

マッキンタイアにおける文化伝統間の対決

——『誰の正義？どの合理性？』におけるトミズムまでの道——

桑 原 直 己

【1】はじめに

筆者は、昨年「『美徳なき時代 *After Virtue*』再読」（以下「再読」と略記）と題し、筆者自身と近い立場にあるいわば「先達」としてのアラスデア・マッキンタイア（Alasdair MacIntyre, 1929年-）との「対話」に臨むにあたっての序論的なアプローチを試みた*¹。「再読」において、マッキンタイアが日本においても広く知られる契機となった『美徳なき時代 *After Virtue*』*²（以下 *A.V.* と略記）における筆者との共通点および相違点を確認した結果、いくつかの課題が明らかになった。

徳の復権を主張するマッキンタイアの背景には「宇宙秩序に対する実在論」が存する。しかし、そうした「実在論」にはこれへの接近を支える「友愛の共同体」が前提となる。マッキンタイアの念頭には、そうした共同体の可能性として古代ギリシアにおけるポリス、キリスト教会が前提されていると想像される。さらには、*A.V.* 末尾でヌルシアのベネディクトゥスに言及しているところから、修道院という可能性も窺われる。それらの共同体が「宇宙秩序に対する実在論」とどのように繋がるのか、またそうした「複数の道」の間での優劣関係について検討することは、*A.V.* 以降の課題であることが明らかになった。

マッキンタイアは、*A.V.* に続く次なる大著『誰の正義？どの合理性？ *Whose Justice? Which Rationality?*』*³（以下、*W.J.W.R.* と略記）において、そうした課題に取り組んでいるように思われる。本稿は「再読」のいわば続編として、*W.J.W.R.* におけるマッキンタイアのそうした取り組みについての検討を試みるものである。

【2】「有効性の諸善」と「卓越性の諸善」

W.J.W.R. は、その書名が示すとおり、「正義」と「合理性」という視点から、いくつかの文化的伝統について検討を加えている。具体的には、ホメーロスとその影響、プラトン、アリストテレス、アウグスティヌス、トマス・アクィナスまでの、いわゆる徳倫理が成立するまでの思想が扱われている。のみならず、徳倫理が失われてゆく近現代倫理思想、すなわちスコットランド啓蒙主義からヒュームを経て、現代のリベラリズムに至るまでの流

一一二

*¹ 桑原直己「『美徳なき時代 *After Virtue*』再読」、筑波大学哲学・思想専攻『哲学・思想論集』第46号 pp.51-68, 2021年。

*² MacIntyre, Alasdair, *After virtue : a study in moral theory*, London : Duckworth, 1981. 篠崎榮記『美徳なき時代』みすず書房、1993年。

*³ MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, London : Duckworth, 1988.

れをも一個の思想伝統として扱い、これに批判的検討を加えている。

A.V. から W.J.W.R. にいたるまで、マッキンタイアの問題意識を通底していたのは、「有効性の諸善 goods of effectiveness」に対する「卓越性の諸善 goods of excellence」の擁護という点にあったと思われる。「有効性の諸善」と「卓越性の諸善」については W.J.W.R. において以下のように示唆されている。

富 riches、権力 power、地位 status、名声 prestige のような諸善を達成するために、要求されるような身体、精神、性格上の特性を「有効性の特性」と呼び、そうした特性に目的と正当化とを提供するような諸善 [すなわち富、権力、地位、名声のような諸善] を「有効性の諸善」と呼ぶ*⁴。

たしかに、卓越性の諸善が有効性の諸善と重なり合う場面もあれば、前者が後者を手段として必要とする場面もある*⁵。しかし、両者の方向性は際立って異なっており、有効性の諸善による観点から徳と考えられるものは、卓越性の諸善の観点から徳と考えられるものとは、しばしば非常に相違している*⁶。

マッキンタイアによれば、有効性の諸善と卓越性の諸善との区分はホメーロスでは未分化であった*⁷と言う。しかし、より明確に言えば、ホメーロスからソフィストに至るまで、有効性の諸善の追求を是認する方向の思想が支配的であり、プラトンが直面した時代精神の問題性はここにあった。しかし、このことは近現代の倫理学ないし倫理思想にも通底する問題であった。A.V. におけるマッキンタイアの主張は、徳倫理が失われた結果、有効性の諸善から区別された卓越性の諸善への視点が失われ、近現代の倫理学は各人による有効性の諸善の追求を無条件に是認する他無くなっているという事態の指摘にあった。

W.J.W.R. において扱われていた思想伝統のうち、ホメーロスからソフィストに至るまでの展開、そしてスコットランド啓蒙主義から現代のリベラリズムに至るまでの近現代倫理思想の流れが、もっぱら有効性の諸善への志向を示していると言える。実際、近現代では「ソフィスト」という存在は肯定的に捉えられている。ソフィストは、正しい活動の標準を個々人の欲求、満足感と選択とに置く点で現代人と通じる*⁸。つまり、欲求を規範的評価以前のものとする考え方である点で、現代の道徳哲学者とソフィスト的立場とは共通している*⁹。他方、プラトンからトマス・アキナスに至るまでが、卓越性の諸善についての視点が切り拓かれてゆく展開を描いていることになる。

紙面の限界ゆえに、近現代倫理思想における有効性の諸善志向に対する批判については別稿に譲ることとし、本稿では、プラトンからトマスに至る卓越性の諸善志向の思想伝統の展開について、特に思想伝統相互の対決という側面に注目しながら概観・検討する。

*⁴ W.J.W.R., p.32.

*⁵ W.J.W.R., p.34.

*⁶ W.J.W.R., p.35.

*⁷ W.J.W.R., p.42.

*⁸ W.J.W.R., pp.74-76.

*⁹ W.J.W.R., p.77.

【3】 プラトン

(一) 『国家』篇における探究の評価

W.J.W.R.において、マッキンタイアは、プラトンについては『ゴルギアス』篇および『国家』篇を取り上げ、これに対する評価を与えている。これらの対話篇には、近現代における支配的思潮との対決という側面がある。マッキンタイアは、プラトンに対峙するソフィストと現代の論者とは二つの出発点を共有していると指摘する*¹⁰。まず第一に、『ゴルギアス』篇におけるカリクレス、『国家』篇第一巻におけるトラシュマコスの主張を論破した際にソクラテスが提示した前提は、現代の論者が受け入れるものではないと言う。第二に、現代の論者たちおよびソフィストがプラトンと対立するのは、欲求と快樂とに関する姿勢の相違、つまり彼らが有効性の諸善の支持者であった点にある。

『ゴルギアス』篇と『国家』篇とは「正義の弁証」を課題とする点で共通していたが、プラトンは『ゴルギアス』篇では不十分と考えたために『国家』篇を執筆したと考えられる。『国家』篇を特徴づけるのはいわゆるイデア論である。マッキンタイアは、「イデア論」とは、これを知らないと探究に失敗するという探究についての理論である、と言う。そして、探究進展の条件についてマッキンタイアは以下の点を指摘する*¹¹。

- ① 探究の、より後の段階は、より前の段階における発見を前提とする。このことは、より前の段階で発見されたとされていたものがより後の段階で常に確認されるという意味ではない。それは、より後の段階における少なくとも何かが、我々に、より前の段階の探究の結果について、その段階では可能ではなかったような仕方、これを識別し、特徴づけることができるような観点を与える、という意味である。
- ② より前の段階において未解決の、そしてその段階では解決不能であるような意見の不一致があったところについて、より後の段階では、意見の不一致がなぜ起こったのか、そして、それがなぜその時点において、またその時点で得られていた資源のもとでは解決不能であったのかについて説明することが可能になる。こうして、より後の段階はより前の段階よりも見通しが利くために、より前の段階の不十分さを見通すことができる。
- ③ より後の段階の探究は、探究の善について、逐次より適切な見通しを与えることができる。「より適切」とは、単に概念的な豊かさやより詳細な記述を意味するだけでなく、探究の方向付けをより良いものとすることも含む。かくして、探究についての連続した回顧的な精査は、それまでの探究の到達点についてのより完全な考察を提供し、その到達点についての継続的な記述は、探究の方向付けにより強固な基盤を与える。
- ④ この徐々に豊かにされてゆく到達点についての概念は、探究が完成した際にそれがそうあるであろうところのものについての概念となる。全く同一の概念が、その究極目的 telos についての探究と探究の主題についての説明とを提供することになる。

*¹⁰ W.J.W.R., pp.75-76.

*¹¹ W.J.W.R., pp.78-81.

それゆえ、その概念に到達するためには、主題についての、そして、その主題に向けての探究の道筋についての、単一で、統一的な説明を提供できることが必要となる。マッキンタイアは、この説明を提供する概念を「端緒 *archē*」と呼ぶ。この「端緒」とは、プラトンにおいてはまさに「アイデア」の名において呼ばれていたものであった。

マッキンタイアによれば、『国家』篇は故意に不完全な書物であると言う。つまり、『国家』篇はアイデアについての完成された理論ではなく、むしろそのような理論を構成するプログラムを提示しているものと理解されるべきであるとしている*¹²。

マッキンタイアは『国家』篇において成功している面と、不完全な面とを指摘する。

まず、『国家』篇は、第一巻に登場するトラシュマコス（民主制）、ポレマルコス、ケファロス（寡頭金権政治）の立場を見通しており、先の探究の条件②を満たしている。さらに、『国家』篇における後続の諸巻は先行する諸巻では解明できなかった問題を解明している点で、条件③を満たしている。

しかし、前述探究の条件④（＝端緒の問題）に照らすならば、ソクラテス、グラウコン、アデイモントスは「端緒」（＝アイデア）の把握に達していないので、『国家』篇は不完全であると言う。プラトンは徳を三部分説で定義したが、正義のエピステーメーについては明確に述べていない*¹³。プラトンが我々に提供するものは、根本的に不完全であり、プラトンはジレンマを与えていると言う。マッキンタイアによれば、『国家』篇がその読者に最終的に直面させるジレンマは、結局は有効性の諸善と卓越性の諸善との相克であり、アリストテレスはこのプラトンの課題を引き継いでいるとされる*¹⁴。

（二）「故意に不完全な書物」としての『国家』篇

『国家』篇は「故意に不完全な書物」であるとするマッキンタイアの主張は、一見挑発的に感じられるかもしれない。しかしながら、筆者は『国家』篇の意義と限界とについてのマッキンタイアの評価に概ね賛同する。

A.V.において、マッキンタイアは、カントの道徳法則（定言命法）と正反対の格率を奉じる利己主義者であっても首尾一貫しうるとして、カントをはじめとする近代哲学者たちによる「道徳の正当化」は失敗したと主張していた。このことは、まさに近代哲学は有効性の諸善の無条件的な追求の是認を拒絶できないという問題性を示している。

このことに関連して、筆者も「再読」において、プラトンはこの問題を『ゴルギアス』篇および『国家』篇で扱っており、最終的には「善のアイデア」という形而上学によって答えているとの見通しを示しておいた*¹⁵。しかし、これはいわば授業での学生向きの表現である。『国家』篇における「アイデア論」とは比喩（「太陽」、「線分」、「洞窟」）もしくはミュートスであり、アイデアの内実については何一つ語られていない。『国家』篇は前述探究の条件④を満たしていないことは認めなければならない。それゆえ、筆者も授業では学

*¹² W.J.W.R., p.82.

*¹³ W.J.W.R., p.8a3.

*¹⁴ W.J.W.R., pp.84-85.

*¹⁵ 「再読」、p.58。

生に「アイデア論とは壮大な隠喩である」と述べることにしている。他方『国家』篇は、前述探究の条件①～③は満たしており、それゆえ、現代人も含めて有効性の諸善のみを認める人々たちに対する批判としては一定の有効性を示していることも確かなのである。

[4] アリストテレス

マッキンタイアは、アリストテレスについての検討に3つの章（第6章～第8章）を費やしている。ここでは、アリストテレスが示す大まかな方向性についてのマッキンタイアの論を素描し検討するに留めざるを得ない。

(一) プラトンの後継者としてのアリストテレス

マッキンタイアは、アリストテレスがプラトンの業績を完成させ、完成させる範囲においてそれを修正しようとしているものと理解している。アリストテレスは、ポリスにおける卓越性の諸善を追求しようとするギリシアの活動を擁護する点においてプラトンの側に立っている。他方、現実主義的なポリス擁護、実証的な（つまり後述する「エパゴーゲー」の方法による）ポリス研究、ポリスの欠陥の改善などについて論じている点で、アリストテレスはプラトンと距離を置いていると言う^{*16}。

アリストテレスの方法「エパゴーゲー epagōgē」は、一般にその訳語と考えられている「帰納法」とは違い、推論以上のものであり、経験的実例から「端緒」を提供するものである。精神がそのような端緒を理解する感知の方法を、アリストテレスはヌースと呼ぶ。端緒の理解には「弁証論的 dialectical^{*17}」な議論にも依拠する。このことは理論的な探究にも実践的推論にも等しく該当する。実践知の失敗は、個別の認識の失敗による場合と、エピステーメーの不足による場合がある。それでも、人が正しく判定するならば、経験に基づいてだけであるが、正しい活動の端緒はその人の行為に内在する。人はエパゴーゲーによって真の「諸端緒 archai」の案出の方へ進む。そして正しく形成された端緒は実践的推論の根拠（究極目的）を示す^{*18}。

マッキンタイアは、アリストテレス哲学の重要な特徴の一つとして、弁証論的な議論が端緒の案出にいたることを挙げ、弁証論にもとづくアリストテレスにおける学知は常に「形成途上にある」ことを指摘している^{*19}。そして、弁証論的な運動については2つの特徴を指摘している。その第一は、誤った見解に対してその誤りがどこにあるのかを説明できること。その第二は、エパゴーゲーの使用に際して、より広い視点からの素材を取り入れることによって自らを補強することができることである^{*20}。

^{*16} W.J.W.R., pp.89-90.

^{*17} 「dialectic」「dialectical」という語を日本語で「弁証法」「弁証法的」と訳すとヘーゲルの用語としてのイメージが強い。プラトン由来の「ディアレクティケー」としての意味合いを強調する意味で、「弁証論」「弁証論的」という訳語を用いる。

^{*18} W.J.W.R., pp.91-93.

^{*19} W.J.W.R., p.100.

^{*20} W.J.W.R., pp.118-119.

しかし、人はエパゴーゲーによって、あるいは弁証論によって端緒にいたる、というのが、いかなる人であるかによって端緒の、ないしは善についての見え方は変わってくる。マッキンタイアは、そのあたりの経緯についてのアリストテレスの理解を「実践的合理性」についての記述として明らかにしている。

(二) アリストテレスにおける実践的合理性

アリストテレスは、実践的に合理的であるための条件として、まず、「今この場での」目的を達することが最善であるためには、基礎がしっかりした理性的な信念によって動かされなければならないことを挙げている。ここで求められるものは、一般的状況における善の概念、および特定の状況における善との両方である。

特定の状況において成し遂げられる特定の善についての個人の信念が合理的であるための条件として、5つの関連した能力が働くことが挙げられている^{*21}。第一に、その個人は、直接の活動にとってその状況が持つ意味を明らかにするために、自分自身が置かれた特定の状況の特徴づけることができなければならない。第二に、彼は、エパゴーゲーおよび他の弁証論的な推論方法を用いて、彼にとっての諸善であるものについての知識から善についてのより十分な概念にまで推論できなければならない。第三に、そのように推論するために、彼は、自分の年齢や教育段階にふさわしい種類の活動や職務などの従事者としての諸善が何であるのかを理解できなければならない。第四に、彼は、善一般、端的な善についての理解から、自分がただちに達成可能な特定の諸善のうち、実際に最善であるものについての結論へと推論することができなければならない。これらの能力の各々は、高度に特定化された脈絡の中での訓練を通して展開されなければならなかった。第五に、賢慮 *phronēsis* の徳の運動において示される能力が、4つの他の能力と共に展開する。これは家政やポリスのような場において示される。

欲求が向かうところがその人のためになることを理性が明らかにすること、理性が行為へのその人の性癖を組織化することが、最善、なすべき善を知るための条件である。アリストテレスは「理性的願望 *boulēsis*」と「欲望 *epithumia*」とを区別する^{*22}。

活動における誤りの原因は以下の点が考えられる^{*23}。1. 未熟さ。これはさらに2つの可能性がある。1-1. 若さ。1-2. 知性と性格の未成熟。2. 教育の不足。これはさらに3つの可能性がある。2-1. 性向と傾向性が情念により真の究極目的から逸脱する (= 悪徳)。2-2. 彼を向け直そうとする議論から情念が耳を塞ぐ (= 無抑制)。2-3. 知性的な誤りを犯す。

いかなるポリスにおいても若者は未熟であるが、これに対する教育の適切性はポリスに依存する。無抑制、抑制^{*24}の段階を超えての「実践的合理性」は徳の獲得が条件となる。

^{*21} *W.J.W.R.*, pp.125-126.

^{*22} *W.J.W.R.*, p.126.

^{*23} *W.J.W.R.*, pp.126-127.

^{*24} 無抑制 *akrasia*、抑制 *enkrateia* は共に理性に反する欲望との葛藤がある状態であって、前者は欲望に負けるいわゆる「意志の弱さ」、後者は欲望に打ち勝つ状態を示す。徳ある人は、抑制的な人とは異なり、そもそも理性に反する欲望との葛藤は無い。

そして徳の中でも特に *pleonektic* *²⁵ な衝動に関わる正義が前提的な土台となる *²⁶。

特定の場面についての実践的合理性においては、いわゆる「実践的三段論法」と呼ばれる演繹的な推論が問題となる。「実践的三段論法」における「大前提」は「なすべき善」、「小前提」は「置かれた状況」、そして「結論」は「必要とされる行為」である *²⁷。

実践的三段論法の妥当性は、大前提である「善」との関係で「人」に、小前提との関係で「状況」に依存する。この点で理論的三段論法とは異なる *²⁸。

しかし、実践的三段論法はまさしく三段論法である。実践的三段論法において問題となるのは、結論が陳述ないし判断ではなく、行為である点である。実践的三段論法の論理的構造において、結論となる行為は、適切な意味で前提から帰結する。合理的な行為者であるならば、真なる実践的三段論法は妨げられないはずである *²⁹。他方、実践的三段論法に対して、欲望に支配されて流された結果としての誤った疑似三段論法がありうる *³⁰。上述の、活動における誤りの原因が影響してくるのはここにおいてである。

アリストテレスによる、理性が行為を直ちに必然的に肯定するという合理的行為者についての描写は現代人にとっては奇妙に思われるが、現代的な見方が絶対ではない。アリストテレスが主張する合理的な行為の直接性と必然性とは「明白に秩序ある前後関係での体系化された役割のうちに」確定するものであり、それはホッケー選手のプレイがゲームの中で「必然的に」「しなければならない」ものであることと類比的である *³¹。

人間を無理性的な動物から合理的な動物として区別するものは、制御されていない欲望によるのではなく、そのような人間の欲望と性癖が、彼らが善であるために何を本当に判断したかについて秩序を保つことである。合理的な行為者は、今この場で彼の特定の善であることがいかなる善であるかについて示す大前提を構築するが、それは端緒、最終的な第一原理と結びついていなければならない。ここで「熟考 *deliberation*」が問題となる *³²。

合理的な行為に際しては、実践的三段論法と熟考によって「なぜ、あなたはそうように行動したのか？」という疑問に答えることができなければならない。熟考においては一連の「～のために」関係の連鎖が検討される。つまり、熟考とは最終的には善のための具体的手段としての行為の *prohairesis* *³³ に至る探究のプロセスである。たとえば、「ボリスへの参画」→（＝「そのために」）「兵役」→「騎兵になる」→「馬を得て装備する」→「馬勒を獲得する」といった具合にである。善には他のための善と自体的な善とがある。自体

*²⁵ この語は普通「貪欲な」と訳されるかもしれないが、そうした訳語は後述する問題性を孕む。語義としては「過多を取る *pleon echein*」という表現から派生した語（ギリシア語でも英語でも）であって、直接「正義」に反する。

*²⁶ *W.J.W.R.*, pp.127-128.

*²⁷ *W.J.W.R.*, p.129.

*²⁸ *W.J.W.R.*, pp.129-130.

*²⁹ *W.J.W.R.*, pp.139-140.

*³⁰ *W.J.W.R.*, p.130.

*³¹ *W.J.W.R.*, pp.140-141.

*³² *W.J.W.R.*, p.130.

*³³ この語も「決断 *decision*」「選択 *choice*」などと訳されるが、後述する問題性があるので、ギリシア語のままにしておく。

的な善にも「他のために」という脈絡がありうるが、端的に自体的な善は最高善である*³⁴。

他方、端緒が何であるかは、熟考によってではなく賢慮的な判断を行う経験から弁証論的エパゴーゲーを含む理論的な探究によって確立される。行為者は、熟考において、その端緒から出発して、いかなる手段がその端緒に向かうために採用されなければならないかについて探究する。熟考は合理的行為に直ちに先行する訳では無く、長期にわたる熟考があり得る。熟考は、実践的三段論法にその前提を提供する議論のプロセスである。しっかりした実践的三段論法は、合理的な行為の直接の決定要素である*³⁵。

無抑制的な人の場合以外は、熟考は *prohairesis* で終わる。ただし、*prohairesis* の英訳語、「decision」「choice」にはそれぞれ問題がある*³⁶。「徳が *prohairesis* を正しくする」*³⁷。実践的合理性は性格の徳なしにはない。無抑制的な人は堅実な議論を無視し、悪徳の人は善について虚偽の前提から不健全に論ずる。*prohairesis* である欲求が合理的な欲求であることを可能にするのは、徳である。正義は中核的な徳であり、正義および他の中核的な徳無しに実践的合理性はなく、また実践的合理性なしに正義はない*³⁸。

熟考は、始め（端緒）からはじめて、最終的に *prohairesis* にいたる。理性的に支持された端緒概念をもつ限りで、我々は合理的な確信をもって熟考する。単一の（おそらく複雑であるが）最高善の概念は、アリストテレスの実践的合理性にとって中核的である。アリストテレスは最高善についての諸見解の競合については語るが、最高善が存在すること自体については議論しない*³⁹。

アリストテレスにとって、「人間にとって最善の生活様式とは何か？」という問いに対する解答は、社会秩序の形態として理解されるポリスによって提供される*⁴⁰。合理的な個人であることは、ポリスとしての社会生活の形態のみがその場である*⁴¹。

アリストテレスの倫理的探究は徹頭徹尾「ポリス」という場に結びついている。マッキンタイアは、ポリス重視の徹底という点で、プラトンとアリストテレスとの間に相違を見ている。すなわち、マッキンタイアによれば、プラトンは徳としての正義が個人の徳の鍵となる要素として、ポリスの規制である正義から独立し、先行すると考えており、このことは彼のシュラクサイでの経験が立証しているという。マッキンタイアは、『国家』篇におけるプラトンは個人の正義がポリスの正義に依存せず、その関係はむしろ逆だと解している。プラトンはアカデメイア（哲学）の共同体が正義のアイデアを含む有徳性の支えとなると考えていた*⁴²。これに対してアリストテレスは、社会的共同体から切り離される人間は正義のための能力を奪われ、ポリスから切り離された人間は身体から切り離された手

*³⁴ *W.J.W.R.*, pp.131-132.

*³⁵ *W.J.W.R.*, pp.134-135.

*³⁶ 註 33 参照。

*³⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1144a20.

*³⁸ *W.J.W.R.*, pp.136-137.

*³⁹ *W.J.W.R.*, pp.132-134.

*⁴⁰ *W.J.W.R.*, pp.133-134.

*⁴¹ *W.J.W.R.*, p.141.

*⁴² *W.J.W.R.*, p.96.

のようなものである、と考えている*⁴³。

(三) アリストテレスとその現代における論敵

ここで、アリストテレスがプラトンと共に対峙し、また、近現代においても同盟者を有する論敵、すなわち有効性の諸善の支持者たちとの対決という問題に戻ろう。

現代の道徳哲学におけるこれらの論敵は、欲望のいかなる対象をも善と同一視する。しかし、アリストテレスの観点からは、現代人が想定する多種多様で矛盾する欲望を基盤とするような個人は、合理的な評価と合理的な選択の可能性を奪われていることになる*⁴⁴。上述のとおり、「人間にとって最善の生活様式とは何か？」という問いにたいする解答は、社会秩序の形態として理解されるポリスによって提供されるからである。また、現代の支配的な考え方によれば、個別的善相互間の衝突が問題とされる。しかし、アリストテレスによれば、そうした相克は理性の不十分さから生じる誤解の産物である*⁴⁵。

結局、有効性の諸善の支持者たちと卓越性の諸善を支持するアリストテレスとの間には対立が際立つのみである。

アリストテレスが考える有徳な人にとっての便益とそうでない人にとっての便益とは異なる。しかし、有効性の基準は徳についての規定以前に定義されるから、アリストテレスの見解は有効性の諸善を支持する論敵を沈黙させるまでの答えになっていない*⁴⁶。

アリストテレスの視点からは、正しい行為の基準を有徳・悪徳の如何を問わず無差別に求めることは、寡頭制ないし独裁国と民主制ポリスの誤りということになる。この批判はプラトンと共通する。しかし、論敵の視点からは、有効性の諸善が各ポリスにおける対立関係の中に置かれており、支配的な階級ないし個人の利害を表現していることになる。

結局、二つの陣営間での意見の不一致は、卓越性と有効性の枠組みの理解の問題となる。アリストテレスにとって、有徳であることは実践的推論の基礎となる合理性の前提である。他方、有効性の諸善の支持者にとって、合理性は欲求の満足のための計算であるが、その「合理性」はアリストテレスにとっての合理性とは異なる*⁴⁷。

アリストテレスにとっては、富や快樂の無限の追求は人間にとっての善き生という究極目的へとつながらない。こうしたことにかかわる「pleonexia」*⁴⁸という語は普通英語で「greed 貪欲」と訳されるが、pleonexia は一種の活動においてとらえられる性癖、greed は欲求を指しており、元のギリシア語と英語とでは意味が異なる。こうした訳語は、アリストテレスの立場と現代社会で優位な立場との違いを見えなくする。現代社会で優位な立場の支持者は経済成長が基本的な善であるという中心信条を有しており、彼らの視点からは、貪欲さは連続的で無限の経済成長にとって不可欠な性格特徴として肯定される*⁴⁹。

*⁴³ W.J.W.R., pp.96-97.

*⁴⁴ W.J.W.R., p.133.

*⁴⁵ W.J.W.R., pp.141-142.

*⁴⁶ W.J.W.R., pp.108-109.

*⁴⁷ W.J.W.R., p.109.

*⁴⁸ 註 25 参照。

*⁴⁹ W.J.W.R., pp.111-112.

(四) 「自然科学が失われた空想上の近未来社会」の比喩

ここで筆者は、マッキンタイアが、アリストテレスの倫理想全体の基盤としてのポリスに対して、自然科学者たちの共同体と類比的に論じようとしている箇所*⁵⁰に注目する。当該箇所ではマッキンタイアは、提供される真の理論があることは、科学界の前進する活動の前提であり、同様に、人間にとっての最高善があることは、ポリスの前進する活動の前提である、と述べている。ここでマッキンタイアは、明らかにA.V.冒頭の第1章において自身が展開した「自然科学が失われた空想上の近未来社会」の比喩を意識しているように思われる。そして、その比喩の意味は、W.J.W.R.のこの文脈の中で明確になっている。

A.V.第1章では、一般大衆が科学者たちに「一連の環境災害の責任を」帰した結果、焚書坑儒によって自然科学が喪失してしまった空想上の近未来社会が想定されている。そのうえで、現代の我々は徳倫理学について同じ状況にあることが示唆されている。科学の復興に努める人々はあるが、「彼らには、科学が何であったのか、その記憶が大部分失われて」おり、彼らが所有しているものは断片的知識の集積のみであるとされていた*⁵¹。

このA.V.のテキストで、マッキンタイアが「体系知としての自然科学の喪失」になぞらえた「体系知としての徳倫理学（特にアリストテレスのそれ）の喪失」には、二つの喪失が示唆されているように思われる。一つは、アリストテレスの倫理的思索の土台である「ポリス」の喪失である。もう一つは、目的についての知は徳と相関的であるということに関連する。それは、先にマッキンタイアがホッケー選手に喩えたところの、ポリスにおける卓越性の諸善を追求するゲームの「プレイヤー」である、という脈絡の喪失である。

今日のわれわれは（そして近代初頭の哲学者たちも）、『ニコマコス倫理学』や『政治学』など、アリストテレスの倫理想に関する相当量のテキストを読むことが出来る。しかし、それらの文献もそれだけでは体系知が失われた後の「断片」に過ぎない。

マッキンタイアにとって、現代のリベラリズムに先駆するスコットランド啓蒙主義の思想家たちの前に現れたアリストテレス研究者たちは、まさにアリストテレス倫理学を体系知として知ることなく、断片について論じるだけの「考古学者」に過ぎなかった。

[5] アウグスティヌス

(一) ポリスの枠を超えて

マッキンタイアは、現代の自由主義者たちの見解と前5・4世紀のギリシア人の見解との間にある相違を指摘する。アリストテレスのみならず、前5世紀のギリシア人にとって、正義をポリスの法と関連づけ、さらにこのことが神によるものと考えた点は共通であった。ただし、その神はローカルな神であり、正義の射程は彼らが所属した政治共同体の範囲内に限定されていた*⁵²。

ストア派は、正義に関する視点の拡大をもたらしたが、たとえば、マルクス・アウレリウスにあってはコスモスの正義とローマの正義との二重性が問題となった。後世にストア

*⁵⁰ W.J.W.R., p.134.

*⁵¹ 「再読」、pp.55-56. A.V.p.1, 篠崎榮訳『美徳なき時代』みすず書房、1993年、p.1.

*⁵² W.J.W.R., pp.146-147.

派の思想を伝えたキケロは、2極の間で動く。一方で、彼は、万人に等しく拘束力があるその唯一の法の普遍性を主張する。他方で、キケロは自分の立場に応じた理性が欲求に命じる義務に従うことを *oikeiōsis* と呼んだ。キリスト教では「愛徳」を意味する「*caritas*」という語をキケロも用いるが、その射程は祖国と家族、友人の絆以上に広がるものではない。ストア派の義務は家族、都市と宇宙という階層的相互性に基づいている。法律と正義についてのストア派の概念は、自由な市民の関係を教えるポリス、ローマ共和国とローマ帝国内の概念の神学的拡張であるとされる^{*53}。

他方、古代ヘブライ人の歴史はシナイ契約と『申命記』に結実する。トーラーの正義はイスラエル人に限らず、全人類に及ぶものとされた。十戒は例外無き法であり、これに従って生きることが正義である。第二イザヤにおいて、『申命記』の正義が異邦人を含めたすべての人間の社会にまで広げられる。無論、『申命記』に関する限りはイスラエルの法であった。申命記的共同体からキリスト教的教会への変貌は、『ローマ人への書簡』においてパウロによって取り組まれた問題であった。パウロは、十戒の内容と同一で、宇宙の創造者・統治者としての神により公布された、すべての人間に等しく拘束力がある自然法の存在を、そしてすべての民族の上におよぶ神の主権を承認して認めた^{*54}。後世のキリスト教思想家たちは、ストア派・キケロ流の自然と理性の法と神の法とを同一視した^{*55}。

アウグスティヌスは、キリスト教神学にプラトン哲学を統合し、正義についてのプラトンの考察に、キケロから学んだものを統合した。キケロは「正義とは各々の人格に各々に当然帰属すべきであるものを与えることである」という、ユスティニアヌスが『法学提要 *Institutes*』の冒頭部分で示したローマ法による正義の定義を受け入れていた。キケロによる正義の定式は、職務の階層構造を有し、その職務の保有者による貢献が共同体の全体的な善に奉仕するような共同体を前提している^{*56}。

アウグスティヌスの正義が前提する共同体は、アリストテレスが想定する市民による貢献の上にたつポリス以上のものであり、特に貧しい者と被抑圧階層に関する義務づけをもった普遍性をもつものであった。アウグスティヌスはキケロではなく、パウロを引用する。「互いに愛し合うことのほかは、だれに対しても借りがあってはなりません」^{*57}。ここで、アウグスティヌスはプラトン、新プラトン主義を超える。それは、我々がその行為において、イエス・キリストの生涯を完全に表現する生活に向けられるような形態の愛である。アウグスティヌスの愛は、欲望の充足を求めるプラトニックなエロースではない。正しい行為は正しいこと（＝神的正義）に対する愛によって生み出される^{*58}。

しかし、人が外面的に正しく振る舞うことは、自分に対する愛情の形態である自負心にもとづくこともある。異教ローマ人は自負心によって導かれていた。したがって、正義は異教ローマの歴史には無かった。アウグスティヌスは、「市民が正しいものについての標

*53 *W.J.W.R.*, pp.147-149.

*54 『ローマ人への書簡』 1:18-23.32, 2:13-15.

*55 *W.J.W.R.*, pp.149-152.

*56 *W.J.W.R.*, pp.152-153.

*57 『ローマ人への書簡』 13:8.

*58 *W.J.W.R.*, pp.153-154.

準を認めることに同意する所においてのみ、共和国が存在する」というキケロの定義を受け入れるが、「ローマに共和国は無かった」としている。正義はキリストが創設者であり、キリストが支配する神の国の中にだけ存在する*⁵⁹。

(二) 「意志」概念の発明

マッキンタイアによれば、「意志 *voluntas*」の概念は、古典的先人にはないアウグスティヌスによる発明であった。「自分がなす最善が何であるかを知っているにもかかわらず、それに応じて行為しない失敗」を、ソクラテス、プラトンとアリストテレスは「知識の不完全性、または、情念の教育と規律を守らせることの不完全性によって」説明した。これに対して、アウグスティヌスは、「彼らは意志によって誤った指示を与えられる」と説明した。プラトンとアリストテレスにあっては、理性が独立して動機づける。これに対してアウグスティヌスにあっては、知性自体が意志によって活動へと動かされる必要がある*⁶⁰。

人間的な意志は人間の行為の最終的な決定要素である。人間はアダムと連帯して善を選ぶ自由を損なった。その条件から意志を救うことができるのは神の恩恵 *gratia* だけである。アウグスティヌスは、意志の転換にとっての恩恵の必要性和意志が神の恩恵に自由に同意することの必要性を主張する。根本的な人間の悪徳は「高慢 *superbia*」であり、根本的な人間の徳は「謙遜 *humilitas*」である。謙遜に特徴づけられることなしに正義はなく、不正は不従順に存する。不正義はプラトンにおけるように形而上学的で、政治的で、心理学的な秩序に対する尊敬の欠如でもなければ、アリストテレスが考えるように *pleonexia* の結果でもなく、意志的な「不従順 *inoboedientia*」である*⁶¹。

アウグスティヌスは「意志」の概念を産み出すと同時に、パウロを継承している。アウグスティヌスの見解によれば、正しい行為の合理性、そして正しい行為は、正しく意志することの二次的な結果である。アウグスティヌスの「心理学」は、擬ディオニュシオスのそれまたはヨハネス・スコトゥス・エウリゲナの系譜と共に、さらに実践的問題に対する個別的な解決をもたらした人々、特に後にグレゴリウス七世となる修道士ヒルデブラントをはじめとする中世ヨーロッパの神学者たちに影響を与えた*⁶²。

(三) グレゴリウス七世—中世の政治神学

グレゴリウス七世は完全な神学者であり、アウグスティヌス経由でストア派およびローマ法の影響を受けたが、聖書に依拠し、キリスト教共同体の制度と組織のための徳を考えていた。グレゴリウス七世は、教皇としての政治的業績において彼の政治神学を明瞭に表現した。まず、教会内部を改革し、神を宇宙を支配する王として、教皇をその総督として位置づけた。また彼は、聖職者の独身制を維持し、聖職売買を防ぐことで、セックス、金銭、政治権力からの教会の独立（教会の自由 *libertas*）を図った。教会の自由は正義のための条件であり、政治社会と普遍的な教会が正義に従って秩序あるとき、各人の自由は達

*⁵⁹ *W.J.W.R.*, pp.155-156.

*⁶⁰ *W.J.W.R.*, p.156.

*⁶¹ *W.J.W.R.*, p.157.

*⁶² *W.J.W.R.*, pp.157-158.

成される。不正義は、不従順であり、それは高慢の悪徳の表現である。正義のために必要な徳は謙遜である。これはアウグスティヌスが示した図式の政治的な表現である。グレゴリウス七世は、正義の原則の案出を図り、教会法の重要な部分を成文化した。正義の秩序の保護は教皇固有の職能の1つである。そして、その保護は世俗の統治者に尊敬と従順との義務を負わせる。グレゴリウスは、キリスト教社会における神の国と地上の国との関係が、機能と起源において、教皇政治・教会制度と、世俗の国との関係を原点として理解するアウグスティヌス思想の継続を示す。教会制度（神の国）は直接神の制定によるが、世俗の支配は、原罪と神の制定にその根を持っている*⁶³。

グレゴリウス七世による正義のアウグスティヌス主義的な概念による神政は、ヨーロッパにアリストテレスの政治的・道徳的なテキストが再紹介される以前の、アウグスティヌス主義的伝統における最高の業績を意味していた。功績と役割の中での評価、目的のための徳などの点でアリストテレスと一致していたが、以下の4つの点でアリストテレスと相違していた。第一に、アリストテレスのポリスは排他的であるが、神の国からは自分自身によるのでない限り誰も除外されない。第二に、アリストテレスとアウグスティヌスとでは徳の内容が異なる。アウグスティヌスにとって愛徳と謙遜は正義の条件であるが、アリストテレスにとってはそれらには場がない。アリストテレスにとっての最高の人間は「度量の大きい *magnanimous*」人間であるが、アウグスティヌスにとっては聖人である。第三に、アリストテレスの善に対する理解は理性、情念と欲求の心理学に関して指定されるが、意志の概念に場所はない。しかし、アウグスティヌスにとって人間を善から遠ざけるのは悪い意志であり、善の達成は悪い意志からの転換のみによる。第四に、アウグスティヌスにとっての正義の概念は、創造者である神に対する魂の関係についての聖書的理解によるが、アリストテレスの倫理学と政治学は彼の宇宙論の範囲内にあつて、創造者、立法者である神、超越的な人間の究極目的の概念に場はない*⁶⁴。

それゆえに、アリストテレスの政治学と倫理学のテキストがヨーロッパに紹介されたとき、アウグスティヌス神学の支持者たちにとって問題となる。アリストテレスの哲学とアウグスティヌスの神学との統合は、13世紀の大学で、特にドミニコ会の教師と学者たちの間での探究の中心課題となった*⁶⁵。その大成者がトマス・アクィナスである。

[6] トマス・アクィナス

マッキンタイアは、トマス・アクィナスについての検討に2つの章（第10章および第11章）を割いている。特に第11章はそれ自体浩瀚なトマス研究であり、筆者自身の専門とも重なるので、本格的に検討するには少なくとも別稿を要する。ここでは、「伝統の対立を克服すること」と題する第10章、およびトマスの思想史的意義に触れた第11章末尾の論述のみを、本稿の目的に即する限りで検討するに留めざるを得ない。

*⁶³ *W.J.W.R.*, pp.158-162.

*⁶⁴ *W.J.W.R.*, pp.162-163.

*⁶⁵ *W.J.W.R.*, p.163.

(一) 伝統の対立を克服すること

マッキンタイアによれば、2つの対抗する大規模な知的な伝統が対立する際には、中立の立場はない。そしてその論争は二つの段階を踏むと言う。第一の段階では、各陣営が対立陣営の主張を自陣営の概念枠にもとづく用語法のもとで特徴づけて反駁する。第二の段階では、各々の伝統の支持者が、自分自身の伝統が自分自身の探究の基準によって特定の線を越えて探究することがどうして困難となるのかについて、また、どうしてある分野で解決不能な二律背反を生じるのかについて考察した上で、対抗する伝統の方が、自分自身の伝統の欠点と欠陥をより十分に説明する資源を提供することができないかどうかを問うことになる*⁶⁶。

各々の伝統にはそれぞれの探究方法があり、これに即した評価基準がある。対抗する伝統との間の論争において、第一段階から第二段階にまで進むためには、対抗者側の概念を理解して、対抗する伝統による異質の観点から、適切な方法によって自分自身の信条を再び特徴づけることができるような、知的な洞察のみならず感情移入の点でも希なる才能を必要とする。12世紀から13世紀初期までの、アウグスティヌス主義的伝統とアリストテレスの伝統との対立において、こうした才能の持ち主は見出されなかった。11世紀後期と12世紀のヨーロッパは非哲学的神学の時代であり、13世紀におけるアリストテレス哲学の流入はアウグスティヌス主義者による反発を招いていた*⁶⁷。そうした中で、トマスがアルベルトゥス・マグヌスのもとで学んだのは幸運であった。アルベルトゥスによる教育の結果、トマスは二つの対立する哲学的伝統を、それら自体において理解した*⁶⁸。

トマスが活躍した舞台を準備した11・12世紀における学問の復興は、聖書および権威ある著述に対する注解と、討論という2種類の知的活動を同時に生み出した。そこで多様な権威と権威とが検討された。トマスの同時代人は、組織的一貫性のために、導入された知的な遺産の大部分を拒絶することによって、または、特殊領域における細かな調査に向かい、鋭く区切られた限定された特殊問題を念入りに解決することによって、応答した*⁶⁹。トマスによる学問的探究はこうした知的背景の上に展開した弁証論的営為である。

マッキンタイアは、トマスによる探究、特に『神学大全』におけるそれは、本質的に「建設途上」のものであることを強調する。アリストテレスも理解していたように、すべての弁証論は本質的に不完全である。弁証論的著作である『神学大全』のすべての項は未完成の議論である。したがって、探究の前進によって新しい議論が導入されるならば、それまで受け入れられたことがらが修正されたり、拒絶すらされなければならなくなる可能性を排除することはできない*⁷⁰。

にもかかわらず、トマスの手順は、2つの理由によって、少なくとも多くの場合、彼が与える回答が、彼の検討対象である議論より以上に合理的に信頼できる資格を保障した。

第一の理由は、弁証論的作品としての『神学大全』において、全体的な体系性が与えら

*⁶⁶ W.J.W.R., pp.166-167.

*⁶⁷ W.J.W.R., p.167.

*⁶⁸ W.J.W.R., pp.167-168.

*⁶⁹ W.J.W.R., pp.205-206.

*⁷⁰ W.J.W.R., pp.171-172.

れている点である。その中のある部分の議論はより大きな構造の中に場を占めている。かくして、その構造における一部分の結論は、他の部分で到達した結論を確証する。

第二の理由は、トマスは各々の議論において、聖書・キリスト教とギリシア哲学という2つの大きな伝統において伝えられ、保たれてきた議論と解釈における有意義な貢献とを網羅的かつ慎重にまとめ上げた点である。

その結果、トマス自身にとっても、彼の読者にとっても、それぞれの項において挙げられた議論は、それまで知られた観点からは最強の議論であることを確信することができた。そして、トマスは長い一連の建設的議論において、アヴェロイス主義者、新プラトン主義者とアウグスティヌス主義的な対抗者たちの立場の限界と欠陥とを乗り越えつつ、彼らの中から弁証論的検討に耐えうるものはすべて保持してゆくことにより、宇宙の階層的な秩序についての展望を切り拓いたのである^{*71}。

(二) 近代哲学から予想される反論とこれに対する答え

トマスに対して以上の概観を与えたところで、マッキンタイアは、近代哲学から予想される反論を紹介した上でこれに答えている^{*72}。それは、合理的な正当化は「第一原理からの演繹」であるはずである、というものである。マッキンタイアによれば、この反論は、科学における合理的な正当化との混同による。

第一原理自体は、弁証論的に正当と認められる。否定できないような第一原理もあれば、解釈の多様性を含んだ第一原理もある。実践的人間の活動は、異なる種類の「傾向性 *inclinatio*」によって導かれる。これらの *inclinaciones* が秩序あることは重要である。各個人の実践的場面での問いから、道徳哲学的問いへと向かう。実践的学において、ユークリッド幾何学のように、完全な演繹的なシステムを想定するなら、それはデカルト的誤解であり、我々は帰結から前提自体を知る。われわれは、従属的真理と第一原理との間を往復して論じることで、第一原理についての理解を深め、誤解を正す。道徳的な生活を第一原理の発見への旅として了解するこうした第一原理についての理解は、デカルト主義者のみならず、ホッブス、ヒューム、ベンサム、そしてカントら近代哲学者たちにとっては奇異なものであった。トミストの中にも近代哲学者たちと同様、こうした第一原理についての理解を持たなかった人はいた。道徳哲学は、合理的な人間なら同意を拒むことができないような行為の支配原理は何か、という問いが中心であり、ヒューム、カント、ミルはそれぞれに答えを試みたが、各陣営の論争は、誰も勝者のいない闘いであった。そうした中で、啓蒙主義の支持者は「リベラルな個人主義」の住人であることを自認するようになった。トミストもここに参戦したが、反対者を説得できるような仕方では反対者を論破しなかったために、不満足な結果しか得られなかった。

近現代の道徳哲学者たちは、正しい道徳的な判断をする能力の取得は徳の取得を必要条件としないという仮定を共有していた。アリストテレスはこれに反対し、誤って方向づけられた者、または教養が不完全な者は、堅実な実践的推論を行う方法を学ぶことができないとしていた。トマスはアリストテレスを継承すると共に、神の法として定義づけられた

*71 W.J.W.R., p.172.

*72 W.J.W.R., pp.172-176.

正義の要求に対して万人が知識を有しているとする聖書の伝統にも直面していた^{*73}。

近代哲学者たちから予想される反論に対して、マッキンタイアは『神学大全』の構成などから窺われるトマスの教育観についての概観をもって答えている^{*74}。それは道徳的な判断をする能力の取得は徳の取得を必要条件としないとする近代哲学の仮定に反対して、徳の取得に向けての教育プログラムのもつ意義を示唆するためである。

マッキンタイアによれば、トマスは、学問の前提関係があるので、まず論理学を学ぶことを要求している。論理学の後、自然学、その後に数学が来る。その時期までに学生は、行為と判断との十分な経験と、情念の直接性によって惑わされない精神という道徳的探究の前提条件に達する。道徳については『神学大全』第Ⅱ-I部での概説の後、『神学大全』第Ⅱ-II部で概観される。ここで人間の究極の目的ないし善が何であるかについて尋ねることが続く。そのすべてにおいて、『神学大全』第Ⅰ部が前提となる。

トマスが十分な道徳的な経験と訓練をもつ人々だけが『神学大全』第Ⅱ-I部で教えられるものを学ぶことができるとしたのは、『神学大全』第Ⅱ-I部の議論が自分自身についてのことであると考え、彼らが理論的にだけでなく、さらに実践的に学ぶことができ、すでに学び知ったものを拡張し、諸善の規制に照らして情念を秩序づけることができるまでに教育されていることが必要だったからである。

そうした訓練を欠いた人間でも、『神学大全』第Ⅱ-I部について一定の理解をすることはできるであろうが、それは「ひとごと」であり、そうした人間からは「道徳的な生活で目指される諸善の統一は何らかの偏執狂の症状」としてしか見えないだろうと言う。これは、【四】（四）で振り返った「自然科学が失われた空想上の近未来社会」の比喩が示唆している、「プレイヤー」としての脈絡が欠如した事態であると言える。

（三） 自然法と神の恩恵

マッキンタイアは「テキストを越える解釈である」^{*75}と自ら断りながらも、自然法論がトマスにとって決定的であるとしている。アリストテレスの見解によれば最善のポリスにおける法律が市民を守るように、トマスの見解によれば自然法は神の国であらゆる人間を守る^{*76}。また、*W.J.W.R.*における本格的なトマス論である第11章は、「良知 *synderesis*」と「良心 *conscientia*」の問題から説き起こして、トマスにおける「実践的合理性」が基本的に自然法とその適用であることを明らかにしようとしているように思われる。

しかし、マッキンタイアによれば、自然法についての人間の中心的な経験は、われわれがそれに従って生活することができないことである。それゆえに、『神学大全』第Ⅱ-I部のトマスの法に関する議論の後に恩恵の記述が続く。恩恵は法に対する違反のための唯一の治療である^{*77}。トマスはアリストテレスとは異なり、悪は不従順であり、情念、悪い性向、無規律な自然的傾向性の結果であったとしても、これを根絶できないことは意志が

*73 *W.J.W.R.*, pp.176-177.

*74 *W.J.W.R.*, pp.177-179.

*75 *W.J.W.R.*, p.180.

*76 *W.J.W.R.*, p.181.

*77 *W.J.W.R.*, p.205.

共謀した道徳的な悪であると考えている。唯一の治療は神の恩恵である。この点で、『神学大全』の構造はパウロ的でアウグスティヌス主義的であると言う^{*78}。

『神学大全』第II-II部において、自然本性的な徳（「賢慮」「正義」「節制」「剛毅」という「枢要徳」）についての記述には、超自然的な徳（信仰」「希望」「愛徳」という「対神徳」）についての記述が先行していなければならなかった。正義は絶えず悪徳および高慢の罪の犠牲者で、正義が栄えることは不可能であるように、自然本性的な徳も、それらが愛徳の超自然的な徳によって特徴づけられることなしには、実際に存在することはできない。愛徳は、すべての徳の形相である。愛徳なしで、徳はそれらが必要とする特定の種類の有効性を欠く。そして、愛徳は、道徳的な教育によってもたらされるものではない。それは恩恵の贈り物である。そして、キリストの業から聖霊の恩恵を通して注がれる^{*79}。

アリストテレスが記述を与えた自然本性的な人間の秩序は根本的に不完全である。自然本性的な人間の秩序の不十分さと欠陥についての強い主張により、トマスのアウグスティヌスに対する帰順とトマスのアリストテレス主義との関係に新しい光が当たる。アリストテレスの詳細な議論がアウグスティヌスの一般化をしばしば修正したように、墮落した人間性に対するアウグスティヌス主義的な理解はアリストテレスの議論の限界を説明するために用いられている^{*80}。

徳一般、特に正義の徳についてのトマスの考察は、パウロ的、アウグスティヌス的な枠組みにアリストテレス的なものを統合したものである。実践的合理性について、そして、彼の全体的な計画によって課される制約に関する正義について、トマスの特定の主張を理解することが重要である。アリストテレスとアウグスティヌスを含む伝統の中で見たとき、トマスの議論は理解可能となる。その理解は、伝統から切り離して「中立不偏の基準に関してその主張を提示」することを意味しない。それは、それ自体トマスが自分自身が相続した伝統の背景から出発して、それに関して正当化される合理性の基準の、徳によってなされる合理性の運動についての記述であるからである^{*81}。

（四）「頂点」としてのトマスとその後

トマスの同時代におけるいずれの学派も、トマスの計画の特異性を完全には理解しなかった。その計画とは、自分が知る限りでの、探究の完全な前史を自分のものへと統合するように、組織的に弁証論的な建設の仕事を展開するというものである。トマスによる権威と権威との対置は、各々の権威のうちで何が、あらゆる見地から弁証論的なテストに耐えることができるのかを示すように設計されていた。その目的は、各々の観点の限界を、また各々のうち何が最も厳しいテストによっても非難されることができなかったかを確認することにあった。それゆえに、すべての相手に対して、トマスはその相手の立場の局部性、一面性、および矛盾が『神学大全』で描写される未完成のシステムの中ですでに克服されていることを暗黙裡に主張している。他方、相手の主張の中で強く成功した点は取り入れ

*78 W.J.W.R., p.181.

*79 W.J.W.R., p.205., S.T II-II q.23-q.44.

*80 W.J.W.R., pp.204-205.

*81 W.J.W.R., p.182, p.205.

られ、補強される。将来のあらゆる類似した対峙する立場も、重要な要点において弁証論的な対話にもたらされることが出来る。トマスのテストは、相手の限界を確認し、各々の対峙する立場が成功している点を自らの全体的な構造の中に統合することが出来る*⁸²。

15世紀と16世紀の哲学の議論において、トマスの支持者たちは、その当時の議論が準拠する概念枠にもとづく用語法を認めることを拒否するか、そうした議論の用語法を受け入れて打ち負かされるかというジレンマに直面した。13世紀のトマスの業績は、素材となる用語を議論と探究とに提示することを強く要求したところにあった。15世紀と16世紀のトマス支持者たちはそれをするものの必要性を認めず、またそれを試みようとしなかったところに不幸がある*⁸³。

16世紀の大学においてアリストテレス哲学が復興したが、それは知的な場面を部分的に支配した「トマスのいないアリストテレス」であった。『ニコマコス倫理学』と『政治学』は、再び重要な教育的なテキストになった。しかし、復活したアリストテレスは、実践的にも理論的にも彼の概念がますます重要性を失った環境で正当性を立証されなければならなかった。13世紀の大学が利用可能とした、他のテキストに対するアリストテレスのテキストの関係についての念入りな探究に対応するものは、16・17世紀には存在しなかった。結果として、社会生活の新しい様式が再び実践的に重要な革新をもたらした時代において、実践的合理性と正義に関して理論を樹立する新しい仕方をもたらすという意味でのアリストテレス哲学の復興よりは、むしろその拒絶を帰結してしまった*⁸⁴。この「アリストテレス復興」は、【4】（四）で触れたように、アリストテレス倫理学に体系知として参与することなく、断片について論じるだけの「考古学」に過ぎなかったのである。

【7】 結語

以上、プラトンからトマス・アクィナスに至る卓越性の諸善志向の思想伝統の展開について、特に思想伝統相互の対決という側面に注目しながら概観してきた。その結果、プラトンも、アリストテレスも、トマスも、有効性の諸善に対する卓越性の諸善に向けての道筋を弁証論的な形で示していたことが明らかになった。弁証論的営為は本質的に「形成途上」であり続ける。つまり、オープン・エンドな探究のその時点における到達点を示すものである。異なる文化的伝統の対決という課題は、その弁証論的営為がどこまで十分になされるのかという点にかかっていたというのが、マッキンタイアの指摘したかった点であろう。トマスはそうした弁証論的営為の「頂点」として描かれていた。それは、トマスの論がその体系性において、また、扱った素材の包括性において極致を示していたからだと言えるであろう。

ただし、マッキンタイアは「トマスの実在論」の現代的有効性を、徳倫理そのものとしてというよりは、自然法論に求めているように見える。この点で、徳倫理そのものの構造について研究を進めてきた筆者の方向性とは微妙な関係にある。この方面でのマッキン

*⁸² W.J.W.R., pp.206-207.

*⁸³ W.J.W.R., p.207.

*⁸⁴ W.J.W.R., pp.207-208.

イアとの対話は筆者にとっては課題である。さらに、スコットランド啓蒙主義からヒュームを経て、現代のリベラリズムに至るまでの流れを一個の思想伝統として捉えた上で、これを批判している *W.J.W.R.* の後半についての検討も今後の課題となる。

(筑波大学名誉教授／放送大学客員教授)

Confrontation of the cultural traditions in MacIntyre —— The Way to Thomism in “Whose Justice? Which Rationality?” ——

Naoki KUWABARA

Last year, I wrote an article titled “Rereading “*After Virtue*””, where I checked on common points and differences between the standpoint of Alasdair MacIntyre in his work “*After Virtue (A.V.)*” which made him known widely in Japan and my own standpoint. As the result, some pending problems after *A.V.* became clear. In the background of MacIntyre’s claim for the restoration of the virtue, there is “the realism for the universal order”. Such a “realism” presupposes “community of the friendship” supporting the approach to this “realism”. And there are plural possibilities for such a “community”. How those communities are connected to “the realism for the universal order” is one problem. Another problem is the evaluation about the superiority and inferiority between such plural ways.

MacIntyre works on such problems in his next thick book following *A.V.*, “Whose Justice? Which Rationality? (*W.J.W.R.*)”. In this article, I examined MacIntyre’s approach to such problems in *W.J.W.R.* as a sequel to my article of the last year.

Distinction of “goods of effectiveness” and “goods of excellence” and the defense of the latter against the former have been the claim of MacIntyre from *A.V.* to *W.J.W.R.* In *W.J.W.R.*, MacIntyre first treats the thought-tradition of until the so-called virtue ethic are established. It is the development of the thought-tradition from Homer and his influence, Plato, Aristotle, Augustine, and Thomas Aquinas. This genealogy is the tradition in support of the “goods of excellence”. Then, MacIntyre handles and criticized a stream of modern ethical thought as one thought-tradition where the virtue ethics and the viewpoint to “goods of excellence” are lost. It is a stream from the Scottish enlightenment and Hume to the modern liberalism.

In this article, I surveyed the development of the thought tradition in support of the “goods of excellence”, i.e. that of from Plato to Thomas Aquinas, paying special attention to the confrontation of each thought-tradition to another.

As the result of my consideration, it was made clear that Plato and Aristotle and Thomas showed routes for “goods of excellence” against “goods of effectiveness” in dialectical form. The acts of dialectics are essentially always “under construction”. It shows the reaching point of the open ended enquiry at the time. MacIntyre wanted to point out that the key of the pending problem called the confrontation of the different cultural traditions is how sufficiently the dialectical enquiry was done. Thomas Aquinas was shown as “the peak” of such dialectical works. It may be said that it is because Thomas showed the acme in

comprehensiveness of the material and in thoroughness of the systematism in his work.

However, MacIntyre seems to find the modern validity of “the Thomistic realism” in Thomas’ theory of natural law rather than in his virtue ethics itself. At this point I am in a delicate relation with MacIntyre’s direction, because I have been studying the structure of Thomas’ virtue ethics itself. The dialogue with MacIntyre in this point is a pending problem for me. Furthermore, the examination about the latter half of *W.J.W.R.*, where MacIntyre criticizes the stream from Scottish enlightenment to the modern liberalism, is also a pending problem.