

ジョンソンとワルシュの善と正をめぐって

——徳倫理学覚書(二)——

品川哲彦

はじめに

自然科学と違って、はるか昔に問われた論点がつねに繰り返して問いなおされる哲学や倫理学において、アリストテレスが今なお論じられ続けている現役の哲学者であることは驚くにあたらない。それでもここ数十年のあいだ、アリストテレスにさかのぼる徳倫理学が注視されているようすは、何か新しい倫理理論が登場したかのようにすらみえる。

以下は、論者が現時点で徳倫理学にたいして問いとして懐いている論点を示し、そのとくにひとつの論点(善と正)について、ふたりの論者の論考を手がかりにして論じたもので、一種の覚書を出さない。しかしながらとりあえず、一節では、徳倫理学について論者の懐く疑問を三点(細かく分ければ四点)に整理する。このうち第二、第三の論点に関連あるものとして、ジョンソンの論稿「徳と正」とそれにたいするワルシュの論駁「目的論、アリストテレス的徳、正」とを二節、三節に順にまとめ、四節で両者の争点についての現時点における論者の立場を明らかにしたい。

一、徳倫理学にたいする問い

徳倫理学の一種の復権——というのは、冒頭に記したように、アリストテレスは哲学史の長きにわたって大半の期間において現役だったが、他方で徳倫理学が目新しさをもって再登場したかのようにみえるからだが——には、リベラリズムにたいする共同体主義の批判があざかりあつた。

一・一 サンデルの「負荷なき自我」（サンデル・9）はその批判のなかのひとつの鍵概念である。この概念は、さしあたりはロールズの『正義論』における原初状態の設定にたいする疑念を表わすために用いられた。原初状態について説明するのは贅言かもしれないが記しておく。これから自分たちが作り出す社会の構成員となる人びとが、正義にかなつた社会を構築する原理について提案し討議する。社会契約論の前提上、人びとはたがいに利己的だから、各人が自分に有利な主張を出し合うことが予想されるが、それでは合意に到達できないために、各人がこれから作られる社会において有利ないし不利な地位につく原因となる各人の諸性質——出自、階級、人種、健康、才能等々——については知らないものとする無知のヴェールをかけられる。そのうえで、各人は自分が善いと思う生き方——「善の構想」（ロールズ・18）——を追求するのに好都合な原理を模索する。無知のヴェールのおかげで、人びとは、自分が社会のなかでどのような地位を占めるにしても、受容できる原理を考え出すであらう。その結果、社会の構成員のすべてが支持できる、その意味で正義にかなつた原理が合意されるわけである。さてこの論理構成にたいして、サンデルは、原初状態の当事者はなるほど自分の善の構想を選ぶ権利は与えられているが、しかし彼らは自分の出自等を知らないゆえに——一般化すれば自分が何者であるかを知らないゆえに——実質的には選択することができないと指

摘した。なぜなら、ある生き方を選ぶには、すでに何らかの価値観を必要としており、その価値観は個々人が生まれ育った共同体のなかで形成されるのにもかかわらず、無知のヴェールはそのことを捨象して当事者たちを負荷なき自我に変容してしまうからである。

とはいえ、原初状態の設定が抽象的であることそれ自体は、批判の対象たりえないだろう。なぜなら、原初状態は社会契約論が用いる思考実験にすぎないからだ。むしろサンデルが懸念を抱いたのは、その思考実験が、抽象的な思考実験である以上に、現代において社会を思い描こうとするときにあまりにリアリティに富んだ発想だからにほかならない。というのも、現代の価値多元社会では、社会の構成員それぞれが自分の生まれ育った共同体の文化的伝統を捨象しているかのように生きることができ、場合によっては、自分の生まれ育った共同体の文化的伝統を脱ぎ捨て別のそれにより換えることさえできそうに思われるからだ。それゆえ、サンデルの疑念は、直接にはロールズの原初状態の論理構成に向けられているにせよ、間接的には価値多元主義に進んできた近代へ、とくに近代が懐胎してきたリベラリズムに向けられている。そうである以上、この文脈での徳倫理学への回帰は、人びとは自分の生まれ育ったある特定の時代と地域において伝統的に培われてきた諸規範を尊重すべきであるという主張を含んでいる。徳倫理学の源泉であるアリストテレスそのひとの『ニコマコス倫理学』にさかのほれば、徳の修得は技術の習得と似ると説明されている。大工の手習いが兄弟子や棟梁の所作をまねるように、未熟な人間は有徳な人物になろうとするなら、本となる人物をまねるべきである。その手本となる人物は同じ共同体に属す人物であろう。だとすれば、そこから、徳倫理学とは伝統的な価値観の継承を賞揚する倫理理論であるという解釈を引き出すことはできる。しかし、共同体主義がまさにそう主張するとしても、徳倫理学は伝統の保守に与するのだろうか¹⁾。もし、そうならば、徳倫理学は、現代社会が価値多元主義をめざすとするかぎりアンチテーゼとして補完的な役割を果たすとしても、リベラリズムに

代わる倫理理論という位置を占めることはないのではないか。これが徳倫理学にたいして私の懐く第一の問いである。

一・二 サンデルの批判はまた、倫理理論の立脚する規範をめぐる争点を指摘している。ロールズの原初状態が、(近代の思想信条の自由を樹立したりベラリズムの系譜からは当然だが) 各人の善の構想の内容には立ち入らずに善の構想を追求する権利を各人に平等に分け与える正義を尊重するのみにたいして、サンデルの「負荷なき自我」は善が先行すべきことを指摘している。それはたんに時間的な先行を意味しているだけではない。「共通の企図や目的に言及せずには、われわれは、政治的調整を正当化できず」(サンデル・18) と語られるように、社会の構成員のあいだで何をどのように分け与えるべきかという分配的正義は、その社会全体にとつての共通善を根柢として確定しようと主張されている。それゆえ、共同体主義による徳倫理学への回帰は、権利や正義にもとづく倫理理論に代わつて善にもとづく倫理理論をいっそう根底的だとする評価を含蓄していた。

さて、権利 (right) や正義 (justice) は倫理的に尊重すべき複数の存在者——通常は人間のことが考えられている——のあいだにおいてのみ成り立つ規範である。この複数の存在者のあいだの関係の適切さを「正 (right)」と呼ぶならば、正の規範のグループには、権利や正義のほかに、平等 (equality)、公平 (impartiality)、公正 (fairness) を数え入れることができる。これにたいして、善 (good) は関係において成立する——すべての当事者のためになるという——以前に、その行為者本人だけのため (benefit) になる場合もその行為の影響が及ぶある特定の他人だけのためになる場合もある。善の規範のグループには、他人のためになる行為をするという意味の善行 (beneficence)、善行を施そうと意図する善意 (benevolence) が属す。慈愛 (charity) もこのグループに入れること

ができる。多くの倫理理論において、正の規範のグループと善の規範のグループとのあいだには、原則的に、一面では対立し、他面では相補的な関係が成り立っている。自分自身のためであれ、他のひとのためであれ、なされる善行がそれ以外の人びとにとっての善を損なうおそれがあるならば、正の規範が提示する規準によって規整されなくてはならないし、正の規範それ自体が正当化されるのは、それをとおして全体にとっての善が実現されるからだという関係である。

ところが、徳倫理学においては、善と正はそれほど鋭い対比をなしていないようにみえる。というのも、アリストテレスの徳のリストのなかには、他人が関わっているところで自分の私有財産を処理するときに発揮される「寛厚」(アリストテレス：1119b)や他人をもてなすところで自分の私有財産を処理するときに発揮される「物惜しみのなさ」(アリストテレス：1122a)といった徳は数えられているものの、一般的な意味での利他的な善意や善行、とりわけ(ユダヤ)キリスト教の伝統では重視される(貧しく困窮している者を救う善意や善行は数え入れられていない)からである。だがだからといって、徳倫理学が自分自身にとっての善の実現をめざす、自己利益にもとづく倫理理論であるというわけではない。なるほど、徳を具えた状態はそうではない状態よりもその本人にとって善い状態だが、それだけには終わらない。というのも、有徳な人物は自分一己の幸福のみならず、自分の家族や友人や、さらには自分と同じポリスに属する人びとの幸福なしには真の意味では幸福でないからである。「究極的な『善』は自足的であると考えられる。もつとも、自足的といっても自分だけに充分であるという意味ではないのであって、(中略)親や子や妻や、ひろく親しきひとびととか、さらに国の全市民をも考慮にいれたうえで充分であることを意味する」(アリストテレス：1097b)。現代の幸福概念は一個人の幸福とそれ以外の人びとの幸福とを独立に考え、したがってそのあいだの相剋を強調する傾向にある。これにたいして、アリストテレスのいう幸福(eudaimonia)は魂が善い状態にあるこ

とを意味している。現代の幸福概念が「誰にとつての幸福か」という価値の相対的視点をまぬかれないのにたいして、「魂が善い状態にあること」という場合の善さは魂の本来のあり方を示唆することで上述の価値の相対性をまぬかれている。

しかし、このために、徳倫理学における正と善という概念は、現代の幸福概念に慣れた者にとつて理解しにくい面をもっている。徳倫理学における善と正とはどのようなものか。それが徳倫理学にたいして私の懐く第二の問いであり、本稿の主題である。

一・三 尊重すべき複数の存在者が原則的にたがいに対等な関係にあると前提すれば、複数の存在者のあいだの関係の適切さである正は、その関係しあう二つの項に任意の存在者を選んでも普遍的に妥当するものであるべきだといふふうに考へるのは至当である。なぜなら、選ばれるべき存在者が対等であるなら、いずれの存在者同士も互換的であるはずだからだ。それゆゑに、たとえば、カントの義務倫理学は、行為者本人が採択する格率（生き方の方針）がいつでも、どこでも、誰もが採用してもたがいに矛盾しないとき、その格率は普遍的道德法則に合致すると説き、ベントムの功利主義は、その行為によつて影響を受ける存在者におよぼす結果がその存在者たちのあいだに最大多数の最大幸福をもたらす行為を指令する。倫理理論はいかなるものであるかという問題を問う部門をメタ倫理学と呼ぶとき、倫理理論が追求すべき行為の指針は、このように普遍的な原理や原則を介して提示されるといふこのメタ倫理学上の見解は普遍主義と呼ばれる。

これにたいして、アリストテレスが強調するところでは、行為が行なわれる状況はそのつど個別的であり、それゆゑいかなる状況にも妥当するような普遍的な指針は成り立たない。有徳な人物とは、その状況にふさわしい行為をす

る行為者である。このメタ倫理学上の見解は個別主義と呼ばれる。徳倫理学では、そのふさわしい行為とは、その行為が適切だと知っていて、かつその行為が適切であるというまさにその理由のために、しかもいつでもそのようなさわしい行為ができる習性^{ヘクシス}を修得したうえでなされる行為である。このことは、「なされた行為が一定の性質を持っているというだけでは、正しく行為がなされている（中略）」とはいえないのであって、かくいいうるためにはその上になお、これらの行為をなすひとが一定の仕方においてありつつこれらの行為をなしていることが必要なのであって、すなわち、第一には知識の上に立って、次にはこの行為を選択する——それもこの行為それ自身のゆえに選択する——ということがあって、また第三には自己の安定的な不可変的な『状態』^{ヘクシス}に基づいて行為しているものなることを要する。（中略）かくて、或る行為が正しい（中略）といわれるのは、それが、正しいひと（中略）の行なうであろうような性質の行為である」（アリストテレス：1105a-1105b）と定式化される。

徳倫理学と義務倫理学や功利主義とのあいだには、このようにメタ倫理学上の対立があるわけだが、その対立はなかば歴史上の差異に由来している。というのも、普遍主義の前提が平等な個人という近代社会の人間観であるのに対して、徳倫理学は人生経験を積むにつれて成熟していくという伝統的社会的人間観に対応しているからだ。さらにその違いは、倫理理論の中心課題の違いにも対応している。義務倫理学や功利主義は対等な人間関係のあり方にふさわしい行為を指令する行為原則を中心課題としており、徳倫理学は有徳な人格にいたる成熟を中心課題としている。ヘーゲルの区別を用いれば、前者が価値観を異にする人びとの共生を可能にするように人間関係を規制する道徳（Moral）を論じるのたいして、後者は人間の善いあり方を追求する倫理（Ethik）を論じている。

徳倫理学にたいして私が懐く第三の問いは、その個別主義が普遍主義も含んだ倫理理論全体のなかでどのような意義をもち、どのような役割を果たしているかという点である。さらに、道徳と倫理を上述のように分節化できるとして

も、倫理學ないし道徳哲学という分野はその両方を包含しているわけで、だとすれば、第四の問いとして、倫理學ないし道徳哲学という分野のなかで、道徳と倫理はどのように関係しているのかという問いが生まれる。徳倫理學はこのような問いを觸発するゆえに、それが紀元前四世紀に起源をもつ理論だとしても、依然として現役の倫理理論なのである。

二、ジョンソンの「徳と正」

以上に記した問いを念頭におきつつ、ジョンソンの論文「徳と正」を参照しよう。その論文の眼目は、「正しい行為とは有徳なひとのそれである」という徳倫理學の主張は、「私たちはより善い人間になるべきだ」という常識的な考えと不整合である」ゆえに誤っているというものである (Johnson : 810/255)。徳倫理學が倫理理論である以上、自分の性格を改善するこの道徳的責務を容れる余地をもたねばならないと彼は主張する。

二・一 ジョンソンは徳倫理學の主張の骨子を (ハーストハウスの名に言及しつつ)、「ある行為 A が状況 C において行為者 S にとって正しいのは、もし完全に (completely) 有徳な行為者であるならば C において「有徳な行為者に——引用者による補足」特有なしかたで (characteristically) A するだろう場合であり、かつその場合にかぎる」 (Johnson : 812/257) と定式化する。「「有徳な行為者に」特有なしかたで」とは、一・三に引用した文のなかの「正しいひと (中略) の行なうであろうような性質の」という語句に対応している。後述するワルシュはジョンソンのこの定式化のなかにある「完全に」という条件はハーストハウスもアリストテレスにも見当たらず、ジョンソンは「何の理由もないままに」 (Walsh : 410/297) この条件を付していると指摘している。これは研究論文としての正統性に

疑念を抱かせる一撃だが、ここではジョンソンが右の定式化に加えた合計七点の注記を精査してみよう。そこから徳倫理学からは「何の理由もないままに」付されたとみえる条件が、ジョンソンの立場からは「それなりの理由があつて」付したものであることが窺えるかもしれないからだ。²⁾

第一の注記では、「完全に」と断ることで「他の諸徳が欠けている場合に、たとえば、勇敢なひとがその勇敢さによつて正義に反する行為をするかもしれない可能性から生じる厄介が回避される」(Johnson : 812/257)と説明される。この注記から導き出せるのは、「完全に有徳な行為者」とはあらゆる徳を兼ね備えた人物だということである。アリストテレスが正義を「徳の或る一つではなくして徳全般」(アリストテレス : 1130a)と説明していることを思い起こせば、ジョンソンのこの理解はとりあえず支持できる。

第二の注記のなかで、ジョンソンは「たしかに完全に有徳な行為者という概念がどうであれ、それは人間であるべきだ」(Johnson : 812/257-8)と断りつつも、完全に有徳な行為者が現実離れた存在だとおわせている。なぜなら、完全に有徳な行為者がそのつど正しい行為を垂範すべき「現実的および可能的な状況の広がり」は、いかなる現実の人格が直面するだろう状況の範囲よりもはるかに広い」(Johnson : 812-3/258)からだ。この「現実的および可能的な状況の広がり」という語句は個別主義的でなく、普遍主義的である。ここにジョンソンの疑問の根幹が窺える。すなわち、有徳な行為者がするだろう行為という規定が、その定義からして普遍主義的な含意をもつ正³⁾という性格を満たすかどうかが問われているわけである。まさにこのあらゆる状況に対応しうる能力を確保するために、ジョンソンは「有徳な行為者」に「完全に」という条件を付したのにちがいあるまい。前述とは別の意味の完全性である。第三の注記は他と比べて重大ではない。有徳な行為者にもその徳を十全に発揮しがたい状況がある可能性が示唆される。その場合でも、有徳な行為者はそうではない行為者よりも、その状況にふさわしい行為をするだろう。この注

記の意図は、徳倫理学が「何をしたか」だけでなく「どのようにしたか」に——つまり「(有徳な行為者に)特有なしかたで」という限定に——注視することの確認にあるとみることができよう。

第四の注記でジョンソンは、先の定式が指示する「正しい行為とは、もし、あるひとが完全に有徳な性格をもっているとするならば、なされるであろう行為である」(Johnson : 813(258))と規定する。この読解自体は徳倫理学の見解を歪曲するものではない。だが彼は、それによって「その行為をなす行為者の現実の性格 (character) から切り離すことが許される」(Johnson : 813(258-9))と説明する。ここにいう現実の性格とは、その行為者個人がその人生のなかで培ってきたパーソナリティという意味だろう。これにたいして、アリストテレスが正しい行為を「正しいひと(中略)の行なうであろうような性質の行為である」と説明するとき、そこでいわれているのは有徳な人物S氏やP氏個々人の性格を示唆しているのではなく、有徳な人物であるかぎりのS氏やP氏が共有している性格のことである(それゆえ、私はジョンソンの定式に「有徳な行為者に」という形容を補足したのだ)。もつとも、ここでは行為者個人のパーソナリティを捨象できるという主張だから徳倫理学にそつた解釈を妨げはしないが、第六の注記にみるように、彼の論文の後続箇所には個々人のパーソナリティという意味の性格が紛れ込んでいる。

さて、行為者個人のパーソナリティを捨象する意図を、ジョンソンは「正しい行為についての理論は、ある人格が彼の道徳的責務をなすさいに道徳的に価値ある動機からしないこともありうるといえるものであるべきだ」(Johnson : 813(259))と説明している。このこと自体はアリストテレスも認めている。というのも、行為者が行為が正しい行為だと知らないままに、あるいは、その行為が正しいゆえに行なうのではない場合について、「或るひととびとがたとえ正しいことを行なっても、われわれはそれだけでは彼らを目してはまだ『正しいひととびと』であるとするわけにはゆかない」(アリストテレス : 1144a)とアリストテレスが述べるとき、まさに正しい行為と正しい性格

の区別が、したがって、正しい性格ではない行為者が正しい行為をたまたまする可能性が指摘されているからだ。しかしながら、先の性格概念と同様に、ここでもジョンソンの立場と徳倫理学との差異が露わとなる。なぜなら、アリストテレスが正しい性格を正しい行為と区別する力点は、当然、行為が真に正しいためには行為者の正しい性格を必要とするという点にあるからだ。これにたいして、ジョンソンが求めているのは、誰であれ、それを行なえばその行為が正しいと判定できるような規準である。一・三に記した、人格の成熟を中心課題とする倫理理論と行為原則を中心課題とする倫理理論の違いがここに表われているわけである。

第五の注記は、先の定式が「完全に有徳な人格の行動を観察することによってどうするのが正しいことを私たちが知るようにするとは告げていない」(Johnson : 814/259) と注意する。アリストテレスが徳の修得を技術のそれに比している (アリストテレス : 1103a-1103b) ことからすると、一見意外な説明にもみえるが、ジョンソンの趣意は明確で確である。未熟な者に有徳な人物が弁別できるわけではない。未熟な者は「権威や書物や伝承や親」を手がかりにし、「ある有徳な人格に特有な行動」を学ぶはかないわけである (Johnson : 814/259)。ただし、私たちが学ぶのはまさに行動それだけだろうか。この点については、ジョンソンの理解の大きな欠陥を四節に指摘することとしたい。

第六の注記では、先の定式化の条件節「ある行為Aが状況Cにおいて行為者Sにとって正しいのは、もし完全に有徳な行為者であるならばCにおいて特有なしかたでAするだろう場合」の二通りの解釈が示される。ひとつは、Sと完全に有徳な行為者とを別にする解釈で、もうひとつは、Sを完全に有徳な行為者とする解釈である。後者の場合、ジョンソンによれば、「特有なしかたで」の箇所は、Sのパーソナリティという意味も含めた性格に対応した規定となる。彼の主張をそう解してよいのは、彼がここで内向的な人物と外向的な人物との区別に言及しているからだ。内向的な人物は内向的に、外向的な人物は外向的に有徳な行為をなすだろう。ジョンソンはそれぞれのパーソナリティ

向きの想定を採用する。すなわち、「Sにとって正しい行為は、もしSでないなら、Sに少なくとも十分に似ている (like) 誰かが、その誰かが完全に有徳であったならば、その特有なしかたでなすような行為である」(Johnson: 815/260)。しかし、重要なのは、どういう意味において、「似ている」か——そこである。ジョンソンはパーソナリティにおける類似を考えている。けれども、徳倫理学において重要なのは何よりも、「有徳な人物である」という点での類似にほかなるまい。

最後に、義務倫理学および功利主義は行為者の性格を援用することなく、逆に徳倫理学は正しい行為についてのものもろの見解を援用することなく成り立たねばならないと注される。今更ながらのこの対比は次に語るジョンソンの意図の説明につなげる伏線である。

二・二 徳倫理学を奉じていない——それはすでに明らかだ——ジョンソンが徳倫理学を取り上げるのはなぜか。彼は徳倫理学の利点をこう捉えている。先の定式は、その前件(「もし完全に有徳な行為者であるならばCにおいて特有なしかたでAするだろう場合、かつその場合にかぎって」)における有徳な行為者のあり方、つまりその徳とその善き生についての定義と後件(「ある行為Aは状況Cにおいて行為者Sにとって正しい」)における正の定義とのいずれかがたがいに独立に説明できれば、他方の意味内容も確定できる。そのとき、「徳についての理論と正についての理論のあいだの——その上で党派同士の戦闘を行わずに済む安全な橋」(Johnson: 815/261)が架け渡されるはずである、と。

さらに、ジョンソンはいわば倫理学と心理学の架橋も期待している。前件は行為者の性格のうちに当該行為への傾向性が含まれていることを含意しているので、(善悪の評価を受ける)行為をするという道德的事実が「たとえば人

間の心理状態といった通常の自然的な事実によって構成される」(Johnson : 816/262) ごとくなる」と。なるほど、アリストテレスの習性概念がある特定の行為をいつでも行なえる構えを意味する以上、行為への傾向性を含むことはいうまでもない。しかし、性格という原因と結果としての行為のあいだに一義的な因果関係は成り立つだろうか。それほど単純ではあるまい。アリストテレスが強調するように、そのつどの行為には(習性が準備しているにせよ)行為者の選択が関与するからだ(アリストテレス : 1135a-1135b)。だが、この点については別稿に譲ろう。

最初に記された見通しについては、すでに一節に示した徳倫理学と近代以降に成立した倫理理論との差異と第二の注記において指摘した点からすれば、ジョンソンの展望する架橋は兩岸から別の設計法によって築造された橋梁を繋ぎ合わせる作業であつて、成功はおぼつかない。実際にそういう結論となる。なぜなら、ジョンソンによれば、紛うかたなく正しい行為と彼が考えている自己改善の正しさが先の定式では説明されないからである。その論理構成を次にみてみよう。

二・三 ジョンソンは、まだ有徳ではないが自分の性格を改善しようとするひとの取る方策を三つ挙げてゐる。第一には、自分の行動を自己監視する。第二は、誘惑に敗けないように自分の行動を細かに計画し、ときにはそれを他人にふれまわつて自己の行動を抑制する。第三は、他人の助言を受ける。ところが、このいずれの行動も有徳なひとの取る行動ではない。有徳なひとにはそのような行動は必要だからだ。それゆえ、先の定式がいうように、正しい行為とは完全に有徳な行為者のする行為だとすれば、上述の人びとは正しい行為をしていない。けれども、自己改善はどうみても正しい行為である。したがつて、徳倫理学は正しい行為を適切に説明できていない。そうジョンソンは結論する。

いったん彼は先の定式を擁護する解釈を試みる。前述の三種の行動は「十分に適切だ」というふうに正しいが、有徳なひとのもつ「道徳的に卓越している」正しさではないと考えたらどうか。だが、この擁護論にたいしてジョンソンは「この主張以外に、自己改善行為やそれに類する行為が有徳なひとに特有であるう行為とどこからみても同じくらしい道徳的に卓越しているわけではないと主張する論拠はない」(Johnson : 825/274)と指摘する。しかしそれで、なぜ、いけないのだろうか。裏返して考えることで、ジョンソンが求めているものが洞察できる。彼が求めているのは、有徳でないひとが有徳でないままになしうる最善の行為と有徳なひとが有徳だからこそなしうる最善の行為とともに「正しい」と性格づけるような——したがって徳の有無とは独立に規定される——正の概念なのである。

してみると、有徳でないひとが有徳になろうと努力するとき、有徳なひとは参考にならないのか。たとえば、有徳なひとは助言ができないのか。ジョンソンはこう指摘する。まず、有徳なひとはその習性のゆえにおのずと正しい行為ができるのだから、たんに母語ができるだけで文法を知らないひとが外国人にその言語を適切に教えることができるように、有益な助言ができるとは期待できない。かりに、有徳なひとはどのような有徳でない人間のどのような状況にも適切な助言ができると想定するなら、有徳なひとはあらゆる状況に関する情報を知悉した理想的観察者という徳倫理学とは別の概念に化してしまう。あるいは、有徳なひとはそうなるまでの経験から未熟な者に適切な助言を期待できるという見解には、その人生は特定の文化的伝統のなかで展開され特定の心理構造(またしてもパーソナリティの違いが示唆される)を帯びているから、異なる文化と異なる性格の者に有益な助言となるとはかぎらない。もし、同じ文化の有徳なひとをまねるのでよいとするなら、「正しさの理論は不要となる」(Johnson : 829/279)。正しさの理論とは、先に指摘しておいたように、ジョンソンによれば、普遍主義的なものだからである。

かくして、正しい行為とは有徳な行為者の行為であるという定式は否定され、徳倫理学は正を適切に説明しえない

ゆえに倫理理論として欠陥ありと結論されるのである。

三、ワルシユの「目的論、アリストテレス的な徳、正」

二・一の冒頭に記したように、ワルシユはアリストテレスとハーストハウスが語っているのは「完全、有徳な行為者」ではないと指摘する。「ある有徳な行為者」である。そのうえで彼はこう敷衍する。「『ある有徳な行為者』が、もしいつそう完全な徳に向かつて発達しつつあるのなら、つまるところ不完全なわけだが、それでもなお正しいことをしている場合もありうる」(Walsh: 410/298)。この指摘は重要である。有徳なひともおいつそう有徳になる可能性があり、有徳性は程度の差を含んで考えられているわけである。これに比して、ジョンソンの「完全に有徳な行為者」概念は、二・一で第二の注記に関連して記したように、あらゆる徳を具えているというだけでなくて、現実離れした存在にみえるほど、さらなる向上が必要ないまでに量的な意味でも完全であるように想定されている。

ワルシユの指摘どおりであれば、有徳なひととまだそれほど有徳ではないひととがする行為には、たとえ、その行為の内容や行為のしかたは大きく違っているとしても、「正しい」という同じ形容が適用されることとなる。では、どこが同じなのか。ワルシユはこうまとめている。「有徳な初心者と有徳な習熟者は、アリストテレスの道徳理論によつて目的論的に理解されたとき、記述のあるレベルでは同じ目的 (telos) をもち、同じことをしている」。同じといえるのは、「初心者と習熟者とはともに〔両者が目指している目的である——引用者の補遺〕卓越した習熟者の生きてきた生を生きている」からであつて、「しかし、その生の異なる段階にいる」点で違うのである (Walsh: 411/299)。

この説明にたいしてジョンソンの立場なら、どのように反応するだろうか。ひよつとすると、ワルシユのこの解釈

は、二・三に記したジョンソンが示した定式の擁護論をたんに先延ばしして、論点をはぐらかしたかのように見えるかもしれない。すなわち、卓越した習熟者は、目的というかたちであれ、存在している。それは「道徳的に卓越している」という意味で正しい。これにたいして、まだ向上の余地のある習熟者とさらにいつそう低い段階にある初心者とは完全な習熟者と違って、所詮、未熟な者が未熟であるがゆえに行いうる正しさ、つまりは自己改善や向上心という「十分に適切だ」という意味で正しすぎない、と。しかしながら、ワルシュの趣意はそれとは違う。まず、もはや向上の余地のないほどに完全な有徳性を体現している人間はいない。そのことは、彼が註のなかで完全な徳を「不可能な理想」(Walsh: 417/310)と記していることで裏書きされる。だとすれば、人間であるかぎり、十分に有徳なひともなお向上の余地はある。このことを私たちが理解しようとするには、徳倫理学が個別主義であることを思い出すとよいだろう。すでに十分に徳を具えたひとであれ、これまで経験したことのない錯綜とした状況にあつては完全に適切な対応をすることはできないかもしれない。それでも、そのひとはその経験を積んだあとに類似の状況に遭遇したときには、前の状況よりいつそうその場にふさわしくふるまうことができるようになるかもしれない。向上の可能性はなお残っているのだ。

だが、それならば、こういう反論が予想される。いかに卓越してもなお向上がありえて、かつまた向上しようとするがゆえにそのひとの行為は正しいというのであれば、「卓越した正しさ」という概念は抹消してもよい。そのかわりに、これまで到達した有徳性の段階に差があるにしても、どの段階のひとも自己改善や向上心という心のあり方ゆえに同一の意味で「正しい」——これが正しさを適切に説明する理論である。ところが、自己改善や向上心は成熟ではなく、むしろ未成熟をこそ示す性質だから徳ではない。それゆえ、この理論が適切だとしても、それは徳倫理学が提供したものではない、と。

しかしながら、ジョンソンは自己改善を徳から独立に語っているけれども、ワルシユでは、徳こそが自己改善を促す。「諸徳は、私たちを『今の私たちのあり方』から『私たちのあるべきあり方』へと連れてゆくのに不可欠な特徴である」(Walsh: 412/301)。だとすれば、ワルシユの論理のなかで徳は二つのあり方で現われていることになる。ひとつは、習熟者なり初心者なりが今の時点で修得した徳である。もうひとつは、彼らが今の時点では修得できていないが、これから達成するかもしれない、彼らがいっそう有徳なひととなるように導く徳である。ワルシユは両者の関係を十分に説明していない。おそらくここには、徳倫理学の背景にある存在論が窺われる。それについては次節に解釈しよう。

四、ジョンソンとワルシユの「善と正」をめぐる

以上の検討から両者の主張について、現時点で私の得た理解をまとめておこう。

四・一 ジョンソンの論文を通読してあらためて意識されるのは、思慮ないし実践知 (phronesis) の果たす役割への言及がないことである。ここに彼の徳倫理学解釈の根本的な欠陥がある。有徳性をめざしている未熟な者は自分よりも徳を体得した習熟者の行為をまねる。善の「何たるかは善き、ひとにでなければ明らかでない」(アリストテレス II 4a) のだから、未熟な者には有徳な者の行為のどこが優れているかがたちどころにわかるとは期待できない。だが、未熟な者は自分で行為を重ねることをつうじて習熟者との違いに気づき、その違いのなかで道徳的に意味のある違いをだんだんと理解し、自分の行為のしかたを直していくだろう。そこに本人なりの実践知が培われていくはずだ。もっとも、ジョンソンの立場からすれば、未熟な者がどのように成長できるには習熟者の教導が必要だと反論さ

れるかもしれない。しかし、なるほど助言が有益だとしても、未熟な者自身に実践知の萌芽が備わっていないければ、そのつど異なる個別の状況においてそのつど異なるふさわしい対応を有徳な者からいつまでも待ち望まなくてはならないことになるだろう。ジョンソンが想定しているように、有徳な行為者その個人のパーソナリティも含めて有徳な行為者の行為と同じ行為をすることが正しい行為だという前提のもとでは、そのような破壊的な結論にならざるをえない。それこそが「正しい行為とは有徳な行為者のなす行為である」という徳倫理学の定式がもたらす必然的な結論なのだ——そうジョンソンは反論するかもしれない。しかしながら、それはその定式から必然的に導かれる帰結ではない。それを導くために、徳倫理学の立場からすれば不必要な前提が加えられている。ひとつは、「有徳な行為者」に付された「完全に」という条件である。これによって、有徳な行為者は、あらゆる状況それぞれにおいて最も適切な行為を示さなくてはならないかのような、したがって未熟者はそのつど有徳な行為者が示すそのとおりの行為をすべきであるかのような結論が導かれる。もうひとつは、「有徳な行為者に特有なしかたで」と理解すべき箇所を、「個人的なパーソナリティを含めたその有徳な行為者一個人に特有なしかたで」と解する理解である。それによって、正しい行為が、有徳性の程度では等しいが、異なる個性をもち、さまざまな人生経路を歩んできた種々多様な有徳な人びとのなす行為を総称する概念でなくなってしまう。

実践知への顧慮のこうした軽視は、いっそう証明しがたいことだが関連するかもしれない別の軽視を連想させる。それは実践知と学 (episteme) との違いの軽視である。行為において思慮を働かせるのは、「われわれの力の範囲内に属しわれわれのなしようところのことから」(アリストテレス：II,2) のなかでこの特定の状況において何を選ぶかをそのつど選ばなくてはならないからである。これにたいして、数学や幾何学が代表例として思い浮かべられるような学における理解は「抽象による」(アリストテレス：I,12a) もので、一義的な正解の得られるものである。アリ

ストテレスは当該箇所、若者は幾何学や数学について明晰な理解に到達することができるが、思慮をとおして到達しうる知恵や自然学では明晰な理解に到達しえないと指摘している。後者には、経験が必要だからだ。もちろん、倫理学は、いつの時代であれ、抽象的な学との違いを意識してきた。けれども、カントの義務倫理学の普遍的道德法則やベントムの功利主義の最大多数の最大幸福の原理に代表される普遍主義は、あらゆる状況に妥当する一義性を追求している。その点で学の知的理解に似てくる。実際、カントは、一・三に指摘したように、性格の成熟が倫理学の中心課題ではないまさに近代の倫理理論の代表者にふさわしく、若い学生を対象とする「倫理学的教授法」のなかで教師に、正しきひとすなわち幸福に値するひとになるための規則や教示は「ただ君の理性のうちだけにだけある。(中略) 経験から、あるいは他人の指導により学習する必要はない」(カント：376)と語らせている。

ギリガンの『もうひとつの声』に登場する一一歳の少年ジェイクの話が思い出される。薬を買う金がないために瀕死の妻を見殺しにするか、それとも必要な薬を入手するために薬屋に盗みに入るかというハインツのディレンマにたいして、彼は「お金よりも人命はつねに尊い」という普遍的原理を主張し「盗むべし」と回答する。道德的ディレンマもまた、彼のことばによれば、「人間に関する算数の問題のように」(Gilligan：26)考えることができるのである。これにたいして、一一歳の少女エイミーはハインツのおかれた状況に関わるさまざまな当事者個々の事情に配慮して整然とした答えを出せない。義務倫理学と親和的なコールバーグの道德性発達理論からすれば、エイミーよりもジェイクのほうが道德性においていっそう発達している。これにたいして、ケアの倫理は普遍的原理に訴える思考法の進展を道德性の成熟の証左とみることに反対し、道德の問題を算数のように解くことは不適切だと主張する。ここでケアの倫理に言及したのは、ケアの倫理がしばしば誤解されるように徳倫理学の一種だと考えるからではない。そうではなくて、徳倫理学とケアの倫理とがそのつどの状況の違いを超えた一律の倫理的指針を求めることを拒否するの

は、ともに個別主義だからである。

四・二 三に記したように、ワルシユでは、徳がまだそれほどまでに有徳でない行為者を今よりもっと有徳なあり方へと牽引する。むしろ、実際にいつそう有徳な状態に到達するには自己改善の意欲や向上心が働くのだが、しかし、そうした意欲は徳と独立に存在するのではなくて、徳そのものによってかきたてられるのである。

この論理の背景には、優れているものにそれより劣るものはあこがれを抱き、そちらへと近づこうとするという論理が窺える。その最も高度の例は、あらゆるものは神にあこがれを抱くゆえに、神はみずから動くことなくすべてを動かすとする不動の動者の觀念である。一般的にいえば、可能態はいつでも現実態へ移行する傾性をもっており、条件が満たされれば移行が実現する。いつそう有徳になる過程は徳を目的因とし、徳にかなった行為を——もちろん、単純に同じ行為を反復するのではなくて実践知を働かせつつ——繰り返し行なうことを作用因として進むといえよう。この指摘は、アリストテレスの諸概念を弄してその過程を彼の目的論的世界観に即して説明するためではない。そうではなくて、まだ有徳性に劣る段階はよりいつそう有徳な段階にたいして、同様に、未熟な者は習熟した者にたいして欠如の状態にあるのであり、したがって、けっして積極的な状態を意味しないという点を指摘するためである。これにたいして、完全に有徳な人格の「卓越した正しさ」とは別に、自己改善を行なうという「十分な正しさ」を想定するジョンソンは、有徳性に欠ける未熟な者に固有の状態を積極的に語ろうとしている。しかし、ジョンソンと徳倫理学とのあいだには、たんに正の概念の意味や道徳的成熟の捉え方が異なるというより、それらがそこにはめこまれている存在論がすでに異なっているのである。

四・三 ジョンソンとワルシュの正と善とをめぐる対立について、以上の検討から得られる結論は次のとおりである。ジョンソンが徳倫理学の定式に展望した徳についての理論と正についての理論との橋を架け渡すことはまだできていない。とはいえ、その理由は、ジョンソンがいうように、徳倫理学が正についての理論を提示していないからというだけではない。正や善や徳の概念の意味を規定する文脈と、一部には、その文脈が埋め込まれている存在論の差異に起因する。したがって、私たちはとりあえずその存在論や文脈の差異に留意しつつ、それらの概念の意味を的確に捉えるように努めなくてはならない。それによって、徳についての理論と正についての理論の架橋を試みるというほど野心的ではなくなるだろう。しかし、普遍主義と個別主義の違いのように、倫理理論とはどのようなものかに関わる違いを含んだこの主題については、さしあたりは主題を考えるための地歩を固める作業が必要なのである。

*本論文は、科学研究費基盤研究(C) 課題番号一七K〇二一九五による研究の成果の一部である。

参考文献

引用文の出典は、丸括弧のなかに著者名のあとにコロンを打ち、そのあとに当該頁を記す。アリストテレスからの引用は、慣例にしたがって、ベッカー版の頁づけを記した。英語文献からの訳文は論者によるものだが、当該頁のあとに／を打ち、そのあとに邦訳の該当箇所の頁を記した。

アリストテレス、『ニコマコス倫理学』、高田三郎訳、岩波書店、一九七一年。『アリストテレス全集 一五卷 ニコマコス倫理学』、神崎繁訳、岩波書店、二〇一四年。

カント、イマヌエル、『カント全集 一一卷 人倫の形而上学』、樽井正義・池尾恭一訳、岩波書店、二〇〇二年。
サンデル、マイケル・J.、『自由主義と正義の限界 第二版』、菊池理夫訳、三嶺書房、一九九九年。
ロールズ、ジョン、『正義論 改訂版』、川本隆史・福岡聡・神島裕子訳、紀伊國屋書店、二〇一〇年。

Crisp, Roger, and Michael Stone. *Virtue Ethics*. Oxford University Press, 1997.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, 1982.

Johnson, Robert N. "Virtue and Right". *Ethics*, vol. 113, no. 4, July 2003, pp. 810-834. 「徳と正しき」。篠澤和久訳。『徳倫理学基本論文集』、加藤尚武・児玉聡監訳、勁草書房、二〇一五年、二五五-二九三頁。

加藤尚武・児玉聡監訳、勁草書房、二〇一五年、二五五-二九三頁。

Nussbaum, Martha. "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach". *The Quality of Life*. Martha Nussbaum and Amartya Sen (eds.), Clarendon Press, 1993. (同論文が初めに *Midwest in Philosophy*, vol. XIII, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 32-53 に収録されたときの版の邦訳は、「相対的ではなく徳」、渡辺邦夫訳。『徳倫理学基本論文集』、前掲、一〇五一-四七頁に収められている)

Walsh, Sean Drysdale. "Teleology, Aristotelian Virtue, and Right". *Ethics: Big Questions*, 2nd, James P. Sterba (ed.), Wiley-Blackwell, 2009. 「目的論、アリストテレスの徳、正しき」。萩原理訳。『徳倫理学基本論文集』、前掲、二九五-三二二頁。

Walsh, Sean Drysdale. "Teleology, Aristotelian Virtue, and Right". *Ethics: Big Questions*, 2nd, James P. Sterba (ed.), Wiley-Blackwell, 2009. 「目的論、アリストテレスの徳、正しき」。萩原理訳。『徳倫理学基本論文集』、前掲、二九五-三二二頁。

註

(1) この第一の論点については、ここではまだ十分に論じる用意がない。徳倫理学を文化相対主義から切り離そうとする論者のひとりにヌสบアウムがいる。彼女は、「徳にもとづく倫理的アプローチの最近の多くの擁護者」として、アラステア・マッキンタイア、バーナード・ウィリアムズ、フィリップ・フットの名を挙げ、これらの論者たちが立場は大きく違うのであれ——共同体主義者と目されるのはマッキンタイアだけが——、「倫理学は、正しく理解するなら、普遍的な人間的妥当性をもったもの理由を引き合いに出して正当化されるような、またそれに言及すれば善についてのさまざまなローカルな構想を的確に批判できるようなものを引き合いに出して正当化されるような超文化的な諸規範を提示しはしない」という相対主義的な否定と徳倫理学とを結びつけている「点で一致していると捉えている。しかし他方で、ヌสบアウムによれば、徳倫理学が相対主義にならざるをえないという行論は、「アリストテレスに関するかぎり、奇妙な結論である。というのは、アリストテレスが徳にもとづく倫理理論の擁護者であるのみならず、人間にとつての善、ないしは人間が開花し繁栄すること (Flourishing) についての単一の客観的な説明の擁護者でもあることは明らかだからである」(Nussbaum: 243/106-7)。

(2) ちなみに、ジョンソンが注のなかで言及しているハーストハウスの所論を解説している文献においても、「ある有徳な行為者」と書かれているだけで「完全に」という形容は施されておらず (Johnson: 812/288; Crisp and Stone: 21)。