

「何故？」と「何のために？」 ——アンスコム「実践知」論の検討——

黒 積 俊 夫

—

『インテンション』⁽¹⁾によれば、近世哲学において我々は、知識について「徹底して静観的な概念」を有っている。即ち、「知識は事実と一致することによってまさに知識と判定されるようなものでなければならない。つまり事実（実在）が先行し、あるものが知識であるためには何が語られるべきかを指定する」という概念である。この「近世の知の静観的な概念」によって我々は「完全な暗闇の内」に陥ってしまう。つまり、古代や中世の哲学者達が「実践的知識」という言葉で表わしたものが、近世哲学によって「まったく誤解」され、行為において我々は、「静観的な知識の別の形態を、あたかも行為の最中にきわめて特殊で奇妙な視覚が存在するかのように、むなしく求めることになる」⁽²⁾外はないのである。——かかる基本前提の下では、著者アンスコムが実践的知識を論じるに際して、「意志行為」intentional action を取り上げて主題的に論及する意図は容易に理解できる。即ち、彼女は意志行為についての知識を、近世以来の伝統的な心身二元論的説明ともその対極としての行動主義的説明とも異なる仕方、静観的ならざる知識（観察に基づく知識）として規定することによって実践的知識についての新たな理論を提示するとともに、かかる理論がアリストテレスやトマスのと合致することを示すことによって自説の妥当性の証明を企てるのである。

我々は上のようなアンスコムの基本前提に同調することはできない。何故なら、例えばカントにおける、思考法の「コペルニクスの転回」は「静観的な知識」に対する反証であるし、意志と行為の分断という心身二元論的把握も、例えばカントの自由を行為の自由でなく意志の自由と看做す伝統的誤解⁽³⁾の所産に外ならず、むしろカントの実践的知識の理論（とくに倫理学）は多くの基礎的な点でアリストテレスのそれと共通している（その一部は後述する）からである⁽⁴⁾。それにも拘らず、我々がここでアンスコムの理論を取り上げて検討しようと試みる理由は、実践的知識の理論において枢要の地位を本来占めるべき、倫理的行為の知識に対して、アンスコムの理論は然るべき場所を与え得ず、そしてそのことは、意志行為および実践的知識についての彼女の誤った規定に起因する、と思われるからである。即ち、「何かを人間の行為として記述することは、『何故？』という問の存在に先立って生じはしない」⁽⁵⁾とアンスコムは言うが、我々の見るところでは、「何故？」ではなく、むしろ「何のために？」という問によってこそ人間の行為の概念は規定されるのであり、一方、意志行為はアンスコムの言う

ように、「『何故?』という問が受け入れられるような行為」⁽⁶⁾としてではなく、むしろ「『何のために?』という問が受け入れられるような行為」としてこそ定義されるべきである。そしてこの修正はアンスコム本来の趣旨に反しないばかりでなく、むしろそれによって初めて、彼女においては為され得なかった、倫理的行為の知識の解明への途が拓かれ得る、と我々には思われるからである。そこで、以下の本節において我々は、アンスコム意志行為の規定、ひいては実践的知識の理論を説明し、第二節ではこの規定に内的不整合(「何故?」と「何のために?」の混在)が存することを指摘し、第三節ではアンスコムに反して、「何故?」よりも「何のために?」という問こそが意志行為の規定にとって必要不可欠であることを論じ、第四節ではかかる、行為の理由と目的の問題を倫理的行為の規定の問題との関連において考察し、アリストテレスおよびカントを援用して、目的の理由に対する本質的優越という我々の主張を立証することに努めたい。

アンスコムは意志行為を「意志行為とは、ある意味で用いられる『何故?』という問が受け入れられるような行為だ」として規定する。「ある意味」とは、「その答えが行為の理由を与える(肯定ならば)ようなもの」⁽⁷⁾ということである。従って、意志行為とは、行為の理由を答として要求するような「何故?」という問を受け入れる行為、ということになる。では、「何故?」という問を受け入れる行為とは何か。かかる行為をアンスコムは、「何故?」という問を受け入れない(拒否する)行為を規定することによって明らかにしようとする。その際重要なことは、「意志」intention, 「意志的」intentional, 「自発的」voluntary, 「非自発的」involuntary等の諸概念に訴えることなく、意志行為が規定されねばならない、ということである。何故なら、これらの既成概念を前提することによって、議論は屢々堂々巡りに陥るからである。ところで、「何故?」という問が受け入れられずに退けられる場合とは先ず、「私は自分がそういう振舞いをしていることに気づいていなかった」⁽⁸⁾という答が返ってくる場合である。(勿論、行為者が嘘をつく場合はここで考察の外に置かれている)。そして次に、本人がその行為に気づいてはいても、「それは自発的ではない行為だったのだ」⁽⁹⁾と答えられる場合である。しかしこの「非自発的」という概念は多義的で、分析を必要とする。そしてこの分析に際して、「観察に基づかない知識」という極めて重要な概念が姿を現わすのである。

「非自発的行為」には様々の場合があるが、アンスコム議論を整理すれば、問題とすべき非自発的行為は次の三種類に大別され得る。

(a)腸の蠕動。(b)うつらうつらして、ときどきはとして身体全体を反射的に動かす動作⁽¹⁰⁾。(c)(ワニのほえ声)にびっくりして飛び上がりテーブルからコップを払い落とす場合⁽¹¹⁾。

これらの非自発的行為のうち、(a)はそれが「自分の身体がそのような動きをしているということを観察や推論による以外に知りえない」⁽¹²⁾クラスに属するという理由で、意志行為、(b)および(c)から区別される。即ち、後の三者はいずれも、「観察に基づかないで知られるもののクラス」⁽¹³⁾に属するのである。ここから、一般的に、「『私はそれを為していることを知っていた

が、しかし観察することによってはじめてそれを知ったのだ』という返答も『何故？』の問を退けるものである⁽¹⁴⁾と言われる。次に、(b)はそれが「心的因果性」mental causality を含んでいない⁽¹⁵⁾という理由で、意志行為および(c)から区別される。即ち、後の二者はいずれも、心的因果性を含む行為なのである。心的因果性は「観察に基づかないで知られるという特性によって規定」⁽¹⁶⁾されるが、これに対して(b)は「観察に基づかないで知られる身体の運動のクラス」ではあるが、それは「純粹に物理的表現によって記述されるもの」であり、また、その「運動の原因は観察を通してのみ知られる」⁽¹⁷⁾のである。一方、(c)のワニの例の場合、「身体の運動のみならず、その原因もまた、観察に基づかないで知られる」とされる。「例えば、『どうして、そんなにびっくりして、飛び上がったのか』『あのワニが大ききほえ声を上げたので、それが私を飛び上がらせたのだ』（ここで、私は自分がワニのほえるのを観察していない、と言っているのではなく、それが私を飛び上がらせるのを観察していないと言っているのである）」⁽¹⁸⁾。

そして最後に、(c)はそれが「心的原因」⁽¹⁹⁾mental cause によって生じた行為であるという理由で、意志行為から区別される。意志行為は原因（心的原因を含む）ではなく、動機によってその理由が説明されるべき行為だからである。「心的原因」とは、アンスコムの定義に従えば、「次のような特定の問に対して、当人が記述するところのもの」である。「すなわち、『何があなたにその行為や思考や感情を引き起こしたのか』『あなたは何を見たり、聞いたり、感じたりして、あるいは、どのような考えや心像が生じてそれをするようになったのか』、このような問に対して当人が記述するものが心的原因である」⁽²⁰⁾。従って、「心的因果性」と「心的原因」はレベルを異にする二つの概念である。「心的因果性」は「心的原因」の他に「動機」や「意志」intention をも含むより広義の概念であり⁽²¹⁾、そして「心的原因」を「動機」や「意志」から区別することが大切なのである。何故なら、「動機」という表現の「一つのきわめて自然な意味」は「動かすもの」であり、そこで、それは人間の行為の「原因になるもの」として「こじつけられる」⁽²²⁾からである。例えば、心的原因は「軍楽隊の演奏に刺戟されて、私は行ったり来たり歩き回っているのだ」のような行為の場合に成立するが、「行為を考察する場合、心的原因と動機を区別することが重要」⁽²³⁾なのである。

以上を纏めると、「何故？」という問は次の場合に受け入れられないで、拒否される。第一は、「行為者の答えが『私は自分がそれをしていることに気づいていなかった』という場合」であり、第二は、「その答えが『私は自分がそれを行っていることを観察して分かった』ということの意味する場合」であり、第三は、「その行為に私が心的因果性と名づけたものが含まれていないような場合」⁽²⁴⁾であり、そして第四は、「その答えが原因（心的原因を含む）を述べるようなものである」⁽²⁵⁾場合である。こうして、「何故？」という問を通じて、意志行為が(a), (b), (c)から区別されて、純粋な姿で取り出されたことになる。即ち、「何故？」という問を最終的に受け入れることのできるものとして唯一残るのは意志行為だけであり、換言すれば、

「何故？」という問を受け入れる行為という規定は「意志行為」の定義の資格を有つことになる。その問が終始「何故？」という同一の形式を保持すべき理由は今や明らかであろう。何故なら、意志行為は上で見たように、問の最終段階で心的原因を排除せねばならず、従って、行為の「原因」ではなく「動機」即ち「理由」を答として要求せざるを得ないからである。「理由」が答えられるべき問の形式は、「何故？」でなければならない。

意志行為とは従って、「何故？」という問が受容される行為であるが、それには次のような場合がある、とされる。即ち、「その答えが、(a)過去の出来事を述べるか、(b)当の行為に解釈を与えるか、あるいは、(c)ある未来の出来事を述べる場合、その問は受容される」⁽²⁶⁾のである。そして(a)は「過去視向型の動機」、(b)は「動機一般」、(c)は「未来視向型の動機」⁽²⁷⁾と呼ばれ、夫々により詳細な分析的説明が与えられる。その際重要なのは、「動機」と「心的原因」の区別である。「動機はわれわれに行為を説明するが、それは、動機が原因という意味で行為を『決定する』ということではない。われわれは『真理に対する彼の愛が原因となって、彼は…した』等と語り、また、そのような表現は明らかに、動機とは選択を生み出すもの、もたらすものであるという考え方にわれわれを導く。しかしその意味はむしろ『彼は真理への愛において、それをやった』ということであり、彼の行為を解釈しているのである」⁽²⁸⁾。「動機（動機一般）を述べるということは、『その行為をこの光の下で眺めよ』といったことなのである。つまりそれは、ある動機を指摘することによって、その行為をある光の下に置くことである。この種の説明は『何故？』という問によってしばしば引き出される」⁽²⁹⁾。

こうして得られた「意志行為」の規定に基づいて、アンスコムは「実践的知識」という伝統的概念の新たな規定を企てるのである。即ち、「実践的知識」という表現は「もちろん日常言語の普通の言葉であるが、明らかにアリストテレス哲学からの遺産」⁽³⁰⁾である。そしてアンスコムによれば、「観察に訴えないで、自分が何を為しているかについて与えうるような説明」が「実践的知識」である。あるいは、『「意志行為」は、行為がその下で意志的 intentional と呼ばれうる表現によって記述される事情に『通じている』と言われるものを常に前提しており、この知識がその行為において実行されるのであり、この知識が実践的知識」⁽³¹⁾なのである。

かかる意志行為およびそれについての実践的知識の規定が、古代・中世のそれと合致することをアンスコムは示そうとする。即ち、「実践的知識の本性についてトマス・アクィナスによって与えられた説明」とは、『「知られる対象から導かれる」理論的知識と異なり、実践的知識とは、『それが理解している当のものの原因となるようなもの』」であり、「実践的知識なくしては、生じてくるものは——意志の実現という——記述の下に入りえない」のであるが、「この記述をわれわれは今まで考察してきたのである」⁽³²⁾。一方、アリストテレスの実践的推理即ち「実践的三段論法」は、アンスコムによれば、「私が何を為すべきかを論証するもの」ではない。それは「論証的三段論法の推理とは異なる種類の推理」であるが、「現代においては、この点が誤解されてきた」⁽³³⁾のである。実践的三段論法の「出発点は欲求されたもの」であり、

「第一前提はその欲求されたものに言及」⁽³⁴⁾しているが、「この三段論法の全称的前提に登場してくる『すべき』という言葉は倫理的である必要はない」⁽³⁵⁾のであって、「もっと広い意味」⁽³⁶⁾に、「日常言語において使われているものとして考えるべき」⁽³⁷⁾である。「実践的三段論法それ自身が倫理的なものではないことはすでに明らか」⁽³⁸⁾なのである。では、実践的三段論法の意義はどこに存するのか。「アリストテレスの説明のもつ重要性は、それが、行為が意志的に with intentions 為される場合には必ず存在するある一つの秩序を記述しているという点にあるのである。この秩序は、…『意志行為』が何であるかを論じた際、私が到達したのと同じ秩序なのである。私は自分がこの結論に達するまで、両者の同一性に気づいていなかった。というのも、私の考察の出発点はアリストテレスの出発点とは異なっていたからである」⁽³⁹⁾。

二

前節で見たように、意志行為および実践的知識についてのアンスコムの理論の核心を成すのは、「何故?」という問を受け入れる行為という意志行為の定義である、とすることができる。しかし、かかる定義が意志行為の実際の説明においては維持されず、「何故?」とともに、あるいはその代わりに、「何のために?」という問が混在するという重大な内的不整合が、同書の叙述には存するのである。そのことを以下で明らかにしよう。

ところで、アンスコムは行為とその記述に関して、或る注目値する見解を有する。それは即ち、「ある人が自分がXを為していることを知っているとは、彼が自分の為していることをその下で知っているような、当の記述を与えることである」⁽⁴⁰⁾というものである。その上で、意志行為に関して次のように述べられる。『「何故?」という問による探究は、彼の行為の内でその意志行為のみを、しかもその意志行為はすべてカバーする仕方で、彼が為していることの範囲を限定することを可能にするのである。『彼はXを為している』という言明は、(a)それが真であり、かつ(b)『何故あなたはXを為しているのか』という問に対して、上で規定してきた条件を充たす答えが存在するならば、意志行為の記述なのである』⁽⁴¹⁾。例えば、「ある家の水槽に、その住人を毒殺しようとして、(毒の入った)飲み水をポンプでくみ上げるため腕を上下に動かしている男の例」⁽⁴²⁾の場合、「『何故あなたは腕を上下に動かしているのか』。『ポンプを押すためだ』。『何故あなたはポンプを押しているのか』。『水槽に水を補給するためである』。『何故あなたは水槽に飲み水を補給するのか』。『その家に滞在している者達を毒殺するためである』」というようにして、「われわれは、条件を充たす異なる記述、つまり『腕を上下に動かす』『ポンプを押す』『水槽に飲み水を補給する』『滞在者達を毒殺する』という四つの記述を受け入れ」⁽⁴³⁾るのである。そしてこれら四つの記述(目的-手段の系列を成す、A-B-C-D)に応じて四つの行為があるのではなく、「彼の唯一のはっきりした行為はこのA」であり、「四つの記述を持つ一つの行為が存在する」のである。「というのは、ポンプの取っ手を握って腕を上下に動かすことは、この状況においてはポンプを操作することであり、そしてそれはま

たこの状況においては水槽に飲み水を補給することであり、またこの状況においては、そのこの居住者を毒殺すること」⁽⁴⁴⁾だからである。

上の問答にはしかし明らかに不整合がある、と言わざるを得ない。というのは、同一の行為(A)に関する異なる諸記述(A-B-C-D)の間で遂行されるこの問答において、一連の問は常に「何故?」という仕方で、行為の「理由」を問うているのに対して、夫々の答は常に、D-C-B-Aという目的-手段の連関における、その行為の「目的」を答えているのであり、問と答が対応し合っていないからである。「何故?」という、行為の「理由」を問う問に対して「理由」を答えるか、それとも、「目的」を答える答に対して「何のために?」という仕方で行為の「目的」を問うかの何れかでなければ、問と答の対応は成立し得ない。ここには一体何が生じており、また、不整合はいかにして解消され得るのであろうか。

しかし、上述の不整合を解消して、問と答の間に本来在るべき対応を回復させることは、容易ではないと思われる。何故なら、上述の二通りの「対応」の可能性のうち、(i)「何故?」(問) - 「理由」(答)も、(ii)「何のために?」(問) - 「目的」(答)も、不可能ないし極めて困難としか考えられ得ないからである。まず(i)については、腕を上下に動かす、という同一の行為(これをダントーに倣って「基礎行為」⁽⁴⁵⁾と呼ぶこともできよう)に関する四つの記述、即ち、「腕を上下に動かす」(記述A)、「ポンプを押す」(B)、「水槽に飲み水を補給する」(C)、「滞在者達を毒殺する」(D)は二つずつ順番に、相互に手段-目的の關係に在り、それ故、次々に問われる「何故?」という問に対する答(Aに対するB、Bに対するC、Cに対するD)は常に「目的」であって、それ以外ではない。「……四つの記述を持つ一つの行為が存在するのであり、その記述の各々はその広い状況に依存し、各記述は後続する記述と目的-手段の關係になっているのである」⁽⁴⁶⁾。Aに対するB、Bに対するC、Cに対するDはそれ故、手段に対する目的という關係であって、それ以外(例えば、帰結に対する理由)であることは不可能である。何故なら、後述するように、ある目的に対する一定の手段としての行為の選択の理由(動機)こそ行為の理由と称せられるものに外ならないからである。次に(ii)については、意志行為に関する問答における問が、上述の問答例にも示されているように、「何故?」であって「何のために?」ではないことを、アンスコムは繰返して語っているのである。「何が意志行為をそうでない行為から区別するのであろうか。私が提案する答えは、『意志行為とは、ある意味で用いられる〈何故?〉という問が受け入れられるような行為だ』というものである」⁽⁴⁷⁾。「意志行為とは、『何故?』という問がある特別な意味、つまり次のような仕方で説明される意味で、受容されるような行為である。すなわち、…」⁽⁴⁸⁾。

確かに、アンスコムは時として、「何故?」の代りに「何のために?」という問を立てる場合がある。それは「一定の文脈」において発せられる、「何のために、あなたはX、Y、Z、を為しているのか?」という問であり、このX、Y、Z、は「いま彼が為している行為」である。そしてそれは「われわれが論じてきた『何故?』という形式の、ただ少し変形された問」⁽⁴⁹⁾な

のである。そして、「ある行為について『何のために？』という一連の質問に対する最後の回答として、望ましきの最終段階の性格づけが与えられる」が、「この望ましきの最終段階の性格づけに対しては、『何のためにそれを欲するのか？』という問はなされない」⁽⁵⁰⁾と言われる。従って、この「何のために？」は(ii)において求められている問の形式に相応しいものと考えられるが、それにも拘らず、アンスコムはそれを「何故？」の「ただ少し変形された問」と看做すに止まり、「何故？」こそが意志行為に関する本来的な問の形式であるとする彼女の根本態度には全く変りがなく、況して、「何のために？」を以て「何故？」に代置しようとするような気配は微塵も見られないのである。かくて、同書には、「何故？」と「何のために？」という二つの問が共在しないし混在していると言わざるを得ない。先述の、問（何故？）と答（目的）の問の不整合が今や、「何故？」と「何のために？」という二つの問の混在という不整合に姿を変えて出現しているのである。

ところで、意志行為は目的—手段の連関（の知識）に基づいて成り立つ、とアンスコムが解していることは、意志行為が「観察に基づかない知識」であることを説明する、彼女の次の言明にも示されている。「知識や意見が現に存立している事態に関して成立しており、かつ、あること（A, B, C）をするならば生じるだろう事柄（Z）について成立しているならば、A, B, Cを為すことによってZを為そうという意志をもつことが可能であり、もしそれが知識や正しい意見であったとすれば、Zを為す（Zを生じさせる）ということは意志行為であり、自分がZを為しているということを本人が知るの観察に基づいてではない。逆に、ひとが、Zが生じていることを観察や推理等によって知るかぎり、その知識はわれわれが自分の意志行為についても知識ではない」⁽⁵¹⁾。ここで、A, B, CとZとの関係は、原因と結果の関係であり、換言すれば、手段と目的の関係に外ならない。意志行為がかかる目的—手段の連関の上に成立していることを著者自身が自認している以上、そして意志行為の実際の間答例においても答が常に「目的」である以上、それに対する問もまたそれに対応して「何のために？」こそが最も相応しいと考えられるにも拘らず、何故アンスコムは「何のために？」ではなく「何故？」と殆ど常に問うのであろうか。「何故？」と「何のために？」の併存あるいは混在の理由が究明され、この不整合の解消が図られねばならない。

その理由、つまり「何のために？」という、行為の「目的」を問う本来の問が背景に退き、代って「何故？」が専ら前景に現れるに至った理由としては、差当り二つの要因が考えられる。第一の要因は、前節で見られたように、「何故？」という問こそは意志行為を他の諸行為から区別するための唯一の基準であり、従ってそれは意志行為の定義の構成要素を成すべきである、と考えられたことである。意志行為と(C)の行為〔前節参照〕は、観察に基づかないで知られるもののクラスに属する、という点でも、更に、心的因果性を含む行為である、という点でも共通しており、両者を分かつのは唯、後者は心的原因によって生じた行為（従って、非自発的行為）であるのに反して、前者は動機によってその理由が説明されるべき行為（従って、自発的

行為)であるという点だけである。従って、意志行為の規定においては、心的原因と動機の区別が決定的に重要であり、そして「何故?」という問に対する答(理由)として、動機についての説明は述べられるのが通常であるから、「何故?」という問の形式が意志行為の規定のためには必須的と看做されたのであった。そして、「原因」(心的原因を含む)か「理由」(動機)かという問題場面で「目的」は主題として浮上することなく、「原因」とともに排除されてしまったと考えられる。そして第二の要因は、行為の目的に対するアンスコム⁵²の消極的ないし否定的態度である。「古代や中世の哲学者達——ともかく彼等の内のある人々——は、人間が常にある目的をもって、否、唯一の目的をもって行為しているということを自明な事、論証可能な事と見なしていた。この考えはわれわれにとっては奇妙に見える」⁽⁵²⁾。

しかも、これらの二つの要因は相互に因果的に結びついている、と思われる。というのは、アンスコムは、「ある目的の連鎖が何故始まらなければならないかは、ともかく了解できる」と述べた上で、「ただ、すでに見てきたように、これは、行為者がある目的をもっていなければその行為は自発的でも意志的でもありえないということではない。それが意味しているのは、行為の理由が答えとして与えられるような『何故?』という問が存在しないならば、『自発的行為』『意志行為』という概念は存在しないということである」⁽⁵³⁾と語っているからである。ここには、行為者の抱く「目的」への関心を遮断して、行為の「理由」へと専ら関心を集中することによって初めて、意志行為が規定され得ることが明言されている。換言すれば、「目的」への消極的ないし否定的態度(上述の、第二の要因)の上に初めて、「理由」を答として要求する、「何故?」という問による意志行為の探究(第一の要因)が成立していることが語られているのである。しかし、アンスコム⁵⁴の言に反して、既に見たように、「答え」として与えられるべき「行為の理由」が実際には常に「目的」以外ではあり得ないとすれば、そして、目的-手段の連関において既に予め成立している行為を前提せずには「何故?」という問いかけを開始することもできないとすれば、彼女の計画は最初から挫折を約束された企てと言わざるを得ないであろう。

先述のように、アンスコムはアリストテレスの実践的三段論法の意義を、「行為が意志的に為される場合には必ず存在するある一つの秩序を記述しているという点」に求め、そして「この秩序」は、『意志行為』が何であるかを論じた際、私が到達したのと同じ秩序」であると述べている。しかし、今見たように、元来目的-手段の連関を前提しそれに依存せねばならないにも拘らず、それを理論構成上は拒否せざるを得ないアンスコム⁵⁵の「秩序」は本質的に非自立的であり、単独にそれ自身だけでは、即ちアリストテレス的な「秩序」に依存せずには、「秩序」を形成し得ないのではないか。アンスコム⁵⁶の理論では、意志行為は同一の行為の異なる諸記述間の問答(「何故?」と「理由」)の反復を通じて規定される。従って、最後の記述の地点で問答は途絶する。「『何故あなたは腕を上下に動かしているのか』『ポンプを押すためだ』…『何故あなたは水槽に飲み水を補給するのか』『その家に滞在している者達を毒殺するため

である」。ここで、この問答のプロセスは途切れることになる。何故なら、「ユダヤ人を助けるために」、「立派な人々を政権に就けるために」、「地上に天国を作るために」、等の更に与えられるかも知れない答（記述）は「われわれが今現在、『彼はユダヤ人を助けている』とか『立派な人々を政権に就けている』とか『地上に天国を作っている』と語りうるようなものではないからである」⁽⁵⁴⁾。しかし、「その家に滞在している者達を毒殺するためである」という答で問答のプロセスは途切れる、というアンスコムの主張は大いに疑わしい。何故なら、「ユダヤ人を助けるために」等の目的なしにはその実現のための手段としての、滞在者達の毒殺というこの行為(D)はなかった筈であり、従ってまた、A-B-C-Dという全系列も存在せず、従って、この意志行為は元来存在しなかった筈だからである。意志行為を同一の行為に関する異なる諸記述間の系列の内部に閉じこめようとするアンスコムの理論には無理があり、意志行為を十全的に把握し得ているとは思われない。

確かにアンスコムは、アリストテレスの実践的三段論法（実践的推理）に関しては上の「途絶」が存在しないことを認める。アンスコムによれば、実践的推理の「アルケー（出発点）」とはオレクトン（欲せられたもの）であり、従って、「あなたは何を欲しているのか」という問が必要になる。そしてこの問とは、一定の文脈において発せられる「何のために、あなたはX、Y、Zを為しているのか」という問なのであり、「このX、Y、Zとはいま彼が為している行為」なのである。即ち、それは「われわれが論じてきた『何故？』という形式の、ただし変形された問」なのである。「もし彼が現に為していることに関して、『何のために』それをするのか」と尋ねられたとすれば、彼が現になしている行為を『そのために』為している、その目的は二三節でわれわれが留まった、あの断絶を常に越えることになろう⁽⁵⁵⁾。実践的推理の特徴は「欲求されたものが現に直接為している行為から遠くにあり、この現に直接為す行為を欲求されたものを獲得する（為す）手段として算定している」という点にある。現に直接為している行為は「欲求されているものから様々の意味で隔たって」いる。例えば、「休息している」は「ベッドに横になっていることの、単により包括的な記述」に過ぎないが、それに対して、「善き政府を樹立することはポンプを押す行為から時間的にはるかに距たっており、またその家の水槽に飲み水を補給することは、ポンプを押す行為から、時間的にはともかく、空間的にはかなり隔たっている」⁽⁵⁶⁾。意志行為において措定されている目的はそれ故、現に為されている行為から時間的・空間的に距たった、異なる諸行為の彼岸にも、手段としてのそれらによって実現されるべき目的として、立てられ得るのであり、アンスコムのように、意志行為を現に為されている同一の行為に関する異なる諸記述の内部にのみ封じ込めるべき理由は何処にも存しない。アンスコムの規定は意志行為の範囲を不当に狭く制限するものであり、我々の見るところでは、アリストテレスの実践的推理に触発されての、「何故？」の「何のために？」への「変形」は「ただし少しの変形」どころか、彼女自身の理論の本質的欠陥の露呈とそれの根本的修正の必然性の表明に外ならない。しかし、アンスコムの叙述にはそのような自覚や反省は見られ

ず、既述のように、「何故?」と「何のために?」の混在という不整合は、解消されることも解消の試みが為されることもなく、放置されているのである。

三

前節までの考察の示すところでは、意志行為に関するアンスコム理論には、意志行為を規定するための問答における「何故?」－「目的」(「理由」ではなく)の不对応、換言すれば、「何故?」と「何のために?」の混在という不整合が存しており、この不整合は解消されねばならないが、その方途は暗示されてさえないのである。そこで我々は本節において、「何故?」と「何のために?」を比較考察し、「何のために?」こそが意志行為の規定のための必要かつ十分な条件を充足しており、これに対して「何故?」はアンスコムの見解に反して不必要な問であることを明らかにするとともに、前節の(ii)の方向で不整合の解消を図りたい。

先ず指摘されるべきは、「何故?」は行為の「理由」を問う問であり、予め明示されている「目的」との関係において、現に為されている行為がいかなる「理由」(動機)によってその実現のための手段として選ばれたのかを問うものである。従って、「目的」が予め明示されていない限り、それは問として存立し得ない非自立的な問なのであり、例えば、「腕を上下に動かす」という行為について、その「目的」が明示されていないのに唐突に「何故?」と問うのは、答えようのない不適当な設問である。それに対して、例えば、「水槽に飲み水を補給するために」という「目的」が明示された場合に初めて、その「目的」を実現するための手段として、他の場所から水を運搬する等ではなく、両腕を動かしてポンプを押すという手段を何故選ぶのかの「理由」が問われ得るのである。従って、「理由」の説明には常に、「目的」の明示が先行していなければならない。その意味で、「何故?」は常に非自立的で、「何のために?」に対して依存的であらざるを得ない。我々はある意志行為について先ず「何のために?」と問うてその目的を明らかにした上でなければ、「何故?」とは問えないのである。

この点に関して、アンスコムの叙述には動揺が存する、と思われる。「過去視向型の動機」について彼女は次のように述べている。「復讐と感謝は動機である。もし私が復讐の行為としてある男を殺すならば、私は復讐のために彼を殺したとか、復讐が私の目的だった、と言うことができよう。しかし、復讐とは彼を殺すことによって、その結果獲得されるもう一つの別のものではなく、むしろ彼を殺すことが復讐なのである。何故彼を殺したのかと尋ねられれば、私は『彼が私の兄(弟)を殺したからだ』と答える。具体的な過去の出来事を記述するこの答えは、目的を述べる言明にしばしば見られる、具体的な未来の出来事を記述する答えと比較することができよう。……私は復讐や感謝や後悔や哀れみを過去視向型の動機と呼び、それらを動機一般と対比したい⁽⁵⁷⁾。「もしある行為が行為者によって、なんらかの意味で、善(利)あるいは悪(害)なる行為として見なされており、また、その行為の理由として、過去において生じた出来事も善(利)あるいは悪(害)と見なされているとすれば、この理由は心的原因

ではなく、動機なのである。この動機は『何故？』という問に対して、行為者が詳述する答えにおいて露わになってくる⁽⁵⁸⁾。この叙述に従えば、復讐は「彼を殺す」という私の行為の動機であり、目的ではないことになる。そして動機は「何故？」という問に対して理由として答えられるべきものである。してみると、この言明は奇妙な事態を惹起せずには措かないであろう。というのは、彼を殺すという行為を為した私が「何故？」と問われて、「復讐のために」と答えたとすれば（また、そう答える外はないが）、私は自らの行為を「復讐」という記述の下で理解していることになるが、ということは、「復讐」の行為の動機（理由）は「復讐」であった、ということにならざるを得ないからである。しかし、問われるべきは勿論、「復讐」という行為の理由（即ち、「彼は私の兄を殺したからだ」）であった筈なのである。従って、「復讐」を行為の「目的」ではなく、「動機」と呼ぶのは誤りであろう。

それかあらぬか、アリストテレスの実践的三段論法（実践的推理）に言及する箇所では、アンスコムは「復讐」に行為の「目的」あるいは「対象」の位置を与えるのである。アンスコムによれば、「彼は私の父親を殺した。だから私は彼を殺すだろう」は「推理の形態をまったく取っていない」。「推理の形態か否かの相違はそこに計算の過程があるかどうかであって、『だから』という接続詞の存在はかならずしも計算のしるしであるとはかぎらない」。そして、計算のケースにおいて、復讐という記述の下での行為が欲求の対象になる。「一旦『復讐』という概念が形成されれば、ハムレットの場合のように、それが対象になりうる」のである。「（行為の）対象とは目差されているものがそもそも一体何であるかということではない。対象がその下で目差されているその記述によって規制されるものが対象と呼ばれるものなのである」⁽⁵⁹⁾。従ってここで、「復讐」は行為の「目的」あるいは「対象」と看做されていると言えよう。それ故、「彼を殺す」という私の行為の目的（動機ではなく）は「復讐」であり、「復讐」という私のこの行為の動機（理由）は「彼が私の父親を殺した」ことである。「動機」という言葉の用語法は不定であり、屢々、「目的」、「原因」、「理由」を区別せずに、それらを包括する意味で漠然と用いられる場合があるが、アンスコムが定義的に、「何故？」という問に対する答として与えられるべき「理由」として厳密に規定する意味においては、「復讐」は行為の「目的」ではあっても「動機」ではあり得ない。アンスコムは、「復讐の場合」と「びっくりして飛び上がりテーブルからコップを払い落とす場合」を夫々、行為の「理由」と「原因」の「完全な区別の成立する」⁽⁶⁰⁾場合と呼んでいるが、これはそれ故、不正確な表現と言わざるを得ない。否むしろ、それは行為の「目的」と「理由」の区別が彼女の理論では曖昧であることの証拠と看做されるべきであろうか。

以上により、「何故？」という問の非自立性・依存性と「何のために？」という問の自立性・先行性が明らかとなったと思われる。我々は意志行為（例えば、「私は彼を殺す」）に関して、唐突に「何故？」と問うことはできず、「何のために？」（「何のために彼を殺すのか？」）と問うて先ずその行為の目的（「復讐のために」）を明らかにした上でなければ、「何故？」（「何故

に彼に復讐するのか?)とそれの理由(動機)(「彼は私の父親を殺したから」)を問うことができないのである。「彼は私の父親を殺した。だから私は彼を殺すだろう」が「推理の形態を取っていない」とされたのも、そこには(行為の目的としての)「復讐」の概念が欠如していたからに外ならない。そしてそのことは、更に言えば、「何のために?」こそ意志行為の規定のための必要十分な条件を充たしており、他方「何故?」は不必要な問であることを意味するのである。「何のために?」が意志行為の規定のための必要十分な条件を充たしていることは、この問が意志行為の基準に完全に適合していることから明らかであろう。即ち、意志行為の基準とは、(1)行為者自身がその行為に気づいていること、(2)しかも、観察に基づかずに知っていること、(3)その行為に心的因果性が含まれていること、(4)その行為に心的原因が含まれていないこと、であるが、「何のために?」という問は、これらの諸基準の全てに適合している行為(即ち、意志行為)に対してのみ立てられ得るのである。換言すれば、「何のために?」という問が受け入れられる行為は意志行為なのである。我々の推測によれば、アンスコムは、「心的原因」を排除するためには「理由」に拠る外はないと速断して、「理由」を問い出すための「何故?」という問を意志行為の規定のための不可欠の問と看做したが、「心的原因」を排除するためには「目的」で十分の筈である。何故なら、「目的」こそは自らの行為において我々が任意に自発的・能動的に自ら措定するものであり、それ故、それを問う「何のために?」という問は、行為が自発的行為であることを前提しているからである。他方、「何故?」という問が不必要ないし無用である理由は、第一に、同書に現れる「何故?」という問は実質的に「何のために?」の意味に用いられていること、第二に、それは従って常に「理由」ではなく「目的」のみを答として引き出していること、そして第三に、厳密に「理由」を答として引き出すとするならば、「目的」なしに「理由」を問うという先述の背理に陥らざるを得ないこと、である。

かくて、「意志行為とは、ある意味で用いられる『何故?』という問が受け入れられるような行為」であるとするのはアンスコムの誤解であり、正しくは、「意志行為とは『何のために?』という問が受け入れられるような行為」とこそ言われるべきであろう。「何のために?」と問い続けることによって、その行為の属する目的-手段の一連の系列が明らかにされる。勿論、必要に応じて「何故?」と問うて行為の理由(動機)を明らかにすることもできようが、アンスコムの例示的説明による限り、目的-手段の系列(A-B-C-D)だけで意志行為の規定は為され得るものと看做されている。そして上述のような、「何故?」-「理由」を無視して専ら「何のために?」-「目的」にのみ注目する我々の、意志行為についての解釈によって、アンスコムの理論を蔽っている制限や諸困難からそれを解放することができよう。先述の「途絶」あるいは「断絶」がアンスコムの理論に生じたのは、同一の行為に関する諸記述間の「何故?」-「理由」という系列において意志行為は規定されるべきであるという、彼女の自ら設けた制限の結果であった。「『何故あなたは水槽に飲み水を補給するのか』『その家に滞在して

いる者達を毒殺するためである。彼はその滞在者達を毒殺しているのである。というのは、彼等は毒を盛られているのだから。ここで、この問答のプロセスは途切れることになる。何故なら、「ユダヤ人を助けるために」、「立派な人々を政権に就けるために」、「地上に天国を作るために」等の記述は、「われわれが今現在、『彼はユダヤ人を助けている』とか『立派な人々を政権に就けている』とか『地上に天国を作っている』と語りうるようなものではない」⁽⁶¹⁾からである。そして、時間・空間的に隔てられた、異なる諸行為の結合のためには、目的一手段という彼女にとって望ましがらざる概念の導入が不可避的となるからである。しかし、我々の考察に誤りのない限り、同書の要求する「何故？」—「理由」は実は「何のために？」—「目的」に外ならず、従って彼女の理論の内奥が実際には既に目的一手段という連関に基づいて形成されている以上、上述の制限は全く無用である。それが不当な制限として撤廃されることによって、意志行為はアンスコムよりも一層広い、本来の視野において把握され得るであろう。

一方、アンスコムが「難問」と呼ぶ、「『彼はその住人達を毒殺している』という表現がこれらの意志行為の記述の一つであるとするならば、彼はいつそれを為しているのか。彼の腕を上下に動かすことがどうしてその住人達を毒殺するのか」⁽⁶²⁾という問題についても、それが「難問」となるのは、「彼の腕を上下に動かす」とことと「住人達を毒殺する」とこととのつながりが明らかでないからである。「何故腕を上下に動かしているのか」と問うて、「ポンプを押すために」という答を得ても、更に、「何故ポンプを押しているのか」と問うて、「水槽に飲み水を補給するために」という答を得たとしても、未だにそのつながりは示されない。「何故水槽に飲み水を補給しているのか」と問うて、「住人達を毒殺するために」という答を得て初めて、両者のつながりが判明するが、しかしこの最後の答が実は問答の経過の中で、即ち「腕を上下に動かす」という行為の開始後に、行為者本人によって初めて気づかれたあるいは思いつかれたのかも知れないとの可能性を否定できない。即ち、毒殺という彼の意志行為がいつ始まったのかは永遠に謎に止まる外はないのである。これに対して、「何のために腕を上下に動かしているのか」と問うならば、それに対する答は「住人達を毒殺するために」以外ではあり得ず（何故なら、「腕を上下に動かす」という同一の行為に関する諸記述の中の最後のもの、即ち目的一手段の系列の最終目的こそ事柄自体の秩序〈目的→手段〉では最初に存在すべきものであるから）、従って、「腕を上下に動かす」行為とは「毒殺」を目的とする行為、即ち「毒殺」という行為に外ならないことが最初に既に一挙に確定する。即ち、「腕を上下に動かす」行為は最初から「毒殺」行為なのであり、前者の開始とともに既に後者は着手されており、「毒殺」という意志行為がいつ始まるのかの謎はここには存しない。かくて、「難問」は解消されているのである。

では、アンスコムの言う「別の難問」についてはどうか。それは、「ポンプで水をくみ上げている男が、その水が住人達を毒殺することは知っているが、しかし、『私はそれはどうでもいい、私はただポンプで水をくみ上げるという自分のいつもの仕事をやっているだけなのだ』

と言う場合」であり、「ある人の意志 intentions を当人が述べるものだけによって規定することができるだろうか」⁽⁶³⁾という問題である。この問題に関してアンスコムは次のように述べている。『「行為者当人のみ自分が有る意志 intention をもっているか否かを語ることができる」という場合をたしかに認めうるが、しかし、この場合は次の条件によって限定される。つまり、行為者は彼の目的を実現するための手段である事柄を為す意志は持っていなかった、と公言することはできないのである」⁽⁶⁴⁾。アンスコムのこの言明は、二つのことを我々に教える。第一に、ある行為が意志行為であるか否かの判定基準は結局、目的—手段の連関に還元されねばならないということであり、そして第二に、従って、意志行為の定義（規定）が既に予め、本来そう為されるべきように、「何故？」ではなく「何のために？」即ち目的—手段の連関に基づいて形成されていたならば、上のような「留保条件」という迂路は不必要であったであろう、ということである。

我々はそれ故、意志行為の規定に際しては、以下の順序に従って問わねばならない。(1)「何を（あなたは為しているのか?)」、(2)「何のために（それを為しているのか?)」、(3)「何故（それを為しているのか?)」。これらのうち、(1)と(3)は状況に応じて省略可能であり、通常は(2)のみで意志行為は規定され得る。何故なら、(1)は「腕を上下に動かす」等の、外的に観察可能な身体的振舞（基礎行為）に関する問であり、身体的振舞がいかなる振舞であるか、即ち、外見的にいかん記述されるべきかは、通常は問うまでもなく自明だからであり、(3)の、行為の理由（動機）についての問は、既述のように、意志行為の規定のためには不必要だからである。しかし、これらの問が実際に立てられる場合は、(1)–(2)–(3)の順序は不可逆的である。何故なら、我々は現に為されつつある行為について、その目的を問うことによって、それが何のための行為か、即ち、いかなる行為かを初めて確定できるのであり、行為の理由ないし動機はその後に初めて問われ得るのだからである。

四

しかし、意志行為および（それについての）実践的知識に関するアンスコムの理論の致命的とも言うべき欠陥は、本来かかる理論において中枢的位置を占めるべき、倫理的行為およびそれについての実践的知識を自らの内に取り入れることができない点に存する。何故なら、無条件の意味で善いと看做され得る行為（純粋に義務だけのために為される行為）について、「何故？」とそれの理由（動機）を問われる行為者は、「何故なら、そうすべきであるから」という以外の答を与え得ない筈である。「或る行為を義務たらしめ、しかもこの義務を同時に動機たらしめる立法は倫理的立法である」⁽⁶⁵⁾。しかしかかる動機は、アンスコムが意志行為の言わば基準として設定している諸動機のどれにも該当せず、従ってこの基準に照らす限り、その行為は意志行為とは看做され得ないからである。実際、「何故なら、そうすべきであるから」という上の答は、アンスコムの挙げる用例では、「何故あなたはそれを為したのか」—「あなた

が私にそうせよと言ったからだ」という問答に最も近似している。しかしアンスコムはこの問答について、「行為者の理由や目的から切り離されて、ただそれだけで取り上げられる場合、この発言はいかなる意義をもっているだろうか」と疑い、「この場面では『何故?』という問は受け入れられるとは考えられない」⁽⁶⁶⁾と言うのである。「もし、『何故?』という問に対する唯一の答えが『別に特別な理由はない』というものだけだとすれば、われわれが規定した意味での『何故?』という問は存在せず、また意志行為というものも存在しないだろう」⁽⁶⁷⁾。

そしてそのことと符節を合するかのようになり、アンスコムは「実践的三段論法それ自身が倫理的なものではないことはすでに明らかであろう」⁽⁶⁸⁾と述べて、倫理的行為に対してアリストテレスにおける実践的三段論法即ち実践的推理の適用を否定し、それに関する知識を言わば実践的知識の範囲から排除している。しかし、この措置が妥当であるとは思われない。何故なら、カントの『実践理性批判』において、道徳法則およびそれを介しての自由の実践的認識の存立を証する、倫理的行為の代表例（「領主が彼に、尤もらしい口実をつけて破滅させたいと自分が望むひとりの正直者に対する偽証をせよと、即刻の死刑執行の威嚇を振りかざして迫るとき、生命に対する己れの愛着がいかに強かろうと、それに打ち克つことが可能であると彼は思わないかどうか」⁽⁶⁹⁾）の原型とも見られる事例（「或るひとに対して、彼の親や子の上に生殺の権を有する僭主が何らかの醜悪な行為を命ずるとする。そしてもしこれをなすならば彼の親や子は救われるであろうが、もしこれをなさないならば親や子が殺されるであろうと仮定する」⁽⁷⁰⁾）という状況下で為される行為）をアリストテレスは「随意的」⁽⁷¹⁾な行為と看做しているが、しかるにアリストテレスの「随意的行為」とアンスコムの「意志行為」はほぼ同義的であるから、件の倫理的行為の考察はアリストテレスの実践的知識論あるいは倫理学の中心課題でなければならない筈だからである。（ただし、「意志行為」についての知識がアンスコムの「実践的知識」である。また、アリストテレスからの上の引用箇所は少し先では、「しかしながら、或ることがらにいたっては、おもうに、強制されてもなすべきではないのであって、ひとはむしろ、いかなる怖るべき受難をも避けず、死を選ぶべきであろう」⁽⁷²⁾とも言われている）。その問題がアンスコムの解するように、同書の実践的知識論（即ち倫理学）の問題圏外であるとは到底考えられ得ない。

アンスコムが、「実践的三段論法」は「倫理的なものではない」となすことの最大の理由は、「アリストテレスが挙げている四つの実践的三段論法」の「四つの全称的前提」がいずれも、「倫理的な命題ではない」⁽⁷³⁾ことである。四つの全称的前提のうち、『デ・アニマ』から採られた一つにだけ、「すべき」という表現が使われているが、この「すべき」も倫理的意味ではなく、日常言語において（非倫理的意味で）使われる場合の「べし」に過ぎぬとアンスコムは言う。「実践的三段論法」という概念を創り出したアリストテレスの著作によるかぎり、この三段論法の全称的前提に登場してくる『すべき』という言葉は倫理的である必要はない⁽⁷⁴⁾。そしてアンスコムのこの主張は、「算術や舞踊、つまり、アリストテレスがテクネーと呼んでいる

技術の場合を別にすれば、特定の状況において、何を為すべきかを推理するための出発点として、正常な人が受け入れうるような『常にXを為せ』とか『Xを為すことは常に有益な（必要な、便利な、正しい、等々）ことである』（ここで『X』は特定の行為を表わしている）といった肯定的で普遍的な規則は存在しない、と言っても過言ではないだろう⁽⁷⁵⁾という彼女自身の見解にも沿うものである。

しかし、倫理的行為に関する実践的三段論法がアリストテレスのテキストに一度も現れていないという理由によって、それゆえ、倫理的行為に関する実践的三段論法は存在しない（実践的三段論法は倫理的なものではない）と断定するアンスコム的主張は皮相ではないであろうか。確かに存在はしている、しかし言語表現によって明示的には語られ得ぬという事態も存するのではないか。例えば、自由を理論的に説明・認識・証明・理解することは絶対に不可能であるとカントは言うが、しかし自由が道徳法則の存在根拠であるならば、善き行為（道徳法則のみに基づく行為）の現実性について語るとき、自由の存在が前提されていなくてはならない筈である、たとい自由の現実性について理論的に語る術は存しないにも拘らず。語られ得ないことは、存在しないことではない。そして倫理的行為に関する実践的三段論法が（存在するにも拘らず）明示的に語られ得ない理由は、それが本質的に言語化を拒否せざるを得ないからである。何故なら、行為は厳密な意味においては徹頭徹尾「個」に外ならないが、現実の実践的場面において瞬時の実践的推理（実践的三段論法）の結論として取り出された、為されるべき（個別的）行為は、ひとたびこの推理が明示的な言語表現に齊らされや否や、言葉の一般性によって一般化され、自らの個別性を喪失せざるを得ないからである。しかし、一般化された行為は最早、厳密な意味における「行為」の名に値しない。行為は「究極の個」でなければならないからである。アリストテレスは「実践」と「個別」に関して次のように語っている。「知慮（フロネーシス）は単に一般的なことがらにかかわるにとどまらない。それは個別的なことがらをも知らなくてはならないのである。けだし、知慮は実践的であり、実践は、だが、個別的なことがらにかかわるのだからである」。そして、経験のある或るひとびとが知識を有せずして、しかも知識を有するひとびとよりも実践に役立つことがあることの一例として、「たとえば、もし、ひとが『軽い肉は消化がよく健康にいい』ということは知っていても『いかなる肉が軽いか』を知らないならば、このひとは健康を生ぜしめることはできない。それよりはむしろ『鳥の肉が健康にいい』ということを知っているひとのほうが、身体に健康をもたらすことに成功するであろう」⁽⁷⁶⁾と言う。しかし、実践的とは言え正確には理論的認識と呼ばれるのが相応しいこの例では、「個別的」の意味は曖昧であり、「鳥の肉」は「肉」一般に対しては特殊的・個別的であるとしても、「鳥の肉は健康にいい」という判断は「鳥の肉」一般に妥当すべき一般的判断であって、「鳥の肉」が厳密な意味での「個」でないことは言うまでもない。これに対して、行為は常に、「いま」・「ここ」での「私」の行為であり、しかるに同一の「いま」・「ここ」・「私」は二つとない以上、同一の「行為」も二つとなく、それは最も厳

密な意味における「究極の個」でなければならない。個別的行為を結論として有つべき、倫理的行為に関する実践的推理が一切の言語化（一般化）を拒否せざるを得ず、その結果、かかる推理の明示的な言語表現が存在し得ない所以である。

かかる次第で、アリストテレスは倫理的行為に関する実践的三段論法については一度も明示的には語らないが、しかし、一切のかかる推理の出発点となる大前提の基本命題に明確な形を与えることを怠ってはいない。「『なさるべきことがら』『行為』に関する推論は『かくかくのもの（それがおよそ何であるにせよ——われわれの論議のためにはそれは任意のものであってよい）が究極目的であり最高善である』ということとその根源的な端緒（アルケー）として有している」⁽⁷⁷⁾。「かくかくのものが究極目的であり最高善である」というこの大前提の命題こそ、一切の倫理的行為の根柢に横たわる根本法則であり、従って倫理学の最高原理であろう。それは理論的な論証の三段論法における大前提とは異なって、自足的でなく、主語としての「かくかくのもの」が行為の現場において行為者自身によって認識・発見されることによる補完を必要とする。換言すれば、それは「究極目的（最高善）に相応しい目的を有する行為をなせ」という、万人に対する実践的命令（カント的に言えば、「定言的命法」）なのである。その際の実践的推理を果たして「実践的三段論法」と呼び得るか否かという形式的議論は不毛であろう。何故なら、ここでは先述の通り、言語化以前の或る思考過程が問題なのだからである。アリストテレスもまた、「『思量の巧者』における『ただしさ』とは知性的思考（ディアノイア）におけるそれであるほかはない。なぜなら、ここではまだ立言とまではいっていないのだから」⁽⁷⁸⁾と述べて、そのことを示唆している。アンスコムでさえ、「アリストテレスのテキストからは、彼が、前提が使用されるためにはそれが心の内にはっきり意識されて（『熟慮されて』）いなければならないと考えていたかどうか明らかではないし、また、彼が実際そう考えていたかどうかということにそれ程興味はない」⁽⁷⁹⁾と言うように、問題は論理的であって、心理的であるのではない。それ故、上の推理において、実際にはそのような推理過程が意識されないとしても、普遍的な前提と「究極の個」としての行為（結論）という両極端が直接に結びつくと解するよりも、第三者を介しての媒介的結合と解する方が論理的に可理解である限りで、それを三段論法による推理と看做すことは許容されねばならない。（ここでは、為されるべき行為についての認識が、普遍（原理）と個（行為）の総合という論理的性格、カント的に言えば、「ア・プリオリな総合的判断」の性格を有つこと、だけが我々の関心事である。従って、「倫理的直覚主義」を我々は否定しているわけではない）。

アンスコムは実践的推理の前提について次のように語る。「私は『何人も使用人に速やかに賃金を支払うべき義務がある』とか、『白人の少年は逃亡奴隷を警察へ引き渡すべきである』といった一般的な道徳的前提がありえないと言っているのではない。言うまでもなく、そのようなものは存在しうる。しかし、そういった一般的前提は、明らかに、自己の義務を遂行しようと欲している人々にとってのみの実践的推理の前提として機能を果たすのである」⁽⁸⁰⁾。しか

し、アリストテレスの提示する上述の前提（我々が「一切の倫理的行為の根本法則」と呼んだものは「自己の義務を遂行しようとする人々」にとってだけの、ではなく、およそ行為する限りの全ての人々にとっての実践的推理の一般的前提と解されるべきであろう。何故なら、「最高善」とは「およそわれわれの行なうところのすべてを蔽うごとき目的」⁽⁸¹⁾、「われわれの行なうところのあらゆることがらの目的」⁽⁸²⁾であってみれば、かの前提の妥当しないいかなる行為もあり得ないからである。他方、アンスコムは、「『義務』や『責務』、あるいは『すべき』の『道徳的』意味と今日呼ばれているものは倫理的な法・概念からの遺物である、ということ指摘しておく必要がある。『道徳』の近世的な意味はこの遺物から派生してきたものである。これらの概念はいずれもアリストテレスには見当たらない」⁽⁸³⁾とも語っている。この指摘はしかし、事実と反すると思われる。何故なら、アリストテレスは、「『知慮』は命令的であって、つまり、何をなすべきか、なさざるべきかを規定することがその終極（テロス）なのである」⁽⁸⁴⁾とか、「あしきひとあつては彼のなすべきことと彼のなすところが一致しないのであるが、よきひとは、これに反して、彼のなすべきところを彼はまたなすのである。けだし、知性（ヌース）はすべて自己にとっての最善なものを選ぶのであるし、よきひとは知性の命ずるところに服するのだからである」⁽⁸⁵⁾と述べているからである。

アンスコムに従えば、『ニコマコス倫理学』は倫理学の著作ではないことにならざるを得ない。何故なら、彼女は、「正しい哲学的心理学が倫理の哲学体系の条件である場合にはじめて、実践的三段論法が倫理学の一部になるのである。哲学的心理学が倫理の哲学体系の条件であるという見解は、今日広く支持されているとは思えないが、もし倫理にかんする哲学体系を構築しようとするならば、維持すべきだと私は考える」⁽⁸⁶⁾と語っているからである。そこでの「正しい哲学的心理学」や「倫理の哲学体系の条件」や「実践的三段論法が倫理学の一部になる」等の言葉がより詳細に何を意味しているかは不明である。しかし、この言明は倫理学の本質に対する彼女の無理解を示すものに外ならないと思われる。というのは、先述の、倫理的行為に関する実践的三段論法によって形成される倫理的場面の中に、倫理学の考察すべき全ての問題（行為の究極目的としての最高善、倫理的卓越性（徳）と知性的卓越性（徳）、善きひとと善き行為、随意的行為と不随意的行為、法的「正」と倫理的「正」、生来的な徳と勝義の徳、目的の措定と手段の選択、知慮と知性、等）は含まれており、倫理学は専らこの場面に定位することによって構築され得るのであり、「哲学的心理学」等は不必要であるし、「実践的三段論法が倫理学の一部になる」というよりもむしろ逆に、「倫理的場面が実践的三段論法の一部として含まれている」とこそ言われるべきだからである。実際、アリストテレスは、「われわれの現在の論究は、他のそれのように純粋な観照的考究を目的とするものではないがゆえに、われわれはもろもろの行為に関することがらを、いかなる仕方でもこれをなすべきであるかという観点から考察することが必要である」⁽⁸⁷⁾と述べているように、為されるべき行為とは何であり、それはいかにして知られ得るのが同書の主題であり、その際先述の倫理的場面が同書の全考

察の中心に置かれているのである。倫理学は、「倫理の哲学体系の条件」としての「正しい哲学的心理学」等によって理論的な仕方で構築され得るものでは決してなく、現に既に存立している倫理的場面に定位するという仕方で構築される外はないというのがアリストテレスの洞察であり、この洞察はカントもまた彼と共有するところであった。即ち、カントは最晩年（一七九七年）に至って、行為の法論的場面（理論的・普遍的認識の場面）と倫理的場面（実践的・個別的認識の場面）の峻別に成功したとき、批判期を通じても解かれ得なかった「嘘」の問題の解決に初めて到達したのであり、それと同時に、彼の倫理学も初めて成立し得たのである⁽⁸⁸⁾。

しかし、上のように我々が言うのに対して、一つの反論が予想される。かの前提は「およそ行為する限りの全ての人々にとっての一般的前提と解されるべきである」と我々は言ったが、それは違うのではないか。何故なら、アリストテレスはかの前提に続けて、「しかるにこのものの何たるかは善きひとにでなければ明らかでない」⁽⁸⁹⁾と述べていて、最高善に相応しい「このもの」を認識する者は行為者一般ではなく、「善きひと」という特定の行為者であることを明言しているからである。問題の箇所を含む同書第六巻は、或る行為が正しいとか節制的とか、あるいは或る人が正しいひととか節制的なひととか言われるのは、行為者が善きひと（知慮あるひとそして徳あるひと）である場合に限られる、という文脈の中にあるのではないか。何故なら、アリストテレスは、「徳に即してなされる場所の行為の場合にあっては、なされた行為が一定の性質を持っているというだけでは、正しく行為がなされているとか節制的に行為がなされているとはいえないのであって、かくいいうるためにはその上になお、これらの行為をなすひとが一定の仕方においてありつつこれらの行為をなしていることが必要」⁽⁹⁰⁾なのであるとか、「或るひとびとがたとえ正しいことを行なっても、われわれはそれだけでは彼らを目してはまだ『正しいひとびと』であるとするわけにはゆかない場合がある。たとえば、法の命ずるところを、みずからすすまずして、あるいは無識のゆえに、あるいはまた何らか別の事由のゆえになして、そうしたことがらそれ自身のゆえになしているのではないような場合（彼らは現に、然るべきことがらをなし、およそよきひとのなすべきことがらをなしているのではあっても——）が即ちそれである。同じくしかし、一方では、ひとが何らかの状態にあり、それの上に立ってそれぞれのことを行なっている、だから立派に、善き人間であるといえるようなそうした場合も、おもうに、やはり存在するのである。つまり、みずからの『選択』に基づき、なされることがらそれ自身のゆえにこれをなしているというごとき場合が——」⁽⁹¹⁾とか、「『選択』（プロアイレシス）ということは、知慮なくしても、徳なくしても、ただし選択たりえないものなることが明らかである。後者は目的をただしく措定せしめ、前者は目的へのただしきもろもろのたてに到達せしめるのだからである」⁽⁹²⁾とか、「知慮なくしては勝義における善きひとであることはできないし、また、倫理的な卓越性ないしは徳なくしては知慮あるひとたることはできない」⁽⁹³⁾等と語っているからである。従って、第六巻のこの箇所では、行為者一般ではなく、「善きひと」としての特定の行為者だけが問題となっているのではないか。こ

の反論は確かに尤もである。しかし、まさにそうであればこそ、そこに生じる問題に対する対応をアリストテレスは迫られたに相違ないと考えられる。それは即ち、為されるべきこのことが善きひとだけにしか明らかでないならば、そして為されるべきことを為すことが万人の課題でなければならないとするならば、善きひと以外のひとびとは、自らの為すべきことをいかにして知り得るのか、という問題である。アリストテレスが後の第九巻において、「知慮」や「徳」などの概念に訴えることなく、専ら「知性」(ヌース)だけによって「よきひと」や「うるわしき行為」を規定している⁽⁹⁴⁾のは、かかる問題意識によって動機づけられた結果に外ならないと我々には思われる。けだし、「各人が知性」⁽⁹⁵⁾であるからである。従って、第六巻のかの倫理的場面が同書の全考察の、換言すればアリストテレス倫理学の全体系の中心に置かれている、との我々の先の見解を改める必要はあるまい。

倫理的行為の場面で、(ただしき手段の選択にもまして)最も重要なのがただしき目的の措定であることは、かの前提を見ても明らかである。「知慮あるひとはやはりまたもろもろの徳を有するひとでなくてはならない」⁽⁹⁶⁾と言われるのも、そのためであろう。そして幸福(最高善)が「人間万般の営みの究極目的」⁽⁹⁷⁾とされるように、すべての行為は幸福(最高善)を自己の究極目的として有する。他方、すべての意志行為は常に何かのための行為として、手段としての己れによって実現されるべき具体的な目的を同時に有してはならない。つまり、各々の意志行為は、言わば課題としての、究極目的としての最高善と、その都度の具体的な目的という二重の目的を同時に有するのである。かかる二重の目的系列を一本化(単線化)して、恰も一方が他方の、同一の系列における手段であるかのように看做すのは誤解である。「人間が常にある目的をもって、否、唯一の目的をもって行為している」という考えは「奇妙」であり、行為に何らかの理由や目的がある場合にも、「この理由や目的は当人がたまたま欲したことにすぎないかもしれない」、「何故この理由や目的にさらに別の理由や目的を要求しなければならないのであろうか。何故われわれは最後に本質的な終局性をもつある一つの目的に達しなければならないのであろうか」⁽⁹⁸⁾とする、アンスコムのアリストテレス批判は、かかる誤解の産物であろう。「当人がたまたま欲したことにすぎない」目的の更にその先に「さらに別の目的」をアリストテレスは「究極目的(最高善)」という名の下に要求しているわけでは決してあるまい。「たまたま欲した」目的がそのまま同時に、他の系列における「究極目的(最高善)」と看做されるのである。最高善が「究極目的」であるとは、「常にそれ自身として望ましく、決して他のもののゆえに望ましくあることがないようなもの」⁽⁹⁹⁾の意味においてであって、無限に続く目的系列の究極に位置すべき理念的なものの意味では全くなく、アリストテレスによれば、むしろかかる無意味な、目的系列の無限背進という思考を遮断するためにこそ「最高善」の概念は導入されたのである⁽¹⁰⁰⁾。「下等動物も人間もすべてが快樂を追求するということも、快樂が或る意味において最高善であることに對する一つの証左となる」⁽¹⁰¹⁾とか、「それ自身目的(テロス)として愛さるべきものは、善きものと快適なものとはなくてはならぬ」⁽¹⁰²⁾

とも言われるように。

ところで、二重の目的系列（系列の複線化）というアリストテレスのこの見解は、「徳義務」をめぐるカントの思考にその対応を見出すことができる。カントは、「徳義務、即ち、同時に義務であるところの目的」という倫理学に属する概念を説明して、次のように言う。「目的とは、その表象が自由な選択意志を一つの行為へと規定するところの、後者の対象である。それ故、各々の行為は自らの目的を有しており、何びとも己れの選択意志の対象を自らの目的となすことなしには目的を有つことができないから、行為の何らかの目的を有つのは、行為主観の自由の活動であって、自然の作用ではない。しかるに、或る目的を規定するこの活動は、手段を（制約的に）ではなく目的自身を（無制約的に）命令する実践的原理であるから、それは純粹実践理性の定言的命法であり、従って、義務概念を目的一般の概念と結合する命法である。ところで、かかる目的とそれに対応する定言的命法が存在しなければならない。何故なら、自由な行為は存在するから、それらが客観としてのそれへと向けられる目的もまた存在しなくてはならないからである。これらの諸目的のなかには、しかるに、同時に義務であるところの若干の目的もまた存在しなくてはならない。何故なら、それらがもしも存在しないならば、およそ目的を有たないいかなる行為もあり得ないのだから、実践理性にとって全ての目的は常に他の目的のための手段として妥当するに過ぎぬこととなり、定言的命法は不可能となってしまう、かくて、そのことは一切の道徳論を滅ぼすであろうからである」⁽¹⁰³⁾。そして、ここでは、「人間が自己の本性の感性的衝動に従って自ら目的となす目的ではなく、彼が自ら目的となすべき対象、即ち自由な選択意志が己れの法則の下に有する対象」が問題であると言われる。そして更に、「前者は彼の諸目的の選択における怜悯の規則を含む、技術的な（主観的な）本来実用的な目的論と呼ばれ得、後者は道徳的（客観的）目的論と呼ばれ得る」⁽¹⁰⁴⁾とも言うのである。それ故、全ての倫理的行為は常に、かかる二重の目的系列、二重の目的論 Zwecklehre に同時に属しているのである。換言すれば、我々は様々な意志行為をなすことを通じて、同時に倫理的行為をなすのであり、同時にいかなる意志行為でもないいかなる倫理的行為もあり得ず、従ってまた、実践的知識論から全く独立ないかなる倫理学もあり得ないのである。（例えば、黙って首を小さく横に振るという意志行為を通じて、命を賭して己れの正義を貫く、あるいは友人との信義を守るといふ倫理的行為がなされるように、義務としてなされるべきいかなる行為も、何らかの現実になされ得べき意志行為を通じてなされる外はないのである）。

かくて、倫理的行為であると非倫理的行為であるとを問わず、全ての意志行為において行為の「目的」こそはその最も重要な構成契機であり、それ故我々は自他の意志行為について、「何故？」ではなく「何のために？」と先ず問うことによって、それがいかなる行為であるかを理解すべく努めなくてはならない。けれど、「ひとは何ごとを定義するにもその目的（テロス）をもってするのである」⁽¹⁰⁵⁾し、「行為の領域においては、端初（アルケー）とは、われわれの行為の目的とするところのものにほかならない」⁽¹⁰⁶⁾からである。

註

- (1) G. E. M. Anscombe : *Intention*, Basil Blackwell, second edition, 1963. 訳文はすべて、菅豊彦訳『インテンション——実践知の考察——』（産業図書，1984）による。但し，誤解の恐れのある訳語には適宜原語を付記する。
- (2) *ibid.*, § 32, p. 57.
- (3) 拙著『カント批判哲学の研究』（名古屋大学出版会，1992），第11章を参照。
- (4) むろん，アンスコムがここでカントに言及しているわけではない。しかし，アリストテレスやトマスとの対比において，近世哲学における実践的知識の理論を論じるこの箇所では，カントを無視することができるとは思わない。
- (5) *op. cit.*, § 46, p. 83.
- (6) *ibid.*, § 5, p. 9.
- (7) *ibid.*
- (8) *ibid.*, § 6, p. 11.
- (9) *ibid.*, § 7, p. 12.
- (10) *ibid.*, § 7, p. 13.
- (11) *ibid.*, § 15, p. 24 ; cf. § 8, p. 15, § 9, p. 16.
- (12) *ibid.*, § 8, p. 14.
- (13) *ibid.*
- (14) *ibid.*
- (15) *ibid.*, § 16, p. 24 ; cf. § 17, p. 25.
- (16) *ibid.*, § 16, p. 24.
- (17) *ibid.*, § 8, p. 15.
- (18) *ibid.*
- (19) *ibid.*, § 10, p. 16.
- (20) *ibid.*, § 11, p. 17.
- (21) cf. *ibid.*, § 12, p. 19, § 16, p. 24, § 17, p. 25.
- (22) *ibid.*, § 11, p. 18.
- (23) *ibid.*, § 10, p. 16.
- (24) *ibid.*, § 17, p. 24.
- (25) *ibid.*, § 16, p. 24.
- (26) *ibid.*
- (27) *ibid.*, § 13, p. 20f.
- (28) *ibid.*, § 12, p. 19.
- (29) *ibid.*, § 13, p. 21.
- (30) *ibid.*, § 48, p. 88.
- (31) *ibid.*, p. 89.
- (32) *ibid.*, p. 87f.
- (33) *ibid.*, § 33, Contents, p. vii.
- (34) *ibid.*, § 34, Contents, p. vii.
- (35) *ibid.*, § 35, p. 65.
- (36) *ibid.*, p. 64.
- (37) *ibid.*

- (38) *ibid.*, § 41, p. 78.
(39) *ibid.*, § 43, p. 80.
(40) *ibid.*, § 6, p. 12.
(41) *ibid.*, § 23, p. 38.
(42) *ibid.*, Contents, p. vi.
(43) *ibid.*, § 23, p. 40f.
(44) *ibid.*, § 26, p. 46.
(45) ダントーの「基礎行為」については、次を参照。黒田亘『経験と言語』（東京大学出版会，1975），第11章，290—293頁。
(46) *op. cit.* § 26, p. 46.
(47) *ibid.*, § 5, p. 9.
(48) *ibid.*, § 16, p. 24.
(49) *ibid.*, § 34, p. 63.
(50) *ibid.*, § 38, p. 73f.
(51) *ibid.*, § 28, p. 50.
(52) *ibid.*, § 21, p. 33f.
(53) *ibid.*, p. 34.
(54) *ibid.*, § 23, p. 40.
(55) *ibid.*, § 34, p. 63.
(56) *ibid.*, § 41, p. 79.
(57) *ibid.*, § 13, p. 20.
(58) *ibid.*, § 14, p. 22.
(59) *ibid.*, § 35, p. 65f.
(60) *ibid.*, § 15, p. 24.
(61) *ibid.*, § 23, p. 40.
(62) *ibid.*, § 24, Contents, p. vi.
(63) *ibid.*, § 25, Contents, p. vi.
(64) *ibid.*, p. 44.
(65) I. Kant : *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, Akademie-Ausgabe, Bd. 6, S. 219.
(66) *op. cit.* § 20, p. 33.
(67) *ibid.*, Contents, p. v.
(68) *ibid.*, § 41, p. 78.
(69) I. Kant : *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Akademie-Ausgabe, Bd. 5, S. 30.
(70) Aristoteles : *Ethica Nicomachea*, 1110a 5—7. 訳文はすべて、高田三郎訳『ニコマコス倫理学』（岩波文庫，1971）による。
(71) *ibid.*, 1110a 12.
(72) *ibid.*, 1110a 26—27.
(73) *op. cit.* § 35, p. 64.
(74) *ibid.*, p. 65.
(75) *ibid.*, § 33, p. 62.
(76) *op. cit.* 1141b 14—21.
(77) *ibid.*, 1144a 31—33.
(78) *ibid.*, 1142b 12—13.

- (79) op. cit. § 42, p. 79.
(80) ibid., § 41, p. 78.
(81) op. cit. 1094a 18–19.
(82) ibid., 1097b 20–21.
(83) op. cit. § 41, p. 78.
(84) op. cit. 1143a 8–9.
(85) ibid., 1169a 15–18.
(86) op. cit. § 41, p. 78.
(87) op. cit. 1103b 26–30.
(88) 拙稿「嘘の容認——カント『嘘』論文の根本問題——」(京都ヘーゲル読書会編『ヘーゲル學報』第三号 [近刊予定] 所収) 参照。
(89) op. cit. 1144a 34.
(90) ibid., 1105a 28–31.
(91) ibid., 1144a 13–20.
(92) ibid., 1145a 4–6.
(93) ibid., 1144b 31–32.
(94) ibid., 1168b 34–1169a 3, 16–18, 31–32.
(95) ibid., 1166a 22–23, 1168b 34–1169a 3 ; cf. 1143b 6–9.
(96) ibid., 1146a 8–9.
(97) ibid., 1176a 31–32.
(98) op. cit. § 21, p. 33f.
(99) op. cit. 1097a 33–34.
(100) cf. ibid., 1094a 20–21.
(101) ibid., 1153b 25–26.
(102) ibid., 1155b 20–21.
(103) op. cit. Bd. 6, S. 384f.
(104) ibid., S. 385.
(105) op. cit. 1115b 22.
(106) ibid., 1151a 16.