

タイトル	マックス・ウェーバーの方法から 上 : 理解社会学から知識社会学へ
著者	犬飼, 裕一
引用	季刊北海学園大学経済論集, 51(3・4): 163-175
発行日	2004-03-31

《論説》

マックス・ウェーバーの方法から¹ 上

理解社会学から知識社会学へ

犬 飼 裕 一

1. 正しいことと、そうでないこと

『読書人の没落（ドイツ式マンダリンの没落）』（1969年）で有名な知識社会学者フリッツ・リンガーは『マックス・ウェーバーの方法論』と題する本の冒頭で次のように書いている。

マックス・ウェーバーが成し遂げたことの中で最も偉大なものの一つは、19世紀から理論家や実地研究者を分け隔ててきた歴史・社会科学と文化科学という二つの異なった視点を統合したことである。これら二つのやり方の間の障壁は、ウェーバー自身が属する学問文化においてとりわけ高かったのだが、他の時代や研究状況においても登場する。実際のところ、この障壁の残骸は、私たち自身の知的

1 本稿は先に発表した拙稿（犬飼裕一「歴史家としてのマックス・ウェーバー」、『北海学園大学経済論集』、第51巻第1号（通巻154号）、2003年）で行った史学史・思想史・学説史的研究とは別に、理論的・方法論的視角からマックス・ウェーバー以来の「方法」に内在する論理的必然性や展開可能性を考えるものである。前稿ではドイツ歴史学派国民経済学との関係からウェーバーの「方法」を考えしたが、今回は「解釈」という概念を出発点とすることによって学問研究の方法自体がどのように変更されたのか（されうる可能性をもっているのか）を考えていくことにする。ウェーバーを論じた文献は多いが、「方法論」を中心に据えて行った研究はさほど多いとはいえない。幸い日本では向井守による包括的な研究が入手容易である（向井守『マックス・ウェーバーの科学論——ディルタイからウェーバーへの精神史的考察——』、ミネルヴァ書房1997年）。翻訳ではフリードリヒ・テンブルックの有名な論文が少し前からある（F・H・テンブルック『ウェーバー方法論の生成』、住谷一彦・山田正範訳、未来社1985年）。英語圏ではスティーヴン・コールバーグの翻訳書が入手しやすい（コールバーグ『マックス・ウェーバーの比較歴史社会学』、甲南大学ウェーバー研究会訳、ミネルヴァ書房1999年）。なお知識社会学の大家フリッツ・リンガーもウェーバーの方法論を扱った本を刊行している（Fritz Ringer, *Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Cambridge (Harvard U. P.) 1997）、本文参照。ドイツ語文献では下記のもの比較的入手しやすい。Johannes Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, München 1992, Johannes Weiss (Hg.), *Max Weber heute*, Frankfurt a. M. 1989, Gerhard Wagner/Heinz Zipprian (Hg.), *Max Webers Wissenschaftslehre: Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1994. フランス語文献では以下の大著があり、ドイツ語圏に限定されないヨーロッパ哲学史全般との関連性を論じている点で魅力的である。Pierre Bouretz, *Les promesses du monde: Philosophie de Max Weber*, Paris 1996. マックス・ウェーバーの方法論に関する拙稿は、上記の他に、犬飼裕一「マックス・ウェーバーにおける歴史科学の展開（上中下）」、『中京大学 教養論叢』第40巻2～4号、1999年～2000年（『マックス・ウェーバー 歴史・哲学・社会学』、社会評論社より刊行予定）、犬飼裕一「マックス・ウェーバーにおける普遍史概念」、『社会学史研究』16号、1994年、犬飼裕一「マックス・ウェーバーの批判対象」、『理想』654号、1994年、犬飼裕一「マックス・ウェーバーによる普遍史論の転換」、『西洋史学』176号、1995年、犬飼裕一「思想史研究の方法について」、『早稲田大学文学研究科紀要』第41輯、第4分冊、1996年。

環境を考える際にも重大な障害として残っているのである。このためウェーバーの方法論的事業を文化科学と社会科学の統合として明確に把握するということは、同時に近年の議論において特定の立場を選ぶということでもある。²

マックス・ウェーバーが始めた新事業は、従来の因習を打ち破るものであり、現代においてもなお完全には達成されていないというわけである。ただし、それでは現代において達成されていない理由は何なのかと、言い方を変えてみると、状況は一気に別の様相を呈してくる。方法論や理論についての考察は、それが多くの意義を含んでいればいるほど、リンガーがいうように、今現在の立場を選択する義務に迫られることになる。それではリンガーに「特定の立場」を選択させるような論点というのは、一体何なのだろうか。

難解とされるウェーバーの学問の中心は「解釈」という方法にある。そこから「解釈」を掲げたさまざまなやり方を試みる種々の流れが登場してきた。「事実」の特定よりも「解釈」のあり方を特定することを主眼とする社会科学が次第に力をもつようになり、そういった立場からすると、「事実」そのものが「解釈」に全面的に依存するのだと考えられるに至る。ただし、肝心の「解釈」の正体が何ものであるのかについては、なかなか好適な接近点がみつからないのもまた事実である。ここでは哲学者が行うような厳格な概念規定ではなくて、具体的な学問の事例からウェーバーの「解釈」に入っていくことにする。

ガルブレイズの『豊かな社会』に次の一節がある。

その結果、社会生活の解釈について、正しいことと、単に人から受け入れられるにすぎないこととの間の争いが絶えない。この争いにおいては、終局的には実在の側に分があるのだが、かけひきの上では人の気に入る議論が有利である。聴衆というものは一番好きなことをきかされると拍手するものである。そして社会問題の議論においては、議論が正しいかどうかということよりも、聴衆の賛成をえられるかどうかということの方がよほど論者を左右する。演説にしても著作にしても、聴衆あるいは読者に厳然たる驚くべき事実を語ろうとする場合には、彼らが最もききたいと思うことを詳しく述べるのである。³

一見すると平凡な「研究生活心得」の類のような文章に見えるのだが、仔細に読んでいくと、ガルブレイズ自身の学問的（認識論的）立場とそれとは別個の学問研究上の「現実」の間の対立を扱っていることに気付かされる。ガルブレイズの信じるところでは、「正しいこと」というのは実在する。ただし、そこに到達する過程は困難を含んでおり、何らかの特別な手続きや能力によってのみ「正しいこと」は認識される。敵対するのは「単に人から受け入れられているにすぎないこと」（「聴衆の賛同をえられること」「聴衆が聞きたいと思うこと」）である。

しかし、「正しいこと」と「単に人から受け入れられているにすぎないこと」の間の区別はどうすべきなのだろうか。ガルブレイズは後段で「単に人から受け入れられているにすぎないこと」を「通念 (conventional wisdom)」と名づける (52 頁)。「通念はいろいろの段階でこじつけられ、精密なものにされる」(53 頁) のであり、「通念が多かれ少なかれ健全な学識と同一視されるようになると、通念は難攻不落の地位を占めるに至る」(54 頁)。これに対して「通念の敵は観念ではなくて事実の進行」であり、それが「致命的な打撃を受けるのは、陳腐化した通念を明

2 Ringer, *Max Weber's Methodology*, p. 1.

3 ガルブレイズ『豊かな社会』、鈴木哲太郎訳、岩波書店 1990 年、50 頁。

瞭に適用できないような不慮の事件が起こって、通念では処理しえないことがはっきりしたときである」(57頁)。

この場合、ガルブレイズは恐らくトマス・クーンのいう「科学革命」という概念を念頭においているのだろう。クーンの言葉でいえば、ガルブレイズのいう「通念」というのは、クーンの金看板ともいべき「パラダイム」概念と、パラダイムを基盤として建設された「通常科学(規範科学) normal science」のことである。パラダイムはやがて実証的な事実によって挫折し、反証され、陳腐化していくことで「科学革命」が起こる。そして「正しいこと」が明らかになるというわけである。

これに対して、マックス・ウェーバーを始祖の一人とする「解釈」の問題は、「正しいこと」というのが本当に正しいのかということではなくて、「正しい」とされている諸条件を明らかにすることに移動している。言い方を変えると、通常用語法でいう解釈というのは、「正しいこと」を見えなくさせている「間違っていること」を取り除く仕事なのであるが、ウェーバーの場合は、両者の区別を棚上げにしているのである。その代わりに問題にするのは、なぜ人々は特定の「正しいこと」を正しいと信じるのかということであり、そこから信じ方の様式を分類することである。言い方を変えると、「正しいこと」と「単に人に受け入れられているにすぎないこと」の区別をするのではなく、人に受け入れられていること(あるいは、聴衆の賛同をえられることや、聴衆が聞きたいと思うこと)の様々な様式を類型として分類する。ここから「解釈」に出発する「類型学」が展開されていくのである。

ただし、こういったマックス・ウェーバーによる方法の転換が、どのような理論的課題に対応しているのかという問題は、それほど容易に説明できるものではない。しばしば試みられる説明は、多くの場合学説史的なものであり、ウェーバーのテキストに集中しつつ、時代背景や先行者や同時代人の書いたテキストとの対応関係を検討するという形をとっている⁴。この様式の研究は、ウェーバーの用いた用語法を正しく理解し、当人の手許にあった知識と同時代に対する理解を想起するという点で、必要不可欠な手続きを含んでいる。ウェーバーの同時代、すなわち20世紀初頭のドイツ語圏の学界では、多様な分野において他に匹敵するものが見つけにくいほどに偉大な進展が見られた。それはマッハとアインシュタインとハイゼンベルクの生きた時代であり、メンガーとシュンペーターの時代であり、フロイトとユングの時代でもあった。ウェーバーの仕事はそういった各分野の「立法者」としての地位に一角を占めている。このため実在した歴史上の人物としてのウェーバーが厳密にどのような発言(著述)をしたのかということは、それ自体として探求するに値する課題なのである。これをここでは歴史学的方法と呼ぶことにする。

しかし、その一方で歴史学的方法には弱点がある。それは歴史的な事実を確証することと思想や理論について説明することとを混同する過誤に陥りやすいという弱点である。最も素朴

4 この点で最も包括的な哲学史的考察を行っているのはピエール・ブーレである。ブーレは、マックス・ウェーバーの方法論的考察を、ヘーゲル哲学が規定した哲学的前提への二つの機軸からの反撃として理解しようとする(「ヘーゲルの挑戦に対する反撃(riposte au défi hégélien)」)。二つの機軸とは、反歴史主義と新カント主義である。ここからディルタイ、フッサール、そしてこの本の序文を書いているポール・リクールにまで至る議論の流れにウェーバーを定位しようとするわけである。Bouretz, *Les promesses du monde*, pp. 39. これに対してドイツ語圏の研究は、ウェーバーの特定の議論と新カント派のハインリヒ・リッカートの該当問題との関係などに議論を限定して綿密に論じる傾向が強い。Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, S. 45ff..

な例は、ドイツ統一や第一次世界大戦や世界恐慌といったマクロ水準の時代背景からあらゆる問題を説明したことにしてしまう誤りである。たとえば第一次世界大戦がもたらした挫折感が従来の学問への問い直しを迫り、そこからウェーバーの「社会学」が誕生した、といった説明がこれである（要するに「第一次大戦の敗戦がヒトラーを生み出した」式の説明）。ただし、第一次世界大戦を経験し、挫折を味わった人々はドイツだけに限定されるわけではないし、おびただしい数のドイツ人の中でなぜ特定のウェーバーのような人物だけが画期的な事業を開始できたのかという決定的な問いには、何も答えることができないのである。また、ここまで素朴ではないとしても、ウェーバーの同時代の同業者（国民経済学者、理論経済学者、哲学者、心理学者、法制史家、そして社会学者）の仕事との相互関連性を究明することと、ウェーバーの事業の今日的な意義とを混同する危険がつけまわっている。いくら大勢の同時代人と問題が共有されていたとしても、そのことが「今日的な意義」に直結すると結論づけることはできないのである。その結果、「百年前の議論」という名前の寝台に今日の諸問題を縛り付けて脚を引っ張ったり切ったりするといった状況に陥ってしまうことになる。他方で理論研究者は、しばしば見られるようにウェーバーの印象的な用語——例えば、「カリスマ」「脱魔術化」「意味喪失」「非人格化」「神々の闘争」「精神のない専門人と心情のない享楽人」そして、「合理化」——だけを借用してオリジナルとは似ても似つかぬ自説の装飾に精を出す。煎じ詰めれば、この場合重要なのは「マックス・ウェーバー」という権威ある人名だけであるということになってしまう。ここに「学説史」と「理論研究」という名前の研究分野の間の抜きさしがたい相互不信が横たわっているわけである。

相互不信を解消することは、私見では、おそらく不可能なのだが、両者の議論をより実り豊かな方向に転じることは可能なのかもしれない。それにはマックス・ウェーバーが始めた方法上の新事業を取り出し、それが20世紀という期間にどのような展開をとげ、どのような可能性を示してきたのかを考え直してみることである。

2. 理解と解釈、あるいは解釈学的転回

マックス・ウェーバーの事業は、その成熟期において「理解社会学」と自ら呼ぶ研究方法へと収斂していく。人間の行為には他のあらゆる現象にあるのと同じく規則性があるのだが、ウェーバーによると、人間の行為だけは、その規則性や関連性の流れを「理解」という形で解明することが可能である⁵。そして理解社会学にとってとりわけ重要な行為とは、第一に、行為者が行動の意味を主観的に他者の行動に結び付けており、第二に、その行動の過程もまた同様の意味付けに規定されており、第三に、同時に同様の意味付けから理解することもでき説明することもできる行動のことである⁶。行動(Verhalten/behavior)は、行為者の主観的な意味付けによって行為(Handeln/action)となる。言い換えると、理解社会学の研究対象は行動ではなくて行為であり、行為者が他者との関係で行われる行動に主観的な意味付けを与える場合に行為が成立する。そしてこの主観的な意味付けから行為そのものを理解したり、説明したりするのが理解社会学なのである。例えば、特定の歴史上の政治家が行う政治的決断は政治家である以上当然他者との関

5 Max Weber, Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, 1913, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (以下WLと略), Tübingen 1988 (1. Aufl. 1922), S. 427f.

6 Weber, WL, S. 429.

係性を念頭に置いている（社会的行為）。政治的決断が遂行されていく過程も当人の主観によって影響を及ぼされつづける（意味付け）。しかも、例えばジュリアス・シーザーがなぜ特定の時点でルビコン川を渡ったのかは、二千年の後になってからでもシーザー自身の主観から理解することも、また説明することも可能なのである（理解・説明可能性）。「シーザーを理解するには、シーザーである必要はない」⁷である。

このことはこの場合の「行為」ではなくて「行動」を研究の中心にすえる科学と対比すると理解しやすい。例えば「行動科学」という名前で呼ばれてきた学問（科学）は、人間の行動（行為ではない）が果てしなく集積した現象を、主に実験と実験結果の数量化という方法で摘出しようとする。個々の行動者が自分ではどのように考えていようとも、当人たちの考えとは別次元の社会的結果が生じるのであり、科学は行動者の意図を度外視することで厳密さを確保できるという信念がここにある。「客観」あるいは「客観性」への信頼が基盤になっており、客観性は実証的な調査（場合によっては、実験）と数量化によってより厳密化していくと考えられる。他方でヨーロッパ哲学で伝統的に「客観」と対立する概念とされてきた「主観」というのは、学問研究において極力排除されるべきであると考えられるようになり、それこそが学問的（科学的）信頼性の向上に直結するものであるとも考えられるようになった。例えば、株式市場にはさまざまな思惑——主観——を抱く無数の参加者（プレーヤー）が存在しているが、彼らの思惑と市場の動態とは一応別物として考えることができる。株式を貨幣を媒介に売り買いする以上は、誰もが利潤の向上を願うが、すべての参加者の願いがかなえられる永久成長市場というのは、——存在を否定することは論理的には困難であるにせよ——現実にはなかなか観察できない。誰もが儲けたいと願いながら、多くが損をするといった非ゼロサム型ゲームが日々繰り広げられているのが、経験的な事実に近いように思われるのである。問題はもちろん市場原理だけに関係しているだけでなく、あらゆる社会現象（社会科学の対象）が同様の原理に基づいていると考えることもできるのである。

参加者の願いや主観は無力であり、当事者たちの誰にも認識できない「見えざる手」が社会全体を動かしていると考えられるならば、（実験の代わりに）見えざる手の動きの前例をできるだけたくさん収集し、傾向と今後ありうべき動態の予測とそれに対する対策を見つけ出すことこそが学問（科学）の任務として妥当であるということになる。そうすれば行為者の主観から切り離された客観的な学問的真実が建設できるのかもしれない。

先の議論に戻ると、ガルブレイズのいう「正しいこと」と「単に人に受け入れられているにすぎないこと」の区別というのは、個々の行為者にとっての「見えざる手」が見えることと、単に「見えている」と人々に信じられているにすぎないことの区別と言い換えることができる。もしもそうならば、見えることと、見えると信じられていることの区別こそが学問にとって最重要課題であるということになるはずである。

しかし、そんなことが果たして可能なのか？という疑問が浮上してくることはないだろうか。さらに言うならば、「見えざる手」が本当に見えてしまったならば、それは見えざる手ではなくなってしまうのではなからうか。誰にも見えないのだから、誰に対しても客観的だったはずである。ところが一部の学者や研究者や天才的な能力を持った人々だけには見えるとするならば、彼らはいったい何者なのだろうか。すると「正しいこと」と「単に人に受け入れられている

7 Weber, WL, S. 428.

にすぎないこと」の区別をする特権が誰に属し、その特権はどのように正当化されるのかという問題が出てくる。判定基準はどこにあるのか。この問題にはいったいどうやって答えたらよいのだろうか。

この問題は自然科学の場合には——例外は皆無ではないにせよ——基本的に存在しない。自然科学の対象はウェーバーのいう「人間の行為」とは異なって、行為者の主観的な意味付けを含まない。だから「見えざる手」が人間に見えたところで、「見えた！」と主張するのはあくまでも人間の側の事情であるに過ぎない。ハレー彗星はその軌道や周期が人間によって特定されたとしても、そんなこととは無関係に、相変わらず同じ軌道と周期で周回しつづけている。燃費の良いエンジンが発明されたとしても、それを利用して利益をあげるのは人間であって、エンジン自体の原理に変化が起こるわけではないのである。

ところが、社会科学の場合には「見えざる手」が見えることは一つの社会的な特権を意味することにはならないだろうか。しかもその特権は社会的に広く共有されることによって性質が変わってしまう。仮に絶対に株で儲かるための「見えざる手」を見つけたとしたら、それは誰も（あらゆる行為者）がぜひとも欲しがらる知識であろう。しかしその知識が一般（あらゆる行為者）に共有されたならば、全員が儲けることはできないのではなからうか。これは別のいい方をすれば、「インサイダー情報」の問題と関係している。誰もが欲しい情報は、誰もが知ってしまった段階で、誰にとってもどうでもよい月並みな情報になってしまうのである。卑近な事例を離れて、もっと普遍的なマクロ水準の経済政策についても同じことがいえる。古典派経済学もマルクス経済学も、あるいは一般に「ケインズ政策」と呼ばれるものでも、それが学者の頭の中で形成された段階と、一般に流布し政治家が盛んに採用した後の段階では、文字の上では不変であったとしても、社会的にはまったく別物になってしまう。市場に、行政現場に、企業に無数に存在する行為者たちは、政権担当者や競合企業の担当者といった別の行為者たちが、次に何をするのかを予測しようとしつづけている。その場合、彼らが共有しているとされる「見えざる手」についての知識は、最も有効な参照物となりうるからである。同じことは法学や政治学についてもいえる。しかもこれらの社会科学は正規の教育課程として成立し、毎年おびただしい数の「卒業生」を送り出しているのである。

むしろ経済学や法学や政治学が教育制度として確立し、各々に共通の知識が多くる行為者によって共有されていることこそが、経済学や法学や政治学が想定する「社会」を成立させ再生産させる不可欠の条件となっているのである。平たく言えば、人々が市場の原理や資本主義社会の仕組みについて知らなければ、市場や資本主義は今現在そうであるようには成立できないはずである。ここに社会科学全般の自己言及・自己産出構造が観察できる。ただし、自己産出構造自体が高度に経済学的な問題（や法学的な問題、政治学的な問題）を含んでいるとしても、経済学（や法学や政治学）の方法でこれをそのまま取り扱うのは困難であるのかもしれない。なぜならば、「見えざる手」についての知識が普及する過程は、狭義の経済現象や法制度や政治行為そのもの自体ではなく、また、多様な専門領域にまたがっているからである。しばしば経済学者自身によって強調されるように、経済の問題は経済学の概念枠組みからだけでは説明できない諸力（ダイナミクス）で動いている。しかも経済学自体が有力な知識として社会現象との間で相互影響関係におかれているのである。多様な複合体である「社会」を特定の側面から分析するという方法にとっての難問がここにある。

このように考えていくと、自然科学、あるいは経済学のような客観化を志向する学問とは別に、

行為者の主観を中軸に据えた学問の可能性、あるいは必要性が見えてくる。行為者の主観を中軸に据えると、それまでの方法による学問とは別の視野が開けてくるのである。このことは具体的な事例だけではなくて、研究行為（学問、科学）それ自体についても当てはまる。例えば上記の「見えざる手が見えること」、あるいは「正しいこと」というのは、むしろそれが見えた（と称する）人々によって主観的に意味付けられた（ウェーバーがいうところの）「行為」に属するといふべきなのではないだろうか。

もしもそうならば、「正しいこと」と「単に人に受け入れられているにすぎないこと」の区別というのもまた、研究者自身の主観的な意味付けに依存しているということになってしまう。これは「正しいこと」に文字通りの客観性を求める科学観（学問観）にとっては困った問題である。しかし、この難問についても別の取り組みが可能になる。「正しいこと」が少数者に独占されている場合と広く普及した場合において起こる社会的性質の変化は、ここでいう「行為」という概念を媒介にすることによって、打って変わって容易に説明することができるようになる。つまり学問研究——広義の「知識」——もまた社会的行為であり、認識対象と何らかの理由（特権、権限、権力、エリートの地位、他）で勝手に（特権的に）切り離されているというわけではないのである。むしろ特定の行為者が「社会」という名で呼ばれる相互行為の場に意図的に訴えかける（主観的に意味付けられた行為をする）こととして「理解」することもできるのである。

この考えを受け入れるならば、学問（科学）をも含めた広大な領域で展開されている人間の「行為」を、その主観的な意味付けに対する「理解」という方法で分析するという学問が成立するということになる。つまり行為者の主観を排除するのではなくて、むしろ反対に主観を中心に据えて積極的に解釈する立場である。これこそが「解釈学的転回」と本稿で呼ぶ立場の変更である。ここにウェーバーが始めた事業の斬新さがあり、またしばしば誤解を招いている原因もここにある。

3. 自己言及と主観的行為

ウェーバーの方法、あるいは視角の——百年を経た後の——斬新さは、研究者自身をも含めた相互関係性の分析に——同時代のゲオルク・ジンメル⁸とともに——道を開いたことにある。研究者と研究対象を特権的な形で切り離すという視角は、周知のように自然科学の方法を継承する形で発展してきた。白い服を着た科学者が試験管の中の化学反応を観察するように、背広を着た科学者も「社会」の中の反応を観察すれば、その中でうごめく無数の行動者（行為者ではない）の規則性や法則性を見つけることができるであろうという考え方である。

特権的な観察者という認識上の地位は、高度に抽象的な次元の議論では有意義であり、また論者の立場によって動くことのない事実を蓄積できるという点で決定的に優れている。たとえば特定の都市の厳密に定義された上での人口の動態を数値として調査・記録することは、「都市」という社会的存在を考える基本となる。他方で、特定の都市の人口の動態に関する知識がその都市の人口の動態に直接的な影響を与える可能性は、少なくとも私見では、少ないと想像できる。人

8 ゲオルク・ジンメルの「社会学」あるいは、「相互行為論」に関しては別稿で論じたのでここでは立ち入った議論は行わない（犬飼裕一「自己言及と相互作用——ジンメルと鏡像の近代」、居安正他編『ゲオルク・ジンメルと社会学』、世界思想社2001年）。

は株価の上昇を見てその株を買おうとするが、都市の人口の低下を理由にその都市から立ち去ることは——もちろんゼロではないが——それほど多くはないと推測されるからである。交通死亡事故件数を数値として表現する場合も同様である。「交通事故死が増加している！」という言説は、確かに人々の交通安全に対する意識を啓発する役割を果たすが、同種の知識を普及させること（広報宣伝活動）によって交通事故死が減少するののかということ、困難な問題を含んでいるといわなければならない。これに対して市場をめぐる諸問題は刻一刻が認識と行為の連鎖である。行政や大会社が発表する政策他の情報（インサイダー情報）が他人よりも早く手に入るならば、市場におけるその行為者がそれだけ有利になることは誰の目にも明らかである。毎年同じような話が繰り返される「交通安全運動」と、政府の金融政策変更の内部情報とは、同じく社会科学的に有意な言説であっても社会的に行為する行為者への影響という点で当然大きな相違があるといえる（この相違が数値化できれば、さらに一層社会的影響力が高くなるに違いない）。

先に論じてきた経済学や法学、政治学といった領域の知識と行為者の相互関係は、知識の自己言及構造と密接不可分の関係にある。知識が何らかの事情で生み出されると、特定の形の——役に立つ——知識があるという知識が拡大し、それが連鎖して膨大な社会現象につながっていく。そして社会現象がそれ自体に対する知識を生み出し、またその種の知識を必要とするように条件づけることになる。しかも社会学者（あるいは漠然とした意味での「学者」「専門家」というのは、特定の型の知識をもっているということを根拠にしてその職業を確保している。そして同種の知識を再生産（教育）することで「社会科学について素養のある」階層なり、あるいはもっと漠然とした意味での「社会」を生み出していると考えられることもできる。「社会科学について素養のある」社会は、特定の形の知識をもっていることを証明する根拠付けや書類（学歴や卒業証書、資格）によって人員を配分したり、格差をつけたり、等級づけたりすることで、ともかくも不均等な取り扱いをするのである。しかも等級づけられ、有利不利を問わず不平等な扱いを受けた人々は、特定の知識を所有したり独占したりすることをさらに一層強く求めるようになる。これらの関係は多次元で循環しており、いわゆる「鶏と卵」の命題よりもはるかに複雑な形で相互に関係付けられている。どこが入り口でどこが出口であるのかという問いはこの場合たいして意味がない。本稿においてむしろ重要なのは、この社会で生活する人々が特定の価値観なり、文化なり、人生観なりをあくまでも主観的に共有しあっているという事実である。

「解釈学的転回」は特定の知識と特定の社会現象を分断してそれらの間の因果関係を究明するのではなくて、それらをめぐる特定の価値観を抽出し、（比較的）客観的な形で記述することを意図する。言い換えれば、学者の専門知識と社会的行動者の行為とを区別するのではなくて、両者（全員）がそろって「行為者」としてふるまう様子自体を社会的現象として論じるのである。それは論者が自分自身について論じる（自己言及する）行為を基盤においている。ここでは知識はそれ自体が社会的行為である。知識はそれを得たいとする人々の主観に基づいて他者の行動に結び付けられており、知識が獲得され利用される過程も同様の主観的な意味付けに規定され、しかも同じ意味付けから理解でき、説明することもできる行動なのである。言い換えれば、他者を意識しない知識や他者の行動に無関係な知識は科学ではないし、教育においても職場においても他者との関係において科学は習得されるはずである。そして、もちろん特定の種類の知識が「科学」として弁別されるためには、多くの人々が共通の価値観を共有しあっていなければならないのである。

マックス・ウェーバーが社会科学および社会政策における認識の「客観性」⁹論じる中で集中

的に取り扱ったのもこの問題であった。例えば、自然科学的な命題である「人類（ホモ・サピエンス）」は哺乳類である」という命題はそれ自体として客観的であるが、あらゆる存在を生物と無生物、動物と植物、脊椎動物と無脊椎動物、哺乳類とそれ以外といった形で分類するにあたっての判断基準は、あくまでも人間の価値判断である。この種の命題を提示する科学者自身が「人間（ホモ・サピエンス）」に属しているからこそ、「人間」とそれ以外を弁別する概念を必要とするからである。客観的であることを何よりもの身上とする自然科学的命題ですらそうであるのだから、社会科学の命題がいったいどのようにして構成されているのかは想像に難くない。社会科学の命題は、非常に漠然とした概念ではあるが、「社会」にとって排他的に有意義であることを条件とする。早魃や冷害は農業や観光業やクーラー・暖房機の売上といった産業要因を媒介として「社会的」な影響を及ぼしうるが、単に一義的に「社会」だけに関係する概念ではない。早魃や冷害の原因を探求する場合にはなおさらである。それらは社会科学ではなくて、自然科学——気象学——の担当分野である。これに対して特定の商品を取り扱う「市場」は、自然科学的にはホモ・サピエンス（人類）の個体が多数集まって身ぶりや声や、自分たちで考え出した手段（媒体、メディア）で意思疎通している場でしかない。同じホモ・サピエンスに属する自然科学者も、他の「動物」よりも同類が発する音声や動きに関心を抱くのはごく自然なことであるのかもしれない。そこには確かに動物と人間を区別するという主観が介在しているからである。これに対して市場を社会科学の研究対象として考える場合には、そこにおびただしい「意味」が結び付けられる。「人間は複雑な心をともなった有機体であり、やはり複雑な心をともなった他の有機体たちと定期的に交流しながら生きている」のであり、そこに社会生活が生まれ、「意味」が付着するのである¹⁰。繰り返しになるが、この「意味」を生み出すものこそが人間の主観であり、主観的に出来上がった価値判断である。その価値判断を取り出すのが「解釈」であり、解釈という手法で説明するのが、ウェーバーがいう意味での「理解社会学」であるということになる。

4. われわれと彼ら：文化人類学の展開

多くの社会科学に比べてさらに異なった意味で自己言及の問題に直面するのは、社会学と文化人類学である。社会学や心理学とともに新興社会科学として成立した（文化）人類学は、古典的な社会科学（経済学、法学、政治学、教育学）とは異なる総合的な視点から、やはり「社会」や「人間」や「文化」を論じようとする。心理学が初期の哲学者の手になる仕事（ディルタイやジンメルがいう意味での「精神科学」）や精神分析学やゲシュタルト心理学と手を切り、行動科学としての性質を強める半面で、社会学と文化人類学は総合社会科学としての立場を堅持しようとしてきた。古典的な社会科学が特定の概念（視点、枠組）によって特定の社会現象を切り離して議論しようとする（分析的方法）のに対し、総合社会科学は多元的な視点から特定の「社会」を記述しようとする（総合的方法）。

この場合両者の「棲み分け」は、社会学が社会学者自身が生まれ育った「現代（近代）社会」を主に論じるのに対し、文化人類学はそれとは「違う」社会、いわゆる「未開社会」を得意分野とする。社会学は多様な分野にまたがった「現代社会論」といった表題の記述を生産し、文化人

9 Max Weber, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, 1904, in: WuL.

10 W. G. Runciman, *The Social Animal*, The University of Michigan Press 2000, p. 1.

類学は「・・族の社会(婚姻, 宗教儀礼, 交換行為, 他)」という「民族(俗)誌」を書いていく。この意味で社会学は日常的に自己言及を行う。それは別の言い方をすれば、自分が生活する社会の自画像を延々と描いていく行為である。これに対して文化人類学は、多くの場合自画像ではなくて他者の肖像を描こうとする。社会学が「われわれ」を記述するのに対し、文化人類学は伝統的には「彼ら」を取り扱うのである。

「われわれ」と「彼ら」の違いは、先に論じてきた方法上の相違とも呼応してくることになる。マックス・ウェーバーの議論(理解社会学)を手がかりとしてここまで論じてきた社会学における自己言及構造の問題は、「われわれ」について議論する場合に——意識するにせよ、しないにせよ——常に直面する課題であった。例えば筆者が生活している「日本社会」や「現代社会」について何らかの理解と記述が行われ、それに対して反対したり賛成したりすることは、すでに一つの社会的行為である。多くの論者が同様の理解を共有し、それに従って多様な領域で一斉に行う行為するならば、言葉の上の言説が経済学や政治学や法学が論じるべき「社会現象」となることがありうるからである。

これに対して(「違う」とされる社会に属する)「彼ら」の場合は自己言及を続ける必要から免れている可能性がしばしば観察される。先の議論に戻るならば、社会科学的認識では認識者と認識対象が特権的に切り離されている場合は理論的には存在しないはずなのだが、対象が「未開人」である場合には、この特権的な関係が例外として成立しているように見える場合が実際にあったのである。回りくどい言い方をやめて単刀直入にいうならば、問題は人種差別にある(あった)。植民地支配や「帝国主義」と呼ばれる思想や体制が当然視されていた時代においては、「われわれ」と「彼ら」、あるいは「文明」と「未開」が相互に切り離されているのが当然であると信じられていたし、「科学者」は対象としての「未開社会」や「未開人」をあたかも自然科学の対象(簡単にいえば「動物」「生物」)のように取り扱うことが当然であると信じられていた。自己言及構造は最初から拒否され、一方的な調査と分析による「分厚い記述(thick description)」(クリフォード・ギアーツ)が続けられてきたわけである¹¹。

そもそも同じ人間(ホモ・サピエンス)という同一種に属するはずの「文明人」と「未開人」を一方の側の基準によって切り離し、もう一方を客観的に包括的に記述するという考えは自然科学においても矛盾しているはずである。この意味では、「自然科学の対象のように扱うこと」と自然科学そのものとは区別されなければならない。問題は自然科学の真似をして自然科学の対象となりえない対象を議論することにこそある。現に18世紀以降に生み出された人種差別主義の命題の多くは、自然科学の外見を装っていた。例えば、皮膚の色や頭蓋骨の形はそれ自体として自然科学的な命題となりうるが、それらに対して優劣判断や順位付けを決定するのはあくまでも哲学や社会科学の対象となるべき「価値判断」であり、それ自体が特定の社会的行為としての人種差別なのである¹²。人種差別が社会的行為である以上は、行為者である研究者自身も同様に差別される可能性があるし、義務を負っているともいえる。差別という社会行為もまた自己言及する。ところが同じ社会的行為であるにもかかわらず、この種の「科学者」たちは「われわれ」と

11 この問題については最近の別稿で集中的に論じたのでそちらを参照されたい(犬飼裕一『『日本人』を語る二つの方法——ルース・ベネディクトとジョン・ダワー——』、『史観』第148冊, 2003年, 犬飼裕一「菊と刀とコーラとピストル」、『北海学園大学学園論集』118号, 2003年)。

12 具体的な事例については、ポール・ゴードン・ローレン『国家と人種偏見』, 大蔵雄之助訳, TBSブリタニカ1995年, 46頁以下, 62頁以下参照。

「彼ら」の間の相互関係や自己言及を拒否するのである。

ただし、これは科学というよりも、差別という名の利害対立の調停行為としての政治や、差別者と被差別者との間の権力関係の問題であるといわなければならない。「われわれ」とはまったく無関係な「彼ら」を一方的に客観化することは、自然科学ではなくて、あくまでも論者の主観に基づく社会的な行為なのである。そして一方的な客観化というのも、それをする人物自身が一方的に客観化される可能性と義務を負わなければならない。われわれ現代文明人と「未開の・・・族」とを主観的な行動として切り離すならば、「未開の・・・族」によってやはり一方的に区別される可能性（と義務）があるのだが、それを妨げているのは、結局のところ軍事力や植民地支配、さらには経済的・文化的な支配力でしかない。すると、かなり古くから非難されてきた問題とたいして変わらないところに行き着いてしまうのである。

この種の人種差別的な議論は「帝国主義」の時代が終り、世界各地の相互関係がより緊密になった後になっても根強く生き残ってきた。なによりも皮肉なのは、人種差別を非難する議論がしばしば上記の構造を含んでいるという事実である。「われわれ」と「彼ら」を当然のこととして区別（差別）しておきながら、「かれら」に対する差別をなくせ！と主張するといった言説は、しばしば特定の閉鎖的な様式の文化（別の言い方をするとステレオタイプ）に「彼ら」を閉じ込めようとする。そして「高貴な野蛮人」が楽しく暮らす「未開」や「野蛮」を、「われわれ」の墮落と対比して賞賛するわけである。ここでは、例えば「文明人が失ってしまった純粋な心をもった人々」といった定型の言説が使用される¹³。

ただし、急いで付け加えておかなければ、上記の議論はすでに文化人類学者自身が理論的に探求してきている。それどころか植民地支配の手段であったという「原罪」への対応は、今では人類学理論の柱の一つとなっているのである。レヴィ=ストロースの「構造人類学」がもたらした大変革は、「未開人」だけに領域限定していた文化人類学を「文明人」にも拡大するという意図と意義を含んでいた。分断されていた「われわれ」と「彼ら」を再接続するには、非常に抽象的（哲学的）な理由付けを必要とした。それはまさに本稿で論じてきた問題であり、「われわれ」と「彼ら」の間に自己言及の回路を探し出す哲学的な事業でもあった。その旗印となった概念が「われわれ」と「彼ら」を貫く共通の「構造」である。「われわれ」の思惟や認識に潜在する構造は「彼ら」の構造でもあり、平たくいってしまえば、「文明」「未開」だなどといったところで、人間がやっていることはどれでも、どこでも、いつでも同じようなものだ、という結論が「構造主義」の行く手には見え隠れする。拒絶されていた自己言及が開始されると、それまで保持されてきた前提が崩れていく可能性もある。このことが古くからの立場に立つ人類学者と、「観念的領域」に集中する（とされる）「象徴人類学者」（構造人類学者）とを区切るきっかけともなっているのも事実である¹⁴。

13 この問題については最近の別稿で集中的に論じたのでそちらを参照されたい（犬飼裕一「ジャパノロジーと人種主義の語り方——日本人論の知識社会学：中間考察1——」、『北海学園大学学園論集』119号、2004年）

14 たとえば、日本の社会人類学の一つの時代を築いた中根千枝は著『社会人類学 アジア諸社会の考察』、東京大学出版会1987年、で次のように書いている。

こうしてみると、今や、社会人類学と文化人類学という区別はうすれ、一方に象徴人類学によって代表される系統があり、他方、開発問題をふくめて近代化のプロセス、現代社会の社会構造の比較に関心がある社会人類学的アプローチがさかんになりつつあるといえることができる。前者がどちらかという観念的領域の問題に関心があるのに対し、後者は、社会・経済・政治的側面に注目する。本書の内容はいうまでもなく後者の方につながるものである。（10-11頁）

本稿で論じてきた「解釈学的転回」というのも、非常に大雑把な把握を許されるのならば、レヴィ=ストロースの立場¹⁵ 支援するものであるということが出来る。ただし、レヴィ=ストロースの議論とマックス・ウェーバーの議論の間には違いがある。ウェーバーは「社会的行為」と「行為者」の問題とその歴史的变化に注目する(こだわる)のに対し、レヴィ=ストロースはもっと抽象的で包括的な「構造」(人間精神の普遍的な構成能力)を問題にするのである。レヴィ=ストロースにとって問題となるのはあくまでも普遍論・全体論(ホーリズム)的、非歴史的な意味での「精神」であり、この意味で「社会学」というのは、いまだに「社会哲学」の一部であるのか、あるいは人類学における「民俗誌(エスノグラフィ)の一特殊部門」に解消されるべきなのである¹⁶。

それでは「象徴人類学」ということでひとくくりにされた「系統」には社会・経済・政治には無関心なのかという疑問が当然浮上してくるはずである。ここに「レヴィ=ストロース」の流れを異端視するための論理のすりかえが行われていることは、残念ながら否定できない。要するに「象徴人類学」というのは肘掛け椅子に座った哲学者の難しだけの思弁であるに過ぎないというわけである。

まず、社会人類学は異なる社会の比較研究であり、第一義的なフィールドとしては、研究者の生まれ育った社会とは異なる社会が対象となる。たとえば日本の研究者の場合は、少なくとも主たるフィールドは日本の外に求められる。この点については後にまたふれるが、社会人類学の研究者が民俗学や社会学の場合と大変異なるところである。(22頁)

社会人類学が、他の社会科学と比較してその独自の強さを確立するにいたった一つの大きな原因は、その研究者が研究対象の人々に対して距離を持ちえたという条件にあると私は思う。すなわち、社会学者や経済学者が、その研究対象を主として自分たちの社会に求めたのに対して、社会人類学の創成期においては、その対象は未開民族という、研究者の属する近代西欧社会から地理的にも文化的にも最も遠い人々、社会に求められた。そのため研究者は、対象に対する客観性を最ももちやすい立場にあったということが出来る。近代文明から隔絶された人々を科学的な研究対象としたとき、自分たちの社会の常識、価値観を捨てて、その対象の生態を徹底して観察するという方法が生まれたといえよう。これは社会学者というよりは、むしろ生物学者、動物学者に通ずる科学者のアプローチに近いものである。(24-25頁)

本稿で展開してきた議論と対比すれば、たいして多くの注釈は必要ないように思われる。二つだけこの著者に尋ねるとするならば、「異なる社会」というのは、何がどういふふうになっているのか、ということであり、またもう一方で「自分たちの社会の常識、価値観を捨てる」などということがどうして可能なのかということである。

15 英語圏では今日でもやはり古典的な立場の文化人類学(社会人類学)が主流であり、レヴィ=ストロース(やエドムンド・リーチ)の「構造分析」は、マリノフスキー以来の「機能主義」の補完物として取り扱われる傾向がある。とりわけ顕著なのは、レヴィ=ストロースが得意とする「神話」(や「宗教」)の領域での「意味分析」(解釈)を、従来からの機能主義理論に接木するという方式の受容である。例えば、イギリスの社会人類学者で日本研究の第一人者とされるジョイ・ヘンドリーは1999年に刊行した表題からして示唆的な社会人類学の教科書で、この種の説明を採用している(ジョイ・ヘンドリー『社会人類学入門 異民族の世界』(原題“An Introduction to Social Anthropology: Other People's World”), 桑山敬己訳, 法政大学出版局2002年, 143-146頁)。平たくいってしまえば、形式的な分析に終始しがちな機能主義に、意味理解の「うるおい」のようなものを付け加えるというわけである。この本の第1章で「異なった人々の社会」の典型例として登場するのは、もちろん日本社会である(20頁以下)。

16 レヴィ=ストロースは『構造人類学』, で次のように書いている。

この論文でわれわれは社会学という用語は用いない。なにしろこの用語は今世紀のはじめに出現して以来、いまだデュルケムやシミアンの夢みたいな社会科学の総体という一般的な意味を担うまでにいたっていないのだ。今日なおフランスも含めてヨーロッパ諸国で通用している意味では、それは社会生活の諸原理についての、また人間がこの問題に関してかつて抱いていた、また現に抱いている諸観念についての考察ということであり、これでは社会学は社会哲学に還元されるものであって、われわれの研究とは無縁のものであることになる。もしアングロ・サクソン諸国でそう考えられているように、社会学というものをきわめて複雑なタイプの社会の組織なり機能なりを対象とする実証的研究の総体と見るならば、社会学は民俗誌の一特殊部門であることになろう。しかも、まさにその対象が複雑なものであるだ

ただし、「解釈」や「主観的意味付け」といった視角は、文化人類学（社会人類学）において根本的な問題に寄与することになる。根本的な問題とは、「文化」や「社会」という概念をどのように捉えるのかということである。「社会」という概念なくして社会学が成立しないように、「文化」の概念規定を避けて文化人類学は、元来一步も進むことができないはずである。「文化」概念はその出発点であり、同時に終着点でもある。たとえば解釈人類学を提唱するクリフォード・ギアーツは「文化」を次のように説明する。

私が信奉する文化という概念は、本書収録の諸論文で仔細に論じていくように、根本的に記号論的なものである。マックス・ウェーバーとともに、人間というのは当人が張り巡らした重要性の網（webs of significance）にぶら下がっている動物であると信じており、私は文化というのをこのような網として扱うのであり、またこのような事情のため、文化の分析は法則を探求する実験科学ではなくて、意味を探求する解釈的な科学なのである。¹⁷

あらゆる人間がそれにとらわれている「重要性の網（=文化）」というのは、もちろん「われわれ（文明）」と「彼ら（未開）」の間で異なっているわけではない。「文化」というのは、いうまでもなく「文明」だけに限定されるわけではなく、複雑さの度合いにおいて経験的（客観的）に認識可能な違いがあるとしても、複雑であることが「高度」であるというわけではない（「文明社会」は「未開社会」に比してすべての場合において多くの人員を含んでおり、人員の多さが複雑性の増大と呼応するのならば、「文明社会」は「未開社会」よりも複雑であると経験的に推測可能である）。

繰り返しをいとわずにいうならば、複雑性の増大を「高度化」と解釈することは、もちろん、それ自体が本稿で何度も論じてきた「社会的行為」なのであり、当然理解社会学の対象となりうるのである。そしてさらに範囲を絞った名称を与えるのならば、（後段で論じる）知識社会学と呼ぶことができるはずである。本稿では先にガルブレイズの見解を引きながら、「正しいこと」と「単に人から受け入れられているにすぎないこと」の区別を解釈してきた。「正しいこと」の存在を信じ、その存在証明を行う視角をここで（あいまいな概念であることを承知で）応急処置的に「実証主義」¹⁸呼んでおくならば、ギアーツの立場は実証主義とは別の立場への路線変更を意図しているといえる。それはすべての人間（人類）が引っかかってぶら下がっている「文化」という網の目を「解釈」という方法で解き、「解釈人類学」という網に再度編みなおす作業なのである。（つづく）

けに、方法上の観点からしてその考察がより大きな局地的価値をもつ民俗誌ほどには複雑かつ豊富な結論に到達できるとはいえないであろう。（レヴィ=ストロース『構造人類学』、荒川幾男他訳、みすず書房1972年、4頁）

17 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, p. 5.

18 ギアーツは別の著作で次のように書いている。

私の考えについて一ついえることは、行動学的心理学、新古典派経済学、功利主義的社会学ないしは機能主義人類学など——こちこちの実証社会科学——以外の分野から引き出された分析上の方法がその理解を支えるということである。社会的行為を、意味を造りそれを伝達することとみなす方向に社会理論が移行していること、すなわちウェーバーおよびフロイト（あるいはある解釈によればデュルケーム、ソシュール、G・H・ミードも）が熱心に始め、さらに最近大きくなってきた変化は、より標準的な見解のもつ需要と供給の比喻によって与えられたやり方よりもずっと幅のひろいやり方で、われわれが無自覚に行う方法でわれわれがものごとを行っていることの原因を説明する可能性の領野をひらく。（クリフォード・ギアーツ『ローカル・ノレッジ 解釈人類学論集』、梶原彰昭他訳、岩波書店1991年、387頁）。