

現代徳倫理学における自然主義と徳の規準

佐藤 岳詩

はじめに

かつて、A. マッキンタイアは、『美德なき時代』において、徳を、諸善を達成するための関係や個人生活、伝統の維持のうちにその意味と目的を見いだすものとし、さらに、その諸善を共同体の伝統と結びつけたことで、共同体主義と緊密に結びついた形での徳倫理学を提示した (MacIntyre 1984)。

それからおよそ 30 年が過ぎ、今や徳倫理学は共同体主義にとどまらない様々な徳の理解を提供するに至っている。中でも M. スロートは、行為者基底的な徳倫理学を構想し、近年ではそれを感情主義で基礎づける方向性を打ち出すことで、共同体主義と袂を分かち大きな一歩を踏み出した (Slote 1995, 2001, 2007)。近年ではさらに、P. フット、R. ハーストハウスの二人が自然主義に基づく徳倫理学を提唱したことで、徳倫理学は共同体主義を超えて極めて多様なものとなっている (Foot 2001, Hursthouse 1999)。

そこで、本稿は、現代徳倫理学における自然主義に注目し、中でも徳（と悪徳）の規準について整理して、それらの比較検討を行いたい。なお、ここで言う「徳の規準」とは、行為者が有するある性格特性が徳ないし悪徳と見なされるための規準のことである。その規準を充たす性格特性は徳ないし悪徳と見なされ、またそういった性格特性を身につけた行為者は有徳な人物、悪徳な人物と評価されることになる。

本稿は以下のように進める。第 1 節では、徳の規準を巡る現状を概観する。続く第 2 節では、様々な徳の規準を整理する。そして第 3 節では、それらの是非について若干の検討を加える。

1. 徳倫理学と徳の規準

徳倫理学は、一般に、徳を基底に置いて様々な倫理的な事柄を説明する学である。たとえば、ある人はその性格特性に応じて有徳な人、悪徳な人であると評価され、その行為は徳や有徳な人の振る舞いから見て正しい行為、不正な行為と判定される。したがって、徳倫理学に言わせれば、私が嘘ばかりつく人間であるなら、私は不正直という悪徳を備えた人物であり、私の嘘は悪徳を示すものであることから不正である。この点については、多くの現代徳倫理学が一致している。そして同時に、徳倫理学は正しい行為、あるいは行為指導を語りえているのか、という論点は多くの議論を生み続けている。

しかしながら、このとき、ある性格特性を徳にするもの（what makes a character trait virtue）が何であるかについては、様々な意見が分かれる上、どの立場がもっとも説得的であるのかという議論があまりなされていない。だが、その規準が定まらなければ、私たちはいったいどんな性格特性を徳と見なせばよいかわからないだろう。そして現代徳倫理学は正しい行為を徳から説明することを踏まえれば、何が徳であるかわからないならば、結局、どんな行為が正しい行為であるかもわからないことになってしまう。実際、マッキンタイアが『美德なき時代』において、あるいは C. テイラーが『自我の源泉』において描き出したのは、そういった徳についての一致した理解、伝統を現代社会が欠いているということであった。

そこで、以下ではまず、現代徳倫理学のうち、共同体主義に代わって特に影響力が大きい自然主義に関して、代表的な論者らがそれぞれに採用している徳の規準を検討してみたい。ただし、個別の論点を取りあげる前にある程度の見取り図は必要である。そこで本節の以下では、非アレテー的理解とアレテー的理解の対比を中心に、徳の規準を巡る議論の大枠を描き

出してみたい。

1.1 非アレテー的理解とアレテー的理解

徳の規準には大まかにわけて、非アレテー的理解とアレテー的理解がある。前者は J. ドライバーらに帰される考え方で、徳を非アレテー的な善から派生的に生じるものとして理解する立場である (Driver 2001)。たとえば、この考え方においては、親切が徳であるのは、親切にすることが人々の快や効用 (utility)、つまり非アレテー的善を促進するためである。

とはいえ、このような考え方においては、徳は単に非アレテー的な善にとって偶然的な手段に過ぎない。たとえば、快を増やすものには、徳の所持以外にも様々なことがありうるだろう。したがって、ドライバーはそういった非アレテー的理解に基づく理論を、徳の倫理 (virtue theory) と呼んで、徳倫理学 (virtue ethics) から区別する (Driver 2006)。

他方、徳倫理学は基本的にアレテー的理解に立つ。すなわち、徳はアレテー的な善との関係によってのみ理解される。中でも現代においては、アレテー的理解に基づく徳倫理学の中心は、自然主義 (naturalism) である。自然主義においては、通常、徳は自然的な目的に照らしての卓越性として理解される。たとえば、人間は社会的な生き物であり、そこから、よき社会生活を営む人間がよき人間ということになり、また実際によき社会生活を可能にするような性格特性が徳と見なされる。

そして J. アナスによれば、近年、多くの徳倫理学者が自然主義を採用しているのは、それが形而上学的アプローチ、およびメタ倫理的アプローチを拒絶するためである (Annas 2005)。彼らが前者を避けるのは、宗教的な伝統や超自然的、形而上学的なもの、直観によってのみ把握されるようなものから徳を独立させるためである。たとえば形而上学的アプローチをとる論者の一人である R. アダムスは、善に向かうもののうちの継続的な卓

卓越性 (excellence) を徳であると定義するが、この卓越性はそれ自体として内在的な価値をもち、しかもその価値は直観的に把握されると考える (Adams 2006)。またスロートも徳を賞賛に値すること (admirability) によって規定した上で、賞賛に値するということは根本的で、それ以上の説明ができない概念であると論じる (Slote 2001)。しかしながら自然主義者からすると、このような徳の規準についての直観主義的アプローチは、独断による偏狭さを免れられない (Russell 2009)。他方、後述のハーストハウス以降の自然主義的徳倫理学は、徳の改訂可能性を重視し、多元性を重視する方向へ向かいつつある。

また、自然主義者がメタ倫理的アプローチを避けるのは、徳という言葉、実質を持たない感情の表出と見なさせないためである。これは表出主義を主たる論敵とし、G. E. M. アンスコムや I. マードックらの流れに立つフットに顕著である (Foot 2001)。表出主義者の考えでは、道德概念は対応する実在をもたず、話者の態度や欲求を聞き手に伝えるために用いられるものである。たとえば、表出主義者は「よい」を話者の好みや推奨の態度を表す語と解する。しかしながら、自然主義の考えでは、「よい」はまさに対象の性質に言及する語であり、生き物を形容する場合には、まさに生き物としての卓越した性質を表している。よいサボテンとは、植物としてよい根をもち、花を咲かせるサボテンなのである。

したがって、自然主義にたつ徳倫理学者らは、徳を私たちの手の届かない形而上学的なものにしてしまうことや、内容空疎な言葉の問題にしてしまうことを拒否し、あくまで現実の私たちの生活のうちに見いだそうとしているのである。この態度は、アンスコム“Modern Moral Philosophy”において、道徳的なべし (should) の空虚な使用を批判して以来 (Anscombe 1958)、反合理主義的な理論が一貫してコミットし続けているものである。

とはいえ、自然主義も当然ながら一枚岩ではなく、その中には様々な区

別がある。以下では、その中から代表的な立場をそれぞれ、フットらによる根本主義的自然主義、ハーストハウスらによる制約的自然主義、アナスによるストア主義的自然主義、そして C.スワントンによるニーチェ主義的自然主義と呼ぶことにして、順に見ていく。

2. 自然主義

自然主義的な徳倫理学を標榜する論者らによれば、私たちの徳の理解は何らかの仕方で私たちの自然（nature）と関係している。その際、問題となるのはいったいどのような本性が、どのような仕方で、徳とかがわっているのかということであるだろう。そこで以下では、徳と自然の関係という観点から、四つの自然主義の代表的な立場を見ていく。

2.1 根本主義的自然主義（fundamentalistic naturalism）

自然主義の中でも、もっとも素朴な形態は、私たちの生物としての自然が、私たちの徳と悪徳を定めるという立場である。これは自然としての私たちの本性を他の理論と比べてもっとも基底に置くという意味で、根本主義的な自然主義と呼ばれうるもので、主にフットらに帰される考え方である。D.ラッセルの区別によれば、根本主義的な自然主義においては、「自然が根本的な役割を担い、私たちが自然からなすことに含まれている善が特定の徳を要求するという根拠に基づいて、自然はどんな理由が存在するかを決定する」（Russell 2009 p. 87n）。以下では、フットの考え方を彼女の晩年の著作である *Natural Goodness* に基づいて見てみよう¹。

フットによれば、まず、植物や動物などの生物にはそれぞれ属する種ごとに、それ自体や部分、性格、機能などに当てはまる自然的な善さ（natural goodness）がある。それは個体とそれが属する種の生物形態（the life form）

¹ フットの倫理学全体については、本報告所収の杉本論考を参照。

との関係に直接依存する内在的もしくは自律的な善である (Foot 2001 pp. 26-27)。したがって、それは我々の欲求や他の成員の役に立つという観点から規定されるような善ではない。たとえば、「よいサボテン」はまさに、サボテン種として自然的に「よいサボテン」なのであって、私たちがそれを欲求するとか、私たちが鑑賞したときに美を感じるとか、そういったことの故に「よい」わけではない。むしろ生物ごとに固有のライフサイクルの観点から、発達・自己維持・生殖において何が必要とされるかによって、動植物はどうあるべきか、その善さ、卓越性 (excellence) を判定される (*ibid.* p.33)。樫は高く伸びないと生きられず、かつ背が高く重い木であるから、深い頑強な根を必要とする。そのために、やせた細い根しかもたない樫は、卓越性を欠いた樫であるとされるのである。

しかし、上記のことを人間に適用しようとするれば、ただちに次のような疑問を生むだろう、とフットは想定する。すなわち、動植物のライフサイクルは究極的には発達、自己維持、生殖に含まれるものに関係しているが、人間の強さや弱さ、徳と悪徳をそのような生物学的サイクルとの関連によって同定していいのだろうか (*ibid.* p. 41)。

フットの考えでは、このような疑問は、自然史的に考えられた人間の生は単なる動物的な生として説明されてしまうという誤った考えに基づいている (*ibid.*)。確かに、人間の生や善は多様であり、その意味では動植物の生とは異なるものである。しかしながら、フットによれば、人間的な善が生物としての人間のあり方、および人間がどのように生きているかという事実によって決まるという導出の「構造」は、動植物の場合と同一である (*ibid.* pp. 44-47)。その意味で、「よい人間」について語るとき、私たちは自然主義的に考えるべきなのである、とフットは主張する。そして人間的な善にとって必要なものを欠いていれば、その人には自然的な欠陥があることになる。

では、フットは人間をどのような生物として理解するのだろうか。彼女が挙げる例は、まさに我々の普通の人間理解である。たとえば、人間は服を着る、家を作る、行為の規則を作る、権利を理解する。言語を用い、ときに歌い、踊る。愛や友情を欲し、隣人との特別な関係、忠誠心、公正さ、親切さなどを求める。こういった、人間がどのように生きているかについての事実が、人間的な善を定め、人間にとっての理由を構成する。そしてその理由を適切に見だし、適切に動機づけられて行為することは、実践理性の働きであると言えると同時に、それこそが徳の核心である、と彼女は考える (*ibid.* p.13)。

徳と悪徳の規準という本稿の目的に沿ってまとめると、フットにおいては、生物種としての人間の本性についての自然的な事実が、個々の人間にとっての理由を生み出す。そして、そうした理由を認識し、それに動機づけられて行為をするような性格特性が徳である。そしてまた、そうした性格を欠いた人は自然的な欠陥を有した人、すなわち悪徳な人である。

2.2 制約的自然主義

前節ではフットに代表される、自然が私たちにとっての善や理由そのものを構成する立場を見た。続いて本節では、それよりも自然の果たす役割を限定的なものとみなす、新アリストテレス主義的自然主義を見てみたい。これはラッセルに言わせれば、「理由を定めるのは倫理的な見方 (*ethical outlook*) 全体であり、われわれの自然のとらえ方は、その見方の中の消去できない一部ではあるけれど、その根拠ではない」(Russell 2009 p. 87n) とするような立場である。このような考え方をとる論者のうち、代表的な人物がハーストハウスである²。

ハーストハウスは「特定の性格特性を徳とする規準」を論じる中で、ま

² ハーストハウスの徳倫理学の全容については、本報告所収の林論考を参照。

ず「徳は人間がエウダイモニア (*eudaimonia*)、開花繁栄 (*flourish*)、よく生きること (*live well*) のために必要とする性格特性である」(Hursthouse 1999 p. 167) とした上で、さらにこのことは次の二つの条件から説明されると述べる。(1) 徳はその所持者をよい人物にする、(2) 徳はその所持者を利する、の二つである (*ibid.*)。徳と悪徳の規準は、その所持者をよい人物にするような性格特性を選び出す規準でなければならず、また同時にその所持者を利するような性格特性を選び出す規準でもなくてはならない。

そこで、彼女は新アリストテレス主義の立場から、またアンスコムとフットの伝統を受け継ぎながら、徳の規準として独自の自然主義を提示する (*ibid.* ch.9-10)。これは (1) の徳の所持者をよい人物にするという規準の説明を構成する。また、(2) に関しては、彼女はエウダイモニア主義に則った説明を加える。

順に見ていこう。まず、ハーストハウスによれば、生物はそれぞれ生物としての本性からして、個体の生存、種の存続、(その種に特徴的な仕方での) 苦痛からの解放と楽しみ、社会集団がよく機能すること、という四つの目的をもち、それと対応する四つの側面 (部分、作用、行為、情動と欲求) を持っている (*ibid.* pp. 198-201)。たとえば植物の根や茎といった部分は個体の生存に資する限りで良い部分である。狩りがうまいフクロウは良いフクロウであり、卵を暖めようとしないペンギンは悪いペンギンである。

次に、ハーストハウスは、動物にはない人間に特有のものとして、上記の四つの側面に加えて「合理性」という第五の側面を導入する (*ibid.* p.207)。この合理性は自由意志とも結びついて、人間という種に特徴的な暮らし方をもたらしめている。すなわち、人間に「特徴的な暮らし方」とは合理的な暮らし方であり、「合理的な暮らし方」とは、「われわれが正しくも良いものと見なし、そうする理由のあるものと見なすあらゆる暮らし方である」(*ibid.* p.222)。

ここまでのハーストハウスの議論はほぼフットを踏襲している。ハーストハウスにおいても、私たち人間は、私たちの自然としての合理性に基づいてさまざまな理由に応答して暮らしており、そしてまた、それが私たちに特徴的な暮らし方である。

しかしハーストハウスは「倫理的な見方」という概念を用いる点で、フットから離れる。ハーストハウスは倫理的な見方それ自体がどんな概念であるかを詳しく語らないが、少なくともそれは、私たちがそこからしか倫理的なものの価値を語るができないような、世界の見方のことである。

倫理的な評価は一つの倫理的な見方の内部からなされるが、この見方の内にはすでに、それ自身の徳の捉え方が備わっている、つまり「何が善で、有益で、有利で、価値があり、重要で、楽しいものであるのか（そして、何がそれとは逆であるのか）」について、つまり「われわれがそれをする理由を持つもの」についての捉え方が備わっているのだ。

(*ibid.* p.229)

すでに述べたように私たちに特徴的な暮らし方とは、合理的な暮らし方であり、私たちが理由を見いだすような暮らし方に従うような暮らし方である。そして私たちがどのような暮らし方に理由を見いだすかは、まさに私たちが現に身につけている「倫理的な見方」によって左右される。たとえば、私たちは周囲の人々との愛情に満ちた生活を、自分たちに特徴的な暮らし方と見なすかもしれない。そうすると、寛容さや正直さはそれを構築し維持するために必要な性格特性であり、そのために徳とみなされる³。

³ ただしこの基準で判定されるのはあくまで「性格特性」であり、「行為」や「実践」そのものではない点には注意が必要である (Hursthouse 1999 p. 227)。たとえば独身を選ぶことは確かに種の存続という目的に反することであるかもしれないが、それはあくまで

そしてこの「倫理的な見方」はそれ自体としては、私たちの自然に属するものではない。上の引用に続けて、ハーストハウスは次のように述べている。

ある倫理的な見方の内部から、人は、たとえば慈善、節制、あるいは非人間的な善意が徳であるのかどうかを考えるのであって、それらの性格特性が、中立的で科学的な規定（specification）によって与えられるということとはありえない。そしてひとが、四つの目的に照らして任意の性格特性が徳かどうかを決めるにしても、「ある人は、この性格特性を持っているかぎり善い人間である」とか、「ある人はその性格特性を欠いているとしても悪い人間ではない」とかいうそのひとの最終判断は、〈自然が課す制約〉と〈倫理的な見方が課す制約〉の両方が混じりあったものに由来することになるだろう。

(*ibid.* p. 229)

ここからわかることは、ある性格特性が徳であるかの判定は、私たちの自然と、私たちが現に身につけている倫理的な見方の両方を通じてなされるということである。フットにおいては、徳の規準において、自然がまさに本質的な役割を果たしていたが、ハーストハウスにおいては、自然と、私たちの倫理的な見方の両方が、徳の規準に影響する。その意味で、ハーストハウスの自然主義は本質主義的ではない。

実際、ハーストハウスの考えでは、私たちの特徴的な暮らし方を本質的に規定しているのは倫理的な見方の方であって、自然的な目的は、主に徳に対する「制約」として機能しているに過ぎない (*ibid.* p. 224) ⁴。

行為実践であり、性格特性ではないため、直接には徳と関係がない。

⁴ そしてハーストハウスは、この倫理的な見方がノイラートの常に改修を施され変化しながら進んでいくものと考えている (Hursthouse 1999 pp. 165-166)。したがって、自然

たとえば、ハーストハウスは P. シンガーの主張するような、不偏的な善意に基づく暮らしを取り上げる (*ibid.* pp. 224-225)。不偏的な善意に基づく暮らし方は、私たちの倫理的な見方からして、一見、そうする理由があると思なされる暮らし方であり、それを可能にするような性格特性は徳であると考えられるかもしれない。しかし、ハーストハウスによれば、これは自然的な目的に照らすとそうとは言いがたい。すなわち、「種の維持および社会集団をうまく機能させることに関しては、他の人間や自分たちの子どもにこだわるわれわれの自然的な傾向こそ、より一層われわれに役立っているように見える」(*ibid.* p. 226) のであって、「徳として勧める側には、「自分の子どもや仲間に少しも関心を寄せない種類の合理的な動物が、それでもどのようにして 社会的な動物種であるのか (しかも社会的な動物は、自分の子どもを育て、道德教育を子どもにほどこし、子どもを完全に非人間的な善意を持つ存在に育てる面倒を負うのである)」ということを説明する責任がある」(*ibid.*)。

次に、ハーストハウスは利益の説明のために、アリストテレス主義的なエウダイモニア主義を議論に導入する。彼女によれば、徳を身につけることは、エウダイモニアにいたるための必要条件である。もちろん徳さえ身につければ常に必然的に開花繁栄ができるというわけではない。それは唯一の信頼できる賭けである (*ibid.* p. 172)。このような形で自然主義とエウダイモニア主義によって、その所持者をよい人物にし、またその所持者を利するような、徳の規準をハーストハウスは規定するのである。

まとめると、ハーストハウスにおいては、倫理的な見方を通じて理由を見いだされる暮らしを可能にするような性格特性であり、かつ、自然の四つの目的の制約にも反しないような性格特性が徳である。そしてその徳は

の制約を受けつつも、私たちは自分たちの目的を常に自らの手で選択しながら暮らしていくことが可能なのであり、自然主義であっても、決して固定された目的のもとで生を送らねばならないわけではない。

エウダイモンに至るための必要条件であるという意味で、その所持者を利するものである。

2.3 ストア主義的自然主義

アナスは、ハーストハウスの自然主義に一定の評価を与えつつも、自然が合理性に対する制約として働くことを批判し、より強い合理性理解に基づくストア主義的な自然主義を展開する (Annas 2005)。

彼女は実践的合理性を人生の諸事情に取り組む技能 (skill) や専門技術 (expertise) と捉え、その諸事情には人間本性の残りの部分も含まれていると主張する (ibid. p. 22)。その際、人間本性は、合理性がともに働かねばならない素材であるに過ぎない。私たちは、ちょうど職人が素材のポテンシャルを最大に生かして対象を作り出すように、合理性を使って自分たちをよいものへと変えていかねばならない。

したがって、彼女の考えでは、社会的動物としての四つの本性は、合理的な仕方で賦活されることによって、変容させられる。食事のような基本的なニーズですら、単に空腹を満たすためになされるものではなくなる。私たちは合理性によって、子供たちや家族に執着し、理性的存在者として、普遍的善意を拒否するような仕方で、自分たちを社会化してきたのである。ここでの自然は目的を制約するものとして機能しておらず、むしろその生き方全体が合理性によって変形させられうるというところに、人間の独自性はある、と彼女は主張するのである (ibid.)。

このアプローチの強みは、普遍性が確保できることである (ibid. p. 27)。アリストテレス主義においては、徳は開花繁栄のための必要条件に過ぎなかった。これは自然そのものが理想的に持つ目的と、私たちが置かれる個々の状況とのギャップのためである。アリストテレスの考えでは、与えられた環境や条件、生まれ持った資質によっては、私たちは開花繁栄すること

が非常に難しく、ときには最初からそこへの道が閉ざされていることすらあるとされる。しかし、そうすると男性優位の現状の世界では、単に女性に生まれたということだけで、どんなに有徳に生きようとしても、結局は開花繁栄できないということが認められねばならなくなってしまうかもしれない。しかしそのような偏った幸福への到達可能性は容認しがたい、とアナスは述べる。ハーストハウスは健康の例をあげて、有徳であることは理にかなった賭け金であると述べるが、私たちは普通、徳にもっと多くを期待している (ibid. p. 20)。実際、開花繁栄が私と関係のない要素に依存しているとするなら、私がある種の人間になることが重要であるべきなのはなぜかと問うのは理にかなったことだ、とアナスは主張する。彼女の考えでは、有徳な人は、どんな状況であっても、開花繁栄できるというべきなのである。

したがって、彼女のストア主義的なアプローチにおいては、有徳に生きることが開花繁栄のための必要十分条件である。人は合理性の力によって自分を完成 (perfection) に近づけることができる。逆に言えば、誰も、自分のコントロールを超えた理由によって、開花繁栄できなくなるということはない (ibid. p. 27)。どんな事情のもとでも、人は有徳に生きることができる、とアナスは主張する。もちろんいい事情の方が好ましいと誰もが認めるだろう。しかしだからといって、つらい事情にある人が有徳に生きられないわけではなく、有徳に生きた人間は開花繁栄した人間でありうるのである。

しかし、ここまで合理性を重視し、自然に目的設定の力を認めないとすれば、これはまだ自然主義と言えるのか、という問いが提起されるかもしれない、とアナスは自問する (ibid.)。その上で、彼女は自説がストア的な伝統において自然主義のうちにとどまっていることを強調する。その理由は、私たちはあくまで特定の種類の生物であり、何が特定かということ、私

たちは合理性によって、生き方全体を変えることができる、という点でそうである、と彼女が考えるためである。私たちは、新しい生き方を選び、作り出すことができる生き物なのであり、それはまさに自然的な事実である、とされる。

まとめると、アナスのストア主義的自然主義においては、徳は開花繁栄を目指して合理性を働かせる仕方のうちに存在する。自然は基本的には私たちが開花繁栄するための素材であり、独自の目的を持って合理性を制約するものではないが、合理性によって完成を目指すこと自体は、自然的な事実である。

2.4 ニーチェ主義的自然主義（弱い制約主義的自然主義）

スワントンは、自然主義の伝統に立ちつつも、多元主義とニーチェ主義的なアプローチを組み合わせることで、エウダイモニア主義的アプローチと完成主義的なアプローチの両方を批判している（Swanton 2003, 2005）。その意味では、エウダイモニア主義をとるフット、ハーストハウスおよび完成主義をとるアナスとまったく異なる路線を、彼女は採用している。

さて、スワントンの徳と悪徳の規準は明確である。彼女は自著 *Virtue Ethics* の中で、性格を徳にするものに関して、次の原理を提示している。

（T）ある性格特性を徳にするものは、その性格特性が徳の領域内の諸項目に（尊敬する、賞賛する、創造する、愛する、促進するなどの様態を通じて）卓越した（あるいは、十分に良い）仕方で応答（respond）する気質であるということである。

（Swanton 2003 p.93）

この原理の理解には若干の説明が必要である。まず「徳の領域（The field

of a Virtue)」とは何か。彼女によれば、徳の領域は、徳にかかわる領分にある諸項目、そして徳の要請に沿って行為者が反応すべき諸項目からなる (*ibid.* pp. 20-21)。それらの諸項目は、行為者のうちにあつては身体的な快などであり、行為者の外では人や物件、金、名誉などがある。あるいはそれは状況や知識、美、子供、友人、可感的生物、芸術作品などであるかもしれない。翻って、徳とは、それらの様々な項目にかかわる世界の要請にうまく応答する気質である、とスワントンは述べる (*ibid.* p. 21) ⁵。

そうすると、次に重要なことは「応答」とはどのようなことか、ということである。彼女によれば、応答は様々な様態 (*modes*) をとり、そこには、価値の促進、支配すること、愛することなどが含まれているが、それぞれの様態は、様々な徳のうちに多元的に表出される (*ibid.*)。このとき、応答の様態の多様性をもたらしているのは、応答する私たちの本性ではなく、対象の本性である。しかもこの様態は、行為者の優れた内的状態 (*fine inner state*) を表出していなければならない、とスワントンは述べる (*ibid.* p. 26)。これは言い換えれば、単に外形だけ徳と一致して応答するのではなく、よい意図や動機を持って応答するのでなければならないということである。したがって、スワントンの考えでは、たとえば友人らに対して尊敬などの様態を通じて、しかも優れた内的な状態を表出しつつ、卓越した仕方に応答するような気質が徳であるということになる。

そしてスワントンは、これらのことを前提にしつつ、(T) には以下の三つの長所がある、と述べる (*ibid.* pp. 93-95)。第一に、この原理は様態の多元性を認めるので、開花繁栄、賞賛に値する、有意味などの様々な徳理解を許容しうるものである。第二に (T) は徳の中に目的論的なものと非目的論的なものの両方を取り込むことが可能である。それは、それぞれの応答の様態は優れた内的状態を必要とするためであり、またそのような優れた

⁵ ここでの「世界」には無機物や自分自身も含まれる (Swanton 2003 p. 21)

内的状態を表出している限りで、それらの様態は目的論を抜きにしても、賞賛に値すると言えるためである。

第三に、(T) は徳の領域にある諸項目を前もって規定していないので、ハーストハウスらの新アリストテレス主義的な自然主義に抜きがたく存在する人間中心主義的な徳理解を必ずしもとらなくてよい。エウダイモニア主義や完成主義をとるならば、どうしても徳は人間のエウダイモニア、人間の完成という観点から論じられてしまう。しかしスワントンの多元主義的な徳理解にのっとれば、生態系や種、自然物それ自体の開花繁栄をターゲットにして、それへの応答に徳を見いだすことができる。彼女の考えでは、単に自己の完成ではなく、世界の要求に応答することが、徳にとっては必要なのである。

ところで、スワントンの立場にもまた、アナス同様に、依然として自然主義と言えるものであるのか、という問いが向けられうる。実際、これまでのところ、スワントンが展開している多元論的な徳理解には自然の入る余地はなかった。では彼女は自然をどのように考えているのか。

スワントンの答えは、自説は制約アプローチに基づいている、というものである。彼女によれば、「徳の正しい捉え方は、少なくとも部分的には、私たちの開花繁栄を構成する健全な成長や発達の正しい捉え方によって形成されているのでなければならない」(ibid. p. 60)。彼女はこれを「徳への制約 (Constraint on Virtue)」と呼ぶ。この制約は徳の定義に含まれるものではなく、自然主義をとる実質的な徳倫理学の一部分である。

とはいえ、この制約は弱い意味での自然主義に属するものであって、ハーストハウスらのような強い意味での自然主義とは異なる、とスワントンは強調する (ibid.)。あくまでこの制約は、人間の発達や人間の健康の理想を踏まえたもの、それらに対して適当なものであるべきだということに過ぎず、徳の所持者の健康や開花繁栄を最大化することが徳の眼目であるな

どのことは含意しないし、徳が健康に還元できるということも意味しない。ハーストハウスにおいては、自然が独自の目的を持っていたのに対し、スワントンにおいては、自然は現にある私たちの在り方とその限界を示しているにすぎないのであって、自然は私たちの倫理的な見方の一部というわけではない。

さて、ここからスワントンは、徳の輪郭の特徴付けは人間の心理的、身体的な健康の捉え方によって影響をうける、と論じる (*ibid.* p. 61)。その上で、彼女はこの人間の心理、身体健康は決して、完全に成熟した人間をモデルに考えるべきではないと論じる⁶。彼女はここでニーチェの「人間は病める動物 (*kranke Thier*) である」という言葉を引きながら、人間は病める状態が標準で、それは容易に治癒しがたいのだと主張する (*ibid.* p. 63)。

この考えをさらに発展させて、2005年の“Nietzschean Virtue Ethics”において、スワントンは、ニーチェ的な倫理学の中心にあるアレテー的概念を凡庸の不在 (*absence of mediocrity*) に見だし、そこから不断の自己超越に徳を帰属させる (Swanton 2005 p. 183)。これは私たち人間が、自分は凡庸で弱き存在であることを認め、しかし同時に、自分に満足せずにそれを乗り越えようとするを前提としている (*ibid.* pp. 184-185)。重要なことは、あくまで、私たちは弱き存在であるということ、すなわち自然の制約を受けた存在であることを認めた上で、自己を超越しようとするということに徳を見いだすということである。彼女はニーチェを引いて「己の力を超えて有徳であろうとするなかれ」 (*ibid.* p.187) と述べる。

そして、すでに述べたように、徳は優れた内的状態を表出するものでなければならないが、ここでのニーチェ主義に則るなら、歪められたところ

⁶ 現代徳倫理学は基本的にエリート主義を避けようとする傾向がある。アダムスは悪徳でなければそれは卓越していると言ってよいと述べ、普通に暮らす人々は有徳であると考え。またハーストハウスは逆に、完全に有徳な人などほとんどいないと認めた上で、そうならろうと皆が努力することに重きを置いている。

のない力への意志、自己の生の肯定がよい内的状態であり、それを継続的に表出するような性格が徳である、とスワントンは論じている。

その際、自己超越のプロセスは長期的、最終的な目的地を必ずしも必要とせず、むしろ、目的の達成よりも目的に向かって歩もうとする意志に徳を見いだす (ibid. p.192)。したがって、徳自体は完成の終局状態と理解されるべきではないとして、彼女は帰結としての完成を求めるような完成主義を退けている。

まとめると、スワントンにおいては、様々な世界が要請する諸項目に対して、自然的な制約の中で、卓越した仕方で応答し続ける性格特性が徳であると考えることができるだろう。そして特に、ニーチェ主義的な観点から言って、その卓越した仕方での応答とは、まさに歪められたところのない力への意志の発揮である。

3. 道徳の断片化、自然と理性、共通のもの

本稿ではここまで、現代の徳倫理学における徳と悪徳の規準、なかでも自然主義的な四つの立場を見てきた。すなわち、フットの根本主義的自然主義、ハーストハウスの制約主義的自然主義、アナスのストア主義的自然主義、スワントンのニーチェ主義的自然主義である。前者二人はアリストテレス主義の伝統に立ち、自然が私たちの目的を定めるという目的論をとる。他方、後者二人は自然の目的論を採用しない。二人が重視するのは現にある私たちという、スタート地点としての自然である。アナスにおいて、自然は彫琢されるべき素材であるが、同時にその彫琢を行おうとすること自体が私たちの自然である。またスワントンの場合、自然は主に私たちの心理や身体を表すものであり、徳の正しい捉え方が適切に対応していなければならないものである。

さて、以下ではこれらの四つの立場の比較検討を行ってみたい。とはい

え、それらすべてをあらゆる面から詳細に検討することは、本稿の手に余る。そこで、いくつか論点を絞って議論を進めたい。筆者が問いたいのは二点である。第一に、各理論は、マッキンタイアが想定した状況、すなわち「道徳が断片化した」世界においてなお、人々に共通の徳の規準を見いだしうるような構造となっているのか。第二に、各理論はそもそも徳の規準として自然主義をとることが持っていたメリットを保ち続けているのか。第一の点について言えば、1 節でも触れたように、マッキンタイアはまさに徳を基礎づける伝統が失われ、個人主義がはびこる時代状況への悲嘆と批判から、アリストテレス主義的伝統に基づく徳倫理学の再興を主張した。では、その後続たる四つの理論は、そもそもそういった個人主義へのオルタナティブとしての地位を保ち続けているのか、というのがここでの問題である⁷。第二の点は、そもそも自然主義をとるメリットは何であったのか、ということにかかわる。1.1 節で触れたように、アナスの見立てでは、それは形而上学とメタ倫理学（さらに言えば非認知主義）の排除であった。徳倫理学者たちの議論の根底にあるのは、徳の神秘化や、形式化を避けて、私たち人間についての実質的なもの、人間についての事実で徳倫理学を基礎づけようという態度であったと言えよう。では上記の四つの立場は、その目論見に成功しているのだろうか。この二点について、以下、順に検討してみたい。

まずフットの立場は、きわめて明確である。現に私たちが送っている暮らし方が私たちに生き物としてよき人間の規準を与えるという説明は直観も形而上学も必要としない。ただししっかりと私たちの暮らし方を観察すれ

⁷⁷ ただし、もちろんこの点について、むしろ個人主義的な徳倫理学こそ、現代には必要であるという立場は可能である。たとえば田村は共同体主義と結びついた徳倫理学を批判した上で、「現代の道徳的な課題とは、おそらく、かくも共同性から切り離されている個人を前提に、道徳を構想するということである」（田村 2009 p. 56）。しかしながら、少なくとも、フットとハーストハウスは、アンスコムやマードックに同調し、自ら新アリストテレス主義をもって任じている以上、仮に個人主義に与することになるのならば、何らかの申し開きが必要であろう。

ばよいだけである。また彼女の理論構成は、生涯のライバルであった R. M. ヘアのメタ倫理学上の議論を意識したものであったため、メタ倫理学に終始するような倫理理解に対する強い反論となっている。

しかしながら一方で、彼女は自然の役割を強調しすぎるために、その規範的側面について一定の困難を有している。確かに、私たちの典型的な暮らし方は、ある程度までは同定可能であるし、そこに規範を見て取ることも可能である。しかし、問題はそれがどの程度であるかという点である。マッキンタイアが道德の「断片化」を嘆いたように、私たちの暮らし方はすでにあまりにも多様であり、徳についての理解もばらばらである。なるほど、私たちは生物種としては、同時代の他の地域の人々とも、あるいは古代ギリシアの人々とも、それほどの違いを有していない。しかし、それでも道德の断片化は進行してきたのである。そして生命科学技術の発展は、エンハンスメントなどを通して、今後、私たちの生物種としての身体すら断片化させていくだろう。そう考えると、今更、一つの生物種としての私たちの自然が、再び私たちに共通の規範として説得力を持つとは思われない。

他方、ハーストハウスは自然の役割を制限し、それをより大きな「倫理的な見方」のうちに包摂する。そして倫理的な見方の多様性とノイラートの改訂可能性、それに基づく理由の多様性と私たちの自由を重視するために、フットよりも、道德の断片化した今日に対応した議論であると言えよう。たとえどれだけ断片化しているとしても、私たちが特定の倫理的な見方の内側からしか倫理的な価値判断ができないこと、そしてまた現にそうしていることは事実である。

とはいえ、ハーストハウスの議論にも難点はある。第一に、自分とは異なる倫理的な見方をとる人との協働の仕方が明らかでない。確かに、私は私自身の倫理的な見方の外側に立って何かを語ることはできない。しかし、

私と相対する他者は現に、私とは異なる倫理的な見方をとっているかもしれない。倫理的な見方というある種、主観的な要素を価値評価の基礎においた結果として、ハーストハウスは対話やお互いの評価のための、私たちに共通する規準を欠いてしまっている。これは共通の生物性に訴えるフット、あるいは合理性に訴えるアナスらにおいては問題にならない点である。

実際、ハーストハウスは自分の徳の規準が、特定の倫理的な見方の内部での説明原理であって正当化原理ではないと述べる（Hursthouse 2002 p. 52）。しかし自分たちの倫理的な見方を他の見方をする人に対して正当化できないのなら、結局、特定の倫理的な見方の内部から見れば有徳であるような人の振る舞いも、倫理的な見方の外側から見れば理解可能なものではない。その結果として、彼女の理論は、結局、自然主義が避けようとした個人主義、直観主義と変わらないところに収まることになってしまうのではないだろうか。倫理的な見方による倫理では結局、マッキンタイアが嘆いていた近代以降の道徳に対するオルタナティブとならない。

また、上で述べたように、アナスは合理性に訴えることで、普遍性を確保しようとする。特に彼女は自然が抜きがたく目的を持つと考えるなら、環境によって最初から開花繁栄できない人が生まれてしまうとして、フットやハーストハウスを批判している。むしろ私たちは理性という普遍的なものに訴え、与えられた状況下で自分たちを完成させることに徳を見いだすべきだというのがアナスの考えである。

しかしながら、このことは、理性が誰にでも平等に与えられ、しかもその等しい使用が可能であることを前提としてしまっている点に問題がある。たとえば子供が理性的な能力においてしばしば成人に及ばないことは明らかであるし、日々の反省の暇すらない非常に過酷な労働環境などでは、実際に行使して生活することはほぼ不可能であるだろう。

もちろんこれに対してアナスは、徳は成人にしか身につけられないとい

うアリストテレスのお決まりの文句を持ち出して反論することができる。しかしその論拠を持ち出すことは、アリストテレスの議論は女性に開花繁栄の可能性を認めていない点で普遍性を欠くという批判を行った自分の議論をも掘り崩してしまうだろう。したがって、仮に規準を合理性に移したとしても、誰もが開花繁栄するチャンスを得られるとは想定できず、アナスの批判は自己論駁的なものとなってしまう、少なくともその点をもってフットやハーストハウスに対して優位な立場をとることはできない。

また、アナスの「自然」を完成のための素材としか見なさない立場は、理性のうちに多くの実質を読み込まない限り、自然主義が避けようとした形式主義に陥ってしまう恐れも内包している。彼女自身は、人間本性が完全に可塑的で何にでも変えられると考えねばならないわけではないとしているが、それでも生き方をまるごと変えることは可能であると主張している以上、そして完成した状態に向けて、自然それ自体は何の規範性も持たないのなら、結局は、空虚な倫理学だと言われても仕方がないのではないだろうか。これは、最初に自然主義が目指したところと反するものであるだろう。

最後に、スワントンは、力への意志をもった存在という私たちに共通の生物性に訴えている。そうして生を肯定しつつ、世界のもつ様々な要求に、愛や創造をもって応答するという豊かな内容をもった倫理学を構想している。この立場は他の三つの立場と比しても、形而上学を避けつつ、同時に実質的な内容を持ち、さらに人々に共通する基盤によって断片化に抗する理論でありうるように思われる。

しかしながら、フットに言わせれば、ニーチェの理論はおよそ私たちに当てはまるようなものではない。

彼〔ニーチェ〕は自身が大変誇りとしていた理論的心理学におい

て、さまざまな衝動（*Triebe*）が存在すると主張しており、それは心理学者らがこれまで見てきた比較的皮相な要素の根底にあるはずだと考えた⁸。しかし実際に提示されたものは、これらの衝動に関する限り、深層心理の構想とそれらがすべて力への意志へと還元できるという非常に疑わしい提案が示された約束手形でしかなかった。

(Foot 2001 p. 112)

私が指摘したいのは、諸価値に対してニーチェが行ったもっとも根源的な再評価が妥当でありうるのは、[人間とは]異なる種についてのみである、ということである。我々が今あるような我々については、それは妥当ではないし、決して妥当になりそうもない。

(*ibid.* p. 115)

フットの考えでは、ニーチェの言うような強い意志を持った超人は、私たちとは違う種の存在者であり、彼らにとっての徳の規準は現にある私たちにとっての規準とはならない。

フットの指摘は妥当だろうか。スワントン自身は、力への意志は特定の種が備えるものではなく、その上位の属に備わるものであって、あらゆる生命の形式に適用される、と主張する (Swanton 2005 p. 180)。したがって、スワントンの考えるニーチェ主義的徳倫理学は、超人にも私たちにも等しく当てはまるものである。とはいえ、この応酬の帰趨を論じるためには、本格的にニーチェの心理学的議論を検討する必要がある、本稿で扱うには紙幅が足りない。しかし、仮にスワントンの主張が正しいとすれば、私たちは単に個人としてではなく、人間という種としてでもなく、生を求める

⁸ []内は佐藤による挿入である。

ものとしての規準から皆に共通の徳を導き出すことができるだろう。それがたとえマッキンタイアの言う、実質を持たない「似非概念 (pseudo-concept)」に過ぎないとしても、美德なき時代を生きる私たちにとっては、寄る辺のない自分たちの生き方を照らす一つの道標になるのではないだろうか。倫理とは確かに「人間として」の善さにかかわるものであるが、同時にそれはまずもって「生きること」、すなわち一切の役割を担う以前のむき出しの「生」にかかわる善さであるはずだからであり、それは遍く私たちに共通するものであるはずだからである。

終わりに

本稿では、現代の徳倫理学における有力な立場の一つである自然主義の理論の整理および検討を行ってきた。自然主義的徳倫理学は、基本的には、形而上学とメタ倫理的徳理解を避け、実質的で手の届くものとしての徳の理解と、それを反映した徳の規準の中で自然に何らかの役割を負わせる立場を指す。本稿では現在、特に影響力を持つ四人の論者の立場を取り上げた。

それぞれの立場にはそれぞれのメリットとデメリットがあるが、本稿では徳倫理学中興の祖の一人であるマッキンタイアが設定した「道德の断片化」という観点から、それぞれの説得力の検討を行った。フットの立場は人間の現実の暮らし向きという意味での自然にもっとも大きな役割を担わせるものであるが、まさにその自然が断片化していることが問題だというマッキンタイアの問題提起に十分に答えられていない。ハーストハウスの立場は、人間という種の持つ特質という意味での自然に目的を読み込み、私たちの目的を制約する役割を担わせるものであった。しかし彼女の立場は、断片化という論点からみれば、個人主義の立場にとどまり、これもまた断片化した道德に対する有効なオルタナティブとはなりえていない。ア

ナスの立場は人間という種の持っている本性という意味での自然を、普遍的な理性によって彫琢され完成へと至る素材と見なす立場であった。だが、この立場は理性の普遍性に依拠しすぎている点、結局形式的なものにとどまっている点で、やはりマッキンタイアの問題提起に答えるものではなかった。最後にニーチェ主義的な立場をとるスワントンの立場は、その心理学における妥当性の問題は残るものの、筆者の考えでは他の理論と比して説得力のあるものである。

実際、マッキンタイアは『美徳なき時代』において何度も、アリストテレスとニーチェを対比し、ニーチェをアリストテレス的伝統に対する究極的な敵対者と表現していた。彼は結局、ニーチェを退け、あくまでアリストテレス的伝統に与した。しかしながら、それから 30 年が過ぎ、いまだアリストテレス的伝統が社会において復活したとは思われない⁹。したがって、現在の伝統なき時代を真剣に考えるのなら、自然主義的な徳倫理学は今一度、ニーチェの可能性に向き合うべきであるのかもしれない。

参考文献

- Adams, Robert. M., 2006, *A Theory of Virtue*, Oxford University Press.
- Annas, Julia., 2005 "Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?" in Gardiner S.M. (ed.) , *Virtue Ethics Old and New*, Cornell University Press, pp.11-29.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret, 1958, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33, pp.1-19.
- Driver, Julia, 2001, *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press.
- Driver, Julia., 2006, "Virtue Theory", in *Contemporary Debates in Moral Theory*,

⁹ とはいえ、新アリストテレス主義が徳倫理学の中で、大きな地位を占めていることは確かであり、本報告に所収の林論考も、新アリストテレス主義を後押しするものである。

Dreier, James, ed., Wiley-Blackwell, pp. 113-123

Foot, Phillipa, 2001, *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press.

Hursthouse, Rosalind, 1999, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press.

Hursthouse, Rosalind, 2002, “Virtue Ethics vs. Rule-Consequentialism: A Reply to Brad Hooker”, *Utilitas*, Vol. 14. No. 1, pp. 41-53.

MacIntyre, Alasdair, 1984, *After Virtue* : second ed. London: Duckworth.

(邦訳『美徳なき時代』, 篠崎榮訳, みすず書房, 1993)

Russell, Daniel. C., 2009, *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford University Press.

Slote Michael., 1995, “Agent-Based Virtue Ethics”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 20, pp. 83-101.

Slote Michael, 2001, *Morals from Motives*, Oxford University Press.

Slote Michael, 2007, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge.

Swanton, Christine, 2003, *Virtue Ethics*, Oxford University Press.

Swanton, Christine, 2005, “Nietzschean Virtue Ethics”, in Gardiner S.M. (ed.), *Virtue Ethics Old and New*, Cornell University Press, pp. 179-192.

Taylor, Charles, 1992, *Sources of the Self – The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press.

(邦訳『自我の源泉 - 近代的アイデンティティの形成』, 下川潔・桜井徹・田中智彦訳, 2010 名古屋大学出版会)

神野慧一郎, 2002, 『我々はなぜ道徳的か - ヒュームの洞察』, 勁草書房

田村圭一, 2008, 「倫理学における徳論の批判」, 北海道大学会編『哲学』第 44 号, pp. 137-152.

田村圭一, 2009, 「徳の倫理学と共同体主義」, 北海道哲学会編『哲学年報』vol.56, pp. 41-57.

付記：本稿は平成二十五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。

（さとう たけし 京都大学大学院 文学研究科／日本学術振興会特別研究員 PD）