晩期ウィトゲンシュタインにおける蝶番の確実性

――帰納の問題の検討からのアプローチ――

目次

序論

1.ヒュームによる問題提起

2.1ポパーの帰納の問題に対する立場

2.2 ポパーのヒューム解釈

2.3 ポパーについての批判的検討

3. グッドマン　帰納法の新たな謎(The New Riddle of Induction)

4.晩期ウィトゲンシュタインにおける帰納の法則と蝶番の確実性

結論

序論

　本論文では、晩期ウィトゲンシュタインの『確実性の問題』における蝶番の確実性について考察することを最終的な目的とする。その為に『確実性の問題』の中で帰納の法則が蝶番のひとつとされていることに着目し、まずは帰納の問題についての整理とこれまでに為されたその特徴的な解釈を検討した後に、それを足掛かりとして晩期ウィトゲンシュタインについての考察を行なう。

　第1節では、そもそもヒュームがどのようにして帰納の問題を提出したかを確認する。第2節では、ポパーによる帰納非存在論を批判的に検討しながら、同時に彼のヒューム解釈と対比させる形で本来のヒュームの意図を明らかにし、基本的にはポパーの立場にはコミットできないことを示す。第3節ではグッドマンによる帰納の問題の解決、及び、帰納の新たな問題を検討し、帰納の問題の解決において言語実践に着目することの重要性を確認する。そして、第4節では晩期ウィトゲンシュタインのテキストの中から帰納法に関する部分を取り挙げ考察を行ない、蝶番の確実性が我々の言語実践を支える超越論的自然としての我々の行動様式であることを明らかにする。

1.ヒュームによる問題提起

「帰納の問題」とは、帰納推理がいかに正当化されるかという問題であり、また「帰納の懐疑」とは、帰納推理は自然の斉一性の原理を前提としているが、その自然の斉一性の原理を正当化する為には帰納推理を用いなければならないので循環論法となってしまうが故に帰納推理の妥当性を論理的に正当化することは不可能であるというものであり、一般にヒュームによって提出された懐疑論として知られている。

　ヒュームはたとえば『人間本性論摘要』の中で、原因と結果の間の関係を考察することからこの問題を論じている。その部分で彼は、静止しているボールに別のボールがぶつかることで静止していたボールが運動を獲得するという状況を例として検討し、原因と結果の関係を考察している。そして、そのことを通して原因と結果の間の関係として我々が見出しうる全ては「原因と結果の間の時間と場所における接近」「原因の結果に対する時間的先行」「原因と結果の恒常的連接」という三つのことだけであり、それ以上は何も発見できないと論じる。恒常的連接を見出すとは、同様の状況、すなわち一方のボールの衝突がもう一方の静止しているボールの運動を生み出すということが繰り返されれば、我々は原因に類する全ての対象が結果に類する何らかの対象を常に生み出すことを見出すということである。そして、このような原因となる事柄と結果となる事柄の両方が我々の官感に現前している場合の考察の後、彼は次に原因か結果の一方のみが現前しており、その現前している一方からもう一方の存在を推理する場合の検討へと移る。その為に彼は、知性の全活力を備えてしかし経験を欠如したまま創造されたアダムという架空の人物を想定し、アダムについて第一のボールの運動と衝突という原因から第二のボールの運動という結果を決して推理できないであろうと論じ、それ故、我々を原因から結果への推理へと導くものは理性ではなく経験であると言う。しかし、いかなる原因のあとにもどんな結果でも続いて生じることが想像でき、またその想像が現実に生じることが論理的には可能であると言うことで、原因と結果に関する全ての推理は経験に基づき、また経験に基づく全ての推理は自然の斉一性に基づいていると結論する。さらにそこから自然の斉一性について、我々は自然の経過が変化することを想像することが可能であり、従って論理的にはそのような変化が実際に生じることも可能であることから、自然の斉一性は決してその論理的必然性を論証できないこと、さらに踏み込んで蓋然的証明を与えることもできないことを主張する。というのも、全ての蓋然的証明は未来と過去との間で自然の変化が斉一的であることを前提しているからである。かくしてヒュームは未来と過去とで自然の経過が斉一的であるという未来と過去との「この合致は事実の問題であり、もしそれが立証されなければならないとすれば、経験に基づく立証以外にいかなる立証も受け付けないであろう。しかし、過去におけるわれわれの経験は、過去と未来との間に類似が存在するという想定にのっとらない限りは、未来に対して一切なにごとも立証することはできない。」(ヒューム 2004, p. 211)と結論する。そしてその直後に「われわれは、ひとえに習慣によってのみ、未来が過去に合致していると想定するように決定づけられる。」(ヒューム 2004, p. 212)と主張し、続けて以下のように論じている。

私が、一つのボールが他のボールに向かって運動していくのを見るとき、私の心は直ちに習癖によって通常の結果へと運ばれていき、第二のボールが運動するのを観想することにより、私の視覚風景を予期する。抽象的に、そして経験とは独立に考察されるならば、これらの対象のなかには、私を導いてそのような結論を形成させるものは何一つ存在しない。そして、私がこの種の結果を数多く反復して経験してしまった後においてさえ、結果が過去の経験に合致するであろうと想定するよう私を決定づけるいかなる証明も存在しない。物体が作用するもととなる力は、完全に未知である。われわれは物体の感覚的性質のみを知覚する。とすれば、同一の力がつねに同一の感覚的性質と連接するだろう、と考えるべきいかなる理由〔理性的論拠〕をわれわれはもてるというのであろうか。

　それゆえ、人生の案内者であるのは、理性ではなく習慣である。習慣のみが、あらゆる事例において、未来が過去に合致すると想定するようにと、心を決定するのである。(ヒューム 2004, p. 212)

　さて、我々はこのヒュームの議論をどのように解釈すべきだろうか。標準的解釈によれば、このような議論によってヒュームは原因と結果の間の必然的あるいは蓋然的繋がりが決して論理的に正当化できないこと、すなわち帰納推理が決して論理的に正当化できないことを主張したと理解されており、このことが「帰納の懐疑」と呼ばれている。しかし、そのような解釈は果たして妥当なものなのだろうか。そしてまた、帰納推理について、それが正当化されうるか、正当化されうるとすればそれはどのようになされるのかという問題は「帰納の問題」と呼ばれ、これまでに様々な哲学者によってその解釈と解決が試みられてきた。本論文ではこれ以降、そのような試みのうちいくつかの特徴的なものを一例として取り挙げて検討することで「帰納の問題」についての様々な立場を比較し考察を加えて行くこととする。

2.1ポパーの帰納の問題に対する立場

ポパーは彼の著作『科学的発見の論理』において、経験科学の方法を論理的に分析していく中で帰納の問題について言及している。しかし、彼の帰納推理に対する態度は非常に否定的なものであり、例えば「帰納論理はあらずもがな余計なものであり、論理的矛盾に陥らざるをえない」(ポパー 1974, p. 32)「私の考えでは、帰納というようなものは存在しない。たとえば、「経験（それが何を意味するにせよ）によって実証」される個別命題から〔普遍的言明たる〕理論を推論することは、論理的に容認されない。それゆえ理論はけっして経験的に実証できない。」(ポパー 1974, p. 48)といった箇所にそのことを明確に見て取ることができる。また、科学者が初めに理論を考案する段階ではなんらの論理的分析は必要なく、そもそも不可能であると述べ、科学的認識の論理分析が問題にするのは新たな理論がいかに生まれたかという事実問題ではなく、その理論そのものの正当性や妥当性を問う権利問題であると主張し、新たな理論が案出される過程とそれを論理的にテストする過程とを区別する(ポパー 1974, p. 35)。そうして彼は「演繹主義」、すなわち「仮説演繹法から、帰納法に関わる部分を削除し、演繹的な手続きだけで科学の方法論を定式化しようとするもの」(野家 2004, p. 104)という立場を提案する。ここで、仮説演繹法とは「観察によって収集されたデータから帰納法によって仮説を提起し、そこから導かれたテスト命題の正しさを実験によって確かめるという手続き」(野家 2004, p. 104)である。そして、「何をどのように観察するかという一定の理論的な前提がない限り、観察という行為は成立しない。すなわち科学は観察から始まるのではなく、むしろ探究されるべき問題や疑問から出発するのである。(…)帰納法を排除し、純粋に演繹的方法だけで科学研究のプロセスを明らかにしよう」(野家 2004, p. 104)とするのがポパーの方策である。このことは以下の箇所から読み取れるであろう。

これから私が提案しようとする考え方にしたがえば、諸理論を批判的にテストする方法、テストの結果にしたがって諸理論を選択する方法は、つねに次のような方向をとって進む。試みに打ちだされ、まだいかなる仕方でも正当化されていない新しいアイデア――予知、仮説、理論体系、あるいは何とよぶにせよ――から、論理的演繹によって、諸結論が引きだされる。(ポパー 1974, p. 37)

そして、以上の記述の後で、ポパーは今日では広く知られることとなった「反証主義」のアイデアを簡単に素描して見せた後に以下のように言う。

ここに略述した手続きには、帰納論理と類似したものは一切ない。私は単称言明の真なることから理論〔普遍言明〕の真なることが推論できるとは決して考えない。私は「実証された」結論によって理論が真なるものとして、あるいは単に「確からしい」(probable)ものとしてさえ、確定できるとは決して思わない。(ポパー 1974, p. 38)

　ここにおいてポパーはヒュームの議論が示した「経験からは論理的には必然性も蓋然性も導き出されない」(久米 2008, p. 6)ということを正確に捉えていると言えるだろう。

　そしてまた、ポパーは「帰納の方法を拒否すれば経験科学のもっとも重要な性格はうばいとられてしまう ; そしてこのことは科学を形而上学的思弁から区別する関門を取り去ることを意味するものだ」(ポパー 1974, p. 39)という反論を想定して以下のように述べる。

この反論にたいする私の答えはこうである。すなわち、私が帰納論理に反対する理由は、まさに帰納論理が理論体系の経験的・非形而上学的性格を識別する適切な標識を提供しないということ、(…)適切な「境界設定の基準」(*criterion of demarcation : Abgrenzungskriterium*)を提供しないということにあるのだ。(ポパー 1974, p. 39)

ポパーは科学と非科学とを区別する境界設定の基準を見出す問題を「境界設定の問題」と呼び、「この問題はすでにヒュームによって知られていたもの」(ポパー 1974, p. 39)だと記している。[[1]](#footnote-1)

また、境界設定の問題について彼は『推論と反駁』の中で「その解決が科学哲学における大多数の基本問題のかなめになっていると信じている」(ポパー 1980, p. 70)と言い、その基本問題の一つが帰納の問題であること、そして帰納の問題が境界設定の問題と密接な関係にあることを述べ、帰納の問題についての議論を展開していく。その議論はポパーのヒューム解釈を理解しようとする上で非常に多くの手掛かりが得られる部分であるので、これよりその議論を追って行きたいと思う。

2.2 ポパーのヒューム解釈

ポパーは「ヒュームは、(…)帰納が論理的に正当化できないことを指摘した点で、完全に正しかった」(ポパー 1980, p. 71)「帰納推理に対するヒュームの反駁は明確で、決定的なものだと思う」(ポパー 1980, p. 71)と述べつつも「しかし、わたくしは、風俗や習慣によって帰納を説明しようとするかれの心理学的なやりかたについては、まったく不満であった。」(ポパー 1980, p. 71)と態度表明する。さらに、習慣によって帰納推理に正当化を与えようとするヒュームのやり方について、それは因果的説明を与える事実問題だと捉え、それが心理学理論を意図していたことは疑いない、と言う。そして「こうした心理学理論が誤っていること、実際それが純然たる論理的根拠に基づいて反駁可能であること、について確信を抱いた」(ポパー 1980, p. 73)として、今回は詳述しないが、ヒュームが三つの点で誤っていることを指摘し、続いて「かれの心理学理論に反する、純粋に論理的な性格の、決定的な論拠がある」(ポパー 1980, p. 75)として批判を展開する。彼はヒューム理論の中心点には類似性に基づく反復という考え方があるとし、『科学的発見の論理』から引き続き「ある観点――たとえば期待とか予想とか仮定とか関心とかのシステム――が、いかなる反復にも先立って常に存在していなくてならない」(ポパー 1980, p. 76)という立場から「信念の起源に関する心理学理論の目的を達成するためには、類似している出来事といったナイーヴな考えかたの代りに、類似していると解釈することによってわれわれが対処しようとする出来事、という考えかたを採らなくてはならない。」(ポパー 1980, p. 76)と主張する。というのも、そうでなければ、ある類似の出来事の反復を観察するということと、それを反復と解釈することの間で無限後退が生じてしまうからである。そして、ポパーは原因と結果の間の信念についてのヒュームの説明に代わり、以下のような見解を提案するのである。

われわれは、反復が自分たちに規則性を印象づけたり押しつけたりするのを受動的に待っているのでなく、積極的に規則性を世界に押しつけようとするのだ、(…)われわれは世界の中に類似性を発見しようとするし、世界を自分たちの発明した法則によって解釈しようとする。前提を待たずに、結論へ飛躍するのである。万一観察によってその結論が誤っていることが示されれば、それは後に放棄されなくてはならなくなるかも知れない。(ポパー 1980, p. 78)

2.3 ポパーについての批判的検討

さて、まず第一に考えたいのが、ポパーの「帰納非存在論」とも言うべき帰納推理に対する否定的見解である。彼が帰納推理を正当化することはできないとして帰納推理を拒否する理由というのは「ポパーが「帰納の正当化」という概念で意味していたことは、カントの権利問題になぞらえていたことからもわかるように、個々の帰納的推論の絶対的な真理性を演繹的に基礎づけうるような普遍的前提原理――いわゆる「帰納の原理」を発見、または確立するというものであった」(宮地 2003, p. 106)からであるが、ここで果たして「帰納的推論が科学的認識の領域において存在理由をもちうるために、それとは異質な演繹理論の保証を必要とするのは一体いかなる理由によるのか？はたして帰納的推論は、いわゆる「帰納の原理」なる演繹的前提原理を保証人にすることなしには、科学的認識の世界において市民権をもちえないのであろうか？」(宮地 2003, p. 107)という疑問が生じる。

ポパー自身、ヒュームの偉大な業績と認め、意識しているように事実問題と権利問題の間には区別が存在する(ポパー 1980, p. 77)。それはすなわち「或る事がそうである、と言う或いは考えることが正当化されるという事と、それが実際そうであるという事の間には、もちろん区別が存在する」(マルカム 1991, p. 307)ということである。ある信念の内容が事実問題として偽であるということはあり得るとしても、その信念を持つことが権利問題として正当化されうる[[2]](#footnote-2)。であれば、単称命題から全称命題への推理が論理的に正当化されず偽になる可能性を常に含むからといって、そのことから直ちにそのような推理に権利問題としての正当化を与えることができないということにはならないであろう。

　たしかに、ポパーは帰納の問題に関する事実問題と権利問題とをはっきりと区別している。しかし、ポパーの想定する権利問題としての正当化というものは、ハードルが高すぎるのではないだろうか。彼は、知識の獲得について、それがヒュームの言うように習慣、ポパーの言うところの「論理的に妥当せず、合理的に正当化できない手続き」(ポパー 1980, p. 77)によって獲得された信念、に基づくと考えることを拒む。そして更に、帰納が論理的・合理的に正当化できないという困難から脱却するために、実際に帰納法が使われているという事実に訴えることも拒否する。それは事実問題であって権利問題に答えていることにはならないのだからと。ポパーはヒュームの懐疑の業績は、そのような事実問題と権利問題を混同したやり方を打ち破った点にあると考えている。つまり、ヒュームの懐疑の意義とは、帰納に権利問題としての正当化を論理的に与えられないこと、また帰納が実際に使われているという事実を確認することでは権利問題に答えていることにはならないと示した点にあると考えているのだと思われる。そして、ポパーは「われわれは知識を帰納でない手続きによって獲得する」(ポパー 1980, p. 77)という路線を取るのである。たしかに、そのように考えるなら、ヒュームが最終的に習慣による説明に頼ったことは奇妙に感じられることも理解できる。しかし、ヒュームのやり方は本当にそのようなものなのだろうか。また、帰納を拒否し、演繹主義に立つこと、及び帰納の正当化が帰納に関する事実を確認することでは得られないとすることの是非とはどうなっているのか。この課題の検討は、次節でのグッドマンの議論へと引き継ぎたいと思う。

　次に、ヒュームの議論の中心点がポパーの言うように「類似性に基づく反復」であるかどうかという点にも疑問がある。これは、ヒュームが果たして本当に「類似性に基づく反復」によって習慣を基礎づけようとしていたのだろうか、という疑問である。というのも、確かにある対象にについてその原因と結果を結びつけるよう想定する習慣が形成されるためには少なくとも二度以上の観測が必要であろう、しかしヒュームは先の引用でも見たように「私がこの種の結果を数多く反復して経験してしまった後においてさえ、結果が過去の経験に合致するであろうと想定するよう私を決定づけるいかなる証明も存在しない。」「それゆえ、人生の案内者であるのは、理性ではなく習慣である。習慣のみが、あらゆる事例において、未来が過去に合致すると想定するようにと、心を決定するのである。」(ヒューム 2004, p. 212)と述べているのである。つまり、そもそものヒュームの意図は「もしも人間が論理的・演繹的な道具立てしか持ち合わせていないとすれば、必然性ばかりか蓋然性さえ信じることができない」(久米 2008, p. 6)と示すことなのである。ポパーは、習慣というものが人間の自然本性的で基礎的な信念であるという事実を確認するだけでは十分でなく、そのことに権利問題としての正当化を与える必要があるとしているという点で、ヒュームの懐疑論を基礎づけ主義的なものとみなしている。

　このようにヒュームの懐疑論を基礎づけ主義的懐疑論とみなした場合の問題点についての議論は久米による「ヒュームの懐疑と彼によるその解消」(久米 2000)という論文の中で詳しく論じられているので、少し長くなるが以下に主要なポイントを引用したいと思う。

ヒュームの解消[帰納の問題に対するヒューム自身による解答]の場合には、議論の前提である基礎的信念が、決して取り除かれたり、確実性が減じられたりしない、というより強い主張が含まれている。(…)もし、その基礎的信念が結局捨てえないものならば、そこに権利問題は存在しえないのである。(久米 2000, p. 5 []内は引用者による注釈である。)

ヒュームは、実は、我々が基礎的信念を変更できないという主張を、実際にできないということで主張しているに過ぎない。(…)つまり、基礎的信念は必然的に変更不可能という主張は、基礎的信念は今まで変更不可能であったという過去の事実にのみ基づいている。とすれば、ここに問題が生じる。ヒュームの解消が成功するためには、基礎的信念が必然的に、つまり今後も常に、変更不可能であるということが言えなければならない。しかし、そのためには、今まで常に変更不可能であったという過去の事例から帰納推理する以外手がない。(久米 2000, pp. 5-6)

ヒュームの懐疑論は、彼による心理学的探究が為された後に表明される。ヒュームの懐疑論は、基礎的信念のネットの外側から為される、基礎づけ主義的懐疑論ではなく、基礎的信念を前提しながら行った探究によって自然に生じてくる、いわば生きた懐疑である。ヒュームの議論は、基礎づけ主義的懐疑論から心理学へと進んだのではなく、心理学から自然な懐疑へと進んだのである。そして、この懐疑をヒュームは自然本性主義的に解消しようとするのである。(久米 2000, p. 8)

先に指摘されたヒュームの解消の問題点は、もしもヒュームの懐疑論が基礎的信念の外側から為される基礎づけ主義的懐疑論であるならば、「基礎的信念を信じることは必然的である」という基礎的信念（帰納推理）を使った解消は許されないということであった。ヒュームの議論を基礎づけ主義的懐疑論からその自然本性主義的解消への移行と考える限り、ヒュームの解消は的外れであることになる。しかし今や、実際のヒュームの懐疑論は、基礎づけ主義的懐疑論ではなく、むしろ基礎的信念を背景とした心理学的探究から生じた懐疑であることが分かった。したがって(…)、基礎的信念を使用した解消が可能である。基礎的信念に関する心理学的探究がそれへの懐疑を生んだとしよう。この懐疑に対処するべく、我々は、探究を繰り返して、心理学が本当にそれら信念への懐疑を導くのかを再検討することができる。この心理学的再検討において、「基礎的信念を信じることは必然的である」という事実が得られたとしよう。この場合、心理学は、前に述べたように、基礎的信念には権利問題の余地がなくなることを教える。とすれば、心理学は、たとえ基礎的信念に欠陥を見出したとしても、基礎的信念への懐疑を導かない。心理学が、たとえ基礎的信念の欠陥を否定して懐疑論を論駁することができなくとも、基礎的信念には権利問題の余地が無いことを示すのならば、懐疑論は不適切なものとして解消される。(久米 2000, pp. 9-10)

　ヒュームは習慣という基礎的信念を信じることの権利問題としての正当化条件を、そうすることが必然的であるという事実によって、基礎づけ主義的に問われた権利問題を解消することで与えていると捉えることができる。ここにおいて、ポパーの指摘するような無限後退は発生せず、また正当化条件が事実であり世界のうちで成立している出来事であるので、世界の中に対応する事実が存在しないときに世界の側に我々の態度などを読み込み正当化条件とするような投影の余地はない。従って彼がヒュームの代替案として主張した投影主義的解決の、観察に先立ち我々があらかじめ持っている理論を世界に読み込み解釈するというステップは不必要な一手であると言えるだろう。

　以上の議論をもって、ポパーのヒューム解釈および帰納の問題の解決は、彼が科学的方法論の領域において多大な成果をもたらしたことを私も大多数の人と同じく認めるところではあるのだが、コミットし難い立場であると言わざるを得ない。しかし、ポパーの主張する、習慣が形成されるには観察に先立ったある観点が必要であるというヒュームへの批判については以上の議論では十分な反論を与えられていないと言われるかもしれないだろう。また実際、私も、それが理論であるかどうかはともかく習慣形成のためにはそのために必要な「何か」が要請されるであろうと考えている。この点については本論文の第4節及び結論部分で再考するつもりである。

3. グッドマン　帰納法の新たな謎(The New Riddle of Induction)

　続いて、グッドマンによるヒューム理解とこれまで見て来た帰納の問題への対応、及び彼が「帰納法の新たな謎」として提出した問題についての概要を見て行きたいと思う。

　グッドマンは彼の著作『事実・虚構・予言』の第三章「帰納法の新たな謎」と題された部分の前半において上で見て来たような帰納の問題を「古くからの帰納法の問題」と呼び、その概略と彼による再定式化、その解消のための方針を与えている。まず「事実の間に必然的連関はないということに同意する」「予言がどのように過去の経験と関係するか、という問いに対するヒュームの答えは、(…)経験において或る種類の出来事が他の種類の出来事に頻繁に続くとき、それによって心を導く一つの習慣(habit)が形成され、心は、第一の種類の経験に新たに遭遇すると、自ずと、第二の種類の出来事の観念へと移行するようになる。必然的結合の観念には、この移行の際に心が感じる強制から生じる、というのである」(グッドマン 1987, p. 105)とヒュームの議論をまとめ以下のように言う。

　さて、この説明から非本質的な部分をすべて剥ぎ取ると、中心点は、「なぜに、或る予言が選ばれ、他の予言が捨てられるのか」という問いになる。(グッドマン 1987, p. 105)

そして、「ヒュームはこれに対して、過去の規則性(regularity)に一致する予言が選ばれる、なぜならば、この規則性が習慣を形成したのだから、と答えている」(グッドマン 1987, p. 106)と言い、ヒュームの説明は予言の源泉(source)に関わるだけのもので権利問題について扱っていない、一つの予言が事実としてなぜ行われるかが問題なのではなく真の問題はいかにその予言が正当化されるかということであるといった類の頻繁に見られる批判に対して「こうした考えは、すべて誤りであるよう思われる」「ヒュームは問題の核心をしっかり把握しており」「彼の解答は、完全に満足のいくものではないとしても、理に適ったものであり、適切なものである」(グッドマン 1987, pp. 106-7)と反対する。そして、帰納の問題の理解の為に彼は、演繹法の正当化がどのようになされているかを参考にする。演繹法の正当化はそれが演繹的推理の一般規則、例えば公理系の導出規則など、に合致していることを示すことによって得られる。この場合と同様に帰納推理についても彼は、それを正当化する為の課題が帰納法の一般規則に合致することを示すことにあると気づけば問題の明晰化に向けて大きく前進したことになると述べる。しかし、規則自体も最終的には正当化されなければならないが、では規則の妥当性はいかにして決定されるのかという問いに対して次のように答える。「演繹的推理の諸原理は受け入れられた演繹的実践に合致することによって正当化される」「それらの妥当性はわれわれが現実に行ない、是認する演繹的推理との一致に依存する」(グッドマン 1987, p. 110)。そして、そこに循環を認めながら以下のように言う。

この循環は良性のものである。要点は、規則と個別的推理の両者は、どちらも、互いと他に適合させられることによって正当化されるということである。規則は、われわれが受け入れたくない推理をもたらすとき、修正され、推理は、われわれが修正したくない規則を破るとき、拒絶される。(グッドマン 1987, p. 110)

このことは帰納法にも同様に当てはまるとグッドマンは言う。

　帰納推理も一般的規則との一致によって正当化され、一般的規則も受容された帰納的推理との一致によって正当化される。予言は帰納法の妥当な規準に一致するならば正当化される。そうして、規準は受容された帰納的実践を正確に体系化するならば妥当なのである。(グッドマン 1987, pp. 110-1)

　そして彼は、帰納の正当化と帰納的実践を記述することの間に境界を設けようとする伝統的態度が問題をゆがめてきたのだと言い、「われわれは、ヒュームに対して遅ればせの謝罪をしなければならない。なぜならば、彼は、通常受け入れられている帰納的判断がいかにしてなされるかという問題を扱うことによって、実際、帰納的妥当性の問題を扱っていたからである」「帰納の問題は証明の問題ではなく、妥当な予言とそうでない予言の違いを定義する問題なのである。」(グッドマン 1987, p. 111)と問題を定式化し直すのである。グッドマンの帰納の問題に対する立場の特徴的な点は、帰納推理を一つの実践と捉えていること、そして帰納推理に基礎づけ主義的に問われた権利問題としての正当化を与えるのではなく、我々が受け入れる帰納推理がどのようなものかを定義することによって問題が解消する[[3]](#footnote-3)と考えていたことであると言えるだろう。

　以上のように方針を定めた後、グッドマンはまず帰納法における言明の確証について不都合な事例を取り上げ、解決を与えて行き、残された問題も同様に解決していくだろうと述べた直後に、しかし新たな深刻な困難として「帰納法の新たな謎」を提示するのである。

　「帰納法の問題は妥当な帰納法を定義する問題であり、それは確証関係を定義する問題として扱われ」(秋元 2012, p. 82)ている。そして、個別例により確証される仮説は法則的言明でなくてはならず、従って法則的言明と偶然的言明とを区別する方法が必要となる(グッドマン 1987, p. 119)のだが、ここにおいて帰納の新たな謎が姿を現す。

「すべてのエメラルドはグリーンである」という仮説に対立する仮説として「全てのエメラルドはグルーである」という仮説を考える。述語「グルーである」とは、あるものについて、「それが時刻tより前に調べられたものについては、それがグリーンであるときに適用され、それ以外のものについては、それがブルーであるときに適用される」(グッドマン 1987, p. 120)述語である。そして、時刻t以前に調べられた全てのエメラルドがグリーンであったとする。このとき、個々のエメラルドについてそれがグリーンであることが証拠言明となり「全てのエメラルドがグリーンである」という仮説を確証する。しかし一方で、全く同じ証拠言明から「全てのエメラルドがグルーである」という仮説も同様に確証されるのである。そして更にグッドマンは以下のように続ける。

適当な述語を選びさえすれば、われわれは、明らかに、これらの観察に基づいて、t以後に調べられるエメラルドについての(それどころか、任意のものについての)任意の予言に対する同等の確証を持つであろう。(…)法則的仮説の中に含まれる予言のみが真に確証される。だが、われわれは、法則的であることを決定する判断基準を今のところ持たないのである。しかも、いまや、このような判断基準なしでは、われわれの定義は(…)完全に無効であって、実質上なにものも除外しない、ということは明らかである。(グッドマン 1987, pp. 120-1)

このことにおいて、帰納推理を正当化する際の問題点として新たに、帰納推理を用いて導出された仮説の中に現れる述語について妥当なものとそうでないものを判別するという難点が加わったことが見て取られる。

　さて、この問題を解決するには法則的仮説と偶然的仮説を判別する方法を見つける必要があるよう思われるが、例えば、「空間的制限や特定の個体への言及を含む仮説が偶然的であるという意見がある。しかし、グルーという語はそのような語を含んでいない」(秋元 2012, p. 82)、「統語論的に普遍的な仮説は、その述語が「純粋に質的(purely qualitative)」あるいは「非場所的(non-positional)」ならば法則的である、という提案がなされる。(…)この主張は私には誤りに思われる。一つの述語が質的であるか、あるいは、場所的であるかをどうやって知るのかが私にはかいもくわからないのである」(グッドマン 1987, p. 125)とし、考え得る限りの解決案が上手く行きそうにないことをグッドマンは示すのである。そして、「完全に論点を先取して、その述語が「行儀が良いか(well-behaved)」どうか、すなわち、それを使った単純で、統語論的に普遍的な仮説が法則的か否かを問う以外にはないであろう」(グッドマン 1987, p. 125)と言うものの、それもまた上手くいかないことをも示してしまう。というのも、グルーが特定の時間的位置への言及を含んでいるために行儀が悪い(ill-behaved)というのであれば、時刻tより前に調べられたものについてはそれがブルーのとき、それ以外のものについてはそれがグリーンの時に適用される述語ブリーンを新たに導入すると、行儀が良いと思われていた述語グリーンは、時刻tより前に調べられたものについてはそれがグルーのとき、それ以外のものについてはそれがブリーンのときに適用される述語と定義できてしまうからである。

いまや問題は「「どのような仮説が肯定的個別例によって確証されるのか？」というものである、と言えるであろう。」(グッドマン 1987, p. 128)

　この問題に取り組むにあたり、グッドマンは帰納法を投射へと還元することで解決を与えようとする。というのも、「帰納法は、より一般的な投射の一例として解釈することができる。任意の事例の集合から他の事例の集合への投射を、過去の事例の集合から未来の事例の集合への予言へと限定したものが帰納法であると解釈できるからである」(秋元2012, p. 83)。グッドマンは投射の理論についての具体的で詳細な議論を展開しているが、本論文の主眼は帰納の問題についてのいくつかの特徴的な解釈と対応とを比較することであるので、今回は投射の理論の詳細を細かく追うことは控え、帰納の問題を解決するための投射の理論の大まかな方針と問題となっている仮説の対立が解決する代表的な一例を確認するに留めたいと思う。さて、グッドマンの方針は以下のようなものである。

　われわれの課題は、証拠と仮説との間の確証関係、あるいは、妥当な投射の関係を、論点を先取せず、説明の言葉として受け入れうるためのわれわれの他の要求を満たし、かつ、帰納的妥当性の問題が生じたときに手近にあると考えて良い、そのようなものによって定義することである。これは、なかんずく、過去の予言と、その成功と失敗についての知識を含むであろう。(…)すなわち、この問題にわれわれは頭が空の状態で遭遇するわけではなく、解決を得るために正当に利用しうる知識や受容された判断のなにがしかの蓄積をもって遭遇すると考えるのである。(グッドマン 1987, p. 139)

　つまりグッドマンは「帰納法の新たな謎」に対して過去の経験から得られる情報を使用して良いと認めているのである。一見すると帰納の問題を帰納法に訴えて解決しようとしているよう思われるかもしれない。しかし個別の帰納推理を実践と捉え、個別の帰納推理とその一般規則との間の良性の循環を認めている。それを踏まえると、伝統的な帰納の問題に正当化を与えるという権利問題は解消されている。とすれば、今取り組もうとしている問題が帰納推理によって得られる仮説についての問題であり、伝統的な帰納の問題とは異なる新たな問題であるので、このことは不当なやり方でないということが分かるだろう。また、グッドマンは実際に投射(be actually projected)される[[4]](#footnote-4)仮説は「真である必要も、法則的である必要も、さらには、合理的である(reasonable)必要すらない。なぜならば、われわれはここで、何が投射されるべきかについて語っているのではなく、何が実際に投射されるかについて語っているからである」(グッドマン 1987, p. 141-2)とし、また、仮説の受容という言葉で意味されていることは、その仮説が確実に真であるという要求ではなく、競合する他の仮説よりも十分に信頼がおけるという要求であると言う。これらを踏まえて先ほどの「全てのエメラルドはグリーンである」と「全てのエメラルドはグルーである」という仮説の対立がどのように解決されるのかを見てみよう。おおまかに言えばそれは次のように解決される。まず、二つの述語の過去の投射の記録を参照する。そうすれば、「グリーン」の方が「グルー」より早くからそしてより頻繁に投射されていることが分かる。このとき「グリーン」は「グルー」よりもより強く(better)擁護されている(entrenched)と言われ、より強く擁護されている述語「グリーン」の投射が受容され、それと対立する述語「グルー」の投射は除去されるのである。より強く擁護された述語を含む仮説が受容され、それと対立する仮説は除去されるということである。

　グッドマンのこのような見解は、帰納推理を実践と見なす点、帰納の正当化を我々が妥当とみなす帰納法の定義によって与えようとする点において特徴的である。またそのことを確証を定義する問題とし、どのような仮説が肯定的個別例から確証されるのかという新たな問題を発見した点で実り多い議論であることは疑いえない。新しい問題についても、われわれの言葉の使用や(グッドマン 1987, p. 150)、過去に習慣的に投射してきた述語を採用してきたような特徴(グッドマン 1987, p. 151)に訴える点でヒュームに近しい立場を取っていると言えるよう思える。グッドマンの見解の特徴を最も上手く言い表しているのは、『事実・虚構・予言』の最終節での本人の記述だと思うので以下に引用する。

　帰納的な妥当性の根源はわれわれの言語使用にある。一般に認められているように、妥当な予言とは、これまで観察されてきたものの中にある過去の規則性に一致するような予言のことである。(…)観察されたものの中に見出される規則性とのこのような一致は、われわれの言語的実践(linguistic practices)の機能だということである。そこで、妥当な予言(あるいは、帰納法、あるいは投射)と非妥当的な予言(あるいは、帰納法、あるいは、投射)とのあいだの境界線は、世界が言語の中で、いかに記述され、いかに予想されているか、また、されてきたかということを基礎にして引かれるのである。(グッドマン 1987, p. 178)

グッドマンの見解は、私にはとても魅力的に映るし、期待を抱くに十分な案であるように思える。さて、ところで帰納の新たな問題の源泉とはそもそもどこにあったのかを考えてみよう。

規則性の種類を特定できないまま、妥当な予言は過去の規則性に一致したものだと主張しても、それは全く的外れである。規則性というものは人がそれを見出すところにある。しかも、どのようなところにも、それは見出しうるのである。(グッドマン 1987, p. 130)

この記述は「ヒュームは、(…)或る規則性に基づく予言は妥当であるが他の規則性に基づく予言は妥当ではない、という事実を見逃している。」(グッドマン 1987, p. 129)というヒューム批判の文脈で現れるものである。つまり、調べられたあるものが全てグリーンであるという規則性とグルーであるという規則性の間には差があり、後者は習慣を生じさせないという点をヒュームは考慮していないという批判である。「規則性というものは人がそれを見出すところにある。しかも、どのようなところにも、それは見出しうるのである。」これは後期ウィトゲンシュタインにおける規則のパラドクスに近しい主張である。ところで、ヒュームの言う習慣は、個々の特定の事例についての規則性の観察から個々に得られるだけのものではない。というのも、ヒュームは原因と結果の間の信念がただ一度の実験によって得られることもあるということを述べた後に次のように言うのである。

　習慣(habit)はただ一つの事例からは決して獲得できないのであるから、信念は、この場合、習慣(custom)の結果とは見なされ得ない、と思われるかもしれない。しかしながら、この困難は、(…)「似た対象は似た条件のもとでは常に似た結果を生み出す」という原理を確信させる無数の実験を持っているということ、そして、この原理が十分な習慣によって確立されているので、それが当てはまるどんな意見(信念)にも明証性と確かさを与えるのであるということ、を考えれば、消え失せるであろう。観念の間の結合は、習慣的である別の原理に、一例として含まれている。(ヒューム 1995, p. 130)

　ヒュームの言う習慣は、事例ごとに個別に得られるだけではなく、既に持っている習慣をバックグラウンドにしても得られるのである。とはいえ、そうすると、ではその既に持っている習慣はどのようにして形成されたのか、という先ほどのポパーの検討でも問題となった疑問が再浮上することとなる。グッドマンはその点に、我々の言語実践に訴えることによって応じた。しかし、ここであえて、こう問いたくなる。言語実践というのも習慣ではないのか、そして習慣だとすればそれに先立つ何かが必要なのではないのか、と。基礎づけ主義的懐疑論者であればそう問うのではないだろうか。この疑問に対してグッドマンは解答を与えていないよう思われる。では我々の言語実践を支えているものとは何なのであろうか。そのことついて、次節でグッドマンと同じく我々の言語実践に重きを置く晩期ウィトゲンシュタインの帰納に対する見解を見た上で、検討したいと思う。

4. 晩期ウィトゲンシュタインにおける帰納の法則と蝶番の確実性

最後に晩期ウィトゲンシュタインが帰納についてどう考えていたのかを見ていこう。『確実性の問題』の中で帰納について言及している箇所はいくつかあるが特に目を引くのは以下に引用する部分であろう。

だが我々は、これまでいつも生じたことは今後も生じるであろうという原理（あるいは何か似たような原理）に無条件に従っているのではないか。――この原理に従う、とは一体どういうことか。我々はこの原理を本当に推論の中に持ち込んでいるだろうか。それとも、我々の推理がそれに従っているかに見える原理とは自然法則に過ぎないのか。この方がありそうなことだ。それは我々の思考の中に含まれている要素ではない。(OC135)

「帰納の法則」は、経験的な事柄に関するある種の個別的命題がそうであるように、それ以上基礎づけることのできないものである。(OC499)

　それなのに、「私は帰納の法則が真であることを知っている」と主張するのはナンセンスである、としか私には思えない。法廷でそんなことが発言される場面を想像してみよ。「私は帰納法……信じる」という方がまだしも無難であるが、この場合の「信じる」は推論することとは全く無関係である。(OC500)

　水はしかじかの条件のもとでは沸騰し、氷ることはない、とわれわれは言う。これについてわれわれが間違える、ということは想像できるだろうか。ひとつの錯誤があらゆる判断をぐらつかせることはないであろうか。それどころではない。その判断が覆るときに、何が無事でいられるであろうか。「それは間違いだった」とわれわれに言わせるようなことを誰かが発見するなどということが、一体ありうるだろうか。

　未来において何が生じようと、未来の水がどんなであろうと――これまでのところ無数の場合にそうであったということを、われわれは知っている。

　この事実が言語ゲームの基礎に鋳込まれているのだ。(OC558)

ウィトゲンシュタインは自然の斉一性の原理と帰納の法則について、我々が何らかの判断を実践するときには、それらが思考の内の要素として何らかの働きをすることはなく、またそれらが真であると主張することもできないと言う。さらにそれらは我々の言語ゲームの基礎になっており、それ以上基礎づけることはできないとされる。これらの主張はどういう意味なのだろうか。順を追って考えて行こう。まずは自然の斉一性の原理が思考の中の要素ではないという点についてだが、『論考』では「思考とは有意味な命題である」(TLP 4)とされる。もちろん、晩期ウィトゲンシュタインについて考察するにあたり前期の『論考』に無条件に頼るわけにはいかない。実際、『論考』では帰納の法則は「明らかに有意味な命題」(TLP 6.3)とされており立場に違いがある上、「有意味な命題」というのも『論考』では事実と比較して真偽を定めることのできる記述文に限定されていたが、後期の『探究』では表出文も有意味とされるようになる。しかも『探究』においては自然の斉一性に対する信念が感情表出と類比的に捉えられていることが読み取れる箇所も存在する(PI472, 473)。では、それらも踏まえた上で、思考とは何らかの文脈において何らかの意味を持つ命題である、と言い換えることにしよう。すると、自然の斉一性の原理が思考の要素ではないということはどのように捉えることができるだろうか。自然の斉一性の原理がナンセンスの類ではないとするなら、論理的な働きを担っているか、推理を行なうときに命題の形で思考の中に浮上してこないようなもの、すなわち我々がそれに無条件に従うようなものであるか、あるいはその両方ということになるだろう。私はその両方だと考えている。そのことを明らかにするために一旦検討を先に進めよう。晩期ウィトゲンシュタインは自然の斉一性や帰納の法則を「ここに私の手がある」や「地球は私が生まれる遥か以前から存在していた」といった所謂ムーア命題[[5]](#footnote-5)と同列に考えている。ムーア命題とは、我々が特別なテストをしないで肯定するような経験命題であり、経験命題の体系の中で一種の論理的な役割を演じる命題であり(OC136)、また我々が探究の末に到達するような命題ではない(OC138)。では、ある種の経験命題が論理的な役割を演じるとはどういうことだろうか。例えば、ふと自分の右手に目をやって、もしその時自分の右手を視認できなかった場合、我々は自分に手があることを疑うより先に目の錯覚を疑い自分の目を擦るのではないだろうか。炎の中に手を入れて全く熱さを感じなかった場合、自然の斉一性の破れを疑うより先に、それが本当に炎であったかを疑いその炎に見える何かをもう一度よく観察しようとするのではないだろうか。このように、ある言語ゲームにおいて我々が何を疑い何を疑わないか、そしてどのように振る舞うかを規定することが論理的な役割を演じるということで言われていることだろう。この論理的な役割は蝶番のような役割とも言われている。我々の言語ゲームにおいて問いや疑いが成立する為には、そのような疑いの対象から除外され、蝶番のような役割をする命題がなくてはならない(OC341)のである。自然の斉一性や帰納の法則が論理的な役割を演じることは確認できたが、ではそれらが命題として思考の内に浮上してこないとはどういうことかを次に考えて行こう。まず以下の部分に注目したい。

　われわれの立てる経験命題がすべて同じ身分のものではないということは、つぎのことから明らかである。われわれは、経験命題としてではなく記述の規範として、そのひとつを定立することができるのだ。

　化学の研究について考えてみよう。ラヴォアジェが実験室内の物質によって実験を行ない、燃焼に際してはこれこれの過程が生じる、という結論を下す。彼は、べつの場所にはべつの過程が生じるであろう、とは言わない。彼はすでに確定しているひとつの世界像に従うのだが、それは勿論彼が発明したものではなく、幼少の頃彼が学んだものだ。私は世界像と言って仮設とは言わない。それは彼の研究の自明の前提であって、とりたてて言い表されることのないものだからである。(OC167)

　世界像とは「私がその正しさを納得したから私のものになったわけではない。私が現にその正しさを確信しているという理由で、それが私の世界像であるわけでもない。これは伝統として受けついだ背景であり、私が真と偽を区別するのもこれに拠ってのことなのだ。」(OC94)と説明されており、「私のあらゆる探究、すべての主張を支える基体」(OC162)と言われている。それは基礎づけられた信念の基礎になっている何ものによっても基礎づけられていない信念(OC253)であり、これもまた言語ゲームの蝶番の役割を演じるものだろう。しかし、それは自明の前提であり、本来とりたてて言い表されることのないものである。私は言語ゲームの蝶番について、初めからそれらが命題として与えられるのではなく、あとから、記述されることで命題として扱われるようになるのだと考えたい。根拠は以下の記述である。

　私にとってゆるがぬ真理を表現する命題は、私があからさまに学んだものではない。コマ状の運動をする物体の回転軸を知る場合と同じに、私はそれをあとから発見することができる。この軸はほかのものに固定されているから動かないのではない。それを不動とするのはこの軸をめぐる運動そのものである。(OC152)

　「経験命題の形式を具えた命題」という言葉からして、実にまずい表現である。(…)そうした言明は、偽であることが証明されれば別の言明に置き換えられる仮設として思考の基礎になっているのではない。(OC402)

たとえば、「私はなぜ、椅子から立ち上がろうとするときに自分にまだ両足があるかどうか確かめようとしないのか。理由はない。そうしないだけのことである。それがすなわち行動である。」(OC148)、「言語ゲームの起源と原初的形式は、反応である。反応からようやくより複雑な形式が発達することができる。（…）「はじめに行為ありき」」(UW p. 40)、「言語ゲームの原初的形式は、確かさであって、不確かさではない。というのは、不確かさは、行為まで到達できないであろうから。」(UW p. 40)、「証拠を基礎づけ、正当化する営みはどこかで終わる。――しかし、ある命題が端的に真として直観されることがその終点なのではない。すなわち言語ゲームの根底になっているのはある種の視覚ではなく、われわれの営む行為こそそれなのである。」(OC204)などの部分に読み取れるように、言語ゲームの始点は行為からなのであり、言語ゲーム内における正当化もそのゲームの始点たる行為まで到達した時点で終点となる。実はウィトゲンシュタインは論理的役割を演じる命題について蝶番という言葉を比喩として用いているが、「蝶番命題」という言葉は一度も用いていない。それゆえ私は、蝶番とは言語ゲームの始点となる行為の仕方なのであり、その行為を行う際にそれらは命題として思考の中に浮上して来ない、そしてあとから振り返って記述する際には論理的役割を演じる命題として表現されると考えたい。

　私が蝶番の確実性を論理的な命題としてのそれというよりむしろ疑いなく為される行為の仕方と考えたい理由は、ひとつには経験命題と論理的命題の関係が流動的である[[6]](#footnote-6)ということもあるが、それよりも大きな理由として、帰納の法則や自然の斉一性が蝶番とされていることにある。つまり、これまで見てきたように帰納推理は論理的に正当化することができないからである。たしかに帰納の法則は論理的な役割を演じるだろう、しかし疑いをかけることは論理的には可能でもある。「ここに私の手がある」ということも非常に限定的な状況下では、例えば腕を切断するような事故に巻き込まれたときなどには疑いに付することができる。言語ゲームの始点においては疑いの余地がなくとも、より複雑に発達した後のゲームでは疑いは可能になることもある。ただし、私は蝶番の確実性を否定したいわけではなく、その確実性を論理的なものとすることに抵抗があるのである。たとえば、論理的に疑いうることは全て疑うような徹底した懐疑論者を相手に、「ここに私の手がある」ということが言語ゲームの蝶番として論理的確実性を持つと反論したところで水掛け論にしかならないよう思えるのである。であれば、そのような懐疑論者の疑いが、そもそも蝶番として疑わず受け入れている前提がなければ可能でないことを、疑いが論理的に可能であると主張することがナンセンスであることを「あらゆる理性的な疑いを超越した確実性」(OC416)によって示したいのである。では、そのような確実性としてどのようなものを考えているかというと、それは論理に先立つ偶然の事実としての確実性である。『論考』の以下の箇所に注目したい。

論理を理解するためにわれわれが必要とする「経験」は何かがかくかくであるというものではなく、何かがあるというものである。しかしそれはまさにいささかも経験ではない。

　論理は何かがこのようにあるといういかなる経験よりも前にある。

論理は「いかに」よりも前にあるが、「何が」よりも前ではない。(TLP 5.552)

　『論考』と『確実性の問題』とで「論理」という言葉で意味されているものは異なる。しかし、「論理」により強いハードルを課していた、つまりアプリオリな秩序として論理を考えていた『論考』ですら、論理が理解されるためには、論理より前に「何かがある」ということが必要とされている。『論考』において、その「何か」とは世界であった。では、このことを晩期で考えてみるとどうなるだろう。

私は、「論理は結局記述されえないものである」という主張に、ますます近づいているのではないか。言葉を語る営み[[7]](#footnote-7)を注視せよ、そこに論理が看取される。(OC501)

言語ゲームはいわば予見不可能なものであるということを、君は心にとめておかねばならない。私の言わんとするところはこうである。それには根拠がない。それは理性的ではない(また非理性的でもない)。

それはそこにある――われわれの生活と同様に。(OC559)

言語ゲームがいかにあるかを記述することは論理学に属する事柄である(OC56)、一方で、言語ゲームが現にそこにあるということは、そして言語ゲームの蝶番である我々の生活形式、根拠なき行動様式(OC110)は論理に先立つ。それ自体は根拠なき偶然の事実であるが、こうした自然誌は「言語実践を支える自然」であり「言語が成立する基盤として要請される自然の秩序」であり、「語られぬ自然」や「超越論的自然」[[8]](#footnote-8)と呼ばれるようなものである(野矢2006, p. 370)。蝶番の持つ確実性とはこのようなものであると私は考えたい。

この確実性は、たとえば「蝶番となる命題という基盤がなければ言語が扱えず思考も不可能であるということには同意するが、しかし、その基盤が偽であるかもしれないと疑うことは論理的に可能である」というような懐疑論的主張を退けることができるであろう。というのも、「論理的には疑うことが可能である」と言うことは任意の経験命題について成り立つことであり、命題として記述された蝶番は、論理的な働きをする特異な身分にあるとはいえ経験命題である。従って確かに、論理的には疑うことは可能ではあるが、ただ疑いうるという主張だけでは、元の命題に無意味な記号を付け加えただけに過ぎず、何事も語っていない。例えば「～は論理的に疑いうる」を記号#で表すなら「ここに私の手がある#」「地球は私が生まれる遥か以前から存在している#」のように。これらの主張が有意味であるためには懐疑論者は元の命題を疑うということで何を言っているのか、疑った結果どうなるのか、なぜそれを疑うに至ったかなど、疑いの具体的な内実と根拠を示せなければならないだろう。そして、それを示す責任は懐疑論者の側にある。

確かに、それを示すことは不可能ではないかもしれない。そういう意味で、蝶番に論理的必然性は確かにないだろう。しかし、私が強調したいのは、論理に先立ってただそこにあり、ただそのように行為するという根拠なき行動様式としての蝶番の確実性なのである。それは振り返って記述されない限りは命題ではない。よって、先ほどのように元の命題に#を付けるということもできない。その行動様式が変更されることがあるとしても、それは疑いを表す命題の正当性が認められた時ではなく、我々の生活形式が変化するときになるであろう。というのも、疑いが正当と認められる状況というのは平常の状態から逸脱した例外的状況下(腕を切断するような事故にあったとき、何らかの薬物の影響で視覚に異常があるときなど)になるであろうから。そのケースは例外的な一事例であって、我々の生活形式の根本を覆すものではないのである。

しかし、ウィトゲンシュタインは、蝶番の確実性について、それに普遍性であったり、絶対的に不動のものとしての性質を考えてはいないということは強調しておかねばならないだろう。彼は言語ゲームが変化しうることも認めており(OC65,256)、また「思想の河底が移動するということもありうる」(OC96)と述べているのである。この意味でも、蝶番の確実性というのは我々の今のこの生活、この世界がまさに今あるようにあるという根拠なき偶然の事実に支えられていると言えるだろう。そして、もしその偶然の事実が別様であったなら、蝶番もまた違ったものになっていただろう。

たとえば、特に自然の斉一性についてであるが、それを疑うとはどういうことになるだろうか。自然の斉一性が破れている状況というものは確かに想像可能であるが故に論理的に可能であるよう思われるが、果たして本当にそのような状況を我々は、現在我々が立脚している言語を保持したままで、正確に想像できるだろうか。自然の斉一性が破られれば、OC513で言われているように全く前代未聞のことが身の回りで起こることになるだろう。その状況で我々は変わらず今使っている言語を使えるだろうか。言語で言い表そうとした事態は全く予測不可能なものとなっているはずである。まったくランダムに、事態が世界の中で生じ、せめてどの時刻に何が起こったかを記録しようにも時計の針の進みも一様ではなくあてにならない。命題の真偽はランダムに毎回変わってしまう。もはや、言語で何かを言い表すことさえ、今の我々の言語実践を基準に考えるならば、不毛となってしまうだろう。となれば、もう今我々が受け入れている言語がまともに機能を果たせる状況ではない。我々が拠って立つこの言語が機能しない状況を、この言語を保持したままで本当に想像しうると言えるであろうか。想像することにも、この言語の働きは前提されているのであるのに。

もし、その状況でも機能する言語があるとしても、その言語は我々が今用いている言語とは別物であろう。我々の言語は、次の瞬間に目の前から消滅してしまうような家のことを「家」とは表現しないだろう。同一条件下で毎回ランダムな結果を出力する原因について、それを「原因と結果」とは表現しないだろう。もし、世界がそのようであるならば、それに応じた言語もあり得るだろうが、現に世界はそのような在り方をしてはいない。そして、そのような世界で用いられる言語がどのようなものであるかは、我々には予測不可能である。それ故に、自然の斉一性は、我々が今用いている言語においては疑うことができないと言えるのではないだろうか。

その意味でやはり、自然の斉一性は我々が今扱っている言語の働きを支える役割を担っている。確かにそれは論理的必然性は持たないかもしれないが、我々の実際に用いている言語に即して思考をする限り、疑うことは出来ず、根拠などなくともただそこにあるということを認めなくてはならないだろう。その確実性は我々が現に今する仕方で言語実践を行うという事実によって示されているのである。

結論

帰納の法則は論理的に正当化できないとしても、我々の習慣や言語実践による正当化が可能である。その正当化は帰納推理の源泉としての経験される因果的連関(習慣や言語実践)によって為される。他方、その経験される因果的連関を理解可能なものとするためにそれに先立つ「何か」が要請されることになろうが、それは我々の自然誌的事実、根拠なき行動様式であり、経験を成立させるための因果的連関であると言えるだろう。しかし、本論文ではそのような蝶番の特徴について、あくまで帰納法に関する限りでの考察を与えたに過ぎず、またその考察も未だ十分とは言えないだろう。蝶番についての更なる考察は今後の課題としていきたい。

(24510文字)

*参考文献*

ウィトゲンシュタインによるもの

Wittgenstein, L. (1969), “*Über Gewißheit* “, Basil Blackwell. (引用文は黒田亘、菅豊彦訳『ウィトゲンシュタイン全集９』(大修館書店、1975)からのものである。また『確 実性の問題』をOCと略記し、引用箇所は節番号で記す。)

ウィトゲンシュタイン (2003),『論理哲学論考』野矢茂樹訳、岩波書店 (引用参照ではTLP と略記し、引用箇所は文頭に付された番号で記す。)

ウィトゲンシュタイン (1976),『ウィトゲンシュタイン全集８』藤本隆志訳、大修館書店 　(PIと略記し、引用箇所は節番号で記す。)

ウィトゲンシュタイン (2010),『原因と結果：哲学』羽地亮訳、晃洋書房 (UWと略記する。)

\*

秋元剛志 (2012),「ネルソン・グッドマンにおける帰納の問題」、『哲学学会誌』、第36号、 学習院大学哲学会、pp. 79-95

菅豊彦 (1995),「最晩年の思索」、飯田隆編『ウィトゲンシュタイン読本』、法政大学出版局、pp. 192-205

久米暁 (2000),「ヒュームの懐疑と彼によるその解消」、『哲学論叢』、第27号、京都大学哲学論叢刊行会、pp. 1-13

久米暁 (2008),「アポステリオリな必然性――ヒュームとウィトゲンシュタインを手がかりに――」、『哲学研究年報』、第42号、関西学院大学哲学研究室、pp.1-26

野家啓一 (2004),『科学の哲学』、放送大学教育振興会

野矢茂樹 (2005),「私的言語の不可能性はどう論証されるか」、『哲学雑誌』、第120巻792 号、有斐閣、pp. 109-132

野矢茂樹 (2006),『ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む』、筑摩書房

ヒューム (1995),『人間本性論 第1巻 知性について』木曾好能訳、法政大学出版局

ヒューム (2004),『人間知性研究 付・人間本性論摘要』斎藤繁雄、一ノ瀬正樹訳、法政大 学出版局

ポパー (1974),『科学的発見の論理(上)』大内義一、森博訳、恒星社厚生閣

ポパー (1980),『推論と反駁』藤本隆志、石垣壽郎、森博訳、法政大学出版局

マルカム (1991),『何も隠されてはいない――ウィトゲンシュタインの自己批判――』黒崎宏訳、産業図書

宮地正卓 (2003),『科学的認識と帰納的推論――ヒューム、ポパー、ライヘンバッハ――』、 日本図書センター

山田圭一 (2009),『ウィトゲンシュタイン最後の思考 確実性と偶然性の邂逅』、勁草書房

Goodman, N. (1983), “*Fact, Fiction and Forecast”*, Harvard University Press.　(引用文は雨宮民雄訳『事実・虚構・予言』(勁草書房、1987)からのものである。)

Moore, G.E. (1959a), "A Defence of Common Sense", *Philosophical Papers*, George Allen&Unwin LTD, pp. 32-59

Moore, G.E. (1959b), "Proof of an External World", *Philosophical Papers*, George Allen&Unwin LTD, pp. 127-150

1. ポパーの註に従えば該当の箇所は以下の部分であると思われる。「たとえば、神学あるいはスコラ形而上学の書物を手に取ったなら、こう尋ねてみよう。それは量や数に関するなんらかの抽象的推論を含んでいるか。否。それは事実の問題と存在に関するなんらかの実験的推論を含んでいるか。否。ならば、その書物を炎に投ぜよ。なぜなら、それは詭弁と幻想しか含むことができないのだから。」(ヒューム 2004, p. 154) [↑](#footnote-ref-1)
2. このことはマルカムが具体例を挙げて説明している。(マルカム 1991, p. 307)参照。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 我々が受容する帰納推理がどのようなものかを定義することは、帰納推理の一般的規則を定義することになるだろう。一度このような定義が上手く為されれば、定義された規則と受容された帰納推理の間に循環が生じるが、帰納推理を実践と見なすならば、両者は相互に調整し合い一致することになるだろう。そして、そのように規則と実践が一致することこそが両者にとっての正当化となるのである。グッドマンが良性の循環ということで意味していたのはこのことなのではないかと推測する。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 雨宮訳では「現実に投射される」であるが、投影と投射がどちらもprojectionでややこしい上に、「現実に」と付くとますます投影のニュアンスが強まってしまうと判断したため本論文では「実際に投射される」と訳すことにした。 [↑](#footnote-ref-4)
5. ムーア命題については、(Moore 1959a)及び(Moore 1959b)を参照。また、私のムーア命題についての理解は(菅 1995)や(山田 2009)に負うところが大きい。 [↑](#footnote-ref-5)
6. (山田 2009)の第3章第1節で説明されている「連続性テーゼ」を参照。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 原文ではdie Praxis der Sprache(言語実践)である。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 「語られぬ自然」「超越論的自然」というアイデアについては(野矢 2005)でも触れられており、そちらも参照した。 [↑](#footnote-ref-8)