九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

[020] 総合文化学論輯表紙奥付等

https://hdl.handle.net/2324/7183282

出版情報：総合文化学論輯. 20, 2024-05-01. Japan Institute for Comprehensive Cultural Studies
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

総合文化学会活動記録 2023.11.1-2024.5.1

① 『総合文化学論輯』(ISSN 2189-0986)第 19 号刊行 2023.11.1

② 第 26 回総合文化学会（リモート）2023.2.17

→シンポジウム 提題者： 山口誠

全記録は大部につき、次ページ以降を参照してください。

③ 『総合文化学論輯』(ISSN 2189-0986)第 20 号刊行 2024.5.1

※『総合文化学論輯』各号は

国立国会図書館収書書誌部と

九州大学附属図書館リポジトリ（QJR）に

納入、公開されています。

第 26 回総合文化学会オンライン・シンポジウム（旧：口頭発表）

※ 各稿のオリジナリティを伝えるため、書式の統一を行っていません。
見辛い点をお詫び申し上げます。

第 26 回総合文化学会もリモートで行います。
以下、このたびの学会発表の段取りです。
開催日は下記 2 の日にちになります。
発表と質疑応答の流れはこれまでに倣って以下のように行われます。
※ご返信などの添付原稿は編集上の事情により WORD 文書でお願いします。
1　提題者は発表原稿をこの学会事務局のアドレスに添付送信する。
2　この学会事務局アドレスをキーステーションとして、全会員に発表原稿を送信する。(今回は 2024 年 2 月 17 日(土))
3　会員の有志は原稿に関する情報や意見、感想、質問などをこの学会アドレス宛、時期を決めて返信する(概ね 400 字以内ですが自由にお考え下さい。)。
(今回は 2024 年 2 月 24 日(土))
4　学会事務局でそれをとりまとめ、発表者と会員に返信する。
5　発表者はその返信の全体に対しての返事や意見、質問などをまとめ、
時期を決めて事務局宛返信する。
6　事務局は発表者の返信を会員宛送信する。
7　会員でさらに情報や意見、感想、質問などがあれば時期を決めて
事務局宛返信する。
8　事務局はそれら意見や感想、質問などを発表者と会員に送信し、
発表者はその返事を、時期を決めて返信し、事務局はそれを全員に送信する。
9　必要に応じて 7 8 を繰り返す。

（第 26 回総合文化学会オンライン・シンポジウム；発表）2024.2.17

理論と実践

－実践的真理という概念を手掛かりとした、アンスコム哲学に於いて成立する理論と実践とを結ぶ架け橋－

山口　　誠

はじめに

近代以降、哲学を含めた知的探究は、神の存在を言わば括弧に入れる形で為されてきた。その結果、神がその架け橋となって成立してきた、精神と身体、前者の作用たる理論（観想）と後者の実践、前者の対象たる（理論的）事実と後者の価値等々との間の強固な関係性に溝が生まれることになった。近代の知的探究は、各々の前者即ち精神及び理論・事実を重視することによって発展した。これを象徴するのが自然科学の発展だが、現代に至り、この重視によって、裏を返せば後者たる身体及び実践・価値の無視によって様々な問題が引き起こされることになった[1]。

本稿で主題とする現代英国の哲学者アンスコム（Anscombe, G. E. M.）の哲学は、以上の問題に対して後者を重視した点で意義あるものとされている。この意義付けは、主に、アンスコムの主著『インテンション』（*Intention*, 1957）で為された、特に「実践的知識（practical knowledge）」に関する考察を踏まえて為されているが（cf. Anscombe(1957), §32）、とはいえ、その結果、両者の溝を更に深くしたのではないかという批判もある[2]。

この批判は確かに見逃せない。というのも、前者を無視して後者だけを重視した場合、人間は、結局、他の動物と同様に、単に身体的な価値を追求する欲望の赴く儘に生きるだけの

---

[1] この問題を述べたものに関しては、此処では、藤沢令夫氏と菅豊彦氏の文献（藤沢（1980）and 菅（2004））を挙げておく。

[2]

> もとより、観想的な「知識」概念の克服や実践的知識の復権をめざして書かれた論者として顧みるべきものは少なくない。比較的最近では、「観察によらない知識」という概念を打ち出して行為の知識に明確な位置を与え、またこれに基づいて実践的知識の諸相を犀利に分析してみせたアンスコムの仕事はとくに重要である。しかしそのすぐれた業績も、「観察に基づく知識」と「観察によらない知識」の対比を強調するあまり、「原因」に対する「理由」という対立図式を固定し、理論的知識と実践的知識のあいだの溝をいよいよ深くした点でなお批判さるべきものを残している。
>
> （黒田（1983），pp. 4 – 5）

存在になり下がるだろうからである。そして、だからこそ、近代以前に、その架け橋となってきた神の存在は重要だったと考えられる。

即ち、人間は、確かに、身体を持つ、それに伴った欲望に縛られて生き、そして死を迎える有限なる存在者ではある。しかし、にも拘らず、人間は、尚、花や詩のような美的なもの・数式に表された不変の真理を解する、無限なるものへと開かれた存在者ともなり得るのであり、我々は其処に希望を見出し得る。有限なるものであると同時に無限なる（有限ならざる）ものでもあるということ。神の存在は、人間を、信仰によってではあれ、神の似像たる相矛盾する存在者たらしめるものとして重要だったと考えられる。

しかし、信仰の場合ならばまだしも、神の存在を括弧に入れた儘で理論と実践との間の溝を如何にして埋めるのか。これが現代の知的探究・哲学に課せられた重い課題である。

それは兎も角、上述の「理論と実践との間に存する溝の問題」を巡るアンスコム批判は或る面では正しい。即ち、確かに、アンスコムが『インテンション』で行った考察は、知識に関する、理論的知識に対する実践的知識の復権であった。しかし、この批判に関しては、アンスコムも、『インテンション』で予め想定していた節があり、この問題を一端は保留していたとも考えられる。そして、実は、我々は、別の脈絡では、アンスコム哲学に於いてこの問題は生じ得ないとも解釈し得るのである。

その別の脈絡とは論文「アリストテレスに於ける思考と行為　－「実践的真理」とは何か？－」（‘Thought and Action in Aristotle: What is ‘ Practical Truth’ ?’, 1965）で為された「実践的真理（practical truth）」という概念を巡る考察である。本稿では、このテキストから、アンスコム哲学に於いては、少なくとも実践的真理という概念に於いては、上記の問題は生じないことを示し、翻って『インテンション』を中心としたアンスコム哲学全体の脈絡の中でも、決してこの問題が生じないことを示す見通しを付けることにしたい。

第一節　本稿で為される考察の、直接の趣旨

アンスコムは論文「アリストテレスに於ける思考と行為」で次のように述べている。

［TEXT 1］

我々は、今や、大きな問題の解明に取り掛かる。その問題とは、アリストテレスは「実践的真理」という語によって何を意味したのか、というものである。[3]（引用者注）彼は、それを、実践的

[3] 以下、本稿でのテキストの引用に際して付されている下線は、誰のどのテキストであるかを問わず、また、白抜き文字への変更や波線・一重線・二重線等々の強調は、種類の如何を問わず引用者によるものである。また、これも、誰のどのテキストであるかを問わず、引用テキストに於いて「【」と「】」で囲まれた箇所は理解し易くする為に引用者が付け加えたものである。

判断が善く働くこと、即ちその【実践的判断が自らの持つ固有の機能を発揮することとしての】働き【(ἔργον)】と呼ぶ。実践的判断とは、【行為を為すに際して立てられた目的を実現する為の手段として、手段は目的の為のみならず当の手段を実現する為の手段も考えられるというように得てして複数のものになるものの、その手段を為す為の行為に関して、】最終的には、【身体的な】行為に関して述べられることになる種類の判断のことである。【そうした判断は、行為の目的を実現する為に如何なる行為を「選択」すればいいのかという判断ではあるものの、】そして、実践的真理は、それらの判断が全て真である時に成立することになる。しかし、実践的真理とは、これらの判断の真理ではない。というのも、明らかに、「正しい欲求との一致」(ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρτῇ) というもの、それが、【実践的真理として、即ち】善き働き・換言すれば実践的知性の固有の機能の発揮(ἔργον)として語られているからである。【ところで「正しい欲求との一致」と呼ばれる場合の欲求は行為を発動させるものであり、】それ故に、実践的真理は、人間が真なる判断に基づいた善き「選択」を形成し且つ遂行した後に、【そのような欲求に発動された】行為によって生み出される－即ち真とされる－ことになる(というのも、彼の為すことに関する記述は彼がそれを為すことによって真とされるからである)。(We now approach the great question: what does Aristotle mean by "practical truth"? He calls it the good working, or the work, of practical judgement; and practical judgement is judgement of the kind described, terminating in action. It is practical truth when the judgements involved in the formation of the 'choice' leading to the action are all true; but the practical truth is not the truth of those judgements. For it is clearly that 'truth in agreement with right desire' (ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρτῇ), which is spoken of as the good working(εὖ), or the work(ἔργον) of practical intelligence.That is brought about － i.e. made true － by action (since the description of what he does is made true by his doing it), provided that a man forms and executes a good 'choice'.)

(Anscombe(1965), p. 77)

訳文は(相当に)意訳的だが、T. 1 の冒頭の文に引かれたナミ(波)線で述べられている「実践的真理」という概念が本稿の主題であり、本稿で為される考察は、T. 1 全体の、特に一重下線が付された一文「実践的真理は…＜中略＞…行為によって生み出される」の理解を示すことに当てられる。

実践的真理とは、アンスコムがアリストテレス解釈を通じて新たに創造した概念で、命題「. . . は善い」という倫理命題に成り立つ真理のことであり、T. 1 では「正しい欲求との一致」と言い表されることになる。この概念は、特に近代以降の哲学に於いて大きな意義を持つ。というのも、近代哲学に於いては、(客観的)事実を表す命題即ち事実命題のみに真理が「事実的真理」として成り立ち、倫理命題に迄真理が成り立つとは考えられていなかったからである(e.g. Wittgenstein(1918), 6.53, cf. 菅(2004), e.g. pp. 33 – 36)。

とはいえ、実践的真理は、決して、事実的真理とは全く別の概念というわけではない。寧

ろ両者は根本的には同じ概念であり、従って、実践的知識の場合のように、決して両真理の間に溝が存在するわけではない。本稿ではこのことを示すことにしたい。

第二節　真理とその担い手

a. 真理の概要

真理とは、本来「今日は天気だ」のような命題（proposition or Satz）に成り立つ、ソクラテスに成り立つ獅子鼻のような性質であり、それ故に命題に付される「...（命題「...」）は真である」のような述語として言い表されることになる。従って命題は真なる性質を担う「担い手（bearer or Träger）」だということになる（cf. 飯田（1987），p. 101）[4]。

しかし、此処で、我々は、真理の担い手たる命題に関して、更に一・二歩、考察を進めることにしたい。即ち、そのような真なる性質の担い手たる命題とは一体何を表すものなのか、換言すれば、命題によって表される真理の実質的な担い手とは何か、ということである。そして、事実的真理と実践的真理は、この真理の実質的な担い手とは何かという点で、最終的には相異無きものとされるものの、差し当たりの相異が設けられることになる。

本来、命題は、例えば事実的真理の担い手となる場合、一見して命題「ソクラテスは獅子鼻だ」は、ソクラテスは獅子鼻だという（客観的）事実を表すものだと考えられるかも知れない。しかしこれは誤りである。

というのも、命題が事実を表すものならば、このことはその命題が真なる命題であることを含意し、それ故に、その真なる命題への述語付け「... は真である」は、例えば「真なる命題「ソクラテスは獅子鼻だ」は真である」のように同語反復的になることによって無意味となるからである（e.g. 痛みの場合，cf. Anscombe(1957)，§ 8）。寧ろ命題は、真にも偽にもなり得る可能性を表すものであり、従ってその述語付けも意味あるものとなる[5]。

---

[4] 尚、真理は述語ではなく寧ろ名前であるという考え方もあるが、此処では差し当たり述語のことだと考える（cf. Kenny(2011), p. 284）。

[5]

> 命題には射影に属する全てのことが属するが、射影されるものは属さない。（Zum Satz gehört; aber nicht das Projizierte.）
> つまり、命題に属するのは、射影されるものの可能性であり、射影されるものそれ自身ではない。（Also die Möglichkeit des Projizierten, aber nicht dieses selbst.）
> それ故、命題にはそれが意味する事実までは含まれていない。他方、その事実を表現する可能性は含まれている。（Im Satz ist also sein Sinn noch nicht enthalten, wohl aber die Möglichkeit, ihn auszudrücken.）
> （「命題の内容」とは、即ち有意味な命題の内容のことである。）（»Der Inhalt des Satzes« heißt der Inhalt des sinnvollen Satzes.）
> 命題に含まれるのは意味の形式であり、内容ではない。（Im Satz ist die Form seines Sinnes enthalten, aber nicht dessen Inhalt.）
>
> （Wittgenstein(1918)，3. 13，cf. 野矢訳）

しかし、此処迄は、両真理の担い手に共通する特徴だということになるが、更に、各々の可能性の内実について考える時、一見して、事実的真理と実践的真理との両真理の内実は異なるものと考えられることになる。そして、その内実こそが両真理の実質的な担い手と考えられるものである。それは兎も角、此処で、各々の可能性の内実について考える時、即ち両真理の実質的な担い手について考える時、先ず、事実的真理の場合、その担い手は「判断（judgement）」広くは「思考（thought）」だということになる。

b. 真理の実質的な担い手としての可能性の内実①

判断とは、話し手が、或る事実乃至非事実に直面した（目の当たりにした）時に、それら事実・非事実を事実として肯定したり非事実として否定したりすることである。

例えば、話し手が上記のソクラテスは獅子鼻だという事実に直面した時に、その事実を、話し手が事実として正しく肯定した場合はその（肯定したという）判断乃至その判断を表す命題「ソクラテスは獅子鼻だ」は真となり、誤って否定した場合は「ソクラテスは獅子鼻でない」は偽となる。反対に、ソクラテスは獅子鼻だということが事実ではなかった場合、そのソクラテスは獅子鼻だという非事実に関して、話し手が、非事実として正しく否定した場合はその判断を表す「ソクラテスは獅子鼻でない」は真となり、事実として誤って肯定した場合は「ソクラテスは獅子鼻だ」は偽となる。

従って、判断は、正しい肯定・否定とも、誤った肯定・否定となり得ることになる。この点で判断は可能性と考えられることになり、それ故に真理の実質的な担い手と考えられることになる（cf. Aristotle, *Metaphisics*, e.g. vol. VI, chap. iv）。

以上が事実的真理の実質的な担い手だということになるが、ならば本稿で主題となる実践的真理の場合はどうか。これに関して述べられているのが第一節で挙げられた T. 1 であり、我々は、実践的真理の実質的な担い手を、差し当たりは、ミシン目線から事実的真理の場合に考えられる判断・思考ではなく、一重下線から行為と理解し得ることになる。

実践的真理の実質的な担い手が行為だということは、直接には、倫理命題「... は善い」の真が、その入力項「...」に行為を表す命題が入力されることによって決定されることから理解され得る。そして、倫理命題が「... は善い」という形式を取る関係上、倫理命題が真たり得る為には、入力される行為命題は善き行為を表すものでもなければならないことになるが、行為命題が善き行為を表すものだということは、行為が欲求によって引き起こされるものと考えることによって理解され得る。

c. 真理の実質的な担い手としての可能性の内実②

欲求とは、即ち行為者が何事かを欲求することは、何事かを・此処では何らかの行為を、善として追及したり、非善（悪）として忌避したりすることであり、行為はその欲求によって（行為を妨げるものがなかった場合に）引き起こされることになる。従って、倫理命題「... は善い」の入力項「...」に入力された行為命題は、行為者に、善として追及されたり、非

善（即ち悪）として忌避された結果為された行為を表すものだということになる。

例えば、戦場に於いて死を恐れないという善なる（勇気ある）行為（e.g. 戦列を離れない行為）に関して（cf. Aristotle, *EN*, vol. III, iv）、行為者が、その行為を善なる行為として正しく追及してその行為を為した場合は、その行為を表す命題「戦場に於いて死を恐れない」が入力された倫理命題「戦場に於いて死を恐れないことは善い」は真となり、誤って忌避して行為しなかった場合は、「戦場に於いて死を恐れる（恐れないわけではない）ことは善い」は偽となる。反対に、戦場に於いて死を恐れない行為が実は（向こう見ずで）非善即ち悪だった場合、その悪の行為に関して、行為者が悪の行為として正しく忌避した場合は「戦場に於いて死を恐れることは善い」は真となり、誤って追求して行為した場合は「戦場に於いて死を恐れないことは善い」は偽となる。

従って、欲求は、正しい追求・忌避である場合もあれば、誤った追及・忌避である場合もあるのであり、それ故に、行為者は、実際には悪なる行為を善なる行為と誤って追及して行為したり、善なる行為を悪なる行為と誤って忌避して行為する（しない）場合もある（cf. Anscombe(1965), pp. 75 – 76 and Anscombe(1957), §38）。この点で欲求及びそれに引き起こされた行為は可能性だと考えられることになり、それ故に真理の実質的な担い手だということになる。

第三節　実践的真理の担い手の問題

d. ケニーによるアンスコム批判

従って、我々は、T. 1 での「実践的真理は…＜中略＞…行為によって生み出される」即ち、行為は真理の担い手であるというアンスコムのアリストテレス解釈を、前節で考察してきたように理解し得ることになるが、ケニー（Kenny, A.）はこの解釈を以下のように批判している。

> 実践的真理の重要性に関して論じている人々の間では、誰が、そして何が真理の担い手なのかに関して解釈が一致していない。アンスコムにとってその担い手は行為である。 …＜中略＞…アンスコムが「真理の担い手は行為である」と解釈したことは、確かに誤っている。アリストテレスは、何処にも、実践を、即ち或る種の行為を真なるものだと述べてはいない。
>
> （Kenny(2011), p. 278）

確かに、ケニーの指摘するようにアリストテレスは『ニコマコス倫理学』第六巻第二章で次のように述べている。この箇所は、この箇所の一重下線と T. 1 の二重下線でも明らかなように、アンスコムが実践的真理という概念を提示するに当たって直接的な典拠としたと

ころである。

> 【一方で、】行為に関わるのでもなく、制作に関わるものでもない「観想に関わる思考（θεωρητικῆς διανοίας）」の善し悪しとは、専らその真偽にある（何故なら真理の把握が、全ての思考的なものの機能だからである）。他方、行為に関わる思考的なものの機能とは、正しい欲求に一致している真理を捉えることである。
>
> （‘τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος （τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον）：τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.’）
>
> （Aristotle, *EN*, vol. VI, chap. ii, 1139a21 – 32, cf. 朴訳[6]）

特に原文の一重下線で、アリストテレスは「実践に関わる思考の真理（τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια）」と「行為」即ちこの場合は行為を発動させる「正しい欲求（τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ）」とを「一致している（ὁμολόγως ἔχουσα）」という表現で（言わば）繋いでいる。このことから、我々は、アリストテレスが「一致している」によって前者の表現と後者の表現を分けた上で、「真理（ἀλήθεια）」を「実践に関わる思考（τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ）」の性質として、「正しさ（τῇ ὀρθῇ）」を「欲求（τῇ ὀρέξει）」の性質として特徴付けていると読み取り得る。だとすれば、我々は、アリストテレスが「真理」を欲求の性質として特徴付けて・述語付けていないと理解し得ることになる。

それ故に、アリストテレスは、アンスコムが解釈するように真理の担い手を行為とは考えていなかったことになる。寧ろ、アリストテレスが考えていた、行為がその担い手となっているものは「正しい欲求」に於ける「正しさ」なのである[7]。

従ってテキストを読む限り、ケニーが批判しているように、アンスコムが解釈しているような「（実践的）真理の担い手は行為である」ということは読み取り得ないことになる。

e. 事実的真理と実践的真理との間に生じる溝と、その解決への見通し

だとすれば、我々は、アンスコムの実践的真理という概念に関しても、即ち倫理命題「...は善い」に成り立つ真理に関しても、下記のように、それが、少なくとも事実命題「... である」に成り立つような正当な真理とは異なるものだと解釈しなければならなくなる。

先ず、倫理命題の入力項「...」に入力される行為命題は真理の担い手であるが、上述したように、その実質的な担い手たる行為は、ケニーによれば、少なくとも真理の正当な担い

---

[6] 尚、引用のアリストテレスの訳文は全て朴訳をその儘採用した。但し、特に漢字仮名遣い等は本文に準じて書き改めた（e.g. 「かかわる」（朴訳）→「関わる」）。

[7] 思考が真理の担い手となるということは、あく迄思考なのであり、言わば、行為が正しい欲求（忌避）によって引き起こされる（引き起こされない）場合の必要条件と考えられているに過ぎない（cf. Burnet(1900), p. 255）。即ち、真理は、正しい欲求によって引き起こされた行為そのものをその担い手として成り立つものではない。

手たり得るものではないものであった。それ故に、行為命題も事実命題に成り立つような正当な真理の担い手たり得ないことになる。従って、仮令倫理命題に、そのような行為命題が入力されることによって直観的に何らかの真理が成り立つと考えられるとしても、その真理は、繰り返すように事実命題に成り立つ真理の正当な担い手たり得ない行為命題の入力によって決定されたものであるが故に、事実命題に成り立つ真理とは異なるものと考えられざるを得ないことになる。

それ故に、我々は、実践的真理に関しても、本稿冒頭でも触れた「理論と実践との間に存する溝の問題」を巡るアンスコム批判を認めざるを得ないことになる。

しかし、にも拘らず、此処で或る見通しを立てる時、その見通しの下に、我々は、アンスコムのアリストテレス解釈に於いて倫理命題も事実命題と同様の意味での真理の担い手たり得ると考え得ることになり、従って、実践的真理に関する「理論と実践との間に存する溝の問題」も解決し得ると考えられることになる。そして、その見通しとは、アンスコムは、実は、行為も場合によっては思考即ち判断であると、換言すれば「行為 ＝ 思考」であると、アリストテレスを解釈したのではないか、というものである。

この見通しが成り立つならば、我々には、行為が思考と同様に真理の正当な（実質的な）担い手たり得ると考える道も拓かれることになる。というのも、「行為 ＝ 思考」であり且つ思考が真理の正当な（実質的な）担い手たり得るものと考えられるならば、当然、行為も繰り返すように真理の正当な担い手たり得るものと考えられることになるからである[8]。

そして、であるならば、アンスコムのテキストから、我々は如何にしてこの見通しを立て得るのか。此処で、その為の更なる見通しを立てることにしたい。即ち、その更なる見通しとは、先ず、今一つ「幸福（εὐδαιμονία）」という概念を言わば中項として立てた上で、「行為 ＝ 幸福」且つ「幸福 ＝ 思考」が成り立つと考え、其処から「行為 ＝ 思考」が導出されると考える、というものである。

次節では、この「行為 ＝ 思考」という見通しが如何にして成り立つのかを確認するが、但し、仮にこの見通しが成り立つと考えた場合に次の二つの問題が生じることになる。即ち、一つは、T. 1 のミシン目線で述べられている「しかし、実践的真理とは、これらの判断（即ち思考 ＝ 引用者）の真理ではない。」という一文をこの見通しと如何にして整合的に理解するのかという問題と、そもそも、そのような見通しが、一般的なアリストテレス解釈とは異なるものではないかという問題である。

これらの問題は、前者は第六節で、後者は本稿末尾で考察・確認されることになる。

---

8 このことは、所謂、ライプニッツの原理、即ち同一者不可識別の原理によっても理解され得ることになる。ライプニッツの同一者不可識別の原理とは、「a＝b → Fa＝Fb」と表わされるものであり、或る二つの対象が、この場合は或る二つの集合が同一であるならば各々の持つ性質も同一であるという原理のことである。そして、ところで、第一節で「思考は真理の担い手たり得る」ことが確認されたので、この場合は、「思考 ＝ 行為」であるならば「思考は真理の担い手たり得る ＝ 行為は真理の担い手たり得る」」が成立し得ることから、「行為は真理の担い手たり得る」も成立し得ることになる。

第四節　神性と、行為・幸福・思考

d.「善き行為 ＝ 幸福」

先ずアンスコムのアリストテレス解釈に於いて「行為 ＝ 幸福」となることは、下記のアンスコムのテキストの特に下線を手掛かりとして明らかにされる。其処では行為と幸福が「善き行為 ＝ 幸福」と形を変えて並列的に捉えられている。

［T. 2］

アリストテレスの普遍的大前提【即ち、此処では人間の幸福といった、行為の普遍的目的について述べている大前提】に於いて述べられていることは、【その普遍的目的たる】幸福が、徳に、それも知的な徳に一致した活動だということである。この真なる前提として言い表されていることが何を表すものなのかということを議論することが『ニコマコス倫理学』で示された主旨それ自身に他ならない。もしも、この【幸福を表す】前提が真であることが知られるならば、その時、この前提で述べられていることは、当然、如何に行為すべきかに関するこの上ない道標として知られることになる。<u>というのも、幸福、即ち、善く為すことというのは、</u>誰であれ、彼が【単なる身体的欲望の対象となる目的ではなく、勇気ある人や節制的な人によって立てられるような】理性的な目的を持つ限り、即ち、彼が【そのような身体的な欲望に左右されない】「意志」を持つ限り、持たなければならない目的だから、即ち、全く理性的な部分に属する種類の欲求の対象だからである（cf. 『霊魂論』, 432b5 – 7）。（'Aristotle' s grand universal premise is that blessedness is activity in accordance with virtue, especially intellectual virtue. The argument for this as the true premise is the *Nicomachean Ethics* itself. If the truth of this premise is acknowledged, then it is itself acknowledged as the ultimate guide to action. <u>For blessedness, or doing well,</u> is the end that anyone must have so far as he has a rational end, that is to say so far as he has 'will', i.e. the kind of wanting that belong in the rational part, at all(cf. *De Anima*, 432b5 – 7).'）

（Anscombe(1965), p. 75, cf. Aristotle, *EN*, vol. I, chap. iv, 1095a14 – 25[9]）

---

9 さてそれでは、あらゆる認識と選択が何らかの善を求めている以上、政治学・倫理学が目指していると我々が主張するところのものとは一体何であるのか、即ち行為によって達成されるあらゆる善きものの中で最高のものとは何であるのか、この問題を此処で改めて論じることにしよう。

先ず、<u>それの名前については、大多数の人々の見解は一致していると言ってよい。何故なら、一般の大衆も教養ある人々もそれを幸福と呼んでおり、「善く生きる（εὖ ζῆν）」ということ、或いは「善く為す（εὖ πράττειν）」ということを、「幸福である（εὐδαιμονεῖν）」ことと同じものと見做しているからである。</u>しかし、幸福について、それが何であるかということになると、人々の意見は喰い違い、大衆は知者たちと同じような説明を与えてはいない。何故なら大衆は、幸福について快楽や富、名誉などのような、何かはっきりとした目に見えるようなものを考えているからであり、更に彼らの間でもそれぞれに見方が異なっていて、しばしば同じ人でさえ、例えば病気になれば健康を、貧乏なときには富をというように、自分の意見をくるくると変えるからである。

e.「神的な幸福 ＝ 神的な善き思考」

次に、「幸福 ＝ 思考」は、アンスコムのテキストを待たずともアリストテレスの『ニコマコス倫理学』第一〇巻第七章の下記のものから「神的な幸福 ＝ 神的な善き行為」と、これまた形を変えて見出されることになる。この章は、論者によっては T. 2 とも関係して同書の結論部分とも解釈され得るところである（Kraut(1989) and 菅（2016））。

> そして、幸福が徳に基づく活動であるとすれば、その活動とは、最も優れた徳に基づくものであると考えるのが、理に適っている。然るに、最も優れた徳とは、最も善き存在者の持つ徳であろう。従って、その最も善き存在者が「知性（ヌース）」【即ち「思考」(cf. Burnet(1900), p. 255)】であるにせよ、何か他の【それに類似した知性的な】ものであるにせよ、――このものこそ、それ自体もまた神的なものであるが故に、或いは我々の内にあるものの中で最も神的なものであるが故に、自然本性に基づいて、支配し、導き、そして【知性たる故に】美しく神的なものごとについて思いを巡らす、と考えられるところのものだが――、このような最も善き存在者が、それに固有の徳に基づいて行う活動こそ、最も完全な幸福であることになるだろう。ところで、この活動が観想活動であることは、既に言われていた。そしてこの見解はまた、これ迄の論述とも一致し、当にその通りだと考えられるであろう。何故なら、観想活動は、最も優れた活動だからである（知性は我々の内にあるものの中で最も優れたものであるばかりか、知性の関わる対象も、認識されるものの中で最も優れたものなのだから）。更に、この活動は最も持続的である。というのは、我々は如何なることを持続的に「行う（πράττειν）」にせよ、そうした行為の場合よりも一層持続的に「観想する（θεωρεῖν）」ことができるからである。
>
> （‘εἰ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ’ ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην: αὕτη δ’ ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ’ ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ’ ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεῖ. κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια （καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς）: ἔτι δὲ συνεχεστάτη: θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν.’）
>
> （Aristotle, *EN*, vol. 10, chap. vii, 1177a13 – 23）

先ず、一重下線から、アリストテレスは、幸福それも最高の幸福という概念を想定してそれを神的なものと考え、且つその神的な幸福の内実が「観想活動（θεωρητική）」と、即ち「神的な幸福 ＝ 観想活動」と考えている。更に一重下線とミシン目線から、アリストテレスは、その観想活動が、最も優れた活動即ち神的な（最も）善き知性・思考の活動だと即ち「観想活動 ＝ 神的な善き思考（の活動）」と考えている。

従って、この場合は観想活動を中項として「幸福 ＝ 思考」が、否、形を変えて「神的な幸福 ＝ 神的な善き思考」が成り立つと考えられることになる。

f.「神的な善き行為 ＝ 神的な善き思考」

以上から、第三節で見通しを立てた「幸福」を中項とした「行為 ＝ 思考」への導出は次のような形で為されることになる。

先ず、確かに「善き行為 ＝ 幸福」と「神的な幸福 ＝ 神的な善き思考」との二つからでは「幸福」を中項とした「行為 ＝ 思考」の導出は為されない。しかし、此処で、我々は、前者たる「善き行為 ＝ 幸福」を「神的な善き行為 ＝ 神的な善き幸福」と書き換えることによって、この導出を下記のように可能にすることができる。

先ず上述のように、アリストテレスに於いて幸福が神的なものと考えられていたが、このことと、上述の「善き行為 ＝ 幸福」から「善き行為は神的なものである ＝ 幸福は神的なものである」が導出される[10]。そして、この「善き行為は神的なものである ＝ 幸福は神的なものである」は「神的な善き行為 ＝ 神的な幸福」とも書き換えられ得る。

従って、「神的な善き行為 ＝ 神的な幸福」と「神的な幸福 ＝ 神的な善き思考」から「神的な幸福」を中項として「神的な善き行為 ＝ 神的な善き思考」が導出されることになる。これが第三節で見通しを立てた「幸福」を中項とした「行為 ＝ 思考」への導出の内実である。

第五節　実践的真理の担い手としての、思考という行為（１）
－事実的真理の担い手としての行為命題と、それによる倫理命題の真理決定－

だとすれば、前節で確認された「神的な善き行為 ＝ 神的な善き思考」から、第三節で提起された問題の解決の見通しが下記のようにして示されることになる。

第三節で提起された問題とは、我々は、アンスコムに於いて、倫理命題「... は善い」に成り立つ実践的真理というのは、少なくとも事実命題「... である」に成り立つ事実的真理とは異なるものと解釈しなければならないというものであった。というのも、倫理命題の真理決定の為には、その命題の入力項「...」に行為命題が入力される必要があるが、その行為命題が事実命題に成り立つ正当な真理の担い手たり得ず、従って、仮令、行為命題が入力された結果、倫理命題にも何らか真理が成り立つとしても、その真理の担い手たる倫理命題

[10] 即ち、これも注８で示された同一者不可識別の原理（「a＝b → Fa＝Fb」）によって成立し得ることになる。即ち、「善き行為＝幸福 → 善き行為は神的なものである＝幸福は神的なものである」と。

は事実的真理の正当な担い手たる事実命題とは異なるものと考えられざるを得ないからであった。

しかし、これに対して、我々は、下記のようにして、アンスコムに於いても両真理の担い手が異なるものではないと、従って両真理は異なるものではないと考え得ることになる。

先ず、此処で、我々は、前節で確認した「神的な善き行為 ＝ 神的な善き思考」から、行為もまた、神的で善きものだという条件付きで思考と考え得ることになる。そして、このように考え得ることから、行為も思考と同じように真理の正当な（実質的な）担い手だと考え得ることになる。このことは、「神的な善き行為 ＝ 神的な善き思考」という点、そして、神的な善き思考が真理の正当な（実質的な）担い手と考えられ得るという点の、これら二点から明らかである[11]。従って、行為を表す行為命題も、思考を表す事実命題と同じ意味での正当な真理の担い手だと考え得ることになる。

そして、その上で、下記のように、行為命題が真であり且つその命題が倫理命題に入力された場合に、倫理命題は真となる、即ち実践的真理が成立することになるが、その実践的真理の担い手としての倫理命題は正当な真理の担い手たり得ることになる。

第二節で確認されたが、本来、倫理命題「. . . は善い」の入力項に入力される行為命題は、それが行為命題であるが故に、善に関する正誤の可能性を持つ欲求に引き起こされる行為を表す命題だということであった。従って、その行為命題が真であり、且つ、その真なる行為命題が倫理命題に入力された時、その倫理命題も、その入力された行為命題が正しい欲求によって引き起こされた行為を表すものであるが故に真だということになる。

そして、この時に、倫理命題は、その入力される行為命題が（行為としての）正当な真理の担い手たり得る思考を表す場合には、事実命題と同様に正当な真理の担い手だということにもなる。即ち、この時に、倫理命題はその行為命題の入力によって真とされ、同時に、我々は、実践的真理の担い手と事実的真理の担い手が異なるものではないと考え得ることになる[12]。従って、事実的真理と実践的真理とは異なるものではないということにもなるのである。

---

[11] これも、注８に於いて示されたことと同様に、同一者不可識別の原理によって「(神的な善き行為 ＝ 神的な善き思考) → (神的な善き行為は真理の担い手たり得る ＝ 神的な善き思考は真理の担い手たり得る)」として成立し得ることになる。

[12] 尚、同時に、行為命題を偽と考えた時に、その偽なる行為命題が倫理命題の入力項に入力された時、その倫理命題も偽となる。このことは、行為命題が偽の場合に、それによって表される行為は、悪を対象とする誤った欲求によって引き起こされた行為であるが故に、それが入力された倫理命題が真とならないことから明らかにされる。

また、以上のことと本論で述べた真なる行為命題が倫理命題の入力項に入力されたことというのは、論理学に於ける、同値命題「A ⇔ B」の成立をも意味している。即ち、「A ⇔ B」は「(A → B) ∧ (B → A)」と書き換え可能であるが、この書き換えは、当に、今述べたことを表している。即ち、今述べたことは、「(A → B) ∧ (¬A → ¬B)」であるが、その右辺が「(B → A)」と書き換え可能であるが故に、上述の「(A → B) ∧ (B → A)」と、即ち「A ⇔ B」と書き換え可能となる。

第六節　実践的真理の担い手としての、思考という行為（２）
－ケニーの批判への応答と、T. 1 解釈－

g. ケニーの批判への応答

以上のことから、我々は、更に、第二節で採り上げたケニーによるアンスコム批判にも応答し得ることになる。

第三節で確認したように、ケニーの批判とは、アリストテレスは、「当に、実践を、即ち、或る種の行為を真なるものだと記述して」おらず、実践的真理の担い手を行為とは考えていないと理解され得るものだった。そして同節で、我々は、この批判を、アリストテレスが、『ニコマコス倫理学』第六巻第二章の一重下線で、「実践に関わる思考」と「行為」とを分け、真理を前者にのみ性質付けている・述語付けているということから理解し得た。

しかし、此処で先ず、我々は、前節で為された考察から、行為を神的で善なるものだという条件付きで一つの思考と解釈することによって、換言すればアリストテレスに於いて真理が性質付けられていた「実践に関わる思考」を行為そのものと解釈することによって、行為も真理の正当な実質的な担い手と考え得ることになる。このことは行為命題が真理の正当な担い手と解釈し得ることになるということに他ならない。

そして、そのような行為命題が真であり且つ倫理命題「... は善い」に入力された時、当然、その倫理命題は真たり得ることになるものの、それ故に、行為命題は、倫理命題を真たらしめるものとして、それも正当に真たらしめるものとして、倫理命題の真理の即ち実践的真理の担い手たり得ることになる。このことは、翻って、ケニーとは反対に、行為が実践的真理の実質的な担い手たり得ることをも意味することになるのである。

h. T. 1 解釈

だとすれば、第一節でも予告したように、我々は、本稿の主題たる T. 1 解釈、特に T. 1 の一重下線で示された「実践的真理は…＜中略＞…行為によって生み出される－即ち真とされる－」というアリストテレス解釈も肯定的に解釈し得ることになる。即ち、我々は、この場合の行為を神的な善なる思考に他ならないと考えることによって、実践的真理が「行為によって生み出される」と、換言すれば、思考が事実的真理の（実質的な）正当な担い手たり得ることと同様に、行為も実践的真理の（実質的な）正当な担い手であると考え得ることになるのである。

また、これを踏まえた上で、第三節で予告した問題の解決も、あく迄見通しに過ぎないが、次のように示されることになる。

第三節で予告した問題とは「T. 1 のミシン目線で述べられている「しかし、「実践的真理」

ということで意味されるのは、これらの判断（即ち思考の全て）が真であるということではない。」という一文を如何にして整合的に理解するのか」というものであった。そして、確かに、ミシン目線を読めば、我々は、アンスコムも判断即ち思考と実践的真理とは無関係だと考えていると理解せざるを得なかった。

しかし、此処では、この場合の思考（としての判断）を、神的な善なる思考に当たるものではないと解釈することによって、この問題の解決を図ることにしたい。

即ち、確かに、T. 1 のミシン目線で述べられている判断は真理の担い手と考えられ得るものの、その判断は、言わば、単なる判断、即ち神的で善なる判断とは異なる判断に留まるものであると考えられる[13]。このように考えるならば、この場合の判断は実践的真理の担い手と迄はなり得ず、それ故に、アンスコムは、繰り返すように「「実践的真理」ということで意味されるのは、これらの判断（即ち思考の全て）が真であるということではない」と考えたのである。

おわりに

以上、本稿で為された考察から、我々は、本稿冒頭で示された「理論と実践との間に存する溝の問題」を巡るアンスコム批判にも、あく迄、実践的真理に関する考察の範囲内で次のように応え得ることになる。即ち、アンスコムに於いては、実践的真理と事実的真理とは、神的で善きものだという条件付きで言わば一体であり、従って両者の間に溝はないことになる、と。

それ故に、我々は、本稿冒頭でも触れた、『インテンション』に於ける、特に実践的知識という概念を巡る、理論と実践との溝を巡る問題に関しても、本稿で示された、実践的真理と理論的真理との一体性に基づいて解決されるべきだということになるだろう。即ち、アンスコムの実践的知識という概念を巡る問題を、否、のみならず、アンスコム哲学全体に於いて提起される問題を、実践的真理という概念に基づいて解決し直されるべきだということになるだろう（cf. Torralba(2016)）。

以上の解決に関しては、無論、此処で考察する暇はないが、それは今後の考察に委ねるこ

---

[13] ミシン目線で述べられている思考は、（多少意訳的ではあるが）訳文でも示されているように「行為を為すに際して立てられた目的を実現する為に、行為者が如何なる手段を「選択」すべきかに関して為される判断」たる思考のことと理解され得る。即ち、それは、観想活動のような、幸福という目的そのものを表すものというよりは、寧ろ、その実現の為の手段に関する判断を表す命題だということになる。従って、ミシン目線で述べられている思考は、それを表す命題は、仮令、それが、「... は善い」という命題の入力項「...」に入力されても、この命題の真理には寄与しないものだということになる。要するに、手段を表す命題は、その為の目的の善し悪しに拘らず成立し得るものなのである。

とにしたい。

それから、第三節末尾でも予告したが、本稿で為された考察の結果次のような問題が生じることになる。

即ち、その問題とは、一般には、アリストテレスは、本稿で示されたアンスコムの解釈とは反対に、思考と行為との間に厳密な区別を認めていたと解釈されており（e.g. 藤沢（1989), pp. 91 – 95)、従って、この解釈に則れば、行為は、思考がその（実質的な）担い手となる真理たり得ないと考えられることになる、というものである。即ち、このことは、本稿で採り上げたケニーのアンスコム批判が、この「一般的な」アリストテレス解釈と整合的な形で為されているとも考えられ得るのであり、従って、ケニーのアンスコム批判は一般的に妥当なアリストテレス解釈に則ったものだとも考えられ得るのである。

ならば、アンスコムのアリストテレス解釈は誤りであったのか。しかし、此処で、我々は、アンスコム自身のアリストテレス解釈を、差し当たりその正否に関する判断は保留するとして、プラトン主義的なものとして捉えることにしたい。というのも、詳述は避けるが、思考と行為を区別しないことというのはプラトン主義的な発想だからであり、確かに、アンスコムのテキストに、アリストテレスをプラトン主義者として解釈している部分が散見されるのである（e.g. Anscombe(1965), p. 72 and p. 74, cf. Anscombe(1957), §33)。

以上のようにして、実践的真理に関して、アンスコムがアリストテレスをプラトン主義的に解釈していたということは、実は、アンスコムによるアリストテレス解釈のみならず、上述した実践的知識に関する考察や更にはアンスコム哲学全体に関して理解する手助けにもなるだろう。これはまた稿を改めて考察することにしたい。

引 用 ・ 参 考 文 献

第一次文献

Anscombe, G. E. M. (1957), *Intention*, 2nd edit., Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts and London England, 2000（邦訳：『インテンション　－実践知の考察－』, 菅豊彦訳, 産業図書, 1984）

――, (1965), 'Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth' ?' in Anscombe(1981a)

――, (1981), *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume 1, From Parmenides to Wittgenstein*, Basil Blackwell: Oxford, 1981

第二次文献

アンスコム, 柏端達也訳（1957),『インテンション　－行為と実践知の哲学－』, 岩波書店（注釈書として）

菅豊彦（1986),『実践的知識の構造　－言語ゲームから－』, 勁草書房

Kenny, A.(2011), 'Practical Truth in Aristotle', in *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford University Press: Oxford

Torralba, J. M. (2016), 'On Morally Neutral Actions, and the Relevance of Practical Truth for Action Theory' in *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (ed.) Gormally, L., Jones, D. A., & Teichmann, R., Imprint Academic, 2016

その他

Aristotle, *On the soul* in *On the soul; Parva naturalia; On breath*, Hett, W. S. (trans.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936（邦訳：『霊魂論』，山本光雄訳 in 『アリストテレス全集６』，岩波書店，1968）

――, *Metaphisics: Books I – IX*, Tredennick, H. (trans.), Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts & London, England, 1933（邦訳：『アリストテレス全集１２　形而上学』，出隆訳，岩波書店，1968）

――, *The Nicomachean Ethics: The Loeb Classical Library*, Rackham, H.（trans.）, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1926（邦訳：『ニコマコス倫理学』，朴一功訳，京都大学出版会，2002）

Burnet, J.(1900), *The Ethics of Aristotle*, Methuen & Co.: London

藤沢令夫（1980），『ギリシア哲学と現代　－世界観のありかた－』，岩波書店

――（1989），『哲学の課題』，岩波書店

Gauthier, R. A. et Jolif, J. V.(1959), *L' Éthique à Nicomaque, introduction, transduction et commentaire, Tome II, commentaire, première partie, livres I – V*, Publications Universitaires de Louvain: Louvain

飯田隆（1987），『言語哲学大全Ⅰ　論理と言語』，勁草書房

菅豊彦（2004），『道徳的実在論の擁護』，勁草書房

――（2016），『アリストテレス『ニコマコス倫理学』を読む　－幸福とは何か－』，勁草書房

Kraut, R.(1989), *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey

黒田亘（1983），『知識と行為』，東京大学出版会

ロースキィ，V.（1944），『キリスト教東方の神秘思想』，宮本久雄訳，勁草書房，1986（原題：*Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier: Paris）

Wittgenstein, L.(1918), *Tractatus Logico - Philosophicus: Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe Band I*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1984（邦訳：『論理哲学論考』，野矢茂樹訳，岩波書店，2003）

（やまぐちまこと・九州大学大学院人文科学府博士後期課程単位修得退学・哲学）

（第 26 回総合文化学会シンポジウム

山口誠氏発表（2024.2.17）に対する感想・質問・コメント）

壬生正博

山口誠　先生

この度は、第 26 回総合文化学会オンライン・シンポジウムでご発表いただき有り難うございました。ご高論を拝読させていただきました。私にとってたいへん難解な内容でしたが、哲学的な論法に知的刺激を受けました。

門外漢なので、的外れな質問だと思いますが、以下の点についてお尋ねさせていただきます。

ご論考のはじめに「近代以降、哲学を含めた知的探究は、神の存在を言わば括弧に入れる形で為されてきた。」というご指摘があり、本論文は神の存在を除外した内容なのかと思っていたのですが、11 ページ辺りから、「神的な幸福＝神的な良き行為」というように「神」あるいは「神的なもの」が重要なワードになっているような気がします。つまり、本論文は「神の存在を括弧に入れる」のではなく「神の存在を括弧に入れない」という見地からのご論文なのでは、と感じました。

Aristotle, *EN* からの引用（同じく 11 ページ）にある「神的なもの」とは、「知性（ヌース）即ち思考」なので、キリスト教的な唯一神ではなく、ギリシア哲学のイデア的な神の概念のように思いますが、いずれにしても、アンスコムを論じるときは「神」の存在を排除して考察することが「できる」のでしょうか、それとも「できない」のでしょうか。（くどいようですが）冒頭に「神の存在を言わば括弧に入れる形で為されてきた」と指摘されていることから、左記のような疑問が出てきました。

それから、「おわりに」の最後にプラトン主義について言及なさっておられますが、プラトン主義では「神的なもの」への意識がもっと濃くなると思いますが、「神の存在を括弧に入れる」という立場から見れば、アンスコムの哲学と神（あるいは、神的なもの）との繋がりをどのように考えればいいのでしょうか。

ご教示いただけますと幸いです。

よろしくお願い申し上げます。

以上です。

岩武光宏

山口誠先生ご発表への所感

このたびの意欲的なテーマに取り組まれたことに、深甚なる敬意を表します。

アンスコムの「実践的知識」の概念は、意図的行為について、行為者自身の固有なものとするため、「観察によらないもの」と主張しているが、これ自体が難解かつ多義的な概念であり、先生の「理論と実践とを結ぶ架け橋」という問題提起は興味深いものがあります。

しかし、門外漢たる小生においては、むしろ興味の対象はアンスコムの人物像にあります。彼女はヴィトゲンシュタインの高弟にして、カトリックの影響下にあり、彼女が在職するオックスフォード大学が、1957 年にアメリカのトルーマン大統領に名誉博士の称号を与えようとした際に、「広島・長崎に原爆を投下するという罪を犯したトルーマンに学位を与えるべきではない」と主張しています（『トルーマン氏の学位』）。アリストテレスの倫理学を復活させようとするアンスコムの発露ではないでしょうか。

荒木正見

久しぶりに分析哲学を思い出す機会を与えて頂いて有難うございます。感想に終始しますが自身の頭の整理にと、少し述べさせていただきます。

「近代哲学に於いては、（客観的）事実を表す命題即ち事実命題のみに真理が「事実的真理」として成り立ち、倫理命題に迄真理が成り立つとは考えられていなかったから」と記されている、事実命題と倫理命題との乖離という哲学史上根本的な問題を正面から扱っている点に共感します。

近現代哲学においてはフッサール―ハイデッガーの循環論にも示されるように、それは、哲学の中心的課題ですし、ウィトゲンシュタイン―アンスコムという分析哲学の本流の問題意識ですが、より俯瞰的に言えば、神で表現される絶対的無限な存在をわれわれ有限なものが命題化しつつ理解しなければならないという絶望的な問題提起に基づくことは言うまでもありません。フッサール―ハイデッガーの循環論では比較的楽天的に論理的追及に期待を示しているのに対して、分析哲学者たちはこの問題点に対してより厳密に命題の分析を追求することで可能な限り迫ろうとするものだと思われます。そして、やはり困難なのは倫理命題であるということは述べられた通りだと思います。述べられているように倫理命題には何が正しいのかという価値の問題が含まれますが、現実的にはそれは時代や地域によって大きく左右されるからです。

そして、発表者がまとめておられるように「アンスコムに於いては、実践的真理と事実的真理とは、神的で善きものだという条件付きで言わば一体であり、従って両者の間に溝はないことになる」と、倫理命題―実践的真理と事実命題―事実的真理との間においては、神のもとでの真理という意味においては構造的に同じものであるという帰結に至ることも理解できるところです。

と同時に、ここに至ってアンスコムの思考はいわば分析哲学の原点に、ひいては哲学の原点に還ったことになります。近代の、事実的考察に拠りすぎることに対して倫理的考察を振り返るべきだとし、双方の考察の基準に神的で善きものを置こうとする思考の流れは評価すべきものですが、やはりここに至ってアンスコムは、特に、倫理的真理を要求される実践的知識をどう追求していくのか、という発表者の次なる問題提起を期待したいと思います。

さらに、上記のような哲学の根本に基づく絶対的無限な存在を有限な我々が解釈しなければならないという乖離を、発表者自身はアンスコムを活かしつつどのように研究されるのかを期待を込めて見守りたいと存じます。

入江良英

論者の文章の抜粋部分

１６頁

それ故に、我々は、本稿冒頭でも触れた『インテンション』に於ける、特に実践的知識という概念を巡る、理論と実践との溝を巡る問題に関しても、本稿で示された、実践的真理と理論的真理との一体性について基づいて解決されるべきだということになるだろう。即ち、アンスコムの実践的知己という概念を巡る問題を、否、のみならず、アンスコム哲学全体に於いて提起される問題を、実践的真理という概念に基づいて解決し直されるべきべきだということになるだろう（cf.Torralba(2016)）

以上の解決に関しては、無論、此処で考察する暇はないが、それは今後の考察に委ねることにしたい。

それから、第三節末尾でも予告したが、本稿で為された考察の結果次のような問題が生じることになる。

即ち、その問題とは、一般には、アリストテレスは、本稿で為されたアンスコムの解釈とは反対に、思考と行為との間に厳密な区別を認めていたと解釈されており（e.g.藤沢（１９８９）、ｐｐ．９１－９５）、従って、この解釈に則ったものだとも考えられる得るのである。

ならば、アンスコムのアリストテレス解釈は誤りであったのか。しかし此処で我々は、アンスコム自身のアリストテレス解釈を、差し当たりその成否に関する判断は保留するととして、プラトン主義的なものとして捉えることにしたい。というのも、詳述は避けるが、思考と行為を区別しないことというのはプラトン主義的な発想だからであり、確かに、アンスコムのテキストに、アリストテレスをプラトン主義として解釈している部分が散見されるのである〈ｅ．ｇ．Ａｎｓｃｏｍｂｅ（１９６５），ｐ．７２ａｎｄｐ．７４，ｃｆ．Ａｎ

ｓｃｏｍｂｅ（１９５７），ｓｓ３３）.

以上のようにして、実践的真理に関して、アンスコムがアリストテレスをプラトン主義的に解釈していたということは、実は、アンスコムによるアリストテレス解釈のみならず、上述した実践的知識に関する考察や更にはアンスコム哲学全体に関して理解する手助けにもなるだろう。

先ず、倫理命題の入力項「・・・」に入力される行為命題は真理の担い手であるが、上述したように、その実質的な担い手たる行為は、ケニーによれば、少なくとも真理の正当な担い手足りえないことになる。*従って、仮令倫理命題に、そのような行為命題が入力されることによって直観的に何らかの真理が成り立つと考えられるとしても、その真理は、繰り返すように事実命題に成り立つ真理の正当な担い手足りえない行為命題の入力によって決定されたものであるが故に、事実命題に成り立つ真理とは異なるものと考えられざるを得ないことになる。*

それ故に、我々は、実践的真理に関しても、本稿冒頭でも触れた「理論と実践との間に存する溝の問題」を巡るアンスコム批判を認めざるを得ないことになる。

しかし、にも関わらず、此処である見通しを立てる時、その見通しの下に、我々は、アンスルコムのアリストテレス解釈において倫理命題も事実命題と同様の意味での真理の担い手足りえると考え得ることになり、従って、実践的真理に関する「理論と実践との間に存する溝の問題」も解決し得ると考えられることになる。そして、その見通しとは、アンスコムは、実は、行為も場合によっては思考即ち判断であると、換言すれば「行為＝思考」であると、アリストテレスを解釈したのではないか、というものである。

この見通しが成り立つならば、我々には、行為が思考と同様に真理の正当な（実質的な）担い手足りえると考える道も拓かれることになる。というのも、「行為＝思考」であり且つ思考が真理の正当な(実質的な）担い手たり得ると考える道も拓かれることになる。というのも、「行為＝思考」であり且つ思考が真理の正当な（実質的な）担い手たり得るものと考えられることになるからである。

そして、であるならば、アンスコムのテキストから、我々は如何にしてこの見通しを立て得るのか。此処で、その為の更なる見通しを立てることにしたい。即ち、その更なる見通しとは、先ず、今一つ「幸福」という概念を言わば中項として立てた上で、「行為＝幸福」且つ「幸福＝思考」が成り立つと考え、其処から「行為＝思考」が導出されると考える、というものである。

入江のコメント部分

以上、本論文中「実践的真理」と「論理的真理」の論者の錯綜しつつも、一応の結論を出している部分を抜き書きしてみた。アンスコム以外、ケニー、アリストテレス、プラトンも交えながらも詳細な論議がなされており、フッサールの言による「学の哲学」ではなく、「世界観哲学」を奉ずる人間（現在は「保育学」「教育学」を専門にしている）にとっては、きわめて難解でした。しかしとても重要な、第一哲学といわれる「形而上学」についてのお話しだということは理解できます。

ゆえに自分の土俵で話を進めて参ります。上記の文章中、「直観」という言葉が一か所だけ使われております。まず、この言葉がキーワードとなります。シュタイナー教育の創始者である R.シュタイナーは、イメージ（直観）の発達段階を、①イマジネーション（imagination), ②インスピレーション（inspiration), ③インツイション（intuition)と発達・発展していくと考えました（高橋巌著『シュタイナーの哲学』）より）。イマジネーションは普通の想像、インスピレーションは、事実・現実と関係を持ち出した直観、③のインツイションは、事実・現実と完全に一致する直観、とされています。「直観」と著者が煩雑に使われている「思考」とは、やはり、性質を異にするものと考えられます。

次に、80 年前以上の（教育）社会学者の「直観」についても見てみます。**「社会的現実を認識するためには想像（imagination)を、しかもある特定の種類の想像をもたねばならない。その想像は虚構を生み出すのではなくて、構造連関の直観的把握に基づいて、一見、連関がないと言える事実を関連させるがゆえに、私は、その想像のことを『実在論的』と呼びたいと思う。つまり、この直観的把握のみが、いかなる事実も、最も偶然的な事実さえも適合する枠組みを見ることを我々に可能にしてくれるのである」（入江良英著 『K.マンハイム社会学の中心概念としての中間（媒介）原理』 関東社会学会5号1922年発行を参照。）**

上記のように、「直観」こそが「二分法」「二値論理」を繋ぎ超える重要なものと考えられないであろうか。

また、本論中、「善きもの・善」について多く語られるが、アジア的な「阿弥陀」においてはいうまでもなく、「善悪を超える」あるいは「高次な善」というものが大事になってはいないか。以下、鈴木大拙の阿弥陀の論を借りて、入江が書いた文章を挙げておく。

「意識を滅する」というのは、実際には、表面的な相対的に働いている意識の滅であり、主観と客観の二分を超えることを意味している。主観と客観は、別れる前は、まだ主観も客観もないところから出現します。我々の世界は、知的に再構成されている。われわれは感覚と感覚の背後に働いている知性によって世界を作り変えてしまっている。われわれはこの世界を再構成するにとどまらず、われわれの造作が真実のものであると思い始めているわけである。これは現代の近代主義的な知や科学を新しい形而上学（K.マンハイム）に基づくものに変えることをも意味している。これは浄土真宗の脱セクト化をしたもの、実は親鸞が「歎異抄」の中での発言から分るように、その脱セクト化を準備していたのであった。鈴木大拙はさらに続ける。しかし浄土教・真宗では、アミダはわれわれの内なる自己に入り、この自己と一体になる。言い換えれば、この自己は、自らをアミダの中に見出す。そして、自己をアミダの中に見出すとき、われわれは浄土にいる。しかしながら、われわれは世俗的なことで混乱して盲目になっている。科学者は自分自身の編んだ網に捕縛されている。同様にわれわれは自分自身の発明したものにあざむかれて、それを実在だと思い込んでいる。これはある条件、

ないし制限がついている「実在」なのである。

自己が放棄されれば、二元の意識はまったく無くなり、そこに二元論はない。二元性はそのままにしておいて、しかも両者の同一性が現れる。だから二は二のままでありながら、同一である状態が生ずる。このとき静寂が現れる。そして二があれば、二は二以上のものを意味し、多がある。多があればそこには騒音と混乱もある、しかし静寂は騒音と混乱の上でも下でもなく内でも外でもなく、そこに偏満するのである。

何が善か何が悪かわからない。すべてアミダまかせという親鸞の言は、直ちにわれわれの道徳的意識、良心と対立するように思われる。しかし、宗教的観点からすれば、われわれが善だと考えているものは、必ずしも常に善であるわけではない、つまり絶対的な善ではない。いつでも**善は悪に変わりえるし、また悪は善に変わりえる。アミダの助けによってこの断絶を超えるとき、一切はアミダに任される。アミダの働きを監督するようになれば、われわれは何が善で何が悪かを知らないで、しかもわれのなすことすべてが善である。」（入江良英著 「『一般教育』『道徳教育』の根源としての『阿弥陀仏』について：絶対他者に出会い、自他の区別・分別（二分法）より離れる」 2020年発行　精華女子短期大学論文紀要より）**

上記より、西洋の形而上学と東洋のそれは微妙に異なっていると言わざるを得ない。

論者の結論部分にも見られる通り、「行為と思考」「あらゆる対立物」は一致するのである。
そして「実践行為」にすみやかに移るものと考えている。

その具体例の一つが、本学会長荒木先生の「場所理論」であり、病気治療という具体的実践行為である「サンドプレイセラピー」であると考えている。

以上

中九州短期大学　教授　入江良英

（山口誠氏発表(2024.2.17)に関する会員コメント(2024.2.26-28)に対する山口氏の返答(2024.3.6)）

壬生先生

コメントをありがとうございます。

この度は、発表の機会をお与えいただきありがとうございます。

ご指摘・ご質問は、冒頭で神の存在を括弧に入れると言っておきながら、途中では神という言葉がキーワードとなっており、結局、「アンスコムを論じるときは「神」の存在を排除して考察することが「できる」のか、それとも「できない」の」かということでした。非常に尤もなご指摘・ご質問だと思います。この問題に関しては、実は執筆中に自覚がありまして、結論としましては、今のところはアンスコムを論じる時には「神」の存在を排除して考察することは「できない」と言わざるを得ません。本来ならば、結語なり注釈で、今後の課題として挙げておくべきものでした。

先生のご指摘の意図とは多少異なるかも知れませんが、発表者なりに考えて、ご指摘の問題は、アンスコムを解釈する上で、神という言葉をキーワードとせざるを得ず、結局アンスコムの哲学は神の存在を前提とした近代以前の考えに戻ってしまったのではないかという問題として説明できると思います。その上で、繰り返すように、ではアンスコムの哲学は神の存在を前提とした近代以前の考えに戻ってしまったのではないかということになると、そうでもないとも言えます。

以下、かなり不十分且つ粗雑なものとなってしまいますが、今述べたような、アンスコムの哲学は神の存在を前提とした近代以前の考えに戻ってはいないということの理由に関しての感触を示すならば次のようになります。

カッパドキアの教父たるニュッサのグレゴリウスは、『ローマ信徒への手紙』第一二章第三節で表された使徒パウロの言葉を下記のように解釈しています。

> 《神は各々の人にそれぞれ聖霊の賜を分かち与えた》(ローマ一二・三) と使徒パウロは言う。すなわち、信の測り・類比に応じて、ある人には預言者たることが与えられ、他の人々には恵みを受容し得る本性と力に応じて（κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστευ ως)、それぞれ異なった働き（役割）が与えられている。かくして、ある人はエクレシア（神的な交わり、教会）という一つの体にあって眼となり、また他の人は手となり、あるいは足として体の支柱になるべく定められる。このように、神の輿の形成においても、ある人は柱に、他の人は踏み段となり、あるいは頭に持たせかける部分となったり、内部の飾りのために取り立てられたりする。ある意味で、建築家というものは、こうしたすべての素材が単調なかたちで〔全体としての〕美の構成に与ることを意図してはいない。かえって、すべての素材、すべての部分がそれぞれ互いに異なった美しさ(ὡρα)を保ちつつも、全体として一つの美（κάλλος）の成立に参与すべく配慮されているのである。
>
> （谷訳，谷（2000），p. 218, cf. 『雅歌講話』（*Canticum Canticorum*））

即ち、所謂近代以前に於いては、個人は決してそれ自体で完結して在るものではなく、神の存在を前提として、エクレシア（教会）というその全体としての形成に部分として参与することによって自己を形成すると考えられていると言えると思います。従って、アンスコム哲学を研究するという本発表の主題に関わる、理論と実践との或いは事実と価値との間の溝を如何に埋めるのかということに関しても、個人による事実の判断は、一方では、部分として善という目的に対する手段に関する判断に留まらざるを得ないにしても、しかし、その手段は、神という善なる目的の達成に資するものであるという信念・信仰があるが故に、善に資する判断となり、此処に至って両者の間の溝が埋まるということになります。

しかし、アンスコムに於いては、自己は、上記のような部分としてのものとは異なったあり方をすると考えられます。それは、上記の引用文の直後に訳者たる谷隆一郎氏が（批判的に）述べているように、「個ないし個人がそれ自体完結して「在る」」（谷（2000）p. 218）というあり方であり、言わば、それ自体で全体であるような自己のことであると思います。しかし、アンスコムに於いても、このような近代的な個人のあり方をするとはいえ、少なくとも、神的なあり方ということは不可欠とされることになるのであり、それが、観想活動という、神特有の活動だということになります。アリストテレスに於いては、人間は、この観想活動としての神特有の活動に与り得る存在者であり、この活動に与ることによって、人間は、単に、部分として善（美）なる全体に参与するものではなく、実際に善であるか否かは兎も角、それ自体完結した善なる存在者となり得る可能性に拓かれたものだということになります。

あまり紙幅を割いてもいけませんので、今一つのプラトン主義に関わるご質問への応答は割愛させていただきます。ご容赦ください。

岩武先生

コメントをありがとうございます。

この度は、発表の機会をお与えいただきありがとうございます。

コメントに「アンスコムの「実践的知識」の概念は、意図的行為について、行為者自身の固有なものとするため、「観察によらないもの」と主張している」とありましたが、ご指摘ありがとうございます。特に「行為者自身の固有なものとするため」という点は、アンスコム哲学を理解する上で重要なものだと考えております。

「アンスコムという人物に興味がある」ということでしたが、私の方では、師匠であるウィトゲンシュタインのような、少しでも勉強すれば誰もが語りたがるような魅力や伝説的なエピソードには乏しいので、人物像に関してはあまり明るくはありません。

アンスコムは、少なくとも信仰の上では、非常に保守的な態度を取っています。当然、堕

胎に関しても反対の立場を採っており、それを、言わば、実践しています。このことは、恐らく、アンスコムの哲学・倫理学にも反映されておりまして、即ち、何らかの行為を行う際に、その行為が、本当に善いことなのか、ということに関して、倫理的・道徳的なものを規準としています。即ち、非常に大雑把な説明になりますが、行為の善し悪しを、倫理的・道徳的なものは兎も角として行為者自身の快に基づいて行為の結果が快なるものであるのか否かに求める「帰結主義（consequentialism）」というものとは反対の立場を採るということになります。

ご指摘の通り、アンスコムは、原爆投下を命じたアメリカ大統領トルーマンに名誉博士の学位を与えることに反対したのですが、原爆投下という行為は、民間人を殺害するという倫理的・道徳的に許されたいことは兎も角、戦争を早期に終わらせて米兵にこれ以上死傷者を出さないという善き帰結を重視した帰結主義に基づいており、反対した理由も頷けるところです。そして、この場合に、先生は「アリストテレスの倫理学を復活させようとするアンスコムの発露では」ないかと仰られておりますが、最終的にはそう言えるとは思いますが、あくまで私見となりますが、先ずは、「二重結果論」（The Doctrine of Double Effect）を巡る聖トマス・アクィナスの哲学に深い関りがあるかと思います。

荒木先生

コメントをありがとうございます。

この度は、発表の機会をお与えいただきありがとうございます。

発表の内容を、非常に分かり易く纏めていただきありがとうございます。このようなことは、本来ならば発表者自身がしなければならないところでして不甲斐ない思いがします。

コメントの後半で、「やはりここに至ってアンスコムは、特に、倫理的真理を要求される実践的知識をどう追求していくのか、という発表者の次なる問題提起を期待したい」とお書きになっておられますが、これに関して、今後の考察に委ねる以外にないのですが、一言、その見通しを述べるならば次のようになります。即ち、その見通しとは、少し驚かれるかも知れませんが、アンスコムに於いては、実践知は観想知として捉えられ得るのではないか、ということです。

以上の見通しの利点は、無論、アンスコムが『インテンション』で述べているように、実践知が「観察に基づかない知識（knowledge without observation）」の一種（下位クラス）に当たるものとして考えられているということを上手く説明できるのではないか、ということはあります。しかし、それよりも、大きな利点として考えられるのは、実践知を観想知と捉えることによって、実践知と、言わば「自己知（self knowledge）」との関係性を密接に説明できるのではないか、ということがあります。即ち、自己知は、観想知の成立を以て、確実に成立し得るものであり、実践知が、こうした自己知に裏付けられることによって、そ

の知の対象たる行為に関する評価や責任がより明確に示されることになる、ということです。

以上のようにして、実践知と自己知とのより密接な繋がりを明らかにすることによって、アンスコム哲学に関する一つの纏まった理解を示せるのではないかと考えています。

文　献

谷隆一郎（2000），『東方教父における超越と自己　ーニュッサのグレゴリウスを中心としてー』，創文社

入江先生

コメントをありがとうございます。

この度は、発表の機会をお与えいただきありがとうございます。

先生のコメントは、何が善で何が悪なのかということは直観に頼らざるを得ない我々の知識を超えたものであり、そのようなものに関する知識に与る為には結局のところ神なり仏に頼らざるを得ないと発表者なりに理解しました。非常に大雑把ではありますが、先生のコメントは真実だと思います。

当に、先生が「本論中、「善きもの・善」について多く語られるが、アジア的な「阿弥陀」においてはいうまでもなく、「善悪を超える」あるいは「高次な善」というものが大事になっていないか」と仰られているように、本稿で採り上げた「善きもの・善」も、この高次な善のことです。そして、何より、このような善とは何かを知るということに関して、結局のところ、神や仏によって直観的に（言わば）与えられるものなのかも知れません。

しかし、本稿で考察したアンスコムの哲学は、敢えて読み込み過ぎであることを恐れずに言えば、こうした高次の善を知るに際して、仮令観想活動という神的で善なるものではあれ、あく迄、人間の思考・判断の段階に留まり続けるということにその本質があると考えられます。そして、この点を念頭に置くことが、アンスコム哲学を理解する上で重要と考えます。そして、では、何故、そのようにしなければならないのかと言えば、それは人間の自由の問題に関わってくるからだと考えます。

即ち、確かに、人間による高次の善に関する判断には限界があり、人間は誤った判断を行うこともあり得ます。しかし、結論だけを述べるならば、こうした判断は、正しいにせよ誤っているにせよ、紛れもなく自己自身による判断となります。

以下、結論だけを強引に取り出す形で説明しますが、一方で、善に関する（先生の仰られ

る高次の判断に対する）より低次の判断として、目的に関する単なる手段に関する判断たる技術的な判断というものがありますが、この判断というのは、その目的そのものの善悪を問わないものであり、だとすれば、この目的そのものの善悪を問うのは、自己ではなく他者であっても構わないということになります。それ故に、このような判断というのは、究極的には、其処に、自己の判断というものが存し得ないということになります。即ち、アンスコムの脈絡で述べるならば、そのような判断に基づく行為は自己の（意図的）行為ではないということになります。

しかし、これに対して、より高次の、目的そのものに関する判断ということになれば、それが、仮令、正誤の・善悪の何れの可能性に拓かれたものであったにせよ、それが、目的としての善そのものに関する判断であるが故に、紛れもなく自己自身の判断だということになります。こうした高次の判断を、正誤の可能性を持つ人間の判断であることを引き受けた上で、あく迄自分自身の判断として行うこと。其処に、人間の自由があり、責任があり、そして（自身の運命は自身が決めるという）尊厳があるかと思います。そして、以上の「人間の自由」という視点で、本発表の題材たるアンスコムの哲学に引き付けて考えるならば、例えば、アンスコムが、自身の行為に関する知たる実践知を、何故「観察に基づかない知識」と考えねばならなかったのか等々が明らかになるのではないかと考えています。

（第 26 回総合文化学会：
山口誠氏の回答(2024. 3. 7)に対する謝辞・コメント(2024. 3. 11)）

壬生正博

山口誠 先生

この度は、詳細なご回答をいただき有り難うございました。

アンスコムと神（神的なもの）との関係は、たいへん重要かつ難しい問題なのだろうと素人ながらに感じました。

たいへん知的刺激を受けることができました。

次回のアンスコムとプラトン主義に関するご考察も期待しております。

荒木正見

ご誠実なお返事を有難うございます。

早くも次の考察に関する見通しを述べて頂きましたが、楽しみが増しました。

哲学としては、アンスコムが何を以て普遍的存在と見做しているのか、がやはり気になります。前回のご質問でも述べたように、大まかに人類の歴史を顧みれば、存在を唯一絶対無限な存在と捉え、究極的には論理的に届き得ないゆえに、それを神として直観的に信仰とする傾向が見られます。簡潔に言えばこのような流れにおいて、アンスコムがどのように考察しようとしているのか、今後の論文で一歩ずつでも考察して頂ければ幸いです。

入江良英

先生方へ

①アンスコムに於いても、このような近代的な個人のあり方をするとはいえ、少なくとも、神的なあり方ということは不可欠とされることになるのであり、それが、観想活動という、神特有の活動だということになります。アリストテレスに於いては、人間は、 この観想活動としての神特有の活動に与り得る存在者であり、この活動に与ることによって、人間は、単に、部分として善（美）なる全体に参与するものではなく、実際に善であ るか否かは兎も角、それ自体完結した善なる存在者となり得る 可能性に拓かれたものだと いうことになります。

入江コメント：「人間は、単に、部分として善（美）になる全体に参与するものではなく実際に善であるか否かは兎も角、それ自体完結した善なる存在者となり得る可能性に拓かれ

たものだということになります。→「それ自体完結した善なる存在者」とは何か？それに対する考え、イメージが後の文章にも現れる。

以下、かなり不十分且つ粗雑なものとなってしまいますが、今述べたような、アンスコムの哲学は神の存在を前提とした近代以前の考えに戻ってはいないということの理由に関 しての感触を示すならば次のようになります。 カッパドキアの教父たるニュッサのグレゴリウスは、『ローマ信徒への手紙』第一二章第 三節で表された使徒パウロの言葉を下記のように解釈しています。《神は各々の人にそれぞれ聖霊の賜を分かち与えた》（ローマ一二・三）と使徒パウロは言う。 すなわち、信の測り・類比に応じて、ある人には預言者たることが与えられ、他の人々には恵み を受容し得る本性と力に応じて（κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως）、それぞれ異なった働き（役割）が与えられている。かくして、ある人はエクレシア（神的な交わり、教会）という一つの体 にあって眼となり、また他の人は手となり、あるいは足として体の支柱になるべく定められる。 このように、神の輿の形成においても、ある人は柱に、他の人は踏み段となり、あるいは頭に持 たせかける部分となったり、内部の飾りのために取り立てられたりする。ある意味で、建築家と いうものは、こうしたすべての素材が単調なかたちで〔全体としての〕美の構成に与ることを意 図してはいない。かえって、すべての素材、すべての部分がそれぞれ互いに異なった美しさ（ὡρα） を保ちつつも、全体として一つの美（κάλλος）の成立に参与すべく配慮されているのである。 （谷訳，谷（2000），p. 218，cf. 『雅歌講話』（Canticum Canticorum）
入江コメント：神の輿の形成においても、ある人は柱に、他の人は踏み段となり、あるいは頭に持 たせかける部分となったり、内部の飾りのために取り立てられたりする。ある意味で、建築家と いうものは、こうしたすべての素材が単調なかたちで〔全体としての〕美の構成に与ることを意 図してはいない。かえって、すべての素材、すべての部分がそれぞれ互いに異なった美しさ（ὡρα） を保ちつつも、全体として一つの美（κάλλος）の成立に参与すべく配慮されている→入江：**すべての素材、すべての部分がそれぞれ互いに異なった美しさを保ちつつも、全体としての一つの美の成立に参与されるべく配慮されている。「全体としての一つの美」とは何を指すのか？ 全体を統合（総合）する神？のことですか？**

即ち、所謂近代以前に於いては、個人は決してそれ自体で完結して在るものではなく、神 の存在を前提として、エクレシア（教会）というその全体としての形成に部分として参与 することによって自己を形成すると考えられていると言えると思います。従って、アンス コム哲学を研究するという本発表の主題に関わる、理論と実践との或いは事実と価値との間の溝を如何に埋めるのかということに関しても、個人による事実の判断は、一方では、部分として善という目的に対する手段に関する判断に留まらざるを得ないにしても、しかし、その手段は、神という善なる目的の達成に資するものであるという信念・信仰がある が

故に、善に資する判断となり、此処に至って両者の間の溝が埋まるということになりま す。しかし、アンスコムに於いては、自己は、上記のような部分としてのものとは異なった あり方をすると考えられます。それは、上記の引用文の直後に訳者たる谷隆一郎氏が（批判的に）述べているように、「個ないし個人がそれ自体完結して「在る」」（谷（2000）p. 218）というあり方であり、言わば、それ自体で全体であるような自己のことであると思います。

入江コメント：個人による事実の判断は、一方では、 部分として善という目的に対する手段に関する判断に留まらざるを得ないにしても、しか し、その手段は、神という善なる目的の達成に資するものであるという信念・信仰がある が故に、善に資する判断となり、此処に至って両者の間の溝が埋まるということになりま す。 しかし、アンスコムに於いては、自己は、上記のような部分としてのものとは異なった あり方をすると考えられます。それは、上記の引用文の直後に訳者たる谷隆一郎氏が（批判的に）述べているように、「個ないし個人がそれ自体完結して「在る」」（谷（2000）p. 218） というあり方であり、言わば、それ自体で全体であるような自己のことである

入江：ここでのアンスコムの自己についての考えは。それ自体で全体であるような自己のこと、であるとするなら、アンスコムのキリスト教観は、別のところで述べられているような伝統的なもの保守的なではないと思いますが、そのあたりが明瞭ではない印象があります。

知識を超えたものであり、そのようなものに関する知識に与る為には結局のところ神なり仏に頼らざるを得ないと発表者なりに理解しました。非常に大雑把ではありますが、先生のコメントは真実だと思います。

入江コメント：神なり仏に頼る部分がありますが、エックハルトの「神人習合」的な思想や仏教そのものにおいて、阿弥陀は一番古い（？）仏であり、「大日如来」も「ブッダ＝ゴータマ・シッダールタ」もそれに続き、学び覚醒した仏であることを、それが仏史であるにせよ忘れてはならないと思います。言いたいことはすべての「存在」は同格である、ということです。つまり先立の仏に学びつつも頼りつつ頼ってはいけないのです。

当に、先生が「本論中、「善きもの・善」について多く語られるが、アジア的な「阿弥陀」においてはいうまでもなく、「善悪を超える」あるいは「高次な善」というものが大事になっていないか」と仰られているように、本稿で採り上げた「善きもの・善」も、この高次な善のことです。そして、何より、このような善とは何かを知るということに関して、結局のところ、神や仏によって直観的に（言わば）与えられるものなのかも知れません。しかし、本稿で考察したアンスコムの哲学は、敢えて読み込み過ぎであることを恐れずに言えば、こうした高次の善を知るに際して、仮令観想活動という神的で善なるものではあれ、あく迄、人間の思考・判断の段階に留まり続けるということにその本質があると考えられます。そして、この点を念頭に置くことが、アンスコム哲学を理解する上で重要と考えます。そして、では、何故、そのようにしなければならないのかと言えば、それは人間の

自由の問題に関わってくるからだと考えます。
即ち、確かに、人間による高次の善に関する判断には限界があり、人間は誤った判断を行うこともあり得ます。しかし、結論だけを述べるならば、こうした判断は、正しいにせよ誤っているにせよ、紛れもなく自己自身による判断となります。
入江コメント：その通りと思います。

5 以下、結論だけを強引に取り出す形で説明しますが、一方で、善に関する(先生の仰られる高次の判断に対する)より低次の判断として、目的に関する単なる手段に関する判断たる技術的な判断というものがありますが、この判断というのは、その目的そのものの善悪を問わないものであり、だとすれば、この目的そのものの善悪を問うのは、自己ではなく他者であっても構わないということになります。それ故に、このような判断というのは、究極的には、其処に、自己の判断というものが存し得ないということになります。即ち、アンスコムの脈絡で述べるならば、そのような判断に基づく行為は自己の(意図的)行為
ではないということになります。しかし、これに対して、より高次の、目的そのものに関する判断ということになれば、
それが、仮令、正誤の・善悪の何れの可能性に拓かれたものであったにせよ、れが、目的としての善そのものに関する判断であるが故に、紛れもなく自己自身の判断だということになります。こうした高次の判断を、正誤の可能性を持つ人間の判断であることを引き受けた上で、あく迄自分自身の判断として行うこと。其処に、人間の自由があり、責任があり、そして(自身の運命は自身が決めるという)尊厳があるかと思います。そして、以上の「人間の自由」という視点で、本発表の題材たるアンスコムの哲学に引き付けて考えるならば、例えば、アンスコムが、自身の行為に関する知たる実践知を、何故「観察に基づかない知識」と考えねばならなかったのか等々が明らかになるのではないかと考えています。
入江コメント：　先生のお考えの中に、「実践的知」は「観想的知」よりも低いというお考えがあるのかな？という感じを持ってしまいます。少し短絡的な意見になります。少なくとも私がそうにおい取ったということです。これが私が、フッサールの「厳密の学としての哲学　」と生の哲学に支えられた「世界観哲学」をして、フッサールが前者を評価し、後者を評価しなかったという立場に疑問を呈した所以です。
　私の主張は、これからの学問は、「知識」ではなく「智慧」ではならないと考えます。近代を支えたカント哲学をした、K.マンハイムが「抽象性」と「具体性」を媒介し現実の実践に役立つ Principia media を提唱しました。カントはこの「抽象性」と「具体性」をまぜてもろくな著作はできないと言いましたが・・・。アリストテレスの「ヌース」は前回の私の文章で示した「principia media]の部分とまったくそっくりと私には思えます。しかしマンハイムは「新しい形而上学」という言葉で新しい知を示そうとしましたが、早世してしまいました。
　また T シャルダンが、「オメガ点」という言葉で説明しようとしたことも説明は省きます

が、納得できます。カント哲学の功罪がまた考えられるべきです。感想も良いですが、「実践して考える」という姿勢が学究に大切かと、思うこの頃です。

少し熱くなりました。お許しください。

岩武光宏

このたびは、ご丁寧なご返信をいただき、ありがとうございました。

アンスコム論への取り組みは、論旨展開以上に哲学的思考による格闘が不可避であることを、今回のご発表と先生方との質疑応答を拝見することで感じました。現代人の精神文化の荒廃において、何らかの新たな「哲学」が希求されていることはいうまでもありません。ゆえに理論的思惟と実践的側面との乖離について、それを超克するひとつは、言語レベルで捉えることはもとより、人物論的発露の中にも内包されていると考えます。

このことは、哲学者ではない小生の卑見に過ぎませんが、アンスコムの実際の行動から読み解く視座、すなわちプラグマティズムから考える視点からも「答え」らしき輪郭は見えてくるのではないでしょうか。

今後の山口先生のご研究の発展を心よりお祈りしています。

（山口誠氏の謝辞・まとめ）

謝辞

この度は、発表の機会をお与えいただきありがとうございます。

会長の荒木先生をはじめ、コメントをいただいた先生方、並びに会員の先生方に深く感謝申し上げます。

激励をいただいたと思います。今後も全力で取り組んで参ります。

荒木先生より「〆のご返信を」と言われましたが、本発表の総括的なことにつきましては、荒木先生がコメント（2024.2.26, 2024.3.11）で示してくださいましたので先生のコメントに譲りたいと思います。

ただ、先にお送りいただいたコメントの中で、入江先生からご質問をいただいたので、非常に不十分だとは思いますが、それに応えるということで本発表の〆の返信に代えさせていただきます。

重ねて、この度はありがとうございました。

入江先生のコメントへの応答

コメントをありがとうございます。先日の発表者の応答に関して、「2024.3.11のコメント」で、先生から問題点のご指摘・ご質問がありました。また、実は岩武先生からもご指摘をいただきました。発表者としては、これらのご指摘・ご質問の一つ一つにお応えしたいところですが、余り紙幅を割いてもいけませんので、このうち、ご指摘の方はありがたく受け止めて今後の参考にし、ご質問の方に不十分ではありますが応えたいと思います。

（1）「人間は、単に、部分として善（美）になる全体に参与するものではなく実際に善であるか否かは兎も角、それ自体完結した善なる存在者となり得る可能性に拓かれたものだということになります」という発言に関して「それ自体完結した善なる存在者」とは何か。（2024.3.11 のコメント, p. 2）

・無論、「それ自体完結した善なる存在者」とは神だということになりますが、この場合の神とは、言わば純粋に精神的な、換言すれば身体を持たない存在者だということになります。そして、そのような精神的な存在者たる神は、身体を持たないが故に、時間的・空間的な状況に左右されないという言わば「不動の」という意味での「それ自体完結した」存在者だということになるかと思います。本発表でも触れた「観想する」こというのは、身体を伴わずに行われる神特有のものだということになります。然も、神は、繰り返すように、身体を持たないが故に、時間・空間な状況に左右されることなく観想することを永続させることができます。本発表稿での引用でアリストテレスが、観想することが「最も持続的である」と述べている（本発表稿, p. 11）のはこの意味です。因みに、人間は身体を持っているが故に、時間的・空間的な状況による変化に晒されることになるという言わば動的なという意味での「完結しない」存在者だということになりますが、しかし、他の動物とは異なり、持続的

ではないにせよ、この神的な観想をも行い得る存在者だということにもなります。

（２）「全体としての一つの美」とは何を指すのか。 全体を統合（総合）する神のことか。（2024.3.11 のコメント, p. 3）

・このご質問には引用したグレゴリオスのテキストの脈絡からお応えしますと、「全体としての一つの美」とは直接的には「エクレシア」と表わされている通り教会ということになると思います。

ただ、「教会」という言葉で一体何が意味されているのかということは理解するのが難しいかも知れません。此処では、差し当たり、教会を、或る種の「地の国」として、即ち社会に於いて存在する共同体的な組織と考えればよいのではないかと思います。国なり大学、会社でもそうだと思いますが、組織として運営される為には、その為の部署があり、各個人（メンバー）も、それらの部署に於いて各々の役割を果たすことになります。この意味では、教会も例外ではなく、差し当たりは、教会を、一つの「地の国」でもあるものとして、しかし神の国である「全体としての一つの美」を形成することになると思います、

しかし、以上の教会に関して述べたことは、テキストの訳者たる谷氏の意図とは反するかも知れません。あく迄発表者なりに具体的に考えるならばということになります。

以上