

徳倫理学と行為の正しさ

中澤 務

1. はじめに

徳倫理学の出発点は、1958年に発表されたアンスコム（G.E.M. Anscombe）の論文“Modern Moral Philosophy”であるといわれている¹。彼女は、近代的倫理学における道徳的義務の概念を厳しく批判し、それに代わる選択肢として、アリストテレス的な徳の概念を復活させようとした。現在の徳倫理学はこの流れの中にあるといわれる。それは、一言でいえば、徳（Virtue）という行為者中心の（agent-centered）概念を基盤にして、道徳的義務や功利性の原理を基盤にした行為中心の（act-centered）近代的倫理学を批判し、それに代わる対抗理論を作り出すことを目指す運動である。

それから半世紀が経過し、いまや、徳倫理学は、近代的規範理論に対する対抗理論としての一定の市民権を獲得し、第三の理論としての地位を認められつつある。だが、そうした隆盛にも関わらず、徳倫理学の理論的な曖昧さや、その実効性に対して投げかけられる批判は多い。そうした批判には、十分な理由がある。徳倫理学は、いまだに十分な理論として確立しているとはいえないのである。では、何が不十分なのか。それは、徳倫理学においてもっとも考察されなければならない問題、すなわち、徳が持つ内的構造の解明であると思う。

これが十分に為されなかった背後には、現代の徳倫理学に内在する理論的枠組の問題が存在している。本稿では、この事情を明らかにするとともに、徳倫理学が進むべきであると私が考える方向性を、古代ギリシアにおける倫理学の

¹ Anscombe [1958].

議論を手がかりに、考えてみたい。

2. アンスコムの問題提起

まず、半世紀前にアンスコムが提唱した当初の構想を、簡単に確認しておきたい。

この論文において、アンスコムが関心を寄せているのは、倫理的な「規範 (norm)」であり、規範に意味を与えるものは何かという問題である。彼女は、現代の倫理学において力を持つ「道徳的義務 (moral obligation)」という概念を取り上げ、この概念がもはや無効であると主張する。なぜなら、彼女によれば、この概念は、キリスト教における「神の法 (divine law)」の思想に由来するものであり、倫理を法によって理解しようとするもの (law conception of ethics, p.30) だからである。それは、法を支える権威を必要とするが、現代においては、立法者を見出す試みは失敗せざるをえないのである²。

では、「道徳的義務」に代わる規範の拠り所は何なのか。アンスコムは、ある種の自然主義的な主張を展開している。たとえば、人間という種には標準的な歯の本数があり、完全な歯のセットを持った人間が基準 (norm) である。それと同じように、人間を生物学的な観点ではなく、生に関わる思考と選択という活動の観点から見るとき、「人間」という種は、様々な徳を持っている。そして、完全な徳のセットを持った人間が規範 (norm) なのである。こうした意味での規範は、もはや法的な含意をもたず、アリストテレス的なものになる (p.38)。

では、このような考えに改めたとき、われわれにとって、規範の意味はどのように変化するのだろうか。アンスコムは、それを明らかにするためには、われわれは、心理学の哲学を必要とし、「行為」「意図」「快」「欲求 (wanting)」といった概念を解明しなければならないのだという。

² アンスコムの批判は、功利主義や契約論も含む広範なものであるが、ここでは省略する。なお、近代的倫理学に対するアンスコムの批判が正当なものであるかについては、目下の関心の外にあるので、ここでは問題にしない。

プラトンやアリストテレスであれば、徳は、有徳な行為を繰り返すことで形成され、そこにおいて人間の繁栄 (flourishing) が達成されるのであるから、人間は有徳な行為を行わなければならないと主張するだろう。だが、アンスコムは、この説明では不十分であると言う。足りないのは、人間本性、人間の行為、徳の特質、そして何よりも、人間の「繁栄」についての説明なのである (p.41)。

以上が、アンスコムの問題提起の骨子である。これを見ると、アンスコムにとって、徳の概念は、道徳の法的モデルを乗り越えるものであったが、彼女は単に「義務」を「徳」に置き換えるだけでは、問題は解決できないと考えていたことがわかる。彼女にとって、本当の答えは、倫理的存在としての人間のあり方全体が解明されたとき知られるのであって、そのためには、新しい心理学の哲学が必要なのである³。

3. 現代の徳倫理学における行為の正しさの説明

では、アンスコム後の徳倫理学の展開はどうであったろうか。私には、多くの場合、アンスコムの目指した徳の心理学的解明という方向とは異なる方向に進んで行ったように思われる。すなわち、徳を解明されるべき何かとして捉えるのではなく、「義務」に取って代わるべき既知の何かとして捉え、それを基盤にして、新しい規範理論を一挙に打ち立てようとする方向である。

残念ながら、私には、こうした方向性は、現代の徳倫理学に、豊かさよりも、むしろ貧しさをもたらしたように思われる。これを確認するために、以後、徳倫理学をめぐる現在の重要な論争点の一つである、行為の正しさをめぐる問題を見ていくことにする。

この問題は、「徳倫理学は、われわれはどのような行為を〈なす〉べきかに関する理論ではなく、どのような人間で〈ある〉べきかをめぐる理論であるがゆえに、行為の指針を示すことができず、それゆえ無意味である」という批判

³ この意味で、アンスコムがこの論文において、徳倫理学の「理論」を提示しているとは思われない。

をめぐってなされてきたものであり、徳倫理学者たちから、徳は具体的な行為の指針になりうるのだとする様々な説明が提示されてきた。

代表的なハーストハウスの説明を見よう。彼女は、徳倫理学に対するこのような批判に対して、義務論や功利主義と対比させながら、徳倫理学もまたそれらの理論と同様のかたちで行為の指針を提示することができると主張する。彼女は、徳倫理学において、正しい行為は次のように定式化されるという。

ある行為が正しいのは、それが、有徳な行為者がその状況において為すであろうものであるとき、かつそのときに限られる⁴。

要するに、まず「有徳な行為者」の存在を前提し、その行為者が特定の状況で行なうであろう行為の特徴を満たしているか否かを、正しい行為の基準とするという戦略である。

この戦略は、基本的には正しいと私は考えている。なぜなら、徳倫理学の枠組の中で、行為に「正しい」という性質が付帯しうるとしたら、それは有徳な行為者から発生するしかないからである。

だが、この戦略は、すぐさま反対陣営からの批判にさらされることになる。というのも、もし「有徳な行為者」の行為が状況依存的であり、有徳な行為者がどのように振舞うかは、彼／彼女のその時々への行動を見なければわからないのであれば、この定式化は、行為を導くガイドラインを与えよという要求に答えていないことになるからである⁵。

ハーストハウスは、これに対して、有徳な行為者は、たとえば慈悲深い人間が特定の状況下において必ず慈悲深い行動をし、決して無慈悲なことはしないように、特定の状況下において特徴的な行動を示すのだと答えた。つまり、有

⁴ Hursthouse [1991] 225. 彼女は Hursthouse [1996] および [1999] において、この規定の改訂版を提示しているが、われわれの議論にとっては、これで十分である。

⁵ もちろん、こうした要求そのものが不当だという立場もあり、私はむしろそちらのほうを支持する。

徳な行為もコード化可能だということになる⁶。ここから、彼女は、徳倫理学においても、義務論と同様に、たとえば「正直なことをなせ」とか、「無慈悲なことはするな」といった規則が存在すると考えている⁷。

以上のハーストハウスの説明は、確かに「有徳な行為者」の概念から出発しているが、それはあまり重要な役割を果たしていない。なぜなら、彼女にとって重要なのは、そうした行為者の行為そのものが、「正直な」、「慈悲深い」といった、一義的にコード化できる特徴を持っているという事実だからである⁸。

このコード化という手法は、一見すると、アリストテレスの伝統に叶っているように見える。アリストテレスもまた、「有徳な行為者」と「有徳な行為」を区別し、われわれは「有徳な行為」を独立的に認知できると考えているからである⁹。

だが、われわれは注意しなければならない。というのも、確かに「有徳な行為」について一定のコード化が成り立つことは認められているが、同時に、本当の意味での有徳な行為は、有徳な人でなければできないとも考えられているからである。つまり、われわれはまず「有徳な行為」を模倣的に繰り返すことによって、次第に「有徳な人」になっていくが、ひとたび「有徳な人」になれば、かつて行っていた行為は、外面上は同じもののだとしても、内的により優れたものに変化しているのである。出発点となるコード化された「有徳な行為」は、「有徳な人」から発する行為に比べると、常に劣ったものであり、それゆえ、本当の意味での有徳さには至りつかないものだと考えられる。

⁶ Hursthouse [1999] 39-42. そこで彼女は、強い意味でのコード化可能性（コードがいついかなる場面でも普遍的に適用でき、また、誰でもがこのコードを認識することができるという立場）は否定している。だが、このような強い意味でなければ、ガイドラインに対する要求には答えたことにはならないのではないだろうか。

⁷ Hursthouse [1999] 35-39.

⁸ 行為は「正直な行為」とか「慈悲深い行為」といったコード化可能な行為であることによって正しい行為になるという説明は、現代の徳倫理学者の間に広く見られる説明といえる。

⁹ EN II, 4.

このように、常に「有徳な人」に優位性を与え、「有徳な行為」はそこからコード化可能であるとしても常に二次的なものに留まるとするアリストテレスの考えかたを「行為者中心的」な理論とすれば、コード化の中に正しさの基準を求める現代の徳倫理学は、十分な意味での「行為者中心的」な理論とはいえないように思われる。

さらに、このコード化に関連して、もう一つの問題が起こる。徳倫理学は、行為をコード化することで、それを行為者評価のための、それ以上分析不可能な絶対的ユニットとした。たとえば、ある行為が正しいのは、それが「慈悲深い行為」というタイプの中に入る一つの事例だからであるが、ではなぜ「慈悲深い行為」が正しいのかと問われても、更なる答えはない¹⁰。「慈悲深い行為」は価値の絶対的根拠であり、さらなる分析や還元を許さないのである。この意味で、現代の徳倫理学において、有徳さは「単純な性質」である。

だが、そうすると、徳倫理学が義務論に対して投げかけた批判が、自らに跳ね返ってくることになる。すなわち、アンスコムが、義務の法的モデルに対して、立法者はどこにいるのかと疑問を投げかけたように、この説明も、有徳な行為の絶対性の根拠について、疑問を投げかけられるのである。この場合、われわれは、有徳な行為は有徳だから正しいのだというしかない。これは、義務は義務だから正しいのだというのと変わらない。

こうした、非還元的な基盤主義とでもいった風潮が、現在の徳倫理学では顕著であるように思われる。それは、行為の取扱いに限ったことではなく、徳そのものについてもいえる。徳を「性格 (character)」として捉え、他の何ものにも還元しえない、最も基盤的な価値とする考え方が、現代の徳倫理学には顕著にみられるからである。(それは通常、「性格の優位 (primacy of character)」の原則と呼ばれている)。だが、これも、行為の場合と同様の問題を引き起こす。なぜなら、この原則ゆえに、有徳さや有徳な行為はそれ以上分析できないものであることになり、それらが持つ価値を直観的にしか理解できなくな

¹⁰ あるとしても、せいぜい、それが繁栄に役立っているという無内容な理由であろう。

るからである¹¹。

これは、ハーストハウス型の説明だけでなく、徳倫理学内の様々な立場に共通して広く見られる傾向である。たとえば、行為のコード化を拒絶し、行為の有徳さは、有徳な人間が個々の文脈において為す実践的判断に基づくとするマクダウェル (John McDowell) も、有徳な人間の内面を「外から」理解することはできないと考える点で、徳を究極的な出発点としているように思われる¹²。

同様のことは、スロート (Michael Slote) の説明においても成立するように思われる¹³。スロートは自らの立場を「行為者基底 (Agent-Based)」と称して、他の論者から一線を画している。彼は、行為をもたらず動機 (motive) の力に注目し、有徳な人は、何よりも賞賛されるべき動機の力を持っており、そうした力ゆえに有徳であると主張する。この場合、行為の正しさは、それが賞賛されるべき有徳な動機を示しているか否かによって決められることになる。このスロートの説明は、行為者の内面的構造に言及している点で評価できるが、その分析は不十分であるように思われる。というのも、なぜ、ある特定の動機が賞賛されるべきなのか、十分な理由が示されていないからである。スロートは、そうした動機は内的な強さ (inner strength) を持っているとは主張する。だが、仮に精神的な強さが賞賛に値するものだととしても、なぜそれが有徳さにつながるのか、彼の説明は十分ではないように思われる。

以上のように、現代の徳倫理学は、「有徳な行為者」を強調しながら、その具体的な中身については十分な説明を行わず、その説明に向かうよりは、むしろ、徳をすべての価値のもっとも基本的な基盤として前提したうえで、理論構築を図っているように思われる¹⁴。そして、そうした手法ゆえに、その実態

¹¹ 実際、「性格 (character)」あるいは「性格特性 (character traits)」という概念は、徳倫理学の中心的概念であるにも関わらず、その内実は曖昧であるといわざるをえない。

¹² McDowell [1979]. ただし、彼は実践理性や熟慮についての詳しい考察を展開しており、他の徳の倫理学者とは一線を画している。

¹³ Slote [1995].

¹⁴ cf. Buckle [2002] 593-4.

としては、義務論などの近代的倫理と理論的な枠組みがさほど変わらないようなものになっているのではないと思われる。現在の徳倫理学は、確かに、義務論や功利主義などの近代的規範理論に対する対抗理論として成立しているが、あくまでも近代的規範理論の枠組の中での対抗理論であり、近代的規範理論そのものに対する対抗理論とはいえないようにみえる。

だが、アンスコムが企図したように、プラトン・アリストテレスなどの古代ギリシアの倫理学の発想を推し進めるというかたちで考察した場合には、徳の考察は異なった姿を現すように思われる。以下、重要と思われるトピックスを取り上げながら、素描を試みたい。

4. 行為の「美しさ」と「正しさ」

古代ギリシアにおいて、徳はそれ以上分析不可能な価値の根源ではない。むしろそれは、多様な構成要素が複雑に絡み合った構成物であり、それを分析していくことが倫理学の仕事であった。そして同様に、行為の正しさもまた、複雑な要素からなる構成物なのである。

アリストテレスにおいて、「行為の正しさ」は「美しさ (kalon)」と「正しさ (dikaion)」という二つの価値と密接に関わっており、彼の著作には、「美しさと正しさ (kala kai dikaia)」という成句が頻出する。これは、ソクラテスとプラトンにおいても同様に見られ、古代ギリシア倫理学の共通の特徴といえる¹⁵。

まず、「美しさ」に注目しよう¹⁶。「美しさ」という審美的価値は、アリストテレスにおいて、あらゆる有徳な行為が目指す共通の目的として捉えられている¹⁷。この価値が最も強調されるのは、勇気においてであり、彼は次のように

¹⁵ 古代ギリシア倫理学においては、「ta kala kai dikaia」という表現が頻出する。Aristotle, *EN* I, 3, 1094b14. cf. VI, 12, 1143b22, 1144a12; Plato, *Gorg.*, 461B; *Phd.*, 99A; *Plt.*, 295E; 309C; *Lg.*, IX, 854C; 858D. cf. Owens [1981].

¹⁶ Owens [1981] は、この「美しさ」が「正しい (right)」という意味を持つと考える。これは正しい。ただ、この「美しさ」は、現代における「正しい」よりも、より幅広く豊かな意味を持っており、その意味で、現代の道徳的概念を超えている点に注意しておかねばならない。

語っている。

勇氣ある人は、人間に耐えられる恐ろしいものであっても恐怖を覚えるであろうが、しかし彼はしかるべき仕方で、理性が命じるとおりに、美しいもののためにこそそれに耐えるであろう。なぜなら、この美しいものが徳の目指す目的だからである。……しかるべきものを、しかるべきことのために、しかるべき仕方で、しかるべき時に、耐えたり恐れたりするような人、そして同様に、しかるべき仕方で自信を抱くような人、このような人が勇氣ある人なのである。(1115b11-19)

勇氣ある人とは、美しいものを目的として、「しかるべきものを、しかるべきことのために、しかるべき仕方で、しかるべき時に」なす人のことである。アリストテレスは、この構造は、他のすべての徳に共通に見られる特徴であることを強調しており、実際、「しかるべき～」の部分、それぞれの徳にふさわしい要素に置き換えればよい¹⁸。(たとえば、「気前のよさ」は財貨に関わる徳であるから、気前のよいひと (ho eleutherios) は、しかるべき人にしかるべき額をしかるべき時に与える。)

このように、有徳な行為の目的は、行為そのものの「美しさ」であり、その美しさは、何よりも、行為者が行為の時々において下す判断の適切さ(「しかるべき仕方で、しかるべき時に、…」)に基づいている。ここにおいて、「美しさ」は「べき (dei)」と結びついており、それゆえ指令的な力を持つ¹⁹。

さて、このような「美しい」という価値は「正しい (dikaion)」という価値と重なりあいを見せている。ここで登場する「正しい」は、現代の用法に比べ

¹⁷ *heneka*, IV, 1, 1120a23-24, a28; III, 7, 1115b12-13, b17, b23; 8, 1117a5; *dia* III, 8, 1116a27, 1117a12; *hoti* 1116b3, 1117a17; 9, 1117b9. (cf. Owens [1981] 272)

¹⁸ *EN* 1122b6-7, 1115b12-13, 1120a23-24, *EE* 1230a27-29.

¹⁹ cf. Owens [1981] 263-4.ここでは、現代において問題となる「ある」と「べき」の間の断絶は見られない。cf. Owens [1981] 274-5.

ると狭い意味で使われており、それは社会的規範と密接に結びついている。この点も、古代ギリシアの倫理学に共通して見られる特徴であるが、「正しさ」は、正義 (*dikaiosynē*) の概念と重なり合っているのである。そこで、次にこの問題を検討しよう。

古代ギリシアでは、ソクラテス、プラトン、アリストテレスのいずれにおいても、正義は諸徳の要となる重要な徳であり、特別な意味が与えられている。この点も、現代の徳倫理学と鋭い対照が見られる部分であり、現代の徳倫理学では、正義という徳はあまり重視されていない。というのも、そこでは、正義は特殊な政治的徳と見なされ、他の諸徳とは無関係だと考えられているからである²⁰。

しかし、古代ギリシアの枠組では、正義は、あらゆる徳の基盤をなし、それぞれの徳の有徳性を支えている。『クリトン』におけるソクラテスは、それを示す代表的な例といえる。そこでは、正しい行為こそがわれわれの魂を善きものにすることが、確信的に述べられている (47d)。この立場は、『ゴルギアス』を介して、『国家』へと引き継がれ、プラトンの倫理学の根幹をなしていく。『ゴルギアス』では、魂の善さは、規律と秩序によって成立するものとされ、そうした状態は法 (*nomos*) に適ったものとされる。そして、そうした状態にあることが、正義の徳や節制の徳として把握されている (504b-d, 506d-c)。そして、『国家』では、こうした思想が発展させられ、いわゆる魂の三部分説が提示されていくことになるのである。このように、ソクラテス・プラトンにおいては、行為の正しさの根底には、正義が存しているが、それは「法」によって支えられている。そして、この「法」は、魂の調和的な構造を作り出す原理なのであり、こうして生まれた調和から正義が、そしてそうした正しい魂のあり方から、様々な諸徳 (そして有徳な行為) が生まれてくるというかたちになっている。

こうした発想をアリストテレスは引き継いでいる²¹。われわれが目しなけ

²⁰ たとえば、Hursthouse [1999] 5-6.

²¹ EN V.

ればならないのは、アリストテレスの正義論において、正義は単なる諸徳の中の一つ(「部分的正義」)であるだけでなく、有徳な行為全体を包み込むもの(「全体的正義」)でもあるという事実である²²。このうち、後者の意味における正義とは、法に適った(合法的な)ことを意味し、それは何よりも共同体の利益を目指すものである(1129b11-19)。こうした法は、戦場において戦列を離れたり逃げ出したりしない勇敢な行為や、姦通や乱暴をしない節制ある行為など、有徳な行為を具体的に命じる働きをしている。(1129b19-25)

アリストテレスによれば、こうした意味での正義は、他者との関係において成立する、完全な徳である。なぜなら、その所有は、様々な徳を、単に自己に対して発揮させるだけでなく、他者との関係において発揮させることを可能にし、共同性を実現してくれるからである(1129b25-1130a5)²³。このように、アリストテレスは、行為の正しさの説明の中に法という社会的規範を導入し、それが有徳な行為を規定すると考えている。

このように、古代ギリシア倫理学の根底には、行為の正しさを支えるものとして、「法」の概念が存在している。この枠組は、徳と法を対立的に捉える現代の徳倫理学におけるそれとは大きく異なるものである。古代ギリシアにおいては、法の概念と徳の概念は調和的であり、相互依存的な関係にあるといえる。

もちろん、この事実は、古代ギリシア倫理学が義務論的であること(つまり、道徳の絶対的な基盤としての普遍的な法則を想定すること)を意味しない。なぜなら、ここで言われている「法」は、普遍的な法則ではなく、あくまでも特定の共同体の内部で共有されるものであり、その意味で、文化相対的なものと考えられるからである。

また、われわれは、こうした法が行為の正しさの一つの出発点であるが、し

²² この「全体的正義」が、アリストテレスの(そしてひいては古代ギリシア倫理学全体の)倫理学の理解において持つ重要性は、あまり重視されていない。しかし、田中[1986]において強調されているように、この概念は、アリストテレスがソクラテス・プラトンから引き継いだ遺産であり、極めて重要な意味を持っている。

²³ なお、行為が自己に向けられたものである場合でも、共同体との関係が想定されるかぎり、この特徴が付帯すると考えられる。cf. EN V, 11.

かし、必ずしもそれが倫理の絶対的基盤として働いているわけではない点に注意する必要がある。というのも、アリストテレスにおいて、法は、普遍的なものであるがゆえに、多様な具体的な状況に対して必ずしも完全に対処し切れず、大抵の場合に当てはまるとしかいえないからである (EN 1137b11-24)。アリストテレスによれば、こうした法の硬直性を乗り越えるのは、「エピエイケイア」といわれる徳であり²⁴、それは、正義と同様に正しさに関係するが、一面的に普遍的な規則を押し付けるのではなく、レスポス建築の鉛の定規が石のかたちに合わせて変形するように (1137b30-31)、個々の具体的な状況に最も適合した判定を下す能力である。ここでは、法という共同体の規範が、実践理性の柔軟性によって補正され、乗り越えられていく姿が描き出されている。このように、社会的規範と実践理性の間には、循環的な構造が存在している。

さらに、アリストテレスの説明においては (そしてプラトンにおいても)、幸福 (eudaimonia) もまた「美しさと正しさ」から規定される側面を持つ。思慮は、自分にとって善いもの・利益になるものについて熟慮をし、「よく生きること (エウ・ゼーン)」のために何が善いことなのかを考える。だが、この場合の「よく生きる」とは、「よく行為すること (エウプラクシア)」であり、これらは、行為の「美しさと正しさ」に重なり合っているのである²⁵。

このように、アリストテレスにおいては、行為をめぐり、様々な評価が重なり合いを見せている。「有徳な (勇敢な、節制ある、…)」という評価語は、「美しい」・「正しい」という評価語と重なり合い、それがさらに「よい」の内実を決定している。この場合、いわゆる「濃い概念 (thick concepts)」と「薄い概念 (thin concepts)」は常に重なり合った状態で行為者に立ち現れ、その行為が持っている価値の重層性が、これらの価値語によって示されるように思われる²⁶。

以上、われわれは、古代ギリシア倫理学における行為の正しさの説明を概観

²⁴ 「エピエイケイア」を日本語にするのは難しい。問題の EN V, 10では、「宜しさ」(高田訳)、「品位」(朴訳)などと訳されている。英語では、「decency」(Irwin) など。

²⁵ EN VI, 2, 6.

してきたが、この概略的な説明を見ただけでも、有徳な人間から発する行為の正しさが、いかに多様な価値を含み込み、それらの間の複雑な関係から成り立っているかがわかるであろう。

行為の正しさは、単にそれが「有徳である」という判断において成立すると考えるだけでは不十分であり、その具体的な中身が必要なのである。それは、行為者が行為の実現において目指す「美しさ」、すなわち状況に対する適切な判断と、それが共同体において共有された規範にいかに適っているかという基準を含んでいる。

有徳な人間とは、これらの複雑な要素を個別的な状況の中で適切に処理し、さらに、その結果にしたがって、自己の多様な心的要素（感情や欲求）を調和させることができる人間のことである。徳の成立におけるこうした複雑な構造は、単に古代社会に特有の現象ではあるまい。現代における徳の成立においても、同様に複雑な要素が絡み合っているはずである。

5. 実践理性と道徳的発達

最後にもう一つ、行為の正しさに関係する問題に触れておきたい。

正しさをめぐる有徳な人間の複雑な判断を担うのが、アリストテレスにおいては実践理性（*phronēsis*）であり、これなしには徳は存立しえない。それゆえ、徳の分析は、何よりもまずこの実践理性の分析に向かわなければならないはずである。

しかし、この実践理性は、現代の徳倫理学では軽視されている。その軽視の背後には、先に述べた「性格（*character*）」重視の姿勢が存在しているように思われる。というのも、もし現代の徳倫理学にとって、徳とは状況に対する反

²⁶ ウィリアムズ（Williams [1985]）が濃い概念の例として挙げているのは、「裏切り（*treachery*）」、「約束（*promise*）」、「残忍（*brutality*）」、「勇気（*courage*）」（p. 129）、「卑怯者（*coward*）」、「嘘（*lie*）」、「感謝（*gratitude*）」（p. 140）などであり、これらは、「よい（*good*）」、「正しい（*right*）」、「べき（*ought*）」などの薄い概念と対比される。前者は、事実的要素と価値的要素を結びつけ、状況や人間や行為について評価をおこない、さらには、行為の理由を形成するとされる。

応の一定の傾向性を意味し、その傾向性をもたらすものが性格であるなら、そこでの知性の働きは、さほど重要なものではなくなってしまうからである²⁷。

だが、古代ギリシアの倫理学においては、この実践理性こそが、徳の根幹に位置している。実践理性の仕事は、単に、よき生を実現するために必要な手段を判断するだけではない²⁸。むしろ、実践理性の与える行為の理由の中には、行為者の実践的判断において問題となりうるあらゆる要素が含みこまれていると考えられる²⁹。それは、個別的な状況認識だけではなく、その行為に対する評価（美しい・正しい）、そして、そうした行為がよき行為であり、みずからのよき生の一部になっているという認識が含まれていると思われる³⁰。

こうした実践理性が徳の分析において重要なのは、その判断が、行為者の道徳的発達という問題と無関係ではないからである。この道徳的発達の問題は、古代ギリシア倫理学における重要な問題の一つであるが、これもまた、現代の徳倫理学では軽く見られる傾向にある。ここでも、軽視の理由は、「性格」を

²⁷ 徳という性格の所有が自己利益を最大化すると考えれば、徳倫理学は功利主義と親近的になっていく。その場合、状況に対する反応の傾向性が、自己利益を増大させる傾向性を持つと考えれば、重要なのは理性的判断ではなく、特定の状況に対して特定の反応を返せる性向であることになる。たとえば、Dener [2001] はこの立場に立つ徳倫理学者である。

²⁸ アリストテレスは、*EN* III, 2, 1111b226-27において、「願望 (boulesis) は目的 (telos) に関わり、選択 (prohairesis) は目的のためのものごとに関わる」と述べている。(III, 3, 1112b11-12でも同様のことが述べられている。) この場合の「目的のためのものごと (ta pros to telos)」とは、単に、目的とは別の手段の行為ということではなく、むしろ、目的をどのようなやり方で達成するかという意味であると考えられる。有徳な行為の場合、それは目的である「よき行為」を、どのような有徳な行為を通して実現するかということを意味しているように思われる。

²⁹ 徳倫理学での「行為の理由」の説明は、たとえば、「この行為は正直である」のように、ややもすると単純すぎて不十分である。実際の行為の理由は、様々な個別的状況に対する判断の集合体になるはずである。

³⁰ こうした複雑な「行為の理由」は、アリストテレスにおいては、実践的三段論法を介して与えられていると考えられる。そこでは、行為者の中に存在する普遍的価値判断と、個別的状況判断のつながりが提示されるが、行為の理由はこれらにおいて示されているように思われる。

めぐる前提にある。なぜなら、考察の出発点で有徳さという理想的性質が前提されてしまえば、この性質を持つか持たないかという二分法の中でしか議論が成立しなくなるからである。

これに対して、プラトンにおいてもアリストテレスにおいても、有徳な「性格」は、感情や欲求の陶冶と、それに連動する実践理性の成長によって、次第に一つのまとまりを形成していくようなものである。

こうした徳の成長は、人間の内的発達の構造を説明する道徳的心理学なしには、説明できない。彼らが独自の心理学を構築しようとしたのは、まさにそうした徳の本性を明らかにするためであった。プラトンは、人間の心に、理性、欲求、そして気概（*thymos*）という三つのアスペクトを設定する。そこでは、気概的部分は理性の命令に耳を傾け、欲求的部分と戦う重要な役割を果たしている³¹。同じような図式は、アリストテレスにおいても見ることができる。アリストテレスにおいては、気概は欲求の一種であるが、有徳な行為の形成において同様の役割を果たしていると考えられる³²。

このように、プラトン・アリストテレスの図式では、道徳的発達における心の調和の形成は、実践理性の成長に連動しており、それなしには、欲望的部分の調和は成立しないように思われる。心的発達と実践理性の成長は連動しており、切り離すことはできないのである。

ここには一つの循環構造が成立しており、それは、アリストテレスの「ひとは、有徳な行為を行なうことによって、有徳な人になる」という主張と密接に関係している。すなわち、ひとは、単に有徳な行為を習慣化することによって、有徳な人になるのではなく、有徳な行為を行なう中で、実践理性を次第に成長

³¹ *Rep.* 439e-441c.

³² アリストテレスの説明では、欲求もロゴスに従う限りロゴスを分け持っている (*EN* I, 13)。気概は欲求の一種であるが、欲望 (*epithymia*) がロゴスに従わないのに対して、気概は従う (*EN* VII, 6, 1149b1-3)。それゆえ、気概は有徳な行為の成立において重要な役割を担っていると考えられる。cf. Grönroos [2007] 260-264. なお、アリストテレスに対するプラトンの影響は、*Rep.* 401d5-402a4 によくあらわれている。cf. Buckle [2002] 582-588.

させ、実践理性の正当な命令に従う欲求を形成していくのである。

6. おわりに

以上、われわれは、古代ギリシア倫理学における徳の成立構造を素描してきた。そこでは、徳とは、倫理的行為者の中に成立する複雑な構造物である。そして、その構造物自体が多様な要素から構成される分析可能な一つの全体であり、その構造を解明することが倫理学の仕事であった。

プラトンやアリストテレスが解明した徳の姿は、極めて豊かな姿を見せている。それは、徳倫理学におけるような、単純で理念的なものではない。そこで描き出されているのは、伝統的な規範の中に身を置きながら具体的行為を繰り返す中で、実践的理性の成長と感情の陶冶を段階的に成し遂げていく、具体的な人間の全体像なのである³³。「行為の正しさ」とは、そうした性質を身につけた人間が、自己や他者、そして共同体に対して働きかける、その関係性の適切さを意味している。それゆえ、「行為の正しさ」は、行為に付帯する単純な性質ではなく、有徳な人間の行為の複雑さに対応した内容を持っている。

こうした古代ギリシア倫理学と、現代の徳倫理学の考えかたの違いから、古代ギリシアの倫理学（とりわけアリストテレスのそれ）は徳倫理学ではないのだと結論づける研究者もいる³⁴。だが、冒頭で見たアンスコム企図は、アリストテレスの方法論に近いものであり、さらにはそれを現代的な観点から乗り

³³ 徳とはこのような全体であり、この全体がなければ、そもそも行為は生じない。それゆえ、徳を道具主義的に理解し、義務や功利性を実現するための手段と見なす考え方は成り立たない。

³⁴ たとえば、Bulkle [2002]。

³⁵ こうした近代的倫理学の対抗理論としての徳倫理学は、アンスコム企図を具体的に発展させた心理学の哲学となり、感情や欲求といった要素も含めた人間の心的要素のあり方を、具体的に解明していくものになるであろう。その全体像を示す力は筆者にはないが、その際に重要となる一つの論点は、感情と道徳的認知能力の関係性の解明であると思われる。というのも、両者の複雑な絡み合いの中でこそ、様々な心的要素が統合された一つの道徳的行為者を説明することが可能となるように思われるからである。

越えようとするものであった。このような方向に進んだとき、徳倫理学は、真の意味で近代的倫理学の対抗理論になりうるように思われる³⁵。

※本研究は、平成20年度関西大学研修員研修費によって行った。

文献表

- Anscombe, G. E. M, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33(1958), 1-19. Reprinted in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, iii. *Ethics, Religion and Politics*, Basil Blackwell, 1981, 26-42.
- Buckle, S., "Aristotle's *Republic* or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics", *Philosophy*, 77(2002), 565-595.
- Driver, J., *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press, 2001.
- Grönroos, G., "Reason in Aristototele's Moral Psychology", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32(2007), 251-271.
- Hursthouse, R., "Virtue Theory and Abortion", *Philosophy & Public Affairs*, 20(1991), 223-46.
- Hursthouse, R., "Normative Virtue Ethics", in Crisp, R.(ed.), *How Should One Live?*, Oxford University Press, 1996, 19-36.
- Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1999.
- McDowell, J., "Virtue and Reason", *Monist*, 62(1979), 331-50. Reprinted in McDowell, J., *Mind, Value, Reality*, Harvard University Press, 1998, 50-73.
- Owens, J., "The KAAON in the Aristotelian Ethics", in O'Meara, D.J.(ed.), *Studies in Aristotle*, Catholic University of America Press, 1981, 261-277.
- Slote, M., "Agent-Based Virtue Ethics", *Midwest Studies in Philosophy*, 20(1995), 83-101.
- Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, 1985.
- 田中享英、「行為の正義と所有の正義」、日本倫理学会編『アリストテレス』、1981年、33-65頁。