



Title	現代徳倫理学の批判的検討（一）：アリストテレス主義・ヒューム主義は相対主義を退けられるか
Author(s)	宮田, 賢人
Citation	阪大法学. 2020, 69(5), p. 139-177
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/87250
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

現代徳倫理学の批判的検討（一）

——アリストテレス主義・ヒューム主義は

相対主義を退けられるか——

宮

田

賢

人

序論

第一章 徳論と相対主義

第一節 徳と正しい行為

第二章 自然主義的徳論への批判（以上、本号）

第一節 相対的ではない徳

第二節 人間の「生の形」と徳

第三章 感情主義的徳論への批判

結論

序論

周知のように古代・中世ヨーロッパの実践哲学の中心概念は「徳 (virtue)」であり、その時代の道徳哲学・倫理学といえば、「徳倫理学・徳論 (virtue ethics, virtue theory)」であった。近代における功利主義やカント主義的義務論の台頭に伴い、その影を潜めた徳倫理学だったが、近年、国内外で多くのアンソロジーが公刊されるなど、その勢いを取り戻している。⁽¹⁾ 本稿は、このような勢い盛んな現代徳倫理学の代表的諸学説を批判的に考察するものである。まずは、本稿の問題関心を、政治哲学・法哲学における現代正義論の議論状況を背景に、とりわけ、徳倫理学と類縁関係にあるコミニタリニアニズムが議論へ与えた影響に着目しつつ示したい。

現代正義論の歴史を語る上で欠かせないのは、一九八〇年代におけるリベラルコミニタリアン論争である。図式的にまとめれば、この論争でコミニタリニアニズムは、リベラリズムの原子論的自我観を批判し、我々のアイデンティティや価値観が共同体の中で形成されることを強調する。その上で、共同体内で共有された「善」き生の構想が、規範的判断における実質的基準として働くことを指摘し、リベラリズムが想定する、どの善の構想からも中立に判断を行う普遍的立場としての「正」の観点の空虚さや仮構性を批判する。以上のような批判は、カントの実践哲学、とりわけその定言命法論に対して、ヘーゲルが提起した形式主義批判と軌を一にするものであった。⁽²⁾ その批判の妥当性については議論の余地があるものの、少なくとも、一定の支持を獲得したことは疑いえない。

だが以上の主張は、個人が共同体に埋め込まれている以上、規範的判断は共同体に応じて完全に相対的になつてしまつという批判を招くものであった。もちろん、コミニタリアンに分類されるどの論者も、たとえば、ある共同体が奴隸制を許容するとしてもそれを批判しえないとは主張せず、人間性や人権を侵害し、成員の自律を著しく抑

圧する共同体を批判しうる余地を備えた非・相対主義的な議論を開拓する。⁽⁴⁾ だがそうなると、リバーリズムもコミニュニタリアニズムも、支持する結論に大差はなく、異なるのは、その理論的正当化の方法や共同体という要素への強調点の置き方、アーミッシュのような独自の伝統を育む共同体における信教・教育の自由といった個別具体的問題に関する判断ということになる。その結果、一九九〇年代には、両者の立場は、主にリバーリズムがコミニュニタリアンの批判をふまえ、自らの立場を明確化・修正・発展させることで接近していくに見える。⁽⁵⁾

とはいっても、その後も、リベラル・コミニュニタリアン論争の余波は様々な問題において直接的・間接的に及び、その一つは、公的な規範秩序の形而上学的・哲学的な基礎づけをめぐる問題だろう。コミニュニタリアニズムの批判は、現代の多元性を、つまり、様々な異なる人間像や共通善の構想を有した諸々の共同体が存在することを改めて認識させたものだった。この認識の下では、もはや、一つの同じ宗教的・哲学的・形而上学的教説において展開される人間本性論・人間学でもって公的な規範秩序を基礎づけることは不可能かつ望ましくない。そこで、後期ロールズやリチャード・ローテイのように、公的な規範秩序の正当化を、歴史的に形成された、道理にかなつた（reasonable）市民の間での重合的合意（overlapping consensus）に求める立場が現れる⁽⁶⁾ことになる。

だが、このような立場は、その重合的合意それ自体が必ずしも一枚岩ではないという点、さらには、歴史的に形成された合意の内に他者を抑圧する内容が含まれうるという危険性をはらむ点に問題を抱える。たとえば井上達夫が後期ロールズを批判して指摘するように、重合的合意で共有される立憲的精髄（constitutional essentials）の内容をめぐっては、アメリカ合衆国における立憲的民主主義という知的伝統に限つて考えてみても、リバタリアニズム的解釈、平等主義的リベラリズム的解釈、共和主義的解釈等々の諸解釈が対立・拮抗している。くわえて井上は、アメリカ合衆国における原理主義とそれに基づく宗教的・社会的不寛容の「伝統」（たとえば、一九一七年の禁酒

法や一九八六年の反ソドミー法の合憲判決）に言及した上で、このような社会において歴史的に形成される重合的合意が原理主義のそれでないとは言い切れないと主張する。⁽⁷⁾ このような批判は、二〇一九年のアメリカ合衆国諸州における人工妊娠中絶の厳罰化の動向を考慮したとき、より説得的となっていると言える。

以上の問題に対処する上で必要なのは、重合的合意の特定の解釈を支持し、また、他者の人間性や人権を侵害する解釈を道理に適わぬものとして排除する「根拠」を伴った正当化である。それゆえにこそ、井上やユルゲン・ハーバーマスら他のリベラルは、哲学的人間学に基づいた、規範秩序の哲学的正当化の企てを放棄すべきでないと考える。⁽⁸⁾ だが当然、この方向性を取る論者は、後期ロールズやローティが避けようとした問題に直面する。多様な共同体の中で様々な仕方で形成されるアイデンティティや包括的教説という事態を考慮したとき、一つの同じ人間像や形而上学的・哲学的理論という考えは、果たして受容しうるか。こうして、かつてのコミュニタリアンの問題提起は、現代正義論をジレンマ（形而上学・哲学的正当化かそれとも相対主義か）に直面させている。

さて、政治哲学・法哲学でのコミュニタリアニズムの登場と並行する理論動向として位置づけられるのが、道徳哲学での徳倫理学の復興である。徳倫理学とは、行為者の性格の善し悪しや卓越性（徳）に焦点を当て、それを基本概念に倫理学を構築する立場である。先述のように、古代・中世では倫理学といえば徳倫理学であつたが、近代においてその活力を失つた。だが二〇世紀の中盤から終盤にかけ、カント主義的義務論の形式主義・画一性を克服しうる魅力的な立場として復活を果たすことになる。⁽⁹⁾ というのも、徳倫理学は、次章で詳述するように、個々の具体的な状況での実践や他者からの教育を通じて形成される性格（徳）を基本とするために、実践理性の命ずる普遍的道徳法則を基本とするカント倫理学とは異なり、個別状況の具体性を考慮に入れた柔軟な規範的判断の導出を可能にすると思われたからである。⁽¹⁰⁾ こうして復興した現代の徳倫理学は、義務論、功利主義に並ぶ第三の立場として、

今なお、その勢いを保持しているように見える。

この徳論の復活の経緯を前述のコミュニティアニズムの議論背景と比較すれば判るように、両者の間には類縁関係がある。両者とも、一定の合理性を既に備えた、非歴史的主体から議論を始めるカント主義（的リバーリズム）に対して、行為主体が実践・教育を通じて性格を陶冶し徳を身に着けていくプロセスを、すなわち、人格が共同体内で形成されることを強調する。また両者とも、普遍的法則に即して画一的に規範的判断を導出しようとするカント主義（的リバーリズム）に対して、共同体の歴史の差異に敏感で、個別状況に感応的な規範論を提示しようとする。実際、アラスデア・マッキンタイアやマイケル・サンデルらの議論でも徳概念は重要な位置を占める。以上を考慮すれば、たしかに、現代正義論の文脈ではコミュニティアニズムの影響力は多かれ少なかれ失われたが、実践哲学全般では、コミュニティアニズム的な議論の勢いは未だ失われてないと言えるだろう。

だがこのような類縁関係は、上記のジレンマが、現代の徳論の側にも生ずることを意味するのではないか。共同体で陶冶される徳は不可避的に共同体に対して相対的となり、多様な共同体の差異を適切に反映しうるものとの、この柔軟性は、たとえば奴隸制を敷く共同体ではそれを維持せんとする性格が徳と評価される（少なくとも悪徳として評価されない）可能性をも含みうる。もちろん、どの徳倫理学者も、このような性格は悪徳だと主張するだろう。だが、その主張はいかに正当化しうるか。一方で、現代の多元的社會では、全ての人間が共有する同一の人間本性といった、どうしても何らかの包括的哲学・形而上学に与することになりそうな考えを展開することは躊躇われるが、他方で、それ無しに、歴史的に形成された合意のみに依拠するのであれば、その合意の内実をめぐる相対性の問題が生ずるだけでなく、それが特定の他者にとつて抑圧的である可能性は払拭されない（たとえば、良妻賢母であることが女性の徳だ、人類の再生産に貢献しない同性愛者は悪徳である等々）。こうして、現代正義論を板挟み

にしたのと似たジレンマに、徳論もまた陥ってしまう。果たして徳論は、現代正義論のジレンマの解決にも示唆を与えるような生産的な解決策を見出しうるか。あるいは、既に見出しているからこそ、コミュニケーションズムの勢いが停滞した以後も理論的な発展を続けることができているのだろうか。

以上の問題関心をふまえ本稿は、主に現代の徳倫理学の検討を通じて、諸理論がこのジレンマを解決するだけのボテンシャルを有するか否かを見極めることを目的とする。より具体的には、諸々の徳論が、現代では受容が困難に思われる形而上学的概念を援用することなく、相対主義を論駁することが可能か否かを検討する。⁽¹¹⁾ さてここで、「形而上学か相対主義か」という課題設定に対しても、そうした二項対立図式的な問い合わせそのものがナンセンスだ、という異論がありうる。たとえば、オリヴァー・マービヤルトは近年の政治思想の状況を分析し、基礎づけ主義(foundationalism) でもなければ反(anti-)基礎づけ主義でもない、ポスト(post-)基礎づけ主義という特徴づけを与えている。この立場の基本的なアイデアをまとめるならば、形而上学的な真理のような究極的な(ultimate) 基礎を拒絶するが、かといって一切の基礎をも否定するのではなく、自らの依拠する基礎が偶有的(continuous) であることを承認した上で、それが基礎づけの役目を果たしつつも差異の戯れ(play of difference) の中で解体されていくという両義的な事態を分析・提示しようと立場、と整理しうる。⁽¹²⁾ この立場からすれば、基礎づけ主義も反基礎づけ主義も(そして本稿も)、「究極的基礎か無基礎か」という不毛な二項対立的思考に陥り、先述の両義的な事態を適切に把握できることになる。

このような「基礎づけ」への態度は、思想的系譜も個別の理論的主張も異なるけれども、先に参照したりベラルの間でも「可謬主義(fallibilism)」が採られる」とで共有されていると言える(ただしローティは除く)。ハーバーマスや井上のような、後期ロールズやローティよりも比較的には基礎づけ志向的な論者たちも、自らの規範的判断

やその基礎が将来的に誤りであることが判明することを積極的に認めることで、強固な基礎づけ主義者たることを拒否する⁽¹³⁾。また周知の通りロールズの理論には反照的均衡という正当化プロセスが組み込まれており、その過程で抑圧的な内実を有する重合的合意は次第に淘汰・排斥されることが期待されている。この点で、重合的合意は、現実に既にある合意と完全に同一視されるべきではなく、正当化の関係者によりそのつど思考の中で未来志向的に形成される側面を有する⁽¹⁴⁾。このような可謬主義においても、ポスト基礎づけ主義と似て、現に我々が有する規範的判断やその基礎が絶対的なものではなく、将来的にその誤りが判明し評価の変化しうることが認識されており、この立場から見ても二項対立的な問題の捉え方は不毛だろう。では、以上のような思想状況にもかかわらず、二項対立図式の下で本稿のような検討を行うことにいかなる意義があるのか。

筆者は、自らの依拠する規範的基礎の偶有性・可謬性を認識するためにこそ、あえて二項対立図式的な検討を進めるのが有益と考える。第一に、そのような検討は、ある理論が規範的評価を導出するときに依拠する規範性の根拠の「性質」を明確化する上で有益である。ある理論が定言的判断（～すべし、～するな）を導出する場合、その際の根拠は「私や我々はそのような判断に従つて生きることを欲する・望む」というような根拠であつてはならない。ハーバーマスの弟子であるライナー・フォルストが主張するように、仮にそのような主観的欲求や願望によって定言的判断が条件づけられて（bedingt）しまえば、定言的判断の妥当性は、問題の関係者が同様の欲求や願望を有するか否かに依存し、その定言的かつ客観的な効力が失われてしまう⁽¹⁵⁾。果敢にもフォアアストは無条件的（unbedingt）な根拠を提示しようと試みており、筆者としてはその試みは失敗していると考えるが、たとえそのような根拠を見出すことができない場合でも彼が提示した区別は依然として重要である。というのも、ある規範的判断が、評価者たちの抱いている欲求や願望に条件づけられていることを明確にし、理論はあくまでもその言語的表現

として他者を説得する道具以上のものでないことを適切に認識することは、規範性の根拠の性質を曖昧なままにしておく場合よりも、自己の判断の独断化の危険性を避けることに繋がるからである。

第二に、「可謬的であるという状態」（あるいは規範的基礎が偶有的であるという状態）を適切に理解する上でも、依然として二項対立図式的な検討が必要と考える。実践哲学における可謬主義とは、たとえば異端審問や奴隸制のようなかつては善い・正しいと評価されていた実践が現在では悪・不正であると認識されたというように、現在の時点で善い・正しいと評価されている行為が将来において実のところ悪・不正であると判明する可能性を認める立場である。だが、このような可謬性の状態はどのような状態として説明されるのか。これは、悪や不正の現象をどのように理解するかに懸かっている。一方で、絶対的な善・悪が存在すると考える形而上学的な基礎づけ主義者は悪しき・不正な実践を、たとえばその実践が悪しき意志から為されているというように実体的に捉えるだろう。他方で、そのようなものは存在しないと考える相対主義的な反基礎づけ主義者は、悪や不正は人々の否定的評価の單なる合致に過ぎないと規約的に説明するだろう。これに対応して、可謬的であるという状態も、前者では、自らの行為に悪・不正という性質を与えるような規範的実体を将来的に認識する可能性として、後者では、自らの行為への規約上の肯定的評価が否定的評価へと転化する可能性として、いくぶん異なった形で捉えられる。では、このどちらが可謬性の適切な理解なのか、あるいは答えはその中間に存するのか。可謬主義者やポスト基礎づけ主義者の関心が、単に判断の可謬性や基礎の偶有性を主張することを越えて、現在の時点で認識・発見されぬままの悪や不正を可視化することにあるのを考えれば、そもそも悪や不正という現象の適切な理解が不可欠である。この課題を果たすために、あるいは、少なくとも今後の検討の論点を明示化するために、二項対立図式的に検討を進め、特定の行為が悪・不正と評価される際の根拠の所在の明確化を試みることは無益ではないだろう。

以上を念頭に、以下では、現代徳倫理学の諸理論が相対主義者の挑戦を反駁しうるだけの力を有するか否かを批判的に検討する。⁽¹⁸⁾ まず第一章では、検討の準備として、アリストテレス主義の理解に即して徳の概念を整理し、それに基いて徳倫理学がいかなる思考でもつて規範的判断を導出するかを確認する（第一節）。次に、徳倫理学は道徳的ジレンマの状況でカント主義よりも優れた対処をなしうるけれども、それによつては相対主義を退けえないことを確認する（第二節）。現代の徳倫理学はアリストテレス主義とヒューム主義に大別できる。第二章以下では、それらの立場に与する諸理論が、奴隸制をも評価者に応じて善・正であり、悪・不正でない場合があると考へる完全な相対主義を退けうるか否かを検討する。第二章では、アリストテレスに依拠して「人間の自然」に徳の基礎を求める自然主義的徳論を展開する諸理論（マーサ・ヌスバウム、フィリッパ・フット、ロザリンド・ハーストハウス）を検討し、どれも相対主義を退けうるだけの議論を提示できないことを確認する。第三章では、ヒューム自身およびヒュームに倣つて共感に徳の源泉を求める感情主義的徳論（マイケル・スロート）を検討し、自然主義的徳論と同様、どれも相対主義を退けるのに十分な議論を提示できていないことを確認する。以上の検討の末明らかになるのは、本稿で検討するどの理論も、形而上学的な概念を援用せずに相対主義を退けえないこと、それが可能であるという見かけが生ずる場合には、非相対主義的な立場を取る評価者たちの側で共有された（だが相対主義者は共有していない）欲求や願望が背後で援用されている、ということである。⁽¹⁹⁾

第一章 徳論と相対主義

第一節 徳と正しい行為

個々の学説の検討に入る前に、「徳」という概念の内実を、アリストテレス的な理解に即して整理しておく。⁽²⁰⁾

とは、勇気、節制、正義、思慮、友愛、慈愛、正直、忠誠、謙虚など、それを身に付けることで然るべきふるまいが可能となり、人としての卓越性を發揮しうるような性格特性 (character trait) である。徳は、偶発的なものではなく、一定の安定性をもつ必要がある。すなわち、真に有徳な人は、徳が要求する行為を偶然に為すのではなく、それが為すべきことであるのを知った上でそれ自体のために行い、そして、類似の事例には同様の行為をすることができねばならない。たとえば、金銭的報酬のために嘘を控える人や、ある状況では嘘をつかぬが、類似状況で他の重要な考慮事項が存在しないにもかかわらず嘘をつく人は、正直という徳を有していない。

安定的な性格特性としての徳は、基本的には、判断が迫られる実際の状況でそれに対処することを通じて習得されるか、あるいは、親を始めとした他者による教育の中で培われる。たとえば、勇気は、危険に直面した場面で恐れに抗いつつ価値あるものを守ることで、正直は、自己利益への欲望を抑えつつ真実を述べることで涵養され、また、慈愛は、子どもが両親から、どのような境遇にある人のどのような苦しみに共感すべきかを教え込まれることで習得される⁽²²⁾。このような感情・欲望・快楽を制御する経験の中で、徳は涵養される。

このような徳の習得は、技能 (skill) のそれと類比しうる側面を有する。たとえば、ピアノの学習者は教師の手ほどきを受けて練習を積むことで演奏を学び、最初の内は苦心しながら意識的に演奏を試みるが、次第に意識せずとも従来はできなかつた難しい演奏を容易に行いうるようになる。同様に、徳の学習者も、最初の内は自己利益・快樂・恐怖等により妨げられ苦心しつつ、徳の要求する行為を行うが、次第にそうした妨害は消え去り有徳な行為を容易になしうるようになる。とはいえ、ジュリア・アナスが指摘するように、徳の行使は「特定の状況に特定の行為を」というように条件づけられた、意識を欠くルーティンワークではない。楽曲演奏の際、プロのピアニストは、あたかも自動演奏機械のようにインプットされた演奏を再生するのではなく、その都度の演奏に自らの解釈を

加えることで技能を再文脈化・再活性化させる。さらに眞の演奏家は、自身の技能の絶え間ない向上に意欲を燃やす。それと同様、技能としての徳を有する者も、たとえば、「この状況で眞実を述べることは果たしてふさわしいだろうか」と自問することによって、その都度の状況下で徳を再文脈化・再活性化させねばならないし、眞に有徳な人であるためには、より適切な徳の行使を追求する意欲を持たねばならない。⁽²⁴⁾

技能としての徳は、行為者に卓越した道徳的知覚能力をもたらす。卓越した技能を有するピアニストは、素人では気づきえぬ僅かな音色の違いや表現の巧みさを識別しうる。同様に有徳者も、通常人よりも強い感受性を有し、たとえば、慈愛の徳を有する人は、苦境にある人の苦しみに卓越した仕方で反応できる。ただし、この場合でも重要なのは、その反応が盲目的なものではなく、知的で反省的な契機を伴わねばならぬことである。ジョン・マクダウェルが指摘するように、たとえば、他者の権利を害してまで何が何でも別の他者に対して親切であろうとする人は、公正な人でなく、その限りで親切の徳を真に有すると評価できない。したがって、徳の感受性は、問題状況における全ての考慮事項をしつかりと考慮した上で徳の要求に応えるという、複雑な性質を有する。⁽²⁵⁾

最後に、このような感受性により知覚された状況内の考慮事項は、それ自体で、有徳な人に行行為理由を与える。たとえば、「私の友人である彼女が助けを欲している」や、「もし私が立ち向かわねば、独裁者に屈することになる」は、各々、友愛や勇気の徳を有する者にとってそれ自体で行為理由となる。各々の抽象的徳目は、実践や教育を通じて、このような具体的理由と結びつけられることで、豊富な意味内実を獲得する。この具体化の過程を考慮したとき、各徳に固有な理由に即して、諸徳を友愛・勇気・慈愛と個別化しうるかもしれない。⁽²⁶⁾

徳倫理学は、以上のような徳概念を基本に倫理学を組み立てるが、一見すると、その試みは過大な要求を我々に突きつけるように思われる。たしかに、徳を備えることは称賛されることはだろうが、しかし、それはあくまでも理

想であり、我々のような通常人がそこに到達せねばならないというのは酷である。プロのピアニストの技能は称賛に値するが、だからといってアマチュアが同水準の技能を身に着けねばならぬと考えるのは馬鹿げているのと同様である。さらに、たとえそのような理想を目指すとしても、それがいかにして実際の問題状況において行うべき」との指針を与えるかは不明瞭であり、そのことを指摘して、徳論は過酷であるのみならず役に立たないという批判もありうる。以上をふまえて、たとえばカント主義者は「完全に有徳でない通常人に必要なのは、行為者がそれに従つていれば自らの行為が少なくとも（称賛に値するものでないとしても）正しいと確信しうるような行為指針であり、これを提示できない点で徳論は義務論に遅れを取つてはいる」と批判するかもしれない。

だが、この批判は徳論の射程を狭く見積もりすぎている。というのも、多くの徳論理学者は徳論が「正しい行為に基づいた行為 (act from virtue)」と「有徳な行為 (virtuous act)」とは概念的に区別されうる。前者は、完全に有徳な者の行為で、その行為はそれ自体のために安定して行われる（つまり、先述した安定的な性格特性としての徳に基いて行われる）。その一方、後者は、徳に基づいた行為が狙いとする目標を外形的に果たす行為であり、このような行為は完全に有徳な者だけでなく、通常人でも模倣的に行なうことが可能である。⁽²⁹⁾ この区別を前提としたとき、未だ完全に有徳でない我々は、ピアノの学習者がプロの演奏を模倣して自らの演奏の指針とするように、判断が求められる状況において「有徳者はどのように行為するだろうか」と自問し（あるいは実際に尋ね）、有徳者の行為を模倣することで、行うべき正しい行為に関して一定の指針を獲得できる。

同様の発想の下、ロザリンド・ハーストハウスは正しい行為の導出原理を次のように定式化する。「行為は、もし有徳な行為者が当該状況にあるならなすだろう、有徳な人らしい（つまり、その人柄にふさわしい in charac-

ter) 行為である時、またその場合に限り、正しい⁽³⁰⁾。この原理はそれ自体では空虚であり、ここから正しい行為に関する判断を実質的に導出するには、有徳な人という概念が具体的徳目により補足されねばならない。もつとも、それでもなお徳論の批判者は、たとえば慈愛や正直という徳からいかなる行為が導出されるかは不明瞭だと主張するかもしれない。だが上述のように、そもそも徳は、具体的な問題状況の中で実際に徳を行使するないし教え込まれることで涵養されるのであり、それゆえ、徳は具体的考慮事項と結びつけられている。したがつて各徳は、徳論の批判者が想定するよりも中身の豊かな行為指針を与えてくれる (OVE, 35-39, 五一—五八)。

とはいって、以上の徳倫理学者の応答が成功しているように見えるのは、想定された状況が、何をなすべきかを自明に導出しうるイメージケースの域を出ないからである。そもそも我々が倫理学を最も必要とするのは、道徳的ジレンマのような、どれも同程度に支持されうる複数の行為選択肢が存在する（たとえば、安樂死のような）状況下である。そのようなハードケースでこそ、倫理学としての徳論の真価は評定されるべきである。さらに、徳倫理学が相対主義の挑戦を退けうるか否かを検討するという本稿の関心をふまえたとき、道徳的ジレンマは行為者に応じて判断が相対化する典型的な状況なのであるから、徳論がそれに対処しうるか否かを検討することは有益だろう。

第一節 道徳的ジレンマと相対的な徳

理性の命ずる普遍的法則（一般規範）に即して行為を正当化するカント主義的義務論にとって、複数の相対立する規範が同時に当てはまる道徳的ジレンマの状況は対処の難しいことがよく知られている。同様の事態は徳論においても生じ、その場合に道徳的ジレンマは、同一の状況で複数の徳が競合するという形で現れる。たとえば、ダニエル・ラッセルの論考から例を借りれば、真実が相手を傷つける場合にそれを言うか否か（正直か機転か）、約束

を反故にして、突如倒れた病床の親を見舞いに行くか否か（正義か忠誠か）といった状況である。⁽³¹⁾ 以上の状況では、二つの徳が競合し、どちらかの行為を選択すれば、どちらか一方の徳を行使できないようと思われる。となると、いかに有徳な人といえども、こうした状況では有徳であることは不可能ということになるのだろうか。

ラッセルはそうではないと主張する。⁽³²⁾ 彼によれば、上のような状況で徳同士が衝突して見えるのは、徳の行使（exercise）が特定の行為の選択と同一視されているからである。そのような同一視の下では、二つの対立する行為の選択が問題となる状況で、諸徳が対立することは避けられない。だが、第一節で確認したように、徳に基づいて行為するというのは、それに対応した理由としての考慮事項へ知覚的に反応することを意味する。それゆえ、徳の行使とは行為そのものの選択ではなく、理由としての考慮事項への反応である。この違いは極めて重要である。なぜならば、そのように徳の行使を捉えれば、道徳的ジレンマにおいて一方の行為を選択したとしても、その行為がなされる様態をも考慮したとき、それを二つの徳の行使と考える余地が生ずるからである。たとえば、相手を傷つけぬように慎重な配慮をして真実を述べることは、正直の徳を行使するのみならず、機転を利かせることでもあり、親を見舞った後に約束の相手方に直ちに謝罪して経緯を丁寧に説明することは、単に忠誠という徳を行使したのではなく、正義という徳をも行使しているとみなしうる。いずれの場合でも、一つの行為は二種類の徳の理由への応答として捉えられており、その限りで徳同士は衝突していない、というのがラッセルの主張である。

このような徳論の道徳的ジレンマの対処は、義務論のそれと比べ優れた点を有する。義務論もまた、道徳的ジレンマの状況を、二つの対立する行為の選択つまり一般規範の対立として捉え、どちらの行為が正しくてどちらが誤りかというように一律背反的に考えることで、徳論のような微妙なニュアンスを伴った柔軟なアプローチへの道を閉ざしてしまう。それとともに義務論は、ハーストハウスが力説するように、道徳的ジレンマをめぐる我々の常識

的直感、つまり、一方の行為を選択したときに感ずる割り切れなさ・やりきれなさに我々が何とかして対処しようとし、そういう態度を全く見せぬ者は嫌悪の対象となるという直感を、説明する手立ても失つてしまふのである。この柔軟性・直感適合性に、徳論による道徳的ジレンマの対処の優れた点がある（OVE, 44-49, 六六一七四⁽³³⁾）。

この徳論の柔軟性を背後から支えているのは、徳の单一性＝統一性（unity of virtue）テーマである。第一節で述べたように、有徳者には知性的・反省的態度が、つまり、状況における理由としての考慮事項にルートインワーク的・盲目的に応答するのではなく、問題状況ごとに、状況に含まれる全ての考慮事項を見渡し、真に応答すべき考慮事項を見定めることで徳を再文脈化することが要求される。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』において、このような熟慮を適切な仕方で行い、目的とすべき事柄を選択する知的能力の卓越性として、思慮（*phronesis*）の徳を挙げた⁽³⁴⁾。彼によれば人間の魂は、知的活動に関わる理性的部分と欲求に関わる非理性的部分とに大別され、前者における卓越性は思考の徳（*diametiske arete*）、後者は性格の徳（*ethike arete*）として、思慮は前者に、勇気や節制といった徳は後者に分類される⁽³⁵⁾。徳の单一性＝統一性テーマにとって重要なのは、思慮の説明の中で、性格の徳が真の徳であるためには、常に、思考の徳としての思慮を伴わねばならず、それゆえ、思慮を有することは全ての徳を備えることと同じだと論じられているように見えることである⁽³⁶⁾。この説明に依拠して、ラッセルのみならず、アリストテレスに依拠する多くの現代の徳倫理学者は、徳の知性的・反省的特性を前提とした上で、一つの徳を真に有することが不可避的に他の徳の所有をも要求するという徳の单一性＝統一性テーマを支持している⁽³⁷⁾。このテーマに基づけば、「諸徳の対立」は概念において矛盾をはらむ表現であり、思慮ある者（*phronimos*）の内部では、徳同士の衝突は存在しないということになる。

対主義を退けうることを意味しない。たしかに、一つの行為の内に複数の徳の行使を見出すという考えは巧みであるし直感適合的でもある。だが、率直に言つて、ラッセルの議論が扱つた事例は、一応は諸徳が対立する状況であるものの、どちらかといえばイージーケースに近い。正直一機転の事例はさほど深刻な状況ではないし（もちろん、状況の記述を具体化することで、ガン告知のように深刻な状況にすることはできるが、そのような具体化は先の議論ではなされていない）、正義—忠誠の事例は、多くの人が病床の親を見舞うことを選択するだろう。問題は、安樂死の是非のような、より切迫した道徳的ジレンマの状況で、徳論は何を述べるかということであるが、以下の関連し合う二つの理由から、徳論はほとんど何も述べることができないというのが本稿の見解である。

第一に、本当のハードケースは得てして大量の考慮事項を含むが、このような状況で思慮を働かせて適切に熟慮をするという課題は、通常人には到底なしえぬ多大な認知的労力を要求する。先の事例は二つの徳の対立という比較的単純な事例だったが、ハードケースでは、二つ以上の徳の衝突がしばしば生ずる。たとえば安樂死の場合には、患者の痛みの除去（慈悲）や殺人の禁止という法規範の遵守（正義）の他にも、自己決定権の尊重（公正）、神の命令の遵守（忠誠）等々、二つ以上の徳の間の衝突が問題となる。それだけでなく、たとえば、患者の命を救えたとて延命治療が患者の家族に相当の経済的負担を課す可能性、患者がたとえ生き長らえたとしても家族から厄介者扱いを受け幸福な余生を送りえぬ可能性、安樂死の際に使用される手段の積極性の度合い等々、より微細な個別具体的な事情をも考慮に入れ始めると、行為者に求められる認知的労力は莫大なものになる。このような認知的負荷の甚大な状況下では、通常人は、どのような行為を行うべきかの判断を未決定の状態に置かざるをえない。

第二に、この認知的課題が解決されたとしても、先述の徳の単一性＝統一性テーマが、諸徳の行使の仕方を一意的に規定しうるという保証はどこにもない。換言すれば、諸徳の統一点が複数あり、どのように諸徳が統一される

かは行為者に対する相対的であるという可能性は排除されない⁽³⁹⁾。ある人にとっては、慈悲が正義よりも優先し、患者の苦痛を除去するためにさしあたり安楽死を許容した上で、将来を見据え、安楽死が許容されうる認定基準や安楽死に関与した医師の刑事責任免除の法制化に努めることが正しい行為かもしれない。それに対する人にとっては、正義（ないし忠誠）が慈悲よりも優先し、法律（ないし神の掟）の遵守ゆえに安楽死を許容せぬものの、患者の苦痛を除去するため最大限の措置を取ることが正しい行為かもしれない。どちらの判断もありうる諸徳の統一点だが、結果として生ずる事態には大きな差が生まれる。こうした相対性は、第一の論点での指摘と組み合わせたとき、より増大するにちがいない。たとえば、他の特異な事情がなければ、正義を優先的に行使することが正しいと考える人々の間でも、患者が家族から厄介者扱いされるという考慮事項が慈悲を正義に優先させる理由となりうるか否かに関しては判断が分かれるだろう。したがって、安楽死のような本当のハードケースを前に「有徳な者ならばどのように行為するだろうか」と自問することは、行為の指針の獲得という点でほとんど役に立たない。

以上の批判は、前節で「有徳者がなすだろう行為」という考えは空虚なものではないと述べたのと矛盾しているかのように見えるが、むしろ、整合的な主張である。そこでの要点は、各徳は実践や教育の過程で具体的な考慮事項と結びつけられて習得されるがゆえに、豊かな内容を有するというものだった。まさにこのような徳の習得過程の特徴が、道徳的ジレンマにおける上記のような困難をもたらす。個別具体的な状況で習得される徳は、より一層、状況における微細な考慮事項へと目を向けるよう行為者を促し、また、習得過程の文化的・社会的相対性は、徳の統一点の相対性を生み出すからである。したがって、イージーケースにおいて「有徳者がなすだろう行為」という考えを空虚でないものとする同じ事情が、ハードケースにおいてそれを無力なものにするのである。

さて、以上のような本稿の立論に対するは、道徳的ジレンマに唯一正しい答えが存在するという想定がそもそも

誤りだという応答がありうる。たとえば、ハーストハウスは、功利主義や義務論が道徳的ジレンマに正解があると想定することを諫めた上で、安楽死のような解決不可能なジレンマ状況では、いかなる選択肢を取つたとしても、それが真摯な思慮ある熟慮の帰結であるならば、行為者は義務に適つた正しい行為をしたとは言えなくとも、よく行為したと評価しようと主張している (OVE, 68-71, 104—111)。⁽⁴⁰⁾ このような主張は、ハードケースにおいて、判断の相対性を一定程度認めるものであり、本稿での相対主義の立場と矛盾するものではない。だが、ここでさらに提起したいのは、上述した徳の習得過程の文化的・社会的相対性を考慮したとき、ハードケースのみならずイージーケースにおいても、判断の相対性は許容されて然るべきではないかという問い合わせである。

習得過程の相対性は、まず、徳目の文化的・社会的相対性をもたらす。たとえば、キリスト教で高く評価される「謙遜」は、古代ギリシャではさほど評価されなかつた。⁽⁴¹⁾ 他にも、自らの所有する財貨を適切なときに分け与える「気前のよさ」の徳は、共産主義者にとっては格別高く評価されるものではなく、むしろ、私有財産制の社会を前提とする点で悪徳とも評価されうる。より深刻なのは、個別の徳の内容理解の相対性である。たとえば、ある文化では、戦争で捉えた捕虜の肉を食すことが、これまでに共同体の受けた損害を贖わせる公正な行為であるし、 Gandhi 主義者にとっては、不当な抑圧を前にして非暴力・不服従を貫くことこそ勇敢さの証である。⁽⁴²⁾ こうした内容理解上の相対性を突き詰めれば、逃亡奴隸を追跡する主人にその奴隸の隠れ家を包み隠さず教える古代ローマ人の行為や反抗する奴隸たちに果敢に立ち向かい折檻を加える主人の行為もまた、その時代の文化・社会での正直や勇気の行使だと言えてしまえそ�である。こうして、習得過程の相対性は、イージーケースでの判断の相対性をも生み出し、徳倫理は完全な相対主義を許容せざるをえないのではないか。

もちろん、徳倫理学が規範論であることを志向する限り、このような完全な相対主義は避けられねばならない。実

際ハーストハウスも、徳論の柔軟性は必ずしも、悪しき行為に対する絶対的禁止を否定せぬことを強調しており（OVE, 57-58, 83-87, 88-89, 一二九一一三五）、他の徳論の擁護者たちもこの点には同意するだろう。⁽⁴³⁾ たしかに、一般的に言つて、ある行為の有徳性の評価と比べて、悪徳性の評価は自明な場合が多い。たとえば、幼児虐待や殺人、他者の奴隸的な扱い、患者の利益を全く顧みずに安楽死を選ぶ患者家族や医者の決定等々は明らかに悪徳な行為と直感的には思われる。となると問題は、徳倫理学が、その直感を裏付ける何らかの論拠を提出しうるか否かである。すなわち、およそ人間であれば特定の性格特性を備えねばならず、それを欠くような者は人間として欠陥があり悪である、というような主張を裏付ける理論を徳倫理学が提出しうるか否か、これが問われねばならない。⁽⁴⁴⁾ つづく第二章では、そのような主張の基礎を「人間の自然＝本性（human nature）」に見出そうとする、アリストテレス主義的徳論の代表的な理論を批判的に検討したい。

第二章 自然主義的徳論への批判

第一節 相対的ではない徳

マーサ・ヌスバウムは「相対的ではない徳」と題された論文（以下「徳論文」）において、徳論に対する相対主義者からの批判を退けようとする。⁽⁴⁵⁾ 彼女は、時代・社会・文化に応じて、各徳の理解が異なることを認める。だが、この相対性は、我々が徳の内容理解に関して全く合意できぬことを意味しないと主張する。前章第一節で確認したように、徳とは行為理由となる考慮事項へ応答する能力であり、我々は何らかの選択を行う場面で徳の行使を求める。となると、各々の徳にはそれに固有の経験領域が対応することとなる。たとえば、勇気には、重大な損害や死への恐怖、正義には、限りある資源の分配という経験領域が対応する。⁽⁴⁶⁾ 『徳論文』の中心的主張は、たとえ

個々の徳目の内容理解に関して争いがあるとしても、それらの徳に対応する経験領域は、「基礎をなす諸経験」としてほぼ普遍的に共有されうるはずだというもので、こうした重なり合う経験領域を生み出す人間の諸特徴として、死すべき運命・肉体・快と苦・認知能力・実践理性・初期幼児発達・友好・ユーモアの八つが列挙される。⁽⁴⁷⁾ 以上の共有された諸特徴により、各徳の内容理解をめぐる議論の可能性が保証され、不適切な徳の理解が議論を通じて篩にかけられることで、徳論は完全な相対主義に陥ることを免れる、というのが彼女の見解である。

この見解の背後には、人間の「機能(function)」と徳の連関についてのアリストテレス的理解がある。『ニコマコス倫理学』でアリストテレスは、人間にとつての善(幸福)を検討した箇所で、豎琴奏者が豎琴を弾くという固有の機能(*ergon*)を十全に果たしたときに当該奏者が善いと評価されるのと同様、人間もまた、理性に即した魂の活動、つまり、徳に即した魂の活動という固有の機能を果たした場合に善き生を送りうると論じた。⁽⁴⁸⁾ ヌスバウムは、別の論文で、人間の機能論を分析し次のような解釈を提示する。一方で人間は、神と違つて死にゆく存在であり、身体や欲求を有し、快苦を感じる有限な存在である。他方で人間は、動物と異なり、快樂や食欲に無為に身を委ねるのではなく、実践理性を働かせ選択をしながら生きる。したがつて、人間にとつて自然な生とは、神の生にはない有限性が伴う状況下で、動物にはできぬ実践的選択を行う生である。⁽⁴⁹⁾ 人間固有の機能とは、この人間固有の生において適切な選択をなす能力であり、この能力を卓越的に發揮しうる性格こそ徳に他ならない⁽⁵⁰⁾。

だが、以上のヌスバウムの人間の機能論の解釈は、彼女自身も認めるように、倫理学に絶対的基礎を提供しない。なぜならば、人間にとつて自然で固有な生という考えは、極めて漠然としており、各人に応じて様々な理解があるのみならず、それ 자체が評価的なものだからである。たとえば、人間らしい生を、ある人は友愛に満ちた社交的な生活に、ある人は孤独の内で観想的活動に勤しむ生活に見出すかもしれない。この人間の生の理解の複数性を肯定

した上で彼女は、アリストテレスが人間のあるべき生の形式や人間の本性＝自然を絶対的に提示したというような人間機能論の解釈を退ける。彼女の解釈では、アリストテレスが議論を展開する上で立脚するのは、形而上学的生物学のような、人間に自然な生を我々の外側から超越的に確定する外的地点ではない。むしろ、経験を通じて我々が既にある程度共有している人間らしい生の諸解釈が議論の出発点なのであり、その意味で内的地点なのである。⁽⁵¹⁾ こうした解釈をふまえて彼女は、我々の議論の外部に確定的な答えを求めようとするのではなく、討議を通じて、我々が現に有する人間の生や人間本性＝自然の理解を絶えず検討に付さねばならないと主張する。

さて、人間の機能論における内的な方法論の強調は謙抑的であるがゆえに受容しやすいが、そのぶん『徳論文』での主張の歯切れの悪さの原因となつていて、『徳論文』でヌスバウムは、自らの主張に対する相対主義者からのありうる反論に三つ言及し、応答を試みる。第一は、基礎をなす諸経験が共有され、各徳の内容に関して議論が行われるとしても、その内容理解に関する合意可能性は保証されていないこと。第二は、恐怖や欲求、快楽といった経験はそれ自体が文化的・社会的に規定されているがゆえに（たとえば、ミシエル・フーコーの性欲の研究が参照されている）、基礎をなす諸経験の共有可能性もまた掘り崩されうること。第三は、我々が基礎をなすと思つて、いる諸経験の内には、人間の善き生の観点からみて、それ自体で悪しきものがありうること（たとえば、気前の良さという徳は、私有財産制の下での経験を基礎とし、それは共産主義者にとってはそれ自体で悪しきものである）。

以上の異論に対する彼女の応答を個別に検討することはしないが、共通するのは、どの応答にも相対主義的態度と非相対主義的態度とが混在し、討議の重要性を指摘する点である。第一の反論については、徳の内容理解の一定の相対性を許容した上で、討議を通じて、余りにも劣つた理解は排除されうると主張する。二つ目については、諸経験それ自体の文化的・社会的被規定性を否定できぬとした上で、それでもなお我々は日常的体験（たとえば、国際

会議での議論）を通じて、基礎をなす諸経験が十分に共有可能であることを知っているし、また、文化横断的な議論を通じて、我々はより適切な経験解釈へ向かうる」と述べる。最後のものに対しては、人間の機能論における見解と同様、人間の生の解釈をめぐる議論には絶対的基準は存在せず討議が必要だが、先述の八つの人間の特徴の内いくつか（たとえば、食欲や実践理性の存在）は少なくとも本質的なものだと思われると応答する。

これらの応答のどれも、常識的直感に適合的であることはちがいないが、奴隸制社会をも任意の共同体や個人にとつて悪でない場合がありうると考えるような完全な相対主義を退けるには決定打に欠く。いずれの応答でも、議論により獲得された合意の妥当性を判別するための評価基準が提示されていない。それゆえ、たとえ一部の者の見解が馬鹿げているとして、他の大多数の間で広範な合意に至るとしても、その事実上の合意が正当だとは限らず、討議を通じてより適切な徳の内容規定・徳の基礎をなす経験解釈・人間の生の解釈に到達しうると考えるのは、人類の歴史を考慮したとき楽観的に過ぎる。たとえば、奴隸・女性・無神論者・無産階級・有色人種は自由市民・男性・有神論者・有産階級・白人と同程度の理性や思慮を有さぬ者たちとして、そもそも議論の対等な相手方とみなされず排除され、劣等な生を送る人々というレッテルを一方的に貼られてきた。この状況下での「討議」は、当然、ヌスバウムの考える「適切な」解釈をもたらさない。同様のことは現在における「討議」に関しても当てはまるはずである。討議を通じて、不適切な徳の理解が淘汰されると主張するには、たとえば、全ての人間に備わるコミュニケーション的理性が全人間を討議の相手方として包摂するよう規範的に要請し、そのような基準が満たされていない歪められた合意は妥当でないというような、ハーバーマス的な理論枠組が必要だろう。

だが我々の「共有された経験」から出発するヌスバウムの理論はこのような超越的契機を欠き、討議は適切な徳の解釈への到達を保証しない。それゆえ、極端な例を挙げれば、奴隸は通常人の有する程度の実践理性を欠くがゆ

えに家畜同然の生を送つており、そのような選択能力を欠く奴隸の諸経験は我々と同じものではなく、精神的自由はもちろんのこと、完全な身体的自由をも与えなくてよいと考えるようなアリストテレス的な奴隸制肯定論者⁽⁵³⁾は、たとえそのような馬鹿げた考えを有することで討議を通じて周囲の人々から疎外されようとも、そのことでもって、その者の悪徳性や徳の解釈の不適切性が帰結するわけではない。その者が悪徳と評価されるのは、あくまでも、我々の多くが内的な観点から共有するものの、奴隸制肯定論者は共有せぬ評価的・倫理的見解を背景にすることによつてである。つまり、人間は生まれにおいて二種類に区別され、それぞれに応じた生のあり方が存在するというような人間の生の解釈を断固拒否し、全ての人間を自由で平等な存在として承認したいという欲求や願望を根拠とすることによつてである。したがつて、共有されている評価的・倫理的見解に相対的に性格特性の善し悪しが決まる以上、ヌスバウムの論文の題名とは反して、徳は非・相対的であると言えないと、

以上の批判に対し、そもそも「人間は自然において平等か否か」という問いは、価値評価でなく事実に関わる問題ではないかと反論されるかもしれない。この論点を突き詰めると、価値中立的な事実の存否の問題という本稿では扱いきれぬ難問へ帰着する。さしあたり本稿は、以下の理由から、あくまでも価値評価の問題だと主張する。

まず「全ての人は生まれつき平等である」「人間は生まれにおいて自由人か奴隸である」の対立しあうどちらの主張も、それを確定的に基礎づけるようなナマの（brute）事実を摘示することができない。たとえば、DNAの比較に基づく生物学的近似性という一忯の事実があるとしても、そのことは、人間を奴隸と自由人とに区別することを基礎づけるような奴隸DNAなるものが実は存在しており、それが将来的に発見される可能性を妨げない。では、誰しも一定の教育を受ければ基本的な思考能力を備えた理性的主体へ発達しうるという経験的事実はどうか。この事実は、奴隸として生まれついた人々が「いかなる努力を払つても」理性的主体になりえない、という主張へ

の反論とはなりうるだろうが、しかし、全ての人間が同程度に理性的であることまでは保証しない。というのも、皆が教育を受ければ理性的主体になりうるという事態は、ひょっとすると、我々の教育制度が「全ての人は平等に扱われることが望ましく、そうあるべきだ」という倫理的見解に即して設計され全ての子どもを理性的の主体へと発達させようと配慮しているからこそ生ずるもので、実のところ、一部の著しく学習能力の低い本性的に奴隸である人々を多大なコストによつて理性的の主体に仕立てあげているに過ぎないという可能性は排除されえないからである（しかもそのような可能性は、日常的に我々が勉強の才能や天賦の才について語つたりすることと矛盾しない）。

その意味で、全ての人間が同程度に理性的であるという経験的事実は、特定の倫理的見解の下で社会的に構築された事実かもしれない。もちろん、それでもなお我々の多くは、以上の二つの可能性を認めようとしないだろうが、そうした可能性の排除を支えているのは、「全ての人は平等に生まれついているものとして扱われることが望ましく、そうあるべきだ」という倫理的見解である。以上をまとめれば、人間本性をめぐる問い合わせを決定するために参照される事実は、価値中立的なナマの事実ではなく、倫理的見解の直接的・間接的な補助の下で確定・構築された事実であり、それゆえ、倫理的討議の対象でもあるというのが本稿の立場である（それゆえに、人間は自由人と奴隸とに区別されるという信念を有する者は、無知であることを嘲笑されるだけでなく、非難もされうるのである）。

さて、ヌスバウムも自らの理論が上述の問題点を抱えることは承知済みだろうし、彼女の主張の一応の正しさは、徳をめぐる議論を通じて奴隸制が排斥されたという我々の歴史が証明したと言えるかもしれない。⁽⁵⁵⁾とはいって、ここでは、彼女の理論は結局のところ欲求や願望から規範的評価を導出すること、それゆえ、そのような欲求や願望を評価者たちが有するか否かに規範的評価が相対化すること、そして、この相対性を彼女が脱却できないのは人間の機能論で内的地点から出発する戦略を選んだからだという点を確認しておきたい。もし人間に固有で自然な生に徳

の基礎を求めるというモチーフを維持した上で、以上の難点に対処するならば、より客観的な基礎を人間の自然の内に見出す戦略を取ることになる。この方向性を代表するのが同じくアリストテレスから影響を受けているフリッパ・フットやハーストハウスの自然主義的徳論である。次節は彼女らの理論を批判的に検討したい。

第二節 人間の「生の形」と徳

フットの自然主義的徳論が体系的に展開されたのは『自然的な善さ』である。そこで議論は、我々が動植物を評価する場面に焦点を合わせる。⁽⁵⁶⁾「丈夫な根を欠き、地面から栄養を吸收できぬイラクサ」「色鮮やかな羽を欠き、交尾の相手を見つけられぬ雄のクジヤク」「獲物の共同狩猟に参加せず、成果だけをタダ乗りするオオカミ」、このような動植物の個体を我々は欠陥ある悪しき個体と評価し、その反対の個体を善いと評価する。彼女が着目するのは、この動植物の個体評価が、当該動植物種に特徴的な「生の形 (form of life)」という、より広範な文脈を背景に行われる点である。イラクサの根やクジヤクの羽、オオカミの狩猟行動といった各個体の部分や行為は、当該個体の自己保存や種の生存というライフサイクル上の目的と、それら目的の達成のために各々の種が備える自然誌的諸特徴を背景に、その善し悪しが評価される。この際の評価の基礎となるライフサイクルそれ自体は、当該種に特徴的な自然として客観的なものであるがゆえに、評価は我々の主観的贊意の表出以上のものである。

フットの独創は、同様の構造を人間の評価に応用し、人間の意志の働きの「善さ」を、植物の根やミツバチの針の「善さ」と類比的に論じた点にある。⁽⁵⁷⁾人間という種に特徴的な生にとって、互いに協調し、家族や恋人を愛し、友や隣人と繋がりをもつことは重要な目的である。この「生の形」を背景としたとき、他者に配慮を示し、他者を尊重し平等なものとして扱い、人との約束を破らないといった選択を意志することは、すなわち、親切・忠誠・公

正・正義といった徳を備えることは善いと評価され、そうした徳を備えぬ個体は、欠陥ある個体として悪く評価される。この場合でも、性格特性としての徳に対する評価は、前述のイラクサの根・ケジヤクの羽・オオカミの狩猟行動への評価と同じように、人間に特徴的な生という客観的な自然的基礎に依拠する。⁽⁵⁸⁾ このようなフットの議論を高く評価するハーストハウスは、それの一層の精緻化を試み、社会的動物としての人間の性格特性が自然主義的に評価される際の目的を、以下の四つに整理する (OVE, 202, 二〇五—二〇六)。(一) その個体の生存。(二) その種の存続。(三) その種に特徴的な仕方での痛みからの解放とその種に特徴的な楽しみの享受。(四) その社会集団が、その種に特徴的な仕方でよく機能すること。人間の「生の形」は、少なくともこれら四つの目的を要請し、それを背景にして我々は、個々の人間の性格特性の善し悪しを客観的に評価する。

以上のような自然主義的徳論は、次のような仕方で、前節で問題としたような奴隸制肯定論者の性格特性を、欠陥ある悪しきものと評価しうる。フットが論ずるよう、人間に特徴的な生において、互いに協調し合うことは重要な目的である。そうであれば、全ての人間の利益を考慮して行為できる性格は慈善 (benevolence) や慈愛 (clarity) として善く評価され (以下では両者を互換可能な概念として扱う)、そうでない奴隸制肯定論者の性格は悪しきものと評価される。ハーストハウスも、家族や友人関係のような特別な結びつきを超えて、見知らぬ他者の利益をも考慮するような性格特性を慈愛として善く評価している。⁽⁵⁹⁾ では、この立論は成功しているか。

成功しておらず、成功させるには現代では受容の躊躇われる形而上学的概念に訴えねばならぬ、というのが本稿の主張である。この論証のため、まずは、クリストファー・ゴーワンスによるフット＝ハーストハウス批判を参照したい (以下ではハーストハウスの主張が主に検討されるが、フットにも同様の論点が当てはまると彼は想定している)。彼は、上記四つの目的では、全ての人間の利益を考慮するような普遍主義的な慈善を正当化できないと批

判する⁽⁶⁰⁾。四つの目的基準に照らしたとき、むしろ、慈善の範囲を狭く限定しておくことの方が善いと評価される可能性は十分ある。たとえば、範囲を狭めることで、種の存続や社会集団の健全な機能といった目的は、十全に達成しうるかもしれない。実際、ハーストハウス自身も、慈善が動物の利益までも含みうるとする主張に反対して、家族や友人関係のような限定的な集団内部での慈善の重要性を肯定している（OVE, 224-226, 三三一七—三三一九）。にもかかわらず、なぜ慈善をその範囲を超えて拡張しなければならないかが十分論じられていない。

ここでゴーワンスは、ハーストハウスが取りうる道を二つ提示する。一つは、四つの目的基準を据え置いた上でそこから普遍主義的な慈善を正当化する何らかの論拠を示す道である（VN, 44-46）。もう一つは、目的基準を修正し、人類の全個体の福祉を目的として追加する道である。前者を取る場合、社会集団を特定の集団（たとえば人種や性別により特定化された集団）に限定し、人類共同体と捉えぬことの不合理性を論証する必要がある。だが、特定の集団のメンバーであることが我々の生に対してもつ重要性を考慮したとき、社会集団と人類共同体の同一視は自明なものではない。また、この同一視を、現代のようなグローバル社会における人類の相互依存関係や、協調の相互利益により擁護する論証もありうる。だが、いかにグローバル化したとはいえ、ローカルな共同体の重要性は失われていないし、協調の利益に關しても、その利益が生ずるのは相手も協調行動を取る見込みが高い場合に限られるが、自らの属する集団を保護しようとする我々の傾向性を互いに知っている以上、その見込みは得にくく、協調の利益は生まれない（既に紛争が生じている場合は尚更である⁽⁶¹⁾）。したがつて第一の道は上手くいかない。

同様に第二の道、つまり、人間の「生の形」は全個体の福祉の配慮を目的に含むことを論ずる道も成功しない（VN, 46-48）。この論証のためまず考えられるのは、人間は社会的動物である以上、同種の全個体を配慮するよう生まれついているという主張だが、これは他の社会的動物が基本的に自身の集団の個体にのみ配慮することを

考えれば、説得力に乏しい。次に、人間と他の社会的動物との決定的差異つまり合理性 (rationality) が、人間種に固有の目的としての全個体の福祉の配慮を生ぜしめるという議論がありうる。だが、そのような固有の目的をもたらす人間の合理性に対応する自然的事実を摘示することは、他の四つの目的に対応する自然的事実と比較したとき、極めて困難である。それゆえこの論法も成功しない。以上の議論をふまえゴーワンスは次のように結論する。

結局、ハーストハウスの慈愛の議論において、その内容理解の正当化に際して実質的役割を果たすのは、四つの目的基準（特に、慈愛の範囲を狭めることを支持しうる、種の保存や社会集団の健全な機能という目的）ではなく、そこに基礎を有さぬ考慮事項（つまりハーストハウス自身の普遍主義的な倫理的見解）である、と (VN, 51-52)。

以上のゴーワンスの批判は、フット＝ハーストハウスによる徳の自然主義的基礎づけの恣意性を的確に指摘しているが、少なくともハーストハウスにとっては、さほどクリティカルではない。というのも、彼女は、マクダウエルに倣って、次のような徳の正当化方法を積極的に受容し、徳の強い基礎づけ主義を放棄するからである。理性的動物として我々は、一方で、動物種としての自然＝本性がもたらす様々な欲求や快楽、ニーズに不可避的に直面せざるをえない。他方で我々は、理性を備えた動物として、動物的欲求に盲目的に追従するのではなく、動物としての自然＝本性から反省的距離を取り、いま私が感ずる欲求や快楽が行為理由として妥当するか否かを批判的に検証する。⁽⁶²⁾ 性格特性としての徳は、実践や教育の中でのそのような理性の反省を経て形成された第二の自然＝本性である。この第二の自然＝本性が初めて我々行為理由を与えるのであり、動物種としての第一の自然＝本性が我々の外側から絶対的に行行為理由を提供するのではない。したがって、いかなる行為理由や徳の概念も、反省的思考を免れえず、少しづつだが絶え間ない批判的改訂に晒されねばならない。⁽⁶³⁾ 以上の議論を受容してハーストハウスは、いかなる性格特性が徳と評価されるかは、人間にとつて特徴的な生とは何かに関する、既に自身が有する倫理的見解

(ethical outlook) に即して正当化されるべきであり、外部の中立的な視点からなされるべきでないと述べる (OVE, 164-165, 115〇)。しかし、いうした正当化は徳それ自体のみならず、たとえば美食が節制の徳に合致しうるか否かといった、徳の具体的な内容理解をめぐる議論にも当てはまると言張する (OVE, 227-228, 114-115)。したがつて、慈愛をめぐるハーストハウスの主張が結局は彼女自身の倫理的見解から導出されているところ、ゴーワンスの批判は、この正当化の方法が撤回されない限りあまり痛いものではない。

しかし、このような立場を採ることでいまや、ハーストハウスはヌスバウムが直面したのと同じ難点に直面する。人間の機能論で内的な方法論を採つたヌスバウムが、徳に関する規範的評価を評価者たちの欲求や願望に対して相対化させてしまつたのと同様、上述の正当化手続を採つたハーストハウスも、いかなる生が人間にとつて特徴的で、どの性格特性が徳として評価され、どの行為が有徳と評価されるか、という問い合わせに対する答えを評価者に対して相対化してしまう。たしかに、ハーストハウスの自然主義には、自然の要請する四つの目的という、ヌスバウムの理論にはない一応の基準がある。だがその基準から普遍主義的な慈愛が導出できぬ」とはゴーワンスの批判への参照を通じて確認した。とはい、そこから直ちに、非奴隸的身分（自由市民）という社会集団にのみ慈愛を限定する奴隸制肯定論者の性格が悪く評価されることはない、と主張するのは時期尚早かもしれない。四つの目的基準は、僅かとはい、そのような性格を悪徳として評価できるだけの規範的制約力を包含しているのではないか。

しかしながら、ハーストハウスの主張に従つて、肯定論者も自らの有する倫理的見解から出発することが許されるのであれば、どれだけの制約力があるかは疑わしい。たとえば、肯定論者は次のような巧みな主張をするかもしれない。「アリストテレスが主張するように、自然は人間を生まれながらに頭脳労働に適した者と手仕事に適した者、つまり、支配に適する者と支配される」とに適する者との二種類に分けた。それゆえ、奴隸が主人の計画と手

厚い庇護の下で単純労働をすることは、双方にとつて最適である。奴隸制の無い自由社会においては、生まれながら手仕事に適する者は、資本家という冷酷で無責任な王人に搾取され、労働者という名の自由な奴隸となることで、奴隸制の下では得られただらう安寧や扶養を失う。そして、このような自由社会では、労働者と資本家とが対立・反目しあい、絶えず社会不安に苛まれる友愛や慈愛を欠いた社会となるだらう。それに対し奴隸制の下では、奴隸と主人との間の調和的関係に基づいて、主人は奴隸に対する愛情を、奴隸は主人に対する忠誠心と敬意を持つようになる。したがつて、奴隸制を肯定する性格特性を育むことこそ、上記の四つの目的に資する。」以上の立論は余りにも詭弁的に感じるだらう。だが、同趣旨の主張が南北戦争以前の一八五〇年代にアメリカの社会学者ジョージ・フイツツヒューによつて南部奴隸制肯定論として掲げられ、一定の支持を得たという歴史的事実は、上記四つの目的の制約力の無さを物語つてゐる。この主張が詭弁的に見えたのは、それが四つの目的それ自体に客観的に適合しないからではなく、フイツツヒューが南部の同時代人と共有していた人間の生の解釈が、現在の我々の多くが共有する人間の生き方に關する欲求や願望に照らして邪悪かつ時代遅れに映るからに他ならない。

この立論に對しては、ハーストハウスに反して内的な正当化を避けつつも、人間という種の自然的事実と目的基準との組み合わせそれ自体から奴隸制社会批判を自明に導出しうる、という反論があるかも知れない。だが、この主張はどこまで自明だらうか。周知のように、古代世界や南部アメリカの奴隸制が維持されていたのは、思想的理由のみならず、その経済的効率性を背景にしてのことだつた。当時の社会経済状況では、四つの目的の内、種の保存や社会集団の健全な機能という目的は、奴隸制を廢止した場合よりも十全に達成されていたと評価しうるかもしれない。むろん、この主張に對しては、少なくとも現代の社会経済状況では奴隸制廢止が好ましい、と応答しうる。だが、この応答の前提には奴隸制肯定論者の性格特性の評価が社会経済状況に相対的であるという考え方があり、こ

のような見解と、本稿が定義する意味での相対主義の立場とは対立するものではない。どちらの立場でも、奴隸制肯定論者の性格は絶対的に悪なのではなく、特定の社会経済状況に相対的に悪（ないし善）なのである。

それでもなお相対主義を退けようとするならば、自然主義的徳論は、四つの目的の「社会集団」を何とかして人間一般に拡張できる」と、ないし、人間の全個体の福祉への配慮を目的に追加しうる」とを論証する必要がある。だが、先述のように、その論証は失敗する。残された道は、経験を超越した形而上学的な人間本性＝自然論の展開である。たとえば、奴隸を含む全ての人間には、宇宙の普遍的理性（*logos*）に由来する理性が自然として備わるというストア派的な主張や、あるいは、人間性とその開化が全自然の究極的な目的（*telos*）⁽³³⁾ だというようなカント的な目的論的自然観・人間本性論である。こうして、自然主義的徳論によつて完全な相対主義を退けようとする試みは、現代では受容できそうにない形而上学的な概念による論証へと行き着いてしまう。

こののような形而上学的論証を受け入れることか一つの可能な選択であるが、それを躊躇つのであれば、人間の「自然」という漠たる概念に徳の基礎を求めるのではなく、我々にとってより明快で馴染みのある概念に求めるといふ方向性がありうる。つまり「共感」に徳の起源を見出すというヒューム主義的な方向性である。共感のよくな日常的な現象ならば、現代に適した徳の基礎を提供してくれるかもしれない。次章では、ヒューム自身の徳に関する議論とヒューム主義的な現代の徳論をそれぞれ批判的に検討したい。

(1) たとえば、Daniel C. Russell (Ed.) *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, 2013 〔『カムブリッジ・カハク・ナハク』(立花幸司監訳、春秋社、1101五年); Lorraine Besser-Jones and Michael Slote (Eds.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge, 2015; Nancy E. Snow (Ed.), *The Oxford Handbook of Virtue*, Oxford University Press, 2018 加藤道武・児玉聰編・監訳 『徳倫理学基本論文集』(勁草書房、1101五年); 菊池

理夫・有賀誠・田上孝一編著『徳と政治』(晃洋書房、1101-9年)。

(2) ヘーゲルによるカント倫理学の形式主義批判にへるべし、G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2*, Suhrkamp, 1970, S. 459-469, 『近代自然法批判』(松富弘志・国分幸・高橋洋児訳、世界書院、1985年) 118-147頁)。

(3) ローマニタリアニズムの影響力の大きさを肯定的に論ずるものとして、小林正弥「マイケル・サンデルとリベラル・ローマニタリアン論争」菊池理夫・小林正弥編『ローマニタリアニズムの世界』(勁草書房、1101-3年) 四1-187頁。その一方で、否定的に論ぜるものとして、渡辺幹雄『ロールズ正義論の周辺』(春秋社、11007年) 91-117頁。

(4) たゞやか、Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed., University of Notre Dame Press, 1984, pp. 275-277, 『美德なき時代』(篠崎榮訳、みすず書房、11931年) 1111-11118頁) ; Michael Walzer, *Thick and Thin*, University of Notre Dame Press, 1994, 『道徳の厚みと薄さ』(鶴川哲・大川正彦訳、風行社、11004年) ; Michael J. Sandel, *Liberism and the Limits of Justice*, 2nd ed., Cambridge University Press, 1998, pp. IX-XI 『リベラリズムと正義の限界』(第1版)。

(5) (菊地理夫訳、勁草書房、11008年) 1-11頁)。

(6) たゞやか、Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, 1994, 井上達夫「他者への自由」(創文社、11999年) 第五章; ハラセフ・ラバ(井上達夫訳)「リベラリズム・懷疑・民主制」同『自由と権利』(森際康友編、勁草書房、11996年) 1-89-111頁)。

(7) 以上の批判にへるべし、井上達夫『普遍の再生』(岩波書店、110011年) 1104-1108頁)。

(8) Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, 1996, Kap. 2, 3 『他者の受容』(高野昌行訳、法政大学出版局、11004年) 第11-11章) ; 井上達夫「前掲註(6) 第二章; Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Suhrkamp, 2007, Kap. 4

(9) 110年間にわける徳倫理学の発展にへるべし、Timothy Chappell, "Virtue Ethics in the Twentieth Century," in Daniel

C. Russell (Ed.) *supra* note 1, Ch. 7 「ティモシー・チャペル（立花幸司訳）「二十世紀の徳倫理学」第七章】。

(10) ひばらえ、義務論と徳論との二項対立的な把握は、説明上の便宜のための単純化である」とを付言せねばならない。たとえば、カント主義者のオールは、両者を背反的に対立させることを戒めた上で、各々の特徴を包含するような倫理学を構想している。Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Press, 1996。

(11) 本稿における「形而上学的」とは経験的現象を超越し、感覚によって捉えられるものを形容する表現である。この定義によれば、たとえば、神学における「神」やカント哲学における「叡智界」は形而上学的な概念である。本稿では、「本来的に」人間はいかなる存在かを探求する哲学的人間学もまた上述の意味で「形而上学的」であると理解している。また、「相対主義」とは以下の立場を意味する。人間にとっては小さいとの同様、任意の行為に対する判断の善・悪や正・不正も個人や個人を包括する共同体の立場に相対的である。同じ一つの行為は、ある時代のある社会のある人にとっては善・正でも、他の時代・他の社会・他の人にとっては悪・不正でありうる。絶対的な善・悪や正・不正は存在せず、そのようなものが存在するよう見えるのであれば、それは本質的なものではなく偶然の見解の一致に過ぎない。以上の主張を掲げる立場を本稿では「相対主義」と呼ぶ。それゆえ、全ての価値的・規範的判断は相対的なだから尊重せねばならぬ。あるいは、何でもよいと主張する立場は、上述の「メタ的レベル」での相対主義をもとに行為を規範的に方向づけようとする「規範論的レベル」の相対主義として区別され、本稿の相対主義はこの主張を含意しない。

(12) Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh University Press, 2007, p. 2, 14, 155を参照。マーク・ヤルトはこの立場に与する論者として、ジャン＝リュック・ナッシュ・クローム・ルフォール、アラン・バティウ、エルネスト・ラクワウらの理論を取り上げ、その思想源をマルティン・ハイデガーに見る。

(13) 井上達夫、前掲註（7）二五九—二六三頁；Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, 1999, S. 325—326 「〔真理と正当化〕（三島憲一他訳、法政大学出版局、二〇一六年）三九二—三九三頁】。

(14) John Rawls, *supra* note 6, p. 8, の未来志向的側面については、渡辺幹雄、前掲註（3）「七五頁」。

(15) ポスト基礎づけ主義の文脈でハーバーマスの理論を考察する論考として、田畠真一「批判は可能か—再構成に基づく内在的批判の試み」、ロールズの理論を考察するものとして、大河内泰樹「基礎づけなき判断—「政治的なもの」としての反省的判断力とその拡張」。どちらも、田畠真一・玉手慎太郎・山本圭編著『政治において正しさとはどういうことか』（勁草

書房、110一九年）に所収（第四章・第九章）。

（16） Rainer Forst, *a. a. O.* (Ann. 8), S. 57-60.

（17） 以下の拙稿を参照。「マイナー・フォルストの正義論の批判的検討」『阪大法学』（第六七巻第五号、110一八年、一九二二—二二二二頁）。

（18） 同様に徳論と相対主義との関係を考察した論者として、クリストファー・ゴーワンスとレベッカ・スタングルが挙げられる。両者とも、本稿が第一章で検討する自然主義的徳論が相対主義を退けかかるか否かを以下の論文で検討している。論考では、相対主義と徳の自然主義的基礎づけをめぐる基本的論点が整理されており、本稿も議論を組み立てる上で（とりわけ第二章に関して）参考にした点が多く。Christopher W. Gowans, "Virtue Ethics and Moral Relativism," in Steven D. Hales (Ed.), *A Companion to Relativism*, Wiley-Blackwell, 2011, Ch. 20; Rebecca L. Stangl, "Cultural Relativity and Justification," in Nancy E. Snow (Ed.), *supra* note 1, Ch. 26.

（19） 検討の対象選択に関して、点だけ補足的に述べておく。第一に、なぜマッキンタイアが本稿で検討されていないのか。周知のよう、彼はローマニタリオントかの徳論復興の立役者の存在であるのみならず、徳論に対する相対主義批判への応答を、伝統の合理性論を通じて積極的に試みており、本来ならば彼の理論も考察対象に含めるべきだろう（Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988）。だがこの伝統の合理性論をめぐる、近年、マイラのフカハタフルト学派の系譜にある論者たちによって発展的継承がなされても（たとえば、Titus Stahl, *Immanente Kritik*, Campus, 2013; Rahel Jeaggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, 2014）それゆえ、それらの動向と合わせて批判的検討を行へりが望ましく本稿でも取り上げたかたのだが、残念ながら紙幅の都合で割愛せざるを得なかつた。

第一に、そもそもなぜ、ローマニタリアニズム・徳論の対抗理論であるカント主義的リベラリズムではなく、徳論を批判的に検討するのかという疑問が生ずるかもしれない。筆者は、別の所でハーバーマス討議理論とその発展的継承であるフォルストの正義論を、本稿とは異なる問題関心からだが既に検討し、彼らの普遍主義的な主張の論証が不十分であることを批判した（このことは彼らの理論が相対主義を退けられぬことを含意する）。筆者が徳論を検討する動機は、カント主義的リベラリズムとは異なる思想的系譜の内に非相対主義的な議論を提示するだけのポテンシャルを有した立場が存するか否かを

見極めたいがゆえである。註（17）と以下の拙稿を参照。「ハーバーマス討議理論における実践的判断力の問題とその批判的検討（一）（〔1・完〕）『阪大法学』（第六七巻第一・二号、1101-7年、一四五—一六九頁、三三二九—三六三頁）。

(20) 本稿では、ヒューム主義を扱う第三章を除き、基本的にはアリストテレスに立脚した徳論を検討するので、以下の説明もアリストテレスに依拠して整理する（ヒューム主義における徳概念は該当箇所で整理する）。

(21) 安定的な性格特性としての徳の説明については、アリストテレス『ニコマコス倫理学』（朴一功訳、京都大学学術出版会、11001年）第二巻第四章1105a30を参照。

(22) 徳の習得については、同上、第二巻第一章。ただ、アリストテレスは徳の生得性も示唆する。第六巻第一三章を参照。

(23) 技能と徳との類比関係については、同上、第一巻第一章を参照。

(24) Julia Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, 2011, pp. 13-14〔「徳は知なり」（相澤康隆訳、春秋社、1101-9年）1111—115頁〕。

(25) ニの点にいこよば、アリストテレス、前掲註（21）、第一巻第九章1109b20° 他にも第四巻第五章1126b1-10°

(26) John McDowell, *Mind, Value, & Reality*, Harvard University Press, 1998, pp. 52-53〔「徳と理性」（荻原理訳）『徳と理性』（大庭健編・監訳、勁草書房、1101-6年）五一六頁〕。

(27) 徳が熟慮に基づく選択を促し、また、その選択により徳が形成されるといいこよば、アリストテレス、前掲註（21）第三巻第三・五章、ふくじ1114b20-30を参照。

(28) 徳を諸々の理由と結びつけ理解するいこよし、徳の内容の具体化を図る議論といこよば、Bernard Williams, "Acting as the Virtuous Person Acts"; Rosalind Hursthouse, "The Virtuous Agent's Reasons: A Reply to Bernard Williams," in Robert Heinaman (Ed), *Aristotle and Moral Realism*, UCL Press, 1995, pp. 13-33を参照。

(29) Christine Swanton, *Virtue Ethics*, Oxford University Press, 2003, pp. 231-233.

(30) Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1999, p. 28〔「徳倫理学」（土橋茂樹訳、知泉書館、1101-4年）1111頁〕。云トOVEの論記、本文中も参照掲示を行へ（トウシト数字は原著、漢数字は邦訳書）。また、本稿で原著を引用する場合、拙訳に依るが、邦訳のある場合は参考にやせじこただ」こた。

(31) ニのハーマンの例は Daniel C. Russell, *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford University Press, 2009, pp. 348-

355から採用した。なお、この節では、法律であれ私的な約束であれ、取り決められたルールを尊重する性格を正義として理解していく。

(32) 本段落におけるラッセルの主張については、*Ibid.* pp. 351-352を参照。

(33) 德論の規範的判断の導出のイメージ、つまり、抽象的な一般規範の演繹的な適用を通じた判断の導出ではなく、具体的な状況が含む全考慮事項を勘案した上で、判断の導出というイメージは、法的思考と親和性を有する。法的思考でも、一般的な法規範の個別事例への演繹的な適用だけが問題となるではなく、代替手段の有無や目的と手段の適切な釣合といった微細な考慮事項を勘案した上で、両当事者の利害関心の公平な取り扱いが要求される。德論と法的思考の関係を概観したものとして、Lawrence B. Solum, "Law and Virtue," in Lorraine Besser-Jones and Michael Slote (Eds.), *supra* note 1, Ch. 35. むろん一般的な実践的推論と異なり、法的推論では、先例や正統に定立された規範との合致のよほな法領域に固有な考慮事項が問題となり、この差異には注意が必要である。

(34) アリストテレス、前掲註 (21) 第六卷第五章。

(35) 同上、第一卷第十三章1103a。

(36) 同上、第六卷第十三章1145a。

(37) Daniel C. Russell, *supra* note 31, Ch. 11. これと John McDowell, *supra* note 26, pp. 52-53 [五一-六頁] ; OVE, pp. 153-157 [一一一-一一二頁] ; Julia Annas, *supra* note 24, Ch. 6 [第六章]。

(38) リハビリは、道徳的権利を含め各人に各人のものを帰属させる」とを公正の徳に適う行為として捉えてくる。

(39) ポーワンスも、同一の状況において、同程度の道徳的知覚能力を有した二人の有徳者が、取るべき決定に関して見解が異なりうるから、キャラクターの場合でも、双方とも、自身の判断を変更すべきことが合理的に要請されはしないこと論である。Christopher W. Gowans, "Moral Virtue and the Epistemology of Disagreement," in *Philosophical Topics*, Vol. 38 (2), 2010, pp. 39-57.

(40) ハーバードの德論の道徳的ジレンマの対応の仕方は、法学にハーバード校に富むものである。裁判でも、一つの相反する判断が同じ程度の説得性をもつ場合がしばしばある。德論の道徳的ジレンマの議論を応用すれば、その際に重要なのは、一つの正しい答えを想定しそれを見つけることではなく、むしろ、状況の考慮事項を丁寧に勘案する真摯な熟慮を通じ

て決定へと至る過程それ自体だといふことになる。この考えに立脚すれば、重要なのは、訴訟手続や法的推論の過程においてそのような真摯な熟慮を妨げる諸要因を排除することだ、といふことになるだろう。この点で興味深いのは、徳法理学（virtue jurisprudence）の手続的な捉え方を擁護するチエリン・チーバの以下の論考である。この論考では、不法行為法や破産法における法解釈が、カント主義やロールズ主義、法と経済学といった特定の一つの実質的観点から一面的に行われることで、本来なさるべき複数の諸価値や考慮事項（たとえば、安全と自由、債権者の利益と企業の被雇用者の利益）間の十分な衡量の妨げとなることが指摘された上で、このような衡量を可能にする点に法的思考への徳論的なアプローチの利点が見出される。以上の主張も、真摯な熟慮の過程それ自体が重要であるといふ徳論的な発想に依拠するものと言える。

Chapin Cimino, "Virtue Jurisprudence," in Nancy E. Snow (Ed.), *supra* note 1, Ch. 31特にpp. 623-625. 訳（33）も参照。

(41) アリストテレスの悪徳としての卑下の説明については、前掲註（21）第四巻第三章 1125a20。

(42) モンテニュが、このような習慣をもつブラジルの部族について批評している。モンテニュ『エゼー（一）』（原一郎訳、岩波書店、一九六五年）四〇二一四〇四頁。

(43) ハーストハウスだけでなく本稿で検討する論者は、全員、完全な相対主義を拒絶している。アリストテレス主義者について言えば、次章で見るようマーサ・ヌスバウムは完全な相対主義を明確に拒絶しているし、フィリッパ・フットも拷問が絶対的に禁止されると述べている。Philipa Foot, *Natural Goodness*, Oxford University Press, 2001, p. 78 [「人間にとって善とは何か」（高橋久一郎監訳、筑摩書房、一〇一四年）一四七頁]。ユーノー主義者については、ユーノー自身は、人間性（humanity）への関心が全人間に備わっていると考えていた。David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, L. A. Selby-Bigge (Ed., 2nd ed., 1902, Clarendon Press, pp. 225-226 [「道徳原理の研究」（渡部峻明訳、哲書房、一九九三年）七五—七六頁]。またマイケル・スローターは、第三章で見るよに、共感によって他者に対する援助義務を正当化しよう試みている。

(44) 以下では、徳倫理学の個々の理論の射程を測る試金石として、それが奴隸制肯定論者の見解を退けうるか否かを問う。これは現代から見てやや現実離れた事例設定に見えるかもしれない。だが、この事例選択には、もし検討対象の学説が奴隸制肯定論者の見解を批判できなければ、人種差別主義者・性差別主義者のそれを始めとしたほかの他者抑圧的な見解をも批判できぬことを包括的に示しうるという方法的利点がある。それゆえ以下では奴隸制を事例に用いる。

説
論
譜文集】前掲註（1）第五章）。

(45) Martha Nussbaum, "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach," in Martha C. Nussbaum and Amartya Sen (Eds.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, 1993, pp. 241-276 ([相对的ではない徳] (渡辺邦夫訳) 『徳倫理学基本論譜文集』前掲註（1）第五章)。

(46) メババウム註13の経験領域とそれに対応する徳を整理や。 *Ibid.*, p. 246 ([111頁]) の表を参照。

(47) *Ibid.*, pp. 263-265 ([111頁]-[119頁])。

(48) ハーバード大前掲註（21）第一卷第七章198a1-20°

(49) Martha C. Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics," in J. E. J. Altham and Ross Harrison (Eds.), *World, Mind, and Ethics*, Cambridge University Press, 1995, pp. 95-98.

(50) *Ibid.*, pp. 120-121; Martha Nussbaum, *supra* note 45, p. 250 ([119頁])。

(51) *Ibid.*, pp. 93-95, 121-124. 「我々自身が、我々自身 (selfhood) や自らの可能性について考える事柄、それこそが極めて重要なやである。我々の経験や生のあり方から離れた所に立脚するような存在者が考える事柄は、仮にそのような者がいたとしても、ほんとうに重要なではないと思われる。人間の本性=自然是、外部からは立証されえないし、立証する必要もない。なぜならば、人間の本性=自然是、やがてしく、一箇の内部的の観点そのものである (is) から、つまり、何らかの事物たといふのでは全く無く、むしろ、共に生め・推論をする人間が有する最も基礎的で広範に共有された諸経験だからである (*Ibid.*, p. 121)」。強調はメババウムによる。

(52) Martha C. Nussbaum, *supra* note 45, pp. 251-267 ([119-140頁])。

(53) アリストトレス『政治学』(牛田徳子訳、京都大学学術出版会、11001年) 第一卷第五章。

(54) ハーバード Martha C. Nussbaum, *supra* note 49, p. 122 を参照。

(55) 一八・一九世紀イギリスの奴隸制廃止運動におよび、一般の人々の徳の言説への訴えかけが推進力となつたりといひよれば、Julia Annas, *supra* note 24, pp. 60-62 ([101-104頁])。

(56) Philippa Foot, *supra* note 43, Ch. 2 (第1章)。

(57) *Ibid.*, pp. 43-47 ([87-93頁])。

(58) やれやれ、トマスの自然主義は、道徳的現象の「自然科学」への還元を試みる類の自然主義とは異なる。また、H・

L・A・ハートも、フットと同様の発想に基いた目的論的自然観と、そこから最小限の自然法を導出する可能性に（積極的に肯定はしていないが）言及する。『法の概念（第三版）』（長谷部恭男訳、筑摩書房、一〇一四年）一九六—三〇一頁。

(59) 「有徳な人は、路傍で傷ついた見知らぬ他人を、たゞそその者を助けねばならない事情が何一つない」とも、それでもなお助けようとするものでしようか、あるいは、道の反対側を素知らぬ顔で通り過ぎるでしょうか。もちろん答えは前者です。なぜなら、前者の振る舞いは慈愛に満ちたもので、後者のそれは無情なものだから。」（OVE, 36, 五四）。

(60) Christopher W. Gowans, "Virtue and Nature," in *Social Philosophy and Policy* Vol. 25 (1), 2008, pp. 42-43. 二九 VN と略記し本文中で参照指示を行う。

(61) スコット・ウッドコックも、フットの自然主義ではよそ者嫌い（xenophobia）という性格特性が欠陥として排除されなんともいふ、人間の協調行動に関する研究を参考しながら批判しようと。Scott Woodcock, "Philippa Foot's Virtue Ethics Has an Achilles' Heel," in *Canadian Philosophical Association* Vol. 45 (3), 2006, pp. 456-458.

(62) John McDowell, *supra* note 26, pp. 172-173 [「二種類の自然主義」（佐々木拓訳）『徳の理性』一七五—一七七頁]。

(63) *Ibid.* pp. 188-189 [一九九一]〇一頁]。

(64) アリストテレス主義とマルクス主義とを巧みに組み合わせるフィッソヒューの主張に関しては、清水忠重『アメリカの黒人奴隸制論』（木鐸社、一〇〇一年）一七〇—一七九頁を参照。

(65) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe Band V, S. 435-436 [『判断力批判』（熊野純彦訳、一〇一五年、作品社）四七三—四七四頁]。同様に、フットの自然主義の擁護がカント主義へ行き着くことを指摘するものとして、Scott Woodcock, "Neo-Aristotelian Naturalism and the Indeterminacy Objection," in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 23 (1), 2015, p. 29.

* 本研究は、科学研究費助成金特別研究員奨励費（課題番号 18J10353）に基づく研究成果の一部である。