HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	倫理学における徳論の批判
Author(s)	田村, 圭一
Citation	哲学, 44, 137-152
Issue Date	2008-02-29
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/35056
Type	departmental bulletin paper
File Information	44_RP137-152.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

倫理学における徳論の批判

田村圭一

はじめに

20世紀後半の倫理学における徳論の再興の要点は、既存の理論がないがしろにするように見える行為者の性格への注目である。義務論と功利主義は行為自体に注目し、行為の道徳的な正しさを特定化する。もちろん、特定化の内容は義務論と功利主義で異なっている。しかし、少なくとも第一義的に注目される対象が行為である点は、義務論と功利主義に共通する。他方、徳論は行為者の性格との関係で、「道徳とは何か」ということの特定化を試みる。徳論者に言わせると、倫理学において取り扱われる中心的な概念は、「正しい」・「不正である」のような義務論的な概念ではなく、「立派である」・「とがめるべきである」などの、行為者の性格の善悪を捉える徳論的な概念であるということになる（Slote 2000：325）。

以上のように、徳の倫理学を特徴付けるものは行為主体への注目である。問題は徳論と既存の理論の関係である。徳論は義務論と功利主義との関係で、どのような位置を占めるか。徳の倫理学は倫理学における理論化自体を否定する反理論の企図と見なされるかもしれない。「どのように生きるべきか」・「どのように振る舞うことが道徳的に正しいか」という問題は、何らかの理論の対処できるものではなく、行為者の判断にまかせるべきものである。反理論の

企図としての徳の倫理学は、義務論であれ、功利主義であれ、規範的な倫理学における特定の理論を指弾し、代替の理論を提案するものではない。むしろ、規範的な倫理学におけるあらゆる理論化の企図がまさに理論化であるという理由から、挫折せざるを得ないと言われることになる。

しかし、反理論の企図として徳の倫理学を位置付けるということは、行き過ぎであると言われるかもしれない。徳論は規範的な倫理学における理論化自体を性急に否定するものではなく、むしろ、既存の理論の足らざる部分を指摘するものであると言われるかもしれない。したがって、満足できる理論は徳論の観点を取り込まなければならないということになる。義務論者は専ら行為が何らかの原則に合致するかどうかという点に注目する。功利主義者は行為がどのような結果を生み出すと期待されるかということ以外に関心を寄せない。しかし、徳論者に言わせると、満足できる理論化は義務論、あるいは、功利主義にとどまることなく、さらに、行為主体へと目を向けることで達成される。裏を返すと、義務論、あるいは、功利主義は徳論の観点を取り込んではじめて、一層、満足できる理論化を達成できるということになる。徳論は既存の理論と相容れないものではなく、むしろ、既存の理論を補い、規範的な倫理学における理論化を助けるものとして位置付けられる。

以上のような意味で、補助的なものにとどまるとき、徳の倫理学は義務論と功利主義に並ぶ1個の独立の企図とは見なされない。徳論は義務論と功利主義に部分的に修正を迫るとしても、徳論自体は規範的な倫理学における旗印にならない。裏を返すと、義務論と功利主義は徳論の観点を取り込み、修正されるとしても、基本的な部分は変更を余儀なくされない。たとえば、「功利主義は友情を正当に遇することができない」との徳論的な批判への功利主義の陣営からの応答は、「功利主義は基本的な部分を維持しながら、友情を正当に位置付けるように再定式化できる」というものである。以上の応答は、「徳論は規範的な倫理学における理論化自体を否定しないとしても、徳論自体は義務論、あるいは、功利主義と排他的である独立の理論化の企図ではない」との解釈を前提にしている。

さて、反理論としての徳の倫理学、あるいは、既存の理論を補うものとしての徳の倫理学という解釈とは別に、規範的な倫理学における1個の独立の理論として徳の倫理学を位置付ける解釈がある。本稿の目的は、義務論と功利主義に並び、1個の独立の理論として定式化されるところの徳論への批判を提出することである。批判の要点は、徳の倫理学は1個の規範的な理論として意図されるとしても、規範的なものの中心的な部分に届かないということである。徳の倫理学は他律的で、既存の理論に依存せざるを得ないということが暴露される。

本稿は徳論が独立の規範的な理論として意図されるとき、どのようなものになるか、まとめるところからはじめる。次に、規範的な理論として意図される徳論への批判を提起する。本稿の批判は、特に、「徳とは何か」、あるいは、「規範的であるとは、どのようなことか」という論点に関係する。したがって、最後に、改めて「徳とは何か」、あるいは、「規範性とは何か」という問題を論じながら、徳論への批判がどのような意味を持っているか、あきらかにする。

1、規範的な理論としての徳の倫理学

徳の倫理学の陣営において、1個の独立の規範的な理論を確立するということは、必ずしも喫緊の課題と見なされてこなかった。しかし、次第に、独自に道徳的に正しい行為を特定化し、規範的な理論としての徳論をめざす動きが出てくる。特に、ハーストハウスは規範的な理論としての徳論の擁護を試みる代表的な論者である。

ハーストハウスに言わせると、規範的な理論としての徳論は次のように段階的に定式化される(Hursthouse 2003：187-188)。第一に、「どのような行為が道徳的に正しいか」というもっとも重要な点に関し、端的に、V1「ある行為が正しいとされるのは、当の行為が同じ状況において有徳な行為者の実行すると考えられるものであるときにかぎられる」と言われる。ある状況においてある仕方で振る舞うということがまさに当の行為者に相応しいと考えられるこ

とがある。ある仕方で振る舞うということに行為者の性格が顕れていると見なされる場合である。同じように、有徳な行為者の、「有徳である」という性格にとって相応しい振る舞いを想定することができる。たとえば、戦場で敵に追い詰められる場面で、友軍の退却を助けるために、後衛を買って出る振る舞いは、勇敢さを持ち合わせている行為者に相応しい。行為者の勇敢さが後衛を買って出るということに顕れている。したがって、「勇敢である」という性格の特性が徳と見なせるとするならば、上記のV1は「同じ状況において、私たちがなすべき正しい行為は後衛を務める行為である」と告げることになる。もちろん、以上の議論は粗雑であるとの批判をまぬかれない。私たちに後衛を務める力量があるとはかぎらない。見込みのないまま、後衛を買って出るとしても、勇敢ではなく、むしろ、無謀である。しかし、条件が整っている場合は、以上の議論は規範的な理論としての徳論がどのように正しい行為を特定化していくか、示していると言うことができる。

さて、しかしながら、規範的な理論としての徳論はV1の定式に尽きるものではない。V1で言われる「有徳な行為者」がどのような行為者であるか、V1のみであきらかになるというわけではないからである。V1に基づき、正しい行為の特定化を試みるとき、有徳な行為者とはどのような行為者で、徳とは何かということに関する定式が必要になる。勇敢な行為者に関する上記の記述も、どのような行為者が有徳な行為者で、どのような性格の特性が徳に該当するかという情報を先取りしながら、私たちのなすべき正しい行為を導き出している。したがって、第二に、V1は以下のV1aとV2によって補われなければならない。V1a「有徳な行為者とは有徳に行為する行為者である。すなわち、徳を保持し、徳を行使する行為者である」とV2「徳とはしかじかの性格の特性である」である。V2において、徳と見なされる性格の特性が枚挙される。勇敢さも徳とされる性格の特性として数え上げられると予想される。

規範的な理論としての徳論は、上記のV1とV1aとV2によって定式化される。少なくともハーストハウスは規範的な理論としての徳論の定式化がV1とV1aとV2によって可能になると考えている。私たちは以上の定式化が1個

の規範的な理論の定式化として、形式的に整っていると認める。義務論と功利主義が1個の規範的な理論として定式化されるときと比べ、徳論の定式が形式上、異なっているというわけではない（Hursthouse 2003：185-186）。たとえば、義務論はD1「ある行為が正しいとされるのは、当の行為が何らかの道徳的な原則に合致するものであるときにかぎられる」とD2「道徳的な原則とは、しかじかのものである」によって定式化される。道徳的な原則の詳細は義務論の陣営の中で異同があるので、内容が違ってくる。たとえば、ロス流の義務論者は何らかの単一の観点から統一的に説明されない複数の道徳的な原則を認めるから、複数の原則を並べ立てる目録を提示することになるし、神の命令説を奉ずる論者は「道徳的な原則とは、神によって課されるものである」と言うことになる。さらに、カント主義的な義務論者は普遍化可能な原則を押し立てるし、契約論者は「道徳的な原則とは、すべての合理的な存在によって選択されると考えられるものである」と主張する。

また、功利主義、特に、行為功利主義はU1「ある行為が正しいとされるのは、当の行為が最善の結果を促進するものであるときにかぎられる」とU2「最善の結果とは幸福が極大化される状態である」によって定式化される。以上のように、義務論・功利主義・徳論は基本的に同じ形式で定式化できるということがあきらかになる。D1とU1とV1はおのおのの理論独自に、私たちのなすべき道徳的に正しい行為を特定化している。しかし、D1とU1とV1のみで、私たちが正しい行為を詳細まで捉えられるというわけではない。したがって、私たちのなすべき正しい行為の特定化に必要な情報を補ってやる補助的な定式が続くことになる。徳論の定式V1が必ずしもあきらかではない部分を残しているとしても、同じように、義務論と功利主義の定式D1とU1もあきらかではない部分を残している。あきらかではない部分が残っているとするならば、必要な情報を補ってやる補助的な定式の力を借りなければならない。

さらに、既に見てあるように、同じ義務論の陣営に属する主義主張であるとしても、たとえば、カント主義と契約論は異なるし、功利主義も行為功利主義と規則功利主義は同じではない。同じ徳論の陣営に属するとしても、差別化

される主義主張もあるかもしれない。規範的な理論の定式化は、同じ陣営に属する主義主張の差別化を許すものでなければならない。ハーストハウス流の定式化は補助的な定式を書き連ねることによって、義務論・功利主義・徳論内部の異同をあきらかにしていくことができる。同じ徳論の陣営に属する主張で、基本的な部分は共有しているとしても、補助的な定式が異なるということは考えられる。たとえば、どのような性格の特性が徳と見なされるかという点に関し、あらゆる徳論者が合意するとはかぎらない。徳として数え上げられる性格の特性をめぐる合意の破綻は、ある特定の場面で、どのような行為が私たちのなすべき正しい行為であるかという点をめぐる不一致に繋がってくるかもしれない。

義務論・功利主義・徳論は基本的に同じ形式で定式化することができる。ハーストハウス流の定式化は補助的な定式を付け加えていく中で、義務論・功利主義・徳論内部の差別化を許すという点からしても、形式的に整っていると考えられる。しかし、形式的に整っているということから、直ちに、実質的にも適切であるとの結論が出てくるわけではない。私たちの批判は規範的な理論としての徳論の実質的な内容に関するものである。

2、徳論への批判

規範的な倫理学における理論は、おのおのの理論独自に私たちのなすべき道徳的に正しい行為を特定化し、正しい行為が何故に正しいか、正しい行為が正しいと見なされる理由をあきらかにするものでなければならない。義務論者はある特定の状況における私たちのなすべき正しい行為aを特定化するとき、当の行為aが何故に正しいと見なされるか、あきらかにしている。すなわち、義務論者は「行為aが正しいとされるのは、行為aが道徳的な原則に合致するものであるからである」と言っている。義務論者は正しい行為が正しいと見なされる理由に関し、以上のように言っ

ていると解釈される。また、功利主義者、特に、行為功利主義者も私たちのなすべき正しい行為として何らかの行為aを特定化するとき、「行為aが正しいとされるのは、行為aが最善の結果を促進するものであるからである」と言っているので、正しい行為が正しいと見なされる理由に説き及んでいる。

同様に、徳論者も徳論独自の観点から正しい行為が正しいと見なされる理由に言及しているように見える。すなわち、徳論者はある状況における私たちのなすべき正しい行為を行為aとして特定化するとき、「行為aが正しいとされるのは、行為aが同じ状況において有徳な行為者の実行すると考えられるものであるからである」と言っている。したがって、少なくとも形式上は、義務論者、あるいは、功利主義者と同等の資格で、徳論者も正しい行為が正しいと見なされる理由を述べていると評価することができる。

しかし、問題は徳論者の言及する正しい行為が正しいと見なされる理由は、真正の意味で、正しい行為が正しいと見なされる理由になっているかどうかということである。「有徳な行為者の実行すると考えられる行為であるから」と理由付けるとき、徳論の当初からの意図を踏まえるならば、当然、予想されるように、徳論者は行為自体ではなく、行為者に目を向けている。徳論者は行為に言及するとしても、あくまで、間接的に取り上げるにすぎない。「有徳な行為者の実行すると考えられる行為」という行為の特定化は、行為の持っている何らかの特性に言及することによって行為を特定化する、一般的な行為の特定化ではない。行為主体の特性に言及することによって、特定の行為主体から出てくると予想される行為をほのめかす間接的な行為の特定化になっている。

したがって、徳論者が「行為aが正しいとされるのは、行為aが同じ状況において有徳な行為者の実行すると考えられるものであるからである」と言うとき、私たちは「有徳な行為者の実行すると考えられる行為は何故に正しいか」と追って問うことができる。すなわち、徳論者に向かって、行為主体の特性に言及することによっての間接的な行為の特定化ではなく、行為の持っている特性に言及する直接的な行為の特定化をもとめることが有意味に可能である。

以上のように追って質すことが有意味であるならば、徳論者は少なくとも「有徳な行為者の実行すると考えられる行為であるから」と応じているときは、規範的なものの中心的な部分である、正しい行為が正しいとされる理由を捉えられていないということになる。「有徳な行為者の実行すると考えられる行為は何故に正しいか」とのさらなる質問への応答は、もはや、「有徳な行為者の実行すると考えられる行為が正しいのは、当の行為が有徳な行為者の実行すると考えられる行為であるからである」ではない。少なくとも有意味な回答になっていない。有意味な回答は、「有徳な行為者の実行すると考えられる行為が正しいのは、当の行為が何らかの特性Xを持っているからである」という形式になると予想される。しかし、「ある行為が正しいのは、当の行為が何らかの特性Xを持っているからである」という定式化は、既にして徳論の定式化ではない。したがって、正しい行為が正しいと見なされる理由という規範的なものの中心的な部分に踏み込むとき、徳論は徳論ではないものに依存せざるを得ないということになる。

もちろん、義務論者が「ある行為が正しいとされるのは、当の行為が何らかの道徳的な原則に合致するものであるからである」と言うときも、私たちは「原則に合致する行為は何故に正しいか」と反問することができる。行為功利主義者が「ある行為が正しいとされるのは、当の行為が最善の結果を促進するものであるからである」と言うときも、私たちは「最善の結果を促進する行為は何故に正しいか」と反問することができる。以上の事情を踏まえると、徳論が規範的な理論として私たちを満足させるものではないとしても、同じように、義務論と功利主義も私たちを満足させる理論ではないと言われるかもしれない。しかし、義務論と功利主義は私たちが支持できる理論であるかどうかということとは別に、少なくとも徳論以上に規範的な理論としての資格を備えている。

規範的な理論としての資格に関する論点は、徳論の定式V1が行為の特性に言及しない一方で、義務論の定式D1と行為功利主義の定式U1が行為の特性に言及するということである。私たちは義務論、あるいは、功利主義を支持しないとき、「ある行為が正しいのは、当の行為が何らかの特性Xを持っているからである」と一般化される義務論、

ないしは、功利主義の定式を反駁し、特性Xの代わりに特性Y、ないしは、特性Zを指摘することで、何れがもっともらしいか、論ずることができる。すなわち、「ある行為が正しいのは、当の行為が何らかの特性Xを持っているからである」という定式と「ある行為が正しいのは、当の行為が何らかの特性Yを持っているからである」という定式の何れがもっともらしいか、有意味に論ずることができる。しかし、徳論の場合は、私たちが徳論の定式に満足しないとしても、徳論者に「ある行為が正しいのは、当の行為が何らかの特性Xを持っているからである」という形式の定式を突き付けることは有意味ではない。なぜならば、徳論の定式V1と「ある行為が正しいのは、当の行為が何らかの特性Xを持っているからである」という形式の定式は、一方が行為主体の特性に言及するにとどめ、他方が行為自体の特性に説き及ぶという意味で、何が特定化されているか、特定化の対象が食い違っているからである。規範的な倫理学の分野において、徳論者と有意味に議論することができるのは、私たちが徳論者に「有徳な行為者の実行すると考えられる行為は何故に正しいか」と質し、徳論者のさらなる応答があってからである。徳論者の定式V1は規範的なものの中心的な部分に届いていない。したがって、私たちが規範的に語ることを試みるとき、徳論者と同じレヴェルで議論することはできない。

義務論者が「ある行為が正しいとされるのは、当の行為が何らかの道徳的な原則に合致するものであるからである」と言うとき、「原則に合致する行為が正しい」という主張は、「原則に合致する行為が正しいのは、しかじかであるからである」という形式で、さらに理由付けられるものではない。行為功利主義者が「ある行為が正しいとされるのは、当の行為が最善の結果を促進するものであるからである」と言うときも、「最善の結果を促進する行為が正しい」という主張は、さらなる理由を持たない。むしろ、さらに理由付けられることを拒むものとしてある。他方で、徳論の定式V1は「有徳な行為者の実行すると考えられる行為が正しいのは、当の行為がしかじかの特性を持っているからである」という形式で、さらに理由付けられる余地がある。規範的な理論が規範的であるということは、さらに理由

付けられ、根拠付けられることを許さないという点に成り立っているように見える。問題は「規範的であるとは、どのようなことであるか」という論点に係ってくる。

3、徳とは何か、規範性とは何か

さて、「規範的な理論の規範的である所以は、さらに理由付けられることなく、主張される点にある」ということを詳述する以前に、「規範性とは何か」という論点とともに、徳の倫理学の批判に係ってくる「徳とは何か」という論点を取り上げておく。

「徳とは何か」という問題に関し、ティモンズは次のように応ずる（Timmons 2002：212-214）。すなわち、徳とは比較的、安定している性格の特性で、特定の状況において特定の仕方で行為する傾向性を含み、人物評価の基礎になるものである。徳を構成している要素として、知識・感情・行為の要素が挙げられる。知識の要素とは、どのような状況で、どのように振る舞うことが適切であるか、知っているということである。正直の徳を取り上げると、どのような状況で真実を述べることが適切であるか、さらに、どの程度の真実をあきらかにするべきか、知っているということである。感情の要素とは、適切な状況で適切な感情を持つように傾向付けられているということである。正直の徳を形作る感情の要素であるならば、正直な人物に賛意を感じ、不正直な人物に反感を覚える傾向性であるし、自分が不正直に振る舞うときに、罪悪感にさいなまれ、恥ずかしく感じる傾向性である。さらに、行為の要素とは、適切な状況で適切な仕方で振る舞うように動機付けられる傾向性である。正直の徳を持っている行為者が常に真実の告知に成功するとはかぎらない。しかし、正直な行為者は適切な機会に真実を述べ、虚言を避けるように動機付けられるタイプの人物である。

ティモンズの整理は、徳に関する過不足のない適切な解釈になっていると思われる。既に触れてあるように、ハーストハウスも性格の特性としての徳に言及している。ハーストハウスは徳が行為の傾向性に還元されないということを強調し、「徳は単なる行為の傾向性ではなく、性格の特性である」と言っている（Hursthouse 2003：199）。ハーストハウスは行為の傾向性の要素を排除しないとしても、行為の傾向性に尽きないものとしての徳という解釈に執著する。徳を構成する要素として、行為の傾向性が強調され、「性格の特性としての徳はどのような行為に繋がる傾向性であるか」ということが議論の焦点になるとき、行為自体ではなく、行為主体に注目するものとしての徳論独自の意義が失われるとの懸念があるからかもしれない。

たしかに、性格の特性としての徳は行為の傾向性に還元されるものではない。徳は存在論上、行為の傾向性と区別される独自の地位を持っていると言うことができる。しかし、他方で、私たちが徳を徳として認識するのは、徳が行為の傾向性の要素を含み、徳から出てくると想定される行為を観察することによってである。徳が存在論上、独自の地位を持っているとしても、私たちが認識できるものは徳自体ではなく、行為である。

以上のような徳に関する解釈は、制度学派の経済学の知見からも示唆される。制度学派の経済学において、制度とは、たとえば、「確立され、認められる社会的な規則の体系で、社会における相互作用を構造化するもの」と定義される。言語・通貨の制度・法律・度量衡の制度・食事の作法・企業などの組織はすべて制度として理解される（Hodgson 2006：2-3）。制度は制度によって構造化される振る舞いに還元されない。たとえば、王室の成員がすべて就寝中で、何ら儀式が実施されないときであるとしても、君主制という制度は存在すると考えられる。何ら実地に移されないとしても、王権が存続するかぎりで、君主制が存在するということになる。しかし、他方で、君主制という制度が観察されるのは、あくまで、儀式のように、表に顕れる振る舞いを通じてである。

徳は以上のような意味で、一種の制度と見なすことができる。性格の特性としての徳はある特定の仕方で私たちの

行為を方向付けるものとして位置付けられる。しかるに、制度学派の経済学における制度は、意志決定に際し、私たちが判断するときの負荷を軽減し、肩代わりするものである。制度が存在しないとすると、私たちは何もないところから、どのように振る舞うべきであるか、判断しなければならない。しかし、制度が存在し、制度によって私たちの振る舞いが少なくともある部分まで方向付けられるとするならば、意志決定の際に、私たちは制度に依拠することによって、少なくとも制度によって方向付けられる部分までの判断に悩まされることはない。もちろん、だからと言って、制度にゆだねられる部分に関する判断が正しいとはかぎらない。しかし、判断の当否は措くとすると、判断の負荷が軽減されると言うことはできる。

問題は制度に依存する利点が判断の負荷の軽減にあるということである。判断の負荷が軽減されるということは、望ましいことであるかもしれない。しかし、判断の負荷が軽減されるときの望ましさは、望ましい行為に繋がってはじめて、評価されるべきもので、自体的な望ましさではないように見える。まして、道徳的な正しさではない。判断の負荷が軽減される望ましさは、むしろ、効率の観点からの評価である。制度は既にして確立されている行為を指示するので、私たちは制度に依拠するとき、制度によって先取される部分に関する意志決定を省くことができるからである。

徳が一種の制度であるならば、徳の意義は判断の負荷の軽減にもとめられる。徳は要素として行為の傾向性を含むから、有徳な行為者、ないしは、有徳な行為者に倣う行為者は徳から出てくると想定される行為に関する意志決定を省くことができる。しかるに、徳の意義が以上のような意味で判断の負荷の軽減にあるとするならば、有徳であるということは、「効率的」と評価されるとしても、自体的に望ましいとされるはずはなく、まして、道徳的な評価の適切な対象ではない。有徳な行為者と同じように行為するということが道徳的に正しいとされるときの正しさは、有徳な行為者の性格の特性としての徳ではなく、むしろ、有徳な行為者の実行する行為自体から出てくるものである。し

たがって、私たちは「徳論の観点からの行為の道徳的な正しさの定式化は、行為の道徳的な正しさの真正の源泉に届いていない」と繰り返さなければならない。

以上のような徳に関する解釈を前提にするとき、徳論の定式V1は行為の正しさとの関係で、非固定的な記述にとどまっているということになる。[1] したがって、私たちはV1を信奉するとしても、同時に、正しい行為が正しいとされる理由であるところの行為自体の特性を特定化する定式を採用することができる。しかし、行為の正しさの理由に関するさらなる定式が必要であるならば、徳論の定式V1を諦め、端から後者の定式で済ませることができる。規範的な理論の規範性は徳論の定式V1ではなく、後者の定式に由来する。行為の正しさに関するさらなる理由をもとめないものとして主張される位置にあるのは、徳論の定式V1ではなく、後者の定式であるからである。

規範的な理論の規範性は、理論がさらに理由付けられ、根拠付けられることなく、主張されるということに由来する。たとえば、規範的な理論としての利己主義を取り上げる。利己主義は「行為者は行為者自身の利益を極大化するべきである」との主張である。利己主義者は選択肢aと選択肢bがあるときに、「選択肢aが選択肢b以上に行為者自身の利益になる」と主張するにとどまらない。行為者にとって、選択肢aと選択肢bの何れが利益になるかということは、利己主義者であれ、利己主義を否定する論者であれ、共通の了解に到達できることである。利己主義を否定する論者は選択肢aが選択肢b以上に利益になると認めるとしても、依然として、「選択肢aのもたらす利益は選択肢aを選択する理由にならない」と主張することができる。翻って、利己主義者は「選択肢aが選択肢b以上にある行為者の利益になるということは、当の行為者にとって、選択肢aを選択する理由になる」と主張する。「選択肢aのもたらす利益が選択肢aの選択を正当化する理由になる」という主張は、さらに理由に付けられない。

「選択肢のもたらす利益が当の選択肢の選択を正当化する理由になるのは、以上のように利己主義的に理由付けるということが行為者にとって利益になるからである」と言われるかもしれない。しかし、利己主義的に理由付けると

いうことが行為者にとって利益になるかどうかということは、利己主義者であれ、利己主義を否定する論者であれ、共通の了解に到達できることである。利己主義者と利己主義を否定する論者は共通に「利己主義的に理由付けるということは行為者にとって利益になる」、あるいは、「利益にならない」と認めることができる。利己主義的に理由付けるということがある行為者にとって利益になるかどうかということは、経験的な探究の対象である。経験的な探究の結果として出てくる結論は利己主義者であれ、利己主義を否定する論者であれ、認めざるを得ないからである。しかし、「利己主義的に理由付けるということは行為者にとって利益にならない」とあきらかになるとしても、利己主義者は依然として、規範的な理論としての利己主義を信奉できる。規範的な理論としての利己主義は利己主義を主張することの利益、ないしは、不利益に根拠付けられるものではないからである。「利己主義的に理由付けるということは利益になる」という結論が出てくるとしても、利己主義を否定する論者は規範的な理論としての利己主義を否定し続けることができる。規範的な理論としての利己主義の否定も、利己主義を否定することの利益、ないしは、不利益に根拠付けられるものではない。規範的な理論は根本的なところでさらに理由付けられることを拒む。裏を返すと、規範的な理論の規範性は、以上のように、さらなる理由を拒むところに成り立っている。

規範的な理論は根本的に根拠付けられない部分を抱えている。規範的な理論は規範的であるために、もはや、根拠付けられない部分を持っていなければならない。[2] しかし、既に見てあるように、徳論はさらに根拠付けられない部分にまで到達することなく、行為の正しさを規定するときに、結局はほかの理論に依存する。徳論は自力で規範性を調達するに至っていない。

4、結語

私たちは「徳とは何か」、あるいは、「規範性とは何か」を論ずる中で、「徳論は規範的な理論として意図されるとしても、究極的に根拠付けられないものである規範性に届かない」という本稿の徳論への批判を裏付けることができる。以上の批判は倫理学における徳論の復興の意義を全否定するものではない。義務論対功利主義の構図の中で見失われる行為主体への注目という観点を再び取り上げるということは、意味のないことではない。[3] しかし、本稿の議論が正しいとすると、徳論は決して1個の規範的な理論としての意義を認められるものではない。徳論の意義は別のところにもとめられなければならない。

徳論が規範的な理論としての意義を認められないということは、皮肉なことに、徳の倫理学を代表する論者に数えられるスロウトの試みからも窺える。スロウトは徳として、特に、普遍的な善意（universal benevolence）を強調する。普遍的な善意とは、しばしば、徳論と結び付けられる個人的な観点から、行為者自身を含め、行為者と個人的に特別な関係を持っている人物を優先するということではなく、言わば、「最大多数の最大幸福」の実現をはかる性格の特性である。スロウトはハーストハウス流の定式V2において、真っ先に、普遍的な善意を指摘すると考えられる。スロウトの試みが規範的な理論としての徳論の定式化に成功するように見えるとするならば、徳として普遍的な善意が強調されることによって、道徳的に正しい行為の特定化が功利主義に妥協する形で進められるからである。裏を返すと、普遍的な善意に言及し、実質的に功利主義を取り込む、否、むしろ、功利主義に取り込まれてはじめて、スロウトは徳論に規範的な理論としての体裁を整えることができると言わなければならない。スロウトの試みは1個の規範的な理論としての徳論を確立するものではなく、むしろ、行為主体への注目という独自の観点からの功利主義の定式化として評価されるべきものである。スロウトの試みが以上のように位置付けられるということは、「徳論は

1個の規範的な理論として意図されるとしても、結局、ほかの理論に依存せざるを得ない」と暴露している。

1　メタ倫理学のコーネル実在論において、道徳的な語は何らかの自然的な特性の束を固定的に指示する固定指示子であると想定されるということと対照的である。

2　以上のような規範的な理論の規範性に関する解釈は、「規範的な理論は階層化されない」と示唆する。たとえば、規範的な理論化において、批判的なレヴェルと直観的なレヴェルを区分する議論は、批判的なレヴェルの理論が直観的なレヴェルの理論の上に位置し、直観的なレヴェルの理論を裁断できるものとして意図されているとすると、挫折せざるを得ない。なぜならば、規範的な理論の規範性はさらに理由付けられることを拒むという意味で、究極的に根拠を持たない。究極的な根拠を持たないという意味で、批判的なレヴェルの理論も直観的なレヴェルの理論も規範的であるかぎりは、同じレヴェルに位置するからである。したがって、上位の理論は下位の理論を裁き、位置付けることなどできない。批判的なレヴェルの理論と直観的なレヴェルの理論は同じレヴェルで争わざるを得ない。恰も、「獅子」・「トラ」・「ウサギ」などの個別の動物と同じレヴェルに、「動物」という項目が紛れ込んでいるかのように！（『資本論』初版）

3　カントの『人倫の形而上学』が読み直されるのも、主に徳論の復興という文脈の中でである。

Hodgson, G. M. 2006 'What Are Institutions?', *Journal of Economic Issues*, 60, 1, 1-25.

Hursthouse, R. 2003 'Normative Virtue Ethics' in Darwall, S. ed. *Virtue Ethics*, Blackwell : Malden, Massachusetts and Oxford, 184-202.

Slote, M. 2000 'Virtue Ethics' in LaFollette, H. ed. *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Blackwell : Malden, Massachusetts and Oxford, 325-347.

Timmons, M. 2002 *Moral Theory*, Rowman and Littlefield : Lanham, Maryland and Oxford.