

筑波大学博士（学術）学位請求論文

ネットワーク時代における「個人主義」と「集団主義」

—オープンソースの運動と「情報共有」についての科学論的分析—

飯高 敏和

2008年度

ネットワーク時代における「個人主義」と「集団主義」
—— オープンソースの運動と「情報共有」についての科学論的分析 ——

目次

はじめに	p. 1
1. 「情報共有」の特性は、 伝統を通じた知識の共有であることを明らかにする	p. 8
1.1 ポパー理論の特性とその受容	p. 11
1.1.1 『批判と知識の成長』におけるポパー	p. 12
1.1.2 その後のポパーに対する評価	p. 16
1.1.3 反証可能性についての議論の応用可能性	p. 20
1.2 ポパー理論における情報社会論的議論	p. 24
1.2.1 「情報」と「情報共有」の特性	p. 25
1.2.2 ポパーの政治論と科学論の結びつき(「情報内容」を支える民主制)	p. 30
1.2.3 ポパーの民主主義とは	p. 33
1.2.4 反証主義理論から見た情報技術・情報社会論	p. 41
1.2.5 「情報共有」の重要性という観点から見た、 「伝統」と「責任」の概念	p. 44
1.3 ポパーの理論をどのように再編すべきか	p. 46
2. 「集団主義」はどのように「情報共有」を促し、 創造活動にプラスに働くか	p. 49
2.1 ソフトウェア開発についての研究の周辺	p. 51
2.1.1 政治的に見た「集団主義」の意義と「個人主義」の限界	p. 52
2.1.2 「集団主義」と情報・権限の共有のつながり	p. 59
2.1.3 「集団主義」のどこが評価できるのか	p. 65
2.2 現実のソフトウェア開発における「集団主義」と「情報共有」	p. 69
2.2.1 オープンソースの運動の特性	p. 72
2.2.1.1 オープンソースの運動の成り立ちについて	p. 73
2.2.1.2 伽藍とバザール	p. 81
2.2.2 オープンソースの運動についての先行研究	p. 85
2.2.2.1 オープンソースソフトウェア開発者の労働倫理についての研究	p. 86
2.2.2.2 「情報共有」を評価するオープンソースソフトウェア研究	p. 99
2.2.2.3 オープンソースの運動についての先行研究における「情報共有」	p. 103

2.2.3	オープンソースの運動における ,	
	「集団主義」と「情報共有」のプラスの効果	p.104
2.2.3.1	労働の動機としての「集団主義」.....	p. 105
2.2.3.2	開発水準を向上させるものとしての「集団主義」.....	p. 108
2.3	オープンソースの運動についての研究における , 「集団主義」偏重の問題.....	p. 110
3.	意思決定と「個人主義」.....	p. 113
3.1	「世間分析」を中心とした「個人主義」評価の研究.....	p. 115
3.1.1	「世間分析」の前提.....	p. 118
3.1.2	阿部の「世間分析」.....	p. 122
3.1.3	刑法学・犯罪学における「世間」.....	p. 129
3.1.4	「個人主義」の不在の影響は , 結局どのようなものか.....	p. 133
3.2	「情報共有」に寄与する個人主義的特性.....	p. 134
3.2.1	「通約不可能性」は原理的に存在しうるか.....	p. 137
3.2.2	我々が実際に「通約不可能性」と呼んでいるものは何か.....	p. 142
3.2.3	「通約不可能性」と「核アプローチ」.....	p. 144
3.2.4	「通約不可能性」はいかにして科学的発展に寄与するか.....	p. 147
3.2.4.1	ラカトシュにとっての科学の発展.....	p. 148
3.2.4.2	「核アプローチ」の観点から , 「情報内容」の議論をみる.....	p. 152
3.2.4.3	クーンのラカトシュ批判.....	p. 153
3.2.4.4	責任意識に支えられる「情報内容」の増加.....	p. 156
3.2.5	近代的「個人主義」の特徴としての「通約不可能性」.....	p. 158
3.3	科学的発展における「個人主義」の役割.....	p. 160
4.	ネットワーク時代における「個人主義」と「集団主義」のあり方.....	p.164
4.1	制度発達と科学的知識の成長に不可欠な「責任」の概念とその問題.....	p. 165
4.2	「集団主義」による逸脱行為防止の限界と「個人主義」の利点.....	p. 169
4.3	「集団主義」と「個人主義」を総括する.....	p. 178
5.	まとめ.....	p.181
	補遺 : 「集団主義」と「個人主義」は実際 , 科学的討論にどう影響するか.....	p.192

はじめに

本論文は、ネットワーク時代において注目をあつめているソフトウェア開発に着目した科学論の論文である。ソフトウェア開発では、オープンソースソフトウェアやフリーソフトウェア（厳密に両者を区別する場合もあるが、両者を一括してオープンソースソフトウェアと呼ぶ場合が多い。本論文でもそれに倣って、特に断りのない場合には、両者を合わせてオープンソースソフトウェアと呼ぶことにする）の開発が注目を集めている。本論文では、このオープンソースソフトウェアがとる開発方式が、従来の科学史・科学哲学が「現代的」としている様式とは多少ずれていることを強調する。オープンソースソフトウェアの開発方式は、従来のものと比較して、意識的な「情報共有」を志向するものになっている。そして、オープンソースについての研究とその周辺では、近代西洋の「個人主義」の限界を意識し、一種の「集団主義」が「情報共有」を促し、研究・開発を促進すると主張する研究が存在する。本論文では、この「集団主義」評価の立場をある程度認めた上で、「個人主義」のいくつかの重要な要素が科学的発展を支えていることを、科学哲学の理論と社会学的研究をもとに明らかにする。これによって、これからの社会における「個人主義」と「集団主義」のあり方について考察してみたい。要するに本論文では、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という先行研究で評価される論題を、科学論の立場から定義すると同時に、この論題を批判し、それに代わる大まかなモデルの提示を試みるのである。それに先立つこの序文では、先行研究の内容を簡単に見るとともに、本論文で用いる概念等についての解説を行う。さらにそれに続いて、本論文の構成などを解説する。

本論文では、科学論において大きな影響力を持つ T. S. クーンと K. R. ポパーによる科学的発展についての議論を参考にして、ソフトウェア開発を具体的な対象として分析する。この分析に際しては、「情報内容」と「適用範囲」の増大を科学の発展と考える、ポパーと関係が強い手法を採用して、特にオープンソースの運動に関連する論題を扱っていく。ポパーの理論に注目する理由は、ネットワーク時代のソフトウェア開発で注目されるオープンソースソフトウェア開発において広くとられている手法が、それ以前の手法に対するアンチテーゼになっていると同時に、ポパーがクーンと対立した際に浮かび上がった問題を意識したものになっているからである。ソフトウェア開発と科学論のつながりを論ずるためにまずポパーの科学論そのものを、クーンとの対立を意識して見てみる。本論文で問題にするポパーの科学論は、クーンのそれと同じく、20 世紀初頭の論理実証主義の動きへの反省にたって展開されている。つまり、科学（科学的知識）を単なる「正しい命題の集合」と考え、それを単純に積み上げることを科学の発展と考えること、もしくはそれに準じる考えに、ポパーは疑問を投げかける。両者は、例えば「コペルニクス革命」などのような、それ以前の科学を根本的に変えてしまうような変化の事例に注目する。この事例にあるような根本的な変化に注目すると、新しい理論が古い理論に単に正しい命題を追加しただけで成り立つものではないように見えるというのである。

本論文のキーワードである「情報共有」の重要性も、上のように累積的でない科学観からすると、非常に明確になる。特にポパーの科学観に従うと、科学的知識が社会的に共有されて、それをめぐって経験に基づいた批判的討論が行われることによって、科学的知識の内容が増加していくことが発展とされるからである。

このようにポパーは、科学の単純な累積的発展というものに疑問を差し挟んでおり、この点でポパーの立場はクーンのそれと共通するのだが、科学論ではむしろ両者の違いが強調される場合が多い。この違いというのは、合理主義と非合理主義、理想主義と現実主義をめぐりものである。この両者の間では、1960年代から70年代にかけて激しい論争が交わされたが、このよく知られた論争において、合理主義と非合理主義、理想主義と現実主義の対立を見ることができる。こうした論争があまりにも有名であるためか、伊勢田(2003)などの科学哲学の入門書では、クーンの科学論は現実主義の主張として紹介される。他方で、ポパーの主張は、合理主義ではあるが、非現実的・理想主義的なものとして紹介される。少なくとも実際の論争における両者の対立のポイントは、科学者が従うべき枠組みや規範といったものの重要性である。論争で問題になる Kuhn (1996) などにおいては、基礎理論を伴ったこのような枠組みや規範が成立した状態の科学は、「通常科学」と呼ばれ、ある意味で科学の成熟した状態とされる。これに対して、このような枠組みの移り変わりが、「科学革命」と規定される。Popper (1970) は、科学において「通常科学」と「科学革命」に見られるような発展のむらがあることには完全に同意している。問題になるのは、Kuhn (1996) が規範に従った「通常科学」に積極的な評価を下す点である。この点は、Popper (1970) などでは無批判性の擁護と見なされる（もっとも、ポパーは後に、こうした批判が誤読に基づいていたこと認めている）。このように「通常科学」が好ましいか否かについては評価が分かれる場合があるのだが、この通常科学論が現実の現代科学をかなりのレベルで言い当てていることは、よく指摘される。

ポパーの理論を通じて得られた知見を踏まえて、事例としてオープンソースソフトウェア開発の運動を取り扱いたい。ちなみに、Linux のようなオープンソースソフトウェアというと、単に無料で配布されるソフトウェアという印象をもたれがちであるが、本論文ではソースコードを公開して配布されるソフトウェアをさすこととする。オープンソースソフトウェア運動成立の背景の一つには、1960年代から70年代にアメリカで盛んになった左翼的な政治運動もあるため、「無料で配布」することには一定の政治的な意義があるわけだが、本論文では非政治的な面に専ら注目する。本論文の指す非政治的な面とは、ソースコードが隠されることにより、ソフトウェアの品質が低下するという開発に関する見解である。ソースコードが隠されることのデメリットを考えて、ネットワークを利用してソースコードを公開・共有しながら開発を進めるという方式が注目されるようになったのである。そして、このソースコードを公開・共有する利点を強調する見解に基づいた開発が、大きな成功をおさめているのである。このようにオープンソースソフトウェア開発の運動というものは、コンピューターサイエンス（特にソフトウェア開発）という分野におけるネッ

トワーク化に対応した大きな変化というものを物語るといってよかろう。

ここで思い出すべきは、クーンの「通常科学論」に対する評価である。ポパーとの対比でクーンの「通常科学論」を現代科学の現状を言い当てたものとして評価したのは、M. マスターマンであった。問題の Masterman (1970)は、Kuhn (1996)の概念定義の曖昧さを批判する内容であるが、それと同時に実際の自然科学者の立場から、クーンの「通常科学論」を現実主義的なものとして擁護するものになっている。ここで問題になるのは、Masterman (1970)がコンピューターサイエンスの立場から「通常科学論」を擁護していることである。この Masterman (1970)は、Kuhn (1996)のポストスクリプトで注目され、野家 (1998)などでは「通常科学論」が現代科学の現状を言い当てていることの根拠として挙げられている。言ってみればコンピューターサイエンスの実情というものは、この博士論文が書かれている時点での科学論の中で影響力の強い立場が有力な主張の根拠にしているものなのである。

例えば野家 (1998)で描かれる科学の実情とは、特に冷戦の際のコンピューターサイエンスにおいて典型的に見られた、閉鎖的で官僚的な軍事技術の開発に動員される研究者の姿である。こうした閉鎖的で技術開発と結びついた科学の中に、ある種の「現実的な現代科学像」が見出されたのである。だが、こうした閉鎖的な傾向が一般化し、開発の水準に悪影響を与えるようになったことが、オープンソースの運動のひとつの契機になっている。つまり、科学論が現代科学を語るものと規定していた分野における大きな変化を、オープンソースの運動は物語る、と本論文では考えるのである。このため、オープンソースの運動に注目することには、科学論的に見ても意義がある。

他方において、Merton (1968)などの科学社会学的研究でも、研究者としての社会的評価以外には見返りを求めずに、公共物として研究成果を捉えるエートスが重視されるのであるが、実際の技術の現場では、著作権などの壁に阻まれてしまう点が指摘される(Merton 1968: 612)。つまり「本来は共有されるべき研究成果が共有されない現実の状況が、特に技術的色彩の強い分野で見られる」という考えは、かなり広く見られるのであるが、オープンソースの事例は、そのような現状認識に変革を迫るものと言えるのである。

上のようにネットワーク化に伴う変化を見るうえで重要なオープンソースソフトウェアであるが、これについての学術的な研究としては、Himanen et al. (2001=2001)が比較的知られている。Himanen et al. (2001=2001)が影響を受けた現代社会の独自性を強調する研究（ネットワーク社会論・情報社会論）では、オープンソースソフトウェア開発者たちの労働の動機やオープンソースソフトウェア開発コミュニティのあり方が、これからの社会を占う上でのモデルケースとして注目される。例えば、M. カステルも、ネットワーク社会におけるイノベーションのあり方について述べる際や、ネットワーク社会における文化について語る際には、オープンソースソフトウェア開発のコミュニティを引き合いに出すことが多い(Castells 2000: 45-58; 371-385)。だがこれに対して、Himanen et al. (2001=2001)では、さらに踏み込んだ分析がなされる。この Himanen et al. (2001=2001)

における P. ヒマネンは主に、無料でソフトウェアを配布する人々の労働倫理の特殊性を論じている。ヒマネンの論の中では、分業化に対応した官僚的な労働観がネットワーク時代には甚だ問題のあるものになることが、専ら話題にされる。そしてヒマネンは、ネットワーク社会に対応した労働倫理を、オープンソースソフトウェア開発者たちがしばしば自らを「ハッカー」と呼ぶことから、「ハッカー倫理」と呼んだ（ここでいう「ハッカー」とは、「ネット上で不正行為を行う人々」の意味ではない）。

主に「仕事を楽しむ」という労働倫理に注目するヒマネンの指摘に対しては、Castells (2004)などでも批判がなされる。本来であればオープンソースソフトウェア開発は、ネットワーク社会の創造活動における積極的な「情報共有」の必要性を考える上でのモデルケースになりうるのだが、これに対する分析が不十分であるというのである(Castells 2004: 54)。このようにソースコードを積極的に公開し、「情報共有」を志向するオープンソースソフトウェアの開発方式は、ネットワーク社会に対応した研究・開発の方式とされるといってよからう。これを裏打ちするように、Raymond (1999a)のような現実のオープンソースソフトウェア開発の活動に影響を与える論稿では、ソースをネットで公開して、多数の開発者が参加して、研究・開発を行う方式の利点が強調される。こうした「情報共有」の利点を強調する現象は、「通常科学論」がどちらかといえば官僚的で閉鎖的な研究・開発のあり方を容認するのとは、非常に対照的である。このネットを通じた「情報共有」を可能にするものとして挙げられるのが、「集団主義」である。

オープンソースソフトウェア開発者というと一般に、非主流派を好む極端な個人主義者と考えられがちである。だが、上で挙げた E. レイモンドのような実際のオープンソースソフトウェアの運動を主導する立場の開発者によると、他人志向や評判の重視といった個人主義と対立する傾向が、オープンソースソフトウェアの運動の背景には存在するという。レイモンドの見解は、労働の動機としての評判を重視するだけではなく、開発の水準が維持される背景としての評判原理に注目したものである。つまり、ボランティアの開発であっても、評判を重視する傾向があるため、いい加減な態度が抑制されるというのである。同様の見解は、Linux で知られる L. トーバルスの著作の中にも見ることができる(Torvalds and Diamond 2001=2001)。

こうした他人志向の協調主義の重要性をうったえる見解が表明される際には、情報社会論について言及されることはまれであるが、この広い意味での「集団主義」擁護の見解の背景にある基本的認識は、情報社会論では以前から指摘されている現象である。情報社会論の一部では、例えば Bell (1960)などにも見られるように、かなり初期の段階から、地域コミュニティに見られるような自発的組織に存在する協調主義・共同主義が注目を集めている。こうした他人志向の協調主義は、広い意味では「個人主義」と対立する「集団主義」に区分されるが、Bell (1960)ではむしろ積極的に評価される。このような「コミュニティ的協調主義」の意味での「集団主義」は、社会の大規模化・複雑化に伴い人間が画一化・大衆化することに対抗する手段として規定される。さらに時代が進むと、例えば

Fukuyama (1995)や濱口 (1996)などでは、従来のような人間の心理的な面に加えて、生産活動・創造活動一般に対する実際の影響という点で、従来の西洋的個人主義のあり方に疑問が出され、上のようなプラスの意味での「集団主義」が注目されるようになる。こうしたプラスの意味での「集団主義」の背景になる信頼関係に依拠することが、ネットワーク型の組織を円滑に動かすのに有効であるというのである。これは、共同作業をする人々との信頼関係が築きにくい環境では、明示的だが柔軟性に欠ける規則により、多くの規制をかけねばならず、社会的コストが増大することと関連している。少なくとも、Fukuyama (1995)の記載の一部を見ると、こうした信頼が成立するとともに、共同作業を行う末端の成員に広く情報と権限が共有されることも、円滑な活動には不可欠である。そして、情報社会論の周辺における「集団主義」評価の研究では多くの場合、日本的組織が、このような「集団主義」の生産的な面を見るための実例として取り扱われる。

情報社会論の一部のように政治的な観点もからめて「情報共有」を見る考えは、Lessig (1999=2001)や Lessig (2004)のようなオープンソースの運動について直接問題にした研究にも見ることができる。Lessig (2004)のような研究では一つに、従来は地域のコミュニティーを主にベースにしていた政治的討論を行う組織体が、オープンソースの運動と同様に、地理的制約をこえて自由に発達しうることが注目され、そこにネットワーク化以前の政治との違いを見ている。この考えに従うと、これまでも政治的に重要であった政治討論を行う組織が、さらに地理的制約をこえてグローバルに組織化される可能性もうかがえるのである。こうした状況においては、「情報共有」を促し、それを活用するための自発的組織の重要性が増してくることが考えられる。そしてそれだけに、自発的組織の形成の背景になる「集団主義」について深く論じることの有効性をうかがい知ることができる。さらに Lessig (1999=2001)などがモデルにしているオープンソースの動きを、上記のような「集団主義」の重要性との関係で理解するために、『「集団主義」が「情報共有」を促し、創造活動にプラスに働く』という論題に注目することの利点を、見て取ることもできる。

以上のように、本論文で取り扱う先行研究に登場する「集団主義」という言葉は、いわゆる「全体主義」などとはことなり、多くの場合は「コミュニティー的協調主義」を意味する。だが、このように幅広い概念である集団主義を、先行研究との関係で総称する必要がある場合には、「」をつけて「集団主義」という語を用いる。

オープンソースソフトウェア運動についての研究の周辺を概観すると、「個人主義」の限界を指摘し、「コミュニティー的協調主義」の意味での「集団主義」を擁護する立場をよく目にする。そしてこうした「集団主義」擁護の研究では多くの場合、日本的な組織が一つのモデルとして挙げられる。特に、Fukuyama (1995)やその影響を受けた濱口 (1996)では、日本はある意味での先進的な文化を有した国として扱われる。これに対して、1990年代以降の日本においては、日本における「個人主義」の不在を問題視する研究も一部に見られる。上で見た「個人主義」の限界を強調する先行研究を、本論文でも一定のレベルで評価するのだが、それだけに、このような「個人主義」の不在の問題にも注目する必要がある。

と本論文では考える。さらに特に Himanen et al. (2001=2001)や Torvalds and Diamond (2001=2001)では、オープンソースソフトウェア開発者たちの研究・開発に対する姿勢が、あくまでも近代的意識の延長として成立するものとされる点も、重要であろう。このため、「そもそも日本において近代的な個人主義が成立していない」と考える立場は無視できない。

「集団主義」擁護の研究の隆盛ゆえに、その問題点を見る必要があると考え、本論文では特に、阿部謹也や佐藤直樹による「世間分析」に注目する。「世間分析」によると、日本においては西洋的な自立した自己が十分に確立しておらず、その代わりに具体的な人間関係の環もしくはその持つ一種の集団圧力の影響が強いという。そして、こうした人間関係の環や集団圧力が、「世間」と呼ばれる。「世間分析」では、この「世間」の影響が強く、自立した自己が成立しているとは言いがたいのにも拘らず、あたかも日本でも自立した自己が成立しているかのように物事を論じることが、強く批判される。特に阿部による「世間分析」は、日本の特に人文社会科学を批判する側面が強く、後期のものになると大学制度全般の批判にもなっている。そして、西洋的個人主義が科学に対して演じた積極的役割を強調するものになっている。このため、科学論をベースとした本論文にとっては、非常に都合のよいものになっている。

一方で、「世間分析」を扱う上での問題と思われることもある。その第一は、「世間分析」においては、「世間」の定義や「個人主義」の定義が曖昧であることである。そして第二が、特に阿部による分析が本当に日本で深刻な事態を言い当てているものであるという根拠が不十分なことである。本論文の分析で明らかになるように、これらの二つの問いは、連動するものである。こうした問題を深く考えるために、佐藤による研究を踏み込んで見てみる。この佐藤による研究は、犯罪学・刑法学をベースにしたものであり、日本で具体的に制度的対応が必要とされる事態について論じたものである。このため、日本で特に深刻になっている事態を実際に踏まえたものであるように思える。ここでいう「日本で特に深刻になる事態」を見るためのポイントは、離婚や殺人といった、西洋においては「自立した自己」により行われるような重要な意思決定であっても、日本においては「世間」という具体的な人間関係の環が持つ影響でなされることである。重要な意思決定が専ら、いわば場の雰囲気によってなされるわけである。このために、結果的に大きな問題がおきても、問題の決定のなされた理由が、少なくとも整合的には分からなくなるのである。

こうした意思決定という側面から「世間」と「個人主義」を見ると、これらの概念をある程度明確にすることができよう。この場合の「世間」とは、特に意思決定に影響を与え、結果として意思決定の理由を隠蔽してしまうような「人間関係の環」、もしくはその影響力ということになろう。そして、「個人主義」というものは、自己中心主義とははっきりと異なり、意思決定に責任を持つ性向ということになろう。こうした意味での「個人主義」は、常に社会といった普遍性のあるものと対になるもので、こうした普遍性のあるものに対して、意思決定の理由を表示していくものである。このように日本における「個人主義」の

不在と、強力すぎる「人間関係の環」の問題を突き詰めて論じることは、Fukuyama (1995) や濱口 (1996)のように西洋的個人主義とは対立する日本的性向を「先進的なもの」とする研究の隆盛を見ると、一定の意義があるものに見える。なぜならば、このような議論を展開することで、これからの社会で必要とされる「個人主義」と「集団主義」のあり方を考察する手がかりになる、と考えられるからである。

上のように、本論文でいう「個人主義」は専ら、「自立した自己と普遍的なものや社会の二元論」や「意思決定に責任を持つ性向」を指す。だが、本論文での語の用い方では、このように広い概念を、先行研究との関係で総称したい場合には、「個人主義」と「」をつけて表記することとする。世の中一般で言われる「個人主義」や「自立した自己」やそれと対をなす「普遍的なもの」が実体として存在するかどうかは別として、これらの存在を想定した行為がどのようなものなのかを、「世間分析」のような先行研究を通じて、本論文では描写する。そして、この描写により浮き彫りになった特徴を、ポパーやクーンの議論、特に「情報内容」と「適用範囲」の増大を科学の発展と考える視点から、なるべくひいた目で理論的に見てみたい。

「個人主義」と「集団主義」の問題を見るに際して、本論文ではポパーとクーンの共通性に注目する。これは専ら、両者の一次文献を見る限りでは、互いの共通性を指摘する記載が多いためである。そして、特に合理主義と非合理主義といった対立軸については、Kuhn (1970a)やPopper (1994a)における記載からすると、有効な切り口であるかには疑問が持たれる。つまり、クーンはかなり早い段階で、自説が科学の発展を否定するような類の非合理主義ではない点を指摘している。他方で、ポパーの側も、その「通常科学」批判が誤読に基づいていたことを認めるようになる Popper (1994a: 63)。このようなポパーとクーンの親和性をうかがわせる資料を踏まえて、本論文ではむしろ、クーンの主張には理論的に、ポパーの主張を補うような側面があることに注目する。そして、ポパーの主張を専ら「潜在的な反証可能性」としての「情報内容」と理論の適用範囲についての議論から解釈し、ポパーの弟子のラカトシュの主張との違いを基本的に無視する形で、筆者は主張を展開する。

具体的には、本論文では「通約不可能性」に注目する。クーンは異なる枠組みや伝統の間の食い違いが、相互理解を困難にすることをさして、「通約不可能性」と呼ぶのだが（本論文の中で示すように、クーンにおける枠組みや伝統の概念が曖昧であるために、「通約不可能性」でさす内容も、研究によって若干のずれがある。だが、大まかには上のような意味で捉えても、間違いあるまい）、これは多くの場合、科学者共同体に現実に見られるある種の非合理的な性向と解釈される。言ってみれば、この「通約不可能性」の強調も、科学者共同体の実態を描くための現実主義的手法の一環と見なされるのである。だが他方において、1990年代後半以降の科学哲学や科学史の研究では、こうした「通約不可能性」が実際の科学に大きな影響を与えることには、疑問が差し挟まれることが多い(Chen 2000; Galison 1997)。本論文ではこの「通約不可能性」に疑問を差し挟む傾向も踏まえて、クーンによる「通約不可能性」テーゼを、現実主義的な主張とは捉えない。本論文ではむしろ、

クーンの指摘する「通約不可能性」が、規範的意義を持つことに注目したい。つまり、クーンの強調する「通約不可能性」には、あるべき科学を示唆する側面があるのではないかと本論文では考えるのである。具体的には、「通約不可能性」が理論選択上の意思決定に伴う責任の必要性から生じてくるものと考えて分析する。理論選択上の責任を重視することが、科学理論の発展を支えるという側面があるというのが、本論文の立場である。つまり、「通約不可能性」を生み出すような社会的背景が、同時に近代科学の飛躍的な発展を理論的に可能にした側面があることを指摘するのである。

上のようにポパーとクーンの理論を整理した上で、本論文では、「世間分析」で浮き彫りになった、「世間」の雰囲気が無責任に決定がなされるような、結果的に意思決定の理由が言語的・整合的に分からなくなるようなケースを想定する。このようなケースでは、クーンやポパーの科学観に従うと、科学が進歩することはなくなってしまう。これは、クーン等の科学観に従うと、科学の進歩は正しい知識の単純な累積ではなく、理論がより包括的なものに移り変わることによってなされるからである。新しい理論が古い理論より包括的であるということが何を指すのかというと、それは古い理論の未反証の部分が、古い理論は間違っているのにもかかわらず、なぜもっともらしく見えるのかが、新しい理論のもとで明らかになっていることである。ここで理論選択上の意思決定の理由が示されないことになると、新しい理論の下で古い理論がなぜもっともらしく見えたのかが分からなくなるのではないかと。このように考えると、社会に対して意思決定の理由を示す性向としての「個人主義」が、「情報共有」をベースとした科学の発展にとって非常に都合のよいものであることが見えてくる。

以下では、上記のような分析を、次のような手順で述べる。第一章ではまず、本論文の基本理論である「情報内容」についての議論を中心に、ポパーの理論を概観する。これにより、本論文のキーワードである「情報共有」の特性と重要性を明らかにする。続く第二章では、「集団主義」が「情報共有」を促し、研究・開発を促進するという考えについての先行研究を、特にネットワーク社会論や情報社会論、そしてオープンソースについての具体的研究を見ることで、概観・分析してみる。さらに第三章では、「世間分析」における「個人主義」への評価を足がかりにして、「集団主義」評価の論題を批判する。さらに第四章では、グローバルなネットワーク社会で必要とされる「個人主義」と「集団主義」のあり方について考察する。

1. 「情報共有」の特性は、「伝統」を通じた知識の共有であることを明らかにする

——科学論的分析——

この論文は、特にオープンソースの運動に注目した科学論である。オープンソースについての先行研究の中でも、この論文では特に、『集団主義』が『情報共有』を促進し、研究・開発のような創造活動にプラスに働く」という論題に注目し、批判していく。その中で、論題における「情報共有」というものの特性を、科学哲学のポパーの「情報内容」についての議論を情報社会論やネットワーク社会論といったオープンソースについての研究の周辺に引き付けて見ることで、この第一章では規定してみる。この章では、ポパー理論の受容史とポパーの取り扱う情報社会論的なテーマを見ることで、ポパーの科学観、特に批判的討論を通じた「情報内容」の増加を志向する科学観を基準にした場合には、社会的に共有される客観的な意味の世界というものを仮定して、その中で開かれた討論を通じて「情報共有」がなされることが、科学的発展の条件になっているということを、示してみたい。

ポパーの科学論、特にポパーとクーンの論争は、20 世紀後半からこの論文が書かれている現在に至るまで、大きな影響を持っている。このため、ポパーの受容史を見る上では、クーンの理論と分けて考えることはできない。このポパーとクーンについては、様々な解釈が存在するが、双方が 20 世紀初頭の論理実証主義の運動への反省にたった議論を展開したことには、疑いの余地がない。つまり、ポパーとクーンは両方とも、単に正しい知識を集積していくものとして科学を定義する立場を否定するのである。だが、このような累積的な科学観は、この章の中で示唆するとおり、オープンソースについての研究の周辺、情報社会論やネットワーク社会論の議論とむしろ整合的である。つまり、情報社会論やネットワーク社会論では、情報技術にともなう知識の集積とそれに基づいた政治のあり方が、多くの場合には論じられる。特に D. ベルの研究のような初期の情報社会論では、上記のような「正しい知識の集合」（科学的知識）を握ったものが、政治的実権を握るといった像が提示される(Bell, 1999)。

Bell (1999: 112)などに見られるように、クーンの理論については、情報社会論やネットワーク社会論ではよく参照されるのであるが、上で見たように、正しい知識の集積という考えを拒否する点において、クーンやポパーの理論は、情報社会論などとは整合的ではない。だが、ポパーについては、「科学に基づいた政治」といった情報社会論の一部のようなオープンソースについての研究の周辺と親和性の強い論題を取り扱っている。加えてポパーの理論は、クーンのそれに比べると、開かれた討論を重視するという形で、本論文で注目する「情報共有」を志向するものになっている。このためこの章では、「情報共有」をめぐる議論で「情報」がキーワードになっていることを考えて、ポパーの理論のうちでも「潜在的反証可能性」の高さを「情報内容」の量と同一視し、「情報内容」を増やし「理論の適用範囲」を拡大することを、科学の発展として評価する理論に注目する。ポパーは、情報社会論と共通する論題を多く取り扱っているわけだが、特に「情報内容」や「理論の適用

範囲」の拡大といった観点から、これらの論題についての議論を本論文で見直すことで、「正しい知識の累積」という概念に依拠しない形で情報社会論的論題を取り扱うことの有効性を示したい。

他方において、問題の「情報共有」に関しては、ポパーとクーンの科学論における受容史を見ると、科学論におけるリアリズムというものを見る上で、決定的に重要なものであることが分かる。冒頭でも示唆したとおり、両者の間での論争の背景には、冷戦期におけるコンピュータサイエンティストをはじめとする科学者たちが機密性の高い軍事技術に動員され、無批判・相互無関心・官僚的で閉鎖的な研究・開発を行う状況があった。このようなある意味で「情報共有」がなされない科学の状況を、現実的であると考えたのがクーンであるという解釈には、非常に根強いものがある(野家: 1998)。これに対して、特に基礎研究に典型的に見られるような、開かれた討論を重視する立場からポパーは、一時期はクーンを批判したのであった。このポパーによる批判が注目されて、ポパーに対しては、理想主義的ではあるが非現実的という評価が下される場合がある(野家: 1998)。後の章で見るように、本論文は必ずしもポパーとクーンを対立するものとしては考えないわけであるが、上のようなポパーとクーンの対立構図の解釈は、非常に一般的な解釈であると同時に、どのようなスタイルの科学像を現実主義的なものとするかということに、大きく影響している。序文でも示唆したことであるが、ネットワーク社会においては、特にソフトウェア開発では、「情報共有」を志向するようになり、それ以前は現実的とされた閉鎖的な研究・開発のスタイルが行き詰まりを見せている。このスタイルの変化の中に、本論文でオープンソースの運動を取り扱う科学論上の意義があるのである。こうしたオープンソースの運動と「情報共有」の科学論上の重要性から見ても、オープンソースの運動の創造性の背景を示唆する『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動(研究・開発)にプラスに働く」という論題の意義を推測できる。

この第一章では、上のようなオープンソースの運動を取り扱うことの意義も鑑みて、ポパー理論の受容史を紹介する際には、ポパーとクーンの論争に特に目を向ける。両者の論争の行われたコロキウム論文は、『批判と知識の成長』"Criticism and the Growth of Knowledge"という書籍にまとめられているので、本論文でポパーの受容史を取り扱う際には、この『批判と知識の成長』に主に依拠したい。クーン自身はこの『批判と知識の成長』において既に、ポパーとの基本的一致を主張しており、ポパーは後の Popper (1994a)においてクーンへの批判を撤回しているので、本論文全体では両者の対立を決定的なものとは考えないわけだが、両者の対立を強調する解釈の中に、少なくとも日本においては有力と思われるポパーへの受容の仕方が見られるので、この第一章ではそれも紹介したい。

なお、ポパーの理論をクーンに近づけて解釈した人物として日本では、ポパーの弟子の I. ラカトシュが知られている。また、本論文が理論の骨子としようとしている「情報内容」や「理論の適用範囲」についての考えは、ポパーとラカトシュに共通するものである。こうした本論文の基本理論の特性に加えて、本論文全体ではポパーとクーンを必ずしも対立

するものとは考えないこともあるので、ラカトシュとポパーの違いについては、本論文の全体の流れからすると無視のできるものである¹⁾。

この第一章では、上記のような背景の議論を追うことで、社会的に共有される客観的な意味の世界というものを仮定して、その中で開かれた討論を通じて「情報共有」がなされることが、ポパーの科学観を基準にした場合の科学的発展の条件になっているという像を示してみたい。そうした像を示すにあたり、この章では次のような手順で論を展開する。先ず 1.1 においては、特に『批判と知識の成長』に注目し、ポパーの一般的な受け入れられ方の解説を試みる。それに続く 1.2 においては、ポパーの「情報内容」についての議論を概観した上で、情報社会論と共通した論題をポパーが取り扱っている様を分析してみる。最後の 1.3 においては、問題の「情報共有」の意義を浮き彫りにする。それと同時に、ポパーと情報社会論に共通する論題を見ていくと、「情報共有」をベースとした科学的発展に重要なポイントとして、「開かれた社会における責任」というものが浮かび上がることを示唆したい。

1.1 ポパー理論の特性とその受容

この章では、科学的発展の条件を形成するという「情報共有」の特性と意義を、ポパーの「情報内容」についての理論をもとにして、明らかにしようとしている。それに先立ってこの 1.1 においては、一般的に見たポパー理論の特性を示すことを試みたい。この試みに際しては、特に日本におけるポパー受容に対するポパーとクーンの論争の影響を意識して、両者の論争をおさめた『批判と知識の成長』に注目して論を展開したい。本論文の見解では、「クーン＝非合理主義・現実主義」と「ポパー＝合理主義・理想主義」という対立図式を理解は、この『批判と知識の成長』における議論の影響を受けている。こうしたことを踏まえて本論文では、この『批判と知識の成長』を機軸にして、ポパーの理論を概観する。

『批判と知識の成長』に収められた議論は、クーンの主著である『科学革命の構造』”The Structure of Scientific Revolution”においてポパーが批判されたことに端を発する。この Kuhn (1996)の主張について、1965 年 7 月の科学哲学国際コロキウムにおいて、議論が交わされた。以下で取り扱う『批判と知識の成長』は、このコロキウムをもとにしたものである。この節ではそれに加えて、次の節で扱う社会論を意識して、ポパーの理論が広い分野で応用可能であることを主張するポパー受容を概観する。こうしたポパーの可能性を示唆する受容は、上記のクーンとの対立を軸にするものと比較すると影響力は低いが、ポパーに好意的な研究者の間では知られている。

まず、クーンとの議論で浮き彫りになるポパーの特徴であるが、これは科学の進歩を単純に知識の累積的増加と考えることに反発するという特徴である。そして科学の進歩の過程を、基礎理論をともなったある種の枠組の変化と捉えるという特徴である。Kuhn (1996: 146-147)によると、集団規範の切り替わりをドラスティックな発展とする考えは、ポパーの理論とクーンのそれは似通っている。ところが、決定的な反証経験があるか否か、つま

り特定の実験の結果に基づいて理論が反証されるか否かということについて両者の意見は違う、というのがクーンの見解である。だが、少なくともポパーやその影響下の哲学者たちの主張によると、ポパーの理論に従っても、このような決定的な反証はないということになっている。論争におけるポパーやポパー派の主張は、こうした誤解の指摘に加えて、クーンの立場に立つと科学の発展が否定されることになるとして、クーンの非合理主義を批判するものになっている（こうしたポパー派の批判の背景には、クーンの主張に従うと、集団規範（基礎理論）を切り替えることが、合理的根拠によってなされないように見えてしまうことがある）。つまり、非合理的なクーンに対して、合理的なポパーの理論ととれる図式が、論争の中ではポパーとクーンの両者から主張される。

以下でみるようなポパーとクーンの論争に基づいて、両者の主張を次のようなコントラストで描く入門書は多い(野家: 1998; 伊勢田: 2003)。

表 1-1 クーンとの対比でみるポパー

ポパー	クーン
個人主義 批判的個人の重視	集団主義 官僚主義容認
合理主義	非合理主義
理想主義	現実主義・自然主義
言語重視	非言語重視

本論文の後半では、上記のような見解に疑問を差し挟み両者の共通性を指摘する、ラカトシュやW. シュテークミュラーの見解を取り扱うわけであるが、表 1-1にあるような見解は、少なくとも日本では有力である。

以下では、表 1-1 のようなポパー理解の成立を意識して、『批判と知識の成長』を中心に、ポパー自身の主張の特性とその受容史を解説する。それを論ずる手順としては先ず、1.1.1 においては、『批判と知識の成長』で描写されるポパーとクーンの主張を通じて、ポパーの理論を見てみる。それに続く 1.1.2 においては、『批判と知識の成長』を受けたポパーへの評価を概観する。さらに 1.1.3 では、次の節で社会論とのかかわりを見るに先立って、ポパー理論の広い分野への応用可能性を示唆する研究を、付加的な形で紹介する。

1.1.1 『批判と知識の成長』におけるポパー

この 1.1 においては、ポパーの理論を受容史も含めて解説している。その中でこの 1.1.1 では、ポパーの受容のみではなく、21 世紀初頭の科学論に多大な影響を及ぼしていると思われる『批判と知識の成長』に基づいて、ポパーの主張を見てみたい。

ここで取り扱う『批判と知識の成長』における議論は、Kuhn (1996)においてポパーの理論が批判されることに端を発する。クーンは、次のように述べて、ポパーらとの基本的な

一致点を指摘しつつ、批判を展開する。

筆者が既に論じたように、もし科学的もしくは経験的に中立な、言語もしくは概念の体系が存在しないとしたら、代替的なテストや理論を構成しようという提案は、いずれかのパラダイムに基づいた伝統に由来するはずである。このように制限されたとしたらならば、あらゆる可能な経験やあらゆる可能な理論を手にする手段はないことになる。結果として、蓋然的緒理論は、確証された状況というものを、彩色すると同時に、偽装するのである。 [...]

こうした問題の体系全体に対する全く異なったアプローチが、カール・R・ポパーによって展開された。ポパーは、いかなる検証手続きの存在も全く否定している。その代わりに、ポパーは反証の重要性、すなわちその結果が否定的であればそれゆえに、確立した理論を拒否することが必要とされるようなテストの重要性を強調するのである。明らかに、こうして反証に付与された役割は、本書が変則的经验に割り当てている役割に、すなわち危機を呼び起こすことによって、新たな理論のための道筋を準備する経験に割り当てている役割に似通っている。ところが、変則的经验というのは、反証を起こすような経験とは同一視できない。実際のところ、筆者は後者が存在することを疑っている。以前に繰り返し強調されてきたように、いかなる理論も、特定の時点において直面していたすべてのパズルを解くことはなかった。そして、既に達成された解決法も完全でないことが、頻繁にあるのである。(Kuhn 1996: 146)

Kuhn (1996)が攻撃するのは、上にあるように、中立的な言語を想定することである。そして、そうした中立な言語を通じて、単純に正しい知識が累積されていくことを科学の進歩として定義することである。上のクーンの指摘からすると、この中立的な言語の存在を疑う点においてはポパーとクーンは一致するのであるが、ポパーが反証を重視しているところで、クーンはポパーを批判している。Kuhn (1996)の立場に立つと、特定の理論を反証する決定的な反証実験というものは、特定の理論を検証する実験と同じように、客観的かつ決定的なものではありえないというのである。

こうした攻撃の姿勢は、『批判と知識の成長』に収められた Kuhn (1970a)では、弱められる。Kuhn (1970a)でも、ポパーとクーンが実際の科学者の行動に目をむけることを重視し、科学における伝統というものを重んじることについては一致することが再確認される。だがその一方で、ポパーが「誤りか学ぶ」といった場合の「誤り」の基準や、「理論が反証されたことになる」基準が中立的な言語でなされない点が強調されるのである。

ここで問題にしている Kuhn (1996)において直接に言及されているのは、Popper (1982)であるが、この Popper (1982)でも、反証可能性に注目する議論が展開される。Popper (1982)では、科学（科学理論）というものは、全称言明もしくは全称言明の体系とされる。当然のことであるが、たとえば「全てのスワンは白い」といった全称言明は、いかにたくさん

の白いスワンが確認されても正当化されるわけではない。つまり全称言明は、経験的データ・命題では検証できないというのである。これに対して、「全てのスワンは白い」という言明は、「白くないスワンがいる」という経験的な単称言明によって反証されることならばありうるというのである。つまり、科学理論は経験によって検証・正当化されることはないが、経験によって批判的に吟味されることはあるというのである。このため Popper (1982: 15)では、反証可能性を持つか否かが、科学と非科学を分かつ基準とされる。

他方でクーンは、ポパーのいうところの反証可能性を、検証可能性と同様に、究極的には経験的な裏打ちを得ることができないものであるとしている。だがポパーとラカトシュに共通した見解によると、反証可能性の高い理論ほど科学理論の述べている実質的な内容が多いという点も重要である (Popper 1982: 83-84)。Popper (2002)に収められた「真理、合理性、そして知識の成長」と名づけられた章では（この章は、1960 年に行われた講義に基づいている）、次のように述べられている。

理論の内容（あるいは何らかの言明など）についての筆者の研究は、次のような単純で明確な着想に基づいている。すなわち、連言 ab の情報内容、何らかの言明 a と b の情報内容は、連言の構成要素の内容よりも常に大きいか、少なくとも同じなのである。

a を「金曜日は雨であろう」という言明としよう。そして、 b を「土曜日は晴れであろう」という言明としよう。そして、 ab を「金曜日は雨であり、土曜日は晴れであろう」としよう。すると、この最後の言明である連言 ab の情報内容が、連言の構成要素 a の情報内容を超え、また連言の構成要素 b をも超えていることは、明らかである。そして、 ab の蓋然性（もしくは、 ab が真であることの蓋然性も同様に）は、連言の構成要素のいずれと比べても小さくなるであろう。（Popper 2002: 295）

上の議論からは、言語というものの特性上、その言明を反証する命題を多く形成できればできるほど、述べている内容が多いことが分かる。そして本論文では、この意味での反証可能性が、あくまでも潜在的・理論的なものであることに、特に注目する。現実には疑わしかったり、反証される確率が高かったりする言明であれば、上のような意味での内容の多い言明というわけではないのである。

ここで思い出したいのは、実際には理論が決定的な反証実験によって反証されることがまれであるということである。この場合には、理論は補助仮説などの導入で維持されることになる。だが上のような潜在的な反証可能性としての「情報内容」というものの特性上、補助仮説を導入して理論を補強すると、理論の「情報内容」が増えることになる。つまり様々な角度（様々な中立的でない言語の立場）から理論を批判し、それを補助仮説などで変化させていくことで、「情報内容」が増加することになるのである。実際に、Popper (1982: 51)においても、「情報内容」を増加させる場合には、補助仮説の導入によって理論を擁護す

ることは、認められている。『批判と知識の成長』に収められている Lakatos (1970)でも同様の立場がとられ、より「情報内容」を増加させる理論が選択されることを、科学に対して要請する。このように特定の理論を擁護し、補助仮説を充実させていくことにより「情報内容」を増加させる手法は、Lakatos (1970)によればポパーの理論に基づいたものであるという²⁾。

上で見たように、科学の累積的進歩を否定したことで有名なのはむしろ、ポパーよりもクーンであるが、例えば Kuhn (1970a)においては、ポパーとクーンが一致する点を確認したうえで、Kuhn (1985)でテーマとされた占星術や天動説が引き合いにだされ、次のように述べられている。

カール[ポパー]卿は、占星術を科学から排除するという点では正しい。だが、彼が科学にたまに起こる革命をあまりに強調しすぎることは、彼がそのようにする一番確かな理由を見えにくくするのである。

その事実もまた、カール卿の資料編集の別の奇妙さを説明するかもしれない。彼は繰り返し、科学理論の置き換えにおけるテストの役割を強調するのだが、多くの理論、たとえばプトレマイオスの理論が、それらが実際にテストされる以前に置き換わってしまっているということを認識することを妨げるのである。(Kuhn 1970a: 10)

上のように、実際の理論交代は、批判的・合理的討論だけによりなされるのではない。科学の発展の実情を見るためには、社会的・歴史的背景も重要だというのである。Kuhn (1970a)の指摘によると、ポパー自身もそのことは意識してはいるという。だが、クーンの見解によると、ポパーの理論はこうした事実を軽視しすぎるというのである。

上のようなクーンの現実の歴史を重視する姿勢を見ると、クーンの主張は、合理的討論以外のところで科学を左右する科学者の社会的・心理的側面に注目したものといえる。クーンが特に注目するのは、科学の特定の分野におけるある種の集団規範の成立である。こうした規範が成立した状況で、パズルを解くような手順で研究を行うことができるようになった科学を、「通常科学」と呼んで、クーンは積極的に評価した。これに対して、上のような規範の移り変わりが「科学革命」と呼ばれる。Kuhn (1970a)の主張によると、ポパーはこの「科学革命」の積極的役割に注目するのに対して、クーンは「通常科学」の成立を、ある種の科学の成熟と考えていた。このような規範の重視は、科学の分野内における基本的な前提には批判を加えないという傾向も含意しているため、Popper (1970)においては、次のように批判されている。

思うに、[科学革命と通常科学の]これら二つの企ての間の違いが、ひょっとしたら、[ポパーの著作においては、]クーンがなしたほどは先鋭ではなかったかもしれない。だが、自分がせいぜいのところぼんやりとしかこの違いに気づいていなかったことを認

める気は、筆者には大いにある。そしてさらには、この違いが何かとても重要なものを示していることを認める気もある。 [...]

クーンの意味での「通常」科学は存在する。それは、革命的でない、もしくはより正確にはあまりにも無批判なプロ的な活動なのである。そして、その時代の支配的なドグマを受け入れ、それに挑戦しようとせず、他のほとんど全員が受け入れ準備のできている場合にのみ、つまりある種のバンドワゴン効果により流行になる場合にのみ、新しい革命的な理論を受け入れるような科学の学生の活動なのである。新しい流行に抵抗するということは、新しい流行を起こすと同じくらい勇気の要ることなのである。 [...]

「通常」科学者は、筆者の見解では、悪い教育を受けたものである。筆者や他の多くの人の信じるところでは、大学レベルの教育（そして可能ならば下位のレベルの教育でも）は全て、批判的な思考を訓練し促すものであるべきである。 [...]

この[通常科学の]類の態度が存在することは、認められる。そしてそれは、技術者の間だけでなく、科学者として訓練された人々の間にも存在するのである。筆者にいうことは、その中には、そしてそれが通常のことになってしまう可能性の中には、とても大きな危険が見られることである（否定することのできない歴史的事実である専門分化の激化にともなう危険を見出すのと同様に）。(Popper 1970: 52-53)

Popper (1970)では、クーンが「通常科学」と呼んで積極的に評価したものが、科学者の間で蔓延する無批判な態度として攻撃される。「通常科学」においては、規範の基本に関わる問題や、規範により扱うべきとされている論題を外れる問題は、パズル解きの対象外とされるわけだが、場合によってはこれが無批判な態度を助長しているように見えるというのである。

上では『批判と知識の成長』を機軸として、ポパーの理論を見てみた。その中では、ポパーの理論は、クーンの理論と同じく、科学的知識を単なる正しい知識の集合として捉える考えを否定している。またポパーは、「正しい命題の集合」という考えに対して、「潜在的な反証可能性」ものを打ち出した。だが、特に後の科学論に対して影響が強いのは、ポパーとクーンの対立である。そこにおいてポパーは、現実における官僚的な科学者たちのあり方を肯定するクーンを、批判している。もっともこのポパーのクーン批判は、ポパー自身が誤読として撤回している。だが、こうした閉鎖的・無批判・官僚的なあり方を、「技術者に典型的に見られる」として、ポパーは否定的に捉えるのである。

1.1.2 その後のポパーに対する評価

1.1.1 では、ポパーとクーンの論争におけるポパーの主張を見た。これに対して以下では、それ以降のポパーに対する評価を見てみたい。ポパーに対する評価は、クーンとの違いを強調するものと、クーンとの共通性を強調するものがある。前者の立場は、日本における

科学哲学の入門書で支配的なものである。上でも示唆したが、ポパーのクーンとの違いを強調する立場は、クーンの主張を現実主義的なものとすると同時に官僚主義を容認する類の主張と捉えるものである。同時に、こうした「クーン＝現実主義」という主張が経験的根拠にしているのが、冷戦期のコンピュータサイエンスであるということも興味深い。なぜならば、本論文で「ソフトウェア開発に関する研究の周辺」と呼ぶものが「ネットワーク社会論」や「情報社会論」を指すことから分かります。一般にコンピュータサイエンスの一分野と考えられているソフトウェア開発は、本論文が依拠する社会学的な先行研究の主要な研究対象になっているからである。他方で、ネットワーク社会論などで指摘されるソフトウェア開発における変化が、現実主義の科学論に対して無視のできない意味を持つことも、ここからうかがうことができる。さらにそこから考えて、科学論の中におけるポパーが、相対的に重要なものになってくるのである。一方で、後者のようなクーンとポパーの共通性に注目する立場も、一般に認知されたものではある（第三章の後半で議論を展開する際には、このような両者の共通性に注目するアプローチに依拠した論を展開する）。以下では先ず、前者の立場を見た上で、後者の立場について概観する。

先ずは、ポパーとクーンの違いを強調する立場を見てみよう。この立場は、上でも見たように、クーンの主張を自然主義・現実主義の主張と考え、ポパーの主張を理想主義の主張と考える立場である。この考えに大きな影響を与えていると思われるのは、『批判と知識の成長』にも収められている Masterman (1970) である。Masterman (1970) は一つに、Kuhn (1996) における大まかには規範を意味する「パラダイム」という概念が曖昧であることを批判するものである。だが Masterman (1970) では、同時に次のように述べられ、クーンが評価されている。

本稿[Masterman (1970)]は、哲学的観点というよりは、科学的観点から書かれている。もっとも、筆者[マスターマン]は物理学ではなく、コンピュータサイエンスで働いていることを、同時に言うべきだが、筆者のしようとするのは、クーンのいう「通常科学」があることについて論争するのは程遠く、それがあることを前提にするのである。ここでは、歴史を引き合いに出し続ける必要はないのである。通常科学があるということ——クーンがそうだと述べているまさにそのとおりであること——は、実践的なやりかたにしろ、技術的なやりかたにしろ、科学哲学者たちが何らかの実際の科学的研究の実行に着手すれば、どんな科学哲学者でも直面し出くわす、顕著で明白な事実なのである。クーンは——ついには——すべての実在する科学（基礎研究も応用研究も技術学的研究もここではどれも大した違いはない）に関するこの中心的な事実、すなわち現実にある科学は通常は習慣に支配されたパズル解きの活動であって、原理原則を使って持ち上げたり反証したりする活動ではない（別の言葉で言えば、哲学的な活動ではない）という事実、気がついたのである。だからこそ現役の科学者たちは、ポパーの代わりにますますクーンを読むようになっている

のだし、それに対応して、実際に、とりわけ新しい科学分野では、「仮説」ではなくて「パラダイム」が今や「承認語」になっているのである。(Masterman 1970: 60)

このように、Masterman (1970)は、コンピュータサイエンスの立場から、科学の実情を捉えた自然主義的なものとして、クーンの主張を評価するのである。この Masterman (1970)の影響の大きさは、この論稿が Kuhn (1996)の第二版に寄せて書かれたポストスクリプトで挙げられていることからもうかがえる。そして、野家 (1998)のようなクーンの理論の解説では、マスターマンの主張は次のように評価される。

マスターマンはまずコンピュータ・サイエンティストの立場から、クーンの『科学革命の構造』が具体的な科学研究を素材に「リアリズムの地点」から後退しないように求めている。つまり、クーンの分析は、科学哲学者にとってはいざしらず、現場の科学者にとってはきわめて受け入れやすいものだと言うのである。(野家 1998: 215-216)

このように、Masterman (1970)におけるクーン擁護は、クーンの理論が科学の実情を言い当てていることの証左として扱われる。実際に、伊勢田 (2003)のような科学論の入門書でも、クーンの理論は科学の実情を描こうとする自然主義の理論として紹介される。

ここでさらに、ポパーとの比較で見ると、問題の野家 (1998)では、以下のように述べられる。

ポパーが念頭に置いているのは、アインシュタインやハイゼンベルグらが個人の才能のみを頼りにして発見や発明をなしえた二十世紀前半の「古きよき時代」の科学である。そこでは確かに「純粋科学」が成立する余地があった。それに対して、クーンは第二次世界大戦における科学者の戦時動員を体験し、戦後の共同研究による巨大科学のプロジェクトを目の当たりにした世代である。すでに純粋科学と応用科学の境界線は曖昧になり、高価な実験装置を備えるためには、まず膨大な書類を書いて予算を獲得せねばならない。科学者はもはや実験室の中で孤高を保つことはできず、世俗の社会制度のしがらみの中で研究をすすめるをえないのである。クーンはそうした科学研究の現状を、いわば文化人類学者の眼差しで捉えようとしたにすぎない。(野家 1998: 211-212)

このようにクーンは、軍事技術などと結びついた科学の実情に注目する、現実主義者として紹介され、ポパーは純粋科学を志向するという意味での理想主義者として紹介されるのが一般的である。そして、クーンの「通常科学論」は、現実の科学を言い当てた理論と規定される。他方で、特に軍事技術との結びつきの強い現実の研究・開発には、ポパーの理

論が対応していないと、主張しているのである。

上のような見解に対して、ポパーとクーンとの共通性を強調する見解を見てみよう。こうした立場には、ポパーの立場もクーンの立場も非合理だとするものと、両者の合理性を主張するものとがある。例えば **Feyerabend (1970)**は、どちらの立場も非合理とするものである。P. ファイヤアーベントの主張によると、理論を越えた中立的な言語というものがないため、諸理論の間での内容を比較することができないという。このため、新しい理論が古い理論よりも包括的で優れているという基準は存在しなくなるという。そしてこれは、ポパーにもクーンにも共通したことであるという(**Feyerabend 1970**)。

他方で、クーンの主張もポパーの主張もある程度は合理的なものと考え、両者の共通性を指摘する研究も存在する。**Lakatos (1970)**や **Stegmüller (1987a)**が、そうした研究の代表といえる。第三章で見るように、これらの研究は、理論の体系の中にも中核になる部分と周辺的な部分があることに注目する。詳しくは後に解説するが、クーンの述べるような規範は、こうした理論の中核部分に適合する形で形成されると言われる。これらの研究の見解は少なくとも日本では、一般的な見解とはされていないように見える。例えば伊勢田(2003)では、**Lakatos (1970)**はポパーの思想をクーンに近づけて解釈したものとは捉えられてはいない。むしろラカトシュの主張は、ポパーの思想を基に、独自の論を展開したポパーとは別のものとして紹介される。これに対して、**Stegmüller (1987a)**は、ドイツ語圏では著名な入門書である。この内容についても、後ほど踏み込んで解説するが、これは **Sneed (1971)**に依拠して **Kuhn (1996)**を擁護するものである。これらの研究では、**Kuhn (1996)**のような立場にたっても科学の発展が定義できることが指摘される。そして、特にクーンの「通常科学論」とポパーの主張との親和性を述べた上で、「科学革命」についてのクーンの指摘が、ポパーの主張を補いような内容になっていることを指摘するのである。これは上で見たようなポパー自身の初期の見解とは異なるものである。ポパーは論争の当時はむしろ、「科学革命」を一般の科学者が目指すべきところと考え、「通常科学」を「嘆かわしい現状」と考えたのであった。そして、ポパー自身は、「科学革命」をもっぱら問題にしているとしていた。だが、**Popper (1994a)**では、こうした論争当初のポパーの見解は、誤読に基づいたものであることが表明される。他方でクーン自身は、論争の当初から、両者の共通性を強調することが多かった。このため、シュテークミュラーやラカトシュの見解は、文献資料の点から考えても、かなり支持のできるものであるということができよう。

本章では主に、上で最後に挙げた立場を重視する。つまり、クーンとポパーの両者が合理的な理論を展開しており、両者の立場はかなり一致しているという見解の先行研究を重視する。他方で、本論文の全体の流れでは、**Himanen et al. (2001=2001)**などと対比するために、ポパーとクーンの違いを強調する立場に注目する。なぜならば、ヒマネン等の理論においては、現代の組織のあり方や労働に対する意識の持ち方を考える上で、伝統的な研究者のあり方が注目されるからである。これに対して、ポパーとクーンの違いを強調する立場は、現代社会における研究・開発の官僚化を強調する立場であり、伝統的な研究者の

あり方が現代では現実には通用しにくくなっていることを指摘する立場である（そしてこうした現状を的確に分析したのがクーンであると考えられるのである）。こうしたヒマネンらの見解とは対極に位置する「通常科学論＝現実主義」という見解も踏まえて上で、ネットワーク社会での研究・開発のあり方を考えてみたい。

ここで論点を整理する。上の議論で筆者が示したのは、クーンとポパーの間に交わされた議論の後における両者への評価である。大まかに述べると、この議論の後に、「現実主義・自然主義だが非合理主義」のクーンと「合理主義だが非現実的な」ポパーという図式ができあがったものと思われる（また、小河原（2000）などが指摘するポパーの主張を論理実証主義と混同する意見というものは、我々が典型的な合理主義として考える論理実証主義が、クーンにより攻撃されたこととも無関係ではあるまい）。本論文では、クーンの現実主義の科学像と Himanen et al. (2001=2001)の伝統的科学像のずれに注目して、第二章以降では Himanen et al. (2001=2001)などを批判したい。他方で、ポパーの主張には、情報社会論やネットワーク社会論と共通した論題を取り扱う部分が多く見られが、これをこの章の次節以降では深く見てみたい。本章におけるこうした試みに基づいて、後の章でネットワーク社会における研究・開発のあり方を論じる際に、どのようなあり方が望ましいのかを考察する。

1.1.3 反証可能性についての議論の応用可能性

上では、ポパーとクーンの議論を受けたポパーへの評価を見てみた。だが実際には、ポパーに対する評価は、ポパーに対して好意的な研究者によるものとそうでないものとは大きく異なっている。これ以前に見たものはどちらかというと、ポパーに好意的でない先行研究が多かった。だがこの 1.1.3 では、主にポパーに比較的に好意的な研究者によるポパーの受容を見てみたい。こうしたポパーに好意的な研究者たちもポパーを批判しているわけであるが、内容的にはよりポパーの理論をより踏まえたものになっている。そうした研究の中でも特に Bartley (1984)は、ポパー研究者の中では比較的に知られた存在である。W. W. バートリーの研究が論評される場合には大抵、ポパーの主要な関心事として、科学と非科学の境界設定をすることが挙げられ、ポパーがこの区別の基準として理論の反証可能性に注目することが主張される。そしてバートリーの研究をめぐる議論では、反証可能性を境界設定の基準とすることへの疑問が出される。そして、これまで述べた「情報内容」の議論と同じような、必ずしも現実に反証されることを意味しないようなものが、広い意味での合理的な討論を支えていることが指摘されるのである。次の節では、ポパーの科学論に基づいた社会論を見るわけであるが、それに先立ってポパーの科学論が実は広い範囲で適用可能であることを見る上では、バートリーに基づいた研究を参照することが有効である。他方で、蔭山（2000）などによると、本論文で扱うようなソフトウェア開発にポパー理論を応用する際と同様の問題が、ポパーの社会論と科学論の間には見られるという点も重要である。これは専ら、理論はいつでも捨て去ることができるのに対して、社会は捨て

去ることができないというポパーの基本姿勢に由来している。こうしたある種の矛盾に対しては、ラカトシュの理論を参照することが有効であることも、以下では示唆したい。

それでは先ず、**Bartley (1984)**を見てみよう。バートリーは、反証主義が科学理論のみならず広い意味での合理性一般の基準になりうることを主張するが、その根本には次のような帰納的推論の問題がある(**Bartley 1984: 191**)。

前提：火星は惑星であり、楕円軌道を描く。

木星は惑星であり、楕円軌道を描く。

地球は惑星であり、楕円軌道を描く。

結論：全ての小惑星状の物体は、楕円軌道を描く。

これは科学的推論に見られる帰納法であり、もちろん妥当ではない。なぜならば、挙げられている前提からは、「全ての小惑星状の物体」について述べることはできないからである。ここでバートリーが問題にするのが、次のような価値や倫理を問題にした推論である(**Bartley 1984: 192**)。

前提：私は **x** が好きで、**x** はよい。

私は **y** が好きで、**y** はよい。

私は **z** が好きで、**z** はよい。

結論：私の好きなものは何でもよいものだ。

上記の価値もしくは倫理の主張も、前提から結論が導出されるわけではないので、妥当なものではない。だが、このように科学的推論と価値や倫理の主張には、構造的な類似がある場合が多いことに、バートリーは注目する。そして、現実の反証こそ、科学の自然法則をあらわす全称言明のようにには不可能であっても、価値や倫理に関する主張も含めた科学には含まれないような言説もやはり、推論の結論部を経験的データと照合し批判的吟味が可能であることが主張される。

ポパーの理論については、「反証可能性があることを科学の基準としている」ということが主張されがちであるが、少なくとも **Bartley (1984: 205)** およびポパーの後期の著作である **Popper (1972: 40)** によると、全称言明の反証可能性を基準にしたこうした設定の延長で、批判的討論ができることを科学と非科学を分ける基準とすることは、妥当とはいえない。なぜならば、厳密な科学に属さない分野も含めた領域における合理的な討論のあり方としての批判的討論というものが、強調されてくるからである。なお、本論文においては、あくまでも「潜在的な」反証可能性としての「情報内容」と理論の述べている事柄の適用範囲（論理的内容）をメインにとりあげているが、これは実際の反証ではなく批判的討論によって理論の内容を高めていくというバートリーとポパーに共通するアプローチと整合的

である。筆者の考えではむしろ、「情報内容」の増加や理論の適用範囲の拡大を志向する傾向という、ポパーの生涯の主張で比較的一貫しているものをメインで取り扱うほうが、ポパーの主張の時期による違いが生み出す議論の混乱を抑えられる。

ここまでの議論で、科学理論としての全称言明の実際の反証可能性ではなく、一般的な推論や評価を批判的に討論できる余地としての（潜在的）反証可能性を強調するものとしてのポパー理論が、厳密な科学よりも広い分野に適用可能な合理性についての基準を提示することが見えてきた。だが、本論文で取り扱いたいのは主に、オープンソースの運動である。このため、特にソフトウェア開発と社会論へのポパー理論の応用可能性を考えてみたい。

ソフトウェア開発と社会論を、ポパーの理論で並列して扱った研究として、蔭山（2000）が挙げられる。蔭山（2000: 149）では、ソフトウェアのプロダクト（製品）が理論とのアナロジーで語られ、ソフトウェアのバグ（システム上の欠陥やプログラムの記載ミス）が反証とのアナロジーで語られる。ここでいう「反証」を、実際に理論やプロダクトを破棄して、別のものに置き換えることと解釈すると、直観に反した議論になる。なぜならば、特にプロダクトの場合には、バグが見つかった際には、修正されてより信頼性の高いものにされることはあっても、それが完全に破棄されることはほとんどないからである。これについて蔭山（2000）は次のように述べている。

ポパーは「修正した理論はべつの理論として扱え」と言うが、これは理論そのものを捨てるだけでなく、理論の修正までも修正前の理論の棄却と解釈していることになる。この見方は、「どのような理論でもその大筋で同一の理論であるようにしたままで、さまざまなアドホックな調整を加えて修正することができる」とするクーンらの解釈とはあきらかに対立する考え方であるが、ポパーがこのように言うのは、反証からどれだけ多くを学べるかが問題だからである。つまり、これまでと同じ理論を扱っていると考えて反証も既知であると捉えるような態度に対して、反証により修正した理論が依然とほとんど同じでも、それをまったくべつの新しい理論として扱うことにより、既知と考えられて見すごされていた部分にも新しい光を投げかけられるかもしれないからである。だからポパーが理論の放棄と言っていることも、一般には放棄と見なされない場合もある。肝心の点は、反証にさいして理論を実際に棄ててしまうことではなくて、むしろ新しい観点から見直すことなのである。（蔭山 2000: 150-151）

このように蔭山(2000)は、ポパーの「反証」と「理論の同一性」の定義の特殊性をうったえて、ポパーにおける理論の「反証」を、バグ修正に代表される理論内部での修正と同一視する。つまり、我々の直観では、理論にいくつかの変更を加えたとしても大抵の場合は、「理論自体が入れ替わった」とは考えないのであるが、ポパーはこのケースでも「理論が入れ替わった」と考えるのである。このため、一般には理論やプロダクトの放棄と見なされな

いケースであっても、ポパーに従うと理論やプロダクトの入れ替わりと定義されるというのである。そして、同様のことがポパーの理論を社会論に応用する際にも言えることが、指摘される。

以上のように見てくると、理論をなんら改良、改善することなく捨ててしまおうとする立場は、現場の問題から一歩身を引いた第三者的で傍観者的な立場であるということもできるだろう。この傍観者的な立場にとっては、ある特定の理論が生き残るかどうかは問題ではない。たしかに「われわれの代わりに理論を死なせることができる」というポパーのことばは、かつての主義、主張とともに人まで排除されていた社会的な苛酷な現実に対する優れた倫理的な命題であるが、このように考えると理論は何回でも放棄できることになる。けれども、もし現実には理論と人が簡単に切り離せないのだとすれば、ポパーは決して理論を排除してもよいとは言わなかっただろう。エンジニアリングの場合、プロダクトとその開発者は容易に切り放せるものではない。[...]

このように社会もソフトウェアも、全体としてべつのもものと簡単に置き替えるわけにはいかない。それでもなんらかの改良を試みるとすれば、われわれはただ慎重に一歩一歩進まざるをえない。(蔭山 2000: 151-153)

ポパーは他方において、科学理論においては社会論とは違い、容易に理論を捨て去ることができるようなことを述べているので、このことも話を難しくする。そして、ポパーの理論をエンジニアリングに転用する際にも、同様の問題が噴出する。

筆者の見解でも、こうした問題はやはり専ら、上記で挙げたようなポパーの科学論における「反証」や「理論の同一性」定義の特殊性に原因がある。実際にポパーは、科学理論の発展の要件として、「新理論が旧理論を包括すること」と「情報内容」の増加を挙げるわけであるが、我々が機械的に理論の根本的転換と理論内での変更を区別する場合には、前者は理論の転換の際に必要なことであって、後者は同一の理論の中での修正において見られることのように思われる。実際に第三章で挙げるラカトシュとシュテークミュラーの議論においても、理論を転換するステップと同一の理論内部での修正のステップは区別される。同様に、同一のプロダクトの開発において、プロダクトの機能を実現できなくするバグを修正していくことと、古いプロダクトのシステム要求を包括した新しいプロダクトに乗り換えることは、理論的には区別されるべきという主張はもっともなものであろう。だが、ポパーが少なくとも科学理論のレベルにおいては、基本理論の転換と同一理論内での修正の違いに無頓着であることから分かります。実際には理論は漸進的に変化し、知らないうちに完全な別物に変化していくケースも多く、両者を明確に区別することが可能か否かについても議論が分かれるであろう。よって本論文では、科学論のレベルで両者が区別できるか否かについては、踏み込んで論じることはいない。

他方において社会論におけるポパーは、同一体制内での変革と体制自体の根本的交代を

区別するのである。筆者の見解では、こうしたポパーの社会論の特性は、ラカトシュやシュテークミュラーの科学論と類似するものである。こうしたポパーの社会論については、次の節以降で見ていく。少なくとも蔭山 (2000)の議論からすると、このようなポパーの社会論を見ていき、これが整合的であることを示すことは、ポパー理論がソフトウェア開発の分野に適用可能であることを示すことにつながるはずである。

1.2 ポパー理論における情報社会論的議論

この節では、社会論を中心としたポパーの理論を、情報社会論やネットワーク社会論のテーマに引き付けて概観してみる。関連するテーマの一つは、情報と権力の関係である。特に情報社会論の先駆である Bell (1960)からは、社会の経済的豊かさが物的財の価値の相対的低下を招くという比較的受け入れやすい発想がうかがえる。そして、物的財との相対で、情報や社会的評価が人間にとって重要になってくるというのである。なぜこのように情報が重要になるとされるのかというと、この場合の「情報」は専ら「科学的知識」、「専門知識」を指し、これを握ったものが権力をもつとされるからである。他方において、1990年代以降のネットワーク社会論になると、こうした「情報」が共有されることが指摘される。これは市民に広く権力が共有されることを指す場合もあれば、科学的発展のための「情報共有」の必要が増してきたことを指す場合もある。本論文の見解では、「情報」への考えが変化している現状において、「科学的知識」のどのような側面が権力の背景になるのかが描かれる必要がでてくる。この必要性を受けて、科学哲学と政治哲学をリンクさせて研究を行ったということもあり、ポパーの主張を取り上げたい³⁾。実際にポパーの主張は、伊勢田 (2003)などの科学論入門書でも、「政治哲学でも著名な哲学者」として紹介されている。同時にポパーもしくはその影響を受けた論者の多くも、一般市民の政治参加などについてよく言及している。

ここで、ポパーを取り扱う理由をさらに詳しく述べてみる。ポパーも基本的に、ベルと同様、マルクス主義的な大衆社会論に、非常に懐疑的であり、そうした問題意識にたって、よりましな政治的意思決定の方法を探っているということが、その理由である。さらに踏み込んで理由を述べると、ポパーの打ち出している政治的意思決定のモデルは、ポパーが科学論において、科学的手法のモデルとして打ち出したものと、基本的に同じ構造をしているのである。この同じ構造というのは、言明・情報を批判的討議にさらすことによって、その言明・情報をより洗練されたものにするという人間社会の持つ制度的特性のことを、「合理的・科学的」と呼んで、奨励する構造である。こうした科学的知識としての「情報」の特性を考えると、カステルなどの研究で話題になる「情報共有」がどのような仕組みで科学的発展に寄与しうるのかが明らかになるのではないかと、というのが本論文の見解である。開かれた討論により科学を発展させるという発想からすると、「情報共有」が科学を発展させるという姿勢は直観的に受け入れやすいが、以下ではこれを詳細に論じるのである。

先に述べたようにポパーは、大衆社会論を批判し、科学的・合理的な統治のモデルを考

える。この点で、ベルとポパーは共通するわけだが、ポパーがベルと大きく異なるのは、科学を批判という人間に活動により構成されたものと捉える立場をとることである。ポパーは基本的にこのような立場に立って、特定の言明を科学的であるとして正当化する考えを否定的に捉える。さらにこの考えを政治論・社会論にまで拡大させて、特定の階級や階層が政治の主導権を握ることを正当化し、特定の支配原理を展開すること自体に、否定的な考えを示す。これは、佐々木 (2000)などで述べられているように、第二次世界大戦の前後に盛り上がったプラトンの「哲人王」への批判の文脈でなされている。つまり、「哲人王」のような知識を有した特定の人物もしくは階層による支配を肯定する考えが、徹底的に攻撃されるのである。ベルと比べたポパーの特徴で最も注目すべきものは、これら二点、すなわち批判の重視と、支配原理の放棄である。そしてこうした特性を利用することによって、ポパーは整合的な社会論を展開している。

これを示すために、この章を以下のような構成で展開することにする。1.2.1において最初に、前節での解説に基づき、言明の反証可能性を言明の価値と考えるポパーの主張を整理して示す。この過程で、本論文の全体にとって重要なファクターである「情報共有」の特性についても、ポパー派の理論に基づいて規定してみる。この1.2.1の内容はまさに、本論文の基礎理論を紹介した部分である。そして1.2.2においては、これらの主張がいかに社会分析・政治論へと結びついていくのかを、特に Popper (2002), Popper (1984)に基づいて、確認していきたい。そこで特に注目するのは、全称言明の形をとる科学理論が究極的には正当化できないという科学論を根拠としたユートピア主義への攻撃であり、批判的討議の利点と連動する民主主義の擁護である。1.2.3においては、さらに具体的に、ポパーがどのような民主主義を志向するのかを見てみる。さらに1.2.4においては、情報社会論の文脈に置き換えて、上記の理論を整理してみたい。

1.2.1 「情報」と「情報共有」の特性

第一節でも見たように、反証可能性というものは、全称言明が語っている情報内容と比較することができる。そして、こうした「情報内容」を増やし蓄積していく行為は、「情報」が共有されていることを前提にしている。ポパーは、実際の物理的世界（「世界 1」）と人間個々人の精神の世界（「世界 2」）とは区別される「世界 3」というものの存在を仮定して、科学的知識はそれを通じて社会的に共有されるものと考えた。このような「反証可能性」が増加すれば「情報内容」が増えるという考え方と、この「情報内容」が社会的に共有されるということがどんな意義をもつのかを、この1.2.1では論じてみたい。ちなみに、この理論的背景は、ポパーの民主主義擁護の基盤になっている側面に、本論文では注目する。

まずは、言明の反証可能性と「情報内容」について見てみる。言明の反証可能性が増すにつれ、その言明が実質的に述べている内容が増えるということは、実はかなり一般性のある話である。例えば以下のような言明を考えてみよう。

S1: 東京都では、土曜日はいつも雨が降っていた。

この言明の内容が反証されるのは、以下の言明が真であるときである。

G1: 東京都で雨の降らなかった土曜日があった。

ここまでは、完全に自明なことである。ここで以下の言明を考えてみよう。

S2: 東京都では、土曜日はいつも雨が降っていた。そして日曜にもいつも雨が降っていた。

この言明は、S1 に別の言明を加えたものなので、当然のごとく、S1 よりも多くのことを語っている。そしてこの S2 が反証されるのは、以下のような言明のどちらかが真であるときである。

G2-1: 東京都で雨の降らなかった土曜日があった。

G2-2: 東京都で雨の降らなかった日曜日があった。

つまり S2 が反証されるのは、G2-1 か G2-2 のどちらかが真であるときである。そしてその二つのうちの一つは、G1 と同一である。だが S2 の場合にはさらに、G2-2 が真である場合にも反証される。当たり前のことであるが、S2 のほうが S1 よりも、反証される確率が高いことが分かる。すなわち言明が実質的に述べている内容の多さと、反証される可能性の高さが比例するのである。ポパーは言明一般のこうした特性に注目して、言明の潜在的反証可能性と言明の情報内容を同一視する。もっとも、「反証可能性」といっても、現実とその命題が反証される可能性を指すものでは必ずしもない。理屈の上で反証されるケースがより多く想定される言明の「情報内容」が多いというのである。実際に S1 や S2 が真であろうと偽であろうと、S2 の述べている内容は常に、S1 より多いのである。

言明の持つこうした特徴は、より反証可能性の高い理論を評価するポパーの立場に都合のよいものである。表面的には全く同じことを主張している言明であっても、様々な側面から批判的に検討された言明であれば、それだけ言明としての価値があることになる。実際に全く同じ内容の言明であっても、異なった角度から反証の可能性が検討されたものであれば、さらにそれに基づいて新しい主張を展開する場合には、異なった主張が展開できることであろう。

ここで確認しておきたいのは、上記のような考えに基づいて、自説の情報内容を増やすためには、別に実際に反証されることを必要とはしていない点である。実際にたとえば、上で挙げた「土曜日は雨が降っていた」という言明を考えてみよう。この言明自体のもっている実質的な内容は、実際に土曜日に雨が降っていたかどうかとは、関係ない。確かに

土曜日に雨が降っていたらば、この言明は正しいし、降っていなければ、この言明は誤りである。だが内容が正しいか間違っているかということは基本的に、その言明が何を述べているのかということとは、別の問題である。言明の内容を増やすのは、「反証」ではなくて、あくまでも「反証可能性」である。こうした「反証可能性」を重視する考えに基づくと、内容を増やすために重要なのは、むしろその言明が反証される可能性が検討されること自体であることになる。実際にポパーは、「文化の衝突について」と題した講演の中で、ヘロドトスの描いたペルシアのダリウス王のエピソード⁴⁾を引用しつつ、ギリシアにおける科学的思考の起源について説明する際に、以下のように述べている。

ヘロドトスはこの逸話[まったく異なる習慣を持つ人々の間で見られた戸惑い]をギリシアの同世代の人々に語ったが、その際に彼は見知らぬ習慣にも敬意をはらうことを学ぶという意図だけでなく、自分たちにとって自明と思われることでも批判できるようになろうとする意図をもって語ったのである。彼がこうした文化的な対決から多くを学んだことは明らかである。そして彼は、読者にもこれに参加してもらいたいと望んだのである。

慣習や語り伝えられてきた神話などに見られる類似点や対立点は、彼を熱中させた。これはわたくしの仮説であり推測なのであるが、そこにおける対立点こそが、彼の世代や次の世代にとって決定的に重要になり、最終的には、当然にも、ほかの多くの重要なことがらとともにヨーロッパの文化に決定的な影響を及ぼした、かの批判的で合理的な立場を導いたと思われるのである。(Popper 1984: 134)

このように「自分たちにとって自明と思われることを、批判する」という姿勢が、ポパーにとっては、科学や合理主義の始まりだったわけである。だが上記の例で、ギリシア人たちは、自分たちの習慣を完全に否定したわけではない。ただ自分たちの習慣の中で、今まで疑問にも思っていなかった部分に、批判のメスを入れるようになっただけなのである(実際にメスを入れていなかったとしても、入れることのできる条件がととのったのである)。まさにここでは、習慣のうちの基本的な部分が、実際に反証されはしなかったが、批判的に検討されうる対象になったことで、その価値を増やしているのである。ポパーは、科学や合理性というものが、このような批判的姿勢に支えられ、情報の価値を増やすという側面を強調し、独自の科学論を展開する。そしてここでの批判的姿勢を支えているのが、民主的な体制である、と上で引用した部分の直前において、述べられている(Popper 1984: 133)。ここからもポパーの科学論と政治論の結びつきは、うかがい知ることができる。しかしこれについては、次の 1.2.2 で詳しく述べることにしよう。

ここでさらに見てみたいのは、問題の「情報内容」がどこにあるのかということである。「情報」が伝えている事柄は、物理的世界に存在しているといつてよかろう。そして同様に、我々個々人が考えている事柄も、「情報」として伝達されうる。ポパーは、第一の物理

的世界を「世界 1」とよび、第二の人間の精神世界を「世界 2」とよんだ。一方で、科学的知識というものは、万人が共有可能でそれを利用して物理的世界に働きかけるのが可能なものである。単なる個々の人間の精神世界にあるものではない。だが、物理的世界に具体的なものとして実在しているかという、そうでもないであろう。これについては、分析哲学でよく挙げられる次の言明を見てみれば、イメージしやすいであろう。

S3: 金星は金星である。

S4: 明けの明星は金星である。

「明けの明星」という言葉が指している物理的な指示対象は、金星である。もし物理的なものとは区別される意味のある内容というものがなければ、上記の S3 と S4 は同じものということになってしまう。だが、S3 と S4 は明らかに異なった言明である。我々は言明のこうした側面を見ることで、物理的世界（「世界 1」）や個々の人間の精神世界（「世界 2」）とは異なる次元があることを知ることができる。ポパーはこうした次元を「世界 3」と呼んでいる。こうした「客観的内容の世界」というものを仮定することには、日常生活における相互理解の問題などに直面すると、我々は抵抗を覚える。だが、特に四則演算や「1」とか「2」とかいった数値というものを思い浮かべると、これは個々の人間がどのように考えようが、自然がどのように変化しようが、客観的に存在するように思える。

上のような人間個々人の精神の世界とも物理的世界ともことなるいわば「意味内容そのものの世界」を仮定する立場は、フレーゲの名を挙げるまでもなく、ポパー以前から存在していた。ポパーの立場を、それ以外のものと区別するものがあるとすれば、それは上でも述べた「反証可能性」への注目である。つまり、「端的に正しい全称言明」ではなく、「全称言明の潜在的な反証可能性」に注目し、批判的討論を通じて、それを客観的世界における科学理論の中に蓄積することを目指すのである。批判的討論による「反証可能性」の蓄積ということを考えると、ポパー派の理論にとっては他の立場にとってよりも、社会的に「情報」が共有される必要性が高いことがうかがえる。ポパーの理論に従うと、「世界 3」における知識は確かに、他の世界からは独立に成り立ちうるのであるが、人間による批判的討論に依拠するという特性上、実際の人間社会でこれを意識的に尊重し、共有していく必要がでてくる、というのが本論文の見解である。こうした特性は、ポパーが「世界 1」や「世界 2」と「世界 3」を区別する際の記載からもうかがえる。

第三の世界が（多かれ少なかれ）独立して存在することを支持する、私が通例用いる議論を繰り返そう。

私が考えるのは、2つの思考実験である。

実験(1). 全ての機械と道具が破壊され、機械や道具についての我々の主観的知識と、それらをどのように用いるかの知識を含む我々の技能が全て破壊される。しかし、

書館と我々がそこから学ぶ能力は生き残る。明らかに、多大な被害の後には、我々の世界は再開されうる。

実験(2). 前と同じように、機械と道具が破壊され、機械や道具についての我々の主観的知識と、それらをどのように用いるかの知識を含む我々の技能が破壊される。しかしながら今回は、*全ての図書館もまた破壊されているので*、書籍から学ぶ我々の能力は用を成さなくなる。

もし 2 つの実験について考えるならば、第三の世界の現実味と重要性和自律性の度合いが（第三の世界の第一と第二の世界への影響と同様に）、ひょっとしたらもう少し明らかになるかもしれない。なぜならば、第二のケースにおいては、何千年の間でも我々の文明の再現はありえないであろうからである。（Popper 1979: 107-108）

上は専ら、ポパーが第一と第二の世界と区別される第三の世界が存在することを示すために用いた事例である。だが上の事例と、筆者がそれ以前に挙げた数値や「明けの明星」の例と比較すると、科学的知識としての「情報」をアクセスと共有が可能なものとして保持することの重要性がうかがえる。ポパーの挙げているような事例では、メディアや社会制度を通じた「世界 3」へのアクセスが完全に途切れ、科学的知識としての「情報」の共有がなされなくなると、人間は「世界 3」における科学的知識を構築しなおさなくてはならなくなることがよくうかがえる。また実際には、「情報」を「正しい知識の集合」と捉えた場合でも、それにアクセスできる手段が失われた場合には、「情報」を集積しなおさなくてはならない。だが、こうした「正しい全称言明の集合」としての知識は、人間の努力とは無関係に存在している。ところが「潜在的検証可能性」の観点からすると、「情報」は単に「見つけられる」というよりも、多くの人間が批判的討論を通じて、精魂込めて発展させてきたものという色彩が強い。少なくとも筆者から見ると、ポパーのような観点に立ったほうが、「情報」が失われた場合の打撃が大きいように思われる。

筆者の見解では、上で見たような客観的世界に、人間とは全く無関係に「情報」が存在し、人間がそれを見つけ出すという科学観を強調する場合には、「端的に正しい情報（全称言明）の集合」が存在し、それを発見・集積するという科学観と適合させやすい（そしてこれは、次の政治論で重要になるように、こうした「正しい情報」を知る人間や「正しい情報」を得る手段を持つ人間に権力を与えるという議論に結びつきやすいように思える。一方で、こうした科学観は、科学史を踏まえたアプローチとは適合しにくい）。だが、ポパーの議論にあるように、人間社会や物理的世界とのフィードバック（主に人間による批判的吟味を通じた発展・進化）するような「情報」というものを仮定すると、人間がそれにアクセスすることを可能にしておくこと、言い換えれば「情報」を「共有」することの重要性が浮かび上がる。これは第一に、批判活動を通じて「情報内容」を増やすというアプローチの特性上、批判するために「情報」が共有されなければならないためである。そして第二は、今まで批判的討論を通じて進化させてきた「情報」に対して、社会的・技術的

にアクセス・共有ができなくなることは実質、人間にとってはその「情報」が失われたに等しいからである。

ここでこの 1.2.1 の議論を整理しよう。この節全体では、情報社会論やネットワーク社会論に引き付けて、ポパーの理論を中心にしている。その中で上では、ポパーの理論を参考にして、科学的知識としての「情報」と「情報共有」の特性を見てみた。科学的知識としての「情報」というと、我々は「端的に正しい知識の集合」を思い浮かべがちである。これに対してポパーは、「潜在的検証可能性」としての「情報内容」という考えを示した。この「潜在的検証可能性」というものの特性は、人間の批判的討論によって増加するというものである。このような批判的討論を行うためには、広く「情報」が共有されることは不可欠である。また、社会的に「情報」を共有することが完全にできなくなると、人間は「情報」を構築しなおさなくてはならなくなる。この科学的知識の継承と発展という点で、「情報共有」の必要性が浮かび上がってくるのである。科学的発展の前提としての「情報共有」という観点からすると、多くの人々が「情報」を共有し、討論に参加することにより、最もよく「情報内容」を増やせることになる。こう考えると、政治的には民主的な体制が望ましいのであるが、これについては 1.2.2 で見てみよう。

1.2.2 ポパーの政治論と科学論の結びつき（「情報内容」を支える民主制）

上の 1.2.1 において、言明の不確実性・検証可能性を言明の「情報内容」の量とする考えの根拠を示した。そして「情報内容」の増加・保持を支えるためには、批判的討議が重要なのであり、その批判的討議をさらに支えるものとして、民主的な体制があげられていることを、確認した。この 1.2.2 では、ここでのいう民主的な体制と、ポパーの科学論とのかかわりを、さらに詳しく見てみたい。これに際しては、ポパーにとっての民主主義などがどのようなものなのかを見なくてはならないのだから、ポパーの政治論・社会論が重要になる。このためはじめに、ポパーの政治論・社会論が、上で述べたような科学論と、どのような関連で述べられているのかを、確認する。またポパーの政治論・社会論の特徴とは、批判的討論を重視して、多様な立場の人々の意見が政治に反映されるように試みるどころにあり、同時に単一的意思決定機構や、イデオロギーによる支配を否定するところにある。この特徴を、その批判対象や、それが主張される経緯とともに、以下では語っていきこう。こうしたことを見ていく中で、ベルのように、科学を確定したものと考え、それをもとに支配原理を作るという行為が、どのような問題を持つのか、ポパーの立場から、暗示されることだろう。

それでは、ポパーの科学論が、どのようにしてポパーの政治論・社会論につながるのかを、見てみよう。ポパーは、伝統というものを取りあげて、両者の共通性を、以下のように論じている。

このように、伝統の創造ということは理論の創造に似た役割を果たす。科学理論は、

われわれがこの混沌の中にある秩序を持ち込み、それを合理的に予測できるものにしようとする際の、道具なのである。これを深い哲学的意見とはとらないでほしい。理論の実際的機能の一つに関する陳述にすぎないのである。同様に、伝統の創造にも、多くの立法と同じように、われわれが住む社会生活の中に、幾分の秩序と合理的予測可能性とをもちこむという、まったく同じ機能がある。[…]

科学における神話や理論の役割と、社会における伝統の役割との間には、さらに多くの類似点がある。科学的方法において神話が持っている大きな意義は、それが批判の対象となり、変更されうることだ、ということを入念に入れておかなければならない。同じように、伝統には、ある程度の秩序や、社会構造のようなものをつくりだす機能と、それだけでなく、われわれが働きかけうるもの、つまり批判し変更しうるものを提供する機能、という重要な二重の機能がある。(Popper 2002: 175-176)

つまり一般的な社会生活においても、科学的な探求においても、伝統のような知的な前提が重要になってくる、というのがポパーの主張である。上の言動からは、伝統の二つの重要性が見えてくる。第一の重要性は、討論ができるようになるための秩序ある環境を整える機能を持っていることである。そして第二の重要性は、それ自体が批判的に吟味されて、新たな探求すべき問題を生み出していくことである。

ポパーはこうした考えを、かなり一貫して主張している。例えば、上で引用したのは『推論と反駁』"Conjecture and Refutation"の中（実際に著されたのは1960年前後）の一節であるが、晩年の講演「いわゆる知識の源泉について」では、この議論をさらに展開させた。その中でポパーは、「知識の源泉」というものを求める活動自体の持つ権威主義的側面を攻撃する。そして知識には、究極的な源泉などはないことと、科学論の問いが、そのようなものの探求ではないことを、ポパーは宣言する(Popper 1984: 61-62)。これに対して、ポパーは伝統というものの重要性を指摘する。そしてさらに伝統主義に対するものとして、知識は観察から始まるという考えと、知識は無から生じるとする考えが挙げられ、これらが批判される。特に「知識は観察から始まる」とする考えの根底には、観察への素朴な信仰があり、これが観察を絶対視する権威主義にもつながっている点を、ポパーは繰り返し同じ講演の中で主張している。

このようにポパーは、科学論と社会論・政治論に共通して、伝統主義を展開する。しかし同時に、伝統以外のところに知識の源泉を求めるような権威主義に批判的であり、伝統を無視する考えにも、かなり批判的である。こうしたポパーの批判対象は、その政治論・社会論においては、ポパーのいうところの「ユートピア主義」や、「社会の陰謀理論」と深いかわりをもっている。これらの理論は共通して、科学によりなされた予測に権威を付与し、それを絶対視し、それにしたがって社会を動かそうとする。さらにユートピア主義の方には、伝統を無視して白紙の状態から社会を築けるという考えも、それに加わっている。

それでは、「ユートピア主義」とか「社会の陰謀理論」とか呼ばれたこうした考えについて、ポパーがどのように述べているのかを、見てみよう。まずは、社会の陰謀理論である。これはやはり、伝統論とのかかわりで論じられている。

さて、伝統論の大の簡単な輪郭を描くことにしよう。伝統論は社会学的理論でなくてはならない。なぜなら、伝統というものは明らかに社会的現象だからである。わたくしがこのことに触れるのは、理論的社会科学の課題を、あなた方と少し議論したいと望んでいるからである。それはしばしば誤解されてきている。わたしが社会科学の中心的課題と考えるものを説明するために、まず、非常に多くの合理主義者が支持している理論—わたしの考えでは、この理論は社会科学の真の目標に対立するものをまさに含んでいるのであるが—を記述することからはじめよう。私はこの理論を「社会の陰謀理論」と呼びたい。この理論は、有神論の大部分の形態よりも素朴であり、ホメロスの社会理論に類似している。[...]それ[陰謀理論]は、神を捨てる代わりに「神の地位にあるのは誰か」と問うことから生じる。そして神の地位は、力を持った様々な人々や集団—悪意ある圧力集団、かれらは、われわれがこうむっている大不況やすべての災いを計画しているので、当然非難されなければならない—によって占められることになる。

社会の陰謀理論は、非常に広く行き渡っているが、この理論には真理がほとんど含まれていない。陰謀理論の政治家たちが政権をにぎったときにのみ、それは、現実にかかる事柄を説明する理論のようなものになる。[...]しかし、興味深いことには、そのような陰謀は決して—あるいは「めったに」—一意図した仕方では進行しないのである。

(Popper 2002: 165-166)

このようにポパーのいうところの社会の陰謀理論は、一部の神を演じる者たちが、トロイ戦争を裏から操る神々よろしく（少しせせこましい話をする、オデュッセイアにおける神々は必ずしも、歴史を意のままに操っていたわけではなかった。だが英雄たちや自然に働きかけて、ゲームの駒のように動かそうとしていた。上の論はその辺を単純化してある。）、社会について正確に予測を立て、それに従って支配を行っている、という考えである。そしてポパーによれば、こうした予測と支配の試みは、実際には成功しないのである。一方でポパーにとってのあるべき社会科学の研究は、こうした陰謀理論への批判に基づいたものである。陰謀理論への批判に基づいた社会論についてポパーは、伝統や制度の重要性との関連で、以下のように述べている。

意図や行為の意図されざる結果がいかんして生じるか、また、ある社会状況においてこれやあれやの物事を行うとどのような種類の結果が生じるか、これらを説明することが社会理論の課題である。そして、こういった点から、（警察とか保険会社、学校、

政府というような)制度と(国とか民族,階級,そのほかの社会的グループというような)社会的集団の存在や機能を分析することが,とくに,社会科学の課題なのである。陰謀理論家は,制度を意識的計画の結果として完全に理解しようと信じるであろうし,集団に関しては,それに一種の集団的人格を帰し,集団をあたかも個々の人間のように,陰謀をはかる行為の主体として扱うのが普通である。これとは反対に,社会理論家は次のことを認識するべきである。制度や集団の持続から生じている問題を解くには,個々の社会行動の分析や,その意図された社会的結果と意図されない(しばしば欲せられない)社会的結果の分析によらなければならない,ということである。

(Popper 2002: 168)

つまり個別の多様な意図しない望ましくない出来事が存在することを認め,それを分析し,対処法を探ることが,社会科学の課題だというのである。そしてこうしたコンセプトに真っ向から対立する考えの特徴として,社会の画一性を強調し,この画一的な特徴を利用することで,あたかも社会を陰謀によりコントロールできるかのように錯覚させる考えを,ポパーは挙げている。

このように,ポパーが批判する社会論は,その分析対象としての社会を,画一的なものとして捉え,その動向を確実に捉えることのできるものとして定義する。もう片方で,ポパーは,ユートピア主義とポパーが名づける社会論を批判しているが,この社会論も,社会を画一的なものとしてみるところでは,共通している。ポパー自身は,このユートピア主義を,以下のように定義している。

この考え方によると,合理的で自己本位的な政治的行動は全て,究極的な目的の決定が先行しなくてはならない。単に中間的で部分的な目的の決定だけでは役に立たないのであって,そのような中間的な目的は究極的目的への道程に過ぎず,それゆえ目的というよりは手段とみなされるべきものである。したがって,合理的な政治的行為は,我々の理想とする国家についての多少とも明確かつ詳細な叙述または青写真に,そしてまたこの目標にいたらせる歴史的進路の設計図または青写真にもとづかなければならない,ということになる。(Popper 2002: 482)

つまりユートピア主義とは基本的に,以下の三つの特徴を持つものである。ユートピア主義は第一に,究極的な政治的目的を設定する。第二に,この目的設定を合理的に行うことはしない(実際にできない)。そして第三に,中間的な政治問題を,単なる手段とみなし,周辺においやる。このユートピア主義は,ポパーには否定的に論じられているものの,合理主義の一形態として定義される(この点で,科学論との比較という観点からしても,重要なものであることがわかる)。ポパーは実際に,以下のように述べて,ユートピア主義の合理主義的特徴を,分析している。

ある行為は、一定の目的を達成するために入手しうるもろもろの手段を最善に利用する場合、合理的である。たしかに、目的は合理的に決定することができないかもしれない。しかし、この点がどうであれ、我々は所与の目的との相関においてのみ、ある行為を合理的に判断し、その行為を合理的とか適切とか呼ぶことができる。目的を念頭に置いてはじめて、またそのような目的との相関においてはじめて、我々は自分たちが合理的に行動しているということができるのだ。(Popper 2002: 481)

つまり目的というものが設定されていなければ、合理的・科学的判断が何であるか、ということの基準自体を設定できないのである。一方で、この目的自体は、合理的な基準をもって、設定することはできないのである。ポパーはこの理論の前提が合理的に設定できないという議論については、必ずしも反対ではない。だが、上のようなユートピア主義がポパーのいうところの批判的討論をしばしば抑圧することを、ポパーは懸念している(Popper 2002: 482)。このようにユートピア主義が批判的討論を抑圧するのは、ある意味で構造的に、不可避なことである。ユートピア主義は、上で定義したように、実際には合理的に設定できないものを絶対視し、批判的討論の可能な内容については、周辺的なこととして脇に押しやってしまうからである。もう片方で、合理的に設定できないはずの目的に対して同意しないものに対しては、暴力で排除を行うことすらあるというのである。そしてさらにポパーは、次のようにして、ユートピア主義の欠点をまとめている。

行為の合理性はある目的との関係においてのみ判断できる、ということはまったくそのとおりだと私は思う。しかしこのことは、政治的行為の合理性が歴史的目的との関係においてのみ判断できるということを必ずしも意味しない。またそれが、一切の社会的または政治的事態はなんらかのあらかじめ考えられた歴史的理想的観点から、いわれるところの歴史の発展の究極的目的の観点から、もっぱら考察されなければならない、ということの意味するものでないことは間違えない。それどころか、我々の諸目的のうちに人間的禍福の見地から考えられたものがあるとすれば、我々の行為は遠い将来における人間の幸福に対していかなる寄与をなしうるのかという見地からだけでなく、それらの行為がどんな、より直接的な当面の諸効果をもたらすかという見地から判断されなければならない。ある社会的事態を、過渡的な歴史的事態に過ぎないという理由で、目的に対する単なる手段である、と論断してはならぬ。なぜなら一切の事態は過渡的なものだからである。(Popper 2002: 486)

つまりユートピア主義の主張自体が認めているように、ユートピア主義の目的自体には、合理的根拠はないのである。そしてさらにこれに基づいて、目的からはずれることを、ユートピア主義は過渡的なこととして扱う。しかしポパーによると、本来は全ての出来事と

いうのは過渡的だというのである。

このようにポパーのいうユートピア主義とは、一見合理的に見えるが、非常に非合理的なものである。そしてポパーは、ユートピア主義のような似非合理主義と、ポパーが真の合理主義と呼ぶものの対立を、もっと大きな問題の一部と考えている。このもっと大きな問題とは、科学論をも包括する知識と権力との問題である。

われわれの問題がより大きい問題の一部であるということは、真の合理主義と誤った合理主義との相違にはっきりと対応するものが、宗教という一見すると合理主義とははなはだ疎遠と思われる領域にさえ見出されるという事実からも知ることができる。キリスト教思想家たちは、人間と神との関係を、少なくとも二つの非常に異なった仕方 で解釈してきた。健全な解釈は、次のように表現できよう。「人間は神でないということを決して忘れるな。だが、人間には神業のようなひらめきがあることを明記せよ。」今ひとつの解釈は、人間と神との間の緊張を誇張し、人間の卑しさとともに人間の憧れとなりうる天を過大視する。それは、「支配せよ、然らずんば平伏せよ」という倫理を人間と神との関係の中に導入する。[...] 類推によって「誤った宗教」とわたくしが呼ぼうと思うものは、人間に対する神の力ばかりでなく世界を創造する神の力にとりつかれている。それと同じように、誤った合理主義は、巨大な機械とユートピア的社会の世界とを創造しようとする考えに心を奪われている。ベーコンの「知識は力なり」とプラトンの「賢者の支配」という考えは、この態度——根本的には、自分の卓越した知的天分を根拠にして権力を要求する態度——の別様の表現なのである。これと対照的に、真の合理主義は、どんな批判的能力や理性を自分がもっているにせよ、自分は他の人たちとの知的交流のおかげをこうむっているのだ、という単純な事実を意識しているであろう。それゆえ真の合理主義者は、人間を根本的に平等なものとみなし、人間の理性を、人間を結びつける絆だと考える傾向があるであろう。彼にとって理性とは、権力と暴力の道具の正反対のものである。すなわち、権力と暴力の道具の正反対のものである。すなわち、彼は理性を、権力と暴力とを制御しうる手段とみなすのである。(Popper 2002: 488)

つまりポパーの立場に立つと、ユートピア主義とは究極的には、人間である権力者が、神を演じることを要求するものである（この意味でも、上で挙げた社会の陰謀理論と共通している）。そしてこうした権力者が神を演じるような考えは、ポパーによると、科学的知識を持つものに権力を付与しようとする主張と、同一の源泉を持っている。これに対してポパーはあくまでも、合理性や科学がそもそも、批判的討議や人間の交流に依存したものであることを、主張する。そしてこのように合理性を支える人間の交流を実現するために、人間を根本的に平等なものとみなす必要があるのである。ここではポパーは、民主主義を擁護しているといってよいであろう。そしてそれを擁護する理由は、批判的討議や人間の

交流を実現するために、民主主義が必要だからである。そして究極的にはそもそも科学的な判断を下すためには、批判的討論の可能な民主的体制を持つ必要があるからである。このようにユートピア主義批判に注目すると、ポパーにとっての合理主義や科学と、民主的体制との結びつきを、より詳しく把握することができよう。

こうしたユートピア主義批判は、別のところで、伝統主義の擁護と結びついてくる。上で示唆したように、伝統という概念は、ポパーの政治論と科学論を結びつけるものである。そして基本的に、科学を可能にするものである。ところがポパーによると、ユートピア主義というものは、この伝統的枠組みを破壊するものである。ポパーの次の論述は、特に社会生活における伝統の役割とともに、それを破壊するものとしてのユートピア主義の問題点も描いている。

伝統のうちで最も重要なものに数えられなければならないのは、社会の（制度的な「法的枠組」に対応する）「道徳的枠組」と呼びうるものである。これは、その社会の伝統的な正義感や公正感、その社会が到達した道徳的感受性の度合いを具体的に示している。この道徳的枠組は、構想する諸利害の間の公正で均衡の取れた妥協に達するのを可能にさせる基礎として役立ち、またそのような場合には必要不可欠である。もちろん、道徳的枠組そのものは、変化しえぬものではないが、しかしかなりゆっくり変化する。この伝統的枠組を破壊することほど危険なものはない（その破壊はナチズムによって意識的にめざされた）。その破壊は、ついには、シニシズムとニヒリズムに、つまり全ての人間的価値の無視と消滅とに導くであろう。[ちなみにナチズムは、ポパーがユートピア主義の典型としてあげている考えである。](Popper 2002: 473)

このように、伝統には、「道徳的枠組」という、科学だけでなく、かなり社会一般に通用する機能もあるというのである。こうした「道徳的枠組」というものは、人間同士のある意味でまともな社会的関係を築くのに不可欠なものである。この「道徳的枠組」は通常、時代とともに漸進的に変化するものである。ところがポパーにとってのユートピア主義とは、この変化を意図的にかつ急激に起こそうとするものである。

ここで議論を整理しておこう。ポパーは直接的には、伝統という概念を使って、科学論と政治論を結びつける。ポパーの考えによると、科学においても、政治においても、伝統は一定の類似した重要な役割を果たすというのである。どのように、こうした役割を果たすのかというと、この伝統は第一に、批判的討議にかけられるような問題を提供するのである。そして伝統というものは、「道徳的枠組」として、批判的討議を可能にする環境を整えるのである。こうした考えに基づいて、ポパーはマルクス主義やナチズムに代表されるユートピア主義や陰謀理論を批判する。問題のユートピア主義や陰謀理論は、上で挙げた伝統を破壊してしまうのである。そしてこれに対して、ポパーが擁護するのは、批判的討議を可能にする民主的な体制である。

情報社会論との関連で言えば、ポパーはベル型情報社会論と同じく、共産主義的な大衆社会論を批判している。これに対してベル型情報社会論もポパーも、科学的・合理的な政治的決定を志向し、民主主義を志向するわけだが、ベル型情報社会論が民主主義と科学を別次元のものと捉えているのに対し、ポパーは民主主義と科学が表裏一体であることを、指摘している。さらに踏み込んで述べると、ベルは科学的判断を政治に持ち込むために、科学的知識を有するものによる、実力主義の支配を訴える(Bell 1999: 454)。ところがポパーの考えに従うと、このように科学的知識を前面に出して支配を正当化すること自体が、権威主義的であり、似非科学的なのである。そしてこうした権威主義は、ポパーの考えでは、ユートピア主義と同じ考えに基づいているのである（注目されることは少ないが、フリーソフトウェア運動では、権威主義に反発することが運動の前面に出されている。ポパーとベルを対比してみると、この点は1990年代以降のネットワーク社会論の認識とベル型の情報社会論とのかなり本質的な違いであるように見える）。この1.2.2の議論では、ポパーから見た「支配原理としての情報・科学的知識」という考えの問題点が見えたといっただけ。それではポパーが具体的に支持する体制とはどのようなものであろうか。それを次の1.2.3では見てみたい。

1.2.3 ポパーの民主主義とは——ピースミールと「世論」の位置づけ

この節全体では、ソフトウェア開発についての研究の周辺（特に情報社会論とネットワーク社会論）に引き付けて、ポパーの社会論を見ているのだが、ポパーの議論を整理するにあたって上の1.2.2では、情報社会論の共産主義批判と同じ論法で、マルクス主義的な社会論を、科学という言葉を一語にして、ポパーが批判していることを見た。だが、ポパーはその批判対象である共産主義とは異なる社会論を提示できているのであろうか。これをこの1.2.3では見てみたい。それに先立って思い出すべきことは、前の1.2.2からもわかるとおり、ポパーはその批判対象であるユートピア主義や陰謀理論の構造的問題を指摘している。この構造的問題とは、基本的に、科学論における正当化主義や権威主義の延長として、科学的知識を持つ賢人による支配を正当化する考えであった。そしてこうした構造を持つ限り、ユートピア主義や陰謀理論から離れることはできない、というのである。さらにこうした批判対象になる社会論が持つ問題を、もっと具体的に確認してみよう。これは第一に、個別に批判的討議が可能な問題を、周辺的なものとして、無視する傾向があることである。そして第二に、本来ならば多様な側面を持つ階級や集団を、単一のものとして画一的に捉えてしまうということである。ポパーの社会論が民主主義の擁護であることには間違いないが、その社会論は、特にこれら二つの個別的要素を重視したものであることを、最初に確認しておく。こうした認識に基づいて、ポパーがどのような民主主義を批判し、どのような民主主義を是としているのかを、論じてみたい。以下ではまず、我々が民主主義ということによって真っ先に思い浮かべる「世論に従う」という考えに、必ずしもポパーが賛成していないことを論じる。それに続いて、ポパーがどのような形の民主主義を

促進しようとしているのかを、見てみよう。

それでは我々が民主主義と呼ぶものの中でも、ポパーが批判しているものについて、論じてみよう。具体的には、その批判対象とは、「世論に従う」という考え方である。それではポパーは、世論というものを、どのように捉えているのであろうか。ポパーは世論を論ずるにあたって、一つの国の国民が、単一の意見を持つことなどないことを、指摘する(Popper 2002: 467-468)。そして世論というものの無責任さを強調する。

だが一方で、ポパーは「世論に従う」という考えの持つ一定のレベルでの説得力の背景を、我々の持っているいくつかの信仰に求めている。第一には、良識ある普通の人というものが存在するという信仰である。この信仰は、上で挙げたように、本来は多様であるはずの国民を、単一の人格と取り違えてしまい、この人格に対して、良識ある普通の人というレッテルをはるのである(Popper 2002: 467-468)。ポパーはさらに、「世論に従う」ことを賞賛する考えが次のような信仰に基づいている点も、指摘している。

とりわけ興味を引くまた重要だと私に思われる神話の一あるいは、おそらく神話の背後にある哲学の——形態は、真理は顕現するという説である。真理顕現説と私が言っているのは、誤謬は（善意の欠如とか偏見とか先入観とかによって）説明される必要のあるものだが、真理は現れないように抑圧されない限り、常に自ら現れ得るであろう、という説である。[…]

私はこの重要な神話を意識的に過度に単純化したが、それは「真理と面と向かって居合わせたなら、誰といえども真理を見誤ることはできない」とも定式化できるであろう。私はこれを「合理主義者の楽天主義理論」と呼ぶことを提案する。事実、この理論は、啓蒙思想がその政治的子孫とその知的先祖との大部分と共有している理論なのである。民の声神話と同じように、それはただ一つの意味を持った声という神話の別形である。人類がわれわれの崇拜すべき神だとすれば、人類の全員一致した声は、当然われわれの最終権威であるはずである。だが、われわれはこれが神話であることを知ったし、全員一致なるものを疑いの目で見ることもおぼえた。(Popper 2002: 468)

つまりここでも、実際には多様なものを、画一化する考えがあることを、ポパーは批判している。一方で、「真理は顕現する」という考えについては、ある種の信仰であり、楽天的であると評価しながらも、一定のレベルで認めている。実際にポパーは、しばしば庶民が中央政府よりも賢明であることを指摘する際に、上のことがらを述べている。時としてやはり、世論の中に真理が現れるのである。

こうした「世論が真理を言い当てる」ことへの評価は、ポパーのいうところの「世論の前衛理論」にもいえることである。この理論は、ポパーが世論についての神話としてあげているものの一つであり、以下のように特徴付けられる。

世論は、この場合、新しい思想、新しい観念、新しい議論を生み出す精神的貴族たちの思想や努力への民衆の一種の反応とみなされる。世論は緩慢で、いささか受動的で、本来的に保守的なものだ、しかしそれにもかかわらず、ついには、改革者たちの主張の正しさを直観的に判別できるものだ——エリートの論争に対する反応は鈍いが決定的で権威ある審判者と——考えられる。(Popper 2002: 470)

つまり基本的には、政治的エリートが政策を打ち出すのであるが、これを徐々に理解、吟味して、最後には正しい政策にお墨付きを与えることが、世論には可能である、と考える理論が、「世論の前衛理論」である。ポパーはこの考えに、一定のレベルで理解を示すが、次のように問題点も挙げている。

たしかに、改革者たちのもろもろの主張は、しばしばまさにこのようにして成功したのであった。だが、妥当な主張だけが成功したのであろうか。イギリスでは、政策のために世論の支持を勝ち取りやすいのは、主張の正しさや提案の賢明さよりもむしろ、なおすことができる、なおされなければならない不正が行われているという感情である、と私は信じたい気がする。[...] つまり、世論の盛り上がりは、事実に基づく直観によるよりも、むしろ不正への直観によるのである。(Popper 2002: 470)

つまり世論を正しいものにお墨付きを与える権威として定義していることに、ポパーは問題を見ているのである。これに加えてポパーは、「世論に従う」という考えが正しく見える理由を、世論が不正への直観を反映するからである、と考えているのである。つまり社会的害悪についてのコンセンサスを、世論は示しているというのである。

このようにポパーは、世論の有効性も認めるわけだが、基本的には「世論に従う」という考えには、反対の立場をとる。ポパーは世論の威力を認めつつ、その危険性を訴えるために、以下のように述べている。

世論は（どんなものであれ）きわめて大きな力を持っている。それは政府を——非民主的な政府さえ——変えることができる。このような大きな力に対しては全て、自由主義者はある程度の疑惑の念を持って臨まなければならない。

匿名であるため、世論は無責任な権力形態であり、それゆえ自由主義的見地からすれば、特に危険である。（たとえば、人種差別や他の色々な人種問題。）一つの方向における救済策は、はっきりしている。国家の権力を極小化させることによって、国家機関を通じて及ぼされる世論の影響力の危険が減じられるであろう。だが、これは、個人の思想と行動の自由を、世論の直接的圧力からは守らない。そこで、個人は国家の強力な保護を必要とする。これらの両立しがたい要求は、ある種の伝統によって、少なくとも部分的には、かなえることができる。[...]

世論は無責任ではなく、とにかく「自分に対して責任をとっている」——世論の誤りは間違った意見を支持した公衆に跳ね返ってくるという意味で——という説は、もう一つの形態の世論の集団主義的神話である。一つの市民集団の間違った宣伝は、まったく別の集団に容易に害を及ぼしうるのである。」(Popper 2002: 470-471)

つまり世論というものは、国家をも動かす大きな力を持っていながら、その責任の所在が非常に曖昧なのである。このような巨大なちからに、それにともなう責任が課せられないことに、ポパーは異を唱えるのである。そしてこうした問題を部分的に解決するものとして、上では伝統を挙げている。ここでいう伝統とは、以前に確認してきたように、批判的討論を可能にする伝統であり、具体的には、責任ある個人による民主主義を徹底することである。

このように徹底した民主主義を実現するためには、ポパーはどのようにすればよいと、考えたのであろうか。ポパーは以下のように述べて、既存の世論の役割を改変することで、このような民主主義を展開しようとする。

自由で合理的な討論は公の事柄であるけれども、世論は（どのようなものであれ）このような討論から生み出されたものではない。世論は科学によって影響されることがありうるし、また科学に判定を下すことがありうるけれども、世論は科学的討論の産物ではない。

しかし、合理的な討論の伝統は、政治の分野に、討論による統治、およびそれと共に異なった見解に耳を傾ける習慣、正義感の増大、そして妥協への気構え、を生み出す。

こうして、批判的討論の影響を受けて、また新しい問題の挑戦に応じて、変化し発展するもろもろの伝統が、通常「世論」と呼ばれるものの多くにとってかわり、世論の果たすべきものとみなされている諸機能を引き継ぐことを、われわれは期待するものである。(Popper 2002: 474)

つまり世論というものは、根本的に、合理的なものではない、とポパーは述べているのである。そしてこの世論を、合理的な討議に置き換えることを、ポパーは目指しているのである。

ここでポパーの述べている世論の利点と、問題点を挙げて、ポパーの目指す政治体制を特定していこう。まず世論の利点は、伝統の特性である道徳的枠組に基づいて、社会的悪を見抜く直観を備えているとされるところである。実際に我々は、例えば大量虐殺といった、明らかに誤った事柄については、合意を得ることが容易なわけだが、こうした現象は、世論において結実されるというのである。そして「世論に従う」ことの問題点は、本来ならば多様であるはずの諸個人を、単一のものとして扱ってしまっている点である。そして、

こうした世論は往々にして、非常に無責任なものであることも大きな問題である。ポパーは基本的に、世論を合理的討論に置き換えることによって、これら二つの問題を解消しようとする。こうしたポパーの目指す社会論とは、我々が社会悪についてはコンセンサスをつくれるという特性を利用して、そうした社会悪という個別問題をめぐって、責任ある市民たちによる批判的討議を行い、よりよき社会体制を作っていくというものである。ポパーはこのような仕方では、漸進的に社会を改革していく方法を奨励し、実証や反証のしようがない巨視的な政策を掲げて、それを絶対視するような政治のあり方と対置させる。こうした個別的なことに対処する手法を、ポパーは「ピースミールの」と呼んだ(Popper 2002: 322)。ポパーの目指す社会論とは、このピースミールの手法を、社会構造の中に盛り込み、ポパーにとって科学的な意思決定を、政治の世界で行えるようにするものである。こうしたポパーの社会論は、ピースミール工学と呼ばれる。

ここでポパーの社会論を概括しよう。ポパーは先ず前提として、民主主義を擁護する。だが民主主義の一類型ともいえる「世論に従う」という考えには、ポパーは異を唱えている。世論を重視するこの考え方は、本来ならば多様な意見を持っている市民を、単一のものとして扱っているというのが、反対する第一の理由である。こうした問題点は、実際には前の節で見た社会の陰謀論と共通していることが、見て取れる。さらに世論批判では、世論の非合理性・無責任さという、かなり大衆社会論的な言説も取り上げ、真摯に検討している。これによって世論の利点と問題点を明らかにし、世論を科学的討議に置き換えようとしたのである。このような認識に基づいて、ポパーはピースミール工学を考案した。このピースミール工学は、社会悪について個別的に批判的討論を行い、解決法を模索し、漸進的に社会を変えていくという方法を奨励する。ポパーはこの批判的討論のアクターを、責任ある諸個人とすることによって、特定の階層に権威を付与し、それを正当化するというプロセスを回避しているともいってよいだろう。こうした正当化のプロセスとは正に、ユートピア主義や陰謀理論の持っている特性であった。本論文の分析の観点からすると、ここで見たピースミールの手法は、オープンソースソフトウェア開発において多数のボランティアが参加して、バグの報告や修正をしていく姿と対比可能である。

1.2.4 反証主義理論から見た情報技術・情報社会論

上の 1.2.1 から 1.2.3 までの議論では、ポパーの科学論と政治理論を、情報社会論を意識して概観した。それを受けてこの 1.2.4 では、実際にポパー自身が情報技術の進歩をどのように捉え、情報技術を用いた政治のあり方をどのように捉えているのかを、概観する。加えて、実際にポパーの影響を受けた研究者が情報社会論をどのように捉えているのかを見る。ポパーは、情報技術の進歩については条件付で肯定するのであるが、これを基盤とした一般市民の政治参加については、懐疑的な立場をとっている。この 1.2.4 では、このポパーの立場を、Popper (1994b)や Popper and Eccles (1977)や Popper (1979)などを参照しつつ論じたい。

まずはポパーの主張のうち情報技術に関する内容である。ポパーと情報社会についての二次文献として、小河原 (1993)が挙げられるが、この中では Popper and Eccles (1977)における言語の四つの機能説が引き合いに出されている(小河原 1993: 222-223)。このためまずは、Popper and Eccles (1977)における言語の四つの機能説を見てみる。

それではまず、言語の四つの機能とは何かを見てみる。この四つの機能とは、表出機能、信号機能、記述機能そして論証機能の四つである。表出機能とは、内的状態を表現する機能である。これは温度計などの無生物や、動物の行動にすら見られる。そして信号機能とは、表出機能を前提とする機能である。これは文字通り、言語の持つ内容を伝達するという機能である。さらに記述機能というものは、上記の二つの低次元な機能を前提としている。この機能は、真または偽でありうる言明をつくる機能である。そして論証機能というのは、最も高次元な機能である。この機能は、三つの低次元の機能に妥当性、非妥当性という値を持つ論証を加えたものであり、問題の批判的討議を直接に支えている。

ポパーは Popper and Eccles (1977)において、この区分を根拠に、物理主義と行動主義を批判する。ここでいう物理主義や行動主義は、我々が通常は客観的と考える、科学理論に代表される内容を、「大脳に基盤をもつ言語行動への性向」と捉える考えである。これに対し、客観的内容と、個人の感覚印象などを区別する必要性をポパーは訴え、第三と第四の機能を重視する。そして科学に代表される共有可能な体系的知識と、単なる表出との間には決定的な違いがあることの根拠として、これらの二つの機能を扱う(Popper and Eccles 1977: 59)。

つまりポパーの主張では、単なる刺激や反応として人間の思考や科学を捉える考えが否定され、論理を構築する機能とそれを批評する機能が、特別視される。まさにこのために、言語の四つの機能を持ち出し、ポパーは第三と第四の機能の重要性を指摘したのである。

またポパーは別のところで同じことを主張する際に、これらの機能について、情報技術と関連づけて論じている。そこでは印刷をはじめとする情報技術は、低次元の機能だけでなく、第三と第四の機能に新たな次元を加え、批判的討議を強化するものとされ、この強化ははっきりと人間の進化として定義される。だが同時に、低次元の機能を制御するための批判的討議の重要性が力説される。つまりポパーは、第四の機能と低次元の機能との間のフィードバックの中に、人間の進化を見ている(Popper 1979: 238-240)。

このようにポパーは、情報技術を肯定する素朴な一面を見せる一方で、批判能力を持った人間の論証機能との間でのフィードバックを重視する。例えば、小河原 (1993)などでは、このフィードバックの必要性を重視して、次のように述べている。

すべての機能にかんして、高位の機能が存在しているときには、必ず下位の全機能が存在しているが、その逆は成立しない。[...]さて、こうした観点からみるならば、コンピュータを介した情報化社会が、必ずしも、われわれの生のありようを根本から問い直すソクラテス的な「議論の世界」の豊饒化を意味するわけではないことは明らか

であろう。(小河原, 1993: 223)

つまり、情報技術によって手に入る情報が増えることの利点を強調しすぎることに、小河原 (1993)は否定的である。そして、あくまでも言語の第四の機能である論証や討論の機能を重視するのである。

他方において、情報社会論一般で話題になることの多い一般市民の政治参加については、ポパーはどのように述べているであろうか。「世論に従う」ことに批判的であったことから類推できる通り、ポパーは直接民主制のような形態を、「民衆による支配」と呼び、非常に否定的な態度を示している。

『民衆による支配』という意味での『民主制』は、ほとんど存在してこなかった。そして、そんなものがあつたとしても、それは恣意による無責任な独裁であつたのである。政府は民衆に対して責任を持つことができるし、持たねばならない。民衆による支配というものはそれができなくて、無責任なのである。

それゆえに、民主的に選ばれた立憲政府、つまり民衆による支配とは全く別の何かを、私は支持する。そして、責任のある政府、つまり第一に有権者に責任を持ち、しかしまたひょっとしたらさらに、人類に対して道徳的に責任を持つ政府を支持する。

(Popper 1994b: 9-10)

ポパーは「民衆による支配」を一般的に否定する中で、今日の E デモクラシーに通じる考えを、「酷い提案を読んだ」とまで酷評している(Popper 1994b: 244)。ポパーはこうした E デモクラシーの前進を、まさに無責任なものとして否定している。

それでは、ポパーはどのような統治形態を支持しているのだろうか。それは、二大政党制である。Popper (1994b)では、次のように述べられている。

二大政党制を可能にする形態が、民主制の最良の形態であるように見える。というのも、二大政党制は常に、政党の自己批判へと通じるからである。大政党の一つが、選挙において完敗したのならば、党内での徹底した改革につながるのが常である。[...] そのため、このシステムは、時折政党に対して、誤りから学ぶか没落するかを強いるのである。(Popper 1994b: 212-213)

つまり、二大政党制においては、科学的討論で誤りから学ぶように、選挙での敗退を機会にして、学ぶことができるというのである。これに対して、連立政権など政策決定に対する責任が分散していくに従い、失敗から学ぶのが難しくなっていくのは言うまでもない。「民衆による支配」が否定的に考えられるのも、基本的にこのためである。

これ以前の部分では、ポパーの理論と情報社会論との親和性をうかがわせるが、直接に

は関係のない記載を見てきた。それに対してこの 1.2.4 では、ポパーの理論において情報技術および情報社会に関連する議論を概観した。ポパーの議論は、基本の部分で、情報技術の進歩を肯定し民主主義の促進を目的とする点では、情報社会論や今日のネットワーク社会論と関心を同じくする。だが、ポパーやポパー派の議論では、こうしたテーマでは多くの場合批判的な個人を養う視点や責任ある態度を軽視している点に、露骨な警戒が示されている。本論文の見解では、ポパーの議論を今日的なものとして役立てるためには、ここでいう「責任」などが何を意味するのかを、もう少しつめて考え、今日の状況に当てはめてみる必要がある⁵⁾。こうしたポパーの理論の不備は、ポパーの社会論が専ら、共産主義や全体主義を攻撃する目的で作られていることから来るのである。このため、共産主義のほぼ崩壊した今日では、ポパーの理論は今日的ニーズに應えていない不備のあるものに見えるのである。ここから、ポパーの理論は既に過去のものになったと見る立場もある(萩原 2002: 173)。これに対して筆者はむしろ、上の「責任」についてももう少し深く考察することで、ポパー理論の不備を解決する可能性があるのではないかと考える。ここでその内容に触れると、意思決定、特に間違った決定について、決定の責任を負うアクターが曖昧になると、決定のなされた理由が分からなくなる点がポイントである。このように意思決定の理由が隠蔽される事態を、ポパーやラカトシュの「情報内容」や基礎理論選択の議論に照らし合わせて考えると、何故「無責任」というものが致命的な問題になるのかが見えてくる。「無責任」は、「情報内容」増加や理論の適用範囲の拡大を、阻害するのである。

1.2.5 「情報共有」の重要性という観点から見た、「伝統」と「責任」の概念

この節では、ポパーの理論を情報社会論に近づけてみてみた。そしてこれを通じて、科学的知識という意味での「情報」の社会的影響を、ベルによる情報社会論よりも踏み込んで見ることを目指した。こうした議論を、この 1.2.5 では取りまとめてみると同時に、ネットワーク社会論で主題となる「情報共有」ということにひきつけてみる。

まずは、科学的知識としての「情報」がどのように定義されているのかを、見てみよう。ポパーによると、科学的知識の「情報内容」は、理論の潜在的反証可能性と比例するところがある。この意味での反証可能性とは、実際に理論が反証される可能性や、理論が疑わしく見える度合いのことではない。命題としての理論に対して、どれだけ理論的に反証されるケースを仮定できるかということを意味するだけである。これは一定のレベルで、言語というものの一般的特性を言い当てたものである。そしてこの「情報内容」は、社会的に共有される。さらに、命題の形をした科学的知識・理論がオープンにされ、様々な形で批判的に吟味されることにより、「情報内容」を増大させることができる。つまり、ポパーにとっては「情報共有」は、科学を発展させるために非常に本質的な条件ということになる。

他方で、ポパーの社会論においては、科学・合理主義に基づいた政治を志す点においては、情報社会論と共通する関心を示している。だが、科学を特定の階層などによる支配を肯定するための権威付けに利用することには、ポパーは徹底的に反対している。この主張

の傾向は、一定のレベルで第二次世界大戦後の反全体主義の潮流に基づいたものではある。だが、ポパーが科学を批判的討論によって常に「情報内容」を増加させて変化していくものと考えている以上、科学を権威付けの道具とする発想とは、それを抜きにしても両立しない。このようにしてポパーは、政治論・社会論においては、当然に独裁を否定するのである。さらにポパーは、特定の理論を絶対視する考えと特定の政策やイデオロギーを肯定する考えとの共通性に注目する。このためポパーは、特定のイデオロギーや青写真的政策を掲げる政治のあり方を否定的にとらえる。ポパーは、こうしたイデオロギー的な政治のあり方を、「伝統」を破壊するものとして否定的に捉えるのである。これに対してポパーが肯定している政治のあり方は、「ピースミール工学」と呼ばれる。つまり基本的に全国民が社会悪として共通に認識するような問題を見出し、それを解決していくという政治のあり方である。こういう政治のあり方を肯定する立場は、いわゆる「世論に従った政治」を肯定するように見える。ところが、ポパーは「世論に従う」ことを一定のレベルで評価しながらも、危険性のあるものと考えていた。このように「世論に従う」ことは、無責任なものとして批判されるのである。

上のように、科学論と政治を結びつけるあたりからも、ポパー哲学と情報社会論の親和性はうかがえる。それでは、ポパー自身は情報技術や情報社会論をどう考えているのであろうか。情報技術の発展については、ポパーの理論では、「世界 3」の拡張に資する限りにおいて肯定される。だが、人間の思考や科学的知識を単純な電子情報ととらえる立場に関しては、ポパーやポパー派は終始否定的である。ポパーの理論を概観すると、「世界 3」における「情報内容」を増加させる分には、情報化を肯定するという基準めいたものを見出すことができた。ここでさらに、情報社会論における主要な論題の一つである一般市民の政治参加に話を移す。ポパーの科学論からすると、より多角的に政策批判を行えた方が「情報内容」を増加させるのに都合がよいと、一般市民による政治参加がいかにも肯定されそうに見える。ところがポパーは、一般市民による政治参加を実質的に不可能と考える。そして、そのような「民衆による支配」がなされているとされている場合にあって、それは大抵の場合は実質的な独裁が行われているというのである。さらに、情報技術を積極的に用いた E デモクラシーの動きに対しても、ポパーは否定的な見解を示している。こうした一般市民による政治参加に対しても、無責任なものとして批判されるのである。これに対して、二大政党制が「まだましなもの」として肯定されるのである。なぜならば、政策の決定に際する責任が明確であり、「誤りから学ぶ」ことが可能だからである。

上で述べたことからもうかがえるように、本論文ではポパーの科学論と社会論が一貫していると捉える（これは情報社会論との比較において重要である）。これに対し、ポパーの科学論と社会論が一貫していないという批判がある(蔭山 2000: 153; Schaefer 1992: 104)。これらの批判によると、ポパーの科学論においては伝統への挑戦が推奨されているのに対し、社会論においては伝統を守ろうとする点で、矛盾があるという。だが本論文の見解では、この批判は伝統を破壊したり放棄したりすること、伝統に挑戦し改変していくこと

との違いを無視している。実際に晩年のポパーによると、伝統は我々の知識の最も重要な源泉であるという(Popper 1984: 62)。ポパーは基本的には、知識の源泉を探求する行為を否定するわけであるが、あえて源泉を挙げるとすれば伝統である、と述べている。伝統は、政策だけではなく、知識一般にとっての源泉なのである。他方で、上で我々が見てきた議論から考えると、科学論において「世界 3」には「情報内容」が蓄積されるのと同様に、それに基づいた批判的討論を行われるというフィードバックが必要であった。同様のフィードバックは、「伝統」に対してもなされなければならないのではないか。すなわち、「伝統」は破壊されるのではなく、それに基づいて批判的討論を重ね、「伝統」を改変していくというフィードバックが、科学的討論にも政治的討論にも必要なのではないか。このように捉えると、ポパーの科学論と社会論は一貫したものになる。本論文では、上で見たような問題のある「無責任」というのは一つに、この「伝統」に対する無責任である、とすることができる。つまり自分たちが今まで主張してきた意見や、今まで従ってきた背景的知識を、何のステップも踏まずに無責任に捨てることは、「情報内容」の増加を妨げるのである。このようなポパーの観点を、さらに現代の状況に即した形で深めることによって、情報社会論の提示する議論をより明確な基準で測れるようになるのではないかと本論文では考えて、議論を展開する。

1.3 ポパーの理論をどのように再編すべきか

——— 知識と権力についての議論と「情報共有」 ———

ここで、この第一章の議論を取りまとめよう。本論文では全体として、ネットワーク化の進んだ現代における研究・開発のあり方を、ソフトウェア開発のあり方を事例として、分析しようとしている。そして本論文全体で注目する論題である、『『集団主義』が『情報共有』を促し、研究・開発にプラスに働く』における、「情報共有」の性格について、ポパーの「情報内容」の理論に基づいて考察しようとしている。この 1.3 では、本章の議論をまとめると共に、ポパー理論に基づいた「情報共有」の意義が、科学的発展そのものを可能にすることであることを、示したい。

本章の第一節では、ポパーの議論に対する一般的な評価を見ようとした。そのため本論文では、科学論で一般的に注目されていると思われるクーンとポパーの間の議論を分析した。この議論においては、ポパーとクーンの理論が、本来はいくつかの基本的な事項では一致しているにも拘らず、対立するものと考えられがちであることを指摘した。『批判と知識の成長』にある両者の議論からすると、クーンは現実主義的であるが非合理主義的であり、ポパーは合理主義的であるが非現実的であるという評価の背景が見えてきた。両者は共通して、科学の発展を正しい知識の単純な累積と捉える科学観に非常に批判的であった。これに対して両者は、理論の前提となるようなある種の伝統の枠組を重視する。両者は一般に「科学革命」と呼ばれる科学のドラスティックな進歩を、単に「新たな知識が得られた」と定義するのではなく、こうした伝統の枠組の移り変わりと捉えたのであった。

だが、この伝統の枠組・規範に対する評価において、ポパーとクーンの間には違いがある。ポパーはどちらかというと、こうした伝統に対して挑戦していくことを推奨する。これに対して、クーンは基本的に伝統の枠組みに疑問を差し挟むことなく研究に専念するような体制が整った状態を、ある種の科学の成熟した状態と捉えた。こうした状態は、Popper (1994a)によると、ポパーの立場から見ても必ずしも批判されるべきものではないのであるが、『批判と知識の成長』にある論争の当時には、否定的に捉えられる。上のようなクーンの「通常科学論」は当時、「現代の科学者の間で見られる無批判で官僚的な体質の擁護」として、ポパーらにより批判された。当時のポパーの批判はもちろん、クーンの理論を極端に捉えたものである。だが、そうした無批判で官僚的な体質が、現代の科学者の非合理的な現状を言い当てたものと考えられ、現実主義的な認識と考えられたのも、確かである。後の章で重要になるのは、こうした「通常科学論＝現実主義」という主張の有力な根拠の一つとされるのは、当時のコンピューターサイエンスの状況であるということである。このため、ネットワーク化を受けたコンピューターサイエンス（特にソフトウェア開発）の大きな変化を無視することはできない（この点は、次の章以降で問題にしていこう）。

本論文で取り扱うソフトウェア開発を分析する研究としては、情報社会論やネットワーク社会論が挙げられるのであるが、1.2 ではポパーの理論をこれらの分野に引き付けたのである。具体的には、「情報」や「情報共有」、「科学に基づいた政治」といった情報社会論的なテーマを、ポパーの理論で定義してみた。ポパーの理論に基づく、「情報内容」は「潜在的反証可能性」という側面を持ち、それを批判的討論で発展させるためには、「情報共有」が不可欠である。このように批判的討論を行って、「情報内容」を積み重ねていく必要から、開かれた民主的体制が、ポパーの理論では肯定される。これに対して、「科学に基づいた政治」というと、「科学的知識を持ったものによる支配」を我々は思い浮かべがちであるが、ポパーの理論からすると、これは不都合な考えである。この理由は複数あるが、その第一は、クーンやポパーのような科学史を重視するアプローチでは、支配の根拠になりうるような「端的に正しい知識（全称言明）の集合としての科学」という考えが批判されるからである。第二の理由は、批判的討論で「情報内容」を増やすという必要上、一部の支配者たちにのみ「情報」が握られることは、科学の発展に著しくマイナスになることである。

上の議論の中で本論文が特に重視したいのは、批判的討論を通じた科学の発展を可能にするものとしての「情報共有」である。ポパーのいう「情報」は、物理的世界や人間の精神とは独立した、ある意味で客観的な世界の中に存在するのだが、「情報」は物理的世界や人間とのフィードバックによって変化・発展する。こうした意味で、「情報共有」というものは、科学的発展の前提の条件になっている。そして、最も注目すべきは、「情報」へのアクセスを可能にする制度や伝統といった社会的枠組である。特にポパーの政治論においては、こうした社会的枠組を保持する責任というものが、非常に重要なファクターになっている。これは、制度や伝統といった社会的枠組が保持されなければ「情報内容」の増加が見込めないからである、と思われる。本論文の見解では、この議論についてはさらに深め

る余地がある。

ここでさらに論じるべきは次のことである。伝統や社会を尊重するというのは、どのような特性を持つのであろうか。そして、上で懸念したような、無責任な態度は現実には起こりうるのか。ここまで議論を進めると、もっと社会学的な分析が必要になってくる。そして本論文で注目するソフトウェア開発についての先行研究も、多くは社会学的研究である。このため、次の第二章以降では、本論文の注目する論題『集団主義』が、『情報共有』を促し、研究・開発のような創造活動にプラスに働く」という話題もからめて、社会学的研究を概観したい。

2. 「集団主義」はどのように「情報共有」を促し、創造活動にプラスに働くか ——「集団主義」を評価する先行研究を中心に——

この論文では、ソフトウェア開発、特にオープンソースの運動に注目した科学論を展開している。その中でも特に、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という論題に注目している。第一章では、比較的に抽象度の高い議論を展開し、論題の重要ファクターである「情報共有」の特性について考察した。これに対してこの第二章では、具体的な社会学的研究や現実のソフトウェア開発者たちによる議論に目を向け、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という論題そのものを概観する。そしてこうした「集団主義」を擁護する議論においては多くの場合、西洋近代の「個人主義」の限界が主張される一方で、「個人主義」が既に成立した状態を前提にしていることを指摘する。この冒頭では、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という論題について考察するに先立って、第二章で取り扱う先行研究について解説するとともに、第二章の構成を概観する。

この第二章で取り扱う先行研究は大まかに分けると、情報社会やネットワーク社会についての一般性の強い研究と、具体的なオープンソースの運動についての研究からなる。一般的な研究とオープンソースの運動についての具体的な研究は、多くの共通する論題を取り扱っている。本論文で特に注目する『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という論題も、こうした共通する論題の一つである。

情報社会論・ネットワーク社会論の一部とオープンソースについての研究では共通して、中央集権的・官僚的な組織が批判され、大規模メディアにより大衆が統御されることが懸念される。こうした管理社会・大衆社会への対策として、地域社会の自発的組織により中央政府や大規模メディアを批判するというヴィジョンが提示される。この地域社会重視の議論における「集団主義」は専ら、いわば「コミュニティ的協調主義」を意味する。

上のような政治的観点から「集団主義」を擁護する議論は、Bell (1960)のような情報社会論の先駆的研究において既に見ることができた。これに対して、1990年代以降になると、この「集団主義」擁護の議論は、研究・開発も含めた創造活動一般に対する「集団主義」のプラスの影響という観点からも、展開されるようになる。特に Fukuyama (1995)においては、社会のネットワーク化が意識され、ネットワークの構成員に情報と権限が共有されることの利点が強調される。このように情報と権限が共有されることにより、生産ラインやプロジェクトの問題点が末端から浮かび上がり、水準の高い研究・開発が可能になるという。また、Fukuyama (1995)や濱口 (1996)といった1990年代以降の研究では、日本的組織が一つのモデルとされる。そして、日本社会はいわば、「集団主義先進社会」として取り扱われる(実際に、日本社会の全体が「集団主義」で特徴付けられるかどうかは別として、一時期の日本型の組織が一つのモデルとされるのである)。

ここで「情報共有」について述べると、第一章で見たような現状認識では、研究・開発では、この「情報共有」が軽視される傾向にあるのだが、Merton (1964)などでは、基本的

には研究・開発において必要になるものとされている。だが、ネットワーク時代においては、こうした「情報共有」をめぐる議論が見直されると同時に、地域社会に見られるような自発的組織を通じたボトムアップ的な組織とのかかわりで、語られるようになってきたのである。そして、こうした自発的組織の地理的制約をこえた組織化を見る上で、Lessig (2004)などでは、オープンソースの運動が一つのモデルとされるのである。オープンソースのこのような位置づけをみると、オープンソースを事例にして、自発的組織の形成の背景になるような「集団主義」と「情報共有」の関連を考察することの意義をうかがい知ることができる。

本論文で特に注目するオープンソースの運動においては、1990年代以降における「集団主義」評価の研究と類似する主張が展開されている。オープンソースソフトウェアというと、無料で提供されるソフトウェアがイメージされがちであるためか、最も知られた先行研究である Himanen et al. (2001=2001)では、無償で研究・開発の成果を提供する人々の特殊な労働倫理が専ら注目される。このように労働倫理に特に注目するヒマネンに対しては、Castells (2004)などは、「情報共有」にもっと注目すべきであると批判している。さらに、Lessig (1999)などの著作権に関する研究でも、オープンソースに典型的に見られるようなネットワークを通じた「情報共有」が創造活動一般に及ぼすプラスの効果が強調される。

他方において、Raymond (1999a)のような開発者自身による論稿においては、「他人志向」の「集団主義」がネットワークを通じた研究・開発にプラスに働くことが主張されている。これは専ら、金銭よりも評判を相対的に重視する傾向が、いい加減な態度を抑制するためである。このため、オープンソースによる開発は、多くの場合は無償で開発が行われているにも拘らず、高い水準を維持することになるというのである。

本論文の見解では、上のような「集団主義」擁護の議論は多くの場合、ネットワークの末端にあるものが、世俗の権力関係をこえた視点から、権力を持つ大規模組織を批判することを前提にしている。このような形で批判を行う性向は、少なくとも Fukuyama (1995)では「個人主義」の特性とされる。「コミュニティ的協調主義」としての「集団主義」はあくまでも、開かれた討論を行う風潮をつくったり、権力を批判するために人々を組織化したりするために役立つのである。この点を見ると、この章で取り扱う「集団主義」擁護の議論の多くは、「個人主義」が既に成立している状態を前提としている。

上のようなことを論じるに際して、この第二章は、次のような構成をとる。先ず 2.1 においては、Bell (1960)や Fukuyama (1995)といった比較的に一般性の強い社会学的研究を概観し、「集団主義」と「情報共有」の関連を見てみる。そして、2.2 においては、議論をさらに具体化して、オープンソースについての研究やオープンソースの運動家たちの著作に目をむける。

2.1 ソフトウェア開発についての研究の周辺 ——情報化と「集団主義」の関係——

本章では、本論文全体で問題にしている論題『『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く』に注目しているのであるが、この2.1では、比較的抽象度の高い社会学的研究から、この論題を見てみる。この章では、ベルのような情報社会論についての先駆的研究に、論題『『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く』の起源を見る。ここにおける「集団主義」というものは、いわば「コミュニティー的協調主義」を指し、地域社会の自発的組織の組織化を促すものである。そして、Fukuyama (1995)などのネットワーク化を意識した研究にも、そうした「集団主義」への評価が引き継がれ、まさに「集団主義」が「情報共有」を促すことで、創造活動を支えるという主張につながるようになるのである。

特にオープンソースソフトウェア運動に関する研究と縁のある情報社会論との関連では、自発的組織の形成を助けるコミュニティー的協調主義という意味での「集団主義」が一定のレベルで注目を集めている。こうした「集団主義」は、情報社会論の先駆的研究においては、大衆社会に対する対策として規定される。こうした研究では、地域社会の自発的組織を通じて、マスメディアなどを批判し、大衆を画一的に取り扱う動きに対抗するという図式が取り上げられる。こうした情報化についての研究における「集団主義」評価の姿勢は、Fukuyama (1995)のような1990年代の研究にも受け継がれる。だが、この1990年代以降の研究では、明らかに別の視点も付け加えられている。Fukuyama (1995)やその影響を受けた濱口 (1996)などでは、創造活動に対する「集団主義」のプラスの影響を指摘されるようになるのである。こうした研究では、分業化が進んだ状態においては、末端の開発者・労働者に権限や情報が広く行き渡ることによって、作業者の活動意欲そのほかに非常にプラスの影響があるとされる。

このような立場にとは逆に、コミュニティー的協調主義、つまり「集団主義」の隆盛を、前近代への退行と見ることもできなくもない。だがこうした「集団主義」批判の立場は、「退行」という表現からも分かるように、「個人主義」を近代的なものと考え、協調主義を前近代的な集団主義と多くの場合は捉えている。この「集団主義」批判の特徴は一つに、個人主義と対立する傾向を一枚岩のものとして捉えることである。このような「集団主義」についての単純な見かたに対して濱口 (1996)では、間宏の論に従って、次のような批判を加えている。

間は、「個人」か「集団」かという二分法そのものが個人主義的発想法に属していることを指摘したにとどまらず、日本的「集団主義」にあっては、「個人」と「集団」とが互いに融合・一体化する傾向にある、と言うのである。確かに、日本人自身の立場からすれば、両者の相即不離の関係は実感的にもうなずけるところだし、組織に対する献身的な態度も、自己犠牲ではなく、自分自身の利害に直結するという意識からでたもの、という見解も十分に納得できる。

したがって、日本人に特徴的な「集団主義」を、「個人」の「集団」に対する全面的な投入やゆるがぬ忠誠として受けとめることは妥当ではないと言わねばなるまい。日本人の抱く「集団主義」は、「個人主義」の対立概念としてのそれにはない独自の固有属性を宿している。すなわち、それは、成員が互いに協力し合って「集団」の目標を達成することに努め、しかもそのことを通して同時に各成員の生活上の欲求充足ないし福祉が確保されるとする、一つの協同主義的な原理もしくは価値観を指すのである。いわば、組織協同体主義とでも名づけられるようなものであろう。したがって、「集団」が「個人」に対してつねに優位に立つといったふうな、全体主義的な支配原理では決してありえない。「集団」成員が協同する「場」を重要視する立場であり、しいて言えば、「集団」と「個人」とが相利共生(symbiosis)をはかる理念だということになる。(濱口 1996: 177-178)

このように、単純に西洋的個人主義とそれに対立するものである「集団主義」の二分法をとる場合には、「集団主義」は「個人」を支配し抑圧するようなものとされがちである。こうした立場をとると、「近代的な個人主義」と「野蛮な前期代への回帰としての集団主義＝全体主義」という二分法に陥りやすいのであろう。これに対して、実際の日本においては、「個人」と「集団」とは必ずしも対立するものではなく、両者の協同を重視する原理がある、というのが濱口 (1996)の立場である。こうした形で濱口 (1996)は、「個人主義」に対する「集団主義」を一枚岩で捉えることを批判する。そして濱口 (1996)は、「全体主義」のような「集団主義」の否定的な面だけでなく、肯定的な面もあることを強調する。

この節では、上のようなある意味で西洋的個人主義の限界を指摘する研究に目を向ける。それに際して先ず、Bell (1960)をはじめとする政治的側面からの分析を概観する。続いて、濱口 (1996)をはじめとする 1990 年代以降に注目された非政治的な側面を概観する。

2.1.1 政治的に見た「集団主義」の意義と「個人主義」の限界

この節では全体として、本論文で特に注目するソフトウェア開発についての研究の周辺に見られる『「集団主義」が「情報共有」を促し、創造活動にプラスに働く』という論題を見ている。ここではその一環として、政治的側面からある種の「集団主義」を擁護する議論を見てみる。ちなみに、この節で扱う先行研究で「集団主義」という言葉がこの議論で使われる場合には大抵、地域における自発的組織の形成を促すものということを意味する。以下では Bell (1960)と Fukuyama (1995)を中心に、政治的な側面からの「集団主義」評価の議論を見る。

自発的組織というものの政治的重要性は、特にアメリカの政治とメディアを論じる際には、話題になることが多い(例えば、ベルの研究で注目される Lazarsfeld (1964)など)。こうした自発的組織の重要性は、Bell (1960)における次のような記載からもうかがえる。

「大衆社会」の概念は、つぎのように要約できよう。すなわち、交通とコミュニケーションの革命が人間相互の接触をより親密にならしめ、あたらしい方法で人々を結び付けたということ、社会の一部に起きる振動が社会全体に影響を及ぼすということである。しかしながら、相互依存性が増大したにもかかわらず、個々人は相互に一層疎外されるようになった。家族とローカルな地域社会の伝統的な一次集団の絆は断ち切れ、昔からの教区信仰が疑問視されているにもかかわらず、それに代わるべき統合的価値はほとんど生まれていない。さらに、もっと重要なことは、教育のあるエリートの批判基準がもはや世論とか趣向を形成しないのだ。その結果、モーレスと道徳は絶えず流動し、諸個人の関係は有機的なものではなく、わずかに触れ合うか、隔絶されている。同時に、空間的・社会的移動の増大に伴って、地位への関心が強まっている。服装とか肩書きの象徴する固定的ないし既知の地位にかわって、各人は多様な役割を演じ、次々に変わる新しい状況の中で、絶えず自己証明をしてゆかねばならない。これらすべての理由によって、個人は自我の統一感覚を喪失する。不安がつもの。つづいて、新しい信条への追求が起きる。かくして、現世のメシアであるカリスマ的指導者の登場する舞台が設定されるのである。(Bell 1960: 21-22)

ベルは、現代社会において人間がメディアにより画一的にコントロールされるような大衆になることを警戒しているのであるが、上のように「ローカルな地域社会の絆」の消滅が、その背景の一つとして挙げられている。だが Bell (1960)では、アメリカ社会がそのような画一的にコントロールされることには疑いを挟んでいる。Bell (1960)が、その根拠としてあげているのもまた、次のように地域社会と関連している。

大衆社会にかんする仮説の観点からいえば、米国は不満操作型政治に対して、非常に脆弱であるはずである。アメリカにおいては、都市化・産業化・民主化が社会史上先例のない規模で、旧い一次的・共同体的な絆を侵食してしまった。しかし、不況期の大規模な失業は西ヨーロッパのいかなる国よりも、一層長びき、一層厳しかったけれども、共産主義運動はけっして米国の現実には足場をえなかったし、ヨーロッパモデルのいかなるファシズムの運動も、生じなかった。このことを、どう説明するのであろうか。

アメリカは孤独で孤立した個人で構成された「原子的」社会である、といわれている。[この場合は、]時折嘲笑として述べられる、アメリカ人が組織に参加する国民であるという自明のことを、忘れてしまっている。今日、アメリカには少なくとも 20 万の自発的組織・結社・クラブ・社会団体・各種団体の支部・親睦団体があって、その全会員数（もちろん重複しているが）は男女 8 千万人ちかくである。おそらく、世界のほかのいかなる国にも、かくのごとき高度に発達した自発的な地域的活動は存在しない。(Bell 1960: 31)

このように、Bell (1960)においては、現実のアメリカ人がメディアなどにコントロールされない背景を描くためにも、地域社会における自発的結社の形成が挙げられているのである。これは、大規模メディアや中央政府が一方的な偏った情報を流したとしても、地域の自発的結社の中で話し合いの場が持たれ、こうした偏った情報が批判されるとされるからである(Lazarsfeld 1964)。他方においてベルは、Bell (1999)においては、情報社会は物的財よりも科学的知識としての「情報」の相対的重要性が増すだけではなく、評判の重視などの一般的には個人主義とは対立するとされる傾向の重要性も増しているというのである(Bell 1999: 451)。

上のような認識は、Fukuyama (1995)においても取り上げられる。Fukuyama (1995)においては、次のように述べられる。

1990年代のはじめに、情報革命について、情報スーパーハイウェイによって皆の戸口にまでもたらされる変化について、盛んにかかれた時期があった。情報時代についての未来学者たちの首尾一貫した、そして最も広く告知されたテーマの一つは、この技術革命はあらゆる種類の——政治的、経済的、社会的な——ヒエラルキーを滅亡に導くであろうということである。彼らによれば、情報は力である。伝統的なヒエラルキーの頂点に立ったものたちは、情報へのアクセスを規制することによって支配を維持した。しかし、現代の通信技術——電話、ファクシミリ、コピー機、カセットテープ、ビデオカセット・レコーダー、および中枢として重要な位置を占めるパーソナル・コンピュータのネットワーク——は、このような情報の統制を打ち破っている。結果として、[...]権力は下方へと移行して市民のものになり、誰もがかつてはその中で働いていた中央集権的で専制的な組織の束縛から開放されるであろう。[...]連邦政府から IBM や AT&T に至るまで、社会がこうした大組織の中央集権的な権威から解放されさえすれば、自発的なコミュニティが——混乱と無政府状態ではなく——いたるところに出現するであろう。テクノロジーの発達によってコミュニケーションが強化されるので、良い情報は悪い情報を駆逐し、正直で勤勉な人々は不正直で規制的な人々を避けるだろう。そして人々は有益な共通の目標のために、自分からすすんで集まってくるだろう。(Fukuyama 1995: 23-24)

Fukuyama (1995)では、情報社会論の見解が上記のようにまとめられる。Fukuyama (1995)はこの見解を批判するわけであるが、それは次のような形である。

もっと重要なのは、情報時代の最も熱烈な使徒たちはヒエラルキーと権威の崩壊を世に喧伝するとき、決定的に重要な要素、すなわち信頼とそれを成り立たせる倫理的な規範の共有の問題をなおざりにしていることである。というのは、一般にコミュニ

ティーというものは相互信頼に依存しているのであり、それがなければコミュニティは自発的に発生することはないだろうからである。ヒエラルキーが必要なのは、コミュニティ内部の全ての人々が暗黙の倫理的な規則だけでやっていけるとは、必ずしも当てにできないからである。不正行為をしたり、あるいは単に人を傷つけることによって、集団を弱体化させたり、食べ物にしようとしたりする、反社会性旺盛な少数の人々がいるかもしれない。また、いわゆるただ乗りの傾向を持つ人々は、それよりもはるかに多いだろう。彼らは集団の一員であることから利益を得るのはいとわなけれども、共通の目的にはほとんど貢献しようとしない。ヒエラルキーが必要なのは、全ての人々がいつでも内面化された倫理的規則にしたがって暮らし、自分に割り当てられた当然の仕事を果たすというようには、必ずしも信頼できないからである。そうした人々は究極的には、明白な規則と罰則によって抑制されねばならず、結局は倫理的規則には応えない。[...]

したがって、情報革命によってヒエラルキーのはっきりした大組織は時代遅れになるとか、ヒエラルキーが弱まればすぐに自発的なコミュニティが現れてくるなどと言うのは早計である。コミュニティは信頼に依存しており、そして信頼は文化によって決まるので、当然に自発的なコミュニティが出現する程度は文化によって違ってくるということになる。言い換えれば、企業が大きなヒエラルキーから小さな企業体の柔軟なネットワークに移行する能力は、企業を取り巻く社会に依存する信頼と社会資本の程度によって決まるということである。日本のような高信頼社会は情報革命が最高潮に達する以前に、首尾よくネットワークを作り出した。他方、低信頼社会は情報工学の提供する効率を全然活用できないかもしれない。(Fukuyama 1995: 25-26)

上のように Fukuyama (1995)は、自発的組織の形成自体に対しては、肯定的な意見を述べるのであるが、自発的組織の形成が簡単なものでないことを指摘するのである。つまり、従来の情報社会論のあまりにも楽観的な態度を批判するのである。具体的に述べると、情報技術の普及だけではもちろん、官僚的な中央集権組織から、個別の自発的コミュニティによるネットワーク型の社会への移行はありえないというのである。ここにおいてやはり、「社会的信頼」というある種の他人志向を、自発的組織の形成の背景としてあげているのである。こうした「社会的信頼」がなければ結局、人間は官僚的組織によりコントロールされなければならないというのである。ここでいう「社会的信頼のある状態」というのは、主に官僚組織による正式な法的規制によらなくても、組織の成員が不正行為などを行わない状態である。そして、互いに相手がそのような不正行為などを行わないと信頼しあっている状態である（後で挙げる濱口 (1996)の議論を少し先取りしてしまうと、これは個人主義を放棄し相手に自分を委ねてしまう状態である）。

また、Fukuyama (1995)は「社会的信頼の重視」という広い意味での「集団主義」の必要性をうたえる内容であるが、ここで日本の事例が挙げられている点は興味深い。同様

の日本に注目する姿勢は、Fukuyama (1995)の影響を受けた濱口 (1996)にも見受けられるが、濱口 (1996)は同時に、間宏の研究の影響も受けている。一般的な「集団主義」と特に「コミュニティー的協調主義」との関係を見る上で、主に高度成長期の日本企業について論じた間 (1996)における次のような見解を確認すると、日本について取り扱うことがどのような点で示唆的であるのかが、見えてくる。

これまでの社会学における集団の分類によれば、企業は特定の機能のみを遂行する典型的なアソシエーション (association)、あるいはゲゼルシャフト (Gesellschaft) と考えられてきた。日本の企業も、生産的機能の遂行、および商品としての労働力の売買という、欧米的な意味での、企業本来の側面をもっている。しかし、同時に、現代の日本企業、特に大企業は、そこに働く正規従業員にとって、コミュニティー (community) またはゲマインシャフト (Gemeinschaft) の性格が強い。コミュニティーとは、本来、村落共同体のように、地域性と共同性を要件とする集団ないし社会を指す。しかし、工業化の進展により、こうした両者を兼ね備えた地域コミュニティーは、いずれの先進工業国でも、崩れつつある。とくに共同性の崩壊は、人々から連帯感を奪い、孤独感や疎外感をもたらした。このことが各種の深刻な社会問題の原因となっており、先進諸国では、新たなコミュニティーの探求が続けられている。最近、欧米で提唱されているコミュニタリアニズム (communitarianism) は、その一つの現れといえよう。日本では、急速な工業化により、村落から押し出されてきた勤労者は、それに代わるべきコミュニティーを地域に見出すことができず、経済的だけでなく、心理的、社会的に不安定な生活をおくらざるをえなかった。先進的企業の経営者は、この点に注目し、この不安定感がモラル (morale) の低下、労働移動の激化、労働運動の温床となることを懸念し、企業に共同性をもたせる人事・労務管理を作り上げていった。こうして、日本では、大企業を中心に、早いところでは明治末頃から、企業コミュニティーが形成された。(間 1996: 111-112)

上の議論からも分かるとおり、従来の社会学における厳密な定義では、地域に密着した共同体 (コミュニティー) と、ある種の目的・機能を持った組織体 (アソシエーション) とは区別される。だが、今日においては、コミュニティーの特性を持ったアソシエーションが注目を集めている。そして、そのモデルとして、特に高度成長期の日本企業が挙げられるというのである。

他方で、情報化とは別に、純粋に政治的な観点から、コミュニティー的協調主義と官僚主義的な全体主義を対置させる考えの背景は、Fukuyama (1995)の前提になっているFukuyama (2006) (この著作の初版は、1992年出版) を見ると理解しやすい。

全体主義は、市民社会の完全な破壊をもくろみ、市民生活のトータルな管理をめざ

した。ボルシェビキが 1917 年に権力を掌握してからは、ソビエト国家は、反対する政党、新聞、労働組合、私企業そして教会を含むロシア社会における潜在的に競合するような権威の源を全て、組織的に攻撃した。1930 年代の末にもこうした組織は名目を幾分保ってはいたものの、全ては以前の自分の亡霊のような影になってしまい、政府により構成され、完全にコントロールされてしまっていた。残ったものは、構成員が「原子状態」に置かれ、全能の政府から離れたいかなる「仲介機関」とも結びつかないような社会であった。(Fukuyama 2006: 24)

このように、官僚主義的で全体主義的な集団主義は、市民を組織化されない「原子状態」におくことで、管理しようとする。他方で、例えばソビエト政府は、政府とは立場を異にする「仲介機関」が存在することで、政府批判が組織化することを恐れたのである。こうした点からも、批判の基盤になる市民の自発的組織を形成するコミュニティー的協調主義の意味での「集団主義」の重要性がうかがえる。

Fukuyama (1995)が取り扱うようなアメリカ社会は一般に、個人主義の社会と考えられがちであるが、そのような「個人主義」は、上のような市民の組織化を阻み、市民を「原子状態」におくものとは直接には関係がない(間接的関係については、後で解説する)。Fukuyama (1995: 278-279)によると、アメリカの個人主義は、上記のような国家統制を嫌うわけだが、中間的な集団には進んで従う傾向のものだという。この「個人主義」でありながら「中間的集団」に従うという特性については、Fukuyama (1995)では、トクヴィルやヴェーバーの研究にしたがって、次のように指摘される。

プロテスタントの宗教改革は、個人が神と直接的に関係を結ぶ見通しを再び切り開いた。神の恵みは、仕事の実績や特定の社会的義務の遵守により左右されるのではなく、最も堕落した罪深き人にも神の恵みが与えられるというのである。西洋では、個人主義といえば、否定的というより肯定的な含みのある語だが、こうした事実は歴史的には何よりも、不公正な法や命令を、より高次の神の法の名において拒否するというキリスト教的良心の特徴から来ている。マルティン・ルターが 1517 年にヴィッテンベルクの大聖堂の扉に 95 ヶ条の論題を釘うちしたことは、プロテスタントの伝統における個人主義的行動のまさに第一号であった。長期的には、個人が神と直接的関係を持つ能力は、すべての社会的関係に破壊的な結果をもたらした。というのは、たとえどんなに広く認められた伝統や社会的習慣であっても、それに対して反抗しうる道徳的基礎を個人が手にすることになったからである。[...]

絶えず規制の宗派に対して現れるアメリカのプロテスタンティズムの強い宗教性と、それに起因する活力は、アメリカ社会がずっと持ち続けている団体生活の力強さを理解するうえで決定的に重要と思われる。アメリカの宗教の自発性は、アメリカの個人主義の表れだと解釈されることが多い。だが実際には、周期的に原理主義の復活を通

じて後進されてきたプロテスタンティズムは、人々を共通の道徳的規範で統一することで、恐ろしく精力的なコミュニティ生活アメリカ内につくり上げた。トクヴィルは、1830年代にアメリカを訪れたとき様々な市民団体が存在しているのに気づき、これがアメリカの民主主義の成功に重要と考えたが、数字は示されていないが、そのかなりの割合は宗教的な団体だったようだ。そうした団体とは、禁酒の会であり、合唱団であり、慈善団体であり、聖書研究会であり、奴隷制度廃止論者の会であり、学校であり、大学であり、病院であった。(Fukuyama 1995: 286-290)

Fukuyama (1995)は上のように、中央集権的な全体主義に対する批判の担い手として、プロテスタントに典型的に見られる個人の良心を重視する。だが同時に、このプロテスタンティズムが社会的信頼を生み出し、自発的組織の形成を促すというのである。こうした良心的個人主義が全体主義批判に役立つのは、ここでいう「個人主義」がいわゆる「利己主義」ではなく、世俗の価値を超えた普遍的なものと対になるものだからである。こうした個人は、普遍的な見地に立つため、現実生活の利害を抜きに、論理的・道徳的に支持される事柄を支持する。このため、こうした「個人主義」は、権力・権威をもったものの間違った力の行使を抑止するものになる、と考えられる。こうした議論からは、「西洋的個人主義」と「コミュニティ的協調主義」の適切な組み合わせが、民主主義を促進する側面があることが推測されるが、これについては後に筆者独自に踏み込んで考察する(もっとも、Fukuyama (1995)の中では、上のような指摘にも拘らず、「個人主義」への評価は低く、「集団主義」の必要性を説くものになっている)。

オープンソースの運動についての研究の周辺における「集団主義」擁護の議論が実は西洋的個人主義を前提にしていることは、この節全体を通じて示していくつもりであるが、「集団主義」擁護の議論の基礎的な問題意識を見ている現段階で既に、「個人主義」が前提になっていることが見えてきた。その前提というのは、中央政府のような大きな権力を持ったものが間違った力の行使をした場合に、普遍的視点から批判を加える姿勢というものである。コミュニティ的協調主義としての「集団主義」はむしろ、この批判を実現するために必要になってくるものと位置づけられている。

ここで上の議論をまとめてみよう。本論文で注目するオープンソースソフトウェアの運動についての研究の周辺では、従来型の「個人主義」とは対立する一種の「集団主義」が注目されている。アメリカの政治とメディアについて論じる研究では伝統的に、地域の自発的組織に注目したものがあるわけだが、情報社会論など今日のオープンソースソフトウェア運動についての研究の周辺では、これといわゆる「情報社会」とのかかわりが一部で論じられる。こうした議論では、中央集権的で官僚的なシステムが攻撃され、こうしたシステムを地域コミュニティにおける自発的組織を通じて批判するという構図が奨励される。このような、「地域の絆」や「信頼関係の重視」といった広い意味での「集団主義」の重視は、オープンソースソフトウェア運動についての研究にも影響を与える情報社会論の

先駆において既に注目されていた。だが、Fukuyama (1995)などでは、Bell (1960)のような政治的な議論に加えて、創造活動（特に経済的活動）に対する広い意味での「集団主義」のもつ影響を論じるものになっている。次ではそのことを、さらに踏み込んで論じる。

2.1.2 「集団主義」と情報・権限の共有のつながり

——「集団主義」が創造活動に与えるプラスの効果——

この節では、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という論題を見ている。その一環で上では、「自発的組織の形成」の政治的意義についての比較的に歴史のある研究を見た。こうした研究では、伝統的な「地域の絆」などが現代社会の政治で必要になってくることが、強調される。上でも示唆したことであるが、1990年代以降の研究では、そのような政治的議論に加えて、こうした広い意味での「集団主義」が実際の生産活動に与える影響が強調されることが多くなる。以下ではそうした議論を、Fukuyama (1995)や濱口 (1996)に基づいて概観してみる。

まずは、Fukuyama (1995)に目を向けてみる。Fukuyama (1995)における創造活動一般（特に経済活動）と「集団主義」との関係を見るうえで無視できないのは、以下のようなネットワーク化の議論である。

規模の相対的重要性の問題、およびその結果として生じる小企業対大企業の問題は、将来は、予想もつかない仕方で変化していくであろう。将来の規模の経済はまだ発生していない技術革新に依存することになり、従って予測することは難しい。IBMの大規模な研究開発が意思決定の遅さで決断力のないものになったり、連続鋳込み製鋼の技術が伝統的で大規模一貫生産の会社の市場シェアに小製鉄所が食い込むのを可能にしたりすることは、誰にも予想だにしなかったであろう。ある産業部門では規模の経済が増加し、また他の部門では同時に減少していくことがありえ、全てに通用するようなモデルは現れない。

この種の不確定性の観点からすると、未来の産業構造の最適な形は小企業でも大企業でもなく、双方の長所を備えたネットワーク構造だという議論が成り立つであろう。ネットワーク組織は、規模の経済の長所を備えると同時に大規模で中央集権化された組織の間接人取次ぎ経費を節約することができる。

もしそうなれば、高度の社会的信用を有する社会は自然な強みを持つことになるであろう。もしメンバーが交渉や決済や実行に際してほとんど、もしくは全く間接費を要しないという非公式な規則に従うのであれば、ネットワークは実質的に取引費用を削減することができる。(Fukuyama 1995: 341-342)

Fukuyama (1995)によると、将来の見通しのききにくい社会では、柔軟性の強いネットワーク型の組織が必要になるという。そして、ネットワーク型の組織では、「社会的信頼の重

視」というある種の「集団主義」が、各種の社会的コストを軽減させるというのである。それをもう少し詳しく語っているのが、以下の部分である。

情報スーパーハイウェイの熱狂的信者の多くは、小企業や個人のネットワークが、大規模でヒエラルキーのある企業と無秩序な市場関係のどちらよりも優れていると証明されるような新たな組織形態を構成する、と信じている。ネットワークがより効率的に作用するというのは、しかしながら、ネットワークのメンバーの間に高度の信頼と共通の倫理的な行動規範の存在に基づいてのみこれは起こりうる。社会的義務が重要であるという、インターネットを作ったハッカーたちの多くは意外に思うかもしれない。彼らはいかなる形態の権威とも相容れない自由精神を好むからだ。しかし、ネットワークはある種の形態の無軌道や非社会的な行動に対しては、特に弱いというのが事実なのである。

インターネットは物理的なネットワークであると同時に、特定の限られたものではあるが、重要な意味において価値を共有するコミュニティーなのである。1970年代から80年代にかけて初期のインターネット・コミュニティーは、ほとんどが政府や大学の研究者たちで構成されており、そうした研究者たちは、経歴や関心が十分に均質であったので、ネットのエチケットに関する一連の不文律を守ったのであった。正式な管理のためのヒエラルキーや法的な規則を欠いた状態で、インターネット利用者たちは、ネットにデータを公表しても他の人々のデータに自由にアクセスすることで結局はもとがとれると想定して、データや情報を自由に交換しあった。[...]

しかし、1990年代初頭において、この無料の（もしくは少なくとも低コストの）サービスのニュースが広まると、利用者の数も増え、中には当初のインターネット・コミュニティーの倫理的な拘束を意に介さないものも出てきた。[...]

この問題はネットワークをヒエラルキーに変え、強制規定をともなった一連の正式な規則を成文化することで、解決されうるし、いつかはされるかもしれない。そうなれば、ネットのエチケットは、これまで親しんできた互恵的な義務が内面化されたものではなく、むしろ強制力による脅迫で裏打ちされた命令により維持されることになろう。規則は、インターネットの存続を守るかもしれない。だが、そうした規則は、インターネットの維持にかかる取引費用をかなり押し上げる。というのは、ネットワーク管理者や取締官、アクセス制限といったものが必要になるからである。(Fukuyama 1995: 195-196)

上のように、特にインターネットに典型的に見られるようなネットワーク構造は、費用を削減できるという利点を持つという。これは、利用者が無料で情報を取得できるという利点があるが、恩恵を受ける利用者自身も情報を提供するように促すからであるという（これについては、次の章で詳しく論じる）。だが、スパムメールなどに典型的に見られるように、こ

うしたネットワークを悪用する動きが顕著になると、様々な法的規制をかけざるを得なくなってくるという。そしてこのような規制が、ネットワークの利点を弱めてしまうことになるというのである⁶⁾。こうしたネットワーク社会に典型的な組織、つまり権限や情報を広く共有して効率的な組織を作り上げるには、いちいち規制によらなくても、個々の成員が情報や権限を悪用した逸脱行為を行わないことが必要である。このような逸脱行為の懸念がある状態では、情報の共有や利用に規制をかけなければ、ネットワークを通じた作業に支障が出るわけである。こうした逸脱行為の懸念を回避する必要がでるところに、社会的信頼が重要になってくる典型的な状況を見ることができる。社会的信頼があるところでは、個々の成員が他人を気遣うために、少なくとも他人に害が及ぶような逸脱行為はなされにくいし、作業者自身も他人の逸脱行為を懸念しながら作業する必要も少ないというのである。

上のフクヤマの研究を初めとして、1990年代以降では近代的個人主義の限界を指摘する研究が盛んである。こうした研究の多くでは、高度成長期以降の日本企業における人間関係が、一つのモデルとされる。このため、近代的個人主義の限界を指摘する研究を見るためには、日本における研究にも目を向けるべきであろう。そこで注目したいのが、濱口恵俊による「間人主義」の研究である。この「間人主義」の研究を、主に濱口(1996)に基づいて以下では概観する。この濱口(1996)は、Fukuyama(1995)と同じく、グローバル化した現代社会における近代個人主義の限界を指摘するとともに、ある意味で「集団主義的な」性向を評価するものである。この近代的個人主義の限界がどのような文脈で生じてくるのかということ、濱口(1996)は次のように述べている。

社会的信頼を保つ一つの方策は、それぞれが「個人」としての自立性を確立するように努力することである。それぞれが自律的に振舞うかぎり、予想外の事柄は起きない、という見通しが立つ。その確信が社会的信頼を生み出す。

だがこのやり方では、自律的な個に徹すれば徹するほど、逆に他者不信の傾向を生み、法的な契約によらなければ、容易に相手を信じえない、ということにもなりかねない。その契約とて、双方が必ず遵守するという保証は何もない。社会的な信頼と不信頼とは、表裏一体である。

もう一つ社会的信頼を確保する方途がある。それは、自ら個に徹することをやめ、むしろ自分を相手の立場に置いてみる、あるいは自分を相手に委ねてしまう、という方略である。こうして互いに相手の気持ちや考え方を理解し、あるいは相手に対して完全に無防備な態度をとって、対処しあうなら、そこに深い共感としての信頼が生まれるに違いない。(濱口 1996: 4-5)

このように、社会における信頼を確立するためには、互いの行動を予想できることが望ましいとされる。そして、濱口(1996)の提案によると、相手の立場に立って、相手に自分を

委ねるという手法をとることで、この信頼性を確保できるというのである。この「信頼性」の重要性については、濱口（1996）はフクヤマの理論に従って、次のように述べている。

フクヤマは、ジェームズ・コールマンに従って、社会生活の中で人々が互いに協調し合うことによって共同体に価値と規範が共有され、集団の利益のほうが個人の利益に勝るようになれば、そこに大きな社会的「信頼」が見られるようになる、とする。この信頼感は、自発的な社会参加（自発的社交性）とともに、今後の経済的發展にとって不可欠な「社会資本」を構成するのである。フクヤマは、「社会資本」を、「信頼が社会または社会のある程度の部分に広く行き渡っていることから生じる能力である」、と定義づけている。

比較的経営規模の大きいアメリカ・日本・ドイツは、高信頼社会の証なのであり、その規模があまり大きくないイタリア・フランス・中国は、むしろ低信頼社会である。家族（親族）レベルでは互いに信頼しえても、それを超えた全体社会レベルでは、社会的信頼度が低下するからである。最も典型的な形で信頼性が確立しているのが日本であり、また高信頼社会ではあっても、契約に基づいて社会的信頼を確保するのが常であるアメリカは、むしろ脆さを内蔵していると見なしている。

日本的経営における「系列」構造などは高信頼性の証左であって、その基盤となるイエモト（F. L. K. シューのいう、イエ・同属の発展形態としての日本の原組織）にも注目している。そこには高度な「信頼」と共通の倫理的行動規範が存在する、という事実をフクヤマは明らかにした。（濱口 1996: 8）

上のように、濱口（1996）によると、社会が大規模に発展してゆくほどに、社会的に見た信頼というものの重要性が増してくるという。また、社会が大規模になるほど社会の成員の多様性も増してゆくのが普通であるので、上で見たような「個人の行動を予測する」という形で信頼性を高めるのが難しくなることは、想像に難くない。このような「個人主義」に対して、濱口（1996）では「間人主義」が注目される。そしてこの「間人主義」は、西洋的個人主義との関係で、次のように描かれる。

〔西洋的個人主義での信頼関係は、〕「個人」という自立的な人間が、自己依拠（self-reliance）的な態度を互いにとることを前提にしている。つまり、各自が自分の手で、しかも自己の責任において事を遂行するのが当然だと皆が考えている、という相互了解なのである。他人に頼ることも、頼られることも拒否するのが当たり前のこととなる。しかし、もし自分が自己依拠的に振る舞えなくなったとき、たちまち困るのは当人である。いまさら他人に頼るわけにはいかなくなる。さらに言えば、ある意味で、おのがじし思いのままにやってよいのだから、他人はいったい何を考えているのか分からない、と不信の念を相手に抱くかもしれない。他者不信の社会生活は、緊張

の連続になりかねない。こうした信頼関係は、社会の中の強い連帯には発展しえない。

「個人」どうしの合理的選好に頼る信頼形態とは違って、相手の言動を肌で感じる形でその人を信じ、そのことによって人間関係の安定的継続をはかる、後者のタイプの信頼関係は、まさしく「間人」とでも呼ぶべき<にんげん>存在を想定してのことである。

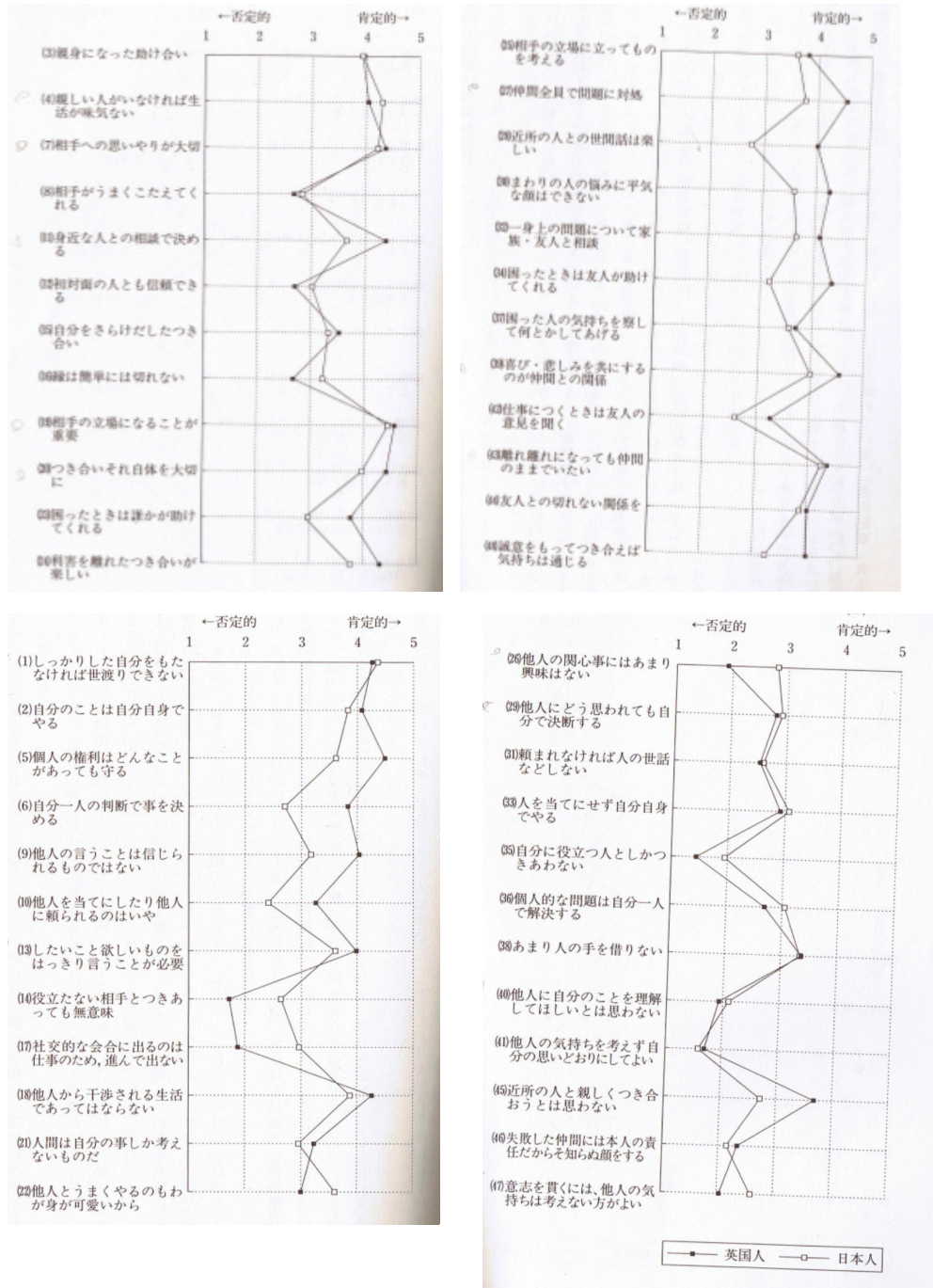
「間人」というのは、人と人との間柄を自己を成り立たせる必須の要因だと考えている人のことである。関係集約型<にんげん>だと言ってもよい。元来、関係性を内蔵しない単独の実体としてのシステムはまずありえない。だとすれば「間人」のほうが人間システムとしては本来的だ。

すでに述べたように「個人」では、個体としての自律的態度がつねに要請される。それは、近代化過程で理想とされた、<にんげん>存在の一つの特定形態である。先進国においては、一応の近代化が達成された現在、むしろ本来的な「間人」型<にんげん>への関心が復活し、それに依拠する社会的信頼が見直されてきている。(濱口 1996: 5-6)

このように、濱口 (1996)では、人と人との関係を自己を成り立たせるものと考える傾向を、「間人主義」と名づける。この記載の中で本論文が特に注目するのは以下の二点である。その第一は、こうした「間人主義」の方が「個人主義」よりも本来的な人間のあり方である、と考えられていることである。そしてその第二は、こうした「間人主義」が一応の近代化をとげた社会において特に、見直されてきている、と考えられていることである。第一の事項を、「個人主義が本来的な人間のあり方ではない」ということと捉えれば、これは後で見る「世間分析」の認識とも一致している。特に阿部による「世間分析」では、日本における「個人主義」の不在を批判すると同時に、西洋の「個人主義」の歴史的背景も描写している。その中では、中世初期における西洋の「世間」的な風潮の描写もなされている。こうした西洋と日本の共通性を考えると、「西洋的個人主義は人間にとって根源的なものではない」という認識は受け入れやすい。このように「世間的」であった西洋において、中世を通じて「普遍的なもの」に向き合う「自立した自己」というものが形成されていく。そして第二の「間人主義」が見直されるということについては、西洋的個人主義の限界が指摘される 1990 年代以降の傾向を、よくあらわしている論であるといえよう。

濱口 (1996)では上のように、日本人論をベースとして、「集団主義」を見直す姿勢がとられる。だが同時に、この「見直し」が先進国一般で重要になってくるということも、濱口 (1996)の主張であった。このため濱口 (1996: 14-17)では、「間人主義」と「個人主義」を測定する質問群を作成し、国際的調査を行っている。その調査結果は以下のようになっている。

表 2-1 間人主義と個人主義に関する日英比較調査



濱口 (1996)では、この調査結果を踏まえて、次のように述べている。

ところで、経済発展に対する確かな見通しが立たない現在、そのブレイク・スルーをはかるには、「間人」型の社会的信頼が効果的ではなかろうか。現にそれを求める傾向も実証されつつある。筆者がいま行っている、世界各国における社会編成原理を比

較する調査では、「間人主義」（相互依存・相互信頼・人間関係の本質視を基本属性とする）と「個人主義」（自己中心・自己依拠・人間関係の手段視を基本属性とする）を表す、それぞれ二十四個の人間関係観について、肯定か否定かを五段階で答えてもらった。

そのデータの一例では、たとえば、日本人（全国の地方自治体職員の研修クラス）と英国人（中西部の日系企業で働く従業員）のデータを比較して見ると、両国の回答の傾向はかなり似ており、双方とも「個人主義」の賛成度は相対的に低く、「間人主義」の支持は高かった。英国人のほうの「間人主義」の平均肯定率が、日本人のそれよりも高かった項目も少なくない。このことから、「間人」型の社会的信頼が今や強く求められているように思われてならない。（濱口 1996: 12）

つまり上でも述べたように「間人主義」は、日本だけでなく、英国などの西洋においても見られるようになってきた、というのである。同時に、こうした「間人主義」の生み出す社会的信頼の必要性が、認知されるような傾向が強くなってきた、というのである。そして実際の調査でも、日本と英国の間では大きな違いは確認できなかったのである。上のような実証的調査の結果は、濱口（1996）の主張を一定のレベルで裏付けるものである。

ここで、上の議論を総括してみる。この節では全体として、オープンソースについての研究の周辺における「集団主義」擁護の立場を、概観しようとしている。その中で上では、特に 1990 年代以降の「集団主義」擁護の研究の動きを見てみた。1990 年代に入ってからの研究の傾向としてはやはり、ネットの普及などで我々の生活が具体的に变化したことを受けて、議論が具体的なものになってきたことが挙げられる。これは、どのように具体化されるのかというと、一つには日本の高度成長期の組織がモデルとして提示されるようになることが挙げられる。それに加えて、いわゆる情報化が進む以前の研究では、中央集権的な官僚主義に対抗するものとして、近代的個人主義とは対立するような協調主義の重要性が指摘されていたところに、変化が生じたことも重要である。これ以前で見てきたように、1990 年代以前の研究では、政治的な文脈で「コミュニティ的協調主義」の意味での「集団主義」が注目された。これに対して、近年の研究においては、同様の意味での「集団主義」が創造活動一般に与える影響が指摘されるようになってきたのである。本論文で後に問題にするオープンソースソフトウェア運動に関する研究は、こうした「集団主義」の利点についての議論と多くの点で認識を一にしている。

2.1.3 「集団主義」のどこが評価できるのか

——肯定される「集団主義」は「個人主義」を前提にする——

この節では、オープンソースについての研究の周辺における「集団主義」擁護の立場を、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という論題に注目してきた。その中でこれまでは、こうした「集団主義」評価の研究の動向を、時代を追って

みてきた。この節の議論からは、「集団主義」が基本的に「コミュニティ的協調主義」を意味することが見えてきた。以下では、こうした意味での「集団主義」がどのように作用するのかをまとめあげ、同時に「集団主義」擁護の議論が実は、「個人主義」が成立した状態を前提としていることを、指摘してみたい。

上で見てきたように、オープンソースソフトウェア運動に関する研究の周辺で盛んになっている「集団主義」への評価はもともと、地域社会における自発的組織に関する研究の影響を受けている。初期の情報社会論においては、官僚的な中央政府がメディアなどを用いて大衆を操作・管理することが批判される。ここにおいて、そうしたメディアを批判する地域の自発的集まりが重視されるのである。言ってみれば、こうした自発的組織を形成する協調主義という意味での「集団主義」は、特にアメリカにおける民主主義の基盤とされたのである。このように、政治とメディアに関する研究では、かなり早い時期から、ある意味で「集団主義」を擁護する議論は一部に見ることができた。

さらに時代が進み 1990 年代になると、上のような政治的な観点に加えて、実際の創造活動への影響という観点からも、「集団主義」が評価されるようになりだす。こうした 1990 年代以降の「集団主義」評価では主に、社会的コストの低下という観点から論が展開される。Fukuyama (1995)などによると、ネットワーク的な組織というのは、柔軟に社会的変化に対応するのに都合がよい組織であり、社会のグローバル化と複雑化に対応するためには、必要になってくる組織であるという。そして、こうした組織の柔軟性という利点を生かすためには、「社会的信頼」というものが注目されるという。特に Fukuyama (1995)などでは、こうした「社会的信頼」が欠如した状況では、ネットワーク組織に対して柔軟性に欠ける規制をかけなくてはならなくなるとされる。だが、「社会的信頼」のある社会では、法的規制や罰則がなくても、個々人が他人に害を及ぼすような利己的な逸脱行為には走りにくいという。こうした「社会的信頼」は、Fukuyama (1995)や濱口 (1996)などでは、「集団主義」の延長で成立するものとされる。これは、法規ではなく信頼をベースとした組織が、組織の成員がお互いに気遣いあっていることや、相手に自分を委ねることをよしとする傾向に依存しているからであろう。

1990 年代以降の研究では上のように、ネットワーク化ということが意識されるわけだが、少なくとも Fukuyama (1995)では、ネットワークを構成する個別の労働者や研究者の間における情報と権限の共有が注目される。そしてこれに基づいて、組織の仕組みや生産ラインに問題があった場合には、組織の構成員のそれぞれから迅速に問題の指摘がなされるという。こうした情報や権限を共有する仕組みが、結果としてよりよい研究・開発を実現するという図式である。Fukuyama (1995)や濱口 (1996)では上のような組織構造の典型を、日本型組織の中にみている。この意味で、日本文化はいわば先進的な文化として取り扱われるのである。

だがここで思い出してみたいのは、Fukuyama (1995)などの指摘にあるように、特にアメリカにおいてコミュニティが民主主義を支える役割を担う際には、「個人主義」と「集

団主義」の連動が見られる点である。特に Fukuyama (1995)や濱口 (1996)では概念に混乱が見られるようだが、このような「コミュニティ的協調主義」の意味での「集団主義」は、「個人主義」とは対立概念ではあっても、両立不可能な特性ではない。むしろ、「個人主義」の特性から生み出される政治活動や創造活動一般に対するポジティブな要素を、「コミュニティ的協調主義」が現実の活動に結び付けているところがあるように、筆者には思える。

ここで注目したいのは、少なくともこの節で紹介した「集団主義」の利点を強調する議論では、政治的議論にせよ、創造活動の現場についての議論にせよ、中央の大組織やネットワークの全体に対する批判活動が重視されていることである。比較的早期から盛んであった政治的な議論では、中央政府に対する批判を可能にするところに、「集団主義」の意義がある。そして、創造活動一般についての議論でいうと、一つには組織活動全体の問題点を指摘したり、規制によらなくても自発的に改善したりするある種の批判活動を可能にすることに、「集団主義」の意義があるといえる。このような批判ということに注目すると、Fukuyama (1995)でも若干の示唆があったとおり、「集団主義」の利点とされている要素は実は、根本的なレベルでは個人の良心に従った批判に依拠していることになる。そもそも上のような批判が行えるためには、世俗の具体的権力関係を離れた普遍的視座からものを見て、論理的あるいは道徳的に批判されるべきことがらが把握される必要がある⁷⁾。つまり、Fukuyama (1995)のような「集団主義」擁護の議論はむしろ、西洋的個人主義が既に確立していることを前提とした議論を展開してしまっているように思える。

このように、「集団主義」擁護の議論が実は西洋的個人主義の成立を前提にしていると仮定しても、コミュニティ的協調主義の意味での「集団主義」は、なおも大きな意義を持つ。なぜならば、こうした意味での「集団主義」により、市民や作業者の組織化が行われない場合には、現実の問題として大規模組織に対する批判を行うことができないからである。いくら個々人が批判意識を持っても、個々人が原子化された状態では現実には、大規模なシステムに対して批判・改善提案を実行に移すことは不可能であろう。このことは、Fukuyama (1995)における旧ソ連の例が非常によく物語っている。フクヤマがよく引き合いに出すのは、旧ソ連における知識人が強制収容所や精神病院に送られるケースである。この例の示すとおり、市民の組織化がなされていないところで批判を行おうとしても、そうした動きは通常は、失敗に終わるのである。このように実際の批判活動には「集団主義」が必要である点を考えても、「集団主義」擁護の議論における「集団主義」は、批判活動を成功させるための一つの方便にすぎない。だが、この「集団主義」がないところでは、特に政治的な批判行為は実質的に不可能に近く、民主主義は机上の空論になってしまう。こうした点に我々は、現代における「集団主義」の重要性を見ることができる。このような議論を踏まえると、西洋的個人主義にのみ依拠して批判活動を行うことの限界が見えてくる。

ここでさらに思い出してみたいのは、前の章から問題になっている「情報共有」という

ことである。本論文の以降の展開との関連で Fukuyama (1995)の主張を捉えなおすと、「情報共有」を支えるのは一つに、「個人主義」の特性である「普遍的なもの」を尊重する敬虔な意識である。だが、Fukuyama (1995)で指摘されている現象は、こうした「個人主義」による縛りよりも、「集団主義」による縛りのほうが効果的である事例ではないか、というのが本論文の見解である。つまり、抽象的・理念的なものに対する信仰よりも、コミュニティ的組織における具体的な他者に「迷惑をかけない」といったような意識の方が、共有された情報を悪用するような逸脱行為を抑制する圧力になる場合があるのである（だが、このようなモラルの強化という観点からの「集団主義」への評価には、次の章で扱う「世間分析」の観点から見ると、大きな問題がある）。

いずれにせよ、「集団主義」の利点というものは、従来は「自立した自己」による批判とされたものをサポートする機能であることが、上記の議論では見えてきたように思える。また、こうしたサポートの機能は、現実の批判活動を行ううえで、不可欠といってよいほど重要なものであることも、Fukuyama (1995)などからはうかがえる。つまり、現実の研究・開発においては、「個人主義」と「集団主義」の双方が一定のレベルで必要になってくるのである。問題なのはむしろ、ネットワーク時代においてどのように両者のバランスをとるかということである。

ここで最後に、この節の内容をまとめてみる。この節では全体として、本論文で注目するオープンソースの運動についての研究の周辺における「集団主義」評価の研究を見てきた。こうした先行研究で評価される「集団主義」とは、「コミュニティ的協調主義」とでも呼ぶべきものである。このような「コミュニティ的協調主義」は、中央政府に対して市民が組織的に批判を行う際に不可欠なものとされる。こうした「コミュニティ的協調主義」の必要をうったえる議論は、メディアと政治についての研究では、比較的に伝統のあるものである。だが、1990年代以降になると、「コミュニティ的協調主義」という意味での「集団主義」が生産活動に与えるポジティブな影響が注目されるようになったのである。そして1990年代以降の一連の研究では、日本的組織が一つのモデルとして注目されるようになったことも、特徴として挙げられる。こうした「集団主義」評価の流れの議論に対する筆者の見解は、一連の研究において「集団主義」の利点とされるものが大組織に対する批判活動を可能にする点であるということである。そして、このような批判活動を行うもう一つの前提として、普遍的視座から良心に従って批判を展開することをよしとする西洋的個人主義があることである。こうした「個人主義」により培われた批判意識も、「集団主義」の力を借りなければ批判を実行することができない。この意味で、西洋的個人主義は限界に直面するのであるが、ここで奨励される「集団主義」も実は西洋的個人主義を前提にしているのではないか、というのが本論文の見解である。次の節では、オープンソースの実例を見るわけであるが、そこで一般的に「極端な個人主義者」と思われているオープンソース開発者たちの「集団主義」的側面が見えるのは、この第一節の議論と無関係ではあるまい。

2.2 現実のソフトウェア開発における「集団主義」と「情報共有」

——オープンソースの運動を中心に——

この章では、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という論題を見ており、上の 2.1 では、比較的抽象度の高い社会学的研究を通じて、この論題の成立を概観した。これに対してこの 2.2 では、本論文が科学論として特に注目するオープンソースの運動についての具体的な研究を見る。そして、実際のオープンソースの活動において、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という現象が具体的にどのようなあらわれるのかを、見てみたい。

第一章で示唆したように現代の科学論に大きな影響を持つコンピュータサイエンスであるが、これは研究・開発の中でも、ネットワーク化の影響を最も受けた分野といってよい。こうした変化を如実にあらわしているのが、オープンソースソフトウェアの運動であろう。オープンソースソフトウェアの運動では多くの場合、ネットワークを通じてボランティアの開発者が開発を行い、無料でソフトウェアが配布される。このため、一番良く知られたオープンソースソフトウェアについて研究である Himanen et al. (2001=2001)におけるヒマネンの主張では、「金銭的報酬抜きで仕事をするオープンソースソフトウェア開発者たちの特殊な労働倫理」が問題にされる。だが、本論文で問題にするのは、ネットワークを利用した大規模で複雑な開発を成功させる開発の方式としてのオープンソースである。実際に Castells (2004)などでも、こうした点から Himanen et al. (2001=2001)におけるヒマネンの主張が批判される。

ここで問題にされるのが、これまでで示唆したような「情報の共有」である。特に前節であつかった先行研究によると、大規模化・複雑化の進みすぎた開発では、ネットワークの末端である個別の成員が情報や権限を与えられない状態では、研究・開発が非常に非効率なものになってくるというのである。前節の議論では、こうした「情報共有」を可能にする条件として、お互いを気遣うような一種の「集団主義」が重要になってくるという主張を見た。このような「情報共有」が研究・開発に与えるポジティブな効果については、オープンソースソフトウェアについての研究でも知られた Lessig (1999)などでも指摘される。こうした「情報共有」の利点は、システムやプロジェクトの問題点がネットワークのノードとなる構成員から指摘され、システムが改善されていくことから来ている。

この「情報共有」の利点については、オープンソースソフトウェアの運動の先駆であるフリーソフトウェア運動において既に、ある程度は意識されていた。だが、フリーソフトウェア運動は、非営利主義を前面に出しており、政治的色彩の強い運動でもある。これに対して 1990 年代以降になると、「情報共有」が研究・開発に対してプラスに影響することが指摘されるようになる。このように「情報共有」の具体的な研究・開発に対する効果が強調される傾向をよくあらわすのは、狭義の意味でのオープンソースの運動を主導したレイモンドがこのような開発に対するプラスの影響を前面に出したことである (Raymond 1999a)。こうした「情報共有」が開発に対して与えるプラスの影響については、オープン

ソースソフトウェアの運動に限らず、ソフトウェア開発では一般に注目を集めている、と思われる。このように「情報共有」が重視される傾向が一般化していることは、CMM(Capability Maturity Model)などの開発組織評価基準などからも、うかがいしることができる。

ここでさらに、こうした「情報共有」に対して筆者が漠然と抱いているイメージを示してみたい。「労働の意義を実際の働き手に知らしめない（「情報共有」を軽視する）」ということが生み出す問題は、おおまかに述べると 19 世紀の末から 3 段階の変化を遂げてきた、と筆者は認識している。それは、はじめは専ら、科学とは直接関係のない労働問題として認知された。だがその「情報共有」をめぐる問題は、科学の影響力が強まるにつれ、ヒューマニズムの問題になってきた。この段階ではまだ、政治的な問題である。だがその問題はさらに時代が進むと、具体的に研究・開発の効率・水準を左右するもの、と考えられるようになってきた。

この「情報共有」についての考え方の変化について、少し踏み込んで述べてみよう。人間を大規模な機構のあくまでも部品として扱い、全体での仕事の位置づけを教えずにおくことへの否定的評価は、近代以降においては、時代とともにより多角的に見られるものになっていった。第二次世界大戦前においては、近代批判では、科学技術・工業技術の進歩にともなう労働者の抑圧が批判される（便宜上「第一世代」とする）。つまり科学技術の進歩が、例えば工業労働者が一日 18 時間もの意義の分からない単純労働を強いられたように、一般の労働者を抑圧してしまうのである。さらに、第二次世界大戦後では、核兵器をはじめとする科学技術の持つ負の側面がさらに深刻なものになってくる（「第二世代」とする）。この第二世代では、社会の全体を考えず研究のみに傾倒する科学者が、人類を滅ぼす技術を開発してしまう。つまり、科学技術が人類の物理的生存を脅かしてしまうという視点が、科学批判の議論に加わってくるのである。ここにおいて、科学者・技術者の無責任が攻撃の対象になりだす。だが、2000 年前後においては、非常に具体性を帯びた論点も加わってくる。この時期にはコンピュータに関する「2000 年問題」が話題になった（これに関しては、事前の対処がなされ、コンピュータの誤作動はほぼ回避された。だが、問題への対応のために、様々な問題が生じた）。ここでもやはり深刻な危機が問題になるのだが、問題はリアリティーを帯びたものになってくる（「第三世代」とする）。また、問題が別の角度から見られるようになる。つまり、「情報共有」がなされないことにより、研究・開発の水準自体が低下してしまう事態も、注目されだしたのである。この「第三世代」では、「第二世代」のような高度に発達しすぎた技術ではなく、「情報共有」がされないことにより生み出された低劣な技術が、深刻な害悪を撒き散らすのである。これらの一連の変化を、筆者なりにまとめて表にしたのが、次の表 2-2 である。

表 2-2 「情報共有」をめぐる問題意識の拡大

	問題の性質
第一世代	一般労働者の心理的問題
第二世代	人類全体に深刻な影響を与えるが、現実離れ
第三世代	研究・開発の水準自体に影響

表 2-2 にあるような「第一世代」の問題は、ネットワーク社会にも生きている。だがこれは、極端な見方をするると、労働者の個人的な問題であり、一種の「あまえ」と捉えられかねない。また、科学・技術との間接的関係はあるものの、あくまでも科学・技術を利用する労働者の問題であり、科学や技術そのものとは無関係な問題にすら見えかねない。

これに対して、「第二世代」の問題は、原子力に関する研究というかなり具体的な科学・技術の分野が念頭におかれている。このように人類を滅ぼしかねない兵器を生み出しうる科学・技術への批判が、多くの人の関心を呼ぶことは想像に難くない。アドルノやホルクハイマーの名前を挙げるまでもなく、「第二世代」の問題と「第一世代」の問題とが組み合わせられて、近代批判が展開される場合は多い。筆者の見解では、こうした近代批判では、人間生活と科学・技術が完全に対置されている。こうした近代批判は、一見して合理主義的な科学・技術が、それとは別物である人間生活に悪影響を与える、という構図に基づいているように見える。つまり、「第二世代」までの専門分化への批判は、一種のヒューマニズムに基盤をおいた政治的問題なのである。

だが筆者の見解では、「第三世代」では、害を与えるもの（科学）と害を与えられるものというこのような対立の構図ではなくなっている。「第三世代」においては、「情報共有」がなされないことによりダメージを受けるのは、科学・技術の水準そのものである。上のような見方に従うと、「第二世代」以前では、「情報共有」に注目した科学批判は、「現実の研究・開発を無視した理想論」とされかねないような状況であった。だが、この「第三世代」においては、科学・技術そのもののために、「情報共有」の必要が生じてきたのである。つまり、実際の研究・開発を行ううえで、一定のレベルでの「情報共有」が必要と認知されるようになってきたのである。「情報共有」はある意味で、あくまでも倫理・道徳や科学と向き合う人間の心理の問題であったのだが、現実主義的科学論のテーマになりうるようになった。つまり「情報が共有されないこと」の問題は、研究・開発を行ううえで、現実の問題として一定のレベルで解消されなければならない事項として、捉えられるようになったのである⁸⁾。

他方において、2.1 で見たような他人志向の「集団主義」についても、オープンソースソフトウェア開発者たちの著作では言及される。2.1 の Fukuyama (1995) にもあるように、オープンソースソフトウェアの開発者は一般に、極端な個人主義者と考えられがちである。だが、実際のオープンソースソフトウェア開発者たちの著作によると、実情は異なっているという。Torvalds and Diamond (2001=2001) や Raymond (1999c) では、評判の重視がボ

ランティアの開発への参加の動機になっていることが指摘される。そして、こうした評判重視の他人志向が、ボランティアにありがちないい加減な態度を抑制するものになっているという。2.1 で見たように、こうした「集団主義」は、「情報共有」を可能にするような「社会的信頼」を生み出すものであると同時に、「集団主義」の生み出す相互の気遣いが「情報共有」を促進する側面があるという。オープンソースソフトウェア開発者たちの著作では、こうした「集団主義」がオープンソースソフトウェア開発の背景に存在することが示唆される。このように、実際の開発者の著作や、オープンソースソフトウェア運動をメインに分析する研究では、「集団主義」が強調されることが多く、「個人主義」についての記載はまれである。だが、オープンソースソフトウェアの前身であるフリーソフトウェア運動を主導したストールマンは、営利主義や権威主義や秘密主義を激しく批判した。ここで思い出したいのは、Fukuyama (1995)におけるプロテスタントの「個人主義」についての描写である。それによると、プロテスタントの「個人主義」は、権威に対する普遍的視座からの批判（抗議行動）に、一つの特徴があったのである。オープンソースソフトウェア開発者における「個人主義」は、こうしたフリーソフトウェア運動に由来する政治性の中に見られるのかもしれない。

上のような議論を、以下のような構成で展開したい。まずは2.2.1では、オープンソースの運動の一般的特性について取り扱う。ここにおいて特に、オープンソースソフトウェア運動の成り立ちなども解説する⁹⁾。それに続いて、問題になっている「情報共有」や「集団主義」が現実のオープンソースソフトウェア開発の場面でどのような形で生きているのかを見てみる。2.2.2では、オープンソースソフトウェアについての社会学的研究に目を向ける。これに際しては、Himanen (2001=2001)を中心とした労働の動機についての研究を見たい。また、「情報共有」についての議論に目を向けたい。

2.2.1 オープンソースの運動の特性

この第二節では、本論文全体で注目している『『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く』という論題を、科学論としての本論文が扱うテーマであるオープンソースの運動に近づけて見ようとしている。この2.2.1ではそれに先立ち、現実のオープンソースの運動の成り立ちと特性を見てみたい。

オープンソースの運動は一般に、R. ストールマンによるフリーソフトウェア運動に端を発すると言われている。フリーソフトウェア運動は一つに、第一章で挙げた「通常科学」に見られるような官僚主義・秘密主義の行き詰まりを示す運動である。なぜならば、この運動は1980年代に、それ以前には無料で公開されていたコンピュータの基本ソフトであるUnixのソースコードが非公開・有料化されたことへの抗議運動に端を発するからである。

フリーソフトウェア運動は、狭義の意味でのオープンソースの運動とは異なり、左翼運動の影響を強く受け、反営利主義などの政治色の強いものであった。これに対して、E. レイモンドの創始した狭義の意味での「オープンソースソフトウェア運動」は、フリーソフ

トウェア運動の政治色を敬遠し、純粋な開発様式としてソースコードをネット上で公開・共有することの利点を強調する。そして、Raymond (1999a)では、オープンソースの運動についての整合的な開発組織論が展開される。

この 2.2.1 では上のような内容を、次のような構成で論じてみたい。まず 2.2.1.1 では、フリーソフトウェア運動の成立と、狭義の意味でのオープンソースの運動の成立を見てみたい。続く 2.2.1.2 では、Raymond (1999a)に注目することで、オープンソースの特性について踏み込んで解説したい。

2.2.1.1 オープンソースの運動の成り立ちについて

この 2.2.1 では、オープンソースの運動そのものについて解説したいと思う。それに先立つこの 2.2.1.1 では、オープンソースソフトウェア運動の前身であるフリーソフトウェア運動の発生を見た上で、狭義の意味でのオープンソースソフトウェア運動の成立を見てみたい。オープンソースソフトウェアというと、基本ソフト (OS) の Linux がよく知られている。オープンソースソフトウェアの運動が実際のところ、こうした OS をめぐる紛争から出発している。それは、Linux がモデルにしている OS である Unix についての問題である。この Unix のソースコードは、最初は無料で配布されていた。だが、これが商品化され、利用者がソースコードを自由に見ることができなくなった。これに対する反発が、オープンソースソフトウェア運動の先駆であるフリーソフトウェア運動の背景になっている。以下では、そうしたフリーソフトウェア運動の成立背景および成立の経緯を見てみる。

フリーソフトウェア運動の成り立ちについては、様々な解説が存在するが、Wayner (2001=2001)の解説が、よくまとまっているように見える。

フリーソフトウェアムーブメントはマサチューセッツ工科大学 (MIT) と深いつながりがある。ムーブメントの基礎を築いたリチャード・ストールマンは、70 年代に MIT のコンピュータ研究所で働きはじめた。ストールマンが革命の発端として名を馳せたのは、1984 年に「GNU 宣言」を記述したからだ。このドキュメントには、なぜプログラムのソースコードを共有することが不可欠なのかが書かれている。ストールマンは自ら書いたことを実践し、さらに優れたプログラムをいくつか提供して、この問題に真剣に取り組んだ。彼が提供したプログラムには、多機能のテキストエディタなどがある。

もちろん、ソースコードを共有するというアイデアを考え出したのはストールマンではない。彼は MIT で働き始めた頃のことを懐かしく振り返り、人々がいかにしてソースコードとソフトウェアを無制約で共有していたかを語る。当時はまだコンピュータが新しく、複雑で、気まぐれな代物だった。誰かが何かを成し遂げるには、共同作業をするしかなかったのだ。だからこそ、IBM は 60 年代前半に自社製メインフレームのオペレーティングシステムのソースコードを共有していたのである。

この伝統は、80年代に入ってマイクロコンピュータ革命が起こると衰退していった。
(Wayner 2001=2001: 56-57)

このように、フリーソフトウェア運動は、特に 1960 年代のソフトウェア開発への回帰運動という側面も有していた。ここで気になるのは、引用の中にある「GNU」であるが、これは「GNU's not Unix」の略（元の表記にも「GNU」という単語が入っているのは、プログラマーの中で普及している命名法である再帰的表現を用いているため）である。この Unix は、非常に優れた OS として知られており、一般によく知られている Linux も、Unix 互換の OS である。Unix をめぐっては、次の引用にあるいきさつがあり、反営利主義の政治的運動を生む土壌となった。

UNIX は、AT&T 社が 1970 年代にベル研究所で設計、製作したものだ。AT&T は当初、UNIX のソースコードを大学の研究者やコンピュータ科学者と共有していた。その理由の一つは、同社が独占企業で、電話サービスの販売を許可された唯一の企業だったからだ。もともと UNIX は、AT&T が次世代の電話交換台（現在ではすでに専用のコンピュータにとって代わられている）を支援するために始めた実験に過ぎなかった。

UNIX プロジェクトは、当初は単なる学術的な実験だったが、さまざまな研究と共有により、幅広いユーザーを持つオペレーティングシステムの完成をみた。1984 年に AT&T の分割が始まると、同社の社員は、これまでに膨大な時間と費用を投資した UNIX で利益を得るにはどうすればよいかと考えるようになった。そして、大学で UNIX を使用するユーザーに非公開協定への同意を求めるようになったのである。

(Wayner 2001=2001: 57-58)

GNU に代表されるフリーソフトウェアの運動は直接的には、上のような Unix の商用化への反発に起因していた。そして問題のストールマンによる「GNU 宣言」も、Unix の商用化と同じ 1984 年に出されている。この GNU の影響は、上で問題にしたリナックスも GNU のプロジェクトであることから、うかがいしることができる。このため、Torvalds and Diamond (2001=2001)でもこの GNU を話題にしている。Torvalds and Diamond (2001=2001)における以下の記述は、GNU に代表されるフリーソフトウェア運動の政治的背景をよく物語っている。

ユニックスは、コンピュータの世界でもかなりエキセントリックな非主流派を惹きつける磁石みたいなものだという評判がある。この評判についてはいまさら論じるまでもない。本当のことだ。

正直言って、ユニックスのコミュニティには、確かに、かなりの変わり者がいる。といっても、手紙で喧嘩するわけじゃない。近所の犬に毒を盛ったりするわけでもない。

い。ただ、きわめて非体制的なライフスタイルの人々というだけだ。

初期のユニックスの活動期が、60年代後半から70年代前半にかけてのことだったことを思い出してほしい。ぼくがまだ祖父のアパートメントにある洗濯カゴの中で眠っていた時代だ。

そのころ、ヒッピーが——技術力をもったヒッピーがいたんだ。ユニックスは無料であるべきだという哲学は、OSそのものよりも、その時代背景と密接に関りあっていた。過激な理想主義の時代だった。フリー・ラブ（経験しそこなって残念だ。といっても多分、どうすればいいかわかんなかっただろうけど）。当時、ユニックスが金儲けに無関心であったのが主な原因であるにしても、ユニックスが比較的オープンであったという事実に、こういう人々が惹かれたのだ。(Torvalds and Diamond 2001=2001: 96-97)

このように、Unixは当時の「ヒッピー」と呼ばれた人々をひきつけた。21世紀初頭のフリーソフトウェア運動の政治的側面も、こうした歴史的背景と関連していると思われる。このような政治的背景を見た上で、実際のストールマンの記述を見てみよう。ストールマンの主張の特徴は、「助け合い精神」といった道徳律と、「反権威主義・反秘密主義」といった政治性と、「ソースを公開することの技術的利点」という科学論が同居していることである。

ストールマンは、「GNU宣言」の中でフリーソフトウェア運動の道徳的背景と政治的背景を連動させて語っている。

私は、自分があるプログラムを好きなら、それが好きなほかの人と共有しなければならないということを重要な原則だと考えている。ソフトウェアの商売人たちは、ソフトウェアの共有を認めないことによって、ユーザーを分断し、支配しようとしている。私は、このような方法で他のユーザーとの絆を断ち切られることを拒否する。私は、良心にかけて、NDA（情報非開示契約）やソフトウェアライセンス契約に署名することができない。 [...]

多くのプログラマは、システムソフトウェアの商業主義に不満を感じている。商業主義は彼らにより多くの儲けを与えるかもしれないが、他のプログラマ一般を仲間というよりも敵ととらえることを強いる。プログラマの友情を成立させるための基本行動は、プログラムを共有することだが、現在の販売メカニズムは、一般に、プログラマがほかのプログラマを友として扱うことを禁止するように働いている。ソフトウェアの購入者は、友情と法の二者択一を迫られる。友情のほうが大切だと考える人が多いのは当然である。しかし、法を尊重する人間は、どちらを選んでも落ち着かない気持ちにさせられることが多い。彼らはひねくれて、プログラミングは単なる金儲けの手段だと考えるようになる。

私有プログラムではなく、GNUを開発、利用すれば、すべての人に対する友情を保

った上で、法に従うこともできる。GNU は、ほかのプログラマを刺激し、共有の輪につないでいくための旗印を作る格好の例を提供する。GNU は、フリーではないソフトウェアを使うときには絶対に得られない調和の感覚を与えてくれる。(Stallman 1984=2003: 57-58)

このようにストールマンは、いわば「助け合い精神」、「連帯精神」、「調和精神」の重要性を訴える。そして、商業主義や秘密主義に対する批判を展開する。この秘密主義に対する批判の政治性を物語るのは、GNU がユーザーにとって有利であることを指摘する記載である。ストールマンの考えでは、商業主義の行き過ぎで、コピー対策が厳しくなりすぎることで、ユーザーとしてのプログラマーに負担をかけることを次のように批判する。

コピーライセンスを含め、プログラムの使用に対して料金を要求する契約は、個人がどの程度（つまり、どのプログラムに）料金を払わなければならないかを明確にするために必要な煩雑な手続きのために、社会に莫大なコストを押し付けることになる。そして、全構成員にその遵守を強制できるのは、警察国家だけだ。高いコストをかけて空気を製造しなければならない宇宙ステーションについて考えてみよう。1 リットルの単位で呼吸に課金するのは公正かもしれないが、たとえ、すべての人に空気使用料を支払う余裕があったとしても、昼も夜もメーター付のガスマスクをつけて暮らすことは、耐えられないことだろう。[...]

プログラマにとって、プログラムの全部または一部をコピーするのは、呼吸をするのと同じくらい自然なことであり、生産的なことである。コピーは自由にできなければならない。(Stallman 1984=2003: 60)

上のようにストールマンは、行き過ぎた商業主義や秘密主義がユーザーとしての研究者・開発者に負担をかけることを、「警察国家」にたとえている。こうした記載の中に、フリーソフトウェア運動の政治的性向がうかがえる。このように政治性を持つフリーソフトウェア運動であるが、ここでもやはり、政治と科学・技術を結びつける情報社会論と共通する論点が登場する。ストールマンは「GUN 宣言」の結びにおいて、次のように述べている。

長期的には、プログラムをフリーにすることは、飢餓のない世界、つまりすべての人がただ生活をするだけのために必死に働かなくても済む世界に向かっての一歩になるだろう。人々は、立法業務、家族カウンセリング、ロボットの修理、小惑星の調査などの1週間に10時間の義務労働をこなしたら、プログラミングなどの面白い活動に自由に従事できる。プログラミングから生活の資を得られなければ困るようなことはなくなるのだ。

私たちは、社会全体が実際の生産のためにしなければならない仕事の量をすでに大

幅に削減してきたが、その大半は労働者の楽しみには還元されていない。生産的な活動を行うためには、大量の非生産的な活動が必要とされるからだが、そうになってしまう主な原因は、官僚主義と無駄な競争にある。フリーソフトウェアは、ソフトウェア製作の分野で、このような活力の浪費を大幅に削減するだろう。(Stallman 1984=2003: 69)

このように、ストールマンの主張の背景には、情報社会論にも見られた論点が存在する。つまり、科学・技術（特に情報技術）の進歩によって、専ら生活のために仕方なく行うような労働から解放される可能性があるのではないか、という未来像である（後で見るカステルやヒマネンの文献からすると、目下のところこれは実現とはほど遠いわけだが、ストールマンはフリーソフトウェア運動の浸透がこの未来像の実現に資する、と考えたのである）。

このように「GNU 宣言」の際には、反秘密主義・反商業主義の政治性を前面に出したフリーソフトウェア運動であるが、次第に実用的な利点と政治的・道義的な論点を分けて主張するようになる。つまり、ソースコードを自由に共有することは、政治や道徳と切り離しても、研究・開発の促進に資するというのである。ストールマンは、「ソフトウェアがフリーであるべき理由」と題した論稿の中で、ソフトウェアに制限を加えることの害を三つの上げている(Stallman 1992=2003: 194)。その第一が、「プログラムの利用者が減る」ということである。そしてその第二が、「ユーザーがプログラムに修正、訂正を加えられない」ということである。そして三番目に、「他の開発者がプログラムから学習することができず、既存のプログラムを新しい仕事の基礎にすることができない」というものである。二番目と三番目については、非常に重要な点ではあるが、特に解説の必要はあるまい。だが第一の「プログラムの利用者が減る」ということは実は、従来の情報社会論や科学論に新たな論点を付与している。ストールマンはこれについて、次のように述べている。

プログラムのコピーにはほとんどコストはかからない（自分で作業をすれば、自分でコストを支払える）ので、自由市場ではほとんど無料になる。ライセンス料は、プログラムを使おうという意欲を大きく挫く。広く使えるはずのプログラムが私有なら、そのプログラムを使う人は大幅に減少するだろう。[...]

物体の場合、それを使いたくないという人が出て、販売数が減るということは製品をつくるために必要な原材料と労力が減るということであり、無意味ではない。通常、起業コスト、開発コストがかかるのは事実だが、それは生産物全体に分散させることができる。しかし、コピーを作るための限界費用が高ければ、開発コストの部分を追加しても質的な違いはない。そして、限界費用が高い分、通常のユーザーの自由に制限を加えなければならなくなったりはしない。

しかし、無料にできるものに価格を押し付けることは、質的な変化をもたらす。ソ

フトウェアの頒布に中央集権的に押し付けられた料金は、購買意欲を大きく削る効果を持つ。(Stallman 1992=2003: 195)

これは、従来の情報社会論に流れていた、「情報」を物的財と同類に考えて、「情報を占有することで権力を握る」という考えの限界を示してくれる。基本的に使用すれば減少・消耗するような物的財とは違い、ソースコードに代表される「情報」は、いくらでもコピーが可能なのである。数に限りのあるものや、使用すれば減少するもの場合には、権力がこれを積極的にコントロールする必要は、一定のレベルで認められよう。そして、この延長として、資本をコントロールするものがさらに権力を握るという事態も、結果として一定のレベルで認めざるをえなくなってくる。だが、「情報」の場合には、ストールマンによると、物的財ほどは強く規制される筋合いはないし、権力者がこれを無理に規制しようすることは、個人の人権を軽視した権力による露骨な支配のように見えるというのである。この第一の論点（利用者の増減）に続く第二（ユーザーが独自に修正する）と第三の論点（配布プログラムから学習する）は、「情報共有」が研究・開発のために益になるという、上でも示唆した思想であるが、これは第一の論点の延長で述べられている。だが、第二と第三の論点は、政治的・道徳的議論とは無関係に有効であることは、ネットワーク時代のソフトウェア開発の潮流が物語っている。

上のような「情報共有」が研究・開発にプラスに働くという議論は、Raymond (1999c) などの中で、洗練された形で見ることができる。例えば狭義の意味でのオープンソースの創始者であるレイモンドは、ストールマンの政治色を否定的にとらえた上で、「情報共有」の利点と企業の利益を調和させようとするのである。

このような狭義の意味でのオープンソースの運動の成立については、秋本・岡田(2004)の次のような記載が比較的にとまっている。

【狭義の意味でのオープンソースの運動を支える】オープンソースイニシアティブは、1998 年に非営利団体として設立され、「共有ソフトウェア[秋本・岡田(2004)では、非商用ソフトウェアを総称する際には、この言葉を用いる]」は「オープンソースソフトウェア」という名称に統一されました。実際に「オープンソース」という言葉が始めて使われたのは、1998 年 2 月 3 日に米国カリフォルニア州パロアルトで行われた会議においてです。この会議のきっかけは、1998 年 1 月 22 日にネットスケープ(Netscape)社から発表された「NETSCAPE ANNOUNCES PLANS TO MAKE NEXT-GENERATION COMMUNICATOR SOURCE CODE AVAILABLE FREE ON THE NET (ネットスケープ社は次世代コミュニケーターのソースコードをネット上で無償で入手可能にする計画を発表)」(http://wp.netscape.com/newsref/pr/newsrelease558.html)というタイトルのニュースリリースでした。

このネッツケープ社のアナウンスに対応するために、共有ソフトウェアに関して著名な人々がパロアルトに集結したのです。共有ソフトウェアの思想に賛同している人たちは、この集まりの討論の中で、フリーソフトウェア時代から続いてきた商用ソフトウェアとの対決姿勢をやめ、ネッツケープ社に動機付けを与えるために、現実的でビジネスケースに基づいたアイデアを売り込む時期が訪れたことを確信しました。そして、会議の中で決められた新しい名称が、クリス・ピーターソン (Chris Peterson) によって提案された「オープンソース (Open Source)」だったのです。

続く 2 月 23 日には、ネッツケープ社から「NETSCAPE ANNOUNCES MOZILLA.ORG, A DEDICATED TEAM AND WEB SITE SUPPORTING DEVELOPMENT OF FREE CLIENT SOURCE CODE (ネッツケープ社は MOZILLA.ORG というフリーの(Web)クライアントソースコードの開発をサポートする貢献チームと Web サイトを発表)」(<http://wp.netscape.com/newsref/pr/newsrelease557.html>) というニュースリリースがだされました。そして、この MOZILLA.ORG が、正真正銘の最初のオープンソースとなったのです。(秋本・岡田 2004: 115)

秋本・岡田 (2004)では、上記のように狭義の意味でのオープンソースの成立について述べた上で、オープンソースの運動のフリーソフトウェア運動とは異なる非政治性を、次のように解説する。

「オープンソース」という言葉は、それまで共有ソフトウェアの代表であったフリーソフトウェアが持つ商用ソフトウェアの間の敵対イメージを和らげ、共有ソフトウェアと商用ソフトウェアの共存のイメージを作り上げることに成功しました。実際に、共有ソフトウェアの象徴的 OS である Linux 上に、オラクル (Oracle) 社の Oracle や IBM 社の DB2 などの数多くの重要な商用ソフトウェアが移植され、システム開発者にとってもユーザーにとっても共有ソフトウェアに馴染みやすい環境が作られたのです。(秋本・岡田 2004: 116)

このように狭義のオープンソースは、フリーソフトウェア運動と比べて非政治的で、企業に馴染みやすいという。だが、オープンソースとフリーソフトウェアの次のような関係も描かれる。

「オープンソースソフトウェア」という言葉が 1998 年に登場したという説明をしましたが、オープンソースソフトウェアの概念自体は急に発生したものではありません。オープンソースソフトウェアは、フリーソフトウェアを含む概念と考えるべきなのです。なぜならば、現実にはオープンソースソフトウェアの多くはフリーソフトウェア

であり、以前と変わらず GPL という契約によってライセンスを行っているからです。

また、オープンソースソフトウェアという考え方に、それまでの共有ソフトウェアを提供してきたすべての人が全面的に賛同したわけではなりません。たとえば、これまでのフリーソフトウェアを築き上げてきたリチャード・ストールマンはオープンソースソフトウェアを完全に受け入れたというわけではありません。(秋本・岡田 2004: 116)

そして秋本・岡田(2004: 117)では、狭義の意味でのオープンソースの運動とフリーソフトウェア運動の関係は、次のような表でまとめられる。

表 2-3 オープンソースとフリーソフトウェア

項目	オープンソース (ソフトウェア)	フリーソフトウェア
組織	オープンソースイニシアティブ	フリーソフトウェア財団
誕生	1998 年	1985 年(GNU 宣言)
ライセンス	GPL, MIT License など多数	GPL
ライセンス継続	あり	あり
派生ソフトウェア	ライセンスによってオープンソースソフトウェアでない場合がある	フリーソフトウェア
商用ソフトウェアとの関係	協調関係の確立	敵対関係
それぞれの見解	・フリーソフトウェアはオープンソースの 1 つ	・ オープンソース運動の基本方針には不賛成 ・ プロジェクト単位で共同可能 ・ オープンソースは敵ではないが、同一視されたくはない

フリーソフトウェアのライセンスにも、LGPL など商用に適合しやすいものも存在するわけだが、上記のような区分けは大筋で間違いがないと思われる。

ここでまた、議論を整理してみる。上では、オープンソースソフトウェア運動の成立背景と成立の経緯を見た。具体的には、オープンソースソフトウェア運動の先駆であるフリーソフトウェア運動の成立を概観し、狭義の意味でのオープンソースの運動の成り立ちを簡単に見たのである。このフリーソフトウェア運動はそもそも、Unix のソースコードの自由な配布・閲覧が不可能になったことに端を発する。フリーソフトウェア運動では、このようにソースコードが自由に閲覧・配布できなくなることが研究・開発を非効率なものにすることを、第一に批判する。だが同時にこうした運動は、当時の左翼的な運動とも強く

結びついていた。このため、ソースコードを隠すことが、営利主義や権威主義として批判されることが多かった（こうした点に、権威を批判するものとしての「個人主義」の性向を見ることができる）。また同時に、「助け合い意識」の必要性を強調するなど、当初からある種の「集団主義」の利点に注目していた。上のようなフリーソフトウェア運動は今でも非常に活発であるが、狭義のオープンソースソフトウェアの運動ではその政治性が批判されるようになる。

2.2.1.2 伽藍とバザール

——「情報共有」はどのような形で研究・開発に寄与するか——

この 2.2.1 では、第二節全体でソフトウェア開発における「集団主義」と「情報共有」の関係を見るに当たり、オープンソースの運動について解説している。その中で上の 2.2.1.1 では、運動としてのオープンソースの成り立ちを見たわけだが、これに対して以下では、狭義のオープンソースソフトウェア運動の主張に従って、開発における「情報共有」の位置づけの変化を見てみたい。これを論じるに際して取り上げるのは、狭義の意味でのオープンソースの創設者の一人であるレイモンドの『伽藍とバザール』である。問題の Raymond (1999a) は、Raymond (1999b) や Raymond (1999c) と並んで、リナックスコミュニティの生産性の秘密を探ると同時に、オープンソースを奨励するような文献である。Raymond (1999a) は、他の二つよりも開発の方法について述べている色彩が強いので、科学論の文脈で取り上げるのには適切であろう。この Raymond (1999a) では、二つの異なった開発の方式が、それぞれ「伽藍」と「バザール」のアナロジーで語られる。レイモンドが「伽藍」のたとえで表したのが、旧来の閉鎖的な開発様式である。そして、「バザール」のたとえで示したのが、リナックスの開発で見られる方式である。Raymond (1999a) は全体的に、「バザール」方式の優位性を訴えた文献である。ここでの一つのポイントは、「伽藍」方式は必ずしも、商用のソフトウェア開発のことではないことである。つまり、ソフトのソースを公開するフリーソフトウェア運動におけるリナックス以前の開発も、「伽藍」方式で行われることが多かったことも、Raymond (1999a) の中では指摘されている。この Raymond (1999a) を、「情報共有」という切り口を意識して、以下では概観していく。以下では、はじめに旧来の「伽藍」方式がどのように定義されるのかを見た上で、「バザール」方式を概観する。それに続いて、両者の決定的違いをいくつか指摘する。

まずは、レイモンドが旧来の「伽藍」方式をどのように描写しているのかを、見てみよう。

Linux は、自分が知っていると思っていたものの多くを、ひっくりかえしたのだ。ぼくはそれまで長くにわたり、小さなツールや高速プロトタイピング、進化プログラミングといった Unix の福音をといてきた。だけれどもぼくはまた、そのうえにもっと中央集権的な、アプリオリなアプローチがいるような決定的な複雑性が、確かにあると

信じてもいたのだ。一番重要なソフトウェア（OS やプログラムエディターの Emacs のような本当に本当に大規模なツール）は、伽藍のように構築されなくてはいけない、と信じていた。つまり、個々の大魔術師か魔術師の小集団が、全く孤立して慎重に製作して、時がくるまでベータ版も出してはだめだ、と信じていたわけだ。（Raymond 1999a: 21）

このようにレイモンドは、従来型の「伽藍」方式の閉鎖性と中央集権性を指摘する。具体的な特徴として挙げられるのは第一に、プログラムが少数の人々により作成されることである。そして第二の特徴が、公開の慎重さである。「伽藍」方式では基本的に、ユーザーにバグを見せまいとする。このため、少数によるバグつぶしで時間がかかるために、頻繁なリリースなどはありえない。

こうした「伽藍」方式に対して、「バザール」方式は先ず大まかに次のように解説されている。

リーナス・トーバルスの開発スタイル——はやめにしょっちゅうリリース、任せられるものはなんでも任して、乱交まがいになんでもオープンにする——にはまったく驚かされた。静かで荘厳な伽藍づくりなんかない——Linux コミュニティはむしろ、いろんな作業やアプローチが渦を巻く、でかい騒がしいバザールに似ているみたかった（これをまさに象徴しているのが Linux のアーカイブサイトで、ここはどのだれからでもソフトを受け入れてしまう。）（Raymond 1999a: 21）

このように Raymond (1999a)は、「バザール」方式の開放性と流動性を指摘する。「バザール」方式の具体的特徴の第一は、ネットの環境を利用して、世界中から幅広い開発者が参加することである。そして第二の特徴は、頻繁なリリースである。従来の「伽藍」方式では公開に非常に慎重であるのに対して、「バザール」方式では比較的積極的にプログラムを公開し、他方で問題が指摘されたら速やかにリリースするのである。

このような「バザール」方式は、Raymond (1999a)によると、リナックスの成功以前は次のように否定的に捉えられていたという。

はやめにしょっちゅうリリースするのは、Linux 開発モデルの重要な部分だ。ほとんどの開発者（含ぼく）は、プロジェクトがちょっとでも大きくなったらこいつはまずいやり方だと考えていた。初期バージョンはその定義からいってバグだらけだし、ユーザーの我慢にも限度があるだろうから。（Raymond 1999a: 28）

このように、バグのあるプログラムを不用意に公開することで、ユーザーが離れることが、リナックス以前では懸念されていたのである。

それでは、こうした問題点は、リナックスにおいてはどのように解消されているのだろうか。これは「バザール」方式のもう一つの特徴である「ネットを通じた広い参加」と関連している。「バザール」方式においては多くの場合、開発者とユーザーが一致している。このため、バグを報告する開発者も、自分がユーザーでもあるため、製品の改善にかけるインセンティブが強くなる。そして、インターネットの普及によって、こうしたインセンティブのある人々を、世界中から広く集めることができるようになる。ネットの普及以前には、バグのチェックは、必ずしもインセンティブのない研究・開発機関内部の人たちに、退屈な作業を押し付ける形で行われていた。「バザール」方式によるインセンティブのある人たちによるデバッグは、こうした旧来のデバッグよりも、効率的なものになるというのである。

こうした「バザール」方式と「伽藍」方式の違いを、Raymond (1999a)は次のようにまとめている。

伽藍建設者のなプログラミングの見方では、バグや開発上の問題はややこしく、潜伏した深い現象だ。問題を全部ほじくりだしたと確信できるようになるには、少数の人が何ヶ月も専念してチェックしなきゃならない。だからリリースの間隔も開いてくるし、長く待たされたリリースが完璧じゃないときには、どうしても失望も大きくなる。

一方のバザールの見方だと、バグなんてほとんどは深刻な現象じゃないという前提にたつことになる——少なくとも、リリースを一つ残らず、千人の熱心な共同開発者が叩いてくれるような状況にさらされたら、どんなバグでも早々に浮上してくると考える。よって、たくさんおしてもらうためにリリースも増やすし、有益な副作用としては、ときどきヘマが出回っちゃっても、あまり失うものは大くないってわけ。

(Raymond 1999a: 31)

この記載からうかがえるのは、バグについての考え方の決定的な変化である。「伽藍」方式の考え方では、公開に際しては、バグは基本的にないものとして扱われる。そして、基本的にユーザーにバグを見せようとししない。これに対して、「バザール」方式においては、バグがあることを前提に公開されているように見える。そして、公開することの目的は、もちろん使ってもらうことが第一であるが、バグを指摘・修正してもらうことでもあるのである。この「バザール」方式の考えは、上までの議論との関係で述べると、システムの大規模化・複雑化に対応したものといえる。システムが比較的に小規模であれば、「伽藍」方式の発想にあるように、「バグをなくす」ということも現実的なものに見える。だが、今日における大規模で複雑なシステムにおいて、少人数のチェックで全くバグのない状態することは、絶対に不可能とまではいえなくても、非常に困難であろう。それどころか、「伽藍」方式では、バグが深刻なセキュリティの問題になるまで（ごまかしきれなくなるまで）表にでない可能性もある。これに対して「バザール」方式はまさに、こうした現状に対応

したものといえなくもない。「バザール」方式ではむしろ、バグが深刻な影響を及ぼさないうちに指摘してもらい、すぐさま修正してもらう。

上のように、Raymond (1999a)は、「バザール」方式の優位性を指摘している。だが、「バザール」方式の開発が可能になる条件もいくつか提示している。その第一が、「バザール」を始める以前にある程度形になっている必要があることである。そして第二が、プロジェクトリーダーによる適切な管理である。

「バザール」方式を可能にする条件の第一については、次のように述べられる。

バザール形式で最初からコードを書くのが無理だというのは、まあはっきりしているだろう。バザール形式でテストしたりデバッグしたり改善したりはできるけれど、プロジェクトを**最初からバザール式で始めるのは**すごくむずかしいだろう。リーナスはそんなことはしなかったし、ぼくもしなかった。あなたが生み出そうとしている開発者コミュニティは、いじるために何か動いてテストできるものを必要としている。

コミュニティ形成を始めるときには、示せるようにしておく必要があるのは、明確な見込みだ。(Raymond 1999a: 47)

このように、「バザール」方式では、最初にある程度動くプログラムを提供する必要がある。これは、上で見た「バザール」方式の特徴の一つ、「ユーザーが開発者になる」ということからすると、当然であろう。開発者のインセンティブをくすぐると同時に、ある程度動くものを提供しなくては、同時に開発者にもなるようなユーザーを獲得するのは不可能であろう。

そして「バザール」方式成立の第二の条件は、プロジェクトリーダーによる適切な管理である。ここでいう適切な管理は具体的には、メンバーの仕事への適切な評価・配分と(Raymond 1999a: 47-48)、リーダーの対人能力である(Raymond 1999a: 48-49)。これが重要なのは、オープンソースソフトウェアに限ったことではないが、リーダーに必要なのはプログラムの能力だけではないというわけである（だが、本論文の全体の流れで重要なのは、メンバーに対する気遣いなどの特性が、オープンソースソフトウェアの開発の水準を支えていると考えられる点である）。

ここで、『伽藍とバザール』についての議論をまとめてみる。上記の議論では、従来の閉鎖的な開発様式が「伽藍」のたとえで論じられ、ネットを通じた「情報共有」に基づいた開発は、「バザール」のたとえで論じられる。そして、「伽藍」方式の中に見られる細分化と閉鎖性という特性は、以前は大規模化・複雑化への一つの解決策と考えられていたが、この限界が認知されるようになったのである。上では、「伽藍」方式に対する「バザール」方式の優位を主張する文献を概観した。この Raymond (1999a)の中でも紹介されているように、Raymond (1999a)に対しては様々な反論もあるのであるが、細分化はともかく、「伽藍」方式の閉鎖性がシステムの大規模化・複雑化にそぐわないという認識は、ほぼどこで

も一致するであろう。Raymond (1999a: 222-223)などでは (Raymond (1999a)の脚注), 当時から商用の OS で支配的地位を築いていたマイクロソフト社による反論が取り上げられるが, そのマイクロソフトですら, 2008 年現在では, ユーザーにバグ報告をさせる仕組みを築いている。

2.2.2 オープンソースの運動についての先行研究

本章の第一節においては, オープンソースソフトウェアに関する研究の周辺の社会学的研究を概観したが, これに対してこの第二節では, さらに具体的なソフトウェア開発についての研究に話を移している。その一環でこの 2.2.2 では, より直接的にオープンソースソフトウェアについて問題にした研究を見てみる。つまり, 主に本章の第一節で見た社会科学 (特に科学社会学・情報社会論) 的背景を持つ研究を見てみる。これに際しては特に, Himanen et al. (2001=2001)におけるヒマネンの研究と, レッシングによる研究に目を向ける。以下ではそれに先立ち, これらの研究の内容と, 本論文から見たこれらの研究の位置づけを簡単に見てみる。

オープンソースソフトウェアについて直接問題にした研究の中では, Himanen et al. (2001=2001)が非常に良く知られている。このヒマネンの研究は主に, ネットワーク社会における労働倫理を問題にしている。この Himanen et al. (2001=2001)におけるヒマネンは, ヴェーバーの研究に基づいて, 近代西洋における労働倫理を「プロテスタンティズムの倫理」と呼ぶ。こうした労働倫理は, 現代においては, 国際的に普及している。だが, ネットワーク化によって労働のあり方が大きく変化した状態で, このような近代的労働倫理がはびこり続けることが, ヒマネンの研究では問題視されるのである。ヒマネンの研究では, オープンソースソフトウェア開発者たちの労働倫理が, こうしたネットワーク社会に対応した労働倫理とされる。ヒマネンの指摘によると, オープンソースソフトウェア開発者たちの倫理の特性は, 労働に対する賃金よりも, 仕事のやりがいや面白みを重視することである。だが, ヒマネンのこのような労働倫理に偏重した分析については, Castells (2004)などで批判される。Castells (2004)では, 開発における「情報共有」の重要性が強調されるのである。

こうしたオープンソースソフトウェアの開発における「情報共有」の利点に注目した分析としては, レッシングによるものが挙げられる。レッシングの研究は, 主に著作権に注目したものである。このレッシングは, ストールマンの論文集である『フリーソフトウェアと自由な社会』"Free Software Free Society"の序文を著すなど実際のオープンソースソフトウェアの運動にも少なからず影響を持つ人物である。レッシングは, インターネットを活用した「情報共有」が創造活動にもたらすポジティブな効果に注目して, ネット時代にあった著作権のあり方を模索する。レッシングが問題視するのは, ネット時代において旧来の規制が存続されることで, ネットを利用した創造活動が制限を受けることである。

本論文では, 『『集団主義』が『情報共有』を促し, 創造活動 (研究・開発) にプラスに

働く」という論題に注目している。上でも示唆してきたことであるが、「研究・開発に対するプラスの効果」の指標として、「情報共有」の度合いが挙げられる。本章の第一節の議論では、本論文のように「情報共有」を重視する傾向が出てきたことを、「集団主義」との関係で、非常に抽象的なレベルで論じた。そして、2.2.1では、それよりは具体的にソフトウェア開発一般における「情報共有」への注目について論じた。以下ではさらにこれを具体化して、オープンソースという具体的な運動についての先行研究における「情報共有」というものの位置づけを見るのである。少し内容を先取りすると、こうしたオープンソースについての先行研究を見ても、上までの議論をほぼ同じ論拠（批判による問題点・バグの洗い出し）が挙げられて、「情報共有」が肯定されている。

そのようなことを論ずるために、この2.2.2では、次のような構成で議論を展開する。まず、ヒマネンの理論の概要と問題点を整理し、どのような道筋で「情報共有」が注目されるのかを見てみる。それに続いて、レッシングの理論に目を向けて、さらに多面的にネットワーク時代における「情報共有」の利点を概観する。

2.2.2.1 オープンソースソフトウェア開発者の労働倫理についての研究

この2.2.2では、オープンソースソフトウェア運動により密着した社会学的研究を吟味している。そのためにまず、最も知られている先行研究の一つといえるヒマネンによる研究を見てみたい。ここでは、主に Himanen et al. (2001=2001)および Himanen(2004)のヴェーバー解釈に従って、特に西洋における分業の進展と、労働倫理のあり方の変遷を見てみたい。これを通じて、近代科学の土壌になっている、近代西洋の倫理と作業の特徴を浮き彫りにする。それに続いて、ネットワーク社会の特徴を明らかにしたい、と思う。さらにはこのヒマネンの理論の問題点をカステルがどのように見ているのかを、概観したい。

歴史的に見ると、研究・開発における作業は、専門分化していく。こうした専門分化に伴い、研究・開発・労働に関する倫理も、変化する。だが、倫理の変化は作業の変化のように直線的なものではない。Himanen et al. (2001=2001)は、近代的な労働倫理を、ヴェーバーの文献に基づいて、「プロテスタンティズムの倫理」と名づける。そしてこの「プロテスタンティズムの倫理」の成立と破綻が、労働倫理の決定的変化を特徴付けているとされる。「プロテスタンティズムの倫理」といっても、下記で示すように、ヒマネン自身は特定の宗派のこととは考えていない。あくまでも、仕事や研究・開発に対する考え方である点を、ヒマネンは強調する（とはいっても、「プロテスタンティズムの倫理」のような考え方が、日本などの欧米以外の地域で浸透していると考えることには問題がある。後で見る「世間分析」のような日本に関する研究では、このような西洋的前提が日本で既に成り立っているのかのように考えることへの批判が展開される）。

Himanen et al. (2001=2001)では、大まかに三つの段階に分けて労働倫理と情報共有の特性を描いている。第一段階が前近代であり、第二段階が近代産業社会であり、第三段階がネットワーク社会である。こうした段階が進むにしたがって、作業や意思決定の分散化が

進展する。こうした分散化の進展に対応する形で、研究・開発における心構えと労働倫理が変化していくという。Himanen et al. (2001=2001)のようなネットワーク社会論が問題にしているのは、第三の段階である。そして、オープンソースソフトウェア開発者の研究・開発に対する姿勢や、労働倫理の中に、この第三段階の特性を見ることができるという。これについては、カステルのものをはじめとするネットワーク社会論の研究や、Torvalds and Diamond (2001=2001)のようなオープンソースソフトウェア開発者自身による議論で、共通している見解である。例えば、Himanen et al. (2001=2001)においてトーバルスは、労働の動機が三つに区分できることを指摘した上で、次のように述べている。

もっとも大事なこととして、進歩というのは、まさにその同じカテゴリーを「段階」として、進歩の過程で通過していくことだ。あるカテゴリーから次のカテゴリーへ移行するってことだ。そのカテゴリーは順番に、「生き残り」「社会生活」「娯楽」だ。
Himanen et al. (2001=2001:14-15)

産業が発展しておらず、生活が貧しい場合には、「生き残り」が人間の主要な関心事であるということは、受け入れやすい主張であろう。そして、産業が発展し経済的余裕ができるに従い、「生き残り」が主要な関心事ではなくなってゆくというのである。これに代わって、社会的評価や個人の楽しみが重要になってくるとするのが、トーバルスなどの主張である。

それでは先ず、Himanen et al. (2001=2001)にしたがって、前近代における労働倫理について概観してみたい。だが、近代に入っても、以下で「前近代」として描かれている労働に関する考え方は部分的に生きている。そして、「近代」とされる労働観が、前近代において全く見られなかったというわけではないであろう。さらに第三章の日本についての分析を見るとはっきりするが、地域によっても無視できない違いがあることが分かる。このように、ヒマネンがヴェーバーの理論をもとにして述べていることは、あくまでも理念型である。だがそれを認識しつつ、論点を明確にするために、以下ではまず、ヒマネンの描く「前近代」の労働倫理を確認したい。それに続いて、「近代」や「ネットワーク時代」のそれを見てみたい。本論文でこの労働観を見る上での切り口は第一に、人生における仕事のやりがいという比較的オーソドックスなものである。そして第二に、そうした労働のあり方と研究・開発との関係に注目するという切り口である。

ここで、Himanen et al. (2001=2001)における労働と人生観についての記載を引用してみたい。先ずは、前近代における労働も踏まえた人生観の描写である。

宗教改革以前の聖職者は、「死後の生はあるか」といった問題を延々考え続けたものだが、死後にも「仕事」があるかなどと考えて頭を悩ました者はいない。教会の考える究極の理想には、仕事など入っていなかったのだ。なにしろ神自身にしてから、六日働いて七日目には休んでいるぐらいだ。これは人類にとっても最高の目標とされて

いた。日曜日と同じように、天国では人はもう働かなくてよいのだ。楽園があこがれの的で、仕事なんかお呼びじゃなかった。(Himanen et al. 2001=2001: 32)

このように、前近代においては、労働には価値がおかれていなかったということが、主張されている。それどころか、下記のような労働に対する非常に否定的な見解も、描かれている。

プロテスタント以前の聖職者は、仕事すなわち「苦役」を懲罰と理解していた。彼らの地獄観には、中世の幻視を記録した文献が大きな影響を与えているが、そういう文献を読むと、労働の道具は本質的に拷問の道具であるという思想がはっきりと見てとれる。罪人はハンマーなどの道具で罰せられることになっているのだ。さらにこれらの幻視によれば、身体に直接加えられる拷問よりも、さらに残酷な責め苦が地獄には存在する——それは永遠の苦役だ。(Himanen et al. 2001=2001: 33)

ヒマネンは、前近代における労働というものを、地獄の責め苦のような否定的なものとして描いている。

ここでさらに、本論文の主題である研究・開発とのかかわりでの記載に目を向けてみよう。ヒマネンは、ネットワーク化に対応するためには、時間の自己管理が必要である点を指摘した上で、つぎのように述べている。

歴史を眺めてみると、時間を自分で組織化するというこの自由は、やはり学問の世界に先例がある。学問の世界では昔から、自分で時間を組織化する自由が擁護されてきた。プラトンは学究的な時間との関わりを指して、自由人には「スコレ」があると言っている。これは「時間がたっぷりあるということだ。だから、自由人は話すときには落ち着いて静かに話す。彼の時間は彼自身のものである」。しかし、「スコレ」とはなにに「時間がある」という意味ではなく、時間との特定の関わり方をも意味していた。学究生活を送る人は、自分で自分の時間を組織化できる——つまり、自分の好きなように仕事と余暇を並立させることができる。ある仕事を果たす責任をみずから引き受ける場合はあるが、自由人の時間は本人以外のだれにも所有することはできない。(Himanen et al. 2001=2001: 52-53)

このように、前近代から続くとされる学究のあり方は、ネットワーク社会で必要とされる労働倫理の雛形と考えられている¹⁰⁾。さらにここで確認しておくべきは、自由人の行う研究・開発が、一般人が生活のために仕方なく行う苦役としての労働とは別物と考えられていることである。後で見ていくように、仕事と研究・開発との関りは、時代により変化していく。また、Himanen et al. (2001=2001)は前近代の労働観と作業分散との関係には踏み

込んでいない。だが一般には、前近代においては、専門分化は今日ほど進展していないとされる。

ヒマネンの描写では、前近代においては、労働は生活のために仕方なくするものであり、なるべく避けられるべきであったといえる。さらには、労働というものと研究・開発については、かなり距離のあるもの、と考えられていたといえる。特に「労働はなるべく避けられるべき」という意識は、今日でも我々の本音の部分で一定のレベルで持っている感覚であるが、一般にこうした考えは「怠け者の不道德な考え」とされている。ところが、この感覚は（西洋の）前近代では、社会的に否定される考えではなかった、というのがヒマネンの指摘である。この感覚が社会的に否定的に捉えられる度合いが、時代によって異なっているというわけである。

このように、前近代においては、労働は否定的に捉えられ、なるべく避けられるべきものとされたという。そうした労働を否定的に捉える労働観は、近代において大きな変化を遂げる、というのが Himenan et al. (2001=2001)の見解である。以下で見る近代の労働観は、主に Weber (1910)に基づいて論じられている。近代の労働観の特徴は、仕事は労働者のある種のアイデンティティとなっていることである。ヒマネン自身は、以下のような近代の労働観を「仕事中心主義」と名づけている。また、以下で見る近代の労働観もまた理念型である。さらには、近代といっても西洋の近代であり、日本をはじめとする東洋において成り立っているか否かについては、多くの異論がある。

まずは、「プロテスタンティズムの倫理」と呼ばれる近代の労働観を見るために、ヒマネンが引用しているヴェーバーのテキストをそのまま概観してみたい。

この職業義務という特異な思想は、今日の我々には非常になじみ深いものだが、実際には決して当然の考え方ではない。この思想は資本主義文化の社会倫理に極めて特徴的なもので、ある意味ではその根本的な基盤であるといえる。それは、各人が自分の職業活動の内容に対して抱くとされ、そして実際に抱いている義務感のことであって、その職業活動がどのようなものであっても関係はないし、さらに言えば、体力を使っているだけ、あるいは物的財産を（資本として）利用しているだけとしか表面的には見えなくても、やはり関係はないのである。(Himanan et al. 2001=2001: 26)

強い責任感は絶対に必要だが、それだけでは十分でない。なるべく楽をしていつもと同じ賃金を稼ぎたいという打算を、少なくとも勤務中は忘れる心構えが全般に必要なのだ。労働は、あたかもそれじたいが究極の目的であるかのように、つまり神から与えられた使命であるかのようにおこなわれなくてはならない。(Himanan et al. 2001=2001: 26)

このように、近代西洋においては、仕事の内容を問わずとにかく働くことが、道徳的によ

いこととされるようになる。「プロテスタンティズムの倫理」の影響下にある人々は、労働を神から与えられた使命であるかのように天職と考えて、敬虔に疑問を持たずに働くというのである。これは、前近代において労働がなるべく避けられるべきであると考えられていたこととは対立する。

上のように、「プロテスタンティズムの倫理」は、宗教的背景をともなって成立したわけだが、これは宗教とは関係ない労働に対する考え方であると、ヒマネンは論じている。ヒマネンは、次のように述べて、近代西洋に典型的とされる労働観が、宗教的背景を持って出発したことを述べ、それがいち早く宗教的背景を失ったとの見解を述べている。

資本主義の精神は、本質的には宗教的なものであるプロテスタンティズムの倫理によって正当化されたわけだが、しかしウェーバーが続けて強調しているように、この倫理はすみやかに宗教から離れて、それ自身の法則に従って作用するようになっていた。ウェーバーの有名な比喻を使うなら、宗教的に中立な鉄の檻になったのだ。

(Himanen et al. 2001=2001: 29)

ヒマネンの考えに従うと上記のように、「プロテスタンティズムの倫理」は宗教色を失って中立的になっていく。このように中立的になった「プロテスタンティズムの倫理」が今日どのように生きているのかも、ヒマネンは描いている。

このプロテスタンティズムの倫理は今も強い影響力を持っているが、そのことは身のまわりを見回してみればすぐにわかる。「自分の仕事はちゃんとやりたい」という台詞はしょっちゅう耳にするし、退職者の慰労会で短いあいさつを述べる雇用主は、その人が「いつでも勤勉な／責任感のある／頼りになる／忠実な勤労者だった」などと言う。仕事の内容じたいは問題にしないというプロテスタンティズムの倫理の影響が、こういう言いかたにはっきり残っている。さらにまた、仕事が人生の最重要事という地位にのし上がっている——それが行くところまで行くと仕事中毒になり、愛する人をもぜんぜんかえりみなくなってしまうわけだが——のも、やはりプロテスタンティズムの倫理の症状だ。(Himenen et al. 2001=2001: 30)

このように、今日においてもなお、仕事が我々の人生の中心であり、仕事への取り組み方は、我々の人格への評価と直結しがちである、というのがヒマネンの見解である。そして、誰の目から見ても、労働観に対するヒマネンのこの見解は一定のレベルで正しいであろう。ヒマネンはここからさらに踏み込んで、次のように論じている。

仕事を内在的な価値としてとらえるプロテスタント倫理は、楽園追放で人類が失った、くつろいだ状態の喪失は、実は喪失ではなかったと示唆する。 [...]

プロテスタント倫理の発展にともなって、エデンの園は単に、アダムとイヴに怠惰さがいかに望ましからぬものなのかを教えるための、ただの教訓としてすらみることできる。人間が怠惰だと、その人はかわりの活動——食べること——を見つけて、それが悪い結果を生むとそれをほかの人のせいにして責める。人生の中でいちばんむずかしいのは、その内容について自分一人が全責任を負うような人生だ。プロテスタントの倫理では、仕事を求めている人は、単に仕事を探しているだけでなく、自分の人生という問題に対する解決策を求めている。仕事は答えを与えてくれる。人生の意味は、溶接か経理か CEO をやるかなんでもいい。仕事の助けを借りて、人のアイデンティティは実用的に定義づけられる。(Himanen et al. 2001=2001: 161)

このように、近代以降の人間の仕事は、人間に生きる指針を与えてくれるものにすらなっている。そして、職業はその人のアイデンティティを定義している。実際に我々が自己紹介をする場合を考えてみよう。この場合、我々の多くは、例えば「会社員です」とか「教員です」といった具合に、自分の職業をこたえるであろう。恐らく職業は、家族構成や出身地よりも先に来るであろう。

ここでさらに、研究・開発のことに目を向けてみよう。上で見たように、前近代においては、研究・開発は自由人が行うべきものであり、「卑しい労働」とは別物と考えられていた。ところが近代になると、社会全体の専門分化は研究・開発にも及び、研究・開発は職業になっていく。Himanen et al. (2001=2001)ではあまり採りあげられていないが、これに影響を与えたヴェーバーの主張では、研究・開発の官僚化が半ば時代の流れであるかのよう論じられる(Weber 1919)。Weber (1919)は、さらに学問の取り扱うべき内容の性格についても、前近代からの変化を「主知主義的合理化」と名づけ、以下のように論じている。

まずこの学問および学問に裏付けられた技術による主知主義的合理化が、実際にはどのようなことを意味するのかを明らかにしよう。たとえばいまこの講堂におられる諸君は、そのだれもがインディアンやホッテントットのような未開人よりもよく自分の生活条件について知っているといえるであろうか。おそらくは、いなである。たとえばわれわれのうち電車に乗ったひとは、専門の物理学者でもなければ、一般には、だれもどのようにしてそれが動くのかなど分らない。分かっている必要もないのである。電車の客車の動きを「予測」できて、それに基づいて行動するだけで十分なのである。電車がこのように製造されたから動くのだ、などということについては、全く知ったことではないのである。未開人は、自分の使用する道具について、これとは比較にならぬほどよく知っている。(Weber 1919: 593)

つまり、近代の研究・開発においては、その背景にある原理についてまで知る必要はないのというのである。Weber (1919)ではこれに加えて、学術組織の官僚化や細分化を描写し

ている。さらには、ヴェーバーは学問を芸術や政治と峻別する必要を説いた。他方で、このように自分の研究・開発の背景を知る必要を意識しない傾向は、ヒマネンの描く次のような仕事に対する一種の敬虔さと両立しやすいものであろう。

このシーシュポス的な努力が明らかに示しているのは、修道院のものの考えかたの根幹をなす思想、すなわち仕事の内容に疑問を抱いてはならないという思想だ。聖ベネディクトゥスの会則には、仕事の内容は問題ではないとまで説明されている。なぜならば仕事の最高の目的は、実際には何事かをなすことにあるのではなくて、言われたことを何でも言われたとおりにすることで、謙虚な魂を養うことにあるからだ。会社というところでは、今でもこの原則がしぶとく生き残っているような気がするのには気のせいかな。(Himanen et al. 2001=2001: 28-29)

シーシュポスのように、意義が分からない労働を、繰返し行うことは、古代においては地獄の拷問そのものであったという。これが近代における上のような労働観の転換によって、全く逆転してしまう。むしろ意義の分からない仕事でも、疑問を差し挟まず仕事を真面目にすることは、いわば敬虔な行為と捉えられるようになる。Weber (1919)はまさに、この敬虔な姿勢を、学問に政治を持ち込むような姿勢との相対で、まだましなものとして描いている。そして、疑問を差し挟まず敬虔に研究して行くことを、近代以降の学問の半ば必然的なあり方として捉えている¹¹⁾。

前近代においては、仕事と学究が区別され、仕事に価値が置かれていなかったのに対して、近代においては、仕事は人間にとって本質的に重要なものになる。これに対して、さらに先のネットワーク時代に必要になる労働観を、ヒマネンの記述に従って概観してみよう。このネットワーク時代の労働観は、オープンソースソフトウェア開発者に典型的に見られる労働観とされる。そして、この労働倫理は、オープンソースソフトウェア開発者たちが自分たちを多くの場合「ハッカー」と呼ぶため、「ハッカー倫理」と呼ばれる。ここでは、Himanen et al. (2001=2001)の描く「ハッカー倫理」が必要とされる背景と、「ハッカー倫理」の特徴づけを見てみる。

Himanen et al. (2001=2001)は主に、カステルのネットワーク社会論に依拠して、議論を展開する。ネットワーク社会とは、高度に発達した情報技術を背景として、作業や意思決定の独立した主体がノードとなって結びついたネットワークである。ネットワーク社会では、作業の分散・分業が進み、柔軟な時間の使用が可能になるという。つまり、例えば「9時から 5 時まで会社や学校にいないてはならない」といったような制約が、なくなっていくわけである。これに対してヒマネンは、J. リフキンの研究を引き合いにだしつつ、次のように述べている。

ネットワーク社会がいくら発展しても、それだけでは、ジェレミー・リフキンの『仕

事の終わり』などで宣言されているありがちな幻想——人生に占める仕事の比重はひとりで小さくなって、人はもっと余暇活動にエネルギーを費（つか）えるようになるという——を信じる理由にはならない。それどころか、ここ二十年ほどの現実を見ると、労働時間は短くなるどころか逆に長くなっている。労働時間が短くなったと言って正しいのは、十九世紀の工業化社会にあった、一日二十四時間労働という極端きわまる例と比較した場合だけで、一般的な歴史的・文化的コンテクストで見ればちっとも正しくない。(Himanen et al. 2001=2001: 126)

情報技術によって、好きなときに仕事ができるようになれば、それだけ時間が効率的に使えるようになり、余裕が増えるように見える。だが、こうした社会は時間の使い方の効率化が過度に要求される管理社会という側面も持つ、というのがヒマネン等の考えである。そして、こうした管理社会は、情報技術と連動することにより、人間に限界まで効率的な労働を要求し、逆に人の余裕を奪う結果になる、というのがヒマネン等の意見である。

ウェーバーは、労働と時間の概念のあいだに有機的な関連があると主張しており、プロテスタント的労働倫理には特有の時間感覚が組み込まれていると考えた。彼は、ベンジャミン・フランクリンのモットー、「時は金なり」を引用して、こういう時間のとらえかたから資本主義の精神は生じてきたと言っている。

ひるがえって、ネットワーク社会に広く見られる時間との関わりかたを考えてみよう。今のニュー・エコノミーは、古い産業資本主義と多くの点で異なっているのは確かだが、時間の最適化という点では、今もプロテスタンティズムの倫理の教えにおおむね従っている。それどころか、金になる時間の単位が以前よりずっと短くなっている。カステルがいみじくも言っているように、ネットワーク社会では時間が圧縮される傾向があるのだ。(Himinen et al. 2001=2001: 39-40)

「時間が圧縮」され、余裕がなくなることが、具体的に何を意味するのかについては、次の記述がよく物語っている。

新しい情報技術は時間を圧縮しただけでなく、時間をよりフレキシブルにもしているのである（カステルはこれを「時間の不連続化」と呼んでいる）。ネットや携帯電話などのおかげで、好きなときに好きな場所で仕事ができるようになっているのではないか。

しかし、時間がフレキシブルになったからと言って、それがそのままより全体論的な時間の組織化につながるわけではない。それどころか、この情報経済においては、むしろ仕事中心主義の強化につながっているというのが趨勢のようだ。余暇時間中にちょこちょこ仕事をする（仕事時間中にちょこちょこ休むのでなく）ために、このフ

レキシビリティを利用している。現実問題として、八時間（少なくとも）労働の平日には、まとまった仕事時間があいかわらず中心に居すわっているのに、余暇時間は短い仕事時間で中断されるようになっている。（Himanen et al. 2001=2001: 49）

このように、ネットワーク社会においては、情報技術によって時間を柔軟に使用できるようになる反面、余暇や家庭生活にまで効率化への要請が押し寄せる、と考えられている。このような時代において、人間が「プロテスタンティズムの倫理」を持ち続けることの危険性を、ヒマネンは指摘するのである。

上のような形で人間の生活が抑圧されることを避けるために、労働者が時間を自己管理できる必要がでてくる。ネットワーク時代において時間の自己管理に成功している人々の一例として、オープンソースソフトウェア開発に携わっている人たちの一部が挙げられる。Himanen et al. (2001=2001)では、オープンソースソフトウェア開発者による時間の自己管理が強調される。ヒマネンは、今日のネットワーク化と情報技術により浸透したフレックスタイム制などの時間の最適化が、逆に人間生活から余裕を奪ってしまうことを論じたうえで、次のように述べている。

ハッカー版のフレックスタイムでは、仕事、家族、友人、趣味、その他もろもろ、といった人生のさまざまな要素ががっちり区別されずに共存していて、人生地図の中心にあるのは仕事とはかぎらない。ハッカーは仕事の途中で抜け出して友達とゆっくりランチをとったり、夜にはつるんで飲みに出かけたりして、午後遅くとか翌日とかに仕事の続きに取りかかったりする。今日は一日仕事は休むと勝手に決めて、ぜんぜん関係ないことを始めたりもする。時間の最適化とフレキシビリティのために機械を使うなら、そのぶん人間の生きかたは機械的でなくなる——つまり最適化や決まりきったルーチンから開放されるのが当然だ、というのがハッカーの考えかたなのだ。（Himenen et al. 2001=2001: 52）

このような時間を自己管理するという考えの背景には、次のような反権威主義の傾向が隠されていることを、ヒマネンは加えて指摘する。

労働時間を監視する文化は、大のおとなをつかまえて、あんたは子供っぽいから自分で自分の人生を仕切ることとはできないんだよ、と言っているような文化である。どんな企業にも役所にも、自分で自分の面倒を見られるまともに成熟した人間はひと握りしかなくて、大人数の成人は少数の権威者にいつも指導してもらわないとだめだと決めつけているのだ。 [...]

「仕事」の名において、個人の価値と自由はたえず縮小されつづけている。そんななかであって、もうひとつのハッカー倫理が思い起こさせてくれるのは、今ここにあ

るのが我々の人生なんだということだ。人生はつねに進行中で、仕事はその一部にすぎない。ほかの情熱を入れる余地もあってしかるべきだ。仕事のしかたを改めるのは、ただ労働者を尊重するだけの問題ではなくて、人間を人間として尊重するという問題だ。(Himinen et al. 2001=2001: 58-59)

ヒマネンの上のような認識は、ストールマンの主張に依拠したものである。このストールマンは、初期のオープンソースソフトウェア運動を主導した人物であり、オープンソースソフトウェアライセンスでも有力な GPL の作成に貢献した人物である¹²⁾。

ここでさらに、問題の権威主義が時間の自己管理を阻む仕組みがどうなっているとヒマネンが論じているのかを、見てみよう。ヒマネンは、E. アンドルーの分析を引き合いに出して、次のように述べている。

仕事に自主性のない受け手として扱われているうちは、余暇もまた受動的な楽しみになるという傾向は強まるばかりで、積極的な情熱が入り込む余地はなくなってゆく。アンドルーによれば、積極的な仕事のモデルが実現しないかぎり、積極的な余暇も実現しない。仕事において自主性を獲得してはじめて、余暇時間に積極的な創造者になれるのだ。

仕事に情熱が感じられないと、余暇時間にも情熱が感じられなくなる——とすれば、これは真に二重の意味で悲劇だ。(Himinen 2001=2001: 127)

このように、仕事によりすりこまれた受動性が、仕事だけではなく生活の全体に浸透して悪影響を与えるというのが、ヒマネン等の基本的な理解である。情報技術とネットワーク化により捻出された時間的余裕を活用できるようにするためには、従来のような受動的な姿勢を克服する必要があるというのである。それでは、仕事に対する「受動的でない」姿勢というのは、どのようなものなのであろうか。これについては、ヒマネンがオープンソースソフトウェア開発者たちの労働の動機について解説する際の記述が参考になる。ヒマネンは、上のトーバルスの述べた三段階（「生き残り」、「社会生活」、「娯楽」）のうちの「娯楽」という言葉を、「(仕事に対する) 情熱」と言い換えて、次のように述べている。

最大の収入を得ようとして研究分野を選んだり求人広告に応募したりすることと、人生でほんとうにやりたいことは何かをまず考えて、そのうえで食べてゆくことにはどうしたらよいか考えることの間には、非常に大きな隔たりがある。トーヴァルスのようなハッカーにとっては、人生を組み立てる基本は仕事や金銭ではなく情熱であり、また社会的に価値あるものを仲間とともに生み出したいという願望である。(Himinen et al. 2001=2001: 73)

この記載からすると、「受動的でない」つまり「能動的な」仕事への態度というものは、何かを生み出すための情熱をもって仕事に臨む態度であろう。つまり Himanen et al. (2001=2001)では、時間の効率的利用を要求されるネットワーク社会において積極的に生きるためには、仕事に情熱を傾ける姿勢が重要とされるのである。

上でも示唆したとおり、Himanen et al. (2001=2001)では、ネットワーク社会において「プロテスタンティズムの倫理」の「仕事中心主義」がはびこり続けることによる人間性の喪失に対抗する生き方を模索することが、一つの目的とされる。このため「プロテスタンティズムの倫理」と「ハッカー倫理」の違いがどのように定義されているのかを見ることは、Himanen et al. (2001=2001)を見る上で本質的に重要である。では、この「プロテスタンティズムの倫理」と「ハッカー倫理」との違いは、どのように定義されているのであろうか。

〔社会生活はプロテスタンティズムの倫理でも重要であるが、〕プロテスタンティズムの倫理との決定的なちがいは、仲間の称賛が情熱の代用品であってはいけない、ということだ。まず情熱があつて、称賛はその「結果」としてついてくるものでなくてはいけない。このクリエイティブな共同体にとって社会的価値をもつものを創造した、その結果でなくてはならないのだ。プロテスタンティズムの倫理のもとでは、しばしばこれが逆転している。社会的な動機が重要になってきて、仕事したいが情熱の実現をとまなうものであるべきだという思想が軽視されてゆくのである。 [...]

ハッカーのモデルがこれほど強力なのは、この社会的段階を情熱の段階と結びつけているからだ。 [...]

プロテスタンティズムの倫理においても、仕事と金銭の追求は同じく三種類の社会的動機に基づいているのだが、そこでは社会的欲求の満足は金銭と仕事によって媒介されていて、やっていることの内容やその成果によって直接的に得られるものではない。そのため、同じ効果をもたらすことができないのだ。したがって、社会的動機は情熱という強い見方を見つけることができず、生き残りのほうと手を組むことになり、それでは人生は「生計を立てる」こと一色になってしまうのである。(Himanen 2001=2001: 71-72)

つまり、「プロテスタンティズムの倫理」では三つの労働の動機のうち「生き残り」と「社会的動機」の組み合わせが、人を労働に突き動かしている、というのがヒマネンの見解である。他方で、「ハッカー倫理」では、「社会的動機」と「情熱」の組み合わせが、主要な動機となっているというのである。

ここで、ヒマネンの労働倫理についての議論をまとめるとともに、ヒマネンの論の問題点を指摘する。ヒマネンは、労働観の変遷を、前近代・近代・ネットワーク時代の三つの段階に分けて論じた。前近代と近代の労働倫理については、ヴェーバーの理論を踏まえて

論じられていた。これに従って、近代の労働倫理は、「プロテスタンティズムの倫理」と名づけられる。これらの労働倫理の内訳をのべると、前近代においては、仕事は専ら「生活のために仕方なくするもの」と考えられたとされる。これに対して、近代の欧米の労働倫理を特徴付けると考えられる「プロテスタンティズムの倫理」では、仕事をする事自体が価値あるものとされるようになる。つまり、仕事が人間の人生の中心になり、人のアイデンティティの中核となるようになるというのである。この傾向は、「仕事中心主義」と呼ばれる。さらにこの「プロテスタンティズムの倫理」においては、とにかく「額に汗して働く」ことを美德とする禁欲主義と、蓄財の肯定とが両立するという特徴があるという。ヒマネンの考えでは、この蓄財の肯定のような経済的利益に価値をおく傾向と仕事中心主義が、ネットワーク時代でも維持されることで問題が生じるという。従来の労働倫理がはびこり続けることの問題は、本来なら労働の仕方を柔軟にし、人間に余暇を与えうるような情報技術の充実が、逆に過度な効率化への要請となり、人間を抑圧する危険があることである。こうした現代の問題に対処するために人間が持つべき労働観としてヒマネンが挙げているのが、「ハッカー倫理」である。ヒマネンによると、オープンソースソフトウェア開発者たちに典型的に見られる労働観では、金銭の価値が相対的に低下する。そして、仕事にともなう楽しみが重視されるようになるという。こうした労働観を持つ人々であれば、時間を柔軟に使えるようになって、自由を侵害されずに有効に活用できる、というのがヒマネン等の立場である。

さて、ここからはヒマネンの問題点に目を移す。本論文で先ず取り上げてみたいのは、Castells (2004)である。カステルによると、ヒマネンの理論については、オープンソースソフトウェア開発者たちが「仕事を楽しむ」ことや「情熱を傾けられる仕事」を重視していることが注目されがちだという。これに対してカステルは、次のように述べて、「[情報]共有」の重要性を説いている。

ハッカー倫理は（インターネット、そのアプリケーション、そして情報時代に本質的な技術の多くを創造した、革新者のネットワークで例示されたように）、私の目から見ると、両方とも正しく相補的である、二つのバージョンで理解されうる。その第一は、学問の中でもビジネスの中でも広く受け入れられてきたものである。これは、革新のための革新の文化を指している。創造への情熱が、生き残りのための資本の蓄積に取って代わるのである。遊ぶことが生産することなのである。プロテスタントの（そして資本家の）倫理を充足させるパターンを延長したものに代わって、ある切なる充足のパターン、すなわち創造の楽しさと創造物をすぐに使うことの肯定があるのである。

しかしながら、その第二が、ハッカーたちの習慣の中でもヒマネンの理論のなかでも基本的な特質でありながら見逃されてきた特質がある。すなわち共有である。この知識と発見の自由な共有が、情報時代における（そして多分より以前の社会における）

革新を起こす本質的なメカニズムなのである。そして、革新は生産性と富と力の源であるため、共有の持つ力と力を共有することの間には直接の関係がある。つまり、ネットワーク化のためのネットワーク化、他人から学び、自分の持つものを他人に与えることがいつでもできることは、ネットワーク社会の文化たりうるのである。(Castells 2004: 40)

このようにカステルは、ヒマネンの理論またはヒマネンの理論の受容が、偏っていることを指摘している。つまり、オープンソースソフトウェア開発者たちが、金銭よりも仕事に情熱を傾けられることを重視する点のみが強調されがちだというのである。これに対してカステルは、広い意味での「情報共有」の重要性を説いている¹³⁾。カステルによると、この「情報共有」こそが、情報時代における生産性の背景になっているというのである。

広い意味での「共有」のうち、コミュニケーションのあり方についても、ヒマネンが全く無視しているとまではいえない。なぜならば、この節で見てきたように、ヒマネンは「ハッカー倫理」のあり方を、「プロテスタンティズムの倫理」のシーシュポス的な労働の仕方と対置させているからである。だが、シーシュポス的なものに対立する労働の仕方を積極的に論じているわけでもない。

このように、カステルの指摘を踏まえると、ヒマネンの理論については、シーシュポス的な労働のような「プロテスタンティズムの倫理」と対比した特徴づけが不十分であることが見えてくる。筆者から見たヒマネンの問題点はまさに、このことの延長にある。つまり、近代における労働や研究・開発のあり方に対するヒマネンの認識と、これと比較した場合のオープンソースソフトウェア開発者の労働観の特徴付けの問題である。

前者の研究・開発のあり方については具体的には、ヒマネンの議論では、時間を自己管理するという傾向は、学問の世界に見られるとする点である(Himanen et al. 2001=2001: 52; 88)。そしてそれに際しては、古代の学究についてのみしか言及されていないことである。ところが、ヒマネン自身が影響を受けているヴェーバーの言葉からも明らかのように(Weber 1919: 593)、近代以降の学究は、古代におけるそれとは趣を異にしている。さらに最も問題なのは、カステルの指摘とのかかわりで注目される「シーシュポス的」とされる特徴は、ヴェーバーが「近代以降ではやむをえない」と考えている学究のあり方を物語っていることである。そして、こうしたヴェーバーの主張と親和性がある主張が、Kuhn (1996)などの科学史・科学哲学の分野の有力な理論でもなされている点も、無視することができない。このため、近代科学の特徴というものを、「情報共有」という観点からもう少し深めて分析する必要があるように思える。

さらに、第二の問題つまりオープンソースソフトウェア開発者の労働観の問題に話を移そう。上でも見たように、ヒマネンの理論ではオープンソースソフトウェア開発者たちの「金銭よりも仕事に情熱を傾けられることを重視する点」が注目されている。ところが、ヒマネン自身の記述からも分かるように、このように経済的利益よりも仕事そのものを重

視する傾向は、「プロテスタンティズムの倫理」と名づけられた近代の労働観の前近代のそれと比較した場合の特徴でもあるのである。ここから、「金銭よりも仕事に情熱を傾けられることを重視する」という特徴は、あくまでも相対的なものであり、「プロテスタンティズムの倫理」がはびこり続けることの問題を論じる議論には不都合ではないか、というのが本論文の立場である。このような「プロテスタンティズムの倫理」と「ハッカー倫理」の対比の必要を強調する上の議論からすると、この仕事自体の特性を考える上では、「シーシュポス的な」労働・研究・開発という切り口は、カステルの重視する「情報共有」という切り口との対比での有効であることが見えてくる。この立場からすると、「仕事にやりがいを感じる」や「仕事に情熱を傾けられる」というよりも、その仕事自体の特性・仕事を行う体制に目をむける必要がでてくる。

ここで議論をまとめてみる。上では、基本的な先行研究である Himanen et al. (2001=2001)を労働や研究・開発に対する倫理の変遷という切り口から概観した。こうした倫理は、前近代、近代、ネットワーク時代の三段階から分析される。この議論における大きな論題は、近代における労働観がネットワーク時代にもはびこり続けることを問題視したことである。これに対して、ネットワーク時代に必要とされる姿勢こそが、オープンソースソフトウェア開発者たちの「ハッカー倫理」であることが、Himanen et al. (2001=2001)では主張されている。だが突き詰めて考えてみると、Himanen et al. (2001=2001)における「ハッカー倫理」の特徴づけには、近代における「プロテスタンティズムの倫理」との対比ということを見ると、不十分な点があるように見える。これに対処するための分析の切り口として、「情報共有」というものに注目するのが有効ではないか、というのが本論文の立場である。

2.2.2.2 「情報共有」を評価するオープンソースソフトウェア研究

この 2.2.2 では、直接オープンソースソフトウェアのことを問題にした先行研究を見ている。その中で 2.2.2.1 では、オープンソースソフトウェア開発者の労働倫理という切り口の先行研究を概観した。だが同時にそこで見ることができたのが、ヒマネンの研究の偏りである。こうしたヒマネンの主張では、開発者が開発そのものの面白さに価値を置くような労働倫理を持つことが強調される。だが、特に Castells (2004)の批判では、本論文の強調するところと同じように、「情報共有」に注目すべきであることが強調される。2.2.1 の議論などを見ると、ネットワーク化に伴って、この共有される「情報」というものが「新たな視点」から見られるようになったことがうかがえる。この「新たな視点」というのは、ソースコードのような「情報」には物的財のような限界がない、ということである（つまり使用すればなくなるようなものではないということ）。そして、「情報共有」を目指すストールマン等の政治的主張が正しいかどうかは別として、今までとは異なったアプローチでの「情報」への接し方が必要になった、ということである。この議論をさらに膨らませて、憲法や著作権といった切り口で分析した論者として、レッシングがいる。レッシングのインパ

クトは、情報社会論ではよく知られている。このレッシングは、オープンソースソフトウェアについての議論を起点にして、主にネットワーク時代の著作権に関する多様な議論を展開する。だが本論文では、オープンソースソフトウェアについての議論や本論文の 2.1 と共通する事項のみを概観する。

レッシングは基本的に、憲法学者として、サイバースペースというこれまでの法律があまり想定していなかったものに対して、どのように向き合うべきかを論じる。そして法律としての「コード」と、ソースコードとしての「コード」とのアナロジーを述べた上で、これらとの向き合い方が、重要になってくることを、指摘している。この文脈の中で、オープンソースソフトウェアについては、次のように述べている。

「フリーソフト」または、「オープンソース・ソフト」——あとで述べる論争のどちらの側にもくみしないようにしよう、ここでは（臆病にも）「オープンコード」と呼ぼう——は、それ自体が権力濫用に対するチェックだ。憲法化された自由の構造的な保証として、それはアメリカの憲法の伝統における、一種の権力の分離として機能する。それは言論の自由や出版の自由のような、本質的な保護と並んで立っているけれど、その立場はもっと根元的だ。（Lessig 1999=2001: 12）

レッシングは一貫して、上のように国家権力による支配に対抗するものとしてのオープンソースソフトウェア運動という考えを展開する。だが上にあるオープンソースソフトウェアによる「権力濫用に対するチェック」というのは、どのようになされるのであろうか。これについては、レッシングは次のように述べている。

政府は規格を調整することはできる（たとえば「車は右」とか）が、ユーザが制約されたくないような形でユーザを制約するような規格は、絶対に強制できない。つまりこのアーキテクチャは、政府の規制力に対する大事なチェックとして機能する。オープンコードはつまりオープンコントロールということだ——コントロールはあるけれど、ユーザはコントロールがあることを認識している。

クローズドなコードはちがった働きをする。クローズドなコードでは、ユーザはコードにパッケージングされてくるコードを簡単には改変できない。ハッカーやとても高度なプログラマならできるかもしれない。でもほとんどのユーザは、どの部分が必要とされていて、どの部分がいらぬのかかわからない。あるいはもっと厳密には、ユーザは必要なパーツと必要のないパーツを見ることができない。クローズドなコードではソースコードがついてこないからだ。クローズドなコードはプロパガンダ担当者の最高の戦略だ——ユーザが無視できる別の章ではなく、一貫して、認識もされない影響で、プロパガンダ担当者の望む方向に話をねじまげてくれるわけだ。（Lessig 1999=2001: 192-193）

つまり、ネット社会がコンピュータプログラミングで管理・運営されている以上、コンピュータコードは我々の生活を規制する。このような状態で、我々の生活を左右するコードが秘密にされることは、目に見えないところで我々の生活が規制されることに他ならないというのである。これに対して、ソースが公開されることは、我々の生活にどのような規制が加えられているのかを明確に知らせることである。そして、それが知られているからこそ、問題のある規制に対しては異を唱えることもできるというのである。

レッシグの議論の特徴の一つは、上のような議論をネットで共有される情報に広く応用していることである。例えば、文学作品の文字データや音楽も、データとして限りなくコピーと再配布が可能になる。このため、次のような形で、ネットワーク社会における規制一般に対して、問題を提起している。

学術的な文脈でも商業的な文脈でも、現実空間にはイノベータたちを閉め出す障壁がある。こうした障壁は、多くの場合は経済的なもので、現実的なものだ。リソースの現実的なコストは、創造しようとする人の多くにとって現実的な制約になる。[...]人は、栄養たっぷりの食事をコストなしで完全に複製したりできない。それを複製するには本物のリソースが必要だ。あるいは車を西海岸から東海岸へコストなしで一瞬のうちに移動させたりはできない。それには時間とエネルギーが必要だ。現実空間の制約は現実空間の性質に組み込まれていて、技術がそうした性質に刃向かうとはいえ、それを完全に保護にはできない。現実の制約は相変わらず残る。

サイバー空間のアーキテクチャはちがっている。だからその性質もまたちがっている。デジタルコンテンツは、完全な形で実質的にコストなしで複製できる。大量のコンテンツをほとんど無料で一瞬のうちに移動できる。そして一カ所にあったものを、なんでも多くの場合に複製できる——それもほとんど一瞬のうちに。自然状態でのサイバー空間の障壁は、現実空間の障壁とは激しく異なっている。(Lessig 2002=2002: 189-190)

レッシグの認識ではこのように、ネット社会における変化は、創作活動全般の問題である。ネットワーク社会のように、創作物の多くが潜在的に自由に複製・共有できるような状態においては、これからどのような規制を加えるかによって、創作活動のあり方を大きく左右する、というのがレッシグの見解である。

上のように、レッシグの議論は、オープンソースソフトウェアの活動についてのものであると同時に、非常に幅が広い。この議論では、これからの社会における創作活動や規制のあり方を考える上でのある種のモデルケースとして、オープンソースソフトウェアの運動が規定されているとあってよからう。この議論はそれだけに、ネットワーク時代におけるソフトウェア開発の社会的インパクトを物語っているのではないか。そしてこうしたソ

ソフトウェア開発における動向の影響力は、第一節でみた **Fukuyama (1995)**などの論を一定のレベルで裏打ちするといっていよう。また逆に、上記のレッシングの議論においても、「権力の濫用に対するチェック」ということが重視されている点は、レッシングの議論も第一節で取り扱ったような情報社会論の延長にあることを物語っているといえよう。すなわち、権力に対する良心を持った個々人の批判という論点を、オープンソースの運動についての研究も受け継いでいるのである。また上記のレッシングの議論で特に強調されたものは、ネットワーク時代において、社会基盤を左右するソースコードが隠蔽されることが問題視され、それに対抗するための反権威主義・反秘密主義の運動としてのオープンソースの特徴である。こうした議論では、直接的に「個人主義」について言及されることはなかったが、**Fukuyama (1995)**におけるルターをめぐる議論との類似性もうかがえる。というのも、よく知られているように、ルターの抗議活動の背景にも、当時の欧州における法の根源である聖書の内容が、ラテン語で書かれていることなどもあり、一般大衆には隠されているも同然の状況だったからである。聖書の翻訳を通じて、上のようなある種の権威主義や秘密主義を攻撃する側面も、ルターの活動は有しいた。筆者の見解では、レッシングの議論はこのルターの活動とオープンソースの運動の類似性を伝えてくれる。

他方において、日本文化についての評価という点においても、レッシングの主張は **Fukuyama (1995)**と共通する。レッシングの論で話題になる著作権は、海賊版を取り締るという側面を持つわけだが、情報技術を駆使してこの取締りを強化しすぎることによって創造活動が停滞することが、特に **Lessig (2004)**では問題視され、**Fukuyama (1995)**ほど多くの紙面を割いてはいないが、その際に日本文化が取りざたされる。**Lessig (2004)**では、共有された情報（主にパブリック・ドメイン）を用いて、派生作品を作ることにより、創造活動が促されることが具体的に指摘され、海賊版の取締り強化が派生作品を用いた創造活動を阻害するとされる(**Lessig 2004: 138**)。

Lessig (2004)の取り扱う問題の背景には、オリジナルの作品をそのまま、もしくはごく細かい点のみを変更して、コピーを配布する行為と、オリジナルを正当な形で利用した創造活動との区別が、機械的にはしにくいことがある。ところが情報技術は、電子化された作品のコピー配布を現実には不可能にすることを実現している。こうした海賊版防止の情報技術やそれを支持する法律が、コピーの利用を一律に取り扱ってしまい、ネットワークを利用した「情報共有」に基づいた創造活動をも抑圧するというのである(**Lessig 2004: 148**)。

上のような状況に対して、**Lessig (2004)**では、日本のマンガ文化と同人誌を事例として扱い、日本文化の創造性と柔軟さを評価している(**Lessig 2004: 25-26**)。日本の同人誌は、機械的に厳密に法律を適用すれば違法であるが、実質的な取締りは行われていないという。ところが、こうした取締りの甘さに付け込んで、同人誌市場において、海賊版を大量に売買するといったことはあまり行われないう（だが、日本経済新聞 (2003: 206-211)などによると、派生作品（パロディ）については、日本でも取締りはある程度は行われている）。そして、こうした日本の同人誌の作者からは、優秀な人材が輩出される。逆に、アメ

リカのコミックは、取締りが厳格に行われるために、活動が制限されるという点が、Lessig (2004)では指摘される。つまり Lessig (2004)では、Fukuyama (1995)と同じく、規制に対する日本の柔軟性が、創造活動にプラスに働くものとして評価されるのである。

ここで議論を取りまとめてみる。この 2.2.2.2 では、オープンソースについて問題にした具体的な研究として、レッシングの研究を取り扱い、第一節の議論との共通性に注目した。レッシングは直接的には、電子情報をコピー・共有できる環境が整ったネットワーク社会における著作権について取り扱っている。だが、レッシングの一連の著作では、中央政府と結びついた大企業が、法体系やコピー防止技術を用いて創造活動が抑圧することが指摘される。レッシングはこの認識の下、市民による政治的批判活動の促進と、創造活動の促進の観点から、厳しすぎる規制に対しては反対し、ネットワーク社会においてあるべき規制について考察している。本論文では上記のようなレッシングの研究を、Fukuyama (1995)の議論をさらに具体的にした研究と評価している。

2.2.2.3 オープンソースの運動についての先行研究における「情報共有」

ここで、この 2.2.2 の論をまとめてみたい。この第二節では、第二章全体で『『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（特に研究・開発）にプラスに働く』という論題を見る中で、具体的なオープンソースの運動に目を向けているのだが、その中でも 2.2.2 は、代表的な二人の研究者のオープンソースソフトウェアについての議論を見てみた。一人はネットワーク社会論の影響を受けたヒマネンである。そしてもう一人は、実際にフリーソフトウェア運動にも影響を与えているレッシングである。本論文の見解では、前者の研究の足りない点を後者が補っている側面があるわけであるが、そこから浮かび上がってくるのが「情報共有」である。そして、この「情報共有」は本論文で取り扱う論題である『『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く』の構成要素である。そこで以下では、オープンソースの先行研究から「情報共有」の重要性が導き出される過程をまとめてみたい。

まずは、ヒマネンの研究である。ヒマネンの研究は、情報社会論やネットワーク社会論の延長にある。そのため、ヒマネンの認識では、他の情報社会論と同じように、生物学的生存が経済的理由で脅かされる懸念がなくなった現代の先進国を前提にしている。ヒマネンの研究は、経済的利益に関する考えと労働倫理の変化を三段階に分けて描くのであるが、上のような生活の困窮への懸念が減少した情報技術の進んだ社会が、変化のとりあえずの最終地点である。ヒマネンは、ヴェーバーの理論に従って、前近代と近代を比較した場合の特徴を、「仕事中心主義」で特徴づけた。前近代においては、働かずに生活が成り立てばそれが最善とされたという。これに対して近代になると、労働そのものが価値を持つようになるという。だが、ネットワーク化が進み、生活の困窮の心配が薄れた社会において、このような「仕事中心主義」がはびこり続けることに、ヒマネンは懸念を表明する。これに対してヒマネンは、現代に必要な労働倫理を、オープンソースソフトウェア開発者

たちの労働倫理の中に見ている。ここでヒマネンは、経済的利益よりも仕事を楽しみやりがい重視することを、提唱するのである。

だが、本論文で注目したのは、この「仕事のやりがい重視」という傾向自体はむしろ、西洋近代の労働倫理を前近代と比較した場合の特徴であることである。このため、近代とネットワーク化した現代とを対比するという目的のためには、非常に不都合である点を筆者は強調する。ここで注目したのが、Castells (2004)におけるヒマネンへの批判である。カステルは、ヒマネンの研究における「仕事を楽しむ」ことにのみ注目するような偏りを批判する。そして、オープンソースソフトウェア開発における「情報共有」の重要性に注目するのである。

こうした「情報共有」に関連したオープンソースソフトウェアについての先行研究として注目されるのが、レッシングによる研究であった。レッシング自身は憲法学者であり、ネットワーク時代における著作権を問題にした研究を行っている。そしてレッシングの主張はまさに、ソースコードのような情報がネットワーク上で自由に配布されることの持つ積極的意義を主張する。レッシングの主張では主に、権力の濫用に対するチェックという側面と、創造活動に対するプラスの効果という点から、自由な「情報共有」を推奨する。こうした点でまさに、レッシングの主張は、第一節におけるフクヤマの主張を再現している。つまり、「情報共有」が「研究・開発にプラスに働く」という点と、権力を批判する個人主義を前提にしているという点で、レッシングの主張はフクヤマなどのそれと共通しているのである。このような共通性を意識して、次の2.2.3では、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という論題が、実際のオープンソースの運動に生きていることを見てみたい。

他方で、レッシングとフクヤマの主張もところどころで異なっている。レッシングはむしろ、ネットワークの創造性を維持しうるような規制の仕方を模索する。これに対してフクヤマは、法的な規制そのものに否定的であった。こうした点で、レッシングの主張はフクヤマのものとは異なっている。

2.2.3 オープンソースの運動における「集団主義」のプラスの効果

この第二節では、オープンソースの運動に密着した議論を展開しているのだが、この2.2.3では、オープンソースの運動そのものを『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という本論文で注目する論題に引き付けて見てみる。

これまでの議論でも示唆してきたことであるが、レイモンドやトーバルスといった代表的なオープンソースソフトウェア開発者たちの著作では多くの場合、他人志向の「集団主義」が注目される。こうした「集団主義」は一つに、労働の動機を形成するものとして扱われる。そしてこの「集団主義」は、オープンソースによる開発が多くの場合ボランティアによりなされるにも拘らず、開発の水準が維持されることの背景ともされている。こうした議論を概観しただけでも、第一節における議論と同様の流れの主張をうかがい知るこ

とができる。

この 2.2.3 では、オープンソース開発者たちによる著作をもとに、次のように議論を展開したい。まずは、レイモンドやトーバルスの著作における労働の動機としての「集団主義」についての記載を概観する。それに続いて、「集団主義」がオープンソースソフトウェア開発にプラスに働くという記載を見える。これらの議論を見ることで、オープンソースの運動が、第一節の議論にそった形でなされていることを示し、その中で『「集団主義」が「情報共有」を促し、創造活動にプラスに働く』という現象が見られることを指摘する。

2.2.3.1 労働の動機としての「集団主義」

この 2.2.3 では、オープンソースの運動の中に見られる『「集団主義」が「情報共有」を促し、創造活動にプラスに働く』という現象に目を向けている。その中でこの 2.2.3.1 では、トーバルスやストールマンといった実際の開発者たちの文献に目を向けて、オープンソースの運動における「集団主義」の役割を見える。2.2.2.1 の議論では、労働の動機として「仕事にやりがいを見出す」という側面を強調するヒマネンの研究を概観し、その問題点を指摘した。そうした労働の動機の特徴づけは、ネットワーク社会以前における西洋近代の労働倫理の特徴でもあるため、ネットワーク社会の特徴を浮き彫りにするためには不都合ではないか、というのが本論文の見解である。これに対して以下では、労働の動機としての評判重視のような「集団主義」の役割を見るのである。

2.2.2 でも少し概観したが、トーバルスの見解では、労働の動機は三段階で移り変わっているという。そして問題の「集団主義」は、あえて分類するなら、第二段階の「社会的動機」に分類することができよう。上でも見たように、Himanen et al. (2001=2001: 71-72) では、この「社会的動機」が「仕事に情熱を傾けること・楽しむこと」と連動することが、オープンソースソフトウェア開発者たちの特徴とされる。このようなことから見ても、「集団主義」としての「社会的動機」の重要性がうかがえる。このことは、Torvalds and Diamond (2001=2001)の中でも、次のように語られる。

オープンソースに参加しているハッカーは、別にマザー・テレサのハイテク版というわけじゃない。ハッカーたちは、自ら貢献したプログラムに添付された「クレジットリスト」や「履歴リスト」の中で、自分の名前を出している。頻繁に名前のでるハッカーは、優れたプログラマーを探して次々とプログラムを読んでいる企業の目にも留まる。また、優れた貢献をすることによって仲間から得られる評価も、ハッカーの活動の原動力になっている。評価というのはとても大きな原動力だ。誰だって、仲間を感心させたり、名声を得たり、社会的な地位を向上させたいと思っているからだ。(Torvalds and Diamond 2001=2001: 191-192)

「金銭を受け取らず、プログラムを作成する」というと、トーバルスの言葉を借りるなら、

「マザー・テレサのハイテク版」という印象を、我々は受けがちである。だがトーバルスによると、オープンソースソフトウェア開発者は、見返りを受けていないわけではなく、評判という見返りを得ているというのである。

このような「集団主義」とオープンソースソフトウェア開発参加の動機については、オープンソースの先駆であるフリーソフトウェア運動の創始者であるストールマンも論じている。Stallman (1992=2003: 196)などでは、助け合いの精神といったものがオープンソースソフトウェアの運動の背景になっていることが述べられる。そして、トーバルスの挙げたような評価や名声というものも、ストールマンの指導する GNU プロジェクトにとっては、非常に重要なものである。ストールマンは、OS の Linux のことを、単に「Linux」ではなく、「GNU/Linux」と呼びたがるのであるが、その理由について次のように述べている。

私がこのシステムを GNU と呼んでほしいとお願いしているのは、GNU プロジェクトにクレジットを与えたいからです。そして、それには非常に具体的な理由があります。それは、誰かがクレジットをもらうこと自体よりもはるかに重要な意味があります。(Stallman 2001=2003: 280)

このように、評判を得るのが個人であるかプロジェクト自体であるかの違いはあるのだが、評判が報酬として非常に重要であることを、ストールマンは意識している。営利主義に対抗する運動であるはずのフリーソフトウェア運動であるが、報酬としての評判を得ることは必要なのである。

こうした労働の動機としての評判について、レイモンドはさらに深く分析している。この労働の動機としての評判の重要性については、レイモンドも次のように言及している。

ネット接続上では有効な脅しをかけられないので、権力追求はまったく成り立たない。同じく、オープンソース文化はお金や内的希少性経済に類するものは持っていないから、ハッカーたちも物質的な富とあまり似たものを追求していることはあり得ない。

ただし、オープンソース活動で人々がもっと金持ちになれる方法が一つなくはない——そしてそれは、その実際の動機に貴重なヒントを与えてくれるものではある。しばしば、ハッカー文化で人が獲得した評判は実世界でも反映されて、それが経済的に意味をもってくることがある。もっといい仕事を得られるとか、コンサルタントの契約が手に入るとか、あるいはほんの執筆依頼がくるとか。

でもこの種の副作用は、よくいってもまれだし、ほとんどのハッカーにとってはまれだし、ほとんどのハッカーにとっては副次的なものでしかない。唯一の説明として説得力を持つには、多くのハッカーにはあまりに縁遠いものだ。それにハッカーたちはなんども、自分たちは金のためにやってるんじゃない、理想と愛のためにやってい

るんだ、と主張している。まあこれは割り引いてきくにしても、

でも、こういう経済的な副作用が処理されるやり方は検討する価値がある。これから、オープンソース文化そのもののなかでの評判の力学だけでも、かなりの説明力があることを見てみよう。(Raymond 1999b: 79)

このように Raymond (1999b)では、先ほど見た引用部でトーバルスの挙げたような「企業の目に留まる」というような点は、軽視される。レイモンドによるとむしろ重要なのは、評価・評判そのものだということである。それにも拘らず、我々の多くはつつい、「企業の目に留まる」といったような経済的な効果に注目してしまう。このような実生活でのものや金銭に注目した文化を、そして社会的地位がこうしたものや金銭のコントロールできるような文化を、Raymond (1999b)では「交換の文化」と考えた(Raymond 1999b: 80)。レイモンドによればこうした文化は、比較的経済が発達していない、もののない比較的貧しい社会の発想であるという。そしてそのような比較的に遅れた社会では、希少な財の配分と交換を意識しないと、生活がなりたたないのである。それに対して、オープンソースソフトウェア開発への協力を動機付ける文化は「贈与の文化」とされ、次のように描写されている。

贈与文化は、希少性ではなく過剰への適応だ。それは生存に不可欠な財について、物質的な欠乏があまり起きない社会で生じる。温和な気候と豊富な食料を持った経済圏の原住民の間には、贈与経済が見られる。ぼくたち自身の社会でも、一部の層では観察される。たとえばショービジネスや大金持ちの間でだ。

過剰は[ものの配分をコントロールする]上意下達関係を維持困難にして、交換による関係をほとんど無意味なゲームにしてしまう。贈与の文化では、社会的なステータスはその人がなにをコントロールしているかではなく、その人がなにをあげてしまうかで決まる。

だからクワキトルの酋長はポトラッチ・パーティーを開く。億万長者は派手にフィランソロフィー活動をして、しかもそれをひけらかすのが通例だ。そしてハッカーたちは、長時間の労力をそそいで、高品質のオープンソース・ソフトをつくる。

こうして吟味すると、オープンソース・ハッカーたちの社会が実は贈与文化であるのは全く明らかである。そのなかでは「生存に関わる必需品」——つまりディスク領域、ネットワーク帯域、計算能力など——が深刻に不足するようなことはない。ソフトは自由に共有される。このような豊かさは、競争で成功したことについての唯一とりうる尺度が、仲間内での評判であるという状況を、生み出す。(Raymond 1999b: 81)

このように、贈与文化の豊かな社会においては、物的財や金銭に代わって、評判が報酬と

して重要になってくるというのである。こうした評判を重視する「集団主義」的な発想は、代表的なオープンソースソフトウェア開発者たちの間でかなり共通している。

ここで議論をまとめてみよう。上の議論では、トーバルスをはじめとする実際のオープンソースソフトウェア開発者の著作に目を向けて、労働の動機としての「集団主義」についての記載を見てきた。上では様々な開発者の著作に目を向けたわけだが、とりあげた開発者たちの間では少なくとも、評判重視という意味での「集団主義」の重要性についての意見はほぼ一致している¹⁴⁾。そして、「社会が豊かになり、生物学的な生存が主要な関心事から退くに従って、評判といったものの相対的重要性が増してくる」というこれらの開発者たちの一致した見解は、前節までに取り扱った情報社会論の認識とも一致している。こうした議論の特性から、上で取り扱ったオープンソースの開発者たちの主張は、本論文でこれまで取り上げてきた議論を裏打ちする事例になりうる、というのが本論文の見解である¹⁵⁾。この 2.2.3.1 の議論からは、もしオープンソースの運動への参加自体が、「情報共有」と高いレベルの創造活動を物語るのであれば、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という事態を見ることができたといつてよかろう。だが次の 2.2.3.2 では、さらに具体的に「集団主義」がオープンソースソフトウェア開発の水準の向上に役立つという見解を見てみる。

2.2.3.2 開発水準を向上させるものとしての「集団主義」

この 2.2.3 では、第二節全体でオープンソースについての具体的な議論を展開する中で、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という事態がオープンソースの動きの中に見られることを指摘している。その中で上の 2.2.3.1 では、オープンソースの運動における労働の動機としての「集団主義」を見た。これに対して以下では、「集団主義」のオープンソースソフトウェア開発に与える影響を、さらに具体的に見てみる。

上で扱った労働の動機ということ以外で評判の重視が無視できないのは、ボランティアの参加者による開発がその水準を維持する背景になっているように見える点である。このように評判を意識して、一定水準以上のプログラムを公開しようとする試みについては、Torvalds and Diamond (2001=2001)では、次のように描かれている。

プログラムを組み換えることにも慣れていった。だから、唯一の本当の決断は、どの時点なら、人に見せてもきまり悪い思いをしないで済むか、ということだった。もっとあからさまに言うなら、いつになれば、恥をかかずに済む代物ができあがるかってことだった。(Torvalds and Diamond 2001=2001: 141)

このように、評判や恥を気にすることは、実際のプロジェクトの進行に、大きな影響を与えるのである。こうした傾向から考えても、賃金を受け取らないのにも拘らずプログラムの水準が維持される背景としての評判というものの重要性がうかがえる。

このように、評判を重視する傾向がプロジェクトの成否に影響を与えることに関しては、Raymond (1999b)も言及している。Raymond (1999b)によると、オープンソースソフトウェア開発者たちの間では三つのタブーがあるという。そしてそれらのタブーは、これまで見てきたような評判と連関して、オープンソースソフトウェアプロジェクトの成否を左右するものである。問題の三つのタブーとは、以下である。

- * プロジェクトの分岐に対してはすごく強い社会的な圧力がある。どうしてもこれが必要なんだという請願のもとで、世間に対してもその行為を正当化する訴えがたくさん行われ、そしてプロジェクトの名前も変えない限り、それは起こらない。
- * プロジェクトへの変更を、モデレーターたちの協力なしに行うといい顔をされない。ただし、基本的に瑣末な移植上のフィックスなどはのぞく。
- * ある人の名前をプロジェクトの歴史やクレジットや管理者リストからのぞくのは、当人のはっきりした合意なしには**絶対に行われ**ない。(Raymond 1999b: 73)

Raymond (1999b)では、こうした事柄がどうしてタブーになるのかも、分析している。これらがタブーになりうる理由は、次のようなものである。

- * プロジェクトの分裂がよくないのは、分裂以前に貢献していた人たちが評判上のリスクにさらされることになるからだ。このリスクをなくすには、かれらは分裂後の両方のプロジェクトで同時に活動しなくてはならない（これは一般にややこしすぎたり、実践するのがむずかしすぎたりする）。
- * 非公式パッチを配布する（あるいはもっとひどい場合には非公式バイナリを配布する）と、所有者たちは不公正な評判上のリスクにさらされる。公式コードが完璧であっても、所有者たちはパッチのバグのおかげで不評をかうはめになりかねない[...]
- * こっそりだれかの名前をプロジェクトからはずすことは、文化的な文脈では究極の犯罪だ。それは犠牲者の贈り物を盗み取って、泥棒のものとして提示するということだからだ。(Raymond 1999b: 85-86)

三つのタブーはそれぞれ、「プロジェクトの分断」、「モデレーターの承諾なしにプログラムの変更をすること」、「特定の人物がプロジェクトに貢献をした情報を削除すること」である。レイモンドの分析を見なくても、これらが評判上のリスクになることは、直観的に受け入れやすい。だが上のレイモンドの分析、特に第一の「プロジェクトの分断」についての分析においては、オープンソースソフトウェアプロジェクトの成否という観点も切り口になっているといえる。なぜならば、レイモンドの分析では、Linux が同じ Unix ベースのプロジェクトである BSD に比較して成功した理由として、プロジェクトの分断・細分化が起きず大規模な組織化が起きたことを挙げているからである(Raymond 1999b: 70)。つまり

プロジェクトの細分化は、プロジェクトの失敗の大きな原因のひとつとされているのである。他方で、このような失敗の原因である細分化がオープンソースソフトウェア開発者たちの間で自律的に回避されている背景には、プロジェクトメンバーの評判を気遣う性向が挙げられるのである。このような議論からは、評判の重視といった「集団主義」が、プロジェクトの水準やプロジェクトの成否に大きな影響を与えていることがうかがえる。

ここで議論をまとめてみよう。この 2.2.3.2 では、具体的なオープンソースソフトウェア開発の場で、「『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という事態が成立しているのを見ようとした。オープンソースソフトウェアの開発者の著作では多くの場合、「集団主義」が注目されるわけだが、この「集団主義」が開発に与えるプラスの影響もよく指摘される。こうした議論は主に、ボランティアにありがちないい加減な態度が評判原理によって回避されるというものである。そして同時に、開発プロジェクトの大規模な組織化を助けるものだというのである。こうした主張は明らかに、第一節におけるフクヤマのものに代表される理論と共通するものがある。オープンソースのプロジェクトの成功辞退が共有による創造活動の促進と考えると、オープンソースの運動の中には、「『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く」という現象が見られるといえる。

2.3 オープンソースの運動についての研究における、「集団主義」偏重の問題 ——「個人主義」という観点を持ち込むことの有効性——

第二章においては、第一章の抽象的な議論に対して、比較的に具体性の強い議論を展開した。その中で、「『集団主義』が『情報共有』を促し、研究・開発にプラスに働く」という本論文が特に注目する論題を見てみた。特にこの章の後半では、オープンソースについての具体的な議論をとりあげることで、「集団主義」の利点を事例に即して見てみた。この 2.3 においては、こうした第二章での議論を振り返るとともに、「『集団主義』が『情報共有』を促し、研究・開発にプラスに働く」という論題の持つ問題点も示唆したい。

まずは、2.1 の内容を振り返ってみる。2.1 においては、情報社会論などのオープンソースについての研究の周辺を、特に「集団主義」評価というものを切り口にして見てみた。情報社会論では、いわゆる先進国の社会が前提とされ、経済的事情により人間の生物学的生存が脅かされるような事態がほとんど見られなくなった状態が想定される。情報社会論の議論では、先進国における経済状態を背景にして、物的財よりも知識や社会的評価が重視される社会が到来していることが指摘される。特に社会的評価の重視という点では、集団主義的な特性を見ることができる。それに加えて、情報社会論やネットワーク社会論といった社会学的研究では、Bell (1960) のような先駆的研究において既に、地域社会における自発的組織の生成を促すような「集団主義」が注目を集めていた。ここでいう「集団主義」はいわば、「コミュニティー的協調主義」である。ベルなどの研究では、自発的組織を通じて、人々が中央政府や巨大メディアを批判するという図式が展開される。つまり、「コ

コミュニティー的協調主義」としての「集団主義」は、政治的観点から注目されるのである。こうした「集団主義」への政治的観点からの評価は、1990年代以降の研究にも引き継がれる。1990年代以降の研究ではそれに加えて、「集団主義」が創造活動に与えるプラスの影響も注目されるようになったのである。創造活動にプラスに働く「集団主義」が具体的にどこに見られるのかというと、Fukuyama (1995)や濱口 (1996)では、日本の組織が注目されるのである。

2.1 で見たような「集団主義」の影響についての議論は、オープンソースの運動についての具体的議論の中にも見ることができる。2.2 ではこうした具体的な議論を取り扱った。オープンソースの運動というと、Himanen et al. (2001=2001)に見られるように、オープンソースソフトウェア開発者の特殊な労働倫理が問題にされる場合が多い。だが、カステルやレッシングといった影響力の強い研究者たちはむしろ、2.1 で見たような「情報共有」のプラスの効果に注目する。特にレッシングは、大企業などによる「情報」の囲い込みが、物的財を囲い込むことと同じように行われることに懸念を表明する。レッシングはこうした囲い込みにより創造活動が停滞することを指摘するのである。レッシングやカステルによる議論は、2.1 の内容をさらに具体的なものにしている。

2.2 ではレッシングやヒマネンのような開発者ではない人々の研究だけではなく、レイモンドやトーバルスのような実際の開発者たちの著作も取り扱った。2.2 における具体的議論では、開発者のネットコミュニティーにおける評判の重視や、互いの評判を気遣う姿勢が研究開発を促進するという側面を見ることができた。オープンソースの開発においては、「集団主義」がボランティアにありがちないい加減な態度を抑制すると同時に、プロジェクトの分裂を抑止し、組織的な開発を可能にするのである。オープンソースの開発への「集団主義」の影響についての議論からは、「集団主義（コミュニティー的協調主義）」のプラスの効果具体的な形で見ることができる。また、初期のフリーソフトウェア運動でも、「情報共有」を阻害しようとする大企業などの権力者に対する科学的観点からの批判というものも見ることができた。

この第二章の全体の議論からは、オープンソースについての研究の周辺において「集団主義」が評価される場合には、大抵の場合「集団主義」は「コミュニティー的協調主義」を意味することが見えてきた。そして、「集団主義」の効果とは第一に、お互いを気遣う姿勢により、逸脱行為を抑制し、結果として組織化と「情報共有」を可能にする状況を整えることである。「集団主義」の第二の効果は、個人による権力や権威に対する批判を組織化するという政治的效果である。この第二の効果は、現実の研究・開発の場においても、オープンな討論を許す風潮を築くものでもある。

特に「集団主義」の第二の効果を見ると、「集団主義」の利点は実は、Fukuyama (1995)では「個人主義」の特性とされる批判的姿勢を前提にすることが分かる。そして第一の効果についても、本格的なグローバルなネットワーク時代においてそのまま通用するか否かについては、疑問が持たれる。Fukuyama (1995)などで描かれる「集団主義」は、具体的

なコミュニティのメンバーを気遣うような特性であり、これが「情報共有」の利点をそぐ逸脱行為を防止するとされる。つまり、「集団主義」のプラスの効果はもっぱら、具体的な接触のある人々への気遣いを背景とすると考えられる。ここで考えたいことは、グローバルなネットワークが形成されるようになると、生産活動を共同して行う相手が必ずしも具体的な生活を共にする人々ではなくなることである。コミュニティのメンバーを気遣うような「集団主義」が、このような関係の希薄な人々に円滑に作用しうるのであろうか。次の章では、「集団主義」の直接的な接触のない人々に対する排他的側面にも、注目してみたい。

ここでさらに議論をまとめてみる。この第二章では、オープンソースの運動についての研究の周辺における比較的抽象度の高い社会学的先行研究を見たうえで、オープンソースの運動についての具体的研究を見た。これらの研究を概観する中で、この論文では「集団主義」が「情報共有」を促進するという論題に注目した。ここにおける「集団主義」というものは専ら、「コミュニティ的協調主義」を指すことが上の議論から見えてきた。そして、この「集団主義」の利点が、個人による批判を組織化したり、逸脱行為を抑制したりするところにあることが見えてきた。また、「集団主義」擁護の議論が実は、西洋的個人主義が既に確立している状態を前提にしていることが分かった。こうした「個人主義」の位置づけを踏まえて、次の第三章では「個人主義」の不在を問題視する研究を見たうえで、「個人主義」の役割についても考察してみたい。

3. 意思決定と「個人主義」

本論文は、オープンソースソフトウェア開発に注目した科学論である。オープンソースの運動についての研究やその周辺の中でも、「集団主義」のプラスの効果についての議論に、本論文では注目している。「集団主義」は一つに、「情報共有」を推進するため、研究・開発にプラスに働くとされるのである。そこで第一章では、「情報共有」がどのような特性を持つのかを概観し、第二章では、まさに「集団主義」が「情報共有」を促進し、研究開発にプラスに働くという論題を見た。第二章の議論からは、研究・開発を促進するような「集団主義」が西洋的「個人主義」が成立した状態を前提にしていることもまた、見えてきた。そこでこの第三章では、いわゆる利己主義とは区別される意味での「個人主義」の役割を見てみたい。そのために注目したいのが、日本における「個人主義」の不在を攻撃する「世間分析」である。この「世間分析」を通じて浮かび上がった特性を、第一章の議論と総合することで、本論文独自の観点から、研究・開発に対する「個人主義」の積極的意義を指摘したい。ここではそれに先立って、「世間分析」と本論文独自の見解について大まかに解説したい。

まずは、「世間分析」についてである。「世間分析」は、第二章で見たような 1990 年代以降の「集団主義」評価や日本社会評価の研究とはほぼ同時期になされた研究である。だが「世間分析」は、第二章で紹介した研究とは異なり、日本における「個人主義」の不在を問題視する研究である。ヴェーバーの名を挙げるまでもなく、何よりも第一に個人の良心に基づいて行動するという「個人主義」の成立は、近代科学の成立とともに、西洋の近代を特徴付けるとする研究がある。この種の研究の一つの延長として、日本における「個人主義」の不在が学術に対して悪影響を与えるという分析も存在する。阿部謹也や佐藤直樹の「世間分析」は、その中のひとつである。阿部の「世間分析」では、近代以降の学術が「個人主義」を前提にしていることが指摘される。そして、日本においてはこの近代的「個人主義」が成立していないのにも拘らず、西洋と同じように「個人主義」が成立しているかのよう振舞うことが、「世間分析」では攻撃される。こうした「世間分析」では、日本においては神の様な「普遍的なもの」や社会とそれに向き合う「自立した自己」との二元構造で特徴付けられる、近代的「個人主義」が成立していない代わりに、「世間」と呼ばれる具体的な人間関係の環が持つ影響が強くなるとされる。

ここでさらに注目すべきことは、第二章での Fukuyama (1995)などの「個人主義」の限界を訴え「集団主義」を評価する研究では、日本の組織が一つのモデルにされていることである。つまり、フクヤマのものを中心とした研究では、日本はある種の「集団主義先進社会」とされるのである。このため、日本社会の「集団主義」の弊害を見ることは、これからのネットワーク社会で浮かび上がる問題を考察する上でも有効ではないか、というのが本論文の立場である。

「集団主義」評価の研究との関わりで「世間分析」の有効性を定義した上で、今度はその問題点を見てみよう。特に阿部の「世間分析」では、上のような「世間」が学術に与え

る悪影響が問題視されるが、こうした阿部の「世間分析」では、西洋でも見られると思われるような無責任な態度一般への批判が多く、本論文の見解では「近代的個人主義の確立していない日本に独特な状況」を反映しているとは言い難い。これでは、「これからのネットワーク社会で浮かび上がる問題を考察する」という、上で指摘した「世間分析」を扱う有効性が消えてしまいかねない。そこでこの論文で注目するのが、佐藤による「世間分析」である。佐藤による分析は、阿部（2001）などでも有力な先行研究として紹介され、一部では日本の学術について問題にし、阿部の「世間分析」と多くの部分で共通する主張を行っている。だが、佐藤による「世間分析」は、刑法学・犯罪学をベースにしている点で、特徴的である。佐藤による「世間分析」の背後には、ドイツの刑法を日本にそのまま持ち込んだことから実際に生じた問題があるのである。本論文では、佐藤の「世間分析」に注目することで、より日本で深刻になっている問題を浮き彫りにしようと思う。

本論文では、より日本で深刻な「集団主義」の弊害を明らかにするために、上のように佐藤の「世間分析」に注目するのである。その「世間」・「集団主義」の弊害というのは、「集団主義」の影響が強すぎて、意思決定自体がいわば「世間」の雰囲気でなされるようになってしまい、最終的に問題になった場合でも、結果として意思決定のなされた理由が分からなくなることである。

上のように、阿部の「世間分析」と佐藤の「世間分析」を照らし合わせるという手法をとると、「個人主義」の特性の中でも、「公を意識して、意思決定の理由を整合的・言語的に示していく」ということが、決定的な特徴として浮かび上がってくる。

この論文ではさらに、第一章の内容と「世間分析」から浮かび上がった意思決定にまつわる特性を対比する。第一章では、「情報共有」をベースにした科学の発展にとっては、「潜在的反証可能性」の増加と理論の適用範囲の拡大が重要であることを示した。第一章ではさらに、ポパー流の科学観に従うと、批判的討論に伴う責任というものが上のような科学的発展に不可欠とされることを見たのであった。

第一章で浮かび上がったこのような責任というものの特性を、3.1で「世間分析」を概観した結果をもとに考察するのが、3.2である。3.2においては、クーンのラカトシュ批判をあくまでも、ポパーやラカトシュの主張を補うための指摘として解釈し、論を展開する。その中で、クーンの指摘を、ポパーの言うところの開かれた討論における責任のあり方を示唆するものとして捉える。本論文では、「普遍的なもの」や「自立した自己」といったものが実体として本当に存在するかどうかは問題にしないが、人間がどのような行為をしていけば、こうした「普遍的なもの」や「自立した自己」が当然に存在するかのような振舞いなのかということを、「世間分析」を通じて明らかにし、第一章におけるポパーの理論をもとにした理論により、「普遍的なもの」や「自立した自己」を前提とした行為・社会制度の利点を、引いた視点から明らかにするのである。

具体的な手順としては、ポパーと対立したとされるクーンが強調する「通約不可能性」の議論に注目する。この「通約不可能性」というものは、様々な人々が様々な形で解釈し

ている概念であるが、大まかに言えば、各々の話者の属する言語・知識の枠組が異なることによって、対話や理解が困難になるような事態を指すといってよい。クーンはこの「通約不可能性」を強調し、あくまでも対話が可能とするポパーと対立するとされる（第一章でも述べたように、ポパー自身はクーンへの批判を撤回する）。ところがクーンの主張をよく見ると、クーンは同時にポパーやその弟子のラカトシュの議論を認めつつ、それを補う趣旨の主張を展開している。本論文では、「通約不可能性」というものを、ポパーやラカトシュの主張を補うクーンの主張と照らし合わせてみる（本論文で特に注目する「情報内容」についての議論は、ポパーとラカトシュに共通するものである）。そして、意思決定に伴う責任、特に自説を撤回し別の説に乗り換える際の責任を重視すると、「通約不可能性」は科学を発展させるための社会的条件が整っている場合には、必然的に生じてしまう事態である、と仮定してみる。

この第三章の以前では、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（研究・開発）にプラスに働く」という論題を定義・評価してきたのであるが、本論文にとってこの論題は第一義的には、ネットワーク化以前の「情報共有」の軽視を「現実主義的」とする科学観の見直しに役立つことに意義があるのであった。だがこの論題は、本論文よりももっと広い視野に立つと、オープンソースの事例を通じて、地理的制約をこえた批判活動の組織化を促す現象を解析することに役立つことに、一つの意義があるのである。本来であれば地理的制約を受けるはずのコミュニティ的な人間関係が、地域をこえて展開するところに、こうした注目を集める現象の一つの特徴があるわけであるが、第二章で見た間（1996）によると、こうした本来は地域的なものが地域をこえて展開されるところに、日本型の組織の特徴があるのであった。濱口の研究によると、こうした傾向はグローバルにその必要性が認知されてきているので、実際に本当に日本の特徴であるのかは調べることは困難であるが、日本型の組織とされるものをもとに、「個人主義」の限界が指摘されて「集団主義」が奨励されるのは確かである。第三章では、このような先行研究の傾向を踏まえて、日本における「個人主義」の不在の弊害に注目する。そして、そこで得られた知見を第一章で見た科学論と照らし合わせて考察する。この考察を通じて、「集団主義」評価の論題を批判し、その批判に基づいて、次の第四章で「集団主義」と「個人主義」の望ましいあり方を大まかな形で提示できれば、先行研究との関連で、本論文はさらに意義のあるものになるであろう。

ここで、この第三章の構成を解説してみたい。先ず 3.1 では、第二章の内容を踏まえつつ、日本における「個人主義」の不在を攻撃する「世間分析」に目を向ける。それに続く 3.2 では、ポパーとクーンの議論に立ち戻り、「個人主義」の中でも「意思決定の理由を示していく姿勢」というものの効果を、理論的に明らかにしていく。

3.1 「世間分析」を中心とした「個人主義」評価の研究

この 3.1 では、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（研究・開発）にプラスに

働く」という第二章以前で取り扱った論題を、「個人主義」評価の研究をもとに批判する。そうした「個人主義」評価・「集団主義」批判の研究の中でも本論文では特に、阿部や佐藤による「世間分析」に注目する。この「世間分析」に注目することで、特に近代以降の学術においては、「個人主義」が前提になっているという主張を見る。そして、「自立した自己」が不在の状態で、「集団主義」の影響が強すぎるケースの問題を浮き彫りにする。

「世間分析」を見るに先立って、「世間分析」の背景にある問題意識を見てみよう。「世間分析」の認識では、現代の日本社会においては、西洋的な「自立した自己」と「公的な社会」の二元的構造が成立していないという。それにも拘らず、日本において西洋的な背景が成立しているかのような前提で物事を語ることが、「世間分析」では批判されるのである。それは阿部 (1995)における次のような記載からも、うかがい知ることができる。

明治以降社会という言葉が通用するようになってから、私達は本来欧米でつくられたこの言葉を使ってわが国の現象を説明するようになり、そのためにその概念が本来もっていた意味とわが国の実状との間の乖離が無視される傾向が出てきたのである。

欧米の社会という言葉は本来個人がつくる社会を意味しており、個人が前提であった。しかしわが国では個人という概念は訳語としてできたものの、その内容は欧米の個人とは似ても似つかないものであった。欧米の意味での個人が生まれていないのに社会という言葉が通用するようになってから、少なくとも文章のうえではあたかも欧米流の社会があるかのような幻想が生まれたのである。特に大学や新聞などのマスコミにおいて社会という言葉が一般的に用いられるようになり、わが国における社会の未成熟あるいは特異なあり方が覆い隠されるという事態になったのである。 [...]

この点については特に知識人に責任がある。知識人の多くはわが国の現状分析をする中で常に欧米と比較し、欧米諸国に比べてわが国が遅れていると論じてきた。遅れているという判断の背後には、遅れを取り戻せるという見通しがなければならない。多くの知識人はそのような見通しもないままに遅れについて論じてきたのである。(阿部 1995: 28-29)

「世間分析」によると、このように「社会」というものはあくまでも、「自立した自己」からなるものであるというのである。これに対して、「世間分析」の認識では、西洋においては「自立した自己」が明確な自分の意思に基づいて行うような決定が、日本においては「世間」と呼ばれるある種の集団圧力によってなされてしまうという。こうした「世間」についての分析は、日本と西洋との比較をすると同時に、近代的「人格」や「自立した自己」の成立以前と以後の西洋を比較することによってなされている。情報社会論の一部で主張されるような、ポジティブな意味での「集団主義」も、「コミュニティ的協調主義」と呼ぶと聞こえはよいが、それは裏を返せば前近代的「村社会的体質」といえなくもない。この「村社会」は最も典型的なコミュニティといつてよい。同時に、この「村社会的」と

いう言葉は日本語では一般に、「排他的」「閉鎖的」「個人を束縛する」といった否定的なコンnotationを持つ。「世間分析」ではまさに、「世間」のこのような特性を否定的に捉えているのである。

阿部による「世間分析」も佐藤による「世間分析」も、一面においては日本の学術のあり方を問題にしている。だが、後者については、刑法学・犯罪学を主な領域にしている。それに対して前者は、人文社会科学一般を問題にし、場合によっては日本における大学組織一般を射程にした幅の広い研究である。このような前者の包括性は、阿部がいくつかの大学の学長職を歴任するなど、大学組織を管理する立場にたつことが多かったことが、ひとつの背景になっている、と考えられる。

阿部による分析は、このように広範であるため、科学のさまざまな分野に応用可能に見える。だが同時に阿部の研究は、他人志向や無責任な態度に対する一般的な批判が多く、実際に日本に独特な現状に根ざしているかどうかには、疑問が持たれる分析が多い。つまり、阿部は「個人主義」の不在を問題にしているのだが、阿部の批判する「世間」の特性が一般に「個人主義」の確立しているとされる国々でも頻繁に見られるものである可能性が高いのである。これでは、「自立した自己」の不在を批判する研究、日本についての研究としては、成り立たなくなりそうである。こうした日本の特徴づけの曖昧さは、日本社会を一つのモデルにする「集団主義」評価の研究の問題点を浮き彫りにするという、有効性を損ないかねない。だがこれに対して佐藤の研究は、現実には日本において運用されている刑法制度を問題にしている点で、阿部の「世間分析」の問題を解消しうる。そして日本の刑法がドイツのそれをモデルとしながらも、日本に独特の犯罪の性格に対処するために改変を加えなくてはならないという現実には確実に存在する問題を、佐藤の分析は踏まえている。このため、佐藤の研究は、確実に一定のレベルで日本の現状にそったものになっているといえる。こうした佐藤の研究を利用することで、阿部の「世間分析」をもっと日本で特に深刻といえる現状に沿った、「自立した自己」の不在を問題にする研究に近づけることを、本論文では目指したい。具体的には、行き過ぎた他人志向の特性の一つとして、いわば集団の雰囲気や重要な意思決定がなされ、結果として意思決定がなされた理由が分からなくなること挙げられる点を強調する。こうした「世間」の閉鎖的・非言語的特性から、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（特に研究・開発）にプラスに働く」という論題の問題点を明らかにする。

上のようなことを論じるにあたり、この節を次のような構成で展開する。まずは、阿部の「世間分析」における記載を主にとりあげて、「世間分析」の背景にある西洋近代における人格の成立に関する認識を見てみる。それに続いて3.1.2では、日本の学術批判としての阿部の「世間分析」を概観する。さらに3.1.3においては、佐藤の「世間分析」が阿部のそれだけからはうかがい知れない「世間」の特性を明らかにしてくれることを指摘し、次の節で第一章の議論と「個人主義」の必要を照らし合わせる際の道具立てを整える。

3.1.1 「世間分析」の前提

——「個人主義」の特性と西洋中世における変化——

以下では、「世間分析」について概観するに先立って、「世間分析」が前提にしている西洋近代の特殊性について論じる。その前提とは、単純な図式で述べると、「自立した自己」と「普遍的なもの・社会」の対立の構図の成立である。特に阿部の研究は、このような構図が歴史的にどのように成立したのかということについても、論じている。これは、阿部の研究領域が主に、中世欧州史であることと無関係ではあるまい。このため、阿部の研究は多くの場面で、同じく中世欧州史のグレーヴィッチのそれに依拠している。グレーヴィッチの研究は、「自立した自己」をはじめとする近代的特性の多くが、中世を通じて漸進的に形成された面を強調するものである。以下では、こうしたことを踏まえて、阿部による「人格」と「自立した自己」の研究およびグレーヴィッチの研究を概観する。

それでは先ず、阿部による「世間分析」の前提になっている中世における人格の研究について見てみよう。阿部（1990）は、「世間分析」の前提になっているわけだが、その中でグレーヴィッチの研究は、次のように紹介される。

『中世文化のカテゴリー』の中でグレーヴィッチは一章をさいて個人と人格の問題を扱っている。グレーヴィッチは中世人の時間と空間、労働と富に関する意識を分析し、それらを中世文化の基本的なカテゴリーとして位置づけているが、それぞれのカテゴリーは個々人が世界を観察し、世界を相手として生きてゆき、行動するときの自己認識のパラメーターとして役立っていると考えられるからなのである。勿論これらのカテゴリーを分析しただけで中世における個人＝人格の特徴が浮かび上がってくるわけではないが、問題の枠を考察する糸口にはなると考えられている。

グレーヴィッチはヨーロッパ中世における個人の人格の形成の問題を思想史家のように抽象的に扱っているのではない。彼は「社会の中における人格の位置はその社会の中で機能している法によって著しく規定され、規制されている。同時に人格の現実的な位置は法規範とその解釈の中に反映されており、社会と法の関係がある程度社会と人格の関係を表現しているものである」と述べ、人格の問題を社会的に分析しようとしているのである。グレーヴィッチは中世ヨーロッパにおいては法が社会成立以前にすでに重要な位置を占めており、この点で **Traditionalismus**、規範への拘束、宗教的支配などのもとにあり、ヨーロッパとは別の道を歩んだ他の文化圏における中世社会と異なっていたと述べている。例えばヨーロッパでは法は教会から相対的に独立しており、教皇権と皇帝権との対立にみられるように教会が全世界を支配しているという理念があったにも拘らず、両権力は併存していた。しかるにイスラム圏では教会法と世俗法の区別がなく、世俗法は純粋な形で成立していなかった。また中国では法は社会構造の基礎とは考えられておらず、個人の行動を規制するものでもない。人間の行動を規制する別の規定があるのであり、個人が自分の権利について語ることがあると

すれば、それはその社会の何かが悪いためであり、社会と隣人に対する義務が問題なのである。この二つの地域における法と社会との関係はヨーロッパのそれとは極めて異なっているが、それは社会秩序が伝統に拘束されているとか、法と宗教が結びついているといった原因によるものではなく、もっと深いところに原因があるという。グレーヴィッチは社会の中におけるほうと人格の関係の問題に原因があるとみているのである。いいかえれば社会・文化のカテゴリーのひとつのとしての法を個人の本質的な側面が示されている人間の意識の諸形態の一つとして観察しようとしているのである。

そこでまずゲルマン諸部族における法の観察から始める。ゲルマンの社会では法と道徳は分化しておらず、人間は宗教に根ざす規範にしたがって暮らしていた。ゲルマンの部族法は近代法よりも遥かに広い範囲にわたるものであった。そしてキリスト教の普及以前にすでにゲルマン人のもとでは方は人間を結びつける一般的な絆であることが意識されていたという。(阿部 1990: 4-5)

阿部 (1990)はグレーヴィッチの上のような側面を強調する。つまり、非欧州や中世以前の欧州においては、法律のような個々人の外にあるものが、個々人の生活の隅々まで規制し、人間の生き方を左右するものになっているというのである。

このように、個人の内と外の区別を曖昧にする傾向は、人間の道徳のあり方や社会的評価にも影響してくるという。これについて阿部 (1990)は次のように述べている。

そこでは道徳も個人のものというより家や氏族などの集団のものであり、高貴な生まれの者は志高く、尊敬すべき人間であり、その行動は模範的なものと考えられていた。勇気があり、寛大であることがその特徴と考えられていた。貴族でないものにそのような特性があるなどとは誰も考えなかったのである。したがって美しいけれども愚かだなどということはありませんでした。美は常に道徳的な価値を示していたからである。(阿部 1990: 5-6)

ところが、このような個人の内と外が曖昧な前近代的傾向は、キリスト教の受容とともに変化するという。それについて阿部は、グレーヴィッチを参照しつつ、次のように述べている。

ところでこのような社会はキリスト教の受容によって決定的に変貌せざるをえなかった。ゲルマン社会の伝統的な秩序を本質的な点で変化させずにキリスト教を受容することは不可能であったからである。特に法の分野において教会は大きな変化をもたらした。中世においては道徳と法はどんなに外見上近いものに見えたとしても決して同じものではなく、道徳は人間の内的生活を規定するものであり、自由意志の表現つまり良心と結びついていたのに対し、法は個人を超えた力として理解され、人間はそ

れに従わねばならないものと考えられていたのである。 [...]

教会は法に関しては聖書特にパウロの書簡にもとづいて一義的なものと考えており、神が生み出した法が普遍的に妥当しなければならないと考えていた。法は人間が作るものではなく、神から贈られるものであり、自然人としての人間は洗礼によってキリスト教の共同体に入り、自分が作ったわけでもない法を守る義務を負うことになるのである。このような社会において個人はどのような位置を占めることになるのだろうか。

この点についてグレーヴィッチはいまではかつて主張されたように中世からルネサンスまでは個人は存在せず、個人は社会の中に完全に組み込まれ、社会に完全に服従させられていたという説は支持しえないと述べている。たしかに近代になってヨーロッパで成立したような個人は中世にはいなかった。社会に対して完全に自立し、主権を持っているという幻想を抱いているような個人は存在していなかった。歴史の中で人間は常にきわめて多様な形ではあるが常に自己を意識してきたのであった。集団から分離したり、集団の中に包まれたりしながらも、人間は決して個々人としての特性を持たない、同種の物の群れの中のほかと区別しえない存在であったことはなかったという。そしてまさに中世において人格と言う概念が形成されていったというのである。(阿部 1990: 6)

この論文が書かれている 2008 年においては、高等教育の世界史などにおいても、欧州の中世を単に「暗黒時代」のように呼ばずに、「ルネサンスにおける人間性の解放の準備期間」と教える場合がある。それにも拘らず、我々は多くの場合、欧州のルネサンスと中世の間に大きな断絶があるかのように意識してしまう。そして、中世の欧州を、近代のように特殊なものとは考えない場合が多いだろう。だが、グレーヴィッチや阿部は、中世における人格・自立した自己の成立の兆しを見出し、我々が特殊と考える西洋近代の前提が中世において成立しはじめているとしているのである。

それではなぜ、中世は「暗黒時代」というような誤解を受けるのであろうか。それについては、阿部は次のように解説している。

近代における人格と個人を中世におけるそれと対比したときに、中世の人格には制約があるかに見えるのは中世の人間には近代になって失われてしまう特性があったためなのだとグレーヴィッチはいう。 [...] いわば中世人はいまだ疎外を知らない社会に生きていたのであった。(阿部 1990: 9)

阿部によると、中世においてはなお、物質に単なるものを超えた意味を見出すような呪術的な側面が、存在していたという。阿部は他の様々な著作の中で、こうした中世や東洋の特性を、「互酬性の文化」などといって特徴付けた。こうした特性が、中世西洋社会を東洋

社会に近いもののように見せるというのである。

こうした西洋の中世を古代や東洋と区別する具体的な特徴として阿部が挙げているのが、「告解」である。阿部（1992）では、上で指摘したような古代や東洋におけるような個人の生活に対する踏み込んだ法的規制、性生活にまで踏み込んだ規制が、中世欧州においても文言上は存在することを指摘した上で、次のように述べている。

ここにあげられているような禁令が中世を通じて守られていた、と考えてはならない。中世の書物は、性の快楽を楽しむ人びとを描いた図版は極めて多いし、性を謳歌する人びとの歌も多くのかさされている。にもかかわらずこれらの禁令が重要なのは、私たち個人の私的生活の奥深くにあると考えられる性の問題に、教会が公的な立場で介入する道がつけられたから、である。告解という制度は、わが国の歴史には存在しなかったから、理解しにくい点もあるかと思うが、ヨーロッパの歴史のなかでは極めて重要な転機となる制度であった、といえよう。なぜなら、個人の私的領域に司祭が介入してくることによって、個人は自分の行為を少なくとも第三者の前で客観的な基準に合わせるべく努力する姿勢を示さなければならなかったからである。つまり、個人の私的領域における行為について、絶対的な権威の前で責任をとる姿勢を示さねばならなかったのである。このことは、現在の私たちからみればいかにおぞましく見えようとも、告解という制度が個人による自己の行為の説明からはじまる以上、個人が自己を意識する大きなきっかけとならざるをえなかったのである。贖罪規定書には、殺人や反逆、主人に背く行為その他の行為があげられているが、これらの外面に現れる行為ではなく、少なくとも外には見えない性的関係が告解の中でとりあげられたことが、西欧における個人の成立に極めて大きな意味をもっていた、と考えられるからである。ヨーロッパにおいては、このような個人の内面に対する上からの介入を経て、近代的個人が成立する道がつけられたのである。告解は、強制された形ではあるが、自発的な自己批判であり、わが国においては、公的なものと結びついた形でのこのような自発的な自己批判の伝統は、ほとんどなかったのではないだろうか。（阿部 1992: 104）

つまり、中世においては、今日の我々からすると、あまりにも個人の生活に踏み込みすぎるような規制が、教会によりなされていた。この点で、近代以降とは大きな断絶があるように見える。だが、告解の制度においては、絶対的な権威・普遍的な存在の前で、自分の行為や頭で考えたことについて説明する責任が課されている。この点で、非西洋における中世とは異なっているというのである。西洋の中世においてはこのように、普遍的な存在に対して、自分の行いや考えについて、説明を強要されたことがあったために、否が応でも「個人」というものを意識せざるをえなくなった、というのである。阿部の見解によると、こうした西洋中世以来の伝統により、「自立した自己」と「公的なもの」の二元構造が

成立したということである。

このように、西洋においては、実際には中世から長い時間をかけて構成された「個人・自立した自己」と「普遍的なもの・社会・公的なもの」という二元論は、概念の上だけで、日本にも導入されたという。阿部によると、実際には長い伝統に根ざして制度の中で実践されてきた行為と深く結びついた「個人と社会の二元論」は、日本では非常に現実味の無いものになってしまっているという。

ここで論点を整理する。この節では、「自立した自己」と「普遍的なもの・社会」の二元論で特徴付けられる「個人主義」の必要性を説く研究を見ることで、「集団主義」の問題を浮き彫りにしようとしている。そのためにこの 3.1.1 では、この「個人主義」の不在の悪影響を浮き彫りにするに先立ち、西洋的個人主義の成立についての阿部等の議論を見た。一般に西洋における「自立した自己」や「人格」の成立は、西洋個人主義の前提とされがちである。阿部やグレーヴィッチの見解では、中世におけるキリスト教の浸透により、個人主義の前提である「自立した自己」と「公的なもの」の二元論の基盤が築かれたという。他方で、後に見るの Fukuyama (1995)や Himanen et al. (2001=2001)におけるプロテスタンティズムに関する議論からすると、こうした「自立した自己」のような近代的特性は、宗教改革やルネサンスの時期に成立したかのように見える。「中世＝暗黒時代」というイメージからすると、「自立した自己」というものは、中世の終わりとともに比較的突然に成立したかのような印象を受けてしまう。こうした我々の抱く印象は恐らく、「自立した自己」というものは比較的伝統から独立したもので、容易に異文化に移植可能であるかのような印象をも生み出す。日本では実際には「自立した自己」と「公的なもの」の二元論が成立していないのにも拘らず、恐らくは上のような印象により、あたかもこうした「個人主義」が日本で既に成立しているかのような錯覚を我々は起こしてしまう、というのが阿部の「世間分析」の前提とあってよからう。こうした「個人主義」の成立をめぐる錯覚の弊害は、日本の大学制度の中にも見られるという。そこに科学論としての重要性があるのだが、次の 3.1.2 ではそれを見てみたい。

3.1.2 阿部の「世間分析」 ——日本の大学批判——

この節では、「集団主義」の問題を見る上で、「世間分析」に注目している。特に阿部による「世間分析」は、日本の学術を批判する科学論としての側面も持つわけだが、ここではその学術批判の点に特に注目し、主に阿部 (2001)を取り上げて、「世間分析」について整理する。阿部 (2001)では、蛸壺的な日本の大学の制度が批判される。筆者の見解では、こうした批判の背景には、上でも示唆したようなヴェーバー、クーン的な専門分化がある。特にヴェーバーが近代の特徴であるとした「天職を通じて、普遍的なもの・公的なものに仕える」という意識は、非常にキリスト教的な背景を持っていた、と言われている。つまり蛸壺的な専門分化がうまく機能するための前提の一つとして、上のようなキリスト教に端を発する意識があるとされるのである。こうした意識が成立しておらず、「世間」と呼ば

れる具体的な人間関係の環や一種の集団圧力の影響が強い状態では、特に人文社会科学のような技術的成果のはっきりしない分野では、深刻なモラルの低下を招くというわけである。こうした現象の特徴を描くのが、ここでの目標である。それにあたって以下では、次のような構成で論を展開したい。先ずは、阿部(1995)に依拠して、阿部が「世間」と呼んでいるものの大まかな定義を見てみる。それに続いて、科学論との関係で重要になってくると思われる「自立した自己」と「普遍的なもの・公的なもの」との関係での「世間」というものの位置づけを見てみたい。そして最後に、これらを踏まえて、阿部 (2001)の描く日本の大学の問題点を見てみたい。

それではまず、阿部(1995)に基づいて、「世間」の定義を見てみよう。阿部が「世間」という言葉で指しているものは、全体として多様であいまいである。だが阿部 (1995)では、次のように述べられている。

世間とは個人個人を結ぶ関係の環であり、会則や定款はないが、個人個人を強固な絆で結び付けている。しかし、個人が自分からすすんで世間をつくるわけではない。何となく、自分の位置がそこになるものとして生きている。

世間には、形をもつものと形をもたないものがある。形をもつ世間とは、同窓会や会社、政党の派閥、短歌や俳句の会、文壇、囲碁や将棋の会、スポーツクラブ、大学の学部、学会などであり、形をもたない世間とは、隣近所や、年賀状を交換したり贈答を行う人の関係をさす。 [...]

世間には厳しい掟がある。それは特に葬祭への参加に示される。その背後には世間を構成する二つの原理がある。一つは長幼の序であり、もう一つは贈与・互酬の原理である。長幼の序については説明は不要であろう。贈与・互酬とは、対等な関係においては貰った物に対してほぼ相当な物を贈り返すという原理である。(阿部 1995: 17)

阿部(1995)はこのように具体例を挙げて、「世間」を定義する。それに続いて、「長幼の序」と「贈与・互酬の原理」という「世間」の掟の特徴も挙げている。特に後者の「互酬性」については、阿部の著作の各所で顔を出す。この「互酬性」は、具体的な贈答品を貰ったらば送り返すというだけでなく、物体などに対して人間関係の環を投影するような傾向一般を指す、といってよい。こうした傾向は、次のような「人間関係の環」としての「世間」の影響力を物語っていると言ってよからう。

「世間」の構造に関連して注目すべきことがある。政治家や財界人などが何らかの嫌疑をかけられたとき、しばしば「自分は無実だが、世間を騒がせたことについては謝罪したい」と語ることがある。この言葉を英語やドイツ語などに訳すことは不可能である。西欧人なら、自分が無実であるならば人々が自分の無実を納得するまで闘うということになるであろう。ところが日本人の場合、世間を騒がせたことについて謝

罪することになる。このようなことは、世間を社会と考えている限り理解できない。世間は社会ではなく、自分が加わっている比較的小さな人間関係の環なのである。自分は無罪であるが、自分が疑われたというだけで、自分が一員である環としての自分の世間の人々に迷惑がかかることを恐れて、謝罪するのである。(阿部 1995: 20-21)

このように「世間」とは、人間関係の作り出す環なのであり、大きな影響を持っている。だがそれにも拘らず、西洋的な観点からは理解しがたい側面を持っているというのである。このこともあって阿部 (1995: 27)では、「世間」は「非言語系の知」などと呼ばれる。

また「世間」という語は、「社会」と同じように使われる場合があるが、微妙にニュアンスを異にするという。それをうまくまとめているのが、佐藤 (2001: 97)における次のような一覧表である。

表 3-1 佐藤(2001)における世間と社会の比較

社会	世間
契約関係	贈与・互酬の関係
個人の平等	長幼の序
個々の時間意識をもつ	共通の時間意識をもつ
個人の集合体	個人の不在
変革が可能	変革は不可能
個人主義的	集団主義的
合理的な関係	非合理的・呪術的な関係
聖／俗の分離	聖／俗の融合
実質性の重視	儀式性の重視
平等性	排他性 (ウチ／ソトの区別)
非権力的	権力的

阿部が「世間分析」を日本の学術批判として本格的に展開するのは、阿部 (2001)からである。だが、それ以前の人格の成立についての研究である阿部 (1992)などにおいても、日本の学術批判は展開されている。そして、本格的な大学批判以前の阿部 (1995)や阿部 (1997)においても、特に人文社会科学が、普遍的な存在に対するキリスト教的な態度と結びついていることが指摘される。こうした普遍的な存在との結びつきが、近代西欧における良心に基づく「個人主義」の一つ特徴であり、近代社会の特性になっていることは、後で扱う Fukuyama (1995)の指摘にもある。だが、こうした特徴は、従来考えられていたよりも長い歴史を持つという認識が、「世間分析」の背景に存在する。このようなキリスト教に基づいた良心の成立については、「世間分析」の背景になっている Gurjewitsch (1997)においては、研究・開発も含んだ職業倫理との関係で、次のように述べられている。

中世ははなから、労働との関係、富との関係により、特徴付けられた。その関係というのは、古代におけるそれとは決定的に異なっていた。古代においては、労働は徳としては通用しえなかった。それどころか、労働は全く持って、人間の本質的な特徴づけとしては見られなかったのである。古代における人間の理想は、肉体労働のことなどではなく、いつでも社会的、政治的そして文化的生活のことをばかり考えている個人を、つまりポリスや国家への参加者、市民を求めている。このような労働は、奴隷と解放奴隷に課されたものだった。 [...]

「働かざるもの食うべからず」の原理で知られているキリスト教精神は、古典古代のこうした考え方と徹底的に縁をきったのである。小生産者の社会においては、労働は恥辱に満ちた活動とは見なされなかった。労働のなかに、人間の正常な状態を見出すようになりだしたのである。もちろん、キリスト教の教えによると、こうした[労働している]状態は、人間の創造とともに必要になったわけではなく、原罪の結果であった。つまり労働の中に、罰もまた見出していたのである。それでもなお、何もしていないことが最も深刻な恥とされたことは、本質的に重要である。あらゆる種別の活動が社会にとって不可欠な活動というわけではないのだが、誰もが特定の機能を果たさなくてはならないし、誰もが自分の仕事に従事しなくてはならないのである。同じような仕方で、人間を神の元へと手引きしなくてはならないのである。(Gurjewitsch 1997:247-249)

このように Gurjewitsch (1997)では、古代と中世が対比される。古代においては、労働（特に農業を除いた肉体労働）は基本的に奴隷の仕事とされるという。さらに象徴的なのは、古代においては、職業は人間のアイデンティティーを規定するものではない点が、指摘されていることである。これに対して、近代になると労働自体が道徳的に評価されるようになり、職業が人間のアイデンティティーを規定するものになる。だが、Gurjewitsch (1997)の認識、つまりは「世間分析」の認識では、こうした意識の成立は中世なのである。中世においては、蓄財を肯定するような近代的意識は未成熟であるものの、職業を通じて神のような普遍的なものに仕える意識の芽生えが見られたというのである。

このように、普遍的存在を意識した姿勢が学問においても必要である点が、阿部 (2001)以前における阿部の研究でもたびたび指摘される。阿部 (1997: 67-68)などでは、近代のドイツの大学（特にフンボルト大学）がその成り立ちにおいて、教養を高めて普遍的なものに近づくことを意識して創設されたことが指摘される。他方で、こうした普遍的なものを探求することが、長い目で見れば、直接的に実学を追求するよりも、国家や福祉に対して役立つという認識が、上のような近代大学の成立の背景にあることが、指摘される。「世間」のような相対的に狭い人間関係の環を超えた、このような普遍的で共通な観点が、学問にとって本質的に重要である点は、阿部 (1995)の冒頭でも既に示唆されている。

ヨーロッパの場合には中世以来諸学の根底に共通の哲学と神学がある。いわば共通の世界観があり、それを前提として諸学の形式が決まってきたのである。わが国においては事情はまったく異なっている。わが国においては著者の哲学にも世界観にも共通の基盤がないにもかかわらず、明治以降共通の世界観を基にして生まれた西欧流の学問の形式が用いられているのである。 [...]

このような状況は、明治以降西欧の学問が輸入され、特定の分野では大きな変化が生じた。一般の人々の世の中を見る方法には大きな変化はなかったので、世間という言葉以来の言葉が、今日まで用いられ続けている。しかし西欧の学問や技術を輸入しようとした政府や開明的な人々は、世間という言葉を手放して社会という言葉をつくった。そのとき古来の世間という意識に基づく社会認識を形の上では放棄し、西欧的な形式を選んだのである。

しかしそれは西欧の形式の根底にある哲学や世界観をもたず、形のうえだけの模倣であったから容易に輸入できたが、その形式は一般の人々の意識から程遠いものであった。

わが国の社会学者は、学問の叙述に当たっては西欧的な形式を用いながら、日常生活の次元では古来の世間の意識で暮らしてきた。したがって叙述の中に自己を示すことができなかったのである。わが国の学問にはこのような問題があると私は考えている。(阿部 1995: 4-5)

阿部はこのように、共通する世界観を持つことが西洋の特徴であり、学問にとって必要と考えた。また、こうした具体的人間関係の環とは切り離された公的な共通の世界観がない場合には、学問にとって必要な批判という行為は、単なる個人批判とすりかえられてしまうという見解も、阿部 (1992: 36) では示されている。

これまで見てきたように、普遍的観点が欠如していることが、「世間」が持つ学問への精神面での悪影響を象徴しているとされているといつてよい。それでは具体的な学者の活動の面では、「世間」はどのような形で問題になってくるのであろうか。それをこれから、阿部 (2001) にしたがって、概観してみたい。上で見たように、「世間」は比較的狭い人間関係の環を示しており、理屈の通用しない「非言語系の知」という側面を持つ。学問が基本的に、公的な利益や普遍性の強い真理を追究するものと考えたならば、「世間」が学問の場に持ち込まれることは、議論の余地なく、間違っていることになる。これではあまりにも浅薄な主張になってしまうので、具体的な事例を見てみたい。

阿部 (2001) では、上で挙げたような普遍的なものとのかわりか、これからの大学のありべき姿について、次のように語られている。

これからの日本の大学はヨーロッパにおけるかつての教会の役割を果たしていかな

ければならないと思う。この世には金や名誉や地位とは関係のない価値があることを若いうちに知らなければならないからである。(阿部 2001: 53-54)

このような金や名誉といった世俗の問題を超えたものの追及するのが、阿部 (1997)で取り扱われるような教養である。阿部 (2001)では、大学における具体的な教養教育について、多くの紙面を割いている。先ず科学技術政策上の観点からは、阿部は次のように述べている。

わが国ではリベラルアーツ（西洋の中世において教養の必須科目とされていた七つの自由学科のことで、文法・修辞学・論理学からなる初級三科と算術・天文学・幾何学・音楽学の上級四科から構成されており、近代においても教養教育の中心におかれている）が十分に理解されておらず、明治以降の殖産興業政策を背景とした文科と理科の区分が今でも通用している点である。環境の問題や遺伝子組み替えの問題だけでなく、日本史の分野でさえ、今では自然科学と人文科学は協力し合わなければならない状況にある。それなのに文部科学省の科学研究費の分野などでは、今でも自然科学と人文科学との間には金額に歴然たる差がある。(阿部 2001: 45)

また教養を追求する大学における一般教育については、大学の側にももちろん問題があった。阿部 (2001)では、一般教育を担当する教員がそのようなことを教えるための教育を受けていないことや、一般教育担当者の学内での地位や給与が低いという一般的に言われていたことに加えて、次のような論も展開している。

私はこれまで指摘されていないが、次の点が最も重要であったと考えている。一般教育は人文、社会、自然の三教科から成り立っており、学生はそこから、全体にわたって何科目かを履修することになっていた。ところが、それらの科目を担当する教官は互いに来学期に行う講義内容について他の科目の教官と協議することはまずなかったのである。つまり国語の教師と物理の教師が講義内容について話し合うこともなく、互いにバラバラに講義がなされていたのである。学生たちが高等学校の延長でしかないと判断したのも当然であった。(阿部 2001: 47-48)

阿部 (2001)では、このような教養の問題を契機として、次のような形の蛸壺化批判へと論を転換する。

日本の大学の研究室は蛸壺型で、一人一人が二十平方メートル程度の小さな部屋を持って、そこにこもって研究をしている。ところがアメリカなどには全く異なった形の研究室がある。サンタフェ型と呼ばれているが、大きな部屋の窓側にたくさんのデスクがあり、研究者は普段はそのデスクに拠って仕事をしている。何か問題に行き詰

ったり、新しい知見があったりするといすを回して中央の空間に出て行き、そこでその話に応ずる人々と話し合うのである。日本ではそのような研究室を作る計画があったとしても不評で実現しない。なぜなら、研究者は自分の研究に関しては閉鎖的で、研究途上の件に関して話したがないからである。

日本の大学で教員の全学的な懇親の場（ファカルティー・クラブ）をもっているところは少ない。それも以上述べたことと関係がある。他分野の研究者と話し合う場がないどころか、話そうとする研究者も少ない。なぜなら一人一人の研究者はそれぞれの学会に属しており、その学会は一種の「世間」であって、他の「世間」に対して開かれていないからである。（阿部 2001: 62-63）

このように、日本の大学や研究者の体質が、「世間」の外部に開かれていないというのである。これに対して、広い社会に関心を向け、普遍的なものを志向する教養を高める制度が、望ましいものとされるのである¹⁶⁾。

ここで議論を整理してみる。この節では、「世間分析」を中心に、「集団主義」の強さと「個人主義」の不在が生み出す問題について見ている。その中で上の部分では、「世間分析」を日本の大学制度批判という切り口で、概観してみた。「世間分析」における「世間」は人間関係の環であり、日本における意思決定は、「自立した自己」ではなく、ある種の集団圧力としての「世間」によりなされるというのが、阿部の主張である。さらに、「自立した自己」が「普遍的なもの」に向き合うという「個人主義」の図式は、西洋型の学問の前提になっているという。このため、日本のように「個人主義」が確立していない状態では、「普遍的なもの」や社会を前提とする学問（特に人文社会科学）には問題が生じるという¹⁷⁾。だがこのように「普遍的なもの」の必要ということで整理すると、阿部の「世間分析」の問題点も見えてくる。阿部の分析では度々、学問の世界に「世間」のような具体的な「人間関係の環」が影響してくることで自由な討論・批判ができなくなることが、攻撃される。だが、こうした「人間関係の環」が科学的討論に介入してしまう現象は、日本に独特のものとは到底考えられない。これが日本で特に深刻であるという実証的な根拠はないし、あったとしてもこれは程度の問題である（実際に、阿部（1995）と前章で見た Fukuyama（1995）の共通した指摘によると、東洋では仏教が、普遍的視座から世の中の具体的権力を批判するという個人主義の基盤になったという）。このことを踏まえて、もっと日本に独特の観点から、「世間」の特徴を浮き彫りにする必要がある点に、筆者は注目する。筆者がこのような立場をとる理由は、第二章で見た「集団主義」を評価する研究によると、「集団主義」化が全世界的な潮流であることである。この文脈においては、日本はある意味で、「集団主義先進社会」である。このため、実際に日本で独特な問題を特定することは、これからの社会が一般に対処すべき問題を特定することにつながると考えられ、意義深いものに思えるからである。このため次では、佐藤直樹の「世間分析」を参考に、分析の切り口の具体化を図りたい。

3.1.3 刑法学・犯罪学における「世間」 ——意思決定という切り口——

この節では、「個人主義」の不在と強力な「集団主義」を問題にする研究としての「世間分析」に注目している。これまでの論述では、主に阿部による「世間分析」に注目してきた。阿部の研究を概観する中で、具体的な「人間関係の環」としての「世間」の特性が明らかになった。阿部の分析によると、日本においては「自立した自己」と「普遍的なもの・社会の二元論が未成熟であり、具体的な「人間関係の環」の影響が相対的に強くなるという。阿部の指摘では、「自立した自己」と「普遍的なもの」の二元論は西洋の学術の前提となっているため、「世間分析」で描かれるような状況は、日本の学術にとって大きな問題になるという。本論文でもこの阿部の考えに従って、日本の学術との関係で、「世間」の特徴を浮き彫りにしようとしたが、阿部の分析のみからでは、日本に独特の事情を明らかにするのが難しいことが見えてきた。だが、本論文の見解では、現代の日本で特に深刻になっている問題に注目することは、有益である。なぜならば、2.1 で見たように、「集団主義」重視は国際的な流れであり、日本はその先端を行っているように見えるからである（もっとも、西洋においては「個人主義」が弱まっていくのに対して、日本ではもともと「個人主義」が希薄なのではあるが）。つまり、「集団主義」が進んだ日本で特に深刻な問題は、将来におけるグローバルな社会全体に蔓延する問題になる可能性が考えられるのである。このため、以下で扱うような現代日本で特に深刻と思われる問題を浮き彫りにするアプローチは、「集団主義」の進展を考える上でも役立ちうると思われる。つまり、このように日本の問題を踏み込んで考えることは、この論文が書かれている現在は「個人主義」が確立しているとされる西洋の一部の社会において、どの点に注意して一定レベルの「集団主義」を受け入れるべきなのかを考察する助けにもなりうる。このようなことを意識して以下では、佐藤直樹による「世間分析」を概観する。佐藤の分析は主に刑法学・犯罪学を領域にしている。それだけに、日本と欧米との制度の違いや現象への対処法の違いが、比較的明らかな形で描かれている。以下では、この佐藤の分析に注目することを通じて、『『集団主義』が行き過ぎて、人間関係の環の中における雰囲気、殺人や離婚などの意思決定がなされるようになり、結果として意思決定のなされた理由が分からなくなる』というケースが特徴として浮き彫りになることを、示したい。

以下では、佐藤による「世間分析」を概観する。「世間分析」における佐藤の研究の位置づけを見ると、阿部（2001: 89-100）では、「世間」を「生活世界」として扱う先駆的な研究とされている。阿部（2001）では、E. フッサールの研究が引き合いに出され、ヨーロッパの学問に対する根源的な批判としての「生活世界」への注目が挙げられる。少なくとも阿部の記載によると、学問の扱う「客観的世界」は実際には触れることができないのに対し、「生活世界」は文字通り、我々の直接触れる世界であるという。このため、「客観的世界」も、「生活世界」を通じてしか認識されないという。そして、近代西洋における学術を批判するために、「生活世界」の存在を強調しているのであるという。日本におけるこうした「生

活世界」を見据えるためには、「世間」に注目する必要があるというのである。

佐藤の研究は、その「生活世界」に対する認識で阿部のそれと共通するのであるが、その研究の中でも、阿部（2001）が注目している部分を抜粋してみよう。阿部（2001: 90）では、佐藤（1995）における次のような認識が注目される。

【佐藤が刑法を見る際の態度は、】ひとことでいうなら、「まず世界（客観）が存在し、自分（主観）はその世界（客観）のどこかに配列されている」という考えかた（世界像）を判断停止（エポケー）するということである。いいかえれば、「世界とは自分のことなのだ」と考えることである。[...]

ところで刑法学の方法にはある前提が存在している。それは、犯罪現象というものが「事実」として「客観的」にとらえられ、それを私達なり、検察・警察・裁判所なりの「主観」が、「犯罪」として把握するという前提である。このような前提は十八、十九世紀の近代刑法の確立期に成立したもので、そこには近代的なく主観／客観の図式が横たわっている。（佐藤 1995: 13-14）

「犯罪は「それ自体」として客観的に実在するものではなく、「犯罪者とされる人間」と「犯罪をつくり上げていく人間」との「あいだ」の「可罰化加工過程」において「つくられる」ものである。そしてそうであるがゆえに、犯罪は、国家権力をもつ「犯罪をつくり上げていく人間」（可罰化加工主体）の意識において実在するものである。（佐藤 1995: 24-25）

近代の科学的・合理的世界観は、それ[生活世界]を「主観的一相対的」な世界であるとみなし、「客観的真理」を獲得するためには、その「主観的一相対的なもの」は克服されるべきものであり、客観的・理念的世界に従属させられるべきものと考えた。その結果、「生活世界」は「主観的一相対的」であいまいな世界であり、もともと「生活世界」からとりだされたにすぎない、因果関係や客観的法則といった抽象的な世界こそがほんとうの世界であるという逆転が生じた。（佐藤 1995: 44-45）

このように佐藤の研究では、客観と主観の二元的な考え方を採ることの限界が指摘される。そして、日本における「生活世界」としての「世間」に注目した研究の必要性が強調されるわけである。

佐藤の分析は、刑法学・犯罪学に「世間」の視点を持ち込んで、日本独自の「生活世界」を踏まえた研究を可能にしようとするものである。それでは、刑法における西洋と現代日本の違いを見る上で問題になる日本における「生活世界」の特徴とは、どのようなものであろうか。佐藤（2004）では、佐藤自身の体験に基づいて、次のように述べられている。

「世間」の重要な原理のひとつとして、「世間」のなかには「個人」は存在しない。個人が存在しない以上、「自己」も存在しない。だとすれば自己決定も自己責任も存在しない。

詳細はうっかりここには書けないが、じつは私はバツイチである。ちょうど大学で助手をやっていたころに、結婚をしてすぐ離婚した。 [...]

そのときに痛感したことがある。私は自分の結婚と離婚を、自分の意思にもとづいて、自分で決定したと思っていた。だが、これもよく考えてみると、ほんとうは自分はさまざまな人間関係の網の目のなかに埋め込まれていて、自分が決定できることなんてないのではないかと、ある日はたと気づいた。自己決定というが、いったい決定した当の自己がどこにいるのか、自分がわからなくなったのだ。

だれか自分ではない他の人間が決定したというのではない。関係の網の目そのものが、自分の結婚と離婚を決定したと思ったのだ。

それは自分がある極限的な状況に置かれたとき、断固として自分が自分ひとりで自分の意思を決定するのではなく、関係の網の目のなかで、「なるべくして」自分のことが決められてゆくということだ。(佐藤 2004: 21-23)

ここで描かれる離婚や結婚のような人生の重大事を、自分の意思によらずに決定してしまう事態は、佐藤 (2001)によると、日本の刑法のモデルとなったドイツ刑法では想定していないという。このことについては、次のように述べられている。

【日本において】個人が存在しないということは、いわゆる西欧流の自己決定や意思決定が存在しないということでもある。 [...]

自己決定にせよ意思決定にせよ、私にも経験があるが、私たちがある困難な課題をかかえて意思決定をしなければならないときに、もっとも自然な方法は「なるべくしてなった」というやり方である。 [...]

法の領域で「意思」はもっとも重要な概念だが、たとえば本を読んだかぎりでもドイツ刑法でいう「意思」と、私たちが日常的な生活世界で経験している「意思」が同じものだとはとうてい思えない（一応法律学者の私がいうのだから間違いない）。

刑法学者の青柳文雄は、わが国の共同正犯がその九八パーセント以上という大多数を占めるのは、共謀共同正犯理論（犯罪の実行行為がなくても共謀ただけで責任を問われる、というわが国独自の理論）によって犯罪のほとんどに共同正犯が認められるからだという。 [...]

日本人は犯罪をおこなう場合でも、自分の「意思」を明確にしない。明確にしないままにずるずると犯罪行為におよぶ。ドイツ人にとって犯罪とは、各自の意思決定にもとづいておこなわれることが当然のことなのである。つまり西欧において意思はあくまでも個人が決定すべきものであり、「なるべくしてなった」「いつのまにかこうな

ってしまった」という意思決定はすくなくとも法律上ありえないものなのだ。

わが国の場合には、この点がはっきりせず、ドイツ刑法流の犯罪の認定をおこなえばみんな無罪になるため、共同正犯の概念を拡大し、犯罪にかかわった人間にすべて法律の網をかぶせ、実行行為者以外も処罰できるようにしたのである。

もちろん、犯罪に実際に加わらなかった人間まで処罰するというこの理論は、学説上ではきびしい批判にあった。しかし裁判所の判例で強引に既成事実化がすすめられ、いまではほとんど批判する人もいない。この共謀共同正犯の判例理論に理論的基礎づけをあたえたのが、刑法学者の草野豹一郎の「共同意思主体説」である。

これは犯罪の共謀により犯罪の実現を目的とする「共同意思主体」が形成されるので、犯罪の責任を共謀をになった各個人に帰属できるとするものだ。よく考えてみると、この「共同意思主体」とはまさに「世間」のことをいっていて、いってみれば、この考え方は「世間」の全員に犯罪の責任を負わせようとするものなのだ。

おそらく西欧では、「なるべくしてなった」「いつのまにかこうなってしまった」という私たちの意思決定の仕方は、まるで理解されないのではないかと思う。彼らにとって意思とは、その過程で他人と「相談」することがあっても、最終的にはあくまでも個人が孤独に決定するものである。(佐藤 2001: 61-63)

このように、日本がモデルとした西欧の刑法では、殺人のような重大事件の場合には、個人が自分の意思に基づいて決定することが前提にされているというのである。それにも拘らず日本では、その人の人生を左右するような重要な意思決定であっても、いわば「世間」の雰囲気によってなされてしまうというのである。この場合には、西洋的な前提にたって事件を理解しようとする、誰に責任があるのかも分からないし、なぜ犯罪がおきたのかも分からない。日本においてはまさに、こうした事態に対して、制度的な対応がなされているのである。佐藤の「世間分析」はこうした点において、非常に現代日本に独特な事情を描き出している、とすることができる。

また筆者の考えでは、西洋においても、完全に自立した自己が自分の意思だけで全てを決定することは、実際にはまずありえない。西洋人といえども、他人の影響を受けないことなどはあるまい。だが西洋においては、「いかにも自分の意思で決めたような形をとる」ことが、日本においてよりも、重要視されているといつてよかろう。日本においても、意志薄弱な人間は、「子供っぽい」とあるとか「だらしない」とあるとかの評価を受ける場合がある。我々は通常、こうしたマイナスの評価を回避するために、もしくは自分の美意識に従って、たとえ他人の影響を受けて決定したにしろ、自分でもある程度納得のいくような決定的で合理的な根拠を用意しておく。上でも見たように、西欧においては「告解」の伝統があることもあり、意思決定に対して合理的な説明をする社会的要請が強いのではないかと、筆者は考える。これに対して日本では、このようなある意味で無責任な意思決定を行うことに対する社会的打撃は、西洋に比べて少ないのではないだろうか。加えてい

えば日本では、自分とは関係の希薄な他人が聞いても納得するような整合的な「たてまえ」よりも、仲間内で非言語的な形でしか理解されない「本音」の方が、重要な意思決定に対する影響が強いのではないかと筆者は考える

佐藤 (2001)や佐藤 (2004)では、1990 年代以降増加してきた、犯罪の動機が整合的に理解できないような事件の背景には、上のような「世間」の影響力の増大があるとされている。これらの著作では、こうした事件にかかわる人たちの背景には、「中世的な」(個人意識の成立する以前の初期中世) 考え方があるという(佐藤 2001: 103-113; 佐藤 2004: 136-159)。言ってみれば、「世間」の影響力が増大するに従い、犯罪行為の意思決定が閉塞的な「雰囲気」によってなされる傾向が強くなり、事件自体がどんどん不可解な概観のものになっていくというのである。

ここで議論を整理してみよう。この節では、「世間分析」に従って、強すぎる「集団主義」と「個人主義」の不在の問題点を見てみた。これに沿って、「個人主義」の不在の悪影響を見るために、「世間分析」に注目した。その中で上では、「個人主義」が弱く「集団主義」の進展した日本で特に深刻な問題を明らかにするために、佐藤による「世間分析」を概観した。佐藤による主張は多くの部分で、阿部の「世間分析」と共通する。だが、佐藤の分析では、実際に日本において具体的な対応を迫られている事柄についても、うかがい知ることができたと思う。それが見えてくるのは、意思決定の主体にとって人生を左右するような重大な決定を下す場面においてである。こうした決定を、社会を意識した「自立した自己」が行った場合には、通常は理解しやすいものになる。だが、「世間」のような一種の集団圧力が強い状況では、「雰囲気」によって決定がなされてしまい、意思決定の理由が(少なくとも論理的・言語的には)分からなくなるのである。こうした事態は、日本で特に深刻な問題であると規定できる。これについては、上で見た佐藤による一連の研究からでもうかがい知れる。また、『「集団主義」が強すぎて、雰囲気による意思決定がなされる傾向が強くなり、結果として重要なものでも意思決定のなされた理由が分からなくなる』というここで得られた具体的な事態を、以下での分析の切り口にしてみたい。つまりこうした事態が科学的討論で起こった場合の影響を想定した分析を、次の節では行いたい。

3.1.4 「個人主義」の不在の影響は、結局どのようなものか

この 3.1.4 では、「個人主義」の不在を問題視する研究としての「世間分析」について、取りまとめてみる。第二章で見たように、21 世紀初頭においては、近代的個人主義の限界を見据え「集団主義」を再評価する動きが活発であるが、だからこそ「個人主義」の不在が生み出さう問題への理解を深めねばならないというのが、本論文の立場である。この第一節では、第二章で見たような潮流も踏まえた観点から、「世間分析」を概観してきた。以下では、「個人主義」の不在が研究・開発に与える影響ということを考慮しつつ、うえで扱った内容を取りまとめる。

先ずは、阿部や佐藤による「世間分析」の特徴をまとめてみる。阿部や佐藤による「世

間分析」は、「自立した自己」と「普遍的なもの・社会」の二元論が、日本においては成立していないことを問題視する。日本においては、こうした二元構造が成立していない一方で、「世間」と呼ばれる具体的な人間関係の環の影響が強くなるという。阿部の分析によると、「世間」は「社会」よりも比較的狭い範囲のものであるだけでなく、第一に、非言語的な体系であり、理屈が通用しない構造を持つという。そして第二に、「社会」と違い「世間」は、「普遍的なもの」とは断絶したものである。前者の「理屈が通用しない」構造が学術に持ち込まれることが、学術に悪影響を及ぼすのは、当然のことと言える。そして、後者の公共性や普遍性とは断絶したものの影響が強くなることは、西洋近代の学問の基本に流れている意識とは相容れない。こうした「世間」の特徴が、具体的な研究の場にどのように反映されるのかというと、学問に必要な「批判」の活動が、批判対象への人間性への批判と混同されて、実質的な議論ができなくなるというのである。ここまでの議論は、阿部と佐藤の分析に共通している。

筆者の見解では、上のような議論で示された特徴を具体的に見た場合は、日本に独特のものといえるかどうか疑問である。学術の場における批判が、相手の人格に対する批判と取られてしまうケースなどは、西欧においても一定のレベルで見られることであろう。筆者はこうしたことなどから、もう少し現実に日本で特に深刻になっている事情に注目するアプローチをとった。そこで注目したのが、佐藤による「世間分析」である。ここで特に注目された切り口が、「世間」のような人間関係の環における「雰囲気」で意思決定がなされてしまう場合である。こうした意思決定は、「告解」に端を発するような「普遍的なもの」に対して自分の行為を弁明する」伝統とは、直観的には対極のものに見える。こうした意思決定がなされると、最終的に事件になった場合にも、責任の所在も意思決定の理由も分からなくなることが、大きな特徴である。この事例は、ドイツ刑法をモデルとした日本の制度が現実に対応を迫られたものなので、特に日本で深刻な具体的現象といって差し支えないのではないだろうか。

上のようなことを考えて本論文では、「意思決定の理由を合理的・言語的に示す責任をとる態度」ということを、我々が「個人主義」と呼ぶものの重要なファクターと規定する¹⁸⁾。そして、このファクターが第一章の理論（「情報内容」と「理論の適用範囲」）を科学的発展の規準とする理論）に従った科学の活動に、どのような影響を与えうるのかを、次の第二節では考察するのである。

3.2 「情報共有」に寄与する個人主義的特性

——ポパーとクーンの議論に立ち返り、「個人主義」と「情報共有」の関係を見る——

この第三章では、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（特に研究・開発）にプラスに働く」という論題における、「集団主義」の問題点を、「個人主義」的特性の利点を振り返ることで、明らかにしようとしており、第一節では具体的に「個人主義」の不在とそれに代わる強すぎる「集団主義」の問題を見てみた。そして第一節では、「世間分析」

を見る中で、明確な意思に基づかない「雰囲気」によるある種の無責任な意思決定により、結果として問題が生じたような場合でも、意思決定の理由が不明になるケースを「集団主義」の問題として取り上げたのであるが、ここで思い出したいのが第一章で問題になった「情報内容」の増加を阻むものとしての「無責任」である。第一章では、ある種の「伝統」や「制度」といった社会的枠組みが注目され、それに対する「責任」というものが、「情報内容」をベースとした科学論にとっては重要になってくるのではないか、という結論が得られた。これに対して本章の第一節では、「無責任」というものの一例が得られたという側面もあるのである。そこで、この第二節では、第一節で得られたような「無責任」な意思決定が、第一章のような「情報内容」と「理論の適用範囲」をベースとした科学的発展に、どのような影響を与えうるのかを、考察してみたい。

第一章で述べたように、本論文で取り扱う「情報内容」についての議論は、ポパーにより提案されたものであり、その弟子のラカトシュと共通するものである。この第二節では、第一章でこのポパーとラカトシュに対するクーンの批判に注目して、「情報内容」についての議論における「責任」というものの重要性を明らかにする。本論文の解釈では、ポパーもクーンも基本的な路線では、科学における開かれた討論を肯定し、ネットワーク化に関する研究と認識を同じくするのであるが、少なくともポパーが「誰にでも」開かれた討論を手放しに肯定しないように見えるのは、無責任な行動を抑制するためである。それでは、どういう態度が「責任あるもの」であって、科学を発展させるのであろうか。この第二節では、この「責任」というものの特性を考える上で、クーンの「通約不可能性」についての議論を参照する。クーンは一般に、科学的討論における集団性や非言語性の役割に注目しているとされるのだが、本論文のアプローチでは、こうした集団性・非言語性重視の立場からしてもなお、「西洋的個人主義」の特性が必要になってくることに注目する。それに先立って以下ではまず、「通約不可能性」についての定義と先行研究を簡単に見たうえで、この節の構成を解説する。

まずは、「通約不可能性」についての解説である。「通約不可能性」についての議論は様々であるが、クーンをめぐる議論では、科学の劇的発展を特徴付けるものとされる場合が多い。例えば Kuhn (1996)においては、クーンの主著であるにも拘らず、本文の中には「通約不可能性」という語はほとんど登場しないわけだが、次のような形で「通約不可能」という語が登場してくる。

科学革命から生じた通常科学の伝統は、以前に通用していたものとは、適合しないだけではなくて、実際には通約不可能であることが、しばしばなのである。

科学の実践における普通の17世紀の伝統に対するニュートンの業績のインパクトは、パラダイム転換のこうした微妙な効果の衝撃的な例である。ニュートンが生まれる前は、その世紀の「新しい科学」はやっと、物質的物体の本質という言葉で表現されたアリストテレス的・スコラの説明を拒否することに成功したところだった。石が落下

するのは、世界の中心へと落ちていくのが石の本質だからだと述べるのは、単なる同語反復の言葉の遊びと見なされるようになった。これは以前にはなかったことだ。これ以後は、色や味や重ささえも含んだ、感覚的現象の変化の全ては、物質の基本構成要素である大きさ、形、場所、運動という言葉で説明されるようになった。(Kuhn 1996: 103-104)

このような科学の進歩による微妙な効果が、「通約不可能性」という現象に裏打ちされているというのである。上で引用した記載では、ニュートン力学の以前と以後では、「科学的」として通用する言明の基準が大きく変化したことが指摘される。このように微妙な事例を取り扱っているため、「通約不可能性」の定義は曖昧である。だが、基本理論の違いのため、科学者たちの合理的討論が制限され、科学理論の比較が困難になることとするのが、一般的であろう。本論文では専らこのことを、「通約不可能性」と呼ぶことにする。

「通約不可能性」を指摘したクーンの見解に対しては、相対主義的な側面を批判する議論が多くなされている。だが少なくともクーンが意図したのは、相対主義を主張することではない。クーンは一つにいわば現実主義の立場に立って、「通約不可能性」という現象を伴った科学の実情を描こうとした。このクーンの元来の意図に従い、その主張を合理的なものとして再構成する試みは、以下で扱うシュテークミュラーのものも含めて、これまでもなされている。これに対して以下では、この合理的な再構成に依拠しつつ、「通約不可能性」が科学の発展に寄与する点を論じる。つまり一般に自然主義者と考えられているクーンの主張が、あるべき科学を規定する側面を持つ点を、主張する。

2008年現在では、「通約不可能性」については、そもそも現実の科学者の活動において存在すること自体に、疑いを向ける研究もある。例えば、Chen(2000)によると、「通約不可能性」を単なる対象の分類上の食い違いと捉えた場合、これが科学的議論に困難をもたらすということが疑問視されるという¹⁹⁾。そして Galison(1997)などでは、中間言語の生成による通約不可能性の解消が、注目される。だが一方で、「通約不可能性」やその前提となる枠組み構造については、そもそもそれらが理論的に規定できないというもっと根本的な批判がある。そうした批判に対して、科学理論を一つのネットワークと捉える立場から、クーンの主張を再構成する試みがある。この試みでは、理論の体系の中には、中心的なものと周辺的なものが存在するとされる。そしてその中心的なものが、その理論体系を特徴付けており、一つ概念枠を特徴付けるとされる。さらに「通約不可能性」は、その理論体系が中心におくものが異なることから来ることになる。この中心におかれるものは、いわば理論の核である。このため本論文では、この理論の中心を仮定する考えを、「核アプローチ」と呼ぶことにする。

「核アプローチ」のような立場からすると、我々が「通約不可能性」と呼ぶ傾向にあるものは、研究分野における個別の党派が中心的な主張として掲げる理論がずれることとの類似で捉えることができる、と本論文では考える。このように考えることは、本論文で注

目するオープンソースソフトウェア運動に関する先行研究で取り扱われる評判原理をはじめとする「集団主義」と「情報の共有」との関係でも、都合がよい。例えば Hull (1990)をはじめとする多くの先行研究では、研究成果を積極的に公開するような傾向の背景には、評判や評価を求める研究者の性向が隠されているとされる。そしてこうした観点を前提にしつつ、Hull (1990: 322-353)や伊勢田 (2004: 54-86)では、学会におけるある種の党派性が研究の促進に寄与する点が注目される。こうした研究では、別の党派に属する人々からの批判には、同じ党派の人々の議論からだけでは浮かび上がってこない観点が含まれていることが、特に注目されるのである。このような党派性の特性を考えるのに、「通約不可能性」のようなケースを持ち出すのは、極端な姿勢といえよう。だが、「責任」と開かれた討論の特性を、原理的にさらに詳しく明らかにするためには、極端なケースを扱う方が都合がよいとも考えられる。

本論文でも、「通約不可能性」と概念枠については、「核アプローチ」の規定に従う。だが同時に、本論文で重視するのは、クーンが「核アプローチ」を批判していることである。

この批判は、「核アプローチ」が「通約不可能性」を十分に扱うことができないことから来る、と考えられている。そこで本論文では、クーンにとっての「核アプローチ」の問題点を、この「通約不可能性」の生産性をうまく描けないことであると判断する。この節では、前節で得られた「世間」に特徴的な「責任」、特に「意思決定の理由表示する責任」という切り口から、「通約不可能性」と科学的発展の関連を考察したい。また、上でも示唆したことであるが、1990年代以降のソフトウェア開発に注目した研究を見る上では、ポパーとクーンの共通性に注目することも有効である、と思われる。本論文で「核アプローチ」と呼ぶ立場をとったものとしてポパーの弟子であるラカトシュも挙げられるわけだが、クーンがこの主張を一定のレベルで認めつつ、これを批判する趣旨の論を展開していることの重要性も、共通性に注目する必要性との関わりで無視できない。この分析を通じて、第一節で「個人主義」の決定的な特徴とされた「意思決定の理由を表示する責任」というものが、科学的発展に対して果す役割を明らかにできればと思う。

3.2.1 「通約不可能性」は原理的に存在しうるか

この節では、「情報共有」をベースとした科学的発展に寄与する「責任」の重要性を、「通約不可能性」概念を参考にして、浮き彫りにしようとしている。それに先立って先ずは、「通約不可能性」や理論の枠組みという考えを本論文なりに規定するために、これらの考え方がそもそも理解可能なものとして規定されうるか否かについての議論を見てみたい。この議論の代表として挙げられるのは、Davidson(1974=1991)である。以下では、Davidson (1974=1991)における批判を見たうえで、主に Kuhn (1982)に注目して、クーンによる反論を見てみる。本論文で「通約不可能性」という言葉で主に意味する内容は、この 3.2.1 のものとは異なるわけであるが、以下の内容は先行研究を整理する上では欠かせない。本論文の別の箇所では、「通約不可能性」は専ら、伝統の枠組を伴った意見の違いに由来するもの

を意味するが、この 3.2.1 では異なる言語が持つ構造的な問題に由来するものを意味するのである。

それでは先ず、Davidson (1974=1991)においてどのように概念枠というものが論じられているのかを、みてみよう。一般的な意味での概念枠を、次のように捉えている。

言われるところでは、概念枠とは経験を組織化する方法であり、感覚データに形式を与えるカテゴリー体系であり、個人や文化や時代が眼前の光景を探求するための視点である。一つの枠組みから別の枠組みへの翻訳は存在しないかもしれない。その場合、一人の人間を特徴づける信念、欲望、希望、若干の知識は、他の枠組みの人間にとって真に対応するものを持たないことになる。実在そのものが枠組みに相対的であり、一つの体系で実在と見なされるものも、他の体系ではそう見なされないかもしれない。

一神教信者たちでさえ、宗教を持っているように、一つしか概念枠は存在しないと確信している思想家たちでさえ、枠組みという概念の支配下にある。また、だれかが「われわれの概念枠」を記述しようとするとしても、文字通りに受け取れば、彼の気楽な仕事は対抗する体系が存在するかもしれないと想定していることになる。

概念相対主義は刺激的で奇抜な学説であるというより、その意味をきちんと理解できれば、そのような学説であろう。問題は、哲学ではよくあることだが、理解しやすさを増しながらなお興奮を保つことが難しいということである。 [...]

一つの言語で容易に表現できるものも、別の言語では困難かもしれない。また、この差異は、様式や価値における重大な相違を反映しているかもしれない。

しかし、こうした例は、時に印象深いものではあっても、それほど極端なものではなく、変化や対比は単一言語の装置を用いて説明され記述されうる。(Davidson 1974=1991: 192-193)

このように、Davidson (1974=1991)では、概念枠というものの存在は認める。だがここでは、いかにも特別な意味がありそうに見える概念枠というものが、その特徴を突き詰めて考えてみると、実はあまり興味深い意味を持たないということが、主張されている。

上のような主張を展開するために、Davidson (1974=1991)は、次のような形で概念枠というものを特徴付け、そのアプローチを解説する。

概念枠は言語と同一視されてよい、あるいは、複数の言語が同じ概念枠を表現する可能性が認められれば、相互に翻訳可能な言語の集合と同一視されてよい。 [...]

以下において私は、生じると予想される二種類のケース、すなわち、翻訳可能性の完全な失敗と部分的な失敗について考察する。一方の言語の有意義な文の集まりがどれ一つとしてもう一方の言語に翻訳できなければ、完全な失敗が存在し、ある部分は

翻訳できても他の部分がそうでない場合には、部分的失敗が存在する、ということになるだろう（非対称性の可能性があるが、それは無視する）。私の戦略はこうである。まず全面的な失敗がわれわれにとって意味を成しえないことを論じ、次に、いっそう簡単にではあるが、部分的失敗の事例を検討する。（Davidson 1974=1991: 194-195）

デイヴィドソンは上のように述べて、概念枠の違いを翻訳の失敗で特徴付けようとする。そして、翻訳の失敗を、全面的なものと部分的なものに分けて解説する。

先ず全面的な翻訳の失敗については、次のように述べられている。

ある活動形態はわれわれの言語で解釈できない、という証拠と見なされながら、同時に、その活動形態は発話行為でない、ということの証拠になってしまわないようなものは、何も存在しない。[...]つまりわれわれの言語で言語として解釈できない活動形態は発話行為ではない。（Davidson 1974=1991: 195）

デイヴィドソンは様々な論拠を挙げて、上のような結論を支持する。上の内容からすると、全く翻訳のできない言語などがあったとしても、その言語の発話は発話行為だとは分からないであろう。そして、そのような言語が翻訳されること自体がありえないことになる。つまり、言語でありながら「翻訳が全くできない」という前提自体が、かなり錯誤しているということになる。

ここでさらに、翻訳の部分的失敗について見てみよう。部分的失敗の事例は、同じ言語において、誤った（異なった）言葉の使い方を身に着けた相手との対話との類似で語られる。デイヴィトソンは、次のように述べている。

この問題の解き方は、ありふれた事例から最もよく理解される。ケッチが帆走するのが見えたとき、仲間が「見ろ、すてきなヨールだ」と言ったりすると、われわれは解釈の問題に直面することになる。ひとつの自然な可能性は、友達がケッチをヨールと勘違いし、偽なる信念を抱いた、とするものである。しかし、彼は眼もよく視線も適切だとすると、彼が「ヨール」という語をまったく同じには用いておらず、したがって通り過ぎたヨットの補助帆の位置を勘違いしているわけではない、とする方がいっそう説得的でさえある。われわれは、この種の即座の解釈をつねに行って、信念に関する理にかなった理論を維持するために言葉の再解釈を支持する決定をしている。哲学者としてわれわれは、言葉の体系的誤用に対して特に寛容であり、結論の解釈を習慣としてきた。 [...]

寛大さは選択可能なもののひとつではなく、有効な理論を獲得するための条件である。したがって、それを是認すると大きな誤りに陥るかもしれないと説くことは、無意味である。真と見なされた文への真と見なされた文の体系的対応をうまく確立でき

ないうちは、犯すべき誤りも存在しない。寛大さはわれわれに強いられているのである。他者を理解しようと望めば、われわれは、好むと好まざるとに関わらず、大部分の事柄において彼らが正しいと考えなければならない。(Davidson 1974=1991: 209-210)

デイヴィッドソンの挙げている事例では、ある人が、目の前に一艘のケッチの帆船が通りかかった際に、船の帆のつき方を見間違えているわけではないのに、「ヨールだ」と言ってしまう。それを横で聞いているものは、「ケッチ」と「ヨール」の違いを知っていても、恐らくは「この人は、いきなり意味不明なことを言い出した」などとは思まい。相手が眼前のケッチのことを述べているのは、恐らくは理解するであろう。ここから、対話のためには、同一言語の中においてすら、不一致への寛容さと一致の最大化が求められることが強調される。デイヴィットソンは、この体系的な誤りの事例を、部分的に翻訳が不可能な別の言語との類似で捉える。寛容という言語一般に要求されるような特性が、別の言語との間では成り立たないということはないのではないか、というのがデイヴィットソンの主張である。

デイヴィットソンは上記のように、概念枠というものを翻訳の失敗という事態を通じて見極めようとするアプローチをとる。だがそれに特徴付けられた概念枠という考えは、「真理は言語に相対的である」ということを意味するだけだ、と主張する。

上で「通約不可能性」が規定できないことの根拠として挙げられたのは、翻訳の全面的な不可能性がありえないことと、寛容さの必要性である。ところが実際のクーンは、この二つの側面を意識した上で、なおも「通約不可能性」を主張しているのである。実際にクーンが科学史に接する際の手法は、正にこの寛容さを前面に出したものである。これに関しては、クーンは『批判と知識の成長』において、自分を批判する論者たちに対して、次のように述べている。

このようなコミュニケーションの故障は重大であり、多くの研究を必要とする。(少なくとも私や他の人々が読む限りでの) ポール・ファイヤーアーベントとは違って、私は、コミュニケーションの故障が全面的であるとか、いかんともなしがたいものであるとは思わない。彼が協約不可能性[通約不可能性]だけを語るところで、私は部分的なコミュニケーションについてもいつも必ず語ってきたし、しかも事情に応じて、また辛抱強さの程度に応じて、コミュニケーションは改善されうるものと考えている。(Kuhn 1970b=1990: 324-325)

つまりクーンは、ファイヤーアーベントとは異なり、「通約不可能性」を全面的なものとは考えない。だがそれにも拘わらずクーンは、「通約不可能性」の存在を主張しているのである。さらに Kuhn(1982)では、文化人類学者などが見知らぬ言語と接する際の解釈のプロセ

すが、注目される。文化人類学者は多くの場合、今までは知られていなかった言語を学ぶことができるのだが、この際にも学んだ言語を母語に置き換えることができるとは限らないという(Kuhn 1982: 37-43)。

ここからさらに踏み込んで、例えば野家(1993)では、次の二点からデイヴィットソンへの批判が試みられる。その第一は、理論をある種のネットワークと考えると、そのネットの中でも、中心的な部分が存在する点である(野家 1993: 172)。そしてその中心性は、理論全体の中の布置関係によって決められるという。つまり理論を構成する諸々の要素の持つ理論全体への影響力は平等ではなく、中心的なものとは、そのなかでも強い影響力を持つものをいうのである。そして第二の点は、クーンにとっての理論が、単なる言明ではなく、それを道具のように操作して、自然現象を予測・解析する「見本例」でもある点である。この見本例は、それを取り扱う能力を獲得して、自然を解析することに用いるという性格のものである。つまりクーンの問題にするような枠組みは、デイヴィットソンの述べるようなアプリオリなものではなく、人間が経験的に構築するものだということである(野家 1993: 169-171)。この二つの点を強調することで、上で見たデイヴィットソンの批判は、的外れなものとなる。

この野家(1993)のアプローチを見ると、核の部分と周辺的な部分の区別がいかになされるのかは、気にかかるところである。だがそこでは、中心と周辺との関係は、相対的なものとされる。そして科学史の現実を描き解析するためには、この区別は、たとえ基準が不明確であろうと、維持する必要があるという。この意味で正に、核の部分と周辺の部分の区別は、分析のための最低限必要なドグマとされている(野家 1993: 173)。

ここで議論を整理する。この節全体では特に、「通約不可能性」という概念を基軸にして、考察を展開するため、考察に先立ってこの 3.2.1 では、「通約不可能性」についてのかかなり根本的な疑問を概観したのである。21 世紀初頭においては、実際の研究・開発の現場で「通約不可能性」が深刻な問題として現れることなどそもそもあるのかという主張が、科学史・科学哲学の多くの研究でなされている。だがこうした研究以前に、原理的なレベルで、「通約不可能性」の前提である概念的枠組み構造という考えそのものについて疑問をさしはさむ研究がある。その代表である Davidson (1974=1991)では、言語やコミュニケーションというものの仕組み上、概念枠や「通約不可能性」が科学的討論に決定的な影響を及ぼすことはないと言われる。これに対する反論としては、科学理論を一つの体系と考えて、その中でも中心的な要素（理論の核）と周辺的な要素があるのではないかと、という議論がある。つまり、枠組み構造はこの理論の核により特徴付けられているというのである。筆者から見ても、体系の中にこのような中心的な部分がありそれが理論の枠組みを特徴付けるという考えは、直観的に受け入れやすいものである。このため次の部分では、こうした「核アプローチ」を意識して、クーンの主張を支持もしくは批判する議論を見てみよう。

3.2.2 我々が実際に「通約不可能性」と呼んでいるものは何か

上のデイヴィットソンの議論からも分かるとおり、我々の言語活動には寛容さ・柔軟さが不可欠であり、「通約不可能性」を厳格に捉えると、こうした言語に不可欠な機能を否定することにつながる。他方において、Galison (1997)などの主張にあるような中間言語の形成というものも無視できない。つまり、英語の「Long time no see.」という表現が、中国語の影響で成立したといわれるように、中間言語により言語の体系を拡張し、より包括的にすることができるのである。これらの先行研究を踏まえると、異なる言語体系があったとしても、寛容さと柔軟さでもって他方の言語を把握し、必要に応じて中間言語を作っていくという機能は、我々の言語に非常に一般的に備わった機能であるように思われる。これを受けて本論文では、我々が「通約不可能性」と呼んでいるものを専ら、何らかの原因で寛容・柔軟さが発揮されない場合と中間言語が形成されない場合の二つにより生ずるものとして論じていく。その中で、科学論としての本論文が取り扱っていくべき「通約不可能性」というものを特定していく。

筆者の見解では、我々がよく文化の違いなどとして認識し、「通約不可能性」と呼びたくなる事態は、原理的・言語的なレベルで二つの枠組の間での翻訳が不可能であるため生じるわけではない。以前のデイヴィットソンの議論と中間言語の形成のことを考えると、このような意味での「通約不可能性」は存在するとしても、必要に応じて中間言語が形成されるために、問題になることはないはずである。それにも拘らず我々が「通約不可能」と呼ぶ事態が生ずるのは、次の三つのケースである、と筆者は考える。

- ①相手の言動に関心がない場合
- ②相手との間での社会関係が壊れている場合
- ③自分の枠組の中核になる要素と相手のそれとが両立不可能な場合

上記の第一のケースは、特に専門的な研究をしているものが実感してしまうような「通約不可能性」であろう。お互いの言動や行っていることに関心がない場合には、じつくりと労力をさいて柔軟に相手の言うことを聞くこともまれであろう。また、それ以上のコストを払って中間言語が作成されることも、まずありえない。

そして第二のケースは、政治的・社会的議論において我々が「通約不可能性」があるような気になってしまうケースである。この場合には、お互いの社会的信頼が失われてしまっているため、先のデイヴィットソンの議論に登場したような柔軟な解釈が行われることがなくなる。基本的に相手の精神状態や知的誠実性に疑問を抱いているような場合には、相手が的確なことを言った場合であっても受入れにくいことは言うまでもない。それに対して、さらに概念上・習慣上の食い違いが重なったケースを想定するのであるから、この場合に柔軟な解釈がされにくいのは、想像に難くない。根本的に不信感を抱いている相手とまではいかなくても、よく人をからかったりする相手と話している際にデイヴィットソンの

ケッチとヨールの事例のようなケースが起きれば、相手の言動を好意的には解釈せずに、相手が「嘘を言っている」として、と少なくとも筆者であれば判断するであろう。

次に第三のケースである。これこそが、本論文で特に問題にしたいケースである。このケースの場合には、無限大に心の広い人格を想定すれば、相手の言動を柔軟に受入れることもできよう。だが、基本的なレベルの主張に食い違いがある場合には当然、両者の内容を包括し、矛盾のない中間言語を作成することは不可能であろう。

本論文の見解では、第一と第二のケースは、直接的には言語や理論のレベルの問題ではないため、本来は「通約不可能性」という哲学的な用語を用いて説明すべきではない。例えば第一のケースにおいては、仮に中間言語を作成するコストを払ってでも理解されるべき事柄があった場合に、それにしかるべき関心が払われていない際に問題が生じる。このような問題においてすべきことは第一に、研究者自身もしくは科学ジャーナリズムが、無関心な非専門家がその事柄に関心を向けるように促すことであろう。そして第二のケースにおいては、基本的に二つの枠組（文化）の間で歴史的に形成された不信感などが第一の原因になって、我々が「通約不可能性」と呼びたくなるものが生じる、と考えられる。こうした問題に対処するために我々が第一にすべきことは、不信感の原因になる事柄について加害者がいる場合には極力公平な形で罰するべきものを罰したり、被害者がいる場合には保証を行ったりするというような、政治的な行為であろう。これらのケースに対して、「通約不可能性」といった哲学的な用語で解説を加えてしまうと、問題が原理的で言語的なものとして理解されかねず、本来であれば第一に行われるべき対処がおろそかになることが懸念される。言ってみればこれら二つのケースに「通約不可能性」という概念を適用することは、科学ジャーナリストや政治家の怠慢を擁護することにつながりかねない。このため筆者は、この二つのケースを「通約不可能性」と呼ぶこと自体に抵抗を感じる。よって本論文では、これらのケースについて踏み込んで論じることはしない。

本論文では専ら、上記の第三のケース、つまり枠組を特徴付けるような根本的思想を仮定し、二つの枠組のそれぞれが持つ根本思想が両立不能であるために「通約不可能性」が生じるケースに注目する。以下で見るように、この第三の「通約不可能性」は、議論における責任感のような、科学や人間の進歩を根本的なレベルで支える性向と不可分に結びついているところがある。実際にはこうした側面が、「通約不可能性」が有している問題の一番厄介なところである。これを鑑みて筆者が抵抗を感じるのは、他の二つのタイプの「通約不可能性」とこの議論における責任と結びついた第三の「通約不可能性」を混同して、安易に「通約不可能性」の解消を訴えることである。確かに「通約不可能性」が暴力による衝突などに結びつくことは、第二章にあるような「集団主義」などを駆使して回避されるべきであるが、この第三のタイプの「通約不可能性」を無責任な形でうやむやにすることは、人間の進歩にとって非常に致命的なものになることが、以降では明らかになる。

現実の世界では三つのケースの「通約不可能性」は完全に独立して起こることはまれであろうが、以降ではこれらの三つのケースを便宜的に区別し、第三のケースを取り扱って

いくことにする。

3.2.3 「通約不可能性」と「核アプローチ」

上の 3.2.1 の議論では、この節全体で「情報内容」「情報共有」という基準に従った科学的発展のために必要な「責任」というものの特性を、「通約不可能性」という概念をヒントに明らかにすることに先立ち、「通約不可能性」の前提ともいえる「枠組み」という考えの持つ基本的な問題点を見た。上での議論から、クーンが主張するような「通約不可能性」という考えを規定するには、以下の二点に注目することが有益であることが見えてきた。その第一は、見本例を活用して自然を解析するといった実践的な側面への注目である。そして第二は、理論を体系として考え、その中でも中心的な位置づけにあるものと、周辺のものを区別して考えることである。クーンの主張を、これらの二点を強調しつつ規定しなおすとうなるであろうか。この試みは実際には、デイヴィットソンの批判とは別のところで、シュテークミュラーとスニードにより既になされている。節の冒頭でも触れたように、彼らのアプローチの背景には、クーンの主張を科学の発展を否定する相対主義と位置づけることへの抵抗がある。ファイヤーアーベントによると、それとは反対に、新旧の理論の枠組みは、「通約不可能性」のために比較不可能であるため、新しい理論が古いものよりも優れていて包括的である保障はできないという (Feyerabend 1970: 220)。これとは逆に、新旧の理論の「通約不可能性」にも拘わらず、科学の進歩を規定できるようにするためのモデルを、シュテークミュラー等は提案した。さらにシュテークミュラーは、このモデルに従って、クーンを相対主義者として批判したポパーの主張とクーンの通常科学論との共通点を示した。そしてこれを通じて、クーンの立場からみても科学の発展を描けることを、指摘した。以下ではこのようなシュテークミュラーとスニードの主張を、主に Stegmüller (1987b) に基づいて見てみたい。それを見た上で、クーン自身がこうした議論をどのように捉えているのかを、概観してみたい。

それでは、シュテークミュラー等のアプローチの特徴を、特に Stegmüller (1987b) に基づいて見てみよう。そのシュテークミュラー等の第一の特徴は、理論を数学的部分とそれを実例に適用した部分に分ける点である。シュテークミュラー等のアプローチでは例えば、ニュートン力学の三法則という数学的部分と、それに従った太陽系のモデルを分けて考えるのである。そしてシュテークミュラー等の第二の特徴は、理論を核の部分と周辺の部分に分けることである。そしてこれに呼応して、理論の適用される事例を、典型的なパラダイム的事例と周辺の事例に分けるのである。このうち前者のパラダイム的事例に対応した数学的構造および、その理論体系における全ての事例に共通した付帯条件が、理論の核である。この付帯条件は、その理論体系に共通の尺度を与える。例えば地球の質量は、どのような補助仮説が加わろうと、同一の体系の中では同じであるが、付帯条件はこのような基準を保障する。他方で、周辺的事例を取り扱うためには、核に加えて補助仮説が必要になる。理論の核を拡張することに加えて、当該の理論で取り扱える物事を拡大し、こ

の補助仮説を拡大していく営みが通常科学である。補助仮説の集合は、拡大が試みられるのだが、補助仮説は実験でテストされ、反証されることもある。しかし補助仮説が反証されたとしても、理論の核は保持される。理論が実験にパスしないとき、排除されるのは常に補助仮説のほうであるため、核は大抵の場合は反証にさらされない。ところが核を保持したままでは説明のつかない事例が集積し、核が別のものに置き換わる場合がある。科学革命は、こうした核の交代として定義される。正にこの核が、一時代の科学を特徴付けているのである(Stegmüller 1987b: 304-319)。

こうした認識に基づいて、シュテークミュラーは、クーンを相対主義者として批判する立場に反批判を加える。シュテークミュラーは、相対主義への批判を次の二つの局面に分けて考える。クーンへの批判の第一が、クーンの肯定する通常科学の活動が無批判な教条主義的なものであるという意見である。そして第二の批判が、ファイヤーアーベントと同じく、通約不可能性のために、新しい理論が優れていることが保証できず、クーンの理論は科学の発展を否定することになる、というものである(Stegmüller 1987b: 294-302)。この二つについては、クーン自身がポパーとの論争当初から否定している。Kuhn (1970b = 1990)では実際に、次のように述べられている。

「非合理」という用語の意味をひどく歪曲しない限り、科学の発展に不可欠などの過程にも「非合理」というレッテルを貼ることはできない。それゆえ、幸いに、このような結論を下す必要はない。ファイヤーアーベントと私がしているように、二つの理論によってそっくりそのまま共有されている観察言語が存在するということは否定できるが、そうした上でもなお諸理論のうちから一つを選ぶ道理にかなったまっとうな理論を保持することができるのである。(Kuhn 1970b = 1990: 329)

シュテークミュラーの試みはこの点では、上のようなクーン自身の意見に忠実なものである。

ここで先ず、第一の教条主義批判の問題に目を向けよう。シュテークミュラーの主張でも確かに、理論の構造核については反証されることはない。だが周辺部分を批判的に吟味することは可能であるし、実際になされているという。このことについて Stegmüller (1987b)では、次のように述べられている。

歴史上では、いかなる発見の過程も、反証主義の図式とは似ていない、とクーンが主張するのは、理論に対する適用が制限された場合にのみ、的確なのである。特殊法則が反証されることも、他に仮説的な核の拡張が揺らぐことも、あったのだし、それに対して、そのことは通常科学においては常に起こっているのである。このことは、[通常科学の特徴である]「パズル解き」の一部なのである。(Stegmüller 1987b: 326)

シュテークミュラーはここから、クーンの「通常科学」においては実際には、ポパーのいうところの批判的討論が活発になされうるとしている(Stegmüller 1987b: 326-328). 次に第二の「クーンの理論に従うと、科学の発展が否定される」の問題を見てみよう. この発展否定の根拠の一つに、ファイヤーアーベントのような、「通約不可能性」の強調がある. これは、古い理論と新しい理論の比較ができなくなるせいで、新しい理論が優れているということがいえなくなる、という考えに基づいている. 一方でシュテークミュラーに従っても、問題の根本にある「通約不可能性」は残る. どのように残るのかというと、核の変更が、合理的な基準で設けた討論や実験によってなされることがないという意味で、「通約不可能性」は残るのである. それにもかかわらず、優れた理論の基準・科学の進歩の基準は存在するという. ここでシュテークミュラーが考えるのは、科学理論をある種の道具と見立てることができ、その道具で扱える範囲の広さについては、合理的に評定しうることである. この「理論の扱える範囲は合理的に評定できる」という考えに従うと、新しい理論が進歩しているとされるのは、その理論が古い理論の適用範囲を包括し、さらに広い範囲をカバーする場合である. 言葉を変えると、シュテークミュラーに従うと、科学が発展した場合には、新しい理論からは、古い理論の経験的主張における未反証の部分を、全て導出できなければならず、それに加えて新たな経験的主張をも、導出できなければならない(Stegmüller 1987b: 325).

このようにして、理論の核に注目するシュテークミュラーは、相対主義的なものとされがちなクーンの主張を、合理的に再構成しようと試みる. また、上のように理論の核に注目し、理論を適用例に当てはめるという活動に注目することは、「通約不可能性」や概念枠を理解するために、有益な手法である. 実際にクーン自身も、この観点から、専門家としての能力を身につける科学者の特徴をうまく捉え、クーンの説を明確にしたものとして、シュテークミュラーを評価している(Kuhn 1976: 178-179).

ところが同時に Kuhn(1976)では、このシュテークミュラー等のアプローチも、問題視される. この問題こそ、本論文で扱う「通約不可能性」と関連するものである. Kuhn (1976) は次のように述べて、シュテークミュラー等の問題を指摘する.

古典力学の核が、理論が維持されていた間ずっと、ニュートン力学と呼ばれているものすべてに共通なこうした要素のすべてを、そしてそれだけを含んでいなければならないと主張するようなやり方で、進んでいくとしよう. そうしたならば、「核の変化」を「理論の変化」と同一視することは、文字通りの循環論法になってしまう. いくらかの物理学者がそう感じていたように、特殊相対論は古典力学の積み重ねだったのであって、それを克服したのではないと感じる研究者は、定義のみで、すなわち両方の理論に共通する要素にのみ限定された核を与えさえすれば、自分の言い分を立証できてしまうのである.

要するに、理論の変換が単なる成長ではなく取替えによって生ずるという事例を、

特定し分析するのに、スニードの構造主義が使われる前に、核に属する要素を核を拡張したものに属する要素と区別するためには、何か他の手法が見出されなければならない、と結論するのだ。(Kuhn 1976: 186-187)

クーンの問題提起は、シュテークミュラー等のアプローチにおける構造核の定義が不明確なことから出発する。なぜ構造核の定義が不明確なのが拙いのかというと、様々な科学理論が人間のつくったものであるからには、必ず共通した側面を持っているであろうからである。クーンによれば、こうした構造核の共通性をたてにとることによって、クーンが批判していたはずの単純な累積としての科学の進歩という考えも擁護できてしまうという(Kuhn 1976: 183-187)。この累積的進歩観は、以前にも示したような「端的に正しい知識を発見・収集する」という科学観である。この累積的進歩観を擁護するのは、簡単である。歴史を通じて共通しているものを、理論の核として後から定義してしまえばよいというのである。こうした問題を踏まえてクーンは、理論体系の違いを特徴付けるものである尺度の相違を強調することを、主張する。シュテークミュラーはこうしたクーンの批判を、「通約不可能性」の強調としている(Stegmüller 1987a: 517)。

ここでまた議論を整理してみよう。この 3.2.3 では、理論選択における「意思決定」ということも意識した上で、クーンの「通約不可能性」重視の主張を見た。クーンは以前に見た「核アプローチ」に対して一定のレベルでの評価をしながらも、シュテークミュラー等の「核アプローチ」が十分に「通約不可能性」を扱えないことを理由に、批判しているのである。クーンは「通約不可能性」を理論の核に先行するものと考えて、重視したのだ。だが今日の様々な研究が示しているように、現実の現代科学においてクーンの言うような尺度の違いによって「通約不可能性」が現出されることはまれだという。上で見たデイヴィットソンの批判と総合してみると、クーンの主張をそのまま受け入れるのは難しいように見える。だがここで思い出してみたいのは、何故クーンが「通約不可能性」を強調するのかである。シュテークミュラー等に対する批判にも見られるように、科学の進歩を単なる累積的進歩と捉えることを批判し、科学革命の劇的な発展に注目するために、「通約不可能性」は強調される。それでは問題の「通約不可能性」は、どのように劇的な発展と結びつくのであろうか。以下では、これを追求することで、クーンの「通約不可能性」テーゼには、この論文が書かれている現在においもまだ注目すべき特徴があることを指摘する。

3.2.4 「通約不可能性」はいかにして科学的発展に寄与するか

この節では、前節で「個人主義」の特性として特定された意思決定に伴う責任というものを、「通約不可能性」概念をヒントに、明らかにしようとしているが、これまでの議論では、概念的枠組みや、「通約不可能」という現象が、直観にかなったものであるにも拘わらず、規定することが困難であることを見てきた。この困難を克服する上で示唆的なものとして、シュテークミュラー等のように理論をネットワークとして捉え、核の部分と周辺部

分を分け、科学者の実践的活動に注目する考えが挙げられる。ところが、クーンによると、この「核アプローチ」には（少なくともシュテークミュラーらによるものには）、「通約不可能性」を扱いきれないという欠点がある。

それではなぜクーンはここまで「通約不可能性」を扱いたがるのであろうか。クーンの言葉によると、そもそも「通約不可能性」を扱えなくてはいけない理由は、科学における劇的な発展が、この「通約不可能性」と密接に関わるとされるからである。ここで指摘しておくべきは、以下の二つである。その第一は、核アプローチの提唱者たるシュテークミュラーによると、問題の科学の発展についてのクーンの見解が、部分的にポパーのそれと類似していることである。そしてその第二が、異なる枠組みの衝突・通約不可能性が科学の劇的な発展を特徴付けるという見解は、ポパーとクーンに共通している、と考えられることである(Kuhn 1970b: 232)。このように科学の発展についての共通した見解がある一方で、ポパーの影響を受けたラカトシュは、本論文で「核アプローチ」と呼ぶ立場をとっている。そのため以下では、「通約不可能性」がどのような形で科学の発展を特徴付けるのかを見るために、ラカトシュの主張に目を向けたい。それに際しては先ず 3.2.4.1 では、問題の「科学の発展」が、ラカトシュにより、どのように規定されているのかを見る。そしてその中で、「通約不可能性」が科学にとって規範的な意義を持つことを示したい。さらに 3.2.4.3 においては、クーンによるラカトシュへの批判を見てみる。クーンは基本的にラカトシュに同意しつつ、批判を展開している。これを受けて 3.2.4.4 では、この節のこれまでの議論とクーンのラカトシュ批判を照らし合わせる。これを通じて、ある意味で「個人主義」の特徴である「意思決定の理由を表示する」という「責任」が「情報内容」の増加に寄与することと、「情報内容」を増加させる「情報共有」のありかたを、明らかにしてみたい。

3.2.4.1 ラカトシュにとっての科学の発展

この 3.2.4 では、「通約不可能性」が科学の劇的な進歩を特徴付けるというクーンの主張の根拠を探っている。そしてそれに際して、ラカトシュとクーンの議論に注目するのである。これを論じるに先立ちこの 3.2.4.1 では、ラカトシュがどのように科学の発展を規定しているのかを見てみたい。ラカトシュの科学論は、ポパーの反証主義に基づいているので、反証主義が科学の発展と科学における実践をどう定義していたのかを、見てみたい（内容的には第一章と重なる点があるが、確認までに記載しておく）。先ず科学の発展を規定するに際して、反証主義は、合理主義を標榜しはするが、科学理論を常に不確定な歴史的に構成された仮説として考えるという意味で、非常に構成主義的な立場をとる。こうした不確定な理論を正当化する代わりに、反証主義は理論をめぐる批判的討論を重視する²⁰⁾。ここで重要になってくるのは、理論の反証可能性である。反証主義にとっての実践は、この反証可能性と密接なかかわりをもっており、批判により経験的内容・「情報内容」を増やすことで特徴付けられる。この「情報内容」の多い理論を工夫していくことこそが、ラカトシ

ユ等にとっての科学の発展である(Lakatos 1970: 116-120). 一方で、通約不可能性との関連で問題になることとして、異なった枠組みの衝突が科学の発展を生み出すという、反証主義が積極的に支持する考えがある. この考えに注目して、本論文ではさらに、この「異なった枠組みの衝突」と「情報内容」との関係を、考察してみる.

まずは、若干冗長になるが、反証主義がどのように科学の発展を規定しているのかを、見てみよう. 反証主義によれば、活発な批判的討議の可能性としての反証可能性が高い理論が、優れた理論とされる. 同時に、社会的に共有される経験内容・「情報内容」の増加も科学の発展とされるが、この「情報内容」は、反証可能性と同一視される. 本論文では、この反証可能性を、潜在的反証可能性とする解釈に従う. 潜在的反証可能性が高ければ内容が豊富であるというこの考えは、言明の一般的特性を言い当てている. 例えば、「全てのカラスは黒い」という言明よりも、「全てのカラスは黒く、全てのスワンは白い」という言明のほうが述べている内容が多いのは言うまでもない. ここで双方の反証可能性を考えてみると、前者は「黒くないカラスがいる」場合に反証され、後者は「黒くないカラスがいる」場合と「白くないスワンがいる」場合に反証される. こうした意味で、後者は前者よりも反証可能性が高いのである(Popper 1982: 83-84). ところで、こうした意味での反証可能性は、あくまでも潜在的なものである(Popper 2002: 295). つまり現実の反証されやすさや、実際に疑わしく思われるか否かとは、直接には関係がない. 他方で、理論選択においては、より反証可能性の高いものが選択されるべきという考えもまた、より疑わしい理論を採用すべきであるというような議論ではない. このように、批判的討論を通じてより反証可能性の高い理論を構築する活動こそが、反証主義の立場から見た科学における実践である.

こうした「情報内容」についての議論を用いて、この第二節で問題とする「通約不可能性」や「枠組み」といった概念を分析してみよう. 『批判と知識の成長』に納められたポパーとクーン議論では、異なる枠組みの衝突により、科学が発展するという一方で、両者が共通していることが単に指摘されるにとどまっている. 大まかなレベルでの両者の主張の一致は、Kuhn (1970b=1990)の冒頭における次の記述からもうかがえる. そして、Kuhn (1970b=1990)の記載には、筆者が指摘する「枠組みの衝突に関する認識」での共通性が指摘されている.

われわれが同じ問題にはっきりと立ち向かっている時は、ほとんどいつも、カール
卿[ポパーのこと]の科学観と私自身の科学観は非常によく似ている. われわれはどちら
も、科学研究の成果の論理構造に関心をもつというより、むしろ科学知識が獲得され
るダイナミックな過程に関心をもっている. この関心に基づいて、どちらも実際の科
学者の生活にみられる事実や、さらにその精神をも正当なデータとして強調し、そう
した事実や精神を見出すためにしばしば歴史に目を向ける. こうして集められ、共有
されたデータから、われわれは多くの同じ結論を引き出している. どちらも、科学が

累積的成長によって進歩するという見解を拒否し、それに代えて、旧い理論が拒否され、その旧理論とは両立しない新たな理論によって取って代わられるという革命的な過程を強調する。また、論理、実験、観察によって提起される挑戦に対して旧い理論がしばしば失敗するという事態が、この革命的な過程の中で果す役割を徹底的に強調する。(Kuhn 1970b=1990: 10-11)

しかし、「われわれが、われわれの理論、われわれの期待、われわれの過去の経験、われわれの言語の枠組に捕らえられた囚人である」のは、カール卿が信じているように、単に「ピックウィック的」な〔普通とは違った〕意味においてにすぎない、とは私は考えない。また、「われわれは、いつでもわれわれの枠組から……より良い、より広々とした枠組[へと]脱出することができる……さらに再び……いつでも[そこから]脱出することができる」とも私は思わない。もしこの脱出が日常茶飯事的に可能であるとしたら、誰か他の人の枠組を評価するためにそこに足を踏み入れることには、何も特別な困難はないはずである。しかしながら、私の枠組の中に踏み込もうとする批判者たちの試みが示唆しているように、枠組、理論、言語、パラダイムなどの転換は、上の引用文が認知しているよりずっと深刻な原理的ならびに実際の、問題をもたらすのである。こうした問題は、単に日常的な談論の問題ではないし、したがって、日常的なやり方とまったく同じ技術では解決されないであろう。もしそのような技術で解決されうるならば、そうした通常の枠組の変更は、カール卿が言うところの、「最大の知的革命のいくつかを起こさせた文化衝突」と比較できるものでもないであろう。こうした比較が真に可能だということは、枠組の変更をそれほど非常に重大なものにさせるのである。(Kuhn 1970b=1990: 325)

上の引用でクーンは、基本的な認識の多くで反証主義と自説が一致することを述べる。枠組の衝突を知的な革命を起こすものとする認識も、反証主義と共通するというのである。クーンの主張によると、こうした枠組の違いが知的革命の背景になるような「衝突」を起こすためには、違いの克服がそれなりに困難でなければならないというのである。ともあれクーンの主張では、異なる枠組みの衝突により、科学が発展するという一方で、ポパーとクーンが共通していることが単に指摘され、ポパーが枠組の違いを軽視しがちであることが批判されるだけにとどまる。この「枠組みの違い」や「衝突」が、現実になにを意味するのか明示されていない。だが上で見た「情報内容」の議論から、この「枠組みの違い」などが、どのように規定されうるのかを、以下では踏み込んで筆者なりに分析する。ここでまず、異なった概念枠を有しているということ自体を、上の「情報内容」との関連で考えてみる。異なる概念枠を有することは、それだけ異なった背景的知識を有していることと同一視してよかろう。これはそれぞれの社会の知識が、それぞれに異なった歴史的変遷を遂げ、これまで異なった角度から理論に対して批判的な吟味を行ってきたために、上で

見たような「情報内容」が異なっていることから来ている、と考えられる。こう考えると、異なった枠組みと接触し、相手を理解することは、自分たちの枠組みでは今まで問うたことのない側面から、物事を吟味することにつながりうることになる。このように今までとは異なる新たな側面から物事を問うことは、これまでの理論に新たな反証可能性を加えることにつながりうるのである。

ところで、特にポパーに対しては、枠組みの対立においては、合理的な討論によつては、片方の枠組みが論駁されることはない点で、批判がなされる。本論文の観点からすると、この批判の問題点も、上の「情報内容」と枠組みについての考察から説明することができる。問題の批判の根拠となるのは、片方の枠組みにおける特定の主張を擁護しようと思えば、補助仮説を作っていくらでも擁護できてしまうことである。このために、合理的に決定的論駁を展開することはできないというのである。だがここで注目したいのは、特定の主張を擁護するために補助仮説を導入することも、新しい理論への変遷の試み、とポパーが考えていたことである(Popper 1976: 51)。さらには、伝統の中に蓄積される「情報内容」の増加も一つに、科学的発展の特徴と考えられるところである。つまり枠組みの衝突において議題にあがる事柄についての自分たちの意見が、極端な場合には、議論の後にも全く変化しなくても、その議論は生産的なものでありうるのである。総体としての自分たちの枠組み・伝統を新たな角度から吟味し、補助仮説を加えて解決すれば、自分たちの枠組みには、新たな反証可能性が加わり、その枠組み（理論体系）の有する「情報内容」が増加するのは確かである。この意味で、ポパーの主張においても、研究者が習慣や伝統に従って、特定の主張にある程度こだわる必要はあることになる。むしろ否定されるべきは、次の二つである。その否定されるべき態度の第一は、よく言われるように、相手の言い分を聞かず、自分たちの伝統に対して批判的吟味を全く加えない態度である²¹⁾。そして第二に、自分たちの伝統を完全に捨て去って、あるいは自分たちがそれ以前にしてきた主張に全く責任を持たず、新たな伝統にそのまま乗り換えてしまう態度をとる場合にも、「情報内容」は増加しない。この場合は、生産的な討議をしているというよりも、実質的に一方的に教わっているだけになる²²⁾。たとえ形の上では批判的な討論が行われても、この二つの態度は、「情報内容」の増加を阻害する。

ここでこの 3.2.4.1 の議論を整理してみる。3.2.4 では、異なった枠組みの衝突の際に見られる「通約不可能性」が、科学の劇的発展と不可分であるという主張を、取り上げている。それに先立って 3.2.4.1 では、議論の当事者であるラカトシュとポパーのいう「科学の発展」がどのようなものかを、おさらいしたのである。ラカトシュ等にとっては、批判的討論によつて理論の潜在的な反証可能性・「情報内容」を増やすことが問題なのである。上では、批判により「情報内容」が増える仕組みを考えると、異なる意見の衝突であればあるほど批判的討論により増える「情報内容」は多くなることを見た。そして、自説の中心部分は基本的に維持しつつ、対立側からの批判に応じて自説を修正する姿勢をとることで、「情報内容」が増加することを見た。こうした流れからみても、「情報内容」を増やす態度

が、意志薄弱な無責任な態度とはかけ離れたものであることは、容易に推測できる。だが、次の 3.2.4.2 以降における「核アプローチ」を取り込んだ分析により、無責任な態度が科学的発展にとっていかに不都合なものなのかが、さらに明らかになる。

3.2.4.2 「核アプローチ」の観点から、「情報内容」の議論をみる

この 3.2.4 では、この節全体で「情報内容」や「情報共有」をベースにした科学的発展に寄与するものとしての「通約不可能性」に注目する中で、理論をある種のネットワーク構造で捉え中心部と周辺部を分けて考える「核アプローチ」に注目している。その前提として 3.2.4.1 では「情報内容」の増加と科学の発展の関係を論じたが、この 3.2.4.2 では、ラカトシュの理論を参考にして、この「情報内容」の増加に対して、核の概念を用いた分析をしたい。そしてこの核の概念を持ち込むことが、科学の通常的な発展を踏まえつつ、科学革命の劇的な発展をうまく描くことにつながるという意味で、意義のあることを示したい。

ここで思い出したいことは、ポパーが批判に応えるための補助仮説による理論の修正も、新理論確立の試みと考えていたことである。つまり科学革命のようなケースも、U. J. J. ルベリエが海王星の存在を仮定したというようなわずかな修正のケースも、ポパーの主張にそのまま従うと、同様に理論体系の変遷となってしまいかねない。しかしながら、そのポパーによりなされた議論からも、研究者には時として特定の習慣的主張にこだわる必要があることがうかがえる。そして、この「こだわり」の衝突や変遷として、科学革命を考えることも可能に見える。さらには、この「こだわり」が相手のそれとは相容れない場合には、枠組みの根本的差異となる、と見ることもできる。実際に研究者がこの「こだわり」を持つ部分を、理論の「堅い核」として明確に意識して、ポパーの主張を解釈する立場を、ラカトシュはとっている。ところがこのラカトシュの主張は、単なるポパーの拡大解釈とは捉えられず、新たな別の主張と考えられる場合が多い(伊勢田 2003)。だがいずれにせよ、この考えが、上で見た「情報内容」の増加」を実践する活動として科学を捉えるポパーの考えと、深いつながりを持っていることには違いない。

ラカトシュの理論においてもまた、中心的部分は当該の理論を特徴付ける存在であるとともに、極力反証から守られる。逆に周辺的部分は、「防護帯」と呼ばれ、核の部分と矛盾しないことが要求されるものの、様々なテストにより反証されうるものである。今日科学革命と呼ばれるような例外的な場合を除けば、科学の営みは、この防護帯の部分拡大することで、人間の知識を増やしていく(Lakatos 1970: 132-138)。他方で、中心的部分の変遷によって、科学史における革命的变化を特徴付ける点においても、ラカトシュのアプローチは、シュテークミュラーらのそれと共通する。また、理論の適用範囲の拡大によって相対的に優れた理論を特徴付けるところでも、ラカトシュとシュテークミュラーの理論は共通する。だがラカトシュはそれに加えて、優れた理論をもう一つの仕方で特徴付ける。すなわち、核が交代する際に、新しい核が古い核よりも潜在的な反証可能性が高い、つまり

「情報内容」が多い場合にのみ、科学が発展することになるというのである。

上からも分かるとおり、少なくともラカトシュの主張に従うと、理論の核というものを想定することは、ポパーの科学観とは矛盾しない。むしろこのような想定は、ポパーの主張に従った上で、科学史における劇的な変化と、通常的な発展との違いを、明らかにするものである。さらには理論全体に対する核の部分の影響力を考慮すると、その核についての見解を異にするものとの議論は、根本的に異なる枠組みを有するものとの議論との類似で捉えることもできるだろう。そして「核にこだわりつつ、その周辺を改変する」という手法がうまく機能するためには、異なる枠組に属する批判者の存在が非常に都合がよいことは、想像に難くない。こうした議論は、これまでで見たクーンの意見にとっては、非常に都合がよいように見える。実際にクーンは、ラカトシュの理論を高く評価している。だがそれにも拘らず、クーンはラカトシュを批判もしている。次の 3.2.3.3 では、「意思決定に責任を持つ態度」や「情報共有」といった本論文の仮説にかかわる要素を念頭に置きつつ、この批判について概観する。

3.2.4.3 クーンのラカトシュ批判

上の 3.2.4.2 では、ラカトシュによる核アプローチを概観した。ラカトシュの議論は、「意見の違うものとの議論は、実りが多い」というクーンとポパーに共通する見解を、うまく理論的に裏付けるものになっている。だがこうしたラカトシュに対しても、クーンは批判を展開する。ここではラカトシュの問題点を見たうえで、クーンの批判を見てみる。また、ここにおいては、開かれた討論における責任というものを意識しつつ、また「情報共有」の重視と科学史の重視の関連を意識しつつ、議論を展開する。

まずは、クーンによるラカトシュ批判をみる。この批判においてクーンは、ラカトシュによる科学史の歪曲を指摘する。この歪曲は、N. ボーアの理論と電子スピンをめぐるものである。問題になるのは、Lakatos (1970=1990)における次のような記載である。

ボーアのプランはまず初めに水素原子についての理論を仕上げることであった。彼の最初のモデルは、円軌道上にある一つの電子をもつ、固定された一つの陽子核を基礎にしたものだった。だが二番目のモデルでは、彼は固定された平面にある楕円軌道を計算しようとした。その次に彼は、固定された核および固定された平面という明らかに人工的な制限を取り除こうと考えた。このあと彼は、電子が可能性としてとり得るスピンを考慮に入れることを考えつき、やがて彼は、自分のプログラムを複雑な原子や分子の構造にまで、またそれらに対する電磁場の影響にまで、拡大していきたいと考えた、等々。これらすべてのことが、出発の時点ですっかり計画された。すなわち、原子は太陽系に類似しているという着想が、長く困難ではあるがしかし明るい希望のもてるプログラムの輪郭をぼんやりと示し、また研究の政策を明確に示したのである。(Lakatos 1970=1990: 209)

このようにラカトシュは、ボーアの研究プログラムも、ある種の形而上学的原理により支配されたものと考えた。つまり、「原子の構造が太陽系のモデルと類似している」という大まかな形而上学的原理を仮定した、と考えたのである。そしてこれに従った理論が提出された際には、既に最初の素朴な理論において、あらかじめ大まかな形で、どうモデルが修正されたり加わったりするのが、仮定されているという。電子スピンを含む一連の議論は、こうした原理に従ってなされた、とラカトシュは考えた(Lakatos 1970: 146-147)。ところがボーア自身は、この電子スピンの存在を、理論提示当初の1916年において指摘していないのみならず、1925年の時点でも受け入れていない(Kuhn 1970c: 142-143)。このように、ラカトシュの展開する議論は、実際の科学史とはずれている。だが、ラカトシュはこうしたずれを認識した後も、自分の展開した主張を、「科学史を合理的に再構成したものである」としている(Lakatos 1970=1990: 209)。つまり、現実の科学者の行う行為は、人間の行う事柄である以上、非合理的な面もあるというのである。そして、ラカトシュの議論は、実際の科学史からこうした非合理的な点を除いたものだということのである。

こうしたラカトシュの姿勢に対して、Kuhn (1970c)は次のようにコメントしている。

歴史家の話を、次のように言って批判することは、正当である。「これが起こったことだなんて、ありえない。なぜなら、気のふれた人のみが、そんな振る舞いをするのだろうし、王様の気がふれているなんてことを信じる理由なんてあったためしがないのである」というふうに。結局のところ、そして目下の目的にとって最も重要なのは、選択や解釈に使えるデータを侵害することなしに、歴史は構成されなくてはならないということである。このようなものでも、他のものでも、歴史家の内部的な基準が用いられた場合にのみ、歴史研究の結果に反作用を及ぼすことができるのであり、歴史家が前提とした哲学的立場を変えることができるのである。

ラカトシュの論稿に対する筆者の関心は、この論稿がこれらの基準のすべてを捨て去ってしまうことであり、そうして歴史からいかなる哲学的機能も奪い去ってしまうことになることである。[...]

筆者が示唆しようとしているのは要するに、ラカトシュが歴史と考えたものはまったく歴史ではなく、哲学が加工している事例に過ぎないのである。このようなやり方でやってしまうと、歴史は原理的に、歴史を全く形成してしまった先行する哲学的な立場に対して、なんら影響を持たなくなってしまうことだろう。[...]歴史の話が歴史を加工したものを指摘するような注を要するなら、その人の哲学的な立場を考え直すときが来たということなのである。(Kuhn 1970c: 142-143)

このようにクーンは、「歴史を合理的に再構成した」というラカトシュの言い分を批判する。問題のラカトシュの分析では、ボーアの非合理的なまでに慎重な態度が無視される。

クーンは一つに、科学史重視の立場から、ラカトシュを批判する。ラカトシュも含めたポパー派の理論は元来、科学史を重視する理論である。第一章で見た議論からすると、このように科学史に注目することで、「端的に正しい知識の集合＝科学的知識」という考えの限界が見えてくるのであるが、他方において、前のシュテークミュラーの議論にあるように、科学的発展のためには、新しい理論に古い理論は包括されねばならない。これを実現するためには、科学史に対する理解という形で、古い理論についての情報も、社会的に共有されねばならない。クーンの批判は一つに、ラカトシュの理論における科学史を通じた「情報共有」の不徹底を攻撃するものになっている。クーンの立場は科学論においては、官僚主義を容認するものと考えられがちであるため、「情報共有」とは直観的には結びつきにくい。このような科学史重視の徹底という側面に注目すると、クーンの主張の中にはラカトシュよりもさらに広い意味での「情報共有」を推進しようとする姿勢を、見ることができる。

だが上のようなラカトシュに対するクーンの評価は一方で、科学史の軽視についての批判一辺倒のものではない。つまり、クーンはラカトシュに対して否定的というよりも、それを認めつつ足りない部分を補う趣旨の論を展開している。

何が合理的であるということについての我々の見解は、もちろん本質的にはないが、重要なやり方で、我々が科学者の行為の本質的な側面と考えるものに依拠している。このことは、どんな科学者もいかなる時でも、合理的に振舞っているといっているのではないし、当時は多くがとても合理的に振舞っていたといっているのですらない。そのことが主張するのは、もし歴史もしくは何か他の経験的な学問分野が、我々がそれ以前は非合理的と考えてきた行為に、科学の発展が本質的に依拠するというところを、信じるように我々を導くのであれば、科学は非合理的なのである、と結論すべきではない。合理性の概念が、ところどころで適応させられる必要がある、と結論すべきなのである。

この立場は、抽象的なものにとどまる限りは、ラカトシュが同意するように見えるものである。(Kuhn 1970c: 144)

上のように述べて、クーンは多くの部分でラカトシュに同意することを示唆しながらも、「何を持って合理的とするか」という点について、批判を展開する。自説と矛盾しない主張を受け入れないというのは非合理に見えるが、一つの枠組み・研究プログラムに指導的な役割を果たすような科学者の態度を、非合理的なものと考えたことに、クーンは抵抗を表明する。本当に合理的な科学論の理論は、このような非合理に見える態度とうまく整合する形で成されなければならないというのである。

上のようなクーンの批判は一つに、科学者の理論選択において、反証可能性があらかじめ合理的に想定されていなくても、ポーアのように科学を成功に導けることを示した。他

方でこの批判は、ボーアという個人の有している自分の行動に対する責任感を重視したものといえる。これは確かに、科学史重視の現実主義の立場からの批判である（そしてこの科学史重視が一面において、クーンなりの「情報共有」重視を物語っている）。しかしクーンは、一見して非合理に見えるボーアの極端に慎重な姿勢を、合理的なものとして捉えなおせるアプローチの必要性を説くのである。こうした姿勢を合理的なものとして積極的に捉える立場は、「通約不可能性」を積極的に捉える立場と通じるものがあるのではないか、というのが筆者の見解である。

ここで 3.2.4.3 の議論を整理しよう。この 3.2.4.3 では、クーンから見た「通約不可能性」と「核アプローチ」の特質を明らかにするためにラカトシュとの議論をみる一環で、クーンによるラカトシュ批判を見た。上で見たラカトシュの問題点は、合理的再構成と称して科学史的事実に反する主張を行ったことである。ラカトシュは物理学者のボーアが実際に見せた極端に慎重な意思決定を、単に非合理的な態度として切り捨ててしまったのである。こうしたことに注目した上で、次の 3.2.4.4 では、この非合理的なまでに慎重な意思決定が、どのような形で「情報内容」の増加や適用範囲の拡大に寄与するのかを、「伝統・歴史重視」や「責任」との関連で、まとめてみる。これを通じて、「通約不可能性」が科学理論の「情報内容」の増加と適用範囲の拡大に寄与しうることを論じてみる。

3.2.4.4 責任意識に支えられる「情報内容」の増加

3.2.4 では、科学的討論を行う上での「責任」というものの特質を、「通約不可能性」との関連で明らかにするために、ラカトシュの議論をもとに、クーンがどのように「核アプローチ」を捉えているのかを論じた。この 3.2.4.4 では、これらの議論をとりまとめた。そして、「情報内容」の増加への寄与ということ注目すると、上で見た非合理的なまでに慎重な意思決定と「通約不可能性」が、「意思決定の理由表示」という観点で共通する側面があることを指摘する。以下では先ず、「情報内容」の増加について意思決定の理由の表示という観点から論じる。そこから得られた知見をもとに、「通約不可能性」や「慎重な意思決定」とその背景にある「責任意識」が持つ利点について考察する。

それでは先ず、「情報内容」の増加について論じよう。上の 3.2.4.1 で見たように、本論文でいう「情報内容」とは潜在的な反証可能性のことである。潜在的に反証されるケースが多いほど、全称言明の述べている内容は多くなるため、潜在的反証可能性が高い理論の方が優れていることになるという。そして理論のこうした「情報内容」を増加させるためには、科学者の間での批判が重要になってくるという。また、批判により増加した「情報内容」は社会的に共有されるため、科学の発展を保証するためには、伝統や歴史を尊重することが必要になるというのである。情報社会論やネットワーク社会論との関わりでいえば、伝統や歴史を尊重することそのものが、新理論が旧理論を包括するという広い意味での「情報共有」を可能にしている。ある意味で、伝統を尊重するような責任感が、科学的発展を支えている側面もあるのである。「核アプローチ」でいうところの核にあたるのは、

一つの時代の伝統や学派を特徴付けるような主張である。この核になる主張は基本的に、批判を受けても補助仮説を導入することによって保持される。これによって、理論体系の有する「情報内容」は増加していく。

この章の全体の流れ、特に「個人主義」や「責任」との関係で重要になるのは、一見して批判的討論が行われても「情報内容」が増加しないケースである。それには二つのケースがある。第一のケースは、ポパーについての研究ではよく指摘される。それは自分の伝統に反するものによる批判に目を向けない態度である。これに対して第二のケースは、本論文にとって本質的に重要である。それは批判に弱すぎる態度であり、自分の今まで保持してきた伝統に全く責任を持たない態度である。この場合は、理論・伝統の交代が起こっても、全く「情報内容」は増加しない。

「通約不可能性」や「慎重な意思決定」が「情報内容」の増加に寄与するという議論に関しては、上のような伝統や意思決定に対する責任という切り口から見るのが有効であるように思える。ここでは先ず、クーンとラカトシュの対立の争点がどこにあるのかを、考えてみる（上でも示唆したが、本論文では、ラカトシュとポパーの違いは無視する立場をとる）。クーンの批判の焦点はもちろん、現実の科学史とラカトシュの主張のずれにあるのだが、このずれを指摘することが、本論文の議論との比較で、どのような意義を持つのかを、考えてみたい。クーンが具体的に述べていたのは、ボーアのような優れた科学者が、自説と矛盾しないか有利である主張を、なかなか認めようとしなかった点である。そして、この非合理的なまでに受け入れに慎重な態度も、合理的なものとして捉えなおすべきだというのである。ここで、科学におけるこうした慎重な態度への評価を、科学者の意思決定に伴う責任への要請と捉えると、これは全くもって非合理的な態度とはいえなくなる。ここで思い出すべきは、具体的に科学者のどのような態度が、「情報内容」を増加させ科学を発展させる批判的討論を可能にするのか、ということである。「情報内容」を増加させる態度とは、基本的な意見の根底からの転換をするか否かに関わらず、経験に基づいた批判を受けとめ、自説に修正を加えていく態度である。

ここでもし、意思決定に伴う責任への要請がないとしたら、どうであろうか。つまり学会での科学者に対して、公の場でした発言を、何の理由説明も求められずに撤回できる環境を与えることを、想定する。この場合には恐らく、「情報内容」の増加は望めなくなる。確かにポパーなどは、積極的な主張の転換（反証）を推奨する。だがこの主張の転換には、公すなわち学会への説明責任を伴わなければ、批判によって主張の変化が起こっても、「情報内容」というものの特性上、その増加は起こりえない。自説に反対する見解が優勢になり、極端な場合には私的には自説に確信が持てなくなった場合ですら、それだけでは原則として意見を覆すのは許されない。許されるのは、その研究者が今まで知らなかった論拠を挙げるなどすると同時に、誤った旧説が今まで何故もっともらしく見えたのかを、説明する場合である。この場合にのみ、新理論は旧理論よりも包括的でより広い適用範囲を持つことが保障されるのであり、こうでなければ、「情報内容」の増加も見込めまい。このよ

うに、クーンは一般に科学における集団規範を重視するとされるにも拘わらず、クーンの批判の論点を踏まえると、理論の「情報内容」を増やし適用範囲を拡大する制度的枠組みとしての科学は、現実には自分の意思決定に責任を持つ主体、意見の変更に際して説明責任を果たしうる主体に大きく依存することになる。

さらに、上のような決定・説明責任との関連で、「通約不可能性」を見てみよう。ここで、単純性や正確性や多産性の基準で比較した場合に新説を選ぶか否かが任意である場合を考えよう。この場合、特に旧説で変則事例を処理できない状況が、長く続いてきたならば、新説を採用したくもなろう。だが決定・説明責任のことを考えると、一度は旧説支持の姿勢を表明したものが、それを覆すのは基本的には許されない。逆に、そのときにまだ立場を公に表明していなかったものが、新説を支持することには、なんら問題はない。このような過程で、「通約不可能性」が、決定責任への要請から、必然的な形で生じてしまうことは、十分に考えられることではないか。むしろこのようなケースで、「通約不可能」な対立が生じないような制度は逆に、決定にともなう責任が重んじられておらず、「情報内容」を増やし、理論の適用範囲を拡大する議論を行うことを困難にすまいか。この観点から本論文では、「通約不可能性」を、意思決定に伴う説明責任との関連で、規範的側面を持つと考えることの有効性を、指摘したい。

3.2.5 近代的「個人主義」の特徴としての「通約不可能性」

この 3.2.5 では、「通約不可能性」が特性「情報内容」増加と「情報共有」促進に寄与するという側面を考察した第二節を取りまとめるとともに、第一節で見た「個人主義」の利点とのかかわりで、「通約不可能性」の規範的意義を捉えなおしてみる。

この第二節では、主にクーンとラカトシュ（ポパー）の展開する「通約不可能性」をめぐる議論に注目した。「通約不可能性」についての議論を概観すると、この「通約不可能性」以前に、その前提となる概念枠の構造自体を、言語的・理論的に規定することが困難であることが見えてくる。他方で、実際に我々が「概念枠」の存在を感じるのは、複数の異なる理論体系を特徴付ける理論の核の部分が違う場合である。この場合には、「概念枠」の違いは、ある種の学派の違いとの類似で捉えることができる。この第二節では、これを一つの足がかりにして、「通約不可能性」の規範的意義に注目した。

異なる意見を持つものとの対話が、科学の発展に寄与するという考えが、これを分析する上での一つの切り口となった。こうした対話が発展に寄与するという主張は、ポパーとクーンとラカトシュとポパーに共通するのであるが、クーンはこの対話が困難でなくてはならない、と考えたのである。このクーンの主張は一般に、現実の科学を描こうとしていると考えられがちである。だが本論文では、「世間分析」で得られた知見を踏まえて、このクーンの主張には規範的意義があると判断する。

ここで注目すべきポイントは、クーンが本論文で「核アプローチ」と名づけた分析を大筋で支持しているのにも拘らず、物理学者のボーアがとった「非合理的なまでに慎重な姿勢」

を重視して、「核アプローチ」を批判したことである。他方で、「世間分析」の特徴として第一節で注目した意思決定に対する責任感の欠如は、こうした姿勢とは対極に位置する、とみなすこともできる。このような「世間」の意思決定は、ポパーやラカトシュの主張した「情報内容」の増加や「理論の適用範囲」の拡大の特性を考えると、非常に不都合なことである。このことは、「情報内容」の増加が、研究者が自分の意見転向についての責任を持つことに依拠することから来ている、と見ることもできる。

このような責任があることで、研究者は自分の基本的な意見を転向する場合には、以前に自分が支持していた理論がなぜもっともらしく見えたのかを、新しい理論のもとで明らかにすることが要請される。そして、研究者が誰に対してこうしたことを明らかにするかというと、学会組織を初めとする公に対してである。なぜ公に対して明らかにせねばならないのかというと、「情報内容」が社会的に共有・蓄積されるものだからである。これに対して、「世間」の特徴とは何であったであろうか。それは、「自立した自己」と「普遍的なもの・社会」の対立図式が成り立っていないということである。これだけでも、「情報内容」が社会的に蓄積されるという特性を考えると、非常に深刻な問題である。

さらに述べると、「世間」の特徴は、重要性の高い意思決定であっても、「具体的な人間関係の環における雰囲気」によってなされ、「普遍的なもの・社会」への説明をしないということである。こうした意思決定がなされると、理論の転換が行われても、「情報内容」が増加することや「適用範囲」が拡大することは、原理的に不可能になる。なぜならば、新しい理論が、それとは異なる旧い理論の「適用範囲」を包括するためには、新しい理論のもとで旧い理論の間違った部分がなぜもっともらしく見えたのかが、明らかにされる必要があるからである。そして、誰に対して明らかにせねばならないのかというと、それは具体的には「情報共有」をする人々に対してであり、科学的知識のように一般的に共有されるものの場合には、あたかも「普遍的なもの」があるかのように振る舞い（実際に、「普遍的なもの」が実体として実在するかどうかは別として）、「普遍的なもの」や社会に対して理論転向の理由を示さなくてはならなくなる。

筆者の見解では、「非合理的なまでに慎重な意思決定」や「通約不可能性」に規範的な意義があるとすれば、それによって多くの場合、上のような非西洋では広く見られる無責任な意思決定が回避されることである。上のようなことを考慮すると、クーンの主張においてもある意味では、理論の選択は任意などではまるでない、ということもできるのではないかと筆者は考える。西洋的な考えを前提にしてしまうと、クーンの主張は「科学において、特定の理論が選択される根拠はない」というものに見え、非合理主義の主張に見えかねない。だが、「世間分析」の視点を踏まえると、クーンの主張は終始、近代的な「自立した自己」の意思決定が科学においては常に厳格に要求されることを述べたものにも見えてくる。

本論文のように「通約不可能性」を専ら、意思決定における理由（特に考えを転向する際）を示す責任により生じるものと考え、第一節の「世間分析」の議論を踏まえると、

「通約不可能性」というものは、近代以降の西洋において特に浮かび上がってくるものであろう。特にクーンは、「通約不可能性」により特徴付けられた「コペルニクス革命」を、近代科学の累積的でない発展を見る上での重要なケースと考えていたことは明らかであるが、本論文の見解では、「世間分析」のような近代西洋と非西洋の対比を見ることで、なぜ「通約不可能性」が重要なポイントになるのかが、明らかになるのである。「コペルニクス革命」の際のように、旧説の天動説が正しいのか新説の地動説が正しいのかについての決定的根拠が出せない状態で、深刻な「通約不可能性」が生じたということは裏を返せば、旧説を採っていた人々に対してそれだけ厳格な説明の責任が課されていたことの証拠でもある。言い換えれば、このような形で「通約不可能性」が生じる社会が到来したからこそ、「情報内容」や「情報共有」をベースとした科学的発展が可能になったのである。第一節と第二節の議論をあわせると、「個人主義」の成立した社会だからこそ、近代に特徴的な劇的な科学の発展が可能になったとはいえないか。

ここで議論をまとめる。第二節の議論からは、科学哲学におけるクーンの主張が規範的な意義を持つと考え、と、「世間分析」で示されたような意思決定の方式が、原理的に考えて、科学の発展にとって非常に問題のあるものであることが見えてきた。クーンの主張は少なくとも部分的には、一見して非合理に見える科学者の行動が、実際には「情報内容」の増加といったラカトシュ等から見た科学の発展に寄与することを強調したものである。それを踏み込んでみると、「通約不可能性」などの特性を、意思決定に伴う責任を厳密に捉えた結果であるという解釈も可能であることを、この節では見たのである。第一節で見た「世間」の特徴は、この責任を著しく軽視するものであり、「情報内容」の増加や理論の適用範囲の増加を妨げ、科学の発展を妨げるのではないか、というのが本論文の立場である。

3.3 科学的発展における「個人主義」の役割

これ以前の章では、本論文が注目する論題である『『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動にプラスに働く』を定義し、その論題を評価してきた。だがそれに対してこの第三章では、この論題を批判した。Fukuyama (1995)などの「集団主義」を評価する議論においては、「個人主義」の限界が訴えられるのであるが、この章では「個人主義」の積極的役割に注目することで、「集団主義」評価の問題を示唆したのである。この第三章では、「集団主義」評価の議論が多くの場合、「日本型組織」をモデルとしていることを受けて、日本社会における「個人主義」の欠如と強すぎる「集団主義」を批判する議論としての「世間分析」をとりあげた。そして、この「世間分析」から浮き彫りになった「個人主義」の利点が、第一章で見た理論的枠組みからすると、理論的に科学的発展を可能にするものであることを、この章では指摘した。以下では、こうした第三章の議論を振り返ってみる。

まずは第三章の内容を振り返ってみる。最初に3.1である。3.1においては、前章の「集団主義」評価と対置させる形で、「世間分析」を取り扱った。2.1の議論では、「集団主義」評価の研究においては日本の組織が一つのモデルにされることを見たが、3.1では逆に、日

本の「集団主義」の排他的側面・否定的側面を見たのである。

「世間分析」によると、日本の「集団主義」の特徴は、離婚や殺人といった自立した自己が自分の明確な意思で決定するような重要な事柄であっても、「世間」と呼ばれる具体的な人間関係の環によってなされてしまう点である。特に阿部の分析では、学問というものが「自立した自己」と「普遍的なもの・社会」との二元論を前提とすることを述べられた上で、「世間」をベースとする大学組織・学会組織が攻撃される。そして阿部の分析によると、「世間」がベースになることによって、学問に必要な「良心に基づいた、普遍的見地からの批判」というものが不可能になるというのである。この場合には、学問的批判が単なる個人攻撃とすりかえられてしまうという。

しかしながら、ここで本論文が意識したのは、上記のように学問的批判が個人攻撃とすりかえられる事態は、「個人主義」が確立しているとされる西洋においても十分に起こりうる、と考えられることである。そのため、「個人主義」が確立していないとされる日本において特に深刻と思われる問題に注目しようとした。そこで本論文が目をつけたのが、佐藤による「世間分析」である。佐藤による「世間分析」は、阿部の分析と同じく、日本の学問のあり方についても問題にしているのだが、刑法学・犯罪学をベースにした研究であることがその特徴である。佐藤の分析は、ドイツの刑法を日本にそのまま持ち込んだことで生じた問題を取り扱っているのも、より日本で深刻な事態を反映した研究である、と本論文では捉えたのである。

佐藤の研究からうかがえる「日本で特に深刻と思われる事態」というのは、西洋であればあくまでも個人が自分の意思に基づいて決定すべき重要な事柄でも、いわば「世間」の雰囲気決定されてしまうケースである。そして、こうしたある意味で無責任な意思決定により、決定のなされた理由が少なくとも言語的・整合的には分からなくなるという事態である。

上のような「世間分析」の内容と、第一章で問題になった科学的発展を阻む類の無責任というものを意識して踏み込んだ分析を行ったのが、3.2である。3.2では、第一章における科学論の議論の延長で、ポパーやラカトシュとクーンの理論を対置させた。具体的には、クーンの「通約不可能性」テーゼに注目し、このテーゼがポパーやラカトシュの理論を補う側面を持つことを主張した。「通約不可能性」というものは大まかには、話者間の言語の枠組が異なるため、対話が不可能もしくは困難になることを指すといっていよい。だが、デイヴィッドソンやギャリソンの主張によると、こうした「通約不可能性」が存在するとしても、科学的討論に対して決定的な影響を与えることはありえないという。本論文にとって興味深いのは、クーンはこれらの「通約不可能性」についての疑問をある程度認めつつ、それでもなお「通約不可能性」を強調していることである。

他方で、ポパーも一時クーンの「通約不可能性」テーゼを批判していたわけであるが、ポパーの批判に対しても、ポパーの基本理論自体は一定のレベルで認めつつ、クーンは「通約不可能性」を堅持する。そしてそれと同時に、クーンはラカトシュを初めとするポパー

派の議論を補う趣旨の発言をしている。本論文ではそうしたクーンの記述を踏まえて、「通約不可能性」テーゼをポパー派の基準に従ったあるべき科学を規定するような性格のものとして解釈しなおそうとした。その中で本論文は、理論選択上の意思決定における責任という概念に注目した。

第一章で見たように、ポパーとクーンは共通して、科学を端的に正しい全称言明の集合と考える立場を否定する。その代わりに、科学の発展をある種の枠組を伴った理論体系が変遷することとしているのである。ポパーは多くの場合、議論により理論が移り変わることを積極的に評価するが、それは理論の「潜在的な反証可能性」が増大、もしくは理論の適用範囲が拡大する限りにおいてである。つまり、新しい理論がより適用範囲の広い優れたものであるためには、新しい理論が旧い理論にとって代わる際には、新しい理論は旧理論の未反証の部分を包括する必要があるのである。このように新理論が包括的であるためには、旧い理論が誤っているのにも拘らず、なぜもっともらしく見えたのが新しい理論のもとで示される必要がある点に、本論文では注目した。このような理由表示がなされない場合には、表面的に開かれた討論が行われ、理論の変遷が起こったとしても、科学理論が発展することは理論的にありえない。

ここで問題になるのが、理論の変遷において「世間分析」で見られたような無責任な態度がとられた場合である。この場合は、理論が移り変わっても、なぜ旧理論がもっともらしく見えたのが明らかにされることがないため、理屈の上では科学の発展はありえなくなる。科学理論を発展させるためには、科学者が一度公に表明した立場を撤回することは基本的には許されない。この撤回が許されるのは、その科学者が今まで知らなかった情報を挙げるなどして、撤回の理由を表示する場合である。論文の中で想定したのは、「通約不可能性」が、理論変更の際の理由を説明する責任とのかかわりで、必然的に生じてしまうケースである。コペルニクス革命における天動説のように、旧理論で説明のつかない事例が蓄積すると、新しい理論に転向したがるのが人間というものであるが、一度旧理論を支持する姿勢を見せたものには、何か決定的な根拠がない限りは、理論を転向することは許されない。逆に、自分の姿勢をまだ示していない科学者は、自由に新理論を選択することができる。このような過程で、どちらの理論が正しいかについての決定的根拠が提出できない場合に、「通約不可能性」が生じてしまうケースを論文では想定したのである。むしろこのようなケースで「通約不可能」な対立が生じない社会は、意思決定に伴う責任が重視されておらず、科学的発展が起こりにくいのではないかと。一般に「個人主義」と呼ばれるものの重要な特徴として、意思決定に伴う責任というものを本論文では挙げていたが、これをポパーとクーンの議論と照らし合わせると、「個人主義」と近代科学の確立がほぼ同時期に起こったことは、決して偶然ではないことが推測できる。

ここで議論をまとめると、第二章でも示唆されたとおり、「個人主義」は「普遍的なもの」に対する意識という学問的批判活動の前提になっている要素を形成する。それに加えて、「世間分析」を掘り下げてみると、神の様な「普遍的なもの」やその延長としての社

会に対して、意思決定の理由を示す責任という「個人主義」の特徴が浮かび上がった。こうした意思決定の理由を言語的に示す責任という特徴は、第一章の議論と照らし合わせると、つまり「情報共有」をベースとした科学的発展という観点からすると、理論的に科学的発展を可能にする条件の一つとなっているのである。こうした点を見ると、「集団主義」評価の論題における「個人主義」の限界についての議論を、そのまま受け入れることの問題が浮かび上がる。これからの社会において「集団主義」を受け入れていくにしても、この第三章で浮かび上がった「個人主義」の役割を意識した上で、受け入れ方を検討していく必要があるであろう。

4. ネットワーク社会における「個人主義」と「集団主義」のあり方

この論文では、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（研究・開発）にプラスに働く」というオープンソースの運動についての研究の周辺で見られる議論を機軸に、議論を展開している。第一章ではこの論題における「情報共有」を規定し、第二章ではこの論題自体の定義と「集団主義」に対する積極的評価を概観し、第三章では「個人主義」の役割に注目することでこの論題を批判した。言ってみればこれまでは、「集団主義」評価の論題を定義・評価すると同時に、批判もしてきたのである。これに対してこの第四章では、これまでの批判も踏まえて、ネットワーク時代に適した「個人主義」と「集団主義」のモデルにどのようなものが考えられるのかを大まかに提示してみたい。このモデルは、これまでの議論で整理された「個人主義」の利点を、先行研究で多く述べられる「集団主義」の利点と両立させていくものである。本論文では、具体的なモデルを詳細にわたって提示することまではできなかったが、モデルを作成するための道筋は示せた、と筆者は考えている。

オープンソースの運動についての研究の周辺における社会学的研究では、ネットワーク時代における「集団主義」の必要性が強調されることが多く、こうした研究には影響力がある、と思われる。このためこの章では、第二章で見たような先行研究が指摘する「集団主義」の利点を再確認したうえで、実際には「集団主義」に頼りすぎると、こうした利点が生かせなくなる懸念が持たれることを示す。こうした懸念は、3.1 で見た「世間分析」で扱ったような「個人主義」の特性の役割によるところが大きい。「個人主義」がこの場合、利己主義などとは異なり、「自立した自己」と対になる「普遍的なもの」や社会を意識する傾向をも指すことが、この懸念の根拠になる。「集団主義」評価の研究では、「人に迷惑をかけたくない」であるとか「見られると恥ずかしい」といったコミュニティー的な他人志向としての「集団主義」によって、法的規制によらず逸脱行為が防止され、ネットワーク的組織の円滑な活用が可能になるとされるのであるが、3.1 で見たような「集団主義」の特性からすると、こうした逸脱行為防止機能が発揮されうるか、というのがひとつのポイントである。

3.1 でも示唆したことであるが、「世間」の範囲というものは比較的狭いものであり、「世間」の外には逸脱行為防止機能は働きにくい。阿部の「世間分析」などでは、特に学術における「普遍的なもの」や社会の必要性が強調されるが、こうした意識が実際には「集団主義」をベースとした逸脱行為の防止にも必要とされるのではないかというのが、議論の一つの背景になる。先行研究の中には、日本における「世間」をあくまでも西洋の「社会」に当たるものと考え、「世間」意識を拡大させることを主張するものがある。だが、阿部の「世間分析」に見られるように「世間」は、排除の対象となる「そと」とも、遠慮のない「うち」とも異なる中間的な存在とされる。加えて、佐藤の「世間分析」と第一章の議論を総合して得られた見解から、「世間」を西洋的個人と同じ意思決定の主体として見なす切り口が示された。

論文自体のまとまりのことも考えて、本論文ではネットワーク時代にとって都合のよい「個人主義」と「集団主義」のモデルについて詳細に渡って述べることはしない。だが、この章ではそれらのことを意識して、大まかなモデルの候補を挙げるのみにとどめておく。本論文では、先行研究にあるような「世間」を単純に拡大して西洋的社会にするというモデルに疑問を差し挟むのだが、社会意識の必要性については、本論文でも認識している。だが本論文ではむしろ、このような社会意識を培う上で、どのような行為が「社会意識」のある行為なのかを明らかにする必要があると同時に、そうした行為をすることが行為者にとってもプラスになることが示されることが望ましい、と考える。こうした観点からこの第四章では、第三章の後半で論じた「意思決定の理由を言語的に示す」ことの利点を整理してみる。

4.1 制度発達と科学的知識の成長に不可欠な「責任」の概念とその問題

本論文はどちらかというと、「集団主義」評価の先行研究に対して、「個人主義」の利点を見直す立場をとるのであるが、第四章で「個人主義」と「集団主義」の大まかなモデルを提示するに際して、公平な視点をとるために、この第一節では「個人主義」の問題点も見てみよう。第二章の議論で示唆したように、「集団主義」評価の先行研究では、近代西洋の「個人主義」の限界が指摘されるのであるが、以下ではそうした議論を軸にして論を展開する。その「個人主義」の限界を具体的に述べると、Fukuyama (1995)の描くように、「個人主義」が人間の組織化を阻み、逆に「全体主義」を生み出すような事態の問題である。こうした事態は実は、本論文が「個人主義」を評価する根拠の文献として挙げた研究の中でも描かれている。この節では、「個人主義」が「全体主義」へと転換してしまう問題を詳細に踏み込んで解説はしないが、この問題の背景の一つが「個人の責任」の概念の曖昧さにあることを指摘する。それを論ずるに際しては先ず、第二章で示唆した、行き過ぎた「個人主義」が「全体主義」に結びつく事態を再確認する。それに続いて、「個人主義」を評価する研究の中にも見られるような行き過ぎた「個人主義」への懸念を、ごく簡単にではあるが見てみる。そして最後に、「責任」の概念を明確化することで、そうした懸念を解消できる可能性を示唆したい。

それでは先ず、フクヤマの研究などで見られた「個人主義」が「全体主義」を生み出す事態をおさらいしてみよう。ここで言う意味での「個人主義」は、「自主自立」というよりも、「相互無関心」と「利己主義」によって特徴付けられる。特に「相互無関心」というものは、「自主自立」がいびつな形で拡大したものとみなすことができよう。フクヤマの研究に見られる「個人主義」の弊害の特徴は、第一には心理的なものであり、労働者や研究者の疎外感を増大させるというものである。それと同時に、いびつな形の極端な「個人主義」は、人間の組織化を阻害するというのが第二の問題であった。「個人主義」の特徴であるはずの権威や権力を有するものに対する批判は、人間の組織化がなされないと、うまく機能することは期待できないのである。なぜならば、組織のサポートなしの批判は、権力や権

威を持つものによって容易に弾圧されてしまうからである。こうした過程で、極端な「個人主義」はかえって「全体主義」を促してしまうのである。

問題の「個人主義」の成立は、フクヤマの研究によると、宗教改革におけるルターの行動の中に見られるという。実際に、ルターとドイツのナチズムに関する研究を簡単に見ただけで、ドイツにおける「自主自立」の精神と社会意識という美德がいびつに変形したものとしての「全体主義」という像を見つけることができる²³⁾。例えば、ルターに関する研究の中でも、次のような記載を見ることができる。

後世に対するルターの影響で最も厳しく論じられたのは、ルターと国家の問題である。ルターは、中世スコラ的な社会統治論、すなわち神→教会→世俗権力という一元的な統治論を批判した。ルターは、神の二様の統治論（いわゆる二王国説）を主張する。すなわち、神は、霊的統治（教会）と世俗的統治（国家）という二様のやり方で世界を秩序づけるという。したがってキリスト教国家というものはない。国家は宗教から解放されたのである。ところが、ルターには天職論がある。世俗の仕事であれ、それはベルーフなのである。すると、国家（政治）の仕事も、おのずと神にふさわしいものとなる（はずである）。

しかし、現実はずしもそうはいかなかった。二王国説ゆえに、政治から自らを区別した教会（信仰者）は、一歩身をひき、やがてこの世の動向に無関心となる。静寂主義的傾向である。しかも、現実にはそうした傾向の上に、ドイツの伝統的な保守的・家父長的傾向がかぶさる。すると結果としては、秩序的なるもの、したがってまたその秩序を統括する上なるものへの従順が生じる。つまり「オプリヒカイト（お上、支配機関）」への従順である。もちろん、統治者があまりに不正な場合は、「抵抗権」がある。しかし、しばしば抵抗権よりも秩序感覚のほうが勝るのである。事実、ルターは農民戦争に際して、農民の抵抗を支持しなかった。

このルター的な負の遺産は、三十年戦争で弱体化し政治的後進国となったドイツにおいて、やがてビスマルク的強権国家をつくり出し、ついにはヒトラーの支配へとすすんでいったのである。ヒトラーの時代、ルターは「戦争の神学者」として利用され、ニュルンベルク裁判で被告の一人は、「もし今日、ルターが生きていたら、彼は被告人として、この私の席に座っていただろう」と語ったのである。もちろん、これはルターに対するはなはだしい誤解であるとはいえ、しかしルター的な負の遺産とは言えよう。（江口 2008: 222-223）

上記のような論は、ルター以来のドイツの伝統についてのかなりもっともらしい論に見えるが、3.1 で見た阿部の「世間分析」と同じく、本当に「全体主義」につながるようなルター的要素を言い当てているかどうかは、判断しにくい。

そこでまた注目してみたいのが、佐藤による刑法学・犯罪学をベースとした分析である。

佐藤の分析は、阿部と同じく日本における「世間」を批判している側面もあるわけであるが同時に、「個人主義」の前提でもある「個人の意思」というものが確固としたものとして実在するか否かを疑う研究でもある²⁴⁾。そしてこの「個人の意思」というものは、ナチスの刑法においては極端な形で重視されるという。佐藤(1989)では、司法省調査部の次のような文章が引用される。

ナチスに特有であるように、人生に対し、自分の任務に対し、現象に対して英雄的の態度を執る以上は、意思の自由の問題は存在するものではない。ナチスは、「わたしには他にやりようが無い」と云う言訳に耳をかさない。ナチスは人生のあらゆる状態において、わたしは当然かく為すべきである。わたしはかく為すことを要求する。わたしは為すことができるかと叫ぶのである。ナチスにとって世界を動かすものは意思である。善にせよ、悪にせよ、正にせよ、邪にせよ、社会主義にせよ、無政府主義にせよ、一つとして意思にならぬものはない。(佐藤 1989: 250)

これに対して佐藤は、次のように論評している。

これが「意思刑法」の根底を流れる思想である。ナチス刑法学にとってあらゆる行為とは<意思>のことである。ここでは、<意思>へのこだわりが異様なまでにあることがみてとれるであろう。おそらくわが国の文化的な伝統のなかでは、このような思想は生まれようもなかった、というべきである。なぜか？それは、ここに存在するのは、第一に、特殊西洋近代の文脈においてしか理解し得ないような意思/行為という二項対立関係を前提に、それをいわば媒介抜きに、強引に<意思>に一元化しようとしているからである。「世界を動かすものは意思である」とは、まさにそのことである。わが国の文化的な伝統のなかには、このような意思/行為(主観/客観)の固定的な分離図式は存在しない。さらに、第二に「わたしは(中略)すべきである」といっているなかを示されるように、これもまた、西洋の文脈のなかでしか理解できないような「わたし」の<意思>へのこだわりが存在するからである。すなわち、それは主観の「各私性」の絶対化、いいかえれば、<意思>が「わたし」の「内部」にしか存在しえないという思い込みである。わが国の文化的伝統においては、自己はいわば諸関係の総体にすぎないのであって、<意思>もまた「わたし」のものであって、「わたし」のものではない。

ナチス刑法学におけるこのような強引な<意思>への一元化と「わたし」の絶対化という、論理上の「無理」がナチスの暴力的政治支配を生み出した根拠となっているといつてよい。(佐藤 1989: 250-251)

上のように、「全体主義」という意味での「集団主義」の典型といつてよい体制をとるナチ

スは、実際には極端な形で「個人」や「個人の意思」を重視するのである。そして、上記で描かれるナチスの思想では、「人間の行為は個人の意思により制御できる」という考えが前面に出され、いわば「個人による集団や状況へのあまえ」が許されない。本論文ではこうした点から、少なくともナチスにおいては、「個人の責任」が過度に強調されていることに注目する。これに対して実際には、人間は自分の意思どおりに行動できるとは限らない。見方を変えれば、上記のようなナチスの考え方は、状況により逸脱行為に追い込まれた人々のことを、「個人の責任」という考えを強調することで突き放すのである。つまり上記のような制度はある意味で、「相互無関心」を助長するといえる。

上記のような、他人に気遣わない「相互無関心」が 批判の組織化を阻み、批判活動を実質的に不可能にするという議論は、本論文の依拠するポパーの理論の中にも、それに通じる考えが見られるものである。Popper (1994c)でもやはり、実質的に批判活動を可能にするものとしての「集団主義」的性向が強調される。Popper (1994c)では、日本的な性格がステレオタイプの化されてしまい、議論における礼儀正しさということで特徴付けられてしまうのだが、こうした特性が欠如することで批判的討論が阻害されてしまうことが指摘される。

本来であればもっと多角的な議論が可能であるが、議論の混乱を避けるために、極端な「個人主義」が「全体主義」に転換する事態についての筆者の理解に関する解説は、ここまでにしておく。以下では「責任」の概念を明確化することで、全体主義化への懸念を減少させることを試みる。

ここで思い出してみたいのは、3.1 と 3.2 での議論である。佐藤の分析では、上記のような「個人の意思」というものが確固としたものとして存在すること自体が疑われるわけだが、本論文では実際に「個人の意思」が存在するかということは問題にせず、実際に「個人の意思に基づいた行為」「個人主義的行為」とされるものの特徴を捉えて、その利点をポパーの「情報内容」と「理論の適応範囲」についての議論をもとに明らかにした。このような「情報内容」の理論をもとにした利点になる行為とは、「具体的な人間関係をこえた普遍的なものを意識して、意思決定の理由を言語的・整合的に示す」というものであり、その利点とは、特に議論のアクターの意見が変わる際には、社会的に共有される「情報内容」が増加するところにあつたのである。

ここでいうところの「責任」というものは、まさにドイツ語における *verantworten* が、「責任をとる」と「(神の前や法廷で) 弁明する」という二重の意味があることに象徴されるように、「公に意思決定の事情を示す」ことで社会的に共有される「情報内容」を増やしたり「理論の適用範囲」を拡大したりすることによって果たされる。極端なケースでは、犯罪のように許されない行為をした者であっても、犯罪行為にいたった事情を公に対して誠実に述べることによって、理屈の上では、社会的に共有される「情報内容」が増大させ、そしてこれで社会構造を改善し、よりよい社会のために役立つことができる²⁵⁾。

筆者は上記のような側面に注目し、「責任」というものを、「公に意思決定の事情を示す」

のように言語的な形でとられる「責任」と、「刑罰を受ける」など非言語的な形でとられる「責任」とに分けて捉える必要を主張したい。筆者の見解では、「個人主義」の利点を取り入れるために重視される「責任」とはもっぱら前者のことである。もっとも後者の責任についても、行為者の反省を促し、逸脱行為が助長されない程度には厳しく追及されなければならぬ。いってみれば、前者の意味の責任は原理的・直接的に「情報内容」の増加を支えるキーになっているのに対し、後者の意味での責任は誠実な議論を展開する背景になるのだが、心理的・間接的なものである。「個人の責任を強調しすぎて、逆に全体主義を招く」という事態はまさに、二つのタイプの責任を混同し、個々人に対して後者の意味での「責任」を過度に押し付けることによって生じる面もあるのである。

例えばポパーの特に社会論では、トライアルアンドエラーで学ぶための「責任」の必要性が強調されるが、上記のような「責任」の区別が曖昧である点を、筆者は問題視する（もっともポパーの社会論自体がひとつにナチズムを批判する意図で書かれているため、ナチズムが好んで用いる「責任」という概念を深く論じることを、ポパーが意図的に避けたとも考えられる）。逸脱行為や無責任な行為を防止し、具体的な行為者が改善の必要性を自覚するという意味で成長するためには、確かに非言語的な意味での「責任」ももちろん重要である。だが、非言語的な意味での「責任」で学ぶことができるのは、具体的な行為者のみであり、学ぶ内容も重要なものではあろうが直接的に知識を増やすものではない。このため、非言語的な意味での「責任」を強調することは、社会的に共有されるような情報、いわば「世界3」における知識を拡大することに直接にはつながらないように思える。むしろ強調されるべきは、言語的な形でとられる「責任」である。言語的な形でとられる「責任」というものがなければ、社会的に共有される「情報内容」の増加や、「理論の適用範囲」の拡大は起こり得ない。

この第一節の議論では、「個人主義」と「集団主義」のあり方を考える上で公平な視点でものを見るために、「個人主義」に対するネガティブな評価を見て、その問題を解消する方法を考えた。第一節で具体的に概観した問題とは、極端な「個人主義」が逆に「全体主義」を助長するという議論であった。そして、この「個人主義」の問題に対する一つの対策として上で挙げたのが、個人の「責任」という概念を、専ら「具体的人間関係をこえた普遍的なものを意識して、意思決定の背景を示す責任」として捉えなおすことである。次の第二節では、このような「具体的人間関係をこえたものへの意識」を培うための方策というものも意識しつつ、「集団主義」の問題点を整理して、具体的なモデルを考えたい。

4.2 「集団主義」による逸脱行為防止の限界と「個人主義」の利点

第二章で挙げられた「集団主義」の利点で最大のものはやはり、逸脱行為の防止であろう。だが、上でも示唆したとおり、こうした逸脱行為の防止が成立するためには、ある種の社会性が実際には必要になってくる。「世間分析」を踏まえると、このような具体的な人間関係の環をこえた社会意識というものが、学術においては必要になってくるのであるが、

これが日本では欠落しがちであるというのである。こうした問題を踏まえて、「集団主義」と「個人主義」のモデルを大まかに示していくというのが、この節のねらいである。

それではまず、若干冗長になるが、フクヤマの分析で見た「集団主義」の逸脱行為防止機能についておさらいする。Fukuyama (1995)においては、創造活動・経済活動において明示的な法律的規制を持ち込むことは、従来の西洋の特徴とされる。こうした明示的な規制という特徴は、個々人が他人を無条件に全面的には信頼しないという、広い意味での「個人主義」に基づいているという。フクヤマの分析では、創造活動・経済活動の過程で、上記のような法律による規制が持ち込まれることの社会的コストが問題視される。

特に独立性の強い組織が結びついて複雑なネットワークになった状態では、「集団主義」をとらなければ、上記の社会的コストが膨大なものになり、創造活動が非効率なものになるという。それと同時に、末端の組織の権限を強化し、各組織で情報を共有し、ボトムアップ的な組織を作ることは、製造物の質の向上に加えて、作業者の疎外感をなくすのに役立つものであり、ネットワーク時代においては益々望まれるものであるという。こうした「情報共有」に基づいたボトムアップ的な組織の必要性も考えると、上からの統制で創造活動の組織を規制することは望ましくない。ところがここで問題になるのが、規制を解いた場合の逸脱行為である。

フクヤマの理論が「集団主義」の必要をうったえる一番大きな理由は、上記のような逸脱行為を防止するためには、「集団主義」が互いを信頼し気遣う傾向を促すのが有効とされるからである。こうした「集団主義」が、規制のゆるい状態での組織的な行動を可能にして、複雑な分業体制による創造活動を可能にする例を、我々はオープンソースの運動の中に見ることができたのである。

だがここで思い出すべきは、フクヤマの研究が「集団主義」の実例として挙げているのが、日本的な組織であることである。1990年代以前の日本の「系列」の組織では、「系列」の内部において信頼関係があるので、フクヤマのいうようなボトムアップ的な体制が可能であったかもしれないが、これがそのままグローバルなネットワーク社会に応用できるのかが問題である。我々はここで、「世間分析」において主張された「世間」の排他性について思い出す必要がある。つまり、「世間」の外に対しては、「恥じをかきたくない」や「迷惑をかけたくない」という行動原理が働きにくいのである。まさに佐藤の研究などは、我々の目から見て不可解な逸脱行為が、「世間」の環がより狭く強力になっていくことから生ずると主張している。

本論文の3.1において見たのは、我々が実生活においては、複数の「世間」に所属しているということである。そして、特定の狭い組織体の形をとる「世間」において逸脱行為の傾向があっても、その成員が属する別の「世間」に逸脱行為がばれたり、逸脱行為のせいで別の「世間」に迷惑がかかったりするような事態になることは、極力回避されるようになる。具体的には上記のような形で、逸脱行為が防止されるもの、と考えられる。3.1の「世間分析」においては、「世間」の特性が学術、特に人文社会科学に与える悪影響が指摘され

るわけだが、日本の人文社会科学におけるモラルの低さは、上記のような逸脱行為防止の行動原理が働かないことに一つの原因がある、ということができる。なぜ逸脱行為防止の行動原理が働かないのかというと第一に、人文社会科学のように技術的成果が曖昧な分野においては、逸脱行為があっても、専門化集団の成員が属する専門家集団外の「世間」にそれが知られること自体がまれであるからである。第二に、専門家集団における逸脱行為が、外の「世間」に直接に害を及ぼすこともまれであろうからである。

上記のような「世間」に特有の逸脱行為の性格を見ると、日本的な「集団主義」がネットワーク社会に持ち込まれる場合に想定される問題も、推測することができる。ネットワーク社会は、独立した組織がグローバルに結びついて結節点となっている社会である。こうしたネットワーク社会において、各々の結節点が「世間」の内部や地域社会の内部のような緊密な関係で結ばれているとは考えにくい。そして、ある特定の生産者集団の逸脱行為が、生産者自身の身の回りの人々に直接わかるような害を及ぼすこともまれであろう。さらに述べると、ネットワーク社会においては、技術的成果が明確な分野においても、生産者が作成するのは一つのまとまった創造物というよりも、部品であることも重要である。こうした場合には、人文社会科学のような場合と同じく、専門家集団以外の「世間」には逸脱行為の実態は伝わりにくい。さらには、自分たちの成果を享受する人々は、「系列」の内部のような緊密な関係で結ばれた仲間では必ずしもなくなっているのである。

このようなケースを想定すると、グローバルなネットワーク化の進んだ社会では、人文社会科学で見たような「世間」の問題が再現されることが懸念される。つまり、ネットワーク化が進んだ状態になると、技術的成果がある程度明確な分野においてすら、「集団主義」・「世間」に特有の逸脱行為が生じることが考えられる。そして、こうしたネットワーク時代の逸脱行為の特性は、「見知らぬ外国で1万人の人々が死ぬよりも、自分の身近な人が一人死んだほうが自分にとっては大事件である」という我々の自然な心の動きと同根であるように見えてくるが、非常に始末が悪い。

さらには、3.1における阿部の「世間分析」の問題を挙げる際においても示唆したことがあるが、「意思決定」にまつわる側面以外の日本型「集団主義」特徴というものは、実際には本当に日本に特有なのかは疑わしい。そして、上記のような「排他性」・「閉鎖性」の問題も、例外ではない。このような「実は日本に独特ではない」ということは実際のところ、上記のような問題が国際的に蔓延しうることを示唆している。

このように「世間」に見られるような「閉鎖性」が西洋においても一般的に見られることについては、日本評価の先駆的研究である会田（1994）では、ベネディクトの分析にあるような「西洋＝社会・普遍的なものを前にした罪の意識（良心）」と「日本＝世間体（恥）」という図式が批判されて、次のように語られる。

わたしたちはなにも別に普遍妥当な唯一絶対神を無理やり見定める必要はないのだ。
第一、そのような絶対者と自分自身の、なんの媒介者もない直接結合を信じることな

ど、よほどの優れた人物でないかぎり、至難のわざである。それにヨーロッパのもっとも個人宗教的とされた新教徒の世界でも、まるで聖徒のような、そういう人が、たくさん存在しているなどとはとうてい信じることができない。

そこには、必ず信仰仲間、信仰団体の強い監視の目が光っているはずである。罪の意識とは、事実上そういう人々の監視の意識にほかならない。近世の神教だって、必ず宗教団体を結成している。いくつかの派（セクト）にわかれて発展してきている。しかも、この信仰仲間は決して信仰のみによる結合ではなかったのだ。（会田 1994: 142）

つまり、キリスト教的な絶対神への信仰に端を発する「普遍的ななもの」に敬虔に仕えるという姿勢が本当に西洋において貫かれているのかということについては、疑問がもたれるというのである。

上記のような普遍的な存在に対する敬虔な姿勢というものが、科学的発展に対して与えた影響を指摘する研究はいくつか存在する。実際に Merton (1968)などにおいても、17 世紀のイギリスにおけるプロテスタントの敬虔な姿勢が、普遍的な体系への信奉などを促し、科学・技術の振興につながったことが指摘される。だが、Merton (1968)をはじめとする多くの研究では、制度的に見た科学の特性を概観するにとどまっており、本論文の第一章で見たような科学方法論に基づいた具体的なガイドラインを提示するには至っていない。本論文でも、本格的なガイドラインを示すまでのことはできないが、大まかにどのようなモデルが考えられるのかは示してみたい。それを示すに際しては先ず、Merton (1968)の主張を簡単に確認してみる。そしてその上で、日本における「世間」という狭い人間関係の概念を広げていくことによって、普遍的な存在や社会への意識を高めるという一般的によく見られるアプローチを見てみる。以下ではその代表として、1972 年という比較的に早期に著され、1990 年代以降の研究でもよく引用される会田 (1994)を見る。

それでは先ず、Merton (1968)の主張を見てみよう。これ以前においても、ヒマネンや阿部によるヴェーバー解釈（プロテスタンティズムと学術の関連に関する議論）は、近代以降の学術を見る上で重要なものであることが示唆されてきたが、Merton (1968)ではより直接的に、「プロテスタンティズム」の重要性が論じられる。そして、ヒマネンや阿部の研究で重要性の指摘された清教徒に典型的に見られるとされる「敬虔な姿勢」というものの役割が、より明確な形で強調される。筆者の見解では、学術において「普遍的なもの」への意識が必要になるのは、近代科学というものがその成立において、神のような「普遍的なもの」に対する敬虔な姿勢を一定のレベルで前提にしていたからに他ならない。

Merton (1968)では非常に大まかなレベルでは、「なぜ、そして何のために科学が生まれたのか」という議論は、同じ主題に関する清教徒の教えといちいち符合していた」と述べて、近代科学成立と「プロテスタンティズム」すなわち敬虔主義との関係を指摘している (Merton 1968: 629-630)。そして、本論文でも何度か指摘した天職意識と科学との関係は、

次のように述べられる。

ある意味で、清教徒の教えと、天職としての科学の特質との明白な一致は、決定論の問題である。それは敬虔な平信徒としての科学者を、当時普及していた社会的価値の枠組みにあわせようとした試みであったことは、明らかである。それは宗教的にも社会的にも賞されてしかるべきである。というのは、僧侶の制度的地位や個人的権威が当時は今日よりもはるかに重要だったからである。(Merton 1968: 632)

そしてこの記載に続いて、次のように述べられて、経験主義や論理的思考と敬虔主義との関係も指摘される。

清教徒のエトス（情熱をそらせる道具としての合理性の概念に、一部で基づいている）における理性の力の称揚は必然的に、厳格な合理化を絶えず適用することを要求する活動に対しては、同情的な態度をとらせる。しかしまた、中世の合理主義とは対照的に、理性は経験論に追従し、経験主義を補助するものと考えられている。[...]清教主義と学者気質が目立った一致を示すのは、おそらくこの点であろう。というのは、清教徒の倫理に明白に認められる唯理論と経験主義の調和が近代科学の精神のエッセンスを形成しているからである。(Merton 1968: 633)

Merton (1968)では以上のような論述に加えて、高等教育を受けるプロテスタントの比率などのデータを提示し、清教徒の敬虔主義と学術との結びつきを主張する。

だが、前の章で見たヒマネンの議論からすると、Merton (1968)のような「プロテスタンティズム」をそのままネットワーク社会に持ち込むことはできない。我々はむしろ、冷静な眼で上記のような敬虔な姿勢の利点を解析して、ネットワーク社会に適合する形で取り込まなければならない。他方で、社会意識を上記のような敬虔な姿勢との類似で考え、非西洋において実現しようとする立場は、会田 (1994)にも見ることができる。

それでは、会田 (1994)における日本評価の議論を見てみよう。会田 (1994)は、西洋（罪の文化）と日本（恥の文化）との本質的違いを強調する研究を批判し、次のように「世間」を拡大させる可能性を示唆する。

この「恥」と「罪」を質的にちがうものと考えるのは、自分のほうがより深く、より進歩していると考えるヨーロッパ人の傲慢さの所産にすぎぬ。ただ古い日本では、日常の生活圏がおそろしくせまかった。特に今日の日本文化のパターンを作り上げた徳川時代は、鎖国で外国人と接することが禁ぜられ、国内の自由な往来もきびしく制限されていた。[...]

こういう閉鎖的で孤立した集団でしかないものを、広い世間と意識するところに誤

りがある。より広い見地から見れば、そこには、小集団の利己主義に合致させることだけが、世間体を重んじるということなののはっきり分かる。

[...]望まれることは、わたしたちが、この世間をもうすこし広く意識するようになるということなのだ。

まず第一に、自分自身が毎日具体的に接触する社会だけを世間と考えず、自分たちの集団と異質な、つまり価値観を異にする集団がたくさん存在していることをはっきり自覚すること。世間とはその広い社会であることを実感することである。第二には、自分の面子を維持しようとする、その維持の時間を瞬間的な短時間と思わぬことである。人の噂も七十五日という。ともかく面子を失っている時期はそう長くはないのだ。別に永遠の時間などとはかんがえなくてよい。(会田 1994: 140-142)

上のように会田 (1994)は、日本の「恥の概念」を「世間体」と同一視し、日本にある既存の「世間」概念を拡大し、西洋のようなより普遍的な視点を手に入れる必要をうったえる。同時に、西洋における「罪の文化」・「普遍的な視点」といったものも実際には、比較的狭い宗教的セクトが拡大したものであることを、指摘するのである。

さらに会田は、本論文でも何回か挙げた「天職を通じて、普遍的なものに仕える」という西洋の「個人主義」に特徴的な労働観についても、次のように述べている。

勤労を手段としてでない、つまりより豊かな生活をするためとか、子どものためにといった目的のためではなく、働くこと、それ自体を目的として生きるという態度がなかったことが、近代の日本の資本主義の欠陥とされる。それは日本のすべての人が自分の職業それ自体を神のお召し (ベールフ), 日本語に翻訳すれば、天職と考えるまでにはいたらず、わずかに教育者だとか宗教者だけが、自分たちの職業を報酬を目的としない聖職と考えたにとどまったということになる。

近代資本主義は利潤追求者である経営者までもが、利潤追求を正しいこと、神のおぼしめしにかなうことと考えるところに成立するものなのだ。ヨーロッパでは、新教、特にカルヴィン派の宗教倫理がそれを教えたというのが、先に挙げたウェーバーなどの主張である。[...]

だが二宮尊徳の精神の中に、すでに勤労を自己目的とする精神の萌芽が存在するのである。いわんや明治も末年になったころは、一般勤労者の中にも、勤労それ自体を目的とする意識は広く根をおろすようになっていたと思われる。

ある農家の老婆に、その激しい労働に驚いた外人の視察者がたずねた。どうしてあなたがたは、そう朝から晩まで働くのですかと。「そうでないと『今日様 (こんにちさま)』に申しわけないから」というのがその答えだったのである。

今日様という言葉の出現はきわめて重大な意味を持つ。それは完全に普遍的な概念である。カルヴィニズムの勤労精神は、神の救済のしるしという、現世利益ではない

にしろ、ともかくなんらかの意味で利己目的につらなる。決してわたしたちのいう本当の自己目的にはならないものだ。その点、この今日様の方がはるかに純粋に自己目的的である。(会田 1994: 149-151)

会田 (1994)では上記のように、日本に独自の形で「普遍的なもの」や社会意識が成立していることが指摘される。そして会田 (1994)では、次のような楽観的な見解が示される。

最近[1970 年代前半]は、各種の世論調査、たとえば最近の NHK が行った、日本の未来像に関する世論調査でも、敗戦直後の時点において勤労否定の精神が頂点に達したのに対し、現在の日本の二十歳前後の若者には、仕事に生きる、勤労を自己目的とする人々の数が増加していく傾向にあることを証明している。それは健全な近代社会では当然な意見なのだ。現在の日本社会が急速にまともさをとりもどしつつある証拠といえよう。(会田 1994: 151)

会田 (1994)では上記のように、1970 年代における 20 歳前後の人々に対する調査の結果に基づき、「日本が健全な近代社会になりつつある」ことを指摘する。だが、この論文が書かれている 2008 年現在でも、「日本において近代的個人が成立していない」などの研究は依然として活発に行われている。

会田によれば社会に対する意識を培う基盤ができているのにも拘らず、2008 年の段階では依然として、こうした意識が日本で成立していないといわれる現状を踏まえて、本論文では会田 (1994)の論に内在する問題を指摘してみる。ここで思い出すべきは、先の会田 (1994)の引用にもあるように、「普遍的なもの」への意識が肝心の西洋において確立していることに疑いを挟んでいることである。他方において、会田 (1994: 141-142)によると、日本においても西洋と同じく「普遍的なもの」への意識を確立することが可能であるとされる。要するに、会田自身それが確固としたものとして存在しているのかを疑っているものについて、それが「日本において成立している」と主張しているように見える。実際のところ、この「普遍的なもの」や社会が実体のあるものとして存在するかどうかについては、意見の分かれるところであろう。

ここで考えてみたいのは、「普遍的なもの」や社会が実在するかどうかとは別として、「個人主義」が確立しているとされる文化では、あたかもこうした「普遍的なもの」があるかのように振舞われて、何が行われているのかということである。本論文の 3.1 および 3.2 の議論から明らかになったのは、あたかも「普遍的なもの」が存在するかのように、そして自分自身の意思によって決めたかのように振舞って、「普遍的なもの」に対して、自分の意思決定の理由を言語的・整合的に表明するということが、近代以降の西洋で行われる傾向が強くなったのである。こうした振舞いが特に研究者・開発者の間で一般化することにより、「情報内容」や「情報共有」をベースとした科学的発展発展が原理的に可能になるので

ある。

上記のようなことを考慮すると、実体として存在するかどうか分かりようがないと思われる「普遍的なもの」に対する意識を漠然と高めるように要求するよりは、具体的な人間関係の環の外にいる人々にも分かるように、言語的・整合的な仕方意思決定の理由を表明できるようにするということを要求していく方が理にかなっている。筆者の見解でも、会田をはじめとする多くの論者がいうように、狭い「世間」からもっと外に意識を広げる必要は存在する。だが、筆者の見解では、会田のいうように広い世界を「世間」として考えるというよりも、常にこうした広い世界に対して自分の行為の弁明ができるようにしておく必要がある。つまり、前節での用語法に基づいて言えば、自分の行為に対して言語的なレベルで責任を持つ必要があるのである。阿部などの分析からすると、「世間」の原理は「うち」と「そと」を区別し、「そと」を排除する。そして、「そと」に対しては、「たてまえ」という形で、一応の言語的説明がなされるわけであるが、これは実際の意味決定の内情などを全く反映していないものである。筆者の考えでは、「そと」に対する排除の構造はひとつに、言語的責任をとらないという形になってあらわれるのである。こう考えるとむしろ、日本における既成概念である「そと」に対する意識を変革することも、「個人主義」と「集団主義」のあり方を考える上で重要であろう。

また、「世間」というものの実状については、筆者の理解は会田よりも阿部や佐藤に近い。つまり、「世間」はそれをそのまま広げて「普遍的なもの」にすることができるようなものというよりも、具体的な意思決定を行うアクターとしての側面があるのであって、むしろ近代の西洋の個人の代替になりうるようなものである。実際に、阿部や佐藤が「世間」が狭く凝集的になることによって生ずるとしている様々な逸脱行為の多くは、逸脱行為者とは面識のない我々からすると、動機や背景が全く見えてこないわけであるが、こうした我々に共感できない逸脱行為は多くの場合、我々の目には極端に自己中心的な行為にも見えるのである。こうした点から見ても、「そと」を排除する「世間」は、特に狭く凝集的になると、利己的な個人と類似する側面を見せてくれる。近代西洋においても、個人ははじめから全て合理的・整合的に考えて結論を下すというよりも、時には他人の影響を受け、時には不合理に様々なことを考えて、最終的に意思決定をするのであろうが、そのような場合でも、理想的なケースでは、最終的に自分自身が納得できると同時に、直接的に自分とは関係のない他人が聞いても言語的・整合的に理解できるような意思決定の理由を用意する傾向が強い。これによって、決定を行う個人もトライアルアンドエラーで成長することができるし、社会的に見た「情報内容」を増加させることもできる。同様に「世間」も、現状では専ら「世間」の中での雰囲気によって、非合理的な形で意思決定を行うのであるが、こうした「世間」が「世間」の外に対して、言語的なレベルでの責任を負うように要請していくことは可能なのではないであろうか。つまり、近代西洋における「普遍的なもの」への意識というものの利点を取り入れるためには、具体的な人間関係の環の外にいる者たちに対して、言語的・整合的に意思決定の理由を表示していくことを心がけるという手法

が有効ではないか。そしてそれを実践するためには専ら、言語的な意味での責任のある態度をとることが、意思決定のアクター自身が誤りから学ぶことを可能にすることを、研究者・開発者が理解する必要がある。

ここでさらに注目したいのは、上記で挙げた『『普遍的なもの』に対する意識のある行為』というものが実は、「普遍的なもの」が実在しなくても知識の発展に寄与することである。「それまでの自分の立場がなぜもっともらしく見えたのかを、新しい自分の立場から言語的・整合的に明らかにする」ということは、極端なことを言うと、素朴な独我論が正しくても、自分の知識をより包括的にしていくことになる。つまり、人間関係の環の中で非言語的にしか分かりえないものに全面的には依拠せずに、あたかも普遍的なものがおり、そのものに常に行為の弁明をするかのように振舞うことではじめて、個人が決定的に立場を変えた場合であっても、個人は旧い自説の蓄積に基づいた新しい自説を展開することができるのである。筆者の見解では、前章で見たような告解の制度における個人の弁明は、現実には「普遍的なもの」が存在しなくても、非常に大きな意味を持つ。そのような制度においては、聖職者のような具体的な人間関係の環の外にいて非言語的理解の通用しにくい相手に対して、意思決定主体は意思決定の理由を示していくことを義務付けられることになり、それがその主体の知識を増加させることを可能にするからである。つまり実際に「普遍的なもの」があるか否かとは実際には関係なく、非言語的理解が通用しない相手を想定して、自分の意思決定の理由を解説していくところが重要なのである。そして、そのような言語的な解説があるからこそ、他人がその解説を見て自分の研究・開発などに活用することで、社会的発展が可能になるのだし、意思決定をした個人も過去の自分の蓄積に基づいた研究などができるのである。近代科学の成立時期に成立した「自立した自己」と「普遍的なもの」の二元的システムは、仮に現実には「自立した自己」と「普遍的なもの」がまったく実在しなくても、科学的知識の進歩を促す構造を持っていたのである。こうした事実を踏まえて、科学史を分析し、言語的責任を果すことの利点を明らかにしていくということの意義を、筆者は強調していきたい²⁶⁾。

ここで議論を整理する。第二章で見たような先行研究によると、ネットワーク時代においては「集団主義」が必要とされる。これは、「集団主義」が逸脱行為を抑止する機能を持ち、ネットワーク的な組織の円滑な運営を可能にするからである。だが、この節で見たように、こうした逸脱行為の抑止がグローバルなネットワークにおいて機能するためには、具体的な人間関係をこえた社会に対する意識を培う必要がある。上の議論では学問に必要とされる社会への意識が、「普遍的なものに対する敬虔な姿勢」に基づくことを、Merton (1968)に依拠して指摘すると同時に、Merton (1968)で描かれるようなプロテスタント的姿勢を単純に持ち込むことで、「普遍的なもの」や社会に対する意識を培うという手段はとれないことを主張した。他方で、会田 (1994)のような比較的早期に書かれた研究において既に、「世間体」のような非西洋の既存概念を拡大して「普遍的なもの」や社会への意識を培うというプランは出されていた。だが、本論文の見解ではこうしたプランには、具体的な

人間関係の環であり、近代西洋における「個人」の役割を担ってしまうような「世間」を、「普遍的なもの」のように実際には近代西洋においても実体として存在したがどうか分からないものと単純に対置されることに問題がある。この節ではそれに対して、意思決定について第一節でいうところの言語的なレベルでの責任を持つことを、近代西洋における「普遍的なもの」の利点を導入するための一つのガイドラインとして大まかな形で示したのである。

4.3 「集団主義」と「個人主義」を総括する

ここで、この第四章の議論をまとめてみる。本論文は全体として、オープンソースの運動についての研究の周辺における「情報共有」が研究・開発にプラスに働くという考えを機軸に論を展開している。この章に先行する第一章では、「情報共有」というものを、クーンとポパー派の考えに従って、規定してみた。それに続く第二章では、オープンソースについての研究とその周辺で見られる『集団主義』が『情報共有』を促し、研究・開発にプラスに働く」という論題を概観した。そして、オープンソースについての研究とその周辺における「集団主義」とは、一般にイメージされるような「全体主義」のことではなく、いわば「コミュニティ的協調主義」を指すことが分かった。「コミュニティ的協調主義」は、個人による批判を組織化したり、逸脱行為を防止し批判を行いやすい環境を整えたりすることで、ボトムアップ的な創造活動を可能にするのである。そしてこうした批判活動を円滑に機能させる社会的仕組みを意識した組織作りが、オープンソースの運動の中にも確認することができるのである。これを見るだけで、評価される「集団主義」が「個人主義」を前提にしていることが分かるのであるが、この「個人主義」の特性を踏み込んで吟味し、「個人主義」と「集団主義」のあり方を考察したのが、第三章である。いわば第三章では、「集団主義」評価の論題を批判したのである。そこで浮かび上がった分析の切り口が、意思決定の理由表示であるが、この第四章ではこの切り口に基づいて、ネットワーク時代における「個人主義」と「集団主義」のあり方について考察したのである。

ここで第四章の議論を振り返ってみる。第四章では、これまでの議論を踏まえて、グローバルなネットワーク社会において都合のよい「集団主義」と「個人主義」の関係について考察した。第二章の議論では、「コミュニティ的協調主義」としての「集団主義」の役割が強調された。第二章の議論からすると、「コミュニティ的協調主義」という意味での「集団主義」は、ネットワークを通じた「共有」を阻害する逸脱行為の防止と、ボトムアップ的な批判による高水準の研究・開発の成果の実現を可能にする。第四章においては、こうした「コミュニティ的協調主義」をそのまま受け入れることの問題を、3.1と3.2の議論を踏まえて指摘し、修正モデルの大まかな方向を示したのである。

第二章で見たような研究からすると、「個人主義」の特徴である「普遍的なものに仕える」という労働観は、「集団主義」の特徴である「コミュニティの具体的な他のメンバーに迷惑をかけない・見られると恥ずかしい」というコミュニティ的意識よりも、逸脱行為を

防止する機能に乏しいことが分かる。だが、阿部の分析から見てきたことは一つに、特に人文社会科学のような技術的成果が曖昧な分野では、社会的に見た逸脱行為を防止する機能が、コミュニティ的な具体的な人間関係には期待ができない点である。技術的成果が明確な分野であれば、専門家の「世間」の中で逸脱行為の風潮があっても、研究者が属している他の人間関係の環がある。この専門家のサークルの外にある人間関係の環の影響が、逸脱行為を防止しうるように見える。ところが、技術的成果が不明瞭な分野においては、研究者のサークル以外の「世間」による逸脱行為の防止は働きにくい、と考えられる。なぜならば、技術的成果が曖昧な場合には、研究者のサークルの外には、逸脱行為が分かり難いからである。

ここで考えたいのが、グローバルなネットワーク時代においては、研究者・開発者の成果を享受するものが、多くの場合には具体的な人間関係の外にいる人々であることである。このような社会構造の変化は、「コミュニティ的協調主義」による逸脱行為の防止を阻害し得る。なぜならば、コミュニティに特有の閉鎖性は、具体的な人間関係の環の外にあるものにたいしては、「迷惑をかけない」などの行動原理を働きにくくするとされるからである。このような「コミュニティ的協調主義」としての「集団主義」の閉鎖性を考えると、グローバルなネットワーク社会においては、「世間分析」が指摘したような「集団主義」特有の逸脱行為を促す可能性がある。

第四章では、上のようなことを踏まえて、グローバルなネットワーク時代において、第二章にあるような「集団主義」をそのまま導入することの危険性を指摘した。そして、特に意思決定に際して、「世間」の外の「普遍的なもの」に対して、意思決定の理由を表示していく姿勢の利点が見直される必要を指摘した。

この第四章では、第二章で述べられた「個人主義」の限界と「集団主義」への注目を一定のレベルで評価しつつ、「個人主義」の中でも見直されるべき点を指摘し、ネットワーク時代に都合のよい人間関係のあり方を考察した。第二章で見たように、何をすれば責任をとったことになるのかが曖昧なまま、個人の責任のみを強調し、相互無関心を助長し、市民の組織化を妨げるようになると、偏った「個人主義」は逆に、「全体主義」という意味での「集団主義」を助長するようになる。だが、第二章で見たような先行研究では、「世間分析」で指摘されたような集団の「排他的側面」や「非言語的・理屈の通用しない側面」の問題があまり注目されてこなかった。これに対して第三章では、「個人主義」つまり「自立した自己」と「社会・普遍的なもの」の二元論が近代科学において果たしてきた役割を見た上で、こうした「個人主義」の特徴の中で、ネットワーク社会において維持されるべき側面を見てみたのである。第三章では、ネットワーク社会においても維持されるべき側面として、「公を意識して、意思決定の理由を表示する」責任を重視することが挙げられた。これを受けてこの第四章では、グローバルなネットワーク時代においては、「集団主義」を強調するにしても、意思決定の理由を常に整合的・言語的に表示していく集団の形成を心がける必要があることが指摘された。

本論文を含むオープンソースの運動についての研究では多くの場合、オープンソースの運動をネットワーク社会における変化に適応した社会のあり方を示唆するものとするわけだが、この第四章の分析はこうした社会のあり方の大まかな方向性を本論文なりに示したものである。第四章の分析から得られた「意思決定の理由を常に整合的・言語的に表示していく集団の形成を志向する」という姿勢は、ネットワーク社会において「集団主義」と「個人主義」の特性をどのように生かすべきかを一つに物語っている。「集団主義」の問題点と「個人主義」の利点という議論からは常に、無責任というものにより創造活動や批判的討論が停滞するという論点が浮かび上がるが、ネットワーク社会においては、「意思決定の理由を示す」ことを意識することが、無責任のリスクを回避する第一歩になるのではないであろうか。本論文では、「個人主義」と「集団主義」の具体的モデルを詳細にわたり提示することはできなかったが、モデルを提示する上での「意思決定」という切り口の重要性を示すことができた、と筆者は考える。

5. まとめ

この章では、本論文の内容をまとめてみる。本論文は、ソフトウェア開発、特にオープンソースの運動に注目した科学論である。そして、科学論を展開するのに際しては、オープンソースについての研究の周辺でよく主張される論題『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（研究・開発）にプラスに働く」に注目した。この論題を評価し、批判するために、本論文ではポパーの「情報内容」と理論の適用範囲についての議論を利用した。本論文で取り扱った「集団主義」を評価する論題は概ね、近代西洋の制度が限界に達していることを指摘し、ネットワーク時代においては別の制度や文化が必要になることをうったえる。だが、本論文の分析からは、本論文で取り扱った「集団主義」評価の議論は実際には、西洋的「個人主義」が既に成立した状態を前提にしていることが見えてきた。本論文では、このような分析を通じて、「集団主義」と「個人主義」の利点と問題点をそれぞれ、科学論的な根拠をもとにして洗い出し、ネットワーク時代の研究・開発にとってどのような人間関係のあり方が望ましいのかを、示したのである。本論文では特に、意思決定の理由を表示するという、「個人主義」の特徴の利点を強調した。以下ではこうした論を、各章ごとに振り返ってみる。

それでは先ず、第一章の内容から振り返ってみる。第一章では、本論文全体の基本理論を紹介するとともに、本論文が注目する論題にある「情報共有」が研究・開発に与える影響というものを、本論文なりに規定した。

オープンソースの運動についての研究の周辺、特にネットワーク社会論や情報社会論の一部では、広い文脈で考えても、「科学的知識」としての「情報」が重視され、それを機軸に様々な論題が展開される。同時にポパーは、「科学に基づいた政治」といった情報社会論の一部と共通する論題を多く取り扱っている。ここから、オープンソースについての研究の周辺における概念を整理するためには、ポパーの理論から道具立てを流用するのが有効、と本論文では判断した。

本論文で科学哲学の理論を流用して特に規定しようとしたのが、「情報共有」である。この「情報共有」は、オープンソースについての研究の周辺で注目されるのであるが、これについて論じることは、科学論にとっても意義がある。なぜならば、科学論におけるポパーの受容史、特にクーンとの比較を見ると、少なくとも 20 世紀後半から 21 世紀初頭にかけての科学論においては、冷戦時における機密性の強い軍事技術の開発が注目され、そのような閉鎖的な技術開発が、科学の現実的な姿とされることが多いからである。つまり、技術開発における「情報共有」を軽視する傾向が、ある種の現実的な科学のあり方と考えられたのである。これに対して、オープンソースの運動において「情報共有」が重視されるのは、非常に大きな意義がある。なぜならば、オープンソースにおける「情報共有」重視は、どちらかという技術開発よりの分野においてすら、閉鎖的な研究・開発のあり方が行き詰っていることを示しているからである。このため、オープンソースにおける「情報共有」に注目することは、科学論における「科学の現実的な姿」を見直す上でも有効で

あろう。

「情報共有」というものが、ポパーの理論をもとにすると、どのように定義されるのかというと、これは「研究・開発にプラスに働く」というよりもむしろ大きな意味を持つ。こうした「情報共有」についての考えは、ポパーにより推奨された「情報内容＝潜在的検証可能性」という発想と、「情報内容」の増大および理論の適用範囲の増大を科学的発展の基準にすることに、基づいている。この「情報内容」というものが、社会的に共有される性格のものであるため、「情報共有」は科学的発展のための前提条件といえる。また、「情報内容」は多角的な批判的討論を通じて増加していくものであるため、なるべく広い範囲で「情報共有」がなされているほうが、科学的発展には都合がよいのである。

第一章では、上のような形で、主に「情報内容」についての議論に基づいて、「情報共有」の利点を整理したのである。そのように利点を整理する中で、ポパーの社会論を取り扱う際には、批判的討論への無制限な参加、いわば無制限な「情報共有」に、ポパーが疑問を差し挟んでいる議論も見ることができた。その議論では具体的には、一般市民の政治参加というものが無責任なものとして批判される。ポパー自身は当時、この「無責任」の問題については、深く踏み込んで論じることにはなかった。だが、本論文の見解では、ネットワーク化によって、市民の政治参加や「情報共有」の拡大が可能になった状況では、このような「情報共有」の拡大の問題である「無責任」について、さらに詳しく論じる必要がでてくる。

次に第二章の議論を振り返ってみる。第二章では、まさに『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（研究・開発）にプラスに働く」という論題そのものを見てみた。この論題を見るに際しては、社会学的で比較的に抽象的な研究を概観した上で、現実のオープンソースの運動についての論評に目を向けた。これらの研究を見る中で、論題の中にある「集団主義」が主にコミュニティにおける「協調主義」を指すことが見えてきた。こうした「コミュニティ的協調主義」の意味での「集団主義」は、情報社会論の一部では、先駆的な研究において既に、政治的な批判を組織化するものとして注目されてきた。そして、時代が進むと、他人志向の協調主義的側面が、逸脱行為の防止機能をはじめとした、創造活動に都合のよい面を持つことが強調されてきた。これに加えて本論文でうったえたのが、上のような「集団主義」の利点というものは実は、西洋的「個人主義」による批判行為が前提になっていることである。「集団主義」というものは実は、「情報内容」を増加させるために必要な批判行為を実質的に可能にするものだったのである。

第二章で上のような論を展開するのに際して、最初に社会学的な一般的な研究を見てみた。そこでは先ず、情報社会論の先駆的研究であるベルの研究に目を向けた。情報メディアに関する研究の一部では伝統的に、地域コミュニティにおける市民の組織化とそのような組織による中央政府批判というものが注目されるわけであるが、ベルの研究はそれを引き継ぐものになっている。つまりは、個人がいかにか中央政府や大規模メディアを批判しようとしても、組織化されていない批判は容易に弾圧されてしまうというのである。それ

と同時に、先進国における経済的豊かさを背景にして、物的財との比較で評判をはじめとする社会的評価の相対的重要性が高まることも、ベルの研究では意識される。つまり、ベルの研究のような情報社会論の先駆において既に、コミュニティにおける自発的組織の形成や、他人志向の「集団主義」が一定のレベルで注目されていたのである。だが、ベルによる「集団主義」評価は、主に政治的な事柄に関するものであった。

さらに時代が進み、1990年代に入ると、「集団主義」評価に関する議論もさらに具体的に becoming. 例えばフクヤマの研究では、ベルに見られるような政治的な観点からの「集団主義」評価が引き継がれる一方で、創造活動（研究・開発）に対する「集団主義」のプラスの効果が注目されるようになる。まさに、フクヤマの研究とその周辺では、本論文が注目する『「集団主義」が「情報共有」を促し、創造活動（研究・開発）にプラスに働く』という論題をそのまま見ることができた。

フクヤマや濱口の研究では、創造活動との関連では、労働者のモラルの向上と社会的信頼の確保という二つの側面から、従来の西洋的「個人主義」が批判され、「集団主義」の必要性がうたえられる。まず労働者のモラルの点であるが、この場合には「個人主義」は、ある種の相互無関心として批判される。職場における相互無関心が進むと、労働者の疎外感が拡大し、モラルが低下するとされる。これに対する対策としてフクヤマや濱口が考えているのが、職場におけるコミュニティ的なつながりの重視である。そして次の社会的信頼の確保であるが、こちらはネットワーク化との関連で非常に注目される。フクヤマや濱口の研究では、ネットワーク的な組織は、柔軟で効率的なものとして評価されるのであるが、このネットワーク的組織を機能させるために社会的信頼が重要になるという。なぜならば、ネットワーク的な組織を機能させるためには、ネットワークの構成要素になる個人や組織に広く情報や権限が共有される必要があるからであり、このような「共有」は、お互いを信用するような関係が成立していないと不可能だからである。

フクヤマや濱口はこのような論を展開して、従来の西洋型「個人主義」を、逸脱行為を助長する利己主義や相互不信などと同一視し、これの限界をうたえる。それに対してフクヤマや濱口は、コミュニティにおけるような相互の信頼で特徴付けられる「集団主義」の必要性を強調する。また、フクヤマや濱口の特徴は、ネットワーク的組織でうまく機能する「集団主義」の実例として日本型の組織を挙げている。この意味で日本はいわば、「集団主義」先進社会として定義される。

第二章ではさらに、上記のような理論的枠組みの議論が、オープンソースの運動についての具体的な論評の中にも見られることを論じた。もっとも、オープンソースについての社会学的研究で最も知られていると思われるヒマネンの研究では、他人志向の「集団主義」は非常に注目されるが、「情報共有」についてはそれほど注目されない。だが、ヒマネンに対しては、「情報共有」に注目すべきとするカステルの批判が存在し、それを裏打ちするように、オープンソースの実際の活動家の著作では、「情報共有」の利点を主張するものを見出すことができる。

第二章の第二節では、オープンソースについての具体的議論を展開したわけだが、それに先立って先ず、オープンソースソフトウェア開発者による著作に注目し、運動の成り立ちと特徴を見た。運動の成り立ちや性格については、多くの場合無料でソフトウェアを提供するところから、反営利主義の左翼的性格が強調されがちであるが、実際にはストールマンによる運動の黎明期から、「情報共有」の利点についてはある程度強調されてきたことが、本論文では指摘された。また、レイモンドにより、狭義の意味でのオープンソースの運動がはじまると、ネットを用いて「情報共有」を行う開発方式としてのオープンソースの利点が、はっきりと強調されるようになるのであった。

このようなオープンソースの運動について直接問題にした社会学的研究では、上でも指摘したように、労働倫理に注目したヒマネンによる研究がよく知られている。多くの場合ソフトウェアを無料で配布するというのが、オープンソースの最もインパクトのある特徴であるため、賃金を受け取ることを重視しない人々の労働観が注目され、ヒマネンの研究が注目されるのは無理からぬことである。だが、カステルの批判によると、オープンソースの運動については、我々はもっと「情報共有」という側面に注目すべきであるという。そして筆者もまた、カステルと同じ意見である。このため本論文では、レッシングのものをはじめとする「情報共有」が「創造活動」に与えるプラスの効果を強調する研究も概観し、こうした議論がフクヤマの理論と同様の構図の主張を行っていることを指摘した。

また他方において、レイモンドやトーバルスといった実際の開発者たちの著作では、評判の重視や他人志向の性格といった「集団主義」の重要性が強調される。オープンソースの開発者という一般的な、極端な個人主義者と見なされがちであるが、レイモンドやトーバルスはひとつに、こうした先入観を払拭しようとしている。そして、こうした実際の開発者の著作においては、お互いの評判を気遣うような「集団主義」が、逸脱行為を防止するとともに、開発を大規模に組織化し、開発の水準を高める点が指摘される。

第二章では、オープンソースについての研究の周辺、特に情報社会論やネットワーク社会論の一部に注目し、一般的かつ理論的なレベルで『『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（研究・開発）にプラスに働く』という論題を見た上で、現実のオープンソースの運動において論題にあるような事態が見られることを指摘した。第二章で取り扱った研究における「集団主義」は、いわば「コミュニティ的協調主義」を意味し、ポパーのこのような批判行為を組織化したり、ネットワーク社会における逸脱行為を防止したりする機能を持つ。そして、こうした「集団主義」は、特に高度成長期の日本に典型的に見られたとされる。だが、本研究の見解では、フクヤマなどが指摘する「集団主義」の利点は、西洋的「個人主義」に特徴的な普遍的な視座からの批判活動が前提とされている。第三章では、こうした「集団主義」擁護の特徴を踏まえて、比較的独自性の強い論を展開する。

ここで、第三章の内容を振り返ってみる。第三章では、『『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（研究・開発）にプラスに働く』という論題の問題点を、「個人主義」の不在の問題をヒントに浮かび上がらせた。

第三章の第一節においては、日本の大学制度を批判した阿部謹也による「世間分析」やそれと関連する佐藤直樹の「世間分析」を見た。これらの分析は、1990年代初頭における「集団主義」評価の研究と同時期になされ、日本において「個人主義」が成立していない状況を批判したものである。これに対して、大学制度をはじめとして日本におけるシステムは、西洋的「個人主義」が成立した状態を前提としているために、問題が生ずる、というのが「世間分析」の見解である。第二章における社会学的研究では、日本社会は「集団主義」先進社会として取り扱われるため、「世間分析」のように日本の問題を特に取り扱う分析に注目して、「集団主義」の問題を見ることには、一定の意義がある、と本論文では判断した。また、この「世間分析」における「個人主義」は主に、「自立した自己」と「普遍的なもの・社会」の二元論を意味している。そしてこの分析における「世間」は、西洋における社会というよりも、具体的な人間関係の環もしくはその持つ集団圧力を意味している。

「世間分析」の中でも阿部の分析は、日本の大学批判という側面が強いため、本論文のような科学論とは親和性が強い。阿部の分析では、「普遍的なもの」への意識が学問においては本質的に重要な点が指摘される。そしてこうした傾向の具体的な悪影響としては、学術における批判が、単なる個人攻撃とすりかえられてしまうということが挙げられるという。だが、本研究の見解では、こうした批判と個人攻撃のすりかえといった現象は、「個人主義」が確立しているとされる西洋でも見られることである。つまり、阿部の挙げているような特徴が、本当に日本で独特の現象を言い当てているか否かということについては、疑問に思える。このため、第二章との比較で見た日本に注目することの利点を考えると、阿部の分析だけでものをいうことには問題がある。このため論文では、もっと日本の実情を言い当てている批判に目を向ける必要をうったえた。そこで本論文が注目したのが、佐藤による「世間分析」である。

佐藤による「世間分析」は、阿部のものと同様に、日本の学術のことも問題にしているが、刑法学・犯罪学をベースにしていることが一つの特徴である。このため佐藤の研究は、ドイツの刑法を日本にそのまま持ち込んだことにより生じた具体的な問題が背景になっているので、西洋と比べて日本で特に深刻な問題を指摘したものという側面もある。そして特に日本で深刻な問題というのは、離婚や殺人といった、アクターにとって非常に重要な意思決定であっても、いわば「世間」の中の雰囲気で決定が為されてしまい、結果的に意思決定の理由が言語的・整合的には分からなくなることである。

第三章では上記のように「世間分析」をまとめ、意思決定の理由表示という側面を強調することを主張した。そして、「個人主義」の特性を、「公を意識し、意思決定理由を言語的・整合的に表示すること」と規定して、議論を展開した。このように特徴付けられた「個人主義」の利点をさらに、第一章で取り上げた「情報内容」や「理論の適用範囲」といった理論で分析したのである。この分析に際しては、科学哲学における「通約不可能性」という事例に注目すると同時に、実際の科学的討論において「世間分析」で規定されている

ようなある種の無責任な意思決定がなされた場合を想定して分析した。

科学論における「通約不可能性」という概念は、ポパーと対立したとされるクーンの研究でよく知られているものである。このクーンの研究では、受容史における解釈は別として、「通約不可能性」という概念は、科学革命における科学のドラスティックな発展を特徴付けるために主張され、ポパーやラカトシュの科学論を補う趣旨で登場する。本論文では、クーンの主張にある程度忠実になって、第一章で見たポパーの理論を補うものとして、クーンの「通約不可能性」テーゼを見てみた。

本論文では、「世間分析」の内容も踏まえて、「通約不可能性」が「情報内容」と「理論の適用範囲」を基準とする科学的発展に寄与することを指摘した。クーンが「通約不可能性」の典型として示したのが、コペルニクス革命における天動説と地動説の対立である。そして、クーンの論に従うと、革命の当時においては、天動説と地動説のどちらが正しいかについての決定的な根拠は出せなかったという。我々の心理からすると、今まで様々な点でうまくいかなかった旧説（天動説）を捨てて、とにかく新しい説（地動説）に飛びつくのは自然なことに見える。だが、「個人主義」が確立しはじめた当時の西洋では、決定的な根拠が出せないまま、意見を転向することは社会的に困難なことであったところに、本論文では注目した。つまり本論文では、「個人主義」に特徴的な意思決定上の責任ということが一つの背景となって、「通約不可能性」が生じる点を強調したのである。

ここで重要になるのが、ポパーやクーンの主張に従うと、「単純な正しい知識の寄せ集めとしての科学」という概念が否定され、「単純に正しい知識を集める活動としての科学」も否定される点である。この考えに基づくと、実際に理屈の上で考えてみても、研究者が特に基本理論を変える際に、旧理論がなぜもっともらしく見えたのかが、新理論の下で明らかにされなければ、新理論が旧理論より包括的で進歩した理論になることはありえないのである。ここで、「世間分析」で見たような、ある種の無責任な意思決定が理論選択でなされることになる、旧理論がなぜもっともらしく見えたのかが示されることは、理論的にありえなくなる。このように考えると、「通約不可能性」は一つに、近代的「個人主義」が確立したことを示す現象である。そして、新理論と旧理論のどちらが正しいのかについて決定的な根拠が出せないような状況において「通約不可能」な対立を生まないような社会は、意思決定における責任が重視されておらず、「情報内容」や「情報共有」をベースとした科学的発展が阻害される社会である、ということになる。

上のような「通約不可能性」についての議論を通じて、近代西洋における「個人主義」の確立と近代科学の成立がほぼ同時期に起こったことの背景を、ある程度理論的に示すことができた。そして同時に、第一章で問題になった「責任」というものの特徴についても、「意思決定の理由表示」という切り口を見出すことができた。この二点において、「世間分析」と「通約不可能性」を照らし合わせた分析には科学論的な意義がある、ということができる。そしてこれらの二点を踏まえることで、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（研究・開発）にプラスに働く」という論題を、批判すると同時に補うことができ

るようになる。

第四章では、論題『『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（研究・開発）にプラスに働く』を補って、ネットワーク時代に都合のよい人間関係のあり方を考えた。こうした考察に際して、公平な視点を意識して、「集団主義」と「個人主義」の利点とされる側面が問題をはらむことを、本論文のそれまでの議論を踏まえて整理した。こうした議論を通じて、従来から存在する社会への意識を非西洋で醸成するというアプローチに、「意思決定の理由を、言語的・整合的に表示する」という要素を組み込むことの必要性をうったえた。

「集団主義」については、本論文では主に、「意思決定の理由が隠蔽される」点を問題として強調し、コミュニティ的な信頼関係が逸脱行為を防止する点が利点とされることを指摘してきた。だが、「世間分析」が主張するような「世間」の排他性を考えると、グローバルなネットワーク時代においてこのような逸脱行為防止機能が働くかどうかについては、疑問が持たれる。なぜならば、「恥をかきたくない」、「迷惑をかけたくない」という逸脱行為防止の行動原理が働くのは、比較的に狭い「世間」の内部においてだけであり、「世間」の外にはそれが働かないからである。このため、グローバルなネットワーク時代において、旧来の日本的な「集団主義」をそのまま導入することには、「世間」に特有のモラルの低下を誘発する危険があるのである。グローバルなネットワーク時代においては同時に、狭い「世間」をこえたものとしての社会への意識を高める必要もあるのである。

逆に「個人主義」については、フクヤマの研究をはじめとする多くの研究で、行き過ぎた「個人主義」がかえって「全体主義」を促すという批判がある。こうした批判は、「個人主義」批判の研究だけではなく、どちらかというところ「個人主義」を評価する研究の中にも見ることができる。こうした「個人主義」が「全体主義」に転換する事例の背景の一つとして本論文が注目したのは、「責任」の定義の曖昧さである。本論文自体が、「個人主義」を意思決定における「責任」に注目しているのだが、「情報内容」と「情報共有」にとって必要な「責任」というものは、もっぱら意見を転向させる際において、旧い意見がなぜもっともらしく見えたのかを弁明する責任である。「全体主義」を促す「個人主義」は一つに、この弁明の「責任」ではなく、罰を受けるなどの形でとられる責任を過度に個人に要求するという特徴を持つ。そして制度的にこのような「個人主義」を過度に要求することは、批判活動を停滞させ、相互無関心を促し、「全体主義」に対抗するための市民の組織化を阻害することになる。

本論文では上記のように「個人主義」と「集団主義」の問題を整理し、社会への意識を高め、意思決定の理由を表示する必要性をうったえた。このような主張をするに際しては、「普遍的なもの」や社会への意識を非西洋において醸成するという議論の限界を見た。一般的なレベルで「普遍的なもの」や社会への意識といった場合には、日本のような非西洋においても成立の条件は整っているとする研究は多い。実際に、西洋のようなキリスト教文化圏においてそれほど社会や「普遍的なもの」に対する意識が高いのかということについては疑問がもたれるし、非西洋においても具体的な人間関係の環をこえた「普遍的なも

の」を志向する考えは存在するというのである。そして会田の研究などでは、日本における「普遍的なもの」や社会に対する意識の成立について、非常に楽観的な見解が 1970 年代には既に示されていたのである。だが、このように楽観的な見解があり、その見解にも一定のレベルで根拠があるにも拘らず、本論文が著されている 2008 年においても、非西洋においては「普遍的なもの」や社会に対する意識が希薄であることを問題視する見解は強い。本論文ではこうした「普遍的なもの」や社会をめぐる実情を鑑み、漠然と「普遍的なもの」や社会に対する意識をうったえるだけでなく、具体的にどのような行為を持って、「普遍的なもの」や社会に対する意識がある行為とするのかを明らかにする必要を強調した。ここでいう具体的な行為として本論文が挙げたのが、「意思決定の理由を、具体的な人間関係の環の外にいる人々に対しても、言語的・整合的に示すようにする」ということである。これを一つのガイドラインにして、「普遍的なもの」や社会に対する意識を高めていくという手法の可能性を、本論文では示唆した。

ここで、本論文の限界についても言及しておこう。オープンソースの運動で注目されている「情報共有」と「集団主義」というものが、科学論の視点から意義深いことを、本論文では示しているが、科学論でのこれらの概念の位置づけを知る上で、本論文で注目したのは以下のことである。それは、「どのような学術のあり方が合理的か」、そして「どのような学術像が現実的か」ということについての議論における、クーンとポパーの対立である。この対立では、クーンはどちらかというと、合理主義の限界を指摘するが、科学のある種の現実を言い当てた立場とされた。そして、このクーンの主張では、「情報共有」をポパーとの比較で軽視する傾向を、現実主義的なものとしている。まさに科学論における「現実主義」というものを考える上での「情報共有」の重要性を、このクーンの主張は語ってくれる。このクーンの主張は科学論の内部でも影響力が強かったのだが、そうした反響を受けて、幅広い社会論でも受容された。その中で、オープンソースについての先行研究でも、科学論としてクーンの主張は引用されるのであるが、実際には科学論における議論の詳細を踏まえて論が展開されることはまれである。例えば、情報社会論の一部のようなオープンソースの動きに影響のある先行研究でも、クーンの名前は頻繁に引用されるわけであるが、実際のクーンの主張（特に「情報共有」をめぐるもの）が踏み込んでとりあげられることは、ほとんどない。こうした先行研究を受け止めて論文を展開しつつ、科学論における「情報共有」と「現実主義」をめぐるクーンとポパーとの対立の実態を描くということは、必要なアプローチであったかもしれないが、同時に本文の理論部の分かりにくさにつながったことは否めない。

また、理論部の分かりにくさのもう一つの原因になったのは、まさにポパー自身による科学論と社会論の展開の連動のさせ方である。ポパー自身は、ナチズムに典型的に見られるような科学を装った非合理主義に対抗するという第二次世界大戦前後に盛り上がった論調の中で、科学論と連動させた社会論を展開した。そのような当時の社会では、ポパーの社会論は受け入れられたわけだが、今日的観点からすると、科学的真理と社会的に見たよ

りよき政策や合理的なシステムというものは、必ずしも一致しないため、科学論と社会論を直接に結びつけることには抵抗がもたれることがある。だが実際には、ポパーの弟子のバートリーも指摘するとおり、ポパーの特に反証可能性についての理論、つまり一般的な法則が経験により正当化されることはないが、経験により批判的に吟味できるという特性に注目する理論は、科学的知識と経験との関係にとどまらず、価値や道德といった幅広いものと経験とのかかわりを物語うものであり、ポパーの理論は社会論のような幅広い分野に応用可能である。しかしながらポパー自身は、どのようにすれば彼の理論が広く応用可能になるのかについての踏み込んだ理論を展開することはなかった。ポパーの理論の特性をよく見てみると、現代でもソフトウェア・エンジニアリングをはじめとした多くの分野に対して、ポパーの理論はどのような手法が経験と合理的に向き合った生産的なものであるかという基準を示してくれるため、転用することは可能なものであり、蔭山（2000）をはじめとしたいくつかの転用の事例もある。だが、こうした転用の可能性を再確認する趣旨で、ポパー自信が論を展開することはなかった。このようなポパーの研究姿勢は、ポパーの理論をその受容と区別して論じることと、ポパー理論を科学の理論的研究以外の分野に転用することの一つの論文中での両立を、難しくしているところがあるかも知れない。

また他方で本論文では、近代西洋の「個人主義」の限界を指摘し、「集団主義」を擁護する議論が一般に注目されていることの重要性を指摘している。こうした先行研究の議論は大きな影響力を持つと同時に、オープンソースの動きをネットワーク時代における「集団主義」の重要性を示す典型的な事例として紹介する。さらにこうした先行研究では多くの場合、日本型の組織や日本型の集団主義が評価されている。この傾向に対して実際には、ポパーとクーンをめぐる科学論の議論を踏まえると、近代西洋の「個人主義」の一つの特徴が、科学的知識の発展を原理的に可能にしているところがある。これを受けて本論文では、「世間分析」などの日本の「個人主義」の不在や「集団主義」を批判する研究を引き合いに出した上で、「個人主義」の特性としての「意思決定における責任」に注目する利点を示した。特に研究者が支持する基礎理論を切り替える際には、理論変更の意思決定の理由を整合的に示す責任が重視される必要がある。それがなければ、新理論のもとで旧理論がなぜもっともらしく見えたのかが示されることがなくなり、理論やシステムがより包括的になることが阻害されるのである。このように、意思決定という切り口から見た場合、「個人主義」の不在と行き過ぎた「集団主義」が生み出す一つの事態として、こうした理論やシステムを包括的にするプロセス・科学的発展を支えるプロセスを原理的に不可能にするということがある。こうした事態の重要性を指摘するところでやはり、これに無頓着に「集団主義」を評価する社会学的先行研究の影響力を鑑みて、そうした先行研究をまともに受け止めた議論を展開しようとしたところで、科学論の趣旨を越える社会学的議論を展開してしまっているところがあり、この点も今後の研究で克服すべき課題を反映している。

オープンソースの運動は注目されている上、情報社会論的研究の一部では、科学哲学的議論を引用しているものが多い。だが代表的とされるオープンソースについての先行研究

では、文言の上でのみ科学哲学者の名前が登場するのみとあってよく、中身のある議論は社会学的なものに偏っている。本論文の克服すべき課題は、このような研究動向の偏りを反映しているところもあるので、偏りを修正すべく筆者自身も今後の研究で努力して行きたい。こうした偏りを修正する研究が行われるためには、オープンソースについての科学的な先行研究になりうる文献が必要である、と筆者は考えており、本論文がそうした研究の一つとして機能することを願っている。

また、最初に見たクーンに由来する分かりにくさの欠点は、今後さらにオープンソースとソフトウェア研究・開発の実態を調査していくことと並列して、情報社会論的研究を行う中で、クーン受容が実際の理論をあまり反映していないことを批判することで、解決することを試みていきたい。他方で、ポパーをめぐる分かりにくさについては、バートリーやラカトシュの理論、つまりポパーの理論を基本的に擁護しつつそれを修正することで応用の可能性を見せてくれるような研究を援用し、科学的分析を深めることで解決していくと計画している。

本論文の重要な部分である、科学的発展（特に「情報共有」）によつての「集団主義」と「個人主義」のよりよきモデルの提示との関係で言うと、本論文での分析でさらに深められるべき点を、上記のような実態調査や科学的分析により、研究することができよう。本論文の中では、科学的発展に決定的に寄与する「個人主義」の特性として、特に理論選択における意思決定の理由表示というポイントを浮かび上がらせた。こうした意思決定に伴う責任が、いかに本質的に科学的発展に寄与しうるのかという点については、本論文の中で理論的には示すことができた。そして、これをもとに考案した「集団主義」と「個人主義」の大まかなモデルとは、「ネットワーク時代において『集団主義』を受け入れるにしても、『個人主義』の特性として定義された意思決定に伴う責任を重視しなければならない」というものであった。だが、現実においてこうした意思決定に伴う責任がどのように機能しているのかということについては、まだ多角的な側面から調査する余地があるであろう。このため、「集団主義」と「個人主義」のモデルをさらに具体的なものとして構築するためには、上のような実態に基づいた分析が必要になる。このような、「集団主義」と「個人主義」のよりよきモデルというポイントを、論文よりもさらに深めて探求する上でも、クーンをめぐる欠点を補う実証的な調査とポパーをめぐる不足を補う理論的考察は、不可欠なものになってくる。

本論文では、非西洋において西洋的制度を実現することを特に目指すことはしなかったが、「情報内容」と「情報共有」をベースとした科学的発展を肯定する観点から、批判行為や意思決定に伴う責任といった、いくつかの「個人主義」の特徴が、ネットワーク時代において強調されていく必要があることを示した。そして、こうした「個人主義」の利点を実現するためには、コミュニティ的な結びつきという意味での「集団主義」が一定のレベルで必要になることを示した。このような「個人主義」と「集団主義」を両立させる手段として本論文で強調したのが、「意思決定の理由を、具体的な人間関係の環の外にいる

人々に対しても、言語的・整合的に示すようにする」という行動様式の必要性を一般に認知させることであった。

補遺 「集団主義」と「個人主義」は実際、科学的討論にどう影響するか

本文では、『集団主義』が『情報共有』を促し、創造活動（研究・開発）にプラスに働く」という論題を、様々な角度から見た。こうした議論の中で、「情報共有」が研究・開発の水準に与えるプラスの影響について示唆できたと思う。そして本論では、こうした「情報共有」を支えるものとしての「集団主義」という考えを見た。さらには、こうした考えが実は西洋的個人主義の前提に立っていることを指摘し、「集団主義」には科学の発展を原理的に阻みうる否定的な側面もあることを指摘した。これを受けてこの補遺では、アンケート調査の結果の分析に話を移す。筆者は、ソフトウェア研究者・開発者を対象にアンケートを行った。上で見たような議論に基づいてこの補遺では、「情報共有」を従属変数とし、「個人主義」と「集団主義」を独立変数として分析をおこなう。すなわち、「個人主義」と「集団主義」が「情報共有」に与える影響を見るのである。結果を分析すると、本文の考察をほぼ裏付けるような分析結果を得ることができた。この冒頭では、このような分析の手順と結果を、簡単な形で紹介する。それに続いて、この補遺の構成を紹介する。

それでは、分析の手順を概観する。以下で行う分析は、ソフトウェア研究者・開発者に対して行ったオンライン調査に基づいている。このアンケート調査で用いた質問は一つに、濱口（1996）で行われた質問の一部を借用している。この濱口（1996）の質問は、「個人主義」（「利己主義」、「自立した自己」）と間人主義についての質問である。これに加えて、上で行った「個人主義」についての考察も踏まえた質問も行った。それはつまり、意思決定の理由を示すか否かという切り口で「集団主義」を区分した質問である。先ず、意思決定の理由が隠蔽されてしまう類の「集団主義」である（「世間」尺度）。これについては、阿部（1995）や阿部（2001）をメインとした「蛸壺化」などへの批判を基軸にした質問群を作成した。そしてそれに際しては、「雰囲気による意思決定によって、意思決定のなされた理由が分からなくなる」ケースを念頭においた質問を各所に挿入した。これに対して、反証主義が推奨する類の「集団主義」を測るに際しては、ポパーの研究を主に参考にした（「批判と礼儀」尺度）。Popper（1994c）の指摘によると、相手を気遣う礼儀正しさのような一種の「集団主義」的な特性が、批判的討論を促進するとしている。

上のように「集団主義」を測るものとして本論文で採用した尺度については、理論的先行研究を見ると「日本の特性」とされている。このため、国際的な調査を行い、これらが「本当に日本的であるか」ということを吟味することも興味深い。だが、本論文で注目する「間人主義」の研究やオープンソースソフトウェア運動に関する研究からすると、「集団主義」の潮流は国際的なものに見える。こうした先行研究を踏まえると、本論文で扱う「集団主義」の特性は、比較的日本で強いものではありうるが、「西洋ではありえない」といった類のものではあるまい。こうした「集団主義」は、1990年代以降の研究では「日本の特徴」とされがちなのであって（実際に日本に独特で深刻かは別にして）、理論的には西洋においてもありうることである。むしろ、特に濱口（1996）においては、特に日本で顕著である「集団主義」的傾向が、西洋でもこれから強くなっていくであろう先進的な傾向とさ

れているのである。これを考えて本論文では、独立変数については、「本当に日本に独特であるか否か」については問題にしない。加えて資金的な問題もあるため、国際的な調査は行わなかった。

上のような独立変数に対して、従属変数については、「情報共有」を測る質問群を作成した。この「情報共有」に関しては、専らカステルなどの述べているものをさすことにする。つまり、具体的な知識の共有に加えて、ノウハウの伝授のし合いなども含めた広い意味での「情報共有」を指すものとする。そして、質問作成に当たって本論文が注目するのは、開発組織に対する研究である CMM の評価基準である。CMM は専ら開発組織を評価する研究であるが、実際のソフトウェア研究・開発において実践されるべき項目を具体的に規定している。さらには、これらの基準は基本的なレベルで、開発情報の共有やノウハウの伝授を志向するものになっている。これらの点から、本論文における従属変数の具体的質問項目の多くは、CMM の具体的なキープラクティスを参照して作成されている。もっとも、CMM は特定の組織の成熟度を測るためのものであるうえ、専門の資格を有する査察者により判定されるものであるため、本論文の調査は正確に CMM の基準を反映しているわけではない。だがこのように作成された尺度は、調査対象になっている開発者・研究者の属するプロジェクトの水準を、一定のレベルで反映しているのではないかと筆者は考えている。

本論文の調査では、上で示したように、「個人主義」と「集団主義」の「情報共有」に対する影響を見てみる。それに先立ち、上で示したような質問群に対して因子分析を行い、大まかにどのような因子があるのかを推測する。そして、この分析結果と本文での分析を照らし合わせて、整合性がとれるように尺度を作成してみる。さらにそれに続いて、作成された尺度の信頼性を算出する。

このように尺度を吟味した段階で、各々の尺度間の相関係数を算出し、各々の尺度の関係の強さを見る。その上で、重回帰分析を行い、「個人主義」と「集団主義」の尺度が、「情報共有」に与える影響を推測してみる。

このような分析をしてみると、「個人主義」の中でも「自立した自己」を特徴付けられる尺度は、「情報共有」に対してポジティブな影響を与えていることが推測された。また、「集団主義」のなかでは、「間人主義」と「批判と礼儀」は、「情報共有」に対してポジティブな影響を与えていることが推測された。だがそれに対して、「集団主義」の中でも「世間」は、「情報共有」に対してネガティブな影響を与えていることが推測された。

上のようなことを、この補遺では以下のような構成で論じたい。先ず第一節では、リサーチクエスチョンをたて、調査仮説を設定する。続く第二節では、サンプル構成や調査方法などを解説する。続く第三節では、各質問項目についての記述統計を示す。この分析でデータの特性を吟味した上で、尺度の構成に話を移す。第四節では、因子分析を行った後、尺度の信頼性を算出する。さらには、算出した下位尺度得点の分布も示す。その上で第五節では、各尺度間の相関係数を見た上で、重回帰分析を行い、仮説を検証する。

1. ソフトウェア開発における「情報共有」の実現

この補遺では、実証的な調査に基づいた分析を行っている。それに先立って、この第一節では、リサーチクエスチョンを立てた上で、具体的な調査仮説を立ててみたい。これに際しては、若干冗長であるが、独立変数と従属変数についても確認する。

ネットワーク時代のソフトウェア開発においては益々、「情報共有」が重視されている。カステル等による研究によると、これはオープンソースソフトウェアの運動の背景にもなっているものである。こうした「共有」というものは、狭義に捉えると研究業績の「共有」・「他人の業績に依拠した研究」となるが、これについては特にポパー派の影響を受けた科学哲学・科学者社会学でも広く議論されている。こうした動きの活発化が、研究機関や研究分野を評価する基準のひとつになっているのである。他方において、具体的なソフトウェア開発の話になると、開発組織への評価に大きな影響を持つ CMM のキープラクティスのレベル 2 やレベル 3 は、カステルのいう意味での「情報共有」を志向したものになっている。こうしたことを考えると、特にソフトウェア開発における「情報共有」というものは、研究・開発の水準は一定のレベルで反映しているといえよう。

特にオープンソースソフトウェア運動についての研究では上のように、「情報共有」が注目されている。他方において、オープンソースソフトウェア開発者についての研究では、オープンソースソフトウェア開発への参加の動機とオープンソースソフトウェアの水準の維持の背景には、評判を重視するような「集団主義」的傾向があるという。「情報共有」を科学者共同体の一つの目標と定め、このような「評判原理」の「集団主義」の役割を重視する研究は、科学哲学・科学社会学においても見られるものである。本論文ではこれを受けて、「集団主義」の「情報共有」に対する影響を見てみる。これに際しては、グローバル社会における「間人主義」という「集団主義」の必要性をうったえる濱口の研究を参考にする。他方において、「個人主義」の不在が持つ否定的な影響にも注目したのが本論文の特徴である。そこで本論文では、阿部や佐藤による「世間分析」に注目するのである。この「世間分析」についての前章までの考察で明らかになった、「雰囲気による意思決定のせいで、意思決定の理由が分からなくなる」という「世間」の特徴も切り口として取り入れて、調査の質問を作成した。この「世間」の特徴の問題点は、主にラカトシュの研究に依拠して明らかになったものである。他方で、このラカトシュに影響を与えたポパーは、「世間分析」とは反対に、日本的な「集団主義」の肯定的な面に注目している。（これが本当に日本人の特性を言い当てているかは別として、）相手を気遣う礼儀正しさが、ポパーのというような批判的討論を促進するという。これを以下では、「批判と礼儀」と呼ぶ。

上のようなことを考えると、次のようなリサーチ・クエスチョンが考えられる。

RQ1: 独立変数である「個人主義」と「集団主義」は、「意思決定の理由を示す責任」や「情報内容を増加させる批判的討論」という切り口で区分すると、どのような構成になってい

るか。

RQ2：独立変数である「個人主義」と「集団主義」を意思決定における責任という観点から見ると、これらは従属変数「情報共有」にどのように影響を与えているか。

先ず **RQ1** について述べてみよう。これは、「個人主義」と「集団主義」の関係についての問題である。これらの態度は、本文第二章における考察などからも明らかなように、それぞれ一枚岩のものではあるまい。「個人主義」については、濱口の研究では特に区別されていないが、「世間分析」において「自立した自己」に区分されるものとそうでないものがある。そして「集団主義」については、濱口の研究にある「間人主義」とは別に、「世間分析」をめぐる考察から得られた特徴に注目する。その中でも、「世間」の尺度は、排他的で閉鎖的なものでもあるため、同じ「集団主義」でも、恐らくは「間人主義」とは折り合わないだろう。そして、この「世間」は当然、「自立した自己」とは対立する関係にあるだろう。他方で、ポパーの指摘も踏まえて導き出された「批判と礼儀」については、本論文の考察通りであれば、「世間」とは対立していることになる。なぜならば、同じ「集団主義」であっても、「世間」は意思決定の理由を表示する責任を回避し、意思決定の理由を隠蔽するものであるのに対し、「批判と礼儀」はポパーの基準に従ったものでもあるので、意思決定に対する責任を持つと同時に、意思決定の理由を表示するものだからである。またこの「批判と礼儀」は、「自立した自己」の特性と両立するものでなくてはならない。なぜならば、「世間分析」などからすると、「自立した自己」は「批判と礼儀」と同じく、意思決定の理由を表示し、意思決定に責任を持つ態度と通じているはずだからである。

次に **RQ2** について述べてみよう。「情報共有」というものに対する影響についても、「個人主義」と「集団主義」は一枚岩ではないであろう。「個人主義」については、「自立した自己」にあたるものについては、「情報共有」を促進するものになる、と考えられる。また、それ以外のもの、いってみれば「利己主義」は、相互扶助的な側面も持つ「情報共有」を促進することはないであろう。他方で、「集団主義」については、「間人主義」は相互扶助と比較的両立しやすい、と考えられる。だが、相手を気遣うだけでなく、批判的討論・意思決定の背景の解説を行う性向である「批判と礼儀」は、それ以上に「情報共有」を促進するものになりうる、と本論文では考えている。なぜならば、この「批判と礼儀」は、ラカトシュ・ポパー流の批判的討論を行う性向を抽出した上で、それを実現する上で実践すべき「集団主義」的行為も意識している度合いを測るものだからである。他方において、同じ「集団主義」でも、「世間」は「意思決定の理由を隠蔽する」「意思決定に責任を持たない」タイプの性向である。この性向が「情報共有」を阻害するという知見が、本文における分析から得られた。このため、この「世間」が「情報共有」に対して最も否定的な影響を与える、と筆者は考えている。

上のような考察をまとめて仮説をつくると、次のようになる。

RQ1 から導かれる仮説（基本的に、相関係数を計測することで吟味される）

仮説 1 濱口の「個人主義」のうち「利己主義」のみが、「集団主義」の「間人主義」と対立する

仮説 2 本論文で作成の「世間」は、「個人主義」のうち「自立した自己」と対立する

仮説 3 「世間」は、「間人主義」と対立する

仮説 4 「批判と礼儀」は「世間」と対立する

RQ2 から導かれる仮説（重回帰分析によって吟味される）

仮説 5 「自立した自己」は「情報共有」にプラスの影響を与える

仮説 6 「世間」は「情報共有」にマイナスの影響を与える

仮説 7 「批判と礼儀」は「情報共有」にプラスの影響を与える

（「批判と礼儀」は「自立した自己」における「批判的討論による科学の発展に都合がよいと思われる要素」を抽出したものであるので、「自立した自己」より影響が強い）

以下では、最終的に上記の七つの仮説を吟味することを目的に、分析を展開してみたい。

2. 調査概要

本論文に関連するアンケート調査は、予備調査と別の目的も持ったパネル調査を含めると 4 回にわたる。だが本論文では、議論の混乱を避けるために、予備調査とパネル調査の結果は取り扱わない。今回の分析で結果を参照する調査の第一回目は、2005 年 8 月 17 日～8 月 19 日に行われた（以下では「調査 1」と呼ぶ）。そして第二回目の調査は、2006 年 3 月 8 日～3 月 10 日に行われた（以下では「調査 2」と呼ぶ）。以下では、これらの調査の手法および、回答者の基本的属性を確認する。さらには、分析に用いる設問も概観する。

まずは、調査 1 の手法を解説する。調査に際しては、調査業者の約 72 万人のモニターから、1 万 5 千人をランダムに抽出して、これらのモニターにメールで調査への協力を依頼した。そして、調査用の WEB ページにアクセスしてもらい、ダミーの質問で、プログラマー、システム・エンジニア、コンピューターエンジニアリングの研究者・学生を、抽出した。こうした手順を踏むことで、500 名の調査協力者を得た。

さらに、調査 2 の手法を解説する。この調査 2 に際しては、調査業者の約 294 万人のモニターから、2 万人をランダムに抽出して、これらのモニターにメールで調査への協力を依頼した。なお、この調査 2 おける調査業者は、調査 1 とは別の業者である。このため、実際のサンプルが重複している可能性は、低くなっている。そして、このようにして得られた協力者に、調査用の WEB ページにアクセスしてもらい、ダミーの質問で、プログラマー、システム・エンジニア、コンピューターエンジニアリングの研究者・学生を、抽出した。こうした手順を踏むことで、503 名の調査協力者を得た。

ここで、上のようにして得られたサンプルの基本的属性を、確認してみたい。結果は、表 1～表 4 のようになっている。表のように、性別と年齢の構成は、似通ったものになった。性別では、男性が圧倒的に多くなっている。そして年齢については、30 代に偏った構成になっている。

表 1 調査 1 における性別

	N	%
女性	99	19.8
男性	401	80.2

表 2 調査 1 における年齢

	N	%
20 才代	169	33.8
30 才代	230	46.0
40 才代	101	20.2

表 3 調査 2 における性別

	N	%
女性	92	18.3
男性	411	81.7

表 4 調査 2 における年齢

	N	%
10 才代	8	1.6
20 才代	141	28
30 才代	233	46.3
40 才代	105	20.9
50 才代	15	3
60 才代以上	1	0.2

このような構成のサンプルに対して、表 4-5 にあるような 3 群の質問を行った。その第一が、「仲間との関係について」というものである。そして、その第二が、「普段の開発について」というものである。そして、その第三が、「批判とバグ報告について」ということで

質問した。

ここで三つの質問群についてさらに詳しく述べてみる。まずは、「仲間との関係について」と「批判とバグ報告について」では、「1.全くあてはまらない」、「2.あまりあてはまらない」、「3.どちらともいえない」、「4.ある程度あてはまる」、「5.非常にあてはまる」の五段階で質問をした。そして、「普段の開発について」では、「1.全くそうは思わない」、「2.あまりそうは思わない」、「3.どちらともいえない」、「4.ある程度そう思う」、「5.そう思う」の五段階で質問した。

「仲間との関係について」の質問群は、「間人主義」についての研究である濱口（1996）における質問をいくつかそのまま用いたものである。そして「普段の開発について」と「批判とバグ報告について」は、同じ内容を質問したアンケート調査を行った研究に依拠したわけではない。これらの質問群の一部については、CMMの研究におけるレベル2とレベル3のキープラクティスの実践具合・必要性認知を、そのまま質問したものである。またCMMの尺度については主に、Dymond（1998=2002）を参照した。本論文ではこれにより、「情報共有」について計測することを目指している。これらの質問群は他方において、第三章で論じたような議論に基づいて、「世間」的な姿勢とラカトシュ・ポパー流の批判的討論を、それぞれ計測できるように自作した。

表5 質問一覧

	質問内容	省略表記	質問項目
質問1	問題がおきたら、仲間全員で問題に対処する	みんなで対処	仲間との関係
質問2	喜び・悲しみをともにするのが、仲間との関係だと思っている	ともにする	仲間との関係
質問3	仲間とは、離れ離れになっても、仲間のままでいたい	仲間とつながる	仲間との関係
質問4	親しい人がいなければ、生活が味気ないと思っている	親密生活	仲間との関係
質問5	仲間とのつきあいでは、相手の立場になることが重要だと思っている	相手の立場	仲間との関係
質問6	仲間とのつきあいでは、つきあいそのものが重要だと思っている	付き合い本質視	仲間との関係
質問7	自分に役立つ人としかつきあわない	付き合い手段視	仲間との関係
質問8	他人に自分のことを理解してほしいとは思わない	理解不必要	仲間との関係
質問9	失敗した仲間には本人の責任だから、そしらぬ顔をする	そ知らぬ顔	仲間との関係
質問10	自分のことは自分でやるようにしている	自主自立	仲間との関係
質問11	しっかりした自分をもたなければ世渡りはできないと思っている	しっかりした自分	仲間との関係
質問12	Q 他人から干渉される生活はあってはならないと思っている	不干渉	仲間との関係
質問13	一人一人がプロジェクトの全体について理解していなければ、開発は成り立たないと思う 個々人の理解	普段の開発	普段の開発
質問14	直接自分が作成する部分でなくても、知っておくべきところが案内されていなければ、他人も知る 開発はうまく行かないと思う	普段の開発	普段の開発

質問 15	同じ質問が繰り返されるのでない限りは、プロジェクトへの疑問にこたえたと、自分の 答えて知る 考えを深められると思う	普段の開発
質問 16	職場の同僚や後輩に、ノウハウを指導すると、技術への自分の理解も深まると思う	教えて教わる 普段の開発
質問 17	素人の基本的な質問にこたえるために、調べ物をする、と思わぬ発見があることがある と思う	素人に教える 普段の開発
質問 18	開発においては、個別的なロジックはある程度使い回しができるように設計されるべき だと思ふ	使いまわし必要 普段の開発
質問 19	プロジェクトについて、素人から詳しく聞かれると、単に自分が信用されていないだけ な気がする	歪んだプロ意識 批判とバグ報告
質問 20	自分のミスがプロジェクトに直接与える影響よりも、ミスにより自分の評価や信用が落 ちることがいやだ	信用重視しすぎ 批判とバグ報告
質問 21	失敗の原因を詳しく説明するのは、言い訳がましい気がする	言い訳しない 批判とバグ報告
質問 22	打ち合わせで、他人の意見に疑問があっても、適当にあわせたほうが、何かと楽だと思 う	適当に合わせる 普段の開発
質問 23	似たような質問の繰り返しでなくとも、プロジェクトへの疑問に、いちいち答えるのは 面倒くさいと思う	答える面倒 普段の開発
質問 24	自分ひとりが手を抜いても、他人がカバーしてくれると思う	ヨソにしわ寄せ 普段の開発
質問 25	素人に基本的なことを説明するのは、非生産的であると思う	説明は非生産的 普段の開発
質問 26	開発において、ミスをごまかすと、かえって後々問題になると思う	ごまかさない 批判とバグ報告
質問 27	自分の意見に疑問が出されたら、重要なものならば、必ず綿密に返答をする	疑問には答える 批判とバグ報告
質問 28	無礼なことと、的確にはっきり問題を指摘することは、はっきり区別すべきだ	無礼にしない 批判とバグ報告
質問 29	厳しい批判をする場合には、他人が見てないところで叱るなど、恥をかかせないように 配慮する必要がある	叱るのは見せな 批判とバグ報告
質問 30	自分の作ったプログラムが、職場のほかのメンバーに再利用されることがある	職場で再利用 普段の開発
質問 31	自分で作ったプログラムについては、なるべく他の人にわかるように意識して文書を 残している	文書を残す 普段の開発
質問 32	自分の作ったプログラムが、外部の組織で再利用されることがある	外部で再利用 普段の開発
質問 33	同僚や後輩に、実際にノウハウを教えることがある	ノウハウ教える 普段の開発
質問 34	外部の人に、プロジェクトの解説をすることがある	外部に解説 普段の開発
質問 35	なるべく作業計画の進捗状況を明らかにするようにしている	作業計画明らか 普段の開発

上記の表 5 にある質問 1～質問 29 については、調査 1 と調査 2 の両方の調査で質問した。だが、質問 30～質問 35 については、調査 2 においてのみ質問した。これは、先行する調査 1 の問題点を、調査 2 において解消するための対応である。調査 1 における分析からは、理念の上で思っていることと実践との違いのずれがある可能性がうかがえた。だが、調査 1

においては、「情報共有」については、理念の上での同意についてしか、質問していなかった。このため、調査 2 においては、「情報共有」の実践についても、質問したわけである。この実践状況を測るために、質問 30～質問 35 を質問したのである。

以下では、これらの質問についての回答を、SPSS を用いて分析している。

3 データの分布

この補遺では、「個人主義」と「集団主義」の「情報共有」に対する影響を、ソフトウェア研究者・開発者を対象にしたアンケート調査に基づいて分析している。このアンケートでした質問については、前節で概観した。それを受けてこの節では、これらの質問に対する回答の分布を見てみたい。回答の分布は、表 6 のようになっている。

表 6 回答の分布

	仲間と みんなともにつな が親密生相手のい 本質い手段理解不 そ知ら自主自りした で対処 する る 活 立場 視 視 必要 ぬ顔 立 自分 不干涉				付き合付き合				しっか			
調査 1 平均値	3.334	3.522	3.786	3.710	3.860	3.304	2.410	2.692	2.290	3.874	3.758	3.250
最頻値	4	4	4	4	4	3	2	3	2	4	4	3
分散	0.788	0.799	0.798	1.072	0.578	0.781	0.856	0.967	0.667	0.571	0.661	0.925
歪度	-0.344	-0.616	-0.634	-0.713	-0.530	-0.127	0.258	0.128	0.285	-0.514	-0.429	-0.206
歪度の標												
標準誤差	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109
尖度	-0.224	0.381	0.457	0.079	0.674	-0.091	-0.303	-0.413	-0.148	0.525	0.264	-0.145
尖度の標												
標準誤差	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218
調査 2 平均値	3.386	3.455	3.636	3.620	3.761	3.266	2.575	2.813	2.441	3.732	3.738	3.137
最頻値	4	4	4	4	4	3	3	3	2	4	4	3
分散	0.775	0.735	0.774	0.921	0.632	0.722	0.851	0.865	0.757	0.707	0.704	0.816
歪度	-0.220	-0.261	-0.349	-0.494	-0.382	-0.147	0.285	0.096	0.363	-0.268	-0.226	-0.111
歪度の標												
標準誤差	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109
尖度	-0.464	-0.065	-0.146	-0.062	0.192	0.052	-0.075	-0.129	0.344	-0.186	-0.229	0.141
尖度の標												
標準誤差	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217

使いま歪んだ信用重 適当に ヨソに													
個々人他人も答えて教えて素人にわし必プロ意視しす言い訳合わせ答えるしわ寄													
の理解 知る 知る 教わる 教える 要 識 ぎ しない る 面倒 せ													
調査 1	平均値	3.692	3.992	3.856	4.150	3.966	4.158	2.366	2.572	2.700	2.516	2.626	2.136
	最頻値	4	4	4	4	4	4	2	3	2	2	3	2
	分散	0.987	0.597	0.552	0.597	0.662	0.634	0.794	0.967	1.116	0.880	0.780	0.911
	歪度	-0.694	-0.588	-0.321	-0.867	-0.767	-0.745	0.289	0.217	0.090	0.356	0.174	0.572
	歪度の標												
	準誤差	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109
	尖度	-0.132	0.358	0.078	1.173	0.982	0.266	-0.162	-0.365	-0.829	-0.401	-0.309	-0.1391
	尖度の標												
	準誤差	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218
調査 2	平均値	3.656	3.708	3.598	3.841	3.759	3.833	2.463	2.630	2.775	2.545	2.682	2.280
	最頻値	4	4	4	4	4	4	2	3	3	2	3	2
	分散	0.864	0.761	0.623	0.684	0.705	0.789	0.867	0.899	1.055	0.830	0.759	0.951
	歪度	-0.447	-0.517	-0.327	-0.567	-0.495	-0.369	0.323	0.150	0.073	0.184	0.248	0.410
	歪度の標												
	準誤差	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109
	尖度	-0.251	0.160	0.204	0.386	0.281	-0.358	-0.039	-0.216	-0.611	-0.421	-0.165	-0.470
	尖度の標												
	準誤差	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217
説明は 疑問に 叱るの ノウハ 作業計													
非生産ごまかは答え無礼には見せ職場で文書を外部でウ教え外部に画明ら													
的 さない る しない ない 再利用 残す 再利用 る 解説 か													
調査 1	平均値	2.430	4.568	4.212	4.128	3.670							
	最頻値	2	5	4	4	4							
	分散	0.871	0.430	0.556	0.637	0.907							
	歪度	0.353	-1.579	-0.685	-0.709	-0.431							
	歪度の標準												
	誤差	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109							
	尖度	-0.198	2.806	0.103	0.234	-0.243							
	尖度の標準												
	誤差	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218							

調査 2 平均値	2.547	4.324	3.966	3.932	3.638	3.616	3.523	2.934	3.634	3.258	3.523
最頻値	3	5	4	4	4	4	4	3	4	4	4
分散	0.989	0.710	0.670	0.744	0.841	0.811	0.927	1.093	0.770	1.088	0.800
歪度	0.297	-1.19	-0.550	-0.579	-0.311	-0.499	-0.361	-0.1204	-0.459	-0.311	-0.354
歪度の標準											
誤差	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109
尖度	-0.267	0.991	-0.099	0.138	-0.150	0.329	-0.1887	-0.443	0.093	-0.484	-0.031
尖度の標準											
誤差	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217

上の表 6 を見れば明らかなように、調査 1 と調査 2 の結果は、類似したものになっている。各項目の平均値のずれは、いずれも 5 点満点で 0.5 を下回っている。さらに最頻値がずれている質問も 3 問にとどまった上、そのずれも 1 点であった。また、分析をする上で重要になってくるデータの尖度と歪度についても、絶対値はいずれも 2.0 を下回っており、正規分布から大きく離れたものにはなっていなかった。このため次の節以降では、上記のデータを間隔尺度とみなして分析を行っていく。

4 尺度の信頼性と妥当性

この補遺では、ソフトウェア研究者・開発者を対象としたアンケートに基づいて、「個人主義」と「集団主義」を独立変数とし、カステルなどがいう意味での「情報共有」を従属変数とした分析を行おうとしている。前節まででは、分析の前提として、調査概要やデータの分布を示した。特に第三節においては、データを間隔尺度として扱うことが可能であることが示された。それを受けてこの第四節では、仮説の検証で直接に用いる尺度の信頼性と妥当性を見してみる。それに先立って、この第四節の冒頭では、各尺度について大まかに解説した上で、この節の構成を紹介する。

それではまず、各尺度について解説する。本論文の調査では、各尺度にあてはまると考えられる質問をいくつか用意し、それらについて Cronbach のアルファを算出した。そして、専らこの Cronbach のアルファの値を、尺度を採用する基準とした。採用の基準は、小塩 (2003) にしたがって、Cronbach のアルファ $> .05$ とする。まずは、独立変数としての「個人主義」と「集団主義」である。本論文では、第二章で行ったような考察に従い、この「個人主義」と「集団主義」を多面的に取り扱っている。そのうちの 하나가、濱口 (1996) における「個人主義」と個人主義である。表 4-5 の質問のうち、質問 1～質問 12 がこれらを計測するための設問である。これらの質問は、濱口 (1996) からそのまま引用したものである。そして、本論文の二章で示唆した『「集団主義」が意思決定の理由を隠蔽する』という側面を重視した質問が、質問 19～質問 25 である。これらの作成にあたっては、阿部 (2001) で指摘された「世間」の特性に「雰囲気による意思決定」を計測する観点を加える手法をと

った。逆に、「相手を気遣いつつ、批判的討論を行う」類の「集団主義」を測ることを意図して、質問 26～質問 29 を用意した。これについては、オープンソースソフトウェア運動についての先行研究に加えて、Popper (1994)や Lakatos (1970)に基づいて、「情報内容」を増やす批判的討論を意識して作成した。また従属変数については、カステルの述べるような「情報共有」や CMM のレベル 2 とレベル 3 のキープラクティスの一部への必要性認知の度合いを計測することを意図して、質問 13～質問 18 を作成した。さらにこの「情報共有」が実践されているか否かを測ることを意図して、質問 30～質問 35 を用意した。この「情報共有実践」については、調査 2 においてのみ質問した。なぜなら、調査 1 においては、理念と実践との間のずれについては意識していなかったからである。

上のような独立変数と従属変数の信頼性と妥当性については、次のような構成で論じたい。まずは、間人主義の研究に基づいた独立変数について分析する。それに続いて、本論文で独自に作成した独立変数の分析に移る。さらにその次に、従属変数について論じたい。そして最後に、これらの手順で算出した下位尺度得点の分布を概観したい。

4.1 「間人主義」と「個人主義」

この節では、分析で用いるそれぞれの尺度についての妥当性と信頼性について分析している。ここでは問題の独立変数について、濱口 (1996)に基づいて分析する。

本文第二章でも述べたが、濱口の研究は、「集団主義」を一枚岩で捉えることに反発し、「集団主義」のプラスの面を積極的に評価しようとするものである。濱口の研究は、このように積極的に評価された「集団主義」を、「間人主義」と名づける。濱口 (1996)の調査では、「間人主義」と「個人主義」を対立させる形で質問が作成されている。濱口 (1996)では、質問 1～質問 6 が「間人主義」に区分され、質問 7～質問 12 が「個人主義」に区分されている。「間人主義」に関する研究では、集団主義が一枚岩で捉えられることが批判されるのだが、質問 7～質問 12 を概観すると逆に、これらの質問が「個人主義」を一枚岩に捉えているように見える。実際に質問 7～質問 9 がいわば「利己主義」というべきもののなのに対して、質問 10～質問 11 は我々が「自立した自己」と呼びたがるものである。こうした疑問点も踏まえて、参考までに調査 1 の質問 1～質問 12 への回答データを因子分析にかけると、表 4-7 のような結果を得ることができた。なお因子分析に際しては、慣習的にはバリマックス法で回転させる場合が多いので、それに従うことにする。

表 7 「間人主義」と「個人主義」に関する因子分析結果（主因子法，バリマックス法）

	間人主義	個人主義 1	個人主義 2
みんなで対処	0.446	-0.089	0.000
ともにする	0.808	-0.103	-0.025
仲間とつながる	0.645	-0.188	0.222
親密生活	0.569	-0.231	0.116
相手の立場	0.523	-0.255	0.353
付き合い本質視	0.362	0.037	0.169
付き合い手段視	0.004	0.620	-0.081
理解不必要	-0.196	0.582	0.061
そ知らぬ顔	-0.208	0.612	-0.131
自主自立	0.104	-0.031	0.618
しっかりした自分	0.210	-0.034	0.584
不干涉	-0.080	0.338	0.286
寄与率	28.287	14.014	10.712
因子抽出法: 主因子法			
回転法: Kaiser の正規化を伴うバリマックス法			
a	5 回の反復で回転が収束しました.		

因子分析は基本的に、抽出法や回転法を変えると、結果が微妙に変わるので、本論文では参考にするにとどめるわけだが、他の方法の因子分析を用いても、濱口(1996)の「個人主義」が一枚岩でまとまることはなかった。そこで本論文では、質問 1～質問 6 を「間人主義」の尺度と捉え、質問 10 と質問 11 を「自立」の尺度と考え、残りを「利己主義」の尺度として捉えた。そして、こうした区分けが Cronbach のアルファ >0.5 の基準を満たすかを探るために、これらの尺度の信頼性を計測したのが表 8～表 12 である。

表 8 調査 1 における「間人主義」の信頼性

項目間相関行列					
	みんなで対処	ともにする	仲間とつながる	親密生活	相手の立場
ともにする	0.469				
仲間とつながる	0.275	0.564			
親密生活	0.239	0.428	0.457		
相手の立場	0.218	0.406	0.422	0.455	
付き合い本質視	0.103	0.240	0.293	0.221	0.335

項目数 = 6

Cronbachのアルファ = 0.754

標準化された項目に基づいたCronbachのアルファ = 0.757

表 9 調査 1 における「利己主義」の信頼性

項目間相関行列			
	付き合い手段視	理解不必要	そ知らぬ顔
理解不必要	0.326		
そ知らぬ顔	0.426	0.391	
不干涉	0.191	0.240	0.145

項目数 = 4

Cronbachのアルファ = 0.611

標準化された項目に基づいたCronbachのアルファ = 0.616

表 10 調査 1 における「自立」の信頼性

項目間相関行列	
	自主自立
しっかりした自分	0.381

項目数=2

Cronbachのアルファ = 0.551

標準化された項目に基づいたCronbachのアルファ = 0.552

表 11 調査 2 における「間人主義」の信頼性

項目間相関行列					
	みんなで対処	ともにする	仲間とつながる	親密生活	相手の立場
ともにする	0.464				
仲間とつながる	0.308	0.553			
親密生活	0.306	0.436	0.527		
相手の立場	0.288	0.434	0.542	0.494	
付き合い本質視	0.171	0.320	0.295	0.312	0.386

項目数=6

Cronbachのアルファ = 0.792

標準化された項目に基づいたCronbachのアルファ = 0.793

表 12 調査 2 における「利己主義」の信頼性

項目間相関行列			
	付き合い手段視	理解不必要	そ知らぬ顔
理解不必要	0.351		
そ知らぬ顔	0.463	0.471	
不干渉	0.214	0.301	0.189

項目数 = 4

Cronbachのアルファ = 0.664

標準化された項目に基づいたCronbachのアルファ = 0.665

表 13 調査 2 における「自立」の信頼性

項目間相関行列	
	自主自立
しっかりした自分	0.479

項目数 = 2

Cronbachのアルファ = 0.648

標準化された項目に基づいたCronbachのアルファ = 0.648

上記の分析からは、「間人主義」、「利己主義」、「自立」の三つはそれぞれ、Cronbach のアルファ>0.5 という本論文で設けた基準をクリアしていることが分かる。「間人主義」については、調査 1 においては Cronbach のアルファ=0.754 であり、調査 2 においては、Cronbach のアルファ=0.792 であった。よって「間人主義」については、内的整合性の高い尺度である、と考えられる。また、「利己主義」については、調査 1 においては Cronbach のアルファ=0.611 であり、調査 2 においては Cronbach のアルファ=0.664 であった。そして、「自立」については、調査 1 においては Cronbach のアルファ=0.551 であり、調査 2 においては Cronbach のアルファ=0.648 であった。

ここで分析結果をまとめてみる。ここにおいては、濱口 (1996)の調査で行われた質問と同一の項目についての分析を行った。本論文においては、「間人主義」については、濱口の基準に従った。だが、濱口 (1996)の「個人主義」については、直観に反したものがあつた。濱口 (1996)の「個人主義」には、我々が「自立した自己」と考えるものと「利己主義」と考えるものが混在しているように見えた。実際に因子分析を行うと、濱口 (1996)から引用した質問群の背後には、三つの因子があることが推測された。濱口が「間人主義」に区分した項目については、単一の因子が抽出され、「個人主義」に区分した項目については、「自立」と「利己主義」の因子が抽出されたのである。また、これらについて信頼性を算出したところ、これらの尺度は一定のレベルでの信頼性を確保していた。特にここで得られた「自立」の尺度については、「世間」などの「自立した自己」と関連した項目について考察する際にも役立てたい。

4.2 本論文独自の独立変数

上では「間人主義」についての先行研究に基づいて、独立変数の構成を見た。これに対して以下では、本文におけるような考察に基づいて本論文独自に作成した尺度について、分析してみる。構成としては、本論文で独自に作成した尺度について、本文第三章を振り返りつつ解説した上で、因子分析によって背景にある因子を推測する。それに続いて、信頼性を算出してみたい。

本論文で独自に作成する独立変数は、主に本文第三章におけるような考察に基づいたもので、それぞれ「世間」と「批判と礼儀」と名づけられる。これら二つの特徴はあえて分類すると、両方とも「集団主義」に分類される。だが、これらの尺度は、西洋の伝統的な「自立した自己」が理屈の上では、ラカトシュのいう「情報内容」の増加に大きく寄与するという認識に基づいている。そしてこれに対して、「自立した自己」の不在が、「具体的な人間関係の環」の中における「雰囲気による意思決定」のなされる度合いを強くし、意思決定の理由を分からなくする効果をもつ点に注目したことに、この論文の尺度は基づいている。こうしたある意味で無責任な意思決定がなされることによって、理論やシステムが交代する際にも、古い理論やシステムが選択された理由が分からなくなる。この場合

には、新しい理論の元で古い理論がなぜもっともらしく見えたのかが、原理的に分かりえないことになる。この場合には、新しい理論が古い理論を包括するということがなくなり、理屈の上では科学は発展しえなくなる。質問 19～質問 25 を作成するに当たっては、主に阿部 (2001) で論じられた大学組織や学会の閉鎖的な体質や蛸壺的な体質を測ると同時に、意思決定の理由を表示しない姿勢を測ることも意図した。他方で、質問 27～質問 30 については、「情報内容」を増加させるような批判的討論を行うのと同時に、Popper (1994c) の指摘にあるような気遣いをする度合いを計測することを、意図して作成した。ちなみに Popper (1994c) においては、討論相手への無礼な態度が批判的討論を阻害する事態が、懸念されている。

上のようなことを考えて本論文では、「集団主義」を「意思決定の理由表示」や「情報内容増加」といった切り口で区分した。それに先立って、調査 1 におけるデータに因子分析を行った結果が、表 14 である。

表 14 「世間」と「批判と礼儀」についての因子分析（主因子法，バリマックス法）

	世間	批判と礼儀
歪んだプロ意識	0.562	-0.084
信用重視しすぎ	0.557	-0.02
言い訳しない	0.592	0.052
適当に合わせる	0.414	-0.148
答える面倒	0.475	-0.139
ヨソにしわ寄せ	0.456	-0.341
説明は非生産的	0.483	-0.171
ごまかさない	-0.253	0.636
疑問には答える	-0.276	0.627
無礼にしない	-0.128	0.592
叱るのは見せない	0.103	0.378
寄与率	29.072	14.53
因子抽出法: 主因子法		
回転法: Kaiser の正規化を伴うバリマックス法		
a	3 回の反復で回転が収束しました.	

表 14 の結果を見ると、最初から「世間」と「批判と礼儀」を計測することを意図した質問群であることもあり、二つの異なる因子の存在が推測された。

ここでそれぞれの尺度の信頼性を確認してみよう。まずは、「世間」尺度の信頼性について

て見てみよう。その結果が、表 15 と表 16 である。

表 15 調査 1 における「世間」の信頼性

項目間相関行列						
	歪んだプロ意識	信用重視しすぎ	言い訳しない	適当に合わせる	答える面倒	ヨソにしわ寄せ
信用重視しすぎ	0.337					
言い訳しない	0.370	0.355				
適当に合わせる	0.157	0.207	0.241			
答える面倒	0.236	0.268	0.208	0.316		
ヨソにしわ寄せ	0.248	0.265	0.251	0.304	0.244	
説明は非生産的	0.338	0.210	0.243	0.188	0.376	0.296

項目数 = 7

Cronbachのアルファ = 0.720

標準化された項目に基づいたCronbachのアルファ = 0.721

表 16 調査 2 における「世間」の信頼性

項目間相関行列						
	歪んだプロ意識	信用重視しすぎ	言い訳しない	適当に合わせる	答える面倒	ヨソにしわ寄せ
信用重視しすぎ	0.463					
言い訳しない	0.280	0.389				
適当に合わせる	0.338	0.379	0.282			
答える面倒	0.327	0.313	0.272	0.357		
ヨソにしわ寄せ	0.313	0.373	0.214	0.379	0.382	
説明は非生産的	0.307	0.261	0.185	0.273	0.371	0.384

項目数 = 7

Cronbachのアルファ = 0.769

標準化された項目に基づいたCronbachのアルファ = 0.772

表 15 および表 16 から分かったとおり、「世間」尺度の信頼性は、二回の調査ではともに Cronbach のアルファ>0.7 であり、内的整合性の高いものになった。

ここでさらに、「批判と礼儀」の信頼性を計算してみよう。

表 17 調査 1 における「批判と礼儀」の信頼性

項目間相関行列			
	ごまかさない	疑問には答える	無礼にしない
疑問には答える	0.499		
無礼にしない	0.420	0.399	
叱るのは見せない	0.166	0.206	0.232

項目数 = 4

Cronbachのアルファ = 0.628

標準化された項目に基づいたCronbachのアルファ = 0.653

表 18 調査 2 における「批判と礼儀」の信頼性

項目間相関行列			
	ごまかさない	疑問には答える	無礼にしない
疑問には答える	0.625		
無礼にしない	0.499	0.425	
叱るのは見せない	0.284	0.284	0.294

項目数 = 4

Cronbachのアルファ = 0.724

標準化された項目に基づいたCronbachのアルファ = 0.729

表 17 および表 18 から分かりますとおり、「批判と礼儀」の尺度は調査 1 においては、Cronbach のアルファ=0.628 で、Cronbach のアルファは 0.5 以上であった。また、調査 2 においては、Cronbach のアルファは 0.7 を超えており、内的整合性の高いものになった。

ここで分析の結果をまとめてみる。本論文では、独立変数である「個人主義」と「集団主義」の「情報共有」に対する影響を見ている。上では、その独立変数の「集団主義」を、本論文の独自の観点から整理したわけである。上の分析では、「集団主義」を「批判と礼儀」と「世間」に分けて考えた。そしてそれぞれの尺度は、採用するに足る信頼性を示してくれた。

4.3 従属変数「情報共有」

この節のこれまでの部分では、独立変数の構成を紹介し、尺度としての信頼性を示した。これに対して以下では、従属変数の「情報共有」の尺度について分析したい。以下では先ず、本文で述べたことを確認し、現代科学、特にソフトウェア開発における「情報共有」の特徴を概観する。それに続いて、質問 13～質問 18 および質問 30～質問 35 への回答データの分析に話を移す。

それでは先ず、本文の第二章の内容をおさらいして、従属変数の「情報共有」について述べてみよう。この「情報共有」ということは、特にポパーの影響を受けた学派においては、従来から注目されてきた。だが、ネットワーク社会論以前においては、「情報共有」を軽視し、分業化にともなうある種の相互無関心や「情報共有」の軽視をやむなしとする論調が強かったといえる。ネットワーク社会論以前においては、相互無関心や「情報共有」の軽視の問題は主に、労働問題や大量破壊兵器をめぐる政治的問題にからむものであったといえる。つまり、このようなネットワーク社会論以前の議論では、相互無関心や「情報共有」の軽視の問題はあくまでも、研究・開発の外の問題とされ、相互無関心や「情報共有」の軽視は研究・開発の専門分化にともなう必然的なもの、と考えられがちであったのである。だが、ネットワーク社会論以後は、さらにグローバルな分業の進んだ社会において、上記のような相互無関心や「情報共有」の軽視を容認する立場がはびこることの問題が、噴出するようになってきた。このようなネットワーク社会論以後の議論においては、相互無関心や「情報共有」の軽視の行き過ぎによって、研究・開発の水準自体が低下するようになってきたのである。こうした事態をよくあらわしているのが、1990 年代後半以降から盛んになり始めたオープンソースソフトウェアの運動である。このオープンソースソフトウェアについては、無料でソフトウェアを配布することのみ注目が集まりがちであるが、この運動はソフトウェア開発の世界で深刻化した相互無関心や「情報共有」の軽視に対抗することを意図したものである。そして、こうした運動の背景としてネットワーク社会論のカステルが挙げているのが、「情報共有」である。カステルの述べるこの「共有」という言葉は、ネットを通じた単なるソースコードの共有だけではなく、ノウハウなどの伝授のし合いや、コミュニケーションも含んだことを意味している。この「情報共有」が少なくともソフトウェア・エンジニアリングで今日において重視されている根拠として挙げられるのが、CMM である。CMM のレベル 2 とレベル 3 のキープラクティスの多くは、カステルのいうような「情報共有」の実践を志向したものになっている。そこで本論文では、ソフトウェア研究者・開発者が実際に「情報共有」を行う度合いを測る質問を、CMM のキープラクティスを参考に作成した。CMM における基準は、開発組織の成熟度を測るためのものである上、資格を有する査定者が実践具合を判定するものなので、アンケート調査でデータを取った本論文のやり方には限界がある。だが、一定のレベルで開発水準を測る参考にはなる。

上のようなことを踏まえて、質問 13～質問 18 および質問 30～質問 35 への回答データの

信頼性を計測してみたい。質問 13～質問 18 については、理念の上で「情報共有」に同意するか否かをきいたものである。このため、これを「情報共有理念」の尺度とする。それを尺度として見立てた場合の信頼性は、表 19 と表 20 のようになった。なお、飯高 (2005) や飯高 (2007) においては、「使いまわし必要」は「情報共有」に含めていないが、これは飯高 (2005) においてモジュール志向と「情報共有」を区別する必要があったことから行ったことである。だが本論文ではその必要がないので、CMM のレベル 2 に従って、「使いまわし必要」も「情報共有理念」に含めて計算する。

表 19 調査 1 における「情報共有理念」の信頼性

項目間相関行列					
	個々人の理解	他人も知る	答えて知る	教えて教わる	素人に教える
他人も知る	0.240				
答えて知る	0.141	0.417			
教えて教わる	0.212	0.331	0.446		
素人に教える	0.237	0.376	0.346	0.537	
使いまわし必要	0.158	0.403	0.408	0.411	0.398

項目数 = 6

Cronbach のアルファ = 0.740

標準化された項目に基づいた Cronbach のアルファ = 0.753

表 20 調査 2 における「情報共有理念」の信頼性

項目間相関行列					
	個々人の理解	他人も知る	答えて知る	教えて教わる	素人に教える
他人も知る	0.333				
答えて知る	0.276	0.419			
教えて教わる	0.343	0.419	0.448		
素人に教える	0.318	0.339	0.455	0.493	
使いまわし必要	0.319	0.366	0.450	0.441	0.347

項目数 = 6

Cronbach のアルファ = 0.786

標準化された項目に基づいた Cronbach のアルファ = 0.789

表 19 と表 20 の結果を見れば分かるように、調査 1 においても調査 2 においても、「情報共有理念」の信頼性はともに、Cronbach のアルファ >0.7 であり、内的整合性の高いものになった。このため、この「情報共有理念」を尺度として採用することに、問題はないと思われる。

ここでさらに、「情報共有」が実践される度合いに目を向けよう（本論文ではこれを、「情報共有実践」の尺度とする）。

表 21 調査 2 における「情報共有実践」の信頼性

項目間相関行列					
	職場で再利用	文書を残す	外部で再利用	ノウハウ教える	外部に解説
文書を残す	0.420				
外部で再利用	0.329	0.228			
ノウハウ教える	0.495	0.432	0.286		
外部に解説	0.343	0.319	0.410	0.508	
作業計画明らか	0.366	0.438	0.167	0.473	0.303

項目数 = 6

Cronbachのアルファ = 0.773

標準化された項目に基づいたCronbachのアルファ = 0.777

表 21 のように、「情報共有実践」については、Cronbach のアルファ $=0.773$ であり、尺度としての内的整合性の高いものになった。このため、「情報共有実践」についても、尺度として採用することに問題はない。

ここで上の議論を整理してみる。ここでは、調査における従属変数である「情報共有」の妥当性と信頼性について述べてみた。この「情報共有」はネットワーク社会論で注目されるものであるが、実際の開発組織への評価も、これと類似する基準でなされている。このため、調査において「情報共有」の度合いを測る上で、開発組織評価の基準を参考にしたのである。その基準は本来、開発組織に査定者が出向いて評価するものなので、アンケート調査でそれを測るのには限界がある。だが、調査結果を分析すると、一定のレベルでの信頼性を確保することができた。このため、調査手法にからんだ限界を意識しつつ開発の水準を推測ならば、ここで導いた尺度はある程度は参考になるだろう。

4.4 各尺度の分布状況

この節では、独立変数と従属変数を測る尺度を紹介し、その構成を示した。上で得られた独立変数は、「間人主義」、「利己主義」、「自立」、「世間」そして「批判と礼儀」である。

そして従属変数は、「情報共有理念」と「情報共有実践」である。これらの尺度は、Cronbachのアルファを見る限りでは、一定のレベルで内的整合性のあるものであることも分かった。これを受けて以下では、これらの下位尺度得点の分布を概観する。これによって、仮説の吟味においてどのような分析が可能なのかを、判断したい。

まずは、下位尺度得点の算出方法を述べる。本節で作成した尺度の下位尺度得点算出に際しては、それぞれの質問への回答の平均点を算出する方法をとった。このようにして算出された得点の分布を示したのが、表 22 である。

表 22 下位尺度得点の分布

		独立変数 1(「集団主義」)			独立変数 2(個人主義)		従属変数	
		間人主義	世間	批判と礼儀	利己主義	自立	情報共有 理念	情報共有 実践
調査 1	平均値	3.586	2.478	4.1445	2.661	3.816	3.969	
	最頻値	3.833	2.429	4	3	4	4	
	分散	0.360	0.337	0.299	0.394	0.425	0.292	
	歪度	-0.490	0.102	-0.639	-0.157	-0.345	-0.615	
	歪度の標準 誤差	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	
	尖度	1.093	-0.252	0.582	0.294	-0.033	0.578	
	尖度の標準 誤差	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	0.218	
	Cronbach のアルファ	0.754	0.720	0.628	0.611	0.551	0.740	
調査 2	平均値	3.521	2.560	3.965	2.742	3.735	3.733	3.415
	最頻値	3	3	4	3	4	4	3
	分散	0.372	0.381	0.405	0.410	0.522	0.356	0.428
	歪度	-0.059	0.202	-0.618	0.021	-0.008	-0.478	-0.082
	歪度の標準 誤差	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109	0.109
	尖度	0.499	0.889	0.186	0.790	-0.416	0.562	0.442
	尖度の標準 誤差	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217	0.217
	Cronbach のアルファ	0.792	0.769	0.724	0.664	0.648	0.786	0.773

表 22 にあるように、二回の調査における分布は似通ったものになっている。平均点のずれはそれぞれの尺度で、5 点満点で 0.3 未満にとどまっている。平均点はいずれも、「世間」と「利己主義」が低めであり、他は高めである。また、いずれの尺度も、尖度も歪度も絶対値が 2.0 未満になっているので、正規分布から大きくはずれておらず、量的尺度として扱うことが可能と判断できる。

ちなみに、回答の男女差については、対応のない t 検定を行ってみたが、調査 1 においては有意な違いは確認されなかった。だが、調査 2 の結果について検定を行ったところ、「個人主義」と「批判と礼儀」については、有意な違いが確認された。調査 2 においては、「個人主義」については、女性の平均が 3.679 であるのに対し、男性の平均が 3.485 であった ($t(158.332) = 3.152, p < 0.01$)。また調査 2 における「批判と礼儀」については、女性の平均が 4.111 であるのに対し、男性の平均が 3.933 であった ($t(501) = 2.449, p < 0.05$)。結果は、全体的に女性が高めであった。だが、違いは 5 点満点で 0.3 未満にとどまり微弱だったうえ、調査 1 においては違いが確認できなかったため、この結果は大きな意味を持たない、と本論文では判断する。

ここで議論をまとめてみる。この第四節では、独立変数である「個人主義」・「集団主義」と従属変数である「情報共有」を尺度化してみた。上では、この第四節を締めくくるに当たって、作成された尺度得点の分布を見たのである。分布を見た結果を述べると、調査 1 と調査 2 との間に大きな違いがないうえ、正規分布から大きくずれたものではなかった。このため以下では、この節で得られた下位尺度得点を、量的な尺度として扱いたい。

5 仮説とリサーチクエスチョンを吟味する

前の節では、「個人主義」と「集団主義」を多面的に捉えた尺度が、一定のレベルで信頼性のあるものであることが分かった。この節では、前節で構成した下位尺度得点を用いて、二つのリサーチクエスチョンを吟味してみたい。

この節ではまず、RQ1 を吟味してみる。この RQ1 は、独立変数である「個人主義」と「集団主義」を、本論文の第二章のような観点から区分した場合には、相互にどのように関係しているのかを見るものである。これは基本的に、本章第四節で作成した下位尺度得点の相関係数を算出することで吟味される。このように RQ1 を分析した後で、RQ2 を分析してみる。RQ2 の吟味においては、独立変数と従属変数の間の相関係数を算出した上で、重回帰分析を行うことで、仮説を吟味したい。

5.1 独立変数内部の関係を見る

上記まででは、分析で用いる尺度を作成するなど、分析を行ううえでの前提を整えてきた。これを受けて以下では、リサーチクエスチョンの吟味に話を移すことができる。以下で吟味するのは、第一のリサーチクエスチョンである。すなわち、本論文の調査で独立変数として扱う「個人主義」と「集団主義」が相互にどのように関連しているのかを見る

のである。本論文第二章で見た観点からすると、「個人主義」も「集団主義」も一枚岩では捉えられない。そして、「個人主義」と両立する「集団主義」もあれば、その逆もありうるのである。そして特に、「自立した自己」の特性を持った「集団主義」は、これからの社会で特に注目されるものである。逆に、これと対立する「集団主義」は、国際的な「集団主義」化の傾向に際して極力避けられるべきもの、と考えられる。以下では、独立変数相互の相関係数を示した上で、仮説 1～仮説 4 を吟味してみる。

それでは先ず、独立変数相互の相関を見てみる。

表 23 調査 1 における独立変数相互の相関

		「集団主義」			個人主義
		間人主義	世間	批判と礼儀	利己主義
「集団主義」	世間	-0.170***			
	批判と礼儀	0.359***	-0.292***		
個人主義	利己主義	-0.295***	0.395***	-0.218***	
	自立	0.309***	-0.199***	0.446***	-0.013

数値は Pearson の相関係数

*** $p < .001$

表 24 調査 2 における独立変数相互の相関

		「集団主義」			個人主義
		間人主義	世間	批判と礼儀	利己主義
「集団主義」	世間	-0.089*			
	批判と礼儀	0.384***	-0.268***		
個人主義	利己主義	-0.289***	0.416***	-0.204***	
	自立	0.304***	-0.198***	0.472***	0.027

数値は Pearson の相関係数

* $p < .05$, *** $p < .001$

表 23 と表 24 を概観するだけでも、本論文で取り扱うデータのからは、本論文第二章で述べたように「個人主義」と「集団主義」はそれぞれ一枚岩ではないことがうかがえる。上記の分析では、濱口 (1996) で「個人主義」に分類された二つの尺度「利己主義」と「自立」が、それぞれ異なった仕方で、「間人主義」と相関していた。そしてこうした傾向は、二回にわたる調査で共通していた。その他の相関の傾向についても、調査 1 と調査 2 では大きな違いは確認できなかった。

ここで、具体的な仮説の吟味に話を移したい。先ずは、仮説 1 についてである。仮説 1

は、「濱口の「個人主義」のうち「利己主義」のみが、「集団主義」の「間人主義」と対立する」というものであった。これは、濱口が集団主義を一枚岩で捉えることを批判するものの、逆に「個人主義」を一枚岩で捉えているように見えることからきている。これを吟味するために、表 23 と表 24 を見ると、ある程度仮説 1 を支持する結果を得ることができた。調査 1 においては、「間人主義」は「利己主義」と弱い負の相関にあった($r = -0.295, p < 0.001$)。そしてこれは、調査 2 においても再現された($r = -0.289, p < 0.001$)。他方で、「間人主義」と「自立」の間には、調査 1 では弱い正の相関が確認された($r = 0.309, p < 0.001$)。さらにこの結果は、調査 2 においても再現されている($r = 0.304, p < 0.001$)。上のような結果は、前節の因子分析の結果を踏まえると当然であるが、仮説 1 をある程度支持するものといつてよからう。

次に、仮説 2 を吟味してみよう。この仮説 2 は、「本論文で作成の「世間」は、「個人主義」のうち「自立した自己」と対立する」というものであった。ここで考えるべきは、第三章の議論からも分かるとおり、「世間分析」は西洋的な「自立した自己」の不在を問題にするものである。このため、この調査の「世間」尺度が測ろうと意図したものを測っているか否かを調べるためには、既存の研究にある「自立した自己」を測ると思われる尺度と対比すると、都合が良い。ここで調査 1 の結果を見ると、「世間」と「自立」は無相関であるが、相関係数がマイナスで有意であった($r = -0.199, p < 0.001$)。そしてこの結果は、調査 2 においても再現されていた($r = -0.198, p < 0.001$)。このように、相関を計算した結果は無相関であるものの、同様の傾向で有意な結果が再現された。このため、現実の母集団においても、「世間」と「自立」は弱くではあるが対立する、と推測される。こうした結果は、仮説 2 を一定のレベルで支持するものである、と筆者は考える。

ここでさらに、仮説 3 に目を向けてみよう。仮説 3 は、「「世間」は、「間人主義」と対立する」というものであった。仮説 3 にある「世間」と「間人主義」の尺度は両方とも、「集団主義」に区分されるものである。だが濱口の主張に従うと、集団主義（「集団主義」）は一枚岩では捉えられず、肯定的に評価されるべきものと否定的に評価されるものがあるという。こうした見解の是非を問うためにも、この仮説 3 の吟味は意義がある、と思われる。そこで、調査 1 の結果を見てみると、「世間」と「間人主義」の間には相関はなかったが、相関係数がマイナスで有意であった($r = -0.170, p < 0.001$)。また調査 2 においても、「世間」と「間人主義」は無相関であったが、相関係数がマイナスで有意であった($r = -0.089, p < 0.05$)。仮説 3 の吟味の結果は、双方の調査で、相関係数がマイナスで有意であるということで、再現性のあるものであったが、調査 2 における関連は非常に弱い。このため、仮説 3 が支持されるか否かは微妙なところである。だがこの分析の意義は、「集団主義」の多層性を明らかにすることにある。「同じ「集団主義」でありながら対立傾向」という仮説 3 の分析の結果は、この多層性を示すのには役立っている、と思われる。

最後に、仮説 4 の吟味に話を移す。仮説 4 は、「「批判と礼儀」は「世間」と対立する」というものである。仮説にある「批判と礼儀」の尺度は、「集団主義」に分類されるものの、

本論文第三章で意思決定に関する「自立した自己」の特性と考えられるエッセンスを抜き出したものでもある。逆にこの特性が欠如しているのが、「世間」である。このため、「批判と礼儀」が「世間」と対立することは、本論文にとっては不可欠である。これを踏まえて、調査 1 の結果を見ると、「批判と礼儀」と「世間」の間には、弱い負の相関が確認された($r = -0.292$, $p < 0.001$)。そしてこの調査結果は、調査 2 において再現されている($r = -0.268$, $p < 0.001$)。こうした結果を見ると、仮説 4 は支持されているといつてよさそう。

上のようにリサーチクエスチョンを吟味すると、それぞれの仮説が一定のレベルで支持され、「個人主義」と「集団主義」の多層性が見て取れる。他方において、これ以降の分析にとって重要なのは、本論文独自に作成した「世間」尺度と「批判と礼儀」尺度が、大体において意図したとおりの傾向になっていることである。つまり、「批判と礼儀」はある意味で、従来は「自立した自己」の特徴とされてきた要素（意思決定の背景を示す）を抜き出したものを測ることを意図している。逆に「世間」は、そうした要素の不在を計測することを意図している。仮説 2 と仮説 4 の結果に加えて、「批判と礼儀」が「自立」と一貫して中程度の正の相関にあることは($r = 0.446$, $p < 0.001$; $r = 0.472$, $p < 0.001$)、設問が意図したものを測っていることを推測させる。さらに仮説 2 で見た「世間」と「自立」の関係を、「批判と礼儀」で制御すると、調査 1 では無相関になった($r = -0.080$, n.s.)。またこの分析結果は、調査 2 でも再現された($r = -0.084$, n.s.)。このため、「世間」と「自立」との負の相関は、かなりの程度で「批判と礼儀」に媒介されているといつてよい。このため、「批判と礼儀」は「自立した自己」のエッセンスを抜き出しており、「世間」はそれと対立するという構図が推測される。

ここで、上の議論を整理してみる。上では、第一のリサーチクエスチョンに従って、分析における独立変数相互の関連を見た。ここでは、先行研究にあるような「個人主義」と「集団主義」の多層性を確認しようとした。個別の仮説の吟味からは、こうした「個人主義」と「集団主義」の多層性が推測できる。他方において、本論文の独自の尺度である「世間」と「批判と礼儀」が濱口 (1996) の「自立」とどのように関係するのかを見ると、本論文独自の独立変数が意図した特徴を、計測するものになっていると推測される。このことは、次の第二のリサーチクエスチョンを吟味する上では都合がよい。

5.2 「個人主義」と「集団主義」が「情報共有」に与える影響

この第五節では、前節までの分析に基づいて、独立変数である「個人主義」と「集団主義」が従属変数である「情報共有」に与える影響を見る段階に入っている。この節の前半では、本論文の主題に入る前に、第一のリサーチクエスチョンを吟味して、独立変数の間の関係を概観した。これによって、本論文独自の独立変数である「世間」と「批判と礼儀」がある程度妥当なものであることも、推測できた。これを受けて以下では、第二のリサーチクエスチョンである「独立変数である「個人主義」と「集団主義」は、従属変数「情報共有」にどのように影響を与えているか」に話を移す。これを論じるに先立ってこの冒頭

では、独立変数と従属変数の間の相関を見ることで、影響関係以前に関連があるか否かを見てみる。その上で、個別の仮説に目を向けて見たい。

まずは、そもそも従属変数と独立変数の間に関連があるか否かを見てみよう。その関連を示したのが、以下の表である。

表 25 独立変数と従属変数の相関

		従属変数 1(「集団主義」)			従属変数 2(個人主義)		独立変数
		間人主義	世間	批判と礼儀	利己主義	自立	情報共有理念
調査 1	情報共有理念	0.420***	-0.408***	0.584***	-0.266***	0.411***	
調査 2	情報共有理念	0.461***	-0.281***	0.670***	-0.243***	0.467***	
	情報共有実践	0.259***	-0.210***	0.409***	-0.121**	0.321***	0.432***

数値は Pearson の相関係数

** $p < .01$, *** $p < .001$

表 25 を見ると、「間人主義」については、調査 1 においては、「情報共有理念」とは中程度の正の相関があった($r = 0.412$, $p < 0.001$)。この結果は、調査 2 においても、再現されている($r = 0.461$, $p < 0.001$)。また、この「間人主義」は、「情報共有実践」とは、弱く正相関していた($r = 0.259$, $p < 0.001$)。濱口 (1996) の示唆するところでは、「間人主義」はグローバル社会における共同作業に必要なようになってくる姿勢であるというが、これらの調査結果は、そうした濱口の議論と矛盾しない。他方で、濱口 (1996) によればグローバル社会においては問題になるとされる「個人主義」であるが、これは「利己主義」と「自立」では大きく異なっている。「利己主義」について述べると、これは調査 1 においては、「情報共有理念」とは弱い負の相関にある($r = -0.266$, $p < 0.001$)。この結果は、調査 2 においても再現されている($r = -0.243$, $p < 0.001$)。だが、「情報共有実践」と「利己主義」との相関は、はっきりしないものになっている($r = -0.120$, $p < 0.01$)。このように、「利己主義」に関しては、濱口 (1996) が示唆するような結果を得ることができたが、「自立」に関しては、事態は異なっている。「自立」は、調査 1 においては、「情報共有理念」と中程度の相関があった($r = 0.411$, $p < 0.001$)。そして、この結果は、調査 2 においても再現された($r = 0.467$, $p < 0.001$)。これに対して、「自立」と「情報共有実践」との関連は、比較的弱くなっている($r = 0.321$, $p < 0.001$)。こうした結果は、濱口 (1996) の見解とは食い違ってくるが見えるが、阿部や佐藤の「世間分析」とは符合する結果になっている。この「世間分析」の切り口を、本論文独自の視点から先鋭化したのが、「世間」尺度と「批判と礼儀」である。この「批判と礼儀」は、調査 1 においては、「情報共有理念」と中程度の正の相関があった($r = 0.584$, $p < 0.001$)。そして、調査 2 においては、「批判と礼儀」は「情報共有理念」と強く相関していた($r = 0.670$, $p < 0.001$)。そして、この「批判と礼儀」は、「情報共有実践」との間にも、中程度の相関を持っていた($r = 0.409$, $p < 0.001$)。こうした結果を概観すると、「批判と礼儀」と「情報共

有」との関連は、「自立」や「間人主義」と「情報共有」との間の関連よりも強いことが分かる。他方で「世間」は、調査 1 においては、「情報共有理念」との間に中程度の負の相関を持っていた($r = -0.408, p < 0.001$)。この関係は、調査 2 においては、弱いものになっていた($r = -0.281, p < 0.001$)。だがこの「世間」は、「情報共有実践」との間にも弱い負の相関を持っていた($r = -0.210, p < 0.001$)。このような「世間」と「批判と礼儀」の持つ傾向は、本論文にとって都合がよい、といえる。

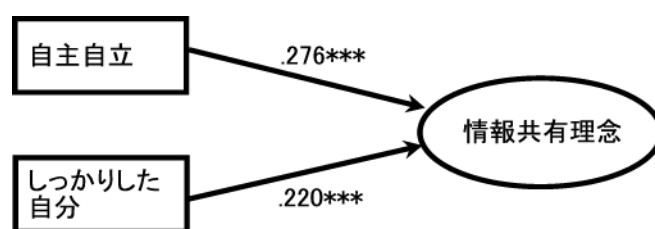
上記の分析からは、「自立」と「批判と礼儀」の肯定的な影響と、「世間」の否定的な影響を訴える本論文の見解からすると、都合のよい結果が得られたといえる。特に「批判と礼儀」と「情報共有」との相関が、「自立」や「間人主義」と「情報共有」との関連よりも強いものであったことは、注目に値する。これ以降では、個別の仮説を、重回帰分析を用いてさらに詳しく見てみたい。以下の 5.2.1 では、仮説 5 「「自立した自己」は「情報共有」にプラスの影響を与える」を検証する。そして 5.2.2 では、仮説 6 「「世間」は「情報共有」にマイナスの影響を与える」を検証する。さらに 5.2.3 では、仮説 7 「「批判と礼儀」は「情報共有」にプラスの影響を与える」を検証することにしたい。

5.2.1 「自立した自己」は「情報共有」にプラスに影響するか

本論文独自のアプローチは、「世間分析」を参考にして、従来は「自立した自己」の肯定的な特性とされていたものの背後には、「意思決定への責任」や「意思決定の背景を明確にする」という特性があると考えたことである。仮説 6 以降では、このことを吟味するわけだが、この 5.2.1 では、それに先立って、「自立した自己」というものが本当に肯定的に影響しうるのかを、見てみることにしよう。以下ではこれを、濱口 (1996) から得られた「自立」尺度を独立変数とし、「情報共有」を従属変数とした重回帰分析を用いて検証したい。

重回帰分析を用いて、仮説 5 「「自立した自己」は「情報共有」にプラスの影響を与える」を吟味するに先立ち、先ず確認しておきたいのは、「自立」と「情報共有」との関連である。上の表 25 の内容を再確認すると、「自立」は「情報共有理念」との間に中程度の正の相関を持つ($r = 0.411, p < 0.001$; $r = 0.467, p < 0.001$)。そして、「情報共有実践」との間にも、弱い正の相関を持つ($r = 0.320, p < 0.001$)。だが仮説 5 を吟味するためには、影響関係を調べるモデルの妥当性を調べる必要があろう。

それでは先ず、調査 1 における「自立」の「情報共有理念」に対する影響を見てみよう。「自立」を構成する設問への回答を独立変数として、「情報共有理念」の下位尺度得点を従属変数とした重回帰分析の結果は、図 1 と表 26 のようになる。



*** p < .001

図 1 調査 1 における「自立」が、「情報共有理念」に与える影響

表 26 調査 1 における「自立」が、「情報共有理念」に与える影響

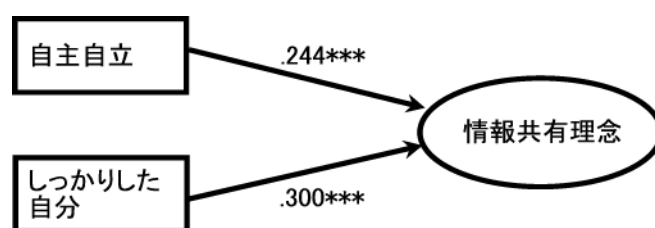
	個々人の理解	他人も知る	答えて知る	教えて教わる	素人に教える	使いまわし必要
自主自立	0.098*	0.324***	0.253***	0.245***	0.234***	0.316***
しっかりした自分	0.158***	0.207***	0.204***	0.211***	0.284***	0.239***

数値は Pearson の相関係数

* p < .05, *** p < .001

重回帰分析の結果、調査 1 のデータからは、R 二乗値は 0.171 と低めではあるものの、0.1% 水準で有意なモデルを形成することができた。これは、「自立」が「情報共有理念」に与える肯定的な影響を推測させる結果である。

同様の分析の結果が、調査 2 で再現されるか否かを今度は見てみよう。図 2 と表 27 が分析の結果である。



*** p < .001

図 2 調査 2 における「自立」が、「情報共有理念」に与える影響

表 27 調査 2 における「自立」が、「情報共有理念」に与える影響

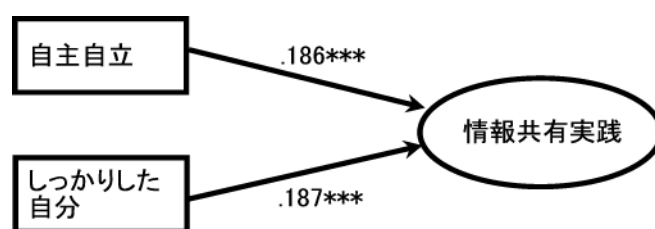
	個々人の理解	他人も知る	答えて知る	教えて教わる	素人に教える	使いまわし必要
自主自立	0.251***	0.227***	0.266***	0.320***	0.202***	0.351***
しっかりした自分	0.257***	0.235***	0.280***	0.347***	0.295***	0.329***

数値は Pearson の相関係数

*** p < .001

重回帰分析の結果、調査 2 のデータからは、R 二乗値が 0.219 で、0.1%水準で有意なモデルを形成することができた。つまり、「自立」が「情報共有理念」に与える影響を推測させる結果が、再現されたのである。

上の分析では、仮説 5 にとってかなり都合の良い結果が得られたわけであるが、従属変数はあくまでも、理念の上での同意の度合いである。そこで今度は、実際に「情報共有」を行っているか否かについても、調査 2 のデータをもとに、重回帰分析を行ってみる。その結果は、図 3 と表 28 のようになった。



*** p < .001

図 3 調査 2 における「自立」が、「情報共有実践」に与える影響

表 28 調査 2 における「自立」が、「情報共有実践」に与える影響

	職場で再利用	文書を残す	外部で再利用	ノウハウ教える	外部に解説	作業計画明らか
自主自立	0.198***	0.174***	0.089*	0.272**	0.141**	0.288***
しっかりした自分	0.251***	0.197***	0.010	0.300***	0.132**	0.287***

数値は Pearson の相関係数

* p < .05, ** p < .01, *** p < .001

重回帰分析の結果、R 二乗値は、0.103 と低いものであるが、0.1%水準で有意なモデルを形成することができた。つまり、「自立」は「情報共有実践」に対しても、肯定的な影響を与えていると推測されるが、その影響は、「情報共有理念」に対する影響よりも弱いと推測されるのである。これは、先に概観した「自立」と「情報共有」の相関の傾向から得た知見と一致する傾向である。上のような結果から、仮説 5 は一定のレベルで支持される、と本論文では判断する。

ここでこの 5.2.1 の結果をまとめる。本論文全体では、特に「世間分析」に注目して、特にソフトウェア開発の分野における「個人主義」と「集団主義」が、研究・開発に与える影響を見ている。このためこの節全体では、「個人主義」と「集団主義」を独立変数にし、「情報共有」を開発の水準を一定のレベルで反映する従属変数として分析を行っている。それに際してこの 5.2.1 では、「個人主義」の「自立」が「情報共有」に与える影響を見た。これを吟味することは、「自立した自己」の不在が研究・開発に悪影響を与えるという「世間分析」の前提になる認識を問うことにもつながる、と本論文では考える。これに対して、

この 5.2.1 では、仮説 5 が支持されたので、「自立した自己」の肯定的な影響が、一定のレベルで示された、と本論文では判断する。

5.2.2 「世間」は「情報共有」にマイナスの影響を与えるか

5.2.1 では仮説 5 の吟味を通じて、「自立」の「情報共有」に対する肯定的な影響が推測された。これに対して、この 5.2.2 では、仮説 6「**「世間」は「情報共有」にマイナスの影響を与える**」を吟味する。この「世間」尺度は、阿部の述べるような閉鎖的な体質を、主に開発上の意思決定の背景を示すか否かという点を加味して作成したものになっている。

それでは先ず、調査 1 における「世間」の「情報共有理念」に対する影響を見てみよう。「世間」を構成する設問への回答を独立変数として、「情報共有理念」の下位尺度得点を従属変数とした重回帰分析の結果は、図 4 と図 5 と表 29 のようになる。

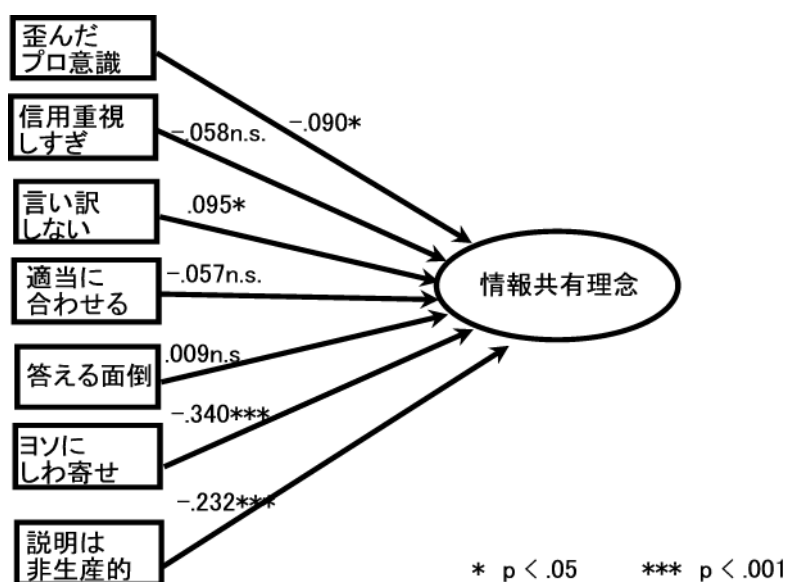


図 4 調査 1 における「世間」が、「情報共有理念」に与える影響

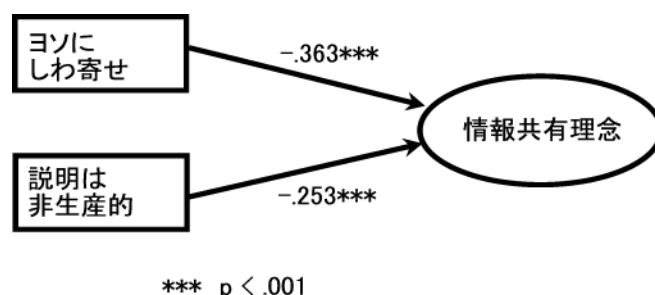


図 5 調査 1 における「世間」が、「情報共有理念」に与える影響 (2)

表 29 調査 1 における「世間」が、「情報共有理念」に与える影響

	個々人の理解	他人も知る	答えて知る	教えて教わる	素人に教える	使いまわし必要
歪んだプロ意識	0.033	-0.246***	-0.220***	-0.194***	-0.215***	-0.183***
信用重視しすぎ	0.012	-0.184***	-0.178***	-0.203***	-0.158***	-0.139**
言い訳しない	0.038	-0.133**	-0.121**	-0.134**	-0.028	-0.106*
適当に合わせる	-0.107*	-0.204***	-0.184***	-0.143**	-0.095*	-0.096*
答える面倒	0.010	-0.087	-0.210***	-0.173***	-0.207***	-0.152**
ヨソにしわ寄せ	-0.144**	-0.335***	-0.325***	-0.299***	-0.373***	-0.302***
説明は非生産的	-0.075	-0.190***	-0.249***	-0.332***	-0.398***	-0.229***

数値は Pearson の相関係数

* $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

調査 1 のデータを重回帰分析にかけると、図 6 のようなモデルを形成した。このモデルは、R 二乗値が 0.266 で、0.1%水準で有意なものであった。図 4 のモデルで、「世間」を構成する変数のうち有意でないものを控除していくと、最終的に「ヨソにしわ寄せ」と「説明は非生産的」のみが「情報共有理念」に影響しているという図 5 のモデルが完成した。これは、R 二乗値が 0.250 で、0.1%水準で有意なモデルであった。

ここでさらに、調査 2 で得られたデータについても同様の分析を行い、再現性を吟味してみる。すると結果は、図 6 と図 7 と表 30 のようになった。

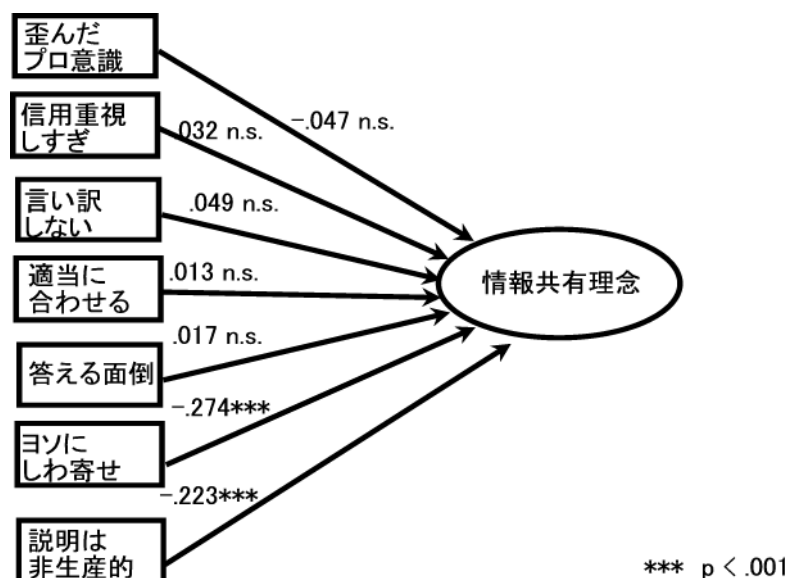
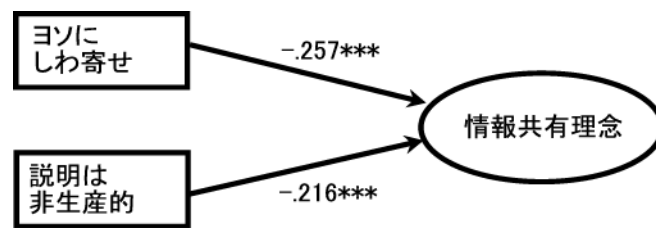


図 6 調査 2 における「世間」の「情報共有理念」に対する影響



*** p < .001

図 7 調査 2 における「世間」の「情報共有理念」に対する影響(2)

表 30 調査 2 における「世間」の「情報共有理念」に対する影響

	個々人の理解	他人も知る	答えて知る	教えて教わる	素人に教える	使いまわし必要
歪んだプロ意識	0.021	-0.091*	-0.091*	-0.163***	-0.163***	-0.200***
信用重視しすぎ	-0.004	-0.071	-0.084	-0.101*	-0.155**	-0.097*
言い訳しない	0.092*	-0.036	-0.016	-0.110*	-0.007	-0.111*
適当に合わせる	-0.042	-0.055	-0.061	-0.194***	-0.136**	-0.084
答える面倒	0.007	-0.060	-0.169***	-0.200***	-0.146**	-0.110*
ヨソにしわ寄せ	-0.195***	-0.180***	-0.223***	-0.293***	-0.309***	-0.226***
説明は非生産的	-0.119**	-0.174***	-0.250***	-0.228***	-0.355***	-0.203***

数値は Pearson の相関係数

* p < .05, ** p < .01, *** p < .001

最初に形成されたモデルは、図 6 のである。このモデルは、R 二乗値は 0.16 で、0.1%水準で有意なものであった。調査 2 のデータについても、調査 1 の分析と同様の手順で有意でない変数を控除していくと、最終的に図 7 のようなモデルが完成した。モデルの R 二乗値は 0.155 であり、0.1%水準で有意なモデルであった。図 7 のモデルは、形式的には図 5 と同じであり、分析の再現性を物語っている。

上記の分析からすると、「情報共有理念」に対して主に影響を与えているのは、「ヨソにしわ寄せ」と「説明は非生産的」である。前者の「ヨソにしわ寄せ」は、「具体的な人間関係の環」の外にいる人々に、いいかげんなものを丸投げするという、現代的な「排他的体質」ということができる。そして、「説明は非生産的」は、外部の人間に研究・開発の背景を解説しない体質の具現化である。こうした体質が、「情報内容の増加」にとって都合が悪いことは、本文第三章における論述で示した。

「世間分析」によると、「本音」と「たてまえ」の極端な分離は、「世間」の特徴の一つであり、「世間」の影響の強いところでは、理念と現実の間に極端な開きがあるという。これを考えると、「世間」尺度が「情報共有実践」に与える影響というものは、興味深い。そこで次に、調査 2 の結果に基づいて、「世間」の「情報共有実践」に対する影響を見てみよ

う。「世間」を構成する変数を独立変数とし、「情報共有実践」の下位尺度得点を従属変数とした重回帰分析の結果が、図8と図9と表31である。

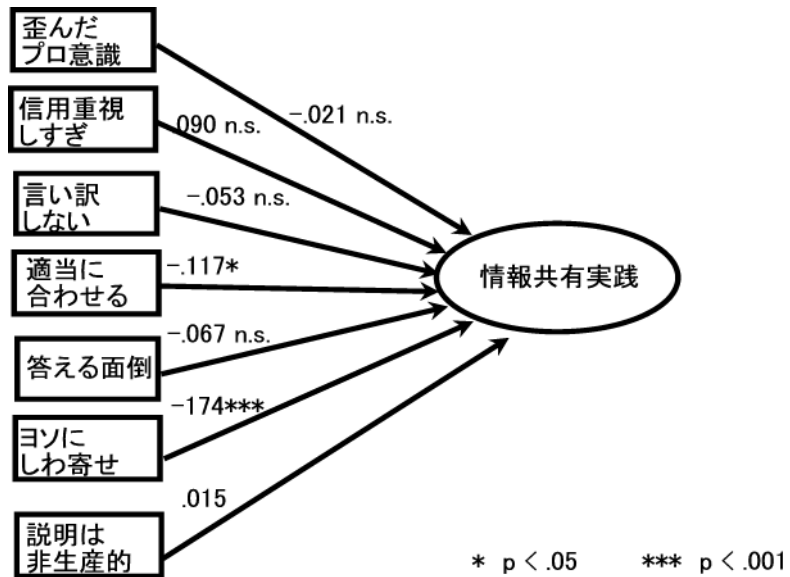


図8 「世間」の「情報共有実践」に対する影響

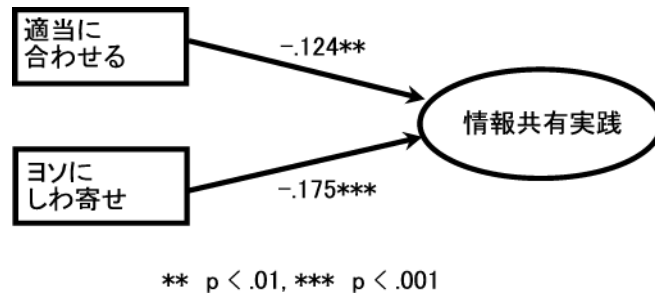


図9 「世間」の「情報共有実践」に対する影響(2)

表 31 「世間」の「情報共有実践」に対する影響

	職場で再利用	文書を残す	外部で再利用	ノウハウ教える	外部に解説	作業計画明らか
歪んだプロ意識	-0.194***	-0.062	0.046	-0.143**	-0.078	-0.021
信用重視しすぎ	-0.146**	-0.021	0.082	-0.091*	-0.026	-0.098*
言い訳しない	-0.188***	-0.070	0.025	-0.122**	-0.080	-0.032
適当に合わせる	-0.209***	-0.121**	-0.002	-0.169***	-0.144**	-0.162***
答える面倒	-0.077	-0.160***	-0.043	-0.168***	-0.083	-0.154**
ヨソにしわ寄せ	-0.233***	-0.131**	-0.044	-0.245***	-0.044	-0.257***
説明は非生産的	-0.146**	-0.149**	0.113*	-0.126**	-0.039	-0.100*

数値は Pearson の相関係数

* $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

重回帰分析によって最初に構成されたモデルは、図 7 である。このモデルの R 二乗値は 0.073 と低めではあるが、0.1%水準で有意なものであった。このモデルの中で、「情報共有実践」に対する影響が有意であったのは、「適当に合わせる」と「ヨソにしわ寄せ」だけであった。このため、それ以外の独立変数を控除したモデルを作成したのが、図 8 である。このモデルの R 二乗値も 0.063 と低めではあるが、0.1%水準で有意であった。このモデルの特徴は、「情報共有理念」との若干の食い違いである。図 7 のモデルでは、「ヨソにしわ寄せ」の効果が有意である点では、図 5 と共通する。だが「情報共有」の実践を従属変数にした図 7 のモデルでは、「説明は非生産的」の影響は有意ではなかった。他方で、「適当に合わせる」の影響は、有意なものになっている。この「適当に合わせる」は、第三章で述べたような「雰囲気による意思決定」の度合いを測ることを意図したものである。この「適当に合わせる」は、理念の上での同意には直接影響しないが、実践に対しては悪影響を与えるのである。

この 5.2.2 の分析結果では、調査 1 においても調査 2 においても、「情報共有理念」に対する「世間」の影響を示すモデルは、0.1%水準で有意なものであった。そして、「世間」の「情報共有実践」に対する影響についても、0.1%水準で有意なモデルを形成した。こうした分析の結果は、「世間」尺度の「情報共有」に対する否定的な影響を推測させてくれる。こうした結果を受けて、仮説 6「「世間」は「情報共有」にマイナスの影響を与える」は、大体において支持できる、と本論文では判断する。ただし、理念と実践の若干の食い違い、つまり「世間」を構成する「説明は非生産的」は「理念」に対してのみ有意な効果を持ち、「適当に合わせる」は「実践」に対してのみ有意な効果を持っていることは、今後さらに調べていく必要がある。

5.2.3 「批判と礼儀」は「情報共有」にプラスの影響を与えるか

本論文では、独立変数である「個人主義」と「集団主義」を、「世間分析」を参考にして、「意思決定の理由を表示するか否か」を切り口として区分している。その第一として、「意思決定の理由を表示しない「集団主義」を「世間」尺度として、「情報共有」に対する悪影響を見たのが、前の 5.2.2 である。それに対してこの 5.2.3 では、「他人の評判を気遣いつつ意思決定について解説する類の「集団主義」の「情報共有」に対する肯定的な影響を検証したい。つまり仮説 7「「批判と礼儀」は「情報共有」にプラスの影響を与えるか」を吟味するのである。この 5.2.3 では、「批判と礼儀」の「情報共有」に対する影響を見るために、重回帰分析を行う。

それではまず、調査 1 における「批判と礼儀」の「情報共有理念」に対する影響を見てみよう。「批判と礼儀」を構成する設問への回答を独立変数として、「情報共有理念」の下位尺度得点を従属変数とした重回帰分析の結果は、図 9 と表 32 のようになる。

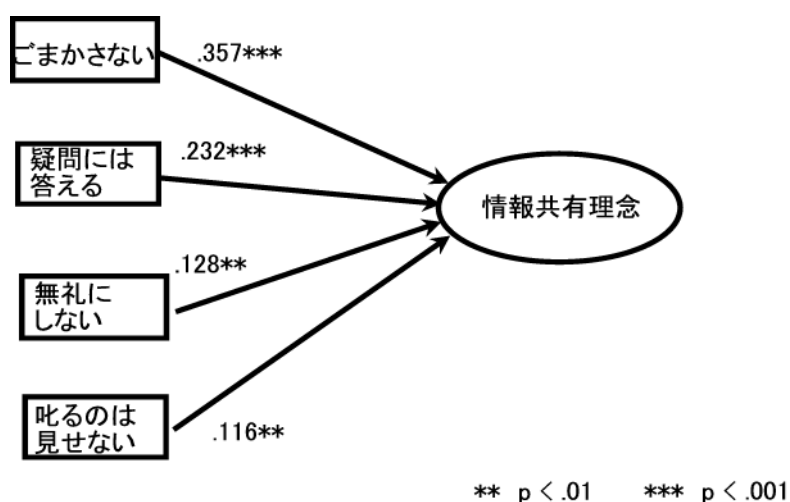


図 9 調査 1 における「批判と礼儀」の「情報共有理念」への影響

表 32 調査 1 における「批判と礼儀」の「情報共有理念」への影響

	個々人の理解	他人も知る	答えて知る	教えて教わる	素人に教える	使いまわし必要
ごまかさない	0.269***	0.420***	0.370***	0.389***	0.352***	0.396***
疑問には答える	0.175***	0.396***	0.330***	0.386***	0.329***	0.352***
無礼にしない	0.090*	0.307***	0.295***	0.313***	0.284***	0.337***
叱るのは見せない	0.100*	0.168***	0.210***	0.209***	0.174***	0.164***

数値は Pearson の相関係数

* p < .05, ***p < .001

分析の結果、調査 1 のデータからは、図 9 のような因果関係のモデルが形成された。このモデルの R 二乗値は 0.387 であり、0.1%水準で有意なものであった。この分析結果からは、「批判と礼儀」の「情報共有理念」に対する影響が推測できる。

こうした結果は、調査 2 においては再現されているであろうか。調査 2 のデータをもとにして、調査 1 と同様の手順で重回帰分析を行った結果が、図 10 と表 33 である。

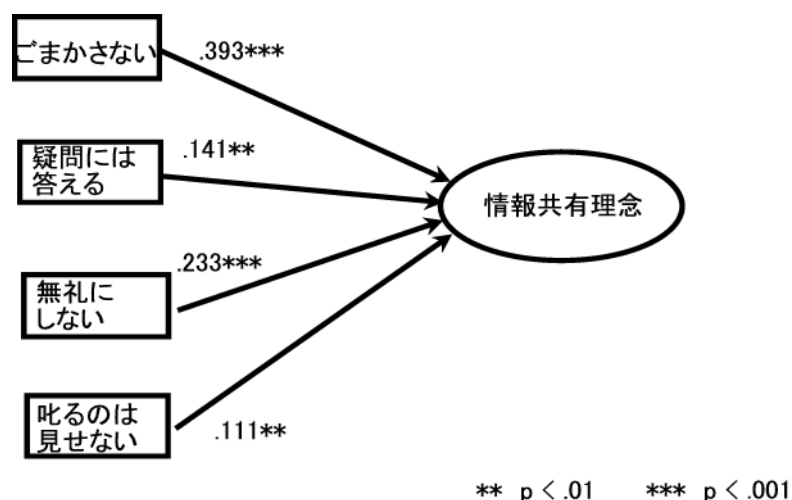


図 10 調査 2 における「批判と礼儀」の「情報共有理念」への影響

表 33 調査 2 における「批判と礼儀」の「情報共有理念」への影響

	個々人の理解	他人も知る	答えて知る	教えて教わる	素人に教える	使いまわし必要
ごまかさない	0.410***	0.384***	0.418***	0.480***	0.415***	0.520***
疑問には答える	0.312***	0.315***	0.355***	0.401***	0.353***	0.428***
無礼にしない	0.326***	0.331***	0.428***	0.379***	0.307***	0.414***
叱るのは見せない	0.169***	0.246***	0.267***	0.229***	0.259***	0.219***

数値は Pearson の相関係数

*** p < .001

分析の結果、調査 2 のデータからは、図 10 のような因果関係のモデルが形成された。このモデルの R 二乗値は 0.478 であり、0.1%水準で有意なものであった。こうした結果は、調査 1 の分析結果を再現するものになっている。この分析で得られた R 二乗値は、5.2.1 で得られた「自立」の「情報共有理念」に与える影響を示す R 二乗値（それぞれ 0.171 と 0.219）よりもかなり大きなものになっている。

ここでさらに、「批判と礼儀」の「情報共有実践」に対する影響を分析してみたい。今度は、「批判と礼儀」を構成する質問項目への回答を独立変数とし、「情報共有実践」の下位尺度得点を従属変数として、重回帰分析を行う。分析の結果が、図 10 と表 34 である。

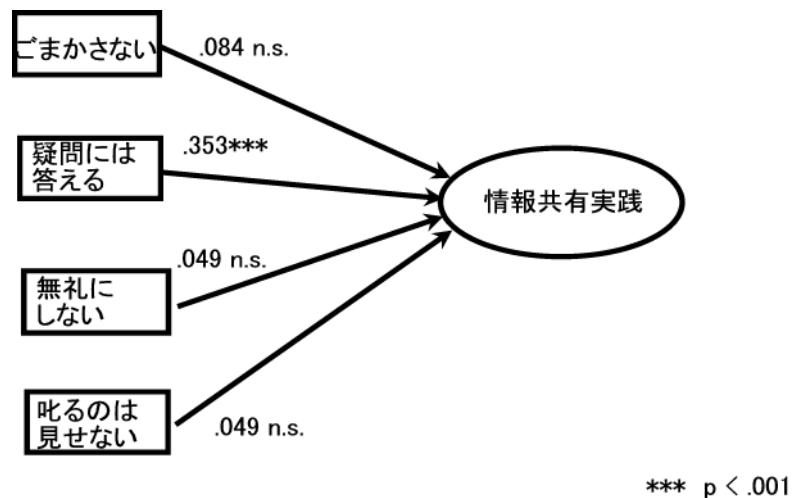


図 11 「批判と礼儀」の「情報共有実践」に対する影響

表 34 「批判と礼儀」の「情報共有実践」に対する影響

	職場で再利用	文書を残す	外部で再利用	ノウハウ教える	外部に解説	作業計画明らか
ごまかさない	0.338***	0.306***	0.020	0.349***	0.122**	0.327***
疑問には答える	0.345***	0.379***	0.107*	0.393***	0.220***	0.411***
無礼にしない	0.295***	0.186***	0.011	0.267***	0.139**	0.188***
叱るのは見せない	0.179***	0.167***	-0.006	0.199***	0.123**	0.129**

数値は Pearson の相関係数

* p < .05, ** p < .01, ***p < .001

分析の結果、図 11 のような因果関係のモデルを形成した。このモデルの R 二乗値は 0.206 であり、調整済みの R 二乗値は 0.200 で、0.1%水準で有意であった。この「情報共有実践」と前の「情報共有理念」との決定的な違いは、独立変数のうち効果が有意であるのが「疑問には答える」のみである点である。だが本文第三章の議論からすると、そもそも直接「情報内容」の増加に寄与するのは、意思決定の背景について解説する姿勢である。「疑問には答える」は、この姿勢をもっとも直接的に測る設問といってよい。これに対して「批判と礼儀」を構成する残りの項目の内容は、そもそも「情報内容」を増加させるような批判的討論を可能にする条件を整える「気遣いや礼儀正しさ」を計測するものになっている。つまり「疑問には答える」以外の項目が、間接的にしか影響を持たないという結果は、ある意味では第二章と第三章の議論に適合している、ということができる。他方で、図 11 のモデルの R 二乗値は、「自立」の「情報共有実践」に対する影響の強さを示す R 二乗値 0.103 を大きく上回っている。こうした点から見ても、「批判と礼儀」の「情報共有実践」に対する影響の大きさがうかがえる。

上記のような分析を踏まえると、仮説 7「**「批判と礼儀」は「情報共有」にプラスの影響を与える**」は、基本的に支持できるものである、と考えられる。そしてこの「批判と礼儀」は、従来型の「自立」よりも、プラスの影響が強いのである。だがここで思い出しておきたいのは、「自立した自己」のポジティブな面を継承したつもりで、「批判と礼儀」尺度を作成したことである。もし本当に、このポジティブな面の抽出作業が 100%成功していれば、上記の表 25 における「自立」と「情報共有」との相関は、完全になくなるはずである。だが、「批判と礼儀」の下位尺度得点で制御して、「自立」と「情報共有」の間の偏相関係数を導き出すと、表 35 のようになった。

表 35 「自立」と「情報共有」の相関（「批判と礼儀」の下位尺度得点で制御）

	情報共有理念	情報共有実践
「自立」調査 1	0.208***	
「自立」調査 2	0.231***	0.159***

数値は偏相関係数

*** $p < .001$

表 35 をみれば分かりますとおり、「自立」と「情報共有」の間の相関は、「批判と礼儀」で制御すると、大幅に低下する。調査 1 においても調査 2 においても、「自立」は「情報共有理念」と中程度の正相関の関係にあった($r = 0.411, p < .001$; $r = 0.467, p < .001$)。そして、「自立」と「情報共有実践」の間には、弱い正の相関があった($r = 0.321, p < .001$)。これに対して、「批判と礼儀」で制御すると、「自立」と「情報共有理念」との相関は、弱いものになる($r = 0.208, p < .001$; $r = 0.231, p < .001$)。また、「自立」と「情報共有実践」の間は無相関になる($r = 0.159, p < .001$)。このような相関の低下を見ると、本論文で作成した「批判と礼儀」の尺度は、従来の「自立した自己」の肯定的な面の多くを抽出したものにはなっている。だが、偏相関係数を見てもなお、「自立」と「情報共有」にはプラス相関の傾向があるところを見ると、本論文の「批判と礼儀」という尺度は、「自立した自己」の科学に寄与する特性を、十分にくみつくしていない可能性がある。この点については今後、研究を深めていく余地がある。

ここで、この 5.2.3 を総括してみよう。本論文では、ソフトウェア研究者・開発者に対するアンケートの結果に基づいて、「個人主義」と「集団主義」の「情報共有」に対する影響を見ている。本論文では、「個人主義」と「集団主義」を多層的に捉え、「批判と礼儀」という従来の「自立した自己」のポジティブなエッセンスを抜き出して計測することを意図した尺度が、「情報共有」に与える影響を見てみた。こうしたことを念頭に、仮説 7「**「批判と礼儀」は「情報共有」にプラスの影響を与える**」を検証したのが、この 5.2.3 である。5.2.3 では、これを検証するために、重回帰分析をおこなった。その結果を見ると、仮説 7 そのものは、検証されたといってよい。だが、「批判と礼儀」が「自立した自己」の肯定的な面

をくみつくしているかどうかについては、若干疑問が持たれる結果も得られた。今後はこの点も探っていく必要があるだろう。

5.3 リサーチクエスションの吟味の結果

上記においては、2つのリサーチクエスションに基づいた、7つの仮説を吟味した。分析の結果、7つの仮説は大体において支持された。少し冗長になるが、以下では仮説の検証結果をまとめてみる。

第一のリサーチクエスションは、本文で見たような「個人主義」と「集団主義」の議論をある意味で検証するものである。本論文の独立変数は、「個人主義」と「集団主義」の多層性を意識したものになっているが、このことを各尺度の間の相関をとることによって検証しようとしたのである。仮説1「濱口の「個人主義」のうち「利己主義」のみが、「集団主義」の「間人主義」と対立する」、仮説2「本論文で作成の「世間」は、「個人主義」のうち「自立した自己」と対立する」、仮説3「「世間」は、「間人主義」と対立する」、仮説4「「批判と礼儀」は「世間」と対立する」はそれぞれ、相関係数を算出することで検証された。分析の結果はおおむね、それぞれの仮説を支持するものであった。

そして第二のリサーチクエスションは、本論文の本題であり、「個人主義」と「集団主義」の「情報共有」に対する影響を吟味するものである。これらは、「世間分析」の指摘する「自立した自己」の不在の問題を踏まえたものである。本論文の特徴は、こうした「自立した自己」の研究・開発に作用する決定的な特徴が、「意思決定の理由や背景を示す」ところにあるとしたことである。つまり、「集団主義」にしても、こうした意思決定について責任を持つ態度を有するものに関しては、研究・開発にプラスに作用しうるのでないか、と本論文では考えたわけである。逆に、「集団主義」で問題になるのは、特に意思決定の理由が隠蔽されてしまうようなケースである、と本論文では考えた。そこで第一に、こうした考えの前提である「自立した自己」の肯定的な作用を確認するために、仮説5「「自立した自己」は「情報共有」にプラスの影響を与える」を吟味した。本論文では、この仮説5を支持する重回帰分析の結果が得られた。これで前提を整えた上で、意思決定の理由を隠蔽する体質の「集団主義」である「世間」の否定的な作用を確認するために、仮説6「「世間」は「情報共有」にマイナスの影響を与える」を検証した。この仮説6の検証に際しても、重回帰分析を行い、おおむね仮説6を支持する結果をえた。反対に、他人を気遣いつつ、意思決定の背景を解説し、批判的討論を行うような態度である「批判と礼儀」の肯定的な作用を確認するために、仮説7「「批判と礼儀」は「情報共有」にプラスの影響を与える」を検証した。これを検証するに際しても、重回帰分析を行い、おおむね仮説7を支持する結果を得た。また、この仮説7の検証においては、「批判と礼儀」は「自立」よりも強い効果を持つことが確認された。

ここでさらに、上の内容をまとめてみる。本論文の分析を通じて第一に、「集団主義」と「個人主義」の多層性という、先行研究でも頻繁に言及される事柄が検証された、といっ

てよい。他方において、本論文が「世間分析」を参考にして得た切り口である「意思決定の表示」ということは、「情報共有」を研究・開発の水準を測るものとした場合には、研究・開発にプラスに影響する可能性があることも分かった。

6 今回の調査の意義と限界

本論文は、オープンソースの運動に注目した科学論である。オープンソースについての研究がベースの一つとしているネットワーク社会論の一部においては、「情報共有」が科学・技術の革新を支えるとされるのだが、本論文ではこの考えを基本的に受け入れて、「情報共有」を促進する態度を探究したのである。ネットワーク社会論をベースとした先行研究では、「個人主義」の限界が訴えられ、「集団主義」の必要性がとなえられる。本論文では、こうした研究に対して、自立した自己の不在を問題視する「世間分析」に注目した。そして、「個人主義」の不在が「情報共有」を阻害するケースを想定して、調査における独立変数を作成した。ここで重要になるのは、自立した自己が不在で、「世間」と呼ばれる一種の集団圧力の影響が強くなり、いわば「集団の雰囲気により、無責任な意思決定がなされる」ケースである。この場合は、理論やシステムが交代する際には、旧理論やシステムの採用がなぜもっともらしく見えたのかが、新しい理論の下では、分かりえないことになる。この場合には、理屈の上では、新理論や新システムが、旧理論や旧システムを包括するということがなくなり、そもそもポパーやラカトシュやクーンのいう意味での科学の発展は起こりえなくなる。こうした認識の下に、「意思決定の理由を表示する」「意思決定に責任を持つ」という態度が、科学にとって都合のよい「自立した自己」の特徴である、と本論文では考えた。そこでこの補遺では、「意思決定の理由を表示するか否か」という切り口で、「個人主義」と「集団主義」を区分した。こうして作成した「個人主義」と「集団主義」の尺度を独立変数とし、「情報共有」を従属変数とした分析を、この補遺ではおこなったのである。この補遺ではおおむね、「意思決定の理由を表示する性向」が「情報共有」を促進することをうかがわせる調査結果を得ることができた。この補遺の内容について、この節ではまとめてみたい。この節では、第一に調査の結果をまとめる。それに続いて、今回の調査の限界を示した上で、今回の調査の意義を確認してみたい。

それではまず、調査の結果をまとめてみる。本論文の調査は、ネットワーク社会論の一部でも注目を集めている「情報共有」に対する、「個人主義」と「集団主義」の影響を調べるものである。調査に用いたデータは、ソフトウェア研究者・開発者に対するアンケート調査から得られたものである。この補遺では、このデータに基づいて、「個人主義」と「集団主義」を独立変数とし、「情報共有」を従属変数として分析を行った。独立変数の作成に際しては、「集団主義」についての研究である濱口（1996）からそのまま抜き出したものを基軸にした。他方で、「世間分析」を基に、「意思決定の理由の表示」という切り口から独立変数を作成し、これを濱口（1996）の基準と比較した。また、従属変数に関しては、オープンソースソフトウェア運動やネットワーク社会論に関する研究を参照しつつ、開発組織に

関する研究である CMM の基準を基に作成した．独立変数の中の「集団主義」を、「意思決定の理由の表示」という切り口で区分したところ，意思決定の理由を隠蔽する「集団主義」である「世間」は案の定、「情報共有」に対して否定的な影響を持っていた．これに対して，意思決定の背景を表示しつつ他人に気遣う姿勢である「批判と礼儀」は，濱口の研究から導いた「自立」の尺度よりも，「情報共有」に対する影響が強かった．こうした結果からは，「情報共有」が重視されるネットワーク社会において，「意思決定の理由を表示する」という切り口から「個人主義」と「集団主義」のあり方を考えていくことの有効性が，ある程度示せたのではないだろうか．

だが今回行われた調査にはいくつかの限界があった．特に指摘しておくべき限界は二つある．その第一は，調査が日本国内に限られているということである．本論文が独立変数を作成する際に参考にした先行研究は多くの場合，「集団主義」的な態度を，日本的な特徴，としている．この点を考えると，国際比較を行い，こうした「集団主義」的特性が本当に日本的かを見ることは興味深い．実際に本論文で扱った独立変数の特徴，「意思決定の理由の隠蔽」は，特に日本で深刻と考えられる．だが，本文で示したとおり，これは日本で実際に深刻かどうかとは無関係に，理屈の上では科学理論やシステムの発展を阻むものである．このため，独立変数の従属変数に対する影響を見ただけであれば，この第一の限界「国際調査を行っていない」は深刻なものではないであろう．他方で，第二の限界は，従属変数に関するものである．従属変数に関しては，CMM の基準を参考にしたのであるが，実際の CMM の判定では，専門の査定者が，開発組織に出向いてキープラクティスの実践具合を査定する．このため，本論文のようなアンケート調査では，正確に開発の水準を計測することは不可能である．本論文では，資金的な問題もあり，査定者による診断と照らし合わせる調査はできなかったのである．だが，このような限界があっても，アンケートの結果はある程度は，実際の開発の水準を反映している，と考えられる．また，現実の CMM の基準とは全く別の問題で，「情報共有」というものが，ネットワーク社会において重視されているのは，周知の事実である．この点を考えてみても，今回の調査結果自体には一定の意義がある．

ここで，最後に今回の調査の意義をまとめる．本論文の調査は，直接的にはソフトウェア研究者・開発者における「情報共有」の具合を見るものである．そして，ソフトウェア研究者・開発者における「個人主義」と「集団主義」の性向が，どのように「情報共有」に影響するのかを見たものである．だが本論文のもう一つの目的は，「集団主義」の必要性が訴えられるネットワーク時代において，「個人主義」の不在がどのような影響を与えるのかを踏まえて，あるべき「集団主義」の姿を見出す手がかりを得ることである．本文の第三章における考察では，「意思決定の理由の表示」が理論的には一つの切り口になりうることを示唆した．この補遺における分析の意義は，このような本文で得られた知見の有効性が，実証的な調査によって，一定のレベルで示されたことである．「個人主義」の特徴として考えられる「意思決定の理由表示」を「集団主義」と両立させる度合いを測る尺度「批

判と礼儀」を設けたところ、この「批判と礼儀」は、ネットワーク社会論で注目される「情報共有」に対して、プラスの影響を与えることが推測されたのである。そして逆に、意思決定の理由を隠蔽する「集団主義」である「世間」は、「情報共有」に対して、マイナスの影響を与えることが推測された。本論文の見解では、こうした結果は、「集団主義」が国際的に浸透するにあたって注意すべき点や、促進すべき点を考える上でのヒントになりうるものである。この補遺の分析結果は、そうした点でも大きな意義があるのではないかと、と思われる。

[注]

- 1) 大抵の場合ラカトシュの主著とみなされる Lakatos (1970)では、ラカトシュの理論は完全にポパーの理論の延長にあるものとされる。そして、本論文で取り扱う「情報内容」を「潜在的反証可能性」と同一視する見解は、ラカトシュの理論とポパーの理論に共通したものである。そして、新しい理論が発展しているといえるためには、旧い理論を特殊法則として内包する、すなわち適用範囲を包括的にすることが必要という見解も、ポパーの理論に従ったものである。また、知的な枠組としての伝統を重視し、その移り変わり（新理論から旧理論への移り変わり）として科学の発展を規定する考えも、ポパーの理論に依拠したものであるが、ラカトシュはポパーと比較して、枠組・伝統の移り変わりと伝統の内部での発展との違いを強調している。
- 2) 後に少し触れるように、基礎理論と補助仮説を分けて考える手法を意識的にとったのがラカトシュの特徴であるが、ポパーの理論だけを見ても、伝統や基礎理論の枠内での発展と伝統や基礎理論の移り変わりを分けて考える必要をうかがうことができる。伊勢田 (2003)をはじめとする入門書的研究を見ると、補助仮説で基礎理論を擁護するというラカトシュの手法は、「アドホックな議論による反証逃れ」と規定されることが多いが、Lakatos (1970)の実際の記載では、基礎理論の擁護のための補助仮説が許容されるのは、理論体系の「情報内容」を増加させる場合のみである。
- 3) Bell (1960)においては、ポパーと同じく、大衆社会論や官僚主義が否定され、市民参加の民主主義が肯定される。そして同時に、マルクス主義にあるような物的財を握ったものが社会の支配権を握るという像が批判される。これに対して、具体的に「科学的知識」としての「情報」を支配原理としているのが、「情報社会」である。この具体的な「情報社会」の像が描かれているのが、1970年代に著された Bell (1999)である。だが、この著作における政治的支配の像は、専門的知識を有するものによる実力主義による支配というものである。ここで本論文が指摘したいのは、こうした「専門的知識を有するものによる支配」という像は実際には、官僚主義による支配を肯定する際に用いられる論であることである。さらに、ベルの情報社会論の延長にあるといつてよいネットワーク社会論においても、官僚主義の非効率性は問題視されるわけであるが、同時に「支配原理としての情報」という考えは非常に根強く残っている。だが、本論文の見解では、「支配原理としての情報」を維持したままでボトムアップ的な政治を志向する議論を展開することは、ポパーの理論からすると困難である。そこで本論文がうたいたいのが、「科学的な政治」というものを、「支配原理としての情報（科学的知識）」ということと切り離して捉えることの必要性である。このように「支配原理としての情報」という立場をとらない「科学的な政治」を考える上でも、ポパーの社会論というものには大きな意義がある。
- 4) エピソードとは、以下のようなものである。「ダリウスはその統治の間、彼のもとにいたギリシア人を召し出して、彼らに、どんな代償があれば自分たちの父親を死後食

らうことができるかと尋ねた。彼らは、どんな代償があっても、それどころかなにがあっても、そのようなことはできないと答えた。それからダリウスは、自分たちの父親を食すことを習慣にしていたインドのカラティア人を召し出して、通訳が要るギリシア人の前で、どんな代償があれば自分たちの死んだ父親を焼くことができるかと尋ねた。すると彼らは恐れおののいて叫び声を挙げ、ダリウスに、どうかそのような汚らしいことは言わないでくれと懇願した。世の中とはこういうものである。」

- 5) ポパーにおける「責任」概念との関連で注目すべきポパーの受容は、Dahrendorf (1979) であろう。Dahrendorf (1979) では、本来ならば芸術作品や学術を受容するだけの多数の人々が創造活動に参加してくることで、創造活動の水準が低下することが懸念される。そして、ポパーのいう「世界 3」というものを、単なる受容者にとっての「世界 3」での活動と創造活動を行う人々にとっての「世界 3」での活動を区別する必要性を説いた。そしてこうした懸念が、代議制民主主義の擁護とリンクされて語られる(Dahrendorf 1979: 192-193)。こうしたダーレンドルフの論は、ポパーの二大政党制擁護と政治への市民参加否定の論拠をよく踏まえたものであるように見える。ところが、Dahrendorf (1979) が理想化するような単なる受容者と創造者を区別するような創造活動のやり方は、オープンソースによる開発の事例を考えると、必ずしも現実的なものとはいえない。創造活動の質を高めるためには、創造物の受容者による問題点の指摘・修正が不可欠であるということが、オープンソースの開発からは見えてくる。また、ネットワークをうまく活用し、組織構造を工夫すれば、多数の参加により開発の水準が低下することも防止できることが、オープンソースの開発からは見えてくる。
- 6) フクヤマ自身は引用部にあるように、「ハッカーたちの多くは意外に思うかもしれない」と述べているわけだが、フクヤマの指摘するオープンソースソフトウェア開発者たちに見られる「集団主義」は、オープンソースソフトウェア開発者たちの実際の主張やオープンソースソフトウェアについての分析と見解を一にしている。さらに述べると、Fukuyama (1995) の具体的モデルでは、意思決定の権限や情報が末端の研究者や労働者に共有されている状態の利点が強調される。こうした権限や情報が共有されている体制が整っていることによって、生産ラインや研究・開発の流れに問題がある場合には、個別の末端の作業員から問題点に関する情報や改善案があがってくるといえる。こうしたボトムアップ的体制によって、高い生産性が実現されるというわけである。さらにこうしたボトムアップの体制は、個別の労働者や研究者を機械の部品のように取り扱うような労働問題への対策にもなりうるというのである。このようなボトムアップの体制の利点を強調する Fukuyama (1995) の認識自体は、Raymond (1999c) や Lessig (1999) のようなオープンソースソフトウェア関連の研究と共通する。このことについても、次の章で述べたい。だが、Lessig (1999) などが、新たな法律的枠組の制定にある程度積極的であるのに対し、Fukuyama (1995) では、これに対して消極的である。こうした法律的枠組の制定へのフクヤマの消極的態度は、Fukuyama (1995)

におけるドイツと日本との比較分析からもうかがえる。Fukuyama (1995: 243-253)によると、ドイツと日本とでは、上のような協調主義が見られる点では共通するという。ところが、「見習い制度」をはじめとするドイツの制度は、法律の形で明文化されているため、柔軟性に欠け、非経済的であるというのである。

- 7) 個人主義的な行為がないところでは、「集団主義」擁護の議論にあるような批判行為は行われまい。「普遍的なもの」や社会と対になるような「個人主義」がない場合には、人間が普遍的視座から具体的な権力者や権力組織を批判しようとする事すらなくなるであろう。なぜならば、阿部の「世間分析」にもあったように、具体的な人間関係・権力関係の環が、「普遍的なもの」や社会に取って代わられるからである。

また、Fukuyama (1995)や濱口 (1996)では混乱が見られるが、こうした意味での「個人主義」は、「利己主義」とは明らかに異なっている。こうした意味での「個人主義」とは、「自立した自己」と「普遍的なもの」や社会とを、はっきりと対置させて捉える考えである。こうした利己主義とは異なる意味での「個人主義」ではむしろ、「自立した自己」は「普遍的なもの」や社会に貢献すべきものとされる。

だが、具体的な権力関係から距離をとった視点から世の中を批判する姿勢は直感的には、世の中の実情を踏まえない無責任なものに見えなくもない。実際に単に普遍的な視点に立つというだけの特徴であれば、東洋においても一部で見られたことは、Fukuyama (1995)でも意識されている。こうしたことから、我々が批判や討論や意思決定における責任と呼んでいるものの特性を明らかにすることの重要性が見えてくる。

本論文は、フクヤマの研究を解釈するものではないため、なぜフクヤマが「利己主義」と「個人主義」の違いを曖昧にしているのかは、深くは論じない。だが筆者の受けた印象では、こうしたフクヤマの姿勢は、Fukuyama (2006)における議論を背景にしている。Fukuyama (2006)では、主にドイツ語圏の哲学者たち（ニーチェやヘーゲル）の議論に基づいて、いわゆる「西洋的個人主義」が実は「人に認められたい」というような「他人志向（集団主義）」を背景として成立していることを主張するのに、多くの紙面が割かれている。ごく簡単に述べると、このような逆説は、「人に認められたい」という欲望が満たされる度合いは、自分自身が尊重している人間に認められたとき、つまり敬意を返してもらったときに最大化することから生じるという。このため、「人に認められたい」という欲望が満たされるためには、お互いを「自立した自己」として尊重する民主社会が望ましくなるというのである。近代の前提である「個人主義」は実は、前近代から存在する「他人志向」に基づいているというのが、Fukuyama (2006)の主張である。フクヤマはいわば、「個人主義がいかに非根源的であるかを意識すべきである」ということを、主張しているのである。フクヤマが「個人主義」の肯定的な面をあまり挙げたがらないのは、人間社会の根源的なところに立ち返って、近代を批判しようということから来ているのではないかと筆者は考える。これに対して本論文では、もう少し具体的な組織のあり方や研究・開発の方法をつめて考察する

ことを志向するため、「個人主義が根源的であるか」どうかは問題にしない。もう少し引いた視点から、「個人主義」が構造的に持っていると思われる特性を論じている。

- 8) 本文にある「情報共有」をめぐる問題の「第三世代」の特徴は筆者の見解では、2.2で見る狭義のオープンソースソフトウェアとフリーソフトウェア運動との対立で、先鋭化する。狭義のオープンソースソフトウェアは専ら、「情報」と物的財の特質の違い（「情報」はほぼコスト 0 で無限にコピーができる）を考慮して、「情報」に対しては物的財とは異なった取り扱いが必要であることを、述べている。そして、「情報」を物的財のように囲い込み、「情報共有」がなされないことが、著しく開発の水準を著しく落とすことに懸念を表明する。狭義のオープンソースソフトウェア運動が反発する事態は、こうした実際的かつ切実な問題が、フリーソフトウェアのような政治的な主張と混同され、その切実さが理解されなくなることである。他方で、フリーソフトウェアの側も、狭義のオープンソースソフトウェアの運動を営利主義への妥協としている。
- 9) 2.2 では、実際の開発に密着した論を展開する。そして、上でも示したように、特にオープンソースソフトウェアの運動についての分析では、「オープンソースの開発者＝極端な個人主義者」という一般的なイメージに反して、開発者の「集団主義」が強調されることが多く、「個人主義」が強調されることはまれである。だが、オープンソースの前身であるフリーソフトウェア運動における反権威主義は、よく知られている。そして、Fukuyama (1995)によると、「個人主義」というものは権威に対する批判で特徴付けられるという。そのため、こうした解説において、オープンソースソフトウェアの前身が持っていた権威を批判する「個人主義的性向」も示唆できればと思う。
- 10) もっとも、本文のような学問に関するヒマネンの見解は、野家 (1998)のようなクレーンの見解に基づいた科学論についての先行研究を見ると、近代以降の科学には必ずしもあてはまらない。それどころか、官僚的な枠組みに従った研究・開発のあり方を描く科学論を、「自然主義」の主張と考えている。加えて、野家 (1998)などでは、こうした特徴は軍事技術開発に動員される分野など、技術的色彩の強い分野で特によく見られることとされる。このように技術的色彩の強い分野で官僚主義が肯定されるという見解は、ヒマネンがソフトウェア開発を問題にしていることを考えると、ヒマネンの研究とは、矛盾するかに見える主張である。
- 11) このような近代の労働倫理に対するヒマネンやヴェーバーの考えを、特に日本においてそのまま受け入れてしまうことには、大きな問題がある。具体的な問題は、阿部 (1992)や阿部 (2001)の描くように、上の「敬虔な姿勢」を抜きにした蛸壺化という現象が、一部で深刻なモラルの低下を招くということである。「世間分析」の注目するところでは、日本の問題のひとつは、「普遍的なもの」や社会といった形のないものに仕える意識が、研究者の間で希薄なことであるという。それにも拘らず、西洋的な研究・開発のモデルを日本に持ち込んでしまうことに、問題があるというわけである。この問題とのかかわりで本論文が注目するのは、次の二つである。一つは、ヴェーバーに

してもヒマネンにしても、「プロテスタンティズムの倫理」が宗教的背景から中立に成り立ちうると考えている点である。もう一つは、「プロテスタンティズムの倫理」という呼称からも分かるとおり、ヒマネンやヴェーバーは上記のような労働倫理の成り立ちを、宗教改革時としていることである。だが、「世間分析」が依拠している A. J. グレーヴィッチの指摘によると、ヒマネン等が問題としている「プロテスタンティズムの倫理」の特徴を持った労働観や世界観は、ルネサンス以前の中世に既に成立し始めている。つまり、この労働観は、従来考えられていたよりは長い歴史を持ち、安易に非西洋に移植可能な中立なものとはいえないのではないかと、というのが阿部等の考えなのである。

- 12) 2.2.1 で見たように、問題の R. ストールマンの立場は、オープンソースソフトウェア開発者たちの立場の中でも、非常に政治色の強いものとされている(秋本・岡田 2004)。今日のオープンソースソフトウェア開発では、こうした政治的色彩を、開発企業の利潤追求と対立することから、敬遠する傾向も存在するという。つまり、政治的に権威に反抗するような傾向は、必ずしもオープンソースソフトウェア開発者の一般の特徴を言い当てているとはいえないのである。
- 13) カステルのテキストの引用からも分かるとおり、カステルが「知識と発見の共有」で意味している内容は非常に広い。オープンソースソフトウェアに関する研究で「知識と発見の共有」といった場合は通常、オープンソースソフトウェア・コミュニティでのバグ報告や、オープンソースソフトウェアの配布そのものを指す。だが、カステルは、ノウハウの伝授のしあいなどのことも指しており、開発におけるある種のコミュニケーションのあり方も指している。
- 14) 本文では専ら、オープンソースの運動のパイオニアたちの議論に注目して、オープンソースへの参加の動機としての「集団主義」を強調したが、少なくとも 2008 年現在においては、特にオープンソースソフトウェア開発への協力の動機については、単純に評判重視で割り切れるものではなかろう。これは Raymond (1999a)や Raymond (1999c)などで示されたような経済的利益や、純粋な開発上の技術的利点に注目したオープンソースソフトウェア開発への協力も、広く行われるようになってきたため、と考えられる。
- 15) 単純に見ただけでも、オープンソースの開発者の著作における評判の重要性についての意見が、情報社会論のそれと類似することがうかがえる。それに加えて本論文で重要と考えるのは、ストールマンのような「ハッカー＝個人主義者」というステレオタイプのもとになったような人物も、オープンソースの運動には評判重視の「集団主義」が重要と考えている点である。こうした点からも、研究・開発における「集団主義」のプラスの側面を見る研究が実は「個人主義」を前提にしていることがうかがえる。
- 16) ここで我々が注目しなければならないのは、阿部 (1995: 100-137)で指摘された日

本における個人主義の試みである。阿部は、阿部の指摘によると、日本においても、「世間」の関係の環と距離をとり、「普遍的なもの」を志向し、個人主義を志向しているといつてよい動きが、伝統的にあったという。だが、これらの論によると、「普遍的なもの」は、具体的な生活であり人間関係である「世間」とは完全に距離のとられた「浄土」であるという。仏教が個人主義の基盤になったことを指摘する。これに関心を向けることにより、人間は「世間」を離れて見ることができ、「個人」になることができたという。これに対して、ヴェーバーやグレーヴィッチにより描かれている普遍的なものは、実際に手に取ることができるものではないことでは日本のそれと共通するが、具体的な生活の裏で秩序体系として実際に生きている、とされていたという。こうした普遍的なものは、教養を高めることで感じとれるようになるものであると同時に、世俗の世界における天職を通じて貢献すべき対象なのであるといえる。阿部が「日本の研究者には実は社会に対する意識がない」と言った場合の「社会」とは、このような西洋的な意味での普遍的なものと直結している、と筆者は考える。筆者は阿部の考えに100%同意するわけではないし、大学で一般教養を重視すれば、学生が「自立した自己」になるかについても、疑問を持っている。だが、前章でも示唆し、次の節でもみるように、研究者が外部の人間に対して自分の研究について解説するような機会を設けることは、研究・開発を促進するもの、と筆者は考えている。そして、天職に従事する「自立した自己」の意識を発達させ、同時にリベラルアーツを成熟させた近代の大学制度が、近代における科学技術の爆発的な発展の背景にはあったのではないかと、と筆者は想像している。

- 17) 「天職を通じ普遍的なものに仕える」という意識の欠如が、特に人文社会科学の理論的研究のような技術的成果のはっきりしない分野に、深刻な悪影響（モラルの低下）をおよぼすという考えは、非常に受け入れやすい。成果がはっきりしている場合には、たとえ研究者の仲間内という一つの「世間」の中でうまく評価を得られたとしても、それが実際に広い世界で通用するような成果であるか否かが、その研究者が所属している別の「世間」の中にも比較的容易に伝わってしまう。このため、技術的成果が明確な分野では、研究者自身が属する具体的な人間関係のみを重視する傾向が大きな悪影響を与えることは、起こりにくいと考えられる。だが、技術的成果が分かりにくい分野では、たとえ特定分野の仲間内で得られたが評価が「ごまかし」であっても、その研究者が属する他の「世間」にはその「ごまかし」はばれないのである。このため、たとえある種の「ごまかし」があっても、「ごまかし」を行つた研究者は、個人的な意識の上でも社会的にも、あまりダメージを受けないことになる。これを踏まえると、技術的成果の不明確な分野では、普遍的なものへの意識が低いと、モラルの低下が起こりやすい、と思われる。だがグローバル化と分業化の進んだネットワーク社会では、こうした構図は大きく変化する。ネットワーク社会では、研究・開発の主体が生産するのは、主に部品であり、断片的なものである。だが、われわれ一般人が技術的成果

を評価できるのは、完成した製品に対してである。こうした状況は、従来は「技術的成果が明確である」と考えられた分野における成果も、不明確にすまいか。他方で、こうしたネットワーク化した先進社会では、前節の議論にあるように、「個人主義」の限界が指摘されがちなのである。こうした観点からすると、阿部の展開する議論がこれからの社会において益々広い分野で示唆的なものになってくる、と筆者は考えている。

- 18) 3.1.3 以降のように、「意思決定の理由を合理的・言語的に示す態度」で「個人主義」を特徴付けるということは、阿部による「世間分析」やフクヤマによる「集団主義」についての分析の文脈からすると、ある程度理にかなっている。特にフクヤマの研究が先行研究として取り扱っているのは、ルターの宗教改革に伴う「個人主義」の成立についての一連の議論である。ルターに関する研究の次のような記載を見ると、「意思決定の理由を表示する責任」という点で、宗教改革以降に典型的に見られる西洋的個人主義を特徴付けるのは、妥当であると考えられる。

良心の自由とは何か。先にふれたヴォルムス国会でのルターの発言がヒントになる。ルターは、自説の撤回を迫られて、次のように発言した。「私は明白な理由があるのでなければ取り消さない。[...]私の良心は神の言葉に縛られており、自分の良心に反して行動することはできない。われ、ここにたつ。」

ここには、たとえ皇帝の前であれ、自説を主張するこの自立と自由が、言葉をかえて言えば「良心の自由」が語られている。つまり、良心の自由の根拠として、二つのことが挙げられているのである。一つは「明白な理由」、つまり理性である。しかし、もう一つある。それは「神の言葉に縛られた良心」である。「縛られた良心」とは、一見、不自由に見えるが、神の言葉に聞き縛られることこそが自由の根拠なのだ、とルターは語る。そもそも良心とは、ラテン語で *conscientia* で、*con-* は「共に」、*scientia* は「知」、つまり語源的に言えば「共同知」なのである。つまり、ルター的に言えば、人は神の言葉に縛られているがゆえに、そこに神と人との共同知、すなわち良心をもちうるのである。それゆえ、良心は神の声として響く。(江口 2008: 224)

つまり、宗教改革についての一連の研究で、「個人主義」の特徴として挙げられる「良心の自由」というものが一つに、「意見の転向に際して、明白な理由を求める、そしてそれが人を拘束する」という側面を持つのである。

筆者のような非キリスト教徒からすると、「非キリスト教徒には、人格・良心がない」とか、「東洋では、個人主義がない」と受け取れるような言明には、抵抗がもたれる。だが、「特に意見の変更の際に、意思決定の理由を、言語的・論理的に表示するよう社会的拘束を強く受ける」という側面を、上のような研究の言う「個人主義」の主な特

徴と考えると、「近代西洋のキリスト教徒に典型的に見られる特性＝個人主義」という主張は、事実を踏まえたものに見えてくる。

- 19) 最近の自然科学的变化の例、例えば冥王星の惑星からの降格などを考えれば、こうした研究は非常に説得力のあるものだ分かる。例えば 2006 年に冥王星が区分上「惑星」ではなくなり、「ドワーフ・プラネット」になったことは、非常によく知られている。だがだからといって、2006 年以前の「惑星」に関する記述が、本論文が書かれている 2008 年の我々にとって非合理で理解不可能なものになったりするであろうか。少なくとも筆者はそうは思わない。
- 20) ラカトシュに影響を与えたポパーは、様々な角度から批判される。その中でも、ポパーの基準があまりにも厳格で、必要以上に帰納法を攻撃する点に、批判は集中する。こうした批判は、宮地(2003)などに非常にうまくまとめられている。帰納法を全面否定するような厳格な基準は、我々が一般に「科学」と呼ぶものに要求しているものではない。このような基準は、我々が「科学」として十分に信頼をおけると考えるような知識体系を、不当に非科学的と評価する、不可解なものになるという(宮地, 2003: 104-108; 132-133)。また、この考えに従うと、ニュートン力学のように、反証されはしたが歴史的に科学に貢献し、今日においても我々の生活を支える理論にも、同様の評価を与えることになりかねない。一方で、本論文で扱う情報内容についての議論は、僅かなデータの不整合にも目をつぶらず、こだわって探求を続けていくという、科学者の活動の一般人からは理解しにくい側面を、肯定的に評価しようとするものである。だが、後の議論で見ると、情報内容についての議論を深めることで、上のような反証された理論の果たした歴史的役割を、うまく評価することもできるのではないかと筆者は考える。
- 21) このような情報内容を増加させる態度という観点から、科学と非科学を区別すると、伊勢田(2003)に描写される創造科学をめぐる議論が、どのような問題を持つかが分かる。そこであがっている創造科学の支持者は多くの場合、以前に反対者から挙げられた批判を完全に無視する形で、議論を展開する(伊勢田, 2003: 24)。このようなことが行われた場合は、議論をしてももちろん、情報内容の増加は見込めない。だがここで筆者が想像するのは、天動説やフロギストンのような反証された学説のことである。ここで仮に、例えばディベートの課題などを与えられて、現代の人間が天動説を擁護しなければならぬケースを考える。この場合にも恐らく、この擁護者は、自分に対する様々な批判を、基本的に無視する形でしか、その主張を維持し得ない。または、批判の根拠となる実証的データに対して、「そのデータは幻覚だ」などの常套的論法として既に一般によく知られた何にでも通用する補助仮説を連打することによってしか、維持はできまい。これではやはり、情報内容は増加しない。他方において、少なくともプトレマイオスの時代には、天動説をとりつつ情報内容を増加させる討論を行うことも、可能だったと思われる。つまり天動説という全く同じ理論の核を保持して

も、その時代のその社会に蓄積されている知識との兼ね合いで、情報内容を増やすものであったりなかったりする、と言えまいか。ここから、情報内容に注目するアプローチを、反証された昔の理論の当時における科学性をうまく分析しうるものの候補である、と筆者は考えている。

- 22) もちろん理想的なケースでは、正式に教わる場合でさえ、教わる側が今まで問題にされてこなかったような疑問を發し、それに教える側が答える場合には、「情報内容」は増加する。大学において、第一線の研究者に後進の指導に当たらせるということは、こうしたことがうまく機能した場合には、理屈の上では研究自体の促進にもつながりうるものである。
- 23) ホロコーストに対する反省からもうかがえるように、ドイツにおいてはナチズムについては条件抜きに否定する傾向が強いように思われるが、あくまでも「良きドイツ」の伝統が、「悪しきドイツ」へと転換した結果としてナチズムを見る立場も存在する。例えば、トーマス・マンの『ドイツとドイツ人』などでは、ルター的な「良きドイツ」が「悪しきドイツ」への転換することが意識される。そして、自分が「よきドイツの代表」として「悪しきドイツ」を批判するような姿勢については、Mann (1996)では非常に否定的な評価が与えられる。もっともマンは、「良きドイツ」の持つ素朴さや柔軟性のなさに対しても、ある種のドイツの田舎くささ・後進性を物語るものとして、批判的な態度を見せている。
- 24) 本論文では、議論の複雑化を避けるために、佐藤と阿部の基本姿勢の違いについては、詳しくは取り扱わない。だが両者には、「個人主義」や「個人の意思」の必要性をどの程度強調するのかについては、大きな違いがある。どちらかというとな佐藤の研究は、西洋においても「個人主義」や「個人の意思」はあくまでも構成されたものであることが強調され。実は「個人主義」というものの自体にも、突き詰めていくと不自然なところがあることが指摘される。
- 25) 我々は通常、逸脱行為を行ったものが、露骨な虚偽の弁明や整合性のない弁明を行うと、特に自分が被害者の場合には、非常な憤りをおぼえる。上記のような不誠実な弁明について我々は大抵の場合、非言語的なレベルでの反省のない態度と考えて、怒りを増幅させるが、こうした我々の感情は実は、本論文の理論からすると、非常に健全なものである。なぜならば、社会的に考えても上記のような不誠実な弁明は、逸脱行為の再発防止を阻害し、社会制度を改善していく機会を奪ってしまうからである。阿部のいうような日本における「いいわけをしない」伝統というものは、「いいわけ」を専ら上記のような不誠実な弁明と考えた場合には、非常に健全なものであるが、弁明一般を否定する傾向を招いてしまっていることは否めないであろう。本論文の理論が、こうした「いいわけをしない」伝統に対して我々がどのように向き合うべきであるかについても、示唆を与えるものになることを、筆者は目指したい。
- 26) いわゆる「個人主義」の成立についての研究では従来、近代以降の特性である「少な

くとも建前上は、財力や家柄よりも、人格と能力で人が判断されるようになった」ということについては、非常に政治的な側面から分析されることが多かったわけであるが、本論文の研究からは、この特性における「人格」を新たな側面から見て、理論的に分析するきっかけがつかめた、と筆者は考えている。「人格」を人間への評価の基準にするという、我々は多くの場合、評価の客観性に疑いを持ち、非合理的な人間評価と考える。このように評価を「非合理」と考える場合に我々がイメージしている「人格」は、その人が「面白く、朗らか」であるかといったものであろう。この場合には、「人格で人を評価する」という傾向は、文化的・政治的な意義しか持たないであろう。だが、「面白く、朗らか」などの日本人がイメージしがちなものではなく、「強い意志」と「知的な誠実性」としての「人格」が重要になってくることが、3.1の分析などからは見えてきた。3.2の分析なども含めて考えると、もっぱらこうした意思能力にかかわる特性で特徴付けられた「人格」が重視される社会が到来したことの意義は、「封建制に代わる民主制の社会が到来した」という文化的・政治的な意義にはとどまるまい。これまでの分析からすると、「個人主義」の社会の特性である「意思能力」と「知的な誠実性」を重視する社会は、原理的なレベルで科学的発展を促す社会であるといえる。そして、「意思能力」と「知的な誠実性」で特徴付けられた「人格」の重視されない社会は、「非民主的」であるだけでなく、非常に退歩的社会であるといえることができる。こうした切り口から、「人格」と「個人主義」に関する研究と、近代科学の成立に関する研究をリンクさせる研究が、これからは必要になってくる、と筆者は考えている。

[文献]

[引用文献]

- 阿部謹也, 1990, 「西洋中世における個人（人格）の成立に関する予備的考察」, 一橋大学社会科学古典資料センター
- 阿部謹也, 1992, 『西洋中世の愛と人格』, 朝日新聞社.
- 阿部謹也, 1995, 『「世間」とは何か』, 講談社.
- 阿部謹也, 1997, 『「教養」とは何か』, 講談社.
- 阿部謹也, 2001, 『学問と「世間」』, 岩波書店.
- 会田雄次, 1994, 『日本人の意識構造—風土・歴史・社会』, 講談社
- 秋本芳伸・岡田泰子, 2004, 『オープンソースを理解する』, ディー・アート
- Bartley, William W., 1984, *The Retreat to Commitment*, Open Court.
- Bell, Daniel, 1960, *The End of Ideology*, The Free Press of Glencoe.
- Bell, Daniel, 1999, *The Coming of Post-Industrial Society*, 2 nd. ed., Basic Book.
- Castells, Manuel, 2000, *The Information Age: Economy, Society and Culture – Vol.1 The Rise of the Network Society*, 2nd. ed., Blackwell Publishing.
- Castells, Manuel, 2004, “Informationalism, Networks, and Network Society”, Manuel Castells ed., *The Network Society: Cross-cultural Perspective*, Edward Elgar Publishing, 3-45.
- Chen, Xan, 2000, “Continuity Through Revolutions: A Frame-Bases Account of Conceptual Change During Scientific Revolutions”, *Philosophy of Science*, 67, 208-223.
- Dahrendorf, Ralf, 1979, *Life Chances*, Weidenfeld and Nicolson
- Davidson, Donald, 1974, “On the Very Idea of Conceptual Scheme” in Davidson, Donald, *Inquiry into Truth and Interpretation*, Oxford Uni. Press, 199-214 (= 1991, 野本和幸他訳, 『真理と解釈』, 勁草書房).
- Dymond, Kenneth M., 1998, *A Guide to the CMM (SM)*, Process Transition International (= 2002, 西村高志他訳, 『CMM(SM)ガイドブック』, 日刊工業新聞社).
- 江口再起, 2008, 「文化に対する影響」, 金子晴雄・江口再起編, 『ルターを学ぶ人のために』, 世界思想社, 216-228.
- Feyerabend, Paul K, 1970, “Consolations for the Specialist” in Lakatos, I. ed., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge Uni. Press, 197-230.
- Fukuyama, Francis, 1995, *Trust*, The Free Press
- Fukuyama, Francis, 2006, *The End of History and the Last Man*, 1st free paper back ed., The Free Press.
- Galison, Peter, 1997, *Image and Logic: a Material Culture of Microphysics*, Uni. of Chicago Press.
- Gurjewitsch, Aaron J., 1997, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, C. H. Beck.

- 濱口恵俊, 1996, 『日本型信頼社会の復権』, 東洋経済新報社.
- 間宏, 1996, 『経済大国を作り上げた思想』, 文真堂
- Himanen, Pekka and Torvalds, Linus and Castells, Manuel, 2001, *The Hacker Ethic*, Random House (= 2001, 安原和見, 山形浩生訳『リナックスの革命』, 河出書房新社).
- Himanen, Pekka, 2004, “The Hacker Ethic as the Culture of Information Age”, Manuel Castells ed., *The Network Society: Cross-cultural Perspective*, Edward Elgar Publishing, 420-431.
- Hull, David L., 1990, *Science as a Process*, Uni. of Chicago Press.
- 飯高敏和, 2005, 日本における「ハッカー倫理」, IEICE Technical Report, SITE2005-54, 13-18.
- 飯高敏和, 2007, 日本的相互依存性のオープンソース・ソフトウェアに対する影響について, 情報メディア研究, Vol. 6, No. 1, 1-17.
- 伊勢田哲治, 2003, 『擬似科学と科学の哲学』, 名古屋大学出版会.
- 伊勢田哲治, 2004, 『認識論を社会化する』, 名古屋大学出版会.
- 蔭山泰之, 2000, 『批判的合理主義の思想』, 未来社
- 小河原誠, 1993, 『討論的理性批判の冒険』, 未来社.
- 小河原誠, 2000, 「ポパー受容史にみられる歪みについて」, 小河原誠, 『批判と挑戦』, 未来社.
- Kuhn, Thomas S., 1970a, “Logic of Discovery or Psychology of Research?” in Lakatos, Imre ed, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge Uni. Press, 1-24.
- Kuhn, Thomas S., 1970b, “Reflection on my Critics” in Lakatos, Imre ed, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge Uni. Press, 231-278(= 1990, 森博監訳, 『批判と知識の成長』, 木鐸社).
- Kuhn, Thomas S., 1970c, “Notes on Lakatos” in Roger, C. ed., *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 8, Dordrecht : D. Reidel, 137-146.
- Kuhn, Thomas S., 1976, “Theory Change as Structure Change: Comments on the Sneed Formalism” in Kuhn, Thomas S, *The Road since Structure*, The Uni. of Chicago Press, 176-195.
- Kuhn, Thomas S., 1982, “Commensurability, Comparability, Communicability” in Kuhn, Thomas S, *The Road since Structure*, The Uni. of Chicago Press, 33-57.
- Kuhn, Thomas S., 1985, *The Copernican Revolution*, Harvard Uni. Press.
- Kuhn, Thomas S., 1996, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3 rd. ed., The Uni. of Chicago Press.
- Lakatos, Imre, 1970, “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes” in Lakatos, I. ed, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge Uni. Press, 231-278.

- Lazarsfeld, Paul F., 1968, *The People's Choice*, 3rd ed., Columbia Uni. Press.
- Lessig, Lawrence, 1999, *Code*, Basic Books (= 2001, 山形浩生, 柏木亮二訳, 『Code』, 翔泳社).
- Lessig, Lawrence, 2002, *The Future of Ideas*, Vintage Books (= 2002, 山形浩生訳, 『コモンズ』, 翔泳社).
- Lessig, Lawrence, 2004, *Free Culture*, The Penguin Press
- Mann, Thomas, 1996, *Deutschland und die Deutschen : 1938-1945*, S. Fischer Verlag
- Masterman, Margaret, 1970, "The Nature of Paradigm" in Lakatos, I. ed, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge Uni. Press, 59-90.
- Merton, Robert K., 1968, *Social Theory and Social Structure*, Enlarged ed., The Free Press.
- 日本経済新聞社編, 2003, 『ドキュメント知財攻防』, 日本経済新聞社
- 野家啓一, 1993, 『科学の解釈学』, 新曜社.
- 野家啓一, 1998, 『クーン』, 講談社.
- 萩原能久, 2002, 「カール・ポパーの政治哲学?——ポパーから学べるもの, ポパーに欠けるもの」, ポパー哲学研究会編, 『批判的合理主義』, 第二巻, 未来社, 172-197.
- Popper, Karl R., 1972, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford Uni. Press, revised ed.
- Popper, Karl R. and Eccles, John C., 1977, *The Self and Its Brain*, Routledge & Kegan Paul.
- Popper, Karl R., 1982, *Logik der Forschung*, J. C. B. Mohr.
- Popper, Karl R., 1984, *Auf der Such nach einer besseren Welt*, Piper Verlag(引用の翻訳に際しては, 小河原誠・蔭山泰之訳, 1995, 『よりよき世界を求めて』, 未来社.を参考にした).
- Popper, Karl R., 1994a, Notturmo, M. A. ed., *The Myth of the Framework*, Routledge & Kegan Paul.
- Popper, Karl R., 1994b, *Alles Leben ist Problemlösen*, Piper Verlag.
- Popper, Karl R. (長尾龍一訳), 1994c, 「日本から学ぶもの」, 『開かれた社会の哲学』, 未来社
- Popper, Karl R., 2002, *Conjectures and Refutations*, 4th ed. Routledge & Kegan Paul(引用の翻訳に際しては, 1980, 藤本隆志訳, 『推論と反駁——科学的知識の発展——』, 法政大学出版局.を参考にした).
- Raymond, Eric S., 1999a, "The Cathedral and the Bazaar", Raymond, Eric S., *The Cathedral and the Bazaar*, O'Reilly, 19-63(引用の翻訳に際しては, 1999, 山形浩生訳, 「伽藍とバザール」, 川崎和哉編著, 1999, 『オープンソースワールド』, 翔泳社, 71-118.を参考にした).

- Raymond, Eric S., 1999b, “Homesteading the Noosphere”, Raymond, Eric S., *The Cathedral and the Bazaar*, O’Reilly, 65-111(引用の翻訳に際しては, 1999, 山形浩生訳, 「ノウアスフィアの開墾」, 川崎和哉編著, 1999, 『オープンソースワールド』, 翔泳社, 168-207.を参考にした).
- Raymond, Eric S., 1999c, “The Magic Cauldron”, Raymond, Eric S., *The Cathedral and the Bazaar*, O’Reilly, 113-166(引用の翻訳に際しては, 1999, 山形浩生訳「魔法のおなべ」, 川崎和哉編著, 1999, 『オープンソースワールド』, 翔泳社, 239-280.を参考にした).
- 佐々木毅, 2000, 『プラトンの呪縛』, 講談社.
- 佐藤直樹, 1989, 『共同幻想としての刑法』, 白順社
- 佐藤直樹, 2001, 『「世間」の現象学』, 青弓社.
- 佐藤直樹, 2004, 『世間の目』, 光文社.
- Schäfer, Lothar, 1992, *Karl R. Popper*, C. H. Beck, 2. Aufl.
- Sneed, Joseph D., 1971, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel Publishing Company, 2nd ed.
- Stallman, Richard M., 1984, “The GNU Manifest” in Stallman, Richard M., Gay, Joshua ed., *Free Software Free Society*, GNU Press, 31-40 (= 2003, 長尾高弘訳, 『フリーソフトウェアと自由な社会』).
- Stallman, Richard M., 1992, “Why Software should be Free” in Stallman, Richard M., Gay, Joshua ed., *Free Software Free Society*, GNU Press, 119-132 (= 2003, 長尾高弘訳, 『フリーソフトウェアと自由な社会』).
- Stallman, Richard M., 2001, “Free Software: Freedom and Cooperation” in Stallman, Richard M., Gay, Joshua ed., *Free Software Free Society*, GNU Press, 155-192 (= 2003, 長尾高弘訳, 『フリーソフトウェアと自由な社会』).
- Stegmüller, Wolfgang, 1987a, *Hauptstroemungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd.2, Alfred Kroener Verlag, 8 Aufl.
- Stegmüller, Wolfgang, 1987b, *Hauptstroemungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd.3, Alfred Kroener Verlag, 8 Aufl.
- Torvalds, Linus and Diamond, David, 2001 *Just for Fun*, HaperBusiness (=2001, 風見潤訳『それがぼくには楽しかったから』, 小学館プロダクション).
- Wayner, Peter, 2001, *Free for All*, HaperCollins (= 2001, 星睦訳, 『なぜ, Linux なのか?』, アスキー).
- Weber, Max, 1910, “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J. C. B. Mohr, 17-205.
- Weber, Max, 1919, “Wissenschaft als Beruf”, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, 582-613(引用の翻訳に際しては, 1995, 尾高邦夫訳, 『職業としての学問』, 岩波書店.を参考にした).

[参考文献]

- 阿部謹也, 1986, 『中世の星の下で』, 筑摩書房.
- 阿部謹也, 1988, 『ハーメルンの笛吹き男—伝説とその世界』, 筑摩書房.
- 阿部謹也, 2007, 『西洋中世の男と女—聖性の呪縛の下で』, 筑摩書房.
- 青山南, 2004, 『ネットと戦争—9.11 からのアメリカ文化—』, 岩波書店
- Bell, Daniel (福島範昌訳), 1998, 『最後に残る知恵』, たちばな出版.
- Benedict, Ruth, 2006, *The Chrysanthemum And the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Mariner Book.
- Bendix, Reinhard, 1960, *Max Weber: an Intellectual Portrait*, Doubleday & Company.
- Castells, Manuel and Himanen, Pekka, 2002, *The Information Society and the Welfare Society*, Oxford Uni. Press.
- Castells, Manuel, 2006, *The Information Age: Economy, Society and Culture – Vol.2 The Power of Identity*, 2nd. ed., Blackwell Publishing.
- Crothers, Charles, 1987, *Robert K. Merton*, Travistoc Book.
- DiBona, Chris et al. ed., 1998, *Opensources: Voices from the Open Source Revolution*, O'Reilly.
- Germer, Andrea, 1994, *Wissenschaft und Leben*, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grünbaum, Adolf, 1976, “Can Theory Answer More Questions than One of Its Rival”, in *British Journal of Philosophy*, vol.27
- Habermas, Jürgen, 1973, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1983, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1995, *Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 1*, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1995, *Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 2*, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1998, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 6. Aufl.
- 濱口恵俊, 1989, 『国際化と情報化—比較文明学の視点から』, NHK ブックス.
- 濱口恵俊, 1996, 『日本文化は異質か』, NHK ブックス.
- 林紘一郎・池田信夫, 2002, 『ブロードバンド時代の制度設計』, 東洋経済.
- 飯高敏和, 2005, 「世間分析は科学論たりうるか」, 第 78 回日本社会学会大会報告要旨, 2005, 53
- 飯高敏和, 2006, 「オープンソースと地域社会」, IEICE Technical Report, SWIM2005-25, 29-34.
- 井上忠司, 1977, 『「世間体」の構造—社会心理学への試み』, NHK ブックス.
- 情報化推進国民会議事務局編, 2003, 『電子自治体入門』, NTT 出版.
- 金子郁容・藤沢市市民電子会議室運営委員会, 2004, 『e デモクラシーへの挑戦』, 岩波書店.

- 喜多千草, 2003, 『インターネットの思想史』, 青土社.
- 九鬼周造, 2003, 『「いき」の構造』, 講談社.
- Kuhn, Thomas S., 1978, *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity 1894-1912*, Oxford Uni. Press.
- Kuhn, Thomas S., 1978, *Essential Tension*, Uni. of Chicago Press.
- Larvor, Brendan, 1998, *Lakatos: An Introduction*, Reutledge & Kegan Paul.
- Lakatos, Immre, 1980, *Mathematics, Science and Epistemology*, Cambridge Uni. Press.
- Lakatos, Immre and Feyerabend, Paul and Motterlini, Natteo, 1999, *For and Against Method : Including Lakatos's Lectures on Scientific Method and the Lakatos-Feyerabend Correspondence*, Uni. of Chicago Press.
- Laudan, Larry, 1978, *Progress and Its Problems*, Uni. of California press.
- 中根千枝, 1967, 『タテ社会の人間関係—単一社会の理論』, 講談社.
- 西垣通, 1997, 『デジタル・ナルシス——情報学パイオニアたちの欲望』, 岩波書店.
- 西垣通, 1999, 『こころの情報学』, 筑摩書房.
- Paulk, Mark C. and Curtis, Bill and Chirissis, Mary Beth and Weber, Charles V., *Capability Maturity ModelSM for Software, Version 1.1*, (online) <<http://www.sei.cmu.edu/publications/documents/93.reports/93.tr.024.html/>>, (accessed 2006-09-11).
- Popper, Karl R., 1971, *Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato*, Princeton Uni. Press, revised ed.
- Popper, Karl R., 1971, *Open Society and Its Enemies: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Princeton Uni. Press, revised ed.
- Popper, Karl R., 1997, *The Poverty of Historicism*, Reutledge.
- Russel, Bertrand, 2004, *History of Western Philosophy*, Reutledge & Kegan Paul, new ed.
- Randall, Neil (村井純監訳), 1999, 『インターネットヒストリー』, O'Reilly.
- 佐藤直樹, 1995, 『「責任」のゆくえ—システムは刑法に追いつくか』, 青弓社.
- 佐藤直樹, 1998, 『大人の<責任>, 子どもの<責任>—刑事責任の現象学』, 青弓社.
- Smith, Robert J., 1983, *Japanese Society Tratition, Self and the Socieal Order*, Cambridge Uni. Press.
- Stokes, Geoffrey, 1998, *Popper: Philosophy, Politics and Scientific Method*, Polity Press.
- Tocqueville, Alexis de., 1951, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard (=2005-2008, 松本礼二訳, 『アメリカのデモクラシー』, 岩波書店).
- 上山安敏, 1984, 『神話と科学 : ヨーロッパ知識社会 世紀末~20 世紀』, 岩波書店.
- Weber, Steven, 2004, *The Success of Open Source*, Harvard Uni. Press.
- Weinberg, Gerald M., 1998, *The Psychology of of Computer Programming: Silver*

Anniversary Edition, Dorset House.

山崎正和, 1990, 『日本文化と個人主義』, 中央公論社.