

「翻訳」

I・C・ジャービー「社会科学における理解と説明」

P・ウインチ「コメント」

石川英昭訳

(記)ここに訳出したジャービー(Jarvie)の「社会科学における理解と説明」は、その序論から明らかのように、元来は先行するP・ウインチ(Winch)の論文「未開社会の理解」、さらには彼の『社会科学の理念』への批判として書かれたものである。即ち、この論文は、ジャービーとウインチとの「科学論」論争の中の一幕であり、従ってウインチの先行論文及び著書を読むことが、ジャービーの主張の理解には役立つであろう。しかし、ジャービーの汎批判的合理主義の主張は、この論文からだけでも十分理解することが可能と思われる。但し、この論文は彼自身の主張に加え、それに対するウインチの「コメント」への再回答を、「補論」として含んでいる。従って、読者の便宜の為、その「コメント」も、ここに訳出しておいた。読者は、「補論」に進む前に、この「コメント」を先ず読まれたほうが、理解に便利かもしれない。

I・C・ジャービー「社会科学における理解と説明」

1. 序論
 2. ウインチの立場の概要
 3. ウインチへの代案
 4. ウインチの立場の展開
 5. ウインチの「理解」に対する批判的議論
 6. 社会科学の問題、及び相互評価と自己評価との不可避性
- 補論 ウインチの回答を論ず

1 序 論

何かを説明することと何かを理解することとは、容易に一つにされてしまう問題である。この場合日常の用法が我々を誤らせている。というのも、「説明」と「理解」という言葉は、大抵は相互に取り替えられて使われているからである。⁽¹⁾しかし、それらを同一視することはできない。何故なら、あなたが何かの説明を理解できないにもかかわらず、その説明がそれによっても説明（さらには良き或いは満足の行く説明）であることを決してやめないことは、完全に可能だからである。もしこの二つの言葉がまったく同じなら、こんなことは不可能であろう。従って、説明についてのあなたの理解は、当の説明という事実それ自身に付け加えられる何ものかであるということになる。それは他でもない、あなたの中の心理的な出来事である。（それ故、理解可能であるとか理解不可能であると宣言される説明には、非心理的特性が帰されることになる。即ち、理解という心理的行為を、事情によっては、許容したり拒否したりする性質である。）しかし、説明は、決して心理的出来事ではなく、観念の世界の中の出来事（或いは事態）である。

科学哲学では、説明と理解とを説明の演繹的解明を行なうことで区別し、それにより明晰さを作り出せる。理解が何であれ、説

明とは、何らかの形式的な又実質的な要件に従って或る言葉から別の言明を演繹する過程であると考えられる。⁽²⁾幸いなことに、或る人は理解している事によって他の人が当惑させられるということとはありえても、妥当な演繹の諸ルールに従った事が、同時にそのルールに従わないということはありません。（後者は、或る事がそのようなルールに従うかどうかについて論争がありえないと言っているのではない。）理解という行為は、そのような演繹的説明を伴うことも伴わないこともありうる。説明がそれから分離されるのだから、多分、理解という行為も又分析されうる。理解すること（或いは把握すること、或いは了解すること）とは、知覚することのように、期待と反応（feedback）との相互作用のようなものである。即ち、経験の束に精神的枠組みの「焼き付け（impose）」を行ない、同時に経験を通じてその枠組みを修正して行く試みと思われる。従って、我々の先入見には基準類似のものもある。例えば、我々は、人間行為についての「理にかなった」説明として示すことのできない説明を、理解できないと見做すのであり、それは丁度自然に非対称性を帰すような（例えば、パリティが保存されず、「ストレンジネス」となる）理論を我々が理解できないのと同じである。行為の合理性と自然の対称性とのこのようなアナロジーは強いものではないかもしれないが、しかし理解可能性の基準としてのそれらの役割には、強いアナロジー

がある。即ち、人間行為の理解と原子の理解とは、全く異なった過程なのではない。

標準的（帰納主義的・経験主義的）見解によれば、我々は、偏見なしに、即ち先入見なしに、自分のとは異なった社会を研究すべきである。この標準的見解が想起されない限りで、我々の先入見が理解という行為に関係していることは、争う余地のない自明のことと思われよう。我々は、我々自身の社会で形づくられた先入見を持って自分のとは異なる社会に接近せざるをえないのである。従って、我々は自分自身の社会に拠って他の社会を考察するし、端緒の接近としては自分とのアナロジーで他者を理解しようとする、というものが私の対抗論である。翻訳がうまく行かなかったり首尾一貫しなかつたりするところのみ、我々は自分たちがそれで以て活動している先入見を吟味し変更する。

先入見なしでは、我々は、そもそも、知覚することも、理解することも、活動することも出来ない。何事かが先入見のせいであらう。うまく行かなくなるまでは、先入見を放棄することは意味がない。

ましてや、それらをそっくり放棄してしまうという考えは、意味がない。いったい何がそれらに取って代るといふのか、我々の出発点は何であるといふのか。

ここに、深刻な問題が持ちあがる。論点は、先入見が知的探求において不可避であるということである。実際、結果として何かを知的に理解することと、先入見は本質的に関係しているかのよ

うである。というのも、そのことが意味するのは、部分的には、或る事を先入見の中に取り込むか、或いはそのような先入見が何処で何故不適切になったかを把握するようになり、その結果それらを変更するということだからである。その時、社会を客観的に研究するという、言い替えば、真なる画像を求めてバイアスを誤りを除去しようという目的は、どうなるのか。⁽³⁾ どうしたら我々は自分の先入見を精確に批判することができ、それらの真理値をテストすることが出来るのだろうか。このことは単に別の先入見や基準に訴えることになるだけではないのか。

我々自身の基準や先入見をめぐるこのような自己疑惑、それどころか自己不信は、新しい現象である。それは、社会人類学者 (anthropologists) が自分自身の偏見・バイアス・誤解を発見する過程で展開した議論から生まれた。実のところは、自分自身の文化や知的基準に対する安易な自信が一旦動揺させられた時だけ、真剣な社会人類学 (anthropology) が可能であると考えられた。

主知主義者による社会人類学の全盛期には、学者は、彼と彼の社会とが合理性と理解可能性との一さもなくば徳の一モデルである事を当然と考えていた。従って、自分のとは異なった社会が、全く異なった先入見で以て活動しているということだけで、彼はその社会をたやすく誤って理解し、誤った判断に達した。今世紀のヨリ自由な雰囲気の中では、そもそも判断さえしなければ誤つ

た判断を避けられるということが、論じられてきた。―何故なら、道徳的価値システムは共約不可能だからである―そんなのだが、しかし、我々は理解を試みることを一切しないことで誤解を避けるべきではないようなのである。この場合、教理は少しばかり違っている。我々が忠告されていたのは、自分自身の先入見に訴えないことよって誤解を避けるということであった。しかし、それに代って、我々は研究対象である人々の固有の先入見に拠って当の人々を十分に理解しようとすべきである、となる。この論理は奇妙である。というのも、他人の先入見を自分の物にすることなど我々はとてもできないからである。或いはむしろ、たといそうできたとし、我々の説明は、我々の潜在的聴衆にとつて、即ち我々の先入見を共有している人々にとつて、理解できないものになるはずであらう。

主知主義者の社会人類学は、一種の道徳相対主義と知識相対主義とを前提とした議論によつて、挑戦されてきた。或るものが道徳的かそうでないか、真か偽かは、そこで適用される道徳基準と真理の基準とに依存する。この真なる前提から、固有の基準だけが適用されるという不当な推論を、相対主義者は行なう。行為の道徳性・不道徳性、言明の真・偽は、議論になつてゐる当の文化の道徳基準が真理の基準―先入見―に照らして判断されるにすぎないというわけである。

主知主義者の社会人類学に対する自由主義の批判者と同様、私

も誤つた理解と誤つた判断には反対である。しかし、私は、相対主義を唯一の許容される、ましてや満足できる選択肢であるとは、見做さない⁽⁴⁾。それどころか、上述の議論から、理解の為の我々の努力の全てが―相対主義者であろうとなかろうと―誤つた理解・誤つた判断そして過度の単純化を含んでゐると私は結論することになる。それによつて我々のなしうる事は、この事実を直視し、できる限り批判的なことである。

最近、相対主義者の多くの論点を容認しつつ、しかし外見上はそれに全面的にコミットすることを避けている、新しい尤もらしい理論が現れた。その論者はP・ウィンチであり、彼はこれを「Understanding a Primitive Society」(1964)という論文で発表した。この論文は、「The Idea of a Social Science」(1958)という、議論のある、しかし興味をそそる彼の著作を引き継いでゐる。ウィンチは、別の箇所(1960)で、そもそも何らかの社会生活が可能であるためには、普遍的に必要な或る社会的道徳的条件が存在すると論じてゐる。そこで、彼は完全な相対主義者ではない。もし一九六四年の彼の立場へのあらましの取りあえずの接近が私に許されるなら、彼は又次のように論じてゐる。文化・横断的な価値判断は常に誤つた判断であらう―従つて、避けられるべきである―。何故なら、文化・横断的な価値判断が正当な手(Move)でありうるような言語ゲームは存在しないからである、と。私が今述べたような彼の立場と、理解という企てにそれ自身におい

て我々の先入見が不可避であるとする私の先の主張との間の対立は、明白である。そこで、ウインチはあまりにも相対主義に妥協しすぎていること、文化、横断的な価値判断が正当な手でありうるような言語ゲームは存在すること、さらに社会学者のサブ・カルチャーを含めたあらゆる文化の中で、このような手が取られていること、これらを証明してゆく過程で、私は説明と理解についての自分の考えを明らかにするつもりである。実際、そのような文化、横断的な価値判断、そのような自分自身の社会と先入見とを測定器或いは響鳴板として使うことは、自分のとは異なる社会の社会的な理解を手に入れる最も重要な方法である。

2 ウインチの立場の概要

「未開社会の理解」という論文におけるウインチの関心は、どうしたら我々は我々自身とは異なった未開社会の慣習を理解することが出来るのかという包括的な問題である。彼は、彼の議論を、未開の慣習一般の理解ではなく、未開の慣習の特殊ケースを理解することに向けている。後者の特殊ケースは、我々の社会では当然とされている信念とは競合するような信念¹例えば生殖がどうしたら生じるのかについての信念²が関係しているようなケースである。ここで我々は、理解のヨリ広い問題とヨリ狭い問題という二つの問題を持つことになる。ヨリ広い問題とは、未開

の慣習一般の理解についての問題であり、ヨリ狭い問題とは、我々のとは競合するような考えに関係した慣習の理解についての問題である。ウインチは、明らかに、後者である理解のヨリ狭い問題を、理解のヨリ広い問題にとつて決定的と見做しており、多分、もし我々が特殊ケースを理解できたなら、未開の慣習一般の理解も容易になるという信念で、ヨリ狭い問題に全力を注いでいる。⁵⁾

ウインチは、アザンデ族の呪術(Azande magic)に関するエヴァンス・プリチャード(Evans-Pritchard)の本(1937)の中のような趣旨の所見を論ずることで、彼の問題を始めている。その所見とは、アザンデ族の呪術的信念は我々の信念に反するのみならず、客観的現実とも一致していないというものであった。アザンデ族の妖術(Azande witchcraft)を扱って、エヴァンス・プリチャードは、その信念要素の或るものは我々の信念の或るものと矛盾する(もちろん両方共に誤りでありうる)ので、こちらはさほど重大ではないのみならず、我々の信念こそ真であり彼らは偽であると主張した。

未開人の信念が客観的現実と一致していないと言ふとき、我々は言語と文化との外にあると想像されている現実という観点から語っているとかが、ウインチの中心的議論である。しかし、ウインチは信じて、我々はこれを正当に信じることは出来ない。たと言語の外に客観的現実といったものが存在したとしても、

言語や文化の外でそれを想像することは不可能である。未開人の信念が偽であると言う時、我々は、彼らの信念が現実についての我々の考え方と一致しないと語っている。この我々の考え方を、お望みなら、我々によって想像された現実と言つても良い。しかし、このような仕方では我々の考えを焼き付けた時には、未開社会の理解に達することは決してない。それが未開社会を理解する仕方でないのは、例えば呪術的信念は、他の信念の全体システムの中に、即ち、そこでは論争のある信念が本質的な社会的理論的役割を演じているそのような真正の世界観の中に、適切に組み込まれているからである。このシステムが現在進行中の生活の仕方(a way of life)を構成しており、従つてそのシステムの諸要素を取出し、客観的現実との不一致でそれらを判定することは、(幾つかの意味で)理解の重大な欠如を証明する。それらの選ばれた諸要素は、我々の言語と文化との観点から見た現実と一致していないかもしれない。しかし、それらの諸要素が、それら自身が想像する現実そのものと一ましてや、それら自身が具体化する、言語的文化的な現実と一致してはいないとは、決して言えない。

ウィンチは、我々の社会の信念と未開の信念とは或る特定の点で共約不可能である、それらは比較できないと、主張するようだ。にもかかわらず、理解への道は、人間生活の普遍的問題を探し出すことであり、そのような問題に普遍的解決を見いだすことではない。というのも、このような解決は、言語と文化との外にあり、

従つて不可能だからである。むしろ我々は、未開社会がどのようにしてそのような問題をその社会特有の方法で解決するのかを明らかにすることに、努めなければならない。ここでウィンチは、全ての社会が何か共通のものを、即ち人間生活一般の問題と例えば誕生・性そして死という普遍的事実の中にあるそのような問題の一般的根幹とを持つていと主張することで、相対主義者の危地から巧みに撤退した。⁽⁶⁾従つて、我々が社会研究をこれらの普遍的事実とそれから生起する普遍の問題とから始めるなら、我々が何らかの社会の理解を、即ち各々の社会が誕生・性・死という普遍的事実をどのように取り扱うかの理解をそれに拠つて始めることのできる、或る比較の根拠、何か普遍的なものを我々は手にする。⁽⁷⁾

3 ウィンチへの代案

ウィンチの立場であると私が考えているものを詳しく述べ議論する前に、私は、彼の立場と、私の批判の源ではあるが実を言えばさほど共感してはいない立場とを、対照してみたい。⁽⁸⁾

社会科学において我々は他の社会を理解することを目的としているという考え方と、私は争うつもりはない。しかし、私は、さらに進んで、社会科学は、社会・その制度そして信念を説明し・評価することをも目的としていると言う。他の科学と同様、社会科

学は、世界を説明しようとして、世界についての真なる普遍的言明を行なおうとする時、言語を用いる。我々がこのような目的を持つのは、何か生得の好奇心のお陰である。この好奇心が、我々の知識と理解とを改良するような、問いかけをさせ、問題を立てさせ、答えを求めさせることに、我々を駆り立てる。問題に対する我々の好奇心と関心とについての系統発生論的説明によれば、それらは適応機構、生き残りの為の、即ち食物を手に入れ、出産を行ない、死を避ける為の手段であると見做されている。個体発生論的に見れば、問題とは、裏切られた期待、例えば論駁された信念や理論のようなものであるらしい。我々が持つている（意識的、無意識的）期待と理論とが、我々がその産物である嫉と教育―実は文化―によって深く影響されているのは明白である。従って、期待、特に裏切られた期待は、文化と誕生・性・死（そして食）という普遍的事実とを繋ぐ連結環である。

以上のことから、社会科学の十全の活動は、我々の言語と文化との考え・基準そして概念を―簡単に言えば我々の先入見を―他の文化のそれらに向けること、対応物を見出しそれらを検証すること、さらにフィードバックを継続して我々の概念とその対応物との両者を共に改変すること、これらを含んでいるし、しかも必然的に含んでいる、ということになる。その時、社会科学は、文化の生存価値を、言うところの絶対的基準で、しかし実は偏狭な基準で、吟味している。そしてこれが社会研究法の問題そのもの

である。我々が問題ありとするものは、さしあたりは我々の文化と期待（知識）との結果である。我々が善悪・真偽を見出すのは、最初は我々の文化と知識とに依存している。これらの限界内で他の人々を理解しようと努める時には、我々は或る言語から他の言語へと翻訳する行為と似たことに訴えることになる（Gallner, 1962）。翻訳をする時、我々は同義語を見出すことに最善を尽くすが、しかし又アナロジー・類似性・隠喩、そしてその場限りであからさまに流用され、その後解明された翻訳不可能な―例えば社会人類学の文献に散らばっているような―概念に頼らなければならぬ。この翻訳行為が失敗するのは、他の文化の信念の真理を評価できなかつたり、自分の文化を論ずるようには他の文化の価値を議論することができない時である。我々が出来上がったものを評価する立場にないのならば、科学や宗教や倫理に関するフランスやロシアのテキストからの翻訳が失敗するのと同様に、それも又失敗するであろう。

（私が本稿一八四頁（原書 pp. 54ff.）以下で立ち戻るつもり）の一つの面白い現象は、社会人類学では、世界を分類する概念や方法が如何に絶えず代案に晒されることによつて、一組みの先入見を動揺させがちであったかということである。奇怪なものが奇怪である事をやめ、その結果自分自身の文化や社会についての自己認知が、最大の想像的飛躍だけが獲得できる程度で、獲られる。）

従つて、社会科学が関心を持つのは、言わば、外部者の立場から説明することなのか、それとも感情移入的に内部者の立場から理解することなのかということは、誤った対照となる。アザンデ族が彼自身の社会について立てる問は、社会学者が立てる問ではない。混乱が生じるのは、第一章 [The logic of the situation] で為された指摘を心に留めないからである。即ち、社会科学は、何故人々が事を行なうのかの説明を、先の意味では理解もしくは説明をしようと努めているのではない、という指摘である。第一には、社会科学は、類型的・反復可能的そして没意図的現象を説明し、その結果或る社会について、我々がその成員のものだとする理解とは多くの点で全く異なつた理解を得ることに、関心がある。戦争についての歩兵の報告と戦略・戦術・勝敗についての將軍の報告とは、各々が他方を説明することに役立つけれど、全く違つたものである。しかし、戦闘が意図されていらないものであることは希である。ネルソンとヴィレヌーヴとは責任があつた。他方、社会の出来事は大抵は意図されておらず、従つて社会学者とは歩兵の断片的な報告から戦闘を把もうとする学者のような存在である。

決定的なのは、社会科学における説明と理解とは、社会生活とは異なつて、先入見・モデル・理論・様々に達成された思索を、諸現象に向けることに關係する。求められる説明と理解というのは、「あなたはあなたの一している事がわかりますか。」とか、「あ

なたは自分をどう釈明しますか。」といった質問への答えとは何ら關係がない。これらは、ハイエクによれば、個人的な、それどころか心理的な質問である。或る意味では、無反省的な社会生活が問題ではなく、社会構造や制度の働きの抽象的理論的な理解が問題である時、既に素人の社会学者である人だけが、我々が狙つているのと同じ問を立てることになる。

4 ウインチの立場の展開

ウインチは、尤もらしい、それどころか人を欺く議論を、生み出した。十二分に首尾一貫した批判ができるか私に不安はある。その余地さえ有れば批判はできる。特に、私はウインチの哲学の一般的ウイトゲンシュタイン的な基礎を批判するつもりはない。というのも、それは別の箇所⁽¹⁾で論じられている。さらにそれは私の現在の目的にとつて重要ではないからである。私の目的は、自分のとは異なる社会の説明と理解とを行なうことに關係するものをより十分に理解することであり、しかも遠回りをしてウインチの議論の可憐な花園を通じて、それを為し続けることである。最初と前の節での私の話は、ウインチが提起したい正にその質問をさせてもらったと思つている。我々とは異なる人々の考えと行為とを、我々の概念枠組みへ写しだそうとする試みの全ての企ては、無駄であると思はれる。彼がどうしてここに到つたかに

ついで、次のように再構成できよう。まず、問題として、他の社会で普遍的に支持されている何らかの考えを取り上げる。我々はそれが真なのか偽なのかを如何にして決定するのか。言明が真であるのか偽であるのかは、それが何を意味するかに拠る。言明が何を意味するかは、ウインチの見解によれば、それがどのように使われているか、それが属する生活形式 (the form of life) の一部分としてそれがどのように機能しているかに拠る。従つて、或る生活形式を別の生活形式の名辞・概念・先入見へと翻訳するという考えは、あまり意味がない。或る生活形式の中で信念が活動する仕方は、その生活形式に固有である。とりわけ、彼らにとつての真なる言明を我々にとつての真なる言明に翻訳できる、と仮定する理由は何もない。しかし、たとい彼らにとつての真なる言明を我々にとつての偽なる言明へと翻訳できるとしても、そのことは、その言明が彼らにとつて偽であるということを証明するものではない。どんな仕方にしろ、単に真だ偽だと言つても全く意味がない。

社会人類学者は、例えば呪術的信念のような、我々は共有できないが他者によつて保持されている信念を、理解可能なものとするに常に努力している、と言うことにウインチが同意したとしても、彼の立場を傷つけることにはならないであろう。ともかく、社会人類学者は真実ではないと報告するが、しかし彼らが研究している文化に属する情報提供者の全員が真実であると信じて

いる信念を自分達が研究していることにしばしば彼ら社会人類学者が気づくということは、単なる事実である。そのようなケースのほとんどの場合、尤もらしい翻訳がそのような調査報告に付きまどっているということも、これ又単なる事実である。尤もらしい翻訳は、我々にとつては偽であるが、少なくとも我々の「科学的な」文化の合理性若しくは知性度の基準を満たしている、彼らにとつては真であるものを報告することと関係している。この直前の文は不当な活動に関係していると、即ち彼らにとつては真であるが我々にとつては偽であるものは端的に偽であるという主張によつて、その文が正当化されると、ウインチなら強く言い張らう。しかし、明らかに、このような主張が出来ないのは、「真でない」と「真である」という言葉が、二つの全く別の談話の世界 (a universe of discourse) (我々のと彼らのと) に属しているからであるか、或いは両者は共に我々のに属しており、彼らの世界の中では、対応する信念が使われて、それらの言葉は見出せないからである。しかし、我々の談話の世界は他者の談話の世界を評価できないし、或いは我々のを唯一の真なる談話の世界と評価することもできない。現実には談話の世界の中に組立てられ、現実に関する問への彼の世界での答えは、我々の世界では評価しえない。ウインチは宗教から例を引く (1964 論文、p. 309)。〈神の現実が何に帰するかは、神の概念が使われている宗教的伝統から見てのみ理解されうる〉。ウインチはここで、宗教者なるものだ

けが宗教的概念を論じうるといふ陳腐で古めかしい話を繰り返してはいない。そういう事を主張する宗教的人々とは違って、ウィッチは、非信心者が宗教的言語ゲームを十分理解するようになるのを、そしてそれを演じることができるとを妨げる何かがあるなどとは、何処でも言っていない。(たとい誠実さの表示が儀礼的なやり方では要求されるとしても、ゲームのルールでは、信念の誠実さが要求されることは決してありえない。)しかし、そのゲームを適切に演じる能力が、そしてこれだけが、そのゲームを真に理解していることを証明する。(現実とは言語に意味を与えてくれるものではない。現実であるものも非現実であるものも言語が持っている意味の中に現れてくる。(p. 309)。

何が外的若しくは客観的現実であるかに関する、文化の談話世界をそれで計るための、ウィッチにとつて同意できる超文化的基準は、決して存在しない。ウィッチはその客観的現実というものの存在を否定するのではない。むしろ、客観的現実が存在すると彼が考えていると仮定して、その現実についての論議は談話の世界内に生じるが、談話の世界が客観的現実を捉えることで成功したかどうかの計測についての議論は、当の談話の世界内には生じえないと彼が主張していると、我々は理解しなければならぬ。(これらの点についてのウィッチの議論の不明瞭さは、言い表わせないものを表現しようとする古典的困難さの帰結かもしれない。ウィットゲンシュタインが『論考』で行なったのと同様に、

彼は、談話の世界内で、その限界を示す為に、当の談話の世界を越えて指示することを試みている。¹³⁾ ウィッチによれば、呪術的談話の世界に妥当するものは、明らかに科学の世界にも妥当する。科学は、科学を構成する行為や言明がその外では意味を成さないような文化的文脈の中に、存在している。科学ゲームに参加していない人々は、例えばその理論や経験を決して評価できない。そのゲームに参加している人々は、ゲームそれ自体を評価するため、当のゲームを使うことはできない。

従って、アザンデ族の呪術に関する問は、単に、それが首尾一貫したゲームなのかどうか、談話の世界なのかどうか、世界観なのかどうか、生活形式なのかどうか、というものである。しかし、自分が、この質問に「はい」と答えて、あらゆる呪術を認めることになるのを、ウィッチは拒否する。その答えは、ただ、(彼らの全社会生活の最も基本的な基礎の一つ)(p. 310)である呪術で、彼を身動きできないようにする。我々の文化の中で呪術は、基本的なものではなく、それは黒ミサのミサ一般におけるように、寄生的なものである。黒ミサはミサに関係することなしには理解不可能であるが、逆は真ではない。それはさておき、ウィッチの答えは「はい」であるのか、即ち彼はアザンデ族の信念を一貫したシステムと考えたのか。若干厄介なことからは始めるとして、アザンデ族の信念は矛盾しているのみならず、アザンデ族はその矛盾をその場限りで取り除く工夫をしている。しかし、アザンデ族

1. C. ジャービー「社会科学における理解と説明」

は、ウィンチが注目したように、彼らの信念が矛盾を引き起こすところまでは、自分ではその信念を押しすすめない。たといこれらの矛盾が部外者によって彼らに突き付けられても、彼らは何らの理論的興味も示さない。彼らのゲームでは、言わば、彼らは押しつけはしない。もし我々が彼らに押しつけるなら、我々は、彼らが我々の（科学的）文化のゲームに参加することを、彼らに強いることになる。アデンザ族は、託宣者 (oracular) のお告げを議論や批判に開かれた仮説とは見做さない。〈託宣者のお告げは仮説として扱われない。お告げの意味は、それらの文脈の中でのそれらの扱われ方から出てくるのだから、それらは従って仮説ではない〉(p. 312)。それどころか、〈或る社会について、その社会が言語を持っていると言うことは、その社会が合理性（或いは知性か）の概念を持っていると言うことでもある〉(p. 318) し、その基準は、その場限りであることや或いは矛盾のチェノクについて悩むことはないということを含んでいてもよい。事実、首尾一貫性を見做されるものも、ヨリ広い生活の文脈に依存しているからである (p. 318)。

社会科学がそれに基づくことができ、その結果別の生活形式がその生活形式を自ら生きることなく理解され得るような、そんな何か普遍的なものが、その時存在するのだろうか。ウィンチは、「誕生・性交・死」というエリオット (T. S. Eliot) の三つ組を、あらゆる社会がその回りに組織されねばならない核心として、隔

離した。そこで、母親・結婚・葬式から、社会科学は出発できることになる。

5 ウィンチの「理解」に対する批判的議論

ウィンチの考えには、様々な批判が向けられた。その一つは、彼の結論は社会学者が絶えずそして成功裡に行なっていることへの反抗だ、というものである (Geller, 1968)。これは殊に強い批判である。というのも、あらゆるゲームは何の干渉もなくその競技者に任されているとウィンチは信じており、一方この批判は、ウィンチがはからずも社会学者のゲームを干渉しているというものだからである。もう一つの批判は、彼の方法的結論が彼の哲学的前提からは出てこない事を証明する (Cohen, 1968)。即ち、呪術がたとい彼が言うようにゲームであっても、我々の科学ゲームの中では、我々は呪術が誤りである事を否定する必要はない。これらの批判が納得されるとしても、それらは決して言わべきことを言い尽くしてはいない。私は、私の立場で、ウィンチが主張する或る哲学的考えを批判するつもりである。その彼の考えは、我々自身のというより、他者の社会について真に何が言え何が言えないのかということについての完全に誤った見解に導くように、私には思える。ウィンチが確かに正しいところから出発しよう。即ち、アザンテ族の呪術的信念は客観的現実と一致し

ていないというエバンスリブリチャードの不適當な言明を擁護することは、何の意味もない。エバンスリブリチャード自身の証拠からして、アザンデ族の呪術は反駁できないものだし、全く形而上学的なものである。それはこの世界に物事を生じさせる靈が存在すると主張する。何事が起きようと、この理論に適合させられ得る。こういう理由で、人間の死についての我々の（文化的）生理学的説明がアザンデ族の呪術の説明より真理に近いという主張を、我々が正当化できるかどうかの問題である。確かに、考えられ得る決定的な実験には、呪術的理論に適合的に解釈され得るものが存在する。⁽¹⁴⁾

一方で我々の死の説明は、その中で世界についての考えが常に確証され、批判され、これらの批判に合わせて修正されている開かれた批判的な知的システムから出てくるのに対し、他方アザンデ族の呪術は、長い間その方途を凍らせているような閉じた修正しえない信念のシステムの一部である、ということが言える。――確かにウィンチは同意するだろう（彼でさえそれを使っている）。――その時、問題は、呪術と生理学とのどちらが真に死の説明をなしうるかどうかではなく、開いた世界観と閉じた世界観との間の選択が合理的に論じられ得るかどうかである。ここでのウィンチの見解は、大雑把に言えば、次の通りと思われる。即ち、その選択は合理的に論じえない。というのも、各々の立場に埋め込まれた合理性の異なつた基準が存在するからである。従つて、

一方が他方に対し自分の基準を押しつける事が許されるかどうかという問題を、我々は決定できるだけだろう、というものである。もしこれが決定されるなら、議論が始まる前に、實際議論は解決されるであろう。――このことが、結論は確定的ではないと示唆することで、ウィンチ自身が為そうとしていたことである。

私がウィンチに同意できなくなるのは、この点である。私は、様々の合理性基準についての理論を否定し、万人に共有されているがしかし相異なる社会で様々な程度（決して完全ではない）で認められ或いは抱かれているような合理性の共通性といったものが存在すると、主張するつもりである。この場合、合理性とは、少なくとも我々の考えを変え改良することであり、即ち経験から特に失敗から学ぶということである。私がかつて読んだどんな民族誌学からも、如何に未開人であれ、或る問題で自分の失敗から学ばない人々を見出すことはできない。従つて、最小限の基準が、たといほとんど認められないにしても、確かに存在している。それを持つていることに気づかない人々は、彼らがそれを持つていることを、白人のような外部者によつて明らかにされることがある。しかし自己発見も又可能である。このことは次のようにして生じうる。彼らの閉じた思考システムが、別の閉じた異なつた思考システムと出会う。突然初めて選択のショックがある。世界のもう一つの見方が可能となる。これが実現されると、それらの何れかを認めることが困難になる。というのも、第三、第四の見

方が存在しても構わないのだから、何を選ぶというのか。勿論、私は理想化し単純化している。しかし、私が確証しようとしているのは、固有の変化の可能性だけである。その時、こうして新たに啓発された人々の側で当を得ない結論とならないのは、ヨリ良いものが現れる場合には、選ばれた世界¹⁵観が何であれ、どんな世界¹⁵観もそれは暫定的に保持されたほうがよいと結論することであろう。私の知っている文化でこの段階へと達した最初の文化は、イオニア及び我々を含めたその知的後継者の文化である。文化衝突には別の反応も可能だから、そこに達することも偉業の内であることは忘れられるべきでない。殊に、ドグマティズム（我々は自分が正しいことをよく知っている）、神秘主義（真理は理解を越えている）、懐疑主義（全ての世界観が等しく疑わしい、従って等しく恣意的である）が挙げられよう。

過ちから学ぶことを少なくとも認めるという合理性の共通性が存在することを提案したし、又世界観の選択に気づくことが、過ちを犯す可能性を認めそれを避けようとするヨリ暫定的な態度、ヨリ合理的な態度へと、如何に人々を導き得るかを示したので、これから私はウィンチの次のような見解の若干の帰結を論じるつもりである。その彼の見解とは、異なった社会は異なった合理性の基準を持つ故に、それらの基準の間の相互の評価は存在し得ない、というものである。合理性の基準が文化に拘束されており、それ故共約不可能であるというウィンチの見解に反対して、合理

的な議論は開かれたシステムと閉じたシステムとの間で可能であると、私は論じるつもりである。実際、我々が知的問題を発見し、（言わば、個体発生的かつ系統発生的に）知的進歩を遂げる方途は、（未開人と未開人、未開人と西欧人との間のみならず、アイシユタインとポアとの間でさえ）遂行された議論に依存している。¹⁶ ウィンチの見解は、次の通りと思われる。（一）他の社会に対し、彼らが事実上は持っている普遍的基準を否定する、（二）我々は自分自身の最善の解釈者であること、従って社会についても当の社会自身による見解が最もうまく行くことを提案する、（三）文化の核とそれに寄生しているものとの形而上学的区別を立てる、（四）社会は、境界画定され得るものであり、継目のないものであると仮定する、（五）未開の民族の信念の経験的内容を否定する。

（一）我々がアザンデ族の考えには矛盾があると言った時、そうすることで、我々が我々の基準をもし彼らに押しつけているのなら、奇妙な状況が生じてくる。アザンデ族はこの矛盾を問題として認めるのか。もし彼らが彼らの託宣者から矛盾ある助言を得たなら、彼らはどうするのか。彼らは両方を行なえない。だから彼らは選択しなければならぬ。アザンデ族はどのように選択するのか。彼らの託宣者が何れにしる矛盾によって信用を落とすことを彼らは決して許さない。彼らがすることは、言うなれば、その矛盾を解決するその場限りでの再解釈に頼ることである。一実

際エバンズプリチャードは我々にこの目的の為の基準的技術について教えてくれる。即ち、彼らは、これらの矛盾を暴き完全に無くしてしまうことに何の理論的関心も示さない。即ち、実は、基準的技術が、彼らに問題の全てを非常に容易に解決させてしまうので、その技術は彼らにその問題を気づかせない。しかし、彼らが直面している問題―処方箋の矛盾―は存在しており、逃れられ得ない。アザンデ族がそのようなケースでどんな方法で決定に達しようとするか、彼らがその場限りでの手段で解決する矛盾を彼らの考えが時に生み出していることを、我々は真実として報告できる。矛盾に直面している人が、それを見ようと見まいと、それを見ることを拒否しようとしまいと、或いは又彼がそれを見ることができるとどうかに関心であるかどうかにかかわらず、当の矛盾は存在している。その客観性―その現実とも言えようが―は、これらのどんな態度によっても左右されない。事実、アザンデ族の場合、彼らが矛盾の有る助言を得た時、彼らは何の問題も見ることができないのではなく、彼らはそれを扱う貧弱な戦略しか持っていないのである。しかしその場限りでの防御は、我々の文化にも共通していることも又認めるべきである。⁽¹⁷⁾ 首尾一貫性を求める基準は、我々の社会に決して普遍的に受け入れられているのではないが、しかし我々の文化は、少なくともその問題を論じてきたということが、以上から分かる。

従って、アザンデ族は、かなり貧弱ではあっても、西洋でも合

理的と理解できる或る合理性の基準を確かに持っている。そしてこのことは、次のウインチの主張(①②④)を否定する。即ち、⁽¹⁸⁾ 矛盾についての提案がそこからでてくる文脈、即ち我々の科学的文化の文脈は、その中で妖術についての信念が活動している文脈と同じではない。と、彼は主張する。

(ii) 上述のウインチからの引用は、彼が多分答えるであろうことを既に示している。即ち、アザンデ族は基準を持っていないのではないし、又彼らは異なった劣った基準を持っているのではない。彼らは異なった比較不可能な基準を持っている、と。たとい我々の基準と彼らの基準とに重なる部分がある事を私が示したとしても、重ならない部分があるケースであれ差異を作り出すことはないということを示すことは証明したわけではない。そこで、アザンデ族の呪術は矛盾すると言ふことは意味をなさない。それは、我々の首尾一貫性の基準に依拠して、アザンデ族の呪術は矛盾することになると言われたにすぎないからである、ウインチは主張することになる。これに対し、基準の重なりはもつと重大である。何故なら、重なりには評価の種子があるかもしれないし、たとい評価が相補的ではないにしても、評価が重なり部分に存在する為に、それがアザンデ族によつて受け入れられ変化を導くかもしれないと、私は主張する。ウインチの見解は、何れにしろアザンデ族を彼らの現在の基準の中に凍結してしまい、彼らを評価したり修正したりすることを出来なくしてしまう。あらゆる文化が

現行の信念の或るものを明白な真実と見做しているという点では、私はウインチと一致する。しかし、このことは単に遺憾な事実にすぎない。現行の見解を凍結することによって、ウインチはこの事実を知的に説明する。即ち、現行の信念は（明らかに）事実であるという主張を彼は受け入れる。従って、彼は、それらを望ましいものを越えて、それどころか事実であるものを越えて凍結する。しばらく別の見解、即ち、文化は自分についての自分自身の評価を受け入れる必要はないという見解を仮定すれば、なぜ社会・人類学者はそうしなければならぬとウインチは考えたのだろうか、我々は問える。閉じたシステムでさえ、現行の信念を合理的に議論する可能性は存在している。ウインチの見解は、彼が持つていると思われる未開社会像に基づいている。それによれば、未開社会は、明確に画定されており、内的に一貫し関連し合っており、あらゆる部分が相互に強化しあっている。そこで、アザンデ族は彼らの呪術によって生活しており、「これは我々が信じているものだから、それは事実である」と言っても何もしないでいるわけでは決してなく、何故なら、そう言えば、信じているものが間違っていた時、それが何を意味するのかについて何らかの考え方を彼らは持たなければならぬからであると、ウインチは考えているらしい。彼らの信念は仮説ではなく、従ってこのような仕方で疑い得るものではないと、彼は主張する。このことが、文化は自分の信念についての自分自身の評価を受け入れるという

主張になる。これは誤った主張であり、或る社会が内部からあれ、外からの押しつけの結果であれ自らを再評価する時には、何時でも経験的に論駁される。これに対し、内部からは決してありえず、全く意味がないような暴力を伴うような時だけ、外からならあり得ると、ウインチは言うかもしれない。この答えは、それが正しかろうと間違っていようと、社会は継目のない首尾一貫したものであるという見解、殊にその思考のシステムは閉じており、明確な意味で孤立させられているという見解に立たないかぎり、真剣には考慮され得ない。しかし、さらに次のような議論を考察してみよう。

圧倒的に呪術に依存した社会システムの中で、幸福に進んでいる孤立化された人々の集団というものが、アザンデ族の呪術の理想化されたモデルであろう。別の見解に気付かないなら、彼らの呪術的信念の真偽を考へることは決してない。その信念は彼らの生活の仕方の正に一部であって、我々がそのような生活の仕方の一部を恣意的に取り出して偽であると宣言しても何の意味もない。しかしそれでは、或る日彼ら自身のメンバ―が、汝等の律法に……言う、しかしまことに汝等に告ぐ……と告知したら、彼らはその人をどのように見做すであろうか。改革的な王・僧侶そして預言者は、社会を変えることができる。彼らは時に、以前の信念を邪悪なものとしてではなく偽として、以前の神と精霊とを偽りの神々として、非難する。従って、閉じた社会の中です

ら、一枚岩の世界観が解体されることが起きる。⁽¹⁸⁾

さて勿論、我々が文化の衝突に目をやれば、アザンデ族が彼ら自身の評価を疑うことになるかもしれない別の道筋が、我々には見えてくる。海外で教育を受け、自国へ戻ってきたアザンデ族の人々は、何を信じるのだろうか。彼らは、古いやり方を半分信じたアザンデ族として生活できる。彼らは問題を押しつけないようにするが、強いられる時は海外での教育が彼らに教えたことに通常は頼るであろう。西洋の医者になり、自分の社会へ帰ってきた未開社会の成員の事例を考えてみよう。彼は、些細な疾患の為の民間療法には、目をつぶるかもしれない。深刻なケースでは、或いは民間療法が害になるところでは、彼は手をだすことにもっと関心を持つだろう。もはや望みのないケースの時は、彼は再び伝統的療法に目をつぶるだろう。何が、もつと理にかなったことだろうか。些細な事態や望みのない事態では、それが積極的に害にならないかぎり、あなたが何をしても医学的には何も問題は無い。これに対し、良好関係の維持という点から見れば、西洋医学が何かを為し得る時でも、或いは文化的に見て、民間療法が社会システムの中に複雑に絡み合っているところでは、慣習に干渉しないことが相当に重要となる。しかし、伝統的療法と近代医学とが直接競合し、伝統的療法が偽であるとして拒否されるような、深刻ではあるが治る可能性の有るケースはたくさんある。世界の大部分で、これらが実際に論議される時、住民が西洋呪術を選ぶと

いうのは、経験的事実である (Gellner, 1965)。このことが、西洋人がしばしば決定的な実験を提案し、それを為し得る理由であろう。これらの実験は印象付ける強い力を持っている。―それは又合理性の基準が普遍的要素を持っていることを示す。西洋医学は、チャンスさえあれば、ほとんどのケースの結核を治すことが出来ることを香港の中国人は知っている。伝統的には、民間伝統と結核で死んだ多くの虚構上の人物とよって証明されているように、結核に罹ることは運命づけられたことであつた。勿論、西洋医学を呪術と見ることは、ウインチの見解と競合しない。しかし、西洋呪術をローカルな基準に立つて選ぶことは、次のようなウインチの命題を論駁する。即ち、文化は、それ自身の考えを真として受け入れる。文化は、それ自身の考えと共に活動せざるを得ないし、それ無しでは〈全く見失われ、混乱させられる〉(p. 311)。従つて、文化は、それ自身の考えを他人の考えで測ることはできない、という命題である。文化が、自分で新しい考えを採用でき、それ自身の生活の仕方の中にその新しい考えを実現しうる時には、何時でもウインチの見解は通用しなくなる。

(18) 直前に引用されたウインチの主張や、〈私の言語の限界が私の世界の限界である〉というウィットゲンシュタインの言葉に対する彼の賛意、さらに次のようなエバンズスプリチャードの見解からの引用、即ち

信念の織物のなかでは、あらゆる糸があらゆる他の糸に依存

している。アサンデ族はその網目の外に出ることは出来ない。何故なら、これが彼が知っている唯一の世界だからである。織物は……彼の思考の構造であり、彼は自分の思考が誤っていると考えることはできない。

(共に Winch の p. 313 に引く) これらをよくよく考慮してみると、(II) に対するウィンチの答えが何であるのかを再構成することは、容易ではない。多分それは、文化衝突は、お互いに仲良くやつていこうとする広く分割された社会のようなケースとは関連のない特別ケースである、というのであろう。このことはさらに次のような問題を生じる。即ち、アサンデ族の思考の“織物”は、求められた意味で、存在しているのかどうか、即ち、アサンデ族の文化が接触することになる文化とは全く違う、その核に彼らがその経験を組織づける何らかの基本的な意味或いは慣行を持つているような、そんなアサンデ族の文化が存在するのかどうか。或いは、社会が、言わば自分自身や自分の歴史と同じく、彼らの隣人と絶えず相互に影響しあうということは、さらに観念の意味の画定されたシステムはどれも固定されてはおらず永遠ではないということ、むしろ典型的に事実ではないのかどうか、という問題である。

ウィンチは自分が相対主義を避けていると言う。さらに、我々の社会では、呪術は偽である。何故なら、それは我々の社会の主たる考え—即ち宗教—に寄生しており、従って我々は支配的な信

念によって、又その信念を基準にして呪術を偽であると正当に判断できると、彼は言うこともできる。しかし、この言い分でアサンデ族の呪術と手を切ることはできない。何故なら、彼らの呪術は寄生的ではなく、彼らの生活の仕方にとって必須のものだからである。言い換えれば、彼は、アサンデ族の呪術をアサンデ族の文化から分離することに反対しながら、アサンデ族の文化をイギリス人の文化から分離することを主張している。これは恣意的ではないのか。ここは我々はゆっくり進もう。アサンデ族の呪術をアサンデ族の文化から分離しないということは、アサンデ族の呪術をアサンデ族の何か別の局面から分離しないことを伴う。ところで、アサンデ族はそのうえ(我々の意味で)科学的“技術”を持っている。その時、彼らは一方を他方で以て、一方を他方を基準として、判断できるのだろうか。もしアサンデ族の技術がアサンデ族の呪術に寄生的なら、その時その技術はアサンデ族の呪術で以て判断されるべきであろう。もしアサンデ族の呪術がアサンデ族の技術に寄生的なら、その時その呪術はアサンデ族の技術で以て判断されるべきであろう。アサンデ族の技術はアサンデ族の呪術で以て判断されるべきなのか、或いはその逆なのか。或いは両方が両方で以て判断されるべきなのか。

正確には何が寄生的なのだろうか。我々の社会では呪術が寄生的であるというウィンチの主張は、呪術はパロデーである、即ち黒ミサという考えのパロデーでありそれを歪めている、とい

う彼の見解に基づいている。だが、ミサはユダヤ教会の慣行のパロディーであり、さらに後者は、エジプト人・バビロニア人・その他の人々の儀式的のパロディーである。この場合、内在的改訂によって、ウインチのパロディーの観念は現実状況のパロディーになる。現在の魔女の集會で行なわれていることは、多分ミサに先立（Lehrbridge, 1962; Hughes, 1952; Mar, 1969）。何が何に寄生しているのか。いつ寄生的のパロディーは全社会生活の主たる基礎になるのか。さらに、我々の社会は、科学と宗教とを抱えているが、これら両者は絶えず衝突しており、或いは少なくともそれらは過去には時に一正当にか或いは間違つてか—そうであった。即ち、宗教の範囲や性質に関してのその場限りでの再定義によつて（総じて宗教を一層空虚で形而上的なものにしがちであったが）こうした衝突を避けようとしれば試みたにもかかわらず、それらはお互いを偽であると判断しようとした。⁽²⁰⁾これら両者のうちどちらが寄生的なのか。或いはどちらもそうではないのか。文化を文化たらしめている文化の核を探すことは、純粹に形而上学ではないのか。⁽²¹⁾今やほとんどの社会が多元的ではないのか。そして多元主義は比較可能性の不存在というよりはむしろ、しばしば暴力的な、絶えざる相互作用ではないのか。さらにこのような経験的事実は、相対主義を逃れようとするウインチの試みを反駁しないのか。

(IV) 我々は自分達の多元的な合理性基準をアザンデ族に押し

つけようとしているというのが、これに対するウインチの答えであろう。私の答えは、我々とアザンデ族とは一つの多元的な世界文化の部分そのものであるという、さらに徹底した見解である。ウインチの全見解は、その成員が彼らの既存の思考システムの中で乱されることのない生活を送り、残りの世界との一切の接触を拒否することを可能にする隔離された生活の仕方、前提したものである。昔昔、太平洋の隔離された小さな孤島の社会では、これは事実だったかもしれない。（ソール・ハイエルダール（Hartard）と彼の仲間のコン・ティキ号やその後の探険 [1950、1958] は、その隔離でさえ完全ではなかったことを証明したのだけれども。）今ではそれは事実ではない。どんな文化も實際は閉じたシステムではなく、閉じていると信じている文化は荒っぽく目覚めさせられがちである。言い換えれば、閉じた社会というポパーのモデルは、多分決して表現されなかったし、今日も實現されていないのは確かである。ただ開放性に様々の程度があるだけなのだ。さらにそれらは縫い目が無いわけではないので、対照や自己評価の可能性は常に存在している。アザンデ族が我々の社会と違っているのは、主として彼らが自己再評価の伝統とその伝統を伝える制度とを持つていないことである。彼らにはその両方とも可能である。なるほど、彼らは、自己評価と批判とを積極的に良いものだとする我々のメタ理論を、持つていない。我々との違いは経験的事実の違いである。しかし、それでも区切り点には有

1. C. ジャービー「社会科学における理解と説明」

る。それは批判的評価と議論とについての意識的な考えが導入される時である。

この区切り点は、読み書き能力の獲得と大いに関係があるらしい。というのも、この能力が備わるまでは、過去は比較の基準としてどんな方法によっても「固定され」ず、いわんや学習の考えは豊かでも明確でもなかった。それどころか、経験から学ぶという我々の意味での合理性を著しく強めて行くことは、読み書き能力次第であると思われる。それ以上に、我々の世界観はもっと力強いと思われる。何故なら、読み書き能力は、我々が他の世界観を受け入れたり論じたりすることを可能にするからである。⁽²⁴⁾

従って、〈未開の民族によって使われる概念は、ただ当の民族の生活の仕方の中でのみ解釈され得る〉というウインチのテーゼ (p. 315) は、崩れ去る。何故なら、そのように完全に遮断され境界を画された「生活の仕方」は存在しないからである。

(v) 未開の信念を西洋の思考過程に沿って批判的に論じることはできないというウインチの奇妙な見解は、未開の信念から経験の内容を奪っている。これが、最後の私の批判の要点である。西洋科学は現実主義的だ。科学は世界についての真か偽である言明を行なっていると、我々は信じている。その世界の現実を超言語的である。ウインチはこの最後の点を否定し (p. 320)、従って現実主義を否定する。ウインチにとって、我々の本質的或いは基本的信念と未開のそのような信念との間の論争を比べることの

できる手掛りとなるような言語外的現実には存在しない。しかし、この現実主義は我々の西洋科学によって仮定されている。この科学に対してウインチは何の敵意も示してはいない。科学とは、言い換えれば、現実を探索するものと理解され、現実そのものではなく、従って枠組みの中での批判のみならず、枠組みそのものに対する批判を許容する (Wisdom, 1971)。察するところ、これが誤った考え方であるとウインチは主張するらしい。未開の民族は、何故物事が生起するのかにについての彼ら自身の基本的な信念を、それと競合する我々の考え方に照らして評価するようになり得ると、私は論じた。このようなケースでは何が起きているのだろうか。未開人は現実についての彼らの考え方を訂正しつつあるのか。彼らはどうやってそれをするのか。ウインチにとって、現実は言葉に意味或いは意義を与えるものではなく、言葉の持っている意味の中に現れるものである。しかし、現実についての別の考え方をヨリ良いと判断することなしに、即ちその考え方が現実かについてヨリ真なる考え方であると主張することなしに、人はどうやってそれを採用できるのか。もし現実 (或いは世界) が言葉の持っている意味の中に現れるのなら、その時人間の考えや願望には依存しない真実というようなものは存在しなくなる。文化が首尾一貫しており、人がその十分に囲われた信念の中で働くとなれば、その時これらの信念が偽であると弁じる手立は全くない。それらは真でなければならぬ。当の文化の一般的構造に對立す

る信念だけが、その対象指示の為の用語を受け入れるとはいえず、偽であり得る。実際（もし私が正しければ）ウインチにとつて、社会のあらゆる信念がトートロジーとなり、全ての「外からの」主張は自己矛盾となる。

その中の或るものは存在する事物の世界についての事実言明となるようなものである、そのような信念を持っている未開人が存在するということを、ウインチは否定したいのか。世界についての事実言明は、その言明がその中で定式化される言語や文化にかかわらず、真か偽であり得ると、彼は信じているのか。もし彼が信じていないなら、その時は、彼が自分はそののではないと我々に一所懸命確信させようとしているプロタゴラスの相対主義者の類である。相対主義者ではないなら、世界は世界がそれで以て論じられる言語によつては変化しないと主張するであろう。従つて、世界の現実とは或る意味で超言語的である。真理と首尾一貫性とは、言明とこの「外的世界」との関係に関連して、それらの言明に帰される特質である。首尾一貫しない言明は、何らかの世界と共にあつては、どうあつても真ではありえない。真なる言明はこの世界について真である。偽なる言明はこの世界について偽である。アザンデ族が、これらに対応する明確な観念を持たないことと、それらに関心を示さないこととは、単なる経験的事実なのだ。このような考えは、人類の歴史の中での偉大なる発見である。この考えは、古代のギリシヤ人やユダヤ人から現代のヨーロッパ人

やアメリカ人までの多様な文化の中で受け入れられているので、何か特殊な奇妙な特異物ではない。この考えは、私が先に合理性の普遍的基準と呼んだものの核心である。この考えの普及は完全ではないので、あらゆる場所で発見されるというわけではない。しかし、産業化と同様、この考えもそうなる、私は予言する。

この事実それ自体が、ウインチに若干の不快感を与えるに違いない。いつたい、西洋とアザンデ族のような二つの共約可能な信念システムが、一方が他方を完全に追い出し、他方に取つて代るといふことが、どのようにして又なぜ生じ得るのか。それは、実際に起きたのか。或いは何か合理的議論の過程があつたのか。

6. 社会学的問題、及び相互評価と自己評価との不可

避性

真理と首尾一貫性についての普遍的基準が存在するから、どんな二つの信念システムも共約不可能にはならないと私には思える。私の確信は、バートリー (Barley) の議論 (1962) によつて補強される。信念システムのあらゆる要素は、暫定的に主張され得、批判に開かれ得るといふことを主張するには、何ら論理的困難はないというのが彼の議論の趣旨である。彼が問題・論理そして事実のチェックと呼ぶものは、信念システムの中の他の

1. C. ジャービー「社会科学における理解と説明」

要素のチェックと同様、有用である。批判は常に可能なので、批判を或るシステムに特有であり、別のシステムでは場違いであるとして片付けることはできない。他のシステムは、批判を押さえつけるか無視するかもしれないが、しかし批判は吹き出ることができ、そしてそれが出来るから、批判は、何処でも同様、そこにも「ある」。従って、真理と首尾一貫性についての我々の基準の外にあるものは何もないということが、さらにこの特質が共感を以て扱われるとすれば、又我々がこの特質を慇懃無礼な気安さの口実にしないとすれば、他の人々の信念がこのような特質を持つているかどうかについて我々は自由に議論できるということが、私の結論である。

しかし、私は本章のこの最後の節でさらに主張したい。もし異なった社会の評価的基準が共約不可能であるなら、どんな社会学も、それどころかどんな歴史学も、存在しないだろうし存在できないだろうと、私には思える。結局、歴史学は過去を現在で以て説明する試みである。―我々が今日満足できる説明であると見做しているものは、進行中の論争の問題であり、従って正に現行の観念の産物である。例えば何故人は明らかに愚かなことを行なったのかといった歴史的出来事を、我々は説明しなければならぬ。一つの説明は、彼が偶々誤った信念を持っていたからである、というものであろう。その誤りは無視できる偶然的な事実ではない。というのも、我々が説明しようとしている結果がそこか

ら生じているかもしれないからである。我々は、中世の疫病を、病氣や衛生についての中世の観念とそれらの誤りに関係なしに説明することは出来ない。人種が人の行態を説明するということははや受け入れられない。戦争を攻撃的本能で説明して済ませる人は、ほとんどいない。社会は墮落するという理論は、ほとんど必要とされない。しかし、歴史学上では、我々は何らかの方法で、他の社会を調べ、説明し、その信念を評価している。人が自分の文化や国の過去をより一層探求すればするほど、彼・我々のギャップはますます大きくなる。我々は、或る点で止めてしまい、そして、例えば、魔女狩りや異端狩りを批判することはできないと言ふのか。何故なら、ウインチなら言つたかもしれないように、
〈魔女や異端の現実が帰するところは、魔女や異端という概念が使われていた（宗教的）伝統から見てもみ理解され得る〉からである。このウインチの言には馬鹿馬鹿しいものがある。我々はうまく批判するし、その点では、哲学的にかさうでないにしろ、誤りは何もない。同様に、現代社会においても、我々は、諸行為がそこに基づけられている信念の虚偽を指摘することなしに、その行為を説明することは出来ないであろう。もし我々が我々自身の社会の過去の状況や我々自身の社会の現在の一齣を評価できるなら、その時我々は他者に対しても評価を為し得る。

社会科学一般に関して、私のテーゼは次の通りであろう。円滑に作動する閉じた社会に、何らかの社会科学が存在するとは思え

ない。即ち、社会科学は、事実、我々自身の文化に対する他の文化が影響したこととの産物である、というものである。その際生じていることは、社会的諸関係の秩序付けの別の可能な仕方が視界に入ってくるなら、一もし元の仕方が自分自身の為に説明され守られねばならないという意味でだけなら一その元の仕方が問題になるということである。もし我々の一夫一婦婚システムが、所謂一夫多妻制よりいいとして、我々はそれについてどんな社会学的議論やその他の議論を提示することが出来るのか。さしあたり、我々は自分自身の社会を問題にする。それから別の問題が頭を悩ます。多くの社会学者が彼ら自身の社会に対して如何に境界的であるかということは、興味をそそる。彼らは、避難者であり、よそ者であり、少数グループ出身であり、さもなければ、孤立者である。一多分彼らは、他の人々が考えもなく属しているものを、自分に説明しようとしている。そこで、個体発生と系統発生とについての私の発言である。社会学的問題に関する時系列と共に発展し又個人の中で成長する興味は、人を評価的かつ比較的な問題へと導くような接触・カルチャーショック・破壊と関係しているように、私には思える。

以上で十分明らかと思えるが、それにもかかわらず、ウインチはこれに食ってかかる。社会を理解することは、それ自身は評価できない談話の世界の中にあなただけを閉じ込める概念的感情移入のようなものであると、彼は、彼の本の中で、主張している。彼は、

従って、社会学的概念は説明モデルであると言うポパーを攻撃する。⁽²⁶⁾ウインチは、社会学的概念は行為自身の中でその役割を果たすと主張するので、それらの概念は如何にしてもその役割を説明できない。ここには「理解」と「説明」という語の使用について何か動揺がある (Ragner: 1966)。確かに、戦争の参与者は戦争という概念或いはモデルを持っている。しかし、ここでモデルとは、全く規約的なことである。一それは、彼らが何をしているのかについての彼らの説明モデルということである。それが戦争であるかどうかは、彼らによつて決定されないし、或いは彼らの概念使用によつても説明されない。戦争という語は、厳密には適用され得ないラベルであり、又もし何が進行しているのか説明を求める人をそのラベルが満足させるなら、その時だけ有用なラベルである。

経済学・社会学そして社会人類学の主要問題の中には、特定の出来事、殊に、例えば不景気・民主主義の自殺・関係崩壊といった規模の大きい出来事の説明がある。この種の問題は、扱うのが容易ではない。ヨリ小規模な問題とは違って、それらの問題は、それらを引き起こすことを目的とした特定の人や特定の人々に、その責任を帰し得ない。(整然とした車の流れ、或いは社会保障分担金ならそれが出来る。)それとは逆に、これら大規模問題はだれも起きることを望まないし、それらの出来事は意図されてはおらず、望まれてもいない。それらは又社会横断的なものであり、

従つて、それらの発生にしても、或いはそれらの説明の範囲にしても、一つの社会システムに限定されない。社会学者は、信念の何らかの評価に携わることなしに、それらに直接関わることは出来ないし、それらを解決することも出来ない。経済が如何に長期に不景気（或いは未発達）であろうと、経済学者は、これは説明を必要とすると言える。彼は、「イギリス人は、国際準備通貨に貢献することと高度成長率を保つこととの彼らの二つの望みが互いに矛盾していることを、学ばなければならぬ。」と、自分が言っているのに気づくかもしれない。或いは、「インド人は、彼らの経済発展の望みは牛に対する彼らの宗教的態度によつて部分的に損なわれていることを理解しなければならぬ。」と、言っている自分に気づくかもしれない。社会学者は正直に、「万人の絶対的自由と民主制度の維持とは、この不幸な世界では同時に実現し得ない。」と、指摘しなければならぬかもしれない。社会人類学者は宣教師に、「あなたのこの種族に対する公然たる愛と彼らの生活の仕方とが、あなたの改宗行為と干渉とが彼らの生活の仕方を破壊しているという事実について、あなたを盲目にしている。」と、言つてもよからう。これら全ては、別の定式化によつて論理的に首尾一貫し得なくなる。しかし又、インド人・自由の愛好者として宣教師と同様、イギリス人についても、彼らの価値が競合していると言われている。このような価値システムの評価は、社会学者による許されない脱線の結果ではなく、あらゆる社

会科学が扱っている対象である。

補論 ウインチの回答を論ず

この章のオリジナル発表論文への回答で、ウインチは上述の批判のいくつかに対して答えている。私自身の答には、幾つかの新しい論点が生じた。そこで私は、この章の補論としてこれを含ませることにした。かなりの程度まで、ウインチの反論を以下で要約し、さらに議論と明晰化とを加えるのが重要であると、私には思われる。

次の主張を考えてみなさい。

特定の社会的制度（議論を行なつたり、言語を使つたりする方法を含む）は、世界がどのようにあるのかを発見する試みを損なう。

申し分のない社会学の一節と、人は思うだろう。しかし、私がウインチの考えをこれから誤つて理解して行かないなら、彼の立場は、この主張が何を意味するのかを言おうとする際に、彼を重大な困難に出くわさせることになるはずである。世界がどのようにあるか（何が現実であり、非現実であるか）は言語の相違、従つて社会的用法の相違であるとウインチは論じた。何が存在するかを発見する活動は、何が現実であり非現実であるかという問いに伴うと思われるし、従つて言語的問題になると思われる。ウイン

チへの私の対抗は、太陽が毎日昇り沈むと言うことは社会的用法であるかどうかを問うことである。それは多分そうであろう。しかし、それは又重大な誤りでもある。現今の場合、ことによると地球中心主義が、複雑で、十分な、そして美しくさえある社会システムの中心を形づくっている。それでも仕方がないが、しかし社会システムが誤りに基づいているということと感傷的になることは何もない。問題は、その成員がそのことを知っているかどうか、さらに彼らが知らないならそのことが彼らに明らかになられた場合、それが何か相違を作り出すかどうか、である。

この「科学的」例は、公正なのか。妖術や神のケースと違つてはいないのか。どのようにか。今の場合、地球中心主義の場合と違つて、それらは、言わば、非経験的・形而上学的問題である。たとえそれがその通りであっても、それらは経験的事象の説明にも用いられなかつたのか。用いられたのである。妖術師や神が、疾病・災難・不作・人生の成功・健康などの理由に使われる限り、我々にはそれらを説明として評価する資格がある。その際、多分我々は、演繹法における論理的欠陥を、そしてこの場合、それらが説明力を持つという何らかの主張の不正確さを、指摘することになる。原子論と同様、それらは或る日経験的テスト可能性を持つようになるかもしれないが、しかしそれらの批判的評価は、その間にも止める必要はない。殊に、妖術師・信念や神・信念を受け入れている人はそれらが如何に効験あらたかでありうるかを示

すので、このことは、ヨリ効験ある西洋の説明と比較する可能性を開く。(効験あらたかとは、実践的意味と知識的意味との両方の意味である。)

私は、そこで、冒頭の私の主張が意味を持つと強く主張する。例えば、或る事への呪術的・タブー的な態度は知的進歩に反しているとか、託宣や教育上の權威者の伝統は学習を妨げるとか、固く囲われた形而上学的システムは進歩を損なっているとか、妖術はそれが西洋的処方と結びつけば有用かもしれないが、疾病の処置としては無駄であり余計である―医学的には役に立たないが、しかし偏見を克服し平静さをもたらす手段としては有用である、等が意味することを、その主張は理解させ得る。

もし私が行なつた主張が正しいなら、その時は発見を妨げるような社会制度を取り除くか変えるのが理になつている。私が思うに、言語とその限界についての、又合理性の制度についてのウィッチの見解は、私の冒頭の主張に反する。それ故、その見解が社会科学の制度的改革の提案である限りは、拒絶されるか変更されるべきである。何故なら、それは世界がどのようにあるかを発見する試みを妨げるからである。以下で私は、私に対する彼の「答え」の中で前記の主張に関わるほんの一握りのポイントを考察したい。

高さの概念を持たないし、それを間接的に記述する為に使われる補助概念も持たない部族という非常に興味のある仮説的ケース

をウインチは考察する。アザンデ族の呪術は現実を持たないと言うことは、高さを持たない社会が高さは現実を持たないと言うのと、次に後者は哲学者のように「時間は現実を持たない」と言うのと、多分〈全く類似〉であると、ウインチは主張する。最後のものに對し「私は朝食をとる前に手を洗った」と反論しても、それは時間の概念が入っている言語ゲームについての指摘であり、従つてそれは直接的論駁を構成しない。「それらは真か偽か」という誘惑的な問いを持った問題は、概念について語ることではなく、信念について語ることである。ウインチは、「妖術師は存在する」とは言わない。むしろ、もし存在しないと私が言えは、私は〈我々がその文脈の中で当該（妖術師についての）命題を主張することになる制度についての：理解力の欠如を顕すことになると彼自身は主張していると、彼は言う。

信念に進む前に、概念について若干言及しておく。ここで私はウインチとの強い不一致を見出す。彼の混乱は理論（或いは信念）よりむしろ概念に誤つて関心を置いたことに関係していると私は思う。概念を議論することはほとんど無駄である、と私は言う。関心があるのは、概念が何を言うのに使われるかである。実際、何か興味ある理論のほとんどは論争ある概念を使わないように再定式されうると、私は思いたい気がする。この見解は重大な困難を持っているかもしれない。しかし制度と同様、概念がそれらの使用における一致に依存しているというウインチの見解

も、同じく重大な困難を持つ。ウインチはウィットゲンシュタインの『哲学探求』の一節を引用する。それによれば、説明が通じ合うためには、定義においても、判断においても、一致がなければならぬ。勿論、何か特定の判断においてではなく、少なくとも、そのような判断を評価する基準においてである。

「そこで、あなたは、人々の一致が正しく何が誤っているかを決定すると言う。」正しかったり誤つたりするのは、人間の言つていることです。彼らは彼らが使う言語で一致する。それは意見の一致なのではなく、生活形式の一致です。

この言語が意思疎通の形式であるべきなら、定義における一致のみならず、（これは奇妙に聞こえるけれど）判断における一致もなければならぬ。これは論理を廃棄すると思われが、しかし廃棄はしない。測定方法を記述することと、測定の結果を見出だし語ることは、別のことです。しかし我々が「測定」と呼ぶものは、測定の結果の或る一定の持続によつても決定される。

これがウィットゲンシュタインの鍵となる文章である。私としては、それに注意を向けさせてくれたことでウインチに感謝したい。それが示している考えは、言語を社会制度と見做すウィットゲンシュタイン理論と呼ばれようし、彼は言語に概念と判断の基準との二つを含めている。それは周到な批判的精査に値する理論

である。私は、それに対して幾つかの重大な批判が可能であると考えてる。

一つには、概念やそれらを用いる言明を使う時、我々は、大抵の制度では扱おうとしないものを、例えば世界について何かを語ることなどを、それらで扱おうとする。或るものは記述の為、或るものは説明の為、或るものは評価の為、或るものは行為遂行の為、等々に使われる。概念はこれら特殊な行為を果たすための単なる道具である。概念は、この意味で、ユニークでもある。我々は様々な目的の為に制度を使う。しかし、これらの制度は、同じ社会的文脈の中でも、ほとんど代替し得ない。拍手のような儀礼は、それらの意義を失うことなしには（例えば、日本における、シツと言うことに）変えられ得ない。呪術の言葉でさえ変形はあまり許されない（「アブラカダブラ」や「開けゴマ」は、その通りに発音されなければならない）。しかし、日常の概念や言葉は、極めて容易に代替され得る。

我々が使う言明には、真理主張を行うものがある。何か特定の言明が真であるかどうかは、概念の用法における一致にだけ依存するのではない。言われたことが真かどうかについて我々が一致できるかどうかでさえ、概念の用法の一致にだけ依存するのではない。そのような一致は、その言明と矛盾する別の言明の真偽について、我々が一致するかどうかにかかっている。我々は、如何にして、矛盾する言明の真偽について一致できるのか。即ち、

もし我々がそれと矛盾する言明が偽でないことと一致することで、それを偽となしうるからなのか、或いはもし我々がそれらを偽と出来ないなら、議論を継続することによってか、等々が考えられる。厳格な、或いは堅固な、或いは巾広い、或いは包括的な意味でなら、一致は、決して達成されない。我々が出来るのは、部分的にかつ一時的にだけである。即ち、何時でも改訂できる可能性を持った暫定的な受け入れである。このことは、真理主張や意味と同様、判断の基準と議論の基準についても当てはまる。これら全てについての論争は、通常のことであり、不可避であり、実りがあり、そして進歩に資する。従って、もし我々が（我々の使っている言語で一致）しなければならぬのなら、即ち生活形式で一致しなければならぬのなら、我々は決して一致出来ない。

改訂可能性は、拡張付き訂正の問題である。訂正はしばしば言語における変化であり、従って概念の変位である。これらは特殊ケースで容易に説明され得る。古い概念の新しい使用が得られる時（例えば、*dog* の新しいヒッピーの用法）、一般的一致がその概念に与えられる以前から、時々それは使われている。そして誰かについて、「あいつはフォーク・ロックのバッグ（しがらみ）から逃れられない」と言えば、社会の大抵の人は、その概念を扱えないのだから、彼らはそれが真であるかどうかの問題に立ち向うことが出来ないであろうという事実にもかかわらず、その言明は真であり得る。従って、ウィットゲンシュタインは、誤ってい

ると思われる。彼自身は多分これに気づいていたし、その誤りを、緩やかで拡張可能な規約、家族的類似性を伴う言語ゲーム、という考えで隠そうとした。そこで、彼のこの考えを追求しよう。

さて、言語における“所与の”ものとは、言葉・ルール、或いは意味ではなく、言語がその一部である生活形式であるという理論を考えてみよう。建築業の言語ゲームは建築業の生活形式に適用される。さて、建築業は、役割であるか、或いは我々が制度と呼ぶ役割の複合体である。人はしばしば自分の様々な役割が競合していることに気づく。互いに競合する様々の言語ゲームに取り込まれている人を我々は想像できるが、その場合と類似性があるのか。自分の社会階級を変える人々は、彼らの生まれた階級と定位置階級との両方の言語ゲームを時々演じることが出来る。彼らの二重の言語ゲームはどちらの生活形式に属するのか。或いは二つの生活形式が存在するのか。バイリンガルはこの極限事例である。―彼らの生活形式と二つの言語ゲームは特殊なのか。どのようにして、同時に異なった言語ゲームを演じている人々を含んでいる生活形式を我々は画定しようとするのか。確かに、彼らは決して同時にそれを演じてはいないのだ。フィルビーのような二重スバイ達ではどうかであろうか (Page, Leitch and Knightly, 1968)。彼らは彼らが演じている別のゲームを打ち明けることは決してない。従って、どうしたら彼らがそれを―何れか一つのゲームを―正しく演じているということを我々は知るのか。問うことによつ

てではないのだ。何が問題なのか。二重スバイは“所与の”生活形式を持たない。―それでは彼の言語ゲームは、どんなものであるのか。⁽²⁸⁾

ゲームのルール違反があるように、概念の誤用という問もある。しかし、ルールが緩やかなら、違反はあるのか、どんな様子か。ウィットゲンシュタインは、哲学者はルールに違反していると考える。非哲学的違反も存在する。彼の言う緩やかな規約によつても彼がそれらを説明できていないと私は考える。二つのケースを比較してみよう。一つは「日は昇る」と言うときの“昇る”や「あいつはフォーク・ロックのバッグから逃れられない」と言うときの“バッグ”という許容された用法、二つは有害な誤用である。ポバー (1945) には、民主制と専制との概念を取り違える人を想像した文がある。ポバーの戦略は―それは、概念をもてあそぶことで問題の核心から逸らされてはいない―私には気が利いており健全と思われる。ウィットゲンシュタインの理論では、我々は望みのないままである。コミュニストの言語ゲームでは、“民主制”、“形式的民主制”、“プロレタリアートの独裁”という名辞の全てが、日常言語におけるそれらの用法に邪に寄生しつつ、十分明確な用法を持っている (Carew Hunt, 1957)。それらの語の日常的使用によって呼び起こされる肯定的感情は、正常な使用と家族的類似性を確かに持っているそれらの語の悪用された使用へと、移し変えられる。

妖術師が存在するかどうかという問題に今すぐ急いで戻ってみよう。ウインチは、全ての制度に疑問を呈し、全ての話し方について議論する可能性が有る事を、認める。しかし、私が妖術師は存在しないと言うとき、私は話し方を攻撃する以上のことを行なっている。私は、宇宙の造作についてのアザンデ族の主張をも攻撃している。ウインチは、アザンデ族のような人々が事理的主張（例えば、妖術的「実体」が存在し、それは解剖や、鶏に葉を与えることによって発見され得るという主張）をするということに同意する。彼は又、世界はそれについての主張によって変えられないということに同意する。従って、アザンデ族が、存在すると思ふ存在するかのように行動するのだから、妖術師は存在するということには、我々は結論できない。アザンデ族が偶々間違っているだけで、それは丁度、心臓の両心房の間の中隔の中に穴があると長い間信じていた、ガレノス (Galen) の後継者たち一即ち、中世ルネサンス期の全ての医者一が誤っていたのと同じである。間違ふこと一般は、愚かでも、思慮のないことでも、未開でも、不道徳でも、或いはその他でもない。その間違ひは、正直な、人並みの、しかし望みのない誤りである。というのも、私は、直接論駁することによってアザンデ族が間違っていると示すことが出来ないからである。何故なら、ベンゲ (毒) についての彼らの説は、その説を實際上論駁不可能にするほどに防御壁で取り囲まれているのみならず、ベンゲを発見すると思われている検死が失敗

した場合でも、彼らはこの失敗を扱うその場限りの方策という防御壁を持っているからであり、もしその場限りの方策が自由になる事が出来るからである。もし、エバンスIIプリチャードが示したように、彼らの呪術が解こうとする問題が主として災難の説明であるのなら、私の文化にはもっと強力な説明図式が存在することを、むしろ私は彼らと議論するだろう。例えば、我々は白蟻を駆除できる。その結果白蟻は誰の穀物倉も食い荒らすことはない。我々は妖術師が引き起こした病氣から人々を免れさせることができる。我々は、何でも出来るわけではないし、疑っている人を全て納得させることが出来るわけではない。又、我々は、我々の提供したものが単にヨリ強力な呪術であるという申し立てに、答えることも出来ない。しかし、アザンデ族が既に持っていた目的を彼らの固有の手段より我々の観念がうまく達成するという信念で、我々是我々の観念を全く誠実に押しつけることが出来る。以上のものであり、或いは私が歴史主義者であることだというウインチの示唆は、私には根拠がないと思える。アザンデ族が西洋風を採用するのは、改良に違いないし、またその採用は彼らの話し方の大きな変化を伴う必要はないと、私は考える。我々も又、我々の文化の中で、全く正当に、依然として太陽が昇り沈むと言ひ、空港の回りの土地を「平ら」と言ひ、空は「上」にあり大地は「下」

にあると語っている。これらの話し方が、たとい我々の教育者にそれらを論駁するのに時間を取らせるとしても、その話し方は依然として秩序だっている。しかし医学或いは科学の言語を、訳の分からない言葉のようなものとして使うのは、大いに非難されるべきである。もしこれが呪術を見下した振る舞いであるのなら、それはそうである。科学を呪術より高度に秩序だった活動と見做すのが歴史主義であるのなら、私はその責任を認める。

ウインチの概念の問題、即ち、概念は、その概念を用いた言明がその文脈のなかで主張される当の制度と密接に結びついている、という問題に戻ろう。我々は、妖術師・時間そして高さを彼が論じた際に、その問題がはつきりと出てきたことを思い起す。妖術は、他のことはさて置き、世界についての一定の信念であり、妖術師が存在するかどうかは言語外の事実であると私は主張する。このことがウインチに、次のような正に奇妙な質問を出させることになる。その問いとは、高さが存在するかどうかは言語外の実事であるのか、或いは、高さという現実が超言語的であるのか、というものである。

私は「高さという現実」が何を意味し得るのか知らない。操作主義者の論理実証主義が「高さ」を測定操作の言語ゲームにどうしても還元できないということでは、ウインチは確かに正しい。そこで彼は、「高さという現実」は、これらの言語ゲームが持っている意味の中に現れる」と言う。これは何を意味し得るのか。言

語ゲームは意味を持ち得るのか。それはどんな意味なのか。ゲームでの手は意味を作り出し得る。しかし、例えば、チェスは、「意味」を持たない。チェスをしていない人にとつて、それは無意味な時間の浪費—ナン・センス—と思えよう。ウインチは、高さという現実には、「高さ」という言葉を含んだ言語ゲームが演じられるとき、その言語ゲームが作り出す意味の中に現れると、言うつもりなのか。しかし、ゲームは、それが演じられる時、「意味を作ら」ない。サッカーゲームが演じられる時（或いは演じられない時）そのゲームが意味を作らないと言うことは、何を意味するのだろうか。人が「妖術師は存在しない」と言うとき、彼は妖術師「話しは意味がないと言っているのではない。それは、高さの概念を持たず我々の概念を学んだ人が、その概念を訳の分からない言葉と見做し得ないのと同じである（ウインチ氏には失礼だが。我々は、エバンスIIブリチャード以来、「意味がある」と「理解する」とを十分うまく区別できる。問題の核心は、「妖術師が存在しない」とは、「妖術師」は意味がないと言っているのではなく、「フロギストン（燃素）」、或いは「神」が指示対象を持たないのと同じく、それが指示対象を持たないと、言っているということである。勿論、フロギストンが存在すると主張することは、神が存在するという主張とは異なつた種類の主張をすることではある。しかし、私がそれら両者を否定するときには、強い類似性がある。即ち、私は（従来、人によつてはその存在が信じられてきた）あれこれ

の種類の推定的実体について、あれこれのレベルで、その存在を否定している。⁽²⁹⁾しかし、私は、この類似性がどれほど大きいのか小さいのかを、実際は言うことが出来ない。何故なら、結局、種類の違いと程度の違いとの間の違いは、それ自体程度の違いだからである。これは、「高さ」が関係するような正に抽象的な違いにも当てはまる。

高さは非常に根本的なので、我々は高さという概念を持たない人々のケースを深くは分析できないと、ウィンチは考える。イギリスからの訪問者は、高さを持たない (heightless) 社会に新しい技術と新しい話し方を教えなければならぬので、大変な困難を抱えることになる、彼は言う。私の立場では、これは特殊ケースではなく、典型的ケースであると考える。私は、ニュートン・ファラデー・アインシュタイン・プランク、そしてボーア（さらにはイエスに、仏陀に、ルターも）全員が人類に新しい技術と新しい話し方を教えていたと考える。アインシュタインは特定の見解や信念に対して反論したのであり、特定の話し方や特定の生活形式に対してではなかった。それどころか、ケストラー (Kestler) (1959) は正當にも、ニュートンの話し方は依然として我々の生活形式を支配している、と言った。そして我々の生活形式は依然ニュートンの概念を使っている。――主要には、例えば、アメリカ航空宇宙局でも。ウィンチは、真正の問題に注意を向ける。しかし私は、彼の見解はそれを解決不能にすると考える。アインシュ

インや仏陀のような偉大な人物の誰かが出現したときの問題の全ては、単に「彼は天才かそれとも変人か」であり、それは丁度、高さを持たない人々がウィンチの言うイギリス人に対する反応と同じである。そして実際その解決は困難であり、その理由はウィンチのよって気づかれていた通りである。それにもかかわらず、我々がこの問題を適切に解決することは、否定できない。だが、ウィンチの理論はこうである。即ち、我々が天才の言語を話し或いは受け入れた時、我々は彼が天才であると決心し、逆も真である。これは真ではあるが、しかし些細な事である。即ち、問題は、どんな基準で、我々は受け入れ或いは話すことを、実際決心したのか、である。ウィンチの理論では、これを解明できない。即ち、我々がヨリ古い言語ゲームを使う限り、そのゲームはアプリアリに他の全ての言語ゲームを、新しくろうと古かうと、排除することになる。ウィンチのこの推論の帰結は、道徳的批判を理解しないビジネスマンは彼の視点の内に「困われている」と言われ得るとウィンチが論ずる時、最もはつきりする。我々はビジネスマンが持っていない道徳概念を持っているから、我々は道徳的理由に基づいて彼を批判できることを、ウィンチは認める。ビジネスマンの道徳的概念図式の限界から逃れる唯一の方法は、彼が自分を持っていない概念を持っている人々に徹底的に教わることであるとウィンチが考えるかどうか、問題となる。その時、誰が先生に教えるのか。我々は全員が困われていないのか。

1. C. ジャービー「社会科学における理解と説明」

我々は囚われていると言う際、ビジネスマンが自分のとは違う我々の道徳概念に対して盲目であつたように、我々も又或る可能性に対して盲目であることを誰かが示さなければならぬことに、ウインチは同意する。しかしその時、その誰かはこの別の可能性を特定しなければならぬ。その時、我々がビジネスマンに示すことの出来ないものを、どうして彼は我々に示すことが出来るのかを、我々は彼に問うことが出来るのだ。我々は原理上ウインチは私を加えると、私は思うのだが、あらゆる概念図式が限界付けられていることで一致できる。さもなくば、どうやってこれらの図式及びそれらの生活形式は成長し発展するというのか。これに同意するのを拒否するには、ウインチがしたように、それらが成長できる領域が特定されない限り、それらがそこで成長しない限り、二股をかける事である。我々は、どのように我々が限界付けられているかをあなたが我々に示さない限り、我々が限界付けられていることを認めるつもりはない。しかし、又もしあなたがそれを示すことが出来るなら、我々もはや限界付けられてはいない。我々のほとんどは、我々の科学的知識が限界付けられていることを疑わない。しかしその理由は、我々が何処で限界付けられているかを見ることが出来るからのみならず、我々の地平が明日は一挙に広げられ得る可能性を開いている一般の形而上学のお陰でもある。しかし、今ここで、我々がアザンデ族と共有していないのは、他ならぬ、この形而上学である。そして、この

形而上学が意味をもつのは、この形而上学と我々が住む社会の生活における、それ自身の場の故であるという考えを、私は頑なに言い張るつもりはない。アザンデ族はこの形而上学を生きてはいないし、それを理解するには、彼らはそれを生きなければならぬかも知れない。しかしアザンデ族の生き方は、彼らと同様我々の概念装置によつても、獲得され得るし、理解され得る。

従つて、高さという考え方を持たない人々についてのウインチの議論は、美しいものである。というのも、それはうまく本人にはね返るからである。即ち、我々は妖術を持たない。従つて我々が妖術を議論する時、我々は高さを持たない人々が我々と高さについてそれ無しで済む人々は、言わば、同じ世界に住んでおり、しかし彼らはその世界を異なった仕方で見ている。現実には世界についての彼らの考え方、彼らの概念によつて構成されるので、世界の現実には彼ら各様に違つている。徹底した規約主義のこの見解は、どんな任意の概念図式も存立できるという結論に人を導く故、際立っている。しかしながら、これはウインチの見解ではない。全ての存立可能な概念図式は、それらの図式の中心に、生活の諸形式という中心的出来事―それなしでは生活は今まで通りには続かない―を持たなければならないと、彼は信じている。私はこれに従わない。というのも、生活概念が無くて、根源的唯物論的概念図式が可能であり存立し得ると思われるからである。―

もし概念図式なしの生活形式がそもそも動物・魚・昆虫そして植物の王国におけるように可能なら、その時事物は人間と区別されなければならぬと、我々は何として言い得るのか。

これまで、私は、この補論の初めで私が行なった主張と言語及びその限界についてのウインチの見解との衝突が何処に存在するかを、示そうとしてきた。今や私は、合理性と首尾一貫性との問題に向うことにする。この点では、アザンデ族の見解（その場限りでの言い抜け）とウインチ型の見解（アザンデ族は彼らは何をしているのか知っている）とは共に悲惨であると、私は考える。しかし、さしあたり明るみに出さるべき小さな誤解がある。ウインチは、彼の立場への私のあらましの接近は、彼が考えるものは正反対であると強く主張する。私は彼について次のようにパラフレーズした。〈文化・横断的な価値・判断は常に誤った判断であろう―従って避けられるべきである。―何故なら、文化・横断的な価値・判断が正当な手であり得るような言語ゲームは存在しないからである。〉ウインチは、「未開社会の理解」の中で、彼が文化・横断的比較を行なってきた―彼が他の箇所であらう価値・判断はしていないのだけれども―と主張する。私は、「価値・判断」という語を、行為の合理性と主張の真実性との文化・横断的比較（評価）を含めて用いることを告白する。しかし、たとい我々が今「価値・判断」に代えて「比較」と書いたとしても、何がウインチが論じていた正反対の立場なのかを私は理解できない。何とな

れば、彼が次のような正反対の立場の何れを主張することも望んでいないのは確かなのだから。即ち、〈文化・横断的比較は決して誤った比較ではない―従って避ける必要はない―。何故なら、文化・横断的比較が正当な手であり得るような言語ゲームは存在するから〉、或いは〈文化・横断的比較は誤った比較ではない―従って避ける必要はない―。何故なら、どんな言語ゲームにおいても、文化・横断的比較は正当な手なのだから〉。以上のことはさておいても、どんな言語ゲームでならウインチは比較を許し或いは禁ずるのか、はつきりしない。アザンデ族の妖術師・話しが現実と一致するかどうかについての判断を我々が下すことが出来ないことを説明するために、彼は我々の言語を表面上使用する。何が現実であり何が現実でないのかは、各々の言語或いは生活形式に属する区別であると考え、加えて妖術師・話しがそこに生ずるアザンデ族の生活形式では、妖術はそのような問題設定に基づいている仮説として扱えないと考えるので、その問いは意味をなさなくなる。ここではさらに、他の言語及びそれと我々自身の言語との対照を我々に教えるために、我々の言語がウインチによって使用される。ウインチの談話は、その時、少なくとも

第二次的、或いはメタ言語的である。（彼はイギリス人の呪術師・僧侶、或いは科学者の英語でなく、イギリス人の社会人類学者或いは哲学者の英語を話している。）そこで我々は、アザンデ族の―例えば、彼らの現実／非現実の区別のような―言語の適切さを、

即ち彼らの生活形式の適切さ（西洋の生活形式その他と比較し対照して）を論じる為の、社会人類学的か哲学的かの何れかの手立てを持つことになる。或る意味では、この章の全眼目は、生活形式は「所与のもの」——論議の余地の無いかつ基本的ではない、ということである。それは、我々の生活形式が、我々自身と同様に他者の生活形式の考慮をも容れるということのみならず、「所与のもの」があり得るといふ「正当化主義者」の信念の全てが基本的な誤りである、ということでもある。「所与」の生活形式は、正確には、「所与の“感覚データ”、所与の“プロトコル”命題、その他、同類のものと、同じ異議申し立てに開かれている。³⁰⁾

ウインチは合理性について何を言うのか。彼は、「合理性の基準は比較不可能である」と言つたと、私には思える。しかし彼は、自分がこの言を（適切なパラフレーズ）と喜んで見做すような（見解を決して持つてはいない）、と書いている。しかし、彼は別の箇所（p. 212）で次のように書いている。即ち、ヘマッキンタイヤーは、或る基準はそれらが合理性の基準である故に合理性の基準と考えられると言つていふように思える。しかし誰の合理性基準なのか。彼が答えていないこの問いによつて、合理性の基準はそれらが合理性の基準であるという範囲で比較され得るといふことを、ウインチはここで否定していると、私には思える。それは証明されるべきことであつた。「誰のものか」と尋ねることは、質問の全てを相対化し、それを回避することである。もし彼がそ

れを否定していないのなら、その時ウインチと私とは一致する。というのも、私は、合理性の基準は比較的可能であり、西洋のそれはアザンデ族のより良いと考えるからである。ウインチは同意するか。もしそうなら、争いはない。もしそうでないなら、私のパラフレーズは全く適切である。

私が西洋の合理性の基準をヨリ良いと見做す理由の例として、アザンデ族の矛盾に対する態度というウインチ自身の例を私は使つた。或る特定の矛盾をどうでもいいものと見做すアザンデ族の合理性基準は、矛盾がそこに生ずるような活動の核心を抛り所として見るから、（かなり貧弱）と思えるだけであると、ウインチは考える。しかし何故合理性の基準は、単に合理性の基準として、かなり貧弱と思えないのか。どんな目的に合理性の基準は役立つのか。最低限の要求として、それらは知識の獲得に役立たねばならない。さて、もし我々の知識がアザンデ族の知識より卓越しているなら（少なくともその一つの点は、我々は彼らの所への行き方を知つており、彼らの生活の仕方を理解する、一方彼らはその逆の仕方を知らないという点である）、我々の基準は彼らの基準が果たそうとすることを果たす、しかもそれをヨリうまく果たすという自明の議論を、我々はすることになるであらう。従つて、我々の基準は彼らの基準であるべきだし、かつ又彼らの基準はかなり貧弱であるということに、彼らは当然同意することにならないのか。

西洋の合理性の基準がヨリ良いと主張して、私は科学を例に挙げた。そこでウインチは、何が合理的でありうるかということについての我々自身の考えは、決して科学の実践では尽くされないと言う。全くその通りである。私はただ、科学は人間の合理性の一つのパラダイムである―我々にとつてだけである―と主張したいだけである。私はウインチよりさらに進み、科学の合理性は、科学の実践によつて尽くされないと言つつもりである。―さもなくば、なぜ方法的論争が続くのか。しかし、合理性のこのパラダイムとは、十分な知識で為された行為である。十分な知識のこのパラダイムとは、科学的知識である。従つて、科学的知識を得るために為された行為は、何らかの合理性の観念の核心に存在する (Jarvie and Agassi, 1967)。

(註)

- (一) Robert Brown (1963, p. 41) は「説明」を「理解」によつて定義する。即ち「上手く説明する」ということは「その時『障害』を、或る人と他の人々との関係にとつてのである、彼の知的理解にとつてであれ、その障害を取り除くことである」。
- (二) その要件につつては次のものを参照せよ。Popper (1934, pp. 59-62) と (1957, pp. 24ff.)、Karl Popper and Bartley (1962)。
- (三) 客観性に対するあなる非難は Jarvie (1970) を参照せよ。
- (四) 相対主義への最近の批判は Nowell-Smith (1971) である。
- (五) ウインチは、狭い問題と広い問題とのこれらの諸関係を明確には述べていないので、私はこの後者の主張を取り上げないつもりである。しかし、ヨリ広い問題の解決がヨリ狭い問題の解決から出てくると言うことが正しいとは、明らかに思えない。
- (六) ウインチは、1960年の論文で、道徳的に普遍的なもの・特に真実を語ること・正直そして正義も存在すると、論じた。ウインチの普遍的なものは、主として生物学的な基本的必要物についての Malinowski の理論 (Piddington, 1957を参照せよ) と、それらが社会文化的であるとする Goldschmidt の最近の理論 (1966) とに比較させられ得る。
- (七) このような普遍的事実から食物・その獲得・調理・消費を排除するのは、ちよつと奇妙である。しかし、さらに水・睡眠・排泄・排尿・病気を考慮しなければならぬだろう。それは何処で終わるのか。それらは何とかして処理されねばならないのだけれども、ウエーダの超越論のように、どれも全て馬鹿にされ得る。
- (八) ウインチの考えは既に以下のもので論じられている。Brodbeck (1963)、Gellner (1962)、Louch (1963, 1965)、Winch (1964)、Saran (1964)、Martin (1965)、MacIntyre (1967)、Bell (1967)、Bryant (1970)。Lakatos and Musgrave (1968) にはウインチに関する二つの論文が収められている。それらはゲルナー・コーエンそしてワトキンスによるものである。ゲルナーは 1956 (in 10, p. 502, Gardner 所収) における洞察力ある脚註で、ウインチ 1958 を先取りしている。
- (九) British Journal for the Philosophy of Science, 12, 1961, 73-7 の私の批評と Gellner (1960) とには、ウインチの書への若干の批判がある。アガシと私は、呪術的理解の仕方についての我々自身の見解を發展させた (Jarvie and Agassi, 1967を参照せよ)。先に引

1. C. ジャービー「社会科学における理解と説明」

- いたゲルナーによる二つの論文は私に大きな影響を与えた。従って、議論が相当に重なっていることは避けられない。
- (10) これはポバーの哲学の一般の傾向である。それは、Watkins (1972) で極めて詳細に説かれている。
- (11) 意味／使用理論への批判は、Gellner (1951と1959)、さらに Wisdom (1963) に見出せる。
- (12) ついでながら、我々の科学的文化は現行の通説と一致するような見解だけを合理的と認めると考えられると、誤りなのだけども。ニュートンの光学、或いはボーアの原子モデルは今では廃棄されているけれど、それらを不合理と言う人は誰もいない。
- (13) パートランド・ラッセルの Wittgenstein (1922) への序文の18頁、さらに Englemann (1967) を参照せよ。
- (14) アガシは、私がここで大いに譲歩していると、従って、形而上学的であろうとなかろうと、エバンスリブリチャードは正しく呪術は誤りであると、主張する。アガシは、多分、形而上学的言明の合理的議論可能性を、主張したのである。この点では、私は喜んで彼に従う。しかし、私は、これを本論で主張する必要はないと感じている。
- (15) 魅力的な挿話の中で、Popper (1945, i, p. 177 (と note)) は、海上連絡と商業とが、閉じた社会と一枚岩的な世界像との崩壊の最も強力な原因であると考える。イオニアについてのポバーの再構成に関しては、彼の著作 (1963) の第5章を参照せよ。
- (16) 私は、アイシュタイン・ボーア論争のうち、合理的評価に関する部分に言及している。Bahr (1949) を参照せよ。
- (17) Polanyi (1952) を参照せよ。
- (18) この点をめぐって、議論は、その非常に多くを、Gellner (1968) に拠っている。
- (19) 私は、この合理的な再構成をアガシ教授の講義に負っている。(香港で) 彼は、香港での中国伝統医学と西洋医学とのぎこちない共存を、論じていた。
- (20) 例えばバース・コントロールのような、政策をめぐる衝突は、今日でもしばしば存在する。論理の見れば、馬鹿げた或いは誤った結論に導く考えは、それらに疑問を向けさせる。世界は、バース・コントロールなしでも、ヨリ良い場所であるだろうと言うのは、誤りであろう。
- (21) この種の形而上学は、ポバーが「本質主義」と呼ぶものである。(Popper, 1945, ii, pp. 9-21) を参照せよ)
- (22) ポバーは、それがかつて実現されたし、或いは実現され得るとは、何処でも言うてはいない。
- (23) Goady and Watt (1963) による重要な論考を参照せよ。
- (24) 自分とは異なる世界観が如何に扱われ得るかについての現実的な主張として、Lawrence (1964) と Horton (1964) を参照せよ。
- (25) <社会についてそれが言語を持っていると言うことは、それが合理性の概念を持っているということでもある>というウインチの考え方は、大変な誤りである。Jarvis and Agassi (1967) を参照せよ。
- (26) マーチンとコーエンの批判 (前出註 (8) を参照せよ) が、(21) では特に当を得ている。
- (27) 例えば Agassi (1964) のように、ポッペリアンには、神や妖術師を形而上学から排除したがっている者も見受けられる。
- (28) ウインチへの興味有る最近の批判は、Nielsen (1967) に拠られるべし。
- (29) 時間と高さは、推定的であろうと無かろうと、何らの実体も持た

す、単なる関係だけを含む。この理由は、ナンセンスなことをそれらから導くは、議論に彼自身を混乱させたことである。私は思ふ。

(8) 正当化、は、その用語でそれに対するまたある哲學的批判をたごつては、Bartley (1962) を参照せよ。ハーローは、彼の研究をそのハーの研究の拡張と見做つてゐる。

引用文献 (但し、本論文関係のみを抜粋)

- Agassi, J (1964), 'The Nature of Scientific Problems and their Roots in Metaphysics', in Bunge, ed (1964), pp 189-211
- Bartley III, W W (1962), *The Retreat to Commitment*. New York Knopf
- Bell, D. R. (1967), 'The Idea of a Social Science', Aristotelian Society, Supplementary Volume, xli, 115-32
- Bohr, Niels (1949), 'Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics', in Schlipp, ed (1949), pp 199-241
- Brodbeck, May (1963), 'Meaning and Action', *Philosophy of Science*, 30, 309-24
- Brown, Robert (1963), *Explanation in Social Science*, London Routledge & Kegan Paul
- Bryant, C G A (1970), 'In Defence of Sociology: a reply to some contemporary philosophical criticisms', *British Journal of Sociology*, 21, 95-107
- Bunge, M, ed (1964), *The Critical Approach to Science and Philosophy*, London Collier-Macmillan
- Cohen, P (1968), 'The Very Idea of a Social Science', in Lakatos and Musgrave, eds (1968), pp 407-23
- Engelmann, Paul (1967), *Letters from Ludwig Wittgenstein With a Memoir*, Oxford Blackwell
- Evans-Pritchard, E. E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, London Oxford Univ Press
- Firth, R. W, ed (1957), *Man and Culture*, London Routledge & Kegan Paul
- Gardiner, Patrick, ed (1959), *Theories of History*, London Allen & Unwin
- Gellner, E. A (1951), 'Use and Meaning', *Cambridge Journal*, 4, 753-61
- Gellner, E. A (1956), 'Explanation in History', Aristotelian Society, Supplementary Volume, xxx, 157-76
- Gellner, E. A (1959), *Words and Things*, London Gollancz, Penguin
- Gellner, E. A (1960), 'Review of WINCH (1958)', *British Journal of Sociology*, 11, 170-2
- Gellner, E. A (1962), 'Concepts and Society', *Transactions of the 5th World Congress of Sociology*, Louvain, vol 1, 153-83
- Gellner, E. A (1965), 'Thought and Change', London Wiedenfeld & Nicolson
- Gellner, E. A (1968), 'The New Idealism', in Lakatos and Musgrave, eds (1968), pp 377-406
- Goldschmidt, W (1966), *Comparative Functionalism*, Cambridge Univ Press
- Goody, Jack and Watt, Ian (1963), 'The Consequences of Literacy', *Comparative Studies in Society and History*, 5, 304-45
- Heyerdahl, Thor (1950), *The Kon-Tiki Expedition*, London Allen & Unwin, Penguin
- Heyerdahl, Thor (1958), *Aku-Aku*, London Allen & Unwin, Penguin

1. C. シャーピー「社会科学における理解と説明」

- Horton, W R G (1964). 'Ritual Man in Africa'. *Africa*, 34, 85-103
- Hughes, Pennehorne (1952). *Witchcraft*. London Longmans Green
- Hunt, R N Garew (1957). *A Guide to Communist Jargon*. London Geoffrey Bles
- Jaevie, I C (1970). 'On the Objectivity of Anthropology'. in Cohen, ed *Proceedings of AAAS at Boston 1970*, forthcoming
- Jarve, I C and Agassi, J (1967). 'The Problem of the Rationality of Magic'. *British Journal of Sociology*, 18, 55-74
- Koesler, Arthur (1959). 'The Sleepwalkers'. London Hutchinson (also Penguin)
- Lakatos, Imre and Musgrave, Alan, eds (1968). *Problems in the philosophy of Science. Proceedings of the International Colloquium*, London, 1965, vol III, Amsterdam North Holland
- Lawrence, Peter (1964). *Road Belong Cargo*. Manchester Univ Press
- Lethbridge, T C (1962). *Witches*. London Routledge & Kegan Paul
- Louch, A R (1963). 'The Very Idea of a Social Science'. *Inquiry*, 6, 273-86
- Louch, A R (1965). 'on Misunderstanding Mr Winch'. *Inquiry*, 8, 212-6
- MacIntyre, Aasdair (1967). 'The Idea of a Social Science'. *Aristotelian Society, Supplementary Volume*, xli, 94-114
- Mair, L P (1969). *Witchcraft*. London Weidenfeld & Nicolson (also Penguin)
- Martin, Michael (1965). 'Winch on Philosophy. *Social Science and Explanaton*'. *Philosophical Forum*, 23, 29-41
- Nielsen, Kai (1967). 'Wittgensteinian Fideism'. *Philosophy*, 42, 191-209
- Nowell-Smith, P H (1971). 'Cultural Relativism'. *Philosophy of the Social Science*, 1, 1-17
- Page, Leitch and Knightly (1968). *Philly The Spy Who Betrayed a Generation*. London Hutchinson
- Piddington, Ralph (1957). 'Mahnowski's Theory of Needs'. in Firth, ed (1957), pp 33-51
- Polanyi, Michael (1952). 'The Stability of Beliefs'. *British Journal for the Philosophy of Science*, 3, 217-37
- Popper, K P (1934). *The Logic of Scientific Discovery*. Vienna, London Hutchinson
- Popper, K R (1945). *The Open Society and Its Enemies*. London Routledge & Kegan Paul
- Popper, K R (1957). *The Poverty of Historicism*. London Routledge & Kegan Paul
- Popper, K R (1963). *Conjectures and Refutations*. London Routledge & Kegan Paul
- Rudner, Richard (1966). *Philosophy of Social Science*. Prentice-Hall
- Saran, A K (1964). 'A Wittgensteinian Sociology?'. *Ethics*, 75, 195-200
- Schilpp, P A, ed (1972). *The Philosophy of Karl Popper*. New York Watkins, J W N (1972). 'Popper's Systematic Philosophy'. in Schilpp, ed (1972)
- Winch, Peter (1958). *The Idea of a Social Science*. London Routledge & Kegan Paul
- Winch, Peter (1960). 'Nature and Convention'. *Proceedings of the Arts-*

- totelian Society, 60, 231-52
- Winch, Peter (1964), 'Understanding a Primitive Society', *American Philosophical Quarterly*, 1, 307-24
- Wisdom, J O (1963), 'Metamorphoses of the Verifiability Theory of Meaning', *Mind*, 72, 335-47
- Wisdom, J O (1971), 'Science versus the Scientific Revolution', *Philosophy of the Social Sciences*, 1, 123-44
- Wittgenstein, L (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, London: Kegan Paul

P・ウィンチ「コメント」

私の立場への〈あらましの (crude) 取りあえずの接近〉は、〈文化・横断的な価値判断は常に誤った判断であろう〉従って、避けられるべきである。何故なら、文化・横断的な価値判断が正当な手でありうるような言語ゲームは存在しないからである。というものであると、ジャービーは言っている。(本稿一六八頁、原論文 p.232) ここで為されるべき相対的には小さな一つの注目は、ジャービーが主として引き合いに出す論文 (Winch, 1964) の本文で、私が「価値判断」について殊更に言うべきことは、ほとんどなかったということである。私とその論文の末尾で行なった模索的で暫定的な論評では (ジャービーは、それを引く際に、その正確な表現形式に十分な注意を払っているとは思

えない)、社会生活の我々自身の形式と他の形式についての我々の理解において善と悪とについての考え方が占める重要性に、私は確かに言及した。nature, 'Nature and convention' (Winch, 1959) では、私は道徳性の問題に特に関わった。しかし、注目すべきは、これらの両箇所、ジャービーがここで私に帰した立場とは正反對の立場で、私は明らかに論じていた、ということである。こういうことがあるから、先の定式化がどうして私の立場の〈あらましの接近〉と彼に思えるのか、私には理解するのが困難である。これらの箇所やその他で、自分自身とは異なる文化に属する行為について道徳的判断をしようとする人なら誰でも直面する或る特別の困難を明らかにすることに、私が心を砕いたことは本当である。しかし、ジャービーの書き振りからしても、彼がそのような困難が存在することを否定しようとしているとは、私には思えない。私が言ったように、私の主たる関心の一つは、そのような困難のうち或るものが如何にして克服されるかを理解することである。この困難が何であるかを正確に明らかにしようとすることに私が多くの注意を払ったとしても、恐らくこのことは、それらの困難を克服しようとする真剣な試みなら何れにとつても、無理ではない準備作業と、私には思われる。

合理性の各々の考え方に関する文化・横断的比較という包括的問題に関して、私の見解は、〈合理性の基準は比較不可能である〉というものであると、ジャービーは繰り返し、彼の論文の中心

部分で述べている。(例えば、一七七頁、p. 239) 私には、この場合の「比較不可能」という言葉に、どんな意味が与えられるべきか全く理解できない。しかし、これを適切なパラフレーズとして私が喜んで受け入れることになるような如何なる見解も、私は確かに主張していない。もしアザンデ族の合理性についての考え方と我々が我々の社会で親しんでいる或る考え方を「比較しない」のなら、アザンデ族に関する論文で、私は一体何を行なっていたのだから。この論文の途中で、Alasdair MacIntyre の「Understanding Religion Compatible Believing?」に表明された或る特定の見解を、私は批判した。私がそこで強調したのは、しかもジャービーはそれに十分な注意を払っていないと思うのだが、彼が提示したような問いをすることそれ自体が、我々が研究している社会生活の中の特徴であって、しかも我々が「合理性の基準への訴え」と呼ぶ用意のあるものに関係する特徴を、我々があらかじめ明らかにできていることを前提している、ということである。我々にそういう言い方の用意ができていないのは、自分自身の社会生活の中でのそのような基準についての以前からの我々の言い方に、明らかに基づいている。従って、或る意味では、我々の社会と彼らの社会との比較は既に行なわれており、従って我々は自分自身の社会を「測定器或いは響鳴板」として使っていると、ジャービーと共に(二六九頁、p. 232)、我々も言っている。問題は、我々が比較をすることができるかどうかではなく、如何

なる種類の比較に関わっているか、である。

我々は、アザンデ族の基準を(或いはどんな基準であれ、それを)何と比較しているのかという問いも、さらに存在する。ジャービーは、この問題に関して、私が批判した次のような傾向を、マッキンタイヤーと共有している。即ち、これに関して、アザンデ族の基準を比較する為に我々にとって利用できる唯一の基準は、科学的実践で用いられている基準である、ということを示唆する仕方、我々の科学的文化の基準という言い方をする傾向である。今や、西洋の産業化された社会の文化の中で、このような科学的実践が果たす役割は極めて重要であること、そして又その研究が、我々が「合理的思考」の例と呼ぶ用意があるものとなしいものに圧倒的な影響を与えたことは、当然、真実である。しかし、「The Idea of a Social Science」でも、「Understanding a primitive society」(1964)でも、私の議論の本質的部分は、何が合理的であるかについての我々自身の考え方は決して科学の実践によって尽くされるものではないということ、あくまで主張することであった。さらに後者の論文では、私の議論の主たる矛先の一つは、(a) アザンデ族の呪術のような制度の意味と趣旨についての誤解は、正にこのような比較に固執することから生じることを、又(b) そのような制度の理解は、我々にお馴染みの生活の全く別の局面とそれとを比較することで進展させられ得ることを、証明しようとするのであった。このこと

は、我々の制度と彼らの制度とはそもそも比較出来ないという、ジャービーが私に帰そうとした主張と、全くかけ離れている。

私は又、「我々の科学的文化」というジャービーの全体論的な言い方は、私が或る文化の生活はとにかく「縫い目がない」と考えているという彼の異議申し立て（それ自体は根拠がない）と、全く両立しないと云わなければならない。このように文化を全体論的に捉えるのは、我々自身の文化を考察する際の、正に彼のやり方であると、私は言っておく。

（彼ら（アザンデ族）の信念は仮説ではなく、従ってこのような仕方で疑い得るものではないと、ウィンチは主張する。このところが、文化は自分の信念についての自分自身の評価を受け入れるという主張になる。）と、ジャービーは言う（二七九頁、p. 279）。

これらの主張の第一のものが第二のもの（へになる）という主張に私が見出す不確かさはさて置き、今正に私が示してきたことに關係する、ジャービーが「評価」ということについて語っていることに、幾つかのコメントを付したい。「社会」と「文化」とを、信念を持つものとそれらを評価するものとして語るジャービーの仕方によって、私はジャービーもそうだと私は思うが、混乱させられる。信念は社会の成員の間で多かれ少なかれ広く普及しているに違いないし、それらの成員の間には、その信念について批判したり議論したりする大なり小なりの傾向が存在するに違いない。社会には、他の社会と比較して程度の強弱はあっても、

勝れて批判的性質を備えた制度や伝統を持つているものがある。

そのような伝統が実際に存在するところでは、当然のことながら、個々人は、そんな伝統が存在しないところより、自分の社会に流布している考えや実践について批判的に考えるように刺激されるらしい。ジャービーは全く正当に、西洋文化にそのような批判的伝統が存在していることを、この文化の重要な特徴であると見做す。彼は、これに関して、科学の重要性を強調する。一方、私は哲学の重要性をもっと強調してみたいし、実際私は「社会科学の理念」でそれを強調した。（その本では、哲学それ自身の性質と可能性とについての議論を哲学のなかに繰り返すこととを、特に重視している。）以上の部分と、（社会を理解することは、それ自身は評価できない談話の世界の中にあなただけを閉じ込める概念的感情移入のようなものであると、「ウィンチは」彼の本の中で、主張している（一八六頁、p. 246））という彼の主張とを、ジャービーが如何にして調停するのか、私は知らない。

しかし、自意識的・明示的に批判的な性質を持った制度が社会に存在することはさて置いても、社会生活形式と人々がこれらの形式の内ですらそれに従って行為する基準との間の關係について私が見出した見解は、そのような基準が批判の結果変えられる可能性を排除している、と主張するのは誤りである。実際、私の議論の基本線の一つは、人間行態だけが特徴的に議論と批判との可能性を含んでいるが、このこと自体が、人間の行為と人間が自分の

行為をその中で遂行するルールや基準という社会的文脈との間の親密な関係を示している、というものであつた。このことは、『社会科学の理念』の第二章で最も明確に示されている。私はジャービーの注意を特にその章の第五節に向けさせたい。そこで私は、マイケル・オークショットに反対して、我々がそこで「反省的なもの」と呼ぶものに適切な卓越性を与えないなら、社会生活という概念は理解され得ないことを、論じた。

しかし、私の立場についてのジャービーの誤つた言明よりもっと重要なことは、談話の世界に「閉じ込められている」といふ言い方を彼がする時、彼自身が暴露している混乱である。勿論、我々がこのような言い方で、誰かについて全く適切に語ることになるに違いない、そんな状況は存在する。例えば、仕事の成功を追い求めて、道徳的には正当化できないことをする人、さらに、我々が道徳的理由で非難しようとすると、我々の議論に含まれている道徳的カテゴリーには全く応じようとしないで、専ら仕事の効率という基準によって自分の行為について考えることに固執する人を、考えてみなさい。我々は多分、そのような人を仕事の世界のカテゴリーに「閉じ込められている」と言うであらう。さて、私の見解では、我々が送っている当の生活のお陰で我々に理解可能である或る特定の道徳的概念を我々が操っている限りでのみ、先のような人に道徳的理由で反対する我々自身は、その自分たちのやり方で考えたり論じたりすることができるだけである。しか

し、このことは、我々がこの生活の中に、或いはこれらの概念によって、「閉じ込められている」ことを意味しない。

何故違ふのか。考慮すべき重要な理由の一つは、私の例での人の場合で言えば、彼の状況をめぐる見解に関して、彼が実際に採っている見解に対抗する別の選択肢である考え方を、我々ははつきりと理解できるという事である。彼の状況は、彼がそれを認識しようとしまいと、倫理的局面を持つてゐる。その状況がこのような局面を持つのは、その状況がその中で生起している社会生活における、その状況自身の位置による。当人がこれに注目しないことによつて、彼にとつて実際に存在している可能性に対して彼は目を閉じたままである。「蠅が蠅取り壺に「閉じ込められている」ということの意味と比較してみなさい。我々がそれで以てこの人を批判する道徳的概念の世界に、我々も同じように「閉じ込められている」と主張したい人は、我々も又或る特定の可能性に対して盲目であることを証明しなければならぬ。しかしその時、その主張をする人は、この可能性を特定しなければならぬ。彼は如何にしてこれを行なうのか。勿論、或る特定の状況では、我々が盲目になつてゐるさらなる道徳的可能性を彼は示すことができるかもしれない。或いは、彼は道徳を超越した考慮すべき一多分宗教的―理由の存在を示すことが出来るかもしれない。しかし、このことをする為には、彼は、当然、道徳的或いは宗教的な考慮すべき理由に訴えなければならぬ。そして、我々がこのことを

理解できる為の条件如何について、もし我々が尋ねるなら、我々
は出発点に舞戻ってしまうことになる。

これに関して、我々の社会環境が我々にとつて利用できるよ
うなる生活形式に私が示してきたようには関係しない用語を使つ
て、先の別の選択肢を特定する為に取り得る二つの手がある。一
つは、例えば、我々が理解するようになり得るが、しかし我々の
とは全く違つている生活形式を、社会人類学が我々に提供する、
ということが主張されよう。さらに、それによつて、自分自身の
社会生活に我々が取り込まれていることが我々を盲目にする可能
性を、我々は知るようになり得るのみならず、かつ又あれこれの
理由で我々が鈍感であつたその生活の特定の特徴を、ヨリはつき
りと理解するようになり得る、ということが主張されよう。もう
一つは、我々の逃げ道は〈客観的な、外的な現実〉との直接的対
決を通じて見出されると主張することである。ここで、「直接的
的」とは、その現実が何れにしる文化に依存的である概念によつ
て媒介されないという意味である。

さて、これらの手のうち最初のものは、本質的に、私が「未開
社会の理解」という論文の中で取つた手である。私が既に論じた
ように、ジャービーは、私が自分自身とは違つた社会生活の
形式を理解する可能性を否定しているといふ彼の考えのせいで、
このことを見落としている。第二の手は、先の論文でエバンズ
ブリチャードとマッキンタイヤーとを批判した際、私が主として

反対していた手である。ジャービーの立場は、凡そ以下の通り
と思われる。即ち、我々は、自分のとは違つた社会生活形式を、
或る言語を他の言語へと翻訳するようなやり方で、實際理解する
ことが出来る。(私はここで追求するつもりはないが、この類推
には何かしら難点が存在する。) 勿論我々は常に誤解や誤訳をす
る事を免れないが、しかし西洋科学によつて提供された批判的装
置は、我々に自分の過ちから学び真理に次第に近づく手段を与え
ている。多分、ジャービーと私との間の根本的な論争点は、我々
が次第に真理に近づく方法と我々がこの方法によつて近づいてい
る真理との間の関係に関わつていると、私は思う。彼はこの点を
決して明らかにしてはいないが、しかし私は次のように解してい
る。即ち、この関係を、科学の方法は、その方法が我々に発見さ
せてくれる真理の意味についての我々の理解にとつては本質的で
はないという意味で、「外的」と見做す。さらに、むしろ、我々
が自分の「科学的文化」に参加していることは全く別にして、こ
れらの方法が、事実の問題として、我々が持つことのできる思考
の真偽(何らかの「外的な」「客観的な」現実との一致)をチェッ
クする最善の方法であることは、試行錯誤によつて、明らかにさ
れてきた、というものである。もし以上のようなことがジャー
ビーの見解ではないなら、その時私は我々の間の不一致の本質
を全く理解していないことになる。私がこう考えるのは、所与と
して存在し、それを知覚し発見する我々の方法とは全く無関係に

存在する。『外的客観的現実』に対して最終的訴えは為されると、彼が思っているからであり、さらに科学的思考法とそれとは別の思考法とを比較する手段を彼は持つており、この手段をヨリ良いと断言できると、私とは反対に、彼が思っているからである。この考えの核心は、科学・宗教・妖術、或いはその他何であれ、全ては同じ事（多分事物が現に如何に在るかを理解すること）を究極的には狙っていると考えられていることであり、しかも科学は明らかにこの目的を達成する最善の手段であるということである。

これとは反対に、人間のあらゆる形式の知的活動が、以上のような仕方と比較可能であるという考えに反対して、私は論じた。我々が探求の方式を扱っている場合でさえ、事物が現に如何に在るかを理解する」といふ言い方が適切である場合でさえ、そのような探求の方式が必然的に相互に競合すると仮定するのは誤りであり、或いは、方式が異なっているなら、それらの帰結は必然的に相互に競合すると仮定するのは誤りである。勿論、時にはそのような競合がありえるかもしれない可能性を、私は排除しない。これが所与のケースで実際そうなのかどうかについては、個々のケースを仔細に吟味することによって決定できるだけである。

例えば、ジャービーイーは、託宣者による明らかに矛盾する助言を扱うアサンデ族の戦略を論じ、さらにこのことが、彼らはへかなり貧弱ではあっても、西洋でも合理的と理解できる或る合理性

の基準を確かに持っていることを示していると論評し（一七八頁、ロビン）、その結果、このことは、妖術的信念と西洋の科学的探求とがそこで活動している様々の文脈レベルについての私の言と矛盾すると、主張する。ここでも又彼は「西洋の科学的文化」と「西洋」とを簡単に同一視する。しかし、そのことはさておくとしても、アサンデ族の妖術的实践が、我々が合理性の基準として理解できるものへの訴えを含んでいることを、私は勿論決して否定しない。そのような訴えは、我々が「矛盾の認識」と認めることのできる行態をも含んでいる。とはいえ、私が主張していたことは、我々がどのように矛盾を認定するかに関して、我々は慎重であるべきだということである。というのも、その矛盾とは、我々が「科学的」先入見に立つてそれに接近するから、矛盾に思えるのであり、さもなければ矛盾ではないかもしれないからである。そのような先入見を背景にすれば、アサンデ族の基準は、実際へかなり貧弱」と思えるに違いない。しかしそれらが本当にかなり貧弱なのかどうかは、矛盾がその中に持ち上がったる活動の核心に依存する。私の主張は、この核心は、科学的探求の核心とは、事実上は全く異なっているというものである。

この点で、言語・現実・真実のような観念と首尾一貫性との間の関係に関する論文の〆の末尾でなされたジャービーイーの言に、私は真つ向から取り組まなければならない。彼が正當に理解しているように、ここにこそ最重要点が存在している。彼の発言

の目的は、私を（彼（ウインチ）が自分はそのようではないと我々に一所懸命確信させようとしているプロタゴラス的相對主義者の類いである）と示す事である。従つて、彼は尋ねる。私は、（その中の或るものは存在する事物の世界についての事實言明となるようなものである、そのような信念を持っている未開人が存在するということを否定）したいのかと。答えは、勿論、否である。（世界についての事實言明が何か超言語的な意味で真か偽であり得る」と、私は信じているのか。この問いに答えるのは、私には困難である。何故なら、私は（何か超言語的な意味」という言い回しの真意が直ちには理解できないからである。ジャービーは、これを次のように説明する。即ち、（相對主義者ではないなら、世界は世界がそれで以て論じられる言葉によつては変化しないと主張するであろう。従つて、世界は或る意味で超言語的である。）さて、もし彼の言いたいことがこれだけなら、私は幸せにも彼の問いに「はい」と答えることができる。しかし、明らかに、この問題は、そこでこのままにはしておけない。

ベン・ネピス山は、406フイートの高さである。時間「 τ 」とその後の時間 t との間で重要な地質学的変化はないと仮定してみよう。この時、時間「 τ 」とは、真であれ偽であれ、ベン・ネピス山が一定の高さを持つと言ふことのできる言語と測定技術とを持つた人々が存在しない時であり、時間 t とは、そのような言語と技術とを持つた人々が存在した時である。さてこの仮定は、勿

論、（時間「 τ 」において、ベン・ネピス山は、406フイートの高さである」という言明の真偽とは、完全に無関係である。我々がこの言明の真偽を決定するために必要なのは、地質学的情報であつて、社会人類学的、或いは言語学的情報ではない。ジャービーの用語法を使うなら、私はこのことを（ベン・ネピス山の高さという現実^は超言語的である」と表現してもよい。

しかし、このことは、高さという現実が超言語的であるという意味なのか。ベン・ネピス山の高さについての問いに関連するような情報について私の行なつたような発言は、山の高さについての問い（或いは、適切に変形されるなら、何か他のものの高さについての問い）にならどんな問いにでも等しく適用されるであろうという意味核心を、もし我々が表現したいのなら、そのように話してもまあよからう。

さて、ジャービーは（現実^は言語に意味或いは意義を与えるのではなく、言語の持っている意味の中に現れるのである」という趣旨で私の発言を引用し、もしこれがそうなら、（その時、人間の観念や願望に依存しない真実というものは存在しなくなる）と評論する。私は、（人間の観念や願望）については知らない。しかし、山（或いは何か他のもの）の高さについてあなた^が言及するつもり^の何らかの言明を真なる言明にするのは、何らかの人或いはグループが持っているあなたが言及するつもり^の観念や願望とは全く関係がない、ということ^は、確かに私が直前の

二つの段落で言ったことから出てくる当然の帰結である。しかし、現実には言語の持っている意味の中に現れると私が言った時、私はそのことについて何も否定していない。

このように考えることは、哲学者が「何がxの現実か」という形式で問うような問題をうまく扱うのに十分であるということを私は否定していた。或る時、山の高さについての言明は、探求道具が特定の仕方でも適用される時に獲得される結果についての言明の中で分析可能であると、或る論理実証主義者が言っていた。私はこの主張に抵抗したい。そして、論理実証主義者の分析は、高さという現実を捉えること、或いは表現することが出来ていないと言つて、私の抵抗を表現したい。或いは又、論理実証主義者は、彼が記述する仕方では、探求道具を使うということの意味核心を明らかにすることが出来ない、私は言えよう。我々の生活の仕方の全てにとつて極めて基本的である活動との関連でそのような測定と計算との結果を我々が利用する際の無数のやり方のうち幾つかのヨリ重要なものを記述することによつて、私は私の反対を敷衍しなければならぬであろう。則ち、私はウィットゲンシュタインが或る特定の言語ゲームと呼ぶものを記述しなければならぬであろう。これを終えて、私は、「高さという現実はこちらの言語ゲームが持っている意味の中に現れる」と、論評するつもりである。それでも依然として、高さについてのこの議論の最初で私が言ったようなことと、私は決して矛盾しないであろう。

彼らの間ではこれらの言語ゲームが何も演じられていないような人々を想像してみよう。(これで大いにうまくゆくと、私は思わない。その困難は、そのゲームが我々の生活と思考との中で演じている一定程度の極めて基本的な役割にある。) 彼らが上下するか同じ高さで活動するかどうか、彼らにとつて何の差異も示さないような生理学的特性を、我々は多分仮定しなければならぬであろう。さらに、その文脈では、或るものが他のものによつて彼らの視野から隠されてしまふかどうかを知ることが彼らにとつて重要であるような何らかの利害や活動というものの欠如を、我々は仮定しなければならぬであろう。(私が言つたように、それは困難である。) 我々はそのような人々について、「彼らにとつて高さは何の現実も持たない」と、言えるかもしれない。このことが、彼らが演じるような言語ゲームについての論評であろう。イギリスからの訪問者が彼らに高さを教えることを望んだと仮定してみなさい。物の高さについての言明を、さしあたりそれが有るとして、彼らが彼ら自身の言語で行なうことの出来る何らかの言明へと「翻訳する」どんな可能性があるのか、私には解らない。多分必要なのは、イギリス人が彼らに新しい技術と新しい話し方を教えることであろう。彼がこれにどれだけ成功するかは、極めて多種多様な要因次第であるだろう。例えば、彼らの文化が何か別の測定技術、或いはそれに類似のことに慣れているかどうか、彼らは我々と生理学的にどのように違っているのか、等等などであ

る。彼らにこれを教えること、或いは教えないことが結局のところ可能でなければならぬ、ということのア・プリオリに断言するための理由が、私には思い浮かばない。

勿論、私が言ったことには、この人々の環境の中に存在する或る物の現実の高さが、彼らの生活の仕方や彼らが用いる言語に依存しているということは、何も含まれていない。私が彼らの環境に存在する或る物の高さについて語る時、私は我々の測定言語を使って語る。そして、我々が見てきたように、その言語で行なわれる言明の真偽は、例えば、地質学的情報に依存し、社会人類学的或いは言語学的情報に依存しない。

さて、「高さを持たない (heightless)」部族の或る成員を想像してみなさい。彼は、高さを測定する西洋の技術を教わっており、その結果彼は事物の高さに関する問いに対して我々が正しいと言い得る答えを与える立場にあります。そのような人は、この活動全体の意味核心であるものを、相変わらず全く理解できないであろう。彼にとつては、この全てが全く意味のない訳の分からない言葉である。彼は「高さ」を部族神の名前であると、又我々の複雑な測定行動を宗教的崇拜の形式であると、考えるようにさえなるかもしれない。そして彼はこの全てを単なる迷信と見做すかもしれない。我々はそのような人について、「彼にとつて高さは現実を持たない」、或いは「彼は高さ」ということの適切な現実を掴み損なつた」と、言つてもよからう。

私が言おうとしていることは、アザンデ族の呪術には何の現実もないと思う西洋人は、我々の社会に向かい合つた「高さを持たない」異邦人の立場と全く類似の立場にあるかもしれない。ことである。彼は、或る意味では、ゲームのルールの大部分を掴んでいるが、しかしそれらのルールを充たしている精神を掴み損なっている。

高さを持たない異邦人は、我々の測定活動についての彼の当惑を、「高さは、存在しない」と言つて表明できるかもしれない。彼は、勿論そのことで、彼があらゆる物が同じ高さである事を見出したと言つてゐるつもりはない。何故なら、もしこれがそもそも可能な主張であるなら、これは測定制度の中でのみ意味を持つてであろうから。むしろ彼は、「高さとは測定され得る何かであると考えることの全てが幻想である」と言つたようなことを言つてゐる。同様に、「時間は非現実である」と言つた大抵の哲学者は、「私は朝食をとる前に手を洗う」というような命題の真实性を否定しなかつたのではない。時間の本質についての哲学的議論において後者のような命題に注意を向けることの適切な役割とは、そこに時間の概念が入っている言語ゲームについて思い出させるものとしての役割であり、G. E. Moore には失礼であるが、直接的論駁を果たすものとしての役割ではない。

アザンデ族の制度について「妖術師は存在しない」と言う西洋の哲学者や社会人類学者は、彼が行なつた何らかの経験的調査の

成果を報告しているのではない。彼は、妖術師という概念全体について彼が感じる疑問を表明している。たとい彼が、アザンデ族がそれによって「妖術師を認定する」特定の技術に十分明るくなり、彼らが「妖術師」について語る際の事物の種類に完全に気がついているとしても、彼はこれらの疑問を持ち続けるかもしれない。しかし、彼はこの手続の複合的全体には、何の意義も見いだせない。彼にとって、妖術師は何の現実も持たない。

「未開社会の理解」という論文で、このような文脈の中で「妖術師は存在しない」と断言する人に私が反対した時、私は決してこの主張に反対したのではない。私は、「それどころか、確かに妖術師は存在する」と言ったのではない。即ち、ジャービーが述べたのとは異なり、私はアザンデ族の信念を「是認」してはいないし、その信念が「明らかに真」であると言つてもいいない。それは、彼らの信念は「明らかに偽」であるという誰かの断言を私が理解しがたいのと同じくらい私には理解しがたいことである。「高さは存在しない」と言う高さを持たない異邦人は、彼が自分のしていることをどう考えようと、我々が提示した或る特定の命題が真であることを、否定したのではない。彼は、その文脈の中で我々がそのような命題を主張することになる制度についての彼自身の理解力の欠如を、顕しているだけである。

この問題での混乱は、アザンデ族の「信念」について語る事によって増幅される。もし我々が、アザンデ族が信じている事に

よつて彼らの妖術制度について考えるなら、我々は、「ところで、彼らが信じている事は真なのか偽なのか」という問いを招くと思われる。私は、この問いを招くと「思われる」と表現する。何故なら、事実の問題としては、「信念」（特に、「他者の心に存在する信念」と全く適切に呼ばれるべきものに関して、この問いを立てることが常に可能なのではないと、私は主張しても構わないからである。しかし、議論の主題はアザンデ族の信念ではなくアザンデ族の概念であると言うことは、この文脈ではヨリ良いと思われる。アザンデ族の概念は、勿論、アザンデ族が持っている信念の中で、働かされ或いは適用される。そこで、特定の文脈で彼らが持っている様々の信念を研究することによって、又それらの信念がそれらの文脈の中で彼らにとって何を意味するのかを探求することによって、さらに又彼らを送っている生活においてそれらの信念が彼らにとって持っている重要性を探求することによつて、アザンデ族の概念が何であるかを、我々は学ぶことが出来る。ここで非常に重要なのは、ウィットゲンシュタインの「哲学探求」の中の一節である。

211 「そこで、あなたは、人々の一致が何が正しく何が誤っているかを決定すると言う。」——正しかつたり誤つたりするのは、人間の言つて、いることです。彼らは彼らが使つて、一致する。それは意見の一致ではなく、生活形式の一致です。

212 言語が意思疎通の形式であるべきなら、定義における一

致のみならず、(これは奇妙に聞こえるけれど)判断における一致もなければならぬ。これは論理を廃棄すると思われるが、しかし廢棄はしない。測定方法を記述すること、測定の結果を見出だし語ることは、別のことです。しかし、我々が「測定」と呼ぶものは、測定の結果の或る一定の持続性によっても決定される。

以上をアザンデ族が妖術師について考えるその仕方に適用してみよう。アザンデ族は、妖術師について「彼らを使う言語で一致する」。この一致の特徴は、特定の状況で、特定の手續が適切な用心をして実行された後では、これこれの人が妖術師であるという結果に関して圧倒的な一致が存在するだろうということである。このことは、誰かが単に妖術師であると思われている(正に全員一致でそう思われている)だけで妖術師になれるということを意味しない。しかし、全体の判断が特定のケースで誤っていると仮定することは、そのような問題を判断するための適切な基準に訴えるということであり、そのような基準の存在は、一般に或る規準が適用される時には通常は一致が達成されているという事実、依存している。

勿論、私が今言ったことは、我々が妖術制度を当然と考え、その制度の文脈の中で下される特定の判断の地位について問うようなケースにも妥当する。制度全体に対して疑問を挟みたい人もいるかもしれない。しかし、これらの疑問は全く違った種類のもの

でなければならぬだろう。そういう人は、何か個々の主張に直接に異義を唱えているのではなく、話の仕方全体に対して反対して議論しているのであろう。

さて私は、このような議論を、何時かは始める可能性を否定しない。私は、そのような議論を始めようとする際の或る特定の仕方を批判したのである。即ち、アザンデ族の信念を偽であると示すために、西洋の「科学的」考え方に訴えるやり方である。しかし、このことは、勿論、唯一の可能性ではない。そして、私がある場合ジャービーと一致するは、アザンデ族の妖術制度のような制度は真空の中に存在しないという事実、しかしアザンデ族の生活は、妖術の実践からその足場を失わせるようなやり方で發展するかもしれない他の重要な要素を含んでいるという事実、これらの事実の重要性についてである。この過程は、或る特定の批判を行なうことを必然的に伴う。しかし、この場合最も重要なのは、それらがどんな種類の批判かを明らかにすることである。それは、アザンデ族が或る新しい生活の仕方(多分西洋から導入されたもの)を彼らの伝統的な仕方より「良い」と考えることになることかもしれない。もし彼らがそのような見解を持ったら彼らが間違っているのは避けがたいと、無論私は主張するつもりはない。ジャービーがしたように、例えばアザンデ族の呪術の方法より西洋の医学の方法によって疾病に取り組むことの明白な利点を指摘するのは、容易である。しかし又、そのような変化によって失われる

であろう良き事態を見落としてしまうことも容易である。勿論、ここでも又私は、失われたものが得られたものより多いに違いないと主張はしないのだけれど。そのような問は、たとい解決されるところとしても、ただ個々のケースへの忍耐強い鋭敏な注意力によってのみ解決され得よう。しかし、ジャービーの論文の終わり辺に秘かに入りこんでいるような主張に対して、即ち、西洋の生活の仕方は、他のへヨリ未開の仕方を駆逐するのにはほとんど普遍的に成功しており、この事が、西洋の制度の勝れた合理性（説得力は別にして、或いは何か他の卓越性）の何程かを証明している、という趣旨での彼の主張に対して、私は最も強く抵抗したい。この点で、プラトンの『ゴルギアス』における説得と教育との間の違いについての発言（彼が『国家』で「巨大な動物」について言うてるのと同じ）と、そして又カール・ポパー卿による歴史主義の道徳的、或いはその他の形式に対する批判との、この二つを、私はジャービーに思い出してもらいたい。

- MacIntyre, A. 1964 *Faith and the Philosophers*. Ed J Hick
 Winch, P. 1959 *Nature and convention*. Proc Arist Soc 60
 Winch, P. 1964 *Understanding a primitive society*. Am. Phil Qu 1
 Wittgenstein, L. 1954 *Philosophical Investigations*. Blackwell

あとがき

本稿は「I. C. Jarvie. *Understanding and explaining in the social sciences*. in his "Concepts and Society". Routledge & Kegan Paul, 1972. pp 37-66」に P. Winch. Comment. in Robert Borger/Frank Cioffi eds. "Explanation in the Behavioural Sciences". Cambridge U. P. 1970. pp 249-259 との翻訳である。

ウィンチとジャービーとの論争は、既に、あのハーバースの『コミュニケーション的行為の理論』の第一章の第二節と第三節とで、「合理性」論争として取り上げられ論じられている。さらに又、ここに訳出した論争それ自体も、ポパー・スタインの『科学・解釈学・実践』（一九九〇、岩波書店）『Beyond Objectivism and Relativism』（1983 1991. Univ. of Pennsylvania Press）の、第二章第五節で取り上げられている。

ジャービーは、ヨーク大学哲学教授であり、彼については、先のハーバースの書から、ポパーの科学論を継承展開させている人物として、ご承知の方も多と思われる。彼の哲学的立場は、「方法的個人主義」であり、マルクス主義やニューマンのシステム論に対立する。彼の主たる関心は、哲学と社会科学との境界領域に向けられているが、ポパー学派の「合理性」の概念を社会人類学の分野に適用している人物であることも、よく知られて

いる。主者として)『The Revolution in Anthropology』(1964)『Towards a Sociology of the Cinema』(1970)が挙げられよう。さらに又、J. アガシとの共編著『合理性―批判的見解―』(Rationality: The Critical View, 1987, Nihof, Dordrecht)の編者としても知られている。

この翻訳の直接のきっかけは、私の属する法文学部の中の人文学科に所属されている小河原誠助教授の勧めによる。小河原氏は、批判的合理主義の研究者であるが、一九九一年在外研究の機会にジャービー教授と直接会われ、彼の主論文を携えて帰国された。一方、私自身は、本紀要に連載を始めた「中国における社会治安観念の現在と伝統」(第二七巻第二号、一九九二年二月から)の終章で、社会(或いは解釈)人類学的方法を法学に適用する可能性を考察するつもりでいた。その際、社会人類学的方法を論じた文献の一つとして、ここに訳出したジャービー論文のオリジナル(上記P. ウィンチの「ロメント」所載の書に所収。‘Understanding and explanation in sociology and social anthropology’, pp. 231-248, pp. 260-269)に注目していた。そのきっかけは、上述のバINSTAイン書であった。そこで、小河原氏の勧めに応じ、ジャービーの著書“Concepts and Society”に収められた当該論文の改訂論文を、ここに訳出することにしたわけである。私自身としては、主観的意図と客観的状况との余りに見事な符合に驚くと共に、巡り合わせの妙を感じている。小河原氏には、文献収

集等でないへんご迷惑をおかけしたし、さらに汎批判的合理主義についての多くのご教示を得た。記して感謝の意を表したい。

さて、ジャービーとウィンチとの立場を科学論として見れば、ウィンチの立場は、後期ウィットゲンシュタインの「言語ゲーム」論に基づき、社会科学の方法を、自然科学の方法とは異なるとして、即ち哲学的方法として描くものである。従って、さらに科学一般を人文科学或いは精神科学をモデルとして描くハンソン・クーン・ファイヤアーベント等の「新科学論」に繋がって行く立場である。一方、ジャービーの立場は、ポパーの立場に基づき、あくまで「客観的認識」を前提して、科学を自然科学モデルで描こうとする立場である。但し、ジャービーは、ポパーの批判的合理主義の立場をさらに進めて「正当化可能性」を捨て去りあらゆるものが批判に開かれているとするパトリの汎批判的合理主義の立場にあると思われる。

私自身は、どちらかといえば、「相対主義」に対する一般的批判は受け入れながらも、「新科学論」の立場を受容しようと考えている。というのも、今日では、「新科学論」からする「客観主義」への批判は、これを認めざるをえないと考えるからである。さりとて「客観主義」に代る唯一の選択肢が、「相対主義」でなければならぬとは、私も、ジャービーと共に、考えない。それをどのような像に描けるのか、未だ漠然とはしているが、私は、「多元主義」を考えていこうと思っている。これがジャービー

イーの言う「多元主義」と同じなのかどうか、今のところ私自身にも不明であるが、価値の「押しつけ」を認めるかどうかで両者は違ふと私は考えている。即ち、認識・評価・比較と価値の押しつけとは、別のことであると私は考える。又、自分の一部を自分の他の一部に押しつけることと自分を他者に押しつけることとは、これ又別のことであると私は思う。

そこで現在までに私が思いついてきたことを、未だ体系的に示すことはできないので、若干の見方・考え方へと極めて単純化して、簡条書的に挙げておくことにする。従つて、これらの間には何ら体系的整合性も論理的首尾一貫性も無いことは、自明であることを、お断りしておく。

一、ポバーの所謂世界Ⅰと世界Ⅱ・世界Ⅲとの区別の承認。或

いは客観的实在世界の存在の承認。

二、ポバーの所謂世界Ⅱと世界Ⅲとの区別の妥当性の限定、或いはその二つの世界の連続性の承認。

三、共約不可能性の承認。あらゆる（留保付きか？）普遍主義の否定。

（二、三、から、「客観主義」の否定が出てくるか？）

四、共約不可能性と比較不可能性との区別、或いは共約不可能性と比較可能性との両立の承認。

五、対話或いは批判の可能性、及びその規範的意義の承認。

六、対話或いは批判の事実的不成立という事態の存在の承認。

七、共通関心の創出。

（四、と七、は、同じ事の認識論と行為論という場の違い？）

ジャービーとウインチとの論争にちよつと戻れば、そこでは、三、四、あたりでの意見の違いがあるのではと、私は思っている。というのも、ウインチが、普遍的事実を比較の視点とすること、さらに言えば比較の基準とすることは、その比較の基準それ自体が普遍的基準であることを、決して意味しないからである。

ジャービーの考えと修正的考え（ウインチの考えそのものでもなく、ジャービーとの論争を踏えそれを七、まで展開させた私自身の考え）とを戯画化して述べれば、次のようにならうか。

ジャービー「我々自身の考え方を基準にして、さらにそれを普遍的基準にして、価値評価を行なつて構わない。いや、そうせざるをえない。だからこそ、絶えざる批判が必要なのだ。」

修正的「それは、押しつけである。価値批判では、普遍的基準は決して存在しない。だから、我々は常に基準の相対性を自覚すべきである。しかし、基準が共約不可能だからといって、比較が不可能なのではない。比較の視点（或いは基準）は、任意に選ぶことが出来る。しかし、比較が、結局は、相互理解を目的とするなら、その結果において他者も納得する視点（基準）を探すべきである。（この意味でも、比較の視点或いは基準は、状況依存的であり、普遍的なものではありえない。）さもなければ、ジャービーの言う批判は、単に一方通行（価値の押しつけ）で終わつてしま

うであろう。というのも、相手が耳をふさいだら、批判は批判にならないのだから。」

一般論としては、今私は、「多元主義」の理論的基礎を、二、三、四、あたりで考え、その法学的適用を五、六、七、あたりで考えていこうと、漠然と思っている。しかし、その展開は、先に触れた現在進行中の拙論（その進捗は、思うに任せないのだが）の終章で、図りたいと思う。

最後に、翻訳について、若干述べておく。紙幅の都合で、この翻訳では、訳註を一切省略した。アザンデ族関連用語（例えば、エバンズリブリチャードに由来する「妖術」と「呪術」との区別。但し、この区別がジャービーとウインチとにおいて自覚的であるのかは、不明である。）それにウィットゲンシュタイン哲学の用語（例えば、「生活形式」）などの専門用語については、それぞれ文化人類学関連事典などや全集などを、一応参考にした。しかし、必ずしも訳語をそれらに拠っている訳ではない。尚、「Azande」は、本文では「Zande」とも表記されているが、拙訳では全て「アザンデ族」に統一した。対象は、何れも同じである。又、anthropology は全て「社会人類学」と訳し、その為 social anthropology を「社会人類学」と表記したのは、前者を「人類学」と訳すより、これがジャービーの趣旨にかなうと判断したからである。私は、この二つの原語に大きな意味の違いはないと

思っている。読者による確認の便宜のため、若干の語については（一）内に原語を挿入した。又、明記してはいないが、同一原語に文脈に応じて異なった訳語を与えていることがある。（例えば、involve には、「関連させる」、「伴う」、「含む」を、当てている。）この際には、本書のドイツ語版（Die Logik der Gesellschaft, 1974, Paul List Verlag, Munchen）を参照して、大いに得るところがあった。末筆になってしまったが、この翻訳では、拙学法学部人文学科所属の三輪伸春教授に、多くの助言を得ている。三輪氏は、英語学が専門であり、又サビア・ウォーフ理論の研究者でもある。従って、その助言は、単なる訳語上の問題に止まらない。特に記して、感謝の意を示したい。勿論、本翻訳に誤りがあれば、その責任が全て訳者にあることは、言うまでもない。本翻訳は、余りに奇妙な日本語にならない限り、出来るだけ直訳で通した。それが、私の犯した誤訳・誤解の発見を容易にすると考えたからである。さらに諸先生方のご教示ご指正を請いたい。

（追記）校正終了段階で、P・ウインチ（奥雅博 他訳）『倫理と行為』（勁草書房、一九八七、十頁以下）に論文「未開社会の理解」が収められていることに気づいた。読者は併せて参照されたい。