

ポパーの宗教観再考

立花希一

Popper's Views on Religion: A Reappraisal

Kiichi TACHIBANA

Abstract

I had written a paper in 1989 entitled "Karl Popper on Christianity". It was renamed "Karl Popper's Views on Religion: Judaism, Christianity, and Critical Rationalism" and published in 2001 in the collection of papers entitled *Critical Rationalism*, vol. 1, edited by the Japan Popper Society. At that time I was unaware of any publications by Popper whose main theme was religion, and I had based my position on sporadic remarks made by Popper in his various writings. However, in light of the 2008 publication of a collection of papers by Popper (*After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, eds. Jeremy Shearmur and Piers Norris Turner), which includes Popper's papers on religion (e.g., "Science and Religion"), I present a reappraisal of Popper's views on religion.

キーワード：批判的合理主義、信仰主義、キリスト教、ユダヤ教、無神論、不可知論

Key words : critical rationalism, fideism, Christianity, Judaism, atheism, agnosticism

19世紀における科学と宗教の衝突は、もはや取って代わられたように私には思われる。「無批判的な」合理主義は矛盾しているので、科学と宗教の衝突の問題は、知識 (knowledge) と信仰 (faith) との間の選択ではありえず、ただ単に二種類の信仰の間の選択にすぎない。こうして生まれた新たな問題は、どちらが正しい信仰なのか、どちらが誤った信仰なのかである。私が明らかにしようと試みたことは、われわれが直面している選択は、理性に対する信仰 (faith in reason) および人間性を備えた個々人に対する信仰と、人間を集団に統合する人間の神秘的諸能力に対する信仰との間に存するということである。そしてこの選択は同時に、人類の統一を承認する態度と、人間を友と敵、主人と奴隷とに分断する態度との間の選択でもある。

私が言いたいのはただ、[宗教と科学の衝突の]問題がもはや存在しないこと、あるいは、この問題は、とにかく、われわれが直面している全体主義や人種主義といった邪悪な宗教 (*evil religions*) の問題と比べれば些細なものであることを、われわれは今ではすっかり学んだということである。

カール・ポパー 『開かれた社会とその敵』24章4節、本文およびその注¹

I. はじめに

今から20年以上も前の1989年、「カール・ポパーと

キリスト教」という題で、ポパーの宗教観を考察したことがある²。その後、ポパー哲学研究会編の論文集『批判的合理主義』が刊行され、この拙稿も「ポパーの宗教観：ユダヤ教・キリスト教・批判的合理主義」と題名を

1 K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, 1962, p. 246, p. 359. 「邪悪な宗教」の部分の傍点は原文イタリック、それ以外の傍点は引用者。

2 「カール・ポパーとキリスト教」、『秋田大学教育学部研究紀要 人文科学・社会科学』第40集、1989年2月、17-25ページ。宗教関連の考察においては、それ以前にも、ポパーの境界設定基準である反証可能性の観点から、宗教的生活様式と非宗教的生活様式を比較したことがある。「境界設定と生活様式の問題」、『秋田大学教育学部研究紀要 人文科学・社会科学』第39集、1988年7月、1-12ページ。そこでは、非合理主義者の典型として、独断的な宗教者（正統派のユダヤ教徒やキリスト教徒など）をポパーは念頭においているとして、ポパーを反宗教的な合理主義者として捉えてしまったが、今では、この見解は誤っており修正の余地があると思っている。その誤りの原因は、当時、汎批判的合理主義を提唱するバトリエの影響を受け、攻撃的な合理主義 (aggressive rationalism) を採用していたことにあると思う。バトリエのような攻撃的な合理主義よりも寛容な合理主義 (tolerant rationalism) のほうが望ましいし、また宗教的な合理主義 (religious rationalism) も可能であることを考察した拙稿に、英文の *Tolerant Rationalism, the Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, Vol. 9, No. 5, 2000, pp. 245-54 がある。合理主義と宗教との関係がそう単純でないことは、本稿でも明らかだろう。

改めて掲載された(2001年, 刊行)³。しかしながら、当時、公表されていたポパーの著作や論文には、宗教を主題として取り上げた作品はひとつもなく、他の作品のどれよりも多く宗教について語っている『開かれた社会とその敵』ですら、宗教に関する箇所はかなり限られており、拙稿は、かれの断片的な発言を手掛かりにポパーの宗教観を模索したものであった(2001年においてもその事情は変わらず、後者の拙稿もまた、前者の拙稿を若干、加筆・修正したものにせざるをえなかった)。

ところが、ポパー没後⁴に出版されたポパーの論文集、*After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, edited by Jeremy Shearmur and Piers Norris Turner, Routledge, 2008 には、宗教を主題とした論文がいくつか収められたのである。しかも、その中には、生前には公表しないことを条件に、神に関する質問にポパーが応じた1969年のインタビューも収録されている⁵。

そこで、宗教に関するポパーの見解を明確に知ることのできる新たな論文等に基づいて、ポパーの宗教観を再考する試みを行うことにした。そのために、先ず、この新資料が入手できなかった時点で執筆した拙稿を新資料に基づいて明瞭にテストできるようにするため、新資料入手以前に執筆した拙稿で到達した結論を述べておくことにしよう。

II. 新資料入手以前に執筆した拙稿の結論

自分の主張したことに責任をもち、言い逃れしたり、自分の主張を秘密裏に変更(surreptitious changes)したりできないようにするため、少し長くなるが、拙稿⁶の結論をここに記載させていただく。拙稿の最終節4. まとめの全体およびその注である⁷。

第1段落：キリスト教にさまざまな形態があるよう

に、ユダヤ教にもさまざまな形態がある。ポパーは自分の肯定する価値や観念に合わせるようにキリスト教を再解釈しているのに、ユダヤ教については、一つの形態のユダヤ教をユダヤ教の全体を代表するもののごとく扱っているが、それは不公平である。ポパーがキリスト教やギリシャ文化に見ている価値はユダヤ教にもあるのである。

第2段落：ポパーはユダヤ教を部族主義、歴史法則主義ときめつけているが、その主張ははたして妥当であろうか。部族主義でも歴史法則主義でもないユダヤ教があるとすれば、そうしたユダヤ教にポパーを位置づけることもできるであろう。というのは、そのようなユダヤ教を拒否する理由がポパーにはないからである。

第3段落：自らの伝統を断ち切るためには、その伝統の存在に気づき、それがどのような伝統であるのかを知る必要がある。しかしながら、ポパーのユダヤ教の知識は非常に乏しく、しかもキリスト教的イデオロギーで汚染されており⁸、戒律を服従的に遵守するユダヤ教を批判しさえすれば、ユダヤ教との絆を断ち切れると思込んでいるようである。逆説的に聞えるかもしれないが、ポパーはユダヤ教の伝統に無知であるがゆえに、ユダヤ的伝統の影響を受けているといえるかもしれない。

第4段落：ポパーはユダヤ人の生まれだったから、彼の奉じない戒律遵守のユダヤ教を批判する必要がある。ポパーは同化主義者である。同化主義者とは、同化してしまった人々のことではない。全く同化してしまっていたら、なぜお前は戒律を守らないのかなどと聞かれはしないはずである。それは非ユダヤ人がそのような質問をされないのと同様である。同化主義者に対しては、戒律を遵守するユダヤ教徒は、なぜ戒律を守らないのかと尋ねるだろう。それはちょうどキリ

3 「ポパーの宗教観：ユダヤ教・キリスト教・批判的合理主義」、ポパー哲学研究会編、『批判的合理主義』第1巻、未來社、2001年、240-51 ページ。

4 ポパーは、1994年9月17日、92歳の生涯を終えた。私は葬儀に参列しなかったが、伝え聞くところによると、ポパーの生前の意思により、キリスト教やユダヤ教などの宗教組織による葬儀とは無縁で、参列者による献花とポパーの愛したバッハの音楽やポパー自身が作曲した音楽を流しながら見送るという、いわば音楽葬であった。この葬儀のあり方も、ポパーの宗教観を示唆しているといえるだろう。

5 God: interview with Edward Zerin (1969/1998), *After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, eds. Jeremy Shearmur and Piers Norris Turner, Routledge, 2008, pp. 48-52. このインタビューは、それを収録した論文集が2008年に刊行される以前に、雑誌に掲載されていたのだが、その存在をこの論文集の入手まで知らなかった。Karl Popper on God: interview with Edward Zerin, *Sceptic*, 6, no. 2, 1998, pp. 46-9.

6 この結論部分は、最初の拙稿と修正版はまったく同じであるが、修正版の「ポパーの宗教観：ユダヤ教・キリスト教・批判的合理主義」から引用する。

7 同上、248 ページ、注は 251 ページ。今回の考察に不可欠と判断した英単語をイタリックにし〔 〕付きで挿入した。因みに、元の英語挿入は、() である。

8 新資料(注5本文で言及したインタビュー)からも、ポパーのユダヤ教の知識が乏しいことも伺われるが、ユダヤ教の核心をかれなりに捉えている面も見られる。前者については、モーセの十戒を「ユダヤの戒律(Jewish commandment)」と呼

スト教徒が私にどうしてキリスト教に改宗しないのかと尋ねると同様である。キリスト教徒は万人がキリスト教徒に改宗すべきだと考えているように、ユダヤ人は戒律を守るべきだと正統派ユダヤ教徒は考えているからである。そこで同化主義者は自分の立場を擁護するためにユダヤ教についての私見を述べる必要が生じる。『開かれた社会とその敵』におけるポパーのユダヤ教に関する見解は、正統派ユダヤ教徒の質問に対する返答として解釈することもできよう。

第5段落およびその注：ポパーのおかれていた状況から眺めると、彼が弟子の W.W. バートリーのような汎批判的合理主義者 (pancritical rationalist) ではなく⁽³²⁾、信仰主義 (fideism) の側面が見られることも⁽³³⁾、理解不可能ではないであろう。ポパーは、ありとあらゆることに挑戦し批判する用意のあることが合理的であるという合理主義の理論を提出するが、彼自身は全面的な合理主義者でないことはこれまでの考察から明らかであろう。それは、表向きはユダヤ教と縁を切るためにキリスト教に対する信仰を必要とするからであろうが、彼の内心の奥深くでは合理主義とキリスト教とユダヤ教の狭間にあって逡巡しているのではあるまいか。すなわち合理主義をとれば両親の改宗の決断を良しとすることができなくなるし、かといってもともと信仰からキリスト教に改宗したわけではないからキリスト教を自分の立場とすることもできない。他方、多元的社会を肯定するという政治的立場からみれば、西欧に住むユダヤ人の立場に近いが、正統派ユダヤ教とは縁を切りたいと考えているという具合である。

(32) バートリーは、カール・バルトについて的小論の中で、「私は無神論者 [atheist] であり、どの宗

派にも属していない [without denomination⁹]」と明言している。W. W. Bartley, Karl Barth, in *Encounter*, March, 1970, p.46. 「理性に対する信仰 [faith in reason]」も消去した「汎批判的合理主義」については、彼の *The Retreat to Commitment*, Chatto & Windus, 1964. 参照のこと。

(33) 例えば、ポパーは同じ著書の中で、「理性に対する信仰 [faith in reason]」を主張したり、神学は「信仰の欠如である [lack of faith]」と主張したりというように相容れない見解を表明しているのである。注 19 の言葉とも比較されたい。[OS], vol. II, p.246, p.273. これはポパーが合理主義とキリスト教とユダヤ教の間にいることを示すものかもしれない。

注 33 で言及されている注 19 は、以下の通りである。「ポパーの合理主義の理論からみれば、バルトやキルケゴールの立場は信仰 [主義] 者¹⁰ (fideist) で非合理主義者 (irrationalist) ということになる。例えば、ポパーの「信仰者 [believers] は…他の誤った信念 [belief] とともに滅びるのだ」(*Objective Knowledge*, Oxford, 1972, p.122) とか、「信念 [belief] は決して合理的ではない。信念 [belief] を保留することは合理的である」([PKP], p.69)。ところが、どれを望ましいキリスト教とみなしているかについては、ポパーと彼らとの間に親近性があることは興味深い事実である。この比較検討は今後の課題であるが、ポパーはキリスト教の信仰者としてではなく、自分の価値観に合うキリスト教徒としてバルトやキルケゴールの解釈を引き合いに出しているのかもしれない」。

上記の結論は5段落からなるが、第3段落のほんの一

んでいることから明白である (p. 48)。というのもモーセの時代にはユダヤ教は成立しておらず、モーセの十戒を「ユダヤの戒律」と呼ぶのは時代錯誤だからである。他方、十戒のひとつに偉大な知恵を見出している点においては、ユダヤ教の核心のひとつに触れているともいえる。ユダヤ教徒たちは、「あなたの神である主の御名をみだりに唱えるな」という戒律(出エジプト記 20:7)を厳格に遵守するため、祈祷の際、神の名前である「ヤハウェ (新共同訳では、一貫して「主」と訳されている)」を呼ぶ代わりに、「アドナイ (我が主)」とか「ハシム (御名、その名)」と呼ぶ。また、神殿崩壊以前は、年に一度だけ贖罪日(ヨーム・キプール)に、しかも大祭司だけが、神の名前を直接、呼ぶことができたが、神殿崩壊以後は、何びとも神の名前を直接、呼ぶことができなくなったため、神の本当の呼び方は永遠に忘れ去られてしまった。実は、神の名前とされる「ヤハウェ」ないし「ヤーヴェ」は、聖書考古学的研究に基づく推定である。神に対するポパーのこのような態度—ポパーはこの戒律から有神論的帰結ではなく、不可知論的帰結を導き出す点にポパーのユニークな態度が表れているのだが—の観点から見直すならば、ポパーはキリスト教的イデオロギーには汚染されておらず、キリスト教徒との無益な軋轢を避けるため、キリスト教を刺激しないように扱ったというほうがより適切かもしれない。このインタビューでは、キリスト教信仰 (belief) に不可欠と思われるイエス・キリストについてはただの一度も言及がない。新資料を提供してくれる論文、*Science and Religion* でも、ポパーは一度も、イエス・キリストという言葉は発していない。この点では、『開かれた社会とその敵』でも同様である。ポパーは、イエスを改革者としてのみ評価している。「ポパーの宗教観：ユダヤ教・キリスト教・批判的合理主義」、244-5 ページ、神格化の否定、参照。

⁹ この英語は、ドイツ語の konfessionlos に相当する。注 37 参照。

¹⁰ 新資料入手以前の拙稿のこの箇所では、私は、fideist を「信仰者」と訳してしまったが、これは大間違いであり、しかも、このような訳をしてしまったことによって、ポパーが信仰主義を拒否する一方で、理性信仰のほうはあくまでも残した理由がまったくわからなくなってしまっていたのだ。そこで「信仰者」という元の訳語に替えて、「信仰 [主義] 者」にし、しかも、元の誤りを隠蔽しないために、主義を [] で括って挿入することにした。

部を除いて¹¹、第1段落から第4段落までは、現在でも修正の必要はないと思われるが、問題は、第5段落およびそこで言及されている注である。問題箇所を下線を引いたが、以下、この問題を考察する観点から、新資料を読解することにした。

Ⅲ. ニュージーランドにおける拡充講義「宗教論」への参加

I節で言及した、*After the Open Society Selected Social and Political Writings*によると、1940年、クライストチャーチ大学（ニュージーランド）の拡充講義として「宗教：現代的諸問題と展開」が行われ、ナチの迫害を逃れてニュージーランドに亡命し、同大学で講師として任用されていたポパーもその講義の一部を担当したそうである。

拡充講義は11回の連続講義で、以下の通りである（ポパーの担当は下線部）。

1. What is Religion? Archdeacon L. G. Whitehead
2. Science and Religion: Dr. K. R. Popper (科学と宗教：ポパー)
3. The Bible as Literature: Prof. F. Sinclair
4. The Bible as the Word of God: The Rev. J. M. Bates
5. The Christian View of Man: The Rev. J. M. Bates
6. Moral Man and Immoral Society: The Rev. Merlin Davies
7. Moral Man and Immoral Society II: Dr. K. R. Popper (道徳的人間と非道徳的社会Ⅱ：ポパー)
8. The Idea of a Christian Society: The Rev. J. M. Bates
- 8a. Ideal and Reality in Society: Dr. K. R. Popper (社会における理想と現実：ポパー)
9. The Christian View of History: The Rev. J. M. Bates
10. Is there a Meaning in History? Dr. K. R. Popper (歴史に意味はあるか？ポパー)
11. The Church Today and Tomorrow: The Rev. Merlin Davies

論文集には、ポパーが行った4回の講義のすべての原稿が、まったく同じ題目で掲載されている（上から順に、第5章、第7章、第6章、第8章）¹²。しかしながら、第6章（社会における理想と現実）第7章（道徳的人間と非道徳的社会Ⅱ）、第8章（歴史に意味はあるか？）は、それぞれ、『開かれた社会とその敵』の第9章、第6章5、6節、第25章4節とほぼ同じかあるいは重なる部分があり、新しい知見はあまり見当たらないことが判明する。そこで、本稿では、主として第5章の科学と宗教に焦点をあてることにする。

Ⅳ. 批判的合理主義の理論とは？

Ⅱ節に記載した拙稿の結論の第5段落の書き出しは、次の通りであった。

ポパーのおかれていた状況から眺めると、彼が弟子のW.W. バートリーのような汎批判的合理主義者（pancritical rationalist）ではなく⁽³²⁾、信仰主義（fideism）の側面が見られることも⁽³³⁾、理解不可能ではないうであろう。ポパーは、ありとあらゆることに挑戦し批判する用意のあることが合理的であるという合理主義の理論を提出するが、彼自身は全面的な合理主義者でないことはこれまでの考察から明らかであろう。

ここで、かつての私は、ポパーがバートリーのような汎批判的合理主義者ではなく、信仰主義の側面が見られることと、ありとあらゆることに挑戦し批判する用意のあることが合理的であるという合理主義の理論をポパーは提出するものの（その理論を実践していない）ので、彼自身は全面的な合理主義者ではないことの二つを結論として述べている¹³。ポパーの宗教観と深く関わる前者の問題に立ち入る前に、後者の問題を片付けておきたいと思う。この問題は、新資料から有力な補強材料を得る

11 これについては、注8参照。

12 理由は不明だが、論文集では、章立てが、一部、講義順と異なっている。講義原稿に対して、この論文集の編者が若干の校正を加えたという。またポパー以外の講師は全員、聖職者であった。さらに、編者によると、この講義で述べられたポパーの見解の一部は、『開かれた社会とその敵』に反映されているという。そのポパーの見解を、本稿の巻頭言として掲げておいた。因みに、後に（1960年代以降）ポパーの弟子だったバートリーによって、ポパーの批判的合理主義には信仰主義（fideism）が残るとして、ポパーの批判的合理主義は批判されたが、ポパーの信仰主義の問題の解明にも新資料は有効である。

13 この二つの結論は、当時の私がバートリーの汎批判的合理主義の影響下にあったことを示している。ポパーの批判的合理主義を信仰主義とみなし、批判的合理主義に代わる汎批判的合理主義を提唱し、信仰主義を払拭しようとしたのがバートリーだったからである。この箇所の注32で、「理性に対する信仰〔faith in reason〕」も消去した「汎批判的合理主義」と述べ、消去したという言葉を用いているのもその表れである。今では、「消去しようとした」が適切だと思う。もう1点、後悔することがある。「批判的合理主義」という用語をここではまったく使用せずに、一般的な「合理主義」を用いてしまったことである。非正当化主義は、汎批判的合理主義の専売特許ではなく、汎（包括性、自足性）を留保した、非正当化主義の批判的合理主義が可能だし、しかも、そのほうが望ましいかもしれないのである。拙稿、「批判的合理主義と汎批判的合理主義の齟齬：反証主義の視点から」、『秋田大学教育学部研究紀要 人文科学・社会科学』、第51集、1997年、19-26ページ参照。注24で言及した拙稿および注31も参照。

ことができるにしても、必ずしも新資料の存在が不可欠だというわけではないからである。

(1) ありとあらゆることに挑戦し批判する用意のあることが合理的であるというのが〔批判的〕合理主義の理論だろうか？

ポパーは、批判的合理主義について次のように述べていた¹⁴。

批判的方法¹⁵においては、可能なところではどこでもテストが、そしてなるべくならば実際のテストが用いられるであろうが、批判的方法は私が批判的態度ないし合理的態度と呼んだものに一般化できる、ということ 강조했다。…批判的態度をできるだけ拡大するという要求は「批判的合理主義」と呼べるであろう。

テストないし実際のテストを行う批判的方法は主として(自然)科学の領域で用いられるが、批判的方法を一般化した批判的態度ないし合理的態度は科学の領域だけに限定されず、それ以外の領域、例えば、哲学(形而上学、倫理学)、政治、教育等の領域でも適用可能である。この批判的態度をできるだけ拡大しようとする要求を「批判的合理主義」とポパーが呼んでいるので、この主張を要約して、「ありとあらゆることに挑戦し批判する用意のあることが合理的であるというのが〔批判的〕合理主義の理論」であるとみなしたわけだが、批判的合理主義(パートリーの用語では、汎批判的合理主義)のこの側面を徹底的に推し進め、批判的態度を宗教の領域にまで拡大したのがパートリーであった。その結果、パートリーは、例えば、ポパーがある意味、評価していたバルトを究極的には非合理主義者だとみなし、さらに、キリスト教は批判に耐えないとして却下し、自分自身は無

神論者になった¹⁶。パートリーによれば、キリスト教徒は、キリスト教徒である限り、(汎批判的)合理主義者にはなりえない¹⁷。しかしながら、先に引用したポパーの発言を少し丁寧に読むと、「ありとあらゆることを批判する」のが合理的だという主張をしているわけではないことが判明する。批判的方法についても、「可能なところではどこでも」と但し書きが付いているし、批判的態度を「できるだけ拡大する」と述べ、ありとあらゆることに拡大するとはまったく述べていなかったからである。パートリーが行ったように、少なくとも宗教の領域においても批判的方法を貫徹するなど、ありとあらゆることに挑戦し批判する用意がないと、そのひとは全面的な合理主義者とはいえないと、当時はそう思い込んでいたようだが、それは誤読に基づくものだった。先に述べたように科学の領域以外でも、批判的方法や批判的態度を適用できる領域は当然あるにしても、適用できない領域もあるし、さらには適用すべきではない領域もありうるからである¹⁸。この点で、ポパーの新資料は補強材料になる。ポパーは、次のように述べている¹⁹。

自分の境界を超えて侵害しようとはしない科学と、科学の領域に実際に属する事柄を処理しようとはしない宗教との間には衝突はありえない。……私の見解では、科学と宗教の反目は双方の侵害によって引き起こされたものである。……宗教的信仰 (religious faith) と科学的知識 (scientific knowledge) は、二つのまったく異なったレベルに位置し、しかもこのことが、宗教と科学が衝突することもありえないし、また互いに支持することもありえない理由である。……科学の領域と宗教の領域は相互に抵触するものではない。

さらにポパーは、もう少し具体的に、科学と宗教の関

¹⁴ K. R. Popper, *Intellectual Autobiography, The Philosophy of Karl Popper*, ed. P. A. Schilpp, Open Court, 1974, p. 92. 傍点は引用者。

¹⁵ ポパーの批判的方法は、従来の正当化主義的な批判的方法とは異なり、非正当化主義的な批判的方法であることに獨創性がある。拙稿、「ポパーの批判的方法について」、ポパー哲学研究会編、『批判的合理主義』第1巻、未來社、2001年、35-46ページ、参照。

¹⁶ II節で引用した拙稿の結論に登場する注32で言及したパートリーの論文参照。パートリーによるキリスト教批判については、W. W. Bartley, III, *The Retreat to Commitment*, Second edition, Open Court, 1984. (これは、1964年の拡大増補版である)。同意しているわけではないが、次のパートリーの、バルトを念頭においた主張が特に注目に値する。「キリスト教徒は自分自身のキリスト教の観点から、キリスト教への自分のコミットメントに対する批判を考慮し、批判によって考えを変更することができないのである」と (p. 134)。こうして、パートリーは、キリスト教を放棄せざるをえなかった。パートリーは敬虔なキリスト教(プロテスタント)の家庭に育ち、主として歴史学を専攻していたハーバード大学時代も聖書研究会に属していたほどである。ところが、ある日、突然、キリスト教に対する疑問、不信が芽生え、精神的危機を迎える。その頃、ポパー哲学に出会い、古典的合理主義とは異なる(非正当化主義的)合理主義の存在を知り、精神的危機を克服する方法を発見した。その結果、キリスト教と絶縁し、(汎批判的)合理主義者、無神論者となったのである。パートリーの著作は、パートリーがキリスト教と対決・決別し、合理主義者として生まれ変わる軌跡として読むことが可能である。

¹⁷ *Ibid.*, p. 161

¹⁸ 注2も参照。

¹⁹ *Science and Religion, After the Open Society Selected Social and Political Writings*, p.41, 43, 48. 傍点は引用者。

係について述べる。

20世紀の科学は神の存在に関する宗教的教説を支持すると、[ジェイムズ] ジーンズや[アーサー] エディントンのような科学者たちが主張するならば、かれらは、この宗教的教説を原子の存在に関するような仮説のレベルに置いてしまっていると私は断言する。しかしながら、こうした措置が、神の存在に関する宗教的教説が意味することとまるで異なっているのは、まったく明白だと私には思われる。宗教的信仰 (religious faith) は、仮説を扱っているわけではない。宗教的信仰はまったく異なったレベルにある。宗教的観点からみると、信仰 (faith) は価値あるもので称賛すべきものだとするならば、おそらく、宗教的信仰は仮説とはまったく異なったレベルにあるのが最善だと思われる。神の存在を信じることは善であり、信じないことは悪だとみなされている。原子の存在を信じる (believe) ことは誰にとっても功績にはならない。原子論について多くを知ることはいくらか功績になるかもしれないが、原子論を信じないで (disbelieve)、それを覆そうと試みるほうがもっと大きなメリットがあるかもしれない。

ポパーは、ここで宗教的教説を科学的仮説のように扱うことを戒めている。ポパーにとっては、科学とはまったく次元の異なる宗教の領域に、科学の批判的方法を一般化した批判的方法を持ち込むことは、むしろ侵害であり、適用は慎むべきことなのだ。ポパーから見れば、バートリーの (汎批判的) 合理主義が試みたことは望ましくない越権行為²⁰ だということになるだろう。

したがって、批判的合理主義の理論は、「ありとあらゆることに挑戦し批判する用意のあることが合理的である」という主張ではなく、ポパーが明確に述べたことを要約すると、「批判的方法を一般化した批判的態度を (その採用が適切でしかも可能な領域に) できる限り拡大しようとするのが合理的である」ということになるだろう²¹。

(2) ポパーは全面的な合理主義者ではないと言い切れるか？

バートリーは、ポパーの理性信仰 (faith in reason) の発言を信仰主義とみなしたが、理性信仰についてポパーは次のように述べていた。関連する箇所を少し長くなるが引用する²²。

議論や経験が有効であるとするならば、合理主義的態度が先に採用されていなければならないのであり、それゆえ、合理主義的態度は議論や経験に基づいていないのである。…このことから下さざるをえない結論は、どんな合理的な議論も、合理的な態度を採用したくない人には合理的な効果をもたらさないであろうということである。したがって包括的合理主義は維持できないのである。

しかしこの意味は、誰であれ合理主義的態度を採用する者がまさにそうするのは、意識的か無意識的に、ある種の提案、決定、信念 (belief)、行動を採用したからであり、その採用は「非合理的」と呼ばれるかもしれないということである。この採用が暫定的なものにせよ、習慣として定着するにせよ、それは非合理的な理性信仰であるといえるかもしれない。それゆえ合理主義は、必然的に包括的もしくは自足的であることから遠く隔たっている。…非合理主義は、無批判的合理主義より論理的に優れているのである。

それではなぜ非合理主義を採用しないのか。…無批判的かつ包括的合理主義は論理的に維持できず、包括的非合理主義は論理的に維持できるとしても、このことが、後者を採用すべきだとする理由にはならない。というのは、他にも維持できる態度、とりわけ根本的な合理主義的態度は (少なくとも暫定的な) 信仰行為 (act of faith) —理性への信仰— から帰結するという事実を承認する批判的合理主義の態度が存在するからである。したがって、われわれの選択は開かれている。

私が「批判的合理主義」と名づけておいた、非合理主義に対する最小限の譲歩 (minimum concession to irrationalism) を行うかどうかという問題は、他人そして社会生活の問題に対するわれわれの態度全体に

²⁰ この観点からみると、リチャード・ドーキンスの試みは、まさに越権行為の典型だということになるだろう。Richard Dawkins, *The God Delusion*, Bantam Press, 2006. 邦訳、リチャード・ドーキンス、『神は妄想である—宗教との決別』、垂水雄二訳、早川書房、2007年。因みに、ポパーは、ダーウィン主義の適応理論について、「最初の非有神論的 (nontheistic) 理論」だったと述べ、「無神論的 (atheistic)」を用いていない。進化論が有神論的説明ではないとしても、無神論とは限らないのである。

²¹ 批判的合理主義を芸術の領域に適用する試みもすでに行われている。一例を挙げれば、I. C. Jarvie, *The Place of the Sciences and of the Fine Arts in the Intellectual Scheme of things*, I. C. Jarvie and Nathaniel Laor eds., *Critical Rationalism, the Social Sciences and the Humanities*, Kluwer Academic Publishers, 1995, pp. 203-19. この論文でジャーヴィは、その先駆者として、E. H. Gombrich に言及し、その著作、*Art and Illusion* を挙げている (p. 203)。

²² Popper, *The Open Society and Its Enemies*, pp. 230-2. 理性信仰の部分の傍点は原文イタリック。その他の傍点は引用者。

深刻な影響を及ぼすであろう。

上記のように、ポパーは、非合理主義に対する最小限の譲歩だとして、合理主義には非合理的な²³「理性信仰」が存すると率直に認めた。それに対して、バートリーは、ポパーが認めるような非合理主義への最小限の譲歩を信仰主義 (fideism) だとみなし、そのような最小限の譲歩を合理主義者が行う必要はなく、それどころか、首尾一貫した合理主義ならば解決しなければならないにもかかわらず、ポパーの批判的合理主義では解決できない問題だとして、「合理性の限界」の問題ないし「究極的コミットメント」の問題—ポパーの認めた「非合理主義への最小限の譲歩」を克服する問題—を提起した。さらに、バートリーは、自分の汎批判的合理主義がそれをうまく解決したと主張した²⁴。もしバートリーのこの主張が正しければ、汎批判的合理主義者ではないポパーは、全面的な合理主義者でないことになるだろう。

しかしながら、バートリーの汎批判的合理主義は本来、非合理主義に対する最小限の譲歩を克服しているのであろうか。ポパーが、非合理主義に対する最小限の譲歩を行ったのは、合理主義的態度を採用しようとし^{ない}人間には、どんな合理的議論も、合理的効果をもたらさず、逆に、議論や経験が有効であるためには、合理主義的態度が先に採用されていなければならないからである。すなわち、ポパーは、議論に耳を傾けようとし^{ない}人間を念頭に置いて、合理性の限界を認めたのである。他方、ポパーが合理主義的態度を採用するのはなぜなのか。合理主義的態度を採用する者がまさにそうするのは、意識的か無意識的にそれを採用したからであり、その採

用の事情を「非合理的な理性信仰」と呼べるかもしれないということをポパーは認め、しかも、別の著作ではあるが、「これ以上の立場に到達できるとは私は思わない」と断言している²⁵。この意味での合理性の限界の問題は、バートリーの汎批判的合理主義も解決できていないのは明白である。バートリーも「〔非合理主義を〕望む人—あるいはそうすることが個人的にできる人—は非合理主義者のままでいるかもしれない。このような人と議論することは実際に困難であろう。なぜなら、彼は議論を放棄してしまうからである」と認めているからである²⁶。ポパーは、彼自身が体験したもっと恐ろしい事態を挙げている。1933年より少し前、ナチ党員の制服を身につけたケルンテン系の若い男が、兵士でも警察官でもないのに銃口をポパーに向けて叫んだ、「何だって、議論したいだって？ 私は議論しない、ただ撃つだけだ」と。ポパーは撃たれずに済んだが、このような男に対しては、どんな合理的議論も合理的効果をもたらさないことは明らかだろう。

したがって、この意味での合理性の限界の問題は合理主義には克服することがそもそもできないとするならば、その限界内において、批判的合理主義を提唱するポパーが全面的な合理主義者であることは可能であり、ポパーが全面的な合理主義者ではないとは断定できないことが判明する。

バートリーは、ポパーが理性信仰 (faith in reason) に基づいて批判的合理主義を採用していると認めていることだけから、ポパーを信仰主義者 (fideist) とみなした²⁷が、ポパーは、自分が信仰主義者であることを断固、拒否しているのだ。ここが次の争点になる。ポパーの理

²³ ポパーは、理性信仰が「非合理」だと認めたが、もしポパーの批判的合理主義が、非正当化主義であるならば（そして私は非正当化主義だと思うが）、理性信仰があるにしても、それを「非合理」だと認定する必要はない。というのも、正当化主義のように、合理性イコール正当化だとすれば、合理主義を正当化できない以上、合理主義は（合理的に正当化できない）合理主義という非合理的なドグマにコミットメントしており、したがって、合理主義の採用が非合理であることを認めざるをえず、正当化主義的合理主義（無批判的合理主義、包括的合理主義）より非合理主義のほうが論理的に優れていることになる。

しかしながら、合理性と正当化は無関係で、合理性イコール（非正当化主義的）批判とみなす非正当化主義の観点に立てば、（批判的）合理主義は、たとえ正当化されなくても、批判に対して開かれているので、批判的合理主義者は、非合理的なドグマとして批判的合理主義にコミットメントしているわけではない。したがって、理性への信仰が批判に対して開かれているならば、それは合理的でありうるのであって、理性信仰自体を非合理と決めつける必要はまったくない。だとすれば、批判的合理主義の採用が非合理であると認める必要はなく、したがって、かりに別の点で合理性に限界があるとしても、単に理性信仰の存在をもって、非合理主義に対する最小限の譲歩だと認める必要はなくなるのだ。当然、批判的合理主義より非合理主義のほうが論理的に優れているわけではなく、批判的合理主義と非合理主義は、信仰の有無の点では、論理的には少なくとも五分五分である。このような議論を展開することができるようになったのは、バートリーのお蔭である。注 36 も参照のこと。

²⁴ 信仰主義をめぐるポパーの批判的合理主義とバートリーの汎批判的合理主義の比較考察は、拙稿、「〔批判的合理主義〕再考」、『哲学思索と現実の世界』工藤喜作等編、創文社、1994年、427-62ページ参照。この拙稿は、「コミットメント」概念についてやや詳細な分析も行っている。特に、450-1ページ。バートリーも合理性の限界の問題を解決していないという議論の詳細は、450-4ページ。

²⁵ K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge, 1963, p. 357.

²⁶ Bartley, *The Retreat to Commitment*, p. 161. 拙稿、前掲書、452-4ページも参照。傍点は引用者。

性信仰は、はたして信仰主義なのだろうか。そもそも信仰主義とは何だろうか。

V. 信仰主義：信仰 (faith) と信念 (belief)

本稿の冒頭に引用したポパーの言葉にも、「理性信仰」が登場する。すなわち、「私が明らかにしようと試みたことは、われわれが直面している選択は、理性に対する信仰 (faith in reason) および人間性を備えた個人々々に対する信仰と、人間を集団に統合する人間の神秘的諸能力に対する信仰との間に存するということである」と。これは、『開かれた社会とその敵』にある言葉だが、この選択の問題について、新資料ではもっと詳しく述べられているので、信仰の問題、信仰主義の問題に迫るために、新資料におけるポパーの議論を考察することにしよう。

(1) 信仰主義とは何か

バートリーはポパーを信仰主義者と呼び、それに対して、ポパーは信仰主義者と呼ばれるのを断固拒否した。したがって、二人のあいだではポパーが信仰主義者か否かという点について、まったく正反対の見解がみられる。しかしながら、両者に共通するのは、信仰主義が否定すべき望ましくない立場だということである。ところで、バートリーは、先の論文では、信仰主義とは何か、あるいは、次の問いの設定のほうが適切だろうが、何を信仰主義と呼ぶのか、について明確には語っていない。これは奇妙というほかはない。そこで、バートリーの著作、『コミットメントへの後退』²⁷を手掛かりに、バートリーが、どのような立場を信仰主義とみなしていたのかを明らかにしたいと思う。しかしながら、一般に、信仰主義がどのようなものと考えられているのかを先ずおさえておくことにしよう。

哲学事典として定評のある、エドワーズ編の『哲学百科事典』で「信仰主義」の項目を執筆したのは、リチャード・ポプキンである。かれは、古代の懐疑主義が近代に復活したことによって、当時の哲学者たちが懐疑主義に

対してどのように対処したのかを豊富な第一次資料に基づいた歴史研究によって考察した²⁹が、その研究成果によって、かれは懐疑主義研究の第一人者と目されている。懐疑主義と信仰主義は、実際、深い関係にあるので、ポプキンは、信仰主義の項目の執筆を依頼されたものと思われる³⁰。

さて、ポプキンによると、信仰主義は元来、宗教の文脈で用いられた宗教的信仰主義であった。宗教的な信仰主義には、極端な信仰主義 (extreme fideism) から穏健な信仰主義 (moderate fideism) まで幅があるようだが、いずれにせよ、信仰 (faith) が理性や経験より優位にあり、究極的には、宗教的真理は、経験でも理性でもなく、信仰に基づくという立場である。伝統的な神の存在証明をことごとく批判しようとしたヒュームやカントの主張に同意した場合には、ヒューム、カント以後のそのようなキリスト教徒にとっては、ある意味、当然の立場である。例えば、神の存在は、理性や経験によっては証明されず、究極的には信仰に基づくのだと。だが、それ以前においても、例えば、「天地の創造主、全能の父である神を信じます。父のひとり子、わたしたちの主イエス・キリスト」を信じますなど、使徒信条の真理を信じるという信仰告白をしない限り、キリスト教徒として認められないキリスト教においては、信仰は不可欠である。キリスト教に何らかの信仰が不可欠であることをもって信仰主義だとすれば、キリスト教徒は信仰主義者だということになるだろう。

ところが、ポパーが信仰主義者であるかという問題は、上記のいわゆる宗教上の文脈においてではない。ポプキンは、「哲学における信仰主義」という見出しで、哲学的信仰主義についても述べており、哲学的な信仰主義者として、ヒューム、ラッセル、サンタヤーナを挙げ、次のように結論している。「ヒュームから発生する哲学的伝統は、アウグスティヌスの伝統の穏健な信仰主義の特徴の一部を共有する、ある種の信仰主義とみなすことができる」と (p. 202)。しかしながら、ポプキンが言及する哲学者はいずれも、究極的な前提や科学の根本的な

²⁷ W. W. Bartley, III, *Theories of Rationality*, W. W. Bartley, III, G. Radnitzky eds., *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, Open Court, 1987, p. 211. バートリーは、「ポパーの初期の著作の一部には、彼を、限定的合理主義者 (limited rationalist) あるいは信仰主義者 (fideist) としてすらみなせるような箇所が散見される」と述べ、真っ先に、『開かれた社会とその敵』におけるポパーの発言である「非合理的な理性信仰」に言及している。傍点引用者。Ibid., pp. 104-5. でも同様である。

²⁸ 『コミットメントへの後退』とは、注16で言及した、*The Retreat to Commitment* のことである。

²⁹ Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979. この邦訳が、リチャード・H. ポプキン著、野田又夫、岩坪紹夫訳『懐疑：近世哲学の源流』、紀伊国屋書店、1981年である。さらに、前書を敷衍した、*The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, 2003が刊行されている。

³⁰ Richard H. Popkin, *Fideism*, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan, 1967, vol. 3, pp. 201-2. 懐疑主義と信仰主義の密接な関係については、是非、ポプキンの著作にあたっていただきたいが、一例を挙げると、信仰主義の擁護に懐疑主義が利用されたのである。すなわち、理性と経験は疑わしい、したがって、信仰によってのみ真理に到達可能であると。

想定などが理性や証拠〔経験〕によって正当化できないという理由で、究極的には信仰に基づくという議論をしており、したがって、正当化主義から帰結する立場である。

ポパーやバートリーは、まさにこの正当化主義を拒否し、それに代わる、非正当化主義を提唱したわけで、上記の意味での哲学的信仰主義者でないことは明白なのだ。

そこで、バートリーの議論をみることにしよう。IV節(2)で、バートリーは、「ポパーが認めるような非合理主義への最小限の譲歩を信仰主義(fideism)だとみなし、そのような最小限の譲歩を合理主義者が行う必要はなく、それどころか、首尾一貫した合理主義ならば解決しなければならないにもかかわらず、ポパーの批判的合理主義では解決できない問題だとして、「合理性の限界」の問題ないし「究極的コミットメント」の問題—ポパーの認めた「非合理主義への最小限の譲歩」を克服する問題—を提起した。さらに、バートリーは、自分の汎批判的合理主義がそれをうまく解決したと主張した」と述べたが、バートリーが非合理主義への最小限の譲歩を払拭しようとした目的は、この譲歩を認めると合理主義者にとって不都合な事態に陥ってしまうからであった。すなわち、合理主義者が非合理主義者に対して「あなたは、非合理的なドグマに独断的にコミットしている」と批判すると、非合理主義者は「合理性には論理的に限界があるので、合理性を合理的に選択する³¹ことは不可能である。したがって、究極的にはあなたも(You, too!)合理性に対して非合理的なコミットメントをしている」と合理主義者は非合理主義者によって合理的(論理的)なしっぺ返しを受けてしまうからという理由であった³²。

バートリーによれば、合理主義者に対してしっぺ返しした非合理主義者は、自分の奉ずる、一見、非合理に見えるどんなドグマに対しても独断的にコミットでき、しかも、そのコミットメントを合理的に弁解できてしまうというのだ。かれは、「信仰」という言葉ではなく、「コミットメント」という言葉を用いたが、自分の奉ずるどんなドグマに対して独断的にコミットメントすることを信仰主義とみなしたと考えて差し支えないと思われる。

では、この意味でポパーは、信仰主義者なのだろうか。

端的に、ポパーは、批判的合理主義に対して独断的にコミットしたこともないし、独断的に理性信仰していたわけでもないことは疑いの余地がない。したがって、ポパーは、この意味の信仰主義者ではない。バートリーは、「信仰(faith)は一回限りの最終的な(once for all)決定に関わっている」というバルトの言葉を引用している(Retreat, p. 134, note 30, 傍点原文イタリック)ので、バートリーのコミットメントは、「批判による変更の余地のない一回限りの究極的で絶対的な決定」を意味しているようである。そうだとすれば、ポパーは、この意味で、理性信仰にコミットメントしているわけではけっしてない。IV節(2)で引用した箇所では、ポパーは、「合理主義的態度は(少なくとも暫定的な)信仰行為(act of faith)—理性への信仰—から帰結する」と明確に述べているからである。ポパーの理性信仰は、批判による変更の余地があるからこそ暫定的なのだ。

バートリーは、自分を信仰主義者とはみなしていないが、まったく同様の意味で、ポパーは信仰主義者ではない。というのも、両者にとって、合理性とは正当化要求ではなく、批判に対して開くことの要求だからである。ポパーは、自らが提唱する批判的合理主義が批判に対して開かれていないなどと主張したことはないし、率直に認めている自分の理性信仰が批判に対して閉ざされていると主張したこともない。

これを裏づける明確な証拠を挙げておこう。1992年、ポパーは、精神科学・表現芸術部門の思想・倫理分野で第8回京都賞を受賞した。それを記念して11月12日にワークショップ「開いた社会の哲学」が開催されたが、小河原誠氏は発表者のひとりとして、Open Society and Critical Rationalismと題する研究発表を行った。その中で、氏は、ポパーの批判的合理主義に対して、控えめに「信仰主義的傾向(fideistic tendency)」という言葉を用いた。質疑応答に入ると、ポパーは挙手をして、小河原氏に、「『開かれた社会とその敵』に、批判には制限があると書かれているかどうか」と質問した。氏は「いいえ、書かれていません」と答えた³³。要するに、どんな批判も絶対に批判として受けつけないなど、批判に制

³¹ 「選択」であって、「正当化」でないことに注意。但し、「正当化」の場合、ポプキンも指摘しているように、正当化は不可能なので、結局は、信仰に基づくということになる。合理性を正当化の要求とみなす場合、エイヤーのような、正当化の要求を制限し、合理性の基準自体だけは正当化の要求から排除する場合等について、しっぺ返し議論の結末がどうなるかを、拙稿で考察したことがある。注24で言及した拙稿、参照。バートリーは、ポパーがこの後者の立場にあるとみなしているが、これはバートリーの誤解に基づくおおきな誤りである。ポパーの批判的合理主義は、バートリーの汎批判的合理主義と同様、非正当化主義とみなせるからである。むしろ、ポパーは、バートリーの汎批判的合理主義の「汎(包括性・自足性)」に難点を見出したものと思われる。IV節(2)の議論参照。

³² この「あなたも(You, too!)」というしっぺ返し議論を、バートリーは、*the tu quoque argument*と名づけた。因みに、*tu quoque*は、ラテン語で、「あなたも」の意味である。

³³ このワークショップにおける研究発表者とポパーとの議論のやりとりについては、拙稿、「京都賞に関するアガシへの報

限を設けると、そこに信仰主義が出現するのであり、批判に制限を設けない以上、ポパーの批判的合理主義には、信仰主義も、信仰主義的傾向も存在しないとポパーは主張したかったのだと思われる。さらに、このワークショップでは、ポパーが、信仰主義について明確に語った場面がある。それは、(かつてロンドン大学でポパーの学生だった)神野慧一郎氏による、On Popper's Critical Rationalismの研究発表後の質疑応答の場だった。ポパーは「神野の論文はとてもすばらしい」とコメントした後で、こう付言した。「私は信仰主義者ではない。なぜなら、信仰主義とは、言明の真偽は信仰にほかならないという哲学的立場のことで、私はこの信仰主義には反対なのだから」と³⁴。

この点をやや詳しくポパーが論じたものが、新資料に見いだせる。新資料が含まれる先の論文集の第26章「科学の地位」でポパーは次のように述べている³⁵。

ひとびとが真だと信じていることはしばしば偽である。大半のイデオロギー上、宗教上の論争においては、論争の双方がどちらも間違っている。したがって、われわれにとって、二つの事柄を区別することが重要である。すなわち、ひとびとが真だと信じることと、事実問題として真であることとの区別である。ひとびとが真だと信じること (what people believe to be true) と、事実上、真であること (what is in fact true) のこの単純な区別が、きわめて重要なのは明白である。と同時に、この区別を行うのはあまり容易なことではない。もしこの区別が容易ならば、真だと知っている信じているにもかかわらず、実際には間違っているひとびとがこれほど多くはいないはずである。…ここに科学が登場する。それは、科学がつねに無謬だからというわけではなく—科学が無謬でないのは明らかだ—、たとえ真理が、われわれすべての信念、われわれすべての個人的確信、われわれすべての伝統、われわれすべての先入観と衝突したとしても、科学は真理の探求をその主要課題としているからである。

このポパーの主張に信仰主義の余地がみじんもないの

は明白であろう。こうした考察を踏まえて、新資料以前の拙稿の結論部分で残っていた箇所を検討することしよう。

(2) 信仰 (faith) や信念 (belief) に対する態度

新資料入手以前の拙稿の注33で、私は、「ポパーが、「理性に対する信仰 [faith in reason]」を主張したり、神学は「信仰の欠如である [lack of faith]」と主張したりというように相容れない見解を表明している」と指摘し、この指摘によって、「ポパーが合理主義とキリスト教とユダヤ教の間にいることを示すものかもしれない」と主張していた。

また、その注33で言及した注19では、「ポパーの合理主義の理論からみれば、バルトやキルケゴールの立場は信仰[主義]者 (fideist) で非合理主義者 (irrationalist) ということになる。例えば、ポパーの「信仰者 [believers] は……他の誤った信念 [belief] とともに滅びるのだ」……とか、「信念 [belief] は決して合理的ではない。信念 [belief] を保留することは合理的である」というポパーの主張に言及することによって、バルトたちについてそう判断する理由としていた。

当時、私が、「理性信仰」と「神学は信仰の欠如」とが相容れない見解だと判断した理由は、おそらく、次のような推論をしたからだと思われる。まず、注19では、ポパーは、明確に信念 (belief) や信仰者 (believer) を否定的にみているが、注33では、神学が「信仰の欠如」という場合には、信仰を肯定的に評価し、「理性信仰」という場合には、合理主義の限界に気づいたので仕方なく認めているといった具合に、信仰に対してアンビバレント (ambivalent) である。もう少し詳しくいうと、ポパーの非合理的な³⁶「理性信仰」は、非合理主義への最小限の譲歩のため、不承不承、認めざるをえなかったのであって、(理性) 信仰を肯定的に喜んで認めているわけではないだろう。他方、「神学は信仰の欠如」だと主張する際には、ポパーは、神学を否定的に扱っており、したがって、信仰のほうは肯定的に捉えられているはずだ。ところで、中世のカトリック教会では、神学 (theology) は

告およびその返信 (英文題目, Mails exchanged between Prof. Tachibana and Prof. Agassi on the Kyoto Prize Workshop)], 『ポパー・レター』, 日本ポパー哲学研究会, Vol. 5 No. 1, 1993年5月, 24-6ページ, 参照。

³⁴ 同上。

³⁵ The Status of Science, *After the Open Society Selected Social and Political Writings*, p. 256. 傍点は原文イタリック。巻頭言のポパーの引用には、科学と宗教の衝突の問題は、知識 (knowledge) と信仰 (faith) との間の選択ではありえないという発言があるが、ここでのポパーの議論を考慮すると、過度な発言であろう。知識が信仰に全面的に還元されるわけではないからである。

³⁶ 理性信仰を非合理とみなす必要がないことは、注23で論じた。しかしながら、当時は、ポパーが認めるとおり、非合理だとみなしていたのである。因みに、理性信仰を非合理とみなす必要がないことを明確に指摘したのは、拙稿, *Moral Decision in Popper's Critical Rationalism, the Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, Vol. 8, No. 5, 1995, だった (p. 263)。

聖教 (scientia sacra, 英訳すれば, sacred science ないし sacred knowledge) と呼ばれ, 聖なる最高の学問 (科学) ないし知識とみなされていたように, キリスト教の伝統では, キリスト教にとって神学は不可欠だったが, それに対してすら異議を唱えるほど, ポパーは信仰のほうを重要視しているのではないだろうか, と推測した。しかも, ユダヤ教の伝統には, キリスト教に匹敵する神学は存在しないし, したがって, ユダヤ教が神学を高く評価することもない。ユダヤ教には, 正統な実践 (orthopraxy) はあっても, 正統な教義 (orthodoxy) は存在しないからである。さらに, キリスト教の枠内で, 信仰が語られているのだから, ポパーがここで用いている信仰の内実はキリスト教信仰を意味するのではないだろうか³⁷。だとすれば, 傍点をふった箇所から総合的に判断した場合, ポパーは「合理主義とキリスト教とユダヤ教の間にいることを示すものかもしれない」と主張したのであった。

さて, 新資料, 「科学と宗教」によって, ポパーがなぜ神学を信仰の欠如とみなしたかが明らかになる。それは, すでに述べたように, ポパーが, 科学のレベルと宗教のレベルを峻別したことにあったのだ³⁸。

すでに引用したが, ポパーは, 「宗教的信仰 (religious faith) は, 仮説を扱っているわけではない。宗教的信仰はまったく異なったレベルにある。宗教的観点からみると, 信仰 (faith) は価値あるもので称賛すべきものだとするならば, おそらく, 宗教的信仰が仮説とはまったく異なったレベルにあるのが最善だと思われる」と述べ, 科学者が科学の側から, 宗教的教説, 宗教的信仰を科学的仮説であるかのように扱うことを戒めたが, 宗教の側において, 信仰を称賛する立場にあるべき神学者が, 宗教的教説, 宗教的信仰をまさに科学のように扱っているのが神学であり, したがって, 神学は信仰の欠如にはかならないと, ポパーはみなしたのだと思われる。別の箇所であるが, 神に関するインタビューに答えて, ポパーは, 「知識の欠如から神学を構築したり, われわれの無知を肯定的な知識の類に変換したりするのは許されない」と

も述べている³⁹。

ポパーは, 信仰に価値を置き, それを称賛する宗教の立場を尊重するばかりではなく, どうも信仰自体にも敬意を払っているようである。この観点からポパーの「非合理的な理性信仰」を再検討すると, 次のようになると考えられる。非合理主義に対する最小限の譲歩は, 理性信仰が非合理だと認めた点 (しかも, 本稿の注 23 で, すでに述べたように, 実際には, 非合理だと認める必要はなく, したがって, 非合理主義に譲歩する必要もなかったのだが) にあり, 理性信仰の部分は譲歩のなかには含まれず, 合理主義の採用が理性信仰だということを不承不承, 認めたものではなかったのではないかということである。ポパーの言葉を引用した本稿の巻頭言には, 「19 世紀における科学と宗教の衝突は, もはや取って代わられたように私には思われる」とあるが, その他にも, 廃れて取って代わられてしまった問題として, 宗教 (religion) 対非宗教 (irreligion) の問題を挙げ, 概略, 次のように述べている。

何らかの公認された宗教を信じるひとびとと, 無神論者ないし自由思想家と称してまったく宗教を信じていないと主張するひとびととの間で, この問題はとても重要だと長い間, みなされてきたが, 双方ともに間違っている。しかも, どんな宗教も信じないと強調する無神論者の場合は, 特に間違っている。多くの異なる信条を信じているひとびとを宗教者だとみなすのとまったく同じ意味で, 宗教を信じていないと宗教を断固拒否するひとびともまた宗教的であることに相違はないと述べ, 次のテーゼを提出する。すなわち, 信仰 (faith) には程度があり, あるひとは信仰が強く, 別のひとは信仰が弱いということはあるかもしれないが, 信仰をまったくもたないひとはおそらく誰もいない。したがって, 宗教と非宗教を対比することはできず, ただできるのは, 異なる種類の信仰やさまざまな程度の信仰を比較することだけである。

ポパーのテーゼが妥当だとするならば, ポパーの主張

³⁷ この部分の判断は, 新資料入手以前においても, ポパーの他の発言から判断すると, スリッパだったと言わざるをえない。新資料入手以前の拙稿「カール・ポパーの宗教観: ユダヤ教・キリスト教・批判的合理主義」でも指摘したように, ポパーの両親のユダヤ教からプロテスタントへの改宗の決断は信仰からではなく, 反ユダヤ主義を忌避する目的からであったが, ポパーはその決断を唯一の答え (the answer) だったとみなしているからである。アガシによれば, ポパーも幼少時に洗礼を受けたという。ポパーにとっても改宗は手段であってキリスト教を信仰しているわけではないが, かといって, 棄教もしていない。というのも, 例えば, ポパーの友人, フリードリヒ・アドラーは (7歳で洗礼を受けプロテスタントに改宗したものの), 18歳のときには, 無宗派 (konfessionlos) になったが, ポパーにはその形跡がないからである。他方, 悪名高いニュルンベルク法によるとポパー紛れもなくユダヤ人で, またユダヤ宗教法規によってもユダヤ人である。しかも, 「私は宗教的にはユダヤ人 [ユダヤ教徒] ではない (I am not a Jew by religion)」とわざわざ但し書きを付けて語っているので, ポパー自身, 自分はユダヤ人だという自覚があったようだ。

³⁸ 編者の注によると, この論文の原稿の余白の上の部分には, 「神学と信仰の欠如」という言葉がポパーの手書きで記されているという。この論文の中心テーマがまさに, 「神学と信仰の欠如」だったことが伺える。

³⁹ God: interview with Edward Zerin (1969/1998), *After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, p. 49. 傍点は引用者。

する「理性信仰」は、不承不承の否定的・消極的容認どころか、逆に、もっと積極的・肯定的意味合いを帯びていることになるだろう。新資料入手以前の拙稿、注33は、この点にまったく気づいていなかったことを告白しなければならない。バートリーは、キリスト教信仰と絶縁するための手段として合理主義を用いたが、その合理主義のなかにも信仰があるかもしれないということを認めたら、信仰を断ち切ることは不可能だと考えたのではなからうか。そこで、バートリーは、合理主義から信仰の要素をいっさい排除するために、汎批判的合理主義を提唱した。他方、ポパーは、信仰を忌避すべきもの、排除すべきものとはまったく思っていなかった。上述のポパーの評言によれば、無神論者を自認するバートリーは、無神論を強調すれば強調するほど、ますます信仰を強めていることになるだろう。信仰に対する態度の相違が、かれらの議論がうまく噛み合わなかった原因のひとつではあるまいか。

しかしながら、注意すべきは、信仰者 (man of faith) と信仰主義者 (fideist) は異なる概念だということである。ポパーは確かに理性に対する信仰者ではあるが、信仰主義者でないことは、V 節 (1) の議論から明らかだと思われる。ポパーが信仰主義者ではない理由をもう一点挙げるとすれば、それはこの節 (2) の冒頭でも引用した注19にある。再度、引用すると、「ポパーの合理主義の理論からみれば、バルトやキルケゴールの立場は信仰〔主義〕者 (fideist) で非合理主義者 (irrationalist) ということになる。例えば、ポパーの「信仰者 [believers] は…他の誤った信念 [belief] とともに滅びるのだ」…とか、「信念 [belief] は決して合理的ではない。信念 [belief] を保留することは合理的である」と。さらに、ポパーは、非合理主義者に対して、次のような主張までしている。「コミットメントや非合理的な信仰を称賛するひとびとが自分自身を非合理主義者 (あるいは、ポスト合理主義者) と呼ぶとき、私はかれらの自己規定に同意する。たとえかれらに推理する能力があるとしても、かれらは非合理主義者である。というのは、かれらは自分の殻を破れないようにすることに誇りを抱き、自分自身を狂気にとらわれた囚人 (prisoners of their manias) にしているから

である」と⁴⁰。

ポパーは、信仰 (faith) や信念 (belief) 自体を否定しているわけではない。信仰や信念はその対象や程度に相違があるとしても、誰もが保持しているからである。しかしながら、自分の保持する信仰や信念を絶対化し、それに対する批判を省みることすら断固拒否し、独断的に固執する態度を非合理主義とポパーはみなし、他方、自分の保持する信念を批判に対して開かれたものにし、批判が妥当であるとみなしたら、それを保留したり、撤回したりしようとする態度を (批判的) 合理主義とみなしたのだと考えると、整合的に解釈できるようになるだろう⁴¹。しかも、前者の非合理主義は信仰主義とみなすことができるが、後者の (批判的) 合理主義は信仰主義ではない。因みに、ポパーの「信念 [belief] は決して合理的ではない。信念 [belief] を保留することは合理的である」という発言に照らしてみれば、ポパーは、理性信仰を、belief in reason とは言わないはずである。「belief は決して合理的ではない」と明確に述べているのに対し、faith in reason は合理的ではないとは言いきれないからである。ポパーによれば、信念や信仰は誰でももっているが、自分の保持する信念や信仰に対してどのような態度を採るかで、生き方、生活様式が異なってくることになる。

さて、先のテーゼにみられるポパーの洞察は、ポパーの宗教観を考察するうえで、とても重要な論点だと思われる。この洞察を頼りに、ポパーの宗教観を明らかにしていきたい。

VI. ポパーの宗教観

ポパーは、宗教対非宗教の問題が解消されたことによって、新たな問題が出現したと主張する。それは、ひとは宗教を保持しているか否かではなく、どんな種類の宗教を保持しているか、正しい (right) 宗教かそれとも誤った (wrong) 宗教か、良い (good) 宗教か、悪い (bad) 宗教か、という問題なのだ、と。ポパーを引用した巻頭言で、ポパーが提起した問題がこれであった。この問題

⁴⁰ K. R. Popper, *The Rationality Principle, A Pocket Popper*, edited by D. Miller, Fontana, 1983, p. 365. 傍点は原文イタリック。

⁴¹ 因みに、多かれ少なかれ後者の態度を採用する宗教的信仰者は、非合理主義者ではなく合理主義者である。したがって、宗教的合理主義は可能である。注2で言及した英文の拙稿、参照。ひとは多かれ少なかれ合理的であり、しかも、ひとはおそらく非合理主義よりも合理主義を選択するであろう。あるいは、アガシが指摘するように、非合理主義か合理主義かの選択に直面できること自体、合理主義に立脚しているといえるのかもしれない。しかし、完全な合理主義者はおそらく存在しないだろう。自分が大事にしている信念や信仰をことごとく他者からの批判や自己による批判にさらすことはおそらく不可能だからである。他方、完全な非合理主義者は確かに存在するかもしれない。そうだとすれば、非合理主義とは、完全な非合理主義の立場だけを意味すると考えるほうが人間の实情に合うだろう。したがって、完全な非合理主義以外は、程度の差こそあれ、合理主義に含まれるのだと。バルトやキルケゴールがここでの意味での非合理主義者かどうかは即断できない問題である。因みに、ポパーによれば、万人が多かれ少なかれ宗教的でもあった。この場合は、非宗教主義 (irreligionism) に該当する人間は存在せず、非宗教主義は空集合となるだろう。

がまさに20世紀の問題になったのは、ポパーによれば、ナチズムの全体主義、人種主義といった邪悪な宗教の出現にある⁴²。この問題設定自体がとても巧みである。宗教という同じ土俵に載せて、悪い宗教か良い宗教かを道徳的観点から批判的に—合理的に—であって科学的にはない—検討するからである。しかも、ポパーによれば、宗教の領域と道徳の宗教は重なり合っている。したがって、この批判的検討は、領域侵害・越権行為にあたらないのだ。

ポパーによれば、ナチズム出現以前には、キリスト教、仏教、イスラム教、ユダヤ教といったさまざまな特定の宗教には当然、相違があるとしても、その相違は宗教の道徳的側面には影響を及ぼさなかった。しかしながら、ナチズム出現以降には、上記の宗教が大切にしてきたものをことごとく破壊するような完全に非人間的(inhuman)でしかも影響力が絶大な宗教的運動が、強固な信仰(faith)をもったひとびとによって支持されてしまったのだという⁴³。この講義が行われたのは1940年なので、ポパーにとって、まさにナチズムとの戦いが最大の死活問題だったことは容易にうなずけるだろう。『開かれた社会とその敵』の作品自体も、ナチズムに対する戦争の書だった⁴⁴。そこで、この戦争に勝利するためには、可能な限り広範な統一戦線を組む必要があるとポパーは考えたのだろう。その大義名分(cause)が、「人類みな兄弟、人類の間の相違は究極的には些細なこと、要するに、人類の統一(unity of mankind)」なのであり⁴⁵、その旗印の下に、可能な限りすべてのひとびと—さまざまな特定の宗教の信仰者たち、さらには、いわゆる宗教的

ではないひとびとやいわゆる反宗教的なひとびとも⁴⁶—が集結できるような仕組みを構築しようとポパーは努めたのであろう。しかも、それらすべてをひっくるめて統一できる理念が、合理主義であり、そしてその背景にある、理性に対する信仰(faith in reason)および人間性を備えた個々人に対する信仰(faith in human individuals)、すなわち、人道主義⁴⁷に基づく人類の合理的統一(rational unity of mankind)だとポパーには映ったのであろう。この論文(講義)はこの目的に沿って、巧みに構成されているといえる。しかしながら、本稿の目的は、ポパーの宗教観を探ることである。この観点から、新資料を見ていくことにしよう。

「全体主義や人種主義といった邪悪な宗教(evil religions)」という巻頭言での引用からもわかるように、ポパーは、全体主義の信仰(totalitarian faith)が邪悪な宗教だとしても、それを宗教とみなすことが重要であり、したがって、邪悪な宗教は存在すると指摘する。しかも、この全体主義の邪悪な宗教にはいろいろな形態があり、追従者の中には、反キリスト教で異教であると唱えたり、キリスト教であると唱えたり、さらには、「真の」キリスト教であると唱えたりする者がいるという⁴⁸。すなわち、邪悪な宗教が良い宗教のふりをする場合があることになる。そこでポパーが指摘するように、「どちらが正しい(right)信仰なのか、どちらが誤った(wrong)信仰なのか」という問題に直面する。すなわち、邪悪な宗教と良い宗教を区別する必要が生じるだろうが、その区別にとって有力な武器となりそうなのが、ポパーによる、科学理論と対比させた宗教的イデオロギーの概念であ

⁴² 神に関するインタビューでも、ナチズムの悪夢がポパーの宗教観に色濃く影を落としている。

⁴³ Science and Religion, *After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, p. 46.

⁴⁴ Popper, *Intellectual Autobiography, The Philosophy of Karl Popper*, p. 90.

⁴⁵ Science and Religion, *After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, p. 46.

⁴⁶ ポパーは、宗教に関する拡充講義の連講で、自分の前の講師であるマーリン・デイヴィーズと同じ題目、「道徳的人間と非道徳的社會」で講義を行ったが、その冒頭で、デイヴィーズの講義の発言、すなわち、「われわれのような社会においては、キリスト教徒が非キリスト教徒と協力しあわなければならないことは明白である」を絶賛し、次のようにコメントしている(この箇所は、『開かれた社会とその敵』には収められていない)。「この宣言は根本的である。キリスト教徒と非キリスト教徒だけではなく、白人や有色人、マオリ人やパケハ人〔ヨーロッパ系の非マオリ人に対するマオリ側の呼称〕、学者や素人、老人や若者などの間の協力精神こそが、現在の世界よりも少しでもより良い世界の建設に向けてなす措置にとって不可欠の前提条件である」と。さらに注目すべきは、この協力精神を「私が間違っていて、あなたが正しいかもしれない。そしてお互いの努力(common effort)によって、われわれはより真理に近づけるかもしれない」という態度のことだとし、この態度を合理主義の精神と呼ぶのだと述べていることである。Moral Man and Immoral Society II, *After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, p. 62. 傍点引用者。このモットーは、『開かれた社会とその敵』でも、批判的合理主義の核として使用されている。但し、後者では、「お互いの努力」が単に「努力」になっていて、「お互いの(common)」がなぜだかはわからないが消えている。実は、拙稿、Tolerant Rationalism では、寛容の観点から、このモットーの重要性を強調した(pp. 249-50)。晩年のポパーもこのモットーの重要性を再度、強調している。Karl R. Popper, *The Myth of the Framework*, ed. M. A. Notturmo, Routledge, 1994, 序文, pp. xii-xiii.

⁴⁷ デイヴィーズがキリスト教的観点からアプローチしたのと対比して、ポパーは、人道主義の観点からのアプローチであることを強調している。Moral Man and Immoral Society II, p. 62. 因みに、ポパーは、humanism と humanitarianism を同義的に使用している。

⁴⁸ ポパーは、その具体例については、コルナイの著書を読むように勧めている。Aurel Kolnai, *The War against the West*, Gollancz, 1938.

る⁴⁹。ポパーによれば、科学理論と宗教的イデオロギーの大きな相違は、次の点にあるという。すなわち、あらゆる科学理論は、真に革命的な進歩に至るような革命的な批判にさらされるが、他方、宗教的イデオロギーは独断的であり、したがって、宗教やそのイデオロギーを改革しようとする試みは必ず不和一宗派間の分裂や権力闘争に至る。その逆もまた真で、革命的な批判や革命的に新しい観念が深刻な不和や権力闘争に至るところではどこでも、科学精神が不在だったにちがいない。科学精神の占める場所が、宗教的、独断的イデオロギーでは剥奪されていたにちがいない。そして、科学の精神は、批判と反権威主義の態度にあるという。科学では、科学精神（批判と反権威主義の態度）がかなり常態であるのは確かだとしても（この精神に反する態度も当然、散見されるのであって）、科学精神は科学ではないことに注意すべきである。したがって、科学の領域以外にこの基準を適用しても他領域への侵害でもないし越権行為でもないだろう。この基準を用いると、邪悪な宗教（宗教のふりをした宗教的イデオロギーなど）と良い宗教を見極めることができるかもしれない。

これと関連して、宗教の選択に関して重要な論点をポパーは提起している。それは、強制の有無である。ポパーは、西洋世界で起きた古代から近代に至るまでの主要な宗教戦争や迫害に言及し、次のように述べている⁵⁰。

ヨーロッパにおける宗教戦争や迫害によって、心から誠実に保有されしかも自由に採用される信仰だけが人間的価値ないしは宗教的価値をもつのだという理解がようやくもたらされた。…その結果、ひとびとを強制的に改宗させる試みは無益で自滅的で遂行不可能だということ、一人の人間の確信（convictions）を単に寛容するだけではなく、尊重する態度も採用しなければならぬということが、プロテスタントもローマ・カトリックも同様に、万人にとって明白となった。

すなわち、歴史的教訓から宗教戦争や迫害の過ちを学んだ上記の知恵を無視し排除しようとする宗教は、ポ

パーによれば、悪い宗教だということになるだろう。

こうしてポパーは、道徳的責任（moral responsibility）、良心（conscience）の重要性を強調する。道徳的であるか否かは、宗教や宗教的権威の戒律（命令）に従っているだけでは十分ではないと指摘し、われわれは道徳的責任を他者に転嫁することはできず、自分の行うすべてのことに責任があり、したがって、当然、宗教の選択に対しても責任がある。われわれは、この観点から宗教を見つめ、良心の語りかけを自問しなければならず、「われわれひとりひとりの良心こそが最高法廷（ultimate court）」だと主張する。ポパーの結論は、こうである⁵¹。

宗教の領域と道徳的問題の領域は大部分一致する。しかし、だからといって、宗教的であることがひとを道徳的にするわけではない。邪悪な宗教も存在する。われわれの良心に基づく自分自身の決定だけが、正しい宗教と間違った宗教を区別するのに役立つだろうと。

他方、ポパーは、『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスの見解に言及し、批判的合理主義を良い宗教として描きもしている⁵²。

『ソクラテスの弁明』は、われわれはいかにほとんど何も知らないかを自覚すべきであり、そして、あらゆる理論や信念（beliefs）が受けるべき批判的議論によってわれわれは学ぶことができるという謙虚な見解が特徴の「批判的合理主義」の最初のもっとも偉大な宣言（manifesto）である。この批判的合理主義は、人気がある宗教（popular religion）になりうるような見解ではあまりなかったが、西洋思想（や西洋科学）に対するその影響には測り知れないものがある。

上記のような意味では、ポパーは、批判的合理主義という宗教の信仰者（a man of faith）といえるかもしれない⁵³。ところで、これまで論じてきたポパーの宗教観はパブリックなものであったし、批判的合理主義は、非

⁴⁹ ポパーにとって、イデオロギーは、宗教的イデオロギーだけではなく、しかもその特徴は他のイデオロギーにもあてはまるが、宗教的イデオロギーを用いて説明しているのが、宗教的イデオロギーがその特徴を体現しているのであろう。The Status of Science, *After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, p. 258.

⁵⁰ The Open Society and the Democratic State, *After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, p. 236. 傍点は原文イタリック。ポパーは、他者の確信を尊重することは、批判を差し控えることを意味するものではなく、むしろ、その反対だと付言している（pp. 236-7）。ポパーにとって、批判は尊重（敬意）の表明、ひいては人間の尊厳の尊重の証なのである。

⁵¹ Science and Religion, *After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, p. 47-8.

⁵² Plato (1968), *After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, p. 222. 「あらゆる」の傍点は原文イタリック、それ以外の傍点は引用者。批判的合理主義自体も独断的に受容されるのではなく、批判的議論にさらされるのは当然だとみなされている。注 46 で言及したポパーの序文参照。Popper, *The Myth of the Framework*, xii.

⁵³ ポパーは、ポパーの遠縁にあたり友人でも師でもあるユリウス・クラフト（1898-1960）の追悼文の最後を、次のように締め括っている。「クラフトは、この〔合理性の〕伝統の生き残りのために人生のすべてをかけて働き、戦後〔第二次世界

合理主義者以外は、さまざまなどんな特定の宗教を保持している（あるいは保持していない、さらには反対している）ひとびとでも採用可能な立場であった。

そこで、最後になるが、ポパーの内面に少し立ち入って、主として、キリスト教とユダヤ教の観点から、ポパー個人の信仰を覗いてみることにしたい。それには、注5で言及した、生前には公表しないことを条件に、神に関する質問にポパーが応じたインタビュー、「カール・ポパーの神について：エドワード・ツェリンのインタビュー（1969年/1998年）」⁵⁴がおおいに参考になる。ポパーが、イエスをキリストとはけっして呼ばなかったことに言及した⁵⁴、無神論や不可知論についても言及した⁵⁵、さらには、神学の有無についても言及した⁵⁶ので、それらを除き、神に関するポパーの注目すべき見解を、傍点を付しながら抜き書きすることにしよう。神に関するインタビューに対して、ポパーが、自分の内面の信仰を嘘偽りなく誠実に吐露していることが伺える応答になっている。

1. もし神が存在し私の感謝の気持ちを何らかの感謝すべき人格に集中させることができるとすれば、喜ばしいことです。悪しき哲学者たちや悪しき神学者たちが生み出した混乱状態（mess）があるにしても、この世界はすばらしい世界です。
2. 多神論にも賛同できる点が多々あるにしても、一神論は哲学的にも情緒的にも多神論より優れている。
3. 最善の宗教は神に関してとても曖昧でしかもうまい具合にそうなので、テストしうる、接触可能な（tangible）何ものかが存在するなど主張することはほとんどできません。その存在は、ただわれわれの心情に訴えるものです。宗教はテスト可能である限りにおいては偽だと思われまます。非難しているわけではありません。宗教は科学ではないのですから。
4. われわれは神の前では裸で立っています。ある意味、それはまったく申し分のないことです。
5. 神に関するどんな議論も、ある意味、どういうわけか嫌な気持ちになるのです。私が人生の賜物と呼べる

ものを見いだすと感謝の念をもちますが、その感謝の念は何らかの神の観念と同調しています。しかしながら、それについて語ろうとした瞬間、神について語ろうとしていることで神に対して何か悪いことをしているのではないかと狼狽してしまうのです。

6. 私の妻はユダヤ系ではなかったのですが、子どもをもたないことに決めました。もしかすると臆病な選択だったかもしれませんが、ある意味では、正しい決定だと思っています。子どもをもたない選択は、神に対する反抗の一種です。どんなに最悪の事態においてもひとが勇気を保ち続けることができるとすれば、それは神を擁護する議論になるでしょう。精神を破壊する強制収容所の拷問にどんな人間でも耐えうるとは私には思えません。
7. 根本悪とは、もともと勇敢でもともと善良な人間ですら耐え切れず精神的に壊れてしまうようなことが人間に降りかかることです。カントが根本悪について語った際、何か具体的なことを念頭に置いていたとは思えません。ヒトラー以前において、根本悪が何を意味したのか私には想像できないのです。
8. 私を神への反抗に向かわせ、神あるいは神のようなものの存在に疑念をもたせ、さらに、神についてひとは語るべきではないなどと私をますます確信させてしまうものが悪です。

順序は後先になるが、先ず目を引くのは、子どもをもたない選択を神に対する反抗としてポパーが捉えていることである。この気持ちがキリスト教の信仰から生じるとは考えられないだろう。イエスは独身で子どもはいなかったし、カトリックの聖職者は独身でなければならないからである。他方、ユダヤ教の613の戒律のうち、聖書で最初に数えあげられる戒律が、「産めよ増やせよ」（創世記1:28）であり、ユダヤ教の宗教的指導者ラビたちも結婚し子どもをもつことが義務である。

ポパーの神概念は曖昧（しかも、明確化すると反証されてしまうので、曖昧なほうがかえって望ましいとポパーはみなしているふしがある）だが、上記の神に関する

大戦後〕は、その伝統の再生と再確立のために働いた。かれは、知的責任、合理性、そして真理のための闘士として一生を捧げた。かれはけっして信仰（faith）を失わなかったし、けっして希望を捨てなかった（He never lost faith, and he never gave up hope）」と。クラフトは、哲学雑誌、*Ratio* を立ち上げた人物である。Julius Kraft 1898-1960, (1962), *After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, p. 24. 傍点引用者。ポパーが、ここで信仰（faith）を称賛の言葉として用いているのは明白である。おそらく、ポパーも、知的責任、合理性そして真理のために一生を捧げた信仰者（a man of faith）だったのではなかろうか。

⁵⁴ V節（1）で、宗教的信仰主義に言及した際、キリスト教においては、イエス・キリストの信仰が不可欠で、使徒信条の真理を信じるという信仰告白をしない限り、キリスト教徒として認められないとすれば、キリスト教は信仰主義であると述べたが、この基準に照らすと、かりにポパーがキリスト教特有の価値に魅力を感じているとしても、ポパーは、本当のところキリスト教徒ではないことになるだろう。

⁵⁵ 注8、IV節（1）、V節（2）参照。

⁵⁶ V節（2）参照

る発言から辛うじて浮かび上がってくるのは、スピノザのような汎神論の神（神即自然）ではなく、超越的で全知で善なる唯一神でしかも感謝の対象となりうるが、しかし隠れた神のようだということである。

ところが、ヒトラーの出現によって、根本悪が現実のものとなってしまったという認識がポパーに生まれた。これによって、神に対する不信・疑念がポパーの脳裏を

かすめた。その結果、ポパーは神に対してアンビバレントな状況に陥ったのではなからうか。ホロコーストの体験によって、ユダヤ教を棄てたり、無神論者になったりしたユダヤ人は確かに多い。しかし、ポパーは、無神論者にはならず不可知論者にとどまった（しかしながら、神を探求する不可知論者ではない）。