

## Th. クーンの「相対主義」

安彦 一恵

### Th. Kuhn's "Relativism"

Kazuyoshi ABIKO

いまA氏、B氏の二人が或ることについてそれぞれの見解を主張しあっている場合、そこに一つの対立状態が在ると言うことができる。この対立状態は場合によっては是非とも解決されなければならないが、我々の基本的方向はその解決を合理的に行う方法を見出そうというものである。そしてそれは言い換えれば、この状態についていづれか一方の主張の方が正当であることを証示する方法を見出そうとするものである<sup>(1)</sup>。これに対して、そのような正当化などはおよそ不可能であるとする相対主義者の異論が十分予想される。以下、この相対主義の主張を、「相対主義」ということで恐らく最もよく引き合いに出されると思われる Th. クーンのパラダイム論に即して批判的に検討し、併せて、それを手掛りとして、その検討を更に展開していくための方向を探っていきたい。

先ず我々の観点に即して、この相対主義の主張を、厳密に論じるためのいわば作業仮設として以下の諸タイプに分類しておきたい。

(A) 意味論的相対主義：A氏、B氏の主張が、たとえ記号（或いは語音・語形）としては同一であっても互いに別様の意味を与えて語彙を用いている場合、主張としては両者の対立が在るとしても、そこには言明の矛盾が成立していないので、両氏の主張のどちらの方が正当かとい

うことはそもそも言うことのできないものである。

(B) 問題論的相対主義：およそ主張というものは一定の問題に対する解答としてなされると考えられるが、A氏とB氏とでは異なったことが問題になっている場合、たとえ主張の対立が存在していても、そもそも問題が別なので両氏の主張のどちらの方が正当なものであるとは言うことができない。

(C) 方法論的相対主義：主張は問題への解答としてなされるとして、その問題解答の試みは一定の方法論的枠組みの下になされるものである。A氏、B氏の主張がそれぞれ別の方法論的枠組みを前提してなされたものである場合、そもそもその方法論的枠組みについてどちらが妥当なものであるとは言えないので、両氏の主張のどちらの方が正当かということは言うことができない。

(D) 論証論的相対主義：A氏、B氏がそれぞれ何らかの根拠に基づいてそれぞれの主張の正当を主張するとしても、その主張と根拠とを結び付ける論証の仕方が相違する場合、どちらかの論証の方が妥当であるとは言えないので、両氏の主張のどちらの方が正当かということは言うことができない。

(E) 認識論的相対主義：A氏、B氏がそれぞれ何らかの認識論的根拠に基づいてそれぞれの主張の正当性を主張するとしても、その根拠とさ

れるものがお互いに異なる場合、どちらかの根拠の方が妥当であるとは言えないので、両氏の主張のどちらの方が正当かということは言うことができない。

(F) 価値論的相対主義：A氏、B氏がそれぞれ何らかの価値論的根拠に基づいてそれぞれの主張の正当性を主張するとしても、その根拠とされるものがお互いに異なる場合、どちらかの根拠の方が妥当であるとは言えないので、両氏の主張のどちらの方が正当かということは言うことができない。

(D)は、例えば記号としては同一の論理的不変化詞が解釈によって別の意味を与えられていると見る場合そうであるように部分的には(A)と重なるが、ここでは一応両者をはっきりと区別しておく。また、価値の認識という観点からみるなら(F)は一部分として(E)に包括されてくるが、価値については認識を言うことができないとする考え方も在るし、また価値論的根拠へのコミットの仕方は理論的なものへのコミットの仕方とはかなり違うと考えられるので、(E)と(F)も、前者を理論的なものに限定するというかたちで一応ははっきり区別しておきたい。更に(C)も(E)(F)と重なってくると思われるが、方法へのコミットは認識論的、価値論的な両根拠への場合とは違って必ずしもその方法の真偽は問題とならないであろうと考えて、ここでは一応区別しておきたい。更にまた(B)も(F)と重なってくるが、価値が問題を規定するという側面と、その問題の解答を価値が規定するという両側面が在るので、論議の仕方によっては区別が必要と思われる。

我々はこの分類を手段としていわば厳密に相対主義を検討していこうとするわけであるが、その際ポイントは、相対主義のこれらの主張が絶対的であるのか、(A)–(F)のいずれもく・・・なので、正当化は不可能である>と定式化したのが、このく・・・は絶対にそうなのか、ということにある。言うまでもなく「相対主義」が「相対主義」である由縁はこの意味での「絶対性」を主張するからであるが<sup>(2)</sup>、我々の検討課題は、その「絶対性」の主張が本当にその通りであるのか、ということなのである。

本論に入るに先立って述べておかねばならないことがもう一つ在る。我々は相対主義を

上に示したように一つの限定されたかたちで検討しなければならないと考えており、そしてこのことは、我々が「正当化」を<対立が在る場合に一方の側の方の正当を証示すること>として限定して考えている<sup>(3)</sup>ことに相関的であるのだが、しかしながら、このことは本稿では直接論点に関わってこない。したがって、以下の議論においては、「相対主義」は一般的に理解しておいてもらっても構わない。

<sup>(1)</sup> このような方向性は、筆者の倫理的な関心からきている。したがってまた本稿は、倫理的相対主義を論じていくための準備作業でもある。

<sup>(2)</sup> 自らの(絶対的)真理を主張する限りで「相対主義」は自己矛盾に陥るという相対主義批判がよくなされるが、この種の批判はあまり生産的なものではないので本稿では取り上げない。

<sup>(3)</sup> 安彦1983参照。

## 二

言うまでもなくクーンのパラダイム論は科学の(経験的)理論を問題にしたものであるが、我々の観点から言うならそのパラダイム論とは、別のパラダイムの下に在るとき各理論は互いに「共約不可能(incommensurable)」であり、したがっていずれが正しいものであるとは決められない、というものである。しかしながら、彼の言う「パラダイム」はよく言われるように非常に多義的である。したがって、先ずこの「パラダイム」という概念を整理して捉えておく必要がある。いろんな整理の仕方が可能であるが、ここでは『科学革命の構造』<sup>(1)</sup>の第二版に付された「後書」におけるクーン自身の整理をひとまず採用したい。

クーンは先ず「パラダイム」という言葉には一定の科学者集団が共有するものを包括的に表す用法と、その共有されるものの個々のものを表す用法とが在るとする。そして、後者の個々のもののうちの主要なものとして、「記号的一般化」「形而上学的パラダイム」(或いは「モデル」)「価値」「見本例」の四つを挙げている(182 ff., 207 ff.)。我々は以下、この四つのもをを検討するというかたちで考察を進めていき

たい。

理論は諸々の一般言明から成ると言うことも出来るが、「記号的一般化」とは、そのうちの基本的なものを意味する。それらは例えば  $f = ma$  のように記号的に定式化されているものも在るのでこう呼ばれているのであるが、「作用は反作用に等しい」というような言葉で表現されるものも含まれている。この「記号的一般化」は一見「自然法則」のことを意味するように思われるかもしれないが、そうではない。それは、なるほどそのような法則という側面をももつが、しかし同時に一つの「定義」であるという側面をももつ。(単なる)法則の場合は反証が在れば単に修正されるだけであるのに対して、「記号的一般化」の場合は同時に、含まれる用語の意味の変更を帰結する。例えば、それまでの法則(=「一般化」)を放棄してオームの法則(=「一般化」)を受け入れる場合、「電流」「抵抗」といった言葉の意味の変更(「再定義」)を伴う。我々は以下、話しを馴染みの在るものにするために「天動説」「地動説」という周知の二大パラダイムの対立からなるべく事例を拾っていきたいが、ここでもそうするとすれば、単なる法則の修正の例として「惑星の軌道は円である」から「惑星の軌道は楕円である」への移行を、「一般化」の修正の事例としては、例えば「全ての惑星は地球の回りを回転する」から「全ての惑星は太陽の回りを回転する」への移行を挙げることができる。後者においては「惑星」の意味の変化を伴う。

上の「記号的一般化」は基本的なものではあっても部分的には経験的なものであるが、次の「形而上学的パラダイム」は非経験的なものである。というか、より正確には、いわば現象としてしか経験されぬ事態を、それに対して想定される非経験的な存在論の本質へと結び付けるものである。例えば、「物体の熱はそれを構成している粒子の運動エネルギーにほかならない」(1977-298, 63)<sup>(2)</sup>といったものである。この際「モデル」とも言われるのは、この例で言えば経験される「粒子」をモデルとして、「物体の熱」の(それ自身は経験されえぬ)本質はその経験される粒子のようなものであると想定するからである。なお、この「モデル」として

は、例えば「気体分子ははたため運動をしている小さい弾力のある玉つきの球のような振る舞いをする」というような「発見法的な種類のもの」も含めて考えられている。

「価値」は科学の営みの「あらゆる時を通じて機能している」が、特に「両立しない道の間の選択を迫られてくるような場合」に強く機能するようなものである。これは、他の「パラダイム」に比べてより広く共有されている。例えば「精度の判断」、つまり「予測は精確でなければならない」ということは特にそうである。しかしながら、より広い範囲で共有されているといっても、常に同一の価値が科学を支配するというわけではない。例えば、「単純性」「首尾一貫性」「説得性」等については「しばしば非常に個人差が大きなことがある」し、「精度の判断」であっても別の価値によって退けられる場合がある。そして、一定の諸価値が或る集団によって共有されていても、そのことは必ずしもその集団のメンバーを同一の理論の選択へと導くわけではない。いわば価値は、そのような響導力としては「十分強くはない」のである。

最後の「見本例(exemplar)」とは、「具体的な問題解答」のことであって、特に「教育」において模範となるものである。クーンはこの意味でのパラダイムを重視する(187, 214)が、それがそもそもパラダイムであるのは、教育途上に在る者が課せられた諸問題を模範として在る「問題解答」を参照して解いていくというなかで、それが言ってみれば世界に対する見方を一定のものへと構造化していくからである。

<sup>(1)</sup> 以下この書からの引用等は原書、邦訳書の順で頁数のみ示す。なお、基本的に中山茂氏の翻訳を使わせて頂くが、文脈との関係等で別様に訳出する場合も在る。

<sup>(2)</sup> 以下、1970<sup>2</sup>以外のクーンの論稿からの引用等は、このように(1986以外はオリジナルテキストの)出版年をも記す。

### 三

相対主義の我々の分類でいう<意味論的相対主義>に関わってくるのは、「見本例」——「記号的一般化」もまた見本例として機能すると考えられている——としてのパラダイムであ

る。そこで先ずこれを検討していきたいが、クーンは言葉の意味について、いわば言葉の意味の基体である「知覚」について少しく立ち入って考察しているので、この側面から検討を進めていきたい。

クーンは知覚を「感覚」として生理学的に、外部からの刺激が我々の「神経器官」及び「神経のプログラム」を通して我々の意識に産み出すものとする。その際ポイントとなるのは、感覚に「解釈」を加えて意味が成立するという考え方を退けて感覚自身が意味であるとされていること、及び、「神経器官」「神経のプログラム」が異なる場合、同一の刺激であっても別様の感覚を結果するとされていることである。クーンにとって重要なのは後者である。(我々も、クーンがそうしているように「感覚」と「知覚」とを区別しないのであれば、前者はそのまま了解しておくだけでよいと考える。これも、相対主義を論ずるとき大きなポイントとなる点ではあるが、ここでは議論を省くために問題とはしないことにする。)そして特に重要視されているのは「神経のプログラム」であるが、「見本例」(及び「記号的一般化」)がパラダイムであるのは、換言すれば、見本例を参照した問題解決の練習のなかでこの「神経のプログラム」が形成されてくるからである。

つまりクーンによるなら、異なった「パラダイム」の下に在るとき、異なった「神経のプログラム」が形成されることによって、人々は互いに異なった「知覚」をもつようになるのである。例えば、

- (1) 月を、プトレマイオス説を信奉するものは「惑星」と、コペルニクス説を信奉する者は「衛星」として知覚する。115, 129.
- (2) 「プリーストリーが脱燃素空気を見ていたところにラヴォアジエは酸素を見た。」118, 133.
- (3) 「振動する石」に、アリストテレス派は「抑制された落下」を、ガリレオは「振子」を見た。123, 139.
- (4) 子供は、「ガチョウ」(と父親が見ているもの)を最初「白鳥」と見た。1977-310, 71.
- (5) 「鴨と兎の実験は、同じ網膜上の映像

をもつ二人の人間が、異なったものを見ようことを示している。」126 f., 143.

(1)-(3)のような事例がクーンの関心の対象なのであるが、彼は、同じことが日常的次元においても((4))成立するとしつつ、同時に(5)のようなゲシュタルト心理学の実験結果をも引き合いに出している。

さてこのことを根拠にしてクーンは、異なったパラダイムに属する者達は、その異なったパラダイムによって互いに別様な知覚=意味をもつようになっているので、たとえ記号としては同一の語彙を用いた主張であっても、互いに対立する主張は本当には矛盾を含んでおらず、したがって、いずれの主張が正当かなどとはそもそも問えない、と説く。クーン自身の表現で言うなら、「同じ状況を異なったふうに知覚しながら、しかも議論する際には同じ用語を使う二人の人は、言葉を違ったふうに使っているに違いない。つまり彼らは、私が共約不可能な見解と呼ぶものから発言しているのである」(200, 229)。

しかしながら他方クーンはまた、基本的に知覚の意味と言語の意味とを一对一の対応に在るものとして意味の問題を言語のレベルで、かつ、その意味の非同一を「コミュニケーションの杜絶」として捉え返しつつ、その「コミュニケーションの杜絶」の克服として「翻訳」について語っている。「後書」において大要次のように述べられている。

- (A) コミュニケーションの杜絶の中にある論者たちは・・・両方ともが同じように用いる・・・中立的言語にたよることはできない。201, 231.
- (B) そのようなコミュニケーションの杜絶を経験する人たちも、若干の拠るべきものを持つに違いない。201, 231.
- (C) 彼らの神経プログラムは、ごく身近の過去を除いて歴史的背景を共有するから、ほとんど同じであるに違いない。201, 231.
- (D) 彼らの日常生活も、科学者としての世界も、言語もほとんど同じである。201, 231.
- (E) 共有するものがあるからこそ、彼らは互いにいかに違っているか見出しえるのである。201, 231.

(F) 要約すると、コミュニケーションの杜絶の中にある人ができることは、互いに異なった言語集団のメンバーであることを認めた上で、翻訳者になることである。202, 232.

(G) …彼らに共通する日常的語彙に訴えて……。202, 232.

(H) 両方のグループが同じように使う語彙で述べられる議論……。203, 233.

さて検討すべき点であるが、先ず(A)と(B)–(H)との関係が問題となる。これは一見矛盾しているが、我々はこれを、「中立的言語」を用いて意味の非同一を克服することはできるが、そのこと自身でもって理論対立が解消されるわけではない、理論対立をそれ自身で解決するような「中立的言語」は存在しない、と理解する。つまり、相手の言っていることが意味的に理解できても、そのことが直ちに相手の理論の真、の納得に連がるわけではない、ということである。しかしながら他方、直ちに連がるわけではなくても、意味的理解は納得への第一歩である (cf. 204, 235)。そしてその第一歩が、科学言語のうちの共有されている部分と共通の日常言語とを介しての「翻訳」なのである。

この「翻訳」についての議論のポイントとなっているのは、二つの科学理論間の直接の翻訳ではなく、共有されるものを介しての ((C)(D)(H) 参照)、特に日常言語を介しての ((G) 参照) 翻訳が提唱されている点である。(引用文(E)は、対立する両者がそもそもそれぞれ使っている言語の違いに気づくのは共通の言語に翻訳されるからであると読めるが、共通の言語はどのように相違そのものの認識の手段ともされている。)そして問題点は、このように共有されるものに基づいて「翻訳」が可能であるとするのであれば、競合する二つの理論は果たして<意味論的に>「共約不可能」と言えるであろうか、ということである。勿論クーンの言う「共約不可能性」には他の意味も在って、「翻訳」が可能であってもその他の意味において両理論はなお「共約不可能」であるとすることはできるが、しかしまた、クーンにあってはこの<意味論的に>なものが「共約不可能性」の最も主要な意味である (cf. 1986–15)。

問題を理解しやすくするために先ず具体例を挙げてみたい。

1) 鮮魚商 A 「鯨は魚である」；動物学者 B 「鯨は魚ではない」。A、B 両世界に対する日常世界をいま漁師の世界であると仮定すると、その日常世界的言語に翻訳した両主張はそれぞれ「鯨は<海に棲む動物 (= 魚 + 蛸) >である」「鯨は<魚のうちの鱗の付いたもの>ではない」とでもなろう。(説明のために海に棲む動物には鯨、鯛、蛸の三つが在ると仮定するなら、A にとってはこの三つ全てが魚であり、B にとっては鯛だけが魚であり、漁師にとっては鯨と鯛とが魚である。)

2) プトレマイオス「月は惑星である」；コペルニクス「月は惑星ではない」。この両天文学者に対する日常世界を——プトレマイオス世界と実際の日常世界とはよく似ているので、必要のため空想的にこう仮定するが——月に住む住民の世界であると仮定すると、翻訳された両主張はそれぞれ「<我々の住む所> (月) は<青星> (地球) の回りを回る天体>である」「<我々の住む所>は<太陽の回りを回る天体>ではない」とでもなる。

そこで、「翻訳」が可能であってもなお「共約不可能」なのはどうかと問うなら、「翻訳」によって付け加わるのは、対立が実は何らの矛盾でもないことが明らかになるということだけであって、矛盾不成立なのだからやはり「共約不可能」なのである、という解答を先ずは予想することができる。事実、上の例のいづれにおいても翻訳された両言明間には矛盾が存在しない。しかし、これはあまりに形式的な解答であろう。なぜなら、クーンもそう想定しているように翻訳がなされた後でも依然として対立が続く場合、必ずしも当のものととの言明それ自身ではなくても、その言明の主張が含意する何らかの言明において両者においてほぼ等しい意味が在り、少なくともそこにおいては矛盾が在ると感じられていると考えられるからである。それに、厳密に言うなら完全に同一な「神経のプログラム」=意味というものはそもそも存在しないのであるから、そのように形式的に考えるならおよそ全ての者の言明が全ての他の者の言明に対して無矛盾ということにもなるで

あろう。上の例で言うなら、1) の場合は単なる語「魚」の用い方の相違からくるものとして対立が解消されると思われるが、2) の場合においては対立がなお存続する。例えば、「惑星とは<宇宙の中心に在るものの回りを回っている天体>であるが、そもそも何が宇宙の中心に在るのか」というふうに議論が進むなら、両氏はそれぞれ「中心」として互いに異なったものを挙げ、そしてこの相違は「翻訳」においてもそのまま明らかであるからである。ここで形式的なことを言うなら、その場合でも「中心」の意味が相互に違っており、「翻訳」においてその違いが明瞭になるということは在る。しかしながら、その<違い>は<ほぼ等しい>の範囲内に収まるものであるのではなからうか。

しかしまた、<ほぼ等しい意味>というのは曖昧である。この曖昧さを取り除く方法として、クーンの言う「意味」を「意義」としてそれに加えて「指示対象」をも問題にするやり方が考えられる。この考え方は換言すれば、何らかの「実在」そのものを考えるやり方であって、いわゆる（科学的）实在論が採るところである<sup>(1)</sup>。しかし他方、クーンはそのような考え方を否定するであろう。なぜなら、そのような「実在」は存在するとしてもおよそ認識不可能であるからである。別様に言うなら、そのような考え方は、「感覚」以前の「刺激」が「刺激」そのものとして捉えられるとすることになるからである。我々もまた、そのような「実在」そのものを——それを想定することは構わないが——上述の曖昧さの克服の方法として導入することには反対である。そうすると、問題は<ほぼ等しい>ということをとどのように扱うかということになるが、これについては我々もいまは答えることができない。そして、取りあえずは、対立する両者の間でこの<ほぼ等しい意味>が存在しえる限りで<意味論的>な「共約不可能性」は成立しないと結論しておきたい。厳密に言うなら、初めには「共約不可能」であったものも「翻訳」を通して「共約可能」になると結論づけておきたい。

1986-15では完全な「翻訳」の不可能性が言われている。或いは1969でもこのことが想定されていて、そしてそれに基づいて<意味論的>

な「共約不可能性」が考えられているのかもしれない。その箇所ではこう述べられている。「科学の発展は世界についての言明の変更ばかりでなく、それを述べる際に用いる語彙の転換にも依存していることが明らかになるのです。この不可欠な語彙変化は、かつて私が共約不可能性の表れと名づけた現象の核心です。ある単語の用い方が変わったために、以前の科学のテキストで繰り返された言明のいくつかはその後の科学の言語に翻訳できなくなります。少なくともその言明がなされた理由を理解できるほどの正確さをもつ翻訳は無理です。この問題こそ・・・時代遅れの科学の伝統のありのままの状態を回復するという課題の起源なのです。」

クーンは、科学理論の「ありのままの状態」の「理解」をいわば真の意味での理解として置き、そしてそういう理解を可能にする「翻訳」は不可能である、したがって他の科学理論は自分のものと「共約不可能」である、とするわけであるが、これについては我々は、そもそも「理解」とは何かが先ず明らかにされなければならないと考える。しかしながら、この「理解」そのものはクーンの関心の外に在る。この問題については我々は、異文化の理解ということの問題にしたウィンチや、解釈学の議論に即して検討しなければならないと考えている。また同時に「翻訳」そのものについても、クーン自身も言うように（1977-xxiif.）クワインの「翻訳の不確定性」テーゼ（及び「指示の不可知性」テーゼ）の検討が必要であると考えている<sup>(2)</sup>。

なお「翻訳」によって意味の甚だしい隔離が明らかとなる場合（つまり、それぞれの主張の対象が全く別個のものであったことが明らかになる場合）については、なるほどその場合は「共約不可能性」が存在するが、しかし対立がもはや続かなくなると考えられるので、我々の観点からは問題の対象外となると言えば十分である。

<sup>(1)</sup> 特にクリプキ、（転向以前の）パトナムが（再）主張した「本質主義」のことを念頭に置いている。

<sup>(2)</sup> しかしまた1970-268, 373では、クワインを引き合いに出しながら「完全な翻訳」の問題に言及した後直ちに、「翻訳」の存在を指摘し

でも「共約不可能性」の問題を解決するわけではないと述べて、我々が五以下で検討する＜認識論的＞な「共約不可能性」の重要性を暗示している。

#### 四

＜意味論的＞には「共約可能」であっても他の意味では「共約不可能」であるという場合は十分考えられる。或いはむしろこう言った方がいいかもしれないが、対立する二つの主張は、＜意味論的＞に「共約可能」である場合であって、そこに互いに矛盾するものであることが明らかになってくるとき、別の意味で「共約不可能」であると意識されてくることが可能である。そして、このことに依拠して（＜意味論的相対主義＞とはまた）別のタイプの相対主義が主張されてくることにもなる。さて我々は次に、この別のタイプの相対主義を我々の分類を手引きとしつつ更にクーンに即して検討していきたい。先ずく方法論的相対主義＞を問題にしたい。

この＜方法論的相対主義＞と関わってくる「パラダイム」は、いわば理論の基本前提として機能するという側面から見た「記号の一般化」、及び「形而上学的パラダイム」である。さて、この両種のパラダイムであるが、これらのパラダイムの相違から来る主張間の「共約不可能性」についてクーンは、それは上に見てきた＜意味論的＞「共約不可能性」と同様な事態として成立すると考えているように思われる。つまり、これらの「パラダイム」が互いに異なるとき両主張間にはそもそも矛盾が不成立であると考えているように思われる。しかし他方クーンもまた、この対立については何らかの解決の方途を語ることができる、と思われる。なぜなら、彼も、理論選択においてその選択を導くものとしての「価値」について語っているが、この「価値」が共有される場合は、その共有のものを基準として、当の主張の前提となっている方法論的な枠組みについてその妥当性を検討しあうことができるからであり、そして、この妥当性の検討を対立の解決として再構成することができるからである。我々はこのことは重要なことであると考えるが、しかしクーンは、「価値」は理論の「選択のための理由」（199, 228）を成す

と単に言うだけで、どのようにしてそうであるのかということをお突っ込んで議論してはいない。したがって、＜方法論的相対主義＞についてはクーンに即してこれ以上議論することはできない。

この「価値」については、次に＜価値論的相対主義＞の問題として、他のものに対しては基準として対立の解決を導きうるものであるこの「価値」自身が、対立する者の間で異なり、そこにいわば高次のレベルでの対立が在るとき、その対立は絶対的なものであるのか、という問題を立てることができる。これについてクーンは、「価値」はより大きな一般性をもつものではあるが、互いに異なった「価値」が奉じられることもあり、パラダイムとしてその互いに異なった「価値」の下に在る理論は互いに「共約不可能」である、或いは、より正確に彼の議論の文脈で言うところ、理論に関する評価は異なった「価値」の下でなされる場合互いに「共約不可能」である、と考えている。つまりクーンは＜価値論的相対主義＞をも端的に主張しているのであるが、このように簡単に片付けてしまっているのであらうか。価値の対立、或いは価値の相違に基づく対立についても何らかの合理的解決の方法が在るのではなからうか。しかしながら、この問題についても、クーンの議論には余りに材料が少なすぎるので本稿では立ち入らないことにする。また＜論証論的相対主義＞についても同じことが言えるので、これもまた本稿の論及対象から外したい。

因に42, 46では「いついかなる時代においても科学者を科学者たらしめるルールが・・・たくさんあるにちがいない」として例えば「世界を理解しようと心がけ、その理解の精度を高め視野を広げようと常々心がけていなければならない」というものを挙げている。これは我々の分類で言う＜問題論的＞＜方法論的＞＜論証論的＞＜価値論的＞のいずれの相対主義にも関係してくると思われるが、我々は、そしてクーン自身も、このルールの共有が「共約不可能性」の解決に連がるとは考えない。何故なら、それらは余りに抽象的なものであるからである<sup>(1)</sup>。したがって、これについても特別取り上げて問題とはしない。

クーンは言うところの「通常科学」を「パズル解き」として比喩的に理解できるとし、そもそも何が「パズル」であるかが「パラダイム」によって規定されると述べているが、＜問題論的相対主義＞の問題として取り上げうるのはこのような「パズル」ではなく、むしろ「変則事例」の方である。そこで次にこの「変則事例」を検討すべきであるのだが、しかしクーンは、（既存のパラダイムでは処理できぬ）この「変則事例」の解決の試みとして新しいパラダイムの形成が始まると言うのみで、そもそもこの「変則事例」が「変則事例」として問題視されてくることについては「変則事例に気付くこと」（67, 75）としてしか問題にしていない。だが我々の見方では、何が取り上げられるべき「変則事例」なのかの選択を規定する（いわば＜問題論的＞）パラダイムが存在する。しかるにクーンはこれについてほとんど語っていないわけである（69, 77 f.）。したがって、クーンの議論に即して＜問題論的相対主義＞を検討することもあまり生産的なことではないと思われる。

残るは＜認識論的相対主義＞であるが、これはクーンのパラダイム論の検討において重要な位置を占めることになる。そこで、これについては章を改めて詳しく見ていきたい。

(1) 因にハーバマス、アーベル等が＜不可避の原理＞として挙げているものもこのような抽象的ルールでしかない。したがって、そのようなものに（のみ）依拠して対立の解決（正当化・基礎づけ）を図ろうとすることは当然批判の対象となるが、これについては安彦1986, 1987参照。

## 五

主張の、この場合は特に言明の（＜認識論的＞）正当化の認識論的根拠として様々のものが、かつ様々に語られてきたが、現代では（論理実証主義以降）通常、（感覚的）経験に、科学の問題としては観察に正当化の根拠が求められている。クーンはこの認識論的根拠の問題についても経験・観察、つまり「知覚」をテーマとして取り上げている。また、その場合も、経験と経験的言語との間には基本的に「超越」は存在しないとして、経験・観察は多く経験的言語・

観察言語として問題とされている。

さてクーンは、経験による理論の「検証」を主張する「論理実証主義」、及び「反証」を主張する「批判的合理主義」をいずれも退けるというかたちで、競合する理論の正非を判定できるような中立的经验は存在しないと主張する。

(X) しかし、感覚的经验は、固定した中立的なものであるか。理論は単に与えられたデータに対する人工的解釈にすぎないか。西洋哲学を三世紀にわたって導いてきた認識論的観点は、直接的なもの、明白な経験を指令する。然り。十分展開された代案がないものであるから、その観点を完全に放棄してしまうことは不可能に感じる。しかし、その観点はもはや有効に機能しない。そして、中立的観察言語を導入して機能させるようにする試みは、今や私には絶望的と見える。126, 142.

(Y) 対立するパラダイム間の移行は、共約不可能なものの間の移行であるがゆえに、論理や中立的经验に迫られて一步を踏み出す、というようなことはあり得ない。150, 170.

このような主張を次に検討していきたいのであるが、その前に、「検証」「反証」、つまり正当化の問題と「翻訳」の問題とは区別されなければならない、したがって正当化の共通の根拠としての「中立的観察言語」と、「翻訳」の媒体としての「中立的言語」とは、たとえ同一のものがこの両方として使われうるとしても、その際の機能の点から別様に検討されなければならない、ということを確認しておきたい。この区別は実はクーンにおいても曖昧なのであるが、しかし、議論を明確にしていくためには必須であると我々は考える。

しかしながら、このようにしてもなお曖昧さが残る。先ず(X)と(Y)とでは互いに別のことを述べていると理解されるからである。つまり、(Y)は、「中立的经验」が存在するとしても「対立するパラダイム間の移行」はそれに基づいてなされるものではない、と読めるのに対して、(X)は、そのような「中立的観察言語」なるものは存在しない、と読める。何度か言うようであるが、(Y)の中の「経験」そのものと(X)の中の、そ



の経験を表現したものである「言語」との違いはクーンの場合少しも問題とならない。(X)中の「中立的観察言語」については、「純粹な観察言語のようなもの」と言い換えられて、そして、それに対して否定的なものとして「同じ網膜上の映像をもつ二人の人間が、異なったものを見うことを示す」知覚に関する実験例を挙げている (126 f., 143) ことから言えるように、クーンは明らかに「経験」(「知覚」)と「言語」とをレヴェルの的に区別せずに議論している。つまり、その意味で(X)は、同時に「中立的経験」の非存在を述べているのである。しかるに、それに対して(Y)は、いわば「中立的経験」は存在しはするが、正当化において機能しない、と述べているのである。(実は、(Y)も端的に「中立的経験」の非存在を述べているとも読むことができて、それ自身で曖昧なのであるが、しかし例えば75 f., 85ではコペルニクス説とプトレマイオス説との関係について「当時の観測の結果からすれば、どちらが良いとも言えなかった」、前者の説が人々によって支持されていったのは(共通の=中立的)観測データに基づく前者の方の検証によってではなくて別の事柄によってであった、と述べられている。——ここでは、この記述にも基づきつつ(Y)は上のように読めるとしておきたい。)

理論は一般に経験によって正当化されるとされているが、これに対して、適当な補助仮説を設定するならどのような理論も経験に対してimmuneにできる、逆に言うなら理論を正当化する「決定的実験(経験)」なるものは存在しないというデュエムクワインの考え方が在る。(Y)の部分はこの考え方の線の上に在ると言える。しかしながら我々は、この(Y)的考え方はクーンにあっては傍系的なものであると見る。そして、クーンがより重要なものとして主張しているのは(X)であると我々は理解する。しかしながら、そう単純化して理解するとして、一体クーンは(X)において何を言っているのか。

我々は三で、「パラダイム」が異なるとき世界は別様に見られている、というクーンの主張を検討したが、(X)は先ず端的に、このことが(感覚的)経験という側面からも説かれている、と解釈できる。同じ「振動する石」を見ても、

ガリレオは「振子」と見るし、アリストテレス派は「抑制された落下」と見る、というように互いに異なった経験がもたれるのである (128, 144)。

我々は三で同時に、日常言語が「翻訳」の媒体として機能しえるというクーンの考え方を見たが、この日常言語の世界の経験が今度は「中立的経験」として正当化の根拠として機能しはしないか、という観点からクーンは以下のように語っていると次には解釈できる。——一般に理論は経験によって正当化されるが、いま問題になるのは、対立する理論がそれぞれそれぞれの経験によって正当化されていて、そこに対立がそのそれぞれの正当化の根拠となっているそれぞれの経験の間の対立となっている、という事態である。この事態を解決する方途として、この対立するそれぞれのいわば科学的経験に代えて、両者が共有する日常的経験を根拠とするということが考えられるかもしれない。だが、この共有の日常的経験は、対立する理論の正当化の根拠としては実は「中立的経験」ではなくて単なる<第三の経験>でしかない。なぜなら、それぞれの科学的経験がそれぞれパラダイムによって規定されているように、日常的経験もまた言ってみれば日常的パラダイムによって規定されているからである。

このように解釈しうるクーンの考え方を、以下のような(フィクショナルな)状況を設定して説明してみたい。先にもそうしたようにいま我々人間は月の住民であると仮定する。そうすると、我々の日常的経験は「太陽は月の回りを回り、地球は空中に浮いている」であろう。さて、この日常的経験が「太陽中心説」と「地球中心説」との対立を解決する「中立的経験」となるかということ、全くそうではない。両説を支持する者は共に、この日常的経験を根拠とすることを拒否するであろう。なぜなら、この日常的経験は両者にとっては、不当に月からの<見え>のみを特別視するものとして、それ自身一定の(疑似)理論(「月中心説」)を前提して、そのパラダイムによって規定されたものであると思われるからである。

また別の事例として次のような状況を想定して欲しい。いま二人の科学者が電線が切れた事

故について、日々できるだけ細い金属繊維を求めているA氏は「それは太かったからその自重で切れたのであろう」、日々できるだけ太いワイヤー材料を求めているB氏は「それは細くて張力が不十分であったので切れたのであろう」とそれぞれ（理論的に）対立する診断を下し、次いでそれぞれの診断の検証としてそれぞれA氏は「これは太い」という実見（経験）を、B氏は「これは細い」という実見（経験）をもって、その経験のレベルでも対立をもったでしょう。さて、これに対して金物商のC氏が「これは太くもないし細くもない」と経験したとして、このC氏の日常的経験は中立的経験として機能するかと問うなら、これもまた単なる第三の経験にすぎないと言わざるをえない。たとえA氏、B氏がそれぞれ副業として金物商をも営んでいて、その金物商としては共通にC氏がもつ経験をもっているとしてもである。

ここで、例えば「振子」「抑制された落下」という＜「振動する石」についての何らかの経験＞ではなくて「振動する石」という経験が、或いは、「惑星である月」「衛星である月」に対する「（単なる）月」という経験が基底的な共通の経験として在り、そしてそれが日常的経験なのではなかろうか、という異論が予想されるが、クーンに従って言うなら（cf. 128, 144 f.）、それは誤解である。なるほど＜「月」を「衛星」として見る＞＜「振動する石」を「振子」として見る＞という言い方がなされているが、しかしそれは実は misleading な言い方である。これは説明のための簡便な言い方であって、より厳密に言うなら＜我々が日常「月」として見るものを「衛星」として見る＞＜我々が日常「振動する石」として見るものを「振子」として見る＞である<sup>(1)</sup>。その意味で、「月」と「衛星としての月」、「振動する石」と「振子」とはいわば同一の次元の＜見え＞である。では、その当のものが先ず見られ、次いでそれが更に「振動する石」或いは「振子」と見られるのではなかろうか、そしてこの＜当のものの＞の経験が日常的経験なのではなかろうか、と言われるかもしれないが、そうではない。そのように考えるなら、例えば＜先ず「物体」として見られ、次いで「動いている物体」と、そしてその次に

「振子」と・・・＞というふうに言ってもいいことになるが、我々は決してそのように基底的なものから高次のものへと順を追って「振子」を経験しているわけではない<sup>(2)</sup>。

このようにクーンに拠って言うなら、日常的経験は「中立的経験」として機能せず、したがってそれに依拠して「パラダイム」間の対立を解決することはできないのである。

<sup>(1)</sup> ＜月を・・・として見る＞という言い方の方は、或いは、＜一つの個物を（固有名で「月」と呼んで）・・・として見る＞ということを行ったものであると反論されるかもしれないが、しかしながら、そう言えるとしても、＜＜として＞としての見え＞なしの＜裸の個体＞を我々が経験できるわけでは決してないであろう。

<sup>(2)</sup> フッサールの「生活世界」を日常的経験の世界と解して、そしてそこにこのような「中立的経験」を読み取ろうという考え方が広く見られるが、我々はそういう見方に対しては批判的である。安彦1988参照。この点との関係で言うなら、本稿の主張点の一つは、＜日常的経験＞と、六で問題とする＜「測定」的経験＞との区別の強調に在る。

## 六

(X)は三で見えてきたことからはこのように（敷衍的に）解釈できるが、しかし他方、これとは別様に解釈することも可能である。上の解釈では「経験」を「直接的経験」（125, 141）に限定していると言うことができる。そして、このような「直接的経験」に依拠するのであれば結局正当化は不可能となるということは十分認められる。だが、科学者達が理論の正当化の基礎として求めてきた「経験」はそのような「直接的経験」ではない。そうではなくて、パラダイムによる規定を含まないようないわば純粹経験（「純粹知覚」127, 143）である。そして、このような純粹経験は、まさしくそのようなものとして普遍的であり、したがって「中立的」である。——このような反論が十分可能であるが、(X)に対する別様の解釈とは、クーンは、このような純粹経験の主張に対して、その不可能を主張していると解するものである。

しかしながら、この、純粋経験の不可能性の主張は少しく混み入っている。我々のかなり強引な読み方ではクーンは、先ず、中立的な純粋経験（同一の刺激がパラダイムの相違によって別様の経験を結果するわけであるが、そのようなパラダイムの規定を受けず、したがって普遍的であるような経験）の存在を知覚心理学の実験結果に基づいて否定し、次いで、それでもなお提唱される純粋経験は、実際そうであるようにいわば非中立的な純粋経験でしかありえない、としている（126 ff., 143 ff.）。この後者の点について説明を加えるなら、それは以下のようなことを述べているのであると言える。

言うところの純粋経験とは、科学者の実際の主張から見て内容的に言うなら第一には「測定」的経験のことである。それは、純粋に定量的な経験のことであって、いわば一定の<ものさし>との関係における<見え>のことであると言うことができる。いわゆる数量的データがこれに当たる。さて、このようなものとしての純粋経験についてクーンは、それはやはり一定のパラダイムによって規定されていて、したがって普遍的なものではない、と考えている。例えば、「これは太い」「これは細い」という互いに異なる「直接的経験」は「測定」的経験において「これはxミリメートルである」という同一の経験へと収斂され、そしてこの同一の経験はその意味では普遍的であると言うことができるが、しかしこの場合でも、当の「直接的経験」においていわば初めから<太さ>、つまりは<長さ>が見えているということが前提となる。そしてこのことは、一定のパラダイムによって規定されているということを意味するのである。したがってまた、この「これはxミリメートルである」という経験も、<長さ>を見ない経験（上述の電線切断事故の例で言えば、例えば物質の化学的性質を専ら問題としている科学者にとっての経験）に対しては相対的なものに留まるのである。（そもそも<長さ>を見ていない人に対して、「これ」と<ものさし>とは共に見えるが、それは単に二つの物体が同時に存在していると見えるだけである。）この、<長さ>を見ないという経験は非常に想像し難いが、例えば（「これは赤い」という「直接的経験」

をいわば疑似定量的に厳密化した）「この色は「色立体」のこの部分と同一である」という（正常な色覚の人にとっての）純粋経験が色盲の人にとってどのように経験されるかといったことから類比的に考えられようか。

クーンはまた、純粋経験として「操作」的経験をも取り上げているが、これについても同様に考えている。そしてこれについては端的に「特定の実験室内的操作に関する問題は、何らかの仕方ですみ知覚的・概念的に分割された世界を前提としている」（129, 146）と述べている。

このようにクーンは考えているとしておいて、次にこの考え方を検討していきたい。先ず「操作」的経験の方を見ていきたいが、これは例えば、「これは酸っぱい」という「直接的経験」に対する「これにリトマス試験紙を漬けると紙は赤変する」といったようなものである。さて、この例からも明らかなように、この純粋経験が例えば「これは酸性である」という理論的言明に対して正当化根拠として機能するためには、リトマス試験紙と溶液との関係に関する一つの理論（「観察理論」（ラカトシュ））を必要とする。したがって、理論の正当化根拠としては理論によって媒介されていることになるので、この「操作」的経験に対してはそれ自身を正当化する根拠が求められてくることになる。したがってまた、それは当然中立的ではなくなってくると言える。そこで、これについてはクーンの主張を単純に認めておいて「測定」的経験の方を問題としたい<sup>(1)</sup>。

この「測定」的経験については「操作」的経験についていま見たことは当てはまらない。つまり、それが理論に対して正当化根拠として機能するにあたっては何らの理論も必要としない。このことを確認しておいて、それもまた非中立的であるというクーンの主張を検討してみたい。検討のポイントは、<ものさし>との関係において数量的データを与えるところのもの、つまり<長さ><重さ><速さ><sup>(2)</sup>といったもの、取りあえず名ずけるならく（第一）（性質のもつ）形式><sup>(3)</sup>は本当に非普遍的なものであるのかということである。字義通りに理解する限りクーンは非普遍的であると言っているとしなければならぬのであるが、我々は、<長さ>

等の<形式>は普遍的に経験されうるものであると考える。もちろん一つのものが人によって或る者には<長く>、また別の或る者には<短く>経験されるということは在るが、その場合でも共通に<長さ>をもったものとして経験されており、その点ではこの経験は普遍的である。

但し、<長さ>に「注意」がいっていない、ということは十分在りうる。しかし我々は、<注意がいない>場合には改めてそれに注意を向けさせ、そこに<長さ>を<注意>させることが可能であるとする。その意味で、<長さ>は経験の普遍の対象なのである。このところをクーンは<見える>と<注意している>とを同一のものとして扱ってしまっていると我々は考える。そして、クーンなら<注意>が向けられるか否かはパラダイムによって規定されるであろうが、「測定」的経験とはそもそも、意識的にそういうパラダイムの枠を越えた「中立的」なものを求めるところに現出するものであって、したがって、一定のパラダイムによって規定されてそれまでは<注意>がいないかった、ということは一向に問題とならないと考える。なお、五で挙げた「(動いている)物体」といった<基底の経験>は——言ってみれば「それは長さをもったものである」という経験に対応するものとして——このようなものとしてなら十分考えることができるが、しかしそれは決して日常的経験ではなく、あくまで(準)科学的経験である。しかもそれは、<基底的>と言えるとしても、一つの非直接的なものである。

このように「経験」ということを<注意していること>に限定しないで捉えるなら、我々は<形式>の経験については十分普遍性を言うことができると考えている。そして、例えばカントが「直観の形式」として主張したものも、我々が言うこの<形式>であると見ることができる。しかしながら、理論的言明の正当化の認識論的根拠となりうるのは、言明として言うなら、「これは長さ(太さ)をもつ」ではなく、「これは太い」「細い」等のものである。そして、これらは(パラダイム被規定的な)相対的なものであるのを、それを克服するものとして例えば「これはxミリメートルである」——以下の

議論について生じてくるであろう異論を予め封じるために断っておきたいが、この言明は、「これはこのくものさし>と同一の、或いは半分の、等々、の長さである」という言明を、簡単にするためメートル法的に言い表したものであって、メートル法という特定の測定方法にコミットしたものではない——という「測定」的経験が科学者によって求められてきたのである。この「測定」的経験についてクーンは、「操作や測定は・・・直接経験よりも、はるかにもっと明確にパラダイムによって規定されている」(126, 142)と述べている。我々は、或る意味ではクーンの言う通りであると思う。しかし、その<或る意味では>というのは、「パラダイム」を科学(一般)のパラダイムと考える場合は、ということである。つまり我々は、「測定」的経験(厳密に言うなら、例えば電流の測定のような<測定装置>(これはくものさし>と違って、例えば電流計の指針の揺れが電流を測ったことになるとする場合そうであるように一定の理論を必要とする)を用いるものは除く)は科学というものに普遍的なものであると考える。

(1) いわゆる「操作的定義」の問題はここでは扱わないことにする。

(2) <重さ><速さ>はそれぞれ「測定」的経験が成立するためには「秤」「時計」に関する理論を必要とするので<長さ>の場合とは同列に扱えないが、その理論は例えば<電流>の測定に必要な理論とは本質的に異なる、「理論」といっても通常言う「経験的理論」のことではなくていわば「原理論」である、とだけ言っておく。このことも含めて全体的に「構成主義」の「原物理学」論を踏まえている。「構成主義」については安彦1980参照。

(3) これについては、特に第一性質・第二性質の区別といったことについてなお検討しなければならないのであるが、ここではこのように大雑把に述べておく。

## 七

しかしながら、このように言えるとしてもまだ大きな問題が残っている。なぜなら先ず、厳密に言うなら、「測定」的経験が普遍的である

のは例えば「・・・はxミリメートルである」という形式的部分だけであるからである。逆に言うなら、「・・・」の部分は上での我々の議論を認めるとしても依然としてパラダイム被規定的な相対的なものでありうるからである。つまり、例えば「・・・はxミリメートル」であるという部分については貫パラダイムの同一の経験がなされるとしても、互いに異なったパラダイムの規定の下で「・・・」の部分が互いに別様に（例えば「この金属繊維素材」「このワイヤー材料」として）経験され、したがって全体としてもそこに互いに別様の「測定」的経験が存在する、ということになるのである。

しかしまた、更に次のように言ってみることも可能である。——上の主張は、「測定」的経験を未だ完全に純粋なものとしては捉えていないから言えることである。「・・・」の部分に入ってくるのは、分析的に言ってx as Fというかたちをもったものであるが、上のように主張する者は、このFを単純に普通名詞として考えている。だが、そのような経験はまだ「直接的」なものである。完全に純粋な経験であるためには、いくつもの属性を担っているこのもの>として経験され、かつ、これらの諸属性は全て量的なものとして経験されるのでなければならない。そして、このような意味での完全に純粋な「測定」経験は原理的には可能である。

このような主張に対して先ず考えられる反論——これは、上に挙げた「・・・は、何らかの仕方で予め知覚的・概念的に分割された世界を前提としている」という見方を、「測定」的経験についても言えるものとして理解する場合に予想されるものである——は、このようなく完全に純粋な「測定」的経験>が可能であるとしても、そもそも初めにどういう「直接的経験」をもっていたかによってこの<完全に純粋な「測定」的経験>が規定されてくる、したがって「直接的経験」が互いに異なるときは互いに別様なく完全に純粋な「測定」的経験>がなされることになる、というものである。しかしながら、この反論は誤解を含んだ間違っただけである。この反論は、<完全に純粋な「測定」的経験>をいわば「直接的経験」の純粋化として考えて、正当化の認識論的根拠の問題を所与の

経験からの<抽象的本質>といったものの抽出として問題としているが、認識論的根拠としての<完全に純粋な「測定」的経験>はいわば「直接的経験」と無関係に端的に求められて構わないものである<sup>(1)(2)</sup>。

しかしまた我々は、誤解を含まない妥当な反論も可能であると考ええる。それは、このようなく完全に純粋な「測定」的経験>に正当化の根拠を置くのであれば、正当化される当の理論の方が問題となってくる、というものである。つまりその場合、理論的言明の方も完全に量的タームで定式化されていなければならないのであるが、事実としては理論はそうはなっていない。事実としては理論は多くの質的タームを含んでいる。逆に理論を初めから純定量的言明の体系として構築せよと言うなら、——そうしたものが近代科学の目指すべき理想であるとは言えるが——それはまさしく別のパラダイムを採用せよということを意味することになるし、そもそも当の理論の正当化ということが全く無視されてしまうことになる。

さてこれが問題であるのだが、ではどのように考えればいいのか。所与の理論の正当化にはそれにふさわしい経験を必要とするとして、「直接的経験」に立ち戻るべきなのか。そうではないとすれば、では一体どのように考えればいいのか。先ず、この問題は我々が言う<完全に純粋な「測定」的経験>だけではなく、およそ<「測定」的経験>そのものの問題であるということを指摘しておきたい。先に我々は<これは太い><これは細い>に対して<これはxミリメートルである>という「測定」的経験を挙げたが、そもそもこの経験ではA氏、B氏いづれの診断をも検証しえないのである。いわば、「測定」的経験はそのままでは「中立的」ではあるが正当化能力を少しももたないのである。

この問題は、伝統的に（正当化される）理論の言語と（正当化する）観察の言語との間のギャップの問題として論じられてきたもの（の一部）である。したがって問題の解決は「対応規則」<sup>(3)</sup>「解釈規則」として言われてきたものを、それ自身問題を含むものであるので一般的に再検討しつつ、我々の文脈においてどう提示するかということに懸かっている。しかしなが

らこれについては、いわゆる「正当化のコンテキスト」のみを（我々の見方で言えば抽象化的に）対象として考えていては駄目であって、そもそも理論はどのように形成されてくるのかということを含んだいわば「全体的コンテキスト」から検討されなければならないとだけ取りあえず述べておいて、具体的な議論は別稿を期したい。またクーン解釈としては、「中立的経験」の問題が結局以上のことに帰着するのであれば、＜認識論的＞には彼の「共約不可能性」論はそう特別のものではないということを述べておきたい。

(1) 筆者は最近、買ってこいと言われた「カボチャ」を妻に手渡して「これは（おいしい方の）クリカボチャではない」と叱られて面喰らったことがあるが、それは、筆者にはおよそ全ての種類のカボチャが単一に「カボチャ」としてのみ直接的に経験＞されていたからである。さて、カボチャについてそのような「直接的経験」しかできない場合でも、（二つを並べて見た場合）クリカボチャと別のカボチャとの形状の相違は分かる（経験する）ことができるのであるが、クーンに言わせると、この形状の相違の経験はそもそも一定のカボチャをクリカボチャとして経験できることを前提としていることになってしまう。

(2) 「振動する石」の、その＜動いていること＞（のみ）の経験——これを我々とクーンは共通に、日常的経験ではなく、一つの（準）科学的経験とみなすのであるが——を、クーンは、元にある「直接的経験」（「抑制された落下」「振子」）の違いによって、同じ＜動き＞であっても互いに別様の＜動き＞として抽象的に経験されると考える（cf. 118, 134）のだが、ここにも＜「測定」的経験＞を＜元に在るものから抽象的にとりだされたもの＞とのみ考えるという誤りが在ると思われる。つまり、そのような抽象化的経験も可能ではあるが、しかし同時に、＜ものさし＞を当てがい、それとの関係でのみ＜動き＞を経験することもまた可能なのである。これに対してクーンは、そもそもどこをどう測るかが「直接的経験」によって規定されるとお主張すると思われるが、我々は、これもまた同じ仕方で批判可能であると考え

(3) 念のために言うておくが、これは普通に言われる「対応規則」であって、1977-302, 66で言われるそれではない。

## 八

認識論的根拠として「経験」を考えるなら、我々も恐らく原則的には＜認識論的＞「共約不可能性」を言わざるをえないであろうと予想している。しかしながらそうであるとしても、このことは対立は純認識論的には解決不可能であるということを意味するだけであって、それ以外の解決の不可能性までも予め排除してしまうものではない。

我々は、＜問題論的次元＞、＜方法論的次元＞及び＜価値論的次元＞において、かつ＜認識論的相対主義＞を克服するかたちで、つまり＜純認識論的次元＞での対立解決の不可能性をいわば無力化するかたちでの対立の合理的解決を語ることができると考えている。（＜純認識論的次元＞と言ったのは、我々は重要な事柄として、＜認識論的次元＞が他の次元の統制を受けるということを考えているからである。この統制によって、理論用語、及び、それを認識論的に正当化するための観察用語に一定の限定が与えられるということも在りうる。）また三で述べた＜ほぼ等しい意味＞ということも、これらの諸次元からより適切に考察できると考えている。これらについて敢えてクーンに即して言うなら、彼が「革命」を「進歩」として語っているところを「正当化」として再構成していくことが基本的方向となるが、しかしながらこのことをクーンの議論に即して展開することは既述のようにあまり生産的なことではない。ここでは、通常は＜（純）認識論的次元＞を基本として置き、そこでの正当化が他の諸次元での対立をも解決する決定的なものであるとされているが、そのような考え方は恐らくうまくいかないであろうとだけ述べておくに留めたい<sup>(1)</sup>。そして本稿としては、主として＜意味論的次元＞、＜（純）認識論的次元＞での検討によって、ややもすれば曖昧に語られるクーンの「相対主義」の主張内容を明確化し、かつ妥当ではないと考えられる点を指摘したことをもって十分としたいと思う<sup>(2)</sup>。

(1) 安彦1980ではこれに関することを少しく論じてあるが、それはまだ不十分である。なお、この拙稿は——これは五の註<sup>(2)</sup>とも関わってくるが——「生活世界」に関して（現在の私見からは）誤りを含んでいる。「生活世界」に関する現在の私見としては1988の他に『カント哲学の現在』（世界思想社 近刊）所収の拙稿を参照して頂きたい。

(2) 紙数の制限も在って本稿はかなり dogmatisch に論ぜざるをえなかった。特に諸解釈（参考文献参照）についての kritisch な検討はまた別稿を予定したい。また、いわゆる conceptual framework relativism として問題にされる場合について、デイヴィットソン、ポパーによる批判をも含めて特に別個検討の必要があると考えている。

#### 参考文献・引用略号

- Kuhn, Th. 1970<sup>2</sup> (1962<sup>1</sup>): *The Structure of Scientific Revolutions*. 中山茂訳『科学革命の構造』みすず書房1971.
- ……1969: "Postscript" in: 1970<sup>2</sup>. 上記邦訳書に「補章」として所収。
- ……1970: "Reflections on my Critics" in: Lakatos, I./Musgrave, A. (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. 立花希一訳「私の批判者たちについての考察」（森博監訳『批判と知識の成長』木鐸社1985所収）
- ……1977: *Essential Tension*. 伊藤春樹訳「パラダイム再論」（『現代思想』1985年7月号所収）として一部邦訳。
- ……1986: 佐々木／羽片訳「歴史所産としての科学知識」（『思想』748号所収）。
- Bernstein, R.J. 1983: *Beyond Objectivism and Relativism*.
- Diederich, W. (ed.) 1974: *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*.
- Doppelt, G. 1978: "Kuhn's Epistemological Relativism" in: *Inquiry* 23.
- Gutting, G. (ed.) 1980: *Paradigms and Revolutions*.
- Hacking, I. 1983: *Representing and Intervening*. 渡辺博訳『表現と介入』産業図書1986.
- Krüger, L. 1974: "Wissenschaftliche Revolutionen und Kontinuität der Erfahrung" in: *Neue Hefte für Philosophie* 6/7.
- Newton-Smith, W.H. 1981: *The Rationality of Science*.
- Shapere, D. 1966: "Meaning and Scientific Change" in: Colodny, R. (ed.), *Mind and Cosmos*.
- Siegel, H. 1987: *Relativism refuted*.
- 植村恒一郎 1983: 「科学とその「起源の神話」」（『知識と信念』（『哲学雑誌』770号）所収）
- 大谷隆昶 1986: 「科学史のヒストリオグラフィ」（『新岩波講座哲学第8巻』所収）
- 野家啓一 1981: 「近代科学・生活世界・パラダイム」（『実存主義』88号所収）
- ……1985: 「＜知のネットワーク＞と＜パラダイム＞」（『現代思想』7月号所収）
- 村上陽一郎 1977: 「科学理論の共約不可能性を巡って」（『哲学』27号所収）
- 森匡史 1985: 「通訳不可能性と科学の合理性」（『文化学年報』（神戸大学大学院）4号所収）
- 安彦一恵 1980: 「科学と生活世界」（『思想』667号所収）
- ……1983: 「《究極的規範原理》の正当化について」（『現代倫理学と分析哲学』以文社所収）
- ……1986: 「現代倫理の新潮流Ⅰ」（『西洋倫理思想の形成Ⅱ』晃洋書房 所収）
- ……1987: 「討議倫理学と「具体性」の問題」（『理想』637号所収）
- ……1988: 「科学と生活世界」（『現象学年報』4号所収）