

Studies in Critical Rationalism

2011

Vol.3 No. 2

日本ポパー哲学研究会事務局機関紙編集部

(2011 年 12 月号)

CONTENTS

<論文：第 22 回年次研究大会シンポジウムをうけて>

ポパーの社会科学方法論について—シンポジウム報告への若干の補足—

榊原 研互 1

「パースの記号論の現代的意義について」

江川 晃 4

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—

瀧田 寧 14

「記号論の個別科学への応用—消費の解読のために—」報告を終えて

松尾 洋治 26

<投稿論文>

醒めた気持ちで読むマックス・ヴェーバー

篠崎 研二 29

<連載>

対話によるポパー入門

蔭山 泰之 55

<翻訳>

『批判的合理主義：再定式と擁護』、第 2 章 (2)、「帰納の問題に対するポパーの解決」

D・ミラー著 小河原誠訳 68

<新刊紹介>

Robert Zimmer, Martin Morgenstern (hg.) Gespräche mit Hans Albert, Berlin: Lit Verlag, 2011.

ハンス・アルバート：啓蒙の最終段階？

小河原 誠 80

<その他>

電子ファイルの送付について

88

<<論文>>

ポパーの社会科学方法論について —シンポジウム報告への若干の補足—

慶應義塾大学 榊原研互

1. はじめに

第22回年次研究大会のシンポジウム（統一論題「記号論の方法とポパー」）において、私は自分自身の専門である経営学に関連して社会科学方法論の観点から「客観的解釈の可能性—批判的合理主義における理解の方法—」と題する報告を行ったが、「状況の論理」をはじめとする社会科学方法論に関するポパーの発言には多様な解釈の余地を許すほどに曖昧な点も多いことから、この場で少し補足して説明したい。

経営学に限らず、近年社会諸科学ではいわゆる解釈学的アプローチ（例えば現象学的社会学的方法、エスノメソドロジー、シンボリック相互作用論、ディスコース分析など）が1つの支配的な潮流を成している。しかし、それが社会科学における自然科学的方法の適用を否定しながらも、他方で解釈学が自律的な「学」として満たすべき要件（例えば何をもって理解が達成されたと言えるのか、妥当な理解とは何かといった問題）について必ずしも明確な答を提示していないように思われることから、果たして自律的な解釈学は可能なのか、可能とすればいかにして可能なのか、を問題にしたのが先の報告の趣旨である。

そしてそこでは、批判的合理主義の立場に基づいて問題の整理を行い、(1) 法則定立的な研究と個性記述的な研究とは単に関心の置き方（理論的科学を目指すのか歴史的科学を目指すのか）の相違に過ぎず、意識するしないにかかわらずどちらも演繹的法則論的説明の図式に用いていること、(2) その意味で経験科学の論理構造と方法は自然科学も社会科学も同一であること、(3) 他方理解の学

（解釈学）は、それが経験的にテスト不可能な理論ないし観点に基づいているという意味で経験科学とは次元の異なる学として位置づけられること、(4) しかしその場合もポパーの世界3理論を援用することで、客観的で改善可能な自律的な学としての解釈学が展開可能なこと、を明らかにした（「批判的合理主義研究」2011, Vol. 3, No. 1, pp. 6-12 参照）。

しかし、以上のような議論に対しては、なぜポパーがあえて社会科学に特有の接近方法として「状況の論理」や「ゼロ方法」、「合理性原理」をあげているのかが問われるであろう。そこで以下ではこの点について若干の補足的説明を行いたい。

2. ポパーにおける自由と社会科学の可能性

ポパーによれば、社会科学と自然科学の方法は根本的に異なるというしばしば聞かれる主張の多くは根拠のないものであり、社会科学も自然科学同様、仮説演繹的方法と批判的テストの方法が適用できるが、決定的な違いは、社会科学における理論構築が人間行動の「合理性」を前提にはじめて可能になるというという点にある。ここでいう合理性とは、「人間は常にその人の置かれた状況にふさわしく行為する」ということを意味しているが、このように仮定できる理由は、人間行動を生み出す意識や願望などの心的要因が社会制度などの状況要因に大幅に依存しているからである。

しかしその一方で、ポパーは、この合理性原理を「非心理学的であり、アприオリに真でなく、論駁できないものであり、『ほとんど空虚』なものであり、同語反復的でなく、そしてついには『取るに足らぬ真』であり、かつ『明らかに偽』なるもの」とも述べている（Popper (1967): 邦訳 215 頁以下、および Latsis (1972): p. 224 n. 3 参照）。果たしてこのようなポパーの発言をどのように解釈すべきだろうか。

われわれの考えによれば、この問題は人間の自由の問題と密接に関連している。つまり、人間の自由を認めるかぎり、人間行動を完全に状況要因に還元して説明できないということ、そしてそこに社会科学の限界があるということである。そこでこのことを、ポパーの「雲と時計」(Popper (1972): 第6章)の議論を手がかりに明らかにしてみたい。

ポパーによれば、多くの現象は、「きわめて不規則的で無秩序的な... 物理的体系」としての「雲」と、「規則的で秩序ある... 物理的体系」としての「時計」とを両端とする連続体の中間に位置づけることができる。たとえば、蚊の群れはきわめて雲的なものとして、変化する諸季節はあまり信用のできない時計として、太陽系はもっとも時計的なものの1つとしてみなすことができる (Popper (1972): 邦訳 235 頁)。

しかし、ポパーによれば、世界のこのような状態をどのように理解するかに関しては、大別して2つの見解が存在する。すなわち物理的決定論と物理的非決定論である。

このうち物理的決定論とは「すべての雲は時計である」という主張、つまり世界は物理的に決定されているという主張である。したがってこの見解に立てば、現象が雲的に見えるのはわれわれが無知であるからにすぎない (Popper (1972): 邦訳 238 頁)。

しかし、ポパーによれば、この見解では人間の自由や創造性といったものを満足に説明することができない。つまり、すべてのわれわれの行為も含めて世界が物理的にあらかじめ決定されているならば、われわれの思考や感情や努力は物理的世界に何らの影響も及ぼしえないことになり、自由の感情は単なる幻想と考えなければならなくなるからである。

しかもポパーによれば、全世界を巨大な自動機械とし、われわれをその内部の小さな歯車ないし半自動機械にすぎないとするこの見解は、「創造性の観念を破壊する」ことになる。というのも、ど

んな議論も純粹に物理的諸条件によって決定づけられているとすれば、それは議論することで何ら新しいものも生み出せないということであり、それゆえ議論すること自体無意味となってしまうからである (Popper (1972): 邦訳 253 頁以下)。

こうしてポパーは、物理的決定論を退け、われわれは基本的に非決定論を受け入れざるを得ないと主張するが、しかし彼によれば、人間の自由の問題にとって「必ずしもすべての出来事があらかじめ決定されているわけではない」とする物理的非決定論だけでは十分でない。というのも、非決定論に立つかぎり、「まったくの偶然がわれわれの物理的世界において巨大な役割を演じることになる」が、われわれの行為は多かれ少なかれ熟慮の結果であり、したがってまったくの偶然によって支配されているわけではないからである (Popper (1972): 邦訳 256 頁)

したがって、ここに、人間行動を完全な決定でも完全な偶然でもないもの(完全な雲と完全な時計との中間にあるもの)としてとらえ、しかも「目的、熟慮、計画、決定、理論、意図、価値といった非物理的な諸事物がいかにして物理的世界における物理的变化をもたらすうえで役割を演じうるか」(Popper (1972): 邦訳 259 頁)を理解させる新たな枠組みが必要となる。そしてわれわれの考えによれば、ポパーにあってまさにこの答として提示されたのが「世界3」の理論である。

ポパーの世界3の理論とは、哲学における従来の心身二元論を批判的に発展させたものであり、多元論的世界観を前提としながら、世界または宇宙が3つに区別できるという存在論の議論である。その3つの世界とは、(1) 物理的対象または物理的状态の世界としての「世界1」、(2) 意識的状态または心的状態、または行動性向の世界としての「世界2」、そして(3) 言明それ自体あるいは思考の客観的内容の世界としての「世界3」であり、しかもその場合、世界1と世界2、世界2と世界3はそれぞれ相互作用でき、世界1と世界3は世界2を媒介として相互作用できるというものである。

ここでとくに重要なのは世界3の存在であるが、ポパーによれば、この世界3は、人間言語の進化とともに発生した身体外的言語体系と特徴づけることができ、その対象には問題、理論、批判的議論だけでなく、「もろもろの道具、制度、芸術作品といった人間精神のすべての産物を含めることができる」(Popper (1974): 邦訳 267 頁)。しかも世界3は本質的に人間精神(世界2)の産物であるけれども、同時にそれは世界2に対してフィードバック効果をもたらすという意味で大幅に自律的なのである。

この世界3理論に基づけば、人間行動は理論や制度といった非物質的な世界3的諸対象によっても柔軟に制御されることになる。「柔軟に」というのは、例えばわれわれは法律や規則などの社会制度を生み出すけれども、同時にそれによって行動が制御されるということであり、しかしわれわれはその制度によって完全に支配されるということではなく、必要とあればそれを修正し、改善することができるということである(Popper (1972): 邦訳 262 頁)。

つまり、ポパーにあって人間行動とは、3つの世界の相互作用によって柔軟に制御されるものとして、つまり完全な偶然でも完全な決定でもない、まさに雲と時計の中間にあるものとして理解されているのであり、また人間の自由、あるいは人間行動の不確定性も、まさにこの相互作用によって説明されうると考えられているのである。

ところで、以上の議論は、なぜ合理性原理が偽とされるのか、なぜ状況の論理に基づいて構成される理論が「近似的なモデル」なのかを明らかにしてくれるように思われる。つまり、人間行動が相互に自律的な世界1、世界2、世界3の複雑な相互関係の結果であるとすれば、人間行動を完全に状況要因(世界1的ないし世界3的要因)に還元して説明することは不可能だということであり、しかし他方で、われわれが何らかの形で人間行動を説明し、かつ批判的吟味を通してより良い説明を求めようと思うならば、われわれは状況の論理

を適用せざるをえないということなのである。言い換えれば、人間行動は決して完全に状況決定的ではないが、あたかも状況決定的であるかのように説明しなければならないということである。ポパーが合理性原理を「方法論的公準の副産物」(Popper (1967): 邦訳 215 頁)と位置づけているのも、まさにこの理由によるのである。

しかし、人間の自由を認めることが直ちに人間行動に関する一般法則の探求を不可能にするということにならないことをここで銘記する必要がある。というのも、状況要因が人間行動をどの程度決定づけるかをわれわれは初めから知りえないからである。その意味で人間の自由を容認することと仮説演繹的方法の採用は十分に両立可能といえるのである。

<参考文献>

Latsis, S. J. (1972), "Situational Determinism in Economics", in: *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 23 (1972), pp. 207-245.

Popper, K. R. (1967), *La rationalité et le statut du principe de rationalité*, in: Classen, E. M. (ed.), *Les Fondements Philosophiques des Systemes Economiques*, Paris 1967, pp.142-150.
(水野博志訳「合理性と合理性原理の規約」『福岡大学商学論叢』第30巻第1号(1985年)、213～223頁)

Popper, K. R. (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford. (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), "Autobiography of Karl Popper", in: Schilpp, P. A., *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, pp.3-181. (森博訳『果てしなき探求——知的自伝』岩波書店、1978年)

榊原研互(2009)「経営学の方法論的基礎づけ——批判的合理主義の適用可能性に関する一考察——」『経営哲学』第6巻1号(2009年7月), pp. 41-55.

☆☆

「パースの記号論の現代的意義について」

江川 晃（日本大学）

パース(Charles Sanders Peirce, 1839-1914)の記号の概念は人間を超え、生物や物理的過程に対しても応用が可能であり、自然科学を網羅することができる。ソシュール(Ferdinand de Saussure, 1857 - 1913)の記号論は人間という種内の言語の発達やその結果として生じた文化一般を対象とした人類記号過程を扱っており、記号過程を広く捉えたパースの汎記号論と対比するならば、ソシュールの記号論は、「言語中心主義」と考えられよう。また、ソシュールは、実体（客観）と意識（主観）とを媒介するものとして記号を考える「実体論的認識」から、両者を関係性の場において構成し生み出すものとして記号を把握する「関係論的認識」への転換を強調した。それに対し、パースは、伝統的な観念論と实在論という二元論的認識図式を無意味なものと把握する連続性の哲学により、認識自体を実体論と関係論とに分離せず、知識進化の記号論あるいは進化的实在論という形で、両者を内含する場的な記号論を構想したのではないかと考えられる。さらに、パースの記号論は、人類と自然の記号過程、両者を含むより大きな枠組みとしての生命記号論へと展開され、現在、その生命記号論と情報学を統合すると期待される情報記号論へと引き継がれている。

そこで、パースの記号論の現代的意義を論じるにあたり、まずソシュールの記号論における関係論的認識図式を明らかにする。次に、パースの記号論について、記号の定義を把握し、そこから生じるパースの記号論の实在論的基盤を構成する直接的対象と力動的対象、さらに、記号分類、力動的対象に関係する「指標記号」および「付帯的経験」を論じ、それをもとに記号過程の進化モデル、進

化的实在論、最後に、場の記号論への可能性に言及する。

1 ソシュールの記号論

ソシュールの記号論の特徴は、言語を中心にした点にある。ソシュールは、19世紀の言語の系統や歴史的变化の研究という伝統から抜け出て、言語を共事態において記述し、その言語システムの研究を通じて、言語学を打ち立てた。彼にとって、言語学の対象は、記号のシステムとしての言語であるゆえ、記号の理論に関心があった。

「言語は観念を表現する言語システムであり、その点で、文法とか、手話法とか、作法とか、軍用信号だとかと、比較されうるものです。ただそれはこれらのシステムのうちもっとも重要なものなのです。

そこで、人は社会における記号の生活を研究するようなひとつの学を構想することができるのですが、……。そのような学を私たちは記号学[sémiologie, ギリシャ語の *semêion*「記号」から]と呼ぶことにしましょう。それは、記号とはどのようなものなのか、どのような法則が記号を司っているのかを私たちに教えてくれるでしょう」⁽¹⁾

ソシュールによって想定された記号論は、「いまだ存在していない」から「どのような形を採るかわからない」のであるが、「存在する権利」があるし、「その位置はあらかじめ定められている」と主張された。それは社会生活の中心にある記号の生命を研究し、「社会心理学の一部門」となると考えられた。つまり、記号論(semiology)が発見する法則は、人間的現象全体、自然ではなく文化を支配する法則ということになる。

ソシュールに影響された構造主義という知の運動は、近代科学の持つ実体論的な認識図式を関係

論的な認識へと転換したと考えられる。実体論的な認識とは、実体をまず前提として仮定し、認識をその実体（客体）に関しての意識（主体）の活動と捉え、さらに、言語や記号を主体－客体間の媒介物とみなす立場である。それに対して、関係論的な認識では、認識の視点自体が、認識の対象（客体）と認識する意識（主体）の両方を関係性の場において構成し、言語や記号はこの関係性の場を生み出していくものである、と考えられる。

ソシュールは、実体論的な認識から関係論的な認識への転換を以下のように述べている。

「言語学の研究に供される材料を深く研究するにつれて、とくに考えさせられることになる次のような真理を人は確信するようになります。それは、諸々の事物の間に人が打ち立てる関係は、それらの事物に先立って存在し、それらの事物を決定するのだ、ということなのです。別のところでは、もろもろの事物、与えられた対象があり、その次に人は自由に異なった視点からそれらの対象を考察することができる。ところが、ここでは、まず視点が、正しいものにせよ間違っただけのものにせよ、まず視点が、ただ視点のみがあり、その助けによって人は二次的に事物をつくるのです。そうしてつくられたものは、その出発点が正しいときには現実と対応するし、逆の場合には対応しない。いかなる対象も一瞬たりともそれ自体では与えられないのです。」⁽²⁾

ここで述べられていることは、視点が作る関係性こそ、認識のすべてであるという見解であり、視点から独立すると考えられる実在などあり得ないという主張である。したがって視点が変われば事物のあり方はそれに応じて変化する。このような関係性の場を伴う認識図式が、ソシュールの記号学の基礎にあると考えられる。そこにおいては、前提された実体を再現する記号作用ではなく、独立して存在する客体を主体が認識するという捉え方でもなく、視点自体が対象を相対的、関係性に

おいて構成していく。記号は、この関係性の場を生み出し続けるものであるとみなされる。この知見からすれば、今日、マスメディアという記号媒体が現在の世界を関係性において刻々と作り出していると考えられる。⁽³⁾

ソシュールの記号論は、人類学や社会学や文芸批判により多彩な発展を遂げ、それらは、社会の共通の構造こそ記号のメカニズムであるとみなす構造主義の様相を呈している。その記号論は、社会制度、文学、映画、建築、広告等の文化的人工物に焦点を合わせた記号の科学を展開し、言語をモデルとして把握する文化記号論という特色を持つ。その意味で、ブーイサック (Paul Bouissac) が指摘するように、⁽⁴⁾ それらは「言語中心主義」(glottocentrisum)の記号論として、さらには、シビオク (Thomas A. Sebeok) の言う「人類記号論」(anthroposemiotics)を対象にするものと考えられる。⁽⁵⁾

2 パースの記号論

(1) 記号の定義

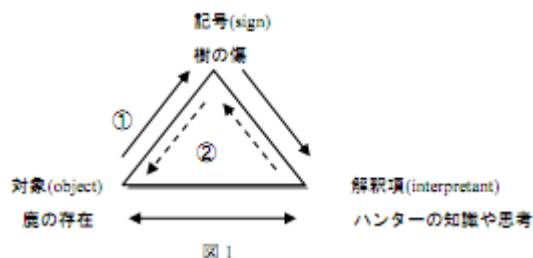
パース (Charles Sanders Peirce, 1839 - 1914) は、ソシュールの伝統とは異なり、言語ではなく記号過程のなかにより広範な、基本的な過程を見出した。パースは 1867 年の「新カテゴリー表」から 1908 年の晩年に至るまで、幾度となく記号の定義を試みてきたが、ここでは晩年 (1908 年) になされた記号の定義を見てみよう。

「私は記号を次のものとして定義する。一方ではある対象によって規定され、他方では人の心にある観念を規定し、そのため、私が記号の解釈項と名付けるこの後の方の規定作用がその対象によって間接的に規定されているようなもの。それゆえ、記号はその対象およびその解釈項と三項的な関係を持つ」(8.343) ⁽⁶⁾

この場合、解釈項が記号過程にとって基本的であり、解釈項はさらに記号として解釈され、「無限

の記号過程」の連鎖を引き起こす。パース自身も気づいていたが、解釈項は必ずしも人間の心理的な状態である必要はない。また、後に言及するように、実在や習慣は、記号過程の連鎖の動的な進化のなかで辿りつかれるものとみなされる（進化的実在論）。

たとえば、ハンターが森の中である樹に傷がついているのを見つけ、この近くに鹿がいることを認知したとしよう。この場合、「樹の傷」（記号）は、「鹿の存在」（対象）に規定され、他方ハンターの心のなかにある「ハンターの知識・経験」という観念（解釈項）を規定し、後者の規定作用では「鹿の存在」（対象）によって「ハンターの知識・経験」という観念（解釈項）は間接的に規定されることになる。ここでは、記号は対象に対して受動的であるように、解釈項も記号に対して受動的である。しかし、解釈項は表象=再現として対象と記号に対しては能動的である。(7) (図1 参照)



(2) 直接的対象と力動的対象

パースは記号を、「二つの対象」と「三つの解釈項」に関連させ記号過程を分析している。上の例において、矢印①は、「鹿」が「樹の傷」を生むことを（2項的）、そして矢印②は、ハンターに対し「樹の傷」が「鹿の存在」（3項的）を現実として能動的に表象=再現することを、それぞれに示している。つまり、ここには①鹿（対象）→ 樹の傷（記号）、②鹿（対象）← 樹の傷（記号）という二つの関係がある。以上のことは、「記号（樹の傷）をつくるもの」としての対象（鹿）と「記号（樹の傷）によりつくられるもの」としての対象（鹿の存在）という二つの対象のあることを暗示している。パースは、以下のように述べている。

「しかし、通常二つの対象を指摘することが残っている。つまり、直接的対象（Immediate Object）、記号自身が己れを表意するとおりの対象で、そのためのその存在が記号による表意作用に依存しているような対象を、力動的対象（Dynamical Object）、つまりなんらかの手段でなんとか記号を規定して自分を表意させるようにしている実在から区別する必要がある」（4.536）

ここで、二つの対象とは、直接的対象（IO）と力動的対象（DO）である。「直接的対象」とは、記号に表意されたものとしての対象であり、我々に現前する表象・イメージであり、それゆえ、ある種の仮想性（バーチャリティ）を持つと考えられる。「力動的対象」とは、記号が表現できず、ただ指示され、見つけだすよう解釈者に任せることしかできない実在を意味している。また、探究を導く目的因として実際には効力を持っているが、直接現前しない対象であり、究極的意見の一致において現れることができる直接的対象の理想的限界とみなされうる。

パースは、このような記号過程の目的論的構造に従い、解釈項を以下の3つに分類する。

「同様にまた、直接的解釈項つまり記号のなかで表意されあるいは意味される解釈項を、力動的解釈項つまり記号によってこころの上に実際生み出される効果から区別する必要があるし、さらに、この二つの解釈項を、最終的（標準的）解釈項つまり思考が十分発展した後であれば記号によって心の上に実際生み出される効果から区別する必要がある」（8.343）

直接的解釈項(Immediate Interpretant)とは、「記号そのものの正しい理解のなかで現示される解釈の可能性である」。力動的解釈項(Dynamical Interpretant)とは、「記号が記号として現実に規定している実動的効果」、すなわち実際に形成された

すべての解釈項である。また、最終的解釈項 (Final Interpretant) とは、「記号が自分自身をその対象として関連付けられているものとして表意しようとする場合のその様式のことである」。それは、記号解釈の目的にとっての理想的解釈項である。(9)

明らかに、記号の直接的対象は直接的解釈項に対応しており、記号が表す対象は、その記号の直接的解釈項により把握されると予想される対象である。ある記号の力動的解釈項はその記号の直接的解釈項を現実化しなければならない。それは解釈の行為において経験されるものである。究極的な最終的な探究において、力動的対象は、同様に、最終的解釈項に対応している。おそらく、力動的対象は成功と失敗の相違を説明するべく導入され、探究目的に所与された解釈項の成功は、表象ではなく、実在に依存している。以上の考察が正しいならば、実在は表象からどのように区別されるのであろうか。不可知である実在を仮定することは、カントの「物自体」のような形而上学的なナンセンスにいきつくことになる。したがって、実在は表象であることになり、このことは我々を観念論、つまり、記号論的観念論へと戻すことになる。(8)

(3) 記号分類 (10)

そこで、記号過程と実在 (力動的対象) との関係を明らかにするために、パースの記号分類における「指標記号」(index) および「付帯的経験」(collateral experience) について論究してみよう。しかし、そのためには、まず記号分類について瞥見しておく必要がある。

パースの記号分類は、彼の現象学的カテゴリー概念に依拠してなされている。パースは、心に現われるものすべてを「現象」と捉え吟味し、その基本要素を、第一次性 (firstness) ・第二次性 (secondness) ・第三次性 (thirdness) という三種の存在のカテゴリーに分類した。第一次性とは、そのものが他のものとの関係せずにあるような、ものの在り方である。第二次性とは、第二のものとの関

連において在るものの在り方。そして、第三次性とは、第一のものと第二のものとが関係を持つ媒介という作用である、ものの在り方である。このカテゴリーにしたがい、記号の在り方も以下のようにになる。

記号それ自体の在り方。(第一次性)

記号とその対象との関連における記号の在り方。

(第二次性)

その解釈項との関係における記号の在り方。

(第三次性)

これらが更に三つのカテゴリーにしたがい分類され、以下に示す三組の三分法 (9 のタイプ) が存在することになる。

	第一次性	第二次性	第三次性
第一の三分法	性質記号 Qualisign	個物記号 Sinsign	法則記号 Legisign
第二の三分法	類似記号 Icon	指標記号 Index	象徴記号 Symbol
第三の三分法	名辞的記号 Rheme	命題的記号 Dicisign	論証 Argument

ここで、性質記号は具体的に例示できないが単なる質的可能性、潜在性として存在し、個物記号は個体的事実として存在し一回限りのものである。法則記号は法則、一般的タイプとして存在する記号である。また、類似記号は記号と対象との間の「ある性質における単なる共通性」に基づき、指標記号はそれらの間の現実的結合および物理的連結に基づきその対象の記号となるものであり、象徴記号とはもっぱら一般的観念、解釈項によりその対象を表意するものを言う。さらに、記号の三次性的側面は「言明様式」の分類である。名辞記号は命題関数的な性質を持つ「未発達の命題」と呼ばれる。命題記号は「事実」に関連し、事実について言明するが、その言明を根拠づける理由は提示しない「未発達の論証」である。最後に、論証とは、「ある法則、すなわちかくかくの前提からしかしかの結論への移行は常に真理に到達するという法則をとおして」(2.263)、その対象と解釈項を決定し、言明の根拠を与える言明様式である。(11)

(4) 「指標記号」および「付帯的経験」

以上、記号分類に言及してきたが、重要なことは、第二の三分法は記号と力動的対象（实在）との間にある関係に着目することにより、分類がなされているという観点である。そこで、「指標記号」および「付帶的経験」に言及することにより、前節の議論、パースの記号論における实在論的側面に戻ることにする。

「われわれは次の二つのものを区別しなければならない。直接的対象、すなわち、記号によって表意されている通りの対象。实在の……、あるいはむしろ力動的というべき対象、つまり本質からいって、記号は表現できず、ただ指示し、付帶的経験によって見つけ出すよう解釈者に任せることができるに過ぎない対象。例えば、私の意図しているものを指すとしよう。ところが、私のつれがそれを見ることができなかつたり、見ることはできても視野の中の周囲のものからそれ自身を切り離さなければ、私の意図しているもの彼に分らせることはできない」(8.314)(傍点は筆者による)

この引用では、解釈の過程により二つの対象が区別されている。その区別は、記号解釈者の経験のうちでなされている。そこでは、力動的対象は認識不可能であると判明しうるあるものとして表わされてはいない。たとえ完璧に認識されずとも、それは概念によって認識可能なものであると考えられる。

ここで、パースが強調していると考えられる「指示」(indication)と「付帶的経験」(collateral experience)という語が重要である。引用から分かるように、「指示」は先述の記号分類における「指標記号」(index)に関係している。しかしそれは純粹の指標記号ではなく、「類似記号」(icon)や「象徴記号」(symbol)を加味したものである。前述したように、パースの記号分類における第二の三分法は、記号と対象の間の関係により記号分類がなされている。類似記号は記号—対象間にある性質の共有により、指標記号は現実的結合および物理的連結に

より、そして象徴記号はそれらの間の一般的觀念（規約）によりそれぞれ記号となる。指標記号はわれわれにある方向を指し示す。象徴記号と類似記号はその方向で探す対象を伝える。そのような対象は時間—空間的位置をもち、その対象が同じ位置関係を持つならば、他の指標記号により再び選ばれる。したがって、ここには、最初の記号の対象に対する付帶的觀察（経験）がある。(12)

パースにしたがうと、この「付帶的経験」は、記号作用とは全く独立しており、解釈項の部分ではなく、その外にあるもの(8.179)、記号が指示するものについての先行的要件、つまり、記号の対象理解に必要な記号に関わる以前の経験(8.181)、と考えられる。また、「付帶的経験」とは、異なった記号を同一の対象を持つ記号として解釈することにその本質がある。したがって、付帶的経験は、ある記号の対象と別の記号の対象とを同一視することを要求し、しかもそれぞれの記号が指標記号になることを要求する。

同一の（力動的）対象を持つ異なる記号は様々な仕方ですれを表すゆえ、与えられた記号の修正や追加が可能になる。しかし、記号そのものは、それが表すものよりさらに進んだ、あるいは異なった性質を持つために発見される何物も意味することはできない。ところが、指標記号によってこのことが可能になる。例えば、名前の付いた肖像画は、本人と、あるいは同一人物の他の肖像画と比較可能である。象徴記号は複製され、そのレプリカは表わされたタイプの実例を指標記号的に意味している。この場合、記号は、本来それが表すことができるよりさらに進んだ、あるいは異なった性質を含んだものを意味することができる。さらに、付帶的経験は、個体的な対象に制限しなくてもよいことが分かる。なぜなら、対象が個体でない場合、その付帶的経験は個体の指標記号を通じてのみ可能になると考えられるからである。(13)

3 記号過程の進化モデル

以上のパースの記号論の枠組みから、一つの解釈として、「記号過程の進化モデル」を考案することが可能であろう。先述した例において、ある人が森の中へ入って、「樹の傷」を見かけたとする。その人の解釈項のレパートリーには、ハンターの解釈項は存在していない。そこで、まずその人は、固有の質的可能性である直接的解釈項により、知覚した樹の傷（指標記号）を「単なる樹の傷」(IO_1)として解釈するであろう。さらに、この樹の傷という記号を解釈するためにさらに別の解釈項が、記憶の奥から連鎖し、いくつも意識の俎上に上がる。これが実際に形成された力動的解釈項である。この段階では樹の傷を仮説的(abductive)に「蹴りの痕」(IO_2)や「車の衝突」(IO_3)とみなすかもしれない。その後、その周りに「足跡」や「糞」を見つけたとする。これらは同一の力動的対象を持つ他の指標記号であるかもしれない。もしこれら別の記号についての付帯的経験がある場合、「異なった記号を同一の対象を持つ記号として解釈すること」が可能になる。このことは与えられた記号の修正や追加を可能にすると考えられる。また、記号「樹の傷」は、本来、それが表すもの以上に

進んだ、あるいは異なった性質を含んだものを意味することはできない。しかし、鹿が樹にそのような傷をつけ、足跡や糞を残していくという知識を本で読んだ場合、これらは複製された象徴記号であり、そのレプリカは表わされたタイプの実例を指標記号的に意味している。さらに、この付帯的経験は鹿という個体的な対象ではないが、その付帯的経験は個体（鹿）の指標記号（鹿に関する本）を通じて可能になる。このようにして、新たな解釈項が生じ、それは最終的解釈項と一応みなすことができると考えられる。

以上のように、われわれは樹の傷という記号が鹿の存在を表すものと理解する。したがって、記号過程の進化は、実在（外的世界）とわれわれ（内的世界）とを関連付けるインターフェイスとしての構造を有する記号場とみなされ、われわれの認知および理解は、直接的解釈項、力動的解釈項を経て最終的解釈項が出現することにより、記号過程の内にいる直接的対象の発展に伴って、力動的対象（DO）が現れてくるという記号過程の進化であると考えられる。（図2参照）⁽¹⁴⁾

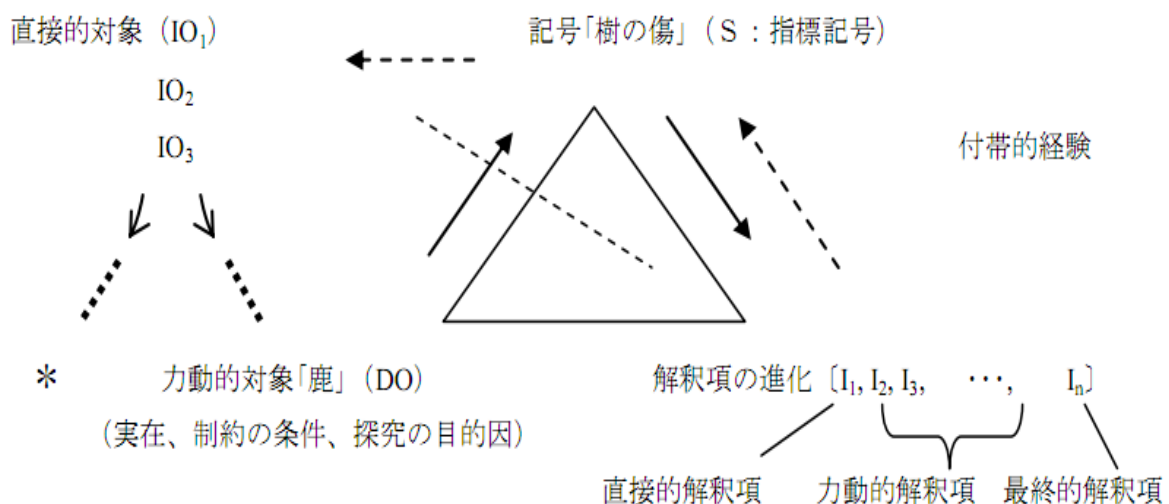


図2 記号過程の進化モデル

しかしながら、以上のような記号過程の進化は、本来、様々な分岐の可能性を持ちうる。力動的対象から記号が作られ、その記号からある解釈項が

生じ、その解釈項から直接的対象が惹起されるとき、それぞれの場合に確率が存在することになる。つまり、記号過程の進化は、選択肢の多様性をも

ち、現実の思考・認知においては、必ずしも力動の対象（實在）へと至らず、ある種の仮想的な實在へと向かう場合がありうるのである。(15)

4 進化的實在論

パースにとって、「探究」とは疑念から信念に至る思考過程である。ハウスマンは、探究行為における實在把握を「進化的實在論」として解釈する。(16) 当然ながら、この「進化的實在論」は記号論の観点から論究することができる。

エーコが言うように、「探究」は科学的知性の共同体において営まれる無限の記号過程(unlimited semiosis)の連鎖であり、それは解釈項の進化により遂行される。先述したように、直接の対象は、記号による表意作用に依存する対象であり、力動の対象は記号を規定する實在である。ある所与の記号の解釈項はそれぞれ、次の記号過程の記号となり、無限の記号過程が続く。科学的探究は、共同体において、最終的解釈項の内で生じる力動の対象を発見しようとする目的により導かれる。力動の対象は記号を生じさせる源であり、その解釈を制約するものである。

ところが、同種の解釈行為が、知覚と想像の結合のもとで何回も繰り返されると、そこから未来における同様な状況において、現実と同様な仕方で行動する傾向が生じる。これがパースのいう「習慣」(habit)の概念である。パースは、行動と思考の連鎖の全体が記号過程であるとし、その底部には「習慣」があると考えている。

最終的解釈項は、時間序列的意味で最終ではない。記号過程は絶えず終了するが、諸々の記号体系からなる体系は、実際には世界へと作用を及ぼし、それを修正させようとする。この修正行動が今度は記号へと転じ、新たな記号過程の系列(新たな習慣)を生じさせる。これが「習慣変更」であり、習慣を形成する傾向性そのものである。したがって、「習慣変更」とは私たちが以前に経験した事柄やある意志をもって行動したことが原因となって生じる行動傾向の修正を意味するとともに、

それは絶えず自らを修正し統制しつつ未来へと発展する科学的合理的思惟をつくる行動の原理とすることができる。

最終的意見の対象は、解釈項の進化をヒューリスティックかつ統制的に導く理想的限界である。力動の対象は探究過程のシステムの外にあるが、それに付随して指向されるところの究極的論理的解釈項である習慣の確立にのみ姿を現す實在と考えることができる。われわれは、「最終的意見」を「終結付ける意見」とみなすことによって、一連の探究において想定される力動の対象を、ある習慣の確立に生じる暫定的な實在として把握することができる。つまり、實在は暫定的であるゆえ、新たな記号過程の系列を生じさせる別の習慣の確立(習慣変更)に姿を現す實在がありうると思うことができるのである。(17)

5 記号の場の理論

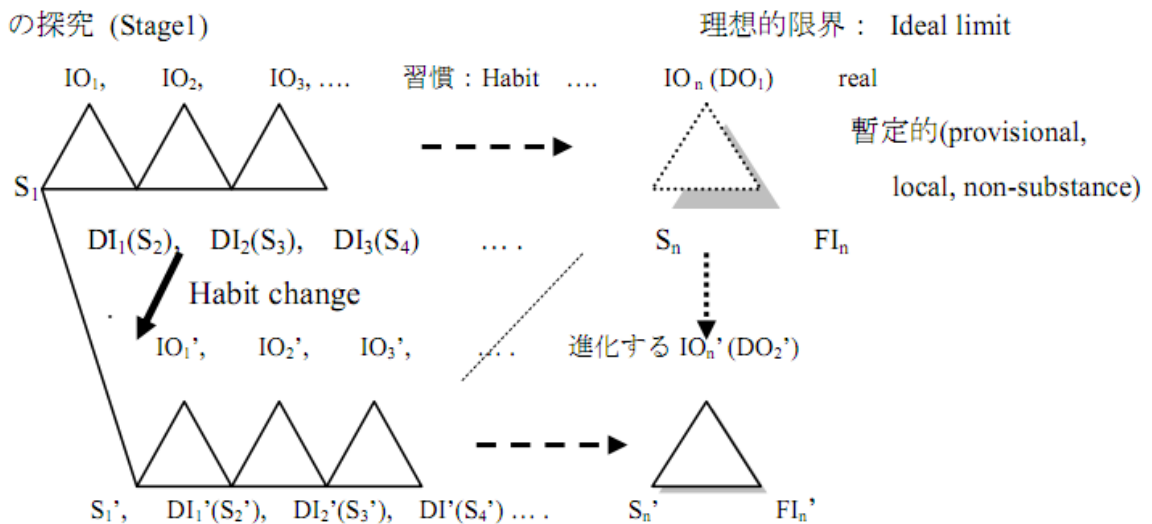
つぎに、力動の対象（實在）の進化について考察しよう。前述したとおり、探究は、科学的知性の共同体の内で営まれる、一連の無限記号過程と把握された。それは解釈項の進化を通じて遂行されるものである。いま、図3を参考にして、DO₁ (stage 1) から DO₂ (stage 2) の進化を考えてみる。ここで重要な点は、同一の探究系列において新たな力動的对象が姿を現す、ということではない。むしろ、他の探究系列に新たな力動的对象が生じる、と考えるべきである。DO₁は、stage 1でのみ考えられうる第1の探究系列を導くところの理想的限界である。実際の探究行為は、このDO₁を想定して記号解釈が行なわれる。

ところが、探究の進行が限りなく想定されたDO₁に近づいた場合、つまり、ひとつの収束にある探究が到達すると、新たな探究が以前の探究のどこかで枝分かれし、新たな方向性を模索しだす。DO₂は、この第2の探究系列の進行する中でのみ姿を現す、stage 2における實在であり、新たな探究における記号解釈に制約を与える理想的限界である、と考えられる。重要な点は、DO₂は第2の

探究系列が進行する stage2 に立つとき初めて存在し、stage1 の時点ではけっして存在し得ない、ということである。ここにおいて、 DO_1 は暫定的な、

ローカルな、いわば仮想的な実在として変更されるのである。(図 3 参照)

1. 第 1 の探究 (Stage1)



2. 第 2 の探究 (Stage 2)

図 3 思考-記号空間 (記号場)

以上のことはパースの進化的実在論と深く関係する。共同体の究極的意見の一致としての、第一の探究の進展に伴って出現する観念論的実在と、探究の各段階において、探究を導く制約として機能を果たす力動的対象としての実在論的実在とは、一見、対立した存在である。しかし、第二の探究において新たな力動的対象 (DO_2') が生じるとき、この 2 つの実在の間にある関係性が消滅する。この場合、第一の探究の導き手としての DO_1 は、実在論的実在としての使命を終え、代わって DO_2' がその役割を担うことになる。つまり、力動的対象は進化するのである。パースの関心は、おそらく、探究という連続的記号過程において、究極的論理的解釈項としての習慣の確立、および、その不断の更新的習慣変更とに姿を出現させる実在にこそ向いていたとみることができよう。このようなパースの記号論の解釈は、ある意味で、「記号の場の理論」へと発展する可能性があると考えられる。(18)

6 まとめ

以上、「進化的実在論」およびその発展的解釈に関して論じてきた。ソシュールは記号論の基本的概念を、言語をもとに確立してきたが、その道程には構造主義という支配的な思想が繁殖しており、より広い記号論の領域が開拓されることを困難にしていた。ところが、その拡張作業は、記号過程という言葉で表わされる自然と文化の接触領域からなる過程をあらゆる点から説明されることによって遂行されることになった。パースの記号論は、人間の記号過程を自然界の記号過程の一部と捉え(汎記号論)、人間の経験のあり方を根本的に反省させるものである。その後、ユクスキュルの環世界論やローレンツ(Konrad Lorenz, 1903-89)の動物行動学に関連させて、パースの記号論を継承したシビオクは、意味作用や記号過程から生命に迫る「生命記号論」を構想した。また、デンマークの分子生物学者ホフマイヤー(Jesper Hoffmeyer, 1942-)は、パースの記号過程(記号・対象・解釈項)に着目し、個体発生は記号化された情報を含

む DNA 配列（記号）を、受精卵細胞（解釈項）が読み取ることにより、その情報に従って新たな生命（対象）が作り上げられるとした。そして、ホフマイヤーは、創発的な生命の営み、進化を探究する方法として、パースの記号論的モデルを積極的に取り入れ、進化の過程を連続する2つの記号過程として把握した。特に、この知見にはパースの習慣変更や進化的實在論と共鳴する点が考えられるが、今後、論究する予定である。(19)さらに、現在、ゼーレン・ブリア(Søren Brier)は、これらの延長線上に、生物学的見地を基盤とし、システム論と記号論とを結合して、情報に関する新たな理論枠組みとして情報記号論(Cybersemiotics)を展開している。ブリアは、サイバネティクスの情報理論をパースの記号論に結合することにより、情報、認知そしてコミュニケーションの科学についての複雑な領域を網羅する統一された概念的フレームワークを見出そうと試みている。(20)

最後に、パースとソシュール記号論の根本的相違について二つの点について確認しておこう。ひとつは、私見によれば、パースの記号の概念は人間を超え、生物や物理的過程に対しても応用が可能であり、生命記号論や情報記号論として自然科学を網羅することができる。しかし、ソシュールの記号論は人間という種内の言語の発達やその結果として生じた文化一般を対象とした点である。記号過程を広く捉えたパースの汎記号論を考慮すると、ソシュールの記号論は、人類記号過程を扱ったものと考えられよう。もうひとつは、ソシュールは、実体（客観）と意識（主観）とを媒介するものとして記号を考える「実体論的認識」より、両者を関係性の場において構成し生みだすものとして記号を把握する「関係論的認識」を強調した。そこにおいて、両者は峻別されている観がある。それに対し、パースは、連続性の哲学により、認識自体を実体論と関係論とに分離せず、彼の記号論の枠組みを構成する直接的対象と力動的対象、および解釈項の進化とを通じて実体論と関係論の両者を関連付け、進化的實在として記号解釈の過

程に現れるところの力動的対象の理解を、指標記号と付帯的経験とに結び付けることにより、直接的対象と力動的対象をセットとして内含する場的な記号論を目指したのではないかと考えられる。

<注>

(1) SAUSSURE, Ferdinand de (1972) *Cours de linguistique générale*, édition critique prepare par

T. de Mauro, Payot, p. 33. 『一般言語学講義』小林秀夫訳、岩波書店、p. 29。

(2) SAUSSURE (2002) *Ecrits de linguistique générale*, Texte établi et édité par Simon Bouquer et

Rudolf Engler, Gallimard, p. 200. ソシュールが書き残した「一般言語学についてのノート」草稿より引用。

(3) 石田英敬 (2003) 『記号の知』東京大学出版、p. 33。

(4) BOUISSAC, Paul (1972) “A Compass for Semiotics”, *Ars Semeiotica* 2. 2 : pp.205- 221.

(5) DEELY, John (1990) *Basics of Semiotics*, Indiana University Press, pp. 15-16.

『記号学の基礎理論』(1998)、大熊昭信訳、法政大学出版局、p. 40。

(6) PEIRCE, C. S. *The Collected Papers of C. S. Peirce*, : Vol 1~8, Harvard UP, 1934~58. (引用は巻数とパラグラフ番号)

内田種臣編訳『パース著作集2 [記号学]』(1986)、勁草書房、参照。

(7) HOOKWAY, Christopher, (1985) *PEIRCE*, Routledge&Kegan Paul. pp. 118-119.

(8) SHORT, T. L. (2007) *Peirce's Theory of Sign*, Cambridge University Press, pp. 178-191

(9) この解釈項の三分法は、記号過程の目的論的構造からなされている。しかし、パースの現象学を適用した観点からの解釈項の三分法がある。情動的解釈項(emotional intepretant)は情態(第一次性)、努力的解釈項(energetic intepretant)は

行動（第二次性）、論理的解釈項（logical interpretant）は思考、習慣形成、習慣変更（第三次性）である。

しかし、ここではこれらの分類には言及しない。

(10) PEIRCE, C. S. *The Collected Papers of C. S. Peirce*, 2.227-2.273

記号分類については以下を参照のこと。内田種臣編訳『パース著作集2 [記号学]』、p. 1-29。米盛裕二(1981)『パースの記号学』、勁草書房、p. 117-138。

(11)この記号の9つのタイプのほかに10のクラスがある。パースはこれら9つのタイプの記号を、「高次のカテゴリーは低次のカテゴリーを含むが、その逆はあり得ない」とする「カテゴリーの関係の理論」に従って組合せることにより、次の記号の10個のクラスを導き出すのである。

＜記号の10のクラス＞

I, 名辞的・類似的・性質記号:

例えば「赤い」という情態

II, 名辞的・類似的・個物記号:

例えば、固体としての図形

III, 名辞的・指標的・個物記号:

例えば、思わずでる叫び声

IV, 命題的・指標的・個物記号:

例えば、風見鶏

V, 名辞的・類似的・法則記号:

例えば、一般的図形

VI, 名辞的・指標的・法則記号:

例えば、指示代名詞

VII, 命題的・指標的・法則記号:

例えば、売り子の声

VIII, 名辞的・象徴的・法則記号:

例えば、普通名詞

IX, 命題的・象徴的・法則記号:

例えば、通常の命題

X, 論証的・象徴的・法則記号:

例えば、三段論法など

三組の三分法（九の記号タイプ）は記号過程を三つの側面に分け、更にそれぞれを三分類すること

は先述のとおりであるが、これら三つの側面は一つの記号過程に備わる異なった様式と考えられる。現実にはあるものが記号として作用している場合、各々の側面から一つずつ記号タイプが選ばれ三個のタイプがセットになることによって、一つの記号クラスが形成されるのである。換言すれば、私たちは記号を三つの視点から分析しタイプづけ、それが十個のうちのどのクラスに属するのかを考えることが可能になる。

(12) SHORT, T. L. (2007) *Peirce's Theory of Sign*, pp. 193-194

(13) *ibid*, p. 195

(14)この点に関しては以下の論文を参考のこと。拙論（2002）「認識の場としての記号空間」『総合社会科学研究』（16号）総合社会学会編。拙論（1998）「C. S. パースの進化的实在論」日本デューイ学会紀要、第39号。

拙論（1999）*C. S. Peirce's Evolutionary Realism and Cognitive Field* Proceedings Of 7th International Congress of The International Association for Semiotic Studies.

(15) 拙論（2007）「TV 記号とバーチャル・リアリティ」日本記号学会『新記号論叢書セミオトポス④』、参照。

(16) HAUSMAN, Carl R. (1993) *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge UP, p. 159.

(17) 实在の進化と習慣変更については、次を参照のこと。拙論（1998）「实在・進化・習慣変更—パース实在論の新展開」『精神科学』（日本大学文理学部哲学研究室）、第37号

(18) 坂本百大(1987)「場の認識論」『数理科学』、292号、p.70-74。

(19)ジェスパー・ホフマイヤー(1999)『生命記号論——宇宙の意味と表象』松野孝一郎他訳、青土社、p. 40-50。

HOFFMEYER, Jesper and EMMECHE, Claus
(1991) *Code-Duality and the Semiotics of Nature*,
in Myrdene Anderson and Floyd Merrell, eds.,
On Semiotic Modeling, New York: Mouton
Gruyter.

(20) BRIER, Søren (2008) *Cybersemiotics: Why Information Is Not Enough*, University of Toronto Press, p. 3-14.

で本稿では、『寛容についての書簡』の方は扱わず、『知性論』及び『知性論』第四版に付け加えられるはずであったロックの遺稿を取り上げることとする。

2. ポパーとロック

それでは、両者のテキストを検討していくことにしよう。

まず、ポパーの「寛容と知的責任」であるが、この論文のタイトルには、「クセノファネスとヴォルテールからとられた [gestohlen von Xenophanes und von Voltaire]」という副題が付されている。これは、ポパーによれば「啓蒙主義の父ヴォルテール」の寛容擁護の議論を示唆している³。実際、本論文ではヴォルテールの『哲学辞典』(1764年)における「寛容」という項目の冒頭部分、すなわちヴォルテールが「寛容とは何か」について論じた部分を、ポパーは自らの自由訳によって次のように紹介している。

寛容 [Toleranz] とは、私たちが誤りを犯しうる人間であり、誤りを犯すことは人間的であるし、私たちのすべてはいつも誤りを犯しているという洞察から、必然的に導かれてくる。そうだとしたら、私たちは相互に私たちの愚かさを許し合おうではないか。これが自然法の基礎である。⁴

ここで、ヴォルテールの以下の文章と比較することによって、ポパーが「自由に」訳出した部分を明らかにしておこう。

寛容とは何か。それは人類固有のものである。私たちはすべて、弱さと誤りとから作りあげられている。私たちの愚かさを相互に許し合おう。これが自然の第一の掟である。⁵

両者を比較すると、ポパーが意味を補っているのは前半部分、すなわち、ヴォルテールが「私たちはすべて、弱さと誤りとから作りあげられている」と述べるまでの箇所であることが分かる。ここでポパーは、人間の誤りやすさを特に強調した上で、ヴォルテールと同様、そのような人間の愚かさを互いに許し合うことを説き、次のようにコメントを続けている。

ここでヴォルテールは、私たちの知的正直さに訴えている。私たちは、私たちの誤り、私たちの誤りやすさ、私たちの無知を容認するべきである。⁶

つまり、互いに許し合うということは、自らの誤りや無知を率直に認めることから始まる、というのが、ポパーがヴォルテールを持ちだして強調していることである。そしてポパーはさらに、「批判的な自己検討こそ、あらゆる知的正直さの部分ではないだろうか」とも述べ⁷、批判を向ける先が、まず「自己」であることを繰り返し説いている。

一方、ロックが主張する「慈しみ合い」も、人間知性の誤りやすさに対するロック自身の認識を前提とした上で打ち出される主張である。そしてロックもまた、自己検討の重要性を訴えている。ここではとりあえず、比較に際して最初の手がかりとなるものを明示するため、ロックが『知性論』第四版(1700年)に新たな一章として付け加えるつもりで執筆していた『知性の正しい導き方 [Of the Conduct of the Understanding]』(1706年、以下『導き方』と略記)⁸の中から、

[法政大学出版局、1988年] 386頁を参照させていただいたが、変更させていただいた箇所もある。

⁶ AS:215, IS:190, 『世界』300頁。

⁷ AS:216, IS:190, 『世界』300頁。

⁸ ロックは結局、これを一つの章として完成させることができないうちに死を迎えたので、この原稿は1706年の『ジョン・ロック氏遺稿集』に収められることになった。これについて詳しくは、本書の邦訳

³ AS:215, IS:190, 『世界』300頁。

⁴ AS:215, IS:190, 『世界』300頁。

⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique* [Garnier Frères, 1967], p.401.なお、邦訳は高橋安光訳『哲学辞典』

自己検討の重要性を述べている次の一文を引用するに留めておこう。

無知と誤謬の大きな原因である偏見を世界から放逐する唯一の方法は、すべての人が公平無私の立場から自己自身を検討することである。⁹

上記のそれぞれの引用から、探究者同士のあり方を説く両者の共通点は、誤りや無知に陥りやすい自己自身から目をそむけない、という姿勢に見いだすことができる。一般に、「慈しみ合い」や「寛容」という表現からイメージしがちなのは、他者に対する態度であると思われるが、両者はこのように自己自身に対しても、厳しい吟味を向けることを主張するのである。

なお、思想史研究としては、啓蒙主義者ヴォルテールに対するロックの影響も一つのテーマになり得ると考えられるが、ヴォルテール自身が前述の項目でロックに直接言及しているわけではないので、本稿ではロックとヴォルテールの思想的な影響関係については触れないでおく。

さて、従来の研究では、ロックとポパーの比較研究自体は欧文文献の中にごくわずかに見いだされるものの、人間の誤りやすさ、すなわち可謬性をめぐるロックの「慈しみ合い」とポパーの「寛容」との比較を主題としたものは、筆者の調べた限り見当たらない¹⁰。もっとも、ロックに絞って

である下川潔訳『知性の正しい導き方』[御茶の水書房、1999年]に収められている「訳者解説」199-200頁を参照。

⁹ *Of the Conduct of the Understanding* [Thoemmes Press, 1993] (以下、本テキストを *Conduct* と略記), §10, p.39. 前掲訳書、34頁。なお、本稿における本書からの引用では、邦訳の訳文を変更させていただいた箇所がある。

¹⁰ 海外のロック研究の動向は、アティグ (J. C. Attig, *The Works of John Locke: A Comprehensive Bibliography from the 17th Century to the Present* [Greenwood Press, 1985] の編者) による *John Locke Bibliography* のホームページ [<http://www.libraries.psu.edu/tas/locke/bib/subj.html>] を参照した。国内のロック研究の動向は、1979年までのものについては、日本イギリス哲学会監修、田中正司・平野耿責任編集『ジョン・ロック研究』[御茶の水書房、1980年] 所収の「邦語研究文献

可謬性をめぐる研究史を追って行くと、『知性論』のうちに見いだされる知性の誤りやすさについてのロックの認識を踏まえながら、彼の知識論を解釈したものを見つけることはできる¹¹。また、ロックの著作には、教会において無謬の聖書解釈者が認められる必要のないことを論じた短編があるので、それをめぐる研究も存在する¹²。しかしながら、前者についてはロックの知識論を主題とする機会に、後者については『知性論』における「信仰問題」と「理性問題」の区別についての考察を深める機会に、あらためて検討することとし、ここでは取り上げない。

さて、本稿で主題とするのは、冒頭で述べたようにロックが蓋然性をめぐる論述の中で主張する「慈しみ合い」である。ロックは『知性論』において、確実性を持つ「知識 [Knowledge]」とは峻別して意見や信念の蓋然性を論じているのであるが、そうすることによって、蓋然性の探究における知性の誤りやすさが、随所で浮き彫りにされている。「慈しみ合い」が求められるのは、そうした知性が誤りに陥りやすい領域での探究者同士のやり取りにおいてである。

(1950-1979) (73-86頁) を、1980年以降については、本テーマに関連する主要学会 (日本イギリス哲学会、日本哲学会、日本倫理学会、日本科学哲学会、社会思想史学会) の機関誌のバックナンバーを、それぞれ参照した。また、ポパー哲学研究文献については、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) 及び「欧文文献目録」(362-376頁) を参照した。

¹¹ 例えば、『知性論』第4巻前半の知識論に主な焦点を当てながら、知識の確実性を強調するロックの主張においても、知識の無謬性の主張を維持することは困難であると指摘した研究がある (P. A. Schouls, *Reasoned freedom: John Locke and the Enlightenment* [Cornell University Press, 1992], pp.73-91)。あるいはもっと積極的に、ロックを可謬論者と捉えることによって彼の知識論を解釈しようとする試みもあり (D. Odegard, 'Locke as a fallibilist', *Dialogue*, 35 [Canadian Philosophical Association, 1996], pp. 473-484)、そこでは、ポパーの『客観的知識』における一文にも触れている (pp.478-479)。

¹² 例えば、G. A. J. Rogers, *Locke's Enlightenment: Aspects of the Origin, Nature, and Impact of his Philosophy* [Georg Olms Verlag, 1998], pp. 113-132.

ところで、従来の哲学史上では、ロックに蓋然性についての見解があることはそれほど強調されていないので、「そもそもロックは、どれほど蓋然性について語っているのか」という疑念が持たれるかもしれない。そこでまず、蓋然性が主題として論じられている範囲を確認しておこう。それは主として、『知性論』第4巻後半の14章から20章である。この範囲でロックは、直観に基づいて得られる確実な知識とは峻別されたものとして、自らの経験や他者証言に基づく蓋然的な意見や信念に対する同意のあり方を論じている。そして実はロック自身、人間の生活の大部分がこちらの蓋然性の領域に関わるものであることを明確に認めている（4-14-1~2）。つまり、ロックが蓋然性の問題を主題として論じる分量は、『知性論』全体から見るとそれほど多くはないけれども、これが人間の生活の至る所に潜んでいる切実なテーマであるという問題意識は、強く持っているのである。これについては、『知性論』の意図を取り上げる第4節で、あらためて述べることにする。

なお、『知性論』のこうした蓋然性を主題とする箇所については、哲学史上だけでなく従来のロック研究においても、それほど注目を集めてきたとは言えない。それは例えば、エアロンらが指摘してきたように、ロックの『知性論』には「蓋然性」の論理学がない¹³、つまりロックが本書で蓋然性の程度を精確に導出するための独創的な方法論を提示していない、ということが、大きな原因の一つになっているのではないかと思われる。こうした従来からの指摘は、確かに『知性論』の蓋然性についての主張を、蓋然性の思想史の中に位置づけようとするとき、顧みることを迫られる問題であるかもしれない。けれども、『知性論』の性格を考えると、そこに思考方法論あるいは論

理学としての独創性を求めることは、多少無理な要求であるように見える。というのも、『知性論』執筆当初のロックの意図に遡ると、そもそも本書は、学問方法論や論理学書として書かれたものではない¹⁴ことが分かるからである。本書は、第4節で見ると、道徳や宗教あるいは医学など現実の生活に密接に関わるテーマで議論が行き詰まりに陥り、その原因を探ろうとして、そもそも人間は知性の諸機能をどのように用いるのが適切なのか、という問題意識を持つに至り、その意識に駆られながら人間の知的活動の現状分析を試みた一つの「試論」(An Essay)である、と解釈できる。そして、本書の性格をこのように捉えると、そこに登場する蓋然性についての論議も、その主眼は、蓋然性の程度を精確に導出するための独自の方法論を打ち出したり、蓋然性の程度を高めていく探究のあり方を模索したりすることにあるのではなく、知性の適切な使い方に基づいて議論の行き詰まりの原因を除去あるいは回避すべきことを説くことにある、という事情が見えてくる。つまりロックが本書で行っているのは、言わば積極的に新しいものを提示したり直接に学問を前進させたりするような論議ではなく、彼自身の表現を借りれば、まさに「地面を少し掃除して、ごみくずをいくらか片付ける下働き」（「読者への手紙」、p.10）のような作業である。

本稿でポパーの「寛容」についての見解と比較するロックの「慈しみ合い」は、このような事情の中で打ち出された改善策の一つなのである。

3. 「真理の探究者」と「無知」の存在

さて、前節では自己検討をめぐる両者の認識の共通点を挙げたが、本節ではその他の類似点を確認しておくことにしよう。

¹³ R. I. Aaron, *John Locke* 3rd ed. [Oxford University Press, 1971], p.248.

I. Hacking, *The Emergence of Probability* [Cambridge University Press, 1975], p.70.

J. W. Yolton, *A Locke Dictionary* [Blackwell, 1993], p.175.

¹⁴ ただし、『知性論』刊行後の17世紀末から18世紀において、本書を論理学教育に取り入れる人々が次々と現われ、その人々の著作も刊行された。これについては、ウィnkラーの以下の文献に詳しい。K. Winkler, 'Lockean logic', *The Philosophy of John Locke: New perspectives*, ed.P.R.Anstey [Routledge, 2003], pp.154-178.

まず、ポパーの立場は「批判的多元主義」であり、これは「何でも主張できる」という相対主義とは異なって、「真理の探求という関心のもとに」あることを前提とするものである¹⁵。これに対し、ロックもまた、確実な知識の探究においてだけでなく、蓋然性の探究においても、相対主義者としてではなく、真理の探究者としての人間観を前提に論述を進めている。そもそもロックにおいて蓋然性が確実性を持つ「知識」と峻別されているのは、それがいわば「何でもあり」の領域だからではない。彼によれば、「蓋然性とは、真でありそうであるということである〔Probability is likeliness to be true〕」(4-15-3)。ただし、これは確かに、意見や信念の蓋然性を探究する場合は、「真でありそうである」というレベルにまでしか到達できない領域である、ということをも意味する。しかし、そのような領域であっても、探究に当たっては情緒や利害を交えることなく、真理のために真理を愛する「真理愛」を持って臨むべきである、とロックは主張するのである(4-19-1)。

ところで、ポパーは「客観的真理と知の主観的確定性とを区別すべきである」というクセノファネスの指摘を繰り返し強調するが¹⁶、この点について、ロックの場合はどうだろうか。ここでは、ロックの真理観を本稿に必要な範囲で確認する¹⁷。

ロックによれば「真理」とは、「観念の一致あるいは不一致を、それがあつた通りに言葉で書き記すこと」(4-5-9)である。また「真理は、本来は命題にだけ属する」(4-5-2)とも言われている。これに対して「知識」とは、ロックによれば、「私たちの観念のあるものの結合・一致あるいは不一致・背馳の知覚」である(4-1-2)。つまりロックにおいて、「真理」とは知覚された観念間の関係がそのまま言葉で表現された命題、「知識」とは

観念間の関係を自ら知覚すること、と区別されている、と理解することができる。そしてこの「真理」と「知識」の区別によって、ロックの場合、自ら知覚をしていないため「知識」とは呼べない命題であっても、探究の結果高い蓋然性が見いだされれば、それに対して「真理」という表現を適用できることになる。

それでは、彼が蓋然性の探究について論じているところを順に見ていくことにしよう。まず、ロックは「観念の確実な一致あるいは不一致が知覚されずに、ただそうであることが推定されるとき」に心が行使する機能を、「判断」という(4-14-4)。そしてこの「判断」が「言葉で開陳された真理について」行使されるとき、「同意」あるいは「不同意」と呼ばれる(4-14-3)。したがって例えば、自らの心で確実に知覚できない観念間の関係を他者が言葉で提示してくれた場合、その他者の提示する命題を「真でありそうである」と推定すれば、「同意」が与えられることになる。

こうして、本稿の主題である蓋然性の探究とは結局、「真でありそうである」と推定される命題に、自らの判断である「同意」を与えることによって、それを自らの意見あるいは信念として受け入れていくための探究なのである。

さて、蓋然性の探究をひとまずこのように押さえた上で、次に、そうした場で意見の対立が生じた際の探究者としてのあり方を、ロックがどのように述べているかを見ていこう。

私たちは、互いの無知〔Ignorance〕を憐れむように親切にふるまうべきであり、またあらゆる穏やかで公正な情報伝達により互いの無知を取り除く努力をするべきであり、私たちが他者の意見のあるものを受け入れない点で同様に頑固であることが十二分に確からしいとき、他者が自分自身の意見を捨て去って、私たちの意見を、あるいは少なくとも私たちが他者に強いようとした意見を、受けとろうとしないからといって、その

¹⁵ AS:216-217, IS:191, 『世界』302-303頁。

¹⁶ AS:220-221, IS:194-195, 『世界』307-309頁。

¹⁷ 両者の真理観の比較については、詳細に検討すればさまざまな問題が出てくると思われるが、本稿ではロックによる蓋然性の探究についての見解の概略を押さえるのに必要な範囲に絞って取り上げる。

人たちを頑固・強情だとして、すぐに悪く見なすべきではない。(4-16-4)

つまり、意見の対立が生じたとき、探究者同士は、互いの「無知」を認め合いながらそれを取り除く努力を継続すること、相手がすぐにそれまで抱いていた意見を捨ててこちら側の意見を受け入れようとしなくても、自らの頑固さを省みてその努力を簡単に打ち切るべきでないこと、をロックは主張する。これは、探究者同士の意見が異なった場合に、「何でも主張できる」という立場から互いの意見を認め合ったり放置し合ったりするのではなく、忍耐強く相手が意見を変えるまで努力を継続すべきことを強調したもの、と理解することができる。ただし同節のこれに先立つ箇所ではロックは、「人間の知性は、どれほど間違うにせよ、理性以外のものに案内を任せるはずがなく、他者の意志や指令に盲目的に屈服するはずがない」(4-16-4)と述べている以上、その努力とは、一方的に相手を説き伏せることではなく、相手の知性が、自らの理性的探究の結果として意見を変えられるよう、新たに探究すべき根拠を相手に提示することである、と考えられる。さらにロックは、上述の引用箇所の後で、次のようにも述べている。

私たちが置かれている無知のままに行動するというこの束の間の状態では、知識なしに、いや、しばしばごくわずかな根拠をもとに、信じる必要があるが、そのような必要性は、私たちが他者を束縛するよりも私たち自身を訓練する方にもっと忙しく、注意深くあるよう、するべきなのである。(4-16-4)

こうして、ロックにとって意見対立の現場とは、意見の異なる他者を説き伏せる場ではなく、一方では相手が自ら新たな探究に乗り出すための手がかりを提示しながら、他方では自身の頑固さを思い、また自身の根拠を検討する場でもあるので

ある。そして実は、ここに取り上げた第4巻16章4節に付されたタイトルこそ、「私たちの判断の正しい使用は、相互の慈しみ合いと自制である[mutual Charity and Forbearance]」というものである。ただし「慈しみ合い」の意義については、本稿の主題であるので、後の第6節でさらに検討することとして、ここでは話を戻そう。

さて、以上見てきたように、ロックとポパーでは、「慈しみ合い」あるいは「寛容」を求められる人間が相対主義者ではなく「真理の探究者」である、という点で類似していると言える。

次に、ロックは上記の引用において、互いの「無知」の領域の存在を認め合うことを「慈しみ合い」の前提にしていたが、この点についても、ポパーの論文の中に類似した主張を見いだすことができる。

ポパーは「寛容と知的責任」の中で、「懷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「懷疑主義の伝統に属する者たち」と彼自身とが共有するものは「人間の無知[Unwissenheit, ignorance]を強調すること」であると述べ、さらにそこから引き出されるものとして「寛容[Duldsamkeit, toleration]」を挙げている¹⁸。この箇所を読む限り、実はポパー自身も、「無知」の強調を前提にして「寛容」を論じる、という主張では、ロックと共有するものがあることを認めているように思われる。ただし、本稿の冒頭でも触れたように、ロックは『知性論』で「寛容[Toleration]」という語を使わないので、表現上の違いは存在する。この点については、第6節であらためて言及することにしよう。

4. 『知性論』成立の背景と蓋然性

ここまで見てきたように、ポパーの「寛容」と比較するロックの「慈しみ合い」というテーマは、人間知性による蓋然性の探究のあり方を論じる文脈で登場する主張である。そこで次に、ロック

¹⁸ AS:218, IS:192, 『世界』304頁。

がそもそも人間知性のあり方を考察する『知性論』を執筆するに至った背景や彼がそこで蓋然性を論じることの意義について、確認しておきたい。

ロックによれば、そもそも本書の意図は、「人間の知識の起源と確実性と範囲とを探究し、あわせて信念・意見・同意の根拠と程度とを探究すること」であり（1-1-2）、「意見と知識の境界を探しだして、私たちに確実な知識のない事物ではどんな尺度で同意を規制し、信条を緩和すべきであるか検討すること」（1-1-3）であった。つまりロックにとっては、哲学史上でよく知られている知識の起源をめぐる論述は本書の第一段階に過ぎず、その先ではさらに、どこまでが確実な知識で、どこからが蓋然的な意見や信念なのかという区別を明示し、また後者については、何を根拠に他者の意見に同意を与えるのか、自らの信条を緩めるべきなのかを検討することが、本書で意図したテーマなのである。

ところで、先の二箇所（1-1-2, 1-1-3）の引用のうち、後者は、第2節を締めくくる以下の文章に続くものである。

人類の意見を眺めて、その対立を観察すると同時に、そうした意見が熱愛・溺愛をもって信奉され、断固として熱烈に主唱されることを観察する者は、およそ真理のような事物は全くないと思うか、人類には真理の確実な知識を得る十分な手段がないと思うであろうが、それもおそらく当然と言えよう。（1-1-2）

この引用におけるロックの真意を先の二箇所を踏まえて解釈すると、表面的な意見対立だけを観察していれば、人間には確実な知識が得られないのではないかと思えるほどである、ということであり、彼自身が実際に確実な知識の存在を疑っていたわけではないことは、明らかである。しかしそれ以上にここで注目に値するのは、『知性論』の意図を明らかにしている本節で、人々が意見を「熱愛・溺愛をもって」信奉したり「断固として

熱烈に」主唱したりしている、という現実の観察が述べられている、ということである。ここから、ロック自身の本書執筆にあたっての問題意識は、各人が強硬に自らの意見を主張し合う状況に行き詰まりを感じたことから発している、と読み取ることができる。実は、上記の引用箇所を含む「序論」に先立って、ロックは「読者への手紙」を『知性論』の冒頭に付けているが、その中では、本書を書き始めるきっかけについて次のように述べている。

私の居間に 5、6 人の友人が集まって、本書とたいへんかけ離れたある主題を論じ合っていたところ、四方八方から起こる難問に友人たちはたちまち途方にくれました。私たちは自分を悩ます疑惑の解決に一步も近づかずに、しばしとまどっていましたが、その挙句、私はふと、自分たちの道が間違っていて、この性質の探究を始める前に自分たち自身の才能を調べ、私たちの知性が取り扱うのに適した対象と適さない対象とを見る必要があると、思いつきました。（p.7）

『知性論』訳者の大槻春彦が述べているように、この会合が開かれたのは、本書草稿が執筆された 1671 年であると考えられている¹⁹。当時ロックは、アンソニー・アシュリー・クーパー（アシュリー卿）の邸宅で、家庭医師として、またアシュリー卿の相談相手として起居していた。アシュリー卿は、その翌年（72 年）にはシャフツベリ伯爵に叙せられ、また大法官に任ぜられるほどの有力政治家であった。この邸宅でのロックの友人たちとの会合には、医学者も参加していたと考えられているが、「本書とたいへんかけ離れたある主題」についてはこれまで、「道德の原理と啓示宗教」であったとも医学に関するものであったとも言われてきた²⁰。本稿ではこの問題に立ち入らない

¹⁹ 「解説」、前掲『人間知性論（一）』287-289 頁。

²⁰ 同書、290-294 頁。なお、主題が「道德の原理と啓示宗教」であったという記録は、当日の会合の出席者の一人であったジェームズ・ティレル（James

が、押さえておきたいのは、本書の原稿を書き始めた 71 年当時のロックは、政治、道徳、宗教、医学といった、現実の生活と密接に関連した問題に関心を向けていた、ということである。そして、こうしたテーマにおける人々の間の意見対立の観察がロックを草稿の執筆に向かわせるきっかけを作っていたとすると、その論述が行き着く先も結局、人間が実際に意見を抱き主張するときの根拠や程度に関するもの、ということになる。例えばロックは『知性論』の「序論」で、次のように述べている。

私たちの機能に合った仕方と割合で、また、私たちに示される限りの根拠に基づいて、あらゆる対象を心に抱き、蓋然性だけが得られるようなところで高圧的もしくは過度に論証を要求せず、確実性を求めないとき、そのとき私たちは知性を正しく使うことになるのだらう。(1-1-5)

つまり、人間の知性の働きを検討し、その使い方を考察することはそのまま、確実な知識とは区別された蓋然的な意見や信念の抱き方・主張の仕方の考察にも連なっている。そして『知性論』最終巻では結局、前にも触れたように、「蓋然性」しか得られない領域の大きさを認めることになる(4-14-1~2)。とはいえ、ロックの場合、もう一方では確実性を持つ「知識」を探究できる領域が存在することも認めており、この点は、ポパーとの違いとして押さえておかなければならない。というのも、ポパーの場合、「自然科学的知識」は「確実な知」ではなく、「修正可能」で「テスト可能な推測から成り立つ」、とされており²¹、確実性の領域が認められていないからである。また、ポパーの寛容論を、「知の無謬性と確実性を破壊し、それらにかえて知の可謬性と不確実性のうえに人間に対する寛容が基礎づけられる」と定式化

して捉える²²ならば、「知識」の領域を確保することで知性が捉えうる確実性を全面的に破壊したわけではないロックの『知性論』とは、一致しないことが明らかである。

しかしながら、ロックにおいても、以上で見てきたように、人々が意見を「熱愛・溺愛をもって」信奉したり「断固として熱烈に」主唱したりしている状況に対する問題意識が『知性論』執筆を促す原動力になっていたとすれば、そのように主張されている意見や信念の可謬性や不確実性を暴き出すことが、本書全体を貫くテーマになっている、とすることができる。そしてロックは結局、本書の執筆によって、それまであたかも確実な「知識」であるかのように主張されていた意見や信念の無謬性を破壊していったのである。

こうして、無謬性の破壊という観点から見ると、ポパーと比較可能な範囲はロックの蓋然性の探究についての論議に絞られる、ということが、改めて確認できるだろう。

5. 誤りに対する態度

ところで、意見や信念の無謬性を破壊する、ということは、言い換えれば、意見や信念の可謬性を明るみに出す、ということである。そして実際『知性論』には、人間の誤りを分析した箇所が随所に見られるが、とりわけ第 4 巻 20 章は、その章題からして「誤った同意、言い換えれば間違いについて」[Of wrong Assent, or Errour] というものである。しかも本章の論述は、1671 年に最初に執筆された『知性論』の「草稿 A」の時点で、既にその多くが見られるものである²³。そのうち特に、「蓋然性の誤った尺度」の一つとして描かれている「学識ある教授」の姿は、ポパーの言う「古い職業倫理」を考える手がかりになるので、ここで挙げておくことにしよう。

²² 「訳者あとがき」、『世界』380 頁。

²³ *Drafts for the Essay Concerning Human Understanding and Other Philosophical Writings Vol.1, Drafts A and B*, ed. P. H. Nidditch and G.A.J.Rogers [Oxford University Press, 1990] (以下、本テキストを *Drafts* と略記), pp. 66-74. 39-42 節。

Tyrrell) によるものである (M. Cranston, *John Locke : A Biography* [Longmans, Green and Co, 1957], pp.140-141)。

²¹ AS:224, IS:197, 『世界』313 頁。

学識ある教授にとっては、時間とろうそくとを
少なからず費やし、ギリシア語とラテン語の堅い
岩から作り上げられ、そして一般的伝承と聖職者
のようなあごひげとで固められた、四十年にわた
って続いた権威が、成り上がりの新説提唱者によ
って即座に覆されることは、耐えられないことで
あり、教授の緋の衣が恥らうことではなかったか。
教授が学生たちに三十年前に教えたことはすべ
て誤り・まちがいで、難しい言葉と無知とをたい
へん高い値段で売った、と告白するようにさせら
れるだろうと、誰か期待できるだろうか。(中略)
いったい誰が、この上なく力強い議論に説き伏せ
られて、骨の折れる研究によって生涯苦心して仕
上げてきた昔からの自らの意見のすべてを、知識
や学識だと主張しているもののすべてを、一挙に
脱ぎ捨てて、まったく裸で新しい考えの探索に改
めて出かけるだろうか。風が旅人に勝って外套を
脱がせることができず、旅人はますますしっかり
外套を離さないだけなのと同じように、利用できる
すべての議論も勝つことはまずできないだろ
う。(4-20-11)

さて、ここに描かれる教授は、伝統的な学問の
長期間に渡る修得と研究により確固とした地位
を築き上げ、新説提唱者の言うことに耳を傾けよ
うとしない人物である。これを、ポパーの言う「古
い職業倫理」と照らし合わせながら見ていこう。

まず、ポパーは、「知識人にとっての古い命令
は、権威たれ、この領域における一切を知れ、と
いうものである」と述べているが²⁴、この教授が
新説提唱者によって覆されることに耐えられな
いのも「四十年にわたって続いた権威」を守り抜
こうとするためであるから、この教授はポパーの
言う「古い命令」に従っている人物であると捉え
られる。

ところで、この「古い命令」は「古い職業倫理」
の一部として述べられているものであるが、この

ような「古い倫理は誤りを犯すことを禁じてい
る」ので、「誤りは誤りとして承認されないこと
になる」という事態を導く²⁵。一方、ロックがこ
こに登場させる教授も、議論によって本人に誤り
を認めさせることは期待できない人物として描
かれている。

またポパーによれば、「古い職業倫理」は「個
人的な知および確実な知の理念」に基礎を置いて
おり²⁶、例えば「ひとりの物理学者が知る」もの
を「個人的な」あるいは「主観的な」知と呼んで
いるが²⁷、ロックの描く教授も、「骨の折れる研究
によって生涯苦心して仕上げてきた昔からの自
らの意見のすべて」を捨てられずにいるので、そ
の教授は自分ひとりが知る個人的な知に基礎を
置いていることになる。

そしてポパーが古い職業倫理に代わる「新しい
職業倫理」を提案しているように、ロックもこの
ような教授を蓋然性の誤った探究者の例として
描いている。

それでは、こうした「古い職業倫理」に代わっ
てポパーが提案する「新しい職業倫理」とは、ど
のようなものだろうか。

ポパーはまず、「新しい職業倫理」が基礎を置
いているのは「客観的な知および不確実な知の理
念」であると言う²⁸。それは、前述の「個人的な」
あるいは「主観的な」知とは対立するもので、「非
個人的な」知とも言われ、「もっとも学識に富ん
だ物理学者が知りえることを超えてさえている」
もの(例えば「四巻の物理学の教本に含まれてい
る」もの)である²⁹。そして、全部で十二ある「新
しい職業倫理」の原則のうち、第一原則では「私
たちの客観的な推測知は、いつでもひとりの人間
が修得できるところをはるかに超えてでいる」と
述べている³⁰。また第五原則では、「古い職業倫理

²⁴ AS:227, IS:200, 『世界』 318 頁。

²⁵ AS:227, IS:200, 『世界』 318 頁。

²⁶ AS:226, IS:200, 『世界』 317-318 頁。

²⁷ AS:224, IS:198, 『世界』 315 頁。

²⁸ AS:226, IS:200, 『世界』 318 頁。

²⁹ AS:224, IS:198, 『世界』 314-315 頁。

³⁰ AS:227, IS:201, 『世界』 319 頁。

の態度は、私たちの誤りをもみ消し、隠蔽し、できるだけ速やかに忘却させるものである」と古い職業倫理を批判し、こうした「誤りに対する態度を変更しなければならない」、と主張する³¹。そして続く第六原則では、「学ぶためには、また可能な限り誤りを避けるためには、私たちはまさに自らの誤りから学ばねばならない」ということを宣言する³²。さらに、自らの誤りから学ぶためには、まず自らが誤りに陥っている現状を知ることが必要になると考えられるが、この点については第七原則で明確に、次のように述べている。

私たちは絶えず、私たちの誤りを見張っていないければならない。私たちは、誤りを見いだしたなら、それを心に刻まねばならない。誤りの根本に達するために、誤りをあらゆる角度から分析しなければならない。³³

このように、私たちが陥る誤りを自ら分析するという「自己批判的な態度」³⁴は、前述のようにロックの『知性論』にも通じるものがある。17世紀のロックもまた、ポパーの言う「古い職業倫理」が議論の行き詰まりの原因の一つになっていると見て³⁵、知性の能力を吟味検討する、いわば知性批判を行った、と言えよう。そしてその結果、ロックが見いだしたことの一つが、人間にとって意見や信念の誤りを避けることは難しい、という現状であり、そこから導き出されたのが「慈しみ合い」の必要性であった。

そこで次節では、ポパーの「新しい職業倫理」の他の諸原則と対比しながら、この点を見ていくことにしよう。

6. ロックの「慈しみ合い」とポパーの「寛容」

まず、ロックにおける蓋然性探究のあり方についての主張を取り上げよう。彼は蓋然性の根拠として、「ある事物と私たち自身の知識・観察・経験との合致」と「他者がその観察と経験とを保証する証言」との二つを挙げ（4-15-4）、「他者の証言」については、次の六点を考察すべきであるという。

1. 数。2. 誠実。3. 証人の熟練。4. 書物から引用された証言の場合は、著者の意図。5. 話の諸部分・諸事情の整合性。6. 反対証言。（4-15-4）

それでは、こうした根拠を使って、知性はどのように蓋然性を見いだしていくべきであるとロックは説くのだろうか。上の引用に続く節で、ロックは以下のように述べている。

もし心が理性的に進もうとすれば、心は、蓋然性のあらゆる根拠を検討すべきであり、また心がある蓋然的命題に同意したり同意しなかったりする前に、そうした根拠がこの命題に対する賛否をおよそどのようにしてもたらしめるのかを見るべきであり、全体を適正に差し引きした上で [upon a due ballancing the whole]、蓋然性のより大きな根拠がどちらに優勢であるかに比例して、程度の差はあれ固い同意によって、命題を拒否したり受けいれたりするべきである。（4-15-5）

この引用におけるロックの主張は、次のように解される。すなわち、蓋然性への同意は、根拠がもたらす程度に釣り合ったものを与えるべきであり、その程度を見いだすための探究は、根拠全

³¹ AS:228, IS:201, 『世界』 320 頁。

³² AS:228, IS:201, 『世界』 320 頁。

³³ AS:228, IS:201, 『世界』 320 頁。

³⁴ AS:228, IS:201, 『世界』 320 頁。

³⁵ ポパーの言う「古い職業倫理」に当たるものが描かれた先の引用箇所（4-20-11）は、『知性論』最終巻の終り近くに登場するものではあるが、この箇所自体は、本文でも述べたように 1671 年の「草稿 A」のうちに存在するので（Drafts, pp.71-72. 42 節）、これに対するロックの問題意識は、本書の執筆に着手した当初から続いていると見ることができる。

体を適正に考量することによって進められるべきである、ということである。

ところでここで、蓋然的命題への賛否をはかりにかけることが「全体の適正な差し引き」と表現されているが、実はこれと類似した表現が、蓋然性の探究を論じた他の箇所でも使われており、とりわけ「全体の証拠の収支計算をする〔cast up the account upon the whole Evidence〕」

(4-16-1) という言い方が、ロックにおける探究方法の特徴を最も端的に示しているように思われる³⁶。これを、蓋然性に対しても「真理愛」を持って探究に臨むべき、という前述の主張と考え併せると、ロックにおける蓋然性への同意は、決してそのときどきの感情や気まぐれではない、ということが分かる。ただし、「収支計算」が「全体の証拠」に対してなされる以上、同意は、その時点までに収集された証拠に左右される、ということも明らかである。そしてこの証拠の収集という点に探究者の限界があることを、ロックは次のように指摘するのである。

蓋然性という事柄では、当の問題に何か関わりのある細かな点がすべて私たちの前にあること、また、蓋然性を別の側に傾かせるかもしれない、私たちに現在は優勢に見えるすべてにまさるかもしれない、背後のまだ見ぬ証拠はないことを、あらゆる場合に確かとすることはできない。自らが持っている意見の大部分に関する証明をすべて残らず集めて、自分は明晰で十分な見解を持ち、もっと適切な情報のために持ちだすものはこれ以上ない、と間違いなく結論するほどの閑暇と忍耐と手段とを持つ者は、まずいるだろうか。

(4-16-3)

ロックはこれと同様のことをこの引用に続く節、すなわち前述の「私たちの判断の正しい使用は、相互の慈しみ合いと自制である」というタイ

トルを付した第4巻16章4節において、「互いの無知を憐れむこと」を主張した後でも述べている。つまり、現実の人間は時間にも忍耐力にも手段にも限界がある以上、自らの意見についてさえ、「これで十分だ」と間違いなく断言できるほど徹底的にその根拠を収集し検討できるわけではない、ということである。そしてそれは、「互いの無知」を認めていることから明らかなように、議論の相手にも自分にも同じことが言えるのであり、だからこそ、「憐れみ合い」が必要なのである。

ロックの「慈しみ合い」はこのように、互いの人間知性の限界に思いを向けることにより、「意見が熱愛・溺愛をもって信奉され、断固として熱烈に主唱される」(1-1-2)という事態を避けようとするものであった、と考えられる。

さて、これに対して、ポパーの「新しい倫理」はどうだろうか。本節で見てきたロックの蓋然性探究のあり方についての見解にとりわけ近い内容が、第九原則に含まれている。

われわれが他者の誤りを明らかにするときには、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³⁷。

これはまさしく、人間としての互いの限界に思いを向ける、という『知性論』第4巻16章3節～4節の内容に対応すると思われる。さらに、上記の引用に続く第十原則もロックの主張との比較の上できわめて重要である。

誤りを発見し、修正するために、われわれは他の人間を必要とする（また彼らはわれわれを必要とする）ということ、とりわけ、異なった環境のもとで異なった理念のもとで育った他の人間を

³⁶ 他の類似表現は、次の三箇所に見いだされる。4-17-5, 4-17-16, 4-20-15。

³⁷ AS:228, IS:201-202, 『世界』320-321頁。

必要とすることが自覚されねばならない。これはまた寛容に通じる³⁸。

この第十原則は、「互いの無知を憐れむように親切にふるまうべきであり、またあらゆる穏やかで公正な情報伝達により互いの無知を取り除く努力をするべきである」(4-16-4) と説く『知性論』にも通じる理念であると思われるが、「異なる環境のもとで育った他の人間を必要とする」というポパーの原則と比較するためには、『知性論』の続編にあたる『導き方』に展開されているロックの見解を持ちだす方が、類似性がより明らかになると考えられる。そこで以下では、『導き方』の第三節を取り上げることにする。

本節でロックは、理性がその役目や目的を果たすことができなくなる三つの過ちを挙げているが、ここで第三の過ち、すなわち「誠実に理性に従う用意はありながらも、幅広い、健全な、調和のとれた感覚とでも言うべきものを欠いており、そのため当面の問題に関連があり、問題の解決にとって重要かもしれないすべての事柄を十分に見通せない人たち」に見られる過ちを、次のように論じている。

私たちは部分的にしか見ず、部分的にしか知らないのだから、私たちの部分的見解から正しくない結論を出したとしても不思議ではない。この点を考えると、自分の才能にひどく自惚れているような人物でも、他の人たちと話をしたり相談したりすることがどれほど有益であるか分かるだろう。(中略) というのも、誰も全体を見渡せないし、一般に私たちは、同一の事物に対する私たちの異なった、言わば立場にしたがって、その事物についての異なった眺めを得るからである。したがって、自分は見逃してしまったけれども、もし自分の心に入ってきたとしたら理性が採用しただろうと思われる事物についての考えを、誰か他の人が持っていないだろうか、と考えること

は矛盾したことではないし、またそう考えたとしても、誰も身分を落とすことにはならない。³⁹

そしてロックは、同節のこれに続く箇所、真理愛の持ち主でありながら真理の発見において大して進歩しない人たちについて、「彼らは一種類の人たちとしか会話をせず、一種類の本しか読まず、一種類の考え方にしか耳を傾けようとしない」と指摘する⁴⁰。つまりロックもまた、自らの「正しくない結論」を修正するためには、異なる立場から探究をしている他者を必要とする、ということ、ここで主張しているのである。

けれども一点、両者の違いをここで指摘しなければならない。それは、ポパーは第十原則で「寛容 [Toleranz, toleration]」という表現を用いるが、ロックはこれを「慈しみ合い」と表現している、ということである。本稿で繰り返し触れたように、ロックは『知性論』で「寛容 [Toleration]」という語を使わないが、それは、ロックにおいて「寛容」とは、宗教的寛容、すなわち、統治者が個人の宗教上の事柄に関して強制力を用いるのを控えること、を意味するからである⁴¹。一方、ポパーはこの「寛容と知的責任」論文の第2節冒頭で、前述のようにヴォルテールの『哲学辞典』における「寛容」という項目の冒頭を自らの自由訳によって紹介した上で、「ヴォルテールは、われわれは己れの愚かさを相互に許しあうべきであるといつて、寛容を基礎づけた」と説く⁴²。

このポパーが捉えたヴォルテールの「寛容」の意味は、ロックの「寛容」より、かなり広い。そしてポパーが、ヴォルテールに見られるような広い意味での「寛容」の理念を知的探究に導入しようとしていたことは、本論文から明らかである。とはいえ、「われわれは、われわれの誤り、われ

³⁸ AS:228, IS:202, 『世界』 320 頁。

³⁹ *Conduct*, §3, p.8. 前掲訳書、7-8 頁。

⁴⁰ *Conduct*, §3, p.9. 前掲訳書、8 頁。

⁴¹ 詳しくは、下川潔『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』[名古屋大学出版会、2000 年]、15-19 頁を参照。

⁴² AS:216, IS:190, 『世界』 301 頁。

われの誤りやすさ、われわれの無知を容認しあうべきだ」⁴³という主張は、直接的にはポパーがヴォルテールから学んだもののだとしても、本稿で見えてきたように、その内容について言えば、ロックの知性批判からでてくる「慈しみ合い」にかなり類似している、と見ることができる。

7. 結び

本稿では、ロックの蓋然性探究における「慈しみ合い」とポパーの「寛容」とを取り上げ、その比較を本題として論述してきた。その結果、両者には、確実性を認めるか認めないかという立場の違いや「寛容」という言葉の使い方についての違いが見られたものの、以下の三点では類似性が見られた。第一点は、本題の前提となる人間観である。すなわち、両者とも、無知の存在を認めながら真理を探究しようとする人間を前提としている、ということである。第二点は、両者において無謬性の破壊という問題意識の存在が浮き彫りになった、ということである。そして第三点は、両者とも、探究者同士が互いの知性の限界に思いを向けることを訴えている、ということである。

一方、本稿では、ロックの「慈しみ合い」とヴォルテールの寛容論との関係には踏み込まなかったが、ポパーの「寛容」がヴォルテールにその源泉の一つを持っていることが明らかである以上、今後はロックとヴォルテールとを比較検討することにより、ポパーの寛容論とロックの蓋然性探究についての論議との比較研究にも、本稿とは別の側面から光を当てることができるかもしれない。

こうして、両者の類似性の解明が進んで行けば、これまで思想史の中に埋もれがちであったロックにおける蓋然性探究の論議、特に探究者同士の「慈しみ合い」という精神の根拠である知性批判、すなわち人間知性の限界に起因する可謬性についての詳細な分析が、ポパーの言う「古い職業倫理」から「新しい職業倫理」への転換実現という、

今日においても依然として課題であり続けている難題の解決に向けて、有意義な示唆をもたらすのではないかと、と思われる。⁴⁴

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆
☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

「記号論の個別科学への応用

—消費の解説のために— 報告を終えて

松尾洋治

2011年7月2日（於：日本大学）に開催された第22回年次研究大会シンポジウムにおいてパネラー報告をおこなった。報告では、記号論の応用研究の事例を紹介するとともに、応用研究が直面している問題を論じた。より具体的には、消費記号論を取り上げ、研究者によって恣意的な記号解釈や印象批評のような主観的解釈が提出される現状を指摘した。これらの解釈が横行する背景には、研究者の間で採用されている理解の方法が未熟であったり、妥当な解釈とは何かが問われていないことが関係している。それゆえ、消費行為を理解するためのよりよい方法を模索することが焦眉の課題であるが、今回の報告では、ポパーの状況の論理に言及し、一応の解決策とした。

とはいえ、この先、状況の論理を実際の分析にどう落とし込んでいけば良いのか、あるいは、消費行為を説明する際に参照すべき状況とは何かなど、検討しなければならない項目が数多く残さ

⁴³ AS:215, IS:190, 『世界』300頁。

⁴⁴ 本稿は、日本ポパー哲学研究会第22回年次研究大会（2011年7月2日、於日本大学文理学部）において口頭発表した原稿をもとにしたものである。ただし、当日の質疑を踏まえて大幅な加筆修正を行った。また筆者は、その加筆修正済みの原稿を、第5回ジョン・ロック研究会（2011年11月6日、於学習院大学）においても口頭発表する機会を得た。本稿は、その際の質疑を踏まえて再び若干の加筆を行ったものである。両研究会でコメントを頂いた方々に感謝したい。

れている。シンポジウム参加後、いろいろと思案しているところであるが、ヒントになりそうな研究が近年出始めていることが分かった。例えば、栗木契（2003）では、理解の方法について直接議論しているわけではないが、新たな分析のフレームワークが提示されている。自身の今後の研究の方向性を探る意味でも、彼の主張を確認しておくことは無駄ではないと思われる。

栗木の研究関心は、もともとマーケティングと消費者の関係やその相互作用を捉えるための記号論モデルを構築することにある。従来のマーケティング研究では、企業と消費者の間での円滑な意思疎通を前提にしたモデルが多かった。すなわち、消費者の欲望を企業は汲み取り、それを製品に反映することが可能であるとか（＝適応モデル）、あるいは、企業は消費者の欲望を操作し、創造することができるといった見解（＝創造モデル）がそれである。ところが、実際の企業と消費者の間のコミュニケーションでは、従来の研究モデルでは想定されていなかった消費者による製品の価値（意味）の読み替えが生じている⁽¹⁾。栗木は、この現象との関連のなかでマーケティングを捉え直そうとするのである。

消費者は、常に企業が意図した通りの反応を示す操り人形のような存在ではない。彼らは、企業による説得や操作に単に抵抗を示すだけでなく、製品から思いもかけないような価値（意味）を見だし、欲望を抱くことがある。さしあたり、こうした価値（意味）を読み替える消費者は、欲望の操作を試みる企業にとって不確実性をもたらす存在となる。だが、個々の消費者が完全に恣意的で、バラバラな反応を示すかという、必ずしもそういうわけでもない。マーケティングを通じて市場から似たような反応を数多く獲得することがあるからである。それゆえ、意味の読み替えという不確実性に直面しながらも、なぜ企業は市

場から一定の反応を引き出すことができるのか、という新たな問題が提起されるのである⁽²⁾。

栗木は、製品の読み（知覚・評価）に影響を与えている消費者の知識と、それに影響を与える企業の広告効果に注目する。製品に限らず、一般的に、われわれが現象や記号をどう捉えるかは、事前に所有している情報や知識の量や種類によって左右される。市場における反応形成は、この解釈の知識依存性の観点から説明されるのである。すなわち、市場から類似した反応が引き出されるのは、消費者が類似した知識を所有し、参照しているからであると。さらに、その知識形成に影響を与えるのがマーケティングであり、とりわけ広告が重大な役割を果たしていると結論付けられるのである。詳しい説明は割愛するが、広告には、製品の内容を提示する以外にも、製品の知覚・評価を誘導するような役割があり、うまく情報提供することができれば、製品に関する特定の読み（知覚・評価）を導くことができるのだという⁽³⁾。

以上のような広告効果モデル、あるいは、消費者の知識を経由した行為の説明モデルは、ある意味で、われわれが志向する研究目標を具体化する試みであるといえる。ポパーの三世界論に依拠すれば、消費者が所有する知識は世界3的なものとみなされるのであり（無論、科学的知識と行為主体が保有している情報の集合を完全なイコールで結ぶことができるかどうかは議論の余地があるが）、それは心的状態の外にある状況要因に還元して説明する「状況の論理」的な試みであるといっていよう。栗木のモデルに含意されている分析のフレームワークは、今後の解釈実践における一つのガイドラインになると思われる。

しかし、栗木のモデルはいくつかの問題点を抱えている。まず、消費者が所有する知識を説明変数として持ち出したところまではよいが、それがどのような種類の知識なのかについてはほとんど言及されていない。情報や知識の概念規定につ

⁽¹⁾ 栗木（2003）, pp.109-111.

⁽²⁾ 栗木（2003）, pp.119-120.

⁽³⁾ 栗木（2003）, pp.130-143.

いては曖昧にされたままである。さらに、より重大な問題として、市場の反応形成を広告の効果だけで説明しきれのかという点が挙げられる。栗木は、広告の実施によって、不特定多数の人間を同時に操作でき、似たような反応を引き出すことができると考えているようであるが、こうした皮下注射モデル的発想は、例えば、消費者同士のコミュニケーションといった広告以外の影響を無視しており、市場の反応形成の説明としてはあまりにも素朴である（また、この点において、栗木の主張は従来の創造モデルに後退しているような印象を受ける）。

ステイタス・シンボルとしての製品の消費や、ボードリヤールが主張したようなコードの担い手としての製品の消費は、その価値（意味）が社会的に共有されてはじめて成立する。ある1人の人間が見いだしたものの記号が、他人にまったく受け入れられず、社会的に伝播しなければ、それは記号としては機能しない。それゆえ、記号消費は、必然的に、消費者の間での記号の受容過程を伴う⁽⁴⁾。消費者は他人と隔絶された真空地帯で生活しているわけではなく、他人との接触のなかで（あるいはメディアを通じて）、消費ルール（コード）を学習し、模倣するのである。市場における反応形成には、とくに記号消費という現象を捉える際には、企業による説得や操作といった働きかけだけではなく、消費者によって独自にルールが生成され、それが伝播していく過程も考慮に入れる必要があるだろう。

ところで、消費ルールの生成・普及プロセスを分析するとなると、いわゆる制度発生の問題に行き着く。あいにく、現在のマーケティング研究においては、この問題に取り組むための理論やモデルはほとんど見当たらないが⁽⁵⁾、隣接学科の経済学に目を転じてみると、古くはハイエクによる自生的秩序の議論や制度派経済学、そして近年の進

化経済学において、これまで数多くの研究成果が蓄積されてきている。今後は、これらの経済学的知見を足がかりにしながら、先の消費者知識の概念規定も含めて、消費のルールの生成・普及問題に取り組んでいくつもりである。

■参考文献■

石原武政（1996a）「消費者需要とマーケティング—競争の使用価値概念の提唱—」石井淳蔵・石原武政編著『マーケティング・ダイナミズム』白桃書房、所収。

石原武政（1996b）「消費者の実用的理由と文化的理由」石井淳蔵・石原武政編著『マーケティング・ダイナミズム』白桃書房、所収。

栗木契（2003）『リフレクティブ・フロー—マーケティング・コミュニケーション理論の新しい可能性—』白桃書房。

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

⁽⁴⁾ 石原（1996b）,p.189.

⁽⁵⁾ 数少ない例外的な試みとしては、石原（1996a,1996b）がある。

<<投稿論文>>

醒めた気持ちで読むマックス・ヴェーバー

篠崎研二

マックス・ヴェーバーの『社会学の根本概念』の訳者あとがきに、清水幾太郎は、

この論文の翻訳を岩波書店と約束したのは、二十五年前のことである・・・この二十五年間は、日本におけるマックス・ヴェーバーの研究が大いに進み、それに伴って、彼が謂わば神話化されていった期間とほぼ一致する。・・・考えてみれば、私と周囲の空気の食い違いは、約四十五年前に私が初めてマックス・ヴェーバーの著作に接した時代の空気が、その彼に後光が射している現在も、私の心のどこかに残っているためであろう。([2]、p.99-100)

と書いた。これが昭和四十六年十月のことだ。ということは、ヴェーバー研究の先駆者たる清水が当時、既に違和感を感じていた「後光」は、その後も衰えることなく、さらに四十年にわたって射し続けたということだ。ヴェーバーに傾倒したことがない私には、このありがたい後光も見えないのであるが、それでもなお興味を抱くのは、社会科学の方法論が話題になると、ほとんど決まって彼の名が出てくるからである。ところで科学の方法論と言えば、ヴェーバー以降、ウィーン学団から今日の科学哲学者にいたるまでの人々によって、とことん議論され続けてきたテーマである。科学哲学の世界では、どんなに喝采を浴びた学説でも、だいたい結局は丁重な表現で、コテンパンにやられてしまうのが常だという印象が私にはあるが、この感じからすると、半世紀に渡って輝き続ける後光—日本だけのことではないのか？—というものには、私も違和感を禁じ得ない。と

いうわけで私は、ヴェーバーの著作を虚心坦懐に読んで、この違和感が正当なものであるのか、いや私もついに後光を見ることになるのか、知りたいと思った次第である。しかし、語り尽くされてきた方法論議に今さら何を新たに付け加えるのか、と誰もが問うことだろう。あえてそれに答えれば、ひとつは今日までの科学哲学の成果を取り入れる—もちろん私にできるかぎりでのことであるが—こと、もうひとつはヴェーバー方法論のなかに刷り込まれたフォン・クリース確率論を明みに出すことである。

科学方法論に関するヴェーバーの主要著作は、『社会科学と社会政策に関わる認識の「客観性」』[1]（長いので、以下、折原にならって『客観性』と呼ぶ）、『社会学の根本概念』[2]、『理解社会学のカテゴリー』[3]、そして『歴史学の方法』[4]あたりだと私は理解しており、したがって本論が検討の対象とするヴェーバーの著作もこれらにほぼ限定されている。さて、ヴェーバーは社会学と歴史学の区別について、『社会学の根本概念』でこう言っている。

社会学は、類型概念を構成し、現象の一般的規則を求めるものである。この点、文化的意義のある個々の行為、集団、人物の因果的な分析や帰属を追求する歴史学と異なる。([2]、p.31～32)

社会的行為のうちには、事実上の規則性が見られる場合がある。すなわち、典型的に同じ主観的意味をもって、一人の行為者に繰り返し現れる行為の過程があるし、また、広く多くの行為者に—場合によっては、同時に—現れる行為の過程がある。社会学は、歴史学が重要な、すなわち決定的な具体的連関の原因を研究するのに対し、こういう行為の過程の諸類型を研究する。([2]、p.46)

そこで本論では、前半で、行為の諸類型を研究す

る社会学の方法論、後に「方法論的個人主義」とも呼ばれるようになった方法論について、後半では特に「因果帰属」と呼ばれる歴史学の方法論について検討していきたい。最後に、自然科学と社会科学の方法論の違いという、古くから議論されてきた問題について、この検討作業をするうち私が気づいた、少しばかり新しい視点を提案したい。

個人主義―「内からの視点」の限界

ヴェーバーはまず社会学を次のように定義する。

「社会学」という言葉は・・・社会的行為を解釈によって理解するという方法で社会的行為の過程および結果を因果的に説明しようとする科学を指す。そして「行為」とは、単数或いは複数の行為者が主観的意味を含ませている限りの人間行動を指し、活動が外的であろうと、内的であろうと、放置であろうと、我慢であろうと、それは問うところではない。([2]、p.8)

ヴェーバーは「社会的行為」の概念に、「主観的意味を含ませている限りの人間行動」というように、実は単なる行為には留まらない意義をもたせている。それは以下の叙述でさらにはっきりするだろう。

「行為」（意識的な不作為や忍容を含む）というのは、われわれにとって常に次のようなものである。つまり、「客体」に対する行動のうちで理解可能なもの、すなわち、たとえ多かれ少なかれ無意識にであっても、何らかの「抱かれた」あるいは「考えられた」（主観的な）意味をもった特殊な行動のことである。([3]、p.13)

こうした行為は、要するに「何らかの動機に基づく行為」と呼んで差し支えないであろうと思う。さらにこうした行為に次のような諸類型からなる「理念型」（「理想型」）を想定する。

- 1) 目的合理的行為
- 2) 価値合理的行為（倫理的、美的、宗教的価値への信仰による行為）
- 3) 感情的、特にエモーショナルな行為
- 4) 伝統的行為（身に着いた習慣による行為）

かくも行為の主観的意味、つまり動機にこだわる理由は、それが「理解可能」だからである。「広く一切の科学と同様、すべての理解は、『明確性』を求める」([2]、p.10) が、

行為の領域で合理的に明確なのは、何と言っても、行為の主観的意味連関の知的理解が完全且つ明晰に行われる部分である。行為のうち感情移入的に明確なのは、行為の体験的感情連関が完全に追体験される部分である。([2]、p.10)

というわけで、諸個人がその行為に持たせた主観的意味を把握すれば、四つの諸類型によって、明確な理解に到達することができるからである。いったんそのような行為に諸類型が導入されたならば、社会学的概念は、みなそれに還元されなければならない。そこで、

「国家」、「組合」、「封建制」等々といった概念は、社会学にとっては、一般的に言えば、人間の共同行為の一定の仕方のための範疇である。したがって、社会学の課題は、そうした範疇を「理解しうる」行為へ―すなわち関与している個々の人間の行為へと例外なく―還元することである。([2]、p.33)

或る社会的行為の理解可能な主観的意味に対応する統計的規則性のみが、ここでいう理解可能な行為類型、つまり「社会学規則」なのである。([2]、p.21)

ということになる。したがって「理解社会学」は、

もし人が行為の関係の（主観的に考えられた）意味を人間の行動の「内側」と呼ぼうというのであれば—危険な用語法ではあるが！—そのときにのみ次のように言うことができるであろう。理解社会学はそうした諸現象をもっぱら「内側から」…観察するのである（[3]、p.17）

というように特徴づけることができる。四つの類型のなかでも、この「内側から」の観察でもっとも明確に理解できるのが、目的合理的行為であるが、ヴェーバーによれば、それを法則化したものが経済法則である。そのひとつであるグレシャムの法則について次のように述べている。

「悪貨は良貨を駆逐する」という謂わゆる「グレシャムの法則」は、或る条件の下で純粹目的合理的行為という理想型を前提した場合の人間の行為を合理的に明確に解釈したものである。（[2]、p.18）

理解社会学の多くの命題は、「法則」—例えば、グレシャムの法則—と呼び慣わされているが、法則というのは、或る状況において期待される社会的行為の過程の類型的可能性が観察によって立証されたものであって、同時に、この可能性は、行為者の類型的な動機および類型的な主観的意味から理解することができるものである。（[2]、p.30）

良貨は貯めこみ、悪貨を使うのが個人の合理的判断だろうから、この法則は確かに個人の「目的合理的行為」の帰結として説明できるようだ。価格決定のメカニズムにしても、需要者の安く買おうとする行為と、供給者の高く売ろうとする合理的行為の帰結として理解できるだろう。

駆け足でヴェーバー社会学を概観したが、この「内側からの観察」という考え方こそ、ヴェーバーの方法論の特徴をもっともよく表し、そして大きな弱点だと私がみなす点である。これは、社会現象を人間の行為の主観的意味、つまり動機とい

う「内側」から観察するという方法論である。そうするのは「意味のある行為、すなわち、理解可能な行為」（[2]、p.9）とヴェーバーが言っているように、「理解できる」からである。そして内側から観察することで最も明確に理解できるのが、目的合理的行為であり、それを法則化したものが経済法則だと言っている。はたしてそうだろうか？

競合する A 社と B 社の 2 つの同業の中小企業があり、A 社は B 社よりもいつも生産性が低く、収益が少ないでしょう。その原因を探ろうと思って、両社の社員の働き振りを比べてみたでしょう。すると大きな違いに気付いた。A 社の社長は多才で有能なので、自分が他人よりも得意なことは全部自分がやってしまう。B 社では社長は経営管理に専念し、社員は自分が最も得意な業務に従事しているのである。ただ、どちらの会社の社員も、特別な考えもなくそのような分業をやっているのである。比較優位の原理を知る人は A 社の生産性が低い理由をすぐに理解するはずである。つまりこの理解にとって、社長や社員の行為の主観的意味、つまり動機を知ることなど不必要なのだ。ということは「比較優位の法則」という経済法則は、諸個人の行為の帰結であることは間違いないが、その目的合理的行為の帰結として説明したり理解したりすることはできないのである。人々の「内側」から観察しても何もわかりはしない。むしろ「外側」から観察しなければならないのである。こんな例はほかにいくらだってある。個人が商品を買う動機をいくら理解したって、乗数効果を理解することはできない。ヴェーバーの言うように「行為者の類型的な動機および類型的な主観的意味から理解する」ことはできないのである。

ヴェーバーの「理解社会学」は、社会学における「理解」のあり方を不当に狭く限定してしまっている。諸個人の（1）～（4）のような行為類型の相互作用の帰結として社会現象が説明されたり理解されたりすることはもちろんあるだろうが、理解のあり方はそれに限定されることは全

くない。そのような動機を捨象した、または動機を全く問題にしない、マクロな行為の分析によって法則を認識したり、理解することもあり得る。どの理解がいちばん明証的だとか、優れているとか、主要なものだ、などということは言えない。いくぶん抽象的な数理分析を駆使した理解もあるだろうし、行為者への感情移入をベースとした理解もあるだろう。様々なレベル、種類の理解があるだろうということである。だから、理解社会学の適用領域は限定されたものとならざるを得ず、したがってこれを社会学の一般的方法などとは言えないだろうし、ましてや社会科学方法論にまで格上げすることなど、まず無理だと思う。

ヴェーバーの「理解社会学」は、じつは古くからある思想の系譜に属するものだと思う。それは、科学的な説明とは、馴染みのない現象を、慣れ親しんだ現象に結びつける（あるいは還元する）ことによってこの世界を理解させるものだ、という考え方である。ヴェーバーにとって慣れ親しんだ現象とは、個人の内面、つまり例の行為の諸類型なのである。諸個人の主観的意味を持った行為をもとに社会現象を理解し、さらには「国家」や「組合」といった範疇まで、そのような行為に還元しようとする思想は、結局のところ、心理主義にならざるを得ないと思う。もちろんヴェーバーが、理解社会学は心理学とは違うことを強調したことは承知しているし、確かにそのとおりだとは思いますが、しかし、社会現象を諸個人の行為の動機に還元することは、心理学への還元ではなくても、心理への還元であり、そして心理に依存しない社会現象の分析を排除しているのである。

「方法論的個人主義」の問題—ワトキンス—ゲルナー論争を振り返る

この論争はワトキンスの”Ideal types and historical explanation”[5] をゲルナーが”Explanations in history” [6]で批判し、これにワトキンスが”Historical explanation in social sciences”[7] で反論した一連のやり取りで、

1950年代のことである。当時、彼らはロンドン・スクール・オブ・エコノミクスにいて、ポパーやアガンなども参加して、この種の議論を時々やっていたらしい。ポパーのあとを継いだワトキンスの方法論的個人主義は、しかしヴェーバーの個人主義をさらに押し進めた主張になっているため、その問題点がさらにクリアになるとともに、またさらに誤謬を重ねていると私には思える。

（ワトキンスの方法論的個人主義—”Ideal Types and Historical Explanation”）

ワトキンスは、

社会状況の一般的な特徴についての知識は、いつも導出されたものである、つまり、諸個人の状況について知られていることを総合して得られたものであるとするならば、歴史の分析において、全体的な特徴から出発して諸個人の状況へ進むことはできない。前者は後者から論理的に導きだされるのである。（[5]、 p.727）

と主張したうえで、まず方法論的個人主義を以下のように特徴づける。

この原理（方法論的個人主義）は、社会的な過程や事象は、(a)それに参画している諸個人の行動を支配する原理と、(b) 諸個人の置かれた状況、とからそれらを導出することによって説明されるべきである、と主張する（[5]、p.729）

これに対し、方法論的全体主義（ホーリズム）は、

諸個人の行動は (a)社会システム全体に適用される、独自の巨視的な法則と、(b) 全体のなかでの諸個人の立場（または役割）についての記述、とからそれらを導出することによって説明されるべきである、と主張する（p.729）

ものであるとされる。そして、方法論的個人主義

をとる理由についてこう書いている。

（１）物理的な物は知覚されなくても存在するのに対し、社会的な「事物」、たとえば法律、価格、首相、配給手帳などは、人々の係わりによって作られるものである。しかし社会的な事物が、個人の係わりによって形成されるのであれば、その形成は個人主義的に説明されなければならない。（２）社会科学者や歴史学者は、相互作用している諸個人のシステムの全体構造や行動に「直に触る」ことはできない。しかし社会科学者や歴史学者は、諸個人の性向や状況については、十分に信頼し得る見解に到達できることが多い。これら二つの事実から、抽象的な社会構造の理論的な理解というものは、具体的な諸個人についての、より経験的な知識から導かれるべきであるということが言える。（[5]、p.729）

複雑な社会状況の理解は、諸個人の性向、考え、そして諸個人間の関係についての知識から常に得られるものである。社会状況はそのはっきりした特徴を経験的に確認することはできるだろうが、その理解は諸個人の行為が合わさった帰結として説明できるだけである。（[5]、p.732）

言っていることはヴェーバーとほとんど同じであることに気づかれるだろう。上記（１）は、「国家」や「組合」と言った諸範疇が、関与している諸個人の行為へと還元されなければならないというヴェーバーの主張と、そして（２）は理解社会学の考え方に対応している。経済法則が個人の合目的行為の帰結だとする点も全く同様で、ヴェーバーが持ち出したグリシャムの法則のかわりに、ワトキンスはケインズを持ち出す。

『一般理論』の核心にケインズは「３つの基本的な心理的要素、すなわち消費への性向、流動性の選好、資本財からの将来利益の期待」を置いた。（[5]、p.737）

つまり、まさしく諸個人の「性向」、「選好」、「期待」といった心理的要素によって経済諸現象が説明されているではないか、というわけだ。ワトキンスの言う行為もまた、ヴェーバーと同じく「主観的意味」を持っていなければならないのである。この心理主義的傾向は、次の一節からも明らかである。

社会学理論が（諸個人の）性向を根拠として社会的な帰結を導きだすものであるならば、社会科学における大きな進歩は、われわれの精神構造で、以前には軽視されていた典型的な特徴に気づくこと、そしてその精神構造の定式化から演繹されるものが、より豊かであり、以前の心理学法則よりもより広範囲の事実を説明するものであることにあるだろうと思われるのである。（[5]、p.736）

そしてこれは結局、ヴェーバーの「内からの視点」と同じことである。

（ゲルナーの批判—“Explanations in History”）

ゲルナーは歴史法則を持ち出して方法論的個人主義を批判したりはしないが、本論文では、まず以下の二点を問題点として指摘している。

第一は個人の行動には僅かな違いしかないが、無数の人々の集合に不規則に分布していて、それが、諸個人には感知されないものの、社会全体に重要な結果をもたらすことがある。…統計的規則性は全体としての社会状況の持つ特徴によって説明されるものであり、諸個人の場合に結びつけることはまずできない。第二は、諸個人は全体論的な概念を持っていて、行動がその影響を受けていることである。（[6]、p.163）

ゲルナーの第一の論点は、主観的な意味を持たせた行為だけでは説明のつかない事象があることを指摘したものである。しかし、ゲルナーが重

視しているのは第二の論点のほうであり、その例にド・ゴール将軍の行為がいかに彼の「フランス」という観念に鼓舞されていたかを指摘する。その観念たるや、実際のフランス人とはほとんど関係ないのである。ホーリスティックな観念が個人の行為に影響することから、さらに一般化して、社会現象の因果関係においても、それは常に下位の要素（個人）を原因としているとは必ずしも言えず、因果関係の連鎖にはホーリスティックな概念や制度が、下位にある個人の行為の原因になることを指摘するのである。因果連鎖のいわば一方向性の仮定が、個人主義者が暗黙のうちに犯している根本的な誤りだとするのである。

（ワトキンスの反論―“Historical Explanation in the Social Sciences”）

ワトキンスはゲルナーの批判の一部を認め、方法論的個人主義がうまくいかない二つのケースがあるとする。

第一は確率的な状況で、人々の偶然的で予測不能な行動が、規則的で予測可能な結果をもたらす場合である。1000 人の人が対称形のホールの中心にいて北を向いているとする。出口は東側と西側に一つずつある。およそ 500 人が東出口から、他の 500 人が西出口から出て行ったとしても、私はこのことを人々の持つ、僅かで検出できないような東好みや西好みといった違いで説明しようとは思わない。

方法論的個人主義が適用できない第二の種類の社会現象は、人々の神経系の物理的接触が知的制御を短絡して自動的な、ある意味では適切な体の反応を引き起こす場合である。（[7]、p.108-9）

このような社会生活に見られる統計的な規則性は個人主義的観点からは説明できないが、ある意味では非人間的なもので無数の単なる偶然からの帰結である。（[7]、p.109）

つまりゲルナーの、第一の観点からの批判は受

け入れたのである。とは言っても「そんなことは瑣末だろう」というニュアンスは透けて見える。しかしここでワトキンスの心理主義は鮮明になった。人々の「西好み」や「東好み」といった心理で説明できないから、この事象は方法論的個人主義では説明できないことだとはっきり言っているからである。第二の論点に対しては、ワトキンスは以下のようにして、否定しようとする。

17 世紀のフランスで、ユグノーの商人が比較的裕福だったことは、彼らがカトリックに比べて、より多く利益を再投資する傾向があることで説明されよう。この傾向は、今度はカルビニズムが倹約を奨励するからとか、あるいは宗教上の規制から土地や政党事務所を購入したりできない、といったことでさらに説明されるだろう。（[7]、p.111）

というわけで、諸個人の行動が、思想や制度などの、よりホーリスティックな、あるいはより高次の集団によって影響されることは認める。しかしつづけて、

方法論的個人主義は、人々に広く普及した性向の形成、あるいは「文化的条件付け」を、他の人間的要素によって説明されるべきであって、何か非人間的な要素、たとえば、いわゆる歴史法則が人々を否応無く、あらかじめ決められた道に追いやるなどということはない、とするのである。これは方法論的個人主義の反歴史主義的な主張である。（[7]、p.111）

というのであるが、さてこれが、ゲルナーの第二の論点にたいする正面からの反論になっているのかどうかは、いまひとつはっきりしない。「諸個人の性向に還元されなければならない」という主張が、「他の人間的要素による説明」という、やや曖昧な表現に後退したように見えるからである。また「説明されるべき」とはいうものの、

その実際の説明はない。これもゲルナーが批判した点の一つであった。

方法論的個人主義の三つの錯誤

以上、ざっと見てきたが、わたしはゲルナーの主張には基本的に共感するものの、方法論的個人主義に対する批判としてはやや的外れではないかという感を抱く。ゲルナーが問題の所在を、

歴史における説明という課題は、社会学の性質に関わる問題でもある。これについてどのような見解を抱くかは、深刻な道義的かつ政治的帰結をもたらすと思われる。・・・歴史的説明と政治的あるいは道義的帰結とを結びつける議論のうちで、単純なものはこんなぐあいである—歴史的過程について、堅固で不変でそのうえ広大な適用範囲をもった一般法則などがもしあろうものなら、個人の責任などを前提とした世界観などそもそも見当違いになる。この帰結が気に入らない哲学者たちは、そこでこの前提を覆すことに専念する。つまりそうした歴史法則などあったためしはないことを指摘したり、あるいはそもそもあり得ないと主張したりするのである。([6]、p.157)

というように捉えるのはまったく妥当だろう。これが『歴史主義の貧困』[13]におけるポパーの問題意識であったことは疑いない。しかし、歴史(法則)主義を否定することと、全体論的概念を否定することとは別のことである。もちろん「集団精神」とか「歴史の必然」などといった概念は、個人の責任の概念を否定する危険を持つだろう。しかし単なる集団的概念、たとえば「労働組合」、「国家」、「詐欺集団」といった概念を使ったからといって、どんな危険をもたらすというのだろうか？問題はそうした概念の使い方ではないか。じつはワトキンスはヴェーバーの理念型概念を、ホーリスティックなタイプと個人主義的タイプ(個人の行為の理念型など)に分け、コレステロールよろしく前者を悪玉、後者を善玉としている[5]。

しかしいずれにしても、集団概念は諸個人の行為に還元されなければならない、と考えるから、社会学における大半の概念について、還元主義の立場を取ることになっているのである。ゲルナーの批判はこの還元主義にほぼ集中した。彼の議論は進むにつれて、だんだん言語哲学的な批判の色彩を強めていく。確かに普遍概念は個別事象に還元できない、という議論はできるだろうが、しかしそういった次元まで突き詰めて議論するのが、社会学の方法論に対する実践的な意味での批判としてどれだけ有効かについては、私は疑問を抱く。

私は、方法論的個人主義には、三つの主な間違いがあると思っている。一つは今言った、集団的概念と全体論的概念を同一視してしまったことである。もう一つは、ヴェーバーと同じ、「内側からの視点」、つまり心理主義である。つまり行為に還元するとき、その行為は「動機を持った行為」に限定され、結局のところ、行為への還元ではなく、諸個人の心理に還元しているのである。また、この論争の過程で、ワトキンスの心理主義がいっそう鮮明になったことも指摘しておきたい。すでに指摘したゲルナーの批判を一部認めた件のほか、次の記述を見ると、このことはさらにはっきりする。

社会現象はみな、直接にか、間接にか、人間による産物である。物質の塊は誰にも気づかれずとも存在するが、誰も請求したことのない値段とか、誰も参照しない規約とか、誰も夢見たことの無い道具などは存在しない。この自明なことから、私は、社会科学者は社会現象の説明を心理的事象に還元することで達成するのだ、という方法論的原理を導出する。([5] 初版。この一節は改訂版では消えている。)

社会科学者は心理学における大胆な革新をやろうなどとはしない。なじみ深くてほとんど自明ともいえる心理学的要素に依拠するのである。その技量は、まず何が考慮すべき諸性向であるかを見

抜き、次に、単純で現実的なモデルを考案して、特定の状況においてそのような諸性向からどのようにしてある典型的な規則性や過程が生じるかを示してみせることにある。([7]、p.116)

しかし、より根本的な間違いは—これはつまりぬ勘違いから始まったことではないかと私は思っているのだが—一別のところにある。方法論的個人主義がもっともらしく見えるのは、社会において実際に存在するのは諸個人の行為であり、国家や組織が事物として存在するわけではないという、誰もが認める事実があるからだ。しかしこのことは、「社会学における観察言語は、個人の行為を表す言明である」ということを示しているだけである。このことから、「社会学の主張はすべて観察言語によって表現されなければならない」という結論など導出できないのはもちろん、そうした結論が支持されることも無いのに、「社会的な事物が個人の行為によって形成されるのであれば、その形成は個人主義的に説明されなければならない」としてしまっているのである。そして、方法論的個人主義者は、「存在するのは個人の行為だけ」という事実を自分の主張の正当化にとことん利用する。それは結局、ワトキンスが連発する「...はずだ、べきだ」論に堕してしまうのである。つまり、大量失業、インフレーションなどといった社会現象について個人主義的な説明はいつこうに成されないものの、それは個人主義的に説明されるはずだ、とか、そうすべきだ、などと繰り返されるのであるが、これは「社会学における観察言語は個人の行為を表す言明だ」ということ以上のことを、何も言っていないのである。

問題を物理学に移して考えてみれば、ことの本质は明らかになる。物理学の命題はすべて観察言語、つまり最終的には何らかの実験操作の言葉で表現されるはずである。であるが故に、命題や理論的概念は、すべて実験操作をあらわす言葉で表現されるべきだ、それに還元されるべきだ、という考え方は、「操作主義」と呼ばれているが、こ

の思想の社会学版が方法論的個人主義にほかならないのである。理論的概念について操作的定義しか認めない、という立場を貫けば、操作主義は、従ってまた方法論的個人主義は矛盾の無い方法論だろう。問題はそのような方法論が実り豊かなのか、ということなのである。そしてそれがゲルナーによって論じられなかった問題なのである。

約束手形としての理論的概念

さてワトキンスらが「全体主義的概念」と「個人主義的概念」の対立という、いくぶん見当違いの図式で議論をやっていた頃、ウィーンサークルの中心メンバーの一人であるハーバート・ファイグルはこう書いていた。

物理学や化学や生物学の用語の多くは、余剰の意義（経験事実に「繋ぎ止められた(anchor)」性質で検証の根拠となるものを越えるもの）があると考えられている。それは、新たに見出された独立な証拠によって、微視的構造が確かめられ、それによって、その余剰の意義が、より詳しく特定されるにいたるよりも、ずっと以前からそう見なされているのである。この「約束手形(promissory note)」という性格が多くの科学的概念にはあって、それはその意義の重要な要素となっているのである。([8]、p.252)

たとえばアヘンの「麻酔力」という理論的概念について考えてみよう。それははじめのうちは、ほとんど同語反復に近い、ただの簡略表現にすぎず、麻酔作用という経験事実を説明するものでは全くなかった。しかし後にアルカロイドが神経系に及ぼす生理化学作用が明らかになるにいたって、それは「約束」を果たしたのである。形而上学への強い反発から出発した論理実証主義は、当初、理論的概念を観察言語に完全に還元することを要求していたが、やがてこれは強すぎる要求だとしてカルナップはこの考えを放棄するにいたる。

すべての理論的文は観察言語に翻訳されうるものでなければならない、という要求はあまりに制限が強すぎた...なぜならば、(理論言語と観察言語の)二つの言語を結びつける規則(これは”対応規則”と呼ばれるであろう)は、理論言語に対してただ部分的解釈を与えることができるだけだからである。([9]、p.193)

つまり、対応規則とは定義ではなく、経験との一つの対応例なのであり、理論的概念の意義はそれだけに縛られないのである。したがって理論的概念や科学理論の意味は”開いている”のである。科学理論についてカルナップらが抱いたイメージは、空中を浮遊するネットのようなもので、一つの結び目からもう一つの結び目への推論を可能にする体系であり、所々で観察言語という確固たる大地に、対応規則によって繋ぎ止められている。そして対応規則を充実させていくことによって、より豊かに発展させていくべき性質のものなのである。このような性格をカルナップは「理論的概念の方法論的性格」と呼んだ。

科学の歴史的発展において、実際、物理学は用語を完全な解釈なしに公準によって導入する方法が最初に体系的に用いられた分野であった。この方法の発展の最初の段階は恐らく十八世紀の古典力学に見られるであろう；その方法の特徴は十九世紀において、とりわけファラデー・マクスウェルの電磁場理論と気体の運動理論においてより明瞭に認められるようになった。その方法の最も偉大なまた最も実り多い適用は、相対性理論と量子論に見られる。([9]、p.228)

そこで科学者は、観察言語の裏付けのない「約束」の部分と、対応規則に保証された部分との微妙なバランスを取りながら、理論探求の道を歩むことになる。このことをファイグルは、

(科学者は)向う見ずに約束手形を発行することと、慎重になりすぎて純粋に操作手続きだけに限定してしまい、実り少なく終わることとの中間の道を歩む。([10]、p.199)

と表現した。このような方法論は、実は科学者だけでなく、普通の人々も採用していることではないかと思う。たとえば「老人力」という冗談半分の「理論的概念」を考えてみよう。これは赤瀬川順平によれば、あまりに忘れっぽくなったことをポジティブに表現しようとして、つまり「忘れる能力」として、思いついたそうであるが、赤瀬川も、また「老人力」という言葉に魅せられた読者も、これを単に「忘れる能力」の同義語とはとらなかつたはずである。これはひとつの対応規則なのであって、そのうち我々はもっといろんな対応規則を見出していくのだろう、そのようにして「老人力」の概念はより豊かになってゆくのだろう、そのような期待を抱いてこの概念を受け入れたのだと思う。これが約束手形ということである。

方法論的个人主義は、操作主義的発想から、理論的概念を、それを導入した際の対応規則に縛り付けてしまうため、その後の概念の発展を阻んでしまうのである。方法論的个人主義は、まさにその方法において貧困なのである。

フォン・クリースとヴェーバー

『歴史学の方法』を読むとヴェーバーがフォン・クリースの確率論から大きな影響を受けていることがわかる。しかもこの著作は、『客観性』で、「経験的实在の思考による秩序づけ」と何度も言われていたことを実践するところであるから、ヴェーバーの歴史学のいわば核心を形成する部分だろう。というわけで当然私もフォン・クリースの確率論に興味を持ったわけであるが、幸いなことに彼の主要論文のひとつである「客観的可能性という概念とその若干の応用について」は山田、江口らによる翻訳[11]があったのでこれを読

むことにした。このフォン・クリースを私は以前から知っていたことに気づいたのは、読み始めてしばらくしてからであった。彼は色彩科学において不滅の業績を成し遂げたフォン・クリースと同一人物だったのである。

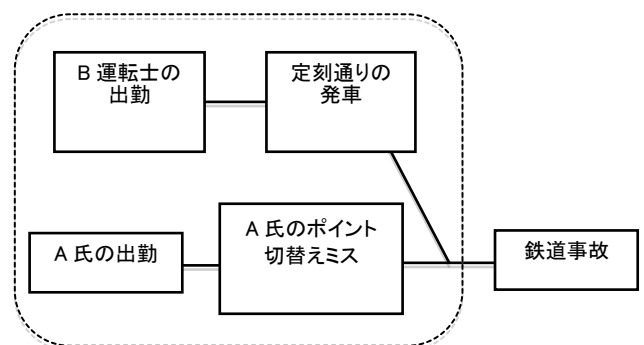
この論文を読んでみて、フォン・クリースの議論の理解なくして、ヴェーバーの方法論の理解はないだろうと私は思った。ヴェーバーの著作にフォン・クリースの名が登場するのは、私が読んだ限りでは『歴史学の方法』だけであるが、彼の考え方は、歴史における因果帰属の問題だけでなく、あとで論じるように、「理念型」という概念にも深く影響を与えている一じつはあの『客観性』も、フォン・クリース理論を下敷きに書かれていると言っていいほどなのだ。というわけで、しばらくフォン・クリースに付き合ってくださいことになる。フォン・クリースのこの論文は、彼の確率論の考え方を応用して、刑法への適用を試みたものである。ここでは「客観的可能性」と「原因連関」、特に「適合的原因構成」と「偶然的原因構成」が最も重要な概念として議論されている。

因果性の困難

確率論の概念を刑法学に適用することを目指したクリースの議論からヴェーバーが大きな影響を受けたのには理由がある。刑法学と歴史学は、ともにある共通の困難な課題を背負っているからである。それはある事件や事象の原因あるいは責任の所在を明らかに、つまり因果帰属しなければならないということである。

ある結果について、何らかの事象がその原因であるか否かを判断する基準は何だろうか？その事象が無かったならどうなるかを考えるであろう。つまり事象が無くても、その結果が起こるのであれば、それは原因ではない。しかし、原因の観念はそれで片付いてしまうものではないところが厄介なのだ。フォン・クリースは次のような例を挙げた。「たとえばポイントの切り替えのミスが鉄道事故を引き起こした場合、これを事故の

原因というのであって、列車の発車がそうだとはいわない。」([11]、p.152) しかし列車が発車しなかったら事故は起きないのだから、これもまた原因であるはずだ。あるいはまた「部屋を暖めることの原因として、我々はいまストーブに点火されたばかりの火をあげるが、しかし、壁がなかったなら、暖房はその火によっても生じなかったであろうが、すでに長いこと存在している壁は原因としてあげない。」([11]、p.152) つまり、何かをその原因だというとき、そう判断する側の選択行為があるということである。ある事態を引き起こすのには様々な事象が絡み合っていて関与しており、それらの連鎖の全体が原因なのである。鉄道事故の例をとってこれを図示してみよう。



ふつうは、A 氏のポイント切替えミスが事故の「原因」と呼ばれ、B 運転士の定刻通りの発車は、「条件」と見なされるだろう。しかし、原因とは「それがなかったら問題の結果が生じなかった」事象であると見なすのであれば、上図の点線の四角内の事象は、みんな原因である。それらは、絡み合った、いわば因果複合体を形成している。それらのうちどれかを、主たるものだとか、最も重要な原因であるとか主張するということは、何らかの観点によって、その連鎖の一部を特別扱いしているわけである。刑法学の場合、その特別扱いする基準はある程度ははっきりしているようである。ポイントの切り替えミスの場合であれば、ミスした人間に違法性と責任があり、それ以外の人々は自らの職務に忠実であったただけであることは明らかだ。つまり行為の違法性と有責で絞り込めるのである。これに比べれば歴史学は困難を

抱えていると思うが、これについてはヴェーバーの議論を検討するなかでまた考えよう。

フォン・クリースは、このような因果の連鎖において、重要度が等級づけられないかと考え、「適合的原因」と「偶然的原因」の概念を提唱するに至った。彼が挙げた以下の例でこれを考えてみよう。

一人の乗客を運ぶ御者が酔っ払って、また居眠りをして、そのために道に迷い、それからその乗客が雷に打たれて死んだとすると、...御者の居眠り（または酩酊）は乗客の死の原因になった、と言うことができる。御者が決められたとおりに御していたなら、馬車は雷雨のときに別の場所にいたわけで、乗客は無事でいただろうということには疑問の余地がない。([11]、p.150)

しかし、このような場合、御者の責任が問われるかということ、それはありそうもない。一般論として、御者が眠っていようが起きていようが、雷雲の下では乗客は雷に打たれる可能性は変わらないし、御者が寝たからといって、雷雲を呼び寄せたり、雷雲のあるところに向かったりする傾向などないからである。ところが、

馬車がひっくり返って、乗客がその結果として負傷または死亡したときは、話はまったく違う。この場合、御者の居眠りと事故のあいだには、単に個別的なものだけではなく、普遍化され得るものとしての原因連関をも推定できる。たしかに、御者のその過失は必然的に馬車の転覆のような事故を引き起こすものではないが、しかし、十分普遍的に当てはまることで、そういうことを引き起こす傾向があり、その可能性または確率を高める、と主張されるであろう。([11]、p.150)

ということは、おそらく誰しも認めることだろう。そこで、フォン・クリースは「客観的可能性」という概念を導入して、「可能性または確率を高め

る」ということの理論的定式化を行ったのである。

客観的可能性

我々は、今後起こりうることについて、その様々な「可能性」について議論するのが常である。いや、すでに起こったことについてさえ、「別の展開もあり得た」とか「事故は防げたのではないか？」などと言う。この「可能性」の判断をフォン・クリースは主観的なものではなく、客観的であると言う。

これに矛盾するようであるが、「すべての確率は主観的である」という指摘からフォン・クリースの確率論と、そして客観的可能性の議論は始まる。「現実には生じるすべてのできごとは、あらかじめ存在する諸関係の全体をとおして、必然的にもたらされる」のだから、「生じるできごと」についてその確率しか言えないということは、その必然性についての知識を我々が欠いていることになるからである。こう言うと、「ああ、フォン・クリースは確率の主観説論者か」と思ったり、あるいはまた「決定論の偏見が確率の主観的解釈を招く」というポパーの議論を思い出す方もあろうが、そのような即断の前に、確率が「客観的である」とはそもそもいかなることなのか、よく考えてみるべきであろう。フォン・ミーゼスなどは、相対頻度として確率を測定できるのだから、それは客観的なものだと考えていたようだ。それも一つの考え方であろうが、しかしフォン・クリースは、もっと根源的な意味で、客観性という概念をとらえていたのだと思う。ここでちょっと視点を変えて、量子力学における確率の解釈をめぐるアインシュタインが言ったことを思い出そう。彼は、シュレディンガーへの手紙のなかでこう言った。

二つの閉じた箱があって、どちらか一方にはボールが入っているとしよう。「実在」の不完全な記述とは、たとえば「第一の箱にボールが入っている確率は $1/2$ である」といったものだろう。完全

な記述とは、たとえば「ボールは第一の箱のなかにある」といったものである。だから不完全な記述とは、知りうる真理がさらにまだあるという状況のもとで、1より小さい確率による言明がなされることである。これは不完全性についての基本的で直観的な観念のように見える。([12]、p.36-37)

確率で表現された現象が、「不完全な記述」である、つまり、ボールはどちらかの箱に入っているのに、我々がそれを知らない、という知識の欠落に起因しているのであれば、その確率は主観的なものである。それは我々の知識に依存して変化してしまうのだから。しかし、二つの可能性、つまりボールが「第一の箱に入っている」と「第二の箱に入っている」は、起こりえる実在の状態を示しているのだから、「客観的可能性」である。では、この確率が「客観的である場合」とはどのような事態に対応するのだろうか？それは「第一の箱にボールが入っている確率は1/2である」ということが、実在についての完全な記述であること、つまりこれ以上に知り得る真理がないこと、だからボールは、どちらかの箱に入っているのではなくて、両方に1/2ずつ入っているということが実在の状態だということである。すると、どちらかの箱に入っているという二つの可能性は、実在の状態としてあり得ないのであり、したがって客観的ではなくなるのである。このように、確率の主観性が可能性の客観性を担保しているわけである。我々は量子力学で、本当の意味での「客観的確率」に遭遇したが、もちろんフォン・クリースが知る由もないことである。また社会学のような、十分に巨視的な現実を考察の対象としている限り、この客観的確率に我々が出会うことはない。

さて、「余すところなく厳密に特定された条件」というこの前提の下では、客観的可能性という概念が適用されることは考えられないが、「不完全な記述」、つまり状態や事象を一義的に決定するにはいたらない条件の下では複数の事象の客

観的な「可能性」がある。このような条件をフォン・クリースは「一般的、普遍的条件」と呼んだ。

さいころ投げを例に考えてみよう。「さいころを手のひらで数回振ってから机の上に投げる」という「一般的、普遍的条件」では出る目の予測などできない。いや、どんなに細かく条件を指定してもさいころの目の予測など無理だろう。(だからさいころとなり得るのだが。)しかしここは事態を単純化して、 (x_i, y_i, z_i) の三つのパラメータが指定されると、出る目は決まるものとしよう。 x_i はさいころを振る回数、 y_i は投げる角度、 z_i は机表面の凹凸の状態、などといったイメージである(くどいようだがこれはあくまでフィクションである)。 i は1~6の六つの値を取るものとする。すると (x_i, y_i, z_i) の可能な組み合わせは $6 \times 6 \times 6$ の216通りあるわけである。つまり、単にさいころを投げる、という一般的条件のもとでは、216の客観的可能性があるということである。このうち「1」の目を実現する組み合わせが36通りあるとしよう。この36個をクリースは「あそび」と呼んだ。これが、「1」の目が出る客観的可能性である。この場合、その可能性の確率は計算できて、「1」の目が出るあそびの、すべてのあそび、つまり216に対するその比 $36/216=1/6$ となるという次第である。

我々は学校で、ある事象の起こる場合の数を、全事象の場合の数で割って確率を求めると習ったから、この議論自体はごく当たり前のことに聞こえてしまう。これは等確率の原理に基づく「無差別の原理」に依拠しているのであるが、クリースの議論は、あくまで客観的可能性の概念に依拠しているのであって、この原理に依拠してはいない。また、さいころ投げのような「絶対的偶然」(特定事象を実現する条件を決して見出しえない)現象の場合には、客観的可能性は数値的にも確率と一致してしまうが、社会現象に適用した場合には、話はそう単純ではなく、数値は普通求められない。

「適合的原因構成」と「偶然的原因構成」

以上の客観的可能性の考え方をを使って、「可能性を高める」ということを定式化してみよう。前のさいころで、中におもりを入れて、「1」の面を出やすくしたとしよう。このことは先ほどの (x_i, y_i, z_i) で「1」の目が出る組み合わせの数、つまりあそびが、36 からたとえば 54 へと増大し、その結果、確率が $1/6$ から $1/4$ へと増大することを意味する。このように、ある原因的契機がある結果の可能性を増大させるときそれは「促進的状況」と確率論では呼ばれる。そこで、御者の例でいえば、御者の居眠りは、乗客が雷に打たれることについては「促進的状況」ではないが、馬車が転倒して乗客が怪我をすることについては「促進的状況」だというふうに区別できる。刑法の場合であれば前者の場合、御者は乗客の死に対しては責任を問われないのである。この促進的状況という考えをもとにしてクリースは、適合的原因と偶然的原因の概念を導入する。

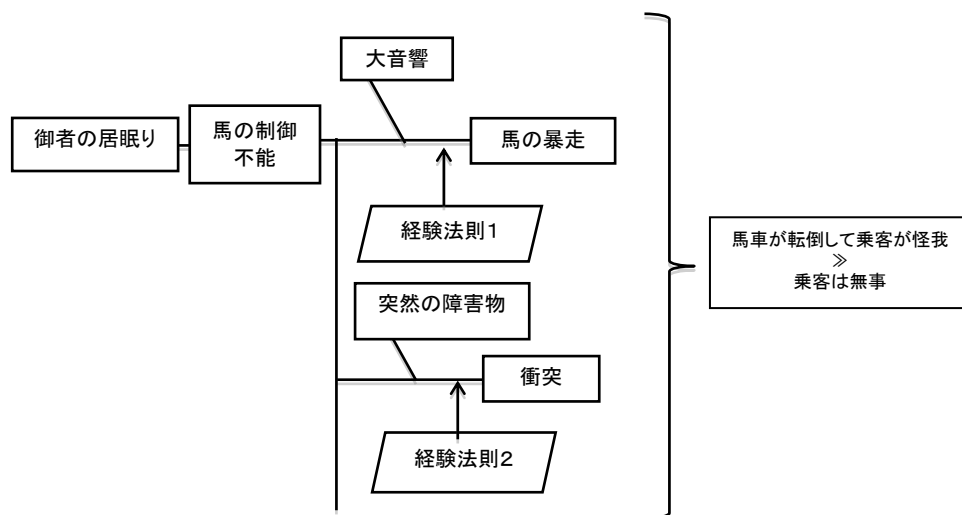
原因的契機 A が結果 B を引き起こすとき（条件づけているとき）、もし A が一般的に、B の促進的状況とみなすことができるならば、A は B の適合的原因構成であり、B は A の適合的結果と呼ばれる。そうでない場合は、偶然的原因構成および偶然的结果と言わなくてはならない。([11]、p.151)

これについても図示して考えてみたいが、先ほどの鉄道事故の場合とは異なり、一種の思考実験が求められる。鉄道事故の場合には、実際に起こった事態をいわばそのまま書いてみただけであるが、今度は、起こりえると思われる客観的可能性をリストアップしなければならないのである。

例えば上図のようなものが描けるだろう。ここで新たに導入した平行四辺形の中に入るのは、客観的可能性を導出するにあたって利用する経験法則であり、クリースの言う「ノモス論的知識」である。御者が居眠りをしている場合には、していない場合（図示はしない）に比べ、乗客の怪我をもたらし「あそび」を飛躍的に増加させる。かくして居眠りは乗客の怪我の適合的原因と判断されるのである。これに対し、雷に打たれて死ぬ客観的可能性は、居眠りしている時としていない時とで変わることはないだろうから、これは偶然的原因と見なされる。

「適合的原因」および「適合的結果」の関係は日本の刑法学では「相当因果関係」および「相当的结果」と訳されているようである。『歴史学の方法』ではこの訳語が用いられている。しかし山田、江口訳の本論文や『客観性』では「適合的」が用いられているので、私もこちらに従うことにする。

普遍化と一般化の操作



客観的可能性や適合的原因という概念を受け入れる場合、我々は実は普遍化あるいは一般化とクリースが呼ぶ操作を行っている。そしてその操作の重要性をクリースは強調する。御者の例の場合、居眠りをしなければ雷雲のある地域に馬車は迷い込まなかったのだから、この特定事例については、居眠りは乗客が雷に打たれる可能性を促進したのであり、だからそれは原因ではないか？そう考えないのは我々が事例を普遍化するからである。適合的因果関係と偶然的因果関係の概念は個別事例を一般化することに依存している。つまり我々はこの事例を、他のたくさんある同様の事例の集合のうちの一つのサンプルと考えているのである。我々はこれを前の図のように「普遍化」して考える。まず、特定事例における「御者の居眠り」の細部は捨象され、普遍化される。同時に、「馬車の転倒と乗客の怪我」という結果事象も普遍化される。つまり、馬車の倒れ方や、怪我の詳細は問わない。その普遍的条件のもとで、そこから生じ得る様々な客観的可能性を、実例や想像によって、さらに経験法則（クリースの言う「ノモス論的知識」）の助けを借りて、考えるのである。そして御者が起きている場合に比べて、客が雷に打たれて死ぬ客観的可能性は変わりがないと判断して、居眠りは適合的因果関係にないと判断するのである。普遍化の操作は同時に、統計学で言う「標本集団」を創造する行為でもあると言える。

この適合的および偶然的因果関係の概念は、ヴェーバーの「因果帰属」や「理念型」の概念にとって極めて重要な役割を果たしているのであるが、社会現象に適用した場合、いくつかの曖昧さは避け難い。上の例ではまず「居眠り」という概念が普遍化されているのであるが、いったい何分眠ったら居眠りなのか？これは識別可能性に基づいて普遍化する場合には、いつも生じる問題なのである。さらに「促進的」とそうでない場合の線引きも実はクリアでない。さらに重要なポイントは、普遍化のレベルによって適合的と偶然的の

概念が変わることである。

具体的事例においてある結果を生み出すある原因的契機は、我々がその事例の諸関係を普遍化する範囲が狭ければ狭いほど、一般的にそういう結果を促進するものであることが、それだけ一層高いレベルで表現される（[11]、p.161）

極端な話、御者の居眠りの例では、もしまったく普遍化しなければ、それは乗客の怪我の適合的原因である。逆に言えば、普遍化の範囲が広がれば広いほど、原因的契機は希薄になることが多いということである。クリースは、刑法に関連して、このような判断のあり方こそ、「教養ある法感情の特徴的な目印である」と述べた。

教養のない人の特徴は、個別事例の具体的な因果性のみによって判断し、従って、違法的結果を、例えば、まったく責任を問えない形で引き起こした人を攻撃してやまない。教養ある法感情に特有のものは、普遍化する考察である。それは、有責の行動が、それが社会現象の連関のうちに普遍的に持っている意味によって判断されることを要求する。それは、その行動がいかなる一般的な原因的諸関係のうちにあるかの検証を要求する。（[11]、p.164）

普遍化のレベルに応じて因果関係が変化するというのは、クリース理論の重要なポイントの一つである。あとで見るように、ヴェーバーはこの部分をあまりよく理解していなかったのではないかと私は思っている。

『歴史学の方法』—因果帰属のマニュアル

『客観性』で何度も「経験的実在の思考による秩序づけ」と言及されていた作業の中身が、本書においてついに明らかにされる。エードゥアルト・マイヤーの『歴史学の理論と方法』を批判的に検討しながらヴェーバーはここで自説を展開

する。マイヤーは、

第二次ポエニ戦争の勃発はハンニバルがなした意思決定の結果であり、七年戦争の勃発はフリードリヒ大王の決意の結果であり、一八八六年の戦争の勃発はビスマルクの決意の結果である。彼らはだれも、それぞれこれとは違った決断を下そうと思えばなし得たであろうし、また別の将軍ならば...また違った決断を下したであろう。そのときにはその結果は、実際にたどった歴史事実の経過とは違ったものになったであろう。([4]、p.117-118)

と言った後で、「このような問題は完全に答えることのできない、したがって無駄な問題なのである」と言っているのだが、これに対する批判から始まる。ヴェーバーにとっては、その問いかけこそ歴史学の要なのだ。ヴェーバーの基本的な問題意識は、歴史学が「注目すべき出来事や人物などの単なる年代記の域を越えて」いくにはどうしたらよいか、ということであり、それには、

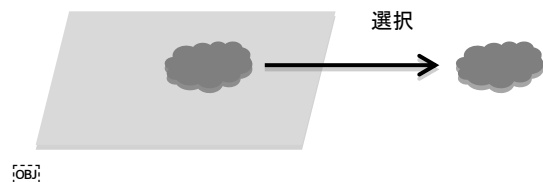
[ビスマルクが仮に戦争を決意しなかったとしたら、何が生じ得たであろうかという] 問題設定こそ、現実を歴史的に構成する場合に、決め手となるものに文字通り係わっているからである。別に言えば、諸要因がすべてこのような事情になるしかなく、別の事情になるはずがなかった、そういう無数の「諸要因」全体から外ならぬこのような結果が生じるために、あの個人的な決断には、これら無数の「諸要因」全体の中で本来いかなる因果的な意義が付与されるべきか、またこの個人の決断は歴史的な叙述の中においていかなる位置を与えられる、といったことを決めるのに、あの問題設定は係わっているからである。([4]、p.119)

このような問題意識の下に『歴史学の方法』の後半において遂行されるのが「歴史の因果帰属」な

のだが、まず、私のフォン・クリース理解に従って、ヴェーバーの言う「歴史の因果帰属」をマニュアル風にまとめてみたい。

【第1ステップ: 歴史的事件の選択】

これは特に書かれてはいないのであるが、歴史家は雑多で無限の歴史の側面から、自らの興味あるいは文化意義があるという観点から、歴史上の出来事をまず選択しなければならないだろう。

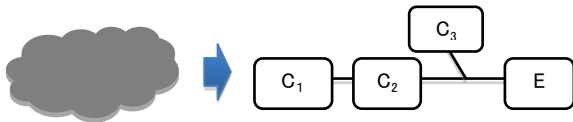


【第2ステップ: 因果複合体の作成】

選択した歴史的イベントについて、その決定因子、つまり原因となる事項をリストアップする。これは、もしその因子が無かったら結果がどうなるか判断し、変化すると見なされれば、決定因子の一つと見なす、という作業である。どの決定因子に注目するかは、当然のことながら歴史家の歴史的関心に依存することは容易く想像できるだろう。つまり、

[因果の] 決定因子が数限りなくある場合、かかる無限性の下でどれを選択するかの可能性は、まず第一に我々の歴史的な関心のあり方によって制約されてくる・・・歴史学が専ら問題とするのは[出来事の全部ではなくて]ある一定の観点到立って、当該の出来事の中から「普遍的な意義」をもち、したがって歴史的な関心をそそるような「構成部分」とその「側面」だけを因果的に説明することなのである。([4]、p.128)

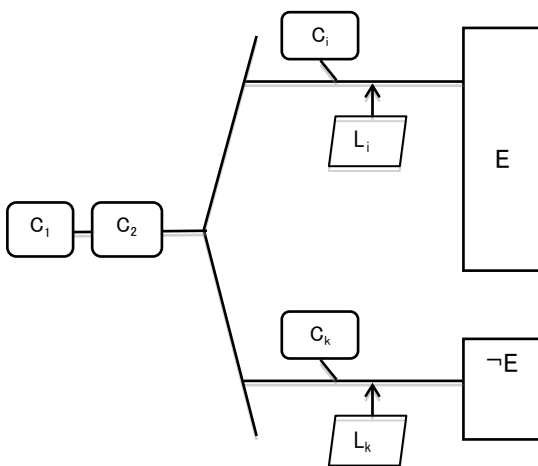
ということで選択の原理が示される。刑法学では、列車事故においてはポイントのミスに関心を向け、同じ原因ではあっても、定刻に列車を発車させたことには関心を向けないように。 [Obj]



【第3ステップ: 普遍化と適合的因果関係の判断】

つぎに注目する決定因子が、適合的原因であるかどうかの判断をする。そのために必要なステップは普遍化である。 C_2 という原因に注目した時、 C_3 のもとでの実際の帰結 E だけでなく、 C_i ($i=1\sim n$) のもとでの E と C_k ($k=1\sim m$) のもとでの $\neg E$ という客観的可能性を考える。つまり C_i は E を帰結する「あそび」であり、 C_k は $\neg E$ を帰結する「あそび」である。そして C_i のほうが遥かに多ければ ($n \gg m$) であれば E が起こる「あそび」が圧倒的に多い、つまり C_2 は促進的なことから、適合的原因となる。

しかし実際問題として、歴史学の場合には、第2ステップと第3ステップとはシャープに分けられないのではないと思う。フォン・クリースの鉄道事故の例などでは、決定因子を見出す第2ステップは、比較的容易に実行できるかもしれないが、歴史学の場合、「その因子（事象）がもし無かったとしたら結果はどう変化するか？」という問いに答えるために、すでに第3ステップの作業が求められることが多いのではないかと思われるからである。



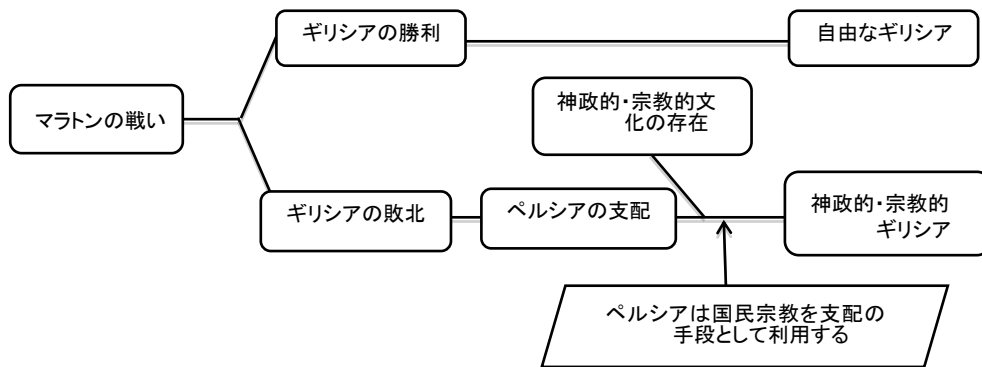
マラ톤の戦いとベルリンの三月革命—因果帰属の実践

因果帰属の例として、ヴェーバーはペルシア戦争とベルリンの三月革命をとりあげ、やや詳しく説明している。マイヤーはペルシア戦争について、次のような見解をとっていると言う。

[ペルシア戦争に当たってギリシアの発展には] 二つの「可能性」があった。一つは、ギリシアには密議と神話の中にその萌芽がみられた神政的・宗教的な文化が、ペルシア保護官の保護の下で発展する可能性である。ペルシアの保護官はどこでもできるだけ、例えばユダヤ人の場合のように、その国民宗教を支配の手段として利用した。もう一つの可能性は、今日でもなお我々が精神的な糧としているあの文化諸価値を我々に贈ってくれた、現世的で自由なギリシア精神世界の勝利であった。([4]、p.133)

この二つの可能性に決着をつけたのがマラ톤の戦いでのアテネ軍の勝利であったという。これをマニュアルに従って図式化すると下のようになるであろう。まず「マラ톤の戦い」が普遍化され、アテネが「勝った場合」と「負けた場合」の二つの客観的可能性が導入される。勝った場合には自由なギリシアにつながる客観的可能性のあそびが圧倒的に多く、負けた場合には、「神政・宗教的ギリシア」のあそびが圧倒的に多い、ということになるわけである。現実には、アテネの勝利となったから、下のルートの可能性は断たれた、というのが議論の趣旨である。これは確かに、クリースの議論に沿うものだといえる。多少疑問に思うのは、普遍化がこれだけで良いのか、という点である。敗北した場合にも様々な客観的可能性をもっと考慮しなければならないのではないだろうか？

しかし、続くベルリン三月革命の因果帰属となると、ヴェーバーの議論は理解し難い。マイヤーはベルリンの三月革命の際の市街戦勃発のきっかけとなった二つの発砲事件については、「歴史的には重要でない」、なぜなら「事態は、仮に何



でも良い、何らかの偶然事が起これば衝突を勃発させたに違いない情勢にあった」からだとしている。ということは、「二つの発砲事件は三月革命の原因ではない」とマイヤーは考えていたのである。しかしヴェーバーは次のように指摘する。

しかしマイヤーの見方の場合でも、革命がああ時点で勃発したことに対しては、ああ発砲もまた少なくとも協働したと考え得るとしており、またもしああ発砲の時点が実際よりも遅れたとしたら、[客観的な可能性の判断として] 事件の経過は実際とは違ったものになり得たであろうとしているのであるから、したがって、実際の勃発をもたらしたああ発砲も歴史的には全く意義がないとはおそらく言えないであろう ([4]、p.153)

続いてクリースの「促進」についての議論を行って、因果性の重要度には程度があるとする。どうも発砲事件は促進の程度の低い「原因」だと言いたいようなのである。そして、発砲事件がなかったとした場合、

[何らかの偶然時が起これば、勃発を生じさせたに]「違いなかった」というマイヤーの表現にもかかわらず、我々はマイヤーがその他の箇所では歴史的なものの非合理性を強く主張していることを考慮して受け入れないことにしよう。 ([4]、p.159)

として、結局のところ、発砲事件には歴史的な意義がないとするマイヤーの見解を退ける。(ここ

で「マイヤーがその他の箇所では歴史的なものの非合理性を強く主張している」ということが何を言っているのか、私にはさっぱりわからない。) 続く箇所では、適合的因果関係の概念を導入し、

ああ結果[衝突]を引き起こした事実[二回の発砲]は、その結果の構成部分に対して作用はしたが、その結果は思惟上において一つの統一体にまとめられた条件の一つの複合体にとっては、今述べた意味では「適合的な」ものではなかったのである。 ([4]、p.160)

として、これは「偶然的因果関係」であるとするのである。続けてこうも言っている。

ベルリンの三月革命もこれまた普遍的な経験の諸規則を基にして、ある一定の一般的な社会的にして政治的な「情勢」の相当の(適合的)な結果として理解され得る・・・これに反して、例えばベルリンの王宮の前のああ二回の発砲が仮になかったとしたら、普遍的な経験の諸規則によれば極めて高い確率で革命は避けられ得「た」であろう。何故ならばああ発砲が付け加わらないとすると、その他の「諸条件」の組み合わせでは、証明し得るように、普遍的な経験の規則によれば革命を「促進」はしなかったであろうし、少なくとも際立って「促進」はしなかったであろう ([4]、p.161-162)

つまり、ヴェーバーは一方で、発砲は三月革命に対して促進的状況をもたらしたことは間違いな

い一つまり適合的原因である—と言いながら、他方では、その三月革命は当時の社会・政治情勢の適合的結果であるから、発砲は偶然的原因だと言っているのだ。まったく混乱した議論である。クリースの言う偶然的因果関係とはこのようなものではない。ここで偶然的因果関係を考えるとすれば、たとえば次のようなものになろう。子供たちが、たまたまベルリンの王宮前で遊んでいて爆竹を鳴らした、すると群衆がそれを銃の発砲と勘違いし、怒り狂って革命に至った—このような場合、いちいち図示はしないが、「子供の爆竹遊び」は三月革命に対して偶然的因果関係にある。ヴェーバーの躓きのもと「普遍性のレベル」によって因果関係は変化することをよく把握していなかったことだと私は思う。革命の原因として発砲事件ではなく、その当時の社会・政治情勢を考えるということは、そのレベルまで「原因的契機」を普遍化したということである。とすればその結果の三月革命も、それに対応して普遍化一つまり時期に幅をもたせて「1848 年頃の革命」といった具合に一ししなければならない。そうした普遍性のレベルでは、発砲事件は因果関係から脱落する。それを結果のほうだけ「三月革命」に固執しているものだから、奇妙な議論になってしまったのである。じつは、ヴェーバーは『歴史学の方法』で、

我々は「そこに存在しているもの」を以下の程度まで幾つかの「構成部分」に分解する。つまりこの分解はこれらの部分のどれもが「経験の規則」に組み入れられ得るまで・・・行われるのである ([4], p. 137)

と言っていたが、これからするとまるで経験法則が構成部分の普遍性のレベルを決定するかのようである。しかしこれは逆で、まず我々自身が構成部分の普遍性のレベルを決定し、その次にそのレベルに適用できる経験法則を考える、というのがフォン・クリースの考えた順序であると思う。

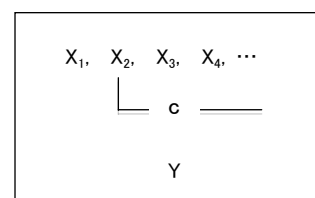
(もちろん適切な法則がない場合もあるだろう。)

折原浩の因果帰属論について

折原は『客観性』の「解説」の「補説—ヴェーバーにおける因果帰属の論理とその例解」で、ヴェーバーの「歴史における因果帰属」を以下のように解説している。

近代科学は〔古代ギリシャの遺産としての〕「概念」と、〔ルネサンス期に、まず芸術の領域で創始され、後に学問に持ち込まれた〕「実験」との結合によって成立した。...この二要素のうち、「概念」については、この〈客観性〉論文の後 46 段以降で、〈理念型〉として定式化され、詳論される。ところが、仮説の経験的-客観的妥当性を検証する「実験」のほうは、表題からの予測に反し、この論文では主題化されていないのである。([1], p.236)

つまり折原は「因果帰属」を、「仮説の経験的-客観的妥当性を検証する」ための「実験」のことだと見なしているのだが、これには驚く。フォン・クリース理論をベースに構築されたあのヴェーバーの因果帰属論が、ただの「実験法」だと言うのか？ つづけて折原はこう言う。



自然科学においては、因果帰属の手続きとして一般に「実験」がおこなわれる。実験とは、左図において、ある事象 Y を制約していると見られる条件群

$X_1, X_2, X_3, X_4, \dots$ のうち、問題の X_1 以外の諸条件 X_2 以下を、人為的に一定に制御 [c] した上で、 X_1 を人為的に変化させ、それにつれて Y も随伴的-規則的に変化するかどうか、観察する操作である。そうした変化が認められれば、Y に生じた変化は、他の諸条件は一定に制御され

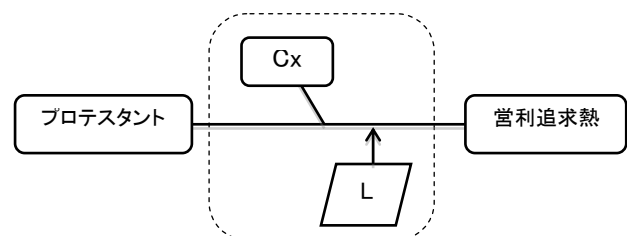
ているから、 X_1 に加えた変化に帰する以外にない。([1]、p.237)

これで「因果帰属」が決着するなら、ヴェーバーはフォン・クリース理論を持ち出して、あんなややこしい議論をせずに済んだだろう。この実験は確かに Y の変化の原因が X_1 の変化にあることを明らかにする。しかし、「 X_2 以下は変化していないのだから、その原因ではない」などとは言えないというのが、そもそもの問題の始まりなのだ。フォン・クリースの「ストーブと壁」や、鉄道事故の例を見ればわかるように、壁や、定刻通りに列車を運行した運転士は、まさに変化しないことによって、事象の原因となったのである。折原の例で言えば、 X_2 以下は、それらの値を変えないことによって Y の変化の原因となったかもしれないのである。それらを変化させても Y が変わらないことが確認されてはじめて、原因ではないと言えるのである。この「実験」は、単に X_1 が因果複合体に仲間入りすることを示すだけなのである。これにつづく「比較対照試験」の説明もはなはだ奇妙である。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』では、3段で、

近代的商工業における...近代的営利追求熱 Y が、あるがままに出現している諸事態を、さまざまな条件のもとで比較観察し、 Y を制約する条件として当事者の所属宗派の外的-社会的地位 [少数派か多数派か] X_1 と、内的信仰内容の恒久的特質 X_2 との関係を問うている ([1]、p.239)

そうであるが、 Y が X_1 と X_2 のどちらに因果帰属されるか、次のようにして決めようというのだ。まず X_1 をたとえば「多数派」の場合に固定し、 X_2 を変化—ここで X_2 は「カトリック」と「プロテスタント」の2値をとる—させたときの Y の変化を調べ、次に今度は X_2 をどちらかに固定して、 X_1 を変化させたときの Y の変化を調べる。 X_2 を変化させた場合の方が Y の変化が大きければ、 Y

は X_2 、つまりカトリックかプロテスタントかという「内的信仰内容の恒久的特質」に因果帰属されるという。しかしこれは、因子 X_1 と X_2 のあいだに交差が無い場合の話で、たとえば、 X_1 を「多数派」ではなく「少数派」に固定したとき、 X_2 を変化させても Y が全然変化しなかったらどうするのだ、という疑問が湧くが、それはさておき、そもそもこの議論は、ヴェーバーの因果帰属論とは無縁のものに私には思える。というのは、ヴェーバーが口を酸っぱくして言った、因果の連関構成ができていないからである。折原の議論では、プロテスタントやカトリックであることが、どのような条件と経験法則によって、どのような客観的可能性を生み出し、その結果として Y を生み出すのか、まったくわからないのである。つまり、下図で点線の四角内がまったくのブラックボックスと化しているのである。これでは因果帰属になっていない。だいたい、因果帰属がこれで良いのなら、何だって言えると思う。これだったら、因子 X_2 に好きなものをとることができる。たとえば X_2 として「神父（牧師）が女好きであるか否か」をとって、 Y が大きく変化したら、近代的営利追求熱は「神父（牧師）の女好き」に因果帰属されるのか？（なお『プロテスタンティズムの...』におけるヴェーバーの議論が実際に折原の言うようなものであるとしたら、ヴェーバーは自らの方法論に反したことをやっていることになる。）



折原はこの比較対照試験について、さらに先のところで次のように書いている。

かれ（ヴェーバー）自身が〈カテゴリー論文〉で述べているとおり、〈どんなに明証的な解明で

も、それが「理解でき、かつ妥当な説明」となるためには、その連関の「理解」はさらに、よそでは普通に用いられている因果帰属の方法により、できるかぎり検証されなければならない。この〈よそでは〔したがって自然科学では〕普通に用いられている因果帰属の方法〉こそ、「実験」または「比較対照試験」にほかならない。([1]、p.247)

まったくの見間違いだと思う。ヴェーバーはすでに論じたように、『歴史学の方法』で「諸条件の複合体の中から、仮にある一つの因果的な構成要素を省いたり、あるいは変化させた場合に、どんな結果が見込まれるで『あろうか』を供述するような、かかる判断の論理的な本質やその歴史学に対する意義の考察を当然要求しなければならなかったであろうことは明瞭である」([4]、p.124) としたうえで、

歴史学の論理が今なおどんなにひどい状態にあるかは、このような重要な問題について傾聴に値する研究をしたのが、歴史家でも歴史学の方法論者でもなくて、むしろ歴史学からかなり距離を置いた専門の代表者たちであったという点から何よりも明らかである。([4]、p.124)

と述べている。この「歴史学から距離を置いた専門の代表者たち」の筆頭にヴェーバーがあげるのが、フォン・クリースなのである。だから「よそでは普通に用いられている因果帰属の方法」とは、クリースの適合的因果構成の理論のことであり、ヴェーバーは「歴史学の論理のひどい状況」への皮肉を込めて、「よそでは普通に用いられている」と言ったと解釈するのが自然だろう。ともかく、「比較対照試験」でないことだけは確かだと思う。だいたい、比較対照試験であれ、なんであれ、実験によって明らかになるのは因子間(折原の言う X_1 や Y) の関数関係であり、これは経験法則のほうに属する。だから実験というのは法則の探求という行為に属するのである。しかし、ヴェーバ

ーは、因果帰属の作業はこれとは違うと何度も言っているではないか。折原は、客観的可能性と適合的因果連関の概念に基づくヴェーバーの因果帰属論を「実験法」に矮小化してしまったのである。

理念型と『客観性』—深く刷り込まれたフォン・クリース理論

フォン・クリース理論から始まって「歴史における因果帰属」のあり方まで見てきたが、いまやあの難解の塊と見えた『客観性』からして、フォン・クリースの理論が深く浸透していたことがわかるのである。たとえば、因果法則を追求することは歴史科学の目標ではないという趣旨の、以下のような主張が繰り返された。

実在の構成要素を、その文化意義という観点のもとに抽出し、秩序づけることは、当の実在を分析して法則に下屬させ、一般概念のなかに秩序づけることとは、まったく異質な別の観点のもとになされることである。実在を思考によって秩序づけるこの二種類の方法は、論理上、相互になんら必然的關係にはない。([1]、p.84)

たしかに、適合的因果関連の概念をベースとした、歴史における因果帰属の作業は、現象を導出できる法則を見出すこととは基本的に異なるものではある。つまり、

ある文化現象...の因果的説明が問題となるばあいにはいつでも、因果の法則にかなする知識は、研究の目的ではなく、単に手段にすぎない ([1]、p.88)

のである。私のマニュアルで、平行四辺形の中に入るものが「因果の法則」(つまり経験法則)なのだから。 とはいうものの、

精密自然科学にとっては、「法則」が普遍妥当的

であればあるほど、それだけ重要であり、価値も高い。ところが、歴史現象をその具体的な前提において認識しようとする研究にとっては、もっとも普遍的な法則は、内容がもっとも稀薄であるから、通例もっとも価値に乏しい。([1]、p.91)

という主張は、なんだか分げがわからないものである。もう一度、ベルリンの三月革命の話を思い出してみよう。ヴェーバーはここで、普遍性のレベルの異なる二つの事象を論じていた。「二つの発砲」の適合的結果としての三月革命、そして「一般的な社会的にして政治的な『情勢』の適合的な結果として理解され得る」当時の革命、である。後者はより普遍的であり、「適合的な結果として理解」するための法則もまた、より普遍的であるはずだ。だからといってその内容がより希薄で価値が乏しい、などということになるのだろうか？ 問題とする事象の普遍性のレベルに応じて、普遍性のレベルの異なる経験法則があり、それらはそれぞれに意義のあるものだ、と考えるべきではないだろうか。どうも「普遍性のレベル」という概念はヴェーバーにとって鬼門であったようだ。

折原は「この〈客観性論文〉では〈客観的可能性〉や〈適合性〉のカテゴリーが無規定のまま持ち出されているところからも窺えるとおり、著者がまだ、歴史的因果連関〔仮説〕の〈経験的妥当性〉問題を、考え抜いていなかったのであろうか」などという、ヴェーバーが『客観性』では、客観的可能性や適合性についてはまだ明確な観念を抱いていなかったのだという趣旨のことを数カ所で言っているのだが、私はまったく違うと思う。クリースの名前こそ出ないが、『客観性』の時点から、ヴェーバーはクリースの理論を下敷きとしていたのである。そうでなければ考えられないような記述がそこにはあるからだ。たとえば、

実在中のある連関について、ある要素を結果と見て、その因果的説明が問題とされ、その連関のなかにある別の個性的構成要素に、当の結果にたい

する因果的意義を具体的に認めてよいかどうか疑わしいばあい、われわれは、当の構成要素、ならびに、当の因果的説明のため考察に引き入れられる同一複合体の他の構成要素から、通例一般に予想される作用、すなわち、当該の因果的要因から「適合的」に生ずる作用、を査定することによって初めて、上述の問いに答えることができる。([1]、p.89-90)

という記述は、クリースの適合的因果連関の理論をそのまま語っていることは明らかだ。だから一フォン・クリースの論文をちゃんと理解していたならばの話ではあるがーヴェーバーは『客観性』の時点から、客観的可能性や適合性について、明確な観念を抱いていたはずである。だから、理念型という概念も、この理論と深く関連している。以下のようなヴェーバーの記述を我々はどう理解したら良いのだろうか？

われわれが営もうとする経験科学にとって、こうした理念型概念はいかなる意義をもつのであろうか？・・・ここで問題なのは、われわれの想像力にとって、十分な動機をそなえていると思われる、それゆえ「客観的に可能」で、われわれの法則的知識に照らして適合的と見える、そうした連関の構成である。([1]、p.116)

こうした（理念型という）概念は、現実可依拠して訓練されたわれわれの想像力が適合的と判定する、客観的可能性の範疇〔カテゴリー〕を用いて、われわれが連関として構成する〔思想〕形象にほかならない。理念型は、その機能という点では、歴史的個体あるいはその個々の構成部分を、発生的な概念において把握しようとする試みである。([1]、p.119-120)

特に p.116 の引用箇所については、折原は、「(46 段では) 連関構成の規準が、無矛盾性・論理的整合性に求められていた」のに、「ここ（引用箇所）では、〈適合性〉〔すなわち、〈法則的知

識〉の形式で把握されている一般経験則にあって、そのとおりになる〈客観的可能性〉が大きい、公算が高い、という意味における経験的〈適合性〉に、明らかに変更されている。これは、著者には稀な、論理の乱れといえなくもない〔1〕、p.274)などと狼狽している。しかし論理の乱れは折原のほうで、ヴェーバーには無い。折原は「適合性」や「客観的可能性」というフォン・クリース理論の専門用語を単に国語的にしか理解していない。

この点をはっきりさせるために、私はクリースの、居眠りする御者の話を例にとり、「御者の居眠り」の理念型を構成してみたい。次々とやってくる御者を見ながら、「こいつは起きている」、「こいつは居眠りしている」などと言っているだけだったら、「居眠り」はただの類概念である。しかしここで、居眠りが引き起こす事故の危険性に思いが至ったとしよう。すると居眠りのどのような特徴が、事故につながる「客観的可能性」を発生させるか、という問題意識を抱くだろう。そしてそのような観点から「居眠り」の概念を明確にしようとするだろう。いったい何分眠ったら「居眠り」なのか？ よだれを垂らしていたり、頭がふらふらしていたら「居眠り」なのか？ いや、いちばんの問題は、交通状況を認識できず、かつ馬の制御ができない、という客観的可能性を適合的結果としてもたらすような特徴だろう。するとまず、馬車が通行する際の通常環境で生じるような程度の刺激では覚醒しない、ということが挙げられる。また、眠りこけて倒れ込んだりしていたら、乗客や通行人にただちに気づかれ、叩き起こされるだろうから、ちょっと見には起きているように見える程度の姿勢を保っている、その程度には覚醒している、という特徴も必要だろう。これに対して、よだれや鼻提灯は「居眠り」を定義する本質的の用件からははずされるだろう。こういった具合に「居眠り」の概念は普遍化され、かつ矛盾の無いように定義されていく。それは同時に、「馬車の転倒による乗客の怪我」という「客観的

可能性」に対して「居眠り」が有する「適合的因果連関」が明確にされていく過程でもある。つまり、理念型概念の「無矛盾性・論理的整合性」と、「客観的に可能、で法則的知識に照らして適合的と見える、そうした連関の構成」とは、矛盾どころか、表裏一体の関係にある。そしてこれがフォン・クリースの理論を下敷きとしていることは明らかだろう。

社会科学と自然科学の方法論について

かつてポパーは歴史科学と理論科学の違いについて、

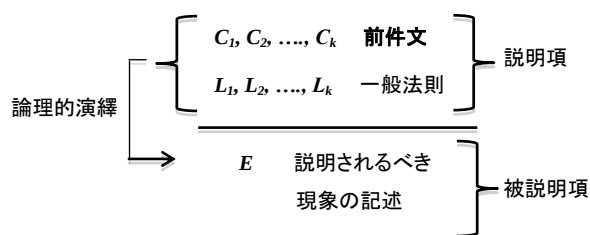
歴史学は、法則や一般化といったものよりはむしろ、現実の特殊な、つまり特殊な出来事に対する関心によって特徴づけられる 理論科学が主として関心をもつのが、普遍法則を見出しそれをテストすることであるのに反して、歴史的科学はあらゆる種類の普遍法則を当然のこととして前提し、特称的言明を見出してそれをテストすることに主たる関心をもっている。たとえば、ある特殊な「被説明項」—特称的な出来事—を与えられると、歴史的科学はその被説明項を説明するような特称的初期条件を求めようとする〔13〕、p.216-7)

と主張した。しかしヘンペルはそうは思っていなかったようで、

物理学とは対照的に、歴史学は、過去の特定の事象に興味を持つのであって、事象を支配する普遍法則を探究するものではない、という見解が広く普及している。・・・しかし、これが歴史の科学研究における一般法則の役割について言っているのだとすれば、まったく容認できるものではない。・・・一般法則は、歴史科学でも自然科学でも同様の役割を果たしており、それは歴史研究においても不可欠の道具であり、また共通の基盤ともなっている〔14〕、p.237)

と主張し、歴史科学と自然科学の方法論にむしろ本質的な差異はないことを強調する。多少ニュアンスの異なる両者の見解の背後には、じつは共通した発想がある。それは、一般法則（または普遍法則）が「説明」を与えるという考え方である。

かつてヘンペルとオッペンハイムは科学的説明についての記念碑的論文“Studies in the logic of explanation”[15]で「説明」を以下のように定式化した。



前件文は「初期条件」とも呼ばれる。この推論はポパーの言うように逆にしても、論理構造としては同一で、これが説明を与える、というのが、両者の議論の前提となっている考え方である。

しかしすでに見たように、フォン・クリース理論に立脚して、ヴェーバーが実行した「経験的実在の思考による秩序づけ」は、ヘンペルやポパーの議論とは大きく異なる作業である。それではヴェーバーの言うとおりに、実在を分析して法則に下屬させ、一般概念のなかに秩序づけることと、因果帰属とは、まったく異質な別の観点のもとになされることで、これら二種類の方法は、論理上、相互になんら必然的関係にはないのだろうか？そしてここに、理論科学と歴史科学の、さらに一般には自然科学と社会科学の方法論上の差異が存在するのだろうか？

「理解と説明」の陥穽

ヘンペルとオッペンハイムの論文は、それ以降今日まで続く論争の口火を切ったにすぎなかった。この議論を通して我々は「説明」や「理解」、「因果性」といった概念がいかに掴み難いものであるかを思い知ったのである。このことはすでに

古典的例となった「旗竿と影」と「気圧計と嵐」について考えてみれば納得できよう。

（旗竿と影）

30m の高さの旗竿が 20m の長さの影を落としていることをどう説明するか？

前件 : 旗竿は 30m、太陽の高度は××度
 一般法則 : 光は直進する、三角法の原理
 結論 : 影の長さは 20m である

この推論はヘンペルの図式に従い、たしかに影の長さが 20m であることを説明しているように見える。しかし、この推論の逆もまた、ヘンペルの図式に従う。つまり影の長さが 20m であることと太陽の角度から、旗竿の長さを演繹できる。しかしこれが「旗竿の長さが 30m であること」の説明になるだろうか？これが説明するのは、どうやって旗竿の長さが 30m であることを知ったか、ではないだろうか。

（気圧計と嵐）

前件 : 気圧計の目盛りが下がっている
 一般法則 : 嵐がやってくると、そしてそのときに限り、気圧は下がる
 結論 : 嵐がやってくる

しかし気圧計の目盛りの低下は嵐がやってくることの説明にはならないし、ましては嵐の原因だとは思わないだろう。逆に嵐の到来が気圧の低下を説明する、あるいはその原因であると考えよう。

このように、「説明」という概念はヘンペルらの図式でカバーできるような簡単な概念ではない。同様にして、「前件」を「原因」と見なすこともできない。

因果性と反事実的条件法

なにが「説明」たる資格を持つのか、というこ

と自体がはっきりせず、議論は今日にまで及んでいる。事象の説明のひとつのあり方が、それが生じた原因を明らかにすることだ、というのは広く受け入れられている考え方であるが、今度は「原因」とか「因果性」の概念の何たるかがはっきりしなくなる。フォン・クリースもヴェーバーも、「その事象がなかったら、あるいは違っていたら、結果が異なったか否か」を因果性の判断の基準とした。この思想の伝統については、ファン・フラーセンが次のように論じている。

何かあるものを一つの原因を呼ぶとき、それがその事象を生じさせる（その事象の生起を保証する）のに十分だ、ということは含意されない。私は、その枯葉剤の効果が九十パーセントでしかないことを知りながら、この植物が枯れたのは枯葉剤を散布したからだ、と言う。そこから、原因を、それがなければ起こらなかったであろう条件と同一視する伝統が生ずる—もしその植物に枯葉剤を散布しなかったならば、それは枯れなかったであろう。（[16]、p.207）

かくして、原因（因果性）の観念とともに、反事実的条件法が導入されたのである。しかしこれが脈絡依存性という重大な帰結をもたらすことをフラーセンは指摘する。彼は、フォン・クリースの鉄道事故によく似た例を挙げる。

デイヴィッドの目覚まし時計が午前七時に鳴り出し、彼は目を覚ましたとしよう。この場合われわれは、時計が鳴ったことを彼の目覚めの原因として挙げ、また議論のためだけだとしても、もし時計が鳴らなかったならば、彼は（その時）目覚めなかったであろう、ということを認めるだろう。しかし、もし彼が前夜眠らなかったならば、彼は朝目覚めなかったであろう、ということもまた真である。（[16]、p.210）

として、フォン・クリースと同様に、因果性はひ

とつの複合体であることを指摘する。

反事実的条件法は、その事象（目覚め）へと到る経路上の因果の網目のすべての結び目にあてはまってしまうのであるが、「であるから（because）」が指し示すのは、何らかの理由によって話の脈絡において特に関連がある（際立っている）と思われる、特殊な要因なのだ、ということである。・・・しかしその中のどの特定の項目が特別に注目すべきものとして取り出されるかは、脈絡に依存するのである—因果に関するいかなる理論も、この点を認めなければならない。（[16]、p.211）

そして因果性について言えることは結局、

（１）各々の事象は、因果関係の網目の中に編みこむことができる

（２）科学が記述するのは、この因果の網目である

（３）ある事象がなぜ起こったかの説明とは、（典型的には）因果の網目のうちの、その事象「へと到る」多くの糸で形作られた部分の中での、際立った要因を示すことである

（４）説明において言及されるそれらの際立った要因が、その事象の本当の（諸）原因（と通常呼ばれるもの）である（[16]、p.225）

ということだと結論する。ここまでは、フォン・クリースの議論と同一だ。しかしフラーセンは、脈絡依存はもっと根深く広大なものだと指摘する。フラーセンが言及するのは、かつてノーウッド・ラッセル・ハンソンが『科学理論はいかにして生まれるか』で挙げた例である。ここで「**x**」は「ガリレイの馬車が、パドヴァの暗い街路で歩行者をひいた」事故のことである。

xの説明が様々あるように、それと同じだけ **x**の原因がある。ある一つの死の本当の原因が、ど

のように語られうるものであるかを考えてみよ。医者は「出血多量」と言い、弁護士は「御者の不注意」と言い、馬車職人は「ブレーキ片の構造不良」と言い、都市計画家は「その角に高い植込みがあったこと」と言うであろう。([17]、p.101)

つまり、因果複合体自体が、観点によって異なる、脈絡依存性があるではないか、ということなのである。

「説明」は科学ではない！

以上見たとおり、フラーセンの因果性に関する議論は、フォン・クリースやヴェーバーの因果帰属論とほとんど同一の内容である。つまり、これは歴史学に特有の事情ではなく、理論科学にも同様にあてはまる事情なのである。フラーセンは説明について以下のように結論するが、したがってこれも歴史学にあてはまるのである。

説明についての議論は、その端緒において、すなわち説明というものが記述に似た関係—理論と事実のあいだの関係—と考えたところで、すでに道を誤っていたのである。実際には説明とは、理論と事実と脈絡との三項関係なのである。だから、理論と事実の間のどのような関係をもってきても、ほんの僅かの例にしかうまくあてはまらないことに、何の不思議もない。([16]、p.280)

そして、「科学的説明は（純粋な）科学ではなく、科学の応用である。それは、われわれのある種の欲求を満たすために科学を利用することである」とする。その欲求は脈絡に依存し、人によって、時代によって、状況によって変転してゆく。このことは、高度の客観性を誇る物理科学でも免れない。ニュートンの万有引力の法則は当初、引力の説明になってはいないと見なされていた（今でもそうかもしれない）し、また量子力学における確率による説明は、不完全な説明と見なされ、アインシュタインを始めとする科学者たちが、完

全な理論を探究したことは周知の事柄である。ここまでは理論科学であれ歴史科学であれ、さらには一般に自然科学であれ社会科学であれ、事情は同じである。しかしここから先が、理論科学と歴史科学で違いが生ずるところであると思う。引力が、物体間の質量に比例し距離の二乗に反比例するという理論があれば、そこから科学者は多くの予測と応用を実行することができ、さらには理論を発展させることもできる。つまり、理論科学は「理論と事実のあいだの関係」だけに自己を限定し、「説明」をバイパスして、閉じた世界のなかで生きていくことができるのである。しかし歴史科学にはこれができない。説明への欲求があまりに強い、というよりもそれが第一義的な目的になっているからだ。しかし、「説明と理解」に潜む脈絡依存は客観性を奪う。社会科学が理論科学に見られる高度の客観性と、科学者間の速やかな合意に欠けているのは、実験が困難だとか、理論が未発達だとか、頭が悪い連中がやっているからだ、とかいうことによるのではなく、「説明と理解」のこの陥穽のためではないかと思う。

ヴェーバーの方法論とは何であったか

それは理解社会学と、フォン・クリースの理論に依拠した因果帰属論であった。前者は、馴染みのない現象を、慣れ親しんだ現象に結びつける（あるいは還元する）ことによってこの世界を理解させる、という古くからある思想の系譜に属するものであり、慣れ親しんだ現象を人々の動機としたから、心理主義となってしまった。この思想がもたらす問題は容易に予想することができる。まずそれは、人々の動機に無関係の社会事象の解明には役立たないだろうし、さらに、どんな社会事象を分析しても、その原因は結局、誰かの、あるいは何らかの集団の心理や思想傾向によるものとされてしまうであろうということである。結論が最初から決まっているのである。しかしヴェーバーは、それを自らが選択した方法論の必然的帰結とは思わず、科学的客観的姿勢の成果だと見

なすのだろう。

因果帰属論は、理論と事実と脈絡の三項関係をすでにフォン・クリースに依拠したおかげで一先取りしていた。ヴェーバーが歴史学は因果法則の探求とは違うとか、因果帰属はそうした作業とはまったく異なるものだとか繰り返したのは、要するに、歴史学において求められるのは「説明と理解だ」と主張していたのに等しいのだと私は思う。歴史学は人々の、説明への激しい欲求の支配下にある。その欲求は、人々の生活から発しており、そしてその

生活は、その非合理的な現実性において、また可能なその意義の豊かさにおいて、汲み尽くされることなく、価値関係の具体的な形成は、つねに流動的であり、人間文化の幽遠な未来に向けて、たえず変遷を遂げる運命にある([1]、p.159)

それはたえず新たな説明を求め続け、そして三項関係を通じて

科学もまた、その立場と概念装置とを換えて、思想の高みから事象の流れを見渡そうと身構える。科学は、ただそれのみが研究に意味と方向とを示せる星座をめざして、歩みを進める([1]、p.161)

参考文献

[1] マックス・ヴェーバー、『社会科学と社会政策に関わる認識の「客観性」』、富永、立野訳、岩波書店、1998年

[2] マックス・ヴェーバー、『社会学の根本概念』、清水幾太郎訳、岩波書店、1972年

[3] マックス・ヴェーバー、『理解社会学のカテゴリー』、林道義訳、岩波書店、1968年

[4] マックス・ヴェーバー、『歴史学の方法』、祇園寺訳、講談社、1998年

[5] J.W.N. Watkins, "Ideal types and historical explanation", *British Journal for the Philosophy of Science*, 3, p.22, 1952(初版);

Readings in the Philosophy of Science, ed. Feigl and Brodbeck, New York, 1953 (第二版)

[6] E.A. Gellner, "Explanations in history", *Aristotelian Society*, Supplementary Volume 30, 1956

[7] J.W.N. Watkins, "Historical explanation in social sciences", *British Journal for the Philosophy of Science*, 30, p.104, 1957

[8] H.Feigl, "Physicalism, Unity of Science and the Foundation of Psychology", *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. P.A.Schilpp, Open Court, 1963

[9] カルナップ、『カルナップ哲学論集』、永井ら訳、紀伊国屋書店、1977年

[10] H.Feigl, "Principles and problems of theory construction in psychology", *Current Trends in Psychological Theory*, ed. W.Dennis, University of Pittsburgh Press, 1951

[11] ヨハネス・フォン・クリース、「客観的可能性という概念とその若干の応用について(その1)」、山田、江口訳、『メディア・コミュニケーション研究』、59、137頁、<http://hdl.handle.net/2115/44402>

[12] A.Fine, *The Shaky Game*, University of Chicago Press, 1986

[13] カール・ポパー、『歴史主義の貧困』、久野、市井訳、中央公論社、1961年

[14] C.G.Hempel, "The Function of General Laws in History", *The Journal of Philosophy*, 39, p.35, 1942

[15] C.G.Hempel, "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science*, 15, p.567, 1948

[16] B.C.ファン・フラーセン、『科学的世界像』、丹治訳、紀伊国屋書店、1986年

[17] ノーウッド・ラッセル・ハンソン、『科学理論はいかにして生まれるか』、村上訳、講談社、1971年

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

<<連載>>

対話によるポパー入門(2)

蔭山泰之

登場人物

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

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

第2回 反証主義の誕生（下）

ウィーンの論理実証主義

慶介「それは論理実証主義っていう学派なんだ。ウィーンを中心とした運動だったんで、ウィーン学団っていわれることもある」

雄太「なんだいそれ？ ポパーとどんな関係があるんだよ？」

慶介「論理実証主義のメンバーとポパーは、いろんな面でまったく違う考え方をしていたんだ。だから、ポパーはこの学団と批判的に対決していた。それが彼にとっては結果的にすごく刺激になって、この学団とのやりとりを通じてポパーは自分の理論を発展させていけたんだよ。だから、忙しくても哲学の研究がつづけられたんだと思うよ。実際、ポパーの処女作の『探求の論理』は、この学派の人たちが書くことを勧めてくれたんだ」

雄太「へえー、そうなんだ」

慶介「けれども、逆に論理実証主義のメガネを通してポパーの理論が見られてしまうことで長いあいだポパーに対する誤解がはびこってしまったんだよ」

雄太「いろいろと事情は複雑みたいだな……」

慶介「これも順を追って説明しよう。論理実証主義っていうのは、一九二〇年代あたりからウィ

ーンの科学者や技術者を中心にして起こってきた哲学改革運動なんだ。彼らは、それまでの形而上学的な理論を中心とした哲学なんか無意味だって断定して、哲学の活動は科学理論の分析にあるって考えた」

雄太「まえわかってたんだけど、形而上学ってなんだったっけ？」

慶介「てっとりばやくいうと、神とか宇宙なんかについて頭のなかだけで考えた学問だよ。頭のなかだけで考えたことだから、ほんとうのことかどうか確かめようがないはずなのに、さもほんとうらしげに学問ぶってることが、彼らには許せなかったんだろう」

雄太「科学者とか技術者ならそう思うだろうな」

慶介「要するに、一九世紀から二〇世紀初頭にかけてはなばなしく発展進歩した自然科学にかなり影響を受けて、哲学も科学的にならなきゃダメだって考えたわけだ」

雄太「そこんとこ、科学的うんぬんっていうところを問題にするあたりは、ポパーと通じるところがあるみたいだな」

慶介「お察しのとおり。ただ、科学的とはどういうことかについては、彼らの考え方はポパーとはまったく違ってた。まずなによりも、彼らは検証可能性っていう規準をもち出してきて、形而上学を攻撃しはじめたんだ」

雄太「検証可能性？」

実証可能性の規準

慶介「日本語にはこう訳されているんだけど、たぶん実証可能性っていった方がわかりやすいだろう。たとえば、伝統的形而上学では、『人類の歴史は絶対精神の自己展開である』とか『存在と無

は同一である』とかいうし、現代でもインチキ宗教家は『私が交信した高貴な霊はこうってました』なんてことをいったりする」

雄太「そういう話、苦手だよ……」

慶介「そうそう、論理実証主義者たちもこういう形而上学理論をなんとかしたいって考えてたんだ。それで、ある文に意味があるのはその実証の仕方がわかっているときだけだって考えた。たとえば、『月の裏側にはクレーターがある』っていう文が真かどうかは、実際にロケットを飛ばして月の裏側を見てくればわかるから実証可能だ。だから論理実証主義者によれば、この文には意味がある」

雄太「なるほど……。確かめ方を知ってるってことだな」

慶介「ところがさっきいった形而上学的な文の場合、どこをどう調べればそれが真だって実証できるか、さっぱりわからんだろう」

雄太「そうだよなあ、どこをどう探せば絶対精神なんて見つかるのかなあ……」

慶介「だから、こういう文は真でも偽でもなくて、無意味だってことになる」

雄太「そうするとだよ、検証可能性か実証可能性か知らないけど、彼らの規準を使えば形而上学だけじゃなくて、インチキカルト宗教も見分けられるかもしれないよな……。そういやむかし、一流大学の秀才が単純なインチキ宗教にコロっとまいつちまって、いろんな犯罪をやらかしたときに、ニュースキャスターが『もっと論理と実証を重んじるべきだ』っていったのを思い出したよ。まさに論理実証主義はその名のとおり、論理と実証を重んじる哲学なんだね……。ははあん、連中はその規準で科学と科学じゃないものが区別できなくて考えたんだな」

慶介「まあ、そういうことになる。彼らは、科学に出てくる文はすべて実証可能だって考えたんだ。さっきいった月の裏側のクレーターの例でいえば、実際にロケットで月の裏側にいって、月の

裏をくまなく調べ尽くせば、さっきの文は実証し尽くせるわけだ」

雄太「まあ考えてみりゃ、そりゃ当然のことだ。実際にアポロで実証されてるしね。科学の知識ってのは、やっぱり実証されてるから科学なんだよな」

慶介「ところが、それが当然じゃなかったんだ」

雄太「えっ、っていうと、いったいどういうこと？」

慶介「つまり、科学の中心に実証可能でない部分があったっていうことさ」

雄太「そんなバカな！」

実証できない法則

慶介「さっき普遍法則の話をしただろう。『ある糸にその張力の限界を超える重さを加えると、いつでもその糸は切れる』っていう法則のことだ。これはなんの限定もないから、いまここにある糸だけじゃなくて、世界中のすべての糸についてあてはまる。それだけじゃない、人類がこれまでつくってきたすべての糸と、これからもつくるだろうすべての糸についてもあてはまるんだよ」

雄太「そりゃおおげさだな。ふつう糸の強度を知りたいときに、そんな広い範囲のことは考えないだろう」

慶介「たしかに、おおげさかもしれない。でも、論理的に考えるとそういうことになるんだ。だいたい、もし範囲に制限があったとしたら、それはいったいどの程度だい？ 明日つくられる糸までかい？ それとも一週間先かい？ 一ヶ月先かい？」

雄太「そういわれると困っちゃうけど……」

慶介「それに、もしこの法則が明日の糸にまでしかあてはまらないとしたら、この法則を使ってあさっての糸のことは予測できないことになっちゃうよ。でも、自然法則はふつうそうじゃないよね。ニュートン力学を使えば、彗星が何百年後に地球に接近するかまでちゃんと予測できるんだからね」

雄太「わかったよ……、それじゃ普遍法則があてはまる範囲に限界はないってことは認めてもいいよ」

慶介「そうするとだよ、その法則があてはまる範囲をすべて調べ尽くさなければ、その法則は実証されたことにはならないだろう」

雄太「それもまたおおげさだな」

慶介「いや、こっちの方がじつはおおげさじゃない。たとえば、これまで何千、何万本もの糸でさっきの法則が確かめられていたとしても、いまから新しい糸でたった一回だけ実験をして、その糸の張力の限界以上の重りをぶらさげても糸が切れなかったとする。すると、さっきの法則は反証されたことになるよね」

雄太「そりゃまあそうだけど……」

慶介「するとだよ、そういうことが起こったら、さっきの法則はたとえ何千、何万回確かめられていたとしても、じつは実証されていなかったってことになるだろう」

雄太「たしかに反証されてしまうんだから、実証されてなかったってことだな」

慶介「そうだよ、実証っていうのは、文字どおり真であることが最終的に証明されたってことだからね。ところで、普遍法則について考えると、そういう反証の可能性はいつまでたってもなくなるよね。あらゆる空間、時間についてすべての糸を調べ尽くすなんてことはできっこないんだから」

雄太「うーん、たしかにそうだ……」

慶介「そしてこのことはまた論理的に考えると、科学に登場してくるすべての法則についてあてはまるんだ。だから、科学に出てくる自然法則は実証不可能ってことになる」

雄太「うーん……。科学の知識はてっきり実証済みだと思ってたんだけど、でもちゃんと考えるとそうじゃないってことになるのかなあ……」

実証が確証に置き換わる

慶介「実証済みどころか実証できないんだよ。それで論理実証主義者たちも、そういうふうになんとか考えたら、こういう結論に達してしまった。これは、実証可能性を錦の御旗にしていた彼らにとっては、じつにゆゆしき事態だったわけだ」

雄太「そうだよなあ……。実証可能性の規準で肝心かなめの科学法則が無意味なものとして排除されちゃうことになるんだからなあ……」

慶介「だから、ここでなんとかしなきゃならない。そこで、たとえば論理実証主義の親玉のシュリックって人は、ちゃんと考えればこうなるんだから科学の法則はたしかに無意味だっていい切った。でもそれは、形而上学的な発言とは違って、予測や説明のときにとっても役に立つ道具だって考えたんだけどね」

雄太「ふーん。でも無意味だけど役に立つなんて、こりゃある意味じゃ開きなおいだよなあ……。こじつけみたいにも聞こえるし……」

慶介「そうだよね、だからほかの論理実証主義者はシュリックみたいに開きなおることに抵抗を感じたみたいで、逆に実証可能性の規準の方をゆるめることにした」

雄太「それで、どういうふうにゆるめたんだ？」

慶介「それはね、実証ってことを確証ってことで置き換えたんだ。たしかに、普遍法則が言及する事例をすべて調べ尽くすことは不可能だけど、でもテストに一回だけパスした法則と一万回パスした法則はなにか違うはずだって考えたわけだ」

雄太「そりゃあ違うだろう。一万回パスした法則の方が確実だよ」

慶介「ところで、さっき普遍法則と初期条件からある文を論理的に導き出すことが説明とか予測だっていったけど、この論理的な導き出しのことを演繹推理っていうんだ」

雄太「それって要するに、三段論法みたいなものだろう。日本人はケチだ、慶介は日本人だ、だから慶介はケチだってね……」

慶介「まあ、結論には問題あるけど、いまの例はたしかに演繹になってるよ。この演繹推理は、

さっき雄太も当然だねっていったように、法則とか初期条件なんかの前提が真であれば、推理された結論の文が真であることは確実に保証される」

雄太「わざわざそんなことをいうからには、保証されないような推理でもあるんだな？」

帰納推理

慶介「ご明察。それは、演繹に対して帰納推理って呼ばれているものなんだ」

雄太「その帰納推理って聞いたことあるよ。でも……、どんなもんだったっけ、それって？」

慶介「そうだな、たとえばいまここで一羽のカラスを見つけたとしよう。そして、そのカラスは黒かったとする。しばらくして、べつのカラスをまた見つけて、それも黒かったとする。それからまたしばらくしてまたべつのカラスを見つけて、それも黒かったとする。そういうカラスについての観察がどんどん積み重なっていくと、やがては……」

雄太「やがては『すべてのカラスは黒い』っていえるようになるってんだろう」

慶介「そのとおり、そしてこの文は論理的には自然法則とおんなじ普遍的な文になっている。このように個々の単称文から普遍文を導き出すのが帰納推理とか帰納法だ」

雄太「そういう帰納ならオレもできるよ。日本にきた外国人が、今日会った日本人は嫌なやつだった、昨日会った日本人も嫌なやつだった、そのまえに会った日本人も嫌なやつだった、だから日本人はみんな嫌なやつだってな感じ……」

慶介「まあそれはちょっとマンガチックだけどね。ところで、この帰納推理で導き出した結論は普遍的な文だよ。なのに、未来も含めてこの世のあらゆるカラスを観察して導き出したわけじゃないよ」

雄太「ってことは、明日、黒くないカラスが一羽でも見つければ、帰納推理の結論は反証されるってことか……」

慶介「そう、だから前提としての個々のカラスについての観察文が真であっても、結論としての普遍文が真だっていう保証はどこにもない」

雄太「そりゃそうだよね。ほとんどの日本人が嫌なやつだったとしても、いいやつだっているかもしれないからね。オレみたいに……」

慶介「でも、さっきいったみたいに、たとえばたった三羽のカラスを観察してそれが黒かったってことから結論を導き出すのと、一万羽ほどの大量の黒いカラスを観察してから結論を導き出すのを比べるとどうだろう」

雄太「そりゃ、さっきもいったけど、一万羽の黒いカラスを観察してから結論を出した方がはるかに安心できるだろう」

慶介「論理実証主義者たちもそういうふうに考えたんだよ。ある仮説は証拠によって支持されて、より確からしくなっていくって考えて、これを確証って呼んだんだ。そして実証のかわりに、彼らはこの確証の度合いをあてにするようになったんだ。だから帰納によって確証される度合いが高いのが科学で、そうじゃないのが科学以外だって区別できるって考えたんだよ。こういう考え方は帰納主義って呼ばれている」

雄太「なるほど、科学の知識はあたるも八掛、あたらずも八掛のあやふで怪しげな知識じゃないからな。すると、帰納が科学の特徴ってわけか」

慶介「そうだね。もっとも帰納的に知識を獲得する帰納法をほんとうの科学的方法と見なすことは、なにも二〇世紀にはじまったことじゃなくて、じつは近代科学が誕生した三、四〇〇年くらいまえからつづいてきたことなんだ。でも論理実証主義の帰納主義者たちは、この帰納法を厳密に理論化しようとしたわけだ。それで、たとえばライヘンバッハとかカルナップって人たちは、その確証の程度を数学の確率論を使って厳密に計算したり、比較したりできるような理論体系を帰納の論理学として構築しようとしたんだ」

雄太「なんかむずかしそうだな」

確証を否定する

慶介「そうなんだ。じつはいろいろとむずかしい問題がいっぱい出てきて、カルナップはとても苦勞する……。さて、論理実証主義の説明が長くなったけど、そろそろこころへんでポパーに登場してもらおう」

雄太「あっ、そうだった。ポパーの話聞きにきたんだって」

慶介「ポパーは、論理実証主義者たちがこういう問題をいろいろと考えて頭を悩ませている最中に彼らと知り合いになって、こうした問題についていろいろとディスカッションするようになったんだよ」

雄太「これまで慶介が話してきたことからすると、ポパーと論理実証主義者たちはだいぶ考え方が違うよね」

慶介「だいぶって言うよりも、まったく違っていたんだ。まず、ポパーもきちんと考えたんで、実証可能性の規準は成り立たないと考えた。これは論理実証主義者たちとおんなじだ。また、シュリックみたいに開きなおることはしなかった。ここまではいい。問題はここからさきなんだよ」

雄太「さきってことは、帰納とか確証とかかな？」

慶介「そう、まず確証の方から話をしようか。ポパーは確証なんてありえないって言って、これをまっこうから否定したんだ」

雄太「するってーと、なにかい、黒いカラスを何万羽観察しても、『カラスは黒い』っていう普遍文は確からしくならないってポパーはいいたいのかい？」

慶介「まあ、そういうことだ。たとえ黒いカラスを一羽しか観察してなくても、一万羽観察していても、『カラスは黒い』の確からしさは変わらないって言うんだ」

雄太「おいおい、そりゃずいぶんひねくれた考え方じゃないか……。それじゃ、なんのために観察を繰り返すんだよ。帰納推理で導き出した法則

をより確かなものにするためなんじゃないのか……」

慶介「たしかにライヘンバッハとかカルナップたちはそう考えたんだよ。だからさっきもいったように、その確からしさを厳密に計算するために数学の確率論を使って帰納の論理学を構築しようとしたんだ」

雄太「まあ、ご苦勞なこつたろうとは思いますが、カルナップたちの考えはすごく常識的だと思うけどな……」

確証は確率で表わせるか

慶介「でもね、さっきいったみたいにポパーは確証も否定したけど、なによりも確証と確率を同一視することを否定したんだ」

雄太「そうなの？ なにかの証拠があがって、ある仮説の確からしさが変わったら、それを厳密に数学で表わそうなんて、いかにも学者さんが考えそうなことだと思うけどな……」

慶介「なんでポパーが否定したかっていうと、確証の度合いを確率で表わそうとするとおかしいことになっちゃうからなんだよ」

雄太「おかしいことって？」

慶介「たとえば二つの仮説があって、一方の仮説がある証拠で確証されてますます確からしくなって、もう一方の仮説の確からしさがそのおんなじ証拠で逆に損なわれるとする。ある証拠によって、A、B二人の容疑者のうちAが犯人で、Bは無実だっていえるようになる場合なんかそうだよ。そしたら、最初の仮説の確証の度合いは、当然、損なわれた方の確証の度合いよりも大きくならなきゃいけないよね。つまり、Aが犯人だっていう仮説の確証される度合いの方が、Bが犯人だっていう仮説の確証の度合いより大きいわけだよ」

雄太「確証の度合いなんだからそうだろうな」

慶介「でもこのことを確率を使って表わそうとすると、同じ証拠で確証された度合いが、損なわれた度合いよりも小さくなっちゃうことがあるんだよ」

雄太「うーん、よくわかんないな。具体的にいうとどういうこと？」

慶介「ポパーはこんな例をあげてるんだ。たとえばふつうのサイコロを一回振って、でた目を隠しておく。このとき『六の目がでた』っていう仮説の確率は $1/6$ だろう。そして『六以外の目がでた』っていう仮説の確率は $5/6$ だよな」

雄太「まあ、ふつうに考えればそうなるね」

慶介「じゃ、ここで証拠が与えられて、でた目はじつは偶数だったってことが知らされたとする。すると、最初の仮説の確率は、すべての場合のうち奇数の場合がなくなるから場合の数が3になって、 $1/3$ になる。『偶数の目がでた』っていう証拠で『六の目がでた』っていう仮説は支持されたことになるから、その確証の度合いも高まる。実際、 $1/3$ は $1/6$ よりも大きい値になってるよね」

雄太「うん、倍の値になってる」

慶介「逆にもう一方の仮説についてしてみると、これは残された偶数の場合のうち六以外の二か四だっていってることになるから、この仮説の確率は $2/3$ になる。こっちの場合、この証拠で仮説の確からしさが損なわれてるから、確率の値は $5/6$ から $2/3$ へと小さくなってるよね」

雄太「うん、たしかにそうなる」

慶介「でもね、よく見てよ。確証された方の値の $1/3$ は、確からしさが損なわれた方の値の $2/3$ よりも小さくなってるよ」

雄太「あっ、ほんとうだ」

慶介「だから、こういう例をあげてポパーは、確証の度合いは確率計算じゃ表わせないって言って、ライヘンバッハとかカルナップたちを批判したんだよ」

雄太「ふーん、確証の度合いをそのまま確率の値と同一視するとおかしいことになるってことはわかったよ。でもそれじゃ、べつの表わし方をすればちゃんとなるんじゃないの？」

確率0の法則

慶介「それじゃ、ここできわめつけの話をしよう。ポパーは確率論を使って帰納推理が普遍文を確証する度合いを計算すると、その値はどうしても0になってしまうっていったんだ。もちろん0っていうのは、ぜんぜん確からしくないっていう意味だよ」

雄太「まったくポパーってやつは、どこをどう考えたらそんなひねくれた結論が出せるんだろうね……」

慶介「いや、これもちゃんと考えれば、じつはポパーのいったとおりになるんだ。これもそんなにむずかしくないから説明しようか」

雄太「きかせてもらおうじゃないか」

慶介「最初にいっておきたいんだけど、論理実証主義者たちは、普遍法則にかぎらずどんな文も、もはや絶対確実に実証することはできないんだってことは認めるようになっていた。どんなに確実に見えることでも、なにかの間違いってことはいつでもありうるから、厳密に言えばどんな単称文も絶対確実じゃないんだよ」

雄太「そりゃあ厳密に考えればそうだろうさ。でも、いま目のまえにカラスがいて、それが黒だったら、『このカラスは黒い』っていうのはほとんど確実だろう。そりゃ、眼の錯覚なんかはあるかもしれないけど……」

慶介「わかった、ほとんど確実ってことは認めてもいいだろう。ところで、確率論では、絶対確実ってことは数値では1で表わすよね。すると、ほとんど確実っていうことは、たとえば0.9とかで表わしてもいいだろう」

雄太「目のまえのカラスが黒いってことは、もうちょっと高い値だろうけどね。まあそんな値でいいだろう」

慶介「このさい確率の具体的な値は問題じゃない。ほとんど確実ってことが、1より小さな小数で表わされるってことが大事なんだ。ところで、『すべてのカラスは黒い』っていう普遍文は、さっきもいったように過去から未来にかけての世界中のあらゆるカラスについて語っているよね。だ

から、この文は『このカラスは黒いし、あのカラスも黒いし、そのつぎのカラスも黒いし……』っていうふうに、個々のカラスについての発言をすべてつなぎ合わせたものに等しい。このつなぎ合わせを論理的に連言っていうんだ」

雄太「ふーん、連言ね……。でもそれはたぶん無限につづくよね。普遍文が語っている範囲には限界がないんだから」

慶介「そう、そこがミソなんだ。ところで、確率論ではAっていう出来事が起こって、なおかつBっていう出来事も起こる確率は、ふつうAが起こる確率とBが起こる確率をかけた値で表わす。だから、たとえばサイコロを二回なげてどちらも1の目が出る確率は1/6かける1/6で1/36になる」

雄太「それって、むかし学校で習った覚えがあるな」

慶介「そうすると、さっき『このカラスは黒い』っていう単称文で表わされる出来事の確率を0.9にしたよね。『あのカラスは黒い』っていう単称文で表わされる出来事の確率も0.9にしていいたいだろう。こう考えると、『すべてのカラスは黒い』っていう普遍文はこれらの単称文の連言なんだから、この普遍文で表わされていることの確率は0.9をどんどんかけていけば計算できるだろう」

雄太「けっこうややこしいけど、そういうことになるのか。それで、『すべてのカラスは黒い』の確率はどうなるんだい？」

慶介「さっきいった連言が無限につづくっていうのがミソだ。1より小さい小数を無限にかけつけていくとどうなるかな？ 計算してごらんよ」

雄太「ええっと、めんどくさいから、電卓を使わせてもらおうよ。0.9かける0.9は0.81、0.81かける0.9は0.729、0.729かける0.9は0.6561……。なんだか、値がどんどん小さくなってくじゃん……」

慶介「そうだね、もうわかったと思うけど、これを無限につけていけば、やがては0にかぎり

なく近づいていく。これはもとの値が0.9だろうが0.99だろうが、1よりも小さい値であるかぎり変わらない。っていうことはだ、法則が確証される程度を確率論で表わそうとすれば、その値は必ず0になってしまうってことなんだ」

雄太「うーん……。法則は確認例を積み重ねれば積み重ねるほど、ますます確実になっていくと思ってたんだけど、それを数学的に表わそうとするととんでもないことになってしまうってわけか。なんか変なことになってきたなあ……」

理論の中身対確実性

慶介「でも、さっき説明したポパーの考え方からすると、このことはぜんぜん変じゃなくて、むしろ当然のことなんだ」

雄太「そりゃまたどうして？」

慶介「さっき、ある理論は中身のあることをいおうとすればするほど、反証される可能性がどんどん高くなっていくっていう話をしたよね。反証される可能性が高くなっていくっていうことは、どんどん危なっかしくなっていくってこと、つまり、どんどん確からしくなくなっていくってことなんだ。『すべてのカラスは黒い』っていう文は、『このカラスは黒い』っていう文に比べるとはるかに反証されやすいよね。ってことは、はるかに確実じゃない、危なっかしい文だってことさ」

雄太「へえー。そういうもんかなあ……」

慶介「まだ納得できないようだね。それじゃ逆から考えてみようか。一番確実な文って、たとえばどんなものだろう？」

雄太「さあ、わかんないな……」

慶介「たとえば、さっきいった『明日は雨が降るか降らないかのどちらかだ』っていう文なんか、まさにそうだよ」

雄太「あっ、そうか。これは明日実際に雨が降っても降らなくても絶対に反証されないんだから、この文がいつてことは絶対確実ってわけか」

慶介「そうだよ。でもね、この文はその絶対確実性と引き換えに、実質的な中身、内容がまったくなくなっちゃってるよね」

雄太「そうだったな……」

慶介「だからこういうふうと考えてみれば、一見奇妙のように見えるポパーの考え方も、じつはちゃんと筋がとおっているんだよ。だから、ここでもう一度ポパー流にいいなおすと、普遍法則を帰納によって確証することは不可能だってことになる」

ギャンブラーの誤り

雄太「でもさあ、まだなんか納得できないなあ。やっぱり、なにかが繰り返し観察されれば、それが起こる確実性はやっぱり高まるんじゃないか……。そう思うんだけど……」

慶介「うん、そういう考え方は根強いよね。でも、ほんとうに出来事の繰り返しがその確実性を高めるのだろうか？ たとえば、サイコロをつづけてふったら六の目がつづけてでたからって、そのおんなじ六の目がつづけばつづくほど、ますますその目はでやすくなるっていえるのだろうか？」

雄太「いえないのか？」

慶介「いえないね。だってサイコロは、これまでどんな目を出したかなんてぜんぜん覚えてないからね」

雄太「そうか……。でも、六が出るはずだっていうオレの確信は強まると思うけどな……」

慶介「ほんとうにそうかな？ つぎも六の目が出るって思う？ どうしてそう思うんだい？」

雄太「だってそんなにつづけて六がでりゃ、そのサイコロにはなんか細工がしてあって、六の目がでやすいようになってるんじゃないかって思えるよね。だから、つぎも六が出るはずだって考えるんだよ」

慶介「それじゃ、もしそのサイコロになんの細工もしてなくて、ごくふつうのサイコロで、ほ

んとうにたまたま六の目がつづけてでただけだったらどう考える？」

雄太「うーん、そんなときゃ、やっぱりおんなじ目がでつづける確率は1/6をかけるつづけるわけだからかなり低いよね。だからつぎはべつの目が出るって考えるかもしれないな」

慶介「でもそうすると、つぎになんの目が出るかってことについての確信は、これまでおんなじ目が繰り返しでつづけたからってことじゃなくて、そのサイコロがどういうサイコロかってことに依存してることにならないか？」

雄太「なるほど、そういうことになるか……」

慶介「それにもっというと、つぎはべつの目がでやすいって考えるとしたら、これも間違いなんだ。さっきもいったけど、サイコロはこれまでどんな目を出したかなんて覚えてないからね。こういう考え違いはギャンブルの世界じゃよくあるらしくって、ギャンブラーの誤りっていわれてるんだよ」

雄太「うん、オレもギャンブルやっててそう考えることよくあるよ」

慶介「だからね、ポパーにいわせれば繰り返しによって確実性が高まったりすることなんかないんだよ」

雄太「うーん、なんとなくまだしっくりこないけど、でも筋道だって考えりゃそういうことになるんだらうな。でも、これじゃあたしかに、ポパーの考えは論理実証主義者たちとはぜんぜん違うよな」

検証

慶介「こうしてポパーは確証ってことをぜんぜん認めないんだ。でもね、それでもテストはきびしい方がいいに決まってるし、きびしくテストされてそれに耐えた理論の方が、そうじゃない理論に比べればいいよね」

雄太「そりゃそうだろうよ」

慶介「うん、ポパーもこの違いはあると考えたんだけど、それは確証の度合いの違いなんかじゃ

ない。それで、ポパーは確証とはぜんぜん違う検証っていうまったく新しいことばをつくってこの違いをいい表わそうとしたんだよ」

雄太「けんしょう？　なんだそりゃ？　検証と違うのか？」

慶介「検証とはぜんぜん違う。じつはこれも訳しにくいことばで、これまで確認とか裏づけとか訳されてきたりしてるけど……」

雄太「そういうことばなら、なんとなくわかるよ。でも検証なんてチンプンカンプンだよ」

慶介「そういうのもムリないだろうな。でも確認とか裏づけといったことばには確証のニュアンスが残ってると思う。いま雄太がなんとなくわかるっていったのも、たぶんそういう意味でだろう。これはまったく新しいポパー独自の考え方によることばだから、ボクはむしろ確証を連想させない検証の方がましかなって思ってる。もっとも困ったことに、確証が検証って訳されたりしていて混乱が生じてるんだけど……」

雄太「それで、ポパー独自の考え方ってなんだよ？」

慶介「まずなによりも、検証っていうのはきびしいテストの結果、理論に与えられる性質なんだ。ここでテストがきびしいってことが大事なんだ。さっきもいったけど、簡単に確認できるような理論をつくるのはむずかしいからね」

雄太「きびしいテストっていうと？」

慶介「それこそできるだけ理論を反証、反駁しようとするテストだよ。ポパーが確証に反対する理由のひとつに、確証のパラドックスってものがある。『すべてのカラスは黒い』っていう仮説は、論理的には『あるものがカラスならそれは黒い』ってかたちになるんだけど、これはね、前後をひっくり返して両方とも否定した『あるものが黒くないならそれはカラスじゃない』っていうかたちの文と論理的にはまったくおなじなんだ。だから黒いカラスの事例が『すべてのカラスは黒い』っていう仮説を確証するのとおなじく、黒くなく

てカラスじゃないものはなんでもこの仮説を確証しちゃうんだよ」

雄太「でも、黒くなくてカラスじゃないものなんてどこにでもあるじゃん」

慶介「そうなんだ、だからこの意味じゃ『すべてのカラスは黒い』っていう仮説は、なにによっても、白いウサギとか太ったオバサンなんかでも確証されちゃうことになる。だとしたら確証なんて意味ないよね」

雄太「ふーん……、そういうことになるのか……」

慶介「だから『すべてのカラスは黒い』っていう仮説にとって論理的に意味のある事例は、『あるものがカラスであって黒くない』っていうことだけなんだ。つまり反証だよ」

雄太「ふーん、だからこの意味でテストはきびしくなきゃダメだってポパーはいうんだな」

慶介「そういうことだ。あと、検証は確証とはぜんぜん違うから、どんなに検証された理論でも確からしさがそのぶん高まるなんてことはぜんぜんない。ポパーによれば、検証されてても、されてなくても、理論とか仮説の確からしさには変わりはないんだ」

雄太「そこなんだよ、まだひっかかっているのはさ……。でも、これまで慶介が話してくれたことからすると、そういうことになるのかなあ……」

帰納法も否定する

慶介「うん、ポパーの確証を認めない考え方にはいまでも根強い反対意見があって、ポパーの弟子のミラーって人に引き継がれていまでも論争がつづいてるんだ。でもこれだけじゃないんだ。ポパーはさらに進んで、そもそも帰納なんてものはないって断言したんだよ」

雄太「ちょっと待った！　さっきの確証の話はおとなしく聞いていたけど、帰納まで否定したらやりすぎじゃないか？」

慶介「たしかに、ポパーも最初に帰納を否定したときは、だれからも相手にされないどころか、冗談だと思われて笑われたらしい」

雄太「そりゃ笑われるだろうよ。だって、実際に帰納法で普遍法則を見つけるのは、いつでもどこでもおこなわれていることじゃないの……」

慶介「たしかに、新しい法則は日夜発見されているよ。でも、それはほんとうに帰納法によって発見されてるんだろうか？ このことを考えるために、ここで帰納法の特徴をもう一度振り返ってみようか」

雄太「帰納っていうのは、昨日とか今日会った日本人が嫌なやつだったから、そこから『すべての日本人は嫌なやつだ』っていう普遍文を導き出すことだったよね」

慶介「そうだったね。このときもし最初の日本人に会うまえに、すでに『日本人は嫌なやつかもしれない』って考えていたらどうだろう」

雄太「それじゃ意味ないよ。帰納推理をおこなうまえにすでに結論があるんだから、帰納をやる意味がないじゃないか」

慶介「それじゃ、帰納推理のための観察をおこなうにあたっては、そういうことはいっさい考えちゃダメっていうんだね」

雄太「うん、そういうことだ。そういうのは偏見とか先入見とかいうもので、そんなものが最初にあったりすると、帰納推理の結果が間違った方向にいつてしまうかもしれないからね。だから日本にきた外国人は、虚心坦懐に、まっさらな心でオレたち日本人の行動を観察してもらいたいものだよ……」

慶介「なるほどね。いま雄太がいった偏見のことを、四〇〇年まえにベーコンっていうイギリス人がイドラって呼んでるんだ……。でもね、ほんとうにまっさらな心で観察なんてできるもんだろうか？」

サーチライトとバケツ

雄太「またまた、なにがいいたいんだ？」

慶介「それじゃ、ほんとうにまっさらな心で観察できるかどうか、実験してみようか。それじゃ、観察してくれ」

雄太「なんだい、いきなり出し抜けに……」

慶介「だから、観察してくれっていつてゐるんだよ」

雄太「観察してくれっていわれても、なにを観察すればいいのかわからなきゃ、観察のしようがないじゃないか」

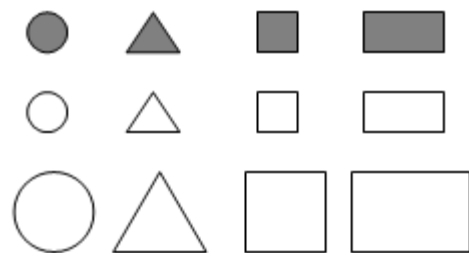
慶介「そう、まさにそのとおり、実験は成功だ」

雄太「実験が成功？ なんのこと？」

慶介「つまり、まっさらな心じゃ観察なんてできないってことさ。いまのはポパーが講演なんかでときどきやった実験らしいけど、少なくともいま雄太がいったように、なにを観察するかがわからなければ観察なんかできないってことがあきらかになっただろ」

雄太「でもそりゃ詭弁ってもんじゃないか。そりゃあ、観察するものが決まっていれば観察なんかできないに決まってるけど、でも観察対象をあらかじめ考えておくってことと、その観察するものについてなにか先入見をもっているってことは、やっぱり違うんじゃないのか……」

慶介「そうかな？　ほんとうに違うのかな？ それじゃこの絵を見てみてよ。この絵のなかの図形を一個づつ見せられたとする。個々の観察だね。それでこの観察から、各図形に共通するなにかが帰納的に引き出せるかな？」



雄太「そうだな、いろいろとあるよね。かたちが共通だったりするし、大きさが共通だったりするし……」

慶介「そうだよね。だから、たとえばある人がこの図形を観察しつづけて、かたちについての共通性を帰納的に導き出してくるとしたら、その人はずっと図形のかたちに注目していたってことになるよね。そうでなきゃ見るところが変わってしまって、図形についての共通性が引き出せないものね」

雄太「なるほど、そうだな」

慶介「っていうことは、なにかを観察するにあたっては、なにのどこを観察するか viewpoint とか視点が欠かせないってことだよ。これは、雄太がさっきいった先入見に近いもんじゃないか？」

雄太「うーん、そういわれるとそうなんだけど……」

慶介「だから、個々の観察からそれらに共通するなにかを引き出してこようと思ったら、観察したときにどこに共通性を見いだそうとしているのかがあらかじめ決まってるなきゃダメだってことさ。観察についてのこういう自分の見方を、ポパーはサーチライト理論って呼んでいて、もうひとつのまっさらな心で観察ができるっていう帰納主義の見方をバケツ理論って呼んで、こういう絵を描いているんだ」

雄太「ふーん、サーチライトとバケツねえ……おもしろいたとえだね。でもこのバケツ、まぬけな顔してるよな」



慶介「空っぽのバケツに眼とか耳なんかの穴が空いていて、そこから水が入ってくれば、バケツは知識っていう水で満たされる。だから、バケツ理論ではただ水が入ってくるのを待ってればよくて、できるだけたくさん水が入るようにバケツを空にしておけてわけだ。ところが、暗闇ではサーチライトで照らされたものしか見えないから、

こっちの方から積極的に見たいものに光をあてなきゃならないんだ。だから、観察ってことがサーチライトみたいなものだとすると、まっさらな観察から普遍的な法則を帰納によって見つけ出すなんてことはありえないことになるんだよ」

反証主義の考え方

雄太「うーん、うーん、そうくるか……。でもだよ、もし帰納で法則が発見されないんだとしたら、法則なんてものはいったいどこからどうやって発見されるんだよ？」

慶介「ポパーにいわせれば、それはどこからでも、どういう方法からでもかまわないんだ。インスピレーションでもいいし、神の御告げでもいいし、たんなる思いつきでもいい。法則なんてべつに、観察から引き出したからいいとか、インスピレーションから出てきたから悪いなんてことはないんだ」

雄太「どっからでもかまわないのか……」

慶介「うん、どっからでもかまわない。たとえば亀の甲羅のかたちをした化学記号を発見したケクレっていう化学者は、ヘビがお互いに尻尾を加え合う夢を見てあの記号を思いついたらしいしね……。だから、ポパーは論理実証主義者と違って、形而上学の存在意義をぜんぜん否定しようとはしないんだ。これだって貴重な発想源だからね」

雄太「けれどだよ、たんなる思いつきと、そうじゃない立派な科学理論を区別するためには帰納が必要だったんだろう。それなのに帰納を否定してしまったら、どれでもいいしょってことになっちゃうじゃないのか……」

慶介「そこで、さっき話した反証可能性が出てくるんだよ。つまり、理論とか法則とかはどこから引き出してもいいけど、それが科学的になるためには反証可能にならなきゃならない。もし反証可能でなければ、それは科学的であるとはいえず、まだ思いつきのレベルにとどまっているっていうわけなんだ」

雄太「なるほど、そうくるか」

慶介「ポパーにいわせれば、どんな科学理論だって実証されたわけじゃないから、もしかしたら間違いを含んでも構わないし、いつか反証されてそれがあきらかになるかもしれない。つまり、どんなにテストにパスした科学理論だって絶対確実じゃないわけだ。だから科学の知識は推測とか仮説にすぎないってことになる」

雄太「うーん、それはちょっとショッキングな話だな。子供のころ、学校の理科の授業で習ったことは、教える先生の方が間違えることはあっても、絶対正しいと思ってきたからね。でもさっきの話だと、絶対確実じゃないってことはポパーだけじゃなくて、考え方のまったく違った論理実証主義者たちも認めていたんだよねえ……」

慶介「そうなんだけど、でも学団の人たちはそれでもできるだけ高い確実性を得ようを目指していたよ。けれど、ポパーはそんな確実性なんか追い求めていったら、理論の中身がますますなくなっていくだけだから、確実性を追い求めるのなんかやめろっていうんだ」

雄太「そりゃまたきびしいね。でもさ……、それじゃ確実性を目指さないんだったら、なにを目指せばいいんだよ？」

慶介「ポパーにいわせればね、それは真理なんだよ。あまり真理に近くない理論が反証されて、誤った部分が排除されたり、より真理に近いところにある理論に置き換えられたりすることで、科学はますます真理に近づいていく。これが科学の進歩だってポパーは考えるんだ。こうして、大胆に理論を推測して、それを反証の試みとしてのテストにかけて、反証、反駁を通して誤りを排除していく。この推測と反駁のプロセスこそほんとうの科学の方法だっていうポパーが唱えた考え方を反証主義っていうんだ」

雄太「これがポパーの科学論の中心的思想なんだね。なるほど、そういうことか……」

ポパー、本を書く

慶介「これまでいろいろと話をしてきたけど、これで若いころのポパーがどういうことを考えていたのかってことはだいたい説明したよ。さっきもいったように、ポパーは論理実証主義の人たちと知り合いになってからは、彼らといろいろとディスカッションしていったって、自分の考えをさらに発展させていったんだ」

雄太「そりゃ、白熱したディスカッションになったんだろうよ。そんなに考え方が違うんだからさ」

慶介「でもね、ある日ウィーン学団のファイグルっていう人と話をしていたときに、ファイグルはポパーの考えの重要性を認めてくれて、それを本にして公表するように勧めてくれたらしいんだ」

雄太「ポパーの考えは、ウィーン学団の考えを否定するようなものばかりだったんだろう。それなのに、ファイグルって人はそれを公表するように勧めたのかい？」

慶介「勧めただけじゃない。実際に出版を引き受けてくれたのも、論理実証主義者が編集していた叢書だったんだ」

雄太「論理実証主義っていうのは、ふところが深いんだな」

慶介「そうなんだ、ポパーはウィーン学団のこのふところの深さをとても気に入っていた。学団にはいいたいことがいえて、なんでも自由に批判できる雰囲気があったらしい。もともと、いいことばかりじゃなかった。こういうふうにポパーはウィーン学団と深いかわりをもっていたので、外からは長いこと、ポパーは論理実証主義の一員だと思われてしまったんだ。それで、ポパーに対するいろいろな誤解や伝説がはびこってしまったんだけど」

雄太「考えていることの中身をよく見ればぜんぜん違うのにね……」

慶介「それに本の出版にさいしても、いろいろと紆余曲折があったんだ。ポパーは本を書こうと決心してから、じつに膨大な原稿を書き上げた」

雄太「たしか、ポパーは高校の先生だったよね。
いつそんな時間があったんだい？」

慶介「学校でのフルタイムの授業が終わったあとの夜中に書いていたらしい。結局、書く意志さえあれば、どんなに忙しかったって本は書けるってことだね。この点はボクもおおいに見習いたいもんだよ」

雄太「それでなんていうんだ、その本は？」

慶介「ポパーは最初にできた原稿に、『認識論の
二大根本問題』っていうタイトルをつけた」

雄太「認識論？ 二大根本問題？」

慶介「認識論っていうのは古くからある哲学の一分野で、知識はどこから得られるのかとか、知識はどうやったら正当化できるのかとかいうことを研究している分野だ。そして、二大根本問題ってポパーが呼んでいる問題は、ひとつは帰納的に得られた知識はどうやって正当化できるかっていう問題で、もうひとつはどうやったら科学と科学じゃないものを区別できるかっていう問題なんだ」

雄太「認識論でいう知識の正当化っていうのは、その知識が正しいこととか、真であることなんかを確実に示すとかいったことだったよね。ポパーがいう二大根本問題っていうのは、まさにポパーの関心の的だった問題なわけだな」

慶介「そうなんだ。だからポパーは、はりきってしまって原稿がかなり長くなってしまったんだ。ところがいざ出版しようとしたら、出版社の方から長すぎるからうんと切りつめろっていわれたらしい」

雄太「うーん、そりゃつらいね」

慶介「そうだろうね。でも出版するためにしかたなく、ポパーはおもに帰納の問題の方を論じている部分をカットして、科学かどうかの区別の問題を中心にして本を編集しなおした。そして、これは『探求の論理』っていうタイトルで一九三四年によく出版されることになったんだよ」

雄太「まあ、なにはともあれ、とりあえずよかったね」

ヨーロッパからの脱出

慶介「ポパーがいうには、『探求の論理』にはかなり反響があったらしいよ。ヨーロッパのいろいろな大学から講演にきて欲しいとかの手紙をもらったりしたそう。ここから、ポパーのいろんな活躍がはじまる。イギリスとかデンマークなんかのいろいろな大学にいて講演をしたり、著名な学者なんかと知り合いになっていろいろと議論したりした。さっき話したみたいに、帰納は存在しないって言って笑われたのも、ちょうどこのころだよ」

雄太「でもそんなに飛び回って、先生の仕事はどうしたんだよ？」

慶介「休職したらしいよ。奥さんも先生だったんで、なんとかやりくりできたんだろう。でも、当時のポパーには、仕事よりももっと大変な身の危険がせまっていた」

雄太「身の危険ってなんのこと？」

慶介「当時のドイツはもうすでにナチスが支配していて、その勢力をどんどん伸ばしていった。ポパーの故国のオーストリアも一九三八年にはヒトラーのナチス・ドイツに呑み込まれてしまうんだけど……、最初にいったようにポパーはユダヤ人だった」

雄太「そりゃヤバイね。危ない危ない、さっさと逃げなきゃ」

慶介「うん、それでちょうどどうまいぐあい、イギリスのケンブリッジ大学とニュージーランドのカンタベリー大学から誘いがきた。ケンブリッジの方がいいに決まっているけど、それは亡命者の職位だったらしくって、ポパーは一人でも多くの仲間をナチスの魔の手から逃れさせたいと思って、ケンブリッジの方はべつの人に譲って、自分はニュージーランドに行くことにした。一九三七年のことだよ」

雄太「えらいんだな、ポパーって人は……」

慶介「そして、ニュージーランドでポパーは、また新たな思想を展開することになるんだ」

<次回へつづく>

D.ミラー

『批判的合理主義：再定式と擁護』¹

第二章 (2)

小河原 誠 訳

f. グッドマンのパラドックス

グッドマンは、「すべてのエメラルドはグリーンである」という仮説と、「すべてのエメラルドはブルーである」（ここで「ブルー」ということは、「二〇〇一年以前にはじめて観察されたとき、そしてその時にのみグリーンである」を意味している）という仮説とのあい競合する主張を例としている。この例は、ファイヤーアーベントによれば、「仮説は検証でき、そして検証力は肯定例のうちにあるということに対する、望みうるかぎりもっとも明瞭な反駁である」（Feyerabend 1968, 252）。というのは、第一の仮説を検証するエメラルドは、第二の仮説も検証するし、そして、じっさい、すべての観察されたエメラルドはグリーンであり、未観察のエメラルドとは異なっていると言う他のどんな仮説をも検証するからである。しばしば主張されてきたのだが、この例（あるいは、なんらかの類似の例）は、一般化は、例証的な言明によって、たとえば「時空領域 k にグリーンのエメラルドが存在する」といった言明によって検証されるという見解にたくみに異議を唱えているとされてきた。また、こうも主張されてきた。「すべてのエメラルドはブルーである」は、「すべてのエメラルドはグリーンである」が

合格した二〇〇一年以前におこなわれるあらゆるテストに合格するであろう、と（これは、議論の余地のあることなのだが、——ともかく、そうしておこう）。とすると、二つの仮説は、証拠によってひとしく確認（corroborate）されていることになる。それでは、われわれ反証主義者は、これら二つの仮説のうち的一方を選び取るならかの経験的理由をどうすればもつことができるだろうか、と問われるだろう。そして、理由がないとしたら、二〇〇〇年一月二日以後に検討される最初のエメラルドについて、グリーンであるという予測と、ブルーであるという予測では、どちらを支持したらいいのだろうか。ほとんど両方とも支持しえないと言われてきた。というのは、これらの予測は相互に矛盾するから、と（少なくとも、次の千年紀にも新たに観察されるエメラルドが存在するであろうと考えられるならば、矛盾する）。

このまったくもって非現実的な問いに対する私の答えは、ポパーの境界設定規準に単純な洗練化をほどこせば与えられる。ポパーの規準がいていたのは、仮説は、みずから（および、真であるというみずからの主張）を除去しうるテストが存在しないならば、経験科学のうちに認められてはならない、ということであった。もし、「すべてのエメラルドはグリーンである」と「すべてのエメラルドはブルーである」とのあいだでの決定を二〇〇一年まで延期するつもりがないならば、両者を科学に認めてはならない。もちろん、なんらかの他の（適正な意味では経験的でない）判定方法は利用可能ではないとしてのことだが。仮説が現時点で経験的に区別できないならば（いま考察中の二つの仮説まさにそうなのだが）、他の出口はない。これは、孤立した予測についての 1.2 節末尾近くで書き留めておいた但し書きとほと

¹ David Miller, *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, Open Court, 1994, Chapter 2: Popper's Solution of the Problem of Induction. All right reserved by David Miller.

翻訳権：小河原 誠。参考文献については原本の文献一覧を見られたい。

んど異なるものではない。偶然的装置にもとづく単独試行の結果についての予測は、テスト可能な推測かもしれない。だが、だからといって、その推測が経験科学のほんものの要素になるわけではない。

しかし、どちらの仮説を認め、どちらを除外すべきであるのだろうか。ここでの場合における答えはあまりにも明々白々である（もともと、他の場合にはそうではないかもしれないが）。帰納の観点からすると、疑いもなく、科学の体系への参入を認めてもらうための理由が考えられる必要があるわけだから、「すべてのエメラルドはグリーンである」がそのライバルに代わってかつぎ上げられるのは、奇妙に見えるにちがいない。「ひとつの仮説を認め、他方を認めることを拒絶することは、……恣意であり、いわば当たりくじを引くようなものである」（Lehrer 1980, 137）。しかし、反証主義はここまで譲歩する必要はない。もちろん、「すべてのエメラルドはグリーンである」を歓迎し、そして（その結果として）「すべてのエメラルドはブルーである」を追放することを正当化する理由は存在しない。それどころか、いかなる正当化も必要ない。正当化の欠如は、非合理性を表すもう一つの名前などではない。さらに、「すべてのエメラルドはブルーである」はそうではないのに、なぜ「すべてのエメラルドはグリーンである」はまじめに受けとめられるのか、という問いが生じてこよう。だが、これには無害な事実的な答えがある。グリーンであるということは、生きていくことにかかわっているが、ブルーであることは、そうではないということである。この答えは、クワインによって、たとえば「自然の種」（1969）において詳細に述べられている。しかしながら、われわれの採用するカテゴリーの多数には進化上の祖先がいるという点にかんしてクワインに同意するものの、わたくしは、自然の種という流行のイデオロギーの多くを裏書きするつもりはない。それは、不愉快なまでに説明力を持たないものであり、そして、ハティアンガディ

（1987, 74）が観察しているように、ダーウィン以前のものである。わたくしは、認識論的自然主義に降伏しているのではない。われわれは、グリーンであることには関心を向けるが、ブルーであることには関心を向けないということ、そしてさらに一般的に言えば、われわれの背景的知識は、推測と反駁からなるいくぶんか偶然的な進化的過程（これらの多くは、生物学的なそして意識以前のレベルにおいても作用している）の産物であることが認められなければならないとはいえ、現在の【知識の】状況を、完全に恣意的であるとか、あるいは、「歴史的偶然」（この句は、Worrall[1989b, 275]に帰せられる。この句が引き起こす感情が帰せられるのではない）であるというのは、まずい記述である。反駁にかんしては恣意的なものはない。簡単に言えば、「すべてのエメラルドはグリーンである」はなぜ認められ、「すべてのエメラルドはブルーである」はなぜ認められないのかを説明するためには、帰納を引き合いに出す必要はないということである。それぞれの立場を正当化するようなものはなにもない。じっさい、われわれは間違っているかもしれない。これは言うまでもないことだ。エメラルドはブルーかもしれない。

グッドマンの挑戦は正当化主義者にとってたいへん煩わしいものであろう。というのも、正当化主義者は「すべてのエメラルドはブルーである」という仮説がばかばかしく、なんらまじめな考察に値しないことを完全によく知っているからである。しかし、知ってはいても、正当化主義者はそれを正当化することはできない。たとえば、ウォーラルは次のように述べている（loc. cit.）。「もちろん、科学が……事実問題として直感的に正しい予測……であるものを是認していることに疑いはない……しかし……当初からの問題は、科学が『直感的に正しい』行為を合理的なものとして是認しているかどうかということではなく、なぜ、いかなる理由で科学はそうしているのか、ということであった」。わたくしは、これは、希

望に抗して希望しつづけている人びとにとってのみ「当初からの問題」であったのではないかと
思う。だが、そうした困難は、間違った考えが放棄されるなら、消滅してしまう。つまり、経験的
支持が重要であり、ある仮説が科学の体系への参入を認可されるのはまさに経験的支持の故である、
という間違った考えが放棄されるなら、そうした困難は消滅してしまうのである。

上に述べたような仕方ではグッドマンのパラドックスを扱う仕方は、思うに、パートリー (1981) が提起した仕方から大きく異なっているわけではない。彼は、「すべてのエメラルドはブルーである」が宝石鑑定人たちによって決して考慮されてこなかったのは、どんな問題も解いていないからであると指摘していた。わたくしは、これを少し薄めて、ブルー仮説は、「すべてのエメラルドはグリーンである」によってうまく解かれない問題を同じように解いていないからだと限定しておこう。したがって、二つの仮説のうちの少なくともひとつは余計であり、考慮に入れられないことになる。この答えが、同情的な立場に立っていてくれるシャーマー (1984) によってさえ、好意的に迎えられなかったことは認めておかねばならない。そして、たとえばウォラル (op.cit., 266) は、「すべてのエメラルドはブルーである」をまったくばかげているとしてわたくしが捨て去ったことに苦痛を覚えてきた。しかし、わたくしがそのように言ったのは、日常生活におけると同じように科学においても、問題は仮説が真か偽かということであって、それが経験的に支持されているかどうかではないからである。そしてわれわれのすべては、「すべてのエメラルドはブルーである」が偽であることを知っている。われわれは、不毛の懐疑主義的パズルと戯れることをやめるべきである。

ここまでであれば、私はマクスウェル 1993 と意見を同じくしている。だが、「世界は非逸脱的である」(69) というロマンティックで形而上学的な信条によって、魅力のない人為的な仮説

を失格させようとする彼の試みには同情をもてない。(心底において、可謬主義的ではあるが正当化主義のまさに一バージョンをとっている) マクスウェルとは異なって、私は、テスト可能な理論のより現実的な例があるという可能性を全面的に受け容れる。それは、経験的にここでいま区別できるわけではないが、遠く隔たった時空領域においては相違を示し、同じ科学的地位を要求するものである。マクスウェルは、科学者がそうした可能性に好意を示すはずはないと考える。しかし——ひとつの啓発的な例を挙げるが——しばしば (たとえば、ウィーラー Wheeler 1977, 9-15 によって、とくにテーゼーの後ろから二番目のパラグラフによって) すべての物理法則、個別的にはアインシュタインの重力論は、重力が崩壊するときには崩壊すると示唆されてきた。もちろん、アインシュタインの理論が不整合でないならば、それはそれ自身の失敗を含むことはできない。したがって、われわれのもとには、二つの競合する理論——普遍的なアインシュタインと逸脱的なアインシュタイン——が提示されている。この (あるいは、他のなんらかのよりよい) 例に対する反証主義者の反応もまったく同じであろう。競合する理論のうちどちらが真なのかを推理し、(時空間のあらゆるところで) その推理を反証するために全力を尽くさねばならない。

g. 帰納の実践的な問題

しばしばグッドマンのパラドックスの核心と見られてきたのだが、未来についての合理的な予測はいかにしてなされるのかという問題は、われわれの目を、実際の行為の問題や、技術における科学の使用に向けさせる。いかに行うべきかの決定は、表向き怖がられている例の帰納原理を引き合いに出さずとも、合理的に下すことができるのだろうか。私は、下すことができるということを示してみたい。それは、そんなにむずかしい仕事ではない。けれども私は、反証主義が理論科学の方法論としてどれほど功績があるにせよ、まさ

にこのところで挫折するという意見がほとんど一般の意見であることを自覚している。反証主義の同盟者と思われる人、帰納の徹底した反対者でさえも、すでに指摘しておいたように、合理的に決定を下すことの問題にぶつかると、しばしば気おくれを示す。

批判のある部分はきわめて簡単に始末をつけることができる。とりわけ、ウォラルの問いに対しては直ちに答えることができる。ウォラルの問いとは、ガリレオの法則は次に物を投げたときにも反証されないだろうという予測がどうして帰納原理を頼りにしていないことがあるのか、ということであったが、答えは、この予測はガリレオの法則だけを頼りにしていることである。非帰納主義者は、幸いなことに、ウォラルの以前の次のような宣言に同意することができる (op. cit., 257)。「受容された科学は、われわれの技術的実践に情報を与えるのみならず、またそうすべきでもある。もし誰かが明日荷重に耐えられるような橋を造ろうとするならば、あるいは明日飛ぶような飛行機をつくろうとするならば、……[彼は]とりわけ、現在受け容れられている低レベルでの一般化は明日も成立しつづけているであろう、と仮定すべきである」。ここで言う必要があるのは、行為者はある低レベルでの一般化を受け容れたなら、その一般化は明日も成立しつづけるであろうということを暗黙のうちに受け容れているということだけである。それ以上の仮定は必要ない。ウォラルは「帰納原理」が必要だと主張しているわけだが、この点についてただひとつ信頼できる説明は、彼が、ワトキンズと同じように、技術——より一般的に言えば、実践——においておこなわれている合理性にかんする必要事項を、理論科学におけるそれから区別しているということである。そこからして、ガリレオの法則は反証されないだろうという予測にくわえて、「すでに十分にテストされた**低レベルでの**経験的一般化からのさらなる予測に……依拠」(269)しても合理的であるという実質的原理が

必要とされることになる。同じ考え、つまり、理論と実践の領域では異なった基準が適用されるという考えは、十分に確認されているわけではないが、ザハールによっても次のように示唆されている。「技術において決定が合理的と言われるのは、それが信頼性を考慮に入れているときのみである。」(Zahar 1983, 168)。すでにじっくり見ておいたところだが、十分に確認された (well-corroborated) 経験的一般化 (は真であるばかりでなく) 信頼もできるというこの原則は、ウォラル自身の考えでは、独断的に受け容れられねばならないのである(272)——こう言うことで、思うに、彼はそれが正当化なしに受け容れられねばならないと言っているにすぎない。だが、私は彼と意見を同じくしない。私は、そもそもそれを受け容れる必要があるとは思わないからである。

上に述べたことをポパー自身が語ったこと (彼の 1972 からのいくつかの箇所を第 1 章で引用しておいた) と比較してみることに価値があるだろう。[彼が言っていたのは、] 合理的行為者は、生き延びている仮説のうちでもっともよくテストされた仮説があたかも真であるかのように行為すべきである、ということであった。その理由は、その仮説が真であるとか、その仮説にもとづく予測が真であるとか、「それは実際に成功する選択であろう」(1972/1979, 22) などと考えるよい理由があるということではない。ポパーは、ただしくも、われわれはなぜそのように行為すべきなのかという正当化主義的問いに直接の答えを与えてはいない。そうした問いに答えて言うのは、せいぜい、反駁されていない理論を真でないと想定する理由はないということである。批判的な討論をもっともうまく生き延びてきた仮説は、世界についての真なる情報の最良の源であると推測されるし、そしてわれわれが適切に行うべきと思うならば、その情報を無視していいわけではない。それどころか、真でないかのように行為するとしたら、さらに悪いことになるだろう。

ポパーのこの答えはほぼ正しいと思われるのだが、ラカトシュ（とくに彼の 1968、3. 3 節 また 1974、第二節[b]）の仕事や、彼に影響された人びとの仕事に見られるたぐいの正当化主義的批判に不必要にもさらされてきたと思う。最初に、科学の理論が技術においていかに用いられているかについて重要な点を指摘しておかねばならない。しばしば言われてきたこと（第 1 章で引用した箇所でもポパー自身によって、またたとえば、Feigl[1974/1981]や Niiniluoto と Tuomela[1973]からの第 1 節 g での引用において）とは反対に、行為者は、実際的なことがらにおいては、科学の理論を基礎にして行為しているのではない。行為者たちは、科学の理論を行為へのガイドとして、あるいは積極的アドヴァイスの源として利用しているのではない。絶えず示唆されているところでは、橋の建設者は自分たちの科学上の理論を基礎にして、パラダイム的にはニュートン理論を基礎にして、橋を建設していると言われている。あるひとつの科学理論、それどころか、これこれと同定できるような理論のポートフォリオが存在して、それは（たとえば）英仏海峡をまたぐ橋の作り方を教えてくれるという考えである。だが、この考えは、普遍言明は禁止するのであって、指令するのではないという論理的によく知られた点を無視している。『ヒストリシズムの貧困』で強調されていたように、「**達成されえないことを指摘することが技術というもののもっとも特徴的な課題のひとつである**」（Popper 1944/1957, 61）。メダワーが正しく観察しているように、ものを作るという観点からすると、「テレビ受像機は、……誰かある一人の人の心に即座に作り出せるようなかたちで把握されていたのではない」（Medawar 1985, 72f）。ポパーの上掲書の p.64 で肯定的に引用されていた、ハイエクのコメントに即しているならば、これは、真に社会的問題と格闘するために必要な知識は中央に集中することはできない（1935b, 210）という点である。しかし、同じことは、インゲン豆のトマトソース煮

をいれた缶詰というつまらないものについてさえ言える。テレビ受像機とかインゲン豆の缶詰の製造に必要とされる科学的知識といったものは、文字通り、存在しない。科学は、仕事と格闘する仕方をまったく教えてくれないであろう——【逆にいえば】うまくやり遂げる方法は無数に存在するだろうということである。せいぜい科学にできることと云ったら、どんな方向でのアプローチは避けた方がいいかということくらいである。つまり、われわれは行為するとき、科学上の仮説に依拠しているわけでも、それどころか、適用しているわけさえない。われわれは、そうした仮説を開発するのである。この十分には評価されていない陳腐さに対して、私は、**応用科学についての隷属主義的理論**とあだ名を付けておきたいと思う。

応用に関心が向けられるとき、物理学の諸法則は当然とされ、適切な初期条件が探求されるという点を考慮に入れると、応用科学は理論科学よりも歴史にいつそう類似している。適切な初期条件を探すと云ったことはどのようにしてなされるのであろうか。いくつかの条件は（たとえば、航空機を空中につり上げるに十分なリフトを製造するに）適切であろうと推測したり、また、われわれの推測が間違っていることを証明しようとしたりすること以外に、どんなやり方があるのだろうか。一時的に推測された条件をこのように除去していくことは、特徴的なことに、二つの仕方のいずれかによってなされる。つまり、理論的に——可能性を排除するためにわれわれの科学的知識が利用される（つまり、われわれの知識を利用するということだが）——なされたり、また、経験的に——条件をつくり出して見て、なにが生じるかを見る——なされる。後者の方法が、もちろん、決定的に重要であるが、「科学を使っている」わけではない。さらに、テスト・パイロットの例が思い出させてくれるように、もっと望ましい条件がたくさん残されている。純粋科学は、望まれているような種類の実際的目標を効果的に達成する初期条件の集まりを示唆することがで

きない。正しい成果を典型的な仕方で産出する初期条件群を発見することこそ、技術者の仕事である。彼らは、椅子に座り込んで物理学の教科書を見つめたままではいるわけではない。効果的な初期条件群は、のちになってしばしば、電位差計、時計、冷蔵庫といった道具に、あるいは、アスピリンとかマニキュア除去液のビンといった人工物に組み込まれる。これら人為物それぞれの振る舞いは、十分に確認された一群の経験的一般化によって記述される。そして、(そもそも時間とはなんぞやということを見出すために時計に相談するといった) 倒錯的な場合をのぞけば、こうした人為物の助けによって解決されるべき実際の問題が存在するときには、それらの一般化はただ適用されるというよりは、開発されなければならないのである。

ウォラルは、われわれは「すでに十分にテストされた**低レベルでの**経験的一般化というさらなる予測に……依拠」(269)していると主張するとき、こうした点のいくつかを認識していたと思う。しかし、これに対する説明は、彼もまたラカトシュ(1969, 393)も二人ながら信じているように、卑しい経験的一般化のほうが、その上に高く舞い上がっている壮大な科学理論よりも、いっそう信頼に値するというのではない。信頼性ということは論点にはならない。あらゆる一般化はまったく信頼するにあたらないうというヒュームの証明があるにもかかわらず、論点になるのだとしたら、それは不幸なことであろう。相違があるとしたら、貴族はどう仕事をするのかを知らないのであって、専門家によって利用されるだけだということである。道具主義的一般化のほうがはるかに接近しやすいのである。にもかかわらず、ミルが社会工学の場合について鋭く気づいていたように、そうした一般化が十分なことは極めてまれでしかない(1843/1961、第六巻、第六章、第一節、572)。

対応する術が普遍的な、さらには一般的でさえある規則をもつべきだということは、科学の完成

にとってさえ必要ではない。社会現象は既知の原因に完全に依拠しているかもしれない。それどころか、それらの原因すべての作用様式もかなり単純な法則に還元されうるかもしれない。であるとしても、どんな二つの場合にせよ、正確に同じ仕方で扱えるわけではないであろう。異なった場合における結果は状況に依存しているが、その状況の多様性ははなはだ大きく、したがって術は、特殊な場合の状況を観察したり、科学の原則にしたがってそれらの状況から生じてくる結果に対して手段を講じることを除けば、単一の一般的処方箋をもちえないかもしれない。主題群がかくも複雑であり、普遍的に適用しうる実際的な格率を定められないとはいえ、現象が普遍法則に順応しないということにはならない。

この点がひとたび的確に評価されさえすれば、理論科学が実際行動に情報を提供する仕方についての議論は、相談の対象とされる仮説にではなく、採用される提案や下される決断に焦点を結ぶべきだということが明らかになってくる(Popper 1974b, Section 14, 1025f.)。眼前になんらかの実際的な課題があるとしてみよう。とすると、どうすれば最もうまくできるかについて、いろいろ提案がなされるかもしれない。合理的なのは、その提案に向けられたもっとも根拠り葉掘りの批判をもっともうまく生き延びている提案にしたがうことであると思う。そして、このような示唆には同意しかねるという人には、この助言が悪い助言であり失敗を導くであろうと考える例をひとつ出してもらいたいものだと思う。もしその人が何かひとつを提出するならば、その議論は、あきらかに、まさに争われている提案についての重大な批判を構成するであろうし、結局のところ、当該の提案が批判をもっともよく生き延びているわけではないということを導くであろう。ここで示唆し、また擁護してきた合理的行為についてのルールは、ほとんど空虚なものであることを認める。社会的・歴史的説明における合理性原

理 (Popper 1967/1983) に類似して、それは一種のゼロ方法である。

疑いもなく、物事はしばしばこれよりもはるかに複雑である。複雑な状況のもとでは、なんらの欠点ももたないような提案をえることは稀であろう。しかし、これは、合理的な決断を下すことが煩雑な仕事であり、単純きわまりない場合と同程度であるようなことはあきらかにない、ということの意味しているにすぎない。反対に、ある問題状況下では、いくつかの互いに衝突する提案が同じくらい満足のいくかたちで批判に耐えてきたということもあろう。しかし、批判がどうしようもなくおざりなものであったときにのみ、この選択にあたっての当惑 (embarrass de choix)は批判的合理主義者を当惑させるに違いない。多くの状況では、ビュリダンがロバに対して設定した場合におけるように、同じ課題を成し遂げるには同じように効果的な方法が数多く存在する。合理性が要求しているのは、効果についての批判的な検討を生き延びていない提案を避けるということではない。効果は認証されていないままであるということは、提案の効果についての批判ではない。それは、正当化主義者に対してのみ意味をもつような、提案の信頼性根拠 (credential) についての、関心のあり方についての批判ではなく、提案の効果についての批判ではない。提案がうまくいくだろうと考える理由がないということは、それがうまくいかないだろうと考える理由にはならない。

この答えはなんら帰納の原理に頼ってはいない。批判をもっともよく生き延びている提案が信頼しうるとか、それが成功すると期待するなんらかの理由があると示唆しているわけでもない。そうした理由は存在しない。ブリスクマンが述べているように、単なる「疑いは批判ではない」 (Briskman 1977, 521)。その提案が成功すると信じる理由がないということは、それは成功しないであろうという意味ではない。またいかなる点においても、批判をもっともよく生き延びている

提案は、一般的に言って、成功する提案であると仮定されているわけでもない。そう仮定する必要が——本当はないわけだが——あったところで、じつに多くのことを知ったわけであるから、そう信じ込まされてしまうようなことはない。

この答えは、じっさい、ポパーが与えた答えと合致する。というのも、批判をもっともよく生き延びている提案は、われわれの最もよく確認された (corroborate) 理論に合致する提案であろうから。この点を見るには、われわれが忍ぶつもりで批判の数が少なくなればなるほど、提案は批判的な精査を生き延びることが多くなるであろうし、結果として資格剥奪を免れることが多くなるであろう。もし理論的知識を批判的に適用することが苦痛になってしまうならば、こざいではあるが、足元のふらついている提案が数多く通過していくことになる。もし気難しくなりすぎて、われわれの知識はどんなものであっても偽かもしれないと、うんざりするほど主張しつづけるならば、どんな提案も拒否されることはなくなるであろう。とりわけ、われわれすべてが賢いと認めるような提案が生き延びるであろう。しかし、大事なのは、そうした提案はわれわれの理論的知識が高度に批判的な仕方で用いられるときにも生き延びるであろうということである。それらは、もちろん、反証されてしまった、あるいは乗り越えられてしまった仮説が弾薬として使われるならば、生き延びないかもしれない。しかし、これが問題になるのはまれな場合でしかない。というのも、乗り越えられてしまった仮説は(反証されていない批判とは異なって)反批判に耐えることはできないからである。いずれにせよ、そこから生じてくる決定が科学的に十分な情報にもとづくと見なされることはほとんどありえないであろう。換言すれば、すべての批判的活動が終了したときは、だれもが賢いと認める提案、つまり、最良の確認された (corroborate) 仮説は真であるという仮定に依拠しているという幻影を与える提案のことだが、そうした提案を含めて、数多

くの提案が打ち負かされていないものとしてなお存続することになる。われわれの決定は、理論科学によって教導されるのではなく、選択にもとづく。

科学的に十分な情報にもとづいた決定にあたっての合理性について、以上のように説明したわけだが、この説明にとっては二つの点が決定的に重要である。第一点は、合理的に決定を下すこと（合理的に決定を下すこと〔*rational decision-making*〕であって、合理的な決定を下すこと〔*rational-decision making*〕ではない）とは、（失敗すると期待する理由はないのだが、というのも、もしあるとすれば、それはダメージを与える批判になってしまうだろうから）成功すると期待していい理由のある提案に賛意を示すことではなく、批判を生き延びた提案に賛意を示すということである。第二に決定的に重要な点は、批判の過程でなしうる最良のことは手許のもっとも進んだ理論的知識を展開することである。それは、思い出してもらいたい、真であると推測されているものである。もちろん、熱心に批判する程度を下げ、より穏便に批判することもできる。それは、よりきびしい批判を生き延びるであろうような提案を失格させないであろうし、そうした提案をより不適切なものとするわけでもないであろう。しかし、それは不可避免的に決定過程の合理性に妥協を持ち込むことになる。

実際生活においては、わたくしとて、関連する科学的知識がほとんど手に入らず、競い合う提案について適切な批判をなしえない場合が数多くあることを認める。私は、次の熱帯地方への旅行の前に腸チフスの予防接種を受けておくべきか。科学は、とりとめもない推測とは反対のものであるといっても、こうした場合では、ほとんど役に立たない。大事なものは、口にすると食物が清潔であるということだが、そうしたことについては科学的予測をなしえないと考えるべきありとあらゆる理由が存在する。（統計的法則が利用可能だとしても、そうした法則は私に降りかかることに

かんしては、ほとんど、あるいはまったく関係ないだろう。）ふつうには次のように考えられている。そのような状況下（不確実性のもとで決定を下すこと）においては、選択は存在しないのであって、主観的な確率の判断、あるいは、効用についての配慮、あるいは、（ベイズ主義的規定において）双方を考慮に入れることにもとづかざるをえないという。腸チフスにかかったときの不快さは、ワクチンを受ける際の不快さをはるかに越え出る。そして、ひどい飲料水にさらされる確率が少しでもあるならば、予防接種を受けるべきだということになる。これは、よき常識であるかのように聞こえるが、にもかかわらず、私はこの説明には反対である。功利を考慮に入れることを嫌いはしないが、すでに一度ならず述べておいたように、私には確率を引き合いに出すことがどうして助けになるのかがわからない。私は、起ころうとしている（*is going to*）こと（これがなんであるかを知っているにせよ、そうでないにせよ）に対して適切な行為をしたいと思っているのであって、起こりそうな（*is likely to*）ことに対してそうしたいと思っているのではない。私がしたいのは、私の期待される功利ではなく、現実の功利を最大化する（あるいは、より現実的に言えば、あるレベル以上に維持する）ことである。保険をかけるのは、このような状況に対してなのである。しかし、ここでの本当の答えとは、複雑な状況、そして科学的知識の量に限界があるすべての状況では、合理的行為者の目的は、じつのところ、正しい決定（いずれにせよ、そうしたものはないのであるが）を下すことではなく、自らの決定を正しいものとするのである。あまり謎めいた言い方をしないようにするならば、決定を下すことが、ことの終わりとなることは稀でしかないのであって、おのおのの決定には最初の決定を修正し洗練させる数え切れないほど多くの決定が後に続かざるをえない。もし私が、たとえば、腸チフスの予防接種を受けないと決心するならば、その後、私は洗浄されていない果物は遠ざけることにな

が必要であるとなぜ考えるべきなのだろうか。この点にかんして私の知っている答えときら、まさに争われていることを繰り返しているだけのものに過ぎない。

批判者たちを誤った方向に導いたのは、正当化とか信頼性なしには何事もしええないという見解であるというよりは、そうしたものでなにかをなしうるという見解である。

h.方法論と真理への接近度

反証主義は、それが提案する方法論的ルールと真理（あるいは、真理への接近度）とのあいだの関連を作り出すためには、帰納的原理を必要とするというのがラカトシュの異議だが、これに対して言わねばならないことはほとんどない。というのも、反証主義と真理とのあいだには完全に直接的な、だが、非・帰納的な関連が存在するからである。つまり、真なるテスト言明に矛盾する仮説は、偽であるが、他方で知られているかぎりで矛盾しない仮説はおそらくは真かもしれないということである。これは、初歩的で論理的な点であるが、これを、真理から、真理への接近度へと一般化していくにあたって困難が存在することを私は否定するものではない。しかし、その理由はまったくはっきりしている——真理への接近度についての何らかの適切な理論がまだ得られていないということである。（以下の 10 章も見よ）。明らかなのは、仮説が真であるという主張はまさに経験によって処理されるように、真理類似的であるとか真理への類似性において他の競合するものよりも優れているという主張も、おなじく、経験によって処理されるべきであるということである。h【仮説とか理論】よりも真理に接近しているという k【仮説とか理論】の主張は、観察による、あるいは実験による反駁にさらされているが、じっさいには反駁されていないというかぎりでは、k は、真理へのよりよい接近として、h に対して選び取られるかもしれない。だからといって、k が h よりも真理に接近していると想定する

理由があるということにはならない——ただ、そうでないと想定する理由はないということではしかない。まったく明らかなことながら、帰納まがいのことはなにもない。「ポパーの方法論的評価」（あるいは、他の誰かの評価）に従うならば、「他の仕方でも、#真理#により近づくよりよい機会が得られる」とは、一瞬たりとも、推測的にさえ、示唆されてはいないのだ。「ポパーは、……かつて、反証主義の信条にしたがうならば、科学者はより大きな真理への接近度をもった理論を産み出すことに導かれていくだろうと証明しようと望んだ」（Caldwell 1991, 4、傍点は落とした）と示唆することはじつに誤解をまねくことであろうし、おなじく、「真理への接近度を定義するにあたっての技術上の問題」（loc. cit.）のゆえにこの望みは放棄されねばならないと示唆することも誤解をまねくことであろう。「なんらかの科学において、採用されるならその科学の進歩を早めるような方法論的ルールが存在する」という考えそのものは、何年も前にクラップホルツとアガシの論文（Klappholz and Agassi 1959, 74）によって否定された。そして、その論文はコードウエルが好んで引用する論文なのである。存在する真正の方法論的ルールのうちには、すべきでないことがら（たとえば、反証から理論を防御するためにアド・ホックな調整に訴えるべきでないといったこと）は思い起こさせてくれるが、代わりになすべきことを示唆してくれるようなルールはほとんど何もない。

ときおり、おそらくはただ直感的な判断としてのみだが、ある科学的仮説は他のものよりも真理に接近していると示唆されることがある。しかし、それは、結局のところ、事実のよって決定されるべきことがらである。真理への接近度を述べた言明のテスト可能性についてのよりいっそうの議論、また、満足のいく理論への展望が開かれていないことについては、下記の 10 章を見よ。

i.奇跡からの議論

最後の反論は、そのテクニカルな性格にもかかわらず、速やかにそして何の苦痛もなく片付けることができる。明白なことから、多数の正確な予測とのすばらしい一致があっても、それは決して真理類似的な【真理へ接近した】仮説を独占しているわけではない。反対に、じつに多くの予測を産み出すほど十分に強い仮説はどんなものでも——直感的にはどれほど乱暴に見えるのせよ——多数のじつに正確な予測を産み出す。この点で直感的な判断がいかに誤解をまねくものであるかということについての美しい例を、スチュアート (Stewart 1989, 207f) は「二枚刃の刀」というタイトルのもとで与えている。ファイゲンバウムの仕事からは、非常に広い範囲でのあらゆるカオス・モデルが、ダイナミックなシステムにおける乱流の発展を記述する二つの実験量について、同一の数量的予測をする、ということが帰結してくる。スチュアートが述べているように、特定のモデルにもとづくそうした数量的予測の経験的な検証 (confirmation) は、(普遍的な特性についての意識が欠けているところでは)、素朴にも選ばれたモデルを支持する強力な証拠として解釈されてしまう。それはとんでもない間違いであろう。この場合、あきらかに、獲得された証拠は、他のモデルのもとでも、決してありえないことではないし、奇跡からの議論の前提もおそらく成立しない。しかし、大事な点は、奇跡からの議論はひとつの確率的推論 (その一形態は、以下のテクニカル・ノートに描いておいた) として、妥当しないということではない。もっともその結論は、何人かの科学的实在論者が望んだ (この点についての更なる討論については、Musgrave 1988 および Worrall 1989 を見よ) よりもはるかに弱いものであるだろうが。大事な点は、その前提は、彼らが (直感的根拠から) 成立すると主張したよりも共通に成立することはまずないということである。いずれにしても、以下の第一章の議論が証明するように、単なる予測的正確さをもって、真理類似性あるいは真理への接近のしる

しとみなすことはとうていできないということである。だからといって、厳格なテストにおいてある仮説がよいふるまいをしたら、漸近的に言って真理に近づいているからだと推測して説明してはならないということにはならない。そして、じっさい、多くの両立しない代替的仮説がともに成功するが、これは同じような仕方での説明に開かれている。しかし、真理類似的な仮説の探求においてそもそもわれわれはなぜこうも幸運であるのか——このこと自体は、わたくしには、合理的説明に開かれているとは思えない。ある意味で、今までこううまくやってこれたのは、ほとんど信じがたいことである。われわれの理論が真理の近くにいるということは、われわれの成功がひきおこす畏怖の念を減少させるものではない。また、それは、われわれにはまだ学ぶべきことがたくさんあるという事実を目をつぶらせるものでもない。

しかしながら、注意してもらいたいのだが、理論の経験的な成功がその理論が真理の近くにいる確率を増加させるとしたところで、帰納的な効果がもたらされるわけではない。それは、確率的な効果であるだろう。しかし、ポパーとミラーの 1983 年論文および 1987 年論文で詳細に論じておいたように、確率的支援にかんしてはじっさいのところ帰納的なものはなにもない。(この議論の詳細の二、三については、第三章末尾のテクニカル・ノートに含まれている。) 適正なかたちで帰納的であるようなものは、経験的成功から漸近的真理を推論させる推論規則であろう。しかし、反証主義者でもある实在論者は、そうした規則のどんなものも利用することはないであろう。私は、实在論が正当化されているとか、正当化される必要があると考えたりせずに、实在論者であることができる。つまり、ローダン (Laudan, 1981/1984) は、奇跡からの議論に対してなされた法外な主張のいくつかに対して反論をおこなったが、それに影響されることなく、实在論者であることができるということである。反—实在論

は、だいたいにおいていつでも正当化主義の副産物であり、知識に対するあの失策としか言いようのないアプローチが断固として拒否されるなら、その訴求力のすべてを失う。ポパーの譲歩にもかかわらず、ここには、帰納法の一息をいれる余地など存在しないと思われる。(ポパーが述べてるように、)「實在は、未知ではあるといえ、ある点では科学が語っているものに類似している」ということは、上記の a 節で見たように、科学が語っていることの帰結である。それは、科学がなんらかの段階で背負い込まなければならない付加的な義務といったものではない。

2.3 結論

帰納の問題に対する解決とは、帰納は、それがなんであるにせよ、正当化されることはできないし、それどころか、なしで済ますことができるということである。世界を探究するにあたっての非帰納的な方法が存在するのであり、それはまた正当化に抵抗するのであり、世界がどのようなものであるかを知るに先立って明節化されることのできるものなのである。

反証主義は、宇宙の斉一性をあらわにするという課題にとりかかるための単純で一般的な方法を提案している。しかし、反証主義は、すべての伝統的な、またほとんどすべての現代的形態の帰納主義とは異なって、正当化主義ではない。それが追求しているのは、確実な真理とか正当化された真理ではなく、飾りのないありのままの真理である。だが、反証主義は帰納的要素によって汚されているという先に掲げておいた批判が、くり返し、何度も何度も生じてくるのはなぜなのか。もちろん、反証主義が言っているのは、われわれはテストのために普遍的な仮説を提案するということを提案しているだけだというのであれば、反証主義は帰納主義的になる。しかし、批判者たちが言わんとしているのは、もちろん、反証主義は真

理の追究においてその役割を(全面的にも部分的にも)正当化できないということである。この点に私は同意する。しかし、反証主義はその課題にとって不適切なものであろうか。依然としてそう考えている人たちがいるが、彼らは、反証主義の示す勧告とか指令、反証主義の方法論的諸ルールの中のどれが、世界について真なることを偽なることからえり分ける仕事にとって適切でないのかを言うように挑戦されているのだ。観察や実験についてのレポートの使用は正確な分類に資することがないとでも言うのだろうか。古典論理学はわれわれを迷路に導くと考えられるとでも言うのだろうか。境界設定規準は、取り返しのつかない誤りを避けるにはひどい方法だとでも言うのだろうか。わたくしには、反証主義のもつこれらの、あるいは、他の主要なアイデアのなにかに対して、批判者たちがほんとうに反対すべきだと考えているとは思われないのである。というのも、そうしたアイデアのすべては、真理を発見するための健全な方法論一般にとっての構成要素であるからである。もちろん、よりよい方法が存在するかもしれない。方法は、道具が改善されるように改善される。科学のよりよい方法論に向けて、科学そのものが先頭にたって進むであろう。

科学において前進するためには、あるいは、科学的に情報を得た仕方で行うためには、科学的法則によって述べられた制限付きの(しかしテスト可能な)斉一性で満足するよりも、帰納とか自然の斉一性といった一般的原则のようなものを入れ込む必要があると信じていることができるのは、正当化主義者くらいのものであろう。正当化主義者もまた、通常は、あるなんらかのより壮大な、そしてより一般的な格率がえられたところで、事態が改善されるわけではないことを自覚している。「自然の過程は、いつでも斉一的に同一でありつづける」とか「つまるところ十分に確証(*corroborate*)されている仮説によって導かれた行為は、成功する最良のチャンスをもつ」(Watkins 1984, 343)とか「目下受け入れられ

ている低レベルの一般化は明日も成立しつづけるだろう」(Worrall 1989b, 257) とかは、これらが保証すると考えられている確証 (corroborate) された一般化よりもより簡単に正当化されるわけではない。帰納の実践的問題についての、ワトキンズ、ウォラル、また他の多数の人びとによる議論は、正当化主義的麻薬中毒のもつ不安定性とどうしようもない無益さをあまりにも生々しくあらわにする。正当化のとりこになっているので、中毒者はよりいっそう多くを要求するように強いられる。彼の哀願は次第にますます荒々しく法外なものとなる。そうした低レベルの一般化になんらかの正当化を提供できるという陰鬱な希望のもとで、どんどん高レベルの原理がシステムに注入されてくる。しかし、彼らはその種のことをなにも成し遂げられない。懇願を満たすどころか、ただ事態をますます悪化させるだけなのである。いまや、哲学者は、そうした習慣を蹴飛ばすべきである。勧められるのは、いきなり麻薬をたつこと [Cold turkey*] である。

*Chambers 20th Century Dictionary, New Edition 1983, 246 によれば、Cold turkey とは、平明なありのままの真理、麻薬中毒からの突然の退却、という意味である。

テクニカル・ノート

+++++

<<新刊紹介>>

Robert Zimmer, Martin Morgenstern (hg.)
Gespräche mit Hans Albert, Berlin: Lit Verlag,
2011.

ハンス・アルバート：啓蒙の最終段階？

小河原 誠

h をある仮説、たとえば、アインシュタインの重力論とし、h* を h は真理に近い (あるいは、その先行者よりもより真理に近づいている) という仮説としよう。e を証拠としよう。P(h*)=δ,そして P(e,not-h*)=εとし、その数値はともに小さいと仮定しよう。e は、h (そしておそらくはまた、h*の) テスト結果であるとされているのだから、P(e,h*)は1に近く、たとえば、1-ξに等しいと仮定してよいだろう。ベイズの定理によって簡単に次のことを示せる。

$$P(h^*,e) = \frac{(1-\xi)\delta}{(1-\xi)\delta + \varepsilon(1-\delta)}$$

これは、ε (1-δ) / (1-ξ) がδよりもはるかに小さいとすれば、きわめて高い数値となるだろう。これは、εがδよりもはるかに小さいとき、成立するであろう。

この条件がじっさいにかなえられるだろうといったことは、まったく明らかではない。h の巨大な内容を考えると、δは非常に小さい、じっさい 0 であると予期すべきである。εの値は、控えめに言っても、謎めいている。

本書は、アルバート 90 歳の誕生祝としてささげられた対談集である。対談の時期は 2008 年 7 月から 2010 年 3 月の間。

聞き手のロベルト・ツィンマーとマルティン・モルゲンシュテルンは共同で哲学関連の解説的書物を数多く出版している。彼らによる *Karl Popper, dtv portrait*, 2002 は数多くのカラー

写真や興味深い記事を含んだカラフルな書物(191 ページ)である。また彼らには *Die Grossen Fragen*, Reclam, 2011 と題した・問題史的に叙述された哲学史の書物などもある。(これは、簡潔で読みやすい書物なので、お勧めしておきたい。)

さて、対談は以下の目次にみられるようなテーマに即して編集されている。ここからすると、アルバートの目から見た批判的合理主義の展開、そしてそこでの彼の貢献が語られていると言えるだろう。

序

ハンス・アルバートとの対話 2008-2010

成長の歩みと個人的なこと

初期の影響

アルプバッハ、ポパーおよび批判的合理主義者たち

批判的合理主義の伝統および基本理念

形而上学、認識および科学論

社会哲学

同時代者に対する立場

歴史と政治

宗教、神学、ファンダメンタリズム

結論的考察

付録

ローベルト・ツィンマー：啓蒙のための闘士、神学的および解釈学的思考の批判者としてのハンス・アルバート

ハンス・アルバート著作および文献選

編者について

一般論として成立すると思うのだが、対談というものは、いいところと悪いところとを裏表のように含んでいると思う。いいところは、簡潔な質問に対して簡潔な答えが提示されているために、インタビューされる人物の見解が素早く把握できるということであろう。長々しい議論におつきあいする必要はない。他方で、その裏面というこ

とになるが、悪いところは、答えには論証がほとんどついてきておらず、一方的な断定に傾いていることだろう。したがって、対談を学術書とみなすことはできないであろう。

アルバートには自伝、*In Kontroversen verstrickt*, Lit, 2.Auflage, 2010 があり、こちらの方が交友関係などについてより詳しいようである。

以下、本書の内容紹介を試みるが、もともとは読書中の乱雑なメモ書きを寄せ集めたものにすぎないので、埋め草として扱ってもらえるかどうかさえ心もとない代物である。また、わたくしの関心事に応じて、個別的なことがらをつまみ食いしているところも多いと思う。あらかじめご海容をお願いしておきたい。

<成長の歩みと個人的なこと>

アルバートの経歴についてはご存知の方も多いかもしいが、彼は 1921 年にケルンに生まれた。父親はラテン語と宗教の教師。彼は父親の勧めもあって、聖書を学ぶ会 (Bibelkreis) に属していた。12 歳ころ (1933 年) に NSS(nationalsozialistischer Schulerbund) に参加した。いかに幼かったとはいえ、ナチに参加したわけである。もっとも、国家社会主義のイデオロギーについては知るところはなかったよし。彼は戦車隊の砲兵将校として主として東部戦線に出征し最終的にウクライナで捕虜となった。

アルバートはプロテスタントの家庭に育ったのであり、14, 15 歳のころまでは自身がプロテスタントであったと述べている。しかし、父の友人や牧師との会話のなかで、彼らがなぜ神を信じなければならないのかを説明できないのに驚き、ヒトラー・ユーゲントの連隊長 (Bannfuhrer) の影響で無神論者になったという。

アルバートは学者ではなく、将校になりたいと思っていたという。彼は、歴史の先生——プロイセン国家の支持者——から大きな影響を受けて、シュペングラーの『西洋の没落』を読んだ。そし

て、シュペングラーの言う文明（Zivilisation）の時代には技術者や将校になることこそふさわしいと考えたようだ。シュペングラーからの影響で宗教へ関心をもつようになり、戦後になってから聖書を読んだとのこと。彼の影響圏を離れた後も宗教への関心はつづき、マックス・ウェーバーを読んだという。

アルバートは、戦時中はシュペングラーの徒であり、世界戦争が来ることを信じ、また国家には戦争をおこなう権利があり、攻撃戦争も肯定していたという。しかし、ナチが世界観を独占することは承認していなかった。

こうした政治的見解が大きく変わったのは、戦後になってナチの犯罪について聞き、また季刊の『同時代史』（Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte）を読んだとのことという。ナチの戦争犯罪を信じない人たちに対して、この雑誌における報告を擁護しようとした時から、世界観、政治観を大きく変更したという。またこの頃、いつ読んだのかは書いてないが、『開かれた社会とその敵』を読み、その社会哲学から大きな影響を受けたという。1957年に、アルプバッハで知り合った・オーストリアの貴族の娘グレーテルと結婚。子供は3人。

<初期の影響>

アルバートは経済学を専攻したわけだが、その過程で当然のことながら科学論的問題に出会い、当初はヒューゴ・ディングラの影響を強く受けたという。アルバートはディングラのうちに基礎づけ主義を見た。博士論文ではハイデッガーの影響を受けていた。のちにこれを自己批判する。ハイデッガーの影響から逃れ出たのはポパーを読んだことによるようだ。

50年代末に Walter Kaufmann を知った。カウフマンは1939年にアメリカに渡りプリンストン大学の哲学教授になった人物でニーチェ研究で有名である。彼は、ドイツ哲学と英米哲学の仲介をし、ニーチェを啓蒙家として捉え、『権力への

意志』に依拠するニーチェ神話を破壊した。アルバートによれば、カウフマンはニーチェを志向した、そしていろいろな分野を研究した批判的合理主義者である（24）。アルバートは1966年にアルプバッハでカウフマンと知り合った。（カウフマンの著書は日本語に訳されたと思うが、日本では人気が出なかったように思う。アルバートによれば、彼は通常の批判的合理主義者が扱っていない問題、すなわち、宗教、文学、道徳、心理学、歴史叙述などを論じた哲学者であるとのことだから、批判的合理主義を豊かにするためにも研究されてよいのではないだろうか。あるいはまた、ポパーのヘーゲル批判をただすためにも）。

アルバートにとっては、この時期、ポパーと並んでカウフマンの影響が大きかったようである。

また、アルバートは50年代からアーペルやハーバーマスの著作を知っており、そこにハイデッガーの影響を見たとのこと。

<アルプバッハ、ポパーおよび批判的合理主義者たち>

1945年の8月以来、チロルのアルプバッハで開催されている大学週間には、アルバートはトープチュの誘いで1955年に初めて参加し、そこでポパーとは1958年に出会った。（ポパーはすでに、大学週間には1948年に参加していた。ポパーが参加したのは、ハイエクが1947年に当時の科学論関係の指導者ジモン・モーザー教授に彼を実存主義者とは異なった哲学者として紹介したためという。）

アルバートは、最初、ポパーをウィーン学団に属する実証主義者と見ていた。しかし、ポパーに直接会ったことで、誤解であることを悟った。そこには、アルプバッハで知り合ったワトキンズの論文などを通じて、ポパーが形而上学の有意味性を認めていることを知ったことなども大きく作用したとのこと。ポパーは、アルバートの『批判的理性論考』（1968）を高く評価してくれた。

アルバートもまたバートリーと同じようにポパーを「気むずかしい男 (schwieriger Mensch)」として捉えたようである (30)。ポパーは生真面目な男で、四六時中問題解決に従事しているのであり、このような男はいない、というのがアルバートの印象だった。ポパーは批判を自己の哲学の中心原理にしたにもかかわらず、批判にはあまり反応しなかったという——とくに、批判がかつての学生から発せられたときには。ポパーは、自身の著作から盗み取られ、それで批判がなされていると疑われるときには、憤激した。ポパーは自己の弱点を自覚しており、なんとかそうした気持ちを自らなだめようとしていた。

アルバートはポパーとケンカしたことはないと述べている (30)。ポパーはアルバートの見解を決して受け入れなかった。アルバートの方はポパーの見解のいくつかを受け入れられなかったが、このことをポパーは興奮せずに受け入れた。アルバートは独自の立場をもっていたが、ポパーの見解から逸脱する見解を強調することはなかった。それゆえ、アルバートがポパーの批判者と思なされることはなかった。アルバートは『批判的理性論考』をポパーの見解への批判として演出することもできたと述べている。

ファイヤーアーベントとは 1955 年にアルプバッハで知り合った。彼はウィットに富み、着想豊かな人物であったが、気まぐれなところもあった。アルバートがファイヤーアーベントと知り合ったころ、彼は批判的合理主義者であったが、相対主義に移っていった。アルバートは相対主義を受け入れることはなかった。二人の見解は異なっていたが、それを理由として交際がなくなったわけではなかったが、会うことはまれになっていった。

英国の批判的合理主義者のなかでは、マスグレイブの見解を大きく受け入れた。ドイツ語圏では、Alfred Bohnen, Axel Buhler, Herbert Keuth, Volker Gadenne, Hartmut Kliemt がアルバートに近かった。

アルプバッハでは、ラカトシュとも友達になったとこのこと。トーピッチュとは、1953 年に手紙を書き知り合った。

ポパーとバートリーが 1978 年に和解したのも、アルバートの家においてであった。両者はアルバートのワイン貯蔵室で長いこと話し合っただけで和解した。

＜批判的合理主義の伝統および基本理念＞

批判的合理主義は啓蒙の伝統に連なる。アルバートは啓蒙の伝統のうちに個人主義的社会哲学と集団主義的社会哲学とを区別する。前者には、イギリスのヒューム、スミスが属し、後者にはフランスのサン・シモン、オーギュスト・コントが属する。アルバートは前者に属すると自己理解している。アルバートが啓蒙のうちに擁護するイデオロギイは、理性の自律、言論の自由、法の前の平等、立法や行政への参与権などである。

これに対してアルバートが欠陥と見ているものは、多数決で市民の自由を制約してよいとする考えである。

アルバートが啓蒙の哲学者として賛同する者は、ヒューム、カント、ラッセルである。ただし、カントについては、無神論 (Atheismus) を非とした点で、また第二批判で神を要請している点で、その宗教哲学に対しては批判的である。ヴォルテールに対してはシンパシーを持っている程度とのこと。

M/Z の問い：ポパーにとってはあまり重要ではないスミスとか、ウェーバーにアルバートは向かっているが、彼らを批判的合理主義の先駆者としてどう評価しているのか。

アルバートの答え：スミスは意図されざる結果を強調し、ウェーバーは価値問題の様々な次元を強調した。アルバートは、ウェーバーのマルクス批判および資本主義分析から影響された。ウェーバーの宗教社会学は重要である。ミルについては、その首尾一貫した可謬主義のゆえに評価する。し

かし、ミルの学問論にはそれが出ていないと批判している (40)。

M/Z の問い：なぜ、シュヴァイツァーを評価するのか。

アルバートの答え：シュヴァイツァーは Johannes Weiss と一緒に終末論的解釈を提出した。そこからは宗教批判が帰結してくる。また、あくなき真理追求も主張していた。しかし、それはキリスト教信仰の中心信条を疑問にふすものであったから、追隨者を見出せなくなった。

評者としては、密林の聖者といったシュヴァイツァー像は脱神話化される必要があると考えているのだが、アルバートは医療活動については一言も言及していない。聖書学者としてのシュヴァイツァーしか念頭にないように思われる。

M/Z の問い：批判的合理主義のうちどの根本テーマを重要と思うか。とりわけ、実践にとって。

アルバートの答え：首尾一貫した可謬主義。当為は可能を含意する (Sollen impliziert Konnen) の原則。アルバートの立場はポパーに還元されてしまうものではない。宗教批判はポパーでは役割を演じていない。認識と決断の問題、架橋問題はポパー的テーマではない。ウェーバーに対しては、評価しているが、批判もした (ウェーバーの帰納主義) し、価値問題 (Wertproblematik) も扱った (42)。アルバートは批判的合理主義の体系的展開をおこなった。(Traktat über kritische Vernunft アルバートは、この本を自分の著作のなかで最も重要なものと考えている。)

アルバートから見たポパーとアルバートとの違いについては、Volker Gadenne がまとめているという。それによると、アルバートは、首尾一貫した自然主義 (konsequenter Naturalismus) をとっているので、3 世界論は受容しない。社会科学において説明の方法を放棄せず、それゆえ、それを合理性原理によって置き換えようとしていない点が重要な相違点であるとされている (43)。評者もこれはたしかに目立った相違点であると思う。

アルバート自身はポパー的学問論を修正したと考えている。最終的基礎づけの問題がアルバート自身の最大の貢献であるという。

ポパーにおいてもディングラは役割を演じている。アルバートの『批判的理性論考』は、広く認められているわけではないが、ディングラとの対決でもある。最終的基礎づけに関しては、Mittelstrass から批判されたが、彼はこの問題から離れていった。アーペルは依然として最終的基礎づけにこだわっている。ハーバーマスは離れた。

クーン、ラカトシュ、ファイヤーアーベントについて

ラカトシュはポパーの講義をうまく自分流に利用しただけである。「形而上学(的リサーチプログラム)」という言葉にかえて「科学的」という言葉を使用した。ラカトシュが追加したものはクーン的なものである (ハードコア)。(このことはバートリーもどこかで述べていたはず)。そして、ラカトシュのプログラムはマスグレーブによって徹底的に批判された。それは科学的にも方法論的にも維持されない。ラカトシュにおけるクーンの要素は受け入れられない。クーンのうちには発展させるべきものは何もない。ラカトシュの弟子のザアハール (Zahar) は絶対的現実性を求めようとしている。それは、最終的に自己意識の明証性に基づく立場であり、批判的合理主義の立場(可謬主義)に立つものではない。この議論の箇所では、ザアハールとアルバートの手紙のやり取りがかなり長く引用されている。

批判的合理主義者と見なされる規準として、アルバートは、真理を保証するような現実性はいかなる点においても可能ではない (49) ことを認めるのが決定的な基準であると考えている。ところが、彼によると、ミラーは矛盾律の放棄を主張しているので、もはや批判的合理主義者とはみなせないという (49)。

評者はこの点がたいへん気になったので、ミラーにメールを送り直接聞いてみた。その返

答: アルバートに手紙を送り、誤解であると伝え、取り消す旨の返答を得たとのこと。評者が思うに、ミラーの議論は論理学上の繊細な部分に触れることが多く、誤解されやすいのかもしれない。

<形而上学、認識および科学論>

この節では、形而上学に対するアルバートの見解が取り上げられている。アルバートは、ポパーの3世界論を不必要だとして拒否し、自然主義を採用する。彼の語る自然主義とは、ひとつには、自然科学の諸成果は世界観にとって中心的意義をもつということであり、われわれの経験を説明するにあたって意義のない実体、たとえば、神とか不滅の魂といったものの存在を要請することは受け容れられない、と考える立場である(52)。

アルバートは、ポパーによる心身問題への解(『自我とその脳』)を拒否し、また世界3も不要で維持できないものであり、自然主義と整合しないものとして拒否する。

ポパーは、言語分析の哲学を実在から離れたスコラ的なものとして批判したわけだが、アルバートはそれは心の哲学(Philosophie des Geistes)には妥当しないとみている。アルバートによれば、この領域では言語哲学が支配的であるわけではないという。

自我というものを構成物として除去し、唯物論の立場でいこうとする立場(eliminativer Materialismus)をどう見るかという問いに対して、アルバートは、受け入れがたいと考えている。また、精神と脳を別の実体とする実体二元論(エックルズによって主張されたもの)も拒否する一方で、属性二元論は受け入れるといい、そしてポパーが主張したものは、この種のものであると主張している(53-54)。

自然主義の立場にとって、意志の自由はどうなるのか、という核心を突いた質問に対してアルバートは、行為の選択は科学の枠組みの内部で研究可能であると考えている。しかし、カント的な意

味での意志の自由(英知界(ヌーメナ)の要請)は、自然主義とは結びつかないと答えている。

ここで、アルバートは自然主義という名の決定論にたっているように見える。すると、ポパーの主張、すなわち、意志の自由には非決定論が必要であるという主張に対して、どう答えるのかという問いに向き合わねばならなくなる。ここでのアルバートの答えを訳出しておきたい。

「わたくしは、確率的合法則性を許容するような弱い決定論から出発している。我々の行為がわれわれの確信や体験に因果的に結びつくことのない意志の自由という考えは、受け入れることのできないものである。それは、われわれがみずからの経験から学ぶこと、したがってまさにポパーによって主張された見解を排除するだろう。」

評者は、アルバートのこのような考えに理解しがたいものを感じる。というのも、アルバートの語っている「弱い決定論」というのは、ポパーの言う非決定論のように見えるし、そして「われわれの確信や体験に因果的に結びつくことのない意志の自由」を否定するならば、ある種の唯物論に陥ってしまうのではないかと恐れるからである。意志の自由は、非決定論と世界3を必要とするのではないだろうか。しかし、このあたりの問題は細かい議論を必要とするであろう。

心の哲学に関しては、クワイン、ディビッドソン、ローティ、パットナム、トーマス・ナーゲル、クリプキ、デネット、ポールおよびパトリシア・チャーチランドがいるが、だれを評価するかという問いに対してアルバートは、ローティはとりわけ評価しないと答えている。したがって、他の思想家は評価しているということになるのだろう。

ドイツにおける若い世代については、Volker Gadenne, Thomas Metzinger, Jurgen Schroderの仕事に興味深いと見ているようだ。

実在論に関しては、Alan Musgrave, Mario Bunge, Bernulf Kanitschneider, Volker Gadenneに近い立場にいると述べている。

アルバートはほかの著作においてもそうであったが、Heidegger, Gadamer, Apel, Habermasをきびしく批判している。彼らの解釈学は、自然科学を特徴づける方法論を精神科学に適用することに反対して、二領域を分けるものであり、精神科学に自然科学的方法を導入することに反対するものである。また、それは真理問題の扱いにおいて相対主義的帰結をもっているという(57)。

アルバートの理解では、ハーバーマスはアルバートの批判もあって最終的基礎づけの問題からは離れたし、公言することはないが、批判的合理主義の立場にますます近づいているという。ハーバーマスは真理の合意説も放棄しているという。

Wolfgang Rödは超越論的哲学を主張しているが、アーペルとは異なって可謬主義の立場に立っており、そのかぎりではアルバートと立場の共有がある。

アルバートは法則的説明を自然科学の領域ばかりでなく、社会科学の領域でも適用しようとしている。こうした自然主義的立場は、いわゆるhumanitiesの世界においても適用可能かという問題を生じさせると思うが、アルバートは、説明と了解を対立させる思考は誤解に基づいていると考える(59)。アルバートは、了解の基礎には説明の論理が扱いうるような連関があるとみている。評者は、自然主義と反自然主義との対立は、近年、いろいろな文献を生み出しており、ポパーの『ヒストリシズムの貧困』における議論を超えて、徹底的に論じられてよいものだろうと思う。

<社会哲学について>

アルバートは、理論理性と実践理性を区別することを拒否している。彼にとっては、認識もまた実践の一部である。彼は、真理とならんで正義の観念が規制観念となると考えているが、正義の観念のなかみについてはいろいろな考え方があると言うにとどまっている。アルバートは、規範からは無数の帰結が生じることが考えられ、それが規範の修正をみちびくと考えている。実践の領域

でも可謬主義は成立するのであり、批判を免れているような審級はない。評者は、これは批判的合理主義者を名乗るかぎり当然のことだろうと思う。

アルバートは、リベラリズム(自由)と社会主義(正義)とが対立するとは考えておらず、自由主義は、個人の自由を保障し形成するという正義の観念に発すると考えている。

アルバートは自らがリベラル(Leberaler)と記されることを拒まない。ヒュームとスミスにつながる啓蒙のリベラル(Leberaler)である。社会契約説の立場ではない。ロールズは社会契約説の立場であり、挫折している。アルバートの考えでは、ホブズ由来の契約説はヒュームによって論破されているし、ロールズもブキャナンも挫折しているのみならず、思考実験としての契約説も挫折している。(皆が同意しているということの規準がないから)。新古典派経済学批判という点では、アルバートは情報の重要性を説くハイエクと一致する。アルバートは自らは制度派経済学の支持者であると述べている。制度の重要性を論じる伝統は、モンテスキュー、バーク、ゲーレン、ポパーである。

M/Zの問い:アルバートはなぜ分配的正義の要請に反対するのか。

アルバートの答え:適切な分配基準を発見しえない。社会は単一目的によって構成されているのではないから、そのような規準を見つけることは困難である。しかし、大きな格差は社会を不安定にする。人間の権利といったことも修正可能である。民主主義を、その伝統のない国に押し付けることには限界がある。(65)。

<同時代者に対して>

同時代者に対するアルバートの評価が語られている。最初にハーバーマスについての言及があるのは、やはり、いわゆる実証主義での因縁があるからだろう。ハーバーマスの实在論とアルバートの批判的实在論との相違、最終的基礎づけの間

題、宗教批判の問題などが簡単に触れられている。また、ハーバーマスとの最初の出会いなどにも触れている。しかし、いい印象はもたなかったようだ。アルバートは、ハーバーマスがみずから批判的合理主義（の考え方の一部）を考え出したかのような論述をしていると指摘している（70）が、このことは、評者も知っているので、アルバートの批判は正しいと思う。

評者ははるかな昔、実証主義論争について二編ほど論文を書いたことがあるので、もう少し立ち入った回想を期待したのだが、簡単すぎるのはちょっと残念である。

アルバートはガダマーの見解は受け入れ難いと考えている。ハイデガーは、合理的思考、客観性を拒否し、論理に対して支持できないような批判をしている。こうした点では、ヘーゲルの方がましだということのようだ。

アーペルとは 1974 年にアルプバッハで出会った。アーペルに対してもほら吹き男爵のトリレンマを用いて批判した。彼はこの批判を無害化しようとしたが、失敗している。アルバートの見るところ、アーペルはアルバートによる批判を受け入れる決断がつかないし、そもそも理解できていない。

ポパーを除けば、ラッセルから大きな影響を受けたと述べている。

ロラン・バルトの構造主義、フーコーのポスト構造主義、デリダのポストモダニズムに対しては、当然のことながら、哲学を迷路に導くものとしてきわめて否定的に見ている。

<歴史と政治>

この節では、アルバートの両親の時代であったプロイセンから始まってこんにちにまで及ぶドイツの歴史が議論の対象となっている。プロイセンの歴史的役割、第一次世界大戦、ワイマール、ナチ、アルバートの戦争体験、冷戦、学生運動、再統合、メルケル、キューバ危機、ベトナム戦争、など数多くのテーマが論じられている。彼は、学

生運動との関連で自分が嫌なりベラル（scheiss-Liberaler）と呼ばれたことを認めている。現代史についてのアルバートのいろいろなコメント読んでいて評者が感じたのでは、やはりアルバートはリベラルであるということである。彼は、格差社会、貧困との戦いが重要だと述べているが、これはもちろん、彼のリベラル的信条に矛盾するものではなく、当然の政治的信条であると評者は考える。

<宗教、神学、ファンダメンタリズムについて>

ポパーとは違ってアルバートは、宗教、神学と対決した。宗教や神学は今日でもわれわれの政治に大きな影響を及ぼしているという認識が、かれの関心の源にある。宗教的世界観と科学的世界観とのあいだには両立しえないものがある。宗教を論じることへの関心は、シュペングラーやウェーバーを通じて生じた。アルバートの自然主義的世界観のもとでは、人格神、天国、地獄、来世などは承認できない。宗教は道徳の基礎という考えに対してアルバートは否定的である（105）。アルバートは啓蒙主義の精神のもとで宗教を論じている。しかし、シュヴァイツァーは評価している。イスラムのファンダメンタリズムに対しても、アルバートは警戒的である。アルバートにとっては、国家と宗教との分離が第一義である。

この後に<結論的考察>と Zimmer による 30 ページほどの・アルバートの思想の要約と評価が続いている。Zimmer は、アルバートの主たる業績を主として宗教に対する批判と解釈学批判にあると考え、ドイツにおける啓蒙主義の継承者として評価している。その過程で、アルバートによるラッツィンガー——言わずと知れた現ローマ法王ベネディクト 16 世——批判の概要を要約している。それは、簡単に言うと、ラッツィンガーは、宗教的真理と科学の真理を別物とする二重真理説、また神の領域と科学の領域を別とする二世

界論をとっているという批判である。そして、この二世界論的議論構造が、ハーバーマスの反自然主義的解釈学にも表れているということになる。評者の見るところ、ハーバーマスはカトリックにすり寄っているように見える。ハーバーマスは啓蒙主義を引き継ぐと言いながら、科学の側からの宗教批判をとんと忘れていたようだ。日本では、ラッツィンガーとハーバーマスとの対話が『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』（岩波書店、2007年）として訳出されているだけに、筆者はアルバート

による宗教批判と解釈学批判はきわめて重要なものであると考える。

評者には、アルバートは啓蒙主義の貫徹を自らの課題にしているように見える。そして、その課題にとっていまだ残されているのが、宗教批判ということなのだろう。評者もまた、宗教批判は困難であり、あいまいにされがちであるが、やはり成し遂げられるべき課題であろうと考える。

+++++

電子ファイルの送付について

本号もまた電子ファイルを作成し送付いたします。予定では、1月15日まではメールアドレスを提示されている会員に送信いたします。今回は、PDFファイルについてパスワードを掛けておきます。ファイルを開くためのパスワードは、Popper2011です。ファイルは、高解像度での印刷のみを許可し、他の操作は禁止されています。これを解除するためのパスワード（権限パスワード）は 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。（今回のセキュリティ設定に関するご意見を kogawara79@hotmail.com までお寄せください。）

当然のことながら、メールアドレスを登録されていないとか、アドレス変更の通知をされていない方には配信できませんので、1月中旬までに編集委員（現在は、小河原 kogawara79@hotmail.com）にご連絡いただければ、そのアドレス宛に送信いたします。また、15日を過ぎても受信できなかった方については、当方になんらかミスが生じていることが考えられますので、早急にその旨をお知らせいただければ幸いです。そうした方については、1月末くらいまでには再度送信させていただきます。

批判的合理主義研究（通巻 6 号）

2011 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 小河原 誠

編集・発行 日本ポパー哲学研究会事務局
機関紙編集部

〒252-0373 相模原市南区北里 1-15-1

北里大学一般教育部（小河原研究室）

TEL. 042-778-9047

Fax. 042-778-9233

Email: kogawara79@hotmail.com

入退会・名簿変更、会費徴収・会計管理に関し
ては、「日本ポパー哲学研究会事務局組
織・会計部」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