

〈シンポジウム／カントと徳倫理学〉

カントの徳理論と徳倫理学の諸相

土橋 茂樹

20世紀半ばに登場したG・E・M・アンスコムによる現代道徳哲学批判は、人柄・性格のあり方とその善さ、すなわち徳に定位したアリストテレス倫理学に光を当てることによって、徳論の再生と徳倫理学の勃興というその後の倫理学の新たな展開をもたらした。徳論の再生と言われる以上は、当然それに先立って徳論がほとんど顧みられなかった時代があったことになるはずである。徳論再興の立役者の一人であるP・フットは、「奇妙なことに、徳と悪徳という主題は、長年のあいだ分析哲学系の道徳哲学者によって無視されてきた」と述べた上で、こうした思想傾向がヒューム、カント、ミル、ムーア、ロス、ブリチャードといった現代道徳哲学の源泉ともいえる哲学者たちにも共有されていたと断じている(Foot [2002], p.1)。しかし、仔細にその概念史を見直してみるならば、徳論の無視というよりは、むしろ倫理思想における「徳」というものの位置づけが、J・B・シュニーウィンドがマルキ・ド・サドの書名になぞらえて「美徳の不幸」と呼んだ諸要因によって大きく変容したとみなすほうが適切であろう。本稿では、まずこの徳概念をめぐる変容のあらましをこのシンポジウム¹のテーマに資する範囲で概観し(I)、その延長線上でアンスコム以降の徳倫理学をめぐる状況の変化(II)にも触れておきたい。その上で、カントの徳理論と徳倫理学の間に見出されるいくつかの論争点のうち、紙幅の都合上、もっとも根本的な相違が見出される論点について一つだけ取り上げてみたい。それは、カントの奉じる合理的規範の「普遍性(universality)」に対して、徳倫理学思想の大半が主張する特定の行為の「個別性(particularity)」の重視という論点であり、それに絡めて、カントにおける「他者論」の有無や、事例の位置付けについても考察できればと思う(III)。

I 徳概念をめぐる変容史概観

(1) 卓越から義務へ

古代ギリシアにおいて善ないし価値とは、まずもって物事が真に存在する在り方(οὐσία)のうちに見出された。アリストテレス(EN 1094a1-2)を引くまでもなく、すべては何か善いものを求めているのであり、善は自然に生起した人を惹きつける力をもつとみなされた。人間の生の在り方もまた、人が真にその者である在り方すなわち人としての善き生を目指すこととされ、とりわけ徳の習得と徳に基づく活動を人間本性の完成とみなす点で徳中心的な考え方が古代では支配的であった。語源を ἀριστος(「最善の」と同じくする「徳」(ἀρετή)という語は²、その使用をホメロスに

1 本稿は、2021年11月20日にオンライン開催された日本カント協会第46回学会のシンポジウム「カントと徳倫理学」における提題発表原稿に基づき、多少の加筆や注の追加を施したものである。司会の田中美紀子氏、提題者の千葉建氏、大森一三氏からは、シンポジウムの準備段階や当日の質疑応答においてカント研

まで遡り、人間の美点のみならず、神々の力(*Iliad*, IX498)や駿馬の気性や速さ(*ibid.*, XX III 276, 374)など、およそあらゆる事物の卓越性を記述する概念であったが、徳の教師を自称するソフィストに対するソクラテスの論駁を経たプラトン以降、「徳」はもっぱら倫理的な領域で主題化されるようになった。とりわけ、人間の人柄・性格(エートス)の善さとしてのいわゆる^{エーティケー・アレテー}倫理的徳を实践的領域に、他方、^{ディアノエーティケー・アレテー}知性的徳としての知恵と思慮を理論的領域に配したアリストテレスの体系は、後代に大きな影響を及ぼした。中世スコラ期に至るまで、どのような徳目をいかなる観点から採用するかという点では一致を見なかった哲学諸学派も、思慮(ないし知恵)、節制、勇気、正義の四徳を「枢要徳」と呼んで重視する点では一致していた(cf. 土橋 [2020])。

C・コースガードは、こうした実在する世界の現実存在性こそがある意味で形相であり価値それ自体であるとみなす古代哲学に固有の世界の見方を「卓越の観念」(the idea of excellence)と呼び、それがやがて原罪を負った(抵抗する質料としての)人類と人格的立法者としての神というキリスト教的二元構図を経て、法の観念と結びついた義務の観念によって取って代わられるという卓越から義務への転換の歴史を描き出した(Korsgaard [1996], pp.1-5)。これに加えて、徳中心的な考え方(virtue-centered view)から行為／規則中心的な考え方(act/rule-centered view)への転換、さらに主知主義から主意主義への転換を重ね合わせて見ることにより、徳概念の倫理学における位置づけの変容、あるいはより直截に言えば「徳倫理学の歴史的衰退」(Frede [2013], p.124)がいつそう浮き彫りにされるように思われる。

(2) 徳中心的な考え方から規則中心的な考え方へ

元来、ユダヤ教の律法主義を承けたキリスト教は、徳ではなく義務の道徳を説いており、法に従った行為の観点から義務を理解している。そうした傾向は、やがて17世紀において、徳を法の下位に従属させ、徳と悪徳を法によって規定する考え方に至る。こうした動向は、古典的な自然法思想とアリストテレス的な徳理論のある種の統一へともたらしたトマス・アクィナスの試みにまで遡ることができるだろう。また、T・アーウィンによれば、古代徳倫理思想に共有されていた幸福主義を継承したトマスに対し、ドゥンス・スコトゥスが明確に異を唱えた時点で、徳倫理のさらなる転機が見出されうるとみなされる(Irwin [2008], pp.159-176)。

しかし、徳思想にとってもっとも大きな転換は、16-17世紀の自然法思想の隆盛によってもたらされたと言えよう。主知主義的な立場から自然法思想を基礎付けようとしたグロティウスの道徳思想によれば、有徳な者とは、第一に、人間本性に伴う特別な道徳的属性である権利に関して正当な根拠に従う習慣を持っている者のことであり、法が明確であるところでは法に従い、法が裁量(discretio)の余地を与えるところでは許容できる範囲にとどまる者にすぎない。つまりその点で、規則や行為について徳から生じる(かつて古代徳倫理思想が徳に備わるとみなした)特別な認識能力の余地はほとんどないということになる。

他方、グロティウスの後を承け、ホッブズ的な極端な形ではなく、あくまでキリスト教的前提を維持しつつ主意主義的な自然法論を展開したプーフENDORFにとって、「自然法とは、人間の理性的で社会的な本性と一致するものであって、それなしには人類に称賛すべき平和な社会が

究に関する示唆に富んだ助言をいただき感謝に堪えない。当日、意見・質問をいただいた方々にも感謝を申し上げる。

2 ἀρέσκωを語源とみなすM. Hoffmannの近代的な解釈への批判に関しては、W. Jaeger [1973], p. 418, n. 18

確立されることはありえない」(Pufendorf [1673], I c.2:16)³ものであり、「それが法としての力(vis legis)を獲得するためには、神が存在すること、そして神の摂理がすべてを支配していること、さらには、神が公布した法であるかのような理性の命令を、生得の〔理性の〕光の力によって遵守するように、神が死すべき人間の類に課したということが前提されねばならない」(ibid., I c.3:10)。

プーフェンドルフが唱える自然法によって課される義務のうち、「人間が他の人間に対して遂行すべき諸々の義務」については、「共通の責務から」(ex communi obligatone)生じる、誰もが誰に対しても遂行しなければならない「絶対的義務」(officia absoluta)と、そのように絶対的にではなく一定の条件の下で遂行することが求められる「条件的義務」(officia hypothetica)とに二分される(ibid., I, c.6: 1)。絶対的な義務には、侵害の禁止、平等性の承認、「他者の利益を促進すべし」という博愛(humanitas)、合意の四種の義務があるが、そのうち博愛の義務に関しては、合意あるいは完全な約束によって課される(また、その履行のための強制力を伴う)完全義務(perfecte obligari)⁴と、強制力を伴わない自発的な履行にもとづく不完全義務(imperfecte obligari)とに二分される(ibid., I, c.9: 4)。

ここで用いられた完全義務と不完全義務の区別は、その起源を古代ストア派にまで遡る。ストア派の場合、自然世界に内在する理[ことわり] = ロゴスを理性が認識することによって「理性に従って正しく」生きることができるわけだが、その認識の仕方には程度の差があるとみなされる。我々のような大多数のごく一般的な人間は、状況に即した「適切なこと」(カテーコン καθήκοντα)⁵を為すことによって、ストア派の目指す「自然に従った」仕方でおおよそ倫理的に生きることになるが、それだけで完全な意味でのカテーコン、すなわち「道徳的に正当な行為」(カトルトーマ κατορθώματα)がなされるというわけではない。あくまでストア派的な賢者だけが道徳的に正当な行為をなしうるのである。「賢者」だけが「道徳的に正当な行為」をなしうると考える点でもストア派は主知主義的なわけだが、ローマ哲学期に入り、キケロ(*de officiis*, I. iii .8)が「適切なこと(カテーコン)」を「一般(／中間)義務」(commune/medium officium)、「道徳的に正当な行為(カトルトーマ)」を「完全義務」(officium perfectum)とラテン語訳することによって、この二つの用語は、その後、皮肉なことにむしろ主意主義的な思想家に頻繁に使われるようになっていく。近世に入り、先に見た自然法論者の議論を経た近代道徳哲学において、カントの完全義務と不完全義務の用法に見られるように、この概念は義務論における主要なタームとなっていくのである。

いずれにせよ、法に従属する習慣にまで貶められた徳の身分を辛うじて保つことができたのは、不完全義務の履行に際し認められた自由な裁量の余地によってであった。とりわけ、そこでプーフェンドルフが「博愛」(humanitas)、さらにはほぼ同義的に「慈善」(benevolentia)や「善行」(beneficium)という(philanthropiaに由来する)語を用いていることは重要である。彼は、もとも

を参照。

- 3 本稿では、プーフェンドルフも含めたすべての欧文テキストの翻訳は、用語や文体の統一をはかる意味もあって、邦訳の有無にかかわらず拙訳を使用している。
- 4 このラテン語を文字通りに訳すならば、「完全に義務を負うこと」となる。なお、それぞれに対応する権利は、完全な権利が*jus perfectum*、不完全な権利が*jus imperfectum*である。
- 5 この概念を主題とする最新の研究(Visnjic [2021])は、カテーコンを「義務」と訳し、ストア派が普遍的規則に依拠しない状況倫理的な義務論を展開したと解釈する。

と神と人間の間での愛を意味する *philantropia* (φιλανθρωπία) という神学的概念に由来する博愛という徳を、その原義から切り離して世俗的な対人的徳に変容させた点でグロティウスに準じている。彼は博愛の重要性を、個人的な救済という神学的役割のうちではなく、社会生活を改善する愛の実践的な力のうちに見出したと言える (Schneewind [1990], p. 50)。このように不完全義務の観念は、自然法理論の枠内で、徳中心的な考え方によって強調された道德生活の特徴の幾分かを折り合いをつけることを可能にした (ibid.)。

こうした超自然的な力によって下支えされた自然法思想に真っ向から異を唱え、完全／不完全義務の区別を、人為的徳と自然的徳という人間の徳の働きの違いによって説き直したのがヒューム (Hume [2007], III) である。彼は、人間性にかかわる情念がすべての人に共通しており、それだけが道德の (すなわち、非難と称賛にかかわる一般的な体系の) 基礎となりえるがゆえに、道德の起源を人間性に依拠する感情 (the sentiments dependent on humanity) に見出す⁶。その上で、「社会化」と「利己心」に基づき、つまり、自己利益・利己心が、行為主体の自他の行為の反省・熟考によって社会化されることによって⁷、それ自体が最終的に道德的是認を与えられる道德的行為の動機となり、その社会化した利己心から生じる安定した性向がヒュームにとっての (正義の) 徳すなわち人為的徳ということになる。しかし結果的に、明確で厳密な道德的な基準や指針が要求される場面で、ヒュームの徳中心的な倫理学は、自然法思想に比してみずからの脆弱性を露呈せざるをえず、自然法思想に取って代わるには至らなかった。「感情の適宜性ないし適切性が確かめられ判断されるための精確な、あるいは判明な規準を、これら [近代の徳理論] の体系は、与えることもなければ、与える素振りすらない」 (Smith [2009], p. 345) というアダム・スミスの言葉は、直接ヒュームに向けられたものではないにせよ、ヒューム的な徳倫理構想に対する鋭い批判となっていたのである。

こうした前史を経て、カントは『道德(人倫)の形而上学の基礎づけ』において、定言命法から自身および他者に対する完全／不完全義務の四区分を導き出し、さらに晩年の『道德(人倫)の形而上学』において、カント固有の展開として、法義務 (Rechtspflichten) と徳義務 (Tugendpflichten) の区別に至る。法義務は我々に外的な行為を為すよう要求し、徳義務は特定の格率をもつよう要求する。法義務の原理は、「普遍的な法則にしたがって各人の選択意志の自由がすべての人の自由と一緒に共存すること」 (VI 230)⁸ を許容するような仕方によってだけ、我々は外的に行為すべきである、というものである。他方、徳義務の原理は、「すべての人がその諸々の目的をもつことが普遍的な法則でありうるような諸々の目的 [同時に義務である目的] の格率にしたがって行

6 「いかなる行為も、その行為を生み出すならかの動機が、道德性の感覚とは別個に人間本性のうちに存在しているのでなければ、有徳でも道德的に善でもありえない。」 (Hume [2007], III.2.1, p. 308) : 「いかなる行為も、行為を生み出すことができて人を行動に駆り立てる情念や動機が人間本性のうちに植え込まれていなければ、我々の義務として要求されえない。」 (ibid., III.2.5, p. 333)

7 「自己利益を求める感情を制御できる情念は、みずからの方向性に向け変えたその当の感情自身にはかならない。ところで、この方向性の向け変えは、ほんのわずかの反省をするだけで必ずや生じるにちがいない。なぜなら、情念はそれを野放しにしておくよりも抑制したほうがはるかによく満たされるからであり、所有物の獲得という点では、…… 孤立し見捨てられた状態に陥るよりは社会を保持するほうがはるかに大きく前進できるからである。」 (ibid., III.2.2, p. 316)

8 カントからの引用は、慣例にしたがってアカデミー版カント全集に基づき、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表記する。

為すべきである、というものである(VI 395)。法は我々に外的な行為を強制しうるが、道徳は我々に諸々の目的をもつよう強制することはできない。カントにおいては、そのような意味で徳義務のみが不完全義務なのである(VI 390)。

カント研究において、これまであまり注目されることのなかった『道徳の形而上学』第二部の「徳論の形而上学的原理」に、近年、研究者の熱い視線が注がれてきたことは周知のところであるが、その結果、徳倫理学者がカント道徳哲学における徳理論の不在を批判するといった構図はもはや過去の光景となりつつあり、カントの徳理論をそれ自体として批判的に評価することこそが徳倫理学者に求められている課題になったと言えるだろう。

II アンスコム以降の徳倫理学をめぐる状況

(1) アンスコム「現代道徳哲学」による批判

カント研究に限らず、徳理論の再考を促す端緒となったのがアンスコムの「現代道徳哲学」(Anscombe [1958])であることは周知のところであるが、この20頁にも満たない難解な小論考が一体どうして思想史の表舞台から消えかかっていた徳概念を再び舞台の中央に呼び戻すことができたのであろうか。批判の骨子は以下の3つのテーゼに明らかなように、現代道徳哲学は、①我々が適切な「心理の哲学」(philosophy of psychology)を手にするまでは、取り組む価値がなく、②そこで用いられている道徳的義務や「べき」などの道徳的概念がそれを理解する基盤を失い、理解不能であるが、③その点で主だった現代道徳哲学者の間にさしたる違いはない、というものである(ibid., p.1)。

アンスコムやJ・アナスのようにギリシア哲学の文献に親しんでいる者にとって、たとえばアリストテレスの倫理の語り方と現代の道徳哲学の語り口との間には大きな違和を感じさせる「埋めがたい哲学上の巨大な溝」があると主張される(ibid., p.18)。その原因は、アンスコムが言うには、現代の道徳哲学における以下のような不備にある。すなわち、どうして不正な〔不正という悪徳をもつ〕人や行為が悪しきものであるのか、徳という単なる性格特性のタイプ分けが、どうして善悪の区別と一致するのか、つまり人や行為の善悪がどのようにしてある特定の性格特性に起因するのかを、現代の道徳哲学は(アリストテレスのようには)うまく説明できない、という不備である。しかるに、特定の性格特性である徳は、その徳が例示される行為と密接に関連する動機や意図や欲求といった、いわば心の性向によって規定される。ある特定のタイプの性格特性である徳を理解するためには、徳とそれが例示される行為との関係が解明されねばならない。そこでさらに行為とは何かを理解されねばならないわけだが、そのためにはやはり行為がもつ動機や意図といった心的な概念との影響関係の解明がまずもって必要となる。つまり、そうした行為と密接な関係にある動機や意図といった心的な概念を解明する学がアンスコムの言う「心理の哲学」として要求されているのである。

行為／規則中心的な現代の道徳の考え方において、評価は「正しい」(right)か「(道徳的に)間違っている」(wrong)かという総称的な語によってなされるが、それは法を基準とした「法に適った」ないし「法に反した」「不法な」(illicit)という意味に過ぎず、実質的に何が善いのか悪いのかは、「べき」や「ねばならない」といった形式的表現では表現し得ない。対して、アリストテレスはその

ような総称的な語はもたない代わりに、「恥ずべき」「不敬な」「不正な」「卑怯な」等々の多彩な評価的語彙によって表示することができる。アンスコムは、道徳的義務や「べき」といった道徳的概念に理解の基盤を与えたキリスト教の法中心的な思考枠が廃棄されて久しい現代において、そうした思考基盤を欠いた道徳概念は理解不能であり有害でさえある以上、アリストテレスの豊穡で実質的な徳倫理の評価語をこそ活用すべきだと考えたわけである。

以上のような観点からアンスコムはカントについても、短く批判している。たとえば、嘘をつくという行為にしても、端的に「嘘をつく」と言う以上に、様々な状況下で為された嘘をつく行為の多様な在り方を「適切に記述する」ことがカントにはできておらず、それがゆえに、「普遍化可能な格率にかんするカントの規則は、ある行為にかんして格率を構成すべく、その行為の妥当な記述(relevant description)とみなされるものを特定するための条件の取り決め(stipulation)がなければ役に立たない」と批判される(ibid., p.2)。このように個別の状況における道徳的事象を適切に記述するための道徳語の再生を目指したのが、アンスコム同様に後期ウイトゲンシュタインから大きな影響を受けたI・マードックである。彼女の言う「道徳言語の取り戻し・再生」(reclaiming the moral words)とは、内的な現象の単なる記述ないしは包括的な分析から成るのではなく、むしろ道徳的現象と道徳言語の言語行為論的な繋がりを体現することによってそれらの妥当な明確化や再構築をもたらし、内省のための新たな場を作ることにその本質がある(cf. Bagnoli [2012])。さらに、マードックの影響を受けたC・テイラーのいわゆる「質的対照の言語」(languages of qualitative contrast)もまた、還元と均質化によって見失われかけた個人の道徳的な生のかけがえのなさを、均質化され希薄化した低次の善から共約不可能な仕方では質的に対比することによって、畏敬(awe) [カントにおける「尊敬」Achtungの訳語としてテイラーが用いている語]の念を惹起する高次の善として救い出そうという試みの一つである(Taylor [1982])。

(2) 徳倫理学の多様化

アンスコムの三つのテーゼや様々なアイデアを各人各様の仕方で継承・展開し、その後の徳倫理学の再興がなされていくわけだが、アンスコム自身がどこまで徳倫理学そのものにコミットしていたかは詳らかではない。彼女が示唆していた、「人間本性や人間の行為、徳としての性格特性、とりわけ人間本性の『開花実現』(human 'flourishing')を説き明かす」(Anscombe [1958], p.18)試みのそれぞれに焦点を合わせて為されたその後の徳倫理学の展開を以下に概観してみたい(なお、本シンポジウムのテーマに照らし、また紙幅の都合上、ごく概略的な紹介にとどめざるをえないことを予めお断りしておく)。

もっとも一般的には、正しい行為の規則の同定や道徳的義務よりも、むしろ「善く生きる」という理念と(知恵、正義、勇気、節制のような)徳とに焦点を合わせた古代ギリシアの伝統への何らかの回帰を訴えた倫理学として、徳倫理学は理解されてきた。こうした徳と悪徳に関する具体的な語(「親切的」「正直な」「卑怯な」等々)は、評価的であるばかりでなく記述的でもあるため、単に「道徳的に正しいことをしなさい」と言うより、当該の状況にふさわしいしかるべき特徴に注意を向けさせることができる上に、一連の道徳的義務のように形而上学的な存在に依拠する必要がないという利点がある。しかし、こうした素朴な徳倫理の考え方が第三の規範倫理学の地位を獲得するためには、徳の本性、徳と他の道徳概念(たとえば幸福や正しい行為)との関連性、多様な徳の統一性の問題、知性的徳の本性に関する問題等々についての精査探求が不可欠であり、どの論

点に焦点を当て強調するかによって徳倫理的な立場も当然多様化していかざるをえなかった(あくまで力点、強調点の違いであるので、それぞれの立場は当該の論点を除けば、大きく見て両立可能な場合が多い)。

(a) アリストテレス的徳倫理学

現代徳倫理学の草創期を代表するアンスコム、フット(この二人は必ずしも自らが徳倫理学者と呼ばれることを望まないかもしれない)、A・マッキンタイア、さらにR・ハーストハウス、J・アナスなど徳倫理学の主流派と目される初期論者の大半は、アリストテレスを自らの主張の主たる起源としていた(ただし、アナスはストア派にも大きく依拠している)。しかし、アリストテレス哲学のどの点を強調するかによっていくつかの下位グループに区分することができる。

(a-1) 自然主義(neo-Aristotelian ethical naturalism)

アリストテレスの自然主義ないし本質主義的特質に焦点を合わせた幸福の自然主義的な説明、すなわち人間をあくまで動植物の線上に位置する生物とみなし、その生の究極目的としての幸福を植物の繁茂・開花(fourishing)をモデルとして、自然本性的な機能の十全な発揮(その限りでの有徳な生)ととらえるフットやハーストハウスの立場。この立場に対しては、B・ウィリアムズ*によって自然本性論批判がなされたが(Williams [1985], [1986])、M・ヌสบaum*はそれを再批判する形で、形而上学的實在論に基づく本質主義を排した上で「内的本質主義」(internalist essentialism)すなわち歴史的に基礎づけられた経験的本質主義を唱えた(Nussbaum [1992b], [1995])⁹。(なお、名前に*を付した論者は自身を explicit には徳倫理学者とみなしてはいない)。

(a-2) 幸福主義(eudaimonistic virtue ethics)

エウダイモニア(人間の善き生、すなわち幸福ないし「開花実現」fourishing)とは何かという問いに焦点を合わせたアリストテレスやストア派由来の伝統に根ざした立場。

生物学的な意味で、つまり自然の過程に位置づけられた限りでの幸福規定によって道徳的なものを形而上学的に基礎付け、同時に、有徳であることを幸福であるための「最善の策」とみなすことによって、有徳な活動に向かう動機をも付与できると主張するのが前述のフットやハーストハウスの立場である(Foot [2002], Hursthouse [1999])。アリストテレスのみならず、ストア派倫理学に強い共感を示すアナスは現在もっとも強力な徳倫理的な幸福主義論者と言えるだろう¹⁰。

他方、「人間は自然本性的にポリスの動物である」というアリストテレスの考えに基づいた現代の共同体主義(communitarianism)論者とみなされるマッキンタイアは、とりわけトマス・アクィナスの「共通善」(bonum commune)思想のもとに構想された徳倫理的な幸福主義を唱える。

(a-3) 完成主義(perfectionism)

人間本性の完全実現態(ἐντελέχεια)を目指すという意味では、アリストテレス主義は何らかの程度で完成主義を含み込む。とりわけ、「発達」という概念は、徳倫理学の重要な契機とみなされ

9 この両者の議論の詳細については、土橋 [2016], pp. 331-362を参照されたい。

10 なお、アナスへの献呈論文集(Kamtekar [2012])には、主に古代哲学研究者による徳と幸福をめぐる15篇の論文が収められており、その多様な展開と批判的論点を知ることができる。

る。帰結主義者でありながらアリストテレス主義的完成主義(Aristotelian perfectionism)を強力に推進する T・フルカは、この立場を代表する論者であるが、徳倫理学者とはみなされていない(Hurka [1993])。

(a-4) 知性的徳としての^{フロネーシス}思慮の働きを強調する立場

フットはとりわけこの点を強調する。「古代ギリシア思想の再生に関する指導的擁護者」(Nussbaum [1992a])である B・ウィリアムズもまた倫理学における実践知(practical wisdom)の意義を強調している。知恵と並ぶ知性的徳でありながら具体的で個別的な実践に主導的に関与する思慮の働きをいかにして現代道德哲学の文脈に組み入れていくかは、徳倫理学の最重要課題の一つである。

(b) 行為者に定位した徳倫理学(agent-based virtue ethics)

行為者に定位した徳倫理学は、人を善くする、つまり望ましいものにするのは、その人が善い内的状態を有しているという事実である、という直観を前提した上で、結果的に何が達成されたか、つまり義務に基づいた行為の正しさや幸福が真の問題なのではなく、したがって実践知に依拠することもなく、その人が正しい信念、価値観、態度、感情をもっており、それらによって動機づけられていることこそが重要だとする、ある意味でヒュームの徳理論を継承する立場。M・スロートによって展開された感情主義的(sentimentalist)見解がこの代表で、人を望ましいものにするのは、彼らが「温かい」内的状態、たとえば思いやり(憐れみ、慈悲 compassion)、配慮(気遣い care)、親切(慈善 benevolence)といったものによって動機づけられることだと主張される(Slote [2010])。

(c) 多元主義的な徳倫理学(pluralistic virtue ethics)

徳を世界の要求によく対応できる性質と一般的に定義し、ある特性を徳にするのは(すなわち、〈世界の要求によく対応できる〉ということのうちに含意されているものは)、多くの事柄のいずれかでありうる、と主張する立場。したがって、必ずしもすべての徳が実践知や善い動機を必要とするわけでもないとみなされる。C・スワントンがこの立場の主唱者である(Swanton [2003])。

(d) 道徳的個別主義(moral particularism)

メタ倫理学の隆盛に伴い、道徳的な性質を、実在論にも非実在論にも偏ることなく、それを個別の状況の下で我々に向けられるある種の要求(requirement)とみなし、その要求とそれに対する我々の感受性に基づく反応との相関のうちに捉えようとする J・マクダウェル*や D・ウィギンズ*の考え方をさらに発展させ、こうした個別状況における要求-反応としての個別状況の特殊性・個別性(particularity)の強調が、一般的な道德原理を否定すると主張する立場。この立場の主唱者である J・ダンシー*は、行為の理由にこの考えを適用した「理由の全体論」(holism of reasons)を提唱する。たとえば、ある特定の状況下で、ある特定の事柄が ϕ する理由であるとしても、別の特定の状況下で、その同じ事柄が ϕ しない理由となるかもしれないし、そもそも ϕ と何の関係もない事柄になるかもしれない、という想定が理由の全体論の考え方である(Dancy [2004])。ここまで徹底した形ではないにせよ、アリストテレス倫理学も個別主義的であったと

みなしうる限りで、アリストテレス的徳倫理学にもまた個別主義的傾向を見てとることが可能であろう。

また、ウィギンズは、個別状況における要求－反応のもとでは、道徳的性質ないし価値一般がア・プリアリな仕方で一意的に確定されることはできない、という「認知的未規定性」(cognitive underdetermination)を認めた上で、それでもなお日々の実践において称賛や非難という道徳的評価が可能である限りで、ア・プリアリな道徳原理の存在を否定する(Wiggins [1998])。

ダンシーやウィギンズのような立場が徳倫理学に属するとは言い難いが、少なくとも個別主義的な傾向は徳倫理学には確かに認められる。近年、徳倫理学自体にもメタ倫理的な取り組みがなされていくなかで、普遍化可能性に依拠した道徳哲学に対して批判的な自身の立ち位置を、個別主義とどのように関係づけていくかが今後の徳倫理学における一つの課題となるように思われる。

以上のように一口に徳倫理学と言っても、実に多様な展開を遂げてきたわけだが、少なくとも徳倫理学の擡頭に伴い、哲学史においても既存の規範倫理学においても、これまであまり注目されてこなかった徳理論の領域にも新たに光が当てられるようになったことは確かである。したがって、J・ドライバーに倣って、もっぱら徳とは何かを説明するだけの「徳理論」(virtue theory)と、道徳性の中心に人柄・性格の善さ＝徳を据える徳中心的な考え方(virtue-centered view)としての「徳倫理学」を区別する必要が生じている(Driver [2001])。その意味で、カントは優れた「徳理論」家でありながら、「徳倫理学」の基本的な立場とは決して相容れることがなかったと言えるだろう。

III カント的徳理論と徳倫理学をめぐる一考察

行為中心的な道徳における徳とはあくまで規則や法への従属性によって規定されたものであった。したがって、もし、徳中心的な倫理学における徳に、規則や法から独立したそれ自体の価値が存在するとするならば、それが何であるかを明らかにし、示す必要があるだろう。それが同時に徳倫理学サイドからなされ得るもっとも建設的な批判となるものと思われる。

そこで、まずカントのテキストから具体的な事例を引用し、そこでのカントに特有の考え方は異質な考え方を対峙させることから始めたいと思う。

道徳〔人倫〕性(Sittlichkeit)にとって、道徳性を事例(Beispiel)から借りとりょうとすることより以上に悪しきことはありえないだろう。なぜなら、道徳性について私に提示される事例はすべて、それ自身がまず道徳性の原理にしたがって、根源的な事例すなわち模範(Muster)として用いられるに値するか否かが判定されねばならず、事例が他に先んじて道徳性の概念を提供することなど決してありえないからである。福音書の聖人〔イエス〕でさえ、彼が聖人だと認められる前に、まず我々にとっての倫理的な完全性の理想と比較されねばならない。彼〔イエス〕もまた自分自身についてこう語っている。「どうしてあなたたちは(あなたたちが見ている)私のことを善いものと呼ぶのか。(あなたたちが見ていない)唯一の神よりほかに

誰ひとり善いもの(善の原像 Urbild)はいないのに」(ルカ18:19)と。しかし、それならばいったいどこから我々は、最高善としての神の概念を得るのか。それはただ理念だけから、すなわち理性がア・プリオリに倫理的完全性について描き出し、自由意志の概念と密接不可離に結びつける理念だけから得られる。模倣は倫理性のうちでは決して起こらないし、实例は奨励のためにしか役立たない。すなわち、实例は法則が命じることが実行可能であることを疑いえないようにし、実践的な規則がより普遍的に表現することを目で見てわかるようにする。しかし、理性のうち存する自らの真の原型を押しつけて、实例に従うように仕向ける権限を实例は決して与えることができない。(IV 408-9)

まず、徳倫理とは一見関係のないようにみえる聖書学的なコメントを付しておく。ここでカントはルカ福音書からよく知られた箇所を引用し、括弧内に簡単な注釈を入れているが、それを見る限り、可視的イエスと不可視の神との関係を、プラトンの似像と原像の関係として理解していることがわかる。しかし、(擬)パウロ書簡によれば、「子は不可視の神の像(ειχών)であり、すべての被造物の初子である」(コロ1:15)とあり、さらに「彼は神のかたちをしていたが、神と等しくあることを獲得された褒賞とは思わず、自らを無化し僕のかたちをとり、人間と似たものになった」(フィリ2:6-7)とある。たしかにここでも不可視の神に子イエスを像として対比させているが、しかしそれはプラトンのイデアに対してそれを分有した似像としてではなく、「神のかたちをした」「神と等しくあるもの」としての像として(つまり、神≠似像としてのイエス、ではなく、神=その像としてのイエス、として)である。ここに三位一体論に根ざした極めて神秘的だが同時に示唆に富んだ「像」(エイコーン)の在り方が示されているわけだが、カントにとって、現象界における経験対象であるイエスが、同時に無媒介的に叡智界における唯一の不可視の神と同一であるという事態は論理矛盾でしかない。しかし、聖書を離れて言い直すなら、カントにとって現実に経験される实例は、(原像である)道徳性の概念に従属する劣位の(つまり似像としての)意義しかもちえず、「聖人」という普遍的価値が付与されない限り、眼前の他者は「誰かある人」という以上の何の意味も価値も持ち得ないものなのだろうか。

ここで引用したカントの箇所を引いて、I・マードックは、徳の实例である外なるキリストを見るのではなく、内なる理性を見ることへと立ち戻れと説くカントに対して、「視線(gaze)が理念的なものに向けられるかぎり、その正確な規定は歴史の問題である」(Murdoch [2001], p. 30)と述べている。ここで「歴史の問題」と言われているのは、正確に理解するまでには時間的な過程が必要であり、私たち自身の見方が成長・進展していかなばならない、という意味だと解される。この意味で、「徳に関する限り、我々はそれを明確に理解するというより、徳に向かって[その都度]それを掴み取っていく(apprehend)のであり、見ることによって成長する(grow by looking)のである」(ibid.)。このマードックの確信に満ちた、しかしいまだ直観的でしかない主張をウィギンズ的な仕方と言い換えるならば、眼前の他者は、いつまでも「誰かある人」のまま無価値であり続けるのではなく、その都度、個別の状況においてその者の存在が私に要求する、反応としての私の「注視」(attention)という要求-反応相関的な活動の反復的持続が、その眼前の他者の価値を創出していく端緒となり得ると解釈できるだろう。

今見たようなカントの主張をB・ウィリアムズは次のように弾劾する。

性格をもつということにそもそも何が含まれるかを考えるならば、カント主義者による性格の切り捨てが、不偏的徳の要求を彼らが最大限主張するための条件であり、それがまさにカント主義者による個人概念の説明が不適切であることの理由だということもわかるだろう。(Williams [1981], p. 14)

たしかに「他者への深い愛情(deep attachments)」というようなものは、同時に不偏的な見方を含み込むことができないような仕方では世界に現れるものであるし、そうである以上、そうした愛情が不偏的な見方に背くリスクをおかすことも避けられない。実際、他者への愛情のようなものが存在していれば、我々は不偏性の要求に時に背かざるを得ないだろう。では我々はそうしたリスクを回避すべく不偏的な徳哲学に従うべきであろうか。ウィリアムズはこう答える。「そのようなものがもし存在しないならば、人生そのものに誠実に向き合うことを強いるに足るだけの内実(substance)や確信がその人の人生に存在することはないだろう」と(Williams [1981], p. 18)。生きるに足るだけの人生の内実。ウィギンズならばこれを「人生の意味」(meaning of life)と呼ぶだろう(cf. Wiggins [1998], pp. 87-137)。

しかし、このような言い分は、『徳論』におけるカントの議論を無視した一方的な言い分ではないか。たしかに、カントはその論考において、他者の善への直接の関心が徳における直接的な動機づけの役割を果たすことができる地点にまで達している。「他者の目的を実現するよう他者を手助けすることは義務である。もしある人がそうした行為をしばしば為し、彼の目的を実現することに成功するならば、彼は最終的に彼が手助けした人々に対する愛を感じるようになる。それゆえ、汝の隣人を愛すべしという言葉は、あなたの同胞に善を為せ、そうすればこの行ないがあなたの内に人間愛を引き起こすだろう、ということの意味している」(VI 402)。徳性の(道徳的な)規則にではなく、伶俐の(実用的な)規則にしたがって(nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen))、「狭い義務」としてではなく、「広い義務」として、判断力によってのみ決定されるとき、そうした行為が「他者への深い愛情」を欠いているなどと言えるのだろうか。しかし、だからこそ違いはより明確化される。「なぜ実践的な愛(praktische Liebe)からしか感受的な愛(pathologische Liebe)にたどり着けないのですか？ どうして、向き合うべき相手をよく見ないで自分の世界に閉じこもっているんですか、外へ出て向き合みましょうよ、あなたの目の前のその人に！」。マードックならきっとそう言うに違いない。

マードックもウィリアムズも厳密に言えば徳倫理学の陣営に片足しか掛かっていないだろうし、ウィギンズもまたしかりである。しかし、マードックはアンスコムと共に、現代徳倫理学の産婆役を果たし、ウィリアムズは甘やかすばかりの乳母とは違う厳しい養育係であった。やがて成人した徳倫理学が進むべき途に迷い始めたとき、マクダウェルやウィギンズたちは、これまで見てきたのとは違った世界の見方を教えてくれた。その意味で、次のようなウィリアムズの決然としたカントへの批判は、同時に徳倫理学そのものへの自戒を促すものでもあるだろう。

人間[人格]をその人の性格から抽象して取り扱う徳哲学の習慣は、特にカント主義的な形態においては、思考という一つの側面を扱う正当な手段というよりは、むしろ[人間人格に対する]不当な表象(misrepresentation)ということになる。なぜなら、そうした習慣は、思考という側面を限界づけ、規定することを補助するもの[すなわちその人の性格]を除外して

しまうからである。(Williams [1981], p. 18)

文献表

- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret [1958] 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy*, vol. 33, no. 124.
- Aristotle [1894] *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), OCT, Oxford.
- Bagnoli, Carla [2012] 'The Exploration of Moral Life', in: J. Broackes (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher: A Collection of Essays*, Oxford.
- Cicero [1913] *De Officiis*, W. Miller (tr.), LCL, Harvard U. P.
- Dancy, Jonathan [2004] *Ethics Without Principles*, Oxford.
- Driver, Julia [2001] *Uneasy Virtue*, Cambridge.
- Foot, Philippa [2002] *Virtues and Vices*, Oxford.
- Frede, Dorothea [2013] 'The historic decline of virtue ethics', in: D. C. Russell (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge.
- Hume, David [2007] *A Treatise of Human Nature*, vol. 1, D. F. Norton & M. J. Norton (eds.), Oxford.
- Hursthouse, Rosalind [1999] *On Virtue Ethics*, Oxford.
- Irwin, Terence H. [2008] 'Scotus and the Possibility of Moral Motivation', in: P. Bloomfield (ed.), *Morality and Self-Interest*, Oxford.
- Jaeger, Werner [1973] *Paideia*, vol. 1, tr. by G. Highet, Oxford, 1939¹.
- Kamtekar, Rachana [2012] *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas*, Oxford.
- Korsgaard, Christine M. et alii [1996] *The Sources of Normativity*, O. O'Neile (ed.), Cambridge.
- Murdoch [2001] *The Sovereignty of Good*, London/New York, 1970¹.
- Nussbaum [1992a] 'Virtue revised: Habit, passion, reflection in the Aristotelian tradition', *Times Literary Supplement*, July 3.
- Nussbaum [1992b] 'Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism', *Political Theory*, vol. 20, no. 2.
- Nussbaum [1995] 'Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics', in: J. E. J. Altham and R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge.
- Pufendorf, Samuel [1673] *De Officio Hominis et Civis Juxta Legem Naturalem Libri Duo*, Londinium.
- Schneewind, Jerome B. [1990] 'The Misfortunes of Virtue', *Ethics*, vol. 101, no. 1.
- Slote, Michael [2010] *Moral Sentimentalism*, Oxford.
- Smith, Adam [2009] *The Theory of Moral Sentiments*, R. P. Hanley (ed.), New York.
- Swanton, Christine [2003] *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford.
- Taylor, Charles [1982] 'The Diversity of Goods', in: A. Sen & B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge.
- Visnjic, Jack [2021] *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*, Leiden/Boston.
- Wallach, John R. [1992] 'Contemporary Aristotelianism', *Political Theory*, vol. 20, no.4.
- Wiggins, David [1998] *Needs, Values, Truth*, 3rd ed., Oxford.
- Williams, Bernard [1981] *Moral Luck*, Cambridge.
- Williams, Bernard [1985] *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.
- Williams, Bernard [1986] 'Hyломорфизм', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4.
- 土橋茂樹 [2016] 『善く生きることの地平—プラトン・アリストテレス哲学論集』、知泉書館。
- 土橋茂樹 [2020] 『「枢要徳」概念の源泉と変容』(シンポジウム「枢要徳の形成と発展I」：連動報告)『中世思想研究』(中世哲学学会編)第62号、2020年。