が成立しないという主張をしている。論述の中で、アリストテレスの徳の一覧表に言及した部分（「射程」Scope）は、アリストテレスの徳論をその生命観を土台として再構成する可能性を示している。また、「道徳的運」(moral luck) という観念がギリシャ悲劇では存在するが、古代の道徳理論には存在しないと指摘した（「道徳的責任」の第9段落）ことも高く評価されるだろう。

▲ウィリアムズへの疑問

ウィリアムズへのアナスの応答によって、「古代には現代的な意味での道徳理論が不在である」という見方が一面的であることが、わかった。しかし、この応答によって、古代と現代の行為論（徳論、正義論などを包括して行為と人格の評価を考える理論）との対比という問題に、理論的な拠点が設定されたかということ、そもそもウィリアムズの姿勢そのものに問題があったと思う。現代では、古代の意味での徳論に光が当たらない。これはギリシャ哲学とストア主義まで視野に入れた西洋思想だけで起こっていることではない。東洋でも、儒教的な徳論には光が当たらない。

行為と行為者 (Actions and Agents) のどちらに焦点を当てるかという問題で、アナスは行為中心の現代理論と行為者中心の古代理論との対比関係の成立は認めながらも、その相互補完関係にも光をあてていくという態度をしめす。決定的なのは「行為の評価は行為者の評価から独立である」という原則は、アナスの相互補完では突き崩せないということである。逆に「行為の評価は行為者の評価から独立でない」ことの事例として、「奴隷が主人をなぐるのと主人が奴隷をなぐるのと同じ罪であるはずはない」という事例を考えて見よう。近代法は、この意味での行為者中心主義を根底から否定している。アナス論文「私自身と他者」の第7段落は「不偏性」(impartiality) について、次のように述べている。

「例えば、アリストテレスの正義の説明は、ストア派の説明がするような、自分とすべての他者たちの間での不偏さを要求しない。(Aristotle's account of justice, for example, does not make the demand of impartiality between oneself and all others that the Stoic account does.)

「アリストテレスに由来する諸理論は、不偏性を、道徳一般に対する要求にすることもなく、正義について特殊に要求することもない。」(Theories that derive from Aristotle do not make this a requirement of morality generally or even of justice

in particular;)

古代と近現代との間には、埋められない溝があるということを、アナスはもっと正面から認めるべきであったのだ。

次の引用文は、アナスの折衷主義の悪い面を表している。「ここで重要な点は、古代の理論においては、自分自身の利益と他のどんな理性的な人間の間での不偏さが、道德の要件としても、正義の要件としてすらも、当然として認められていなかった一方で、その考えは馴染みのものであり、議論の対象になっていたということである。」（「私自身と他者」の第7段落）

「自由とは個人が法律のゆるすすべてのことをすることができる権利である」というモンテスキューの言葉こそ、近現代の行為概念を端的に示すものはない。まず法律による行為の評価がある。違法でないということが分かれば、行為に関する他の評価はすべて趣味的であり、町の噂であり、雑談の種であり、ときには世界を感動でつむ話題である。徳という視点からの行為評価も、そういう話題の一つになってしまう。徳は私事となってしまった。

かつて徳は私事ではなかった。徳の持ち主は、たんなる私人ではなかった。教養人、貴族、知識階級、両班（りゃんぱん、韓国）、士大夫、君子など、名称はさまざまだが、古典（ギリシャ・ローマの古典、儒教の古典、イスラム教の古典）の知識を共有する人々が、公共的な判断を取り仕切って、実質的な支配階級となっていた。法は、きわめて不備であって、法的な判断に対しても特権をもつ教養人の判断が優先した。彼らの共通の信念は、「自然法」と呼ばれることもあった。「自然法」の影響力と、徳の概念の影響力は重なり合い、自然法から実定法への転換とともに、徳の影響力も失われていった。

大学に居場所を与えられた哲学者たちは、行為評価が自然法から実定法へと転換した後にも、さまざまな道徳理論を作り出して、行為の善悪を定める理論的方程式が存在するかのような学説を繰り出したり、あらゆる学説は不可能だという学説を作り出したりした。それが近現代の倫理学である。自然法から実定法への転換そのものを理論化した功利主義の学説まで、道徳理論に仕立て直されてしまった。そうした近現代の道徳理論と古代の徳論とを比較したのが、バーナード・ウィリアムズであって、彼は近現代のアカデミズムの道徳理論への批判的注釈者である。

実定法の完成は、あらゆる行為は事前に違法か違法でないかが文書によって示されている（法の支配、罪刑法定主義、事前公示の原則）という事態を作り出す。公的な機関が、個人（自然人と法人）の行為に介入する唯一の機会、その行為が違法である場合に限られる。法律と刑罰は、それによって予防する害悪以上の害悪を刑罰によって作り出してはならない。実際には、いわゆる先進国でも、医療技術などが新しい前例のない行為類型を作り出すので、罪刑法定主義の条件を満たすには、絶え間のない立法や、それに準ずるガイドラインの制定が必要になる。

自由主義とは、制定可能な法律の範囲を「他者危害原則」（公共機関は個人の行為にその

行為が他者危害の可能性をもつ場合に限って介入できる) または、「他者危害または自己危害の特定の場合に限って介入できる」というゆるやかな原則によって制限するという主張である。この場合、自由主義は制定法の運用規則である。これに対して、制定法そのものを「自由の敵」と見なすアナキズムの主張がある。

個人の倫理学、道徳理論は、立法による罪刑法定主義が維持されているならば、違法性に関与しない限り私事であって、徳について何も知らなくても人は、普通の市民として生きていける。「違法でない行為」なら何をしてもいいという制定法主義的自由主義の原則だけで、実際に人は生きているのか。それとも内面的な自己規制を生み出すシステムがつねに個人の精神に内在していて、そのシステムの内発性に従って、行為を規制している状態が、自由主義のもとでの「善い行き方」であるのか。古典的な徳理論、近現代の道徳理論からまったく離れて生きることのできる現代人が、敢えて古代・東西の徳理論に意味を見出すことができるかどうか、現代の徳倫理学の問題なのである。(2012年9月14日執筆)