慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	フット「徳と悪徳」における徳の不完全性
Sub Title	The imperfection of human virtues in Foot's "Virtues and vices"
Author	五味, 竜彦(Gomi, Tatsuhiko)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2016
Jtitle	エティカ (Ethica). No.9 (2016.) ,p.109- 131
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20160000-0109

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

フット「徳と悪徳」における徳の不完全性

五味竜彦

はじめに

フィリッパ・フット（Philippa Foot, 1921-2010）の「徳と悪徳」は、1978 年に出版された同名の論文集の冒頭において最初に公開された論文であり、それ以降彼女の代表作であるばかりでなく、現代倫理学における徳の分析としても最も重要なもののひとつである。この論文において彼女は様々な徳の特徴づけを行っているが、とりわけ注目に値する主張として、「ある行為者において徳は徳として機能しない」、あるいは、「ある人において徳は徳ではない」というものがある。この考えは、徳はそれを有する人物の善に寄与するという、徳についての幸福主義（eudaimonism）の考えと相反するように見える。また、この主張はフットの思想的経歴を踏まえてもこの論文に独特のものであり、この主張の説得力や、この主張をするに至った要因は、検討する必要がある。

そこで本稿は、彼女のこの「徳として機能しない徳」という考えが、どれほど適切であるかを検討する。まず、フットがどのようにこの主張を行ったかを整理する。続いて、この主張に対する批判を見ていく。ここでは特に、フットの勇気の徳に関する毒物との類比関係が破綻しているというスカー（Scarre, Geoffrey）の指摘と、アリストテレス的に徳と幸福の関係を考慮すると、フットの想定するような状況が生じえないというプライアー（Prior, William）の指摘を扱う。これらの指摘を受け、スワントン（Swanton, Christine）の目標中心的（target-centered）な徳の理論による修

正案を検討する。その後、スワントンの理論では扱えないフットの問題を明らかにするため、トマス・アクィナスの徳の理論を踏まえることにより、フットの議論を再検討する。

1．悪事における徳

徳が徳としては機能しない場合がある、あるいは、ある人において徳は徳ではない。フットはどのような問題に対し、そうした主張をする必要があったのだろうか。最初に、彼女がどのような議論を展開したかを確認しよう。

論文「徳と悪徳」においてフットが論じたのは、我々がある行為を有徳であると評価する際には、様々な理由によって説明できるということであった。例えば、勇気ある行為は、恐怖に克服することで行為者自身の目的達成を可能にする行為であり、行為者自身の利益をもたらす行為であると言える[1]。あるいは、自己利益によって説明できないような慈愛の徳を示す行為は、行為者が他人の善という慈愛の徳に相応しい目的を意図していることによって説明される[2]。また、食欲や性欲など、人々は様々な欲求に誘惑されてしまう傾向にあり、それはいわば人間の本性に基づいている[3]。節制の徳を有する行為者ならば、こうした欲求を適切な場合にのみ追求できる。つまり、徳には、こうした行為者自身が克服すべき感情や欲求に対する矯正という機能もあるのである[4]。このようにフットは、ある行為が徳と見なされるための理由には、個々の徳に応じて複数の基準があると論じている。

しかし、これらの側面を有している行為であったとしても、手放しに承諾できないような行為がなされうる。なぜなら、徳は悪徳と見なされるような行為においても発揮されているかもしれないからである[5]。例えば、窃盗犯や殺人犯の行為には勇気や深慮が発揮されると評価されうるかもしれない。また、慈愛の徳に当たるような、他人の善を求める行為が、他の

誰かの権利を侵害してしまう可能性も、十分に考えられる。そのため、通常徳と見なされるものが、「愚劣な行為や非道な行為においても示されているかもしれない」のであり、徳はそうした場合においても十分に発揮されていると主張できるかもしれない[6]。

ただ、フットの見解によれば、こうした説明は不十分である[7]。なぜなら、慈愛の徳の場合だと、他人の善という目的を達成する際に、不正な手段をとる行為者よりも、不正ではない手段をとる行為者の方が、慈愛においてはより完全であるように見えるためである。仮に同じ徳を有するような行為であるとしても、個々の行為の内容により、質的な相違が認められると言える。そのため、例えば勇気の徳の場合、自己利益のみを目的とした卑劣な殺人者が、非常に危険な状況を顧みず殺人を犯したならば、それは一見、勇気ある行為であると評価できるかのように見える。しかし、殺人という悪い目的は、人命救助などの目的と内容が異なる。そのため、両者を区別することなく、等しく勇気ある行為だと評価することに、フットは問題視したのである。

ここで注意すべきなのは、フットがこうした問題を扱うことが、いわば自然の成り行きであった、ということである。彼女は当時、個々の行為者が有徳であるか否かを、その行為者の有する欲求や目的によって定められると考えていた。例えば、慈愛ある人とは他人の善など慈愛の徳が目的とする対象を欲する人であり、正義ある人とは平等な社会制度など、正義ある人の持つであろう目的を有している人である[8]。そのように徳ある人を定めた場合、自己利益という目的を有して殺人を遂行する人と、他人の善を目的に恐怖を克服する人との間には、何らかの違いが示される必要があるだろう。少なくとも当時のフットの理論において、行為者の徳はその行為者の目的と非常に密接に関係しているため、こうした問題を説明することは、彼女の理論上、非常に重要であったことが分かるだろう。

それでは、フットはこの問題にどのように対処したか。彼女は勇気の徳を例に、以下のように説明する。

> こうした困難を回避する一つの方法は、悪い目的を追求する用意のある人物は、実際に勇気を有しており、また彼の行為において勇気を示しているが、しかし彼において勇気は徳ではない、と述べることだろう。[9]

殺人や窃盗などの悪い目的を有する行為者は、勇気ある行為者であり、また、彼の行為は勇気が示されている。この点においては、他の論者たちと同一の意見であると言える。しかし、ここでフットが主張するような、ある行為者において勇気が徳ではない、とはどのような意味だろうか。彼女は以下のような類比を用いて説明している。

> 我々は「勇気」のような語を、「毒物」や「溶剤」「腐食剤」などの語が物体の性質を名指しているように、ある特定の能力に関する人間の特徴を名指していると考えているだろう。徳の語がそのように関係する能力は、よい行為やよい欲求を生じる能力である。しかし毒物や溶剤や腐食剤が常に特徴的に作用する訳ではなく、徳についてもそうであるだろう。[10]

例えばヒ素は毒物であるが、人体に注入されたりしない限り、毒物として作用するわけではない。それと同様に、勇気は徳であるが、行為者が適切な目的を有しない限り、勇気は徳として作用するわけではない。そのため、殺人を目的になされた行為は、勇気が徳として作用していたわけではないのである[11]。

ここでの彼女の主張は、以下のように要約できる。すなわち、ある行為はどのような目的のためになされたとしても、勇気ある行為と呼ばれることが可能である。しかし、その行為によって発揮されている勇気は、徳と見なされるための目的を有していない。そのため、その行為は、勇気あ

る行為であるが、有徳な行為ではないのである。

なお、フットは、こうした状況は、個々の行為における場合だけではなく、ある行為者において恒常的に生じる場合もあるとしている[12]。例えば、過度に勤勉な行為者や、過度に節制的な行為者は、それらの徳を有するがために自身に危害を加えるような仕方で恒常的に行為することになる。このような事例は、それぞれの徳が「彼においては徳ではない」[13]場合であると言える。

２．批判

これまで確認したフットの主張は、確かに我々の直観に見合うものである。なぜなら、我々がある行為者を勇気があると評価する時、その行為者の有する同一の能力が、人命救助において用いられるかもしれないし、殺人のために用いられるかもしれないと、自然に感じるからである。しかし、たとえそうであったとしても、徳が徳として機能しないという彼女の説明は、十分であると言えるだろうか。ここで、彼女の主張に対する批判を見てみよう。

ある行為者においては徳が徳として機能しないことを説明する際に、フットは勇気の徳とヒ素との類比関係により説明した。確かに、ヒ素は常に毒物として作用するわけではない。そのように機能するためには、人体に注入されるなどの、特定の条件づけが不可欠である。しかし、勇気の徳の場合はどうであろうか。彼女は勇気が徳として作用するには特定の条件が必要であり、その条件とは、ある行為者が特定の目的を有することであった。しかしこうした条件づけにより、殺人における勇気が徳として機能していないと主張するのは、いくらか飛躍があるように見える。

スカーは、フットがここで示した類比関係が成立しえないことを、ヒ素の例を用いて以下のように論じる[14]。仮に、ヒ素がその性質を発揮し、ある生地を緑色に染めたとしよう。この場合、ヒ素は、ある機能を発揮し

ているが、それは毒物としての機能ではないと言える。ただし、注意すべきことは、ある生地を緑色に染めることと、ヒ素が毒物であるという事実とは、何の関係もないということである。それに対して、ある行為者が危険な状況を顧みず殺人を行なった場合、その殺人はその行為者が勇気の徳を有していたからこそ完遂されたと言える。なぜなら、もしその行為者が勇気を欠いており、その危険な状況に怖気づいていたならば、殺人はなされえなかっただろうからである。つまり、殺人が完遂されたのは、その殺人者が勇気を有しているという事実に依拠している。そのため、ヒ素の例と殺人者の例との類比関係を維持するには、以下のような状況を提示しなければならない。それは、ヒ素が毒物であるという事実に依拠するような機能を発揮し、それと同時に、毒物としては機能していないような場合である。

しかし、そうした場合を想定することも極めて困難であることを、スカーはベラドンナという植物を例に示す[15]。ベラドンナにはアトロピンという猛毒が含まれており、人体に多大な影響を与えることで知られている。しかし、ある種のウサギはアトロピンに対する免疫を有しているため、ベラドンナを食べることができる。そのような場合であったとしても、「アトロピンは毒物でありながら、毒物としては機能しなかった」と説明することは、誤りである。正確には、アトロピンは実際に毒物として機能したのであるが、しかし、ウサギの消化構造によりその機能に特徴的な影響が「阻止された（blocked）」のである。

以上のことから、殺人者の勇気も以下のようにし直される[16]。ある行為者が危険な状況において殺人を完遂した場合、彼の行為において勇気は実際に徳として機能していた。しかし彼が殺人という目的を有していたために、勇気は徳としての機能に特徴的な影響が阻止された。つまり、殺人という行為においても、勇気は十分に徳として機能しているのであり、「ある場合おいて勇気が徳ではない」という旨のフットの主張は成立しないのである。

以上のように、徳が徳として機能しない場合があるという主張に関して、フットの説明は十分なものとは言いがたい。更に、彼女が想定した行為を、そもそも徳ある行為とは見なすことができないという批判がなされている[17]。プライアーはアリストテレスの徳の理論の解釈を通じて、徳を論じる際には、知恵（phronesis）の徳とエウダイモニア（eudaimonia）の概念が不可欠であると論じる[18]。

> エウダイモニストとして、アリストテレスは、行為者の善を倫理学のゴールと捉えている。行為者の善とは、我々の自然的な能力、我々の最も高度な能力である、理性（Reason）を十分に発達させることである。理性は我々の理論的活動と実践的活動において示される。ひとつの徳とは、我々の選択が理性の指令に従うよう導くような、ひとつの特性である。それは最初から最後まで合理的である。実践的問題について我々が適切に推論するよう受け持っている知的徳が、知恵である。[19]

すべての行為者にとっての善とは、自ら有する最も高度な能力である理性を発揮することであり、その理性に従って行為することが有徳な行為となる。知恵ある行為者とは、そうした理性に適切に応じることのできる行為者のことであるため、あらゆる有徳な行為は、必然的に知恵ある行為であることになる。更に、理性を発揮することが行為者自身の善であることを踏まえると、あらゆる有徳な行為が、行為者自身の善に寄与することが理解できる。

プライアーは以上のように行為者の善と徳を定義することで、フットの想定した「徳として機能しない場合」を否定する[20]。彼によると、アリストテレスは生来の徳（natural virtue）と十全な意味での徳（virtue in full sense）を区別しており、後者は必ず行為者自身の善に寄与するが、前者は必ずしもそうであるわけではない。なぜなら、生来の徳は知恵を伴うこ

とにより、初めて十全な意味での徳となるからである。以上の区別により、フットの想定した殺人者の勇気は以下のように説明される。殺人者は、生来の徳として勇気を有していたものの、彼の行為は理性によって導かれなかった。すなわち、知恵の徳を伴わないため、十全な意味での勇気ではなかったのである。そのため、殺人行為は行為者自身の善やエウダイモニアに貢献することはない。つまり、フットの想定する殺人行為とは、そもそも有徳な行為ではないのである。

ここで、これまでの批判を整理しよう。フットは殺人や窃盗のように、残酷や非道といった悪徳に当たる行為において、勇気や節制などの徳が示されていると思われる問題に対し、ある行為や行為者においては、徳は徳として機能していないという見解を表明した。しかし、そうした場合を精査すると、徳は実際に徳として機能しているものの、その特徴的な影響が阻止されている（スカー）か、あるいは、そうした場合は、そもそも本当の意味では徳とは呼べるものではない（プライアー）、と理解することができる。これらの指摘はいずれも妥当に見え、フットの説明の不十分さを明らかにしている。そこで次節では、別の論者の理論を用いることによって、この問題にどのように対処できるかを検討していく。

3．目標中心的な徳の区別

ある場合において徳は徳として機能しない。このようにフットが説明した状況を、より適切に説明する方法はあるだろうか。ここでは、スワントンによって展開された徳についての目標中心的な理論[21]を用いることで、フットの説明を修正できるかどうかを考えていく。

まず、フットの想定した状況は、二つの種類に大別できる。ひとつは、殺人を犯しているが勇気あるように見える場合であり、もうひとつは、過度に勤勉であるために勤勉さが行為者自身に危害を加える場合である。ここで、両者をスワントンの枠組みに当てはめると、前者は、有徳ではある

が正義に反する行為であり、後者は、徳に基づいてなされた行為ではあるが、有徳ではない行為である。このように区別することが、どのように問題を対処可能とするか、追って説明していこう。

まず、有徳な行為と徳に基づいてなされた行為とは、どのように区別されているだろうか。スワントンによると、ある行為が有徳な行為であるか否かは、個々の徳の目標に到達することによって決定される[22]。目標に到達するためには様々な条件があり、個々の徳がどのような目標を有するかにより異なっているが、いずれにしろ、有徳な行為であるためには、実際に目標を達成している必要がある。

一方、徳に基づいた行為の基準とは、ある徳を有する行為者によりなされる行為であると言える。なお、ここで念頭に置かれている「徳を有する行為者」とは、卓越した仕方で特定の対象を認識したり、それに反応したりする傾向性を有する行為者を意味する[23]。そのため、ある行為が徳に基づいたものであるかを判断するためには、対象への動機や感情など、行為者の内的状態も考慮に入れる必要がある[24]。ただし、ある行為が傾向性に基づいていることと、その行為が目標を達成していることとは、別個の問題である。つまり、ある行為が徳に基づいた行為であったとしても、それが徳ある行為であるとは限らないのである。

ここで、有徳な行為と、徳に基づいた行為との区別を以下のようにまとめられる。有徳な行為とは、個々の徳に特有の目標を達成する行為であり、行為者の有する傾向性や内的状態は無関係である。一方、徳に基づいた行為は、特定の対象を特定の仕方で認識・反応する傾向性によりなされ、特定の内的状態を伴ったものであるが、結果的に目標を達成するとは限らない。

以上の違いを踏まえ、フットが想定した「徳が徳として機能しない」場合を捉え直してみよう。まず、過度に勤勉であるような場合はどうだろうか。仮に、勤勉であることが、自分の受け持つ仕事に対して熱心に取り組み、大きな成果をあげることだとしよう。そして、行為者自身は、熱心

に働くことがよいことだと考えており、そうすることを肯定的に評価している。しかし、ある時彼は働き過ぎてしまい、体調を崩してしまったとしよう。その場合、長期的に効率よく仕事を続けるためには、適度な休憩も必要であるという知識を彼は有していなかったかもしれないし、より現実的に考えるなら、そのようなことは重々承知であったとしても、何か別の要因により、体調不良に陥るまでやむなく仕事をし続けざるをえなかったかもしれない。つまり、この時彼は、勤勉さという傾向性により、自分の仕事を認識し、それに対処し、また、仕事をすることへの肯定的な内的状態を有していた。しかし、結果的に、仕事の成果を下げることになった。つまり、彼の行為は、勤勉の徳に基づいた行為ではあるものの、勤勉の徳を有した行為ではなかったと評価できるのである。

しかし、殺人者の場合を説明する際には、これまでの区別だけでは問題があるように見える。なぜなら、危険な状況を顧みず殺人を完遂した行為者は、危険な状況において適切な感情を持ち、冷静に行為したという点において勇気の徳に基づいて行為したと評価されうるだろうし、更に、自身の目的を達成したという点において、有徳な行為を行っていると評価されうるだろうからである。そのため、この事例を論じるためには、スワントンによるさらなる議論を参照する必要がある。

スワントンは、これまで見てきた有徳な行為と徳に基づいた行為とは別に、あらゆる点で有徳な（overall virtuous）行為として、正しい行為（right action）という区分を設ける[25]。例えば、正義であるが優柔不断である行為や、友情はあるが不正な行為があるように、ひとつの徳に関しては有徳ではあるが、別の徳に関しては有徳ではなかったり、むしろ悪徳であったりするような行為は、想像に難くない[26]。つまり、同一の行為が、ひとつの徳を示し、かつ、ひとつの悪徳を示すことは可能であり、そのような行為は有徳であるが、正しい行為ではないと評価されるのである。

このように有徳な行為と正しい行為を区別することで、殺人者の例はどのように説明できるだろうか。危険な状況にかかわらず殺人を犯した行

為者は、勇気の徳の目標に達しており、その他にも、判断能力の鋭さや、目的達成への適切な手段を知る賢さなどの徳を有していると評価できるだろう。しかし、彼の行為が殺人である以上、残酷な行為であり、あるいは、不正な行為であるとも評価されるだろう。そのため、殺人者の一連の行為は、数々の徳を示しているものの、それと同時に、数々の悪徳も示している。そのため、彼の行為は正しい行為ではないと評価することができるのである。

以上のスワントンの議論により、フットが「徳が徳として機能しない」と表現した場合をより適切に理解できるように見える。勤勉のあまり自らを憔悴させた行為者は、勤勉の徳を傾向性として有していたが、その目標に到達できなかった場合と言える。また、危険な状況で殺人を犯した行為者は、勇気や鋭敏さなどの徳の目標に到達しているものの、その行為には残酷や不正といった悪徳を含んでいるため、正しい行為ではなかった場合と説明できるだろう。

しかし、個々の状況についての説明が可能となったとしても、複数の状況を比較するような場合については、どのように説明できるだろうか。こうした問いをたてるのは、以下のような理由からである。上述の通り、過度に勤勉な行為者の事例とは、徳に基づいた行為をしたものの、有徳な行為をできなかった事例であった。そのため、この行為は、行為の正しさの観点からすると、あらゆる点では有徳ではない行為である。つまり、過度に勤勉な行為者の行為者とは、正しくない行為である。それと同様に、危険な状況で殺人を犯した行為者の行為も、行為の正しさという点においては、正しくない行為である。なぜなら、その行為は、勇気等の徳の目標を達成していながら、残酷さ等の悪徳を示しているため、あらゆる点では有徳ではないからである。ここで問題となるのは、過度に勤勉な行為者と、勇気ある殺人者は、正しくない行為をした行為者という点で同等であるのか、ということである。スワントン自身の理論においては、ある行為が正しい行為ではない場合、あらゆる点で悪徳である行為（「悪い行為」）と、

あらゆる点で悪徳であるわけではない行為（「ほどほどの（all right）行為」）の二つの場合が考えられるが[27]、過度に勤勉な行為者も、勇気ある殺人者も、あらゆる点で悪徳がある行為をしているわけではない。そのため、どちらの行為も後者に振り分けられることになり、行為における質的な相違を見出すことはできないのである。

それに対し、実のところ、フットは、スワントンの理論において正しい行為と評価されるであろう行為の間にも、質的な相違を見出している[28]。例えば彼女は、慈愛ある（charitable）行為を例に挙げ、他人の善のために苦もなく財産を譲渡する場合と、義務感によってそうする場合とでは、前者の方がより徳が高く、道徳的価値が高いと評している[29]。すなわち、ある行為においてひとつの徳が示されたとしても、その行為者が行為する際に有している意図により、徳の高さに違いが出るというのである。

こうした意図による徳の相違といった観点は、確かにスワントンの議論においても、重要であると言えるだろう。なぜならそれは、ある行為が徳に基づいた行為であるか否か、という点に関する評価基準となりうるからである。しかし、そうであるとしても、徳に基づいた行為の間における徳の高さの違いが、意図の内容によって説明されることはない。そのため、フットが「徳が徳として機能しない」と主張することで対処しようとした問題は、スワントンによる理論的枠組みを用いた場合、捉え損ねてしまう可能性がある。

それでは、フットが本当に解決しようとしていた問題とは、どのようなものだったのだろうか。この点を考察する際に、論文「徳と悪徳」の冒頭において記されている、「徳と悪徳について考慮するときにはアリストテレスとトマスに遡る事が最善である」という言葉が手掛かりとなるだろう[30]。と言うのも、仮にアリストテレスにのみ理論的基盤を持つならば、他のアリストテレス主義者と同様に、徳における知恵の機能を重要視することで、殺人行為における勇気は本当の勇気ではないと主張する事もできたであろうし、過度に勤勉な行為者の勤勉とは、本当の意味での勤勉では

ない、と主張することも十分に可能であったはずだからである。しかし、フットが論文「徳と悪徳」において強調していたのは、知恵の徳よりもむしろ意志（will）の働きであった[31]。つまり、彼女が徳を論じる上でより重要視していたのは、徳における意志の働きを重視したトマス・アクィナスであった可能性が高い。以下では、トマスの思想を踏まえることで、フットの議論をどのように解釈できるか、検討していく。

4．フットにおけるトマス・アクィナス

本稿ではこれまで、フットによる「徳が徳として機能しない場合がある」という説明が不十分であるため批判に応じることができないことと、代替案として目標中心的な理論を用いることが、フットの問題意識を捉え損ねる危険性があることを指摘した。以下では、フットの問題意識の根幹を探るべく、トマス・アクィナスの思想を頼りに、彼女の議論を再検討する。

まず、そもそもフットへのトマスの影響はどの程度のものだっただろうか。論文集『徳と悪徳』の冒頭では、彼女がトマスを読むことにより現代倫理学における事実と価値の問題への疑念から徳の検討を開始したと述べられており、同様のことは後年のインタビューにおいても語られている[32]。また、ハッカーライト（Hacker-Wright, John）によると、フットはアリストテレス以上にトマスからの影響を強く受けており、とりわけ彼女の傾向性（disposition）の概念にはトマスの思想が強く反映されているという[33]。これらの記述から、フットに対する影響は、単に思想史的にとどまらず、理論的にも決して小さくないものであることが理解できる。

それでは、トマスの思想を理解することが、どのようにフットの理解へ繋がるだろうか。最初に取り上げたいのは、彼女が徳を意志によって他の技術や能力と区別しようとした点である。ケント（Kent, Bonnie）によると、トマスは、アリストテレスと同様に徳を傾向性（habits, *habitus*）と

捉えている[34]。しかし、アリストテレスとは異なり、トマスは、傾向性の特徴を説明する際に、「ある傾向性とは、我々が意志する時それによって行為するものである」[35]と述べており、傾向性と意志のつながりを重視している。この点の具体的な説明として、ケントは野球を例に説明する[36]。メジャーリーガーの投手は、巧みに球を投げる事ができるが、そうした投球の巧みさは、一見、身体に属するように見える。しかし、実は身体にではなく、魂（soul）に帰属している。というのも、そのような巧みな投球を可能になるためには、長期にわたる練習が不可欠であり、そうした長期間での練習は魂の命令によって初めて可能となるからである。そのため、投球の巧みさは魂に属しており、実際の身体運動はそうした魂の制御によってもたらされた結果に過ぎないのである。つまり、投球の巧みさという徳は、継続した意志によってもたらされた傾向性なのである。

このように恒常的な意志による傾向性として徳を理解する事は、フットによる「矯正としての徳」という考えにも現れている。彼女はトマスを引用し、人間が自然本性的に有する傾向にある感情や動機を矯正する役割を徳が担うと言う[37]。例えば、人は立ち向かうべき敵の面前から恐怖によって逃げ出しがちであり、また、快楽を追求すべきでない場合においてそうしてしまう場合がある。更に、他人と利益を平等に分配するよりも、自己利益を求めて行為しがちである。このような感情や動機を制御することが可能になるためには、長期にわたって実践を続けることによって可能となるのであり、そうした実践は行為者の意志によって可能となる。

このようにトマスは徳において意志の働きを重要視し、そうした主張はアリストテレスのものとは異なるものであった。しかし、それだけではフットが知恵を強調しなかったことの理由にはならない。なぜなら、トマスもまたアリストテレスにならい、知恵によって、本当の徳とそうでない徳とを区別しているからである[38]。ケントによると、知的徳の中でも知恵は、道徳的徳と不可分である。「誰も知恵なしには正義、勇気など他のあらゆる道徳的徳を有することはできないのであり、道徳的徳なしに知恵の

徳を有することもできない」というトマスの主張からも明らかのように、知恵の徳を伴わない道徳的徳は、その本質的な特徴を欠いているのである[39]。つまり、トマスもまた、知恵の徳を有することによって、初めて道徳的徳を有するとみなすことができる、と主張しているのである。

このように、アリストテレスと同様に、トマスも道徳的徳を有するためには、知的徳である知恵が不可欠であることを明言している。しかしながら、両者には重要な相違点がある。それは、道徳的徳の完全性に関するものである。アリストテレスの場合、先にプライアーの理論でも触れたように、知恵を有することにより十全な意味での徳を有することになった。しかし、ケントは、トマスが、それとは別の要因によって、徳の完全性を決定すると説明する。

> トマスは、人々が自身の自然的資質により獲得する道徳的徳は、慈愛（charity）なしに存在可能であると議論している。これらの徳は、しかしながら、本質的に不完全であり、単に相対的な意味での徳でしかない。慈愛とともに神により注入された（infused）道徳的徳のみが、「徳の本質的性質を完全、そして真に有している」[40]のであり、無条件の徳と呼ばれるに値するのである。[41]

トマスの考えでは、慈愛を伴わない道徳的徳は本質的に不完全である。しかも、慈愛は人間が自然的に有することはできず、神によって超自然的に注入される必要がある。つまり、たとえ知恵を有する人が道徳的徳を有していたとしても、神から注入される慈愛なしには、完全な徳を有しているとは言えないのである。

以上のようにトマスは、知恵が道徳的徳に対して重要な役割を果たすとしながらも、徳の完全性は慈愛によって成立すると考えており、その主張はアリストテレスと大きく異なっている。この点を踏まえると、フットがなぜ知恵を伴った十全な意味での徳という考えを用いなかったか、とい

う理由を理解することができる。それはいわば、彼女が完全にアリストテレス主義者でもなければ、完全にトマス主義者でもないことに由来している。

まず、仮に、フットが完全にアリストテレス主義者であったならば、プライアーのように、知恵の所有に基づいた完全な徳の所有者を想定することができただろう。しかし、「徳と悪徳」では、そのような議論はなされておらず、むしろ、知恵を説明することの困難さが表明されている。知恵ある人は、個々の目的の価値を知る人であるが[42]、彼女自身はそうした問題についての「正確な説明をかつて見たこともなければ、考えついたこともない」[43]と語る。つまり、当時、フットは知恵の徳を完全に説明できるとは考えていなかったのであり、それゆえ、知恵を伴った十全な意味での徳という考えを構築しなかったのだと考えられる。

それでは、フットはアリストテレスではなく、トマスに準じて、完全な徳の所有者を想定できたのではないだろうか。トマスの区別においては、徳の完全性を保証するのは知恵ではなく慈愛であり、慈愛の重要性を説明するためには神による注入という超自然的な説明が不可欠である。そのため、もしフットがトマスの神学的思想をも採用したならば、殺人者は慈愛を有していないために彼の勇気は本当の意味での勇気ではない、と論じることも可能だっただろう。しかし、彼女はそのような方法を取らなかった。それはもちろん、彼女が無神論者であったことが原因かもしれない[44]。しかし、それ以上に、十分な説明として、超自然的存在を提示することは不十分であったと考えていたのではないだろうか。つまり、フットは、道徳判断の特異性を「道徳判断が定言命法である」という理由のみでは十分な説明ではないと考えたように、慈愛の特別性を「慈愛は神から注入された徳である」という理由のみでは十分な説明ではないと考えたのではないだろうか。そのため、彼女はトマスのように、慈愛によって徳の完全性を論じなかったのだと考えられる。

以上のように、論文「徳と悪徳」におけるフットの理論は、アリスト

テレス主義とも、トマス主義とも距離を置いた、独自の立場にある。つまり、ここでのフットの理論においては、知恵による完全な徳も、神的注入による完全な徳も存在しえない。これはすなわち、彼女の徳の理論においては、完全な徳を有する人間が事実上存在しないことを意味しているのである。

このように考えると、フットが、殺人における徳の問題を、知恵の不在によって説明しなかった理由が明白になる。勇気や勤勉に限らず、様々な人々が多種多様な徳を有しており、実際にそれらの徳を示す行為が行われている。しかし、完全な徳は不可能であり、人々において全ての徳は不完全でしかありえない。そのため、知恵を伴った完全な道徳的徳という想定は無意味であり、それを論拠に議論することは不可能だったのである。

それでは、フットの理論において完全な徳が存在しえないと仮定することにより、我々は、彼女が「徳が徳として機能しない場合がある」と主張せざるをえなかった問題について、どのような回答を得られるだろうか。この点を考えるにあたり、トマスが不完全な徳をどのように捉えたかを確認することが有効だろう。

ケントによると、トマスは学識や技術といった知的徳は、その徳の保持者を優れた専門家にする[45]。しかしそうした知的徳は善い意志と必然的に結びつくわけではないため、彼らがそれらの能力を悪用しないためには道徳的徳が必要である。例えば、医療についての技術的な徳を持つ行為者は、その能力を人命救助にも殺人にも用いることが可能であり、悪事に使用しないために正義や公平さなどの徳が必要となる。この時、仮に彼が医療の徳を殺人に用いた場合、それは彼の恒常的な意志の傾向性が発揮されていると言えるのであり、フットの言葉で表すなら、医療の徳が機能していると言える。つまり、トマスの考えに則るならば、悪い目的においても知的徳は発揮されていると表現できるのである。

それでは、やはり殺人のような場合での医療の徳は、徳として機能していると表現することが自然であるだろうか。仮に、同じ行為者がよい目

的のために医療の徳を用いれば、その時は徳として機能したと表現されるだろう。つまり、完全な、ないし十全な意味において徳が発揮された場合に、我々は徳が徳として機能した、と表現するのである。反対に、殺人などの目的に対して徳が発揮された時、その徳は、完全ではないという意味において、不完全な仕方で機能したと言える。すなわち、フットによって、徳が徳として機能しない、と表現された場面は、徳が不完全に機能した場合であると理解できるのである。そのため、例えば、殺人の際に「勇気は徳として機能していない」[46]という記述は「勇気は不完全に機能した」と表現しなおすことができ、「ある人々において勤勉ないし節制は徳ではない」[47]という記述は、「ある人々は、勤勉ないし節制を不完全に有している」と表現しなおすことができるだろう。

このように説明に修正を加えることで、ヒ素との類比もより明確に描くことができるようになる。個々の徳は常に完全な意味において機能するわけではなく、その点において不完全である。ヒ素も同様に、常に毒物として完全な意味において機能するわけではなく、その点において不完全である。両者は、その特性が常に完全に発揮されるわけではないという点において不完全であり、その意味において類比関係にあるのである。

これまで考察してきたように、フットの理論を徳の不完全性という観点から検討することは、彼女の議論の理解の助けとなる。しかし、実際のところ、彼女はそのような主張を明示しているわけではない。ただし、たとえそうであったとしても、こうした念頭を置くことが、フットの様々な言葉に、より一貫性を持たせることが可能であると考えられる。その一例として、論文「徳と悪徳」の結語に当たる一連の記述を挙げよう[48]。フットはここで、徳によって論じられる理想と、実際に我々が称賛する種類の人々が異なることを以下のように指摘している。

> これまでのページを読んでいる人のうちには、例えば、この論文の著者は常に、知恵と節制があり、また、勇気や慈愛や正義があるような、

> あらゆる徳を有する人々を称賛するのではないかと考える人がいるかもしれない。確かに時にはそうである。ヨハネ 23 世がそうであったように、あらゆる徳を所持し、世界中から愛され称賛されるような人々は存在している。しかし、我々の多くが尊敬するのは、そうした徳をすべて有した人というよりも、むしろ全く知恵も節制も無いような混沌とした人生の人たちだという事実がある。そしてこうしたことは単にロマンチックなナンセンスかもしれないが、私は決してそうでは無いと感じている。[49]

ここではまず、あらゆる徳を有する人物としてヨハネ 23 世が例示されていることが注目に値する。彼はカトリックにおいて聖人指定されており、まさにトマスが唱えるような、慈愛を伴った完全な徳の所有者の典型であると言えるだろう。それとは対照的に、知恵を有さない人物は、不完全な徳の所有者の典型である。なぜなら、たとえ個々の徳を有していたとしても、知恵がなければそれらの徳は悪い目的のために発揮され、かえって邪悪な行為を促進してしまう可能性があるからである。このように、両者は徳に関して非常に対照的な存在であり、大抵の場合、前者のみが徳ある人と評価されるだろう。ところが、フットは、知恵を有さない人ですら尊敬の対象となりうるし、実際に我々が尊敬感情を抱くのはそのような人物であることが「事実」であると述べている。この発言は、一見彼女の理論とは乖離しているように見えるかもしれない。なぜなら、知恵を伴わない勇気などは、徳として機能していない場合として描かれていたからである。それでは、この発言を我々はどのように受け取るべきだろうか。

聖人のような人物よりも、むしろ知恵をもたないような人物を尊敬してしまうというフットの記述は、どのように理解できるか。ここで再び、人間の徳の不完全性という観念を想定すると、以下のように解釈できないだろうか。人間の徳が不完全である以上、個々の行為者や行為の徳を評価する際には、聖人の場合のような完全な意味での徳というものを想定する

必要はない。我々が実際に直面し、評価や尊敬するのは、ある徳においては優れており、別の徳においては劣っているような人物である。そうした理想とは異なる現実の人間の徳の問題に対処するためには、徳が完全に発揮される場合のみではなく、徳が不完全に発揮されるような場合をも考察の対象にする必要がある。そのため、我々は徳の機能を分析する際には、それが行為者自身の善に寄与する場合だけではなく、悪影響を及ぼすような場合も考慮に入れなければならない。以上のように結語の部分を解釈することにより、論文「徳と悪徳」の内容が、より一貫性を持って理解できるだろう。

おわりに

本稿ではフィリッパ・フットが中期の論文「徳と悪徳」において論じた「徳が徳として機能しない」という主張を検討した。彼女によると、ある徳はある行為や行為者において、徳として機能しない場合があり、それは例えるなら、ヒ素が常に毒物として機能しないのと同様である。それに対してスカーは、ある徳は徳として機能しているが、その特徴的な影響が妨げられているのだと説明し、プライアーは、そもそもフットの想定する場合は知恵が伴わないため有徳な行為としては扱いえないと批判した。こうした指摘を受けて、本稿ではスワントンの目標中心的な徳の理論を用い、当該の状況を「徳に基づいた行為であるが有徳ではない行為」か「有徳ではあるが正しくはない行為」として説明できるかどうかを検討した。そして、そのように整理することは正しくない行為における質の相違を説明することができないことを明らかにした。更に、フットが多大な影響を受けたとされるトマス・アクィナスの傾向性としての徳についての理論を確認することで、フットの理論においては人間の徳の不完全さが前提とされているという仮説を導き、その観点から彼女の論文内容を検討し直すことで、フットによる徳の説明を捕捉することを試みた。

（ごみ・たつひこ　慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程）

The Imperfection of Human Virtues in Foot's "Virtues and Vices"

Tatsuhiko GOMI

In "Virtues and Vices," Philippa Foot proposes that in certain situations virtues do not function as virtues. For example, courage does not work as a virtue when it is used to commit murder because the intention is evil. However, some critics reject this explanation: virtues always works as virtues, but sometimes their characteristic effects are blocked. Furthermore, in cases like murder, no virtue is present since the action does not contribute to the essential good of each agent. Therefore, Foot's claim needs to be modified. We examined whether a 'target-centered theory' could be applied, but realized that the theory could not explain the differences among the qualities of the actions that Foot proposed. Thus, to clarify the meaning of her claim, we employed the virtue theory of St. Thomas Aquinas, whose vast influence on Foot is well known. Last, we suggested that Foot might presuppose the imperfection of human virtues, and with this concept of imperfection, we may be able to understand her theory more clearly.

略号

GG: Foot, Philippa. "The Grammar of Goodness." *The Harvard Review of Philosophy* 11.1 (2003)

VV: Foot, Philippa. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 2002.

1 VV pp.2‐3.
2 VV pp.4-5, pp.165-167.
3 VV p.9.
4 VV pp.8-14.
5 VV p.14.
6 そうした主張の例として、フォン・ウリクト（Wright, Georg H. von）による議論をあげている（VV p.15）。
7 Ibid.
8 VV p.155, 165.
9 VV p.16.
10 Ibid.
11 フットはこの違いを、勇気ある行為（courageous act, act of courage）と、勇気のいる（took courage）行為と区別し、殺人は後者に含まれると述べている。
12 VV p.17.
13 Ibid.
14 Scarre, Geoffrey. *On Courage.* London: Routledge, 2010. p.103.
15 Ibid.
16 Ibid. pp.103-104.
17 Prior, William. “Eudaimonism and Virtue.” *The journal of Value Inquiry* Vol. 35. 2001.
18 Ibid. pp.329-330.
19 Ibid. p.329.
20 Ibid. p.332.
21 Swanton, Christine. “A Virtue Ethical Account of Right Action.” *Ethics* Vol. 112.1, 2001.
22 Ibid. p.39.
23 Ibid. p.38.
24 Ibid. p.44.
25 Ibid. p.45.
26 Ibid. pp.45‐46. こうした状況は先述のプライアーのように理性の発揮と行為者自身の善によって有徳な行為を定義した場合、発生しえないだろう。スワントンの理論においては、有徳な行為が徳の目標を達成する行為であると定められているため、こうした状況が生じうると言える。
27 Ibid. p.46.
28 VV pp.8‐14.
29 VV p.14.

30 VV p.1.
31 現に、フットが当該の論文において知恵の徳を扱ったのは、従来、知的徳と見なされてきた知恵がどのように行為者の意志と結びついているかを明らかにするための議論においてであった（VV pp.5-7）。
32 VV pp.xiii-xiv, GG p.35.
33 Hacker-Wright, John. *Philippa Foot's Moral Thought.* London: Bloomsbury, 2013. pp.77-78.
34 Kent, Bonnie. “Habits and Virtues” Pope, Stephen J. (ed.). *The Ethics of Aquinas.* Washington, D.C.: Georgetown UP, 2002. p.117.
35 『神学大全』第 2－1 部第 49 問第 3 項。
36 Kent. Op. cit. p.118.
37 VV p.9.
38 Kent op. cit. p.121.
39 Ibid. p.123.
40 『神学大全』第 2－1 部第 65 問第 2 項。
41 Ibid. p.123.
42 VV p.5.
43 VV p.6.
44 フットは自身が無神論者であることを公言している（GG p.35）。
45 Ibid. p.121.
46 VV p.16.
47 VV p.17.
48 VV pp.17-18.
49 VV p.17.