

Studies in Critical Rationalism

2012

Vol. 4, No. 1

日本ポパー哲学研究会事務局機関紙編集部

(2012年6月号)

CONTENTS

<学術論文>

Popper の傾向性概念の変遷について—長期と単発の傾向説— 高村 友也 1

<第23回年次研究大会シンポジウム発表要旨>

ポパーとハイエクの民主政批判:プラトンとの距離をめぐって 山中 優 11

ポパーとハイエク—物理学と経済学の方法を巡って 渡辺 幹雄 15

ハイエクにおけるポパー的着想—W.W.バートリーの位置づけをめぐって— 吉野 裕介 18

<連載>

対話によるポパー入門(3) 蔭山 泰之 23

<翻訳>

『批判的合理主義:再定式と擁護』、第3章(1)、「よき理由への批判」 D・ミラー著 小河原 誠訳 37

<書評>

カトリックと「世俗」との対話—啓蒙主義への裏切り— 小河原 誠 50

<雑読雑感>

バートリーによるラカトシュ寸評—観念内容とネーミングのあいだで— 小河原 誠 58

2011年度会員総会議事録 60

<<学術論文>>

Popper の傾向性概念の変遷について —長期と単発の傾向説—

高村 友也

概要

現代の科学哲学では、確率の傾向性解釈は、長期の傾向説と単発の傾向説とに分類されるのが標準的な見方となっている。それでは、長期と単発という観点から見たとき、Popper のオリジナルの傾向説はどのような位置付けにあるのだろうか。先行研究によれば、初期の Popper（長期の傾向説）と晩年の Popper（単発の傾向説）で線が引かれると分析されている。本稿では、原著を辿りつつ、初期と晩年とで線を引きことはやや乱暴な解釈であること、および、Popper の傾向説は一貫して単発の傾向説として捉えうるということを示したい。最初に長期と単発の傾向説についての簡単な解説を与え、続いて先行研究および Popper のテキストの関連する箇所を振り返り、最後に単発の傾向説として統一的な像を描き出す。

In the modern philosophy of science, the propensity interpretation of probability is classified to long-run and single-case propensity views. Which view, the long-run or single-case view, does the original Popper's propensity interpretation belong to? According to the preceding studies, it is analysed to be divided between his beginnings (the long-run view) and later years (the single-case view). In this paper, I will show that, following his original texts, dividing between

his beginnings and later years goes too far and his propensity interpretation can be understood as the single-case propensity view.

1 長期の傾向説と単発の傾向説

確率解釈に関する概説書として広く親しまれている、Gillies の『確率の哲学理論』[3]において、確率の傾向性解釈の全体像は、以下のように整理されている。

傾向説は、(a)長期の傾向説と、(b)単発の傾向説の二つに分類される。長期の傾向説とは、傾向が繰り返される諸条件に関連付けられ、これらの諸条件が繰り返される長期において、その傾向がおおよそ確率に等しい頻度を生む性質を持つとみなされるものである。単発の傾向説とは、傾向が、ある特定の場合に一定の結果を生み出す傾向性とみなされる理論である。[3, p.126]

単発の傾向説を補足すると、「ある特定の場
合」というのは、必ずしも繰り返し可能とは限
らない一回限りの条件設定のことであり、傾向
性は、その一回の試行の限りにおいて「一定の
結果」を生み出す傾向性と理解される。

Popper の言葉では、傾向性の属するところ
のものが「(長期あるいは単発の) 結果を生み出
す」条件であることを強調して、「生成条件

(generating condition)[13, p.356 など]と表現されていることが多い。本稿でもそれに従う。

Gillies による概説をさらに整理すると、表 1 のようになる。

	何に属する性質か	何を生じさせる性質か
長期	繰り返し可能な生成条件	相対頻度を伴う事象系列
単発	ある特定の生成条件	単一の事象

表1:長期と単発の傾向説の分類

傾向説としばしば対比されるところの確率の頻度説では、確率とは結果の系列に属する性質であった。傾向説では、その結果を生じさせるところの状況設定の方に注目し、むしろ確率と呼ぶものが属するのは、結果の事象が生じる前の条件、状況、実験設定、あるいは、それらと結果の事象の間関係とされる。状況設定が結果を引き起こそうとする性質は、しばしば **dispositional** (『ポストスクリプト』[13]の訳に従って「性向的な」と訳す) と表現される。

長期の傾向説では、この性向の発動源になっているのが、繰り返し可能な生成条件とされ、一方、単発の傾向説では、(必ずしも繰り返し可能でない) ある特定の生成条件とされる。

また、長期の傾向説では、その性向が繰り返し発動した結果、相対頻度としての確率値が生ずるとされ、一方、単発の傾向説では、その性向が一度しか発動しなかったとしても、その単一の生成条件と、単一の結果において、確率値は何らかの意味を持つとされる。

長期と単発の傾向説の有力な判定方法の一つは、具体的な確率値が、性向によって生じる相対頻度に付与されるのか(長期の傾向説)、単一の結果を生じさせる性向そのものに付与されるのか(単発の傾向説)、という観点をを用いることである。後者であれば、傾向性とは、0 以上 1 以下の実数値を与えられるものであるが、前者の場合は、傾向性自体には確率値は与えられず、

強いて言うならば、「確率 1 で」特定の相対頻度を生むのが傾向性である¹。

各々の傾向説には、それぞれ、長所と短所が多く指摘されているが、確率の解釈として最も基本的な困難は以下の通りである。

長期の傾向説に関しては、傾向性解釈の本来の目的である「単一の確率的試行に意味を与える」という点が達成されているかどうか、議論を呼んできた。つまり、傾向性を持っているのは単一の条件設定であるが、その傾向性が生み出すのは、試行が繰り返されたときの結果に関する何らかの値であり、その間を橋渡しするはずの、各々の単一の試行結果が持ちうる意味についての説明が無視されてしまっている。

一方、単発の傾向説に関しては、上で述べた「単一の生成条件と、単一の結果との関係における、何らかの意味」を説明しようとする、概念的にも循環に陥ってしまうし、数値的な確率を導けないのはなおさらのことである。たとえば、一回だけコインを投げて、表が出るという結果を得たとき、「表が出る確率 1/2」とは何を意味するのか、というような伝統的な問題が依然、残されている。

なお、長期と単発の分類については、Kyburg[4]にその起源を見ることができ、Eagle[1]のレビューペーパーにも詳しい。長期の傾向説に属するとされている見解には、Hacking[5]や Gillies[3]の立場があり、一方、単発の傾向説に属するとされている見解には、Miller[9]や Fetzer[2]、Mellor[8]をはじめ、多数の立場がある。

これら諸説の優劣を論じることは、本稿の意図するところではない。本稿の目的は、Popper のオリジナルの見解が、傾向説がこのように詳

¹ Popper の晩年の著作 *A World of Propensities*[14] が、『傾向性の世界』ではなく『確定性の世界』と訳されていることの真意がここにあるとも、考えうるかもしれない。

しく分析された現代から見て、どのような位置付けにあるのかを明らかにすることである。

2 先行研究による Popper の傾向説の位置付け

前節のような分類のうえで、Gillies は、Popper のオリジナルの傾向説について、「ある意味で、長期と単発の両方である」[3,p.126]と
言っている。

彼 (Popper) による傾向の特徴付けは、私たちの (上で定義した) 長期の傾向に対応しているが、彼はこれを単発の場合にも適用したいと考えた。[3,p.126]

これは総括的な言明であって、Popper の特定の著作あるいは特定の時期に関する位置付けではない。続いて Gillies は、Miller の立場[9,10]を晩年の Popper の傾向説と同一視して、以下のように述べている。

初期 Popper の客観的な単発の確率を保持しているが、傾向と繰り返し可能な諸条件を結びつける考えを排除している。[3,p.126]

直前に、本稿第 1 節の冒頭で引用したとおりの分類があつて、そこにおいて「繰り返し可能な諸条件」は長期の傾向説と結び付けられているため、ここでいう「単発の確率」とは「単発の傾向説」ではなく、広い意味での「単一試行に適用可能な客観的確率」という意味であると思われる。したがって、上記の引用は、晩年の Popper が、傾向性が単一試行に適用可能であるという点を保持しつつ、条件の繰り返し可能性を排除したと読むことができる。これを整理す

ると表 2 のようになる²

	何に属する性質か	何を生じさせる性質か
長期	繰り返し可能な生成条件	相対頻度を伴う事象系列
単発	【ある特定の生成条件】	【単一の事象】

表2: 晩年 Popper の立場(Gillies の見解)

一方、Miller の著作を紐解いてみると、初期 Popper の立場として「類似した条件や環境が繰り返される中で相対頻度をうむ傾向性」という Popper 自身の記述が取り上げられ[9,p.185]、Miller はこれを批判している³。Hájek[6]も、Popper の説を紹介するに際して、ある確率値は傾向性自体の値ではなく、長期的な試行の中で現われる相対頻度の値であるとして、傾向性はあくまでその相対頻度を実現する傾向であると位置付けている⁴。Gillies 曰く、

傾向の概念に関する Popper の初期と晩年の違いは、初期にそれを繰り返し可能な諸条件に関連付けたのに対して……[3,p.126]

初期 Popper の立場を整理すると表 3 のようになる。

² 各表では、挙げられている参考文献によって理解されている Popper の立場を【,】で囲っている。以後、同様。

³ ここで Miller が取り上げているのは Popper の初期の著書だが、Miller 自身は「初期の Popper」という区別を明言しているわけではない。

⁴ ただし、Hájek も初期 Popper の著書を取り上げているが、初期 Popper と晩年 Popper という区別に依拠しているわけではない。

	何に属する性質か	何を生じさせる性質か
長期	【繰り返し可能な生成条件】	【相対頻度を伴う事象系列】
単発	ある特定の生成条件	単一の事象

表3: 初期 Popper の立場(Gillies の見解)

このように、Gillies によれば、Popper 自身の傾向性解釈は、初期の長期説から晩年の単発説へと移り変わっていると評されている。ただし、その移り変わりは Popper 本人が明言しているものでもなければ、Popper の記述から明らかに読み取れるものでもなく、また、根拠に十分な紙幅が費やされておらず、曖昧なものである。Eagle[1,p.374]の分析によれば、

Popper の主張は、(他の研究者によって)すぐに多くの異なる説へと分化した。これらの各説の内容は全て、Popper のオリジナルの主張にヒントを辿ることができる。ただし、Popper 自身は明確にはそれらを区別していなかった。

筆者もこの意見に大方賛同している。しかしながら、本稿では、Popper の傾向性解釈を省みつつ、以下の二点に着眼するつもりである。

- ・主張は確かに様々なアイデアを含んでいるが、その内容は初期と晩年とで線が引けるような変化をしているわけではない。

- ・多少のぶれがある中でも、一貫して単発の傾向説と呼びうる内容を主張していた。

3 『ポストスクリプト』と『傾向性の世界』

『科学的発見の論理へのポストスクリプト』の各巻[12,13,15]は、主として 1951 年から 1956 年の間に書かれたと言われており、これらの中に見られる傾向性解釈に関する記述が、Popper 初期の傾向説を構成している。以下、関連する部分を、順を追って見ていきたい。

『实在論と科学の目的』[13]では、Kolmogorov[7]に端を発する確率の測度論的アプローチに触れ、このアプローチの意義を、単称確率を与えるところに見る⁵。そして、いわゆる大数の法則（測度論の文脈で言えば、大数の強法則）によって、単称確率をベースにした測度論的確率から、頻度理論はほとんど確実に満たされるという、よく知られた数学的結果が挙げられる。そして、頻度理論から測度論への数学的移行を、確率の統計解釈から傾向性解釈への移行と対応させている[13,p.347]。

これは厳密には、本稿の考察対象である傾向性解釈内の話ではない。しかし、Popper が数値的確率を、測度論から演繹される統計結果に対してよりも、単称確率に関する測度論的確率言明の方に見ていた一つの証拠である。これは、先の判定方法に従えば、単発の傾向説を支持していると考えられる（表 4）。

	何に属する性質か	何を生じさせる性質か
長期	繰り返し可能な生成条件	相対頻度を伴う事象系列
単発	【ある特定の生成条件】	【単一の事象】

表4: 『实在論と科学の目的』に見られる初期 Popper の立場¹

続いて、Popper が頻度解釈に代わって傾向説

⁵ Popper はこのように主張しているが、Kolmogorov の公理系はむしろ、どんな確率解釈であろうと満たすべき数学的公理として、つまり解釈にニュートラルなものとして位置づけられていることが多いため、必ずしも単称確率と強い結びつきがあるとは限らない。

を主張するようになった理由として有名な文脈がある。すなわち、頻度論者が出発点としている結果の系列は、特定の生成条件によって定義されたものでなければならず、従って確率も生成条件の属性と言える。「だから」と Popper は続ける。

単独事象は、たとえたった一度しか起こらないとしても、確率を持つことができる。
[13,p.356]

この「だから」の推論が正しいかどうかは別として、ここでは、条件が繰り返し可能か否かに関わらず、単一の試行に確率が定義されると読むのが妥当であるように思う（表 5）。

しかしながら、その直後、Popper はこうも言っている。

	何に属する性質か	何を生じさせる性質か
長期	繰り返し可能な生成条件	相対頻度を伴う事象系列
単発	【ある特定の生成条件】	【単一の事象】

表5:『实在論と科学の目的』に見られる初期 Popper の立場2

生成条件とは、確率値に等しい頻度を伴う系列を生み出す傾向、性向、傾向性を与えられているものとして考えなければならない。これこそまさに、傾向性解釈が主張しているところである。[13,p.356]

「頻度を伴う系列を生み出す傾向性」とはつきり言っているために、長期の傾向説に該当するものをイメージしていると考えられる（表 6）⁶。

⁶ 該当箇所からは「何に属する性質か」についてははっきりと読み取れない。以下、一つしか【,】のない表は同様。

	何に属する性質か	何を生じさせる性質か
長期	繰り返し可能な生成条件	【相対頻度を伴う事象系列】
単発	ある特定の生成条件	単一の事象

表6:『实在論と科学の目的』に見られる初期 Popper の立場3

『開かれた宇宙』[12]では、生成条件の斉一性と統計結果の関係が端的にまとめられている。頻度解釈から傾向性解釈への第一歩は、繰り返される試行が同じ（斉一的な）実験であると前提されている事実を認識することにあつた。条件の斉一性から帰結することのひとつは、前後の実験が互いに影響しないという独立性の概念である（独立でなければ、斉一にはなりえない）。このように、独立性が保証されると、

傾向性は、実験環境の繰り返しとなっている系列の頻度において、ベルヌーイ試行のようなかたちで発現してくる。[12,p.109]

Popper が、「傾向性が相対頻度を生む」といった類のことを主張している箇所については、それが、単に、傾向性が（どのようなプロセスを経るとしても）相対頻度を生むことによって統計的にテストできるといった、傾向性解釈外の話であるのか、それとも、傾向性が生み出すのは単一の事象なのか相対頻度なのかといった、傾向性解釈内の話であるのかを見分けることが重要である。上記の引用に関しては、「単称の確率言明から統計的言明を導くことはできても、逆はできない」という、Landé の議論の文脈を省みれば、前者であるように思う。すなわち、単称の確率言明のために、頻度解釈を放棄して傾向性解釈を支持する理由を述べているのだから、前者である。したがって、一見して長期の傾向説を支持しているかのように見える上記の

記述は、実際は、単発の傾向説にも長期の傾向説にもあてはまるようなニュートラルな意味しか持っていない。

『量子論と物理学の分裂』[15]では、長期の傾向説が最も色濃く主張されている。Popper は、確率の古典的解釈における「同様に確からしい」とか「等しく可能な」といった概念に代えて、「重み」という概念を導入する。「重み」は、実験を繰り返すと現われてくる、反復系列における仮想的な相対頻度、と説明されており、Popper はさらにこれを「傾向性の測度」と同一視している。確率言明とは、そのような「重み」（仮想的頻度）に関する言明であり、それは実際の統計頻度によってテストすべきものであるとされる。

ここでは、現実の結果列における頻度と、傾向性の測度としての仮想的頻度を明確に分けていることから、傾向性解釈内の話であり、長期の傾向説ととることができる。実験条件も、「繰り返しと見なせるための条件」と明確に定義されており、だからこそ傾向性はテスト可能であり「物理的で具体的である」[15,p.80]とされている（表7）。

	何に属する性質か	何を生じさせる性質か
長期	【繰り返し可能な生成条件】	【相対頻度を伴う事象系列】
単発	ある特定の生成条件	単一の事象

表7:『量子論と物理学の分裂』に見られる初期 Popper の立場1

しかしながら、Schrödinger の初期の量子論解釈を振り返る場面では、傾向性解釈によって、Schrödinger が「重率」と呼んでいた波動関数の二乗について、単独の系にそれに対応する傾向性を持たせることができるとし、さらに、ここから仮想の（あるいは現実の）コレクティブにおいて、その重率に対応する統計的頻度が導

かれる、としている。つまり、ここでは、単独の系が持つ重率と、そこから予測される仮想の頻度と、それをテストするための現実の頻度とを、全て区別している。頻度を考える以前に、単独の系が具体的な数値を持っているというこの見方は、単発の傾向説を支持しているように見える（表8）。

	何に属する性質か	何を生じさせる性質か
長期	繰り返し可能な生成条件	相対頻度を伴う事象系列
単発	ある特定の生成条件	【単一の事象】

表8:『量子論と物理学の分裂』に見られる初期 Popper の立場2

Popper の晩年の著作である『傾向性の世界』[14]でも、基本的には、初期の頃の説明が反復されている。（平等な可能性ではなく）加重された可能性を、統計的な方法でプラクティカルな意味で測ることができるのであれば、その加重された可能性は試行毎に内在しているはずである。そのことを強調するために、Popper は、言葉の言い換えに過ぎないと承知しつつも、これをあえて「傾向性」と呼び、やはり「統計的頻度を生み出す傾向[14,p.12]」と特徴付けている（表9）。

	何に属する性質か	何を生じさせる性質か
長期	繰り返し可能な生成条件	【相対頻度を伴う事象系列】
単発	ある特定の生成条件	単一の事象

表9:『傾向性の世界』に見られる晩年 Popper の立場1

しかし、その傾向性が何に属するかということに関しては、Popper の他の文献とは異なり、「反復可能な条件」とは明言されておらず、「反復するとすれば（統計結果はある傾向を示す）」という仮言命題に留まっている。そして、Popper が全著作を通じて、おそらく唯一、明確に単発の傾向説を主張していると思われる箇所

がある。

この種の傾向性は、その状況が反復されえないので、計算することはできない。それは、唯一無二の状況である。しかし、そのような傾向性が存在すると我々が仮定することや、理論的に評価することを妨げるものは何も無い。[14,p.17]

この記述では、端的に、条件の繰り返し可能性と傾向性とは無関係であると主張されている。また、そのような唯一無二の傾向性の例として、我々の祖先の傾向性が、進化の過程で我々自身を生み出したことが挙げられている。我々人類が出現したことは、無論、単一の事象である(表10)。

	何に属する性質か	何を生じさせる性質か
長期 単 発	繰り返し可能な生成条件	相対頻度を伴う事象系列
	【ある特定の生成条件】	【単一の事象】

表10:『傾向性の世界』に見られる晩年 Popper の立場²

4 Popper の傾向説に統一的な像を描く

前節の各表にまとめられた Popper の立場を見ればわかるように、Popper の直接的な言及を見る限り、初期と晩年において傾向説に関する見解に特段の変化があるようには思えない。特に、長期と単発の傾向説を、それぞれ、Popper の初期と晩年に対応付ける Gillies の説には、無理があるように思われる⁷。

⁷ Popper の直接的な言及ではなく、傾向説に関連する周辺の思想からの分析では、また答が違って来るかもしれない。たとえば、晩年の Popper が主張していた、決定論的な力の概念の一般化としての傾向性は、単発の傾向性と相性がいいと考えるのが妥当であろう。

本節ではさらに、同じ時期、同じ著作内での Popper の記述が揺れているように見える理由を考えたい。

まず、これまで用いてきた表の左列についての依存関係を考えたい。

傾向性が「ある特定の生成条件」に属するとしたら、「繰り返し可能な生成条件」にも属すると言えるだろうか。あるいは、その逆はどうだろうか。前者と後者の違いは、一方は繰り返し可能という特別な制約がついていて、もう一方はついていないという、単純な条件の強弱の違いだけではない。そうであったとすれば、論理的に言って、前者は後者を含意するし、逆は含意しない。つまり、いかなる条件にも傾向性が属するとすれば、当然それが繰り返し可能であっても(なくても)属するし、繰り返し可能な条件だけに傾向性が属するという前提からは、いかなる状況にも属するとは言えない。

Popper は、これに加えて、以下の二点を考慮あるいは前提していたと推測される。

ひとつは、同じ原因からは、決定論的变化であろうと確率論的变化であろうと、同じ結果が帰結するという、斉一性の原理である。これを前提とすると、繰り返し可能であるという条件による差異は消えてしまう。なぜなら、繰り返し可能な条件が一度設定されて繰り返されなかったとしても、何らかの確率論的結果は帰結し、それは斉一性によって「ある特定の生成条件」から帰結するものと全く同じと考えられるからである。これこそがまさに、Popper を頻度解釈から傾向性解釈へと導いた理由だった。傾向性が実験状況に内在するとすれば、それは試行毎の単一の実験状況に内在すると、思考を進めたのである。

いまひとつは、「繰り返し可能な生成条件」の特徴は、繰り返し可能であるというだけでなく、そのために何に関する実験かということを生

成条件」として絞らなければならない、という点である。コインを投げる試行の条件として考慮されるのは、せいぜいコインと着地点の形状、投げ方、地球の重力くらいである。また、コインの投げ方ひとつとっても、厳密には毎回異なるのであって、そのうちどれを適切に反復された試行としてみなすか、決めなければならない。Popper は、この種の指摘を、傾向性の「相対性」と呼んでおり、以下のように述べて退けている。

それは、あらゆる物理学上の実験や生物学上の実験についてもあてはまる。これは、なぜ理論がなくては実験が不可能なのかという理由のひとつである。[15,p.80]

したがって、傾向性が「完全な状態」から切り取られてきた「生成条件」に属するとしても、傾向性は物理的で実在的である、と主張されている。では、切り取られてこなかったらどうか、あるいは、切り取る前の「完全な状態」についてはどうか、ということは Popper は述べていないが、おそらく、以下のような回答をするのではないだろうか。すなわち、実験上、外部干渉を無視しうる範囲まで制限して、便宜的な孤立系を作っているだけであり、プラクティカルな意味では傾向性は限定された生成条件に属するものとして扱われるが、実際には（あるいは形而上学的には）全状態からの影響を受けていて、傾向性は「完全な状態」に属する。というのも、Popper は、非決定論を擁護する際に、科学実験の人為的で擬似的な孤立系がもたらす決定論を常に否定していたからである（『傾向性の世界』[14,p.12]や『開かれた宇宙』[12,pp.29-41]を参照のこと）。

以上述べてきた二点を考慮すれば、「繰り返し可能な生成条件」に傾向性が属するという定義から、「ある特定の生成条件」に傾向性が属するという事が帰結する。逆は論理的に帰結するか

ら、同値となる。おそらく、このような考えが背後にあって、Popper はあえて区別する必要はないと考えていたのではないだろうか。

続いて、表の右列についての依存関係を考えたい。傾向性が、単一の試行の結果の起こりやすさについての何らかの強度を表わしているとしたら、それが十分に繰り返されたときにその強度にほぼ等しい相対頻度を生む、ということは、大数の法則の教えるとおりのことである。問題は、その逆で、傾向性が相対頻度をある値に確率 1 で収束させるような存在であったときに、試行毎の単一の結果の起こりやすさに同じ値で寄与していると言えるだろうか。

この問いは一見すると、確率の頻度解釈に対して Popper が抱いていた疑問と似ている。Popper が『科学的発見の論理』[11]で考察しているとおりの、最初にコレクティブありきの頻度解釈では、単独の事象はそれがあある事象列のメンバーであるという事実を以ってしてのみ、確率を持ちうる。したがって、単称確率言明とは、単に形式的に単称である、というのが Popper の答であった。しかし、本稿の問いは、これとは異なる。長期の傾向説においては、結果の系列は（頻度解釈のように）最初に仮定されるものではなく、反復試行によって生み出されていくものである。その生み出されていく系列の相対頻度が確率 1 で、ある値 α に近づくときに、単独の事象も同じ値 α の傾向性によって生み出されていると言えるだろうか。

これは、大数の法則における収束の一意性によって保証されていると考える人もいるかもしれない。ある単独事象の傾向性が α でないとしたら、結果列の相対頻度も（確率 1 で） α ではない。これすなわち、上記の仮言命題の対偶である。

しかしながら、このような推論にはトリックがある。大数の法則を証明するためには、確率

空間を設定する。ということは、事象の集合と、それに確率値を付与する確率測度が与えられる、ということである。そして、独立反復試行の結果列の確率測度は、単一試行の確率値の掛け合わせであるとして、証明が進んでいく。つまり、大数の法則を用いている時点で、単独事象に確率値が付与されることは、最初から前提されてしまっている。

このトリックを暴くための最も簡単な方法は、以下のような試行設定を考えることである。たとえば、表と裏が交互に出るように制御されたコイン投げは、表の相対頻度が $1/2$ になるような傾向性を持っていると見ることはできるが、 $1/2$ の単発の傾向性を持っていると見ることはできない。これは、Mises[16]がコレクチーフの定義として、収束の公理だけでなく、ランダム性の公理を導入した理由としてよく知られている⁸。

以上より、表の右列に関しては、定義が同値であるということはいえない。では、Popper はどちらの描像をえがいていたのだろうか。

現代の、長期の傾向説の支持者がすべて、その定義において、傾向性が生み出すものとして（相対頻度だけでなく）ランダム性を考慮していないと言うわけではない。しかし、Popper の見解を明らかにするという本稿の文脈で決定的なのは、Popper が長期の傾向説を部分的にであれ唱道していたとしたら、そのような本質的な事柄に一切触れていないのは明らかに不自然であるという点である。なんとなれば、結果の事象列を特徴付けるところのランダム性の問題は、Popper が『科学的発見の論理』において確率の頻度解釈を扱っていた際の、最も中心的な問題であったからである。

⁸ 長期の傾向説を、「コレクチーフの定義を満たすような結果列を生み出す傾向性」とした時に、この議論がどう変わるかはわからない。

したがって、Popper が随所で少なくとも言葉上「相対頻度を生む傾向性」と述べているのは、本稿で定義したような長期の傾向説を主張しているというよりも、傾向性が単独の事象を何らかの強度でもって生じさせるとすれば、（確率論からの当然の帰結として）相対頻度も生じさせる、と主張していたと読むのが妥当な筋であると思われる。おそらく、「相対頻度を生む傾向性」という言い方を頻繁に用いていたのは、相対頻度やそれが付随しているところの結果列は、最初にそれらありきで考えるようなものではなく、あくまで、傾向性に基づく確率的現象によって生み出されるものである、ということを目指したかったからではないだろうか。つまり、まさに、頻度主義を主張していた『科学的発見の論理』へのポストスクリプトであるという身分だったからこそ、頻度主義との相違を強調していたと読むのが妥当であろう。

以上のように考えれば、Popper は表の左列については理由あって区別をしておらず、また、表の右列については単発の傾向性に該当する概念を主張していたと言える。したがって、初期と晩年で Popper の考え方が変わったと読むよりも、時期を問わず単発の傾向説を主張していたと捉えたほうが整合的であるように思う。

5 結論

詳しく分析され細分化された現代の傾向説から見ると、Popper のオリジナルの傾向説にはぶれがあるように見える。しかし、少なくとも、初期と晩年に分けられるような変化のしかたはしていないし、多少のぶれがあるなかでも、基本的には単発の傾向説と理解しうる内容を一貫して主張していたと考えられる。

参考文献

- [1] A. Eagle. 21 arguments against propensity analyses of probability. *Erkenntnis*, Vol. 60, pp. 371–416, 2004.
- [2] J. H. Fetzer. *Scientific Knowledge: Causation, Explanation, and Corroboration*. Reidel, Dordrecht, 1981.
- [3] D. Gillies. *Philosophical theories of probability*. Routledge, 2000.
- [4] Jr. H. E. Kyburg. Propensities and probabilities. *British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 25, pp. 358–375, 1974.
- [5] I. Hacking. *Logic of Statistical Inference*. Cambridge University Press, 1965.
- [6] A. Hájek. Interpretations of probability. <http://plato.stanford.edu/entries/probability-interpret/>, 2011.
- [7] A. N. Kolmogorov. *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung*. Springer, Berlin, 1933.
- [8] D. H. Mellor. *The Matter of Chance*. Cambridge University Press, 1971.
- [9] D. W. Miller. *Critical Rationalism. A Restatement and Defence*. Open Court, 1994.
- [10] D. W. Miller. Propensities and indeterminism. In *Karl Popper: Philosophy and Problems*, pp. 121–147. Cambridge University Press, 1996.
- [11] K. R. Popper. *Logik der Forschung*. Verlag von Julius Springer, Vienna, 1934. 邦訳『科学的発見の論理』大内義一・森博訳、恒星社厚生閣（1971）。
- [12] K. R. Popper. *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*. Routledge, 1982. 邦訳『開かれた宇宙』小河原誠・蔭山泰之訳、岩波書店（1999）。
- [13] K. R. Popper. *Realism and the Aim of Science*. Routledge, 1983. 邦訳『实在論と科学の目的』小河原誠・蔭山泰之・篠崎研二訳、岩波書店（2002）。
- [14] K. R. Popper. *A World of Propensities*. Thoemmes, 1990. 『確定性の世界』田島裕訳、信山社（1995）。
- [15] K. R. Popper. *Quantum Theory and the Schism in Physics*. Routledge, 1992. 邦訳『量子論と物理学の分裂』小河原誠・蔭山泰之・篠崎研二訳、岩波書店（2003）。
- [16] R. von Mises. *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*. Springer, Wien, 1928.

＜＜第 23 回年次研究大会シンポジウム＞＞ 「ポパーとハイエク」 発表要旨

ポパーとハイエクの民主政批判：プラト ンとの距離をめぐって

山中優（皇學館大学）

I. 問題設定：民主政の批判者としてのポパー・ハイエク・プラトン

- ◆ ポパーとハイエクの両者ともに、プラトンを全体主義の思想家とみなしていた。両者は共に、いわば「多」を恐れるあまりに「一」を強調しすぎたとして、プラトンを厳しく批判したと言えるだろう（特にポパー）¹。
- ◆ 他方で、ポパーとハイエクは共に、多数者支配としての民主政に対する警戒感を抱いていた（ポパーの言う“デモクラシーの逆説”）。
- ◆ プラトンには依然として、民主政に対する「警告者」としての価値がある（佐々木, 2000, p. 363）。処方箋こそ違え、民主政に対して批判的だったという点において三者は共通していた。
- ◆ ハイエクは最終的に民主政に対して（絶望感に近い）不信感を抱くに至った。その晩年の彼が提示した処方箋は、期せずして、プラトンの相貌を濃厚に帯びることになった。

¹ ただし、プラトンを全体主義者とするポパーのプラトン解釈については、その妥当性をめぐって大きく意見が分かれている。その一例としては、小河原, 1998 および佐々木, 1998 がある。

- ◆ それに対して、ポパーの処方箋は、あくまでもプラトンから距離を大きく取ろうとするものだったと言えるだろう。ポパーは、政治的討論を暴力なき平和なものとする合理的な伝統への信頼を保持しつづけた。

⇒ポパーの政治思想を現代的に再生・発展させることができるとすれば、その試金石の一つは、ハイエクの行き着いたプラトンの帰結を回避することができるかどうかにあると思われる。

II. ポパーとハイエクの共通点：多数者支配への警戒と「手続としての民主主義」の擁護

- ◆ 世論に対するポパーの警戒（CR, ch.17）
- ◆ ポパーによる政治体制の区別：民主主義と専制 民主主義 = not 多数者支配 but 流血なき解職システム（OSIE, ch.7）
- ◆ ハイエクの民主主義擁護：民主主義は唯一の平和的な政権交代の方法（CL, ch.7）
- ◆ 両者ともに、主権を無制約なものとする考え方に異議を唱えていた（OSIE, ch.7; LLL-3, chs.12, 13, 16, 18）。

III. ポパーにおける民主政（あるいは社会民主主義）への楽観：平和な批判的討論の伝統への信頼

- ◆ 経済的弱者を保護するため、経済に政府が介入することが必要←漸次社会工学の適用 (OSIE, ch.17 ; 嶋津, 1994, p. 95) ²
- ◆ 抽象的な善の実現ではなく、具体的な悪を除去するための合理的な公共政策 ; その公共政策の試行と誤謬排除のプロセスにおける合理主義的態度の重要性 (CR, ch.18)
- ◆ 次の小柳論文の一節は、ポパーの政治思想の内容を的確に要約したものと思われる :

可謬主義に基づくポパーの政治的プログラムは、支配者の解職システムとしての民主主義によって、非暴力的な合理的改革の場を提供しようとする。そこでは弱者を保護し、経済競争を規制し、社会紛争を緩和する一方、知的領域、政治的領域における激しい競争、すなわちダーウィンの生存競争を要求し、そして勝利した理論や議論は一時的にその論証のプロセスを生き残る。つまり、知的、政治的領域における議論は、戦争の機能的な等価物であり、それによって政治的暴力を抑止することが期待されているわけである。しかし、この政治的プログラムが、科学と同様、批判的討論の伝統に大きく依存していることをポパーが看過しているわけではない (小柳, 2000, p.97)。

- ◆ 自由世界に対するポパーの楽観 : われわれの自由世界がこれまでのところ人類の歴史の進行中に存在した最良の社会である。自由世界は、福祉国家を通じて、赤貧、失業、宗教的差別など、これまで人間の社会生活につきまってきた最大の諸害悪をなくす

² ただし橋本努によると、後期のポパーは積極的自由 (政府による豊かさへの自由) の主張を放棄し、消極的自由へと自らの自由概念を収斂させていった (橋本, 1994, pp. 228-232)。

のに、完全ではないにせよ、ほぼ成功した (CR, ch.19)。

IV. ハイエクにおける民主政への悲観 : ハイエクにとっての“トクヴィルの死”とプラトンへの接近

- ◆ CL (1960) における民主主義擁護の根拠
 - (1) 平和的な政権交代の方法
 - (2) 個人の自由を守る安全装置 (常にそうとは限らないが)
 - (3) 多数者を教育する唯一の効果的方法

⇒当時のハイエクが最も重視していたのは (3) であり、その際にハイエクが依拠していたのがトクヴィルだった。

当時のハイエクは民主主義を「意見の形成過程」として捉えており、たとえ少数意見であっても、いずれはその妥当性が認められ、多数者にも受け入れられるようになるという可能性に期待していた。

- ◆ ところが、LLL-3 (1979) になると次のように述べ、上記 (3) を最重要とする主張を撤回し、(1) を最重要とするに至った :

私はその書物 [CL] でド・トクヴィルに夢中になって、私が挙げた三つの民主主義支持論の第三番目のもの、すなわち、民主主義は政治問題において多数派を教育する唯一有効な方法である、という議論を「もっとも有力」な擁護論として記述したことを、むしろ後悔している。それは大変重要ではあるが、無論、私がそのとき第一番目として挙げたもの、すなわち、平和的変化の手段としての民主主義の機能、に比べると重要性は低い (LLL-3, p. 180, n. 14)。

= トクヴィルの民主主義擁護論に対する (思

想的な) 死亡宣告

◆ そしてハイエクは、次の2点において、期せずしてプラトンの相貌を濃厚に帯びるに至ったのである(山中, 2007, 第三章第三節; 山中, 2008, pp.48-54) :

1. 「民主政の行き過ぎが独裁政に行き着く」という恐れ(=“隷従への道”)に対する危機感の深まり: 議会における討論が利益分配をめぐるいづれ必ず袋小路に陥り、その膠着状況を打破する強力な独裁者が歓迎されるようになる——こうした“隷従への道”は、中央計画経済によらない社会民主主義=福祉国家でも同様である。
2. 民主政の行き過ぎを防ぐための一種のエリート支配: “法の支配”という外枠を民主政治に嵌めることができるような制度改革の構想=ハイエクの議会制改革論: 任期15年の壮年層エリートが上院としての立法院を構成して法の支配を貫徹させ、下院としての行政院における利益分配政治に歯止めをかけるという構想。

V. 結論: 「多」が突出した民主政治の問題性にいかに対処するか?

◆ プラトンの現代的意義(佐々木, 2000, pp. 361-372)

1. プラトンは「警告者」として価値がある。自由民主主義はかつてのように独裁制との対決によって求心力を維持するわけには行かなくなくなり、自らの足で立つためにますます思想的な「警告者」を必要とするようになっていく。民衆への「迎合」の政治から独裁制が発生するというのがプ

ラトンの展望だったが、今一つの可能性は「迎合」による問題の先送りと統治能力の危機である。

2. 本当に政治判断を任せられる人間の数は少なく、そうした人間には希少価値があるという指摘を重く受け止める必要がある。民主政では政治家は「ただ大衆に好意を持っていると言えさえすれば、それだけで尊敬される」というプラトンの指摘は、今も説得的である。
3. プラトンは「多」が突出した社会の問題性を鋭く告発し、警告を発した思想家であった。多様性の解放が物質主義の横行と偏狭なエゴイズムの礼賛に終わることはないのか。二十世紀におけるプラトンへの関心の高まりは、横行するエゴイズムと物質主義に対する知識人たち(特にドイツ教養市民層)の反発に原因があった。

◆ プラトンの政治術の特徴(Wolin, 2004, ch.2; 佐々木, 1984, pp. 16, 444) :

- ① 一方で、政治の営みを社会理論に完全に還元させることなく、「政治社会全体に配慮する政治術」の独自性と必要性を認めるものだった(=ウォーリンのいう“政治的なもの”)。
- ② 他方で、その構想が実は、個別利害間の対立・抗争としての政治を抹殺しようとするものであり、紛争や対立を素材としてそこから妥協を作り出すことは度外視されていた。

⇒LLL-3におけるハイエクの議会制改革論——その狙いを彼は“政治の退位”(the dethronement of politics)と表現した(LLL-3, p. 149)——は、このウォーリンの言う意味でのプラトンの政治術の伝統を(薄めた形ではあれ)引

き継ぐものだったのである。

- ◆ それに対してポパーは、同じくウォーリンによれば、少なくとも科学的共同体の枠内では、批判的合理主義に基づく政治的討論のもつ可能性を信頼していた。だが他方で、ポパーは、制度的に統制された政治の観念を、決して市民の政治的実践や経験と関連づけようとはしなかった。それどころか、公衆を政治に関わらせることについては、強い疑念を抱く傾向すらあった (Wolin, 2004, ch.14)。
- ◆ ポパー流の漸次社会工学者はケインズ主義の経済テクノクラートだったと言えるとするならば (渡辺, 2006, p. 106)、こうしたポパーの政治思想は、二十世紀の戦後合意の下での代議制民主主義＝福祉国家には適合的であっただろう。
- ◆ 戦後の代議制において「多」の突出による統治能力の危機を防いでいた重要な要因の一つは、物質面での持続的な経済成長だった。自由民主主義が経済成長に極めて神経質になってきたのも、「多」の解放の社会的圧力を低くするためであった。そのことは戦後の日本政治史を見れば一目瞭然である (佐々木, 2000, p. 371)。
- ◆ また、「福祉国家＝隷従への道」というハイエクの警告が戦後の西側先進諸国で現実化するのを防いできたのも、経済成長を志向する“生産性の政治”だった (山中, 2010, pp. 248-251)。
- ◆ しかしながら、そうした持続的な経済成長がもはや期待できない現代において、はたしてポパーの政治思想は、ハイエクの辿り着いたプラトンの帰結を回避できるような

現代的可能性を持つのだろうか？——そこにこそ、ポパーの政治思想の現代的再生・発展のための試金石があるのではないかと思われる³。

【引用略号一覧】

- 《ポパーの著作》 (出版年順)
- OSIE: The Open Society and Its Enemies, 2 vols. (1945)
- CR: Conjectures and Refutations (1963)
- 《ハイエクの著作》 (出版年順)
- CL: The Constitution of Liberty (1960)
- LLL-3: Law, Legislation and Liberty, vol. 3: The Political Order of a Free People (1979)
- 《その他の文献》 (著者アルファベット順)
- 橋本, 1994: 橋本努 (1994) 『自由の論法: ポパー・ミーゼス・ハイエク』 (創文社)
- 小河原, 1998: 小河原誠 (1998) 「ポパーとプラトン」『大航海 No. 24: 特集 プラトンと現代』新書館 (1998年10月) pp. 52-59.
- 小柳, 2000: 小柳昌司 (2000) 「カール・ポパーにおける科学と政治 (二・完)」『法学論叢』 (京都大学法学会) 第 147 巻 1 号, pp.84-103.
- 佐々木, 1984: 佐々木毅 (1984) 『プラトンと政治』 (東京大学出版会)
- 佐々木, 1998: 佐々木毅 (1998) 「「プラトンの呪縛」と「ポパーの呪縛」のあいだ」『大航海 No. 24: 特集 プラトンと現代』新書館 (1998年10月) pp. 46-51

³ ポパー (および W・バートリー) の可謬主義、批判的合理主義に依拠しつつ、リベラリズムを現代的に再生させようとする試みとしては、施, 2003 がある。

佐々木, 2000 : 佐々木毅 (2000) 『プラトンの呪縛』 (講談社学術文庫)

施, 2003 : 施光恒 (2003) 『リベラリズムの再生 : 可謬主義による政治理論』 (慶応義塾大学出版会)

嶋津, 1994 : 嶋津格 (1994) 「「開かれた社会」は開いているか」長尾龍一・河上倫逸編『開かれた社会の哲学 : カール・ポパーと現代』 (未来社)

渡辺, 2006 : 渡辺幹雄 (2006) 『ハイエクと現代リベラリズム : 「アンチ合理主義リベラリズム」の諸相』 (春秋社)

Wolin, 2004 : Sheldon S. Wolin (2004) *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Expanded

Edition (Princeton University Press).

山中, 2007 : 山中優 (2007) 『ハイエクの政治思想 : 市場秩序にひそむ人間の苦境』 (勁草書房)

山中, 2008 : 山中優 (2008) 「ハイエクの民主政治論における懐疑と失望 : トクヴィルとの比較の観点から」日本政治学会編『年報政治学 2008-I 国家と社会: 統合と連帯の政治学』 (木鐸社) pp. 37-60.

山中, 2010 : 山中優 (2010) 「“生産性の政治”の意義と限界 : ハイエクとドラッカーのファシズム論を手がかりとして」中野剛志編『成長なき時代の「国家」を構想する : 経済政策のオルタナティブ・ヴィジョン』 (ナカニシヤ出版) pp. 247 - 263.

☆☆

ポパーとハイエク——物理学と経済学の方法を巡って

渡辺幹雄 (山口大学)

本報告では、Popper と Hayek の異同を念頭におきつつ、Popper 思想の actuality を見定めたいと思う。報告者は長年、二人の思想家の異同が奈辺にあるのかに思いをめぐらせてきたが、本報告によって様々な疑問が氷解すれば幸いである。いささか雑駁の嫌いもあるが、Popperian との対話を通して論点を明確にできればと思う。その点ご寛恕を請いたい。

論理学としての帰納法の不可能性、これをつまびらかにできることが、Popperian の第一の試金石であろう。個別の経験命題をいくら重ね

たところで、普遍的な法則を導くことは (論理的には) できない。論理実証 (ないし経験) 主義の帰納論理を棄却することにおいて fatal な意味をもつ不可能性ではあるが、その変奏はあちこちに散見される commonplace のようにも見える (e.g. Wittgenstein-Kripke の規則のパラドクス & W.V. Quine の理論の決定不全 etc.) これに対して、Popper が唯一是認する論理学は究極には Aristotle に遡る演繹 (形式) 論理であって、*Conjecture* における弁証法論駁はその掉尾と言える。

しかし、Popper は知識の origin は問わないのだから、普遍法則の定立が啓示、靈感、思いつき (直観)、そして帰納によろうとも問題はないはずである。従って、発見法としての帰納法の価値は棄損されないだろう。むしろ、武器庫を豊かにするという意味では、帰納はけっして手

放すべきではない。一方、Popperはその持てる能力にもかかわらず、Quineのように、数学の基礎をめぐる「危機」に対して独自の論理(学)を構築していない。これはなぜか。また、Popperには二値論理以外の論理を受け入れる可能性はないのか。直観主義論理や量子論理など多値論理を認めることはしないのか。Descartesは神が矛盾律さえ超える可能性を示唆しているが、Popperはどうなのか。伝統的な論理学に対するPopperの「忠誠」はどう評価されるのか。

Popperが方法論的一元論者なのかどうかは論争の余地があるが、科学一般は「既知なるもの」(被説明項)を「未知なるもの」(説明項)で説明する、というテーゼはどこまで妥当なのか。例えばこのテーゼは、(古典的)統計力学の成立において優れて妥当するように思われる。マクロ系の熱的状态を記述する状態方程式($PV=RT$)が与えられていて、その成立を無数のマイクロ系の統計的現象として説明することは、既知のマクロ現象を原子という未知のマイクロによって説明し、画期的な成功を収めた具体例である。MachやOstwaldは恥をかきBoltzmannは英雄になった。しかし、*Counter-Revolution*におけるHayekは、社会科学におけるこのテーゼの妥当性に懐疑的である。というのも、自然科学においてはマクロ系が「地」(背景環境)から感官によって「自然に」抽出されるが、社会科学においてはそのような「自然」は期待できないからである。森でウサギに遭遇すれば我々はただちにそれを認識できるが、資本主義や価格、労働力や生産性はそうではない。マクロ(既知)からマイクロ(未知)へのベクトルは自然科学の「分析的」性格をよく表しているが、これのabuseは悪趣味なpositivismをもたらす。例えば、A.Comteがマクロな社会的現象の優位を説くときがこれである。個々の人間的経験をthroughして、マクロな社会法則を把握するのが「科学」だとする粗野なpositivismの主張は、

熱学のマクロ法則を思念しているように見える。Hayekによれば、社会科学ではベクトルは逆向きであって、既知のマイクロから未知のマクロを構成するという形を取らざるをえない。しばしば方法論的個体主義と呼ばれるこの方法は、Comteを批判したCarl Mengerに由来するが、この方法は本質的に「総合的」、Hayekによればcompositiveである。そして、既知のものから未知のものを推し量ることにおいて、この方法は(少なくとも発見的には)帰納的と言える。

compositiveな社会科学方法論は、電子計算機によるsimulationの方法と結合しやすい。現にHayekにヒントを得たグループが進化経済学や行動経済学、あるいは経済物理学などを開拓しつつある。マイクロな個体を拘束する既知の規則からいかなる秩序(マクロ系)が「自生する」かをsimulateし、その秩序の効能による評価をマイクロ系にfeedbackする。これによって望ましい社会システムを取捨選択するという趣旨である。この方法の基礎にあるのは、個体(マイクロ)はそれぞれ自らの従う行動規範を知っているが、それがいかなる社会的現象、秩序、パターンをもたらすかは原理的に予測しがたいという事実である。社会科学の目的が人々の厚生改善であるとすれば、出来る秩序やパターンはこの視点から評価され、これがマイクロの行動規範の修正をうながす。社会科学における実験の可能性が極度に制限されているとすれば、この方法の実践はsimulationとなるであろう。我々は結果として出来た秩序やパターンを資本主義etc.と呼ぶのであるが、このマクロ系は統計力学が与えるようなマクロ法則を与えない。

これに対して、Popperがとくに社会科学の方法と認める「状況の論理」はどの程度妥当なのか。残念ながら、この方法が今日、新古典派の経済学を正当化する論拠になっていることを見れば、その功罪は明らかであると思われる。行

動の合理性をヒントに、完全な合理性や完全な情報を仮定してそれを規範的な座標軸とする方法は、そこからの乖離を矯正すべき逸脱と捉える。しかし、理論経済学の現状が示すように、この方法がすでに **deadlock** に突き当たっていることは明らかだろう。前出の行動経済学や経済物理学はその **counterbalance** である。ところが、**Popper** の方法はむしろ、新古典派の現状を肯定する役割を果たしている（e.g. **M. Friedman** etc.）。その基本前提が一再ならず経験的に反駁されているにもかかわらず、「状況の論理」はいまや **metaphysical program** になっている。このように、「状況の論理」が経済学の足枷になっているのはなぜか。ここに **Popper** の合理主義の限界が見えないか。

客観的知識の追求、**Popper** はこれを、自然／社会を問わず科学的営為の基礎におく。「状況の論理」は社会科学においてそれを担保する道具であるが、それは極力心理主義や主観主義を排除せんとする意思の現れでもある。しかし、これは社会科学の知識を成長させる方法なのか。経済学は、新古典派の桎梏を脱することができずにいる。多くの論者は、それが長期の停滞状態にあることを嘆いている。おそらくここで、そして **Hayek** との関係で問われるのは、我々にとって大切なのは知識の客観性ひいては真理なのか、それとも知識の成長なのかということだろう。**Hayek** の社会理論に見られるはっきりとした **pragmatism** の兆候は、**Popper** とは対照的である。社会科学にとっての「事実」とは人々の「信念」であって、それが正しいかどうかとは無関係である、とする **Hayek** の立場は、社会科学が畢竟 **moral science** つまり「心の科学」であることを物語る。経済学が新古典派とともに「世界3」の住人になったところで、それが「世界1」や「世界2」になんの影響も与えられないとしたら、その価値はどこにあるのか。

Hayek の視点から見たとき、**Popper** の知識

論は1つの領域から別の領域への不当な拡張を含んでいるように見えるだろう。**Popper** が **inspiration** を得たのは概して自然科学、しかもニュートン力学と相対論であるが、**Hayek** にとってかかる物理学の諸領域はたかだか単純現象の理解を可能にするにすぎない。予測と観察事実との照合、「図」として環境から抽出しやすい、相対的にマクロな現象、こういった、幸いにも操作の容易い事例については **Popper** の方法・知識論は直観的な妥当性を有するように見える。しかし、**Hayek** が **J.C. Maxwell** や **Luis Alvarez** のことばを借りて述べているように、これらはすべて単純な現象に限られている。つとに指摘されているが、例えばカオス的な系では、決定論的な性格は必ずしも予測を可能にしない（というか、正確には予測を無意味化してしまう）。このような場合、反証逃れは後を絶たないことになる。気象学、生物学、医学、そして **moral science** と複雑さの階段を上るにつれ、**Popper** の知識論・方法論は妥当性を失うのではないか。

最後に、**Popper** と **Hayek** とが共闘できるテーマに触れておこう。それは「全体」なるものについての彼らのスタンスである。前述したような、**Comte** 的で **positivistic** な悪用があるにせよ、**Popper** と **Hayek** はともに方法論的個性主義を揺るぎなく掲げている。**Duhem** や **Quine** はしばしば **holism** の騎士として持ち上げられているが、その（支持者たちの）意図するところは不明であり、**Comte** 的な誤謬が感じられる。例えば、1つの言明は理論「全体」の中で解釈される、と安易に言われたりするが、**Popper** の言うように、理論が無限の論理的内容を持つとすれば、「理論の全体」はけっして所与ではない。そこで言われるのはたんに、1つの言明と他の言明とのネットワーク的結合であって、ネットワークの全体を鳥瞰できる者などいないのである。従って、**holism** はある種の **metaphor** と解すべきである。少なくとも **Quine** や **D. Davidson**

は、「理論」や「言語」の「全体」を所与とは見なしていない。理論や言語とは、個々の言明や発話のネットワーク的結合に与えられる暫定称にすぎない。そこでは、個体の意味や内容は他との関係性によって決定される。かかる意味に

おいて、Popper、Hayek と holist たる Quine、Davidson との間に溝はない。巷間、Quine を妙に持ち上げ、Popper をひどく貶める俗説が流布して久しいが、Popperian の奮闘と汚名返上を期待したい。

☆☆

ハイエクにおけるポパー的着想 -W.W.バートリーの位置づけをめぐって-

吉野 裕介¹

ハイエク (Friedrich von Hayek, 1899-1992) とポパー (Sir Karl Raimund Popper, 1902 - 1994) は共にウィーンに生まれ、ほぼ同時代を生きた。かれらは親交を持ちつつ研究を進め、ともにひとつの分野にとどまらない業績を残している。

かれらの学説を比較する研究として、国内ではかつて橋本 (1995) が、ハイエクとポパーの方法論をミーゼスと比較した。そこで橋本は、経済学方法論が持つ思想に与える不可避的な影響を「方法の思想負荷性」として導入し、ミーゼスの先験主義ともポパー的な経験主義とも違うハイエクの方法論の独自性を前景化した。海外に目を向ければ、グレイがやはりハイエクの方法論をポパーとの比較において検討し、その類似性と差異について触れている (Gray, 1984)。最近ではハイエスが、マッキンタイアなどを参照しつつ政治思想を伝統の重要性の観点から比較した (Hayes, 2008)。

ところでハイエクのもっとも包括的な伝記的研究書『ハイエクの挑戦』(Caldwell, 2003) を書いたコールドウェルは、ハイエクとポパーの方法論に影響関係はあまりないと評している (Caldwell 2006)。一方でバーナーによる研究はハイエクの文化的進化論とポパーのエコロジカル・ニッチ論に相互的な影響を見る (Birner, 2009)。

このように、ハイエクとポパーの比較研究はいくつか見られるものの、基本的にはかれらの方法論ないし哲学的基礎を比較した研究であり、個人的な交流をもとにした研究はあまり見られない。一方で、ハイエクの伝記的側面の研究が、かれの主要著作以外の草稿の公開や調査を受け、近年とみに進んでいる。そこでこの小論の目的を、かれらの書簡のやり取りから見たハイエクとポパーの影響関係の闡明に設定する。そして、ここで重要となるのは、かれらの間に立つバートリーの位置づけである。以下ではまず 1 節で、ハイエク研究の現況を特にバートリーの貢献をめぐるアーカイブスの状況から明らかにする。次に 2 節では、ハイエク晩年の進化論的主張に至るまでの、ポパー的な着想について吟味したい。最後に 3 節として、まとめと今後の展望を記す。

¹ 京都大学大学院文学研究科グローバル COE 研究員。
yusuke-y@ijk.com

1. ハイエク研究の現況-書簡の公開状況と

「真贋論争」

上に述べたように、ハイエクとポパーの学説史研究が少ない理由は、かれらのアーカイブスを管理する W.W. バートリー三世(1934 - 1990)の早逝がもっとも大きいものと思われる。現在までハイエクとポパーの関連文書は、未公開文書や個人の手稿などを含めてそのほとんどがスタンフォード大学フーバー研究所に所蔵されているが、バートリーはここで研究員(リサーチフェロー)という立場にあり、書簡の管理を引き受けていた²。

最晩年ハイエクのもとで秘書を務めたキュビットの手記によれば、バートリーは80年代前半から、ハイエクの自伝を書くためにしばしばかれのオフィスを訪れて取材をし、原稿を書きためていた(Cubitt, 2006)。そのバートリーが亡くなる前に、ハイエクの最後の著作『致命的な思い上がり』の編纂を手がけたことは知られている³。

近年ハイエク研究者のあいだで、『致命的な思い上がり』の内容の疑義を問う「真贋論争」が起こっている(Caldwell, 2003; Ebenstein, 2003)。バートリーの述べた意味での方法論に近いことや、参考文献にハイエクが読んだとは思えないような文献が上がっていることなどがその理由である。確かに、「進化論的認識論のすでに高度に進んだ展開」(Hayek1988, 9邦訳 10 頁)という言葉や、第5章「不特定の目的」という節には、「習慣や道徳を形成した選択の過程は、個々人が把握しうるのよりも多くの事実的環境を思慮に収めることができたのであり、結果的に、伝統はいくつかの点で理性よりも優れている。…この決定的な洞

察は、まさに批判的合理主義者のみが認識しうる」(Hayek 1988, 75 邦訳 111 頁)という文章を読めば、コールドウェルによって(『致命的な思い上がり』という書物におけるフレーズや単語は「ハイエクよりもバートリーをしのばせる」(Caldwell, 2003 316-319)と評されている。

2008年、2009年、2010年にフーバー研究所に追加された文書は、一部『致命的な思い上がり』の思い上がりのドラフトとなったカードの複製を含むが、これだけでは依然としてハイエクとバートリーの仕事に線引きするのは困難である。前掲のキュビットの手記によれば、バートリーはポパーとハイエクの伝記を書くという願望を持ち、それが実行できる立場にあったにも関わらず、実際には本格的にそれを刊行したいという熱望は感じられなかったようで、『致命的な思い上がり』はバートリーとキュビットが文章を全面的に修正することでようやく刊行にこぎつけたという。そしてハイエク夫人も、第一章の英語の修正に関わっているという(Cubitt, 2006)。内容に繰り返しが多いのも、このように複数の人間関わっているから、とキュビットは弁明している。またそこで語られているように、ハイエクの健康状態も、80年代はかなり悪化し、1985年以降は公式の場にほとんど姿を現せる状態ではなかった。こうした状況から、『致命的な思い上がり』の内容について、ハイエクが最終的にどれほどの判断を下すことができたのかは、永遠に疑問が残る。このためこの著作にまつわる「真贋論争」は未だ議論の余地があると思われる。

2 こうしたバートリーの功績やフーバー研究所での様子は、小河原(1990)も参考のこと。

3 『致命的な思い上がり』の成立過程におけるハイエクの主張の是非については、拙稿(吉野 2008)も参照されたい。

2. 『致命的な思い上がり』に至るまでのポパー的発想

こうした経緯を持つ『致命的な思い上がり』であるが、そこで展開されている主張の中に、

ハイエクがそれ以前から保持していたものも見受けられる。そしてそのなかにはポパーと応酬した箇所もある。このため、この最後の著作に至るまでのかれの後半生の代表的な論文と、それに対するポパーの言及を吟味することで、ハイエクの主張の形成過程がより明確になると思われる。

ハイエクは1952年に二つの重要な本を上梓する。ひとつは方法論の『科学による反革命』、もうひとつは心理学の『感覚秩序』である。ここでいう心理学とはこんにちで言えば認知心理学、神経生理学のような分野で、近年ハイエクのこの分野の功績を評して行動経済学や経済心理学の元祖とする向きもある。1920年に書いた論文「意識の発生論に寄せて」(Hayek, 1920)をもとにした『感覚秩序』は、しばしば指摘されるように、前半部分がマッハによる影響、後半部分がポパーによる影響が強い⁴。ポパーによる影響とは具体的には認識の進化、ここでは外的刺激の淘汰とマッピングによる人間の認知システムの進化的形成のことである。同世代のかれらの関心のひとつは、古来よりの伝統的な心身問題-mind-body problemにあった。ハイエクはポパーの進化論的認識論に影響されるかたちで、マッハの一元論を克服せんとする試みを展開する。

その『感覚秩序』への感想をしたためた手紙の中で、ポパーは自らの関心「心の因果理論」に対する関心を表明し、特に言語に関する因果理論の不可能性についての論文がもうすぐ完成する予定だと記している⁵。それはおそらく、論文「言語と心身問題」(1953)とし

4 『感覚秩序』における進化論的な主張については、吉野(2007)で検討した。

5 Letter to Hayek, December 2, 1952, Hayek Archives, box 44 folder 1, Hoover Institution on War, Revolution and Peace, Stanford, California.

て翌年公開されたものであろう。ポパーの主張についてここでは立ち入らないが、ここにかれは「心の因果理論はおそらく真実たりえないのです」と自分の立場を記し、同時に『『感覚秩序』の因果理論が心の因果理論の素描にもなりうるでしょう」と違和感を表す。このことはハイエクの主張を反応-刺激モデルに近いとポパーが解釈したことの原因があると推測できる(Birner, 2009)。ハイエクがこのことにどのように回答したかはこの時点では明確ではないが、ポパーとハイエクの二人は互いに議論を交わしつつ、違ったルートで個人から社会へとその分析の対象を広げていく。

ハイエクによる1950年代以降のこうした心身問題の探求、もしくは個人の認識の形成過程への関心は、60年代の論文「ルール、知覚、理解可能性」(1962)および「行為のルール体系の進化に関する覚書」(1967)で展開され、以降の著作に受け継がれる。

ポパーは、1962年に「ルール…」論文を受け取ったのちハイエクに返信し、これについて「私はこの論文に大きく感動しました⁶」と述べ、賛辞を送っている。特に最後の9節「超意識ルールと心の説明」の箇所は「最高です。私の考えでは、とてもエキサイティングです」と記す。かれのこの賞賛の理由は、ハイエクがポパーの批判に答えていること、つまり心の因果理論の不可能性についてここで回答を示していることに起因すると思われる。ハイエクはこの「ルール…」論文の9節で、「…すべてのルールを記述したり伝達したりすることが基本的には不可能だということになるなら、このことは、われわれの明示的知識がもつ内在的限界と、とりわけわれわれ自身の心がもつ複雑さを備えたような心をどこまでも

6 Letter to Hayek, November 11, 1962, Hayek Archives, box 44 folder 2, Hoover Institution on War, Revolution and Peace, Stanford, California.

完全に説明してゆくことの不可能性とを含蓄することになろう」(Hayek, 1962 60 邦訳 198)と述べ、同時に意識的思考が、無意識的に働くルールによって何らかの規制を受けるという超意識的メカニズムがあることを説明する。心的過程には意識のレベルで存在しないものもあるという洞察は、かれの心身問題へのひとつの回答であり、ポパーへの呼応でもある。

知識論と融合したハイエクのルール論は、そのうち「行為のルール体系の進化に関する覚書」(1967)によってさらに練り上げられる。ここではさらに複数の個体で共有されるルール、つまり社会的ルールや一般的ルールが(時に暗黙的に)模倣されて伝播し、淘汰の過程を経ることを論じている。これは、後に『法と立法と自由』(1973-79)と『致命的な思い上がり』(1988)で展開されている、同様にうまくいくルールを共有するある集団が、他のルールを採用している集団よりも生き残るという「文化的進化」の議論につながっている。

3. まとめと今後のハイエク研究の方向性

こうして1950年代以降のハイエクの考察は、感覚秩序と二つのルール論文を軸として、かれがのちに展開する文化的進化論の基礎となる「ルールの進化論」⁷の構築に至るのだが、そこには、ポパーが自身の論文やハイエクへの書簡を通じて提示してきた心身問題や心の因果理論の不可能性についての示唆がどこかに影響していると言えないか。

またここで重要な点は、冒頭に指摘したような、『致命的な思い上がり』にしばしば見られる批判的合理主義への肩入れが、奇妙なことにハイエクの他の文章には見られないことである。ハイエクの書いたポパーへの手紙は、ほとんどが献本へのお礼であり、直接的に学

説を議論した形跡はほとんど見られない。本稿においては、1950年代の心身問題への関心や、心の理論の問題に対する関心が、のちのかれの進化論的主張につながっていくことは確認できたが、そのこととハイエクの取るスタンスが「批判的合理主義」の影響を強く受けていたことを示すまでには至らなかった。

上に述べたように、ハイエクの最後の著作『致命的な思い上がり』の中の真贋が引き続き明らかにされていくとき、ハイエクの周辺人物の個人的な応酬の検討はきわめて重要な意味をもつ。かくして、ハイエクとポパーとの応酬から読み解く学説比較は今後も重要であろう。その作業の中には、両者の間に介在したバートリーの位置づけ、具体的に言えばかれの研究者としての側面と編集者としての側面の両方に光を当てることが不可欠だと言える。

参考文献：

- Birner, J. (2009). From Group Selection to Ecological Niches. In Z. Parusniková & R. S. Cohen (Eds.), *Rethinking Popper* (pp. 185-202). Springer Netherlands.
- Caldwell, B. (2003). *Hayek's Challenge: An Intellectual Biography of F.A. Hayek* (p. 500). University Of Chicago Press.
- Cubitt, C. E. (2006). *A Life of Friedrich August von Hayek*. Authors OnLine Ltd.
- Ebenstein, A. (2003). *Friedrich Hayek: A Biography*. University Of Chicago Press.
- Gray, J. (1984). *Hayek on liberty*. New York: B.

⁷ これに関しては吉野(2006)も参考にされたい。

Blackwell.

Hayek, F. A. (1920). *Beiträge zur Theorie der Entwicklung des Bewusstseins*. Unpublished, Hayek Archives, Hoover Institution on War, Revolution and Peace. Box 92 Folder 1.

Hayek, F.A.(1952a). *The Sensory Order -An inquiry to the Foundation of Theoretical Psychology*, University Of Chicago Press. (梶山貞登訳『ハイエク全集 1-4 感覚秩序』春秋社, 1989年)

Hayek, F.A.(1952b). *The Counter-Revolution of Science -Studies on the Abuse of Reason*, Free Press. (渡辺幹雄訳『ハイエク全集 2-3 科学による反革命』春秋社, 2012年)

Hayek, F.A.(1962). "Rules, Perception and Intelligibility", in: Hayek (1967), pp.43-65. (嶋津格監訳『ハイエク全集 2-4 哲学論集』春秋社, 2010年, pp.177-214) .

Hayek, F.A.(1967). "Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct", in: Hayek (1967), pp.66-88. (嶋津格監訳『ハイエク全集 2-4 哲学論集』春秋社, 2010年, pp.215-238) .

Hayek, F.A. (1967). *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Routledge Kegan Paul.

Hayek, F. A. (1988). *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism (The Collected Works of F. A. Hayek)*. University Of Chicago

Press. (渡辺幹雄訳『ハイエク全集 2-1 致命的な思い上がり』春秋社, 2009年)。

Hayes, C. (2008). *Popper, Hayek and the Open Society (Routledge Frontiers of Political Economy)*(p. 304). Routledge.

Popper, K.R.(1953). Language and the Body-Mind Problem. In *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, ed. K.R. Popper, 293-298. Routledge and Kegan Paul. (藤本 隆志・石垣壽郎・森博訳『カール・R.ポパー, 推測と反駁-科学的知識の発展-』法政大学出版局, 2009年) .

橋本努 (1995). *自由の論法*. 創文社.

小河原誠 (1990). "世界の批判的合理主義者たち第二回 William Warren Bartley III," 雑誌『理想』平成元年冬号, 理想社, p. 107-111.

吉野裕介 (2006). "「F.A.ハイエクにおけるルールの進化論をめぐって」." *経済論叢* 177 (3): 245-267.

吉野裕介 (2007). "「社会理論の萌芽としてのハイエク心理学: 進化概念と E.マッハの影響を中心に」." *広島国際研究(Hiroshima Journal of International Studies)* 13: 121-135.

吉野裕介 (2008). "「ハイエク『致命的な思い上がり』の成立過程に関する一試論: 「進化と自生的秩序」メモを中心に」." 一橋大学社会科学古典資料センター年報 28: 26-38.

対話によるポパー入門

蔭山泰之

登場人物

雄太：大学を卒業して某電機メーカーに勤務する会社員。慶介の大学時代からの親友。

慶介：某大学大学院生。カール・ポパーを中心に科学哲学を研究している。雄太の大学時代からの相談相手。

第3回開かれた社会のための戦い

社会、政治への関心

雄太「それにしてもニュージーランドなんて、ヨーロッパからはずいぶんと遠いところにいつちまったんだなあ、ポパーは……」

慶介「いまなら飛行機ですぐだけど、当時はイギリスから船で五週間もかかったらしいし、手紙のやりとりも三ヶ月もかかったらしい」

雄太「そりゃまるで島流しだな」

慶介「たしかに大変だっただろうよ。でもそのかわり、ポパーは人類未曾有の災難を避けることができたよね」

雄太「人類未曾有の災難って？ あっそうか、ポパーがニュージーランドにいて二年後に第二次大戦が勃発したんだな」

慶介「そうだよ。もともとナチスの魔の手から逃れるのが目的だったからね。もっとも、決して戦争から逃げ回っていたわけじゃないんだ。むしろ、戦争が勃発するとポパーはニュージーランド軍に志願したりして、積極的に全体主義やファシズムと戦おうとした」

雄太「さっきの慶介の話じゃ、ポパーはマルクス主義者だったからな。その心情も全体主義

と戦いたっていう気持ちを強めたのかもかもしれないしな……」

慶介「結局、ポパーは兵隊になれなかったけど……」

雄太「もしニュージーランド軍に入隊してたら、ポパーは太平洋で日本軍と戦っていたかもしれないよな……」

慶介「そうかもしれない。でも入隊できなくても、ポパーはどうしても全体主義とかファシズムなんかと戦いたかった。それでポパーはお得意の言論で戦うことにした」

雄太「またなにか本を書いたんだな……」

慶介「そうなんだ。でも最初に書いた『探求の論理』は認識論とか科学論の本だったんだけど、ニュージーランドで書いた本は社会とか政治の哲学についての本だったんだ」

雄太「全体主義と戦うために書いたんならそういう本なんだろうけど……、でもポパーはずっと科学論とか認識論の研究をしてきたんだろう。政治なんてしろうとじゃないか？」

慶介「たしかにポパーを政治の素人って見る人もいる。でも、素人だからむしろ大胆なことがいえるってこともある。それに、もちろんまったくの素人だったわけじゃない。だいたいポパーが『探求の論理』を書いたのは、ひとつにはぞっとした体験をさせてくれたマルクス主義に対する批判という意味もあったんだ。だから、この本を出版した翌年には歴史哲学の論文を書きはじめている」

雄太「へえー、ちゃんと勉強していたんだ」

慶介「その原稿は一九三六年にロンドン大学で発表されたんだけど、最終的に本になって出

版されたのは一九五七年だったんだ」

雄太「ふーん。それでなんていう本なんだい？」

ヒストリシズム

慶介「『ヒストリシズムの貧困』っていうんだ。ポパーが全体主義と戦うためにニュージーランドで書いた本は、これの原稿をもとにしていたんだ」

雄太「ヒストリシズム？ なんだそりゃ？」

慶介「うーん。じつはこれを説明するのはちょっとやっかいなんだ。これはポパーの造語らしいんだけど、日本語の訳語もいろいろとわかれている」

雄太「『ヒストリ』って部分は歴史ってことだろ。だったら、歴史主義ってことか……」

慶介「いや、『歴史主義』ってことばは、ものごとが歴史的に相対的だってことを主張するヒストリシズムっていう思想の訳語にあてられていて、これはヒストリシズムとはぜんぜん違う。ポパーがいうヒストリシズムっていうのは、簡単にいうと、歴史には法則があるって信じ込んで、その法則で予言された社会を実現することに人を駆り立てる思想ってことになるかな……。だから日本語では、『歴史法則主義』とか『歴史信仰』とかって訳されたりしてるんだけどね……」

雄太「いまいちわかんないな、ヒストリシズムって……。具体的にいうと、いったいどういうことなんだ？」

慶介「そうだなあ……。さっき、ポパーが一七才のころマルクス主義者になったとき、マインド・コントロールのわなにはまったって話をしたよね」

雄太「そうだったっけ？」

慶介「その若いポパーをマインド・コントロールのわなにひっかけたのは、マルクス主義が約束していた未来のユートピア社会だったよね。

つまりマルクス主義者たちは、このままいけばやがては資本主義の矛盾がどんどん高じていって、ついには革命が起こって、それで理想の共産社会が到来するっていうわけだ。そしてこれは歴史的法則の必然だって彼らは唱えていたんだ。だからこの予言を信じ込んでしまったら、どんな犠牲もいとわないっていう考えになってしまうんだよ」

雄太「ああ思い出した。その犠牲ってどこ……。すると、そういう考えがポパーのいうヒストリシズムってわけか……」

慶介「まあそうだね。でもこれはなにもマルクス主義にかぎった話じゃない。だいたい内容は違うけど、おんなじような考え方はじつはナチズムにも見られるんだ」

雄太「ナチズムっていったら、マルクス主義の不倶戴天の敵じゃないか」

慶介「そうなんだ。でもナチズムは人類の歴史を人種の生存闘争の歴史と見なして、ドイツ人にあたるアーリア人種がほかの劣った人種を征服してから千年も栄えるなんていう狂信的な理念を打ち立てていた。これは、人類の歴史を階級闘争の歴史と見なして、労働者階級がその闘争に勝ち残って理想社会が到来するっていうマルクス主義の考え方と構造的に似たところがあるだろう」

雄太「そういわれればそんな気もするけど……」

慶介「それにナチズムだけじゃない。現代社会を騒がしているカルト教団でも、たいてい未来の何年に人類が滅亡するから、それから逃れるためにわたくしを信仰しなさいなんてことがいわれている。こうした考えに共通しているのは、歴史をある特定の観点から見て、将来は必ずこうなるはずだからこうしろって言って、人々を行動に駆り立てようとするってことなんだよ」

雄太「その考えがマインド・コントロールに

もなるってわけか……」

慶介「そうなんだけど、でもマルクス主義だけは、ほかと違って科学的であることを標榜していたから、彼らが主張していた歴史法則は科学的な法則だって主張されていた」

雄太「ポパーによれば、科学的だとしたらその歴史法則は反証可能じゃなきゃならないよね。でもじつはそうじゃなかったんだろ。ポパーはマルクス主義を攻撃するために反証可能性の規準を考えたんだから……」

慶介「まあ、そういうことだね。ポパーはマルクス主義をヒストリシズムととらえて批判したんだ。ただ、『ヒストリシズムの貧困』で展開されたその批判はいろいろと錯綜していて、はっきりいってあんまりわかりやすいとはいえないんだよ。でも、要点だけをかいつまんでいうところなる」

雄太「そうそう、その要点をかいつまんでっていうのお願いするよ」

傾向と趨勢

慶介「まず科学の法則っていうものは、さっきもいったように空間、時間について制限のない普遍文だったよね。ところがヒストリシズムでいっている歴史の法則は、ある特定の社会や時期に限定されたことしかいっていないんだ。だからこの意味では、これは法則っていうよりも、ある特定の傾向とか趨勢について語るだけだってポパーはいうんだよ」

雄太「けいこう？ すうせい？」

慶介「たとえば、さっき『ある糸にその張力の限界を超える重さを加えると、いつでもその糸は切れる』っていう法則を考えたよね。もっとも法則っていうにしちゃ内容貧弱だけど、でもあらゆる糸についてあてはまるから普遍文なんだ。だから、これは論理的なかたちのうえでは法則っていてもいいんだ。これに対して、たとえばここに一本の糸があって、これは重り

をぶら下げればぶら下げるほど切れやすくなるようなものだとすると、これが傾向ってわけだ」

雄太「要するに、あてはまるものがぜんぜん違うってわけか」

慶介「そうなんだ。だからポパーは、ヒストリシズムは法則と傾向を取り違えているっていつて批判するんだよ」

雄太「でも、その取り違えがそんなに問題なのか？」

慶介「さっき説明とか予測の話をしたときに、説明には普遍文の法則のほかに、『ここにこういう糸があって、こういう重さの重りをぶら下げた』っていうような初期条件が必要だっていったよね。ヒストリシズムで法則っていわれている傾向は、じつはこの初期条件にあたるものなんだよ。だから、初期条件を法則と取り違えているんだから、ヒストリシズムでは予測されている現象は初期条件なしで、つまり無条件に起こるなんてことがいわれている。でも、これはポパーにいわせれば、説明とか予測の基本的な論理構造を理解していないからなんだ」

雄太「ふーん、そういうもんか……」

慶介「だから、そんないいかげんな理論からは科学的な予測なんか出てきっこないし、もちろん無条件な予測なんていくらでも反証不可能にすることができる。現に、マルクスは資本主義が高度に発達したイギリスで共産主義革命が起こるって予言したんだけど、実際には資本主義がもっとも遅れていたロシアで革命は起こった」

雄太「すると、マルクスの予言は反証されたってことになるのかな？」

慶介「そういうことになると思うんだけど、でもマルクス主義者たちはいろいろといい繕って、結局なにも反証されてないことにしてしまっただけなんだ。たとえば、そういう革命が起こることはいつか、どこかであるはずだっという張れば、これまでどこでも革命が起きなかつ

たからってこの主張が反証されたことにはならないからね」

雄太「なるほど、未来を調べ尽くすことは原理的にできないからね」

慶介「ほんとうは、反証されたからっていつべつにマルクスの理論の価値が減るわけじゃないし、むしろ予言と現実の食い違いを認めて、それを研究することでマルクス主義はさらに改善される可能性もあったんだよ。でも、マルクス主義者たちはその可能性をみずからの手で封じてしまったことになる」

明日知ることが今日わかるか

雄太「ふーん。するとポパーのヒストリシズム批判は、じつは反証主義と結びついていてたつてわけなのか……」

慶介「そういうことになるね。ただ、ポパーはいま話した批判のほかに、じつにおもしろい批判も展開しているんだよ」

雄太「おもしろい批判って？」

慶介「未来の理想社会を予言するってことは、人間の未来の状態をいいあてるってことだよ。ところで人間の状態ってことには、当然、人間の知識の状態っていうものも含まれている。すると、明日知るはずのことを今日知ることができるかな？」

雄太「えっ、いまいったことちょっとわからなかったぞ。どういうこと？」

慶介「明日知ることになることを今日知ってしまったら、それは明日知ることにはならない。だから、明日知ることを今日知ることはできないんだ」

雄太「なんだ？　なんだ？？？」

慶介「たとえば、一〇年後に火星に生物が存在するかどうかわかることになるって予測して、その予測されていることの内容までいま正確にいえたとする。たとえば、火星のこれこれの場所に、これこれの生物がいるっていうよう

なことがね、いまわかったとする。すると、もうこれは一〇年後についての予測じゃないよね。だから、人間の未来の状態を予測することはできないってことさ」

雄太「なるほど、そりゃそうだ。でも、それを一〇年後についての予測にしたければ、一〇年後までその予測の内容を伏せておけばいいんじゃないのか？」

慶介「たしかに予測を伏せておけば内容がわかなくなるけど、それじゃほんとうに予測したことになるのかな？」

雄太「ふーん、なんだかややっこしいね」

エディプス効果

慶介「でも、いまいった予測の内容がわかるかどうかってことは、じつはとても重要な点なんだ。人間にかんする予測は、その内容がわかってしまうために、自然にかんする予測と違って予測されたことに影響を及ぼすからさ」

雄太「それって、たとえばどういうことかい？」

慶介「そうだな、たとえばいま、株価が三日間上がりつづけてそのあとで下落するって予測したらどうなるだろうか？」

雄太「自分がその株をもっていたら、下落するって予測された時期の直前に売りに出すだろうね……。あっ、そうか。その株をもっている人がみんなこの予測を知っていたら、みんなオレとおんなじことをするだろうから、株の下落は予測よりも早まってしまうっていうわけなんだな」

慶介「そういうことだね。ポパーはこうした予測そのものが予測された出来事に影響を与えて乱してしまうことをエディプス効果って呼んだんだ」

雄太「エディプスってなに？」

慶介「ギリシャ神話に出てくる人物の名前だ。エディプスは、ご神託で父を殺すだろうって予

言されて悩んで旅に出るんだけど、やがてひょんなことから見ず知らずのある男を殺してしまうことになる。それが自分の父親だったってわけだ。つまり、エディプスが父を殺すっていう予言が予言された出来事に影響を及ぼしてほんとうに父親を殺してしまったってことなんだよ」

雄太「じゃあ、エディプス効果っていうのは、予測したものが的中するようになるってことなのか？」

慶介「いや、さっき話した株価の例のように逆もある。でもどっちにしても、人間にかんする予測は、エディプス効果のための的中するものが的中しなくなったり、的中しないものが的中したりして、自然現象の予測ほどには簡単にはいかないわけだよ」

ユートピア対ピースミール

雄太「なるほどね。それじゃいままで慶介が話してきたことからすると、ポパーは社会科学では自然科学と違って、予測は成り立たないっていつているのかい？」

慶介「いや、そういうわけじゃない。ポパーがいつているのは、ヒストリシズムでいつているような無条件で大規模な予言なんか不可能だってことだけだ。だから、ちゃんと法則と初期条件にもとづいた科学的な予測なら社会科学でもいくらでも可能だっていつている。むしろこの点は、ポパーのピースミール社会工学と密接に結びついているんだけど……」

雄太「ピースミール社会工学？ なにそれ？」

慶介「おっと、さき走っちゃったね。ポパーが批判してきたヒストリシズムは、たしかに理論的にはかなりいいかげんなものなんだけど、でも歴史はこうなるって予言しているだけで済んでいれば、たいして害のないもんなんだ。ヒストリシズムがやっかいで有害になるのは、むしろ、そうした予言にもとづいて社会を一举に

劇的に変えてしまおうとするからなんだよ。このために過激なことはなんでもやるし、また人をこの激変に向けて駆り立てようとするんだよ」

雄太「人をマインド・コントロールのわなに掛けてってわけだな」

慶介「そういうことだよ。最初に究極の目標を選び出して、つぎにこれにもとづいて理想のユートピア社会全体の青写真をつくる。そしてこれを実現しようとして、とつても広い範囲でものごとを一举に変えて、現状をとことん変えてしまおうとする。こうした考えをポパーはユートピア社会工学って呼んで批判してるんだ」

雄太「でも、理想を目指すっていうのはまえ向きなこと、必ずしも悪いことじゃないんじゃないの？」

慶介「たしかに、理想を目指すことそれ自体は悪いことじゃない。でもポパーが問題にしているのは、まず、ほんとうにそんな頭で考えただけのことが計画どおりにうまくいくだろうかっていう点なんだ」

雄太「どういうこと？」

慶介「ポパーにいわせれば、大規模な社会工学のための知識なんてどこにもないんだよ。だから全体を一举に見通すことなんかできっこない。どんな社会的な行動も正確に期待されたとおりの結果を生み出すことはないから、いつでも意図しなかった結果が生じるし、意図してなかった事態が起こってくる。このことは、最近の重大事故とか不祥事なんかを見ればわかるだろう」

雄太「なるほどね、だれも意図的に事故を起こすわけではないからな……」

慶介「それに、ユートピア的な変革をやってしまった、それが複雑で錯綜していたりすると、どこがどうなっているのかわからないだろう。それで、改革が理想に近づいているのか離れているのか判断できなくなる。これじゃ失敗から

学ぶってこともできないだろう。むしろ小さな修正によってこそ誤りから学ぶことができるってポパーはいうんだ。このやり方がポパーのいうちょっとずつまえに進むピースミール社会学なんだ」

雄太「一步一步しっかりと踏みしめながら先に進めってわけか」

慶介「そういうこと。だから、ほんとうに理想を実現しようと思うんなら、その理想をだいなしにするような夢みたいなことを考えちゃダメってわけなんだよ」

自分のかわりに理論を死なせる

雄太「いまのポパーの考えはわかったよ。でも変だよな。だってそうだろう。科学論ではポパーは大胆に理論をドシドシ推測して、それをビシバシテストにかけて、バンバン置き換えろなんていってただろう。できるだけ確実にやっていこうとする帰納法なんかには比べれば、ずいぶん過激なやり方だよな。でも社会の問題になると、ポパーは過激はダメだ、慎重にちょっとずつなんていって、臆病にも聞こえるよ」

慶介「たしかにそういうふうに見ることもできるかもしれないよ。でもね、やっぱり科学理論と社会はずいぶんと違うんだよ。ポパーはよく『自分たちのかわりに理論を死なせることができる』って言ってたんだ」

雄太「どういうことだい、それ？」

慶介「むかし、まだ人権の考えが発達していなかったころは、なにかを発言することは命がけのことだったんだ。下手に権威に逆らうような説を主張すると処刑されてしまうことだってあったんだよ」

雄太「そういえば、地球は動いているっていつて火あぶりにされた人がいるって話を聞いたことがあるけど……」

慶介「それは、ジョルダノ・ブルーノっていう人だよ。ガリレオは殺されないですんだけど、

でもいろいろとひどい目に合わされたよね。要するに、むかしは理論が倒される場合は、それを唱えた人も一緒に殺されてしまっていたってわけだ」

雄太「いまから考えれば、ひどい時代もあったもんだな……」

慶介「でもいまはどうだろう。少なくとも先進国では、たとえ突拍子もない説を唱えてもそのために殺されるってことはまずないだろう。それは、理論とそれを唱えた人を切り離して考えることができるようになったからだよ」

雄太「でも、いまでも下手なことをいうと職を失うことはあるよね」

慶介「たしかにそうだけど、でも殺されはしないよね。職を失うことと殺されることは、じつは大違いなんだ。っていうのは、職を失ってもまたなにか新しい理論を唱えることはできるけど、殺されてしまったらもうなにもいうことはできないからね」

雄太「そりゃそうだ」

慶介「だから、間違った理論を自分たちのかわりに死なせることができれば、いくらでも理論の構築はやりなおすことができる」

雄太「テレビゲームでリセットするみたいだね」

慶介「自説が死んでしまったら、たしかに本人のキャリアに傷がつくかもしれないけど、でもその失敗を糧にしてまたさらにやりなおすことはできるだろう」

雄太「なんか、青少年への励ましみたいになってきたぞ……」

慶介「まあそれはともかくとして、これがポパーがいう『自分たちのかわりに理論を死なせることができる』ってことの意味さ」

雄太「なるほど、そういうことか……」

天国をつくらうとして地獄をつくる

慶介「それじゃ、社会の方はどうだろう？ ふ

つうの改革だけじゃなくって、戦争とか革命なんかまで入れて考えてなにか大規模な改革を実施したとして、その結果がまったくの予想外で悲惨なものになっちゃったとする。そんなとき、はい、それじゃまた新しくやりなおしましょうなんて、はたしていえるだろうか？」

雄太「いえないだろうな……。その改革で命や財産をなくした人にとっちゃ、たまったもんじゃないよね」

慶介「そうだよ、だからこの意味では社会の改革ってものは、あまりやりなおしがきかないものなんだよ。ポパーの友人のマギーって人は、このことを船に乗っているようなもんだってたとえている。船があちこち傷んできたらそのつど修理できるけど、でも海のまんなかで船そのものを取り替えることはできないよね」

雄太「なかなかうまいとえだね」

慶介「しかもこれは社会にかぎったことじゃなくて、最近では遺伝子工学なんかでもおんなじことがいえるよね」

雄太「人体実験をして失敗したから、さっさと廃棄処分ってわけにはいかないもんね。でも、ナチスの医師たちはそういうことをやってみたいけど……。なるほど、やりなおしができるとかどうかってことをぜんぜん考えなかったから、ナチスは人種の絶滅とか大ゲルマン帝国の建設とか、ユートピア的なことを平気でどんどんやってつけたってわけか。連中にとっちゃ下等人種は取り替えのきくものとおんなじだったからな……」

慶介「もっとも、ナチスみたいな凶悪な連中はあんまりいないと思うけど……。けれども、善意から、よかれと思って実施されるユートピア的な政策もある。たとえばフランス革命なんかは、最初のうちは自由、平等、博愛なんかの崇高な理念に燃えて進められたわけだ。でも、現実には何千人もの処刑者を出してしまって、当時の知識人たちを幻滅させてしまったよね」

雄太「それも、ユートピア主義の意図しなかった結果ってわけだな」

慶介「そういうことなんだ。これは、『地獄への道は善意によって舗装されている』っていわれているんだけど、ポパーはこれを、『地上に天国をつくろうとして地獄を実現してしまう』っていつている」

雄太「なかなか、ぞっとする表現じゃん」

慶介「だからポパーは、いくら失敗してもやりなおしがきく場合は大胆なことをいうけど、下手をすると取り返しがつかなくなるような場合には、軽挙盲動をいまして慎重に行動しろっていうわけなんだよ」

雄太「ふーん。けっこう深いところまで考えてるんだな、ポパーって人は」

不幸や苦悩の除去

慶介「いまいったように、善意から出発しているユートピア主義も少なくない。たとえばマルクス主義は、労働者の窮状を救おうとしたマルクスのヒューマニズムから出発しているんだよ」

雄太「この点をポパーは高く評価してたんだろ」

慶介「そうなんだけど、でもポパーがいうには、たいていのユートピア主義者は人間の幸福とはこういうものだって勝手に頭のなかで考えて、それを人にも押しつけようとする」

雄太「それって、よけいなおせっかいってわけか。たしかに現代は価値観が多様化してるっていうからねえ……」

慶介「だから、なにが幸福かってことについては各人が考えればいいし、政府は幸福を国民に押しつけるようなおせっかいをすべきじゃないってポパーはいう」

雄太「っていうと、政府の役割もずいぶんとかぎられてくるよね」

慶介「そうなんだ。でもね、なにが幸福かに

ついてはいろいろと意見が分かれても、なにが不幸かについては、比較的意見がまとまるはずだってポパーは見ている」

雄太「たとえばどんな？」

慶介「たとえばいまの先進国ではあまり見られなくなったけど、ポパーが少年だったころのウィーンには貧困とか飢餓が溢れていたらしい。物質的な豊かさこそが幸福だって考える人も、精神的なものにこそ幸福があるって考える人も、こうした貧困とか飢餓なんかが人間にとっての根本的な不幸、苦悩だってことにはたぶん同意するだろう」

雄太「たしかに、オレも学生のころずいぶん貧乏で苦勞したよ……」

慶介「まあ雄太の貧乏とポパーが目撃した貧困とは比べものにならないだろうけどね。でもいずれにしてもポパーはここから、公共政策の根本は幸福の追求とか増大なんかじゃなくて、こうした不幸とか苦悩の除去、軽減にもとづくべきだって考えるわけだよ」

雄太「ふーん。なんかもの足りない気もするけどな……」

慶介「まあそうかもね。ポパーは、国とか政府はよけいなことをやって個人の自由を脅かしちゃだめだって考えているんだろうね。ところでこの考え方、なにかに似てないかい？」

雄太「なにかって、なにに？」

慶介「科学論の分野では、ポパーは理論が真であることを積極的に証明しようとしてもダメだ、むしろ逆に誤りを取り除くことによって真理に近づけるって考えていたよね」

雄太「あっ、そうか。幸福を積極的に追求してもダメで、むしろ不幸を取り除けっていうポパーの社会論は、ポパーの科学論とおんなじ考え方になってるってわけか」

開かれた社会とその敵

慶介「そういうことだね。ところで、いまま

で話してきたようなことをポパーは、さっきいった『ヒストリシズムの貧困』とはべつのもっと分厚い本のなかで論じているんだ」

雄太「またべつの本を書いたのか？」

慶介「ポパーのヒストリシズム批判とかユートピア主義批判なんかは、もともとさっき話した一七才のときのマルクス主義との対決にはじまっていたんだけど、でもその批判は公表しないでおこうって考えてたらしい」

雄太「そりゃまたどうして？」

慶介「それはナチスのせいさ。ナチスに比べればマルクス主義はよっぽどましだし、だいたい当時思想的にナチスに対抗していた唯一の勢力だった。だから、下手にヒストリシズム批判とかユートピア主義批判なんかを公表すると、ただでさえナチスに追いつめられて弱っていたマルクス主義をさらに弱らせることにもなりかねなかったからね」

雄太「やっぱり、ナチスが一番悪いよなあ……」

慶介「ところが一九三八年にナチスドイツがポパーの故国、オーストリアを併合したっていうニュースを聞くと、ポパーはいてもたってもいられなくなって、一刻もはやく自分の考えを公表しなきゃって考えるようになったらしい」

雄太「風雲急を告げたってわけか……」

慶介「ポパーは『ヒストリシズムの貧困』のなかで、ヒストリシズム批判とかユートピア社会工学批判を展開したんだけど、そうしているうちに全体の構想がどんどん膨らんできて、こうした批判されるべき考え方の思想的なルーツをたどって、そこから徹底的に批判しようと考えようになったらしい」

雄太「うわっ、話がなんだかでかくなってきたな……。ところで、その分厚い本ってなんていうんだい？」

慶介「『開かれた社会とその敵』っていうんだ。上下二巻の全体で七〇〇ページを超える大著な

んだよ」

雄太「すげーな、その本……」

慶介「うん、こっちの本も『探求の論理』のときとおなじく、大変な状況で書かれたんだ。ニュージーランドで一応大学には勤めたんだけど、ポパーは教育だけやってればいい、研究はやっちゃダメだって、ほとんど嫌がらせみたいなことをいわれていたらしい。しかも、ニュージーランドだから図書館の蔵書もかぎられていたらしいし……」

雄太「それでも書くなんて、ずいぶんがんばったんだね」

慶介「それはやっぱり、ポパーはこれを戦いの書だと考えていたからだろうね。こっちの方は、『探求の論理』と違ってだれからも切りつめろっていわれなかったんだけど、そのかわり出版社がなかなか見つからなかったんだ。結局、出版されたのは戦後になってからだったんだけどね」

雄太「ポパーは苦労人だね。ところで『開かれた社会とその敵』なんて、いわくありげなタイトルだね」

慶介「簡単にいうと、開かれた社会っていうのはポパーにとっての理想社会だ。そこでは、だれでも自分のことは自分で決めることができ、自由に意見をいったり、人の意見を批判したりすることができる。ポパーはこの理想がファシズムや全体主義によって脅かされているって考えたんだ。それでその思想的なルーツをたどって行って、この本のなかで徹底的に批判しているんだよ」

雄太「それで、その敵ってだれだい？」

慶介「いろいろいるけど、おもにプラトン、ヘーゲル、マルクスだね。ポパーは最初、この本のタイトルを『誤った予言者たち。プラトン、ヘーゲル、マルクス』にしようとしたらしいんだよ」

雄太「でも、それってみんなオレでも名前を

知ってる大哲学者ばかりじゃないか」

慶介「そうだよ。でも大哲学者だからって誤りを犯さないってことはない。むしろ偉大だからといって無条件に信じ込んでしまう習慣をやめなければならない。そうやってポパーはあえてビッグネームを批判するんだよ」

雄太「ドン・キホーテにならなきゃいいけど……」

プラトンの理想社会

慶介「これからこうした大哲学者たちに対するポパーの批判をぜんぶ詳しく話してたら、それだけで日が暮れちゃうから、いまはポパーの政治論に一番関係のあるプラトン批判のある部分だけを話しておこう。プラトンがどういうこといったか知ってるかな？」

雄太「あんまり……」

慶介「じつはボクも似たようなもんだよ。でもポパーの批判に関係のあるところだけかいつまんでいうとこういうことになるかな。まず、プラトンにもヒストリシズムの考えがあるんだけど、これはマルクス主義のヒストリシズムとは逆で、理想の社会は未来じゃなくて過去にあるんだ。つまり、最初に理想的な状態があったわけだ」

雄太「最初が理想ってことは、そこからあとは……」

慶介「そこからなにか変化することがあったとしたら、それはもうすべて墮落とか崩壊になる。つまりプラトンのヒストリシズムは進歩、発展の法則ではなくて、墮落、崩壊の法則なんだな」

雄太「なんだかそれって、この世の滅亡を説いてまわるどこかのカルト教団に似てなくもないよなあ……」

慶介「まあまあそれはともかく、社会をそういう墮落、崩壊を防ぐとしたら、その唯一の手段は強い支配階級が支配することだってプラト

ンというんだ。それでプラトンが描く理想社会には、守護者、戦士、労働階級の三つの階級があるんだけど、それぞれの階級の者がそれぞれの分を守って、支配階級はほかの階級を支配し、それ以外の階級はおとなしく支配者に支配されることが大事なんだっていう」

雄太「こりゃまるで、江戸時代の士農工商だな。どうせオレなんかたいした能力もないから、最下層民だろうけどね……。だからオレは、そういうプラトンの理想社会なんかまっぴらごめんだね」

慶介「プラトンにとっては、こういう階級社会を崩さずに堅持していくことが、つまり正義なんだよ。だから人間は平等じゃないっていうんだ」

雄太「それってなんだか、ドイツ人を一番上においてユダヤ人を一番下におくナチスの考えにも似てくないか？」

慶介「たしかにそういう点は否定できないだろうね。実際、ポパーはプラトンが強制収容所の原型を考えていたらしいことを指摘している」

雄太「それって、こわい話じゃん！」

ソクラテスとプラトンの賢者

慶介「どっちにしてもプラトンは、支配階級の人間は十分な教育を受け、支配者はもっとも賢明な者でなければならぬって考えたんだよ」

雄太「でもさ、プラトンの理想社会は嫌だけど、その考え方は必ずしも悪くないと思うな……。だってさ、支配者がダメなやつだったら嫌じゃん。やっぱり、そんなやつには支配されたくないよね」

慶介「たしかに支配者は賢者であるべきだってことは、プラトンだけじゃなくて、その師のソクラテスもいったことだ。でもポパーによれば、この二人がいう賢者の意味はまるっきり

違ってたんだよ」

雄太「どういうふうに？」

慶介「ソクラテスがいう賢者ってのは、自分がいかににも知らないかを十分に自覚している謙虚な人間のことなんだ」

雄太「あっ、それ知ってる。無知の知ってやつだろ」

慶介「そうそれ、だからソクラテスは支配者に謙虚さを求めたんだ。ところがプラトンがいう賢者は、文字どおり人よりもなんでも知っていて、頭のいい人間、つまりエリートってわけだ。エリートなんだから、能力の劣っている人間を支配するのは当然ってわけだよ。まさしく特権階級だね」

雄太「こういう嫌なやつ、いまの世の中にもいるよね。上司がソクラテスの賢者だったら、そいつのためにがんばったろかって気にもなるけど、プラトンの賢者みたいなやつだったら、足引っ張ってやりたくなるよな」

慶介「その気持ちわかるよ。だからポパーは、ソクラテスはとても高く評価するけど、プラトンはとことん批判するんだよ」

雄太「うん、ここまで違ってりゃそうだろうね。でも謙虚さを説くなんて、ポパーも説教おやじみたいなのところがあるんだな……」

慶介「そういえば、説教おやじってことについてはおもしろい話があるんだ。ポパーは科学的知識だって推測なんだって唱えてるけど、あるときポパーがかかった医者が『わたしは推測だけの医学なんて信じちゃいませんから』なんていったらしい。そしたらポパーは、『すべての医学が推測だってことをご存知ないのか』なんていって、それから推測と反駁の方法について説教がえんえんとつづいたらしいよ……」

雄太「そりゃその医者だけじゃなくって、ポパーのあとに待ってたほかの患者さんたちにとっちゃ、えらく迷惑だったろうよ」

慶介「まあそれはともかくとして、そういう

エリート賢者が支配して、階級がしっかりと維持されたプラトンの理想社会は、ポパーが理想だって考えてる開かれた社会とはまったく逆の閉ざされた社会だろう。それは、いってみればムラ社会みたいなものだ。そこでは自由なのは一握りの支配者たちだけで、それ以外の人たちは自分のことは自分で決められないし、おそらく自由に意見もいえないだろう。ましてや上の階級を批判するなんてもってのほかだろうしね」

雄太「批判なんかしたら、その批判とっしょに批判した人も排除されちゃうだろうな。こんなんじゃ、支配者連中はいつまでたってもソクラテスがいうように謙虚になんかなれっこないよね」

だれが支配すべきか

慶介「そうだろうね。さっきもいったようにそういう閉ざされた社会では、この社会を維持することが正義なわけだ。だから個人の自由なんかどうでもよくて、いつでも全体の利益が最優先される。こうした考えが人類の歴史上、全体主義とかファシズムなんかといかに深く結びついているかわかるだろう」

雄太「なるほど、プラトンとかの過去の大思想家を批判することで、ポパーは当時交戦中だったドイツなんかの全体主義を攻撃したってわけか……」

慶介「そういうことなんだ。でも、ここでもうひとつ重要なことがあるんだ」

雄太「重要なことって？」

慶介「ポパーによれば、プラトンが誤った問題の立て方をしたために、それ以降の政治哲学はみんな誤った考え方に支配されてしまったっていうんだよ」

雄太「誤った問題の立て方ってなんだ？」

慶介「それは、『だれが支配すべきか』っていう問題の立て方だ。これに対して、プラトンは

もっとも賢明なる者って答えたよね」

雄太「鼻持ちならないやつのことね！」

慶介「プラトンに対する批判はあとからいろいろ出てきたんだけど、でもみんなこの問いに対する答えをべつの答えで置き換えただけだった。近代の自由思想家は『民衆が支配すべきだ』って答えたし、マルクス主義者は『労働者階級』って答えた……」

雄太「オレだったら、オレのことをなんでも聞くやつって答えたよね」

慶介「そんなやつはいないって……。でも、ポパーがいうには、こうした答えはみんな権威主義的だっていうんだよ」

雄太「それって、どういうことだ？」

慶介「要するに、どれでもいいけど、いったんそういう答えのどれかが正しいって認められてしまうと、支配すべきだとされたものを権威として崇めなきゃならないし、それに権威として従わなければならないになってしまう。でもそんな権威なんていつまでもつづくもんじゃない。なのに、権威は権威であるだけに批判しづらくなってしまふよね」

自由のパラドックス

雄太「ふーん、そういうことか。でも、やっぱりできるだけ有能でいい人に政治をやって欲しいよね。だから、選挙でそういう人を選ぶんじゃないのか？」

慶介「たしかにふつう民主主義国家での選挙ってのは、そういう有能でいい政治家を選び出す制度だと思われている。でもポパーは民主主義ってものをまったく違ったふうに見ているんだよ」

雄太「違ったふうって、これ以外の民主主義があるのか？」

慶介「ポパーにとっては、自由が保障される開かれた社会が理想の社会だったよね」

雄太「そうだろう、だからこそごく一握りの

人が支配する専制社会とか独裁政治なんかよりも、多数決で統治者を決める民主主義が開かれた社会に通じる近道なんだよね」

慶介「でも実際には、そういう多数決で独裁者を選んでしまうことだってある。ヒトラーなんかまさにそうだよ」

雄太「そりゃたしかにそうだけど……」

慶介「つまり、民主主義を統治者を選び出す制度だと考えると、民主主義的に民主主義が崩壊してしまう可能性もあるってことだよ」

雄太「なるほど……。たしかに暴力なしで民主主義は骨抜きにできるよな」

慶介「これをポパーは民主主義のパラドックスって呼んでいるんだけど、おんなじことは自由についてもいえる。ポパーはこのうえなく自由を愛してるんだけど、でもみんながみんな無制限に自由になったとしたらどうなる？」

雄太「それは、たとえばオレはなにをしても自由だ、だから慶介のもち物をぜんぶオレのものにする自由だってある。慶介を殺す自由だってある……ってな感じかな？」

慶介「おいおい、よしてくれよそんなこと。でもいま雄太がいったとおりに、無制限の自由は自由そのものをだいなしにしちゃうんだよ。とくにポパーが問題にしているのは、経済的な自由なんだ」

雄太「経済的な自由っていうと、商売をやったりすることか？」

慶介「そうだ。儲ける能力と金をたくさんもってるやつが、際限なくどんどん儲けていったら、貧富の差はどんどん広がっていただけだよ。だから、ポパーはこうした自由は国が干渉して、ある程度制限しなきゃダメだって考える」

雄太「独占禁止法なんかそうだよ。でもさっき公共政策の話をしたとき、ポパーは国とか政府はよけいなことをして個人の自由を脅かしちゃダメだって考えてるっていったよね。これって、いまいった国の干渉と矛盾しないのか？」

慶介「たしかにそういったよ。でも、自由をある程度制限することはよけいなことじゃない。むしろ、適正な自由を保障するためには必要不可欠なことなんだよ」

雄太「ふーん、そういうもんか……」

民主主義の機能

慶介「いま、話が自由のパラドックスの方にいっちゃったけど、ポパーの民主主義に対する見方もこれと密接に関連してるんだよ」

雄太「そうそう、民主主義の話をしてたんだよな……」

慶介「民主主義はたしかに多数決で政治家を選び出す制度でもあるけど、でもそれだけのものではしないと、ヒトラーのときみたいに、民主的に民主主義を破壊することだってできちゃうんだよね」

雄太「うん、だからこの点はなんとかしなきゃならないな！」

慶介「それでポパーは、さっき話したみたいに、こうした危険性はみんなプラトンにまでさかのぼる『だれが支配すべきか』っていう問題の立て方によるし、この問題がそもそも権威主義的な答えを要求するからだって考えたんだよ」

雄太「それじゃ、この問題の立て方を変えろっていうのか？」

慶介「そういうことなんだ。ポパーはこういう権威主義的な問題設定のかわりに、『どうやったら、無能な為政者とか有害な為政者を、血を流さないでやめさせることができるか』っていうかたちで政治の問題を考えるべきだっていう」

雄太「こりゃまた『だれが支配すべきか』っていうかたちから、ずいぶん変えたもんだね」

慶介「たしかにずいぶん違ったものになった。つまり、為政者の解職の仕組みを問題にすべきだってことさ。そしてこの解職の仕組みこ

そ、民主主義だってポパーは考えるんだよ」

雄太「ポパーが民主主義を違ったふうに見るってこういうことだったのか。でも、解職の仕組みって、いまひとつよくわかんないな……」

慶介「選挙ってのは、政治家を選ぶこともできるけど、逆に落とすこともできるよね。だから、ある政治家が無能だとか有害だとかわかったら、そういう悪代官はできるだけすみやかにやめさせなきゃならない。でも、むかしは民主的な選挙の仕組みがなかったから、そういうやつをやめさせるには革命なんかの暴力によらざるをえなかったんだ。でもそうやってうまく悪代官を倒すことができても、犠牲者もたくさん出るよね」

雄太「なるほど、だから『血をながさないで』っていうわけか……」

慶介「だからこういうふうに民主主義を見ることができれば、この仕組みを破壊しようとするやつは、どんなに民主的な顔をしていても、じつは民主主義の敵なんだ。ポパーは、そういうやつとは断固戦えっていう」

雄太「なるほどね、民主主義をこういうふうに見てれば、もしかしたらナチスが天下をとることはできなかつたかもしれないよな……」

支配者への問いと知識の源泉への問い

慶介「ところでね、じつはここでもポパーの政治論と科学論や認識論はずいぶんと似ているんだよ」

雄太「どこが？ どういうふうに？」

慶介「さっき認識論の話をしたときに、実証主義者たちは、知識が実証できるかどうかをずいぶん問題にしてたよね。これは、要するに、知識がちゃんと経験に源を発しているかどうかっていうことを問題にしてたってことなんだ」

雄太「みなもと？」

慶介「たとえば、カルナップはこんなことをいったらしい。『もしなにかを主張するなら、そ

れを正当化しなければならん。そしてこれは、つぎの問いに答えねばならんということだ。それをどこから知ったのか。その主張はどんな源泉をよりどころにしているのか。それは、どんな知覚にもとづいているのか』ってね」

雄太「すると、知識を正当化するってことは、その知識の源泉をはっきりさせるってことか」

慶介「そう考えられていたわけだ。実証主義者とか近代以降のイギリスの哲学者たちは、もっぱらその究極の源泉は経験とか知覚だと思っていたんだけど、近代のフランスとかオランダの哲学者たちは理性とか直観が究極の源泉だって考えて論争したんだ」

雄太「その話はだいたい知ってるよ」

慶介「でも、どっちにしても『知識の源泉はなにか』っていう問題の立て方をしていることには変わりはない。そしてこれに対して経験だとか理性だとか答えているわけだけど、ポパーによれば、こういう答えはどれも権威主義的だっていうんだ」

雄太「それってどっかで聞いたな……」

慶介「さっき話したように、ポパーは仮説とか理論とかはどこからきたものでもかまわないって考える。経験だろうがたんなる思いつきだろうがね。だから知識の源泉なんかどうでもいい。ポパーにとって問題なのは、そうやって思いつかれた理論とか推測の誤りをどうやって効果的ですかみやかに排除できるかってことなんだよ」

雄太「あっ、わかったぞ。それってだれが支配すべきかが問題なんじゃなくて、どうやったら悪い政治家をやめさせられるかが問題なんだっていうのとおんなじじゃん」

慶介「そうだよ。だからポパーの政治論と認識論は、おんなじ発想から出てきてるんだよ」

雄太「ふーん、ポパーはいろんな分野でいろんなこといってるけど、その考えはけっこう首尾一貫してるんだな」

イギリスへ戻る

慶介「これまで話してきたようなことを、ポパーは『開かれた社会とその敵』でじつに詳しく論じてるんだよ」

雄太「それで分厚くなったってわけだな」

慶介「そう、だけどさっきもいったみたいに、なかなか出版社が見つからなかった。ポパーはプラトンを批判したあとでアリストテレスも批判してたんだけど、さいしょに原稿を送った出版社は、そのアリストテレス批判が気に食わなかったらしい」

雄太「出版社にも好みってのがあるからな」

慶介「それでポパーは途方にくれてしまったんだけど、友人のゴンブリッチっていう人とか、のちにノーベル経済学賞を受賞したハイエクって人が力を貸してくれて、ようやく出版にまでこぎつけることができたんだよ」

雄太「やっぱり、友達は大切だよな、慶介君！」

慶介「そうだろ。しかもハイエクは、ロンドン・スクール・オブ・エコノミクスにポパーの職まで用意してくれたんだ」

雄太「ってことは、ポパーはまたヨーロッパに戻れたんだね」

慶介「そう、一九四六年のことだ。ポパーは大学では苦労したけど、ニュージーランドが好きになって永住してもいいと思ってたらしいんだ。でも、ハイエクから誘いがくると、やっぱり帰りたくってしょうがなくなっただけだ」

雄太「オレもその気持ちわかるなあ」

慶介「もっとも、故国オーストリアじゃなくてイギリスにだけどね。それでそのあとポパーはイギリスに帰化する。そしてまた新しい思想を展開したし、さらにいろいろな論争も繰り広げていくことになるんだ」

〈次回へつづく〉

電子ファイルの送付について

本号もまた電子ファイルを作成し送付いたします。予定では、6月15日までにはメールアドレスを提示されている会員に送信いたします。今回は、PDFファイルについてパスワードを掛けておきます。ファイルを開くためのパスワードは、**Popper2012**です。ファイルは、高解像度での印刷のみを許可し、他の操作は禁止されています。これを解除するためのパスワード（権限パスワード）は**summer**です。「アドバンスト」から「セキュリティ」へと進み、「この文書からセキュリティ設定を解除」によって解除してください。（今回のセキュリティ設定に関するご意見を kogawara79@hotmail.com までお寄せください。）

当然のことながら、メールアドレスを登録されていないとか、アドレス変更の通知をされていない方には配信できませんので、6月中旬までに編集委員（現在は、小河原 kogawara79@hotmail.com）にご連絡いただければ、そのアドレス宛に送信いたします。また、15日を過ぎても受信できなかった方については、当方になんらかミスが生じていることが考えられますので、早急にその旨をお知らせいただければ幸いです。そうした方については、6月末くらいまでには再度送信させていただきます。

+++++

<<翻訳>>

D.ミラー

小河原 誠 訳

『批判的合理主義:再定式と擁護』

第3章

よき理由への批判 (1)

グローバー・マクスウェル (1918-1981) の思
い出に

グローバー・マクスウェルは、この世にほんものの正当化などまずないこと、そして、さらにわれわれが何らかの正当化を与える見込みなどじつに乏しいこと、こうした点をきわめて明瞭に見て取っていた。確証理論 (*confirmation theory*) における彼の努力 (とくに、1974, 1975) は、じつに的を射たことだと思うのだが、科学上の仮説が確証可能であることを示すなどという無駄な仕事よりも、それらが確証可能に見える理由を説明することに捧げられていた。本章のテーゼは、よき理由は獲得不可能である、それらは利用不可能である、そしてそれらは必要ない、というものである。したがって、こうしたテーゼは、彼からはげしく不同意を突きつけられることなく、むしろあたたかく同意されていたろう、と思いたい。私がもち出す論点は、合理主義にかんするものである。この点についての私の論述は、グローバーがあの特徴的な合理的批判で向き合ってくれたなら、どんなにか改善されたのではないかと思うのだが、いまは判断のしようがない。

¹ David Miller, *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, Open Court, 1994, Chapter 3: A Critique of Good Reasons. All right reserved by David Miller.

翻訳権:小河原 誠。参照文献については原本の文献一覧を見られたい。

序: 合理主義の構成

タイトルとはうらはらに、本章の意図は合理主義を攻撃することではなく、それを擁護することにある。歴史上はじめてというわけではないが合理主義は、フィヒテに直面したカントのように、その公然たる敵からよりも、友であると称する者から身を守る必要がある。というのも、現代の合理主義者の大多数は、その根本的に穏健な立場が益を受けるようにするために、非合理主義者たちが提出したいと思っている批判のすべてに自らの立場を広くさらすという度量の広い主張を掲げているからである。ここでおこないたいのは、合理主義が正直にそして真正に発信しようとしている福音の内容紹介カタログを書き記すことである。カタログに提供されるすべてのものは、現在のところ、在庫があるし、何らかの仕方で欠陥ありとされるのでないかぎり、在庫しつづけるであろう。

私のテーゼをひとことで述べれば、こうなる。合理性は理性に、つまり論証にかかわるのであって、理由にかかわるのではない。よき論証といったものが存在するのであって、合理主義者はそうしたものを提出しようとしている。だが、よき理由といったものは存在しない。ある仮説を拒絶するよりは受容する・十全な、部分的にさえ十全な、そして有利な (あるいはポジティブな) 理由といったもの、また、仮説を受容するよりは拒絶するそうした理由、あるいは、政策を実施に移すためのそうした理由、あるいは、実施しないためのそうした理由といったものは存在しない。じっさい、理性を使ってできることは、よき理由であると称

されていたものが、ほんとうは一文の価値もない質草であったり、不正な詐欺まがいのものであることを暴露することである。そして、それは理性の成し遂げる実にすばらしい功績である。だが残念なことに、合理的な人物とは自らの考えに有利なよき理由を提出しうる人物であるという幻想、つまり、合理的な行為者とは、自分の決断に有利なよき理由を提出しうる人物であるという幻想が存在している。これは、まったくの間違いである。たしかに、理由というものは、少なくとも主観的な意味では存在する。しかし、よき理由というものは存在しない。なぜなら、よき理由を構成するものは存在しないからである。よって、よき理由を構成することはできない。とはいえ、知的なことがらとか実践において合理性が成立しなくなるわけではない。理性はあらゆる領域で仕事をすることができるが、理由という哀れなものは、そうはいかない。

ひろく認められていることだが、ヒュームは帰納をはげしく攻撃したあと、一種の非合理主義に飛び込んだ。彼がそうした非合理といわざるをえないリアクションをとったのにはわけがある。彼は、われわれの立てる予測、たとえば明日も太陽が昇るといった陳腐な予測に対してさえ、われわれはよき理由をなんらもちえないと主張したからである。ヒュームがこうした歩みを取ったことは、批判的合理主義者にとっては残念なことであった。だが、もっとわれわれを失望させたのは、彼がさらによろめいて理性にはそれにふさわしい役割などないという有害な説に落ち込んだことだ。ヒュームは、「理性は情熱の奴隷であるし、ただそうであるべきだ」(Hume, 1739, Book II, Part III, Section III, 415) と結論したのである。これは、今日でも依然としてある種の哲学者が慰めを見出せると思っている見解である。情熱が理性を制御するというヒュームの見解は、不幸なものであるし、見当違いでもあるし、理由は理性の支援要員であるという彼の明言されていない前

提でもある。この前提は、明らかに、ほとんどすべての合理主義的哲学者が依然として当たり前としている前提でもある。だが、彼らは間違っている。

ざっと過去 10 年をとってみると、きわめて偏向した哲学書のひとつにストーブの『ポパー、そしてその後。4 人の現代非合理主義者』(Stove, 1982) があるが、これは馬鹿げた書物であるとはいえ、いま述べた点が結果としてどうなるかをおのずから示している。この本のテーゼはこうである。知的な面からしても道徳的な面からしてもカール・ポパーは現代における合理性のもっとも著名な擁護者であるが、じつは自分自身の見解のおろかさ加減があらわにならないようにし、ことばのこじつけで覆い隠そうとしている非合理主義者である。ストーブの書物は次のような一斉攻撃から始まる (3)。

50 年前に知られていたことに比べたら、今ではより多くのことが知られているし、その 50 年前は 1580 年に比べたらより多くのことを知っていた。だから、過去 400 年間には知識の膨大な蓄積、成長があった。

これはよく知られたことなので (A) として言及することにしよう。それを知らない哲学者がいたとしたら、その者はことのほか常軌を逸した無知な奴であるだろう。(A) を否定する立場、さらにはまったくそれを認めようとしぬ立場にたつ書き手は、その読み手である哲学者の眼には、きわめてありそうもないことを主張していると映ることだろう。これはほとんど避けがたい。だから、そうした書き手は、(A) が誤りであると示唆しても、そんなことないと受け止められてしまわないように巧みに書くのでなかったら、埒もないことを言っているという印象を作り出してしまいうに違いない。

ポパー、クーン、ラカトシュ、ファイヤーアーベントはすべて、(A) を否定しようとする立

場につ書き手であるか、あるいは少なくともそれを認めることに多かれ少なかれためらいをもつ書き手なのだ。

ポパーの合理主義（また、彼以外の被告人の示すそれほど透徹したものではない合理主義）に対するストーブの言い分全体は、事実上、最初の数行に述べられた取り違えに由来する。それは取り違えであるし、しかもひどい取り違えである。ストーブが示唆するように、(A)が偽であることはありそうもないことかもしれないとはいえ、ストーブが意図したような意味で、つまり、われわれは1580年のときよりもはるかによく樹立された知識をもっている、という意味で理解するならば、それは偽である。400年前よりもはるかに科学的な知識をわれわれが現在もっていることに疑問の余地はないとしても、この科学的知識は、十分に樹立されたとか、十分に基礎づけられたとか、十分に確証 (confirmed) されたとか、よき理由に基づいたとか、あるいは何かそうした類のことといったものではないし、永遠にそうであろう。ポパーが真っ先に主張したように、いわゆる科学的知識というものは、正当化されているとか、よき理由で支持されているといった・哲学者が語る意味での知識などではない。そもそも知識があるとしたら、それは推測的な知識でしかない。おそらく批判的合理主義者（ポパーやその継承者はこう称しているのだが）は、だから「知識」ということばの意味を変化させた責めを負うべき者なのだろう (Stove *op. cit.*, 14; Haack 1979, 311)。だが、このことばの伝統的意味（この伝統がデカルトにまで、いわんやプラトンにまで及ぶと思っはならない）に忠実であると思っている人たちは、意味が変わってしまったという発見で戸惑ってしまい、なんとか順応するために、言及対象の方を変化させるように強いられてきた。これは「科学的知識」ということばについて疑問の余地なく言えることだ。このことばは、かつてはケプ

ラー、ニュートン、そしてドルトンの理論のような理論を含んでいた。だが今では、言語的純粋主義者がこのことばを振りまわすとき、まったくもって何ものにも言及しなくなっている。科学的知識は、それがなにもものであれ、正当化されたものなどではない。

批判的合理主義の理解者であつたら、批判的合理主義者がこの点について口をつぐんできたなどとは想像もできないであろう。われわれの主要な主張のひとつは、人間の知識はいつでも正当化されず、また正当化不可能であるということであり、そしてわれわれの主要な問題のひとつは、にもかかわらず、人間の知識が発展し改善されていくのはどうしてなのか、また、どうすれば懐疑主義を寄せつけずに済ますことができるか、という点の説明である。ポパーやパートリー (Popper 1963, 25-27; Chapter 5 of Bartley 1962/1984; Popper 1983, Part 1, Chapter 1, Section 2.1, 18-22) におけるクセノパネスからの素晴らしい引用を参照されたい。科学の知識はきわめて多くの場合において真ではないこと（もっとも、われわれの推測では、時としては真であるのだが）、また、それにもかかわらず、真理への接近という名のもとにおいてではあるが、科学の進歩がいかにして可能なかを説明するための努力が力のかぎり払われてきたこと、われわれはこうした点を承認している。ポパーの『推測と反駁』など (Popper 1963, Chapter 10; 1972/1979, Chapter 2 and 9 or 1966, Addendum 1 to Volume 2) に精通している者なら、批判的合理主義者が真理の発見のために献身的に努力し、そして真理と正当化された真理との区別をぼやけさせる試みを断固として拒否してきたことに疑問をさしはさむことなどないであろう。真理は獲得されるが、承認されるのはきわめてまれである。正当化された真理は、確実な真理とか蓋然性の高い真理とも呼ばれるが、これは承認されることはあるといっても、到達されるのはきわめてまれで

ある。けれどもストーブの著 (*Stove op. cit.*) の裏表紙は、「科学的知識はけって真でないし(蓋然性が高いということもないし)、偽(あるいは、ありそうもない)でもないという蔓延している見解」にポパーを引きずり込んでいる。そしてこうした判断は、テオケイリスとプシモプーロス (Theocharis and Psimopoulos 1987) のばかげた非難、つまり、英国の科学が 1980 年代に衰退したのは主として哲学者たちが「客観性と真理の概念」を安っぽいものにしたためだという非難を勢いづかせる哲学的な興奮剤であったにちがいない。最後に、上述の 1.2 の末尾で(また、2.2 g でハイエクに言及しながら)指摘しておいた点、つまり、科学的知識はなんびとにも属さないし、なんびとの精神のなかにも存在しないという点を繰り返しておくのが有意義であろう。てみじかに言えば、科学的知識はつうじょう、正当化されていない、真ならざる、信念ならざるものなのだ。これは、まさに、公認の見解——たとえば、Ayer 1956 によっても表明されているが、あまりにもしばしば表明されているので、詳細な引用を必要としない——が、そうであっては困るといっている当のものである。

こうした争いは、不快なまでに、ことば遣いの問題である。私は、もしせざるをえないならば、科学は知識ではないという点を承認する用意がある。しかし、そうなったとしたら、科学は興味深い(あるいは、その一部は興味深い)が、知識はそうではないと強調することだろう。彼らの営みは腹立たしいかぎりだが、私は、ストーブや他の多くの人たち(たとえば、Salmon 1981; Newton-Smith 1981, Chapter 3; Lieberman 1982, 1983; Black 1983, 20; Zahar 1983, 168; Watkins 1984, 58f; and Musgrave 1991, 26f) によるこのことばの使い方に諦めを感じている。彼らは「合理主義者」ということばを、知識とか科学をもととするならば、あるいは、合理的な決断をしようとするならば、なんらかの理由が必要であると

考える者たちに限定しようとする。だから、そうした意味においては、ポパーは非合理主義者である。また、バートリー 1962、プリスクマン 1983、そしてまた他の人たちも非合理主義者であるし、私もまた、よろこんで言うが、非合理主義者である。われわれの見解では、よき理由の拒否は、理性を使うことからの避けがたい帰結である。われわれは、首尾一貫して、理由なるものを廃棄する。

3.2 独立した 3 つのテーゼ

本章では 3 つのテーゼを提出し、論じようと思う。私はそれらのテーゼのために論じようとするのではない。なぜ私がこう述べるのかは明白であろう。というのも、私はそれらのテーゼのために論じようとしている〔理由を提出しようとしている〕のではない。そんなことは不可能な企てであろう。にもかかわらず、以下のテーゼは真であると思う。

私の第 1 のテーゼは、伝統的な、全面的に賞賛されてよい懐疑主義のテーゼであるが、よき理由は存在しないというものである。なんであれ、なんらかのテーゼとか行為に対してよき理由を提出することは不可能である。

私の第 2 のテーゼは、第 1 のテーゼとは反対に、よき理由が獲得可能であるとしても有益な目標には何の役にも立たないであろう、というものである。そうしたよき理由なるものは、われわれがおこなおうとしている何かしら分別あることに対してはまったく余計なものであろう。

私の第 3 のテーゼは、ポパーのテーゼであるのだが、われわれはよき理由などまったく必要とせず合理的に考え行動しようという点で、そうしたものを必要としない、というものである。これとは反対に、合理的な論証は欠くべからざるものである。

これらのテーゼ、とくに第 2 と第 3 のテーゼ

は互いに独立であるということ、この点を当初から明確に理解しておくことが大切である。あなたがシカゴに一人でおり 30 分以内にミネアポリスに行く必要があるとしてみよう。そのとき、輿は手にはいるか手にはいらぬかであろう。手にはいったところで、ものの役には立たぬであろう。そして輿よりも役に立つ乗物は存在しないというわけだ。入手できないし、役に立たぬものだったら、あるかもしれない。要するに、輿に代わる適切なものが提供されるわけではないということだ。他方で、半日かけてミネアポリスに旅するというのであれば、車はかなり役に立つが決定的なものではない。飛行機、乗り合いバス、列車であっても、半日のうちに着けるであろう。依然として輿は御呼びでないままである。それは他の多くのものと比べたら、まず役に立たぬ。よき理由というものは、合理的な思考と行動にとっては輿のようなものだ。

3.3 よき理由の獲得不可能性

本節の以下における論証は、あきあきするほどなじみのものであって、問題を未解決にしておくファラシー（虚偽）とか論点先取の虚偽 (*petitio principii*) として知られているものである。単純化して述べるために、最終的 (*conclusive*) な理由、あるいは本章ではこう呼んでおくつもりだが、十全理由 (*sufficient reasons*)^{訳注1} から話を始めることにしよう。というのも、以下の論議を、論証とか推論の結論について何か最終的なもの〔確実なもの、決定的なもの〕があるという思い込みから保護しておきたいからである。言明 h のための十全理由として e が提出されたとしてみよう。そのとき、 e は、論理的に h を含意するのではないとしたら、 h を確立するとか証明することには失敗する。だが、 e が論理的に h を含意するばあい、 h が e から妥当な仕方でも演繹されたとしたところで、 h は現実に真であると証明されたことにはな

らないであろう。というのも、演繹というものは、仮定、すなわち、このばあいではそれ自身で h の真なること(そしておそらく、それ以上のこと)を主張している e に依存しているからである。このような論証は、 h の真なることの証明として見ると、恥ずかしいほどに循環的である。〔他面で〕 h を正当化する試みとして見ると、争われている問題そのものが未解決のままにされている〔つまり、 e が正当化されているわけではないのだから〕と言わねばならないであろう。くわえて、 e と h との演繹的關係を承認するが、 h に同意しようとは思わないが合理的ではあるとするひとならば、 e にも同意しようとは思わないであろう。パースやラッド・フランクリンの言い方ではつぎのようになる。

問題を未解決のままにしていると言って責めることは、じっさいには、そのひとの推理がいいものであることを事実として認める口実なのだ。そこでの唯一の誤り〔弁解ではなく、推理〕は、知的でありながら結論を疑う者は、なにが真であるかは知りえないという前提をたてていることだ。

ハンブリン (Hamblin 1970, 33) によれば、証明のファラシーと演繹のファラシーとのあいだに必要な区別を引いたのは、スペイン伯ペトロ (Peter of Spain) であり、つい最近では J.N. ケインズであった。極端なばあいを考えると、理由 e は仮説 h と同一かもしれない。 h が h を含意することには争う余地がない。としたら、 h が h のための理由を提供するというのはナンセンスである。 h が h のための理由を提供するなどといったことはストーブ (*op. cit.*, 68) によってさえ否定されている。にもかかわらず彼は、十全理由が時として得られると主張している。本章末尾のテクニカル・ノートでてみじかにではあるが、(私には挑戦するつもりのない)ストーブ自身の前提に立っても、十全理由が得られるわけではないこと

を示すつもりである。

問題をざっくばらんに述べてみよう。「 e ならば h である、このことが必要〔必然〕である」から「 e は h を必要なら〔必然たら〕しめる」（あるいは、「 e だとしたら、 h が必要〔必然〕である」）へ移っていく論証がファラシーであり、そしてそのことが広く認められているのと同じように、「 e ならば h であると信じる十全理由がある」から「 e は h ということを知るための十全理由である」（あるいは、「 e であるならば、 h ということを知るべき十全理由がある」）へ移っていく論証もまたファラシーである。しかしながら、論証はその結論が偽でなくてもファラシーでありえる。 e ——これは結果的には偽であることがわかるかもしれないのだが——を信じる十全理由が存在しないならば、上のような論証の結論は偽であろう。 h は e がないときには疑わしいのだとしたら、それ自身が疑わしい e をもってきたところで、その疑いを吹き払えるわけではないだろう。このようなわけで、どのような十全理由であっても、他のなんらかの十全理由を前もって給付されていねばならないことになる。そしてその給付された理由のもとでは最初の十全理由は無用なものとなる。じっさい、十全理由というものは自分自身についての前もっての給付を要求しているのである。この種の無限後退をとり除く方法は知られてはいない。それは、俗なことばでいえば、悪循環である。とはいえ、循環とは無限後退のことである。

上述でその大筋を描いた論証がファラシーであるように、「 e は論理的に h を含意する」から「 e は h ということを知る十全理由である」へ移っていく論証もまたファラシーである。このように定式化したならば、いわゆる演繹論理の法則が妥当であるという見解、つまり、演繹の正当化が存在するという見解に与する十全理由が存在するという仮定はあきらかに避けられるだろう。私は、そうした仮定はいらないと主張する。もっとも、

いわゆる演繹論理の法則は、私が自覚しているかぎり、じっさいに妥当であることに間違いはないのだが。私は、バートリー (Bartley 1977, 469) にしたがって、キャロル (Carroll 1895) で語られた・アキレスに対する亀の挑戦は明快に退けられていると思う^{訳注2}。推論規則が妥当であるかぎり、それを体現している論証から得られる結論は、前提が真であるかぎり、真である。われわれには、論証が妥当であらんがために論証が妥当であることを知るとか、そう仮定するといった必要はない。亀は、自分がおこなっていることを評価するのであれ、しないのであれ、ひとたびアキレスの前提の真なることにコミットするならば、アキレスの推論からの結論も真であることにもコミットするのだ。じっさい、これは**論点先取の虚偽**の要点を述べるもうひとつの仕方にすぎない。すなわち、妥当な推論は、多くのことを露わにできるとはいえ、前提によって既に主張されていることを正当化することはできないということである。

ここにはしばしば十分深く理解されてこなかったのだが、2つの異なった論証がある。そしてそれらは、攻撃対象が証明、つまり、有利な〔結論を肯定することになる〕十全理由であるときには、融合されているのだ。第1の論証は、十全性や確実性に対する標準的な懐疑的論証である。つまり、結論のための十全理由を産みだそうという推論は、(どんな推論でもそうであるように) 前提を必要とするのであり、そして前提が証明されていないならば、結論も証明されていない、という論証である。こうしたばあい、ただちに無限後退が発生してしまう。第2の論証は、**論点先取の虚偽**を責めたときにすでに呼び出しておいたものだ。つまり、演繹的推論の前提は結論のためのいかなる種類の理由でもない——不十全理由でさえない、ということだ。しかし、前提に対する理由が存在するとしたら、そうした理由は結論に対する理由でもあるから、そもそも推論の必要は消滅してしまう。〔攻撃の〕狙いが、有利な十全

理由、つまり、演繹的推論をすることが（一般に）必要だと（認められている）証明であるときには、これらふたつの論証の筋がもたらす効果を区別することは容易ではない。両者とも、推論の前提は結論のための十全理由を提供できないと言っているように見える。だが私は、2つの論証を同一だとする幻影を吹き払っておきたい。

最初に、てみじかにではあるが歴史にかかわるコメントを述べておこう。演繹的に妥当などんな論証も証明あるいは立証としては問題を未解決のままにしているという学説は、論証を演繹あるいは推論として評価したときファラシーであると示唆しているわけではないのだが、ときとしてセクストゥス・エンピリクスに帰せられている（たとえば、Berkson 1990b において）。しかし、このように帰属させることには問題がないわけではない。セクストゥスは（ふつうはオリジナルな思想家とは考えられていないのだが）、後期懐疑主義者（『ピュロニズム概論』第一巻、15章）から引き継いだ種類の無限後退の議論を論じた。しかし、このことは決して同じことではない。[無限後退を論じることと、あらゆる妥当な論証は問題を未解決にすると主張することは同じではない]。私は、無限後退という論証様式をセクストゥスが用いているという J.バーンズの報告（Barnes 1990, Chapter 2）のうちに、**論点先取の虚偽**に衝突するものを見いだせない。いずれにせよ、あらゆる妥当な論証は問題を未解決にするという学説はミル（Mill, 1843, Book 2, Chapters 2-3）に帰するのが賢明だと思われる。ミルは、この論点を三段論法の特殊なばあい（とりわけ、バルバラでの三段論法）で論じたのであった。

私にわかる目だった差異はこうだ。懐疑的論証は十全理由に向けられているのに対し、**論点先取の虚偽**を犯しているという告発は、有利な理由に向けられているということだ。としたならば、懐疑的論証は、結論を肯定する理由に対してと同様、結論を否定する十全理由に対しても効力を発

揮するはずだと期待されよう。実際、そう思われる。つまり、否定を成し遂げる証明も存在しないのだ。同じようにしてわれわれは、**論点先取の虚偽**を犯しているという告発は結論に対してよき（しかし、不十全な）理由を与えることだけを意図している演繹的論証に対しても効力を発揮するはずだと期待すべきであろう。これもまた正しいように思われる。このパラグラフよりふたつ前のパラグラフで注記しておいたように、演繹的推論の前提は結論に対していかなる種類の理由にもならない。 $h \wedge e$ は h に対してなんらの理由にもならない。しかしながら、3.5 節で私は、**論点先取の虚偽**を犯しているという告発は、不利な、つまり、結論を否定する理由に対しては無力である、要するに、批判的論証に対しては無力であると主張するつもりである。[ところで] 不十全理由に対して伝統的懐疑論者はどんな力を持ちえたであろうか、と問われてよいだろう。この問いは注意深く考えるに値する問いであることが明らかになるはずだ。

いまや、機は熟したと思うので、十全理由から不十全理由へと焦点を切りかえるべきだろう。というのも、今日、事実にかんする仮説がどんな疑いも越え得るほどに確立できるとか、あるいは、なんらかの仮説が真であると考えられるに足る十全理由を与えることができる人ほとんどいないであろうからである。（そうしたことを考えるひとは間違っているのだ）。こんにち、人気のある意見によれば、あらゆる仮説が潜在的に疑いに開かれているのであり、証拠や証言についての、またおそらくは論理についての仮説でさえもそうなのである。しかし、すべての仮説が同じように疑われるわけではない。相違をもたらすのは、仮説を支えるものとして呼び集められる不十全理由には相違があるということだ。よき理由については強襲をかけ、これを退けたわけだが、不十全理由という意味でのよき理由に対しても戦わねばならない。すべてのひとが**論点先取の虚偽**に

対して私のように勇み立った、そして単刀直入にものを言う態度をとっているわけではない（たとえば、Jackson〔1984〕、Mackenzie〔1985〕、Walton〔1991〕の反応と比較されたい）とはいえ、なお十全理由を探し出しようと大まじめで考えるひとは、思うに、ほとんどいない。

大多数の合理主義者は、十全理由を避けているとはいえ、よき理由についてはまじめに受け止めているし、実際、それ以外の観点から合理性を論じることはできないと思っている、という見解がある。しかし、この見解を擁護する必要はないだろう。だが、〔懐疑的論証をつうじて示しておいたところの〕十全理由が陥っている悲惨な状況は、よき理由はあるのだろうかという問いを呼び起こすに違いない。そもそも、そうしたものは存在するのだろうか。

十全理由は十全な前提や妥当な推論から組み立てられるのだから、不十全性が入り込んでくるとしたら、2箇所にすぎないように思われる。ひとつには、もっともらしい、ありそうな、あるいは、こうした線に沿って考えられるにせよ、要するに確実ではないであろう前提において入り込んでくる。他には、もっともらしい、ありそうな、あるいはこうした線に沿って考えられるにせよ、要するに妥当ではないであろう推論において入り込んでくる。もちろん、不十全性を生み出す2つの源が共に出現していることもあるだろう。じっさい、伝統的懐疑主義が正しいとしたら、第2の不十全性そのものはありえない〔無関係である〕。つまり、推論がどのようなかたちをとったところで、その前提は確実ではないわけだ。では、前提が不確実であるが〔妥当な〕演繹的推論についてはどうであろうか。私は上述でつぎのように主張しておいた。つまり、そうした推論は論点を未解決のままにし、その結論に対していかなる意味でも理由を提供しない、と。バークソンのように、「無限後退に陥っていくのは、最終性〔十全性〕を要求するからであって、論証の何かしら特殊な

論理構造からではない」（1990a, 86 および彼の1979, 299 も見よ）と想定するのは誤りである。伝統的懐疑主義にかんしてバークソンが正しいのかどうかは、4つ前のパラグラフで言及しておいたように、はるかに繊細な問題である。〔妥当な〕演繹的推論のみが許されるのだとしたら、結論に劣らず前提も問題にされるという考えを払いのけることは困難であり、したがって懐疑主義者の論証は依然としてうまくいくということになる。しかし、これは、思うに、演繹的に妥当な推論もまた論点を未解決のままにしているという事実をおおいにかくすものであり、懐疑主義のチャレンジの眼目を見落とすことでもある。したがって、演繹的に妥当であると取り繕ってはいない推論に注意を限定してみよう。

ここで明白なアナロジーを挙げろと言われたなら、完全な確実性と汚れない清浄さとの間のアナロジーを挙げるのがよいだろう。それ自体完全に清潔な清浄器具なしには、物を完全に清浄にすることはできない。（話を簡単にするために、物質の連続性理論を仮定しておく。それは、アナロジーをわかりやすくするためだけのものである）。さらに、清浄さについてはより高いレベルを達成していくことができるのであり、物理実験室におけるクリーンルームはそうしたレベルを達成している。「なにかがありそうだ〔というならば〕、なにかは確実であらねばならない」（1946, 186）というのはルイスのしばしば引用されることばだが、このことばにもかかわらず、それ自身は不確実な前提を用いて、完全ではないにしても、成功裡に不確実性を吹き払うことはできないものだろうか。ベイズ主義者やすべてを確率論の用語で見ようとする者、またそれ以外の者たちにおける一般的な意見は、それは絶対可能だというものである。（不確実な証拠の処理方法を示そうとしている元来のベイズ主義的試みについては、Jeffrey 1965/1983, Chapter 11 を見よ。しかし、他の試みもある。ジェフリーの理論の一側面につ

いては、以下の第7章で取り上げ、論じておいた)。私としては、この問題に立ち入っていくつもりはないし、譲歩して肯定的答え〔ベイズ主義的にますます高い確実性が得られるという考え〕を容認してもいい。しかし、私が主張したいのは、不確実性のレベルの低いものがよしんば獲得されたところでよき理由を下支えすることはできない、ということだ。この反対意見は以前と同じである——つまり、おのおの場合において論点が未解決のままにされているということだ。

おそらくここでは明確にしておいた方がよいと思うのだが、私が企てているのは、よき理由が存在しうるというかたちの学説すべてを反駁することではない。それは、結局のところ、いつでも定義しだいで存在しうるものとなるからだ。(私がこうした規約主義的合理主義の例と見なしているものについては、以下の第6章第4節で論じておいた)。よき理由とはなににとってのよき理由なのかという点について、私がもっとしっかりと述べていたなら、ここでの助けとなったかもしれない。しかし、そのようなことは思いもよらないことであるし、逆に無益だと思う。この点は次の節でより詳しく述べることにしよう。よき理由なるものが意図している役割について鋭い直感的理解を欠いているわけなので、私にできるのはただ、よき理由の獲得は可能だと熱烈に主張している人びとの先導にしたがってみることだ。

十全理由というものが仮にあるとしたら、それは論理的含意あるいは論理的帰結の関係によって保持されるものだろう。同じように、よき、だが不十全理由はおそらく部分的な含意あるいは部分的な帰結の関係を必要とするであろう。こうした関係のもつ属性にかんしては真正の合意が存在していない (Salmon 1969)。とはいえ、含意や帰結の関係は確率論の用語で綴られると考えれば十分だろう。両端を含めて0と1のあいだの値をとる測度 P があたえられたとしてみよう。これは、 e が h を含意するならば $P(h|e)=1$ であ

る。また、 e が整合的であって $\neg h$ を含意するならば $P(h|e)=0$ である。(e が不整合であるならば、それは h と $\neg h$ との両方を含意する)。 e から h への部分的含意の度合いについての明白な測度は $P(h|e)$ そのものである。これは、 e が成立する状態が h の成立する状態に対して占める割合の測度とみなしてよいであろう。 e は $P(h|e)$ の度合いで h を部分的に含意するといつてよい。したがって、 P は e が h を含意するならば最大値1をとり、 e が $\neg h$ を含意するならば最小値0をとる。この関係は必ずしも最良のものではないのであり、とくによき理由が何であり何でないかを判断する基礎として用いられるときには、そうである、と示唆するよく親しまれた考えがある。(私のことについてほとんど何も知らない保険代理人は、私の誕生日が8月19日ではないという命題に非常に高い確率、おそらく365/366あたりの値を割り振るかもしれない。だからといって、彼がこう判断するなんらかのよき理由をもっていると言うのは奇妙であろう)。 e から h への部分的含意の度合いについてのひねくれているとは思えない測度は、サポートまたは有意性の測度として知られている次のものであろう。

$$s(h,e) = P(h|e) - P(h)$$

ここで、任意のトートロジー $taut$ に対しては、 $P(h) = P(h|taut)$ である。明らかに、任意の固定された h に対して $s(h,e)$ という項は $P(h|e)$ に比例して増加する。それは、 $P(h|e)$ が $P(h)$ よりも小さいならば、負であるし、 e が確率論的に言って h と無関係であるならば、ゼロである。任意の固定された h に対して関数 s は、 P と同じ条件下で最大値や最小値をとる。したがって、 e が部分的に(しかし、十全にというわけではなく) h を含意するという主張を構成する方法は少なくとも2つある。ひとつは以下のごとくである。

$$0 < P(h|e) < 1$$

他はより洗練されたものだが、次のごとくである。

$$0 < P(h) < P(h|e) < 1$$

注意すべきは、 $0 < P(e)$ という仮定を立てると、 $P(h) < P(h|e)$ という不等関係から $0 < P(h)$ が帰結してくるということである。サーモンは、これら2つの部分的含意関係をかなり長く論じた。まったく奇妙なことに、彼は、これら2つは一方が文字通り他方の洗練された形態にすぎないとしてさえ、「根本的に調和しない」(1969,70)と結論している。

しばしば測度 s の主たる利点とみなされてきたのは、つぎのようなことである。つまり、初期の確率が0とか1といった極限值をとる場合をのぞいて、仮説 h はいつでもその論理的帰結によって支持されている、換言すれば、 h が論理的に e を含意するなら $s(h,e)$ の値は正であるということである。だからといって安易に、 e は h にとってのよき理由である(どのくらいよいかは s の大きさに依存する)と解釈してはならない。なぜなら、そのとき e は、 e を含意してくれるどんな仮説にとっても肯定的理由ではあろうが、おそらく強い理由ではなく、ある種の理由にすぎないからである。ところで、 $s(h,e)$ 、つまり、 h が e から受け取るサポートが高ければ、 e は h に対してよき理由を提出していると言えるだろうか。私の見るところ、「 e は h を強くサポートする」から「 e は h にとってのよき理由である」とか、それどころか、「 h にとってのよき理由が存在する」とか「 e が成立するならば、 h にとってのよき理由がある」へ移行する議論は、「 e は論理的に h を含意する」から「 e は h にとっての十全理由である」へ移行する議論と同じように、まったくもって誤った議論である。そして h と e が同一であるとき、ある

いは、 e が h を含意するとき、いくつか前のパラグラフで述べておいたように結論は偽である、すなわち、 e は自分自身にとっても、あるいは、その論理的帰結のどれに対してもよき理由ではないのである。こうした特殊なばあいにおいては、どう見てもまたしても問題を未解決のままにしておくことが繰り返されているように思われる。

ところで、ここに述べた反論はたいへん明白であるから、私が論点を見落としたに違いないと思われるかもしれない。つまり、私の述べた反論に対しては、つぎのような明白な異議が提起されるだろう。つまり、前提のうちに e が h を含意する場合が含まれているならば、「 e は h をサポートする」から「 e は h にとってのよき理由である」へ移行する議論はあきらかに妥当ではないとはいえ、そのような極端なばあいが除去されるならば、そうではないかもしれないだろう。仮説 h に対する理由が探し求められるときにはいつでも、いくつかの問題は未解決のままにされねばならないし、いくつかの前提は承認されねばならない、といったことが許容されてよい。そのとき、 h が前提である、あるいは、前提の一部であるといったことがなければ、なんらファラシーは含まれていない。ファラシーというものは問題というものを未解決のままにしておくことであって、あるひとつの問題を未解決のままにしておくことではない。もし e が h に対するよき、だが不十全理由として提出されるならば、 h の問題よりも先に取り扱われねばならない問題は e の問題であって、 h そのものの問題ではない。ここには明らかに依然として憂慮すべき背進の可能性があるとはいえ、真正の循環があるわけではない。

こうした異議に対する私の反論はこうなる。この異議は論点先取の虚偽のもつある程度の力を認識しているのだから、その点についてはなにほどかの同情をもたないわけではないが、この異議そのものは正しくないと証明することである。要点は、先に見たように $s(h,e)$ の値が正であると

きに h が e を含意するという単純なばあいにおいて示されるだろう。というのも、この正のサポートは e が h の内容の一部であるという事実によってことごとく説明されるべきものであるからである。すでに強調しておいたように、 e は自分自身に対してはいかなる種類の理由も提供しえない。したがって、 e を h に対する理由として引証することは、 e と h が同一でないならば争われている問題のすべてではなく一部ということになるが、それを未解決のままにしておくことになるだろう。残るのはなにか。つまり、 h の内容のどんな部分が e を十分に超えているのか。 h の提起した問題のどんな部分が e によって未解決とされずに済んでいるのか。この過剰内容 (excess content) を単一の言明に封じ込めようとするれば、唯一有望な候補は、 e ならば h (h -if- e) (あるいは、if- e -then- h) という実質条件法 (material conditional) である^{訳注 3}。この条件法は事実的内容を e と共有するものではないし [h -if- e は $\neg e \vee h$ と書き直せるので、 e と事実的内容を共有しないことがはっきりする]、 e と結び付けられれば正確に h と等値である [h を帰結させる]。さて、ごく一般的には、言明 e が言明 k に対して正のサポートを与えるのは e と k が内容において重なり合うときのみである。些末な場合をのぞいて、 e と k が共通する内容をもたないならば、 e は実際には k を掘り崩す (つまり、 $s(k, e)$ は負である)。それゆえ、こうなる。とりわけ e ならば h (h -if- e) であるとき、 e は、 e を十分に超えている h のどんな部分も掘り崩す。(こうした問題すべてのいくつかの細部は、けっして問題がないなどということはないのだが、本章末尾のテクニカル・ノート b にまとめておいた。)

こうした成果に照らしてみれば、 e は、 h に対して肯定的な確率的支持を提供するとき h のためのよき理由を提供できるという説は、擁護できないように思われる。証拠 e は h の部分に対してまったくもって理由を提供しないのであり、 h の余

剰部分は掘り崩される。だから、 h に対するよき理由として勧められたものは、同時に、 h の帰結のいくつかに反対するよき理由でもあるわけだ。そうではなくなるところがあれば、合理性と真理とのつながりは私を打ちのめすだろう。(測度 s にみられる幾つかのさらなる欠陥については、Carnap 1950, 366-397, とくに 397 を見よ。あるいは、Salmon 1975 第 3 節の優れた簡潔な報告を見よ)。この欠陥を免れている部分的含意の測度が存在する。たとえば、Miller および Popper 1986 の演繹的依存性の測度 q である。そこでは、 e は、 e ならば h (h -if- e) に対して有利でも不利でもなく、中立的である。(以下のテクニカル・ノート b を見よ)。しかし、私の知るかぎり、 e が共通の帰結をもたない仮説に対して有利なことを語るよき理由といったものは、そのどのような変種であれ、存在しない。いわんや、 e がそれ自身の帰結にとって有利となることを語らせるようなよき理由など存在しない。

ブラックは、サポートについてのメタファーを語っているてみじかな議論 (Black 1983, 37-40) のなかで、 e それ自体はまったくサポートされていないとしても、 e が (上述で用いた意味において) h をサポートできると注記している。そして、そこから、 e は、真であるかぎり h のためのよき理由を提供しようと結論している。しかし、本当にそうであるとしたら、ほとんどどんな整合的な仮説にたいしても、よき理由が存在することになるだろう。なぜなら、どんな仮説でも多くの真なる帰結をもっているからである。ブラックは互いに相互的サポートを与える言明の例を引いている。(法廷での証人はしばしば相手の陳述を互いに支え合う)。もちろん、こうした意味においてであるならば、サポートというものが、それどころかよき理由というものが存在するだろう。私はその点を存分に認める。私が否認するのは、それらが合理性の理論にとってなんらかの重要性をもつということなのだ。

これをもって私の第 1 のテーゼについての議論を閉じよう。すなわち、よき理由というものは存在しないし、そもそも存在しえないということである。この結論は、十全理由であることを目指しているものばかりでなく、そうであろうとしない理由についてもあてはまる。すでに強調しておいたところだが、私はこのテーゼを証明することはできない。しかし、なんらかの言明がそれ自身の判定者として振舞ってもよいとしたらどんな真理が生じてくるのかを説明することは、よき理由が存在すると考えている人の仕事である。

<訳注>

訳注 1 この語はライプニッツの充足理由律との関連で、従来「充足理由」と訳されてきたが、術語として扱った方がよいと思われるので、ここでは「十全理由」と訳すことにする。

訳注 2 参照「アキレスが亀に語ったこと」(細井勉訳『ルイス・キャロル解説』日本評論社、2004年、112-120ページ)。話のポイントはつぎのように構成することができる。亀はつぎのような3つの言明を語り、アキレスがそれをノートに書き留める。

(A) ある同じものに等しいものは互いに等しい

(B) この三角形のこの2つの辺はある同じものに等しい

(Z) この三角形のこの2つの辺は互いに等しい

さて、亀はここでつぎのように指摘する。つまり、前提——いまのばあい(A)と(B)——が真なることを否認すれば、結論を受け容れる必要はないし、また、前提が真なることを認めても前提から結論に至る推論の妥当性を承認しなければ、結論を受け容れる必要はなくなる。ここで、亀は推論の妥当性を否認する者に対して、結論、つまり(Z)の真なることをどうやって受け容れさせるかを考えてみよと挑戦するのである。要するに亀は、

(C) もし(A)と(B)とが真であるならば、(Z)も真であらねばならない

という仮言的(条件法的)言明を否定する者というわけ

である。したがって、言明(C)はここでの推論の妥当性を主張している言明ということになる。しかしながら、亀は(C)が真であることを承認し、それを前提に書き加えたところで、依然として(Z)を受け容れることを拒む者がいると考える。つまり、つぎの言明を拒む者がいるかもしれないというわけだ。

(D) もし(A)と(B)と(C)とが真であるならば、(Z)も真であらねばならない

したがって、これも新たな前提として追加されねばならなくなる。かくしてこの過程は無限につづく。

この事態に対するライルの解釈は、推論ルール——たとえば、modus ponens——は前提に書き加えることができないということ。つまり、「もしpであるならば、qである」という言明は主張されているのではなく、使用(適用)されているのだということであった。ここから、推論ルールは前提から結論へと移行していくための推論チケットを発行するものだという考えが生まれてくる。そして、これが初期条件から被説明項への移行を可能にしている法則にも適用されると、法則を経験的言明としてではなく、推論チケットの発行母体と考え、前提には加えないという道具主義的見解が生じてくる(小河原 誠『反証主義』p.203-207を参照されたい)。

この話は、結局のところ、前提である(A)と(B)と結論である(Z)とのあいだに(C)や(D),...のような仮言的言明が必要なのかということになる。必要だと考える亀は、論理(推論ルール)の正当化がないかぎり、結論は受け容れられないと言っているわけである。これは、証明が正しいことを主張する証明に対してもさらに証明が必要なるという無限後退の議論として理解できるであろう(参照『ピュロニズム概論』)。パートリーはこの話をつぎのように解釈している。

「この話は、キャロルが自覚しつつも適切に説明できなさと感じていた困難を表現しようとした試みとして理解するのがよいだろう。彼が説明できなかったのは当時の論理学理論の不適切性のためであった——要するに、タルスキのおこなった対象言語とメタ言語の区別が欠けていたためであった。」(W. W. Bartley, 'Achilles, the Tortoise, and Explanation in Science and History,' *British*

Journal for the Philosophy of Science, 1963.)

亀は最初、(A)、(B)という前提から、結論の(Z)を導出したわけである。すると、その後でどれほど前提を追加したところで、結論の(Z)が導出されるという事態に変化は生じない。しかし、亀はまさにこの点を理解できずに、推論の妥当性の証明を求めて、無限後退を惹き起こしつつ、前提の追加をおこなっている。亀は、推論の妥当性の証明が、論証そのもののレベルにあるのではないことを理解できないのである。

「アキレスが亀に語ったこと」の紹介と解説——明らかに不十分であるが——は、少なくとも本章を通読するかぎりにおいては、これで用が足りるであろうと思う。つけくわえて、筆者がかつて訳した、A. ケマーリング「ライル：能力と知」飛田就一監訳『大哲学者の根本問題[現代Ⅲ]』富士書店, p. 129-177 も参照していただければ、ライルの考えを知ることできるだろうと思う。

訳注 3 h のうち e を超えた部分、すなわち過剰内容は言明の引き算 (logical subtraction) として、 $h-e$ と表示できるだろう。これが実質条件法 ($e \rightarrow h$) に等しいことについて、ミラーは、自身が参照を求めている Hudson の論文(Hudson, 1974)に依拠している。この点の詳細については、もちろん、この論文を参照すべきだが、ここでは通読に必要なかぎりでの最小限のことを解説的にまとめておきたい。算術的引き算の場合であれば、

全体－減じられるべき項＝残余

という式が成立する。この式を成立させている基本前提は、全体は部分を「含んでいる」ということである。ここで「含んでいる」を「論理的に含意している」と解釈すると、全体 (h) が残余 ($e \rightarrow h$) を含意するということがつぎの条件式が成立しなければならない。

$$h \rightarrow (e \rightarrow h)$$

この式はもちろん成立する。ところで、言明として考えられてきた h や e を集合として解釈することができよう。たとえば、もっとも初歩的な例となるが、 h を $P \wedge Q \wedge R$ ととり、 e を Q ととると、言明 h から言明 e を引くとはつぎのように表現できるわけだ。

$$h-e = (P \wedge Q \wedge R) - Q = (P \wedge R)$$

この集合論的表現は

$$\{P, Q, R\} - \{Q\} = \{P, R\}$$

となる。ここで集合論的には差はつぎのように表現できる。

$$h-e = h \cap \sim e$$

ちなみに、トートロジー (たとえば、同一律 $s \rightarrow s$) は空集合となる。

$$s \rightarrow s = s - s = s \cap \sim s = \phi$$

$$taut = \phi \text{ これよりして}$$

$$P(h \text{ if } e \mid taut) = P(h \text{ if } e)$$

+++++

<<書評>>

カトリックと「世俗」との対話

——啓蒙主義への裏切り——

小河原誠

いまわたくしの手許には3冊の書物が広げられている。

① Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, achte Auflage 2011.

② ユルゲン・ハーバーマス、ヨーゼフ・ラッツィンガー『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』三島憲一訳、岩波書店、2007年。

これは、①の日本語訳であり、三島氏による本文をはるかに超える長さの解説を含んでいる。

③ Hans Albert, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums : Beschreibung des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens*, Alibri, 2008.

まず、筆者が捉えている・これらの書物の関連を述べておこう。2004年1月19日、ミュンヘンのバイエルン・カトリック・アカデミーはハーバーマスを招待して彼とラッツィンガー枢機卿との「対話」をおこなったという。①の書物は、そのときの両者の基調報告を収めた小冊子である。もっとも、この「対話」に先立つ出来事があったようだ。「まえがき」を書いているフロリアン・シュラーによれば、ハーバーマスは「対話」に先立つ2001年にドイツ書籍組合平和賞の受賞にさいして記念講演をおこなった。それはシュラーによってつぎのように描かれている。

「この講演はさまざまなかたちで注目された。……世俗化された現代社会が宗教的確信に対して新たな理解を持つようにハーバーマスが要求した……。彼に言わせれば、宗教的信念は、たんにもう終わった過去の遺物とは異なる、それ以上のなにもものか、つまり、哲学にとって『認識上の挑発』なのである。」（「まえがき」訳viiiページ）

シュラーによるこうした把握は、後論で見ると、3年後の「対話」についてもそのまま妥当する。ハーバーマスの主張は、どう見ても、宗教を批判するというよりは、宗教に対して新たな理解をもつべきことを要求している。かつて啓蒙主義が宗教をきびしく批判したこと、またハーバーマス自身もかつて啓蒙主義の流れに立つと主張したことを知っている者にとっては、確かにこれは驚きであるだろう。訳者の三島氏によれば「……ハーバーマスとラッツィンガーのあいだで話が通じるなどということは、一般のイメージでは考えられない」（「訳者解説」53ページ）想定外のことであったからである。

ハーバーマスといえば、多くのひとによってリベラルレフトとみなされている人物である。対するに、ラッツィンガーはこの時点ではまだ枢機卿であったが、翌2005年にはローマ教皇に選出され、現在ベネディクト16世を名乗っている人物である。したがって、この書物はリベラルレフトとカトリックとの「対話」ということになる。しかしながらこの「対話」のなかで、ハーバーマスはカトリックの価値を認めることによって、この宗教にいい顔を向け、右旋回をおこなっているように見える。いったい、これはなにを意味するのであろうか。誤解を防止するためにあらかじめ言っておきたいのだが、筆者は、対話をすること自体について「けしからん」と言っているのではない。対話そのものを否定することなど誰にもできない。筆者が問題にしたいのは、まさにその「対話」の内容そ

のものである。この点については後論でより詳しく立ち入ることにしよう。

さて、③の書物は、前々からさまざまな神学者たちを批判していたドイツの批判的合理主義者ハンス・アルバートが、ラッツィンガーの思考に踏み入り、信徒にも多大な影響を与えるであろうその神学を徹底的に批判し、くわえて①の書物そのものをもきびしく論難した126ページほどの小冊子である。しかしながら、この書物はその内容にふさわしい評価を（いまのところ）まだ得ていないように思われる。筆者は、アルバートのこの書物の方がはるかに価値があると信じるので、以下ではその点が明らかになるように努めてみたい。

§ 1 ハーバーマスの基調報告

この報告でハーバーマスは結論として、宗教の側と世俗の側との相互的学びあい、あるいは相互的宥和の必要を説いている。だが彼はその議論に入る前段として民主主義的な立憲国家——ハーバーマスの念頭にあるのは西洋型の民主主義的な国家である——は自己正当化をなしうるだろうかという問い——「ベッケンフェルデの問い」と呼ばれているもの——と向き合っている。つまり、なしえないとなるならば、宗教による補完が必要だという話が容易に導かれてくるからだ。ハーバーマスの提出する答えは、両者が相互補完の関係にたつべきだということなのだから、彼は少なくとも立憲国家の側におけるそれ自身での自己正当化能力の不足を認めていることになる。では彼はどのような点にその能力不足を見ているのであろうか。とりあえず筆者はこの問題にお付き合いしながら、ハーバーマスの考えを追いかけておきたい。

彼は、民主主義的な立憲国家はカント的な正当化にならって、原理的には、手続き的正義の観念のもとで自己のもろもろの法秩序を正当化

しうると考えている。しかしながら、それだけでは不十分な面もあると言いき、国家公民¹の連帯を必要とすると論を進めていく。しかし彼の見るところ、国家の側には人びとに連帯を強制する力はない。それゆえ彼は、民主主義的な立憲国家が存続するためには、ただみずからの政治的諸決定を手続き的に正当化するだけでなく、人びとの政治的美徳をも必要とすると考える（訳 p.9）。結局のところ彼は、国家の基礎には政治的美徳を生み出すような人びとの連帯（倫理的基盤）が存在しなければならないと考えているわけだ。彼はそれを政治的文化として捉える。彼はこのような前提条件の成立しているところを広く市民社会（Zivilgesellschaft）と呼ぶわけであるから、論理上、国家公民はこの市民社会に組み込まれていることになる。しかもハーバーマスの考えでは、この前提条件としての市民社会は、民主主義的な立憲国家そのものによって作り出されたというよりは、それ以前から存続し、むしろその内部から立憲主義的な国家そのものを生み出した当のものなのである。彼の考えでは、民主主義的な立憲国家は自生的に生じた政治以前の源泉からエネルギーを得ていることになる。

しかしながら彼によれば、政治的美徳を求めるといふ・この理念的な要請は、現代における危機の進行によって脅威にさらされているという。その因子として彼が挙げるのは、市民たちの脱政治化、私生活中心主義、地球的規模での不正への失望、などなどである。彼は、こうし

¹ハーバーマスの言葉遣いでは「国家公民（Staatsbürger）」とは、「社会市民（Gesellschaftsbürger）」と対立する概念であって、コミュニケーションと参加の権利、公共の福祉などを念頭において政治的にアクティブに活動する人々のことである。国家がその存続のために期待しているのはこのような市民であるとされる。それに対して社会市民とは、国家からのさまざまな給付の単なる受け手として捉えられており、国家や他者を念頭において政治的に積極的に貢献しようとするのではない市民のことである。

た危機の発生を社会全体の近代化（モダナイゼーション）の流れそのものうちに見ている。つまり、近代（現代）の市場経済は成果志向型の行為を生み出し人びとの連帯を腐食させるというわけである。

こうした状況の中であって、彼は、ポストモダニズムとカトリックの立場を取り上げそれぞれに論評を加える。まず前者に対する論評。

「ポストモダンの理論は、こうしたもろもろの危機を理性批判の立場から捉えようとする。つまり、危機を、西洋の近代にともかくも潜在的な芽のある理性のポテンシャルが選択的に使われたことの結果としては見ずに、自己破壊的な知的・社会的合理化のプログラムの論理的帰結として見る」（訳 p.14）

ハーバーマスの理解では、ポストモダンの理論は合理化の自己破壊的性格に危機を見ることはあっても、理性の断片化という危機の根源は見えていないということなのだろう。彼は、ポストモダニズム的思考には与せず、理性のポテンシャルのすべてを包含すべき「哲学」に立とうと考え、またそう自己理解したいと思っている。（しかし、これが成功しているかどうかはまた別の話であろう。）

他方でカトリックに対しては、つぎのように論評している。

「失敗を嘆く近代の袋小路から出るには、超越的な宗教的準拠による以外にないといった理屈が、カトリックのなかでは結構歓迎されるのである」（訳 p.14）

この行文は一見するかぎりではカトリックに対する批判とも受け取れるが、彼の真意はそこにはない。彼は、みずからの哲学の立場とカトリックの立場との**宥和的な「対話」**が可能であると確信しているからである。その確信を支える思考の筋道を簡単にせよたどっておきたい。

話を戻すことになるが、この基調報告における彼の初発の問題は、近代（つまり、民主主義的な立憲国家の成立）は、自由な言論——ハーバーマスは、これをコミュニケーション的理性と呼んでいる——によって自己安定化を図れるかということであった。彼によれば、この問題は、ポストモダニズムのように理性批判として先鋭化されるべきではなく、近代における世俗化の進行のなかで宗教が消滅することなく依然として存続してきたという事実を踏まえて考えるべきだということである。彼の理解によれば、宗教の存続はひとつの挑発的事態であり、哲学と宗教の双方に大きなインパクトを与えたとされる。まず哲学自身についてみれば、ポストモダニズムによる理性批判の急進化はあらためて哲学そのものに対して、自己の宗教的一形而上学的起源を反省するように仕向けたという。対するに宗教の側は——この場合、神学ということになるが——「ポスト・ヘーゲル的な理性の自己反省という哲学的な試みに連なろうとしてきた」（訳 p.15）とされる。要するに彼の理解では、民主主義的な立憲国家がその自己正当化に関して危機を深めるにつれて、世俗の側に立つとされる哲学は、その宗教的源泉にたちかえるように促され、他方で、神という超越的な宗教的準拠を手放すことのできない神学は、理性の自己反省という哲学的考察へと促されることによって、結果として対話の気運が醸成されてきたということになる。（筆者はハーバーマスのこうした自己理解は根本的に間違っているのではないかと考えるが、いまはこの点を問わない。）そのうえで彼は、「ポスト世俗化」²の時代

²この言葉については注記しておかねばならない。かれら二人の「対話」冊子の原タイトルでは「世俗化（Säkularisierung）」ということばが使われている。「ポスト世俗化」ということばは訳者の三島氏があてがったものにすぎない。またハーバーマス自身も、これらふたつの言葉を区別することなく使用しているように見える。しかし、このことは三島氏やハーバーマスにおいて、世

においては、宗教の側も世俗の側も互いに学びあうことによって、規範的な意識を公共化しようとする。彼にとっては「ポスト世俗化」の時代は、宗教をもつ者ともたぬ者との交流を可能にする時代である。そして、宗教の側は世俗と教会との対話をつうじて世俗的社会に対して影響を与えるチャンスをもつのみならず、信教の自由についての理解も深めるといふ。(彼のこうした主張が正しいのか否かはまた別問題であろう。)

結論的に言えば、彼は、立憲国家の倫理的基盤(連帯)が近代化の流れのなかで緩みつつあると考え、それを宗教的共同体のエトスによってふたたび引き締めねばならないと考えている。突きつめたところハーバーマスの理解では、近代(現代)というものは宗教によって補完されねばならないことになる。思うに、これは、道徳と宗教との、また国家と宗教との分離という「世俗化」を目指していたデュルケムのような思想家の目からすれば、宗教(カトリック)への屈服であり、啓蒙主義に対する裏切りではないのだろうか。

§2 ラッツィンガーの基調報告

ラッツィンガーもまたハーバーマスと同じように、法と権力——周知のように、この言葉(Gewalt)はドイツ語では暴力あるいは力(power)をも意味する——との関係を問うことから話を起こす。彼はまず、多数決原理が万能の原理ではないことを指摘する。多数決原理によってたとえば少数者(マイノリティ)の権利を剥奪することなどできない。つまり彼は、民主主義的な立法過程そのものによっては正当化できない、実定法を越えた・多数派でさえも尊

俗化はどう捉えられているのかという問題を惹き起こすであろう。

重しなければならない「法の倫理的基盤」(訳 p.31)があることを指摘する。こうしたラッツィンガーの主張は、法はそれ自体では自立できず、倫理的なものによる補完を必要とするという指摘として理解することができるだろう。

他方でラッツィンガーは、権力(暴力)の新たな出現形態に目を向ける。ひとつは宗教的ファンティズムの脅威であり、他は科学のもたらす脅威である。彼は、宗教はほんとうに魂を癒すものなのだろうかと問い、「アルカイックで危険な力」ではないのかと疑問をさしはさむ(訳 p.35)。返す刀で、科学の発展は人類破滅の脅威(核戦争、生命の操作)をもたらすのではないかと危惧する。したがって彼は、人びとを突き動かす力をもった「実効性のある倫理的な自明性」(訳 p.36)を見出す必要があると考える。彼はそれを異文化交流のなかで明らかになるような自然法的人権の概念に求める。それはただ人間であるということにおいてすでに認められる価値であるという。(このようなもの言いは、事実から価値を引き出す誤りを犯しているのではないか、という疑問を呼びおこすと思うが、いまはこの点については問わない。)そして、人権に発する人間の義務と限界は、異文化交流のなかでの対話によって明確化されるという(訳 p.40)。

かれもまた相互的学習を考えている。この相互学習の過程では、キリスト教および西洋的合理性に対する疑問も生まれるという。彼の考えでは、キリスト教信仰と世俗的合理性というふたつの文化は普遍性をもっているわけではないからである(訳 p.42)。しかしながら、それは宗教についてのみ言える——世界各地におけるキリスト教徒他宗教との対立抗争はむしろ周知の事実——に属する——ことであって、科学については果たしてそう言い切れるのであろうか。彼の言う「世俗的合理性」という概念は明晰ではないのであるが、ほんとうに「……世俗的合理

性は、……必ずや限界にぶつかる……。……人類全体に理解してもらえないものではない……」

(訳 p.43) と言えるであろうか。たとえば、エイズの治療薬は、ラッツィンガーの言う「世俗的合理性」によって生み出され、西洋的世界のみならずアフリカ諸国においても効果を発揮しているのではないか。それに対して普遍性がないとはどういうことなのだろうか。わたくしは、彼の「合理性」あるいは「理性」とか「科学」という概念に大なる疑問を感じざるをえない。

筆者にはこうした疑問が生じてくるのだが、ラッツィンガーは、宗教にも理性にも病理がある³と言って、理性と信仰との相互的コントロール——痛み分け——を主張し、そこにこそ「対話」の可能性があると主張する。

「両者ともおたがいに浄化しあい治癒されるべくさだめられており、おたがいを必要としあい、またおたがいを認めあわねばならないのだ。」(訳 p.45)

しかし、宗教が科学に承認を求めているものとはなんであるのだろうか。そして科学はそれをすんなりと認めることができるのだろうか。筆者にはこうした疑問が湧き上がってくるのだが、ラッツィンガーは相互的治療と相互的承認を根本原則として、西洋は自らの傲慢さについて自己抑制を図らねばならないと主張する。その過程で、「世界を統べているもの」が再び働くという。ラッツィンガーはあくまでも「世界を統べているもの」としての神の支配を認めている。

§3 アルバートの視角から

³ 筆者は「理性の病理」というものがあるとすれば、正当主義的思考方法その者であると考えているが、ラッツィンガーは、アルバートによれば、「ほら吹き男爵のトリレンマ」を知っているにもかかわらず、この点に立ち入っていないという。

みのりある対話をするには、対話者は相互に問うべきことを問い、答えるべきことに答える必要があるだろう。これをおこなわないならば、「対話」は見せかけだけの茶番となる。ハーバーマスは、ラッツィンガーのよって立つカトリックの教義——これに非合理的な要素が含まれていることは周知の事実の属するだろう——に関して問うべきことを問うたであろうか。他方でラッツィンガーは、ハーバーマスのよって立つ理性の哲学なるものの限界——ラッツィンガーの理論からすれば限界があるはずなのだ——を具体的に指摘したであろうか。

アルバートの著作である③は、そのタイトルを訳出すると『ヨーゼフ・ラッツィンガーによるキリスト教の救済。信仰に仕えるために理性の使用に制限を設けること』とでもなるだろうが、まさしく両者の馴れ合い的茶番を暴露している。まずアルバートはラッツィンガーの神学への批判というかたちをとってカトリックの信仰そのものを批判しているのだが、日本においてはカトリックの教義がよく知られているとは言いがたいので、そこに含まれる非合理的要素を確認しておいた方がよいだろう。

カトリックの教義のなかには、通常の科学教育を受けてきたものにはおいそれとは受け容れられない要素が数多く存在する。たとえば、ここでは地獄、天国、神、悪魔といったものの存在が前提されている。これはきわめて特殊な存在論としか言いようがないだろう。さらに、イエスは神の子であるとともに同時に神でも精霊でもあるといった三位一体論 (Trinitat)、神は人格神でも創造神でもあるとする信仰、また処女懐胎や復活への信仰、神の国は近いといった終末論的信仰、あるいは全能の神が息子であるイエスを十字架の上に死なせたという信仰、さらには神がわれわれの現世に介入してくるといった信仰とか悪魔祓いの信仰といったものもある。

これらは形而上学的信仰と呼ぶべきものだろう。

筆者は、こうした存在論や形而上学的信仰を非合理的なものとみなすが、カトリック知識人はこうした点にはほとんど触れない——とりわけ、彼が世間の教養ある階層に向かって語るときには。他方で、世俗の知識人の側もこうした点にはあえて触れようとはしない——本稿で取り上げたハーバーマスがそうであるように。公知であるにもかかわらず秘密として隠すことがこの世界での礼儀作法であるかのようである。(ついでながら、ハーバーマスは、リベラルレフトを称するにもかかわらず、この「対話」ではカトリックのナチ協力については一言も触れていない⁴。)

しかしながら、アルバートはこうした礼儀作法なるものを完全に無視する。彼は、ラッツィンガーが少なくとも世俗の人間には非合理と見える教義を堂々と擁護していることを指摘したうえでその内在的矛盾を詳細に暴き出した。しかし、ハーバーマスはこうしたことをまったくせずに、後に見るように、カトリックへの敬意を語っているのだ。筆者は、アルバートとハーバーマスとではどちらが世俗を代表する哲学者であるかはもはや言わずして明白であると思う。ハーバーマスはカトリックの前で萎えているのだ。

アルバートは、カトリックの教義のほとんどすべてを批判しているが、ここでそれをいちいち取り上げる必要はないと思うので、ラッツィンガーにおける神義論、および信仰と知の関係について彼がくわえた批判についてのみ紹介的に触れておきたい。

キリスト教の教えのうちには神義論(Theodizee)と呼ばれるものがある。これは全能の神が存在するにもかかわらず、なぜこの

世界には悪が存在するのかという問いに答えようとする論である。アルバートは神義論をキリスト教信仰におけるスキャンダルと呼び、多くの神学者がこの問題を扱っているにもかかわらず、ラッツィンガーはこれを避けているとして弾劾する。アルバートによれば、これこそがキリスト教的欺瞞の根源にあるものなのだ。じっさい、キリスト教信仰をもっていたヒトラーが600万人からのユダヤ人を虐殺したことをなぜ神は許していたのか、と問われてカトリック的神義論はまともな返答ができるのだろうか⁵。このとき神義論からの返答は、神の摂理——あるいは、神の奥義(Geheimnis)——は人間には測りがたく理解しがたい(unbegreiflich)というドクマになるわけだが、これは批判を回避する戦略の一環でしかないだろう。あるいは、理性はこの地点で思考停止に陥ってしまうといってもよいだろう。アルバートがこのように批判しているにもかかわらず、ハーバーマスは神義論の問題には一言も触れていない。しかし、カトリックの神義論を許容し、是認することは矛盾を許容するに等しいのであり、およそ「世俗の」哲学者のなすべきことではないだろう。彼は問うべきことを問わなかったのであり、ラッツィンガーもまたアルバートが指摘している問いに神学者として答えるべきところで答えていないのである。

またアルバートは、信仰と知の関係についてもラッツィンガーの神学的思考を批判している。ラッツィンガーにとっては、世俗の知としての科学的知識は、かつてのカトリック物理学者デュームにならって、実証主義的に解釈されるべきものである。つまり、科学的知識は観察可能

⁵ 古代の懐疑主義者はすでに神義論の矛盾を説いていた。(セクストス・エンペイリコス、金山 弥平、金山 万里子訳『ピュロン主義哲学の概要』(京都大学学術出版会、一九九八年)第三巻、第三章を参照されたい)。またボエティウスの議論はあきらかに失敗である。畠中 尚志訳、岩波文庫、一九三八年。第四・五巻における議論を見よ。

⁴ 訳者の三島氏は補足するかのようには、その訳者解説のなかで、かなりのページを割いてこの問題に言及している。

なもの、測定可能なもののみにかかわるのであって、この世界の本当の真実（実在）にはかかわらないとされる⁶。ラッツィンガーによれば、科学的知識は「ものを作ることのできる知（Machbarkeitswissen）」であるのに対し、信仰は決断にかかわり知には還元されない。信仰の立場は、現実全体のなかで人間が占める位置を問題にする。換言すれば、それはこの世界が存在することの意味、また人間が生きることの意味を問題にする。科学は、神によって付与された・この世界の意味を解釈することはできないのに対し、解釈をおこなうのはキリスト教の立場に立つ解釈学（Hermeneutik）である。解釈学は、原理上、世界や歴史は神によって意味を与えられていると信じることなしには成立しえないものとなる。したがって、ラッツィンガーの体系においては現象にかかわる科学と意味にかかわる解釈学とが峻別される。言葉を換えれば、科学は諸現象を説明する知であり、意味の世界を解き明かす解釈学とは共約不可能（inkommensurabel）とされる。両者は峻別されるのであり、知から信仰の世界への越境は拒否される。ラッツィンガーは、一方で実証主義的に科学を解釈する道具主義的世界観を導入し、他方で科学とは異なるとされる解釈学によって信仰を擁護するという2世界論的世界像（形而上学）を提出しているが、これは事実の世界と意味の世界を峻別することで宗教（カトリック）を批判から防衛する戦略にほかならないのであり、しかも二領域の峻別をもちこむラッツィンガー的形而上学はすでに崩壊している、というのがアルバートの批判である。

こうした批判を加えているアルバートからすれば、ハーバーマスが試みようとしている「対

⁶ このような思考は、ガリレイ裁判におけるベラルミーノ枢機卿の道具主義的立場を思わせる。ポパー『推測と反駁』（藤本 隆志・石垣壽郎・森 博訳、法政大学出版局、1980年）728ページを参照されたい。

話」なるものは、まったくの馴れ合いにしか見えないだろう。この点を知るためにはもともとハーバーマスの提案にさかのぼって見た方がよいだろう。

「文化的小および社会的世俗化を二重の学習過程として理解するように提案したい。つまり、啓蒙の伝統も、宗教の教えも、ともにそれぞれ自己の限界についての反省に行きつかざるをえないような学習過程ということである。」（訳 p.3）

ハーバーマスはこのとき、宗教的確信についての真偽判断の放棄、世俗的な語りと宗教的な語りという二種類の「語り」の峻別をおこなっていた。この点は「付論」のなかでのつぎのような行文に明白である。

「自己の可謬性を意識し、現代社会という複雑に分化した檻のなかでの自己の危うい立場を自覚している種類の哲学は、世俗的な語り、つまり、そのもくろみからして誰にも手が届くような語りと、宗教的な語り、つまり啓示的真理に依拠した語りという二つの種類の区別に固執する。……こうした文法上の境界引きは、……宗教的伝統の内実のどれが真であり、どれが誤りであるかを……自ら決定できるとする哲学的高慢とは無縁である。このように認識上の判断を差し控えるのは、敬意（Respekt）と結びついているからである。……哲学は、宗教的伝統に対して、学ぶ姿勢を保ち続けねばならない理由があるのだ。」（訳 p.17）

この引用文を見ると、自己の可謬性を意識している種類の哲学は、宗教と世俗を峻別するのであり、「宗教的伝統の内実のどれが真であり、どれが誤りであるかを……自ら決定できる」とは考えなくなるということのようだ。そしてそれは、宗教にたいして敬意をもっているからだとされる。しかしながら、こうした思想は啓蒙主義から大きく遠ざかるものではないのか。か

つてカントは、いかなるものが神であるのかを定めるのは人間自身であると述べた。そのような立場からすれば、宗教的伝統の内実の真偽を定めることは人間自身に課せられた貴重な課題というべきであろう。しかるにハーバーマスはそれを放棄して宗教に敬意を払えと述べている。これでは、ハーバーマスは啓蒙主義を後にしてカトリックに右旋回していると言われても、返すことばはないであろう。言うまでもなく、アルバートはこうした二世界論的思考、およびそれによって解釈学を正当化しようとするハーバーマスの思想をきびしく批判している。

ところでハーバーマスによれば、相互の学習過程のなかで宗教の側の信念も世俗的知のなかに翻訳されることになるはずであった。というのも、彼は相互的学習を要請する議論の結論としてつぎのように述べているからである。

「世俗化された市民は、国家公民としての役割において公共の場で論じるときは、宗教的な世界像には原理的に見て真理のポテンシャルがないと言ってはならないのであり、また信仰を持った市民たちが公共の問題に対して彼らの宗教的な言語で議論を提供する権利を否定してはならないのである。それどころか、リベラルな文化は、宗教的な言語でなされた重要な議論を公共の誰でも分かる言語に翻訳する努力に世俗化された市民たちが参加することを、期待していいのである。」(訳 p.23-24)。

ハーバーマスのこの要請は、世俗化された市民に宗教批判を禁じている。しかし、これは奇妙ではないのか。言論の自由のある民主主義的立憲国家の内部においては言論の自由や信教の自由が成立しているのであり、そこでは宗教批判も当然のこととして許されている。むしろ、信者の側は無神論者を馬鹿にするし、宗教を批判する者を批判しかえしている。世俗の人間には宗教への敬意を払えと要求することで、実質

的に宗教批判を禁じ、他方で、宗教の側における世俗の人間の側への批判を許容するというのは、片務的な要請ではないのか。世俗の人間に宗教批判を禁ずるなら、宗教の側にも世俗批判を禁じ、それを尊重するようにと要請するのが双務的な要請というものだろう。そうでなければ、対話者の原理的な対等性は生じない。こうした片務的な要請が「討議倫理」を説く人物から出てくるというのはじつに信じがたいことである。もちろん、アルバートはこうした点を指摘している。

筆者として、ひとつ指摘しておきたいのは、「宗教的な世界像には原理的に見て真理のポテンシャルがないと言ってはならない」というハーバーマスの主張である。そもそも、言明の体系——ここでは、カトリックの教義体系——の内部に矛盾があるならば、何でも帰結として生じてしまう。これは論理学の初歩が教えることだからである。したがって、ハーバーマスのこの「真理のポテンシャルがないと言ってはならない」という主張は自明のことがらを述べているにすぎない。問題は、真と偽をえり分けて、真理の候補を論じるべき点にある。しかし、彼はまさに「宗教的伝統の内実のどれが真であり、どれが誤りであるかを……自ら決定できるとする哲学的高慢とは無縁である」(訳 p.17)という言い方でもってこれを否定している。ハーバーマスは相互的対話を要請しながら、まさにそれをみずから破壊している。このような人物の議論が注目を浴びるなどということ、あるいは現代のメディアが彼にスポットライトをあてようとしていることは、わたくしには驚き以外の何ものでもない。

ところで、アルバートは、ハーバーマス自身がおこなっている「翻訳」についてもコメントを付けている。まず、ハーバーマス流の翻訳。

「神の似姿としての人間という表現が、どんな人間

にも備わる、同じように、そして絶対に尊重されねばならない尊厳という考えに翻訳されたのは、こうした救済する翻訳の例である。このように翻訳されることによって、聖書の概念の実質が、当該の宗教的共同体の境界を越えて、信仰を異にする人々、あるいは無信仰の人々を含む広い公衆に解き明かされてくるのである。」(訳 p.19)

アルバートは、このハーバーマスの翻訳について次のように述べている。

「……、こうした『翻訳』によって失われてしまうのが、まさしく、聖書的概念にとって中心をなしている神の理念である。そしてそこで示唆されているのは、人間の品位への尊敬は、基礎づけられるためには、こ

うした『翻訳』に頼らざるをえないという考え (Idee) である。」(S.93)

つまり、ハーバーマス自身の「翻訳」は、キリスト教の中心にあるものを破壊している。彼の自家撞着と言わざるをえないだろう。また、翻訳されても、神への信仰は維持されねばならないとしたら、それは無神論者に対する非難以外の何ものでもないだろう。彼は、神信仰の対極に多数の世俗的人間がいることを忘れている。

アルバートの議論にはこのほかにも紹介すべきものが多々あるが、とりあえず彼がハーバーマスを徹底的に批判していることを確認して、拙い紹介とさせていただく。

+++++

<<雑読雑感>>

バートリーによるラカトシュ寸評 ——観念内容とネーミングのあいだで——

小河原誠

古い資料をスキャンして整理していたら、アメリカにいたときにお世話になったビル・バートリーがラカトシュについて述べた寸評 (Bartley, 'On Imre Lakatos', in: R.S. Cohen et al. eds., *Essays in Memory of Imre Lakatos*, 1976, p.37-8.) を見出した。非常に短いものだが内容を紹介しておきたい。

バートリーは、ラカトシュとは 1958 年秋から 1965 年夏にかけて——これは、彼がポパーのもとに留学した時期だが——ほぼ毎日会っていたという。しかし、1965 年夏に「法外なそして広

範な論議をした喧嘩 (extraordinary and widely discussed quarrel)」ののちは口を利かなくなったという。この喧嘩によってバートリーは深くゆすぶられ、哲学の同僚教授連への態度を永久に変えるに至ったという。ラカトシュは、バートリーにとって根本的な影響を与えた人物であったという。

バートリーは、喧嘩の前でも後でもラカトシュを人生で出会った人物のなかでもっともインモラルな人間と見ていた時期があったという。しかし、のちにはこの判断を素朴だと考えた。バートリーによれば、ラカトシュは、ひろく広まっておりほとんどいたるところで隠蔽されている行動様式をオープンに、そして底を見抜くように語ったという。バートリーは、ラカトシュがしばしばウソをつくのを見たものの、今ではラカトシュの振り舞い方のメリットを評価できるという。ラカトシュには自己欺瞞はなく、偽善もなかったという。バートリーは、こうしたラカトシュの態度に、自

身や友や同僚よりも道徳的に上位の者を見た
と記し、会話のなかでのラカトシュのつぎのよう
なことを引いている。「ビル、君はあまりにも道
徳的すぎる。そんなものは君をどこにも連れてい
かない。わたしはハンガリーでしばしばそのよう
にしていたのだが、あげくの果ては刑務所だっ
た。」（筆者はアメリカ滞在中にバートリーから直
接、ラカトシュについての人物評価やラカトシュ
とファイヤーアーベントとのポパーに対する合
同の敵意などを聞いたが、インモラルな側面を強
く語っていた。）

バートリーは、ラカトシュを主として観念を宣
伝する教育者と見ている。ラカトシュは科学史に
おけるリサーチ・プログラムにとりつかれていた
が、かれの関心は観念が権力を握るための戦術に
あったという。この文脈でラカトシュは、1961
年にバートリーに向かって、ことばが重要でない
というポパーはまったく間違っていると語って
いたという。ラカトシュによれば、観念に与え
られる**名称**と比べたとき、観念は二次的な意義し
かない。観念によき名称を与えるならば、それは
受け容れられ、そして命名者は観念の父親になる
という。ラカトシュの説明では、それは要求せず
とも名声をもたらすが同時に自らが好意をもつ
た観念を前進させる——論争によって批判も受
けるという意味なのだろうが——諸刃の剣であ
るという。そしてこの第二のアダムは自分の
「**monster-barring**（反例追放のための巨大門）」
という用語を説明し擁護したという。

こうしたこともあって、ラカトシュは晩年の10
年間において「科学的リサーチ・プログラム」の
ゆえをもって名声をえた、とバートリーは考える。
ラカトシュのプログラムは、「形而上学的リサー
チ・プログラム」についてのポパー、アガシまた
ワトキズによる説明をつうじて完全に展開さ
れていたものの「横取り」(takeover)にすぎな
いとバートリーは見なしている。ラカトシュは、
「形而上学」ということばが科学志向の強い専門

哲学者にとって乗り越えがたい障害になること
を見抜くだけのセンスをもっていった。だから、か
れは「科学的」ということばを「形而上学的」と
いうことばに代えたのであり、そして喝采を得た
という。

もちろん、ポパーが**言わんとした**ことは、こと
ばが重要となるべきではないということであつ
た。しかし、ラカトシュは道徳的であることより
も、状況をよく知っていた。

以上がバートリーの寸評である。わたくしはあ
らためていろいろと考えさせられた。

第一に、バートリーは「横取り」と言っている
が、わたくしはラカトシュの「科学的リサーチ・
プログラム」なるものは、ポパーの「形而上学的
リサーチ・プログラム」の「改悪」にすぎないと思
う。ラカトシュは、ポパーの『ポストスクリプ
ト』の校正刷りを長いこと手許において研究して
いたのだ。ラカトシュの言う「ハードコア」は批
判不可能なものとして設定されているのだから、
これはポパーの「形而上学もまた批判可能であ
る」という立場と根本的に衝突するのであり、そ
して形而上学が批判可能であることは明白であ
ると思えるからである。思うに、ラカトシュはポ
パーの考えをクーン主義的に改悪し、名称だけポ
パー的雰囲気だけをただよわせることで成功なるも
のを得たのではないかと思う。

第二に、この寸評は、まさにラカトシュを記念
する論文集において、彼の人間性に対する批判を
含んでいるが、他方でポパーに対する批判も含ん
でいる。ポパーの方法論は「科学」の倫理規約と
いう側面を強くもっている。バートリーの捉え方
ではラカトシュはまさにポパーのこの側面を行
動によって批判したということなのだろう。（同
じようなことはファイヤーアーベントについて
も言えるかもしれない）。観念の宣伝者となる道
——観念が権力を握るためへの戦術——と、真理
の追究者となる道がうまく両立することはむし

る少ないことなのだろう。こんにちのネット社会では、どんなことでも一言で解説してしまう（言い切ってしまう）通俗的解説者が、事情を知らない大衆に受けているように見える。「ワンフレーズ・ポリティクス」ということばがあるが、まさにネット社会では「ワンフレーズ・サイエンス」を求める人たちがうじゃうじゃしており、それに媚びる評論家とか解説者もうじゃうじゃおり、ネ

ットの世界で恥知らずにも間違いだらけのことを書きなぐっている。大げさに言えば、ネット社会は「情報化社会」という幻影を振りまきながら、中世的「暗黒時代」をもたらしかねないようにさえ見える。

わたくし自身は、平凡な結論だが、ネーミングの恐ろしさを踏まえつつ、真理の追究を地道におこなっていくほか道はないのだろうと考える。

日本ポパー哲学研究会 2011 年度会員総 会議事録

2010. 7.2 (土)

於:日本大学文理学部キャンパス:オーバル・ホール

I. 2010 年度活動報告

・第 21 回年次研究大会開催 於:慶應義塾大学三田キャンパス研究棟 A 会議室
統一論題『理論選択の問題』
自由論題: 1 件
・機関紙『批判的合理主義研究』Vol. 2, No. 1, No.2 発行。

II. 入退会者、住所変更

・入会者
岩木信喜 (岩手大学教育学部准教授)
瀧田 寧 (日本大学文理学部・通信教育部講師)
・退会者
梅林誠爾

III. 決算報告

<資料 1>に基づき富塚氏より説明があり、承認された。

IV. 機関紙の電子ファイル配信について

小河原氏より、電子ファイル化に関するアンケ

ート結果が報告され、今後の展開によっては、電子ショップにおける出版販売、会費振込の簡易化が可能になる等の展望が報告された。

V. 来年度年次研究大会予定

日時: 2012 年 7 月 7 日 (土)

統一論題テーマ: 未定

場所: 慶應義塾大学三田キャンパス

VII. その他

1. 東日本大震災を考慮し、東北 (岩手、宮城、福島) 在住者の年会費 1 期分の免除が提案され、承認された。

◆資料1 2010年度会計報告(2010.4.1-2011.3.31)

収 入	金 額	支 出	金 額
前 期 繰 越 金	266,834	会費振替手数料等	2,880
会費収入	153,000	第 21 回年次大会関係(慶大)	
機関誌販売収入	560	懇親会費	50,000
第 20 回年次大会参加費収入	6,000	アルパ 什代(含、弁当代)	12,600
懇親会収入	50,000	大会準備費(郵送、コピー等)	10,081
		機関誌作成費・郵送費等	
		第 2 卷 1 号印刷費	51,450
		同 郵送費等	10,948
		第 2 卷 2 号印刷費	49,350
		同 郵送費等	7,488
		次 期 繰 越 金	281,597
計	476,394	計	476,394

以上の通り報告致します。 2011年7月2日 事務局 会計担当 富塚嘉一(中央大学)
監 事 渡部直樹(慶応大学)

批判的合理主義研究（通巻 7 号）

2012 年 6 月発行

本誌は、『ポパーレター』（1989～2008,
通巻 38 号）を改題し、継承したものです。

発行人 小河原 誠
編集・発行 日本ポパー哲学研究会事務局
機関紙編集部

〒252-0373 相模原市南区北里 1-15-1

北里大学一般教育部（小河原研究室）

Tel. 042-778-9047

Fax. 042-778-9233

Email:kogawara79@hotmail.com

入退会・名簿変更、会費徴収・会計管理に関し
ては、「日本ポパー哲学研究会事務局組織・会
計部」をお願いいたします。

〒162-8473 新宿区市谷田町 1-18 中央大学大
学院国際会計研究科富塚研究室 1402 号

Tel. 03 (3513) 0415

Fax. 03-3513-0319

Email:h00370@tamacc.chuo-u.ac.jp