

不確かな信念と帰納について

——ヒュームの苦境から離れるために、ラムジーがとった二つのステップ——

渡辺 一弘

一 序

私たちは経験から帰納的推論によってさまざまな知識を得る。もちろんそうした知識は、論証的確定性をもたない不確かな信念にすぎない。が、私たちはそのような不確かさのなかにも程度があり、より確からしいものとそうでないものがあると思っっている。哲学者でもそう思っっている。ただし、つねに多少の後ろめたさを感じながら。一八世紀スコットランドの哲学者デヴィッド・ヒューム (David Hume) が提示した帰納に関する懐疑的議論は、私たちの蓋然的判断からそのよしあしに関する理性的な根拠を奪っってしまうほどに、破壊的なものである。その議論に従えば、私たちは自らの不確かな信念に関して、どんな合理性をも問いえないうように思える。しかしもし本当にそうなのだとしたら、私たちの知的生活は不思議なほどうまくいきすぎているのではないだろうか。帰納にもとづく経験的知識（つまり日常的・科学的知識の多く）にもやはり何らかの意味で、ある種の合理性が問いえると考えるべきではないだろうか。しかしそれは、どのような合理性だろうか。

本稿の目的は、不確かな信念（蓋然的信念／probable belief）と帰納の合理性をめぐって、ヒュームの後にどんなことが言えるか、その可能性を二〇世紀イギリスの哲学者フランク・プランプトン・ラムジー (Frank Plumpton Ram-

so) の議論に即して探ることである。まず次節でヒュームが帰納と蓋然的信念について何と言ったかを振り返りながら、そのうち私たちが何を受け入れるべきで何を受け入れる必要がないかをはっきりさせる。第三節ではラムジールの確率論を概観することで、彼が不確かな信念にもある種の論理性が内在することを示した過程を明らかにする。そして第四節では、帰納が理性的に正当化しえないことに対して、ラムジーがどのような見解を示したかを確認し、さらにそれに対してヒュームの立場からどのような応答が可能かを検討する。

二 ヒュームの苦境

2・1 帰納に関するヒュームの議論

「ヒュームの懐疑論は、彼が帰納原理を排斥したことにその全ての根拠がある⁽¹⁾」というラッセルの診断を、どのように評価すべきだろうか。私はここで、ヒュームが懐疑論者としての自覚をもって帰納の正当性を否定したかどうかとか、いやヒュームはたんに経験的事実に関する私たちの信念の生成プロセスを心理学的に探究しようとしただけだとか、そのような「ヒュームの真意」だけを問題にしたいわけではない。たしかにそうした問題はヒューム解釈として必要かつ有意義なものである。しかし、「明日も雨が降るであろう」という判断よりも、「明日も太陽が昇るであろう」という判断の方がずっと確からしいことの根拠を示そうとするあらゆる努力が、帰納に関してヒュームが述べたことの前に挫折させられてきたのは、まぎれもない事実なのだ。このような事実に対して私たちがなおとりうる論理的に可能な立場とは、いったいどのようなものであろうか。

ヒュームは次のように述べたのであった。私がこれまで事象Aの後に事象Bが随伴するという事態をしばしば経験してきたとする。そこで私は次にAをみたときにも、続いてBが現れるだろうと予期する。もちろん確実に現れるとはいえないが、Bが現れることは非常にありそうだ、というだけの理由を私はもっていると考える。しかし、そのような予

期は理性的に正当化されえない。なぜなら、正当化のためには「経験されていない事例は、経験された事例に類似している」という自然の斉一性に関する原理が必要であるが、私たちは自然が突然変化することを少なくとも想像できるので、この原理は論理的必然性をもたない。それゆえこの原理自体が経験的に得られたものであり、私が次にAを見たときにもこの原理が成り立つというためには、やはりこの自然の斉一性の原理を前提するほかない。しかしもちろんそれは循環論法である。それゆえ私たちは帰納を理性的に正当化することができない。帰納は精神の習慣にすぎず、したがってそれにもとづくわれわれの経験的推論も理性によるものではなく感覚作用の一種 (a species of sensation [T 1.3.8. 12]) である。

上記の議論が文字通り述べている限りにおいて、ヒュームは帰納原理を理性的正当化の文脈から「排斥した」といえる。そして、帰納が私たちの日常的判断だけでなくあらゆる科学的営みの基礎であることは明らかなのだから、次のように言うとき、ラッセルは正しい。「こうした議論が証明していること——そしてこの証明は論駁しえないと私は思う——は、帰納がひとつの独立した論理的原理であり、経験あるいは他の論理的諸原理のいずれからも推論し得ないものであり、しかもその原理なしには、科学が不可能であるということなのだ」。

ただし、帰納が精神の習慣にすぎないというテーゼがヒュームの提示したその他の懐疑的主張へと直接に結びつくことが保証されるのは、人間の知的能力に関する他の多くの前提についても、ヒュームの立場が正しかったと想定するときのみである。それゆえ最初の診断に戻るならば、「ヒュームの懐疑論はそれが帰納原理を排斥したところに全ての根拠がある」というラッセルの言葉は、「人間の知的能力に関してヒュームがおいた様々な前提が正しかったとすれば、彼の懐疑論は、帰納を理性的に正当化しえない習慣としたところに全根拠がある」と読みなおす必要がある⁽³⁾。しかしながら、もし私たちが先の診断を、「ヒュームのような懐疑論は〈帰納＝習慣〉というテーゼから不可避免的に導き出される」という意味に受け取るならば、それは間違いである。たとえば、「人間本性論」においてもっともラディカルな懐

疑的立場が表明されるのは、ラッセルもいうように、⁽⁴⁾知性論の結論においてである。

……私は、すべての信念と推論を拒否するのにはやぶさかではなく、いかなる意見をも、他のものより確からしいと
かよりありそうであると見なすことさえできないのである。ここはどこなのか、また、私は何なのか。私はいかな
る原因から私の存在を得ているのか、そして、どんな状態に戻るのでしょうか。……これらの疑問すべてによって、
私は呆然自失し、自分を、もっとも深い暗闇に取り巻かれ、すべての器官と能力の使用をまったく奪われて、想像
できる限りでもっとも哀れむべき状態にいと、想像し始めるのである。〔T 1.47.8〕

そしてヒュームは、このような憂鬱から自身を救うのは、たんに愉快な気晴らしによる気分のみであるという
〔T 1.47.9〕。しかしながら、知的営為に係る一切の合理性や論理性を無化し、すべてを気分にもとづけようとする
かに見えるこうしたヒュームの立場は、彼が帰納を習慣とみなしたことからダイレクトに帰結されるわけではない。た
しかにヒュームはその因果論／信念論において、帰納とは精神の習慣に他ならず、いかなる理性的論証によっても正当
化できない、という議論を提示した。しかし、だから何もわからない、とは言わなかった。むしろその逆に、実在的な
信念と虚構的な信念を区別する基準を提示し〔T 1.3.9.3〕、経験からの帰納と反省から得られる知性的な一般規則
(general rule) が想像力の無軌道な働きを規制しようことを認め〔T 1.3.13.12〕、そのような一般規則を自らの探究
の「論理 (logic)」とさえ呼んでいた〔T 1.3.15.11〕。換言すれば、ヒュームは帰納が習慣に過ぎず、理性的には正当
化しないことを認めただうえで、それをいったんは受け入れていたのである。

『人間本性論』第一巻第四部で提示されるヒュームの全面的懐疑論 (total scepticism)、そしてその巻の結論部にお
いて吐露される懐疑的帰結は、習慣としての帰納を受け入れたうえで、帰納的推論を用いて導出されるものである。⁽⁵⁾そ
して、その過程においては「帰納」習慣」というテーゼ以外にも、ヒュームの知性論の懐疑的傾向を特徴づける、何か
別の想定が係っているかもしれないと考えることは自然である。このことが意味するのは、帰納が習慣であると認めた

うえで、なおかつヒュームほどには懐疑的でない何らかの立場を、私たちは期待することができる、ということに他ならない。

2・2 「信念の度合い」の知覚可能性

周知のように、ヒュームは印象と観念の相違をそれらをもつ力と活気 (force and vivacity) の相違に帰し、信念を「現在印象と関係した、すなわち連合した、活気のある観念」(『J. 1.3.7.5』)と定義する。そして次の引用から明らかなのは、信念がもつ活気には程度があり、その程度によって確信の度合いが定まるということである。

根拠のない虚構はどんな影響力ももたないが、私たちが経験によって見出すところでは、存在しているあるいは存在するであろうと私たちが信じている対象の観念は、程度は劣るが、感覚と知覚に直接現前している印象と同様の結果を生み出すのである。(『T. 1.3.10.3』)

〔恒常的随伴にもとづく因果的信念の度合いはきわめて大きいが、〕この度合いの明証性の下に、他の多くの度合いの明証性があり、これらは、それらが観念に伝達するところの力と活気の度合いに比例して、情念と想像力に影響を及ぼす。(『T. 1.3.13.19』、括弧内引用者)

ここでヒュームは、信念の明証性を精神に内的な仕方で感覚可能なものと想定している。これは彼が経験主義的観念理論に依拠する以上、当然もつべき想定である。しかし、信念の明証性の度合いが、内観によって感受しうるというこの想定は欠点を含んでいる。たとえば、私がお茶を飲もうとするとき、それが醤油のような味ではなくいつものお茶の味とする、と信じている。このような信念はお茶の色や匂いと、その味との経験における恒常的随伴にもとづいているのだから、きわめて大きい度合いをもっているはずであり、そのような度合いを私は強い活気として精神のうちに感じる

はずである。しかし、これは事実と反するように思われる。私は湯呑みを口につけようとするとき、いま飲もうとしている液体がお茶のような味がするなど、ありありと感じているだろうか。感じていない、というべきだろう。

このような欠点はヒュームも自覚するところである。彼は『人間本性論』の附録において、印象と観念との相違、そして信念の定義を次のように修正する。

私は、観念の間には、正しくはこれらの名辞〔力と活気〕のもとには含まれない他の相違がある、と信じる。同じ対象の二つの観念は、それらの異なる感じによってのみ異なることができるといえば、より真理に近かったであろう。(『T Appendix 22』〔括弧内引用者〕)

……この〔観念がいだかれる〕仕方を説明しようとする、私は、事態に完全に合致するような語をほとんど見出さず、この精神の働きの完全な観念を人に与えるためには、各人がもつ感じ (feeling) に頼らざるをえない。同意される観念は、単に想像力が提示する虚構的な観念とは、異なって感じられる。この異なる感じを、私は、より優った、「力 (force)」、「活気 (vivacity)」、「堅固や (solidity)」、「確固たること (firmness)」、「あるいは「安定性 (steadiness)」と呼んで、説明しようと努めているのである。(『T 1.3.77』)

なるほどこのように言われれば、たしかに緑色をした香ばしい匂いのする液体を前にして私は、それは醤油の味がすると信じることに、お茶の味がすると信じることに、安定性という感じに關して差異を感覺しているかもしれない。あるいは、明日も太陽が昇るであろうという信念は、コインを投げて表がでるとか、サイコロを振って一の目が出るとかという信念よりもずっと堅固に感じられるかもしれない。しかし少なくとも次のようには言えるであろう。コインの表が出るという信念にはサイコロを振って一が出るという信念に伴う安定性の三倍の安定性が感じられる、などと想定することには、とうてい何の根拠も見出せない。様々な語彙を導入したところで、信念の「確からしさ」を精神に内的な

かたちで知覚しようという想定が孕む怪しさは、やはり拭い去ることができない。

このように、信念の度合いが精神に内的な私たちで知覚可能であるという想定は、直観的に受け入れがたいばかりでなく、ヒューム自身もその説明に困難を感じているのである。それゆえ、もしヒュームの信念論を修正し、それにもとづく哲学をより懐疑的でないものにしたたいと望むなら、この点は私たちが見直すべきひとつの有力な候補となりうる。そして次節でみるように、ラムジールがその確率論を形成するにあたって重要なポイントとなるのは、信念の度合いが知覚可能であるという、まさにこの想定の妥当性なのである。

三 ラムジールの確率論・整合性の論理

3・1 ラムジールのケインズ批判

ラムジールは、確率を事象の生起の頻度とみなす「頻度説」が確率解釈として一定の説得力を有すると認めたりえて、自らの議論の主題を部分的信念 (partial belief) の論理に限定する。すなわち、確率論を個人が抱く不確かな (しかしある程度の確実性をもつ) 信念についての研究と考える。そうした意味での確率論として当時受け入れられていたのはジョン・メイナード・ケインズの理論であり、ラムジールはこのケインズの確率論が抱える難点を指摘することで、部分的信念に関わる自らの探究を始めている。それゆえまず、そこでのケインズ批判から予期できる、ラムジールの確率論の特徴を要約しておく。

確率に関するケインズの理論は、今日では「論理説」と呼ばれることからわかるように、蓋然的推論がもとづくべき前提・帰結間の論理的関係を扱う。しかしながら、そこで言われている論理とはいわゆる形式的・演繹的論理とは異なるものである。⁽⁶⁾ ケインズは、蓋然的推論における命題間に存する (演繹的論理とは異なる) 論理的関係を「確率関係 (probability relation)」と呼び、この関係は客観的妥当性をもち、また私たちがこの関係を知覚 (ないし直観) しよう

と主張する。そしてケインズの確率論は、そのような命題間の確率関係を基礎とした「蓋然的推論の規則」を体系化することを意図しているのである。

このようなケインズの理論に対してラムジーは、次の二点に関して根本的な批判を展開しているが、いずれの批判においてもその焦点は、ケインズの想定する「確率関係」という概念の怪しきにある。第一の批判は、確率関係の知覚可能性についてである。ケインズは、二つの所与の命題間には客観的な確率関係が存在し、少なくともある場合にはそうした関係は知覚可能であると主張するが、ラムジーによればそのようなことはきわめて疑わしい。なぜなら、私たちは実際に、二つの命題の間にどのような確率関係が成り立っているかについてはほとんど何の合意に達することもできないし、合意が存在したとしても、それはつねに当の命題がどのようなものか正確には言い表せないほどに複雑なケースに限られるからである。たとえば、たしかに私たちは、コインを投げて表が出る確率は $1/2$ であることに合意できる。しかしここで、証拠 (evidence) となっている前者の命題の内容 (コインの偏りのなさや投げ方など) は正確には分らない。逆に、「これは赤い」と「これは青い」といったきわめて単純な二つの命題に成り立つ確率関係について、私たちは確かなことは何も言えないのである。すなわち、

私たちは皆、その現実の生活から取ってこられた事柄に関しては確率的評価を与えることができるが、同じことを論理的にもっとも単純なケースに関しては行なうことができない…… (TP 59)

のである。このような事実、ケインズのように確率を知覚可能な客観的關係と捉えていては説明できない。なぜなら、もし私たちの蓋然的推論が、二つの所与の命題間に成立する客観的な關係に沿ってなされるならば、そのような關係はより単純なケースにおいてこそより簡単に認識できるはずだからである。私たちは、ある命題が別の命題にどのような確率を与えるかを考えるに際して、それらの命題のみを注視してその間に存する論理的關係を見出そうとするのではない。むしろ、「私が知っている命題が一方だけであると想定して、その場合にもう一方の命題にどれだけの度合いの信

念をおくべきか、を推量しようとする」のであり、つねに、「何よりもまず、自分の実際のまたは仮想上の信念の度合いを考慮する」ことから始めるのである（[TP 59]）。つまり、私たちの蓋然的推論は、確率関係のような命題間の客観的関係を見出した後に、信念の度合いをそれに合わせる、という順序で行なわれるのではない。そうではなく、私たちは自らの主観的な信念の度合いから出発するのである。

ケインズへの根本的批判の第二のものは、いま述べたようなこと、すなわち私たちは命題間に知覚しうる客観的關係に自らの信念の度合いを合わせるのではない、ということ、他ならぬケインズ自身が認めている、というものである。ケインズは一方では、「ある推論の結論におくことが正当化される信念の度合いは、それがいかなる確率関係をもってその諸前提と結びつけられているかによって結論される」と言い、その確率関係はしばしば知覚可能だ、と主張する。すでにみたように、これがケインズの公式見解である。しかし他方で彼は、次のような、先の見解に矛盾するようなことも述べている。

確率は、ある意味では人間理性の原理に相対的である。私たちにあってそれを心に抱くことが合理的であるような確率の度は、完全な論理的洞察を前提にするものではなく、それは部分的には、私たちが実際に知っている二次的な諸命題に相対的である。……それは以上の論理的過程が導く確率の度であり、私たちの精神はそうした過程を辿ることができるのである。⁽⁷⁾

ここで二次的な命題とは、命題間に知覚された確率関係を命題化したものである。それゆえたとえば、「これは獅子唐である」という前提命題と「これはとても辛い」という帰結命題との間の確率関係を知るには、論理的洞察のみでは足りず、たとえば「緑色の植物がとても辛い確率は0.95である」といった既知の二次的命題に依存する。このことは所与の二つの命題間に存する確率関係が、個人の知識状態によって変化するということを意味するが、これは確率関係ひいては蓋然的推論に客観性を認めるケインズ自身の公式見解から、明らかに逸脱している。ラムジーはこの点を捕えて、

ケインズの理論の不整合を批判し、その不備の源泉は確率関係という定義不可能な概念にあるというのである。

以上から、ケインズの理論への批判から浮かびあがるラムジীর確率論の特徴は、次のようにまとめることができる。第一に、ラムジীর蓋然的推論における前提・帰結の命題間に、直観によって知覚でき、それ自体すでに客観的であるような関係を想定しない。蓋然的推論において、私たちはつねに自らの主観的信念から出発する、というのがラムジীরとる立場である。第二にラムジীরは、仮にも自らの探究の主題を部分的信念の論理と言ひ、ケインズの確率関係を「科学的にほとんど無用のもの」(「TP 58」)と退けるのであるから、ケインズとは別の仕方、帰結命題に対する信念の度合いがどのように正当化されるのかを説明しなければならない。私たちの蓋然的推論はどのような論理にもとづき、そうした推論から帰結される命題に対する信念の度合いはどのようにして間主観性を担保されるのか。次節では、このような観点からラムジীর確率論を再構成してみよう。

3・2 部分的信念の論理

ラムジীরはケインズが想定した確率関係のような命題間の(直観的に知覚可能な)論理的關係を認めず、確率論が扱うべき主題をあくまで個人の主観的な信念の度合い、すなわち確信の程度とみなしていた。すると、それら信念の度合いを科学的に扱ひ、部分的信念に論理性を見出すには、まずもってそうした「信念の度合いに数を付値する」(「TP 64」)ための「純粹に心理学的な方法」(「TP 62」)を打ち立てる必要がラムジীরにはある。それでは、個人の主観的な信念の度合いをいかにして数値化・計量化することができるだろうか。

ラムジীরは、この問題の解決のためにとりうる途には二通りのものが考えられるという。ひとつは、信念の度合いはその所有者によって知覚可能なものである、と想定する途である。すなわち、「たとえば、信念はそれに伴う感情の強度に関して互いに異なっており、この感情を信念感情あるいは確信の感情 (belief-feeling or feeling of conviction) と

呼ぶとすると、信念の度合いはこの感情の強度のことを意味する」(TP 65)と考えるのである。すでに見たように、これはヒュームが採った方針である。ヒュームは、確信の度合いを、それを力や活気と呼ぶにせよ堅固さや安定性と呼ぶにせよ、精神に内的な仕方で感覚可能な、ある「感じ」の違いによって説明しようとしていた。そしてラムジューは、こちらの方針を受け入れないのである。

より強固に信じることとより弱く信じることとの相違が何であるかを知らうとするときには、私たちはそれが、ある種の観察可能な感情 (feelings) をより多くあるいは少なくとも持っていることである、とは考えられないであろう。少なくとも私自身はそうした感情を見出すことはない。(TP 66)

すなわちこの「信念の度合い」の知覚可能性テーゼという点において、ヒュームとラムジューとの間には明確な立場の違いがあるのだ。このように言うとき、私がラムジューというヒュームとはもともと関係のない立場の人物を引き合いに出して、ヒュームの欠点を後づけ的に非難しているかのように思う人がいるかもしれない。しかしラムジューは別の箇所では、ヒュームの信念論における観念や印象に伴う「感じ」について、現代でも議論の焦点になっている問題を明晰に把握し、それに鋭い洞察を示している。⁽⁸⁾ それゆえ私の考えでは、信念の度合いの感覚可能性をめぐるヒュームとラムジューの立場を対照的にとらえることには、十分な理由があるのである。

では、信念の度合いの計量化のために私たちが採りうるもうひとつの方針とはどのようなものであろうか。それは、信念を行為の基礎として捉える立場である。ここでは、信念の度合いとはその信念がもつ「因果的性質 (causal property)」、すなわち「人がその信念にもとづいてどの程度まで行為する用意があるか」を表すものとして想定される。ラムジューは「私たちが信念を量的に扱おうとする限り、私が思うには、これが唯一採りうる考え方である」(TP 66) といい、信念の度合いを知覚可能ななんらかの感情であるという第一の立場を否定して、この方針に従うことにするのである。

それでは、信念を行為の基礎として捉えたとき、そのような信念の度合いを計量するための方法とはどのようなものだろうか。ラムジューはここで、「賭けを提案して、その人が受け入れる最小の賭け率 (odds) を見る」という、信念に関する「操作主義的な分析の方法」⁽⁹⁾を採る。すなわち、信念の所有者を「賭け」という特定の状況に置き、その人がどのような賭けになら応じるかという「反応 \parallel 行為」を観察することによって、彼の信念の状態を特定しようとするのである。ラムジューによれば、私たちは日常の様々な局面においても一種の賭けをしていると見なすことができる(たとえば、私たちは駅に行くとき、列車がいつも通り運行していることに賭けている、というように)がゆえに、この方法は行為にもとづく信念の分析として一定の妥当性をもったものといえる ([TP 79])。

さらに、信念の計量理論の基礎として、行為に関わる次のような心理学的前提が採用される。それは、私たちが自分にとつての欲求をもっとも満たせるような仕方で行為し、そうした行為はその人の信念と欲求(価値、効用)によって完全に決定されているというものである。さらに、その行為は、信念の度合いによって重みづけをされた期待効用を最大化する、という仕方で行為されると想定する。こうした前提を採ることによって、信念の計量に賭けを用いることができる。

私たちはある人に対して命題 P に関する賭けを提案し、 P が真であれば彼は相当量の割り増しの善 (good) を得、 P が偽であれば相当量の割り増しの悪を得ることになるような、そういう一つの行為を示す。……彼は現在の自分の信念の状態よりも得になる賭け率であれば、この賭けに加わるであろう。まさに彼の信念状態は、彼が受け入れられる賭け率によって計られるのである。([TP 72])

さて、上記のような想定にもとづく信念の計量法を確立するために、次にラムジューがすべきなのは、いま行為を決定すると想定されている信念と価値の尺度を定義し、しかもそのように定義された信念の度合いと価値が、たんなる個人の主観によらない整合的なシステムに従っていることを示すことである。そのためにラムジューはまず、次のような「個

値中立命題 (ethically neutral proposition) を定義する ([TP 73])。いま、ある行為によって実現される可能世界を「A」、別の行為によって実現される可能世界を「B」、「C」、「D」、……と表記し、行為者にとってそれぞれの可能世界がもつ価値をA、B、C、D、……とする。またこれら可能世界の実現の必要十分条件が命題P、q、……から構成されるものとする。このとき、そのうちの命題Pが価値中立的であるとは、Pの真偽がこれらの可能世界の価値にそれぞれ何の影響も及ぼしていないということの意味する。いま、サッカーの試合の前にコインを投げて互いのチームのユニフォームの色を(赤か黒か)決める場合を考えよう。赤いユニフォームを着て勝利する可能世界を「E」、黒を着て勝つ世界を「F」とすると、私たちの大部分は命題P「コインは表がでる」の真偽が「E」と「F」の価値に影響を及ぼすとは考えないであろう。それゆえPは価値中立的である。

次に、ある命題に対する1/2の信念を次のように定義する。コインを投げてどちらの面が出るかを考える。このとき、(1)表が出たら五〇円もらえ、裏が出たら一〇円もらえ、と(2)裏が出たら五〇円もらえ、表が出たら一〇円もらえ、というふたつの選択肢のうちどちらが良いか問われ、私があるどちらでもよいとみなすとき、私は命題P「コインは表がでる」に対して1/2の信念の程度をもっているとされる。このうえでラムジーは、1/2の信念の度合いをもつような何らかの価値中立命題が存在する、と想定する。

ところでなぜ、こんな面倒な想定をしなければならないのだろうか。それは次のような理由による。私たちはいま、ある人の行為からその信念の状態を知りたいのであった。さらに私たちは、行為は信念の度合いを重みとする効用の期待値を最大化するように決定される、と想定している。このとき、ある人がとった行為と信念の度合いが分かれば、その行為の帰結が彼にとってどれくらいの効用をもつものなのかが分かるし、行為と効用が分かれば、その人の信念の度合いを計算することができる。しかし、行為だけが与えられたとき、そのような行為を生み出す信念と効用との組は無数にある。(たとえば、サッカーの例で、コイントスの結果によって決まるのが、ホームで試合する(表)かアウェイで試

合する(裏)かであったとしよう。ある人にとっては、ホームで勝つこととアウェイで勝つことには価値的な相違があるだろう。そしてこの場合にも私は表を選んで裏を選んでもどちらでもよい、という態度をとったとする。しかしこの場合、そのような私の反応は、ホームで試合することに大きな価値をおきながら、コインの表が出ることにより少ない度合いの信念をもっていたことから説明されるかもしれないし、アウェイで試合したいと思いつつ裏が出そうにないと考えていたと説明することもできる)。これでは信念と効用の計量法を定めることができない。そこでまず、 $1/2$ の信念の度合いをもつ価値中立命題の存在を想定することで、すなわち行為者が信念についても価値についても同等の度合いをもつような状況を想定することで、両者を数的に計るための尺度の基点を定めたのである。⁽¹¹⁾

$1/2$ の信念の度合いをもつ価値中立的な命題Pが前提されると、次のような仕方で複数の可能世界「A」、「B」、「C」、「D」の価値(すなわちA、B、C、D)の間の関係を定めることができる。いまPが $1/2$ の信念の度合いをもつ価値中立命題であるとし、ある人が(i)Pが真ならば「A」を得るが偽ならば「D」を得る、という賭けと、(ii)Pが真ならば「B」を得るが偽ならば「C」を得る、という二つの賭けの間に何らの選好関係をも見出さないならば、「A」と「B」の価値の差は「C」と「D」の価値の差と等しいといえる。なぜなら、それぞれの賭けに対する彼の期待効用は、それぞれ $1/2 \times (A+D)$ と $1/2 \times (B+C)$ であり、これらが等しいことから $A-B=C-D$ が導けるからである。⁽¹²⁾

さらにラムジューは、このように定義づけられた価値が、実数と一対一に対応するためにみたくべき制約を明らかにし、そうした語制約を公理として置くことによってひとつの整合的な価値計量のシステムが構築可能であることを示すのである。ラムジューは八つの公理を挙げているが、それらは「構造論的公理ないし存在論的公理」と、「合理性ないし行動論的公理」に分けることができる。⁽¹³⁾前者は、 $1/2$ の信念の度合いをもつ価値中立命題の存在の想定と、効用値の性質に関する純粹に形式的な制約とからなる。他方で後者は合理的な行為者がその意思決定においてみたくべき制約を示し

ている。ここで、ラムジーが示した価値の計量システムが、人間の合理的な意思決定の基礎として本当に妥当なものかを問うとき、重要になるのはこちらの諸公理だろう。そのうちもっとも特徴的なのは選好の推移性に関わるものである。すなわち、もし私が $A \succ B$ かつ $B \succ C$ という選好関係をもつならば、 $A \succ C$ という関係をもたなければならぬ。人間の合理性に関する根本的な要請として、これは少なくとも直観的には妥当なものとして受け入れられるだろう。⁽¹⁴⁾

さて、価値の計量システムをこのように定めると、今度はその度合いが $1/2$ でないような信念の度合いを計量することができるといえる。というのも、ある命題 P に対する信念の度合いを P とし、(iii) P が真ならば「A」を得るが偽ならば「C」を得る、という選択肢と、(iv) P が真ならば「B」を得るが偽ならば「B」を得る(すなわち P の真偽に関わらず「B」)という選択肢が(ただし $A \succ B \succ C$) 同等のものとみなされるならば、 $PA + (1-P)C \equiv B$ という期待効用に関する等式が成り立ち、ここから $P \equiv (B-C)/(A-C)$ と P に対する信念の度合いが計算できるからである。

さらに同様の仕方です。「 q という条件付きでの、 P に対する信念の度合い」($P(p/q)$)と表記する)を定義したうえで、ラムジーは以上のように定義された信念の度合いが、(驚くべきことに)次のような確率算の法則を満たしていることを証明する([TP 74-9])。

- (1) $P(p) + P(\sim p) = 1$
- (2) $P(p/q) + P(p/\sim q) = 1$
- (3) $P(p \& q) = P(p) \times P(q)$
- (4) $P(p \& q) + P(p \& \sim q) = P(p)$

ここで、信念の度合いが確率算の法則を満たすことは、次のような意味で私たちの信念の度合いが整合的であること、必要十分条件となっている。すなわち、ある人の命題 P に対する信念の度合いが整合的であるとは、彼が P の真偽に関する賭けに応じるならば、彼は少なくとも自分がかならず負けるような信念の度合い $P(p)$ をもつことを避ける、とい

うものである(ダッチ・ブックの議論/Dutch book argument)。私たちが少なくとも必ず損をするような選択は避けたいと思うならば、そのとき信念の度合いは確率算の法則を満たし、逆に私たちの信念の度合いが確率算の法則を満たすならば、そのとき私を必ず損させるような賭けを提示することはできない、ということである(ラムジー・デ・フィネッティの定理/Ramsey-De Finetti theorem)⁽¹⁵⁾。

以上で概観してきたラムジーによる確率論すなわち部分的信念の論理をまとめると、次のようになる。第一に、私たちの行為は信念と欲求によって決まり、その決定の仕方は信念の度合いと効用を最大化するようになされる、という心理学的前提を採用する。第二に、価値中立命題と1/2の度合いをもつ信念を定義することで、ある確定した公理にもとづいた価値の計量システムを定めることができる。第三に、そのような価値の計量システムにもとづいて、信念の度合いを一般的に定義することができる。第四に、そのように定義された信念の度合いは確率算の法則を満たすことが証明できる。そしてこれらすべてが示しているのは、私たちは個人の主観的な信念の度合いにも、以上で述べられた限りの意味における論理性を認めることができたということである。しかしながら、話はここで終わりとはならない。私たちの蓋然的推論には、このような意味での論理性では汲み尽くせない部分があることをラムジーは認めるのである。ここでふたたび、不確かな信念をめぐる私たちの推論をめぐる、そこに内在する論理の意味が問いなおされることになる。

四 ラムジーと帰納法…真理の論理

論理学の仕事とは何かという問題に対して、ひとまずそれは「私たちにどのように思考すべきかを教えること」だと答えることができるだろう。また、論理学が論証と推論に係る学であり、そのような論理学が演繹的なものと帰納的なものに区別できるという点にも、多くの論理学者が同意するであろう。しかしながら、「どのように思考すべきか」

ということの具体的内容、そして演繹的論理と帰納的論理との違いと関係については、様々な考え方がありうる、とラムジューは言う ([TP 81])。

ケインズは、演繹的論証と帰納的論証はどちらもその前提・帰結間の論理的関係によって正当化されるという意味で基本的に似通ったものであり、違いはその正当化の度合いに過ぎないと考える。ラムジューはこの立場を採らない。なぜなら、ケインズがいう「確率関係」のような命題間の関係が認められない以上、帰納的論証において、どのような論理的関係が部分的信念を正当化するのか理解できないからである。妥当な演繹的論証において、結論はその前提のうちに含まれており、前提を受け入れながら結論を否定するのは自己矛盾である。しかし帰納的論証ではそのようなことがない。そこでは、前提を認めながら結論を否定することに何らの不整合も生じないからである。それゆえラムジューは、演繹的論証と帰納的論証は根本的に異なった種類のものだ、という立場を採るのである。

ラムジューは論理学を狭義のものと広義のものに区別し、(1)演繹的論証を扱う前者を「整合性の論理学 (logic of consistency)」、そして(2)帰納的論証を扱う後者を「発見の論理学 (logic of discovery)」あるいは「人間の論理 (human logic)」ないし「真理の論理 (logic of truth)」と呼ぶ。(1)の整合性の論理学は、私たちの知識を並べ替え、その不整合や矛盾の除去に係る。他方で(2)の発見の論理学は、知覚や記憶に並んで、新しい知識の獲得に係るのである ([TP 82])⁽¹⁶⁾。

もちろん、こうした区別自体は目新しいものではない。⁽¹⁷⁾ラムジューによれば、ここで重要なのは、(1)と(2)の区別が「確実な信念」と「部分的な信念 (不確実な信念)」の区別にびったりと対応するわけではない、ということだ。というのも、部分的信念にもまた整合性の論理が内在することが、すでに示されているからである。確率の計算は、形式論理や数学と同様に、整合性という基準によって構成された規則の集まりである。そしてダッチブックの定理によって明らかになったのは、部分的信念がこの確率の計算に適合するということであり、またそうであるからこそ、私たちの信念の

度合いはしばしば事象の生起の頻度との相関を示すのである。

しかしながら、部分的信念もまた整合性の論理に従う、と言うだけでは十分ではない。なぜなら私たちは、「自分の信念がたんに他の信念と整合的であるだけでなく、事実とも整合的であることを望む」(TP 87)からである。形式論理は形式的な真理に対して1の、偽であるものには0の度合いの信念を帰することを私たちに要求する。しかし人間にとって多くの命題は真偽の決定しえないものであり、人間的な観点からすれば、そのような命題に対しても、ある程度の信念を持つことが正しい (right) ということがありうるし、そのように言うことが必要でもある。そうした意味での信念の度合いの正しさをすくうのが、「人間的な論理」「真理の論理」なのだ。

部分的信念の論理には「整合性の論理」と「人間的な論理」の両方が含まれる。それでは前者の埒外にあり、後者が特に係るのは、具体的にいつて部分的信念のどのような側面なのだろうか。何らかの経験的事実について新しく観察を行うと、私たちは、これまでに観察された事実についての信念の度合いを、いくぶんか変化させる。ここで、どの程度までその度合いを変化させるべきか、というのは信念間の整合性に係る問題である。ラムジの理論にせよケインズの理論にせよ、信念間には互いにそれぞれの意味で論理性が認められている。それゆえ、さきの観察によって変化させられた私の現在の信念状態は、最初の観察に対する信念が正当化されるのであれば、正当化される。ところが、ケインズの理論では、私がつべき信念の度合いの合理性は前提帰結命題間に存する確率関係によって与えられる。換言すれば、整合性の論理のみをもつケインズの理論で正当化されるのは、つねに帰結命題に対する信念の度合いなのである。

しかしそのような正当化が最終的に保証されるのは、前提命題に対する信念が正当化されたときなのだから、ケインズの理論ではどこかでアプリアリに正しい信念の度合いというものを想定し、そこまでさかのぼることが要請される。しかしラムジによれば、そのようなアプリアリな確率とは何かを問うことはナンセンスである (TP 88)。私たち人間はつねに自らの主観的な信念から出発するというのがラムジの立場であり、人間的な論理に係るのは、論証にもと

づかない信念の度合い、すなわち蓋然的推論の前提命題に対する信念の度合いの正当化である。

それではラムジーは、形式論理に還元しないという前提のうえで、どのようにしてこの「人間の論理」に内容を与えようとするのだろうか。言い換えれば、演繹的論理と帰納的論理がまったく異なったものであることを認めるときに、私たちが後者の「人間の論理」を「論理」と呼びうるのはどのような意味においてであろうか。

こうした問題に答えるためにラムジーは、ふたたび、論理学について私たちが合意しうる次のような前提から出発する。すなわち、論理学は人間が実際にどのように信じているかではなく、どのように信じるべきか、あるいはどのよう信じていることが合理的かに係る、という前提である。それゆえまず問うべき問題を、「人がある命題にしかじかの度合いの信念をもつことが合理的である (reasonable) ということは、何を意味するのか」(TP 89)と設定する。ある命題に対して私がつべき信念の合理的度合いとは、ラムジーによれば、理想的な人間が似たような状況に立ったときに抱くであろう信念の度合いである。この理想的な人間は、たとえば酔っておらず、適切な規則に従って思考でき、等々の望ましい条件を兼ね備えた人物であるが、もちろん人間の精神には限界がある。それゆえ問題は、人間の精神にとって望みうる限りでの「最良の理想」とは何であろうか、ということになる。

人間精神に関する事実として明らかなのは、それが本質的に一般規則 (General rule) すなわち習慣に従って作用する、ということである。それゆえ人間にとって最良の理想とは何か、という先の問いは、さらに「人間精神にとっては、一般的な意味でいかなる習慣をもつことが最良であるか」というかたちに定式化しなおすことができる (TP 90)。

人間精神のいろいろな習慣のなかでも、帰納法は特別に重要な位置を占めている。ヒュームの時代以来、帰納の正当化に関してひじょうに多くのことが書かれてきた。ヒュームは、帰納を演繹的推論に還元することも、形式論理によって正当化することもできないことを示した。この点に関するかぎり、彼の論証は決定的なものと私には思える。……しかし、このことから生じる状況を哲学にとってのスキャンダルとみなすのは、間違いである。(TP 93

-31)

帰納が理性的に正当化しえないことは、受け入れなければならない。私たちはみな、帰納推論を用いない者を不合理とみなすだろう。ラムジーによれば、この不合理という意味は、「彼が非常に有用な習慣を獲得していない、ということ」であり、それゆえ帰納にかかわる合理性はプラグマティックにのみ定義できる概念である。

帰納法はこうした有用な習慣のひとつであり、したがってそれを採用することは合理的である。哲学にとって可能なことはただ、これを分析し、その有用性の程度を決定し、それが自然のいかなる性質に依存するものであるかを探ることである。これらの問題を探究するために欠かせない道具は、帰納法そのものであり、これなしに私たちは何もできないのである。これは循環であるが、悪循環ではない。(TP 94f)

経験にもとづく帰納推論に対するラムジーの見解の要点は、以下のようにまとめられる。第一に、帰納推論の合理性の源泉は演繹的論理やその他の原理ではなく、それらを用いて帰納を正当化することはできない。このことを示したヒュームの議論は正しく、私たちはその論証の帰納を受入れなければならない。第二に、そのような仕方では帰納が正当化できないからといって、帰納の原理を「排斥」する必要などない。なぜなら私たちは、別の仕方では帰納法の合理性を問うるからである。第三に、帰納の合理性の本来の源泉は、その有用性にこそ求められるべきである。帰納を用いない人間は、有用な信念形成の習慣を獲得していないという意味で不合理だ、といえる。第四に、哲学の仕事は、そうした有用性にもとづく帰納の合理性の内実と範囲を、他ならぬ帰納推論を用いた経験的探求によって「自然のいかなる性質に依存するものであるかを探ること」によって、明らかにすることである。

以上のようなラムジーの見解を、どのように評価できるであろうか。まず、帰納の原理は形式論理によっては正当化できず、その限りにおいてヒュームの論証は決定的に正しいという点について言えば、この見解はいま扱っているラムジーの議論の四半世紀後に「帰納の新しい謎 (the new riddle of induction)」を提示し、ヒューム以来の帰納の問題に

新しい展開をもたらしたとされる、ネルソン・グッドマン (Nelson Goodman) によっても共有されている。グッドマンによれば、帰納をめぐるヒュームの議論は本質的に正しいものであり、帰納の正当化の問題とは結局のところ、(演繹的論理への還元などではなく) 私たちが実際に妥当とみなして受け入れているタイプの帰納推論を「どう定義するか」という問題に帰着する。すなわち、「帰納の問題はそれをどう証明するかという問題ではなく、妥当な予言と妥当でない予言の違いを定義すること」⁽¹⁸⁾なのであり、この点に関する哲学の課題は、たとえば「木」のような語句を私たちが実際にどう使用しているか、その標準的用法を定義することと同じなのである。⁽¹⁹⁾するとラムジの提案は、そうした妥当な帰納推論の定義を、「有用性」という観点から与えよう、というものであったと理解することができる。

帰納法に関するこのような意味での探求がなすべき具体的課題を、ラムジは、「様々な思考方法を考察し、それらにどの程度の確信を置くべきかを見出すこと」(TP 94)と表現している。しかしここで興味深いのは、彼がそうした研究主題の適切な例として、ミルの方法 (Mill's Method) とともに、ヒュームの信念論における「一般規則 (general rule)」の議論を挙げている点である。⁽²⁰⁾本稿でもすでに少し触れたが、その議論は次のようにまとめられる。信念の形成には、経験と習慣から精神の内に生じる二種類の一般的な規則が影響している。ひとつは「気まぐれで不確かなものとして想像力に帰される」(T 13311)タイプのものであり、これはしばしば偏見 (prejudice) の源泉となる。この規則はいかなる反省にも先立って信念に影響を与えてしまうが (T 1338)、私たちは他方の種類の一般規則を用いた反省によって、そのようにして生じたうかつな判断を規制することができる。こちらのタイプの一般規則は、私たちがそれを用いて「有効な原因から偶然的な原因を区別」し、「原因と結果に関する判断を規制すべきもの」である。またそれは「知性の本性と、対象に関して形成した判断における知性の働きの経験にもとづいて形成され」、気まぐれな想像的一般規則とは異なり、「より広範で恒常的なものとして判断力に帰される」(T 13311)。そしてヒュームは、第一巻第三部第一五節で後者のタイプの一般規則を八つにまとめ挙げ、それらを自身の論考において使用する「論

理 (logic)」（[T 1.3.15.11]）と呼ぶ。これらはまた「原因と結果を判定するための規則」とも呼ばれることから、妥当な帰納推論を定義するものと言え、また同時に、こうした論理自体もこれまでの経験と習慣から得られたものなのであるから、帰納の原理によってその妥当性を担保されていると言える。

すると、帰納の問題に関してラムジーとヒュームは、少なくともその課題と方法については共通のアイディアを持っていたと言いうことができるかもしれない。しかしもしそうであるならば、なぜヒュームだけが哲学的探求の可能性についてあれほど暗澹たる結論に辿り着かねばならなかったのだろうか。この点を考えるには、帰納に関するラムジーの見解に対して、どのような批判が可能かを検討してみる必要がある。彼はなぜ、「妥当な帰納推論」を他ならぬ帰納的探求によって定義していく作業を、「悪循環ではない」と言えるのだろうか。ラムジーはこの点についての自らの立場を、記憶の場合に訴えて擁護している。

たしかに、もし帰納という習慣を持たない人がいたとしても、私たちはその人に対して、あなたは間違っていますよと証明してみせることはできない。しかしこれは何も特別なことではない。もし誰かが自分の記憶や知覚に疑いを抱いたとしても、私たちは彼に対して、そうした記憶や知覚は信頼できるものですよ、と証明することはできないのである。そのような証明を求めることは無いものねだりであって、帰納についても同じことが言える。帰納法は記憶と同様に、知識の究極的な源泉のひとつである。世界は二分前に始まったわけではなく、私たちの記憶のすべては幻想的なものではないと証明できないからといって、誰もそんなことを哲学のスキャンダルとは見なさない。〔TP 93〕

私たちが記憶の正確さを決定できるのは、ただ記憶を通じてでしかない。なぜなら、もし私たちがその結果を実験によって確かめようとするなら、その実験を記憶していなければどうにもならないからである。〔TP 94〕

しかし、帰納法と記憶をパラレルに扱うこの議論はどれほど有効だろうか。Howsonはこの議論はうまくいっていない、と言う。というのも、ある人の記憶の正しさは、誰か他の人の記憶によって検証することができるからである。たしかにこの検証作業には彼らの記憶が関与しているが、ここで検証されているのはある人の記憶であって、人間に備わる記憶という機能一般ではない。それゆえここにはそもそも、循環が存在しない⁽²²⁾。しかしもっと直裁な批判も可能だ。すなわち、私たちの記憶のすべてが幻想的なものではないと証明できないことは、まさしく「哲学のスキャンダル」なのだという反論である。そして強調したいのは、このような反論が他ならぬヒュームの立場から十分可能である、という点である。たしかに、信念論（『人間本性論』第一巻第三部）におけるいくつかの表現を見ると、記憶は現在印象と並んで何人たりとも疑いえない明証性を持つものであるかのように描かれているようにも思える⁽²³⁾。しかし、想像力によって生み出された信念と記憶との相違は、ただ「力と活気」の程度の違いのみに存するという彼の前提（『T. 1.3.53』）から言っても、ヒュームにとって記憶が幻想的なものにすぎないかどうかは、真剣に問わねばならない問題なのだ。そして実際、第一巻第四部における理性、感官、自我ないし人格についての懐疑論を経てヒュームが導き出す次のような主張は、この点を明確にしている。

記憶も、感覚も、知性も、すべて想像力に、すなわち私たちの観念の活気に、基礎づけられているのである。（『T. 1.4.7.3』）

ヒュームにとつて、観念を活気づけ、観念どうしを連合させる想像力の原理は、「変わりやすく当てにならない（『T. constant and fallacious』）原理である（『T. 1.4.7.4』）。それゆえ、帰納法に関する探求の課題と方法をヒュームとラムジールが共有するように見えたとしても、ヒューム自身はなお帰納推論を用いて導出される全面的懐疑論によって、「帰納が知識の究極的源泉であるのは記憶がそうであるのと同じである」というラムジールの議論を退けることができしてしまうのである。いったんは帰納法を受入れたかに見えたヒュームが、帰納による探究という哲学のメリットを、それが宗教

に比べて「危険でない」というかたちで ([T 147.13]) 後ろ向きにしか認めることができなかつたのは、このような事情によるのである。

五 結 論

本稿の副題は、「ヒュームの苦境から離れるために、ラムジーがとった二つのステップ」であった。帰納の理性的正当化可能性を否定し、それが精神の習慣にすぎないと認めたヒュームの最終的立場は、哲学を「日常に留まっていられない心の弱さ」と「学会で名を上げたいという野心」といった気分によってのみ動機づけうる ([T 147.12])、合理性や論理性の入り込む余地のない苦境に思える。ラムジーはそこから離れるため、まずは信念を行為と結びつける操作主義的な分析の視座を採ることで、個人の主観的な信念にもある種の論理性が内在しうることを示した。これが第一のステップである。第二のステップは、ヒューム自身がためらいがちに踏み出そうとしていたものである。ラムジーは他の多くの哲学者が試みたように、帰納を改めて正当化しようとは試みなかつた。彼は帰納が理性的に正当化しえないけれども人間にとって不可欠なものと率直に認めたうえで、それを「有用な習慣」とみなすプラグマティズムの立場から、そのような習慣の性質を帰納的に探究するプログラムとして、合理性と哲学にあらたな意味を与えなおそうとした。このようなラムジーの見解が成功しているかどうかを十全に吟味するには、彼のプラグマティズムの内実をさらに明らかにする必要があるだろう。しかしながら、帰納法に関してラムジーの立場をとると本当に「ヒュームの苦境」から離れることができるかどうかは、それ以上に複雑で困難な議論を経なければ答えることができない。なぜならヒュームの苦境は、たんに帰納の問題を「正当化の問題」から「定義の問題」へと捉えなおせば脱却できるようなものではないからだ。そのように定義された妥当な帰納推論を用いて導き出される懐疑的議論の帰結として、ヒュームは再び最初の苦境に戻らざるをえないのである。

文献

- Hume のテキストはすべて Hume, D. (2000), *A Treatise of Human Nature*, eds. D.F. Norton & M.J. Norton, Oxford, Oxford University Press (first published 1739-40). から。引用・参照の際には前記箇所を「T Book. Part. Section. Paragraph」の順で指示した。訳文については木曾好能訳（一九九五）『人間本性論 第一巻 知性について』法政大学出版局を参考としたが、訳語・訳出に適宜変更を加えた箇所がある。
- Ramsey のテキストはすべて Ramsey, F.P. (1990), *Philosophical Papers*, ed. D. H. Mellor, Cambridge: Cambridge University Press. から。引用の際には論文のタイトルと次の略号を用い、上記テキストの巻・章・節番号を付した。T.P. Truth and Probability (1936). G.C. General Proposition and Causality (1929). 訳文については伊藤邦武・橋本康二訳（一九九六）『ラッシー哲学論文集』勁草書房を参照したが、訳語・訳出に適宜変更を加えた箇所がある。
- Dokic, J. & Engel, P. (2002), *Frank Ramsey: Truth and Success*, New York: Routledge.
- Gillies, D. (2000), *Philosophical Theories of Probability*, London: Routledge.
- Goodman, N. (1983), *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge: Harvard University Press.
- Howson, C. (2000), *Hume's Problem: Induction and the Justification of Belief*, Oxford: Oxford University Press.
- 伊藤邦武（一九九六）「ケイムズとラッシー―確率と合理性をめぐる―」『京都大学文学部研究紀要』三五号、京都大学大学院文学部 研究科・文学部
- 伊藤邦武（一九九七）『人間的な合理性の哲学―バスキカルから現代まで―』勁草書房
- Kemp Smith, N. (2005), *The Philosophy of David Hume*, Hampshire: Palgrave Macmillan, originally published in 1941 by Macmillan.
- Keynes, J. M. (2004), *A Treatise on Probability*, New York: Dover Publication Inc.
- Russell, B. (1945), *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster. (本文中の引用に際しては、市井三郎訳『西洋哲学史』みすず書房、一九七〇を参照したが、適宜変更を加えた箇所がある)

Sahlin, N. (1990), *The Philosophy of F.P. Ramsey*, Cambridge: Cambridge University Press.

渡辺一弘 (二〇〇七) 「ヒュームの「理性に関する懐疑論」について」『哲学論叢』三四号、哲学論叢刊行会、一三一―三四頁。

Watanabe, K. (2011), 'On Goodman's Reading of Hume: The Old Problem, The New Riddle, and Higher-Order Generalizations', 『哲学論叢』三八号、哲学論叢刊行会、七三―八四頁。

注

(一) Russell (1945), p. 673. ここでラッセルの言う「ヒュームの懐疑論」について少し説明を加えておこう。ヒュームの『人間本性論』において、いわゆる「帰納に関する懐疑的議論」が提示されるのは、第一巻(「知性について」)第三部(「知識と蓋然的信念について」)の第六節(「印象から観念への推論について」)であり、この議論を重要な論理的ステップとするいわゆる「因果に関する懐疑的議論」が展開されるのも、同じ第三部である。そしてこれに続く第四部(「懐疑的およびその他の哲学体系について」)では、「理性に関する懐疑論」「感覚に関する懐疑論」「外界の存在に関する懐疑論」、いわゆる「自我に関する懐疑論」などが提示されその結論部において(以下本文で引用するように)、われわれの知的営為に対するヒュームの最も深刻な懐疑的立場が表明される。注意しておきたいのは以下の二点である。第一に、これら各々の懐疑的議論の間に存する関係は、必ずしも明白でない。第二に、第四部の諸議論はヒューム自身が「懐疑論(scepticism/sceptical argument)」と呼んでいるのに対して、第三部の帰納や因果についての議論はそうではない。第三部で「懐疑」に関連する語が使用されるのは、第一三節において一度のみである。その箇所ではヒュームは、われわれの蓋然的信念には経験にしっかりとついた信頼に足るものと、そうではなくたんに想像力から生まれた気まぐれなもの二種類があるが、そのどちらもが、習慣という同一の原理から生じると説明する。そして「懐疑論者たち(sceptics)はこうで、われわれの理性に新しく重大な矛盾を見出して喜ぶかもしれない」(T1.3.13.12)と云うのだが、これが信念の信頼性に関する先述の区別の無効化を意図してヒュームの立場から述べられたものかどうかは、判断としない。このように、ヒュームの提示したいくつもの「懐疑的議論」がそれぞれどのような関係にあるかは、議論の構造としても、「ヒュームの真意」としても明らかでなく、かなり困難な解釈上の争点となる。それゆえ「ヒュームの懐疑論は帰納原理の排斥にその全根拠がある」というラッセルの見解それ自体が、多くの論証を必要とするものである。

(二) Russell (1945), p. 674.

(3) 注(1)ですでに指摘したように、このように言い換えたとしても、ヒュームの懐疑論が帰納原理の排斥にその全根拠を持つかどうかは十分に議論の余地がある問題である。

(4) Russell (1945), pp. 671-2

(5) 筆者は(渡辺、二〇〇七)において、ヒュームの全面的懐疑論が帰納推論を用いて導き出されるその過程を、第四部第一節の「理性に関する懐疑論」に即して明らかにした。

(6) cf. 伊藤 (一九九六)。ラムジー自身は、ケインズの理論における論理的関係(＝確率関係)が「普通の論理の用語」に関わるものではないことを理解したうえで、合理的信念の度合いを(普通の)論理的関係から説明しようとする立場についても、「この考えは信念の度合いを正当化する論理的関係といういささか曖昧な観念を要請し、私はそれを定義不可能なものとして受け入れたとは思わない。なぜならそれが明晰で単純な概念であるように、私にはまったく思えないからである」(「TP 6」)と批判している。

(7) Keynes (2004), pp. 132-3.

(8) [GC 162]。ラムジーは、ヒュームが因果的必然性の本性を説明するに際して、規則性とは別の「心の決定」という印象(感^レ)を持ち出していることが、ヒュームの体系に矛盾を生じさせはしないか、という問題を論じている。いわゆる規則性としての「恒常的連接」と、印象としての「心の決定」の関係性については、Kemp Smith (2005) 以来の論争点になっている。木曾(一九九五)もまた、心の被決定性の印象がヒュームの信念論においてもべき身分について、それが「ヒュームの因果論の破綻」にも関わる重要な問題とし、詳細な分析を与えている。

(9) cf. Sahlin (1990), p. 15. 伊藤 (一九九六)、六六頁。

(10) これはpが原子命題の場合である。そして非原子命題pは、そのすべての原始的な真理指数が価値的に中立であれば、それ自身も価値中立的であると言われる。

(11) cf. Dohic & Engel (2002), p. 9.

(12) 表記を若干変えてあるが、この点のまとめには伊藤(一九九六)を参照している。

(13) cf. Sahlin (1990), p. 26. 伊藤 (一九九六)、七四頁。

(14) cf. 伊藤 (一九九七)、一六四―一五頁。私が $A \succ B$ 、 $B \succ C$ としながら、 $C \succ A$ と評価する(つまり A 、 B 、 C に対する私の

不確かな信念と帰納について

選好は推移性を満たしていない」としよう。いま私がCを所有していると想定する。すると私はCをBと交換するために一定の金額を払ってもよいと考え、さらにそうして得たBをAと交換するためにまた一定の金額を払ってもよいと考えらるだろう。そして私はAよりCに大きな価値を見出すのであるから、AをCと交換してもらうためにまた一定の金額を払おうとするだろう。すると私は結局、金だけを失って最初に持っていたCを手にする事になり、同じサイクルはまた際限なく続きうる。このような事態を受け入れる者は明らかに不合理であるから、推移性は人間の選好が満たすべき制約といえる、というわけである（マネーポンプの議論）。

(15) ラムシー・デ・フィネッティの定理の詳細な証明は、Gillies (2000), pp. 59-65を参照されたい。

(16) 「人間の論理」「真理の論理」という用語が使われるのは [TP 86] 以降。

(17) cf. 伊藤 (一九九六), 八一頁。

(18) Goodman (1983), p. 65.

(19) *ibid.*, p. 66. その上でグッドマンは、ヒュームによる妥当な帰納推論の「定義」が不十分であると診断し、「帰納の新しい謎」を提示するわけだが、グッドマンのヒューム解釈、とりわけこの点に関してヒュームからどのような応答が可能であるかという問題については、拙稿 (Watanabe, 2011) を参照されたい。

(20) [TP 94, footnote]。J.J.P.ラムシーが指しているのは、「人間本性論」第一巻第三部第一三節の「非哲学的蓋然性について」における「一般規則」の議論である。

(21) 注(一)ならびに本文2・1「帰納に関するヒュームの議論」。

(22) Howson (2000), p. 25.

(23) たとえば、第九節における次のような記述。「記憶の印象ないし観念から、私たちは、内的知覚または感覺能力に現前したことを記憶しているすべてのものを含む、一つの体系を形成する。そして私たちは、この体系に属するどの個体をも、現在の諸印象とともに、一つの「実在 (reality)」と呼んではばからないのである」([T 1.3.9.3])。

(筆者 わたなべ・かずひろ 京都大学大学院博士後期課程／哲学)

Probable Belief and Induction

Ramsey's two steps out of the Humean predicament

by

Kazuhiro WATANABE

Graduate Student of Philosophy
Kyoto University

Recent trends in philosophical discussions of probability and decision-making under uncertainty at least partly originate in Frank P. Ramsey's theory of 'partial belief' or subjective probability. In contrast to vibrant controversies over the further development or sophistication of Ramseyan framework, however, little has been discussed in terms of how his arguments would relate to the 'old problem of induction' allegedly once posed by Hume. To make it clear is the purpose of this article.

Considering several arguments in his 1926 paper 'Truth and Probability,' I will reconstruct Ramsey's theory of probable belief from the point of view that how it could enable him to escape from the so-called Humean predicament regarding induction. In consequence of that, the followings will be pinpointed. First, Ramsey rejects the assumption that we can perceive the degree of belief that arises in our mind, which in turn leads him to establish a 'purely psychological method' or operational way of 'measuring belief'. Though this was done through a criticism toward Keynes' theory of probability, the presupposition denied by Ramsey is precisely the one which Hume made, and was apparently having some trouble with, when setting up his theory of belief in *Treatise*. Second, Ramsey sees as decisive the Humean argument against the principle of induction. According to him, however, it is nonetheless reasonable for us to adopt induction precisely because it is a useful habit, and the business of philosophy at this end is to investigate and analyse, by inductive reasoning, the nature of induction. This is circular but not vicious at all, Ramsey contends. His own defense of this position is not flawless, and indeed I will show how it is that Hume would not accept Ramsey's defense, which would account for the dismal note of Hume's prospect for the fruitfulness of philosophical inquiry.