

批判的合理主義研究

Studies in Critical Rationalism

2014

Vol. 6, No. 1

日本ポパー哲学研究会事務局機関誌編集部

(2014 年 7 月号)

CONTENTS

< 投稿論文 >

- トーマス・クーンの「世界は変わる」(1) — スニード形式の意義と限界 篠崎 研二
1
汎批判的合理主義のよりよき理解によせて——立花氏に答える—— 小河原 誠 6

< 第 25 回年次研究大会シンポジウム発表要旨 >

- ポパー理論拡張の試み：訴訟における真実と歴史的事実の認定を考える 嶋津格
48
反証主義の精神 蔭山泰之
51

< 連載 >

- 対話によるポパー入門(7) 蔭山 泰之
53

< 翻訳 >

- 『批判的合理主義：再定式と擁護』、第 5 章 ヒューム：ベーコン＝ゲーデル：ヒルベルト
D・ミラー著 小河原 誠・蔭山泰之訳 68

< その他 >

- 第 25 回年次研究大会のご案内 81

<<投稿論文>>

トーマス・クーンの「世界は変わる」(1) —スニード形式の意義と限界

篠崎研二

「新科学哲学」はもはや影が薄く、それは一過性の流行に過ぎなかったように思える。今ではサイエンス・スタディーズ(科学社会学)の相対主義的傾向の論者たちの科学観に怪しげな論拠を提供しているだけのようだ。その新科学哲学の端緒となったクーンの『科学革命の構造』は、初めのうちは衝撃的に受取られたものの、議論が進むうちにそれほど突飛な主張ではなく、また論理実証主義と鋭く対立するものでもないという認識に至っているのではないだろうか。言い換えればクーンは新科学哲学者などではなかったということである。特に晩年、「科学革命」が言語共同体の辞書構造の変化だとクーンが主張するに至り、それじゃカルナップの言語相対主義と同じじゃないか、とも指摘された。しかし、クーンはある程度の類似性は認めたものの、そうした指摘を頑として受入れなかった。「カルナップは私と同じく翻訳不能性を強調した。しかし、カルナップの考え方について私に誤解がなければ、言語変換のもつ認識論的重要性はカルナップにとっては何よりも便宜上のことである」(Kuhn, “Afterwords” in *World Changes*, MIT Press, 1993.)のに対し、クーンのパラダイムシフトは改宗(conversion)とも表現されたように、不可逆的な過程であって、パラダイムの利便性に依じてパラダイム間を行き来できるようなものではなかった。クーンにとってパラダイムの変化は、単に経験を記述する言語の違いにとどまらず、認知的枠組みの変化、すなわち「世界は変わる」ということであり、ここに最大の重要性を見ているのである。ここがクーンが決して譲れぬと

ころだったのだと思う。

スニード形式とは？

スニード形式(Sneed formalism)は、1971年のスニードの主著“*The Logical Structure of Mathematical Physics*”やシュテークミュラー(Stegmüller)の著作で展開された、科学理論についての考え方で、公理的集合論に立脚しているところに特徴がある。これはクーンの『構造』とは独立に着想したものであったが、後に著しい親近性があることにスニードらは気づく。1970年代初頭といえば、クーンが相対主義や非合理主義者といった非難をまだ浴びていたころだが、そうしたなかにあって、スニード形式はクーンの思想の非合理的な外観を取り払う(シュテークミュラー)ものと一部からは期待された。

スニードは、従来の「科学理論」の概念を変えることがクーンの理解に必要であり、理論は従来からみなされていたような、「言明の集合」ではなく、特定の「適用範囲」について種々の経験的言明を生み出す概念的構築物である(“*Describing Revolutionary Scientific Change: A Formal approach*” in *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, D.Redel Publishing, 1977. p.248)、と主張する。そのことを実際に表現してみせたのがスニード形式なのであるが、それは概略以下のようなものである。

理論要素(theory element)

科学理論は、複数の理論要素(theory element)からなる理論ネット(theory net)と捉えるべきであり、そこで理論要素は互いに制約しあっている。そして注目すべきなのは理論要素 X は単に法則から成るのではなく、理論要素コア K と適用予

定領域 I (intended application) とからなることである。つまり、

$$X = \langle K, I \rangle$$

ここで $\langle K, I \rangle$ は集合論で順序対と呼ばれるものであるが、要するに X は集合 K と集合 I とから成っているということである。また K は次のような順序対である。

$$K = \langle M_p, M_{pp}, M, C \rangle$$

ここで最後の C は束縛条件 (constraint) であり、他の理論要素で適用領域 I に重なった部分があるものによる制約を表す。科学理論の概念の中にこの I と C が登場することがスニード形式の大きな特徴であり、またこのことがクーンとの親近性に深く関わることをあとで議論する。

モデル

次に、 M_p は部分モデル (partial model) であり、理論的概念をすべて装備した理論のモデルである。これに対し M_{pp} は潜在的な部分モデル (potential partial model) であり、 M_p から理論的概念を全て取り去ったものである。そして M は理論の法則を満足するすべてのモデルである。これではどこか雲を掴むような感じだろうが、シュテークミュラー『現代哲学の主潮流3』法政大学出版局) はアルキメデスの静力学の場合について次のように例示している。アルキメデスの静力学とは要するにシーソーや天秤の釣合いの理論であり、シーソーや天秤の両端にある物体の重量を m_1, m_2 、両者の支点からの距離を l_1, l_2 としたとき、

$$m_1 l_1 = m_2 l_2$$

が成立するということである。この場合、 M_{pp} の一例は、太郎と花子が向かい合って乗っているシーソーであり、これに対応する M_p は太郎の

重量が m_1 で支点からの距離が l_1 、花子のそれらが m_2, l_2 であり、それらの間に上式が成立していることである。 M_{pp} は I の要素であり、 I はこの場合、シーソーと、シーソーの上に乗ることのできる全ての物体と想定される。

特殊化 (specialization)

二つの理論要素 $K = \langle M_p, M_{pp}, M, C \rangle$ 、 $K' = \langle M_p', M_{pp}', M', C' \rangle$ があって、要素の集合の間に $M_p' \subseteq M_p$ 、 $M_{pp}' \subseteq M_{pp}$ … のような包含関係が成り立っているとき、 K' は K の特殊化 (specialization) であると言う。直観的なイメージとしては K' は K にさらに条件を付加して、より狭い領域 $I' (\subseteq I)$ の対象について、より詳細に記述するものである。このように特殊化された理論要素の全体が理論ネット (theory net) を形成する。従ってこの理論ネットには「始まり」があるわけだが、これを基本ネット (basic net) と呼ぶ。ただしこれは理論発展の歴史的な始まりとは別物である。

スニードは理論ネットについて、力学を例に取り、質点系の力学が剛体力学や流体力学に特殊化される場合を論じた。しかし一般の人々がこれを理解するのは非常に困難と思われるので、私はかなり人為的ながら、ひとつの単純な理論ネットを構成して説明したいと思う。

長さ (距離) の理論ネット

長さ (距離) という概念はヘンペルやカルナップが指摘したとおり、実は理論的概念である。日常的な生活空間における長さは、物差しや巻尺によって測られるが、長さというものをこれに限定していれば (無理数のことを無視する限り) 観測量と言えるだろう。しかし我々は、この測定法が使えない広大な長さ、例えば星間距離や、逆に遥かに微小な原子間距離についても、これらを同じ長さ (距離) だと思っている。非常に異なった操作で得られる量であるにも関わらず、同一の量だと考えるということは、それが理論的概念であるということである。

それではこの長さ（距離）の理論をスニード形式で表現してみよう。基本ネットはここでは理論要素 $B = \langle L, I \rangle$ だけであるとする。 I は二つの場所（地点）のペアの集合である。理論要素コア L の要素 M は $M = \langle P, d \rangle$ であり、ここで P は場所（地点）の集合、 d は関数で $P \times P$ の値域のペア (p, p') に対して特定の数值 I を与える、つまり $d(p, p') = I$ である。

次に、これを特殊化（specialization）することを考える。生活空間では物差しで長さを測る。もっと長い距離になると三点測量法などで測る。地球の公転による移動を利用すれば、この方法で太陽系外の星までの距離も測定できるそうである。さらに遠い星については分光視差法という方法で測定できるらしい。そこで、基本ネットをこれら3つの測定法で特殊化し、対応する3つの理論要素コア L_1, L_2, L_3 を以下のように導入しよう。

$L_1 : d_1$ は p, p' 間に物差しを当てて測る

$L_2 : d_2$ は p, p' 間を三点測量法で測る

$L_3 : d_3$ は p, p' 間を分光視差法によって測る

各理論要素の適用予定領域を I_1, I_2, I_3 としよう。このとき、 I_1 と I_2 及び I_2 と I_3 には重なりがあるが、 I_1 と I_3 にはない。前者の重なった領域を (p_{12}, p'_{12}) 、後者を (p_{23}, p'_{23}) としよう。すると $L_1 \sim L_3$ の束縛条件 $C_1 \sim C_3$ は次のようになる。

$$C_1 : d_1(p_{12}, p'_{12}) = d_2(p_{12}, p'_{12})$$

$$C_2 : d_1(p_{12}, p'_{12}) = d_2(p_{12}, p'_{12}) \text{ かつ } d_2(p_{23}, p'_{23}) = d_3(p_{23}, p'_{23})$$

$$C_3 : d_2(p_{23}, p'_{23}) = d_3(p_{23}, p'_{23})$$

以上で長さ（距離）の理論ネットが完成した。

コア理論ネット

理論ネットのうち、最も基本的で、特殊化によって新たな理論要素を生み出すもととなる理

論ネットをコア理論ネットと呼ぶことにする。これをクーンの言うパラダイムとみなし、その適用予定領域 I のなかにパラダイム的な事例 I_0 が含まれるとすれば、これはクーンの言うノーマル・サイエンスを描くことになる。ノーマル・サイエンスの発展は、 I_0 をさらに拡張したり、より精密なデータを得たりすることである。すでに気づかれたかと思うが、これはラカトシュの「硬いコアと防御ベルト」の考え方によく似ている。

還元 (reduction)

もうひとつの重要な考え方は還元 (reduction) である。これは、理論 T' は T よりもより強力である、つまり T' は T が説明することはすべて説明するだけでなく、さらにそれ以上のことを説明する、ということ定式化するものである。スニードらは、これによって概念的に異なる理論間（つまり科学革命の場合）の比較が可能になると考えた。スニードらは科学革命が、コア理論ネットの転換であり、従来の理論 T を置き換えた T' は、 T を還元する関係にあると考えた。

スニードはまず「弱い還元」(weak reduction) と「強い還元」(strong reduction) とを区別する。 T と T' の適用予定領域を I, I' としたとき、弱い還元とは $I \subseteq I'$ が成り立つことである。しかしスニードがより興味深いと考えているのは強い還元の方で、この場合、適用対象だけでなく、理論的な部分にもある種の対応関係がある。具体的例としてスニードが考えているのは、質点力学と剛体力学との関係や熱力学と統計力学との関係などである。質点力学における質量は剛体力学を質点力学に還元する場合、慣性モーメントは質量に対応する。統計力学では熱力学の諸関数をすべて導出できる。 I と I' の関係は、 $M_{pp} \subseteq M'_{pp}$ を言うに過ぎないが、強い還元の場合には、還元関係 R があって M'_p と M_p とが一対一とは限らないが、対応付けられるのである。

クーンの同意—ノーマル・サイエンスとスニード形式

適用予定領域 I の意義

まず最初に指摘したいのは、理論要素が適用予定領域 I を含んでいることの意義である。クーンは「事実と理論は分離できない」と言った。これはもっぱら観察の理論負荷性の問題として理解されてきたと思う。しかしクーンは「パラダイムはどの問題を解くべきかを示す」とか「パラダイムは解答があると看做される問題を選択する基準を提供する」とも言っている。つまり理論は、それが解く問題が何であるかを、つまりその適用領域をも主張するのである。スニード形式ではこのことがうまく表現されている。さらにスニードらは I の要素が何であるかを定める明瞭な基準は無いとした。それはパラダイム的な $I_0 (\subseteq I)$ があってそれとの類似性によって他の I の要素が付け加わっていくとしたのである。つまり I という集合は開いているのである。クーンはこの点に自分の思想との著しい類似性 (“striking parallel”) を見た。この I の持つある種の曖昧さは、理論の免疫性の問題にとっても重要である。この問題は、天王星がニュートン力学の反証例にならず、補助仮説の導入で救われたというような、いわゆるデュエム・クワインテーゼの観点からもっぱら論じられていたように見える。しかし、適当な補助仮説がついに見出せなかったとしても、理論が反証されたことになるとは限らない。光がそうであった。ニュートンは光を粒子とみなし、これを力学で説明しようとした。マクスウェルもこれを引き継いだが結局失敗し、光は電磁気学の対象とされた。つまりニュートン力学の I には属しないとされた。そしてニュートン力学が反証されたとは誰も思わなかった。

束縛条件 C の意義

クーンは束縛条件の大きな意義を認めてこう

言う。

ニュートン力学のような理論がただ一つの適用例（たとえば、スプリングで結合された二つの物体の質量比を決定すること）しか持たないのだったら、理論が提供する特殊化は文字通り循環論法であって、適用例は空虚にすぎない。しかしスニードの考えでは、適用例がひとつだけでは理論とは言えない。いくつかの適用例の全体が束縛条件によって結び付けられることによって、循環論法の空虚から抜け出す。（*Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, D.Redel Publishing, 1977. p.293）

長さの理論 L でこのことを考えてみよう。この理論に L_1 という特殊化しかなかったら、物差しで測ることを長さの定義にしたに過ぎず、内容空虚である。しかし異なった測定法による L_2 や L_3 が束縛条件によって結びつくとき、長さの理論は空虚ではなくなり、経験的内容を獲得するに至る。

コア理論ネットとパラダイム

コア理論ネットとその代表的な適用例が固定されている場合、科学理論の進歩は、適用予定領域の I のうち、まだ適用が見出されていない I の要素に実際に理論が適用できるようになることか、または特殊化によって新たな理論ネットが作られ、 I のメンバーについてより詳細な記述ができるようになることである。これは、固定されたコアと適用例をパラダイムと見なせば、クーンの言うノーマル・サイエンスの発展と同一だという点で、クーンも同意見である。

クーンの批判—科学革命とスニード形式

スニードらは、理論コアの転換を科学革命とみなし、置き換えた理論は置き換えられた理論を還元すると考えた。これはたとえば相対論

は $(v/c)^2 \rightarrow 0$ の極限で、ニュートン力学に帰着するといった、以前からよくある考え方でもあった。スニード形式はこのことを果たしてうまく表現できたのだろうか？クーンは一転して科学革命にスニード形式を適用することには厳しい批判を浴びせる。

「理論コア」への疑問

クーンはまずコアという概念に「循環論法の気配」を感じる。ニュートン力学の3法則は、慣性の法則、 $f=ma$ 、それと作用反作用の法則である。フックの法則とか重力が距離の自乗に反比例する法則などは、これら3法則に比べれば、コアではないという考えに異論は無いだろう。しかし、それでは3法則のなかでどれがニュートン力学のコアか、と問うと答は割れる。スニードを含め、少なからぬ人々が作用反作用の法則はコアではないとするのである。なぜか？それが電磁気学と矛盾するという不都合があるからである。すると、コアというのが、このような不都合を生じることなく持ちこたえた法則のことだとすると、コアだから生き延びたのではなく、生き延びたからコアだという循環論法にならないか、とクーンは指摘する。同じ批判はラカトシュの議論にも当てはまる。「硬いコアと防御ベルト」など結果論であって、予め特定などできないのではないだろうか。コアと派生的法則という分け方は、直観には訴えるものの、分ける基準を作ることには誰もまだ成功していないようである。

「還元」の非現実性

「コア」については難点の指摘にとどまっていたが、「還元」については、クーンは明瞭にこれを否定する。ラボアジェによる化学革命の前後では、スニードの言う「弱い還元」すら成り立っていない。18世紀の化学とラボアジェ以降の化学とでは、適用予定領域に部分的な重なりがあるだけで、包含関係などないのである。パラダイムの変化は適用予定領域 I 自体を変え

てしまうことが見逃されている。相対論とニュートン力学の場合には、ある物体の運動について両方の理論で計算して、 $(v/c)^2 \ll 1$ とすれば、結果は一致するから、対応関係があるように見える。しかし、それは最後にそういう操作をするからであって、もし還元という関係 R があるのであれば、そうした計算の前に、それが明示できなければならないはずである。さらにクーンはスニードの議論を逆手にとって、説得力のある反論を以下のように行う。相対論とニュートン理論の理論要素をそれぞれ $\langle K', I' \rangle$ 、 $\langle K, I \rangle$ とする。相対論がニュートン理論を還元するのであれば、 $I \subseteq I'$ が成り立つわけである。ここでニュートン理論の I の要素には「速度が光速より十分小さい物体」という制約がつき、そのことによって I は I' よりも狭くなるのである。しかしニュートン理論の I には元来そんな制約はなかったはずである。 I がパラダイム的な I_0 との類似性によって選ばれるのだというスニードの主張からすれば、相対論以前には、速度という概念は選択の基準とは無関係であった。相対論が出現したために、 I を選定する構造そのものが変わってしまったのである。還元という概念ではこのような変化を見落としている。

× × × × × × × × ×

シュテークミュラーはクーンのこのような批判を意識して、「T.S.クーンには次の点を譲歩してもよい。すなわち、不可通約性の特に極端な場合には、二つの全体としての理論の理論的上部構造を直接に比較することは決して可能ではない、というようにである。このように譲歩する場合には、構造主義的な試みの内部で、強い還元の概念から弱い還元の概念へ引き退ることにしてよい。」(『現代哲学の主潮流3』五九三頁)と言った。しかし弱い還元ですら成り立たないのである。今の科学哲学会を見渡せば、ス

ニードやシュテークミュラーの期待に反して、
公理的集合論の方法（スニード形式）はほとん
ど広がりを見せていない。その一因は、クーン

の批判が致命的だったからだと思う。スニード
形式は「世界が変わる」ことを表現できないの
である。

☆☆

汎批判的合理主義のよりよき理解によせ て

——立花氏に答える——

小河原 誠

0 はじめに

1 ランク付けする合理主義？

1-1 氏の結論について

1-1-1 汎批判的合理主義は攻撃的な批判的合理主義
であるとする立花氏の議論について

1-2 非合理主義者との対話

1-3 寛容の原則

1-4 立花氏の価値的評価について

2 汎批判的合理主義はなにを語っていないか

2-1 方法論的規則としての汎批判的合理主義

2-2 宗教を保持するだけで非合理主義者？

2-3 科学理論の保持だけが合理的？

3 神の問題

3-1 神を抱きしめた合理主義

3-2 ポパーの不可知論

3-3 無神論への批判

3-4 有神論への批判

3-5 神義論

4 理性と信仰

4-1 科学と宗教

4-2 理性信仰の問題

4-3 非合理主義への最小限の譲歩

4-4 理性は信仰されるものなのか

5 なぜわたくしは立花氏の書評に抗議するのか

補論

I 教育の中立性

II 確定した科学的事実

0 はじめに

立花氏は、拙著への書評¹（以下、書評と略記）
と理性信仰を扱った論考²（以下、信仰論と略記）に
おいて、わたくしが理解している批判的合理主義
——わたくしがときに汎批判的合理主義とか非正
当化主義と呼んだもの——を批判してくださった。
本稿はそれらに対する反批判の試みである。手は
じめに書評を通読しての感想を書きながら、おお
まかに論点を整理させてもらおう。

まず書評についてだが、氏にアガシ代弁人とし
ての面目躍如たるところがあるのはわたくしが気
にしても致し方ないところだが、正直のところこ
れを読んでわたくしは大きな失望を味わった。そ
れどころか、拙著『宗教知識教育の理念と方法』（以
下、拙著と略記）の狙いが歪曲あるいは矮小化さ
れているとさえ感じられた。したがって本稿では、
その点に対する抗議をおこなう必要があると思っ
た次第である。（第五節）

ついで読み進めながら、わたくしの見るところ、

¹ 立花希一「「人類の合理的統一」というポパーの理
念に照らして、小河原誠著『宗教知識教育の理念と方法
——批判的合理主義の観点から——』を読む」、『批判的合理
主義研究』、2013年7月（Vol. 5, No. 1）。

² 立花希一「ミラーとバートリーの争点とポパーの
「非合理的な理性信仰」について」、『批判的合理主義研
究』、2013年12月（Vol. 5, No. 2）。

氏の議論にはとくに注において勝手な思い込みと言わざるをえない想定が多数あると思われるなかった。くわえて明らかに不適切と思われる批判もあり、残念であった。氏が氏なりに立てている想定は、汎批判的合理主義についての理解の仕方、非合理主義者の捉え方、ポパーの不可知論についてのほとんど無批判的な受容、事実からの価値批判の原則についての立花流の理解の仕方、有神論者が存在することについての意義づけの仕方、思想信条の自由についての理解の仕方などなどに及ぶのであって、混然一体となっていると思わざるをえなかった。これらの問題群については、信仰論で扱われている問題も含めて、筋道を立てて論じていかなければならない——必ずしも、氏の論じる順序と一致するわけではない——と思った次第である。これらの問題については、第一節での扱いを含めて主として第二-四節で扱うつもりである。

最後に書評の結論部を読んだ時、それが氏の議論からほんとうに帰結してくるものなのだろうかという思いを禁じえなかった。まずは、この点から論を進めていくことにしよう。

1 ランク付けする合理主義？

1-1 氏の結論について

書評論文における氏の結論は

「この『人類の合理的統一』という理念から、ポパーの批判的合理主義とバートリーの汎批判的合理主義を比較した場合、ポパーのほうが圧倒的に優っていると私には思えてならない」（書評、五一ページ）

ということのようだ。その際の主たる論拠は、「批判的態度をできるだけ拡大する」（書評、注29）という要請からすると、バートリーの汎批判的合理主義は、「有神論的批判的合理主義者」を非合理主義者と決めつける点で、また「厳密な意味では、ポパーすら合理主義者と呼べなくなってしまうのは、合理主義の陣営に含まれる人間をひどく狭め

てしまうのではないかという疑問」（書評 50f.）を生じさせる点で、合理主義者のウィング（連帯の幅）をせばめ、結果としてポパーが称賛するような・キリスト教と非キリスト教との協力精神に資するものではない、ということのようだ。氏は、このテーゼを補強するつもりなのだろうが、次のような主張もしている。

「宗教的な」³批判的合理主義も可能であるにもかかわらず、汎批判的合理主義からは「もし宗教を保持するひとがいるならば、そのひとは非合理主義者である」（書評、五〇ページ）ということや、「結局のところ、汎批判的合理主義を保持するひとだけが合理主義者であり、汎批判的合理主義が設定した合理性の基準をクリアする理論、例えば、科学（理論）の保持だけが合理的だということになるだろう」（書評、五〇ページ）ということとが帰結してくる。よって、汎批判的合理主義は結果的に合理主義者のウィングをせばめている。

このほかに、氏の論考からは、氏流の仕方では批判的合理主義にかんする三類型（「攻撃的な批判的合理主義」、「防御的な批判的合理主義」、「寛容な批判的合理主義」）をたてたとき、バートリーの汎批判的合理主義は、攻撃的な批判的合理主義に属し、寛容さに欠ける劣った合理主義であるという主張があるようだが、書評では敷衍されているわけではない。本稿は立花氏のこの論考⁴に立ち入らずとも、諸テーゼを維持できると信じるが、理解の便を考えると、反論を開始するに先立って、批判的な一瞥を与えておいた方がよいであろう。以下、しばらく本論から離れる。

1-1-1 汎批判的合理主義は攻撃的な批判的合理主義であるとする立花氏の議論について

³ このことばは、氏の場合、「有神論的な」という意味になっている。

⁴ Kiichi Tachibana, "Tolerant Rationalism", *The Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, Vol. 9, No. 5, March 2000.

この論考では、汎批判的合理主義は攻撃的な批判的合理主義に分類されている。では、なぜそう分類されるのであろうか。この点を可能なかぎり氏の議論にそくして理解するためには、氏の議論に寄りそってみる必要がある。

立花氏によると、合理主義者がある者を非合理主義者と呼ぶか、その所有する諸観念を放棄するように強いる(…attempts to force you to discard your ideas…)とき、その合理主義者は非寛容(intolerant)と見なされねばならないという(p. 245)。これは、非寛容についての必要条件を規定している文と見なすことができるだろう。またつづけて立花氏は、合理主義と合理性は本質的に(inherently)非寛容であり、排他的(exclusive)であると断定している。こうした立場をとった者の例として挙げられているのはデカルトである。デカルトは合理的手段によって確実な真理に到達したと考えていたという。そしてデカルトの合理主義は、まさにこれを受け入れられない者を非合理主義者にするという。だからデカルトの体系を受容する者は最強度の非寛容と排他性をもつのだという(Whoever accepts his [Descartes'] system must be considered either rational or a rationalist, and this indicates the strongest degree of intolerance and exclusiveness.)。さらに「この種の合理主義にとって、合理的で友好的な人類の統一という観念を維持することは困難であろうし、じっさい、多くの敵を生じさせるだろう」(p. 246)というのである⁵。

しかしながら、立花氏の議論はわたくしには非常に奇妙な議論と思われる。デカルトの体系を受容したのはデカルトその人であろうが、かれは自

己の体系を受容しない人を非合理主義者とよび、最強度の非寛容と排他性をもって遇したのであろうか。わたくしの不確かな記憶からすると、デカルトはパスカルと一度だけ会ったと思うが、そのときかれらは意見の一致を見なかったはずである。立花氏の見解によれば、それゆえにデカルトはパスカルを非合理主義者で見なし、排斥したのであろうか。また、デカルトは多くの学者とメルセンヌなどを通じて交流していたのだから、そこにはかれとは意見の異なる人もいただろう。にもかかわらず、デカルトはかれらを非合理主義者と呼び排除したのであろうか。

わたくしにとって不可解なのは、立花氏が合理主義に非寛容や排他性を結びつけていることである。わたくしには、むしろ、氏が寛容の原則をゆがめて理解している——後述する——がゆえに、合理主義者は非合理主義者(デカルトの体系を受け入れない者)に対して非寛容であり排他的であるという非難を投げつけているように思えてならない。しかし、この点については、後論のしかるべきところ(神の存在論的証明にかかわる箇所)で立ち入って論じることしよう。

ついで立花氏は、合理主義の陣営に属するメンバーを多くし、また排他性を縮小するためとして、批判的合理主義の最小限の条件を提案している。この条件について議論する前に、この条件が位置している文脈に注意を向けておきたい。氏は「厳密な意味では、ポパーすら合理主義者と呼べなくなってしまうのは、合理主義の陣営に含まれる人間をひどく狭めてしまうのではないか」と恐れているのであり、合理主義の陣営に属する人間を一人でも多くしたいと考えている。そこで、氏は(批判的)合理主義者の条件として最小限のものを考え提案するのである。

しかし、立ち止まって考えてほしいのだが、条件を緩めればそれに適う人間が増えるのは**論理的には自明**のことであろう。言い換えれば、定義上、(批判的)合理主義者の数は増える。しかし、こ

⁵ かりに立花氏の弾効が正しいとしたところで、デカルトの合理主義は当時ガリレイを弾効裁判にかけ幽閉したローマ教会よりもより強い非寛容と排他性をもっていたのだろうか。わたくしは、評価は歴史的な文脈の中でおこなわれるべきだと考える。「最強度の非寛容と排他性」という氏の判定に正しさはあるのだろうか。わたくしは、氏の思い込みの強さを感じるのみである。

こで重ねて聞きたいのだが、立花氏はいかなる目的のために（批判的）合理主義者の数を増やすのであろうか。氏の答えは、はっきりしていて、「人類の統一」のためであるという。これはポパーの用語だが、古代ギリシアの哲学もしくは文明に由来するもので、人間の差（ギリシア人と野蛮人との差）ではなく、共通のもの（つまり、理性）にもとづいて協力関係を築いていこうという精神を示すものであろう。理性を介した協力が目的であるならば、この目的を可能なかぎり速やかに実現するために努力するのが「合理的」というものだろう。そのためには、後論で言及するように、問題の共有としてのボランティア活動に参加するといったことを含めていろいろな現実的活動があるだろう。そうした点からみると、立花氏が（批判的）合理主義者の条件（つまり、定義）を緩めにゆるめて、（批判的）合理主義者の数を増やそうというのは、本末転倒ではないだろうか。（批判的）合理主義者であろうとなかろうと、ポパーのことばで言う「人類の統一」に貢献しようとする人はたくさんいるだろうに、なぜ（批判的）合理主義者の陣営拡大を最初の問いとするのだろうか。わたくしは思考の倒錯が生じていないことを祈るのみである。

話を（批判的）合理主義者の最小限条件に戻そう。氏は次のように提案した。

「以下が批判的合理主義の最小限の条件となる。すなわち、わたくしは、批判を尊重し（…respects criticism …） 妥当な批判を受け入れ、かつ自分の立場のいかなる部分でも修正する用意のある者を批判的合理主義者と呼ぶ」（p. 246）

ところでこれを見ると、批判的合理主義者は自説と異なる他者の説を批判しなくともよいようだ。というのも、「批判を尊重し（…respects criticism …）」ということは、みずから他者を批判することではなく、他者から自分に向けられる「批判」を

指しているように見えるからだ。ポパーは多数の他者と論争を繰り広げたが、かれはこうした定式に生ぬるさを感じるどころか、軽蔑したのではないだろうか。

また、この最小限条件は果たして有効な条件であるのだろうか。こうした条件なら非合理主義者であってもクリアしてしまうのではないだろうか。かれは、ポパーが指摘していたように矛盾律など気にかけないのだから、ある部分を修正しつつ同時に矛盾律を放棄しているかもしれないのだ。矛盾律を放棄して批判的合理主義者を名のることができるのだろうか。こうした極端な例を離れて、もう少しありそうな例を考えると次のような場合も考えられるだろう。

かりに、Aがあるなんらかの理論（たとえば、大地はグリーンチーズでできているという説）にかんしてある人Bからの批判（たとえば、グリーンチーズでできている大地に樹木は生えるはずがないという批判）を妥当な批判として受け入れたとしてみよう。これは、自説のどこかに誤りがあることを認めたに等しい。しかしAは、そこからすぐに自説のなんらかの部分を変更しようとするだろうか。Aには、自説を「修正」にさらすのではなく、まったく（つまり、一切切）放棄⁶して、新たにになにかしら別な理論（たとえば、大地は水でできている）を探す可能性もあるだろう。もちろん、その探求の過程でAは、BがAを批判するにあ

⁶ わたくしが言わんとしているのは、「立場のいかなる部分でも修正する」ということではなく、全面的放棄ということである。もし、わたくしの言う「全面的放棄」を「立場のいかなる部分でも修正する」ことに含まれると立花氏が反論するならば、それは部分と全体を等置する——集合論の話ではない——言葉遊びであろう。わたくしの批判を氏が受け入れるならば、少なくとも「自分の立場のいかなる部分でも」という個所を「自分の立場の全体を含めていかなる部分でも」と修正する必要があると思われる。

このほかにも、この条件にかんしては、「立場」と「言明（群）」は同じなのか異なっているのかとか、修正する「用意」はあるが、現実いつまでたっても修正しない者はどう扱われるのか、といった問題もあるだろうが、ここで立ち入ることはしない。

たって立てた前提とか理論を受け入れるとは限らないだろう。妥当な批判は、偽なる前提とか理論からでさえ、またまったく別の理論からも帰結しうるからである。こうしたことが生じた場合、Aの行動は立花氏の設定する「批判的合理主義の最小限の条件」（つまり、自分の立場の**ある部分の**修正）に適合しているわけではないから、かれは批判的合理主義者とは呼べないことになるだろう。つまり、Aのような人間は批判的合理主義の陣営から排除される。だが、Aがほかのひとと議論を重ねて真理の探究をおこなう——この可能性は大いにあるわけだ——ならば、かれは批判的合理主義の陣営に属するだろう。なぜなら、ポパーは、批判的合理主義者を「わたくしが間違っていて、君が正しいのかもしれない。だから努力すれば……」という有名な標語によって定義していたのだから。

さらに、この条件のもとでは、相手の批判を受容しつつ、自分の体系中における言葉の意味を変更することによって（つまり、経験的反証の可能性を低下させつつ）対処してくる者も批判的合理主義者と呼ばれることになるだろう。しかし、そうした者は、ポパーの呼び方では本質主義者なのであって、かれはこうした者を批判的合理主義者には数え入れていない。批判的合理主義者の提唱者その人の考えと相いれない条件をもち出すことに、わたくしは根本的な疑問と違和感をもつ。

ここで簡単に触れた考察が意味しているのは、立花氏が語る「批判的合理主義の最小限の条件」は最小限の条件などではなく、場合によっては批判的合理主義の陣営を非合理主義者も含むほどに広げるとともに、批判的合理主義者を排除するほどに狭めもする条件なのだ。氏は、汎批判的合理主義を指して「厳密な意味では、ポパーすら合理主義者と呼べなくなってしまう」と語ったが、これは自分自身に向けられた言葉だったということになりはしないか。

さて、やっと「攻撃的な批判的合理主義」という論点に到達できたようである。立花氏はここに

数え上げられるべき汎批判的合理主義者としてアルバートとバートリーに言及している。アルバートが譴責されるのは、要約すると、キリスト教徒をすでに論破された観念（たとえば、神義論）を受容している者として非合理主義者と呼んだからである。それどころか、アルバートを指して、次のように述べている。

「かれの批判的合理主義は攻撃的である。というのは、かれはあらゆる宗教的観念は反証されていると主張しており、かつ反証された観念を受容している者を非合理と見なしているからである」（p. 247）

ここで注目したいのは、アルバートの議論が「あらゆる宗教」に及ぶものとされている点だ。要するに、アルバートによって代表される汎批判的合理主義は、「あらゆる宗教」を非合理と見なしているということなのであろう⁷。そして氏の定義によると、すでに見ておいたように、合理主義者がある者を非合理主義者と呼ぶか、その所有する諸観念を放棄するように強いるなら、その者は非寛容とされるのであるから、アルバートは「攻撃的」汎批判的合理主義者と呼ばれるわけだ。

バートリーについても同じような議論がなされている。つまり、バートリーは、キリスト教徒はもはや「君もまたしかり」論法を用いて自己の非合理的なコミットメントを擁護しえなくなっているにもかかわらず、そのコミットメントに固着しているとして非合理主義者呼ばわりしているので、「攻撃的」汎批判的合理主義者とされるのである。

さて、わたくしはこうした立花氏の議論には欠陥があると思う。第一点は、概念規定にかかわる問題である。われわれはある何らかの規準を提案し、それを現象あるいは対象に適用しようとして、規準を満たしているか否かを判断するであろう。合理性の規準にかんしていえば、その規準を満たしている者を「合理的」と呼び、そうでない

⁷ ここでは「宗教」ということで何を考えるかが問題になろう。本稿ではこの点に立ち入るつもりはないが、氏とわたくしのあいだには宗教の定義にかんして大きな相違があると思われる。

者を「非合理的」と呼ぶのは当然のことだろう。そのかぎり、「非合理的」と呼んだからといって非難されるいわれはない。単純に、規準を適用しているだけなのだから。

「非合理的」と呼んでも、なおかつ、非寛容ではない、つまり、寛容な立場というものがあることを氏は見落としている。じっさい、氏はパートリーから「非合理主義者であることを望み、しかも個人的にそうできるひとは誰でも、非合理主義者のままでいられるかもしれない」（書評、注 25.）ということばを引用している。パートリーのことばは、非合理主義者の存在を許容するものだろう。つまり、パートリーは非正当化主義者の存在を認めなおかつ排斥しているわけではないのだから「非寛容」ではないことになる。しかも、これはごく普通の立場である。わたくしが言っているのは、ある立場を「非合理的」と呼ぶとともに、それを「放置」しておく立場のことである。そしてこれは、思想信条の自由の原則でもある。この点については後論で立ち入ることにして、ここではただ次のような例を考えてもらえば論点は明確だと言っておきたい。

わたくしが子供に向かって、一寸法師がお椀の船に乗って京にのぼるというのはおかしい話だね——つまり、非合理だね——と言って、そのままにしておくことは十分にありうるだろう。要するに、わたくしは一寸法師の話の作り手とか話し手を放置しておくのだ。わたくしは、かれらにこの話を放棄せよと強いたことはない⁸。じっさい、立花氏はパートリーのことばとして「私の議論は、ひとに合理主義者になるよう強制するものではない」（書評、注 26.）を引用しているのだ。だがわたくしは、『一寸法師』の作者とか語り手を非合理主義者呼ばわりしたために、氏によって非寛容の罪を着せられるのだろうか。

⁸ そもそも、こうした場合における「放棄を強いる」とはどういうことなのだろう。「殉教」を強いるということなのだろうか。

要するに、氏は「非合理であると批判することは非寛容である」という・とうていそれ自体批判に耐えるものではない前提を臆面もなく使いまわしているのだ。

わたくしが第二の欠陥と見ているのは、氏が論証を十分につくしていないという点にある。氏は、非寛容の反対側に位置すると考えられる寛容について、次のような言い方をしている。

「わたくしが批判的合理主義者を寛容と見なすのは、かれが他者に対して自らの批判を受け入れるように強くないときである」（p. 250）

これもわたくしには不可解な主張である。いま書評の注 26 から引用したように汎批判的合理主義者は「私の議論は、ひとに合理主義者になるよう強制するものではない」と主張しているのだ。としたら、批判的合理主義者のみならず、汎批判的合理主義者——批判的合理主義者の一系統と見なすこともできるだろうから——も氏の条件にしたがって、「寛容」な合理主義者ということになりはしないか。ところが、氏の思考では、汎批判的合理主義は劣った攻撃的な合理主義であるのに対し、批判的合理主義は「寛容」ということになっているのだ。こうしたわたくしの批判に対して、氏がここでの「寛容」の条件は、汎批判的合理主義者ではなく、批判的合理主義者にのみ適用されるのだと返答するならば、未婚者とは結婚していない者であるという定義にも似て、ただことば遣いを規定しているだけの話になってしまうであろう。わたくしには、あきらかに説明が必要な個所だと思われる。

さらにこの主張は不可解である。それをあきらかにするために、いま引用した条件を簡単のために「寛容にかんする条件」と呼んでおこう。ところで、氏は「非寛容」の条件を、英文を交えた先の引用文で示しておいたように、「非合理」と呼ぶか強いることという選言で設定していた。こちら

は、簡単のために「非寛容にかんする条件」と呼んでおこう。わたくしが問題にしたいのはこれら二つの条件に整合性があるのか否かという点である。

ふつうに考えると、「寛容」の否定は「非寛容」であり、その逆も成立すると考えられるだろう。だから、「非寛容にかんする条件」にかんして対偶をとれば、「寛容」であるための十分条件が得られるはずである。つまり、非合理であると呼ばずかつ強いることもないということが「寛容」であるための十分条件になろう。ところで、ポパー自身はこの十分条件なるものを充足しているだろうか。周知のように、かれは『開かれた社会とその敵』第二四章でトインビーとホワイトヘッドを非合理主義者と呼んでいた。ということは、十分条件を充足しておらず、ポパーは「寛容」ではなくなる。氏の定義は、批判的合理主義の提唱者ポパーを「寛容な批判的合理主義者」から排除してしまうようだ。またもし、この十分条件のほかにも「寛容」であるために十分条件があるというならば、氏はそれを提示しなければならないだろう。

他方で、「寛容にかんする条件」が立花氏の言いたかった点であるとしてみよう。このときには、非常に簡単に言って対偶を考えることによって、強いたならば「非寛容」ということになるだろう。つまり、強いることが「非寛容」であるために十分条件となる。したがって、立花氏にしたがえば、アルバートやバートリーを非寛容な、つまり、攻撃的な合理主義者であると非難するためには、かれらが自説（キリスト教徒に対する批判）を他者（いまの場合、主としてキリスト教徒）に強いたかどうかを検討することが必要になるだろう。しかし、立花氏はその検討をしたであろうか。そのうえで、かれらが自説を強制したという証拠を提出しているだろうか。かれらは、自説を述べた書物を提示しただけではないのか。バートリーにかんしていえば、立花氏自身が「私の議論は、ひとに合理主義者になるように強制するものではな

い」というバートリー自身のことばを引用しているのである（書評、注 26.）。またもし、強いることのほかにも「非寛容」であるために十分条件があるというならば、それを提示しなければならないだろう。

要するに、立花氏が語っている「寛容」と「非寛容」とのあいだには、論理的整合性がないのみならず、氏が望んでいると思われる結論を産み出すわけでもないのだ。氏は明快な説明を与えるべきだろう。

わき道にあまりにも逸れた。ここでの結論は、氏による・汎批判的合理主義は「攻撃的」批判的合理主義であるとするテーゼは成立しないということだ。

----***----

1-2 非合理主義者との対話

さて、「ポパーの方が圧倒的に優っている」という氏の結論を支える論拠がすべて正しいと仮定してみよう。すると、問うべきは果たしてそうした論拠から、汎批判的合理主義はポパーさえ締め出しかねないほどに合理主義者のウィングをせばめる、という結論が出てくるかどうかということだろう。この問いは、すぐわかることだが、「汎批判的合理主義を保持するひとだけが合理主義者」であるという氏の認定（想定）のものとは、汎批判的合理主義者は、それ以外の者、つまり非合理主義者と「協力」しえないのか、という問いに等しい。そしてもしかれらは、非合理主義者とさえ協力できるということになれば、「汎批判的合理主義はポパーさえ締め出しかねないほどに合理主義者のウィングをせばめる」という主張を論駁することになる⁹。

合理主義者と非合理主義者の相互関係について

⁹ 立花氏も非合理主義者との対話の可能性に言及しているが、それがなにを意味しているのか、またそこからの帰結について論じていない。わたくしにはそれを論じることがもっとも重要だと思われるのだが。

はポパーの議論が参考になる。ポパー自身は、問答無用で発砲してくるのではない相手に対しては討論の用意をもっていた。ところで、非合理主義者のうちにも即座の発砲におよぶことなく、対話（討論）を試みる者がいることは明白である。ポパー自身が「人類を愛する非合理主義者が存在するという事実、ならびに、あらゆる形態の非合理主義が犯罪を惹き起こすわけではないという事実、私はこれらの事実を看過していない」と述べている（『開かれた社会とその敵』第二章第三節）。これを見ると、ポパーは、合理主義者と非合理主義者とのあいだでの対話の可能性を承認していると考えられる。そしてまた、汎批判的合理主義者も同じくこの点を承認していることは明白である。わたくしの知るかぎり、汎批判的合理主義者はいかなる個所でもこの点を否定していないし、非合理主義者の概念についても、ポパーの批判的合理主義が規定しているそれと大きな相違を示しているとは思えないからだ。

他面で、合理主義者と非合理主義者とのあいだには対話の、したがって協力の可能性があるにもかかわらず、両者の対話が壊れていく——もちろん、非合理主義者が暴力的態度をとらないにもかかわらず、ということだが——のはどのようなときであろうか。合理主義者は矛盾律を尊重して対話をおこなうと想定できるだろうが、非合理主義者についてはそのような想定はなし難いであろう。ポパーは、「……非合理主義も**理性を使用する**であろうが、なんらの義務感も伴っていないからであり、気まぐれで理性を使用したり、見棄てたりするであろう……」（上掲書、第二章第四節）とか、矛盾律に拘束されない非合理主義者が、「論証一切であれ特定の論証であれ、論証を受け入れることをいつでも拒否できるのだという点、また、そのような態度は論理的に矛盾を犯すことなく貫徹されもするという点」（上掲書、第二章第二節）を最大限に利用して合理主義者を攻撃してくる可能性があるといった指摘をしている。つまり、矛盾律

を無視して言葉だけをやり取りするようになると、対話は実質的に壊れていくということだ。

くわえて、M. ウェーバーが語ったような「神々の争い」論によって理性の限界を指摘し¹⁰、そこに対話の崩壊（あるいは決裂）を見る者もいるだろう。ウェーバーが指摘したのは、信仰者が自分の信仰を正当化できなくなった地点で「不合理なるゆえにわれ信ず」という主張をもちだしてきて討論の世界から信仰（コミットメント）に逃げ込むことがあるという事態であった。それは、パートリーのことばで言えば「コミットメントへの退却（引きこもり）」である。「コミットメントへの退却」とは、自分の不合理なコミットメントへ（一見）合理的な言い訳を付与する行為であるが、実質的には対話を終焉させる行為であろう。パートリーは、（非合理主義者たちによる）さまざまな（一見）合理的な言い訳を分析し、その最たるものとして理性（正当化）には必然的に限界があるという正当化主義を認め、それを粉碎するために非正当化主義を導入したのであった。

さて、対話が内部から破壊されてしまうのには、ここに言及した矛盾律の無視とか「コミットメントへの退却」といったこと以外のことも考えられるかもしれない（たとえば、補強済みのドグマティズムの使用）。だが、それは本稿の主題ではない。ここでの議論の要点は、まことに簡単なことながら、合理主義者と非合理主義者とのあいだには、対話が内部から破壊されないかぎり、対話し協力する可能性が開かれているということだ。この可能性は、合理主義者のウィングを広げるといった発想を必要としない。現にわれわれの前に存在しているからだ。最初からウィングが狭まるか否かといった問題をたてること自体がウィングを狭めてはいないか。

立花氏は、批判的合理主義者の三類型などとい

¹⁰ 拙著『宗教知識教育の理念と方法』第二部第X章を参照されたい。

う区分に熱を上げて攻撃的合理主義者が合理主義者の内部に敵を作り出す可能性について心配しているが、それよりも現実世界における協力の可能性をこそ論じるべきではないのか。そこで、いささか煩わしいかもしれないが、できるだけ具体的な場面を想定して考えてみよう。

災害からの復旧が急務であるような状況においては、さまざまなボランティアが駆けつけてきて奉仕活動などをおこなうであろう。かれらのなかには、合理主義者や非合理主義者のみならず、有神論者も無神論者も、そして不可知論者もいることだろう。しかし、かれらは最初からそうした「…主義」を名のるのであるのか。顔を合わせるや否や神学論争を始めるであろうか。かれらが、緊急の課題がなんであるのかをよく理解しているのであれば、かれらの討論は、いかにして速やかに復旧を成し遂げるかという共通の具体的問題に向かうことだろう。つまり、かれらはコミュニケーション網の整備とか物資の調達方法などについて真剣に議論するだろう。かれらの間には十分な批判的対話と協力関係が成立しうる。言うまでもなく、キリスト教徒と非キリスト教徒のあいだにも。

こうした例を考えてみれば、協力関係が成立するには、批判的合理主義者である必要も、汎批判的合理主義者である必要もない。相手が非暴力的な非合理主義者であっても構わないのだ。**共通の問題をより深く認識し、解決のための努力を払うことのみが重要なのだ。**ましてや、自分の寛容な批判的合理主義が最良だなどという自惚れを口にする必要はまったくないし、むしろそのような者はお呼びでない者として軽蔑されるであろう。ポパーが繰り返し力説したように、具体的な問題の具体的な解決のために努力することが、合理主義を名のる者の最初の課題である。そこにこそ、対話と協力のための糸口がある。合理主義者はそこでこそ真価を問われる。

ところで、われわれの現実はいさほど甘くはない。現実の急務を処理するにあたって最初に神を

信じているか否かを問い、答え次第では協力を拒む者もいるだろうし、問題解決の試みの過程である種のこと（たとえば、特定外国人の排斥）に固執してしまい、それが「解決」されないかぎり、いっさいの議論を拒む者もいるかもしれない。コミットメントの対象になるのは、神の存在に限られるわけではない。通常の主義、主張であっても同じことだ。なんらかの不合理なこだわりをもつ人もいるだろう。かれらは、そうしたこだわりにコミットし、同じコミットメントをもたない者、あるいは自分達のコミットメントを批判する者を排斥するかもしれない。

こうした状況では現実問題として協力は生じ難い——あるいは、ほとんど不可能——であろう。そうした時における広い意味での合理主義者の対応はどうなるか。非合理主義者との対話を論じる場合、まさに考えねばならないのはこの点であろう。批判的合理主義者と汎批判的合理主義者とは対応が異なるだろうか。対応に本質的な差がないならば、氏が考えているような・合理主義者のあいだで協力関係を広げる可能性が開かれていると言えるだろう。氏は批判的合理主義者の条件を変更する——すでに論じたように失敗している——ことで批判的合理主義者の陣営を拡大することを考えているようだが、現実に対応が同じになる共通項を探そうとはしていないし、なにも論じていない。よって、ここではわたくし自身の考えを示しておくべきだろう。

わたくしは、繰り返すが、非合理主義者の出現によって連帯や協力が崩れる状況に出会ったとき、批判的合理主義者と汎批判的合理主義者との対応に実質的な差はないと考える。なぜなら、これら二つのタイプの合理主義者はともに、不合理なコミットメントを示し、対話を崩壊させる非合理主義者に対して、そのコミットメントを放棄するように、あるいは、かりにその者が宗教者であるならば棄教を**強制**することなど寸毫も考えていないからである。ポパーのような批判的合理主義者

なら、コミットメントの道徳的性格を指摘して説得を試みるかもしれないし、バートリーのような汎批判的合理主義者なら、正当化主義の挫折を説くかもしれないということ、そうしたことはいちおうは考えられうることもかもしれない。しかし、相手はいずれにしても聞く耳をもっていないのだから、言説による説得の可能性は当面ほとんど断たれていると考えざるをえないだろう。この点で両タイプの合理主義者の対応は現実には同じものとならざるをえないだろう。では、それは具体的にはどのようなものか。言うまでもなく、それは思想信条の自由の原則(換言すれば、寛容の原則)にしたがうということである。

1-3 寛容の原則

じつはこの点に関しては拙著第八章で「大人の態度」として論じておいたので、まずそれを引用させていただこう。

「たとえばわれわれの日常生活を覗いてみよう。われわれは、社会生活のなかでいろいろな宗教の信者さんと出会う。そして、多くのひとは信教の自由の原則を守っていると思う。わたくしにしてもそうだ。復活とか奇跡といった非合理なことがらにかんして、相手が議論を吹っかけてくるのでないかぎり、少なくともわたくしの眼から見て無益な争いをするつもりはない。またわたくしが思想の自由のもと宗教批判をおこなったとしても、それは思想というレベルにおいておこなうものであって、個人攻撃のレベルにおいておこなうものではないのだから、相手方はそれを無視する自由をもっている。わたくしは自分に関心のないものを理解せよなどと強制される覚えはないし、わたくしに関心のあるものを相手に強制することもできない。これはふつう大人の態度と呼ばれる。自分の信念からすれば、どれほど異質なものであっても、他者にそのようなものを信じる——もちろん、平和的に——自由を認めねばならない」(location 1786)

ここに書いたことは寛容の原則の一変種という

ことになる。われわれは対面的レベルで喧嘩する必要もなければ、棄教を強制する必要もない。思想のレベルで——ポパーのことばで言えば、世界3において——批判をつづければいいのであって、相手がそれを受け入れるか否かは、相手の自由に属することである。結果として、われわれが相手を非合理主義者と見たり、合理主義者と見たりするようになるということだ。合理主義者には、非合理主義者を合理主義者に宗旨替えさせる義務はないし、ましてや宗旨替えを強制することなど許されてもいない。この対応において、二つのタイプの合理主義には言い立てるに値する相違点はないだろう。したがってここには両タイプの合理主義が、共通の敵に対して思想信条の自由の擁護という共同戦線をはる可能性が開かれている。批判的合理主義者のウィングはおのずと広がる。立花氏のように、批判的合理主義の定義をいじって陣営に属するメンバーを拡大しようと骨を折る必要はない。

さて、わたくしは、寛容の原則についての自分の理解を上記引用文のように記述したのだが、残念ながら、これは立花氏には理解されなかったようだ。それを示すのが、氏がわたくしに向けて投げかける問いである。氏は、わたくしがデカルトによる「神の存在証明」は失敗であると主張したことに触れて、この証明は反駁されていないと考える者や、この証明の改善を試みる者とか、判断を留保する者とかもいるだろうと指摘したあとで、「こうした判断、選択は、小河原氏の思想的立場からすると、寛容や尊重の対象になるのだろうか」(書評、注21)と問いを発する。

論を先に進める前に簡単なコメント付しておきたい。わたくしは拙著でトルストイの『光あるうちに光のなかを歩め』から例を引いて、**理解**と**同意**を区別する必要に触れておいた。寛容な尊重の前提条件として理解が必要なことは言うまでもないだろう。くわえてわたくしは同意を必要としない理解が存在することを承認している(拙著、第IV

章)。しかし立花氏は、わたくしの考えが、みずから同意できない者を寛容や尊重の対象から排除する方向にあると想定しているように思われる。いま引いたばかりの神の存在論的証明にかかわる氏の問いかけからするとそのように思われてならない。しかし、それは勝手な想定をわたくしに不当に押しつけるものだろうし、拙著を読んでいないひとつの証左であるとさえ思われる。わたくしは、同意できない者すべてを寛容の原則から排除すべきだなどと述べた覚えはない。

話を戻す。いま取り上げているわたくしに対する氏の問いかけを読んだとき、わたくしは哑然とした。わたくしと異なった判断、選択をする者がいるのは当然のことだろう。だからこそ、わたくしは自分の意見を表明している。わたくしはたしかに、デカルトによる「神の存在証明」は失敗であるという趣旨の主張をしたが、だからといって、「デカルトの書物をすべて焼き尽くしてしまえ」などという焚書坑儒に類した発言をしたであろうか。デカルトを批判するにはかれの書物が存在することが大前提である。この大前提をわたくしはみずから壊すのであろうか。批判（同意できない点を語る）は敬意の表れだというのは、氏がアガシから好んで引くところではないか。先にわたくしは一寸法師のおとぎ話を取り上げて、これを非合理と呼ぶにせよ、排除する必要はなく放置しておくだけでよいと記しておいたが、まさに寛容の原則のもとでの放置原則がここでも成立するだろう。しかし、立花氏はこうしたことへの理解を示していない。いったい、氏はなにを考えているのだろう。わたくしには信じがたい議論の仕方である。氏は、寛容にかんするわたくしの議論を含めて、拙著をまともに読んでくれたのであろうか。

わたくしは、寛容の原則は一種の平等主義的な倫理的原則であると考えている。この原則のもとでは、あらゆる思想、信条、仮説、神話、おとぎ

話、などなどが平等に許容されるのである¹¹。ここは氏とわたくしの理解の相違が露呈している個所だと思われるので、少しばかり言葉を費やさせてもらおう。

批判的合理主義者も汎批判的合理主義者も非合理的言説への対応という点ではすでに論じたようにまったく同等になるのであって、両者の間に優劣をつけることなどできない。この点からすると立花氏の「ポパーのほうが圧倒的に優っている」、要するに、氏自身の説の方が勝っているというのは、わたくしには、知的傲慢さのように見える。ポパーは、批判的合理主義を「わたくしが間違っていて、あなたが正しいのかもしれない……」という標語のもとで語っていたが、氏は「わたくしが優れていて、あなたが劣っている」という断定のみを語っているように見える。批判をするとは間違い——もちろん、自分自身の間違いを含めて——を見つけ出そうと試みることであって、自己の優越を語ることはないだろう。われわれの語ることに多くの気づかれていない無知が含まれている。ポパー自身は、「われわれすべてが、自分たちの知っているさまざまな小部分においては大きく異なっているが、自分たちの限りのない無知の点ではすべて平等である」¹²と語っていた。自説に含まれているかもしれない無知を自覚したら、自分の優越を語ることは困難になる。ポパーの標語に知的寛容（謙虚さ）の精神を窺うことはできるが、立花流の断定にそうしたものを窺うことはきわめて困難である。わたくしは、氏がみずからの立場だとしているものは、ポパー流の（寛容な）批判的合理主義とは似て非なるものだと考える。そもそも寛容とは、みずからにとってもっとも耐え難いもの（たとえば、乱暴狼藉をはたらかない

¹¹ 自明のことながら、寛容の原則はこの原則自体を否定する者を寛容の対象にはしない。野次のような行為はこの原則への暴力的侵犯であろう。

¹² 「知識と無知の根源について」第一六節末尾（邦訳『推測と反駁』第一章）

ヘイトスピーチ) に対してもそれを許容する精神のことだろう¹³。もちろん、ここで言う「許容」とは一切の批判を排してそれを受け入れるといったことではなく、思想のレベル(世界3)では批判するが(つまり、ペンによって戦うが)、現実の対面的世界では、われわれに害——とりわけ、寛容の原則が損なわれるという害——が及ばないかぎり、放置するということであろう。

1-4 立花氏の価値的評価について

本節では、立花氏の「ポパーのほうが圧倒的に優っている」という価値評価を、概括語と評価語を区別することによって、批判しておこう。

ところで、評価というのは事実に対してなされる。事実に対して、なんらかの規準(群)にもとづいて評価は下される。いくつかの規準を充足している(あるいは、充足していない)行為やことに対して、「優れている」とか「劣っている」という評価を下す。あることがらは何個かの規準を充足している(あるいは、充足していない)という

¹³ これに対して、立花氏はなんら言及していないが、ドイツなどでの『マイン・カンフ』の出版禁止、あるいは、いわゆる「アウシュヴィッツの嘘」(の報道禁止)とか、ナチス宣伝の禁止といった事態に触れて、ここで述べた思想信条の自由(寛容の原則)は、必ずしも普遍的妥当性をもたないのではないかという反論がありうるだろう。こうした反論に対しては、ナチス・イデオロギーのような寛容の原則それ自体を否定するものは禁圧されるという原理・原則を譲らないことが大事だとのみ指摘しておきたい。わたくし自身は原理・原則の追求と個々の事例について研究したことがないので、これ以上の言及は控え、将来の研究課題としておきたい。もちろん、それは国際関係(ドイツのような敗戦国が反ナチスとして自国を存立させるためのイデオロギー問題)を踏まえての状況分析とならねばならないだろう。

他方、日本では最近になって特定秘密保護法が成立した(二〇一三年一二月)。わたくし自身は、これは思想信条の自由を不当に束縛するもの(情報がなければ、思考することはほとんどできない)として反対したが、この法律が成立してしまったあとでは、わたくしが理解しているような意味での寛容の原則が現行の法秩序のもとで歪められていると考える。寛容の原則はわれわれ自身が絶えずその実効性を問いつづけていなければ、空文化してしまうであろう。

のは一つの事実である。この事実に対して「優れている」とか「劣っている」ということばを適用するならば、このことばは当該のことがらがいくつかの規準を充足している(あるいは、充足していない)という事実を**概括**して語っているにすぎない。こうした場合においては、「優れている」とか「劣っている」ということばは、表面的には評価のことばであるように見えるにしても、実態においては事実の認定をおこなっているにすぎない。

ところが、評価のことばはこうした意味での概括を越えて、当該のことがらのもつ将来のパフォーマンスに対する期待を語っている場合がある。たとえば、定期試験で一定の規準をクリアした学生は「優秀」な学生と評価されるであろう。このとき、「優秀」ということばが**概括語**として使用されているのであれば、それはかくかくの規準をクリアしたという事実以上のものを指すわけではない。しかし、多くの場合においてそうであるように、「優秀」ということばは将来のパフォーマンスに対する期待(たとえば、来期の定期試験も優れた成績でクリアするであろうという期待)を示す語としても使用される。こうした場合にはあきらかに、価値評価を示す言葉として使用されている。こうした意味で使用される語を**評価語**と名付けておこう。

ここまでのいささかもたまたした分析を要約すると、概括語と評価語は表面上の紛らわしさにもかかわらず、区別されねばならないということになる。一見したところ評価を語っているように見える言葉でも、事実認定をおこなっているにすぎない概括語として使われている場合もあれば、真正の評価を語っている評価語として使用されている場合もあるということだ。わたくしは、立花氏は「ポパーのほうが圧倒的に優っている」ということばを評価語として使用しているのであって、概括語として使用しているのでないことは明白であると考え。そうでないとしたら、「圧倒的に」という強調の副詞は不必要だろう。

ところで、こうした評価が成立するものでないことはすでに前節までに示しておいたところだが、つぎのパラグラフにおいては理論選択において評価語を使うことに含まれている問題点を指摘しておこう。

一般的に言って、優劣の評価は理論の選択にかかわる問題である。われわれが真理を探究していて、二つの競合する理論に出会ったとき、当然のことながら理論間での選択の問題に直面する。この問題に対するポパーの基本的な回答は、簡単に書くが、すでに偽であることが判明している理論よりも、偽であることが明らかになっておらずかつ同等以上の問題解決能力のある理論（もちろん、存在するならばということだが）を選択せよということであった。あるいは、ともに偽であることが判明している理論しか残されていないならば、さまざまな手立てを尽くして問題状況に依存しつつ「よりよい」理論を選択せよということであった¹⁴。つまり、選択の時点までにおいて多くの欠陥を示している理論はふるいにかけられ捨てられるということである。そして残った理論が選択され、それに対して仮に「優れている」ということばが使われるとしたところで、このことばは概括語として使用されるにすぎない。ポパーの考え方からすれば、選択された理論が将来も優れたパフォーマンスを発揮すると期待することなど論理的にはできない。われわれは選択された理論がリスクをはらんでいることを覚悟の上で、その理論のもとで（たとえば、その理論からの予測にもとづいて）行動するだけである。この理論が「うまくいくだろう」と考えることは、ただその理論のもとで行動するということに対する余分な心理的な付け足しにすぎない。われわれは「うまくいくかどうか」わからないにしても、その選択した理論のもとで行動するだけだという話にすぎないからである。

¹⁴ 詳しくは拙著『反証主義』（東北大学出版会、二〇一〇年一月）第六章「理論選択の問題」を参照されたい。

また、もちろん、過去において「うまく」いつてきたから、今回も「うまく」いくだろうといった帰納推理が許されるはずもない。要するに、理論選択において一方の理論が「優れている」として選択されるとき、「優れている」ということばは概括語として使用されているにすぎない。将来においても優れたパフォーマンスを示すだろうといった余分な心理的付け足しをする必要はない。だから、ここには知的謙虚さがある。ここには、理論間の比較においてなされた（規準にもとづく）個々の判断が事実として正しいかどうか絶えず問い直されうるという意味において、知的謙虚さがある。

立花氏の結論の非妥当性についてはこれくらいにしておこう。これよりは、氏が結論を引き出すに至った議論について検討したい。

2 汎批判的合理主義はなにを語っていないか

すでに指摘しておいたことだが、氏は、汎批判的合理主義からは「もし宗教を保持するひとがいるならば、そのひとは非合理主義者である」（1）ということ、また、「結局のところ、汎批判的合理主義を保持するひとだけが合理主義者であり、汎批判的合理主義が設定した合理性の基準をクリアする理論、例えば、科学（理論）の保持だけが合理的だ」（2）ということが帰結してくると主張している。しかしながら、わたくしはこれら二つの主張とも汎批判的合理主義から帰結してくることはないと考える。この点をあきらかにすることは汎批判的合理主義へのより深い理解をもたらすことであろう。

2-1 方法論的規則としての汎批判的合理主義

わたくしの見るところ、氏には合理性の理論に対する誤解があるように思われてならない。ポパ

一の批判的合理主義もパートリーの汎批判的合理主義も合理性についての概念規定（方法論的規準（ルール）の制定）をおこなっている。つまり、合理と非合理とのあいだに境界線——可能なかぎりシャープであることが望ましい——を設定し、あるもの（立場）を合理的と呼んだり、非合理的と呼んだりしている。これは、概念規定から必然的に出てくることだ¹⁵。そして、ここでの概念規定とは、再度いうが、知的探求における方法論的規則（ルール）のことである。ポパーの反証主義はこの点を明確に示しているし、それを受け継いだパートリーの汎批判的合理主義もおなじ性格を示している¹⁶。これが意味していることは単純だ。方法論的規則（ルール）は、さまざまな知的探求を評価する物差しにはなるだろうが、ものさし自体から（1）のような・宗教を保持する人は非合理主義者だとか、（2）のような・「科学（理論）の保持だけが合理的だ」といった実質的内容を伴った帰結してくるわけではないということだ。ものさし自体から帰結してくるものがあるとしたら、せいぜいのところ、他に優れた言明とか理論があるにもかかわらず十分に偽であることが示されているような言明にコミットしている人の行動は非合理的であるといった一般化された形式的規準のようなものであろう。立花氏のように、（1）とか（2）のよ

¹⁵ だから、汎批判的合理主義者が「合理性」を定義したうえで、なおかつその定義に当てはまらない者を合理主義者と呼んだら、そこには矛盾が生じるだけである。「結局のところ、汎批判的合理主義を保持するひとだけが合理主義者」であるという文言を立花氏は批判のことばとして使用しているようだが、それでは議論にならないのであり、汎批判的合理主義における「合理性」の定義の不十分性などを分析し批判しなければならないはずだ。

¹⁶ この点はミラーも指摘しているところである。「CCR は、批判的合理主義に似て、また、包括的合理主義にも似て、一群の学説というよりは方法論的ルールの体系である。……」。拙訳、ミラー『批判的合理主義：再定式と擁護』第四章「包括的に批判的な合理主義」（『批判的合理主義研究』二〇一三年、夏号、二九ページ）。規則の具体的叙述については、参照、I. C. Jarvie, *The Republic of Science*, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, GA 2001.

うな実質的主張が帰結してくると主張するためには、当然のことながら「汎批判的合理主義の規準（方法論的規準）をかくかくのことがらとか領域に適用するならば」という限定句を付加しなければならないはずだ。ストレートに、帰結してくるなどと主張するのは、事態をあまりにも単純化するものであり、むしろ誤謬であろう。これは、わたくしには自明の点であるように思われる。にもかかわらず、なぜこの点を強調するのかと言えば、氏は規準の**適用の仕方**において間違っているのではないかと思われるからだ。汎批判的合理主義の規準（方法論的規準）は、さまざまなことから（宗教的領域、道徳的領域、美学的領域など）に適用可能¹⁷だが、主として観念の保持者がその保持している観念に対してどのような態度をとっているかを問うている。きわめて大雑把に言って、かれが観念を批判に対して開かず閉ざす態度（たとえば、観念にコミットする態度）を示すならば、その者は非合理主義者に分類されるだろう——言うまでもなく、ここには事実誤認が生じる余地はあるが。氏は、（1）の言明において「もし宗教を**保持する**ひとがいるならば、そのひとは**非合理主義者**である」と記述して、**保持の仕方**を問うていない¹⁸。（2）の言明においても同じように、「科学（理論）の**保持**だけが合理的だ」と記述して、**保持の仕方**を問うていない。これは、わたくしには信じがたいほど奇妙に思われる。

¹⁷ 立花氏はアガシから「宗教的な批判的合理主義者も存在するし、仏教徒の合理主義者の可能である」ということばを聞いて、汎批判的合理主義に対する態度が変わっていった（書評、注 20）と述べているが、アガシの言明は汎批判的合理主義を正しく理解しているならば、当然出てくる言葉であって、これによって汎批判的合理主義に対する見方が変わったという立花氏の発言の方がわたくしには奇妙に思われる。

¹⁸ ついでながら、「保持する」は汎批判的合理主義の用語であり、批判的検討にさらす用意をもっているということだから、ここで立花氏が言わんとしていることに適合する言葉ではないだろう。むしろ氏は、「……をドグマとして受容する」といったことばを使った方がよかったであろう。

2-2 宗教を保持するだけで非合理主義者？

宗教上の特定の言明、見解、態度、立場などに対して信仰者がどのような態度をとっているのかを分析することなく、「もし宗教を保持するひとがいるならば、そのひとは非合理主義者である」などと汎批判的合理主義は決めつけているのであろうか。たとえば、仏教徒のなかには、なにものにもこだわらないこと、そしてこだわらないということそれ自体にもこだわらないという姿勢を示す者もいるのではないだろうか。こうした人物を仏教徒と呼べるかどうかは問題かもしれないとはいえ、信仰者の知的態度あるいは実践的態度を問わずして、その人がみずからの宗教と合理性を結合しているかどうかの判断はできないであろう。わたくしには、汎批判的合理主義はまさにこの点をあきらかにしていると思われるのだが、立花氏の議論は決めつけるに急で、汎批判的合理主義が勧める方法論的規則が**宗教家**においてどう作用しているかを分析する手間を省いて、**宗教を保持するだけで非合理主義者になる**という主張をしている。わたくしは、立花氏は宗教がドグマになっていないような例（氏が挙げている有神論的批判的合理主義）をご存じなのだろうから、詳しい分析を示していただけたらありがたいと思う¹⁹。

わたくし自身は無神論者にも宗教性はあると考えている。たとえば、宗教を嫌っている無神論者でも親類縁者の死をその人なりの特定の様式で——科学と矛盾しないかたちで——悼むことがあるだろう。わたくしはその「特定の様式」が宗教的と呼ばれることを否定しない。また、科学と矛盾しない希望や信念を保持することが「宗教的」と呼ばれることもあるだろう。わたくし自身は、誤

¹⁹ わたくしの知る範囲では、立花氏はフィッシュとラオールに言及している。しかしながら、以下の3.1節で示すように、かれらは有神論に固執しているし、批判的合理主義者と見なすことも困難である。

解されてはならないのだが、科学と矛盾しない宗教の存在を認めている²⁰。

2-3 科学理論の保持だけが合理的？

つぎには、「汎批判的合理主義が設定した合理性の基準をクリアする理論、例えば、科学（理論）の**保持だけが合理的だ**」といった主張が本当に汎批判的合理主義そのものから帰結してくるのであろうか。

とはいえ、いま引いたばかりの文はあいまいであると思う。まずはこの点から。ひとつの読み方はこうだ。立花氏は「……合理性の基準をクリアする理論」の一例として、科学（理論）があると言い、そしてそれを保持すること**だけ**が合理的だと言っているのだという解釈である。これは「**だけ**」ということばに重みを与える解釈と言えよう。この解釈にたつと、科学（理論）以外のもの——たとえば、「……合理性の基準をクリア」している道徳的教義——を保持することは合理的でないということになってしまうのではないか。しかし、こう読むと「一例として」ということばと「**だけ**」ということばは衝突してしまうように思われるのだが。

第二の読み方はこうだ。立花氏は「……合理性の基準をクリアする理論」の一例として、科学（理論）があると言い、そしてそれを保持することは合理的だと言っているのだという解釈である。この解釈は「**だけ**」ということばを実質的に削除してしまう読み方である。この解釈では、科学（理論）以外のもの——たとえば、道徳的教義を保持すること——も合理的ということになろう。しかしながら、この解釈をとると、**科学（理論）を保持することが合理的**ということになって、これが「……合理性の基準をクリアする理論」の一例となるのは、日本語として奇妙と言わざるをえない。なぜなら、**科学（理論）を保持することは理論**

²⁰ 拙著、location 423,429,593などを参照されたい。

の例ではなく、実践の形態であろうから。

結局、このあいまいなセンテンスに対しては第一の解釈——これ自体、矛盾的と思われるのだが——をとらざるをえないように思われる。(もちろん、わたくしは違った解釈があるのであれば、当然のことながら、それに即して考えなおすつもりである)。この解釈をとった時、立花氏の主張を反証することはきわめて簡単である。つまり、科学(理論)以外にも「……合理性の基準をクリアする理論」があることを示せばいいだけだからだ。そのようなものの一例としてわたくしは倫理的教説(道徳的教義)²¹を挙げることができると思う。この点では、ポパーの場合を思い出してみるのがよいだろう。

ポパーは、『開かれた社会とその敵』でさまざまな倫理(道徳哲学)について批判的検討を試みている。かれは、プラトンの全体主義的倫理、ヘーゲル流の「存在するものは理性的である」といった実定(実証)主義的倫理、ヒストリシズムに見られる宿命論的倫理、ロマン主義的倫理、功利主義的倫理、報酬や名声を求める倫理などなどをあちこちで検討している²²。もう少し具体的にいえば、第二四章では、すべての人を愛せという道徳の空虚さを批判して、「あなたの敵を助けよ、困窮している人を援助せよ。しかし、あなたの友のみを愛せ」という趣旨の道徳を唱えていた。わたくしもまたポパーと同じく、この後者の道徳の方がはるかに批判に耐えているし保持するに足るものだと考える²³。

²¹ 道徳的教説のうちにはさまざまな形而上学的言明、神話言明、価値言明、事実言明などが含まれていることだろう。だが、汎批判的合理主義は、こうしたものはことごとく批判可能である、と主張している。

²² どのような形で検討しているかは、該当の箇所を参照していただくのがよいだろう。

²³ ここでは、ポパーの保持している道徳をいかなる名称で概括すべきかという問題が発生するかもしれない。わたくしは、ソクラテス的倫理とかネガティブ・ユーティリタリアニズムあるいは可謬主義的倫理または新しい職業倫理(これについては拙著『ポパー 批判的合理主義』キンドル二〇一四年を参照していただけたらあ

わたくしは、道徳的教説もまた合理的に保持しうると考える。立花氏が言うような「……科学(理論)の保持だけが合理的だ」ということが汎批判的合理主義から帰結するという主張は端的に誤りだと思う。この結論を出すにあたって、わたくしはポパーの事例を引いただけで、バートリーや、あるいは必要とあれば、アルバートの場合に言及しなかった。しかし、そうしたことは必要ないであろう。道徳的教説の合理的保持の問題にかんして、わたくしには、ポパーと汎批判的合理主義者とのあいだに意見の相違があるとは思えないからだ。「意見の相違がある」と論じて立花氏自身の説を擁護することは氏自身の仕事であろう。

3 神の問題

3-1 神を抱きしめた合理主義

ここでは氏がわたくしに対する反論として提起している有神論的批判的合理主義の問題に触れることにしよう。

氏は、「非正当化主義を標榜するものの、汎批判的合理主義を採用しない者もいる」(書評、四八ページ)と指摘したあとで、「批判的合理主義者であると同時に、何らかの意味で、有神論者でもある」(書評、四九ページ)者がおり、それらの者は汎批判的合理主義者ではないという事実があるという。そして「小河原氏は、この現実をどう受けとめ、どう判断し、対応されるのだろうか。」(同所)と問詰している。まるで、葵の紋のいった印籠を見せつける水戸黄門に似ていなくもない。わたくしは氏に聞き返したいが、「事実」を突きつければ、ことは決着するのであるだろうか。どれほど決定的と思われる「事実」であってもそれ自体が反証と解釈にさらされている。「決定的」といわれるものほどそうした可能性が高い。

りがたい)と呼ぶのがよいのかもしれないと考えるが、本稿の問題ではない。

さらに言っておきたいが、ポパーの批判的合理主義は、少なくとも『開かれた社会とその敵』の刊行当時までにおいては、理性は非合理的な形でしか、つまり、信仰としてしか正当化できないと主張した決断主義的、あるいは信仰主義的な合理主義であった。としたら、神を信じる者たちが、この議論の構造をそのまま借用して、ポパーの言う「理性」の代わりに「神」をおくことは十分にありうることだろう。ポパーの議論は非合理主義者によっても利用されてしまう。

ポパーは、すでに触れておいたように、非合理主義者というものを、合理主義者に対して効果をもつと思われる論法であればどんなものでも使用する者として描いていた。としたら、立花氏が挙げている批判的合理主義を標榜する有神論者が、ポパー的意味での非合理主義者であることはないのか。かれらが、知恵のかぎりをつくして自分たちの有神論を擁護するために批判的合理主義を利用していることはないのか。氏の独断によると、かれらは『『独断的な宗教 (dogmatic religion)』に反対する点では共通して』いるということのようだが、かれらの「……に反対している」という言明をうのみにすれば、かれらは独断的でないという結論を引き出せるのであろうか。かれらは有神論に独断的にコミットして、そのうえで、他の独断的な宗教に反対しているだけということはないのか。

こうした状況でなすべきことは、立花氏が言及している有神論的批判的合理主義者が真実に非正当化主義——もちろん、立花氏の立場からすれば、バートリーのそれとは異なった——に立脚していることを論証することであろう。ところが、立花氏はこの肝心の点を少なくとも書評においては論証していない。論証責任が立花氏にあることは明白だと思うが、氏はそれをする代わりに「事実なるもの」を突きつける。わたくしはこの種の行為には水戸黄門もどきの権威主義しか感じるができないが、ひれ伏す人ばかりではないことを忘

れてもらっては困る。

立花氏は、有神論的な批判的合理主義者——同時に非正当化主義者でもあらねばならないはずだが——の例として、わたくしの知る範囲では、ともに防衛的な批判的合理主義者とされるフィッシュとラオールに言及している。ここで「防衛的」というのは、「攻撃的」汎批判的合理主義者に対抗して使われていることばであるので、話が内輪の話になっていることは否めない。ともあれ、立花氏がフィッシュとラオールについてどのように論じているかを見てみよう。

フィッシュはみずからポパーに従っているという。そして、合理性が機能するのは、自由意志が作用する (voluntary) 領域だけであるという。

“He [Fisch] says involuntary actions cannot be rational and the act of believing is involuntary. According to him, beliefs are given and are not themselves susceptible to judgements of rationality. For him, both beliefs and the act of believing are beyond the reach of rationality.” (p. 248)

しかしながら、これはどう見ても批判回避以外のなにものでもないであろう。しかも、自由意志が作用する (voluntary) 領域とそうでない (involuntary) 領域を自分流儀で設定し、みずからの信念などは後者の領域に属すると宣言しているだけなのだから、とうてい質の高い批判回避とさえ言えない。しかも、ここでは何の言及もなされていないが、この宣言自体が、自由意志が作用しない (involuntary) 領域にあるとされているなら、かれは一種の決定論を語っているのであり、対話そのものを拒否しているとも言えよう。信念が与えられるとかそれをもつとかといった行為は意志の統制がきかない吃逆が出るようなものなのでは、まじめな宗教者に対する侮辱ではあるまいか。このような人物が、決定論と徹底的に

戦っていたポパーにどうして従うことができるのだろうか。わたくしには、立花氏がなぜこうした人物の自己表明をうのみにして批判的合理主義者の陣営に数え入れるのか、理解に苦しむ。

ラオールについては、真正の宗教的態度を攻撃的合理主義者から擁護するために「自律と批判的（ソフトな）合理性ならびに宗教的領域におけるなんらかの合理的立場がどのようにして維持されるのかについて一つの見解を提案した」（p. 249）と紹介されているのみで、肝心のその内容はまったく言及されても検討されてもいない。ラオールがアルバートやグリュンバウムのような攻撃的な合理主義者を非難し拒否するのは自由であろう。問題は、再度いうがその中身だ。汎批判的合理主義を拒否する・有神論的な批判的合理主義者が存在するという事実の指摘ではなく、かれらの主張の中身を検討する作業をおこなわないのでは、そもそも議論にならない。独断はいらない。

立花氏は、ラオールの発言からは、攻撃的と防衛的の批判的合理主義者が友人になるのは難しいと結論する。しかし、ラオールの発言を一般化する前に待ってもらいたいのだが、ポパーは「友好的にしてかつきびしい」²⁴批判の重要性を語っていたのではないか。かれは、われわれはみずからの誤りに気づくためにも他者からの批判を必要とすると主張していた。そしてかれは「合理的な批判は非個人的なも (impersonal) のでなければならない」²⁵とも述べていた。批判が非個人的なものであるということは、批判は個人の人格に向けられるのではなく、世界 3 に存在する一定の観念に対し

て向けられるのであり、また批判となる言明の観念内容は、批判者の意識を越えて世界 3 に所属するということだろう。要するに、批判（の内容）は世界 3 に存在しているのであり、それが誰かによって発見されるときに現実の批判として出現してくる。これは、批判は特定の個人とは切り離されて理解されねばならないということであり、ここからは、批判はそれをおこなう者が友人であるか否かとは無関係であるという考えを引き出せるであろう。批判をすれば、友人にはなりえないという話ではない。このように理解するとき、ラオールは果てして批判的合理主義者なのだろうかという疑いを禁じえない。

わたくしは、汎批判的合理主義は方法的規則なのだから、それがあらゆる領域（宗教、形而上学、道徳、政治、教育などなど）に適用され、したがって、いろいろな毛色の合理主義者が存在することは自明だろうと思う。反天皇制を主張している人で、「反天皇制」をドグマ化していない汎批判的合理主義者がいてもおかしくないし、同じく、バートリーがそうであるように、無神論的汎批判的合理主義者がいてもおかしくはない。要点はそうしたさまざまな毛色の合理主義者が非正当化主義を貫徹しているかどうかという点にある。それがまさに論じるべき点なのだ。

ところでわたくし自身は、有神論は批判に耐えるような議論ではないと考えている。有神論を批判し否定するわたくしは無神論者なのだが、有神論たい無神論の対立を論じる前に触れておかねばならない立場があるので、それを次節で扱うことにしよう。

3-2 ポパーの不可知論

有神論たい無神論の対立にかんして立花氏はポパー流の不可知論を支持しているように見える。しかし、それは有神論と無神論とのあいだで中立を保とうとする議論とは思えない。それは、無神

²⁴ 客観性について述べている文脈でポパーは、「科学者の友好的かつ敵対的協働 (the friendly-hostile cooperation of scientists)」ということばも使っている。「科学者」ということばは、ひろく討論者という意味で理解することも可能であろう。『フレームワークの神話』第四章第七節テーゼ八。邦訳一七〇ページ。Karl Popper, *The Myth of the Framework*, Routledge, 1994, p. 93.

²⁵ 『よりよき世界を求めて』第一四章、倫理原則の第一二。邦訳三二一ページ。Karl Popper, *In Search of a Better World*, Routledge, 1992, p. 202.

論に対して(道徳的な)非を鳴らしつつ、有神論へ秋波を送るにも等しい議論(主張)である。ちょっと長くなるがポパーから引用してみよう。

「神が存在するのか存在しないのか、私にはわかりません。私たちは自分たちがほとんど何も知らないということを知っているのですが、この事実から、何らかの不可思議な秘密の存在に関する肯定的な知識を仕立てあげたり、そのような知識をひねり出したりしてはなりません。この世界には、不可思議な秘密の性格を備えているものがたくさんありますが、知識の欠如から神学を構築したり、私たちの無知を肯定的な知識の類に変換したりするのは許されないと私は思っています。無神論(atheism)のいくつかの形態は傲慢かつ無知であって却下すべきですが、不可知論(agnosticism)――無知を認めつつ探求しようとする態度――はまったく申し分ないと思います。」(立花希一訳「ポパー、神について語る：エドワード・ツェリンのインタビュー(1969年/1998年)」、『批判的合理主義研究』2013年、第二号、40ページ)

ポパーは、「無神論(atheism)のいくつかの形態は傲慢かつ無知であって却下すべきです」と述べている。しかし、これは道徳的理由をもって却下を説く議論であって、無神論の認識論的あるいは論理的欠陥をつく議論ではないだろう。もしこうした形で無神論を却下することが許されるなら、無神論者は有神論者に対して「有神論は存在しないものを存在すると言いつくろっている点で傲慢であり、却下されるべきである」と言い返すであろう。わたくしは、ポパーの不可知論は「神が存在するのか存在しないのか、私にはわかりません」とのみ語る純粋な不可知論ではなく、一方で神を「ひねり出す」ことを認識論的観点から非難²⁶し、他方で「無神論のいくつかの形態」を道徳的観点から非難する議論であると同時に、自分自

身は「無知を認めつつ探求しようとする態度」をもった不可知論であると思う。しかし、かれは「無知を認めつつ」なにを「探求しようとする」のか。無神論者には、かれは神を「探求しようとする」と者と映るだけではないだろうか。くわえてポパーは「一神論は哲学的にも情緒的にも多神論より優れています……」(同上)とも述べている。しかしながら、無神論者からしたら、これはまったく奇妙な議論だろう。神が存在しないとしたら、一神論とか多神論を語ること自体が馬鹿げたことであるからだ²⁷。無神論者からすれば、これらのことばの指示対象はそもそも存在しない。存在しないものについて語っている一神論とか多神論について「優れている」とか「劣っている」と語ることにそもそも意味があるのだろうか。もし意味があるのだとしたら、フィクションの出来不出来についての評価以上の意味をもちえないであろう。そしてそうした評価が、かりにも神の存在を信じさせるように作用するのだとしたら、不可知論の根本的信条に反するのではないだろうか。

わたくしはこうした観点から、ポパーの不可知論は有神論の側に立つ不可知論であると判断している。(さらにわたくしは、科学と宗教との関係の後論の「4-1 科学と宗教」論じるときにポパーの不可知論が有神論よりであることを批判するつもりである)。しかしながら、立花氏はポパーの不可知論を「まったく申し分ない」不可知論と判断しており、それに基づいてわたくしの立場を暗黙の裡に非難しているようだ。しかし、わたくしはその非難を受け入れる必要はないであろう。なぜなら、繰り返すが、立花氏はポパーの不可知論をただ無批判的に受け入れているのみで、その難点を自覚しているとは思えないからだ。

²⁷ もちろん、ここでの「一神論」、「多神論」といったことばを、思想の構造を指すだけの非宗教的用語と見なすこともできるかもしれない。しかし、ここは宗教が論じられている個所なので、文字通りの意味で、つまり、神が語られているのだと理解しておきたい。

²⁶ 存在言明のレベルで、「神が存在する」という仮定をたてることそれ自体は許されることであって、なんら批判されることではないだろう。

不可知論についてはこれくらいにして、本来の論題であった無神論と有神論の対立に戻ってみよう。それぞれに対する批判に着目して考えていてみたい。

3-3 無神論への批判

有神論者が無神論者を批判することは簡単である。神が存在することを「実証」するだけでいいからだ。しかしながら、わたくしはそのような「実証」をおこなった者はいないと考える。神にかんする幻視、幻想、幻覚、神秘体験などを語る者はいるだろうが、それらが神の存在の間主観的かつ再現可能な「実証」になっていないことは明白である。

では、形而上学的レベルではどうか。有神論者が形而上学的レベルで無神論を批判するとしたら、無神論から不合理な帰結を引き出して、無神論の非合理なること（たとえば、自己矛盾）を論証する手があるだろうが、そもそも「存在しない」と言われているものについてそのような論証を提出できるのだろうか。たとえば、無神論が科学と矛盾するというのは、幽霊が存在しないと言うことは科学と矛盾すると言うようなもので、そもそも意味のある言明とは思えない。

わたくしは無神論を反駁する成功した論証はいまのところ提出されていないと判断する。かれらにせいぜいできること（また、おこなってきたこと）は、論理的誤謬を繰り返してきたことに触れなければ、無神論者を道徳的観点から非難するか、スピリチャリティなるものへの感受性のなさを批判するといった程度のものである。無神論者からすれば、芸術にせよ、道徳にせよ、その他なものにせよ、それらは神なしに十分に成立しえるのであるから、それらがまさに神がないという理由で、とりわけ、神のいない道徳がまさにそのゆえに批判されたところで、痛くも痒くもないだろう。無神論と無神論にあてつけられた道徳は

峻別されなければならない。

3-4 有神論への批判

では、無神論者の側からの有神論への批判はどうか。もちろん、「神が存在する」という言明は存在言明であるから、これを経験的に反証することはできない。だが、形而上学的レベルで、しかも**道徳的批判ではないかたちで**、批判することは決して不可能ではない。手掛かりはポパーその人のうちにある。

ポパーはその著『開かれた宇宙、非決定論のための論証』において形而上学的決定論にかんして次のように述べていた。

「それ[形而上学的決定論]は、まさにその弱さのために、論駁不可能なのである。しかし、だからといって、形而上学的決定論に対する賛成や反対の議論が不可能だということにはならない。形而上学的決定論を支持するもっとも強力な議論は、「科学的」決定論を支持する議論である。もしこれが崩壊すれば、形而上学的決定論を支持するものは、ほとんどなにも残らない」²⁸

わたくしは、形而上学的レベルにある有神論を支持するものはほとんどなにも残らない、と論じることができるならば、有神論に対する批判としてはそれで十分だと思う。では、有神論にかんして、「科学的」決定論に対応するものはなんであろうか。それは、神が「なんらかの仕方」で人間および人間が住む世界にかかわってくるという主張であろう。「科学的」決定論であれば、「なんらかの仕方」という部分を物理的あるいは数学的に正確に規定できていなければならないわけだが、神にかんしてはもとよりそうはできないであろう。ただ、神が「なんらかの仕方」で人間および人間が住む世界にかかわってくるとだけ主張している

²⁸ 小河原・蔭山訳『開かれた宇宙、非決定論のための論証』岩波書店、第一節、九ページ。

のだから、きわめて弱い主張にすぎないわけである。しかし、この弱い主張さえ成立しないことを明らかにできるならば、有神論を「支持するもの」を控えめに言って一つだけかもしれないが取り除くことになるだろう。

神が「なんらかの仕方で」かわってくるというときの、まさに「なんらかの仕方で」という部分は、神による人間への配慮とか、関与とか介入として捉えられるものだろう。しかし、そうしたものがありえないと論証できるならば、神は、少なくともわれわれの公的世界にとって、いてもいなくても同然ということになるだろう。わたくしは、これだけの批判ができるならば、有神論に対して十分な批判をおこなったことになるだろうと考える。

わたくしは、拙著においてこうした点を明示したわけではないが、セクストゥス・エンペイロスによる有神論批判の議論を紹介しておいた。それはまさに神がわれわれの世界に配慮というかたちで関与（介入）しえていないことを論証するものであった。ここでその論証を再度紹介する必要はないであろう。ただここでは、この論証に対して立花氏が批判的コメントをつけているので、それに対する反論的コメントを付しておけばよい。

氏は、セクストゥスの議論だけから、なぜわたくしが「神の観念そのものが自己矛盾している」という結論を引き出せるのかと問いたです。しかし、わたくしはセクストゥスの議論を**一般性をもつもの**として紹介している。氏は、わたくしの議論の流れを理解しているのだろうか。

もちろん、セクストゥスは当時における一般的な神観念を念頭において語っていたのだろうが、かれ以外にもいろいろな神の観念を説く人がいるだろう。ということは、かれらは、神の観念が矛盾しているといった批判に出会うと、それはわれらが信じている神（の観念）ではない、と言い返すということだ。存在しないものについては、どんなことでもその本質としてなすりつけることが

できる。たとえば、幽霊には足があるとかないといったことだ。存在しないのだから、論理的にはなにを言っても、言明をテストする場面に引きずり出されることはないだろう。ここにあるのは典型的な反証（批判）回避戦略である。たとえば、神の観念の自己矛盾を説く議論としては、神は全知全能であると言われるときの、全知の概念と全能の概念とが矛盾するという議論があるだろう²⁹。しかし、こうした批判にさらされた者は、そこから「神の観念そのものが自己矛盾していることを示している」と結論することはできないと言うことだろう。全知全能の概念と離れたところに、「真の」神の観念があるというわけだ。

氏は、神の観念についての本質的定義が存在するのであって、それを批判するものでなければ、核心的批判にはならないと考えているようだ。しかし、この想定は正しいのであろうか。宗教についての定義がそうであるように、神についての定義も、通俗的信者から始まって神秘主義者に至るまで無数に存在するだろう。ひょっとしたら、神の観念は信じる人ごとにすべて異なるかもしれない。こうした状況で、神についての特定の定義を批判したことから、神そのものを批判しえたと考えるのは論理的誤謬を犯すものだと言明するのは、ありもしない神そのものという観念に批判者を引き摺りこんで、不毛な議論へと突き進んでいく本質主義者の得意とする論法なのではないだろうか。

わたくしはこうした反証逃れとお付き合いするつもりはないし、むしろ、関与（介入）主義的神の自己矛盾的性格を指摘したことはセクストゥスの大きな業績であると考えている。わたくしは、神がわれわれの世界に関与（介入）するというのは、多くの人が神の観念の本質的部分であると考えていると思う。セクストゥスはまさにこの本質的部分なるものに自己矛盾があることを指摘したので

²⁹ 『開かれた宇宙、非決定論のための論証』二三五ページ、注1.

ある。神はかりに存在するとしたところで、われわれの世界といかなるかわりももたない。有神論をサポートする観念は取り外されてしまった。

3-5 神義論

つづけて氏は神義論の問題に触れているので、ついでながらということになるが、この問題にも触れて批判的コメントを付しておこう。氏は、神義論の問題によって神学をもっていないユダヤ人のうちには無神論者になった者も確かに多いが、「神義論の問題を挑戦すべき困難な課題とみなし、さまざまな角度から苦悩しながらその問題と格闘することによって、もしかしたら自分たちの思想をより深く豊かにすることができるかもしれないとして、神義論の問題を積極的・肯定的に捉えようとする立場もある」（書評、注 7.）と言う。神義論の問題に挑戦するのは勝手である——ちょうど永久機関の問題に挑戦する人がいるように。

神義論は、本質的に悪と神の（そして人間との）関係の問題であるから、神学があるかないかは関係ないだろう。わたくしはつまびらかにしないが、現世に悪があるからこそ神を備えた宗教が発生したとも言えるのではないだろうと思う。こうした場合においては、その宗教自体が初めから神義論の構造を備えているわけで、いわゆる神学の有り無しは関係なくなるだろう³⁰。また、神義論の問題にもかかわらず、無神論者にならなかった「ユダヤ人」もいると指摘することに何の意味があるのだろう。神義論によって無神論者になるならないは、「……人」であるかどうかには関係ないことだろう。わたくしには、立花氏がなぜこのようなことを言い出すのか、不可解である。

また立花氏は次のように言う。

「かりに悪の存在の問題で有神論が否定されたとした場合、いったい、無神論の立場では、悪の存在の問題はどう解決されるのだろうか？この世界で悪い人間が栄えるだけならまだしも、まったく無辜の人間が残酷で残虐極まりない悲惨な目に合っているという現実を理解しがたく、まったく耐えられないことだと思われるが、無神論者の側は、この過酷で悲惨な現実をどう理解しどう対処しようとするのだろうか？いずれにせよ、現実の悪の存在の問題は残っているのだ。」（書評、注 7.）

ここで立花氏は悪の存在を理解するために神話的あるいは形而上学的枠組みを求めるという問題を提起しているように見える。しかし、そのような枠組みが必要なのだろうか。合理主義者なら、悪に対して合理的に取り組めばいいだけではないか。しかし、ここでは立花氏のような問いを発する人が存在することを念頭において、かれらに寄りそう形でわたくしの考えを述べておくことにしよう。

「この世界で悪い人間が栄えるだけならまだしも、まったく無辜の人間が残酷で残虐極まりない悲惨な目に合っているという現実を理解しがたく、まったく耐えられない」というのは、わたくしの知識の範囲では、ボエティウスが直面した問題であり、かれの『哲学の慰め』を産み出す根本問題であった³¹。ボエティウスは、神が存在するにもかかわらず、なぜこのような耐え難い悪が存在するのか、という有神論の立場で考えた。もちろん、その時の神は全知全能であり、すべてを前もって決定している決定論的な神であった。こうした神の観念のもとでは悪もまた前もって（神によって）決定されているから、人間の自由意志にもとづく責任も問えなくなる。ボエティウスがこうした問題に対する解として提出したのが永遠の現在という考えであった。神にとっては過去も未来もなく、

³⁰ もっとも、教義そのものが神学だという言い方もできるだろう。しかし、こうした言い方に退却するのは本質主義というものだろう。

³¹ ボエティウス、畠中 尚志訳『哲学の慰め』岩波文庫、一九三八年。

現在のみが存在するのであり、そのもとで生きる人間は神のまなざしにさらされており、人間は完全体としての神を絶えず見つめつつ生きよ、ということがかれの解であった。要するに、ポエティウスは、神が存在しすべてを決定しているという有神論的神学のもとで、悪の存在を理解しようとした。悪とは完全体からほど遠く神にまなざしを向けない欠如体なのだ。わたくしは、ポエティウスの試みは失敗していると考える者だが、悪の存在を理解するために、神の存在を引き合いに出してくるのは典型的に有神論的思考であると考ええる。

ところが、無神論者には神学（神にかんする教義の体系）は存在しない。「神が存在しない」という言明も神学であるという人は言葉遊びをしているにすぎない。立花氏は、無神論者は悪の存在をどう受け止めるのか、と問い、「いずれにせよ、現実の悪の存在の問題は残っているのだ」と言う。わたくしは、立花氏が神学をもたない無神論者は悪の問題を扱えないのだと想定していないならば幸いだと思う。無神論者は問詰される覚えはまったくない。

わたくしは無神論者に対してこうした問いを投げかけることはポイントレスあると思う。第一に、無神論者が悪の存在を認めることは明白であろう。なんら罪を犯していないにもかかわらず、死刑を宣告された者とか、それどころか、死刑に処せられてしまった者もいる。かりに無神論はこうしたことを悪として認めることもないなどと想定するのなら、それは無神論者に対する信じられないほどの無理解を露呈しているにすぎない。神がいなければ、悪を定義することも理解することもできないなどというのは、有神論者の思い上がりにすぎない。わたくしは立花氏が自覚なき有神論者ではないことを祈るのみである。もちろん、議論の仕方としては悪の存在を認めない無神論者を想定することも可能であろうが、そのようなものを論じることには現実的意義はほとんどないだろう。第二に、無神論者もまた道徳を有している。かれ

がそれにもとづいて悪に対して道徳的判断を下すのは自明であろう。たとえば、通り魔的殺人があれば、無神論者がその道徳にもとづいて「許しがたいことである」といった判断をくだし、自己の道徳（ひろく、知的枠組み）のなかでたとえば罰せられるべきであるといったように「理解」するであろう。

わたくしは、無神論者のなかに神の存在は否定しつつも何らかの形而上学的観念を引き合いに出して悪の存在を「理解」しようとする人がいる可能性を否定する者ではない。しかしながら、そうしたことは少なくともわたくしの論題ではない。いまわたくしが論じるべきは、有神論的観念を排除して、また可能なかぎり形而上学的観念を利用することなく、悪の存在をどう「理解」すればいいのかという問題である。

わたくしは、この問題はきわめて簡単であると思う。無神論者、とりわけ無神論的・（汎批判的）合理主義者は、悪がいかなる状況で出現したのかを可能なかぎり正確に状況分析し対策をたてればいいだけの話だ。それで悪の存在の問題がすべて解決するかと言えば、そのようなことはないだろう。また、悪をひき起こした人間を、可能な場合には、処罰し、再発予防策をたてたところで、悪をこうむった人の喪失感や悲しみが消えてなくなることもないだろう。こうしたことは自明のことながらに属する。

喪失感や悲しみに対して無神論者は何の対応も取れないという想定をおこないつつ、立花氏が「いずれにせよ、現実の悪の存在の問題は残っているのだ」と力むのであれば——わたくしはそうでないことを望むが——、わたくしはそこに無理解しか見ることができない。無神論者として人々と連帯し喪失感や悲しみに対して何らかの「慰め」をもたらそうと努力するのは自明のことではないだろうか。そこにはさまざまな芸術も属するだろう。もし、そうした芸術は神の観念なしには成立しえないなどと考える人がいるとしたら、それは単な

る有神論的思い上がりにすぎない³²。「慰め」と「思い上がり」は峻別されねばならない。

わたくしの考えでは、ここに描いたような無神論者は合理主義者の範疇に入る。立花氏は、こうした合理主義的無神論者を無視してかかって、悪の存在をどう理解するのかといった・有神論の影響下での問いを投げかけているに過ぎないのではないだろうか。そうした問いを投げかける前に、「いずれにせよ、現実の悪の存在の問題は残っているのだ」と主張するならば、氏自身の寛大な批判的合理主義によってこの問題をどう扱ったらよいのかを考察すべきだろう。なすべきことはまたしても現実の問題と取り組むことだ。

4 理性と信仰

4-1 科学と宗教

立花氏は、科学と宗教の関係についても論じている。ただ、その議論はポパーの議論を繰り返しているにすぎないように見える。この関係について、氏がポパーから引用している個所を最初に掲げさせてもらってから論を進めていくことにしよう。

「私の見解では、科学と宗教の反目は双方の侵害によって引き起こされたものである。……宗教的信仰 (religious faith) と科学的知識 (scientific knowledge) は、ふたつのまったく異なったレベルに位置し、しかもこのことが、宗教と科学が衝突することもありえないし、また互いに支持することもありえない理由である。……科学の領域と宗教の領域は相互に抵触するものではない」(Science and Religion, *After the Open Society*, p.41, 43, 48.)

³² 慰めの問題については、ここでの問題をより詳しく論じている拙稿「慰め」(平成 23 年 10 月、『モラリア』東北大学倫理学会第 18 号、p.70-85.)を参照していただきたい。これは、筆者のホームページ (<http://emousa3.sakura.ne.jp/FreeFiles/freefiles.html>) よりダウンロード可能である。

立花氏は、ポパーのこの主張³³を検討することもなく全面的に受容しているように見える。それゆえ、ポパーの見解を検討することから議論を進めていきたい。

まず、この引用文にかんしてポパーが使用している「宗教」ということばでなにが意味されているのかが問題になろう。ふつうに解釈すれば、「宗教」のうちには科学と反目しあってきた宗教、たとえばガリレイ裁判をおこなったローマ・カトリックなどが数え入れられることになろう。わたくしはこうした解釈をここではとりあえず常識的解釈と読んでおきたい。他方で、わたくしはポパーの言う「宗教」は科学と矛盾しない宗教という意味をもっていると思う。本稿ではこの点をテキスト解釈によって論証している余裕はないので、わたくしの独断として受け止めてもらってもいい。そして、これはじつにわたくし自身が認め、自説としている宗教解釈でもある³⁴。この解釈をここでは非抵触的解釈と呼んでおこう。もちろん、非抵触的解釈が宗教を非抵触的に定義するだけなら、経験的議論としてはほとんど重要性がなくなり、ポパーの主張は分析的に真となってしまうか、せいぜい求められるべき宗教という意味合いしかもたなくなるであろう。この点を考えると、わたくしは常識的解釈をとってポパーを批判せざるをえないと考える。

わたくしは、「事実からの価値批判の原則」が成立するかぎり、「……ふたつのまったく異なったレベルに位置し、……宗教と科学が衝突することもありえない」というポパーの主張は成立しないと考える。そして、この点は拙著においてチベット仏教の例を使って説明し手おいたところである。宗教と科学は現実において、干渉し衝突しあって

³³ S.J.グールドが主張するノーマ原理はポパーの主張に酷似している。参照、新妻 昭夫訳『神と科学は共存できるか』日経 BP 社 2007 年、一二ページ。

³⁴ 注 20 を参照されたい。

いる。

ところが、立花氏はまさに「事実からの価値批判の原則」を問題視する。まず、その個所を引用してから議論を進めていこう。

「……氏の原則は、**正確には**、できない (cannot) からすべきでない (ought not) を導き、これに訴えて、できないことをすべきだとする立場（これにはさまざまな理論や実践の指針が含まれる）を批判する形になっている。……倫理学の分野では、このテーゼの当否を巡る論争は今日にいたるまで続いている。……「できないことはすべきではない」が成立する場合は確かにあるが、論理法則のように例外なく成立するものではないことは少なくとも言えるだろう。」（書評、注4、強調は引用者）

実質的な議論に立ち入る前に、わたくしにはよくわからない点があるのでまずそれを指摘させていただきたい。立花氏は、わたくしの言っている原則は「**正確には**」"cannot" から "ought not" を導く議論であると言っている。よくわからないというのは、「**正確には**」ということばの意味である。わたくしは、「事実からの価値批判の原則」を「should は can を含意する」というかたちで定式化した³⁵つもりであり、その対偶の「できないことはすべきでない」によって、「できないことをすべし」とする立場を批判した。対偶の形で定式化することが、最初の言明（いまの場合、立花氏のことばで言えば、「すべき (ought) はできる (can) を含意する」) を**正確**にするのだろうか。最初の言明とその対偶言明とは論理的に等値なはずだ。どうして対偶言明のほうが**正確**なのだろうか。

さて氏は『できないことはすべきではない』が成立する場合は確かにあるが、論理法則のように例外なく成立するものではないことは少なくとも

言えるだろう」と主張している。これは、言うまでもなく、「事実からの価値批判の原則」を支えている「should は can を含意する」という原則に疑問をさしはさむものである。この主張が正しいと仮定したら、どうなるか。

第一に、『できないことはすべきではない』が成立する場合は確かにある」と認めるならば、これは事実が価値を批判する場合があることを承認することになろう。そして、先に言及した常識的解釈にたち、かつ、宗教が価値（規範）を含むものであることを認めるならば、「宗教的信仰 (religious faith) と科学的知識 (scientific knowledge) は、ふたつのまったく異なったレベルに位置」するというポパーの主張を否定することになろう。また同時に、「科学の領域と宗教の領域は相互に抵触するものではない」という主張も必ずしも真ではないとして否定することになろう。

この点を立花氏の議論にそくしてもう少し細かく見ておきたい。氏は、宗教的な、とりわけ有神論的な、批判的合理主義者も存在すると考えている。とすると、立花氏が本節に引用したポパーの主張を擁護しようとしたら、常識的解釈にたちながら、宗教的な、とりわけ有神論的な、批判的合理主義者のうちには、科学（事実）によって批判されるような価値は混入していないと論証する必要があるのではないだろうか。その論証が成功するならば、宗教と科学は抵触しないという主張を維持できるかもしれない。しかし、その場合でも宗教の全歴史にわたってそう論証できるかどうかははなはだ疑問ではないだろうか。

他方、「混入していないと論証」できないのであれば、氏は「科学の領域と宗教の領域は相互に抵触するものではない」というポパーの主張を全面的に受け入れることはできなくなるのではないだろうか。

以上は、わたくしが『できないことはすべきではない』が成立する場合は確かにある」という主張の帰結と見なすものだが、わたくしとしては立

³⁵ 立花氏は "ought" ということばを使用しているが、"should" ということばを使用しようが、われわれの文脈では問題にならないだろう。

花氏の反論を待ちたいところである。なぜなら、立花氏はここに取り上げたポパーの見解を全面的に受容しているのだから。

第二に、「できないことはすべきではない」が成立する場合は確かにある」と認めたならば、それは当然わたくしの議論にも影響してくるので、ここではその点にも触れておかねばならない。もし立花氏の主張する通りであったなら、「事実からの価値批判の原則」は成立する場合もそうでない場合もあることになるだろう。としたら、氏はわたくしを批判しようとするかぎり、わたくしが拙著でおこなった議論が、立花氏が言うところの「成立しない」場合にも、成立しているという前提で進められているかどうかをチェックする必要があるだろう。そしてわたくしが、「成立しない」場合にも「事実からの価値批判の原則」を利用しているならば、わたくしの議論は正しくないということになるだろう。

では、立花氏はこうした意味でのチェック作業をおこなっているか。残念ながら、どこにおいてもおこなっていない。これでは、氏の議論はわたくしに対する批判としてははなはだ中途半端であり、可能性に立脚する議論であって現実的な批判ではない³⁶。氏はわたくしの議論を批判するならば、そうした個所を具体的に指摘しなければならないはずだ。

誤解を避けるために言っておきたいが、わたくしは、当然のことながら、「すべき (ought)」という概念と「できる (can)」という概念の定義次第では、立花氏が念頭におくような「例外なく成立するものではない」と言えるような事態も生じうるのかなとは思ふ。しかし、それはどのような規範論理学を想定するかに依存するであろう。たし

³⁶ 詳しくは拙著『討論的理性批判の冒険』一一三ページ以下を参照されたい。そこでセクストゥス・エンペイリコスに触れながら、外見的には批判とか論駁と見えるにもかかわらず、実際には批判とはいえない例に触れておいた。

かに、そのような規範論理学のフォーマリズムの研究はなされてよいことであって、初めから煩瑣だなどという理由で拒否される筋合いのものではない。

しかしながら、問題は特定のフォーマリズムを設定し、「例外なく成立するものではない」ことを論証したところで、フォーマリズムを現実に応用するには解釈が必要である。しかも、拙著の議論を批判するには、そのような解釈のみでは役に立たないのであって、現実には拙著における「すべき (ought)」と「できる (can)」との意味連関がどのようなになっているかも究明しなければならないはずだ。

拙著においてわたくしは、不十分と言われるかもしれないが、自分の議論を支えるために、「できる」と「できない」の意味連関をいくつかの具体的例にそくして検討したつもりである。というのも、そのようにすることがわたくしの「事実からの価値批判の原則」の現実的適用の妥当性をあきらかにすると考えたからである。しかしながら、残念と言うべきなのだろうが、立花氏は拙著のこうした側面を完全に無視した。もちろん、その理由はわたくしにはわからない。

4-2 理性信仰の問題

さて、氏は上述した科学と宗教の関係での批判ほかに、理性信仰の問題を提起してわたくしを批判している。この問題は、わたくし自身も前から関心を払ってきた問題なので、ここでそれに触れておいた方がよいであろう。その際には可能なかぎり氏の主張にそくすることを心がけたい。

(本稿はとりあえず氏の批判に答えることと、わたくしの考えのある部分の説明を目指すものであって、自説の体系的展開を意図しているわけではないことをあらかじめお断りしておきたい)。

まず、「理性信仰」に触れている氏のつぎの主張を取り上げることにしよう。

「汎批判的合理主義の基準によれば……批判的合理主義を提唱したポパーすら、真の合理主義者ではないことになってしまうのではなからうか。バートリーの批判を受けても、ポパーは、例えば、「理性信仰」を最後まで放棄しなかったし、無神論者でもないからである。」（書評、注 28 に対応する文）

これもまた奇妙な主張である。自説を最後まで放棄しないことが真の合理主義者の証しになるのだろうか。汎批判的合理主義の規準はそんなことを語っていないだろう。また、批判された人間は、批判されたなら即座に自説を放棄しなければならないのだろうか。批判は、一般的に言って、相手を一発でやりこめてしまうほどの決定性、最終性をもつのだろうか——もちろん、そうしたものもあることは認めねばならないだろうが。「汎批判的合理主義の基準」は、批判は決定性、最終性をもつとは想定していない。汎批判的合理主義はどんな議論（批判）でも批判されうると主張していた³⁷のだから。としたら、そのことはみずからがおこなう批判にもあてはまることだろう。ポパーの反証主義でさえ、反証子が最終的決定性をもつなどとは想定していない。さらに、「汎批判的合理主義の基準」は、批判された者はその批判を受容し、見解なり立場なりを**変更しなければならない**と主張しているのであろうか。批判された者が批判を受け入れるか入れないかはまったく個人の自由に属することだ、と思うのだが³⁸。こうした自由も

³⁷ この点についてはミラー上掲論（注 16 を見よ）が大変啓発的である。わたくし自身はミラーのこの論文「d. CCR のパラドックス性」におけるバートリー批判は妥当であると考えている。合理性は、「立場」にかかわるのか、「言明」にかかわるのかという問題も絡んでいる。また、ミラーの議論が妥当であると認めると、拙著『討論的理性批判の冒険』における関連の箇所を修正する必要があるが生じるが、いまだそれを果たしていないのは、遺憾とするところである。

³⁸ これは、すでに論じたように、思想信条の自由の理解の仕方にもかかわることである。

許容しないのが汎批判的合理主義であると立花氏が考え、そしてここに引いたような・問いかけの形をとった非難を投げつけるのであれば、わたくしはそこに汎批判的合理主義のみならず、批判的合理主義への無理解を見るのみである³⁹。

バートリーが語ったのは、相手からの批判の正しさと自説の誤りを認めるにもかかわらず、そのことを承認しないという矛盾を平気で犯す者を非合理主義者と呼ぶといったことである。かれの合理性理論にしたがっても、ポパーがバートリーの批判を承認しないのであれば、そこには論争状態が生じていると考えるべきだろう⁴⁰。われわれはそうした状態にはなんらかの（状況の）必然性があると仮定すべきであって、批判された者を一方的に非合理主義者と決めつけるのは慎むべきである。この文脈で大事なことは、いかなる形であれ信仰をもちつづける——これはドグマへのコミットメントの一形態で**ありうる**——ではなく、議論をつづけることだ。だから、立花氏がポパーは真の合理主義者であると主張したいのであれば、「信仰」をもちつづけたと主張するのではなく、議論をつづけたと語るべきだろう。わたくしには、立花氏は理由を取り違えているように思えてならない。

さらに、上記引用箇所における立花氏の主張には不可解なところがある。氏は、「……ポパーすら、真の合理主義者ではないことになってしまうのではなからうか」と問いを投げかけて、そんなはずはありえないという前提のもとで、ポパーは「無神論者でもないからである」という理由を挙げている。ここでわたくしは聞き返したいのだが、無神論者でなくとも（真の）合理主義者になりうる

³⁹ これは、先に論じた寛容の原則にかんする氏の理解とも通底しあっていると思う。

⁴⁰ わたくしは、ポパーが「理性信仰」を最後まで放棄しなかった」かどうかは、疑問であると思う。『实在論と科学の目的』（第一部、第二節）などを読むと、立花氏が望むような言葉はないにしても、実質的にバートリーの立場（非正当化主義）を受け入れていると解釈できるところからである。しかし、この点は別に論じればよい点であろう。

から、汎批判的合理主義の合理性規準は間違っているということなのだろうか。もし氏がこう考えているのであれば、氏は汎批判的合理主義の合理性規準は無神論者でないこと、つまり不可知論者であるか有神論者であることを暗黙の裡に合理主義者であることの条件にしているのではないだろうか。もし、氏がそうしているのであれば、わたくしはきっぱりと「否」と答えておきたい。そもそも「汎批判的合理主義の規準」は、立場の合理性を問う際の規準であって、合理主義者でありうるためにはかくかくの主義者である必要があるなどと述べる規準ではないからである。

立花氏の議論は、汎批判的合理主義の提起する「合理性の規準」が方法論的にすぎないことを再度見落とした議論ではないだろうか。この規準は、合理主義者（汎批判的合理主義者）の知的態度の在り方、方法論的原則を語っているにすぎない。汎批判的合理主義の「合理性規準」は、たまたまこの規準の提唱者が無神論者であったとしたところで、汎批判的合理主義者は無神論者であらねばならないとは語っていない。バートリー自身がこの基準を宗教の領域で適用して無神論者を名のつたという事実と、規準そのものとを混同してはならない。かりにバートリー自身による有神論批判が間違っており、かれがその点を認めて、有神論者になってもかれが自身の「合理性の規準」を批判的に保持しているならば、かれはまさに有神論的汎批判的合理主義者となろう。再度いうが、バートリーは無神論者であることを合理主義者であることの必要条件などにはしていないということだ。したがって、ポパーは無神論者でないのに合理主義者であるなどという主張はポイントレスな批判であると評せざるをえない。もし、立花氏が実質のある議論をしようと思うならば、ポパーのような不可知論的合理主義者とか有神論的合理主義者が存在するという事実なるものを指摘することではなく、その合理主義がバートリー的な無神

論を論破していることを示すことであろう⁴¹。そして、そのときに汎批判的合理主義の「合理性の規準」を用いてその議論をおこなうならば、それはきわめて強力な批判になるだろうとわたくしは考える。

4-3 非合理主義への最小限の譲歩

ポパーは批判的合理主義者を名のつた。そのときかれは、批判的合理主義には非合理主義への最小限の譲歩があることを自認した。それに対して、周知のように、バートリーはそれが正当化主義の枠組みにおけるコミットメントへの退却であるとして批判した。じつはこの間の事情については、わたくしは拙著『討論的理性批判の冒険』（未来社、一九九三年）において、テキストにそくして詳しく分析したことがある。ここでは、議論の展開上、じゃっかんの繰り返しをおこなわざるをえないので、読者のご寛恕をあらかじめ乞うておきたい。

周知のように、ポパーは『開かれた社会とその敵』第一版の第二四章では次のような考えを表明していた。

「誰であれ、合理主義的態度を採用する者が、まさにそうするのは、論拠もないのに、ある種の提案あるいは決心または信念もしくは習慣ないし行動——これらもまた翻って非合理と呼ばれざるをえないのだが——を採用したからである。いずれにせよ、それは非合理的理性信仰と記されよう」⁴²

ここでポパーは、合理主義的態度を正当化しようとしたら、それ自体は正当化しえない——それゆえに、「非合理的」と記さざるをえない信仰——理性信仰——に訴えざるをえないと述べている。

⁴¹ すでに 3.1 節で指摘したが、フィッシュとラオールに言及した氏の議論は成功してはいない。

⁴² K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, New Jersey: Princeton University Press, 1950, p. 416.

ポパーによれば、あらゆることを合理的討論によって正当化しようとする(包括的)合理主義者は、まさしく「あらゆることを合理的討論によって正当化しようとする」という原理そのものを正当化しえないのである。なぜなら、この態度そのものが前もってすでに採用されていなければそれはできないからである。それゆえにポパーは、「根本的な合理主義的態度は非合理的な決定あるいは理性への信仰によって基礎づけられる、という事実を承認する批判的合理主義」(Ibid., p.417.邦訳二一三ページ)が成立すると考えた。言い換えれば、合理主義的態度はもろもろの討論を成立させる根本原理であるにもかかわらず、それ自体は合理的討論を通じて正当化されることはないのであり、すでにして何らかの形で受け入れられていなければならない、と考えたのである。この点をポパーは、「非合理主義への最小限の譲歩」(邦訳二一四ページ)と呼んだのであった。

結局のところ、批判的合理主義の根本には「非合理主義への最小限の譲歩」、ことばを換えれば、理性信仰があるということだ。それは、ポパーによれば、「わたくしが間違っていて、あなたが正しいのかもしれない。だから、努力すれば真理にいつそう接近しうるかもしれない」という合理主義者の根本的態度そのものを支えるものである。だから、この「非合理主義への最小限の譲歩」としての理性信仰は、合理主義的態度が成立しているときに、その内部で取り上げられ論じられるさまざまな信仰(beliefs)とは明らかにレベルが異なる。わたくしは、そうした論じられる、つまり、批判可能で訂正可能な信仰をポパーの理性「信仰」という意味での「信仰」と区別しておくために「信念」ということばを使うことにしたいと思う⁴³。例としては、たとえば、核のない世界を造

ろうという希望とか、そういう世界が存在しうるという信念を挙げることができよう。こうした信念が、ポパーの理性信仰における「信仰」とは根本的に異なったレベルに位置していることは明らかだろう。

このさい、これに対応してもう一つの区別にも言及しておきたい。それもまた用語の区別にかかわるが、正当化主義が挫折したときにおける「コミットメントへの退却」にかかわるものである。これを語る言葉はいろいろある。信仰ということばがこの意味で使用されることはいま指摘したばかりであるが、このほかに実存主義的文脈でのアンガージュマンとか、不合理なるものへの飛躍とか、決断主義の意味での決断といったものが代表的なところであろう。これらはいずれも、批判を拒むために使用されることが多く、もうこれ以上は議論しないということを伝えるための言葉になっている。こうしたことばのうち、とくに注意しなければならないのは「決断」である。このことばは、非合理主義の文脈でコミットメントへの退却を語っている場合もあれば、もっと軽い意味で、つまり、合理主義の文脈で批判に開かれた訂正可能な意味で用いられているときがある。わたくしは、この後者の使い方用いられているときには「決定」ということばを使うつもりである。たとえば、ある科学的仮説の採否といったことは、まさしくこの意味での決定である。さらにこの意味を強調したければ「暫定的」という形容詞を補えばよい。

「信仰」も「決断」も正当化主義の枠組みの内部にいて、正当化が挫折するとき(あるいは、中断されるとき)に生じてくる。しかしながら、この枠組みが取り払われてしまい、非正当化主義の枠組みで議論が進行するときには、言うまでもなく、「信仰」も「決断」も批判に開かれており、当然のことながら修正や訂正の対象になりうる。し

⁴³ ポパーは、わたくしの言う「信念」を「推測」ということばに、そして「信じる」を「……についての理論とか推測を提案する」ということばに置き換えることを提案している。『实在論と科学の目的』(上)第二節を参照

されたい。

たがって、いかなる枠組み（framework）で議論がなされているかが重要なのであり、これを無視した議論は誤解を増幅するのみである。

ところで立花氏は次のように述べる。

「ミラーは、真理の探究において決断〔決定〕がどうしても必要だとみなしているのに対して、バートリーは決断〔決定〕を非合理だと呼んで、それを消去しようとしている点にあると思われる」（信仰論、七ページ）

ここでは、立花氏のミラー解釈については問わない。論点は「バートリーは決断〔決定〕を非合理だと呼んで、それを消去しようとしている」という点にある。立花氏は、わたくしが区別したばかりの「決断」と「決定」を一緒くたにしているように見える。わたくしは、バートリーが「決断」を非合理だと呼ぶことはかれの理論からして当然のことだと思う。そしてかれが「決断」を非正当化主義という新しい枠組みのもとで「消去」しようとしたか否かはともかくとして、新しい枠組みのもとにたった時それを批判可能な「決定」のレベルで捉えたのもまた当然のことである。氏の議論が枠組みの相違を無視した議論であるならば、汎批判的合理主義に対する無理解を示しているだけであって、批判としての有効性はないだろう。

問題は、「真理の探究において決断〔決定〕がどうしても必要」か否かという点にある。しかし、これもまたわたくしには奇妙な問題設定と思われる。もし、「真理の探究において決断〔決定〕がどうしても必要」であるという観点から汎批判的合理主義を批判しようとするならば、汎批判的合理主義の「方法論的規準」は「決定」を排して古代の懐疑主義者が語るような判断中止（エポケー）を規準（ルール）として推奨しているとしても論証すべきだろう。それが、人ではなく、思想に対する批判というものだろう。ところがわたくしには、そのような論証ができとは思えない。そもそも研究が進めば、説の取捨選択が生じるの

は当然のことだ。そこには決定が必然的に介在している。本稿とて、立花氏の議論を批判し棄却するという決定のもとでわたくし自身の説を展開している。こうしたことはバートリー自身も有神論を排して無神論を支持するときにおこなっていることだ。また基礎言明の採否の「決定」——研究の特定の局面においてはこの「決定」が高度に困難なことは当然あるだろうが——は、あらゆる研究において必須であろう。そうでなければ、研究が前進するはずがない。わたくしには、汎批判的合理主義の「方法論的規準」がこうした「決定」を排除しているなどという主張は疑いの目をもってみることしかできない。

もちろん、バートリーがこうした「決定」をおこなうべきところで躊躇した、あるいは、回避したという可能性は否定できない。汎批判的合理主義の提唱者であるバートリーという一個人において言行不一致が生じている可能性はたしかに否定できないであろう。そしてそれを指摘することは、バートリーの言動に対する批判にはなるであろうが、汎批判的合理主義の「方法論的規準」そのものに対する批判としては、破壊力のきわめて弱い批判でしかない。

わたくしは、こうした批判が生じてくる背景には「決断」と「決定」を十分に区別せず、取り違えて批判しているからではないかと推測するが、ここではそうした推測で時間をつぶすよりも話を先に進めていきたい。要するに立花氏は次のように主張したいようである。

「正当化不可能だとしても、批判に対して開かれていれば合理的だと**仮定する**のであれば、正当化不可能な決断〔決定〕を行ったとしてもその決断〔決定〕が**批判に対して開かれていれば**、それを非合理と呼ぶ必要はまったくないはずだ」（信仰論、八ページ以下。強調は小河原）

この主張は、いまわたくしが述べたばかりの「決

断」と「決定」の違いを無視しているのみならず、肝心な点を見落としている。氏は、あっさり「決断〔決定〕が批判に対して開かれていれば」と述べているが、非合理主義者あるいは、教条主義者はみずからの決断〔決定〕を批判に対して開いているのだろうか。とりわけ、パートリーが分析したように、批判と正当化とが分ちがたく融合されているのであれば、かれらにおいて簡単に「開かれている」とは言えないだろう。パートリーの議論は、かれらは非合理であることへの「合理的な」言い訳（たとえば、君もまたしかり（tu quoque）論法）をおこなうことによって、じつは批判に対して「閉じている」のだと主張していたのである。もちろん、汎批判的合理主義者の立場からすれば、かれらの決断〔決定〕は最初から批判可能なものであって、わざわざ「批判に対して開かれていれば」などと「仮定する」必要はないことだ。パートリーは、簡単に言って、あらゆる立場が批判可能であると主張しているのだから。問題は、それにもかかわらず、かれら非合理主義者が決断〔決定〕を批判に対して開かないという点にある。したがって、そうした態度を非合理的と呼ぶことになんの不都合もないだろう。

つづけて立花氏は、おそらく氏自身にとっての問題としてなのだろうが、「ポパーの「理性信仰」の信仰は非合理ではなく、また非合理的な信仰主義（fideism）でもない可能性があること」（信仰論、九ページ）を究明したいようだ。しかし、これはわたくしにはきわめて不可解な問題設定に思われる。ポパーの「理性信仰」を汎批判的合理主義の枠組みの中におけば、それは批判可能になり、「合理的」——十分に批判に耐えているならば——と呼ばれうる立場になるし、信仰主義でもないと言えるだろう。このことを立花氏は十分に理解しているはずだ。また、立花氏は、J・クラフトに対するポパーの言及を引いて、信仰を積極的に評価する可能性を指摘している。しかしながら、ポパーが評価しているクラフトの「信仰」は、わたくし

のことばで言う「信念」と解釈すれば、ことはすでに十分に説明されてはいないか。わたくしとしては、氏が幻想としての問題にとらわれていないことを祈るのみである。

このように述べたとはいえ、わたくしは、氏が汎批判的合理主義とは違った枠組みのもとでポパーの「理性信仰」のいわゆる「非合理性」を非合理ではないと解釈する可能性を全否定しているわけではない。つまり、汎批判的合理主義とは異なった新しい知的枠組みを提供する可能性は閉ざされていないであろう。しかし、それをするのは立花氏の課題であって、言うまでもなく、わたくしの課題ではない。この点では、成功を祈るとしか申し上げようがない。

4-4 理性は信仰されるものなのか

ここでは、立花氏への反論から少し離れて、理性と呼ばれているものそのものについて考え直してみたいと思う。

第一に「理性信仰」といわれるときの「理性」はいかなるものなのか、という点が問われてよい。ポパーにそくしてみると、かれは『開かれた社会とその敵』第二四章第一節で、理性あるいは合理的態度といったものに言及しており、簡単に言えば、論証と経験を大事にする科学的態度とよく似たものを考えている。かれはこの態度の社会的性格を強調し、「われわれの理性は、われわれの言語と同じく他人との相互交流に負っている」（邦訳二〇八ページ）と述べている。

わたくしはポパーの主張に異議はない。それは、より簡潔に言えば、理性的態度あるいは、合理的態度とは、経験的データなどを含めてさまざまな材料を用いながら、論証を試み、かつそうしたものを傾聴する態度、と言ってよいのだろう（邦訳二〇九ページ）。論証を支えるのは、言うまでもなく、論理学によって研究されるような一連の推論規則（たとえば、NKのシェーマ）であろう。この点

に関してミラーは次のように述べているが、正鵠を射ていると思う。

「論理的推論の規則体系は、トートロジーのようにわれわれが採用する他の立場からのたんなる帰結といったものではなく、合理主義の立場そのものを構成する不可欠の要素である」（上掲論文、三七ページ）

この推論規則が最小限どのようなものであれば、理性的態度を支えるのかという問題は、それ自体興味深い問いであるが、ここでの問題ではない。

理性的態度が、言語の習得と同じように、われわれの社会生活のなかで形成されてくるのであれば、われわれが人生のいつの時点で理性を信仰するようになったかと問うことにはほとんど意味がないだろう。それは、信仰なくして身についたと言わざるをえないだろう。たとえば、特定の政治的あるいは、宗教的信念（信仰）などであれば、それをもつに至った時点あるいは、もつに至った経緯を語ることができるかもしれない。しかし、われわれの圧倒的大多数は自分の人生の特定時点で、理性を信仰しているとか、理性が普遍的であるといった信仰をもっているといった告白をおこなうであろうか——もちろん、そうできる人もいるかもしれないが。われわれは、ポパーの言うような意味での理性的態度を信仰によってではなく、社会生活のなかで習得し、かつ維持している。もちろん、だからといって明白なことながら理性的態度が正当化されているわけではない。それは、たとえばわたくしのことば遣いがいつでも正当化されているわけではないのと同じである。

ところが、こうした考察とは対照的に、ポパーの思考は理性的態度の「確立」という問題から正当化主義にどんどん引きずり込まれ、すでに指摘したように、理性的態度そのものは、論理的論証によっても経験によっても確立されえず（上掲邦訳二二二ページ以下）、理性への非合理的な信仰によってのみ支えられるという結論に到達するのであ

る。

しかし、これはじつに奇妙な議論の仕方ではないだろうか。第一に、なぜ理性的態度は「確立」されねばならないのだろうか。「確立」ということの意味が、ひとりでも多くの人がこの姿勢をもつようになるという意味であるならば、そこにあるのは社会的啓発の問題であろう。ところが、ポパーが論じているのは、むしろ、哲学的問題である。こうした観点から見たとき、確立されねばならないと発想すること自体が正当化主義の圧倒的影響下にあることを示してはいないか。理性的態度は正当化されていずとも、批判を受け入れ修正され、場合によっては廃絶されうる態度であるならば、それで十分ではないのだろうか。

この点は、われわれにおける言語の習得過程と比較してみるならば、幾分か明瞭になるだろう。たとえば、われわれが日本語を習得するとき、語彙のみならず文法も習得するが、その過程で誤った語彙や文法を習得しそうになった時、あるいは習得してしまったとき、そこでは他者による批判が働くのであり、誤りは訂正されていく。言語を全体として見たとき、語彙の変遷ははげしく、文法は比較的安定していると言えるかもしれないが、両者ともたえざる批判にさらされており、歴史的に見ればともに変化していくと言わざるをえないだろう。

理性的態度の習得についても、同じことが言えるだろう。子供は、この態度の根幹にある推論規則を習得する過程で、誤謬推理をするならば、他者の批判によって、あるいは、実践上における手ひどいしっぺ返しによって誤りの修正を強いられるだろう。もちろん、推論規則それ自体は言語の文法などよりもはるかに安定したものであって、容易に修正されるものとは考え難いが、原理的には批判と修正に開かれていると言わざるをえない⁴⁴。

⁴⁴ ミラー、上掲論文、「e. 論理の批判不可能性」が大

わたくしは、理性的態度は、啓発される必要はあるとしても、正当化される必要のないものだと考える。それはすでにして批判に開かれているのであり、自己廃絶の可能性を含めて妥当な批判によって修正されうる。それで十分なのだ。(もちろん、修正に応じない人物もいるだろう。しかし、そのような人はおそらく非合理主義者として分類されるだろう)。なんとも言うが、この態度は、ポパーの語るような理性信仰によって確立されるものではなく、言語の習得と同じように、実践のなかで洗練されていけばいいものなのだ。理性信仰によってこの態度を「確立」しようとする発想こそまさしく正当化主義の文脈のなかにある。

理性的態度は、言語がそうであるように、一種の社会的媒体なのであり、われわれはそこに生れ落ちてくるだけである。そしてそこで、とりわけ信仰(信念)を含めてあらゆるテーマを可能なかぎり論じ合うのだ。そのとき、なんらかの信仰(信念)とか主張とかテーゼ、あるいは見解とか立場といったものを論証によって正当化することはで

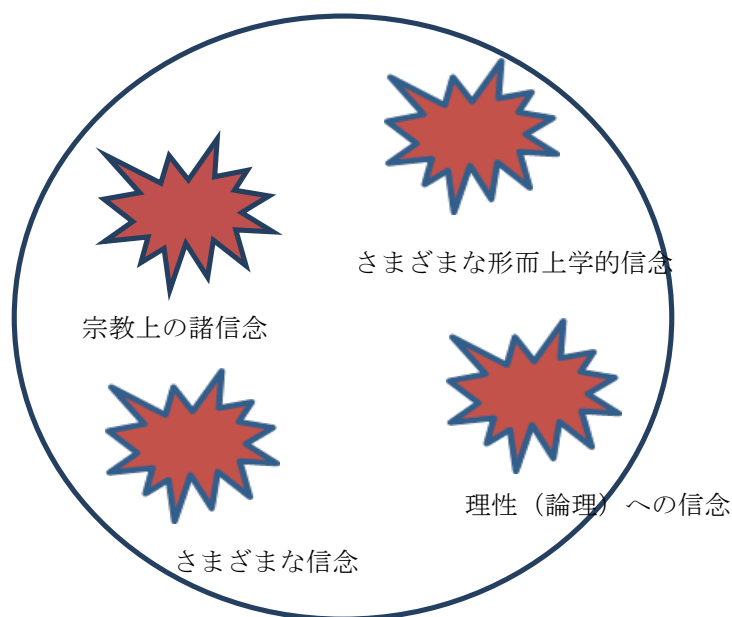
きない。われわれにできることは、それらのなかで誤りを発見することによって、**非正当化**することである。非正当化主義とはこうした考え方に対する名称である。もっと簡潔に述べるならば、あらゆる主張に対して——言うまでもなく、この主張そのものに対しても——帰謬法(reductio ad absurdum)を適用することなのだ。そして、もちろん、謬にみちびかれることのなかった見解などは、比較秤量され、よりよいものが選択されるであろう。

ここで述べている考えは左図のように提示できるかもしれない。青色の楕円状の枠線は、**われわれ**の理性的態度が、あらゆる信仰、信念、また主張を内部に包み込んでいることをあらわしている。換言すれば、どんな特殊な宗教とか神秘体験への信仰であれ、あるいはポパーの語るような理性信仰であれ、原理的に批判的検討の対象になるということだ。もちろん、その批判は、批判の対象となるものを謬に導くこと(帰謬法の適用)を主眼としている。

ところが、こうした考え方と比較してみるとポパー自身の考えは、相当に異質であるように思われる。かれは、非合理主義を採用するか、批判的合理主義を採用するかは選択の問題であり、決断(decision)の問題であると言う。しかもそれは、ポパーによれば、道徳的決断(moral decision)の問題である(邦訳二一四ページ)。かれによれば、包括的な非合理主義を選ぶか、それとも、「私が『批判的合理主義』と名付けておいた、非合理主義へのあの最小量の譲歩を受け入れるか」という問題は根本的な道徳的決断の問題であるとされる。そのときポパーは、「論証がこのような根本的な道徳的決断(fundamental moral decision)を決定することはできない」(同所)と主張しつつ、その一方で、選択肢からの諸帰結

思考モデル I

reductio ad absurdum



いに参考になる。

を注意深く分析する論証が選択を手助けしうると主張する。ポパーは「決断の諸帰結の合理的分析が決断を合理的なものにするのではなく、諸帰結がわれわれの決断を決定するのでもなく、決定するのはいつでもわれわれである」（同所）と述べている。わたくしは、この主張が「思考モデルⅠ」においてのことであるならば、つまり、ここでポパーによって「決断」と呼ばれていたものが、わたくしのことばでいうところの「決定」であるならば、心底から同意することができる。しかしながら、わたくしが疑問に思うのは、ポパーが選択肢の一つとしている批判的合理主義は、まさに諸帰結の合理的分析を可能にする根本的な決断であったはずだということである⁴⁵。理性的態度が初めに形成されていなかったら、諸帰結の合理的分析がなされるはずもない。ポパーはそれを「非合理主義へのあの最小量の譲歩」として語ったのだ。だとしたら、それは「思考モデルⅠ」の内部に入ってくることでできないものだろう。理性的態度は、すでに「思考モデルⅠ」を語った時に述べておいたように、選択の対象になるものではなく、まさに選択を可能にする理性の媒体なのだ。わたくしは、ポパーのうちに次のような個所を見ると、この思いをいっそう強くする。

『無批判的』合理主義は整合的ではないから、問題は知識と信仰とのあいだでの選択ではありえず、二種類の信仰のあいだでの選択でありうるに過ぎない。したがって、どちらが正しい信仰でありどちらが誤った信仰であるのか、というのが新たな問題である。私が示そうと試みたのは、われわれが直面している選択は、理性および諸個人への信仰と、人間を集団に統合する人間の神秘的諸能力への信仰とのあいだに存在するということである」（邦訳、二二六ページ）

⁴⁵ わたくしは、こうした点もポパーの思想が誤解されやすい一因ではないかと考える。

ここでもポパーは、理性的態度がすでに成立していることを前提して自分の主張を積み上げている。そしてかれが提起する選択肢は、「理性および諸個人への信仰」、つまり、ポパーのことばで言えば、理性への非合理的な信仰と、「神秘的諸能力への信仰」、つまり、非合理主義への信仰とのあいだでの選択なのである。そしてポパーは、この二つの信仰は、どちらかが正しいものであり、他方は誤ったものであると言っている。しかしながら、わたくしは何度でも繰り返すつもりだが、正誤を論じうるのはわれわれがすでにして理性的態度を採用しているからなのだ。そしてポパーは、理性的態度の採用が**確立される**ためには信仰が必要だと語っていたのだ。わたくしはここにポパーの思考の不整合性を見る。理性的態度を確立するための信仰が、その信仰のすでに確立している世界で、改めて選択の対象になるというのは、一種の論点先取あるいは循環論法に等しい論じ方ではないだろうか。

またわたくしには、「二種類の信仰のあいだでの選択でありうるに過ぎない」という主張も、問題をはらみすぎているように思える。なぜなら、これではすべてが信仰の問題に還元されてしまうからだ。といたら、少なくともこの時期のポパーに信仰主義の嫌疑をかけられるのもやむをえないであろう。

われわれが理性的態度を維持しているならば、選択肢の一方をまさにいま引いたばかりの引用文でポパーが言っているように「整合的でない」として、つまり、それ自体で選択肢としては存立しえないものとして排除することができる。そして、合理主義と非合理主義とのあいだでの選択が問題になるならば、われわれはポパー自身が非合理主義に対して試みたような論証をすることによって、それを謬へと帰着させることができるのであり、選択肢から排除することができる。これは、帰謬法の適用であり、非正当化主義の適用に他ならない。もちろん、排除できない選択肢が複数残るの

であればわれわれは選択のために規準——これは、当然、批判可能である——を設けてもっとも賢明と思われる選択肢を採用することができるだろう。要するにわれわれは、理性的態度をどこにおいてももちつづけることができる⁴⁶のであり、非合理的理性信仰などというものに巻き込まれる必要はないのである。

5 なぜわたくしは立花氏の書評に抗議するのか

立花氏が拙著への書評に強引に結びつけた・合理性論については以上でその問題点のおおよそを見た。ここでは、書評そのものに立ち戻ってみよう。ここでもまたわたくしは多くの問題点を摘出せざるをえない。最大の問題点は、氏の書評は拙著が扱っていた問題を把握しようとしなければ、ポパー流の寛大な合理主義を名のる者ならとうぜん示してもよいと思われるはずの問題の共有を試みる態度も示していないということだ。

氏の書評をたどってみたい。氏はひとくさり書評を書きにくいと述べた後で、拙著の紹介としてなんと二ページにもわたって目次のすべてを引用する。さらにご丁寧にも、わたくしがキンドル本の内容紹介欄に書いた広告文を全文引用する。氏は客観的な紹介をしているつもりなのであるが、わたくしにはあまりに安直なやり方であると思えるし、拙著の狙いがどこにあるのかを覆い隠している、と考える。このように書くと読者の多くは怪訝に思われるかもしれない。なぜなら、立花氏はわたくしが書いたものをそのまま紹介しているだけであるから、わたくしの狙いを覆い隠すことなどできないではないか、と。しかし、それは事態を見抜いていない人の評言である。まず、この点を述べさせてもらおう。

⁴⁶ この点は拙著においてウェーバー批判として語っておいたところである。

たしかに、書物によっては目次を引用することで、内容を大づかみに提示し、内容紹介に代えることのできる場合もあるだろう（じっさい、わたくしもそれに類似したことをおこなったことがある）が、拙著の場合はそうではないであろうと思う。というのも拙著の目次はなん層にもなっているうえに細かすぎるのであり、読者はむしろ煩瑣な思いを抱くだけであろう。一般的に言っても、そして拙著について言っても、何が議論されているのかが前もってわかっていないかぎり、長大な目次の提示では、内容の把握はむしろ難しくなる。拙著は、多くの人にはまだ共有されているとは思われない「ある問題」——これについては後論で述べよう——を扱っているのであり、目次はそれを論じた成果を、言及の便を図って、できるだけ細かく提示したにすぎない。問題が共有されているならば、議論の成果を示す目次を提示するだけでこと足りるかもしれないが、そうでなければ何のことかわからないだろう。立花氏は、わたくしには、客観的紹介を装いつつ、なすべき仕事を放棄しているように思える。

広告文についても同じことがいえるが、どう言っているのかについては煩わしいので省略する。結局のところ、氏は次のように結論する。

「浅学非才な私には本書の書評を執筆する能力をもちあわせていない。『是非、読者の皆さんには、直接、小河原著書と藤原著書を読んでいただきたい』とお願いするのが、私にできる最善の書評であるかもしれない」（同上）

この箇所を読んだときにわたくしの正直な感想を記しておくべきだろう。わたくしは心底あきれた。これでは氏は、書評など拒否すればよかったのだ。ところが、氏は次のように述べる。

「小河原氏にはまったく申し訳ないが、本書の趣旨からはずれることを承知のうえで、……さらに、問題・目

的である「宗教教育プロジェクトの（代替案の）提言」の「宗教教育」から「教育」を除いて、主として「宗教と批判的合理主義の関係」という問題に限定し、……書評の代わりとさせていただきたい。したがって、氏の議論の展開に忠実とはいえないことをお断りしておく」（書評、47 ページ）

これではわたくしには「忠実とはいえない」どころか、「書評の代わり」にもならない身勝手なわがままとしか思えない。「本書の趣旨からはずれる」ことで拙著は歪曲されるどころではない、じつに拙著の根本的問題がかき消されてしまうのだ。書評を受ける人間として、こうしたことは受け入れられないし、受け入れるならば、読者になってくださるかもしれない方々に対して誤ったメッセージを伝えることになってしまうであろう。

くわえて、氏が書評の代わりとして論じたという「宗教と批判的合理主義の関係」の問題にしたところで、氏は、すでに前節までにおいて指摘しておいたように、なんら効果的な批判をしているわけではなく、自己の優越を結論とする——わたくしの見るところ、多くの誤謬を含んだ——文章を書いたにすぎない。こうしたことをもって「書評の代わり」とされ、「氏の議論の展開に忠実とはいえない」どころか、わたくしの論じた問題を書評の名のもとに「実践的な研究者の悪評を招くような不毛の繊細さを漂わせている」⁴⁷議論の材料にされたのでは、わたくしは断固として抗議しておかねばならない。それが読者に対する責任でもあらう。

ここまでのわたくしの苦情をまとめるとこうなる。氏は、目次とか広告文の全文引用という客観的紹介を装いつつ、わたくしの問題がなんであつ

たのかを取り出すことさえできなかった。それによって、結局、立花氏はわたくしの問題を散らかった言葉の堆積の中に埋め、読者となりうる人びとの関心をあらぬ方向に逸らしてしまった。

では、わたくしの扱った問題とはなにか。それは、藤原聖子『教科書の中の宗教——この奇妙な実態』（岩波新書、二〇一一年）という小冊子によって触発されたとはいえ、藤原氏の問題をはるかに超えて、価値教育——これは宗教教育をその一部とするより大きな問題である——にかかわる問題であった。それは、立花氏も認識しているが、広がり大きな問題である。つまり、拙著は、

「藤原聖子著『教科書の中の宗教——この奇妙な実態——』、岩波新書、2011 年に対する書評を軸に、それを拡大・敷衍して完成した著書のようなものである」（書評、44 ページ）

と決めつけられる筋合いのものではない。そもそも藤原氏は価値教育にかかわる理論的問題を扱っていないではないか。わたくしは藤原氏の著作への書評を軸にしたのではなく、それをいわばダシにしたにすぎず、「宗教教育」あるいは「宗教知識教育」それ自体に潜在している問題——換言すれば、公教育における価値教育の問題——を扱ったのである。だから、わたくしは自分の広告文で

「第二部では、非正当化主義の観点からウェーバーの『神々の争い』論と価値自由のテーゼを根本的に脱構築する。それによって宗教教育のみならず、価値の教育としての『教養教育』の育つべき新たな地平をきりひらく」

と述べておいたのである。氏はそもそもわたくしの問題を理解していないから、この文を含む広告文を引用したにもかかわらず、その意味するところを把握しえなかったのであらう。繰り返しになるが、わたくしは、拙著の第二部（すなわち、後半すべて）を費やしてウェーバーの社会科学論

⁴⁷ 注 49 を見よ。氏が拙著をダシにして論じていれば、教育という具体的レベルにおいて、拙著の中身に立ち入って、議論を噛み合わせることができたはずである。ウェーバーの方法論についてのわたくしの議論などは当然その素材となりうるものであらう。

や価値自由のテーゼを論じた。この問題にとって、藤原氏の著作を扱った部分はいわば序論にすぎず、せいぜいのところ、わが国における現実の宗教教育に批判的に言及するための材料にすぎない。そもそも藤原氏は価値教育にかかわる原理的な問題を視野に入れることさえできないでいる。それは拙著で取り上げた氏の書を読めば一目瞭然だろう⁴⁸。わたくしとしては、立花氏の「書評」なるものによって、自分の扱った問題が藤原氏の著作に対する書評というレベルに矮小化されてしまったことを遺憾とせざるをえない。わたくしが扱ったのは、あくまでも公教育という現実問題への原理的考察（価値自由の問題などについての考察）である。この点が立花氏の書評によって塗りつぶされてしまったから、わたくしは抗議しているのである。

わたくしの抗議には、わたくしなりに込めた意味がある。つまり、ここには、合理主義者、とりわけ寛大な批判的合理主義を名のる者の「批判の作法」にかかわる問題があると思うから、苦言を呈しているのだ。合理主義とは、なによりも問題を共有し、ともに考える精神のことであろう。ポパーが「わたくしが間違っていてあなたが正しいのかもしれない。だから努力すれば、われわれはいっそう真理に接近しうるかもしれない」と述べたとき、当然のことながら、「われわれ」のあいだにおいては、問題が共有されていることを前提していたのではないだろうか。ところが、立花氏はそうしたことは無頓着なのだ。氏は、拙著が格闘した問題とそれに対するわたくしの曲がりなりの解をことばの羅列のなかでいわば溶暗させてし

⁴⁸ ここで公平のために述べておかねばならないが、氏の狙いはタイトルが示しているように、公教育のなかで宗教がどう扱われているのかの報告を主題としているのだから、わたくしが拙著で狙ったことと重点の置きどころが違うのだ。わたくしはこの点を当然のこととして、自分の議論を展開するためのダシにさせてもらったにすぎない。立花氏はこの明白な点を完全に無視しているようだ。あるいは、拙著の第二部は読まなかったのかもしれない。

まった。さらにわたくしの視角からすると、氏は寛大な批判的合理主義者を名のりつつ、合理主義者としての現実の作法においては、他者と問題を共有するよりも、自分の問題を押しつけるだけという流儀をなにはばかりことなく実践している。問題の共有を試みず、すべてを自分流の枠組みで裁断していくのは、一種のドグマティズムではないだろうか。氏は寛大な合理主義というものを主張したいようであるが、それは、相手の設定している問題は寛容の名のもとに放置し、つまり、どうぞお好きになさい、と言い、代わりに自身の問題を押しつけ、それを受け入れろ、それが寛容というものだろう、と迫る合理主義なのだろうか。そこにあるのは、寛容を隠れ蓑としたドグマティックな自己中心主義ではないのか。しかしそのようなことをすれば、他者が取り組んでいる現実の問題からの距離が遠くなるだけであり、哲学的に思考することの意義そのものが薄らいでいくだけだろう⁴⁹。

補論

本文中では、議論を散漫にさせないために言及しえなかった論点がいくつかあるので、ここではそのうちでも重要と思われるについてのみ論を補っておきたい。

I 教育の中立性

⁴⁹ 現実との接触の重要性をポパーは次のように述べていた。「方法に頼るのみが多い論争を鼓吹してきたのはいつにせよ研究者が面と向かわざるをえない一定の実践上の問題であった。そうでない論争はことごとく実践的な研究者の悪評を招くような不毛の繊細さを漂わせている」(Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge, 1957, p. 57)。立花氏が説く合理主義の三分類はまさに——繊細さがあるのかどうかは知らない——不毛な分類なのではないか。本稿でわたくしは立花氏の批判にこたえるというかたちで、論争に入っているが、合理主義の問題がいかに大事な問題であるとはいえ、公教育における価値教育のあり方という現実的な問題を忘れないようにしたいと思っている。

立花氏は、注7で教育の中立性に言及している。

「反科学的宗教教育が……中立性の原則と抵触するのだとしたら、反宗教的科学教育のほうは中立性の原則と抵触しないのだろうか。……どちらかただひとつの見解・立場だけを教えることは、当然、中立性の原則に抵触するだろう。他の多様な見解・立場の提示とともに、反科学的宗教的見解・立場を提示するのであれば、中立性の原則に抵触する「宗派教育」ではないと思われる。……そもそも教育は、何かを「教える（教え込む）」ことなのだろうか？少なくとも、義務教育ではない高等学校では、ひとつの見解・立場だけではなく、複数の競合する見解・立場を提示し、学生が自分なりの見解・立場を模索し、構築していくことの手伝いをするのが教員の仕事ではないのだろうか。これこそが、第2項で規定されている「教育の中立性の原則」に沿った教育だと思われる。」

もし、中立性ということで氏がいろいろな見解を対等に教える（扱う）ことを指しているのであれば、「事実からの価値批判の原則」を念頭におくと、わたくしの立場だとされている**反宗教的科学教育**⁵⁰は中立性の原則に抵触するであろう。わたくしはこのことを自覚しているつもりであり、拙著においても教科書は、諸宗教に対して公平中立ではなく、せいぜい三大宗教くらいしか取り上げず、ミニミニ宗教は無視されていることを指摘しておいた。またそれのみならず、チベット仏教の例で示しておいたように、ふつうに科学教育（たとえば、遺伝理論の説明）をおこなうだけで、自覚されると否とを問わず、事実として反宗教的科学教育になってしまいうることも指摘しておいた。

⁵⁰ わたくしは、科学と宗教は「事実からの価値批判の原則」を媒介にして、相互に**事実問題**として対立すると論じた一方で、科学と矛盾しない宗教の存立を否定してはいないのである。立花氏の「反宗教的科学教育」というレッテルは、わたくしの立場を正確に表現するものではない。

そして、こうした指摘の含意を考えてみるだけで氏の立場は一挙に揺らいでしまうのではないかなと思われる。なぜなら、次のような点を簡単に指摘できるからだ。第一に、そもそも教科書は、そしてまた、学校教育は、あらゆる立場を公平中立に取り上げることはできないということだ。また限られた教育資源を考えれば、そうすることが望ましいわけでもない。この点で、「複数の競合する見解・立場を提示」するという氏の見解は現実を無視した典型的な理想論にすぎないと思われる。

第二に、「他の多様な見解・立場の提示とともに、反科学的宗教的見解・立場を提示する」としたら、これもまた現実には実行不可能であろう。なぜなら、「他の多様な見解・立場」はあまりに多すぎるからだ。拙著でも言及だけはしておいたと思うが、ニーチェのような反キリスト教的立場、宗教をアヘンとするマルクス主義的立場などがすぐ思い浮かぶであろう。また他方で、反科学を標榜する宗教にしたところで、反文明的な宗教やスピリチャリズムから創造説のような攻撃的な宗教に至るまで数多く存在する。

くわえて、生物学の教師が、進化論を授業で扱ったとしてみよう。かれは進化論と一部の宗教が衝突することを自覚しているだろう。その時、かれは数多くの宗教に言及しなければならないのだろうか。そもそも、そんなことが現実にはできるのだろうか。そうしたとき、創造説にも言及せざるをえなくなるだろうが、果たしてそれがよいことなのだろうか。日本の公教育の現実のなかで創造説はほとんど力をもっていないだろうから、言及すること自体が、さなきだに少ない授業時間をさらに少なくしてしまうであろう。それどころか、子弟に科学教育を求める父兄からは、立花流の理想を実現しようとする教員は肝心の（生物学）教育をサボタージュしているとして訴えられかねないだろう。現代日本で、こうしたことが生ぜず、科学教育が比較的滑らかに進行しているのは、啓

蒙主義の立場にたつ科学教育が「勝利」した（している）からなのだ⁵¹。それが日本の公教育の実実なのであって、これを無視して教育論を語ることはほとんど意味がないだろう⁵²。ウェーバー流の言い方をすれば、「腹の底」にあるものを包み隠さず、率直に語り合えばいいのだ（拙著、location 234）。さらに立花氏は、次のようにも主張している。

「義務教育ではない高等学校では、ひとつの見解・立場だけではなく、複数の競合する見解・立場を提示し、……」

わたくしには、これも単なる理想論のように思える。立花氏は、これを「反科学」たい「反宗教」の対立という文脈で語っているが、この原則を教育のあらゆる場面に当てはめたら——そして、氏の議論はそうならざるをえないと思うが——教育は成立しなくなってしまうのではないだろうか。この点にかんして、わかりやすさを考えて科学史から例を引かせてもらおう。わたくしはある大学の一年次教育でコペルニクス説を題材にした時、学生たちはこの説を楕円軌道説と思い込んでいたり、また「周天円」などということばも知らないことにびっくりしたことがある。もちろん、ティコ・ブラーへの説についてはまったく知らない。また、惑星軌道が楕円であるといっても、二焦点間の距離が無視しうるくらいに短いことも理解していなかった。立花氏の説にしたがえば、プトレマイオス説の対抗学説として学ばれるコペル

ニクス説などが的確に提示された場合、こうしたことは本来あってはならないことになるのであろう。しかし、わたくしは学生や高校の教員を責める気にはなれないし、むしろかれらに同情する。かれらは、忙しすぎて細かいところまで学んでいられないのだ。それは、決して弾劾されるべきことではない。教育には積み重ねという側面があり、単純な説を徐々に精緻化して教えていく側面もあるからだ。たとえば、数学の例になるが、因数分解を知らない者に微分・積分を教えるわけにはいかないだろう。

いま、科学史の事例で語ったが、宗教にかんしても事情は似たようなものだろう。たとえば、宗教改革にかんしては、プロテスタント側からの見方もあればカトリックの側からの見方もある。見方によってルターは聖人にもなれば悪魔にもなる。農民戦争まで視野に入れば、ルター像は高校教育の枠内に収まりきるかどうかわからないくらい多様であろう。

科学と宗教の関係にかんしては、精神分析家の説、進化論者の説、文化人類学者の説、などなど数えきれないくらいあるだろう。

要するに、わたくしは立花説の実行可能性を強く疑う者である。

ところで、わたくしは教育には積み重ねという側面があると指摘した。これにくわえてわたくしは、氏が指摘しているように、「現実には、もっとも批判に耐えている仮説を教えるべき」という発言もした。わたくしの考えのこうした面が氏においては十分に理解されているとは思えないので、若干の補足をしておきたい。

わたくしは高校生に対してニュートン力学を無視して直ちにアインシュタインの（特殊）相対性理論を「現実には、もっとも批判に耐えている仮説」として教えるべきだなどとは考えていない。拙著ではこうした点にまで言及できなかったのですが、誤解を招きかねない単純化された定式になっているが、教育には積み重ねがあり、段階ごとにもつ

⁵¹立花氏はこれいつ成立したのかと問うが、それは、日本の場合、大きく見て明治以降の公教育のなかで生じてきたことであって、時点を問うことに意味があるのだろうか。わたくしには、現に成立しているという現実の方が重要である。

⁵² わたくしはある大学で教鞭をとっていたときに、進化論の話聞くのが不愉快だと言っている学生がいるということを小耳にはさんだことがある。しかし、そうした学生が尊重されることはなく、ほとんど無視されているのが日本の現実であろう。これは、善かれ悪しかれ、科学教育が「勝利」したということの意味でもあるのだ。

とも適切な——その段階で教えるに値するものとして——もっとも批判に耐えている——説を教えるべきだと考えていたことを明言しておきたい。そうでなければ、そもそも教育が成立しなくなってしまうであろう。

ところで、立花氏はいま引いた引用文につづけて「学生が自分なりの見解・立場を模索し、構築していくことの手伝いをするのが教員の仕事」とも述べているが、これもまた、わたくしには上述したような理由によって、ほとんど実行不可能な理想論であると思えてならない。「反科学」たい「反宗教」の対立は、歴史をたどればたどるほど、複雑かつ根深いことが露呈されてくるだろうからだ。

ところで、議論はここで終わるわけではない。氏は、自身の理想論の方向でこそ「教育の中立性の原則」が実現するだろうと考えているようだ。しかし、果てしてそうだろうか。かりに氏の考えるような理想論を実践する教員がいたとしてみよう。その者は自分の観点から「他の多様な見解・立場」を取捨選択して授業をするだろう。すでに拙著で語っておいたことだが、われわれはすべての見解・立場を平等に扱えるわけではないし、そもそも授業をするには一定の観点からの取捨選択をするのは避けられないからだ⁵³。そうした者が立花氏の理想論に心酔すればするほど、かれが行きすぎてしまう可能性も十分に考えられるだろう。そのとき、かれはいわゆる「事実をして語らしめる」という手法で自説をさも不偏不党の公正な説であるかのように語り、「教育の中立性の原則」から逸脱する可能性も生じてくるのではないだろうか。

これはなにを意味するか。立花氏の路線で「教育の中立性の原則」は実現することはきわめて難しいということだろう。それどころか、氏が念頭におくような授業が日本の公教育においてほとんど成立しないのだとしたら、「きわめて難しい」の

ではなく、「ほとんど成立しない」と言わねばならないだろう。

しかしながら、わたくしは立花氏とは別の路線で「教育の中立性の原則」の実現方法を考えることは不可能ではないと考える。まず考えるべきことは、立花流の理想論によって教員を縛りつけるのではなく、教員を可能なかぎり自由に多様な活動を実行できるような環境整備をしていくことだろう。教員一人一人が教育の中立性ということで考える理想を実現するように促すことだ。このようにすれば、当然、逸脱者が生じてくるだろう。そのような時にこそ、「教育の中立性」が問われるべきであって、最初から実行不可能な理想論を押しつけて、現場の多様な問題と格闘している教員をしぼる必要はない。つまり、「教育の中立性」に疑念が生じてきたときに、それを（少なくとも、事後的にはあれ）チェックできる制度——ここには、教育委員会やジャーナリズムも含まれる——を整備しておくのがベターではないかと思うのである⁵⁴。そのためには、少なくとも高校段階では教科書が使用されている必要があるだろう。「教育の中立性」をチェックする素材が皆無では、制度が機能しなくなってしまう。どのような教科書が用いられているのか⁵⁵をチェックできるならば、チェックの客観性を少しなりとはいえ担保できるであろう。こうしたことを考えると、教科書を丸暗記させる教育は論外であるが、わたくしは、教科書は参考程度に使用すべきであって「教科書は障害になるだけ」（書評、注7）という立花氏の説には賛同しかねるのである。

本稿では、わたくしの念頭にある制度をこまかに説明することは課題ではないであろうから、氏との路線の違いを強調しておけば十分であろう。わたくしが狙ったのは、氏の説くような理想論は

⁵⁴ もちろん、制度自体の中立性をどう担保するかという問題があるが、ここでの課題ではない。

⁵⁵ もちろん、教員が指定している参考書とかプリント、問題集などもあった方がいい。

⁵³ 拙著、第一二章などを参照されたい。

自己中心的な教員にあっては自己陶酔的偏向を産み出しかねない指摘することであり、くわえて氏の議論の一面性を指摘することであった。

II 確定した科学的事実

立花氏は、「検証されている事実を確定した科学的事実とはみなさない点にこそ、……科学の真骨頂がある」（書評、注 27）という。ここでわたくしは聞きたいのだが、「確定した科学的事実」とはいったい何のことなのだろうか。ポパーの反証主義の影響下にあるところ——汎批判的合理主義も例外ではない——では、基礎言明によって語られる事実なるものは原理的に反証可能と考えられているのだから、それが「確定した」とはどのような意味なのであろうか。もしこのことばが「永遠の不変の真理であることが証明されている」といった意味でつかわれているのであれば、これくらい反証主義の精神に反するものはないであろう。氏は、「検証されている」ということと「確定した科学的」ということを等置できないといっているわけだが、これは、アガシなど引き合いに出さなくとも、反証主義を支持する者の常識ではないだろうか。氏はアガシの立場にたつてバートリーは検証主義的であるという。そしてそれはアガシが取り上げたファラデーの例によって反証されているという。わたくしは、こうした言い方をするならば、ポパーにおける検証の考えも反証されているといった方が適切であろうと思う。わたくしは、拙著『反証主義』でも簡単に触れたことがあるが、検証という考えにまったく問題がないとは考えていない。しかし、ポパーの場合ではいかなる問題も解けない仮説（たとえば、グッドマンのグルー仮説）は、グッドマンの意図にしたがって変色の時期を紀元三〇〇〇年にでも設定すれば、反証も検証もされていないわけであり、そもそも仮説と

して価値がないのである⁵⁶。こうした点を考えると、検証という考え（氏が考えている検証主義）が無意義だとは言えないだろう。それとも、立花氏は、検証という観念の全面的放棄を勧めているのだろうか。その時には、エメラルドはグリーンであるという仮説は、とりあえずここでは話を単純化するために真であると仮定してふつうには検証されていると考えられるが、検証が問題にならないという理由でグルー仮説⁵⁷と同列におかれてしまいはしないか。わたくしはこうした考えは受け入れがたいと考える。

さらに氏が検証主義に対する反例として挙げるファラデーの例は、本当に反例になっているのだろうか⁵⁸。氏は次のような言い方をしている。

「……その当時、ファラデー以外のすべての人間が不可能だとみなしていたことを、ファラデーは、自分のやろうとしている研究から可能かもしれないと判断し、不可能とされることに果敢に挑戦したのである。……」（書評、注 27）

こういった例なら、ファラデーに限らず数多くあるだろう。拙著でも触れたが、ニュートンは、投射体は放物線軌道を描くというガリレイの説を覆して楕円軌道を描くという説を提起した。ニュートンは、氏の表現方法にしたがえば、ガリレイの説に果敢に挑戦したわけである。一般に新しい理論の提唱とか新発見は、そんなことはありえないと想定されているところで出現してくる。多くの特許がそうであるように、不可能と思われてい

⁵⁶ 同じことは STAP 細胞についても言えるだろう。この細胞仮説は本稿執筆時点で取り下げられており、いかなる検証も有していない。ということは、この仮説は公式にはいかなる問題も解いておらず、情報としての価値もないということだ。検証を無視してしまうのは一方的発想にすぎない。

⁵⁷ この仮説については拙著『反証主義』第二章第一節を参照されたい。

⁵⁸ 傍点を付した単語はいずれも立花氏の用法にしたがっている。

るところで何年もの辛苦に満ちた挑戦のあとで成果が生じてくる。おそらく、青色発光ダイオードの発明はそうした例に数え上げられるものだろう。

他方で、クーンが言及したことで有名になったプリーストリーのような例もあろう。かれはラボアジェの実験にもかかわらず、まわりが燃焼とは酸素による酸化であるという説に死ぬまで抵抗し燃素説に固執していた。立花氏の言い方からすれば、プリーストリーは結果的に失敗しただけで合理的であったということになるのだろうか。それとも、不可能とされることに挑戦して成功した者だけが合理的であると氏は言いたいのだろうか。ここでも氏の言明は不明瞭である。

反証主義は不可能と見なされることへの挑戦を非合理として排除していない。その一方で反証主義は、すでに反証されてしまったものに言われなくしがみついている者に非合理というラベルが貼りつける可能性を拒否するわけでもないだろうと考える。(こうした意味でプリーストリーが非合理と呼ばれるであろうし、永久機関の開発にかかわる人物もそのように呼ばれるだろう⁵⁹とわたくしは考える)。ここで、反証されたものにしがみつかないということは、実態として、検証された事実を受け入れるということの別な言い回しにすぎないであろう。

さらに立花氏は、「実際に批判がなされた場合、批判に耐えているか、耐えていないかなどの判断は、その批判的議論に関わるひとりひとりに委ねられることになる」と述べているが、わたくしにはこれも不明瞭な発言としか思えない。反証可能性が存在するかぎり、どんな判断であっても反証に開かれている。だから、氏が言うように、「当然、批判する側は、批判の対象は批判に耐えないと判断するであろう」ということにもなる。つまり、反証の可能性は空想的なものまで含めてゼロとは

言えなくなる。そこには主観的判断が関与してくるだろう。しかしながら、これが氏の言いたいことであるならば、わたくしは「ちょっと待て」と言わざるをえない。なぜなら、論理的な意味での反証可能性と現実的な意味での反証可能性は根本的に異なるからである。論理的には反証可能であっても、現実反証する実験などがことごとく失敗しており、また現実反証のための実験がまだ提案されていないとかそもそも実験機材が存在しない⁶⁰という場合もあろう。バートリーはこうした状況を「問題のなさ」という概念で捉えていたと思う。この状況は個人の主観的判断に還元されてしまうものではない。「問題のなさ」という概念は、実験の水準や状況などの客観的状況にかかわる概念であって、たとえば学会や科学ジャーナルなどをつうじて客観的にチェックできるものだからだ。それは、個人がただ主観的に妄想するような単に頭の中にのみ存在する反証可能性ではない。わたくしが氏の文章を読む限りでは、氏はこうした状況を考慮に入れているとは見えない。氏は、個人の「果敢な」挑戦という一側面にのみ注目していて、そのさいの客観的状況を十分に考慮しているとは思えない。だから氏は、たとえば、永久機関が存在するといった観念にとりつかれている人物は、「果敢な」挑戦心をもっているのかもしれないが、なにが検証された事実であるのかを理解していないという事実を考慮しえていないように見えるということだ。しかし、立花氏の概念規定によるとそのような人物も合理的とされてしまうようだ。わたくしは、非合理ということばを明確に使用できる合理性概念のほうにわれわれの研究には役立つであろうと考える。

⁵⁹ 注意しておきたいが、ここでは「非合理と呼ぶ」時点が問題である。ラボアジェ以前、またエネルギー保存則の登場以前において、そう呼ぶことは不適切である。

⁶⁰ 例えば、ニュートンの投射体楕円軌道説を反証するためには弾丸（ミサイル）を打ち出して実験するという手があっただろうが、言うまでもなく、かれの時代にそのようなものはなかった。

<<第 25 回年次研究大会シンポジウム発表要旨>>

ポパー理論拡張の試み：訴訟における事実＝歴史的事実の認定を考える

嶋津 格

0 本稿のねらい

本論考は、言語的・意識的な心を中心に（というか、媒体としての心抜きでの命題または言明の理論として）発見の論理を語る傾向の強いポパーの議論を、心の非意識的な活動の場面をも含む形に拡張する試みを行う。そしてそのような理解を、訴訟における事実認定の場面に適用することで、このような理解が実際の人間の認識活動の描写として妥当であるとともに、「自由心証主義」などの訴訟上の原理を認識論的に解明する力をもつことを示そうとするⁱ。

1 因果法則と具体的事実との関係

既知のように、因果法則の問題はヒュームの議論（因果法則の存在への懐疑論、または、思考の習慣としてしか因果法則は成立しない、との議論）が有名である。カントはこれにショックを受けたが、その後でそれを乗り越えることができたのか否かについては、議論が分かれる。カントについて「まどろみから覚醒したがまた眠り込んだ」と評したラッセル*〔以下*印は後日引用を追加予定の部分を示す〕は、その長い生涯の中でこの問題を何度も論じているが、時間を経てその扱いに変化が見られる。要するにヒュームの懐疑を乗り越える可能性について、時間とともに楽観論から悲観論へと変化している*。ヒューム自身は、*Treatise* に見る限り、因果法則の存在を否定（A：Part1において）しながら、それを習慣（または *convention*：慣行）の問題として

われわれが解決していることを示す（B：Part 3において）。ヒュームは多分それで満足し、それ以上に解決の必要を感じなかったのではないか、というのが（3年間ほど院生たちと原文で *Treatise* を読んだ）私の印象である。

『客観的知識』でポパーは、このヒュームについて、A はきわめて価値のある指摘だが、B は問題の解決ではないので無価値だ、という趣旨のことを述べる*。思考の習慣は心理の問題であるが、問われているのは心理ではなく論理だ、ということであろう。そして例の、反証の試みに耐えて残った仮説としての科学的法則を表現する命題（普遍命題）をある種客観的存在として理解するのであるⁱⁱ。

因果法則を表現する命題の客観性をめぐるこの議論は、決着を見たとはいえないが、心理か論理か、主観か客観かはさておき、われわれは認識上も実践上も、なんらかの因果法則理解に依存せざるをえないⁱⁱⁱ。

ポパーの著作の中では初期に属する『歴史主義の貧困』では、人間の努力や意識と独立の歴史（的発展の必然的）法則の存在を否定するとともに、歴史学における認識のために（因果的）法則理解が必要であることを述べる*。単純化すれば、以下のようになるだろう。

$$S \rightarrow U \rightarrow T \quad (\text{図 1})$$

図 1 において、S と T は事実についての単称命題であり、時間的に T の方が S より後に起こる。U は S と T の間をつなぐ因果法則を述べる普遍言明である。

1-1 帰納または仮説の獲得

(真なる) S と (真なる) T から U を得るのが帰納だが、いくら多数の S と T を集めても、そこから誤り得ない帰結として U を得ることはできない、つまり帰納論理は存在しない、というのが、ポパー科学理論の第一歩である。これは、ポパーが上記のように論理を問題にする結果である。論理は命題間にしか成立しないが、S と T を述べる命題をいくら集めても、そこから論理として、つまり誤り得ない推論として U を得る方法はない。U は普遍命題なのだから、有限個の例に還元されないのは、当然だからである。

しかしわれわれは実際に、具体的経験の集まりの中から法則（実は仮説）を思いつく。これは心理の問題であるし、*heuristic*(発見法)はポパーの関心対象ではないのだが、潜在的反証の対象となる仮説群がどこかで得られるのであれば、ポパーの発見の論理も機能する場所がないのである。「S と T から U を得る」というのはこのような、限定的な意味においてであり、得られるものは (真なる) 法則命題ではなく、仮説である。それが科学におけるシステム化された反証の試みに耐えて残ったからといって、仮説としての性格を払拭できるわけではないのだが、実践的目的からはそれは、もっとも信頼性のあるそれ（つまり、実践上それに従わないことが不合理であるといえるような因果理解）となる。

1-2 予測

次に、(真なる) S と (実践上それに従うべき仮説としての) U があれば、われわれは T を予測することができる。もちろん予測は外れるかもしれない。その中的確実性は、(S の誤りを考える必要がないとして) U のそれに依存する。現在の進んだ確率論を利用すれば、この U は実は普遍言明ではなくベイズ論的な頻度確率

を述べている命題であってもよいだろう。その場合結論としての T は、「これまでの頻度分布を前提すれば、〇〇パーセントの確率で T が起こる」といった形で与えられることになる。基本的にこれが、天気予報で使われている方法である。天気に関するデータは長年の観測結果（たぶんこれもいわゆるビッグデータといえるのだろう）があるし、それら进行处理する電算機の処理速度は急速に拡大しているから、天気予報の精度も高まっている。しかし統計にできることは、「これまでの条件が同じなら」という仮定の上での予測であるから、われわれの知らないところで条件が変わっていれば、この方法は成功しないかもしれない。つまり「自然の斉一性」にあたるものは統計的法則（図 1 における U）においては、公準というより仮説の一部である。

1-3 過去の事実の確定

次は、T と U から S を確定することである。歴史学上の事実の確定や、訴訟における事実の認定^{iv}がここに含まれる。目の前にあるものは、歴史資料や訴訟で提出された証拠である（これを命題化したものが T）が、そこから過去の事実（S：歴史委的事件または「要証事実」）を推定し、認定するのである。そのためには U にあたるものがどこかになければならない。

しかし、「歴史学において因果法則の利用が必要か」といった論点が問題にされるとき、これを否定する議論もよく行われる。法則的・普遍的な命題を利用するのではなく歴史学は個別から個別へと推論するのだ、といった主張のようである。これについては、次の節で扱うことにする。

2 推論が誤る危険

たとえば「地球上では太陽は毎日東から昇る」（命題 C）から「(特定の場所で特定の日を基準にして) 明日も太陽は東から昇るだろう（雲に

隠れているとしても)」(命題 D) という推論は偽である。なぜなら、極地方では太陽が登らない季節や沈まない季節があるから、命題 C は偽(または例外のある一般論)だからである。それにもかかわらず、極地方以外の場所で語られているかぎり、D は真である(地球や太陽がなくなるほど未来のことをいわなければ)。そして、極地方のことを知らなかった歴史上の人々は、もっとも確実な予測として D を理解し、それに従って成功裏に行動してきたのである。

これは前述の分類では「予測」の問題だが、過去の事実の認定についても、同じことがいえることは明らかである。ここで着目すべきは以下の点である。

＜法則言明はつねに、(その例となる) 個別言明よりもずっと誤りやすい。＞

これに起因する誤りを回避する極端な方法は以下のものである。

＜U に「S (単称命題) から T (単称命題) が導けるかぎりで」という但し書きを付加する。＞

こうして U は、他の場所や時間のことについてはコミットしないミニマムな法則(これを法則と呼ぶのは困難だが)となる。この場合には、 $S \rightarrow U \rightarrow T$ という本来の推論は結局、 $S \rightarrow T$ という推論に短縮されているに等しい。そして後者はまさに、個別から個別への推論である。

要するに、ポパー的な形で $S \rightarrow U \rightarrow T$ (予測) または $T \rightarrow U \rightarrow S$ (過去事実の認定) を明示的な推論として行うためには U が明示化されねばならないが、科学法則のようにシステム化された活動によって生成されるもの(科学命題) 以外には、明示化に耐えるような U はむしろ例外かもしれない、ということである。

3 ポパー理論の拡張

本稿が主張する「拡張」は、ポパー理論を

① 科学理論を超えていわゆる経

験則にも適用する

② その際、経験則は明示化されないものも多いことから、非明示的な心の働きとしてそこにある経験則についても、推論と反駁に類似するメカニズムを想定する

③ 非明示的な情報をも対象とするかぎり、事実認定における前件である T そのものの中にも非明示的な要素が含まれることを想定する

ことである。

以下は箇条書きで概要を示す。

a. 明我と暗我:仮に言語的・意識的な心の部分を「明我」とよび、非言語的部分に「暗我」の働きがあることを想定する

b. 暗我の中でも、言語化はされないまま仮説構成とその試行錯誤のプロセスがあると考え

c. 明我の中にある情報を使って暗我がパターン化を行い、その結果が明我に投げ返される。(たとえば知人の顔の認知(「〇〇さん顔だ」)。事件記録から事件の「筋」の読む・・・) この過程を「上のカン」とよぶ

d. 自覚的でない情報を元にパターン認識を行う場合(証人が、悲しんでいる、怒っている、自信なさそう、いらいらしている・・・ウソをついてそう・・・等とする判断)

e. このような枠組みで、バケツとサーチライト論を考え直してみる。

f. ポパーの帰納論理否定論の再考。誤りえない「論理」としての帰納が存在しないことはポパーのいうとおりだが、可謬主義的な形で法則(U)を得るものとしての帰納的活動は、われわれの心の中で実際行われている。

g. 事実認定においては、裁判官または陪審員の中にある「経験則の海」を道具として利用して、証拠評価が行われ、事実が認定されている。明示的な科学法則を利用できる場合にはできるかぎりそうすべきだが、それ以外の場合には、われわれはこれに依存するしかない。その場合に、言語的に明示可能な経験則のみに寄ることを要求することは、事実認定を歪める結果となるおそれ大きい。「自由心証主義」は、このような視点から理解される。

iii 訴訟における事実認定ができるだけ客観的で公平なものでなければならないのは明らかだが、ではそれはどのようにして可能なのか、と

には「反証可能性は決定的な反証を目指している」という暗黙の解釈がある。私はこの解釈を「第二のポパー伝説」と呼んだが、これもある意味、反証可能性を論理的な事柄として理解している立場といえよう。

なるほど、反証可能性を検証可能性と同様に、単なる論理的な事柄としてだけ扱ってしまえば、実に些末な理論として片づけられてしまい、ポパーは論理実証主義の垂流の哲学研究者として、無名な存在として終わっていただろう。

だが、わが国での受け取り方はともかく、少なくとも英独では、ポパーは 20 世紀を代表する哲学者としての名声を博している。ポパーが世界的に影響のある科学哲学者になった背景には、モノー、メダウオー、エックルス、サミュエルソンなど 20 世紀を代表するノーベル賞級の著名な科学者たちが、ポパーの思想に意義を認め、それに影響を受けたということを公言していたということが事実としてある。はたして、彼ら第一級の科学者たちは、ポパーの反証可能性を、検証可能性と同じく論理的な事柄として捉えていたのだろうか？論理実証主義を称賛する現場の科学者がいないことを考えると、おそらくそうではないことは、想像に難くない。

マッハやポアンカレなどの科学者でもある思想家の理論は別にしても、一般には、科学哲学の理論は哲学者の間で論じられているだけで、哲学出身の思想家の科学哲学理論など科学者に影響を与えることなどないと考えられているだけに、実際の科学者に影響を与えたポパーの思想は、この点では特異な存在と言える。

ポパーを認める科学者たちは、反証主義を、いわゆる哲学の文脈で切れ役として批判される立場の理論として解釈して、それをそのまま実践しているわけではないだろう。科学者であれば、実験がうまくいかないことなど日常茶飯事だろうから、ことがうまく運ばないというだけで、それを反証と捉えてただちに自説を捨て

るなどという馬鹿げたことはしないはずだ。しかし、哲学者たちは、反証主義を批判する際に、ポパーはそのような馬鹿げたことを主張していると解釈し、ポパーを支持する科学者たちはそのような解釈はしていない。

ここには、科学哲学の不毛さがある程度垣間見えるような気がしないでもないが、では、ポパーの思想のなにが、いったいそれほどプロフェッショナルの科学者たちに受けたのだろうか？反証可能性の考え方のなにが彼らの心に響いたのだろうか？

私の見るところでは、反証主義が現場の科学者の支持を得た背景には、少なくとも以下の三つの問題がある。

- (1) われわれはすべてを知っているわけではない。
- (2) われわれを取り巻く環境は変化する。
- (3) われわれ自身も変わらなければならない。

反証主義、反証可能性は、これらの問題に対処するための立場として、きわめて刺激的で、効果的な立場である。私はこれらの問題に立ち向かうさいの反証主義の思想を、「反証主義の精神」と呼び、単なる科学哲学の枠には収まらないその意義を明らかにしたい。

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7回 批判的合理主義の展開

晩年のポパー

雄太「しかしそれにしてもポパーって人は、うわさには聞いてたけど、ほんとうにいろんなところに首をつっこんでるんだね。いやー、これまでポパーについていろいろと話をしてもらってきたけど、それにしても範囲が広すぎて、オレなんかとてもおっつかないや。いろんなことが出てきたからね」

慶介「そうだよね、じつはボクも説明するのがけっこう大変なんだけど、これでも話してないことはまだいっぱいあるんだよ」

雄太「へえー、まだあるの？」

慶介「そうだな……おもなところでは、音楽論、芸術論、ギリシャ思想研究、言語論、時間論、心身問題……」

雄太「心身問題ってなんだい？」

慶介「人間のこころと身体の関係はいったいどうなってるんだっていう問題だよ。さっき三世界論のときにも話したけど、唯物論は心なんか認めないし、唯心論はその逆で物質なんか認めないんだ」

雄太「さっきの三世界論の話からすると、ポ

パーは両方とも認めるんだろ……」

慶介「うん、心身問題については、ポパーはニュージーランド時代からの親友のエックルズっていう大脳生理学者といっしょに『自我とその脳』っていう本を共著で出している。エックルズは、ポパーの三世界論がとても気に入っていて、自分の本のなかでもよく引き合いに出してるんだよ」

雄太「へえー、それじゃエックルズの本を読めば、三世界論のまた違った面が見えてくるかもしれないな……。ところで、LSEをやめてからもポパーはいろいろと活躍してたっていったよね？」

慶介「うん、ポパーはLSEを退官するまえからロンドンのそばの片田舎に移り住んで思索と執筆に励んでたんだよ。精力的にいろんな国にでかけていって講演したりして、いろんな国から称号とか賞なんかを授けられてりしてるんだ」

雄太「へえー、相変わらずだな、ポパーは……」

慶介「それで、一九九二年には日本の稲盛財団の設立した京都賞を受賞して、はるばる日本にまでやってきてるんだ」

雄太「一九九二年って……ポパーはたしか一九〇二年生まれだったよね。九〇才で日本までこられたんだ」

慶介「うん、きただけじゃなくて、受賞講演までやってる。じつはボクも、そのとき聞きにいったんだけどね」

雄太「ふーん、オレはそこそこポパーの名前は知らなかったけど、いって見たかったな……」

慶介「でも、さすがのポパーも一九九四年には亡くなってしまったんだ」

雄太「そりゃ残念……。でも、ほとんど二〇世紀を全体を通して生き抜いたことになるよ

な」

慶介「そうだね。そういう意味じゃ、まさに二〇世紀の思想家だっていえるよね」

正当化による合理性

雄太「ところで、これだけ広い範囲にわたっているポパーの考え方をひとことでいい表わすということになるのかな？」

慶介「おっと、ついにそれを聞かれたか。いつかはそんなこと聞かれると思ってたけど。たしかにこれだけ範囲が広いと捉えどころがなくなるよね」

雄太「だから聞いているんだよ」

慶介「そうだな……、これはボクの見方だけど、ポパーの中心的な考え方は、やっぱり批判に合理性を求めるってことかな……」

雄太「批判？ 合理性？ 合理って、人があまったらリストラしちゃうあれ？」

慶介「それは合理化。ちょっと似てるけどぜんぜん違う。合理性ってのは、いわば理にかなってるってことだよ。むちゃくちゃなことを不合理とか非合理っていうだろ。その反対で、よく考えればだれでもじゅうぶん納得できるってことかな」

雄太「それならわかるよ。でも、そういう合理性って、理由とか根拠とかがあるってことなんじゃないの？ たとえばだれかがむちゃくちゃなことをいったとする。そしたら『どうしてそうなるんだよ』って理由を聞くよね。それが納得できるもんだったら、そういう発言は合理的なものってことになるんじゃないの？」

慶介「そうだよね、ふつうはそういうふうに思われてるよね。合理的ってことは、理由とか根拠とかがあげられるってことだってね。いい換えると、正当化できるってことだよ」

雄太「そうそう、その正当化ってやつだよ。合理性ってのは……」

慶介「それで、実証主義者たちなんかは、感

覚経験による実証ってことを最高の正当化だって考えたわけなんだ」

雄太「そうだろ。やっぱり、なんの根拠もなく発言するやつは、いいかげんなやつだよ」

慶介「まあそうだね。まえに話したように、帰納法で得られた知識は保証されないのに、それでも帰納法があれば信じて込まれていたのも、そういうわけだったからだよ」

雄太「そういうわけって、どういうわけ？」

慶介「じつはポパーより二〇〇年くらいまえに、ヒュームっていう人が帰納法で得られた知識は正当化できないってことを指摘してたんだ。それで今世紀になってラッセルっていう人は、このヒュームの指摘した帰納の問題を合理性にとっての大問題だって考えたんだ。もしこの問題が解決できなければ、正気と狂気の区別がなくなるなんていってね」

雄太「正気と狂気ねえ……」

慶介「そう、だからラッセルは、たとえば自分をゆで卵だと思っている人を非難するための合理的な根拠がなくなるっていうんだよ」

雄太「ゆで卵っていうのはいいね。オレだったら自分のことフォアグラくらいに考えたいね……。でもそうか、正当化がうまくいなくなると、なんでもありってことになっちゃうんだな。だから合理的に正当化できるってことはとっても大事なんだよな……」

ほらふき男爵のトリレンマ

慶介「そうすると雄太は、合理的になろうとすれば、なにごとにも合理的な根拠から正当化できなきゃダメだっていうんだね」

雄太「もちろんだよ。そうやって、インチキとかいかさまを見抜くんだ」

慶介「それじゃあちょっと聞くけど、その正当化の根拠そのものの正当化はどうなってるんだろうか？」

雄太「えっ！……そんなの決まってんじゃない

いか。えーと、えーと……」

慶介「たぶんね、それも合理的になるためには、その根拠自体にも根拠が必要だろうね」

雄太「そうそう、そういうこと。また根拠があるんだよ」

慶介「うん、それじゃその根拠の根拠はどうなんだい？」

雄太「うーん、そりゃまたべつの正当化の根拠があるはずだよなあ……」

慶介「そうそう、そうやってどんどんつづいていくよね。これって、まるで『唐、天竺の西にいくとどこになるんだ』っていう落語の八公の話みたいだよ。ところで、これをつづけていったらどうなるかな？」

雄太「どうなるって……どうなるんだ？」

慶介「そうだな、さっき実証主義論争のところで名前をあげたアルバートにいわせれば、三つの可能性のうちのどれかになるんだって」

雄太「三つの可能性っていうと？」

慶介「ひとつは、このままずっと無限に根拠をさかのぼっていつまでも終わらないっていう可能性だ。これを無限後退っていうんだ」

雄太「でもそれじゃ、なにも正当化できなかったってことになっちゃうよね」

慶介「そうだよ。だから、ふつうはなにかこの無限後退を止める手段がとられるんだ。そのうちのひとつが、論理的循環っていうやつだ」

雄太「それってなに？」

慶介「AがBを正当化して、BがAを正当化するってな感じだな。たとえば、海が荒れているのを見て、だれかが『海神が怒ってる』っていったとする。べつの人が『どうしてそんなことがわかるんだよ』って聞いたら、その人が『こんなに海が荒れてるのにわからないのか』なんて答えたら、この理由づけは循環してるよね」

雄太「そういやあ、そういう循環ってインチキ宗教でときどきあるよね。一生懸命信心すれば病気が治るっていわれて病気が治らなかった

ら、たいてい信心がたりなかったからだっていわれるよね。それで、どうして信心がたりなかったってわかるんだよって聞いたら、病気が治らなかったからだっていわれたりして……」

慶介「そうそう、それなんか循環のかっこうの例だよ。だからこの循環を断ち切るためにも、信心の強さと病気の治癒はべつべつに検討しなきゃならないんだよ……。まあ、それはともかく、アルバートがいつている三つ目の可能性ってのは、この正当化の連鎖をかつてに打ち切っちゃうってことだ」

雄太「それってさあ、たとえば偉そうにしてる人が理由を聞かれて、だまれ！そうだからそうなんだッ！ってどなっちゃう感じかな……」

慶介「まあ、そんな感じかもね。結局、アルバートにいわせれば正当化の試みは、無限後退、論理的循環、かつてな打ち切りの三つのうちのどれかになっちゃうんだって。アルバートはこれをほらふき男爵のトリレンマって呼んでるんだよ」

雄太「それって、おもしろい名前だね」

慶介「ほらふき男爵ってのは、ドイツの古典文学に登場する架空の人物で、自分で自分を底なしを沼から引っ張り出して助かったとかほらばかり吹いてる人なんだ。トリレンマっていうのはディレンマの枝がひとつふえて三つになったものだよ」

雄太「そうすると、正当化っていうのは、結局、見込みなしってことになるのかなあ……」

合理性の限界

慶介「うん、でもこれだけじゃないんだ。合理性を重んじる立場を合理主義っていうんだけど、ちゃんとした合理的な根拠のあるものだけを受け容れるっていう原理を立てている立場を、ポパーは包括的合理主義って呼んでいる」

雄太「包括的合理主義って、なかなか合理的な立場だよ」

慶介「でもね、それじゃその原理自体はどうなるのかな？」

雄太「あっ、またそうきたか」

慶介「そう、そうくるよ。だから、こういう包括的合理主義も、ほらふき男爵のトリレンマにひっかかっちゃうことになるんだよ」

雄太「うーん、そういうことか……」

慶介「うん、そういうことだよ。だから、正当化による合理性には限界があることになる。合理的に根拠づけられないなにかが残るんだからね」

雄太「そういうところで、どうしてもぜんぶを合理的に根拠づけて、正当化しようとすることは、自分で自分を底なし沼から引っ張りだそうとするほらふき男爵に似てるってことになるのか……」

慶介「だいたいだよ、合理性を重んじようとする態度そのものはどうなんだろうか。この態度は合理的に根拠づけられるのかな？」

雄太「うーん……、どうせダメだっていうんだろ」

慶介「まあ、合理性なんかどうでもいいやっというようなやつに、いくら合理性を合理的に根拠づけようとしても、たぶんムダだろうしね」

雄太「いってもわからないやつっているからなあ……」

慶介「それでね、ポパーは合理主義者はこういう合理性の限界、正当化の限界をちゃんと認識してなきゃダメだっていうんだよ」

雄太「わかったよ。でもそれじゃどうしろっというんだよ、正当化がダメなら……」

正当化か批判か

慶介「そこで登場してくるのが、さっきもいった批判なんだよ。つまり、合理性を正当化に求めるんじゃなくて、批判に求めろってことさ」

雄太「でも、批判なんか合理性となんの関係

があるんだよ。ちゃんとした正当化ができれば、みんながその結果に納得して考え方とか意見とかが一致するかもしれないけど、批判ばかりし合ってたら、みんな意見がバラバラになっちゃうんじゃないか？」

慶介「うん、たしかにそういう気がかりはあるよね。それじゃ、批判が合理性とどういうふうにかかわっているのかをわかりやすくするために、ここで正当化しからない人と、批判しからない人を比べてみようか」

雄太「そりゃいったいどういう人だい？」

慶介「そうだな、一方は他人も自分も批判しないし、ほかからのどんな批判も受けつけないで、ただ自分のいっていることを正当化するだけの人だ。もう一方は、ことさら自分のいっていることを正当化しようとしなくても、自分を批判しようとし、同時に他人も批判しようとしてがんばる人なんかを考えてみてよ」

雄太「それって両極端だな」

慶介「それで、まえの人とあとの人、どっちが合理的かな？」

雄太「どっちって、ふつうはちゃんと正当化しようとするまえの方の人だろうね。でも、正当化ってどのみちムリだったんだっけ……」

慶介「うん、百歩譲って、もし正当化しようとする方が人が神様みたいな人で、ボクたちにはわからない仕方で自分のいっていることをうまく正当化できたとしよう。だから、この人はぜったいに間違いを犯してないってことになるよね。もしこんな人がいたら、そりゃこの人は合理的といえるだろうね」

雄太「いればの話だけどね。でも、そんな神様みたいな人っこないよ」

慶介「そうだよね、人間だれしも間違いを犯すかもしれないよね。だから、もしこんな正当化しからない人が間違いを犯しちゃったら、このひとはぜんぜん批判を受けつけないんだから、ほかからその間違いをなおしようがないってこ

とになる。だから、こういう人に対しては、ただ信じるか信じないかのどちらかしかないだろうな……」

雄太「そりゃまるで、新興宗教の教祖様みたいだな」

慶介「こういう人たちが批判をかわす仕方には、だいたいパターンがあるんだ。教祖様だったら、『私の正しさがわからないで批判するのは、悪魔によって目が眩まされているからじゃ』なんていうだろうね。要するに、自分たちを批判するのは、批判する人の考え方が歪んでいるからだって決めつけてしまうわけなんだよ。こうすれば、もう批判の中身に関係なく、どんな批判でもかわせることになる」

雄太「なるほど、こうしておけば、なにいわれても動じないよな……。でも、そんな決めつけをされちゃったら、もうそいつらになにいつでもムダってことにならないか？」

慶介「そうだよ、こういう決めつけをされちゃったらもう議論がぶちこわしになっちゃうよね。だから、信じるか信じないかのどちらかしかないってことになるんだよ……。それじゃ、さっきあげたもう一方の自分と他人を批判する人はどうだろう。この人は正当化しないんだから、一見頼りなさそうにも見えるかもしれないけど……」

雄太「でも間違いを犯したら、その人は批判に対して聞く耳をもってるんだから、ほかから指摘されて間違いに気がついて、自分で自分の考えをなおすことができるんだよね」

慶介「そういうことなんだ。正当化に突っ走る人は、間違いを犯しても軌道修正できないで、下手をすると狂信的なヤバイ方向にどんどん落ち込んでいっちゃうかもしれない。でも批判を受け容れる人なら、ほかの人とか現実からのフィードバックを受けつつ、軌道修正することができて、理にかなった方に自分を合わせつづけることができそうだよ」

雄太「なるほど……。こう考えてみると、批判ってことが合理性となにか深い関係がありそうだってことがわかってきたような気がするよ」

間違いを犯すかもしれないこと

慶介「そうかい、そりゃよかった。でもここで大事なのは、絶対に間違えないってことを認めないことだよ。逆にいうと、人はだれだって間違いを犯すんだってことを認めることだよ。これは、可謬論っていわれる考え方なんだけど……」

雄太「でもそんな呼び方しなくっても、それって、ふつうによくいわれてることだよな」

慶介「たしかに、これを聞いたことがない人なんてないだろう。でも、ほんとうにわかっている人は、あまり多くないかもしれない。っていうのはね、ふつうの人はたいてい、これは自分にあてはまることだって考えて、自分よりも目上の人とか尊敬する人、信頼している人、ましてや信仰しているなんか人にはあまりあてはめて考えたがらないからね」

雄太「うん、たしかにそうかもしれないな……。自分がなにかミスをしでかしたら、だれだって間違いを犯すんだってことで見のがしてもらいたいと思うだろうけど、自分が尊敬している先生とか信仰している教祖様が間違いを犯してるなんてあまり考えたがらないだろうし、ましてや面と向かって『間違ってますよ』なんていえないだろうな」

慶介「でもね、だれだって人間である以上、程度の差はあっても間違いを犯すかもしれないことについてはおんなじだよ。むしろ、そういう一般にえらいと思われている人たちは、ボクたちみたいなペーペーに比べれば、いま雄太がいったみたいにとっても批判しづらくなっているんだから、よけい注意しなきゃいけないのかもしれないよ」

雄太「なるほどね、たしかにそういう人たちを批判するのはむずかしいよな」

慶介「いわばそういう人たちは、権威があって、権威のために批判からまもられている。でもポパーにいわせれば、権威があるってことと正しいってことは、じつはなんの関係もないんだよ。だから、ポパーは『開かれた社会とその敵』のなかで、プラトンとかマルクスなんかの権威ある思想家たちをあえて批判したんだよ」

雄太「そうだったよね」

慶介「しかもだよ、たしかにそういう偉大な人たち、権威ある人たちっていうのは、ボクたちにとって有益なことをいってくれるかもしれないけど、そうだからこそ、もしこういう人たちのいってることが間違ってたら、その危険性はボクたちみたいなペーパーの場合に比べればとんでもなく大きいかもしれないよね」

雄太「ハイリスク、ハイリターンって感じだな……。それって、ドイツ人がヒトラーを信じ込んだんで、とんでもない危険をしょいこんじゃったっていうようなことだよな」

慶介「そうそう、だからむしろ自分たちにとって大事だと思われる人とか考え方なんかこそ批判的に見るべきだろうね」

雄太「大事なところこそ批判的にってことか……」

批判的合理主義

慶介「これまで話してきたように、ポパーは正当化の限界を認識して、むしろ批判の方に合理性の活路を見いだそうとするんだ。こういうポパーの考え方が、さっきちょっといった批判的合理主義っていう思想なんだよ」

雄太「批判的合理主義か。なんかいかめしい名前だね」

慶介「まあそうかもしれないね。ところでまえポパーの反証主義の話と実証主義批判の話をしたよね。それで、実証とか帰納を正当化って

考え、反証を批判って考えると、ポパーの批判的合理主義は、まさに彼の反証主義とおなじ構造になっている。っていうよりも、これは反証主義を一般化して広げたものだっていえるんだよ」

雄太「なるほど、そういうことか……。正当化でぐいぐい押していっても、やがては限界にぶちあたるのか。それじゃ、押してもだめなら引いてみなってわけだな。まさに逆転の発想って感じだよな……」

慶介「まあ、そういえるかもしれないね。ポパーの基本的な発想は、誤りから学ぶ、つまり誤りを批判によって排除することで、すこしずつ真理に近づいていこうっていうことだ」

雄太「反証とか反駁を使ってってわけだな……」

慶介「これにかんしては、ポパーは、クセノファネスっていうギリシャの思想家がいった『神は死すべきものにはじめからすべてをあきらかにしたわけではないが、時の流れのなかで、われわれはよりよいものを見い出す』っていう文句がとても気に入ってて、よく引き合いに出してたんだよ」

雄太「なかなかまえ向きの文句だね」

慶介「直接、真理を目指すっていうよりは、誤りを通して間接的に目指すっていう感じかな……。ふつう、こういった発想は消極的な考え方って思われやすいけど、でもポパーの反証主義とか批判的合理主義がぜんぜん消極的なものじゃないってことは、これまで話してきたことからわかるよね」

雄太「うん、慎重さは求めるけど、むしろかなり大胆な発想だと思うよ。でもさ……」

慶介「でもさ……って？」

相手のための批判

雄太「でもさ、たしかに批判してもんが合理性にとって大事だってことはわかったんだけど、

でもさっきオレがいったみたいに、批判ばかりし合ったら、人間関係が殺伐としてみんなバラバラになっちゃうんじゃないのか？ それに、批判なんて減点主義的な発想だから、おたがいにアラ探してみたいになっちゃうんじゃないのかな？」

慶介「うん、批判にはたしかにそういう面があるよね。でも、ここでなんのために批判するのかってことを考えてみてよ」

雄太「そりゃ、いま慶介がいったみたいに、間違いをなおすためなんじゃない？」

慶介「そうだね。でももしそうだとしたら、批判されて間違いをなおせた方は、それだけ一歩前進してることになる。つまり、批判は批判される人のためでもあるんだ。だから、まったく無関心な相手はあえて批判しようなんて思わないだろう」

雄太「そりゃそうだ。関心ない相手なんか無視するだけだよな」

慶介「ふつう批判ってのは、悪口とか非難とか誹謗中傷とかとごっちゃに考えられているからあまりいいイメージをもたれてないんだけど、でもちゃんとした批判をしようと思ったら、まず相手のいうことをちゃんと理解しなきゃならない。この意味では、ポパーの弟子のバートリーとかナッターノなんかは、批判っていうのは相手に対する敬意の表われだってことさえいつてるんだよ」

雄太「ふーん、ふつう批判されると批判した相手の敵意を感じてしまいがちだけど、でも必ずしもそうじゃなくって、むしろこっちのことを思ってる場合もあるってことか。そう考えると、批判ってものが必ずしも嫌なもんじゃなくなるかもな……」

慶介「それに、さっきいった大事なところこそ批判的に見るべきだってことも、このことと関係があるとボクは思うよ。大事だから批判する、敬意をはらってるから批判するってね」

雄太「なんだか批判のイメージがだんだん変わってきたな……」

知識の成長のための批判

慶介「そうだろう。たしかに誹謗中傷に似た相手をおとしめるための批判なんか、世のなかには少なくないだろう。でもポパーが合理的だっていった批判っていうのは、そんなじゃない。だいたいポパーのいつてる批判は、人物評価のためのもんじゃないから、減点主義的な発想はぜんぜんないんだ。むしろだれがなにを発言したかに関係なく、知識の成長とか発展をうながすためのものなんだよ」

雄太「それってどういうこと？」

慶介「まえに、ポパーの『自分のかわりに理論を死なせる』って話をしたよね。つまり、理論とそれを唱えた人を切り離して考えれば、失敗してもいくらでもやりなおしがきくっていうことだよ」

雄太「ああ、そうだったね」

慶介「この考え方からすると、批判されて攻撃されているのは理論の方で、理論を唱えた人じゃない。どうもボクたちは自分の発言が批判されると、まるで自分の人格が批判されたように感じてしまいがちだ。だから、批判は非難なんかととらえられやすい……」

雄太「まあ、たしかにそういうところはおおいにあるよね」

慶介「でもポパーの世界3では、理論はそれを考案した人から独立して独自に発展するもんなんだ。そういう意味では、理論をいつまでも自分の分身とか子供みたいに考えて過保護にしてちゃダメで、むしろ積極的に批判にさらして鍛え上げて、成長させていかなきゃならないってことにもなるんだよ」

雄太「そうやってうまく切り離せるといいけどね」

慶介「ポパーはよくこういつてたんだ。『自分

が間違っていて、君が正しいのかもしれない。でも努力すれば真理に近づける』ってね。つまり、ポパーにとっては知識が真理に向けて前進することが一番大事なことで、そのさいだれが正しかったとか間違ってたとか、ましてやだれが批判によって面目を失ったかなんてぜんぜん問題じゃないんだよ」

雄太「なるほど、そんなこと気にしてるようじゃ肝っ魂が小さいっていうことかな……」

慶介「これについては、こんな話があるんだ。LSEでのポパーのゼミってのはけっこうきびしかったらしくて、学生のレポートでもドシドシ批判されてたらしい。それで、あるとき学生が批判をかわそうとして、ポパーの質問を何回もはぐらかしたらしい。でも結局はポパーの追及に根負けして、自分の誤りを認めたらしい。そしたらポパーは笑って、こういったらしいよ。『よし、これでわれわれは友だちになれる』ってね」

雄太「へえー、間違いを認めたら友だちになれる先生なんて、ほかにいないよね」

間違えないやつはほんものじゃない

慶介「そう、ここのところは大事なんだ。いままで話してきたみたいに、ポパーは批判ってことのもつ意味を否定的なものから積極的なものにガラッと変えようとしてる。でも、批判的合理主義とか、とくに反証主義が根本的に変えているのは、誤りとか失敗に対する見方だとボクは思うよ」

雄太「誤りとか失敗に対する見方っていうと？」

慶介「理論の反証可能性ってことは、その理論が誤ってたり、失敗したりする可能性ってことだよ。ポパーは理論はこういう可能性をもつべきだっていってる。ボクにいわせれば、これはいわば、間違えないやつはほんものじゃないっていったるようなもんだよ」

雄太「そうか、オレなんかいつも間違えてばかりいるから、これを聞いただけでもなんだか勇気づけられる気がするよ」

慶介「そうだろ、間違えてばかりいるってことはボクもおんなじだから、この意味を理解したときは感動したよ。でも、こういう感動をしたのは、じつはボクたちだけじゃなかったんだ。たとえば、さっき話したエックルズなんかはこういってるんだ」

雄太「エックルズって、あの脳生理学者でポパーの親友ね」

慶介「エックルズもはじめのうちは帰納主義を信じていて、できるだけ確実に正しい理論をつくらうって考えてた。だから、誤っているかもしれない理論を公表することはだれもが嫌がっていて、エックルズもうつつとした気持ちになってたらしい」

雄太「その、間違ってたらどうしようって気持ち、オレよくわかるなあ……」

慶介「そんなとき、エックルズはポパーから学んだんだ。自分の理論が誤りだってわかることは、決して科学的に名誉を損なうことじゃないって……。それどころか、できるだけ理論を反証とか反駁を呼び起こすようなかたちにしておくようにってポパーにアドバイスされたらしいんだ」

雄太「帰納主義を信じてたんだったら、エックルズはさぞかし驚いただろうね」

慶介「そうだろうよ。このことがきっかけになったのかどうか知らないけど、エックルズはのちにノーベル生理学賞を受賞してるんだよ」

雄太「それじゃ、もしポパーのアドバイスがきっかけだったとしたら、ポパーは実際に科学の発展に貢献したことになるね」

慶介「そうなるね。『失敗を恐れるな』なんてよくいわれるけど、確実性とか正当化なんかを追いかめようとする考え方じゃ、これのほんとうの意味はわからないんじゃないかな」

雄太「そうそう、『失敗を恐れるな』がたんに口さきだけの場合もよくあるからな」

慶介「そういう意味じゃ、ポパーの思想は、ほとんど間違いを犯さない超人的なエリートなんかには無用なものだろうけど、ボクたちみたいにしょっちゅう間違えてばかりいる凡人にとっては、とっても力強い味方だと思うよ」

雄太「そういう話を聞いてて、なんだかオレでもなにかできそうな気がしてきたよ……。でもおもしろいよな。そういう凡人のための思想なのに、エックルズみたいなノーベル賞級のエリート科学者とか国家の指導者たちに受けがいいなんて……」

慶介「そうだよね。でもそういう人たちは、たぶんボクたちよりも自分たちの限界によく気がついているからポパーの思想に惹かれるんじゃないかな……」

雄太「それって、さっきいったソクラテスの無知の知ってことだね。オレなんか無知ってことじゃだれにも負けないけど、でもほんとのところ、それをどこまで知ってるのかなあ……」

理性への非合理的な信仰

慶介「ところで、これまで話してきたような批判的合理主義っていう思想を、ポパーはニュージージーランド時代に書いた『開かれた社会とその敵』のなかではじめて披露したんだ」

雄太「なるほど……。科学論とか認識論の問題から政治とか社会の問題にとりくむようになって、科学論での反証主義の考え方を一般化して、いろんな分野に適用できるように広げたってわけだな……」

慶介「まあ、そういうことになるかな……。でもね、じつをいうとこの批判的合理主義の思想には、最初っから問題がなかったわけじゃないんだ」

雄太「っていうと？」

慶介「このことは、さっきからときどき名前

が出てきてるポパーの弟子のバートリーが指摘してることなんだけど、その問題をきっかけにして、バートリーは批判的合理主義の考え方をさらに発展させることができたんだよ」

雄太「ふーん、それでその問題ってなんだよ？」

慶介「さっき包括的合理主義の話をしたよね。そのとき合理性を重んじるっていうこと自体がなんの根拠もないじゃないかって話もしたよね」

雄太「そうだった。だから、正当化のもくろみがダメになったんだったよな……」

慶介「でもポパーは、暴力とか不正よりも理性に訴える態度を選んでるんだよ。だから、ソクラテスのことばを引いて、あえて『不正をなすよりも不正をこうむる方がましだ』ってことさえいっている」

雄太「まるで、右の頬を打たれたら左の頬を出せっていう感じだね」

慶介「うん、でもポパーが選んだこの合理性を重んじる態度にはなにも根拠がないってことをポパーも自覚してるんだ。だから、こういう合理的な態度を重んじない人から、どうしてそんな態度を選んだんだって聞かれたらどうする？」

雄太「さあね。それでポパーはなんて答えたんだ？」

慶介「そう選ぶことを自分で決めたって答えたんだよ。つまり、理性がいいって信じてるからそう選んだんだってわけさ。でもこれってなんの根拠もないから、ふつうに考えれば合理的っていえないよね。だからポパーはこの自分の決断を理性への非合理的な信仰って呼んだんだよ」

おたがいさま

雄太「なるほどね、根拠がないから非合理的な信仰ってのはわかるんだけど……。でもこれじ

やあ、たとえば『そう、君はそっちを選んだの、それじゃボクはこっちを選ぶよ』って言ってぜんぜん違うことを選ぶって決めたら、もうそこからさきに話が進まなくなっちゃうんじゃないのか？」

慶介「まさにそこなんだよ、バートリーが問題にしたのは。バートリーにいわせれば、理性に対する非合理的な信仰っていうポパーの考えだと、合理性なんかどうでもいいやって考える非合理主義者に関きなおる口実を与えてしまうんだよ」

雄太「開きなおる口実っていうと？」

慶介「たとえば非合理主義者がなにかわけわからない発言をしたとしよう。すると合理主義者はこう論すだろう。『きみきみ、そんないいかげんなこといっちゃいかんよ。なにかをいうからにはちゃんと自分の発言には根拠を与えて、正当化しなきゃならんぞ』ってね。でもわけを知ってる非合理主義者ならこう答えるだろうね。『そりゃどうも失礼。でもあんただって、いつてことの根拠を突き詰めていけばなんの根拠もないいでしょ。だったらおなじ根拠なしでおたがいさまですね』なんてね」

雄太「こいつ、合理主義者にとっちゃ、ずいぶん嫌みなやつだね」

慶介「そうだろうよ。結局、ポパーのいう非合理的な信仰ってのは、アルバートのトリレンマでいえば、正当化を途中でかつてに打ち切っちゃってるようなもんだよ」

雄太「なるほど……、そうだな、かつてに打ち切っちゃってるな」

慶介「だから、根拠がないって言って相手を批判すれば、その批判はブーメランみたいに自分に戻ってくる。実際に、さっき実証主義論争で名前をあげたハバーマスなんかは、ポパーのことばをそっくりそのままポパーに返すことでポパーを批判したりしてるんだ」

雄太「まるで、鏡に向かってバーカっていっ

てるようなもんだな」

慶介「そういうこと。ところでこの事態は、さっきクーンのところでも話したパラダイム同士は優劣が決められないっていうのとじつによく似てるよね。パラダイムを超える見本なんてないんだから……」

雄太「あっ、ほんとうだ」

慶介「それで、どれがいいかわからないってことになって、そこからなんでもいいやっていう考え方が出てくるんだよ。これは相対主義って言って、クーンの考えをさらに展開したファイヤアーベントなんかが唱えているんだけどね」

雄太「なるほど、そういう展開になるのか。でもなんでもいいやなんて、まさにポパーが反対した非合理的な考え方だよね。そういう非合理的な考えがポパーの考え方から出てきちゃうとしたら、こりゃ大問題だよな……」

批判的合理主義の特異点

慶介「そうなんだ。それで、バートリーはこれをなんとかしなくちゃって考えたんだよ」

雄太「それで、なんとかあったのか？」

慶介「まあ、なんとかあったかどうかはともかくとして、バートリーがどう考えたかを話してみようか……。ポパーの考え方をよく見てみると、批判に合理性を結びつけていろいろな場面で批判を展開することで合理性を保つことができることになってる。でも、ただ合理性を選んだ最終点だけは、非合理的な信仰っていうことで、ほかの部分とはまったく異質なものになってるんだ」

雄太「ふむふむ……、なるほど、そうなる」

慶介「ポパーの弟子のミラーは、この点をポパーの思想のなかでの特異点だっていったんだ」

雄太「特異点って？」

慶介「数学とか物理で使われていることばで、通常の操作、原理、法則が成り立たない点っていう意味だよ。宇宙論でいうと、宇宙はいま膨張してるから時間をさかのぼっていくと宇宙はどんどん収束して行って、やがては密度が無限大のどんな物理法則も成り立たない特別な点に突きあたる。それが特異点なんだ。これとおんなじで、ポパーの考えではいろんなところで批判の原則が成り立っているんだけど、根拠をどんどんさかのぼったところで、その原則が成り立たない非合理的な信仰っていう特異点に達するってわけだよ」

雄太「わかったよ。それでその特異点がどうしたんだ？」

慶介「ミラーによれば、バートリーはポパーの思想からこの特異点をなくしてしまおうとした。要するに、この点に対しても批判の原則をあてはめようとしたんだ」

雄太「なるほど……。でも、この点に対しては、根拠がないゾッという批判は成り立たないんだろう」

包括的批判的合理主義の登場

慶介「うん、そこでバートリーは考えた。これまで批判っていわれてきたものは、ふつう根拠がないこととか、正当化されてないことを指摘するってかたちでおこなわれてきた。『どうしてそんなことになるんだよ』ってね……。つまり、正当化と批判が密接に結びついてたわけだ。でも、こういうかたちの批判じゃ特異点を批判できない。だから、批判を正当化から切り離してしまえばいいってね」

雄太「正当化と切り離された批判ねえ……」

慶介「考えてみりゃ、正当化とは関係ない批判なんてけっこうあるよ。たとえば、ある理論が首尾一貫してなくて、内部矛盾してることの指摘なんかそうだよ。矛盾があったらその理論はヤバイけど、でも矛盾してなかったからと

いって、その理論が正当化されたことにはならない。矛盾してないってことはあたりまえのことだからね」

雄太「そりゃそうだ。矛盾してなきゃいいってもんじゃないからな……」

慶介「それに、ポパーのいう反証なんかもそうだよ。ある理論に対して反証があがれば、それは立派な批判になるけど、反証されてないからって行って正当化されていることにはならないんだよ」

雄太「なるほど……。そりゃそうだよな。それで……」

慶介「だからそういう特異点なんかに、根拠がないっていうかたちの批判じゃない批判を投げかけられれば、そんなもの考える必要がなくなるってバートリーは考えたんだよ」

雄太「なるほどね……。でも、いっていることは頭ではわかるんだけど、かなり突飛な考え方だから、すぐにはちょっと飲み込めないな……」

慶介「うん、そうかもしれない……。たしかに、合理性を正当化じゃなくて批判に求めるっていう考え方だけでもかなり突飛だからね。その先をいくバートリーの考えはかなり異様に映るかもしれないな……。でも、バートリーにしてみれば、合理性を批判に求めるっていうポパーの考え方を一貫して突き詰めていくとこうなるはずだっていうだろうね」

雄太「一貫して突き詰めるとそうなるのか」

慶介「それで、バートリーはいうんだ。『すべては批判に開かれている』ってね。批判的合理主義をとことん突き詰めて行って展開したこの考え方を、バートリーは包括的批判的合理主義とか、汎批判的合理主義とかって呼んでいるんだ」

雄太「うーん、批判的合理主義っていう名前だけでもかなりいかめしかったのに、さらにいかめしくなったよな……」

非正当化主義

慶介「でもね……、それと、あともうひとつ名前があるんだよ」

雄太「まだあるのか……」

慶介「まあまあ。ポパーの考え方にしても、バートリーの考え方にしても、正当化っていうことに合理性を求めないっていう点では一致している。だから、批判的合理主義と包括的批判的合理主義と、あと最初に話した反証主義をひくくめて、非正当化主義って呼ぶことがあるんだよ」

雄太「なんだか、ますます奇妙な名前だなあ」

慶介「まあ、そうだろうね。おそらくこの非正当化主義っていうことばを聞いただけじゃ、おそらくなんのことはさっぱりわからないだろうね」

雄太「うーん、わかんないねー」

慶介「もちろん、非正当化主義っていつでも理由をあげることをすべて否定するわけじゃないと思うよ。「なぜならば」っていうことばが使えなきゃ、そもそも議論が成り立たないからね。でも正当化には限界があって、その限界のためにこれに批判がとってかわるから、究極の正当化なんていらないし、追求しちゃダメだって考えるのが非正当化主義だよ」

雄太「っていうと、批判には限界がないのか？」

慶介「ないね……ってバートリーはいつてるよ。批判はべつに盤石の土台の上にとどまる必要はないからね。いつでも動いていていいんだよ」

雄太「そんなもんかなあ……」

慶介「これこそ逆転の発想だよ。少なくともボクにとっては、こういうふつうじゃないものの見方でいろんなものを見てみると、いままで見えなかったことが見えてくるような気がするんだ」

雄太「なるほど、それって反証のところであって、予想外のことにでくわして見えてなかったものが見えてくるってことにつうじてるのかな？」

慶介「まあ、そういうことだね。バートリーにいわせれば、歴史上本格的な非正当化主義を唱えたのは、ポパーが最初だっていうんだ。でもポパー自身は、このことばを使ってあまり自分の立場を論じたことはなかったんだ」

雄太「ポパーも違和感を感じたのかな？」

慶介「でも、バートリーとかミラーなんかのポパーの弟子筋にあたる人たちは、はっきりと自分たちの立場を非正当化主義って呼ぶようになったんだよ」

よりよき世界を求めて

雄太「そうか……。でもバートリーの話、だんだん頭がこんがらがってきちゃったよ」

慶介「うん、こっちも疲れてきちゃったよ」

雄太「でもね、ポパーの話がおもしろくて、ひきこまれちゃったよ。いろいろとていねいに説明してくれて。これでオレもポパーについて、ちょっとはわかったような気がするよ」

慶介「まあ、うまく説明できたかどうかかわからないけど、雄太にそういつてもらおうと、こっちも話した甲斐があったよ」

雄太「今日聞いたポパーの話がなにかの役に立つときがくるといいよな……」

慶介「ボクもそう思うよ。ポパーの思想は思想にしちゃめずらしいほど科学とか実務なんかのいろいろな分野で、いろいろな意味で役に立つと思うよ。たんに道具としてじゃなくてね。だから、いろいろな科学者とか政治家とかがポパーに影響を受けたんだと思うよ」

雄太「それじゃ、オレもこれからはポパー的に生きていくかな。まず、手はじめに先輩でも批判するか……。って思ったけど、やっぱり気が引けるよな……」

慶介「そうだね、たしかに批判っていうのは、するほうにとっても、されるほうにとってもそう簡単にいくもんじゃないだろうね。批判の意義を強調してやまなかったポパー本人でさえ、残念なことに人からの批判はなかなか認めなかったらしいよ」

雄太「へえ、そうなんだ。ポパーもやっぱり人の子か」

慶介「そういう意味じゃポパー個人には限界があるけど、でもポパーの批判的合理主義の精神はそうじゃないと思うよ。批判がどれだけ受け入れられるかは、やっぱり失敗とか誤りなんかを、どれだけ積極的に評価できるかにかかってるんじゃないかな」

雄太「そりゃそうだけど、それってむずかしそうだよな」

慶介「だから、こういった批判を重んじる考え方が浸透するには、まだまだ時間がかかるだろうね。でもたとえ時間はかかっても、批判的合理主義の観点からを開かれた社会を目指していけば、たがいに批判しあっても決して人格が傷つかないで、むしろ知識とか社会そのものが発展する社会はきっといつか実現するんじゃないかな」

雄太「そうなのといいよなあ……」

慶介「ただし、ユートピア主義的に性急に考えないで、現実から学びつつ一步一步ピースミールにね。ポパーには『よりよき世界を求めて』っていうタイトルの論文集があるんだけど、そういう開かれた世界を心から望んでいたんだと思うよ」

雄太「なんだかナイーヴなタイトルだけど、その気持ちわかるよ……。おや、もうこんな時間か。あっ、そうだべつの用事を思い出した。今日はいろいろと詳しく話してくれて、サンキュー。こんどお礼におごらせてもらおうよ。それじゃあ、さいなら……。また、なにかあったら聞きにくるかもしれないけど、そんなときやまた

よろしくたのむね……」

From: keisuke@xxxx.com

To: yuuta@xxxx.com

Subject: RE: ポパーについて教えて

雄太へ

このまえずいぶんと長いことポパーについて話をしたけど、わかってくれたかな？　じつは、ボクも話をしているうちにいろんなことに気がついて、ずいぶん刺激になったよ。これからもポパーについてなにか聞きたいことがあったら、いつでもまた気軽に聞いてくれよ。

ところで、せっかくあれだけポパーについて話をしたんだから、雄太には今度はぜひポパーの本を直接読んで欲しいと思うよ。このまえの話で出てきたポパーの本は、ほとんどがもう日本語に訳されてるから、それをあげておくよ。

『《歴史主義》の貧困』、中央公論社。

『科学的発見の論理』、上下二巻、恒星社厚生閣。

『客観的知識』、木鐸社。

『果てしなき探求』、上下二巻、岩波書店。

『開かれた社会とその敵』、第一部、第二部、未来社。

『推測と反駁』、法政大学出版局。

『自我と脳』、上下二巻、思索社。

『未来は開かれている』、思索社。

『確定性の世界』、信山社。

『開かれた社会——開かれた宇宙』、未来社。

『よりよき世界を求めて』、未来社。

『フレームワークの神話』、未来社。

『開かれた宇宙』、岩波書店。

『实在論と科学の目的』、上下二巻、岩波書店。

『量子論と物理学の分裂』、岩波書店。

それと、日本ポパー哲学研究会っていう会があるんだ。じつはボクも会員なんだけど、ポパ

ーの関心の広さを反映していろんな分野、職業

の人がいてなかなかおもしろいよ。それと、この会のホームページはかなり内容豊富で充実しているから見てみるといいよ。アドレスは、
<http://www.law.mita.keio.ac.jp/~popper/>

あと最後に、日本語で読めるポパーの入門書、解説書、研究書もいくつかあげておくよ。いまでは手に入りにくいものもあるけど、図書館にあるかもしれないから探してみてよ。

高島弘文著、『カール=ポパーの哲学』、東京大学出版会。

W・バートリー著、『ポパー哲学の挑戦』、未来社。

川村仁也著、『ポパー』、清水書院。

関雅美著、『ポパーの科学論と社会論』、勁草書房。

小河原誠著、『討論的理性批判の冒険』、未来社。

長尾龍一、河上倫逸編、『開かれた社会の哲学』、未来社。

小河原誠著、『ポパー——批判的合理主義』、講談社。

小河原真著、『反証主義』、東北大学出版会。

小河原誠編、『批判と挑戦』、未来社。

蔭山泰之著、『批判的合理主義の思想』、未来社。

B・マギー著、『哲学と現実世界』、恒星社厚生閣。

日本ポパー哲学研究会編、『批判的合理主義』、全二巻、未来社。

それじゃ、また今度雄太に会ったとき、ポパーについてまたいろいろと聞かれるかもしれないから勉強しておくよ。

慶介

編集後記

いつも原稿を集めるのに苦勞しておりますが、今回は長編の投稿があり分厚い機関誌を編集できました。編集部は、皆様のご投稿をいつでもお待ちしております。どうぞ、ふるってご投稿くださいますよう、いつものことながら、お願い申し上げます。

理論的問題もさることながら、現実の諸問題を論じたアクチュアルな論考は、われわれの思考を活性化してくれると考えられますので、ご遠慮なく、政治経済的問題を論じていただければと思います。ポパーの精神にならっていつでも現実問題との接点を保持し、そこから深く哲学的問題に切り込んでいただくような論考は大歓迎です。もちろん、簡単に論じられることではないでしょうが、知性の冒険を期待します。

(文責：小河原 誠)

電子ファイルの送付について

前号と同じく、本号も電子ファイルのみの作成となります。PDF ファイルを開くためのパスワードは、**Popper2014** 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。

本号についてのご意見等につきましては、編集委員（現在は、[小河原 kogawara79@hotmail.com](mailto:kogawara79@hotmail.com)）にご連絡いただければ幸いです。



D.ミラー

小河原 誠・蔭山泰之訳

『批判的合理主義：再定式と擁護』¹

第5章 ヒューム：ベーコン＝ゲーデル：ヒルベルト

5.1. 序

ベーコンに対するヒュームは、ヒルベルトに対するゲーデルである。このような比較を初めて目にされる方は驚かれるかもしれない。だが申し上げておきたいのだが、この比較からは多くのことが明るみに出てくるのであって、異なった分野の力技ともいえる業績を無理やり比較することではないのである。もっとも、露呈してくるもののほとんどすべては、一方の側、つまり、帰納主義の側にあるのであって、形式主義の側にあるわけではない。その理由はこうだ。ゲーデルはヒルベルトの形式主義を粉砕したが、そのときかれが処方した薬を、数学の哲学者たちは（ごくわずかの変人を除いては）勇敢にも呑み込み、心身を壮健にした。対するに、科学哲学者たちは（私のようなごくわずかの変人を除いては）、ヒュームがベーコンの帰納主義を粉砕したという事実に直面する用意がほとんどできていないのだ。科学の合理性にかんする現在の理論のほとんどは、夢想にも等しいかくあつてほしいという思考のレベルにある。つまり、算術の無矛盾性の問題について

はそのうち受容可能な有限の立場にたつ解法が見つかるだろうし、見つかつてほしいという夢想にも等しい願望的思考レベルと同じレベルにあるということだ。それゆえ、なしうるかぎり鋭利かつ明確に、ヒュームやその他すべての自暴自棄になった懐疑論者とか非合理主義者などに対して、わたくしには唯一適切な対応と思われるもの——正当化の探求をやめて、真理の探求のために冷酷なまでに理性を使い尽くすという対応——のアウトラインを述べてみたいと思う。このアプローチのもとでのみ、ヒュームを超えるきちんとした進歩が望めるのだ。クライゼルは（1986年キルヒベルクでの第11回ウィトゲンシュタイン・シンポジウムで）ゲーデルの定理に対して最初に（そしてただ）大げさにしゃべるだけだった人たちに対して、役者がかった調子で嘲笑を浴びせたが、わたくしはいまそれを聞いた時のことを思い出している。哲学者は、〔ヒュームの議論が出てから相当の年月が経っているのだから〕ヒュームに対して大げさにしゃべる必要はほとんどない。

5.2. ヒルベルトとゲーデル

ラッセル、カントール、ブラリ＝フォルティの名前と結びついている集合論のパラドックスが示したのは、数学理論は愛想よく人を納得させ、また、人を酔わせるほど美しく、ありあまるほど豊穡に見えたとしても、矛盾があれば安住の地ではなくなってしまうということであった。ヒルベルトが述べたように、無限集合についてのカントールの楽園がそのような理論のひとつだった。なんの制約もなしに自由に集合を構成すると、集合ではありえないような集合に、つまり、その楽園に住む全住民が荒廃の危機にさらされるパラド

¹ David Miller, *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, Open Court, 1994, Chapter 4: Comprehensively Critical Rationalism: An Assessment. All right reserved by David Miller.

翻訳権：小河原 誠。参考文献については原本の文献一覧を見られたい。

ックスにみちびかれてしまうのだ。そこで法律を立案することが緊急に必要なになった。それは、集合論においては結局のところツェルメロとその後継者によって提出されたとはいえ、集合論においてばかりでなく数学のほかのすべての分野にとっても必要だと考えられるに至った。ひとつの提案は、直観主義（より一般的には構成主義）が提案したのだが、数学の方法を効果的（effective）なもの、つまりわれわれがコントロールしうる方法に制限すべきというものであった。直観主義は、伝統的な数学の大部分を掃き捨ててしまうものだったろう。それとは対照的に、ヒルベルト自身の提案（それを実行するためには、検討対象となるどんな理論でも精密に形式化することが必要だったので、しばしば形式主義と呼ばれる）は、どんな数学理論も、十分に絞りこまれた、だが安全なメタ理論においてその無矛盾性が証明されるならば許容されるという寛大なものだった。数学者は以前のように活動の自由が保障されるし、望めば無限の領域にも自由に踏み込んでかまわない。だが、そこでの構築物は審査されるし、行き過ぎているものは有限の立場にたつ禁欲的メタ数学者という名の祭司によって除去されるはずだ。これがヒルベルトの目論見であった。

よく知られているように、この計画は挫折した。1931年にゲーデルは、初等算術のすべての資源——これはヒルベルトが有限の立場から許容できるとしたものはるかに超えていた——を動員したところで、初等算術の無矛盾性の証明——もちろん、初等算術が無矛盾だとしてではあるが——には不十分であることを示したのであった。したがって、有限の立場から解析学の無矛盾性を証明することには現実的な望みはなくなったし、ましてや集合論の無矛盾性を証明することに望みはなくなった。ゲーデルの業績からの諸帰結は、ほとんど普遍的に受け入れられてきた。無矛盾な数学理論の無矛盾性を疑問の余地なく確実に証明することは、もはや期待されるべくもなかった。

非整合性にかんしては、事情は異なっている。どんな非整合的な初等的理論に対しても有限の立場からその非整合性を申し分なく証明することはいつでも可能である。（もっとも、われわれは矛盾を発見しうるほど十分に賢明で長生きしうるとはかぎらないわけだが）。算術やツェルメロ・フレンケルの集合論、またその他の理論に対して、有限の立場からそれらの無矛盾性を証明して、讃えることはできないのだから、それらの無矛盾性を問うことは無駄であるとか無意味であるという結論を引き出す者はいないであろう。

実際、ヒルベルトが裁可した証明よりもより果敢な方法を使った無矛盾性の証明が数多く与えられてきた。よく知られている例は、算術の無矛盾性についてのゲンツェンの証明である。有限タイプの計算可能関数を使ったゲーデル自身による証明もある（1958; 役に立つ概要としては、Troelstra 1990 を見よ）。そして集合論における多くの相対的無矛盾性の証明がある。これらの証明は、なるほど、ヒルベルトが望んだもの——矛盾とは異論の余地のなく無縁であるという証明書——を提供するものではない。にもかかわらず、それらは無矛盾性のテストになっているし、それらが採用している方法は、有限の立場にたつものではないにせよ、標準的な数学的方法から大きくかけ離れているわけでもない。実際、強調されてしかるべきなのだが、数理論理学の初期の時代には、数学理論についてのあらゆる数学的探究は有限の立場にたつのでなければならぬなどという想定はなかった。ゲーデルは学位論文——ここでは初等論理学の意味論的完全性が証明されている——の序文において、こう書いている。「（たとえば、無矛盾性の問題とは違って）この問題を、[パラドックスが現れる以前の] 素朴な数学の範囲内で立てることには十分な意味がありえただろう。それゆえ、他のなんらかの数学的問題に対してよりも、証明の手段に制限を課することが急務になるとは思われない。」（1929, Section 1, 65）似

たような見方はエミール・ポストもとっていたと、ドレーベンとファン・ヘイエノールト(1986, 46, 52)が記録している。にもかかわらず、効果的(effective)あるいは構成的に成し遂げられるものについての興味はつづいていた。とりわけ論理学は、効果的であることが期待されていた。

5.3. ベーコンとヒューム

ベーコンは『ノヴム・オルガヌム』(1620)において、首尾よく営まれている経験科学を、「感覚が捉えたものや特殊なもの」から、「自然の内部のさらに奥まったところ」(1620, I, xviii)についての「最高の一般性」(1620, xxii)へ向けての帰納による前進であると特徴づけた。帰納は間違いようのない確実性を提供するという説は一般にはベーコンに帰せられているが、アーバック(1987, Section 2[vi])はこのような見方に異議を唱えた。だが、ここでこの問題をもち出す必要はないだろう。それは、ベーコンでなければ、他のだれか(たぶん、シェークスピア)だったというだけだ。そして、ワトキンスがベーコン/デカルトの理想と呼んでいるもの——これは、パルメニデス/アリストテレスの理想とも呼べるものである——においては、たしかに豊かな説明力をもった真なる理論が理想となっているが、これは、多くの帰納法信奉者が賛同してきた科学の目的でもある。論点をはっきりさせよう。ベーコンが推測したのは、帰納法こそがその投影する理論への道徳的確実性、正当化、よき理由を保証するということであった(Urbach, *loc. cit.*)。そしてまさにこの推測をヒューム(1739)が反駁したのである。

伝統的な懐疑論は、世界についてのわれわれの知識は確実で決定的でありうるという見方を突き崩した。知識のある項目が、確実であるためには、真であると証明されなければならない。だが、どんな証明にしたところで(些細事の証明を除い

ては)、前提を用いている。前提は、結論が真であるためには、真でありさえすればいいのだが、結論は、前提そのものが真である——つまり、それ自身確実である——と証明された場合にのみ、真であると証明される。(この点のより詳しい議論については、すでに述べた3.3を見よ)。現代のことばで言うと、どんな言明も妥当な導出の結論になりうるとはいえ、確実性にとって必要なのは論証(demonstration)であるということだ。導出は、その前提が論証されることによってのみ、論証に変換されるのだから、いつでも論証されるべきものがいつでも残ることになる。だから、どんな論証も完全ではない。この点は、ヒルベルトが思い描いていた無矛盾性についての有限の立場からの証明にも疑問の余地なくあてはまる。それらは、安全であることがたしかに望まれるとはいえ、無謬ではない。幻想である可能性は、数学においてさえ完全には退けられない。

ヒュームは、帰納にかんする懐疑論へ顕著な貢献をした。たとえ感覚経験についてのあらゆる報告が直接知として分類され、そのために確実だ(したがって、論証の必要はない)とみなされたところで、いかなる普遍言明も、あるいは未来にかんするいかなる単称予測も確実になるわけではないという点を見極めたことがヒュームの貢献であったのだ。言い換えれば、いかなる普遍言明、いかなる予測も、観察のあらゆる真なる報告文の集合から妥当なかたちで導出されることはありえない。そのような導出は妥当ではないのである。

5.4. ゲーデルとヒューム

ゲーデルは、いかなる数学理論についても、その無矛盾性について有限の立場からの証明はありえないことを示した。ヒュームはいかなる科学理論についてもその真なることを有限の立場から証明することはありえないと示したなどと不

正確な述べ方をしてはならない。「科学理論」ということばは、ここでは普遍理論と単称言明による予測を含むものとして理解されなければならないし、「数学理論」ということばは、ペアノ算術、あるいは少なくともロビンソンのQを含むにたる十分に強力な理論を含むものとして理解されなければならない。(どちらの場合も、理論は『プリンピキア・マテマティカ』とそれに関連する体系」という符牒によって記述されてもよい)。わたくしが、ヒュームの議論とゲーデルの議論とのこのような並行関係をじっくり見ようとしているは、ゲーデルに対する論理学者や数学の哲学者たちの標準的な応答に並行するのはヒュームに対する見せかけの応答のみであると言いたいからである。わたくしはこう主張したい。つまり、ほとんどすべての科学哲学者は、ベーコン流の帰納主義に対するヒュームの猛攻撃を見て退却を始めたのだが、その仕方は、数理論理学者ならだれにせよまじめにゲーデルの第二不完全性定理のあとで進んでいける道であると考えたことはないようなものなのであった、と。自覚しているつもりだが、こうした言い方ではほとんど議論とはなっていまい。ここでの比較はただ例解として述べさせてもらっているだけである。

間違いを犯したくないので、わたくしは次の点を強調しておかなければならないと思う。つまり、ヒュームとゲーデルとのあいだのこのような類似は、真理と無矛盾性という属性は、理論のもつ属性のうち、同じ足場に立つ属性であるという間違った見解にはいかなる仕方でも依拠していないという点である。一般に言ってもそうでないことはきわめて明白であるし、また、類似が類似にすぎないのはまさにそれらが異なっているからであると思いたい。真理は、無矛盾性よりもはるかに強い属性である。そしてさらに大事なことは、無矛盾性とはつねに形式的、必然的な属性であるにすぎないのに対し、真理は実質的で偶有的な属性だということである。科学理論が偽であるなら

ば、その偽であるという性質、また、数学理論が矛盾しているならば、その矛盾しているという性質は、どちらも有限の立場で確かめられる。しかし、最初の場合ではその証明は実質的であり、経験的反証となるが、第二の場合ではその証明は形式的であり、矛盾を導出することである。だからわたくしは、数学における真理は無矛盾性に還元可能であるというヒルベルトの見解を裏書するようなことはなにも述べたいとは思わない。ヒルベルトは「すでに真であることが分かっている言明に、ある命題を公理として追加しても矛盾が生じないことが判明すれば、ただちにその命題は真であるといってもよい」(1905/1967, 135, Principle I) と述べていたのだから。

こうしたことは言うっておかねばならないし、強調しておかねばならないことなのだ。なぜなら、人間の知識について議論がなされるときには、習慣的にまた片意地なまでに真理と確実性が混同され、また理論の実質的な属性と形式的な属性とが混同されているからである。なるほど、ある言明が真であると示すことは、それが確実であると示すことから大きく異なるわけではない。そして、通常の条件下で言明を発するなら、そこでの発語内の力からして、その言明は確実でありともかくも知られていることだと言うに等しいであろう。だが、だからと言って、真理が確実性と同じであることにはならない。とりわけ苦痛を覚えざるをえないのは、真理と確からしさが同義的な言葉で論じられていたり、さらにはもっとありふれたことなのだが、真理への接近度と確からしさ〔確率〕が同義的な言葉で論じられているのを目にするときである。その典型的な例を挙げてみよう (O'Hear 1989, 120)。「言い換えると、理論は実在を説明することを通じて、実際にわれわれをさらなる経験的知識へと導いていくくれるのだが、まさにそのことによって、理論はなんらかの確証度〔degree of confirmation〕、ないしは真理への接近度を獲得するのではなからうか。ここで実

在論者は、理論が観察不可能な世界について語っていることも真であるよきチャンスをもつという意味で、理論が成功するのは、その理論が真であること、あるいは、その理論が確からしいことから説明されるべきだと論じる」。(真理への接近度と確からしさ〔確率〕の区別については無数の興味深い歴史的余談がある。それらについては、Popper, 1963, Addenda 6 と 7, 399-404、および Niiniluoto 1987, Section 5.2, 160-64 を見よ。ここでの O'Hear の楽観論に対するコメントについては、すでに論じた第 2 章 第 3 節の i を見よ)。

5.5. ゲーデルへの応答

ゲーデルの業績がもったインパクトによって、数学基礎論におけるほとんどの仕事は痛みを伴いつつ急激にその方向を変えた。現存する数学理論の無矛盾性を有限の立場からの手段で証明しようという研究目標を掲げることにはもはや説得力はなくなった。この点までは、ほとんど影響されずにすんだ構成主義者でさえ認めたところである。というのも、構成主義者はそうした研究目標を遂行することを自らの仕事であると考えたことは決してなかったからであるし、証明にかんする自分たちの厳格な証明規準に合わない部分が古典数学にあるなら、それをいつでも放棄する用意をもっていたからである。しかしながら、その他のほとんどの人たちは、無矛盾性はかつてそうであったように、数学理論にとって決定的で必要不可欠な属性であるとはいえ、多くの核心的な場合において有限の立場にたつ方法では論証不可能であるという事実と折り合いをつけた。そのような絶対的な無矛盾性証明の探求に代わりうる活動はふたつあるように思われた。ひとつは、ある理論の論理的帰結を探求すること——つまり、数学をやることに他ならない——で、その理論の無矛盾性をテストすることである。もうひとつは、理論の無矛盾性の問題を他のなんらかの理

論のそれに還元することである。——これもまた、典型的な数学的冒険であって、ヒルベルトがその初期の仕事のために定めたある特別な種類の数学を重要な仕方でもたまたま避けがたく使わざるをえない活動、要するに数理論理学に従事することであることが明らかになる。

これらの戦術のどれも、自分たちの理論の無矛盾性が本当に証明されることを欲していた者にはいかなる慰めをもたらさなかった。矛盾した理論は——じっさい、一つの矛盾があるなら——どれほど多くの無矛盾性テストがなされようともパスしてしまうのだ。たとえば、カントールの手になる素朴集合論は、〔論理的帰結の探求において〕けた外れに多産だったが、途方もなく多産だったわけではない。他方で、相対的な無矛盾性証明は、探求下の理論と強さにおいてほぼ同じ程度の理論の無矛盾性を前提せざるをないのである。たしかに、ある理論がほかのある理論との関係において無矛盾であると証明されたならば、それは実際にも無矛盾であるに違いない。(これは証明されるべき事柄である!)。しかしそれでは、その無矛盾性についてほとんどなにも語られていない。というのも、われわれが知らないこと、そして有限の立場からの手段で証明できないこと、それは、たとえば ZFC、つまり選択公理をとまなうツェルメロ/フレンケルの集合論は、ZF と区別されるのかということである。なるほどコーエンは、その区別が ZF の無矛盾性から導かれることを示した。だが、ZF の無矛盾性は未解決のままなのだ。

ゲーデルの仕事に対しては、わたくしが実際上の意義は完全にはないと見たわけではない一つの応答がある。それは、無矛盾性についての有限の立場からの証明が目指すところは、「有限の立場」を緩めるのではなく、「証明」を緩めることで修正されるというものである。このアイデアは、想像するに、有限の立場にたつ議論——もっとも無矛盾性の証明ではない——が、この理想の状態に

接近する度合いについての測度を導入するという事だろう。だがそのような測度は、構文論的に簡単には定義できるわけではないだろう。というのも、どんな疑似証明にとってもせいぜい必要なのはあやまった証明ステップがひとつあることだからである。おそらく、それは他のなんらかの仕方でも実行できるだろう。わたくしにはわからない。しかし、どれほど賢明に定義されたところで、そのような測度は、ヒルベルトのプログラムをわずかばかりも前進させるものではないだろう。無矛盾であることがほとんど証明されたという理論のすべてについては、〔ほんとうに〕無矛盾であるのかという問いが未解決のまま避けがたくまといつくからである。（理論が無矛盾であることの）不完全な証明であっては、数学の他の分野におけるように、証明であるとは思われないだろう。さらに受入れられないのは、無矛盾であることがほとんど証明された理論は、「ほとんど無矛盾である」と格付けされてよいという提案である。こうした表現にはどんな独立の意味が与えられるのだろうか——知るのは神のみだろう。もっとも完全な理論を「ほとんど矛盾している」と表現することにはある意味があるのだが。ダ・コスタとその他の人（Priest et al. 1989）によって公表されたパラコンシステント論理の体系は、ここでなんらかの役に立つかもしれないと言えるだろう。しかし、「ほとんど無矛盾である」がなにを意味するにせよ、ほとんど無矛盾だが矛盾している理論というものは、古典的な観点から見れば、端的に矛盾しているにすぎない。矛盾した理論が許容されるようになるには、その前に数学の実践におけるまさに過激な革命——たとえば、疑似パラコンシステント論理で古典論理が置き換えられること——が必要とされるだろう。

ゲーデルの定理に覚醒されて、あきらかに、ヒルベルトの形式主義の目標は、静かに包括的に幕を引いた。無矛盾性証明の探求は、無矛盾な理論の探求に引き継がれた。証明（proving）は、吟味

（probing）に道を譲った。数学理論についての有限の立場からの研究が安全な基礎を約束するわけでもなくなった。だがその研究は、数学者になにが証明できないかを見るようにさせたばかりでなく、純理論的な研究の欠かせない道具になった。

5.6. ヒュームへの四つの応答

すでに述べたように、ベーコン流の帰納主義の目的は、自然界についての確実に真なる普遍言明を見つけ出すことであった。その方法は、データを体系的に照合し、帰納的推論によって増幅することであった。言い換えれば、探求される一般的な真理は、多かれ少なかれ疑問の余地のない前提からの有限の立場にたつ証明によって引き出される結論であるべきだった。（結論が心理的にも論理的にも最終的な要素であるべきかどうかは、ここでは重要ではない。わたくしはよろこんで同意するが、経験的証明は数学における証明のように、結論が見通されていなければ、ほとんど現れてこないだろう）。ベーコンの目的がもっていた實在論、またかれの方法がもっていた経験主義に賛同する哲学者たちは、前提（証拠）を認めたとしても、そのような有限の立場にたつ証明は不可能である、というヒュームの論証に対してさまざまな仕方で応答した。しかし、言わせてもらいたいのだが、そのなかでのたったひとつの答え、つまり、ポパー（1934/1959a）とその後継者たちの反証主義だけが、1931年以降において数学の哲学が変貌した仕方によく似ているのである。この節と、つづく3つの節で、ヒュームに対する12の標準的な応答——そのうちのいくつかにつけたタイトルは、いささか不作法かもしれないが——を列挙し、それらにコメントし、それらのメタ数学における類似物を示してみよう。より一般的な議論は、5.10で述べておいた。わたくしは、歴史的には重要であるとはいえ、帰納にかんするヒュ

ームの問題圏では今日ほとんど勧められることのない四つの応答から始めるつもりである。以後、それらにはほとんど触れないであろう。

a. 実証主義

厳密な実証主義者は、ヒュームの議論を受け入れ、科学の目的は有限の立場にたつ証明によって達成できるものに後退しなければならないと結論する。この慎重深い説は、仮説など立てないと言っており、かつてマッハや、おそらくカルナップによって抱かれたものだが、おそらくもう長いあいだだれも支持していない。この説は、数学における構成主義とか直観主義に対応するが、ほとんど興味をひくものではない。実証主義は、理論科学を放棄したため、非合理主義とほとんど区別がつかない。

b. 道具主義

これは、科学の理論、とりわけ観察不可能な実体に言及する理論は、見かけとはうらはらに、ほんとうは本物の言明ではなくて、実用的な道具であり、適用可能性とか効率を規準にして判断されるべきだという説である。ヒュームの議論は説得力をもたないとみなされている。科学の理論は真ではないのだから、真であると証明できないとしてもなんら困らないというわけだ。もっとも、道具主義は、数学の歴史——十二分に納得のいくことだが、ある時期、複素数理論はほとんど役に立つ道具以上のものではないと見なされていたことだろう——で、さらにはメタ数学においてさえ、ある種の役割を果たしたと言えるのだが、真理が無矛盾性によって置き換えられるとき、道具主義を理解可能な立場に変形するのは容易ではない。ここで似た立場を挙げるとしたら、数学は、哲学と同じように、処理テクニックの集まりであって、成果の集まりではないというウィトゲンシュタインの気まぐれな発言かもしれない。こうしたものの言いは、「矛盾を犯しながら計算を誤ることは

できない。なぜなら、計算のために矛盾を使うことは端的にできないからだ」(Monk 1990, 421; 438-42 も見よ)といった発言に典型的に示されている。

c. 約束主義

これは、経験科学の理論——ポアンカレ 1903/1952, xxi-xxvii にとっては、それらのうちのもっとも一般的なものである古典力学とユークリッド幾何学を意味するのだが——は、定義の変装したものであるという説である。したがって、そうした理論は、真であるばかりでなく、必然的に真であり、そして、より単純であるというだけではかの定義よりも優れていることになる。このようにして当該の理論から経験的内容が掃きだされてしまうならば、そして實際上、経験科学の外に追いやられてしまうならば、ヒュームの議論は脇によけられてしまう。このアプローチの美点は、それがなんであれ、メタ数学のなかで複製することはできないように思われる。用語の意味を調整することによって矛盾した理論を無矛盾にすることはできない——些末な意味においてもそうすることはできないのである。あるいはむしろ、そうしたことが起こるのは論理もまた変更された場合のみだろうが、それは古典的な約束主義で問題となっていたことではない。

d. アプリオリズム

普遍的なアプリオリ言明を認めるカントの学説は、妥当な仕方では科学法則を経験的証拠から推論することを許すとはいえ、証明は有限の立場でなされるべきだという要請を緩和し厳密な経験主義を公然と捨て去っている。そうしたものとして比較の対象を求めるとしたら、たとえばゲンツェンが算術に対しておこなった証明のような無矛盾性証明における非有限的方法を引き合いに出すのがよいかもしれない。(この証明のひとつのバージョンについては、Mendelson 1964 の

Appendix を見よ)。だが、このような比較は、はなはだしく誤解を招く。ゲーデルの定理からの直接の帰結になるわけだが、証明についてのゲンツェンの有限の立場を超えた方法は、指定された仕事には十分に強力であるとはいえ、一般には適用できないということである。それはすべての無矛盾性証明にとって十分なものではない。これとは対照的に、普遍的因果性というカントの原理は、完全に一般的なものとして、あらゆる帰納的推論にとって十分な妥当性をもつものとして考えられている。だからこそ、疑いもなく、今日に至るまでなんびとも、そのようなカントの原理——あるいは、自然の斉一性のような原理であってもしののだが——を、他の誰かが（先に、1.2 で注記したように）まじめに取り上げようと本気になれるように定式化できていないのだ。

5.7. ヒュームに対するさらに三つの応答

つぎにヒュームに対する三つの応答を取り上げるが、それらは、それぞれ異なった仕方において科学理論について完全な証明を得る見込みを放棄しているものの、不完全なものであってもよければという希望は捨てないでいる。

e. 帰納主義

自然の斉一性の原理はだれにでもわかる誤りというわけではないが、この原理を〔的確に〕述べることには難しさがある。その難しさには目をつぶるとしても、アプリアリズムに対するもっとも平明な反論は、どんな役に立つ原理であっても、アプリアリに妥当であるとは考えられないというものである。そこで、なんんかの著者——もっとも初期の段階ではレヴィ（1967, 3-6）——は、「ローカル」な正当化と「グローバル」な正当化とを区別し、ローカルな帰納的推論とか受容の規則を提案した。それは、アプリアリに妥当である

といったふりはしないが、それでも（おそらくは）正しいと言うのである。ローカルな正当化においては、証拠は、以前に受け入れられていた法則や理論を含むかもしれないし、また観察や実験の報告に制限されるわけでもない。このアプローチはむしろ、公理的集合論で相対的無矛盾性の証明を提供する仕方に似ているように見えるだろう。しかし、帰納的な受容の規則は演繹的妥当性をもつわけではないのだから、こうした比較はひとを欺くものである。相対的な無矛盾性の証明とは、無矛盾性についてのある主張から無矛盾性についての他の主張をみちびく妥当な導出である。しかし、ローカルな帰納規則の適用は、真であることについてのある主張から真であることについての他の主張をみちびく妥当な導出であるとはならない。なるほどそれらは、疑いもなく、規則を普遍的な前提として再定式化すれば、妥当なものとされるだろう。だが、不幸なことに、そのような再定式化は、われわれをグローバルな正当化へ、そしてアプリアリズムが味わった悲痛へ連れ戻すだけだろう。

f. 確率主義 (Probabilism)

確率主義によればこうなる。ヒュームは、どんな科学理論も、観察や実験の報告文のいかなる有限集合によっても確実なものとされることはないと言う点で正しかった。しかし、経験的証拠が科学理論を高度にたしからしい (probable) ものとすることはありえないと言ってしまった点で、ヒュームは間違っていた、あるいは、そのようにヒュームを解釈する者は間違っていた。帰納は可謬的である。それは当然だ。結局のところ、それは演繹ではない。しかし、理論の可謬性の程度は、証拠が積み上げられれば上げられるほど、ますます精妙にコントロールできる。確率主義の主張では、科学の営みの目的は、われわれの理論に対してできうるかぎり多くの支持、ないしは確証 (confirmation) を与えること、実際には確からし

い理論を積み上げることとなる。(確率主義者が、どんな科学的言語で述べられているのであれ普遍的理論の確率が $1/2$ という閾値に達する次第をうまく示したとは言えない)。メタ数学においてこれに対応する方向は、先の 5.5 の最後から二つ目のパラグラフにおいて退けておいた。確からしい真理は真理とは関係ないという欠点と似ているわけで、この類似性からして確率主義は(1.1で詳細に叙述したように)捨てられてしまう。確率主義者はつぎのような考えに誘導されていたと思われる。確実な真理 = 確実性をもって到達された真理なのだから、ほとんど確実な(確からしい)真理 = おおよその確実性(確率)をもって到達された真理という比例関係が成立する。そしてそこから、確からしい真理を校合することが真理の校合にかかわる、という考えに誘導されたように思われる。だが、違うのだ。言明は確率的に真であるかもしれないが、真ではないかもしれないのだから、第二の等式は誤りである。確からしい理論の探求は、確実な理論の探求とは対照的に、真理の探求からは切り離される。あるいは、まったく方向が別だと言えるかもしれない。

g. 認知主義

見たところ確率主義からの魅力的な変種がある。それに対してはよい名前がないので、認知主義と呼んでおくことにしよう。それは、知識を科学の目的と見なす。つまり、入手しうる証拠において確からしい(あるいはおそらく、支持される)と同時に、真でもある理論が科学の目的である、と見なすのである。認知主義は、確率主義に対するもっとも危険な反論、つまり、確率主義は世界がどうなっているのかについて関心をもつことを科学に拒んでいるという反論を回避しており、正しくも、科学は真理を目指していると言っている。しかし、確率主義に対するこの反論はふつう気づかれていないので、認知主義と確率主義はふつうは区別されていない。じっさい、認知主義は、

標準的に、科学は真理を目指すという見方を改善した立場として奨励されている(たとえば, Cohen 1980, Seciton II; E. Barnes 1990, 61f)。しかし、知識には真なる推測にまさったいわゆる徳があるという考えはプラトン以来誇大に言われてきたが、そうした徳がなんであるかは、混乱を招くほど曖昧である(先の 3.4 を見よ)。認知主義での知識(真理+蓋然性、さらには、真理+検証)というのは、科学の目的として採用するには気持ちの悪い雑種である。この点は、おそらく、メタ数学におけるその類似物、つまり、無矛盾な数学理論、および有限の立場で無矛盾であることがほとんど証明された数学理論を考察すれば見て取れるかもしれない。(理論が無矛盾ならば、その無矛盾性についての完結しない証明にだれがわくわくするものか。また、もしそうではないならば、それが無矛盾であることの完結しない証明は、慰めというよりも侮辱ではないだろうか)。認知主義がここで犯した誤りは、手段と目的との稚拙な併合である。厳格なテストは、科学の方法を構成するが、科学の業績を構成しているわけではない。優雅なスタイルは、おそらくよいゴルフというものを構成するであろう。そして、ルールに従うことは、ゴルフであるかぎりでのゴルフを構成する。しかし、どちらもゴルフの目的ではない。ゴルフの目的は、できるだけ少ないスコアでコースを回ることなのだから。飛んだり跳ねたり飛び出したりしても、パーよりも低いスコアで戻ってくるがさつ者は、決して 100 を切れない上品なディレッタントよりもよく目的を達成している。これは、少なくとも受章者一覧でわかる。もちろん、ある種のゴルファーにとっては、スタイルが成功と同じくらいに価値があるし、練習することが進歩することと同じくらいに価値があるし、方法を順守することが結果を達成することと同じくらいに価値がある。ある種の研究者は、証明を真理と同じくらいに価値があるとする。わたくしは次のように主張したいに過ぎない。理論を厳重なテスト

にかけることの重要性は、科学は真理を目指していると仮定すれば容易に説明がつくし、また、支持と検証が科学の目的の中に含まれるべきだという認知主義者の主張には承認されるチャンスはない、と。

5.8. 反証主義といくつかの変種

ヒュームに対する応答のうち、真理を科学の目的として堅持しつつも、いかなる種類の正当化の必要性も根本から考え直す立場としてもっとも重要なのは反証主義である。その大要は、先の第一章で描いておいた。ここでの反証主義の扱いは、ヒュームに対するほかの返答もそうであったような印象派的なミニチュアである。つづくふたつの退化した論点については、さらに第6章で論じることにする。

h. 反証主義

隠し立てすることなく述べておきたいが、反証主義（より一般的には批判的合理主義）は、ヒュームの帰納法批判に対する応答のうちでも、わたくしのもっともお気に入りの応答である。ポパーが提案したのは次のようなことであった（1934/1959a; 1972, Chapter 1, および 1983, Part I, Section 2 で拡張され、展開された）。科学理論の真なることを有限の立場で証明することはできないのだから、理論の真なることの客観的な証明をあきらめ、全エネルギーを真なる理論の収集にささげた方がよい。真理は見分けるのが難しいのだから、われわれの目論んだ真理のアンソロジーが、知らずして無数の誤りを含む危険がある。この危険は、断じて無視しうるものではない。だが、断じて無視されてきたわけでもない。それどころか、反証主義は、可能なかぎり有限の手段で、誤りを特定し根絶するため誠心誠意奮闘すべきことを要求する。（自己満足げにすわりこんで、起こってきたどんな反駁も受け入れると決め込ん

でいる様子は、真の反証主義に対する風刺である）。反証主義は、反証されていない理論を支持したり、正当化したりすることなど寸毫も考えていない。正当化は、それ自体で不可能で、役に立たず、必要もない企てだとみている（先の第3章）。メタ数学でこれに比肩できる立場については、5.5の終わりで述べておいた。

i. 可能主義

これは、次項 j で論じる化粧した合理主義と同じく、わたくしの見るところ、批判的合理主義と正当化主義の不幸な結合からの派生物であり、方法論的にみると批判的合理主義とはごくわずかに異なるだけである——いま言及した三つの立場のすべては、大胆な推測と容赦ない反駁の絶え間ない相互作用を科学の目的とする・科学へのアプローチを擁護しているからである——が、にもかかわらず、批判的合理主義の主導する考え方をおそろしいまでに裏切っている。ワトキンズ（Watkins 1984, Section 4.5）によれば、真理が得られたとする有限の立場からの証明は存在しないのであるから、真理は科学にとって実現可能な目的ではない。目的としてせいぜい求めることができるもの——ワトキンズはそれを科学の最適の目的と名づける——は、深さ、統合性、内容とかたく結びついた「可能な真理」である。「可能な真理」とは、情け容赦のないテストを無傷のままで生き延びた理論に帰属させられるものである。（以下の 6.3 でさらに論じる）。これは、数学の目的は無矛盾な理論ではなく、矛盾していると証明されていない理論であると見なすことに似ていると言えるだろう。可能主義は科学の成果を、認知主義よりもはるかに過激に、科学の方法へ還元してしまう。すでに述べたように、可能主義は、方法論的なレベルで見れば、反証主義とそれほど違うわけではない。しかし、その背後に潜んでいるもの——どの理論がわれわれの目的をもっともよく達成しているかを有限の立場で決め

るべきだという要請 (Watkins *op. cit.*, 155f) —— が、反証主義と異なるのは疑いもなくたしかである。

j. 化粧した合理主義

マスグレーヴ (Musgrave 1989a, Section3; 1989b, Section3 および 1991) は、理論を正当化する (あるいは理論の十分な根拠を得る) ことと、理論を信じることの正当化 (信じる十分な根拠を得ること) を区別する。前者にかんするかぎり、かれは、理論は決して正当化できないという批判的合理主義に同意する。だが、マスグレーヴは、理論を信じることは正当化できるし、じっさい正当化しなければならないと論じ、そのために次のような原理を採用する (1989a, 337) 「偽であると示そうとするわれわれの最善の努力に耐え抜いた仮説を信じ、それにもとづいて行動するのは合理的である。たとえ、そうした最善の努力がその仮説 (ないしはその帰結) にとっての理由とはならないし、あるいは、その仮説が真であるとか、確率的に真であるとさえ示すものでもないとしても」。私の見るところ、これはたんに正当化主義者の気の抜けたワインを新しい批判的合理主義のボトルに注いでいるだけである (cf. Musgrave *op. cit.*, 316)。ワインそのものに酒精がない。というのも、マスグレーヴは、そのような正当化とか、合理的であるとかの主張にどんな用法があるのかを明らかにしていないからである。「信じるのは合理的である」ということばにかれはなんら独立の意味を付与していないのだとすれば、「**h** を信じるのは合理的である」は、定義上、「**h** は徹底的にテストされたが挫折していない」と同義であると結論づけないわけにはいかない。これはたんに、合理性は十分な理由を求めるという説ヘリップサービスを提供しているにすぎないように見える。だが、マスグレーヴに対するこのような解釈は維持できない。マスグレーヴは、自分の提案 (彼はこれを「認知的帰納的原理」と呼ぶ) には、それを信

じることがどのようにして正当化されるのかという疑問を論じたところ (*loc. cit.*; 1989b, 317-19) で示しているように、反撃する能力があると考えている。もっと突っ込んだ議論については、以下の 6.4 を見よ。メタ数学でこれと比べられる立場はこうなる。苦勞してある数学理論を研究し、それを背理に還元できなかったならば、その失敗はあきらかに報告に値する。しかし、追加ニュースの一項目として、その理論の無矛盾性を信じる十分な根拠を見つけたと報じることは、なにもないところでただことばを躍らせているだけのように見える。

5.9 ヒュームに対する最後の二つ応答

ヒュームに対する応答のうち、たとえば、*b* や *f* は、科学は真理を目指すことを放棄しなければならないとはいえ、ある奇妙な仕方で、正当化された、あるいは、信じるに値する理論を熱望しているのだと主張している。*h* や *j* は、科学は理論を正当化する試みをあきらめなければならないと言っている。真理も正当化された信念も目的として落とすことは可能である。*i* は、科学になんらかの目的を認めるものの、*j* がそうであるように、理論の評価においては正当化主義的合理主義を擁護している。しかし、世界がどうなっているのかについての無感動と無関心のもとで、さらにふたつの歩みがなされている。

k. ニヒリズム

ニヒリストによれば、科学に目的はないのであって、科学は、無矛盾性のような最小の合理性要求の束縛のもとで、科学者が実際にやっていることとして特徴づけられねばならない。ニヒリズムのうち現代でもっとも広まっているのは、(個人的) ベイズ主義として知られている。ベイズ主義は、科学者の (あるはほかの人の) 信念の度合いは、確率によって測ることができると主張する点

で確率主義と類似している。しかし、確率主義とは異なって、非常に高い確率とか低い確率になんの意義も見出さない。ベイズ主義の主張によれば、行為者が承認する信念の度合いには、確率計算に従うことを超えた意義はない。非常に高い確率をもった理論が、中程度の強さで信じられている理論以上に注目に値するわけではない。ある種のベイズ主義者は、確率に基礎をおかない理論間でのどんな区別立てからも距離をとろうと非常に強く望むので、時として「受容する」ということばの意味を理解しえないふりをするほどである（Howson and Urbach 1989, 106 に例がある）。科学研究の全体とは、ベイズ主義者によれば、「仮説演繹法一般の本質」のことだが、これはベイズの定理による「事前確率から事後確立への変換」によって理解されるのである（引用は da Costa and French 1989, 345, から。これは決してベイズ主義からの革命宣言ではない）。こうした極端なニヒリズムに対してヒュームの問題がなんのインパクトももちえないことは明白である。ベイズ主義については 6.5 で、化けの皮を徹底的に剥ぐことにしよう。だが、ベイズ主義が保証しようとしているひとつの方法論的原理がある。期待効用の最大化についてのベイズの規則である。第 7 章で、この規則が科学や経験的研究にとって、いかに意味をなさないものかを論じることになろう。科学についてのこのベイズ主義的見解、あるいはニヒリスト的な見解にメタ数学で類似する立場は……とまれ、それは練習として残しておこう。それはここに書き下ろす価値はほとんどない。それがメタ数学のなんらかの問題に影響を与えたとしたら、まったく付随的にでしかない。

1. 自然主義

科学社会学者は、科学を全面的に自然主義的に研究する立場を選んでおり、演繹論理とか確率論によって課された制約でさえ、社会的あるいは心理的法則によって説明しようとする。客観的真理

は、「真である」という形容詞、人びとが真と呼ぶものに道を譲ってしまう。合理性の他のあらゆる問題にならんで、帰納の問題も経験的論題となり、因果的説明を求めるものとなってしまう。ここでは、直前のパラグラフの最後の二つの文を繰り返しておくのがよいだろう。もちろん、必要な変更を加えて。

5.10. 結論

ゲーデルの仕事は強い説得力をもって、有限の立場に立つメタ数学の方法が有用である範囲は、ヒルベルトが望んでいたよりもかなり狭いことを示した。しかし、だからといって、ゲーデルの仕事は、こうしたヒルベルト的方法が使える場合には、その価値を減少させたわけではなかった。ヒルベルト的方法から導かれる諸結論は可謬的かもしれないが、それらはすべて正しいと推測してもかまわないのだ。先に記しておいたように、幸運なことには、矛盾していることの証明はなんであれ、効果的な規則からの矛盾の導出であるから、有限の立場でできる。だから、ある数学理論について無矛盾であるという主張はなんであれ、有限の立場からの反駁にさらされる。同じことは、科学理論についても言えるだろう。しかしながら、状況はそれほど明確ではない。というのも、経験的証拠にかかわる言明はそれ自体、経験的批判に服するからである。くわえて、非公式に科学理論と見なされているものは、経験的にテストされるものとなるためには、しばしば補助仮説によって内容を豊かにされねばならない。にもかかわらず、時として経験的証拠だけから目の開かれるような結論を引き出すことができるのだ。ありがたいことである。

知識を確立するのではなくて改善するという点で、批判的合理主義者あるいは反証主義者が第一義的に関心をもつのは批判であるが、かれらは、証明が可能な場合には証明を、また経験的検証が

可能な場合は、経験的検証を歓迎する。結局のところ、それらは、より過激な大変動には達しないが、改善が見込めない方向を示しているからである。しかし、批判的合理主義者は、証明に、もっとも基礎的な有限の立場にたつ証明にさえ、なんら認識論的な意義を授けることはない。先の 3.3 で説明したように、われわれが証明と呼ぶものはすべて、証明としてはまやかしであり、証明というものがおこなっている仕事は、結論に対する正当化を与えることではないのである。この見地に照らしてこそゲーデルの第二不完全性定理に対する最近のあるひとつの反応を評価すべきであろう。それは次のようなものである。「ある体系の無矛盾性を、その体系が自分自身の無矛盾性を証明できるという根拠で信頼するのはバカげている。それはちょうど、ある人の誠実性を信頼するにあたって、そのひとが自分は決して嘘は言わないと言っていることを根拠にするようなものだ」(Smullyan 1992, 109. 彼の 1987, 111 も見よ)。スマリヤンはこう結論している。「ペアノ算術は、無矛盾であれば自分自身の無矛盾性を証明できないという事実がある。この事実は……ペアノ算術の無矛盾性を疑う合理的な根拠をわずかなりとも構成しない。」(*loc. cit.*)。ここでスマリヤンは、無矛盾性についての有限の立場での証明と、ペアノ算術の全資源を動員した証明との違いを無視しているが、われわれもその無視を無視していいだろう。もっとも、決して嘘は言わないという話し手を信頼することと、決して嘘は言わないと誓って語る話し手との間には違いが認められ

るが。しかしほかの観点では、結論は正しい。ちょうど、経験科学においてそれに類似するものが正しいように。帰納的論証の非妥当性は、科学理論の真なることを疑う合理的根拠をわずかなりとも構成するわけではない。にもかかわらず、多くの経験的理論は偽であり、多くの数学理論は矛盾している。反対に、証明が失敗しているからといって、自己満足していいという言い訳にはならない。

否定できないことだが、本章のタイトルに掲げた比例関係は完全なものではない。またしたがって、本章自体はヒュームの懐疑論に対してあれこれの応答を考えている人への論証というよりは挑戦である。ゲーデルの第二不完全性定理に対して〔ヒュームへのあれこれの応答に〕類似した応答をすることに意味があるだろうか。ないならば、違いはどこにあるのか。(ライヘンバッハのいわゆる帰納の実用主義的擁護の愛好者は、おそらく、なぜそのような応答ではゲーデルの第二不完全性定理への応答としてはまったく不適切なのかを自問すべきだろう)。それは、人間の知識に関心のある人ならすべて向き合うべき問いである。あらゆる人のなかでもメタ数学者が、証明に対する伝統的な要請を放棄しても、メランコリックな理性への絶望に飛び込まずに済ましているというのに、広く手で触ることのできるような経験の世界を探求すると想定されている人びとが、正当化された真なる信念という影の世界に避難所を探しつづけるというのは失望の極みだ。

☆☆

2014 年 6 月

日本ポパー哲学研究会会員 各位

日本ポパー哲学研究会年次研究大会事務局

渡部直樹(watanabe@fbc.keio.ac.jp)

堀越比呂志(horikosi@fbc.keio.ac.jp)

日本ポパー哲学研究会第 25 回年次研究大会のご案内

第 25 回年次研究大会の詳細が決定し、以下の要領で開催することとなりましたので、ご案内いたします。発表者の報告の要旨は、事前に発行予定の『批判的合理主義研究』Vol.6.No.1 に掲載の予定です。尚、非会員の方（参加費：500 円）もご参加になれますので、お誘いあわせの上奮ってご出席のほどお願い申し上げます。

日時：2014 年 8 月 2 日（土）14：00 開始

場所：慶應義塾大学三田キャンパス研究棟 1 階 A 会議室（詳しくは裏面地図を参照）

なお、大会に先立ちまして下記の通り運営委員会を開催いたしますので、運営委員はご参集ください。

◎運営委員会：12：20～13：50（研究棟地下 1 階第 3 会議室）

プログラム：

13：30～ 受付開始（A 会議室前）

★発表①：14：00～15：30（40 分発表、50 分質疑応答）

嶋津 格（千葉大学名誉教授）

「ポパー理論拡張の試み：訴訟における真実≡歴史的事実の認定を考える」

★発表②：15：40～17：10（40 分発表、50 分質疑応答）

蔭山 泰之（日本 IBM SE）

「反証主義の精神」

★会員総会：17：15～17：50

★懇親会：18：00～20：00：北館ファカルティクラブ（会費：5000 円）

尚、準備の都合上、同封の出欠確認のはがきに必要事項をご記入の上、7月18日（金）必着にてご返送くださいますようお願い申し上げます。

以上

アクセス：

- ・ JR 山手線／JR 京浜東北線 田町駅下車、徒歩 8 分
- ・ 都営地下鉄浅草線／都営地下鉄三田線 三田駅下車、徒歩 7 分
- ・ 都営地下鉄大江戸線 赤羽橋駅下車、徒歩 8 分
- ※東京～田町：約 10 分
- ※渋谷～田町：約 15 分

研究室棟（下図⑩）：大会会場（1階A会議室）、運営委員会会議室（地下1階第3会議室）

北館（下図①）：懇親会場（1階ファカルティクラブ）



批判的合理主義研究（通巻 11 号）

2014 年 7 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
機関誌編集部

〒311-4143 水戸市大塚町 1852-78

TEL. 050-7524-3485

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」にお願いいたします。

〒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