
Popper Letters

ポパーレター：日本ポパー哲学研究会会報

1994

Vol. 6, No. 1

日本ポパー哲学研究会事務局
(1994年6月号)

内容

ページ

第5回年次研究大会および会員総会開催のお知らせ・・・・・・・・・・ 2

論考 — シンポジウムに向けて —

- | | | | |
|---|----------------------------------|------|----|
| 1 | ポパーの心身相互作用論は時代錯誤か？・・・・・・・・・・ | 西脇与作 | 3 |
| 2 | 責任と刑罰—自由と被決定性との狭間で—・・・・・・・・・・ | 井田 良 | 7 |
| 3 | 科学的説明という観点からポパーの「傾向性の世界」を読む・熊谷陽一 | | 10 |

一般論考など

- | | | | |
|---|--------------------------------------|------|----|
| 1 | 秩序の移植・・・・・・・・・・ | 橋本 努 | 12 |
| 2 | 書評：『開かれた社会の哲学』・・・・・・・・・・ | 立花希一 | 14 |
| 3 | イアン・ジャーヴィー著『映画の哲学』より
翻訳・・・・・・・・・・ | 小河原誠 | 16 |

その他

- | | |
|----------------------------------|----|
| JUNET とNIFTY の電子メールの交換・・・・・・・・・・ | 7 |
| 掲示板（ジャーヴィー教授来日の情報など）・・・・・・・・・・ | 15 |
| 編集部よりおわび・・・・・・・・・・ | 15 |

第5回年次研究大会および会員総会開催のお知らせ

第5回年次研究大会および会員総会を下記の要領で開催することになりましたのでお知らせいたします。会場の都合で、当初ご案内の6月25日から7月2日に日程が変更になりましたことをご詫び申し上げますとともに、ご多用中とは存じますが、できるだけ多くの会員のご出席をたまりたくご案内申し上げます。

日時：7月2日(土) 10:00より

場所：慶應義塾大学三田キャンパス 北新館会議室 (地図参照)

会費：参加費 1000円 懇親会費 5000円程度

テーマ：ポパー哲学における自由と決定

スケジュール：

10:00~11:30 基調講演(坂本百大氏)

11:30~12:00 質疑応答

12:00~13:00 昼休み(運営委員会ミーティング)

13:00~13:30 会員総会

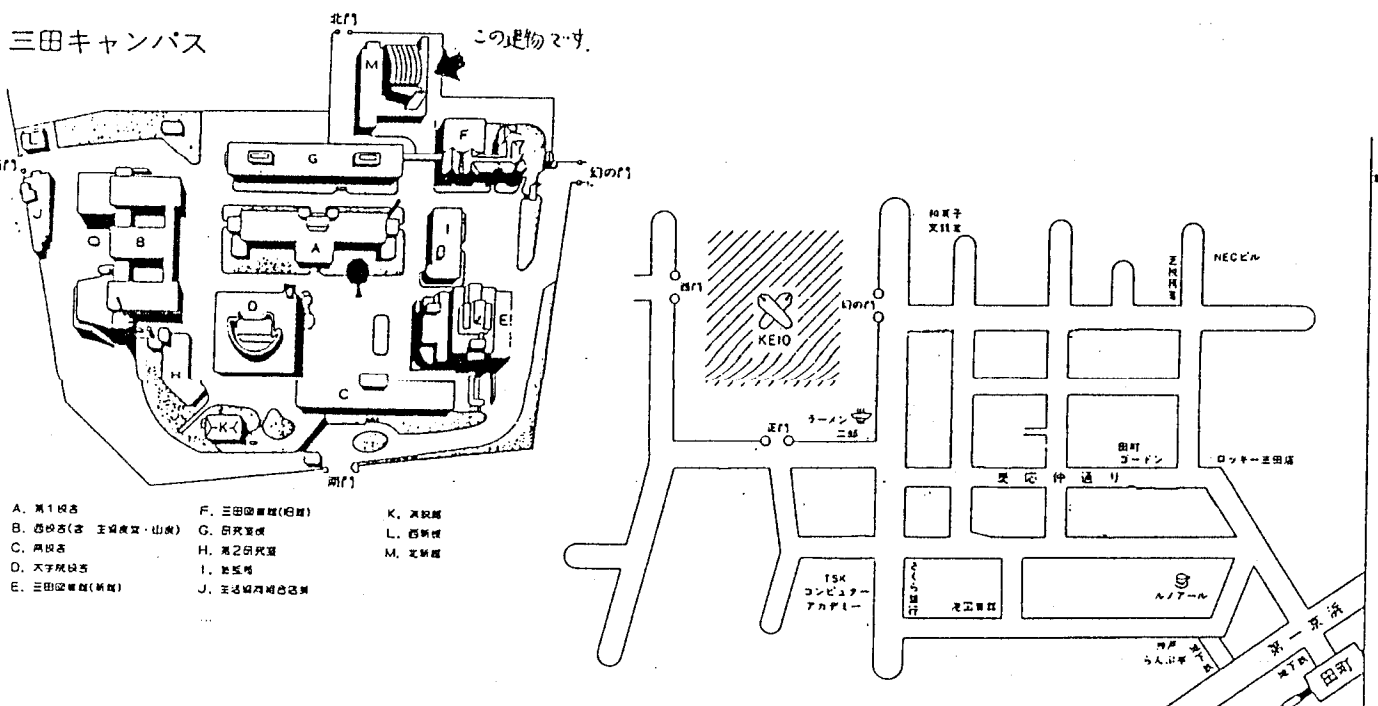
13:30~16:00 シンポジウム：ポパー哲学における自由と決定

報告(井田良(稚)、樽井正義(鯉)、熊谷陽一(鯉) 各氏)

およびパネル・ディスカッション(司会：西脇与作氏)

16:00~17:30 フリー・ディスカッション

18:00~ 懇親会



ポパーの心身相互作用論は時代錯誤か？

西脇 与作

1. 現在の心身問題

デイヴィドソンを祖とする還元なき物理主義 (physicalism without reduction)、チャーチランドを中心とする消去的物理主義 (eliminative physicalism) が心身関係の基本的な枠組に関する代表的な考えとしてよく取り沙汰されている (Davidson, 1981; Churchland, 1979)。そして、これら枠組をもとにサールやデネットらが言語学、生物学、認知科学等の知見をちりばめた心身関係の包括的なシナリオを提案している。このような現状の中でポパーの心身相互作用論は基本的な枠組としては全く無視され、シナリオとして僅かに関心を呼ぶだけである。このノートではデイヴィドソンから出発して、彼の考えに何を加えるとポパーの説になるか考えてみる。

デイヴィドソンの考えは非法則的一元論 (anomalous monism) と呼ばれ、心的な存在者 (特定の時間、場所を占めるものや出来事、つまりトークン) は物理的な存在者であるが、心的な性質は定義や自然法則によっては物理的な性質に還元できないと主張する。つまり、存在論的な還元は認めないが、性質の還元は認めない (Davidson, 1993)。心はないが、心の性質は物理的ではない。心の性質の非還元性は付随性 (supervenience) という概念によって制約される。これは、心的性質は物理的性質に付随的である、つまり、

心的性質 s は物理的性質 s によって区別できない存在者を区別しない、

というものである。これに対して、キムを筆頭とする反対派は、心的な出来事は物理的な出来事であり、物理的な出来事の因果的な作用は物理的性質によってのみ決定され、かつ心的な性質は物理的性質に還元できないのであるから、心的な出来事のもつ心的な性質はその因果的な作用を決定するのに何の役割も演じていないのではないかと反論する (Kim, 1992)。心的な出来事は物理的な出来事である (=存在論的な還元可能性) が、心的な性質は物理的な性質ではない。したがって、心的な性質は因果的には無能力である。これが反対の骨子である。親の表現型は子供をつくるのに因果

的に働かず、遺伝子型が因果的に働くことから、志向性のような心的性質はこの表現型の役割を果たすに過ぎない。比喩的ではあるが、これが心的性質の非還元性への不満である。だが、ある個体の生態は親の表現型を重要な要素として含み、そのことが自然淘汰の重要な要因になることから、表現型は因果的に働くことと主張することもできる。実際、これが自然淘汰についての通常の見解である。それゆえ、心的性質は還元できないどころか、重要な役割を果たしているとも考えることもできる。では、どちらが正しいのか。前者がデイヴィドソン、後者がポパーの考えである。

2. 階層、付随性、創発性、下降因果性

物理主義の主張のエッセンスだけを取り出すならば、およそ次のようなことであろう。

経験的な世界は真なる物理学の認めるものから成立している。

ここで真なる物理学としてマイクロ物理学だけでなく、心理学までも含めた経験科学を考えたとすれば、この言明は全く自明になってしまう。一方、物理学を狭く考えるならば、この言明は明らかに誤りである。経験的な世界には物理学とは異なる生物学も経済学もあるからである。物理主義の主張の根拠となる物理学とその対象をどのように考えるかで物理主義はその主張内容を一変するのである (Crane and Mellor, 1990; Pettit, 1993)。

このような事態から脱出する方法の一つは、経験世界がどのような素材からなるかということと、それら素材にどのような力や規則性が働いているかを記述できるかということとを分けて考えることである。つまり、(1) すべての存在者はマイクロ物理学的存在者とそれらの合成によること、(2) すべての出来事はマイクロ物理学的規則性の存在とそれらに支配されること、に分けてみることである (Pettit, pp. 214-7)。この方法によってマイクロ物理学に基礎を置き、そこからの階層的な存在者と層内の法則、層間の付随的關係が派生的に導き出される。素粒子、原子、．．．、細胞、．．． という階層とそれらの間の法則を想像すればよい。この想像からも分かるように、(1)、(2) の考えはそれだけでマイクロ物理学以外のものの消去や還元を含んではいない。もし消去や

還元を考えないとすれば、異なるレベルの法則間での関係は次のように考えることができる。マクロレベルの法則の前提は、それに対応するマイクロレベルによって実現 (realization, implementation) されるが、同様に結果もまたマイクロレベルの法則によって実現されるなら、そのときに私たちはマクロレベルにおいて前提は結果をプログラムしているということが出来る (Pettit, p. 220; Fodor, 1974)。もしマイクロ物理学がマクロレベルの対象の実現を与えることが保証されているならば、マクロレベルの前提に因果的な原因という性格を付与してもよいだろう。事実多くの場合、マクロレベルを想定することによって私たちは原因を内在化して、予め結果がプログラムされていると考えてきた。いずれにしろ、もし私たちの物理的な世界観を信じるならば、物理主義を実質的な主張にするということは、経験的な世界が物理的对象とそれらの間の規則性を階層的に含み、階層間には上のレベルの対象や規則性が下のレベルのそれらに付随する (supervene) ということを確認するということである。キャンベルは自然淘汰を含む階層的な生物システムについて次のような特徴を挙げている (Campbell, 1974)。

- (1) 高次レベルの生命過程は低次レベルからの制約を受ける。
- (2) 高次レベルの合目的的 (teleonomic) 成果 (私たちの以前の言葉遣いではプログラム) は低次レベルでの実現 (realization, implementation) が必要である。
- (3) 生物進化においては物理化学的な法則では記述できない法則が存在する (創発性原理)。
- (4) 自然淘汰が働く時、高次レベルの法則は低次レベルの出来事や対象を部分的に決定する (下降因果性 (downward causation))。

これらの中で (1)、(2) は還元主義の主張であり、(3)、(4) は (キャンベルの言葉では) 生氣論的主張である。ここで (1)、(2)、(3) の高次レベルを心で、低次レベルを脳や身体で置き換えてみよう。すると、(1) は心の性質が物理的な性質に付随することを、(2) は心の性質の物理的な実現の制約を表わしており、高次レベル、つまり心を確認する限りは、還元なき物

理主義に近い像が得られる。「制約を受ける」とは部分的な物理主義である。なぜなら、付随性は 決定性と依存性 から成っており、その依存性が「制約」によって表現されているからである。したがって、(1) と (2) は生物についての 部分的な還元なき物理主義 と考えることができる。(3) の非物理化学的法則によって生物は自律的な存在を保証され、(4) によってレベル間の相互作用が保証される。そして、それらを結合することによって、生物に関する相互作用的二元論 (intactive dualism) が成立する。(3)、(4) についてもその対応する部分を心や脳で置き換えて読めば、心身相互作用論 (mind-body interactionism) が成立する。この構図はそのままポパーによっても使われた (Popper and Eccles, 1977)。彼の3世界はこの構図に基づいている。

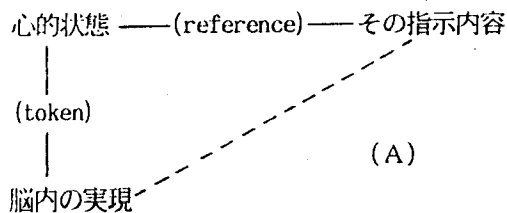
よって、ポパーとデイヴィッドソンの主張の違いは (3)、(4) の創発性と下降因果性にあることになる。創発性を正確にすると、

Sより低次レベルの構成要素 C_1, \dots, C_n からなるシステムSの性質Fが創発的であると、 C_1, \dots, C_n に対して成立する法則からは、Sと同じ構成要素を持つシステムについて、それが性質Fを持つことを導出できないことである。

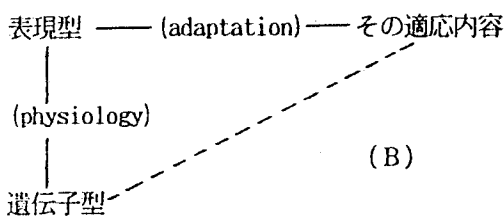
ここで心Sのある性質がFであると仮定してみよう。このFが物理的に実現されるとは、脳内の構成要素 C_1, \dots, C_n とそれらの間の関係が実現されることである。そして、その実現はFという心的性質を保持していなければならない。つまり、性質Fは C_1, \dots, C_n とそれらの関係から得られなければならない。したがって、創発的な性質は物理的な実現ができず、実現できる性質は創発的ではないことになる。また、(4) は心的性質が (物理的性質ではなくても) 物理的性質に対して因果的効力を持つことによって、それを使って心的性質の存在論的な地位を確保するという役割を果している。

3. 進化の役割

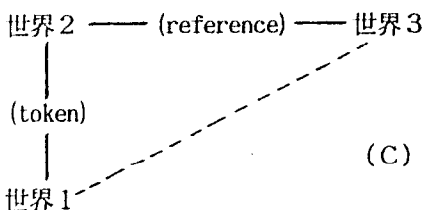
では、ポパーとデイヴィッドソンの違いを埋めることはできるのか。私たちが考えてきたことを図示すると次のようになる。



このような関係は私たち人間に限らず世界には数多く存在している。次の図も生物学ではよく登場するものである。



また、ポパーの3世界も同じように図示できる。



物理的対象をシンボルとして見る際、物理的対象としての性質とシンボルとしての性質が区別され、それぞれ別々の因果連関が考えられる。まずは、このことをある程度考えが定着している生物学の場合から考えてみよう。

- (a) 表現型はその生物学的構造や機能が遺伝子型によって実現される。
- (b) 表現型は生物個体の生存に対して適応という形で役割を果たしている。表現型の意味はその適応形態である。
- (c) 適応内容は突然変異とその自然淘汰を通じて遺伝子型を変える。

直接的な因果連関は表現型と遺伝子型の間であり（遺伝子型が表現型を決定する）、その因果連関はそれぞれの生物個体に関しては決定されている。生物個体にとってその個体の持つ遺伝情報は生得的である。そこに変更の入り込む余地はない。だが、適応内容と遺伝子型の間には間接的な因果連関しかない。ヴァイスマンが述べたように、ある個体の一生の間には適応内容と遺伝子型の因果連関は存在しない。すると、それはどのような因果連関なのか。それは、世代交代を通じてある遺伝子型を持つ個体を増やしたり、減らしたりとい

う仕方によって、その遺伝子型を持つ個体の集団内での相対的個数に影響を与える、いわば圧力としての因果連関である。つまり、適応内容と遺伝子型の間にあるのは、遺伝子型の変化を結果として引き起こす一連の永い事象系列からなる因果連関なのである。この生物学での考えをヒントに心身関係を考えてみよう。

- (a') 心的状態はそのトークンが脳内の状態によって実現される。
- (b') 心的状態は意味、内容を持っている。
- (c') 心的状態の内容や意味は淘汰を通じて脳内の状態を変える。

(a) ~ (c) に対応して上のような (a') ~ (c') が思い浮かぶ。(a')、(b') は既述のことから明らかであるので、当然ながら、ここで問題となるのは (c') である。

(3') を積極的に認める解釈を考えてみよう。実現の仕方を変えるのに心的性質は淘汰の圧力として働く。この圧力は、自然淘汰と同じように因果的に働くとするれば、新しい実現を造り出すという意味では創発的である。ただし、心的性質は個人の個別的な心的出来事での心身関係においては因果的に働かない。時間を通じての心的出来事の集合の中で実現の変化をもたらす圧力として因果的に働くのである。実現に対して因果的に働くのではなく、実現の変化に対して因果的に働くのである。この働き方は前述の自然淘汰と基本的に同じである。しかし、自然淘汰が働く程の長い時間は必要としない。一個人の比較的短い期間でも十分である。私たちは新しい経験を積み重ねながら新しい実現を繰り返している。その経験を通じて心的性質も変化していく。その変化は淘汰的に異なる実現をもたらす。

ポパーは世界2が世界1に因果的に作用するとしている。その作用は下降因果であり、世界1はそれに対して開いている。したがって、上の図 (A)、(B) と (C) には違いがある。それは実現と下降因果の違いである。「Aを作りたい」という意識は志向的であるから、「Aを作りたい」というトークンレベルでの実現、つまり、その脳内状態を持つとともに、「Aを作る」という指示内容を持っている。ポパーが考えているのは、こ

の指示内容と物理的実現の関係である。その限りでは、これはデイヴィドソンの主張と同じなのである。世界3は指示内容の世界なのである。このように考えるなら、3世界の構図は次のように表現できる。

(a') 世界2の状態はそのトークンが脳内の状態によって実現される。

(b') 世界2の状態はその意味、内容を世界3に持っている。

(c') 世界3は淘汰を通じて脳内の状態変化を起こす。

進化という考えのもとに心身関係を考えるなら、新しい性質の発現を認めることによって、上述のような形でポパーとデイヴィドソンの相違は埋めることができるようにみえる。これがこのノートの結論である。

(文献)

- Campbell, D. T. (1974), 'Downward Causation' in Hierarchically Organised Biological Systems, Studies in the Philosophy of Biology, eds., F. J. Ayala, T. Dobzhansky, Macmillan, 179-85.
- Churchland, P. M. (1979), Scientific Realism and the Plasticity of Mind, Cambridge U. Press.
- Crane, T and D. H. Mellor (1990), 'There is No Question of Physicalism', Mind, 99, 185-206.
- Davidson, D. (1981), Essays on Actions and Events, Oxford U. Press.
- _____ (1993), Thinking Causes, Mental Causation, eds., J. Heil and A. Mele, Clarendon Press.
- Fodor, J. (1974), Special Sciences, Synthese, 28, 97-115.
- Kim, J. (1992), Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction, Philosophy and Phenomenological Research, LII, 1-26.
- Pettit, P. (1993), A Definition of Physicalism, Analysis, 53. 4, 213-23.
- Popper, K. R. and J. C. Eccles (1977), The Self and its Brain, Springer.

JUNETとNIFTYの

電子メールの交換

もうすでに御存知のことでしょうが、JUNETとNIFTYが相互乗り入れしたことにより、JUNETとNIFTYとが電子メールを交換することができるようになりました。やり方は簡単で、次の通りです。

JUNETからNIFTYの場合

(NIFTYの) user-ID@niftyserve.or.jp

NIFTYからJUNETの場合

INET: (JUNETの) username@abc.ac.jp

私のNIFTYのuser-IDは、HHD02447で、JUNETのusernameは、tachiba@quartet.ipc.akita-u.ac.jp (以前と若干変更になりましたが、以前のものも使えます)。

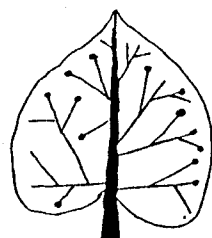
例えば、NIFTYからJUNETの私の所へ、メールを送るには、

INET: tachiba@quartet.ipc.akita-u.ac.jp

という具合です。

尚、JUNETは、BITNETともメールの交換ができ、とても便利です。NIFTYからでもJUNETを通してBITNETと接続できるのではないのでしょうか。アガシやジャーヴィのID番号がわかっていますので、知りたい方は私に連絡してください。

立花希



責任と刑罰

—自由と被決定性との狭間で—

井田 良

1 非決定論と刑事責任

行為者に「責任」を問うるときにかぎって刑を科すことが許されるとする原則を責任主義の原則といい、罪刑法定主義とならぶ、刑法の基本原則とされている。この場合の責任の判断は、意思の自由ないし他行為可能性（Andershandelnkönnen）の存在を不可欠の前提としているように見える。なぜなら、行為者が、行為の時点で、その行為を思いとどまり別の適法行為をすることも可能であったのでなければ、行為者を非難し、その責任を問うことはできないように思われるからである（同様に、責任の分量も、自由ないし決定が可能であった程度にしたがって決められなければならないであろう）。

そうだとすれば、このような責任の観念を承認することは、自由意思を肯定し、非決定論を支持することを意味する。刑法学における従来の通説は、人間の行為は素質的・環境的要因によって強く影響を受けるが、完全に決定されてしまうものではなく、制限された範囲内で自由な意思決定を行い、主体的に行為を選択することが可能であるとする相対的非決定論に与してきた。すなわち、自由な意思決定にもとづく行為に対しては、その限度において社会倫理的見地からの非難が可能であり、そのような「道義的非難」が責任の本質である（＝道義的責任論）。責任判断の基準は、行為者個人にとって適法な行為に出ることが（どの程度）可能であったのかということではなければならない（＝行為者標準説）。

このような、非決定論を基礎とする責任論に対しては、厳しい批判が加えられ

てきた。まず、①意思の自由の存在は科学的に証明不可能であるから、これを刑事責任の基礎とすることはできないとする批判がある。行為の時点で他の行為も可能であったことを裁判の場で科学的に確定できないのであるから、「疑わしくは被告人の利益に」の原則にしたがい、すべての被告人を無罪としなければならないことになるはずだというのである。次に、②刑事責任の根拠とされるべき「自由意思」が、因果的要因により左右されず因果法則を超越するものだとすれば、刑罰によってこれに影響を与えることもできず、刑罰に将来の行動をコントロールして犯罪を予防する効果を期待することはできなくなるとする批判がある。また、③たとえば、出来心で盗んだ初犯の窃盗犯人Aと、犯行を重ねて規範意識が鈍磨した常習窃盗犯人Bとでは、Aの行為の方がより「自由」で、Bの行為の方がそれだけ自由の余地が狭まっており責任がより軽くなる、とするのは刑事政策的に不当ではないかとする批判もある。さらに、④非決定論にもとづく責任論（＝行為者標準説）によるとき、次のことが説明できないとする批判も看過できない。すなわち、(イ)意思決定に対する影響の程度は同じでも、憐愍の情に動かされて犯行を決意するに至った場合と、利欲的動機から行為に出た場合とでは、行為に対する非難の程度は異なる。(ロ)反対動機が強く働いたならば非難は弱まるし、犯意が強く持続的である場合ほど非難の程度は強まる。(ハ)ふつうの人ならその感情・欲求を抑制しようと考えられる状況で抑制できずに犯行に及んだ場合でも、行為状況が日常的にしばしば生じうるものであるかぎり、ただちに責任が軽くなるとすることはできない。

以上の批判は（全体としてみると）やはり

かなり致命的であるように思われる。

2 決定論と刑事責任

決定論にもとづく責任論は、人間の行為は因果法則により原理的に説明・予測可能であることを前提とする。ただし、決定論と自由、そして責任とは矛盾せず、むしろ決定論のもとではじめて責任というものは意味をもつとする（＝やわらかな決定論）。

この見解によると、人間の行動が因果的要因によって決定されることを承認したとしても、それだからといって行為が自由でない、したがって責任を問えないということにはならない。いいかえれば、人間の行為が自由であるということは、その行為が強制されていないことなのであって、その行為に原因がないこと、それが因果法則で説明できないことを意味するものではないというのである。それでは、どのような場合に人間の行為は自由（＝強制されていない）といえるのか。刑法においては、行為の決定要因をその人の規範意識（＝非難によって影響を与えることが可能な人格の層）に求めることができる場合が自由であり、したがって責任を問うことができ、それ以外の外部的な要因によって強制され、または生理的な要因に規定されて行為した場合が不自由であるという（＝自由および責任の概念の目的論的構成）。

決定論にもとづく責任論は、行為の時点での他行為可能性の存否とは無関係に、右のような意味で行為が「自由」であった限度で、いいかえれば、当該の状況において犯行に出ることを抑制できないという行為者の「弱い規範意識」が犯罪として現われた（すなわち、犯罪の原因が、その行為者の「規範意識の弱さ」にある）といえるかぎり、責任を問うとする。な

ぜなら、責任非難は、行為として現われたその人の「規範意識の弱さ」に対する否定的判断（＝より強い規範意識をもつべきであったという判断）を告知することによって、将来の行為者および同様の状況における一般人の犯罪を抑止しようとするものだからである。したがって、刑法上の責任非難は、過去に向けられた回顧的非難を内容とするものではなく、展望的見地から、将来の行動をコントロールして犯罪を予防するための手段だということになる。そこで、行為者の規範意識が犯罪に親しみやすいものであればあるほど、すなわち犯罪がその反法律的な規範意識の必然的な表現であればあるほど否定的評価も強まり、責任も刑罰も重くなるとしなければならぬ。このような考え方によると、規範意識が鈍磨した常習犯人に対しては、より重い責任を問うことが可能となる。

決定論にもとづく責任論のすぐれた点は、自由意思の証明可能性にともなう認識論的問題を回避できるところにある。上の見解によれば、意思の自由ないし他行為可能性の存否とは無関係に、行為の決定要因が行為者の規範意識にあることが明らかにされるかぎり、責任を問うことになるからである。犯罪行動にいくつかの因果的要因を考へること自体は誰も否定しないが、決定論は、犯罪の原因が行為者の規範意識に求められる限度で、刑事責任を肯定しようとする。そこには一片の仮説もフィクションも存在しない。この点に、証明不可能な意思自由の存在をそのよりどころにせざるをえない非決定論的責任論との大きな違いがある。

決定論にもとづく責任論の問題点は、この見解によると、責任主義の原則をそのままでは維持できないところにある。

従来の責任主義、したがって自由意思の想定は、刑罰権行使の枠づけ、したがって人権保障のためのものでもあった。責任による刑罰の限定は、犯罪予防目的からする功利的な科刑の要求を、予防的考慮とは矛盾・対立する原理によって遮断することを意味するのであって、そのためには、決定論のように責任判断に展望的な予防的考慮をストレートにもち込んではならないはずである。回顧的な責任と展望的な予防とが異なった内容をもち矛盾することを承認する二元的な理解を前提としなければ責任主義の刑罰限定機能(=人権保障機能)は失われる。

3 規範的仮設としての自由

このようにみえてくると、意思の自由は、存在論的事実としてではなく、規範的レベルの仮設として考えるほかはないのではないか。「国民は法のもとに平等である」というとき、事実として平等であることを述べているのではなく、平等に取り扱われるべきことを意味している。自由についても事情は同じなのではないかと思われるのである。ドイツの著名な刑法学者であるヤコブス(Günther Jakobs)は、その著書『責任主義』(1993年)において次のような「たとえ話」を紹介している。

「いくつかの国が隣接して存在しているとする。国境付近に住んでいる住民はそれぞれときどき隣の国に入って行って強盗をして物を奪う。・・・それぞれの国を支配している君主たちは、会談のときに、このような蛮行は将来的には厳格に禁止しなければならないという点で一致し、もしそれでも強盗が行われた場合には、強盗を出した国は、被害を受けた国に対して被害の2倍を金で支払わなければならないと取り決めた。そこで、君主

たちはそれぞれ、強盗の阻止に努力し効果をあげて状態は大幅に改善された。次の会談に際して支払われるべき贖罪金はわずかなものにすぎなかった。ところが、それにもかかわらず、一人の君主は支払いを拒否する。彼に言わせると、懸命の努力をしたが、十分な警察部隊を用意するための十分な金を支出することはできなかった。その君主にとっては、国境付近の住民の強盗行為を抑えることはまったくもって不可能であったのである。他の君主たちは彼に言う。よろしい、お話しを信じよう。しかし、もしあなたの国が財政的な困難から効果的な管理の能力をもたないというのであれば、もはやあなたの国を主権国家とは認めず、国土を分割してわたくしたちの国々で支配することにしよう、と。そう言われて、その君主は考え直し、やはり贖罪金を支払うことにした。その国のブレインである哲学者はその君主に言う。回避がまったく不可能な行為に対して贖罪金を支払わせるとは不正なことであり、そのような支払いの要求をのむとは情けないことである、と。これに対して、君主は答える。そのような考慮よりも、われわれの自己管理の自由を守ることの方が優先する、と。」



科学的説明という観点から

ボバーの「傾向性の世界」を読む
熊谷 陽一（信州大学）

1. 科学的説明の理論

科学的説明に関する哲学的分析は、ヘンベルの説明理論の登場以来、現代科学哲学の中心的活動の一つとなっている。説明をめぐって、どのようなことが科学哲学の検討対象となるのか。まず、この点について、少し述べておきたい。

われわれは、自分たちの世界で起こる様々な事象について、「なぜ」という疑問を発して、それに対する答えを求めるときがある。なぜといった問いへの答えは、通常、説明と呼ばれる。しかし、説明は種々ある。一つの事象には、宗教的説明が与えられることもあれば、科学的説明が与えられることもあり、常識による説明が与えられることもある。では、いかなる条件を満たすとき、説明は科学的なものとなって、それ以外のものから区別されるのか。この点を説明するというのが、科学的説明の理論の主要な課題である。この課題に対しては、しばしば、科学的説明の一般的パターンを述べるモデルを与えるという仕方で哲学的分析がなされてきた。たとえば、ヘンベルのDNモデルとISモデル、サモンのSRモデルが、そうである。

科学的説明をめぐっては、どういう場合に科学理論は他の科学理論と較べて大きな説明力をもつと言われうるか、ということも科学哲学において問われてきた。これは、理論受容に関わる事柄であり、ボバーは、科学的説明の理論をたてることよりは、むしろこのことに大いに関与してきたと考えてよい。しかし、理論受容に関する問いへの答えは、科学的説明とは何か、という問いへの答えに依存しているところもある。したがって、ボバーは、ヘンベルのようにはっきりした形ではないにしても、彼自身の説明理論をもっていたはずである。

科学的説明に関するボバーの理論はいかなるものでありうるか、という問題意識の下で、論

文「傾向性の世界(A World of Propensities: Two New Views of Causality)」を読んで、ボバー哲学への理解を深めたい。これが、今回の発表で私が目指していることである。「自由と決定」というシンポジウムのテーマに直接関わるものではないけれども、物理的世界が非決定論的であるとみなすボバーの立場が議論に大いに関係するので、見当はずれの発表にはならないと、思っている。

2. サモンによるボバー理解

サモンによると、科学的説明の理論の歴史を振り返るとき、大きく分けて三つの考え方が主張されてきたという。その第一は、認識的な考え方である。これは、論証や、疑問と解答、情報情報の付与といった認識に関係する概念によって、説明を分析しようとする立場である。第二は、様相的な考え方であって、偶然に起こったようにみえる事象が実は必然的であったことを示すというのが説明の目的であるとする立場である。第三は、存在的な考え方である。これは、或る事象の生起の説明が果たされるのは、実在の側で成立している構造（一般的パターン）にその事象が適合していることを示すことによってであるとする立場である。

サモンによれば、これら三つの考え方は、古典力学の場合にみられるような決定論的世界観の下では、実質的な区別がつかない。しかし、物理的世界が統計的確率論的法則に支配された非決定論的な質のものだとすると、三つの考え方には、大きな相違が生じる。

まず、様相的考え方は、非決定論的世界観の下では、主張することが非常に困難になる。というのは、まったく同一の条件でも、一定の事象が生起したりしなかったりするわけだから、事象の生起の必然性を示すことが難しいからである。一話がそれだが、ボバーが『発見の論理』の新付録〈*x〉(5)以降で、ニールの主張を考慮して、様相的な考え方に賛成する旨の議論を展開したことを、「追記(1968年)」で徹

回したのは、賢明であったと言わねばならない。

次に、認識的な考え方は、説明関連の問題を生じさせ、認識的相対性を主張するはめに陥る。たとえば、説明は論証であるとするヘンベル理は、ISモデルを提出することによって、非決定論的世界における個別的事象の生起についての科学的説明であるための条件を示したかのように思えるが、知識状況に依存する説明を容認してしまっている。しかし、サモンによれば、IS説明なるものは、不十分な情報の下での不完全なDN説明なのであって、十分な情報が得られたときには、DN説明しかないのである。そして、DN説明とは、説明項が与えられたときに被説明項が生起することが決定されていることを示すことに他ならない。したがって、ヘンベルの説明理論は結局のところ、決定論的世界観を前提としているとみなさざるをえない。

サモンは、ポバーが科学的説明の理論をもっているとしたら、それは、ヘンベル理論に同じく認識的な考え方にたつものであり、しかも、ポバーが帰納的論証を拒否する演繹主義を守る限りは、DN説明の理論にとどまる、とみなす。そして、サモンは、こうした立場を、〈Explanatory Deductive Chauvinism〉と名づけ、非決定論的世界観の下では擁護できないものだと言張する。

確かに、サモンの理解に賛成したくなるような発言がポバーの著述には見受けられる（たとえば、『発見の論理』第3章「理論」の第12節とか、『客観的知識』第5章「科学の目的」の冒頭部）。しかし、『果てしなき探求』「形而上学的研究プログラム」の次の箇所を読むとき、科学的説明に関するポバーの考えは、それほど単純なものではないと推測される。

私は〔『発見の論理』で〕自分が實在論者であることを告白したが、これは信念の告白にすぎないと考えていた。それゆえ、私は自分の實在論的議論について、この議論は「われわれの世界には規則性が存在するという形而上学的信念……を表明してい

るものである」と書いた。

……『補遺』の最終章で私は……非決定論、實在論、客観主義について論じ、これら三つの形而上学的理論が互いに共存できることを論証しようとし、その共存可能性を一種のモデルによって示すために、……性向およびとりわけ傾向性の實在性の推測をもちだした。

3. 傾向性の世界

ポバーの論文「傾向性の世界」は、この発言で主張されていることをまとめた形で観取するのに好都合な著述である。

彼はまず、この論文で扱う中心問題が、因果性についてと、われわれの世界観の変化についてであると述べ、次いで、1927年頃に物理学に生じた大きな変化に触れながら、確率に関して、現在までの自分の考えに言及している。

デカルト以来、物理学者は、世界が巨大だが高度に精密な時計仕掛であると考えてきたが、ハイゼンベルクが登場するに至り、微細過程が時計仕掛を不精密なものにすると認めて、物理理論に確率概念を持ち込まざるをえなくなった。多くの物理学者は、確率は知識の欠如に関係せねばならないという主観説を採用したが、ポバー自身は、これとは反対に、客観説を採用することにした。数十年に及ぶ検討の結果、彼が最終的に得たのは、自らが〈確率の傾向性解釈〉と呼ぶものであった。そして、ポバーは、最近になって、それが宇宙論的重要性をもつことに気がついたという。——「ここで私が意味しているのは、われわれは傾向性の世界に生きている、という事実である」。

確率を傾向性と捉えることは、サモンのいう存在的な考え方を採用することであり、説明を知識状況に依存させずにすむので、科学的説明の理論にとって重要である。今回の発表では、このことを念頭において、ポバーのいう傾向性について考えてゆく。

秩序の移植

橋本努

東京大学大学院
博士課程二年

1. 日本の教育

ポパーのエッセイ「日本から学ぶもの」[Popper, 1992-1994]を読んで、ハッとさせられたことがひとつある。文明の成長について楽観的なメッセージを与えるポパー（たとえばPopper[1959・1984]におけるシュベングレー批判を参照）が、この論文では、西欧社会における教育システムの崩壊と犯罪の増加を嘆いている。しかも、その原因が西欧の自由イデオロギーにあるというのだ。「……子供を道徳性に向かわせること、自己規律と責任感・義務感を養うことに努力しないと、子供をだめにしてしまうでしょう。／私たち西欧の自由イデオロギーが私たちを誤らせたのは、まさしくこの点です」[同：57]。

私が指摘したい問題は二つある。第一に、ポパーは現代の西欧文明の誤りを「自由イデオロギー」の誤りの結果であるとするが、この指摘は通俗的な自由主義批判となら変わらない。「自己規律・責任感・義務感」といった価値を減退させたイデオロギーというのは、自由主義を批判する側（開かれた社会の敵！）からみた「自由主義」に他ならない。第二に、ポパーは日本の教育を「犯罪が少ない」とか「礼儀正しい」という点で評価するが、これは「自己規律・責任感・義務感」といった価値とは区別される以上、ポパーは安易に日本の教育の成功から学ぶべきではない。言い換えれば、日本の教育システムの成功は、必ずしも自由や民主主義についての教育が成功したことを意味しないのだから、ポパーは安易に日本の教育を評価すべきではないのである。日本の教育について言えば、むしろ、道徳教育の成功と民主主義教育の失敗という状況こそ、問題視されねばならないはずである。

2. 日本の秩序移植

ポパーの日本評価は、『開かれた社会とその敵』のドイツ語版第七版（1992年）の前書きにも表れている。共産主義諸国の現実的な崩壊を受けて、この版の序文は、ロシア版（これは1992年に初版が出たらしい。ポパーは「ロシアの読者への手紙」という

ものを付したようであるが、ロシア語の読める人に、このポパー・レターを通じて、ぜひこれを訳出願いたい）の前書きと重なる部分があったり、また、旧東ドイツの読者を意識して書かれている。その中で興味深い部分は、市場経済と法の支配という西欧文明を「最も速く導入する方法」について述べている箇所である。そこでは、西欧社会をうまくコピーすることができることについて、日本が過去にドイツの法システムを導入して西欧の産業的発展を模倣することができたという事実を挙げている[Popper, 1992: XI]。その場合、重要なのは、法に仕える法律家の役割であるとされる。国家の主要任務とは、これは同時に「開かれた社会」を築くための主要任務でもあるが、法という客観的真理への関心を学び、法を築くことである。崇高な関心があれば、国家理性は機能しない[ibid: XII]。日本の場合、若くすぐれた法律家だけでなく経験豊かな裁判官・弁護士までドイツへ留学することで、以上のようなことを達成してきた。（ちなみにポパー自身、日本の著名な法学者を何人が知っているかと述べている。）それゆえ、旧共産主義諸国は、まず第一に法に仕える人を養成すべきである、ということが第一のメッセージである。

3. 設計主義者ポパー？

問題にしたい点は、ポパーにおける「法の支配の設計主義的導入」という考え方である。ポパー[ibid: XI V]は、今日の西側の開かれた社会がいくつかの革命の結果であると述べるが、この「革命による法の支配の導入」や、他の諸国における「法の支配の導入」は、ハイエクのいう「設計主義」的な意味合いを帯びている。すなわち、人間が自生的に育成することによって人々の実践知に体化された秩序を、法律の形に明記して意識的かつ合理的に導入・移植しようとする考え方である。ハイエクの自生的秩序論を強く解釈すれば、このような政策案は「デカルト合理主義の致命的な自惚れ」である。すなわち、ハイエク的に考えるなら、ポパーのように西欧文明を「最も速く導入する方法」を提言するような知識人は、自分の知識に自惚れているのであり、理性の在り方について根本的に誤った考え方をしている、ということになる。

しかし、「傲慢になれるハイエキアン」という嶋津格氏の立場もある。氏によれば、明治時代における日本は、江戸時代の生活とは全く違った西欧の法をむりやり制定して秩序化を行うことにある程度成功した。この秩序化は、法の移植という意図的・意識的な行為

の背後に、それ相当の実践知が運動していたから可能になったのだ、と解釈できる。このように、場合によっては設計的に（また傲慢に）政策を実行することが成功をもたらす場合もある以上、ハイエクの論理的枠組みにおいても、「人間はもっと傲慢であったほうがいい」という提言だってできるはずだ、と氏は主張する[岩井克人+嶋津格, 1991: 47-8]。ハイエクの洞察が「自生的秩序の維持」というよりはむしろ「自生的秩序化作用の有効利用」にある点を踏まえれば、嶋津氏の立場にもうなずける。いずれにしても、ハイエクはこの「自生的秩序の有効利用」が設計主義的でありうるケースについて洞察を（意図的に？）欠いているので、これ以上の問題は、われわれの課題として受け止めなければならない。（この点に関する私のハイエク批判は、橋本[1993]を参照されたい。）

4. 実践知の設計

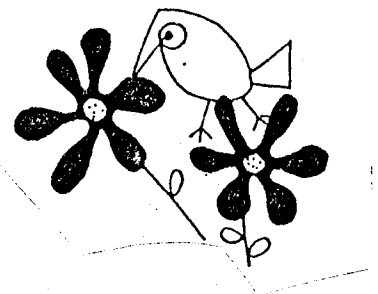
ハイエクの社会思想に欠けていることは、設計的秩序を自生的秩序に変換する政策に関する洞察であるように思われる。法律家の養成というポパーの真摯な提案をも「設計主義的」として退けてしまうとすれば、問題はハイエクの側にありそうである。もっとも、われわれはハイエク的な思考をいろいろな方向に拡大して展開できる。法律家の養成にしても、これは実践知の養成である点で、すぐれて自生的な「秩序化作用」を利用しているのだと解釈することもできよう。ここで焦点となっているのは、設計的／自生的という単純な対立ではなく、実践知の養成における設計／非設計という対立である。ハイエク的な人間観に立てば、われわれは自分自身の越えられない無知を洞察すべきであり、それゆえわれわれに可能な実践知の養成についても、これを設計することには限界があることを見極めなければならない。社会の成長する方向は、この「見極め」によって左右されるからである。しかし、われわれは実践知の養成を設計することがどの程度で限界なのか、具体的には、非市場社会をどれだけ設計的に市場社会に変換することが可能かについて、「無知」である。言い換えれば、われわれは、われわれがどの程度「無知」であるかについて「無知」である。（無知の無知テーゼ。）だからわれわれは、ポパーの言うように、どの点において無知であるかについて知るためにも、絶えず意識的に試行錯誤を繰り返さなければならない。すなわち、実践知の導入がどこ

まで設計的になしうるかについて、具体的には、法の支配や市場経済の導入がどの程度まで設計的になしうるかについて、意識的に試行錯誤しなければならない。この点を踏まえるなら、実践知の設計というポパー的な試みは、ハイエク的な「見極め」という点からしても有効な洞察を与えてくれることが理解されよう。

（ポパーとハイエクの立場の違いについては、別のところで全面的に論じるつもりである。橋本[1994]を参照されたい。）

◆文献

- 岩井克人+嶋津格[1991], 対談「ルールを成立させるルール」現代思想（特集：ハイエク）vol. 19-12.
- 橋本努[1993]「自生的秩序論の解体」創文5-343.
- 橋本努[1994]『自由の論法』創文社（予定）
- Popper, K. R. [1959+1984], 'Woran glaubt der Westen?', in "Auf der Suche nach einer besseren Welt", P. Piper GmbH & Co. KG München.
- Popper, K. R. [1992], 'Vorwort zur siebenten deutschen Auflage 1992', in "Die offene Gesellschaft und ihre Feinde vol. I", Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Popper, K. R. [1992=1994], 「日本から学ぶもの」(長尾龍一訳)『開かれた社会の哲学：カール・ポパーと現代』長尾龍一・河上倫逸編、未来社。



長尾龍一、河上倫逸編『開かれた社会の哲学』
未来社、1994年、241頁、2575円

本書は1992年に京都賞を受賞したポパーの記念講演を中心に編まれた、論文集である。多岐にわたる内容の中から、問題が共有されていると思われる論文は3本である。それは、「批判的合理主義について思うこと」（有福孝岳）、ポパーと帰納法の問題」（竹尾治一郎）、知識の成長理論としてのポパー哲学」（高島弘文）の3論文である。しかし、有福論文はもっぱら高島論文に依拠しており、しかも「ポパー哲学について詳しいことは、何も知らない」（101頁）と断っておられるので、ここでは割愛させていただきますことにしよう。

これらの論文に共通していることは、帰納の問題を否定的に解決し、それに代わる科学の方法として推測と反駁の方法（あるいは誤り排除の方法）を提唱したというポパーの主張に対して否定的であり、帰納法の問題は解決されていないどころか、ポパーの提唱する方法の中に帰納的推論が紛れ込んでいるか、あるいは紛れ込んでいないとすれば、その方法は理論の合理的な進歩を説明する科学の方法としては、失格であるというものである。そして、帰納的推論をまったく断ち切ったとするポパーの方法は「ニヒリズム」に至るのではないかということほめかす（insinuate）のである。

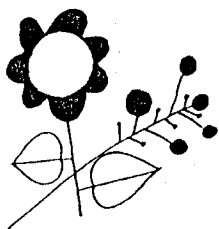
この二つの論文とも、ポパーに代わる理論を展開しているわけでもないし、帰納法の問題を肯定的に解決する道を示しているわけでもない。科学理論の進歩を説明するためには反証可能性だけでは駄目で（さらに竹尾氏は、反証にも帰納的推論が含まれていると主張しているのだが）、「何らかの帰納」が不可欠であり、帰納法の問題を（否定的にではなく）、肯定的に解決しなければならないという立場からポパーを批判しているのである。このような態度をポパーは肯定的理由を「渴望（hankers after）」（P. A. Scilpp ed. *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, Illinois, 1974, p. 991, 1037）していると表現し、その中で「肯定的理由は必要でもないし、可能でもない」（p. 1041）

ときっぱりと述べている。ここでは帰納の問題が肯定的に解決できるかどうか争点であるが、ポパーの批判者たち（竹尾氏、高島氏共）の方も、肯定的に解決できると主張していない以上、帰納を肯定的に解決せよというのは「無いものねだり」ではないだろうか。では、帰納の問題を否定的に解決したというポパーの主張はニヒリズムなのだろうか。どういふものを「ニヒリズム」と呼ぶかということについての議論がなされていないので、実際のところわからないのであるが、過大な要求を掲げておいて、それを入手することができないからといって悲観的になったり、さらにはニヒリスティックになったりすると似てはいないだろうか。この態度は、合理主義に過大な期待をした結果、失望して非合理主義に走ったという、ポパーの分析の中に登場する人々の態度に似ている（『開かれた社会とその敵』24章参照）。ニヒリズムは、ポパーにではなく、この批判者たちの方にあるのではなかろうか。

帰納主義的哲学者によるポパー批判に対する返答は、D. ミラーが詳細に行っている。ここで詳説することはできないので、一例として、反証の場面でも帰納が用いられているという批判に絞って答えることにしよう。

竹尾氏は、「理論は、繰り返される事例に基づいて反証される」としたうえで、それには帰納的推論が含まれていると主張している（139-40頁）。氏の説明は極度に限られているので、理解しにくいのであるが、帰納的推論なしには、テストに通過しなかった仮説（反証された仮説）が、次に繰り返されるテストにも通過しない（反証される）であろうという想定を保証することはできず、そして、繰り返されるテストによって反証されるであろうという保証——このために帰納的推論が必要となる——がなければ、仮説が反証されたと主張することはできないといたいのであろう。このような考え方に対して、ミラーは、その「保証」がないことを率直に認める（p. 36）。しかし、だからといって帰納的推論が必要だという議論を展開するわけではない。科学の目的は、真なる言明と偽なる言明を分類し、真なる言明を保持しようとするのであって、その目的のためには、ポパーの推測と反駁の方法（あるいは誤

り排除の方法)は有効であり、「テストに通過しなかったことは、その仮説を偽なるものとして分類するための理由を与える」(p. 36)という。すなわち、反証された仮説が繰り返される次のテストでも反証されるであろうという想定を保証することはできないとしても、そのことによって、竹尾氏のいうように反証が成立しなくなるのではなく、反証された仮説が普遍的に真であるというわけではないという意味で「反証された」と主張することができるというのである。詳細は、David Miller, *Conjectural Knowledge: Popper's Solution of the Problem of Induction, In Pursuit of Truth*, P. Levinson ed., Humanities Press, New Jersey, 1982, pp. 17-49. を参照されたい。尚、ミラーの引用頁は同論文からである。



編集部よりおわび

蔭山泰之さんがフロッピー・ディスクで送って下さった原稿がどうしても読めませんでした。

電話でご本人に連絡をとろうとしてみましたが、生憎出張中とかでそれも成功せず、申し訳ありませんが、掲載は次号にさせていただきます。請御期待!

掲示板

1. ジャーヴィー教授は、同志社大学の招きで、1 April - 31 August 1995の間、日本に来ることが本決まりになったようです。招聘されたのは、ウィンチの『社会科学の理念』を訳した森川牧夫(?)さんだと思います。彼を囲んで会をもてたらよいと思います。
2. 1995年にプラハでポパーの誕生日に合わせてWorld Popper Congress を開催する計画が進行しているようです。目下、どこかの財団に資金援助を求めているようです。これがうまくいったら、毎年開きたいということのようです。
3. 以前に、ジャーヴィー教授から、プラハでWorld Popper Congress を開催する計画が進行中であるとの連絡を受け、一部、この情報を流しましたが(介2.参照)、最近のお手紙で、ポパー自身がこの計画に乗り気でないので、計画に障害が生じているという連絡を受けました。ジャーヴィー教授自身は、規模が縮小されても何とかこの計画を実行したいお考えのようです。うまくいってくれるといいと思います。(1994年6月12日)

小河原 誠

『映画の哲学』

イアン・ジャーヴィー著
小河原 誠 訳

Ian Jarvie, Philosophy of The Film: Epistemology, Ontology, Aesthetics,
Routledge & Kegan Paul, 1987

* * *

以下に訳出したのは、同志社大学の招きで、来年来日することが予定されているヨーク大学のジャーヴィー教授の『映画の哲学』と題された書物（原著392ページ）の第一章である。教授は多方面にわたって多数の論文や著作を発表されており、映画関係の著書も多い。この本は、訳者がヨーク大学でお世話になった際に翻訳の相談のできていたものであるが、忙しさにかまけていままで訳出にとりかかれなかったものである。今回、教授の来日にあわせて、お仕事の一部を紹介することをかねて訳出した。しかしながら、ジャーヴィー教授のお仕事の本質的部分を紹介するという観点からすると、この本を選んだことが最適であったかどうかについては、筆者は確信が持てないでいる。

さて、『映画の哲学』原著には、Prefaceと主としてカサブランカを論じたIntroductionがあるにもかかわらず、いくつかの理由からそれらの部分を訳出していないので、第一章のみを読むとわかりにくい箇所があるかもしれない。また、細部の点で調べのつかなかった箇所もある。ご教示いただければまことにありがたい。

* * *

第一章 知ることと存在することについて

映画を見ているとき、われわれは平気で欺かれるがままになっている。月並みな文句だが、不信の念をストップさせて、リアルだと感じながら遊んでいる。これが、アクティヴィストの主張であるわけだが、この主張は、映画が哲学的に興味深いのはどうしてなのかという問題に対する簡潔な答えでもある。映画を見ているとき、人々は哲学的問題（たとえば、本章でやがて言及されるようなバークリー的問題）について考えてみることもせず、解決しているのであって、いくつかの哲学的理論が成し遂げようもないことを成し遂げている。

どんな人でも、一般的な世界観をもっているという意味では、哲学者である。なかでも映画ファンは、数多くの哲学理論が格闘し、そして敗退させられてきたものを、映画にいくたびに、うまく成し遂げているのであって、彼らの力をこのように実際に試してみることが、大きなよろこびの源になっている。というのも、おそらく、世界を描き出し、そして遊びながら、ありうる世界を描き出すという人間の能力は、大幅に、進化の上で有

利なものであるからだろう。職業的哲学者は、哲学者たちが理論化しようとしていることを、ふつうの人たちが遊びながら成し遂げてしまう光景を見て、魅了されざるをえない。遊びは、自発的であって、おもしろい。遊んだり、ふざけたりというのは、子どもが、踏みいっていき世界と折り合いをつける仕方である。大人にとってさえ、世界は絶えず変化し、したがって新たに踏みいっていかねばならないものなのだから、遊びに価値がなくなるわけではないし、少年期の終わりとともによろこびを与えてくれなくなってしまうというわけでもないのだ。

われわれは平気で欺かれるがままになっていると書くことには、あるレベルではわれわれは欺かれていないのだという含みがあるように思われる。これは本当なのだろうか。それとも、映画ファンというのは心底欺かれているのだろうか。（映画を見ているとき）、わずかの間であれ、われわれは、ある精神状態に滑り込んで、出来事が起こっているように見える場面を本当の出来事が生じているように受けとめ、そしてあたかもまぎれもない本物の出来事を目撃しているかのように、興奮したり、おびえたり、幸せになったりしているということなのだろうか。現象論的にいえば、これは間違いだろう。（現実の）危険、幸福、当惑などなどの状況でわれわれがもつ感情の肌合いと強度は、われわれが映画でもつそうした感情の疑似体験よりも、はるかに強烈であるし、長続きする。たとえば、大部分の映画ファンは、映画で体験したどんな感情からでも、またたくまに「回復」する。夢魔にうなされたりとか、そうでなければ感乱してしまうとかいった人はほんのごくわずかではない。実生活での危機、たとえば、生命への脅威を経験した人は、時として、感情の均衡を決して取り戻すことができない。われわれの生活、あるいはわれわれに近い人々の生活におけるこうした重要な出来事は、その直接の衝撃が大きく変わってしまった後になっても、感情の上で持続的な衝撃をもち続ける。（これに対して）映画の効果は一時的なものではない。

感情について言えることは、私の考えでは、認知についても言える。深層知覚について書きながら、ミュンスターベルクは次のように言った。

絵がよく撮れていて、映写が先鋭で、われわれが絵から正しい距離のところにいるならば、われわれは、ガラス板を通して本当の空間を覗き込んでいるのと同じ印象をもつに違いない。……にもかかわらず、われわれは決して欺かれはしない。われわれは深さを十分に意識しているのであって、それを本物の深さと取り違えることはない。（Munsterberg 1916, pp22-3）

いくつかの証拠は、これとは別なことを示唆している。

『列車の到着』（L'Arrive[mama] d'un train en gare）は、……視覚上の力技であった。観衆は、遠くに見えていた機関車がスクリーンの前面に突進してくるのを見て、先を争って逃げ

出したと言われている。(Cook 1981, pp. 10-11)

『列車の到着』は、一八九五年にフランスでルミエール兄弟によって作られたものであった。われわれが欺かれる、あるいは少なくとも、欺かれることを示す証拠はさらにある。文化人類学者は、未開の人々は、人間がスクリーンの上で断ち切られたかたちで出現してくると苦悩すると報告しているし(Wilson 1961)、子どもは、テレビを突っつきまわしたり、見ているものがあるかと後ろに回って捜したりすることが観察されている。

ミュンスターベルクを繰り返すと、われわれは、あたかもガラス板を通して本当の空間を覗き込んでいるのと同じ印象をもつ一方で、われわれの大部分は、それが現実であると信じるように欺かれるはしないということがある。ある者は騙されてしまうが、ある者は騙されぬということだが、これについてのもっとも簡単な説明は、子どもを見ればわかる。子どもは、突っつきまわしても、テレビの背後に回っても、何の益もないこと、つまり、そこにはなにもないことをきわめて急速に学ぶのである。「映画を見る能力(film literacy)」という不幸なメタファーは、以上のような、映画に対する認知上の、また感情上の反応には学習の要素があるという観念から派生している。

ここでキーとなるメカニズムは、われわれが欺かれることや幻影に慣れ親しんでいて、それらを「割引いて(discount)」(Friedson 1953) 見ることができるということのようだ。奇術師とかイリュージョニストがしていることを「見る」ことができなくても、われわれは、卵が耳から出てくるはずのないこと、美女が真二つにのこぎり引きされるはずのないことを「知っている」のであって、まさに生じていると思われる出来事が与える認知上の、あるいは、情動上のショックを割引く術を心得ている。初めて、彫刻の胸部とか腕のない彫刻に出会ったとき、それらは頭から肩にかけてのクローズアップや部分接写のように、疑いもなく、切断された人間のように見える。しかし、慣れ親しんでみると満足がかもしだされる。新工夫が、体験豊かな映画ファンにさえなじみのないものであると、立体映画で物体が不意に浮かび出てきたのを見て観衆がたじろぐ時のように、あるいは、シネラマとかアイマックスのような巨大スクリーンによって引き起こされる強烈なめまいをもつときのように、無防備の反応をひきおこすことができるのである。

映画製作者は、本当の世界とスクリーンの世界との間には差があるというわれわれのよく裏打ちされた信念がどの程度強いものなのかをテストすることで、われわれをじらすことが好きだ。だから、映画製作者は、映画を見ていた俳優がスクリーンの中にはいっていきまを見せてくれる。

『Sherlock Junior』(一九二四年)でのバスター・キートン然り。『Hellzapoppin』(一九四一年)でのオルセンとジョンソン然り。ステューヴ・マーティンとベルナデット・ピーターズも『Pennies From Heaven』(一九八二年)で、しているし、ジェフ・ダニエルズも『The Purple Rose of Cairo』(一九八五年)で、おこなって

いる。エルマー・ライス(一九三〇年)もゴーア・ヴァイダル(一九七四年)も小説の中の観念と戯れた。スティープン・スピルバーグとトープ・フーパーは、『ポルターガイスト』(一九八二年)でキャラクターをテレビのなかに吸い込ませたとき、恐怖を与える目的でこの観念を使用した。

これは、映画鑑賞の現象学にかんする実に重要な点について警告を与えてくれるものである。つまり、不信の念にストップをかけることは幻覚体験と同じではないということだ。幻覚体験というのは、私の考えでは、たまたま本当でないことを本当のものとして受け取ることであって、しかも、それら二つの違いを識別できないということである。映画を見ているときには、われわれは、スクリーン上の出来事を本当のことに受け取ってそれと遊ぶことができるように思われる。われわれは、子どものようにたぶらかされはしないのだが、にもかかわらず、映画を楽しみ続けることができる。実に、スクリーン上のキャラクターがコケにされ、また、われわれがたぶらかされはしない仕方で、彼らがわれわれをコケにしてもいいという考えを受け入れるほどに、楽しみ続けるのである。われわれが認知的にも情動的にも映画に魅了されるがままになっているのは、おそらく、このように遊びながら距離をとっているからだ。映画に魅了されて、実生活の出来事のすみずみまでが映画に覆いつくされてしまうわけではないのである。われわれは、ふつう、映画によって認知的に疲労困憊してしまうわけでもない。われわれは、むしろ、いい体験をしたという感情をもって映画館の暗闇から出てくる。そのようないい体験をしたという感情の一部は、映画を見ているときになされている厳格な哲学的エクササイズに由来する。

ここからして哲学に引き戻される。西洋の哲学的伝統における二つの根本問題とは、われわれは何を知るか(認識論)と、存在するものはなにか(存在論)という問題である。これらは実に厄介な問題であって、哲学者たちを深部から引き裂いている。のみならず、それらの相互関係もきわめて厄介である。

何が存在するのかという問題に答えることができる前に、われわれは何を知っているのかという問題を解決しておかねばならないと論じることができる。知識とは、存在するものについてのわれわれの知であるのだから、存在するものについてのわれわれの知を明瞭化する方向にわれわれを動かすことができるのは、われわれの知についてわれわれの知である。しかしながら、存在するものについてのわれわれの知は存在するものをすべてカバーするわけではないという — 実に人をじれったがらせる — カント哲学的可能性はいつでも残る。存在よりも知識を優先させた哲学者には、バートランド・ラッセル、論理実証主義者、そしてカール・ポパーが含まれる。上と平行する議論をして、われわれは何を知っているのかという問題を解決する前に、最初に何が存在するのかという問題を解決しておかねばならないと論じることができる。というのも、われわれは何を知っているのかと問うとき、言わんとしているのは、存在するものについてわれわれは何を知っている

のかということであり、また、何が存在するのかという問題を解決していなかったとしたら、あれこれのものが存在することを知っているという主張をどうやって評価することができるのか、したがって、存在することを知っているというわれわれの主張をどうやって審判しえるのか、ということになるからである。マルティン・ハイデガーとその追隨者たちは知識よりも存在を優先させている。

これら二つの問題にかんする別のそして幾分か異なった困難を述べておこう。知識の問題は、「われわれ」にかかわっているように見える。というのも、この問題は、「われわれ」が知っているのは何かと問うからである。それに対して、存在論の問題は、何が存在するのかと問うなかで、われわれへの言及はすべて落としてしまい、「世界」についてのみ語っているように思われる。

〔だから〕「われわれ」と世界との関係についての問題が生じることになる。知識というのは「われわれ」の状態なのだろうか、それとも、別種の事柄なのだろうか、別種の事柄だとしたら、どんな種類の事柄なのか。この困難を克服しようとしてさまざまな試みがなされてきた。〔たとえば〕

「世界そのもの」とは、「われわれの世界」を意味するにすぎないのであって、偽装されたかたちではあれ、すでに暗黙のうちに「われわれ」への言及がなされているのだとも論じられてきた。そうであるとする、何が存在するのかをわれわれは知ることができるのか、あるいは、世界はわれわれが知るところのものとは別なものなのかという問題は生じようもない。これとは対照的に、「知識」は精神と世界との間のホットラインと見なすこともできる。うまくいくいかないはさまざまだが、われわれはそこから情報を得るわけだ。成否をはかるのはわれわれではなく、超人間的な規準であって、その規準は人間にはせいぜいのところほんやりとしか窺いしれないものなのだ。

この〔ややこしい問題の〕茂みを通り抜けていくことは、映画の哲学にかんするエッセイの課題ではない。こうした問題をめぐる論争に映画がどのように立ち入ってくるのかを見ることができれば、それで十分である。科学哲学者として、私は、こうした問題に対する第一次的接近として欺瞞的なまでに素朴な解決策を採用し、その単純さが不適当になるまで、それを洗練していくことを選ぼうと思う。「われわれは何を知っているのか」という問題に対して、私が示唆したい答えは、(a) さほど〔知っているわけではない〕ということであり、(b) われわれが知っていると考えているものの枠は科学と数学のうちに含まれているというものである。ここから、何が存在するのかという問題に対するかなり直截的な答えが出てくる。つまり、(c) 存在するのは現行の数学と科学の理論によってあらわにされた、あるいは、要請されたものである。

この立場は、最初に思われるほど直感に反するものではない。それは、世界を原子と分子に還元してしまうわけでもない。緋色の紐と蠟の封印、優しい心と宝冠のための余地が大いにあるのだ。提出されているのは規準である。「これとかあれ、またあんなものは存在するのだろうか。それは本

当にあるのだろうか。」という問いが提起されたならば、答えるには、次のように、つまり、「世界についてのわれわれの現在の科学理論は、それを要求しているか、それを要請しているか、そのための場所をもっているか、それと整合的でありうるだろうか」と問えばよいだろう。時として日常の、あるいは、常識的な知識は、科学〔的知識〕、たとえば、病気は微生物と呼ばれるものによってひきおこされるとか、映画は「残像」によって動くように見えるのだといった見解と衝突する。こうした場合においては、科学は、常識の言う説明から説明としての役割を奪い取り、おそらくは、そうした常識の見解が保持されている理由を説明しながら、それらをまったく除去してしまうかもしれない。

さて、こうした — われわれはさほど知っているわけじゃないし、わずかばかり知っていることは科学〔に属すること〕であって、そして科学こそ何が実在するのかについての最良の裁定者である、といった — 気ままで素朴な認識論、知識と実在ではどちらが先行するのかという厄介な問題との関連で、また、われわれは何について語っているのだろうか、つまり、世界がどうあるかについてのわれわれの理解についてののだろうか、という同じく厄介な問題との関連で位置づけておくことにしよう。そうすれば、この認識論の考えを拡張し、これが単純であるにもかかわらず、映画によって提起された数多くの哲学的問題を解決するに十分なものであることを示すという漸進的なプログラムに手をつけられるだろう。

(a) われわれはさほど知っているわけではない。われわれは、答えを必要とする問題に直面したときには、推測をたてる。もろもろの推測は、(u) 問題に対する解として、(v) 内的整合性にかんして、(w) すでに評価済みの他の独立の観念との整合性にかんして、(

(x) 「事実」と呼ばれるほどに問題がないと思われている推測との整合性にかんして、評価されることで、ふるいにかけてられる (Popper 1959, 1963, 1972, 1983; Bartley 1961)。これは、知識と実在との間でのプライオリティをめぐる問題を除去する。どちらが最初ということではないのだ。最初に来るのは処理されるべき問題である。もし、問題がわれわれの知識にかんするものであるならば、それにかかわる推測は、存在するもの

— これは、討論の目的のために、問題ないものと見なされざるをえないであろうか — に照らして、チェックされねばならないであろうし、もし、問題が何が存在するのにかかわるのであれば、われわれの推測は、われわれの知っていること — 今度は、これが、討論の目的のために、問題のないものと見なされねばならないであろうか — を手段として、チェックされねばならないだろう。知識も実在もそこから他方に架橋していくための安全確実な土台などではないのである。どちらも、われわれの哲学的窮地をつくり出している部分なのだ。何が存在するのかについて何も知らないという可能性、あるいは、なにものも存在しないという可能性を閉め出すことはできない。だからといって、そうした可能性が幅を利かさね

ばならないとする理由はないのだ。この方法は新しいものではない。科学、数学そして哲学は、二つの不確かなもので仕事しつつ、双方についてより多くを学ぶという方法をお手の物としている。また、これは、知識と実在にかんする状況をうまく要約するものでもある。懐疑的な、袋小路には入っていく議論に答えるのが科学の進歩というものだ。

(b)科学も数学もたしかに人間存在たる「われわれ」によって創出されたものであるが、われわれがそれらにおける誤りを見だし訂正するとき、われわれは、われわれ自身を超えて、実在の世界と接触している。いずれにしても、科学によってあらわにされるか、科学で使用するために作成されたものは何であれ、われわれが所有するかぎり、世界に「実在する」事物にかんする「知識」にもっとも近い。だが、たしかに常識はそうしたものではないであろう。昨日の科学は今日の常識であり、そして、科学を知識への最良の接近と見なし、また、そう扱おうとするならば、死せる科学は排除しなければならぬ。(c)科学の諸発見は、超越論的であると主張しても、つまり、それら〔発見された法則など〕は、まさに知られている限りでの時空の一切を超え出ているものとして、われわれの認知行為の彼方にある世界との接触を表現するものであると主張しても、理にかなったことであろう。ここで「超越論」とは、永久に真であること、もの自体の最終的解明を意味するのではなくて、ただわれわれは、あちらこちらさまざまな点で、世界と接触する方法をもっているという意味にすぎない。その方法とは、経験の方法、つまり、科学から実験上の帰結を引き出し、ついでそれをチェックするという方法である。経験は、科学の源泉ではなく、科学を拘束する止めぐつわなのだ。知識と実在についてのこの哲学に与えられた簡潔な名前が「実在論」である。実在論とは、科学はこの世界がどうなっているのかについての一瞥を与えてくださるという主張である。

実在論のほかにも科学を理解させてくれる形而上学がある。とりわけ、道具主義とかプラグマティズムあるいは両者が一体になったものがそうであろう。これらは、科学におけるさまざまなものをまるでコンピュータのマイクロチップのように扱う。マイクロチップは、計算には有用であるが、計算される世界がどうなっているのかについては何も語ってくれはしない。ポパーはこれら道具主義やプラグマティズムに反対しているが、道具主義が矛盾を犯すことなく維持されるものであることを示した(1963, ch. 2)。しかしながら、多くの見解は〔それ自身では〕整合的に維持されるものであっても、おたがいに整合的であるというわけではない。とすれば、整合性というのは、ある見解を真剣に維持(entertain)していくための最小限の条件、あるいは、必要条件にすぎない。おそらく、プラグマティズムか道具主義か、あるいは、その両方かという選択肢に対するもっとも強烈な反論としては、こうした立場はわれわれをその場しのぎの調節の虜としてしまうということが挙げられるであろう。科学として許容されるものは何かという点にかんする道具主義の規準

は、理論が予測において成功を収めるということである。ところで、予測の成功ということとは、たんに、計算を調整したり補助定理を追加したりすることによって、しばしば獲得されるものである。とすると、この規準のもとでは、一貫してはいないものの、まだ使うことのできる混乱〔理論の混乱ということ〕に周転円〔補助定理などのこと〕を積み重ねていくのを妨げるものは存在しないことになるだろう。この〔道具主義を批判する〕議論が、論証として力をもつのは、科学を実在論的に解釈するという選択肢をとることが有利であるからだ。実在論は、今世紀に至るまで科学についての支配的な解釈でありつづけたのであり、したがって実り豊かなものであったし、また現にそうであると主張できる。いずれにしても、本書においては実在論が採用されることになるだろう。

ひとたび、科学が外界にかんする最良の知識であるという位置におかれるならば、科学は、世界にかんするわれわれの単なる意識を超えて広がっている実在界 — われわれがそれに対して働きかけるときに、われわれの推測のいくつかを挫折させることで、推測に抑制をかける事物や過程の世界 — についての知識として実在論的に解釈されよう。このとき、実在論はそれ自身のもつ重大な問題に直面する。もし、われわれがその一部にすぎず、時空上に、そしてわれわれの、あるいは、さらには全人類のどんな可能的経験をも超えるような種類の実体を包括する実在界が存在するのだとすれば、それがどのようなものであるかはどうすれば発見されるのであろうか。われわれは、それについて自分自身の考えとか見解をもてるかもしれないが、それらは反証されることになる。それらが純然たる間違いではないこと、また、実在界が存在するという考えでさえそれ自身間違いでないことは、どのようにして知られるのだろうか。

この問題は、知識〔エピステーメー〕と憶見〔ドクサ〕のとの関係の問題として、ごく初期の哲学の文献において提起されていた。ギリシア世界においては、知識をまさに憶見の一変種に貶めようとする誘惑は、数学の発見によって抵抗された。数学は世界の構造についての洞察であるように見えたのである。つまり、数学は、人間とか他の生物に適用するには疑わしいが、それ以外のところでは巨大な適用が可能であるような洞察であると思われたのである。数学は、個人的な憶見とは異なって、非個人的なものであった。つまり、正しいことは、必ずしも、人々によって正しいと考えられたことではなかったということである。

古代ギリシア人たちが数学を見ていたような仕方、われわれは、映画の時代にあって、科学を見ている。科学が、ほんのしばらくの間であれ、実在の外部世界が存在するという考えを証明したとか疑いの余地のないものにしたということはない。そのように論じるのは、あべこべというものである。そうではなく、実在論は真であるというのが、科学の形而上学的な前提なのだ。しかしながら、次のような仕方に進むのも、論証としては妥当な戦略である。証明したいものを仮定し、あたかもそれが真であるかのように見なして計算を行え、そして、もしそれらの計算が正しく思われ、

そして異常例や厄介な事例が生じてこないならば、最初の仮定を促進する論証を与えたと主張せよ。同じ結果が別の仮定の下でも達成されるときにのみ、この議論のもつ論証力は掘り崩される。

科学は、实在論を前提し、その基礎の上で、多くの仮説を作ったり演繹をおこなっているのだから、自らがたてた仮定のための論拠をあげていると主張してもよいであろう。〔ところが〕今世紀には、この立場に異議を唱えた著名な科学者がいた。彼らは、科学が实在論者の仮定を現実にかに混乱させるものであるかを示そうとしたし、また、实在論の代わりに道具主義的な、それどころか観念論的さえある仮定を立てもした。〔ここでは〕こうした問題にも気づいていると言っておけば十分であろう。というのも、それらを徹底的に論じる方向に向かったところで、映画についての哲学的問題のどこか近くに近づけるという保証はないであろうから。

それでは、科学的知識は、たくさんの種類の事物が存在する世界、つまり、实在の外部世界についての知識であるという見解を、そしてまた、科学こそが、その世界についての知識を手に入れ、また、そうした種類の事物についてのカタログを作るのだという見解を取り上げてみよう。この世界には、映画、人々、映画を体験している（「見ている」という表現を使うと、聞く方のことを欠落させることになるので、この表現は使わないでおこう）人々の過程が含まれる。そうした人々は、事物や過程からなる实在の世界に住んでいるのであって、そのことを知っているし、また、ある人たちは、世界の運動の仕方についての知識をすこしはもっている。しかし、大部分の人たちは、映画がその魔術をどのようにして振るうのかを知らないし、どんな自然法則や物理的条件が映画体験を可能にしているのかについて科学的説明を与えることもできない。これは、彼らが日常の实在世界について見たり、聞いたり、概念的に把握したり、考えたりする仕方についての第一次的接近さえ与えることができないのと同じである。

けれども、彼らは、ひとつの実に重要な知識、つまり、スクリーン上の世界と彼らが〔現実〕に住んでいる世界とは差があるという知識はもっている。すでに示しておいたように、映画は認知的にも情動的にもわれわれを魅了するが、そこには現象として見た場合における肌合いと耐久性とが欠けている。それらは本当の出来事がもつものとは明らかに違うのである。こう言ったからといって、ときとして映画が投影する世界の力と呼ばれているものを否定しているのではない。読書であれば、読み手はそのペースをコントロールできるから、映画は読書とは異なるし、また、演劇であれば、俳優は観衆にどう受けとめられているかに応じてペースをコントロールできるから、映画はこれとも異なっている。映画は、読書や演劇とは異なって、実時間のうちにあって容赦なく巻物が広がっていくように解きほぐれていくのであって、止められるものではないし、スロー・ダウンしたりスピード・アップするものでもない。ただ、われわれが注意を払うか払わないかという選択肢しかない。そして注意を払うときには、われわれは、ガラスの窓越しに世界を覗き込んでいる

という感覚がもつのである（Gibson 1979, p. 301）。

「われわれの（our）」世界とか世界「そのもの（the）」と書く代わりに「ひとつの（a）」世界と書いていることに気づいてもらいたい。ひとたび体験されると、オズの国がわれわれの世界の一部になるということには意味があるが、もちろん、それとのわれわれのコンタクトは代理的なものであるという意味においてである。中心人物としての少女ドロシーをつうじて、あるいはおそらく、見おろすカメラの鳥瞰的な視角をつうじて、われわれはその世界を体験したのであり、それを記憶に蓄えたのである。多くの映画を体験して、それらの約束事、典型的な街路やインテリアについての描写、人々の行動についての描き方、何度も何度も使われるスター、時間や空間が飛び越えられる仕方に慣れるとき、われわれは映画の上で、世界についての大雑把で手ごろな地図を作り上げているのであって、それは、もちろん、実際の世界におけることがらを議論するなかで語ったり、想起したり、記述したり、言及したりする世界の地図になっている。しかし、アリスのように、その世界がどれほど親しいもの、奇異なものであっても、われわれは、現実には属している実際の世界の基準点を失いはしない。

実際、私は、映画の世界をかくも魅力的なものにし、満足のいくものとしているのは、意識下においてしか認識されないにせよ、われわれの住んでいる実際の世界とそうではない映画の世界とのあいだの暗黙の対照であると主張したいと思う。ものごとは、そこでは、現実の世界とは対照的に、たいへん興味深く動くし、おおきな秩序と凝集性をもっている。

映画の世界は上映時間の大部分において認識可能な世界である。それは、人々、建物、家具、自動車を含んでいるし、おしゃべり、音楽そして騒音があり、人々は関係をもったり、問題を抱えたり、感情をもったりしている。出来事にして相互に関連したり、関連が切れたりする。だが、私にしてただしければ、われわれは、これらのうちのどれひとつとして本当の事物と誤認することはできない。あるいは、少しばかり注意深く言うならば、映画の世界に対してあたかもそれが本物の世界であるかのように反応し、それと实在の世界においてこそより適切であるような関係に入り始める人は、ある程度まで、（ミュンスターベルクは「神経衰弱」と言っているが）感乱した人として分類されるが、そうした人はわれわれのうちにはほとんどいないということである。だが、そうした人について言えば、正確に言って、彼らの实在感覚、本当の世界と本当でない世界の差についての彼らの知識が — われわれにしてみれば、差があることは当然知られているはずだと考えたいのであるが — 感乱させられているのである。

本当のものと本当でないものとの差についての問題は、哲学ではさまざまな形を取っている。もっとも接近しやすいのは、外見〔現象〕と实在〔本物の姿〕との差の問題として述べられるときの問題形態である。この問題には二つの側面がある。第一の側面は、欺瞞にかかわる。

外見は、事物の真の本性にかんしてわれわれを

欺くことができる。単純に見えるものが、どうしやうもないほど複雑であることが明らかになることもある。色もなく無害と見える液体が死をもたらす毒だということもある。きらびやかな色をした生物が危険だということもある。事物がどんな属性をもっているかは、一度や二度見た程度では必ずしも明らかにはならないのだ。この真理を感得せざるをえないのは、まわりの人々にかんしてである。人々は、ある種の社会的気安さを装うものの、その人物を底深く隠してしまいもする巧みな外観の背後に住んでいるというのが、われわれの社会の特徴的な性格であると思われる。

外見と実在の問題における第二の側面は、表面性〔浅薄さ〕のそれである。外見は浅薄であるのに対し、実在には深さがあると考えられがちである。人物、制度そして事物が本来あるところのもの、したがって、それらをして現にあるようにさせているもの、これらは深く埋めこめられている。

外見によって欺かれやすいという心配を示す例としては、まっすぐな棒を水の中に入れてと曲がって見えるのだから、棒は曲がってしまったのだという〔実際は〕単純な光学的イリュージョンを挙げることができよう。立ち返って、映画の場合にはどうであろうか。ミュンスターベルクが記しているように(1916, pp. 19-24)、映画のスクリーン上にあるものは、二次元的であるが、スクリーン上の出来事は三次元で生じているものとして知覚される。しかし、ここでは、深さ〔二次元的なもの〕の表面的な外見〔三次元的に見えるということ〕は間違いである。スクリーンの深さは劇場の深さとは連続しない。われわれはスクリーンから遠のき消えていく世界に入っていくことはできない。

表面性の問題の例としては、どんぐりを挙げてよいだろう。どんぐりは、外見的には、小さくて、堅くて、そして不活性の物質であって、石とか焼いた粘土の粒と大して変わりはない。どんぐりをこのように特徴づけることは表面的である。というのも、どんぐりの変哲もない表面の下には、適切な条件下におかれたならば完全な樫の木になるという途方もないポテンシャルが隠れているからである。たしかに映画は、セルロイドの巻物でもなければ、たんに暇つぶしのためのある種の気晴らしであるわけでもない。このセルロイドの気晴らしは、その内部に、認知的にも情動的にもわれわれを魅了するという途方もないポテンシャル、つまり、情報を与えたり、説得したり、記録したり、人を活気づけたり、失望させたり、さらには本当の世界に住み、かつ、生きている人々の意識を侵略するかもしれないという途方もないポテンシャルを隠している。

この線に沿って議論を進めていくと、映画は、外見と実在の問題を取り扱う哲学者の機械装置を破壊する扱いにくい邪魔ものであるという結論に到達するように思われる。パークリー僧正は、一八世紀に、この問題についておよそもっとも徹底した、そして、もっともラディカルな吟味のひとつを提出した。われわれが背を向けたときでも、それまで見ていた世界が持続し続けるとどうして確信できるのだろうか。パークリーは、世界が持続し続けることを一瞬たりとも疑いはしなかつ

た。しかし、彼は、われわれの知る一切は感覚器官を通じてわれわれのうちに流れ込むデータからの構成物であると論じた。構成されたものは、いわば、そうしたデータの流入によって支えられている。われわれが世界に背を向けたとしてみよう。その時、われわれがしばらくの間にデータを受け取っていた世界がそれでもなお存続しているのかと問われたときには、どこか都合のいい場所にいた報告者が、われわれにデータを読み上げてくれるのでなかったら、われわれはまったくデータをもたないことになる。「存在するとは知覚されることである」 — あるいは、よりの確に表現して、「存在するとは知覚されうることである」 — と論じて、パークリーは、誰か、あるいは、なにものが、実在すると考えられるすべての事物から、始終、データを受け取っているにちがいないからこそ、それらの事物の存続を保証しているのであると結論した。かくして、そもそも知覚可能な世界が持続するためには、あらゆるところであらゆる角度から一時に、データを受け取ることでできる至高の知覚者たる神が必要だということになる。〔これは〕非常に巧妙〔な話〕ではあるが、まったくもってありそうもない話だ。

映画もなにがしか同じ種類の問題を提出する。スクリーンに背を向け耳を閉ざすならば、見たり聞いたりしていた事物は、何らかの意味で、依然としてそこにあるのだろうか。ブリキ缶に入れられたセルロイドの巻物を取り上げてみよう。どんな意味で、ちょうど体験したばかりの、あるいは、後に体験できる映画が、そのブリキ缶に存在していると言えるのだろうか。あるいは、セルロイドを入れたブリキ缶は、どんぐりのように、適切な条件と混ぜ合わされるならば、 — もちろん、土、空気、水とではなく、投射機、電気、光そして人間という受容器と一緒にされるということだが — そこに居合わせていたすべての人々に映画体験を生み出すポテンシャルの小さな束であることになるのだろうか。パークリーの推理によれば、それだけでは駄目だということになるだろう。永遠の精霊を要請する必要があるということなのだ。その精霊は、いわば、いままでに作られすべての映画を連続して見ているし、われわれが最終的に映画を体験したいと思って注意を向けたら、そのポテンシャルが実現するようにするために、やがて作られるべき映画も見ているのである。神は至高の映画ファンなのである。これに対する唯一の例外は、一九三三年の怪獣映画『キングコング』であろう。これは驚異的に人気のあったもので、世界のどこかで上映されていなかった時は、昼日中や夜更け、またどんな日であれ、一瞬もなかったと言われている。キングコングは、始終、知覚されていたわけだから、神とともに、あるいは、神なしで存在していたわけだ。

パークリーの神に対する反例として『キングコング』を持ち出さなくても、映画は彼の哲学にとっては厄介の種であるように見える。なぜなら、まさに映画については「存在するとは知覚されることだ」と言えるにもかかわらず、われわれは、知覚し楽しんでいるものを、われわれが実在すると考える事物の知覚からは鋭く、しかも、楽しみながら区別できるからである。パークリーの神は、

もちろん、感覚-幻影 (sense-illusion) の問題に対する解答ではなく、むしろ、あらゆる感覚が幻影である、つまり、われわれがそのものに注意を向けなければならぬものも存在しないのであり、そして注意を向けるときにはわれわれはそのものを想像しているのだという可能性に対する解答である。この極端な観念論（「世界は私の夢である」）は、外見（現象）と実在の問題を把握するや否や多くの人々が誘い込まれる〔タイプの〕観念論である。ここには、われわれの大部分は直面しても悩やむことさえないグロテスクな内部問題が存在している。（この観念論は、どうしたら矛盾なく表現されうるのか。それは如何にしたら矛盾なく伝達されうるのか。それが真であるとしたら、世界におけるわれわれの行動、また、世界についてのわれわれの思索に対して、どのような差をもたらすというのか。 — おそらく、この後者の点について言えば、このタイプの観念論は、世界における一切の事物は同じ割合で縮んでいるという〔経験的〕内容はゼロであるがもっともらしい仮説に類似している。）より核心に迫った論点は、断片だらけの感覚-幻影を避ける、あるいは、訂正する仕方を説明するためにパークリーがおこなったことである。パークリーの論証は単純きわまりない。第一の論証として、彼は、次のように推理する。

「感覚の観念は、想像の観念よりも強く、生き生きとして、判明であり、そして、同じように、定常性、秩序そして整合性をもっているのであって、人間の意志の結果である観念がしばしばそうであるように、乱雑に喚起されるわけではなく、規則正しい系列ないし序列において喚起される。」（Berkeley, Part First, Section 30〔大槻春彦訳『人知原理論』（岩波文庫）第一部三〇節〕）

彼の第二の論証は、おのおのの感覚（視覚、音感、触感、味覚、嗅覚）は、他のチャンネルからの情報としばしば衝突することもある独立のチャンネルであるということである。たとえば、私の目は棒が水面のところまで曲がっていると見るが、私の手はその棒が長さに沿って真っ直ぐであると感じる。両者とも正しいのである。おのおのの感覚は、もたざるをえなくさせられた知覚なのである。目に映る水の盛気楼は、足で踏みしめる乾いた大地とは異なっている。このような情報の衝突を引き起こしたものは、何であったのだろうか。パークリーの推論では、曲がっているととも真っ直ぐであり、湿っているととも乾いてもいるのは、統一性をもった物質的対象界ではなかったのである。

かつて、パークリーの見解は、彼が執拗に否認したにもかかわらず、主観的観念論の極端な、そしてひねくれた一形態と見なされていた。今日では、パークリーの見解は、感覚 (sense) を通じて流れ込んでくる情報（ここから、専門用語としての「センス・データ」という言葉が生じてくる）から世界内の対象と思われるものを構成する学説としての現象論を、首尾一貫したかたちでつくり出そうとする作業として、解釈した方がよい

と考えられている。明らかに、諸感覚からひとつのものを同定することは、現象論にとってもっとも機微に触れた論点となる。〔というも〕われわれの感覚のおのおのに対応したさまざまな対象とか、さらにはさまざまな世界を構成する代わりに、なぜ、われわれは、いくつかの感覚にまたがる単一の対象を構成するのであろうか。

正確に同じ問題を映画についても提起することができる。われわれが映画を体験しているときに、見たり聞いたりするものは、対応するところの触感、味覚あるいは嗅覚をもってはいない。見たり聞いたりするものは、純粹に想像上のものであるわけでもない。というも、それら呼び出すためには、機械、電気またその他のものが必要とされるからである。しかしながら、装置を切ってしまうとそれらは消滅する。しかしながら、装置が働いているとき、われわれの得る感覚が、実在の世界の感覚よりも強くも、生き生きとしても、判明でも、定常的でも、秩序だっても、整合的でも、規則的でもないと言えるのかどうかは未解決の問題である。しかも、以下で論じるように、われわれは、スクリーンの世界と本当の世界とを現象としてはっきり区別している。一方で、存在するとは知覚されることであるとするならば、映画を製作してそれらを上映することは、まさに投射機がスタートしたりストップするに応じて、雑然とした仕方、世界における事物の在庫目録を増やしたり減らしたりすることである — 至高の映画ファンをもちこむのでない限り。

注

(1) 「要求する」、「要請する」、「場所をもつ」、「整合的でありうる」は、新しい理論と蓄えられている既存の理論との間の、薄弱ではあるが、一連の可能的連関を構成する。

(2) 絵が動くことの説明として残像を引き合いに出すことは、（ヴェルノンのサーヴェイ (Vernon, 1962, ch. 9) では言及されていないが）、アンダーソンおよびアンダーソン (Anderson and Anderson 1980) によって注記されているように、ミュンスターベルクによって決定的に拒絶されている (Munsterberg, 1916, ch. 3)。映画の生理心理学をよりよく理解する仕方についての示唆に堪しては、Nichols and Lederman 1980, およびGibson 1979を見よ。

(3) スタンレー・キャベルは奇妙な第三の可能性を提出している。

もしわれわれが知識を科学の成果と等置せず〔彼はどこにおいても、なぜそうすべきなのかについては論じていない〕、言語を用いて、自らの経験と世界とを言葉で表現する能力として理解するならば、…… (1981, p. 74)

(知識は言語化された経験であるという) この等置のもとでは、その「経験」は何らかの認識価値をもつのだろうか (たとえば、たんなる幻覚なの

ではないか)という問いが無視されている。キャベルの「言語主義」に望みがないのはあまりにも明白である。それは(誰の経験でもない科学を排除しているから)狭すぎるとともに、(幻覚、記憶違い、などなどを入り込ませるのであるから)広すぎるのであり、ほとんど詳細な批判に値するものではない。

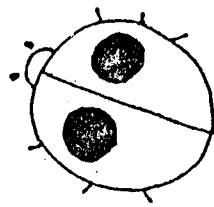
(4) われわれは、エルマー・ライス(Elmer Rice 1930)や他の多くの人々と同様に、スクリーンの世界と、それを作ると考えられているスクリーンの外の世界、ハリウッドを嘲笑することさえできよう。この可能性を最初に捉えた者たちのうちには、ハリウッドそのものの常連がいた。そこでは、ハリウッドを嘲笑する映画を作ることが、そうした小説を書く(Van Loan 1915, Wilson 1922 およびVan Vechten 1928)ことと同じように、尊敬すべき伝統となっていた(Thomas と Behlmer 1975; Myers 1978; また Parish 1978)。

(5) 手にいる限りでの最良のバークリー要約は、ウィズダム(Wisdom 1953)における「バークリーの熟慮された哲学」という一節である。ウィズダムは、正しくも、バークリーを現象論的観念論者として — 実際、ミルは至高の知覚者なきバークリーである — 解釈しているのであって、ラッセル(Russell 1912)のように主観的観念論者としては解釈していない。世界は私の夢であるという偏執狂的考えと、世界は神の夢であるというバークリーの考えとの間にはかなりの差がある。

六 一たい、真理のなかには、心に極めて近くかつ分明で、これを見る人はただ眼を開けさえすればよいほどのものがある。そして私は、次の重要な真理をもってこの種類であるとする。それはほかでもない。およそ天の群れと地の備えとの一切は、一言でいえば世界の巨大な仕組みを構成するすべての物体は、心の外に少しも存立しなく、物体の在ることは知覚されること、すなわち知られること、であり、従って、物体が私によって現実に知覚されないとき、換言すれば、私の心に存在しないとき、或いはまた、他のなんらかの被造的な精神の心に存在しないとき、それら物体は全く存在しないか、もしくは或る永遠の精神の心のうちに存立するか、そのいずれかでなければならぬのである。けだし、物体のいかなる一つの部分にせよ、これに精神から独立な存在を帰属させることは、完全に不可解であって、抽象のあらゆる矛盾を含むのである。(Barkeley 1710, Part First)
〔大概春彦訳『人知原理論』(岩波文庫)第一部六節〕

(6) 映画について、「映画では何が起っているのだろう」と問うことができよう。これは曖昧な問いである。なぜなら、〔ひとつには〕その意味は、実在の事物はひとたび映画化されたらどうなるのか、つまり、映画化されたものは、どのように機能するのか、また、原物とどのようにかかわるのか、ということでありうるし、また〔ふ

たつには〕、映画における・明らかに人為的な見かけの事物の存続からわれわれは何をつくり出すのか、ということでもあり得るからである。スタンリー・キャヴェル(Stanley Cavell 1978)は、最初の問いについてはたわごとを言って片づけ、そして、第二の問いには気づいていないように見える。彼の結論は、われわれは、「われわれにとって重要な映画の継起を」(p. 256) — 映画の継起とは何かということは定義されるべきであるとしても — 研究しなければならないということのようだが、これにはがっかりさせられる。



ポパー・レター (通巻10号)

1994年6月発行

発行人 碧海純一

発行 日本ポパー哲学研究会 事務局

〒108 東京都港区三田 2-15-45

慶応義塾大学法学部 萩原研究室

TEL 03-3453-4511ex3314

FAX 03-3798-7480

編集部 〒263 千葉県稲毛区弥生町 1-33

千葉大学法経学部 嶋津研究室

TEL 043-290-2362

FAX 043-290-2386

(ただし次号から事務局・編集部とも交代になります)