

政治にかんする科学と哲学 (一)

——認識と意志の問題——

小野 修

はしがき

- 一 思考の領域
- 二 検証の論理

はしがき

いかなる時代の哲学も、それぞれの時代的刻印を免れることはできないが、今日の哲学もまたその例にもれず、二十世紀の時代的特徴を十分に色濃く帯びている。

全般的に見て、今日の哲学が、過去のどの時代にもまして、経験科学の影響を強く受けていることはほぼ誤りのないところであろう。経験科学の影響とは、言いかえるならば、実証の論理の大幅な導入であるといえよう。これは、確実な知識の進展が実証の論理に従ってのみ可能であるということに気付いたイギリス経験論の哲学者が数世紀前頃から、この論理を哲学理論に導入しようとしたことにはじまる。こうした哲学の傾向は英国を中心として勢力を固めはじめたが、ドイツの思弁哲学に見られる正反対の傾向——即ち認識の基礎を経験におかず、もっぱらア・プリオリ

な思弁に頼ろうとする傾向——の興隆のために、哲学において支配的な傾向となるのに少くとも一世紀は遅らされたと言えるであろう。しかし、一部の哲学流派をのぞいて、今日の哲学は、強い科学の影響をうけてこの実証の論理をその基礎におき、検証不可能の命題についての論及を形而上学的であり無益であるとして斥けようとする傾向を示している。今日の哲学の代表的流派である分析哲学と弁証法的唯物論をとりあげても、その根本原理においては、どちらもこの実証の論理に従っているとみなすことができる。これら両派は一見相互に敵対し、全く異質なものであるかのように見えながら、少くとも、実証の論理に立つという点では同じであり、従って、科学への多大の偏重の傾向は双方に見られる。すなわちそのどちらもが、哲学的な侮蔑の言辞として「形而上学的」という言葉を相手に投げかけるとき、彼らはそれを、検証不可能の命題にかんする無益なる論議という意味で用いているのである。

そのように検証の可否が命題の成立の第一条件とされるにつれ、哲学史における殆んど永遠の課題とみなされる幾多の問題、たとえば、神の存在の問題、外界の存在の問題、物質と精神、時間と空間、必然と自由、善と悪、などの問題は、検証可能な分野にかんしては次第に科学へと吸収され、残った検証不可能の問題は無益なものとして捨てられていった。哲学者の手には、かろうじて、科学の統一のための役割として論理学が残されるのみであった。かつて諸学の王たることを誇った哲学も今ではロックの望んだように科学のために用語の掃除をする「下働き人」*under-labourer* にまで身をおとすことを要請されている。これはまことに意外な現実であって、カントですら全く予想だにできなかったことと思われる。

筆者は、もとより、形而上学の復活をねがうものではない。ただ、あまりにも不当な扱いを受けている伝統的哲学の諸問題に対して、政治学徒の立場から若干の弁護を試みようとするに過ぎない。

一 思考の領域

I 思惟にかんする人類の発展の歴史は、生存のためのより安全な環境を確保したいという願望に発する確実性の追求と絶対的なる存在者への帰依とにその大部分を負っている。確実性は——人知の有限性により蓋然性にとどまらざるを得ないが——人類をかこむ自然の運動法則、もしくは因果関係の把握のために欠かすことのできない科学となり、一方、絶対的な存在者への帰依は人間の知識と力の及び得ないと思われる諸問題の解決を超越的な意志に委ねようとする宗教となった。科学と宗教の二つの大きな流れはその思惟の源泉においては、ともに、生存の環境の理解と安全化を目指す点で区別することはできないであろう。

今日においては、科学の特質は実証にもとづく諸法則の発見であり、宗教の特質は、その存在を実証できないまま現在に至った究極的な存在への帰依である。この二つの流れは、人間がその個々の生活において理性と感情という二側面の支配を蒙っていることを対照的に想起させる。この二元論の当否にかんする問題については、ここでは深く立ち入ることはしないでおこう。理性を単に目的の達成のための知識の源泉とのみみなすとき、理性はあくまで感情の従者たることを免れない。とは言え、何人も拒むことのできない客観的真理の確保は、実証を必要とするだけに、感情によってではなく、ただ理性によってのみ到達されうべきものである。一方、未開社会から高度に発達した現代の科学技術文明に至るまで、神あるいは絶対者、その他様々な名で呼ばれる究極的存在への信仰と帰依とは、人類が感覺的存在としての性質と有限的生命とを有するかぎり、人類の思惟から殆んど切りはなすことができない。勿論、このことは人類という広い視野において眺めた場合のことであって、一個人が究極的な存在を仮想することを拒み、科

学精神によってのみ生活しようとする可能性を否定するわけではない。しかし、その場合においても、その個人がそのすべての行為の根源に何らかの判断の基準を持つこと、そしてその基準は、宗教的と言えないにせよ、少なくとも第三者に向かってその正当性を実証して見せることが困難な倫理的なものであるだろうことは、疑いの余地のないところである。われわれが念頭におかねばならない事実のひとつは、数世紀以来の科学の発展にもとづく無神論、あるいは不可知論の伝播にもかかわらず、世俗的に見て、宗教への帰依者の数は減少を示すどころか、むしろ増大すら示しており、最も科学文明の進んでいるとされるアメリカにおいてすら、そのことは顕著に認められるということである。また、個々の人の場合をとりあげても、高名な科学者でありながら、何らかの宗教の信徒であるという、一見矛盾しているかに思われる事例も、決して珍しいことではない。

科学と宗教は歴史上において互いに仇敵のように向かい合って血を流してきたが、この対立抗争は、認識にかんする闘争としての外貌を示しながら、実は殆んどが相互の立場にある人々の既得権益の保護のための葛藤にほかならない。ガリレオ・ガリレイの悲劇は、その学説がカトリック教会の勢力の安泰をゆすぶるものであったことにもとづく。ローマ教皇は、地動説が聖書と教会の権威を傷つけ、それらの伝統的な指導的地位を失わしめることを何よりも惧れたのであって、決して無知と頑迷からその学説を拒んだのではなかった。少くなくとも、このように見る方が、当時の知的指導者たちの認識能力についてより公平な判断を下すこととなるであろう。すなわちそこに見られるものは、純粋な認識の問題ではなくして、社会的勢力の角逐の現象である。そのかぎり、右のような事例をいくら列举してみたところで、それは科学あるいは宗教の相対的優劣性を示すための根拠とはならない。というのは、そこに共通に見られるものは、認識の問題が、つねに、政治的抗争における優勢な権力の支配によって左右されがちであったと

いうことだけだからである。後に幾分詳しく論及するように、こうした場合、主役を演ずるのは意志であって認識ではない。しかし、このことは、正しい認識、言いかえると、確実性をより多く宿す認識が次第に支配の座を勝ち取るという可能性を否定するわけではない。正しい認識が意志によって曇らされ、あるいは、その伝播を遅らされても、早晚その認識が受容され、それに優る認識の登場まで支配的となることは、ガリレイの学説の影響の歴史を見ても明らかである。しかも、こうした理論上の闘争は、単に科学の発展を促しただけではなく、ホワイトヘッドが指摘するように^{*}宗教の発展にも寄与しつづけたのであった。科学も宗教も、前に触れたように、共に、その目指す目的は、人類の自然への適応と社会の安定のための智慧の獲得であって、誤りのない認識は、それら双方の安定した成長にとって欠くことのできない糧なのであった。

* ホワイトヘッドは「科学と近代世界」と題した論文で次のように述べている。「宗教は人類の基礎的諸経験の一つの型を表わすものであり、宗教思想は発展してますます正確な表現をもち、偶然の比喩的表現から解放される。そして宗教と科学との間の相互影響は、この発展を促進する一大要因である」「衝突があるのは、宗教が一層深遠になり、科学が一層精密になって、そこで和解し合うような、さらに広大な真理とさらにすばらしい展望がやがて得られる、という徴候である」——A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, 1925. Cambridge, 1953, p. 229, p. 236.

Ⅱ 哲学の歴史は、こうした科学と宗教の二つの流れに立った各時代における世界像の形成の歴史である。哲学は決して科学と宗教から独立した独自の分野を持ったわけではなく、哲学の歴史は、この二つの流れに統一を与えようとして注がれた理性的認識の累積なのである。哲学の重だった課題は、ほとんど科学と宗教の双方にとっての基本的な前提へと向けられてきた。神は実在するかという疑問は、存在論と認識論のこみ入った論争の源泉であったし、如何に生きるべきかという問いは、善悪の究極的意味を問うはてしない道徳論議を衰えさせたことがなかった。しかし、

こうした基本的な課題も、それが実証されるごとに科学の領域へととり入れられていった。従って、今日哲学が扱う領域は、バートランド・ラッセル（1872—）が考えているように、実証できないで残されている課題に限られている⁽¹⁾ということができよう。しかし、実証できない問題、言いかえるならば、その命題が検証不可能であるような陳述についての論及は全く無益であるとして、これを更に哲学の領域からも排斥してしまうような方法が果してそれ自身「有益」であるかどうかは十分の検討を要する問題である。しかし、その検討は、今少し後にゆずることとして、ここでは、科学と哲学の領域の問題について若干の見解をふりかえってみよう。

カント（Immanuel Kant, 1724-1804）はその『道徳形而上学原論』Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785の前書きで、古代ギリシャの哲学が二つの学問的分野、物理学（自然学）Physik 倫理学 Ethik 論理学 Logik に分けられていたことを適切なものとして認め、そのまま自己の哲学の区分に用いている。彼によれば、理性認識は実質的なもの、即ち、一定の対象を有するもの（物理学と倫理学）と、形式的なもの、即ち、対象の差別にかかわりなく、悟性および理性の形式そのものと思惟一般の普遍的規則とを研究するもの（論理学）とにわけられる。実質的な認識は、さらに論証の方法について経験的な論証と、理論的なもの、即ち、ア・プリオリの諸原理に基づく論証とに分けられる。ア・プリオリな部分は、純粹哲学、もしくは形而上学と呼ばれる⁽²⁾。

カントのこの分類は、極度に専門化した今日の学問分野にかんしてもなお有効な分類法であろうと思われる。勿論、今日において、このア・プリオリな諸原理が、（それはカント哲学の特質のひとつを形成するものでもあるが）無内容として排斥されているということは、また別の問題である。経験的な部分にかんしては、それらは次第に科学の領域へと包摂されていった。

カントは、晩年の著作『論理学』《Logik》において、哲学をその目的によって、学究的概念(Schulbegriff)と世間的概念(Weltbegriff)とに分け、前者は理性の技術であって、任意の目的に対する理性使用の規律を明らかにするに過ぎないが、後者はかかる目的の最高の統一たる最後の目的を明らかにするとし、実践哲学が本来の哲学に他ならないとのべている。従って、カントによれば、「世間的概念における哲学は、あらゆる認識及び理性使用を人の理性の究極目的に係りさせる学である」ということになる。この学は要約すれば、一、我は何を知ることができるかという問に答える形而上学、二、我は何をなすべきであるかに答える道徳学、三、我は何を望んでよいかに対する宗教、四、人とは何であるかに対する人間学(Anthropologie)の四つに分けられる。こうしたカントの見解によれば、本来の哲学は、実践哲学、即ち、世間的概念における哲学であって、これこそが真の哲学とされるのである。哲学の学究的概念は、たんに理性技術家の仕事とのみみなされる⁽³⁾。

以上にあげたカントの二つの所説を合わせて考えてみると、哲学の領域は、対象と論証にかんしては、思惟の形式にかんする学である論理学と、一定の対象(自然と人間)にかんする学におけるア・プリオリな理論的部分を含み、更に価値にかんしては目的の解明の学を含むことになる。具体的には、それらは、さきにあげたように、形而上学、道徳学、宗教、人間学であるが、カントの言うように、はじめの三つは最後のものに包括されるから、哲学は、広義における人間学——人類学という特殊の意味ではなくより一般的な意味で用いられるアントロポロジー——にほかならない。

このような見解に対照的なものとして想起されるのが、ロック(John Locke, 1632-1704)の説である。ロックは、経験論の哲学者に共通な特徴として自然科学への造詣が深かっただけに、哲学の役割を科学の進歩のための従僕とし

て限定したのであった。彼の所説は、次に掲げる『人間悟性論』の序文の言葉にほぼ大体のかたちで要約されていると言ふことができる。

「偉大なホイヘンスや比類のないニュートン氏の如き巨匠、また他の幾人かのこうした人々を生む時代において、下働きとして少しばかり地面を清掃し、知識に至る道に横たわるがらくたを少々取り除くことに従事するのは誠に大望である。この知識は、もし、発明の才のある勤勉な人たちの努力が、科学に導入された、学問的であるが、奇妙で気取った理解しえない用語のつまらぬ使用によって妨害されなかったならば、世界において更に一層進歩しえた筈であった。⁽⁴⁾ (ゴチック筆者)

哲学の役割を科学のための用語の整備と宣したこの考えが、今日の科学哲学 scientific philosophy、即ち、分析哲学 analytic philosophy、言語主義哲学 linguistic philosophy などと呼ばれ、論理実証主義をはじめとする様々な流派へと分裂して今日に至っている科学的哲学の諸学説を導き出した源泉のひとつである。この言語分析の課題は、ウィットゲンシュタイン (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) によって、その限界が示されるまで、科学哲学の殆んど中心的な問題として論議されたのであった。こうした点については、後にも触れることにしたい。科学哲学の特質は、検証可能の問題に関してはその扱いを科学の成果に委ね、検証不可能の問題にかんしてはこれを科学からも哲学からも放逐し、哲学は単に、科学のために言語整備、即ち、論理学における貢献によって科学相互間の交渉ならびに科学それ自体の進歩を容易にしようとするにすぎない、と考えるところにある。この場合、科学と言われるものは、主として自然科学を意味するものであったことが特徴的である。科学を自然科学と社会(人文もしくは歴史)科学とに分け、それらを異質的なものとして区分することは、マンハイムやホワイトヘッドの指摘するように必ずしも妥当

ではないが、単に学問の対象的区分として見るとき、科学哲学がとり入れようとする方法は、大ざっぱに言って自然科学、ことに物理学の方法であった。(数学にかんしては、これを論理学の中に包摂すべきであるとするのがラッセルの主張である)この方法論は、従って、カントが人間学を哲学の本来の姿と見る見解と正面から対立するばかりか、カントにおける形而上学的部分、即ち、ア・プリアリな原理の導入の部分への極端な反撥を伴うものである。

哲学の役割を論理学に限定する考えは、科学哲学、あるいは分析哲学にのみ限られる特徴ではない。弁証法的唯物論(あるいはマルクス主義)もほぼ類似した見解を抱いており、このことは、次に掲げるエンゲルスの言葉においても明らかであろう。

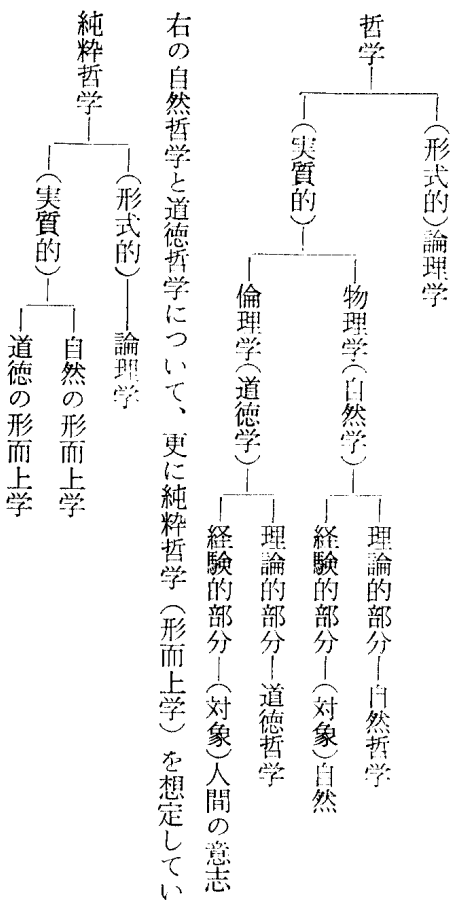
「これまでの一切の哲学のうちで、その場合(個別科学のそれぞれに、事物と事物の知識との全体的な連関のうちにおける自己の地位をはっきりさせようとする要求が生じてくるとき)なお独立なものとして存続するものは、思考とその諸法則との学——形式論理学および弁証法である。その他はすべて自然と歴史とに関する実証科学に解消してしまふ」F. Engels, ANTI-DÜHRING, 1959 Moscow ed. p. 40 エンゲルス『反デュリング論』岩波文庫、上巻、四四頁。

我々の関心を唆ることは、このようにほぼ類似した立脚点に立ちながら、マルクス主義者も分析哲学者たちも互いに相手方を形而上学的と呼び合っていることである。マルクス主義者によれば、弁証法的に考えることのできない人はすべて形而上学的であるが、一方、分析哲学者たちにとっては、そもそも弁証法なるものが形而上学にはかならないのである。⁽⁵⁾

(1) この見解はラッセルがかわらずに抱きつづけてきたものである。彼の初期の哲学論文『哲学の諸問題』The Problems of Philosophy, 1912の第十五章には次のように書かれている。「われわれがすでに明確に答えうる問題は科学の中に入り、一方、明確に答え得ない問題が哲

学となり残りの部分をなしている」これと同じ見解が晩年においても抱かれていることは、一九五九年の B・B・C 放送の対話〈BERTRAND RUSSELL SPEAKS HIS MIND〉1960, London においてたしかめられる。

(2) カントのこの区分法は、表示すると次のようになる。



右の自然哲学と道德哲学について、更に純粹哲学(形而上学)を想定している。

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1786, Verlag P. Reclam jun., ss. 14-20 およびカント『道德形而上学原論』(岩波文庫)の前書きならびに注(一三三頁)を参照。

(3) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波全書、六五—六八頁、引用句も和辻訳による。ここでは、和辻氏はカントの第一批判末尾の『純粹理性の Architektonik』の章にも論及し、カントが目的的な統一による体系の術をアリストテレスにならって Architektonik と呼び、経験的に偶然に現われる目的に従って計画された図式を *technisch* な統一しか与えないものとして区別し、『知識の体系的統一、従って認識の論理的完全性、という如きものを目的としてそれ以上を望まないとこの、ただ学としてのみ求められる認識の体系』を哲学の学究的概念、理性技術家の仕事として斥けたと書いている。眞の哲学は、それに反して、カントの言う『あらゆる認識が人の理性の本質的目的に対して持つ関係の学』なのである。

(4) John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 1690, Everyman's Lib. N. 984, XXiii コチッタの部分は原文では次のようになっている。『...it is ambitious enough to be employed as an underlabourer clearing the ground a little, and removing some of the rubbish that lies in the way to knowledge.』

政治にかんする科学と哲学(一)

ロツクのこの言葉は、論理実証主義の代表的哲学者、A・J・エイヤーの〈Language, Truth and Logic〉1936, London にも一部分引用されているし、P・ウインチの〈The Idea of a Social Science〉1958, London にも引用されている。この言葉は分析哲学のいわば伝統的根拠とさえなっているのである。

(5) たとえばライヘンバツハはヘーゲルの弁証法を批判しながら、「(弁証法的法則は) ある歴史的發展が終った後で、それをめ込むには便利な枠であるが、この法則は歴史的予測を可能ならしめるに充分なほど精密でもなくまた一般的でもない。しかも、この弁証法的法則は、ある科学理論(たとえば、アインシュタインの運動の理論——筆者)の真理性を支持する論拠ともなり得ない。(中略)ヘーゲルの体系は、一つの経験的真理を洞察して、それをあらゆる論理学の中でもっとも非科学的な論理学の法則にしようと試みた、ある狂熱者の貧弱な体系である」と述べている。(Hans Reichenbach, THE RISE OF SCIENTIFIC PHILOSOPHY, 1951, Univ. of California Press, 1959, p. 69, p. 72 注意すべきことは、マルクス主義も科学哲学も観念論を共通の敵としていたことであって、『反デューリング論』の第二章、総論の当面の課題ももっぱらそれにあてられていた。だが、エンゲルスによって英国の経験論は、至極大ざっぱな形であしらわれ、それが多元的なとらえ方をすることによって非難されているところに問題がある。唯物弁証法では全体や統一を運動の過程においてとらえようとするが、経験論からひきつがれた分析哲学においては、全体や統一の概念が、すでに観念的な誤謬なのである。この点にかんしては、ラッセル(彼によれば弁証法もひとつの神秘主義である)、ライヘンバツハ、エイヤーなどが論及している。歴史の弁証法的発展への懐疑は、以上あげた人々のほかに、E・H・カーやK・ポツバーなどによっても主張されている。弁証法の諸問題への論及はこの論稿の主たる目的ではないから、別の機会にゆずらねばならない。

二 検証の論理

I 前世紀末から今世紀はじめにかけて欧米の各地で生れ、相互に影響を与えながら次第に勢力を固めた分析哲学 analytic philosophy は、第二次大戦を経過して自由主義圏——資本主義国家群——における最も典型的な哲学的潮流となった。この哲学は、しばしばマルクス主義者たちから、帝国主義的な反動勢力に奉仕する哲学として攻撃されてきたが、(そうした批判を受ける一面を有していることも否定できないが)本来、この哲学の特徴はその方法にあるので

あって、その思想ではない。極端に言えば、分析哲学は哲学思想ではなくて哲学の方法論なのである。⁽¹⁾従って、思想的な立場から分析哲学が批判を受けるとすれば、むしろ、それが特定の思想的立場を主張しないこと、即ち、無思想であることの故に批判を受けることであると見ることができよう。

分析哲学は、哲学の中に科学的方法を導入することにより、哲学を限りなく科学へと近づけようとする傾向を示しており、その本質的部分は、理論的諸命題の意味分析にある。そうした性質からこの哲学は、言語分析、もしくは論理分析の哲学とも言われ、また、科学哲学とも呼ばれている。分析哲学という呼称に付せられた分析という用語は、その解剖学的な印象から、事柄を各個ばらばらなものに解体することを主として想定させるが、総合をも一応論理的に前提している⁽²⁾とみなす方が、今日の分析哲学の多岐に分れた領域と傾向を総括するには便宜的であろうと思われる。

周知のように、分析哲学の創成期の主唱者たちは、その多くが自然科学の分野の出身者たちであったし、また哲学の専門研究者であっても自然科学への著しい傾倒ぶりを示した人々であった。たとえば、論理実証主義 Logical Positivism の源泉であったウィーン学団 Vienna Circle の特質はウォーノックによれば、「極端な科学と数学への関心 (respect) と形而上学への極端な嫌悪 (dislike)」であった。論理実証主義の主目的は「科学や数学が受け入れられ、形而上学が糾弾されるようなある明確な基準を案出すること」にあった。彼らは科学上の陳述の真疑は、これを科学者の任務として、自らは扱わず、もっぱら、「意味」meaning を哲学者の主要関心事としたのであった。⁽³⁾

前述の基準は、今日、検証の原理 Verification Principle として知られているものであり、既に簡単に触れたように、ある陳述の意味あるいは意義の有無を、検証の可否によって決定することである。検証は常に、「経験的観察、もしくは感覺的経験」empirical observation, or sense-experience⁽⁴⁾ によるものでなければならぬ。検証不可能の

陳述は無意味なものとして科学と哲学の領域から追放される。言うまでもなく、形而上学も神学もこうした追放の筆頭にあげられるのである。従って、古代ギリシャから現代に至るまでに説かれた哲学思想の中の形而上学的部分の多くは無意味であり、論議することは無益となる。ライヘンバッハによれば、それらは畢竟、哲学用語に彩られた「詩」あるいは「**絵画**」にすぎない。

ライヘンバッハは、『科学哲学の形成』の冒頭をヘーゲルの『歴史哲学』からの引用をもってはじめ、その文章が、いわゆる一般性の探究を目指しながら、その証明が実証的でなく、思弁的で、従ってニセの証明 (a pseudo explanation) によって支えられているだけに、殆んど無意味であることを論証しようとし、思弁的な哲学者の著作の多くが、その方法の誤りのために言葉の遊戯や危険な独断に満ちていることを指摘している。

Ⅱ こうした検証の原理は、一応ウィーン学団のモーリツ・シュリックによって提唱されて、徐々に有名なものになったが、もともと、この思考方法はすでに、ルネサンス以降の科学者たちによって採られてきた帰納的論理、経験的方法に発するものであった。たとえば、科学への造詣の深かった哲学者、フランシス・ベーコンの著作の中に、概略的にはあるが、基本的方法において今日殆んど付け加えるべきもののないような見事なたちですすでに示されているものである。たとえば、ベーコンが『新機関』*Novum Organum*, 1608-20 の中で、「……経験の真の方法はま

ず蠟燭に火を点じ、(仮説)、次にそのあかりで道を示す(実験の準備をととのえてその範囲をきめる)。そして不手際でもなければ出たらめでもない、きちんと順序立てられ系統づけられた経験から出発してそこから公理を引き出し、一般に承認せられた公理からさらに新しい実験へと進んで行く⁽⁵⁾」とのべているのを見ると、これこそが、近代科学、近代哲学の出発点であり、ほどなくデカルトによって、方法は異なるが、同じように固められた科学的論理の宣言にほ

かならなかつたことに思い至るのである。ベーコンが『新機関』の中で指摘した認識過程における四つの誤謬、即ち、種族の偶像 Idols of the Tribe、洞窟の偶像 Idols of the Cave、市場の偶像 Idols of the Market-Place、劇場の偶像 Idols of the Theatre は、学問的認識の進歩のための今日もなお有効に働きうる基準である。ベーコンが、市場の偶像の指摘において、哲学における言葉の選択の適否によって生ずる認識上の誤謬を論ずるのを読むとき、前に掲げたジョン・ロックの言葉の源泉を更にベーコンに求める必要を感じるのである。

ベーコンはプラトン、アリストテレスの哲学の忠実な信奉者たちに容赦のない批判の矢を放ったが、同時代の人であつたデカルトにあつても、その攻撃の相手はいわば神学と化した哲学的伝統であり、教義の囚人であり、懐疑を知らず盲目的にプラトン、アリストテレスに追随する哲学者たちであつた。デカルトの懐疑と直観的な演繹にもとづく論理は、今日の分析哲学者からは、いわゆる「コギト」（我思う）に主観主義が見られることから、新たな懐疑と分析の必要とをさし向けられており、ベーコンの帰納論理とも異なる系列に属するが、少くとも、その論証の態度そのものは、ほぼ、今日の科学者の方法に合致するのである。たとえば、「明晰判明 (clara et distincta) に自分の精神にあらわれるもののみを判断に包含すること」という『方法叙説』の文章は、彼のめざす目標が明確、確実な科学的認識であつたことを示している。

デカルトが為した哲学的貢献は、トマス・アクイナスにおいて頂点に達した中世哲学から宗教的思惟の部分、つまり神や靈魂にかんする部分を注意深く引きはがしたことにある。それは言いかえるならば認識の問題を帰依の問題から峻別することであり、宗教からの学問の解放であつた。彼が、「無限者 (infinitum) については論議すべきでない」『哲学原理』二五』と語つたのもその一例である。もっとも、デカルトはこうした方法にもかかわらず、周知のよ

うに精神と物質の二元論をとったが、このことは、当時の科学の発展段階からみれば無理からぬものである。この二元論がすでにスピノザによって超克され、また今世紀に至ってウイリアム・ジェームズなどの中立一元論によって殆んど決定的に打ち破られたことは事実であるが、デカルトの時代において、精神と物質の区分、あるいは、物質界にかんする機械論的な証明方法は殆んど革命的なものであったことも無視されることはできないであろう。

Ⅲ 検証の原理は、こうして科学にとっての基本的な原理であったばかりでなく、次第に哲学へも採り入れられ、その典型として分析哲学の今日の傾向を示すに至った。前章でロックの言葉を引いて指摘された科学の「下働き人」としての哲学の任務は、今日、論理実証主義を代表する A・J・エイヤー(1910)によって殆んどそのままのかたちで受けつがれている。

「彼(哲学者)の職分は、科学の諸命題について、それら相互の間の論理的な関係をあきらかにし、またそこにあられる記号を定義することにより、その諸命題のいう所をはっきりさせる (to clarify) 』とにある」[A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 1936, second ed. 15 impr., 1962, p. 32]。

エイヤーによれば、哲学の命題それ自身は言語的に必然的であり、従って分析的である。ことに分析的と言われるのは、述語が主語の分析にすぎないという意味である。ライヘンバッハの説明をかりるならば、総合的 (synthetic) であること、即ち、「情報を与える言明」(例えば、「すべての金属は熱を加えると膨脹する」というような陳述) は科学に帰せしめられ、一方分析的 (analytic) であること、即ち、「自己説明的で内容が空である言明」(ライヘンバッハはその例として「すべての独身者は未婚である」を掲げているが、普通用いられる例は、「すべての三角形の内角の和は二直角に等しい」である)」、つまり、同意反復 tautology であることが哲学の命題の特徴とされ、したがって哲学は論理学にほか

ならないということとなる。このことを、エイヤーは次のように記している。

「哲学の命題は、その性質上、事実的 (factual) ではなく、言語学的である。すなわち、それらは、物理的対象あるいは精神的対象の行動 (behaviour) を記述はせず、定義もしくは定義の形式的な結果をいあらわすのである。したがって、**哲学は論理学の一部門である**と云うてよいことになる」[op. cit., p. 57] (エッチャック筆者)

すでにロックによって科学の下僕にされた哲学は、更にエイヤーによって論理学の一部門にまで引きずりおろされてしまった。このようなエイヤーの見解が、価値にかんする命題を、それが検証不可能である場合には内容空虚なものと断じ、それを哲学の領域に加えることを拒もうとすることは当然の論理的帰結である。彼は倫理にかんする哲学は、倫理的な用語の定義にかんする命題のみによって構成され、道徳的な経験の現象とその原因とを記述する命題は心理学、あるいは社会学に帰すべきであるとする。道徳的行為へのすすめ、「例えば、「汝殺すなかれ」のような陳述」は全然命題ではなく、読者のある種の行動へと駆り立てるためになされた叫び、または命令にすぎない。それは、検証不可能であるが故に哲学や科学の如何なる部門にも属しないと述べる。[ib. p. 103] 「汝殺すべからず」といった規範的な陳述は、単に語り手の主観的な判断を表明しているにすぎず、その真理価は客観的に検証することはできないことになる。エイヤーはこの検証の論理——即ち、この場合は、まず「倫理的な価値についての陳述が経験的事実についての陳述へ翻訳できるか」というかたちにおいて吟味すること——を用いて、オーソドックスな倫理学説である自然主義 (naturalism) ——即ち、経験的な判断から倫理的判断を導こうとする経験論的な立場、(たとえば功利主義の倫理学説) を打破しようとする。勿論この「翻訳」の可否による検討方法はすでに G・E・ムーアによって達成されていたものであるが、エイヤーは更にムーアの直覚主義 (intuitionism) 即ち知的直観によって善悪といった

倫理の究極的諸事実が把握されるといふ見解をも経験的にその真理価を測り得ない神秘的なものとして斥ける。こうして、エイヤーは最後に、非認識説 (non-cognitivism) と فرانケナーに命名される一種の主観主義に到達するが、その場合、元来の主観主義が、倫理的な陳述は実際にある感情の存在を確言するとなすのに対し、エイヤーは、それすらも否定し「倫理的な陳述は、感情の表現ならびにその刺激物ではあるが、必然的に何等かの確言を含むとは限らない」[ib. p. 109]と述べるのである。

この論理は必然的に、われわれは価値の問題で論争することはできないという G・E・ムーアが指摘した見解をもたらず。価値にかんして争うことは、単に、当事者たちが相互にそれぞれの立場を押し問答的に強調し合うことにはない。エイヤーの表現によれば、「事実の問題からはっきり区別された純粋な価値の問題を取扱うようになる」と我々には論証の手段はなくなってしまい、我々は最後には単にのり合いの手段に訴えることとなる」[ib. p. 111]。——このようにして、エイヤーは倫理判断そのものの体系化を無意味なものとして倫理学から斥け、道徳的習慣の源泉や現象の研究は、心理学や社会学のような社会科学の分野に帰属するとする。この見解にもとづけば、カントの定言命法も、それを普遍的な規範として論証することはできず、単に、道徳的行為が社会的承認を得る行為である以上のことは語っていないとされるのである。

価値にかんする判断は、以上述べたような倫理に限らず、美学、神学にかんしても同じように、その客観的有効性の真否を問うことはできない。一般に事物の究極的な価値とみなされている真善美のごときも、こうして、論証できないものとして、個々人の主観的判断に委ねられるのである。

かくて哲学に残される役割は、論理の分析であり、用語の意味を問うことのみである。しかも、その哲学は、もは

や、何事の真疑についても論ぜず、ただ論じ方それ自体について事細かに述べ立てるにすぎない。

IV エイヤーと同じ論理実証主義者であるライヘンバッハは、その著作 *THE RISE OF SCIENTIFIC PHILOSOPHY* の最後章で、科学哲学と倫理の問題を次の様に要約している。

「科学哲学は、道徳的諸規則を提起するという計画を、まったく放棄してしまったのだ。それは道徳的諸目標を、認識行為 (acts of cognition) の所産ではなくて、意志行為 (acts of volition) の所産であると考える。さまざまな目的、あるいは目的と手段との関係だけが、認識的知識たりうると見なすのである。基本的な倫理則は知識によって正当化しうるものではなく、ただ単に人間がその規則を要求し、また他人も同じ規則に従うことを欲する故に、固執されるものに過ぎないのである。意志は認識から導き出すことはできない。人間の意志は、自分みずからが唱道者であり、また自分みずからの審判官でもある」 [op. cit., p. 304]

この見解は大たいにおいてエイヤーの論旨と一致するが、ライヘンバッハの特徴は、この引用の終りの部分の意志の強調に見られるようにエイヤーが立ち止るところで彼は更に一步を踏み出すところにある。エイヤーは価値にかんする評価判断は、検証できない、従って、科学たりえないから、これへの言及をさし控え、もっぱら用語の意味の吟味のみに没頭せよという。ライヘンバッハは、検証できない価値にかんしても、我々は皆それを自由に主張する権利があると強調する。

「すべてのひとは、自分自身の道徳的命令 (moral imperatives) を打ち立て、万人がその命令に従うように要求する権利がある」 [ib., p. 295]

これが、ライヘンバッハが持っていると呼ぶ民主的原理である。この原理はカントの定言命法に比して、更によ

り一層無思想のものであることは明白である。ライヘンバッハが、エイヤーや他の論理実証主義者たち、あるいは、倫理にかんする非認識説の主張者たちと等しく、一定の倫理価値の体系(ただし、民主主義にかんしては、どうやら、それを容認する様子であるが)が科学をひきあいに出してその確からしさと正しさを主張することを拒否する以上、この原理は、そうした限界内で許される精一杯の主張であろう。しかし、この原理はいったいどれほどの有効性を持ちうるのだろうか。

この原理によれば、人がどのような破壊的な言説を唱道することをも容認しなくてはならなくなる。たとえばヒットラーが、ドイツ民族の血の純潔と、鉄の結束をうたい、その実現のために他国民、わけてもユダヤ人を犠牲にすることを要求する場合にもそれを容認せねばならないことになる。結果的に見れば、ヒットラーのあの無法な言動を拒み得なかった当時のドイツ及び世界の市民の無力さのみが問題とされうることになる。何故なら、論理実証主義によれば、価値にかんする問題の解決はどちらかの意志の優越によってもたらされねばならず、意志は認識とは無関係であるとされるだけに、結着点はまさに力の支配によらねばなくなるからである。これが到達する地点は、権力主義にほかならない。勿論、ライヘンバッハは用心深くひとつの抜け道を申し訳けのように用意している。彼は次のように言う。「諸君みずからの意志に諸君の耳をかせ、そして諸君の意志と他のひとびとの意志とを統一させよう」と試みよう」[ib. p. 302]——しかし、それとてもどのような統一であるべきかを示す何の基準すら示されていない。倫理の基準はすでに前にのべたように斥けられている。倫理の価値判断については、個人がそれぞれ自分勝手にどこかに向いて学びとらねばならないとされるのである。なぜなら、彼によれば哲学者は倫理を教えることはできないからなのである。「倫理を学びたい人は、決して哲学者の門を叩くべきではなく、道徳的諸問題が徹底的に闘われない

るところにゆくべきである。またそのようなひとは、政党の集団であれ、労働組合、職業団体、スキー・クラブ、あるいは教室とともに学ぶことによって形成される集団であれ、とにかくさまざまな意志が競いあうことによって、生活が生き活きとしている集団社会に住むべきである」〔*ib.*, p. 297〕——これは果してどう理解すべきであろうか。たしかに、人はそういった場所で何らかの倫理を学ぶであろう。だが、習得した倫理がどこに位置するか、どのような意義があるかを人はどうやって判断することができるのか。政党にかんしても極右から極左に至るどれを選ぶかによって（あるいは選ぶことすらできないことによって）選び手が受容せねばならない価値は決められてしまう。その他、あらゆる集団はその集団のもつ倫理の基準を全体的にであれ部分的にであれ、加盟した人間に対して押しつけるであろう。このことは最も大きい強制力を誇る国家において特に然りである。

価値判断は無論個人がその意志にもとづいて下すものであって、第三者がそれを強いることは、むづかしい。しかし、どのような価値あるいは価値体系が存在するかを少くともひとは主観をはなれて示すこと、あるいは学ぶことができる筈ではないだろうか。そう考えるとき、論理実証主義者たちの価値にかんする見解は検証の原理にしばらくてあまりにも「科学的」乃至「論理的」にすぎると言えないだろうか。価値にかんする命題が、検証できないというだけの理由で、学問的対象から追放されてしまうとき、倫理学は破壊され、倫理の問題は野放しとなり、ひとは倫理にかんして論理的に考える志向を失ってしまう。残されるのは単に力を伴って相競い合う意志の世界のみである。心理学あるいは精神分析学の発達が、人間の意志そのものの制御の方法を開発するとき、その技術を利用しさえすれば、意志の多元的な争闘の場を、一個人あるいは少数者の意志のもとに統一してしまうことすら容易である。これはラッセルが“Scientific Outlook”で、A・バックスレイが“Brave New World”で、G・オーウェルが“1984”

で描いた恐怖の科学社会であり、その専制は、人間が人間を条件反射的に動く蟻のように仕上げてしまう限り、永続することも容易である。しかも、これは単に空想上の問題ではなく、我々の時代はすでに、類似の体験を重ねてきており、今日もその恐怖は暗雲のように頭上を漂っているのである。政治がもし支配階級による支配階級のための統治にすぎず、その永久政権こそが支配階級の目的であると考えるとき、科学と論理は単に、その目的達成の手段として奉仕するに止まる。科学がその性格上、無目的、無思想であればあるほど、それは、その主人を選ばない筈である。たとえば、支配と統治の科学としての政治理論は、支配と統治それ自体の目的と意義は問わない。問うことは科学の領域を踏み出すことになるからである。しかし、科学の利用目的を問うことは、科学の論理それ自体とは、かりに無縁であるにしても、政治の目的を問うのと同様に決して些細な問題ではない。特に、今日のように、科学の進歩が著しく、その効果が人類の生活全般を覆っているとき、その間に如何に答えるかは、人類の生存の状況に多大な影響を与えるものである。

V 論理実証主義あるいは論理的経験主義の倫理的価値にかんずるこのような消極的態度に対して、当然のことながら、マルクス主義者からの批判が起っていることは周知のことである。中でも、エイヤーと同年輩で戦闘的マルキリストとみなされているモーリス・コーンフォース Maurice Cornforth (1909-) の『哲学の擁護』In Defence of Philosophy, 1950 [花田圭介訳、岩波書店]はその代表的なものと思なされている。

コーンフォースはその著作において彼の立場を明確に打ち出しつつ、実証主義を次のように批判している。彼によれば、実証主義の特徴は、第一に、思弁的な「体系建設」にたいする反対であり、第二に、認識は経験にもとづくが、経験から独立に存在する客観的実在を反映することができない。〔同書九頁〕コーンフォースが攻撃するのは、この第

二の点である。彼によれば、この第二の点は、実証主義が科学と理性に対し不信を抱いている証左である。「実証主義は、非合理主義の一体系——論理学を形式主義的な諸定義へと逸らし、科学を「将来の経験の予測」へと逸らすものであり、客観的世界の認識を獲得し、世界を変革しようのような、そういった思考および行動の道具を創り出す能力が、理性や科学には欠けているとこう主張する体系である」〔同書五二頁〕

コーンフォースのこの見解に見るように、マルクス主義の立場からの実証主義批判は、実証主義者たちが理性や科学をもっぱら目的達成の手段にすぎないとみなす点にかかっている。マルクス主義者たちは、理性と科学はその中に価値にかんする判断をも含めている。両者の論争は複雑に見えながら、その根元は、理性と科学の概念上の喰い違いという単純なものではなからうか。コーンフォースの攻撃のポイントも、実証主義の哲学が、論理分析の領域に逃げ込み、哲学本来の使命である「世界および世界のうちにおけるわれわれの地位を理解しようと求めているいかなる観点からも退いてしまつて」〔同書三頁〕いることに絞られよう。彼の主張する哲学、すなわちマルクス主義の役割は「哲学が専門化されるのをやめて、人民大衆の所有に帰するということ」〔同書一頁〕であり、「人民大衆がかれら自身の問題に答えるのを助けてやることによって、哲学が人民大衆に奉仕しなければならない」〔同書二頁〕ことなのである。この役割を放棄している実証主義は、ブルジョア哲学であり、「帝国主義の人喰い道徳を受け容れる哲学」〔同書四一七頁〕だとされる。

コーンフォースの見解は、ハイゲートにあるマルクスの墓石に刻まれてある有名な言葉を忠実に伝承するものであつて、それは彼の次の文章からも察しうる。「われわれが世界を理解しようるのは、ただそれを変革しようとするものによつてであり、また、われわれが人間の本性を理解しようるのは、人間の条件を改善しようとするものによつてであり、また、われわれが人間の本性を理解しようのは、人間の条件を改善しようとするものによつてである」

ってだけである」〔同書六頁〕——しかし、これに対して変革は意志に属する問題であって、認識はそれを実効あらしめるに過ぎない、と実証主義者は反論するであろう。認識と意志の課題は、実証主義者にとっては全く別個の次元に立つ問題なのである。

コーンフォースは実証主義者たちが、価値判断に客観的指針を見出せない点を、カルナップの文章やH・ディングル教授の講演の一節を引用しながら攻撃する。カルナップは「価値にかんする陳述は、紛わらしい文法的形式をとっている命令以外の何ものでもなく、……それは何事をも主張しておらず、真とも偽とも立証されようのないものである(カルナップ『哲学と論理的シンタクス』)」と言い〔同書四二四頁〕、また、ディングル教授は「道徳は、経験や理性にもとづけられないものであるから、したがってその根柢は何か、という問には、解決されないままにおかれるわけである。ところが、なお、われわれは、こうした問いに直面する——われわれは如何に選ぶべきか。これにたいし、わたしは、何一つ解決を与えることはできない。〔ネイチャー』誌一九四六、八月十日刊)』と言う〔同書四一五頁〕。こうした見解にたいし、コーンフォースは、かれらがこうした混迷に陥っているのは、「ディングルおよび論理的経験主義者たちが、社会と諸法則にかんする科学的概念を全く欠いているからであり」かつ、彼らが「歴史上もはや何ら正当性をもたぬ階級的観点」を抱いているからであるとのべる。

こうした論争の結着点は、おそらく、単に理性あるいは科学の概念に如何なる内容を付与するかという点を解明するだけでは得られないかもしれない。それは、それぞれの論者が抱いているそれぞれの党派への帰依という意志にかかわる問題であるのかもしれない。たとえば、コーンフォースは、その著書の最後を次のような文章で結んでいる。

「この貶められた哲学(即ち実証哲学)にたいし、弁証法的唯物論が対立する。これこそが、ひとり、首尾一貫し

て、哲学の未来を表すものである。なぜなら、これのみが、ひとり、資本主義を終らせ人類を解放するための戦いに、首尾一貫してもとづき、かつ、それに奉仕しているのだから」(傍点筆者)

しかし、ライヘンバッハなら、これに対して次のような言葉を返すであろう。

「哲学者が立ち現われて、究極的真理を発見したなどと諸君に告げるときは、けっしてそのような人物を信用してはならない。また哲学者が、究極的善を知っているのだとか、善はかならず現実となる証明ができた、などと諸君に告げれば、そのような哲学者も信用してはならない。そのような人物は先行者たちが二千年もの間犯してきた誤まりを、くり返し犯しているに過ぎないのだ。現在は、その種の哲学に終止符を打つべき時である」〔Reichenbach, op. cit., p. 302〕

こうした論議ははたして噛み合わせることはできないものであろうか。

(1) 市井三郎『哲学的分析』岩波書店、第三部第一章、ならびに、大淵和夫『論理実証主義・分析哲学における価値の問題』岩波書店『思想』一九五九、十一月を参照。市井氏によれば、分析哲学という呼称は第二次大戦後にできたものであり、三〇年代にウィーン学団の立場を指すときには論理実証主義(logical positivism)と呼ばれ、のちに、自己批判やプラグマティストたちとの交流によって変化をとり論理経験主義(logical empiricism)と呼ばれるようになったが、それは更に再検討を通じ、国際的な総括的名称として分析哲学と呼ばれるようになった。

また、結論より方法に重点をおく場合には、哲学的分析(philosophical analysis)とも呼ばれている。(上掲書一九八頁参照)

(2) 市井前掲書序章九頁。

(3) G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, London, p. 44.

(4) Warnock, *ibid.*, p. 45.

(5) Francis Bacon, *Novum Organum*, 1-82, ただしこの部分は次の書物からの引用である。Will Durant, *The Story of Philosophy*, 1926, New York, Pocket, Bks, 1952 ed., p. 133.

(9) René Decartes, DISCOURS DE LA MÉTHODE, SECONDE PARTIE, «...ne comprendre rien de plus en mes jugement, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit.»

(7) デカルトとジェームズとの対比は前掲のホワイトヘッド『科学と近代世界』の第九章「科学と哲学」にやや詳細に論ぜられている。

(8) この点にかんしては、岩崎武雄『現代英米の倫理学』岩波書店、序論、一及び三章が参考になる。

(9) 唯物論者である岩崎允胤氏は「哲学は、客観的真理を明らかにするところのそれ自身一つの科学であり、われわれにとって、正しい批判こそが、一歩一歩客観的真理をわがものとしてゆく方法である」と近著で書いておられるが、こうした場合、科学は、学問≠サイエンスという広義において用いられていると見ることができるとする。(岩崎允胤『現代社会科学方法論の批判』一九六五年未来社刊、あとがき。)

(未完)