

ロザリンド・ハーストハウスの徳倫理学

林 誓雄

はじめに¹

「徳倫理学 (Virtue Ethics)」は、1958 年に発表された G. E. M. アンスコムの論考 “Modern Moral Philosophy” を嚆矢として現代に復活を遂げたとされ、教科書的には、1980 年代に入り、アラスデア・マッキンタイア²やバーナード・ウィリアムズ³らの著作の公表によってさらに勢いを増したと言われる⁴。そしてその勢いは、現在に至っても衰えることを知らず、とりわけ海外を中心にして、徳倫理学それ自体が、帰結主義の代表格とされる功利主義やカント主義的義務論に対抗することのできる包括的な規範的倫理学説であることを示そうと、何人かの論者によってその体系化が試みられている。

ところで、現代に復活した徳倫理学とは大まかに言ってどのようなものであり、様々な徳倫理学説に共通する中心的主張とはどのようなものであるのかということについては、ある程度意見の一致を見ることができると言えるかもしれない⁵。しかしながら、そうした「徳倫理学」の大まかな輪

¹ 本稿では、()内の英語表記は原語を示しており、[]内は筆者が補った箇所である。その他、「」および「」のカッコを、筆者による強調、および理解を容易にする記号として適宜用いている。

² MacIntyre [1984]

³ Williams [1985]

⁴ オークリー [2000] p. 13

⁵ たとえば、ジャスティン・オークリーによると、あらゆる徳倫理学説の本質的特徴として考えられるものは六つあるという。それは (a) ある行為が正しいのは、それが、有徳な性格を持つ行為者がその状況においてなすであろう行為に一致する場合であり、その場合に限るという主張；(b) 善さは正しさに先行するという主張；(c) さまざまな徳は、還元できない複数の内在的善であるという主張；(d) 徳は客観的に善いという主張；(e) 内在的善のなかには行為者に相対的なものもあるという主張；(f) 正し

郭が明らかになりつつある一方で、徳倫理学の内部においては、それぞれの論者が具体的にどのような理論枠組みを用いてどのような主張を行なっているのか、そしてそれぞれにはどのような特徴（強み・弱み）があるのかということは、管見のかぎり、こと国内においては取り立てて紹介されてはいないように思われる。その結果、すでに翻訳が刊行されているせいもあってか、「徳倫理学」と聞けば即座に「マッキンタイア流のそれ」が想起され⁶、徳倫理学が論じる「徳」とは、共同体の中で求められる性格特性に他ならないのだから、あらゆる人を同じように扱うという近代市民社会的な考え方に反して身内最良に好意的だと考えられたり⁷、あるいはその保守的な性格のために積極的な改革について提言をすることは難しいと批判されたりもする⁸。結局、具体的にどの論者がどのような理論枠組みでもって徳倫理学を体系化しようとしているのかを、ある程度明らかにしていかなければ、国内におけるこのような現状を変えていくことは困難であると考えられる。徳倫理学が、今後国内においても、功利主義や義務論に並ぶほど盛んに論じられていくためには、徳倫理学の代表的理論と考えられるものをひとつひとつ丁寧に紹介し、その理論枠組みの妥当性を検討するための素地を提供することが、まずもって必要であると思われる。

そこで本稿は、現代徳倫理学における体系的な理論の一つとされるロザリンド・ハーストハウスの徳倫理学を紹介することにしたい。ハーストハウスは、現代の徳倫理学理論の代表的論客と見なされているにもかかわらず、その理論の全貌が十分理解されているとは必ずしも言えないように思えるからである。もちろんハーストハウスの徳倫理学については、すでに

く行為することは、善を最大化することを要求しないという主張、以上の六つである。
（オークリー [2000]）

⁶ 例えば、最近刊行された規範倫理学全般をまとめた書物『文脈としての規範倫理学』においても、「徳倫理学の展開」と題して最前線に位置づけられているのはマッキンタイアである。（田中 [2012] pp. 175-188）

⁷ Cf. 伊勢田 [2008] p. 285

⁸ Cf. 江口 [1995] p. 63

神野慧一郎氏の著作内における紹介⁹があり、また彼女の理論の一端を、拙訳「徳理論と妊娠中絶」¹⁰において確認することができる。さらには、京都大学大学院文学研究科倫理学研究室の名誉教授である加藤尚武氏が現在代表をつとめている「一般財団法人ホモコントリビューエンス研究所」¹¹において公表されている河谷淳氏による解説「ロザリンド・ハーストハウス「規範的な徳倫理」解説」によっても、彼女の理論の一端について把握することができるだろう¹²。しかし、残念なことにこれらの紹介および解説は、ハーストハウスが『徳倫理学 (On Virtue Ethics)』の中で論じている三つの主題、すなわち第一部「行為の正しさに関する問題」、第二部「有徳な行為の動機づけ、および徳の統一性についての問題」、そして第三部「どのような性格特性を徳と見なすかという問題」のうち、おもに第一部の議論に焦点を当てたものがほとんどであり、その意味で、彼女の理論の全貌が明らかとなっているとは言い難いように思われるのである。

なるほど、ハーストハウスの徳倫理学の画期的な業績としてふつう考えられているのは、『徳倫理学』第一部において「徳倫理学には行為の正しさを示すことができず、そのため有効な行為指針を提供することができない」というこれまで徳倫理学に対して向けられていた重大な批判の一つに対して、有効な応答を行なったことである。しかしながら私見では、それはハーストハウスの理論の一側面に過ぎない。むしろ『徳倫理学』の第二部および第三部での議論を含めて理解してこそ、彼女の「自然主義的な新アリストテレス主義的徳倫理学」の全体像を捉えることができるようになるだけでなく、「ハーストハウスの徳倫理学」と「他の徳倫理学理論」との違い

⁹ 神野 [2002] 第9章

¹⁰ 拙訳、ハーストハウス「徳理論と妊娠中絶」江口聡 編『妊娠中絶の生命倫理』所収

¹¹ <http://www.homo-contribuens.org/jp/> (2013年10月12日アクセス)

¹² http://www.homo-contribuens.org/jp/kyodokenkyu/pdf/thesis_taki_033.pdf (2013年10月12日アクセス)

が浮き彫りになると思われるのである。逆に、第一部での議論に光を当てすぎると、「狭い意味での徳倫理学は、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」と加藤が述べるように、徳倫理学は、その内部でしか議論ができないものだという印象を抱かれ、その結果、他の倫理学説との間での対話が不可能であるものと思われることにもなりかねない¹³。

そこで本稿は、『徳倫理学』において論じられる三つのパートすべてを紹介することを通じて、ハーストハウスの徳倫理学の全容を紹介することにしたい。なお、その際には、読者の理解を促進するという観点から、『徳倫理学』の章立てに逆らう形でまとめていくことにする。すなわち、3部立てで構成されるその著作のうち、まずは第三部での議論を紹介し、次に第二部を、そして最後に第一部を扱うという順番で解説する。そしてまたそのときに本稿は、主として『徳倫理学』に即した紹介を行なうが、これを補足するために、彼女の論文のいくつかにも適宜触れることにする¹⁴。

¹³ 加藤 [2013] p. 16

¹⁴ 以下、『徳倫理学』からの引用・参照は、地の文の中に頁数だけを示す形で行なう。

1. 自然主義的な徳倫理学

1.1 正しい行為と徳

ハーストハウスの「正しい行為」の規定の詳細、およびそれをめぐる論争については、本稿第三章で解説する。とはいえ、ハーストハウスの徳倫理学を紹介するにあたって、まずは彼女の名を世に知らしめた「正しい行為」の規定 (specification) から話をはじめることが、導入としては自然であろう。ハーストハウスが示す「正しい行為」の規定は、以下の通りである。第一前提として、

P.1. ある行為が正しいのは、その行為が、ある有徳な行為者 (a virtuous agent) がその状況において、その人に特徴的なやり方で (characteristically)¹⁵する (すなわち、その人柄にふさわしく行為する) ようなものである場合であり、その場合に限られる。

当然のことながら、この前提のみでは行為の指針がまったく与えられていない。そこで、第一前提の補助前提、および第二前提が加えられることになる。

P1a. ある有徳な行為者とは、特定の性格特性を、すなわち徳を身につけ、それを発揮する人物のことである。

P.2. 徳とは、…のような性格特性である。

以上が、ハーストハウスによる「正しい行為」の規定である (28-29)。

しかしながら、徳倫理学の第二前提 (P.2.) は、見ての通り不完全なのだ

¹⁵ characteristically は「典型的に」という訳語でも差し支えないと思われる。

から、徳倫理学者はその徳のリストを完成させなければならない。例えばそのリストは、単に徳を枚挙すれば完成するのかもしれない。そしてその枚挙は、ヒュームに従って「徳とは、その所持者あるいは他者にとって有用あるいは快適な性格特性である」¹⁶という主張を参考に行なうか、あるいはアリストテレスに従って「徳とは、人間がエウダイモニア（*eudaimonia*）へ至るために、すなわち開花繁栄する（*flourish*）・善く生きるために必要な性格特性である」という主張を参考に行なうかのどちらかによって可能になるかもしれない。

とはいえそのとき、仮にわれわれには、自身の文化や社会で受け入れられている規則や性格特性のリストを作るということ以上のことができないとするなら、あるいは自身が属する共同体における徳が、他の共同体では悪徳とされていることをただ受け入れるしかないのなら、さらに言えば、「われわれ」の間にすら数多くの道德上の不一致があることに鑑みるのなら、第二前提が完成へ至るどころか、道德の文化相対主義や、最悪の場合、道德懷疑主義に陥ってしまう危険性がわれわれには開かれることになる。それゆえ論点は、「ある性格特性を徳とするものは何なのか」という問いへと移行する。私見では、この問いにどのように答えるのかに応じて、徳倫理学者それぞれのオリジナリティが現れてくるように思われる。例えば、先程のヒュームは「その所持者あるいは他者にとっての有用性あるいは快適性」に訴えて答えるだろうし、マッキンタイアであれば「共同体が求める価値観」に訴えて答えることだろう。そしてハーストハウスならば、後に詳しく見ることになるが、「自然主義」の立場から答えることになる。このように、先の問いには様々に答えられるわけであるが、それでは、どのようにしたら先の問いに対する特定の答えの「妥当性を確認する（*validate*）」ことができるのだろうか（164-165）。

¹⁶ Hume [2000] T 3.3.1.30

1.2 倫理学におけるノイラートのアプローチ

この問題に取り組むにあたり、ハーストハウスはジョン・マクダウェル
の見解を援用する。マクダウェルによると、その妥当性の確認 (validation)
は、何らかの外在的な「中立的」観点からではなく、手元にある倫理的な
見方¹⁷ (an acquired ethical outlook) の内側から行なわれねばならない。この
ように主張すると、ただちに次のような懸念が示されることになる。すな
わち、そのような「妥当性の確認」など単なる循環に過ぎず、ある個人的
な価値・ある文化で育まれている価値の単なる自己弁護 (rationalization) で
しかないのではないかと。そしてこれは、倫理学の合理性・客観性につ
いて、何か実質的なことを言おうとするときにわれわれが直面するディレ
ンマの一角を形成することになる。

- ◆ 一つ目の角：もし、われわれの倫理的な見方の内側から語ることで、自
分たちの倫理的信念の妥当性を確認しようとするのなら、
われわれはその見方を繰り返し表明しているだけであって、
その見解を、いかなる種類の真正な反省的吟味にもかけて
はいない。
- ◆ 二つ目の角：もし、われわれの倫理的な見方の外側から、すなわち「中
立的観点」から語ろうとしても、それは不可能であるか、
ほとんど何も生まないのが関の山だと思われる。

上述の「自己弁護」は、一つ目の角に相当するように思われる。しかし
マクダウェルによると、このディレンマの両角のあいだには途があるとい

¹⁷ なお、「倫理的な見方」については、もしかしたら本稿の説明のみでは十分理解する
のが困難かもしれない。そのため、「倫理的な見方」についてのさらに詳しい理解を
求める場合には、佐藤原稿での説明（特に 2.2 節）を参照されたい。

う。すなわちそれは、「倫理学におけるノイラートの手続き (a Neurathian procedure in ethics)」である。「基礎となる知識など存在しない」というノイラートのイメージをしっかりと心に浮かべることで、われわれは、「ある倫理的な見方の内側から行なわれるにもかかわらず、真に改定的でありながらも、手元にある倫理的な見方の単なる反復ではないような、根本的な倫理的反省、すなわち、ある倫理的な信念についての批判的吟味というものが可能である」ということを理解できるようになるのである。

なるほど、われわれが手に入れた倫理的な見方は、その全てが間違っているかもしれないと懸念されることだろう。しかしながら、ノイラートのアプローチは、この懸念すらも受け入れてしまう。そのアプローチによると、そもそもわれわれには、手元にある倫理的な見方の全てが間違っていることを知ることができないし、新たな「正しい見方」を即座に調達することもできない。というのも、理論上、「ノイラートの船 (Neurath's boat)」は、長い年月を経ると、もともと船を構成していた板を一つももたないような「テセウスの船 (Theseus's ship)」のようになるかもしれないからである。もちろん、そうであってもわれわれあるいはわれわれの子孫は、自分たちがそこから出発したところの倫理的な見方を振り返り、回顧的に、それは全て間違っていたと非難することは可能であるのだが (165-166)。

1.3 徳とはその所持者を利するものである

ハーストハウスは、このディレンマの間には進む途があるとするマクダウェルの主張を正しいものだと考え、ノイラートのアプローチを目下の問題に適用してゆく。すなわち、まず自分の諸信念の一つ（船の板の一つ）を、たとえば「勇氣は徳である」を取り上げ、そしてまだ無傷な自分の倫理的な見方の残りの部分についてはそれをそのまま維持しながら、当該の信念を問いに付す。すなわち「〈勇氣は徳である〉は真であるのか？」と。

しかしその後われわれは、どうすればよいのか？このときハーストハウスは、新アリストテレス主義的な徳倫理学が与える答えとして、その理論の第二前提に立ち返る。すなわち「徳とは、人間がエウダイモニアへ至るために、すなわち開花繁栄する・善く生きるために必要な性格特性である」に着目する。さらにハーストハウスはこの第二前提を、次の三つのテーゼへと分割し、特に（１）と（２）のテーゼが、「特定の性格特性を徳とする規準」としてうまくいくものであることを示すことを通じて、先程の「ある性格特性を徳とするものは何なのか」という問いに対する、自説の答えの妥当性が確認されると主張する。三つのテーゼとは以下の通りである。

（１）徳はその所持者を利する。（徳のおかげでその所持者は開花繁栄し、エウダイモン（*eudaimon*）になり、そうした人生を送ることができる。）

（２）徳はその所持者を善い人間にする。（人間はよく生きるために、人間として開花繁栄するために、特徴的に善い、エウダイモンな人生を送るために、徳を必要とする。）

（３）徳に関する上記の二つの特徴は相互に関係し合っている。

以下ではテーゼ（１）が、どのようにして当該の規準としてうまくいくとされるのかを紹介する。なお、テーゼ（２）については、次節 1.4 において紹介する。

1.3.1 テーゼ（１）それ自体の擁護

ハーストハウスはテーゼ（１）を、有徳となるための動機づけ理由を与えるものとしてというよりもむしろ、標準的な徳のリストを批判的に吟味す

る企ての出発地点として考えている。そして、テーゼ（1）が当該の規準としてうまくいくことを示すために、「テーゼ（1）それ自体がそもそも明らかに間違っている」と考える人たちからの反論に応じることから議論をはじめ。このときハーストハウスは、議論を次の二つの段階に分ける。

第一段階では、「徳はその所持者を利するのか」という問いそのものが曖昧であることを認め、その上で擁護がなされる。すなわち、この問いは、「個別的な問い（個別の場合に有徳なことを行なうこと、有徳であることは、常に行為者を利するのか）」とも、「一般的な問い（徳の所持およびその行使は、全般的にその所持者を利するのか）」とも解されうる。すると一方の問いに対する妥当な答えが、他方の問いに対しては妥当でない可能性がある。

第二段階では、「徳はその所持者を利するのか」という問いが非常にさまざまな文脈で考慮されうることを認め、その上で擁護がなされる。われわれはその問いに、子を育てるという文脈では「Yes」と答えても、邪悪な人や道徳懐疑論者に対して何が言えるのかという哲学的文脈では「No」と言わざるをえないと感ずるかもしれない（166-171）。

第一段階

反論を見ていこう。まず個別的な問い、すなわち「個別の場合に、徳は常に所持者を利するのか」に対して、それは明らかに「No」と言われる。勇気を出して闘った結果、傷を負うかもしれないし、慈善心（charity）を発揮した結果、死ぬかもしれないからである。次に、一般的な問い、すなわち「徳は、全般的にその所持者を利するのか」に対しても、次の二つの理由から、「No」と言われることになる。すなわち、〔1〕先の個別的な問いに対する答えが No であるがゆえに、徳が、幸福やエウダイモニアにとっての十分条件とは言えないからであるし、〔2〕邪悪な人も香柏（green bay tree）

のように、開花繁栄することもあるのだから（『詩篇』 37:35）、徳は幸福やエウダイモニアにとっての必要条件とも言えないからである。

このような反論に対して、ハーストハウスは次のように応じる。まず「個別的な問い」に関する反論に対しては、「徳はその所持者を利する」と言うことで、何らかの保証や十分条件を与えているわけではない。「タバコをやめ、定期的に運動し、お酒をほどほどにすれば、あなたは利益を得ますよ」という医者のアドバイスが、長期にわたる健康な人生を保証するものではない。これと同様に、テーゼ（1）は、徳を所持することによって人は開花繁栄するだろうということを保証するものではないからである。それは唯一信頼できる「賭け」なのだ。

もちろん、「なぜそのような賭けに出るのか？」と言われるかもしれないが、ハーストハウスは逆に、「なぜその賭けに出ないのか？」と応じる。定期的にタバコを吸って相当量の酒を飲んできた 100 歳以上の人間がほんの僅かばかり存在することが、「医者のアドバイスが正しくない」とは思わせないのと同じように、幸せに生きた邪悪な人たちが存在するように思えることが、「テーゼ（1）は正しくない」とは思わせないからである。テーゼ（1）を斥けるために必要なのは、ほんの僅かしかない特殊な事例なのではなく、はっきりと確認がとれるパターン（例えば「悪は定期的に勝利し、善は定期的に負ける」）なのであって、邪悪な人間が開花繁栄した人生を送ったということや、自身の徳のために没落する人がいるということは、テーゼ（1）の反証にはならないのだ。

かくして、ハーストハウスにおいて徳は、善く生きるための・エウダイモニアに達するための必要条件とされる¹⁸。しかしながら、徳を行使すれば

¹⁸ とはいえ、管見のかぎり、ハーストハウス自身が「徳はエウダイモニアのための必要条件である」と明言しているテキストは見当たらない。しかしながら、1991 年の論文「徳理論と妊娠中絶」において、ハーストハウスの擁護する徳倫理学の第二前提に「徳とは、人間が開花繁栄するため、つまり、善く生きるために必要となる性格特性である」を見いだせること（ハーストハウス [2011] 邦訳 p. 218）、および自身の標榜

人間は開花繁栄する、すなわちエウダイモニアに至ることが保証されるわけではない。徳とは、エウダイモニアのための十分条件ではないのであり、この点で徳をエウダイモニアの必要十分条件と考えるマクダウェルとは一線を画す。ハーストハウスによると、マクダウェルが言うような「徳を行使すれば必ずエウダイモニアに達するのであり、仮に徳を行使することによって、肢体、目や自由、心的能力や命までも失うことになろうとも、それは有徳者にとって損失でも災難でもない」という主張は間違いなく、「解消可能な悲劇的ディレンマの可能性」を見過ごしているのである（このディレンマについては後に、本稿 3.2.3 において解説する）。

とはいえなぜ、（反論の力をもたないにもかかわらず）そのような稀な事例が反論として思いつかれるのか。もしかするとその理由は、「ある人は自分の徳のために破滅するかもしれない」ということ、そして「邪悪な人が開花繁栄することもありうる」ということを、われわれは無意識に、邪悪な人や「道徳懐疑論者」からの、ありがちな反論として考えているからかもしれない。そこでハーストハウスは第二段階へと進み、「徳はその所持者を利するのか」という問いが非常にさまざまな文脈で考慮されうることを認めながら、テーゼ（1）を擁護しようとする（171-174）。

第二段階

第二段階でまず論じられるのは、「子どもへの躰」の文脈である。われわれがいい親であるのなら、子どもたちのためを思って、子どもたちが幸せになることができるよう、子どもたちにとって最良のことをしようと思う。そしてそう願う親はその準備として、早い時期から子どもたちに徳を、す

する新アリストテレス主義ならば、「徳とは、人間がエウダイモニアのために、開花繁栄し、善く生きるために必要となる性格特性である」とされていることから（29）、ハーストハウス自身も徳がエウダイモニアのための必要条件だと考えていると解釈して差し支えないだろう。

なわち標準的なリストにある性格特性を教え込み始める。逆に子どもたちを、完全に自己利益に基づいた不道德な人物に育てようとする親などいないだろう。とはいえ、この議論によって、テーゼ（1）が真であることが支持されるわけではない。むしろ「子どもへの躾」の話は、テーゼ（1）が明らかにもっともらしくないと公言する輩に向けた「対人論法（*ad hominem*）」である（175-176）。

次に、自分たちの徳のせいで、われわれが破滅に陥ってしまいがちになるように、状況そのものが変化してしまう場合について考える。われわれの徳が有効に働いている現在の状況が、仮に凶悪なものへと変わってしまったとしよう。その場合、「徳とはエウダイモニアに達するための唯一信頼できる賭けである」ということは認められなくなるのか。そしてそれゆえに、子どもたちには、徳を教え込む道德教育ではなく、別の何か（悪徳の教え込みなど）を施さなくてはならなくなるのか。

両方の問いに対する答えは共に、「そんなことはない」である。確かに、凶悪な時代においては、「徳を有し、それを発揮する人がエウダイモニアに達する」ということが、すなわち「徳がエウダイモニアに達するための信頼できる方法である」ということが真ではなくなってしまうことがありえる。しかし、そんな時代でさえ、何か他に信頼できる方法があるわけではない。そもそもエウダイモニアとは、より良い時代が来るまでは不可能であるようなものなのである¹⁹。より良い時代が来ることを願い、そして少なくとも自分の子どもたちには、より良い時代の恩恵を享受して生きてもらうことを願って、多くの親は、自分たちが過酷な状況のもとにあっても、それでも子どもたちに、何らかの種類の徳を教え込もうとしてきたのである。

¹⁹ 「徳」、「エウダイモニア」そして「状況」の間の関係については、すでに「徳理論と妊娠中絶」においても論じられている（ハーストハウス[2011] 邦訳 pp. 239-240）。

嘘をついて他人を欺き、他人を犠牲にしてまで裕福となり、権力を握るようになった人たちの、一見すると幸せそうな人生を、われわれは羨ましいとも望ましいとも思わない。そして、自分の人生について振り返ってみると、多くの不満の原因を見いだすわけだが、その原因が、「自分たちが徳を所持していることである」などと考えることは、まずもってないだろう。むしろその原因は、自分たちの徳の所持が不完全であったからだと考えるはずなのだ。かくして、自分自身の性格や人生について反省するという文脈においても、テーゼ（1）、すなわち「徳はその所持者を利する」は、子どもを育てる文脈と同じくらい妥当なのである（176-177）。

1.3.2 テーゼ（1）を支持する根拠について

さて、以上の議論から示されたことは、「テーゼ（1）は偽だということが、明らかなわけではない」ということに過ぎない。テーゼ（1）を支持する根拠を与えることができるかどうかという問題は、依然残っている。そこでハーストハウスは、R. M. ヘアが与えるテーゼ（1）を支持する根拠を援用する。

ヘアは次のように言う。子どもを（注意深い）不道徳者に育てることは、その子の利益にならないだろう。なぜなら、人間は〈注意深い不道徳者の振る舞い〉を、たいていの場合にうまくやり通すことができないからである。注意深い不道徳者としてうまくやり通すためには「並外れた才能」が必要であり、この「才能」を子どもが持っていることを、前もってわれわれが知る術などない。むしろ、道徳的に正しく見せる最も簡単な方法は、道徳的に正しくあることである。慈善、寛大さ、忠誠、正直、正義のような徳がなくては、われわれの努力はすべて失敗に終わり、人生の楽しみや居心地のよさはすべて消えてしまうのである、と。ヘアによると、これらは「人間本性」および「人間の生のあり方」についての主張であり、これ

らを根拠として、テーゼ（1）が支持されることになるという。そしてハーストハウスも、ヘアの提出する根拠それ自体については同意し、それによってテーゼ（1）が支持されると主張する。しかしヘアがその根拠に帰属させるステータスに関して、ヘアとは袂を分かつことになる。

ヘアによると、以上の根拠は「経験的なもの」であり、そのために誰もが認めるものであるという。すなわちこうした根拠は、不道德者（immoralist）や利己主義者（egoist）とも共有できる中立的観点から述べられているものなのであり、そうであるがゆえに、彼らが認めるはずのものなのだ、と。

しかしながら、ハーストハウスは、以上の根拠が「経験的なもの＝中立的観点から述べられたもの」とは決して言えないために、それに不道德者が同意するということにはならないだろうと言う。というのも不道德者は、「徳よりも悪徳（＝利己主義）の方が、最大の報酬を得ることができ、しかもそれは容易にすることが可能だ」と反論するだろうということが、たやすく想像されるからである。そしてハーストハウスは次のように主張する。すなわち、「非道德的な」何かに訴えて、言い換えると有徳な者と邪悪な者とが共有する中立的な観点を見つけることで、「道德を外側から正当化する」ことはまったく不可能である、と（178-180）。

かくして、徳がその所持者を利するというテーゼ（1）は、ある倫理的な見方の内側からしか正当化されなくなる。ハーストハウスはこのことを、D. Z. フィリップスとマクダウェルの主張を援用しながら、以下のように説明する。彼らによると

- （1）「徳がその所持者を利する」ことの正しさを確かめることができるのは、（少なくともある程度）有徳な人の見方の内側からのみである。
- （2）この見方から眺めると、徳がその所持者を利することは必然的に・間違いなく真である。なぜならば、

(3) 有徳な人は、エウダイモニアについての、利得 (benefit)、利益 (advantage)、危害 (harm) および損失 (loss) についての、「もうけ (profit)」、「割に合うもの (what pays)」についての、ある捉え方を、例えば徳に反する行為によって得られるものは割に合わず、それは真正の利益や利得ではないという捉え方を有しているからである。

こうした捉え方に照らせば、徳と悪徳のどちらがより信頼できる賭けであるかなどを問題にする余地はない。というのも、有徳な者の見方の内側からは、そうした問いが出るわけもないからである。それは（論点先取的に）既に答えられているのである²⁰ (181)。

まとめると次のようになる。有徳者と不道徳者は、「何を利得、利益、危害、損失とみなすか」に関して、そして「それぞれの利益や危害を、徳と悪徳のうち、どちらがより促進するのか」についても、まったく異なった見解をもつ。すなわち、有徳者は徳こそが、自分が利益と見なしているものを促進すると考えている一方で、不道徳者は悪徳こそが、自分が利益と見なしているものを促進すると考えている。このように、有徳者と不道徳者との間には明確な違いがある。しかしだからといって、両者に重なるところが全くないわけではない。「死 (death)、身体的な損傷 (physical injury)、苦しみ (suffering)、無力さ (helplessness) などは、追求すべきものか、そ

²⁰ ハーストハウスは、「道徳が、ある倫理的な見方の内側からのみ正当化される」ということを示すときに、フィリップスやマクダウェルの主張を援用するが、だからといって彼らの主張を全て受け入れているわけではない。彼らは、もし徳が、その徳を備えた者の所有物すべてを失わせて貧困になることを求め、肢体、眼、自由、心的能力や命までも失うことを要求するとしても、これは有徳な人にとって損失でも災難でもないという。しかしハーストハウスは、こうした考え方が現実的ではない、あるいは、そのような考え方は「栄光ある短き人生」という理想に対する男性特有の憧れめいたものに過ぎないと一蹴する。その上で、死や完全な貧困、肢体や心的能力の欠如は、有徳な人によって害、損失あるいは災難だとみなされるべきであると主張する。その理由の少なくとも一つは、それらのせいで、その人は全く、あるいは相当程度、他の誰かのために何かをすることができなくなり、その人のことを気にかけてくれる人々に大きな悲しみを与えるからなのである (182-183)。

れとも回避すべきものか」について、有徳者と不道徳者には重なる部分があるとハーストハウスは考える。しかしそれでも、有徳者と不道徳者は次の点で異なっている。すなわち、不道徳者が「徳の行使は典型的に、死や身体的損傷をもたらす」、あるいは「徳の行使の方が、利己主義の行使より死や身体的損傷をもたらす可能性が高い」と考えるのに対し、有徳者はそう考えないのである。このように、それぞれが利益と考えるものを徳と悪徳のどちらが促進するのか、さらには死などを、徳と悪徳のどちらが促進するのかについて、有徳者と不道徳者の間では明確な違いがある。そして、「この溝を埋めることのできる、両者にとって中立的なものなど存在しない」というのがハーストハウスの結論なのである（182-185）。

このように、テーゼ（1）を支持する根拠を、（有徳者の側の）われわれは与えることが可能である。だが、その根拠となる「人間本性」および「人間の生のあり方」についての主張は、ヘアが言うような、中立的な観点から得られる「経験的なもの」ではなく、ある倫理的な見方の内側からのみ語ることのできる、すでに「価値づけがなされた（evaluative）」ものなのである。徳倫理学において「道徳とは、中立的な観点からではなく、ある倫理的な見方の内側から、〈価値が負荷された（value-laden）〉仕方で規定される、ある種の啓蒙された自己利益なのである」²¹（190）。

以上のような主張に対しては、「倫理学の客観性」という点で次のように批判されることになるかもしれない。例えば、ある形態の功利主義は「幸福」を、欲求の充足などによって、完全に「価値中立的な（value-free）」経験主義的な手法で定義しようとする。そのため、特定の価値が負荷された

²¹ ハーストハウスが「ある倫理的な見方の内側から」に加えて、なぜ「価値が負荷された仕方で」という表現を加えているかということ、それはヘアとフィリップ・フット（特にヘア）の見解、すなわち「人間本性」および「人間の生のあり方」についての信念（＝ある倫理的な見方の内側にあるもの）のステータスを、中立的な観点から得られる「経験的なもの」と（誤って）する見解と、自身の見解との間の違いを際立たせたいためであると思われる。

道徳しか提示しない徳倫理学は、そのような功利主義に比べて、劣った行為指針しか与えず、徳倫理学の示す価値観を受け入れない人を説得することができない。結局、徳倫理学は（強い意味での）「客観性」を確保できないのだから、道徳相対主義・懐疑主義に陥ることを免れないのである、と。

この批判に対してハーストハウスは、次のように応答する。功利主義ですら、幸福を定義するときに、「より高級な快や低級な快」という区別を用いようとしたり、「合理的な選好」について述べようとしたりする。しかしそのような単純な規則は、暗に「価値づけられたものだ」ということを功利主義も認めなければならない。なぜなら、快樂の比較をしている段階で、もしくは合理・不合理という区別をしつつ「合理」の方に軍配を上げている時点で、すでに「価値」が負荷されていると言えるからである。このように、厳密に言えば功利主義も、徳倫理学と同様、道徳相対主義・懐疑主義に陥ることを、完全に免れているわけではないのである（37）。

1.4 徳はその所持者を善い人間にする：倫理的自然主義

さて次に、テーゼ（2）「徳はその所持者を善い人間にする」について考えてみよう。ハーストハウスはテーゼ（2）が、「ある特定の性格特性が徳であることの規準」としてうまくいくことを示そうとする。

ハーストハウスによると、アリストテレスの影響を受ける徳倫理学は通常、ある種の「倫理的自然主義（ethical naturalism）」として考えられるという。倫理的自然主義とは、大まかに言うと、倫理学をある仕方で、「人間本性についての考察」に、すなわち「人間として善く生きるということの意味されること」に基づけようとする企てである。ただし、この自然主義は、いわゆる「科学的（scientific）」「基礎づけ主義的（foundational）」なものではなく、ましてや中立的観点から自身の結論の正しさを立証しようとするものでもない。それゆえ、この自然主義は、〈自身の結論がその内側から支

持されるところの倫理的な見方〉とは大きく異なる〈別の倫理的な見方〉を持つ人を、自身の主張で説得することなど期待してはいない（193）。

さて、ハーストハウスが倫理的な自然主義の説明をするとき、その先駆として依拠するのがフィリップ・フットである²²。フットは、「よい（good）」などの語が「限定形容詞（attributive adjective）」であるというアイデアを採用する²³。このアイデアを採用すると、ひとは自分自身の好きな規準に従って、何かを評価し選ぶことができるのだが、その人が何かを「よい（good）」と呼ぼうとするときには、名詞を慎重に選ばなければならない。というのも、「よい」のつく名詞が、そのよさの規準を定めるということを含意しているからである。たとえばヘアのように「よい」が推奨の意味しかもたないとする立場では、「よいプレゼント」「よい装飾品」などの言い方をすることはできる。しかし「よいサボテン」という言い方はできないのである。サボテンは生き物であるがゆえに、サボテンのよさの規準は、生き物であるサボテンとして定められるものだからである。このように、「よいサボテン」とはすでに「価値づけられたもの」なのであり、それは「よいオオカミ」など、人間以外の動物にも当てはまるのである。さらにこの文法は、われわれが倫理学に取りかかる、すなわち人間に当てはめるからといって、謎の変化を示すことなどない。「よいサボテン」に当てはまることは、「よい人間」にも当てはまるのである。

フットによれば、生き物に対する「よい」の意味は、その生き物の本性がどのようなもので、どのような生き方をするのかということを探求する

²² フットのアイデアが明確に見られるのは、2001年の著作『自然的なよさ（*Natural Goodness*）』（esp. ch.2）であるが、ハーストハウスはそれ以前に、1989年アメリカ哲学会におけるフットのロマネル講義から、倫理的な自然主義のアイデアを得ている（196）。

²³ 周知の通り、このアイデアの由来先は、ピーター・ギーチの論文“Good and Evil” [1956]である。そしてこれもまた周知の通り、フットがこのアイデアを、論文“Goodness and Choice” [1961] pp. 133-139 で出したのは、『道徳の言語』におけるヘアの「よい good」についての主張を批判するためであった。なお、ヘアの「よい」について主張を解説したものとして、佐藤 [2012] pp. 7-18 を参照されたい。

ことで明らかになるという。そしてフットはこのアイデアを、アリストテレス主義的な自然主義と接合する。フットによれば、たとえば狩りに加わらないにもかかわらず、獲物だけは頂戴する「フリーライドするオオカミ」と同様に、慈善や正義の徳を欠いている人間には悪いところがあるという(195-196)。このフットの考えを全面的に引き受けながら、ハーストハウスは自身の自然主義を展開する。以下で詳しく見ていくことにしよう。

1.4.1 動植物についての評価

ハーストハウスによれば、植物、動物、そして人間には、評価対象となる「側面 (aspect)」と、その側面を評価するときの規準となる「目的 (end)」とを、それぞれの種に特徴的な仕方で見えてとることができるという。

まず植物の側面に関して言うと、個々の植物は、「(i) その諸部分 (its parts)」と「(ii) その諸作用 (its operations) (およびその諸反応 (its reactions))」の良し悪しに従って、その種の良い (あるいは悪い) 見本になるという。具体的には、次の通りである。

部分 : 葉、根、花びら

作用 : 成長する、水を摂取する、芽が出る、散る、実を結ぶ

(反応 : 太陽の方を向く、葉が垂れ下がる)

この部分および作用という二つの側面は、植物の場合、次の二つの目的に照らして評価がなされる。すなわち、(1) その種の成員に特徴的な寿命を通じての「個体の生存 (its individual survival)」、そして (2) 「種の存続 (the continuance of its species)」である。これらの目的に対して、種の成員に特徴的な仕方でも貢献するならば、それらの部分や作用は良いということになる。

動物 (特に社会のようなものを形成する動物) の場合はさらなる二つの側面と二つの目的とが追加される。まず、動物とは植物と異なり、「行為する」ものであるので、先の「個体の生存」および「種の存続」に関して良

く「作用している」かだけでなく、良く「行為している (acting)」かどうかということが、第三の側面として、評価の対象となる。例えば、「個体の生存」という第一の目的に照らすと、その種に特徴的な仕方でうまく狩りができないフクロウは、少なくともその点について悪い・欠陥があることになる。あるいは、「種の存続」という第二の目的に照らすと、自分の卵を放置するペンギンは、そのために悪い・欠陥があることになる。

さらに動物の目的として、「特徴的な快樂および楽しみ・苦痛からの特徴的な自由 (characteristic pleasure or enjoyment/characteristic freedom from pain)」という第三のものが加えられる。肉球が切れているのにそれに苦痛を感じない犬は、欠陥がある。また第四の側面として、「欲求と情念 (its desires and passions)」が挙げられる。その種に特徴的な仕方で、食べようとしない動物、生殖しようとしない動物、〈ある種の動物を怖がり、別の種の動物は怖がらない〉ということをしてしない動物には欠陥があることになる。

以上のように、四つの側面は、三つの目的に照らして、良い・悪い・欠陥があると評価される。そしてこれらに加えてハーストハウスは、第四の目的として「社会集団をうまく機能させること (the good functioning of its social group)」を挙げる。この目的に照らせば、自分の仲間を認識する能力を欠いた動物、フリーライドするオオカミ、グルーミングしあわない類人猿はどれも欠陥があることになる。

まとめると、良い社会的動物とは、(i) 部分、(ii) 作用、(iii) 行為、(iv) 欲求と情念という四つの側面に関してうまく適合しているか、それらに恵まれている動物のことを言う。ある動物がうまく適合している、またはそれらに恵まれているかどうかは、その種に特徴的な仕方で、(1) 個体の生存、(2) 種の存続、(3) 苦痛からの自由と快の享受、(4) 社会集団をうまく機能させること、以上の四つの目的に貢献しているかどうかで決定される (199-202) (下の図-1 を参照されたい)。

側面（評価対象）		適用	目的（評価規準）		適用
第一	部分	植物、動物	第一	個体の生存	植物、動物
第二	作用	植物、動物	第二	種の存続	植物、動物
第三	行為	動物	第三	種に特徴的な仕方での苦痛からの自由と快の享受	動物
第四	欲求と情念	動物	第四	社会集団をうまく機能させること	動物

図-1

1.4.2 人間についての評価

さて、植物と動物についての自然主義的な評価の仕組みを踏まえた上で、ハーストハウスは人間についての評価の仕組みの説明に移る。先程も見た通り、アンスコム、ギーチ、およびフットの言うことが正しく、「よい」が限定形容詞であり、われわれが人間を倫理的に評価するときにも、その文法を突然変えることがないのであるなら、人間における善さの規準も、動植物と同様、「人間とはどのようなものであるか」「人間は何をするものなのか」に関係づけられるに違いない。そうすると、われわれ自身についての倫理的な評価は、先程われわれが動植物に見いだしたものと似通った構造を示すはずである。つまり、われわれ自身についての倫理的評価は、社会的であるのみならず合理的でもあるわれわれのあり方に必然的に伴う差異こそあれ、洗練された社会的動物のそれと似たものであることが期待できるのである（205-206）。

しかし当然のことながら、〈動植物に対する評価〉と〈人間に対する評価〉とで、明らかに異なる点がある。前者はその全てが、その種の健康な見本としての「良い x たち」にかかわるものであった。これに対し、人間のそうした身体的側面（すなわち評価対象となる「部分」と「作用」の側面）についての評価は、人間の生物学ないし医学に割り振られることになる。

古代ギリシアにおいてならいざ知らず、誰かを〈身体的に健康・不健康な人間の見本〉として評価することは、現代のわれわれにとっての「倫理的」と呼ばれる評価とは、全く別のものなのである。

かくして、身体健康に関する評価が、自然主義の構造から取り除かれると、その構造の中には何が残されるのか。それは、われわれが行為を、「傾向性から (from inclination)」のみ行なうのではなく、主として「理性から (from reason)」、すなわち何らかの理由に基づいて遂行するということである。われわれは何らかの理由から、うまく・まずく行為し、そのためにわれわれは、倫理的な意味で善い・悪い人間とされる。この点が、自然主義の構造に残される、われわれ人間に特有な倫理的な評価の側面に他ならない。そしてこの側面が、さらなる第五の評価対象として、付け加えられることになる (206-207)。

さてそうすると、われわれ人間に特徴的な第三から第五の諸側面を、社会的動物に適した四つの目的の観点で評価することはもっとももらしいのだろうか。ハーストハウスによれば、たとえば「勇気 (courage) が人間の生活において、オオカミの生活におけるのと類比的に、同じ種類の役割を果たす」と言うのはもっともらしいことだとする。よいオオカミは、自分自身および自分たちの子どもを守り、命と四肢を危険に晒しながら集団で獲物を狩る。そしてそのことによって、自身の「個体の生存」および「種の存続」がはかられ、そして「社会集団がうまく機能する」ことになる。

同様に、勇気をもつ人間も、自分自身および自分の子どもを守り、命と四肢とを危険に晒しながら集団における価値あるものを守り、維持する。そしてこれによって、自身の「個体の生存」および「種の存続」がはかられ[第一、第二の目的に貢献]、仲間たちとともに「様々な良いものを享受」し[第三の目的に貢献]、そして「社会集団がうまく機能する」ことになる[第四の目的に貢献]。慈善心が若者や困窮者に向けられると、種が維持されるこ

とになり、それがもっと広がれば、それは社会集団をよく機能させることに貢献することになる。

ハーストハウスによれば、以上のことはすべてがもっともらしいと考えられるだけでなく、また、まったくなじみのないものでもないとする。かくして、この自然主義的計画が追求されるにあたり、それが善い人間についてのひどい特徴づけを生むだろうと考える理由は皆無だとわれわれは期待するのであり、その期待を促すのに十分な類似性が、人間と動物との間には存在するとハーストハウスは主張するのである（208-210）。

このようにハーストハウスの自然主義は、もっともらしいと思われる仕方、「どの性格特性が徳であるのか」についての特定の信念の妥当性を確認するものとして機能することが示されると言えるだろう。もちろん、倫理的な自然主義によって、「この性格特性は真に徳である」などということが保証されるわけではない。それがノイラート的手続きをとる以上、われわれが反省的吟味を通じて「その性格特性は徳ではなかった」と考えるようになる可能性は、いつまでも認められているのである（211）。

1.5 第五の目的：人間の合理性、人間の「合理的な暮らし方」

以上で、ハーストハウスの言う倫理的な自然主義の大まかな枠組みを明らかにした。しかしながらここで、人間と動物との差異について、少し踏み込んで考察しておく必要がある。すでに見た通り、動物と人間とは「行為する」ものであるが、ほとんどの場合にわれわれは「理由に基づいて」行為するのであり、この点がわれわれ人間と動物とを区別する分水嶺のひとつとなる。すなわち、主として〈理由に基づいて〉行為するからこそ、言い換えると、われわれ人間が〈合理的である〉からこそ、その意味でわれわれは〈倫理的に〉善い・悪い人間となるのである（217）。この点について、少し掘り下げて解説しよう。

植物の評価から動物の評価へと移行するときすでに見たことだが、生き物を評価する仕組みに備わる注目すべき特徴は、「種が新たに重要な能力を獲得するにつれて、それに対応する新たな目的が、その種の個々の成員を評価するときの側面が考慮されることによって、その仕組みに現れる」ということであった（下の図-2 参照）。

側面（評価対象）		適用	目的（評価規準）		適用
第一	部分	植物、動物	第一	個体の生存	植物、動物、人間
第二	作用	植物、動物	第二	種の存続	植物、動物、人間
第三	行為	動物、人間	第三	種に特徴的な仕方での苦痛からの自由と快の享受	動物、人間
第四	欲求と情念	動物、人間	第四	社会集団をうまく機能させること	動物、人間
第五	理由から行為する	人間	第五	？	人間

図-2

それゆえ、合理的な生き物であるわれわれ人間の場合、第五の側面は「合理性（rationality）」に関係する第五の目的に照らして評価されることになる」と期待されるだろう。それでは、第五の目的とはどのようなものか？

他の生き物の評価を振り返えると、その評価は、「その種に特徴的な事柄」によってなされていることが分かる。人間以外の洗練された社会的動物には、特徴的な余命、特徴的な種の存続の仕方、特徴的な苦痛からの自由と快の享受、そして社会集団の中での特徴的な暮らし方があり、それらに照らしてその動物は評価される。しかし動物との類比で考えると、人間に特徴的なこととは何であるのか。われわれには特徴的な寿命があるが、それ以外に、動物にはなくて、われわれ人間にのみ特徴的な事柄として、どのようなものがあるのか。

ハーストハウスは様々に検討するのだが、人間に特徴的な事柄はなかなか見つからない。人間の生きる「仕方」は、場所により、時代により、ひとにより、極めて多様である。その「多様であること (variation)」は、動物の地域差などに由来する「多様性 (variety)」とは別次元のものである。そしてハーストハウスは、われわれ人間の〈この多様であること〉こそが、自分たちを他の動物から区別する「合理性」の結果だと考える。人間以外の動物が、その種に特徴的な「仕方」で生きるのは、それがその動物の本性だからである。しかし、われわれ人間はそうではない。動物は選択肢について熟慮したり、物事を変えようと決意したりすることができない。つまりわれわれのように新たなやり方を試そうとすることができない。動物が生物学的に自然によって決定されているのに対して、われわれはそうではないのである。

このことは逆に、自然が設定するところの「人間に特徴的な暮らし方」など存在しないということを示している。そして、まさにこのことによってわれわれは、「〈倫理的な評価〉が〈よい (健康な・十分に機能的な) 動物についての生物学的・動物行動学的な評価〉と類比的ではない」と考えることができるようになる。自然は、動物がどうあるべきかについて決定する。「x 種のよい成員」および「x 種としてよく生きること」というわれわれの概念は、人間以外の動物との関連では、当該の種の成員、および当該の種の分化した成員が、実際に何をするのかということに、完全に制約される。

しかしわれわれは、自分たちの「合理性」のために、次の言い方が好みなら「自由意志 (free-will)」のために、他の動物とは異なるのである。われわれは自分たちがしていることを評価し、その上でそれを少なくとも変えようとすることができるが、だからといって、自分たちが「している」ことから、自分たちが「できる」ことについて、われわれは知ることなど

できない。人間は「特徴的な」仕方で子どもを長い間、保護し養育する。特に子どもの生物学上の母親がそれを行なうとしよう。この点で人間は、数多くの他の種と似ている。人間以外の他の種にとって、このことは必然的にそうである。だが、われわれにとってそれは、すなわち生物学上の母親が子育てを行なうのは、必然的なことではない。われわれには、より善くあることのできる余地が、より善く生きることのできる余地が残されているのである（218-222）。

仮に、人間に特徴的な暮らし方が観察によって発見できるとして、それはどのようなものと言えるだろうか。ハーストハウスによれば、われわれに特徴的な暮らし方は、合理的な暮らし方である。「合理的な暮らし方」とは、われわれが正しくも善いものと見なし、そうする理由のあるものと見なすあらゆる暮らし方のことを意味する²⁴。

かくしてこのように主張すると、「合理的な暮らし方で」という考え方は、「まるまる規範的（avowedly normative）」なものであることが判明する。そしてその結果われわれは、ほとんどの人たちが「合理的な暮らし方」をしていないことを認めることになる。ハーストハウス曰く、多くの人間は、「その種に特徴的な仕方で」暮らそうとせず、そのために多くの人間は欠陥のある人間なのである。倫理的に言って、われわれの多くは、どちらかと言うと倫理的に劣った標本なのだ。

ところで、「合理的な暮らし方」という規範的な考え方を導入すると、われわれはどのようにして、「自然主義」の痕跡を保持し続けるのか、と問われるかもしれない。これに対してハーストハウスは、その「仕組み」が、依然として保持し続けられているのだと応える。つまり、人間にとって倫

²⁴ ハーストハウスは「人間に特徴的な暮らし方」を様々に言い換えている。それは「理由から行為すること」「合理的な仕方で行為すること」「それが正しいと思うから行為すること」「自分たちにはそれをする理由があることを正しく分かっているような全ての暮らし方」など（232 etc.）。

理的に重要な第三から第五の側面が、人間に特徴的な仕方で、社会的な動物に相応しい四つの目的にかなうものである限り、人間は倫理的に善いということが依然として言えるのである。それゆえ、「われわれに特徴的な暮らし方」という規範的な考え方に依拠しているにもかかわらず、倫理的自然主義が「自然主義」でなくなることはない。われわれが社会的な動物であるというまさにその点で、われわれに相応しい四つの目的は、徳の候補として反省的な吟味をパスするであろうものに制約をかけるのである(217-226)。

この「われわれ人間に特徴的な仕方」について、さらに言及しておくべきことがある。それはしばしば軽視されがちなフレーズだが、しかしこの点こそが、何らかの性格特性を徳と認める上で、鍵となるのである。ハーストハウスによると、何らかの性格特性が、四つの目的を促進するからといって、そのみでは、その性格特性が徳と認められるためには不十分であるという。すなわち、それらの目的が、「人間に特徴的な仕方で」、言い換えると「合理的な仕方で」促進されることが確認されることでようやく、何らかの性格特性は徳と認められることになるのだ。

このことを説明するためにハーストハウスが出す例は、「ユダヤ-キリスト教の神への(性格特性として考えられた)敬虔(pietty)」である。なるほど、敬虔は先の四つの目的を促進することだろう。そして敬虔は、立派な人物において、他の諸々の徳と不可分に結びついているのみならず、それらを積極的に強化するものと言えるだろう。しかしながら、敬虔から行為する人は、人間に特徴的な仕方で、つまり合理的な仕方で行為すると言えるのだろうか。無神論者、そしてわれわれの多くに言わせると、敬虔はそれを所持する者にこの上ない満足を与え、しかも完全に無害であるかもしれないが、自然主義的に考えると、それはまったくの幻想に基づいているので、自然主義的な理性が、それを是認することなどありえない。敬虔から行為

することは、合理的な仕方で行なうこととは言えず、したがって、敬虔が徳として認められることはないのである（232-233）。

以上が、ハーストハウスの倫理的な自然主義、およびそれが提示する四つの目的＝規準である。この規準によって、ある性格特性が徳であるか悪徳であるかがテストされ、そしてこの規準によって、徳および（倫理的に）善い人間という概念が説明されることになる。

ここで、注意しておきたい点が二つある。一つ目は、ハーストハウスの四つの規準は、いわゆる「正当化」を行なうものではなく、「説明」を行なうものと見なされるべきだということである²⁵。ハーストハウスの自然主義は、あくまでノイラートのものであって、彼女のプロジェクトは、目下の標準的なリストが正しいものであることを前もって決めようとするものではない。それゆえ、「徳の標準的なリストの妥当性を確認する」ということで意味されているのは、「そのリスト上の性格特性がわれわれ人間の生のうちで果たす役割について、ある程度整合的な説明を与える」ということでしかない。しかし、そのような整合的な説明を与えることができるのなら、言い換えると、自分たちの倫理的な見方だけでなく、関連するあらゆる経験および他の事実とも整合するような説明を与えることができるのなら、そのリストは「客観的に」正しいものと見なされてよいのだという。

当然のことながら、ここで言われる「客観性」は、カントが求めるような（強い意味での）客観性ではない。あるいは、「経験的」で「中立的観点」からアクセスできるような客観性ではない。しかしハーストハウスにとっては、この程度の（弱い意味での）「客観性」で十分なのである。彼女の述べる客観性とは、主題にとって適切な種類の客観性でしかない（240）。

二つ目の注意点は、繰り返しになるが、この規準が適用されるのはあく

²⁵ Hursthouse [2002] p. 52

まで「性格特性」に対してなのであって、「行為」や「実践 (practices)」、あるいは「人生 (lives)」に直接適用されることはないということである (226-227) ²⁶。しかし、この二つ目の注意点に関係して重要になるのが、(ハーストハウスに独特な)「性格特性」それ自体の捉え方、あるいは「性格特性」と「行為、実践、人生など」との違いについてである。というのも、倫理的・自然主義が提示する規準に反対する論者がハーストハウスを批判するとき、しばしば「性格特性」を、そして「徳どうしの関係性がどのようなものであるのか」を捉え損なったままだからである。そのため、ある程度の紙幅を割いて、ハーストハウスの言う「性格特性」それ自体の内実、および徳とはどのようなものであるのかについて確認しておく必要がある。このことについて以下で、章を分けて見ていくことにしよう。

²⁶ Hursthouse [2002] p. 48

2. 「道徳的に動機づけられること」と「徳の統一性」

ハーストハウスによれば、「性格特性」とはひとことと言うと、「特定の種類の心的傾向」である。それは、ひとの価値、選択、欲求、情動、知覚、利害、期待、態度、感受性、そして行為などが複合した「統一体 (unity)」である²⁷。しかし、ハーストハウスに反対する論者たちの多くは、彼女の議論を批判するときに、「性格特性」および「道徳的に動機づけられること」を捉え損なっている。そこで本章では、ハーストハウスの論じる「道徳的に動機づけられること」、および「徳の統一性」という点について解説することにした。

2.1 程度問題としての「道徳的に動機づけられること」

徳倫理学に従うと、有徳な行為者が有徳に行為するとき、その人物は道徳的に動機づけられていることになる。これは、「〈有徳な行為者がするのと同じ仕方〉で、すなわち〈徳から〉、有徳な行為を遂行すること」が、「道徳的に動機づけられること (moral motivation)」のための十分条件である、という主張である。ハーストハウスはさらに進んで、「徳から有徳に行為すること」は、「道徳的に動機づけられること」にとっての必要条件でもあると主張する。ただし「道徳的に動機づけられること」は、程度問題であることに注意したい。〈完璧に有徳な人〉が徳から有徳に行為する場合に、「道徳的に動機づけられること」を評価するための基準が定められる。そしてわれわれは、その規準に照らすことで、とある行為者が、〈完璧に有徳な人〉が有徳なことをする場合よりもどれだけ劣っているのかを評価する。逆に、当該の行為者の性格が、〈完璧に有徳な人〉のそれに似れば似るほど、彼が有徳な行為を行なうとき、われわれはますます、彼が「道徳的に動機づけられている」と信じるようになる。

²⁷ Hursthouse [2002] p. 47

このようなハーストハウスの理解に対し、実際にはそれが、オール・オア・ナッシングの問題なのではないかと、つまり道徳的に動機づけられて「いる」か「いない」かのどちらかではないかと考えられることがある。まずはこの論点から確認しよう。

そのように考える人は、有徳な行為とはアトミスティックなものだと信じており、有徳な行為が、他のいかなる信念や振る舞いからも独立に生じるものだと考えている。こうした考えが誤りであることを示す手段の一つとして、ハーストハウスは「子ども」についての話を提示する。

なるほど、極めて幼い子どもすら、ときおり有徳なことを行ない、そうするための理由を挙げるので、子どもに対しても「道徳的に動機づけられること」を帰属させることができると思われるかもしれない。しかしながら、ハーストハウスはそもそも〈そのような深い、価値を体現する理由〉を、子どもに帰するのは馬鹿げていると述べる。「子どもが自分なりに、道徳に関する価値観をものにしている、あるいはその価値観についての信念を持つ」とは言えない。なぜなら子どもは若すぎるからである。後述するように、アリストテレス流の徳倫理学においては、実践知＝プロネーシス（*phronesis*）が重要な役割を担うのであるが、この「ある種の知識」は、（定義上）若く未経験な者には典型的に見出すことができないものとされる。それゆえ、子どもがものにしているかもしれない価値観など、間違っただけのか粗野なものに過ぎず、子どもは人間本性や人間の生のあり方について理解していないと言われることになる。ハーストハウスに言わせると、子どもが人間本性などについて正しく理解しない元凶となるものは、人間の邪悪さに由来する愚かさ（*folly*）である。だからこそわれわれは、自分たちの子どもの愚かさを矯正しようと試みるのである（190）²⁸。仮に子どもが「それは私の義務だった」と言うとしても、それは大人が規則的に話して

²⁸ 脚註 32 も参照せよ。

いることを吸収して、ただ口走っているだけなのである²⁹。

このことは、青年についても同じである。概して、青年の道徳的信念や価値観は、完全に彼らのものになってはいない。もちろん、人間の成長と道徳の発達とは段階的なものであり、連続体を形成するということをわれわれは知っている。だから青年は、「徳への道を歩み始めている（set his feet on the path to virtue）」とは言えるだろう。しかしながら、完璧に有徳な人のものほど完全ではないという意味で、「道徳的に動機づけられている」とは言えないのだ。以上の子どもに関する議論が受け入れられるかぎり、「道徳的に動機づけられること」、すなわち「その行為が正しいと信じているがゆえに行為すること」は、程度問題であることが認められるはずだとハーストハウスは主張する（141-145）。

2.2 性格の帰属

子どもに「徳から行為していること」を、すなわち「道徳的に動機づけられていること」を帰属させるのは誤りである。しかしこの主張には、そもそも子どもがいまだに性格特性を持っていないということ、および子どもの性格は形成途中であることが前提されている。そのために子どもは、徳を所持するための資格をもちえず、したがって、「道徳的に動機づけられている」とは言えないのである。そうすると本当の論点は、「道徳的に動機づけられること」を、子どもよりもむしろ大人に帰属させることにかかわっていると言える。

たとえば、ナチスのように、極端な人種差別をする人（大人）は、邪悪な信念を信奉しており、高潔さもなく、この上なく利己的であるにもかか

²⁹ もちろん、子どもに関する例外をハーストハウスは認めている。例えば、4歳でカーペット工場に売られ、12歳にして銃で撃たれて死亡したイクバル・マシー [1982-1995]は、死ぬまでの二年間、驚異的な決意と勇気をもって、パキスタンの子どもの権利擁護のために尽力したのであり、彼には「道徳的に動機づけられること」を帰属させることができるとハーストハウスは述べている（143-144）。

ならず、勇気や寛大さを示していると言いたくなるような、極めて立派な行為をすることが可能であるかもしれない。仮にその人物が、「自分のなしてきた全てのことが正しいものであった」と「誠実に」言うものとしよう。このとき彼は、道徳的に動機づけられていると言えるのか。

ここで「Yes」と言いたい気持ちもわかるが、しかしそうすると「この人物は邪悪である」とするわれわれの認識と衝突する。ハーストハウスによれば、この衝突を回避する方法は、「その人物の性格が完全に悪である」とする評価を維持し続けることだという。この場合、その人物には徳が一切ない。人種差別はその性格を、徳とは見なしえないほどにまで汚染しているのである。かくして、ある行為が見かけ上立派なものであるとしても、それを遡って検討し、どのような程度であっても、その行為が「徳から」なされたものではないことを確認することで、「その行為者は、それが正しいと自分で考えたから行為した」ということが否定される。そもそもそのような人々は、行為における正しさ・善さについての真の考えを持っておらず、道徳原理も、道徳的な義務についての真の考えも、全く持っていないのである。

とはいえそうすると、われわれの先祖の一部も、ナチスと同様、いっさい徳を欠いていると評価されることになるのだろうか。歴史が示す通り、われわれの先祖の一部は昔、いわゆる「特権階級」に属していたのであり、その立場を利用して、不正で軽薄で貪欲なことをしていた。したがって、ナチスと同じように、先祖たちの見かけ上は有徳な行為が、すべて単なる偽善的なものとして斥けられるのか。

ハーストハウスは、そうはならないと述べる。ポイントとなるのは、「その行為者がどの程度、理想的な有徳行為者に似ているのか」ということである。ナチスのような種差別主義者は、理想的な有徳行為者とは全く似ていない。それゆえ、彼の性格はスペクトラム上、有徳な行為者の正反対の

位置に置かれることになる。これに対し、特権階級にいたわれわれの先祖は少なくとも、〈恵まれない人たちの苦しみに関心であった同時代の人たち〉よりもはるかに、理想的な有徳行為者に似ていると言える。そのためわれわれの先祖が、スペクトラム上、ナチスよりも有徳行為者の側に位置づけられるのは明白であり、従って、「ナチスと同様、われわれの先祖には徳が一切なかった」ということにはならない。仮にナチスと同様、われわれの先祖にも徳は一切なかったとするのであれば、われわれ自身にも、徳が一切ないということが帰結してしまう。というのも、われわれの子孫がわれわれを、ナチスと先祖を同一視しようとした厳しい目で評価するならば、人間以外の動物や第三世界に対する無関心を示す「嘆かわしい物質主義」にわれわれが毒されていることを考えると、われわれには徳が一切ないことになり、その結果として、誰ひとりとして、「道徳的に動機づけられている」とは見なされなくなってしまうからである（145-148）。

以上のような、理想的な有徳行為者とどの程度似ているのかということによって、当該の行為者を評価することは、ハーストハウスがクリスティン・スワントンの「徳とは、しきい値の概念（threshold concept）である」という主張³⁰を引き合いに出して述べることと通じるところがある。もしある人を評価するときに、何らかの徳のしきい値を越えるのであるなら、彼らは間違いなく、少なくとも悪徳ではない。文法的には、「徳」および個々の徳の用語は、あらゆる種類の修飾語を受け入れる。「彼の年齢にしては・彼女の時代のわりに・彼の社会のなかで・彼女の不利な立場を考えれば、極めて有徳、見事な徳である」など。このように、これらの修飾語によってわれわれは、認められてしかるべき賞賛をしかるべき人に与えることができるだけでなく、その理想的な規準に、どの程度達していないのかなど

³⁰ Cf. Swanton [2003] pp. 24-25

をも示すことができるのである³¹。

2.3 「徳の統一性」テーゼ

子どもの話も、ナチスの話も、あるいはわれわれの先祖の話も、ここまで論じられている諸事例はすべて、行為者が「無制限に善い」と呼ばれる資格をもたないようなものばかりである。すでに述べた通り、理想的な有徳行為者の基準に照らして評価すると、個々の徳、あるいは徳一般は、「完全ではないが彼の心は正しい位置にある」とか「彼らが住んでいる社会では、相当な・並外れたものだ」、あるいは「基本的によいけれど、しかし…」というフレーズによって、制限することができる。そしてこのことは、人々が徳の構成およびその程度に関して、完全に一致することはない、ということを示してもいる。

このように考えているにもかかわらず、われわれはまた、諸々の徳が、ある種の統一体を形成すると考えてもいる（「徳の統一性テーゼ」）。そしてハーストハウスは、「徳とは、個々別々の分離可能な（独立した）性格特性である」という見解を否定するのである。「徳の分離可能性」を支持する論者として、ハーストハウスはヒュームの名を挙げる。そして、仮にヒュームに従って徳を分離可能な性格特性だと考えると、それらの徳が様々な悪徳とも共存することを認め、ひいては悪徳を助長させるものともなりうることを認めることになってしまう。しかしそのような事態を認めることは、「徳の本性（定義）」に反するというのである。

そもそも徳とは、性格の卓越性であり、その本性そのものによって、その所持者に善をなし、善い行動をさせる特性に他ならない。ヒューム流の「勇気」が、泥棒に悪く行為させることを助長するのならば、それは「徳の本性」に照らすと、「(本物の) 徳」であるとは言えず、むしろ欠陥や欠

³¹ Hursthouse [2006] p. 105

点だと言えるのである。ハーストハウスの診断によると、徳についてのヒューム流の考え方は、アリストテレス流の考え、すなわち「各々の徳は実践知（practical wisdom）（プロネーシス）を、つまり〈実践的な問題について正しく推論する能力〉を伴う」という考えを見過ごしているのである（153-154）。この「実践知」について、少し掘り下げておこう。

そもそも実践知とは、当然のことながらアリストテレス流の概念である。アリストテレスにおいて、有徳な（卓越した）人物の実践的推理は、それ自体卓越しているものであり、その人は「物事をきちんと理解している」とされる。そして、ひとを、実践的推理において卓越しているとするものこそ、実践知の卓越性（徳）なのである。例えばわれわれが、「彼女はそれを知り、それに気付き、認識し、それを理解しておくべきだった」と非難を口にするとき、それは「実践知の徳」という観点から、その人物を批判しているのである³²。

さてこの実践知という徳は、他のいずれの徳の完全な形態からも、切り離すことができないという。すなわち、実践知をある程度働かせて、どの事情のもとで、どの目標や目的が追求し保持するに値するのかを正確に把握し、その上で、そのような目標・目的を目指すための推理をするということなしには、例えば「ある人が勇気の徳を、ある程度は持っている」と言うことはできないのである³³。

さらに、この実践知の徳は、それぞれ独立した仕方で、各々の徳に固有な仕方で、すなわち「ある人には勇気はあるけれど慈善心が完全に欠けている」ということが認められるような仕方で存在することもない。ハース

³² 当然ながら実践知も、オール・オア・ナッシングの問題ではなく、程度問題である（156）。そしてまた先述のとおり、この実践知の徳は、他の徳と同様、子どもには持ちえないとされる。最初から実践知を完璧に有しているということなどありえず、人生経験を積むことでその徳を、涵養していく他ない。（Cf. ハーストハウス [2011] 邦訳 pp. 225-226）

³³ Hursthouse [2006] p. 103

トハウスによると、実践知とは、徳の領域全体にまたがっているものであり、逆に、諸々の徳は実践知によって統一されているとも言えるだろう（153-155）。

このように諸々の徳は、実践知という徳によって統一されるものと言われる。ただし、ここで注意したいのは、ハーストハウスの主張する「徳の統一性テーゼ」が、「それに従うと、あなたは徳を全て所持しないと一つも徳を所持できないことになる」という強いテーゼではない、ということである。ハーストハウスのそれは「弱い統一性テーゼ」である。そしてそれに従うと、ある徳をもつ人は誰もが、いくつかの場合には極めて限られているとはいえ、ある程度、他の徳全てを持つことになるということになる。いや、もう少し厳密に言うならば、少なくとも主要な「核となる」徳は分離不可能な気質であり、各々の徳が関与する特徴的な推理によって、相互に結びつけられているということになる（156）。とはいえ、諸々の徳（あるいは主要な徳）は、具体的にどのような仕方で結びついているのだろうか。少し長くなるが、ハーストハウスの次の説明を見てもらおう。

ある人自身の命は、通常ならば保持されるに値するものであり、他者の善は通常ならば追求され保持されるに値するわけだが、後者はときに、真の意味で、前者を危険に晒し、前者を犠牲にすることに値する場合がある。それゆえ勇敢な人は、冷淡となることができないのであり、逆に少なくとも善意的になろう・慈善的になろうとしているに違いないのだ。自分の命を他人のために犠牲にする用意があるのなら、どうしてその人が勇敢でありえないことになろうか？慈善や善意は、人間にとって何が有益で（有害で）あるかを正しく捉えることを求める。人間にとって本当に有益なこととは、真理を聞くこと、ないし真理が語られることであることが極めて多い。それゆえ、もしある人が

善意的・慈善的であるのなら、彼は少なくとも、正直であろうとしているのである。少なくとも彼は、単に嘘をつくだけであったり、自分に都合良く真実を隠したりするような人物であるはずがないのだ。もし彼が、他人のためにわざわざ真理を貫く用意があるのなら、どうして彼がそんな人物でありえたらう？そしてもし誰かある人が正直であるのなら、彼らはあらゆる点で勇気を欠いているはずがないのである。彼らは正直でありながら、物理的な臆病者（a physical coward）であるかもしれないが、彼らが、自分の信念に従って言動を行なうことなしに、正直であることはありえない。つまり、物理的な方法で他人を守ることが全くできない人は、真実を口にすることが自分の確実な死を招くものであることを十分に知った上で、それでも果敢に、他の人を守ろうと真実を口にすることだろう³⁴。

誰かに〈定着した状態の慈善や正直さ〉を帰すとき、われわれはそうすることでその人に、〈その他の徳も全て、少なくともいくらかは所持していること〉をも帰している。だからこそ、その人の他の行為が「でもその人は残酷だ！彼らは徹底的に不正直だ！」とわれわれに言わせるようなことがあるのなら、われわれは驚きと当惑とを禁じえないのである。その理由はわれわれが「その人は、あらゆる点で少なくともかなり有徳だ」と考えていたから、すなわち徳の統一性テーゼを信じていたからなのである。逆にわれわれが、ヒュームのように徳を、個々別々の隔離可能な特性として考えているのならば、例えば誰かが本性上、真に勇気をもつが残酷で淫らでもあるとか、慈善心に富むが臆病で不正直でもあるというようなものと考えたのなら、このような驚きや当惑を抱く理由はまったくないことだろう。ハーストハウスに言わせれば、この驚きと当惑が生じることこそ、わ

³⁴ Hursthouse [2006] p. 105

れわれが「徳の統一性」テーゼを信じていることの何よりの経験的証拠なのである。

以上を踏まえると、われわれが驚きや当惑を感じる時、どのようにすればそれらが解消されるかの見通しが、次のように得られるだろう。すなわち、行為者の性格全体を見つめ直せばよいのである。当初、邪悪だと考えていたその行為が実は、典型的なものではなかった、例えば極度の誘惑に直面したり極端な事情の下に置かれたりしたための「アクラシアの事例」であったということに、おそらくはわれわれが気づかなかったのだろう。当初、立派だと思っていた行為は、実はそれが、〈道德の理由から〉なされたものではなく、むしろ〈その行為者に特徴的な隠された邪悪な理由から〉なされたものであることに、われわれは気づかなかったのである。しかし、ひとたびその行為者の性格が白日の下に晒され、かつそれが有徳な人の性格とどの程度似ているのかが明らかになれば、われわれは彼がどの程度、「道徳的に動機づけられている」と評されるのか、あるいはまったく評されることはないのかが分かるのである（155-157）。

2.4 反論への応答

本節では、ハーストハウスに向けられる批判をいくつか取り上げて、それぞれ検討していくことにしよう。すでに述べたように、その批判のほとんどが、上で説明したことがらを見逃していることに起因するものであることが分かるだろう。ハーストハウスはそのような諸批判について、「徳倫理学に反対する者は典型的に、徳（および悪徳）が複雑な性格特性だという考えに口先だけは同意しつつも、彼らが徳倫理学に反対するときには、このことを忘れることがしばしばである」と厳しく非難する³⁵。詳しく見ていくことにしよう。

³⁵ Hursthouse [2006] p.102

2.4.1 ブラッド・フッカーからの批判とそれに対する応答

まずは規則帰結主義論者のひとりであるブラッド・フッカーの批判を見てみよう。フッカーの批判の焦点は、『徳倫理学』で提示されている「四つの徳の規準」に当てられる。彼は、ハーストハウスの徳の規準を、次のようにまとめる。

ある人間が有徳であるのは、理由、その人の情動、その人の欲求から行為するその人の気質が、次のことを促進する可能性がある場合、その場合に限られる。何を促進するかというと、(i) 個体の生存、(ii) 種の存続、(iii) 種に特徴的な仕方での苦痛からの自由と快の享受、(iv) 社会集団をうまく機能させること、以上の四つの目的である³⁶。これらのうち、フッカーが特に取り上げて批判するのは、第二の規準、すなわち「種の存続」と「同性愛 (homosexuality)」との関係である。

ハーストハウスはすでに『徳倫理学』において、同性愛それ自体は、自身の規準に照らしても、悪い・欠陥があるということにならないとしている (214)。というのも、自然主義の規準において論点となるものは、特定の種類の性的な活動 (activity) ないし指向 (orientation) ではなく、性格特性 (character traits) だからである。ハーストハウスにおいて、「同性愛を楽しむこと」とは、「孤独や独身を楽しむこと」と同様、「実践」や「指向」に過ぎず、「性格特性」ではないので、道徳的な善悪とは無関係なのである。

もちろん「同性愛」に、重大な前提が付け加えられる場合には、それが非難されることもありうる。ハーストハウスは言う。そもそもハーストハウスにおいて、ある活動を楽しむ人が悪徳であるかどうかは、彼女の規準にパスしない悪徳な性格を示すような仕方、その人がその活動を楽しんでいるかどうかによって判定される。「同性愛活動は悪徳だ」と考える人々

³⁶ Hooker [2002] p. 33

は、同性愛者は性的にひどく乱れており、そのような人々は放縦 (licentious) であることが保証されているのだと考えているのだろう。もし彼らが正しいのなら、そして放縦であることがハーストハウスの規準において悪徳と認められるのなら、放縦な同性愛活動をする人間は、他の放縦な人間と同様に、倫理的に欠陥があることになるだろう。とはいえ、ハーストハウスの規準が非難するのは、あくまで放縦だけであって、同性愛活動それ自体ではないのである (215) ³⁷。

このように、ハーストハウスは同性愛が「性格特性」ではなく「実践」に過ぎないのであるから、それ自体は道徳的な善悪の問題とは無関係だとする。これに対しフッカーは、『徳倫理学』における同性愛についての考察は、問題をすり替えているだけであると批判する。すなわち、ハーストハウスが取り組むべき問いは、「同性愛を〈自分と同じ性別の成員としかセックスしない気質 (disposition)〉として捉えた上で、そのような気質が、ハーストハウスの規準では、倫理的に欠陥があるものと見なされるのではないか」というものであるべきだ、と³⁸。

フッカーの批判に対し、ハーストハウスは次のように応じる。仮に上述したような「同性愛的気質」が認められるとして、そのような気質を持った人はやはり、倫理的に欠陥があることにならない、と。なぜなら、同性愛それ自体は、異性愛と同様、種の存続に対して貢献するものでも害をなすものでもないからである。同性愛自体はどこまでいっても、性的指向の状態にすぎず、しかも実際の性的活動に一切現れることなく、性的指向の状態たりうる。例えばひとは、人生を通じて独身でありながら、同性愛者であるか異性愛者であることが可能であり、自分の性的指向に反しながらも、一貫して性活動に従事することもできる。このように、同性愛者であ

³⁷ Hursthouse [2002] p. 44

³⁸ Hooker [2002] pp. 36-37

っても、種を存続するよう貢献しながら生きることは可能なのである³⁹。

2.4.2 ジュリア・ドライバーからの批判とそれに対する応答

フッカーへの応答としてハーストハウスは、上述以外にも、（ある意味、決定的な批判として）次のものを用意している。それは、「徳の統一性」に訴える反撃である。そしてこの「徳の統一性」に訴える反撃は、別の論者からの批判に応答するときも用いられる。それは次のようなものである。

徳帰結主義者であるジュリア・ドライバーは「水恐怖症（water phobia）」というものを引き合いに出し、それが性格の欠陥であるとした上で、ハーストハウスを批判する⁴⁰。しかしながら、ハーストハウスによると、水恐怖症が性格特性ではないことは明らかである。そしてこのことを確認するためにハーストハウスが訴えるものこそ「徳の統一性テーゼ」である。たとえば自分にとって、ある男について知っていることの全てが、「その男は水恐怖症だ」ということだけであるとしよう。このとき自分は、彼の性格が善いものなのか悪いものなのかについて、何も分からないように思える。彼は親切・残酷、正義・不正義、正直・不正直、勇敢・臆病、賢い・愚かかもしれないが、その男が水恐怖症だということだけからは、それらのことがまったく分からないのである。それゆえ徳の統一性テーゼに従うと、水恐怖症は性格特性ではないということが判明する。ハーストハウスによれば、水恐怖症、すなわち彼は水に入れば固まってしまい、溺れる可能性が高いというものなど、行為の気質ですらない⁴¹。

先のフッカーに対しても、同じ戦略が採られることになる。自分がある人について知っていることの全てが、彼は異性愛者だということだけであるのなら、彼の性格について自分には何も分からないと言える。彼が典型

³⁹ Hursthouse [2002] pp. 45-46

⁴⁰ Driver [2006] pp. 117-118

⁴¹ Hursthouse [2006] p. 102

的に何をするのか、どんな理由でするのか、彼は女性を愛しているのかそれとも嫌っているのか、異性間でのセックスに嫌気を感じるのか、それともそれを大いに楽しむのか、彼の価値観について、すなわち追求し、保持するに値すると彼が考えているものについて、自分には何も分からないのである。彼は放縦である・節度がある、気性が激しい・穏やか、残酷である・哀れみ深い、賢い・愚かであるかもしれない。しかし、その男が異性愛者だということだけからは、それらのことがまったく分からないのである。以上から、異性愛は性格特性ではない。そして同様のことが、同性愛に関しても言えるのは明白である⁴²。

当該の人物が所持しているとおぼしき他の徳や悪徳の情報が、それを聞けば芋づる式に出てくるのでないかぎり、何らかの気質が性格特性と見なされることはない。これこそが、ハーストハウスの主張する「統一性テーゼ」から導かれることである。このような、ハーストハウスの支持するアリストテレス主義的な「性格特性」は、人によっては奇異なものと映るのかもしれない。しかしながら、「性格特性」とは、特定の仕方で行為する、単なる薄っぺらな気質（例えば、コーヒーよりも紅茶を選ぶことや、あれよりこれを選ぶこと）とは異なっており、薄っぺらな気質のように一時的に、あることが起こる直前・直後に生じることなど、不可能なものなのだ。そして、性格特性として認められないものは、徳や悪徳として評価される資格をもたないのである⁴³。

以上のように、一貫してポイントとなっているのは、何らかの「気質とおぼしきもの」が性格特性なのかどうかということである。同じことが、「菜食主義 (vegetarianism)」についても言われる。菜食主義は、「雑食であること (being omnivorous)」と同様、性格特性ではなく一つの実践に過ぎない。倫理的な自然主義に基づけば、現在のところ菜食主義は「(食べ物の快に關す

⁴² ibid.

⁴³ Hursthouse [2002] p. 47

る) 節制・食欲・自堕落」という徳との関連でのみ、道徳的に評価される。「現在のところ」を強調する理由は、「今後どうなるかは分からない」ということが含意されている。ノイラート的手続きに従って、(食べ物に関する) 節制が徳であるという自分の信念を反省的吟味にかけながら、自分は節制が「われわれ」の肉食に関係していると、はっきり思うかもしれないし、そうは思わないかもしれない。問題が、人間とは実際にはどのようなものであるのかということに関わるものであるために、おそらくはそのどちらにも軍配があげられる可能性がある。しかし、仮に物事が、数多くの人々が考えているような、現状どおりのものだとしたら、つまり事柄が、人間には肉を食すことが必要であり、肉を食さないで人間の余命や健康な子孫を残す能力が深刻に損なわれることになると考えられているとおりのものであるとするならば、肉を食すことをこれまで排除してきた明確な捉え方が、無傷で生き残ることはないことだろう。その捉え方は、徳の候補に過ぎなかったとして捨てられるか、あるいは修正されねばならないだろう。もちろんその逆も然りであり、節制がわれわれ人間の肉食に関係しているとはっきり思われるようなら、先の自分の信念(船板の一枚)は捨て去られるか、あるいは修正されねばならないことになるだろう。しかし「現在のところ」は、そうではないのだ(227-228)。

以上まとめると、ハーストハウスの徳倫理学において、「徳の統一性テーゼ」は、われわれが何らかの倫理的な問題を扱うに際して、極めて重要な役割を担うものと言えるだろう。とにもかくにも、当該の気質とおぼしきものが、まずはアリストテレス流の「性格特性」と言えるのかどうかを見極める必要がある。そこで、「徳の統一性テーゼ」に従い、その気質とおぼしきものをわれわれが思い浮かべるときに、他の徳も芽づる式に出てくるかどうかを考えなければならないのである。その上で、その性格特性は本当に「徳」「悪徳」と言えるのだろうかということを、倫理的・自然主義の観

点から、自分の倫理的な見方の内側にある、自分のその他の信念と突き合わせることで吟味するのである。われわれが考えるべきは、どんなタイプの人物が、その事情において、四つの目的に貢献するのだろうかということなのである。倫理的評価とは、どんな種類の性格特性を、その人物は持っているのかを考えることなのである。

以上が、ハーストハウスが体系化した「新アリストテレス流倫理的自然主義」の全貌である。（実際の論述の順番は逆となるが）これを踏まえてハーストハウスは、実際にわれわれが、その理論を用いる場面について議論を行なう。すなわち、ハーストハウスの名を一躍有名にした「正しい行為」の説明、およびその説明の補足としての、しかし極めて重要な論点を提示している「モラル・ディレンマ」についての説明である。以下、章を分けて見ていくことにしよう。

3. 行為の正しさとモラル・ディレンマ

徳倫理学とは「行為中心的 (act-centred)」というよりもむしろ「行為者中心的 (agent-centred)」な倫理であるとか、徳倫理学は「どのような種類の行為を私はなすべきか？」という問いよりもむしろ「私はどのような種類の人物になるべきか？」という問いに取り組むものであると特徴づけられることがしばしばである。しかしハーストハウスはこうした特徴づけすべてを、(間違っているわけではないが) 実にミスリーディングなものであると述べる (25)。その上でハーストハウスは、これまで徳倫理学に対して向けられていた「正しい行為」にかんする重大な批判の一つに応えようとする。批判者曰く、

倫理理論とは正しい行為について、すなわちわれわれはどのような種類の行為をするべきかについて、われわれに教えてくれるものと考えられている。功利主義や義務論がそれを行なっているのは確実である。しかし、徳倫理学がそれをしていないのであれば、徳倫理学は功利主義や義務論の真のライバルにはなりえない (26)。

以上のような批判は、長きにわたって徳倫理学を苦しめてきた。ハーストハウス自身も、1980年代の間、徳倫理学は「適用の問題 (application problem)」に弱かったように思える、と当時を振り返っている。徳倫理学は、われわれが倫理的な問題に直面したおりに行為指針を提供できない、すなわち問題に適用できない。そのために、規範倫理理論に期待されていることを行なうことができないと考えられてきた。

この異論は、ひとつの前提に基づいていた。その前提とは、徳倫理学がわれわれに提示しうる唯一の指針は、「〈有徳な行為者 (the virtuous agent)〉がその事情においてするであろうことをあなたはするべきだ」というもの

であった。初期の徳倫理学の文献が、それ以上のことをほとんど示さなかったことは確かである。そしてそのために、「徳倫理学は端的に、規範倫理理論としてはうまくいかない」という信念が、一理あるものとなってしまったのである。

正しい道徳的な決定を下すことを切望して、ひとが徳倫理学に目を向けると、徳倫理学はその人に何をするよう告げるだろうか。徳倫理学は、〈ある有徳な人物 (a virtuous person)〉を見つけて、その人に「あなたなら、私の事情に置かれたなら何をするだろうか」と尋ねよと告げる。しかしその人には、〈ある有徳な人物〉など見つけられないと、あるいは十分すぐには見つけられないとしよう。そうすると、その人には何も与えられないように思える。あるいは、その人には有徳な人を見つけることができると考えよう。そうすると、その有徳な人は「私はしかじかのことをするだろう」と言う。ここで「どうして？」とその有徳な人に尋ねるとしよう。すると不幸なことに、徳倫理学の文献の多くは、次のような答えを与えたのである。すなわち「私 (=その有徳な人) のプロネーシス (実践知) によって、私には、しかじかのことがその事情においてなすべき有徳なことであると分かるから」と。

ここでハーストハウスは、上述のように答える従来の徳倫理学理論に対して、次のようにその不十分さを指摘する。すなわち、自信に満ち溢れた人なら誰でも、その当人が有徳であるか、墮落していて独善的であるかにかかわらず、指針を求める者にそのような答えを与えてくれるだろう。そしてそのことから、もし徳倫理学が指針を求める者に、〈有徳な人物のうちの一ひとり〉の特定方法を教えることができないのであれば、徳倫理学が有徳な人を探してその人に尋ねなさいと指針を求める者に告げることは、まったく指針とはならない。なぜなら、それはまるで「百万遍へはどうやったら行けるの？」という問いかけに対して、「正しい道を見つけて、その道

を行きなさい」と答えているのと同じで、何らの行為指針ももたらさないからである⁴⁴。

こうした従来の徳倫理学の不十分さを批判した上で、徳倫理学には行為指針を与えることが可能であることを示すために、「正しい行為」についてのこまやかな議論が展開される。

3.1 「正しい行為」

3.1.1 「正しい行為」の規定

まず第一前提として、ハーストハウスは次のものを与える。

P.1. ある行為が正しいのは、その行為が、ある有徳な行為者 (a virtuous agent) がその状況において、その人に特徴的なやり方です (すなわち、その人柄にふさわしく行為する) ようなものである場合であり、その場合に限られる⁴⁵。

当然、有徳な行為者と見なされるべきなのはどのような存在者であるのかを規定しなければこの前提は役に立たない。そこでハーストハウスは、第一前提の補助前提を付け加えた上で、第二前提を以下のように記す。

P.1a. 有徳な行為者とは、特定の性格特性、すなわち徳を身につけ、それを発揮する人物のことである。

p.2. 徳とは、...のような性格特性である。

⁴⁴ Hursthouse [2006] p. 106

⁴⁵ 実は、1991年の「徳理論と妊娠中絶」論文における第一前提と、『徳倫理学』における第一前提とは、若干異なっていて示されている。すなわち前者には存在していないが、後者には“characteristically”が付け加えられているのである。本稿では、後者における第一前提を記しておく。

ハーストハウスによると、これまで専ら注目されてきた徳倫理学の第一前提は、自明の理ではないどころか、それ単独ではまったく役に立たないものである⁴⁶。彼女曰く、徳倫理学の第一前提が役に立つためには、第二前提が完成するのを待たねばならないのであり、第二前提が完成して初めて、有用なものとしてスタートできるのである。そして徳倫理学の第二前提は、これまで見てきたように、「徳とは、人間がエウダイモニアのために、つまり開花繁栄する、ないしよく生きるために必要な性格特性である」ということから導かれるのであり、その根拠づけが本稿第一章での説明においてなされていたことは、すでに見た通りである。

3.1.2 道德の諸規則：徳倫理学における v-規則

以上のように、徳倫理学によって「正しい行為」の規定が与えられるとして、しかし依然として次のように批判されることが想定できるだろう。すなわち、

義務論と功利主義には、即座に使える、一連の明晰な指令を与えることができるが、徳倫理学がもたらす指令によっては、自分が有徳な行為者となる（かつ、自分がそうであると知る）までは — そんな場合にはもはや指針など必要ないわけだが — いかなる指針も与えられない。正しい行為についての徳倫理学の説明は、行為指針を与えることに失敗している（35）。

この批判に応答するにあたり、まずハーストハウスは次のことを指摘する。すなわち、自分が不完全であるがゆえに、有徳な行為者がするような

⁴⁶ しかし、同じことは行為功利主義と義務論の第一前提について当てはまるのであり、その意味で徳倫理学のみが劣勢に立たされているわけではない（31）。

ことについて何も分からないのなら、当然なすべきことは、可能な限り人に聞いて回るということである。事実われわれは常に、完全に自立した行為者として行為しているわけではなく、極めて頻繁に、われわれ自身よりも道徳的に優れていると考えられる人々に、道徳の指針を求めている。

しかしその上で、「有徳な人たちに助言を求めることが、不完全な行為者に可能な唯一のことではない」とハーストハウスは言う。というのも、一般的に「もし自分が完全に有徳な人よりも劣っているなら、有徳な行為者がするようなことについてまったくわからない」ということは、端的に偽だからである。正直や慈善といった数多くの徳が、すでにこれまで枚挙されてきた。そして、「正直なことをせよ」を徳倫理学の諸規則（以降、「v-規則」と表記）の一つと行為者が見なすことによって、仮に行為者自身が不完全であるとしても、有徳な人物がするようなことについて、分からないはずなどないのである（36）。

これまで、徳倫理学の第一前提に、もっと言うところ「有徳な行為者」というものに、あまりに多くの光が当てられ過ぎてきた。そのために徳倫理学は、たとえば「正しい行為」を「有徳な行為者」によって規定しておきながら、「有徳な行為者」を「正しい行為をする人」と規定することで、悪しき循環に陥っていると批判されることになったわけである（30）⁴⁷。

しかしながら、ハーストハウス曰く、倫理的な問題に直面したとき、大体においてわれわれは、有徳な行為者を見つける必要などない。なぜなら、ある意味でわれわれには、有徳な行為者が行なうこと・行なうであろうことが分かるからである。有徳な行為者は、当然のことながら有徳なことを行なうであろうし、悪徳なことを行なわない。具体的に言うと、その人は勇敢なこと、正義にかなうこと、正直なこと、思いやりのあること、忠義なこと、親切なこと、寛大なことを行なうのであって、臆病なこと、無謀

⁴⁷ Cf. ハーストハウス [2011] 邦訳 pp. 219-220

なこと、不正義なこと、不正直なこと、思いやりのないこと、悪意のあること、不忠義なこと、不親切なこと、けちなことをしないのだ。そしてこうしたことさえ念頭に置くことができるのなら、徳倫理学において行為の指針を得るには十分なのである。それぞれの徳は、「正直なことをせよ」などの指図（「v-規則」）を提示し、それぞれの悪徳は、「臆病なことをするな」などの禁止事項（「v-規則」）を提示する。そして倫理的な問題に直面している人が〈有徳な行為者が、問題となっている事情においてするようなこと〉を遂行するためには、「v-規則」に従って行為すればよいのである⁴⁸。

かくして徳倫理学からは、レイプされた15歳の少女が「ところで、ソクラテスが私と同じ立場だったら、中絶するかしら？」と自問するべきであるということなど導かれない。そうではなく、徳倫理学は行為者を、次のように自問するよう導く。すなわち「もしいま私がこれこれをしようとするのならば、私は親切に・不親切に行為しているのだろうか（あるいはどちらでもないのか）」と⁴⁹。そして徳倫理学は、行為者がそう自問するとき役に立つ行為指導的な規則を、すなわち v-規則のリストを、数多く示すことができるのである。

以上のように、徳倫理学は v-規則に訴えることで、われわれに適切な行為指針を与えることができる。ただし、v-規則に関しては次のことを注意しておく必要がある。すなわち〈「v-規則」についての考え方〉は、一次的なものであるところの〈「有徳な人」についての考え方〉に依存しており、それに対して二次的だということに注意すべきである。もちろん、ここで言われる「一次的」「二次的」「依存している」は、例えば「勇敢な人、正直な人について理解するまで v-規則が分からない」という意味でのものではない。言い換えると、「有徳な人についての考え方によってのみ定義され、

⁴⁸ Hursthouse [2006] p. 106

⁴⁹ ハーストハウス [2011] 邦訳 p. 220

それによってのみ v-規則が全面的に理解される」という意味で、有徳な人についての考え方が「一次的」、v-規則が「二次的」と言うわけではない。そうではなく、〈「有徳な人」についての考え方〉はそういったこと以上に、〈優れた調整 (fine tuning)〉が行なわれるために必要だという意味で「一次的」であり、それに v-規則は「依存している」ことを忘れてはならないのである。そのことを忘れて、「v-規則」のみに着目してハーストハウスの「正しい行為」の議論を理解しようとする、誤解を招くことになる。

〈優れた調整〉がどのようになされるかは、しばしば「悪徳」の言葉を調整するときに見てとることができる。例えば、「臆病」という言葉を取り上げよう。ときおり「分別 (discretion)」が「勇敢さ (valour)」以上に考慮されるべき場合があり、「勇気ある人であっても命からがら逃げ出す」ということがある。その場合、「勇気ある人が逃げる」のは、「臆病なことではなく分別のあることだ」と調整されるのである (80-81)。この〈「v-規則」の「有徳な行為者」への依存〉という考え方は、本稿第二章で確認した「徳の統一性」や「プロネーシスによる徳の統合」という考え方を反映しているものと思われる。

3.1.3 v-規則に訴える戦略に対する批判とその擁護

ハーストハウスは、「徳倫理学は行為指針を与えることができない」という従来からある批判に対し、「v-規則」に訴える戦略をとることで応答する。しかし、そのような戦略を採ると、当然ながら次のような問題を抱え込むことになる。それは、異なる徳が要求する数々のことが、少なくとも見かけ上は衝突するよう見えるという問題である。たとえば「正直なことをせよ」という v-規則は、ひとを傷つけるような真実を告げるよう指図するよう見える一方で、「哀れみをもって人に接するべし」という別の v-規則は、先程とは打って変わって、黙っているように、さらには嘘をさえつく

ように指図するように見える。いわゆる「規則どうしの衝突問題」である(43)。

この問題についてハーストハウスは、それが徳倫理学の抱える難点の一つであることを認めつつも、それが徳倫理学に特有の難点であることについては否定し、規則義務論および規則帰結主義に対して「お前だって同罪だ (*tu quoque*)」という応答を差し向ける。というのも、義務論が示す同じような規則、および規則帰結主義が示す同じような規則もまた、v-規則の場合と同じく、衝突を来すからである⁵⁰。

しかしながら、規則義務論や規則帰結主義は、ハーストハウスの上記の応答に対して、即座に次のように言い返すことだろう。すなわち、「われわれの諸規則が衝突するとしても、それは単なる見かけだけのもの・一見自明なものに過ぎない」と。そして負けじと徳倫理学も、自分たちだって同じ戦略を採ることができるのだと応じる。v-規則どうしの衝突の多くは、徳や悪徳の言葉を不適切な仕方で用いていた、あるいは「優れた調整」がなされていなかったりすることによる見かけだけのものなのだ、と。

だがこのような戦略を採る両者に対してはさらに、次のような批判が浴びせかけられることになる。すなわち、義務論も徳倫理学もともに、衝突の問題、すなわちディレンマを解消するときには結局、「直観」や「洞察」、ないし「判断力の行使」といった、まったくもって納得のいかない考え方に依存せざるをえないのではないか。そして義務論と徳倫理学が「判断力の行使」といった謎めいたものに訴えることで話を終わりにしようとするのなら、功利主義にしか、適切な行為指針を提供することができないのは明らかだ、と (52-53)。

こうした反論に対して、まず考えられるのが、ある種の義務論による次のような応答である。すなわち、その義務論は、「自分たちは完璧で整合的

⁵⁰ Hursthouse [2006] p. 106

な規則群を有しており、一階の諸規則どうしで衝突が起こればその衝突を、規則の順位づけを行なう二階の規則・原理を用いて解消することができる。われわれには、義務の衝突を調停・解消する規則・原理があるのであり、われわれの体系はコード化されているのである。そしてそれゆえ、あらゆる事情において求められていることが決定され、しかも衝突を解消するにあたって直観や洞察に依拠せずとも済むのである」と【ある程度、強いコード化可能性を主張する義務論】。かくして、このように応答する義務論ならば、少なくとも理論的には、徳倫理学には不可能な仕方で、つまり「判断力の行使」などには依存せずとも、衝突の問題を解消できるように見える。

しかしながら、ハーストハウスによれば、このような義務論からの応答はむしろ、次のような問題を抱えることになるという。

〈理想上の道徳的な智慧ある者でさえ、徳や義務論的規則を順位づけ、それらを重みづけるためのアルゴリズムを把握する〉という考えそれ自体によって、実生活の困難な事例の解決について実際に言われることを考察することから得られる洞察を諦めることになってしまうと、私は思う。そうした解決について考えるとき、われわれの目に映るのは、「事例が異なれば、自分たちは様々なことを考慮に入れる」ということである。すなわち、あるときには、ある考慮がもつぱら、さらには優越的な仕方で重要視される一方で、別のときには、自分たちはその考慮を脇に置き、さらに別のときには、他の考慮と一緒にって問題を解決してくれるので、それがどこまで重要であるのかを気にしない、など。…【中略】…これこそ、物事がまさにどのようなものであるのかということに他ならない。規則を順位づけるあらゆるコード化と同様、徳を順位づけるいかなるコード化も、われわれがその順位を変更したいと思うような事例に出会うとき、行き詰まらざるをえないのだ(57)。

強いコード化を主張する場合、なるほどディレンマは解消しうるように思われるが、しかし却って、徳や規則の順位づけの変更がままならないという困難を抱えることになる。かくして、強いコード化可能性を主張する義務論の戦略が行き詰まっているように思えるいま、徳倫理学はどのような対案を出すことができるのだろうか。先程の「v-規則どうしの衝突を解消するにあたり判断力を行使するといった、まったくもって納得のいかない考え方に、結局のところ依存しているではないか」という反論に対して、徳倫理学は次のように応じる。

まず徳倫理学は、その「衝突」は単なる見かけにすぎないと主張するが、だからといって、判断力の行使とは独立に、その解決策を見いだすことができるとは思わない。そしてそのために、答えが存在しているにもかかわらず、「私はこれこれの事情において何をすべきか」という問いに、行為者が答えられないことの理由が、次のように分かるのである。すなわち、そのような行為者には、その状況でなすべきことについての道徳的な知識が欠けている。その知識がなぜ欠けているのかと言うと、親切なこと・不親切なことをするとは何を意味するのかを、ひと言で、徳の（悪徳の）言葉を正しく用いるにはどのようにしたらよいのかを、その行為者が適切に把握していないからである。アリストテレスによれば、道徳的な知識とは、数学的な知識とは異なり、単に本を読んだり講義を聴いたりしているだけでは獲得できないものである。道徳的な知識とは、十分な人生経験を積んでいない若者に、特徴的に見いだされるようなものではない。徳の言葉を正しく用いるためには人生経験が必要であり、経験を積み重ねながら、判断力を、プロネーシスを鍛えていく必要があるのである（59-60）。

このようにして、行為功利主義および強いコード化を主張する義務論に対する徳倫理学の優位性が主張されることになる。ハーストハウスはさら

に、強いコード化を主張しない義務論に対しても、行為指針の具体性で勝るという点に訴えながら、自身の立場、すなわち徳倫理学の優位性を主張する。

ハーストハウス曰く、徳倫理学の提示する v-規則のリストは、義務論や功利主義が与えてきたいかなるリストに比べても、すでにして著しく長い。しかも徳倫理学のリストは、現代の生活における人々の経験が新たな徳の用語を提案するにつれて、自然と長くなるのである。このことが特に顕著であるのは、悪徳を示す用語で表現された諸規則に関してである。たとえば、義務論が示すような「真実を告げよ」は、「全部について？いつも？誰に対しても？」ということについてどれほど細かく記されるとしても、依然として徳倫理学が示す「正直なことをせよ」ということで意味されること、すなわち「不誠実な、粗野な、心ない、悪意のある、偽善的な、信用できないような、裏切るような、いんちきな、卑劣な、ごまかすようなことをするな」ということより、まったく具体的ではないのである。v-規則こそが、義務論や規則帰結主義が思いつくような諸規則以上に、よりよい具体的な行為指針を与える（61）。少なくとも、身の毛もよだつ不正な行為を余りにも数多く指図することで有名な、単純な行為功利主義よりも、はるかにましな行為指針を与える。これがハーストハウスの主張である⁵¹。

3.1.4 モラル・ディレンマと心残り

確かに、行為功利主義や強いコード化を主張する義務論は、モラル・ディレンマに直面したわれわれに対して、ひとつの明確な行為指針を示すことができる。しかしながら、規則の順位づけが固定されてしまうことによって、実際の倫理的に困難な事例に直面したとき、その順位づけを変えたいと思うことがあっても、それができないという難点を抱えるのであった。

⁵¹ Hursthouse [2006] p. 107

これに加えてハーストハウスは、それらの説が「ひとつのきっちりとした行為指針を示すこと」に固執するがゆえに、さらなる問題点を抱えていることを指摘する。

ハーストハウスによると、徳倫理学がディレンマに直面したとき、ひとつのきっちりとした行為指針を示しにくいということこそ、むしろ行為功利主義に対する自身の優位性を示すものであるという。なぜなら、徳倫理学は、行為功利主義が無視していることを、すなわち、「人生がわれわれに示すディレンマとは、それを解消することが、いかに正しく行なわれようとも、われわれに〈後悔の心残り (a remainder of regret)〉を残すはずのものである」ということを、正しく反映しているからである⁵²。以下、この「心残り」について、詳しく見てみることにしよう。

まずは解消不可能なモラル・ディレンマが存在し、誰かがそれに直面するとしてみよう。解消不可能なディレンマとは通常、次のような状況として規定される。すなわちそれは、〈x を行なうこと〉も〈y を行なうこと〉も、等しく不正であるのだが、ひとは x か y かのどちらかをしなければならぬような状況として、言い換えると、二つの道徳的要請が衝突するにもかかわらず、どちらも他方に優越しないような状況として規定される。ディレンマに直面した人がどちらを選択しようが、その人は道徳的要請のひとつに違反するのであるから、われわれはその人が、何らかの仕方でのことを、すなわち自分が道徳的な要請のひとつに違反してしまったということを心に留めるものと考え。そしてこのとき、当該の人は苦悩や後悔や悔恨を感じたり、あるいは何らかの謝罪や償いが求められることを意識したりしているのであり、この後悔や謝罪が必要だと意識することを、「心残り (remainder)」と呼ぶ。さらに、仮にディレンマが解消可能であるとしても、つまり、一方の道徳的要請が他方の要請に対して明らかに優越

⁵² ibid.

するとしても、それが解消可能であるのは「心残りを伴って」のみであるという。

これに対し、とりわけ応用倫理学の領域において次のように論じる人たちを、ハーストハウスはしばしば目にしてきたという。彼らは「心残り」などにまったく触れず、たとえば「障害新生児の治療停止問題」などに見られるディレンマが解消不可能だとは滅多に思わず、むしろ、それについてなされるべき「ひとつの正しい決定」が存在するに違いないと、そしてそれを示すことこそ道徳理論（たいてい功利主義か義務論）の仕事であると考えてるのである。ハーストハウスは、応用倫理学の論者の多くが「心残り」に言及してこなかったのは嘆かわしい見落としだと非難する。そして「心残り」が見落とされてきた理由のひとつとして、応用倫理学の論者たちが、ある誤謬を犯していることを指摘する。その誤謬とはすなわち、「〈x をすること〉が〈道徳的に正しい行為〉であるなら〈y をすること〉は〈道徳的に不正な行為〉である」としてしまう〈偽なる二分法〉の誤謬である。彼らは二つの選択肢が「共に恐ろしい」とか、あるいは二つの選択肢は「共にそれほど悪くはない」という第三の途が存在することを見落とししているのである（44-45）。

しかしながら、彼らがそれに陥ったように、なぜその誤謬は見えにくいのだろう。ハーストハウスによるとその理由のひとつは、「道徳的に正しい決定」というフレーズに潜む二つの異なる意味が、極めて混同されやすいものだからである。二つの異なる意味とは、以下の通りである。

- [1] x が y よりも悪いような場合の、解消可能なモラル・ディレンマがあって、(y それ自体がすでに悪い行為なのだけれど) より悪くない方を選ぶという道徳的根拠に基づいて、x よりも y をする決定を下すことは、「道徳的に正しい決定」であるという意味のもの。

[2] 道徳的に正しい行為があつて、それをするに行為者は誇りを覚える。しかも、その行為を決意することそれ自体が誇るべきことであり、仮に行為として実を結ばなくとも、彼らは「道徳的に正しい決定」をしたと言われるときのもの。

たとえば、二人の女性（AさんとBさん）を口説き、結婚を約束して自分の子どもを産ませた男がいるとする。しかし彼は、どちらかひとりとしは結婚できない。ここではこの事例が解消可能なディレンマだとして、Aさんを捨てることはBさんを捨てるよりも悪いこととする。彼が「道徳的に正しい決定」をして、Aさんと結婚するとしよう。しかしそれは必然的に、Bさんとの約束を反古にし、Bさんの子どもを非嫡出子とするものである。このとき、彼は賞賛に値するどころか非難に値するのであり、恥を知るべきである、そうハーストハウスは言う。というのもそもそも彼は、そのような酷い状況を作ってしまった張本人なのだから。彼は「心残り」を感じるべきである。そしてそのために、「彼は道徳的に正しい決定をした」と言うことはできるとしても、「彼は道徳的に正しい・善い行為をした」とは言えないことになる。

これとは反対に、「心残り」を見過ごしていると、「道徳的に正しい決定」ということについて曖昧な言葉遣いをすることになり、その結果、〈偽なる二分法〉を安易に受け入れてしまうようになる。つまり、「xをすることとyをすることと、どちらが道徳的に正しい決定か」という問いと、「xとyのうち、どちらが道徳的に正しい行為か（すなわち、心残りがまったく残らない、それについて何の後悔も感じる必要のない善い行為か）」というまったく異なる問いとを、混同してしまうのである。解消不可能なディレンマが存在しない場合、一つ目の問いが〈偽なる二分法〉を提示することは

ない。だが、すべてのモラル・ディレンマが解消可能であるとしても、二つ目の問いが〈偽なる二分法〉を提示することになるのは間違いのないことである。というのも、その問いに対する正しい答えが「どちらも違う」であってよいからだ。

ハーストハウスの診断によると、このように「心残り」が見落とされがちであった原因は、「規範倫理学たるもの〈正しい行為〉を説明すべきであり、〈正しい行為〉の説明こそ、規範倫理学が「行為指導的」であるための必要条件だ」とする求めに応じて、功利主義や義務論が行為中心的な考察に終始してきたためである。しかしその結果、〈後悔を感じる事〉は、求められているところの〈正しい行為〉ではないので、両理論が〈心残り〉を自身のうちに取り込むことはなかったのである。これに対して、徳倫理学は行為者中心的な考察を行なうがゆえに、「何かをする」ということについて射程の広い指図を与えるのである。たとえば、「相当に躊躇いながら、考えられる選択肢について考慮した後に、深い後悔の念を感じ、また償いのつもりでしかじかのことをしながら x せよ」と (46-48)。

以上のように、徳倫理学が与える v-規則の役割、徳倫理学による v-規則どうしの衝突の解消の仕方、および徳倫理学が「心残り」を重視することについて確認してきた。そうすると、結局のところ徳倫理学は、モラル・ディレンマにおける「正しい行為」について、具体的にはどのような説明を行なうのであろうか。そしてモラル・ディレンマに直面するわれわれに対して、徳倫理学はどのような行為の指針を与えることができるのだろうか。最後にこれらの点について、ハーストハウスの議論を見ていくことにしよう。

3.2 モラル・ディレンマと正しい行為

ハーストハウスが考察するモラル・ディレンマは、〔1〕悲劇的でない解消可能なディレンマ、〔2〕悲劇的でない解消不可能なディレンマ、〔3〕解消不可能で悲劇的なディレンマ、〔4〕解消可能な悲劇的ディレンマ、以上の四つに分けられる。そしてそれぞれのディレンマにおいて「正しい行為」がどのように説明されるのかが論じられることになる。それらを個別に見ていくまえに、改めて、本章冒頭に示した「正しい行為」の説明を確認しておこう。

ある行為が正しいのは、その行為が、ある有徳な行為者がその状況において、その人に特徴的なやり方です（すなわち、その人柄にふさわしく行為する）ようなものである場合であり、その場合に限られる。

この「正しい行為」の説明は、われわれに行為指針を与えてくれるものなのか、それとも行為評価を与えてくれるものなのか、はたまた両方を与えてくれるものなのか。それぞれのディレンマに即して、見ていくことにしよう。

3.2.1 悲劇的でない解消可能なディレンマ

そもそも、行為指針を求めるときわれわれは、「自分のいるこの状況において、何をするのがよいのか」を問うている。そして規範倫理学とは、その問いに対する答えを見つける手段を与えてくれるものだと考えられている。もちろん、どの規範倫理学に従うかに応じて答えは様々な仕方で与えられるわけだが、それらの答えは多くの場合、行為指針だけでなく行為評価をも与えるものとして考えられている。つまり、その行為指針に従って行為すれば、そのように行為したことは正しいと評価されるものと考えられている。

しかしながらハーストハウスによると、〈心残りを伴ってしか解消できないディレンマ〉について考えると、これら二つ、すなわち行為指針と行為評価とは切り離されることが分かるという。先程の、無思慮で不誠実な男の事例を思い出そう。仮に自分がそのような立場に置かれ、二つの悪の間で選択を迫られるとする。私は、自分の悪行を恥じつつも、規範倫理学に行為指針を求める。今の場合、ディレンマは解消可能であり、Aさんを捨てることはBさんを捨てることよりも悪いとされていた。どちらかを選ぶ道徳的根拠があるのだから、私には「Bさんを捨てるべし」という行為指針が与えられることになる。しかし「Bさんを捨てることが正しい行為である」というのは今や不適切である。「Bさんを捨てること」それ自体が、正しいとは言えない。というのも、その行為は、かなりの苦痛を引き起こすものであるし、その行為のうちには約束を破ること、卑しいことをすることなどが含まれているからである。かくしてこの事例では、行為指針と行為評価とは区別されることが見てとれる。

この事例を、徳倫理学はどのように説明するのだろうか。まず徳倫理学は、解消可能なディレンマに直面したわれわれに対して、v-規則に訴えることによって行為指針を与えることができる。たとえば「この上なく心を痛めて考えた後で、正しい理由で、深い後悔を感じながら、それ以後その行為を受ける側の人物をサポートするようなことのできる全ての立場に身において、真実を告げよ」などである⁵³。今の場合、同じような仕方でAさんと結婚することが指導され、それが「道徳的に正しい決定」ということになる。それでは、行為評価についてはどうなるのか。徳倫理学はこの場合に、行為評価をも与えることができるのか。

ハーストハウスによると、徳倫理学は、「彼がAさんと結婚することで、道徳的に正しい行為を行なうことになる」ということを認めない。徳倫理

⁵³ Hursthouse [2006] p. 109

学に従うと、Aさんと結婚するとしても、彼は、〈有徳な行為者がその事情においてその人に特徴的な仕方であるであろうこと〉をすることにはならないことになる。なぜなら、そもそも有徳な行為者ならば、自身をそうした立場に置くことなどないからである。さらに、とんでもない幸運に恵まれるおかげで、たとえ万事が可能なかぎりうまくいき、その男がAさんと結婚することで、道德規則の違反にまったく問われないとしても、徳倫理学は、その男が、「自分がそのように最善の帰結をもたらす行為をした」ということで得意がることを認めない。

かくして、「自分にとってここでなすべき道德的に正しいことは何か？」と問われるときに「そんなものはひとつもない」というのが「ひとつの答え」でありうるのなら（もちろんその答えはわれわれが期待しているものとは違うのだが）、徳倫理学は、行為指針だけでなく行為評価をも与えることができる。目下の男の行為には、「道德的に正しい」という評価でも「道德的に不正だ」という評価でもなく、「道德的に正しくはない」という評価を与えるのである。

まとめると、解消可能なディレンマは、それに有徳な行為者が直面するものであるのなら、〈道德的に正しい決定〉によって解消されることになる。そして有徳な行為者がするような、〈深い後悔の念を感じ、また償いのつもりでしかじかのことをしながらそのときになされる行為〉は、〈道德的に正しい〉と評価されることだろう。これに対し、有徳な行為者ならばそもそも直面しないような解消可能なディレンマの場合、そのディレンマは先程と同じようにして〈道德的に正しい決定〉によって解消されることになる。しかしながら、そのときになされる行為が、〈道德的に正しい〉と評価されることはないのである（49-51）。

3.2.2 悲劇的でない解消不可能なディレンマ

次に、解消不可能なディレンマを紹介しよう。様々に議論があることを認めつつも、ハーストハウスは「解消不可能なディレンマ」というものがあることを前提にした上で、次のように考察を進める。ハーストハウスによる「解消不可能なディレンマ」の定義は、以下の通りである。

解消不可能なディレンマとは、行為者が道徳的な選択を x と y との間でせねばならず、しかも y することよりも x することを支持するような、いかなる道徳的な根拠も存在しない状況のことである (63)。

そもそもモラル・ディレンマは、とりわけ応用倫理学の領域においては、悪どうしの間で選択を強いられるものとして描かれることがほとんどである。しかしながら、解消不可能なディレンマについて考察するにあたり、ハーストハウスはまず、ふたつの選択肢がともにポジティブで好ましい (pleasant) もの、すなわち善どうしの間での選択を強いられる場面を取り上げる。彼女が示す例は、次のようなものである。

私が、自分の娘に誕生日プレゼントをあげなければならないとする。私と娘との関係性、娘の年齢と希望、自分の経済事情などに鑑みると、プレゼントをあげないことは間違いなく、とてもケチなことであろう。しかし私は、困るほど物が溢れているということに直面する。そしてどれをプレゼントとして娘にあげるとしても、等しく望ましく受け入れてもらえるものである。それゆえここには、選択のための道徳的根拠がまったくないような、解消不可能なディレンマがあると言える (66-67)。

このディレンマに対して、徳倫理学は何を言うのだろうか。徳倫理学にお

いて、解消不可能なディレンマを再定式化すると、以下のようになる。

二人の真に有徳な行為者が、同じ事情のもとで、 x と y との間での同じ道徳的選択に直面し、かつ、それぞれに特徴的な仕方で、一方は x をなし、他方は y をなす (68)。

ハーストハウスはこの再定式化を示した直後に、次の点に注意を促す。すなわち、徳倫理学における「正しい行為」は、「ある有徳な行為者 (a virtuous agent) がするようなこと」であって、「有徳な行為者 (the virtuous agent) がするようなこと」ではないのだ、と。すなわち、徳倫理学の考える有徳な行為者は、「太陽 (the sun)」のように、一人しか存在しないと考えられているのではないことに注意すべきである。その上で、先程の娘へのプレゼントというディレンマについて考えてみると次のようになる。

私は、娘に a か b のどちらをあげればよいのか。徳倫理学は、「ある有徳な行為者が私と同じ事情のもとで、その人に特徴的な仕方で、するようなことはなにか？」と問うよう私に命じる。しかし、このディレンマは真に解消不可能と想定されているので、二人の有徳な行為者は自分の娘のために、一方は a を他方は b をプレゼントすることが導かれうる。というのも、一方を他方よりも支持するようないかなる道徳的根拠も存在しないのだから。かくしてこの場合、徳倫理学は私に行為指針を与えないということになる。

それでは、行為評価についてはどうだろうか。徳倫理学の説明に従うと、一方が他方のしたことをし損ねているにもかかわらず、両方の行為者が「正しいこと」をしていることになる。徳倫理学の与える行為評価がもしも気に入らないのであれば、逆に今こそ、徳倫理学が義務論的概念（正しい、義務、責務）よりもむしろ、アレテー的概念（善い、善く、徳）を基礎に

おくということを思い返すときであるとハーストハウスは言う。徳倫理学が、正しい行為という言葉遣いよりも、善い行為・善く行為するという言葉遣いを好むことを思い出そう。なるほど、「二人の親（共に有徳な行為者）が両方ともに正しいことをする」と言うのは、もしかすると奇妙であるかもしれない。しかし間違いなくそれぞれの親は善く行為しているのである。

ここで、「各々はどちらも〈許されること〉をする」とだけ言うのは、事実を捉え損ねており、そのために目下の二人のことをきちんと評価し損なっている。彼らのすることは、評価されてしかるべきなのである。なぜなら彼らは気前よく、そしてそのために善く行為するからである。

以上は、好ましい解消不可能なディレンマについての考察であるが、痛ましい（distressing）解消不可能なディレンマについて、徳倫理学はどのように説明をするのか。意識のない身内の延命治療という事例について考えてみる。〈ある人が、意識のない自分の母親の命を、もう一年、特別な手段を用いて延命し続けるよう医者に求めること〉と、〈今すぐ治療を打ち切ること〉のどちらを選ぶのかということが、解消不可能なディレンマであるとしよう。このとき徳倫理学は、二人の有徳な行為者が、この場合に異なった仕方で行う可能性を認める。この場合の「可能性」とは、一方の選択肢を他方よりも支持する道徳的根拠がないという可能性である。それゆえ徳倫理学は、一方が治療の継続を医者頼むのに対し、他方は治療停止を医者頼むだろうということを認める。かくして、娘へのプレゼントの事例の場合と同じく、ここでも行為指針は得られないことになる。

そうすると、二人の有徳な行為者が遂行する異なる二つの行為を、われわれはどのように評価したらよいのか。目下の事例において、それぞれが正しいことをしたと言うことは、いくぶん具合がわるい。というのも、母親が死ぬことを求めることも、母親の命を長引かせることも、本当の意味で「正しい」と言い切れないからである。

それでは、「それぞれの行為者がしたことは許されるものである」と言うことに甘んじるのが妥当であるように思えるかもしれない。だがふたたび、そのように言ってしまうと、二人の行為者のことをきちんと評価し損なっていると言われることになる。というのも、「二人が許されることをした」とだけ描かれるときの「許されること」は、臆病で、無責任で、考えなしで、不注意で、自己欺瞞的な愚か者が当該の事情においてなすようなことであると見なされかねないからである。そこでわれわれは、「二人とも善く行為したのだ」と、具体的には、「勇気を持って、責任感を持って、考え抜いた上で、良心的に、正直に、賢明に行為したのだ」と、そう言うべきなのである（68-71）。

3.2.3 解消不可能で悲劇的なディレンマ

以上の考察で登場するディレンマは、他のものに比べてそこまで悪いものではない。すなわち、強いられている選択肢が実に酷いものである場合の、解消不可能なディレンマが存在するわけである。そのようなディレンマを、差し当たり「悲劇的なディレンマ」と呼ぶことにすると、悲劇的なディレンマについて徳倫理学は、何を言うことができるのか。

ハーストハウスはまず、「きれいな手のまま、そこから抜け出すことができないような状況が存在する」ということと「何をするにせよ、必ず手を汚してしまうような状況が存在する」ということとを区別した上で、前者の可能性について検討し、それを議論から排除する。ハーストハウスによると、有徳な行為者であれば、そんなことをするくらいなら死ぬことを選ぶはずだというような場面が間違いなく存在する。例えば、自分の命が助かるために、〈他人を騙すか〉、それとも〈他人を殺すか〉を選ぶような場面である。一見するとその場合には、きれいな手のままでそこから「抜け出す」ことは不可能であるように見える。しかしながら、有徳な行為者な

らば、きれいな手のままで、「完璧に」ではないにせよ）そこから抜け出すはずなのだ。なぜなら、有徳な行為者ならば自ら死を選ぶ、自殺さえするだろうからである。そして有徳な行為者に「(自)死」という選択が可能であるのなら、そのディレンマは「解消可能」であることになってしまう。

そこでハーストハウスは、自分自身の死が選択肢とならないような、すなわち死ぬことが不可能であるか、あるいは死ぬことそれ自体が臆病な責任放棄となるような解消不可能なディレンマに焦点を絞って議論を行なう。以下での考察は、「何をするにせよ、必ず手を汚してしまうような状況」についてのものである。そのような「解消不可能で悲劇的なディレンマ」について、徳倫理学はどのようなことを言うのであろうか。

まず、先程と同じく、ディレンマが解消不可能であるかぎり、二人の有徳な行為者は、それぞれ別様に行為する可能性がある。この場合、「それぞれは善く行為する」と言うのは極めて不適切に思えるのであり、どちらかと言えば、「両者はともに、不正なことをする」「両者はともに、悪く行為している」と言わされそうになる。そしてここにこそ、徳倫理学を真の困難に巻き込む「衝突問題」があると想定上の批判者は言う。その困難とは、「正しい行為」の規定のうちで「有徳な行為者」という考え方をを用いるがゆえに、徳倫理学が矛盾に陥っているように見えるというものである。批判者は次のように言う。

悲劇的なディレンマ、すなわち行為者が、手を汚してしかそこから抜け出せないような状況では、正直だと思われている行為者でも、不正直に行為するよう強制される。悲劇的なディレンマが存在するとするなら、誰も正直に行為できないことになり、誰も正直のような性格特性をもつこともできない。そうすると有徳な行為者のようなものは存在しえないことになる。

この批判に対してハーストハウスは、実際にそのような状況などないとして応じる。たとえ悲劇的なディレンマに直面するとしても、慈善的で正直な行為者が、軽薄で不正直に行為することはない。そのように行為することは、軽薄で不正直な行為者がやることである。それゆえわれわれは、「悲劇的なディレンマに直面する有徳な行為者は悪く行為する」と言わなくともよいのである。

しかしながら、真の悲劇的なディレンマから有徳な行為者が抜け出すような場合、その有徳な行為者は、「悪く」行為するわけではないが、それでも「酷いこと (terrible thing)」をするからこそ、そこから抜け出すのだということは認められねばならないだろう。「酷いこと」とは、軽薄で、不正直なこと、一般には、悪徳な行為者がその人に特徴的な仕方をするようなこと（人を殺すとか、死ぬにまかせるとか、信頼を裏切るなど）である。そして「有徳な行為者はその状況下では〈酷いこと〉をしてしまう」のであるから、「有徳な行為者が善く行為した」と言うことはできなくなるだろう。そして、このことから分かることは、〈有徳な行為者など存在しえない〉ということではなく、〈たとえ有徳な行為者であっても、自分の人生を損なう (marred) ことなしには、そこから抜け出せないような状況が存在しうる〉ということであると、ハーストハウスは述べる。しかし、それは一体どういうことだろうか。

有徳な行為者が行なうことであるにもかかわらず、悲劇的なディレンマの場合には、それが「善い行為」とは呼ばれない。その理由は次のように説明される。「善い行為」とは概念上、「道徳的に正しい決定」および「有徳な行為者の行為」とだけ結びついているのではなく、「善い人生」とも、すなわちエウダイモニアとも結びついている。それゆえ、悲劇的なディレンマにおいて有徳な行為者に強制される行為が「善い行為」とは呼ばれえ

ないのは、そのような行為をすることによって、善い人生が損なわれる・台無しになるからなのである。

バーナード・ウィリアムズの挙げた有名な「ジムとペドロ」の事例について考えてみよう。この事例が仮に、解消不可能なディレンマであるとする。すなわち、〈ジム自身が無辜なる 1 人のインディアンを射殺する〉か、それとも〈ジムがそれを拒むことで、20 人のインディアンが兵隊によって射殺されることを許容する〉か、どちらかを選ばなければならない状況である⁵⁴。ハーストハウスの分析では、この状況に有徳な行為者が直面する場合、どちらの選択肢をとろうとも、時が来たら有徳な行為者は、自殺せねばならないと思うという。なぜなら、まともな人 (the decent) ならば、そのような状況から抜け出したあとでは、良心に恥じないように生きることができないだろうからである。あるいは、自殺するのは臆病なことだと考える有徳な行為者は、残りの人生を悲しみに打ち拉がれながら生きていくに違いないのである。真に思いやりと正義感を備えるひとは、自分が 20 人を救えなかった (1 人を殺してしまった) という認識に甘んじて生きることなどできないし、真に勇気あるひとは、その認識から逃れるために自殺することができない。そのような人たちはもう二度と、心休まることがない。その人たちの人生は、永遠に損なわれてしまったのであり、彼らは (有徳な人ではあるとしても) もはや「善く生きる」ことができない、すなわち「エウダイモニアに達する」ことができないのである。このためにそのような状況は、「悲劇的」と呼ぶに値するものと言われるのである。繰り返すが、「悲劇的」と呼ばれる理由は、直面するディレンマが解消不可能だからではなく、たとえそれを正しく解消しても、有徳な行為者は、自分の人生を損なうことなしにそこから抜け出せないからなのである。かくして、本節冒頭で議論から排除しておいたディレンマ、すなわち有徳な行為者には

⁵⁴ Williams [1973] pp. 98-99

自死という選択肢が残されているディレンマも、いまや「悲劇的」と形容されるに値するものだということが分かる。そのディレンマにおいて有徳な行為者は、自分が善く生きることを、エウダイモニアを諦めねばならないからである（71-77）。

3.2.4 悲劇的なディレンマと「正しい行為」

以上のように、悲劇的と呼ぶに値するディレンマを考察することを通じて明らかになったことをまとめると次のようになる。第一に、徳倫理学の説明は、悲劇的ディレンマなどないようなバラ色の人生を描いているのではないということ、第二に、有徳な行為者などいないということに徳倫理学はコミットしないということ、第三に、徳倫理学に従うと、悲劇的なディレンマにおいて有徳な行為者は悪く行為しているわけではないが、その状況に直面すると、有徳な行為者であっても、自分の人生が損なわれずにはいられなくなるということなどである。そしてハーストハウスはこれらのことを踏まえた上で、本章冒頭で掲げていた「正しい行為」の規定は、ディレンマが悲劇的なものである場合に限って、うまくいかなることを認める。

確かに、もとの「正しい行為」の規定からは、その悲劇的ディレンマが解消可能なものの場合、適切な行為指針がもたらされる（解消不可能なものの場合は、行為指針は得られない）。しかしながら、その規定が行為評価をももたらすと考えるとすると、それは誤ったことをわれわれに告げることになるという。というのも、その規定に従うと、そのディレンマにおいて行為者がなす「酷い行ない」は「善い行ない」と評価されるわけだが、それは間違っているからである（行為評価が誤ることについては、解消不可能なものの場合も同様である）。

そこでハーストハウスは、もとの「正しい行為」の規定を、次のように

書き直すことを試みる。

ある行為が正しいのは、その行為が、ある有徳な行為者がその状況において、その人に特徴的なやり方であるようなものである場合であり、その場合に限られる。ただし、悲劇的なディレンマの場合は例外となる。悲劇的ディレンマにおいて、ある決定が正しいのは、その決定が、そのような行為者が決定するようである場合であり、その場合に限られる。しかし、決定されたその行為はあまりに酷すぎるものなので、「正しい」とか「善い」と呼ぶことはできない。（すなわち、悲劇的なディレンマとは、有徳な行為者が自分の人生を損なうことなしには、そこから抜け出すことができないものなのである。）（79）

かくして悲劇的ディレンマの場合、行為指針と行為評価とは分けられることになる。そのディレンマにおいては、ある行為は「なすべき決定」という意味では正しいわけだが、評価の上では「酷い」と言われることになる。有徳な行為者でさえも、悲劇的なディレンマに置かれると、何か酷く恐ろしいことをせざるをえない。有徳な行為者の行為に、「残酷な」「冷淡な」「無責任な」という評価が付されることはないにしても、「酷い」や「恐ろしい」という評価は打ち消されずに付されてしまう。実際のところ、有徳な行為者自身が、自分は恐ろしいことをしてしまったと考え、それを認めるがゆえに、その人の人生は損なわれてしまうのである。

最後に、モラル・ディレンマについての徳倫理学からの説明を、表にまとめておこう。

	非-悲劇的	悲劇的
<u>解消可能</u> (二つの角のうち、どちらかを選ぶ道徳的根拠がある)	・ 行為指針が得られる。 ・ 思慮の浅い不誠実な男の例のような場合、「正しい行為」はない。 ・ そうではない場合、「正しい行為」は存在し、有徳者のなすような行為は「善い行為」と評価され、有徳者は「善く」行為したと評価される。 ・ ただし、行為者は「正しい決定」をしているとは言えるが、「心残り」を感じる。	・ 行為指針が得られる。 ・ 行為者の人生は、もれなく損なわれる。 ・ 行為者は、善く生きることができない。 ・ 解消可能なので「正しい決定」は存在するが、しかしその決定に従って遂行された行為は、たとえ有徳者が行なうものであっても「酷い・恐ろしい行為」と評価されることになる。
<u>解消不可能</u> (二つの角のうち、どちらかを選ぶ道徳的根拠がない)	行為指針が得られない。 例：「娘へのプレゼント」 例：「延命治療」 ・ どちらを選ぶにせよ、有徳者は「善く行為している」と評価される。	行為指針が得られない。 例：「ジムとペドロ」 ・ 行為者の人生が、もれなく損なわれる。 ・ 有徳者であっても「酷いこと」をしたと評価される。

おわりに

若干（？）長くなってしまったが、以上が筆者の理解したかぎりでのハーストハウスの徳倫理学の全容である。最後に、ハーストハウスの徳倫理学がどのようなものであったのかということを、他の徳倫理学理論との違いを今後論じるということを念頭に置きながら、まとめることにしたい。

【1】 まず当然のことながら、ハーストハウスの徳倫理学は、自身で「新アリストテレス主義」を標榜していることから明らかなように、エウダイモニアを基盤に据える理論と特徴付けることができる。これに対して、例えばヒュームはエウダイモニアに言及することはないし、ヒュームを踏襲するマイケル・スロートも同様に、エウダイモニアを基盤に据えることはない。徳とエウダイモニアとの関係をどう論じているのか、この点をまずは徳倫理学内部において論者によって意見が異なるポイントとして指摘することができるだろう。このポイントは、徳とエウダイモニアを関連づけるか否かという意味だけでなく、徳をエウダイモニアに至るための必要条件としてのみ捉えるのか（ハーストハウス）、それとも徳をエウダイモニアに至るための必要十分条件として捉えるのか（マクダウェル）という意味をも含んでいる。

【2】 次に、ハーストハウスの理論において極めて特徴的な仕方で論じられることであり（それにもかかわらず、国内においてこの点に触れられることはほとんどなかったのだが）、他の徳倫理学理論との違いが明確に現れる点と思われるのが、「ある性格特性を徳とするものは何なのか」という問いに、彼女が「自然主義」の立場から答えるという点である。ハーストハウスは、われわれ人間には、評価の対象となる三つの「側面」と、評価の基準となる五つの「目的」があるとする。そしてわれわれ人間の性格特性は、われわれの種に特徴的な仕方で、すなわち「合理的な仕方で」それら

の目的を促進する場合に「徳」と、その目的に貢献しない場合に「悪徳」と認定されることになる。

【3】さらに、「正しい行為」の説明についても、論者によって様々な定式化が示されている。ハーストハウスにおいてはすでに何度も見た通り、

ある行為が正しいのは、その行為が、ある有徳な行為者がその状況において、その人に特徴的なやり方でするようなものである場合であり、その場合に限られる

である。これに対して、例えばマイケル・スロートは、

ある行為が正しいのは、その行為が、善意やケアリングを含む、善い・有徳な動機づけに由来するものである、あるいは少なくとも、悪意や人間性への無関心を含む、悪い・劣った動機づけに由来していない場合であり、その場合に限られる⁵⁵

と定式化する。あるいは、クリスティン・スワントンに言わせるならば、

- (1) ある行為が V（例えば善意的、気前がよい）という点で有徳であるのは、その行為が、徳 V（善意、気前のよさ）の目標に命中する（その目的を実現する）場合であり、その場合に限られる。
- (2) ある行為が正しいのは、その行為が全体として有徳である場合であり、その場合に限られる⁵⁶

というものになる。

⁵⁵ Slote [2001] p. 38

⁵⁶ Swanton [2003] p. 228

【4】最後に、「徳の統一性」という点でも、論者によって意見が異なることがあるだろう。そしてこの論点については、「強いテーゼ」、「弱いテーゼ」、そして「統一性を認めないもの」の三つに分けることができる。「強い徳の統一性テーゼ」を支持するのはマクダウェルであり⁵⁷、「弱い徳の統一性テーゼ」を支持するのはハーストハウスやゲイリー・ワトソン⁵⁸であり、そして「統一性テーゼを認めない」とされるのがヒュームである⁵⁹。

当然のことながら、以上に列挙した四つの論点が、徳倫理学の領域内部における理論間の差異になりうるものの全てを尽くしているなどと言うつもりは毛頭ない。しかしながら今後われわれが、何らかの徳倫理学理論について、好意的にであれ批判的にであれ考察していく際に、以上の四点がまずもって理論間の差異になりうるということを心に留めておけば、当該の理論がそれぞれの論点についてどのような立場を採るのかに応じて、どのような特徴（長所・短所）を示すことになるのかが、把握しやすくなるものと筆者は信じている。筆者自身も今後、ハーストハウス以外の徳倫理学理論を精査し、どの理論が最も妥当で魅力的な体系をなしているのかについて検討していくつもりである。しかしながら、紙幅の尽きてしまったいまは、ハーストハウスの徳倫理学の紹介のみにとどめて、筆を擱かざるをえない。

⁵⁷ McDowell [1979]

⁵⁸ Watson [1984]

⁵⁹ ただし、このヒューム解釈はハーストハウスによるものであり、実際にヒュームがいずれのバージョンの「徳の統一性テーゼ」にもコミットしていないと言えるかどうかは検討が必要だと筆者は考えている。

参考文献

- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret [1958] “Modern Moral Philosophy,” in *Philosophy* No. 33, pp. 1-19
- Driver, Julia [2006] “Virtue Theory,” in *Contemporary debates in moral theory*, ed. by Dreier, J., pp. 113-123, Blackwell
- 江口聡 [1995] 「徳と共同体」『実践哲学研究』18 号、実践哲学研究会、pp. 59-64
- Foot, Philippa Ruth [1978] “Virtues and Vices,” in *Virtues and Vices*, pp. 1-18, Oxford U. P.
- Foot, Philippa Ruth [2001] *Natural Goodness*, Oxford U. P.
- Geach, Peter, T. [1956] “Good and Evil,” in *Analysis*, Vol. 17, pp. 32-42
- Hooker, Brad [2002] “The Collapse of Virtue Ethics,” in *Utilitas*, Vol.14, No.1, pp. 22-40, Edinburgh U. P.
- Hume, David [1739-40] *A Treatise of Human Nature*, eds., by Norton, D. F. & Norton, M. J. 1st Ed, Oxford U. P., 2000
- Hursthouse, Rosalind [1991] “Virtue Theory and Abortion,” in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No. 3, pp. 223-246, Blackwell（〔邦訳〕 林 誓雄訳、ロザリンド・ハーストハウス「徳理論と妊娠中絶」、江口 聡 編・監訳『妊娠中絶の生命倫理』所収、勁草書房、pp. 215-247、2011 年）
- Hursthouse, Rosalind [1999] *On Virtue Ethics*, Oxford U. P.
- Hursthouse, Rosalind [2002] “Virtue Ethics vs. Rule-Consequentialism: A Reply to Brad Hooker” in *Utilitas*, Vol.14, No.1, pp. 41-53, Edinburgh U. P.
- Hursthouse, Rosalind [2006] “Are Virtues the Proper Starting Point For Morality?” in *Contemporary debates in moral theory*, ed. by Dreier, J., pp. 99-112, Blackwell
- Hursthouse, Rosalind [2007] Environmental Virtue Ethics, in *Working Virtues :*

Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems, eds. by Walker, R. L. & Ivanhoe P. J., pp. 155-172, Oxford U. P.

- 伊勢田哲治 [2008] 『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版会
- 神野慧一郎 [2002] 『われわれはなぜ道德的か ― ヒュームの洞察』勁草書房
- 加藤尚武 [2013] 「徳倫理学の総覧・総覧」
(web: www.homo-contribuens.org/jp/kyodokenkyu/pdf/thesis_taki_034.pdf)
- MacIntyre, Alasdair [1984] *After Virtue*, 2nd ed., Notre Dame: University of Notre Dame press. (〔邦訳〕篠崎 栄訳、アラスデア・マッキンタイア『美德なき時代』、みすず書房、1993 年)
- McDowell, John [1979] “Virtue and Reason,” *Monist*, No. 62, pp. 331-350 (〔邦訳〕荻原 理訳、ジョン・マクダウエル「徳と理性」『思想』7、No.1011、所収、岩波書店、pp. 7-33、2008 年)
- McDowell, John [1995] “Two Sorts of Naturalism,” in *Virtues and Reasons*, eds. by Hursthouse, R., Lawrence, G., and Quinn, W., pp. 140-179, Oxford U. P.
- オークリー、ジャスティン [2000] 「徳倫理の諸相と情報社会におけるその意義」『情報倫理学研究資料集 II』所収、pp. 13-36
- 佐藤岳詩 [2012] 『R・M・ヘアの道德哲学』勁草書房
- Slote, Michael [2001] *Morals from Motives*, Oxford U. P.
- Swanton, Christine [2003] *Virtue Ethics A Pluralistic View*, Oxford U. P.
- 田中朋弘 [2012] 『文脈としての規範倫理学』ナカニシヤ出版
- Watson, Gary [1984] “Virtues in Excess,” in *Philosophical Studies*, No. 46, pp. 57-74
- Williams, Bernard [1973] *Utilitarianism: For and Against*, with J. J. C. Smart, Cambridge U. P.
- Williams, Bernard [1985] *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard U. P.

[付記] 本稿は、平成 25 年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

（はやし せいゆう 立命館大学 文学部／日本学術振興会 特別研究員 PD）