

倫理、身体、教育——反相対主義的徳倫理の構築に向けて

渡辺邦夫

現代徳倫理学は、かつて義務倫理学と功利主義の二大学派が論争しながら倫理的想像力を独占する気配もあったなかしだいに復興を遂げている、第三の潮流である。ただし「第三の潮流」とは徳倫理学に共感を持つ人々のあいだで通用する言い方であり、まだ一部の人は、義務倫理学対功利主義で可能性は尽きているという態度を変えていない。試金石と通常みなされるのは、従来からの倫理的立場のように「正しい行為に関する一般理論」を徳倫理学も持ちうるのかという問題である¹。この件にかんする対応は徳倫理を支持する倫理学者ごとに様々であり、関心を示さない論者も多いが、ロザリンド・ハーストハウスが世紀の変わり目の頃正しい行為にかんする徳倫理学的一般説明を提出した²ことにより、この問題も具体的な考察材料の下、党派を超えた建設的討議が可能になったように思える。

したがって、この脈絡で2003年に義務倫理学の陣営からロバート・ジョンソンが徳倫理学的な当該「正しい行為の定義」に対しておこなった反論³は、現代倫理学に関心を持つあらゆる人間にとって、多かれ少なかれ興味深いものである。そして、すでに徳倫理学の支持者からは、ジョンソン論文が古今の徳倫理学と異質な前提を持ち込んだという趣旨の説得的反論も提出されている⁴。しかし、わたしにとってとくに興味深いのはむしろ、ジョンソンが、ハーストハウスがつくったタイプの「正しい行為」の説明の「弱点」を或る程度つくことに成功しながら、そのかれの攻撃をさらに仔細に検討するなら、元のアリストテレスの倫理の基本にかんして他流派の倫理的立場が示す一種の「体系的な」無理解を、完全かつ迅速に見極める手がかりになるように思えるということである。

本稿でわたしは、ジョンソンに対し徳倫理学側の「前提」に訴えて外から反論するのではなく、「倫理の問題そのもの」に照らして、かれ自身の発想にも沿ってできるだけ「内在的

¹ ただし以下の議論で、なんらかの倫理的立場が他の立場を排する形で正しい行為の十全な理論を持ち得ているということは前提しない。後注21参照。

² R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 2000, pp.28f.; ‘Virtue Theory and Abortion’, in: R. Crisp and M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997, 217-238, p.219. 彼女の前提は、P.1. An action is right iff it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances. ; P.1a. A virtuous agent is one who has, and exercises, certain character traits, namely, the virtues. ; P.2. A virtue is a character trait that ... 。ハーストハウスの立場については、河谷淳「ロザリンド・ハーストハウス「規範的な徳倫理」解説」(『貢献する気持ち研究レポート』(以下『貢献レポート』)ホモコントリビューエンス研究所(代表 加藤尚武))参照。

³ R. N. Johnson, ‘Virtue and Right’, *Ethics* 113(2003), 810-834. 同論文全体については、篠澤和久「ロバート・ジョンソン「徳と正しさ」の主要論点」『貢献レポート』参照。

⁴ S. D. Walsh, ‘Teleology, Aristotelian Virtue, and Right’, in: J. P. Sterba (ed.), *Ethics: The Big Questions*, 2nd edn. Oxford 2009, 409-418. 内容全体については、荻原理「S・D・ワルシュ「目的論、アリストテレス的徳、正しさ」解説」『貢献レポート』参照。本稿の主張はワルシュの論点と矛盾するものではなく、別視角からの相補的議論である。後注16, 20, 21, 31参照。

に」、また深層にあるはずの共通前提を模索しながら、批判したい。なぜなら、徳倫理学は古来の「由緒」はゆかしいが、現代倫理の議論の場では新参者であり、さしあたり問題そのものを正確に見て取ってその問題にかんする従来党派の不十分さをつくことで本来の「力」を示すことが、論争を旧来の段階から新しい高次の段階に引き上げることであり、ともに、戦略的にも有効だと思えるからである。この関心において問題となるジョンソンの無理解は、私見ではとくには、倫理的向上はそれが実質的なものなら心と身体の変容をもたらし、しかも当の心と身体の変容は認知的な力の増強としても認定されなければならないというアリストテレスの論点を、捉えそこねているところにある。

以下、ジョンソンの主要な議論を示し、その議論を適正に「変質」させ「無害化」させることにより、かえって倫理の専門家であるか否かを問わず多くの知識人による徳倫理本格的理解のための、強力な材料を提出できることを示す。

I

ジョンソンはハーストハウス流のつぎの定式⁵に照準を合わせて批判的議論を組み立てる。

V : 行為 A が状況 C において行為者 S にとって正しい (right) のは、完璧に有徳な行為者 (a completely virtuous agent) がその性格特性に即して (characteristically) C において A をおこなうとき、かつそのときにかぎる。

そしてジョンソンは、つぎのような事例に訴えて V が定義として不適切であると論じる。すなわち (自分の道徳性にかかわる反省というより) まわりとの人間関係上自分の虚言癖に悩む或る人が、さしあたり他人に不快でないようにセラピストに頼るなどいろいろな方法でクセを直そうとする行為自体は、そんな悪いクセなど想定できない上掲の「完璧に有徳な行為者」がおなじ状況でおなじ行為を為すとは絶対に言えないものなのに、にもかかわらず虚言癖の人のその状況でのその行為は明らかに道徳的に為すべきものであり、「正しい」と言わざるを得ないからである。

ジョンソンはこの事例が V への反証になるように、事例の記述に工夫を凝らしている。しかし、わたしが小論でこのジョンソンの論じ方を取り上げるのは、この事例が V への反証として通用するか否かが微妙な問題だと言いたいから⁶ではない。ジョンソンの虚言癖男のような道徳的改善の事例は、或る意味でむしろあまりにノーマルで普通だとわたしが考えるがゆえに、それでここから論じたいのである。説明しよう。

⁵ Johnson, p.812. ジョンソンの V はハーストハウスの文言(注2)そのままではない。その上彼女は「完璧に有徳な行為者」と言わず「有徳な行為者」と言っており、有徳者や徳をどう規定するかという問題が含まれると補足している。また、あくまで行為のガイダンスを提供する説明であると断った上で話している。

⁶ 「微妙さ」の重要性も、もちろんある。後でふれる。以下の 4-5 頁参照。

アリストテレスの『ニコマコス倫理学』で V に近い主張が頻出するのは、勇気や節制や正義などの「人柄にかかわる徳 (*ēthikai aretai*)」にかんする総論にあたる、第二巻である。古典的典拠は、II 4(以下ローマ数字で巻を、アラビア数字で章を示す)のつぎの章句である。

したがって正しい人や節制ある人が為すであろう、そのような事柄である場合に、或る事柄は「正しい事柄」とか「節制ある事柄」というように語られる。他方ここでいう「正しい人」や「節制ある人」であるのは、[たんに]「そのような事柄を為すような人」なのではなく、それに加えて[そのような事柄を]正しい人々や節制ある人々が為す、そのとおりの仕方において為す人のことである。——ゆえに、このようにして「正しいことを為すことから正しい人になり、節制あることを為すことから節制ある人になる」というあの説は、正しいのである。そしてそうした[すぐれた]ことを為さないことから、だれひとりとして善き人になれる見込みさえないだろう。しかしそれにもかかわらず、多くの人々はすぐれたことを為さないまま[ただの]議論へと逃れて、自分は知恵を愛していると思い、そんなやりかたですぐれた人間になれると思っているのである。だがこれは、医者言うことに注意深く耳を傾けながらも、医者が処方することの何ひとつをも実行しない患者とおなじことをしているということである。(II 4, 1105b5-16)

ここでは徳の学びは、問題となる徳にかかわって「有徳」と言える人に固有の方式の行為であることを、一種のお手本のようにして目標にすべきものであると断言されているようにもみえる。この意味でこの章句こそ V の典拠であり、ジョンソンの攻撃目標そのものであるようにもみえる。だが、上掲 II 4 の徳の学びに関する提言はじつは V 自体と微妙なずれを持っており、ジョンソンの虚言癖男の事例との関連でも、かならずしも反例によって攻撃されるだけの特徴ではない興味深い因子を内蔵している。

アリストテレスの叙述は、「節制ある行為から節制ある人が生まれる」(一般に「人柄にかかわる徳 X の行為から徳 X の人が生まれる」という普通の言い回しを正当化する脈絡で遂行されている。そして、まさにそうであるがゆえに、節制ある人になることを阻害する悪癖や欠陥を持つような人は、そうであるかぎり節制の徳としての人の「軌道」に反した行為によって自らを修正して、正しい節制の道に入り直すしかない。——以上は II 4 からの帰結である。したがって、人柄にかかわる個別の徳の現実の学びの初歩的記述が関係するかぎり、ジョンソンの反論のほうが V を申し立てる徳倫理学の論者自身よりも、アリストテレス的精神に忠実である可能性がある。そして V 固有の弱点のマークは明らかであろう。「完璧に有徳な行為者がその性格特性においておこなう行為」という説明は、そうした行為者が実在のだけかであれ理想・理念であれ、われわれの道徳的改善にかんするリアリティを捉えそこねていて、なんらか内的にまずいことがあったとき、それでも立ち直ろうとするときのわれわれの道徳性や、一般に自己改善のための行為の意義と正しさを、保証

しなくなるのである⁷。ジョンソンがいう「道徳的発達はいしばしば道徳的失敗を通じてなされている」⁸をわたしも積極的に承認し、立場として引き受けたいと思っている。

それだけではない。II 4 上掲章句の重要な含みとして、アリストテレスでは、いったん軌道はずれた場合には「完璧に有徳な人」が絶対におこなわない種類の修正的行動を取らなければならない。なぜなら「中間性」や「中間」や「中」、あるいは「中庸」と訳される「メソテース」「メソン」は、II 6 で提出される人柄の徳一般の定義における鍵概念だが⁹、習性的にすでに軌道を外れている人は、毎回の行為に体系的にあらわれる感情の「量」において、より小さい量の感情か、さもなければより大きい量の感情しか出てこないようになってしまっていて¹⁰、したがって中間の量の感情でちょうど「中」を得た行為ができる有徳な人ならば必ず行為が、主題になるタイプの行為において基本的に不可能になっているからである。それゆえ、そのような人はアリストテレスの洞察によれば、有徳者がまったくやらない方法に頼って自分を徳の方向へと向けてゆくしかないのである。

ジョンソン自身もこの点でアリストテレスの「有徳ならざる者の道徳改善のための助言」を重視し、V を立てる論者がアリストテレスに反しているという批判をおこなっている¹¹。『ニコマコス倫理学』II 9 のいくつかの助言がそれで、そこではアリストテレス自身が、善を追求することができないならせめて「より大きな悪」を避けておくとか、われわれの自然的傾向のとにかく逆をゆけとかの、有徳者であるなら採用することがないような「次善の策」を、苦境の聴講者のために挙げている。II 節末尾で、わたしもこの興味深い章の議論に戻り、この種の助言が上掲の筋書きの意味ではジョンソンの論点の補強に使えるにせよ、真の趣旨においては徳倫理の行為理解の難点を示すものではないと論じる¹²。

——では、「完璧に有徳な人」を想定することが、まずかったのだろうか？ 或る意味ではそうだが、或る意味では（今のところ）そうでもないとなしは考える。第一に、ジョンソンの論述には明らかにまずい面がある。どこかに、完璧に有徳な人（候補）がいたとしよう。この人は想定上、現時点では完璧に有徳だとしても、そのように有徳になったかれのこれまでの過程でいつか自分の重大な弱点を補正したり、生き方にかんする自分の考え違いを修正したりしなかっただろうか？ 「有徳な人」や「完璧に有徳な人」が現実の

⁷ Cf. Johnson, pp.818ff.

⁸ Johnson, p.829.ただしジョンソンは行為者が自己の道徳的失敗を道徳的文脈に置きうることが望ましいという、倫理に特有と思われる原則を實際上無視しており、そのかぎりでは、法などの他の規則や掟から倫理規範を区別するという課題に答える見込みがない。この点でかれの諸説明は、当の課題を引き受ける徳倫理学のものに比べ、自己完結的でない。

⁹ II 6, 1106a26ff., esp.1106b15, b22, b26, b27, b28, b34, b36, 1107a2.

¹⁰ これは、量的 quantitative 解釈と呼ばれる立場 (J. O. Urmson, 'Aristotle's Definition of the Mean', in: A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, London 1980, 157-170; R. Hursthouse, 'A False Definition of the Mean', *Proceedings of the Aristotelian Society* 1980/81, 57-72) で、わたしはこれに荷担している。『アリストテレス哲学における人間理解の研究』東海大学出版会・2012年、第1章41-67頁参照。

¹¹ Johnson, pp.819f.

¹² 11-12頁参照。

人だと想定できるとしても、その人も道徳性にかかわる「かつての人知れぬ苦難」を通して「いまの立派さ」に至ったとするのが自然であり、しかもその苦難は現実の有徳者の数だけ異なっていたと考えるほかない。したがって V の要因としてジョンソンが標的にした「完璧に有徳な人の性格特性に即して」との文言は、端的に再解釈されなければならない。

第二に、アリストテレスの主張の力点が、(完璧に)有徳な人の行為をそのような真に立派な行為として十全に認定する力までも、現に道徳改善に励んでいる人に帰属させるところにあったとは思えない。野心的に、徳倫理的な行為理論を反例に訴えて全面破壊させようというだけあって、ジョンソンはこの点で鋭い。先の虚言癖男は、自分の虚言癖の悪さを道徳や「人格」本体にかかわるような欠陥とみなしていないように描かれる。まわりが不快であれば直そうかということで自身の性格改善に踏み出すのである¹³。ところで、この男は明らかに不道徳だということもジョンソン論文の重要な含みである。

したがって、問題はこうなる。徳の倫理を理論的に守ろうとする側では、途上の人間がそのような人間であるかぎりで明晰には意識できないような「完璧に有徳な人」のふるまいが、当の途上人の行為の正しさの決定要因であることを示さなければならない。そして、この課題はいかにも無理難題に思えるのである。ゆえに、そのような印象がジョンソンの側で無理な人物設定をしたことによるものなのか、それとも逆に、徳倫理の側の本質的な欠陥によるものなのかということが、一定の仕方で決着をみななければならない。

第三に、この関連でジョンソン側が少なくとも「問題を含むこと」をしているということは、明らかである。虚言癖の男が主観的にきわめて気軽に自分の欠陥を捉える捉え方と、かれを客観的に道徳的欠陥ありと重々しく評価する仕方のあいだには、この事例の設定上、絶対的な開きが想定されている。しかし、かつてのアリストテレス自身の徳倫理や、わたしが徳倫理的とみなすハーストハウスや他の倫理学者のやり方において、このような隔絶から話を始めることは、それだけで変態的とみなされる。アリストテレスの立場は私見では、自身完璧に有徳でないにせよ一定のよい行動習慣と倫理的価値判断を共有する——つまり、人生と道徳性の重さに関する一定の理解を共有する——「われわれ」内部における、その一部（つまり、より年長で成熟しており、経験豊富で、「教え手」の人々）が残りの一部（より年少かつ未熟で、経験が不足している面を持つ、「学び手」の人々）に対して語りかけるという設定の下で明確な形を示すことができる。この複数一人称の観点は II 2 冒頭で、

そこで、いまわれわれがおこなっている探究は、他のさまざまな探究のように理論研究のためではないので（というのも、われわれがいまの考察をしているのは「徳とは何か」を知ることのためではなく、自ら善き人になるためのことだからである。事実、もし知るための探究であったなら、それから得られる利益など、なにもないということになったであろう）、われわれはもろもろの行為にかかわる研究をして、それらの行為をどのように遂行すべきか、研究しなければならない。なぜなら、すでに語ったように状態が一

¹³ Johnson, p.817.

定の性質になることを決定するのをもまた、行為だからである。(II 2, 1103b26-31)

というように明確に示される。共同探究者たる「われわれ」がその内部で質的に二分される以上、中の「学び」グループの人々には各自自分に十分には意識できないような欠陥があり得ることは、話の初めから織り込み済みである。しかし、一言で「十分には意識できない」と言っても、重大な欠陥についてこの人々がそれを「道德の脈絡と無縁」とまでみなすということは排除されなければならないだろう。なぜなら、アリストテレスはかれの倫理学講義を、学園リュケイオンの学生とともに市民の中で立法にかかわる可能性のある人々にも開放したのだが、この措置の意図はギリシア各ポリスの将来の担い手をエリートに見立てた、エリート教育にあったからである。そこで学んだエリートたちがやがて齢を経て各地の教育と政治を担う場面では、道德や倫理というものを（部分的に、であれ）理解しない種類の欠陥には、現実に遭遇する。しかし、アリストテレスの倫理学講義では、この種の純然たる無感覚を、講義の成立のために排除しておかなければならない¹⁴。

そして、それにもかかわらずこのアリストテレス的な二段構えの教育戦略の全体において、ジョンソンがそう結論したいように、正しい行為の範囲が決まっていまいとあらかじめ断定することはできないと思う。或る層の若者や中堅は、倫理学講義の聴講者としてふさわしい程度に「十分には意識できないことの道德性」への「勘」や予感や感受性がある。或る層の若者や上の世代の人々は、まさにその感受性が欠落している。そしてその一部には「放埒な」人間や「不正な」人間のように、完全に矯正困難な人間もいる。——このことは、徳倫理においては、倫理の内容としても明記される。他の流派では明記されていない。ここには、人を中心とするか（agent-centered）行為を中心とするか（act-centered）という点をめぐり、倫理的評価の第一次的な担い手の問題が関係するし、また他にも「人権」と前近代的差別の問題がつきまとう可能性がある。しかしそれは、上記の二階層の別自体が「事実と異なる」といった意味のことではないのである。かりに倫理的言説からの人々への働きかけを二段構えにしたとしても、人権も近代的自由も守りうるのかもしれない。徳倫理学の全貌をまずみてみないでこの点を判断することはできない。したがって、議論のこの段階でジョンソンの虚言癖男の事例をかれに倣って中心的事例として承認することそのことが、実質的討議以前に反徳倫理学的前提をあらかじめ密輸することに他ならない。

——以上の考察をもとに次節から、ジョンソンによる、道德的改善を視野に収められない V の狭さに対する攻撃を受けて、V になんらか類似のどのような文言によれば徳倫理学の「正しい行為にかかわる理論」を積極的に立てることができるか、考えることにしよう。その際アリストテレス自身の倫理学探究のやり方が、良いガイドになるはずである。

II

¹⁴ I3, 1096a2-11 でアリストテレスは、倫理学と政治学の講義の受講に、経験の不足している若者や若者同様感情に流される幼稚な性格の者はふさわしくないと断言している。

虚言癖男の事例や、これに類する事例に訴えるジョンソンの反論は、もともとのアリストテレス的徳理論の論駁として初歩的に不適切であると言わざるを得ない面を持っている。周知のごとく、アリストテレスは「徳」を「人柄にかかわる徳」と思慮深さや知恵などの「知性的な徳 (*dianoētikai aretai*)」に分けた¹⁵のであり、このうち知性的な徳が担わされた積極的な役割に着目するなら、上掲 V のいう「その性格特性に即して C において A をおこなう」に該当しない「完璧に有徳な行為者」の正しい行為も、可能に思えるからである。

まず、V のいわばひとつ内側にある、節制や勇氣や鷹揚さや温和さや正直さや正義など個別の人柄にかかわる徳の実現がみられる「有徳の士」と、その徳に関連するもろもろの行為の正しさにかんし、

Infra-V: 徳タイプ T の行為 A が状況 C において行為者 S にとって正しいのは、タイプ T の行為にかんして有徳な行為者がその性格特性 T に即して C において A をおこなうとき、かつそのときにかぎる。

という説明は成り立つというのが、先に引いたアリストテレス自身の『ニコマコス倫理学』II 4 における明白なコミットメントである¹⁶。同時に、そこでのアリストテレス自身の理解では「完璧に有徳な行為者」に言及する必要はなく、関連する徳における「有徳な行為者」で済む¹⁷。しかし、つぎにこのことと同時に、節制に直接関連する放埒な行為や逆に欲望の不足する行為のような、タイプ T の行為に直接関連する行為 A が正しくない¹⁸ときに、そ

¹⁵ I 13。

¹⁶ ジョンソンに対してワルシュが「或る有徳な行為者 (a virtuous agent)」でよいと強調を込めて言うとき (Walsh, p.410)、V の意味でそう言うのか、Infra-V の意味なのか、あるいは次節で示す Ultra-V の意味かは、曖昧であると思う。

¹⁷ 注 5 参照。ハーストハウスの定式(注 2 参照)も、「有徳な行為者」で済ませている。

¹⁸ 為すべき行為を「分っていて」間違い、放埒な行為よりはましたが結果的に欲望に負けるような「意志の弱い行為」は、この点で微妙である。(1)アリストテレスたちの公式の立場では、これこそ Infra-V の適用される領域であったように思われる。すなわち、為すべきことがあり、かつ為すべきであると「頭で理解」もしながら、それにもかかわらずその反対に行ってしまうということが繰り返されるなら、その当人はまさにその為すべきことを為すことからしか自己改善を果たせない、と考えたはずである。(2)ところで、そうした弱さがクセのように身についた者にとって、きみはとにかくそれを為すしかないのになぜしないのか、と道徳的・人格的に(まわりからも自分の内側からも)「糾弾」されたとしても、本人の内面がすでにじつは相当程度「正しい軌道」を外れた実現をみているため、それを為すというその境遇に自分を持っていけないということが起こっている。II 4~7 の説明は、適切な補助前提付きでこの点も含意する。(3)したがって、「為すべきことをまず為す」しかないのだが、それを為すことがこの人において実現するために、その人は角度を変えて「道徳的」でない観点からその実現に取り組むことが、じつは効果的になる。——ゆえに、事例考案に向かったジョンソンの発想には、事例の記述自体に潜む理論的負荷を除けば、現代的で良い面があるし、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』VII 3 におけ

の A-を準備した行為者自身の習性をみずから直すための別の行為 A+は、自明な形で **Infra-V** が問題にする行為群の外部にあるということもまた、著者アリストテレス自身のコミットメントとして、II 4 の議論を支えているとみなされなければならない。ゆえに、とくにはタイプ T が正直の徳とするとき、虚言癖的行為 B-を矯正する行為 B+が **Infra-V** の外部にくることを、II 4 のアリストテレスならば喜んで承認するだろう。そもそも **Infra-V** は一見して分かるように隙間だらけであり、これに該当しない正しい行為は無数にあると思われる。

われわれのほうでこの二重のコミットメントをどうみるべきかは、アリストテレス解釈に依存することである。解釈自体の正当化は別稿に譲るが、わたしは以下のように考える。前節の引用最終箇所をみれば分かるように、II 4 でアリストテレスは、任意の人柄にかかわる徳との関連で正しい行為から始めないで当の徳に至ることはありえないと力説している。「正直な行為」を繰り返し為すことからしか正直になれないし、「勇敢な行為」からしか勇氣ある人になれないと言うのである。議論は、章冒頭のひとつのアポリアをめぐる形で始まったものである。アポリアは、正義の行為をすれば、それだけでも正義の人ではないか、読み書きができれば文法的に正しい人なのだし音楽をやれば音楽的なのだから、といったぐいの言説にどのように対応するかというものである (II 4, 1105a17-22)。アリストテレスはこのアポリアを二段階で解こうとしている。第一に、技術と倫理的行為の両者を通じて、何かが一回できれば「それができる人」の称号を得るということはないと示す (1105a22-26)。第二に、倫理的行為で有徳な人は、技術の領域で音楽ができる人や文法術を持った人が持つ資格とも一味違う資格を持っているという点を論証する (1105a26-b18)。

この二段階の議論をとおして、徳も有徳性も一貫して技術修得との類比と対比が成り立つ程度の事象として、あらかじめ整理整頓された形のものにされていると思われる。その事情を説明しよう。まず、この章においては、つぎのような「アナロジーによる議論」がもくろまれている。

P : 一回日本語文を文法的な仕方で読んだ/日本語文法の技術を持っている

Q : 一回正義の行為をおこなった/正義の徳を持っている

タイプ P でもタイプ Q でも、たんなる一回的成功は技術や徳の保持を保証しない。しかし、タイプ P での事情とタイプ Q での事情は異なるというのが、II 4 におけるアリストテレスの診断である。つぎに、この議論において P は技術の話で Q は徳の話であるとひとまず言うことはできるが、「徳の話」はこのような重大な議論¹⁹のためにあらかじめ単純化され、一

る説明も、「道徳観念の虜」になってかえって身動きが取れない人々の悩みに対しては、内面的欲望の自然的な事実を意志の弱さの機序の最終説明に充てる点で (1147a31-b3)、自己改善に励む者としての「頭の固さ」の「もみほぐし」を示唆していたといえる。

¹⁹ 一般に哲学的にこれがどの程度重大かということは、興味深い問題である。たとえば、後期ウイットゲンシュタインの「規則に従うことのパラドクス」に似た程度重大であるといえる。議論の哲学的な裾野の広さこそ、徳倫理学固有の長所とわたしが考えるものである。

定程度矮小化されている。たとえば Q の徳目に、知性的な徳である思慮深さや知恵や物分かりの良さは入りそうにない。またたとえば、V でジョンソンが安直に言及する「完璧に有徳な人」は、Q の話をし、P と Q をならべてその異同を考察するという II 4 の議論において関連性を持たない。正義の行為にとっての正義の人、勇敢な行為にとっての勇氣ある人がいれば、つまり個々の人柄にかかわる徳と徳目ごとの有徳者を立てることができれば、それで済むように話はできている。この Q 側の明確な貧弱さが、V に対する Infra-V もまたおなじ程度に貧弱で内容不足であることを説明する。Infra-V が正しい行為全部をスコープとせず大きな欠落を持つことは、技術と倫理の話とを並べてその異同をストレートに語るための（そして人間的学習の特質を本格的に解明するための）工夫の一環だったのである。

では、V にあたる徳の一般論と正しい行為一般は、II 4 では単純に視野の外に置かれているのだろうか？ 解釈によることだが、わたしは、ここでも視野の外に置かれているわけではないと答えたい。アリストテレスが、前節末尾で引いた箇所の一部 II 2, 1103b17-18 で「というのも、われわれがいまの考察をしているのは「徳とは何か」を知るためのではなく、自ら善き人になるためのことだからである」と倫理学講義の主旨を述べていたことが、この文脈でとくに重要である。P と Q に訴える種類の、対比と類推による議論そのものが、議論に接するより年少でより経験と知恵の不足している聴講者や読者を徳の観点で引き上げることを目論見としているのである。ここで「徳」とは、さしあたり知性的な徳のことだとしてよい。しかし、倫理学講義を通じた知性のパワーアップにより、任意の聴講者がかれの道徳的改善、すなわち自己の行為にまなざしを向けた、人柄にかかわる徳の本格形成のための企てをも、手がけることになることと期待されているのにちがいない。したがってジョンソンに対して、このような道徳的改善の事例をアリストテレスやアリストテレス的な徳倫理ではどう扱うことになるのかを検討することが、必要であることになる。

この関心から、II 4 の議論自体が聴講者や読者の（知性の強さを含む広義の）徳性に及ぼす（と思われる）影響を追跡してみよう。まずアリストテレスは、Q のみならず P のような「技術の事例」でも「一回一文の音読がうまくいくこと」はオウム返しに読むことやほんの偶然あたることもある以上、技術の体得の証しとはならないという自明の事実を挙げる。つぎにアリストテレスは、たんに「徳のある行為を為していること」を超えた「有徳の士であって徳のある行為を為していること」の主要条件を二点にみる（1105a26-b5）。

- (1)有徳の人に固有の行為の仕方で行為を為している。
- (2)選択に基づき、確固たる態度で行為を為している。

この(1)も(2)も、まさに有徳の行為を繰り返すことで、そしてそのときのみ実現するので、アリストテレスが外にあらわれた一定タイプの行為の継続により内面が変わってくるという立場に荷担していることが注目に値する。同時に、(2)における「確かさ」と「持続的安定」のメッセージは、当の「内面の確定」にいたる変容が一定の身体的変容を伴うもので

あることを強く示唆する。アリストテレスはすぐれた泳法の修得にかんして、基本的に水の中で泳がせながらの話というふうに進めているとも、すぐれた運転の教育にかんして、学科教習に対して技能教習をより重んじる自動車教習所教官の常識を共有しているともいえるだろう。頭でっかちのただの議論による「知恵の愛」はここでは邪道と言い切る態度（II 4, 1105b12-16）に、その点がもっとも顕著にあらわれている。さらに、この点は、後に II 5, 6 において人柄にかかわる徳の問題が、特定種類の感情の量と特定タイプの行為のあいだの結びつきという観点から描かれていることから、疑いないと言える。

しかしその一方で、II 4 におけるこのような自分の主張を、そのものとしてアリストテレスは理論的に哲学の世界のライバルの諸「理論」に対して立てている。この意味で II 4 の聴講者ないし読者は、アリストテレス理論に基づく「倫理一般の問題への接し方」を、ここで初めて習うことになる。その接し方のいわば第一原理が、自分の「頭のよさ」や「議論のうまさ」よりも「文脈をひとつひとつの人柄にかかわる徳にかぎった場合の、関連する自己の行動歴に見合った心の実力」にもつばら信を置くべきだというものなのである。そしてそのような内省のまなざしを採ったとき、そのまなざしの延長上で、たんなる正義の行為と、十全に有徳な正義の人の正義の行為を判別しなければならないこと、その判別に基づいて、後者の「確固たる選択」を申し立てうる有徳者の行為こそ、前者の「ともあれ正義の」と言いうる広い範囲の行為の模範であるということも理解できるようになるというのが、ここの一連の議論の趣旨である²⁰。素直で、十分知的であるならば聴講者は、アリストテレスの案内のとおり自分の心と対話しつつ、以上のアリストテレスの言い分を、自分の経験に照らして考えながら確かめてゆくことができる。そのような聴講者はたんに生きてきたことから一歩出て、生きている自分の現実を自分の力通りに考えるすべをここで学ぶ、と言うことが許されるだろう。そして、そのような倫理学講義に付随して起こると期待される思考において、聴講者は（人柄にかかわる）徳ごとに、現時点での自分の到達点を見積もることになる。たとえば、「節制」に強く有徳者に近いが、「勇氣」に強くなく、そこでなんらかの実質的改善が必要であるといったことは、だれもが即座に考えるだろう。自分が比較的うまくいっている「教科」としての徳目であればそこでは **Infra-V** は

²⁰ この（I 7, 8 の教育的配慮と結びつく）アリストテレスの教育的配慮によって聴講者は、目的論的連関を抜きにした行為の見方から自分の現在の営み全体の「目的」を意識した目的論的な見方へと、同時に向けかえられることができると思う。ワルシュが指摘するように、ジョンソンの「行為」は徳倫理と異なる非目的論的なものなので（Walsh, p.411）、かれの徳倫理批判には「文化摩擦」としか思えないという側面がある。しかし対ジョンソンで徳倫理学側は、アリストテレス自身の上記配慮に匹敵するように、行為の目的論的把握への筋道を示す必要がある。そうでなければ、「行為記述が適切であるのは、行為記述が当の道徳理論全体の諸特性に対する感受性を示すときである」（Walsh, p.412）ことは議論の一定レベルで正しいとはいえ、この指摘に終始するのでは、「理論」にかんする深層の議論において（後注 29, 31 参照）異なる前提問の「すれ違いを演じること」しかできていないからである。これは徳倫理学が現に置かれている（不当に）低い地位からみて、好ましいことではない。本稿の主動機はそこにある。なお、アリストテレスの教育的配慮を、一般に「哲学的に考える」ことを、事例的に倫理の問題にかんして促すものと捉えることもできる。

ほぼ実感としてわかる。うまくいっていない教科としての別の徳目ではそれほどでなくや漠然としている。そこで、その人の「問題」はそこにあったことになり、つぎに善き人（としての幸福）という目標に向け、どうしようかという話になる・・・

以上のように、一言で「理解」と言っても受講者一人一人、また受講者を固定してもその受講者にとっての徳目ひとつひとつにかかわる実力に見合っ理解度が異なることは、アリストテレス的理論では受講者が受講前にどのように自分について考え、現実に行動してきたかによることなので、当然の事態である。実際には『ニコマコス倫理学』という書物の全体が、「幸福」という人間の最高善から自分の人生と人生の一コマとしての今の現実を見る見方²¹を、自分で得るための書である、という性格を色濃く持っている。

続く II 5 においてアリストテレスが、人柄にかかわる徳の「類」とは何かと問い、結論は状態 (*hexis*) という「心的な傾向性」に決しながら、その結論のための議論において (心身両面がからむ) 感情 (*pathos*) そのものと、感情をもちうるための身体的基盤能力 (*dynamis*) を類の候補としていること (1105b19-28) が注目される。現実に感情を持ち、その感情が行為に結実して当の行為と行為者が倫理的評価を受けるときの評価の対象が、類として徳と悪徳を両方とも含む領域なので、そのような類的領域は心的「状態」であると結論づけられる (1106a10-13)。ここで、幼少の頃からの数多くの行為からその人なりの一定の感情の感じ方へ、またそれと逆に、そのように形が定まった感情の状態から、今度は成人として「善悪の目鼻立ち」が定まった上での行為へという、双方向の因果の関係が問題である。そしてこの因果は、感情状態という心身両面が問題になる経験レパトリー²²を媒介因子とするため心身因果でもあること、ゆえに徐々に形が明確になってきた上で一回固まった善悪の傾向は、固まった後ではなかなか変わらないことが理解されなければならない。そして続く II 6 では、そのような類において、いかなる差異が (人柄にかかわる) 徳を悪徳から分けるかという究極の問いが答えられ、II 7 でそれぞれの徳目に関する例示的説明が与えられる。メソン(中間)・メソテース(中間性)が徳の一般的特徴として語られるのは、この場面である。たとえば、勇気の徳であれば、アリストテレスはこれを恐怖の感情と自信の感情の相関において成立するものとみる (II 7, 1107a33-b4)。II 6 では中間性を「事柄における中間」と「われわれ一人一人にとっての²³ (*pros hēmas*) 中間」に分け、われわれ一人一人に

²¹ ハーストハウスの「理論」も、「正しい行為」にかんする功利主義と義務倫理学の二種の理論に対して、「たんに善 the Good から」とか「たんに正しさ the Right から」では現実には正しい行為を決定できないとして、いかなる正しい行為の決定理論にも必要な理論の分節の観点を持って始まっていた (Hursthouse 2000, pp.26-28; cf. Walsh, p.415)。私見では、ここにはさらに、アリストテレスの倫理学講義の言語が、正しい行為の決定のための、一人一人の受講者への受講者各自の状況に応じた働きかけであるという特徴が関係してくる。

²² Cf. *De Anima* I 1,403a30-b3.

²³ 従来訳は「われわれへの関係における「中」」(高田三郎訳)「われわれに対する中間のもの」(加藤信朗訳)「われわれとの関係における中間」(朴一功訳)。共通メニューでなく個別メニューが各人に適切だという趣旨の徳の学びの説明の鍵概念なので、前置詞 *pros* はそれぞれの資質も「問題」も別にするわれわれ各人との「関係性」を意味していると思われる。

とっての中間こそ、超過や不足する感情状態が悪徳であるのに対する徳であるとしている(1106a26-1107a2)。ここから勇氣の徳を説明するなら、恐怖の感情についても自信の大きさについても、多すぎもなく少なすぎもしないで勇敢にふるまえる中間を各人が経験的につかんで行動できるように努力し、その結果勇氣ある行動の積み重ねの成果として勇氣がその人のものになるというストーリーになる(II 7, 1107a33-b4; III 6~9)。この説明は Infra-V にあてはまるようにつくられている。

一方、受講者や読者のうちの或る人々が、もろもろの徳のなかで勇氣の徳のところに弱点もしくは欠陥を持っていることも予想される。以前に I 節でふれた、ジョンソンが V の批判の一環として挙げる『ニコマコス倫理学』II 9 の説明は、ここで有用になる。たとえばアリストテレスは、任意の受講者が勇氣の徳にまだまだ遠い場合、恐怖の感情と自信の大きさの圏内の問題でより大きな悪であるのは、大きな自信がありすぎる「向こう見ず」というより、恐怖が過剰に多く自信の大きさが少なすぎる「臆病」なので、せめてそれだけでも避けるようにと助言する(1109a34-b1)。また、各人の問題は異なるから、自分の逸脱した傾向にあえて反して行動してみればよいというアドバイス(1109b1-7)も、「勇氣」に関連する欠陥が大きいという今の問題に、じかに適用できる。

これらは、ジョンソンの徳倫理学批判を裏書きするようにも思えるかもしれない。しかし、アリストテレス的徳倫理の首尾一貫性を擁護することは十分可能である。第一に、倫理学講義が意味を持つ程度の受講者であれば、類似の「困った欠陥」は人柄にかかわる他の徳にはあまりみられないだろう。第二に、ここまでのストーリーで勇氣においてみられる大きな不足も、この II 9 の助言にしたがって現実に行動してこの圏内の行動全体が一定程度向上した暁に、そこからは自分が自分で考えて行動することによりさらに本物の勇氣に近づくと期待される。なぜなら、何はともあれすぐれた行動をまず為していけば、それにとともに内面も(その経験レパートリーで)すぐれたものになってゆくということこそ、II 4 の Infra-V の議論のメッセージだったからである。しかも、このことは II 9 でも、中間に近づく方法としてのもろもろの次善の策を提案することの究極の理論的根拠である。そして、ずばり「中間」であれそれに近いものであれ、より適切な行動可能性としての内面的な力は、その行動ができるようになった人間のみに付与される認識の力である。しかもこれは、そのレパートリーの自他の行動を見抜き適切に評価する力には、限定されない。II 4 は、倫理と技術の例示的平行叙述という目標のために、あえて抽象的な経験の区分に即して、諸経験の隙間を含む形で Infra-V を立てたと思われる。実際の具体的で自然的な人間の具体的な環境での「上達」は、当人の一般的な認識の力の向上にも関係するはずである。

第三に、II 9 が人柄にかかわって広範囲にあてはまる若い人であれば、そのようなあまりに未熟な、もしくは次元の低い人には、それよりましな受講者が、さしあたり今後各地で、このアリストテレスの助言を伝達²⁴すればよいと考えられているだろう。

²⁴ ただし「伝達」にしても、「上からの伝達」「一方的講義」として「指令」や「ノートの暗記の要請」のイメージでとらえる必要はない。教育にかかわる条文に工夫を凝らすにせ

私見では、なにより重要と思われるのは、さきにもふれたようにアリストテレス（やその類似者）が教授者の代表であり、受講者たちが基本的にかれの言を理解していった、ともに探究もできるような、アリストテレス的倫理の議論空間の潜在的透明性である。ジョンソンの挙げる虚言癖持ちの男や他の道徳的改善を要する人々がその透明な空間を共有できるかどうかは、一人一人の事例を詳しく記述してみないと分からない。共有できると判明する場合、その人は徳倫理的行為説明の反例ではない。逆に共有できない場合でも、その人は少なくとも **Infra-V** への反例ではない。ただし、この人がすぐれて徳倫理的な特徴を持つ行為説明への反例にならないのかどうかは、はっきりしない。

——以上のことは、アリストテレスが定まった文脈において **Infra-V** に荷担できたというまさにその事実が、当の文脈の特殊な性質を理解する人間の目からは、かれの **V** への単純な荷担を阻止する要因であったということを示唆する。なぜなら、**A+**や **B+**が正しい行為であることも、それが「完璧に有徳な人」とのなんらの関係も持たないことも、**Infra-V** の適切な読解の直接の帰結だからである。

III

前節の議論にかかわらず、**V** のひとつ外側には、アリストテレスが **Infra-V** への荷担と同時に荷担できそうな類比的な主張もたしかに存在している。すなわち、

Ultra-V: 行為 **A** が状況 **C** において行為者 **S** にとって正しいのは、完璧に有徳な行為者が その倫理的知性に即して **C** において **A** をおこなうとき、かつそのときにかぎる。

という主張を考えることもできる。

Ultra-V は **A+**や **B+**と完璧に有徳な行為者とを積極的に結びつけそうに思える。なお、「倫理的知性」とは、アリストテレスの *phronēsis*（「思慮」、「思慮深さ」）にあたる言葉であり、「人柄にかかわる徳が設定する行為の目的のために、適切な手段を考案する知性的な力」を意味する²⁵。これは、知恵 *sophia* などと並んで、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』**VI** で取り上げる知性的な徳のなかの代表的な徳目である。倫理的知性は規定から、究極目的としての自分の幸福——その重要な部分に自らの人柄にかかわる諸徳の獲得と、それに基づく活動がくる——につながるようにまっとうな手段を考案してゆく知的な力だから、**Infra-V** では適用外になっていた道徳的改善行為はすべて、**Ultra-V** の適用を受ける。

Ultra-V は **Infra-V** より広いし、また **V** 自身よりも、明らかに広い。道徳的改善に励む虚言癖を持つ人や臆病な人は、あえてまわりの人間の気に入るように言葉通りの内容のみ言

よ、理解できる範囲で理解させる討議的で双方向的な「探究」も教育現場で、法の施行を実質化する裏打ちとして、各地の次代の指導者は選ぶうるし、選ぶことが望ましい。

²⁵ Cf. **VI** 12, 1144a7-9.

うように努力するとか、あえて自分の気持ちに反して「向こう見ず」に似ているとしか思えない行動をとるとかのことを、倫理的知性の優れた人が自分の立場なら改善に向けてあの行動を為すだろうという観点込みでおこなうことができるからである。そして、アリストテレスがⅡ 6~8 の人柄にかかわる徳の説明の後でⅡ 9 の懇切な説明を付け加えたのも、みずからの倫理学におけるそのような観点の重要性を意識してのことにはちがいない。

そして、それだけでなく、Ultra-V においてであれば「完璧に有徳な行為者」は意味があり、またここでなら、「完璧に」を付け加えておくべきであるようにさえ思われる。もはやⅡ 4 のような、「いくつかの事例に基づく倫理のはじめのレッスン」という探究レベルでなく、そのような細分化された経験をみて何かを認識しておけばよいという段階でもない。そのようなレッスンの延長上で、Ⅱ 9 のような各人の道徳的改善の第一歩にかんする教育的助言も与えられた上で、考察のいわば最終段階に近いところで、いよいよ人格全体の問題を経験レパートリー全部を視野に入れて検討しなければならない。

アリストテレスが、プラトン『ラケス』『プロタゴラス』以来の「諸徳兼備の理想」と主知主義の主張を、文脈としては知性的な徳の議論末尾のⅥ 12~13 のところで初めて本格的に主題化したことは、周到な配慮に基づくことであった。多方面にわたる行為の地道な継続に基づく心の力が、「人柄にかかわる徳」で総称される力であることがⅡ 4 以来の説明で理解されるなら、そして、心にたまった行動可能性が適切な判断と評価において知的にも差異をなすものであることが理解されるなら、その上Ⅵ 12~13 で、だれよりも労をいとわずそれぞれの人柄にかかわる徳の修得に努めたその延長上にあるような「諸徳兼備の人」の姿を「まさに思慮深い人」としてモデル化することは、アリストテレスが倫理学上の特定の理論的立場として選ぶようななんの実質もない、当然の主張になる。そして、このような、その人の理論はともあれだれでも認めうる平凡な論点として「諸徳兼備」の理想を考えることができるのであれば、「思慮深さ」も、人々が現にそれぞれの生活において自分なりに持っていたり持っていなかったりするものであろう。そして、徳目ごとのでこぼこは、現実の人であるかぎりつきものである。一方、人柄にかかわる諸徳が思慮深さにより、ゆるくではあれ結びついている以上、勇気の学びが円滑にゆく人は節制の学びも円滑にゆく公算が大なので、諸徳兼備の理想的な人物がどこかに現れることは「不思議なこと」ではない——Ⅵ 12~13 の論述が諸徳兼備の人にかんして持つ含意は、この程度であろう。

しかし、この説明が正しいなら、それと同時に Ultra-V は「完璧に有徳な行為者」への言及を本質的としないように再解釈されてしかるべきである。なぜなら、講義においてアリストテレスは徹底して「われわれのひとり」としてふるまっていると解しうるため、「完璧に有徳な自分に従え」とは、言いたくないようにも思えるからである。このことを、二つの側面から描くことができる。まず、アリストテレスは講義内容の説得性のために、人類にまれな「完璧に有徳な人」として自分を特定しなくてすんでいる。そのような人は、諸徳兼備という形においてであれば、同時代に何人もいることが可能だとかれはみなしてい

ただろう²⁶。形而上学や神学の知恵まで入れるならばかれは歴史全体の中でも知性的な徳における数少ないヒーローだが、かれの知性的徳の理論自体は、むしろ思慮深さと知恵とのあいだに重要な断絶があることを承認するものであった²⁷。つぎに、諸徳兼備の人々がまさにその人であるがゆえに諸徳兼備であるという観点を、アリストテレスは拒否するだろう。その人のパーマネントな個性や特性ではなく、有徳者としての平凡な普遍性と、学びをやり遂げた個人史的で事実的な業績の大きさにおいて結果の有徳性を捉えなければならない。再解釈のあるべき形を手早くみるには、「透明な空間におけるわれわれの討議の可能性」を前面に押し出し、つぎの定式に持ってゆくことが有効ではないかとわたしは考える。

Discursive-V: 行為 A が状況 C において行為者 S にとって正しいのは、自立した行為者たちがその知性的討議²⁸に即して C において A をおこなうことがよいと結論するとき、かつそのときにかぎる。

前々段落における、Ultra-V が何の変哲もない主張であってアリストテレス学派に特有の主張ではなかったという事実にもういちど注目しよう。アリストテレスは探究的討議において「一方的に指令する立場」に立たない。ゆえに、仮想の人類レベルのそのつどの討議の結果に、かれも従う用意があると考えうる。このことは、時代状況に応じた倫理的認識の進歩を前提とするヌスバウムの反相対主義²⁹を知ったなら、かれも荷担できたことを示すことだとわたしには思われる。このようなオープンな討議は、古代のリュケイオンの場面から中世以来の大学へ、そしてその後欧米以外でも、各地のさまざまな場へと広がり、より本格化したとみなすことができる。志のある人々が参画して認識を得るように II 4 や VI 12~13 などの議論を周到に準備したことを通じて、アリストテレスの手により討議の場面がいったん成立したから、近代倫理思潮による正しい行為の一般的説明の提案もまた、

²⁶ ただし、諸徳兼備の「思慮深い人 (*phronimos*)」の理想は非常に高いものであり、同時代の実在の政治家や弁論家はほぼ全員該当しないことも付け加えておきたい。アリストテレスは議論のために自分がそれだと主張する必要がなかったことがポイントである。他方、「完璧に比類なき正義の生」「百点満点節制の生」に徹しようとすると、じつは非常に大きな「コスト」を要することになるという X 8 の冷静な観察も、アリストテレスにはある。

²⁷ VI 1~2, 5, 7, 8~9, 12~13; X 7~8.

²⁸ 知性的討議であることは、①多数決等によらず議論の質にかんする参加者各人なりの「見識」による結論導出ということの徹底と、②権威への盲従を排除する方法の確立を含む。

²⁹ M. C. Nussbaum, 'Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach', in: M. C. Nussbaum and A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, 242-269. わたしは彼女が、理論哲学面で概念(枠)相対主義に荷担した部分において不徹底である点を批判した。渡辺「ヌスバウム「相対的でない徳——アリストテレス的アプローチ」批評」『貢献レポート』15-25頁(=渡辺2012年、81-98頁)参照。逆にヌスバウムは進歩主義的な方向にアリストテレス的倫理を狭く解釈しているかもしれない。(相対主義ならぬ)「多元主義」を取り入れる形で広い意味の徳倫理学を解釈しておき、その上で最先端の狭義の徳倫理をそのなかの自由討議に付すべく位置づけてゆくことが、結局は着実な進歩につながると思われる。今後別稿で詳論したい。

その場面を舞台として後に生じることができたとわたしは考えている。

だからこそハーストハウスが指摘する³⁰ように、義務倫理学の行為理論も功利主義の行為理論も、その理論の定式の文面だけでは完結不可能なのである。おなじことが、おなじように徳倫理学特有の正しい行為の理論を提案しようとすれば、かならず起こる。ジョンソンの指摘は、最終的にこの点を印象的な仕方で確認するという効用もあったといえることができる。しかしその論点は徳倫理学の無効という帰結を含むものではない。かれの議論を正しく「改釈」すれば、行為の日常的討議から学問レベルの行為の議論への橋渡しができるのは徳倫理的な設定の討議だ³¹ということを実証することになるとわたしは考える³²。

³⁰ Hursthouse 2000, pp.27ff. またハーストハウスは適切にも、徳倫理学の倫理は「嘘はいけない」ことにかんし、義務倫理学と同等に規則の厳格さを解釈できること、にもかかわらず義務倫理学と対照的に、肯定的に選ばれるものがない時最小悪として嘘が選ばれる事実をそのような種類の事実として容認することを確認している (pp.83-87)。結果として義務倫理学と功利主義の理論の等価物をカバーし、かつ人間性と自然一般にかかわる幅広い背後の探究を指示できることが、わたしが徳倫理学を支持する理由である。そして、この利点も、アリストテレスにさかのぼるものである。なぜなら、人は行為の理由とともに原因に荷担しながら生きており、「原因レベルを示唆する理由」に着目しながら原因にも迫ることは、「学問」の最初の発想法に立ち返りそれを再認識することなしには困難だからである。

³¹ この点を示す材料とわたしがみなすのは、ソクラテス的探究における「例示の拒否の問題」である。敬虔な事柄の事例を手掛かりに敬虔の定義を求めることはできないと『エウテュプロン』5D-6Eのソクラテスは考えた。なぜなら日常の討議において問題が発生する多くの場合、例の提出と例の記述のレベルですでに、異なる派による評価の根本対立が隠されているからである。ギーチは、この例示の拒否自体に哲学的病理の兆候を見た (P. T. Geach, 'Plato's *Euthyphro*', in: *Logic Matters*, Oxford 1972, 31-44, p.34)。しかし、私見ではここでのギーチとソクラテス・プラトンの対立は、同様の隠れた評価対立の問題のない行為のいくつかの例を最初に示すアリストテレス『ニコマコス倫理学』II 4が、ごく自然な顔立ちの議論でありながらいかに高度に洗練されていたかということ、そしてその議論の自然さと洗練の両方の要素において、その後のアカデミズムにおける思考の歴史に、学問の議論に徹しつつアカデミズム外部の世界のアクチュアルな問題にかかわりうるという点で、いかに決定的な影響を与えたかということをも語る。この点は、第一に、証拠と学問的理論の関係において、日常性と科学の関係と、日常性と倫理学の関係が、重要な意味で非類似であることを含む。倫理学理論にとっての日常性は、そのままでは証拠を告げてくれない (ただし、この意味で日常性と科学の関係に問題がないと言うわけではない)。アリストテレスに倣って、理論家は理論家としての暗黙の実践的教育脈絡に立たなければならない (前注 20 参照) というのがわたしの意見である。第二に、この点はまた、おなじく「徳」や「価値」にかかわって倫理の問題が日常的に語られることが多い (そしてその一方で、討議空間の整備の点でまだ遅れがみられる) 非西洋社会における、徳倫理的アプローチの特別の意義にも関係すると思う。この点の詳しい議論は今後を期したい。

³² 本企画で現代徳倫理学の意義を改めて教えてくださった加藤尚武氏と研究チーム全員に感謝する。とくに前のバージョンについてコメントをいただいた荻原理、篠澤和久、高橋久一郎の各氏にお礼申し上げる。残る誤りはすべて著者の責任である。なお本稿は拙論「アリストテレス倫理学における「共同性」と「観想の優位」の関連について」茨城大学人文学部紀要『人文コミュニケーション学科論集』15号(2013年9月発行予定)と一部重なる。本稿は平成 22-25 年科学研究費補助金基盤研究 (C)「知の実践性と道徳性に基づく幸福論の研究」(研究課題番号 22520007) の研究成果の一部である。