

# Popper Letters

2009

Vol.20, No.2.

日本ポパー哲学研究会事務局  
(2009年1月号)

## CONTENTS

### 〈投稿論文〉

パラダイムの原点 篠崎研二 1

### 〈翻訳〉

正当化主義中毒の克服 デイヴィッド・ミラー (施光恒訳) 4

### 〈第19回研究大会より〉

宗教における可謬主義 稲垣久和 11  
パースの不確実性の論理 伊藤邦武 13  
パースの可謬主義 佐々木崇 19  
民主主義に関する若干の考察 西村浩行 21  
可謬主義と政治制度 施光恒 25  
ポパー、心の哲学への視点 二瓶真理子 32

### 〈雑報〉

ミラー教授訪日の件 小河原誠 39  
報告：ミルフォード教授講演会 39



において抱いたのは、なぜ科学だけが他の諸学問に比べてこうも画一的なのか、なぜ科学だけが、必死になって演習問題をたくさん解かなければ習得できないのか……という思い、すなわち「なぜ科学だけが？」という問いかけであった。つまり、パラダイムを認知的枠組みとして捉えた大方の人々は、そもそもパラダイムの原点においてクーンとは正反対の方向を向いていたのである。パラダイム論争がすれ違いに終わるのは避け難いことであった。

このような科学の性質についての考察において、これまた大方の人々の見解に反して、クーンは実は論理実証主義からインスピレーションを得ていた。長くなるが以下でクーンはヘンペルから何を学んだかについて語っている。

1940年代の終わりまでには、意味についての従来の考え方は、実証主義によるさまざまな定式も含めて、役立たずであることを強く確信していた。科学者たちはそうしたやり方では自分たちが用いている用語を理解してはいないと私には思え、またそんなやり方を必要としているようにも見えなかった。そのように考えていたところに、ヘンペルの概念形成についての古い論文に初めて出会ったのである。私が形成しつつあった立場にそれがどれくらい関わるものであるか、そのすべてを理解できたのはそれから何年もしてからのことであったが、論文には初めから魅了され、それが私の知的発展にとって果たした役割には甚大なものがあつた。私が取るにいたった立場の四つの本質的要素がそこにはあつた。すなわち、科学用語は常に使われるなかで学ばれる、その使われ方には自然の振る舞いについてのいくつかのパラダイム的な例の記述が含まれる、そうした多くの例が科学用語を学ぶためには必要である、そして最後に、学ぶ作業が完了したときには、科学の言語あるいは概念を学んだものは、意味を理解するだけではなく、それと不可分のものとして、自然の一般法則を理解するのである、ということである。 (“Afterwords”, in *World Changes*, p. 312)

このヘンペルの論文とは“Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science” (The University of Chicago Press, 1952) のことである。ここでヘンペルは科学上の用語のすべてが観察用語 (observation terms) によって定義できるか、という問題を検討し、いわゆる傾性用語 (dispositional terms) と計量用語 (metric terms) についてそれが困難または不可能であることを示す。このことが科学概念の形成は理論の形成と同時に進む

れ両者は同時に把握されるという洞察に導くのであるが、ここで注目したいのは傾性用語に関連して導入された「還元文」 (reduction sentence) の考え方である。これにクーンも強く感化されたのであつた (“A Function of Thought Experiment” in *Essential Tension*, p. 258)。

傾性用語の一例は「磁性を持つ」 (magnetic) である。この用語が指しているのは直接に観察可能な性質ではなく、何らかの物体がある特定の条件 (そばに小さな鉄片がある) の下である特別の反応 (鉄片を引き寄せる) を示すことである。このような傾性用語は「弾性的」、「熱伝導体」、「核分裂性」など経験科学にはいくらかでもある。それではこの「磁性を持つ」を観察用語でどう定義したらよいだろうか？まず以下のような文脈的定義が思いつく。

(1)  $x$  が時刻  $t$  で磁性を持つ  $\Rightarrow$  もし時刻  $t$  に  $x$  の傍に鉄片があれば鉄片は  $x$  のほうへ動く

しかしこれは厄介な問題ををはらんでいる。論理学において  $\text{if} \cdots \text{then} \cdots$  は前件が偽であれば真であるから、

(1) の定義では鉄片が  $x$  の近くに無い場合でも  $x$  は磁性を持つことになってしまうのである。この難点を避けるためにカルナップは『テスト可能性と意味』において、「還元」という概念を導入した。それはたとえば  $Q$  という性質であれば、それを

(2)  $P_1x \supset (Qx \Rightarrow P_2x)$

によって導入しようという考え方である。言葉で言えば

(2-1) もし  $x$  が実験条件  $P_1$  に置かれれば、性質  $Q$  を  $x$  が持つのは、 $x$  が  $P_2$  という特徴 (徴候、反応) を示すとき、そしてそのときに限る

となる。磁性の例で言えば

(2-2) もし時刻  $t$  で鉄片が  $x$  の近くにあるとき、 $x$  が時刻  $t$  に磁性を持つのは鉄片が時刻  $t$  に  $x$  のほうへ動くとき、そしてそのときだけに限る

となる。こうすれば鉄片が無いときは (2-2) は文全体としては真であるが、そのことから  $x$  が磁性を持つということは帰結しない。このように還元文はややテクニカルな事情から導入されたものではあるが、しかし理論の形成と理解について以下に見るように興味深い洞察を与えてくれるのである。

(1) から (2) に移ったことによって、 $Q$  の定義

は論理的観点からすれば、部分的、あるいは不完全なものになった。つまり還元文(2-2)は鉄片が近くにあるときの磁性について定義しただけである。鉄片が近くにならないときにはQは不定であり、さらにまた鉄片以外にもさまざまなテスト条件 $P_1$ がある。たとえば次のようなものである。

(2-3) もしxが時刻tに電線の輪のなかを通過するとき、xが磁性を持つのは時刻tに電線の輪に電流が流れるとき、そしてそのときだけである

このようにしてさまざまなテスト条件 $P_1$ を案出していくことによって「磁性を持つ」の意味が次第に明らかになっていくのである。物理学的観点からすればむしろこのような磁性の定義の仕方のほうが自然である。(1)のような定義は、論理学上は完全だとしても、物理的観点からすれば、磁性の一面しか捉えたものでしかなく、不完全である。そこでヘンペルは還元文による定義が不完全であることをネガティブに見るのではなく、科学概念の「意味の開放性」として捉えることが実りある見方であるとする(前掲書, p. 29)。我々は創意を持ってさまざまな還元文を思いつくことでその意味を明らかにしていくということである。さらにxは二つの還元文(2-2), (2-3)を同時に満足するはずだから、そこから「鉄片の近くにある物体が、電線の輪のなかを通過して電線内に電流を生じさせるのは、物体が鉄片を引き寄せるとき、そしてそのときだけである」という言明が得られるが、これはもはや定義ではなく(そもそも磁性という言葉が出てきていない)、経験法則を述べている。このようにして複数の還元文によって概念の形成と理論の形成が結び付けられるのである。

「意味の開放性」として捉えた還元文の考え方は、クーンの本質的緊張の議論にひとつの視点を与える。還元文の考え方は、すでに完成した理論を理解したり適用したりする場合にもあてはまると私は思う。(クーンもそう考えていたことは前記の *World Changes* からの引用箇所から明らかである。)新しい理論が完成すればそれはまた新しい多くの傾性概念を生み出す。量子力学では「不確定性」や「波の干渉」などで、その数に限りが無い。ということはつまり、すでに確立された普遍法則であってもその意味は開いているということなのである。そして我々は理論から新たな還元文を創造し続けていくことにより理論の意味をいっそうより深く理解していく。還元文にとどまらず、公理系としての理論体系を適用するというもっと高次の場合を考えても事情は類似している。それは結局、公理系の

経験的解釈となるがそれは常に部分的なものに留まる。公理系の経験的解釈もまた開いているのである。ニュートン力学の完成から何百年も経ってから我々は方程式に潜むカオスの存在を知った。量子力学の理解に大きな役割を果たしたベルの不等式も、見出されたのは量子力学成立後かなりたってからである。

私たちはよく「彼は既成の理論を理解してそれを適用することには優れているが、新しいこと考える創造性はない」などと、自分のことは棚に上げて言うが、いままでの考察はこのような考え方に大きな疑問を投げかける。というのは、ベルの不等式のような還元文を見出すには非凡な創造性が求められることは明らかであり、そしてそのような還元文を見出したり、経験的解釈を与えた者こそ既存の理論をより深く理解したことになるのだとすると、創造性のある者ほど既存の理論をより深く理解できるという関係が成り立つことになるからである。これが理論の意味が「開いている」ことの帰結なのである。

ところで「開いている」ということにかけては人文系の学問も負けてはいない。その開き方は科学理論よりもいっそう甚だしいと言えよう。哲学などでは「だれその思想からこういうことが言える」と称してほとんど好き勝手に「還元文」を作ることができる。独創的で魅力的な表現を駆使して読者にため息をつかせるような「還元文」をひねり出せばそれで哲学者は成功したのである。しかし科学ではそうはいかない。科学における還元文には画一性が求められるのである。つまり非凡な独創性によって実験(または適用)条件 $P_1$ を思いついたとき、 $P_2$ は一義的に定まるのである。還元文には「正解」が要求されるのだ。このような科学理論の開放性と画一性の共存が本質的緊張の背景をなす事情であり、科学を学ぶ者がパラダイムに頼るほかはない理由であると私は思う。

「パラダイム」ほど夥しく議論されてきたテーマは無かったのではないかと思うが、にもかかわらず、その原点におけるクーンの問題意識はろくに検討されてこなかったのだと私は思う。みんな科学についての「深い哲学的認識」や科学認識のグランド・セオリーを競い、見当違いの「通常科学」批判に終始したのだ。しかし、なぜ科学の教育はかくも画一的な教科書によって行われるのか、なぜ模範例題が必要なのか、こうしたクーンの斬新な問題提起に対してほとんど何も答えられていないのである。パラダイムのはらむ相対主義を批判するのは間違っていないし、パラダイムの多義性やあいまいさを指摘するもの正当だろう。しかし私たちはどこかポイントの外れた議論をずっとやっていたよ

うに思う。



〈翻訳〉

## 正当化主義中毒の克服\*

デイヴィッド・ミラー  
(施光恒・訳)

### 概要

いずれの程度であったとしても、正当化が合理性にとって中心的である、あるいは合理性にとって重要でさえあると考えるのは、認識論における単純だが、古来からの誤りである。我々は、偽の、また不必要な安心感をもたらす続ける知的な「母親のエプロンの紐」——安心の象徴——を金輪際断ち切り、理論が何に基礎付けられているかという解答不能な問題を、誤りをいかに明らかにするかという解答可能な問題に置き換える必要がある。この論考は、近年の批判を考慮しつつ、カール・ポパーの批判的合理主義の概要を（初めてではないが）示すことである。また論理法則の地位をめぐる簡潔な議論を通じて、批判的アプローチの持つ力を示す。

愚か者は理由を示すが、  
賢者は決してそうしようとしない。  
オスカー・ハマースタイン  
『南太平洋』(1949年)

## 0. 序

批判的合理主義は、カール・ポパーが著書『探求の論理』(1934年)において、当時広まっていた実証主義と帰納主義にとって代わるべきものとして提案した方法論的反証主義（あるいは演繹主義）を、経験科学から我々の認識全体に至るまで一般化するものである。批判的合理主義の登場について第一節で簡潔に説明したのち、未解決の三つの相互に絡み合った論点に言及

\* 本稿は、2007年5月30日にベルゲン大学(University of Bergen)で行った講義を基礎としている。ベルゲン大学での滞在にあたっては、欧州共同体委員会の「ソクラテス-エラスムス 2006/2007年度 教員交換プログラム」(Socrates-Erasmus 2006/2007 Teacher Mobility Programme)の助成を受けた。(訳者註・翻訳には「2007年8月14日版」と記された原稿を用いた。)

する。すなわち、正当化の不毛性(第2節)、方法論的客観主義(第3節)、論理規則の地位(第4節)について順に論じていく。

## 1. 批判的合理主義の登場

少なくとも1920年代後半から1930年代前半にかけて、ウィーン学団とその支持者は、知識には二つの種類しかないことを主張していた。形式的証明によって正当化される分析的知識と、経験的検証により正当化される科学的知識の二種類であり、これらいずれかの手続きを通じて原理的に正当化可能な言明だけが合理的議論にかなうのだと、ウィーン学団の論者は論じていた。ポパーは、経験的なものを検証可能なものと同一視することや、伝統的形而上学全体を無意味として拒絶することに強く反対した(1963, Chapter 11)。しかし他方でポパーは、当初、純粹に形式的なものを除くすべての真摯な探求は、無批判な追従ではないとしても、「経験の権威」(1934, § 10)への何らかの「訴求力」を有しなければならないという学説を受容していた。反証主義によれば、形式科学以外では、我々の関心はもっぱら、経験報告と対立しうるような言明および言明の体系に向けられなければならない。すなわち、経験的に反証可能な言明に向けられなければならない。これこそ、経験科学を科学でないものから区別する境界設定のポパーの基準である。

反証可能性のこうした主張の通りいっぺんの擁護論がある(Miller 2006, Chapter 4, § 1; 2007, § 1)。科学に特徴的な普遍的諸仮説は、素朴な帰納主義なら想定するかもしれないものと異なり、定式化されるという行為において証明されない。普遍的諸仮説は、経験的に探求される以前にまず抱かれなければならないし、判断される以前に整えられなければならない。諸仮説は、文字通り、予断なのである。どのようにそれらを取り扱うかは、我々がどの程度頑迷であるか、あるいは探求の精神を有しているか次第である。我々は、みずからの予断の確証を欲するかもしれないし、予断の矯正を望むかもしれない。しかし確証から学ぶものは何もない。心理学的な心地よさ以上の何物をも得ることはできない。それゆえ経験的探求の客観的目的があるとすれば、それは、我々の諸仮説がどの程度ひどく誤っているかの判断をできるかぎり行うことでしかあり得ない。観察や実験を通じて誤りを首尾よく同定するためには、検討の対象たる仮説は、経験的に反証可能でなければならない。

感覚経験は、経験主義のこの種の形態においては、二重の意味で格下げされる。反証主義は、観察を知識

の源泉とも基盤ともみなさない。経験的方法は、判断の際、観察報告に依拠するが、これは観察報告が確実だからではない。観察報告は確実ではあり得ない。そうではなく、観察報告は、簡単にチェックでき、また支持できないとわかれば容易に置換できるからである。観察が科学上の基本的資源であることには変わらないが、根源的源泉ではない (Popper 1963, Introduction)。基本的なもの (fundamental) であるが、基盤をなすもの (foundational) ではない (Popper 1934, § 30)。経験的正当化という破綻した事業では、経験と帰納は長きにわたってパートナーであったが、突然、それは解消される。経験は、経験的反証と批判という新しいビジネスに再雇用されるが、帰納は、傷病年金を得て永遠に引退するのである。

経験がまっさらであることなどまったくくない。また検証主義に対するこの演繹主義の代替案は、客観的批判が実行可能ないかなる領域にも容易に適用できるであろう。これこそ、批判的合理主義の哲学である。批判的合理主義の哲学の中心にあるのは、推論過程は決して正当化をもたらさないが、批判であればもたらずであろうということである。そして、実際、合理的態度は、全面的に、批判への開放性、および批判への適切な応答からなるという理解である。最終的なものであろうがなかろうが、正当化は、可能でも、有益でも、必要でもないということが明らかにされるのである (Miller 1994, Chapter 3)。

## 2. 正当化の不毛性

批判的合理主義は、ポパー (1945) の第 24 章 § II において最初に素描された。そこでポパーは、批判的合理主義を、プラトンの神秘的合理主義だけでなく、包括的 (comprehensive) あるいは無批判的合理主義 (uncritical rationalism) と対置した。無批判的合理主義というのは、論証や経験によって正当化される前提や方針のみ信じたり、採用したりするべきだという伝統的学説だとされる。ポパーは、無批判的合理主義は受け入れがたい立場だと述べる。「論証や経験がそもそも [合理的に] 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。それゆえ合理主義的態度自体は、論証や経験に基礎を置くことができない」。無批判的合理主義自体が、無批判的合理主義を受け容れないように命じるのである。

伝統的形態の合理主義が、無批判的合理主義の逆、つまり (シントラ (Cintora 2004, p. 50) が示唆するように) 「すべての正当化された前提は受け容れられなければならない」を組み入れるとすれば、「無批判的合理主義

は受け容れられない」という命題を受け容れざるを得ないであろう。しかし、ある命題の受け容れが許容され、あるいは推奨されるとしても、それは要求されるわけではないということは、ポパーの無批判的合理主義の定式化の利点の一つである。(適切に理解された場合、「A が受け容れられるとすれば、[その論理的帰結であるところの]C は受け容れられなければならない」というような条件文は、条件的要求ではなく、絶対的禁止なのである。) 無批判的合理主義のこの望ましい特徴は、批判的合理主義によって受け継がれている。合理的に理性を要求することはできないとポパーは認めている。すなわち、理性を拒絶する人に対して効力を有する論証などない。また我々は、そうした人に対して理性の受け容れを求めべきではない。しかし合理主義的態度を採用するのであれば、我々は、いくつかの非合理的な事例を排除できるであろう。「非合理的な、理性に対する信奉」 (an irrational faith in reason) という不幸な語句に過度の力点が置かれてきた。ポパーは、この語句の一つの考え方として用いたのだが、同じ箇所でも、それは試験的なものと述べている。理性的であるという立場を取ることに、信奉もコミットメントも含まれていない。いつでもそれは、批判に開かれ、取り消すことのできる自由な行為なのである。

批判的合理主義によれば、ある命題や方針 (批判的合理主義自体も含まれる) の当初の採用は、理性によって命じられるわけでも、その逆でもない。理性に反することは、重大な批判に耐えられない命題や方針の保持だけなのである。正当化という合理性の覇権が長く続いたことを念頭におけば、「非合理的な」という語のここでのポパーの使用は理解できる (Bartley 1962)。重大な問題は、なぜ我々は合理的であるべきなのか、ではない。これは合理的態度の正当化を要求する。そうではなく、合理的態度の採用に対する異議とは (非生産的かつ無分別なこととは) 何か、というものである。(無批判的合理主義のように) 正当化が受け容れの条件となるならば前者の問いは解答不能にみえる。

(批判的合理主義のように) 合理性が批判に依拠する場合、後者の問いが (おそらく「何もない」という解答のみになるのかもしれないが) 解答され得るであろう。本稿第 4 節でみるように、理性は、理性の使用を批判するために正当に用いられるであろう。合理主義者は、理性を用いた理性批判がうまくいかないだろうというのん気な想定をすべきではない (うまく行かないよう望むだろうけれども)。批判的合理主義の欠陥を探す試みは相次いで失敗しているが、合理主義が確実なものとなるわけではない。

無批判的合理主義に対する批判的合理主義の決定的な利点は、結論となるべきものが最初に前提されてしまっているという循環的あるいは論点先取の議論 (a *petitio principii*) と、結論されるものが前提されているものと矛盾するという批判的議論 (a *reductio ad absurdum* (背理法)) との間の否定できない区別にある。結論として、または結論としてではないとしても、命題の真理あるいは受容可能性を正当化するために進められる議論は、ほとんど不可避的に循環論法的になってしまう (Miller 1994, Chapter 3, § 3)。いずれにせよ、それは、正当化という目的を果たすのに失敗せざるを得ない。対照的に、批判的議論は、批判的議論が反駁しようとしているものを前提する場合でさえも、うまくいく。私は、ほとんどの相対主義や理想主義の首尾一貫性を擁護する意図などまったくなく、相対主義や理想主義が現実主義に反論する際、相対主義や理想主義が拒否し葬ろうとする現実主義的学説を前提としているとしても、そのことは、相対主義や理想主義に対する批判とは決してならない。そうした批判の一例としては、ハリスの本 (Harris 1992) の裏表紙を参照してほしい。拙著 (1996) の § 1 において、私は、良質な批判的議論のようにみえるものが、このようなかたちで不当に疑問符を付されているその他のいくつかの文章を引用した。また下記の第 4 節で他の一例を議論する。混同されてしまう場合が非常に多いのだが、論点先取の議論と背理法はまったく別物なのである。

合理的信念や正当化というキマイラは、マスグレイブ (Musgrave 1999, p. 335) のように、信じるべきものを教えられたいと思う者たちの気を引くであろう。そうでない者は、自分の判断力を用い、効果的である場合にのみ、つまり明白な誤りのチェックとしてのみ理性に訴えかけることを好むであろう。マスグレイブは、(私はそうはいいたくないのだが、「批判的合理主義」とこれも呼ばれている) 彼自身のアプローチの「合理的採用」は、「循環性を含む」(ibidem, p. 331) と認めている。無批判的合理主義が放棄され、批判的合理主義に置き換えられたのは類似の苦境を脱するためであったという事実を認識せずに、マスグレイブは、「合理的信念に関するいかなる一般理論も同様の反論を受けるであろう」という情状酌量を求め弁解する (ibidem. また Musgrave 1989, p. 318 も参照)。しかし、我々は、体系から正当化をより徹底的に排除することによって、このような曖昧な物言いを避けることができる。マスグレイブも正当化を拒絶しているところの命題に関してだけでなく、マスグレイブは正当化を容認する方針に関してでもある (Miller 2006, Chapter 5, § 4; マスグレイブの立場に対する他の正当化主義的観点からの批判としては以下を参照。Mayo 2006, Part I, and

Schramm 2006, § 4)。マスグレイブの以下のような抑圧的結論を放っておく必要はない。「ミラーの解釈が正しければ、いわゆる「批判的合理主義」は、非合理主義の別の名称にすぎないことになってしまう」(1989, p. 310)。「科学は、……義務論的合理性に結び付けられているという意味で……合理的企図であろう。すなわち、科学の共同体の内部で生じる議論は、いわゆる方法の諸事情 (circumstances of method) にそれ自体含意されている審議的規則の枠組み内部で取り扱われているゆえに、あるいはそうである程度だけ、科学は合理的なのである」(D'Agostino 1989, p. 256)。

正当化や知的安全性に対する切望は中毒に、いや幼児の中毒にさえ似ている。満足させようとすればするほど、中毒は執拗になり、また満足できなくなる (Miller 1994, Chapter 2, § 3)。成長してそこから抜出す方法を学ばなければならない。

### 3. 方法論的客観主義

批判的合理主義は、動物の知識と人間の知識との間の連続性を認識する。我々の知識の多くは生まれつきのものである。そのうちには捨て去られるものもあるが、獲得されるものもそれ以上に多い。好運なことに、ダーウィニズムによれば、種族は、安定的な (あるいは規則的に変化する) 環境によく適応する。ある種族の器官 (胃、目、免疫機構など) は諸種の課題を果たせるようになる。各器官は、正当化や合理性はいうまでもなく、真理について語ることもほとんど意味のない身体内の *how* に関する知識 (*knowledge how*) を取り入れる。器官のうちには他ものよりも、現在の環境によく適応するようにみえるものもあり、シンプルかつエレガントだと印象付けるものもある。しかし、適応は、真理ではないし、またシンプルさも正当化ではない。こうした身体内の *how* に関する知識と同様に身体内に何らかの *that* に関する知識 (*knowledge that*) があるとすれば、それも正当化されてはおらず (というのは、すでにみたように正当化は選択肢ではないのであるから)、真理への有望な近接以上のものであることはめったにない。

認識論的には、我々は高度に発達した動物であるが、それ以上のものではない。獣よりも多くの知識を持っているかもしれないが、よりよく知ってはなない。我々の生物学的に符号化された *that* に関する知識は、動物の知識があるとすればそれとまったく同様である。すなわち、正当化されておらず、普通は真ではない。

言語的に定式化された知識は、身体外の器官に似ているが、動物の知識と異なるとすれば、それは方法論

的に我々が動物とは異なっているからである。人間に特徴的なのは道具的合理性ではない。道具的合理性の点では、人間はしばしば他の生物よりも劣っている。

そうではなく、人間に特徴的なのは、審議的合理性である。すべての審議に根本的なのは、批判的アプローチである。人間が獣と異なるのは、意識的に我々の器官を評価し、我々の知識を改善し（また拡大し）ようとする能力である。しかし批判的吟味は、いかに厳密なものであっても、欺瞞的な正当化しかもたらさない。目的は真理であるが、真理が簡単に得られるなら批判はほとんど必要ないであろう。身体外の知識は信念に類するものではない。人間の知識は大部分、正当化されておらず真でもない非信念 (*unjustified untrue unbelief*) なのである。

これは、批判的合理主義の重要な一側面を簡潔に言い表したものである。すなわちそれは方法論的客観主義であるが、知る主体相互の心理学的関係性や知る主体と知っている内容との間の関係性ではなく、知られる物事との論理的关系性に対して関心を抱くものである。ポパーの著作(1972)によれば、特にその第3章、第4章によれば、我々の最も重要な知識は、共有の知識、すなわち我々から切り離された知識である。つまり少なくとも、そうした知識は必要とあれば切り離すことができなければならない。なぜなら仮説や提案の評価や批判は、通常、仮説や提案が、知る主体の外部にあることを求めるからである。要するに、問主観的かつ公的な言語による定式化を求めるからである。マスグレイブ (Musgrave 1989, p. 322; 1999, p. 317. またこれ以外の同主題に関する少しずつ異なった多くの論考も参照) に同調して、シュラム (Schramm 2006, § 1) も、この種の客観主義は認識論的に非生産的な立場であるという反対論を最近あらためて提出した。つまりその反対論では、特に帰納の問題は、客観的に定式化されれば非常に陳腐となると言われるが、主観主義的(そして正当化主義的)用語で定式化されれば興味深いものとなるとされる。シュラム (ibidem) は、「発話の客観的あるいは論理的様式における」帰納の問題に関する以下のポパーの記述 (1972, Chapter 1, § 5) に言及する。

説明的理論が真であるという主張、あるいは偽であるという主張は、「経験的理由」によって正当化され得るであろうか。つまりテスト言明を真とする想定は、普遍的理論が真であるという主張、もしくは偽であるという主張を正当化できるであろうか。

そしてシュラムは、「想定」や「主張」という用語の地位に依拠しつつ、次のように不満を述べる。

(a)客観的な論理的問題はあるが帰納の問題はない、あるいは(b) (主体に関係する、あるいはポパーが称するところの「主観的な」) 帰納の問題の形態はあるが論理的問題はない。以上のいずれかである。

[(a)の場合]「正当化している」関係性は、諸命題を論拠として捉えており、したがって客観的な意味関係でなければならないので、正当化について(間違ったかたちで)口にしないほうがよいであろう。むしろ、論理的帰結、論理的含意、あるいは何らかの他の適切で意味論的に説明可能な関係性といったほうがよいであろう……。そして実際、それを論理的問題と称するのはいくぶん大げさに聞こえるかもしれないが、結局、些細な解答の存在する純粋な論理的問題なのである。……したがって、帰納の問題の「解決」が反証可能性や検証可能性の非対称性の単なる認識以上のものではあり得ないとすれば、カール・ポパーの独自の、あるいはとりわけ特別な業績というわけではなくなるであろう。むしろ、これ以上の議論にほとんど値しない平凡な事柄だと言えるであろう。

帰納の問題のポパーの論理的定式化は、こうして退けられる。しかし、ポパーが、ところどころ不必要に正当化主義的用語に訴えかけるまでして強調しているように (ibidem, Chapter 1, § 7-9)、ここで改めて述べられている以上のものが帰納の問題にはある。すなわち経験、あるいはより正確には、経験報告は我々の知識にどのように関係するのかを説明するという問題である。どのように「経験から学ぶ」のかと言ってもよい。ここには心理学的問題のみがあるのではなく、我々の(客観的)知識を、(客観的)経験報告と接点を持つものとするために用いるべき方法を特定するという客観的な問題もある。確かに、これは命題のみに関する問題ではない。しかし方法もまた客観的であり得、方法を用いる者の思考過程を考慮することなしに議論し評価できる。『探求の論理』(1934)の主要な目的は、私の理解では、帰納の純粋な論理的問題に対する陳腐かつ消極的な解決法がそこで提示されるが、その解決法にとって適切な客観主義的(行動主義的でさえある)方法論を述べることにあった。この論理的問題とその解決は、選好の言葉で述べられれば、シュラムが示唆するほど複雑でないわけではないということにおそらく言及すべきであろう。拙著(2006)の第5章§4に



において私は、理論 A と矛盾するが、理論 C とは矛盾しない経験報告から我々が導き出しうるのは、真理という観点からは、理論 A は理論 C よりも選好されるべきではないということだと記した。また、このことが十分に可能としているのは、ささやかではあるが正当化されていないいくぶんかの経験からの学習であるとも述べた。(このうち二番目のものはほとんどそうとは言えないが、最初の主張は、ホーソン (Howson 1984, p. 144) の功績だとすべきであった)。この論理的な点は、経験報告の真自体、正当化されていないという反論 (Schramm *ibidem*, § 3) によって損なわれるものではない。

我々の客観的方法は、正当化を欠いているのみではない。我々の客観的方法は、ときとして我々の期待に背く結果をもたらす。これは、可謬主義は、それが命題の領域に限定されるのであれば、得るもののほとんどない学説であるというハーク (Haack 1978, p. 187; 1979, pp. 326f) の懸念への明らかな応答である。ハーク自身、あえてまさにこの応答を提示しているが (*ibidem*, p. 328)、可謬的方法の存在は、科学における可謬性の十分な程度を説明するのには十分ではないという懸念を表明している。おそらく真であるが、それは大げさな懸念である。なぜなら、すべての誤った試みに客観的合理化が施される恐れがあると示唆しようとする者などいないからである。知識が知る主体によって作られたものであるということ、知られるものに対する評価や批判は我々の評価であり批判であるということ (Haack 1979; Musgrave 1989, p. 322; Schramm *ibidem*, § 1)、加えて、評価や批判はときとして誤っており、ばかげてさえいるということ、これらは、我々の知識の多くのものの客観性を損なうものではまったくくない。我々の客観的な靴は、靴作りの主体によって作られたとしても、そして修繕する主体に直されたとしても、それにもかかわらず客観的なと同様である。

チェスやクロケットのようなゲームのプレーの仕方は客観的事柄であり、シュラム (*ibidem*, § 2) が正しく記しているが、それらを上手にする方法とは別の事柄である。ほとんどのチェスのプレーヤー、そしてすべてのクロケットのプレーヤーは考える主体であり、当然ながらプレーヤーが用いる戦略は思考過程の産物である。しかしプレーヤーの戦略は、当人の精神状態に関係していない (ゲームへの準備は関係するであろうが)。概して、プレーヤーは、プレーの客観的状态に関心を持ち、またおそらくは相手方の客観的精神状態にも関心を持つ (相手を動揺させたいと思うであろう)。我々は、人間の知識はこの種の客観的分析と説明を求めると主張するからといって、ポラニー (Polanyi 1967)

が知の暗黙的次元と称するもののような知識の主観的要因の存在を否定する必要はない。持ち主が他者に手渡すことが不可能にみえるある種の知識、特に *how* に関する知識は存在する (Mill 1843, Book II, Chapter III, § 3)。しかしハウツー本が基にあふれていることから明らかなように、考えてみれば、主観的知識だと我々が捉えているもののほとんどは客観化できる。最近みたあるインターネットのサイトは、授乳の仕方に助言を与える 33 の論説、後ろ向きに歩く方法について 35 の論説、握手の仕方に関する 193 の論説を掲載している。

#### 4. 論理規則の地位

背理法の実り多さは、上記の第 2 節で、論点先取 (*petition principii*) という伝統的誤謬にコミットしている議論の不毛性と対比された。背理法からは、我々が誤っていることを学ぶことができる。論点先取からは何も学ばない。

この区別の理解が最も大切になるのは、論理規則自体 (わかりやすくするために、ここでは古典論理の自然演繹規則として扱う) がどのように評価されるべきかという問題に直面するときである。ポパーは自伝において、演繹的に妥当な議論とは反例を一つももたないものであると特徴づけたのち、次のように書いている (1974, § 32)。

演繹的論理の諸規則の賛成論も反対論も循環論なしにはあり得ないので、論理においては、我々は直観に訴えかけざるを得ないという見解がいまだに広く支持されている。すべての議論は論理を前提にしなければならないからである。確かに、すべての議論は論理を利用するし、そういいたければ論理を「前提とする」。こうした言い方に対する反対論は多数あるであろうが。しかし、推論の諸規則を利用することなく、われわれがいくつかの推論規則の妥当性を打ち立てることが可能であることは事実である。

ポパーは、 $A \vdash A$  という同一律を例としてあげているが、同一律という規則には反例がまったくないということ、同一律を用いずにどのように確定できるのかについてはまるで言及していない。同一律は、他の規則の妥当性を打ち立てる試みにおいて整合的に避けることができるということも明らかにしていない。他の規則とは、間接的証明の規則のようなものであり、これは同一律の妥当性を確立する途上において何らか

のかたちでそれ自体が用いられてきたかもしれないものである。

批判的合理主義にさらに適う有望なアプローチは、演繹規則を推測としてすすんで提示し、演繹規則に対する反例を特定するように呼びかけることである。批判的合理主義者は、日頃から、推測の反証が失敗したとしても、その推測が正当化されたことにはまったくつながらないというありきたりの言葉では狼狽しないであろう。反例が見出されてこなかったからといってある規則が正当化されたことにはならないのである。さらに憂慮すべきは、(ニルソン (Nilson 2006) がアーペル、ハーバーマス、トーマス・ネーゲル、バートリーに帰す) 次の示唆である。すなわち、批判を免れている少数の論理法則群があるというものである。なぜなら、その主張するところによれば、それらの論理法則群は、「議論の絶対的前提」を構成しているため、それらを否定するいかなる試みも「行為遂行上の矛盾」(ibidem, p. 110) につながるとされ、決定的かつ取り消し不可のかたちで正当化され得るからだというのである。論証のこの超越的様態は、「合理的に探求し推論しようとする者は論理を批判可能で修正可能なものとして扱うことができ、そうであるべきだ」(ibidem, p. 112) という見解の否定へと容易に帰結してしまう。

こうした苦境が先の第2節で遭遇したものと類似していることは明らかである。私は、批判的合理主義が混沌をいかに優雅に拭い去ることができるか(この点については拙稿(1994)の第4章§3cも参照)を示したいと思う。また特に、やはり批判的合理主義の観点に立つニルソンの示すものよりもさらに納得できる応答を提示したいと思う。ニルソンは、以下のように問題を提示する(ibidem)。

[ある試みがある規則の妥当性を確立するためになされるとき、] この観念は……適用可能にみえる。批判が、ある推論規則の非妥当を示すのを目標としているのであれば、同じ規則の妥当性を前提とするのは、批判的議論ではもちろん問題である。同様に、その議論が、ある推論規則が正当化できないことを、またそれに沿った推論が合理的に容認できないことを示すのを意図しているのであれば、批判的議論が、その規則が合理的であるという前提や、それに沿った推論が合理的であるという前提に基礎を置いているのであれば問題である。

「前提する」という言葉の意味がまったく珍妙ではないかぎり、これは明らかに正しくない。推論規則 R が妥当だと想定(あるいは前提)されており、反例が

その助けによって導き出されるのであれば、規則 R 自体、あるいは導出の際に用いられる他の規則のうち一つ、あるいはその諸前提のうちの一つのいずれかが、妥当ではない。規則 R が導出で用いられた唯一の規則であれば、規則 R が妥当ならばそれは非妥当である。要するに、規則 R は非妥当だということになる。(ニルソンも承認しているように) ほとんどの非妥当な規則は妥当な事例を有しているため、規則 R に対する反例が妥当なかたちで導出されなかったということにはならない。たとえ規則 R が、次のような間接的証明の規則の一形態であったとしても、ほぼ同様である。

(O)  $\Gamma, A \vdash \neg A$  それゆえ  $\Gamma \vdash \neg A$

規則 R は妥当性を間違いなく伝送するという前提 B を置くことにしよう。 $\neg B$  が、妥当だと想定されている諸規則と規則 R のみの使用を通じて、B と真の前提群  $\Gamma$  から導かれることができるのであれば、規則 R は、妥当性を常に伝達しはしない。留意してほしいのは、 $\neg B$  は真なる結論であるが、導出  $\Gamma, B \vdash \neg B$  が妥当であるときのみ、 $\neg B$  が前提群  $\Gamma$  から妥当なかたちで導き出されるということである。このことは、規則 R がその導出において用いられたかもしれないので、事実ではないかもしれない。

ニルソンの応答は、規則 R の使用を除去しようとするものである(ibidem, p. 113)。

我々が考えているものが推論規則 R に対する反例にあたりと気づき、また規則 R が非妥当だと主張するためにそれをを用いると、再び想定しよう。

我々が……問題となっている規則 R を利用することは実際にはままあるであろう。しかし規則 R のような規則を批判する際に、批判の対象とされている当のその規則を本当に使用しなければならないのであろうか。

いや、使用しなければならないとは私は思わない……。

第一に、R 以外の推論規則があるであろう。ある論証は、ある推論規則が実際に論証の中で用いられている場合にのみ、その規則を前提とすると考えるのは理にかなっている。規則 R がどの段階でも用いられないかたちに、自分の批判的論証を再構築することは可能であろう。

ニルソンは、他の戦略も示している。すなわち、我々は、「規則 R のさらに厳密な形態を、つまり反例の特性を帯びたすべての事例を除外するという制約を含む形態を、提案するかもしれない」(ibidem)。

規則 R をなしで済ます、あるいは制約するというの

は、非常に悪いアプローチである。規則 R の反例の力は、演繹から規則 R ではなくその他すべての推論規則を取り除くとすれば、非常に増すであろう。というのは、そのようにして、どの規則が責めを負うべきかというデュエムの問題を回避するべきだからである。しかし論理規則 R の反例を生み出すのに使われた諸規則を劇的に減らすのは決して容易ではない。真理表に必要な意味情報がどのように提示されるか次第である。しかし、たとえば、 $\rightarrow$  や  $\wedge$  という規則がこの情報の推論の要件かもしれない。また  $\exists$  の導入則や  $\wedge$  の導入則が、規則 R の反例から、規則 R の反例があるという言明（つまり規則 R は非妥当だという言明）への移行を認めるために必要となるように思われる。以下では、達成され得る事柄について三つの簡潔な説明を提示する。（ここで TA は A が真であることを意味し、FA は A が偽であることを意味する）。

R は  $A \vdash C$  という規則であると、そして B は真なる文であるとしよう。R を用いて、我々は、TB から FB を導き出すかもしれない。前提したもの、および R を用いて前提からまさに導き出したもの (FB) が示しているのは、 $B \vdash B$  という R の事例は真なる前提と偽の結論を有しているということである。つまり R に対する反例である。非妥当性の定義により、R は非妥当である。

さらに複雑な例として、R を、後件肯定規則 (rule of affirming the consequent)、すなわちモーダス・モロンズ (*modus morons* (MM)) だとしよう。つまり、 $A \rightarrow C$ ,  $C \vdash A$  だとしよう。また次の二つの条件文を得るため、 $\rightarrow$  と  $\rightarrow$  との標準的な真理表を想定することとする。

- (1)  $T(\neg A \rightarrow A) \rightarrow TA$   
 (2)  $F \neg A \rightarrow TA$

MM の反例を構築するため、B が何らかの真なる文であるとき、B、および  $\neg B \rightarrow B$  という二つの前提を立てる。ここから、MM を通じて、 $\neg B$  が導かれるであろう。TB という前提からは、(1) と MM を通じて、 $T(\neg B \rightarrow B)$  を導くであろう。加えて、(2) と MM を通じて、 $F \neg B$  も導くであろう。これが意味するのは、MM、および相対立しない(1)と(2)という二つの意味言明を用いて、B と  $\neg B \rightarrow B$  という真なる前提から偽の結論  $\neg B$  を導き出したということである。規則 MM は、反例を認めることとなる。

適切な意味制約を真理表からどのように引き出すかという問題を回避するために、もっと直接的な意味論を用いる可能性もある。最後の例は、MM (あるいは他のどの規則も) をまったく用いることなく MM の反例を示すのだが、単に次のようなものである。アマゾンがすべての点において世界で最も偉大な川だと信じ

ている者は、アマゾン川が世界でいちばん長い川でないとするれば、それは(とにもかくにも)もっとも巨大なものであるという文章の真にふつうに同意するであろう。また後件の真にも同意するであろう。しかし前件は否定するであろう。

これらの例は完全なものから程遠い。各事例で示してきたのは、規則 R が妥当であるとすればそれは妥当ではないということだけだからである。R の妥当性という前提をはずすという問題が残っている。つまり R の非妥当性を無条件に ((0)を通じて) 推論するという問題である。この問題には別稿で立ち戻るつもりである。しかし、これらの改善が行われたとしてもそれは、構造的というよりも装飾的であると認識されなければならない。どんな他の規則がその導出に要求されるとしても、反例は妥当性が脅かされている推論規則の妥当性を前提するものだからといって、その反例が損なわれることはないのである。

## 参考文献

- Bartley III, W. W. (1962). *The Retreat to Commitment*. London: Chatto & Windus. 2nd edition, 1984. La Salle & London: Open Court Publishing Company.
- C'intora G'omez, A. (2004). 'Miller's Defence of Bartley's Pancritical Rationalism'. *Sorites*, 15, December 2004, pp. 50–55. [http://www.sorites.org/Issue 15/cintora.htm/](http://www.sorites.org/Issue%2015/cintora.htm/).
- D'Agostino, F. (1989). 'The "Optimum" Aim for Science'. In D'Agostino & Jarvie (1989), pp. 247–256.
- D'Agostino, F. & Jarvie, I.C., editors (1989). *Freedom and Rationality: Essays in Honor of John Watkins*. Dordrecht, Boston, & London: Kluwer.
- Haack, S. W. (1978). 'The Wheel and Beyond'. *The British Journal for the Philosophy of Science* 29, 2, pp. 185–188.
- (1979). 'Epistemology with a Knowing Subject'. *The Review of Metaphysics* 33, 2, pp. 309–335.
- Harris, J. F. (1992). *Against Relativism*. Chicago & La Salle IL: Open Court Publishing Company.
- Howson, C. (2004). 'Popper's Solution to the Problem of Induction'. *The Philosophical Quarterly* 34, 135, pp. 143–147.
- Jarvie, I. C., Milford, K.M., & Miller, D. W., editors (2006). *Karl Popper: A Centenary Assessment*, Volume II. Aldershot & Burlington VT: Ashgate.
- Mayo, D. G. (2006). 'Critical Rationalism and Its Failure to Withstand Critical Scrutiny'. In C.Cheyne & J.Worrall, editors (2006), pp. 63–96. *Rationality and Reality: Con-*



蒙においては無神論の弁証に使われた。理神論の内容を抽出すれば[単純さ+秩序の神]となる。「単純さ」とはアリストテレス―トマスにある哲学であってキリスト教正典としての聖書の内容とは程遠い。また「秩序の神」も使い方を間違えれば単なる「因果法則」に置き換えられてしまい、機械的決定論を助長する思想と成り下がる。

もう一つは政治哲学・法哲学の領域である。これも要約的に記せば宗教改革・市民革命とともにはじまった。

① 宗教改革が「真の宗教」論争を生み出し、「神の主権」を掲げるモノルコマキの抵抗権となり宗教戦争と宗教的真理の相対化の方向へいった。

② それと反比例して宗教戦争を終結させるため「神の主権」は世俗的「国家の主権」へと移行する。

このようにして科学革命を経て出てきた機械的自然観と、市民革命を経て出てきた国家主権論の成立によって宗教的無謬性は公共の領域から私的な領域へと移される。ここで重要なのは「公共的領域」と「私的領域」の区別である。しかし今度は機械的自然観と国家主権論の無謬性が公共の領域で台頭してくるのである。

まず国家主権論について。デイドロ＝ルソー的「一般意志論」という形而上学的・神学的理論と政治学的主権論は大いに関係がある。

そして「一般意志は誤ることがない」としたルソーの国民主権論は全体主義の危険をはらむことになった。**そして、実は、ルソーの「一般意志」(volonte generale)はパスカル・ジャンセニウス派の「神の全人類の救済」からきた神学用語であった。**

デイドロが「一般意志は常に善であり、誤ったことがなく、また決して誤らない」という大前提を無造作に導入するとき、そこには一般意志が本来、神の意志を表す神学用語であったという事情が反映している。一般意志の概念が、このような形而上学的先験性を引きずっているという事態は、ルソーにおいても同様である。ルソーもまた、「一般意志は誤ることがあるか？」という一章を『社会契約論』に設け、「誤ることはない」と答えているが、この応答はデイドロのそれに呼応するものであろう。しかもモンテスキューもデイドロも、すでに一般意志を立法権に結合し、立法を一般意志の行為と見なす観点にたどりついており、この点でルソーと特に相違があるわけではない。(川合清隆『ルソーとジュネーブ共和国』名古屋大学出版会、190頁)

こうして、一般意志は神の恩恵の面(超越)すなわちスピリチュアルな面をはぎとって人間意識の世界に

移行させた瞬間に、一般意志の具現化である「主権」は「無謬の分割できない」権力に変わる。これは発表者の視点からは「世界4を世界3に還元する還元主義」ということになる。世界4とはスピリチュアルな意味の世界、世界3とは人間意識が形成する社会的な意味の世界。すなわちここで国家主権論の無謬性が、公共の領域でかつての宗教的無謬性に置き換えられたのである。

## II. 可謬主義と科学的・宗教的實在論

次に機械的自然観がなぜ今日、学問の場で前提になっているかを検証してみたい。

宗教の可謬主義は、宗教的真理は一つではないという意味で、宗教多元主義に導かれる。たとえばジョン・ヒック著『宗教の哲学』間瀬・稲垣訳(勁草書房、1975年)参照。しかし、実際にはスピリチュアルな世界(世界4)での重なり合う合意(overlapping consensus)があるだけである。

神は神だけで表現されるのではない。自然、人間精神(心理)、人間社会を通して相即的に表現される。ただし神に特有な世界(スピリチュアルな世界=世界4)がリアルである(実在する)という論証は必要であろう。これについて、ポパーの「世界3はリアルである(実在する)」という三世界論の考え方が参考になる。さらにこれを拡大した「三世界論から修正四世界論へ」というテーマとしては拙著『宗教と公共哲学』東京大学出版会、第1章参照。ここで展開した理論では、意味の世界としての四世界が階層的に創発している。すなわちここでは、自然的(世界1)、心理的(世界2)、社会的(世界3)、スピリチュアル(世界4)という階層的な意味の世界としてリアルである。

科学的認識論の創発との類比では、以下のようにポパーの真理観の探究は参考になる。

① 科学的探究ではポパーによれば  $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$  のようにして可謬性が生じるのであるが、宗教的探究ではメタノイア(回心)という現象をどう表現するかが問題になろう。隠喩によって説明する。

② 秩序相→カオス相(ゲーデルの定理で言う証明可能から証明不能に移行していく点、分岐解からカオスに移行していく点)の領域で  $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$  の可謬性が成立しているという違いがある。すなわち  $P_1$  はポパー的な世界3でスタートするにしても  $P_2$  は世界3ではなく世界4の中で考えられている。つまり科学理論では世界3で閉じていても宗教理論では世界4に創発する(ポパー自身がすでに  $P_2$  の出現を創発ないしは創発的進化という言葉で呼んでいる『客観的知識』138, 275頁)。  $EE \rightarrow P_2$  の→が存在論的創発による「証明不



もに、その妥当性を彼がどのように評価したのかという問題について考察してみたい。

## 2. テキスト

パースは生涯に科学と哲学の両方にまたがる非常に広い領域にかんして、きわめて多くの論文を発表したが、まとまった書物としての刊行は非常に少ない。彼が「科学の論理 (the logic of science)」と呼んだ科学的推論についての考察に限っても、20 歳代の二回の連続講演から 60 歳代の「プラグマティズム」にかんする講演や雑誌論文まで、非常に多くのテキストがあるが、決定的な著作はない。おそらく 1893 年にオープンコート社から出版予告された『方法の探究』(Search for a Method) が、まとまった著作となるはずであったものであるが、結局刊行にまで至らなかった。この著作は 1878 年前後に『ポピュラー・サイエンス・マンスリー』に発表された「科学の論理の解明」と題された五編の論文を、1883 年に出版した『論理学研究』(ジョンズ・ホプキンス大学での教え子たちとの共著) での立場に沿って修正して発表する予定のものであった。

ここでは基本的に、これらの 1878 年と 83 年のテキストから読み取ることのできる彼の理論というものを概観し、あわせて 1903 年前後の「プラグマティズム」論文等で発表した「批判的常識主義 (Critical Common-Sensism)」の考えを付け加えることにしたい。(この「批判的常識主義」というレッテルも、ポパーの「批判的合理主義」という立場と、互いに類似しつつ異なっている点が興味ぶかい)。

## 3. 量的帰納推論と確率

パースの考えでは帰納的推論には三種類ある。一つはきわめて単純な枚挙 (simple enumeration) による推論であり、二つ目は量的帰納推論 (quantitative induction) であり、もう一つは質的帰納推論 (qualitative induction) である。

もっとも単純な「枚挙」による推論は、次の形式のものである。

0) これまで観察されたカラスはすべて黒い。

ゆえに、すべてのカラスは黒い。

この単純な帰納的推論にはいかなる正当化もありえない。しかし、このタイプの推論がトリヴィアルな意味で「自己訂正的」であることもまた事実である。なぜなら、この種の枚挙による推論は、一例でも反証例が出れば棄却され、そのために訂正されざるをえないからである。つまりこの場合の訂正とは反証であり、その効力は決定的である。とはいえ、この自己訂正的

性格は科学的探究において大きな価値をもつとはいえない。というのも、この種の単純な枚挙によるストレートな一般化は、少なくともその純粋な形態では、科学においてはほとんど用いられないからである。

他方、「量的帰納推論」とは、ある集団から採取したサンプルの性質から、その母集団の性質を推論するものである。沢山の豆が入った一つの袋から取り出したサンプル豆を検査すると、その半分が白色だったとする。このとき、元の袋のなかにある白色の豆の割合はどれほどであろうか。われわれは元の袋の中身もほぼ半数は白であろう、と帰納的に推測するかもしれない。少なくともこの種の推論が、科学においてもっとも利用されている帰納的推論である。この推論は正しいであろうか。

もう一つの「質的帰納推論」とは、ある対象の性質を推論するものである。わたしの隣人の職業は何であろうか。彼はカトリックの神父であるかもしれない。なぜなら、彼は食事については A、衣服については B、外出傾向については C、家族構成については D、という特徴をもつからである。カトリックの神父であれば、A について 30%、B について 70%、C について 80%、D について 70%の共通性があるといわれる。それゆえ彼は神父である可能性が高い。この推論はどの程度妥当であろうか。

まず、量的帰納推論について考えると、パースはこのタイプの推論についていろいろな考えを示しているが、大雑把に言って二種類の「正当化」を与えている。そのうち単純なほうの考え方は、ライヘンバッハの「帰納法の原理」とほぼ同じ考え方である。

母集団が大きな数からなり、サンプルがそこからランダムに抽出されるものとする。抽出の都度サンプルを元の集団に戻して、繰り返しサンプルを検査し、その豆の色の割合を調べるとする。すると、色の割合は最初は抽出の都度異なり、バラバラの数値を示すであろうが、非常に多数の回数の抽出を繰り返し続けると、その数値のバラツキは何らかの値への収束を示すであろう。いいかえれば、値は極限值をとるはずである。この極限の値が母集団の割合である。

これは統計的推論が自己訂正的に収束するという主張の一つの意味である。この議論はいわゆる「大数の法則」にもとづいた統計的法則であり、アприオリな議論による科学の正当化である。パースはこの議論が一定の意義をもつことを認めるが、科学の訂正的性格の核心をついたものではないという。というのも、この議論が成り立つためには、サンプルの抽出がランダムなものであることが予め保障されている必要があるが、実際の科学的観察や実験では、この条件の成立はまったく不明であるからである。われわれは個々の探

究において、長年にわたってあまりにも偏ったサンプルだけを集めたのかもしれないし、きわめてローカルなデータしか手に入れていないのかもしれないのである。

二番目の正当化の考えは、ネイマン／ピアソンが1930年代に、「信頼区間推定 (confidence interval estimation)」という名で発表した、統計的な推論方法に非常に類似した先駆的な着想である。この考えでは、帰納的推論はある種のテクニックを連用することで、一種の演繹的推論に近付くことができるという。もちろん、この方法でも帰納法が単純に真理に近付くことは保障されない。しかし、それは膨大な実験的探究の積み重ねという経験を背景にして、真理に近付くことができるという。

この考えは少々複雑であるので、多少細かく見ることにする。しかしこの推論の性質を考えるまえに、まず最初に、帰納的推論とは逆の、母集団からサンプルへの推論、つまり演繹的推論について考えながら、そこで使われる「確率」の意味を検討してみることにしよう。

- 1) 海で溺れた人の大多数が死ぬ。  
太郎は海で溺れた。  
ゆえに、多分、太郎は死ぬ。
- 1\*) 海で溺れた人の75%が死ぬ。  
太郎は海で溺れた。  
ゆえに、75%の確率をもって、太郎は死ぬ。
- 2) 非常に多くの豆が入った袋がある。袋の中身75%は白色の豆である。  
目の前の豆はこの袋から出したサンプルである。  
ゆえに、多分、このサンプルのうち白色のもの75%に近い。

1)と1\*)は、「単純な蓋然的演繹推論」であるのに対して、2)は統計的演繹推論である。どの推論も大前提、小前提、結論の三段形式になっている。さて、1\*)は妥当な推論であろうか。これが妥当であるというためには、確率の意味が正確に確定されて、「太郎の死ぬ確率」という概念に厳密な意味が付与できなければならない。パースはこのような概念には意味がないので、推論も妥当ではないと考える。

- 3) すべての海で溺れた人は死ぬ。  
太郎は海で溺れた。  
したがって、必然的に、太郎は死ぬ。

この結論は妥当ではない。妥当な結論は「太郎は死ぬ」である。3)の結論は「命題「太郎は死ぬ」は必然的に真」と等しいが、この必然性言明は3)の推論からは出てこない。必然性は演繹的形式あるいは三段論法 Barbara の持つ性質であり、結論にある命題「太郎は死ぬ」のもつ性質ではない。

同じ議論から言って、1)や1\*)の推論でいえることは、それぞれ、結論の命題の真が「多分」や「75%」ではなく、この推論が成立する割合が「多分」や「75%」である。「太郎の死」や「サンプルの豆が白い」という単独の事象に、確率が付与されるわけではない。これがパースの考え方である。

3)の演繹推論は100%妥当である。同様に、大前提が75%の蓋然性を主張しているのであれば、そのタイプの推論の75%は真となる。しかし、それは、太郎が75%の確率で死ぬ、ということと同じことではない。ここで考えられている確率とは、推論のタイプのもつ性質であり、パースはこの性質が、何であれタイプのもの、ある類的存在のもつ性質と同類であると考えた。同時に、彼はこの確率の意味を初期には「頻度」と理解したが、後にはある類的存在のもつ「傾向性」と解釈するようになった。「類がそれ自身の性質を個別的事象において確定的に発現する頻度」としての確率という考えは、彼にとってはあまりにも唯名論的であるとして、後にはより実在論的な立場に転向したのである。いうまでもなく、ここにもポパーとの著しい類似点がある(頻度としての確率も傾向性としての確率も、ともに「客観的」確率である。パースは「信念の度合い」としての「主観的」確率についても別の文脈では論じているが、科学的探究には無関係として、探究の論理のテーマには含めていない)。

確率あるいは蓋然性は類的なもの、タイプのもののもつ傾向である。この確率解釈からは、単独の事象には確率はない、ということになる。したがって、われわれは「一般的な観点」「社会的な観点」から確率を利用して何らかの政策を採用することはできるが、「個人的な観点」「一回だけの選択」に確率を応用することには、格別の合理性を見いだすことはできないことになる。私の人生の重大事が、トランプのカードを一度だけ引き、その色を当てることで決定されるとする。トランプのセットには赤が12枚、黒が1枚含まれているとする。私は当然「赤」と予測する。この予測には、しかし、格別の合理性はない。一回限りの選択において、カードは赤か黒かのいずれかである。選択を繰り返してもよければ、赤と答えることの合理性はある。そして科学的探究は繰り返しのきく試行であるから、確率を利用する価値がある。(個々のトランプのカードは赤または黒の色をした確定的個物である。トランプのセットは、そこからランダムに一枚が抜き出されるシステム、偶然発生システムであり、確率という性質はこのシステムに帰属する)。

さて、次に推論2)を考えよう。2)は妥当な統計的演繹推論であるが、この推論をさらに厳密化することができる。2)は「白い豆の割合が75%に近い」蓋



然性を「多分」、つまり「大きな確率」があるといっているが、豆の集合の分散の値さえ分かれば、この推論を書き換えて、「白い豆が74%と76%の間になる確率」「70%と80%の間になる確率」「50%と100%の間になる確率」などについて、それぞれ統計的に計算し、特定の値を出すことができる。(ただし、元の袋が非常に多くの豆を含むこと、サンプルの豆の数も相当数あること、が条件である)。

この推論と、次の帰納的推論を比べてみよう。

2\*) このサンプルの豆はこの袋から出したものである。

サンプルの豆の75%は白い。

ゆえに、多分、袋の中の豆も、その75%近くは白い。

これはサンプルから母集団の性質を推論するので、帰納的推論である。この帰納的推論の形式が2)の演繹的推論と非常に類似していることは明らかであろう。パスは2)が正しい推論であるなら、それに類似した帰納的推論2\*)についても、そこに探究の積み重ねという要素を加味すれば、ほぼ正しい推論と見なすことができると考えた。

・ 多数のメンバーからなる母集団Mのなかで、性質Pをもつものの割合が $\rho$ であるとする。また、集団を二項分布で表現したときの「分散」は $\sigma$ であるとする。さらに、この母集団から大きな数nのサンプルをランダムに抽出した場合、抽出されたサンプルにおける性質Pをもつものの数をkとする。この場合に、kがnの $\rho$ から $\sigma$ の誤差範囲に入る確率は0.68であり、 $2\sigma$ の誤差範囲に入る確率は0.95であり、 $3\sigma$ の誤差範囲に入る確率は0.99である(ベルヌーイならびにドモワールによる数学的統計論の定理)。

・  $\sigma$ 、 $2\sigma$ 、 $3\sigma$ などの誤差範囲は、サンプルから母集団を推定するための「信頼区間」と見なすことができる。

・  $k/n$ が正しい割合 $\rho$ から信頼区間 $2\sigma$ の範囲に入るように、n個のサンプルを抽出する確率は95%である(演繹)。(n=10000のとき、 $2\sigma=1\%$ )

したがって、未知の値 $\rho$ が $k/n$ から信頼区間 $2\sigma$ の範囲に入っているような仕方、サンプルを抽出する確率も95%である(帰納)。

・ 「上のような演繹の性質を根拠に下のような帰納も認める」というのが、「信頼区間による推定の規則」である。パスはこの規則の有効性を認めて、推論2)と推論2\*)の関係性を次のように解釈した。

統計的な演繹と帰納というこれら二つの蓋然的推論は、明らかに、同等の割合という同じ原理に基づいているのであるから、その妥当性も同じである。

とはいえ、それらの推論の「蓋然性」の意味はまったく違う性質のものである。統計的演繹の場合には、母集団MのうちPであるものの割合は $\rho$ であることをわれわれは知っている。したがって、ランダムにS個のものを母集団から抽出すれば、ほぼ同じ割合のものがPである。もちろんそうでない場合もあるが、その場合でも、抽出を十分に繰り返すならば、その割合にかんするわれわれの予測は最終的に確証(vindicated)されるであろう。これにたいして、帰納的推論の場合は異なっている。サンプルSのうちPであるものの割合が $\rho$ であるなら、恐らく母集団全体においてもほぼ同じ割合のものがPであろう。そして、そうでない場合、抽出を繰り返すことによって、予測は確証されはしないが、修正(modified)されることであろう。したがって、演繹的推論が「蓋然的」であるのは、次の意味においてである。その結論はある特定のケースでは反証される可能性も排除されないが、一般には、 $\rho$ という割合とほぼ同等の結論が、近似的に真になることであろう。他方、帰納的推論が「蓋然的」であるのは、次の意味においてである。その推論は偽なる結論を与えることもありうるが、同じ規則にしたがって推論がなされ続けているならば、偽なる結論ではなく、 $\rho$ という割合に近い、ほぼ真なる結論を与えることになるであろう。(CP 2.703 1883年の『論理学研究』所収の論文“A Theory of Probable Inference”)

この理論によれば、統計的演繹推論はダイレクトに蓋然的命題を生み出すことができる。これにたいして、統計的帰納推論の蓋然性は推論を導く「推論の規則(precept of inference)」、すなわち「信頼区間による推定の規則」に付与されている性質である。ある分野のある領域——たとえば選挙における人々の投票行動の調査——にかんしては、これまでの探究において「信頼区間」を使った統計的帰納推論が十分に成立してきた。いいかえれば、その領域の推論では、演繹と帰納の類似性に十分信頼して、今後とも帰納的推論をほぼ演繹的推論と同じものと見なすことができる。しかしながら、別の領域では、信頼区間の考えを使って演繹と帰納を同一視する方法では、正しい結論がほとんど得られなかった。そうであるとする、別のサンプルの取り方、あるいは母集団のメンバーにかんする別の性質に注目した探究を試み、それによってこの規則が適用可能になるように、探究のデザインが改訂されるべきである。このような間接的な意味で、帰納的推論にもとづく探究行動も「自己訂正的」に進行するのである。

#### 4. 質的帰納推論

次に、質的帰納推論の問題に移ろう。量的な統計的推論は統計的算術内部の問題であるが、質的推論はこうした算術的扱い以前の問題である。隣人の職業は何であろうか。これは量の問題ではなく質の問題である。職業にはどれだけの種類があるのか。これがまず問題である。そして、他人の職業を推論するために何を検査すべきであろうか。何がその職業に「関連した relevant」性質なのか——食事、衣服、外出傾向、家族構成？ これらの問いにかかわる推論が質にかんする推論、質的帰納推論である。

隣人はカトリックの神父であるかもしれない。これは一つの仮説である。隣人は演劇人であるかもしれない。これも一つの仮説である。隣人は盗賊であるかもしれない。これもまた別の仮説である。こうした推論を行うためには、まずさまざまな仮説が思い付かれる必要があるし、そのうえで、複数の仮説の検証にかかるまえに、それらを順序づける必要がある。われわれは真理にできるだけすみやかに接近するために、数多くのリストのなかで、真理に近づく可能性の高い仮説を、検証のリストの上位に置く必要がある。この検証のための仮説リストを順序づけするために、一定の論理的規範が考えられるなら、科学の推論が盲目的ではなく、漸次的な進歩を期待できるものであることを理解できるであろう。

とはいえ、検証の順序のまえに、そもそも検証に値する仮説を思い付く必要があることはいまでもない。われわれが思い付く仮説がどれもあまりにも見当違いで、真理とはほど遠いものであれば、質的帰納推論を行ったうえで、それを量的帰納推論にもたらしめても、真理に近づく可能性はほとんど無に等しいことになる。われわれには「真理らしい」「関連性の高い」仮説を思い付く傾向がそなわっているようにみえる。そうでなければ、これまでの科学の歴史を通じて理論の進歩はほとんどありえなかったであろう。しかし、人間が蓋然性の高い仮説を思い付く論理的根拠が本当にあるのだろうか。

たとえば、サンプルとして取り出された豆の色の割合から、母集団としての袋の豆の色の割合を推論するのが、帰納的推論である。これにたいして、次のような形式の推論は、「蓋然性のある仮説」を思い付くこと、つまり仮説の発見である。

- 4) 袋の中にある豆の 75%は白いことが知られている。  
目の前にある豆の約 75%は白い。

ゆえに、目の前にある豆は袋から取り出されたサンプルである。

これは一つの仮説の発見であり、一般には「最良の説明への推論」と呼ばれる思考のプロセスである。この仮説の発見、あるいは最良の説明への推論に論理があるであろうか。(容易に見て取れるように、4)の結論は、それが真であるとすれば、たしかに目の前に生じている現象を説明するが、二つの前提そのものはこの結論を導くいかなる根拠も含んでいない。その意味で、結論は厳密には決して「最良の説明」ではなく、純然たる「思いつき」である)。

パースは「仮説形成の論理」として、仮説の「発見」の論理と仮説の「選択」の論理が考えられることを認めた。しかしながら、実際には、発見の論理は論理ではない、と彼は考えた。われわれが正しい仮説を思い付く傾向が高い理由を、間接的に説明することはできる。それはいわばわれわれの「本能」である。本能が正しい仮説を導かなければ、われわれは進化の過程で生き残れなかったであろう。また、人間の文化の歴史における科学の輝かしい進歩の足跡もなかったであろう。それゆえ、本能的な能力を認めざるをえないが、これを認めることはそれを論理的に正当化することではない。われわれはなぜ見込みのある仮説を思い付くことができるのか。これには論理的理由はない、というのがパースの答えである。

他方、仮説の「選択」の論理にかんしては、探究の「すみやかな進歩」という観点からして、リストの順序づけにおおよその制約を加えることができるという。以下はその簡単なガイドラインである。

- 1) 可能な仮説のうち現象を十分に説明することができる仮説のみが残されるべきである。(これは当然である。)
- 2) 可能な仮説のうち経験的にテストすることができる仮説が優先されるべきである。(これはパースのプラグマティズムを言い換えた者と解釈することができる。有意味な思考とは、その実験的帰結が経験的な検証にかけることのできる思考である。)
- 3) 可能な仮説のうちでは、探究者にとって「自然な仮説」と思われるものを優先するべきである。自然な仮説とは現存する科学理論の体系に合致している、あるいは大幅に食い違っていない仮説、という意味である。
- 4) 仮説の選択には経済的要因が十分に考慮されるべきである。実験に要する時間、コスト、実験器具の複雑さ、仮説の意味の曖昧さ、などの観点から見て、探究のためのリソースを有効に活用できない仮説は後回しにするべきである。これは「リサーチの経済」という視点を導入するということである。この経済的視

点からは、「可能な仮説のうち、説明できる現象の範囲の大きいものを優先すべきである」、や「これまでの実験を通じて反証されてこなかった仮説は優先的に採択すべきである」、などの補助的な方法論を導き出すことができる。

5) 一旦反証された仮説であっても、全面的に棄却することについては慎重であるべきである。実験のプロセスに不適切なところがあったかもしれない、観察に偏りがあったかもしれない。反証による棄却は、きわめて単純な枚挙による帰納的推論の場合などを除けば、決定的なものとはならない。「決定的実験」という考えは、実際に行われている科学的探究の論理としては単純すぎる抽象的概念である。

## 5. 批判的常識主義

これまで見てきたパースの経験的推論の論理によれば、われわれはかなり弱い意味で、帰納的推論を続けることによる「探究の自己訂正」と、それにもとづく科学の進歩ということを期待することができることになる。われわれは量的な帰納的推論については、それを繰り返す行動によって、帰納が演繹に近似することを期待することができる。また、量的な帰納推論を始める前に必要となる質的帰納推論についても、一定の規範を遵守することで、その推論過程の時間的短縮やエネルギーの軽減を図ることができる。それゆえ、合理的な探究の追求を通じた知識の漸増というイメージはけっして根拠のないものではない、ということになる。

とはいえ、探究の出発点にはつねに仮説の「発見」がなければならず、その論理は実質的には存在しない。われわれはいわば本能的に真理となる可能性の高い仮説を思い付くようにできている、というきわめて漠然とした保障しかない。その限りでは、真理への接近という希望はやはりあくまでも非常に漠然とした、根拠薄弱な議論としてしかありえない。

パースはこのように弱い意味での科学にたいする楽観主義というものを、生涯を通じて維持したが、晩年になるにつれて、その楽観主義を一つの知識論の立場としてより強調しようとするようになった。それが彼のいう「批判的常識主義 (Critical Common-Sensism)」の考えである。常識主義とは18世紀スコットランドのトマス・リードを代表とする、デカルトやロック流の「観念の途」を批判する認識論である。リードらによれば、認識の媒体として観念を絶対視すると必然的に懐疑論を招くことになる。観念のヴェールの向こうの实在 (物自体) は、われわれには原理的に接近できないものかもしれない。この近代哲学に標準的な認識論

の立場に反対して、リードらは、(1) 認識内容の正当化はどこかで終結する必要がある。(2) 正当化の最終的根拠となる信念は不可疑、不可謬であり、批判の対象となりえない。(3) これらの信念はもっとも基本的な信念であり、人間に生得的あるいは本能的に備わっているいわば「常識」である、というテーゼを主張した。

パースはその初期の思想から一貫してデカルト的な懐疑論にたいしては反対してきた(「われわれは意志によって疑うことはできない。懐疑は生きた懐疑のみが有効である」)。また、カント的な物自体と現象の区別にも反対してきた。さらに、これまで見てきたように、科学的探究における本能の役割についても十分認めていた。それゆえ、リードのような常識主義にたいして相当な共感を覚えるようになったのは不思議ではない。しかしながら彼は、認識の基礎にある常識ないし本能が永遠に「不可疑、不可謬」であるとは、やはり考えなかった。

すでに量的帰納推論のところで「確率」にかんして確認したように、パースの考えでは、単独の事象にかんして個人的な判断を短時間で行う必要のある場面では、確率にもとづく推論や科学的探究の成果はほとんど意味をもたない。われわれは個人的な決断の場面では、それぞれの主観的信念とともに常識や習慣に従う他はない。あるいは、それぞれの個人にとって真に重要な人生上の決断の場面では、科学よりも直観や本能に従ったほうが賢明である。その意味でも、探究の根本的な基底にはつねに疑う事のできない信念がある、というリードの思想は正しい。

とはいえ、集団的、歴史的、長期的観点から見れば、常識は科学によって変化させられる余地を残している。科学の進展次第によっては、「電子の運動が三次元的なものに限定されているとはかぎらないが、そう考える必要がでてくるまでは、とりあえずそう想定しておくことが、方法論上の得策である」(5.445)。「現代科学は、顕微鏡や望遠鏡、化学や電磁気学の理論の進展と、それらの実生活にたいする適用を通じて、われわれをまったく別の世界へと連れ去る可能性がある。われわれ人類はそのとき、ほとんど別の惑星に運ばれたかのような実感に襲われることであろう」(5.513)。科学の進展はわれわれを別の惑星に運んでしまうかもしれない。そのとき、われわれの常識もまた今日のそれと非常に異なったものになっていることは間違いないであろう。それゆえ、常識や本能が不変であるのは、「さしあたって当面は」という限定付きでのことである。長期的に見れば変化しえないもの、永遠に確実なものは何もない。したがって、絶対的な意味での認識の不可疑の根本的基底というものもない——。これが、リ

ード流の常識主義を受け継ぎつつ、常識そのものが科学によって変化させられることを認めた、パースの「批判的常識主義」の知識観である。



## パースの可謬主義

佐々木崇

### はじめに

パースによって初めて提唱された可謬主義とは、人間にとって獲得可能な知識はどれも、それが現在いかに確実な真理とみなされていようとも、決して最終的な真理とみなすことはできず、つねに誤りが発見され修正される可能性を残したものとしなければならない、という認識論上の主張である。本論は、このパースの可謬主義がどのようにして主張されたか、その成立と内容を概観した上で、その主張に関する重要な問題の一つが、どのように克服しうるのかを、パースの哲学的議論の展開に即して考察する。その中で、パースの可謬主義が、その最終的な形において、単に認識論のみならず、存在論的・形而上学的な議論とも関連する広がりをも有するものとなったことが確認される。

### 1. 前期パースにおける可謬主義の成立

1867年から68年に『思弁哲学雑誌』に発表された連続論文、および、1877年から78年に『ポピュラー・サイエンス・マンズリー』誌に発表された連続論文において、可謬主義とプラグマティズムというパースの前期の議論が成立する。

『思弁哲学雑誌』に発表された連続論文では、可謬主義的認識論が提唱された。その中の第一論文「人間に備わっていると主張されてきた諸能力に関する問い」では、パースがそれ以前の著作で表明した、認識の推論的・媒介的本性という主張を、デカルトを中心とした伝統的な認識論への批判を通じて、一つの新しい認識論的主張へと展開する試みがなされる。

パースは、旧来の認識論において要請されてきた無媒介的な直観的認識、すなわち、直観能力を前提する必要性を否定する。そして、私秘的な自己意識や認識の主観的要素や内観的能力といった、その説明のために直観能力を前提するとされてきた認識能力に対して、こうした前提なしにそれらが説明可能であることを示そうとする。その上で、あらゆる思考が記号であること、すなわち、全ての思考が何らかの他の思考に向か

うものであり、他の思考を限定するものであり、他の思考のうちで解釈されるものでなければならないことが主張され、そこから無媒介的な認識能力としての直観能力が存在し得ないことが結論される。そして、思考が記号であり、絶対的に思考不可能なものの思考というのが矛盾である以上、絶対的に認識不可能なものの記号は矛盾概念であり意味を持ち得ないとされ、同じく、先行する認識によって制限されていない認識も存在しないとされる。

パースは無媒介的な所与としての直観能力の存在を批判し、直観の存在を示すように見える現象を検討し、それらが記号媒介的な推論過程の産物であることを示そうとする。パースは、認識を直接的所与に基づけるようなデカルトに代表される伝統的認識論を批判して、認識の媒介的特徴に基づいた彼独自の新たな認識論を提出するための基盤を示すのである。

そして、第二論文「四能力の否定の帰結」では、先の論文で得られた結論を、近代哲学を代表するデカルトの認識論と対決させることによって、パース独自の可謬主義的認識論が提示される。まず、普遍的懐疑に関して、哲学の出発点としての普遍的懐疑が不可能であり自己欺瞞であると主張される。次いで、真理の基準に関して、デカルトが懐疑を経た上で真理の基準として主張する自己意識の確実性が批判され、個人ではなく探求者の共同体に真理の追究の基礎を置くことが主張される。さらに、我々の認識が、探求者の共同体によって形成され続けている可謬的な信念の体系として捉えられ、懐疑も真理の追究も、そうした相互に関連した可謬的な信念全体の内部において成立する事柄であるとする認識論的全体論が、パースの可謬主義的認識論にとって重要な論拠の一つとして示される。

このように、パースの前期の議論は、彼独自の認識の推論的・媒介的本性という主張を中心的な論拠にして、デカルトに代表される伝統的な認識論への批判を通じて、新しい可謬主義的認識論という主張へと展開する試みである。そして、1877年から78年に『ポピュラー・サイエンス・マンズリー』誌に発表された六つの連続論文「科学の論理の諸解明」のうちの、第一論文「信念の確定」、第二論文「いかにして我々の観念を明晰にするか」で論じられた探究の理論と意味の理論を合わせて、プラグマティズムに関するパースの前期の主張が成立する。

### 2. 後期パースにおける議論の深化と可謬主義

ところが、パースの哲学的議論はここからさらなる展開を示す。その新たな展開の代表的なものとしては、1892年から『モニスト』誌に連載された形而上学・宇

宙論に関する諸論文や、1898年の講義「推論と事物の論理」、1903年の講義や『モニスト』誌の論文での規範学やプラグマティズム（プラグマティシズム）の証明に関する議論などがある。

この展開をもたらした要因としては、さまざまな点が指摘できるが、代表的なものは次の二つである。一つは、ジェームズを中心として広く議論されるようになったプラグマティズムと、パース自身の本来の主張との間の区別を明確にし、自説に対する誤解に抵抗しようとしたという側面である。もう一つは、プラグマティズムに関するパース自身の初期の定式化の中に、新たにその主張を「証明」する必要性をもたらすような難点が存在し、自らの哲学体系の一貫性を保つために、そうした難点を克服しようとしたという側面である。この後者の側面における代表的な難点とは次の二つである。

まず、概念の意味の解明に関する普遍的性質の問題である。すなわち、パースの提示したプラグマティズムの格率が、果たして普遍的性質や自然法則といった一般者を表す認識の意味を完全に捉えられるのかという問題である。換言すれば、我々の認識全体が、そうした一般者としての実在を表象するというのを、パースの認識論の枠組みでどのように説明するかという問題である。

そして次に、科学的方法の持つ独自の性格と、行為のための信念確定という探究の定義との間に生じる矛盾の問題である。すなわち、パースの前期の定義によって、探究が探究者当人の行為のための信念の確定をその唯一の目的とされるにも関わらず、科学的方法の本性によって、当の科学的な探究という行為自体が無際限に展開するものであるとすれば、探究の目的であったはずの行為はいつになれば実現するのか見当がつかない。また、同じく科学的方法の本性によって、科学的な探究への参与には、各人の信念や関心を放棄して、探究者の無際限の共同体に帰属し、その関心を共有することが要求されるなら、これも探究者当人の行為のための信念の確定という、懐疑と信念の循環に基づく探究の目的の特徴づけに矛盾することになる。この探究の本性と方法の問題は、探究によって我々の認識が真なる信念に向かって展開することを、その認識体系全体においてどのように説明するのか、という探究の進展の問題に関わる。前期のプラグマティズムの定式化が抱えているこれらの難点を克服する試みとして後期の議論の展開が理解できる。

しかし本論では、後期のパースの議論の展開を、可謬主義という主張に対して投げかけられる次のような問いとの関連で別の角度から考察したい。すなわち、はたして可謬主義は、首尾一貫した形で論じうる哲学

的な主張なのか、という問いである。パースが提唱した可謬主義は、単に個々の科学的知識に関する主張に限定されたものではない。もちろん、現在において確実な真理だと認められている自然科学の知識が、将来に反証が見つかって修正される可能性をつねに残したものであるということは、科学的方法の特性や科学史の知見を省みることによって広く受け入れられている見解である。しかし、パースが主張するのは、人間にとって獲得可能な知識のすべてが可謬的な本性を有するということであり、内省や知覚、自然科学や数学、さらには認識論や形而上学といった哲学的議論についての知識まで、あらゆる人間の知識をその範囲に含めた全面的・普遍的な可謬主義である。

すると、このように徹底した形で主張される普遍的可謬主義に対しては、当の可謬主義という認識論上の主張そのものも誤りと修正の可能性を免れないのではないか、可謬主義自体が可謬的な主張であるなら、それは哲学的な主張として整合的なものでありうるのか、という懐疑論が成立しうる。可謬主義という主張の確実性とその主張の保持とを否定する懐疑論に対して、その懐疑論を退け、可謬主義を擁護する根拠を与えることができるだろうか。少なくとも哲学的議論としてこの問いは何らかの解決を要するものである。そして、後期パースの議論の展開、とりわけ形而上学・宇宙論に関する議論は、この問いに対するパースの取り組みとして理解できるというのが本論の趣旨である。

### 3. 可謬主義と連続主義

もちろん、デカルト的な基礎付け主義的認識論への批判を通じて可謬主義を提唱したパースにとって、絶対的に確実な基礎を提示することによる懐疑論の論駁は本来の主張との緊張を生み出す。しかし他方で、懐疑論の認識論における意義を消極的に評価し、懐疑論の論駁という課題を実質的に解消する道をパースが選択したという理解は、特に後期のさまざまな議論のもつ可能性を生かしきれないものである。むしろ、パースは可謬的な仮説形成の試みとして、可謬主義の合理性と重要性を支える積極的な根拠を、哲学的な主張として試みており、その一つが後期の形而上学・宇宙論であると理解できる。

『モニスト』誌の諸論文や講義「推論と事物の論理」などにおいて、パースは進化論的宇宙論を提示する。進化論的宇宙論は、形式的存在論としてのカテゴリー論に基づき、それを宇宙全体の始まりと発展と終局の実質的な論理を解き明かす具体的形而上学として展開したものである。この宇宙論の主題は、世界の法則・規則性の成立根拠・存在理由を明らかにすることであ

り、その主題へのパースの独特な観点は、ミクロの次元での混沌としたカオスからマクロの次元での安定した秩序が生み出されるメカニズムに注目するところにある。つまり、世界の法則や規則性の成立を、無数の非法則的な出来事の積み重ねから生じる確率的・統計的な出来事としてパースは理解する。大数の法則を代表とするような、偶然から法則・規則への進化に注目することが、このきわめて重要な哲学的主題についてのパースの独特の観点である。そして、この進化論的宇宙論の基本的な形而上学的原理として提出されるのが、偶然主義と連続主義とアガペー主義であり、この三つの原理によって世界の創成と発展の説明が試みられる。

このうち可謬主義との関連で特に注目できるのが連続主義である。連続主義は、他の形而上学的原理と並んで、それまでのパースの思索を踏まえた多岐にわたる内容を持つ思想であるが、本発表の主題とかかわる範囲でその要点を述べれば次のようになる。すなわち、この宇宙のすべての存在と法則は、数学的に厳密な意味での「連続性」に従って、徐々に形成され発展進化する、という思想である。つまり、連続主義は、偶然性や不確定性に満ちた原初のカオスから、必然性と法則性の支配する終局的な秩序へのダイナミックな進化の過程としてこの宇宙を捉える思想である。

では、宇宙の進化の論理を解明しようとする存在論的・形而上学的原理であるこの連続主義の思想が、認識論上の主張である可謬主義とどのように関連するのだろうか。パースは連続性の原理を「客観化された可謬主義」であると述べている。世界がカオスから秩序へと進化するという事は、その進化の過程にあるこの世界にはつねに不確実性、不確定性、偶然性が本質的に残されていることになる。すると、その世界についての人間の知識にもつねに不確定で不確実な要素、すなわち、仮説的で可謬的な要素が含まれることになる。そしてこのことは、可謬主義の合理性と重要性を支える積極的な根拠となりうるのである。つまり、この宇宙の進化と、その中で人間精神の位置を説明する仮説形成の試みとしての連続主義の思想によって、可謬主義が哲学的な主張として首尾一貫したものであることを、パースはあくまでも可謬主義の枠内で示そうとしていると理解できる。そしてこのように理解すれば、パースの可謬主義が、単に認識論のみならず、存在論的・形而上学的な議論とも関連する広がりを持つものとなったことが確認される。つまり、パースの可謬主義が最終的に主張するのは、単に確定的な世界があつて、それを認識する人間の知識が誤りやすい性質をもつということではなく、人間が認識する世界そのものが不確定であり、その帰結として人間の知識

が可謬的であるということなのである。



## 民主主義に関する若干の考察

西村浩行

### 序

民主主義について、それを擁護する議論や批判的な議論をポパーのそれとともに政治学・法学・経済学のような社会科学からも代表的と思われるものを抽出・整理・比較することによって、整合性のある民主主義論の可能性について考えてみたい。もし批判論の方に整合性があるのならばそれを暫定的な結論とするし、その反対（擁護論）もまた同様である。いずれかの価値的立場に立って、そこからの帰結を立証することが目的なのではない。

### 1. 自然法論と民主主義

日本国憲法の前文に、次のような箇所がある。「そもそも国政は、国民の厳粛な信託によるものであつて、その権威は国民に由来し、その権力は国民の代表者がこれを行使し、その福利は国民がこれを享受する。これは人類普遍の原理であり、この憲法は、かかる原理に基くものである」。統治権の主体が国民にあるという国民主権、統治権は国民の代表者が行使するという信託統治、統治の目的は国民の福利であること、そしてこの統治原理は普遍的原理であることがここでいわれているのであるが、これはまさしくリンカーンの周知の言葉、「人民の人民による人民のための統治」に著しく類似している<sup>1</sup>。

こうした考えがどこからきたのかというと、おそらくは、ホブズ、ロック、ルソーの社会契約説、特にロックの統治論である。そこには国家の最高権力（主権）は国民にあること、統治形態は信託統治によること、統治目的は国民の福利であることがいわれているからである<sup>2</sup>。しかし、今重要なのは統治形態や統治目的ではなく、統治主体が国民であるということである<sup>3</sup>。

<sup>1</sup> 宮沢俊義『憲法の原理』岩波書店、1967、378-379頁参照。

<sup>2</sup> ロック「統治論」『世界の名著27 ロック ヒューム』所収、宮川透訳、中央公論社、1968、286頁、336頁参照。

<sup>3</sup> 統治形態のように統治権の行使による国家形態を政

なぜならば、統治の主体と客体が共に国民にあるという同一性に立脚する原理こそが民主主義であるからである<sup>4</sup>。では、どうしてこの民主主義の統治原理が普遍的原理なのかというと、それが実定法を上回る自然法であるからということになる。例えばロックによれば、万人が平等・独立で、その生命・健康・自由・所有物を尊重すべきであるのは理性の法則であり、自然法であるとされている。だから、もし実定法によって侵害された場合（例えば国王の悪政）、それに抵抗するのも自然法である<sup>5</sup>。つまり、ある（実定）法が正しいか否かを判断するのは自然法なのである。

ところで、民主主義イコール自然法、従って普遍的原理といえるのであろうか。一度それが自然法と認められたならば、人為から独立して必然的に存立する自然の秩序であったり、理性の法則であったりするわけであるから、自然法を普遍的原理とすることに異論はない。問題は、民主主義イコール自然法なのか、民主主義だけが自然法と認められるのか、ということである。例えば、身分制に基づく君主制こそが自然の秩序であり<sup>6</sup>、自然法であるといったとしても、どちらが正しいということとはできないかもしれないが、少なくとも同等の権利をもって主張され得るのではないであろうか。結局は価値観、イデオロギー同士の対立でしかないのではないのか。

体（forms of government, Regierungsform）、統治権の帰属主体による国家形態を国体（forms of state, Staatsform）と二元的に区別することができるのであれば、国体は民主制でありながら政体は君主制という民主制の君主制もあり得る（「君臨すれども統治せず」）。また、統治の目的が国民の福利にあるということならば、君主制の下でも十分考えられる。尚、何らかの精神的・倫理的概念としても「国体」を考えることはできるかもしれないが、ここでは所謂「国体論争」には立ち入らない。

<sup>4</sup> ケルゼン『デモクラシーの本質と価値』西島芳二訳、岩波文庫、1948、44-45頁。

<sup>5</sup> ロック、前掲書、339頁。

<sup>6</sup> ルソーでさえ次のようにいっている。「民主政という用語を厳密に解釈すれば、真の民主政はかつて存在したことがなかったし、これからも存在しないであろう。多数者が統治して少数者が統治されるということは、自然の秩序に反している」（ルソー「社会契約論」『世界の名著36 ルソー』所収、井上幸治訳、中央公論社、1978、285頁）。

## 2. 価値相対主義と民主主義

法哲学者のケルゼンは、価値相対主義の立場から「ある自然法論は私有財産制を、他は共産制を、ある理論は民主制のみを、他は専制制のみを『自然的』なるもの、正しきものと唱える。ある自然法論の説く自然法に適合する実定法は他と矛盾して不正なものと評価される」<sup>7</sup>といい、民主制だけが自然法論であるわけではないと批判する。より根本的には「自然法は『存在』から『当為』を推論するという論理的誤謬の上に成り立つ」<sup>8</sup>として「科学の見地、すなわち真理探求の見地からすれば、このような方法には全然価値がない」<sup>9</sup>、価値があるとすれば政治上の闘争の道具としてであるときえいわれ、自然法、自然法論の存在理由に対してそもそも懐疑的である。

自然法論に対しては、価値相対主義の見地から批判的であるのは当然であったとしても、民主主義に対してもそうであるかということ、むしろ擁護する立場である。ケルゼンによれば、「絶対的真理と絶対的価値とが、人間の認識にとって閉ざされているとみなす者は、自己の意見だけでなく、他人の意見をも少なくとも可能であるとみなさなければならない。この故に相対主義は民主主義思想が前提とする世界観である」<sup>10</sup>といわれる。自然法論のように絶対的真理・絶対的価値の存在を否定する相対主義の帰結として、価値の多元的存在、異なる価値観に基づく主張の尊重、寛容の精神などをもち、これらを制度的に最もよく保障するのが民主主義ということなのである。

一方、人民の自己統治という民主主義を積極的に擁護するというわけではないが、それが専制政治を防ぐからという理由でこれを主張する者として、ポパーがいる。このような視点からの民主主義擁護論はケルゼンにもあるのだが、彼にとっては理由の中の一つにす

<sup>7</sup> ケルゼン「自然法論と法実証主義」『自然法論と法実証主義 ケルゼン選集1』所収、長尾龍一訳、木鐸社、1973、154頁。

<sup>8</sup> ケルゼン「科学の法廷における自然法論」『正義とは何か ケルゼン選集3』所収、上原行雄訳、木鐸社、1975、64頁。英米圏の倫理学では、この論理的誤謬はまずヒュームによって言及されたが（*A Treatise of Human Nature*, Bk. III, Part I, Sect. I）、G.E.ムーアによって「自然主義的誤謬（naturalistic fallacy）」と名付けられ、特にそこで取り上げられたのはベンサム功利主義である（*Principia Ethica*, Chap. I, Sect. 14）。

<sup>9</sup> 同書、110頁。

<sup>10</sup> ケルゼン『デモクラシーの本質と価値』、前掲書、131頁。

ぎないのに対して<sup>11</sup>、ポパーにあってはそれが民主主義論の主題になっているのである。彼は次のようにいう。「私の念頭にある理論は、いわば多数派支配が本来良いとか正当であるという教説から出発するのではなく、むしろ専制政治が悪いということから出発するのである。もっと精確に言えば、専制政治を回避しそれに抵抗しようとする決定、ないし提案の採用に基づくのである」。専制政治の回避がどのようになされるかといえは、「流血なしに一例えば総選挙で一排除できる政府からなる。すなわち、被支配者が支配者を解任できる手段を社会制度が与え、またこれらの制度が権力の座にある者によって容易に破壊されないように社会の伝統が保証する」<sup>12</sup>ことによって、と説明される。つまり、ポパーにとって民主主義が有効なのは、統治の主体と客体の同一性や主権の帰属主体としての国民という概念によってではなく<sup>13</sup>、君主であれ国民の代表者であれ、それが賢明であれ無能であれ、誰が統治者であっても容易に解任できるシステムをこの制度が用意してくれるからである。

統治者解任システムとしての民主主義というポパーの考えは、価値相対主義が一段と進んだ感がある。国体であれ政体であれ、どのような国家形態が正しいのかという価値観やイデオロギーに関わる問題を一切不問にするからである。勿論こうした考えの背後には、我々の知識は常に誤り得るもので、試行錯誤の繰り返しの結果として解答・解決を得るほかになく、仮に得たとしても暫定的なものに留まるといふ彼の批判主義的・可謬主義的な科学方法論<sup>14</sup>があるからであるが、民主主

義擁護論としてはむしろ後退しているのではないであろうか。現実には考えづらいことではあるが、統治者解任システムとその伝統さえ機能しているならば、主権の帰属主体の所在が君主であっても構わないであろうからである。

価値相対主義が、論理的にその帰結として民主主義を導き出すか、従って擁護論になり得るかということは確かに疑問のあるところである。法哲学者の加藤新平は、次のように批判する。「相対主義が民主主義を要求するという議論は確かに尤もらしく聞える議論であるが、何が正しい価値原理であるか分からない、という、ただそれだけの前提からしては、民主主義は出てこないだろう。……相対主義の立場からは、ヒットラー主義が誤りだということ的主張することもできない。全体主義権力が一定の思想を強制しても、権力がそれを客観的正義の名において強制することを否定し得るだけであって、その強制を理論的に不正なるものとして糾弾することはできない」<sup>15</sup>。価値相対主義は価値の多元的状况を容認し尊重するだけであるので、価値観同士の序列争いについてはマックス・ウェーバーが「神々の争い」<sup>16</sup>と評したように決着をつけることはできないのではないか。価値相対主義は、ケルゼンやポパーがそうであったように、真理探求や科学方法論としては有効であろうが、それは科学が自らは何が究極・最善な価値かという価値判断には関与せず<sup>17</sup>、一定の価値判断なり究極目的なりが決定された後で、その立場を前提として可能な最適の手段を与えようとする

<sup>11</sup> 同書、119-120頁。

<sup>12</sup> Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, Routledge, fifth edition, 1966, p. 124. 『開かれた社会とその敵 第一部』内田詔夫・小河原誠訳、未来社、1980、129頁。

<sup>13</sup> 「私は、例えばその語を『人民の支配』へ翻訳するなどして、『民主制』が『真実には』または『本質的には』何を意味するのかを発見しようとするどんな試みをも筋違いのものとして拒絶しよう」(ibid., pp. 124-125. 同書、130頁)。

<sup>14</sup> これについては、「知識と無知との決して克服されない緊張」について述べた、ポパーによる科学方法論の主要テーゼの根本理念の総括(第七テーゼ)が参考になる。Popper, *Der Logik der Sozialwissenschaften*, in: *Der Positivismusstreit in deutschen Soziologie*, Luchterhand Verlag, 1969, SS.106-107. 「社会科学の論理」『社会科学の論理 ドイツ社会学における実証主義論争』所収、浜井修訳、河出書房新社、1992、112-113頁参照。

<sup>15</sup> 加藤新平『法哲学概論 法律学全集1』有斐閣、1976、529頁。

<sup>16</sup> ウェーバー『職業としての学問』尾高邦雄訳、岩波文庫、1980、54頁。

<sup>17</sup> ウェーバーの次の言が参考になる。「経験科学は、人間に対して、なすべき事柄(was er soll)を教えることはできない。むしろただ、なしうること(was er kann)と、事情によっては、現に意欲している事柄(was er will)の客観的な意義を教えることができるだけである。……このような価値の妥当を評価することは信仰上の問題であり、……経験科学の対象ではない」(『社会科学及び社会政策の認識の『客観性』』『世界の思想』ウェーバー社会科学論集』所収、出口勇蔵訳、河出書房新社、1982、12-13頁)。また、ポパーの次の言も参考になる。「(a) [この理想が何であるか] は確かに真ではないこと、究極目標を決定する合理的方法は存在せず、あるとすればある種の直観以外のものではないことを認めるであろう」(Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, op. cit., p. 161, 前掲書、160頁)。



るからである<sup>18</sup>。従って、ケルゼンやポパーのような科学方法論を背景にもつ価値相対主義<sup>19</sup>が、ある主義・思想を擁護しようとするならば、そこには一種の飛躍があり、それ自体科学的に根拠付けられない何らかの価値への信仰が混入しているように思われるのである<sup>20</sup>。

### 3. 経済学と民主主義

数学や物理学の手法を採り入れた近代経済学は、民主主義にどのような態度をとるであろうか。政治学や哲学と異なり、「神々の争い」に煩わせられない事実判断に限定される経験科学としては、擁護も批判もしない価値中立的な態度であろうか。そもそも経済学は価値中立的なものであろうか。実は経済学は、非常に弱い価値ではあるが「効率性」という価値を前提としている。希少な資源を、どのような財の生産にどれだけ割り当てるかという資源配分問題の際の基準としてである。なぜこの価値を前提としてよいかというと、効率性の上昇によって、誰の効用も低下させることなく生産が上昇し、所得が増えるならば、誰も文句は言わないであろうというのがその理由である<sup>21</sup>。これに対して、生産された財を誰にどれだけ分け与えるかという所得分配問題については、この基準となる価値は公平

<sup>18</sup> ウェーバー『職業としての学問』、前掲書、62頁以下参照。

<sup>19</sup> ポパーの可謬主義的方法論が倫理と一体であること、寛容の原理を導出する過程については、小河原誠『ポパー 批判的合理主義』講談社、1997、334頁以下に詳しい説明がある。寛容の原理のポパー自身の説明については、Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, op. cit., p. 235, 前掲書、245頁参照。

<sup>20</sup> 井上達夫は、「民主制の公共性要求の基礎付けの困難さ」について示し、「民主制もこれらの立場〔功利主義、独断的多数支配（「頭数的事大主義」）や相対主義、さらには合意の神話〕に自らを基づかしめるならば、価値対立下において公共性を標榜することはできない」という（井上達夫『他者への自由』創文社、1999、96-97頁）。その上で、問題解決の鍵をリベラリズムに求めるとしているが、本論ではリベラリズムを主題としていないので、これに触れていない。

<sup>21</sup> ここで「効率性」とは、パレート効率性（Pareto efficiency）を念頭に置いている。パレート効率性は、競争市場における均衡状態の時に実現するというのが厚生経済学の第1基本定理であるから、ここでも競争市場のモデル——各主体は価格受容者であること——を前提としている。

性であり、この判断はすぐれて濃厚な価値判断である。もし規範的経済学や政策論も視野に入れるということになれば、後者をも経済学は扱うことができるかもしれないが、今は除外しておくことにする。

民主主義が多数者である国民による自己支配ということであるならば、ルソーのいうように、国民全体の意志が単なる特殊意志（私的利益）の総和である全体意志に留まらず、公共の福祉を志向する一般意志を形成することと同じであろうか<sup>22</sup>。アローは、社会の意志決定について、構成員の意志表明に関する民主的と思われる手続きの条件を挙げてみたところ、条件を満たす集計方法が存在しないことを証明した。これはアローの不可能性定理といわれるが<sup>23</sup>、その条件とは、個人の選好順序は連結律と推移律<sup>24</sup>を満たすこと、全員一致で支持された選好は社会的にも支持されること<sup>25</sup>、ある選好順序が他の選択肢の影響を受けないという無関係な選択対象からの独立性、ある個人の選好順序が他者の順序と無関係に社会的選好順序とならないことをいう非独裁、である<sup>26</sup>。これらの条件を満たす社会的決定方法が存在しないということは、独裁でない限り自由な主体<sup>27</sup>によっては全員一致の社会的合意には至らない、すなわち民主的手法では「一般意志」は形成されないということである<sup>28</sup>。

<sup>22</sup> ルソー「社会契約論」、前掲書、250頁以下参照。

<sup>23</sup> アロー自身は「一般可能性定理」といった。通常「不可能性定理」といわれるのは、選択対象が三つの場合の定理2の方である。選択対象が二つの場合の定理1の方は、多数決の方法によって条件を満足することが可能である。アロー『社会的選択と個人的評価』長名寛明訳、1977、73-96頁。

<sup>24</sup> 連結律とは、「すべての $x$ と $y$ に対して $xRy$ または $yRx$ 」、推移律とは、「すべての $x, y, z$ に対して、 $xRy$ かつ $yRz$ ならば $xRz$ 」（同書、21-22頁）。 $R$ とは、弱順序 $\geq$ に相当する。連結律は一般には反射性と完全性、また、この条件は、一般に「定義域の非限定性」とも呼ばれる。

<sup>25</sup> この条件は、一般に「パレート原理」とも呼ばれる。

<sup>26</sup> 同書、36-50頁。

<sup>27</sup> 全員一致を先験的に仮定するような理想主義や、そうした状況における個人は想定しない。同書、128-136頁参照。

<sup>28</sup> 定義域の非限定性、パレート原理、無関係な選択対象からの独立性の3条件を満たす社会的順序は非独裁の条件を満たさないということである（同書、94頁、154頁）。非独裁の条件を仮にリベラリズム原理と呼ぶとすれば、パレート原理とリベラリズム原理が両立しないということもできよう。周知の通り、センは、アローの条件から推移律と無関係な選択対象からの独立



なお、私自身は、政治学を専攻する者であり、哲学を専門とする者ではない。したがって、本報告でポパーを扱う際にも、社会理論的関心が前面に出てくるが、その点についてはご寛恕を請いたい。

## 一 認識の限界に着目する議論の伝統

### 1. 伝統の所在

社会理論の伝統における可謬主義の議論には、次の二つの特徴を見出せる。

すなわち、一つは、人間の理性、特に認識能力の有限性の強い自覚である。個々人の認識は限られ、自己の判断の帰結やその善し悪しでさえ、完全には知りえないという想定である。もう一つは、人間の認識能力への不信の反面として、自生的な社会的過程を相対的に信頼する点である。個々人の自由な活動から生じる社会的相互作用を一種の認識活動として捉え信頼を与える点である。

このように捉えた場合、社会理論における可謬主義の伝統を形成する思想として、ハイエクの述べる「反合理主義」の思想伝統、および、『自由論』を中心とする J・S・ミルの論考の存在を指摘することができると思われる<sup>1</sup>。

その名称から理性を軽視する伝統であると誤解を与えかねないが、ハイエク (Hayek 1967, p. 84) は、反合理主義の伝統こそ、理性の限界を適切に認識しその効果的利用を目指す、より優れた見解であると主張する。ハイエクは、反合理主義の立場に立つ理論家として、B・マンデヴィル、D・ヒューム、A・スミス、そのほかの 18 世紀のスコットランド啓蒙の哲学者の名を挙げる。また、ハイエク自身やポパーをこの伝統の継承者として位置づける (ibid., p. 94)。

ハイエクによれば、反合理主義は、対置されるデカルト流の設計主義的合理主義ほど、人間の理性的能力に信頼を寄せず、人間を次のように見る。「あまり合理的でも知的でもなく、非合理で可謬的な存在である。個々人の誤りは社会的過程の中でのみ訂正され得る」

(Hayek 1964, pp. 8-9)。また、人間は、理性的能力により文明を設計したのではなく、人間の理性自体、意図せざる自生的な社会的過程の産物であると指摘する (Hayek 1978, pp. 3-4)。

ハイエクの述べる「反合理主義」の伝統からは少々系統を異にするが、J・S・ミルの諸著作も可謬主義の見解からリベラリズム擁護をなす伝統的議論として重

要である。ミルも人間の誤り易さを強調する。ミルは「人は、自分の誤りを討論と経験とによって改めることができる」(1979、236 頁) と述べ、自生的な社会的過程における誤りの訂正の機能を重視する。自由の価値は、その社会的過程を可能にする条件として捉えられている。

### 2. 伝統に含まれる曖昧さ

以上のように、いわゆる「反合理主義」の思想、および『自由論』を中心とするミルの議論などのなかに社会理論における可謬主義の伝統の所在を見出すことができる。しかし、この伝統の中には、幾分曖昧さが含まれており、その改善が求められる。

たとえば、N・バリー (Barry 1986, p. 42) は、ヒュームやスミスらの反合理主義の思想は、伝統的・自生的過程に対する過度の信頼により、理性の批判的役割の喪失を招く可能性があるとして指摘する。また、「自生的過程」という言葉自体、曖昧だと述べている。バリーのこの指摘は、上で言及した多くの議論に当てはまる。

バリーの批判と類似したものであるが、人間理性の有限性を自覚し、その反面として自生的過程に信頼を与えるということが、明らかに知識の成長を阻害すると思われる類の制度の擁護につながってしまう可能性を排除できないという問題も指摘される。例えば、理性の批判的役割や自生的過程の意味合いを明確化しない限り、ヒュームの政治論がそうだったように、人間精神の可謬性の強調が、貴族的特権などの保守主義的色彩の強い制度の擁護につながることもあり得る (Vanberg 1986)。あるいは、たとえばマルクス主義の思想は、欧米の思想伝統から「自生的に」生まれてきたものに他ならないと主張する議論に反論することも難しいかもしれない (Gamble 1996, p. 182)。やはり「自生的過程」の意義の明確化が求められるといえる。

これらの点に現れているように、社会理論における可謬主義の伝統の存在は指摘できるがそこには曖昧さも含まれている。曖昧さの解消のためには、理性の限界と「自生的過程」の観念の明瞭化が何より求められる。理性の限界とは何を意味するのか、自生的過程の意義は何かという問題に答える必要がある。

## 二 非正当化主義の議論、およびその特徴

以上のような伝統に含まれる曖昧さを解消する認識論として、ポパーの批判的合理主義の社会理論上の意義の一つを見出すことができると思われる。このことは、バートリーによって定式化された汎批判的合理主義 (pancritical rationalism, or comprehensively critical

<sup>1</sup> ジョン・グレイは、可謬主義的議論の代表的理論家として、ハイエク、ポパーと並んで、J・S・ミル、特にその『自由論』を取り上げている (Gray 1989, p. 242)。

rationalism)を通じてみれば理解しやすい<sup>2</sup>。ここでは、ポパー主義的な考え方により、理性の限界の意義が適切に示され得ることを述べる。

### 1. 帰納の問題とポパー

周知の通り、ヒュームはいくら経験的言明を集めても、普遍的言明を論理整合的に導き出すことはできないという帰納法の不可能性を示した (Hume 1978, Bk. I, Pt. III)。しかし、心理的な水準においては、人間の心の自然な作用の結果として、習慣あるいは経験の反復のため、これまで経験していない事柄は、従来の経験に似るだろうという妥当な信念が形成されると論じた。つまりヒュームは、帰納の方法の論理的不可能性を主張しつつも、想像力の自然な働きに対する信頼に基づき、経験の反復から普遍的言明を導き出す帰納の方法を心理的水準で正当なものとした。

ポパーも、ヒュームと同様、帰納法が論理的には不可能であることを主張する。しかし、ヒュームとは異なり、論理的に不可能なものは心理的レベルでもそうであるとし、心理的レベルでの解決を退ける (ポパー 1974, 8-9 頁)。そのうえで、ポパーはすべての普遍的言明、つまり法則または理論の仮説的性格を強調する。

また、ポパーは、「テスト言明が真であるという仮定は、ときとして、ある説明的普遍理論が偽であるという主張をば正当化することを我々に可能にさせる」(同書、10 頁)と述べる。つまり、テスト言明(経験言明)の真であるという仮定をおけば、それと矛盾する内容を有する普遍的言明を反駁できるとする。そして、他の競合する理論との比較の上で、反駁されなかった、最も厳しいテストに耐えてきたものを最善の理論として仮説的に選択すべきだと主張する(同書、26-9 頁)。

ここで、ポパーが「テスト言明が真であるという仮定は……」と述べているのは、論理的にはテスト言明自体の正当性も確実に保証し得ないということを保証するものと捉えるべきである。しばしば、誤解されてきたが、ポパーはテスト言明の正当性を確かかつ疑い得ないものとするわけではない。観察の理論負荷的性格は強調され(同書、83-5 頁)、テスト言明も疑い得るものだと明言されている(同書、22 頁)。したがって、ポパーは、経験によったとしても、普遍言明の真を正当化することも、その偽を証明することも不可能だと述べていると理解できる。ポパーによれば、可能なことは、理論を経験によるテストにかけ、他の競

合する理論との比較においてそのテストに最もよく耐えたものを仮説的に選択することのみなのである。

すなわち、ポパーは、帰納の問題に対する想像力の自然な働きによるヒュームの心理的解決を退け、すべての理論や法則は推測にすぎず、正当化され得るものでないことを強調する。経験の反復により、あるいは想像力の自然な作用の論法を持ち出しても、理論や法則を正当化することはできない。ポパーは正当化の試みの放棄を勧める。また、理性的態度の特質を批判にあると述べ、批判の役割を重視する(同書、38 頁)。我々に行い得る最善のことは、すべての理論や法則をテストにさらし、他の競合する理論との比較の上でそれに最もよく耐えたものを仮説的に選択することのみだと述べる。

### 2. 非正当化主義の哲学としての汎批判的合理主義

バートリーは、正当化の試みを放棄し、理性の能力を批判に見出すポパー哲学の側面を強調し、より首尾一貫した形で定式化した。それが汎批判的合理主義である。

H・アルバート(1985, 19-20 頁)が、「ミュンヒハウゼンのトリレンマ」において簡潔に示したように、ある見解を正当化しようとする試みは、無限後退、循環論法、議論の恣意的打ち切りのいずれかに陥り、必然的に非合理的な帰結を招く。バートリーは、正当化の試み自体、理性の行使によって合理的になし得ることではないと述べる(Bartley 1982, pp. 148-51)。バートリーは理性の限界とは正当化を行うことができないことだと理解し、正当化の試みの放棄によってこのトリレンマを避けることができると述べる。

ここでは、理性の役割は、自己の見解や信念の正当化を行うことにはなく、それらすべてを耐えざる批判にさらすことにおいて見出される。汎批判的合理主義の観点からは、合理的であることとは、すべての見解や信念を批判にさらし、その厳しい批判を他との比較の上でよく耐えたものを暫定的に保持することとして理解される(Bartley 1982, pp. 157-8)。

汎批判的合理主義においては、哲学の役割は大きく変わる。哲学者は、正当化を施すための不可謬の知的権威を欲し探求する者ではない。そのような知的権威を判別することは我々の理性には行い得ない。そうではなく、誤謬に対処するための哲学的プログラムを打ち立てるように努めなければならない。バートリーは、この哲学者の役割の転換を伝統的な哲学の問いの転換という形で表す。

つまり、非正当化主義のプログラムにおいては、伝統的な「いかにして知るのか」、「何をもって信念の正しさを保証するのか」という問いは正しい問いかけで

<sup>2</sup> バートリーの汎批判的合理主義については、Bartley (1964; 1982; 1984, chs. 5, 6)を参照のこと。また、邦語文献として、小河原(1993)が精緻かつ詳細なる紹介と検討を行っている。

はない。異なる問いが重要になる。つまり、「知的誤謬に対処し、誤りをできる限り排除するために、我々の信念や推測や方針や考えの源泉や伝統などを最適な批判にさらすには、我々の生活や制度をどのように組織すべきなのだろうか」(Bartley 1982, pp. 132, 150) という問いの下に、哲学的探求は行われなければならない。

### 3. 汎批判的合理主義の特徴

バートリーは、哲学の伝統において支配的な正当化主義的思考と比較しつつ、汎批判的合理主義の特徴を明らかにする。

彼は、西洋哲学の伝統には意識されざる独断的な想定が潜んでいるとし、その二つを指摘する (Bartley 1982, pp. 151-7; cf. 小河原 71-84 頁)。一つは、①批判は常に正当化と結びついていなければならないという想定であり、もう一方は、②真理や蓋然性などの性質が論理においては前提から結論へと移行していくのと同様に、合理性の質や程度も、正当化を施すための前提から、正当化がなされる結論へと受け継がれていくのだという想定——合理性の推移性の想定——である。

①の想定について、バートリーは、批判の観念を正当化の観念から切り離す必要性を主張する。彼によれば、自らを批判的であると称してきた哲学を含め、ほとんどすべての哲学において批判の観念は正当化の観念と融合していた。ある立場を批判するためには、それ自体は疑う余地のない、確実性を保証されているという「合理的権威」からその立場は導き出され得ないということを示す必要があった。あるいは、その「合理的権威」と両立しないということを示す必要があった (Bartley 1982, pp. 151-3)。

汎批判的合理主義はそのような合理的な権威の判別可能性を否定し、批判の観念を正当化の観念から切り離す。汎批判的合理主義における批判は、疑い得ない合理的権威との関連でなされる必要はない。批判を行う場合、批判の基準となるものは、ただ一時的に問題のないものとして受け入れられているものであればよい。批判の基準自体も疑い得るし、誤ったものであり得る<sup>3</sup>。ある立場が批判されているときは、他の立場や批判の基準は不問に付されている。それらは正当化されているというわけではなくて、今の時点で適切な批判が思い浮かばず問題ではないと考えられているだけ

<sup>3</sup> アルバートは、批判的合理主義の特徴の一つとして「一貫した可謬主義」を挙げる。彼によれば、基準の問題についても、批判的合理主義は「一貫した可謬主義」を適用する。つまり、審議の判別基準やある批判を行うときの基準も誤り得、不確実性を免れない (Albert 1978, pp. 203-4, 213)。

である。新たな批判が思いつかれ批判の必要が再び生じれば、再度批判的吟味は開始される (Bartley 1982, pp. 159-60; cf. Radnitzky 1980)。

批判とは、原理的に述べれば、立場間の両立不可能な関係に依拠すると言える。つまり、一方を真とすれば、他方は偽となるという相関的な関係を指摘することが「批判」の核心にある作業なのである (小河原 1993, 77 頁)。したがって、ある立場はそれと異なるすべての立場から批判されることが潜在的には可能である。批判と正当化の観念を切り離すことによって、汎批判的合理主義においては、批判の観念は非常に幅広いものとなる。

②の想定を明らかにすることによって、バートリー (Bartley 1982, pp. 153-7) は汎批判的合理主義における批判のプロセスのあり方を示す。周知の通り、論理において真、蓋然性などの性質は、前提から結論へと推移していく。合理性やその程度は、正当化主義的思考においては、真であることや蓋然性と同一視されてきた。したがって、従来の正当化主義の哲学においては、真であることや蓋然性と同等、前提の有する合理的性質が帰結へと推移していくと暗黙裡に想定されてきた。

しかし、汎批判的合理主義においてはこの合理性を示す何らかの性質の推移性の想定は覆される。バートリーは、ポパーのテスト可能性 (testability) や反証可能性 (falsifiability) の観念を取り上げ、合理性の指標が結論から前提へと移行していく「逆推移的」性質を持ち得ることを示す (ibid. 155-7)。真理性や蓋然性とは逆に、論理において、偽は結論から前提へと移行していく。つまり、妥当な推論においては、結論に偽が発見されれば、その結論を引き出した前提のうち少なくとも一つは偽が含まれている。偽という性質は、このように結論から前提へと移行する逆推移の性質を有する。ポパーの理論における合理性の指標としての理論のテスト可能性や反証可能性の観念は、偽の性質と同様、逆推移の性格を持つ。ポパーのテスト可能性や反証可能性の観念に言及することにより、バートリーは前提から結論へと推移していくという合理性の想定的一面性を指摘するのである。従来の合理性の推移性の想定は、前提の正当化の不可能性を明らかにした非正当化主義の下では意味を持たない。

正当化主義と汎批判的合理主義における合理的思考様式、あるいは行動様式にたいする見解の大きな相違がここで示される。正当化主義においては、合理的に思考するため、あるいは行動するためには、ある確実な前提となる「合理的権威」を発見することが重要とされる。「合理的権威」を見出し、その合理的性質を受け継ぐよう慎重に帰結を導き出していくことこそ合理

的思考様式・行動様式だと捉えられる。一方、汎批判的合理主義においては、合理的思考様式・行動様式とは、不確かな前提から帰結を導き、それらを批判にさらし、その帰結自体あるいは前提に含まれている誤りを発見し、既存の前提を吟味・修正することに見出される。

以上挙げた汎批判的合理主義の二つの特徴、つまり、批判と正当化の分離と、帰結から前提への合理的性質やその度合いの逆推移性の強調とにより、我々の学習の観念は変容を迫られる。学習活動において大切なことは、確実な前提となるものを発見し打ち立て、それを様々な事柄に適用していくことではない。あるいは、確実な前提と照らして、ある見解を批判することでもない。人間理性には確実な前提を発見することは不可能である。そうではなく、学習の過程とは、憶測に基づく不確かな仮説的前提から派生する見解を、状況における異なる様々な見方との関連で幅広く批判的に吟味し、その見解あるいはその前提を再検討し修正を繰り返していく絶えざる試行錯誤のプロセスなのだと言える。

これまで述べてきたバートリーの汎批判的合理主義は、先に挙げた可謬主義的議論の伝統に含まれる曖昧さを改善するといえる。

汎批判的合理主義の見解からは、理性の限界とは、ある立場・見解を正当化することの不可能性を意味する。

また、「自生的過程」とは汎批判的合理主義の文脈では以下のように理解することができよう。いかなる個人もある見解がどのような方向に発展していくか予測することはできない。なぜなら、ある見解は、批判にさらされ、修正されていくことによって発展していくからである。ある見解の有する帰結をすべての状況において前もって判断することは我々には不可能である (Bartley 1990, ch. 2)。批判と正当化との観念上の分離により明らかにされたように、批判の観念は非常に幅広いものである。ある状況におけるある見解の有する様々な帰結について様々な角度からの批判があり得る。様々な帰結に対する多様な角度からの批判は、前提であるその見解に対して修正を迫る。それゆえ、ある見解がどのような角度から批判にさらされるかは予測できない。したがって、批判に対する修正の結果として、ある見解がどのように発展していくかもまた予測できない。予測のつかない批判と修正のこの過程こそ、反合理主義の理論において論じられてきた「自生的過程」であると解釈できる。

汎批判的合理主義は、ある「自生的過程」の働きの帰結が正しいものであるかどうか判別する基準の認識可能性は否定する。汎批判的合理主義の観点からすれ

ば、最も重要なことは、すべての見解や立場から生じる帰結を絶えざる批判的吟味にさらすことのできる政治的・社会的制度の組織化である。ゆえに国家権力に支持された貴族的特権などの守旧的色彩の強い制度は、批判の最適化を目指す制度に反するという観点から受容されざるものとなる<sup>4</sup>。

このように非正当化主義の哲学は、可謬主義の社会理論に含まれてきた曖昧さ、つまり「理性の限界」の意味や「自生的過程」の役割を明瞭化するという意義を有するものと理解できる。

### 三 制度構想

#### 1. いくつかの解釈

先にあげたバートリーの言葉にあるように、非正当化主義のプログラムにおいては、哲学の基本的な問いかけの転換が生じる。すなわち、伝統的な「いかにして知るのか」、「何をもって信念の正しさを保証するのか」という問いから、「知的誤謬に対処し、誤りをできる限り排除するために、我々の信念や推測や方針や考えの源泉や伝統などを最適な批判にさらすには、我々の生活や制度をどのように組織すべきなのだろうか」という問いへの転換が生じる。いわば、必然的な帰結として、哲学は、制度論に関心を抱く必要性が生じてくることとなる。

実際、非正当化主義の論理からいかなる制度論が導かれるかについての議論が数多く提起されてきた。しかし、その解釈は、一様とはいえず、また議論されている論点も多岐に渡る。本報告では、その中の大きな論点の一つを取り上げ、検討を加えたい。つまり、非正当化主義の議論からは、社会民主主義的な制度が導かれるのか、それとも、より市場重視の制度が導かれるのかという論点である。

社会民主主義の見解を導く著名なものとして、ブライアン・マギーの解釈がある (マギー 2001)。マギーは、ポパーの可謬主義の議論からは、社会民主主義的の制度が導かれると論じる。

<sup>4</sup> 例えばヒュームにみられるように、権利制度などの政治制度の発展自体を無制限の自生的進化の過程に委ねることはできない。汎批判的合理主義の立場では、背景として活発な批判が存在する場合のみ、他との比較の上で、自生的進化の過程の産物を保持することが許される。活発な批判はある特定の制度の下でのみ可能である。ゆえに、批判の最適化のためには政治制度の「設計」が不可避である。しかし、その場合、設計によって生じる意図せざる帰結に最大限に慎重になる必要があろう (Cf. Bartley 1990, p. 82)。

マギーは、「重要な問題は『誰が支配すべきか』ではなく、『どのようにしたら悪政——誤った支配の生じる可能性および悪政が生じたときの諸結果——を最小にできるか』である」とする。そして、最も大切なことは、社会の構成員に対し、国家権力による調整を通じて、自由を最適なかたちで配分することであると論じる。その結果、マギーによれば、可謬主義の前提からは、社会民主主義の制度が導き出されると述べる。社会における自由の最適化のため、「政治、経済、社会上の生活への大規模な国家干渉を伴うこと」が必要であり、「その干渉が小さすぎても大きすぎても同様に自由を不必要に侵害する結果になる」と論じる（マギー 2001, 111 頁）。

マギーのこうした解釈は、ポパー自身の社会理論上の主著の一つ『開かれた社会とその敵』の中でも社会民主主義的制度・政策を支持する記述が多くあることから広く受け入れられてきた<sup>5</sup>。マギーの述べるように、ポパーの哲学を、社会理論的には、社会民主主義の理論的基礎を提供するものだと見る向きは有力である。

だが他方で、ポパー自身の記述はともかく、ポパーの可謬主義のロジックから導かれる理想的な制度としては、より市場のメカニズムを重視した古典的自由主義に近い制度だと理解するほうが適切ではないかと論じる論者もいる<sup>6</sup>。

たとえば近年、こうした解釈をまとめたかたちで提出しているジェレミー・シェーマーは、自律的判断を行いうる主体が多数存在し、間主観的な批判的吟味が最も活発に行われうる制度を求めるとすれば、限定的政府と私的所有権を重視する古典的自由主義に近い社会制度の擁護論につながると主張する（Shearmur 1988, pp. 46-7; 1996b, pp. 109-58）。

<sup>5</sup> たとえば以下の記述である。「われわれは、経済上の弱者を経済上の強者から保護するために、国家権力によって強制された社会的制度を打ち立てねばならない。国家は、飢餓とか経済的破滅の不安から不平等な協定を結ぶ者がいないように留意していなければならない。もちろん、これは、非干渉主義、すなわち無拘束の経済体制の原則が放棄されねばならないということである。自由が守護されることを望むならば、無制限の経済的自由という政策を、国家の計画的な経済干渉に置き換えることを要求せねばならない。われわれは無拘束の資本主義が経済的干渉主義に道を譲ることを要求せねばならない」（ポパー 1980, 117-118頁）。

<sup>6</sup> Shearmur 1988; 1996a; 1996b. 他に、バートリーも、市場機構をポパー的可謬主義の論理から導かれる中心的制度であると捉えていると解釈できる（Bartley 1990, ch. pp. 23-85）。

シェーマーは、「批判的吟味」の観念を通常よりも幅広く取り、個人の思索や複数の個人による言語を媒介とした審議のみではなく、習慣や訓練によって得られる非言語的な知識も批判的吟味を行う際の素材となりえると捉えている（Shearmur 1996a, p. 188）。また、ある規範的判断から出発して実際に具体的状況の中で行動し、その判断の妥当性を確かめる行為、つまり生活の実験（an experiment in living）も批判的吟味の非常に重要な形態の一つであるとする（ibid.）。すなわちシェーマーは、批判的吟味の形態として、個人の机上の思索、複数の個人による対話・審議などを通じたいわゆる知的かつ言語的な方法だけでなく、生活の実験の遂行、あるいは他者の生活の実験の観察などの非言語的な方法も念頭に置いている。こうした幅広い形態を含む批判的吟味の過程を通じて、人々は判断や認識の誤りの排除と改善を行うことができると考えるのである<sup>7</sup>。

このように批判的吟味の観念を幅広くとらえたうえで、シェーマーは、もっとも活発に批判的吟味がなされうる場とは、集合的に資源が保持されている場や多数派民主主義によって財の分配の多くが管理されている場ではなく、他者の意思に拘束されることなく、様々な見解を持つ者が自由な行動を取りうるよう私的所有権が保証されている場であるとみなすのが自然だと考える。言い換えれば、シェーマーは、可謬主義の前提から導かれる理想的制度とは、市場重視の制度であるとする。シェーマーは、市場機構を、「個人や組織による理想の強制的な押し付けを最小限にし、様々な理念の試行を可能にするよう機能する諸ルールの体系」（Shearmur 1996b, p. 119）とみなし、それに中心的重要性をあたえる制度こそ理想だとするのである。

<sup>7</sup> シェーマーが、ポパーの可謬主義が古典的自由主義の制度に帰結すると主張する理由として、他に、いわゆる漸進的社会工学の手法は、社会の複雑さを十分に考慮しておらず楽観的すぎるといふものがある。社会の複雑さを認識すれば、積極的な社会政策を志向する政府よりも、限定的な政府のほうが求められるというわけである。しかしシェーマーのこの主張に関しては、ポパーは社会の複雑さを十分に理解していたがゆえにユートピア工学ではなく漸進的社会工学を主張したのであり、ポパーの漸進的社会工学の意図をシェーマーは十分に理解できていないというエイドリンからの説得力ある批判がある（Eidlin 2005）。それゆえ、シェーマーの議論を支えうる論拠として、ここでとりあげた批判的吟味の概念の拡大から由来する、非言語的知識の重視や行為の次元の重視に着目するほうが適切であると思われる。

## 2. 考察

以上のように、非正当化主義の哲学として定式化されてきたポパーの可謬主義の前提から導かれる制度像に関しては、解釈は一樣ではない。特に、社会民主主義的制度なのか、そうではなくむしろ市場重視の制度なのかという論点については、大きな見解の相違がみられる。

この点について私見を述べれば、両者の折衷的立場、つまり市場機構の働きを大いに重視しつつも、必要とあれば市場機構の働きを補助するためにも、またそこから生じる認識論的に明らかに好ましくない帰結を修正するためにも、政府の力を用いることを認める立場が、最も妥当なものではないかと考える<sup>8</sup>。

ポパーの可謬主義に関するバートリーの定式化が正しいとすれば、シェーマーが指摘した批判的吟味の観念を幅広くとる必要性が導き出されると思われる。すなわち、前述の批判の観念と正当化の観念の分離ゆえに、批判は、確固とした、言語によって明瞭に表現された明示的知識との関連で行われる必要性は必ずしもなくなる。過去の経験で培われてきた、あるいは練成されてきた微妙な感覚や習慣的行為、いわゆるコツといった言語的に定式化することの困難な知識などとの関連で行われることも十分想定されてよい。

また、合理的性質の逆推移性からは、実際の行為の次元が批判的吟味の非常に重要な位相であることが導き出される。ある判断の妥当性を吟味するためには、その判断の帰結を導いてみるのが重要である。科学的命題であれば実験が求められようが、生活にかかわる判断の場合であれば、多くの場合、それはある判断に従って実際の状況の中で行為してみることを意味する。ある判断に沿って実際に行う行為をしてみることで、その判断の含意は明確化され、単なる机上の思索のみに頼る場合よりも、当初の判断に対するいっそう円滑な吟味が可能となる。

このように、非正当化主義の哲学としてのポパーの可謬主義のバートリーの定式化からは、シェーマーが指摘したように批判的吟味の観念の拡大の必要性が生じることがみてとれる。加えて、シェーマーが論じているように、より円滑な批判的吟味を行いうる理想的な社会制度としては、個人に対して、思想・表現の自由だけでなく、私的所有を認め、個人の自由な行為の領域の確保を重視する制度が導出されるはずである。その意味で、限定的政府と私的所有権を重視するシェーマーの制度構想には一定程度の妥当性が見出せる。

<sup>8</sup> 私見についての詳細は拙著（施 2003）の特に第5章をご参照願いたい。

ただ、市場機構が、活発な間主観的な批判的吟味の場としての機能を果たすためには、政治権力の作用も必要だということも大いに指摘できよう。市場的競争の適切な条件の整備や、市場の働きの帰結として生じる明らかに望ましくない結果の是正が行われなければ、シェーマーが論じるように、市場機構が最善の批判的吟味の場として作用することは不可能である。たとえば身近な一例をあげれば、現在の日本のように、全勤労働者のうちの三分の一が不安定な非正規雇用の地位に甘んじなければならないような状況の下では、多様な知識が活発に吟味されうるとは判断しがたい。認識・学習の主体としての各自の能力が十全に開発され活かされているとはほとんど言えないからである。

以上のようなことから、シェーマーらのように、市場機構を制度として重視する立場の説得性を大いに認めつつも、彼らよりも政府の働きも、より肯定的に評価するという折衷的立場を私はとる。

最も活発に批判的吟味の活動が行われうる場を作るという目的のために、消極的自由の保障と、政府の積極的な関与が、どの程度のバランスをもって行われればよいかは、常に社会理論上で議論される難しい問題であり、原理的に一樣の解答が提示できるものではないであろう。あるいは、この問題こそ、特定の状況において、多様な角度から言語的に、あるいは社会の複雑さを考慮し十分な慎重さを肝に銘じつつも実際の政策の施行を通じて、試行錯誤的に探究されていくべき問題だといえるのかもしれない。

## 結び

以上、本報告では、まず、社会理論の中の他の可謬主義的見解との比較の上で、ポパーの可謬主義の特徴をみた。その後、ポパーの可謬主義についてのバートリーによる定式化に言及した。また、そうした見方では、ポパーの可謬主義は、制度論の必要性に結びつくということを論じた。非正当化主義の哲学であるポパーの可謬主義では、個々の認識や判断の正しさを証明したり、あるいはそのための判別基準を探求したりといったことは重要な問題とならない。そうではなく、すべての認識や判断をドグマ化せず、常に批判的吟味にかけていくことのできる制度的工夫の探求こそ中心的課題となる。しかし、その制度の具体的像がいかなる姿をとるか、具体的な問題状況に即して検討していかなければならない課題であろう。すなわち、活発な思索や議論、ひいては実際の政治の現場での慎重な試行錯誤を繰り返し、探求していくべき問いといえるであろう。





と考えている。そして、この合理性は、物理的 - 因果的には記述できない。本稿では、以下、ポパーによる唯物論批判を確認し、その後それら批判の背景となっている言語使用についてのポパーの説を明らかにし、その「言語機能説」から「三世界説」を再構成し、その枠組みのなかで、心的なものの帰属が、合理的規範的規定からなされることを示す。最後に、ポパーの立場を現代の「心の哲学」シーンのなかに位置づけつつ、今後の課題を整理することにする。

## 1. 唯物論批判

ポパーの唯物論批判のひとつは『自我とその脳』§ 21 において展開されている。ここでの議論のポイントは、〈唯物論は、自らを合理的論証によって支持することができない〉という一点に尽きる。ポパーの主張を換言すると、理論（言語的人工物）は合理的な論証によって支持されるべきものである。唯物論が真なら議論は物理因果的に決定されたものであり、それゆえ唯物論は真だとしても合理的論証によって支持されたものではない。よって、唯物論的事態が事実的に真だとしても、唯物論を合理的論証によって支持されたものであるとみなすことはできない、ということになる。

私は唯物論を論駁したとは言っていない。だが、唯物論には、合理的議論によって、つまり論理的原則にしたがった合理的議論によって、支持されうると主張する権利がないのだということは示せると思う。唯物論は真かもしれない。だが、唯物論は合理主義とは両立しないし、また、批判的議論の基準を受け入れることも両立しない。そのような基準は、唯物論者の目には、幻想かさもなくばイデオロギーくらいにしかうつらないのである。(SIB81)

上記のような見解は、しかし、ポパーが批判的合理主義者であるという前提抜きには受容れがたいものではあろう。だが、一般に、規範的なものを物理学的に処理すること、つまり規範の自然化、は不可能ではないかもしれないが容易でもない。また、ここには、因果的物理的なものと規範的合理的なものを峻別し、規範性とか合理性は因果 - 物理的には記述できないというポパーの態度が強くあらわれている。あとでみるように、この対比はポパーにとって重要である。

## 2. 言語機能説から三世界説へ

上記のような批判から読み取れるのは、人間の言語使用の場面にとって物理的因果的規定だけでは十分で

はない、物理的因果的な規定は、規範的合理的な規定を通じて支持されたり解釈されなくてはいけない、という点だろう。そもそも何らかの事柄を何らかの枠組みのもとで合理的に論じること、そしてその議論を通じて知識を増大させうることを可能にしているのは、人間が言語を使用することによる。ポパーが、カール・ビューラーの言語機能説を持ち出して説明しようとしているのは、まさにこのことであろう。言語機能説はまた、我々が言語を使用しており、その言語所産（世界 3）によって可塑的制御されているという事態をも説明する。ポパー自身は、言語機能説と三世界説との結びつきを表立って語ることはないが、三世界説によって人間の言語使用についての言語機能説は決定的な要素といえる。<sup>1</sup>

ビューラーは言語の機能を以下の 3 つに区分した。

- ① 表出 (Ausdruck/ the expressive function) 機能 (送り手の外部にあらわれる表情や身振りなど)
  - ② 信号/喚起機能 (Auslösung/ the stimulative or signal function) (表出が受け手に対して触発する、受け手のなんらかの反応を誘発すること)
  - ③ 叙述機能 (Darstellung/ the descriptive function) (対象や事柄、事実についての記述)
- ポパーはこのビューラーの言語 3 機能に、4 つ目の機能を加えている。
- ④ 論証・批判機能 (the argumentative function)

①からより高次の④までの機能は、より高次の機能があらわれているときには、それより低次の機能も同時にあらわれている。だが、逆は成立しない。例えば、あるひとが「今日は晴れている」とか「この本を読んでいると眠くなる」とか言ったとすると、それは何らかの事態や対象について述べた叙述であるが、同時に、彼はこの発言行為によって表出している<sup>2</sup>のであり、こ

<sup>1</sup> ポパーは、1953年初出「言語と身心問題」(『推測と反駁』第12章)、1965年のコンプトン記念講演「雲と時計」(『客観的知識』第6章)において、人間言語と動物言語との連続性と区別について語っているが、この時点では「世界1、世界2、世界3 (world1, world2, world3)」というタームは使用されていない。この直後、1967年「知る主体なき認識論」(『客観的知識』第3章)、1968年「客観的精神の理論について」(『客観的知識』第4章)において、3つの世界の区別(この時点では「第1世界、第2世界、第3世界 (the first world, the second world, the third world)」と呼ばれていた。)、客観的知識と主観的知識との区別が導入され、ここでほぼ三世界説のフレームワークが完成したとみてよい。

<sup>2</sup> 表出とは彼の外部に現われる表情や身振りである。先取りになるが、外的に現れたものが内的状態の表れ

の発言は、受け手に対して何らかの反応を喚起しうる点で信号でもある。また、何らかの叙述発言に対する理由づけ、または反対ないし賛成を表明するのが論証の働きである。つまり論証はつねにメタ叙述の形をとることになる。

ビューラーは、共同生活をする動物の集団内部での社会的行動の制御として記号がやりとりされること、つまり信号機能による行動の社会的制御に言語の起源をみており、低次の2つの機能は動物にも認められるものとされる。1羽の渡り鳥が土地を去ろうとする行動は表出といえる。この徴候がもう1羽の鳥を触発し、その鳥も土地を去る準備をしたなら、この表出は信号として働いたことになる。但し、叙述機能は人間言語にのみ認められる機能であり、ビューラーによると叙述機能の有無が動物と人間の言語のメルクマールとなる。

ポパーもこの区別に同意するが、ポパーにとっては、この区別は同時に世界3の有無を示している点が重要であろう。人間の言語は、物理的な記号としては世界1、その記号をなんらかの意味をもつものとして理解する心理的・主観的過程として世界2、そして、その言語によって伝達される情報や意味の客観的内容として世界3、というように3つの世界のすべてに属するという点で動物のものとは区別される。動物は人間のようには世界3を創造できない（まったくできないわけではない。例えばビーバーのダムは世界3類似物である）。この点の理解のために、アッカーマンによる世界3の説明を引いておこう。

世界3は、公的な言語によって表現された人間の知識の世界である。人間知識と行動的知識（あることをいかになすか）との区別は、[人間と]他の生物との区別でもある。……誰かが彼の思考を言語によって示す state ことは、その思考を主観的な領域から切り離し、公的な議論の場としての客観的領域に位置付ける。この[客観的]領域は個人によっては制御できない。なぜなら、思考の論理的帰結は潜在的に無限であるからである。言い換えると、論理的推論の使用によって、ほんの2、3の思考が、多くの人間の努力によって……探究されてきた他の思考と関連して膨大な客観的構造を創造しうるということである。(Ackermann [1976] p. 55 強調はアッカー

であるのかどうかは、高次の人間言語機能を持ったものにとっては、規範的に判断されることである。表出—信号機能しかもたないものにとっては、外的あらわれが何を示しているのか、ということは問われえないのではなかろうか。

マンのもの)

行動的知識と人間知識というアッカーマンの区別は、表出機能、信号機能しか持たない動物言語と、叙述機能、論証機能をもつ人間言語との区別と重なる。表出、信号機能のレベルで伝達されるのは、いわゆるノウハウ知であって、それは行動の外には蓄積されない。それに対して、人間知識の特徴のひとつは、遺伝子コードによるのではない知の伝達が可能である点だが、これは、身体外部に知識を公開し伝達し蓄積できるからである。このことをポパーは「身体外 exsomatic 進化」と言う(OK248/KBMP35)。身体外進化を可能にするのが人間言語にのみ認められる叙述機能である。叙述機能をもつ言語は、その言語の所産（典型的には文字的に記述されたもの）を、その言語を生み出した送り手・受け手の世界1および2的要素とは切り離して記録することができる。そして記録された言語所産は、はじめの受け手・送り手とは別の人間によって解読される可能性をもつ。つまり、思考は「公的な言語によって表現される」ことによって、「公的な議論の場」に「位置づけられる」。

さて、ここで、ポパーが新たに加えた第四の機能、論証・批判機能が効いてくる。人間言語の論証・批判機能は、「公的な議論の場」に位置付けられた諸々の言語所産をメタ的・再帰的に操作していく働きである。論証は、世界3にある言語的所産の内容にたいして、なんらかの申し立てをすることによって、内容を吟味することである。(最も典型的な論証は、科学理論について、それを受容しうるかいなかを、その理論から予測言明を引き出して世界1に対してテストする、というものである。)この操作を通じて、世界3は増大し再編成され更新されていく。ポパーによれば、この操作のさいに、叙述機能には真偽、論証機能には妥当・非妥当という規制観念が、我々の言語活動を可塑的に制御する plastic control とされる。つまり、叙述機能を獲得してはじめて、言語によって伝達されていることについて真偽、妥当・非妥当という観念が導入されることになる。この観念は、共同体における言語使用(世界3)と、我々を取り巻く物理的環境(世界1)の両面から制御をうけているが、我々が議論によって何を受け入れるかは、どちらの世界の側からも一方向的には決定できない。この緩やかな[物理的でない、決定論的でない仕方での]制御が、我々の合理性や規範性の基盤になっているのである。つまり、合理性や規範性といった概念は言語の高次2機能なしには成立しえず、従って世界3をもつ人間にしか語りえないことになる。

### 3. 可塑的制御

C・A・フッカーの分析 (Hooker [1995] Ch.3) によると、ポパー思想の展開は、いかにしてフレキシブルでありつつレギュレイティブな意思決定プロセスを可能にするかという問題をめぐる歴史として読める。合理性が自然化可能と考えるフッカーは、ポパー見解に賛成しているわけではないが、ポパーが『探究の論理』以来ずっと、「厳格な rigid 決定 (文脈や背景によらない形式的 - アルゴリズム的な決定)」ではなく「柔軟な flexible 決定 (文脈や背景に相対的な決定)」を追究していたことは評価している。フッカーは、ポパー思想を①理論の受容を科学者共同体の「決意」にゆだねる「推測と反駁」までの段階、②意思決定プロセスを進化論的に説明しようとする中期段階、③可塑的制御による意思決定というアイデアに到達した段階、の3つの段階に区分している。『探究の論理』以来 (おそらくそれ以前からの問題意識であったことはテア=ハークらの研究から読み取れるが) ポパーが追い求めて、やっと辿り着いたのが「可塑的制御」という概念なのである。

「可塑的制御 plastic control」というタームは、1965年アーサー・コンプトン記念講演「雲と時計」(OKCh.6)において、「絶対制御 cast-iron control」に対立する概念として用いられている。「絶対制御」とは、オン/オフスイッチのように、一旦スイッチがはいるとそれを受け入れようがいまいが、そのように行為するしかないような、自由のない制御である。対して、「可塑的制御」は、「目的や規準」によるような「選択的制御」であり、それに従う仕方は (従わない仕方も含めて) 様々でありうる。

我々の理論や目的の側から、我々自身へ、また我々の行為へはたらく制御は、可塑的制御である。我々は我々自身を、我々の理論の制御下におくことを強いられているのではない。なぜなら、我々はそれら理論について批判的に議論しうるのだし、もしもそれらが我々の規準を満たさないと我々が考えたときには、それら理論を拒絶することもできるのだから。つまり、この制御は、一方向的ではないのである。我々の理論が我々を制御するだけでなく、我々が理論を制御することもできる。ここには一種のフィードバックがある。(OK241)

絶対制御/可塑的制御という対比は、先のポパーの唯物論批判の背景にあった因果的 - 物理的決定/規範的 - 合理的解釈との対比と重ね合わせることができる。人間は、たしかになんらかの心的状態にあるときには、

なんらかの物理的状態にある。また、なんらかの物理的状態にあることによって、ある心的状態はまったく引き起こされえない、ということもあるだろう。だが、心的状態は、因果的 - 物理的な絶対制御下にあるのではなく、規範的 - 合理的な可塑的制御下にある。可塑的制御は、因果的 - 物理的規定によっては記述されえない<sup>3</sup>。つまり、我々は叙述と論証が可能な言語を使用していることによって、「自由+制御 free plus control」というミドルサイズの自由を手に入れたということになる。

ここで、1節で挙げたものとは別のポパーによる唯物論的立場への批判をみておこう。「言語と身心問題」(CRCh.12)で、ポパーは以下のような例を挙げている。(ここでの具体的論的は行動主義である。)

視界に猫が現われたときには常に「マイク」と発声する機械を考える。この機械は「名付け」についての因果理論といえるだろうか。ポパーによれば言えない。<名付け始まり [猫が現われて機械が「マイク」と発声する] 名付け終り>として切り取られる因果的連鎖は、あくまでもひとつの名付け解釈モデルであって、客観的な物理状況がその始点と終点を規定しているのではない。「名付ける」という関係としてその連鎖を切り取るという解釈が、それを「名付け」関係と理解させるのである。解釈の図式は、物理主義的には与えられない。ここから、ポパーは、最も単純な叙述の例である名付けでさえも物理的因果的理論化できないのだから、「叙述機能、論証機能についてのいかなる物理因果理論も可能ではない」と断じる (CR298)。

名付け機械は、要するに、猫が現われ感知されると「マイク」と発声するように [送り手 (猫) の表出 (⇒ 受け手 (機械) への信号) ⇒ 発声「マイク」と反応]、プログラムされた機械なのだろう。猫感知⇒発声「マイク」という表出-信号機能は、刺激と反応のパターンとして行動主義的・物理主義的に記述できる。だが、機械は、それが猫であるということを理解しているわけではなく、その猫を「マイク」と名付けようと意図しているわけでもなく、発声「マイク」によって命名したとは理解していないだろう。この機械にたいして、「その猫はマイクではなくてミケだ」と反論 [機械の表出にたいする反応として、表出&信号&叙述&論証] してみても、機械はふたたびその「ミケ」を感知して「マイク」と発声するだろう。機械は、「猫-マイク」プログラムの絶対制御下にあり、批判的議論を通じた学習によってプログラムを改訂することはできない。ポパーにとって、機械と、人間との差異は、物理的な

<sup>3</sup> デイヴィットソンの心的なもの非法則性が思い起こされよう。

基盤の違いよりも何よりも、世界3と相互作用できるか、世界3にアクセスするための言語機能をもっているか、による。人間の活動を、表出-信号のパターンに還元して記述することは可能ではあるかもしれない。だが、その記述は、人間の言語活動の理論とは到底いえない。低次2機能の因果的-物理的な記述は、我々が叙述-論証によって現に行っていること、つまり、言語の意味を理解することや、言語的所産を増大させることは説明できない<sup>4</sup>。

#### 4. 心的状態の帰属と個別化

さて、言語機能説はたしかに人間の言語が、物理的-因果的規定に還元されないような、規範的合理的枠組を我々に与えていることを保証してはいる。そして、この点は、行動主義にとっては致命的な批判となる。だが、心的な状態が、規範的合理的枠組によって可塑的制御されていることから、心的な状態が実在していることが端的に帰結するわけでもない。むしろ、ポパーは心的状態が「物理的ないみで実在している」と言っているわけではないし、生命有機体からまったく独立に心的なもののみが存在するとも言っていない。要は、「実在する」ということの規定をどれくらいの厳しさでとるかという問題による。そして、ポパーの実在規定は以下のような、非常にゆるやかなものである。まず、「健全な常識」として (OU116)、物理的物体からなる世界1の実在を受け入れる。そしてあるものは、世界1と相互作用するとき、かつそのときのみ、実在する。世界2、および世界3の「実在性」は、世界1と相互作用すること、典型的には物理的な痕跡をのこすことによって、間接的に認められることになる<sup>5</sup>。

主観的経験からなる世界2が存在することについての主要な議論は、以下のものだ。通常、我々は世界3の理論を使用して世界1に働きかける以前に、その当該理論を把握あるいは理解してはい

<sup>4</sup> この点は、サールが「中国語の部屋」によって示そうとしているエッセンス（心は意味論と構文論を同時に充たしているが、プログラムは構文論しかもたない、意味論は構文論に還元できない）に通じる。

<sup>5</sup> ポパーは「定義」を嫌うため、KBMPにおいて、聴講生から3世界の定義を求められて「相互作用は、実在性の必要条件ではないが、一種の十分条件ではある／私は3つの世界を概念的に定義しようなどとは夢にも思っていない。私が例を挙げていき、もし君たちが満足しなければ、私はさらに新しい例を挙げることにしよう。」と答えている。

けない。しかし、理論を理解したり把握するのは、精神的なことがら、つまり世界2の過程である。すなわち、世界3は通常は世界2を通じて世界1と相互作用する。(OU117)

じっさい、このような仕方、心的なものがなんらかの作用を果たしていることを否定するものは、(志向性や命題的態度を消去しようとする立場でもないかぎり) おそらくないだろう<sup>6</sup>。そこで、「心的なものが実在するか否か」という切り口から少し問題をずらして、以下のことを考えてみよう。

じっさいに外的に現われる行動としては同一である2人の人物（あるいは機械でもいい）が、1人は叙述していて、もう1人はたんに表出しかしていないことを、どのように区別するのだろうか。「意図の有無によって」というのがポパーの答えである。

ある人物が実際に叙述または論証しているかどうか、それとも彼は単に表出または信号しているだけかどうかは、彼があることについて意図的に語っているかどうか、あるいはある見解を意図的に支持（または攻撃）しているかどうかにかかっている。(CR295)

我々が他人に語りかけるさい、とくに彼らと議論するさいに、我々は彼らもまた議論しているのだと、彼らは、単にそうしているかのように振舞っているのではなくて、問題を解決しようと真剣に望んでおり、意図的にその事柄について語っているのだと、（しばしば誤って）**仮定する**。言語は社会的事象であり、そして、独我論あるいは他人の心の存在への懐疑について、もしそれを言語によって形式化しようとするとき自己論駁的になってしまうことが、しばしば見うけられてきた。他人と（他人から学んだある事柄を）議論をするさいに、例えば他人の心について議論をするさいには、我々は彼らに意図、つまり心的状態を帰属させざるをえない。我々は温度計とは議論しないのだ。(CR297 強調はポパーのもの)

ポパーは、意図の有無が、叙述や論証機能が現われているかどうかのメルクマールであるとしつつも、「仮定する」とか「帰属せざるをえない」といった言い方を

<sup>6</sup> つまり、ポパーの立場と最も対立するのは、チャーランドが自身の論敵のひとりとしてポパーを名指しているとおりに、素朴心理学体系をまるごと消去して、それを神経心理学的科学理論体系にまるごとおきかえることを推奨する消去的唯物論であろう。

している。これはむしろ、意図が外的に観察されないからであろう。まさにこの点について、オヒアはポパーを批判している。「そうしたかったからそうしたのだという話が、どんなに我々の生活において役立つとしても、それは（非物質的な）運転手〔意図〕とかれの乗り物〔身体〕とのあいだに因果的関係があるということをも主張したことにはならない」。だから、「意図が脳内の出来事であるとする唯物論者」は、たんに、その心的活動は「何らかの物理的に特徴づけられたこれこれのことである」と答えるだけだろう（O'Hear [1980] p. 202）。なるほど、そうかもしれない。確かに、なんらかの心的状態がある行為の原因なのかどうか、行為の原因とは何かという問題はここでは論じられない大きな問題である。そこで、なんらかの心的状態は、脳内状態の記述によって尽くせるのかどうか考えてみよう。

……経験的に識別できない対象は同一なのだという実証主義の教条、それは以下のように言う。ふたつの時計は、ひとつは機械的に、もうひとつは電氣的に動いているが、よく似て見えるかもしれない。しかしこの違いは観察によって発見しうる。もしもなんらの違いも観察できなければ、なんの違いもそこにはない。この見解に対する答えはこうだ。もしも我々が物理的に識別不可能な2枚のポンド札（それは番号においても同一なのだ）を示されたなら、少なくとも2枚のうちの1枚は偽造札であると信じるよい理由を我々はもつといえよう。偽造が完璧であるからといって、あるいは偽造行為の一切の歴史的痕跡が消えているからといって、偽造札が本物の札になるわけではない。（CR297）

上記のポパー見解は、「外在主義 content externalism」と呼ばれる主張と呼応する<sup>7</sup>。外在主義とは、大雑把にいうと、〈あるものの性質は、そのものの内在的性質（のみ）によってではなく、外的な環境によって（も）決定される〉という立場である。上の例の場合、2枚の札は物理的にはまったく同一なのだから内在的には異なる点はない。だが、それらを、すくなくとも一方は偽者であるとして別のものとして識別するのは、その2枚の札が貨幣制度を成り立たせている社会的な環境下にあるからである。このことを脳内状態と心的状態の関係に敷衍すると、〈物理的な脳内状態が同一であっても、心的状態が異なりうること〉、あるいは、〈物理的な脳内状態のみからは心的状態を決定できないこ

<sup>7</sup> パトナムの「双子地球」、タイラー・バージの「関節炎」などの思考実験が有名であろう。

と〉がありうることになる。とくに、強い客観主義を採るポパー<sup>8</sup>の場合には、〈～を信じている〉という命題的態度（信じている状態）は世界2に属するが、その信念の内容（～の部分にはいりうる命題。信じられている内容）は世界3に属すると考えられる。心的状態としての信念は常に世界2から世界3へと開かれている。何かを信じているそのとき、確かに脳内状態（世界1）は何らかの状態にはあるだろう。だが、信念内容の個別化は世界1の状態記述だけではなされえない。この議論によって、オヒアの批判のすべてにこたえたことにはならないが、少なくとも、脳内状態の記述によって、心的状態のすべてが決定されるわけではないという指摘にはなるだろう。つまり、因果的・物理的な個別化の規準と、規範的・合理的な個別化の規準は重ならないのであり、何らかの対応規則があるわけでもない。心的状態は世界1と世界3とにまたがっており、片側だけからの記述では十分ではない。ある種の物理主義（ある種の心脳同一主義）にとっては、この指摘は致命的なものとなる。

パトナムは、心的状態について、その事実性は認めつつも、心的状態の個別化と記述は「狭い心的内容」（科学的心理学的に記述可能な範囲での脳内状態の記述）によって果せられるとする立場を「デカルト主義的物理主義」と呼んで批判しているが（Putnam [1999]）、この立場のなかには、心的状態は物理的状态にスーパーヴィニエンスとする立場（キムなど）のほか、志向性の個別化にかんして内在主義をとる立場（サールなど）なども入るだろう。三世界間の相互作用、つまり心・身体・言語のあいだの制御関係という枠組みは、その「デカルト主義的物理主義」一般に対抗する

<sup>8</sup> 外在主義から敷衍して、ポパーにとっては、知識の客観性も、知識に本質的に内在するものではなく、知識を客観的にメンテナンスするという態度によって帰属させられるものなのだといえる。任意の誰かによっていかようにでも解釈しうること、しかし、その解釈もまた議論にひらかれうるということ、間主観的に支持しうること、といった外在的要素が、世界3メンバーを「客観的」にしているのである。ポパーはフレーゲにひきつけて世界3を語るのも、誤解が生じやすいが、世界3のメンバーは、様々な解釈を許す内容であり、本質的に真なる内容などではないし、偽内容も含まれる。また、世界3は世界2からの介入によって変化しうるものであって、歴史をもっている。三世界説は、知識のメンテナンスを可能にする規範的装置といえよう。つまり、存在論というよりは、規範的認識論としての要素が強い理論なのである。この点は、後日あらためて論じる。

立場として今後展開可能であろう。言語使用によって心が世界に開かれるという観点と、生物学的な有機体としての人間という観点（こちらについては今回ほとんど論じられなかったが）をあわせもつポパーの「心の哲学」は、現代的な心の哲学の文脈においても十分に有効な立場でありうると私は考えている。

さて最後に、意図の帰属については、ポパーにかわって、さしあたりこう答えることができる。意図の帰属は、意図が物理的に実在するかいなかによって判断されることでもないし、経験的に観察可能なかたちで判定されるべきことでもない。誰かが、単に表出しているのみであって叙述も論証もしていないとしたら、つまり彼は世界3に対して開かれていないのであれば、彼に対して論証を働きかけても、我々は議論できないだろう。そして、そのようなことがあれば、我々は、彼にたいして意図を帰属しているのは誤りだと学習するだろう。そして、これらの学習プロセスは、規範的・合理的プロセス、つまり可塑的制御下でなされることであって、因果的・物理的プロセスではない。

## 結び

本稿は、ポパーの唯物論批判をまず確認し、その後にある人間の言語使用についての観点を明らかにすることで、我々の言語活動を可塑的に制御する規範的・合理的規定という概念を抽出した。また、その過程で、いくつかの唯物論的立場にかんしてはそれが困難であることも示すことができたと思う。ポパーは三世界説によって、英米圏において「心の哲学」が流行する1970～1980年以前の比較的早い時期から、心身問題と言語との不可避な結びつきを指摘していた点は注目に値するだろう。

最後に、三世界説的な「心の哲学」がクリアしなくてはいけない問題を提示しておく。第一に、「相互作用」という概念の曖昧さがある。一般に、因果性はローカルな実体間についての関係であるとされているため、心的内容が行為の原因となるには、心的内容は主体内部になくなくてはいけない。だが、心的内容についての外在主義をとった場合には、心的内容は主体外部の貢献を含むため、主体内部の特定の脳状態とは同一視できない。このとき、採り得る道としては、さしあたり①非ローカルな実体間の因果性を何らかの仕方で説明するか、②心的内容が行為の原因、あるいは意志であることを否定あるいは留保するか、であろう。本稿では、②の路線を採って、意志の帰属を第三者が習得する実践的枠組み、いわゆる「素朴心理学」の枠内でなされるものとして理解しておいた。だが、この場合は、素朴心理学は科学的には何の根拠もないのだから、消去

されてもよいという消去主義的唯物論の批判に耐える何らかの説明が必要になる。私じしんは、ここで、素朴心理学を、物理主義的存在論のもとでは道具主義的に捉えておき、日常実践としては人間が進化の過程で身につけた合理性の可塑的スキルとして確保しておくデネットのような立場で応えるのが有効なのではないかと考えている<sup>9</sup>。

それとは別に、①の路線をいくものとして、素朴心理学についての日常実践論を主張する立場がある。代表的論者としてL・ベイカーが挙げられるが、彼女は、物理主義的存在論を捨てて、パーソンが置かれた環境に対する反事実的条件に依存して帰属されるものとしての命題的態度を、行為の因果的原因とみなすような存在論（実践的実在論）の構築を目指している。この路線によって、ポパーの「相互作用」に内実を与えることができれば、直接①の路線を採って、三世界間の相互作用を説明することも可能かもしれない<sup>10</sup>。

第二に、自己知識の問題ないし信念の私秘性の問題がある。これも外在主義一般に言われることであるが、とくにポパーの場合には、三世界説における世界2の役割が非常に希薄になっており、世界2が世界2の貢献によってのみ知りうることは何もない。このことじたいは、ポパー自身にとっては問題のないことかもしれないが、しかし、ポパーはそれと同時に〈主観的信念〉と〈反証可能な客観的知識〉のギャップを主張している。外在主義的心的内容（客観的知識に開かれている）と、主体内部にあるはずの世界2的意志・信念（主観的で訂正不可能であるがゆえに、世界3に対して閉じている）との関係は、何らかの仕方で説明されなくてはならないだろう。

以上の課題は、三世界説の枠組みを使用した「心の哲学」理論の構築のみならず、三世界説そのものの明確化にとっても必要なものであろう。今後の課題としたい。

<sup>9</sup> デネットの立場については、ポパーとは独立に、物理主義的世界観と素朴心理学の対立をめぐる文脈で論じている。（二瓶真理子「心をめぐる科学と日常」、『モラリア』第15号（2008）所収）

<sup>10</sup> また、ポパーは「自我は世界3につなぎとめられている」と語っているので、自我や自己同一性は世界3負荷的に自己帰属されることになろうが、するとひとりのパーソンは世界1・2・3にまたがった存在ということになる。このことの説明のためにも、相互作用概念の明確化は必要であろう。







ポパーレター (通巻 38 号)

2009 年 1 月発行

発行人 立花希一

日本ポパー哲学研究会事務局 入・退会、会計

〒192-0393 八王子市東中野 742-1

中央大学商学部 (冨塚嘉一研究室)

TEL.0426-74-3592 FAX.0426-74-3651

E-mail : h00370@usagi.tamacc.chuo-u.ac.jp

編集・発行

〒108-8345 東京都港区三田 2-15-45

慶應義塾大学法学部 (萩原能久研究室)

TEL.03-5427-1389 FAX.03-54271-1578

E-mail : hagiwara@law.keio.ac.jp