

# Studies in Critical Rationalism

2017

Vol. 9, No. 2

日本ポパー哲学研究会事務局機関誌編集部

(2017年12月号)

## CONTENTS

### <第28回年次研究大会シンポジウム報告>

ポパーとモンテーニュ—人間の無知の強調の先にあるもの—	瀧田 寧	2
ポパー後期の理論社会科学—シムキンを手掛かりに—	松尾洋治	16
カルナップの『世界の論理的構築』における「構成」の認識論的意味	小川 雄	29
ポパーvs クーン再考—真理論と科学方法論の視点から—	篠崎研二	37

### <翻訳論文>

なぜ間違っているのか —絶対的に真なるものへの信念としての真理への接近を妨げるものは何もない—

デイヴィッド・ドイッチュ著 小河原 誠訳 45

ポパーの思想における世界3と方法論的個人主義

フランチェスコ・ディ・イオリオ著 余 漢燮、松尾 洋治訳 53

日本ポパー哲学研究会 2017年度会員総会議事録 69

## ポパーとモンテーニュ —人間の無知の強調の先にあるもの—

瀧田 寧(日本大学)

はじめに

カール・ポパーは『よりよき世界を求めて』(1984年)に収録されている「寛容と知的責任」(1981年5月26日及び1982年3月16日の講演)<sup>1</sup>において、人間の無知を強調し、そこから引き出される「重要な倫理的帰結としての寛容」を論じ、さらにその先で「新しい職業倫理」を提唱している。ただしポパーは、そもそも人間の無知を強調することを、「懐疑主義者のクセノファネス、ソクラテス、エラスムス、モンテーニュ、ロック、ヴォルテールそしてレッシング」といった「懐疑主義の伝統」、またそこに「ニコラス・クザーヌス」も含めた「伝統」と共有していると述べている(AS:218, IS:192, 『世界』304)。この「伝統」に挙げられた哲学者のうち、筆者は以前、ロックとポパーの比較については行ったことがある<sup>2</sup>。またヴォルテールについては、前稿<sup>3</sup>で人間の無知の強調をめぐるパスカル

<sup>1</sup> テキストは、*Auf der Suche nach einer besseren Welt* [Piper, 1984] (以下、本テキストをASと略記)を使用した。英訳は、*In Search of a better World* [translated by L. J. Bennett, translation revised by K. Popper and M. Mew, Routledge, 1996] (以下、本英訳をISと略記)を、また邦訳は、小河原誠・蔭山泰之訳『よりよき世界を求めて』[未来社、1995年] (以下、本邦訳書を『世界』と略記)を、それぞれ参照させていただいたが、引用にあたっては、邦訳の訳文を変更させていただいた箇所もある。引用箇所の後に、それぞれの略記号と頁数を挙げる。

<sup>2</sup> 「ロックの蓋然性の探究における「慈しみ合い」とポパーの「寛容」—「真理の探究者」のあり方をめぐって」、『批判的合理主義研究』Vol.3, No.2 [日本ポパー哲学研究会事務局機関誌編集部編、2011年12月]14-26頁。

<sup>3</sup> 「ポパーとパスカル—人間の無知の強調をめぐる—」、『批判的合理主義研究』Vol.7, No.2 [日本ポパー哲学研究会事務局機関誌編集部編、2015年12月] 2-15頁。

とポパーの思索を比較した際に、パスカルの批判者として取り上げた。本稿でも、引き続き無知の強調をめぐる論点の考察を行うが、ここでポパーの比較対象として取り上げるのは、パスカルに多大な影響を与えたモンテーニュである。モンテーニュについてはパスカルと異なり、ポパー自身が、前述の講演だけでなく、次節で示すように『推測と反駁』(1963年)に収録されている「知識と無知の根源について」(1960年1月20日の講演)<sup>4</sup>の中でも、その名前に直接言及している。しかしながら、筆者の調べた限りでは、従来のポパー研究において、ポパーとモンテーニュの類似点を主題として取り上げたものは、ほぼ見いだすことができなかった<sup>5</sup>。そこで、本稿でモンテーニュとの比較を主題として

<sup>4</sup> テキストは、*Conjectures and Refutations : the growth of scientific knowledge* [Routledge, 2002] (以下、本テキストをCRと略記)を使用した。邦訳は、藤本隆志・石垣壽郎・森博訳『推測と反駁』[法政大学出版局、1980年] (以下、本邦訳書を『推測』と略記)を参照させていただいたが、引用にあたっては、訳文を変更させていただいた箇所もある。引用箇所の後に、それぞれの略記号と頁数を挙げる。

<sup>5</sup> クラーゲンフルト大学の [Karl Popper-Library](http://ub.uni-klu.ac.at/cms/fileadmin/ub/dokumente/publikationen/popper_personalbibliographie/Popper_Bibliografie_10_2016/Teil_6.pdf) で検索をすると一点だけ、下記の文献が出てくる [http://ub.uni-klu.ac.at/cms/fileadmin/ub/dokumente/publikationen/popper\\_personalbibliographie/Popper\\_Bibliografie\\_10\\_2016/Teil\\_6.pdf](http://ub.uni-klu.ac.at/cms/fileadmin/ub/dokumente/publikationen/popper_personalbibliographie/Popper_Bibliografie_10_2016/Teil_6.pdf), 2017年8月2日アクセス)。

Raymond Boudon, 'The Social Sciences and the Two Types of Relativism', *Comparative Sociology*, Vol. 2 (2003), No. 3, pp.423-441.

ただしこの論文は、ポパーとモンテーニュをクーンやヒューム、ウェーバーと共に取り上げたものであり、ポパーとモンテーニュを直接比較したものではない。

日本のポパー研究史は、ポパー哲学研究会編『批判的合理主義 第2巻 応用的諸問題』[未来社、2002年]所収の「邦文文献目録」(334-361頁)を参照した。

モンテーニュについては、下記の論文集を参照した。

*The Cambridge companion to Montaigne*, edited by Ullrich Langer [Cambridge University Press, 2005], pp.229-237.

なお、本書にはクワインやデイヴィッドソンといった現代の哲学者への言及がなされている論文も収録されているが、その論文でも、また本書の巻末にあるBibliographyでも、ポパーの名前は挙げられていない。

取り上げることは、ポパー自身が意識していた「懐疑主義の伝統」と共有している部分だけでなく、その「伝統」の延長上でポパーが提唱する「新しい職業倫理」の独自性を明らかにするうえでも、意義があるのではないかと考えた。

ところで、前述の引用でも示したように、「寛容と知的責任」の中でポパーがモンテーニュの名前を挙げる箇所では、ソクラテスの名前にも言及しているが、これは後述する「知識と無知の根源について」でも同様である<sup>6</sup>。

そこで本稿では、まず、ポパーがソクラテスとモンテーニュの名前を並べて挙げている箇所を取り上げ、ソクラテスとモンテーニュをどのように関連付けようとしていたのかを見ていく。次に、モンテーニュとポパーがそれぞれソクラテスについて言及している箇所を取り上げ、ソクラテスが提起した人間の「無知」の問題を、両者がどのように論じているのかを比較検討する。そしてそのうえで、ポパーが「寛容と知的責任」の中で提唱する「新しい職業倫理」の意義にあらためて光を当てる。そこでポパーは、人間の無知を強調したうえで人々が互いに許し合うという「寛容」を前提にしながら、自己や他者による「批判」の重要性をも強調しているが、「寛容」と「批判」とは、いったいどのように両立するのであろうか。本稿では以上の考察を通じて、人間の無知の強調の先にあるポパー哲学の独自性を見いだしていきたい。

## 1. 懐疑主義の系譜

では、ポパーがモンテーニュに言及する二つの箇所を、講演の年代が古い順に取り上げていくこととする。

まず、「知識と無知の根源について」に登場す

<sup>6</sup> 両者の名前が出てくる箇所は、それぞれ以下の通りである。

「寛容と知的責任」—AS :217,218,225. IS:192,198-199.『世界』303,304,315。

「知識と無知の根源について」—CR :21,22.『推測』27。

るモンテーニュを見ていこう。

ロッテルダムのエラスムスは、かのソクラテスの教訓—謙虚ではあるが重要な「汝みずからを知れ、そして汝自身がいかに無知であるかを知れ」という教訓—を復活させようとした。けれどもこの教訓は、真理が開示されているという教説や、さまざまな仕方でルターやカルヴァン、ベーコンやデカルトによって例証され、教えられた新しい自己依存の確信によって、駆逐されてしまったのです。

この点に関しては、デカルトの懐疑と、ソクラテスやエラスムスやモンテーニュの懐疑との違いを認識することが大切です。ソクラテスが人間の知識や知恵を疑い、見せかけの知識や知恵を断固として拒否しているのに対し、デカルトがあらゆるものを疑うのは、ただ絶対に確実な知識を究極的に獲得しようとするためです。

(CR :21,『推測』27)

ここでは、自らの無知を自覚し、見せかけの知識を断固として拒否しながら人間の知識に疑いを向けていくソクラテスと、絶対に確実な知識を獲得するための方法としてあらゆるものに疑いを向けていくデカルトとの対比が行われ、モンテーニュはデカルトと対照的なソクラテスの側に置かれる。ポパーはこれに続けて、次のように言う。

だから、デカルトの懐疑は、真理の判定基準を樹立し、それによって知識と知恵を獲得するための、産婆術的な道具にすぎません。けれども『弁明』のソクラテスにとっては、知恵とはわれわれの限界を意識すること、われわれ一人一人がいかにわずかしかならないかを知ること、なのでした。

ニコラス・クザーヌスやロッテルダムのエラスムス（ソクラテスを引き合いに出している）

が取りもどそうとしたのは、このような、人間にとって本質的な可謬性という考え方でした。  
(CR:22, 『推測』 27)

ポパーはこうした「人間にとって本質的な可謬性という考え方」を共有する系譜に「モンテーニュ」、「ロック」、「ヴォルテール」らを位置づけ、さらにその後、ヴォルテールの『哲学辞典』における「寛容」の定義の引用を続ける (CR:22, 『推測』 27-28)。つまりモンテーニュが位置付けられたのは、ソクラテスやヴォルテールと同じく、「可謬性」を人間にとって本質的なものであると考える系譜であった。

次に、「寛容と知的責任」である。前述の講演から 20 年以上後のこの講演でもポパーは、ソクラテス以来の系譜にモンテーニュを置く。

客観的真理の理念とわれわれ人間の根本的な可謬性とを結合した真理論を最初に展開した人物は、ソクラテス以前の哲学者クセノファネスでした。彼はほぼ紀元前五七一年頃に小アジアのイオニアに生まれました。彼は、文芸批判を書いた最初のギリシア人でした。また最初の論理学者、最初の認識論者、そして最初の思弁的一神論者でした。

クセノファネスは、なかでもソクラテス、モンテーニュ、エラスムス、ヴォルテール、ヒューム、レッシングそしてカントの属する伝統、思想の方向の創設者でした。(AS:217, IS:192, 『世界』 303)

ここでは、実はソクラテス以前に、クセノファネスという「客観的真理の理念」と「人間の根本的な可謬性」とを結合した真理論の系譜の創設者がいたことが示されている。そしてポパーはこの伝統を、「吟味しつつよく見る (prüfend betrachten)、吟味する (prüfen)、よく考える (erwägen)、調査する (untersuchen)、追求す

る (suchen)、探究する (forschen)」という意味での「懐疑主義派」と捉え (AS:218, IS:192, 『世界』 303) <sup>7</sup>、本稿の冒頭で示したような懐疑主義者の名前が列挙される。あらためて引用しよう。

懐疑主義者のクセノファネス、ソクラテス、エラスムス、モンテーニュ、ロック、ヴォルテールそしてレッシングは、すべて有神論者か理神論者でした。この懐疑主義の伝統に属する者たち—枢機卿であったニコラス・クザヌスやロッテルダムのエラスムスも含めて—すべてが共有していたもの、そして私もまたこの伝統と共有しているものは、人間の無知を強調することです。そこから引き出されるのは、重要な倫理的帰結としての寛容であって、非寛容、暴力そして残虐行為の許容ではありません。  
(AS:218, IS:192, 『世界』 304)

ここに明らかなように、ポパーは自らを、クセノファネスに始まりソクラテスやモンテーニュへと続く「懐疑主義」の系譜に位置付ける。人間の可謬性を前提にしながら客観的真理を吟味探究していくこの系譜が共有しているものは、人間の無知の強調であり、その倫理的帰結は「寛容」である。

ところで、ポパーによるソクラテスへの言及回数に比べると、モンテーニュへの言及回数はかなり少なく、ポパーがモンテーニュをどのように見ていたのか、詳しく読み取ることができない。人間の無知の強調という考え方を共有しているとポパーが考えていたことは上の引用で明らかだとしても、それはモンテーニュのどのような発言を捉えた結果なのであろうか。

実は人間の無知をめぐっては、モンテーニュもソクラテスに頻繁に言及している。そこで以

<sup>7</sup> なお、英訳 (IS:192) では 'to look out', 'to inquire', 'to reflect', 'to search' の四つのみを挙げている。

下では、まずモンテーニュによるソクラテスへの言及箇所を、次にポパーによるソクラテスへの言及箇所を検討し、そのうえで両者を比較していくことにしよう。

## 2. モンテーニュによるソクラテスへの言及

モンテーニュが『エッセー』(1580年初版、1588年増訂、その後も加筆)<sup>8</sup>においてソクラテスの名前に言及している箇所は、「ソクラテス」が113回、これに「ソクラテス的」の2回を合わせると115回にも及ぶ<sup>9</sup>。哲学史家のリチャード・ポプキンは、モンテーニュを「フランスのソクラテス」と呼ぶほどである<sup>10</sup>。ポプキンは、「モンテーニュがセクストス・エンペイリコスのピュロン主義を復興させた」ことが「近代思想形成の重要な力の一つとなった」と述べ、「十七・十八世紀を通じて、モンテーニュは過渡期の人物または思想の本道から外れた人間ではなく、確実性を探索する哲学者たちを悩ましつづける重要な知的運動の創設者と考えられた」、とモンテーニュが哲学史上で果たした意義を評価する<sup>11</sup>。またフランス哲学研究者の清水誠は、

---

<sup>8</sup> テキストは、*Les Essais de Michel de Montaigne* ; Édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, par Pierre Villey; rééditée sous la direction et avec une préface de V. -L. Saulnier [Presses universitaires de France, 1978, c1924] (以下、本書をEと略記)を用いた。邦訳は、特に原二郎訳[岩波文庫(全6冊)、1965-67年] (以下、例えば、第2分冊への言及は原(二)のように略記)を参照させていただいたが、関根秀雄訳『モンテーニュ 随想録』[国書刊行会、2014年]、荒木昭太郎訳『モンテーニュ エッセー I, II, III』[中公クラシックス、2002-2003年]、宮下志朗訳『エッセー1~7』[白水社、2005-2016年]をも参照し、引用にあたっては、訳文を変更させていただいた箇所もある。引用箇所の後に、それぞれの略記号と頁数を挙げる。

<sup>9</sup> *Concordance des Essais de Montaigne*, préparée par Roy E. Leake, David B. Leake et Alice Elder Leake, t. 2 [Droz, 1981], p.1177.

<sup>10</sup> Richard H. Popkin, *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza* [University of California Press, 1979], p.56. 野田又夫・岩坪紹夫訳『懐疑 近世哲学の源流』[紀伊國屋書店、1981年]、73頁、74頁。

<sup>11</sup> Popkin, *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, p.54. 野田・岩坪訳『懐疑 近世哲学の源流』、70-71頁。

『エッセー』第二卷第十二章「レーモン・スボンの弁護」の中でモンテーニュが知識論の観点から古代ギリシア哲学を三つの立場に分類している箇所(E: 502, 原(三) 123)を挙げ、そこがセクストス・エンペイリコスの『ピュロン主義哲学の概要』第一卷第一章冒頭を底本とした文章になっていることを示した上で、次のように指摘する。

このことは彼の思想を哲学として研究する可能性を強く示唆しているのではなかろうか。というもモンテーニュは、特にわが国においては、従来哲学者としてよりは文学者として遇されてきたのであるが、彼の思想が西洋近世哲学史の形成に意想外の貢献をしている事実を認識し・評価しなければならない時期が来ているということである<sup>12</sup>。

筆者も、モンテーニュが17世紀以降の哲学に与えた意義については、モンテーニュがピュロン主義からどのような影響を受けていたのかという問題とともに、今後さらに積極的に検討していく必要があると考えている。ただし本稿では、ポパーとモンテーニュの比較を主題とする中で両者のソクラテス観を取り上げるので、以下では、『エッセー』の中でも無知の自覚に関わる場所に絞って見ていくこととする。

まず、モンテーニュが直接ソクラテスを「師」と呼んでいるところを取り上げよう。それは、本書の最終巻・最終章「経験について」に登場する。

私は自分の経験によって人間の無知を告発するが、私の考えによれば、無知こそは、世間という学校で最も確実な指針である。私や自分らのようなつまらぬ実例によって自分の無知を結

---

<sup>12</sup> 清水誠『モンテーニュの哲学研究』[知泉書館、2011年]、231-233頁。

論するのはいやだという人々は、ソクラテスにならって無知を認めるがよい。ソクラテスこそは、師の中の師ともいべき人である。(E: 1075-1076, 原(六) 139-140)

ここでソクラテスは、無知の自覚の教師としてその名を挙げられている。実はこの直前の段落では、クセノフォンの『ソクラテスの思い出』で語られるソクラテスにも言及しながら、モンテーニュが熱く人間の無知について語っている。

「自分自身を知れ」というわれわれの一人一人に対する教訓は、大きな力を及ぼすものに違いない。なぜならば、知識と光の神が、この「自分自身を知れ」という言葉を、われわれに対して忠告しなければならないすべてを含むものとして、その神殿の正面に彫らせているからである。プラトンも、「知恵というものは、この命令の実行以外の何物でもない」と言っているし、ソクラテスも、クセノフォンの著書の中で、それを細かく実際に証拠をあげて示している。(E: 1075, 原(六) 138)

ここで、クセノフォンが述べているのは、以下のような「自分自身を知れ」である。

己れを知ることは多大の利益を生じ、己れを知らざることは多大の害を生むということも、明らかではないか。なぜかと言えば、己れを知る人々は自分の益となるものが何であるかわかり、自分にできることとできぬことを見分けるのである、そして己れの知っていることを実行して、己れの必要とするものを手に入れて裕福に暮らし、己れの知らぬことはこれを避けて過失をおかさず、落魄の身となることを遁れるのである<sup>13</sup>。

ここでは、学問的というよりも、生活上の利益や損失に関わることとして自分自身を知ることの意義が述べられている。こうしたことが、本節冒頭の引用にある「世間という学校」という表現にもつながっているものと思われる。モンテーニュ自身、大学には学んでいるものの、大学に残って学問を究めた、いわば学者ではなく、ボルドー最高法院の評定官を長く務めた後、本書の執筆を開始し、本書の初版出版後はボルドー市長も務めた、いわば実務家であるので、彼の言う無知の自覚は、学問的知識だけが念頭に置かれているわけではないと言えよう。とはいえ、クセノフォンの著書に言及したすぐ後では、以下のように、学問における無知の自覚が展開されている。

どのような学問でも、その種々のむずかしさや不明瞭さは、そこに入って見た人々にしか見えてこない。というのは、自分が無知であることに気が付くためには、ある程度の知性がなければならぬし、門が閉まっていることを知るためには、それを押してみなければならないからだ。そこから、プラトンのあの凝った理屈が生まれた。すなわち、「知っている者は探究する必要がない。なぜなら、すでに知っているからだ。また、知らない者も探究する必要がない。なぜなら、探究するためには、何について探究するのかを知らなければならないからだ」。

それだから、この自分自身を知るという知識においても、自分について確信があり、満足しているということは、また、自分については十分に理解していると思っているということは、自分について全然何もわかっていない、ということの意味することになる。(E: 1075, 原(六) 138)

<sup>13</sup> クセノフォン『ソクラテスの思い出』4の2の26、佐々木理訳『ソクラテスの思い出』[岩波文庫、1974

年]、189-190頁。

ここではプラトンの『メノン』の一節を引用しながら、無知の自覚のためには「ある程度の知性」が必要であることを主張する。モンテーニュは、本書の別の箇所、「無知には、知識の前にある初歩的な無知と、もう一つ、知識の後からくる博学の無知がある」(E: 312, 原(二) 188)と述べているが、彼がここで言う「ある程度の知性」とは、少なくとも「知識の前にある初歩的な無知」ではなく、ある程度の探究を行って「確信」、「満足」、「十分な理解」を得ていると思込んでいる段階である。それはまた、「私は何を知ろうか(ク・セ・ジュ)」(E: 527, 原(三) 165)というフレーズが出てくることでも有名な「レーモン・スポンの弁護」(第二巻・第十二章)という章では、次のようにも表現されている、と見ることができる。

本当に学んだ人々には、あの麦の穂に起こることが起こった。それは、空っぽであるかぎりますます頭をあげてそそり立つ。けれども、いよいよ熟して麦の粒で満ちふくれてくると、だんだんへりくだってその頭を低くする。同様に、あらゆるものを試み、あらゆるものを探った人々は、あれほどの知識の山とさまざまな事柄の蓄積のうちに、何一つ確固としたものを見いださなかったから、ただただ空虚のみを見いだしたから、ついにその傲慢を捨てて、自分たちの生まれながらの条件を認めるに至ったのである。(E: 500, 原(三) 120)

つまり、「確信」、「満足」、「十分な理解」を得ていると思込んでいる段階は、ここでいう「頭をあげてそそり立っている」状態の「麦の穂」である。ただし、こうして、まずはいったん、ある学問の中に入って「確信」や「満足」を得るところまでは到達しておかないと、そもそも無知の自覚を得ることはできない。けれどもまた、その到達点で終わってしまっても、無知の

自覚には至らない。無知の自覚のためには、その到達点に達した後も、さまざまな試みや探究を重ねる必要がある。そうした試みや探究を経てこそ、「確信」や「満足」が打ち砕かれ、無知を自覚するようになる、ということであると解される。

さて、ここで再び本書の最終章における「ある程度の知性」の引用箇所に戻ると、それに続く箇所、モンテーニュは以下のように述べている。

私の修行の成果も、いかに多く知らなければならぬことが残っているか、ということ私に痛感させたことではない。そのようにしばしば自分の力弱さを認識したからこそ私は、謙虚であろう、命じられる信念には服従しよう、また自分の考えを述べるにはいつも冷静で節度を保とう、という傾向を身に付けたし、また規律と真理の大敵である、あの独り善がりの、思い上がった、しつこい喧嘩腰の傲慢を憎むようにもなった。(E: 1075, 原(六) 138-139)

こうしてモンテーニュは、修業の成果として自らの無知を痛感した結果、「謙虚さ」や「傲慢を憎む態度」を身につけることになる。これはまた、以下のような「断定を嫌う」態度にも通じてこよう。

私は、本当らしい事柄でも、人から絶対に正しいものとして押しつけられると、それがいやになる。私は、われわれの性急な陳述を和らげ中和するような言葉、すなわち、「おそらく」とか、「ある意味では」とか、「幾分」とか、「...だそうだ」とか、「...と私は思う」とかいうような言葉が好きだ。だから、もしも子供を教育したのだったら、次のような、質問をするような、断定的でない答え方を、たくさん口に叩き込んだであろう。「それはどういう意味でしょうか。

私にはわかりません。あるいはそうかも知れませんが、それは本当でしょうか」と。そうすれば、いまの子供たちのように十歳で博士の真似をする代わりに、六十歳になっても生徒のような態度を守り続けたであろう。(E: 1030, 原(六) 56)

あることを断定するという事は、それについての自らの無知の可能性を認めない、ということの意味する。こうした態度を嫌うモンテーニュは、上の引用に続けて、「無知を治そうと思うなら、無知を告白しなければならない」と述べ、さらに次のように続ける。

驚異はあらゆる哲学の土台であり、研究はその過程であり、無知はその究極である。確かに、名誉においても勇氣においても知識に少しもひけを取らないある種の強くて気高い無知がある。この無知をいただくには、知識をいただくにも劣らぬほどの知識がいる。(E: 1030, 原(六) 56-57)

「ある程度の知性」を持つ人にとって、それまでいただいていた自らの確信や満足が打ち砕かれるのは、まさしく「驚異」である。その「驚異」から始まり、「研究」の過程を経てたどり着く「無知」は、モンテーニュによれば「強くて気高い」ものである。これは、前述の引用に出てきた表現では「知識の後からくる博学の無知」(E: 312, 原訳(二) 188)にあたるものと見ることができる。そしてこのような無知の自覚を持つ人の探究は、どこまでも続く。モンテーニュは、本書の最終章で次のように述べている。

われわれの研究にはけっして終わりが無い。われわれの終わりは来世にある。自己に満足するのは、精神がちぢこまっているか疲労している証拠である。高貴な精神は自己の中にとどまらずに、常に自分の能力を越えて前進する。自

分の実力を越える飛躍をする。もしも前進もせず、急ぎもせず、自分を後ろへ下げもせず、ぶつかりもしなければ、精神は半分しか生きていないのである。(E: 1068, 原(六) 126-127)

ここでモンテーニュは、研究の過程で自己満足に陥らず、生きている限り果てることのない探究を継続できるような精神の強靭さを持つことを訴えている、と解される。

以上見てきたようなモンテーニュの探究姿勢は、確かに、前節でポパーが述べていたような、「吟味しつつよく見る、吟味する、よく考える、調査する、追求する、探求する」という「懷疑主義派」の伝統と、合致するように思われる。

### 3. ポパーによるソクラテスへの言及 —人間の「無知」をめぐって

それでは次に、ポパーによるソクラテスへの言及箇所を、人間の無知をめぐる記述に絞って取り上げよう。

『よりよき世界を求めて』に収録されている1979年6月8日の「知と無知について」と題する講演では、ソクラテスの教えが中心的なテーマになっている。その中でポパーは、ソクラテスとプラトンを対比しながら、次のように述べている。

ソクラテスもプラトンも、政治家は賢明であるべきだという要請をたてました。しかし、その意味はこれら両者において、根本的に異なっています。ソクラテスにおいては、その意味は、政治家は自らの明々白々たる無知を十分に意識しているべきであるということでした。ソクラテスは知的謙虚さを広めようとしたのです。彼にとって「汝自身を知れ」とは「いかに少ししか知らないかを知れ」ということでした。

これとは反対に、政治家は賢明であるべきだ

という要請は、プラトンにあっては、賢者の支配、つまり英知による政治の要請として解釈されます。十分に教育された弁証家、学識ある哲学者のみが支配する能力を持つのです。(AS :43, IS :32, 『世界』 63-64)

ポパーはこのように、政治家の賢明さとは何か、というテーマをめぐるソクラテスとプラトンの違いを鮮明に描き出し、これを「知的謙虚さと知的尊大さとの間の対立」、また「可謬主義」（あらゆる人間の知の可謬性の承認）と「科学主義 (Szientismus oder Szientizismus)」<sup>14</sup> (知と知者、科学と科学者、知恵と知恵あるもの、学識と学識者には、権威が帰属すべきであるというテーゼ) との間の対立、と捉えている (AS :43-44, IS :32-33, 『世界』 64)。ソクラテスの知に対する姿勢が権威主義と対立するという論点は、執筆時期はずっと遡るけれども、『開かれた社会とその敵』(初版 1945 年)<sup>15</sup>にも見いだすことができる。そこでポパーは、次のように述べている。

ソクラテスによれば、例えば修辞学といったような技術はおそらく専門家によって教条的に教えることもできようが、真実の知識、知恵、更にまた徳は、彼が一種の産婆術として説明したような方法によってしか教えることができない。熱心に学ぼうとする者たちは自分の偏見から逃れるように援助されるでもあろう。こうして彼らは自己批判を学び、真理が容易に獲得できるものではないことを学ぶでもあろう。だが彼らはまた、自ら決心することを学び、自らの

<sup>14</sup> 英訳 (IS :32-33) では単に、scientism としている。

<sup>15</sup> テキストは、*The open society and its enemies* [Routledge, 2011] (以下、本テキストを O と略記) を使用した。邦訳は、内田詔夫・小河原誠訳『開かれた社会とその敵 第一部・第二部』[未来社、1980 年] (以下、本邦訳書を『社会』一または『社会』二と略記) を参照させていただいたが、引用にあたっては、訳文を変更させていただいた箇所もある。引用箇所の後に、それぞれの略記号と頁数を挙げる。

決定と洞察に批判的にではあるが頼ることを学ぶでもあろう。このような教えに照らしてみると、最善の者、すなわち知的に誠実な者が支配すべしというソクラテスの要求 (もし彼がこのような要求を出したとして) が、最も学識ある者が支配すべきだとする権威主義の要求や、最善の者、すなわち最も高貴な者が支配すべきだとする貴族主義の要求とどれほど異なっているかは明らかである。(O :122, 『社会』一 133)

前者の講演で「知的謙虚さと知的尊大さの対立」と表現されていたことが、この引用でも、自らの決定と洞察に批判的に依拠する「知的に誠実な者」による支配を要求するソクラテスと「最も学識ある者」による支配を要求する権威主義との違いとして描かれている。「知的に誠実な者」は産婆術によって「熱心に学ぼうとする者たち」を、教えるのではなく、援助する。これを、「学ぼうとする者たち」の側から見ると、彼らは、すでに何らかの知識をいただいているが、「知的に誠実な者」から産婆術を通じて自己批判を学ぶので、それによって自らのいさぐさ知識の不十分さを自覚するようになる。これは、前節でモンテーニュが、「自分が無知であることに気が付くためには、ある程度の知性がなければならぬ」と指摘していた論点と重なる。つまり、無知の自覚のためには、それ以前に、ある程度の知識が教えられていることが必要である。それでは誰が、教える役割を果たすのか。上の引用の表現を使うと、「専門家」や「学識ある者」であろう。しかしそうすると、ソクラテスの要求は、「最も学識ある者」が支配すべきだという権威主義の要求と、変わらないことになってしまふのではないか。これについて、ポパーの発言を順に見ていこう。まず彼は、以下のように述べる。

学ぼうとすること自体が知恵の所有を、事実

ソクラテスが自分のもっている知恵のすべてだと主張していた知恵の所有を証明する。というのは、学ぼうとする人は自分がいかに少ししか知らないかを知っているからである。こうして、教育のない人は、自己批判的であることを期待できないのだから、目を覚ましてくれる権威を必要とするように思われる。(O :123,『社会』— 134)

このように、自己批判的であるために権威を必要とすることは、ポパーも認める。ただし、「ソクラテスの教えの中では、権威はそれ以上を要求してはならないことの強調によって、見事に釣り合いが保たれた」とも述べている(O :123,『社会』— 134)。つまり、「教育のない人」が自己批判的であるように目を覚まさせる、という目的に限定した権威しか要求してはならない、ということである。ポパーはまた、「真の教師は、教育のない人たちには欠けている自己批判ということによってのみ、その資格を示すことができる」とも言う(O :123,『社会』— 134)。そこで、もしソクラテスならば、「私に何か権威があるとすれば、それはただ、私が自分はいかに少ししか知らないかを知っている、ということによる」と弁明するであろうとポパーは述べ(O :123,『社会』— 134)、こうしたソクラテスの考えを、「教師の権威は自己自身の限界の意識にのみ基づく」と表現する(O :123,『社会』— 134)。この「教師の権威」は、前節のモンテーニュの表現を使えば、「強くて気高い無知」あるいは「博学の無知」にあたるであろう。つまり、ここでポパーが言う「教師」は、自らの知識の狭さを漠然と意識しているのではなく、知識への確信や満足を打ち碎かれるという経験を積み重ねてきたからこそ、「自己自身の限界の意識」にのみ基づいて自己批判を示すことができる、と考えられる。

このように、知的に謙虚で、知的に誠実であ

るためには、自己の知的限界を意識するソクラテス流の無知の自覚、ポパーの表現を借りれば「自己批判」の態度が必要となる。

次に、やはりポパーがソクラテスとプラトンを対比している本書の第二部にも触れておこう。そこでは、「合理主義」というポパーの用語の説明の一環として、ソクラテスとプラトンの対比が登場する。ポパーは、真の合理主義と偽のあるいは疑似合理主義との区別を説明する中で、次のように述べる。まず、「真の合理主義」から見ていこう。

私が「真の合理主義」と呼ぶのは、ソクラテスの合理主義である。この合理主義は、自らの限界を意識すること、つまり、自分たちがしばしば誤りを犯すということや、自分たちが誤りを犯すということを知るのにさえ他人に大きく依存していることを知っている者が持つ知的謙虚さである。それはまた、われわれが理性に過度の期待を抱くべきではないこと、ならびに、論証が学習の唯一の手段—鮮明に見てとる手段ではなく、以前よりは鮮明に見てとるための手段—であるにせよ、論証が問題を最終的に解決することはほとんどないということ、これらの点の自覚である。(O :433,『社会』二 209-210)

つまり、ポパーの言う真の合理主義とは、自己の限界を意識することで生じる、自己の可謬性の自覚や知的謙虚さ、また理性や論証を過信することへの戒めを含むもの、と言える。なお、ここで言う「合理主義」とは、哲学史上で言う経験論と対照的な合理論とは異なるもので、ポパーによれば、「感情や情熱に訴える代わりに、むしろ理性、つまり明瞭な思考と経験に拠ることによって可能な限り多数の問題を解決しようとする態度」を示すものである(O :431,『社会』二 207)。とはいえ、理性過信への戒めが含まれている点は押さえておく必要がある。

では、「疑似合理主義」とは何か。ポパーは次のように説明する。

私が「疑似合理主義」と呼ぶのは、プラトンの知的直観主義である。それは、自己の卓越した知的才能への不遜極まる信仰であり、秘伝を伝授されているし、確実性をもって、また権威をもって知っている、という主張である。プラトンによれば（中略）理性（換言すれば知的直観）は、神とごく少数の人間に分与されているにすぎない。（O :433, 『社会』二 210）

つまり「疑似合理主義」は、知識を確実性と結びつけるので、そこには可謬性の自覚がなく、理性は少数の人にしか分与されていないので、知識はその少数者の権威と共にあることになる。そうした権威主義に「知的謙虚さ」はない。ポパーのこうしたソクラテスとプラトンの対照的な描き方は、本書初版から30年以上経った後の「寛容と知的責任」講演でも、新しい職業倫理と対比される古い職業倫理を述べる中で、次のように表現される。

古い理想は、真理と確実性を所有し、そして可能とあれば、論理的証明によって真理を確実なものにする、ということでした。

この、今日でも依然として広範に受け入れられている理想には、賢者という個人的理想—もちろん、ソクラテスの意味においてではなく、一つの権威である知者、つまり、同時に王として支配する者でもある哲学者、というプラトンの理想—が対応しています。（AS :227, IS :200, 『世界』318）

こうしたプラトンの古い職業倫理に対して、ポパーは新しい職業倫理を提唱しようとする。ところでポパーは、前述のように、ソクラテスやモンテーニュを含む懐疑主義派の系譜に自ら

を位置付けている。つまり、ポパーによるプラトンとソクラテスの対比は、そのまま、古い職業倫理と新しい職業倫理の対比へとつながっている。確実性や権威主義を脱し、無知の自覚を出発点とする新しい職業倫理の意義を、次節ではモンテーニュのソクラテス観を踏まえて、検討していこう。

#### 4. ポパーの「新しい職業倫理」再考 —モンテーニュとの比較を踏まえて

まず、新しい職業倫理を提唱するにあたって、ポパー自身が次のように述べている。

私は、とりわけ、自然科学者のために、しかし、自然科学者のためにのみということではありませんが、新しい職業倫理を提案したいと思います。（AS :227, IS :201, 『世界』319）

つまり職業倫理といっても、以下で見えていくものは、あらゆる職業に関わる倫理ではない。ポパー自身は自然科学者を主に想定していたようであるが、それに限定していないとも述べているところから、自然科学ではなくとも、知識の普遍性を求めて探究を行う職業、というところまでは、解釈を拡げて考えることができると思われる。

さて、ポパーによれば、この新しい職業倫理が基礎を置いているのは、「客観的な知」及び「不確実な知」である。このうち、「不確実な知」についてはモンテーニュもまた、ポパーと同様にソクラテスの無知の自覚を出発点とし、「われわれの研究にはけっして終わりが無い」と述べ、探究者の行き着く先が「強くて気高い無知」あるいは「博学の無知」と記しているところから、こうした探究の果てに行き着く「無知」を前提にしていると考えられる。これに対し、「客観的な知」に対するモンテーニュの見解はどうであ

ろうか。確かにモンテーニュも「真理と理性はみんなの共有物であって、後から言った人よりも、先に言った人に属する、というものではない」(E: 152, 原(一) 288)とか、自らに反論が提出される場合、「真理という拠り所こそ、私にとっても私に反論する人にとっても、共通の拠り所ではなくてはならない」(E: 924, 原(五) 267)<sup>16</sup>、と述べている。つまりモンテーニュは、真理の客観性を認めている。また彼は「相手があまりにも横柄で教師じみた態度に出ない限り、私の著作に対する批判にも肩を貸す」(E: 924, 原(五) 267)とも述べている。前述のように、彼の「断定を嫌う」立場から、相手が横柄で教師じみた態度に出ない限り、という条件付きではあるが、自らが著者として批判を受ける用意があることも認めている。ところがモンテーニュの場合、知識の獲得に関して、以下に見ていくような特徴がある。そしてそれは、モンテーニュにおける著者と著作の関係についての独自の主張にも関わってくる。実は、この関係についての彼の主張を押さえておくことが、「客観的な知」をめぐる両者の相違を考察するうえで、重要であるように思われる。

それではまず、モンテーニュにおける「知る」ということの意義から見ていくことにしよう。彼は、次のように言う。

暗記することは知ることではない。それは記憶に預かったものをしまっておくだけである。正しく知っていることならば、お手本を見なくても、書物に目を向けなくても、自由自在に使いこなすことができる。(E: 152, 原(一) 289)

それでは、知識を自由自在に使いこなすためには、どうすることが必要だと言うのであろう

か。モンテーニュは次のように記す。

知識を魂に付着させるのはいけない。合体させなければならない。知識で魂を濡らすのはいけない。浸み込ませなければならない。(E: 140, 原(一) 264)

こうしてモンテーニュは、知識とそれを認識する主体とが一体となるよう主張する。では一体となる、とはいかなることか。彼は次の譬えを使って説明する。

蜜蜂はあっちこっちと花をあさって、その後でこれから蜜を作る。この蜜は全部彼らのものである。もはや、たちじゃこ草でもマヨナラ草でもない。そのように、生徒も他人からの借り物を、形を変え、まぜ合わせてすっかり彼自身の作品を、すなわち、彼自身の判断を作り上げるべきである。彼の教育も勉強も学習も、ただこの判断を作るのが目的なのだ。(E: 152, 原(一) 288)

ここで言う「借り物」とは、例えばクセノフォンやプラトンの思想である(E: 151, 原(一) 287)。蜂が蜜を作りだすように、生徒がそうした古典の読書から、自らの力で何かを学びとり、その学びを自らの判断力の形成に資するものとするよう、モンテーニュは主張する。こうした読書の意味については仏文学者の保苺瑞穂も、モンテーニュは「摺んだものを消化し、自分のものとして吸収しなければならないと再三強調した」と指摘している<sup>17</sup>。そしてモンテーニュの場合、こうして古典から学び取った知識と自らの魂とが一体となって産み出された著作が、『エッセー』なのである。この『エッセー』の特徴について、彼自身が次のように述べている。

<sup>16</sup> ただしこの訳文については、荒木昭太郎訳『モンテーニュ エッセーII』(前掲) 420 頁を特に参照させていただいた。

<sup>17</sup> 保苺瑞穂『モンテーニュの書齋—『エッセー』を読む』[講談社、2017年] 291頁。

ここでは、私の書物と私とは、一致して同じ歩調で歩いていく。他の場合には、作品を著者から切り離してほめたり、批判したりできる。ここでは、それができない。(E: 806, 原(五) 38-39)

つまり、『エッセー』という著作を、モンテーニュという著者から切り離して評価することができない、ということである。彼はまた、次のようにも述べている。

私がこの書物を作った、というよりも、むしろ、この書物が私を作ったのである。これはその著者と実体を同じくする書物、自分自身だけに関わるもの、私の人生の一片なのであって、これ以外のすべての書物のように、第三者である他人に関わることを目的とするものではない。(E: 665, 原(四) 123) <sup>18</sup>

こうしてモンテーニュの場合、著者である自己自身と『エッセー』とを「実体を同じくする」ものと捉えている点に、特徴がある。

このようにモンテーニュは、真理の客観性を認め、条件付きではあるが著者として批判を受ける用意もあることを述べているが、その一方で、自己自身と自らの著作とが一体となっていることも強調する。こうした点を踏まえると、モンテーニュの場合には、真理の探究において自らの著作が批判される場合、それは著者である自己自身に対する批判、自らの人生の一片に対する批判と受け止める、ということになる。そしてそうであるからこそ、批判を受ける際の条件、すなわち「相手があまりにも横柄で教師じみた態度に出ない限り」という条件が、重要になってくると言える。また本稿第二節では、

<sup>18</sup> ただしこの訳文については、宮下志朗訳『エッセー5』(前掲) 131頁を特に参照させていただいた。

モンテーニュが精神の強靭さを訴えていると解される箇所を見てきたが、批判を受けながらも探究を継続するだけの精神の強靭さもまた、彼にとっては重要であると考えられる。

それでは次に、ポパーの「客観的な知」を検討しよう。

本稿第一節で引用した箇所にもあるように、ポパーは「寛容と知的責任」講演で自らの系譜の創設者としてクセノファネスの名前を挙げているが、それに続けてクセノファネスの真理論を詳しく紹介したうえで、「クセノファネスが客観的真理を主観的確定性から明確に区別したことを強調しておくことが特に重要です」と述べている(AS:221, IS:195, 『世界』309)。ポパーがクセノファネスを高く評価するのは、クセノファネスがこの区別を行っている点に注目しているからであると思われる。そこで、この区別の意義を探るため、他の講演をあたってみよう。『フレームワークの神話』(1994年) <sup>19</sup>に収録されている1967年11月3日の「歴史哲学への多元論的アプローチ」という講演の終わり近くで、ポパーは次のような発言をする。

コリングウッドにとって、そしてほとんどすべての哲学者にとって、知識は本来的に認識主体の生きた体験の中にあります。そしてこれは、もちろん歴史的知識についてもあてはまります。私にとって、知識は本来的に身体外的人工物、生産物、あるいは制度からなっています。<sup>(原注)</sup>  
<sup>35</sup> (知識を合理的に批判可能にしているのは、まさにこの身体外的性質なのです。) 例えば—図書館に収蔵されている知識のように—認識主体

<sup>19</sup> テキストは、*The myth of the framework : in defence of science and rationality*,

edited by M.A. Notturmo [Routledge, 1996] (以下、本テキストを *M* と略記) を使用した。邦訳は、ポパー哲学研究会訳『フレームワークの神話 科学と合理性の擁護』[未来社、1998年] (以下、本邦訳書を『フ』と略記) を参照させていただいたが、引用にあたっては、訳文を変更させていただいた箇所もある。引用箇所の後に、それぞれの略記号と頁数を挙げる。

のない知識があります。(M:149,『フ』264)

そして原注 35 には、「私がここで身体外的人工物と呼んだものについては、いまでは通常、世界 3 と呼んでいる」と記されている(M:153,『フ』264)。知識を認識主体の中にあるものと見る考え方は、コリングウッドだけでなく、確かに、例えばロックにとってもデカルトにとってもそうである。そして、それをさらに遡れば、前述のモンテーニュのように、魂の中に知識を浸み込ませるほど認識主体と知識との一体化を強調する考え方が存在する。これに対しポパーにとって知識は、身体外、後に「世界 3」と呼ばれる領域にある。ここは、ポパーとモンテーニュとの、決定的な違いであるように思われる。というのも、認識主体と知識とを分けることによって、「寛容」と「批判」は両立すると考えられるからである。ポパーの言う「寛容」が、「寛容と知的責任」講演で述べられているように、「われわれは相互に愚かな行為を許し合おう」(AS:215, IS:190,『世界』300) という意味を持つとしても、だからといってポパーは知的探究において、「われわれの誤りは、通常は大目に見てもよい」ということまでを言っているわけではない(「新しい職業倫理」の第 9 原則、AS:228, IS:202,『世界』321)。「寛容」の対象と「批判」の対象とは異なる、と捉えたいうえで、あらためて以下の第 9 原則を考えてみよう。

九、われわれは、誤りから学ばねばならないのであるから、他者がわれわれの誤りを気づかせてくれたときには、それを受け入れること、実際、感謝の念をもって受け入れることを学ばねばならない。われわれが他者の誤りを明らかにするときは、われわれ自身が、彼らが犯したのと同じような誤りを犯したことがあることを、いつでも思い出すべきである。またわれわれは、最大級の科学者でさえ誤りを犯したことを思い

出すべきである。もちろん、私は、われわれの誤りは通常は大目に見てもよい、と言っているのではない。われわれは気をゆるめてはならない、ということである。しかし、繰り返し誤りを犯すことは、人間には避けがたい。(AS:228, IS:201-202,『世界』320-321)

他者による誤りの指摘、つまり他者による批判が、もし自らの思考活動の経験と一体化した知識に向けられたものであったら、それは自らの思考活動に基づく行為の総体である人生の一片に向けられたことと同じになってしまう。しかしながら、知識というものは私の身体外にあるもの、いったん身体外に出てしまえば私という認識主体から切り離されてしまうもの、と考えれば、そこから先は一人の真理探究者として、その知識自体がより真理に近づくことだけに関心を向けるはずである。そこで、もし他の探究者によってその知識が真理に近づくための有益な批判が行われれば、探究者としての私はその批判を認めるであろうし、自らの思考の内であった時には気が付かなかったことをその批判は気が付かせてくれるのだから、感謝の念を持つこともできるであろう。

また、上記の引用中に、「われわれが他者の誤りを明らかにするときは、... (中略) ...最大級の科学者でさえ誤りを犯したことを思い出すべきである」と人間の可謬性に対する寛容を説いたすぐ後に続けて、「われわれの誤りは通常は大目に見てもよい、と言っているのではない」と、寛容とは一見矛盾する表現が出てくる箇所がある。しかしこれについても、寛容の対象となるのは、それぞれの限界の中で行われる思考活動に対してである、と限定して捉えることで、理解できるものとなる。ただしこの箇所は、「われわれの産み出す知識の誤りは」と言葉を補うことによって、その意味がより明確になるであろう。つまり寛容は、知識の誤りにまでは適用さ

れず、そこは大目に見られることなく批判の対象となる、ということである。

こうして、「寛容」の対象が世界 2（意識的、また記憶と結合した無意識的体験の世界）<sup>20</sup>、「批判」の対象は思考活動の産物として認識主体の外に存在する世界 3、であることを踏まえれば、「新しい職業倫理」第 12 原則の最後にある「合理的な批判は、非個人的なものでなければならない」（AS :229, IS :202, 『世界』 321）という表現も、これが寛容の対象、つまり認識主体の思考活動に対するものではなく、思考の産物として身体外に存在する知識に対するものであることを、明確に理解できる。

ところが、モンテーニュのように認識主体である著者とその認識主体の活動の産物である著作とが一体となっている場合、その状態で著作を批判しようとする、その批判が著作中の知識のみならず、前述のように認識主体である著者の人生の一片にも向けられたものと解されてしまう。したがって批判者には、無知の自覚に基づいて断定的な言い方を避けるなど、認識主体である著者への配慮が求められることとなる。

## 5. 結び

以上見てきたように、無知の自覚を出発点としながら探究を果てしなく続けることを訴えるモンテーニュの姿勢は、ポパーに通じるものがあるように思われる。

ただし、両者が共有するソクラテス的無知の自覚の先に、それぞれ以下のような特徴が見られた。まずモンテーニュは、知識を認識主体と一体化させながら、生涯にわたって探究を続けられるような強靱な精神と、批判する相手に対する配慮の必要性とを説いていた。これに対しポパーは、思考活動そのものに対する「寛容」と、思考活動の産物として認識主体の外に産み出された知識に対する「批判」とを、両立させ

る道を開いた。こうして、真理の探究における批判の矛先を、探究者の思考活動にではなく、思考活動とは切り離された知識そのものに向けた点に、モンテーニュとは対照的なポパーの独自性を見ることができると考えられる。

---

<sup>20</sup> AS :17, 27-28, IS :8,17-18, 『世界』 24, 39-42。

## ポパー後期の理論的社会科学 — シムキンを手掛かりに —\*

松尾洋治 (広島修道大学)

ポパーの論文集『フレームワークの神話 (以下、神話)』(1994)の8章に収録されている論文「モデル、道具、真理」は、後期ポパーの社会科学方法論、とくに理論科学(以下、理論的社会科学)の内容を理解する上で重要な文献である。なぜなら、そこには、1940年代の前期ポパー<sup>(1)</sup>を象徴する『ヒストリシズムの貧困』<sup>(2)</sup>や『開かれた社会とその敵』で主張された内容とは異なる理論的な探求の方向性が示されているからである。

最近まで、「モデル、道具、真理」は、社会科学者の中でほとんど注目や反応を喚起してこなかった。その主たる理由は、完全なテキストが入手できなかったという出版事情による。その論文はもともと、1963年に、ポパーがハーバード大学の経済学部向けにおこなった同タイトルの講演を原稿化したものである。1967年にはすでに、フランス語版の抜粋が登場していたけれども、英語版が登場するのは1983年である<sup>(3)</sup>。さらに、1963年の講演が完全なテキストとして公表されたのは、『神話』出版時の1994年であ

---

\* 2017年8月5日に開催された日本ポパー哲学研究会第28回年次研究大会における同タイトルの発表に対して、コメンテーターの冨塚嘉一先生(中央大学)や同研究会の諸氏から有益なコメントやご指摘を頂戴したことに深く感謝を申し上げます。

<sup>(1)</sup> ポパーの思想は、年代とともに大きく変化している。一般に、1960年頃を境にポパー前期・後期と区分けされ、前期の物理学や科学方法論から、後期は生物学や形而上学へと展開したと考えられることが多い(Freeman and Skolimowski 1974, 山脇 1993, 1994, 横山 1994)。本報告も、この区分けに従っている。

<sup>(2)</sup> ここでの『ヒストリシズムの貧困』は1944-45年にかけて *Economica* 誌に分載された内容を指している。なお「historicism」の日本語表記については、トレルチやマイネッケの「歴史主義」や「歴史相対主義」との混同を避けるために、小河原(1997)に倣って「ヒストリシズム」とする。

<sup>(3)</sup> ミラー編 *Pocket Popper* (1983, 29章)に収録されている。

り、それまでほとんど利用できなかったと言ってよい。

だが、『神話』が出版された後は、一転して、「モデル、道具、真理」に注目が集まり、その成果を踏まえた研究が登場するようになった。例えば、1997年10月には、オーストリア科学学会の社会経済学研究ユニットが中心になり、「ポパーの状況分析と社会科学」というワークショップで集中的に議論され、その成果は、1998年の *Philosophy of the Social Sciences* の特集に収録された<sup>(4)</sup>。このように近年、この論文の位置付けをめぐって、ポパーの理論的社会科学の捉え直しや、前期ポパーとの主張の相違を探る研究が数多くなされており、比較的新しい話題を提供していると言えるだろう。

本報告で検討するのはこの点であり、1960年代以降のポパー後期の理論的社会科学の位置付けを検討していきたい。

この問題を考えるにあたっては、経済学者コリン・シムキンの著作 *Popper's Views on Natural and Social Science* (1993) が参考になると思われる。シムキンによれば、「モデル、道具、真理」に代表される後期ポパーの理論的社会科学においては、社会学的法則の探求の議論がほぼ消え去り、それと入れ替わるようにして、合理性原理を組み込んだモデル(状況モデル)の構築の重要性が説かれるようになったと述べられている<sup>(5)</sup>。本報告では、こうしたシムキンの議論を手掛かりにしつつ、ポパー後期の理論的社会科学の位置付けを考えていきたい。

---

<sup>(4)</sup> *Philosophy of the Social Sciences* 誌上に掲載された主要論文としては、Matzner and Jarvie (1998)、Matzner and Bhaduri (1998)、Ormerod and Rosewell (1998)、Hedström, Swedberg and Udehn (1998)、Jarvie (1998)、Faludi (1998)、Notturmo (1998) Bichlbauer (1998) などがある。その他、Gorton (2006) の著作なども参照。

<sup>(5)</sup> 前期ポパーを代表する『貧困』においても、状況モデルの使用がすでに指摘されているが、主としてそれは歴史的説明の方法として、あるいは歴史科学の文脈においてである。本稿では、理論科学における状況モデル構築に関するポパーの主張に焦点を当てている。

## シムキンの著作の概要とその意義

シムキン (1915-1998 年)<sup>(6)</sup>という人物と彼の著作 *Popper's Views on Natural and Social Science* (以下、*PVNSS*) について、まずは確認しておこう。

シムキンは、ニュージーランド生まれの経済学者で、ポパーが 1937 年 3 月から赴任したクライストチャーチにあるカンタベリー大学で出会い、交流を深めた元同僚である。それ以降、彼は、神経生理学者のエクルズらとともに、ポパーの「生涯の友」になった (Popper 1974 訳, p.157)。ポパーの『開かれた社会とその敵』の謝辞においては、真っ先に彼の名前が挙げられ、「C・G・F・シムキン教授は私の初期の稿本の手助けをしてくれたばかりでなく、ほとんど四年の期間にわたる詳細な討議の中で、多くの問題を明確にする機会を私に与えてくれた」と謝意が述べられている (Popper 1945 訳, 第 1 部 p.10)。

シムキンの主たる研究領域はマクロ経済学であった。彼は、イギリスの経済学者ジョン・ヒックスとも深い親交があったようで、1951 年の最初の著作では、ヒックスの景気循環論に影響を受けて、ニュージーランドの依存型経済 (1840-1914 年) の不安定性の本質に関する統計的・歴史的研究が展開された。その後も、ニュージーランドやアジア新興国の経済に関する研究が続けられた<sup>(7)</sup>。そして、シムキンがポパーに関する著作 *PVNSS* を出版したのは、最後

に赴任したシドニー大学を退職した後、彼が亡くなる 5 年前のことである。

*PVNSS* は、社会科学との関連性のなかで、科学方法論に関するポパーの主要な見解についての正当な説明や理解を提供することを目的として書かれている。ポパーの見解は、彼自身の論文や著作のなかでかなり明確な形で提示されてきたけれども、未だに正確に理解されておらず、半世紀以上にわたって適切に評価されてこなかった。また、ポパーを批判する人々の多くが、しばしば彼の主張を誤解しており、不完全な理解に基づいている<sup>(8)</sup>。様々な形で歪められたポパー像は、自然科学、社会科学、そしてポパー以降の哲学 (例えば、新科学哲学) において広く蔓延している。この著作が書かれた背景には、そういった知的状況を正そうとするシムキンの狙いがある (Simkin 1993, pp.1-2)。

---

<sup>(6)</sup> シムキンのアカデミックな経歴については、Hogan (1999) に詳しい。また、Academy of the Social Sciences in Australia の HP (<http://www.assa.edu.au/>) にも経歴紹介が掲載されていたが (2017 年 2 月 3 日閲覧)、現在はその紹介ページが閲覧できない状況である。Hacohen (2000) においては、ポパーとの関連性から比較的頻繁にシムキンに言及されている。

<sup>(7)</sup> Academy of the Social Sciences in Australia の HP (<http://www.assa.edu.au/> 2017 年 2 月 3 日閲覧) より。

---

<sup>(8)</sup> シムキンは、ポパーがこれまで正確に理解されておらず、むしろ歪められているとする Bartley (1982) や Jarvie (1982) の見解を共有している。また、シムキンは、ポパーが誤解されている主要な原因として、『科学的発見の論理』と『ポストスクリプト』の出版の大幅な遅れを指摘している (Simkin 1993, pp.1-3)。

図表1 Popper's Views on Natural and Social Science (1993) の目次

第1部 一般的な方法論	第2部 社会科学への応用
1. 形而上学と科学	15. ヒストリシスト的見解に対する批判
2. 知識の成長	16. 全体的計画
3. 演繹的知識	17. 状況分析
4. 正当化	18. 漸次的計画
5. プラグマティズム	19. 個人主義
6. 帰納的確率	20. モデルと個人主義
7. 推測的方法	21. 制度と伝統
8. 客観性と真理	22. 歴史の役割
9. 因果法則、確率法則、モデル	23. 経済学への応用
10. 傾向性の世界	24. 批判的な経済学者
11. 形而上学的研究プログラム	25. 経済学に対する妥当性
12. 進化論的認識論	結論
13. 非決定論の擁護	補遺
14. 量子力学に対する批判	

PVNSSは、大きく2部からなる著作であり、自然科学方法論を中心とする第1部と、社会科学方法論や経済学方法論に関する第2部で構成されている(図表1を参照)。全体的に、ポパーの哲学や思想が広くカバーされていることが特徴的である。一般に、ポパーの思想は大きく変化しており、1960年頃を境にして、ポパー前期・後期と分けられ、前期の物理学や科学方法論から、後期の生物学や形而上学へ展開したと考えられることが多い(Freeman and Skolimowski 1974, 山脇 1993,1994, 横山 1994)。シムキンの著作は、これらの内容をほぼカバーしている。

なかでも、注目すべきことは、『ポストスクリプト』の内容がおさえられていることであろう(とくに9・10・13・14章)。周知のように、『ポストスクリプト』は、ポパーの最初の著作『探求の論理』(1934年)が『科学的発見の論理』(1959年)として英訳された1951年から56年の間に執筆された。1956年にはゲラ刷りが出版社に送られていたが、ポパーが深刻な眼の病気を患ったために、校正を終えられなかった。そして、1982-83年にかけて、バートリーが『實在論と科学の目的』『開かれた宇宙』『量子論と物理学の分裂』の3巻本として出版するまで、その内容はほとんど世に知らされなかった<sup>(9)(10)</sup>。だが、そこには量子力学のコペンハーゲン(標準的)解釈に対するポパーの批判や確率の傾向性解釈といった、後期ポパーの思想と形而上学に連なる独創的なアイデアが含まれている。これらの内容を踏まえていることは、学説史的にみれば重要な貢献だといえるだろう。

それ以上に重要なことは、シムキンが、『ポストスクリプト』のなかで展開された確率の傾向性解釈や非決定論のアイデアとポパーの理論的社会科学との関係性について論じていることである。実際に、シムキンは、「もともと物理学との関連性のなかから発展してきた確率や非決定論に関する彼(ポパー)のアイデアは、統計学的方法に頼っている生物学や社会科学にも明確な関連性をもっている」と主張している(Simkin 1993,p.4, 傍点と括弧は筆者)。

これから検討するのは、まさにこの点である。シムキンの著作の重要なポイントは、(1)ポパー前期から後期にかけて、彼の理論的社会科学における探求の内容が変化していること、および、(2)そうした主張内容の変化は、ポパー自

<sup>(9)</sup> LSEのポパーの一部の同僚や彼の弟子たちは、そのゲラ刷りが手渡され、その内容を利用できた。現に、Watkins (1974) や Bartley (1978) では、『ポストスクリプト』の内容に言及されている。

<sup>(10)</sup> 『ポストスクリプト』の位置付けと3巻本の構成・内容に関しては、とくに蔭山(2003)に詳しい。

身の思想の変化、とりわけ自然科学方法論から形而上学への重心の変化（非決定論の強調）に対応している、ということである。順を追って確認していこう。

### ポパー後期の理論的社会科学

まずは、ポパーの理論的社会科学における探求の内容が変化したという点から確認する。

シムキン自身は、ポパー前期・後期という時代区分を直接使用しているわけではないが、ポパーの理論的社会科学の前期を代表する『ヒストリシズムの貧困（以下、貧困）』（1944-45, 1957）や『開かれた社会とその敵（以下、論敵）』（1945）と、後期に属する「モデル、道具、真理」（1963）とでは、理論的な探求の内容が変化していると主張する。

ポパーは、『貧困』の執筆時には、社会科学においていくつかの因果法則が存在すると考えていたが、彼が提示した事例はどれも瑣末なものばかりで、説得力がなかった。それ以降、彼は、経済学には因果法則がないとするヴィクセル、ハイエク、ヒックス、サミュエルソンの見解に同意するようになった<sup>(11)</sup>。その後、ポパーは、社会科学はモデルを利用すべきだと忠告するなかで、当のモデルは古典物理学の因果法則ではなく、ほぼ空虚な合理性原理によって駆動させられるはずだと論じた（Simkin 1993, pp.172-173）。

ポパーが 1963 年にハーバード大学のハーバ

---

<sup>(11)</sup> ヒックス、ハイエク、ポパーは、時代的にややズレがあるものの、ともに LSE で教鞭をとっていた（ヒックス [1926-35 年]、ハイエク [1931-49 年]、ポパー [1946-69 年]）。この共通項と彼らの主張の類似性には何か関係があるのだろうか（ハイエクとポパーが盟友であることは自明であるが、とくに彼らとヒックスの関係について）。興味深い問題であるが、本稿の扱う範囲を超えている。

ラーのセミナーで講演した内容を掲載した論文「モデル、道具、真理」がある・・・このフランス語版の英語訳は、デビット・ミラーの優れた選書 *A Pocket Popper* のなかの「合理性原理」というタイトルの論文で公表された。それは、特定の因果法則を利用しない科学の理論化について際立って示唆的な説明なのである（ibid., pp.3-4, 傍点は筆者）。

つまり、前期ポパーは「社会学的法則を探求せよ」と主張していたが、後期になると一転して、いわゆる合理性原理を組み込んだモデル（状況モデル）を構築することの重要性を説くようになった、ということである。

確かに、ポパーは、『貧困』や『論敵』のなかで、自然科学と社会科学の方法は基本的には同一であるとする「方法の単一性」を擁護し、理論的社会科学においては社会学的法則（sociological laws）<sup>(12)</sup>を探求すべきだと主張している。また、『貧困』のなかでは、（社会科学には物理学とは違った独自の研究方法が必要であると考え、社会現象に関して時間と場所を超えた普遍法則を発見することを否定した）ヒストリシズムの反自然主義的な主張に対して、「すべての社会的時代にとって重要であるような社会学的理論を構成することが、不可能でなければならない理由はないように思われる」とポパーは反論している（Popper 1957 訳, p.154）。さらに、自らの主張を裏付けるかのよう、ポパーは社会学的法則の事例をいくつかリストアップしている。

---

<sup>(12)</sup> 『論敵』のなかで、ポパーは社会生活に関わる規範的な法則を「社会法則（social laws）」、自然法則的なものを「社会学的法則（sociological laws）」と呼び区別している。そして、後者の社会学的法則は、ヒストリシズムが主張する「歴史法則」でも、コントやミルが主張する人間本性の法則、すなわち「心理学的な法則」でもなく、国際貿易論や景気循環論のような「経済学的な法則」を念頭に置いていると主張している（Popper 1945 訳, 第1部 pp.79-80）。

「農産物に関税を導入すると同時に、生計費を減少させることはできない。」「工業社会において、ある種の生産者圧力団体を組織し得ると同じほど能率的に、消費者圧力団体を組織することはできない。」「競争的価格というものがもつ主要な諸機能をはたすような価格体系をもった、中央で計画された社会をつくることはできない。」「インフレーションなしに完全雇用を実現することはできない。」(同訳,p.99)

だが、「モデル、道具、真理」(1963)になると、これらの社会学的法則への言及はほぼなくなり、それと入れ替わるようにして、合理性原理を組み込んだモデル(状況モデル)の構築が全面に押し出されるようになる。ここでいう「モデル」とは、「関連する現象との典型的な(typical)関係を生み出す、典型的な初期条件に関する——物理的、数学的、図像的、言語的な——表現のことである」(Simkin 1993,p.67)。それは現実を単純化したものであり、現象の傾向性やパターンに関する表現である。また、それはハイエクのいう「原理的な説明」<sup>(13)</sup>に対応している。原理的な説明とは、「なぜ月食は反復的に生じるのか、なぜそれは満月の時にだけ生じるのか」に関わるある一定の種類(kind)、もしくはタイプ(type)の出来事の説明に役立つもので、「月食がいつ起こるのか」に関わる一つ、ないしは少数の単称の出来事の説明や予測とは異なるのである(Popper 1967,p.357, Popper 1994訳,pp.281-282)。

シムキンによれば、社会科学の状況モデルは5つの構成要素からなる。それは、モデルの初期条件に関わるもので、(1) 物理的対象、(2)

社会制度、(3) 行為者の目的、(4) 行為者の利用可能な状況に関する知識、(5) 行為者が将来に抱いている期待、から構成されている(Simkin 1993,pp.144-145)<sup>(14)</sup>。そして、そのモデルやそこで扱われる行為者を駆動させるものが、いわゆる「合理性原理」である。それは、「天体システムを『活動化』させるニュートンの一般法則に対応するもの」とも考えられるが、実際には、経験的にテスト可能な仮説であるとみなされるべきではないし、アプリアリに妥当するものでもない。それはあくまで、人間が状況に対してふさわしい形で行為するという内容をもつ、空虚な活動原理に過ぎないのである。

ではなぜ、理論的社会科学においては、社会学的法則の探求よりも、状況モデルの構築が優先されるのだろうか。シムキンは次のように述べている。

物理学や他の自然科学は、ある単称の出来事の説明や予測において、普遍法則や正確な初期条件を欠いているときに、そうしたモデルをある種類の出来事の説明と予測のために利用する。そのモデルが『駆動力』とともに提示されたときには、たとえそれ自体は大雑把な説明であったとしても、その種の出来事を説明できるのである。ポパーが空虚な合理性原理を提示したのは、こうした理由による。それは、自然科学とは違って、発見に困難さが伴う普遍法則に対する一般的な代替案なのである(ibid.,p.125, 傍点は筆者)。

その引用の傍点部分「普遍法則を欠いているときに」の意味は、「社会学的な法則は実際には存在するが、今のところわれわれは獲得できて

<sup>(13)</sup> Caldwell (2004) は、ハイエクの原理的説明について、次のように述べている。「われわれが常に行うことができる最良のことは、多くの社会現象や、そこにおける市場メカニズムが作動する原理を説明すること、これがハイエクの洞察である。それらの現象にとって、正確な予測は永遠に達成できないのであり、ただパターンの予測のみが可能であるだろう」(p.340)。

<sup>(14)</sup> 状況分析の例として、ポパーは道路を急いで渡ろうとするリチャードの事例に言及している。また、神経症の典型的な起源に関するフロイトの理論も、状況モデルと合理性原理を組み込んだ説明図式に該当すると述べている(Popper 1994)。

いない」と、「そもそも社会学的な法則は存在しない」という2通りの読み方ができるが、シムキンは後者の意味でその文章を表現している。つまり、後期ポパーにおいては、社会学的法則に対して懐疑を抱くようになり、「経済学やどの社会科学においても、普遍法則が存在することを疑うようになった」のである (ibid.,p.112) (15)。そして、もし法則が存在しないとすれば、われわれはモデルによる「大雑把な説明」に頼らざるを得ない、ということである。

だが、時間と場所を超えた法則がないからといって、社会科学における科学的な営みや実践が放棄されるわけではない。社会科学における状況モデルは、真理に対する大まかな近似である (16)。先述のように、それは、現実の単純化であり、社会的世界の複雑さを完全に表現することはできないかもしれないが、近似的な説明を目指すことはできる。また、モデルの厳密なテストは困難かもしれないが、モデルの修正や改善は不可能というわけではない (ibid.,p.127) (17)。ポパーにとって、社会科学においても方法の単一性は貫徹されるのであり、その基礎は推測と

---

(15) ポパー研究者のラフェ・チャンピオンによれば、1970年代初頭にポパーとの形式張らない会話の中で、ポパーが真正な社会学的法則が存在しないという確信を認めたという (Gorton 2006, 2001年10月のチャンピオンからゴートンへの email より)。

(16) ポパー自身は、次のように述べている。「ところで、モデルは真でありえるのでしょうか。なんらかのモデルは真でありえるのでしょうか。そうは思いません。物理学のモデルであれ、社会科学のモデルであれ、どんなモデルも、過度の単純化であることを免れません。それは、多くのことを省き、多くのことを過度に強調せざるを得ません」 (Popper 1994 訳, p.298)。

(17) この点については、檜原 (2002, 2008) で詳しく論じられている。人間行為によって生み出され、時間とともに変化する社会現象の説明・予測は、一義的な解を導出する仮説演繹図式や厳密な演繹的法則的 (D-N) 説明の図式を取り得ないまでも、諸現象を特定の「範囲と方向」の限定された集合に位置付ける形で、仮説演繹的な説明・予測の図式にあてはめて論じることは可能である。このことはまた、仮説の経験的テストを可能にする。なぜなら、理論が「範囲と方向」として説明・予測している以外のことは起こり得ないという事象の生起の禁止を定めているからである (2002, pp.147-149, 2008, pp.19-21)。

反駁の方法であることに変わりはないのである。

### 確率の傾向性解釈と非決定論

それでは、ポパーが社会科学における普遍法則を疑い、モデル構築の重要性を説くようになった原因は何であろうか。

シムキンは、ポパー自身の自然科学方法論における内容の変化を指摘する。ポパーが確率の傾向性解釈や非決定論を展開していく中で、科学理論に関する考え方が広がりを持ち、因果法則だけでなく、確率法則をも包含するようになった。すなわち、理論に対するポパーの見方が変化し、そこに含まれる外延が広がったことが、背景にあるというのである。

1956年に考案された確率の傾向性解釈は、もともと、量子力学のコペンハーゲン解釈が有している様々な困難 (とくに主観主義や道具主義的な側面) を克服するために提出された。コペンハーゲン解釈は、粒子と波の二重性、物理的結果への観察者の干渉、量子飛躍や波動関数の収縮などの問題に関わっており、代表的な物理学者としては、ボーア、ハイゼンベルグ、パウリ、ボルンなどがいる (18)。コペンハーゲン解釈に対するポパーの批判は、すでに1934年の『探求の論理』第77節で開始されていたが、本格的に、かつ集中的に取り扱われたのは、『ポストスクリプト』においてである。バートリー (1978) によれば、量子力学に対するポパーの批判は、主として次の2点に関わっている。(1) 光子や電子などのマイクロ粒子に関する「波」の代替的な説明として、「粒子」説を提示すること、および、(2) コペンハーゲン解釈という突飛な考え方の根源にある確率計算の問題を指摘することであり、その代替的な説明として、確率の傾向

---

(18) 量子力学の記述に関しては、とくに並木 (1992)、奥山 (2008)、Kumar (2009)、森田 (2015) を参照した。

性解釈が提示されたのである。

(2) に関して言えば、コペンハーゲン解釈は、誤った、主観的な確率の解釈を採用しているというのが、ポパーの見方である。1925年12月にシュレディンガーが物質波の伝わり方を計算する波動方程式を生み出し、ハイゼンベルグの行列力学と数学的には同等の結果が得られることを示した。その後、そこに含まれる波動関数  $\Psi$  (プサイ) をどう捉えるか、それにどのような物理的な意味を与えるかの解釈が問われ、1926年7月に、ボルンの確率解釈によって一応の合理的な解決が示された。それは、 $\Psi$  の絶対値の2乗が粒子の存在確率（正確には、発見確率）を表すというもので、さらに、その確率は、人間の「無知」を反映しており、量子現象に関するわれわれの知識の限界から生じるものであると考えられた<sup>(19)</sup>。だが、現象の確率が、われわれ（現象の観測者）の知識の状態に依存するというのは、なんとも奇妙な話である。われわれが初期条件を知らないことを理由として、コイン投げやサイコロ投げの結果がランダムになるとか、反対に、われわれの知識が大幅に改善されれば、ランダムでなくなる考えるのは明らかに馬鹿げている。客観的な統計頻度は、観

<sup>(19)</sup> シュレディンガーが波動方程式を発見したとき、ド・ブロイの物質波を記述する波動関数が何を表しているかについて、本人も何もわかっていなかったようである。少なくとも、シュレディンガーは、物質波を実在するものと考えていた。一方、ボルンは、波動関数そのものに物理的実在性はないと考えた。波動関数は、「たとえば原子と衝突した電子が散乱されるかもしれない角度をすべて足し合わせたような、抽象的な可能性を表しているのだ・・・ボルンは、波動関数を二乗したものの複素数ではなく実数一は、確率の領域に存在していると論じた。波動関数を二乗しても、たとえば、電子のじつさいの位置が得られるわけではない。それが教えてくれるのは、電子がどこに見出されるかの確率だ」（Kumar 2009 訳,p.294,傍点は筆者）。つまり、ボルンの確率は、出来事の生起について語っているわけではなく、「電子が〜で発見される」という言明の確からしさや、それに対する信念の度合いを意味している。これが主観的な確率と呼ばれるゆえんである。ちなみに、ポパー（1983）は、こうした主観的な確率が根本的に誤っており、「スクラップにあたいする」と述べている（下巻訳,p.85）。

察者の無知や信念の度合いによって説明できるものではない。ポパーにとって確率とは、主観的な知識の状態とは関係のない、別の客観的なもので置き換えられなければならない。その試みは、自然科学において「状況の論理」を逆輸入的に実施することだと言えるかもしれない<sup>(20)</sup>。

しかしながら、ポパーが『探求の論理』を執筆した時には、量子力学の確率解釈の客観化を阻む、2つの障害があった（以下、とくに Bartley 1978 を参照）。まず、当時の科学者や物理学者の多くが「形而上学的決定論者」だったことである<sup>(21)</sup>。形而上学的決定論は、「この世のすべての出来事は確定しているとか、変えられないとか、あらかじめ決定されている」と考え、「未来は過去と同じく変えられない」と主張する（Popper 1982a 訳,p.8）。この種の立場は、客観的な確率と両立しない。この世界がすべて細かく決定づけられているのであれば、「偶然」や「蓋然的なこと」が存在する余地はないからである。すなわち、確率は0か1のいずれかでしかなく、もしその中間値をもつ確率があるとするれば、われわれの情報や知識不足に、その責任が帰せられるのである（Watkins 1974 訳,p.168）。主観的な確率解釈は、もともと、こうした決定論的な見解と固く結びついている<sup>(22)</sup>。

<sup>(20)</sup> 「ポパーは、確率の解釈をわれわれの不適切な主観的知識を反映したものではなく、ある単一の出来事を実現する状況の客観的傾向性を示すものであると考えた」（Simkin 1993,p.67）。

<sup>(21)</sup> 一般的に、量子力学やハイゼンベルグの不確定性原理の登場によって決定論が放棄されたと主張されるが、彼らのうちのほとんどが放棄したのは「科学的決定論」であり、「形而上学的決定論」は保持されていると、ポパーは考えていた（Bartley 1978,pp.687-688）。「科学的決定論」とはラプラスのデーモンとも称されるが、「形而上学的決定論」を包含するより強力な決定論で、未来が固定されているだけでなく、未来を正確に予測できると考える立場である。脚注 22 を併せて参照。

<sup>(22)</sup> 決定論や非決定論の立場にも、いくつかバリエーションがある。小河原（1997）は、世界の側で出来事が決定されているかどうかと、認識論のレベルで決定論的な予測（認識）ができるかどうかで、形而上学的決定論／形而上学的非決定論と認識論的決定論／認識論的非決定論を掛け合わせた4通りの組み合わせを示してい

2つ目の障害は、『探求の論理』の執筆時には、利用できる客観的な確率解釈が、フォン・ミーゼスやライヘンバッハが発展させた頻度理論（統計的解釈）しかなかったことである。先のボルンの解釈とは異なり、頻度理論は、単独事象や単称的な出来事（単称確率言明）を扱うことができなかつたために、コペンハーゲン解釈の直接的な代用にならなかつたのである。そこでポパーは、単称確率をある出来事の集合の一要素とみなす形式的な（文法上の）定義を与えることで、その問題を乗り切ろうとした<sup>(23)</sup>。例えば、「次のサイコロの投擲で4がでる確率は6分の1である」という言明は、「このサイコロの次の投擲は、それらが4を与えるすべての確率は6分の1である投擲の試行系列に属する」と定義される。シムキンの言葉を借りれば、「意味論的なトリック」によって頻度理論を保持したのである（Simkin 1993,p.71）。だがその後、ポパーは確率の傾向性解釈を考案し、『ポストスクリプト』においては、その新たな武器を携えて、主観的な解釈とも、頻度解釈とも違う確率解釈を展開したのである。

『実在論と科学の目的』における傾向性解釈の議論は、単称的な出来事の客観的な確率から始まる。ポパーは、その確率を、起こりうるすべての出来事の間で、実現する特定の出来事の重

る (p.252)。

図表2 決定論・非決定論のバリエーションと組み合わせ

	形而上学的決定論	形而上学的非決定論
認識論的決定論	ラプラス（科学的決定論）	決定論カオスの理論
認識論的非決定論	ボエティウス	ポパー

出典：小河原(1997)p.252を一部加筆。小河原(2010)も参照。

この分類で言うと、ボルンの主観的な確率は、形而上学的決定論・認識論的非決定論である。

<sup>(23)</sup> 詳しくは、ポパーの『科学的発見の論理』(1959)71節を参照。

みづけられた確率であると解釈する。実験状況であれ、それ以外の現実の状況であれ、よく定義された物理的状況が無限の反復系列を生みだす。個別の出来事は、それ自体の生起に関する重みづけられた確率をもち、その確率は、その反復を実現する「傾向性、性向、可能性の測度」として解釈されるのである（ちなみに、その状況が生み出す可能性のある確率の総和は1である）<sup>(24)</sup>。

傾向性解釈における確率分布や統計分布は、無限の試行を超えて、その状況が生み出すすべての出来事に重みづけられた確率や仮想の（virtual）相対頻度を割り当てることであり、頻度理論における、現実の有限な試行系列を記録した実際の（actual）相対頻度とは区別されるべきである。また、仮想の相対頻度の分布それ自体は、観察可能ではなく、仮説として、あるいは推測として述べられなければならない。だが、その仮説や推測は、現実の統計分布に照らしてテストすることができるし、それに基づいて修正される可能性をもつのである。それゆえ、確率の世界においても、ポパーの推測と反駁の方法が貫徹されるのである<sup>(25)</sup>。

以上の確率の傾向性解釈がもつ最大の含意は、ポパーが、「純粋な偶然と他方には完全に因果的な決定という両者には中間がない」と考えたヒュームの主張を否定したことにある（Watkins 1978 訳,p.184）。むしろ、ポパーは、傾向性解釈を通じて、確率0と1の間にある中間領域を

<sup>(24)</sup> サイコロ投げの事例であれば、客観的な状況は、偏りのないサイコロ、サイコロを入れるコップまたは機械、サイコロが投げられた時に投げられた時にそれが転がる水平なテーブルなどから構成される。その状況で起こりうるすべての可能性ある出来事は、サイコロの出目が「1」「2」「3」「4」「5」「6」になることである（コイン投げであれば、「表」と「裏」）。無限の試行を超えて、これらの生起に関する仮想の（virtual）相対頻度は6分の1であると推測される。そして、これらの物理的な状況全体が、当の確率を生み出すと考えられるのである。

<sup>(25)</sup> 本稿では触れられなかつたが、ポパーの傾向性解釈にはいくつか批判や問題が提起されている。詳しくは、蔭山（2001）pp.29-31を参照のこと。

客観的にアプローチする方法を提示したのである。その後、こうした試みは、ポパー後期の非決定論や生物学、進化論的認識論、三世界論の議論へと繋がっていく。とくに1965年のアーサー・コンプトン講演「雲と時計」においては、確率0から1までのスペクトルをもつ世界が、「雲」と「時計」という日常的な用語に置き換えられる。また、その中間領域には、「蚊柱」「動物」「植物」「子犬」「自動車」「太陽系」から「合理的な人間行動」<sup>(26)</sup>までが位置付けられ、それらは様々な度合いをもちながらも、「柔軟に制御」されていると主張される（Popper 1972 訳,p.262）。そして、物理学に限らず、生物学や社会科学も、傾向性や確率に基づく理論によって統一的に研究される、という方針が打ち出されるのである<sup>(27)</sup>。

シムキンはこの、ポパーの理論的な探求の重心が、因果法則から確率法則へシフトしたことを見るのである。彼は、次のように述べている。

ポパーは、科学理論に関する彼自身のアイデアを、厳格な因果法則やそのような法則の体系に限定しなかった。実際に、彼は、厳密な因果法則は限定的であることや、それはむしろ、確率言明の一般形態をもつ科学的説明のレアなケ

---

<sup>(26)</sup> 「雲と時計」の副題は、「合理性の問題と人間の自由へのアプローチ」である。本文でも「合理的な人間行動—そして、実に動物行動—を理解するためにわれわれが必要なものは、性格上、完全な偶然と完全な決定との中間にあるもの—完全な雲と完全な時計との中間にあるもの—である」と述べられている（Popper 1972 訳,p.258）。ポパーのいう合理性は、完全知識と無限の情報処理能力をもつ主体を仮定した、いわゆる新古典派経済学における「完全合理性」の概念とは全く別物であることは一目瞭然であろう。

<sup>(27)</sup> 富塚（2001）によれば、「方法論的見地からは、自然科学・社会科学という二分法自体はあまり意味もたず、多かれ少なかれ非決定論的な世界におけるソフトな制御機構を研究対象とするという意味では、一元論的な方法論、ただしさまざまな程度の『ソフトさ』があるという意味では『多元論的』といってもよいような方法論を考えることができる」（p.122）。

ースである、という見解に徐々に移行した。厳密な因果法則は、関連するすべての初期条件とともになされた予測が確実性をもつ、すなわち、確率1に等しいと断言する。確率法則について言えば、述べられた予測の確率は、明らかに1以下になる。厳密な法則は、その極限的なケースなのである（Simkin 1993,p.65）。

こうした新たな見解〔傾向性解釈や非決定論の議論〕の一つの主要な帰結は、因果法則を強調しない（de-emphasis）ということである。いったんこの世界が非決定論的で進化論的であるとみなせば、この世界の万物は、厳格な因果性に支配され、因果法則によって説明されなければならないといった長く受容されてきた見解は、もはや適切ではなくなるのである（ibid.,p.75, [] 内は筆者）<sup>(28)</sup>。

では、われわれがモデルを利用することに関しては、どのように考えればよいのだろうか。シムキンによれば、モデルは、因果法則や確率法則が利用できない場合に用いられる<sup>(29)</sup>。歴史

---

<sup>(28)</sup> ポパーによれば、1927年頃まで、ほとんどの物理学者が例外なく決定論を信じていた。その一因として、ポパーはニュートン理論の大きな成功を指摘している。その成功は「物理学者たちをうぬぼれさせた」のである。惑星の軌道に限らず、落下するリンゴ、振子時計、潮の干満など、数多くの現象を説明するニュートンの理論の登場によって、多くの科学者は、「ニュートン理論は電気や磁気だけでなく、雲をも、そして生物有機体さえも含めた一切のものを説明するであろう、と考えた。こうして物理的決定論—すべての雲は時計であるという説—は、啓発された人々のあいだの支配的信念になった。そしてこの信念を抱かなかったすべての人びとは、蒙昧主義者または反動主義者だとされた」のである（Popper 1972 訳,pp.238-239）。現に、ポパーのヒーローであったアインシュタインですら、1955年に亡くなるまで支持していたとされる（思想形成期には科学的決定論者、後年は宗教的、形而上学的決定論者であった）。こうした常識的見解を掘り崩す一つのきっかけとなる出来事として、ポパーは、ハイゼンベルグの不確定性定理の登場を挙げている（Popper 1982a 訳,p.2,114, Popper 1990 訳,p.12）。

<sup>(29)</sup> 「ポパーにとって、理論が因果法則や確率法則のいずれかを利用できない場合ですら、理論が科学的であるとみなされる可能性があるということ、われわれは

的に見ると、物理学者はモデルを頻繁に利用してきた。天文学においては、かつて、カルバン卿が力学モデルを作ること、はじめて物理学の理論を理解できると述べた。18世紀には美しい天球儀が作られた。それは、太陽の周りの惑星の相対運動を示す時計仕掛けによって駆動されていた。プトレマイオス、コペルニクス、ケプラーたちは皆、惑星の運動を説明するためのモデルを利用した。だが、ケプラーの場合を除いて、モデルを駆動させる力としての普遍法則は存在しなかった<sup>(30)</sup>。こうしたモデルの構築が、ケプラーやその後のニュートンによる普遍法則の定式化に向かわせたのである。また、より最近では、原子のミクロ的な世界を、天体のミニチュアのようなものとして説明しようとしたラザフォードやボーアの原子モデルが挙げられる。それらを構築したことが、その後の量子論や量子力学の発展の礎になったことはもはや多言を要さない。モデルの構築が、潜在的に、確率法則や因果法則の発見へとつながる可能性をもつのであれば、これらを理論とみなし、利用することに反対する理由はどこにも見当たらないのである (ibid., pp.67-68)。

### おわりに

これまで確認してきたように、最終的に、ポパーは、「理論」というものを、因果法則的なもの、確率論的なもの、そしてモデルという3種類を含んでいると考えるようになった。彼の理

---

指摘するに至った。理論はある経験的問題に関する一般的で、テスト可能な解決策を得られればよいのである。このことは、理論が法則と呼ばれるものを欠いていたとしても、優れた説明になるという証明になるかもしれない (Simkin 1993, p.67)。

<sup>(30)</sup> 天体の運動については、プトレマイオスやコペルニクスの時代まで、「天体の自然な基本的な運動は一律な円運動である」とする円運動の原理が当然なものとして、またそれ以上の説明や根拠付けが必要のない自然の原理として、受け入れられていたのである (Chalmers 2013 訳, p.395)。

論的社会科学においては、当初、『貧困』や『論敵』のなかで、厳格に理論＝因果法則と定義する傾向が強かったが、後期になると（確率論的な議論を飛ばして）モデルの構築を重視するようになったのである。こうしたポパーの理論に関わる外延の拡大と、モデル構築への重心のシフトは、複雑な現象を単純化する役割を果たし、不確実性を前提にしながらも傾向性、秩序、またはパターンを探求する社会科学にとって、ひじょうに重要な議論を提供していると思われる。また、こうした変化の背景には、物理学における確率の傾向性解釈や非決定論の議論が大きく影響しているというのが、シムキンの主張であった。

以上のシムキンの解釈は、ポパーの理論的社会科学を包括的に理解する上で、重要な手掛かりを提供してくれるだろう。だが、歴史は、特定の出来事をさまざまな側面から描けるのであって、ポパー後期の理論的社会科学の内容は、ポパー自身における思想の変化だけから説明しつくせるわけではない。当然の如く、別の影響要因を考えることができるだろう。例えば、後期ポパーに対する、盟友ハイエクからの知的影響があったのではないだろうか。シムキンは、*PVNSS*のなかで、たびたびハイエクに言及しているけれども、彼とポパーの影響関係については、それほど詳しく分析していない<sup>(31)</sup>。ポパーは「モデル、道具、真理」のなかでハイエクの

---

<sup>(31)</sup> シムキンは *PVNSS* の補遺 II 「Popper and Hayek on Piecemeal Social Engineering」でポパーとハイエクの応用科学に関する見解を対比的に取り上げているけれども、ハイエクの「原理的説明」とポパーの「状況モデル」の影響関係について必ずしも十分に触れているわけではない。ハイエク (1955, 1964) では、ポパー以上に詳しく、社会科学的なモデルの説明・予測・テストの関係性が論じられるとともに、モデルの反証可能性（と同時に、その困難さや限界）について議論されている。こうしたハイエクの社会科学方法論を利用すれば、「モデルにおいて反証可能性は保持されるのか」「モデルの修正や改善を通じた認識進歩があるのか」といった問題や疑問に対して、ある程度明確な解答を示すことができるのではないかと考えている。

論文「説明の程度について」(1955)を引用しているが、その論文を確認すると、モデルの構築においては(初期条件に関わる)既存の知識の組み合わせが重要であることや、モデルの説明・予測には範囲があるという議論など、両者の内容には、かなりの近接性や共通性があり、驚かされる。両者の関係性については、堀越(2016)が指摘しているように、実は、ハイエクからポパーへの影響はかなり大きかったのではないだろうか。こうした影響分析も踏まえると、シムキンの解釈もより十全なものになると思われるのだが、現時点では筆者の手に余るので、今後の課題としたい。

#### 参考文献

- Bartley, W.W. (1978) ,“Critical Study . The Philosophy of Karl Popper. Part II. Consciousness and Physics. Quantum Mechanics, Probability, Indeterminism, The Body-Mind Problem”, *Philosophia*, pp.675-716.
- Bartley, W.W.(1982), “A Popperian Harvest”, *In Pursuit of Truth*, edited by Paul Levinson, Humanities Press, Harvester Press (W.W. バートリー著・小河原誠訳「ポパー哲学収穫の秋」『ポパー哲学の挑戦』未来社, 1986年) .
- Bichlbauer, D. (1998) ,“ Some Considerations about the Further Development of Situational Analysis”, *Philosophy of the Social Sciences*, 28 (3) ,pp.422-433.
- Caldwell, B.J. (2004) , *Hayek’s Challenge*, The University of Chicago Press.
- Chalmers, A.F. (2013) , *What Is This Thing Called Science (3<sup>rd</sup> edition)* , University of Queensland Press, 1999 (高田紀代志・佐野正博訳『改訂新版 科学論の展開—科学と呼ばれているものは何なのか?—』恒星社厚生閣, 2013年)
- Faludi, A. (1998) , “Why in Planning the Myth of the Framework is Anything but That”, *Philosophy of the Social Sciences*, 28 (3) ,pp.381-399.
- Freeman, E. and Skolimowski, H. (1974) , “The Search for Objectivity in Peirce and Popper”, *The Philosophy of Karl Popper*, Vol. I, edited by Paul A. Schilpp, pp.464-519.
- Gorton, W.A. (2006) , *Karl Popper and the Social Sciences*, State University of New York Press.
- Hayek, F.A. (1955) , “Degrees of Explanation”, *British Journal for the Philosophy of Science*, VI, and reprinted (with additions) in F.A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London and Chicago, 1967 (嶋津格監訳、長谷川・中村・丸・野崎・望月・杉田・向後・登尾・田中訳「複雑現象について」『ハイエク全集 II-4 哲学論集』春秋社, 2010年)
- Hayek, F.A. (1964) , “The Theory of Complex Phenomena”, in M.A. Bunge (ed.) , *The Critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honor of K.R. Popper*, New York, 1967 (嶋津格監訳、長谷川・中村・丸・野崎・望月・杉田・向後・登尾・田中訳「複雑現象の理論」『ハイエク全集 II-4 哲学論集』春秋社, 2010年)
- Hacohen, M.H. (2000) , *Karl Popper, the Formative Years, 1902-1945 Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge University Press.
- Hedström, P., Swedberg, R. and Udehn, L. (1998) , “Popper’s Situational Analysis and Contemporary Sociology”, *Philosophy of the Social Sciences*, 28 (3) ,pp.339-364.
- Hogan, W.P. (1999) “Colin George Frederick

- Simkin, 1915-1998”, *The Economic Record*, 75 (230, September) ,pp.313-322.
- Jarvie, I.C. (1998) , “Situational Logic and Its Reception”, *Philosophy of the Social Sciences*, 28 (3) ,pp.365-380.
- Jarvie, I.C. (1982) , “Popper on the Difference between the Natural and the Social Sciences”, *In Pursuit of Truth*, edited by Paul Levinson, Humanities Press, Harvester Press.
- Kumar. M (2008) , *Quantum*, W W Norton & Co Inc (青木薫訳『量子革命 アインシュタインとボーア、偉大なる頭脳の激突』新潮社, 2013年)
- Matzner, E. and Bhaduri, A. (1998) , “The Socioeconomic Context”, *Philosophy of the Social Sciences*, 28 (4) ,pp.484-497.
- Matzner, E. and Jarvie, I.C. (1998) , “Introduction to the Special Issue on Situational Analysis”, *Philosophy of the Social Sciences*, 28 (3) ,pp.333-338.
- Notturmo, M.A. (1998) , “Truth, Rationality, and the Situation”, *Philosophy of the Social Sciences*, 28 (3) ,pp.400-421.
- Ormerod, P. and Rosewell, B. (1998) , “Situational Analysis and the Concept of Equilibrium”, *Philosophy of the Social Sciences*, 28 (4) ,pp.498-514.
- Popper, K.R. (1945) , *The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, London (内田詔夫・小河原誠訳『開かれた社会とその敵』未来社, 1980年) .
- Popper, K.R. (1959) , *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge (大内義一・森博訳『科学的発見の論理』恒星社厚生閣, 1971年) .
- Popper, K.R. (1963) , *Conjecture and Refutations : The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan Paul Ltd (藤本・石垣・森訳『推測と反駁：科学的知識の発展』法政大学出版局, 1980年) .
- Popper, K.R. (1972) , *Objective Knowledge*, The Clarendon Press (森博訳『客観的知識－進化論的アプローチ』木鐸社, 1974年) .
- Popper, K.R. (1974) , *Unended Quest, An Intellectual Autobiography*, The Library of Living Philosophers Inc. (森博訳『果てしなき探求－知的自伝』岩波現代選書, 1978年) .
- Popper, K.R. (1982a) , *The Open Universe : An Argument for Indeterminism*, Routledge (小河原・蔭山・篠崎訳『開かれた宇宙－非決定論の擁護－』岩波書店, 1999年) .
- Popper, K.R. (1982b) , *Quantum Theory and the Schism in Physics*, Routledge (小河原・蔭山・篠崎訳『量子論と物理学の分裂』岩波書店, 2003年) .
- Popper, K.R. (1983) , *Realism and the Aim of Science*, Routledge (小河原・蔭山・篠崎訳『実在論と科学の目的』岩波書店, 2002年) .
- Popper, K.R. (1990) , *A World of Propensities*, Thoemmes Antiquarian Book Ltd (田島裕訳『確定性の世界』信山社, 1995年) .
- Popper, K.R. (1994) , *The Myth of the Framework*, London, Routledge (ポパー研究会訳『フレームワークの神話：科学と合理性の擁護』未来社, 1998年) .
- Popper, K.R. and Miller, D. (1983) , *A Pocket Popper*.
- Simkin, C.G.F. (1993) , *Popper's Views on Natural and Social Science*, E.J.Brill.
- Watkins, J.W.N. (1974) , “The Unity of Popper's Thought”, *The Philosophy of Karl Popper*, Vol. I, edited by Paul A. Schilpp, pp.371-412 (小野島康雄訳「ポパー：その思考の統一」『大哲学者の根本問題〔現代 I〕』富士書店, 1998年) .

- 奥山幸祐 (2008) 「半導体の歴史ーその3 20世紀前半 量子力学の確立と半導体への応用へー」 *SEAJ Journal* 11 (117) , pp.60-67.
- 蔭山泰之 (2001) 「傾向性と实在論的量子論」ポパー哲学研究会編『批判的合理主義 第2巻 応用的諸問題』未来社.
- 蔭山泰之 (2003) 「カール・ポパーの『ポストスクリプト』」『Popper Letters』15 (1) ,pp.1-5.
- 榎原正勝 (2002) 「オルダースン理論と動態経済学」マーケティング史研究会編『オルダースン理論の再検討』同文館.
- 榎原正勝 (2008) 「マーケティング経済学研究をめざして」『三田商学研究』51 (4) 慶應義塾大学商学会.
- 小河原誠 (1997) 『現代思想の冒険者たち 14 ポパー 批判的合理主義』講談社.
- 冨塚嘉一 (2001) 「社会科学方法論の特質ーポパー哲学の継承と発展へ向けてー」ポパー哲学研究会編『批判的合理主義 第1巻 基本的諸問題』未来社
- 並木美喜雄 (1992) 『量子力学入門ー現代科学のミステリー』岩波書店.
- 堀越比呂志 (2016) 「社会科学方法論における Popper と Hayek」日本ポパー哲学研究会第27回年次研究大会ハンドアウト.
- 水野博志 (1985) 「合理性と合理性の原理の規約」『福岡大学商学論叢』30 (1) , pp.213-223.
- 森田邦久 (2015) 『アインシュタイン vs. 量子力学』化学同人.
- 山脇直司 (1993) 『包括的社会哲学』東京大学出版会.
- 山脇直司 (1994) 「後期ポパーの特質と可能性ー批判的合理主義を超えて」長尾龍一・河上倫逸編『開かれた社会の哲学 カール・ポパーと現代』未来社.
- 横山輝雄 (1994) 「現代科学哲学とポパー」長尾龍一・河上倫逸編『開かれた社会の哲学 カール・ポパーと現代』未来社.

## カルナップにおける「相互主観的な世界」としての「知覚的な世界」——言明の「意味」にかんするカルナップ理解の実相——

小川 雄 (神戸親和女子大学)

はじめに

本論の目的は、言明の「意味」(Sinn) (SP 26, 1928) <sup>1</sup>にかんするカルナップの理解に照準を絞り、なぜ「知覚的な世界」(Wahrnehmungswelt) (LAW 179, 1928) <sup>2</sup>というわたしたちの経験的な圏域が「相互主観的な世界」(intersubjektive Welt) (LAW 3, 1928) として立ち現われてくるのか、その理由を解明するところにある。

『世界の論理的構築』(*Der logische Aufbau der Welt*, 1928)の英訳版第二版の序文にあるように、カルナップは、その著作と同時期に出版された「哲学における疑似問題」(“Scheinprobleme in der Philosophie,” 1928)のなかで、「有意味性にかんするある一般的な基準」(LSW X, 2003) <sup>3</sup>を定式化しようとしている。それに従えば、たとえば、「ここには机がある」(GS 58, 1929) <sup>4</sup>という言明は「有意味」(sinnvoll) (SP 26, 1928)である。カルナップによれば、その理由はこうである。すなわち、わたしたちは、その言明が言及している机という対象を「四角いかたちとか茶色とかにかんする諸知覚」(GS 58, 1929)の複合体として認知できるからである。この言説から分かるように、カルナップにあっては、「有意味」であるのは、「知覚可能なもの」(GS 58, 1929)について語っている言明である。すると、カルナップは、言明の「意味」をわたしたちの経験のなかに求めようとしている。なぜ、カルナップは、言明の「意味」にかんしてそのような把握に至ったのであろうか。

現代の英米哲学の礎を築いたクワイン(W.V. O. Quine, 1908–2000)によれば、カルナップを突き動かしているのは、「確実性へのデカルト的

な探究」(EN 263, 1969) <sup>5</sup>である。この見立てに従えば、言明の「意味」を経験的な見地から捕捉するというカルナップの取り組みの背景にあるのは、感覚的な経験が「自明の真理」(EN 259, 1969)であるという考えである。この考えは、経験の主観的な局面に力点を置く、つぎのような見解に根ざしている。すなわち、色とか硬さとかといった感覚の生起は、当の主観にとっては、「無媒介的」(EN 263, 1969)であり、疑う余地はない、と。とはいうものの、カルナップは、クワインが主唱しているように、経験にかんして個人性、あるいは、私秘性を強調している哲学者なのであろうか。

そこで、本論は、まず、カルナップが「無意味」(sinnlos) (SP 27, 1928)として断じる、「靈魂」(Seele) (GS 49, 1929)にかんする教説を採りあげて、なぜ、その言説が「無意味」であるのかを明らかにする。その過程で露わになるのは、「靈魂」は存在するという見解とそれに反対する主張のどちらが正しいのかを一律に決定できないという事態である。つぎに、カルナップが「有意味」であるとしている言明の特質を、その真偽にかんするわたしたちの判断の一致として際立たせながら、カルナップの枠組みでは、「知覚的な世界」という経験的な領域は、わたしたちのあいだで合意が成り立つ圏域、カルナップのことばを借りれば、「相互主観的な世界」としてあるという点を指摘する。しかし、なぜ、「知覚的な世界」にかんしてそのような把握が可能となるのであろうか。カルナップは、「知覚的な事物」(Wahrnehmungsdinge)(LAW 179, 1928)を「世界点」(Weltpunkt) (LAW 165, 1928)という幾何学的な点の集合体として記述しているから、さいごに、そのような点を導入するカルナップのねらいに迫りながら、カルナップが「知覚的な世界」にかんして強調している「一致」(SP 35, 1928)の実相を、「世界点」どうしの「一対一の割り当て」(eineindeut

ige Zuordnung)(LAW 195, 1928)として提示したい。

### 第1節 言明の「意味」

たとえば、「動物には靈魂がある」(GS 60, 1929)という言明について考えてみよう。カルナップによれば、「靈魂は、根源であり、そこから、思考と感覚のすべて、感情と意欲のすべて、それに加えて、身体と身体の有機的な過程が湧きでてくる」(GS 49, 1929)。この規定に従えば、「靈魂」は、心理的な過程とか身体的な生理的作用とかといった、生物のあらゆる営みを成り立たせている。しかし、わたしたちは、「靈魂」が動物に宿っているのかどうかを知覚によっては確かめられない。なぜなら、「靈魂」は、有機体のさまざまな活動をその「背後」から生じさせている、「観察不可能なもの」であるからである(GS 60, 1929)。カルナップは、この点に鑑みて、「靈魂」にかんする教説を内容のない「無意味」な言明であると断定している(GS 61, 1929)。カルナップに言わせれば、「靈魂」についてなにごとかを語ろうとしているどのような主張も、「なにも述べていない」(ÜM 86, 1932) 6。

たしかに、「靈魂」にかんする言明は、知覚可能な情報をなにも含んでいない。とはいえ、それは、わたしたちになにも伝えない空虚な言明ではけっしてない。実験心理学の祖であるフェヒナー(Gustav Theodor Fechner, 1801-1887)を例にとって考えてみよう。フェヒナーは、わたしたちの身体が「靈魂の座」(EPZ 379, 1860) 7であるという考えを受け入れていた。すなわち、かれによれば、「身体全体は靈魂を吹き込まれている」(EPZ 379, 1860)。それゆえ、フェヒナーにあっては、感覚の生起であれ、神経系の興奮であれ、それらはどちらも「靈魂」の作用であり、同じひとつの活動でなければならない。この信念から、フェヒナーは、「神経系という内的なものの中の運動の過程」 8を、「感

覚の下に無媒介的に横たわっている内的な活動」

(EPE 68, 1860) 9として規定した。だから、外界からの刺激を契機に、神経系の活動が始まれば、同時に、感覚も生じていることになる。すると、たとえば、遠くで鳴っている音とか大気中に拡散している香りとかといったかすかな刺激であっても、それが神経系に進入している以上、当の刺激は、なんらかの感覚を惹起させていなければならない。とはいえ、フェヒナーも認めているように、そうした微弱な刺激にわたしたちを曝しても、意識には感覚は立ち現われてこない(EPE 246, 1860)。そこで、フェヒナーはこう主張する。刺激にたいする反応としての感覚は、わたしたちがそれを意識的に捉えられていない場合であっても、「いわば「無意識」」(EPE 246, 1860)のなかで生起している、と。フェヒナーによれば、意識下に留まっている当の感覚は、入ってきている刺激が強まって、神経系の活動の激しさが一定の水準を越えたとき、ようやくわたしたちの意識に上ってくる(E PZ 433, 1860)。こうした考察から、フェヒナーは、わたしたちの感官には刺激にたいする「閾」(Schwelle)が存在していると結論付けている(EPE 246, 1860)。このように、「靈魂」についての言説は、フェヒナーにとっては、科学的な探究を推し進めるための有用な糸口である。すると、そのような言明を「無意味」としているカルナップは、一見したところでは、言明のもつ実際的な有用性を見過ごしてしまっているように思える。

カルナップの事例から引いて、わたしたちがのたうち回っている虫に出くわしたとしよう(S P 41, 1928)。そのとき、わたしたちは、その様子を、「虫は痛みを感じている」と表現できるし、「虫は一定の刺激にたいして観察可能な一定の反応を示している」とも記述できもする(SP 41, 1928)。カルナップは、二つの言明を比べて、つぎのように指摘している。「実際的な作用

という観点から見れば、後者の言明よりも、前者の言明のなかに、いっそう多くのものがある」(SP 41, 1928)。というのも、「虫は痛みを感じている」という言明は、もう一方の言明とは違って、わたしたちの虫にたいする感情移入を促進させ、それを踏み潰そうとするわたしたちの行動に歯止めをかけようとするからである(S P 41, 1928)。この事例から見てとれるように、カルナップは、言明がわたしたちのふるまい方に影響を及ぼすという点にたしかに注意を払っている。それにもかかわらず、カルナップは、うえて確認したように、言明の「意味」を「知覚可能なもの」として特定しようとしているのである。カルナップの真意はいったいどこにあるのであろうか。

## 第2節 「知覚的な世界」

「靈魂は存在するのか、それとも存在しないのか」という問いについて考えてみよう。なるほど、前節で見たように、フェヒナーは、その問いかけにたいして肯定的に答えられるかもしれない。しかし、フェヒナーと同時代の植物学者で細胞説を唱えたシュライデン(Matthias Jacob Schleiden, 1804-1881)は、フェヒナーに反対して、「靈魂」のような観察できない「生命力」をけっして認めようとはしなかった<sup>10</sup>。すなわち、両者のあいだには「靈魂が存在するのか、それとも、存在しないのか」という問いをめぐる対立が生じている。

カルナップによれば、この論争は、どちらか一方の主張を支持して、他方を否定するという仕方では解決できない。というのも、当の衝突は、有機体をどのような視座から捉えるのかという点での違い、カルナップのことばを借りれば、「世界観」(Weltanschauung) (ÜM 106, 1932)の相違に端を発しているからである。すなわち、「靈魂」があるかないかといった言説は、わたしたちが日常生活のなかで直面する、

「環境とか、隣人とか、人間が取り組んでいる課題とか、人間が被っている試練とかへの感情的および意志的な順応にたいして、表現を与えている」(ÜM 105-106, 1932)。言い換えれば、「靈魂」にかんする教説は、わたしたちを取り巻く環境にたいする「任意の恣意的な表現手段」(ÜM 106, 1932)である。この見地に立てば、わたしたちは、「靈魂は存在するのか、それとも、存在しないのか」という問いをつぎのように換言できる。それら二つのどちらがわたしたちの日々の生活にたいする態度をいっそう適切に言い表しているのか、と。平穩で秩序だった生き方を望むひとは、モーツァルトの音楽に惹かれるかもしれない。これとは反対に、英雄的で激動的な人生に憧れるひとは、ベートーヴェンの音楽を愛好するであろう。この例と同じように、周囲の事物にたいするわたしたちの感じ方は、それぞれの「感情とか衝動とか性向とか生活の状況とか」(LAW XV, 1928)に応じて、ひとりひとり違う。だから、「靈魂」が存在するという見解であれ、それにたいする反対意見であれ、その正しさは主観的にしか決まらない。

たしかに、「靈魂」の存在を立言している言明は、あるひとにとっては、正しく、實際的に役に立ちさえする。しかし、その言明の妥当性は、うえて確認したように、当の個人に閉じている。これに反して、カルナップも確認しているように、同じ一つの山を調査している二人の地理学者は、目の前にある山の高さとかかたちとかにかんする意見では同意に至る(SP 35, 1928)。カルナップはこう述べさせる。わたしたちの経験、言い換えれば、「知覚的な世界」(Wahrnehmungswelt) (LAW 179, 1928)では、「一致が支配的である」(SP 35, 1928)、と。だから、たとえば、「かくかくの髪の色をしているひとがしかじかのあたりにいる」(SP 31, 1928)のような、「知覚的な事物」に言及している言明の真偽にかんしては、わたしたちは、「一致した答え」

(SP 39, 1928) に到達できる。

このように、カルナップは、「知覚的な世界」という経験的な圏域を合意形成のための拠りどころとして把握している。実際、わたしたちが「経験の向こう側にある」(SP 36, 1928) 存在者、たとえば、「靈魂」について語ろうとすれば、その言明が妥当であるかどうかの決定は、うえで見たように、わたしたちのあいだで齟齬をきたすようになる。こうした考察に鑑みれば、なぜカルナップが「知覚可能なもの」について言及している言明に有意味性を付与したのか、その理由が露わになってくる。すなわち、カルナップは、わたしたちが言及できる対象の範囲をわたしたちのあいだで同意が確立する領域、言い換えれば、「相互主観的な世界」としてある「知覚的な世界」のなかに限局しようとしている。とはいえ、なぜ、「知覚的な世界」にかんしてそのような把握が成り立つのであろうか。

### 第3節 「世界点」の導入

カルナップに倣って、二人の地理学者が眼前にある山を観測しているとしよう (SP 35, 1928)。常識的に言えば、この場合にかれらが視覚的に捉えているのは、それぞれの立ち位置から観察できる、一定の色とかかたちとかを具備しているひとつの個体としての「目に入っている事物」(Sehding) (LAW 170, 1928) である。しかし、カルナップによれば、その対象は、つぎのような幾何学的な「もろもろの点」(LAW 213, 1928)の集まりである。すなわち、それらは、ひとつの時間軸とみつつの空間座標をもつ座標系のなかに互いに隣り合うように配列された、もろもろの「世界点」であり、しかも、そうした点のそれぞれは、その瞬間に目に入ってきたさまざまな視覚的な情報が「割り当てられている」(LAW 165, 1928)。この事例が示しているように、カルナップにあっては、わたしたちが知覚している事物は、それ自体でひとつの

まとまりとしてある存在者ではない。むしろ、その事物は、幾何学的な座標系のなかでさまざまな感覚を映しだしている「世界点」の連なりである。カルナップは、なぜ、そのような点を導入しなければならなかったのであろうか。

カルナップに倣って、わたしたちが馴染みのある一軒の家をその家の外から眺めているとしよう (LAW 138, 1928)。なるほど、わたしたちの立ち位置からは家の全容を見とおすことはできない。それにもかかわらず、当の家は、わたしたちの意識のなかで「立体的な対象として」(LAW 138, 1928)立ち現れている。すなわち、そのときのわたしたちは、家をただ見ているだけではなく、記憶をもとに「知覚されていない家の背面」の様子を意識のなかで復元している (LAW 138, 1928)。そうしながら、わたしたちは、くだんの家を、「拡がりのある空間の切片を占めている」(LAW 23, 1928)一つの事物として再認している。これが可能となるためには、カルナップの指摘にあるように、目に入っていないところも観察にかかわらず存続している、という想定が要る (LAW 170, 1928)。その考え方は、一見したところ、家の裏側を認識主観に依存せずに存立できる実体として仮定しているように思える。

しかしながら、カルナップはこう主張する。「ある事物の知覚されていない点と状態」(LAW 164, 1928)は、「構成される」(LAW 164, 1928)、と。カルナップによれば、その方法は「類比による付与」(LAW 179, 1928)である。すなわち、うへの事例のように、「すでに一度知覚された事物のある空間的な部分が同じ、あるいは、類似した仕方で知覚されている一方で、残りの空間的な領域が観察されないままであるとき」(LAW 180, 1928)、わたしたちは、当の視認されていない部分にたいして、過去に取得したさまざまな視覚的な表象を覚えているかぎり同じように配分している。だから、わたしたちは、

記憶を頼りに壁の色とか模様とかを視覚にはない空間に「補充」(Ergänzung)(LAW 180, 1928)して、その部分の有り様を主観的にかたちづくっている。このような「類比による付与」では、「まとまりのある一つの空間的な領域」(LAW 214, 1928)は、感覚的な情報の投射先に位置している。カルナップの見地からすれば、そのような空間的な拡がりも、わたしたちがかたちづくっていなければならない。

カルナップは、ある事物の見えていない表面と見えている表面のそれぞれにかんして、こう述定する。すなわち、前者は、「見ることはできるけれども、(わたしには)見られていないもろもろの世界点」(LAW 169, 1928)であり、後者は、「当該の視点から見られているもろもろの世界点」である(LAW 167, 1928)、と。これらの言説から分かるように、カルナップの理解では、平面というひとまとまりの空間は、一定の仕方だけが隣接しているもろもろの点の集まりである。幾何学的には、「直線」とか「平面」とかといった「もろもろの空間の形状」(räumliche Gestalten) (LAW 166, 1928)は、点どうしをどのように配列するかによって決まる。カルナップの述べているところからすれば、点の布置は「数の関係をとおして」定義できる(LAW 166, 1928)。すなわち、各点を、一つの「時間座標」(Zeitkoordinate)と三つの「空間座標」(Raumkoordinaten)からなる座標系の特定の位置に結びつけて (LAW 165, 1928)、それぞれの点の位置を四つ組みの数で表示すれば、そうした点の配置は、「もろもろの数のあいだの代数的な関係だけ」(LAW 166, 1928)で規定できる。というのも、たとえば、特定の時間に直線上に並んでいる点は、定まった方程式で表現できるので、そうした点の配列は、数の算術に従うからである。

#### 第4節 主観的な対象の対応的一致

これまでの論述に基づいて、二人の地理学者が目の前にある山を観測している場面を捉えなおしてみよう。一方の地理学者がそのときに知覚している山は、ある瞬間にかれの視界に現われているもろもろの「世界点」の集まりであり、そうした点のそれぞれは、当の地理学者の視点を基準点とする座標系のなかで所定の「空間的な位置」(räumliche Lage) (LAW 166, 1928)にある。別言すれば、一方の地理学者に一定の山肌を見せているくだんの山は、幾何学的な点の集合体としてその地理学者の「空間的時間的な世界」(Raum-Zeit-Welt)(LAW 165, 1928)のなかで特定の場所を占めている。同じように、他方の地理学者も、眼前の山をみずからの立ち位置から観察しなければならない。言い換えれば、この地理学者にとっても、当の山は、かれに固有の「空間的時間的な世界」のなかで一定の点の配列として現われている。このように、二人の地理学者は、それぞれに異なる「空間的時間的な世界」に山を位置づけていることになる。それゆえ、「空間的時間的な世界」からすれば、ことによると、かれらは、同じ山を見てはいないかもしれない。

とはいえ、一方の地理学者が他方の地理学者を視界のなかに捉えているとき、後者の地理学者は、前者の地理学者の「空間的時間的な世界」のなかで「世界点」の集積としてある。しかも、カルナップも述べているように、「 $n$ 次元の数の空間では、ピタゴラス的な距離の算定に基づく、ユークリッド的な測定が妥当する」(LAW 166, 1928)。すなわち、幾何学的な座標系としてある「空間的時間的な世界」では、その世界のなかにある任意の点にかんして、その位置が分かれば、原点から当の点までの距離を一定の方程式に基づいて算出できる。それゆえ、一方の地理学者の「空間的時間的な世界」のなかでは、二つの線分の長さを決定できる。それらは、一つは、原点にあるその地理学者の視点とかれの

目に入っている山とを結ぶ線分の長さであり、もう一つは、当の原点と他方の地理学者の視点を結ぶ線分の長さである。これら二つの線分の長さにかんする情報に加えて、それらのなす角の大きさが分かれば、余弦定理を援用して、他方の地理学者とくだんの山を結ぶ線分の長さが分かる。

このように、一方の地理学者は、自分が見ている山が他方の地理学者からどれくらい離れたところにあるのかを、みずからの世界に留まったまま算術的に割り出せる。すると、一方の地理学者は、こう予測できる。他方の地理学者の視点からかくかくの距離にある対象は、自分の視点からしかじかの距離にある対象、言い換えれば、いま見えている山に違いない、と。それゆえ、このとき、他方の地理学者が、かれの见ている対象とかれとのあいだに上述の距離がある、と報告すれば、一方の地理学者は、他方の地理学者も同じ山を見ていると判断できる。しかも、他方の地理学者の「空間的時間的な世界」にも「ピタゴラス的な距離の算定に基づく、ユークリッド的な測定」が成り立つとすれば、やはり、その地理学者も、同じ仕方で距離の算定を行い、つぎのことを知る。一方の地理学者も自分が視認しているのと同じ山を観察している、と。

だから、二人の地理学者それぞれの「空間的時間的な世界」がどちらも幾何学的に測量可能な領域であるとき、かれらは、同じ数学的な手続きに基づいて、もう一方の地理学者が言及している対象を、たがいに、みずからの視界に入っている特定の山として同定できる。別言すれば、その二人の「空間的時間的な世界」がともに均質な幾何学的な座標系であるという前提のもとで、どちらの地理学者も、一定の数学的な方程式を媒介にしながら、もう一方が見ている山を、みずからの「空間的時間的な世界」のなかで所定の位置を占めているもろもろの「世界

点」に「転換できる」(übertragbar)(LAW 198, 1928)。この転移については、その逆も実行できる。しかも、カルナップの想定している「空間的時間的な世界」の位置は、数学的に一意的に定まる。だから、そのような相互的な「転換」は、幾何学的な座標系のなかにある対象を「世界点」の集まりとするカルナップの枠組みからすると、異なる主観に帰属している「世界点」どうしの「一対一の割り当て」(eineindeutige Zuordnung)(LAW 195, 1928)である。したがって、二人の地理学者が同じ一つの山について語れるのは、それぞれの「目に入っている事物」がおのおのの幾何学的な座標のなかにある「世界点」として一対一に対応しているからである。このようにしてようやく、二人の地理学者の「知覚的な世界」は、そこに生起している主観的な対象どうしが対応的に一致する「相互主観的な世界」として現われてくるのである。

おわりに

本論では、言明の「意味」を経験的な水準から掘み取るというカルナップの取り組みのねらいに迫りながら、なぜ「知覚的な世界」という経験的な領域が「相互主観的な世界」であると言えるのか、その理由を析出させた。

第4節の考究に従えば、こうである。わたしたちは、異なる主観がかれの「知覚的な世界」のなかで捉えているある事物を、みずからの「知覚的な世界」の所定の場所にある事物と「同じ対象」(LAW 195, 1928)としてたがいに認められるけれども、その同定が成就するのは、わたしたちの「知覚的な世界」を一定の幾何学的な枠組みを備えている「空間的時間的な世界」として捕捉できるからである。別言すれば、そのような数学的な領野のなかでは、「知覚的な事物」はもろもろの「世界点」の集積となるので、わたしたちは、みずからの世界にあるそれらの点を、一律の数学的な操作をとおして、たがい

にひとつひとつ対応させられる。点どうしのそのような一対一対応の成立が、わたしたちとほかのひとが同じ一つの事物を知覚しているという事態の真相なのである。

このように、カルナップは「知覚的な世界」が「相互主観的な世界」であるということを理論的に根拠づけようとしている。その企てによって際立ってくるのは、当の経験的な領野のつぎのような役割である。すなわち、「知覚的な世界」は、わたしたちが個人的に獲得している知識をほかの主観と共有していくための立脚地として働いている。たとえば、わたしたちの感官には刺激にたいする一定の「閾」があるというフェヒナーの知見について考えてみよう。第1節の論述に従えば、たしかに、フェヒナーは、その考えを「身体全体は靈魂を吹き込まれている」という教説から引き出している。しかし、わたしたちのだれもが、当の教説を、「閾」にかんする理説を導き出すための妥当な前提として容認できるわけではない。というのも、第2節で見たように、「靈魂」があるのかどうかという問題にかんしては、わたしたちは判断を一致させることはできないので、わたしたちのなかには、「靈魂」があると確信しているひともいれば、そのようには信じていないひともいるからである。だから、「身体全体は靈魂を吹き込まれている」という言説から出発して「閾」という考えに到達するという筋道は、フェヒナー以外のひとびとにとっても等しく開いているわけではない。すると、「閾」の存在をほかのもろもろの主観にたいして証し立てようと思えば、フェヒナーは、「靈魂」にかんする信念とはべつの基盤に依拠しなければならない。本論の視角からすれば、それは、「知覚的な世界」である。というのも、第4節の考察から見てとれるように、わたしたちは、その経験的な圏域のなかでは、一定の数学的な操作に準拠しさえすれば、異なる主観と合意をかたちづくれるからである。だから

こそ、フェヒナーは、かれの主著である『精神物理学綱要』のなかで、「閾」にかんする理説を「反論可能な思弁ではなく、異論の余地のない経験」(EPZ 432, 1860)に基礎づけようとしているのである。

なるほど、「世界点」どうしの対応的一致という仕方では、二人の地理学者は、たしかに、それぞれが同じ山を見ているという点では合意できるかもしれない。とはいえ、カルナップは、二人の心理学者が山にかんする「あらゆる経験的問い」(SP 35, 1928)で合意が成立すると主張している。この言説を踏まえれば、一方の地理学者と他方の地理学者がそれぞれの「世界点」に投げかけている色とか奥行きとかといった「感覚の質」(Sinnesqualitäten)(LAW 102, 1928)にかんしても、二人の地理学者は一致をみななければならないはずである。それでは、どのようにして、二人の地理学者はそうした一致を成就させているのであろうか。しかし、この問いへの応答は本論の射程を越えており、ここでは、それを考察するための知見を獲得したことで満足しなければならない。

- 
- <sup>1</sup> Carnap, Rudolf. "Scheinprobleme in der Philosophie." 1928. *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. hrsg. Thomas Mormann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. 本論文からの引用と参照にかんしては、本論文を SP と略記し、該当箇所を頁数を示して、出版年も併記する。
  - <sup>2</sup> Carnap, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt*. 1928. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- 
1998. 本著作からの引用と参照にかんしては、本著作を LAW と略記し、該当箇所を頁数を示して、出版年も併記する。
- <sup>3</sup> Carnap, Rudolf. *The logical Structure of the World*. Trans. Rolf A. George. Chicago and La Salle, Illinois: OpenCourt, 2003. 本著作からの引用と参照にかんしては、本著作を LSW と略記し、該当箇所を頁数を示して、出版年も併記する。
- <sup>4</sup> Carnap, Rudolf. “Von Gott und Seele.” 1929. *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysiklitische Schriften*. hrsg. Thomas Mormann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. 本論文からの引用と参照にかんしては、本論文を GS と略記し、該当箇所を頁数を示して、出版年も併記する。
- <sup>5</sup> W.V.O. Quine. “Epistemology Naturalized.” 1969. ed. Roger F. Gibson, Jr. *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W.V. Quine*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008. 本論文からの引用と参照にかんしては、本論文を EN と略記し、該当頁と出版年も併記する。
- <sup>6</sup> Carnap, Rudolf. “Überwindung der Metaphysik durch logische Analese der Sprache.” 1932. *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysiklitische Schriften*. hrsg. Thomas Mormann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. 本論文からの引用と参照にかんしては、本論文を ÜM と略記し、該当箇所を頁数を示して、出版年も併記する。
- <sup>7</sup> Fechner, Gustav Theodor. *Elemente der Psychophysik, zweiter theil*. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1860. 本著作からの引用と参照にかんしては、本著作を EPZ と略記し、該当箇所を頁数を示して、出版年も併記する。
- <sup>8</sup> Wundt, Wilhelm Max. *Gustav Theodor Fechner. Rede zur Feir seines hundertjährigen Geburtstages*. Leibzig: Wilhelm Engelman, 1901, S.47.
- <sup>9</sup> Fechner, Gustav Theodor. *Elemente der Psychophysik, erster theil*. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1860. 本著作からの引用と参照にかんしては、本著作を EPE と略記し、該当箇所を頁数を示して、出版年も併記する。
- <sup>10</sup> Schleiden, Matthias Jakob. *Grundzüge der wissenschaftlichen Botanik : nebst einer methodologischen Einleitung als anleitung zum Studium der Pflanze*. 4.Auflage. Leibzig: Willhelm Engelmann, 1861, S.VIII.

## ポパー対クーン、そして論理実証主義の遺産

篠崎研二 (Nova Centrix)

1998年5月発行のポパーレターにナッターノの「ポパーとクーン、どちらを選ぶか：真理・批判・論理実証主義の遺産」が掲載された。当時私はナッターノの主張にほとんど疑問を抱かなかったが、クーンを論理実証主義の後継者とする見方は意外に感じた。しかし20年を経て、両者の間の対立は何であったのか、そして論理実証主義はそこにどうかかわっているのか、私の考えは大きく変わった。

クーンについての私の当初の印象は「ポパーの二番煎じ」だった。ナッターノが言うように、

ポパーとクーンの哲学の間には多くの共通点がある・・・ともに旧い科学理論が新たなものにとって代わられる仕組みに関心を持っていた・・・事実の蓄積とその一般化を通じて科学は成長するという帰納主義者の考えを拒絶した。どちらも観察に対する理論の論理的、心理学的優位を強調した・・・(ナッターノ)

のである。そんなことはポパーがとっくに言っているのになぜクーンがそんなに注目されるのか、と訝ったものである。しかしナッターノが

ポパーとクーンの本当の違い・・・は、真理の性質、とりわけ科学における真理の位置づけにまつわるものである・・・それは科学的探求と理論選択における真理の役割にまつわるものである

ポパーとクーンは真理の客観的基準のようなものはないということでは一致していた。しかしクーンはこれを、真理は探究や理論選択には何の役割も果たさないという意味に考えていた。一方、ポパーは、真理は統制的理念という役割を果たすと主張した。

クーンは『科学革命の構造』で真理についてはほとんど語らなかったし、彼が語ったそのほんの

少しにしても、概して真理が探究や理論選択にそもそも何らかの役割を果たすことを否定している。(ナッターノ)

と言うとき、もはや同意できない。

### 真理論を巡って

クーンが真理について語らないのは論理実証主義の検証主義にコミットしているからだとなッターノは考える。

論理実証主義は、20世紀におけるもっとも影響力のある哲学派の一つであり、検証可能性による意味の基準が、その最も特徴的な学説である。検証可能性の基準によれば、ある文が認識上、意味を持ち、かつ科学的であるといえるのは、その文が感覚上の経験に基づいて、真か偽かが示されるとき、およびその意味だけに基づいて真偽が示されるとき、そのときかぎりなのである。(ナッターノ)

しかし私はこの主張はまるで間違いだと思う。

まず真理論を振り返ってみよう。話はポパーも参加した、1930年代のプロトコル文論争にまでさかのぼるのである。その主な結論は、科学理論というものはすべて仮説であり、さらに理論を支持する証拠とみなされる言明、プロトコル言明(基礎言明)も仮説であり、書き換え可能なものだということである。つまり科学理論もプロトコル言明もともに時とともに書き換えられる可能性がある。しかし「真理」の観念はこれとは異なっている。それは不変であり、時間とともに偽に変わったりするのではなく、また絶対的で、「真理の程度」などない、というのが通常のとらえ方であろう。つまりナッターノが言うように科学理論が真であるか否かわからないから真理概念には意味がない、というのではなく、科学理論と真理はそもそも別物だという考えに至ったのであ

る。しかしポパーは「統制的観念としての真理」を主張した。これについてナッターノは、

「ポパーは真理の客観的基準の存在は否定したので、彼が統制的理念としての真理に訴えたとしたら、それは一般的に逆説的と考えられるべきである」「理論の真偽を確定するのが不可能だとするならば、どうして理論選択の基準としてそれを用いることができるのだろうか」(ナッターノ)

このポパーの立場を擁護するのにナッターノは「利潤の最大化」を例に挙げる。経営者が利潤の最大化を目的として行動したとしても、過去の業績を振り返って果たして最大化ができたのかどうかなどわからないではないか、しかし最大化を統制的原理とすることは意味があるだろう、という次第である。そして結論として、

「現実的には理論選択に関する批判と決定は、真に見えるものに基づくことになるだろう」(ナッターノ)

これは「真理」を「真に見えるもの」に置き換えただけで、真理という言葉の強烈さを和らげすぎない。そして、それでは真に見えるものの基準とは何か?、という問題が生じて元に戻るだけなのである。それに「利潤の最大化」は少なくともその意味は分かる。しかし「真なる理論」とは何なのか?問題はそこにある。

ここで科学理論と真理の関係についてのタルスキの議論を振り返ってみよう。タルスキは「真なる科学理論とは何だろうか」と問うのはやめて、受容可能な科学理論とは何かを考えた。まず考えられるのが、「偽の文を全く含まない理論が受け入れられる」である。しかしどんな理論も塗り替えられてきたことを考えるとこれはダメで、それに文が偽でないとする客観的基準などない。そうすると「偽の文を全く含まない理論」とは「次第

により適切となっていく諸理論の理想的極限を表現している」のだとみなすことぐらいだが、「このことに正確な意味を与えることはまず無理」としてこれをきっぱり否定する。結局のところ真理論との関係において科学理論に要請できるのは「理論が偽な文を含むことが示されたときは、それはもはや受け入れられない」とする。

ということで、真理は「偽な文を含んではいけない」という要請で科学理論を統制することになった。しかしそうした科学理論を作ることは実はそう難しくない。極めて一般性の低い理論を作れば良いのである。「鉄はその温度を上昇させると膨張する」とかの一般性の低い理論は偽の文を含む可能性は当然低い。しかし我々はそんな理論を求めはしない。それはポパーも指摘したところであった。このことは我々の理論選択の基準が「真なる理論」などではないことを示している。経験事実に反しないということは重要な要件ではあるがそれだけではない。実際のところ、理論選択の基準は以下のようなものになるであろうことは衆目の一致するところであろう。

- ・テスト可能で観察等で経験的に支持され、論理的に首尾一貫している
- ・広範囲に適用可能
- ・単純性：他の条件が同じであれば単純な方を取る。

真理、つまり経験と矛盾しないことは要件の一つではあるが、統制的理念というのならこれら三つの要請がそれに相当するだろう。もちろんクーンも経験との適合性を重大な要件とみなしていた。ナッターノは結局、理論選択における真理の役割を明確にできず、「統制的観念としての真理」という誤った命題を擁護している。

### テスト可能性と意味－検証主義の神話

ナッターノのもう一つの誤りは意味の検証可能性の基準にかかわる。そんな基準はカルナップらはとっくに放棄していたからだ。1930年代な

らまだしも 1990 年にもなってナッターノがこんなことを言っているのは驚きである。経緯はヘンペルの "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning" (1950)にわかりやすく整理されているのでそれに従ってみていこう。N を「絶対是完全である」などといったほとんど無意味な非経験的言明としよう。すると、検証主義も反証主義も以下の難点を持つ。

#### 検証主義

普遍言明  $(x)Px$  は検証できない

S がテスト可能であれば  $S \vee N$  もテスト可能 (だから  $S \vee N$  が意味を持ってしまう)

$E(x)Px$  は検証可能だがその否定  $(x)\sim Px$  は普遍言明で検証不能 (肯定が意味を持って否定が意味を持たないというのは変)

#### 反証主義

存在言明  $E(x)Px$  は反証できない

S が反証可能であれば  $S \wedge N$  も反証可能 (だから  $S \wedge N$  が意味を持ってしまう)

$(x)Px$  は反証可能だがその否定  $E(x)\sim Px$  は反証不能

反証主義は意味の基準ではなく境界設定だ、と言ったところで上記が難点であることに変わりはない。というわけで、検証主義は 1930 年代には放棄されていた。次に Ayer が以下の提案をした。

#### Ayer

文 S が経験的意味を持つのは、S と補助仮説とから観察言明を導き出すことが出来るときである

これは一見優れた定式化に思え、私も一時期これが良いと思っていた。すくなくとも意図は健全である。しかしすぐに以下の反例があげられ撤回された。

#### 反例

S : 「絶対是完全である」

補助仮説: 「絶対是完全であれば、このリンゴは赤い」

(S と補助仮説から「このリンゴは赤い」という観察命題が帰結する)

結局、テスト可能性の条件を、観察言明への演繹的關係に求めるのは筋違いだという認識に至り、「経験言語への翻訳可能性の基準」が提案されることとなった。カルナップは「テスト可能性と意味」(カルナップ、1936 年)で次のように述べた。

「意味の基準に関わる問題は従来とは異なるやり方で構成し定式化されなければならないと思う。この問題は言語の構造に関わるものだという事に、まず最初に気づくべきである」  
(IV. The Construction of a Language System (p.167))

要するに「絶対是完全である」などといった変な言明を排除しなければとても無理だということで、経験言語を定義しようとするのであるが、それがうまくいったのかどうか、私には分からない。

#### パラダイムと通常科学

ナッターノはパラダイム、通常科学を科学者共同体を形成する共通の「信念」、制度としてとらえ、その閉鎖性の持つ危険性を指摘する。

『科学革命の構造』のなかでクーンは次のように主張する・・・科学者は科学的パラダイムに「コミットする」ことが必要なのであり、しかもそれを「信念」に基づいて行わなければならない。そして他のパラダイムに属する人々を、とにかく「説得」によって「改宗」させようとしなければ

ならないのである

クーンの制度論的科学像は、論理実証主義を否認しているというよりもそれを引き継いでいる・・・クーンの制度論的な像は、論理なき論理実証主義である（ナッターノ）

そして「争点は根本的には科学が開かれた社会であるべきか、閉じた社会であるべきか」であるとする。このようなパラダイムのとらえ方は彼に限るものではないだろう。しかし私は全くそう思わない。私はパラダイムと通常科学こそクーンの最も重要な思想であり、そしていまだに世間でそれはよく理解されていないと思っている。クーンの真意を理解するためには、「パラダイムとは何か？」という問いを發して、『構造』のなかでその定義を見出そうとしてはいけないのである。そうするとマスターマンのように 21 通りもの意味があるなどになってしまう。問うべきなのは、科学を実践するにあたって「なぜパラダイムを必要とするのか？」であると思ふ。

パラダイムのいちばんベーシックな意味は「範例」であった。もっとはっきり言えば「演習問題」と言ってよいだろう。クーンは科学の教科書の画一性を指摘したが、教科書にある演習問題も極めて画一的である。演習問題は実は「パズル解き」の成功例なのである。

パラダイムの下で行われる科学が通常科学である。その課題はパズル解きである。ポパーも含め多くの人々はその行為に矮小性を見た。しかしそれは全くの誤解でクーンの考えでもない。パズル解きは才能と創造性も要求される困難な作業である。ニュートンの運動方程式は  $f=ma$ （力＝質量×加速度）で与えられるが、振り子の運動の場合はこれが  $mg\sin\theta = -ml d^2\theta/dt^2$  となる。連成振動と呼ばれる、質点がバネで連結された系では、

$$m \frac{d^2 x_1}{dt^2} = -kx_1 + k(x_2 - x_1) = -2kx_1 + kx_2$$

$$m \frac{d^2 x_2}{dt^2} = -k(x_2 - x_1) + k(x_3 - x_2) = kx_1 - 2kx_2 + kx_3$$

$$m \frac{d^2 x_3}{dt^2} = -k(x_3 - x_2) - kx_3 = kx_2 - 2kx_3$$

などという複雑な式になる。 $f=ma$  からこれらの式を直ちに導ける人などめったにいない。これらをどうやって導くのか、あるいは円柱の回転運動だったらどうなるか、これらがパズルである。ごく限られた才能ある科学者だけがパズルを解く。パズルを解くのは科学者がときに生涯をかけなければならないような困難な作業で、パラダイムに強い信念を持たなければとても成し遂げられない。「パラダイムへのコミット」を説くクーンの主張は非合理主義や閉鎖性とは無縁である。それは「できると思ってやらなければ、できるものもできなくなる」という我々の日常的経験に通じることなのである。

さて普通の科学者や学生はパズルの解答例をパラダイムとして学び、その過程でニュートンの運動法則を理解してゆくのである。そのようなやり方でしか科学を習得することはできないのである。じつはこの点で、クーンと論理実証主義は大きな接点を持つ。ナッターノの指摘はある意味で正しかった。クーンはヘンペルの論文に深く影響されたとして以下のように言っている。

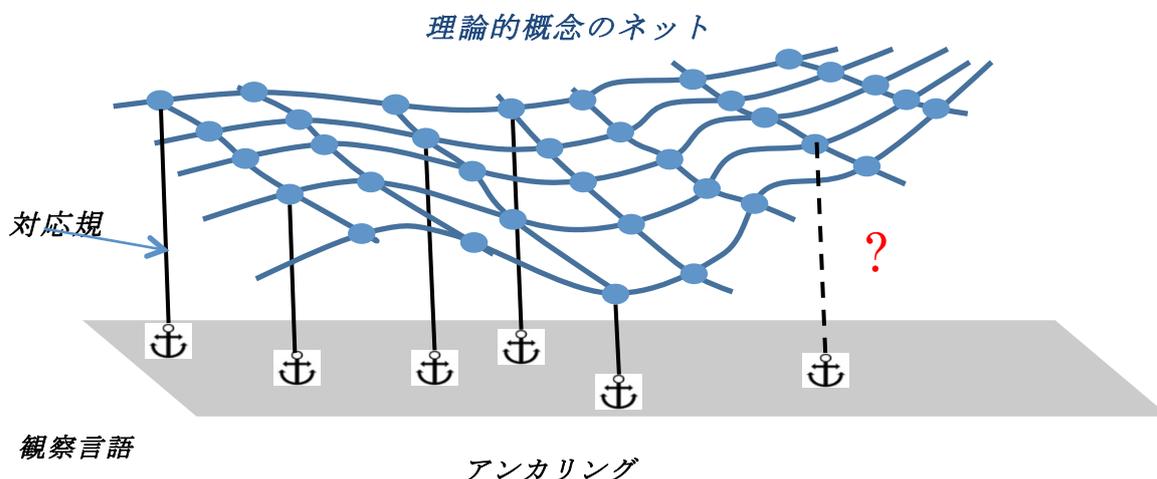
科学用語は常に使われるなかで学ばれるが、自然の振る舞いについてのいくつかのパラダイム的な例を記述することが、そうした使われ方のひとつである。そうした多くの例が科学用語を学ぶために必要である。そして最後に、学ぶ作業が完了したときには、科学の言語あるいは概念を学んだ者は、意味を理解するだけではなく、それと不可分のものとして、自然の一般法則を理解するのである。（"Afterwords", in *World Changes*, p.312)

## 科学のカルナップ・ヘンペルモデルとパラダイム

このヘンペルの論文とは”Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science” (The University of Chicago Press,1952)である。ここでヘンペルは科学概念の「意味の開放性」をテーマのひとつとした。新しい理論が完成しても、我々はそのすべての帰結を知っているわけではない。いや、理論ができた時点では、それと観測

事実との対応例はまだわずかなものにすぎない。その意味で理論の意味は開放されている。下はカルナップとヘンペルによる科学理論のモデルである。理論的概念は空中にパタパタ浮かぶ網のようなものである。網の結び目は理論の帰結のひとつであり、結び目をつなぐロープは推論過程をあらわす。理論の帰結を観察言語で表現したものが対応規則であり、これが実証されれば理論はその結び目でアンカリングされる。

図1 カルナップ・ヘンペル・モデル



この対応規則のなかで代表的で重要なものがクーンの言うパラダイムに相当すると私は思う。このパラダイムを手本にして、科学者たちは次の結び目、すなわち次のパズルへと向かってゆくのである。未踏の結び目は理論の「約束手形」である。結び目のアンカリングが進むにつれて我々は理論の意味を一層深く理解してゆく。つまり、パズルを解くことによって我々は理論を理解するのである。だから学生が理論を学ぶ時も、同じようにしなければならないのである(図1)。

## 科学方法論という幻想？

「社会科学方法論」がポパー研究会でも定期的に話題になる。この背景にはどう見ても文科系学者の自然科学コンプレックスがあるのだが、いままでクーンやカルナップらによって描かれてきた科学の姿を見てきて、私は一つの感想を抱くに至った。問題なのは、いろいろ提案される「方法論」の出来不出来ではなく、その背後にある発想、すなわち「方法論が科学を生み出す」という考え方ではないだろうか？しかし方法論が科学を生み出したりするのだろうか？も

し社会学がヘンペル・カルナップモデルのような構造を持っていなかったら、あるいはクーンの言う通常科学が存在しなかったら、「方法論」なんかには何か意味があるだろうか？つまり自然科学の場合にはパラダイムの成立とともに、未踏の広大な通常科学の領域が出現するのである。すると科学者たちは四の五の言わずにパズル解きにまい進する。しいて言えばこれが科学の方法論だろう。いわば（通常）科学と方法論は同時に誕生するのである。

さらに私は「方法論が科学を作る」という発想に大きな危険性を感じる。「この方法論に従えば科学になる」という主張は「この方法論こそ真理に至る道だ」と言っているに等しい。かくしてその方法論は自身の正当性の根拠と化していくのである。私はミラーもバートリーもこうした道を歩んでいると思う。ポパーの方法論こそ真理に至る道だと血道をあげて彼らは主張する。バートリーに至っては滑稽なことにそれを「非正当化主義」など呼んでいるのだ。もちろん新たに提案された方法論が今までになかった成果を生み出すことはあるだろう。しかしそれが確実に生み出すであろうものは、はっきりしている。それは、そうした方法論に関する著作を他の人々よりもより多く読んでいるという以外には何の取り柄もないくせに、自分は真理への道を歩んでいると信じ込む、おめでたい人々である。

### 「ポパーvs 論理実証主義」の真実

すでに見たように反証主義にも検証主義にもそれぞれ一長一短があり、どちらが優れているとは言えないし、カルナップらは両者とも検討した結果、どちらも意味基準としては放棄したのであった。今では私は、ポパーが描き出した論理実証主義との対決構造は実はほとんど虚構であったと思っている。それを具体的に論じる前に私はポパーの裏の顔というかある意味で素

顔を描き出したいと思う。それは帰納論者としてのポパーである。

### （帰納論者ポパー）

#### 真理接近度

ポパーの真理接近度を考えてみよう。簡単に言えば、理論には真内容と偽内容があるが、真内容の方が多くそしてさらに増えていけば、より真理に接近しているというのである。テクニカルな理由で後にこれは放棄されたが、ポパーはこの考え方そのものは捨てていない。しかしこれが帰納論法でなくて何であろうか、それともかなり粗雑な部類に属するのではないだろうか？なお、ポパーはこれがタルスキ真理論から導かれるかのように言っているが、それとは全く無縁の思想である。「真理への接近」とか「統制的理念としての真理」とかいうのは、アイデアとしての真理という発想であり、意味論的述語としての真理とは全く別物である。

#### 検証度

もうひとつは検証度である。ベイジアン帰納論法は、仮説の確率を  $p(h)$ 、証拠  $e$  が有るときの確率を  $p(h,e)$  とするとき、 $p(h,e) > p(h)$ 、つまり証拠  $e$  によって仮説の確率が增大することを次のようにして導く。 $p(h,e)$  ( $h$  かつ  $e$  である確率) は 2 通りに書ける。 $p(h,e) = p(h,e)p(e) = p(e,h)p(h)$ 。これから  $p(h,e) = p(e,h)p(h)/p(e)$  となるが、 $h$  が  $e$  を帰結するとき  $p(e,h) = 1$ 、従って  $p(h,e) = p(h)/p(e) > p(h)$  ( $p(e) < 1$  だから) という次第である。

ポパーは仮説の確率はゼロだと考えるから  $p(h,e)$  のかわりに  $p(e,h)$  (尤度という) を使い、 $p(e,h) > p(e)$  となることをもって、仮説  $h$  が証拠  $e$  によって「検証される」とした。しかしちょっとした計算

$p(e,h) \cdot p(e) = p(h,e)p(e)/p(h) \cdot p(e) = p(e)\{p(h,e)/p(h) - 1\} = (p(e)/p(h))(p(h,e) - p(h))$  で、 $p(e,h) \cdot p(e) > 0$  となる理由は  $p(h,e) \cdot p(h) > 0$  だからであることが

わかる。つまりポパーの検証度論はベイジアン  
の帰納論と実質的に同じものである。

#### 収穫逓減

これも検証度にかかわるものだが、ポパー  
は証拠の集積に連れて検証度の増加量は逓減し  
てゆくとした。e が仮説 h の帰結であるとすれ  
ば、 $p(e,h)=1$  であるから、e による h の検証度  
は  $1-p(e)$  である。すると、最初の証拠  $e_1$  による  
検証度よりも二番目の証拠  $e_2$  による検証度が小  
さいということは  $1-p(e_1)>1-p(e_2, e_1)$  が成立する  
ということである。ここで  $p(e_2, e_1)$  は  $e_1$  が成立  
しているときの  $e_2$  の確率である。これは  $p(e_2,$   
 $e_1)>p(e_1)$  と書き換えられるがこれが意味するの  
は、 $e_1$  を「i 番目のカラスは黒い」という証拠だ  
とすると、一番目のカラスが黒ければ二番目の  
カラスも黒い確率は増大する、ということであ  
る。これをさらに n 個の場合に一般化して書くと、  
 $p(e_{n+1}, e_1...e_n)>p(e_n)$  となり、n の増大に連  
れて n+1 番目のカラスも黒い確率はどんどん増  
加する。まさに確率的帰納である。

ポパーはもちろん帰納法など使うつもりは  
なかったのであり、単に上記のような帰結に至  
ることに気づかなかっただけなのだろう。しか  
しここに、ある意味で問題の本質がある。それ  
は帰納を使わない人などいない、いるのは帰  
納を使っていることに気づかない人々だ、と  
いうことである。

#### (カルナップの帰納論理学)

ポパーは論理実証主義が、仮説の確率が増大  
するにつれて真理に近づくと考えていると批判  
してきた。しかしこれは少なくともカルナップ  
の考え方には全くなく、むしろポパーの真理接  
近度の考えの方がそれに近い。そのことはたと  
えば『カルナップ哲学論集』（紀伊國屋書店  
1977年）に収録されている「帰納論理について」  
という 38 ページの長さの論文を読めば分かる  
ことなのである。ここでカルナップは仮説の確

証度の概念を定式化したのであるが、そのポイ  
ントは二つあると私は思う。まずそれは真理の  
概念とは全く別で、確証度が高くなるから真理  
に近づくなどとはカルナップは全く言っていな  
いし、思ってもいないことである。彼はタルス  
キの真理論を受け入れたのだから、真理は意味  
論的述語だと思っていたはずである。第二に、  
確証度が対象とする仮説は、ニュートン理論と  
か相対性理論だとかの普遍法則ではなく、そう  
した法則の「事例」だということである。ポパ  
ーの用語を使えば、それは普遍法則の証拠事例  
となる基礎言明の確証に関わっているのである。  
少し長くなるがカルナップの言葉を引用する。

橋を設計した技術者に向かって、彼が特定の材  
料を選んだ理由や、橋脚の配置と大きさなどを決  
めた理由を尋ねてみるとしよう。彼は幾つかの物  
理法則、なかでも力学の一般的法則及び材料の強  
度に関する具体的法則に言及するであろう。…彼  
はこれらの法則が「非常に信頼できる」、「十分根  
拠をもつ」、あるいは「数多くの経験によって十分  
確証されている」などと答えるに違いない。…し  
かし私の考えるところでは、この技術者が主に関  
心を持っているのは、たぶん無限でもありうるよ  
うな、すべての時空領域にわたる莫大な数の事例  
に関するこの全文 I (橋の設計にあたって依拠し  
た物理法則のこと) ではなく、むしろ I の一つの  
事例、あるいは比較的少数の事例のみである。彼  
がこの法則は非常に信頼できるというとき、彼の  
意味するのは、この法則が適用される何百億兆何  
千億兆あるいは無限個の事例のうちで反証例が一  
つも無いことに彼が賭ける意思があるということ  
ではあるまい。そうではなく、彼が進んで賭ける  
意思があるのは、この特定の橋が反証例ではない  
ということ、あるいは彼が一生の間に建てる橋、  
またはすべての技術者がつぎの千年間に建てる橋  
のうちには反証例が全然ないということだけであ  
らう。(カルナップ、「帰納論理について」、『カル

カルナップの確証度を極めて単純化して説明すれば、「力学の一般的法則及び材料の強度に関する具体的法則」にもとづいて設計された橋の事例が 100 基あって、そのうち 90 基が所定の性能を持っていたとしたら、橋の設計事例の確証度は 0.9 ということにある。そしてこれは 101 番目に設計される橋が所定の性能を持っている確率である。ポパーの収穫遞減から  $p(e_{n+1}, e_1 \dots e_n) > p(e_n)$  が帰結することを上で示したが、実はカルナップの確証度はこの発想をいろいろな場合について数学的により厳密にしたものなのである。

カルナップは普遍法則そのものの確率などは問題にしなかったし、そもそもそんなものに意味はないと思っていたのである。普遍法則の信頼性を問題にするとき、考えるべきことは法則の適用事例が、つまり証拠事例がどのくらい確証されているか、ということなのである。

カルナップの帰納論理は統計学の考え方と同一である。統計学の最大の目的の一つは、全数検査をしないで済ます、ということである。つまり対象とする母集団から少数のサンプルを取り出してその性質を調べ、その性質が母集団全体にもあるとする。これは要するに  $n$  個のサンプルの傾向から  $n+1$  個目以降の傾向を推測する帰納である。カルナップの帰納論理の否定は統計学全般の否定に通じることを肝に銘じておくべきだろう。

なぜ間違っているのか<sup>1</sup> ——絶対的に真なるものへの信念としての真理への接近を妨げるものは何もない——

デイヴィッド・ドイッチュ  
小河原 誠 [訳]

人間というものは、その考えたり行なったりすることにおいて誤りを犯しやすい。これは可謬主義として知られている命題である。このように抽象的に述べられると、反対すべきところはほとんどない。だが、これをまじめに信じた人もまたほとんどいない。

感覚はしばしばわれわれを欺く。これはもう当たり前の真理だ。ずっとずっと昔に、自己批判の営みをつづけてきたわれわれの文明は、論証においてもわれわれが誤りうることをよくわからせてくれた。でも、私がここで論じてみたいと思っている可謬性のタイプは、あらゆるところに滲みわたっているものだ。かりにわれわれの感覚がハッブル宇宙望遠鏡なみに高感度だとしても、またわれわれの精神がコンピュータのように論理的であるとしても、このタイプの可謬性は生じてくる。われわれは、実在についていろいろな考えをもつ。そしてそれを実在に結びつける——ことばを代えれば、それによって知識を生み出すこともあれば、それに失敗することもある——わけだが、そのやり方から生じてくる・誤ってしまう可能性〔可謬性〕がここでとりあげるものだ。

誤りがどこで論議的になるかといえ、論理的パラドックスとか、自己言及とか、理性の内在的限界といったことがらが実際の場面にお

いてその醜い頭をもたげ嘯みついてくるところにおいてだ。そこで、われわれはじつに煩わしい思いをする。

§ 可謬主義者は可謬主義そのものについて誤っていないと主張することはできない。

自分自身の可謬性について考えるとパラドックスが生じてくるように見える。可謬主義者は可謬主義そのものについて誤っていないと主張することはできない。すると、可謬主義は普遍的に真であるのかを疑わざるをえなくなる。われわれはもしかしたら無謬かもしれない——少なくともある事にかんしては——と考えるわけだ。たとえば、あることについてあなたはそれが真であると考えたとしよう——しかし、あなたがそれについてどれほど確信をもっているか——絶対的には誤りかもしれない——そんなことがあるのだろうか、と。

なんだって。ツー プラス ツーはフォーである (two plus two is four)。これが誤りだって？あるいは、純粹に論理的なことがらについてはどうか。けつまずけば痛い思いをするではないか。われわれを大地にひっぱる重力があるではないか。哲学者のルネ・デカルトは「われ思う、ゆえにわれあり」と論じたが、これは真ではないのか。

可謬主義がパラドキシカルに見え始めてくると、誤りが始まる。われわれにはあらゆるものをその上に据えることのできる基礎——人間の意見はたえず動きあらゆるものを飲み込んでいく巨大な流砂のようなものだが、そうしたなかでの堅固な地盤——を求める習性がある。時代を通じて、経験という誤った権威が、また、そうでしょう、そうでしょうという誤った安堵が、

<sup>1</sup> Copyright: David Deutsch, translation right: Makoto Kogawara. 訳の草稿についてご助言してくださった立花希一氏に感謝申し上げます。

そうした基礎であると取り違えられてきた。「いやいや、われわれはいつでもただしいわけじゃない」と親は言うが、「まさに、いつでも」こうおっしゃるわけだ。親は地上により長くいるわけで、前にもこうした場面は見たことがあると考える。しかし、このように言って親は「だから、お前はいつでも言われたようにすべきだ」と論じているのだから、けっきょく、無謬性の主張をするという役割を果たしているわけだ。さらに注意深く見てもらいたい。それは文字通りの無謬性の主張でもある。彼らがただしいことはもっともらしく思われるとして、ひとはそのもっともらしさについて、誤ることなく無謬であることができるのだろうか。

しかし、ちょっと待て。われわれはいまや、間違っているということについて間違っているというパラドックスに迷い込んでしまったのではないか。有益で健全な真理はじつにたくさんあるわけで、知識といったものは現にあるわけだ。親が日常生活における危険について子供よりもたくさん知っているのはたしかだ。あなたのかかりつけの医者は通りすがりのルンペンよりも、あなたの病気についてよりよく知っている。たしかに<sup>2</sup>、こうした人たちはすべて可謬的である——まちがいを犯しうる——とはいえ、賭けたっていいが、医者はよりよく知っている。それが道理というものじゃないか。ことがらについてより多くの知識をもっている専門家の見解に挑戦するだって。とんでもない。専門家が誤りを犯さないわけではないといったところで、専門家を専門のことがらについては無謬であるかのように見なして、行動した方がいいのではないか。

いや、それは理屈に合わない答えであるばかりでなく、破滅的なほどに、間違っただけでも

ある。私は以下でこの点に立ち戻ることになろう。だがまずは、無謬性そのものを考えてみたい。

親や専門家は無謬だと考えることは、法王についてのローマ・カトリック教会の教えと同じ論理に立っている。この教えも、同じように、ある一定の狭く定義された条件下——これは、聖座からの宣言 (ex cathedra) と呼ばれている——でのみ法王を無謬とみなすのである。さて、思考実験をしてみよう。あなたは法王の無謬性をきまじめに信じているわけだ。そこである日、無神論者の友達が愉快そうにあなたにこう告げる。法王はあなたがよく考えてみたら間違いに違いないと決めつけること、つまり、「重力は存在しない」と語った、と。こんなことを聞いたらあなたは即座に、それが聖座からの宣言であったのかどうかをどうしても知りたくなるだろう。というのも、もし聖座からの宣言であったのであれば、あなたは重力にかんして間違っていたことになるだろうし、重力がないことを説明する力学を決して理解できなくても、それに応じて行動せざるをえなくなるだろうからである。というのも、あなたにとっては、考えとはなにごとかについてのものであるからである。より正確に言えば、考えは、あなたがどう考え、どう感じ、どう振舞うかといったことに影響を及ぼすから、大事なのである。だとしたら、いくつかの仮定——それまで文句なく、それどころか無謬的に真であると見なしていた仮定——は捨てざるを得ないだろう。

さらに言えば、法王は無謬であると信じる一方で、その競争相手である宗教とか、あるいは無神論をまじめに信じることはできないということだ。法王の無謬性は、親の無謬性どころではなく、影響するところが広範である。それは、名目上の影響範囲は狭いとは言え、果たす役割

---

<sup>2</sup> 私がそこで何をしたかわかる。

からすれば、ローマ・カトリックの教えの全領域に渉る。それどころか、反対方向においても、いちだんと包括的に影響する含みがある。

聖座からの宣言を聞いたことからその内容を信じるに至るあいだには、踏んでいかねばならないいくつかのステップがある。それを考察してみよう。

通りすがりのルンペンが、法王の聖座からの宣言を見たあなたに語ったとしよう。あなたはそれで重力はないということを受け入れるだろうか。どう考えてもそんなことはないだろう。そんなことをしたら、ルンペンは無謬だと見なすことになってしまうだろう——それは、教会の教えに反することだろう。それは、僧正が訪ねてきて、自分も目撃したと誓い、それは聖座からの宣言の要件を満たしていた、と専門家なりの意見を吐いたところで変わりはないはず。教会の教えは、僧正に無謬性があるとは言っていないから、依然としてあなたは、重力にかんする例の主張を受け入れるようにとは要請されていないわけだ。したがって、無謬性の教えは僧正の可謬性について普段にもまして真剣に考えさせてくれたわけだ。法王ご自身が誓って重力に関する自分の主張は厳密に聖座からの宣言であるといったところで、あなたの信仰からしてそれを信じるように強いられているわけではない。なぜなら、法王無謬説は、法王の記憶が無謬だ——もちろん、聖座からの記憶〔思い出話〕でなければということだが——とは言っていないからである。

かくして法王無謬をかたくなに信じたことから、科学のもつ合理性にとっての要石のひとつに触れるばかりのところ導かれた。つまり、*nullius in verba*——「人の言葉を真に受けるな」

——というのは、王立協会のモットーである<sup>3</sup>。

§ さて、あなたがそこにいたと、つまり、ヴァチカンを訪ねたのだが道を間違えて、重力は存在しないと厳かに宣言している法王を目撃することになったとしてみよう。

ところで、あなたが自身で聖座からの発言を目撃した場合はどうだろうか。

さて、あなたがそこにいたと、つまり、ヴァチカンを訪ねたのだが道を間違えて、重力は存在しないと厳かに宣言している法王を目撃することになったとしてみよう。あなたは、たまたまお土産屋から、宣言が聖座からと見なされるために必要な公的要件のチェックリストを手に入れており、それによって法王のふるまいの一つ一つが要件を満たすかどうかを確かめるとしてみよう。だが、そうしたところで、それらはあなたが知る必要のあるものについての直接的観察となるわけではない。あなたは、誤ることなく、法王を観察したと言えるのか。DNA検査はやったのか。お土産屋のチェックリストには決して誤植はないと確信できるのか。教会ラテン語をあなたはわかっているのか。あなたは「重力はない」と訳したわけだが、この決定的な訳語は誤りないのか。誤訳しなかったと言えるのか。

事実としては、「直接的経験」についても無謬なものは何もないということだ。じっさい、経験というものは決して直接的ではない。それは一種のヴァーチャルリアリティなのだ。つまり、スケッチ的でキズのある感覚の手がかりから生み出され、可謬的な期待、説明そして解釈によってのみ実質を与えられたヴァーチャルリアリ

<sup>3</sup> 英国の国立科学アカデミーは、啓蒙主義の黎明期、1660年代に創立された。

ティなのだ。これらは、通りすがりのルンペン  
の証言よりもはるかに簡単に間違いうる。疑う  
なら、心理学者クリストファー・チャブリスと  
ダニエル・シモンズの共著『錯覚の科学』（文  
春文庫）を見、そして直接経験によってご自身の  
直接経験の可謬性を確かめられよ。さらに、記  
憶は無謬だという考えもまた、まさにあなたが  
忠実に従っている教会の教えによっても異端の  
説となるのだ。

じっさいに起こったことを語ってあげよう<sup>4</sup>。  
あなたが目撃したのは衣装のリハーサルだった  
のだ。本当の聖座からの宣言儀式は、翌日だっ  
た。宣言を一日早くやってしまうことのないよ  
うに、（ある神秘の神学的事柄に関するものであ  
って、重力に関するものではない）本当のテキ  
ストに代えて、ダミーテキストで場所ふさぎし  
ていたのだ。それはあまりにもひどいものだから、  
まじめな聞き手ならたちどころにダミーテ  
キストであることがわかるはずだというわけだ。

じっさい、あなたはこうしたことはわかって  
いた。だから、自身の「直接的経験」——聖座か  
らの宣言の目撃という直接的経験に同じとされ  
たわけだが——を再解釈して、聖座からの宣言そ  
のものではないとしたにすぎない。正確に言え  
ば、宣言のなかみはばかげていると推理するこ  
とで、あなたは信じてはならないと結論したの  
だ。これはまた、無謬説を信じていなときでも、  
やはりしたことであろう。

さて、あなたは信者でありつづける。自分自  
身の「加護を受けていない」理性——こうした文  
脈では理性はこう呼ばれているわけだが——に

---

<sup>4</sup> 私は、無謬にできるわけではない。思考実験はフィ  
クションであり、そしてフィクションにおける語り手は  
無謬である……

対してよりも、自分の信仰に絶対的優先権をま  
じめに与えているわけだ。だが、まさにまじめ  
であるゆえに、最初に理性をもちいて論点の実  
質について決定せざるを得なかったのであり、  
そしてそのあとでのみ、無謬の権威にゆだねる  
べきかどうかを決定せざるを得なかったのだ。  
これはまぐれあたりでもなければパラドックス  
でもない。単純なことだが、考えをまじめに受  
け止めるならば、ドグマとか信仰とか服従に対  
してよりも、理性を用いそれに優先権を与える  
義務から逃れる術はないのだ。ドグマとか信仰  
においてさえ、そういうことなのだ。

じっさいの法王が、重力について聖座からの  
宣言をするとはありそうもないことだ。とした  
らあなたは、うえに述べたような特殊なディレ  
ンマに出会わずにすむわけで、幸いなことだ。  
また、じっさいの法王が、シルクハットから聖  
座からの宣言を引っ張り出すわけでもない。宣  
言は、誤りを取り除くべく全力を尽くしている  
一群の専門的助言者によって打ち出されたのだ。  
この過程は構造的にはピアレビューに似ていな  
くもない。しかし、法王無謬へのあなたの信仰  
が、こうした成り行きを再確認することにある  
ならば、それは、あなたにとっては信仰よりも  
理性に優先権があることをまさに示している。

**§ 間違いのない無謬なもの、あるいは、  
そうだろうと思えるものを間違いなく無謬  
に告げてくれるものなどありえない。**

理性に縛りをつけることは難しい。もしあな  
たが自分の信仰を心底からまじめに受け止める  
なら、聖座からの宣言のための規則を述べるに  
あたって、間違いうるのは印刷機ばかりでなく、  
そうした規則を書き下ろす委員会でもあること  
を悟るだろう。そして、なにが無謬であり、な  
にがその通りと言えるものであるのかを無謬的

に告げるものは何もないことも悟るだろう。あなたは、誤りうるし、無謬の権威に無謬の仕方  
でアクセスできるわけでもないし、権威が言わんとしていることを無謬的に解釈する術をも  
っているわけでもないし、そもそも無謬の権威を  
同定する無謬の手段をもっているわけでもない。  
だから、理性が語る以前に無謬なるものに助け  
を求めるわけにはいかないのだ。

以上のことと関連するのだが、あなたが信仰  
をきまじめに受け止めるならば、信仰があなた  
に語ってくれる有益なことがある。それは、信  
仰にもとづいてなにごとかを信じているきわめ  
て大多数の人びとがじっさいには偽なることを  
信じているということだ。だから、信仰は真なる  
信念のためには十分ものではない。ノーベル  
賞を受賞したピーター・メダワーがかつて述べ  
たように、「仮説について、真であるという確信  
がどれほど強くあろうとも、それは、その仮説  
の真偽とはなんの関係もない」<sup>5</sup>。

メダワーの助言は、あらゆる考えにあてはま  
る、科学上の考えに対してのみというわけでは  
ないのだ——そして、同じ議論によって、それは  
真理の無謬な（あるいは、当然の）試金石と見  
なされている他のさまざまなことがら、たとえ  
ば、宗教上の聖なる書物、感覚の示す証拠、だ  
れがもっともらしく正しいかについての言明、  
さらには真実の愛についても当てはまるのだ。

可謬主義に例外はない。医者がある治療を示  
唆してくるとき、それはどう効いてくるか。た  
だしい問いは「誰がよりただしそうか、医者だ  
ろうか、わたしだろうか」ではなくて、「この考  
えは、その内容について、合理的に判断された  
のだろうか」ということだ。つまり、それは誤  
りを見つけ除去しようとする十分にきびしい試

み——説明的な議論と厳格な実験の双方による  
——に服したかということだ。服したと考えるな  
らば、あなたの意見と医者意見は同じになる  
はず。で、ただ従うということも生じないはず。  
そして、だれかに効果的な無謬性を主張しても  
らう必要もないはずである。

§ 考えが通りすがりのルンペンによって、  
あるいは医者によって示唆されたのかとい  
ったことはどうでもいいことなのだ。

他方で、あなたの症例をふつうでないものに  
しているいくつかの病状について医者が十分な  
考慮を払っていないと思うならば、医者と言  
いなりになるのは合理的ではないだろう。なるほ  
ど医者はより大きな知識をもっているだろう。  
だが、あなたの考えが斟酌され、そのことにあ  
なたが満足するまで、それは意義のないものだ。  
おなじことで、考えがもともと、通りすがりの  
ルンペンによって、あるいは医者によって示唆  
されたどうかといったことは、重要ではない。

この可謬性の論理は、なんども発見され、ま  
た再発見されてきた。そして思想史に深く健全  
な影響を与えてきた。盲目的な服従が要求され  
るときは、いつでも、そうした要求をするイデ  
オロギーにはどこかに無謬性の主張がふくま  
れているものだ。しかし、その無謬性が腹の底か  
ら信じられると、そのときにはいつでも、理性  
を用いて、無謬とされる典拠がなんであるかを  
同定し、ただしく解釈する必要が再発見され  
ることになる。だから、古代ユダヤの賢者たちは、  
聖書の無謬性を仮定したことによって、批判的  
討論の伝統を発展させることになった。そして  
これと同じ論理が、まったく隔たったところで  
も適用された。英国の憲法学説には、「議会主権  
(parliamentary sovereignty)」というものが  
ある。20世紀の判事、たとえば、デニング卿は、

<sup>5</sup> 『若き科学者へ』(みすず書房、新版、2016年)

司法審査（judicial review）制度を発展させるためにこれを利用した。この制度は、合衆国で「三権分立（separation of powers）」という正反対の学説から成長してきた制度に類似した制度であった。

可謬主義からは、方法論や科学行政に対する、また、政府、法、教育、ならびに公的生活のあらゆる側面に対する実際上の帰結が生じてくる。哲学者のカール・ポパーはそうした点の多くを練り上げた。かれは次のように書いている<sup>6</sup>。

「知識の源泉〔典拠〕についての問いがたてられるとき……それはいつでも次のような気持ちから問われてきた。『知識の最良の源泉は何であろうか——もっとも信頼のおける源泉、われわれを誤りに導くことのない源泉、疑いが生じたときには、最終の上訴審として頼ることができるし、また頼らねばならない源泉とは何であろうか』。こうした問いを立てる代わりに、私は次のように考えたらよいと思う。そうした理想の源泉は——理想の支配者がいない以上に——存在しないのであり、あらゆる『源泉』はわれわれを時として誤りに導きかねないものである、と。だから私は、知識の源泉についての問いを、まったく異なった問い、つまり、『どうしたら、過ちを見つけ出し、除去しうるか』という問いで置き換えたらいと思うのだ。」

すべては誤りにかかわっている。われわれは、誤りを最小にするように自分たちを組織する方法があると考えがちである。だがそれは、無謬主義を標榜するキメラなのだ。それは記憶のない時代以来、『王権神授説』から中央集権的経済計画にいたるまであらゆる独裁制の本質をなしてきた。そしてそれは、個人の誤った考えを守

り抜く数多くの思考パターンに埋め込まれ実行されてきた。たとえば、それは、かれはナポレオンではないという証拠があるのに、それに目をつぶらせ、またピアレビューは過ちを入れておく陰謀だと科学の変人に思わせたのである。

ポパーの答えはこうである。われわれは、批判——中身にかかわる批判——の伝統を作り上げるなら、誤りを見つけ出し除去しうると望めるだろう。ここでの批判とは、考えの源泉ではなく、その内容に向けられた、つまり、そうした考えが解こうとした諸問題を解いているかどうかに向けられた批判のことである。ここにはもう一つのパラドックスと思しきものがある。というのも、伝統は同じであり続けようとする一群の考えであるのに対し、批判は考えを変えようとする試みだからだ。しかし、矛盾はない。われわれのチェック・アンド・バランスのシステムは、言論や出版の自由、選挙、議会の諸手続き、契約や不法行為といった概念の背後にある諸価値といった伝統のなかに浸されている。伝統とされる考えが生き延びているのは、それらが敬意を表されているからではなく、まさに表されていないからなのだ。それらは絶えず批判されているのであり、批判——これは服従なき採用を可能にするものだが——を生き延びているか、（たとえば、フランチャイズが延長される時とか、奴隷制が廃止される時のように）改善されているのだ。こうした考えからすれば、民主主義は多数者のもつ権威への服従を強いるシステではない。それは、大きくいってみれば、客観的により良い考えを創造し、また、現在の考えのなかから誤りを除去することで、同意の創出を促していくメカニズムなのだ。

§ 見出しを書く人は、あらゆる失敗した軍事攻撃を「へまをやった」と書くべきではないし、法廷はあらゆる医療上の悲劇を悪し

<sup>6</sup> 「権威なき知識」（1960年）。

き医療行為と呼ぶべきではない。

物理学者のジョン・ウィーラーは「われわれにとっての全問題は可能なかぎり早く間違いを犯すことだ」と述べた。このわれわれを解放する思想は、間違いが害をなすような場面ではなく、理論物理学においてより一層明白に真である。軍事作戦と外科手術で間違いがあったら、人が殺されることになるかもしれない。ウィーラーが言っているのは、可能なら理論において、あるいは実験室で間違いを犯すべきだということに過ぎない。ポパーが述べたように「われわれの代わりに理論を死なせるべきだ」ということなのである。しかし、出口に敵がいたら、あるいは、患者が死にかけていたら、理論に閉じこもっているわけにはいかない。ここでわれわれが断固として排斥すべきものは、あらゆる間違いは悪しき行為、もしくは愚かさの結果であるという伝統的に引き継がれてきた全体主義的仮定——ほとんどあらゆる教育システムに依然として潜んでいるのだが——なのだ。というにも、この仮定は、愚か者とか悪しき行為者以外はどんな人でも無謬だと言っているからである。見出しを書く人は、あらゆる失敗した軍事攻撃を「へまをやった」と書くべきではないし、法廷はあらゆる医療上の悲劇を悪しき医療行為と呼ぶべきではない。当然のことながら、それらは、二度と起こらないように教訓が学ばれるべきであるという意味で「起こるべきではない」とはいえ、そうなのだ。ポパーが述べていたように、「われわれはみな限りない無知のなかにいる」。そしてそれはいいことであり希望をつなぐことのできることである。それは、無限の改善ができる未来を可能にしてくれるのだから。

可謬主義は、ただしく理解されるならば、知識の不可能性ではなく、可能性を語っている。なぜなら、まさしく誤謬という概念自体が、真

剣にとられるならば、真理が存在し発見されうると語っているからだ。人間の理性には内在的な限界があるという考えがある。つまり、理性は観念のための堅固な基礎を決して見出しえないということだが、これは、客観的知識を、したがって進歩を生み出すにあたってなんら限界を設けるものではない。無謬のものであれ、もっともらしいものであれ、基礎が存在しないことは、独裁者や山師をのぞけばなん人にとっても損失ではない。なぜなら、そうした者以外にとって、考えから得たいと思っているものはその由来ではなくして、中身だからだ。あなたの病気が医学で治療されたとしよう。そしてそれから、科学は決して何事かを証明するのではなく、理論を（暫定的にすぎないとはいえ）反証するにすぎないことに気づいたとしよう。そのとき、「あれ、大変だ。それじゃ死ななきゃならない」と応える必要はないのだ。

知識論は、AからBへのただ一つの道としての綱渡りのロープのようなものだ。ロープは長く、一方の側に踏み外せば「知識は不可能であり、進歩は幻想だ」というところに、他方の側に踏み外せば「私はただしいに決まっている、あるいは少なくとも多分にただしいに違いない」というところに落下していく。じっさい、無謬主義とニヒリズムは双子である。両者とも、間違いは避けがたいばかりでなく、(可謬的に)訂正可能であることを理解していない。だから、それらはともに中身にかかわる批判や誤り訂正の諸制度を忌み嫌い、合理的な思考を無益でごまかしだと貶める。それらはともに同じ独裁者〔無謬なるもの〕を正当化している。それらはともに互いを正当化しあっている。

先に私はあなたにトリックを仕掛けようとした。だが今やそれを謝らねばならない。われわれが無謬的に知っているかもしれないこととし

て私が示唆した考えの一切は、じっさいには偽である。「ツー プラス ツー」(訳注、日米安全保障協議委員会の通称でもある)は、もちろん、「フォー」ではない<sup>7</sup>。それは、数学のテストで、2と2の加算を尋ねられた時に「2+2」と書いてみれば、わかることだ。われわれが純粹論理学のことがらで無謬であったとしたら、論理学の試験に失敗する者はいないだろう。戦場で戦友を救助するといった大至急の任務に集中していたら、けつまずいたからといって必ずしも痛い思いをするわけではない。また、われ思う、ゆえに「われ」ありと知っているということにかんして言えば、あなたが自分は考えていると知っているということは、一秒かそこらくらい前にあなたが考えていたということの記憶でしかないのであって、すぐに間違った記憶になってしまうことを知るべきだ。(この点を証明するいくつかの魅惑的な実験がある。それについての議論にかんしてはダニエル・デネットの著『ブレインストーム』を見られたい)。さらに、あなたが自分はナポレオンだと考えているとしたら、あなたが考えるゆえに存在しなければならないとあなたが考える人物は、存在しないわけだ。

そして一般相対性理論は、重力が落下する物体に力を及ぼすことを否定する。かりに法王がかの聖座からの宣言に同意していたとしても、法王は現実には固い地面上に<sup>8</sup>いただろう。さて、あなたはこうしたことについて、物理学者としての私の権威に従うつもりだろうか。あるいは、現代物理学はいかさまだと決めつけるであろうか。あるいは、そうした主張がじっさいに反駁のあらゆる合理的な試みを生き延びてきたかどうかにしたがって、決めるのであろうか。

---

<sup>7</sup> かつて合衆国大統領が賢明にも注釈したように、「である」がなんであるかに依存することではあるのだけれど。

<sup>8</sup> 冗談だけだね。

ディヴィッド・ドイッチュは、量子コンピュータにかんするその独創的な刊行物によって国際的に著名であり、オクスフォード大学のクラレンドン実験施設における量子コンピュータ部門のメンバーである。

## ポパーの思想における世界3と方法論的個人主義\*

フランチェスコ・ディ・イオリオ\*\*

余 漢燮、松尾 洋治 [訳]

### 【摘要】

巷間しばしば、ポパーの世界3論は彼が擁護する方法論的個人主義と整合しない主張であるとみなされている。本稿はこの広く行きわたった見解を批判するものである。方法論的個人主義は、以下のような世界3論の三つの重要な前提と整合しないと言われている。すなわち、(a) 世界3は客観的に存在するので、それを主観的な精神状態へ還元することの不可能性、(b) 精神のもろもろの働きは各個人が孤立した原子であると前提することによっては説明できないという見解、および (c) 世界3は個人の精神と行為の双方に対して因果的な力や影響力をもっている。本稿は、その不整合のテーゼがポパーの理解していた方法論的個人主義と〔他方の〕還元主義との混同に起因することを論証する。〔本稿において〕この混同の理由が分析され、明らかにされる。方法論的個人主義については二つ

---

\* 掲載誌： *Philosophy of the Social Sciences* 2016, Vol. 46(4) 352-374、著作権：© The Author(s) 2016 Reprints and permissions: [sagepub.com/journalsPermissions.nav](http://sagepub.com/journalsPermissions.nav) DOI: 10.1177/0048393116642992 [pos.sagepub.com](http://pos.sagepub.com)、翻訳権: Makoto Kogawara (小河原誠)。本稿は、オーストリア（於：クラゲンフルト大学）で開催されたシンポジウム（The Written Word Symposium）のために用意された原稿である。そのシンポジウムは、クラゲンフルト大学のカール・ポパー基金が Manfred Lube の七十歳の誕生日を記念して開催した。Manfred Lube はカール・ポパー文庫の計画と準備を引き受けた人物であり、以前、クラゲンフルト大学の文献管理責任者であった。そのシンポジウムの主催者は、Reinhard Neck（クラゲンフルト大学）、Karl Milford（ウィーン大学）、David Miller（ウォーリック大学）、および Jack Birner（トレント大学）であった。本稿は、この四人が編集した *Philosophy of the Social Sciences* の特別号で発表されたものであり、その詳細については HP のリンク (<http://journals.sagepub.com/toc/posa/46/4>) を参照されたい。

\*\* 著者は現在、中国の天津市にある南開大学(Nankai University)の准教授である。

の異なった形態が識別できるのであり、ポパーが擁護する非原子論的個人主義は、心理学的個人主義ではないのであって、彼の世界3論と完全に整合的であると論じられる。

【キーワード】 ポパー、ポパーの三つの世界、方法論的個人主義、還元主義、個人主義—全体主義<sup>†</sup> [訳注1] 論争

### 1. 序論

ポパーに対しては批判が提起された。その批判は、彼の三つの世界の存在論と社会科学の哲学との関係を中心とするものであった。本稿はこうした批判を論じるものである。多くの著者（例えば、Ackermann 1976; Chalmers 1985; O'Hear 1980; Pellicani 2000; Stokes 1998; Udehn 2001; Zouboulakis 1997）によると、ポパーの世界3論は彼の擁護する方法論的個人主義と整合しないという。これらの著者達は、方法論的個人主義の支配的な解釈にしたがい、方法論的個人主義が原子論的社会理論を支持する還元主義の一形態であるとみなしている。その帰結として、彼らは方法論的個人主義が以下のポパーの世界3論の三つの重要な前提と整合しないと考えている。

- a. 世界3は客観的に存在するので、世界3が客観的に、言い換えれば主観的な個人の意見から独立して存在するので、それを主観的な精神状態へ還元することの不可能性。
- b. 精神のもろもろの働きは各個人が孤立した原子であると前提することによっては説明でき

---

<sup>†</sup> [訳注1] totalitarianism は政治学の用語として「全体主義」、holism は方法論の用語として「全体論」と訳すのがより一般的であろう。しかし、今回の訳においては、holism が methodological individualism (方法論的個人主義)の対称概念であることに重きを置き、「全体主義 (方法論的全体主義)」と訳すことにした。したがって、これ以降の個人主義および全体主義という用語は、すべて方法論的意味でのそれであることを明記しておく。

ないという見解。

c. 世界3は因果的な力をもっているという考え。

ポパーに対する批判者に応えるにあたって、私は方法論的個人主義のアプローチが還元主義と同一視できないので、ポパーの世界3論は方法論的個人主義と整合的だと論じるつもりである。私は、様々な心理学的パラダイムと違って、ポパーが支持した方法論的個人主義の学説は非原子論的であり、また彼が「方法論的個人主義」という用語に付与した意味は、今日、社会科学に関するアングロサクソン系の哲学内部で用いられるその通常の意味とは異なると主張するつもりである（参照, Jarvie 1972, 157; 2001, 118）。この論点を明確にするためには、以下のことを理解するのが肝要である。ポパーの方法論的個人主義は、ドイツ・オーストリア（独墺）固有の知的伝統と密接につながっていること、そしてこの伝統はとりわけハイエク、メンガー、ミーゼス、ウェーバー、およびシュッツのような著者から成っていたのであり、ポパーに（直接的に、あるいは間接的に）影響を与えただけでなく、ポパーがおこなったように全体主義と歴史（法則）主義（*historicism*）<sup>†</sup> [訳注2] を批判していたということである（参照, Antiseri 2007; Cubeddu 1996; Di Nuoscio 2006; Laurent 1994; Popper [1945a] 1966a, 126-27; 1957, 481）。この知的伝統のもとで理解されていたように、方法論的個人主義は還元主義とは整合的ではない。なぜなら、方法論的個人主義の前提によれば、社会現象は行為に対して影響力を行使する社会的条件付け（*social conditioning*）と構造的な諸制約を考慮に入れた体系的な述語を用いて説明されなければならない

---

<sup>†</sup> [訳注2] *historicism*（ヒストリシズム）の訳語であり、歴史主義あるいは歴史法則主義と訳される場合があるので、歴史（法則）主義と訳することにした。但し、歴史法則主義と訳した方がより誤解を避ける表現であると思われる。

いからである。この知的伝統は、主流の経済学と社会契約説<sup>†</sup> [訳注3] によって主に採用されたアプローチを原子論とみなすと共に、その原子論的アプローチが虚構的で過度に単純化された状況を扱っており、社会的条件付けを無視しているので、拒否する（参照, Demeulenaere 2011, 11; Di Iorio 2015, 75ff.; Hayek 1948, 1-32; Jarvie 2001, 117ff.; Tuomela 1990）。その非原子論的な方法論的個人主義は、社会的世界（*social world*）に関する実在的にして歴史的な前提条件に焦点を合わせている。また（a）この世界の基盤をなす間主観的で社会文化的な連関の存在、（b）還元不可能な社会的諸要因のもつ因果的な力、すなわち、そうした諸要因が精神および行為に影響を与えるという事実を承認する。

方法論的個人主義と三つの世界の存在論との整合性に関するポパーの意見の本来の意味は、彼が属していた非原子論的個人主義者の伝統全般だけでなく、この伝統が彼に及ぼした影響をも考慮しなければ、明確には理解できない。こうした理由から、本稿では、ポパーの見解と共に、なぜポパーの方法論的個人主義の理論が彼の三つの世界の存在論と整合的であるかを明確にする際、私はポパーの業績だけでなく、度々その伝統に与している他のメンバーの業績にも言及するつもりである。ポパーの世界3論が彼の方法論的個人主義の擁護と整合的でないという見解は、アングロサクソン系の哲学内で支配的である還元主義の観点からの解釈、すなわち

---

<sup>†</sup> [訳注3] 新古典派経済学の範疇を定めることについては、議論の余地が残っているので、ここで言う主流の経済学とは、新古典派経済学、とりわけレオン・ワルラス（*Marie Esprit Léon Walras*）の伝統に立つ、より限定的な意味での新古典派経済学のことを指すと思われる。また、社会契約説は、概略的に言えば、各々の個人間の契約によって政治社会が成立したとする政治学説のことを指すのであり、政治社会を自然的に成立したとみるのではなく、人為的に作られたとする点に特質がある。著者が与する知的伝統によれば、主流の新古典派経済学と社会契約説は共に、原子論的個人主義のアプローチを採用しているのである。

過度に単純化された方法論的個人主義の解釈に基づいていると考えられる。その解釈は個人主義という概念の歴史的複雑性にさほど敬意を払っておらず、最も重要なことに、それはポパーが擁護したものでもない。方法論的個人主義を還元主義の観点から解釈するのは、原子論的な形のアプローチを記述するときのみ適切であると思われる。

非原子論的な個人主義者の伝統にしたがえば、個人主義／全体主義という二分法は還元主義の問題とは無関係である。この伝統は、方法論的個人主義が見えざる手という説明モデルと関連する人間の自律性 (autonomy) に関する理論であるので、全体主義と対立する。一方、全体主義は他律性 (heteronomy) の理論、すなわち全体論的で個人を超えた実体や諸力という観点に立って行為および社会的秩序の原因を位置づける理論であり、その帰結として社会学的見地から各個人の動機が重要だということを否定する主張である (Di Iorio 2015, 2-5)。この他律性の理論は、今日、それほど普及していないのであり、ポパーが歴史 (法則) 主義者 (historicist) の歴史解釈と呼んでいるものの好例である。ポパー ([1945a] 1966a, [1945b] 1966b, 1957) は、非原子論的な個人主義者の伝統にしたがい、全体主義と歴史 (法則) 主義を拒否する。というのも、彼は、行為者が自律的であると仮定するからである。つまり、もし行為者が自ら決定を下していく存在であるならば、人間の意図が重要であり、その行為を説明するためには、個人がその行為に付与する意味を理解しなければならないからである。だからといって、このことは、行為者が社会的諸制約から完全に自由であることを意味しない (完全な自由は、原子論が支持する見解である)。もっぱらこれらの諸制約は、(a) 社会的諸制約が概ね共有された信念の意図せざる産物とみなされなければならない、また (b) 社会的条件付けがとりわけ行為者によっ

てどのように解釈されているかを考慮して分析するという意味において、個人の主観的な立場を考慮に入れながら分析しなければならないということの意味する。

ポパー (およびほとんどの非原子論的個人主義者) によると、個人主義と全体主義は二つの異なる存在論を仮定している。個人主義は唯名論と密接に関係している (Hayek 1948, 54; 1952, 6; 参照, Pribram 2008, 121; Varzi 2010, 68-77)。唯名論は (例えば、資本主義体制、国家、軍隊、教会、アメリカ民主党といった) 集合名辞が独立的な実体に言及するものではないと仮定している。それらは諸個人や諸個人の習慣と考えの集合、諸個人の行為の集合、諸個人とものとの相互作用の様相、人間行為の意図せざる諸帰結、および一群の個人に関するシステムの諸特性を記述する際に、実際的な有用性をもつ統合的な [作為的な、あるいは便宜的な] 表現である (参照, Di Iorio 2015, 84; Petitot 2012, 209)。この唯名論的思考とは対照的に、全体主義は社会実体論 (social substantialism) † [訳注 4] の一形態である。言い換えると、それは、社会的実体というものが木や石のように個人から独立して存在する固有の実体 (*sui generis entities*) だとする考えである。ポパーによれば、全体主義はプラトン哲学の伝統にしたがって、社会的実体が真に存在する唯一のものであり、行為者はこうした社会的本質から派生したもの

---

† [訳注 4] 社会実体論は、社会実在論 (social realism) とも言われるのであり、社会唯名論 (social nominalism: 社会や集団は個々人の集合に与えた単なる名称に過ぎないとみなす立場) の対称概念である。社会実体論は、概略的に言えば、全体としての社会や集団が、それを構成する個人には還元できないのであり、個人を超えた唯一の具体的実在であって、個人は社会という生きた全体のなかでのみ、派生的に存在すると考える立場である。要するに、個人に対する社会の実在上の先行性あるいは優越性を主張する社会観の総称である。また、社会本質論の総称として用いる場合もあり、社会有機体説はその代表的なものである。いずれにせよ、社会は非個人的な構造をもち、個人から独立した特殊な法則や力によって貫かれていると考える立場である。

であると前提している（参照、Antiseri and Pellicani 1995, 13-18; Di Iorio 2015, 84; Di Nuoscio 2006, 110; Laurent 1994, 33; Watkins 1952, 1955）。ポパーやほとんどの非原子論的個人主義者は、全体主義が主張する他律性の理論（すなわち、行為者が外側から遠隔制御されているため、個人的動機は重要でないと主張する全体主義に立つ社会的決定論）が全体主義的な実体論者の存在論の帰結であると主張する。全体主義の他律性の理論において、各個人とその信念は、社会科学的研究の真の対象であると共に、人間行為の究極的な原因ともみなされる社会的実体の派生物であるに過ぎず、人間の自律性は明らかに否定されなければならない（参照、Popper [1945a] 1966a, [1945b] 1966b, 1957）。後に明らかにするつもりだが、ポパーの個人主義に関する唯名論的観点は、還元主義と衝突する創発性の理論と関連している。ポパーの世界3論と方法論的個人主義とのあいだに整合性がないという問題は、後者の概念を還元主義の観点から解釈することが拒否されるならば、すなわち個人主義と全体主義との差異がわかるようになれば、消滅する。つまるところ、それは、ポパーによると、見えざる手という説明モデルに関する自己決定（self-determination）の概念と社会的・歴史的決定論の観点からの社会現象の解釈との対立とみなされるような問題なのである。

これ以降、私はポパーの著作に忠実にしたが、彼が支持した方法論的個人主義の非原子論的形態のみを「方法論的個人主義」と呼ぶことにする。

## 2. 三つの世界とポパーの方法論的個人主義に対する不整合の告発

『自我と脳』およびその他の著作において、ポパーは身心問題を扱い、心の一元論を批判した（参照、Popper 1972; [1977] 2003）。一元論

に反対して、彼は因果関係が純粹に物理的なものだけではないのであり、物理的世界が「因果的に自己完結的（self-contained）」でもないことを主張した（Popper [1977] 2003, 14）<sup>†</sup> [訳注5]。ポパー（[1977] 2003, 38）によると、身体と心の関係は三つの世界——（a）物理的世界、つまり世界1、（b）心の状態の世界、つまり世界2、（c）文化の世界、つまり世界3——間の相互作用の観点から説明されなければならない。

ポパー（[1977] 2003, 46-47）は世界3がその構造を変えることによって世界1に影響を及ぼすことができると主張した。彼にとって〔世界3に属する〕科学が〔世界1に属する〕原子爆弾の製造と爆発を可能にするという事実は、その影響力の証拠である。言い換えれば、ポパー（[1977] 2003）は、科学の諸理論だけでなく、諸制度、もろもろの芸術作品、および諸価値<sup>†</sup> [訳注6] が属する世界3は、より低次の世界（すなわち、世界1と世界2の双方）に「還元不可能」であり、それらの世界に因果的影響——下方因果性の観点から記述できる影響——を及ぼすと主張した。さらに、ポパー（[1977] 2003, 39ff.）は科学的諸理論の妥当性が主観的な確信ではなく、批判的討論と間主観的な統制に依存するという意味において客観的であると論じた。ポパー（[1977] 2003, 38）によれば、世界3の因果的な力および科学的理論の客観性のゆえに、世界3は実在すると共に、その他の二つの世界からは〔独立して存在する〕自律的な世界とみなされなければならない。さらに、ポパー

<sup>†</sup> [訳注5] 形而上学的存在論に関して、ポパーはパルメニデスからの唯心論およびレウキッポスやその弟子デモクリトスからの唯物論という一元論だけでなく、デカルトの身心二元論をも批判し、彼独自の世界3論という多元論を展開したのである。

<sup>†</sup> [訳注6] ここで言う「価値あるいは諸価値」というのは、個々人の主観的な価値ではなく、明示的であれ暗示的であれ、非常に多数の人々によって「共有された価値（shared values）」のことであり、その意味において世界3に属することに注意されたい。世界2（われわれの精神）は、世界3に属するその種の「共有された価値」によって影響や制約を受けているのである。

([1977] 2003, 47)によると、三つの世界の間には相互的な影響力が働いている。それゆえ、「世界2と世界3は相互作用し」、世界3は世界2に影響を及ぼすことができる (Popper [1977] 2003)。この点は、例えば、科学的理論を把握することがわれわれの精神を豊かにし、物理的な実在についてのわれわれの解釈のあり方やふるまい方を変革するという事実に示されている。

世界3論とは違って、方法論的個人主義は還元主義的な主張であり、原子論的な社会理論を支持するという理由に基づき、ポパーの世界3論は彼の方法論的個人主義と整合的ではないと解釈されてきた (例えば、Ackermann 1976; Chalmers 1985; O'Hear 1980; Pellicani 2000; Stokes 1998; Udehn 2001; Zouboulakis 1997)。Udehn はその不整合を最も詳細に指摘した著者である。したがって、私はこれ以降、頻繁にそしてほとんどの場合、Udehn の業績に言及するつもりである。Udehn (2001,208) の見解では、「各個人や彼らの主観的アイデアの背後で作用しうる客観的アイデアというポパーの自律的世界の理論が、……方法論的個人主義とはほとんど両立しない」ものとして主張されている。Udehn によれば、科学的諸理論だけでなく、諸制度および諸価値も〔世界3に〕属しているというポパーの世界3論は、次の二つの根拠に基づき、「全体主義の伝統に属している」。なぜなら、(a) ポパーは世界3がプラトンの意味での独立した実在、すなわち個々の人間とは離れて存在する実在であり、(b) ポパーの世界3はより低次の世界に「還元不可能」であるが、「世界1と世界2に因果的な影響を及ぼす」と主張しているからである。Udehn (2001,208) にとって、ポパーの世界3論の反還元主義は、全体主義の伝統への彼のコミットメントの証拠を示すものである。というのも、世界3論によれば、「……社会から個人への方因果性が存在する」からである。「全体、つまりマクロ構造は、全体

として」個人に「作用する」 (Udehn 2001, 208)。ポパーの世界3論と方法論的個人主義との不整合は、後者が常に「社会を個人から独立した実体とすること」と闘っていたことからして、明らかである (Udehn 2001, 209)。さらに、Udehn (2001,209) にとって方法論的個人主義とは、ポパーの世界3論とは違って、人間の行為と思考が「少なくとも部分的には社会的諸制度によってひき起こされる」とみなす考えを否定するものなのである。Udehn によると、方法論的個人主義の主張では諸制度が存在しない。すなわち、制度はいかなる客観的な実在とも対応せず、「人々の心の中に観念としてのみ存在する」。したがって、方法論的個人主義のアプローチは諸個人が社会的条付けおよび構造的な諸制約によって影響を受けることを否定することになる。これとは対照的に、ポパーの世界3論の諸仮定では、制度が「諸個人を超えて、また諸個人の上に」自律的な本質として存在するのであり (Udehn 2001)、制度は彼らの自由を制約することによって諸個人に因果的な影響を及ぼすのである。このような解釈に基づき、Udehn は、『開かれた社会とその敵』および『歴史主義の貧困』の中でポパーによって批判されたが、プラトン、ヘーゲル、およびマルクスのような著者によって支持された「全体主義的伝統にポパーの世界3論が明らかに属している」と結論づけるのである。Udehn の見解では、方法論的個人主義とポパーの世界3論は、「調停しえない学説である」ことに疑いの余地はないのである。

Udehn や他の著者によるポパーは整合的ではないという批判の正しさは、還元主義と原子論の観点からの方法論的個人主義の解釈、言い換えれば、ポパーの批判者によって是認されており、しかも社会科学の哲学内で非常に支配的であるその解釈の妥当性に依存していることは明らかである。ポパーを批判する著者による解釈は、広く受け入れられているにもかかわらず、

疑わしいものである（参照、Boudon 1971; Demeulenaere 2011; Di Iorio 2015; Jarvie 1972, 2001）。私はこれよりその解釈の意味と妥当性を吟味するつもりである。「還元主義」という用語は原子論と類義語であるが、方法論的個人主義を批判する著者によって一義的に定義されているわけではない。分析的に言えば、方法論的個人主義に関する二種類の還元主義的解釈が識別できるのである（参照、Di Iorio 2015, 103ff.）。その批判者は観念論的還元主義（*idealist reductionism*）の観点からの解釈と意味論的還元主義（*semantic reductionism*）の観点からの解釈というそれぞれ異なる前提に基礎をおいているが、類似した結論に達しているのである（Di Iorio 2015）。二種類の解釈はいずれも、方法論的個人主義のアプローチが原子論と等置されなければならないという見解を支持しており、ポパーの世界3論は彼の方法論的個人主義と整合的ではないと主張している。Udehn（2001, 208-209）は、双方の解釈を用いながら、ポパーを批判している。

### 3. 方法論的個人主義は観念論的還元主義であるのか？

方法論的個人主義についての観念論的還元主義の観点からの解釈は、社会的諸制約は対応する実在もなく、客観的な制約でもないものであり、精神的な構成物に過ぎないもの、すなわち純粋な意見でしかないと主張する（参照、Di Iorio 2015, 103-105）。[したがって、ポパーが擁護する]方法論的個人主義は、社会的諸制約が行為者の世界に関する解釈から独立して、すなわち彼あるいは彼女の行為が自由であるか否かに関する行為者の意見から独立して存在するということを意味しているにもかかわらず、この事実を理解していない Udehn（2001）、Archer（1995）、および Bhaskar（1979）のような著者によって、批判を受けているのである。観念

論的還元主義の解釈によると、方法論的個人主義は社会的世界をその精神的表象に還元していることになる。この観念論的還元主義は、一連の諸ルール、諸制裁、および社会的諸地位が一人の個人の意見から独立した形で存在し、われわれ人間の自由を制約しているという意味において客観的であり、またそれらによって特徴付けられている社会的構造の中に、個人が埋め込まれているがゆえに、誤りであると言える。次の例をみてみよう。例えば、ヨーロッパの観光客としての私がサンフランシスコのダウンタウンでのアルコール飲料の路上飲酒は禁じられていることを知らないとしても、このことがその場所での路上飲酒は自由ではないという事実を変えることにはならないのであり、警察が私の路上飲酒を見つけた場合、私を制止するであろう。私の精神の外側に存在する社会的構造、つまり世界に関する私の意見や解釈から独立した形で社会的構造が存在し、その存在が私の自由を制限しているのである。方法論的個人主義についての観念論的解釈によると、このアプローチは誤りになる。なぜなら、社会的制度および制約は実在的にして客観的であり、また「外側にある」それらの存在は、社会的世界がその精神的構成物に、すなわち、この世界が何であるかに関する純粋に主観的な意見には還元できないことを含意しているからである。[観念論的還元主義の解釈によると]方法論的個人主義は自我論に等しくなる。つまり、社会的制度の実在だけでなく、その力が人間の自由を制限することをも否定する心理学的還元主義の一形態に等しくなる。

観念論的還元主義の観点からの方法論的個人主義の解釈は、拒否されなければならない。なぜなら、その解釈は、確かに、各個人の世界解釈の在り方に決定的な重要性を付与し、彼らの見解が社会システムの基礎であると考えているにしても、社会的制度および制約に関する反実

在論にコミットしているからである。方法論的個人主義が支持しているのは、行為が社会文化的な決定論の観点からではなく、行為者にとっての意味の観点から説明されなければならないという考えである。言い換えれば、方法論的個人主義は、社会的世界が解釈の次元と関連していると論じるものの、社会的世界を純粋に個人的な意見に還元するとは論じていないのである。というのも、方法論的個人主義は、King (2004, 190) のようなウェーバー主義者の言葉を借りれば、個人的および純粋に主観的な諸意見が「社会的生活の基礎ではない」ことを認めているからである。どちらかと言えば、方法論的個人主義は、社会的世界やその世界によって個人に課せられた制約を説明するにあたって、共有された意味ならびにそれら共有された意味に関連する意図せざる帰結を用いるのである（参照、Di Iorio 2015, 104）。言い換えれば、方法論的個人主義は、その解釈的アプローチを純粋に個人的で主観的な意見に適用するのではなく、むしろ大幅に共有された集合的信念に適用する。しかも方法論的個人主義はこれらの集合的信念の実在的にして客観的な諸帰結に焦点を合わせるのである。ハイエク (1952, 34) が指摘したように、社会的なシステムは「特定の見解を抱いている多くの人々の意味合い」として、すなわち「人々は彼らのすべてに共通する精神的構造のもとで組織化された感覚と概念を通じて世界と互いを知覚しているという事実の帰結」とみなされなければならない (Hayek 1952, 23)。方法論的個人主義の観点からすると、人々が彼らの行為に結びつける共通の理解と典型的な意味を把握することは、社会的諸現象の「意図せざる、あるいは設計され得ない」性質を説明する際の第一歩となるのである (Hayek 1952, 25)。

社会的秩序の基盤を分析する際に、方法論的個人主義は、その他のウェーバー主義者、特定すれば Boudon が「集合的信念」と呼んでいる

もの、またシュッツのような現象学的社会学者が「間主観性」と呼んでいるものに焦点を合わせる。シュッツ (1967, 218) が述べたように、方法論的個人主義によると、社会的世界は「間主観的な」構造としてのみ存在する。それは集合的で典型的な解釈の仕方に基づいているので、「われわれすべてにとって共通」である (Schütz 1967)。シュッツの見解では、社会的世界は、社会と呼ばれる「全体システムの基底にある」共有された「感情」によって生み出される (Grathoff 1978, 49)。方法論的個人主義によれば、社会的秩序の諸前提を説明する際に、ポパー ([1945b] 1966b) が「状況の分析」と呼ぶ解釈的アプローチは、社会文化的環境によって課せられたのではなく、むしろ限定合理性や非純粋的な手段的合理性に基づいた共通の評価によって生み出されたとみなされる集合的信念に適用されるのである (参照、Boudon 2001; Di Iorio 2015)。制度の存在、すなわち（時には非常に容赦なく）人間の自由を制限するルールおよび社会的制裁によって特徴づけられる安定的な相互作用の構造の存在は、そのほとんどがこの種の共通の評価の意図せざる産物としてみなされるのである。社会的条件付けと意図せざる帰結とのつながりは容易に理解できる。とっぴな姿に着飾っている人を見て笑う人は、社会的条件付けを強化する意図を持っているわけではないのである。ウェーバーにならって Boudon が強調したように、方法論的個人主義は集合的な信念とその諸帰結の観点から社会的役割をも説明する。それは、社会的役割というものをそれが何であるかについての共有された考えであるとみなす。この考えが、その役割に合致してふるまうと想定されている人——例えば、ウェイター——と、その人にかかわる人——つまり、顧客——との行動の双方を導くというのである (参照、Boudon and Bourricaud 1990, 190; Di Iorio 2015, 100; Weber 1978, 3ff.)。この共有された

考えは、それが期待と社会的条件付けを生み出すので、実在的で客観的な効果をもつのである。ウェイターは気が狂っていると思われなくなったり、仕事を失ないたくないのであれば、「神に祈りを捧げながら顧客の間をうろつくようなことはしないであろう」（Boudon and Bourricaud 1990, 190; 参照, Bronner 2007, 166-67）。

以上のことから、方法論的個人主義は、社会現象が純粋に個人的な信念の観点から説明できるのであり、それゆえに、個人は社会的条件付けから完全に自由であるという考えを抱いている観念論的還元主義にコミットした社会的世界に関する反実在論と混同されてはならない。方法論的個人主義は、この世界が特定の精神の産物ではなく、むしろ間主観的に共有された意味の意図せざる帰結であるとみなす。それゆえに、正確に言って、社会的世界について「異なっただけで」一個人でこの社会的世界を変えられるわけではないことを承認する（参照, Di Iorio 2015, 104; King 2004, 167）。方法論的個人主義によると、社会的世界や社会的条件付けの前提は、集合的な観点が変化すれば、またその場合にのみ、すなわち圧倒的多数の人々が彼らの精神を変えれば、またその場合にのみ、変更を受け、変化するのである。社会的世界は、それが何であるかに関する純粋に個人的な考えには還元できない。その帰結として、単一の意志によって社会的世界を任意に変化させることはできない。

#### 4. 方法論的個人主義は意味論的還元主義であるのか？

方法論的個人主義についての第二の還元主義的な解釈は、意味論的還元主義という用語で捉えられる。意味論的還元主義は分析哲学のなかで発展し、Mandelbaum (1955)、Lukes (1973)、Ruben (1985)、Kincaid (1986, 1990)、Little

(1990)、Sawyer (2002, 2003)、Elder-Vass (2014) によって擁護されている。この解釈にしたがえば、社会システムとそのメカニズムは個人の観点から説明されなければならないという個人主義的な考え方は、社会的な諸特性を個人の諸特性の意味に還元するという原理を支持している。こうした原理は、以下の理由に基づいて批判されなければならない。

- a. 社会現象はシステムの現象であるという理由から、意味に還元不可能な概念や法則に言及することなしには分析できない。
- b. (例えば、文化、経済、国家、官僚制、軍隊といった) 社会システムは、行為に因果的な影響を及ぼすと共に、個人の自由を制約する意味に還元不可能な諸特性を有している（つまり、社会的要因は因果的な力をもつ）。

個人主義-全体主義の論争の歴史を注意深く検討すれば、方法論的個人主義に関する意味論的還元主義の解釈は、文献学的な証拠からの反駁に耐えられるとは思えない。ポパー、メンガー、ハイエク、Boudon といった多くの個人主義者は、公然と意味論的還元主義を拒否し、社会現象は意味論的に言って、個人的な諸特性には還元できないと論じた（参照, Dupuy and Dumouchel 1983; Jarvie 2001, 117ff.）。ポパー (1957, 82) は次のように述べている。

全体が諸部分の総和以上のものだという言明の些末性および曖昧性はめったに自覚されることがないように思われる。皿の上にある3つのリンゴでさえ、それらの間にある種の関係が存在せざるをえないという限りで、「単なる総和」以上のものである（一番大きいリンゴが他の2つのリンゴの間にあるとか、ないとか）。その関係は、3つのリンゴがあるという事実からは帰結されないもので、また科学的に研究することが

できるものである。

カール・メンガーは、1883年に出版した著書『社会科学方法論：特に経済学のために（*Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics*）』のなかで、方法論的個人主義にしたがえば、個人の意図や行為は構造の諸部分とみなされなければならないと指摘した。そして、社会現象や歴史に関するこうした考え方が、ハイエクやポパーを大いに刺激したのである（参照、Antiseri 2007, 141ff; Campagnolo 2013）。メンガー（[1883]1985, 142）にとって、「社会的構造とは……その諸部分に関して言えば、より高次の単位である」。さらに、それらには「構造全体に関わる極めて重要な表出」としての「機能」が付与されている（Menger[1883]1985, 139）。メンガー（[1883]1985, 147）は、社会がシステムであると主張した。というのも、社会の各部分——各個人や（家族や企業のような）社会の下位システム——が、「全体のもつ規範的な機能に奉仕し、それを条件付けると共に影響を及ぼすのであり、翻って、各部分は全体のもつ規範的な性質と機能によって条件づけられると共に影響を受けるからである」と主張した。メンガーにしたがって、ハイエク（1967, 70）は、社会は「その諸部分の単なる総和以上である」ことや、社会はその構成要素が「ある特定の仕方ですら互いに関連付けられている」ことを前提としたシステムであると主張した（Hayek 1967）。Boudon（1971, 1-4）は新ウェーバー主義に立つ優れた社会学者であり方法論的個人主義者でもあるが、彼によれば、社会科学の説明において少なくとも暗黙のうち何らかの包括的にして還元不可能な特性に言及しない例は見出しがたいということであり、社会現象を創発的かつシステムの特性に基づいて説明することはどの社会理論にとっても必然的な特徴であ

るということになる。その結果として、Boudonは、方法論的個人主義が意味論的還元主義を支持するが、社会現象のシステムの性質を否定すると論じるのはナンセンスであると主張した（Boudon 1971; 参照, Boudon and Bourricaud 1990, 387-88）。

方法論的個人主義に関する意味論的還元主義の解釈を承認できない理由の一つは、方法論的個人主義と人間行為の意図せざる帰結という概念の間にある密接な関係に基づいている（参照、Boudon 2013; Bouvier 2011; Dupuy 2004; Petitot 2012）。人間行為のもつ意図せざる帰結あるいはそれが受ける社会的反撥という観点からの説明は、意味論的還元主義とは両立しない。なぜなら、それは社会的世界を心理学的な（あるいは純粋に個人的な）特性や法則から説明することではないからである（Popper 1957, 158）。その代わりに、そうした説明の仕方は、純粋に個人的特性の意味に還元できないシステムの特性や法則に言及するのである。ミーゼス（[1922] 1981）やハイエク（1948）といった著者が展開した見えざる手という点からの、市場に関する個人主義的な説明を検討してみよう。その説明では、意味に還元できない概念や法則への言及がある。なぜなら、市場は、意図せざる調整プロセスに基づく、複雑かつ自己組織的なシステムとみなされているからである。

先で強調したように、意味論的還元主義の立場に立つ方法論的個人主義は、個人に対して因果的な影響を及ぼすと共に、彼らの自由を制約する社会的な創発に関わる特性を否定する。こうした見解もまた誤っているように思われる。再度、ミーゼスとハイエクによる市場理論について考えてみよう。この理論にしたがえば、市場価格は市場のもつ調整メカニズムにおいて決定的に重要な役割を果たす（Hayek 1948; Mises [1922] 1981）。市場価格は、様々な個人の価値づけや分散した情報の集積から、意図しない

形で生じる創発的な特性として解釈される。その結果として、意味論的に言って市場価格は純粹に心理学的な特性には還元できないものとみなされる。市場価格は、無数の局所的な環境の変動を考慮に入れることで経済活動を調整する還元不可能な要素として理解される。ミーゼスとハイエクによれば、市場価格の調整力は、個々の人の選択の自由に影響を与え、かつ、それに制約を与えるという事実依存する。というのも、彼らには予算の制約があるため、自らの意思決定を価格の変動に適応させる必要がある。ミーゼスとハイエクの見解では、個人の諸選択によって価格が意図されない形で形成されると共に、今度は価格が個々の選択に影響を与える、つまり、経済システム全体が諸部分に因果的な影響を及ぼし、逆のこともまた生じるのである。それゆえ、彼らの理論は、意味論的還元主義にも、そして行為者は社会的条件付けや構造的な制約から完全に自由な存在であるとする見解のいずれにもコミットしないのである（参照、Bouvier 2011）。

方法論的個人主義に関して広く受容されている意味論的還元主義の解釈は、社会現象が個人の観点から説明されなければならないとする個人主義的な考え方についての誤解に起因していると思われる（参照、Jarvie 1972, 157; Di Iorio 2015, 107-108）。方法論的個人主義の見解は、社会的な特性や法則を個人の特性や法則の意味に還元することに同意しない（参照、Zahle 2014）。方法論的個人主義、とりわけその非原子論的な形態のものは、個人の観点からの説明に関して異なるアプローチを採用している。それは以下の通りである。

- a. 全体主義が支持する実体論的な社会全体に関する理論を批判する。
- b. 社会全体を対象とする全体主義に関連した行為の決定論 (deterministic theory) を批判す

る。

全体主義は、個人がただ「独特な」社会的実体からの派生物として存在すると考える。ここで実体とは、「それを構成している個人から独立して」存在し、彼らの精神や行為を制御しているもの（例えば、フランス構造主義者が理解するような「構造」といったもの）のことである。だが、こうした全体主義は方法論的個人主義とは相容れない (Hayek 1948, 6; 参照, Di Nuosco 2006)。唯名論の立場や人間が自ら決定を下していく存在であるという見解にしたがって、方法論的個人主義は社会現象を説明するにあたって、人間の意図や行為から意図せずして生み出される、意味に還元できないシステム的特性や法則の観点に立つのである。社会現象は、独立した社会的な実体というよりは、一群の個人ならびにその一群のシステム的特性にかかわると考えられている<sup>1</sup>。方法論的個人主義にしたがえば、

---

<sup>1</sup> 最近になって、Epstein (2015, 36ff.) は個人主義的な存在論を批判している。Epstein によれば、方法論的個人主義は次のような理由から誤っている。というのも、方法論的個人主義は付随性 (supervenience) を語る理論だからである。つまり、(a) 存在論的に言って、社会的世界が個人からのみ構成される、(b) 社会的な事実が個人的な事実付随する、と論じる。Epstein は、存在論的に言って、社会的世界がすべて個人的な事実によって決定されるわけではないのだから、付随に関する個人主義的な理論がうまくいかないと主張する。例えば、こういう例が挙げられている。アメリカのコーヒー・チェーンであるスターバックスについてのいくつかの事実は、「そこにいる人々とその相互に関係する事実付随して生じたわけではない」という (Epstein 2015, 46)。スターバックスに関する事実は、コーヒー、エスプレッソ・マシーン、冷蔵庫、営業許可、会計元帳などにも依存している。多くのスターバックスの店舗の電力供給においてスパイク (spike) が生じると、ミキサーや冷蔵庫の故障を引き起こすという意味で、スターバックス社に影響が生じる。このことは、個人が社会現象の唯一の原因ではないこと、および、社会的世界は個人のみならず、非個人的な事実 (nonindividual facts) からも構成されていることを示している。ここからして、Epstein によれば、存在論的個人主義とそれに関連する付随論の双方は拒否されなければならないのである。彼は、個人主義的でも全体主義的でもなく、社会的世界は個人に関わる事実と非個人的な事実の双方から構成されるという見解を中心に置く、社会的世界についての存在論を提示している。私は、方法論的個人主義に対する Epstein

の批判は失敗していると考え。なぜなら、ポパーや他の方法論的個人主義者が擁護してきた唯名論的なアプローチは、Epsteinの意味における付随論としては解釈できないからである。方法論的個人主義は、集合名辞が諸個人に先立って存在し、彼らから独立して(すなわち、独特な存在として)存在するというプラトンのな実体を表しているという見解を批判するけれども、社会的世界は非個人的な事実から構成されることを否定するものではない。個人主義的な唯名論は、プラトンのな本質主義の形態に対する批判であり、社会的世界は厳密な個人主義的事実によって徹頭徹尾決定されるという単純な見解ではない。ハイエク(1952, 25)が著書『科学による反革命』(ポパーにとって馴染み深く、頻りに引用された著書)のなかで明確にしたように、方法論的個人主義にしたがえば、社会科学は「人とものとの関係、そして人とものとの関係を扱うのである。」その著書の3章全体は、人とものタイプの関係に焦点を当てており、方法論的個人主義の最も重要な理論化の一つとなっている。方法論的個人主義の歴史は、非個人的な事実が存在し、かつ重要であるという見解に基礎を置く説明例を無数に提供している。例えば、メンガーがおこなった分析を取り上げてみよう。それは、物々交換に基づく社会と貨幣に基づく社会との相違を、貨幣が社会生活を根本的に変化させたという事実に基づいておこなっている(参照、Menger[1871]2004)。ポパーの世界1の理論もまた、方法論的個人主義が物理的な対象の存在や因果的な力を否定しないことを示している。だが、強調されるべき重要なポイントが存在する。方法論的個人主義は、物理的な事実の因果的な力を否定するわけではないが、因果的な力を機械論的かつ決定論的なものとみなしているわけではない。厳密に言えば、方法論的個人主義は、行動主義的な行為理論と折り合わない解釈的アプローチ(理解[Verstehen])と関連しているのであり、社会的世界への物理的な事実の因果的な力は常に、当該事実に関する行為者の解釈によって仲介されていると論じる(Hayek 1952, 25ff.)。方法論的個人主義によれば、物理現象がスターバックスのような企業に対してどのような影響をもたらすかの分析は、純粹に行動主義的なアプローチに基づかせることができない。というのは、行為と解釈を切り離すことができないからである。Epsteinにおいては、この点が検討されていないように思える。彼は(行為に関する解釈的前提である)個人や個人がつくる意味的構成物の重要性について方法論的個人主義がおこなう主張を、次のように、つまり、物理的事実の存在や意義を否定し、もっぱら厳密に個人的な事実のみに注意を向けた主張であると解釈しているからである。個々の信念に関する方法論的個人主義の主張はむしろ、唯物論的行為論を批判し、理解(Verstehen)を擁護するものと解釈されなければならない。方法論的個人主義者は、社会的世界の創発的な特性が個人の信念に関連していると考えているのであり、この考えは物理的な事実が社会的な事実に影響を与えるという考えを組み込んでいる。というのも、方法論的個人主義にしたがえば、共有された信念は、社会的世界の基礎であると共に、その世界の構造を意図しない形で作り上げるものであり、人間と物理双方の事実にかかわって、人間行為と社会的世界に関する物理的な事実に対してもより一般的な影響を及ぼすのである。

われわれは個人の観点から説明することが要求される。なぜなら、意味に還元できない集合的なマクロ的特性(例えば、価格体系、フランス国家、共和国、欧州サッカー連盟[UEFA]、日本の警察、等々)は、諸個人が存在し、彼らなりのやり方で思考し、行為した結果として存在しているからである(参照、Di Nuoscio 2006; Nadeau 2003; Rainone 1990; Tuomela 1989; Zahle and Collin 2014)。社会科学の対象となるのは、個人から独立して存在するという意味での超個人的な実体ではない。方法論的個人主義において考えられている唯名論と社会的実体論との存在論的二分法は、厳密に言えば、自律性/他律性の二分法に関連している。方法論的個人主義によれば、行為は個人を超えた実体によって機械的に決定されるのではなく、人間の自律性によって生み出されるものである。「[人間]という存在は……歴史のなかで運動する主体である」。だから、「個人を超越した主体」など存在しない(Watkins 1957, 106)。こうした理由から、行為を「システムの派生物として」、つまり、全体主義的な観点から眺めてはならないのである。その代わりに、唯名論的かつ創発論的な観点に立ち、そのシステムを「行為の派生物として」みなさなければならない(Dawe 1970, 214) 2。

意味論的還元主義の立場から方法論的個人主義を解釈すること(例えば、Kincaid 1986; Sawyer 2002, 2003)には欠陥があると思われる。

2 ポパー([1945a]1966a, 19)が指摘したように、全体主義は、歴史や社会秩序を「舞台の背後に隠れている力」という観点から解釈する古代の神が政をするという解釈の世俗化したバージョン——つまり、その現代的な形態と同様に、社会全体についての集産主義あるいは集団主義的な理論に関係し、歴史における行為者としての個人の意義を軽視する解釈——なのである。方法論的個人主義は、こうした歴史や社会秩序に関する古代的かつ宗教的な概念の拒否として発展してきた。啓蒙時代には哲学や経済学において個人主義的なアプローチが発展したが、それと共に「神によって導かれる状況は、……人間によって作られた歴史的状況となった」(Dawe 1970, 212; 参照、Petitot 2009, 153ff.)。

それは、人間という派生物を支配する独立した実体としての全体主義的な全体概念——方法論的個人主義が批判する概念——と、意味に還元できない実体としての全体概念とを混同している点にあると思われる。個人主義は唯名論と行為の非決定論を要求するが、社会全体という全体主義的な概念への批判が含意されているのであり、意味論的還元主義へのコミットを含意しているわけではないのである（参照、Di Iorio 2015, 107-108）。さらに、方法論的個人主義によれば、全体主義的な法則という概念は、独立した社会的実体を支配し、人間の思想や行為を統制し、決定する社会法則や歴史法則のことを指している。ポパーは『歴史主義の貧困』で歴史発展に関わる決定論的な法則を批判したが、そうしたものが、方法論的個人主義によって理解された全体主義的な法則の好例である。この種の法則と、方法論的個人主義を意味論的還元主義的に解釈する社会哲学者が見落としていたと思われる個人の諸特性の意味に還元できない法則との間には相違がある。個人主義的なアプローチが全体主義的な法則、すなわち「決定論的な法則」という意味での「全体主義的な法則」を批判する一方で、純粋に個人的な特性や、心理学的な特性の意味に還元できない法則と完全に両立することについては理解されていない。というのも、当該アプローチは、社会現象をシステムのダイナミクスや人間行為の意図せざる帰結という観点から把握するからである（参照、Boudon 1998, 172-73; Bouvier 2011, 201; Di Iorio 2015, 107-11; Manzo 2014, 21; McGinley 2012; Tuomela 1990, 34）。

#### 5. 世界3と方法論的個人主義：二つの両立可能な観点

方法論的個人主義は、ポパーの世界3論のもつ相互に関連した三つの前提と整合しないとみなされている（参照、Ackermann 1976;

Chalmers 1985; O'Hear 1980; Pellicani 2000; Stokes 1998; Udehn 2001; Zouboulakis 1997）。

- a. 社会的世界は、実在的で、独立した、客観的な存在であるので、主観的な精神状態に還元できないということ。
- b. 精神のもろもろの働きは各個人が孤立した原子であると前提することによっては説明できないという見解。
- c. 世界3は因果的な力をもっているという考え。

ポパーを批判した人々が考えたことに反して、これら三つの前提は方法論的個人主義と整合的であるし、彼らの批判はこのアプローチに関する誤解から生じているように思われる。その誤解とは、先で批判した二つの還元主義的な解釈が示唆しているように、方法論的個人主義は原子論にコミットしているという信念にかかわっているのである。

ここでは、この点について詳細に検討し、上に述べた世界3の各前提と方法論的個人主義との関係に焦点を当てることにする。

Udehn (2001) やその他のポパーの批判者によれば、方法論的個人主義は、世界3が主観的な心理状態から独立した形で、客観的に存在しているという見解と矛盾するという。というのも、彼らは、方法論的個人主義を文化や制度が客観的な実在と対応することのない、純粋に主観的な観念に過ぎないと考えているからである。私の考えでは、こうした不整合のテーゼは拒否されなければならないものである。なぜなら、すでに第3節で指摘した通り、方法論的個人主義は、観念論的還元主義ではなく、またそれゆえに、文化や制度が純粋に主観的な心理状態から独立した形で、「外側に」客観的に存在することを否定しないからである。方法論的個人主義にしたがえば、社会的世界は、ある特定の精神に存在する架空の構成物ではない。それはむしろ

ろ、広範囲に共有された集合的な信念によって意図しない形で生み出された実在的なシステムである（参照、Di Iorio 2015, 103-105; King 2004, 165ff.）<sup>3</sup>。個人主義はこの世界に関する全体主義的な解釈を批判する。しかし、これは、反実在論の擁護とみなされてはならない。方法論的個人主義は、反実在論的な文化理論を支持しない。だがその一方で、それは、全体主義とは異なり、文化を実体論者（substantialist）の観点から、すなわち、個人から独立した意味をもつ本質として存在する超個人的な存在（entity）と解釈してはならないと主張する。換言すれば、方法論的個人主義は実在論を支持するが、ただ反実体論的、あるいは反本質主義的な意味での実在論を支持しているということではない。

人間行為の領域において、社会的存在が実在するという事に疑いの余地はない。国家・州・地方自治体・政党・宗教団体が、人間事象の成り行きを決定する要因として実在していることを、あえて否定する者は誰一人としていない。方法論的個人主義は、このような集団全体の意義について争うどころか、それらの生成と消滅、構造変化および運営について記述し、分析することを主要な任務の一つであると考えている。しかも方法論的個人主義は、この問題の満足な

<sup>3</sup> ポパーの方法論的個人主義がもつ反還元主義的な性質、すなわち彼が社会生活における制度や構造の役割や意義を承認していたという事実については、とりわけアガシ（1960, 1975）によって擁護されてきた。ポパーが還元主義者ではないというアガシの見解は間違っていないと思う。しかしながら、私が異を唱えたいのは、ポパーが伝統的なものとは異なる、新しい形態の個人主義を提案したというアガシの見解である。それによれば、伝統的な個人主義は還元主義的であり、ポパーの個人主義はそうではないということである。すでに強調しておいた通り、ポパーの非還元主義的な個人主義は、特定の非還元主義的な個人主義の伝統に根ざすと共に、その恩恵を受けていると思われる。メンガーやウェーバーといった著者達はポパー以前にすでに、アガシの言う「制度主義的個人主義（institutional individualism）」を擁護していたのである。

解決に、最も適した唯一の方法を選んでいるのである。（Mises[1949]1998, 42）

方法論的個人主義が全体主義を批判する理由は、全体主義にしたがえば、社会全体こそが真正な実在物として唯一存在するのに対し、個人は「見かけ上」存在するだけのものになってしまうからである（Boudon and Bourricaud 1990, 387-93）。そこでは個人がこうした超個人的な本質の随伴現象とみなされ、個人は社会的なマクロの実体を可視化させる限りにおいて関心を引くにすぎない（この点は、例えば、ブルデューやフーコーのような全体主義者によって論じられてきたところである<sup>4</sup>）。これに反して、方法論的個人主義は、社会的な諸要因が「外側に」客観的に存在すること、つまり、純粋に個人的かつ主観的な見解から独立して存在すると仮定するけれども、そうした諸要因が独立した実体であることや、個人は社会的なマクロの実体の随伴現象に他ならないという点は否定する。方法論的個人主義によれば、社会全体の存在は、次の観点から説明されなければならない。

#### a. 唯名論的存在論。

<sup>4</sup> 注意してほしいのだが、ブルデューやフーコーの研究のいくつかの側面は、先で定義した社会的全体主義と整合しないし、また、彼らの研究は人間行為と社会現象に関してより洗練された説明を提供しているように思える。フランス構造主義の研究は、緊張と、時としての矛盾によって特徴付けられる。例えば、Pierre Demeulenaere（1997）は次のことを示した。ブルデューは、いくつかの方法論的な著作のなかで、個人の動機を人間行為の原因とみなしてはならないと論じる一方で、時として、機械論的な社会経済的決定論の観点ではなく、功利主義的理由の観点からする行為の説明を提示した、と。しかしながら、フランス構造主義者はしばしば、個人主義と明確に整合しない見解を支持してきた。彼らは、人間の意識や動機が社会学的な観点からすると、重要ではないという見解を繰り返し強調した。というのも、重要なのは本質として「外側に」存在する——すなわち、諸個人や、彼らの信念、そして世界に関する彼らの解釈から独立して存在する——客観的な構造的諸要因だからである。彼らは往々にして、これらの要因を集合的信念や人間行為の真正な（隠れたあるいは秘密の）原因とみなしたのである（参照、Demeulenaere 1997）。

- b. 共有された意味。
- c. これらの共有された意味（例えば、社会的諸制約）と関連した人間行為の意図せざる諸帰結。
- d. 諸個人と彼らの相互作用から生じる、意味論的に還元不可能な創発的な特性。

Udehn とその他のポパーの批判者はこれらの点を見落としているように思われる。というのも、彼らは方法論的個人主義と観念論的還元主義とを混同するにとどまらず、ポパーの世界3論を本質主義にコミットするものと、つまり、文化の全体主義的な理論にコミットするものと考えているからである。しかしながら、ポパー（2003, 43）は、『自我と脳』のなかで、世界3論と実体論的な存在論を混同してはならないことを明確に強調し、さらにはプラトンの本質主義を批判していたのである。「プラトンの知的対象の世界はいくつかの点でわれわれの世界3と一致するとはいえ、多くの面でひじょうに異なっている……それは本質から成り立っているのである」。

私は世界3の対象の存在を強調するが、本質が存在するとは考えない……私は「本質主義」……の敵対者である。それゆえ、私の考えでは、プラトンのイデア的本質は世界3において何の役割も果たさない。（Popper 2003）

ポパーは、『開かれた社会とその敵』のなかで、マルクスやヘーゲルといった社会哲学者達が支持した社会全体についての全体主義的な存在論の起源がプラトンの本質主義にあると主張し、後に『自我と脳』のなかで展開した同様の議論の線にしたがって、マルクスやヘーゲルの本質主義は知的誤謬であると主張した（参照、Popper[1945a]1966a, 26ff., 204ff.; Pribram 2008）。ポパーの世界3論と方法論的個人主義は共に、反本質主義的な実在論に基づくものであ

り、したがって、彼の考え方は一貫しているのである。

方法論的個人主義は、ポパーの世界3論のもつ他の前提とも不整合であるとみなされている。その前提とは、個人は孤立的で、自己完結的（self-contained）な原子であると仮定することによって、精神作用は説明できないという見解である。方法論的個人主義が不整合的な見解を保持しているとみなされる理由は、それが原子論と混同されているからである。原子論とは、人間が社会文化的な連関や共通の制度を共有していないし、また、知識や精神的技能は批判的討論や試行錯誤のプロセスから生み出されるものではなく、生まれつきの、個人的で、無歴史的なものであるという考え方のことである（参照、Di Iorio 2015, 89-92; Hayek 1948, 6ff.）。ポパーの世界3論は原子論と衝突する。なぜなら、それは観念論的還元主義を拒否するだけでなく、科学的理論の妥当性は、主観的な確信ではなく、批判的討論や間主観的な統制に依存するという意味での客観性に求められると主張する点にある（参照、Popper 2003, 39ff.）。方法論的個人主義はポパーの客観的な知識論と整合的である。なぜなら、方法論的個人主義と原子論は等価ではないからである（参照、Demeulenaere 2011, 11; Di Iorio 2015, 1-2; Jarvie 2001, 117ff.; Tuomela 1990）。すでに指摘したように、原子論は方法論的個人主義の一形態に過ぎない。フランスの啓蒙時代に発展した機械論的な哲学に発し、架空の状況を取り扱う原子論とは異なり、ポパーや解釈的社会学、そしてオーストリア経済学派が擁護した方法論的個人主義は、非原子論的な形態であって、人間生活に実在する歴史のかつ社会文化的な諸特性に中心をおき、知識の相互作用的、歴史的、そして間主観的な前提を承認する。ハイエク（1948, 6）が強調したように、原子論と方法論的個人主義とを同一視する傾向は古くからあるものの、それは「ありふ

れた誤解のなかで最も愚かなもの」である（参照、Popper[1954b]1966b, 24 章 1 節; Watkins 1957, 112）。非原子論的な個人主義は、孤立的あるいは自己完結的な個人の存在を仮定しない。むしろそれは、人々の「全体的な性質や特徴は、社会のなかで生きていくことによって決定される」と仮定する（Hayek 1948, 6）。ポパーの世界 3 論と彼の方法論的個人主義の間に不整合は存在しない。なぜなら、ハイエクと同様、ポパーはいつでも、非原子論的な形態の方法論的個人主義を擁護したからである。『自我と脳』の数十年前に出版された『開かれた社会とその敵』のなかで、ポパー（[1945b]1966b, 14 章 1 節<sup>†</sup>〔訳注 7〕）は、自らの個人主義的なアプローチが原子論と何ら共通性をもつものではないことを明確に指摘している。

理性は、言語と同じように、社会生活の産物であると言える。（幼児期に置き去りにされた）ロビンソン・クルーソーのような人物は、多数の困難な状況を克服するに足るほど十分に賢いかもれない。だが、彼は言語も論証術も案出しないだろう。確かに、われわれはしばしば自分自身と議論する。だが、われわれがそうすることに慣れているのは、われわれが他人と議論することを学んでいたからであり、論じている人物ではなく、むしろ議論の方が重要なのだということ学んでいたからにすぎない（こうして今しがた述べた考察は、無論、われわれが自分自身と議論しているときにも、形勢が変わるわけではない）。それゆえに、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と言える。

ポパーの世界 3 論には方法論的個人主義と整

<sup>†</sup> [訳注 7] ポパーからの引用文に鑑みれば、引用元は『開かれた社会とその敵』の「14 章 1 節」ではなく、「24 章 1 節」である。

合しないとされる第三の前提がある。それは、世界 3 が因果的な力をもっているという考えである。この考えからすると、意味に還元できないと理解されている文化から個人に対する下方因果性が存在し、文化は個人に作用し、彼らの精神や行為に影響を及ぼすことになる。方法論的個人主義がこの考えと整合しないと思われる理由は、それが意味論的還元主義として解釈されている、つまり、意味に還元できない諸要因の存在とそれらが個人に影響を与える力の双方を否定する理論として解釈されているからである（参照、Udehn 2001, 209）。第 4 節で論じたように、方法論的個人主義は、全体主義とその解釈に関連した行為の決定論に支えられた実体的な解釈を批判するが、それは意味論的還元主義にコミットしているわけではなく、社会的条件付けを承認しているのである。この点を理解するうえで有益なのは、ハイエクやミーゼスといった個人主義者が展開した説明の例であろう。それは、第 4 節で言及したように、市場や価格システムを自己組織的なシステムと構造的な制約という観点から説明するものであった。方法論的個人主義は、個人の選択に影響しうるのだが、意味に還元できない社会的諸要因の存在を否定するわけではない。それが拒否するのは、次のような考え方のみである。すなわち、社会的要因こそが、人間の思想や行為の究極の原因であり、歴史を動かす究極のエンジンであるという意味において、人間の自律性を完全に消失させ、個人を機械的にコントロールするという考えを拒否するのである（参照、Boudon and Bourricaud 1990, 13ff.; Di Iorio 2015, 98ff.）。ポパーの世界 3 論は方法論的個人主義と整合的である。というのも、それは、社会全体に関する全体主義的な理論や、この理論に関連する社会的決定論を支持しないからである（全体主義者は人間の自律性を否定するが、ポパーはそれを否定しないのである）。ポパーは世界 3

が存在し、因果的な力をもっていると強調する。そうすることによって、彼は、文化が人間の精神を外側から支配し、個人を社会的にゾンビ化させる全体主義的な存在であると言おうとしているわけではない。全体主義的な文化論とは異なり、ポパーの世界3論は、個人が自ら決定する存在であることを否定するものではない。ポパーにしたがえば、世界3（文化の世界）は機械仕掛けのように、個人の行為を決定したり、意図を消失させたりすることによって、世界1（物理的世界）に影響を及ぼしているわけでは

ない。そうではなく、世界3は個人によって解釈されなければならないし、またそれは、彼らの評価や選択を通じてのみ物理的世界に影響を及ぼすのである。つまり、世界3は世界2（精神状態の世界）を通じて作用するということであり、ポパーは世界2を世界3の単なる随伴現象とみなさなかったのである（参照、Di Iorio 2015, 93; Popper 2003, 36ff.）。

## 日本ポパー哲学研究会 2017 年度会員総会議事録

2017. 8. 5 (土)

於:日本大学商学部キャンパス 2 号館 2201 教室

### I. 2016 年度活動報告

#### ・第 27 回年次研究大会

於:慶應義塾大学三田キャンパス北館第 2 会議室

発表① 冨塚 嘉一 (中央大学大学院国際会計研究科教授)

「社会科学における進化論的アプローチ「エージェント」概念と批判的合理主義」

コメンテーター:徳丸 夏歌 (京都大学大学院経済学研究科専任講師)

発表② 堀越比呂志 (慶應義塾大学商学部教授)

「社会科学方法論におけるポパーとハイエク」

コメンテーター:嶋津 格 (千葉大学名誉教授)

発表③ 渡部直樹 (慶應義塾大学名誉教授)

「世界 3 概念とソーシャル・スタディ」

コメンテーター:蔭山 泰之 (日本 IBM SE)

・機関紙『批判的合理主義研究』Vol.8, No.1, No.2 発行。

### II. 入退会者

#### ・入会者

菊池 一夫(明治大学商学部教授)

余 漢燮(明治大学)

#### ・退会者

金森 洋平

### III. 決算報告

<資料 1> 参照

### IV. 来年度年次研究大会について

#### ・第 29 回年次研究大会予定

2018 年 8 月 4 日(土)於:慶應義塾大学三田キャンパス

### V. その他

特になし。

<資料 1>

◆2016 年度会計報告(2016.4.1－2017.3.31)

収 支 計 算 書(2016.4.1-2017.3.31)

収 入	金 額	支 出	金 額
前 期 繰 越 金	455,498	会費振替手数料等	2,330
会 費 収 入	99,000	第 27 回年次大会関係(慶大)	
第 27 回年次大会 懇親会収入	65,000	懇 親 会 費	72,000
大会参加費収入	1,000	アルバイト代(2名)	10,000
機関誌販売収入	0	通 信 費(大会案内)	11,664
		大会準備費	7,953
		年会費請求連絡費	3,004
		インターネット使用料(さくらネット)	1,867
		次 期 繰 越 金	511,680
計	620,498	計	620,498

以上の通り報告致します。 2017 年 8 月 5 日 事務局 会計担当 富塚嘉一(中央大学)

上記会計報告は適正に処理されています。 監 事 渡部直樹(慶應義塾大学)

#### 編集後記

今回は研究大会シンポジウム発表の報告と翻訳論文2本を掲載しました。最近では一番ボリュームのある号になりました。年末年始にもかかわらず、報告された会員の方々とスムーズにやりとりができ、助かりました。ポパー研究会のHPも小河原会員が随時新着情報をアップしてくださっているので、ぜひそちらもご覧ください。(文責：志村 昌司)

#### 電子ファイルの送付について

機関誌は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、Popper2017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 winter 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、志村 昌司 shojishimura@gmail.com）までご連絡いただければ幸いです。

批判的合理主義研究 (通巻 18 号)

2017 年 12 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 志村 昌司

編集・発行 日本ポパー哲学研究会事務局  
機関誌編集部

〒606-8344 京都市左京区岡崎円勝寺町  
140 番地ポルト・ド・岡崎 1 階 しむらのおうち気  
付

TEL. 090-3842-9002

Email:shojishimura@gmail.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](mailto:h00370@tamacc.chuo-u.ac.jp)