



ポパーレター  
日本ポパー哲学研究会会報

# opper Letters

1996

Vol.8, No.2

日本ポパー哲学研究会事務局  
(1996年11月号)

## CONTENTS

<b>&lt;追悼 安井琢磨先生・山田雄三先生&gt;</b>	
安井琢磨先生と山田雄三先生を偲んで	碧海純一 1
安井琢磨先生を偲んで	森 博 2
山田雄三先生を偲んで	佐藤隆三 3
[略歴]	5
<b>&lt;1996年度研究大会をめぐって&gt;</b>	
ポパーとウィトゲンシュタイン -現代实在論論争-	藤本隆志 6
検証主義再考 -ポパー学会での討議-	田島正樹 12
ポパー、ウィトゲンシュタイン、教育改革	青木英美 12
ポパーのウィトゲンシュタイン哲学批判(1)	小河原誠 15
<b>&lt;論文&gt;</b>	
傾向性と非決定論的-实在論的世界像 第1部	蔭山泰之 17
“Open” and “Closed” Relativism (1)	長谷川晃 23
<b>&lt;紹介&gt;</b>	
ポパー・オン・インターネット	萩原能久 26
<b>&lt;お知らせ&gt;</b>	
・1995年度会計報告	27
・運営委員の改選について	
・新入会員および住所変更など	
・1997年度年次大会について	
・1996年度年会費の支払いについて	
<b>&lt;編集部から&gt;</b>	
	28

## ＜追悼 安井琢磨先生・山田隆三先生＞

皆様すでにご承知のように、本研究会発足以来顧問であられた安井琢磨先生と山田雄三先生が逝去されました。ここに謹んで哀悼の意を表します。両先生を偲んで、生前に親交の深かった方々に追悼の辞を寄せていただきました。

\*\*\*\*\*

### 安井琢磨先生と山田雄三先生を偲ぶ

碧海純一

この2年間に本研究会顧問の安井琢磨先生と山田雄三先生とが逝去された。両先生を偲びたい。

#### 安井琢磨先生（1909－1995）

安井琢磨先生は日本における近代経済学の先駆者であり、レオン・ワルラスの一般均衡理論を出発点として独創的な理論経済学を展開され、経済学の発展に大きく寄与されると同時に、多くの若い経済学者を育てられた。1971年には、理論経済学者としてはじめて文化勲章を授与された。先生は、また、戦前から戦後にかけて自由主義者として、日本の思想界に多大の影響を与えられた。

先生は経済学者であると同時に哲学者であったと言っても過言ではないであろう。この点で先生はフリードリヒ・ハイエクを想起させる思想家であった。先生はハイエクを含むウィーンの学界・思想界に深い関心をもっておられた。モーリッツ・シュリック、ルードルフ・カルナプ、ルードヴィヒ・ヴィットゲンシュタイン、カール・ポパーなどの哲学についても造詣が深かった。

個人的な思い出で恐縮であるが、20年ほどまえ、ある出版社の依頼で先生と対談したことがある。そのとき、先生は私に「あなたの書かれたものは随分読んでいますよ」と言われたので、失礼ながら礼儀上の発言ではないかと思ったが、対談が進むにつれてそれが誇張ではなく、私の基本的な考えかたを本当によく理解して下さっていることがわかり、心から感激した。むこうは著名な大家、こちらは50歳そこそこの窮措大である。日本の思想界ではほとんど理解されていない自分の考えかたをほかでもない安井先生が理解して下さっていることは夢想もしないことであった。

安井先生がポパーの哲学を詳細に、かつ当然のことながら批判的に研究され、彼の思想を御自分の学問において活かしておられることは本研究会の関係者にはよく知られている。十年ほどまえ、サー・カールに会ったおり、「安井教授はウィーンの文化について、自分よりも理解が深くかつ広い」と言われた。

安井先生は、カール・ショースキーの「世紀末ウィーン」を翻訳され、1984年度の日本翻訳文化賞を受賞された。

本研究会は設立当初から、安井先生を顧問に頂いている。この碩学の学界・思想界への大きな貢献を想起し、同先生の御冥福を心からお祈りしたい。

#### 山田雄三先生（1902－1996）

山田雄三先生は、安井琢磨先生とならんで、今世紀の日本の経済学を代表する学者であり、また、社会科学の基礎に関する哲学にも造詣の深い方であった。

私は個人的には特に接触がなかったが、本研究会発足に当たって安井先生に顧問をお願い

いしたおりに、同先生から、「自分になるならば、山田さんにも是非お名前をつらねてもらいなさい」とのお言葉があって、御本人の御了解を得た上で顧問になって頂いた。

山田先生は、既に30歳代の半ばから、哲学上のウィーン学団の思想に関心を寄せられたほどで、社会科学の方法に関する哲学的な諸問題についての思索は、この頃から先生の経済学説の基礎をなしていたと思われる。本誌本号の佐藤隆三教授の「山田雄三先生を偲んで」にもあるように、先生はグンナール・ミュルダールの古典的名著「経済学説と政治的要素」の邦訳を1942年に公けにされている。そうだとすると、先生は、当然、マックス・ヴェーバーの有名な、しかし、多くのひとによって誤解・曲解されている「価値自由」のテーゼを社会科学方法論の基本問題として考えられていたのではないか。

ポパーに対する山田先生の関心は、同じく佐藤教授によれば、1973年頃からはじまったようである。私の手もとの資料によれば、ポパーの「よりよき世界を求めて」の書評が1985年に発表されており（これは先生の「寒蟬第三集」中央公論事業出版部、非売品、1992年に採録されている）、さらに、「価値主観説の擁護—ウェーバー、ミュルダール、ポパーの「価値自由」の線に沿って」日本学士院紀要 vol.45, no.3 (1991)、「ポパーの科学論と経済学のあり方」、及び「ポパーの社会科学論と若干の補説」も同じ「寒蟬第三集」に収められている。

山田先生は本研究会の年次会合にも、少なくとも二回出席して下さった。私にとって初対面であったが、あの世代の方としては非常な長身で姿勢もよく、20歳ぐらいは若く見えた。先生に是非お話しして頂きたいとお願ひしたら、遠慮深くて、短い発言をなさっただけだった。私が特に感激したのは、90歳に近い先生が頭脳明晰でしかも命あるかぎり学問を続けようとする情熱と使命感をもっておられたことであつた。

この碩学の学恩にあらためて感謝するとともに、御冥福を祈りたい。

\*\*\*\*\*

### 安井琢磨先生を偲んで

森 博

安井先生がお亡くなりになってから間もなく一周忌を迎える。ポパー『果てしなき探求』の改訂新版を岩波「同時代ライブラリー」で刊行した時、その下巻（96・2・15）に訃報に接した私は「あとがき」末尾に先生を追悼する短文を記したが、今こうして生前の先生を偲ぶと想出は尽きず、様々なことが走馬灯のように頭を巡る。

昭和35年に東北大学文学部社会学科に入学した私は、戦災で焼け残った鉄筋コンクリート建3階の大階段教室で安井先生の「経済学原論」を受講した。3階まで上るのは若い学生たちにとっても苦痛だったが、先生は数冊の本を抱えて息も切らせず壇上に立ち、音吐朗々と講義を始められる。内容はヒックスその他をベースにしたものだったが、実に平明で論理的、少しの濃みもなく（大阪生まれで大阪育ちで大阪高校から東大経済学部に進まれたのだが、まったく大阪弁の訛りがなく、きりっとした江戸弁であった）、聴いていて快くノートもとやすかったけれど、後でノートを読み直してみるとまことに難しく、皆でああでもないこうでもない議論しあつたものだった。先生は講義中に余談をほとんどされなかったが、或る時、何の関連からか、「外国の探偵・推理小説の翻訳は間違いや出鱈目が多すぎる。原本で読んだほうがずっとよく分かる」というようなことを語られた。先生が外国の推理小説のポケット・ブックスをすらすら読まれるという話は学生たちの間であつたが、ずっと後に、1964年3月3日号の『エコノミスト』誌に先生が書かれた「クロフツとアンブラー」と題する一文を読んで、驚いた。「戦前から戦後にかけて、かなり長い間推理小説を愛読したことがある。・・・この種のものには英語で読んだ方がはるかにおもしろい」と記されているが、海外の推理小説に実によく精通しておられた。

安井先生と初めてお会いして話を交わしたのは、新明正道先生の仲介で安井先生からハイエクの“The Counter-Revolution of Science”をお借りした、助手1年目のことである。安井先生は大きい目でじっと私を見つめながら、いろいろなことを訊ねられ、「よい

本だ。心して読み給え」とおっしゃり、本を手渡して下さった。これがきっかけで、時折先生の研究室を訪ね、多くを教えられた。ウイーン学団や論理実証主義、カール・ポパーについて知ったのも先生の研究室でだった。1972年11月から73年7月にかけて『経済セミナー』に掲載された早坂忠氏との対談「近代経済学と私」において先生は「数年前から自分のやってきた学問の性格を反省してみるようになり、こんどはポパー、ネーゲル、ヘンペル、カルナップ、ライヘンバッハ、プレスウエート等の著書・論文をいくつか読んでみたら、論理実証主義あるいは今日の科学哲学を新たに見直すようになった。・・・決定的な影響はヴィトゲンシュタインを読んで、眼を開かれた思いがしたことですね」と述べておられる。また先生は71年4月の『理論経済学』に「近代経済学と論理実証主義—ルートヴィヒ・ヴィトゲンシュタインの半生」と題するかなり長い興味深い文章を書かれた。同時に先生がこのヴィトゲンシュタインの徹底的批判者であったポパーを非常に高く評価し、深く理解していたことは本会のみなさんには改めて説明するまでもなく、例えば碧海先生の編訳『批判的合理主義』月報に寄せられた一文「ポッパ、トーピッチュ、アルバート」を読んだだけでもよく分かるであろう。

78年9月に「岩波現代叢書」の一冊として刊行した『果てしなき探求』の訳本を私は直ぐ先生にお贈りしたが、間もなく先生から親身の懇切な批評をした長いお手紙を戴いたが、その中にはポパーの生地ウイーン西南部のオーバーザンクト・ファイト区のヒンメルホーフ周辺の詳細な地図とその地域の説明、ウイーン出身の美術史家エルスト・ゴンブリヒは既にイギリスに帰化しているのであるからゴンブリッチと表記した方がよい、等々の御指摘を戴いた。

83年初夏の日曜日、私はパリのルーブル美術館の2階で偶然安井先生御夫妻にお会いした。昨日ロンドンからパリに来て明日ウイーンに発つという。ショースキー『世紀末ウイーン』の最後の詰めだとおっしゃった。先生の美術通は有名でウイーンでは美術史家が画商とよく間違えられたと岩波の編集者から聞いた。83年末に帰国した私は先生から贈られていた『世紀末ウイーン』を読んで圧倒された。実に名訳であるばかりでなく、先生の該博な知識と広大な素養にただ驚くばかりだった。経済学の門外漢の私には先生の専門の仕事について云々することはまったくできないが、この訳書は先生の傑作の一つだと思う。

65年に大阪大学に移られ、「社会経済研究所」の設立に尽力された先生は、宝塚市逆瀬台に住まれ、70年4月に神戸の甲南女子大学に移った私の住居は西宮市で比較的近く、一度お訪ねしたが、その後は私宅を訪問することを遠慮して大阪大学でお会いした。

「ポパーからポパー的に学べ、決してポパー垂流になるな」と先生は常に言われた。毎年の年賀状にもそう書かれていた。

厳しかったが優しい安井先生の温顔が臉に浮かぶ。

合掌

\*\*\*\*\*

### 山田雄三先生を偲んで

佐藤隆三

1996年5月25日午後5時30分、先生は常しえの眠りに入られた。昨年は、二、三度、電話でお話をする機会があったが、お声の調子から、多少お疲れのご様子はいかがなもの、いつもほとんど変わらず、まだまだお元気で、おそらく百歳までも長生きされるのではないかと暢気に構えていた。一昨年、『価値多元時代と経済学』（岩波書店、1994年10月）を刊行され、同年の11月4日に、如水会館に先生をお招きし、先生のかつてのゼミナリストが多数集まった時も、先生はお変わりのご様子はなくお元気そうにお見受けした。多数のゼミナリストにとっても私にとっても、この夕べが先生にお会いした最後になってしまった。

一昨年、宮川公男氏（一橋大学名誉教授、統計研究会理事長）から、宮川氏が上梓され

た政策科学に関する大著について山田先生からコメントをいただいたので、是非お目にかかってご教授をいただきたく、先生にお会いする機会を段取りし、その際私に同道してほしい、という依頼があった。早速、先生にご都合をお伺いしたが、先生は一橋時代の同級生の会合を毎月第2火曜日（私の記憶が定かでなく、これは正確ではないかも知れない）に開いており、なるべく出かけることにしているの、それが終わってから会うようにしたい、とのことであった。この十年近く、私は安井琢磨先生から依頼されたJ・M・ケインズの『確率論』の邦訳の仕事とそれに付随する調べ物を中心に自分の関心を絞り、その上、創価大学に移って新たに担当した「社会思想史」の講義の準備も重なって、体力の余裕をなくし、山田先生にお目にかかる機会が非常に少なくなっていた。『寒蟬』の続刊をはじめ、学士院で報告されたものの抜き刷りをいただいても、コメントもさしあげないような失礼が重なっていた。先生はつねに御自分の関心をお持ちの問題について積極的な討論を求めておいでであったので、私が先生を敬遠していることを察知され、ご不満のようであった。昨年間に、宮川氏との約束を果たし得なかった理由の一端は、両先生のご都合をあわせることがなかなか難しかったこともあるが、本当の理由は別の処にあったのではなかったかとも思われる。いずれにせよ、政策科学についての山田先生と宮川氏との議論を拝聴したり、私も参加したりする機会を永遠に失ってしまったことは、返す返すも残念であり、両先生にも申し訳ないことをしてしまった。ただ、先生と私との議論はとかく我を忘れ、熱を帯び過ぎる嫌いがあり、後を引くのである。先生がもう少しお若い時には私の「やんちゃな三男坊役」は、先生にとって多少の刺激剤にもなったが、最近耳も遠くなられ、込み入った議論は難しくなっており、刺激し過ぎて、お体を悪くされる因になっても困るという心配が私にあって、先生を敬遠していた。つまり、私の役は終わったという気持ちが私の中にもあったのである。宮川氏と先生にお会いする際も、先生は私に別に論ずべきテーマを持ってくるようにとの御達しであった。先生の青梅の書齋、「グリーン東京」、にも結局一度もお伺いしませんでした。学部三年生になると同時に、先生のゼミナールに参加を許されて、40余年、その間、先生のお宅に質問にお伺いしても、先生はいつも快く迎えてくださり、議論に応じて下さった。その後、私自身が大学の教師になってみて、そのような先生の真似をすることが如何に大変なことをつくづくと思知らされ、心の中で先生にしばしば感謝を申し上げていた。したがって、余計に、最近の先生との疎遠を申し訳なく存じている次第である。

山田先生のポパーの業績との出会いがいつのころであったのか定かではないが、先生の学部の学期試験の答案の中で私がポパーの「ピースミール・エンジニアリング」の思想を紹介した時、後で先生からポパーについて尋ねられたことがあった。たまたま私が私淑していた石本新先生の書齋に、英国留学から持ち帰られた市井三郎先生の書物があり、その中に、ポパーの書物があって、留守番しがてら、夢中になって読ませて頂いた。その記憶を基にして答案を書いたのである。ポパーについて先生と私の関心が合致したのはその時が最初であった、と私は記憶している。ポパーについて先生が本格的に取り組まれたのは、もっと後の満70歳になられ（昭和48年初頭）常勤の職を離れて思索にひたる余裕をおもちになられてから、つまり「寒蟬枯木を抱きて鳴きつくして頭を回らさず」（万里梅園）、<死ぬまで書物にかじりついて求心の心を失わない>先生が、B・マギーの Popper を手がかりに、ポパーの『客観的知識』に手をつけられてからである。その頃は、先生のお宅にしばしばお伺いして、ミュルダールを初めとして、ポパーやヴィットゲンシュタインについて大いに議論の花を咲かせ、今思い出しても楽しい時間であった。

先生は1935-6年に主としてウイン大学に留学され、モルゲンシュテルンのゼミナールに参加されていた。モルゲンシュテルンに、「Logistik」という論理実証主義の紹介論文が『経済学雑誌』にあり、山田先生も日本の経済学界における論理実証主義の紹介者でもあった。戦後日本にいわゆる「近代経済学」が定着したが、先生の「経験科学としての経済学」の唱道の背景の一部は、論理実証主義であった。また、先生には、ミュルダールの『経済学説と政治的要素』のドイツ語訳からの邦訳（昭和17年）の業績があり、とりわけ「価値と事実の問題」に関して、ミュルダールがその背景の主要な一部になっている。

先生のミュルダールへの傾倒は、ほぼ昭和15年から終生変わることがなかった。『経済

学説と政治的要素』の最終章の一層の展開が先生の生涯の課題であった。ミュルダールは経済政策学は、経済世界の現実の利害対立の事実を凝視し、明示的・具体的価値前提に関連づけた社会的利害の場の分析の必要性を説く。政治的態度の考慮の必要から社会心理学的分析の必要性も説いている。先生は、「経済原論」という科目に対して非常に否定的であった。「原論」という語の中に含まれている essentialism は排除されるべきであると考えられていた。また「経済原論」が利害の対立を隠蔽して、利害の調和を説くことに腐心することに先生は耐えられなかったのである。また、先生は合理化という言葉が大嫌いであった。ポパーに傾倒されるようになり、正当化という言葉も大嫌いになられた。先生は批判を大いに歓迎されたが、かって「先生のポパー解釈はおおよそ正しいが、細部については誤りがある」という趣旨の批判をしたところ、「総論賛成、各論反対」という政治家のような批判をするな、と叱られたことがある。また、「君のような身近な者を説得できないようでは」と、寂しそうな表情をされたこともある。ありがとうございました。

\*\*\*\*\*

**【安井琢磨先生略歴】**

- 1909年 大阪市生
  - 1931年 東京大学経済学部卒業
  - 1939年 東京大学助教授
  - 1944年 東北大学教授
  - 1966年 大阪大学社会経済研究所長
  - 1970年 理論・計量経済学会会長
  - 1971年 文化勲章受章
  - 1984年 日本翻訳文化賞受賞
  - 1995年 逝去（享年86歳）
- ＜主要著作：「均衡分析の基本問題」（岩波書店、1955）  
「安井琢磨著作集」（創文社、1970-71）  
ショースキー「世紀末ウィーン」（岩波書店、1983）など

**【山田雄三先生略歴】**

- 1902年 甲府市生
  - 1928年 東京商科大学卒業
  - 1936年 東京商科大学助教授
  - 1942年 東京商科大学教授
  - 1955年 一橋大学経済学部長
  - 1965年 社会保障研究所長
  - 1973年 勲二等旭日重光章受章
  - 1974年 日本学士院会員
  - 1996年 逝去（享年93歳）
- ＜主要著作：「社会保障研究序説」（東京大学出版会、1968）  
「流動する経済体制」（日本放送出版協会、1970）  
「価値多元時代と経済学」（岩波書店、1994）など

\*\*\*\*\*

<1996年度研究大会をめぐって>

\*\*\*\*\*

ポパーとウィトゲンシュタイン 一現代実在論論争一  
藤本隆志 (東京大学)

(0) 本日はポパー専門家の皆様の前でお話しをする羽目に陥りまして、光栄とも困惑ともつかないアンビヴァレントな気分になっているのでございますが、今回「ポパーとウィトゲンシュタイン」というシンポジウムのテーマが私にとっても大変興味深いものでありましたので、あえて菲才を顧みず、お耳を煩わせることになった次第であります。シンポジウムの前座を勤めるくらいの気持ちでおりますので、気楽にお聞きとばし戴きたく存じます。

ただし、ポパーとウィトゲンシュタインという現代を代表する二人の哲学者の比較・対比という点だけについて予め申し上げますれば、正直申しまして、私はポッペリアンというよりはむしろウィトゲンシュタインなのでありまして、ポパーの思想をひとつの典型とする近代思想の一端を私なりに見直してみるという関心の下にお話しをさせて戴くほかございません。従いまして、結果的に私のお話しはポパー擁護というよりはポパー批判のほうに傾斜しがちになる恐れがありますが、しかし、私が今は亡きポパーの学識や学問的情熱を未だにこの上なく尊敬していることは御理解戴きたいと存じます。また、当然のことながら、ポパーやウィトゲンシュタインの著作の文献的解釈をしても本席ではあまり意味がないように思いますので、ここでは両者の思想を手掛かりにして、関係ある問題について自分なりの合理的批判を試みさせて戴きたく存じます。

(1) まず、私がポパーから何を学び、それを今どう見ているかについては、最近の「ポパー・レターズ」(1996年6月号、通巻14号)に概略を記しておきました。あとで述べる論旨との関係で、まず「ポパー・レターズ」に書きましたことの補足説明からお話しを始めさせていただきます。

私がポパーから学んだ第一の点は、彼の反証可能性という考え方とその実践的帰結であるべき「われわれは自分の過誤から学びうる」という『推測と反駁』のテーゼでございましたが、私がまず指摘したかったのは、ポパーがそうした自分の方法論を案外深く掘り下げていないのではないか、しかもその根は、彼の伝統に根ざしたテオリア主義ないしは行為論的不徹底に起因するのではないか、という懸念でございました。したがって、私と致しましては、ポパーの業績をいっそう積極的に評価するために、まず第一に彼のnegative methodology (クワインの評言)が歴史的なauthenticityを主張できるほどに根源的であるとともに、それを支えているのは

人間的経験における因果了解の構造であり、その方法論がプラグマティズムの方法論にも酷似している、ということをまず申し上げたいのであります。

「われわれは自分の過誤から学びうる (We can learn from our mistakes)」というテーゼについて、まず考えてみますと、ポパーの場合「ミステイク」というまことに適切な語を用いていながら、そのミステイクを学問的な、ゴンベンの「誤り」の意味だけに用いているところがあって、行為のほうの「過ち」ないし過失の意味にはさしあたり用いていないように思われました。そこで、私が森博さんと石垣壽郎さんと『推測と反駁』を訳したときには、あえて私情を交えて「過誤」といった生硬な訳語を選んだのですが、それは古代の宗教的戒律や倫理的教訓がほとんどすべて「汝殺す勿れ」「盗む勿れ」「姦淫する勿れ」「己の欲せざる所を人に施すこと勿れ」といった特定行為のミステイクを禁止する否定命令の形で表現され、ネガティブ・メソドロジーが人間にとって根源的な行動原理だったからであります。この点ポパーは歴史的に典拠のあるオーセンティックな方法をみずからの方法としたことが見てとれます。問題は西洋近代になってから、「…する勿れ」という否定命令の代わりに「…せよ」というポジティブな肯定命令の形の命令が多用されるようになって参りましたが、こうした行為指向型の当為の流行がわれわれ現代人にとって倫理的な大問題を提起するに至っているということでもあります。しかし、その点について本日お話しする余裕があるかどうか、いまは分かりません。

さて、過誤から「学ぶ」ということはいかなることなのか。特定の行為がミステイクであったということは、その行為の生み出した結果が殺人とか姦淫とかと判定される「異常」事態に外ならなかったからでありましょう。そして、そのような事態知覚の生起を禁止するということは、当の知覚内容を引き起こしたタイプの特定行為の改変を要求するというものでありましょう。そのとき、行為の質はその生み出す知覚結果の質との内的連環において把握されていなくてはなりません、その内的連環を形式的に一般化して表現するとすれば「行為A→知覚E」といった条件文の形式にまとめることができるでしょう。そして、行為をそれからもたらされる知覚によって評価するというのがパース流プラグマティック・マクシムの基本精神であるとともに、われわれの有する「経験」概念もそのような形式的構造の下で理解されるということの前号の「ポパー・レターズ」の冒頭部分に記しておいたわけです。このことは、「A→E」という条件関係がわれわれの物事理解の基本構造を与えるということ、さらにいえば「因果了解」こそ、種語 (sortals) による分別了解によってカテゴリー的に分断された物事を再び結合しなおしていく際の、われわれの関係了解方式の基本形式になっていると思われるのですが、この点は後程くりかえして問題にしたいと思います。



も一家言ないわけではないのですが、ここでは事物の因果的生起についてevent-causation, agent-causation, mental causationの3種類を考えており、そのうちagent-causationが最も基本的であると考えていることを申し添えておきたいと思います。しかし、同時にこのほかにもsystem-causationとでも形容すべき、まことに扱いにくい因果連関も考えるべきだと思っております。)

一方、 $F=ma$ と表記されるニュートンの第2法則の等号は少々性格を異にしている、私は力というそれ自体では計測不可能な物理質を物体の質量に及ぼされた運動の量的変化によって定義していると見たほうがいいように思いますが、ともあれ、これに含まれる時間のパラメーターに一連の異なった数値を代入していけば、時間の経過に伴う質点mの運動や変化が「因果的」に結合され、描写されていくことになります。そのような描写モデルに従って、物理学は諸々の質点時空変化の一大因果譚体系になります。ビッグバンに始まる宇宙の発生論的進化論は、私にとっては、ひとつの壮大な歴史物語に他ならないのですが、それは実は「光あれ」という神の言葉によって光と闇が分かれ、世界や世界内の諸物が生成してきたという『創世記』やマオリ族（ニュージーランド）の宇宙開闢譚と論理的身分がさほど違わない歴史物語なのだろうと思えます。

ところが、ポパーは科学をそのようには考えていなかったようです。科学は日進月歩し、少しずつでも究極的な真理に近づいていくという科学進歩史観と科学知の真理近接性(verisimilitude)に対する信念が覆いがたくありました。それは、少し前までは物理学や光学や電磁気学やの諸分野に分かれて研究していた科学者たちが、それらを統一的に説明できる原理を次々に発見ないし推測することができてきた過去の実績に則って(あるいは幻惑されて)、宇宙の究極的かつ唯一の真理を求めようことの可能性を信じるに至ったからだと思えます。アインシュタインも亡くなるまで、種類の異なった諸力の働く場を統一的に説明できる「統一場の理論」を模索しておりましたし、現にホーキングのような物理学者も、宇宙進化の諸相を統一的に説明するために、虚時間のようなパラメーターを導入することすら構想しているという話を聞いております。

すると、科学が徐々に進歩しつつ、少しずつ宇宙の究極的な真理に接近していると考えられるようになるのも無理からぬことなのでしょう。科学者は傍目には究極の真理や統一原理の存在を確信する宗教家の境地にすら近づいているように見えます。ポパーもまた、そのような科学による真理接近の可能性を信じていただろうと思えます。

しかしながら、最新の科学理論に用いられているテクニカル・タームがあまりにも生活概念から遊離しているようにも見える(たとえば粒子であって波動でもあるwavyiclesのごとき素粒子)ので、最近20年ほどの前から、正しい科学理論と考えられている知識体系を構成し

ている諸概念に、即實在の諸物・諸相が対応すると考えていいのかどうかについて、實在論対反實在論の論争が行われてきました。日本科学哲学会でも1988年にその論争をめぐってシンポジウムが開かれ、翌年『科学と反-實在論』と題する学会誌特集号が刊行されましたし、また、同じ学会がそれに先立つ1984年に「合理性とは何か」という学会誌特集号を編纂していて、そこでは「合理的」なものが一枚岩でないことが示されていたように思います。

まず、科学知はできうるかぎり公理系の体裁を採るべきものであることが理想であるとしますと、定理として成立すべきさまざまな一般命題を産出し導出していくべき何らかの公理的統一原理を求めるはずで、科学的合理性とは、公理論的統一原理の傘下に加すべきさまざまな命題や数式の間にある種の整合性(たとえば無矛盾な両立可能性compatibilityや相互の無矛盾性や公理からの導出可能性derivabilityなど)が成り立っているということでしょう。たとえば物体の運動を描写する力学的公理系のなかに、突如ナマズが地殻を動かす動かし方の話とか、力学系の語彙に含まれない念力のような力でスプーンを曲げる話とかが混入してくれば、それらの話は力学的に不合理と見なされるでしょう。そのような不合理な話の混入しないかぎり、何らかの合理的公理系が構築されたとき、その統一原理の記述の中に現れる基本語彙は、相互に支持しあう整合的な概念群を表現していると考えられるために、實在界における何らかの世界構成要素に対応していかなくてはならないとされるわけです。

しかし、そうした公理系の中で用いられている述語それぞれに対応する相関物を實在世界に想定していいかどうか、そこに含まれる等式のそれぞれに含まれる諸概念の相関物が直ちに實在すると言えるのかどうか。膨張宇宙、スーパーストリング、クォーク、タキオン(Gerald Feinbergの構想した光速より速い粒子)、虚の時間、反物質、空間の歪みなどが本当に實在するのか。逆にビッグバン以前には空間も時間も素粒子も存在していなかったのか(たとえばビッグバン1秒前の状態はどのようなものであったのかを、われわれは当然のように問いたくなるのではないかと)といった疑問がさまざまに生じて参ります。

ポパーであれば、正しい科学理論の表現している知識なら、彼のいう世界3においてリアルでありうる、と考えたであらうでしょう。その点、實在論を執るひとは科学者の業績に敬意を払い、反實在論を執るひとは別の尺度でものを言っているという文化的コンテキストの違いが背後に想定できると思われるのですが、しかし、ここでは先号の「ポパー・レターズ」に書きましたように、ポパーの立場は科学の合理性を信ずる實在論の立場であった、としておきます。その他、ポパーには、科学を唯一正当な知識(Wissenschaft)と見なすような科学主義、

その進歩によって期待される人知進化論や社会進化論、真理近接性なる概念に担われた目的論的歴史論にちかい進歩史観などが垣間見えているように思います。

その点、ポパーという哲学者は、私にとりましては、近代哲学最後の巨峰とでも形容すべき哲学者でありました。ここで「近代」と申しますのは、少なくとも哲学や思想に関するかぎり、また私の大雑把に理解しているかぎり、次のような4つないし5つの特性をもったヨーロッパ文明の共時的傾向のことであります。(1)科学(技術)的合理主義、(2)デカルト的身心二元論や、事実と価値、自然と人間といった概念の対比に準拠した二元論、(3)建築術的な基礎づけ主義、(4)進化論的進歩史観、それに(5)国民国家の容認とその内部における民主主義体制の信奉、などであります。ポパーがこうした諸傾向のそれぞれに対しても慎重な批判の目を向けていたことは私も認めます。しかし、結果論的に見れば、彼がこれらの近代パラダイムの呪縛から完全には解放されていなかったのではないか、というのが私の偽らざる印象なのです。このことは、少なくとも近代ヨーロッパ文明に満足できなかったウィトゲンシュタインとの比較において少しは明らかになることでしょう。

(III) そこで、お話をウィトゲンシュタインのほうに移しますが、私が「ポパー・レターズ」に書きましたことは、結局のところ、ポパーは批判的合理主義に基づく形而上学的実在論の立場に立ち、それに対してウィトゲンシュタインのほうは『論理哲学論考』以後1930年までにはむしろ反科学主義的規約主義の立場に退いていたということ、そして、その違いが自分達の慣れ親しんだヨーロッパ文明の歴史的な流れに対するふたりの態度やセンスの差異に起因するのかもしれない、といったことであります。私自身としては、個々の哲学者の考えを「…主義」といった解説用語で総括してしまうこと自体、一番したくない教科書的解説なのでありますが、今問題になっている二人の哲学者の考え方の違いを思想史家のやり方に倣って誇張し対称化するとすれば、さしあたり議論のために「科学的実在論」対「反科学的規約主義」とでもレッテルを張ってよかろうかと思えます。本日のテーマの副題を「現代実在論論争」としましたのは(先号で「現代存在論論争」と印刷されていたのは誤記)、ご承知のように、類似の論争が中世スコラ哲学の時代ですでに「普遍論争」として存在し、その現代版が科学における実在論と反実在論の論争になっていると思われるからであります。

普遍概念に関する中世の論争は「1」とか「善」とかいう超越概念(transcendentalia)を除いた述語的普遍概念一般の実在・非実在にかかわるものでしたが、現代はフレーゲやヒルベルトをはじめとして、数学的諸概念の存在論的解釈を行うことが議論の主流をなしておりますために、数学を用いた経験科学的諸概念の場合には、

それらの意味論的相関者たる諸存在者も、それが実験的に検証されたかぎりにおいて、比較的容易に容認されていき、ポパーもまた、その罨みに倣ったことが想像されます。

しかし、ウィトゲンシュタインの場合には、規則に従う操作の回数といった形で自然数を理解しようとするような、操作主義的ないし行為主義的傾向が中期以後にはだ顕著になっていって、誤解を恐れずに言えば、その一般化がいわゆる言語ゲーム論に結実していったわけです。人間の生活様式を決める言語ゲームには勿論さまざまな種類のものがあり、ウィトゲンシュタインにとっては、新しい数学大系や科学理論を構築したり、物事を科学的に説明したり、あるいは予測したりするといったことも、沢山ある言語ゲームの一種にほかなりませんでした。そのため、科学のみが唯一究極的真理に近接しうる特権的な資格をもっているなどということは、いかなる言語ゲームの規則からも推論されない独断の一種にすぎない、とされたわけです。

まず、科学や現代欧米文明に対するウィトゲンシュタインの考え方を振り返ってみます。その幾つかの例はずでに「ポパー・レターズ」にも引用しておきましたが、それ以外にも、たとえば「驚きというものに人類(Mensch)は—あるいは多分人々(Voelker)は—目覚めなくてはならない。科学はひとを再び寝入らせてしまう薬剤なのだ」「自分が西洋の典型的な科学者に理解されたり評価されたりするかどうかなど、私にとってはどうでもいいことだ。なぜなら、その彼は私がものを書いている精神をちっとも理解しないからだ」「この本は、私の意見では、前進する(progressiveな)ヨーロッパやアメリカの文明とは全く関わりがない」「いつか多分この文明からひとつの文化が発生するだろう。そのときには、18、19、20世紀の諸発見について本当の歴史が存在することになるだろう。それらは極めて興味深いものになるだろう。」「この文明環境は、木や植物もそれに含めて、安っぽくセロファンに包まれ、あらゆる偉大なもの、いわば神から分離してしまっているように見える」等々。(アメリカのノーマン・マルコムを訪れて病気になり、手術のために帰国が遅れそうになったとき、逆上して「私はヨーロッパ人だ、ヨーロッパで死にたいのだ」と言った、というエピソードがありますが、それはもちろんヨーロッパ文明を文明史的に問題にしている言い方ではなくて、単に自分の故郷で死にたい、ということだったに違いありません。)

また、いま私が学生諸君と一緒に読んでいるウィトゲンシュタイン最晩年の『色彩論(Bemerkungen ueber die Farben)』では、色彩現象を科学的に説明する方法を一切放棄して、ゲーテやルンゲ風に色彩の概念分析を試みながら、色彩現象の問題点を逐一検討していくといった方法が採られています。たとえば「ある色、たとえば赤に白を混ぜると、白は赤の赤性を奪ってしまう」と

いった命題は物理的な命題ではなくて、現象学的な命題なのである、と言うのですが、それはニュートン風の色彩学では白が赤や緑と並ぶ色でなく、諸々のスペクトル色相を交ぜ合わせた光の輝きになってしまうからで、通常のわれわれの白という概念は、黒という概念とともに赤や緑をそれらの間に配置させるような、まっとうな色彩概念であるからです。しかし、だからと言って「科学と論理の間に現象学がある」などと考えるのは一種の誘惑なのであって（II-3）、現象学といったものは存在せず、現象学的な問題が存在するだけなのだ（I-53）と言います。

こうした言い方は、彼が特定の言語ゲームとしての特定の学問の方法論的制約の枠内で問題を解釈することを不当と見なし、日常出会う経験上の問題を概念的に明確化しようとする視点を採っていたことを意味するでしょう。哲学的な問題が存在するか否かについてポパーとやり合ったとき、ウィトゲンシュタインが哲学的問題の存在を否定したと思われたのは、われわれの生活から遊離して哲学なる学問にのみ内在するような、哲学固有の問題などは存在しないということだったに違いありません。ポパーがとっさに例示した「火掻棒を振り回して客員講師を脅かすな」といった道徳規則でさえ哲学固有の問題ではなく、ごく日常的な命法の一つにすぎない、とウィトゲンシュタインなら言ったことだろうと思います。

（IV）さて、時間も迫ってきましたので、ポパーの実在論とウィトゲンシュタインの規約主義との調停が可能であるかどうかについて、なにがしかのことを申し上げなくてはなりません。私の考えを率直・端的に申し上げれば、「神が死んでしまった」とされる現代文明の下にあっては、ひとはポパーと同様に、人知の限りを尽くして得られた科学的知識のような体系的・合理的な知識を導きの糸としながら生きていくほかに、もはや頼るべき基準をもちえませぬ。専ら自己の推測に頼って自存・自立し、自らの推測の反証可能性に目配りしながら、過誤に陥らないよう、生きていくほかにないよう思われます。それゆえにまた、そのように考える各個人が相互に扶助しあいながら、自立・自律・自足の集団生活を行うべき西欧型民主主義の生活形態を奨励せざるをえないことになりましょう。

しかし、神ならぬ人間がたとえ少しずつでも「永遠の相の下で」世界を観想しうる神の真理に到達できるのかどうか、私は懐疑論や不可知論に陥ることなく十分に問題にしようと考えます。われわれ科学時代・民主主義時代のいわゆる先進国に育った人間といえども、神の視点の獲得どころか、コウモリやカブトムシの視点さえ、あるいは古代人や未開地人などと呼ぶ生活人の視点ですら、自分のものにすることが原理的にできないのではないのでしょうか。われわれにできることと言えば、高々ウィトゲンシュタインがしばしば試みたように、われわれの世

界像を別種の生活人（たとえば色盲者や異文化人）の生活様式の文法に対比させ、そのことによって、自らの生活様式を相対化してみ、自らの正統性や真理や権威を独断しないようにすることぐらいではないでしょうか。

このあたりは慎重にお話ししなくてはならないのですが、自分が最大限の努力を傾注して真理と思うものを知りえたと信じて、それは結局は反証可能で誤っているかもしれないことを肝に銘ずること、これこそポパーが本来採るべきだと思った方法論的態度だったはずです。その点、クワインなら、自分が最善と見なした言語体系の表している事態に存在論的にコミットする（ontological commitmentをする）意外ない、と言ったのでありましょうが、ウィトゲンシュタインの場合であれば、それを唯一不可避の選択肢とは見なさず、別様に感じ考える生活者の存在やその世界像をも許容したうえで、その言語ゲームを自分が受容すべき生活様式や世界像の言語ゲームとさらに比較していく道を選んだだろうと思います。その際、ウィトゲンシュタインは「真理」について、ましてや究極的真理については殆ど語ることをしませんでした。彼が真理について語るときには、せいぜい論理的な真理値とか、「真理（Wahrheit）」と「誠実さ（Wahrhaftigkeit）」という語の使い方の違いとかを、事のついでに問題にするだけです。特定の真理を頂点にしてすべてのものをその傘下に収めようとするような態度や体制は、宗教的な普遍妥当論や不可謬論に似て、人間の多様性を捨象してしまうばかりでなく、人間の可能性をプロクルステスのベッドに押し込めるような不寛容な専制的画一主義に陥ると考えていたに違いありません。文明史的に見れば、科学も宗教もそのようなベッドの一種にほかならなかったのでしょう。

私としては、結局のところ、われわれが真理と見なすものは、そのつど暫定的なフィクションであって構わないと思っています。もちろん、フィクションというのは勝手気ままな虚構という意味ではなく、神ならぬ人間の作り出した個々のポイエーマ（制作物）であるということです。たとえば詩や小説はフィクションであって、その描くところはヴァーチャル・リアリティに外ならないとされるわけですが、実際にはそのほうが客観的記録と見なされる記述よりも、ずっと人間の真実や歴史の深層に迫りやすいことがあります。さらに言えば、ヴァーチャル・リアリティ以外にリアル・リアリティ（本当の実在）などというものがあろうのかどうか。

私は科学や宗教をはじめ、あらゆる文化遺産は神ならぬ人間の営為の所産であって、その生み出すヴァーチャル・リアリティなるものは、ヒューマン・リアリティの別名にすぎない（決してディヴァイン・リアリティにならない）とさえ思っているのですけれども、もしそうだとすると、科学が科学なりにその特殊な探求言語ゲームを介して得るものも特殊な制作物の一種に他なりません。科学の合理性と考えられるものもまた、唯一絶対の

合理性というわけではありますまい。それ以外の別の言語ゲーム（たとえば祈祷・念仏といった宗教言語ゲーム）が合理性や真実性において科学よりも劣っているのかどうかは、別途それらの産みだす果実のプラグマティックな評価によって判定されなくてはならないでしょう。

ただ、このことはT・クーン流の相対主義的で共約不可能な言語ゲーム・パラダイム論を含意するのだろうか、相当に微妙な問題点を喚起します。科学をはじめとする諸々の知の分業体制が細分化し、その担い手までが多くの人脈を形成するようになると、言語ゲームそのものまでもが細分化して、職種間、社会階層間、世代間、男女間等の相互理解があたかも異文化理解の問題を提起してくるような様相を呈してきます。しかし、そのことはそれぞれの言語ゲームの特権性を剥奪するわけでもなく、各言語ゲームの相対化を必然的に含意するわけでもない、というのがウィトゲンシュタインの基本的な考え方であったように思えます。というのも、彼の言語ゲーム論というのは、自分にのみ理解できる諸言語ゲーム間の緊張関係だけを問題にしてきたからであって、共約不可能な言語ゲーム間の調停の可能性や是非のことなどに関心をもったことは、一度もなかったからです。世に言語ゲーム論とか言語行為論とかを学問的方法論としてに普遍化し、あらゆる人間の営為をその枠組みで解説しようとする知識人もいるわけですが、ウィトゲンシュタインにとっての言語ゲーム論は、あくまでも自分の生活形式に密着した世界像の一つなのであって、これを学問や科学において採用さるべき唯一の方法論言語ゲームと見なしたとたん、彼の忌避する閉鎖的な科学主義やヨーロッパ文明の枠組の中へ落ち込むことになるのではないのでしょうか。

最後に、本席には法哲学はじめ社会科学の関係者諸兄も沢山いらっしゃるようですので、「ポパー・レターズ」の中で申し上げた倫理問題における功利主義と義務論の調停問題にも少し触れておきたいと思えます。ポパーのいう「過誤から学びうる」という主張がどのように倫理的な意志決定に関与してくるのか、という問題です。まず、義務論的な考え方の代表としてカントの立場を取り上げますと、カントは「善意志」をこの世にあってこの世の外にあって無条件に善とみなしうると言い、この善意志をもって他者に対することを根本的な道徳的態度と見なしました。ところが、せつかくの善意がしばしばこの世の悲惨を招いた事例は歴史上枚挙に暇がないほどでありますから、彼はさらに「汝の意志の格率がつねに普遍的立法に合致するよう」伶俐に「行為せよ」という命法をも、これに付け加えます。

すなわち、われわれはまず善意志をもって行為しなくてはならない。善意志を欠いた行為は、その生み出す結果がどれほど道徳的に優れたものであったとしても、当の行為自体が道徳的なものになることはない、ということが義務論的発想の中核にあって、われわれ自身もまた、

まず義務論的な発想から行為を起こさなくてはならないと思います。しかし、その次の段階で、善意志を伴った行為が過ちを犯した場合には、その行為を直ちに改めるのではなくてはなりません。ここに功利主義的な考え方の介入する余地が生じます。すなわち（先程の論理図式を併用すれば）善意志を伴った行為をG(A)とし、その目指す目標なり対象なりをIとしたとき、「G(A)→I」ならば幸運な義務遂行になるわけですが、万一「G(A)→¬I」（¬Iは失敗例）となったときには、その失敗例から学び、新たにO(G(¬A))を自らの当為としなくてはならない。そして、われわれは¬Aである諸行為のうちのたとえばBを、次なる自分の当為G(B)として自らに課さなくてはならない、ということであろうかとおもいます。

要するに、われわれは義務論と功利主義のいずれか一方を倫理的基本原理として採るといった、原理主義イデオロギーに立脚した二者択一の突き詰め方をすべきではなく、前者の善意志に基づく行為をつねに後者の経験的得失に基づいて是正していくという方法論的態度を採らざるをえない、ということなのです。現在生命倫理や環境倫理の問題として議論の対象になっている諸問題は、どちらか一方の原則に基づいて解決されるといった単純なものではないようです。たとえば脳死や臓器移植や環境規制に関する一片の法律や綱領を流布して事が収まるわけではなく、また、アド・ホクな現場対策だけで倫理問題が解決されるわけのものでもないでしょう。

そのなかで一番大切だと思われるのは、究極的な行為遂行者としての私が第三者（観想的理論家）としてではなく、問題に直面した行為遂行者としてどのように行為するか、という当事者の観点です。自ら倫理的行為を行わなくてはならない現場にあっては、私が単なる傍観者に留まっていることは原理的に不可能なのです（科学的に脳死者を診断するとか、環境破壊の現場を調査するとかいうことすら、科学的な傍観者の立場でのことです）。倫理学と倫理の重大な違いがそこに生じます。

ウィトゲンシュタイン風に言えば、私は私の世界なのでありますから、私がソクラテス的ないみで「よく生きる」ことができるためには、私の世界の実質的内容をよくしなくてはならない。また、道元風に言うなら、いま・ここにある現世を清浄な国土にする以外、私自身がよくなることはない、ということです。私共は近代パラダイムの圧倒的な影響下に現代に生き、特定のかかなり偏った生き方を余儀なくされているように思われるのですが、しかし、自ら善意志をもって行為し、万一その意図に反して過ったならば、その過ちから学ぶことが常に可能であるがために、よく生きようとする努力もまた可能になるのだと思っております。ご清聴まことに有り難うございました。（千葉大学けやき会館、1996. 6. 29）

\*\*\*\*\*

検証主義再考 —ポパー学会での討議—  
田島正樹（東北芸術工科大学）

先日（6月29日）のポパー学会での発表（検証主義再考）に対して、出席者諸氏から貴重な御批判をいただいたが、小河原氏からいただいた二つの論点にのみここでふれておきたい。

私の理解するところでは、氏は“言語習得の場面でも（仮説—反証）の方法によって習得を理解できる”と考えておられたように思われる。それに対する私の反論は次のようなものであった。“反証”について有意味に語り得るためには、反証されるものは何であれ、矛盾しうるものでなければならない。即ち、すでに言語的に構造化されていなければならない。さもなくば、いかなる経験とつき合わされるにせよ、それが経験と矛盾しようもなく、それ故反証されることも有り得ないだろう。例えば経験と経験とが矛盾することなど、砂糖と塩とが矛盾することが有り得ないように、有り得ないことだから。

それ故、（仮説—反証）は既に言語の習得を前提とするものであるため、言語の習得のための理論では有り得ない。一般に、進化論的認識論では、言語の規範性、知識の規範的構造の位置づけが難しい。ある特定の信念が生き残ったからと言って、それが生き残るべきであったとどうして言えるのか？例えば、どのような法制度が社会に受け入れられ、生き残ってゆくかに関しては、その法制度の社会的有効性などいろんな意味での進化論的説明の道具立てが、ひょっとしたら有効かも知れない。しかし、その法制度自身の内的整合性の要求自体は、決して進化論によってのみは基礎づけられない。法体系で、異なる淵源をもつ法が一つの社会に混在しているような場合、それらが不整合をもったまま残っているようなことは考えられよう。しかし、それらの不整合を除くべきだという合理化の要求は、実際にその様な合理化が企てられようか否とにかかわらず、規範的要求としては妥当し続けるのである。つまりここでも、いかなる社会的事実がこの様な規範性を確立するのに有効かという様な法社会学的考察と、法がいかなる規範的構造をもつべきかという法教義学的考察とは区別されねばならない。

第二に、小河原氏は“検証について語り得るためにも、既に意味を理解しているものでなければならない”と主張しておられたように思う。それに対して私は答えた。“そうではない。それこそが意味とは使用だというヴィトゲンシュタインのスローガンの眼目ではなかったか？”文の意味が分からなければ使用できないと言うべきだろうか？否、その文がいかに使用されているかを知ることがその文の意味を理解することなのであり、それを通じてしか文の意味の理解に至る路はない。語は文の中に使用されてこそ意味を持つ（フレーゲの文脈原理）。し

かるに文は、その主張可能性条件、即ち正しい使用の場面を明らかにすることによって、その意味を解明されるのであり、それは文や語の観念論的（観念アトミズム的、または意図論的）意味を前提とするものではない。はしなくもこの点に、ポッペリアンに於ける検証（または反証）の役割と、ヴィトゲンシュタインに於けるそれとの差異が現れていると、私は思う。

当日討議に参加下さったすべての方々に、あらためて深く感謝申し上げます。

\*\*\*\*\*

ポパー、ウィトゲンシュタイン、教育改革  
青木英実（中村学園大学）

はじめに

ポパーとウィトゲンシュタインの哲学が教育について与えるインパクトなり、帰結なりをそれとして論じるときは、二人の哲学者が現代思想に与えた影響力を考えると、一度は取り組むに値する課題ではなからうか。

教育とは、学習すなわち人間の世界認識の成長を援助する営みであり、たとえばポパーの哲学の核心は認識の成長の理論であった。他方、特に後期のウィトゲンシュタインは、人間の知識、言語を生の様式に埋めこまれたものとしてとらえようとしたが、これまた教育の見方に大きな関わりをもつ視点だといえよう。

先の中央教育審議会答申では、わが国の学校教育がどちらかというと暗記された知識の量を重視し、主体的な思考態度を養ってこなかつたことが指摘され、あらためて「生きる力」としての学力形成を求めている。

「生きる力」とは、言い換えると自ら問題を発見し、探求していく思考態度、問題解決能力を指すと考えられる。このようなく現代における教育改革の観点から見るとき、先に触れた点において、ポパーあるいはウィトゲンシュタインの哲学が教えるものは多々あるように思われる。本稿では、その点を、シンポジウムでの発表内容を踏まえていくつか指摘しておきたい。

1. 先行する知識の修正としての知識

知識量重視、暗記重視の教育を支える暗黙の認識論的前提は、ポパーがいう「知識のバケツ理論」、つまり一連の知識もしくは感覚印象が次々に注入、蓄積されればそこから自動的に知的能力が形成されるとするような観念ではないだろうか<sup>1)</sup>。いうまでもないことながら、人間の子どもは誕生時からすでにさまざまな生得的知識を備えている。そして、教育や学習の過程とは、このような生得的能力を、試行と誤り排除を通じて改善していく過程である。

その典型的な例は、ポパー自身も度々触れている言語

学習である。ここでは文字言語について考えてみたい。

文字を持つ文化圏では、例外なく子どもには、いわゆる「プレリテラシー」段階と呼ばれる段階が現れるという<sup>43</sup>。子供たちは、大人によって体系的な教授を受けるに先立って、絵とも文字ともつかぬ殴り書きを試みるのである。こどもは、視覚と手・指の運動を通じて、文字の姿を探索し、探索の結果を試行してみる。そういう自由な探索・試行が実はその後の学習の基礎になる。つまり、正書法に従った後からの修正が可能になる前段階を形作るのだ。

もし、その段階を経ずにいきなり正書法による学習を始めるとすると、学習は極めて困難になるだろう。すなわち、まず先行しなければならないのは自発的で探索的な試行であって、組織的体系的な教授はその基礎の上に、それらの探索行動の結果えられた諸能力を改善するという形でのみなされるということである。

単位的要素的知識としての「基礎」からの積み上げという通念に反して、まず複合的で自発的、探索的な活動が先行し、その後にはじめて「基礎的」「単位的」な知識の習得も可能になるのだ。

こう考えると、たとえば組織的・体系的な学習に先行する段階、人間の一生を考えるならば、幼児期において「遊び」や多様な「生活経験」の重要性が改めて主張されていることも実は深い認識論的根拠があると考えなければならぬ。偏差値教育の弊害は幼児教育にまでおよび、一部幼稚園保育所の（悪しき意味での）「学校化」が憂慮されている中で、実はその後の学習の基礎としても「自由で自発的な探索行動」を励ますことの重要性はくり返し主張されなければならぬ。

知識とはつねに既存の知識の修正であるとするならば、たとえば異なる学校段階間の連続性はきわめて重要である。幼稚園から小学校へ、小学校から中学校へ、中学校から高校、大学へと知識が連続的・段階的に改善されて行くためには、無駄な単なる繰り返し、反復、あるいは単に記憶する量が増えただけといった状況は避けなければならない。無駄な繰り返しをさけることで、カリキュラムに余裕が生まれ、考える時間、探求する時間も生まれる。異なる学校段階間の連携や連続性の強調も、これまた認識論的な裏づけがあると考えられる。

これまでの学習観・教育観を転換しなければならない状況にあるにもかかわらず、これまでそれが難しかったのは、わが国の親や教師が「バケツ理論」的学習観・教育観に骨がらみになってしまっているからだろう。知識そのもの、知識の獲得や成長ということについての反省的思考があまりに欠如していて、知識とは常にそこにある、ただそれを消化すればよい、もしくは消化しなければならないものとしてしかとらえられてこなかったのだ。

この結果、かくも教育水準が高いといわれながら、他方ではどうしようもない反知性的傾向がわが国では醸成

されてきた。学ぶこと、探求することが、それじたいで興味深く意味のあることでないのなら、所詮それは結局単なる苦行で、苦行に耐えるのは実利につながるからでしかない。実利とはとりわけてこの国では経済的な成功であった。そのような実利へ直結しない教育を軽視する傾向はわが国教育の大きな落とし穴であったように思われる。わが国の教育には知識の政治や知識の経済はあっても、そしてそれに従属する知識の技術はあっても、Erkenntnistheorie の支えはなかったのである。

## 2. 誤りから学ぶことの教育的意味。

ポパーが言うように誤りは知的成長のための最大の源泉である。

「誤りを避けることはできません。大事なのは我々が誤りから学ぶことです。」<sup>44</sup>

知識が拡大し、深化すればするほど我々はより困難な問題に直面せざるをえず、それだけ誤り易くなる。つまり、知れば知るほど、分かれば分かるほど、間違いやすくなる訳だ。重要なことは間違いからいかにによりよく学ぶかなのだ。

そして学校や家庭とは、こどもが安心して誤りからよりよく学べる場所なのである<sup>45</sup>。H. J. パーキンソンは、教師と学校の役割を次のように要約するが、筆者もこれに同意する。

「教師の仕事は生徒の現在の知識を引き出してきて、そこで何が間違っているかを見だすのを助け、彼がそれを改善するように援助することである。学校は教育的環境であるべきである。教育的環境とは、間違いをするための場所ということである。というのも、誤りから学ぶということ、これこそが我々の学習の仕方であるからだ。」<sup>46</sup>

これに対し点数第一主義や正解第一主義の教育には無視できない危険がひそんでいる。

まず、点数・正解のみを追い求めるならば、子どもは誤りを過度に恐れるようになる。誤りを発見して、それから学ぼうとするより、誤りや失敗を許さず完璧を装うようにすらなる。

さらに思考や探索の過程を軽視して結果のみを重視するようになる。その結果、隠れた重大な欠陥が見逃されたり、表面的な理解だけで満足したりすることになる。

学校教育の世界では、子どもの犯しやすい学習上の誤りを「つまづき」とよぶ。どんなこどもでも「つまづき」をなしで済ますわけには行かない。まさに「誤りを避ける」ことはできないのである。しかし、何より重要なことは、この「つまづき」から、いかに、何をまなぶかである。それは狭い意味の学習上の課題のみならず、生活習慣や道徳性に関することにまで及ぶであろう。

## 3. 多様な生活経験と結びつく知識。

ウィトゲンシュタインは、その『哲学探究』で言葉の

学習が、言葉の織りこまれてある生活様式を学ぶことだととらえた。つまり言語の学習は多様な生活経験の中に分かちがたく溶けこんでいるということである。私たちは、ややもすると知育というと、単に言葉や数についての知識の学習であって、それ以外の生活経験から切りはなされたものであるかのように考えてしまう。

しかし、実際に子どもをよく見てみると、子どもの教育において、狭い意味での知識習得の基礎を培うのは、一見知育とは関係のないような多様な生活経験なのである。

むしろ、知識は生活の文脈のなかで、はじめて生き、わかるようになるのだ。つまり、多様で豊かな生活経験に参入・関与することが知育の根であり、根が貧弱では、美しい花も咲かず実もならない。仮に実っても、大きな環境変化や問題状況という嵐が吹けば吹き飛んでしまうのだ。

ところが、日本の知育は、根を肥やさずに、肥料や水ばかりやって、とにかく花と実を早く得ようと必死になっている傾向がある。

たくさん覚えていても、それを実際の問題場面で使いこなしたり、新しい知識を見つけてきたり、違った見方で物事を見たりということができにくい。これは具体的な生活経験から知識を汲み取り、またそこで知識を生かすと言うことをしてきていないからだろう。

先に述べた正解第一主義、つまり誤りの可能性を排除する傾向と、この生活の文脈からの分離という傾向は実はかなり密接に結びついている。なぜなら、たとえば命題化された知識はそれが置かれる文脈によって多様な答えを許すからだ。逆に多様な生活の文脈から切り離れたときにのみ、単一の正解を要求できるのである。

最近の学校教育ではその点に対する反省や改革が改められて行われているが、家庭でも、できるだけ子供たちといろいろな生活経験をともにしながら、そのなかで、考える、探求するということを学ばせて行かねばなるまい。

#### 4. 批判的態度とコミットメント

ポパーも述べているように、合理的思考とは、ドグマ的段階と批判的段階の二つからなるものである。つまり、批判し反証するためには、それに先立って何らかの仮説がなければならずしかもその仮説があまりに早く放棄されたのでは、仮説としての実り豊かさを発揮することができない。批判的な、つまりは反省的で、誤りから意識してよりよく学ぼうとする態度と同時に、それに先んじて、とりあえずは何らかの知識や価値へのコミットメントが仮説的に成り立っている必要がある。

そして、教育は、批判的・反省的な思考態度の育成と同時に、ウイトゲンシュタイン風にいえば、なんらかの生活様式への参入、コミットメントをも為し遂げなければならない。たとえば、誤りから、他者から謙虚に学ぶという批判的思考態度の前提は、まずは自己抑制、自己

統制、脱自己中心性という徳であろう。自己統制という生活のあり方は、言語能力や思考能力の発達にしたがって、徐々に批判的・反省的思考態度と相伴うようになる。つまり、教育においても論議や説得を通じて形成していくことができるようになる。

しかし、まずは小さな子どもにとって、こういう自己抑制は生活経験のなかで他者に従うという形で、つまり他者によって統制されるという形で成り立たざるを得ない。それは、教師や親の「しつけ」であり、学校の「きまり」である。「しつけ」や「きまり」は親や教師によって、あるいは子どもや生徒によって常に話合いの対象になったり、度々批判的な検討の対象になったりはしない。

つねにその大部分はドグマ的に「保守」さるべきものとして前提になる。せいぜいが、「しつけ」「きまり」の、いわば「運用」の部分が話合いや批判的検討の対象になるに過ぎない。もちろん、だからといってそれらの「きまり」や価値前提が批判を全く許さぬ絶対的存在であるというわけではない。しかし、きちんとした生活の仕方、そしてそれが前提とする価値へのコミットメントを育てずして、ただ皮相な「批判性」を要求するぐらい教育において危険なことはない。なぜなら、そういう教育は原理的にもまた実際的にも、相対主義へ直結するが、相対主義こそ批判的思考態度の最大の敵だからだ。

権威や規則、客観的知識への軽侮は、真理や価値の源泉がすべて、自己の中に、また自己の中にのみあるという見解につながる。「お前は俺俺は俺」であって、自己表現が最も価値あるものととらえられる。批判的合理的思考態度の基本は「私が誤っているかも知れないし、あなたが誤っているかも知れない。しかし、努力すれば真理に近づけるかも知れない」とするものだと言わなければならない。

これは、自他をこえる客観的な真理や知識の存在を前提としているのだから、自己表現を真理や価値の源泉と見なす考え方は相反する。自己を超えるということが、そこでは重要な基本態度となる。

自己を超えるということは、まずは自分の外にある何か、つまり自分がまだその中には入りこんでいない、または取りこんでいない生活の仕方に入りこむということを通じて為し遂げられるだろう。たとえば、学習習慣のなかった子どもが、一日のある時間を読書、学習、またはすくなくとも机について何かするようになるでしょう。また、自己主張だけをしていた子どもがしばらく黙って人の話しを聞くとしよう。こどもにとって、これは最初全く外的で、強制ですらある。親や教師は注意深く、彼らがこういう生活の仕方という枠に入りこむよう仕向ける。

つまり、自己を超えるということは、自己が他者によってールソーが信じたような「自然」によってではなく、あるいは「自然」と言いながらも実は隠れた他者（大人、

親、教師)によって一制限・限定され、時に強制され、統制され、そして自己がそういう他者に従うことによってはじめて可能なのだということである。

そう考えると、教育において管理(主義)や統制への反対が強まっているけれど、子どもの行動を制限し、一定の生活様式—われわれの社会においては近代的な生活様式—へと入りこませるという意味での管理は本来、批判的理性を育てる上でも不可欠だといわなければならない。それは、絶対主義的、あるいは専制的な支配や政府が打ち倒され、またそれが不要だからといって、ただちに支配や政府が不要だということにはならないのと同様である。

これと関連してポパー晩年の日本人への遺言で触れられていた「西欧における規律の喪失」の問題も教育における合理主義の限界という問題に関わってくる。批判的合理主義はそもそも合理主義の限界を自覚した合理主義であり、合理主義の限界を超えたところでは伝統の力を信頼する。そして、伝統は伝統の中に自らを投げこむ、さらに言えば伝統的な行動傾向を示す先人に「倣う」しかないことも、また事実なのではないだろうか。そういう意味でウィトゲンシュタインの後期哲学にも違った光を与えうると考えられる。

以上、自由な探求と誤りを大事にすること、生活の文脈のなかで知育を考えるということ、批判的思考態度と一定の生活様式へのコミットメントをあわせ育てるといふこと、この二つの点はこれからのわが国教育の方向として考えられなければならないことであり、かつポパーやウィトゲンシュタインの哲学からさらに深く学んで行けるポイントではないか。

#### <注>

(1) パーキンソンは、ポパーの「知識のバケツ理論」を「学習のブロック積み理論」と言い換えているが、単元(ユニット)などという言葉が使われている学校教育の実態から考えると、教育についてはより適切な表現かも知れない。H. J. Perkinson, *Against Learning, in Focus on Learning*, Fall/Winter, 1975, p. 5.

(2) 佐伯胖、佐々木正人『アクティブ・マインド』、東京大学出版会、1990年、213-215頁。

(3) カール・R・ポパー、フランツ・クロイツァー(小河原誠訳)『開かれた社会—開かれた宇宙』、未来社、1992年、30頁。

(4) パーキンソンは、安心して「失敗できる場所」と表現しているが、一いささか誤解を受ける可能性があるとは言え—このように表現できるような、大らかな学校のあり方が見失われているのも実情である。H. J. Perkinson, *Learning from Our Mistake*, in *Et Cetra*, March, 1979, p. 56.

(5) H. J. Perkinson, *Educative Environments*, unpublished, 1979, fols. 15-16.

\*\*\*\*\*

## ポパーのウィトゲンシュタイン哲学批判(1)

小河原誠(鹿児島大学)

はじめに

発表(一九九六年六月二九日千葉大学)の際に用いた資料を整理しているうちに叙述が長大なものになってしまったので、ここではポパーのウィトゲンシュタイン哲学批判は超越論的立場からなされているという主張の部分までを掲載させていただき、残りの部分については次号以下に掲載をお願いしたいと思う。

### <1> 二つの基本的問題圏

ポパーのウィトゲンシュタイン哲学批判は『論考』に限定されている。しかもその批判はポパーの著述のあちこちに散らばっている。しかしながら、それは、生半可な研究者では足元にも及ばないほど実に徹底的であり、詳細を究めている。これは、ポパーがウィーン学団の精神的父親の一人としてのウィトゲンシュタインと徹底的に対決したことを物語るものであろう。ここでは、その対決の全貌を描き出すと共に、ポパーの弟子たちによるウィトゲンシュタイン批判も併せて描くことにより、批判的合理主義とウィトゲンシュタイン哲学の対立点を明らかにしたいと思う。そのさい、筆者は以下のような二つの大きな問題圏のもとで、ポパーおよび弟子たちの議論を整理するつもりである。

1. ポパーは、カント哲学の継承としての超越論的立場から『論考』におけるウィトゲンシュタインの哲学を批判した。その批判の主要点は、ウィトゲンシュタインの哲学が認識論における二つの基本的問題である帰納の問題(ヒュームの問題)と境界設定の問題(カントの問題)の解決に失敗しているという主張にある。くわえてポパーは、ウィトゲンシュタインが哲学から真正の問題を開放し、哲学の課題を言語的明晰化の活動に限定したことを拒否する。

2. 帰納の問題の解決に失敗したことへの対応として、ウィトゲンシュタインの後期哲学、すなわち、生活形式あるいは言語ゲームの哲学を理解することができる。(このテーゼはとくにバートリーに帰せられる)。

### <2> 第一の問題圏について

ポパーのウィトゲンシュタイン批判は、彼の著述の至る所で述べられているが、もっとも最初期の批判は、『認識論の二大根本問題』(Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie)に見られる。そこでの議論は包括的であり、かつポパーのウィトゲンシュタイン批判のすべてではないにしても、基本的議論のかなりの部分が提

出されているように思われる。この書物におけるウィトゲンシュタイン批判を理解するためには、そのいわば前提条件として簡単にではあれ、『認識論の二大根本問題』という書物の基本的性格について簡単に触れておいた方がよいであろう。というのも、ポパーが当時どのような問題意識のもとでウィトゲンシュタインを論じたのかという全体的な文脈を理解しておくことが、ポパーのウィトゲンシュタイン批判を見ていく上できわめて重要であると考えられるからである。

#### (1) 『認識論の二大根本問題』の基本的性格

従来、この書物は、『探求の論理』の草稿という位置づけになっていて、そのエッセンスは『探求の論理』に集約されているのだから、特別に読む必要のないものとされてきたように思われる。たしかに、これは否定できないことであり、またこの書物の繰り返しの多さに比べると『探求の論理』がポパーの当時の思想の積極的側面をきわめて簡潔に要約した書物になっていることは否定できない。しかしながら、他面で、『認識論の二大根本問題』が、当時の論理実証主義との対決を試みた論争の書であり、それ独自の価値を持っていることも承認されねばならないと思われる。

この点についてももう少し具体的に触れておこう。『認識論の二大根本問題』という一冊の書物(476ページ)は、二巻からなっている。第一巻は帰納の問題にあてられており、全体の四分の三ページほどを消費している。第一巻は体系的に書かれており、一定のまとまりを示しているのに対し、境界設定の問題にあてられた第二巻は、何種類もの草稿の集積という印象が強い。にもかかわらず、『認識論の二大根本問題』は独立の書物として扱われ、かつ徹底的な研究の対象にされるべき書物である。というのは第一に、今日われわれが目にしていく『探求の論理』は基本的に境界設定の問題に捧げられているわけであるから、『探求の論理』を読んだだけでは、ポパーがまさに同時代者としてウィーン学団と対決し展開した思想の圧倒的部分を読み落としてしまうからである。第二に、帰納の問題を扱った書物としてはPostscriptの第一巻があるわけだが、『認識論の二大根本問題』は問題の取り扱い方がまったく異なっている。一帰納の問題を媒介にして当時の論理実証主義を批判する— という点において、独自の価値を有するからである。第三に、そしてこの点がポパーのウィトゲンシュタイン批判の文脈を見る上で大事な点であると思われるのだが、ポパーの認識論がカント哲学の圧倒的影響下にあることを明瞭に示しているからである。ポパーは、認識論における自らの立場を超越論(Transzendentalismus)と呼んでおり、かつ、この立場から一貫して帰納の問題を扱い、そしてその枠組みのなかで『論考』におけるウィトゲンシュタインの立場を徹底的に批判している。ポパーの目からすれば、ウィトゲンシュタインは、カント哲学をまっ

たく理解していないところの・そしてイギリス経験論の延長上に位置するたんなる「実証主義者」にすぎなかった。

もっとも、『認識論の二大根本問題』の第一巻(帰納の問題)における主たる標的がウィトゲンシュタインであると言うならば、これは明らかに誤解を招くであろう。主たる標的は、一方でシュリックによって指導されたウィーン学団の論理実証主義であり、他方で規約主義(Konventionalismus)であった。論理実証主義批判という文脈のなかでシュリック、ウィトゲンシュタインそしてカルナップが批判されたのである。

さて、このような理解に立つと、ポパーは、ウィトゲンシュタインを当時受けとめられていた仕方において、つまり、ウィーン学団の精神的指導者の一人という歴史的な文脈において解釈し、批判したことになる。この点は、ウィーン学団との関連を無視して『論考』を没歴史的に解釈する読み方などと対比してみれば、ポパーの同時代者としてのかかわりを鮮明に浮かび上がらせる点であると思う。つまり、ポパーは『論考』を科学におけるインシュタイン革命という文脈のなかで、認識論の書物として読んだのである。このような読み方は、今日のウィトゲンシュタイン研究者からは激しく批判される点かもしれない。しかしながら、ポパーの読み方がウィトゲンシュタインに対して批判的にかかわった同時代者のひとつの証言であることはまちがいないであろう。

さて、ポパーのウィトゲンシュタイン批判に話を移してしまう前に、ポパー自身の認識論が超越論的立場に立つならば、まず彼がそれをどのようなものとして理解していたのかを述べておかねばならない。この点の理解なくしては、ポパーの哲学もまた彼の論理実証主義批判も十分に理解されることはないと思われるからである。

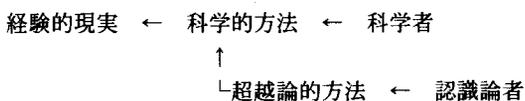
#### (2) 超越論(Transzendentalismus)

認識論とは、言うまでもなく、われわれの認識についての議論、あるいは反省である。そして、われわれの認識は、それが学問的なものである限りで、ふつうは社会科学や自然科学によって生み出されたものである。そうした認識に対して認識論はどのようなかかわり方をしているのかという点をポパーは反省した。

もちろん、科学的認識に対してはいろいろなかかわり方(批判の仕方)がある。純粋に論理的な観点から内在的な批判を試みることもできるし、科学的認識とは別の立場に立って外在的に批判することもできるであろう。ポパーが問題にしたのは、内在的な批判でありながら、純粋に論理的な批判であるのではなく、まただからといって経験の心理的成立過程を問題にするような心理的経験的方法でもない、認識論に特有な方法はないかということであった。つまり、ポパーは科学的認識の内側にとどまっても原理的にはその内部から科学の営みを反省し、そして同時に問題点の克服を可能にする方法を模索

した。結論から言えば、ポパーはそのような特有の方法としてトランスツェンデンタリズムを考えたのである。超越論的議論（論証）とは、言うまでもなく、カントの議論に由来する。つまり、われわれが知識をもっている、あるいは科学的知識が現実に成立しているという事実から、知識の獲得とか学習が可能であると論じるとともに、知識の不可能性を主張する議論 — たとえばヒュームの議論 — は誤っていると結論する議論である（『科学的発見の論理』邦訳第二巻、四四八ページ、注三を見よ）。ポパーは、この議論を踏まえた上で、知識の獲得を可能にさせている方法を議論の対象に据えようとする。そして、そのようなことをおこなう自らの議論の仕方を超越論的方法（の適用）と呼んだ。定式化した言い方をすれば、超越論的方法とは経験科学において事実上用いられている方法を問題にし、またそれを中心にして科学のおこなう主張や概念構成そのものを批判的に考察しようとする立場である。

しかしながら、他方で、超越論的立場においては科学の方法を問題にすることによって、逆にある特定の認識論を構想する自らの立場 — たとえば、ポパー自身の場合では反証主義 — を批判的に捉え直すことが可能になる。というのは、「経験科学において事実上用いられている方法」というのは、ルールによって支配されたひとつの現実（規範的現実）であるから、この現実にあまりにも即応しない議論 — たとえば、自然科学は法則の定立をめざしていないといった議論 — は排除されざるをえないからである。つまり、認識論は経験科学に対して批判的にかかわっていくことができるが、同時に経験科学そのものによって批判的に問い直されるのである。この点をもう少し説明してみよう。そのためには、経験科学と認識論とのある種の並行関係に言及するのがよいだろう。言うまでもなく、科学は、対象（経験的現実）に対して一定の方法を用いてかかわり、認識を獲得する。これに対して、認識論はポパーの言う超越論的観点からするならば、科学の方法（つまり、経験科学そのもの）に対して超越論的方法を用いてかかわっていく。そして、経験科学において認識（理論）の失敗が考えられるように、認識論における議論もまた、経験科学において事実上用いられている成功的な方法との比較において反駁されうる。科学のあり方と認識論のあり方との間には一種の類比的な関係が成立するが、それは図示するならばおそらく次のようになるであろう。



この図からも理解していただけるように、ポパーの考えている認識論者は、現実の科学者が賞金とか名誉をもとめてどのように行動するかといった社会科学的な考察を

おこなうわけではなく、また、科学者の心理的レベルにおいて仮説がどのようにして生じてきたかといったことを問題にするわけでもない。また他方で、科学的知識という言明の体系を純粋に形式的な、あるいは論理的な観点から静態的に分析するのでもない。彼が問題にするのは、知識が公的な知として、つまり科学的な知識として公に承認されたり、あるいは廃棄されていくダイナミックな過程において用いられ、そして科学の「客観性」を支えていると言われている方法である。ところが、ポパーによれば、超越論的方法は、いままで、首尾一貫して用いられてこなかった。それは、カントでは認識心理学の方向へそれてしまったし、カルナップやウイトゲンシュタインでは、科学で用いられる概念や記号、そして言語の問題へとそれてしまったとされるのである。

\*\*\*\*\*

## <論文>

\*\*\*\*\*

### 傾向性と非決定論的-実在論的世界像

#### —カール・ポパーの確率論と量子論— 第一部

蔭山泰之（日本IBM）

#### 1. はじめに

カール・ポパーは、科学哲学者や社会哲学者として著名であるが、偉大な自然哲学者でもあった。彼は、哲学的問題が存在することを主張し、その問題のひとつとして宇宙論の問題、すなわちわれわれが住むこの宇宙を理解するという問題を挙げた<sup>①</sup>。そして自らこの問題の解決を試みたのである。

ポパーは統一的な世界像を描こうとした。その世界像とは、非決定論的-実在論的世界像である。ポパーの思想は、実証主義と誤解される余地のないほどきわめて形而上学的な色合いが強いが、その中でも彼の非決定論と実在論は、かなり強力で包括的な議論である。

ポパーは、決定論的世界観の危険性を見抜いた数少ない哲学者のひとりであり、人間の自由と合理性を守るために非決定論を擁護し、決定論と戦った<sup>②</sup>。このため、彼の非決定論は彼の思想の中でも、実在論的自然哲学からヒストリシズム批判を中心とした歴史哲学にまで及ぶ広範な射程を持っているきわめて重要な思想である<sup>③</sup>。

また、実在論は、言うまでもなく客観的真理を追い求めるポパー哲学の中心的な客観主義的基礎理論である。この実在論のための議論も、ポパーの思想の中で反証可能性を中心とした科学哲学から相対主義批判に見られる社会哲学、さらには3世界論にまで及ぶ広範な基礎的議論である。この客観主義的実在論によって、ポパーは時

代の流行であった物理学における実証主義的な主観主義から、社会科学と歴史科学における相対主義的な主観主義にいたるまでのあらゆる形態の主観主義と戦った。

このように、非決定論と实在論はポパーの思想のいたるところにあらわれてきているが、実はこのふたつの世界像を調和させることは、決して容易なことではない。少なくとも、物理科学の脈絡では、このふたつを矛盾なく調和させた統一的な世界像ははまだ現れていないと言ってよい。ポパーは、このふたつの世界像を調和させることにあえて挑戦した。こうして、ポパーの思想の中で非決定論と实在論がどのように展開されているかを理解することは、ポパーを統一的に理解する上で重要なカギになっている<sup>4)</sup>。

ここでは、もちろんポパーの非決定論と实在論を全面的にとりあげることはできない。そこでここでは、ポパーの非決定論と实在論の前段階にあり、これと密接に関連したポパーの確率論と量子論を取り上げることにする。このふたつの議論は、もちろんそれぞれ単独でもかなり重要な議論であるが、ポパーの思想体系の中で、彼の非決定論と实在論を強力に補強する役割を演じているからである。

本論文は二部構成である。第一部では傾向性解釈を中心とするポパーの確率論を扱い、第二部では、その傾向性解釈に基づくポパーの量子論を扱う。

## 2. 確率の傾向性解釈

ポパーの思想的発展において、確率論はつねに重要な役割を演じてきた。後で見ると、ポパーの確率論は、彼の量子論、ひいては彼の非決定論を理解する上での重要なカギになっている。

ポパーの確率論には、大きく分けてふたつの側面がある。ひとつは、カルナップやライヘンバハの帰納主義的科学方法論に登場してくる確率論的な帰納主義を批判する際に、彼が展開した反主観主義的確率論である。もうひとつは、量子論から非決定論につながる議論で展開された客観的实在の属性としての確率論である。もちろん、このふたつの確率論は、おおむねのポパーの確率の哲学のふたつの現れであるが、ここでは前者についての議論は割愛する。

客観的实在の属性、性向としての確率の議論は、最終的に確率の傾向性解釈(propensity interpretation of probability)に発展していくものであるが、ポパーが哲学的思索を始めたころには、まだそのような解釈は存在しなかった。しかし、ポパーは最初から、確率の主観的解釈には反対していたため、『探求の論理』を執筆していたころには、確率の客観的解釈理論のひとつである相対頻度説をとっていた<sup>5)</sup>。それゆえわれわれは、この相対頻度説から見ていくことにする。しかしその前に、後で量子論において確率の概念が誤って理解されていたた

めにどのような混乱が生じたかを理解するために、ここで、確率の古典的な概念から検討していくことにしよう。

### 2. 1. 確率の古典的定義と相対頻度説

確率の理論的な概念は、パスカルによって初めて基礎づけられ、その後、数学者たちによって、確率の古典的定義へと洗練されていった。ラプラスによれば、確率は次のように定義される。「第一法則... 確率は... 好都合な場合の総数と可能なすべての場合の総数との比である。第二法則... しかし、この第一法則には、どの場合も同じ程度に可能であるという前提がある。もし、そうでないならば、それぞれの可能性をまず決定する。この正しい評価が偶然の理論の最もデリケートな点の一つである。」<sup>6)</sup> これを形式的に言いかえると、「要素事象」と呼ばれるすべての可能なケースの数が $m$ で、それらがすべて等しい可能性で生起するならば、 $n$ 個の要素事象から事象 $a$ が成り立つとき、 $a$ の生起の確率 $p(a)$ は

$$p(a) = n/m$$

で与えられる。ここで、もし $n=m$ ならば、 $p(a)=1$ であり、 $n=0$ ならば、 $p(a)=0$ である。したがって、

$$0 \leq p(a) \leq 1$$

である。 $p(a)=1$ の場合、事象 $a$ は完全に確実に生起する。

確率のこの定義は、確率論のたいていの教科書に登場してくるものであるが、これの問題点は、「同等の可能性」という概念にある。つまり、事象の可能性を決定するための確率の定義に、まさに可能性の概念が使われているという循環があるように見えるのである。この定義を擁護するために、「無差別の原理」(principle of indifference)によって等可能性を定義することが試みられた。この原理は、もしわれわれが、あるケースがほかのケースよりも起こるべきであるとする十分な理由を持たないならば、それらのケースを同等の可能性をもつとすべきであるという原理である。この「十分な理由を持たない」ということは、明らかに確率をわれわれの知識の欠如によるものと見る主観主義的な見方を言い表している。よく知られているように、ラプラスは確信せる決定論者であり、彼にとっては「空気や水蒸気のたった一つの分子がえがく曲線も、惑星の軌道と同じくらい正確に規制されている。われわれが無知だからそこにはちがいがあろうと思うにすぎない」<sup>7)</sup>のである。

こうした確率の古典的定義は、今世紀に入って、厳しい批判にさらされるようになった。確率の頻度説の創始者のひとりであるフォン・ミーゼスは、「「同等に可能な場合」という表現は、「同等に確からしい場合」と完

全に類義である」<sup>108</sup>と述べて古典的定義の循環性を攻撃した。そしてライヘンバッハも、「確率の頻度解釈を前提にすれば、無差別の原理は認められない」<sup>109</sup>と述べている。彼らはこうした批判を通じて、確率の統計的理論、相対頻度理論を展開していった。

m回の試行における事象aの数をnで表すと、統計的確率は、mが十分に大きいという仮定のもとで、 $n/m$ という相対頻度によって定義できる。実はこの定義にも問題がある。たとえば、mはどの程度ならば十分に大きいと言われるだろうか。また、相対頻度はある一定の値を示すだろうか。こうした問題に直面して、フォン・ミーゼスは、確率とは「コレクティブ」(Kollektiv)と呼ばれる無限の系列における相対頻度の極限值であるという定義を提案した。フォン・ミーゼスによれば、コレクティブ： $\{x_1, x_2, x_3, x_4, x_5, \dots\}$ とは、次のふたつの要求を満たす繰り返し可能な事象の系列である。(a)コレクティブにおける相対頻度は、極限值をもたなければならない。(b)コレクティブ全体から任意にその要素の一部を取り出しても、極限值は存在しなければならない<sup>110</sup>。系列の極限值Pとは、どんなに小さな正の値 $\varepsilon$ をとっても、要素の順番を表すどのnについても、 $n > N$ ならば、 $x_n$ とPのあいだの絶対値が $\varepsilon$ よりも小さくなるような数Nが存在する、という意味である。

後にライヘンバッハは、この頻度解釈を精緻化した<sup>111</sup>。まず事象の離散的な系列、 $x_1, x_2, x_3, \dots$ と $y_1, y_2, y_3, \dots$ 、およびそれぞれの集合AとBを考える( $x_i$ はAの要素であり、 $y_i$ はBの要素である)。このとき相対頻度 $F_n(A, B)$ は

$$F_n(A, B) = N_n(A, B) / N_n(A) \\ = N_n(B) / n$$

によって定義される。ここで $N_n(A)$ は、Aに属する1番目からn番目までの事象xの数を表し、 $N_n(A, B)$ はAに属する1番目からn番目までの事象xとBに属する1番目からn番目までの事象yのペアの数を表す。

ライヘンバッハによれば、ある系列のペア $x_i, y_i$ にとって相対頻度 $F_n(A, B)$ が $n \rightarrow \infty$ のときある極限值pに収束するならば、その極限值pはその系列のペアにおけるAからBへの確率と呼ばれる。つまり、確率 $P(A, B)$ は

$$P(A, B) = \lim_{n \rightarrow \infty} F_n(A, B)$$

によって定義される。

こうした相対頻度理論の一番の特徴は、確率言明を、客観的なコレクティブについての言明と見なす点にある。つまり、相対頻度理論は、確率を知識の欠如によるものと見なす主観的な理論とは異なり、客観的な事態の

性質と見なす客観的な理論である。

## 2. 2. 傾向性解釈の三つの特徴

ポパーは『探求の論理』を執筆した一九三〇年代には、以上見てきたような確率の相対頻度説を採用していた。それは、古典的定義の無差別性の原理に見られるような、確率はわれわれの側の知識の欠如、知識の断片化によるものであるとする確率の主観的解釈に反対していたからである。つまりポパーは、一貫して確率を客観的に、つまり客観的な事態を表すものとして解釈してきたのである。

しかし、それから二〇年ほどのあいだに、ポパーは確率についての考察を深めることによって考え方を換え、一九五〇年代に入って確率の傾向性解釈を唱えるようになる。そしてポパーは、その後この傾向性理論についての考えを換えることはなかった。ポパーの確率の傾向性解釈は、『科学的発見の論理』へのあとがきとして出版された三巻本の第一巻『实在論と科学の目的』の第二部で詳細に論じられている。以下、ここの議論にそくしてポパーの考えを見ていくことにする。

確率の傾向性解釈は、相対頻度説と同じく確率を客観的な事態を表すものととらえる考え方である。相対頻度説と異なって、この傾向性解釈を特徴づけるポイントは、次の三つの点に集約できる。

- ① 傾向性解釈では、単一事象の確率について語る事ができる。
- ② 傾向性とは、可能な事態を生起させる実在する性質である。
- ③ 実験によって確率を決定する場合、傾向性は実験設備の全体によって決まる関係的な実在である。

以下、この三点について傾向性解釈を詳しくみていく。

(1) 単一事象の確率：例年の七月七日に雨が降る確率というような一般的な場合の確率は、相対頻度理論によって決定することができる。では、次の七月七日に雨が降る確率はどうか。フォン・ミーゼスは、コレクティブが構成できないところでは、確率を数量的に決めることはできないと考えた<sup>112</sup>。つまり、相対頻度理論では、単一事象の確率について語ることはできないのであり、「七月七日に雨が降る確率は70%である」という確率言明は意味をもてなくなる。ポパーが相対頻度理論について不満をもった第一の点はこれである<sup>113</sup>。フォン・ミーゼスと同じくポパーも相対頻度理論は、「ある単一事象が相対頻度を持った事象の系列の一要素である場合に限り、その単一事象に確率を与える」<sup>114</sup>と理解している。

これに対して確率の傾向性解釈は、単一事象の確率に

について有意味に語ることを可能にする。「傾向性解釈は、現実の系列の要素としてというよりはむしろ、事象の仮想の系列の、ないしは思考可能な系列の代表者としての単一事象に確率を付与する。この解釈は、この仮想の系列を定義する条件を考えることによって、事象  $a$  に確率  $p(a, b)$  を付与する。」<sup>(15)</sup> このように、頻度解釈と傾向性解釈のちがいのひとつは、単称確率言明の扱いにある。頻度解釈ではこの言明は意味をもたないが、傾向性解釈では単称確率言明は、中心的な役割を演じている。傾向性解釈は単一事象を、可能な事態を実現させる実在する物理的な傾向の現れと見るのである。この見方は、次の実在としての傾向性へとつながっていく。

(2) 実在する傾向性：古典的な確率概念では、確率とはわれわれの知識の欠如のゆえにしかたなく導入される主観的な概念であった。いいかえると、確率はわれわれの知識の状態を表現しているにとらえられている。これに対して、傾向性解釈では、確率はまったく客観的な概念である。隠れていて直接には観察できないが、起こりうる事象を生起させる物理的実在の傾向 (tendency)、潜在性 (disposition) を数値で表したものが確率なのである。それゆえ、相対頻度は、この実在の傾向性の現れとしてとらえられる<sup>(16)</sup>。

ポパーは、この傾向性という概念がなんら神秘的でもオカルト的でもないことを説明するのに、これをよくニュートン力学における「力」の概念と比べている<sup>(17)</sup>。たとえば遠隔作用を引き起こすようなニュートン力学における「力」は、いついかなる場合でも顕在化しているわけではなく、なんらかの条件を実現させると現れてくる実在に潜む性質である。これが導入された当初は、形而上学的であるとして批判されたこともあったが、現在の物理学では欠かせない概念となっている。ポパーが考える傾向性も、これと同じものである。ただし、万有引力の法則などに現れてくる力は、ある一定の条件を満たせば必ず、例外なく現れてくるという意味で、その確率が 1 の傾向性としてとらえられる。つまり、傾向性の特殊なケースなのである。そして、確率とは、この傾向性の測度として考えられる。

(3) 関係的な実在：このように、確率は実在する傾向性の測度として客観的に解釈されるわけであるが、しかしこの傾向性を、たとえばサイコロやコインに内在する属性と考えてはいけな。そうではなくて、「客観的な状況全体の関係的な属性」<sup>(18)</sup>なのである。この点は、確率の傾向性解釈にとって、重要かつ微妙な点なので、すこし詳しく説明しよう。

科学的研究の現場では、ある種の実験がたった一回だけ行われてそれでなんらかの結論が出されるということはずまない。必ず、何回か実験が行われてからそれについての理論的な結論が導きだされる。このように実験が

繰り返されることの理由は、ひとつには実験を行う際の条件の設定に不備がなかったことを確認するためである。とくに、予想外の結果が得られた場合は、実験が繰り返される回数は、そうでない場合よりもかなり増えるだろう。トムソンの原子モデルを実証しようとして、原子に  $\alpha$  粒子を衝突させる実験を行っていたラザフォードは、 $\alpha$  粒子が跳ね返されてくる現象を確認して、おそらく実験装置に不備がないか、何度も何度も繰り返し確認のために実験を行っただろう。このとき、彼は繰り返されるどの実験についても、その設定、条件が可能なかぎり同じになるように細心の注意を払っただろう。たとえば、 $\alpha$  粒子がひとつでも跳ね返された後は、それ以降の  $\alpha$  粒子は常に跳ね返されるとか、あるいは跳ね返される確率が高くなってしまいうように実験装置の条件が変わってしまったら、実験を繰り返す意味がない。こうしてラザフォードは、細心の注意を払って実験を繰り返した結果、一万回に一回の割合で、原子と衝突した  $\alpha$  粒子が大きく跳ね返されてくるという現象を確認した。

このように、実験を繰り返す際には、繰り返される実験の条件が同じであるということが本質的な意味を持つてくる。金属疲労をテストする実験のように、実験を繰り返すほど(衝撃を与える)ある事象が起こりやすくなる(実験対象の金属の切断)ような実験もないわけではないが、それはここで言及している実験とはまったくタイプの異なる実験である(この実験でも、金属疲労の程度を測るためには、衝撃以外の条件は同じに保たれるだろう)。つまり、繰り返される実験系列の要素である個々の実験は、その前後の実験から独立でなければならない。

このように繰り返される実験の系列を、相対頻度理論でいうコレクティブフと考えると、この実験系列によって、ある事象の確率を決めることができるが、このように見えてくると事象の確率は、実験上の設定、つまりその事象を生起させる条件に依存していることがわかる<sup>(19)</sup>。一万回に一回の確率は、 $\alpha$  粒子の属性なのではなくて、ラザフォードが作り上げた原子構造研究のための実験設備全体の属性なのである。設定が、つまり条件が変われば、またその確率も変わってくる。

このように、傾向性は実在に潜む性向であるといっても、それはなんらかのカント的な「物自体」に備わっている絶対的な属性ではなく、ある事象を生起させる状況の諸関係によって決まる相対的な属性なのである。アリストテレス流の本質主義的なもの見方になれたわれわれは、関係的な属性を実在するものとは見なさず、われわれの観点に依存するものと考えがちであるが、ポパーによればこの習慣が確率の主観的解釈に通じている<sup>(20)</sup>。

## 2. 3. 傾向性解釈に対する批判

以上見てきたような確率の傾向性解釈に対しては、その内容に即した批判がいくつかある。

ているからである。この意味では、たとえサイコロ投げの系列bのうち、何番目が正常なサイコロ投げであるかがわからないからといっても、つまり、主観的な観点に差をつけられないからといっても、サイコロそのものという客観的な条件が異なる以上、事象の確率とその傾向性は明らかに異なると言わなければならない。

(2) 傾向性の形而上学的性格：傾向性解釈に対するもうひとつの批判として、長い間相対頻度論者であったポパー自身が、相対頻度論者の観点から次のような批判を挙げている。傾向性という概念を導入したからといって、単一事象についての確率の予測が変わるわけではない。そもそも傾向性は観察できない隠れた属性である。このような概念は、まったく形而上学的であって、相対頻度理論になにも付け加えるところがない<sup>(24)</sup>。

このような批判に対して、ポパーは、物理学上の「力」や「エネルギー」の観念と同じく、「新しい観念を導入することは、物理学理論にとっての有用性に訴えることによって、弁明される」<sup>(25)</sup>と述べ、傾向性の観念は、「物理的世界の観察不可能な性向的属性に対する注意を促し、それゆえ物理学理論の解釈を助ける」<sup>(26)</sup>と主張する。そして、ポパーがここで言っている物理学理論とは、実は量子力学のことである。この傾向性の観念によって、観察者の「主観」とか「意識」といった、ことばの悪い意味でもっと形而上学的で神秘的、非合理的な観念を量子力学から追い出すことができるというのである<sup>(27)</sup>。この点の検討は、章を改めて行うことにして、とりあえずこの傾向性の形而上学的な性格に対する批判と関連している次の批判を見ることにしよう。

(3) 単称確率言明のテスト不可能性：内容的には前の批判とほとんど同じであるが、傾向性解釈の経験的性格に対する批判である。つまり、傾向性解釈では相対頻度解釈と異なり、単一事象の確率について有意味に語るができるというが、ある事象がある値の確率で生起するという言明は、たとえ単称言明であっても統計的にしかテストできない、つまり事象の繰り返しを待たなければテストできない。したがって、傾向性解釈によってある特定の事象の確率がこれこれの値であるといっても、それはテスト不可能である<sup>(28)</sup>。

「次にサイコロを投げたら6の目がでる」という単称言明は、実際に次に一回だけサイコロを投げてみればテストできるが、「次にサイコロを投げて6の目がでる確率は1/6である」という単称確率言明は、実際に次にサイコロを投げて6の目がでてもでなくても、決して反証されたことにはならない。それゆえ、確率言明が統計的にしか、つまり繰り返しによってしかテストできないものであることは、ポパーも認めている<sup>(29)</sup>。そして、この単称確率言明のケースの意味では、傾向性解釈はたしかに反証不可能で、形而上学的であろう。

(1) 確率の観点依存性：まず、傾向性解釈では確率は、現実の事象の系列ではなくて、仮想の系列の相対頻度として決定されるのだから、単一事象を取り出しても、それがどのような系列に属する事象であると見なすかによって確率の値が変わってしまうという批判がある<sup>(21)</sup>。

このような批判に対しては、そのように確率の値が変わってしまうことは、ある意味では、むしろ当然であると答えられる。正確に言うと確率の値は、考慮する条件に依存するということである。しかし、このことは確率とその背後にある傾向性が主観的なものであるということの意味しない。このことは、たとえば自由落下の法則を考えてみればわかる。通常、自由落下の法則と言われているものは、落下する物体の質量をmとすると、微分方程式： $m(dx/dt) = mg$ で表される(ここでgは、重力加速度(9.8m/sec<sup>2</sup>)を表す)。しかし、われわれがこの法則をテストしようとして落下実験を行ってみると、ふつうこの法則は成立しない。なぜなら、空気抵抗があるからだ。つまり、上記の式は、空気抵抗という条件を無視した観点でのみ成り立つ法則であり、空気抵抗も条件として含めた場合は、前出の微分方程式は、たとえば落下速度に比例する空気抵抗を項として含む： $m(dx/dt) = mg - k(dx/dt)$ というかたちに改められなければならない(ここでは、空気抵抗が落下速度に比例するとしている)。しかし、こう言ったからといって、自由落下の法則は観点による主観的な法則であるとはどうていえないことは明らかである。

そもそも、客観的な事象の繰り返しから一般法則を帰納するという帰納主義の見解を批判する脈絡で、繰り返しの発見が観点に依存するというを最初に指摘したのはポパーであった<sup>(22)</sup>。この場合でも、繰り返しの発見が観点に依存するからといって、事象が繰り返されることそのものはまったく客観的であることには変わりはない。

ポパーは、傾向性解釈でなければ説明できない事例として、次のような思考実験を挙げている<sup>(23)</sup>。ここに細工をほどこされたサイコロがあり、十分に長い実験を行った結果、そのサイコロで6の目が出る確率は1/4に等しいと計算できたとする。さて、この細工されたサイコロを投げることから成るが、二三回の正常なサイコロ投げが含まれているような事象の系列bを考えてみる。この場合、この正常なサイコロ投げに関しては、その6の目が出る確率は、明らかに1/6であり、1/4ではない。これは、この二三回の正常なサイコロ投げが、1/4の統計的頻度のサイコロ投げの系列の要素であると言う最初の想定にもかかわらず、また、長期的にはこの正常なサイコロは1/4という頻度になんら影響を与えないという事実にもかかわらず1/6なのである。なぜなら、この系列には二種類のサイコロが含まれており、それぞれが6の目を出す条件(サイコロの仕組み)が異なっ

しかし解釈とは、多かれ少なかれもともと形而上学的なものである。「力」とか「エネルギー」とかによって物理現象を解釈することにも、形而上学的な要素は少なからず含まれているが、しかしこれらの実在に言及した概念は現在までも存続し、「エーテル」や「フロジストン」や「エンテレキー」などの概念は捨てられていった。その分かれ目は、すでにポパーが述べているように、理論を矛盾なく統一的に理解するための助けになるかどうかというところにある<sup>(90)</sup>。すでに見たように、相対頻度説ではコレクティブが構成できない場合は、確率言明は意味をなさないとされるが、この点で相対頻度解釈は、きわめて操作主義的な性格をもっている。つまりこの意味では、相対頻度説は現象のみを対象とするきわめて実証主義的な理論である。こうした操作的な相対頻度説に対する傾向性解釈の利点を、たとえばセトルは、次のような事例で説明している。ある特定のピン台についての多数の試行の結果を十分に知っていたとしよう。ある日、そのピン台の動きが前と変わったとする。現象面だけしか見ない相対頻度論者は、この変わった動きについて多数の試行を重ねないうちはなにも言うことができない。これに対して、傾向性論者は、動きが変わったことは、ピン台の一部が改造されたことによる傾向性の変化を示していると考えることができ、そしてただちにピン台を調べることができる<sup>(91)</sup>。セトルの挙げている例では、われわれはたいてい傾向性論者のように行動するであろうから、セトルの描き出している相対頻度論者は多少滑稽にさえ見える。しかし、日常的には滑稽に見えるこうした操作主義的な観点も、後で見るように量子力学の分野では、かなりはばをきかせているのである。

ポパーの考えるところでは、傾向性解釈によってもっともよく理解できる現象が、実際に量子力学の理論には存在する。こうして、われわれは確率の傾向性解釈を検討するところから、ポパーの量子論を検討しなければならない地点にまで到達したことになる。

#### 注

- (1). K. R. Popper, *Logik der Forschung*, Tuebingen, J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 7. Auflage, 1982, (以下, LdFと略記する.) p. XIV.
- (2). Cf., K. R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, 1972, pp. 222f, K. R. Popper, *Open Universe, Volume II of the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, London, Routledge, 1982 (以下, OUと略記する.) p. 41f. 決定論の危険性は、たとえば現代社会における悪徳宗教団体の説教内容に見て取れる。その説教ではたいてい予言が説かれている。ポパーによれば、予言は未来が決定されていることを意味する。K. R. Popper, "In-

determinism in Classical Physics and Quantum Mechanics", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1, 1950, p. 121. もっともこれだけでは、この決定は、宗教的・形而上学的決定論によるものと見られるが、これに加えてこうした宗教団体は、たいてい科学的であることを標榜しているのである。

- (3). たとえば、ワトキンスは反証主義と非決定論をポパー哲学の二本の柱と見ている。J. W. N. Watkins, "Unity of Popper's Thought", in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Illinois, Open Court, 1974, vol. I, p. 372.
- (4). ポパーの非決定論は、『開かれた宇宙』(OU)で詳細に論じられている。そこでの議論は、ポパーの確率論と量子論と密接に関連しているが、しかしそれだけで独立の議論を成しているので、ポパーの非決定論は別の機会に論じたい。
- (5). Cf., LdF, p. 109.
- (6). ラプラス, 「確率についての哲学的試論」, 樋口順四郎訳, 世界の名著 79, 中央公論社, 1979, p. 169.
- (7). ラプラス, *Ibid.*, p. 166.
- (8). R. von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, Wien, Springer-Verlag, 4. Auflage, 1972, p. 78.
- (9). H. Reichenbach, *The Theory of Probability: An Inquiry into the Logical and Mathematical Foundations of the Calculus of Probability*, tr. by E. H. Hutten, M. Reichenbach, University of California Press, 1971, p. 354.
- (10). R. von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, op. cit., pp. 12-24. したがって、たとえば 11001100110011001100. . . . のような系列は、二番目の要求を満たさないので、コレクティブではない。
- (11). H. Reichenbach, *The Theory of Probability*, op. cit., pp. 45-69.
- (12). R. von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, op. cit., p. 21. もっとも、ライヘンバッハは、帰納主義的観点から独自に考案したpositという概念によって、相対頻度理論でも単一事象について語ることは可能であると考えていた。Cf., H. Reichenbach, *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, The University of Chicago Press, 1938, pp. 312f, pp. 352f, *The Theory of Probability*, op. cit., § 87-88. しかしこのpositは、帰納的推論の極限值としての予測、仮定であり、ポパーの考える傾向性とは全く

異なる概念である。

- (13). K. R. Popper, "The Propensity Interpretation of Probability", *British Journal for the Philosophy of Science*, 10, 1959, p. 27. ポパーが相対頻度説から傾向性理論に移ったもうひとつの理由は、量子力学の解釈の問題である。
- (14). K. R. Popper, *Realism and the Aim of Science, Volume I of the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. by W. W. Bartley III, London, Hutchinson, 1983, (以下, RASと略記する.) p. 287.
- (15). RAS, p. 287. ここで、「現実の系列」(actual sequence)と「仮想の系列」(virtual sequence)のちがいがあまりはっきりしないが、ファン・フラーセンはこれを次のように分析している。「...ポパーの仮想の系列についてふたつのことが分かる。(a) 現実の系列は、それ〔仮想の系列〕からのランダムな抽出である。(b) もし現実の系列が無限なら、ふたつの系列は同一である。以上が、ポパーのいくらか曖昧な説明に対する正しい解説であるように思われる。」B. C. van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford University Press, 1980, p. 187.
- (16). RAS, p. 286. あるいは、ポパーは次のようにも述べている。「傾向性は、力のように、「オカルト的な」実体である。それは、(a) ある事象の非決定論的な...原因のようなものであり、(b) 状況が...繰り返されるならば、頻度を決定する(ほとんど決定論的な性格の)原因のようなものである。」K. R. Popper, "Replies to My Critics", in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, op. cit., p. 1130.
- (17). Cf., RAS, p. 351; OU, pp. 93-95, K. R. Popper, "Replies to My Critics", in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, op. cit., vol. II, p. 1130.
- (18). RAS, p. 359.
- (19). RAS, p. 290. このように傾向性を関係的な実在とするとき、それが関係している範囲はどこまでであろうか。ポパーは主に実験装置周辺の限られた範囲にしか言及していないが、ミラーはこの範囲をさらに広げて、「厳密には各々の(絶対的ないし条件付き)傾向性は、その時点での宇宙(あるいは光円錐)の完全な状況に関係しなければならない」としている。D. Miller, *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, La Salle, Illinois, Open Court, 1994, p. 185.
- (20). K. R. Popper, *Quantum Theory and Schism in Physics, Volume III of the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1982, p. 128.
- (21). D. Gillies, "Popper's Contribution to the Philosophy of Probability", in A. O'Hear (ed.), *Karl Popper: Philosophy and Problems*, Cambridge University Press, 1994, p. 107.
- (22). LdF, pp. 374-376.
- (23). RAS, pp. 352f.
- (24). RAS, pp. 350f.
- (25). RAS, p. 351.
- (26). RAS, p. 351.
- (27). RAS, p. 352.
- (28). Cf., A. O'Hear, *Karl Popper*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980, p. 139, RAS, p. 350.
- (29). Cf., RAS, p. 289, QSP, p. 70.
- (30). RAS, p. 351. ポパーによれば、条件が安定していれば、統計的平均の傾向が安定するということは、この宇宙のもっとも目立った特徴のひとつであるが、傾向性理論だけがこの統計的安定性を説明できる。K. R. Popper, *A World of Propensities*, Bristol, Thoemmes, 1990, p. 12.
- (31). T. Settle, "Induction and Probability Unfused", in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, op. cit., p. 741. またギリースも、相対頻度理論に内在する操作主義を避けるために傾向性理論は必要であると考えている。Cf., D. Gillies, "Popper's Contribution to the Philosophy of Probability", op. cit., pp. 108f.

\*\*\*\*\*

#### "Open" and "Closed" Relativism (1)

Ko Hasegawa (Hokkaido University)

[1] Many people today understand, respect and tolerate personal autonomy and diverse opinions. It is commonly recognized that everyone has their own manner of thinking, and third parties cannot easily make decisions in place of another. Yes, these thoughts are true. We cannot deny that moral decisions are ultimately personal. They are not the problems of family or friends, nor of the government or society as a whole. In fact, it is the modern ideal that individuals choose for themselves how to construct free and fruitful lives.

Of course, as political communitarians criticize, our social bonds have become less evident than before. Our sense of social belonging is being relativized and diversified in accordance with the particular activities we participate in. And this sense of social belonging itself, ever more decen-

tered, is weakening.

How we understand and direct this trend is an important theme for ethics and political philosophy today. But, it is not the focus of this essay. Although it is said that such a modernistic recognition itself undermines the communal bonds of human society, I believe it nevertheless can produce dynamics of tolerance and diversity. Thus, my purpose here is a reconsideration of a related meta-theoretical question: how can a recognition of relativity of values and fallibility of our judgment be a meta-theoretical basis for the dynamics of tolerance and diversity?

I will examine this problem utilizing Karl Popper's insight that it is completely possible for us to communicate even without any common frame of reference. But I will not naively accept Popper's position. For I believe that a fundamental problem lies in the very prerequisites of Popper's thinking.

Hence, the problem is this: some persons are relativists in one of the three ways: (i) They want to believe in the objectivity of value judgments, but cannot have any confidence in believing the foundations of them, and thus tend to be skeptical about everything. For these persons, there can be no reasons which support moral convictions; or (ii) They do believe certain value judgments are basic and important, and they even acknowledge the existence of values, but they believe such judgments are personal, and do not have any confidence in thinking that these judgments can be reasonably discussed and judged publicly as better or worse. They are also skeptical, but not about the absoluteness of their value judgments, but about the possibility of communication with others for value problems; or (iii) They are radically subjectivist, thinking in essence --"You believe so, O.K. I believe otherwise. Thus don't force your judgment upon me. You think as you like, and I will do as I like. That's enough, isn't it?"-- This third type of person is aggressive in espousing relativism normatively.

Of course, some persons might not doubt the importance of moral conversation even if they are skeptical about the foundations of value judgments or the communicability of such judgments with others. Perhaps even some of the third type of persons will be eloquent in explaining why he/she chooses to be radically subjectivist. However, many

of all of these three kinds of persons are resistant to the activity of reasonable moral discussion, and to a public conversational demand to cite reasons. These people do not seem to believe in the relevance or importance of moral conversation, even if the extent of reluctance is different according to the types classified above. They seem to just want to retreat from such serious conversation. All of these people are, as I call them, "closed" relativists.

We should not misunderstand this as a sort of habit of silence. This is much different. There are a variety of psychological, sociological or anthropological explanations for such behavior patterns. But my problem is rather a philosophical one. The "closed" relativists seem to think such a conversation cannot be carried out in a public way. They can block significant positive arguments for public moral conversation by maintaining "hedges" around themselves. They might be too indifferent or too sophisticated, or they might not find moral conversation decorous. Their stances might even be postmodern in a sense.

However, I believe that although sound relativism is very important, we have to be ready to carry on serious discussion to arrive at moral truths, or at least some consensus. We have to be, as it were, "open" relativists, who can accept the importance of collective enterprise for searching for a better vision for our society. Thus, my inquiry turns to how to convince "closed" relativists why we ought to carry on moral conversation as a public enterprise; that is, how can I argue for the importance of a public moral conversation?

[2] One way to approach this problem is to show "closed" relativists that while their skepticism may be perceived at some superficial level, they actually do not believe skepticism. More specifically, we must show them that at a deeper level they believe quite the opposite of what they claim. If so, we can show that they themselves distinguish between what they regard as matters of taste or preference, and views they are committed to as objective or true, and that moral opinions fit into the latter category. Then we can convince them that they themselves really believe that an moral opinion can be true only if there are reasons that make it true. They often hold the strange combination of some vulgar relativism, along

with strongly and uncritically held moral positions. My sense is that these people don't really believe in relativism, rather they proclaim it strategically as a polite way of avoiding serious moral discussion. But they don't really see how it is possible to disagree civilly and respectfully.

As for the first type of persons, one possible stance is to distinguish between whether their skepticism is itself the result of a reasoned argument, or whether it functions as a mere prejudice. This will frequently require an excursus into meta-ethics, but probably these persons do not have very good reasons for their skeptical professions, and for them, skepticism functions as a prejudice. If they agree, their agreement should help them to be skeptical about their skepticism itself.

As for the second type of persons, I don't know of any method that doesn't involve confronting their confidence that they have a path to the truth, and asking what their belief in their epistemological privilege itself rests on. If they find that other people also have the same belief that each of us holds some important basic value judgments, why can they not understand that value judgments can transcend subjective boundaries? They might want to reject not the commonality or intersubjectivity but the objectivity of value judgments. For them, when we agree with certain value judgments, it is just a coincidence and not a necessary congruence. But, even if there are serious philosophical differences between these two views, I cannot understand why they reject communicability with others if they can acknowledge the very commonality of value judgments.

For the third type of persons, they often mistakenly assume that the only reason people engage in moral discussion is to attempt to force their views on others, to manipulate them, and that in expressing the view that, say, some conduct is wrong, they are trying to force the other person not to engage in that conduct. But, both of these assumptions can be shown to be false. Suppose, for example, that B is thinking about whether to have an abortion, and A is thinking through the issue with B. Suppose A thinks that abortion in B's circumstances is morally permissible, other things being equal. But suppose B thinks it is wrong, and continues to think that even after considering all the reasons that lie behind A's view.

Far from trying to force A's view on B, A might well think after such a discussion that given that B's considered view is that abortion would be wrong she would ill-advise B to have one. This example points out that the function of moral discussion is frequently to try to work out with others what one should think oneself. Here, far from trying to force one's views on others, one uses the best judgment and wisdom of others as a way of examining one's own views.

Still, of course, we have to be careful about the significant difference between understanding and convincing. In the example above, A's respect for B's standpoint is very important. However, this seems to be just understanding, if this respect just points to the self-restraint of A. If so, there would be no real conflict between A and B, which is the same situation that radical subjectivists want to emphasize. In other words, for radical subjectivists, if A tries to convince B to have an abortion, it becomes forcing A's view on B, because B has to make a conversion due to external pressure from A. However, in this regard, I think we can say that B has her own choice in the conversion, because she can reject A's persuasion, thus convincing is different from forcing. And subjectivists will not be able to deny the existence of B's free will. If they do, they will not be able to retain a subjectivist stance.

Thus we should conclude the example above by showing that one might change her mind, or at least learn the importance of the other's view and somehow incorporate this into her own view. For example, A might come to think that it is not always permissible to have an abortion, namely that in certain circumstances such that if a woman believes abortion is wrong from a deep moral conviction, a final decision should be left to her. And also B herself might come to think that it is all right to have an abortion in certain cases, except for such cases as hers, if there are adequate reasons for one to have an abortion. The process between these two persons is not unilateral, but bilateral, and features mutual learning.

The thought at the background of these considerations is that we cannot have only soliloquy in thinking everything, or that we are always and already engaged in conversation in important moral cases, even within the realm of ourselves; a radical publicness of human thinking. Of course, there

are a variety of meta-theories which support this recognition of publicness, and, among them, theories of language and mind will be very important. But I will not enter these issues here. All I want to confirm is that talking, understanding, revising, or changing are real human activities with mutual contributions. "Closed" relativists do not really understand the nature of their doings.

<continued>

\*\*\*\*\*

## <紹介>

\*\*\*\*\*

### ポパー・オン・インターネット

萩原 能久 (慶應義塾大学)

チューリングは、人間とコンピューターはそれらの観察可能な(行動的)作業によっては原則として区別できないと主張し、彼の論敵たちにコンピューターが原則的にやりとげることのできないような人間の何らかの観察可能な行動または作業を特定してみると挑戦した。しかしこの挑戦は、知的奸計である。ある種の行動を特定化することによってわれわれはコンピューターを作るための設計明細書を指定することになろう。さらに、コンピューターはわれわれにできない多くのことをやるので、われわれはコンピューターを使い、作るのである。私が暗算できない額を合計しようとするときにペンや鉛筆を使うのとまったく同様に、「私の鉛筆は私よりもずっと頭が良い」とアインシュタインはつねづねいった。だがこのことは、彼を彼の鉛筆と区別できないということを確認するものではない。

K.R. ポパー「雲と時計」より

(森博訳、『客観的知識』、木鐸社、二五四頁)

現在、私たち日本ポパー哲学研究会でも会員へのさらなるサービスの拡充と一般広報活動も兼ねて、研究会独自のホームページの構築をすすめている段階です。現段階では、この企画を委せている私が留学中でインターネットへの接続も思うにまかせないという、申し訳ないというか、情けない理由からEmbryo stage以前の状態ですが(<http://www.law.keio.ac.jp/popper>)、会員諸兄の中で、何かアイデアをお持ちの方、この種の作業のノウハウに長けた方がいらっしゃいましたら、是非ともご協力をお願いしく存じます。私へのE-Mailでの連絡は、留守中とはいえ、[hagiwara@law.keio.ac.jp](mailto:hagiwara@law.keio.ac.jp) (従来のアドレス[hagiwara@law.mita.keio.ac.jp](mailto:hagiwara@law.mita.keio.ac.jp)は約1年の経過期間の後、使えなくなりますから、これまでE-Mailで私と通信されていた方はご注意ください)にいただいても大丈夫です。留守中のメールはすべて留学先のウィーンに

転送されるようセットしてあるからです。もちろん、直接ウィーン大学の方([a341luaa@rs6000.univie.ac.at](mailto:a341luaa@rs6000.univie.ac.at))にいただくことも可能です。日本語のメールも文字化けすることなく、そのまま問題なく通りますから、ご心配なく。

目下のところは会報のポパーレターズを暫時ハイパーテキスト化してオンラインで提供するほか、文献案内のコーナーや、What's Newのコーナー(書籍案内、大会アナウンス、会員近況報告など)、自由フォーラム(これは技術面と、メンテナンス面で多少不安があるのですが)を構想しています。いずれにせよ、皆様のご協力があったはじめて可能になる企画ですので、どのような些細なご意見でも、突拍子もないアイデアでも結構ですから、ご連絡をお待ちしています。

さて、その際に参考になるものとして、もうご存知の方も多いかとは思いますが、今回はダブリン市立大学のDr. Ray Scott PercivalがBarry McMullinやカナダのゲルフ大学教授Fred Eidlinの協力のもとに開設しているThe Karl Popper Web (<http://www.eeng.dcu.ie/~tkpw/>)を簡単に紹介させていただきます。

このウェブサイトは、主として次のサービスで構成されています。

- 1) The Critical Rationalist
- 2) The Critical Café
- 3) The Popper Forum Online
- 4) The Karl Popper Directory
- 5) 関連ウェブ・リソースへのリンク

1)のサービスはいわば「電子ジャーナル」のようなものですが、The Annual Conference on the Philosophy of Sir Karl Popperで報告されたペーパーも転載されるようです。

2)はE-Mailベースで開設されている自由投稿可能なフォーラムです。

3)は、1983年以来、上述のアイドリ教授が半ば手作りで出版してきたThe Popper Newsletter(その後The Popper Forumに改称)をハイパーテキスト化し、また検索も容易にしたものですが、アルパートやアガシなどの著名なポペリアン(?)のかなりフランクな投稿や、比較的無名の著者ではあっても、極めて興味深い論説が掲載されることがあるので、見逃せないところでしょう。

(玉石混淆の観もありますが、それはこの手のものとしてはむしろ当然でしょう。)

4)は(おそらくアイドリが中心的役割を果たしていると思いますが)ポパー哲学に関心を寄せている人々の人名辞典のようなものです。当然、検索もできます。これも作成中途段階のものなので、「人選」に偏りが感じられなくもありませんが、自分から売り込んでここに自分の名前を登録することも可能なようなので、(E-Mail: [tkpw@www.eeng.dcu.ie](mailto:tkpw@www.eeng.dcu.ie)にURLを送るか、自己紹介・略

歴のテキストを送るだけでいいようです) 関心をお持ちの方は登録してみることをおすすめします。

5) ではいくつかのポパー哲学に関連のありそうなサイトへのリンクが張られています。わが日本ポパー哲学研究会の英語のページも、ある程度完成すればリンクしてもらおうよう呼びかけるつもりです。

全体として見れば、まだまだ未完成で、ビジュアル面での工夫に欠けるホームページであるとの印象は拭い切れませんが、将来的にはかなり「使える」データベースになる潜在的可能性を持ったサイトでしょう。

しかし、このサイトを見て思うのは、やはりこの種のものは、特にデータベースとして利用可能な域にまで達しようとするれば、一人の力では限界がありすぎることです。その意味でも、日本ポパー哲学研究会のホームページ作成に関しては、重ねて会員諸兄のご協力をお願いいたします。

\*\*\*\*\*

#### <お知らせ>

\*\*\*\*\*

#### ・1995年度会計報告

<収入>	(単位、円)
前期繰越金	315,545
会費	
90年度分	3,000
91年度分	3,000
92年度分	6,000
93年度分	6,000
94年度分	12,000
95年度分	132,000
96年度分	3,000
大会参加費	22,000
懇親会費	90,000
雑収入	6,400
-----	
合計	598,945

<支出>	(単位、円)
事務局運営費	12,000
大会謝金 (Jarvie)	30,000
アルバイト代	30,000
雑費	13,475
懇親会支払	103,200
レター作成	85,160
通信費	11,830
消耗事務費	361
次期繰越金	312,919

-----  
合計 598,945

1996年6月29日 事務局 渡部直樹  
監事 富塚嘉一

#### ・運営委員の改選について

96年度総会において運営委員の改選が行われ、下記の方々が委員として再任あるいは新任されました。(五十音順、敬称略) 小河原誠(研究会代表)、小林傳司、坂本百大、嶋津格、立花希一、丹沢安治、富塚嘉一、西脇与作、萩原能久、橋本努(新任)、長谷川晃、濱井修、堀越比呂志、森博、山脇直司、渡部直樹

#### ・新入会員および住所変更など

今本修司 〒166 杉並区高円寺南1-31-5-406  
TEL. 03(3317)9326 (早稲田大学大学院)  
印南一路 〒251 藤沢市羽鳥3-1-8-S306  
TEL. 0466(35)5295 (慶応義塾大学)  
天津浩之 〒581 大阪府八尾市明美町2-7-27  
TEL. 0729(94)5459  
橋本 努 [住所変更] 〒061-14 北海道恵庭市  
黄金町75-15 TEL. 0123(34)2642

(尚、山田雄三、安井琢磨両顧問は、御逝去のため退会となりました。)

#### ・1997年度年次大会について

来年度の年次大会について目下のところ次の要領で開催を予定しております。

1997年6月28日(土) 於東京大学駒場  
キャンパス

尚、基調講演およびシンポジウムの報告者については未定ですので、自薦他薦を問わず事務局にご連絡いただければ幸いです。

#### ・1996年度年会費の支払いについて

ご案内が遅れてしまい恐縮ですが、同封致しました郵便振替用紙にて年会費3000円のお支払いをお願い申し上げます。尚、千葉大学での研究大会の折りにお支払い頂いた方は結構です。

\*\*\*\*\*

<編集部から>

\*\*\*\*\*

すっかり秋も深まってしまいましたが、ポパー・レター8巻2号(通巻15号)をお届けします。今年度から編集部は、立花希一先生から私、長谷川に交替いたしました。以前より北海道ブロックの運営委員を仰せつかっていながら、諸般の事情でまだ研究会には一度も参加できていないという有様なのですが、とりあえずはこのポパー・レターの編集の仕事を通じて会員の皆様方の知己を得ることができればと思っております。2年間よろしくお願い申し上げます。

今回の編集は初めての作業で関係の方にはいろいろと御迷惑をかけてしまったかと存じます。御海容のほどお願いいたしますと共に、御協力に厚くお礼申し上げます。

ところで、今回からポパー・レターを編集するにあたって、誌面の刷新をとということも承りましたので、とりあえず、ロゴや冊子の形態を少しばかり変更いたしました。いかがでしょうか。ご意見などありましたら、どうぞ御遠慮なく編集部の方までお寄せいただければ幸いです。

また、いつものことながら、会員の皆様からのポパー・レターへのご寄稿をお待ちしております。次号は来年の5月初旬に発行を予定しておりますので、4月半ばを一つのめどにいただければと存じます。

原稿は、原則として、フロッピーとハード・コピーの両方を揃えてお送りくだされば有り難く存じます。ただし、その際、文書の作成と保存につきましては、こちらのパソコンの都合により、従来と少し異なった次のような様式でお願いできれば幸いです。

文書作成は40字×50行で行っていただき、そのままフロッピーにMS-DOSのテキスト形式で書込みをしてください。また、ハード・コピーは、25字×50行で打ち出していただければ助かります。(一太郎をご使用の方で、拡張子.JBWが可能な方は、そのままこちらのパソコンで読込ができます。)

尚、今までと同様、必要な場合には手書き原稿をお送りいただいてもけっこうです。また、電子メールでもかまいません。

どうぞ宜しくお願いいたします。

\*\*\*\*\*

ポパーレター (通巻15号)  
1996年11月発行

発行人 小河原 誠

発行 日本ポパー哲学研究会事務局  
〒192-03 東京都八王子市東中野7-4-2-1  
中央大学商学部富塚研究室 (富塚嘉一)  
TEL. 0426-74-3592

編集部 〒060 札幌市北区北9条西7丁目  
北海道大学法学部 (長谷川晃)  
TEL. 011-706-3309 FAX 011-706-4948  
EMAIL hasegawa@juris.hokudai.ac.jp