

共同体論における共同性の問題

中 久 郎

一 概念化をめぐる問題

——共同体と共同体——

共同体をめぐる論議は、社会学の分野においても新たな思想的課題のもとに、近年かなり活発であるが、これを主題とする論究のさい、誰もが認めてきたのは、共同体の概念に十分合意可能なほどの定義が依然えられていない実状である。この概念は、社会学の理論的系譜からいえば、ゲマインシャフト (Gemeinschaft)、『コミュニティ (community)』、『コミュニオーテ (communitate)』等についての西洋における諸規定が基本となつているのであるが、この各々は、互いに独自の伝統のもとに生まれ定着してきた事情もあつて、その意味には重要な点で区別可能な特徴がある。その上これらの語は、それらが理論的に培われてきた社会において必ずしも厳密に一義的な規定をみているとはいえない。そうした諸概念を同時に共同体論のなかに受け入れてきた我々にとって、事情は一層困難な状態にあるといわざるをえない。このような状況のなかで、わが国の場合の実態把握という意図に即した概念化を、独自に試みることも一つの途であろう。しかし比較社会的観点の研究を行うためには、西洋におけるこの語の原義にさかのぼる意味の整理に努めることが是非とも必要である。⁽¹⁾この必要に應えるためには共同体についての社会学の学説史的検討を試みながら、諸個人の社会集团的結合が、特に〈共同的〉といわれるさいの複合的意味とその関係を、適切に位置づけることができる一般的な概念図式を構成しなければならぬ。これによって共同体の類縁的な諸概念の関連も確

かめられるであろうし、また、それらのなかで共同体の一般的な理論分析に適合した意義ある要素を特定することも可能である。

このような意図から、私はゲマインシャフト（コミュニティ、コミュニティー）の意味のもつ共通の中核的部分が「共に」（*Gemein, com*）であることを確かめ、この語に——特にドイツ語で *-schaft* という語綴をもつほかの語とも同様に——抽象的および具象的な両義が含まれていることに注意したい。先ずこの場合に「共に」という意味は、単に人々が共に在って集まるとか、集団的な所属意識をもつという以上に、共に在ることを欲し、さらに互いに同一化可能な共同感情を抱いていることに関係がある。このことからゲマインシャフトは、抽象的には、一定範囲の人々のあいだに抱かれている共属感、あるいは我々意識を基準として識別可能な社会的結合（凝集）の在り様——様態を指している。ゲマインシャフトには、このような共同結合様態、つまり「共同態」の意味と同時に具体的に、共同態を基本的な統合原理として具象的に構成された集合体、つまり「共同体」の意味がある。この二つの意味は、ゲマインシャフトの古典的規定を行ったことで知られるテンニエスの場合に「共同的な生活様式」と、「共同的な有機体」あるいはゲマインデ（*Gemeinde*）とに区別されたものに当っている（F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Ferdinand Enke, 1887: 1963, S. 31, 245-8; 杉之原寿一訳『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』岩波書店一九五七年、上七七頁、下一九九—二〇三頁。以下同書の引用のみ文中注記）。これまでのゲマインシャフトの論議において、この二つの意味区別や相互の関連づけは必ずしも明確でなかったように思われる。

共同体の概念化にとって基本的意味をもつのは、いうまでもなく共同態である。というのは、あらゆる具体的な集合体は、それを構成する人々のメンバアとしての相互的な行為や関係が共同態的特性、つまり「共同性」を基本的にそなえている限り、その程度と範囲に応じて共同体的であるということができるからである。この定義からまずに明確なように、ゲマインシャフトやコミュニティは共同体化の程度を問わないまま、実体としての、例えばムラや近

隣住区それ自体を記述するものではない。社会科学における他の諸概念と同じように、共同体も具体的な現実から意味適合的に構成される分析的概念である。社会学の理論的見地からいえば、具体的な集合体を構成する人々の結合状態には、共同態だけではなく、(利益)社会態(Gesellschaft)や社交態(Geselligkeit)、あるいは協同態(Genossenschaft)などが程度と範囲を異にして識別可能である。さらにそこには単に並存的な様態(つまり並存態)や、分離契機さえ支配的であろう。そうしたなかで共同的な様態が、人々の現実の行為の経過の仕方に対して支配的に因果的意味をもつときに、その集合体は共同体的といえるのであって、この意味では共同体は、マッキーヴァーも強調したように「程度の問題」である。⁽²⁾

ここで「集合体」とは、(a) 広く集合意識を何らかの程度で分有している人々の総体を指すことも、また (b) 集合意識によって互いに行為が整合的に方向づけられている相互志向的な人々の総体を指すこともできる。さらに (c) そのような現実の相互化が「共通」の(集合的) 目標や関心の達成、充足をめざして規則的かつ持続的に行われるときにも、この語は適用される。この (c) の場合に集合体は、集団と同義である。「集団」とは、何らかの共通の志向が分有された人々のあいだに、メンバーとしての相互的な行為や社会関係が、持続的に観察される集合的単位であると定義できるからである。このようにして、共同体となることができる具体的な集合体は、(i) 国民(あるいは民族)共同体のような抽象的な「社会形象」として現象化されることも、(ii) 微視社会学レベルでの、直接接合可能な範囲の人々の社会的関連のうちに限定されることもある。またそれは、(iii) 「共同生活圏」の「関係のネットワーク」でもある。しかし、共同体の概念化が最も適切に可能となるのは、(iv) 有機的な集合的態度によって統一された集団である。さらに (v) そうした共同体的な諸集団による包括的な、あるいは累積的な総体としての社会的単位でもある。

このうち(ii)の範囲で可能な共同態は、M・ウェーバーがあげたような恋愛関係(愛の共同態)、信仰で結ばれた仲間、戦友として集結する部隊、あるいは伝統的な村落における近隣などにみられる。⁽³⁾ (iii)の範囲の共同態は、人間生態

学でいわれるコミュニティのように、一定の「自然地域」内で人々が日常的な必要と関わりから相互に関係し合う共
 棲的、共生的な地域的領域である。⁽⁴⁾さらにそれは特定されて、共同生活圏のように共同生活の基本的諸条件を共有し、
 生活チャンスと共にする人々の集団構成のうちに実現されることもある。マッキーヴァーによれば、コミュニティ
 とはこのように生活諸関心が包括的に充足されるような共同生活の領域 (area) にほかならない。この領域は、我々
 意識を基本とした「コミュニティ意識」を基準として識別される。⁽⁵⁾

共同体が実現される集合体は、このような生活圏という意味では社会的な統一 (Einigung) あるいは連合 (Vereinigung) にすぎない。その限りでは、「共同社会」的形態にとどまっているといえる。しかし、共同体として、さらに固
 有の意義をもつ集合体は、何としても統一 (Einheit) や連合体 (Verein) である。とりわけ重視されるのは「有機
 的な生命体」としてのそれである (S. 33: 上三四頁)。例えば家共同体や村落共同体、あるいはヘゲマインシャフト的
 生命力にみちた有機体としての「共同組織」(Gemeinwesen) をそなえた中世都市などは、何れも固有に歴史被規定
 の意味をもつ共同体として、周知のように社会経済史学分野で考察されてきたものである。しかし、そのような共同
 体を実現された社会的結合の共同の様態自体は、社会構造的脈絡の如何によりその意味を異にしながら、どの集合
 体にも広く一般的に識別される。経済的な有効性や収益性に対する配慮中心の企業組織や組合のようなアソシエー
 ションにおいてさえ、人々のメンバーとしての結合次元で助長される共同態が、集団的構成の基本的統合要素として実
 現されている程度に応じて、それは共同体的であるといえることができる。⁽⁶⁾

ここでアソシエーションとは、一定範囲の人々が類似または共通の目的や関心に志向することにより構成される組
 織体をいい、それは概念上、人間の生(活)そのものの全体性における表現の集合的単位、つまり「コミュニティ」
 とは区別されるものである。しかしアソシエーションにおいて、共通の目的が成員に主観的共属にもとづいて志向さ
 れ、しかもそれが人格のまましく個別的なものによるときは——そのチャンスが何にもとづくものであっても——そ

の程度に応じて共同目的があり、それに志向する活動は共同的といえる。社会学観点からの共同体論の最近の趨勢として目立つ一つは、伝統的な「自然的」共同体とは区別されるこのようなアソシエーション次元での「選択的」共同体の意義が一層重視されていることである。この形態の共同体、つまりアソシエーション的（あるいは機能的）コミュニティの論議としては、デュルケームによる職業集団論に学説史的に重要な一つの先例がみられる。

二 共同的結合を基礎づけるもの(一)

このように社会生活の分化的な諸領域に構成されるどの集合体も、それを構成する人々のメンバーとしての結合状態が、共同的な特性（共同性）を顕著に実現させ、あるいはそれを助長させる傾向をもつときに、その程度と範囲に応じて共同体ということが出来る。この定義にもとづき共同体研究には、(a) 人々の間の結合的な関連や関係の共同的な状態に分析的焦点を据えるアプローチと、(b) この状態を基本的統合特性として実現、持続させ、あるいは喪失させるような社会的構成―再構成過程を問題とするアプローチとが不可分の重視される。この各々は社会特性論的および社会構成論的とよぶことができる。

前者が社会特性論的といわれるのは、共同性が人々の集合体成員であることの本質のなかに含意されたところの、その集合体の一つの固有の特性 (Property) とみられるためである。この特性は、先述のように人々の共属感を基準に識別されるという意味では「内的」なものである。それは客観的に観察可能な「外的」特徴とは区別される。後者の社会構成論的アプローチの狙いは、人々の行為の事実上の経過を共同的に方向づけることになる諸条件が何かを、社会的に複合的なそれぞれの集団構成―再構成過程のなかで問うことにある。社会学の理論的見地からいえば、どの具体的な集合体内でも識別される結合状態は共同的なものだけではない。それが支配的な場合でも、何ほどか社会的、社会的、協同的あるいは並存的な諸状態が固有にからまっている。問題は、対象となる一つのシステムとしての集合体

のどのような構成が、特に社会的な関係や関連における結合様態の次元で共同態を支配的なものにし、あるいはそれを失わせるものになっているかということである。この問いに応えるのが社会構成論的アプローチである。

ここで構成 (Formation) というのは、それが地質学上の成層という概念を社会認識に適用したためである。それは全体の構成を異次元の諸契機の共時的な重層性においてとらえようとすると、全体の集合的構成単位が不断の形成過程のなかで構造化―再構造化されるものである点に特徴がある。社会構成諸要素の構造化された状態は、「構造」と考えられるが、それは常に反構造化―脱構造化―再構造化の過程に関連した相対的な恒常性を保持しているに過ぎない。このように考えることによつて強調される点は、社会的結合の共同の様態が、重層的な各層位のなかで程度と範囲を異にして実現される形態において、それらが全体的な社会統合に対してもつ意味が問題になるということである。共同態は具体的集合体においては、社会集団的な結合契機として重視されるのであるが、後で述べるように、その様態自体は人間存在の根源的層位において結合の在り様の基礎づけとなる集合的契機であるために、それは反構造化や、脱構造化の力としても発現される可能態である。

共同体研究への社会学的アプローチに、このような区別を予め設けたうえで、従来の研究をかえりみてここに言えることは、研究の第一義的関心の殆どが共同体的な集団構成の問題に求められてきたことである。特にその中心は、共同体を可能にする生活諸条件、とりわけその「物的基盤」の動態把握に当てられてきたことであろう。それに比較して、その集団構成がまさに「共同(体)的」といえるための特性、つまり共同性とは何かの問いとなると、これまで十分な論究は行われなかったように思われる。このため我々としてはこれの考察に努めなければならない。

A 行為論的前提

共同体は、一つのシステムとしての集合体の成員が共通の経験——例えば、後で述べるように何かを總体的に共有し、それによる共同志向——にもとづき抱いている共属感によつて識別されるものであるが、それは集合体といわれ

る以上、複数の社会的な行為の関連や関係に還元されるものではなく、それらは人々の統一的な集合的態度によって基底づけられていなければならない。しかし集合体の共同性の社会学的分析の準拠として、そのような集合的態度にもとづく人々の諸関連や諸関係の共同態を選択することは可能である。この選択は、共同体の概念的実体化の誤謬におちいらなためにも必要なことである。共同体は人々の意識において客観的な実在性をもつことも可能であろうけれども、それはつねに社会的な行為の事実上の相互化過程のなかで、経験科学的に検証されるのでなければ社会学的には無意味である。

社会学の学説史上知られているように、社会結合の共同的な在り様は、社会的（ゲゼルシャフト的）な在り様と類型的に対比されてきた。テンニエスの規定を理解社会学的観点から分析的に特定したウェーバーの定義によれば、前者は、社会的行為の方向づけが互いの主観的に感じられた共属（Zusammengehörigkeit）にもとづく場合をいい、後者は、その行為が合理的に動機づけられた利害結末または利害結合にもとづく場合をいう。⁽⁸⁾ 私は有意味的行為が常に事実上極限の場合としてしか在りえないことを考慮して、前者の共同態の意味は、「共属感」を指標として規定し直したい。共属感における「感」は意識と無意識、表層と深層の双方にまたがるものであり、その内省によって意識的あるいは有意味的な共同態体験が発達するといえる。⁽⁹⁾

共同的な結合様態についての考察には、(a) この共属感を分析の準拠とするものと、(b) この感情による社会的行為経過の解明を意図するものとが不可分的に重視される。考察上基本となるのは(a)であり、本稿もその論述に可成り頁を当てようと思うが、その前に(b)について問題をあげておきたい。いったい社会的な行為の経過や関連は、状況の如何により殆ど無限の変化に富む様態における多様な反応から成りたつのであるが、社会的に構造化あるいは制度化される環境のもとでは、その構造化の程度に応じ人々の行為反応には、事実上何らかの規則性が観察される。共同態も、このように規則的な行為傾向や集合的態度のうちに識別される様態である。したがって、それは単に「いま」「こ

こ」にのみ観察可能な偶然の出会いにおける〈共同的〉な行為反応をいうのではない。どの集合体でも成員の行為が互いに「氣にかける」「氣づかい」の配慮が中心の場合に、その側面で共同性があるといえるであろうが、共同態は、そのような行為反応を可能にする互いの態度や人格としての存在性によって持続的に結ばれた共同状態をいうのであり、又それは、潜在的な可能態として在ることもある。この可能態が、人々の集団成員としての本質に含意されたその集合体固有の特性を規定する上で重要なことは、人々の共同的な態度が〈共に生きる〉上での共同経験にもとづいているという事実である。この意味でも共同態は、意識をのがれた日常的な生活経験のなかに存在するものである。その共同性は、普通何らかの集合的な否定的契機により意識化されるものとなる。

そこで問題は、このような場合も含めて共同体化を可能にするものが何かを、事実に即して、それぞれの集団構成―再構成過程のうちに問うことであるが、差当りここで説明の順序として、共同的な結合様態の存立するチャンスが何にもとづくかを類型的に考えておくことにしたい。理解社会学の観点からいって、それは一定範囲の人々のあいだで事実上の実行によるときは習慣的あるいは最頻的であり、また何らかの規範的に妥当すべきものとしてある事象による範型にもとづくこともある。さらにそのチャンスは、心情や感情状態によるほか、実際上の互いの利害状態によって制約された結合でもある。このように分析的に識別可能な行為経過の様態を選択的に考慮して、慣習的共同態、規範的（あるいは理念的）共同態、心情共同態、利益共同態の区別を、それぞれ行うことも可能であろう。

これらのうち、ここに特別の注意が必要と思われるのは、規範的共同態といわれるなかで、特に共同態が人々の意識内で妥当すべきものとして在る表象として、独自に拘束的な実在性をもつ場合である。この場合に共同態は、現実の具体的な生活諸連関からしばしば相対的に独立した反応を一貫して引き出す限りにおいて有意味なのであって、これの最も典型的な例の一つは民族共同体である。それは直接的には全く無縁な、広範囲の人々のあいだでの文化の総体的な分有性を基準として識別されるのであるが、その人々の行為連関のすべてが事実上共同的というわけではな

い。むしろ反対に概念上、共同態とは相容れない「闘争」契機さえそこには含まれている。さらにこの意味での共同態のなかには、人々の意識において、それが実在としての他者との関わりをはなれ、ただ抽象的に擬制的にしか妥当性をもたないものがある。したがって民族共同体は、ふつう国民(nation)としての政治的運命の共通性による特に政治的意義によって重視されるものなのである。

B 共属感をめぐる論点

社会的行為における共同的な様態が存立するチャンスはこのようにさまざまであるが、それが共同的といえるためには、その行為が共属感によって方向づけられていることが必要である。共属感は複雑にからみ合った多くの諸要素から成りたつのであり、それらの不可分の全体性における包括的な接近が求められることになる。その諸要素中基本的であるのは「我々意識」である。これには、それが人々の意識のなかに不可分の全体性(totality)において実在するか、それとも個別的なもの、特異なものとして基本的に並存的な諸個人の意識の有効な総体としてのまとまりという意味での成全性(wholeness)のものかという区別がある。⁽¹⁰⁾ 共同体の概念化にさいしデュルケームが念頭においたのは前者であった。彼はウェーバーの場合とは対照的に、諸個人は全体的な実在性をもつ我々意識へのコミットメントを根拠として相互に自己の行為を「愛他的」に方向づけることが出来ると考えた。⁽¹¹⁾

我々意識に、このような区別があることを認めたいで次に問題となるのは、社会構成論的アプローチによってこの意識の形成過程をどう問うかである。その過程は類型的にいつて、同質的な集団構成の場合と異質的なその場合が予め区別される。前者の過程では、我々意識の共有的態度は「機械的連帯」にもとづく不可分の有機的統一から直接的にもたらされるであろうけれども、後者の場合にそれは、個別化された生活諸関心の分立的な諸領域内でのアソシエーションナルな連関を通じて間接的に実現される。その可能性は人々がそれぞれに、社会的役割に付与された規範にもとづく自我確証が行える程度と大いには相即的である。したがって、この場合の共属感の構成要素として特に

重視されるのは、互いに他者から好意的に考慮されていることを認めることによって得られる有意味感や自己の可能性を信頼した役割意識などである。⁽¹²⁾

このような考えの社会学的に有力な論拠は、すでにデュルケームによって与えられている。彼の考えでは、分業による機能的相互依存の体系が「有機的連帯」にもとづくものに再構成される理想的状态が実現されるとき、諸個人は、相互に他者の個人としての尊厳の全意味——自由と権利——を我々意識による道徳的共同態への帰依を根拠として受けいれることができる。これは最近、英国のプラントが重視するリベラル・コミュニテ⁽¹³⁾の実現可能性を「職業集團」論の脈絡で問題にしたものといえるであろう。

ところで具体的な結合様態は、それがどれ程共同体的であるといえても、それには分離的契機が含まれ、又ほかの結合諸様態によっても構成されているのであって、ふつうそれら——特に(利益)社会的な様態——が結合の事実上の存続性を規定している。そうした経過のなかで互いの意識における共属を可能にするものとして、これまで特に重視されてきたのは、(a)互いに何かを總体的に分有し、(b)それを我々のものとして感じていることである。この場合の「何か」の具体的内容となると極めて多様である。例えば血のつながり、家系譜、家財や家屋、特定の財や土地、愛着し確保すべき対象としての「大地」、共通の信仰対象、集合的威信、「我国」等々。問題は、これらのものが単に譲渡可能な「所有」(Eigentum)対象ではなく、「体有」(Besitz)対象であることである(Cf. S. 180-1: 下九九—一〇一頁)。

そうして特に心理学的にみて、問題は、各自が我がものとして同一視するもの、あるいは自己がそれに表現されるもの、實在的本質が拡大されるものとしての、これらの体有対象が、我々のものとして共有的なものにして——したがって、自然には集合的に排他的なものに——持続的に転ずる諸契機は何かということである。その経過はともかく、このように、何かに対して人々が集合的に体有しているという現実が——それに対する表象の仕方や動機づけられる行動は各自さまざまであるにしても——、志向対象の共通性に関して統一的意味連関を成りたたせ、さらに、その経歴によ

って共同的感情が喚起されるであろう。それゆえに、このことを可能にする生活諸条件や集团的・文化的諸契機が事実在即して社会構成論的に問われなければならない。しかしここではこの重要な問いに対する応答は一先ず措き、社会的結合の共同性を基礎づけるところの一層重要な根拠を、さらに問題にしておく必要がある。

三 共同的結合を基礎づけるもの(一)

共同的な結合様態についての社会学的考察は、ふつう共属感を分析準拠としてその結合の社会的に現象化される諸形態の説明に向けられている。本稿もこの諸形態の理論的考察を主に意図しているのであるが、この考察のためには共同的結合の基礎づけのうえに、(a) 前述の集団論的なそれとともに、決定的な、(b) 人間学的根拠を問題にしなればならない。この後者の根拠のゆえに共同体の論議は、経験科学としての社会学の考察の射程範囲を超え、広く人間に関する諸学の領域にまで拡がる深い洞察が必要な主題になっているといえるのである。

このような観点の考察において、人間は本質的に共同的存在 (Gemeinwesen) であると解釈される。これは人間が単に同類のなかに在ることを好むという意味での群居的存在であることをいうのではない。またそれは人間が「社交的」であるとか、さらに欲しさえすれば互いに自由に関係を結ぶことができるという意味で「社会的」(gesellschaftlich) であるというのでもない。むしろこのような関係のなかでも——また単に「並存的」であるとか分離的であつても——人間の本来的な在り様は共同(体)的であるということである。この意味からいえば、共同体化(あるいは連帯化)の可能性は、どの人間の集合体にも内在的に可能な性能であるといえることができる⁽¹⁴⁾。

共同態はこのように解されるとき、歴史理論を構成する一つの鍵概念としても思想的に重視されるものとなる。例えば個人の本来的な在り様が、共同体の始原的存在を前提にしているという考えなどがそれである。この前提のゆえに、諸個人が共同体から「私的」に〈奪う〉ものを商品として互いに交換する過程において、歴史的に成立した近代

市民社会のうちにも、つねに真の人間の共同体を回復させる潜在的な力が存在すると考えられる。この場合に共同態は、資本家社会として現われるゲゼルシャフト的な現実の社会的生活諸連関のなかで、その現状を基本的に問い直すことができる人間結合の真の在り様として価値的に措定されることになる。⁽¹⁵⁾それは指示的あるいは倫理的な叙述形式をとることも可能であろう。⁽¹⁶⁾しかし社会学の観点からみて重要なことは、それが単に抽象的に措定されるのではなく、歴史被规定的な形態におけるその考察である。特に具体的な集団構成のなかで実現され、又それによって規定された在り様の動態が重視されなければならない。⁽¹⁷⁾共同的結合のなかには、それが例えば運命空間を、すなわち運命条件の封鎖的かつ不可避的な性質をもつときには、ふつう個別主義的傾向が強まるのであって、そのさいのメンバアとしての結合の共同体化の潜勢力が——血の復讐にみられるように、血縁といった——人間存在の根源的な層位の深みにつらなるものがある場合には、とりわけ難かしい問題が含まれることになる。⁽¹⁸⁾

この点に論議の焦点を移行させるとき、私はテンニエスの著作から改めて必要な示唆をひき出すことができる。広く知られているように、テンニエスのゲマインシャフト論の特徴の一つは、共同的な結合様態が人間の「生命の一部」であり、「常に活動しつづけている」その表現であることを前提として認める点にある(S. 115…下四三頁)。それと同時に、共同態は単にその活動の自生的経過によって存在するという考えを斥け、それが人間自身の意志によって規定、制約されるところの、したがって本質的に知的・観念的性格をもつことが強調されている。彼はこの意志に本質のおよび選択的および二種を区別する。前者は実在的・自然的な意志であり、後者は観念的・作為的な意志であって、それぞれに対応して社会的結合体は、「実在的、有機的な生命体」と「観念的、機械的な形成物」とに区分される。前者がゲマインシャフトの本質であり、後者がゲゼルシャフトのそれである(S. 3…上三四—五頁)。

このような意志の形式分析にもとづくテンニエスの社会的結合論の前提には、「緊密な一つの全体」をなす人間についての哲学的な考えがあった(の 3…上二六四頁)。それは人間が、他の有機体と共通にもつ遺伝的ないし衝動的な

意志を基底におきながら、人間に固有な概念的思惟や知性にいたるまでの諸要素を段階的、連続的に有しているという考えである。彼もこれを「植物的または有機的」、「動物的」および「人間的または精神的」な三層からなる相互関連的な全体性において定式化した。植物的生命は生命体の基礎をなすものであり、その本質は自己の種の形態の保持と成長および再生産にある。動物的生命の特徴は、主として植物的生命を持続するための自然的な外的運動であり、それは知覚または映像感覚による反応として行われる。ところが精神的生命の特色は、記号、特に言語による相互間の伝達と思惟の発達に求められる (S. 91 f. : 上二七〇—一八〇頁)。

「人間の本質意志のあらゆる動機は、有機的生命のなかに存在しており、精神的生命において方向、指導ならびに特殊な形態が与えられ、その最も重要な普通の表現は、最も多く動物的生命のなかに現われる」(S. 92 : 上二七二頁)。この考えは例えば後にシェーラーが西欧の思想的伝統をふまえながら『宇宙における人間の地位』(M. Scheler, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, 1928) のなかで深めたそれと重ねて理解されるものであろう。それは人間に固有な「世界解放的」知性のうちに人間の本質的な特徴を認めながら、人間を同時に他の生物と共通にもつ植物的生命や動物的生命の層位と連結したものととらえる思想を精緻に論述したものである。ただシェーラーの考えは、人間を神との関係においてではなく動物と対比する観点にたち、人間の形而上学序論の意味をもっていた。テンニエスの人間学は、前述のような独特の意志分析を通じて諸要素が社会関係に内在的なものとみなし、それにもとづき社会的に現象化された結合体についての「規準概念」(つまり、ウェーバーの場合の理念型概念) の構成を指し示すものであった (cf. S. 133-5 : 下二六一—九頁)。

このようにしてゲマインシャフトに三種のものが大別される。すなわち、(a) 性や血による植物的生命のつながり (あるいは「ぎずな」) により自然的かつ必然的に基礎づけられる血のゲマインシャフト、(b) 動物的生活連関による「共同居住」をその直接の表現としている場所のゲマインシャフト、および (c) 共同の精神的紐帯による結合——つま

り、目的や意図を等しくする人々の純粋に共同的な活動や管理による精神のゲマインシャフトがこれである(S. 146: 上五〇—三頁)。

四 社会学的視座設定

ゲマインシャフトについてのテンニエスの論述から理論的に意義ある示唆を導き出そうとするとき、予め対処しておく必要があるのは、彼の場合に必ずしも注意されなかった共同体と共同体の概念上の区別を明確にすることである。「ゲマインシャフトの時代にゲゼルシャフトの時代が続いている」(S. 85: 下二〇七頁)と書くときに念頭におかれたのは、共同体についての歴史的な個性概念である。ところがゲマインシャフトが、具体的な社会的結合中に並存する、ほかに識別可能な結合諸様態のうちから析出される要素として重視されるさいには、分析的な要素概念としての共同体が考えられている。このうち後者の考えは、その後ドイツにおいて、ジンメル形式社会学の影響下にある社会関係の理論的研究分野で独自の発展をみることとなったが、前者の歴史的な考察部分は、それ自体としては一応完結された類型分類に殆どとどまった。それは具体的な歴史範疇として、当時社会学分野で一般によく行われた二分法的な区分——例えばスペンサーの軍事型社会と産業型社会、メーンの主として身分にもとづく社会と契約にもとづく社会など——の一つであった。テンニエスは、歴史被規定的に構成される共同体の主要類型として家共同体、近隣(あるいは村落)共同体、および中世都市をあげ、それぞれが血の、場所の、精神のゲマインシャフトによって基底づけられたものであることを包括的な進化の命題にもとづいて明らかにしている。

しかしテンニエスの類型論は、意志の諸形式による社会的結合様態についての考察を主体としたものであったために、各類型それぞれのうちには、集団の形成や形態に関し一般理論的に意義ある要素が含まれていた。特にそのような集団形態としてあげられるのは、「身内」(あるいは「近親」(Verwandschaft))、「隣人」(Nachbarschaft)および「仲

間」(Freundschaft)である(S. 145: 上五〇—頁)。この各々は家共同体、近隣共同体、中世都市の集団構成の原理的意味において重視されるものでありながら、同時にその歴史的関連から離れて一般的意義をもつことができる。それは、共同的な結合様態により直接的に規定された第一次的な「基礎形態」としてもあることができるものである。この諸形態は、例えば精神のゲマインシャフトの場合に、「ゼクテ」のように、アンシュタルト化した「教会」に對立した自由な有資格者間の結社(Verein)とか、米國デモクラシーの理念型的な現実化とされる自発的結社のように独自に形成可能であろう。身内や隣人についても同じである⁽¹⁹⁾。

しかし、これらの諸形態のうちに表現される共同態は、後でも考察するように、広く社会的な集団構成における原理的な構造形式としても社会学的に重視されるものである。この形式は何らかの程度と範囲でどの具体的な集合体にも内在し、その形態を決定するものとなる。この場合は、共同体の基礎形態において実現される結合の「原形態」が第二次的な「波及形態」において具体化されるものと考えることができる。例えば身内的な結合様態も、収益性に対する配慮中心に組織された企業体における家族経営主義のように、そこでの合理化された諸機能に有効な集団的統合原理として独自の性格を決定することができる。

この経過についてのテンニエスの考えは、「ゲゼルシャフト時代」における「ゲマインシャフトの残滓」を論じた箇所やゲノッセンシャフトに言及したなかにかがうことができる(S. 203-4, 247-9: 下一三五—七、二〇二—五頁)。しかし彼の著作からはそれ以上に、広く波及諸形態にまで、共同体論議を拡張するうえに与える理論的示唆はそれほど多くない。我々が得ることができる意義ある部分は、むしろ基礎形態についての類型論的考察の中に盛りこまれた幾つかの洞察である。そうしたなかでここに特筆できる一つは、社会的結合に含まれる要素に身内的、隣人的、仲間的な形態が識別されることによって、共同体的な集団所属に個人的選択の可能性からみて自然のおよび選択的という区別が可能であるという考えである。

ここで自然的というのは、特に身内にみられるように、共同態が自然的な意味あるいは動物一般に通ずる意味における夫婦関係や、血のつながりがあると認め合う有機的かつ外的に必然的な「機縁」により基礎づけられていることを意味している。共同居住によって規定された村の近隣の「慣れ」による地縁的結合も、大ていは住民の主観において自然的所与のものである。ところが仲間としての結合は、純粹には「創造的な意志によって生命を与えられている」のであり、それは隣人的なそれのように慣れや熟知によって制約されない。「それは心的な性質のものであり……偶然のあるいは自由選択のいずれかに基礎づけられている」(S. Hayashi: 上五〇—三頁)。

共同体的結合にこのような類型的区別が可能であることを認めたいうえで、ここに特別の注釈が必要と考えられるのは、特に血や場所の縁によって規定される限りでの自然的な「機縁」にもとづく結合である。テンニエスも正当に認めていたように、そうした機縁自体は没意味的な事象である。それに人々が種々の見地から付与する意味にもとづいて、それは社会的な行為経過の仕方に対し内的にしばしば支配的な因果の意味をもつことができる。⁽²⁰⁾しかし、そのような行為経過もまた基本的には、歴史被規定的な特定形態をとって現われるのであって、共同体化機縁が現実化される経過も、それによって規定され特殊化的に方向づけられる。この意味で機縁は、共同態にとって本源的であり——したがって恒常的に現存するといえても、それだけでは社会学的にのみて決定的なものとはいえない。⁽²⁰⁾

共同体化の機縁は、それについての人々の表象を通じて社会学的に独自の意味をもつ。それは人々の態度や行為を「内から」規範的に動機づける力ともなるのであり、この力は屢々非合理的な性格をもち、人々の集合的アイデンティティの源泉となることができる。このような機縁についての表象が直接接触可能な人々の範囲で行為を具体的に方向づけているときには、事実上その経過は大てい即自的であるが、その表象自体は、妥当すべきものとして、行為を価値合理的に方向づけることが可能である。この例としてはナショナルリズムのように、「血」や「土」⁽²¹⁾その他の諸機縁にもとづく基本的 (premodial) な感情によって人々の国民的共属感が具体化される場合があげられる。それは個

別主義的な事実上の社会構成と相即的に高められるのが普通であるが、同時にそれが理念的に抽象化されて普遍主義的に転換されることも可能である。そのさいの核となるのは、それを通じて人々の生活が集合的に定型化される規範的秩序なのであって、その秩序の正当化のとりわけ基本的な源泉は、上位の文化的志向体系に依存している。

このように共同的な結合の原様態は、それが身内的、隣人的、仲間的形態で現われても、血の、場所の、精神のつながりの基礎づけ自体は広く集団化現象に内的生命を与える原動力として重視されるものである。この意味では共同態は、単に状態ではなく、人間的結合の集合的生命力の表現であるといわなければならない。この力自体は既に考慮したように無定型なものであり、したがって、それは社会的集合化の力の表現として社会的構造化の契機であるが、同時に反構造化や脱構造化の契機となることもできる。またそれは、社会学の学説史上、例えばコント、マルクス、デュルケムなどの問題意識の基礎にみられたように、また現に社会批判や再構造化のさい価値合理的に帰依される準拠理念としても極めて重要な意味をもつことになる。

ところでテンニエスの考えのなかの特徴的な一つは、共同的な結合を規定するものが、人間の本来的あるいは自然的な性質にもとづく契機にあるとしても、共同態は人間の意志によって制約されたところの本質的に観念的な性格をもつことが強調された点である。彼は結合体の共同体化に関し、それが現実の生活諸条件にもとづく社会的諸関係の性質によって異なって現われる事実経過を重視しながら、その考察の焦点は、社会構成論的なものよりも、むしろ結合の心的・観念的契機に据えられた。特に「ゲマインシャフトに特有な意志としての相互に共通な結合的な心もち(Gesinnung)」や問題として、それに人々の相互化過程での「単純形式」と、集団化過程での「複合形式」の区別を行っている(S. 202: 上五八―六二頁)。テンニエスはこの形式がゲマインシャフトの三類型に対応する仕方では分化するものと考えたが、それは類型論的な考察にとどまったといえる。しかしその考察には、集団の共同体的構成の契機を「内から」共同的に人々の行為を方向づける心的、観念的な行動原理に求めようとする以後の試みに対し、貴重な

理論的示唆が含まれている。

五 結合様態としての共同態

A 共同的結合の諸次元

社会学の理論的見地からいって共同体は、先述のように、どの集合体でも成員が互いに何かを総体的に分有していると認めることによって、共にメンバアとして在ることを欲し、我々としての共属感が抱かれている程度と範囲において識別可能である。ここで再び共属感という心的契機を問題にしたい。先ずこの感情によって共同的行為が行われるチャンスは、基本的に意味体系に対する人々の合意(consensus)にもとづいているといえるが、このことから合意と共属感は、集合体の共同化にとって必要な基礎であると考えられる。しかし合意はそれ自体として人々の共同的行為のみを成りたさせるものではない。それは社会的あるいは社会的な、さらに分離的な相互化でさえ可能にする前提である。人々の無限ともいえる多様な行動反応に予測可能なほどの秩序が成りたつためには、相互の諸反応の解釈が、多少とも安定した「共有的枠組」に大部分もとづいていなければならない。この意味の準拠枠は、最も広義に解される「社会規範」である。それが人々に合意されているときには、互いの集団共有的な態度に導くようなコミュニケーションが可能なのであるが、もとより、その社会規範のすべてが、行動面での一様化、標準化をもたらすわけではないであろう。むしろそれは、一様でないそれぞれに独自の行動が互いに理解されるための標準的意味体系であるにすぎない。⁽²³⁾

ふつう共同体(特にコミュニティ)として理解されているものの中には、それを、今解されたような広義の社会規範が共有され互いの意思の疎通可能な人々の範囲に適用しようとする場合がある。例えばG・H・ミードが意中においたコミュニケーションは、人々の態度のうちにとりいれられた「一般化された他者」についての共通の反応の統一の連鎖によって規定されるものである。⁽²⁴⁾しかし、集合体内でのこのような標準的意味による相互理解可能性ということは、

共同体的な集団構成にとって必要条件ではあるが、それだけでは十分とはいえない。重要なことは、標準的意味秩序の分有ということを前提として、互いに感情状態を理解し、〈共に〉感じ合い——さらに、互いの人格のまさしく個別的なものへの共感を可能にする態度にもとづく全体的な共属感によって結ばれていなければならない。

このようにして、ここで私はそのような感情状態のうち共同的な結合を特徴づける共同感情、つまり同情 (Sympathie) を問題にする必要がある。同情について一義的な定義を得ることは難かしいが、私は、シェーラーにしたがい、それを自他のあいだの本質的差異性を前提とした「共歎」や「共苦」を念頭において考えることにしたい。⁽²⁵⁾ この考へにもとづいていえば、同情は互いの感情の均質的な全体への融合や合一化の表われである。「一体感」(Einsföhlung) や感情伝染、あるいは、その非日常表現である「集合的忘我」などは区別される概念である。同情は、互いに他者の感情状態を恰も自分自身のことのようにとり込むとか、反対に「我」が「汝」のとりことなり引き込まれるといったことが一方的にみられる一体化をいうのではなく、相互的な——つまり「共に」自分のように感じ合うという意味で共同的な感情である。⁽²⁶⁾ すでにテンニエスも共同態が、互いに異なる人格としての自他間の相互影響による感情的な働きかけが、結合的であることよって可能な関係様態であることを強調している (S. 33: 三四頁)。

共同感情は、このように「一体感」とは区別されるのであるが、この一体感により基底づけられる関係にあることにも同時に特別の注意が必要である。⁽²⁷⁾ 一体感とは、互いの感情の〈働き〉の自然的な、したがって無意識的あるいは意識下的な経過の統一態として表われるのであって、それは共同的な結合の前提となる我々意識を成り立たせるものである。

またこのような一体感にもとづく情緒的直観が、例えば血のつながりのような「身内」機縁であるとか、「仲間」の結びつきに屢々含まれる気質的なもの、つまり社会的というよりも、むしろ生物学的に決定された人間の「基本的」感情にもとづく可能性の場合のように、一体感による基底づけの問題は、特に重視されなければならないであろう。

また一体感とは、シェーラーが「生命共同体」とよぶところの「意識以前の生命心理的統一」としても直接的に表現

されるのであるが、共同体がこのような生命的共感にもとづいているときには、その程度に應じて、共同的結合を可能にする共感も単に状態的なものとはいえなくなる。それは共同的な集団形成の過程に言わば充填された潜勢力である。このことは、例えば民族共同体が集合的に熱狂的な「生命運動」を生み出す可能性があるという歴史的な事実經過から推しても明らかである。この共同体は、前に述べたように、各人が「国民」という精神的人格に——さらにまた、それを越えて普遍主義的にも——理念的に基底づけられるものでありながら、同時に今いった民族的な生命共同体に、個別主義的に基底づけられているという、二重の性格があるということが出来る。⁽²⁹⁾このようにして生命的な一体感と同情、さらに共同体験との境界は、事実上流動的であるといわなければならない。経験科学としての社会学の課題は、このような潜勢力がどのような社会的条件のもと如何なる形態で、散発的あるいは常態的に現象化されるかを事実⁽²⁹⁾に即して確かめることにある。

ところで共同感情は、先述のように人々が「共に」自他の感情状態を感じ合うことにより成りたつのであるが、それは自他の同一性を意味するのではない。そうである以上、互いの感情状態についての認知とか理解、あるいは追感得ということが前提にあらねばならない。この場合の自他間の理解は、互いに異なる何らかのシンボリックな表現の解釈を通じて行われざるをえないのであり、したがって完全というわけではない。つまり理解や解釈はさまざまなのであるが、その可能性が共感の在り様——したがって、その共同態——に多様性をもたらすことになる。しかし理解可能ということと同情とは区別されなければならない。例えば他者の苦しみを理解しても共にそれを感じ「思いやる」ことなく、さらに「毀傷の喜び」さえ感じることがありうるからである。⁽³⁰⁾共同感情の前提となる理解は、それゆえに顕在的あるいは潜在的に、互いの行為を共同的に方向づけるような集合的態度にもとづいていなければならないのであり、このゆえに意見や判断に賛成しないものや、敵対しあうものどうしにも、互いの行為表現のうちに生動する人格に触れる共同的な感情が生れることが可能であろう。そのさい集合意識による拘束は、何かが総体的に共有さ

れることによつてもたれる共感にもとづくときは持続的であるのが普通である。この経過のなかで合意は、共同的な結合にとつての十分条件ともいえる共感を、成りたせるところの必要な前提である。

このように共感を中心にした共同的な結合様態を考へるうえで、社会学の学説史上、特別重要な意義をもつものとして、ここに重視されるのは、形式社会学の流れを直接にくむドイツの社会学説である。そのうちフーアカントの見解は、テンニエスのゲマインシャフト概念のなかに、あらゆる社会的関係のもとにあつて変らない結合の本質を見出し、それに現象学的分析を加へたことで夙に知られている。フーアカントにとつて、その本質といへるのは社会における人間の内的結合性 (Innere Verbundenheit) である。それが表現される現実的諸現象は第二次的な意義の対象でしかない、ゲゼルシャフトもまた内的結合性の多少とも疎遠となつた形式にすぎない。⁽³¹⁾

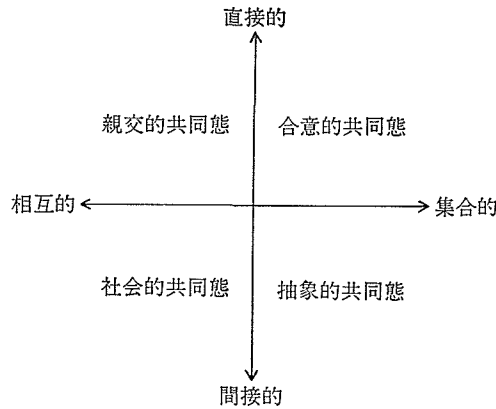
ここで内的結合というのは、諸個人間の「内的に基礎づけられた相互行為」のことである。それは相互に他者の表現および理解の過程に相互的感化が発生し、各人の体験をその全状況において他者のそれに関わらせるような感化の相互性が成りたつとき、その相互化過程のなかに含まれる特質である。⁽³²⁾フーアカントは、このような結合が共同態 (ゲマインシャフト) を特徴づけるものであり、ゲゼルシャフトも、それに基礎づけられるのでなければ成立しないと考へた。ただ後には内的結合に「意味結合」と「人格結合」の区別を設け、ゲマインシャフトは前者によつて可能であるとしても、さらに後者により基礎づけられなければならないという区別を重視している。⁽³³⁾この場合に意味結合と人格結合とは、後で私も述べる「合意」と「和合」の契機をそれぞれ意中においたものといへるのであろう。意味結合によつて互いのあいだに思念された意味内容が互いの表出によつて理解可能なのであり、人格結合によつて、その意味をさまざまに表現する他者の人格のうちに生動している「生」の内的状態に対する互いの共鳴や受容、あるいは共感が可能である。共同的な関係様態は、このような人格結合、つまり相互に人格としての他者の人間の存在性により内的に結びつけた結合状態のことであるといへる。しかし、それは意味結合を前提にしている関係上、互いに相

手に対し常に同じ意味を結びつけているわけではない。そのために共同態としての表現にも多様性がみられる。

B 共同態の四類型

共同な結合様態を特徴づける同情の社会学的意味を確かめることによって、次に問題となるのは、それを共同態の一般的な分析図式の脈絡中に如何に位置づけるかということである。この目的のためには、予め共同態の可能な諸形態を類別しておくことが必要であろう。それを私は別掲図のような図式にもとづいて行いたい。この図式は、共同態的な行為経験が最頻的であるか範型的であるか別を考慮した「相互的」と「集合的」の軸と、その経験が直接的か間接的かの軸とを交差させることによって、四つのカテゴリーを類型化したものである。その各々は親交的共同態、

社会的（利害的）共同態、抽象的共同態と名づけたい。



先ず親交的共同態は、「いま」「ここ」に観察される共同の行為が「最頻的」な様態として成り立ち、それが態度として一定範囲内に常態的に拡張されるととき、その局面で識別可能である。この共同態にあつては、そのような結合様態を前提として可能な共属感が共有され、その共有的な意識や態度を、互いに補強し合う相互的な行為過程のなかで共同性が高められるのであるが、合意的共同態は、共同的な行為を（感情的、伝統的あるいは価値合理的に）内から拘束的なものとする集合的觀念が独自のリアリティをもち、人々がそれに合意することによって成り立つ「範型的」な様態である。後者の特徴は、人々が社会的な拘束をとまらざる諸過程により直接的に共同的な行為に志向している点にある。この二つの種類は、フィースカントによってそれぞれ「純粋に人格的な共同態」と「人格的に集合的な

共同態」とよばれたものに当たっている。⁽³⁴⁾

この二つの共同態には、共同的行为であるいは共同態体験のチャンスが、直接的に「相互内在的」であるという点で共通した特徴がある。この場合に直接的というのは、必ずしも「面接的」ということと同義ではない。⁽³⁵⁾ 親交的共同態は、共同的行为が最頻的に事実上行われるチャンスが存在する限り、平素は疎遠な多数の人々のあいだにも成立可能である。また合意的共同態の場合は一層はつきりと、例えば同じ身内や仲間という意識による感情的紐帯が共有されている限りにおいて、人々は潜在的に共同態行為を事実上志向しているといえる。そのさいの志向されている人々の範囲は、互いに個別的に確認可能なものであるという意味で、我々意識の共有性は直接的であると考えられる。

ところで共同態は、ゲゼルシャフトの様態が基本的な社会的関連のなかにも、また事実上並存的な、あるいは全く無縁な人々のあいだにも間接的に成立可能である。私はこの様態の種類として社会的共同態と抽象的共同態の二種を考えたい。この各々はフィアカントの場合「非人格的共同態」と「抽象的集団共同態」と名づけて説明されたものに当たっている。⁽³⁶⁾

社会的共同態において人々の主観的な共属チャンスは、目的や関心、意図を等しくする共同の諸活動にもとづいている。これには例えば共同体のゲルマン的形態のように、個別的土地所有者のあいだに共通の問題調整のために随時ひらかれる集会のうちに実現されるものとか、今日の企業体のように人々の集団所属が、基本的に利害適合的な性質のものでありながら共同様態の波及形態が観察できる「利害共同体」——あるいは先述したアンソニエーション・コミュニティといったものなどが具体的な例としてあげられるであろう。近代市民社会における諸個人の全体としての社会的結合における共同体性は、さまざまな種類およびレベルにおける機能的コミュニティにより複合的に制度化されたところの社会的構成過程のうちに識別可能であると考えられる。⁽³⁷⁾

抽象的共同態は、共有的な我々意識（「わがムラ」「わがクニ」等）に人々の行為経過が共同的に方向づけられてい

る点では、合意的共同態と共通した特徴をもつ。この場合の我々意識は、人々の直接的な「生からの形式」であるという意味で「社会的」形象であることも、また人々の主体的な観念的構成物としての客観的な「精神的」形象であることも可能である。しかし、合意的共同態において、前者は集合的な生の可変的表現というよりも、即時的あるいは事実的なものであるが、後者の精神的形象は、そうした生の具体的表現から分離し、したがって、それ自体が妥当すべきものの表象としての意味内容をもつことができる。しかし何れにせよ、それらの意味内容のもつ実在性は、人々に直接的に承認され、経験的にも確認可能な範囲のものである。この特徴は、先述したように何かに対する総体的な「我がもの」としての「体有」により現実、共同の様態が具体的に基礎づけられているときに最も際だつことになる。

ところが、これとは類型的に区別される抽象的な様態の場合には、そのような体験が具体的とはいえない。この典型はナショナルリズムにおける共同態である。ここでナショナルリズムを、民族的な共属感や一体感を具体化しているイデオロギーの意味に理解するとき、それに特有な「基本的」感情を事実上可能にする何かの総体的な共有という要件は、すべての人々に具体的なものではない。その実態は、ふつうは、感知できる特定の象徴や、「儀礼」などを通じて承認されるにすぎない。その限りにおいて我々意識は、実際上の生活連関から相対的に独立し、ときには単に「我」のものとして心情的に体験されることさえ可能である。具体的に互いに無縁な、あるいは感情的に反発し合うものであっても、抽象的な、この擬制的次元ではそうした人々をも包摂できる全体を「我々」として認め、共属の体験を独自に成立させることもありうる。このように現実的(ideal)なものとしての共同態は、特定諸個人間の何らかの程度と範囲での相互化過程のなかで、精神的に活性化されることによって強められるのであり、その程度にに応じて内的妥当性を一般にもつものとなる。

六 共同的結合の基本形態

A 「同一化」との対応

共同的な結合形態の諸形式のうち、社会的および抽象的なその考察は一先ず措いて、ここでは個人間の共同行為を形態として可能にする相互的な感情連関を分析的準拠に選び、その基本的な在り様をなお一層掘り下げて確かめることにしたい。先述したように感情連関のうちに共同性が成りたつには、互いの感情状態の何らかの表示に対する解釈過程を通じて、「共に」感得されることが必要であるが、それは相互の愛着による同一（視）化にもとづいて行われる。各人は多様な集団的狀況のもとで、それぞれ同一化により多面的に結ばれているのであり、それは共同的結合の最も原初的な表現であるといえる。すでに TENNIS も、原初的ゲームインシャフト的結合を基礎づける「心もち」として、ふつう体質や経験、あるいは気質の類似の高さにも相即的な、互いの了解ないし合意と、一体性 (Einheit) の意識とを重視してゐる (S. 20-2: 上五九—六一頁)。

ところで同一化のなかには、このような一体性によるものと同時に、一致性 (concordia) によるものが類型的に識別される。後者は TENNIS が精神のゲームインシャフトについて説明したさい、例にあげた自由選択にもとづく仲間のような結合形態を特徴づけるものである。共同的な結合形態には、この二つを両極として中間に、例えば隣人的結合のように、日常的な「慣れ」による同一化を考へることも類型的には可能であろうが、重要なのは右にあげた両極型である。

一体性による同一化の場合に、互いの同一化を動機づけるものが一体性への願望であるとすれば、一致性による同一化のそれは相互限定的なものである。前者の過程で求められる同一化は「全体的」といえるが、後者の場合には「成金的」である。すなわち後者の過程では、基本的な信頼を前提として、自他が相互に認め合うなかで互いの自我

確認 (ego identity) が可能なのであって、そこに経験されるのは直接に全体化を求める心理ではない。一体性による同一化において、このような経験は依存願望に対する他者受容を前提としてえられるものである。一致的な感情連関は、他者への愛着による同一化が互いの自由な選択的活動にもとづいているという特徴がある。このような区別を認めるならば、一体的な場合は、身内的な結合様態を、また一致的な場合は、仲間的な結合様態をそれぞれ特徴づける現象であることが明らかである。

このことを念頭において一体性による同一化をここに問題にするとすれば、これには幾つかの派生形態の区別が可能であると考えられる。それは先ず、一体化を求めようとする感情を受けられる他者が、自己の意識のなかで安定したものであるか否かの違いに基準を置いて区別される。ふつう日本人の心性を説明するさいあげられる「甘え」は、このような安定した受容チャンスの見込みの確かさが前提として成りたつ心理である。この心理には、他者にただ受けいられ愛されたいと願う受動的な依存欲求ではなく、もっと能動的な形態がある。これがむしろ「甘え」の本来の意味であろう。それは「いわばすでに相手に受けいられ、一体化が成立している状態において、もしくはそのような許容が成立しているという自分本位の前提の上に立って、勝手気儘なほしいままの振舞いをする事」にほかならないし、この能動的形態にみられる特徴は、一体化が、それを可能にする他者や、その好意的反応をみわける自己の選択意志を前提にしたものであるという点に求められる。⁽³⁸⁾このような意志は受動的形態においてそれ程重要ではない。その同一化は親子の結合様態にみられるように、直接的な接触の相互化過程のなかで求められる。ところが、能動的形態の場合は、直接の身内的結合様態の波及形態のもとでも求められ、それがむしろ一般的であると思われる。

このような身内的様態との関連は、同一化を求めようとする他者の受容に不確かさがあるときにも、むしろ問題となるであろう。この場合も受動的、能動的な形態の区別が類型的に可能である。前者の例としては、他者による受容

チャンスがえられないか、それを失うおそれから引きおこされる不安、つまり分離—不安による一連の反動形成があげられる⁽³⁹⁾。後者には「過剰対応」あるいは、「先取志向」と仮によべる形態が重視されるであろう。それは受容の不確かさによる分離—不安から、相手により受容可能な経過を、事実上の反応如何に一応拘らず仮想して、それに強迫的に適応しようとする心理であり、「甘え」のいわば裏がえしともいえる能動形態であると考えられる。受動的な前者の場合の不安は、ふつう幼児期における第一環境としての家族に対する帰属感や、さらに共属感を説明するものとして言及されているが、本稿の主題に関して、ここに特筆されてよい一つは分離—不安によって、人々が帰属可能な共同体を普遍的に求めようとする傾向である。例えばデ・グレーシアは、政治領域の共同体の特定の人格化された象徴に対する人々の信頼体系の安定と、その崩壊過程——つまりアノミー状況——について、分離—不安の心理分析を試みたことで知られている⁽⁴⁰⁾。

他者による反応や受容が不確かな状況は、一致性による同一化の過程でも不可避的である。しかしこの過程を特徴づけるものは、他者からつき離されることの不安から、ときとして過剰に一体化しようとする感情ではない。つまりそれは、「馴れ馴れしい信頼感」によるのではなく、むしろ不確かな反応経過を予測可能なものになしようとする合理的な適応態度であるといふことができる⁽⁴¹⁾。

B 共同態の原様態

共同的な結合様態が、一体性による同一化か一致性によるそれにもとづいているかの考察自体は、一般論的に、あるいは形式社会学的に深めることが可能である。しかし社会学観点からの考察の有効性をうるには、それらが実際上どのような形態で社会的文化的に特定されて現象化されるかの問いに、事実即した対応が行われるものでなければならぬ。この意図による研究のために差当り理論的に考慮される必要があると思われるのは、具体的に多様に現象化される結合諸形態のうちに、それらがどのように内在し、また、その諸形態の共同的な様態の特性を決定で

きる原理的な意味を、それらが如何にもつものかという問題である。そのような意味合いは、基本的に歴史的变化にも拘らず、その変化を越えて持続している文化的な構造状態に分析的焦点を据えることによって確かめることができる。

この狙いのもとに私は、具体的な集団構成のうちに識別可能な「基本的」結合状態が、第一次的には性と血のつながり——家族—親族体系——のうちにその普遍的基礎が求められるものと考えたい。この体系に内在的な結合の在り様が、社会的文化的諸条件のもとに特定されて、社会的集団構成の実際上の諸状態を第二次的に決定しているということが出来る。これは家族—親族体系が、どの社会でも普遍的にみられるという事実だけによるのではない。むしろ家族のパーソナルな諸関係を、固有に特徴づけている基本的な諸属性 (attributes) の性格が、家族以外の諸関係の状態に波及し、それらが全体としての社会構造的な特性をも規定するようになると考えられる。つまり、各社会の集団的在り様を基本的に規定するそれぞれの社会的文化的諸特性の違いは、家族—親族体系のどの属性が優性を示すかによって異なるということが出来る。

このような理論的観点は、心理人類学的に独自の比較社会論を深めた一人としてよく知られるシューに依拠している。その考えによれば、家族に内在的な構造的諸形態のうちに、抽出可能な関係の様態が、社会構造の原型としてとらえられる。彼の理論的仮説にしたがえば、中国社会では家族における父—息子関係の属性が優性を示し、ヒンズー社会の構造は母—息子関係とその属性によって全体としての性格類型が規定されている。そうしてアメリカ社会は、夫—妻関係の優性属性によって個人主義的原理が支配的である。日本は中国の父系的に拡張された親族の原理とアメリカの契約の原理とが折衷された縁—約の原理 (kin-tract principle) の連関によって決定されているのであって、この原型はイェモトである。同時に母—息子関係の副次的優性も日本には認められるのであり、それが縁—約の原理を側面から支えている。⁽⁴²⁾

社会の構造的な原状態が、その社会の家族構造をモデルとして形成されるという仮説に立脚したシュエーの考察は、諸社会比較を意図した一般理論への志向をもつものとして高く評価される。この仮説を敷衍して、さらにいえば、(a) 社会的に分化した生活諸領域における具体的な諸関係や集団現象は、実際的な生活諸関心により歴史被规定的に構成されるのであり、(b) その構成は——そのうちに内在し、全体としてのメカニズムを決定するところの——その社会固有の原理的な構造形式によって、独自の「民族的」個性をもっていると考えられることができる。そうして、(c) この形式の第一次的基礎が、家族関係の基本的諸属性のうちに本来的にそなわっている社会的諸関連の原状態にはかならない。

このような関係についての理論的洞察は、すでにテンニエスの論述のなかにも萌芽的なかたちでうかがうことができる。テンニエスによれば「民族性とその文化が保たれるのは、ゲマインシャフト的な生活秩序においてである」(S. 243: 下一九頁)。先述のように、彼はゲマインシャフト的集団の基礎形態として、「身内」、「隣人」および「仲間」をあげているが、これらのうち「身内」における血と性による結びつきは、基礎的な、まさにゲマインシャフトの萌芽形態なのであって、その形態の本来的な状態が、「隣人」と「仲間」——したがって場所や精神のゲマインシャフトに発展分化するものと考えられる。彼はこの論拠にたつて、その萌芽形態を構成する基本的関係として、母子関係、父子関係、夫婦関係および「きょうだい」関係をあげ、この諸関係の全体としての集団の構成の性格として「親密で持続的な封鎖性をもつ共同生活」を重視した(S. 14: 上四九頁)。

先ず母の子に対する関係は、純粹に本能または「適意」(Gefallen) に最も深く根ざしている。⁽⁴³⁾ 子供の成長とともに分離の可能性があるにも拘らず、この結合が継続されるのは肉体的結びつきが精神的結びつき(相互の「慣れ」や「喜びの記憶」など)に移行するためである。父の子に対する関係も同じであるが、本能的性質はずっと弱く、父による愛情とゲマインシャフト的意味における支配とが、性と血による原初的結びつきを統一させるものとなる。ここ

でいう支配には、自己の利益のための勢力の行使や命令というよりも、教育と指導を通じての父の充実した自己の生の確認と、それへの共感を強いる勢力伝達という意味がある。次に夫婦の関係は、自由な同意によって成立するようになみえながら、同一（家と村）の精神によって規定されるものであり、その不断の身体的接近、共同の居住、財の共同の「体有」等々の関係を基礎づける諸要素は近隣のそれと類型的に平行的である。最後に「きょうだい」は、本質的に血縁的な結びつきであるが本能的な適意によるわけではない。その関係を最もよく特徴づけるものは、互いの純粹に人間的な、あるいは心的な要素による結びつきであって、それは共同活動のなかで強化される。「きょうだい」は、この意味で仲間と類型的な関係がある（S. 81-114:上四二一九頁）。

C 諸形態の関係

テンニエスの論述には、血と性による結びつきの諸形態をゲマインシャフトの萌芽形態として発生論的に考えようとする視点と、その歴史的な発展経過を迎る発展論的視点とが言わば並存的であったが、この両視点による考察が収斂される過程で認められるはずの社会学的に重要な意義は、論述のなかで十分明確にされているわけではない。我々として社会学観点から、この点の考察で予め重視しなければならないのは、(a) 共同態の萌芽形態のうちに識別される社会的結合の原形態、(b) それが具体的に特定され、分化的に実現される「身内」、「隣人」、「仲間」といった共同態の基礎形態、および(c) この基礎諸形態の在り様が広くほかの社会的集団構成のうちにも基本的結合形態として第二次的に現われる波及形態という三者の複合的に多元的な関係についての理論的配慮であろうと思われる。

このうち波及形態についての発展論的視点による考察上、テンニエスから敢えて導き出すことができる理論的示唆をここにまとめてあげるとすれば、その第一は、「ゲマインシャフトの時代」における主要な波及形態として彼が家共同体、村落共同体および中世都市といった歴史被規定的な集団構成体を類別し、それらの関係が血のゲマインシャフトにおける結合形態を普遍的基礎として順次発展分化するものとみる考えである。例えば家と村落が分化以前の「氏

族」のうちには（父の子に対する関係がモデルの）家父長的性格と、（きょうだいな平等を基礎とする）仲間的性格とが混在し、この各々が後に家共同体と村落共同体の集団的構成のなかに発展分化すると説明される（S. 213: 上七六―八〇頁）。これは村落（あるいは農業）共同体が、それ以前の本源的共同体を専ら基礎づけていた自然的な血縁のきずなを断ち切ることにより——したがって、よそものとの接触が可能となることによって発展したとみるような理解に対比される考えであって、共同体論からみた社会構成の構造的な重層性を認識するうえで、特に重要である。

第二は、この同じ視点から「ゲゼルシャフトの時代」が「共同体の解体」のあとで発生したとは考えず、血縁や地縁によるゲメインンシャフトが、いつの時代にも社会生活の実体を成しているという認識である。このさいゲメインンシャフトは歴史的個体として叙述される対象でもあるが、さらに第三に、それは分析的な要素概念として重視されるものである。テンニェスは、この第三の点に関して波及形態が、二重の性格のもとに現われる可能性を指摘していて、はなはだ示唆的である。すなわちそれは工芸や手工業の団体とか組合などのようなゲゼルシャフトのなかに「家族の典型や理念が依然として保持されている」場合である（S. 149: 下二二六頁）。それには（a）主人と僕婢あるいは親方と徒弟の關係にみるような父の子に対するゲメインンシャフト的要素が優性をもつ形態と、（b）きょうだい關係の要素が優越し、仲間としての結びつきによって基礎づけられている形態とがある。後者の仲間的な「連結体」の基本的な結合様態は、協同態（体）（ゲノッセンシャフト）である。これは構成員の自由によって成立し維持される結合体であるという点ではゲゼルシャフトであるが、共同の仕事や管理により互いの友情や信頼にみちた精神によって、その本質が構成されている点ではゲメインンシャフトである。つまりそれは「ゲメインンシャフト的な経済原理が、ゲゼルシャフト的生活条件に適合した形態をとって著るしい発展能力をもつ」ことが可能なものである（S. 203: 下三三五―六頁）。

さきに私は、共同的な結合様態のうち、一体性による同一化にもとづくものを身内的様態に、また一一致性による同

一化にもとづくものを仲間的な状態に対応する関係で考え、類型的区別を試みたが、協同態は事実上あるいは理念的に仲間的状態によって基底づけられた状態であるといふことができる。それは一般にアソシエーションにおける共同的構成の一つの理想的形態としての意味をもつものである。その実現可能性についての条件に関する問いは、これまで社会学的な問題提起の根底にある基本的部分をなしてきたといつても過言ではない。本稿では、社会的な結合状態における共同性を本質的に基礎づける機縁的なものの意義を理論的に重視しながら、考察の焦点を共同態が社会的に現象化される関係や関連の諸形式に専ら据えてきた。これは主として社会特性論的アプローチによつたものであるが、実質的論議のためには、すでに強調したように社会構成論的アプローチが同時に必要である。後者による特に生活論的および集団論的な観点からの必要な考察は、先に都市コミュニティの基本構造に關し特定した仕方で試みたのであるが、⁽⁴⁴⁾さらに一般理論的に意義ある問いとそれへの対応は、稿を改めて行ふ必要がある。(一)

注

- (1) この必要に応じた考察は、先に試みた。拙稿「ゲマインシャフト・コミュニティ・共同体」(安田他編『基礎社会学』所収) 東洋経済新報社、一九八一年、七〇—九八頁。
- (2) これは二重の意味で考えられる。その第一は、包括的な生活の自足的 (self sufficient) 領域という観点から規定されるとき、このコミュニティも、より広いコミュニティの一部であり、その自足性は相対的であるという意味である。第二は、ここに強調されるように、共同態が可能態であり、それが実現される程度や範囲がつねに異なるという意味である。R. M. MacIver, *Community: A Sociological Study*, 1917: 3rd ed. Macmillan, 1924, pp. 23, 171.
- (3) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921-2: 1. Aufl. Kiepenheuer und Witsch, 1956, S. 29.
- (4) 例として A. H. Hawley, "Human ecology," *International Encyclopedia of Social Sciences*, 4, Macmillan & Free Press, 1968, pp. 328-337.

- (5) R. M. MacIver and C. H. Page, *Society*, Rinehart, 1949, p. 9.
- (6) W. Goode, Jr., "Community within a community," *American Sociological Review*, XXII-2, 1957, p. 194.
- (7) 例え、ギョルヴウッチの考えでも「社会構造」は構造化と、構造化されない要素（つまり脱構造化とか無構造化との不断の運動のよびを含めた）の常在的な過程である。G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, I, P. U. F., 1963, pp. 403-446. 平田清明『市民社会と社会主義』岩波書店、一九六九年、六二—三頁参照。
- (8) Weber, op. cit., S. 29. コルビの行為論的前提に関する論述は、動機観点からの社会的行為についてのメンバーの類型論によらざる。
- (9) 「意識」の社会的に重要な意味は、私がデュルケームの集合意識概念を問題としたときに明らかにしたものと同じに理解されたい。『デュルケームの社会理論』創文社、一九七九年、一〇九—一〇六頁。
- (10) R. M. MacIver, op. cit., pp. 96-101.
- (11) 前掲拙著、一八—一九頁。R. A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Heineman, 1966, pp. 47-8, 82-97.
- (12) cf. R. Plant, *Community and Ideology*, Routledge & Kegan Paul, 1974, pp. 54-6.
- (13) Plant, op. cit., pp. 36-72.
- (14) H. Alpert, *Emile Durkheim and His Sociology*, Columbia Univ. Press, 1939, pp. 176-7, 180.
- (15) 例え、平田 前掲書、五二—三、一三五—七頁。マルクスにおいて、人間の「共同存在性」の表現としての共同態は、媒介物・貨幣のない直接的ゲゼルシャフトとして何よりも重視される。これは、労働過程における労働の相互補充、つまり協業・分業的なゲゼルシャフトの関連や関係のうちに現われる。望月清司『マルクス歴史理論の研究』岩波書店、一九七三年、一一八—一二三頁。
- (16) 例え、フランスの人格主義者たちにとり、communaute は個人の価値と超個人的価値とが調和する特に重要なものであり、個人と集合体との総合が行われる環境であって、人格は communaute のうちに、はじめて自己を確立できると考える。これは系譜的に連帯主義の思想につながるものである。G. Gurvitch, op. cit., pp. 165-6.

- (17) 共同のものについての社会学の経験科学的論述において、人間に特有の内在的特性としての共同性が仮定されるのであるが、その特性自体、社会学にこそ所与のものとしても、その実在性はつねに実証的検証によって確かめられる必要があろう。
- (18) cf. R. Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, Felix Alcan, 1935, pp. 24-5.
- (19) 林道義『ウェーバー社会学の方法と構想』岩波書店、一九七〇年、九八—一〇二頁参照。和歌森太郎氏のいう「協同体」も、仲間的な基礎形態といえよう。「協同体」とは、「互に協力同心する間柄の仲間」のことであって、わが国の上代において、それは「族縁」であったが、中世では「神社」であり、氏人・氏子・祭祀集団といったものが中心となっていた。同『国史における協同体の研究』(一九四七年)(『和歌森太郎著作集』一、弘文堂)一九八〇年、九一—一〇頁他。
- (20) キーンは、この意味の動因を「基本的」(primordial)と云ひ、民族のアイデンティティをひもゆるるべきであると、その重要性を論じていた。cf. G. Geertz, "The integrative revolution," in Geertz, ed., *Old Societies and New States*, Glencoe, 1963, p. 104., cf. J. R. Gusfield, *Community: A Critical Response*, Basil Blackwell, 1975, pp. 27-31.
- (21) D. Apter, *Ideology and Discontent*, Free Press, 1964, P. 5.
- (22) Gusfield, op. cit., pp. 3-8, 30-3, 57-61, Gurvitch, op. cit., pp. 166-8., R. Kanter, *Commitment and Community*, Harvard Univ. Press, 1972.
- (23) T. M. Newcomb, *Social Psychology*, Dryden Press, 1950, pp. 264-276.
- (24) G. Mead, *Mind, Self and Society*, Univ. of Chicago Press, 1934, pp. 154-8, 167-8.
- (25) M. Schler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Friedrich Cohen, 1923, S. 74-9.
- (26) Scheler, op. cit., S. 16-40. けれど「同情」は「自己の心」の理解と同一意味 (Mead, op. cit., pp. 298-303)。
- (27) Scheler, op. cit., S. 112-5. 中野清一「結合と分離」(『社会科学評論』四)一九四九年、四六一—七頁。
- (28) Scheler, op. cit., S. 39. これは共同体を考へるうえで一般に特別な注意が必要な特徴である。共同的結合を基礎とする可能性は、「一方では「血」や「土」などの機縁による「感情的直感」や「集合的信仰」と、他方では「反省的思考」によって方向づけ、普遍主義的に理念化される契機というデュアルニヤによって特色づけられるのである (cf. Gurvitch, op.

cit., pp. 166-8)。生命共同体も、日常的には伝統的な慣習の支配下に、価値や目的に関して無意識的または下意識的なものによって、反省的に選択的な精神共同体とは類型的に区別される。白井二尚『社会学論集』創文社、一九六四年、二六六―七頁参照。

(29) 例えは R. Kanter, op. cit., pp. 52-7, 91-103. 橋川俊忠「共同体論の思想的文脈」(『経済評論』八)、一九七九年、四〇―四二頁。

(30) Scheler, op. cit., S. 5-9, 77-9.

(31) A. F. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, 1923; 2 Aufl. 1928, S. 28. 高田保馬氏は社会的関係の要素としてのゲマインシャフトに、これを含むその他の社会関係の諸要素の集積や綜合により成立する「関係の全体的なる姿」つまり定型としてのゲマインシャフトとを区別され、フーアカントにしたがって、ゲマインシャフト(氏の場合は「共同社会」とは、「緊密なる内的結合の支配する社会」であると考えられている。同『社会関係の研究』岩波書店、一九二七年、一六六―八、一八五頁。

(32) Vierkandt, op. cit., S. 174, 234 ff.

(33) Vierkandt, op. cit., S. 208.

(34) 日本社会学会の機関誌『社会学雑誌』へのフーアカントの寄稿論文“Die Grundgedanken meiner Gesellschaftslehre.”(松本潤一郎他訳「予の社会学の根本思想」)同誌五十二号、一九二八年、一六頁。

(35) cf. R. L. Farris, “The primary group,” A. J. S., XXVIII, 1932, pp. 41-50.

(36) 前掲『社会学雑誌』一七―八頁。社会的共同態についての最近の興味深い研究としては、C. Bay, “From contract to community thoughts on liberalism and post-industrial society,” in F. R. Dallmayr ed., *From Contract to Community*, Marcel Dekker, 1978, pp. 29-45.

(37) T. Parsons, *Politics and Social Structure*, Free Press, 1969, Part I-chap. 2.

(38) 木村敏『人と人との間』弘文堂、一九七二年、一四九頁。浜口恵俊『日本らしき』の再発見』日本経済新聞社、一九七七年、一三四―一四三、一六六頁。

- (39) Scheler, op. cit., S. 46-9.
- (40) S. de Grazia, *The Political Community: A Study of Anomie*, Univ. of Chicago Press, 1948.
- (41) 木村前掲書 一五〇頁。
- (42) F. L. K. Hsu, *Clan, Caste, and Club*, D. Van Nostrand, rev. ed., 1970.
- (43) テンニエスによれば、「適意」は、本質意志のなかで最も基底的で第一形式に当たる。その内容は、(a) 生命それ自体への意志、(b) 榮養およびそれに関する活動や感覚への意志、(c) 生殖への意志である。これは人間の有機的な衝動の複合体であって、人間に内在的な生命や「本能」が、主観のなかに投影された状態と考えられる(S. 93: 上一七三頁)。
- (44) 「都市コミュニティの基本構造」(『ソシオロジ』二六―二) 一九八一年、一―二三頁。

(筆者 なか・ひさお 京都大学文学部「社会学」教授)

Denkrichtung auf das Lemma-Denken noch hinsichtlich des Problems der „Zurechnung“, d.h. des „Wesens der wirtschaftlichen Werte“ erproben.

Some Theoretical Problems of ‘Communityness’ in Community Studies

by Hisao Naka
Professor of Sociology,
Faculty of Letters,
Kyoto University

Sociologists who study communities do not agree on how observations about community phenomena are to be incorporated into sociological theory. This lack of agreement is the *raison d'être* for this paper.

By the term ‘community’ (Gemeinschaft) we would designate here that aspect of concrete social collectivity which is predominantly referable to common ties of people as a focus for social cohesion. Based on this definition, it is assumed that the sociological approach to community is mainly divided into two ways. We shall call them as the social property approach and the social formation approach. In the real sense these two converge and represent only differences in emphasis. The former takes as its major focus those elements of community life which make it as a distinctive mode of communal cohesion (communityness) in any collectivity of people. A central problem of the latter approach is that of discovery of how variation in social or group formations affects the communal relationships under investigation.

In this paper we only refer to the theoretical delineation of variables or attributes which characterize a communityness, following by the social property approach. We deal in this approach with those action or attitude which is oriented to the feeling of actors that they belong together. Compared with this, social (gesellschaftlich) action is oriented to a rationally motivated adjustment of interests. At first we present a theoretical reformation for the social typology of community after examining the work by Tönnies; community (Gemeinschaft) of blood, of locality, and of mind. Then we call attention to the fundamental elements of communal sentiment in a collectivity of people, with special reference to the givens of human existence, immediate contiguity and kin mainly. We viewed the pre-existent attachments as potentially detrimental to the formation of communal or national identities.

After arguing the sociological meaning of the sources of communal affiliation as 'primordial' (Geertz), we obtained a perspective for analysis of the basic forms of community as they appear in any human associations. These are a) kinship, b) neighbourhood and c) friendship as definite and meaningful derivations of the original three categories of community. All three are closely interrelated in general human society and its history. Then we dealt in this context with the type of community which is not defined in terms of some overall commitment over values, but rather in terms of a sense of belonging to a specific group in terms of recognizing interests shared with members of those groups. A good example of this kind of community (functional community) was given in Durkheim's *solidarité organique*.

Our argument on communityness here is greatly indebted to the works by Tönnies, Vierkant, MacIver and Plant. We have, however, modified them in various important places by the critical introduction

of a phenomenological perspective on ‘sympathy’ derived mainly from Scheler, and an emphasis on the constitution of social action through subjective meanings derived from M. Weber. Our theorizing on them refers to the empirical discipline in its concrete problems. So it must be followed by the sociological investigation viewing from the social formation approach.

Platonic Division Reassessed

Towards the Fundamental of Plato’s Later Dialogues

by Sumio Koike
Lecturer of Greek Philosophy,
Faculty of Letters,
Kyoto University

It is in the *Phaedrus* that Plato for the first time formally introduces the method of division (and its reverse procedure, collection), which from then onwards constructs frames of his later dialogues such as the *Sophista*, *Politicus* and *Philebus*. While the method is explicitly identified with dialectic or philosophy, most interpreters have entertained that the “dialectic” is not same as in the *Respublica*, Plato’s masterpiece written before the *Phdr.* Their alleged reason was: the method of the *Phdr.* is but a classification *per genera et species* and then does not aim at the cognition of the Form of the Good conceived as the source of all being and all knowledge.

In this paper, however, I attempt to demarcate the characters of Platonic division and locate it in the context of the theory of Forms (Paradigmatism).