慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ピーター・ウィンチの社会科学論にかんする考察
Sub Title	Reflections on the Theory of a Social Science of Peter Winch
Author	小野, 修三(Ono, Shuzo)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1979
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.52, No.10 (1979. 10) ,p.19- 55
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19791015-0019

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ピーター・ウィンチの社会科学論にかんする考察

小野修三

序
第一章　ウィンチのヴィトゲンシュタイン理解
　第一節　ヴィトゲンシュタインの哲学
　第二節　『社会科学の理念』
第二章　人間の生と倫理
　第一節　「未開社会の理解」
　第二節　ウィンチとマッキンタイヤーの論争
結びに代えて

序

一九六七年にルートヴィヒ・ヴィトゲンシュタインのパウル・エンゲルマン宛の手紙五〇数通が、エンゲルマンの回想録とともに出版された。(1) これらの手紙はヴィトゲンシュタインが有名になる以前、つまりあの『論理哲学論考』が準備され、

出版される時期である一九一六年末から二〇年代初期にかけて主に書かれたものであつた。

半世紀以上の時が経過してから、エンゲルマンがヴィトゲンシュタインの自分宛の手紙を公開する気持ちになつたのは、それらが広く読まれることを予期せずに書かれているということへの配慮よりも、従来著わされてきたノーマン・マルコムやG・H・フォン・ヴリクトによる伝記[2]が、ちようどこれらの手紙が書かれた時期に言及していないということ、そしてその時期のヴィトゲンシュタインを明らかにすることによつて、ヴィトゲンシュタインの思想について今まで受け入れられてきた説明を訂正することになるだろうということの方が、より重要だとエンゲルマンには思えたからである[3]。

この書簡集の出版は、エンゲルマン自身の予想通りの、あるいはそれ以上の大きな意味があつたと言えよう。まだ無名の頃のヴィトゲンシュタインが自分のアフォリズム形式の論文を出版してくれる出版元をさがすのに、どれほど神経をすり減らさねばならなかつたかが手にとるようにわかるという伝記的意義のみならず、当時すでに有名だつたバートランド・ラッセルが序文を寄せてくれることでようやく出版の運びとなつたところ、その序文のなかでラッセルの言つていることに自分としては同意できないので、この出版の機会も諦めねばならないという趣旨のことが書かれた一節[4]などから、『論理哲学論考』解釈を大きく左右する理論的意義をも有していることがわかる。

『論考』の哲学的諸命題に取り組んでいる最中のヴィトゲンシュタインと語り合い、ヴィトゲンシュタインの哲学的産婆役をもつとめたエンゲルマン[5]は、『論考』の著者の意図が論理学にはなかつたと断言する。すなわち、確かに『論考』執筆はフレーゲやラッセルを読んだことが刺激となつているが、しかしヴィトゲンシュタインの思想体系は、こうした現代論理学の創始者たちの論理体系とは乖離する点があつた。つまり、「ヴィトゲンシュタインにとつて重要だつたのは哲学であつて論理学ではなかつたということ、そして論理学とは彼の世界像を精緻化するのにたまたま適合的な道具であつたにすぎないということに気づかないと、彼を理解することはできない[6]。」

とは言え、人々がヴィトゲンシュタインを実証主義者だと考えたことに何の理由もないわけではない。つまり、ヴィトゲンシュタインは「実証主義者たちと、ある種の非常に重要なことがらを共有している。すなわち、彼は彼らが行なつているように、語りうることと沈黙しなければならないこととの間に一線を画している。」[7]『論考』の結語はあの有名な命題、「語りえないことについては、沈黙しなければならない」である。両者の「ちがいは、実証主義者が沈黙すべきことがらを何も持つていないということだけである。実証主義は、――これがその本質なのだが――語りうることが生において重要なことがらのすべてだと主張する。これに対して、ヴィトゲンシュタインは人間の生において真に重要なことがらはことごとく、彼の見解ではまさしく沈黙しなければならないことがらだと、熱情的に信ずるのである。」[8]

エンゲルマンはこう述べたが、一九七三年に出版されたA・ジャニクとS・トゥールミンによる『ヴィトゲンシュタインのウィーン』[9]は、エンゲルマンのこうした主張を受け入れ、当時のウィーンの知的状況のなかにヴィトゲンシュタインを位置づけている。彼らは、エンゲルマンのようなヴィトゲンシュタイン理解がなされてこなかつた原因を、後半生をともに送つた英語圏の哲学者たちと結びつけて彼を解釈してきた点に主として求め、そのため「ヴィトゲンシュタインとウィーン人との、また彼の時代のドイツ語圏の思想や芸術とのつながり」[10]を明らかにすることに力点を置いたのである。

エンゲルマンにしろ、ジャニク、トゥールミンにしろ、言わんとしているのは次のことである。すなわち、真に重要ではあるが、しかし語れば虚偽の入りこむ種類のことがらは、語りえぬと表現することで、語るまいと決意するところに、マックス・ウェーバー流に言えば倫理的な品位があるのだと、また一方、その決意を公けにすることで、虚偽が入りこんでいるのに入りこんでいないように語るウィーン人の態度を浮き上らせ、カール・クラウス流に言えば現代の偽善を攻撃したのだと、つまりヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』は倫理学の書だと、解釈できるのである。

『論考』は結局ヴィトゲンシュタインの意向に反してラッセルの序文付きで一九二二年に出版されたが、この『論考』の

解釈についての通説は、そのラッセルの解釈に代表される論理学の書という解釈であつた。ラッセル自身は純粋に論理的なことがらに関心があつたのであり、その純粋に論理的なことがらをヴィトゲンシュタインのなかに見い出そうとしたのである。そして、この論理学の書という解釈の線に沿つて、例えば一九二〇年代にウィーン大学のモーリッツ・シュリックを核にして集まつたウィーン学団のメンバーはこれを読み、検討することを通して論理実証主義を提唱していく。ウィーン学団からはルドルフ・カルナップやオットー・ノイラートが出て、科学哲学の理論面でも統一科学への実践的な試み[11]においても、大きな足跡を歴史の上に残すに至つたのである。

つまり、論理学の書と解釈された『論考』は、現実に歴史的影響力を発揮したのである。たとえその解釈が著者の意図を曲解したものであつたとしても、その解釈を基礎にして一定の歴史的事実が生まれたことは誰も否定できない。しかし、『論考』の著者の意図が論理学ではなく、倫理学にあるとしたら、それを読むわれわれには従来とは別の種類の歴史的事実を生む可能性があることになろう。ジャニクとトゥールミンの試みは、そうした可能性が確かに存在することを示していると言えよう。

本稿が扱うピーター・ウィンチはエンゲルマン、そしてジャニクとトゥールミンが説くのと同一の意味で『論考』を倫理学の書として読んでいるわけではないが、しかしヴィトゲンシュタインを読むことを通して社会科学のなかに倫理の契機を組み込もうとしている哲学者だと、私には思える。以下、本論第一章でウィンチの著書『社会科学の理念』[12]、および編書『ヴィトゲンシュタイン哲学の研究』[13]におけるウィンチのヴィトゲンシュタイン理解を明らかにしたいと思う。そして第二章ではさらに彼の論文「未開社会の理解」[14]を取りあげて、このウィンチを批判するアラスデール・マッキンタイヤーの考え方と比較し、最後に、社会科学と倫理学との結びつきについて若干の考察を加えたい。

（1）Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir* (Oxford: Basil Blackwell, 1967).

(2) Norman Malcom, *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, with a Biograhical Sketch by Georg Henrik von Wright (London: Oxford University Press, 1958). 邦訳には藤本隆志訳（法政大学出版局、一九七〇年）と板坂元訳（講談社、一九七四年）とがある。

(3) Paul Engelmann, *op. cit.*, pp. xiii–xv.

(4) *Ibid.*, p. 31.

(5) *Ibid.*, p. 77.

(6) *Ibid.*, p. 96.

(7) *Ibid.*, p. 97.

(8) *Ibid.*

(9) Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, (N. Y.: Simon and Schuster, 1973). 藤村龍雄訳『ウィトゲンシュタインのウィーン』(TBSブリタニカ、一九七八年)。なお、この書を参照している邦語文献に、藤本隆志「世紀末オーストリア人としてのヴィトゲンシュタイン」(『理想』五〇二号、一九七五年三月、一二—二二ページ)、山口昌男『知の遠近法』(岩波書店、一九七八年)がある。

(10) *Ibid*, p. 9. 藤村訳二ページ。

(11) 拙稿「ウィーン学団における科学と政治」(『法学研究』第四八巻第一二号) を参照されたい。なお、『論理哲学論考』の邦訳者の一人であり、その訳者あとがきにおいて「一九一〇年代のヴィトゲンシュタインの関心が論理学にあった」(坂井秀寿、藤本隆志訳『論理哲学論考』法政大学出版局、一九六八年、三三二ページ) と主張される坂井秀寿氏は、さらにいかなる足跡を歴史に残されるのか。

(12) Peter Winch, *The Idea of a Social Science-and its Relation to Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958.) 森川真規雄訳『社会科学の理念——ウィトゲンシュタイン哲学と社会研究』(新曜社、一九七七年)。

(13) Peter Winch, ed., *Studies in the Philosophy of Wittgenstein* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969).

(14) Peter Winch, 'Understanding a Primitive Society', *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 4, October 1964, pp. 307–324. これは彼の論文集*Ethics and Action* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972) に収録されている。

第一章　ウィンチのヴィトゲンシュタイン理解

第一節　ヴィトゲンシュタインの哲学

現代イギリスの哲学者ピーター・ウィンチは、ルートヴィヒ・ヴィトゲンシュタインというウィーン生まれで、一九三一

年から四七年の間に断続的にケンブリッジ大学で哲学の教師をつとめ、五一年に六二才の生涯を閉じた哲学者から何を学び取り、そしてそれを自分の社会科学理論のどこに組み込んだのだろうか。あるいは、そもそもウィンチは何を求めてヴィトゲンシュタインに近づいたのか。

ヴィトゲンシュタインに関する論文集である『ヴィトゲンシュタイン哲学の研究』（一九六九年）の編者としてウィンチが執筆した「序論――ヴィトゲンシュタイン哲学の統一」において、ウィンチはまず「前期ヴィトゲンシュタイン」と「後期ヴィトゲンシュタイン」という言い方で二人の別個の哲学者を、いわゆる二人のヴィトゲンシュタインを問題にする仕方に異議を唱えている。(1) この序論の副題には、その異議の意味がこめられている。

とは言え、ウィンチがここで言う統一とは一九二二年に出版された『論理哲学論考』から、ヴィトゲンシュタインの死後一九五二年に出版された『哲学探究』まで、そしてそれを超えて広がる、ある一つの哲学体系を理論化することではない。そういう哲学体系を構築するという考え方こそ、ヴィトゲンシュタインが終生批判し続けた哲学のあり方であつた。ウィンチが明らかにしようとしているのは「一定の中心的な諸問題についてのヴィトゲンシュタインの取扱い方の発展」(2) なのである。

ということは言うまでもなく、『論理哲学論考』に代表される初期の著作と、『哲学探究』に代表される後期の著作との区別には理論的意義があるということである。つまり、両者の間には「紛れもなく、かつ根本的な対立」(3) があり、「初期の著作の基礎にある考え方の明確な批判」(4) を行なう個所が『探究』にはあり、そしてまた『論考』のなかではまつたく扱われていないか、あるいはせいぜい寸言されているだけの認識論の問題や意識（マインド）の哲学」(5) を後期の著作はより詳細に扱うようになる。

「しかし」とウィンチは言う、「われわれがこの最後の事実から誤つた印象を受けるとすれば、われわれは木を見て、森を見ぬ危険が大きい。多くの現代の哲学者たちは、暗黙のうちにラッセルの見解を受けいれていると私は思う。つまり、ヴィ

トゲンシュタインは日常言語における一定の表現の用いられ方を記述するという、より簡単な（とラッセルは考えた）作業に専心するために、論理学の本質に対する彼の初期の興味をまさしく放棄したのだとする見解である。この見方は、こうした『記述』の要点と本質とを誤解している。[6]」日常言語がどのように用いられているかを記述するということは、『論考』で論じたのと同一の問題、すなわち「論理学の本質、論理学の言語に対する関係、そして言語の論理学の実在への適用に関する問題[7]」の議論に寄与するためになされたのである。

同一の問題を異なつた仕方で追求した理由は、従来の方法、つまり『論考』でのこうした問題の扱い方では不十分だということにヴィトゲンシュタイン自身が気づいたからであり、この自覚から「論理学をめぐる諸問題は、それらを理解するためには、まさに一見逆の哲学的な諸問題を扱うことが必要だ[8]」ということが、彼にはわかつたのである。

この「一見逆の哲学的な諸問題」とは、より具体的に言えば何か。『論考』の結語の言い方を用いれば、つまり『論考』では語りうることと語りえないこととの、いわば平面的な区別に力点が置かれていたのに対して、『哲学研究』ではその二つのうちの、語りうるもの同士の区別に、言いかえれば語りうるものにおけるいわば立体的な多様さに注目することに、力点が置かれたのである。語りうるものという同一地点を「さまざまな方角から何度も何度もよぎる[9]」ことによつて、『論考』の時と同一の問題を明らかにせんとするのである。

語りうるものの間の多様さは、では、どのようにして確認されるのか。逆に言えば、解釈の増殖はどのようにしてくい止めることができるのか。ウィンチは次のようにヴィトゲンシュタインを解釈する。[10] すなわち、『論考』当時のヴィトゲンシュタインには、それ以上進む解釈を許さない解釈に到達することによつてでしか解釈の増殖は止まらないと思われた。この考え方は、一九三三年から三四年にかけてのケンブリッジにおける講義ノートである『青色本』にも表現されている。つまり、「われわれが言わんと欲していることは次のことである。『あらゆる記号は解釈可能だが、しかしその意味は解釈可能であつては

ならない。それは最後の解釈である。』[11]」また、一九四五年から四八年頃にかけて書かれた断片集である『ツェテル』にさえも論考的な見方が再び現われている。つまり、「一つの言葉を常に正しく、すなわち有意味に使うために私は一体どうしているのか。常に文法を調べているのか。そうではない。私が何ごとかを思念しているということ――私の思念していることがらが私が無意味なことを語るのを妨げているのである。[12]」

しかし、こうした意味での最後の解釈、常に正しい解釈を求めることによつて解釈の増殖をくい止めるという考え方から、ヴィトゲンシュタインは離れることができた。その証拠は、『ツェテル』の先に引用した個所の直後にも見いだすことができる。ヴィトゲンシュタインはこう言つている。「『私は何かを言葉によつて思念しているとは、つまり私は自分がそうした言葉を使えることを知つている、という意味である。[13]』換言すれば、何かを語りうるために私に必要なのは、私の使う言葉が、そうした言葉の文法にしたがつて適用されるべきだ、ということだけなのである。[14]」

この「文法」への着目によつて、ヴィトゲンシュタインは語りうるものの間の、いわば秩序を確立する。そしてこの点は語りうるものの間の秩序だけでなく、それらを用いる人間同士の秩序、つまり人間同士のコミュニケーションの成立の場合にもあてはまる。その場合には文法という用語ではなく、規則という用語が用いられる。ウィンチは次のような例を挙げてこの点を説明している。すなわち、

「Aが何かをBに語り、そしてその時Aは語つている通りのことを言わんとし、そしてBはAが言わんとしたことを理解しているならば、何が起るのか。たしかに、表面的にはAはある一定の音声を発し、かつある一定の身ぶり手ぶりを行ない、そしてBは続けて音声を発し、身ぶり手ぶりを行ない、そしてある一定の行為をすることによつて応答する。しかし勿論こうしたことはそつくりそのまま起りうることだろうが、それでもAは彼の語つた通りのことを言わんとしたのではないこともあるだろうし、またBもAが語つたことを理解していないこともあるだろう。[15]」

ところで、Aによつて発せられた音声がAによつてある一定の規則にしたがつて用いられ、そしてその音声がAによって用いられた通りにBによつて理解されているとすれば、AとBとの間のコミュニケーションが成立することになる。つまり、「相互のコミュニケーションは、まさしく相互の交渉の際のある一定の合意事項（コンヴェンション）を遵守するところに存するのである。」[16]

この例によつてウィンチが述べていることは、ヴィトゲンシュタインが『哲学探究』の冒頭で言及している言語ゲームの考え方[17]と同一だと言えよう。言語ゲームということで言えば、ウィンチがヴィトゲンシュタインから第一に学び取つたものは言語ゲームを成立させている条件としての規則、別の言葉で言えば文法、合意事項、あるいはコンテクスト[18]といつた問題である。

『ヴィトゲンシュタイン哲学の研究』は七名の寄稿者による論文集であって、ウィンチは七名のそれぞれの論点に関係づけつつ自論を展開しているわけだが、ここでの私の目的はウィンチがヴィトゲンシュタインのどこに着目しているのかを明らかにすることにあるので、一応これでウィンチの「序論」は終え、次は彼の著書『社会科学の理念』を検討する。[19]

(1) Peter Winch, "Introduction: The Unity of Wittgenstein's Philosophy", *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, p. 1.

(2) *Ibid.* このウィンチの解釈と同一趣旨の論文に、黒崎宏「ウィトゲンシュタインの哲学観」、『理想』理想社、五〇二号、一九七五年三月、一―一一ページがある。また、石黒英子「ヴィトゲンシュタインと哲学の課題」、『理想』、四八八号、一九七四年一月、二〇―三一ページも参照されたい。

(3) *Ibid.*, p. 2.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.* この逆転、すなわち『論理哲学論考』から『哲学探究』への発展を、当然のことながら、一九二〇年代の比較的初期の段階からウィーンで毎週木曜日の晩に研究会をもつていたウィーン学団のメンバーは、知る由もなかつた。時間的にありえぬことだが、もしこの点を、あるいは先のエンゲルマンが明らかにしたようなヴィトゲンシュタインの『論考』執筆の意図を、例えばオットー・ノイラートが知つていたら、彼は『統一科学百科全書』という統一言語やイソタイプを人工的に作り出す作業には乗り出せなかつたかも知れない。オットー・ノイラートについては、本稿「序」の注(11)に

挙げた拙稿を参照されたい。

(9) *Ibid.*, p. 1.

(10) *Ibid.*, p. 10.

(11) Ludwig Wittgenstein, *Blue and Brown Books* (Oxford: Basil Blackwell, 1958), p. 34. (Winch, *ibid.*)

(12) Ludwig Wittgenstein, *Zettel* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), 297. (Winch, *ibid.*)

(13) *Ibid.* (Winch, *ibid.*, p. 13)

(14) Winch, *ibid.*, pp. 13-14.

(15) *Ibid.*, p. 11.

(16) *Ibid.*

(17) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation* (Oxford: Basil Blackwell, 1958) の、とくに2および7を参照。

(18) Winch, *op. cit.*, pp. 8-9.『数学上の計算において使用される記号が『市民としての地位』を有しているのとまったく同様に、諸命題間の真理関数関係は紙片上のしるしでもってわれわれが行なっていることがらのなかでまさに明らかにされるのではない。そうした真理関数関係は、適切な社会的コンテクストが与えられれば、『ある命題を真だと認めること』、『一つの命題をもう一つの命題から推論すること』、『前提をおくこと』、『選択肢の間で選択を行なうこと』等々だとみなされる、さまざまな種類の人間行動のなかに現わされるのである。」

(19) この場合に、ヴィトゲンシュタインから学んだものに関する論文が一九六九年に世に出、それを自ら理論のなかに組み込んだものが一九五八年に世に出ているという、時間的順序としては逆のことを、本稿では行なっている。この時間的逆転はウィンチとヴィトゲンシュタインとの関係では、問題にならないことは次節で了解いただけると思う。

第二節　『社会科学の理念』

本節の目的は、ウィンチがその『社会科学の理念』（一九五八年）において、どんな主張を自らのヴィトゲンシュタイン理解に基づいて行なうのか、換言すればそれに基づいて従来の学説に対してどんな批判を提起しているのかを明らかにすることであるが、ここでは『社会科学の理念』の全体の構成からまず問題にすることにする。そしてある程度忠実にウィンチの論の進め方を追うことで、ウィンチがヴィトゲンシュタインから学び取つたことと、それに基づいて行なつたことの両方を明らかにすることが可能になるだろう。つまり、前節で行なつたことは本節でさらにその意味が明瞭になる、あるいはその

意味の重みが増すと思われる。

『社会科学の理念』は五つの章から成る。その第一章でウィンチはヴィトゲンシュタインを含む哲学の現状の評価を行なつて、哲学の本来の課題について自説を展開し、第二章では今度は社会科学の本来の課題について自説を展開する。第三章以下は従来の主要な社会科学の学説、すなわちJ・S・ミル（第三章）、パレート（第四章）、M・ウェーバー（第四章）を第一章、第二章で明らかにした自説に基づいて批判し、そして最後の第五章では多少視点を変えて、社会科学と歴史とのかかわり方を問題にする。本節の目的からすると、第一および第二章におけるウィンチの主張を追うことで十分だと思われるので、以下この二章を中心に検討を加えてゆくことにする。

一　本書第一章のタイトルは「哲学上の諸成果」である。この第一章の冒頭で、ウィンチは本書の目的とその目的実現の戦略を明らかにする。（ここでは兵法の用語が使われている。）その目的は、現在受け入れられている社会研究、哲学、および自然科学の間の関係についての考え方を攻撃することにある。その考え方とは、つまり「もし何がしかの有意義な進歩をなし遂げたければ、哲学の方法ではなく、自然科学のそれに従わねばならない」[1]である。そして、この考え方に攻撃を加えるための戦略は二つの戦線を設定することである。すなわち、「第一に、哲学の本質に関して今日優勢ないくつかの考え方を批判することであり、第二に、社会研究の本質に関して今日優勢ないくつかの考え方を批判することである。」[2]そしてその際の主たる戦術としては、挟撃作戦が採用される。つまり、「同一地点に互いに逆の方角からの議論によつて到達することになろう。」[3]

ウィンチが言わんとしていることは、つまり「哲学の本質をはつきり知ることと、社会研究の本質をはつきり知ることとは、結局同一のことがらなのである。というのは、社会についての価値ある研究であれば、どんなものでも根本的に哲学的であり、かつ価値ある哲学であれば、どんなものでも人間社会の本質に関心をもつにちがいないからである。」[4]

こう述べてからウィンチは第一の批判、つまり哲学批判に乗り出す。哲学についての考え方でウィンチが俎上にあげるも

のの典型は、哲学とは「地面をすこし掃き、知識へ至る道に落ちているごみのいくつかを取り除く下働き人」[5]であるとするロックの考え方である。この考え方は次のような特徴を含んでいる。すなわち、「哲学は自前では世界のいかなる積極的な理解をももたらしえない。それはわれわれの理解の前進への障害物を片付けるという、純粋に消極的な役割をもつている。原動力は、哲学のなかに見いだすことのできるどんなものともまつたく異なつた諸方法のなかに見いださねばならない。それはすなわち科学のなかに見いださねばならない。」[6]こうした見方に立てばしたがつて、哲学は「それ自身の問題をもつているわけではなく、非哲学的な探究の途中で発生した諸問題を解決するための技術なのである。」[7]

ここでは知識への貢献において、哲学は完全に手段化する。つまり今日、「哲学は言語上の混乱を排除することに関心をもつ」[8]ということになる。ウィンチはこうした傾向をかつての哲学の隆盛への反動現象だと考えるが、こうした傾向が今日大きく依拠している理論はそれが誤解された上で援用されたものであつて、正しく理解されれば哲学の道具視に寄与するどころか、そのまつたく逆の事態が起りうると考えている。その誤解されてきた理論こそ、ヴィトゲンシュタインの哲学であつた。

『政治の言語』の著者T・D・ウェルドンによれば、

「哲学者たちはこれまで言語に関して自意識過剰でありすぎた。彼らは彼らの先人たちが乗り越えられないと考えてきた問題の多くが、世界のなかに存在する神秘的なもの、ないし説明しがたいものから発生してきたのではなく、世界を記述しようとする際に用いられる言語の異常性から発生してきたのだ、ということに気づくに至つた。」[9]

つまり、問題の発生源は言語であつて、世界ではないことになるわけで、ウェルドンは世界とその世界を記述する言語とを峻別し、哲学は前者からではなく、後者からのみ生ずると考えたのである。この考え方をヴィトゲンシュタインに支持させようとしても、それは不可能だとウィンチは主張する。たしかに、ヴィトゲンシュタインはこれまで論理実証主義者の一

人として解釈されてきた。すなわち、

「哲学者たちはしばらくの間自分自身のところにまで撤退し、自分たちの論理的および言語的装置を点検し直さねばならない、ということを哲学者たちに悟らせたのはラッセルとヴィトゲンシュタインであり、エイヤーとライルであつた。[10]」

すくなくともヴィトゲンシュタインにとつて、撤退は方法的になされるものであり、その意味で「しばらくの間」という言葉に重みがあつた。つまり、再び向うべきところがあつたのである。ヴィトゲンシュタインは『論理哲学論考』のなかでこう述べている。「命題の本質を示すことは、つまりは、すべての記述の本質を示すことであり、したがつて世界の本質を示すことである。[11]」また、「……世界が私の世界であるということは、(それのみが私の理解することのできる)その言語の限界が私の世界の限界を意味するという点に現われている。[12]」ここにおいて言語と世界の結びつきは紛れもない。しかし、この『論理哲学論考』において想定されていた言語は、実在と無媒介に向き合う完璧な人工言語であり、後にヴィトゲンシュタインは言語として着目すべきは日常言語であると自分の考えを変えていつたため、世界についての考えも同時に変えねばならなくなり、『哲学探究』を著わすに至つた。私の言語の限界が私の世界の限界だからである。

『哲学探究』でヴィトゲンシュタインはこう言つている。これは幾何学の授業風景であろう。すなわち、

「私は今この三角形において、これを頂点とし、これを底辺として見ることができる——今これを頂点とし、そしてこれを底辺とする。本当にたつた今頂点、底辺、等々の概念を知つたばかりの生徒に対しては、『私は今これを頂点として見る』という言葉はいまだ何も語りえない、ということは明らかである。——しかし、これを私は経験命題のことを言うつもりで言つているのではない。

彼がそれを今そのように見ているということは、自由自在にある一定の使用法をその図形に関して駆使できる人につ

いてしか語りえないだろう。

この経験の土台はある技術のマスターなのである。

しかし、こうしたことがある誰かがこれこれのことを経験するということの論理的条件だとは、何と奇妙なことだろう。とにかく、あなたはこれこれのことのできる人が『歯痛がする』とは語らないのだ。――その点から次のことが導びかれる。つまり、われわれはここで同一の経験概念を問題にすることができない。それは親近性はあつても、別の概念なのである。

これこれのことができ、学び、マスターしている人に関してのみ、彼はこのことを経験したと語ることに意味があるのである。

そして、そのことが馬鹿らしく聞える時には、あなたは見るという概念がここでは修正されているということをよく考えねばならない……。

われわれは話す、意見を表明する、そしてその後に初めてわれわれはそうしたものの実態をとらえるのである。[13]」

このヴィトゲンシュタインの文章ではわれわれはまず経験命題（Erfahrungssatz, empirical proposition）という時の経験と、経験する（erleben, have an experience）という時の経験とを識別しなければならない。科学の技法として経験的であることと、生としての経験とは次元を異にすることがらだからである。[14]

例えば授業中に教師が黒板に三角形を描き、その一つの角を指して「これを頂点とし」と語り、一つの線を指して「これを底辺とする」と語つた時、それは言語によつて表現されているという点で言語の問題だと言えようが、しかし言語の次元に限定し尽されるものではない。というのは、その教師――ヴィトゲンシュタインは一九二〇年代にオーストリアの僻地の小学校で教職についていた――はその指さした頂点から底辺に垂直線を降ろすなどの操作をすることで、その三角形に関し

て頂点と底辺を特定することから出発する何らかのことがらを問題にする、つまり世界に属することがらを問題にするからである。

世界に属することがらを問題にするということは人間の生における経験であつて、その経験は科学の経験的技法さえ精緻化すれば豊かになるわけではない。この二つの識別しうることがらを、ウィンチは理論的研究（Conceptual Enquiries）と経験的研究（Empirical Enquiries）とも呼んでいる。[15] また前者のことをア・プリオリな理論的分析とも言つている。[16] ウィンチは世界に属することがら、人間の生における経験を問題にする。これは言いかえると、「実在の本質と理解可能性に関する問題」[17] であり、形而上学と認識論の問題である。そしてウィンチはこうした問題が「哲学にとつて本当に根本的なことがら」[18] だと主張する。

ウィンチのここでの議論はその哲学のうちの認識論、つまりわれわれの理解の成立条件についてであり、この問題をめぐつて『社会科学の理念』の第一章の終りでは、より特殊的に社会関係のなかでの理解の成立条件という問題に議論を進める。その際にもウィンチはヴィトゲンシュタインに学ぶ。「規則に従う」ということに関してヴィトゲンシュタインが『哲学探究』で述べていることのなかから、ウィンチは次の例を引用する。すなわち、

「規則としてある線に次のような仕方で従つている人を想像されたい。その人はコンパスを手にし、そしてその一方の針先を定規に沿つて誘導しながら、もう一方の針先はその定規に従う線を引いている。そしてコンパスはこうして定規に沿つて動く一方で、その人はあたかもその定規がその人の行動を規定しているかのように、それをたえずながめながら、コンパスの開き幅を一見非常に正確に変化させている。われわれにはまさに、このコンパスの開閉におけるいかなる種類の規則正しさもわからないのである。われわれは線に従うその人の仕方を、その人から学ぶことはできないのだ。われわれはここで恐らく実際にこう言うであろう。『もともとの線がその人にどのように進まねばならないかを教

えているように思われる。しかし、それは規則ではない。[19]』

なぜ規則ではないのか。ウィンチは次のように説明する。つまり、この線を引いている人は自分では規則通りにコンパスの幅を広げたり、狭めたりしているのかも知れない。つまりその人自身はその人自身の規則に従つているのかも知れない。しかし、その規則の存在はその人を見ているわれわれにはわからない。なぜわからないか。社会関係のなかである人が規則に従うということは、その規則に従つていない時には従つていないことがその他の人々に判断できなければならないから、換言すれば規則の内容が当人とその他の人々の間で共有されていなければならないからである。この規則の共有を可能にするものこそ、「確立された基準[20]」であり、「社会的背景[21]」であり、「社会的コンテクスト[22]」なのである。

このように、社会関係のなかにおける理解可能性にとつての鍵は、規則であり、規則の共有性を支える社会的コンテクストだということになる。ヴィトゲンシュタインはこうしたことがらによつて説明されるものを「生の形式[23]」とも呼ぶのである。つまり、ウィンチがヴィトゲンシュタインから学んだものは、本章前節で明らかにしたように、コンテクストの観点だつたが、正確に言えばその観点という枝を枝先から切り取つてきたのではなく、その木の根ごと、つまり人間の生への洞察とともにウィンチは自らのものとしたのである。

二

『社会科学の理念』の第二章のタイトルは「有意味な行動の本質」である。この章よりウィンチは、第一章の哲学批判に対応して、社会科学の現状に対する批判に乗り出す。ウィンチの批判は、従来の社会科学はヴィトゲンシュタインの言う「生の形式」への関心、言いかえれば社会科学と哲学との結びつきに対する真剣な関心を払つてこなかつたという点に収斂する。しかし、ウィンチはこうした傾向への例外例としてマックス・ウェーバーを評価する。ウェーバーは自らの社会科学のなかに意味の契機を組み込んでいる。ウェーバーの言う「行為とは行為者または諸行為者が自らの行為に主観的な意味を結びつける時、そしてその限りでの人間の態度[24]」のことである。ウィンチはウェーバーのこの行為の定義に意味が組み込

まれている点を評価しながらも、行為を意味を通して説明する時には、行為が主観的ではない意味を重大に帯びる点に留意せねばならぬ、と主張する。すなわち、

「Nは労働党に投票するが、熟慮せずに行なつたため、どれほど強く求められてもその理由をまつたく示すことができない、と想像されたい。彼は彼の父親や友人たちという、いつも労働党に投票してきた人たちの例に、疑いを抱くことなく習つているにすぎないと想像されたい。(このケースは、Nの労働党に投票する理由が彼の父親や友人たちがそういつもしてきたからである、というのとは区別されねばならない。)ところで、Nはここでいかなる理由によつても行為しているわけではないにもかかわらず、彼の行為はある一定の意味をそれでも帯びるのである。彼が行なつていることは単に一片の紙の上に印をつけることではないのであつて、彼は投票しているのである。そして私が問わんとしていることは、彼の行為にこの意味を与えているものであつて、それが例えばゲームの仕方であるとか、あるいは宗教的儀式の一部ではないということである。もつと一般的に言えば、どんな基準でわれわれはある意味をもつている行為を、そうではない行為から識別するのか。」[25]

この基準こそ、社会的コンテクストという基準である。投票者Nがイギリス人であれば、その社会的コンテクストは、つまりイギリスの議院内閣制と呼ばれている代表制度である。そこに一つの制度が存在することによつて、一定の形式を整えた行為は、その動機のいかんを問わず一定の意味を帯びる。逆に言えば、その一定の意味を引き出すために、行為の意味を教えずにその行為を強制することも行なわれる。ということは、例えば植民地本国の統治者が制度としての民主主義を植民地に導入し、そしてその植民地の「住民はおそらく甘言を弄されて紙片に印をつけ、そしてそれを箱の中に落とすという動作をするに至る」[26]という場合が生ずるということである。ウィンチによれば、こういつた行為は「もし彼らが彼らのしていることの意義について何らかの理解をもつていなければ、彼らは『投票している』とは言えない。この点は、たとえ権力の

座についた政権が、その『投票』の結果として実際に権力の座についたとしても、依然として真である。[27]」

ウィンチによるウェーバー批判は、つまり社会的コンテクストという視点がウェーバーには欠落しているという点に向けられている。[28] 言いかえれば、ウィンチの構想する社会科学はこのウェーバーには欠落している視点をヴィトゲンシュタインより援用することによつて組み立てられる。社会的コンテクストの契機を組み込んだ有意味な行為に関する社会科学こそ、人間の社会的関係の理解を可能にする社会科学なのだ、とウィンチは考える。その意味で、本節の冒頭で言及した本書の戦術として挟撃作戦の主役は、ヴィトゲンシュタインとウェーバーだつたわけである。ただし、この二人が勝利の握手をこの戦場で交すことが本当にできるかどうかは、別に検討を要する問題だと言えよう。[29]

『社会科学の理念』の第二章の後半ではマイケル・オークショットとルイス・キャロルに依りつつ、規則に従うということの意味内容の広さについての、あるいは習慣との相違についてのより詳細な検討が加えられる。そして第三章ではJ・S・ミルに即して社会科学と自然科学の方法の相違点を、主として第一章で指摘した理論的研究と経験的研究の相違という観点から問題にし、第四章ではデュルケームと同様に、行為者のもつ観念による説明を評価しないヴィルフレード・パレートを批判する。そしてこの第四章では第二章で一度扱つたウェーバーを再び取り上げ、ウェーバーの言う意味理解と因果的説明の関係に触れ、R・S・リンドが西インド諸島のブードゥー教について指摘しているように、[30] 分析者がそこに因果関連がないと判断しても、当事者が因果関連はあると思つていれば、その当事者における考え方の体系を説明するのが分析者の仕事だとする点はウェーバーも承知していたが、しかしウェーバーが理解の不完全さは統計資料によつて補われる必要があると考えている点は誤りである。なぜなら、統計的事実との一致は、当該の意味理解の妥当性の証明にはならないからだとウィンチは述べている。[31]

次章では、『社会科学の理念』が一九五八年に世に出てから浴びた批判に答える形で六年後の一九六四年に執筆された論文

「未開社会の理解」を最初に取り上げることにする。

(1) Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, p. 1. 森川訳一―二ページ。

(2) *Ibid.*, p. 3. 同右三ページ。

(3) *Ibid.* 同右。

(4) *Ibid.* 同右三四ページ。

(5) *Ibid.*, p. 4. 同右四ページ。

(6) *Ibid.* 同右五ページ。

(7) *Ibid.* 同右。

(8) *Ibid.*, p. 5. 同右六ページ。

(9) T. D. Weldon, *The Vocabulary of Politics* (Penguin Books, 1953), p. 9. 永井陽之助訳『政治の論理』(紀伊国屋書店、一九六八年) 一ページ。(Winch, *ibid.*, p. 12. 同右一五ページ。)なお、ウェルドンのこの書についての、ウェルドンの立場からの紹介論文に、永井陽之助「認識の象徴と組織化の象徴――ウェルドンの政治学の用語をめぐつて――」、『政治意識の研究』(岩波書店、一九七一年、九一―一一一ページ) がある。

(10) Peter Laslett, ed., *Philosophy, Politics and Society*-first series (Oxford: Basil Blackwell, 1956), p. ix.

(11) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5. 4711. (Winch, *op. cit.*, p. 13. 森川訳一六ページ。)

(12) Wittgenstein, *ibid.*, 5. 62. (Winch, *ibid.*, pp. 13-14. 同右。)

(13) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II, xi, pp. 208e-209e. (Winch, *ibid.*, pp. 14-15. 同右一七―一八ページ。)

(14) この区別は、フッサールの学問世界と学問以前の生活世界の区別の考え方と似ていると思われる。また、このフッサールを批判するエリック・フェーゲリンも、ヴィトゲンシュタイン、フッサールと同様、この種の区別を踏まえていると言えよう。拙稿「エリック・フェーゲリンの政治理論」(『法学研究』第五二巻六号) 参照。

(15) これが本書第一章第五節のタイトルである。

(16) Winch, *op. cit.*, p. 17. 森川訳二二ページ。なおウィンチの言うア・プリオリとは empirical ではないという意味であつて、experience としての経験に基つかないという意味ではまつたくない。理論的と訳した原語は conceptual (通常は森川訳の通り概念的と訳される) であり、concept とはまさに experience としての経験を理論化したものである。つまり、ア・プリオリな理論的分析とは、empirical であれとの要請に左右されることなく、experience を基礎にして進められる分析であると言えよう。

(17) *Ibid.*, p. 18. 同右。

(18) *Ibid.* 同右。

(19) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 237. (Winch, *ibid.*, pp. 31-32. 同右三九ページ。)

(20) Winch, *ibid.*, p. 32. 同右四〇ページ。

(21) *Ibid.*, p. 33. 同右四一ページ。

(22) *Ibid.*, p. 35. 同右四三ページ。なお、ウィンチの社会的コンテクストの意味を解説した次の論文を参照されたい。「他者によつて共有され、あるいはそれとして認知されうるパブリックなルールに従つているからこそ、私の行動は他者によつて理解されうるものになるわけである。このことは、意味はもはや行為者に帰属化させるべきではなく、むしろ逆に行為者の方が何がしかの意味連関への参加によつて有意味的行為にさし向けられる、と考えた方がよいということを示している。」山口節郎「解釈学と社会学――「解釈的パラダイム」批判――」、『思想』岩波書店、一九七九年五月、一一一ページ。また、ウィンチを扱つた論文に、浜井修「理解社会学の哲学的基礎」、『現代思想』青土社、一九七五年二月号、八六―九三ページがある。

(23) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II. xi, p. 226e. (Winch, *ibid.*, p. 40. 同右五一ページ。)

(24) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1956), S. I. (Winch, *ibid.*, p. 45. 同右五六ページ。)

(25) Winch, *ibid.*, 同右六〇―六一ページ。

(26) *Ibid.*, p. 51. 同右六三ページ。

(27) *Ibid.* 同右。ウィンチのここでの主張は矛盾を含んでいるように思われる。というのは、この引用個所の最後の部分における、自分の投票行為の意義を理解している場合としていない場合の区別の力説は、そもそもウィンチがヴィトゲンシュタインから学んだコンテクストの問題、ここでの例に即して言えば、投票を通じての代表制度という社会的コンテクストが存在すれば投票行為の意義を知っていようがいまいが、一定の手続きを踏んだ行為は投票として公的に扱われるという現実認識――ウィンチが例にあげる外国支配が行なわれている後進国のみならず、わが先進独立国日本においても十分に妥当する現実認識――となじまぬからである。

換言すれば、ウィンチはここで同一の制度下にあつても、行為者の意識のちがいによつて行為に差異を見いだそうとしているのである。これは明らかに、行為の意味における主観的側面の強調の立場、つまりウィンチが批判したはずのウェーバーの立場にウィンチ自身が立つことを意味する。この矛盾はどう解釈すればよいのか。この点は本節注(29)とも関係するが、これを矛盾と呼べば、ヴィトゲンシュタインが生への洞察とコンテクストの問題提起とを行なつている点も、矛盾と言えよう。生は究極的には主観の問題、プライベートとパブリックという言い方をすれば、プライベートなものだからである。十分な議論を現在展開することはできないが、この矛盾は無意味だとは思われない。というよりむしろ、ヴィトゲンシュタインこそまさにこの矛盾をプライベートな地点からパブリックな地点へと（その逆ではない）向けてゆき、その止揚を目ざした哲学者だつたのであろう。この点について、大森荘蔵、黒田亘「対談・イギリス哲学の魅力」、『理想』理想社、五二三号、一九七六年一二月、二一―四五ページを参照されたい。

(28) 本稿「序」の注(11)の拙稿五四ページを参照されたい。

(29) この点に関しては、本節注(22)の山口節郎論文が示唆的である。われわれはここでは、行為の主観的意味に注目する立場と客観的意味に注目する立場という「二つの立場は――やや誇張していえば――現代の社会学を二分する対立項をなしており、多くの社会学者の関心を集めている」（前掲論文、

一〇〇ページ）という点だけを確認しておきたい。

(30) Robert S. Lynd, *Knowledge for What?* (Princeton: Princeton University Press, 1939), p. 122. 拙訳『何のための知識か』三一書房、一九七九年、二〇五ページ。(Winch, *op. cit.*, p. 113. 森川訳一三九ページ。)

(31) Winch, *ibid.* 同右一三九―一四〇ページ。ウィンチが指摘する個所がウェーバーの『社会学の基礎概念』の第一章の第一節方法的基礎の7（Weber, *a. a. O.*, SS. 5-6.）だとすると、ウィンチの主張は誤解に基づいていると言えよう。ウェーバーがそこで統計的蓋然性を問題にしているのは、たつた一回しか起こらないことについて類型構成を行なつても、無駄であるという理由からである。

第二章　人間の生と倫理

第一節　「未開社会の理解」

ウィンチはその論文「未開社会の理解」（一九六四年）の冒頭で、この論文の意図について次のように述べている。すなわち、

「この論文は私の著書『社会科学の理念』（一九五八年）において提起されているいくつかの論点をさらに追究する意図をもつている。その本は人間の社会生活の理解に含まれていることがらに関する一般的な議論であつた。私はここでは社会人類学に関係したある種の争点をより特殊的に取り扱うであろう。第一部では、私はE・E・エヴァンス＝プリチャード教授の古典的研究『アザンデ族の魔術、宣託、および呪術』（一九三七年）のアプローチに関するある種の難点を挙げる。第二部では、私はアラスデール・マッキンタイヤー氏によつて最近なされたエヴァンス＝プリチャードおよび私自身についての批判に反論し、そして今度はマッキンタイヤーの積極的な見解を批判し、そして未開社会の研究から学ぶという私自身の考え方に関して若干の考察をさらに提示してみようと思う。」(1)

この所説はほとんどこの論文の解説的な目次になつているが、ここからも窺えるように、ウィンチの『社会科学の理念』はある種の反響ないし反発を生んだ。つまり、ウィンチ自身が同一の主題に関して再び筆を執り、批判に答え、逆に反論す

る気持ちにさせるような諸批判がなされたということであろう。本稿では、ウィンチに対する批判者として、ウィンチ自身がここで名を挙げているマッキンタイヤーを取り上げる。[2] ウィンチはこの論文を、マッキンタイヤーの一九六二年の論文「一篇」[3]を読んだ上で執筆している。本節では、ウィンチの論文の第一部の論旨を追うことにする。マッキンタイヤーによる批判は、この論文の第二部とともに次節で扱うつもりである。

ウィンチの「未開社会の理解」におけるエヴァンス＝プリチャード批判は次のような趣旨である。つまり、エヴァンス＝プリチャードは自分たちイギリス人とイギリス領である中央アフリカのアザンデ族の人びととの違いについてこう考える。彼らはその「成員のうちのある種の人びとが、魔術師（クイ・ノチ）であつて、魔術師たちは彼らの仲間の生命に対して有害なオカルト的影響力を行使すると信じている。彼らは魔術を打ち消すために儀式を営む。つまり、彼らを災いから守るために宣託に訴え、そして呪術用の毒物を使用する」[4]が、われわれイギリス人にとつてこうしたことは信じられない。理解可能な説明を求めてエヴァンス＝プリチャードはこう考えた。彼らはわれわれと同じように論理的ではあるが、科学的ではないのだ、と。つまり、「双方とも自分たちが住んでいる社会によつて自分たちに与えられている思考のパターンのなかで考えている」[5]のであつて、「われわれの頭脳が彼らの頭脳とはちがつた仕方で機能している」わけでも、またわれわれが彼らより「より一層論理的に考えている」[6]わけでもない。われわれと彼らの違いは、われわれが「科学的である、つまり客観的事実と一致しているのに対して」、彼らは「非科学的である、つまり実在と一致していない」[7]ところに存するのだ、と。

エヴァンス＝プリチャードは、科学的な考え方とは「客観的実在と一致する考え方」[8]だと定義しているわけだが、これは決定的に誤りだとウィンチは主張する。つまり、エヴァンス＝プリチャードは「『実在』という概念は、科学的な推論それ自体のコンテクストの外部において理解可能であり、適用可能だと見なさねばならない」[9]と考えている、言いかえれば、われわれ

にとつて実在との一致が可能だと考えているが、その考え方は誤りである。ウィンチは言う。「何が実在し、何が実在しないかは、言語がもつている意味のなかで表わされる。そしてさらに、実在するものと実在しないものとの区別と、実在との一致という概念とはともにそれ自身われわれの言語に属しているのである。[10]」

つまり、実在とはその概念が言語のなかで実際にどのように用いられているかと無関係に問題にしうるか否かで別れる、このエヴァンス＝プリチャードとウィンチの主張の対立は、結局『哲学探究』のヴィトゲンシュタインと『論理哲学論考』というそれ以前の今一人の彼との間の対立[11]」にちようど当るとウィンチは見なしている。この対立の意味について、ウィンチはさらにエヴァンス＝プリチャードの主張を俎上にあげて説明している。エヴァンス＝プリチャードがその『アザンデ族の魔術、宣託、および呪術』の本文で使う神秘的な考え方（mystical notion）という用語の意味を彼が「これは観察から由来したのでは（あるいは一部はしたのでは）ない、ないし観察から論理的に推論しえない（あるいは一部はしえない）、そして観察が所有しない、そういう超感覚的な特質を現象に付加する思考のパターンである[12]」（傍点はウィンチ）と規定し、そして儀式的な行動（ritual behaviour）という用語の意味を「神秘的な考え方によつて説明されるあらゆる行動。行動と行動が引き起そうと意図した出来事との間に、客観的な関連性は存在しない。こうした行動は普通、それと結びついた神秘的な考え方をわれわれが知つている時にしか、われわれには理解できない[13]」（傍点はウィンチ）と規定していることに対して、ウィンチはこれでは「神秘的な考え方を駆使し、そして儀式的な行動を遂行する人たちは、何らかの種類の錯誤を犯している[14]」ことになつてしまうと述べる。

彼らが錯誤を犯していると解釈するのではなく、彼らの「こうした方法が、われわれが『経験的（エンピリカル）』な確証あるいは反証ということで理解していることがらに対応していない[15]」だけなのだと解釈すべきなのだ、とウィンチは主張する。つまり、鳥に毒を与え、その生死のいかんによつて魔術が本当に行なわれているか否かを、言いかえればある人が本当に魔術師かどう

かを判断するという「宣託による真相解明（oracular revelation）は、仮説として扱われているのではなく、かつその意味はそのコンテクストにおける扱われ方から生じている以上、それはだから仮説ではないのである。それは知的興味の問題ではなく、アザンデ族が自分たちがいかに行為すべきを決定する主要なやり方なのである。もし、しようとしている一定の行為が魔術（ウィッチクラフト）ないし邪術（ソーセリー）からの神秘的危険を伴うということを宣託が明らかにしたら、その一定の行為は実行されないだろう。こうした場合には、反証ないし確証といつた問題は、たしかに起らないだろう。」[16]

つまり、宣託が誤りで、その一定の行為をしても本当は災いを蒙ることはないのかも知れない。しかし、そういうことを確かめることへの関心は、アザンデ族にはない。彼らは自らの行動をその宣託によつて決定しようとしているからである。彼らは「宣託がもし存在しなければ、まつたく途方にくれ、うろたえてしまうであろう」[17]からである。とは言え、ウィンチはここまでの議論ならエヴァンス＝プリチャードも同意しないとは思われない、と語る[18]。両者の相容れぬ点は、エヴァンス＝プリチャードがさらに、知的、理論的な関心をもつたヨーロッパ人の方が、そうした関心をもたぬアザンデ族よりもすぐれていると考える点である。言いかえれば、「ヨーロッパ人は正しく、アザンデ族は間違つている」[19]と『アザンデ族の魔術、宣託、および呪術』執筆当時考えていたであろう点である。ウィンチはこれに対して、アザンデ族の体系の「正しさ」[20]を論証しようとする。

アザンデ族の人たちの態度は次のヴィトゲンシュタインが説明するゲームを行なつている人たちと同じだ、とウィンチは主張する。すなわち、

「次のようなゲームを想像してみよう。つまり、始める人はある一定の単純なトリックによつて常に勝つことのできるゲームである。だが、そうなつているとは誰も思いつかない。――それはしたがつてゲームである。今誰かがそうなつていることにわれわれの注意を向けさせる。――そして、それはゲームであることを止める。

どのような変化を、そうなつていることが私に明らかになることで、私は引き起すことができるのか。――私はつまり『そして、それはゲームであることを止める』と言いたいのであつて、――『そして、われわれは今やそれがゲームではなかつたことがわかる』と言いたいのではないのである。

ということはだが、と私は言いたい、次のようにも解釈できるということである。つまり、他の人があることにわれわれの注意を向けたのではなく、その人がわれわれにわれわれのゲームの代りに、ある別のゲームを教えたということである。――しかし、どのようにしてその新しい方は古い方を廃れさすことができたのか。――われわれは今やある別のものを見るのであつて、もはや無邪気にゲームをし続けることはできないのである。

そのゲームは一方において、盤上でのわれわれの行為（ゲーム行為）のなかに存在していたのであり、そしてこのゲーム行為を今私は以前とまつたく同様に上手に遂行できたのである。しかし他方において、ゲームにとつては私が盲目的に勝とうと努めたということが本質なのであつて、そのことが私には今ではもはやできないのである。[21]」

つまり、トリックが暴露されれば、そのゲームはもはやゲームとして成立しないが、しかしそのことはそのトリックが暴露する以前のゲームがゲームではなかつた、ということを意味しない。それどころか、人びとはそれ以前にはそのゲームに熱中していたのである。変化したことは、もはや人びとがゲームに熱中する気持ちが起らなくなつた、ということだけなのである。「紛れもなく、ヴィトゲンシュタインの例とわれわれが今考察している状況の間にはかなりの類似性が存在する。しかし、同じ位重要なある差違が存在する。[22]」つまり、アザンデ族には「理論的関心はないのである。[23]」ヨーロッパ人の目にはトリックと映るものも、アザンデ族にはそうは映らないのである。「われわれの科学的文化というコンテクストは、魔術についての信仰が実際に作用しているコンテクストと同一レベルではないのである。[24]」このレベルの相違を認識しなかつたのはヨーロッパ人である。つまり、誤りを犯しているのはアザンデ族ではなく、ヨーロッパ人の方なのだ。「ヨーロッパ人は範疇＝

錯誤を犯しているのである。」[25]

(1) Peter Winch, *Ethics and Action*, p. 8. この論文集に収録した一〇篇の論文に共通する問題意識について、ウィンチは序文のなかで次のように述べている。それは「自分自身の生についての道徳的理解に到達せんとする人間の努力と、そうした理解と自分の仲間たちとの関係の理解との関係についての道徳的理解に到達せんとする人間の努力とに関する……議論」である。

(2) マッキンタイヤーの他には、A・R・ラウチやリチャード・S・ラードナーなどが批判を行なっている。A. R. Louch, "The Very Idea of a Social Science", *Inquiry*, Vol. Ⅵ, 1963, pp. 273–286. そしてこれに対してはウィンチの反論がある。Peter Winch, "Mr. Louch's Idea of a Social Science", *Inquiry*, Vol. Ⅶ, 1964, pp. 202–208. Richard S. Rudner, *The Philosophy of Social Science* (N. J. : Prentice-Hall, 1967), pp. 81–83. 塩原勉訳『社会科学の哲学』（培風館、一九六八年）、一一三―一一七ページ。

(3) Alasdair MacIntyre, "A Mistake about Causality in Social Science", Peter Laslett and W. G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics and Society*-second series (Oxford: Basil Blackwell, 1962), pp. 48–70. Alasdair MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?", 1962. 今日この論文は Bryan R. Wilson, ed., *Rationality* (Oxford Basil Blackwell, 1970) に収録。さらにマッキンタイヤーには "The Idea of a Social Science", *Aristolelian Society Supplementary Volume*, 1967, pp. 95–114 がある。今日これは彼の論文集 *Against the Self-Images of the Age* (London: Duckworth, 1971), pp. 211–229. に収録。この三番目の論文は日付けからもわかるように、ウィンチの『社会科学の理念』（一九五八年）と「未開社会の理解」（一九六四年）の両方を踏まえて書かれた批判である。

(4) Peter Winch, *Ethics and Action*, p. 8.

(5) *Ibid.*, p. 10.

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*, pp. 10–11.

(9) *Ibid.*, p. 11.

(10) *Ibid.*, p. 12. ロジャー・トリッグはこのウィンチの考え方を conceptual relativism と評している。Roger Trigg, *Reason and Commitment* (Cambridge U. P., 1973); p. 14 ff.

(11) *Ibid.*, p. 22.

(12) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford U. P. 1937), p. 12. (Winch, *ibid.*, p. 16.)

(13) E. E. Evans-Pritchard, *ibid.* (Winch, *ibid.*, p. 17.)

(14) Winch, *ibid.*

(15) *Ibid.*, p. 20.
(16) *Ibid.*
(17) *Ibid.*, p. 18.
(18) *Ibid.*, p. 21.
(19) *Ibid.*, p. 22.
(20) *Ibid.*, p. 24.
(21) Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford: Basil Blackwell, 1956), II-77, p. 100e. (Winch, *Ibid.*, p. 25.)
(22) Winch, *Ibid.*, pp. 25-26.
(23) Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 25. (Winch, *ibid.*, p. 26.) われわれ日本人にこの種の理論的関心はあるのか。
(24) Winch, *ibid.*
(25) *Ibid.*

第二節　ウィンチとマッキンタイヤーの論争

「未開社会の理解」の第二部で、ウィンチは同じ現代イギリスの哲学者アラスデール・マッキンタイヤーがその論文「宗教の理解は信仰と相容れるか」[1]のなかでウィンチとエヴァンス＝プリチャードを批判したのに答えて、マッキンタイヤーの主張のなかで同意できる点と同意できかねる点とを明らかにする。その際にウィンチはむしろ、マッキンタイヤーのより積極的な主張が展開されていた論文「社会科学における因果関係の錯誤」[2]の方により多くの紙面を割いて、マッキンタイヤーに論争を挑んでいる。そこで本稿では後者の論文を中心に彼の主張をまとめることにする。

一　この「社会科学における因果関係の錯誤」の根本的な問いは、その冒頭に掲げられた問い、すなわち「どのようにして信条は行為に関係づけられるのか。人びとが信ずることは、その人たちの社会生活に影響を及ぼすべく、その人たちの行為を変えるのだろうか。それともその人たちの社会生活は、すくなくとも相対的には、その人たちが信じていることとは無

関係に継続するのだろうか[3]」である。

マッキンタイヤーの主張は、信条と行為とを安易に結びつけることへの警告にある。彼は次の三段論法の場合を例に挙げる。大前提――干物はどんな人にも合う。小前提――ここに干物がすこしある。結論――したがつてそう語つている人はそれを食べる。この三段論法の場合、こう語つている当人がその干物を食べなかつたら、どういうことになるのか。その時には、「君は絶食をしたいと思つているか、あるいは誰かがこの食物に毒を混ぜたと思つているか、あるいはちょうど食事をしたばかりかである[4]。」つまり、この三段論法に表現されているその人の信条は、必ずしも現実の行為とは結びつかないのである。マッキンタイヤーは言う。「たしかに、信条と行為は同一ではないということ、そして前者は後者に還元されえないということは、絶対に主張する必要がある[5]。」

そしてマッキンタイヤーはこの問題の社会学の問題としての有意性を、まず初めにウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を例に挙げて語る。マッキンタイヤーは、ウェーバーがプロテスタンティズムという信条と資本主義という行為との間の「論理的関係を認識したことは非常に大きな業績であつた[6]」こと、そして統計的に十分に多くの人びとがプロテスタントであると同時に資本主義的活動に従事していたことを認めるが、しかし論理的にそう言えるということは他の信条と資本主義が結びつく可能性を否定するものではないし、また「ヨーロッパにおけるプロテスタントの信条と資本主義的実践の間の相互関係に関して、それ以前およびそれ以後になされた統計的業績が、この解釈によつて無意味にされたわけではない[7]」と主張する。

マッキンタイヤーは信条と行為の関係に次いで、「同一の行為者における初めの頃の行為と後になつてからの行為との間の関係[8]」を取りあげる。その際に、ある行為をした当人がその自分の行為を自分で説明する場合に認識しておくべきことがらをマッキンタイヤーは問題にするが、そうする理由はそうすれば行為を説明する場合だけではなくても、そもそもわれわれ

が行為をする場合にも役立つからである。というのは、説明されているのは他人事ではなく、まさに自分自身のことがらだからである。

一、自分の行為は「行為の記述として社会的に承認された何らかの記述のなかに入らねばならない。」[9]

二、自分の行為の限界は「私が自由に駆使できる記述の限界によつて設定されている。そして私が自由に駆使できる記述は私が属している社会集団のなかで通用している記述である。」[10]しかし、そうした記述の全体量は固定されていない。つまり、人間の信条、思弁、そして課題（プロジェクト）が変化するに伴つて、「記述のストックは変化する。人間の行為の変化はしたがつて人間の歴史における合理的批判という糸に緊密に結びついている。」[11]

三、「行為を説明するということは、選択を説明するということである。……選択肢のあいだで行なわれたある選択の説明とは、何が行為者の基準であつたのか、そしてなぜその行為者が他のではなく、この基準を用いたのかを明らかにするという問題であり、そしてこの基準の使用がそれに訴えた人たちにとつてなぜ合理的だと思われたのかを説明することである。」[12]

マッキンタイヤーはこの論文の後半ではイデオロギー分析における問題点を考察する。その際には、前述の行為の記述の際に重要とされたことがらが、行為そのものにとつて重要なことがらとして取り上げられる。マッキンタイヤーはイデオロギーの例としてスターリニズムを問題にする。彼はここでスターリニズム批判の説得的な論理を展開しているが、それを本稿との関連で要約すれば、結局スターリニズムは「最終的かつ絶対的な真理であるとの主張を行なう理論枠組」[13]であり、そしてこの主張が成立しないことを逆に主張できる人間の側の根拠は、「合理性という非人格的な基準」[14]である。前述の言い方を用いれば、合理的批判である。人間にこの基準がある限り、最終的、絶対的な真理を主張することは人間にはできない。だが、テロという手段はまさに選択肢を物理的に排除する。つまり、テロとは合理性を押しのける手段なのだ、とマッキンタ

イヤーは語る。[15]

二　このマッキンタイヤー論文を、ウィンチはその「未開社会の理解」の後半で次のように批評する。ウィンチはまず自分がマッキンタイヤーに同意しうる点を挙げる。それは前記のマッキンタイヤーの行為者の行為記述の要点のうちの一、の全部と二、の半分である。二、の半分というのは、ウィンチにとつて、自分の行為の限界は自分の自由になる記述の限界であるという点、そしてその際の記述のストックが変化するという点は一応認めることができるが、[16]そのストックの変化が合理的批判と結びついているという時の、その「合理的」という言葉にマッキンタイヤーがこめている意味には同意できない、ということである。つまり、マッキンタイヤーが合理的あるいは合理性と言う場合に、「誰の合理性概念」[17]かを明らかにしていないというのが、ウィンチの根本的批判である。

ウィンチは言う。「したがつて、もし説明の際にわれわれがそうした基準を実際に合理的であると語るならば、われわれは『合理的』という言葉をわれわれの意味で使つているにちがいない。[18]そして、「異なつた社会における合理性の基準は、いつも一致するとは限らないのである。[19]」つまり、「基準と概念は歴史をもつているのである。[20]」とは言え、こう述べることは相対主義へ陥るのを承認することを意味しない。合理性とは「どんな言語も存続するためには必要な概念なのである。[21]」ウィンチはマッキンタイヤーが合理性を追求するということ自体は評価するわけなのである。しかし、その作業はマッキンタイヤーの言うように「われわれ自身の合理性規範[22]」を呼び求めることではなく、われわれとは異なつた文化のなかの「彼らの行動が『規範に服している』と語る時の、その合理性概念を呼び求めること[23]」なのである。

こうしたウィンチの考え方は、アザンデ族の制度理解の際に表明されるそれと同一であると言えよう。

一九六二年に執筆されたもう一つのマッキンタイヤー論文である「宗教の理解は信仰と相容れるか」のなかで、マッキンタイヤーはアザンデ族について次のように述べている。すなわち、

「アザンデ族は、ある一定の儀式が正式に行なわれれば彼らの共通の福祉に影響をもたらすと信じている。この信条は実際的に反駁しえない。というのは、彼らはもしその儀式が効果的でないならば、それは彼らのところにいる誰かが悪しき思いを抱いているためだ、ということも同時に信じているからである。このことが常に可能であるがゆえに、彼らにとつて、儀式は正式に行なわれたけれども豊かな実りをもたらさなかつた、ということを認めざるを得ない年は一年もないのである。たしかに、アザンデ族の信条は原理的には反駁不可能であるわけではない。……しかし実際的にはそれは反駁しえないのである。この信条は合理的批判を必要とする状態にあるのか。そしてもしそうならば、どんな基準によつてか。私には、アザンデ族の信条が合理的であるということは、有効性、無効性およびそれに類似の諸概念などの基準を組み立ててきたいかなる科学およびテクノロジーの実践も欠如している場合にしか、主張しえないと思われる。しかしこう語ることは、われわれの観点からの科学的な判断基準の適切性を承認することなのである。アザンデ族は自分たちの信条を、科学の一つとも、非科学の一つとも考えようとはしていない。彼らはこれらの範疇を所有していないのである。彼らの信条および概念をそもそも分類し、そして評価することができるということは事後的、つまりそれ以後の、そしてより一層洗練された理解という光のもとにおいてでしかない。」[24]

ウィンチは、マッキンタイヤーと同様に、たしかにアザンデ族にとつて豊かな実りがあるかどうかということが非常に重要な問題である点は認める。しかし、アザンデ族に関して結局言うべきことが、たとえ事後的であることを強調しているにしても、彼らの信条や概念を分類、評価する問題に帰着する点は、ウィンチは決して認めない。こういう結論に落ち着いてしまうのは、マッキンタイヤーが自分たちの基準、自分たちのパラダイムでもつて彼らを見ているから、彼らの社会的コンテクストを見ていないから、言いかえれば彼ら自身の生を見逃しているからだとウィンチは主張する。

アザンデ族が行なつている儀式は彼らが「人間の生はもろもろの偶然的な出来事によつて支配されており、それらを制御

しようとしても不可能だということの承認[25]」を含んでいる。この承認にはユダヤ・キリスト教における祈りの思想に近いものがある。つまり、キリスト者があるものを求めて祈るということは、その人をその求めている当のものから解き放つというパラドックスをはらんでいる。つまり、祈る人は自分が神への完全な依存のもとにあることを認め、自分がそういう状態にあるがゆえに、祈りの成果は神の領域、すなわち自分がこうすればこうなるということがわからないという意味で偶然性の領域にあることを認めるのである[26]。

「たつた今私が行なつたアザンデ族の魔術的儀式に関する議論において、私がその魔術的儀式をそこに関係づけようと努めたそのこととは、人間の生の意義を意識するということであつた。この〔人間の生の意義を意識するという〕考え方は、異文化を理解し、そしてそこから学ぶということに含まれることがらに関するいかなる説明にとつても不可欠である[27]。」

ところで、ウィンチにとつてこの異文化の理解、そしてそこから学ぶということへの究極的な関心は何なのだろうか。それは一言で言えば倫理学だろう。勿論、ここでの異文化理解とはマッキンタイヤーの言う豊かな実りという、人間が生きるための手段つまり技術問題を通じての異文化理解ではなく、人間が生きることの意味を理解するという思想問題を通じての異文化理解のことである。そうした異文化のなかの人間の生の意味を理解することがなぜ倫理学につながるのか。それは、人間が善と悪とを念頭に置き、「それとの関連において生との折り合いをつける[28]」からである。そしてウィンチは、この点に関して「自分の言わんとしている種類のことがらを非常によく伝えている例は『抑圧と自由』における、現代の工場生産の諸技術についてのシモーヌ・ヴェーユの分析であり、この分析は経営管理に寄与するものではなく、抑圧という悪がわれわれの文化のなかでとつている特殊形態への探究の一部である[29]」と述べている。

そしてさらにウィンチは、この人間の生という問題を考察するための基本的なタームとして、ジャンバチスタ・ヴィーコの『新科学』における「誕生、死、性的関係[30]」を採用する。「これらの意義は、これらはすべての既知の人間社会で生きるこ

「とに必ず含まれており、われわれが異文化の制度体系のどこに着目してよいかわからない時にどこを見るべきかの鍵をわれわれに与えてくれる点である」[31]とウィンチは述べている。

三

マッキンタイヤーは一九六七年にウィンチの著書のタイトルと同名の論文「社会科学の理念」を発表した。このタイトルのつけ方は、ウィンチがマッキンタイヤーの「宗教の理解は信仰と相容れるか」に対し「未開社会の理解」としたのに対する返礼かも知れないが、このタイトルが示唆するごとく、この一九六七年の論文はウィンチのマッキンタイヤー批判の論文「未開社会の理解」への反論としてより、むしろマッキンタイヤー批判という明確な意図をもたずに書かれているが、より一般的なレベルで社会科学のあり方を問う『社会科学の理念』への批判として、マッキンタイヤーは執筆している。

マッキンタイヤーによるウィンチ批判のポイントは何か。それはウィンチが「因果法則が社会科学のなかで占るべきいかなる場をも排除している」[32]という点であろう。ウィンチはたしかに原因と結果という視点の重要性を明言しない。しかし、それを明言しないということはそれが重要ではないと思つているからではなく、ウィンチには特に明言したい重要なことが別にあるからである。それは言うまでもなく社会科学がこれまで忘れてきた人間の生への洞察である。人間の生を浮び上がらせるために、ウィンチは行為の意味を理解しようとするのである。

マッキンタイヤーが正当にも指摘しているように、「ウェーバーの立場はウィンチのそれにあまりにも近い。」[33]因果法則という用語がウェーバーの「社会学の基礎概念」のなかで処理されるとすれば、それは何よりも、行為者は自分の行為を因果法則という用語によつて動機づけるという形をとるはずである。そしてウィンチの『社会科学の理念』のなかで処理されるとしたら、その行為者の生きるコンテクストのなかで因果法則という用語によつて動機づけられた行為を検討するという形をとるはずである。この分析のあり方と、社会全体あるいは制度の説明にとつて因果法則が実際に果たす役割とは別問題だと言えよう。しかしこのことは「原因の観点からの説明と理由の観点からの説明との間のきわだつた相違」[34]の存在を否定す

るものではまつたくない。むしろこの相違は明確に意識されるべきものだと私には思われる。（この点に関連して前章第二節の注(27)および(29)を参照されたい。）

(1) 本章第一節の注(3)を参照されたい。
(2) 同じく本章第一節注(3)を参照されたい。
(3) Alasdair MacIntyre, *Philosophy, Politics and Society*-second series, p. 48.
(4) *Ibid.*, p. 53.
(5) *Ibid.*, pp. 53-54.
(6) *Ibid.*, p. 55.
(7) *Ibid.*, p. 56.
(8) *Ibid.*, p. 57.
(9) *Ibid.*, p. 58.
(10) *Ibid.*, p. 60.
(11) *Ibid.*
(12) *Ibid.*, p. 61.
(13) *Ibid.*, p. 66.
(14) *Ibid.*, p. 68.
(15) *Ibid.*
(16) 厳密に言うと、「強調されるべきなのは記述のいかなるストックでも、その『ストック』の現実の成員でもなくて、その記述が表わす文法である。」(Peter Winch, *Ethics and Action*, p. 30.)
(17) Winch, *ibid.*
(18) *Ibid.*, p. 31.
(19) *Ibid.*
(20) *Ibid.*, p. 35.
(21) *Ibid.*, p. 33.
(22) Alasdair MacIntyre, *Philosophy, Politics and Society*-second series, p. 61.
(23) Peter Winch, *Ethics and Action*, p. 34.

(24) Rryan R. Wilson, *op. cit.*, P. 67. (Peter Winch, *ibid.*, p. 36.)
(25) Peter Winch, *ibid.*, p. 40.
(26) *Ibid.*
(27) *Ibid.*
(28) *Ibid.*, p. 42.
(29) *Ibid.*
(30) *Ibid.*, p. 43.
(31) *Ibid.*
(32) Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, p. 227.
(33) *Ibid.*, p. 224.
(34) *Ibid.*, p. 215.

結びに代えて

前述のように、ウィンチは異文化の人間の生の意味を理解することが倫理学につながる理由として、人間は生の問題を考える時に善と悪ということを念頭に置いている点を挙げていた。この点は普遍的な事実なのだろうか。たしかにウィンチもこの問題を意識していた。ウィンチはこう言つている。「ここでは、善と悪についてのわれわれ自身の考え方と他の諸社会のそれとの間の関係に難しさがある。もし全面的な研究をするなら、したがつてここで倫理的相対主義に関する議論の必要があるだろう。」(1)

しかし、私はこの問題をウィンチの言うような倫理的相対主義の観点からではなく、そもそも善と悪という考え方の欠如した状態を想定して、検討してみたいと思う。善と悪を念頭に置くということは、キリスト教的人格神の伝統がなくとも、あるいはその出現以前の時代においても、言いうることなのだろうか。本稿の序で明らかにしたヴィトゲンシュタインの倫

理的な態度は、キリスト教的人格神の出現以後でも善と悪を語りえない、という強靱な意識と表裏一体をなしていたのではなかつたか。(2)

マッキンタイヤーはウィンチを、彼が社会統合に都合のよい規則遵守行動だけをとりあげているという意味で、特殊イギリス的な社会人類学の伝統に影響されている人物だと、皮肉つているが、(3) 社会人類学の今日の成果の一つであるトリックスター神話の意義は、トリックスターが善悪という倫理意識に束縛されていないがゆえに、トリックスター神話を通して、従来見えなかつた人間社会の創造と破壊のダイナミズムを見透かすことが可能になつたことだと論じられている。(4)

日本の場合、このトリックスター神はスサノオノミコトやヤマトタケルだと考えられているが、(5) トリックスター神としての意味ではなくとも、日本古来の神々は善悪という観念とは無縁の存在であつた。すなわち、日本の神々は自然そのままに清く明き存在であつて、そういう存在ではない人間がそういう神々に近づく時には、悪を償うことによつてではなく、穢れを祓うことによつて、神々と同じように自然そのままに清く明き存在となつて神々に近づくのである。

このような無倫理的伝統の世界――善悪の倫理意識をもつ者からすれば反倫理的世界――では、ウィンチの主張するように、人間の生の意味を理解することがそのまま倫理学と結びつくわけではないことになる。(6) そうすると、われわれ日本人は倫理を問題にすること、言いかえれば倫理学をもつことは断念しなければならないのか。私はそう考えない。しかし、その際にも、われわれは倫理的言辞を弄するのではなく、自らの仕事のどこかに倫理の契機を組み込むというやり方で光を見いだすべきだ、と考えている。こういう考え方は、『論理哲学論考』におけるヴィトゲンシュタインの考え方、つまり語ることと示すことの区別、(7) と軌を一にするものではないだろうか。

(1) Peter Winch, *Ethics and Action*, p. 42.

(2) 私はヴィトゲンシュタインのなかに緊張した精神を見ようとしているのであり、スタンリー・ローゼンの次のようなヴィトゲンシュタイン解釈には

賛成できない。すなわち、「おそらく一たび人間が沈黙の直観の領域に到達してしまえば、人間は自らの倫理的な熱望も、宗教的な熱望をも満足させることができ、沈黙のなかに『絶対存在の意識』の沈黙の提示を見いだしうる位置にいるのであろう。」Stanley Rosen, *Nihilism: A Philosophical Essay* (New Haven: Yale University Press, 1969), p. 7.

(3) Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, p. 221.

(4) トリックスター神話の理論は、われわれの道徳意識、倫理意識が過剰になることへの有効な警告となつている。例えば、臣茂という発言を「失言」(城戸浩太郎『社会意識の構造』新曜社、一九七〇年、四四ページ)としてデモクラシーの基準からみて難するのではなく、その発言に「秩序を再び導入するための無秩序の強調という」(山口昌男『知の遠近法』、三三一ページ)機能を見る、言いかえれば吉田茂が真の王、つまり天皇の人気回復のための、それとは対照的な「偽王」という、トリックスター的な可能性をかなり徹底して演んじたと言えるかも知れない」(同右三三二ページ)とする指摘には鋭いものがあると言えよう。しかし、もしわれわれ日本人がデモクラシーの基準をもたなければ、真の王にしろ、偽王にしろ、王というものを否定することなどそもそも起りえないのではないか。王制が「本来、非常に惨めな人民の日常生活空間を解放して王権の使命と栄光に参加させて、非日常的、劇的、儀式的空間を人民に与える」(久野収『権威主義国家の中で』筑摩書房、一九七六年、一二七ページ)のならば、なぜ人民はその王権のさし出す空間をわざわざ拒否する必要があるのか。

(5) 山口、同右三五四ページ以下参照。

(6) 倫理の意味を変えて、例えば内省癖とすれば、話は別である。『地方自治職員研修』一九七六年九月号掲載の拙稿「日本の政治風土—内省癖」(二九ページ)を参照されたい。

(7) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.022. 「命題はその意味を示す。／命題は、もしそれが真であれば、ものごとの状態を示す。そして命題はものごとがそしうた状態であるということを語る。」なお、山本信、中村雄二郎「対話——ロゴスと遊戯」、『エピステーメー』朝日出版社、一九七六年一〇月、二一六ページ他参照。

(一九七九・六・二三)