

# Popper Letters

1999

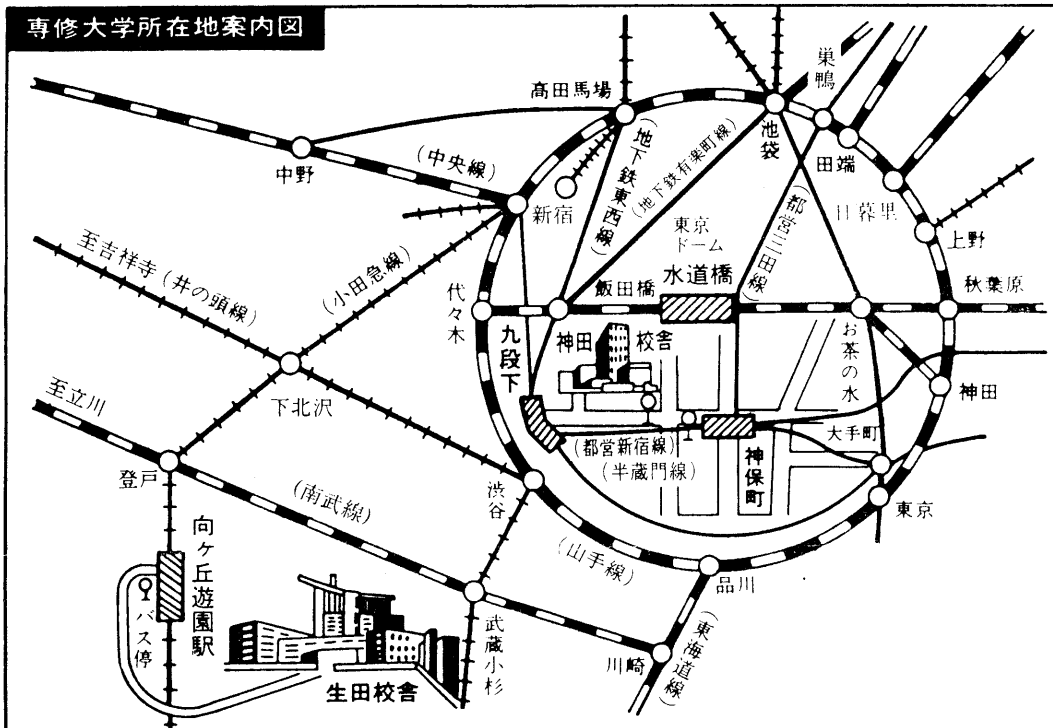
Vol.11, No.1.

---

日本ポパー哲学研究会事務局  
(1999年6月号)

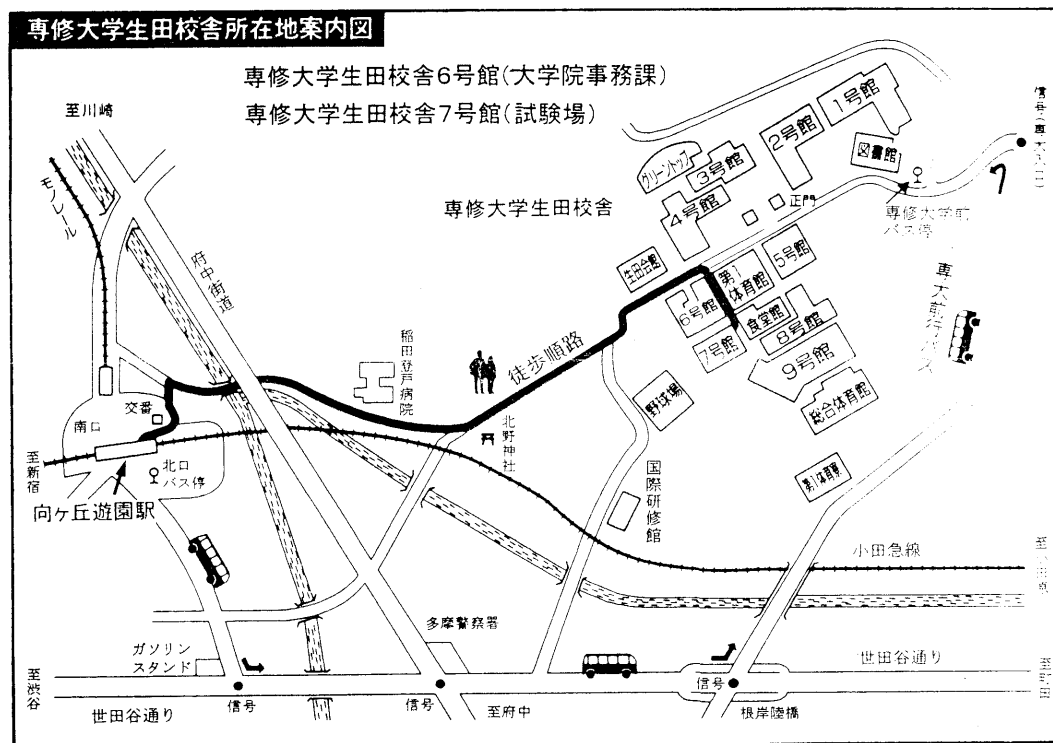
## CONTENTS

〈1999年研究大会のご案内〉		1
〈1999年研究大会報告要旨〉		
ポパー受容の一側面	小河原誠	1
日本におけるポパー哲学受容の一形態 ——市井三郎の創造的受容	小林傳司	2
日本におけるポパー政治哲学の受容	萩原能久	4
〈論文〉		
非合理的な合理主義?—ファイヤーセントへの回答—	吉田 敬	5
カール・ポパーの3世界論による美と批判的理性の教育について ——ネルソン・グッドマンの芸術哲学との比較において	青木英実	16
〈追悼〉		
森先生のご逝去を悼む	小河原誠	23
〈訂正〉		24
〈編集部から〉		25



〈神田校舎〉

- JR水道橋駅(新宿寄改札口)より徒歩7分。
- 地下鉄東西線九段下駅より徒歩3分。
- 地下鉄都営三田線神保町駅より徒歩2分。
- 地下鉄都営新宿線神保町駅より徒歩2分。
- 地下鉄半蔵門線神保町駅より徒歩2分。



〈生田校舎〉

- 小田急線向ヶ丘遊園駅(新宿から急行で約20分)より徒歩20分(または専大行バスで約10分)。
- バスは道路が混雑する場合がありますので徒歩が確実です。
- 徒歩の場合は南口(バス停と反対側)より徒歩順路にしたがって歩いてください。

(1999年度大会のご案内)

日本ポパー哲学研究会・第10回年次研究大会  
統一テーマ：日本ポパー哲学研究会創立10周年記念大会  
「日本におけるポパー研究」

【日時】1999年7月3日(土) 10:00-18:00

【場所】専修大学生田校舎9号館92c会議室  
(控え室92F会議室)

【開催校住所】〒214-8580 神奈川県川崎市多摩区東三田2-1-1

【アクセス】小田急線向ヶ丘遊園駅(新宿から急行で25分)南口より徒歩20分または北口より専大行きバスで約10分。(左頁の下の案内図をご覧ください。「生田」校です。御間違えのないように。)

【スケジュール】

基調講演：神野慧一郎氏「ポパーの思い出」  
(10:00-12:00)

昼食：(12:00-13:00)

会員総会：(13:00-14:00)

シンポジウム：

「日本におけるポパー哲学の受容」  
(14:00-17:30)

小河原誠氏「日本におけるポパー受容の初期」

小林傳司氏「市井三郎氏の功績」

萩原能久氏「日本におけるポパー政治哲学の受容」

懇親会：「キャビン」(9号館内) 18:00-20:00

(なお大会前日の7月2日には「運営委員会」が開かれます。  
場所：専修大学「神田」校舎12階社研分室、時間：17:30-20:00。  
住所：〒101-8425 東京都千代田区神田神保町3-8。交通：  
JR水道橋西口より徒歩7分、または九段下駅(東西線、都営新宿線、半蔵門線)出口5より徒歩3分、または神保町駅(都営三田線、都営新宿線、半蔵門線)出口A2より徒歩3分。)

(1999年度大会報告要旨)

ポパー受容の一側面

小河原誠(鹿児島大学)

わが国におけるポパー受容にかなりの誤解ないしは歪みがあったこと、そして現在でもその後遺症とでもいうべきものが存続していることは、ポパー研究者にとってはまことに残念なことながら、認めざるをえない事実であると思う。なかでも、もっとも目につくのは、反証可能性を言明の「有意味性の基準」と見なす誤解である。(ちなみに、わたくし個人は、この誤解なるものは少なくとも『科学的発見の論理』が出版された1959年以降は「歪曲」と呼んでさしつかえないと考えている。)これには、さまざまな背景的理由が推測されるのであって、シンポにおける発表の際にはそうした背景のいくつかにも触れてみたいと思うが、本稿でとくに言及しておきたいのは、わが国におけるポパー受容の最初の試みと思われるものにおいて、そうした誤解の入り込む余地を与えないような正当な理解へ向けての手がかりが提供されていたという事実である。

ポパー受容の最初を飾るのは、吉岡修一郎氏の手によって「探求論理學序説」として訳出された *Logik der Forschung* の第1部、つまり、第1章と第2章(ただし、カントからのモットーは訳出されていない)ではないかと思われる。これは、中村克己、他編『ヴィーン學團・科學論理學』(日新書院、1944年11月)に、カルナップやメンガーなどの論文と一緒に発表された。

この邦訳には、2ページほどの吉岡氏による「譯者まへがき」(p. 313-314)が付記されている。それを見ると、帰納法による法則が絶対的確實性を持つものではないこと、そして絶対的確實性の追求よりも、認識の進歩が科学論や真理論の根本問題になるという「ポパー理解」が示されている。この「譯者まへがき」は、ポパーが当初、どのようにとらえられ紹介されたかを示す重要な文献であるので、その点をもっともよく現れていると思われる最終パラグラフを引用してみよう。

「ポパーは、従来多くの學者に現れた帰納法問題、確實性要求の問題に関する議論を、類別的に詳しく點

検し解析して、その各々の弱点を明快に指摘し、更に、上記の最後の点について新しい観点を明示している。これは、現在の所、科学方法論、真理問題の聡決算であり、新方向である所のものを、最も平明に而も獨創的に解き示している、と言つていゝだろう。」(p. 314、「帰」は、旧字体)

これを見るとポパーが非常に高く評価されていると同時に、「意味」の哲学者としてではなく、科学の方法を問題にしている科学哲学者であることが明快にとらえられているように見える。そしてまた訳出された部分も、境界設定規準 (Abgrenzung) が問題になっている箇所なのであるから、それを裏付けるものとなっている。

吉岡氏が示している認識が、当時どの程度の範囲において共有されていたのかは筆者にはよくわからない。すでに勝敗の帰趨は定まっていた戦時下において、しかも500部の書物がどの程度の影響をふるったのかは、筆者には把握しえないところである。しかしながら、こうした書物が出版されていたという事実、そしてまた、それを支えた研究者集団が存在したという事実は、少なく見積もっても、学会(おそらく、記号論理学関係——時間があれば詳しく調べたいと思っているが——)の一部において、ポパーについてのまともな認識が生まれるための種はまかれていたと言つてよいだろう。

しかしながら、戦後において論理実証主義が導入・紹介されてくるなかで、ポパーの思想は、はなはだしい歪曲を被ったように思われる。その理由を考えることは、もちろん、重要であるが、なによりも事実問題としてどのような紹介のされ方をしてきたのかを押さえておくことが必要であろう。筆者は、この点で、戦後の文献に十分目を通しえていないとは思わないが、ポパー導入の早い時期に焦点を合わせて、事実の掘り出しを試みる事ができれば、と思っている。

## 日本におけるポパー哲学受容の一形態 ——市井三郎の創造的受容

小林傳司(南山大学)

市井三郎は1922年生まれの哲学者で、1989年

6月に亡くなった。ポパー哲学に関心を持つ者には、市井の名はポパーの『歴史主義の貧困』の翻訳者として知られているであろう。今回の発表では、市井三郎のポパー哲学との出会いとその受容を通して、ポパー哲学の日本における「創造的受容」の側面を明らかにすることを試み、指したい。

彼は大阪に生まれ、大阪帝国大学理学部化学科に入学し、化学を学び、1945年9月に繰上げ卒業をした。その後、生計を立てるために東京でGHQの通訳などをして暮らし、その間に著述業として身を立てることを考え、インフェルトの『ガロアの生涯』を翻訳などする。しかし29歳の頃(1951年)「自分は理科の学生で思想というものが入っていなかった。だから大本营発表を純粋に信じ、最後はラジオ発表のように、日本が水際で大勝するものだと思っていた。東西平和になるには今までのイデオロギーでは駄目で、自分が新しい哲学を考え出したい、そのためにはイギリスに留学したい」(市井博子「市井三郎・年譜」、鶴見俊輔・花田圭介編『市民の論理学者 市井三郎』思想の科学社、1991年、所収)と決意し、「ブリティッシュ・カウンシル」のイギリス留学試験を受けて合格、戦後イギリス官費留学生第1回生としてイギリスに学ぶことになる。イギリスではマンチェスター大学のエメット教授とロンドン大学のポパー教授のもとで学んでいる。こうして彼は、ポパー哲学と触れるのである。

帰国後、愛知学芸大学(現、愛知教育大学)に職を得、7年後には東京に移り、成蹊大学に赴任する。その間、『思想の科学』の編集に携わり、編集長にもなるが、皇制特集号をめぐるトラブルで、中央公論社が倒産を降るとともに、「思想の科学」社の設立に際して以後、『ホワイトヘッドの哲学』(弘文堂、1957年)、『哲学的分析』(岩波書店、1963年)、『科学の哲学』(講談社現代新書、1967年)、『歴史主義の貧困』(岩波新書、1971年)、『伝統的革新』(川清司と共著、平凡社、1972年)、『近代の考察』(れんが書房、1973年)、『歴史を創つた人々』(ブルグス文庫、第三文明社、1978年)、『近代の系譜』(日本放送協会、1980年)などの著作がある。

晩年は、脳梗塞をわずらい、身体が不自由になり、1989年に66歳で成蹊大学を定年退職した翌年、腎臓病と心筋梗塞の発作により逝去した。

今ここに挙げた市井三郎の著作群を見ればわかる通り、彼の著作の題名は最近の日本の哲学者のものとはおよそ異なる雰囲気を持っている。処女作の『ホワイトヘッドの哲学』を除けば、西洋の特定の哲学者の綿密な研究といったものはほとんどない（講談社の人類の知的遺産シリーズでラッセルの巻を執筆しているという例外？もあるが、しかし取り上げているのがラッセルであることが注目される）。そして、彼の関心が歴史哲学、特に日本の革新思想にあったことは明らかである。『哲学的分析』は彼の哲学者としての転回を画す著作であったといえる。イギリスから帰国直後の彼は「西洋近代が創出した諸理念で物事を考えることに、何の疑念もいだかない人間（つまりモダニスト）であった」が、「自らの出身である庶民階層の戦いに注目する、という視座」を確立し、さらに「伝統と価値への覚醒」にいたり、モダニズムから脱却していく（荻野富士夫「市井三郎の歴史観」前掲書所収）。

『哲学的分析』は三部構成をとっているが、いわゆる英米系の分析哲学的な議論の紹介は第三部になっており、第一部は坂本竜馬や幸徳秋水といった歴史上の人物の行動の主体性をめぐる問題が扱われ、第二部はヘーゲル論理学や武谷理論が取り上げられる。この書の「まえがき」にある通り、第一部の問題意識を市井は自らの課題と考え始めていたのである。それは、自然的過程としての歴史の流れと個人の主体性の関係をめぐる問題を解決するという課題であった。端的に言えば、例えばマルクス主義的な歴史法則のような、あるいは自然科学が明らかにするような必然的法則性が存在すると考えた場合、歴史に生きる個人の主体性は無意味になるのであろうか、という設問である。彼は個人の主体的努力が無意味にならないような歴史哲学を構想することを目指していたといえる。そして彼の視角からすれば、当時日本で定着し隆盛の兆しを示し始めていた英米系の分析哲学に潜む、過剰なテクニカリティは、哲学の悪しきスコラ化の兆しと映り、繰り返しその批判を発表している。

このような立場から哲学的な試論として発表されたのが「キー・パーソン論」であり、これは『歴史の進歩とは何か』で展開された。本稿ではこの議論を十分に論じる余裕はないが、これが歴史の進歩を支える価値理念の提唱という点で、本質的に進歩主義の擁護であることは確認しておきたい。その上で、なぜ市井が伝統論の議論に向かったのかの検討を通じて、ポパー哲学の創造的受

容の側面を考察することにする。

彼は歴史の進歩がある種の伝統をスプリングボードにしていることを主張する。「どのような新奇な観念も、たとえそれがどれほど独創的に見えようとも、何らかの伝統をいわば跳躍台として生まれざるをえないし、またその新奇な要素が、古い伝統と密接な内的関連をつけて自らを正当化する何物か、として提示される場合にのみ、その要素は新しい伝統を「創造（出）」する可能性を獲得できるのである」（『伝統的革新思想論』p.18）。このような視点のもと、ヨーロッパの近代科学が古代ギリシャの伝統の再生であると指摘され（ポパーの「科学の伝統」という議論との類似性）、ユダヤ教の革新から誕生し、後に形骸化したカトリックに対するプロテスタントの批判による伝統の再生を示したものとしてキリスト教の歴史が語られる。

しかし伝統の役割は市井にとって普遍的な現象であった。したがって、ヤスパースが B.C.5 世紀前後に中国やインド、ペルシャ、イスラエル、ギリシャなどで人間精神の覚醒における著しい平行現象が存在したことを指摘して、「枢軸時代」と呼んだことを市井は高く評価するとともに、ヤスパース自身やウェーバーが枢軸時代以後の西洋の歩みのみはその覚醒を維持し、再生しつづけたのに対してそれ以外の地域は形骸化した伝統主義に墮し、停滞を示しているという指摘には、断固として反対するのである。このような視点を市井は西洋中心主義による偏見と指摘し、儒教における伝統再生の試みを提示し、また日本では江戸儒教の伝統の革新と再生の歴史を探ることになる。その上で、市井は、人類がヤスパースの言う「枢軸時代」以後も、「根源的志向共通性」をもった伝統の再生と革新を各地で行ってきたと主張し、その内実を、「キー・パーソン論」で展開した「社会のおおのの成員が、自分の責任を問われる必要のない事柄から受ける苦痛を、できるだけ減らさねばならない」という価値理念であると考えたのである。

このように見てきたとき、市井とポパーの影響関係はかなり明瞭であると思われる。市井は生前、ポパーの科学方法論に関しては基本的に賛成であると述べていたが、彼自身はいわゆる反証主義の論理の詳細に関わることはなく、むしろポパーのより基本的主張と思われる「科学の伝統論」を継承しているようである。「ソクラテス以前に戻れ」や「合理的な伝統論に向けて」といった論文で展開されたポパーの伝統論は、科学という知の営み自

体が批判的討論を促進する伝統によって支えられているのであって、特定の個人の方法的覚醒によるものではないことを主張している。にもかかわらず、ポパーの伝統論はクーンのパラダイム論のような形での伝統への帰依を奨励するものではなく、絶えざる挑戦と革新を要求する点で、いわば一種の「永久革命論」的色彩を持っている。市井が繰り返し伝統の「革新」を強調するとき、そのポパー的エトスとの類似は明らかであろう。

他方、市井には科学の営みをも規制するような、社会の進歩を支える価値理念の提唱を目指す点で、ポパーよりはるかに倫理主義的な問題意識を持っているといえる。おそらく、ポパーの立場からすれば、科学の探究の自律性を脅かす社会からの介入はことごとく否定的に取り扱われるべきものであり、また科学の探究を可能にする自由社会こそがヨーロッパの伝統であるということになる。しかし、市井はこの種の立論にヨーロッパ中心主義が潜んでいると考えていた節がある。彼は、科学の研究は上述の価値理念によって方向付けられるべきだと述べているからである。このあたりの市井の考え方をめぐって、シンポジウム当日は、市井の「大学改革の哲学的理念」（『哲学』日本哲学会、1970年、『近代への哲学的考察』所収）を取り上げて、現代の大学改革の議論と絡めて、提題する予定である。



## 日本におけるポパー政治哲学の受容

萩原能久（慶應義塾大学）

日本におけるポパー政治哲学の受容の特異性という問題を考えるとき、誰もが気づくのは、『開かれた社会』や『ヒストリシズムの貧困』におけるマルクス主義批判が、我が国の時代状況の中で担われてきた役割であろう。ポパーの主張は歪曲、誇張され、マルクス主義批判者の側からも、マルクス主義擁護者の側からも、「政治的に」利用されてきた。何よりもポパーの発言のバックグラウンドに「科学哲学」があること、したがってポパーを自陣営に引き入れて解釈するということが、自らの立場の「科学」性を印象づけることになる点が、両者の側にとって魅力的であった。しかしこのような「科学」観は、ポパーの本来的な科学観と相いれないことは言を

待たず、それ以上に科学のイデオロギーとして、ゆゆしき問題をはらんでいた。

ついでポパーの名が我が国で再びとりまかれる契機になったのが、いわゆる「実証主義論争」である。圧倒的にフランクフルト学派へのシンパシーの強い日本のアカデミズム世界の中で、経営学というわずかな例外分野を別にすれば、ポパー哲学は（もっぱら社会科学方法論という議論の形式を借りて）ハーバーマスの「批判理論」の優越性を確認する「添え物」扱いも同然であった。今回の報告ではおそらくこの局面に関してあまり詳しく検討することはできないであろうが、後に『コミュニケーション的行為の理論』へと結実していくハーバーマスの理論的方向性は、かなりの部分、ポパーやハンス・アルベルトの主張を暗黙裡のうちに採用し、批判理論に大幅な軌道修正を施した形跡が濃厚である。

こうした事態がなぜ生じたのであろうか。報告者はその主たる理由をポパーが「ポパーとして」読まれてこなかった点にあると考えている。

ある程度はやむをえないことなのであろうが、人間は未知のものに出会ったとき、それを既知のものとのアナロジーやそれとの距離によって理解しようとする。科学哲学において、ポパーがいつまでたってもウィーン学団の、あるいはその域にすら達しない素朴論理実証主義の範疇で理解されてきたのもこのためであろう。

政治・社会哲学において、ポパーを理解した気にさせる「規準点」として、我が国で参照され続けてきたのは、部分的にはバートランド・ラッセル『西洋哲学史』であり、ハイエク『隷従への道』であったが、マルクス主義批判者たちの「日本のコモンセンス」も無視できない。しかし報告者にこれが一番大きいと思われるのはマックス・ウェーバーの影である。ポパーがその著書の中でウェーバーに言及することは極めて少ないにもかかわらず（そのほとんどは文献注で、基本文献であるがゆえに軽く言及されるにとどまる）、我が国でポパーは圧倒的にウェーバーとだぶらせて議論されてきた。

本報告は我が国にポパーの思想を紹介した、草創期のいわゆる「ポパー研究者」、「ポペリアン」と呼ばれる人たちの「バイアス」を糾弾することにあるのではない。むしろ当時の一般知識人がポパー思想をどういうものとして理解していたかが重要である。本報告でどこまで準備が行き届くか、はなはだ心許ないところであるが、様々な日本を代表する知識人がポパーについて語っている、

その断片的な叙述を手がかりにしてみたい。

〈論文〉

## 非合理的な合理主義?—ファイヤーイベントへの回答— 吉田敬(上智大学大学院)

### 1 序論

最近、「合理主義」とは何かということが哲学的に問われるようになってきている。ここで言う「合理主義」というのは、デカルトに始まる大陸合理論を指しているわけではない。むしろ、認識の根拠を理性に置く大陸合理論とそれに対して、経験に認識の根拠を置くイギリス経験論双方をこの「合理主義」という用語は含んでいる。このような理解からすれば、認識の根拠を理性に置くにせよ、経験に置くにせよ、どちらにしても「合理主義」は認識の根拠を求める試みであると言える。こうして発見された根拠に従い、論理的に妥当であるような帰結を推論し、正しい知識を構成していくことが「合理主義」が本来、意図していたところである。この意味では、「合理主義」とは西洋にその起源を持つ、知のあり方であると言って差し支えないであろう。

ところが、近年、これまで論じてきた意味での合理主義は厳しい批判にさらされ、その存在意義が問われるようになってきている。その背景には、合理主義を基盤とした科学の発展が引き起こした環境破壊や西洋社会が非西洋社会を非合理的であると決めつけ、合理主義の名の下に支配してきたという歴史的な経緯などがあると思われる。確かに、こうした問題は重要な問題であり、合理主義は重大な岐路に立っていると一言ざるを得ない。というのも、従来の西洋中心的な合理主義を支持することは上で述べたような事情を踏まえれば、もはやできないからである。従って、我々は合理主義を放棄するのか、あるいはこれまでとは異なる形で合理主義を展開していくのかという選択を迫られているのである。

こうした選択を前にして、合理主義を放棄する者もいる。こうした者たちはそれぞれの文化的、あるいは歴史的伝統は等価であり、ある文化に属するものは別の文化に対して口出ししてはならないと主張する。こうした主

張の背景にあるのは、真理などの普遍的な概念は文化、歴史、宗教、あるいはパラダイムに相対的であるという考えであり、こうした主張をする者は普通、相対主義者と呼ばれる。例えば、科学哲学の分野では、科学の発展は共約不可能なパラダイムの転換に基づくとするトーマス・S・クーンがその代表として、挙げられよう。しかし、こうした相対主義者の議論は合理主義の否定的側面を強調するばかりで、その肯定的側面を見過ごしている。そこで、ここでは合理主義の残された可能性を探るためのモデル・ケースとして、合理主義に対する挑戦とも言えるポール・K・ファイヤーイベントの合理主義批判を手がかりに検討して行きたい。

ファイヤーイベントはクーンと同じく、理論の共約不可能性を主張し、科学の累積的な進歩を否定する。更に、ファイヤーイベントは科学的伝統も他の伝統と同じく、イデオロギーの一つに過ぎないと批判する。このような彼の立場は明らかに相対主義であると言える。しかし、ファイヤーイベントはクーンとは異なり、このような批判に対し、自分の立場を相対主義であると積極的に認め、その優位性を主張する。つまり、ファイヤーイベントは確信犯的相対主義者なのである。ファイヤーイベントがクーンと異なるのは、彼がクーンより相対主義的傾向を強調し、合理主義をその内部から解体しようとするところにある。ファイヤーイベントは次のように記している。

相対主義の論証は常に<人に訴えかける論証>である。その美点は、訴えられた<人々>が、知的誠実さに関する自分自身の規範に強いられて、この論証を考慮せざるをえないという事実にある。そして、もしもそれが(彼らの意味で)優れたものならば、彼らはそれを「客観的に妥当する」ものとして受容しなければならない。

このようなファイヤーイベントの戦略は極めて巧みなものと言わざるを得ない。こうした戦略によって、ファイヤーイベントは西洋合理主義に対する厳しい批判を展開する。西洋合理主義という伝統は他の伝統に比べて何ら優れているものではないから、「開発」や「援助」の名を借りた西洋化は非西洋社会の伝統の破壊に他ならないとファイヤーイベントは主張する。このようなファイヤーイベントの主張はその見かけとは異なり、極めて重要な問いを西洋合理主義に突きつけている。そのため、合理主義を多かれ少なかれ何らかの形で取り入れている

我々はファイヤアーベントの議論を真剣に考察する必要がある。

そこで、この論文ではファイヤアーベントの合理主義批判を検討し、それを論駁することによって、合理主義の可能性を探ることとする。まず、ファイヤアーベントの方法論批判、伝統論、合理主義批判を検討し、そうすることによって、ファイヤアーベントの批判の対象が合理主義の非合理性にあることを明らかにする。次に、合理主義の基礎について、ポパーの議論を踏まえた上で考察する。というのも、ファイヤアーベントの合理主義批判がポパーの影響を非常に大きく受けているからである。更に、ファイヤアーベントが合理主義を基礎づけを求める正当化主義として理解していることを指摘し、合理主義が抱える問題を克服するために合理主義を非正当化主義として展開する。最後に、異なる文化が共存するための方法として、相対主義ではなく、多元主義を提唱する。

## 2 科学と方法論

まず、ファイヤアーベントの方法論に関する議論を確認しておきたい。というのも、ファイヤアーベントの合理主義批判は彼の科学理解と密接に関係しているからである。ファイヤアーベントはどのような科学方法論も科学の発展につながるようなものではなく、むしろそれを阻害するものであると論じる。ファイヤアーベントは次のように指摘する。

科学の作業を指導するための、堅固で、不変で、かつ絶対に束縛する諸原理を含む方法という観念は、歴史的研究の諸結果とつき合わせるとき、重大な困難に出会う。その際どんなにもっともらしいものであり、しっかりと認識論に根拠づけられているにしても、いつかある機会に侵犯されないような、たった一つの規則も存在しないことが分かる。こうした侵犯は偶然の出来事ではないし、不十分な知識や、避け得たかもしれない不注意の結果ではないということが明らかになる。それどころか、そうした侵犯が進歩のために必要であることが分かる。

ファイヤアーベントはこのように主張することによって、科学を合理的な営みと捉える科学論者たちに痛烈な批判を浴びせる。ファイヤアーベントの考えでは、科学は合理的な営みではなく、非合理的な営みなのである。科学を合理的な営みと捉えることは科学を発展させはしないとファイヤアーベントは考える。従って、合理主義者や

科学論者が言うように科学を進歩の営みと考えるのであれば、そこで用いられる方法は「何でもかまわない (anything goes)」ということになる。

この「何でもかまわない」というスローガンはファイヤアーベントの主張であると捉えられてきた。しかし、ファイヤアーベントによれば、このスローガンを採用しなければならぬのは科学の進歩を主張する者たちであって、ファイヤアーベント自身ではない。ファイヤアーベントが問うているのは、科学方法論のような理論を探求することの是非なのであり、彼自身はこれを否定する。

「何でもかまわない」というスローガンに関しても、ある批判者たちはこれを私に帰して攻撃しているが、このスローガンは私のものではないし、また『挑戦』や『自由社会』での事例研究の要約を意図したものでもなかった。私は科学に関する新しい理論を求めているのではない。そのような理論の探求が理に適った活動であるか尋ねているのであり、そうではないと結論しているのである。科学を理解し発展させるために必要な知識は、理論からは生まれない。それは参加することから生じる。従って、様々な事例は、一旦「本物の説明」が与えられたら排除される細部でも、また排除されるべきものでもない。それらこそ「本物の説明」なのである。

ファイヤアーベントは「本物の説明」を行うためには、理論ではなく参加が必要であると主張する。ここにファイヤアーベントのもう一つの論点が浮き彫りになっている。ファイヤアーベントが方法論を否定するのは、それが実際の科学の営みから遊離して、抽象的な思考に終始していることにある。こうした方法論に関する主張は彼の西洋合理主義に関する主張と平行関係を成している。ファイヤアーベントが西洋合理主義を批判するのは、それに携わる者たちが実際には非西洋社会を知らないにも関わらず、そのあり方について抽象的な思考を振りかざすところにある。ファイヤアーベントの考えでは、科学方法論のように現場を無視した理論など何の役にも立たないのである。こうした議論はファイヤアーベントの伝統論に由来する。従って、ファイヤアーベントの伝統論がどのようなものであるのかを検討する必要がある。

## 3 伝統論

これまでファイヤアーベントの方法論に関する議論を見てきた。そうすることで、ファイヤアーベントの方法



論と合理主義に対する批判の標的は両者の抽象的な思考であることが明らかになった。そこで本節では彼の伝統論を検討してみたい。

既に見てきたように、ファイヤーベントは科学方法論とそれを支える西洋合理主義を抽象的な理論と見なし、それらが行う説明は「本物の説明」ではないと批判する。ファイヤーベントの考えでは、説明を行うものはその説明の対象の中で生きなければならないのであって、対象の外から記述すれば良いというわけではない。こうした対象の外からの記述を「客観的」と呼ぶのは、自分がある視点に基づいて、対象を観察していること、つまり自分の立場も伝統の一つでしかないことを隠蔽するものでしかないファイヤーベントは考え、次のように論じる。

……科学の言明も、人々の考えとは無関係に存在し事象を支配する事実や法則を記述すると考えられている。しかし、言明そのものは、決して人間の思考や行為から独立ではない。それらは人間の生産物なのである。言明は我々の環境から「客観的」要素だけを選び出すよう多大な注意を払って言い表されはしたが、それらを生み出した個人や集団や社会の特異性をなお反映している。最も抽象的な理論でさえ、意図や述べ方は非歴史的だとしても、使用においては歴史的である。科学とその哲学的先行者は、特定の歴史的伝統の一部であり、全ての歴史を超越する実体ではない<sup>4</sup>。

こうした議論は E・サイドが「オリエンタリズム」という名称で指摘した西洋の知のあり方と類似している。サイドによれば、西洋のオリエンタリスト（すなわち、オリエンタ研究者たち）は現に実在するオリエンタではなく、ステレオタイプ化されたオリエンタを論じ、壮大な文書館を作り上げてきた。更にこのような言説によって、オリエンタリストたちはオリエンタを分析し、更にオクシデント（西洋）のオリエンタに対する優位性を主張する。このような知のあり方をサイドは「オリエンタリズム」と呼ぶが<sup>5</sup>、これはファイヤーベントの議論と重なり合っているように思われる。というのも、ファイヤーベントとサイドの両者が批判の対象とするのは、科学と東洋という対象の違いはあるにせよ、西洋的な思考が現実の事象から遊離した抽象的な思考を展開するだけでなく、その思考を現実の事象の上に置くということ、更に科学と東洋という現実を科学論、そしてオリ

エンタリズムというフィルターを通して論じることに他ならないからである。このような批判的な態度を取ることによって、ファイヤーベントとサイドは西洋的な知のあり方の欺瞞性を内部から暴こうとしている。このような意図の下、ファイヤーベントは科学のイデオロギー性を告発することをその目的とする。

この目的を達成するために、ファイヤーベントは普遍的な理論を求める伝統を「理論的伝統」、あるいは「抽象的伝統」と、それが破壊してきた伝統を「歴史的伝統」と呼び、「歴史的伝統」の擁護を試みる<sup>6</sup>。しかし、ファイヤーベントの「歴史的伝統」の擁護は必ずしも「理論的伝統」の否定を含意するわけではない。これはファイヤーベントの次のような発言から見て取れる。

(A) 歴史的伝統も理論的伝統も共にそれ自体の権利において、それ自体の法、対象、研究手続き、および関連する信念を備えた伝統である。合理主義は、それまでカオスと無知が存在したところに秩序と知恵をもたらしたわけではない。歴史的伝統の秩序や手続きと別の、特殊な手続きによって確立された特殊な種類の秩序をもたらしたのである<sup>7</sup>。

ファイヤーベントの考えでは、「客観性」を唱える「理論的伝統」、つまり合理主義でさえ、「歴史的伝統」の一つに過ぎない。ファイヤーベントが相対主義を提唱する理由はここにある。ファイヤーベントは科学や合理主義も一つの伝統に過ぎないと主張する。従って、それらを非西洋社会に強制することはできないし、それらを採用するかどうかの選択は当事者に委ねられなければならない。それにもかかわらず、合理主義を強制することは傲慢以外の何ものでもない。この点こそがファイヤーベントが合理主義に対する批判を展開し、相対主義を主張する理由なのである。

#### 4 ファイヤーベントの合理主義批判

これまでファイヤーベントの議論の中核を成す科学論批判と伝統論について論じてきた。そこからファイヤーベントが合理主義を批判せざるを得ない二つの理由が明らかになった。その一つは合理主義が現実を無視した抽象的な思考に過ぎないこと、もう一つはそのような抽象的な思考を中心におく合理主義も「歴史的伝統」の一つ、すなわちイデオロギーに過ぎないということである。このような合理主義をその歴史的制約を越えて、全

人類に強要するのは誤りであるとファイヤーイベントは考える。このような理解の下にファイヤーイベントは相対主義を提唱するのである。そこで、本節ではこれまでの議論を踏まえ、更にファイヤーイベントの合理主義批判を検討する。

まず、合理主義の抽象性に対するファイヤーイベントの批判を更に検討することにしたい。既に見てきたように、ファイヤーイベントは合理主義が理論を現実の上におくという抽象的な思考であるとする。このような思考をファイヤーイベントは「理論的伝統」と呼ぶ。しかし、ファイヤーイベントが合理主義を批判するのはただ単にそれが抽象的であるということではない。単に抽象的な思考であるということだけなら、何も実害はない。勿論、それを振りかざすものは批判されて当然であろう。しかし、ファイヤーイベントが合理主義を批判するのは、それが抽象的なものであるということ以上に、その抽象的な思考を用いる者たちに問題があると考えからである。ファイヤーイベントは「開発」や「援助」を口にする西洋人たちが研究室の中で生まれた理論を現場に押し付けることに対するいらだちを隠そうとしない。ファイヤーイベントの考えでは、「開発」や「援助」を行おうとするのであれば、そうしようと思うものはそれらを必要とする人たちの中で生きなければならないのである。彼はこの点を次のように主張する。

……遠く離れた思弁家の発明した境界条件や解決を押し付けることがいまだに可能ではあるとしても、それは犠牲者たちの全人間性を無視することのみなのである。この押し付けを支持する知識人たちが「人間的次元」に気づいていないわけではない。彼らは「人間に関する」理論を所有し、それを行為の指針として用いる。しかし、そうした理論はその犠牲者たちを写し出しはせず、それが生まれた場所、つまり主に大学の研究室や演習室の精神状態を反映しているのである……。社会的問題の知性による解決への私の主要な反論は、そうした解決が狭い文化的背景を出自としながら、その背景に普遍的妥当性を付与し、力を用いて他に押し付けている、ということである。こうした理性ファシスト的夢想とは何の関わりも持ちたくない、と私が思うことが、驚くべきことなのだろうか。人々を援助することは、彼らが他人の天国で死に果てるまで虐待することではない。人々を援助することは、友人として、一個の人格として、つまり人々の知恵とともに愚かさにも共感でき、後者を広めるのに十分成熟した者として、変化を導こうと試みることである。私の

知らない人々、彼らの状況に私が馴染んでいない人々の生活をめぐる抽象的議論は、単に時間の浪費であるだけでなく、非人間的で厚顔でもある<sup>8</sup>。

このようなファイヤーイベントの主張にはうなずけるものがあり、異論を差し挟むことはできない。確かに、西洋的な「学問」というものは普遍性を志向するために、現実から遊離して、抽象的になってしまう傾向がある。その意味では、ファイヤーイベントの批判は学問に携わる者全てが肝に銘じておくべき重要な指摘であると言えよう。とりわけ、虐げられている人たちとは全く関わりあいを持たないにも関わらず、人権、正義、あるいは平等などという聞こえのよい概念を振り回しているような政治（あるいは社会）哲学者や政治学者、あるいは開発経済学者たちがこのファイヤーイベントの主張を無視するのであれば、そのような学者の考えは耳を傾けるに値しないものであろう。それゆえ、ファイヤーイベントの言うように、もはや現実から遊離した理論に普遍的妥当性のような特権的地位を与え、他の社会に強制することはできない。

しかし、普遍性を指向する抽象的な理論を全てかなぐり捨てて、参加することによる具体的な理論さえあればよいというものも極端な主張であると言えよう。ファイヤーイベントの主張は、科学や学問を民主化しようとするその意に反して、権威主義的な含みを持つ。というのも、現実には起こっている事態に関わりを持たない者は議論に加わってはならないという主張は、「関係ない奴は口出しするな」という権威的な主張を導きだしかねないからである。もし人々の状況や情報に通じていないからという理由をもって、議論が抽象的で「非人間的で」としてしまえば、ごく限られた者しか議論に参加できないということになる。「開発」や「援助」のような問題においては、当然のことながら、「具体的な」理論と情報の両方が必要とされる。しかし、開発独裁国のような場合、当事者である苦しんでいる人たちにはそうした理論や情報を十分に入手することは極めて困難であり、為政者によって「彼らには高度な判断ができない」として議論から除外されることがある。こうした事態を引き起こすのは、情報を手にしている一部の者たちによる支配でしかない。これは権威主義以外の何ものでもない。しかし、ファイヤーイベントはこのような権威主義を克服するような手段を提供してはいないのである。

確かに、抽象的な理論の強制に反対するファイヤアーベントの主張にも見るべきところはある。しかし、ファイヤアーベントは強制された普遍的な理論か、それとも参加に基づく具体的な理論かという誤った二分法を取っているように思われる。ファイヤアーベントの考えでは、普遍的な理論というものは強制という手段しか取らないのである。ところが、このような二分法が意味するのは合理主義と相対主義の二者択一を迫ることでもある。その結果、ファイヤアーベントは相対主義を選択する。しかし、強制ではない形で理論、そして合理主義を採用する方法があることをファイヤアーベントは見逃しているのである。それは、詳しくは後述するが合理主義を非正当化主義(Non-justificationism)として展開することである。非正当化主義は自らの主張を正当化しないという思想である。このような考えに立てば、理論、あるいは合理主義は強制されるものではなく、一つの提案として位置づけられることになる。従って、その提案を採用するか否かは当事者の判断に委ねられることになろう。こうした形の合理主義ならば、ファイヤアーベントが指摘したような弊害は生じないのではないだろうか<sup>9</sup>。

ところで、ファイヤアーベントが合理主義を批判するもう一つの理由は合理主義が「歴史的伝統」の一つではないということである。こうした理解に従えば、合理主義を採用しようが、非合理主義を採用しようが何の問題もない。それどころか、「客観性」を主張する合理主義も実のところ、それを採用するための「客観的な」根拠はないので、合理主義はイデオロギーでしかないということになる。ファイヤアーベントは合理主義の典型と見なされる科学について次のように論じる。

かくして科学は、科学的哲学が認めようとする限度以上にずっと神話に近い。それは人類によって発達させられた数多くの思考形式の一つであり、必ずしも最良のものではない。それは目に立ち、やかましく、また厚かましいが、しかしあるイデオロギーを大切にしようとする決意した人々、あるいはその利点と限界とを調べることもなくそれを受け容れた人々に対してだけは、根本的に優れたものとなる<sup>10</sup>。

ここから、ファイヤアーベントが科学を神話、あるいはイデオロギーとして理解していることが分かる。しかし、ファイヤアーベントだけがこのように科学をイデオロギーとして理解しているわけではない。ポパーも同じよう

に、科学のイデオロギー性を認めている。ただし、ポパーがファイヤアーベントと異なるのは、ファイヤアーベントは科学と神話には違いがないと考えるのに対して、ポパーが科学には批判を許容する伝統があるので、科学と神話とは異なると考えるところにある。

……我々が「科学」と呼ぶものが古い神話から区別されるのは、それが神話とは異なるものだからなのではなくて、第二階(second-order)の伝統—神話を批判的に議論するという伝統—を伴っていることによるのである。それ以前においては、ただ、第一階の伝統のみが存在していた。一定の物語が伝承されていたのである。……ある意味において科学は、宗教と全く同じように、神話を作るのだということも理解できるだろう。あなたは次のように言うであろう。「しかし科学的神話は宗教的神話とは非常に異なっている」と。確かにこの二つは異なっている。しかしなぜ異なっているのか。それは、人がこの批判的態度をとるとき、その人の神話が異なるものになるからである。その神話は変化する。しかも、世界の—我々が観察できる様々な事物の—よりよい説明を与えるという方向に変化するのである。さらに、それらの神話は、これらの理論や神話なしでは決して観察できない事物を観察するように、我々に働きかけるのである<sup>11</sup>。

このようにポパーは批判的議論の伝統を備えているという点をもって、神話より科学を評価する。それはすなわち、批判的議論の伝統を備える合理主義を採用することを意味する。批判的合理主義からすれば、ファイヤアーベントの批判は既に折り込み済みのものであって、むしろそれを十分に承知し、克服しているからこそ、「批判的」合理主義なのである。

しかし、このような批判的合理主義の議論に対しても、ファイヤアーベントはそれは既に「批判的」という基準を前提としてのことであると批判する。ファイヤアーベントは地域の知識と西洋の知識の両方を考慮した上で、当事者の慣習に合わせて解決策を提示すべきであると考え、このような慣習を無視することは解決を必要とする人々を奴隷にすることであると述べる。更に続けて、ファイヤアーベントは次のように主張する。

いま述べたコメントは、明らかに独断主義的な生活様式に当てはまるが、しかしまた謙虚さや寛容さや批判的姿勢を誇る哲学にも当てはまる。一見すると、こうした哲学は文化的交流のた

めの理想的手段のように思える。それらは、教師や、科学と合理主義の代表者が間違いであり、生徒や、西洋流のやり方に導かれようとしている土着文化の代表者の方がよりよいものを提供できるかもしれないことを認める。実際、これは非常に寛容で人間的な態度に思われる。それは寛容な態度である―「批判的」基準によれば。というのは、それは、交流が論争の形を取り、論争が一定の規則にしたがって行われ、その結果が問題に決着をつける、ということ仮定しているからである。それは人間の接触を言葉のやり取りに、また言葉のやり取りを論争に還元し、さらに論争を、明確に定式化された問題の論理的誤りの探究に還元する。まったく最初から「批判的」哲学者たちは、人間関係を自分自身の主知主義化された方法で定義しているのである。自分自身の寛容さを祝福しているのだから、彼らは無知なのか不誠実なのか、もしくは（私の推測では）その両方、ということになる<sup>12</sup>。

この議論において、ファイヤアーベントが批判的合理主義を想定して、批判していることは明らかである。ファイヤアーベントの考えでは、批判的合理主義は既に「批判的」であることを採用した上で、異文化への寛容を論じている。しかし、「批判的」であることをそれは既に採用しているのだから、それは「歴史的伝統」の一つでしかないということになる<sup>13</sup>。その結果、ファイヤアーベントは合理主義の難点を克服したように思われる批判的合理主義さえも支持できない。ここにファイヤアーベントが相対主義を提唱する理由がある。要するに、ファイヤアーベントはもはや「批判的」であろうと、何であろうともはや合理主義を採用することはできないと考えたのである。

## 5 合理主義と「理性信仰」

これまで、2 節から 4 節にわたってファイヤアーベントの合理主義批判を検討してきた。そこから明らかになったのは、ファイヤアーベントの合理主義批判の要点が、合理主義というのは何ら合理的な根拠もなく、非合理的に選択された歴史的なものに過ぎないのだから、それを非西洋社会に「援助」や「開発」の名を借りて、押しつけてはならないということにあることである。もしファイヤアーベントの言うように、合理主義が非合理的なものに過ぎないのであれば、確かにそれを押しつけるようなことがあってはならない。それでは、本当にファイヤアーベントの言う通りなのであるか。もしそうではな

いと言うのであれば、ファイヤアーベントの主張を乗り越えるような形で合理主義を論じる必要がある。しかしそのためには、合理主義そのものの基礎について考察しなければならない。

ところで、合理主義は非合理的なものであるというファイヤアーベントの主張は何に由来するものなのか。その点を明らかにすることが合理主義の非合理性を克服するためには必要である。この点で重要となるのは、ポパーの『開かれた社会とその敵』である。ポパーはこの著作の第 24 章において、合理主義の基礎理論を扱っている。そこでは、合理主義を合理的に保持できるかどうかという問題が論じられており、ポパーは合理主義を合理的に保持することが困難であることを認めている。ファイヤアーベントはこの著作をドイツ語に翻訳したことがあるため、こうした合理主義の抱える問題を十分承知していたと思われる。ファイヤアーベント自身は自分が相対主義者となった理由にカリフォルニア大学での異文化との遭遇を挙げているが、むしろ、『開かれた社会とその敵』における合理主義に関するポパーの議論にファイヤアーベントは大いに影響を受けていると思われる。つまり、ファイヤアーベントが相対主義を選択するのは、合理主義に関するポパーの議論を認め、その主張を受け入れてしまったためなのである。その意味では、ファイヤアーベントの主張はポパーの議論を更に徹底させたものと言えよう。従って、相対主義を克服するためには合理主義が抱える問題を解決することが必要となる。

ポパーは『開かれた社会とその敵』の第 24 章において、合理主義の立場を合理的に保持できないことを認め、合理主義の選択は「非合理的な理性信仰 (an irrational faith in reason)」に基づくと考える。ポパーはこの点を次のように記している。

合理主義的態度の特徴は、それが論証と経験とを重視する点にある。だが、論理的論証も経験も合理主義的態度を確立することはできない。……論証とか経験がそもそも有効であるとするなら、まず最初に合理主義的態度が採用されていなければならない訳であり、それゆえ、合理主義的態度は論証とか経験によっては基礎づけられないのである。……このことから、合理主義的態度はおそらく論証とか経験によっては基礎づけられないし、また包括的合理主義は支持できないという結論が出てざるをえないのである。

しかしこの意味は、誰であれ合理主義的態度を採用するもの

かまさにそうするのは、論拠もないのに、ある種の提案あるいは決心または信念もしくは習慣ないしは行動—これらもまた翻って非合理的と呼ばれざるをえないのだが—を採用したからである、ということである。いずれにせよ、それは非合理的な理性信仰と記されよう。(この点からして) 合理主義は、必然的に包括的もしくは自足的であることから遠く隔っているのである<sup>14</sup>。

このように、ポパーは合理主義を合理的に選択できないことを認める。その上で、ポパーは批判的合理主義が理性信仰を認めるという非合理主義への最小限の譲歩から成り立つと論じ、非合理主義と批判的合理主義の間の選択は道徳的決定によると述べる。しかし、こうしたポパーの議論には問題がある。というのも、批判的合理主義でさえ、非合理的な理性信仰に基づくものに過ぎないとなれば、我々には相対主義以外の選択肢は残されていないからである。言い換えると、我々の合理主義の選択が理性信仰という非合理的なものでしかないとなれば、他の選択肢を選んだものを非合理的であると批判できないことになるのである。批判できるとすれば、その選択が道徳的ではないという形でしかない。しかし、この批判は既に自分の立場が道徳的であるということをも前提した上での批判なのである。従って、もし非合理主義を批判するのであれば、道徳的なレベルではなく、非合理主義者が受け入れるかどうかはともかく、あくまでも論理的なレベルで批判すべきであろう<sup>15</sup>。

ところで、ファイヤアーベントの相対主義的主張がこれまで検討してきたポパーの議論に影響されていることは明らかである。つまり、ファイヤアーベントもポパーと同じように、合理主義は「非合理的な理性信仰」に基づくと考えているのである。ここにファイヤアーベントが合理主義はそれが批判する宗教と変わりがないとする理由がある。しかし、ファイヤアーベントがポパーと異なるのは、ポパーが批判的合理主義によって合理主義が抱える問題は解決されると考えるのに対して、ファイヤアーベントが批判的合理主義でさえ、批判的であることを前提としているので合理主義の問題は未解決であると考えてることにある。その結果、ファイヤアーベントは合理主義と相対主義のどちらかを二者択一しなければならないが、合理主義は相対主義に打ち勝ちがたいと考え、相対主義を選択する。

しかし、本当に我々は合理主義を合理的に選択できな

いか。相対主義の他にはどんな選択肢も残されていないのか。いや、そうではない。ファイヤアーベントは合理主義は理性を前提としている非合理的なものであるという主張をポパーと共有しているが、この主張は自分の立場を基礎づけなければならないという正当化主義に捕われているのである。しかし、ハンス・アルバートが「ほら吹き男爵のトリレンマ」として見事に示したように、究極的な基礎づけを求める基礎づけ思考は、「無限後退 (ein infiniten Regreß)」、「論理的循環 (ein logischer Zirkel)」、あるいは恣意的な「作業中断 (ein Abbruch des Verfahrens)」のいずれか(大抵の場合は、「作業中断」であろう)に至らざるを得ない<sup>16</sup>。言い換えると、この「ほら吹き男爵のトリレンマ」によって、根拠を求める試みは挫折する。これと同じように、合理主義が「理性信仰」に基づくという先のポパーの議論も「ほら吹き男爵のトリレンマ」に捕われている。つまり、合理主義の究極的な根拠を見出すことができないので、ポパーは「理性信仰」を主張することで恣意的に作業を中断しているのである。従って、我々が合理主義と正当化主義という基礎づけ思考を分離することができれば、もはや相対主義を選択する必要はなくなる。

ところで、合理主義の究極的な根拠は何故、必要なのか。それは、序論で述べてきたように合理主義というのが大陸合理論であれ、イギリス経験論であれ、認識を確実にするための根拠を求めてきたからである。ところが、理性にせよ経験にせよ、決して誤りえないものと言えないのは我々自身がよく知っていることである。更に、人間は有限な存在者である以上、決して誤り得ない認識の根拠を手にするなどできないはずである。たとえ万が一そうした根拠を手にしても、自分自身がそれを知っていると主張するのであれば、その人物はもはや人間ではなく、神と呼ばれるべきであろう。要するに、合理主義はそもそも確実な知識、確実な認識の根拠という不可能なことを人間に要求していたのである。そうだとすれば、何故そのような不可能と分かっていることに従わなければならないのであろうか。人間が誤りうる存在であることを認めるのであれば、その問題点を克服するような形で合理主義を構成する方がよいだろう。

さて、これまで論じてきたように、相対主義を克服するためには、合理主義を「理性信仰」という非合理主義から救い出すことが必要となる。そして、そのためには合理主義と正当化主義を分離し、新たな形で合理主義を

構成しなければならないことも明らかになった。それでは、どうすれば合理主義と正当化主義を分離することができるのであろうか。答えは簡単である。つまり、正当化主義が要求する基礎づけという正当化というものを放棄してしまえばよいのである。その手がかりを提供してくれるのが、W・W・パトリック3世によって提唱された非正当化主義である。そこで次節ではパトリックの非正当化主義の考察を通して、新たな合理主義の可能性を探ってみたい。

## 6 非正当化主義としての合理主義

これまで論じてきたような合理主義に内在する問題はポパーの考察を契機に広く認知されるようになった。ファイヤアーベントはこの問題を解き難い問題であると考えたのだが、この問題に独創的な解決策を提示したのがパトリックである。パトリックは理性信仰の問題が生じるのは、大陸合理論やイギリス経験論という古典的合理主義や批判的合理主義が批判と正当化を同一視していることに原因があると指摘する。そこで、パトリックは批判と正当化を切り離し、「正当化なき批判」を唱える。これが非正当化主義である<sup>17</sup>。このように、正当化を放棄することで合理主義から正当化主義を切り離すことが可能となる。

しかし、パトリックの非正当化主義、すなわち「汎批判的合理主義 (Pan-critical Rationalism)」には重大な問題がある。というのも、パトリックは「合理的に正当化できない立場を保持することは合理的である」と主張するからである。正確さを期するために、パトリック自身の発言を引いておこう。

この立場 (合理的に正当化できない立場) は正当化を全く必要とすることなく、合理的に保持されうる。その立場が批判に対して開かれうるものであり、そして開かれており、その上厳しい吟味に耐えているとすれば。[The position (a position that is rationally unjustifiable) may be held rationally without needing justification at all-provided that it can be and is held open to criticism and survives severe examination.]<sup>18</sup>

この発言の後半部、特に「厳しい吟味に耐える」ということを条件とするパトリックの主張に関しては、検証 (corroboration) 理解の問題と絡めて、既に批判がなされている<sup>19</sup>。勿論、そうした批判は重要だが、ここで問

題にしたいのは、むしろ前半部の主張である。というのも、この主張からは「何故合理的に正当化できない立場を合理的に保持しようとしなければならないのか」という疑問を覚えざるを得ないからである。確かに、我々は合理的に正当化できない立場にいたり、合理的に正当化できない信念を持っている。しかし、だからといって、そうした立場や信念を保持しようとする必要は全くない。むしろ、そういった立場や信念が正当化できないものであるからこそ、それらを絶えざる批判にさらさなければならないのであり、たとえ批判に耐えたとしても、それは暫定的なものでしかないのである。ところが、パトリックの主張を見る限り、パトリックは自らの考えを積極的に批判にさらすという批判的、合理的態度から遠ざかってしまっているように思われる<sup>20</sup>。あるいは、こうしたパトリックの主張をある立場がどのような条件下で、生き残るかという合理性のニッチとして、捉えることもできるかもしれない。しかし、その場合でも、何故上で述べたような形で定式化しなければならないのかという疑問が残る。というのも、合理的に正当化できない立場や信念は無限にあり、上の定式で捉えられるのは氷山の一角でしかないからである。そうだとすれば、上の定式で捉えられない立場や信念を扱うためには、むしろそうした立場や信念を積極的に批判にさらしていくという批判的態度を生かした形で定式化していく方が望ましいであろう。従って、パトリックとは異なる形で合理主義を非正当化主義として展開する必要がある<sup>21</sup>。

これまでパトリックの議論を手がかりに、非正当化主義としての合理主義を論じてきた。それでは、非正当化主義は合理主義が抱える問題をどのように解決するのであろうか。既に論じたように、ポパーは合理主義の選択を「理性信仰」に基づくと考えた。しかし、非正当化主義の観点からすれば、我々の合理主義の選択は主体的な選択の表れなのである。我々は生きて以上、常に何らかの選択を強いられている。いや、むしろ我々は選択なしには生きられない存在なのである。この選択は決して誤りえないものではないし、後にその誤りが明らかになれば撤回されることは常にありうる。実際、我々はそのように生きていくはずである。これと同じことが合理主義の選択に関しても言える。非正当化主義の立場からすれば、我々の合理主義の選択は決して正当化されるものではない。それは批判を免れるものではなく、問題があると見なされれば修正、あるいは却下されるべきもので

る。つまり、それは「理性信仰」のような非合理的なものではないのである<sup>22</sup>。また、我々は合理主義を正当化できない以上、それを他者に強制することはできない。要するに、合理主義はあくまでも一つの提案として示されるものなのである。従って、このような非正当化主義の立場は合理主義が強制されているというファイヤアーベントの批判を乗り越えていると言えよう。

ところで、これまで非正当化主義について論じてきたが、ファイヤアーベントはこうした非正当化主義に対して、どのような評価を下しているのだろうか。非常に奇妙なことに、ファイヤアーベントはパートリーについても、パートリーが提唱した非正当化主義についても、著作の中で全く言及していない。ファイヤアーベントが非正当化主義について述べていると考えられるのは「専門バカへの慰め」の中の次の一文だけである。ファイヤアーベントはラカトシュが「恒久的基準を言葉の上では持ち続けるが、事実上放棄」している<sup>23</sup>と見なし、次のように述べる。

今やラカトシュの立場は、事実上『開かれた社会とその敵』の第4版の(自己破壊的であるがゆえに)卓越した付録の中に要約されたボハーの立場と同一であるように見える<sup>23</sup>。

ここでファイヤアーベントが述べている『開かれた社会とその敵』の第4版の付録とは、ボハーがパートリーの批判を受けて、非正当化主義の立場から相対主義を論駁したものである。ここでファイヤアーベントが何をもって、ボハーの立場を自己破壊的であると見なしているのかは定かではないが、恐らく、非正当化主義が恒久的基準を放棄することによって、従来<sup>24</sup>の合理主義の基盤を崩壊してしまうことを指していると考えられる。ここからすると、そのような合理主義はもはや合理主義ではないというのがファイヤアーベントの主張であろう。しかし、このような考えはファイヤアーベントが正当化主義に捕らわれていることの何よりの証なのである。

既に5節で見てきたように、ファイヤアーベントが相対主義を選択するのは彼の合理主義の理解にその原因がある。ファイヤアーベントは合理主義を正当化主義として、理解してしまっている。そのため、ファイヤアーベントには相対主義者となる以外に選択肢は残されていない。しかし、合理主義は非正当化主義として理解されるべきものなのである。このように合理主義を非正当化主

義として展開することによって、ファイヤアーベントが指摘するような合理主義の問題は克服される。非正当化主義によって、我々は自らの立場を決して正当化することなく、批判にさらしていくことが可能になる。このような立場を不十分であると不満に思う者もいるかもしれない。しかし、このような不満はその人物が正当化主義に捕らわれていることの証なのである<sup>24</sup>。こうした事態に陥ってしまうのは自分の立場が正当化できないこと、そして「無知の知」を認められない我々の弱さにある。しかし、我々は真理の基準を手にしていないわけではないので、何が真理であるかを語ることはできないし、自分の立場を正当化することもできない。しかし、我々は真理を手にしてではなく、真理を探究しているのである。このように真理を探究するという態度を取ることによってのみ、我々は異なる立場を取る人々と交流を図ることができる。というのも、異なる立場の人々によって、我々は自分の誤りを知ることが可能になるからである。これは文化の隔たりを強調する相対主義ではない。むしろ、異なる文化から積極的に学ぼうとする多元主義なのである。

## 7 結論

これまでファイヤアーベントの合理主義批判を通して、合理主義に内在する問題について検討してきた。確かに、ファイヤアーベントが批判するように、合理主義が非西洋社会に対して強制されてきた点は歴史的経緯からも明らかである。また、合理主義が普遍性を志向するため、抽象的で現場から遊離したものになってしまっているというファイヤアーベントの批判にも耳を傾ける必要がある。しかし、我々はファイヤアーベントのように、相対主義者となる必要はない。ファイヤアーベントは合理主義と相対主義の二者択一を前にして、相対主義を選択する。しかし、このような二者択一は合理主義を正当化主義として理解することによって、立てられているのである。つまり、ファイヤアーベントの考える合理主義とは根拠を求めることで自らを正当化しようとする合理主義なのである。ところが、我々は非正当化主義として合理主義を理解することができる。非正当化主義は自らの立場を正当化することなく、絶えざる批判にさらしていくことを重んじる。このような非正当化主義は文化の閉鎖性を強調する相対主義や自分の見解を他者に強制するような従来の西洋合理主義とはかけ離れたものである。従

って、我々の前にあるのは、自らの正当性をあくまでも主張する従来の合理主義でもなければ、自らの正当性の主張を断念して、それぞれの立場をイデオロギーと見なす相対主義でもない。我々の前にある道は、自らの主張を正当化することなく、絶えず批判にさらしていく非正当化主義なのである。

このような非正当化主義はサイドが指摘したオリエンタリズムを克服する上でも貴重な手がかりを提供してくれる。サイドはオリエンタリストが実在するオリエンタを虚構のオリエンタに従属させていることを告発する。このようなオリエンタリストのオリエンタ理解は自分の理解をオリエンタという他者に押し付けることに他ならない。このような押し付けは従来の西洋合理主義が自らの立場を無批判に正当化していることを示している。このような知のあり方は当然批判されなければならない。しかし、だからといって、我々は文化の相違を過度に強調したり、異なる文化は理解できないと考える必要はない。確かに、我々の異文化理解は十全なものとは言えず、偏見や誤解を大いに含んでいる。我々は同じ文化に属する家族や友人の考えでさえ、誤解するのだから、異文化を理解する際に誤解が生じるのはむしろ、当然のことと言えよう。しかし、その理解はあくまでも仮説なのであって、決して正当化されてはならない。むしろ、そのような異文化理解は偏見を含んだものであるからこそ、厳しい批判にさらしていかなければならないのである。こうして、非正当化主義によって新たな異文化理解が可能になる<sup>25</sup>。このような立場は異なる文化のよりよい理解を目指すという意味で、多元主義と呼ぶことができよう。異文化同士の共存を実現するために、こうした多元主義を更に展開していくことが我々には求められているのである。

1 Paul K. Feyerabend, *Farewell to Reason* (London and New York: Verso, 1987), p. 78. (邦訳、『理性よ、さらば』植木哲也訳、法政大学出版局、1992、p. 89.)

2 Paul K. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: Verso, 1978), p. 23. (邦訳、『方法への挑戦—科学的創造と知のアンチリズム』村上陽一郎・渡辺博訳、新曜社、1981、p. 11.)

3 Paul K. Feyerabend, *Farewell to Reason*, pp. 283-284. (邦訳、『理性よ、さらば』、pp. 345-346.) 強

調は原著者による。

4 *Ibid.*, pp. 120-121. (前掲書、p. 140.) 強調は原著者による。

5 Edward W. Said, *Orientalism* (London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978), pp. 12, 41-42, 46. (邦訳、『オリエンタリズム』上巻、板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳、平凡社ライブラリー、1993、pp. 40, 103, 112.)

6 言い換えれば、ファイヤアーベントが試みているのは、抽象性に対する具体性の復権なのである。このように考えると、問題となっているのは実在論と唯名論という古典的な哲学論争であることが分かる。実際、ファイヤアーベントは自分を唯名論者と見なしている。Paul K. Feyerabend, *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995), p. 94. (邦訳、『哲学、女、唄、そして・・・』村上陽一郎訳、産業図書、1997、p. 135.)

7 Paul K. Feyerabend, *Farewell to Reason*, p. 118. (邦訳、『理性よ、さらば』、p. 138.)

8 *Ibid.*, p. 305. (前掲書、p. 375.) 強調は原著者による。

9 この点の更なる考察は6節に譲ることにする。詳しくは、パートリーの非正当化主義に関する議論を参照のこと。

10 Paul K. Feyerabend, *Against Method* p. 295. (邦訳、『方法への挑戦』、p. 409.) 強調は原著者による。

11 Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (5th ed.: London: Routledge, 1989), p. 127. (邦訳、『推測と反駁—科学的知識の発展』藤本隆志・石垣壽郎・森博訳、法政大学出版局、1980、pp. 205-206.)

12 Paul K. Feyerabend, *Farewell to Reason*, p. 85. (邦訳、『理性よ、さらば』、pp. 97-98.)

13 こうした批判的合理主義の理解は正当化主義的であると言わざるを得ない。詳しくは後述するが、合理主義を正当化主義として理解することが「合理主義か相対主義か」という問いを導くように思われる。

14 Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton: Princeton University Press, 1950), p. 416. (邦訳、『開かれた社会とその敵』二巻、小河原誠・内田詔夫訳、未来社、1980、pp. 212-213.) 強調は



原著者による。

15 この意味で、道徳的決定の必要性を主張する立花の議論に筆者は同意しかねる。というのも、ファイヤーベントが批判しているのは、合理主義の論理的不整合性であって、この問題は道徳性を持ちだしても解決できないからである。立花の議論に関しては、Kiichi Tachibana, "Moral Decision in Popper's Critical Rationalism," *The Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, Vol. 8, No. 5, 1995, pp. 261-266. を参照のこと。

16 Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (3., erweiterte Auflage: Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1975), S. 13. (邦訳、『批判的理性論考』萩原能久訳、御茶の水書房、1985、pp. 19-20.)

17 バートリーの非正当化主義については、W. W. Bartley, III, *The Retreat to Commitment* (2nd ed., revised and enlarged: La Salle and London: Open Court, 1984)を参照のこと。

18 *Ibid.*, p. 119. 強調は原著者による。

19 立花希一、「批判的合理主義と汎批判的合理主義の齟齬—反証主義の視点から」『秋田大学教育学部研究紀要』人文科学・社会科学、第51集、1997. 筆者は「却下の合理性」を主張する立花の議論に基本的には同意するが、立花の汎批判的合理主義のテーゼの理解には同意しかねる。特に、本文で引用されている"The position"を「ある立場」と取ると、問題の所在を不明確にしてしまうと思われる。

20 ここで批判的、合理的態度ということで筆者が想定しているのは、ポパーの次の発言である。「個人的態度としての合理性は、信念を訂正する準備ができていく態度のことです。これが知的に最高度に発達したかたちでは、合理性とは、自分の信念を批判的に論じ、ほかの人との批判的討論に照らして自分の信念を訂正する準備ができていくことです。」〔Karl R. Popper, *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*, ed. M. A. Notturmo (London and New York: Routledge, 1994), p. 181. (邦訳、『フレームワークの神話—科学と合理性の擁護』ポパー哲学研究会訳、未來社、1998、p. 313.)〕

21 残念ながら、筆者自身の非正当化主義を定式化する段階にはまだ至っていない。恐らく、そのために必要となるのは、「批判」という概念が意味するものを明

確にする作業であろう。バートリーも批判に開かれているということのを非正当化主義の条件としてあげているが、「批判」が含意するものをそれほど明確にしていらないように思われる。筆者自身は意見の修正、ないし撤回が「批判」には含意されていなければならないと考えるが、このように「批判」を捉えると、自分の立場をころころ変えることと批判に基づいて意見を修正したり、撤回することをどのように区別するのかという問題が残る（この点は蔭山泰之氏からの指摘による）。別の見解としては、反証主義が本来、含意していたように、「批判」というのは理論や立場の論理的矛盾を指摘することであり、その矛盾をどのように扱うかはその時の状況、あるいは態度の問題であるとすることも考えられよう。しかし、この見解ではどのような立場でも「批判に対して開かれている」と装うことが可能であり、更に、ある立場を取っているものが批判的であるのかどうかを誰が判断するのかという問題がある。従って、どちらの見解にもそれぞれ、問題が残る。こうした問題を解決することが、非正当化主義を論じていく上で必要であろう。

22 ポパーもバートリーの批判を受けて、改訂した『開かれた社会とその敵』においては、こうした方向性を示していると思われる。詳しくは、Karl R. Popper, *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Vol. II of *The Open Society and Its Enemies* (5th ed.; Princeton: Princeton University Press, 1966), pp. 230-231. を参照のこと。

23 Paul K. Feyerabend, "Consolations for the Specialist," *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*, London, 1965, volume 4, eds. Imre Lakatos and Alan Musgrave (Cambridge, New York, and Oakleigh: Cambridge University Press, 1970), p. 216. (邦訳、「専門バカへの慰め」『批判と知識の成長』森博監訳、木鐸社、1985、p. 303.) 強調は原著者による。

24 I. C. Jarvie, "Responses," *Relativism and Religion*, ed. Charles M. Lewis (Houndmills, Hampshire and London: Macmillan, 1995), p. 125.

25 このような方向性を取っている論者としては、I・C・ジャーヴィーが挙げられよう。ジャーヴィーは非正当化主義の立場から、P・ウィンチを批判している。詳しくは、I. C. Jarvie, "Understanding and Explaining in

the Social Sciences," *Concepts and Society*, (London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1972), pp. 37-66.

(邦訳、「社会科学における理解と説明」『鹿児島大学法学論集』第28巻、第1号、石川英昭訳、1992、pp. 165-202.)を参照のこと。

## カール・ポパーの3世界論による美と批判的理性の教育について——ネルソン・グッドマンの芸術哲学との比較において

青木英実 (中村学園大学)

### 1. はじめに

20世紀最大の哲学者の一人カール・ポパーの思想が、科学哲学からの発展系であることは、もはやここでいうまでもない。また、政治・社会理論において彼の「開かれた社会」の構想、歴史法則主義批判、方法論的個人主義、消極的功利主義などについても、多くの議論が行われてきた。

しかし、ポパー哲学の基本構想において、音楽を中心とした芸術論が大きな位置を占めていることは、従来必ずしも十分に検討されてこなかった点である。ポパーは一時は音楽家たるべくウィーン音楽学院に入学したことがあり、またシェーンベルクの主宰する演奏協会のメンバーでもあった。その自伝でも音楽とポパー哲学の基本構想との結びつきが指摘されている。<sup>(1)</sup>

ポパーは後に見るように芸術と科学のもつ認識論上の基本的共通構造を主張している。一般には芸術と科学は「二つの文化」として明瞭に区別されると考えられているだろう。だが、筆者の仮説としては、ポパーにならって、芸術と科学の創造過程には、実は共通する認識論的構造が存在するのではないかと考える。とりわけ、子供および子供の教育という次元に立ち返るなら、この共通の認識論的構造がより明確に浮かび上がってくる。

たとえば、わが国の現行「幼稚園教育要領」では、領域「環境」において、「環境と積極的にかかわる力は、感動をもって自然や身近な社会の出来事などと触れ合う体験を十分にもつことによって培われる」とする一方で、領域「表現」においては、「豊かな感性や自己を表現する意欲は、幼児期に自然などの身近な環境に十分かかわ

ることの中で美しいものや心を動かす出来事などに出会うことや、自分の感情や体験を豊かに表現する充実感を味わうことによって育てられる」と述べられている。

ここでは、環境世界に対する認識的な構えと、表現活動とが不可分のものにとらえられているが、これは子供、さらには人間の認識または創造の活動—大人においては科学あるいは芸術としてあらわれる—が、ある一体のものとしてとらえられているとも解釈できよう。本論文ではそこに潜む基本構造を、科学哲学者であり、また芸術思想にも通じたポパーの考え方、とくにその3世界論を手がかりにして認識論の次元から分析してみようとする。

その際に、ポパー同様科学哲学、認識論哲学者として出発しながら、のちに独自の芸術の哲学を展開し、また芸術(演劇)教育に従事することとなったN. グッドマンの思想などとも比較しつつ、美と真理の両者にかかわる、人間の認識と創造における基本的な発展構造を明らかにして行きたい。そこから、たとえば総合的な指導が強調される幼児教育・初等教育などへの、教育哲学的な裏づけを与えてみたいと考えるものである。

### 2. K. ポパーの認識論・科学哲学と芸術哲学

#### (1) コスモスの確立—芸術的創造と科学的創造

ポパーは、1979年ザルツブルグ音楽祭のオープニング講演で、芸術と科学の起源はともに神話のなかにあると述べている。

「神話は我々自身や我々の宇宙を説明しようとする、素朴で空想に鼓舞された試みです。文芸の大部分のみならず、科学のほとんどは宇宙を説明しようとするそのような素朴で空想に鼓舞された試みであると述べることができましょう。文芸と科学は—そして音楽も—このように血筋の上では親類です。それらは、われわれの起源と運命を明らかにしようとする試みに由来します。」<sup>(2)</sup>

このように芸術と科学は起源を同一にするが、それゆえに両者には共通する発展構造があるとポパーは考える。彼はこの事例として西洋音楽におけるグレゴリオ聖歌の成立とその後のポフォリー音楽の形成過程を上げている。グレゴリウス旋律は音楽の世界に、「まったく新しく秩序つけられた世界、新しいコスモスをわれわれに開いた」。

<sup>(3)</sup>

つまり、グレゴリウス旋律がひとつのドグマとして確

立することで、音楽の世界に「混乱に陥らぬ創造的自由を可能にさせた枠組み、秩序、規則正しさを用意した」のだ<sup>(4)</sup>、と。確かにグレゴリオ聖歌は「ヨーロッパ音楽の源流であり」<sup>(5)</sup>、その後のヨーロッパ音楽の構成論理を打ち立てたものであった。言い換えるとその後のヨーロッパ音楽の創造過程を生み出される上で、最初の「秩序を創造するために必要な座標軸を提供した」<sup>(6)</sup> のであった。

ポパーによれば、この点で音楽的創造と科学的創造とは大いに共通するものがあるという。つまり、

「もろもろの規則正しき、あるいは規則を創造し、同時に現にある規則正しきを確認しながら、世界を探求しつつ未知なるものに進んでいく上で、人間によって作られた道としてのドグマまたは神話を用いる、という点で」<sup>(7)</sup>

まず伝統が存在し世界をみる座標軸があるということ、そしてつぎにそれを批判的に乗り越えていくこと、この点で芸術も科学も同一だとポパーは言うのである。

ポパーにとって、科学とは素朴な帰納主義者が考えているような、自然の事実の集積から法則を抽出するなどというものではなかった。むしろ科学者は情熱的に世界に秩序を押しつけようとする。もちろんそれが妥当するという保障はない。

「理論とは我々の悟性が自然に押しつけようとするものである。しかし、しばしば自然はそれを押しつけられない。我々の悟性が作り出した理論が必然的に成功するというものではない。われわれが自然に押しつけようとした仮説は自然によって挫折しうるのである。」<sup>(8)</sup>

つまり、厳しい反証テストによって反駁されうるのである。

とはいえ、科学者のみならずおよそ「我々は至る所で規則性を期待し、そのような規則性が存在しない所でさえ規則性を見つけようと試みるのである」<sup>(9)</sup>。この独断的思考の後にはじめて科学的批判もはじまりうるのである。なぜなら、「批判的な態度は、いわばそれ自体の素材、大かれすくなかれ独断的に維持せられている理論や信念を必要とする」<sup>(10)</sup>からである。

科学者も芸術家もまずは世界に秩序を押しつけようとする。そして、その後にはかならず批判的段階が来る。科学においては厳しいテスト、反証の試みが。そして芸術的創造においても芸術家と作品の間には厳しい自己批判的過程が来るとポパーは考え、この点でも芸術的創造

と科学的創造は同一だと主張するのである。

「あらゆる偉大な芸術作品は芸術家自身を越えていく。作品を創造する中で、芸術家は自分の作品と相互作用する。彼は継続的に彼の作品から示唆を受け取る。つまり彼がもともと意図していたものを越えることを指し示す示唆を。もし、かれがそれらの示唆に耳を傾け、それらから学ぶ謙虚さと自己批判をもっているならば、かれは彼自身の個人的な力を越える作品を創造するだろう。」<sup>(11)</sup>

芸術家は科学者同様に試行と誤り排除という批判的方法によって創作を進めるとポパーは言う。

「画家はためしに少し色を塗り、それが彼の解決しようという問題を解決していない場合には変更すべく、その効果を批判的に評価しようと何歩かさがって眺める。また、彼の暫定的な試み—小さな色の斑点とか筆のひと書きなど—の予期しない、または偶然の効果が彼の問題を変え新しい副次的な問題や新しい問題を生み出しうる。芸術の目的や芸術の規準の進化も試行錯誤の方法によって進むのである。」<sup>(12)</sup>

それゆえに、芸術作品は、次節に見るように、科学理論がそうでないのと同様単なる芸術家の感情の表出ではないとされることになる。

## (2)主観的芸術と客観的芸術—表現主義批判

ポパーは、「芸術とは自己表現あるいは芸術家の人格の表現、あるいは芸術家の感情の表現である」とみなす表現主義 (expressionism) を批判する。

「芸術についての表現主義は空疎である。なぜなら、人間あるいは動物のすることはすべて内的状態の感情の、個性 (personality) の表現だからだ。」<sup>(13)</sup>

すなわち、表現主義は芸術の特徴を何一つ語っていない。ポパーにおいて、芸術の特徴はその主観的性質ではなく、その客観的性質にある。つまり、芸術作品は芸術家の感情や主観的状态を、つまり芸術家自身を超越していくということ、そして芸術家はその作品と批判的なギブアンドテークの関係に立つということである。確かに芸術は見るもの聞くものに強烈な感情をもたらすことがある。芸術は時に大きな感情的影響力をもつ。

しかし、それは当の芸術家が最初に感情的気分にひたり、しかるのちその感情的気分を自分の音楽に表現したからではない、とポパーはいう。さもなければ、次のようなハイドンの物語はありえないだろう。

ハイドンはウイーン大学講堂で行われた『天地創造』

の初演を聞き、その最初の合唱で泣き出し「これは私が書いたものではない。わたしはこれを作ることはできなかった」と言ったという<sup>(14)</sup>。芸術も科学も単なる個人の主観的状態の表出ということを超えた、「それ自体の恣意的ではない自律性の領域」をもっている。ポパーは、これを世界3とよぶ。ポパーは、『客観的知識』においては、これを第3世界と呼びもつばら「客観的な意味における観念の世界」<sup>(15)</sup>と考えていた。そこでは、主観的な意味における知識・思考と対比されるものとして、「客観的な意味における知識・思考」<sup>(16)</sup>が中心的に論じられていた。しかし、晩年近くになると、芸術も我々人間が作り出したものでありながら、我々のコントロールを超えた客観的人間所産の一部として明確に位置づけるようになる。

ポパーは晩年の連続講演の中で、芸術を明確に「我々の人間精神の所産の世界」としての世界3に含ませている<sup>(17)</sup>。たとえば、モーツァルトのシンフォニーは、モーツァルトの書いた楽譜ならびそのコピーとして、レコードやCDに録音された演奏として示される。それらはモーツァルトのシンフォニーを物理的な形で表現したものである。ポパーの言い方によれば世界1の存在である。

しかし、それらのさまざまな表現形態はモーツァルトのシンフォニーそのものではない。楽譜を見てもそれはモーツァルトのシンフォニーを鑑賞したことにはならないし、演奏にはさまざまなヴァリエーションがあつて、それらはモーツァルトのシンフォニーについてのさまざまな解釈と表現である。にもかかわらず、われわれはモーツァルトのシンフォニーを聞き、それについて語ることができる。また、語ることができるからこそ、演奏や再現についての批評や比較も可能になるのだ。

つまり、客観的な意味でのモーツァルトのシンフォニーを考え、したがって世界3の存在として位置づけることができるのである。

### (3) 芸術における進歩主義と歴史法則主義

さらに、ポパーは、芸術に対して社会に対してと同様に歴史法則主義を適用するモダニズム的芸術観を批判する。つまり、芸術は先駆的な英雄的芸術家とともに、あるいは社会の進歩とともに必然的に進歩するというイデオロギーである。そのもとでは古典的な芸術家はすべて時代遅れ扱いされる。そこでは、「いかなる犠牲を払っても新しく特異であらうとする願望」、時流に投じ時流

に乗ろうという新奇な試みがもてはやされる。

しかし、それは「芸術家が価値を認めて生み出そうと努めるべき事柄とは何の関わりもないことは明らか」だとポパーは言う<sup>(18)</sup>。

たしかに芸術は変化するし、また時に進歩するといってもよいだろう。しかし、偉大な芸術における変化とは、それ自身の自律的な問題の影響のもとでの変化である。「偉大な芸術家たちは、ニュートンやアインシュタインがそうであった以上に独創的な才能に恵まれているが、彼らは、音楽における進歩などという歴史法則主義の見方によって影響された音楽家が考えるような意味ではなく、価値そのものとしての音楽の意味において彼らが発見した問題を解こうとしたのである。そして、独創的であろうと、すなわち違っていようと願望することほど独創的でないことはない。」<sup>(19)</sup>

偉大な芸術家たちの独創的な仕事とは、芸術それ自体の価値とそれ自体の問題に専心することから生まれたのであつて、決して予め独創的で他と違っていようという欲望から生まれたものではないとポパーは主張するのである。

その意味でポパーは、個性や創造性をもたらすものは、単に個性や創造性のみを煽り立てることでは決してないというのである。むしろ、客観的な人間所産の世界、その問題へと没入し、自己を超越するときにはじめて結果として個性的創造的な仕事も生まれてくるのである。

### 3. ポパー哲学とE. ゴンブリッチの美術論

E. ゴンブリッチは、美術史家としてすぐれた業績を上げ、美術研究に与えた影響力はきわめて大きい。彼の美術史研究の基本思想はポパー哲学の芸術研究へのひとつの応用例として特筆すべきものがあると言えよう<sup>(20)</sup>。たとえば、主著『芸術とイリュージョン』のなかで、ゴンブリッチは、「この本の中でポパー教授の影響があらゆるところに感じられるとすれば、それは私の誇りとするところ」だと述べている<sup>(21)</sup>。

ゴンブリッチは、『芸術とイリュージョン』において、主に西欧の美術作品を綿密に分析しながら、美術において作家の視覚像（イメージ、イリュージョン）に内在する構成論理、あるいはスタイルの先在性を強く主張する。つまり、美術作品はいかなる意味においても決して自然の模倣ではありえない。

「純粋な目（innocent eye）とは神話に

過ぎない。」<sup>(22)</sup>

絵を描くということは、たとえどんなに精密な具象画であっても、鏡のように外界を写し取るものではない。そもそも、我々の視覚は常に選択的であり、外界の視覚情報を整理し解釈し分類している。そういう枠組みがなければ、そもそも人間もまた動物も変化する現実の中に同一性を見出すことすらできない。芸術家も単なる視覚印象から彼の創造をはじめるとはではなく、彼があらかじめ持っている外界把握の枠組みから始めるのである。「彼は、視覚印象からはじめるとはではなく、彼のアイデア、かれのコンセプトから始めるのである。」<sup>(23)</sup>

絵を描き始めるとき画家は、彼が持っている、伝統に支えられた「枠組み形式 (schematic form)」のなかで、世界を分類し把握しようとする。

「その枠組みは、『抽象化』の過程の所産ではなく、『単純化』するという傾向性の所産である。それは、最初の近似的で、荒っぽいカテゴリーをあらわしており、そのカテゴリーは、次第に描こうとする形態に一致するように引き締められていく。」<sup>(24)</sup>

その意味で、芸術的創作においては、ゴンブリッチの表現によれば、制作 (making) が合わせること (match) に先行するのである<sup>(25)</sup>。この主張は明らかにポパーによる科学の探究過程に関する議論に基づいている。ゴンブリッチは、ポパーがいう科学による記述の仕方は「美術における視覚的発見の話にもすぐれて適応可能である」と主張する<sup>(26)</sup>。

ポパーは、帰納主義的な科学観、つまり科学とは経験データの集積であり、それらの集積から法則を「抽出」するものだという考え方を批判した。経験データにはつねに理論が染み込んであり、科学的探究過程とは純粋のセンスデータの累積ではない。むしろ、現実秩序を与えようと、科学者の側が現実へと理論・仮説を投げかけるのである。その後、はじめて反証という形で理論の修正、発展が図られる。

ゴンブリッチは、このような、科学と構造的に同一な、制作とマッチングの過程を多くの偉大な画家の素描などを例にして説明しようとする。例えば、ゴンブリッチの挙げているダビンチ、レンブラントの素描である。ここでは、人物の顔は卵型の基本シェーマから出発する<sup>(27)</sup>。こういうシェーマが存在しない限り画家は描くことができない。それは、はじめは伝統的なシェーマ、美術表現のスタイルとして画家たちが共有するものである。その

意味では「マンネリズムがなければ芸術は存在しない。」

<sup>(28)</sup>

もちろん、画家はこのシェーマから出発し、つぎは自分の絵を描こうとする主題やモチーフへと漸進的に近づけていく。それは、科学が真理に対してそうであるように、美に対する試行錯誤による漸次的接近である。したがってゴンブリッチは相対主義や主観主義を批判し、「私は主観主義者あるいは相対主義者ではない」<sup>(29)</sup>と明言する。

確かに誤りや修正の可能性を認めるということ、そしてポパーにならって芸術とは単なる感情表現ではないということは、同時に芸術において美という客観的な規整原理 (科学において真理がそうであるように) を認めることにもなる。

もちろん何が具体的に美であるかという美の基準そのものは多数存在しているように見える。それは何をもちて真なる理論とするかという真理の基準が、科学の理論によって異なっているのと同様である。科学者たちは互いに激しく否定し合い論争する。芸術家同士が、あるいは芸術批評家たちが激しく批評し合うのと同様に。それは皆がそれぞれに正しいとか、皆それぞれに美しい、あるいは良いといった相対主義、主観主義を認めないからである。もしそれを認めてしまえば、極端に言えば科学も芸術も特別な領域としては存在しないということになる。私がある日突然夢の中で、あるいは靈感で思いついた世界のイメージも、あらゆる科学者、芸術家の作品と同等の権利を要求できるからだ。

ここで、科学と芸術とが共通の認識構造をもつという考え方は、しかし芸術が科学と同様な進歩の過程をたどるとか、科学においてプトレマイオスやアリストテレスの科学が時代遅れであるように、古典芸術は時代遅れで歴史的な興味の対象でしかないということではない。これはポパーが指摘した歴史法則主義に災いされたモダニズムに行き着くとゴンブリッチは考える。ゴンブリッチは、十九世紀の美術史を分析し、そこでは進歩の図式が美術評価を曇らせていると述べる。

「美術を自然科学に、常に前進しようと努力し、常に次の段階を期待して注意を怠らない自然科学に近づけようとするところこそ、私にはモダニズムのもっとも重要な特徴であるように思える。」<sup>(30)</sup>

このような科学は必然的に進歩し前進するという考え方は、科学の認識構造そのものから直ちに導き出されて

来るものではない。なぜなら、ポパーが主張したように科学が試行錯誤、つまり大胆な仮説提起とその反証による誤り排除と言う過程をたどるとしたら、たとえば、見当違いの誤りがくり返されたり、さらには大胆な仮説の提起されない、そういう段階が歴史的にも予想されるからである。つまり、科学は人間の歴史そのものがそうであるように進歩もすれば、退歩も停滞もするのである。しかるに新しいものがつねに良いというモダニズムは、歴史の必然的な進歩、そして科学そのものというよりは、科学「主義」的な進歩観によって芸術を解釈するものである。それはむしろ芸術と芸術家の仕事の「自律性」を見失わせるものになる。

#### 4. N. グッドマンの芸術哲学

N. グッドマンは、ポパー同様科学哲学者であり、またクワインとともにアメリカ分析哲学の中心人物<sup>(31)</sup>として帰納の正当化の問題についての研究で科学哲学に一時代を画した。彼は同時に芸術哲学者でもあり、ハーバードで芸術教育のプログラムにも携わっている。彼の芸術に関する哲学はゴンブリッチやポパーと相似た基本主張から出発しながら、むしろ相対主義を正当化するものと展開せしめられている。

グッドマンは、芸術が表現 (representation) であると言うところから出発する。表現についてのもっとも素朴な考え方は、たとえば、AがBを表現するのはAがBに似ているからというものであろう。たしかに、たとえばコンスタブルの「マールボロ城」の絵は、マールボロ城を描いている。だが、絵「マールボロ城」は、決してマールボロ城を複製、コピーしているわけではなく、マールボロ城のひとつのシンボルとして存在しているのであり、あるいはマールボロ城を参照 (refer) しているのである。

グッドマンは、このように絵と現実との関係を意味論的な分析によってとらえなおそうとする。グッドマンによれば、絵と現実との関係は、文とそれが叙述する現実との関係と同様である。たとえば、「マールボロ城は美しい」という文は、マールボロ城が美しいという事態を表現しているが、そのことは「マールボロ城は美しい」という文とマールボロ城の姿が似ているということではない。つまり、表現にとって「似ている」ということは何ら本質的な特徴ではないのである。

絵もまた同様だとグッドマンは考える。

「文が対象を叙述するのと同様に、対象を表現する絵は、その対象を参照し、もっと特定して言えば、指示 (denote) するのである。指示は、表現の中核であり、類似性とは独立している。」<sup>(32)</sup>

絵の表現は文と同じく指示 (denotation) の特殊例ととらえられる。さらに絵を描くということは、対象を写し取るということではない。この点でグッドマンは完全にゴンブリッチに同意する。見、そして描くということはつねに、「選択し、拒否し、組織し、区別し、結合し、分析し、構成することである」<sup>(33)</sup>。つまりは、「受容と解釈は分離不能な操作である。それらは一貫して相互依存的である」<sup>(34)</sup>。

こうして、絵 (文章がそうであるように) がいかなる意味でも類似、模写に基づくものでなく、そして絵を含む表現とは指示であって模写ではなく、つねにひとつの制作、構成である。それゆえ、「すぐれた表現や叙述は創作 (invention) を必要とする。」<sup>(35)</sup> 「自然が芸術を模倣するというのはあまりに遠慮がちな格言である。自然は芸術と談論 (discourse) の所産である」。<sup>(36)</sup>

したがって芸術において、リアリズムというのは、「絵と対象の間の永続的で絶対的な関係」の問題ではなく<sup>(37)</sup>、その絵の表現システムとその絵の表現システムが依拠している「基準システム」との間の関係の問題である。言い換えると、芸術におけるリアル、あるいは実在の問題は基準に相対的である。しかもそれらの表現のための基準システムは数え切れない限り可能であり、「システムの選択は自由」<sup>(38)</sup>である。

このような芸術観は、ゴンブリッチやポパーと違って、相対主義へと導くことになる。グッドマンは、彼の哲学の全体を示した『世界制作の方法』の中で、この立場を芸術を含めて展開している。

我々は世界を記述し、描写し、知覚するが、その記述や描写や知覚は、それぞれその記述、描写、知覚の方法、あるいは座標軸によって決定される。そもそもそういう記述や描写の方法を離れて世界について語る方法を我々は全くもっていない。つまり、ある記述され描写された世界を、「記述も描写も知覚もされない世界との比較によってテストするなどということは不可能である」<sup>(39)</sup>。すなわち、我々の世界理解には、根底に共有しなければならない唯一の基盤、共通世界などと言うものはない、とグッドマンは主張するのである。そしてその点では科

学も芸術も同様である。つまり、科学と芸術の表現態が、それぞれ異なる世界のウゝァージョンであるように、科学と芸術のそれぞれにも異なる世界のウゝァージョンがあると考えなければならぬ。その意味で、グッドマンの主張は、T. クーンやP. ファイアーアーベントの主張と軌を一にする。

しかし、グッドマンは、そういう共通世界の存在に訴えることなくして、表現のよさ、正しさを考えることは可能だと主張する。つまり、相対主義がただちに主観主義に結びつくとは考えないのである。「相対性は主観性と混同すべきではない」。(40)

「多数の代替可能な世界＝ウゝァージョンの承認は、自由放任政策を示すものではない。それどころか、正しいウゝァージョンと間違ったウゝァージョンとを区別する標準が、ますます重要になる。」(41)

グットマンにとってこの正しさ、よさの基準は「適合」(fit)の問題だとされる。つまり、ある表現が、他の表現つまり他のウゝァージョンといかに適合しているかという問題だという。ここでは、いわゆる真理の整合説が芸術にも適用される。

たとえば、ある絵がよい絵かどうかは、その絵とその絵が指示(denote)している対象についての他の表現やパターンと適合しているかどうかを試すことでテストされる(42)。一つの絵を書くときに、ある箇所の絵の具のひと塗が、たとえば他の箇所での色や構図に対してうまく収まっているか、映りはどうかなどの入念なテストがこれらに含まれよう。

さらに、グッドマンは、芸術を感情表出だとする表出説に対しても批判的である。表現(representation)と表出(expression)とは明確に区別されなければならない。グッドマンは、感情の表出が芸術表現の一部に含まれていることを認める。しかし、それは芸術家自身の感情の主観的表出であるわけではない。

「俳優の顔の表情から彼がそれに相応する感情を感じているということが帰結するわけではないし、彼がある感情を抱いているから彼のあのような顔の表情が生まれていると結論づけることもできない。画家や作曲家は彼の作品の中で表出している感情をもっている必要はないのである。」(43)

芸術における感情表出とは、芸術家自身の主観的感情的表出の問題ではなく、それじたいが作品のスタイル、様

式の問題である。たとえば、小説において「冷笑的、感傷的、下品官能的といった書きぶりの違いは様式上の違い」(44)である。

5. 科学と芸術—美と真理の教育の統合可能性について  
グットマンとポパー、ゴンブリッチの間にはたしかに実在論か、相対主義かという大きな問題が横たわっている。しかし、三者はともに芸術と科学が根本的な認識論上の基本構造において同一であると主張している。それを上記の分析からいくつか整理してみると次のようになる。

①純粋な目(innocent eye)は存在しない。芸術も科学も、つねにある認識枠組み、ある仮説から出発する。

②芸術も科学も受け身の、受動的な経験過程ではない。むしろ、世界を主体の側が構成し世界に秩序を与える営みである。ポパーはそれをカントの言葉を借りながら「世界に理論を押しつける」と表現し、グッドマンは「世界制作(worldmaking)」と呼んだ。ゴンブリッチは美術において、それを「making」と総称している。

③しかし、科学においても芸術においても世界に秩序を与える営みは、次にそれをテストする批判的過程を伴う。

④芸術も科学も個人の主観的感情表出の手段ではない。ポパー、ゴンブリッチは実在論をとり、グッドマンは相対主義をとるが、どちらも科学、芸術には客観的な基準、あるいはなんらかの規制原理がありうると考えている。つまり、芸術も科学も客観的な存在である。

以上のような芸術と科学の認識論的基本構造は、発見や創造の心理過程に関する知見によってさらに傍証を得られるかもしれない。アーサー・ケストラーは、すぐれた科学的発見において、言葉と論理による概念的思考に先立って視覚的イメージあるいは筋肉的な運動イメージが現れると説いている。

たとえば、アインシュタインは次のように回答しているという。

「書かれたり話されたりする言葉や思考は、私の思考過程の中ではどんな役割も果たしていないように思われる。思考過程における基本要素として作用するように思われる物理的実在は、ある種の記号と任意に再生したり結合したりすることのできるおおかれすくなかれ明確なイメ

ージとである。」<sup>(45)</sup>

科学的発見も、芸術、たとえば美術もともに、ある想像的／創造的なイメージから出発する。そして科学理論が厳しい反証過程によって批判されていくように、「芸術も計算された技巧なしでは作られ」<sup>(46)</sup>ず、厳しい吟味と修正を経て作りあげられていく。ケストラーによれば、科学と芸術という隣接する領域は連続的な傾斜を示すものとして明確な断絶のない連続体を構成する。

「科学の領域が終わり、芸術の領域が始まるという境界はないのである」。<sup>(47)</sup>

科学と芸術が、こうして人間の認識・創造活動として根源的な同一性を保っているものとしたら、これら創造的な活動へと結びつく教育もまた、そのような根源的な同一性に根ざすものでなければなるまい。つまり、人間の創造的な営みは、次のように図式化できるという前提の上に立つことになろう。

[想像的 (i m a g i n a t i v e) / 試行的 (t e n t a t i v e) / 批判的 (c r i t i c a l) 理創造的 (c r e a t i v e) ] < I / T / C 理 C >

(ここで批判とは言うまでも、日本語で受け取られるような特殊な意味合い<他者批判>ではない。批判の本来的な哲学的意味、つまりカント的、ソクラテス的な自己吟味、誤り修正の意味に取られるべきである。)

この中で批判的活動は人間の発達段階においては比較的あとになって現れるものだと考えられる。幼児期から児童期の初期は、むしろ想像的、試行的な、そして環境との直接的な関係の中で誤り排除、自己吟味がなされていく時期だと言えるだろう。

創造的想像の源は、ケストラーによれば、異なる認識マトリックスの出会い、衝突にあると考えられる。

「創造的行為はかつては関係なかった体験の次元を結びつけることで、人間を精神的発展のより高い段階に到達させることを可能にしている。」<sup>(48)</sup>

同様に、K. ローレンツは、新しいシステム特性は以前は無関係だったシステムの結合によって生まれると指摘している。

「たとえば、二つの互いに無関係なシステムが接続されるとき—この事例はバルンハルト・ハッセンシュタインの著書にある、並んで描かれた簡単な電気モデルである—そのことによって突然以前にはなかった、いや暗示的な形式ですらも存在しなかった完全に新たなシステム特性が生ずる。」<sup>(49)</sup>

ケストラーとローレンツの主張に基づけば、異なる多様な経験あるいは知覚のシステムが存在し、それらが互いに共鳴、相互影響する中で初めて創造的な結果もえられるということになろう。たしかにアインシュタインは言語や論理よりもまずは、イメージから得るところが多いと語った。この意味で創造的想像を可能にするために、さまざまな知覚のシステムが多様に育てられることが必要だという仮説が導き出されてくるのではないだろうか。すべての知覚システムに同等の権利を与え、「感覚同士の間相互作用によって生じる均衡」(M. マクルーハン)を回復することがこれからの教育に、さらに求められるのではないだろうか。その意味で芸術の教育と科学の教育とが互いに関わり合う必要性も見出されてこよう。この統合もしくは相互作用を、先に整理した< I / T / C 理 C >の枠組みのもとにどう構成するかが次の課題となってくる。

<注>

- (1) K.R. Popper, *Intellectual Autobiography*, in *The Philosophy of Karl Popper* (ed. by P.A. Schilpp), Open Court, 1974, p. 41.
- (2) カール・R. ポパー (小河原誠・蔭山泰之訳)、『よりよき世界を求めて』、未来社、平成8年、364頁。
- (3) K.R. Popper, *Intellectual Autobiography*, p. 45.
- (4) K.R. Popper, *Intellectual Autobiography*, p. 45.
- (5) 皆川達夫、「賛美と愛の歌—グレゴリオ聖歌と世俗歌曲」、堀米庸三編『西欧精神の探究—革新の十二世紀』、日本放送出版協会、昭和51年、354頁。
- (6) K.R. Popper, *Intellectual Autobiography*, p. 45.
- (7) K.R. Popper, *Intellectual Autobiography*, p. 45.
- (8) K.R. Popper, *Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, J.C.B. Mohr, 1979, p. XVII.
- (9) K.R. Popper, *Science: Conjectures and Refutations*, in *Conjectures and Refutations*, Harper and Row, 1968, p. 49.
- (10) K.R. Popper, *Science: Conjectures and Refutations*, p. 50.
- (11) K.R. Popper, *Knowledge and the Body-Mind Problem*, Routledge, 1996, p. 32.
- (12) K.R. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford Univ. Press, 1975, p. 253-254.
- (13) K.R. Popper, *Intellectual Autobiography*, p. 48.



(14)K.R.Popper,*Knowledge and the Body-Mind Problem*,p.32.

(15)K.R.Popper,*Objective Knowledge*,p.154.

(16)K.R.Popper,*Objective Knowledge*,p.108-109.

(17)K.R.Popper,*Knowledge and the Body-Mind Problem*,p.5-6.

(18)K.R.Popper,*Intellectual Autobiography*,P.56.

(19)K.R.Popper.Replies to My Critics,in *The Philosophy of Karl Popper* (ed.by P.A.Schillpp),p.1178. (20) ゴンブリッチがポパー哲学から得た影響についての全体像

は、以下の文献で明らかになる。

What I learened from Karl Popper:An Interview with E.H.Gombrich,in *In Pursuit of Truth-Essays in Honour of Karl Popper's 80th Birthday* (ed.by P.Levinson),Humanities Press,1982,p.203-220.

(21)E.Gombrich, *Art and Illusion*, Princeton Univ. Press,1969,p. x.

(22)E.Gombrich, *Art and Illusion*,p.298.

(23)E.Gombrich,*Art and Illusion*,p.73.

(24)E.Gombrich,*Art and Illusion*,p.74.

(25)E.Gombrich,*Art and Illusion*,p.99.

(26)E.Gombrich,*Art and Illusion*,p.321.

(27)E.Gombrich,*Art and Illusion*,p.169-170.

(28)E.Gombrich,*Art and Illusion*,p.175.

(29)E.Gombrich, *What I learened from Karl Popper: An Interview with E.H.Gombrich*,p.214.

(30)E. ゴンブリッチ (下村耕史他訳)、『芸術と進歩』、中央公論美術出版、平成3年、122頁。

(31)竹尾治一郎、『分析哲学の発展』、法政大学出版局、平成9年、171頁。

(32)N.Goodman,*Languages of Art*,Hackett,1976,p.5.

(33)N.Goodman,*Languages of Art*,p.7.

(34)N.Goodman,*Languages of Art*,p.8.

(35)N.Goodman,*Languages of Art*,p.33.

(36)N.Goodman,*Languages of Art*,p.33.

(37)N.Goodman,*Languages of Art*,p.38.

(38)N.Goodman,*Languages of Art*,p.40.

(39)N. グッドマン (菅野盾樹他訳)、『世界制作の方法』、みすず書房、昭和62年、6頁。

(40)N. グッドマン (菅野盾樹他訳)、『世界制作の方法』、234頁。

(41)N. グッドマン (菅野盾樹他訳)、『世界制作の方法』、

181頁。

(42)N. グッドマン (菅野盾樹他訳)、『世界制作の方法』、233頁。

(43)N.Goodman,*Languages of Art*,p.47.

(44)N. グッドマン (菅野盾樹他訳)、『世界制作の方法』、49頁。

(45)A. ケストラー (大久保直幹他訳)、『創造活動の理論—芸術の源泉と科学の発見』、ラテイス社、昭和53年、182頁。

(46)A. ケストラー (大久保直幹他訳)、上掲書、283頁。

(47)A. ケストラー (大久保直幹他訳)、上掲書、16頁。

(48)A. ケストラー (大久保直幹他訳)、上掲書、96頁。

(49)K. ローレンツ (谷口茂訳)、『鏡の背面』上、思索社、昭和49年、64頁。

~~~~~  
(追悼)

~~~~~  
森先生のご逝去を悼む

小河原 誠

本研究会の顧問をおつとめくださっていた森博先生が本年1月30日心不全のため急逝されました。享年69歳。初めてお会いしたのは、川内の研究室、文字通り資料の山積するなかでした。5、6年前のことになりますが、鹿児島で先生ご夫妻をご案内し城山や早朝の朝市を訪ねたことが昨日のこのように思い出されます。鹿児島の名物とんこつ料理のご相伴にも預かりました。

ご承知のように、森先生はポパーの著作および関連の書物を数多く翻訳され、わが国へのポパーの紹介・導入の先頭にたつてこられた偉大な大先輩の一人であります。もし先駆者としての先生のお仕事が無かったならば、今日のわれわれがかくも自由にポパー関連の書物に接近して研究を深め、また新たな翻訳や出版をなし得たかははなはだ疑問であります。切り開かれた道の大きさと、それを成し遂げるにあたってのご苦勞に思いをいたすとき、改めて学恩の深きを思い知らされます。

3月6日、長町のご自宅をお訪ねした折に、奥様からいろいろお話をうかがいながら、先生が如何に本の虫であつて、奥様を呆れ返らせていたか、また少年の心を持

ったマニアックな収集家であったかを思い起こしておりました。先生はまた『開かれた社会とその敵』のご訳稿を準備されておいでだったのです。この件を思い出すとき、私の心中には実に複雑な思いが去来します。お話を伺いするなかで、先生のポパー関連の蔵書を頂戴することになりましたが、これについては後ほど、整理して会員の皆様に報告したいと思っております。また、このとき初めてサン・シモン関連の書籍と資料を拝見しましたが、おそらく世界でもっとも貴重なアーカイブの一つではないかと思えます。先生をして世界最高級の学者の名をほしいままにさせているこのアーカイブが然るべき研究者に引き継がれ、研究されていくことを心より願わずにはおられません。

先生の御霊の安らかならんことを祈って追悼の一文とさせていただきます。

~~~~~  
(訂正)

~~~~~  
『ポパーレター』前号における訂正(小河原誠)

表紙 Miletta Mew → Melitta Mew  
23 ページ Miletta Mew 夫人からのお知らせ → Melitta Mew 夫人からのお知らせ  
25 ページ 枠のなか 発行人 小河原誠 → 嶋津格  
21 ページ 左コラム上から6行目、くわえた 時には → くわえた時には  
上から12行目 「下からの合理性」が → 「下からの合理性」を  
上から34行目 精度 → 制度

~~~~~  
(編集部から)

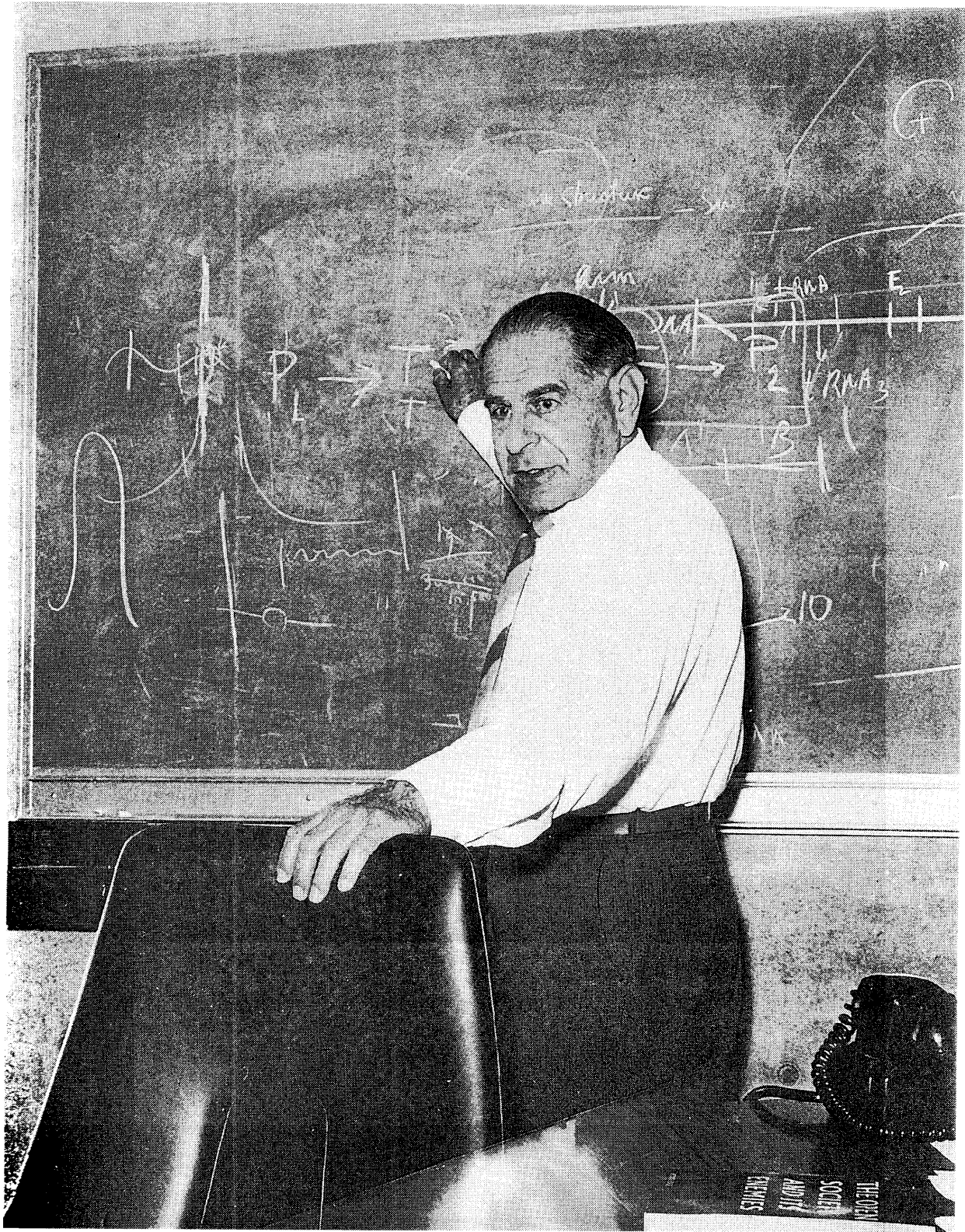
~~~~~  
原稿は催促して集めるという認識が不足、編集上の不手際から大変遅くなりましたことをお詫び申し上げます。今回もアナウンスメント効果があったのかどうか分かりませんが、論文の数は少量でした。短いエッセイでも大歓迎ですから、ぜひご投稿ください。次回のポパーレターは、今年12月を予定しております。ご寄稿は随

時受け付けております。締め切りは、1999年11月6日(土)です。

なおポパーの写真は、The Library of Sir Karl Popper : Sale LN5231, Sotheby's, London.より転写したもので、今回もまた井上一夫氏からご提供いただきました。記して感謝いたします。

~~~~~  
ポパーレター (通巻<sup>20</sup>~~19~~号)  
1999年6月発行

発行人 嶋津格  
発行 日本ポパー哲学研究会事務局  
〒192-0351 東京都八王子市東中野 742-1  
中央大学商学部 (富塚嘉一研究室)  
TEL. 0426-74-3592  
編集 〒060-0809 北海道札幌市北9条西7丁目  
北海道大学経済学部 (橋本努研究室)  
TEL. 011-706-2777 FAX. 011-706-4947  
E-mail : hasimoto@econ.hokudai.ac.jp



Popper teaching a class in the U.S.A.