

徳の個別化：キェルケゴールに見る徳倫理学の可能性

本田 誠也

現代分析哲学の中で、徳倫理学の枠組みにおいて倫理的天然主義^{*1}を保持している研究者は、新アリストテレス主義者に限られている。こうした研究者にとって、徳は、それをもつ個体の属している種に特徴的な諸属性を獲得することにおいて顕現するとされる。しかし、このような仕方では、徳の顕現を規定するとき、同じ種においても異なった諸傾向・諸能力をもつ個体間の差異を無視し、この差異を否定的に評価する可能性を排除できない。本論では、この新アリストテレス主義的天然主義（以下、新アリストテレス主義）の問題点を明らかにしつつ、同じくアリストテレスの影響を受けながら、新アリストテレス主義者とは異なる徳論を展開する、セーレン・キェルケゴールの倫理的思想の解釈を通じて、徳倫理学の枠組みにおいて倫理的天然主義を発展させるための一つの可能性を探る。

1. 新アリストテレス主義の問題点

行為の正しさを「徳のある行為者 (a virtuous agent) が為す (あるいは勧めらる) であろうような行為」として規定する徳倫理学にとって、徳とはどのような性格特性 (character traits) であるのかを客観的に根拠づけることが死活問題となる。なぜなら、徳がいったいどのようなものかを同定する客観的な基準がない限り、徳倫理学者にとって、正しい行為についての判断は、合理的根拠

^{*1} 倫理的天然主義の定義は一定ではないが、本論では、「善」や「正しさ」といった道徳的属性や「誰その行いは正しい (あるいは善い)」といった道徳的事実を、自然科学によって叙述されるような自然的な事実に基づき説明しようとする立場とする。この立場は、例えばプラトンの形相論にみられるように、道徳的属性や道徳的事実を、超自然的な属性や事実にもとづき説明する立場に対立する。ただ、下に述べるように、新アリストテレス主義者は、倫理学が自然科学の一分野 (例えば生物学) に取って代わられようという還元主義の立場からは一線を画する。

を欠いたものと言わざるを得ないからである。新アリストテレス主義は、この問題の解決の試みであり、この点において、徳倫理学者にとって要の理論である。

ロザリンド・ハーストハウス（1999）は、『徳倫理学について』の中で、フィリップ・フットの影響のもと、新アリストテレス主義を、倫理学を人間の本性（human nature）の考察に基づける試みとする*2。この見解によれば、人間の倫理的評価（ethical evaluation）は虎（あるいは狼や蜂）といった人間以外の生物の、その種に関しての、よき健康的な見本（good, healthy, specimens of their kind）の評価に類比的である*3。さらにハーストハウスは、社会的な動物に関して、この「善き健康的な見本」に関する評価の基準を、その個体がもつ部分、機能、活動、そして欲望および感情という点に関して、以下の4つの目的に貢献することに見出す。

- (1) その個体の生存（its individual survival）
- (2) その種の継続（the continuance of its species）
- (3) その種に特徴的な仕方で苦を逃れ、快を享受すること（its characteristic freedom from pain and characteristic enjoyment）
- (4) その種に特徴的な仕方で、社会的群れにおける機能を充実させること（the good functioning of its social group in the ways characteristic of the species）*4

*2 Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999. ハーストハウスが後の論文（“Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics,” in *Human Nature, Royal Institute of Philosophy Supplement* 70 (2012) : 169-189 項）で明らかにしているように、ここで人間の本性とは、人間の本質（human essence）を指すわけではない。それゆえ、一般に批判されるように、新アリストテレス主義者は、少なくとも人間に関しては、その本質が存在するという本質主義を保持しているわけではない。

*3 ハーストハウスの *On Virtue Ethics* は最近邦訳がでている（『徳倫理学について』、R. ハーストハウス著、土橋茂樹訳、知泉書館、2014年）が、執筆時に参照できなかったので、訳は自ら付した。

*4 同 202 項。ハーストハウスのリストが正しい徳の評価リストであるかどうかは議論の分かれるところであるし、以下に論じるように、筆者はこれに懐疑的である。

例えば、ハーストハウスによれば、ある植物が善（エウダイモン）であるのは、その個体がよく機能する部分（葉、根、花びら等）をもち、このことがその植物とその植物の種の保存に役立つ限りにおいてである。また、ある動物が善（エウダイモン）であるのは、その個体がよく機能する部分をもつとともに、その種に特徴的な仕方で苦から逃れ、かつ快を享受し、このことがその動物とその動物の種の保存に役立つ限りにおいてである*⁵。さらに、社会的な動物に関しては、その動物が善（エウダイモン）であるのは、上に挙げられた事柄に加えて、その動物が、その種に適った社会的な役割を果たす限りにおいてである。この点に関して、例えば、ハーストハウスは「針を欠いた蜂は、その巣の機能と存在とを維持するという点に関して、欠陥的（defective）である」と評する*⁶。これと類比的に、ハーストハウスは、人間に関しては、上の4つの目的に貢献するような性格特性がその徳であると主張する。このような仕方で、ハーストハウスは彼女の理論が性格特性としての人間の徳を客観的かつ科学的な仕方で説明することができるかと主張し、上に見た徳倫理学の根本的な問題に対する解決を試みる*⁷。

デーヴィッド・コップおよびデーヴィッド・ソーベル（2004）は、他の様々な批判とともに*⁸、このようなハーストハウスの見解が「差異 [種に固有の卓越性からの逸脱] は欠陥であるという考え」（a ‘difference is defect’ view）を危険なまでに助長しかねないと指摘する。つまり、もしも上に述べられたように、人間の徳が、文字通り、他の生物の徳に類比的であるとすれば、例えば、

*⁵ 同 202 項。

*⁶ 同 201 項。

*⁷ ここでハーストハウスが、具体的に何をもって客観的、科学的であるとしているのか必ずしも明らかではない。ハーストハウスはクワイン（Quine, W., “Identity, Ostension, and Hypostasis,” *The Journal of Philosophy* 45 (1950) : 621-633 (165)）にならい、実在はわれわれのもつ概念的枠組みと不可分であり、われわれはこの概念的な枠組みを離れて、これを概念化されていない実在と比較することはできないという前提を採用しており、ハーストハウスのリストが、中立的な観点（a neutral point of view）を提供するという意味での「科学的」なものではないと主張する（193）。本論では、このハーストハウスの前提については問わない。

*⁸ David Copp and David Sobel, “Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics,” *Ethics* 114 (2004) : 514-554.

ダウン症に見られるような知的障害を倫理的な欠陥と見做すことを免れえないようにみえる（先の「針を欠いた蜂」の例を思い浮かべられたい）。もちろん、こうした誤りを回避するため、フットに従い、ハーストハウスは人間に関する倫理的評価の源泉を、理性的意志の行使に基づき、実践理性に従って行為する能力（以下、理性的行為者性 [rational agency]）だと説明する*⁹。しかしここで問題となるのは、フットおよびハーストハウスにとって、いったいいずれの要素が人間の倫理的価値を決定するのか、ということである。上の4つの目的への貢献か、または理性的意志の行使に基づく、理性的行為者性の発揮の仕方か。そこでコップとソーベルは、「フット流の自然主義を否定するのか、または[他の生物のみならず]われわれに関しても自然が規範を与えるのか (nature can be normative with respect to us)」という二者択一をハーストハウスに突きつける。

もちろんハーストハウスは、われわれは他の生物とは異なり、個体の生存、種の保存のための特性を、自然によってではなく、慣習によって獲得するという点を強調している*¹⁰。この特性が、性格特性であり、この慣習による獲得を可能にするのが、理性的行為者性であるとすれば、他の生物ならぬ、人間の徳は、先の4つの目的の達成に貢献するような仕方では理性的行為者性を発揮する諸傾向 (dispositions) としての性格特性ということになろう*¹¹。しかし、コップとソーベルの批判点はさらに以下のように敷衍することができる：

精神医学上の障害に関するディレンマ：どの性格特性を形成し発揮するのかを選択する、我々の、理性的行為者 (rational agent) としての能力には限界がある。そこで、個人の性格特性の評価は、その個人の理性的意志の限界に相関的であるか、そうでないかである。もしも前者だとすると、人間の行為者性 (human agency) の評価は、個人がもっている性格特性の如何に関わるものではなく、個人の意志の行使の仕方に関わるものとな

*⁹ Hursthouse, “Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics,” 221 項。

*¹⁰ 同項。

*¹¹ 同 244 項。

る。しかしこれは人間の行為評価を、性格特性の発揮に関するものとする徳倫理学の前提に反する。しかし、もしも後者だとすると、人間の行為者性の評価は、個人の理性的意志の行使の仕方に関するものであるとする新アリストテレス主義の前提に反する。それゆえ、新アリストテレス主義者は、いずれにせよ自らのよって立つ前提を否定せざるを得ない。

行為者性とは、ある目的に向かって活動する能力 (capacity) のことであり、広い意味ですべての生物がもっている*¹²。これは人間においては、目的とそれに到達する手段の自覚および選択を伴った理性的行為者性である*¹³。ハーストハウスの4つの目的のリストの説明に見られるように、一般に、新アリストテレス主義者たちは、どのような傾向・振る舞いが、ある種に相対的な行為者性に関して正常 (normal) であるのかをもって、その種に属する個体の規範的評価 (normative evaluation) の基準とするが、これと類比的に、個人の倫理的評価は、その個人が、いかに理性的意志の行使に基づき、理性的行為者性を顕現するかにおかれる。それは、この能力の行使の如何によって、個人の獲得する性格特性が決まってくると考えられるからである。

これに関して、新アリストテレス主義者は、理性的行為者性の正常な顕現を、賢人 (例えば、アリストテレスの徳のリストにあるような諸徳を備えた個人) に見られるような性格特性の顕現と規定する*¹⁴。しかし、どのような自然主義的な根拠をもって、新アリストテレス主義者たちがそう主張するのか明らかではない。例えば、精神医学も、ある限られた意味で、どのような心理的傾向・振る舞いが理性的行為者性の正常な顕現であるのかを判断する。下の二つの命題を比べてみよう。

*¹² John Hacker-Wright, "Human Nature, Virtue, and Rationality," in *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspectives*, New York: Routledge, 2013, 86 項参照。もちろん哲学者によっては、植物に行為者性を帰さない。

*¹³ Ibid.

*¹⁴ Micah Lott, "Moral Virtue as Knowledge of Human Form," 418 項参照。倫理的自然主義と生物学の分離については、Hursthouse, "Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics" 173 - 5 項参照。

- (1) 通常、すべての働き蜂は針をもち、これを巣の機能の維持のために役立てることができる。
- (2) 通常、すべての人間は徳を獲得し、これを社会機能の維持のために役立てることができる^{*15}。

ここで、新アリストテレス主義者に従い、「通常」とは、統計学的な、数の上での正常性 (normalcy) を指すのではなく、一般に、人間という種を特徴づけるような生の在り方に言及しているものとする^{*16}。つまり命題 (1) においては、働き蜂を特徴づけるような行為者性に関して、なにが「正常 (normal)」であるのかが叙述され、命題 (2) においては、人間を特徴づけるような行為者性に関して、なにが「正常」であるのかが叙述されている。命題 (1) において問題になっているのは、針を備え、これを巣の機能の維持に役立てることができる能力であり、この能力を備えているか否かが個体に関する規範的価値判断の基準に含まれる。そこでもし、命題 (1) と (2) が新アリストテレス主義者の言うように類比的であるとするならば、命題 (2) においても問題になっているのは、徳を獲得し、これを社会的機能の維持に役立てる能力であり、この能力を備えているか否かが個人に関する規範的価値判断の基準に含まれねばならない。

このように考えれば、新アリストテレス主義の諸前提から、精神医学における障害の有無の基準と、道徳的判断における善悪の基準を明確に区別するような前提は出てこない。例えば、精神医学に基づく正常性に依拠した場合、自閉症をもつ個人は、共感 (empathy) を欠き、自閉症をもたない個人に比べ、他者配慮的性格特性の獲得が、生来困難であり、道徳的推論に基づいて自らの行為を決定する能力にも障害があるとされる^{*17}。そこでもし、新アリストテレス主義者に倣い、上の命題 (1) と (2) が類比的であり、(称賛・非難に値す

^{*15} Hursthouse, "Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics," 185 項参照。

^{*16} 「通常」と訳したが、ハーストハウスは、"for the most part" という表現を用いている。

^{*17} 自閉症をもつ個人 (ASをもつ個人を含む) の道徳的責任能力についての議論はジャンネット・ケネットの論文にも見られる (Jeanette Kennett, "Autism, Empathy, and Moral Agency." *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 208, 2002, 340-357)。

るという意味での) 道徳的善悪 (moral goodness and defect) と自然的善悪 (natural goodness and defect) また人間的善悪 (human goodness and defect) を類比的に扱おうとすれば、自閉症をもつ個人が、それをもつが故に、生来、(非難に値するという意味において) 道徳的欠陥があり、また人間的にも欠陥があるという受け入れがたい主張をいかに回避できるのか明らかではない。上に述べたように、こうした問題を極力回避するため、新アリストテレス主義者は、理性的行為者性の評価の基準を、個人がいかに理性的意志を発揮するかに限るのであるが、この前提が、いかに、上の命題 (1) と (2) を類比的とする自然主義的な諸前提と整合するのか明らかではない。このように、新アリストテレス主義者は、精神医学上の障害に関するディレンマを回避することができない。

2. なぜキェルケゴールなのか？

キェルケゴールの思想は、ハーストハウスの直面している問題、すなわち倫理的・自然主義の諸前提から出発し、われわれの道徳的直観に反しない仕方、徳を客観的に根拠づけるという問題に、光を投げかけている。

ただ、これはもちろんキェルケゴールがハーストハウスの提唱するような倫理的・自然主義の企てに同意しているということではない。キェルケゴールにとって愛の徳の中核をなすのは、あくまで愛の徳の源泉である神への信仰であり、愛の徳の顕現を可能にする神の恩寵である。そして、キリスト者にとって愛の課題は、信仰を通じて、この愛の徳の顕現に与かることである。それゆえ、キェルケゴールは、一面において、正しい行為に合理的な根拠を与えるため、徳が何であるのかを科学的に説明するような試みに対し、断固として抗う。もっとも顕著な例に即して言えば、キェルケゴールは、1846年の日誌において、以下のように言っている。

生理学の領域は、植物界や動物界全体に広く進展して [人間を含む生物一般における] 類似性を提示しているが、[生物一般と人間とを] 類似させるのはおかしい。なぜなら人間の生命は、その初めから、植物界や動物界と

は質的に相違しているからである。だから、顕微鏡を使った微視的観察によってどんなに膨大な類似性を提示してみても、無駄である [VII A 186]。*¹⁸

キェルケゴールは日誌でこの後つづけて、このようなアプローチが倫理学の動機となるような力を骨抜きにしてしまうと主張しているが、これはこのような自然全体を対象化するというアプローチが、「自由」という概念を蔑ろにするためであると考えられる*¹⁹。自然現象の全体を、科学的な因果関係に還元しようとする試みの内では、倫理的価値の存在を決定づける自由という概念は成立しない。自由は本来主体的に生きられることにおいてのみ意味をもつものであり、それゆえ、自然科学的アプローチが、本来倫理学とは相いれないものである、とするキェルケゴールの主張は筋が通っている。

キェルケゴールの思想を、全く違った文脈での議論である倫理的自然主義をめぐる分析哲学上の議論の俎上にのせることは、キェルケゴールの思想のもつ有機的連関をないがしろにし、その一部を不当な仕方で拡大するという危険を伴っている。にもかかわらず、ハーストハウスとキェルケゴールのもつ思想上の親近性は、特筆に値する。まず第一に、両思想家は、行為の正しさ（あるいは善さ）を、行為の合理性、あるいは行為が誰彼とにかまわずもたらす結果に還元されることに対する抵抗を有し、これを感情、関心、情熱、判断、選択をも含めた行為者の全人格的な在り方に見出している。これは、徳倫理学者を自認するハーストハウスにして明確であるが、この態度はそのままキェルケゴールのものでもある。第二に、さらに意外ではあるが、次節で見るように、キェルケゴールが、愛の業を、自然の内で、人間以外の他の生物がその生命をいかに顕現しているかの観察を基に叙述している一方 (SV 12 259)、他方ハーストハウスは、人間と人間以外の他の生物との差異を、人間が自由意思をもつというまさにその点において強調することによって際立てている (220)。

*¹⁸ 中里巧訳 (『キェルケゴールとその思想風土 北欧ロマンティックと敬虔主義』、創文社、1994年、第二部第二章「自然」理解、110項)。

*¹⁹ 同 110-111項参照。

自然は彼ら〔動植物〕がいかにあるべきかを決定する。しかし、自然がわれわれに関して規範的にふるまうことができるという考え、それがわれわれがいかにあるべきかを決定できるという考え、これはわれわれがもはや受け入れることを拒む考えである。(・・・) 自由意志のゆえに、われわれは〔動植物とは〕異なっている。

さらに、このことと関連し、2012年の論文において、キェルケゴールがそうであるように、ハーストハウスも、倫理学上の諸命題を、生物学をはじめ、他の諸科学によって正当化し得るという前提を拒み、倫理学の他の諸科学からの独立を主張している*²⁰。

もちろんわれわれは、ハーストハウスとキェルケゴールの差異を無視することはできない。すでに述べたように、キェルケゴールの愛の徳は、キリスト教的信仰の実践と不可分であり、またハーストハウスは、ユダヤーキリスト教的信仰と相関性をもつ性格特質（例えば、敬虔さ）を人間の徳と見做すことを、それが非合理性に基づく、という理由で拒否する*²¹。それゆえ、人間の徳が究極的にどのようなものであるのかという点に関して、これらの思想家は、埋めることのできない溝をもつ。

にもかかわらず、上に見たように、キェルケゴールとハーストハウスは、徳はいかに（どのような属性とともに）顕現するのかという問題に関して、以下の前提を共有している：

- (1) 人間の「善さ」は、単に行為の合理性にあるのではなく、また行為が誰彼とにかまわずもたらす結果にあるのでもなく、人間的行為者の目的へ向かう全人格的な在り方（徳＝理性的行為者性）に存する。

*²⁰ Hursthouse, "Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics," 173-175 項。

*²¹ Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 232-3 項。ここでハーストハウスは、例えば、敬虔さという性格特性は、現代と過去の偉大な人々の中で、他の諸徳（例えば、博愛や正直さ）と分かちがたく結びついており、4つのリストへの貢献という観点からは、徳の一つに数えられると思われるかもしれないが、無神論者の観点からすれば、信仰は合理性を欠いており、それゆえ、われわれの種に特徴的であるような、徳、に数えられないとしている。

- (2) 人間は、自由意志をもつという点において、他の生物と異なっており、人間においては、いかなる性格特性を獲得し、顕現するのが倫理的評価の対象となる。
- (3) にもかかわらず、この人間の「善さ」(徳)は、人間以外の生物の「善さ」(徳)と何らかの意味で比較しうる。
- (4) この比較点に基づいて、人間本来の「善さ」(徳)というものがいかに顕現するかを叙述できる。

この前提を基に、ハーストハウスは、人間も人間以外の生物も、4つの目的に貢献するという諸傾向 (dispositions) をもつという点において共通しており、人間の徳はこの4つの目的に貢献することにおいて顕現すると主張する。例えば、針をもち、これを巣の防衛に役立てることにおいて、蜂の徳は顕現する。これと類比的に、実践理性の能力 (あるいは自由意志) をもち、これを人間という種に特徴的な社会的機能の充実に役立てることにおいて、人間の徳は顕現する。しかし、これだけならば、前節でみたように、精神医学上、理性的行為者性に関して、正常の状態を逸脱すると判断されるような個人 (例えば、自閉症をもつと判断される個人) は、生まれながらにして、道徳的・人間的な欠陥をもつ、といった受け入れがたい結論をいかに回避できるのか、明らかではない。

キェルケゴールにとって、愛の課題は、愛の徳そのものが何であるのかを説明することではない。課題は、信仰を通じて、愛の徳を獲得し、これを顕現することである。しかし、キェルケゴールにとって、愛は顕現するのであり、この顕現によって愛の存在は知られる (SV 12 14)。われわれは、ある植物の命そのものを見ることはできないが、その顕現 (例えば、その植物が葉や果実をつけること) をつうじて、その植物の命の存在を信じる。ここで、その植物の命が顕現したということ、これは、単なる主観の問題ではない。同じように、われわれは、愛そのものを見ることはできないが、その顕現をつうじて、愛の存在を信じることができる。それゆえ、ハーストハウスにとってと同じく、キェルケゴールにとっても、愛の存在と、その顕現とは、単に主観の問題ではな

い。愛の課題に一人ひとりが向き合うため、愛はいかに（どのような属性とともに）顕現するのか、という問いに、『愛の業』において、キェルケゴールは非常に速やかに、ストレートな解答を与えている。

3. キェルケゴールの『愛の業』における愛の徳と自然

キェルケゴールは『愛の業』の中で、新アリストテレス主義の核心となる上の諸前提を共有しつつ、新アリストテレス主義者とは異なる徳論を展開している*²²。『愛の業』の第二部の最初の講話において、キェルケゴールは次のように言っている。

[1] 我々は、愛の建徳の業を、隠れたもの (det Skjulte) における自然の仕事とだけ比べる (sammenligne) ことができる。(SV 12 211*²³) *²⁴

ここで「隠れたもの」とは、その顕現において初めてその存在が顕わになるところのある傾向 (disposition) であると考えられる。例えば、われわれはある植物のもつ生命そのものを観察することはできない。しかし、その植物の生命

*²² もちろん、キェルケゴールにとって、究極的には、倫理的なものの起源は、人間や他の生物の本性ではなく、アガペーたる神に基づけられる。しかし、同時にキェルケゴールにとって、神はわれわれの経験や理性的把握の対象ではなく、純粹に信仰の対象である。『愛の業』においては、キェルケゴールにとって神の存在は常に秘せられているのであり、反って神の活動は、自然のうちにある諸物の活動、すなわち諸物の存在と成長を通じてのみ、顕現するようなものとして考えられる。

*²³ 尾崎和彦及び斎藤幸治訳（『原典訳記念版キェルケゴール著作全集第十巻、創言社、1991年』）。

*²⁴ デンマーク語の「Kjaelighed」（愛）という語は、生命体をその成熟に向けて成長させるような生物学的な力を指すためには用いられない。これはギリシア語の「ἔρωσ」(愛) という語が、人間における欲望と、生命体をその成熟に向けて成長させるような生物学的な力との両方を指すよう用いられる（プラトンの『饗宴』[207d] 参照) のと対照的である。それゆえ、人間における愛と、生物における成長を司る力（生命）を比較する際、キェルケゴールは「類比」ではなく「比喩」という表現を用いなければならなかったと推察する。しかし、SV 12 211 において、人間における諸傾向・諸能力の十全な顕現としての幸福は、キェルケゴールにとって、その他の諸生物の繁栄に比喩的であるというよりむしろ、類比的であると言った方が近いように思われる。

は、その植物がいかにかに存在し、成長するか（例えば、葉をつけること、果実を結ぶこと）において顕現する。同様に、われわれは愛そのものを観察することはできない。しかし愛は、それをもつものがどのように振る舞うかにおいて顕現すると考えられる（SV 12 14）*²⁵。

さらにキェルケゴールは、以下のように言う：

[2] 愛の秘められた生命は最内奥にあり、底を極めることができない。そして、その場合にもさらに、現存在全体との極めがたい連関の内にある。（SV 12 15）

[3] しばらく自然を観察してみよう。自然、もしくは、自然の内なる神は、生命と存在をもつ種々のものすべてを何という無限の愛でもって包み給うていることか！（SV 12 259）

この叙述に見られる限り、キェルケゴールは愛（神＝アガペー）を、自然の外から自然に介入する超自然的な存在としてではなく、むしろ、自然の内においてその力を顕現するようなものとして描いている（引用3参照）*²⁶。『愛の業』におけるキェルケゴールは、われわれの内なる愛の傾向を、自然の内なる愛の傾向—自然のなかで万物が互いに互いに関係しながら存在し、成長するのかにおいて顕現するような傾向—と同源のものとする*²⁷。キェルケゴールにとって、愛は、自然の内なる他の一切の生命体の内にあるのと同様、われわれの内深くにも存在し、われわれを存在させ、成長させる力（生命）である。キェル

*²⁵ 一般に徳倫理学者は性格特性としての徳を、自然によってではなく、理性的行為者性の発揮を通じて獲得される傾向（dispositions）と考えるが、キェルケゴールもまたこの前提を保持している。

*²⁶ これは、キェルケゴールが神の超越性を否定しているということではない。あくまでも、この文脈において、神は自然の内なる一つの傾向として叙述されているということである。そして、本論においてこれ以上の愛の徳に関する前提は問題にされない。

*²⁷ これは、キェルケゴールが、神を自然に内在的なある傾向に還元しているということではない。しかし、この叙述から、キェルケゴールが、神をそのような側面をもつものとして叙述可能なものとして考えているということと言える。

ケゴールは「何が最高の善であり、最大の浄福 (Salighed^{*28}) であろうか？」という問いに答えて、「もちろんそれこそ真に愛することである。更には真に愛されることである」(SV 12 231) と言う。ある種の植物がその果実をつけることにおいて、その成熟の極み (繁栄) に達するように、人間もまた真に他者を愛することにおいて、その成熟の極み (幸福) に達すると考えられる。

では、このような愛は実際どのように顕現するのか？キェルケゴールは言う：

[4] たとえば草原の爽快さ [Deilighed] を一度思い出してみよ！そこではまったく、おお、本当に全く愛に区別がない。しかし、花々には何という区別があることか！・・・周囲の環境からも無視され、君が近づいてみなければとても発見できないほどの小さなものですら、あたかも愛に向かって、私を私自身にとっての何者かたらしめよ、何らかの個性あるものたらしめよ、と言ってきたかのようなのである。そして、その時、愛が手を差し伸べてそれを個性あるものにしてきたのである。・・・何という愛であろう！第一の事として、愛は一切区別しない、完全にである。第二の事として、第一のことと同じであるが、愛は種々のものを愛することにおいて無限に区別する。(SV 12 259)

引用 [4] に見られるように、キェルケゴールにとって、自然が、その内なる生命体の成長を通じて、自らを顕現する仕方が二重であるように、人間における愛 (人間的アガペー) の顕現の仕方も二重である。

* 28 デンマーク語の「Salighed」は浄福 (英語訳は blessedness) (*Works of Love*, ed and trans by Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1995)) とも訳される。しかしキェルケゴールを徳倫理学者として位置付ける学者 (例えば、David J. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, David J. Gouwens [Cambridge: Cambridge University Press, 1996]) はこの語を幸福 (英語訳は happiness) と訳している。また、ステファン・エバンスは (Stephen Evans, *Kierkegaard's Ethics of Love: Divine Commends and Moral Obligations*, [Princeton: Princeton University Press, 2004]) 隣人愛の目的と人間の繁栄 (flourishing) に関係づけており、デンマーク語の「Salighed」とギリシア語の「εὐδαιμονία」の間には親近性が認められる。

- (A) 自然は、全ての存在を、他の存在との関係において美 [Deilighed] (調和的關係) を顕現するものとして在らしめる。
- (B) 自然は、個々の存在を、それ自身の存在と成長において、個性を顕現するものとして在らしめる。

自然は、(A) と (B) を通じて、自らを顕現する。

この (A) における自然の働きは、ある個体がどの生物種に属しているに関わらず、同じ環境の内に遭遇する、多様な傾向と能力をもつ他の個体群 (有機物・無機物を含む) との関係において、他の個体のもつ傾向と能力に即して、個体間の調和的關係、共存を顕現するような力に関わると解釈できる (引用 [3] 参照) *²⁹。また、「愛は一切区別しない」と、言われるように、この関係は、特定の個体ではなく、同じ環境の内に遭遇するすべての個体群に関して、全体として調和的關係を顕現するような傾向として考えられる。これに対して、(B) における自然の働きは、それぞれの個体のもつ傾向と能力に即して、その個体自身の調和的存在と成長を顕現するような力に関わると解釈できる。

これに伴い、キェルケゴールにとって愛の徳 (人間的アガペー) の顕現は、自然における生命の顕現にみられるように、(A) それぞれの個体が、他の個体群における個性の顕現に奉仕し、全体としての調和的關係の実現に貢献すること、そして (B) この調和的關係の内に、自分自身の個性の顕現に与かること、に対応している。すなわち、ここで愛の徳は、一方の価値を他方に還元するのではなく、この二つの価値の調和的な実現として把握される。キェルケゴールにとって、愛の目的とその目的に沿った徳の達成は、上の比喩に見られるように、理想化された自然 (全体の繁栄が、その諸部分の調和的關係の内に出来る

*²⁹ この引用の後キェルケゴールはこの「草原の美」の状態を、一方が他方を圧する「強力さ (streng)」、「尊大さ (herskesyg)」、一方と他方の関係を欠く「冷淡さ (kold)」、一方が他方に圧される「小心さ (smaalig)」、一方と他方の関係の「気まぐれさ (lunefuld)」といった人間の状態と対比しており、このでの「美」は一方と他方が、互いの個性の顕現を妨げずに、調和的關係のうちに存在するという意味が含まれていると考えられる。

るかぎり達せられている自然の状態)の内に、それぞれの個体が、(ことさら種としてではなく)個としての傾向と能力に適した場所を獲得することに見られる*³⁰。

上に見たことを基にして、キェルケゴールにとって愛の徳は以下の三つの仕方で見られる。

- (1) 同じ環境の中で遭遇するすべての他の個体群に関し、それぞれの個体の個性の顕現に奉仕すること。
- (2) (1)を通じて、全体としての調和的關係の実現に貢献すること。
- (3) (2)を通じて、自己自身の個性を顕現すること。

ここである個体の個性の顕現とは、その個体が生来もつところの諸傾向・諸能力の十全な発揮として考えることができる。もちろん、それぞれの個体のもつ諸傾向・諸能力の顕現の仕方はおそらく無限に多様でありうるが、この在りうる顕現の仕方のうち、他の個体の個性の顕現に奉仕し、かつ全体としての調和を達成し得るような仕方での顕現、ここにキェルケゴールにとっての愛の徳の

*³⁰ ここでの問題とは、愛の二つの顕現の間に見られる相克であり、自然と愛の比喩の限界とも見える点である。例えば、自然淘汰という前提が真であるならば、自然は自らの内に適合しないものを容赦なく排除するという側面をもつ。これは、キェルケゴールが自然と愛とを比した際、見落としていたように見える点である。ただ、先に見たようにキェルケゴールは、愛と自然の内なる生命力を同源のものとしており、この点から解釈すれば、キェルケゴールはむしろ、愛の働きに比せられる自然の二つの働きを、適合しないものを排除するような自然の力に比べ、より根源的なものとみていたのではないと思われる。生命が、その多様性の内に、その存在を継続させるために、なんらかの傾向が前提とされるが、キェルケゴールにとっての愛は、(単に個人が特定の個人に抱く感情や欲望としての愛なのではなく)有機的な調和を、それぞれの個体の内にも、また個体の全体においても維持するような生命の傾向として考えられるであろう。もちろん、個体の適合性とその置かれた環境によっては、闘争的關係が生じることは避けられない。しかし、キェルケゴールの論点に従えば、この闘争的關係は、自然界において、つねにより根源的な調和的關係の実現を前提していると考えられる。生命の本質をその定常性(homeostasis)に見る前提が正しいとすれば、生命の本質は、その有機的組織を破壊するよりも、維持する傾向にあり、自然のもつ暗部に対して、愛の顕現との比喩においてみられる、二つの自然の働きをより本源的であるとするキェルケゴールの見方には一理あるように思われる。

顕現ということが考えられる。これに伴い、ある個人に関して、その個人に可能な限りにおいて、(1) - (3)が最大限に達成されているような状態を、その個人の愛の徳（人間的アガペー）とみなすことができるであろう。

このように、新アリストテレス主義者が性格特性としての徳を種に相対的なものとして考えていたのに対し、キェルケゴールは、これを個に相対的なものとする立場をとるといえる。例えば、何らかの理由で（例えば、自閉症をもつことから共感を欠くという理由で）、アリストテレスのリストによって人間の徳とされるような性格特性の獲得が、生来、困難であるような場合、こうした人間の徳とされるような性格特性は、その個人の諸傾向性、諸能力の顕現とはいえないため、その個人の徳とはなりえない。これに対し、このような性格特性の獲得に、生来、向いているような個人にとっては、もしも、これらの性格特性が、(1) - (3)に貢献するならば、愛の徳となる^{*31}。

4. 徳の個別化と精神医学上の障害に関するディレンマ

第一節で論じたように、新アリストテレス主義者にとって、個々の生命体の規範的評価は、その個体のもつ種に相対的な行為者性によって決定され、これと類比的に、個人の倫理的評価も、理性的行為者性によって決定される。しかし、新アリストテレス主義者にとって、この理性的行為者性は、その評価基準が、理性的意志の行使の仕方におかれるのか、あるいは獲得された徳の顕現におかれるのか曖昧であったところから、理性的行為者性の評価をめぐる、ディレンマに直面していた。すなわち、一方で評価基準を、理性的意志の行使の仕方におけば、徳倫理学の行為の評価基準を逸脱し、他方、これを獲得された徳の顕現におけば、例えば、精神医学上の判断から、共感を欠くとされる個人を、それゆえに道徳的・人間的欠陥者と見做すことを免れえないようにみえ

* 31 徳が個に相対的であるというのは、それぞれの個人に固有の唯一無二の徳があるということを含意しない。キェルケゴールがそのような見解をもっていた可能性を排除しないが、ここでは、徳が個々人のもつ生来の諸傾向性・諸能力に相対的であるという見解にとどめる。それゆえ、もしも、この生来の諸傾向・諸能力が個人間で共有可能であるとすれば、同じ徳が、異なった個人間で共有されることも在りうる。そうでなければ、個々人に固有の徳が存在するということになる。

た。

これに対し、第二節で論じたように、キェルケゴールも、人間の「善さ」は、理性的意志の行使に基づく、行為者の目的へ向けての全人格的な在り方（徳＝理性的行為者性）に存するという点において、新アリストテレス主義者に同意し、また第三節で論じたように、新アリストテレス主義者と同じく、この人間の「善さ」は、個々の生命体の「善さ」すなわち、個々の生命体が、いかにその目的に向けて活動・成長していくのか、つまり、いかなる行為者性をもっているのかに類比的であった。ただ、新アリストテレス主義者が、性格特性としての徳を、種に相対的であるとみなしていたのに対し、キェルケゴールは、これを、個に相対的であるとみなしていた。

この違いが、キェルケゴールの徳論を、精神医学上の障害に関するディレンマから解放する。つまり、徳倫理学の前提を共有する限り、キェルケゴールは個々人の倫理的評価の基準を、個々人が、いかに理性的意志を行使するかではなく、いかに愛の徳を顕現するかにおく。ただキェルケゴールの場合、愛の徳は、個々人が生来もつ諸傾向・諸能力に相対的であることから、これらの諸傾向・諸能力の限界を超えて、個々人が、愛の徳を獲得するよう、要請されることはない。例えば、精神医学上、何らかの理由で（例えば、自閉症をもつために共感を欠くという理由で）、生来、ある種の性格特性の獲得が困難とされるような場合、そのゆえに、道徳的・人間的欠陥者と判断することを容認することもない。キェルケゴールにとって、正しい行為とは、自らのもつ諸傾向・諸能力に照らして、個々人が自らに課せられた愛の規範を引き受け、実践していくうえで獲得された愛の徳の顕現であり、さらに、このような徳は、個々人が生来もつ諸傾向と諸能力に基づき、上の（1）－（3）の目的に貢献しうる性格特性かどうかにおいて客観的に決定されうる。この意味で、キェルケゴールの徳論は、ハーストハウスをはじめ、新アリストテレス主義者達の直面している問題、すなわち倫理的自然主義の諸前提から出発し、われわれの道徳的直観に反しない仕方で、徳を客観的に根拠づけるといふ問題に、光を投げかけていると言える。