

徳倫理学の総覧・総覧

加藤尚武

徳倫理学については、「性格があいまいだ」とか「共通の原理が見えない」とかいう不満が語られることが多い。そこで「徳倫理学の総覧」といえるような論文七点の総覧を作成してみよう。

Greg Pence: Virtue theory; in *A Companion to Ethics* Blackwell 1991, P.249-258(Pence と略す)

Roger Crisp: *Modern Moral Philosophy and the Virtues*; in R.Crisp(ed.) *How Should One Live* Oxford 1996(Crisp と略す)

R.B.Louden: *Virtue Ethics* ; in Borchert(ed.) *Encyclopedia of Philosophy* 2nd edition, Gale 2006, Vol.9 p.687-689 Louden1996, Bibliography updated by Rosalind Hursthouse2005 (Louden と略す)

Michael Slote: *Virtue Ethics* ; in Hugh LaFollette(ed.) *The Blackwell Guide to Ethical Theory* 2000, p.325-347 (SloteA と略す)

Rosalind Hursthouse: *Virtuous Action*; in T.O'Conner & C.Sandis(ed.) *A Companion to The Philosophy of Action* Blackwell 2010, P.317-323(Hursthouse と略す)

Michael Slote: *Virtue Ethics* ; in John Skorupski(ed.) *The Routledge Companion to Ethics* 2010, p.478-489 (SloteB と略す)

Russ Shafer-Landau: *Introduction to Part XI* ; in Russ Shafer-Landau(ed.) *Ethical Theory* Wiley-Blackwell 2013, p.611-614(Landau と略す)

「徳倫理学」というと、一般的な用法としては、論語も徳倫理学の書物であるし、「会社で出世する方法」というような書物も、分類上は徳倫理学に属する。しかし、ここで扱うのは20世紀の後半になって英米で盛んになった倫理学上の一つの立場としての「徳倫理学」(Virtue Ethics)である。「徳理論 (virtue theory) というのは、一般的な意味での徳に関連する研究領域である。徳倫理学 (virtue ethics) というのは、もっと狭い意味で、指令的 (prescriptive) であり、徳の擁護を第一にする点に特徴がある。」(Crisp5) 要するに、徳倫理学というのは、おおむねカトリックの影響下にあるアンスコム女史 (Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe 1919-2001) ハーストハウス女史 (Rosalind Hursthouse) を代表的な研究者とするアリストテレス主義の立場に立つ現代倫理想である。

1、アンスコムと「知的徳」の概念

最近の徳倫理学の復活が、アンスコムの影響であるということは、多くの論者（Pence、Crisp、Louden、SloteA、SloteB、）によって語られている。「1980年代における徳への関心の復活は、エリザベス・アンスコムとアラスデア・マッキンタイアという二人の哲学者の先駆的な仕事によって火花が切られた。1958にアンスコムは、道徳性、道徳的義務（duty and obligation）、一般的に「べし」（ought）というような歴史的観念が、今日では理解不可能（unintelligible）だと主張した。そういう観念が以前から語られてきた世界観が何の意味もなくなってしまったが、それにもかかわらず、それらの倫理的跡継ぎ（progeny）は生き残っている。あなたのどのような欲望をも満たさないように、ひたすら道徳的に正しいという理由だけで行為しなさいというような教義へと、錨を失った＜子供たち＞が制御されている。」（Pence250）

アンスコムの論文（*Modern Moral Philosophy*,1958）は非常に挑戦的な口調で書かれている。内容的には「近現代の倫理学は全部ダメだ。アリストテレスのわからない奴とは話しても無駄だ」と開き直ったような印象がある。「この論文で私が示す三つのテーゼを掲げることからはじめよう。まず第一のテーゼは、当面、現代の道徳哲学を推進することは無駄だということである。どのみち、そうしたものはほっておいた方がいい（should be laid aside at any rate）。われわれが適切な心理学の哲学を持っていないことは火を見るよりも明らかなのだ。」（G.E.M.Anscombe: *Modern Moral Philosophy* , in R.Crisp & M.Slote ed. *Virtue Ethics; Oxford Readings* 1997 p.26 以下 Anscom と略す）

ここでアンスコムが「適切な心理学の哲学」（an adequate philosophy of psychology）と呼んだものは、実験心理学に関するものではない。むしろ、「道徳を考えるのに必要な宗教的心情が欠けている」ということの気取った表現なのだと考えておいた方がいいだろう。

「第二のテーゼは、心理学的に可能ならば、責務とか義務とかの概念から負担を軽くしてやるべきだということである。道徳的責務だとか、道徳的義務だとか、道徳的に正しいこと・間違っていることだとか、＜べき＞の道徳感覚だとかである。というのは、これらは倫理学の初期の概念の生き残り、もしくは生き残りからの派生物だからである。すでに元の概念がなくなって、まったく有害になっている。」（Anscom26）

元の概念とは、道徳感覚学説、カント主義、帰結主義（功利主義）をさして、徳倫理学では、カント主義と帰結主義をやり玉にあげることが多い。（「元の概念」を相澤氏は「神と言う立法者の概念」と修正。）「アンスコムは、あらゆる現代の道徳哲学者を、義務の疑似法律的（pseudo-legalistic）な道徳性の基礎づけをしようとしていると告発している。その当の道徳性は神という立法者の権威への信仰を失っているという文脈のなかでは何の意味ももたない。」（Crisp2）クリスピーは、近現代の倫理学への転換を「法律的な転換」（legalistic turn）とも呼んでいて、カント主義と帰結主義を視野に収めている。

「私の第三のテーゼは、シジウィックから現代にまでいたる英国の高名な道徳哲学者の

間の差異は重要ではないということである。」(Anscom26) 功利主義もカント主義も、同じようにだめだというのが、アンスコム の立場であるからこういうドスの効いたタンカが切れるのである。

アンスコムは、自分の在職するオックスフォード大学が、アメリカのトルーマン大統領に名誉博士の称号を与えようとした 1957 年に、広島・長崎に原爆を投下するという罪を犯したトルーマンに学位を与えるべきではないと主張して、有名な「トルーマンの学位」(Mr.Trumans Degree) を発表した。(加藤尚武「バイオエシックスとは何か」未来社 79 頁参照) アリストテレスの倫理学を復活させようとするアンスコム の政治的な姿勢は、けっして保守主義ではなかった。1957 年の時点で「原爆投下は非戦闘員への意図的な殺害であるから許されるべきでない」という論陣をはったアンスコム の勇気を私は高く評価している。

アンスコムのアリストテレス評価の核心は「知的徳」(intellectual virtue) を「道徳的徳」(moral virtue) から区別して、自分の拠り所としているということにある。

「アリストテレスの倫理学を読み、かつ近現代の道徳哲学を読んだ者ならば、誰でも、この両者の間の大きな対照にショックをうけるに違いない。近現代の哲学者の間で優勢である概念は、アリストテレスでは欠如しているか、もしくはいずれにせよ埋葬されているか、遠くの背景に追いやられている。もっとも注目させられるのは、われわれとしてはアリストテレスから直接に受け継いできた「道徳」という術語そのものが、近現代の意味ではアリストテレス倫理学の議論にはめられないという印象がすることだ。アリストテレスは徳を道徳的な徳と知的な徳とに区別している。彼が知的徳とよぶものの一部は、われわれが道徳的なアスペクトと呼ぶべきものをもっているのではないだろうか。基準は、たぶん、知的徳における過ちが非難に値するということである。たとえば地方行政で、役立つ物を調達する方法の計算でよい判断をしているというのに似ている。あらゆる過失は、非難・譴責の問題となりうるのかという疑問が出てもおかしくない。ある製品の出来栄えとか、機械のデザインとかの軽蔑的な批判は、どれも非難、譴責と呼ばれうる。こうしてわれわれは「道徳性」という言葉も表現したいと思う。表現そのものが道徳的に非難に値する場合もある。そうでない場合もある。アリストテレスは、道徳的非難というこの観念を他の観念に対立するものとしてもっていたのではないか。そうだとすれば、どうしてそれが中心に来なかったのか。つまり、何らかの間違ひがあると彼は認めている。何が原因だろう。行為における自発性の欠如のせいではない。非道のせいなのだ。そのために人が非難される。このことは、ある知的な過誤を犯すべきでないという道徳的な責務が存在するという意味になるだろうか。どうして彼は責務一般を議論して、そして特殊例としての責務を論ずるということをししないのだろうか。もし誰かが、アリストテレスを [近現代と連続するように] 拡大していると公言したり、近現代的なモードで道徳のことをあれこれおしゃべりしているとしよう。その人が、噛み合わせがどこか不揃いであるような感じ、——つまり、適切に噛めるように歯並びができていないという感じ——をいつも抱かないとしたら、そ

の人はひどく鈍感であるに違いない。道徳的な善だとか責務についての近現代の語り口を解明するという目的で、アリストテレスを見ることができない。近現代のあらゆる著名な倫理学の著述家たちは、バトラー (Joseph Butler 1692-1752) からミル(John Stuart Mill 1806-1873)にいたるまで、彼らから何らかの直接の光を倫理に向けて希望を持つことを可能にするという主題の思想家としては過ちを抱えているように私には見える。」(Anscom26)

アンスコム思想の核心はこの引用文に含まれている。この引用のあとはバトラーからはじめてヒューム、シジウィックなどに軒並み非難の機関銃弾を浴びせている。上の引用のなかに、どうして知的徳と道徳的徳の区別が、決定的な意味を持つことになるのか、その理由をつかめないと嘆く人がいても不思議ではない。そしてアリストテレスと近現代思想との理論的断絶というよりは、感覚的な違和感しか、アンスコムは語っていないようにすら見える。

ギリシャ語では徳 (アレテー) というのは、卓越という意味で、いわゆる道徳的な意味にはならない場合も当然ある。そこで日本語に訳すと不自然な感じがするが「道徳的徳」(moral virtue) という概念が出てくる。ところが、アンスコムが語っているのは、知的徳が道徳的徳にとって決定的な意味を持つということなのである。(語源問題については、「貢献する気持ち研究レポート」に掲載の「ジュリア・アンナス論文の要旨と問題点」(翻訳は納富信留・三浦太一)を参照。)

アリストテレス自身がどういうことを述べているのか。とりあえず解説本の一部を引用してみよう。「真理を知ることのできる気構えが、<知的徳>と呼ばれる。これは、実践的な状況に対して正しく対応することを助けてくれる情緒の構えである<道徳的な徳>から区別するためである。この合理的な側面と情緒的な側面とは人間の本性の異なるアスペクトである。それらの徳は重なり合う点がない。ただし重要な例外が一つある。それは実際的な知恵と呼ばれる知的な徳であって、その機能はわれわれが正しいふるまい方を知ることができるようにすることにある。・・・正しい演繹をするためには、自然の正しい基礎的な原理に目星をつけておかななくてはならない。これは楽な仕事ではない。この能力が、第二の知的な徳である。これは「把握」(comprehension)「直観」(intuition)と呼ばれる。第三の知的な徳は「知恵」(wisdom)とか「学的な知」(scientific wisdom)と呼ばれ、最初の二つの知的徳を合わせたものである。それは自然の完全で深い理解をもつ能力である。この組み合わせの徳の活動は、アリストテレスが「観照」(contemplation)と呼ぶもので、われわれがその中に存在する宇宙を組織立てている心理を評価する。この観照の活動は、上に見てきたように、われわれにできるもっとも繊細な活動である。・・・

実践的な知恵こそ、アリストテレスの興味を引きつけた主なる知的徳である。健康、富、強さは、より高次の人間的な善に導く場合に限って善である。こうした低次の善の知識から実践的な知恵を区別している。それは最高の善、人間としての人にとっての善への気遣い (awareness) である。彼はそれを、<人にとって善または悪であるような物事に関連する行為の能力の真なる理性的に思惟された状態>と定義している。彼はそれをまたあらゆる

る他の知的徳、関連する知的質から区別する。実践的知恵には、卓越した思量が含まれる。卓越した思量は、正しい実践的な思索であって、これが正しい前提から正しい推論という手段を用いて正しい結論に素早く達することができる。」(D.S.Hutchinson:Ethics , in ;Jonathan Barnes ed. The Cambridge Companion to Aristotle: Cambridge UP 1995 p.205-6)

このアリストテレスの「知的徳」のなかに、近現代の倫理が「立法もどき」に陥って見失ったものがあると、アンスコム、マッキンタイア、ハーストハウスらの徳倫理学者は考える。それがアンスコムの場合、カトリシズムと重なり合って、ほとんどカトリシズムの倫理の復興を呼びかけるもののように思われた。

「道徳的責務という概念に対する彼女自身の批判は、世俗的な倫理学者の間では広汎な支持は得られなかった。道徳規範を義務の概念にではなくて、徳とか性格の特性 (traits of character) のうちに展望する彼女の建設的なくひとは人間として幸福になる必要がある」という提案はたちまちのうちに受け入れられた。」(Louden687)

ここから Louden は、徳倫理学に「批判的プログラム」と「建設的プログラム」という二つの方向付けを区分する。「批判的プログラム」の内容は、道徳的選択の規則モデルに対する信頼過剰、道徳的行為者の過剰に合理的な議論、形式主義という見出しになっているが、カント主義と功利主義が主だった批判対象となる。「建設的プログラム」には、道徳的徳 (moral virtue) の定義、さまざまな徳の定義、徳の正当化、徳の適用となっている。

この批判的態度に対する評価として、Pence は「排除主義」(Eliminatism)という言葉を使っている。「アンスコムとマッキンタイアには、まるで原則に基礎を置く倫理は完全に放棄すべきだと語っているような場合がある。そして徳の正しい議論ならば、そうした原則は達成できるという。このような排除主義が、現代生活の中にアリストテレス的なポリスや18世紀貴族の規律の徳を掘り返す (resurrect) ことができると信じている面々の忠誠心を支えている。他にもさまざまな問題があるが、このような思考法は、アリストテレス主義者も貴族社会も民主主義的ではなかったという事実を無視している。」(Pence253)

2、徳倫理学に固有の立場「エウダイモニア」(幸福)

いわゆる徳倫理学者ではない哲学者、例えばカントの著作には徳を論じた部分がある。同様にロールズにも徳の理論はある。「古代世界では、徳倫理学のあらゆる形が、幸福主義的 (eudaimonistic) だった。すなわち、この見方は、行為者の長期的な幸福 (eudaimonia) を、ジュリア・アナス (Julia Annas) の言葉だが、倫理理論の入り口 (entry point) として扱ってきたということである。徳倫理学者なら誰でも、徳をもつ個人の幸福に貢献しないなら徳とはみなされないということを認めている。」(SloteA326)

ここからすこしはみ出した形も存在するのだが、Slot 自身は、「幸福主義」を徳倫理学の必要不可欠な特徴だとみなしている。「古代と近代初期の徳倫理学は、幸福主義を採用するという点で違いをつけてきた。そしてこの違いが、最近になって開発されてきた、または

開発中の徳理論の間に根本的な区分をあらわにするのだということを見て取ることが重要である。」(SloteA327)

たとえば正しいことをすることが幸福に貢献するということは、理解できる。しかし、けがをした子どもを病院に運ぶのに制限速度を守ったので子どもが助からなかったという場合に「正しいことをして幸福になる」とは言えないだろう。「エウダイモニアというのは、大まかにいうと、全般的で長期的な幸福、よい生活を表すギリシャ語 (the Greek word for overall or long-term well-being, or the "good life.") である。」(SloteB480)

それならば幸福主義とは、快樂主義や利己主義を勧めるようなものであるかと言えばそうではない。「それは古代の倫理思想が画一的に利己的であった、すなわち、誰にでも自分のために動機づけることを勧めるというものではなかった。(That doesn't mean that ancient ethical thought was uniformly "egoistic," that is, favorable to universally selfish motivation.) たとえばアリストテレスは、自分を超越するような価値に関与すること、すなわち自分の国や都市国家の善のためにすることは、徳のある性格の一部であると考えた。

(Aristotle, for example, thought that a concern for values beyond the self — e.g. for the good of one's own country or city state — was part of virtuous character.) しかし、同時に彼は、そのような性格を欠いている個人は、そういう性格をもつ個人とくらべて幸福ではないと考える。(but at the same time he held that an individual who lacked such character would be worse off than one who possessed it) その性格を持つということが、自分の国の善となるように自分の命を捨てることを意味する場合も含まれると考える。(even if that meant giving up one's life for the good of one's country.)このような意味で、アリストテレスは幸福主義者である。(So Aristotle is a eudaimonist,) しかし彼はわれわれが自己中心的、利己的に動機づけられることを推奨するということはまったくしない。(but is far from recommending that we be selfishly or egoistically motivated.)」(SloteB480)

このスロートの文章が明確であるとは私は思わない。アリストテレスが徳＝幸福という立場をとっていると主張しているが、「徳＝禁欲、幸福＝欲望の充足、ゆえに徳≠幸福」となるのではないかという疑問に答えていない。彼は、このような疑問にこそ間違いが潜んでいると言いたいのかもしれない。

「これと対照的に近代の徳倫理学の多くは幸福主義を受け入れていない。(By contrast, much modern virtue ethics doesn't accept eudaimonism) そして道徳的な意味で徳のある個人は時によっては他者の善のために自己自身の善を犠牲にすべきであると考えている。(and thinks that a morally virtuous individual may sometimes have to sacrifice her own (greater) good for the good of others.) 古代の思想とのこの点での違いは、少なくとも部分的にはキリスト教の影響であると思われる。キリスト教では、罪のある、苦しんでいる人間のためにイエスが自己犠牲を發揮したことが理想化されている。(This difference from ancient thought seems at least partly due to the influence of Christianity, with its

idealization of Jesus's self-sacrifice on behalf of sinful, suffering humanity.) 歴史的な源泉が何であれ、ほとんどの近現代の徳倫理学は、他人への責務を自己犠牲によってはたすことを強調している。すなわち何らかの程度において、責務を負う個人の幸福を代償にすることによる責務を強調している。(But whatever its historical source, most modern and contemporary virtue ethics stresses our obligations to others at the expense, to some extent, of the well-being of the individual who has the obligations,)そして、この点で、近代の徳倫理学はカント主義と功利主義に類似しているが、それはわれわれがここで述べた倫理思想の古代モードに類似するより以上の類似である。(and in this respect modern virtue ethics resembles Kantianism and utilitarianism more than it does the ancient modes of ethical thought that we have just mentioned.)」 (SloteB480)

スロートは、徳倫理学の根底にある困難を歴史的な源泉問題で覆い隠している。古代では自己犠牲=幸福がなりたつが、近代では自己犠牲=幸福となりえないので、古代の幸福主義が採用されなくなったという説明をスロートはする。

「幸福主義が〔近現代では〕徳倫理の定義もしくは概念という役目(相澤氏は「部分」と修正)ではなくなっている。(Eudaimonism is not, therefore, part of the definition or concept of virtue ethics.) 反対に古代と近代の徳倫理学のある形では利己的であることが公言されている。(On the other hand, some forms of ancient and modern virtue ethics are avowedly egoistic) エピクロス主義とニーチェの哲学は、そのかなり明確な実例である。(Epicureanism and Nietzsche's philosophy being pretty clear examples)そこで〔近現代では〕われわれは徳倫理を利己主義に対立する立場として定義することができない。それはわれわれが徳倫理に幸福主義的であってほしいと要求することができないのと同様である。(and so we can't define virtue ethics as standing opposed to egoism any more than we can require it to be eudaimonistic.)」 (SloteB480)

現代の徳倫理学者の多くは、ニーチェは美徳を否定して悪徳の賛歌を書いたと考えている。サドをニーチェにならべても、同様である。しかし、サドもニーチェも、方法論的には徳倫理学者であった。たとえば「力への意志」を根底に置く幸福主義がニーチェの哲学であるということもできるだろう。

私人がどの程度まで公人でありうるかという問題について、徳倫理学者は無神経である。子どもが大人になるということは、どのような社会性を身に着けることであるのか。その社会性は個人にとっては常に外在的・暴力的であるのか。それとも人間は本来的に社会性をもっているのか。その社会性の発達は、社会そのものが、個人と公共性と的一致を目指して進歩するという歴史的な過程をへて実現されるのか。そういう問題意識が、徳倫理学にはごそつと抜け落ちている。

3、ハーストハウス

私の手元にある六篇の論文のうち、もっとも古い Pence(1991)には、ハーストハウスの名

が載っていない。次の Louden (1996) には、ハーストハウスによって文献目録の補充が行われた (2005) ので、その名が載っているが、もともとはなかった。SloteA(2000)は、ハーストハウスを次のように位置付けている。

「近年に現れた徳倫理学の明確に理論的な形をしたもののなかでもっとも注目に値するものの一つは、ロザリンド・ハーストハウス「徳理論と人口人中絶」(1991) によって喧伝された幸福主義的な観点である。ハーストハウスは、倫理学を、大まかにいうと、次のような構造をもつものとして扱っている。行為は、徳をもつ個人がならばその行為を選択するかいなかから従って正しいかあるいは間違っている。(acts are right or wrong depending on whether the virtuous individual would choose them;) 個人があらゆる徳を持ちかつ実行するならば、徳性的であるとみなされる。(an individual counts as virtuous if s/he has and exercises all the virtues;) 諸徳とは、行為者が幸福、すなわち万事にわたる良き暮らしと善なる人生をえるために必要な性格の特性である (and virtues are qualities of character that an agent needs in order to attain eudaimonia, overall well-being or a good life.)」(SloteA327)

この画期的な「徳理論と人口人中絶」は、江口聡編・監訳「妊娠中絶の生命倫理」(勁草書房 2011 年) に採録されている。人工妊娠中絶が合法か違法かという問題よりも、徳に適うか否かの方が優先すべき問題だという主張をしている。この主張の実際的な正しさは、法律的には同一の条件におかれている二人の女性に関して、一人は人工妊娠中絶をすることが正しく、他方は正しくないという実例が存在可能であるかどうかを考えれば分かる。

ハーストハウスの基本的な立場は、河谷淳「ハーストハウス<規範的な徳倫理>解説」に次のように要約されている。

「彼女はまず (行為) 功利主義(U)と義務論(D)とをそれぞれ次のような仕方で定式化する。

U1. ある行為が正しいのは、それが最善の帰結を促進する場合であり、かつ、その場合に限る。

(An action is right iff it promotes the best consequences.)

U2. 最善の帰結とはそこで幸福が最大化される(happiness is maximized)もののことである。

D1. ある行為が正しいのは、それが正当な道德規則・原則に一致している場合であり、かつ、その場合に限る。

(An action is right iff it is in accordance with a correct moral rule or principle)

D2. 正当な道德規則 (原則) とは

(i)以下のリストに挙げられているものである (そして、この後にリストが続くことになる) または、(ii)神によって私たちに課せられたものである

または、(iii)普遍化可能(universalizable)なものである

または、(iv)すべての理性的存在者(rational beings)の選択の対象となるようなものである。

これに対して、徳倫理(V)の第一前提は次のように定式化されている。

V1. ある行為が正しいのは、それが、有徳の行為者がその状況で特徴的に（つまりその人柄に即して行為しながら）なすようなことである場合であり、かつ、その場合に限る。

(An action is right iff it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances.)」(河谷淳「ハーストハウス<規範的な徳倫理>解説」HP「貢献する気持ち研究レポート」に掲載)

これに対して「カントからはじまる歴史的展望をもつ人々にとっては絶望的に曖昧である」(Lawrence J. Jost : Encyclopedia of Philosophy Vol.9 p.681) という感想がでても不思議ではない。この「規範的な徳倫理」の冒頭の一句も、彼女の思想の特徴をよく表している。「徳倫理に関する共通の信念は、徳倫理は私たちが何をなすべきかを教えてくれないというものである。この信念は、徳倫理が、行為中心ではなくて行為者中心である点で、「～をなすこと」(Doing)よりも「～であること」(Being)に、正しい(そして不正な)行為よりも善い(そして悪しき)人柄に、「私は何をなすべきか」という問いよりも「私はどのような人になるべきか」という問いにかかわっているという形で表現された想定において表明される場合もある。(河谷淳訳) A common belief concerning virtue ethics is that it does not tell us what we should do. This belief is sometimes manifested merely in the expressed assumption that virtue ethics, in being 'agent-centred' rather than 'act-centred', is concerned with Being rather than Doing, with good (and bad) character rather than right (and wrong) action, with the question 'What sort of person should I be?' rather than the question 'What should I do?'」(R.Crisp ed.How Should One Live? Oxford 1996 p.19)

人物の良しあしを根本基準にして倫理を組み立てる徳倫理学では、行為の善悪の基準は示させないという批判を跳ね返すのが、この論文の狙いである。ここからハーストハウスの立場が「行為者を基礎に置く徳倫理学」(Agent-Based Virtue Ethics)とスロートによって分類されることにもなる。「ハーストハウスの見方では行為者評価を、行為評価よりも優先する。しかし、幸福主義を行為者と行為の両者にとって根底的だと見なしている。行為者評価を幸福主義によって正当化不要として、より根底的なもの扱うということも可能である。」(SloteA329)

ハーストハウスの次の言葉はとても分かりやすい。「もし自分が完全であることからほど遠いと私が自覚しており、自分が置かれている状況で有徳の行為者がなすであろうことにまったく見当がつかないならば、なすべき明らかなことは、できることなら誰かのところへ行って尋ねることである。これは取るに足らない論点などではない。というのも、それ

は、私たちの道徳的生活の無視すべきではない側面について単刀直入な説明を与えてくれるからである。」(河谷淳訳、前掲 Crisp 編 p.24)

人柄と行為とどちらが認識しやすいか。人柄と行為とどちらが先に意識されるか。モンテスキューの『法の精神』には、人柄の方が行為よりも認識しやすいので、代議制民主主義を採用して人を先に選ぶことにするのだという説明がある。

人を観察しても、人柄を識別することは困難である。「巧言令色少なし仁」という言葉もある。「われわれは日常的に徳性のある行為をすることができる。徳に一致しており、徳に順応している行為という意味である。われわれは、正しいこと、妥当なこと、その状況の中では正義の徳、妥当の徳をもって行おうとすることをその通りに行うことができる。小さな子供だって日常的に徳性のある行為をすることができる。しかし、それ以上のこともできる。まさに正義と妥当が行うような行為を、まさにその正義と妥当のために行うこともできる。・・・アリストテレスは、理想的な行為と日常的な行為の差異を明確にしている。理想的な行為と違って、日常的な行為は、処罰の恐れというような強迫のもとでとかく何か他の理由があって>しぶしぶながら行われるかもしれない。しかし、日常的な行為がそれ自体のために行われることはない。」(Hursthouse317)

ここからハーストハウスは「アリストテレスかカントか」という対立を際立たせる。この対立のさせ方に対して、多分、カント主義者は黙っていないだろう。カント以降、さまざまなカント批判が語られてきたが、現代のアリストテレス主義者のカント批判が、倫理学をさらに豊かなものにしていく可能性はあると思う。

4、ナスボーム (ヌスバウム) と相対主義

英語圏で活躍するドイツ系の学者の名前は、日本ではドイツ語読みされることもある。ナスボーム (Martha Craven Nussbaum 1948-) は結婚して離婚した相手の姓を名乗っているのだが、日本では、ドイツ語読みでヌスバウム (胡桃の木) と書かれることもあるが、ナスバウムという英 (ナス) 独 (バウム) 折衷読みが普及している。ハーストハウスがフルストハウゼ (垣根の家) と書かれることはないのに。

ナスボームは、アンスコムやハーストハウスの影響を受けることなしに、独自の読解にもとづいてアリストテレス主義やストア主義の復活を説いているが、文化的保守主義の要素はまったくない。フェミニズム、マルクス主義、セン、フーコーなどの影響を受けている。大胆な批判的発言で話題を呼ぶ精力的な著作家であるが、ネットでその容姿を見れば、影響力の原因がその美貌によるという見方もできる。

ナスボームの出世作は「善の脆弱性——ギリシャ悲劇とギリシャ哲学における運命と倫理」(Martha C. Nussbaum : The Fragility of Goodness——Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge 1986, Revised 2001, 26th printing 2011) で、その改訂版の序文で、自分の思想経歴などを振り返っている。その際、問題になるのは第二の主著「欲望の処方箋——ヘレニズム期倫理における理論と実践」(The Therapy of Desire——

Theory and Practice in Hellenic Ethics, Princeton UP 1994) との関連である。第一の主著では、アリストテレスの、第二の主著ではストア主義の現代的な意義を説いている。

「私は今でもアリストテレスの人間観と実践的思索の概念を現代の倫理思想と政治思想にとって非常に重要だと思っている。そして善の多数性とそれらの間の相克の描写は、[ギリシャ悲劇の]詩人たちとアリストテレスに見られるもので、現代の社会思想にはほとんど欠如している洞察を与えてくれると信じている。しかし、ストア倫理学とのかかわりが強くなってくると、以前の著作で用いた主題のいくつかが新しい光の中で見えてきた。とくに情緒の本性と人間存在の概念とがそうである。」(Fragility, Revised 2001 p. x v)

情緒論の重要性については、その出所が政治にあると述べている。「たとえば正しい社会に向けての適切なゴールには、人種的な憎悪の抑制を考えなくてはならないだけではなく、公共的な討論や、あらゆる市民の相互的な尊重を教える公共的な教育を通じて実現しなくてはならないものが、そのような情緒の完全な不在なのである。」(Fragility, Revised 2001 p. x v iii) 必ずしもナスボームの影響から生まれたとは言えないと思うが、最近の情緒論の展開には目を見張るものがあり、政治的憎悪の根絶という課題が浮かび上がっている。そのなかでナスボームは、カトリック社会民主主義者のジャック・マリタンなどの影響をうける。そうしたリストの中には初期マルクスと並んで、トマス・ヒル・グリーンの名前も挙がっている。

「私のアリストテレス的な見方は、マリタンの見方に似ている。伝統のなかでおなじみの他の人々には似ていない。それは、政治的自由主義であって、理性的であってリベラルでない形を含めて、生活の多様な道を尊重することの重要性を認めている。こうした経過で、私のアリストテレス主義はジョン・ロールズやカントの観念からの影響を多く受けるようになっていった。」(Fragility, Revised 2001 p. x x)

「徳倫理学」の主流派の見方である「功利(帰結)主義とカント(義務論)主義に対してアリストテレス主義を対置する」という枠組みを、ナスボームは、当然、採用しない。「私は、分類法が混乱していると思う。カントと主要な功利主義の思想家たちは、徳の理論を持っている。明らかに、徳倫理学はカント主義と功利主義からは距離を置くアプローチであるという主張には、カテゴリー・ミステイクが含まれている」(Fragility, Revised 2001 p. x x iv) と、いわゆる「徳倫理学者」を批判している。

ナスボームの歴史感覚はどうなっているのだろうか。ギリシャの棚からアリストテレス、ローマの棚からストア主義というように、好みのものを自分のバスケットに投げ入れていくように見える。とくに「ポスト・モダン」を名乗る人々から見ると、ナスボームの歴史感覚は理解不可能だろう。

倫理学理論の総覧を幾たびか手がけているルース・シャファー＝ランダウは最新の編著(Russ Shafer-Landau(ed.) Ethical Theory Willy-Blackwell 2013)で、「ナスボームは、倫理的相対主義に好意的な最近の著作の視点で、アリストテレス倫理学の解釈を提供している」(Landau612)と述べているが、彼女が選んだ論文の題名は「相対的でない徳——ア

リストテレス的アプローチ」(渡辺邦夫訳)という題名である。

ナスボームの相対主義批判には、相対主義への譲歩が含まれているというのが、シャプラー＝ランダウの解釈だと思われる。相対主義というのは、絶対的・永久不変・自然的であると思われている真理や価値が、実は、地域(地理相対主義)、時代(歴史相対主義)、文化(文化相対主義)、概念(構成論的相対主義)によって左右されているという主張である。

ナスボームの「相対的でない徳——アリストテレス的アプローチ」(全8節)は、その論文の目的(I節)、アリストテレスの方法(II、III節)、三種類の批判(IV節)、批判1への反論(V節)、批判2への反論(VI節)、批判3への反論(VII節)、エピググラム(VIII節)という構成である。私は以下に渡辺邦夫氏の訳文を抜粋するが、この論文の全体的意義については、訳者の渡辺邦夫氏が、「ナスボーム<相対的でない徳——アリストテレス的アプローチの要点と批評>」を「貢献する気持ち研究レポート」に掲載しているので、参照していただきたい。

引用1：アリストテレス理論の客観性

it is obvious that he was not only the defender of an ethical theory based on the virtues, but also the defender of a single objective account of the human good, or human flourishing. アリストテレスが、たんに徳に基づく倫理学理論の擁護者であっただけでなく、人間的善、ないし人間的幸福に関する、単一で客観的な説明の擁護者でもあったことは、明白なことである。

This account is supposed to be objective in the sense that it is justifiable with reference to reasons that do not derive merely from local traditions and practices,

ここでいう「説明」は、客観的であると考えられる。すなわち、ただ単にローカルな諸伝統と諸々の営みに由来するのではなく、

but rather from features of humanness that lie beneath all local traditions and are there to be seen whether or not they are in fact recognized in local traditions.

むしろすべてのローカルな伝統よりもさらに奥底のほうに存在する<人間性の諸徴表>に由来するような、そしてローカルな伝統において事実的に認知されていようがまいが、その基底的なところにたしかに見て取ることができるような、そのような諸々の理由に言及して正当化可能であるという意味で、「客観的」と考えられるのである。

And one of Aristotle's most obvious concerns is the criticism of existing moral traditions, in his own city and in others, as unjust or repressive, or in other ways incompatible with human flourishing.

それだけでなく、アリストテレスのもっとも明白な関心事のひとつは、自分自身の国と他の諸国における既存の道徳的伝統を、不正である、ないし抑圧的であるとして、あるいは人間的な幸福とは相容れないような他の逸脱として、<批判すること>である。

He uses his account of the virtues as a basis for this criticism of local traditions:

かれは諸徳に関する自分の説明を、ローカルな伝統に対するこうした批判のための基礎として使っている。(引用終わり。)

この引用1のなかの、「すべてのローカルな伝統よりもさらに奥底のほうに存在する<人間性の諸徴表>に由来するような、そしてローカルな伝統において事実的に認知されているような、その基底的なところにたしかに見て取ることができるような、そのような諸々の理由に言及して正当化可能である」という部分と、「自分自身の国と他の諸国における既存の道徳的伝統を、不正である、ないし抑圧的であるとして、あるいは人間的な幸福とは相容れないような他の逸脱として、批判すること」という部分がとくに重要であると思う。

引用2：アリストテレス徳分析の三段階 (thin から thick へ)

[1] 諸徳と諸悪徳を列挙する導入的な章は、これらの<領域>の列挙から始まっている(『ニコマコス倫理学』第二巻七章)。そして、これに続きもっと詳細な説明をおこなう、個別の徳に関するいちいちの章は、「xに関し」(この「x」は、すべての人間が規則的に、ないし多かれ少なかれ必然的に交渉をもつような、生の領域を指す)ないし同趣旨の文言で始まっている。[2] 次にアリストテレスは、「その領域内部でよく選択し、よく応答するとは、どういうことだろう? 他方、欠陥のあるしかたで応答するとは、どういうことだろう?」のように問う。ひとつひとつの徳の「内容の希薄な (thin) 説明」は、「何であれ、当の領域内で、適切に行為するような安定的傾向があるなら、その傾向がそれである」というものである。<よく行為すること>がそれぞれの場合に、実際には結局何であることになるのかということに関しては、さまざまお互い競合する特徴付けが存在しうるし、ふつうは現実にも存在している。[3] アリストテレスはそれぞれの場合にさらに先に進んで、何らかの具体的な特徴付けを擁護する。そして結局、当の徳の十全な、もしくは「内容の濃い (thick)」定義を提出する。(引用終わり)

引用3、領域と徳の一覧

領域	徳
1. 重大な損害、とくに死の、恐怖	勇気
2. 肉体的欲望とその快樂	節度
3. 限りある資源の配分	正義
4. 他者が問題となる場合の自分の個人資産の管理	気前の良さ
5. もてなしが問題となる場合の自分の個人資産の管理	手厚いもてなし
6. 自分自身の価値に関する態度と行為	魂の大いさ
7. 侮辱と損害に対する態度	穏和さ
8. 「つきあい、ともに暮らすこと、言葉と行為における仲間」	

(a)話における嘘のなさ (b)遊び的な種類の社交的つきあい (c)より一般的な社交的つきあい	嘘のなさ 機知(粗野や不作法や無神経と対比される) 無名、だが一種の親しみやすさ(短気や気むずかしさと対比される)
9. 他者の幸運と不運に対する態度	正当な批判(羨望や意地悪等と対比される)
10. 知的生活	種々の知的徳(明敏さ、知識等々)
11. 自分の生活とおこないの計画	実践的知恵

引用 4、語による同定と評価

We begin with some experiences — not necessarily our own, but those of members of our linguistic community, broadly construed.

われわれはいくつかの経験から出発する。ただしその経験は、かならずしもわれわれ自身の経験でなくともよい。広い解釈のもとでの「われわれの言語共同体」のメンバーの経験でかまわない。

On the basis of these experiences, a word enters the language of the group, indicating (referring to) whatever it is that is the content of those experiences.

こうした経験を基礎として、そのグループの言語に、何であれそういった経験の内容となるものを示す(指示する)ようなく語>が導入される。

Aristotle gives the example of thunder. . . .

アリストテレスが挙げる例は「雷」である. . . .

アリストテレス的アプローチにおいて、探求の二段階を区別することが、明らかにもっとも重要なことである。まず他に先立って選択の領域、つまり徳のことばの指示を固定する「基礎づける諸経験」を分類する。次に、これに続くような、<当該領域における適切な選択は結局何であるか>ということに関する、より具体的な探求が成立する。(引用終わり)

私は、雷の例をナスボームが重視したことが重要であると思う。雷にかんする共通の経験から、「雷」として同定される現象についての「神の怒り」という解釈と、フランクリン流の「静電気現象」ということなる説明の間で、同定が成り立っている。「同一の対象に対する評価が変わる」というのが客観主義であり、「評価が変わったときもはや同一のものが指示されているとは言えない」というのが相対主義である。変化を通じて同一であるものの共有された同定が可能であることが、客観主義の成立にとって不可欠である。

以上が、ナスボームによるアリストテレスの方法論の一般的な説明である。それに続い

て、客観主義に対する三種の相対主義の主張とそのナスボームによる反駁が述べられる。

第一の相対主義は、地理的文化的相対主義である。「すべての一般的説明は、正しい諸決定の総括であるかぎり、また新しい諸決定への道案内であるかぎりにおいて、暫定的であるとみなされる。アリストテレス的な手続きにもともと組み込まれているこのような柔軟性の助けにより、ここでもアリストテレス的説明は、相対主義者の提起する諸問題に、相対主義ぬきに答えてゆくことができる」という柔軟性という反論が出される。

第二の相対主義は、フーコーの同性愛分析に見られるような一見「生理的」欲望の文化的相対主義である。「アルキメデスの点は存在しない。またそれ自体における、そして自ずと自らを表すような純潔な自然 (nature) への、純粋な接近も——いまのこの場合には、人間本性 (human nature) へのそうした接近さえ——、存在しない。ただ、生きられるかぎりの人間の生が存在するのみである。しかしながら、生きられるかぎりの生において現にわれわれは、一定の焦点のまわりで一群のものになっているような諸経験の家族的まとまりを見いだすのである。そしてこの一家をなす経験群が、文化横断的反省のための正当な出発点を提供することができる」というヴィトゲンシュタイン的な反論が出される。

第三の相対主義は、マルクスによる歴史的相対主義である。「マルクスが、共産主義は正義や勇気などのブルジョア的諸徳のほとんどの必要性を除去するだろうと論ずるとき、かれはこれよりもはるかに先のほうまで進みたかった。(Marx wished to go much further, arguing that communism would remove the need for justice, courage, and most of the bourgeois virtues.) わたしは、われわれはこの点に関して、懐疑的なのではないかと思う。(I think we might be skeptical here.) このような生の変革に対するアリストテレスの一般的態度は、そうした大変革は通常悲劇的な側面をもつということを示唆するものである」というソフトな反論が出される。

相対主義批判の論法は、懐疑論批判の論法に似ている。懐疑論批判では、懐疑論の主張に懐疑論それ自身に当てはめれば、懐疑論は自滅するだろうという自滅論法が有効である。また「相対主義者は特殊事例でなりたつ相対性を、未来を含むすべての事例に拡張している」という拡張批判論法も有効である。(加藤尚武「現代倫理学入門」14章参照)

進化論的倫理学の観点からすると、アリストテレス (384-322BC) から現代までのあいだに人間の脳が根本的に変化したという証拠がないので、アリストテレスと現代人は進化論的に同時代人であるという論法もありうる。

アリストテレスの「ニコマコス倫理学」を読めば、それが遠く離れた別世界の話であるという実感はしない。むしろ「彼は同時代人だ」という感覚を確かめることができるだろう。

5、徳倫理学の将来

2013年2月に東京大学医学部で開かれた国際会議で、シンガポールから来たイギリス人のキャンベルさん、京都からきたアメリカ人のベッカーさんと私が「生命倫理学の未来像」

という話題で発表したが、その内容は驚くほど類似していた。1、高齢化によって医療経済が逼迫する。2、節約・合理化が必要になり、浪費の「自由」はなくなる。3、倫理的には徳論理学に注目が集まる。三人がすべて同じことを述べたわけではないが、共通点は以上のような内容だった。

しかし、狭い意味での徳論理学は、ハーストハウスの論点で袋小路にはまったような印象がある。そして徳論理学と他の立場との間には、ほとんど対話不可能という印象がある。Crisp が日本に来た時、「徳論理学と功利主義とのあいだをつなぐ」という構想を語っていたが、まだその成果は見えていない。

最新の総覧 (Russ Shafer-Landau: *Ethical Theory* Willy-Blackwell 2013) は、ナスブーム、ハーストハウス、スロートという順番で紹介して、スワントン (Christine Swanton) について次のように述べている。「スワントンの徳論理学論文は、ハーストハウスの見方とスロートの見方の双方への批判的な評価から初めている。読者は、彼女の批判的な議論のメリットを考察するように鼓舞される。そして通常、これら二人の著者たちと彼女自身の見方とを比較・対比するよう鼓舞される。スワントン自身は、二つのテーゼをもつ見方を展開している。1、ある行為は V の観点 (慈悲と寛大) という目的を実現するなら、その場合にのみ V の観点で徳性をもつ。2、ある行為はいかなる場合にも徳性を持つなら、その場合にのみ、正しい。」 (Landau613)

私は、これによってスワントンが、徳論理学を袋小路から解放するという期待をもつことはできない。むしろ、徳論理学という袋小路のなかでの微調整に腐心するということにはならないだろうか。(Christine Swanton: *Virtue Ethics—A Pluralistic View*, Oxford 2003 を参照)

そして最後にアンナス (Juria Annas 「貢献する気持ち研究レポート」参照) を取り上げて、アンナスは出発点となったアリストテレスに我々を連れ戻すという。アンナスは、非常に緻密な分析家で、また古典文献の豊かな読解経験の持ち主である。彼女は、徳論理学の展開の先端にいるのではなくて、古典学者としての見識を自分の著作のなかで表しているだけであると思う。(Juria Annas: *Intelligent Virtue*, Oxford 2011 を参照)

クリスピーがこう書いている。「徳論理学は、多くの哲学者たちがいままでに実現してきた以上に重要である。その意義は、作られた書き物や、徳論理学の形、すなわち功利主義とカント主義に対する規範的代案のうちにあるのでもない。人間の生活において、道徳性とその役割についての絶対的に中心的な問いを復活させるということにある。」 (Crisp18)

徳論理学者のプロフィールを描くと、まず女性、そしてカトリック文化の周辺に生きている。そして古典学者であってアリストテレスを読むことを、研究者としての業績を作るためというよりは、日々の精神の糧として楽しみ、それを自分の支えとしている。

もしかすると、彼女たちは、教会の宗教の意義が希薄になっていくということを静かに受け止めているのかもしれない。アンスコムのように怒り、叫ぶ人はもういない。トミズムが解体して、そのなかからアリストテレスそのものが、生きる糧としてよみがえるとい

う知的経験を、彼女たちは辿っているのかもしれない。

トミズムから分解して、離れてしまったアリストテレスの徳倫理学は、構造的に儒教に似ているところがある。ハーストハウスのように「徳性のある人柄」が判断の基準になるというのであれば、それは「君子危うきに近寄らず」と言って、「徳性のある人柄」＝君子を判断の基準にすることと、同じなのではないか。そして絶対的な尺度はなく、「中庸」という相対尺度を推奨する。

東洋とくに東アジアで儒教的人間が、消滅してしまったのは、なぜなのだろう。現代中国の過激なナショナリズム運動のなかの儒教は、その消滅した精神の蘇りなのだろうか、それともナショナリズムのエネルギーが、その表現の場を求めて、「中国文化の優越性」というスローガンに現れたものなのだろうか。

士大夫（したいふ、中国の **mandarin**）、両班（やんばん、李朝の文官の東班と武の西班）は、近代的な司法制度が実現する以前の社会で、行政と司法を受け持っていた。彼らに要求されるのは、公平な判断と、時に応じては温情的な判断も要求された。判断の拠り所なる典拠は、四書五経で、彼らはその知識を共有していた。

司法と行政が未発達であるような社会では、中間となる支配者の判断の公平・公正・温情が社会的に見て重要な役割を果たした。その共通の準拠は、古典であった。西洋では古典主義の崩壊、自然法思想の衰退、近代法の成立が、おおむね同じころに生じた。東洋では、社会制度の西洋化が、儒教的古典主義の崩壊、儒教的自然法思想の衰退、近代法の成立をもたらした。

近代法の形成が未発達であった時代には、倫理学に疑似立法的な役割が必要であった。功利主義もカント主義も、ともに立法の未成熟な社会において、立法に類似の判断を個人に習慣づける役割を果たした。功利主義とカント主義は、立法の未成熟に対応する。この疑似立法思想が、真実の意味では、古典主義に取って代わることができないということを指摘しうるとしたら、それは徳倫理学とならざるをえないだろう。（2013年6月6日、了、相澤康隆氏から訂正・修正の御意見をいただいたので、7月24日修正）