

社会学における社会概念の構成

中 久 郎

I 概念化のための諸前提

- 1 社会学の対象規定
- 2 社会の総合的概念
- 3 二分法的概念

II 社会の概念化

- 1 社会の概念図式
- 2 社会についての意味賦与

III 社会の特性規定 (A)

- 1 社交態と共同態
- 2 内的結合と共同態

IV 社会の特性規定 (B)

- 1 関係性次元の概念化
- 2 社会的行為の概念
- 3 社会態の意味合い
- 4 集团的諸表現

V 共同態の存在構造

- 1 コミュニティの概念
- 2 共同性次元の概念化
- 3 生活共同態

VI 共同態についての論題

- 1 可能態としての共同態
- 2 主観的共同態と社会態

I 概念化のための諸前提

1 社会学の対象規定

社会とは何かという基本的な問いは、社会学の性格規定の問題とも関連する学説史上の重要な論題であるが、それに対する正面切った論議となると、遺憾ながらこれまで納得可能な程に系統だった仕方で尽くされてきた訳ではない。確かに、厳密に問い詰めて、社会あるいは「社会的なもの」についての定義や、それが位置づけられる概念的枠組の多くの特徴づけに充分明確な合意が既に得られているかといえ、実情は必ずしもそうとは言いきれないように思われる。この主題には、社会が科学的に如何に認識可能かという難解な方法論議もからみ、さまざまな角度からの多面的対応が是非とも必要である。そうした対応に基づく確かな論拠なしに——というよりか實際上そうした論拠の獲得をめぐる切実感なしに、ただ漫然と社会学が「社会の科学」というだけでは規定として全く不適切である。

本論文は、このような一般的状況のなかで社会の概念そのものを、改めて俎上に載せるという甚だ大きな課題設定のもとに書かれた。この課題に真に取り組むには、当然ながら、方法論の問題のほか固有の社会諸科学は無論、関連各分野の歴史的な研究諸成果をも広く視野に収める対処の仕方が是非とも求められなければならないであろう。このような観点に立って、本論文は、主として社会学の学説史観点から、理論的研究分野で精緻にされた社会概念の再検討を前提とした対応を専らにしている。これは或る意味では限定的な対応であるが、本主題へのアプローチから言えば極めて正統であり且つ正当な手続きであると言ってよい。なぜなら、社会についてのわれわれに馴染まれた概念化が、基本的にテンニェス、デュルケーム、ジンメル、ウェーバー、マッキーヴァーなどにより決定的に重要な意味が夙に賦与された諸解釈に依然規定されていると考えなければならないからである。このようにして私は、現代社会学の理論的基礎づけに貢献したこれらの傑出した人々により構成された社会諸概念の実質的差異を問題とし、各々の概念化のうちにもち込まれた異なる意味相互の関連を問うことに主眼を置いた。その際、賦与された意味相互の関連づけを明示的かつ体系的に行うために、それぞれを、「社会」それ自体について私が本稿において提起した一般的概念図式の脈絡のなかに位置づけるという独自の方法を試みた。これこそ本論文のアプローチに社会本質論的観点からの集約的性格を与える

ものであった。

この言わば本論に入る前に、社会の概念化一般にともなう基本的な幾つかの込み入った問題を——社会学の対象論の脈絡のなかで——予め解くことに聊か頁を当てなければならぬ。

社会学の学的性格論議は、最も素朴に先ず、次のような問いに応ずる仕方で行われるであろう。即ち政治や経済、その他法律、宗教、教育などがすべて社会のうちに生起する〈社会〉事象であり、その各々を対象とする個別的諸科学が存在するなかで社会学とは一体何かという問いがそれである。少なくとも科学としての方法論のうえからは、社会諸科学全般を通ずる諸問題を社会学も共有している点で、諸科学間の相異を語ることは必ずしも重要ではない。併し対象については同じことが言えない。社会学の論著で普通述べられているように、社会学的認識にとって有意味的な「社会」には、広狭の両義がある。社会が広義に、しかも総合的（分析的と区別される意味での）観点から概念化される場合、それは政治や経済その他の社会諸現象を一切包括し、従って社会学は対象に関して社会-人文諸科学の総称と考えられて差支えないであろう。学的な成立当初の社会学の意図は、何れも社会諸現象についてのこの類いの総体認識を目指すことにあった。コントやスペンサーの社会学は、人類の起源、存続、運命についての一般的かつ包括的な解釈を与えるための知識の整序を図ることにあったと言える。類似の意図が今でもあることは、実質的に人類学的研究や社会史的考察、或いは歴史の哲学的把握や、果ては社会生活の雑学的な考察にまで到る様々な営為が、社会学の名のもとに往々受けいれられていることでも明らかである。

今日のアカデミックな学科としての社会学にも、それに常に寄せられる広い問題関心の故に、社会現象についての多少共包括的な、このような知的期待に応える傾向があり、現にそれが普通に要望されている。併し方法論的要請に照らして社会学上厳密に承認されてきた社会概念は狭義のものである。それは野心に溢れながら曖昧かつ無限定な広義のものに比べれば、非常に控えめで限定的であると言えよう。その狭義の社会は、記述的には、社会-人文諸科学により対象として分割的に扱われる諸事象の言わば〈残余部分〉、例えば友情や恋愛関係であるとか娯楽や余暇活動、その他新聞紙上社会面で普通扱われるような具体的な生活諸事象を考慮にいれるものである。或いは分析的には、ほかの社会諸事象のなかに言わば横断的に遍在しながら、それらとは明確に区分可能な〈集合的領域を包摂する諸範疇〉——例え

ば「社会的行為」,「社会関係」,「社会集団」もしくは「共同態」といった相互に関連し合った諸範疇——に拠って概念化される「社会」が考えられる。このように特定化された社会概念のうち,記述的といえるものは,経験的な研究諸分野で通常個々に対象として選択され,社会学のユニークな性格づけに特別の意義を与えてきたと言えることが出来る。他方分析的なものは,社会の〈正統〉な理論的考察における諸命題の構成要素として重視される。狭義の社会の意味の両義にはこのような違いがあるが,それらが社会学的な営為対象として取上げられる限り,両者の関係は無論統合的なものであらねばならない。友情のような「微視的社会事象」も,その単なる現象記述に終始するのではなく,社会学的に独自の説明を行うには,例えば結合とか分離といった社会関係(連繫)の構成要素や共同体験のような基礎的諸範疇に関連づけた考察の必要があるであろう。当の諸範疇にしても^{な*}生の現実的経過との対決により概念的に一層洗練されようというものである¹⁾。

社会についての限定された意味賦与にこのような内容上の相異はあるにしても,社会の狭義の概念化が,社会学を他の社会諸科学と全く同列的な一分野,つまり一つの個別科学であるとする考えの成立に対応したものであることに今は特に注意が必要であろう。対象に関して言えば,今日の社会学の主流は,諸科学の総括を目指す(広義もしくは総体的な)「総合社会学」というよりか,狭義の社会を分析的对象とする「個別(特殊)科学としての社会学」である。個別科学としての社会学の典型は,政治や経済などの「社会(体)」の(機能的)諸領域を言わば横断する関係にある「社会」を認識対象とする点で諸科学から区別され,それらに並列的なものである²⁾。この立場には大づかみにみて二つの種類がある。一つは研究関心を「社会」の認識に専ら限定するものであり,「形式社会学」がその適例である。ジンメルを創始者とする形式社会学の特徴は,周知のように広義の社会から抽象される「社会化の形式」(Formen der Vergesellschaftung)をもって社会学に独自性を与える固有の考察対象としたことにある。第二の種類は,狭義の意味の社会を社会諸現象に関わる考察の[・]焦点[・]的な対象とみなし,政治や経済などの「内容的」諸

1) 社会学的認識の客体となる「社会」は,この意味でも単に「外的世界」の〈もの〉ではなく,実在的所与から受けとったものに対し,われわれが主観の認識要求に応じ,一定の社会学的認識の諸範疇を通じて,またそれらのなかにおいて構成する特定の「形象」(Bild)であると言えることが出来る。Cf. G. Simmel, Wie ist Gesellschaft möglich? in: *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1908, S. 21ff.

2) 例えば,青井和夫「理論社会学の性格」(尾高邦雄・福武直編『二十世紀の社会学』ダイヤモンド社,1965,11-41頁)。

現象との関連のもとに社会的現実を広く明らかにしようとする立場である。この観点からすれば、社会諸科学は同じ社会的現実を分割的に対象とするのであって、諸科学間の区別は研究上の選択的関心の焦点の相異に過ぎない。狭義の社会は、個別科学としての社会学に独自性を与えるそのような意味での焦点的对象にほかならない。

個別科学としての社会学の上述した二つの種類のうち、今日の主流のものを特徴づけているのは後者である。それは、政治社会学、経済社会学、教育社会学、宗教社会学等々の特殊社会学もしくは「連字符社会学」の非常な発達という現状によりよく証拠だてられていると言えるであろう。それらは何れも経験科学としての性格をもつが、方法のうえから言えば、その間には抽象的・普遍的なものに関心を限定するものと、具体的で個別的なものの考察に専念するものとの区別が可能である。社会学の性格づけのうち体系的或いは理論的と言えるものは前者に、また歴史的或いは現実的と言えるものは後者に各々当っている。ジンメルやフィーアカント、ヴィーゼーのような形式社会学派の人々が考察対象とした「社会化の形式」や「関係」といった基本的諸範疇は、形式的であると同時に普遍的であるが、それらに対する概念化の現実遊離性と非歴史性とを衝いて登場した文化社会学や知識社会学の諸立場は、豊かな現実を具象的に把握するという課題を自らに与えたために、その概念構成には明らかに歴史的な性格がある。それらは社会的現実における形式と内容の総合的把握を目指し、社会学的認識の現実性と歴史性を回復しようとするものであった。体系的・歴史的両派の関係には極めて論争的なものがあるとしても、和解し得ない訳ではない。前者は、社会学の概念や範疇とか、全体としての社会の歴史的現実の把握に必要な仮説もしくは「理念型」とかの構成によって寄与し、後者は、それらを認識のための用具として個別的な歴史的生成の運動への洞察を尖鋭化することによって相互に発展に力を貸すことが可能である。この点につきウェーバーの極めて創造的な提言は、両派の接近と統合を促進する上で最大の功績があったとためらいなく言うことが出来る。体系派と歴史派との方法論上の対立と両派の接近は、社会の概念的把握の仕方にも直接的な関わりがある。今日の社会学の理論分野におけるアプローチの支配的な観点は、体系的社会学とも言い得る前者の系譜の諸文献に見受ける分析的なそれである。併し分析的な観点は、私が後程論題とするように、社会学の本質的に総合的な観点のものと対立的でありながら、實際上常に後者と関連し合う仕方で精緻にされてきた。

社会学の概念構成についての分析的アプローチは諸科学全般に共通のものである

けれども、学説史的に言えば、それには創始期の総合社会学のアプローチを特徴づける総合的認識に対決して確立されてきたことに伴う特別の意味合いがある。人間の全歴史と社会の総体に関する総合的な認識は、経験科学としての有効性を主張する見地からすれば、それを完成することは確かに不可能である。実証主義という、自然科学を模範とした方法論的要請を提起することにより、経験科学としての社会学の創始者の栄誉を担うことになったコントの社会学の内実にしても、結局は一種の歴史哲学とも言うべきものであった³⁾。総合的認識は社会総体の本質に関する洞察を深めるであろうが、それだけでは統合的で体系だった科学的認識が約束される訳ではない。分析的アプローチは、実はこのような統合化の要請に応えるための方法として確立されたものであった。それは今日のわれわれの社会学理論の方法論上の発展に与って大いに力となってきたものである。

分析的方法の第一義的関心は、記述的準拠枠内で有意義的な具体的諸現象に適用可能であり且つそれによって検証可能となるような、一般的特性（分析的要素）或いはその組合せによる一般理論を構成し、それらによって具体的現象を認識することにある。歴史的現実の認識のための一般化的・個別化的な理念型概念による方法は、その狙いに適合した代表格の一つである。それは今日みるように、一般化された分析理論化による方法として一層洗練されている⁴⁾。このような方法に依拠する今日の社会学の理論構成は、主として二つの方向性によって特徴づけることが可能であろう。その第一は、経験科学としての社会学の問題提起を達成するために、概念的把握のための基本的諸要素を実証的に検証可能な程の一定数に制限し、その限られた諸要素の関係についての法則の定式化——マートンのいう「中範囲(middle-range)の理論」の確立——を目指そうとする方法である⁵⁾。第二は、これとは対照的に、社会総体の総合的認識の要求に応じ、諸要素の全体的な関連を定式化する体系的な一般理論の構築を求めるものである。前者は、思弁的理論と、調査を至上とする過剰な経験主義に対する反省から、実証を可能とする科学的な特殊諸理論の設立を狙いとするものであるが、それは各理論を社会総体に関する全体的認識の中に位置づけようとする思惑を必ずしも優先させない。他方後者は、パーソンズ

3) É. Durkheim et P. Fauconnet, "Sociologie et sciences sociales," *Revue Philosophique*, 55, 1903, p. 471; G. Tarde, *Les lois sociales: esquisse d'une sociologie*, 1898, p. 123.

4) Cf. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, McGraw Hill, 1937 (The Free Press, 1949), pp. 34-6, 598ff, 716.

5) R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, rev. ed., The Free Press, 1957, pp. 5-10, 280, 328.

の立場に代表されるように、「中範囲」の経験的諸理論の単なる累積という意図を超えた概念図式に基づく分析的な一般理論の構築をもって先決的としている。後者の意図には、社会についての総体的認識と経験科学としての方法論上の厳密さとを得るという、屢々矛盾する両要請の統合化を図ろうとするものがある。そのために、社会学の性格規定に関して寄せられる期待、つまり個別科学であることを旨としながら同時に社会総体の把握を目指そうとする期待にそれは適合している。なぜなら、この後者の方針による立場は、対象に関して総合社会学的でありながら、かつての〈総体的〉総合社会学におけるように、社会諸現象のすべてに亘る「百科全書的」把握を行うものではなく、同じ全体的な対象各領域に適用できる一般的で検証可能な諸命題の構成を先決的に重要と考えているからである。それは総合的観点による社会学を構想するものと言えるであろう。現在においてこの立場を代表する一人であるパーソンズの一般理論は、系譜的にみて、総体認識のためコントと同じ有機体説に由来する構造-機能主義の方法に立脚してはいるけれども、それは有機体的類比の保持を専らにするというよりか、そこでの類比は、唯検証可能な (verifiable) 仮説構成の源泉として役立てようとするためのものに過ぎない⁶⁾。今日の総合社会学の支配的傾向は、このようにして、(a) 社会諸現象相互の機能的連関を問題とするか、或いは (b) そうした機能的諸領域を個別に扱う社会-人文諸科学に対して原理的な、全体としての社会の構造や変動についての理論的に一般化的な認識を行う（「一般社会学」）かというように、対象や方法に関して遙かに限定的である。

社会の概念化についての支配的傾向も、方法論上のこのような現状に鑑みその性格に分析的な意味合いがあることが指摘可能である。その最近の一つの適例と言えるパーソンズの一般理論には、分析的アプローチからする社会の概念化に関し充分受容可能な深い示唆がある。それは広狭両義の社会概念の関係についての示唆である。すなわち広義とも言える定義は、社会諸現象相互の全体的な機能連関のうちに高次の自己完結性をもつ社会総体についての、一般理論を構築しようする意図に基づいて行われている。狭義の社会概念は、社会学に固有の理論的な分析焦点となるものであるが、それは「経済」や「政治」等の社会諸現象や、さらに「人格」体系や「行動有機体」等をも考慮に入れた相互関連的な全体のなかで、「社会」を行為一般の統合的 (integrative) 下位体系として扱うという、理論的に広い視野のな

6) Cf. J. Rex. *Key Problems of Sociological Theory*, Routledge & Kegan Paul, 1961, pp. 49-50, 61.

かで規定されている⁷⁾。後でもまた適宜論述の対象とするように、「社会」についてのパーソンズのこのような規定方法には広く受けいれられて然るべき価値があるが、同時に、忠実に彼の考えに従って概念化を深めていくには大きな問題がある。幾つかある問題点のうち批判が夙に集中的に加えられてきた部分は、社会についての彼の一般的な概念化が、社会を構成する諸要素の間の規範的に統合的な均衡状態を選択的に強調するものであるために、諸要素間の緊張や対立の諸事実がその視野から脱落しているということにある。即ちそれは、彼の理論構成が、社会的相互行為の安定した体系的・統合化を中心として、その基礎を、行為の動機づけのうちに内在された規範的価値要素の共有的な特性に求めたことによる問題である。確かに、行為の動機づけの内容となる——従って対立・抗争のもととなる——利害関心をめぐる関係は、彼の理論構成から排除される傾向がある⁸⁾。

社会についてのパーソンズ概念化を特徴づける統合論的な観点、つまり社会的相互行為過程の制度的規範による統合化とか、社会の規範的な秩序づけの焦点を共同体 (community) に求めるモデル構成とかの観点には、(学説史的にみて) デュルケームの社会観が大きな影響を与えていることは確かである⁹⁾。併しデュルケームによる分析的観点からの社会の広狭両義の規定は、パーソンズのものと類似しながら、それとは独立した意味合いにおいてわれわれが有望な示唆を引き出すことが出来る価値をもつ。「社会」についてのデュルケームの概念化をここに要約的に示すことは必ずしも容易とは言えないが、私は、彼による「社会」の概念が、相互に関連し合ったその幾つかの諸局面の認識を慎重に重ね合わせる仕方で統合的に理解し得るような接近方法によって、有効に把握できるように考える。デュルケームは、同時代のジンメルと同じように、「社会」のなかにおいて生起するすべてのものが「社会的なもの」とは考えず、社会学の対象としての特性を与えるものが特定の選ばれた部分であることを承認している¹⁰⁾。そこに提起される問題は、単に社会とは

7) T. Parsons, et al. eds., *Theories of Society*, The Free Press, 1961, pp. 30ff; T. Parsons, *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, 1971, pp. 8-18.

8) 例えば D. Lockwood, "Some remarks on 'The Social System'," *Brit. J. Sociol.*, 7, 1956, pp. 134-146; R. Dahrendorf, "Out of utopia: Toward a reorientation of sociological analysis," *Amer. J. Sociol.*, 64, 1958, pp. 115-127 等。ロックウッドによれば、パーソンズは合意と調和に向かう社会的諸変数が敵対と闘争に向かうそれらよりも基本的に重要であるという前提に確信をもって、独自の理論的概念図式を構成したが、問題は、この〈基本的〉という表現をもってパーソンズが多くの論題を論証されないままに展開したことにある (ibid., p. 136)。

9) Parsons, *ibid* (1971)., p. 7.

10) É. Durkheim, "La sociologie en France au XIX^e siècle," *Revue Bleue*, 4^e Série. XIII, 1900, pp. 609-613, 647-652.

何かということではなく、「社会」が如何にして科学的に認識可能かという分析的観点からの問いにも関わっている。この観点からデュルケームは、広義の社会が何よりも〈有機体〉であり、それが全体の存続と維持と発展のために機能する相互関連的な諸部分の体系であるという、当時の支配的な生物的類比による社会観を受けいれている。社会に関する有機体モデルは、個別的な社会諸科学を〈社会学化〉するという、彼の〈内包的〉総合社会学的構想の前提として重視されるものであったと言えよう。この前提のもつ特に示唆的な（また今日の構造-機能主義にも受けいれられている意味でも充分考慮される）意義は、広義の社会概念を構成する諸命題が機能的観点、つまり社会諸現象が相互に如何に作用するかという観点に立脚して設定されていることにある¹¹⁾。

デュルケームによる広義の社会は、このような前提から社会有機体 (*organisme social*) の解剖学的構造と、その生命現象である生理的、機能的な両側面に分けて認識が可能である。社会の解剖学的構造は、人と物とのある種の結びつきによって定義されるけれども、物の社会学的重要性は、唯それが、社会的活力が適用される素材であることによる。即ち社会そのものは人によってしか実現されず、物象は人間的活動の所産でしかないからである。そこで社会の構成と変化の能動的要素である諸個人から成る「固有の人間的環境」が重視され、それに二つの種類のあることが説かれる。即ち社会有機体の構成単位である諸個人の数、つまり「社会の容量」 (*volume de la société*) と、「集合の集中度」即ち「動的密度」 (*densité dynamique*) とがそれである。この両者のうち後者、つまり集合の仕方或いは結合 (*association*) や集団は、形式社会学において社会学に固有の考察対象として選択され、社会の定義のうちに包含された当のものである (É. Durkheim, *De la division du travail social*, 1893: 2^e éd., 1926; 8^e éd., Presses Univ. de France, 1967 (以下文中引用は, *Div.* と略), pp. 237-272)。実際デュルケームも、ジンメルが社会学に科学としての独自性を与えるために抽出した「社会化の形式」や「関係」が社会の構造要素として、つまり「諸個人により社会が形成される仕方」に該当することをはっきりと承認している。これは「百科全書的」総合社会学の構想に対抗してジンメ

11) É. Durkheim, "Les études de science sociale," *Revue Philosophique*, XXII, 1886, pp. 61-80; H. Alpert, *Émile Durkheim and His Sociology*, Russell, 1939, pp. 163ff. デュルケームは、モンテスキューから「社会はそれぞれの要素がその本性に従い、様々な機能を果たしている生物体に比せられる」という示唆を得たが、キュヴィリエの注釈では、それは『社会分業論』における「有機的連帯」の概念化において役立てられている。É. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau: Précurseurs de la sociologie* (Avant-propos d'A. Cuvillier), Marcel Rivière, 1953, p. 63.

ルが個別科学としての社会学に固有の基本的範疇として選択した当のものであった。

併しデュルケームにとって、このような範疇——「結合の事実」——は、「社会そのもの」とは見做されない。固有の意味の社会（狭義）は、何よりもその集合的生命性に求められるのであって、「結合の事実」は、社会生命（*la vie sociale*）の構造的或いは形態学的な源泉となる基体（*substratum*）としてのみ重視される。そうして、恰も個人において生命が、それを支えている頭脳の解剖学的構成に従って変わるのと同じように、社会生命も社会基体の構成によって変わるものと考えられる。このような社会生命に社会の本質帰属が行われていると理解する限り、デュルケームの中心的関心が構造よりも機能や生理に、つまり政治、経済、宗教、道德といった諸事象に置かれたことは明らかである。狭義の社会についてのデュルケームの概念化の中核的部分は、このように「生きていて活動している社会それ自体」（*la société elle-même, vivante et agissante*）であった。彼は、狭義の社会を、実証主義の方法論的要請に則して規定したために、われわれの眼から見れば、彼の本意に反したと思える程の全く特異な性格の概念化を行わざるを得なかった。それは社会生命を、客観的に観察可能な諸表示によって捉えなければならないという要請による。彼は、社会の領域に属する機能的諸現象のすべてが、集合的な「思考または行為の様式」（*façons de penser ou d'agir*）をなしているという意味で「社会的」であると考え、この観点から社会学の対象は、「社会的事実」としての特性において考察されるこれらの諸様式、つまり「集合意識」（*conscience collective*）の状態であるという周知の規定に至っている（É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, 1895: 17^e éd., Presses Univ. de France, 1968（以下 *Règ.* と略）, pp. 3-14）。

「社会的なもの」の論究においてデュルケームが中心的意義を帰属させた「社会的事実」（*fait social*）には、ジンメルが社会学的な研究意図をその分析に集中させたところの流動的な心的相互行為という概念と多くの点で対比されてよい特別の意味合いがある。ジンメルも、社会の概念が意味をもつのは、それが個体の単なる総和に対して何らかの対立をなす場合であることを認めていたが、彼の社会学的考察にとって重要な社会の意味は実体的なそれではない。実体的な存在は諸部分の相互作用（*Wechselwirkung*）の総和に分解し或は機能や力や運動へと分解すること、そうしてあらゆる実在のなかにその生成の歴史的な過程を認識すること——これらが社会学にジンメルが与えた課題であった。社会は、その諸部分の相互作用に対しては単に二次的結果物であるに過ぎない。それは事実的にそうであると共に考察

にとってもそうなのである (G. Simmel, *Über soziale Differenzierung: Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Duncker & Humblot, 1890 (以下 *Dif.* と略), S.10)。

2 社会の総合的概念

社会の本質に関するデュルケームとジンメルとの全く対立的とも言える概念化のもつ意趣については、後に再び取り扱うことにしよう(本稿 III-1)。ここで両者の概念を引き合いに出したのは、社会の定義に広狭両義のほか、それらの含意自体にも著るしい相異があるという、概念化に伴う言わば重層的に深い問題を予め承知しておきたいと考えたためである。この序論的個所で私が留意したいのは、社会の意味の中核的部分の選択に付随するこの点の一層重要な問題である。

一般に社会事象を研究するものは誰しも、或る限度を越えなければ、自己の選択する仕方社会を定義づける自由をもっている。併し或る定義を選択すれば、別の選択のうちに含意された場合とは異なる帰結に導かれるであろうことは確かである。このことは、普通受けいれられている支配的な意味での——例えばウェーバーが規定するような——権力や階級・支配に関する配慮が、ジンメルに比してデュルケームに全面的に欠如しているか、或いは全く別の意味賦与のもとに——権威や階層・身分として——その主題が扱われている印象を与えてきたという一事を例証にあげるだけで多分明らかであろう¹⁾。

唯ここでの主たる関心事は、異なる社会概念の選択に伴うそうした帰結よりも、寧ろそれらをもたらし概念化の根本前提にある。それは、社会概念が、パーソンズにおけるように、どれ程抽象水準の高い体系的一般化によって規定されていようとも、それが社会事象の分析である限り、概念化に関し明示的か暗黙裡に何らかの選択的な前提が指摘可能であるということ、従って普遍的に依拠し得る客観的な選択基準などはないのではないのかということを考えさせる問題提起に深い結びつきがあると言わなければならない。このことは、どれ程論理整合的で検証可能性をもつ命題による概念構成が社会について精確に行われようとも、構成の前提自体が価値的論争の対象になり得るものであるという一事をさらに掲げることによって多分納得可能であろう。社会の有機体論的な概念化の前提に関する論議も、引証する価値

1) Cf. T. Parsons, "The distribution of power in American society," *World Politics*, 10, 19-57, p. 123; L.A. Coser, "Durkheim's conservatism and its implications for his sociological theory," in K.H. Wolff ed., *Émile Durkheim*, Ohio Univ. Press., 1960, pp. 220-1; R.A. Nisbet, *The Sociology of Émile Durkheim*, Oxford Univ. Press, 1974, pp. 198-204, 273-6.

あるそうした一例である。例えばウェーバーは、歴史主義の根本にある有機体説を問題として論じ、部分に先行して在る全体を措定する考えが、社会を実体化するものとして批判している。彼がデュルケームなどとは対立的に、全体を諸個人がそれに結びつけている意味に対応する行為のチャンスに還元して捉える個体論的な社会概念を構成したことは、後にわれわれも知る通りである。ウェーバーの社会概念は、デュルケームのものとは異なり、社会に対して意味賦与を行う認識主体の個人的観点を強調するものである (M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922: 2 Aufl. 1951 (以下 *Wis.* と略), S. 9) (Cf. 本稿 IV-2, 3)。デュルケームやパーソンズによって抱かれた社会のイメージは、それが共有的な規範的要素による統合化を強調することから、緊張や闘争を不問に付した廉で仮借ない批判を惹起していることも前述の通りである²⁾。社会の基本状態として統合か闘争かの何れを選択的に強調して概念化するかという問いの段になると、その選択は多分に価値認識にからむ問題であると言えよう。

社会学の概念構成に伴うこのような問題は、これまで方法論的にも執拗に論争が重ねられ、そのなかで様相が一層複雑化した感がある。恐らくこの論争に関わるとき常に論拠を与えるように思えるのは、ウェーバーが提起した社会科学的認識における客観性の規定である。ウェーバーは、社会科学的考察に用いるべき概念図式の構成が、研究者と彼の時代の基本的観点と価値理念に規定されることにわれわれの注意を喚起した。ウェーバーによれば、この理由は、社会科学の対象が単なる物象ではなく人間の行為であるという事実起因している。併しこの点に関し留意すべきことは、彼が全く同時に、そのように概念構成が価値制約的であるが故に客観的であることを、つまり事実そのものに基礎をもつ連関を重視するという、社会科学に経験科学としての独自性を与える客観性の要請を力説したことである。

社会の概念化に関するこのような緊張した関係は、社会を如何に認識するかについての分析的・総合的両観点のものにも、また対象認識に関する個別的・総体的両観点のものにも共に認められるであろうが、価値関心によって大いに規定される可能性があるのは、やはり総合的かつ総体的な両観点による社会の概念化である。蓋し概念化における全体的観点を構成するための主要条件は、相異なるものを体系的

2) 例えば A.W. Gouldner, "Anti-minotaur: the myth of a value-free sociology," *Social Problems*, 9, 1962, pp. 199-213; V. Lidz, "Values in sociology: on the construction of objective theory," *Sociological Inquiry*, 42, 1972, pp. 51-64; S.E. Deutsch, "The radical perspective in sociology," *Sociological Inquiry*, 45, 1975, pp. 85-93.

に関連づける基礎となる枠組みとしての一定の概念的思考の提言ということであるが、それは諸要素に関連的に規定されながら、それらとは相対的に自律的な単なる総和を超えた次元の思考を不可避的に要請するものだからである。社会的現実の全体的な認識は、それを目論見とした初期の総合社会学が、経験科学性を貫徹させる見地からみて人間能力を超絶する独断的帰結に到らざるを得ないという批判を蒙ったことからとも言えるように、事実についての洞察やそれに依拠するすぐれて主観的な全体表象を根拠とせざるを得ない性質のものである。

社会学の理論構成に関してここに提起した問題の論点を、私は要約的に次のように再表現できるであろう。それは、社会科学の認識方法が社会科学そのものを構成する本質的な一部をなすとすれば、「社会的なもの」も分析の次元で多分追求可能であるが、それが常に総合の次元での認識を前提としていること、しかも、この兩次元の観点は緊張した仕方での社会の概念化のうちに入り込んでいるということである。これは社会学の対象や方法の規定一般に言えることであるが、社会についての明確な概念化も、それがどれ程論理整合的に行われようとも、概念構成の諸要素を結びつけたり、それらの何れかを選択的に強調する仕方には、何らかの「背景的諸仮定」(background assumptions)が含まれ、それらが社会学的認識に根底的に影響を与えている。このような諸仮定は、効用を意識的に考慮して選択されるものというよりか、所与の社会状況での各人の生活経験によってつくられ、大抵は既に性格構造の統合的部分となっているものである³⁾。社会学的認識が通常依存するこのような前提は、認識主体による個別的な体験の表現であるが、それが〈社会学的〉に表現されるさいにも、社会の概念化を特徴づけるものとなる。最近社会学の研究分野で社会学の自己省察の証しとして成立しつつある「社会学の社会学」の目論見とする所は、社会学的認識が基本的に依存する筈の背景的諸前提を自覚させ、その社会学的存立の基盤を問うという「知識社会学的」課題の追究にある⁴⁾。この観点からすれば、往々見受けるように、若し分析的アプローチが過度に徹底され、概念構成の際の前提とかそれに結びつく筈の問題提起への省察なしに、唯所与の知識として諸概念が漫然と受けとられるだけであれば、それによる現実認識の帰結には問題がある訳である。

確かに、例えば社会的相互行為や関係といった基本的範疇だけを操作して〈社会

3) A.W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books, 1970, pp. 29-36.

4) J.E. Curtis, "The sociology of sociology: some lines of inquiry in the study of the discipline," *Sociological Quarterly*, 13, 1912, pp. 197-209.

学的〉に現実認識を行おうとする試みのなかには、社会学に通常寄せられる問題関心に応えるだけの表現内容に乏しいものがある。「社会病理学」の領域にかつて見受けられたように、社会集団のひとつの特性である「社会解体」(social disorganization) や役割連関といった諸範疇のみに只管拠って因果帰属を行なう傾向が声望を失いつつある現状などが、その例証にあげられてよいであろう⁵⁾。併しこの批判は、親子関係や夫婦関係のように、選択される要素(変数)が、一般性の高い抽象的性格のものというよりか、もっと低次のものであれば免かれるかと言えば必ずしもそうではない。社会学的認識の抽象水準の高低は、それだけでは単純に科学としての社会学に期待される問題意図に応ずる価値の高低を表わす訳ではない。問題は、概念化の抽象水準の高低如何に拘らず、社会学の問題提起に適応した意義ある特性を、社会現実のなかからどれ程適切に概念把握の対象として選択出来るかということである⁶⁾。それが選択である限り、科学的問題提起の一面性は不可避免的である。その一面性は、対象の事実上の連関の一面性ではなく、寧ろ特定の要素を有意味的なものとして選択的に強調する認識主体の「価値理念」に附随するそれである。併しそれにも拘らず、科学的営為としてそれが行われるために必要なことは、客観的事実との特定の連関を保ったその営為の科学的に有益な諸連関の認識と、それに基づく適切な概念構成なのである。

この要請に基づきわれわれが「社会学の社会学」観点から引き出すことが出来る帰結は、次のことに、つまり社会学に一科学としての独自性を与える対象は、事実として与えられている現実であるということ、しかもそれは同時に、その事実の諸連関が問われるべきものとして対象になるということにある。このような問いが社会学に期待される問題提起に適合する効果的な対応性を持ち得るためには、分析的方法が単に要素的なものの総合というのではなく、全体的な総合的認識を前提としていること、そうしてその前提によって要素的なものが選ばれ又相互の関連性が認められていることが条件として承知されなければならない。このことは、社会学的分析の方法が、抽象的な基本的範疇と同時に、問われるべき対象が何であるかという規定も考慮し、後者が前者の明示的か暗黙裡の前提となるものであることを意味している。つまりそれは、社会についての概念化の完成が、同時に総合的観点で提起される

5) 仲村祥一『社会体制の病理学』汐文社 1967, 15-20頁; I.L. Horowitz and M. Liebowitz, "Social deviance and political marginality," *Social Problems*, 15, 1968, pp. 280-296.

6) Cf. R.A. Nisbet, "The study of social problems", in R.K. Merton & R.A. Nisbet eds., *Contemporary Social Problems*, Harcourt Brace, 1961: 3rd ed., 1971, pp. 1-25.

ものであることの要約的表現とも言えるであろう。総体としての社会の解釈の目論見は、殆ど不可避免的に社会総体の構造把握を意図し、その意図が又必然的に特定時点の社会総体を歴史的観点から捉える発展の仮説を導くことになる。われわれは、かつての総合社会学の営為に歴史哲学が包蔵されていたことをここに想起してよいであろう。社会学的認識における純粹に論理的構成のなかにも何らかの歴史哲学的含意がある。その含意には、社会学の営為が如何に研究対象を狭く限定しようと、常にそれが〈社会学的〉と言われるために求められるところの、固有の社会学の認識範囲を超えた広大な視野からの構成になる〈前提〉がある。社会学的認識には、このようにして、社会諸科学のほか社会史や思想の領域をも含む展望が要求されている。

このことを納得するために、われわれは社会学史からさらに一例を引き合いに出すことが出来るであろう。社会学の創始期において全体としての社会の概念化が生物有機体との類比によって行われたことは前述の通りであるが、その概念的把握が生物学と認識方法が同じ方法論的要請に即した論証可能な手続きによって行われたことは確かとしても、われわれは、そこに必然的に伴われる思想的含意を看取することが可能である。例えば、同じように社会を有機体の構造と機能との類似性及び諸部分の対応関係の観点から類比的に説明する方式をとりながら、コントのそれに対する意味賦与が全体論的であったのとは対照的に、スペンサーのそれは個々の要素に積極的意義を認める甚だ個体論的性格が強いものであった⁷⁾。類似の論証は多分ほかに幾らでも可能であろう。これらから予想してここに強調しておく必要があると思えることは、次のことに、つまり社会学が方法論的に自然科学に可及的に近づくことを理想とする実証主義の立場をよし徹底させる場合でも、経験的検証のための仮説的諸命題構成の前提に関し、今なおコントやスペンサー、マルクス、さらにデュルケーム、ジンメル、ウェーバー等今日の社会学理論の礎石を築いた論者の古典的とも言える学的遺産の咀嚼に専念し、常に新しくしかも創造力に満ちた示唆をそこから引き出さなければならないということにある。現代の社会学の理論的礎石を構築したこれらの諸先哲が、「社会」についての分析的でなおかつ歴史的な社会学をつくり得たのは、社会的なものの認識に分析的観点を導入しながら、その前提に、諸要素や諸部分の単なる積み重ねではないもっと次元を異にした総合的構想が明示的黙示的に前提として措定されていたことによる。

社会についての分析的、総合的両認識観点の独自の意味合いは、社会学の一般的

7) 中島重『スペンサー』三省堂 1935, 97, 234-245頁; T. Parsons, op. cit (1937)., pp. 4, 311ff.

営為においてそれ程確実に認められている訳ではないが、この区分は社会概念の明確化を目指す本稿の論述にとって重要な基調をなすものである。両観点の関係についての理解を幾分特定化した仕方を得るために、われわれは、それを社会の概念化をめぐり相当の歴史がある個体論者 (individualist) と全体論者 (holist) との間の論争に関連づけてみるのが適切であろう。両者の間には幾つかの変種があるが、この論争の中心の論点は、社会科学の対象に関する存在論的位置づけをめぐる問題である。即ちそれは、家族とか学校とか企業や国家等の社会集団や組織体を論ずる場合、それらに対する意味賦与を構成要素たる個体(個人)によって行うか、それとも構成要素を部分とする全体からそれを行うかという二者択一に関わる問いである⁸⁾。

この論争は社会学の発端以来の主要な主題として、周知の社会唯名論と社会実在論の間の対立のなかにも集約されてきたが、今日ではその解決にかつて程の悩みは必要なかろうと考えられている。それは両者を距てる差異が、社会についての認識の実質内容の差異というよりか、社会学独自の分析焦点をどれに求めるかの差異であると認める変化に専らよっている。要は、このような選択に基づいて示される社会学的諸命題が、経験的な検証に充分耐えられるか否かということである。例えばデュルケームが集合意識の概念を構成する根拠とした「社会」は、実在論的規定の適例として容易にあげられる一つであるが、彼は、個人に対し社会が加える独自の拘束性に関する自らの命題を、例えば、個人的行為として大抵表われる自殺の統計学的斉一性が社会的拘束の結果であることを経験的に証拠だてることによって納得させることが出来た。彼が、個人に還元不可能な社会の独自性を強調しながら、自らは反個人主義的であることを強く否定し得たのも偏にこのためであったと言えることが出来る⁹⁾。同様のことは、デュルケームとは対照的に、ジンメルが個々の構成要素に還元する唯名論的観点から社会を考えながら、彼のこの観点が専ら方法論的な認識焦点による特定化に基づくものであった事情のうちにも看取し得るであろう。

併しわれわれは、この論争が全く克服済であると考える訳にはいかない。なぜなら、経験的論証を必要とする命題群を引き出す源泉としての前提には、依然個体論と全体論の間の緊張が伴うであろうし、現にその差異が、説明理論の基礎的仮定に含まれることによって異なる帰結を生じることとも考えられる。個体論と全体論の対

8) Cf. W.G. Runciman, *Social Science and Political Theory*, Cambridge Univ. Press, 1963, pp. 6—8.

9) Alpert, op. cit., pp. 155—7; J. Neyer, "Individualism and socialism in Durkheim," in Wolff ed., op. cit., pp. 32—76.

立のほか、人間存在についての規定や社会の基本状態に関する統合論と抗争論の対立なども前提的仮定に決定的な重要性をもつものであり¹⁰⁾、これらに関しては、合わせて論及されるだけの充分確かな意義がある。

「社会」について従来賦与されてきた意味の差異を問題とし、その相互の関連づけを理論的に行うという目的で書かれたこの論文の全体を通じ特に基調となる方法論的留意点は、要するに、社会の概念化の試みには、普遍的要素による分析的観点と、個別的全体性によって洞察する総合的観点との両者が緊張した関係で入り込んでいるということ、従って社会概念の構成のためには、それらの意味合いを弁別してかかる必要があるということにある。

3 二分法的概念

社会の概念を、その歴史的意義においてよりか、寧ろその個別的諸表現を例証に引き得るような一般的類型として構成する方法は、社会学的発想に対し伝統的に馴致された支配的特徴を与えてきたと言えるであろう。その最も常套的な試みとして普通知られているのは、二分法的な概念化である。例えばスペンサーによる軍事型社会と産業型社会¹⁾、メーンによる主として身分 (status) に基づく社会と契約に基づく社会²⁾、テnniesによるゲマインシャフトとゲゼルシャフト³⁾、デュルケームによる機械的 (mécanique) 連帯と有機的 (organique) 連帯、リシャールによるコミュニオーテ (communauté) とソシエテ (société)⁴⁾、ウェーバーによる伝統的社会と合理的社会等々の区分には、今もなお社会学的分析のさい考慮を払うに価するものがある。さらにクーリーの後継者があげた第一次 (primary) 集団と第二次 (secondary) 集団との間の区分⁵⁾や、マッキーヴァによるコミュニティとアソシエーションの両概念の対置のほか、レッドフィールドによる民俗 (folk) 社会

10) J. Horton, "Order and conflict theories of social problems as compling ideologies," *Amer. J. Sociol.*, 71, 1966, pp. 701-713; A. Dawe, "The two sociologies," *Brit. J. Sociol.*, 21, 1970, pp. 207-218; T. Lehmann & T.R. Young, "From conflict theory to conflict methodology," *Sociological Inquiry*, 44, 1974, pp. 15-28.

1) H. Spencer, *Principles of Sociology*, 3vols, 1876-96.

2) H.J.S. Maine, *Ancient Law: Its Connetion with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, 1861, esp., Chap. 5.

3) F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 1887.

4) G. Richard, *La sociologie générale et les lois sociologique*, 1912, pp. 25-32, 145 ff.

5) C.H. Cooley, *Social Organization*, 1922; K. Young, *An Introductory Sociology*, 1934.

と都市社会⁶⁾、ベッカーによる聖なる社会と俗なる社会⁷⁾等の区別も一般に知られている。これらの二分法的概念は各々独自の理論構成を背景にしているために、相互の間には論争を喚起するだけの意義ある相異があるが、二分法的な対概念を分つ核心となると、実質的にそれぞれ同意可能な共通の内実がある。即ちそれは、対概念が社会についての生命性による「有機体」モデルと、「機械」モデルの二分法的区分に基づいて捉えられているということである。特にこの性格づけは、テンニェスの古典的二分法における狙いに最も顕著に代表されている。

ゲマインシャフト (Gemeinschaft) とゲゼルシャフト (Gesellschaft) という両概念にテンニェスが与えた古典的規定は、普通どの概説書にも紹介されており改めてここに説明を要しない位である。併し彼の根本の意図は、正当に繰返し検討されるに相応しい。テンニェスの規定の前提は、先ず彼の社会学を特徴づける独自の意志分析にある。周知の通り彼による二分法は、本質意志 (Wesenwille) と形成意志 (Kürwille) という意志の両区分に対応するものと考えられる。本質意志は、人間的身体の心理的対応物であり、また思惟が生に従属している現実形式により考えられる限りにおける生の統一原理であるが、形成意志は、それとは対立的に思惟の形成物であり、それは思惟主体との関係においてしか現実性をもち得ない。本質意志は、形成意志が観念的・作為的であるのに対して実在的・自然的であり、従ってそれに基づいて形成されるゲマインシャフトは、「実在的・有機的生命態」であり、持続的な真実の共同生活態でもある。それは、「一時的な外見上の」「観念的・機械的形成物」としてのゲゼルシャフトとは対立的である⁸⁾。このように異なる特性をもつ二つの類型の関係についてテンニェスが与えた解釈は、要するに、ゲマインシャフトが本質的な結合を内容とし、従って社会としての始源的・基礎的意味をもつものに対し、ゲゼルシャフトは非本質的結合であり、派生的でしかないということであった。彼は、社会のこの両区分を先ず具体的な歴史的範疇としての社会の歴史的考察のための用具に用い、「ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへ」の社会発展について類型的な説明を行った。その発想の基礎に『古代法』(1861)の著者メーンによる「身分から契約へ」の方式が直接影響を与えていることは、テンニェス自分も述べる通りである。併しわれわれは、両者の類似よりも寧ろ歴史的変化の過程に対する評価

6) R. Redfield, "The folk society," *Amer. J. Sociol.*, 52, 1947, pp. 293-308; R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, 1941.

7) H. Becker, "Sacred and secular societies," *Social Forces*, 28, 1950, pp. 301-376.

8) Tönnies, *op. cit.*, S. 3.

に関し両者間に相異のあることに注意を払う必要がある。メーンにとって「身分から契約へ」の発展は、身分的に拘束されていた諸個人の法的解放過程として進歩であると見られたのに対し、テンニェスの考えはそうではない。テンニェスは、メーンの研究によって契約における人間関係は明らかにされたが、身分の関係は猶不明確であると考え、自己の著作を主として後者の根底にある本質＝ゲマインシャフトを明確化することに当てようとした。通常この理由は、さらにマルクスの著作により契約的ゲゼルシャフトの真相を知り、ギールケを通じてその実現が以前の制度に勝り得ないと、彼が確信したことにあるとされている⁹⁾。このような確信に導かれたテンニェスのゲゼルシャフトに対するイメージには、極めて悲観的なものがあった。しかしながら、それを衝いたヘフデングの批判に反論するために、テンニェスは、社会のゲゼルシャフト性を限定するものとしてゲマインシャフト的な新しい転向への契機を強調するに到った。それは方法論的に社会の二つの対概念を、現実態を決定する歴史的意義において理解するのではなく、言わば超歴史的意義において、つまり社会構成の基礎的な要素による分析的概念として再認識しようとしたことを意味している。このようにしてゲマインシャフトは、具体的な歴史的範疇としての同じ社会的現実のなかに程度を異にして並存的に含まれる一般的な構成要素として重視されることになる。実際、この観点からパーソンズは、テンニェスの類型概念に内包される諸要素を分析的に析出し、それを変数 (variable) として再構成することにより、「パターン変数」による類型設定を試みている¹⁰⁾。テンニェスは、社会についての二つの両極的類型を、社会関係——そのなかでも特に人間結合——の二つの基本的特性と考えたが、同時にそれを具体的な形態としての社会形象 (soziales Gebilde) の範疇と考え、家族や村落をゲマインシャフトの、又大都市、国民、世界をゲゼルシャフトの例にあげているほか、さらに慣習や宗教をゲマインシャフト的なもの、慣習律や政治をゲゼルシャフト的なものと考えている。併し彼が根本的に重視したのは、それらが人間結合の基本的範疇としてもつ重要な意義であった。現にその意義は、関係分析を深めた後の多くの論著のなかに継承されている。唯その際に両概念は、本質意志と形成意志との対応というよりか感情と理性の区別によって基

9) 新明正道『ゲマインシャフト』刀江書院 1937, 57頁。

10) T. Parsons and E.A. Shils eds., *Toward a General Theory of Action*, The Free Press, 1951, p. 49; T. Parsons, "Pattern variables revised: a response to Robert Dubin," *Amer. Sociol. Rev.*, 25, 1960, pp. 467-483; 拙稿「パーソンズ理論における類型変数の図式」(『大谷学報』43) 1964, 1-13頁。

礎づけられる傾向がある。例えば、高田保馬氏は、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトとの意味を「温き結合」と「冷き結合」の各表現によって捉えている¹¹⁾。

ところでテンニェスの二分法的規定に関しさらに指摘できる重要なことは、社会哲学の主題に関わる両概念への特徴的な意味づけである。テンニェスはゲマインシャフトがもつ社会の始源的・基礎的意味を科学の主題として扱ってはいるが、彼の所論のなかに、われわれは科学と哲学との両義性を指摘することが容易である。つまり彼は、「持続的な真実の共同生活」であるゲマインシャフトがゲゼルシャフトにとって根源的であると考え、さらにそれに社会本質としての高い価値を認める傾向がある。即ち合理的なものよりも感情的なものを、法的秩序よりも有機的統一を好む偏向がある¹²⁾。バルトにより浪漫主義的と評されたのも、この意味では至当と言えるであろう¹³⁾。テンニェスによるゲマインシャフトとゲゼルシャフトの理論構成を基礎づける思想的背景として、われわれは、近代ドイツの社会科学の発端を飾った自然法学派と歴史法学派との論争をここに想起してよいかも知れない。この対立的な一方の標榜する思想は、英仏の特にルソーの影響のもとに発展した個人主義的合理主義的な見解である。その社会観がドイツの経済と自由主義の発展を基礎に成立したものであったとすれば、これに対立する他方の見解は、芸術的浪漫主義と政治的復興のなかから台頭した。その代表的表現には歴史的法学派のほかに歴史経済学派を加えることが可能であるが、この両者は、前者が国民の有機性を基礎として国家の法律的関与を否定するものとすれば、後者は反対に、「経済」に対する国家の干渉を寧ろ要請しようとする点で同じではない¹⁴⁾。併し両者は何れも、社会の基礎を歴史的かつ全体的に考察し、合理主義的見解を機械的 (mechanisch)、自己のそれを有機的 (organisch) として、後者に高い価値を与える点で共通したところがある。テンニェスは、この合理主義と歴史主義との対立を克服する歴史的な綜合化認識を自己の課題として特に意味あるものと考えたが、歴史法学のうちに認められる有機的統一体としてのゲマインシャフトに、近代自然法論における契約的統一体としてのゲゼルシャフトよりも高い価値を認めたことは確かである。

11) 高田保馬『社会関係の研究』岩波書店、1926。167—9頁。および『社会学』有斐閣、1952、116頁。

12) R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Félix Alcan, 1935, p. 25.

13) P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 1, 1897, S. 445.

14) 新明 前掲書 47-8頁。ドイツの社会思想において、機械論に対置される有機体論は、全体に対する諸部分や諸単位の形式的かつ一般的な関係を主として理念や精神の領域で述べるに過ぎない。従って、有機体論の多くは、関連し合った諸要素の複合体としての理念的実在に関する命題構成を中心とするのであって、その限り、それは基本的に生物学的類比に関わりがない (cf. Parsons, op. cit (1937), pp. 481-2)。

ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの両者は、それが二者択一的な形式で扱われる限り、後者の否定が直ちに前者の肯定に赴くことは不可避的であると言えるであろう。併し前者が後者の内在的要素として重視されるとき、両概念は分析的観点で扱われ、さらに、それは総合的観点で問題視されることも可能である。二分法的区分のうちには、科学的な両立性だけではなく、社会哲学にとっても特徴的な深い多くの意味が同時に結びつけられている。同様のことは、他の二分法についても程度や様相は異なるにせよ認めることが可能である。ただ、二分法的な何れの概念に積極的意味規定を行っているかの点には相異がある。先述のようにメーンは、テンニェスとは違い「身分より契約へ」の発展を進歩とみた。またサン・シモンやスペンサーも、近代化過程の類型論的論証に恵念しながら、社会の産業化に明らかな信頼を託し、産業化を遂げた近代の社会の前近代社会に対する優越を信じた。この発想には、現代社会についての特徴的な規定として知られる「脱工業化社会」ないし「高度産業化社会」の最近の論議と系譜的につながる内容があると言えるであろう¹⁵⁾。

ところがこれとは対照的に、近代社会学における主要な分析枠組みの構築に与った人々のなかで特にデュルケームは、産業化が社会にもたらす諸帰結に対し甚だ悲観的であり、この点ではテンニェスと価値前提を共通にするところがあった。デュルケームは、テンニェスがゲゼルシャフトに個人主義と機械主義だけを認めたことに反対し、ゲゼルシャフトに当る「分業による連帯」が、相互に交叉した社会圏の増大やその契約的性格の高まりによって個人の自由を保障する点で積極的な意義をもつことを承認したけれども、ゲゼルシャフトとしての社会の連帯を真に「有機的」なものに実現する根拠として彼が要求した当のものは、分業の発達に随伴する個人主義に対応的な道徳的共同態の形成ということであった¹⁶⁾。

社会についての二分法的概念化において前提とされる歴史的な社会変動の命題には、このように暗黙の価値的前提が認められる。このことを一層納得するために、われわれは、テンニェスの二分法から導き出された上述の幾つかの意味合いのうちの最初のもの、つまり全体としての歴史的形態に対してもつその意味合いを問題として若干の論点を明確にしたい。社会学史の時間的経過から言えば、二分法的概念のうち、「社会」としての独立した概念化が最初に自覚的に行われたのは、ゲゼル

15) Cf. D. Bell, *The Coming of Post Industrial Society*, Basic Books, 1973, pp. 76-7.

16) É. Durkheim, "F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*," *Revue philosophique*, 27, 1887, pp. 416-422; E. Wallwork, *Durkheim: Morality and Milieu*, Harvard Univ. Press, 1972, pp. 77-8.

シャフト、つまり歴史的範疇としての近代市民社会に対応的な意義をもつ構成概念であった。それは独自の科学としての社会学の創始に力となった17, 8世紀の経験主義的社会理論において特徴的な社会概念である。ブリンクマンなどは、社会学が市民階級によるゲゼルシャフトの自己認識の学として成立したことを認め、絶対主義的国家に対する「反抗科学」(Oppositionswissenschaft)としてのその特別の性格を強調したことで知られている。¹⁷⁾この類いのものに見られる社会概念は、何れも「国家」の概念に対比されるものであり、このことは、さらに例えばサン・シモンが、「政治」と「社会」とを「支配」と「管理」という特別な意味によって対比させ、支配・強制を欠いた社会の独自の意義を洞察したことや、それがコントの社会学的思考に影響を与えたこととも大いに関係がある¹⁸⁾。「社会」が独立した概念としてもつその意味合いは、社会と国家との対立という現実事態の出現によって積極性をもつことが出来たが、思想的にはこのように区別可能な社会と国家のどれが規定的であるかをめぐる熱気をおびた論争のなかで、それは一層明確に自覚化されていったものと考えられる。それは国家の近代的観念の誕生と発達に全く対応的であった。¹⁹⁾

社会の独立した概念化が、このように国家や「政治的なもの」と対比的に行われた経過の詳細は、多くの文献に述べられていて周知の所である。ここでは社会が同時に、個人もしくは私的・家族的なものにも対置され、従ってその意味で、社会は国家と個人の言わば中間に位置するものであるということに少しばかり注意を払っておきたい。

「私的なもの」は、元来「共同な」「国家」に対立する「家」(家政的)生活圏に適用される概念であったが、社会史的に類型化して言えば、それは、商品経済の諸関係が家族経済を超えて発達する段階で、「民間のもの」としての「市民社会」に包摂されるに至った。そこで公衆として結合した私人(民間人)は、政治的に公権力に対抗して「市民的公共性」を自己のものとして主張し、国家に対立する「社会圏」を成立させた²⁰⁾。アレントも、私生活圏から独自の領域として分離されたこのような公共圏(public realm)の近代的な関係を、その古典的な関係から区別し

17) K. Brinkmann, *Versuch einer Gesellschaftswissenschaft*, 1918, S. 16.

18) É. Durkheim, *Le Socialisme*, 1928: Presses Univ. de France, 1971, pp. 150-4; "La sociologie," dans *La Science française*, Ministère de L'Instruction Publique et des Beaux-arts, vol. 1, 19-15, pp. 46-8.

19) Cf. Runciman, op. cit., pp. 22-34.

20) J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, 1962, S. 12ff.

「社会的なもの」の成立として特徴づけている²¹⁾。唯この種の論議には、「公的なもの」と「私的なもの」とを区別する厳密な基準が要求されることから、この主題が特に社会学の関心事となるのは全く最近のことであると言えよう。公私の対比を比較的早い時期に問題としたアレントによれば、社会とは、人間が唯生活のために相互に依存し合うという関係が公共的意義を帯びてくるような生活の組織形態のことであり、さらにそれは、ただ生存の維持に関連する諸活動が公共性のなかで出現するだけではなく、公共的空間の相貌を敢えて規定するに到るような生活諸活動の過程の表現でもある²²⁾。

この規定において社会とは、要するに、私的経済的活動が営まれるための諸条件が家政の埒外に移ることになり、私有圏が公的活動（指導層のもとに擁護された商品の流通を眼目にして展開されざるを得なくなった状況）として、つまり公共的意義を帯びてきた過程の一面を指している。社会の語のこの用法は、学業を終えて〈社会〉に出るといったわれわれの極く日常的な表現とも関わりがある。併し社会についてのアレントの定義づけは、この通俗の表現にも拘わらず、事実上、私的な枠内にかつては封じ込められていた生活が、最早公共的生活圏と明確な輪郭をもったものとして対立的であることが不可能となり、公的なもの、つまり社会的なものの規定を受けている現実の客観的諸過程を正当に言い当てている。最近では私生活圏も「社会」の概念により殆ど違和感なしに同一義的に説明可能になっているとすれば、その責任の一端は社会学の教育的効果（友情や家族員相互の「私的」関係も社会学の対象として扱われなければならないといった）に求められるかも知れないが、勿論、事実上の変化はやはり近代化の事実認識ともからむ社会史的研究に特有の主題として提供される大きな問題であろう。

公的・私的の区別およびそれと政治的なものとの基本的対比のなかで社会を概念化するという主題の論議には、なお今後にもち越される問題が数多く含まれている。ある意味では、この課題を追究するなかで、社会の対立的な二分法的概念の統合化に必要な示唆も得られると言えるかも知れない。歴史的範疇としてみれば、市民的公共性は、〈社会の国家化〉と〈国家の社会化〉が貫徹されるなかでくずれるであろうし、その経過は、政治権力の行使或いはもっと広くそれに関連する様々な政治的なものの役割に結びつけて考察されるのでなければならない。公共性についての最近

21) H. Arendt, *The Human Condition*, Univ. of Chicago Press, 1958, pp. 35-65.

22) Arendt, *ibid.*, pp. 42-3.

の関心は、公的なものの現実に含まれるゲゼルシャフト的な問題を批判し、私的なものに積極的な意義を認めようとする観点から、頓に高められてきたように思われる。公的なものについての論議は、市民社会の独自の発展史と無関係に論ずることは無論不可能であろうが、ここでは既にことわってきたように、社会を歴史的範疇として考察するよりも、極めて個性的なその意味合いを例証として役立て得るような普遍的な概念化の論題として——その意味では社会学的に——取り扱うことを主要関心事としたい。

さて社会学の科学としての成立をみる上で、経験主義的社会理論が特別重要な意義をもったことは前述の通りであるが、同理論で対象として措定される社会概念について言えば、それは、以前の近代自然法論のなかに既に用意されていたと見ることが出来るであろう。近代自然法論において明確化された「社会」（ゲゼルシャフトの抽象的な概念）は、語源的にはソキエタス（*societas*）（羅）に由来している。ソキエタスは、人々の自生的な集合や結合を指すのではなく、契約当事者として対立する「自然人」の間の自由な契約関係を意味する用語であった。この語は中世にも用いられない訳ではなかったが、全く従属的意義しか与えられず、その含意が市民の「結社」としての社会の概念に結びついて登場したのは何としても近代自然法論の成立した時期である²³⁾。中世末期にソキエタスは、それまで有力であったユニヴェルジタス（*universitas*）、つまり法律上の権利義務の主体である〈団体〉概念を圧倒して社会概念として次第に定着し、国家も又ソキエタスとして理解されるに到った。ユニヴェルジタスには、構成員の移動にも拘らず継続する客観的実在の意味があったとすれば、ソキエタスは個人的構成を中心とみる概念であり、それが社会概念として有力になった背景には、個性の実現や市民的結合を事実上可能にする社会経済的状况の変化が、つまり個人的財産を蓄積し、行動の自由を得た市民階級の指導的勢力としての勃興という歴史的な事態の変化があった。ソキエタスは典型的に市民的近代自然法論における社会概念であったと言える²⁴⁾。

社会学が学的成立のために必要とした考察対象である社会の概念が、語源的に、ソキエタスに由来するゲゼルシャフト（独）或いは「社会」（*société*）（仏）であったとすれば、それらと対照的にゲマインシャフト或いは「共同体」（*communauté*）

23) T. Geiger, "Gemeinschaft," in: A. Vierkandt, *Handwörterbuch der Soziologie*, 1931, S. 202; 新明正道『社会学の発端』有恒社, 1947, 特に 54-9, 67-81頁 参照。

24) 銅直勇「ローマ時代における社会（*societas*）概念の成立」（記念論文集『現代社会と社会学』日大創立50年記念事業実行委員会），1972，10-12頁。

が同時に社会を意味する独立の概念として重視され、時にゲゼルシャフトや「社会」より高い意義すら認められるようになったのは、学説史的にみて可成り後のことである。その主要な契機は、通例18世紀末から19世紀前半にかけての浪漫主義の台頭にあると言われている²⁵⁾。この系譜の社会観の特徴は、社会を諸個人の目的結合による構成とみる近代自然法論におけるような規定とは対立的に、自然的集合或いは人間の生の集合的に直接的な表現としてのコムニタス(communitas)の観念に基礎を置く非合理的な性格にある。それは歴史法学のうちによく代表され、全体が部分に先行する有機的統一体として社会を認識するテンニェスのゲマインシャフトの概念化の前提をなすものであったことは既に言及した通りである。社会学の創始期の世代に続きこの学を科学として確立させることに寄与した次の世代による論著の社会観のなかに、有機体的モデルに依拠した社会本質規定を行う例のあることも先述の通りであるが、それらの知的営為を特徴づけるものは、方法論上明らかに社会についての分析的観点であったとしても、概念構成の前提の社会思想史的背景については、浪漫主義の社会観と共通したものが強くうかがわれると出て来るであろう。この側面に関して言えば、社会の本質についての規定を特徴づける内容は、近代自然法論におけるそれとは明らかに異っている。寧ろそれと対立的な思想表明のあることは、テンニェスがゲマインシャフトに優位を帰した選択に見られる如くである。社会概念の前提に浪漫主義やさらに伝統主義の背景を看取するこのような考えには、社会学史論で一般に受け入れられてきた見解から大いに距たるものがある。なぜなら社会学説史がこれまで普通教える所では、社会学の発端が近代自然法論のうちにある、同論で認識対象として確かめられた社会(society, Gesellschaft, société)の概念が、現代に支配的な社会概念として継承されたものと見做されてよいからである。それは有機体的モデルに依拠する「社会」(=community, Gemeinschaft, communauté)概念とは明らかに対立的である²⁶⁾。

社会の概念の二分法的区分は、社会学の科学としての方法規定からすれば、社会について明確に定式化される諸命題の構成要素として組み入れられ、それらの実際上の値は唯経験的検証を俟って証拠だてられなければならない性質のものである。併しわれわれのいまの論点は、二分法が同時にそのような命題設定そのものの前提的仮定として受け入れられ、社会哲学の主題となるに適合した意味合いによって理

25) 新明 前掲書 56-7, 59-60頁 参照。但し同書には、私がここに述べるようなコムニタス概念についての論及はない。

26) Richard, op.cit., pp. 27-40.

解される必要があるのではないかということにある。このような思想的前提は、必ずしも意識的に選択されるという訳ではなく、大抵は暗黙裡に措定されたものであり、学説史的検討はこのことを立証する可能な方法である。「社会学の社会学」の主題に関わるこのような問題点を、私は、この領域の数少ない論著のうちでどれよりも鋭くその核心を衝いていると考えるニスベットの主張に基づいて重ねて明確にしたいと思う²⁷⁾。

ニスベットによれば、「社会学的伝統」を構成する中核的諸観念は、〈近代〉を誕生させた二つの大きな革命——産業革命と民主主義革命——に対する一連の知的反応のなかに成立を見たものであった。とりわけ「近代主義」と「伝統主義」との間の緊張という主題が、社会についての基本的な諸概念構成の思想史的背景をなしている。ニスベットがいう近代主義には、近代自然法論の、また伝統主義には浪漫主義の系譜の各思想傾向が、それぞれ念頭に置かれていると言えよう。先ず近代主義について言えば、その主題は、中世的な社会紐帯からの個人の解放と伝統からの精神の解放ということに集約され、そこに表明される価値は、個性、進歩、契約、自然、理性、組織や権力の合理的技術性など、主としてフランス大革命を鼓吹した啓蒙思想のなかに顕著に表現をみたものである。この個人主義的合理主義の観念と価値は、19世紀に到り批判的合理主義、哲学的自由主義、古典派経済学、功利主義的政治学等のなかに結晶化された²⁸⁾。それらが共通に依拠する社会概念は、近代自然法論において明確化されたソキエタスである。科学としての社会学が、国家と対立的に実現をみた市民相互のゲゼルシャフトを対象に、その「自己認識の科学」として発足したという、われわれの間にほぼ定着した説明が、ニスベットのいう近代主義の思想的脈絡に位置づけて考えられることは、先に私が確かめた所と適合している。

ところで社会学の発端に関するニスベットの論点は、社会学が、経験科学として成立するための方法論的前提において明らかに近代主義の系統にありながら、社会についての基本的洞察やそれに基づく諸概念の構成内容は一般的にみて伝統主義を主要源泉にしているというパラドックスにある。思想史的にみれば、伝統主義は、自然法的社会思想に対する反動として台頭した浪漫主義と保守主義の思想家達によって標榜された。彼等の社会概念に特徴的なことは、前述のように個人に先行する社会の集合主義的把握にある。その概念構成にみられる有機体的思考は、機械論的認識と明らかに対照的である。それは、個人主義の反動としての共同主義 (Communalism),

27) R.A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, 1966.

28) Nisbet, *ibid.*, pp. 8-9.

理性に対して情念、また純粋な合理性に対して非合理性にそれぞれ積極的な価値を認めるものであった。そうして、その思想が社会の本質として明確に概念化するものは、「共同態」(community)という、人格的な親密さや集合主義的な道徳的献身、さらに宗教的感情によっても特徴づけられる語義のコムニタスに起源をもつものであった。コムニタスとしての社会の含意には、ソキエタス(「社会態」)の社会規定に反対する強いアンチテーゼとしての性格がある。ニスベットは、その社会概念のなかに旧秩序による近代の再組織を願う保守的思想家——ボナールやド・メーストルからブルクハルト、テーヌに到る——が、啓蒙主義批判のなかで復権を求めた当の価値と同じ含意のあることに注意を促がして甚だ示唆的である。哲学的保守主義は、普通知られるように、フランス革命後はじめて自覚的に存在することになった社会観・政治観であるが、産業革命と合理主義の興隆にみられた諸事態への反動のなかにそれは一層際だった形で認められる。それは変化よりも安定や秩序を社会過程の基調として願い、理性の代りに伝統を行動の主要指針として信奉する政治的信条によって特徴づけられる。ニスベットは、社会学の基礎概念のなかでも特に共同態を中心とする権威、地位(身分)、聖なるもの、疎外といった諸観念のうちに保守主義の思想史的前提があることを認め、この前提が当初のイデオロギー的問題関心から離れて、科学としての自律性をもつに到った社会学の概念構成においてなお有力にみられ、それに拠る社会学的認識に偏向を与えている経緯についての知識社会学的な内省をわれわれに強く促している²⁹⁾。

若し紙面が許せば、われわれも独自にニスベットの上述の帰結をさらに追証するために、例えばハーンショーの「保守主義の12の原理」、カークの「保守主義の6つの基準」、或いはロシターによる「保守主義的伝統の21項」に見る各項目が、社会学的概念構成に如何に顕著な発現を見ているかを指摘することが可能であろう³⁰⁾。即ち生命をもつ「有機体」としての社会構成のモデル、個人に優越する実在としての社会の認識と、その社会への個人の帰依と統合化を考える教育観、社会有機体の機能に応える制度とそれにより階層的に秩序づけられた全体のなかでの諸個人の地位-役割の遂行に関する原理、人間の自然的本性についての悲観的見解、有機体として

29) R.A. Nisbet, "conservatism and sociology," *Amer. J. Sociol.*, 58, 1952, pp. 167-175 (in Nisbet, *Tradition and Revolt*, Random House, 1968, pp. 73-89).

30) F.J.C. Hearnshaw, *Conservatism in England*, 1933, pp. 22ff; R. Kirk, *The Conservative mind*, Regnery, 1953, pp. 7-8; C. Rossiter, *Conservatism in America*, Random House, 1955, pp. 61-2; S.P. Huntington, "conservatism as an ideology," *Amer. Pol. Sci. Rev.*, LI, 1957, pp. 454-473.

の社会の構成単位を家族、近隣、地域、宗派、職業団体等に求め、それらの多元的構成のなかに権力の分散化と共同態成立の前提をみる社会構造観等々——これらは何れも、哲学的保守主義の思想により定立された一般的命題と脈絡を共通にするものであると敢えて言えるであろう。

社会についての社会学の概念構成に内包される哲学的保守主義のこのような前提は、ニスベットが主として引き合いに出してその論述に専念したフランス社会学の、特にコント、ル＝プレー、テーヌ、デュルケーム等に代表される知的系譜にうかがえるものである。併しこの系譜を少しでも知る者は、恐らくニスベットの考えを不当として反論を加えるに違いない³¹⁾。確かにわれわれも、反論するための素材を当のコントやデュルケームの論著のなかから選ぶことは全く容易であろう。併しニスベットが多分その反論に受け入れるであろうことも予想可能である。というのは、ニスベットの論点は、社会概念に内在的な保守主義的前提という、これまで社会学史で比較的自覚化さなかった側面に強い照明を当てることにあったが、彼の真の最終的意図は、社会学という整序された知識体系が、近代主義と伝統主義との対立的な両要素をパラドキシカルに内包させた弁証法的存在であることの確かな論証にあると言うことが出来るからである。

このことを私は、社会学の創始者コントの学説検討によって比較的確かな形態で納得することが出来る。それは、コントが社会学の二大部門として設定した「社会静学」(statique sociale)と「社会動学」(dynamique sociale)の二部門の意味合いを考察することによって可能である。この区別は今日の社会学において構造と変動の両部門を設ける方針の最初のプログラムを提供するものであるが、コントにとってそれは、周知のように生物学における解剖学と生理学との区分を社会学に適用するという、実証主義の構想に何よりも即した規定であった。その限り、社会静学は社会(体)の構成諸要素の共存(coexistence)関係の法則の認識を、また社会動学はそうした諸要素の時間的な継起(succession)の恒常的法則の認識をそれぞれ目指す意味で明確に科学的観点で規定されるべきものである。併しコントは、この各々に「秩序」と「進歩」という原理を同時に結びつけることにより、思想的な意味結合を行っている。即ち前者には社会哲学におけるカトリシズム或いは伝統主義の「攝理の観念」という、また後者には宗教改革や啓蒙思想による「進歩の観念」という近世来以降のフランスの対立的な二つの思想的系譜にそれぞれ位置づけてよ

31) 例えば、N. Birnbaum, *Toward a Critical Sociology*, Oxford Univ. Press, 1971, pp. 81-93.

い意味合いがある。コントの課題は、この二つの系譜を自己の体系中に統合させることにあったと言えるであろう³²⁾。併し本稿の主題から見てそれよりもっと重要なことは、統合が社会動学を社会静学に従属させる仕方で行われたことにある。コントは、ボナールとは異なり旧秩序の復活は不可能と考え、その師であったサン・シモンと同様に科学と産業の興隆を望んだけれども、彼の攻撃の鋒先は寧ろ〈形而上学的〉と名づけて彼が批判した革命的な啓蒙思想の方にあった³³⁾。コントは社会動学のなかに、人類と人間精神の進歩という啓蒙思想の理念を再現しながら、その進歩が啓蒙思想家が考えるように自由の連続的拡張と人間諸力の漸次的展開から成り立つのではなく、その自由が自然の法則に従った所の、つまり必然的法則に従って進歩する「動的秩序」であることを主張することによって、進歩が秩序の発展であることを強く印象づけた³⁴⁾。

学説史的略述によって言えば、コントが特に『実証政治体系』(*Système de politique positive*, 4 vols, 1851-4) 中に展開した社会静学の「秩序の哲学」に関する基本的諸命題はデュルケームにより継承され、彼により一層の実証主義的な体系づけが行なわれたと見ることが出来る。デュルケームの社会学を、コントによる社会静学と動学の区分の発想に関連づけて特徴づけるならば、コントが動学において歴史の指導理念と考えた「進歩」の代りに、デュルケームは「秩序」を措定し、その秩序の前提となる本質的意味合いを有機体としての「社会」(体)の「魂」に類比される〈生命〉に求めたということが出来るであろう。この意味賦与は伝統主義的である。併し重要なことは、その〈生命〉が言わば先験的に措意されるものではなく、所与の社会的現実の構造的脈絡のなかに基礎づけられ、それに内在的な、従ってまた実現されなければならない可能態として承認されていることである。(cf. É. Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, Paris: Vrin, 1955 (以下 *Pra.* と略), pp. 64-6). その論証の方法に関する限り、人間理性と科学に深い信頼を託したデュルケームの独自の歴史認識とそこに見る啓蒙思想の影響とを、私は彼のうちに躊躇なく指摘することが可能である。

32) 拙稿「フランス社会学の伝統とデュルケーム」(『哲学論集』13), 1966, 34-6頁。

33) I.M. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Prentice-Hall, 1968, pp. 251, 279-280.

34) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Tom. 4, 1839, pp. 298-300; R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, Basic Books, 1965, pp. 85-6.

II 社会の概念化

1 社会の概念図式

社会本質についての概念化を鋭く対立的なものにしてきた二つの思想史的系譜、つまり「近代主義」と「伝統主義」は、パーソンズが、社会学における個人主義的および集合主義的 (collectivistic) な志向としてそれぞれ論じた分析的区分に対応しているように思われる。注意の焦点をこのような分析的側面に誘導することにより、われわれは、先に問題とした個体論と全体論 (holism) とをいかに関連づけるかの課題に立戻ることになるであろう。先の論述箇所でも、私は解決方法に当惑の感をかくせなかったが、パーソンズもこの難問の解決は全く今後の課題として持越されなければならないという感想を率直に表明している。併し彼は、対立的な両志向成立の宗教的文化的背景に言及し、個人主義的志向が新教に、集合主義的志向が旧教にそれぞれ関係があると考えてはいるものの、社会についての認識のこの異なる二つの系譜を語るよりも、寧ろ両者が相互に補充し合う過程で科学としての社会学の発達に貢献し得るという考えの方を強力に推進した。そうして現代の社会学理論は、両系譜の〈特別の結婚〉を証拠だてるものであるという帰結に到っている。この自負は、「実証主義—理想主義のディレンマ」の超克を意図した独自の行為理論に拠る自らの卓越した理論構成により、論拠が得えられているという印象をわれわれに強く与えている¹⁾。併し、社会学や人類学の領域でのコントやデュルケームの影響にもよくうかがえるように、集合主義的に社会を概念化する意図は、英米の自然法としての個人主義やリベラリズムの観点のそれとは必ずしも適切に〈幸福な結婚〉を迎えることなく、依然対立的な流れを形成してきた。二つの流れは、ただ和解し難い程の論争のなかでしか出会いをもちな得い。この事情は、エケーが社会的交換理論を取扱った最近の著書のなかで、交叉イトコ (cross cousin) 婚をめぐるレヴィ＝ストロースに対するホマンズとシュナイダーとの間の論争に言及したさい象徴的に指摘していて甚だ示唆的である。エケーは、パーソンズの構造—機能主義が集合主義的発想の遺産を最も精力的に継承するものでありながら、その基調は米国の個人主義的価値によって修正され、従って、それには仏国の伝統主義による場合と

1) T. Parsons, op. cit (1937)., p. 74. および "The general interpretation of action," in T. Parsons et al eds., *Theories of Society*, I, The Free Press, 1961, pp. 86-7.

区別されるものがあるというグールドナーの指摘に賛同している²⁾。

確かに、普通知られているように、デュルケームの社会概念は、コントが社会静学に託した問題関心、つまり「中世という壺のなかに実証主義の酒を注いだ」『実証政治体系』の論旨を多分に継承するものであった³⁾。その集合主義的志向は、スペンサーの思想に代表される英国の特に功利主義的な個人主義的志向に対する正面切った論駁のなかで整備された。エケーは、社会についてのデュルケームの考えが、英国において主として社会人類学者に受け継がれ、国外の経験的研究の推進に深い影響を与えたものの、本国の社会学となると殆どそれは影響を与えることなく、全く独自の個人主義的社会観が主流をなしてきた経緯に注意を喚起している。英米の社会学の支配的傾向から言えば、社会を諸個人間の関係に還元して把握する個体論的観点のアプローチが確かに特徴的である⁴⁾。それが集合主義的志向のものと恐らく出会いはなかろうと思わせる例として、私は、同じ共同態を論題としながらデュルケームとマッキーヴァーの規定が如何に異なり、また両者の統合化が如何に難しいかという一事をあげて証拠だてることが可能であろう（本稿Ⅴ，Ⅵ章）。

社会思想的系譜を異にすれば、社会本質の各規定も重要な内容に関し到底和解し難いものがあるだろうが、そうは言っても、ただ各々を対立的な学派のなかに分類し別々に吟味するだけでは、その努力は社会学の発展に何ら効果的ではあるまいと思われる。必要なこととして依然強調できるのは、各々の思想的相異は慎重に承認しながら、論争的な相互の関連を考え、可能な共通の特徴に各々を結びつけながら、それぞれの補完的意義を知ることである。社会学の独自の意図からして「社会」が、分析的にも又総合的にも認識可能であり、この二つの観点が相互に補足し合う過程に科学としての社会学の発展があるということは、今の論題に関して正当に繰り返えし想起されるに相応しい注意点であろうと私は思う。この注意に拠って社会の概念化に専念することは、系譜的に異なる内容のものを単に折衷ではなく統合する(unify) 確かな途に身を置く所以であると確信し得るであろう。併しこのような確信を抱くには、同時に、「社会」についての概念化の意図に単純な二分法ではないもっと複雑な側面を考慮するという要請をかなえなければならない。すでに知ったように、ソキエタスとしての社会概念に対置されるアンチテーゼとしての意味合いの

2) P.P. Ekeh, *Social Exchange Theory: The Two Traditions*, Harvard Univ. Press, 1974, pp. 5-6.

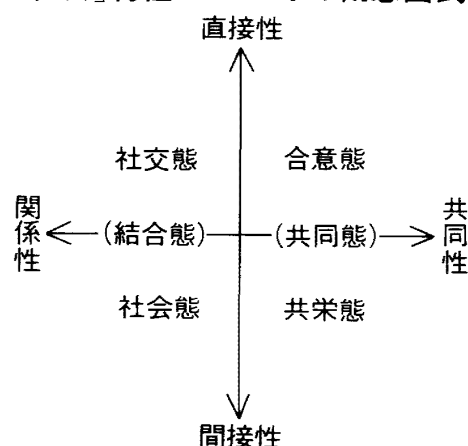
3) Nisbet, op. cit (1966), p. 58.

4) Ekeh, op. cit., pp. 6-7.

概念はコムニタスであるが、その含意は、テンニエスのゲマインシャフトや、社会についてデュルケームが与えた意味合いのうちに表明されているとはいえ、両者による概念化の趣旨は厳密には同一ではない。それは、両者の基本的に総合的な概念化の前提の相異に帰因する所が大であるにしても、同時に「社会」についての遙かに分析的な規定の相違にも基づいている。「社会」の概念化が、このように分析的観点から、つまり具体的な社会諸要素に内在する特性的要素を析出することによって規定する方向に誘われるとき、われわれはソキエタスとしての社会概念に対立的なものとして措定される種類をもっとほかに幾つか指摘することが可能である。その際必要なことは、その各々の意味合いを別々にあげて吟味するのではなく、相互関連的に扱う仕方ですれらの論及を行うことである。

この要請に応ずるための最も有望な方法は、固有の意味の社会について選択的に賦与される主要な意味合いの全体を、首尾一貫的に相互に位置づけることが出来る分析的な概念図式を仮説的に用意することであろうと思われる。そこで私は、ここに二つの二分法的変数の組合せにより構成される一つの図式を提示したい(下掲)。

「社会」特性についての概念図式



その第一の変数は、実質的にこれまで論議してきた個体論か全体論かという二分法に基づくものであるが、同図式では、それは関係性か共同性かという表現によって代置されている。これは、個と全との位置づけに関する個体論と全体論との間の論争の焦点を、要素としての諸個人相互の〈関係〉か、それとも諸要素の単なる総和に対し何らかの対立をなす集合の「創発的特性」(emergent property) ないし 〈統一体〉かの、何れに選択的関心を向けるかの問いとして扱う方が、今の論題により

適合的であろうという判断に主として基づいている。後者の統一体という観念は、それが共同性によって特徴づけられる限り、要素と全体との間の同質性と恒常的交流を前提としているけれども、厳密に言えば、それは、諸要素が「われわれ意識」のような普遍的な独自の創発的特性を通じて結合し、その結合のなかに自己を再現することによってもたらされる場合と、統一体が、そうした普遍的特性を相対的に自律的な〈もの〉として前提することなしに、諸要素間の機能的な関係次元での志向対象の共通性によりもたらされる場合との二つを識別することが可能である。私の図式に言う共同性には、この両場合の意味合いがある。

さて第二の変数は、「社会」に対する決定的に重要な意味賦与が、基本的に直接的で人格的な自発的層位において行われるか、それとも特定の関心或いは利害 (interest), もしくは、それに応ずる目的をめぐる諸個人間の間接的で言わば非人格的な相互行為から組織されるものとみるかの区別である。この直接的か間接的かという二分法の趣旨は、それが先述の〈関係性〉次元に交叉されるとき一層明確となるであろう。というのは、その際にはこの第二の変数は、諸個人の関係が直接的か間接的か、人格的 (personal) か非人格的 (impersonal) かのほか、表出的 (expressive) か用具的 (instrumental) かと、インフォーマルかフォーマルか等といった社会学領域で半ば常識化した感のある二分法と全く明瞭に平行に考えられて差支えないからである。私は、この変数に先述の第一のものを加えた両二分法的変数の組合せによって、「社会」に対し賦与された特に重要な意味内容を分析的に識別し、都合四つの種類を一つの一般的概念図式の脈絡中に位置づけることが出来る。

その各種類に私はそれぞれ次のような名称を与えたい。すなわち先ず(1)「社会的なもの」の本質が、諸個人相互間の「関係」に還元されるものであるが、その関係が直接的或いは人格的な形態を「社(親)交態」とよび、(2)その関係が、間接的或いは非人格的な、つまり諸個人が各々自己の利害関心を追求しながら相互に他者を用具的・手段的に意味づけ合う結合形態に「社会態」の名称を与えることにしよう。また(3)「社会的なもの」としての本質的特性が諸個人間の関係というよりか、諸個人の行為を通じて表現される独自の〈集合心意〉[※]に求められる場合を「合意態」と名づけたい。(特に、(3)''その統一が共感や一体感に基づく全体が「共属感情」や「われわれ感情」に帰せられる合意形態は「(道徳的)共同態」と呼びたい)。最後に、(4)社会そのものが特定の利害関心をめぐる諸個人相互の関係の脈絡で概念化されるとしても、諸個人が共同生活の基本的諸条件を分有することにより、共同の利害関

心を包括的に充足し合う統一体としての協同の生活状態については、特に「共栄態」もしくは「生活共同態」と名づけようと思う。（「結合態」については別に言及したい。本稿127頁）。

この図式に則して、狭義の社会の意味の主要な中核的部分が、分析的に四つの基本的側面に区別可能なものと考えることが容易である。その各々は「社会」の特徴的な側面あるいは特性を選択的に識別するものであって、それら自体が相互に他と区別される具体的な社会集団や社会構造の形態そのものを表わす訳ではない。従って、これらの各特性は、それぞれが独自の組合せにより程度を異にして帰属される「社会形態」から慎重に区別されなければならない。

「社会形態」には、「社会構造」という、社会機能もしくは社会過程に普通対立的に理解される概念と共通した意味合いがある。この両概念は、それが共に特定の構成諸要素の単なる総和ではない静態的な一つの全体性についての一般的規定である限り類似しているが、厳密に言って両者は必ずしも同義ではない。社会構造が、もし諸要素の結合による全体性の体系（system）としての観点から理解され、しかもその構成が体系の一定の「目的性」（機能要件）によって規定されている諸要素の連関態であると考えられる限り、また社会形態が、そうした目的的性格を概念構成に必ずしも組み込まない単に構成的なものと考えられる限り、両者は当然区別されてよいはずである⁵⁾。社会構造は、既にギディングスの先例にみるように、社会結合論の観点から社会組織と同義視されることも可能であろうし⁶⁾、また構造の主観的要素が強調されれば、社会制度との区別も難しくなるであろう⁷⁾（本稿 IV-4）。またそれは、「間主観的意識現象」として、非制度化的次元で概念構成を行うことも出来るであろう。社会形態の概念的な特徴は、それが観察者によって概念化される客観的特性であり、しかも構成諸要素の合体の特性にそれが依存するというよりか、その全体＝体系の目的性に対し寧ろ規定的な重要性をもつことにある。社会形態の概念に付せられるこのような含意は、デュルケームが、「社会」の生命性の諸表示である社会機能ないし社会生理的現象に対し社会形態が〈基体〉であり、「社会的なもの」にとって同基体が〈外部的環境〉であることを強調した見解に関連づけて考え

5) E.A. Tiryakian, "Structural sociology," J.C. McKinney and E.A. Tiryakian eds., *Theoretical Sociology*, Appleton-Century Crofts, 1970, pp. 111-2.

6) F.H. Giddings, *The Principles of Sociology: An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*, 1886, pp. 72-3; *Inductive Sociology*, 1901, pp. 182ff.

7) J. Viet, *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, Mouton & Co., 1965, pp. 2-5; W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Prentice-Hall, 1967, pp. 6, 16-8, 161.

るならば、多分理解が可能であろう。デュルケームが、社会形態学的諸事実のなかで、特に〈外部的〉というのは、その構成要素として、主に土地の広狭や人口の量・密度とそれらの配置といった〈社会外的〉なものが、集団やそのなかで諸個人が相互に関連づけられる仕方のような固有に社会学的諸要素を、規定する関係で同時に考慮されていることによる (*Règ.* pp. 112-5)。社会形態についてのこのような広義の理解ということで当然合わせ考えられてよい代表的な一つは、史的唯物論における「社会構成体」(*Gesellschaftsformation*) の概念であろう。この概念は、周知のように一定の歴史的発展段階における生産諸力によって規定された生産関係の総体、すなわち社会 (*Gesellschaft*) の経済的構造とそれに対応する上部構造との規定的関連を意味するのであるが、無論これは歴史的意義がそれに与えられている点でも、また社会構成諸契機間の全体的な弁証法的構造連関が重視されている点でも、デュルケームの社会形態学的概念に到底比されるものではない⁸⁾。

社会形態の概念化の際に、個別科学としての社会学により従来選択されてきた形態学的要素は、デュルケームの所謂「固有の人間的環境」を構成する社会的な、つまり集合的領域を包摂する諸範疇に属している——「社会の容量」と「動的密度」——だけである (*Règ.* p. 111)。併し社会的に限定された観点からではあっても、学説史的にみて、これまで選択された要素は全く様々であり、選択の基準や選ばれた諸要素間の関係が一義的に確定されている訳ではない。私は従来諸規定を考慮した上で、主要な構成要素の種類を〈関係性〉・〈共同性〉両次元で選定しようと思う。即ち前者の次元に属する種類として「社会的行為」・「相互行為」(*interaction*)・「社会関係」・「地位—役割連関」を、後者の次元に属する種類として「共同紐帯」(*common tie*)・「共同感情」・「共同生命」および「共同生活」の各々を、さらに、これらに言わば交叉した〈まとまり〉、或いは集合的範囲を限定する範疇としての「集団」といった諸要素を指摘したい。これらの構成諸要素間の機能連関によって社会形態の基礎的類型化を行おうとすれば、当然その試みは従来社会学の成果に多く負うことになるであろう。それには、類型的に無組織な諸個人の集成 (*aggregation*)——自生的あるいは移住的——から、もっと構造化され組織化されたもの、例えばデュルケームが社会形態学的構成諸部分の合成様式に関し類別したような、ホルド (*horde*)、すなわち単一環節社会 (*la société à segment unique*)、およびその幾つかの結合による諸類型——単純多環節社会、単純合成的多環節社会、二重合成的

8) Cf. G. Poggi, *Image of Society*, Stanford Univ. Press, 1972, pp. 244-6.

多環節社会であるとか (*Div.* pp. 149ff., *Règ.* pp. 82-6), 或いはギディングスが「組成 (constituent) 社会」に対置した「合成 (component) 社会⁹⁾」といった諸形態など多様な諸種類を例にあげることが出来る。コミュニティも、それが全体社会とか基礎社会としての意味合いが加味されて形態的に理解される限り、ギディングスの合成社会のうちの可能的類似を求める「庶民的」(demotic or civil) な種類とほぼ同義のものと理解されてよいかも知れない¹⁰⁾。これらの諸形態自体については、それぞれ述べることが多いであろうが、ここでは独立した仕方ですれらを取扱うことをしないでこ。いま特別の意義がそれらに与えられるとすれば、各形態が社会の諸特性に関する理論的分析の脈絡中に全体として関連づけられるためであり、それらはただ社会特性についての集約的論義に關係する範囲内で今は言及されるに過ぎない。

さてどの社会形態も、先述の「社会」特性の何れかを特別顯著に表現しているかそれを助長する傾向が著るしい場合に、その特性に結びつけてその形態を特徴づける概念化が可能である。それ故に例えば、村落や都市のような「地域社会」の社会形態が、共同態としての特性を事実上実現させていれば、その実現の程度に従って同社会形態を村落共同体・都市共同体などとよぶことが出来るであろう(本稿 V-1)。同様にして共同体以外にも、社交態・社会態、共栄態としての各特性を顯著に表現している特定社会形態にそれぞれ社交体、社会体、共栄体としての特徴づけを行うことも至当である。児童の遊び仲間が社交体として特徴づけられるとすれば、それは偏に、その仲間集団が社交態性を顯著に実現しているためである。この理論的脈絡に従って言えば、経験科学としての社会学にとっての関心事は、一定の特性を実現させ或いはさせない程度やその理由を、〈事実に即して〉説明することであらねばならない。ただ本稿での主眼は、そうした作業に関する論述というよりか、寧ろその作業のための理論的用具としてここに提示する「社会」特性の明確な理解を何よりも得ることにある。このことは、私が同特性図式をここに全く独自の仕方て提示するものである限り、当然優先させる必要があろうと考える。既に述べたよ

9) Giddings, op. cit (1901)., pp. 187-9.

10) ギディングスは、部族、都市、民族を「合成社会」と考え、それに種族的 (ethnic) と、庶民的の二種を区別している。前者は、主として自生的群生に基づいて生成し血縁的であることを要求するが、後者は、それを事実上重視するものの、求められるのは、寧ろその可能的類似である (ibid (1901)., pp. 157-9)。

11) これらの諸特性の何れか一つを選択するか、或いは諸特性の複合を分析的焦点として「社会」の概念化を行うことが可能であるが、後に述べるように、その際に後者の諸特性相互の關係は、層化される仕方て重層的に構成される。

うに、私は、各特性とそれらが独立に変化し得る関係についての理解を納得可能な方向に深めるために、主として学説史的考察に頼る途を選んだ。それは、各特性が相互に異なる知的系譜のなかで構成されたものであり、したがって学説史的に、異なる特性の何れかを選択的に強調する仕方、「社会」の概念化が可能にされてきたという確かな事実があるためである。

現代の社会学の理論的基礎づけに寄与した傑出した先哲達が自らに課した中心的主題は、社会学に一つの科学としての独自性を与えることが出来る理論的焦点をそれぞれ明確にすることであったが、私はそれらの焦点を「社会」の異なる特性と見る観点から再規定し、それぞれの関連を考えようとした¹⁾。その考えに基いて構成された「社会」特性の一般的概念図式の脈絡のなかに、社会についてそれぞれ必ずしも他を考慮せずに進められた諸定義を、相互に位置づける仕方各々の関連性を問うこともまた充分可能である。

2 社会についての意味賦与

本稿の以下の論述は、前掲の分析的分類図式に専ら即して、伝統的な社会学理論において「社会」に対して賦与された主要な意味内容を幾分詳しく取扱い、各々の相互の関連づけに論及することを目的としているが、その論述に先立ち、同図式自体の意味の概括的な理解を前以ってもっと深めるために、予備的説明をここに幾らか試みておくことが望ましいであろう。先ず最初に、社会態と社交態の両概念化は、共に注意の焦点が諸個人間の相互行為や関係に向けられていることで共通性がある。この両者の区別の説明に、私は、ジンメルが社会学に固有の対象として措意した「社会化の形式」(Formen der Vergesellschaftung)と、彼が社会の本質と考えたところの「社交性」(Geselligkeit)、つまり「形式的社会」という区別を援用し、各々の対立的な含意に即した内容の一般的理解を深めたい。特に社交態についての私の定義づけには、ジンメルの社会学的洞察の極限とも言える社交性のそれと内容的に合致する所がある(G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft*, Sammlung Göschen, Nr. 101, 1917: 2 Aufl. 1920 (以下 *Gru.* と略), S. 50ff) ¹⁾。併しジンメルのいう社交性の概念には、私がここに社交態に賦与する意味、つまりインフォーマルとか人格的とかの形容詞によって理解

1) 同一趣旨の論述としては、G. Simmel, "Soziologie der Geselligkeit," in: *Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages, 1910-1.* ("The Sociology of Sociability," tr. by E. C. Hughes, *Amer. J. Sociol.*, 55, 1949, pp. 254-261)。

される諸個人間の相互行為の持続的状態の意味以上に、深い人間関係の洞察が本質的要素として予定されている。そのため、厳密に言えば両概念は同じではない。社交性の最も純粋な表現は「遊び(Spiel)」のうちにあり、その一例を、われわれは「思わせ振り」ないし媚態(Koketterie)に関するジンメルの説明中にみることが出来る。それは要するに、「恋愛欲求である容認と拒絶との実在を放棄して、真実性の影絵の交錯を夢見る」「二人の人間の私事」にほかならない。思わせ振りによって遊戯化された所の自由かつ等価的な相互行為こそが、社交性の純粋形式なのであって、それによって「社会」つまり「社会化の形式」は遊戯化される(Gru. S. 62)。

社交態の概念についての今の理解は、ジンメルによって誘導されるこのような独自の意味層位の論点に必ずしも厳密に依拠していないという点で、彼による概念化からの私の援用は極めて限定的である。内容的に合致するのは、偏に社交性が内容的なあらゆる利害関心や目的の特殊性から自由中立的であり、相互行為それ自体が純粋に目的化した所の「社会的生の形式」であることによる²⁾。

形式のこのような純粋型は、内容に伴う一切の根拠にこだわった、つまり生活関心や目的に順応した対応に規定された社会学的形式——即ち社会態的關係——から区別される。それは「かかるものとしての社会構成の価値のために、まさに結合しているという感情またはその満足によって導かれる」直接的な社会結合である(Gru. S. 55)。要するに社交性は、その純粋な形態において、何ら実質的目的にも内容にも関わらない全く人格上の特性なのである。ジンメルは、それに究極的な説明原理を提供するものが唯心理学だけであるという考えに立って、社交性の概念化が、諸個人間に生起する心的過程を結合と分離の範疇のなかにそれを包摂することにより可能であるという確信を表明している。

ジンメルのこのような考えとは対立的に、デュルケームによる社会の本質帰属は、諸要素に還元し得る〈關係的〉なものではない。社会とは諸要素の關係や活動の諸過程に基礎を置きながら、それらとは独立する自己完結的な事実としての特性におい

2) 堀喜望「社会学的形式と形式的社会」(『社会学の諸問題』所収 晃洋書房), 1974, 25頁参照。

3) É. Durkheim et P. Fauconnet, "Sociologie et sciences sociales," *Revue Philosophique*, LV, 1903, pp. 465-497. デュルケーム学説をめぐる可成り支配的な解釈の一つは、デュルケームが、「社会的なもの」を「制度的なもの」(l'institutionnel) と同一視する所から、社会の生命のうちに活動しているものや、「沸きだっているもの」(l'effervescent) が存在することを一切看過してしまっているということにある。併し実際にはその反対に、彼は社会が「常に自己同一の状態にどどまるどころか、無限の可能性にみちあふれた」そして本質的に創造的な形で発展してゆく「諸々の新しい力」を不断に表現している歴史的実在であるという考えを一貫して表明している。(Cf. A. Cuvillier, "Préface," dans É. Durkheim, *Pragmatisme et Sociologie*, Paris: Vrin, 1955, pp. 18-9).

て考察されなければならない観念的なもの〉(chose)である。デュルケームが「社会的事実」として扱うその内実には、ふつう文化的型式(cultural pattern)と言われるものやドイツ社会学で言われる「社会形象」も含まれ、彼自身も「制度」という総称をそれに当てて、社会学を「制度の学」とさえ規定したことがある³⁾。併し後にこの考えが改められたことからもうかがえるように、彼が社会学的分析の固有の対象とした当のものは、厳密に言って制度自体ではなく、結晶化した形態において存在する制度——社会的存在(être social)——に経験的実効性を賦与する流動的な「合意」、或いはそれを事実上可能にする「集合的生命」(la vie collective)の力である。彼は、集合的生命やその表現である集合意識が性質上心理学的であることから、社会学は集合心理学の別名であるとすら述べているが(*Règ.* pp. XXII-III), 社会の心理学的特性に留意する点では、彼の見解はジンメルに多分接近している。彼は、集合意識が経験的に常に個人意識として表現され、集合的生命も諸個人意識の作用と反作用の過程で活性化するという考えを表明している。「社会は活動しているときにだけ、その影響力を感知させる。そうして社会を構成する諸個人が共に集まり共同の行動をするのでなければ、その社会は活動していないのである。社会が自己意識をもち、自己の状態を自覚するのは共同的活動によってである。それは何にもまして活潑な協同(coopération active)である」(É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, 1912: 5^e éd., Presses Univ. de France, 1968 (以下 *For.* と略), p. 598)。この主張による限り、デュルケームが社会を実体化したという批判は不当であり、彼の立場は素朴に社会実在論と言うよりか、結合的(associational)或いは関係的な実在論と言うのに相応しいであろう。併し集合意識の内容やその社会事実としての独自の特性の論証に関して言えば、彼の規定は実在論的性格が強く、ジンメルの社会学的認識とは異なる前提に立つことになる。集合的生命性が「社会の容量」と「動的密度」に基礎をおくとみるデュルケームの社会形態学的側面についての規定には、ジンメルの社会概念をも包括するものがあつたと言えるであろうが、両者の相異は要するに次の点に、つまりジンメルが社会の実体的な概念化を拒み、社会を諸部分の機能的な相互作用から成立ち、また狭義にはそれが「社会化の諸形式」と考えたのに対して、デュルケームが社会を実在性において考察し、社会を媒介としてのみ諸個人は相互に結合し合うという実在論的命題を選択的に強調したことにある。

社会についてのデュルケームの本質規定には、内容的に二つの区別が可能である。

共に社会は 諸個人の 主観的に表現された 状況——集合的心性 (mentalité collective) によって概念化されるものであるが、その第一は、集合表象による特に認知的次元での合意態としての規定である。社会は「全部的に表象からつくられている」(Règ. p. XI)。即ち「社会は、それを構成する諸個人のものとは異なる独自の思考や感情や行動の様式をもった一つの心的存在 (être psychique) である」(É. Durkheim, *L'Éducation morale*, 1925: 4^e éd., Presses Univ. de France, 1963 (以下 *Édu.* と略), p. 56)。社会の第二の意味の内容は、正当に共同態として規定出来るものである。デュルケームは、集合表象が共有的なものとして諸個人の間に経験的実効性をもつ根拠に関し、集合表象過程に生動する諸個人の人格的表出に特に論及したことで特筆されるが (cf. *Div.* pp. 64-6), 共同態とは、諸個人のこのような人格的或いは感情的結合に留意し、個人相互間の共感と自我意識の他我への拡張、つまり「われわれ意識」の体験に関わる概念である。彼は、「われわれ意識」によって規定される「集合的人格」(personnalité collective) が集合表象による意味の共同化の可能な根拠である (cf. *For.* p. 619) のみでなく、それ自体が道徳的目的として承認される社会の根本特性の表現であると考え、自己の考察関心を社会態の共同態的秩序づけの問題に集中させた⁴⁾。即ち彼は、集合的生命或いは集合的人格としての共同態に人々が帰依する態度の「拘束的」共有を根拠に、社会の道徳的秩序づけが可能であるという周知の社会観の表明に到っている (*Édu.* pp. 51-3, 詳しくは本稿の III-2)。要するに、「道徳的秩序こそ、現実的で具体的な事物である〈社会〉の本質を表現している」(*Édu.* p. 96)。社会についての道徳的共同態としての意味賦与がこのように徹底される限り、「個人と社会との間には多くの理論家が極く容易に認めるような対立関係は決してあり得ない。それどころか、われわれの内部にはわれわれ自身とは別個のもの、即ち社会をわれわれが表現する所の多数の精神状態が存在する」。それらは「われわれの内部に生きて活動している社会そのもの」(la société même vivant et agissant en nous) (*Édu.* p. 60) である。

この引用文に照らしてもうかがえるように、デュルケームの社会観の根底にある洞察は、人間が本質的に社会的な存在であるということである。これはただ単に人間が生活の基本的諸欲求を相互依存的に充足し合っているということを指すのではなく、その真の存在性において共同態——生の共同・連帯に関わっていることにある。

4) Cf. R.N. Bellah ed., *Émile Durkheim on Morality and Society*, Univ. Chicago Press, 1973, pp. xv-xix, xxxix-xliii.

社会とは要するに、共有の価値や理想によって互いに結ばれた人間の共同態のことであり、その真の語源は、コムニタスにあってソキエタスにあるのではない⁵⁾。

共同態にはその概念に含まれる異なる意味に応じた幾つかの類縁語がある。そのうち先ずゲマインシャフトはテンニェスがゲゼルシャフトと対置的に標準的規定を与えたことで知られているが、前述のように、その概念化にはデュルケームの共同態と類似の経験的対応物が念頭に置かれ、共に本来的な人間の深い内的共同性が考えられている。だが、価値づけの強調点には相異がある。特にテンニェスが固有の形而上学的区分によって社会の二分法的概念を基礎づけたことや、ゲマインシャフトの種類として植物的・動物的・人間的という生命発展の三段階に対応する家族（血縁社会）、村落（地縁社会）、都市（友情社会）の三区分をあげた説明箇所などは彼の全く独自の洞察という印象をわれわれに与えている。共同態の主要な類縁語中の代表格としては、ほかにゲマインシャフトに当る英語として一般化しているコミュニティ (community) があるが、両者の意味対応にしても厳密に限定づきで承認されなければならない。そのため今日では各々の原語をそのまま用いた方が適当とされている。私もそれに従おうと思う。共同態について私が与える標準的規定は、デュルケームによって基本的に重要な意味が賦与された解釈に従っている。ゲマインシャフトやコミュニティに与えられる意味のなかで、私の基準に照らして適格的であるものには、限定を加えて「共同態」の用語を当て、私の論議の統合的部分に組み入れたいと考える。

共同態の類縁語のなかで私が特別の考慮を払い詳しく論じたいのは、マッキーヴァーが『コミュニティ』において規定したコミュニティ概念である (R.M. MacIver, *Community: A Sociological Study*, 1917: 3rd ed., Macmillan, 1924 (以下 *Com.* と略)。この選択は、わが国の社会学理論にそれがこれまで誇ってきた影響力の深さや、マッキーヴァーがコミュニティを社会の本質として論じていることに鑑み、取上げる価値があると考えたからにほかならない。併しもっと重要な理由は、彼が「社会的なもの」として内容的に充分明確に定義づけた共同態としてのコミュニティが、デュルケームの意味賦与と実質的に重要な多くの点で対立的であり、従って両者を対決的に扱うことにより、共同態の異なる特徴がほかの類縁語の場合より際立って把握可能であると判断したことにある。両者の相異は、共同態の本質についてのデュルケームの洞察がその集合的・共同的な生命性や道徳性に集約される

5) Cf. R.A. Nisbet ed., *Émile Durkheim*, Prentice-Hall, 1965, p. 34; op. cit (1966)., p. 83.

傾向が強いのに対し、マッキーヴァーの場合は「共同生活」を強調している点にある。共同態としてのコミュニティの概念にマッキーヴァーが含まれた基本的な意味合いは、人々が共同生活の基本的諸条件を分有して共同生活を営むとき、その範囲の広狭に拘らず生ずる生活の相対的な自律化が可能な社会的凝集(social coherence)の領域(area)ということである(Com. p. 23)。この規定において、共同態としてのコミュニティの本質要素として重視される一つは「共同感情」であるが、マッキーヴァーにとって、これは共同態を存続させる必要な要素である。共同態の成立条件として重視されるのは寧ろ共同生活もしくは共同関心の充足という事実である。これは、デュルケームが共同感情を独自の実在としての特性によって捉え、それを諸個人が自己のうちに再現するという経過のなかに共同態の成立根拠を求めた考えに比せられる重要な特徴点である。デュルケームとマッキーヴァーは共に「社会的なもの」の本質を共同態に帰しながら、各々の意味賦与の内容にはこのように相異がある。両者の共同態観を区別するために、私は、デュルケームによる規定のものに(道徳的)共同態の、また、マッキーヴァーのそれには共栄態もしくは生活共同態の特徴づけを夫々に与えて相異の理解を深めたいと思う。共栄態において統一性は、道徳的共同態の場合のように道徳的な規範的要素の拘束的效果によってもたらされる訳ではない。それは互いに利害関心を追求し合う諸個人間の関係次元での実際の共同生活に基づいて成立し得るものである。

社会について賦与される異なる意味の各々を明確にするといういまの私の意図にとって、現代の社会学の理論的基礎づけに功績あるほかの傑出した人々の場合に論及することは無論必要なことである。ウェーバーについては、彼による社会態関係と共同態関係との二分法的な概念化を中心に後で相当の頁を当てることにしよう。両概念に関するウェーバーの論述のうちには、テンニエスの影響が明らかにうかがわれるけれども、ウェーバーのものは社会学的範疇化のうえで遙かに精緻である。そのうえウェーバーの理論構成にとって合理化の概念が決定的な役割を与えられていることから分かるように、また「魔術からの解放」という表現に要約されるその歴史観に照らしても、彼の中心的な主題が社会態をそれ自体としての経験的特性によって認識することに向けられていたことは確かである。これは、社会認識に関しウェーバーをデュルケームやジンメルから距てる特徴的な一つの点である。併しウェーバーは、契約に基づく純粹に目的合理的な行為のなかにもその行為の営まれるチャンスを安定させる前提として合意態に当る「諒解」(Einverständnis)の状態が

事実上必要であると考えている。さらにウェーバーが、デュルケームの考えるような共同態の理論的意義にどれ程の注意を払っているかを問えば、両者の社会概念の関係についての論議を深めることになる筈である(本稿 IV-3)。

ウェーバーと言えば、合わせてわれわれの大きな関心事となるのは、マルクスによる社会の概念化であるが、この点につき今私は極く一般的にしか語り得ない。マルクスが用いる「社会」は、広義には全体的な社会次元における一般的生活形態を指す包括的な概念であり、狭義にはそれが社会態(ゲゼルシャフト)と同義であると言うことは出来るであろう。後者については、対立的な諸階級の特殊利害が「社会的利害」(soziales Interesse)と表現され、それが社会全体の「共同利害」(gemeinschaftliches Interesse)と対置的に用いられていることを合わせ重視すれば多分納得可能である。Gesellschaft は、広義には社会一般もしくは「関係」を意味し、狭義には私がここに言及する「社会態」に対応した語義がある。マルクスにとって Gesellschaft は、固有には、生活の、つまり人間の自己確証と起動力としての〈要求〉充足のための、生産・享受のために相互に結合した諸個人の一团を指している。それは要するに、諸個人が「労働の対象化」においてその活動を相互に交換し合うことにより「肉体的にも精神的にも相互につくり合う」という関係、即ち広義の生産諸関係の総体のことである⁶⁾。この意味の社会は、人間の歴史と共に存在したものであるが、資本制生産のもとに発達した市民社会が特にゲゼルシャフトと言われる場合には、その関係性を推進する主体に関する bürgerlich という形容詞が要求される。この bürgerliche Gesellschaft についてのマルクスの規定の特徴的な点は、現に生起しているその「国民経済的事実」、つまり「外化された私的所有の相互規定性」として現われる「社会的関係」を否定態において捉えながら、同時にそれを克服し「真に人間のかつ社会的所有」として超える弁証法的視座がそこに指摘できることであろう。現前の諸条件のもとでの現実的な運動表現として構想された「人間的社会」(menschliche Gesellschaft) は、「個々人に対立する抽象的・普遍的な力」である所与の市民社会の止揚形態であり、それは真に共同的存在(=Gemeinwesen)としての人間がその本質を発揮することによって生み出すことが出来る⁷⁾。マルクスの認識における「人間的社会」には、私が概念化する共

6) Gemeinschaft は、gesellschaftlich な関係、つまり間接的・媒介的な関係性の総体を、専ら直接的・無媒的(人格的)かつ非敵対的な関係性において把握したときに成立する概念である。この両結合形態の前提として措定される「社会そのもの」の概念には、本源的に相互依存的な人間存在に関わる Gemeinwesen についての深い普遍的な洞察がその根底にある。

7) K. Marx, "Auszüge aus James Mills Buch 'Éléments d'économie politique,'" in: *Marx Engels*

栄態と同義視されてよい内容があるかも知れない。併しそれには、マッキーヴァーが共栄態に与えたような意味内容とは基本的に多くの点で相異がある。決定的な相異の一つは、マッキーヴァーも私的所有制度によって共同態が破壊されるという基本認識を抱きながら、その克服された可能態としての共栄態がリベラルなギルド社会主義に共鳴することによって構成されたものであり(Com. pp. 46, 253), マルクスのように労働者階級による社会主義革命の結果としては論述されていないことにある。そのほか当然予想されるであろう多くの基本的に重要な諸論題については、是非改めて取り扱われる必要があるであろう。

「社会」のなかで特に社会的なものとして明確に定義することが出来る諸特性に関し、これまで行ってきた予備的説明の一応の総括として、社会の概念構成の性格に付随する重要な問題を、私はここで極く端的に次のように述べる事が可能である。それは、社会の概念に与えられる異なる意味づけ相互の関係についての言及である。これまでの論述でも多分うかがえたように、社交態、共同態、共栄態の三者は互いに区別可能な特徴をもちながら、何れも所与の現実である社会態としての社会規定に対置される仕方で、夫々独立の概念としての確証が行なわれてきたという、学説史上の共通性が先ず承認されてよいであろう。社会態の意味については、ジンメルの「社会化の形式」に言及した際にも触れたが、社会態の社会学的規定に最も適合的であるのはテンニェスによるゲゼルシャフトの概念である⁸⁾。既に前章でも論じたように、ゲゼルシャフトとしての基本的特質がその歴史的意義において規定されるのは「近代社会」である。近代社会がゲゼルシャフトによって特徴づけられる理由は、大規模化した社会目的や複雑な諸機能に対処するために極めて特殊かつ明確な目的をもつ集団がつくられ、諸個人相互の関係が、そうした集団の成員の行為として典型的に表われ、その成員としての諸関係が人間の生に関わる関心や目的に応えるような契機を大きく失っているという事態の出現にある。社会態における結合は、社交態や共同態におけるようにそれ自体目的として価値をもつのではなく、結合における相互性は、全く非人格的で道具的であり、〈外化〉されている。これは偏に、特殊目的の達成への有効性や収益性に対する配慮が、社会態関係の概念上の中心的要素となるためであって、諸個人はそこでは夫々収益性を高める目的達成の言わば手段として、相互に他者と関わりをもつ⁹⁾。

Werke: Ergänzungs Band, Schriften Bis 1844, Erster Teil, Dietz Verlag, Berlin, 1968, S. 451.

8) Nisbet, op. cit (1966), p. 74.

9) Richard, op. cit., pp. 29-35, 145, 167.

社会態に対するこのような概念化は、語源的にソキエタスに当るゲゼルシャフトとしての、つまり契約当事者として対立する諸個人間の自由な契約関係の総体としての語義に拠って行なわれるのであるが、テンニェスにおいて、それは歴史的意義において重視されると同時に、その対概念であるゲマインシャフト(共同態)と並存的な構造要素であると考えられた。併し社会のこの二分法的概念に彼が賦与した意味には、さらに社会の意味の本質的なものとしてゲマインシャフトにゲゼルシャフトよりも高い意義を認める価値的評価が結びつけられている。社会態としてのゲゼルシャフトに対する共同態としてのゲマインシャフトの概念上のこのような意味賦与は、社会態に対置されるほかの社会諸概念についてもほぼ同様に認めることが可能である。

社会態は、ジンメルの場合、社交態に対比される「社会化の形式」を表わすものと考えられるが、ジンメルが前者に社会の本質を帰したことは既述の通りである。デュルケームの場合、社会態は、個別的利害関心を目的として充足し合う諸個人間の相互依存的で補充的な関係、特に分業体系として概念化されるものであるが、¹⁰⁾ 彼はそのような関係を社会学の主題として考察に専念するというよりか、寧ろその関係を真に「社会的なもの」とし道徳的に秩序づける原理として確保する共同態の論証を主要な関心事としたことも先述した。マッキーヴァーによる共同態(コミュニティ)と結社態(アソシエーション)という対置的両概念のうち社会の同義語として普通認められているのは後者の複合体であるが、彼にとって社会の本質としての意味が真に与えられたのは明らかに前者であった。結社態は共同態から派生する器官(organ)に過ぎない。

社会態についての規定に余り積極的でない評価を与える類似の試みの例は、学説史上ほかにも数多く認めることが出来るであろう。例えば、わが国の社会学の発展に先駆的な影響力をもったギディングスの場合を取りあげてみよう。初期の著作において彼は、進化論の影響のもとに、社会が淘汰と生存の過程によって制約される自然現象であるとしながらも、社会は本質的に心理現象であると考え、「同類意識」(consciousness of kind)をもって社会の基本的事実であると主張したことで知られている。ギディングスの名と結びついて学説史上有名な同類意識とは、相互に他の意識的存在を自己の同類と認める意識状態のことであるが、自らも書くように

10) デュルケームにとって社会態の意味は、それが「何らかの目的の見地から人々によって創始された諸手段の一体系 (un système de moyens)」であることに求められる (Rég. p. 97). Cf. Poggi, op. cit., p. 246.

彼はこの観念の示唆をアダム・スミスの『道徳情操論』(1759)から得ている。ギディングスは、社会結合に関するスミスの同著での論及が一般的共同感や同胞感情にあったのに対し、『国富論』(1776)におけるそれは相互的な扶助や依存による利害適合に求められていることを指摘し、社会学的説明は前者の論及内容に関わることによって可能であると考えた。これは偏に、後者の結合が前者のそれを前提とすることによって可能であり、このことが、つまり共同態感情による社会結合が、社会学的説明を政治的、経済的説明から区別する基準を提供すると考えられたからである¹¹⁾。ギディングスによる同類意識概念は、社会の説明原理としての「契約」や「模倣」が一般的過ぎることから、この両者に代るものとして強調されたのであったが、同類意識概念に拠る彼の結合社会学は、心理学的傾向が強く、また個体論的性格をもつ点でタルドの社会学説と類似する所があり、その特徴に関してデュルケームの考えとは対立的である。併し同類意識を通じて集合心が成りたつとする社会観には、デュルケームによる合意態観とも共通する側面があると言ってよいであろう。

社会概念の異なる意味賦与相互の関連について、私はこのように論及を進めることにより、社会概念の核心とも言える重要な内容に関わる指摘を行うことが可能である。それは、夫々異なる意味合いが、社会的といわれる具体的な諸事象のなかに程度を異にしながら表現されている特性として相互の関連を説明することは、経験科学の観点から全く必要であるとしても、概念化の際には、各特性が必ずしも同質的な、従って同じ比重で処理され得ないということである。即ち社会態に対置される仕方でどれかが社会本質として決定的に重要な意義が認められてきたということ、つまり、二分法的概念化が並列的ではなく、言わば重層的もしくは階統的に理解され、それによる命題設定が行われてきたということである。このことは、上述の論証のなかに示唆されていて多分気付かれたことであろうが、私は要約的に言って、この意味での命題設定が、明示的或いは暗黙裡に主として三つの脈絡において行われることに改めて注意したい。

その先ず第一は、社会についての合意態や共同態としての特別の意味賦与が、社会態的諸関係を秩序づけ、それらに規則性を与える根拠として重要視される場合である。これは後にも述べるように、契約に象徴される相互関係の秩序づけの前提に関する問題として、相当論議が交わされてきた主題である。そこでほぼ定着した見解は、契約当事者間の利害の適合が「社会的」であるためには、契約条項に関する意

11) Giddings, op. cit (1886)., 3rd ed., Preface, pp. 17-8, 22, 104-7, 122.

味の共同承認（合意態）や履行のための意志の合致、或いは相互間の信頼（共同態関係）等を暗黙の前提にしなければならないということである。また普通、社会態関係は、実体的に結合と分離という、相反する契機をもつものと考えられるが、それが「社会的」と言われるために必要な条件として強調されてきたのは、「結合の優位」ということ、つまり闘争のような極端な分離も結合を前提としなければならないということである。この際の結合には、闘争の受容、敵手の承認、価値の共同承認という諸事態の表現、つまり合意という要素が念頭に置かれるのが通例と言えよう。フーアカントは、闘争（Kampf）に「社会的」（gesellschaftlich）・「社会外的」の両種を区別したことで知られているが、社会的闘争が社会を前提にするという彼の表現において、社会の実質的な含意は合意態にあると考えてよいであろう。この意味理解からすれば、闘争はそれが合意に基く限り社会の本質と矛盾しない¹²⁾。

第二は合意態あるいは社交態について専ら言えることであるが、それらが独自に純粋な形態として成り立つ可能性は認められながら、同時にそれらが社会態に内在する集合的形成の契機として、特別の重要な意義をもち得るということである¹³⁾。この点については、本稿の多くの個所で論及し特別の注意が払われるであろう。ここでは唯次の一事のみに言及しておきたい。それは臼井二尚氏が、特殊科学としての社会学に固有の対象を関係性次元に属する社会的行為、社会関係および社会集団の三範疇に求めながら、「社会をして社会たらしめるもの」が諸個人に共通な行為様式（文化）の分有ということにあり、行為様式に対する事実上の「合意」をもって集団的統一性の基礎であると考えられたことである。私の見る所、氏は、三範疇を意味的に底礎づける社会的行為の相互的な期待可能性が、行為様式の共通性、つまり意味の共有性（合意）に基礎をおき、同一様式に参与する諸個人間の相互行為の生起が頻繁かつ持続的であることによって社会性が高められるという、社会についてのデュルケームの意味賦与と類似の基礎に立った見解を示している¹⁴⁾。このような私の解釈に含まれる重要な意味合いについては、先の第一のものと合わせて、ウェーバーの社会概念を取扱う後の章（IV-2, 3）で改めて述べることにしたい。

12) A.F. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, 1923: 2 Aufl. 1928, S. 302.

13) デュルケームは、リシャールによる社会の社会態（société）と共同態（communauté）の二分法的概念化に同意しながら、歴史的に前者が拡大され重要性を増すなかで、後者が分化してその勢力を失うとした論旨に批判を加え、後者は、前者の集合的統一化の前提として常に不可欠に要求されるという自説を強く主張している。É. Durkheim, "G. Richard, La sociologie générale et les lois sociologique," *L'Année sociologique*, 12, 1913, pp. 1-3.

14) 臼井二尚「社会の集団的統一性の基礎」『社会科学評論』1-2, 1948, 69-107頁、および同誌 3, 1949, 100-135頁。

最後に第三の問題は、「社会」についての社会態以外の概念化に、社会の本質としての意味賦与と共にそれぞれに異なる価値理念が結びつけられてきたということである。この脈絡において所与のものとして現われる社会態は、その結合の非人格的で道具的な性格の故に大抵はマイナスの評価が与えられてきた。ゲマインシャフトとゲゼルシャフトという社会の二分法的概念化が、前者に積極的意義を認める前提を屢々受け入れる仕方で行われてきたという事実が、その顕著な例としてここに想起されてよいであろう。即ちその極く素朴な例としてわれわれは、産業化社会がもたらす幾つかの問題のうち特に〈社会的孤立〉ということが多くの表現をかえて社会学の主題となってきたこと、および、その主題が提起する問題に批判的に対応する社会学の営為が、共同紐帯や「共同生命」（といったゲマインシャフト的価値）の回復ということに如何に有力な論拠を求めてきたかという一事をあげることが出来る。デュルケームの『自殺論』における古典的論述にみる診断の仕方が、既にその顕著な例証である。（*Le Suicide: étude de sociologie*, 1897: nouvelle éd., Presses Univ. de France, 1960 ; 以下 Sui. と略）。大衆社会に関する多くの文献中にも全く類似の、つまり共同の絆——共同態関係——の強化という提言に接することが可能である¹⁵⁾。その他同様の例証は幾らでも列挙可能であろう。その内可成り性質は異なるが、是非一言関連的に言及してよいのは、政治領域におけるナショナリズムをめぐる論争である。社会（ゲゼルシャフト）の独立の概念論議が、国家との対置において発足したことは先述の通りであるが、社会と国家との関係に関する夥しい論争のなかで、社会態の現実を直接的に反映する国家の権力行使を正当づけるか或いはそれを批判する根拠に、ゲマインシャフトの価値を積極的に提示することが支配的傾向をなしてきたことは周知の事実である。特にこの傾向は、共同態としての民族（nation）と、結社態（アソシエーション）としての国家（state）とを識別し、前者の共同態に可成りの正当性を与えるという、主としてアングロ＝サクソン系の社会思想によって代表されてきた¹⁶⁾。併し民族（ないし国民）と国家との関係については、實際上非常に厄介な問題が提起される筈である。確かに、歴史過程の理念としては共同態としての民族が事実上存在し、その民族が独自の価値表現として国家構造を制度化するに到るという経過が考えられるであろうけれども、

15) W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, The Free Press, 1959; L. Bramson, *The Political Context of Sociology*, Princeton Univ. Press, 1961, pp. 27-44.

16) R.M. MacIver, "Foundations of nationality," *Sociological Review*, 8, 1915, pp. 157-166; *The Web of Government*, Macmillan Co., 1947, pp. 192-208.

現実には、国家はそれ自体の強力な自律性をもつことが出来、民族共同態の意志を抑圧し得る。その権力行使に対しては、それが民族共同態の意志に基づくものとして何とはなしに正当化され、その関係には必ずしも明確に強い態度表明を要求されないでいる¹⁷⁾。この論題については当然多くの頁を当てる必要がある。私は、共同態と社会態の関係に触れた最終の章(VI-2)で改めてこの問題に言及するつもりである。

差当りここに一般的な注意事項として是非付け加えておきたいことは、共同態が、社会態の在り方を正当づける根拠として重視されながら、当の共同態の価値自体が社会態に実質的に依存し、それが事実上〈社会態化〉され得ることもあるという両者相互の込み入った関係である。同様の関係は、これまで私が述べてきた何れの二分法的概念についても強調可能である。例えば、私は社交態の特別の意味を、ジンメルが社会の本質を帰した社会的生の純粹の形式、つまり社交性とほぼ同一視して概念化しようと考えているが、社交性自体は、ジンメルが述べるように、一切の内容を単なる形式の遊びのなかに解消する「一社会」であり、それは独自の形態において存在可能である。併し彼は、社交性の一要素である「思わせ振り」ないし媚態が恋愛の形式を遊戯化する経過について鋭い洞察を示しているが、さらに社交性が、社会の形式を遊戯化すると同時に、遊戯化された社交性が社会(態)化され得る場合に論及して甚だ興味深い。例えば、優越欲と交換、党派形成と利得欲、偶然な遭遇と別離の機会、敵対と協力の交錯、欺瞞と復讐といったきびしい現実のなかに、目的内容を以って充たされた〈社会態的〉要素が、遊びのなかに導入され、純粹に人間的な独自の魅力をもった社交性が、全く「外的な担い手としての社会」のなかで演ぜられるような場合がそれである(*Gru.* S. 62)。社交性は、現実の利害制約的な生活系列にそれが実質上織り込まれる程度に応じ社会態化され、社交態としての要素を弱めることになるであろう。

社会の概念化という論題にとっての中心的関心事は、社会の可能態として提示される幾つかのものの間に予想される上述のような密接な関係である。本論文の狙いもこの関係を明確にすることにあるが、恐らく無限定に拡張可能であろうこの主題の論議を集約的に行うために、私は可成り限定したアプローチを選んだ。それは、「社会」に与えられるそれぞれ異なる意味規定の各々を、それらに最も適合的と思

17) L.W. Pye, "The formation of new states," in I.S. Pool ed., *Contemporary Political Science: Toward Empirical Theory*, McGraw-Hill, 1967, pp. 190-1.

われる先駆的な社会学者による概念化に引き当てて論述するという手法である。従って先ず私は、ジンメルとデュルケームによる概念規定を中心に社交態と共同態の関係を問題とし、次に、社会態に関するウェーバーの理論を扱ってから、最後に、これらの論述内容に関連づけて、共同態についてのデュルケームとマッキーヴァーによる対照的な概念構成を幾分詳しく論ずるという順序を選択しようと思う。これらの作業はすべて、社会についてのデュルケームの理論構成を比較の準拠点としているが、これは、その方法が問題の所在を統合的に考慮する上で最適であろうという私自身の判断に専ら拠っている。私自身の関心からして、デュルケーム理論を基調として論議を進めることは、本稿の目的に適う最も効果的で確かな途であると思われる¹⁸⁾。

私の以下の論議は、言うまでもなく、社会学理論の古典と言われる主要諸著作についての要約的解説を意図したものではない。それらの内容のうち、「社会」特性についての異なる意味合いの明確化という、今の主題に関係する側面のみに焦点を当てようとするものであることを予めことわっておかなければならない。私の目論見とする所は、社会についての古典的とも言える概念化の諸内容の統合的な関連づけにあるが、この意図による学説検討のもつ特別の意義は、それぞれの概念化を従来個別的に考察する例は見られても、全般に互る統合的把握について充分満足な説明を与えている如何なる文献も遺憾ながら未だ知られていないという研究の現状のもとで、とりわけその重要性が強調出来るものと信ぜられる。

18) デュルケームの共同態論は、社会学における「社会」についての概念化に有力な範例を提供する一つである。ここで私が、デュルケームによる社会の概念化について多くの頁を当てるのは、それが全面的に受け入れ可能というためではなく、本稿の各箇所であられる批判に照らした彼の論述の発展が、社会概念の構成にとって最も有益な効果をもつであろうという私の考えに専ら基づいている。

Ⅲ 社会の特性規定 (A)

1 社交態と共同態

社会学に科学としての独自性を与える対象として、ジンメルとデュルケームが各々選択した「社会」の規定には基本的に重要な幾つかの相異がある。その相異は、ジンメルによる社会認識の方法に加えられた主として二つの批判を、デュルケームの社会認識に関連づけてみることにより差当り理解が容易であろう。

その第一は、内容を捨象して社会化形式のみを対象とすることが社会学の問題提起にどれ程適切かという、対象規定の仕方に向けられた批判である。第二は、ジンメルの研究で前提とされている社会概念に対する批判である。つまり社会生活の現実を、人々が追求する関心対象や行為を方向づける表象（あるいは社会的文化的事実）とは無関係に、相互行為それ自体に還元する説明方法が果して適当であるか否かという疑問である¹⁾。デュルケームもこの二種の批判をジンメルに対し行っているが、第一点については、他の批判も大抵そうであるように、デュルケームの批判は問題の核心を衝いているとは思われない。形式と内容の分離に関するジンメルの本意についてデュルケームに寧ろ誤解があったことは明らかである。ジンメルという社会化の形式は、デュルケームが言うような²⁾決して「空虚な形式」(forme vide)ではなく、内容の社会的意義は充分承認されていた。内容は社会のなかで社会を通じて生起するがために〈社会的〉なのであり、社会を維持し変化させる過程自体が〈社会的〉である。ジンメルにおける内容と形式との関係は、要するに、彼の理論構成にとって特徴的な距離の水準に従って相互に転換可能な概念である³⁾。普通誤解されているように、ジンメルが内容のみが具体的で形式は抽象的であると考えていなかったことを知れば、デュルケームもジンメルに対する評価を多分改めたことであろう。

ジンメルに対する第二の批判点に関しては、デュルケームの見解の有効性を否定する訳にはいかない。併しこの批判は、社会的事象の本質に関する見解の相異を表わすだけで両者としては恐らく和解し難いであろう。両者による或る意味で対照的

1) Aron, op. cit., pp. 8-9.

2) É. Durkheim, "La sociologie et son domaine scientifique," dans A. Cuvillier, *Où va la sociologie française?* Librairie Marcel Rivière et Cie, 1953, pp. 182-3.

3) 堀 前掲論文 11頁参照。

な社会観は、われわれの社会認識の形成に今なおもつその影響の重要さの故に、幾分詳しい考慮がここに必要である。ふつう社会の本質と言われるものは、それが存在しなければ、現に生起しているような仕方では存在しないであろうような社会現象の原因として作用するものであり、その確定が社会学にとって基礎的な主題になるものとすれば、社会学の対象論の根底には、常に社会本質についての見解が意識的にせよ無意識的にせよ多少の価値関心に結びついて前提とされている。

ジンメルとデュルケームとの前提の相異は、要するに個体論と全体論とのそれである。つまり前者の社会哲学を基礎づける認識が全体を要素に還元することにあつたとすれば、後者のそれは、全体が要素に還元不可能とするルヌヴィエの哲学やまた生物学的社会学の基本命題から得られた認識であつた。ジンメルにとっても社会の概念が意味をもつのは、それが個体の単なる総和に対して何らかの対立をなす場合である。併し社会は実在的存在——客観的統一体——ではなく、社会として存在するのは個々の人間および彼らの状態と運動だけである。それは、天文学が確定するものが個々の星の運動とその運動を規制する法則に過ぎず、星座が単なる総称でしかないのと同じである。同様に生命的統一体も、それ自体において化学的な原成分の極めて複雑な構成物に過ぎない。科学の対象をなすのがこのように原子的な構成要素であるとすれば、社会学的考察にとっても確定されなければならないのは、諸要素間の相互作用や関係であつて、社会はこれらの作用の総和についての名称に過ぎず、それは相互作用が確定される程度に応じ適用されるだけである (*Dif.* S. 10)。

ジンメルは、社会分化の過程が個性の発達に影響を与える一つの直接的要因であることを確かめるなかで、人間の相互行為過程の類型的特性、つまり「社会化の形式」が社会学的分析の主要用具であり、それが科学としての社会学の主題になるという確信をかためた。ジンメルにとって、それは相互行為により、或いは相互行為を通じて実現されるのであつて、社会についての特に分析焦点となるのは、無限の変化に富む様態における間断ない結合と分離の流動的過程である。社会態的な関係はこれらの様態の一つに過ぎない。社会を契約の結果として捉える規定に対しアンチテーゼを提起した点では、ジンメルにもデュルケームと一致のための基礎がある。併し社会についてのデュルケームの分析焦点は、相互行為ではなく、寧ろその過程に参加する諸個人の意識の内に作用し同過程を秩序づける共有的な意識——集合意識——にある。科学としての社会学に独自性を与えることが出来る理論的課題は、集合意識が「社会的なもの」としてもつ意義をそれ自体として、つまりそれを再表

現している個人に特別の関わりなしに独自の实在として取扱うことにあるとデュルケームは考えた。この考えに立って彼は、社会を利己的諸個人による集約の結果とみるスペンサーの見解を批判し、個人のうえに道德的權威をもつ实在としての社会の論証に専念した。

社会についてのジンメルとデュルケームとによる概念化は、思想的系譜からみて共にソキエタスとしてのそれに対立的な性格をもつことで共通しながら、相互の間には、後者が社会としての本質的意味をコムニタスに求めたのに対し、前者がソキアリタス (*socialitas* 羅) にそれを求めたという基本的相異がある。ソキアリタスは、人間性に普遍的な社会的結合を可能にする根拠としての「社交性」をめぐる人間間の「交通」を表わす用語であって、近代初期にそれは契約による社会成立以前の状態を説明するのに用いられた。ウィリアムズの規定に従えば、この系譜に連なる社交態 (*sociability*) とは、「相互に肯定し合う人格的諸感情のカセクシスの、或いは自然な社会的親和性 (*affinity*) や社交性 (*gregariousness*) などの連鎖」のことであると言えるであろう⁴⁾。

われわれは、社会概念の相異をこのように識別しながら、同時に両者の結びつきを可能にする理論的根拠を明らかにする必要がある。この目的のため用具的に役立つと思えるのは、ギュルヴィッチが「社会的現実」の多元的認識のために展開した層位分析の図式である。同図式のうち差詰め今の論題に導入可能な部分の一つは、デュルケームにより概念化された集合意識が、ギュルヴィッチの体系において社会の形態学的表層 (*surface*) である物質的形態からはじまり集合心性に到る十の層位から成る「全体社会現象」(*phénomènes sociaux totaux*) のなかで考察出来るという着想である。その諸層位中集合意識概念の最も中枢的部分は、自発性の最高層位に属する「集合的な精神状態」(革新的・創造的特に熱狂的) や「集合心理的行為」(*actes psychiques collectifs*) であると考えられる⁵⁾。それらは社会の文化的構成として特徴づけられるものであるが、同時に〈社会そのもの〉の生命的諸表示に直接的に結びつき、その諸表示を好適な条件として発動し、現にそこから行動の起動力を得ているものである。併しこのような文化的構成物——「思考と行動の様式」——は、それに社会的効果を与えそのなかに表現される社会の集合的生命

4) R.M. Williams, Jr., "Some further comments on chronic controversies," *Amer. J. Sociol.*, 71, 1966, p. 720.

5) G. Gurvitch, "Problèmes de sociologie générale," dans G. Gurvitch éd., *Traité de sociologie*, Presses Univ. de France, 1962, pp. 157-171; *La vocation actuelle de la sociologie* I, Presses Univ. de France, 1963, pp. 66-118.

(*la vie collective*) そのものとは分析的に区別を行うことが必要であると私は考える。

そこで第二に、集合的生命についてのデュルケームの概念化をギュルヴィッチの層位分析の方法に依拠して言えば、それは、「社会的現実」の諸層というよりか、それらとは区別して並列的に重視される「集团的枠組」に関する類型論のなかに位置づけて検討される性質のものであると言わなければならない。ギュルヴィッチはそれの分類を三つの水平的次元において、つまり(1)微視的な交渉態 (*sociabilité*) 或いは社会的結合 (*liaison sociale*) の諸形態の分析と把握、(2)巨視的な集団の類型論、および、(3)包括的社会 (*société globale*) の類型論的アプローチを通じて行うのであるが、そのうち(1)の層位は自発的な諸表現と組織的なそれらとに分かれ、自発的層位は、「われわれ」(*Nous*) と他者関係 (*Rapports avec Autrui*) という二形態にさらに類別される⁶⁾。この区別に結びつけて言えば、デュルケームの確信していた社会の本質——集合的生命——が「われわれ」に、またジンメルのそれが「他者関係」に各々対応する特定形態であることは明白である。なぜなら、先ず前者に関して言えば、「われわれ」は、個人諸意識間の「相互滲透」(*interpénétration*) から成り立ち、われ・汝・彼・彼らとの間の「相互依存」や「相互限定」による「他者関係」とは対比的に捉えられ、しかもそれは構成諸個人の総和に還元し得ない独自の統一体を構成するものと定義づけられるものだからである。

「われわれ」は、全体が個々の部分のなかに内在し部分は全体のなかに内在する、という特質によって規定され、程度を異にして個人意識に内在的な要素となることが可能であるが、その内在性は、本来的に現実的な集合的直観を基礎としている。「われわれ」とは、この意味では「相互内在性」が自覚された状態の概念化にほかならない。ギュルヴィッチによれば、「われわれ」には「相互内在性」の程度により三つの可能態を識別することが出来る。その第一は、「われわれ」への融合が非常に弱く表面的には開かれているが、奥深い人格的な面では閉されているような個人意識の表面的状態のみを統合している「大衆」(*Masse*) である。第二は「共同態」(*Communauté*) であって、これは「融け合った意識が最も深い内部的な面で開き合い滲透し合い、そこで本質的な人格の種々の渴望が『われわれ』のなかに統合され、しかもその統合が未だ最大限に達していない場合」である。最後に、「最も融合度の高い合一 (*union*) 又は『われわれ』が達成されるとき」に実現されるものとして「合一 (融合) 態」(*Communion*) が指摘される。合一態において相互の意

6) Gurvitch, *ibid* (1962), pp. 172-184; *ibid* (1963), pp. 119-248.

識は最大限に開き合い、最も近づき難い自我の深みもその融合のなかに統合される⁷⁾。「われわれ」のこのような三つの可能態のうち、社会的なものの本質についてのデュルケームの認識を特徴づける意義をもつのが、特に共同態であり更に合一態であることは明らかである⁸⁾ (Cf. *Div.* p. 72)。

ジンメルが分析焦点とした「社会化の形式」は、「われわれ」と同じように自発的層位において理解されるものでありながら、「われわれ」とは対置される「他者関係」のなかの一つの形態である。なぜなら、社会化の形式は結合と分離の流動的な過程において規定されるものであるが、ギュルヴィッチも「他者関係」を、われ・汝・彼・彼らの間の「接近」・「分離」および両者の「混合」の力学的関係において捉えようとしているからである⁹⁾。就中この対応関係は、ジンメルが純粹の社会化の形式としてあげた「社交性」の概念のなかに、最も顕著に認知することが出来る。社交性とは、内容的な一切の関心の特殊性から解放された純粹に相互行為それ自体が目的化した「社会的生の形式」のことであるが、ジンメルは、この相互行為を纏め結合を維持する「社交性の衝動」に言及したなかで、相互行為を交換論の脈絡で論じている。このことは今の論題にとって非常に示唆的である。彼が社交性の構成原理として強調するものは、「各人が他のすべての人の結社的本能の満足と一致するように社交的本能を満足する」という要請であって、「各人は他者に対して他者より受けた価値の最大量に一致するような最大量の社交的価値（喜悅・解放・活気）を与える」ということである (*Gru.* S. 59)。ジンメルは、このような社交性の成立のために相互行為の契機から恣意的気分・性格等の純粹に個人的要素が排除される必要があると考えた。併しその排除は、デュルケームが考えるように「外部から個人に作用する」社会の集合的傾向によって行われる訳ではない。要請されるのは、能動的には、個人がその特殊性と独自性とを余りに無制限に又自己法則的に主張しないようにはかる社交性の第一条件としての「思慮」であり、受動的には、個人的衝動や自我に対し他者の権利が要求する限界をひき、相互行為に対する特別な自己規制に導く「常識」の役割である (*Gru.* S. 57)。

社交性についての性格づけは、ジンメルのこのような説明からみてギュルヴィッチが言う能動的他者関係の層位で行われてよいように思われる。ギュルヴィッチは、

7) Gurvitch, *ibid* (1963)., pp. 146-175.

8) É Durkheim, *Leçons de sociologie: Physique des moeurs et du droit*, Presses Univ. de France, 1950, p. 22.

9) Gurvitch, *op. cit* (1963)., p. 186.

接近、分離およびそれらの混合的な関係性によって定義される交渉態に、受動的・能動的の区別を設けた。この区別は、前者が自他の間の直観的経験を基礎とするのに対し、後者は、自他が結ばれ強化されるためにその結びつきの支えとして記号・様式・象徴といった媒体に訴えることが必要であるという相異に帰すことが出来るであろう。前者にあっては「接近」が優越的であり、性的魅惑、好奇心、ひたむきな同情と熱愛に基づく吸引関係がその例となるが、偏見や焦燥感、倦怠感、ある限度内の悪意、嫉妬、さらに自我的反感や憎悪に基づく分離的關係等もそれに関わりをもつ¹⁰⁾。ジンメルが社交性を「社交性の衝動」によって説明する限り、それは受動的性格のものとして特徴づけられるであろう。併しジンメルのいう社交性は、単に集合的直観により受動的に成立つこの類いのものというよりか、参与者の結びつきはあるものの相対的に互いに閉じられた意識による直接的結合として論述される。この意味ではその過程は能動的であり、諸個人間の相互行為は記号や象徴により媒介されなければならない。ジンメルの社交性論は、象徴体系の成立を前提としているが、デュルケームのようにこの前提自体を独自の意義において扱っている訳ではない。このように社交態に参加するものは、デュルケームの考える「社会的なもの」の基本的構成部分により拘束され、それに社会化された存在として社会的に相互行為を結ぶと考えられる。従って儀礼の統制機能に言及されたとしても、それは意識された過程として主題になるのであり、デュルケームが、同じ儀礼の意義を聖なる合一態に凝集性を与える機能によって論証したのはおよそ距りがある(For. pp. 307ff)。

デュルケームの論述における社会概念には、ジンメルのそれまでも拡張して包含することを許す含意がある。併しデュルケームは、諸個人の「結合の事実」も「社会」の用語により捉えながら、特定化された理論的焦点は、そうした「他者関係」の範疇と言うより、寧ろ同関係に不可欠の基礎を与える所の集合的な記号や象徴にあったと言うことが出来る。自他が相互に閉じられた「他者関係」において、互いの意識や行動は記号や象徴を介してただ通い合う(se communiquer)だけであるというギュルヴィッチの説明を聞けば、デュルケームもそれに全く同意したことであろう。デュルケームの分析志向は、諸意識の接近とその内的結合を基礎づけるもの——集合意識——から更にそれらの社会的効果にまで及ぶものであった。人々すべての相互の交通が同じ効果をもつためには、また記号や象徴そのものが形成されるためには、予め諸意識が融合する(communier)という事実がなければならない。

10) G. Gurvitch, *Sociology of Law*, Routledge & Kegan Paul, 1947, p. 162.

つまり相互の意識や行動の間の通い合いを可能にする共有的な記号や象徴、或いは「集合的な思考又は行動の様式」は、この融け合っている状態（＝「われわれ」）を前提としている。このような状態は、本来的に集合的直観を事実上の基礎としているために、その成立には象徴的媒体が必ずしも要求されない¹¹⁾。

デュルケームの分析焦点が、究極的には、このように合一(融合)態としての「われわれ」に求められる限り、ジンメルが論じたような「他者関係」は別の独立した意義によって重視されなければならないものである。実際デュルケームにとって、「他者関係」は「われわれ」に対する〈基体〉としての意義をもつと考えられる。彼は、「われわれ」状態のなかに社会的生命の表示を認め、この集合的人格が諸個人の結合或いは連合 (coalition) から生じながら、その総量とは異質の实在であることを強調した。すでに常識化した感のあるこの点の認識には、〈化学的綜合〉の比喻によるほか生体が生命をもたない構成分子の単なる集合以上のものであるという事実が引証されている。併しこの論証は、群集心理の説明に関しては比較的有効であるとしても、同じ有効性は、道德規則に権威を与える源泉としての社会＝共同態に対しては必ずしも保証されない、蓋しこの場合の「社会」の形成は、自然経過というよりか、それを前提としながら、もつと積極的に、個人主体の関与によるものがあると考えられるからである。この説明をデュルケームの論述中に探ろうとすれば、社会の能動的要素として彼も重視した複数諸個人間の結合や連合、つまり「他者関係」についての見解を「われわれ」に関連づけて幾分詳細に検討することが必要である。この検討を通じて、社交態と共同態の間の相互移行的な関係についての有効な示唆を得ることが出来るであろう。

デュルケームが社会の本質を帰属させたのは、諸個人の関係ではなく関係を結ぶ人間の結合である。この区分（関係と人間）は、非人格的か人格的か、間接的か直接的か、部分的か全体的かといった結合諸区分に当たっている。デュルケームの場合にその最も適切な説明は、分業がもたらす連帯と類似に基づく連帯という周知の二分法的概念化のなかに見られるであろう。前者の連帯において、諸個人は「確定した諸関係が連結されている所の諸種の専門化された諸機能の一個の体系 (Div. p. 99)」つまり相補的役割連関を通じて言わば間接的に結合するものとすれば、後者の連帯では、諸個人は「何らの媒介なしに直接に社会に結びついている」(pp. 74, 83)。デュルケームは、この二つの結合様式がテンニエスのゲゼルシャフトとゲマ

11) Cf. Gurvitch, *ibid* (1947)., p. 161.

インシャフトの対概念と同じく歴史的意義と同時に超歴史的意義をもち、社会結合の基本要素として同一結合形態の二面であり (p. 99), 共通の結果を生み出すのに力を合わせることが出来ると考えたが、実質上、前者つまり社会態的結合よりも後者の共同態的結合に価値を認め、後者に社会の意味の本質を求めたことは確かである。例えば家族的分業における家族成員間の結合には、各人の地位の権利義務を定める民法規定に対応する役割連関の体系に基づく連帯と、家族員の人格的な凝集をつくる「感情と信念の共同態」 (*la communauté des sentiments et des croyances*) による連帯という両側面が識別可能であるが、デュルケームの社会認識にとり基本的関心事は後者の側面にあったと言えるであろう (pp. 91-2)。つまり近代に到り一層重要性を増すであろう前者の結合体系内部にあって、共同態形成の要因として重視されなければならない後者こそが、彼にとって「社会的なもの」の論議に集約される焦点となるものであった。それはジンメルが、「形式的社会」のうちに社会の本質を求め、それが社会的組織諸形態のなかにあって集合態的形成要因としてもつ独自の意義を強調したのと軌を一にしている。

直接的な結合の意味は、結合の集中度もしくは「動的又は道德的密度」についての説明箇所中にうかがうことが出来るであろう。動的密度は、「相互に作用し反作用し合うことが出来る程に充分接触している諸個人の数の増加」の観点から定義され、それはそうした諸個人間の接近とそれから結果する活潑な交通のことである (*Div.* p. 238)。この説明には、人々の間の親密さが相互行為の頻度と持続性に比例して高まるというジンメルの掲げた周知の命題と同一のものがあることが容易に現解できるであろう。デュルケームの動的密度の概念には、諸個人の接近の直接性・人格性という意味のほか、さらに二つの点で一層限定的なものがあることに注意したい。その第一は、この概念が事実経過の客観的観察により規定されるのではなく、相互的な行為主体の主観的動機や態度が規定に当り考慮にいれられているということである。このことは、動的密度が集合の「純粹に物質的緊縮 (*resserrement*)」ではなく、そうした緊縮がその単なる補助もしくは一般的結果に過ぎないような「精神的緊縮」であるという、彼自身の記述によって知ることが出来る (*Règ.* p. 112)。後者は、諸個人の「内面的接触」という意味合いとか、或いは「社会内的関係」の意味をもつが (*Div.* p. 242), それが主観的経験内容によって概念化されるものである限り、実証主義の方法では観察可能な物質的緊縮を指標として考察されるのでなければならない。「道德的密度は、物質的密度が同時に増加することなしには

増加し得ない。後者は前者を計量するのに役立つ」(p.238)。動的密度の概念によってデュルケームが念頭に置いた意味の第二は、それがサーヴィスの交換という「利害の共通による結合」——間接的もしくは外的な、つまり社会態的な結合ではなくて、関係を結ぶ人間相互間の直接的・内的な結合であるということである。この概念化のなかで分離の契機は排除され、しかも多分に結合の理想的効果において論じられる傾向がある。結合についてのデュルケームのこの選択的関心は、ジンメルが実質的に結合要素を優先させながら相互行為を結合と分離の流動的過程として論述した点とは明らかな相異がある。内的結合を重視したデュルケームの社会規定のなかに、私は、ジンメルより寧ろ彼の遺業の直接的な継承者の一人であるフィアカントの考えに類似するものを見出すことが出来るであろう。

フィアカントは、彼と同じくジンメル の 遺業を継いだヴィーゼがその「関係学」において結合と分離の両範疇を同等の比重で考察対象にしたのとは対立的に、結合を重視した考察に結局は専念したことで知られている。また彼の社会観は、個人主義的というよりか集合主義的であり、社会の実在的特質を考慮している点でデュルケームの見解との結びつきを示唆する所がある。フィアカントの当初の見解から言えば、個体論的・全体論的両志向は並置的であったとも言えるかも知れない。即ち一方では、社会についての実体概念を諸要素の機能に分解して捉えようとし、「社会的なもの」が個人間の相互行為の所産であるという定義を下している¹²⁾。そこでは「関係」が、「社会学的思惟の基礎的範疇」とはっきり主張されている。併し他方では、客観的な「形象」を問題とし、「集団精神」(Gruppengeist)に論及したが、そこに見られるのは全体性に関する統一的志向である。この両志向の結びつきに関しフィアカントは、その後前者を後者によって修正する方向を選び、さらに、ジンメルのように形式と内容の関係についての方法論的論議に専念するよりか、社会化の形式そのものに対する現象学的方法による全体論的考察を行い、社会の本質に及ぶ分析を深めた。彼の社会認識は、ジンメルにおけるように殆ど無限定な多数の「形式」というよりか、もっと限定的で基本的な社会の本質とも言える形式、特に「内的結合」(innere Verbundenheit)に集約されるに到っている。フィアカントの説明によれば、内的結合とは、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、相互に他者の表現を理解する過程で相互的感化が発生し、一人の体験をその全状態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

12) Vierkandt, op. cit., S. 10.

立し得るとき、その相互行為のなかに含まれる特質である¹³⁾。

内的結合の過程において諸個人を相互に結びつける絆は、内容的に二重の意味をもつと解される。その第一は、各人の自我意識が意味内容の理解とは離れながら、意識的反省を経ないまま直接的に他の意識に結びつけられる場合である。第二は、尊敬や愛から能動的に生じる絆である。この二重の契機——受動的と能動的或いは「心的結合」と「倫理的結合」——の何れにおいても自我意識の他我への共感と拡大が可能であり、個人としての限界を超えて「われわれ意識」を共有するようになる。フィアカントは、このような「われわれ意識」の体験、つまり「内的結合」があらゆる社会の観念の唯一の基礎範疇であると考え、社会生活のすべての形態がこれに集約されると論じた。彼によれば、社会とは、その個々の成員の間における内的に基礎づけられた相互行為〔つまり内的結合〕の支持者である限りにおける人々の集合のことである¹⁴⁾。この論点は、ジンメル「形式」を内容的にデュルケームの「道徳的緊縮」に接近させる意義により評価される限り非常に教示的である。

デュルケームが方法論的規準として宣言する実証主義と、フィアカントの方法論を特徴づけている現象学的認識方法との間には、正面切った対立点があるにも拘らず、内的結合を主題とする両者の思考には、実質的に全く興味深い一致があると言えるであろう¹⁵⁾。われわれは、社会の本質に関するフィアカントの見解のなかに、彼がジンメルと共にテンニェスの学徒でもあることを承認することが出来る。それは同時に、テンニェスの考えをデュルケームのそれに関連づける意味でも又特筆してよいことである。テンニェスは、社会の二分法的概念を社会の基本構造として或いは歴史的生成の契機として理解される二つの理念型と考え、両概念を全体としての社会の歴史的変動過程の考察に役立たせようとした。ところがフィアカントがこの両概念に与えた一般的規定は、共同態（ゲマインシャフト）、つまり固有の内的結合の状態が常に社会本質をなすものであり、従って社会態（ゲゼルシャフト）関係も同結合に基礎づけられる限り成立し得るとする点に決定的な特徴がある。彼はこのような「共同態関係の優位」（das Übergewicht des Gemeinschaftsverhältnisses）を説くことにより、社会学のガリレイ的発見と自負したことで知られている。彼は、社会をただ共同態性を含む程度によって、つまり共同態に近い

13) Ibid., S. 174, 234ff.

14) Ibid., S. 28.

15) デュルケームは、フィアカントによる *Naturvölker und Kulturvölker*, 1896 に簡単な書評を行っているが、兩人の間に交流があった訳ではない。フィアカントの著書 *Gesellschaftslehre* は、デュルケーム没(1917)後上梓(1923)されている。

(gemeinschaftsnah) 関係と共同態に遠い (gemeinschaftsfern) 関係の区別によって説明した¹⁶⁾。

フィーアカントは、当初共同態に遠い関係（つまり社会態）の規制——秩序づけ——が内的結合を基礎とし、共同態関係を前提にしていると考えていたが、後には内的結合に「意味結合」と「人格結合」の区別を設けることにより、社会態は前者に、つまり「設立された秩序支持の意志」によってのみ基礎づけられることも可能であるという考えに改めている。秩序支持の意志は共同態によって馴致されるものとしても、社会態の秩序づけのなかには、それが同意志に基づく限り必ずしも共同態を前提としないものがある。社会関係の本質とみられる内的結合は、社会態の場合は、意味の共同の承認と社会態の維持と育成に必要な精神的または社会的な秩序の共同承認のうちにあるけれども、そこには人格的・心理的結合は全く欠けている¹⁷⁾。共同態に遠い関係が本質上このように「意味結合」ないし「秩序結合」(Ordnungsverbundenheit) としての内的結合を含むものとすれば、共同態に近い関係の本質をなす内的結合は、直接人と人とを結ぶ人格的結合、つまり「人格のまさしく個別的なものについての洞察」に基づいている。フィーアカントは意味結合と人格結合の区別を精神的結合と心的結合のそれとも言い換えているが、私の見る所、区別される各々は、合意態と共同態を夫々特徴づける結合契機と考えられてよいであろう。その限り私は、社会態の秩序づけが必ずしも共同態を前提とする訳ではなく、合意すなわち意味の共同の承認という事実によって基礎づけられることも可能であるという示唆をフィーアカントの見解から導き出すことが可能である。

2 内的結合と共同態

フィーアカントは、内的結合の種類として「共同態化の過程」と「内的結合状態」の区別を設けている。前者は、自我意識が他者に相対的に自立しながら自他の共有的な意識にそれが拡大される過程であり、後者は、共同態意識が潜在的に成立していてそれが共同体験により人格としての他者の存在に意識的に結びつけられている状態である。この区別は、彼が共同態（ゲマインシャフト）を類別する試みのなかで、「純粋に人格的な共同態」と「人格的な集合的共同態」と各々名づけて規定したものに内容的に対応していると言うことが出来るであろう¹⁾。この両類型をデ

16) Vierkandt, op. cit., S. 35, 233ff.

17) Ibid., S. 208.

1) 日本社会学会の機関誌『社会学雑誌』へのフィーアカントの寄稿論文 “Die Grundgedanken

デュルケームの論旨に引き当てるならば、前者は、諸個人が相互行為を行うなかで集合感情を補強し合う過程に、また後者は、諸個人がその結合によって形成する「社会」に結びつけられている状態とよぶ側面に各々適合する内容をもつと考えられる (*Sui.* pp. 114-5)。デュルケームの場合、前者には諸個人が互いに愛し合い求め合う過程が念頭に置かれているが、後者の例として重要なのは、そうした諸個人が（祖国のような）独自の人格的実在としての共同の或いは伝統的な行為規準や世論もしくは道德律の権威に服することによってもたらされる社会的凝集 (*cohésion sociale*) の状態である (*Sui.* pp. 114-5)。この両者を対照させる重要な特徴点は、前者の過程が諸個人間の直接的な面接的接触によって特徴づけられるのに対して、後者はそれを必ずしも前提とせず、ただ共同の志向対象を表象する態度を共有することにより相互に結びつけられていることにある。さらに附加されるもっと重要な第二の対照点は、前者の過程において、個人は互いに私的であり個人を特徴づける諸状態を含むものとすれば、後者の状態において、個人は夫々の個人的人格のみを表象しているのではなく全体としての社会＝共同態を表象し、結合が共有的なそうした集合表象の「拘束」によりもたらされることにある (*Div.* p. 74)。この状態はフィアカントのいう「人格的集合的共同態」と同一視されてよいものである。蓋しこの共同態において「集合性」(*Gruppenqualität*) は、個々の成員の内に内在的であり、成員は夫々の主観において相互にその集合性を具現或いは運載するものと見られているからである²⁾。

デュルケームの中心的な関心は、素より上述した兩類型の単なる類別ということだけにはなかった。前者の独立の意義は承認しながら、その真の重要性は専ら後者を成立させる前提としての意味に与えられている。このことは、前者を「集合感情が形成される過程」として特徴づけていることから充分確かである。私はこのような意味合いを、彼があげている二つの引証に拠り承認し、そこから彼の社会認識についての一層示唆的な内容を確認することが可能である。その引証の第一は、人々が「集会」において互いに影響し合う過程であり、第二は人々の「利己的性向」(*tendances égoïstes*) が「愛他的性向」(*tendances altruistes*) と密接に関連し合っているということの論証である。この兩引証を内的結合についてのフィアカントの先述した二つの含意に結びつけて言えば、前者が受動的な「心的結合」の、

meiner Gesellschaftslehre,” (松本潤一郎他訳「予の社会学の根本思想」同誌52号), 1928, 3頁。

2) 前掲論文 16—8頁。

また後者が能動的な「倫理的結合」の論題に夫々共通する所があることはほぼ確実である。この両者の内、デュルケームの評価的関心が専ら結びつけられ、従って又共同態の基礎づけを与える当のものは、言うまでもなく後者である。前者の特筆事項としてデュルケームがあげる内容は、従来独立に広く紹介されて比較的馴染みのものである。即ち集会において人々の感情を構成する表象は相互に交流し融合し合い、その合成力 (*résultant*) から独自の新たな心性が生じるのであるが (*Sui*, p. 110), 「集合状態への浸透 (*pénétration*) と融合 (*fusion*)」とデュルケームがよぶこの経過は、ふつう群集心理学で説明されてきたそれと同じである。社会はある意味で「恒久的にして且つ組織された群集に他ならない」 (*Édu.* p. 53)。併し群集の引証において、融合し強化し合う諸個人の意識は、それを惹起する客体か或いはそれに対する反応に関して類似しているとすれば、第二の能動的な「倫理的結合」の場合は、すべてが類似した意識の交流ではない。ただデュルケームが愛他的性向という交流は、その特徴が他我に対し共感する能力の内にある点で重なる所があるけれども、その性向は、群集のように自然的経過ではなく、行為主体による能動的経験としてもたれていることによって区別される。

この第二の引証のなかで特に示唆的な部分は、愛他的性向が、社会的客体に対する自我の能動的な共感或いは内的結合の観点から定義されていることである。デュルケームは、このような愛他的内的結合を自我内の利己的性向との緊張関係のなかで論じていて甚だ興味深い。デュルケームの説明によれば、利己的・愛他的両性向の識別基準は各々がもたらす喜びの性質の相異に求められなければならない (*Édu.* p. 179)。利己的性向において自我の向かう客体は、その自我に内在的であるという意味で求心的であるけれども、愛他的性向の場合は、自我は拡大されて外在的客体に結合し、行為の重心がその個人の外部にある点で遠心的である (*Édu.* p. 181)。この両性向の内デュルケームの社会学に固有の意義をもつのは後者であり、しかも対象として「本質的に個人の域を超えるもの」、とりわけ他我や家族・組合・祖国のような所属集団を要求するものである。この側面において自我の愛し求める対象は、自我の外に在る社会的客体であるが、それらの客体と結合するために自我は外在的客体を内在的に客体として表象し、それについての特定の観念と感情を抱く必要がある。デュルケームは、社会的客体がそれを表わし反映しそれに密接に結びついている所の表象という形のもとに置かれるとき、その客体は自我の内在的要素となることに特別の注意を拂っている。要するに、「自己以外の何らかのものと密接に

結合するとき、われわれが結合しているのは実はわれわれ自身の一部である」(p. 182)。デュルケームは、この所論からさらに、愛他的性向のなかにさえ、ある種の利己主義や一種の自己愛が存在するという主張を導くのであるが、その経過の含意には、群集心理の形成にみる「心的結合」とは明らかに性質上異なるものがある。「心的結合」において心的融合は本質的に自生的であり、一つの「自然物」であるとするれば (*Rég.* p. 121), 利己—愛他的性向にあっては、社会的客体を愛し求めるものとして認識する主体＝私が前提となり、その主体が自我の内部に表象された社会的客体に自己の活動を集中する限り、そこには明らかに利己主義的要素が存在するであろう。「愛他主義のなかにさえ或程度の利己主義が存在し、また反対に利己主義のなかに或程度愛他主義が存在する」(*Édu.* p. 182)。表象された社会的客体への自我の結合が目標として主体の行為を方向づける際には、愛他主義の要素が見られる。結合する客体に対する表象は、両要素を包摂する同一感情によって特徴づけられるのであるが、それが客体に対する単なる心像、或いは「客体がわれわれに投射された生気のない影」ではなく一つの力であることをデュルケームは強調してはなはだ明確である (*Div.* p. 64)。蓋し、愛他的性向における自我の求心的感情は、自我の内部で自我により表象される客体への愛着や献身という遠心的な、従って自我感情とは相いれない感情表象に取って代られる経過は自生的なものではなく、本質的に緊張を強いる「拘束力」からもたらされなければならない性質のものだからである (*Div.* p. 103)。

社会的拘束についてデュルケームが誘致した論議の一つの中心は、道徳的なそれであった。今の論及の脈絡で道徳的と言うのは、「人間が他者を考慮し、自らの利己主義の衝動とは別のものに基づいて自己の行動を規律すること、或いはそれを強いる一切のもの」を指している (*Div.* p. 394)。即ち、「私的利益 (*utilité privée*) を共同利益 (*utilité commune*) に従属させるときは、その従属 (*subordination*) がどのようなものであれ、常に道徳的である」(*Div.* p. XV)。一層重要なことは、その拘束が内的権威として受容されなければならないこと、それ故に外的制裁に関する考慮が行為の決定の際にはたらく限り、その行為には道徳的価値が失われているということである。換言すれば、社会的客体に対する自我内の愛他主義的表象が、利己主義的表象にとって代る拘束が道徳的であるためには、その拘束が義務的強制的であると共に内的に「望ましいもの」として能動的に受容されるのでなければならない。愛他的志向がこの意味で道徳的であると言われるのは、その志向が「個人

の利益或いは全く利己的意味における個人の完成を目指すもの」ではなく、個人的利益の範囲を超えた目的に必然的に結びつけられていることによる。しかも、その目的は別々に考えられた個人やその集合ではなく、諸個人の単なる集合次元を超えて質的に高められた「集合的人格」に対する言わば感情的帰依によってそれは特徴づけられるものでなければならない (É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, 1924: 3^e éd., Presses Univ. de France, 1967 (以下 S.P. と略), p. 114.)。「われわれを道徳的に他者に結びつけるものは、その他者の経験的個人性 (individualité empirique) を構成するものではなく、その他者を従属させ器官としているより優れた目的 [= 共同態] である」(S.P. p. 77)。

デュルケームは、愛他主義的傾向が集合的人格に対する感情的結合に収斂されるという条件のもとで、つまり、道徳に独自の価値内容を与える所の「集団への愛着」(l'attachement aux groupes) の中心的意義を諸個人が承認するという条件のもとで、「故郷や互いに離れることなく結び合ってきた人々に対してわれわれが感ずる愛着の念」が重要であると考えた。さらに、その愛着力が健全な道徳的素質の標徴 (l'indice d'une saine constitution morale) であるとしながら、殉死のように、「社会」や愛するもののために生命を犠牲にする過度な形態における場合と同様、それが妄信 (superstition) の要素を伴うという経過に留意している。要するに感性の一切の生活は妄信から出来上っていて、それは「判断に従属している以上に寧ろ判断に先行しそれを支配するもの」である (Div. pp. 174-5)。このことからさらに「善の中の善が他者との間のコミュニオン (合一態) である」とし、倫理の本質が自他との根本的融合や合一感にあるという考えすら表明するにいたっている (S.P. p. 51)。

道徳的拘束に権威を賦与する源泉としての社会の合一態としての意義をデュルケームがこのように強調する場合、われわれがその論述から読みとれる「社会」の定義には、「倫理的結合」と受動的「心的結合」との区別を殆ど無意味にするかのような印象を強く与えるものがある (Cf. *Édu.* p. 53)。併し彼は、社会的客体に対する諸個人の愛他的表象が自我の表象にとって代る道徳的拘束の根源を、集合的志向対象に対するこのような独自の「感情的自己結合」に求めながら、道徳的規律が組織的に確立されその効果的作用が十分に発揮され得るためには、意識の積極的かつ創造的な力に訴える必要があるということを力説している (*Édu.* p. 87)。例えば、分業による関係において、諸個人は諸機能の交換を通じて相互に依存的であるが、

そこに成立する連帯或いは共感の根源は、相互に自己を補充し合う他者についての表象を自己の表象に結びつける深い内的状態のうちに求められる。その結合は、類似を根拠とする共感に基づくのではなく、各人が「彼の置かれている依存の状態についての極めて強い感情」を基礎とするのでなければならない (*Div.* p. 207)。

デュルケームは、分業が社会連帯のすぐれた源泉となることによって連帯感情が分業そのものから生じ、かつ分業体系から諸個人を抑制する道徳的な力（権威）が生ずる経過の論証に専心した (*Cf. Div.* pp. 395-6)。このような道徳的抑制は、諸個人が利己的傾向を互いに表わすことから起る生存競争の分裂の危険を緩和し中和する機能をもち、それがひいては共同態に道徳的連帯をもたらす所以のものとなる。彼の信ずる所では、分業の顕著な効果は、分化された諸機能の能率を高めるという意味での経済的效果のみにあるのではない。もっと基本的な真の機能は社会の道徳的統合のそれである。ところで彼は、「分業による連帯」における道徳的拘束力の根源を、このように「類似による連帯」における「情緒的依存」というよりか、寧ろ客観的な機能（役割）連関による相互依存からもたらされる独自の連帯感情に求めたが、重要なことは、彼が同時に、その拘束力の源泉が実利的目的の脈絡から相対的に自律的に存在する特定の規範的要素にあることを強力に示唆している点である。その規範的要素の内容は、他者を個人としての人格により尊敬する価値であるが、その価値は他者のうちに内在する特性ではなく、社会的に所与のものである。

この価値要素に関するデュルケームの論議は、主として二つの脈絡において展開されていると考えられる。その第一は、この価値を成立させる社会形態学的原因に関する論及であり、第二は、それが分業体系にもたらされる道徳的連帯の有意味的かつ正常な文化的準拠理念としてもつ機能についての論証である。前者に関しわれわれは、『社会分業論』における周知の説明、即ち分業を発達させる社会（体）の容量と密度の増大が集合意識を本質的に具体的なものから抽象的なものに変え、それが個人的分化の可能性を高め、個人的要素の積極的意義の一般的承認や平等主義の勃興にあづかって力になったという説明をここに想起してよいであろう (*Div.* pp. 399-400)。デュルケームは、近代社会の構造的発展が個人主義の拡張に結びついていることを力説するとともに、分業における「正常な」機能的相互依存関係に基づく社会連帯のもとで、個人主義が道徳的統合に果たす機能の重要性を強調した。その主張によれば、人間個体の価値に関して基本的に共有される信念は、「〔近代〕社会の主要な存在理由をなす道徳的理想」である。それは「社会が個人を考える場

合の様式であり、社会が現在人々について抱いている高い尊敬、外に放射され客観化された尊敬である」(S.P. p. 84)。彼はこのような価値の起源をキリスト教のうちに求め、その意義を「個人の崇拜」(le culte de l'individu humain) というルヌヴィエから得た用語によって特徴づけている (S.P. p. 84)。これは個人の道徳的価値に含まれる聖的性質を強調するためであって、「人格がわれわれに吹き込む尊敬は、すべての宗教的信者が神聖なものとして考えているものについてもつ畏敬と区別することが至難である」(S.P. p. 102)。「個人の尊厳」を強調する道徳的規範の拘束はそれが宗教的特質をもつことによって義務的なものとなるのであり、それを可能にするものが「社会」である (Cf. *For.* pp. 606-7)。

個人の人格の尊厳についての価値の根拠をデュルケームは「社会」に求めたが、その説明にはカントが神を論証した推理と類似した所がある。「カントが神を要請として措定したのは、この仮定がなければ道徳は理解不可能だからである。われわれが個人とは種別的に異った社会を要請として措定したのは、そうしなければ道徳は対象を失い義務は接続点を失なうからである。さらにこの要請は経験に基いて容易に証明が可能である」(S.P. p. 74)。ここに要請される「社会」は、諸個人のうちに内在的でありながら、諸個人の集合とは質的に異なる「集合的人格」を意味している。それはかつての機械的連帯のもとでのように、個人を抑圧し従属させる聖なる実体という訳ではない。デュルケームは、近代世界において集合的人格が個人主義と決して抵触するものではないという考えを随所に表明している。彼は終始、個人的なものへの崇拜が、近代社会の道徳的価値の中核であると信じていた³⁾ (Cf. *Div.* pp. 399-400, *Édu.* pp. 45-7)。併し個人的なものへの崇拜が社会的連帯に対し強力な脅威となることを懸念し、個人主義のための余地を残しながら、社会の第一義性を保持しようとした。「社会」=「集合的人格」の個人に対する拘束が真に道徳的であるためには、当の集合的人格としての社会を表現する個人は、「孤立した」非社会的な個人であってはならない。「それは個々の人間がその生涯のあらゆる瞬間において思い画くような人間一般であり、観念化された人類である」(*Sui.* p. 382)。

デュルケームによって基本的に重要な意味が賦与された「社会」は、このように単に集会中に醸成される集合心理のような受動的「心的結合」ではなく、もっと能動的な倫理的結合を前提としている。しかもそれは、現に生起している状態と言う

3) Cf. C. Bouglé, *Qu'est-ce que la sociologie?* 1907, pp. 131-3; S. Luckes, *Émile Durkheim: His Life and Work*, Penguin Books, 1973, pp. 156-7, 166-7, 271-2, 421-3.

よりか、実現すべき理想としての効果により論証される結合の独自の所産としての社会、つまり道德的社会=共同態であることは今や明らかである (Cf. *Div.p.* 27)。道德についてのデュルケームの論述には、集合的人格としての共同態が道德的拘束に対してもつ特別の意味の規定がある。このような拘束によってのみ諸個人は、他者の個人としての尊厳の全意味を、集合的人格=共同態への帰依を根拠として受け入れ、共同態的体験に基いて自己の行動を愛他的に方向づけることが可能である。われわれがデュルケームの論著から読みとれる「社会」の共同態としての概念規定の重要な側面はまさにこの点にある。ただこのような「社会」に関する独立した概念化は、道德論において必ずしも彼の中心的な論題ではなかった。「社会」は道德的拘束の権威の源泉としての観点からすぐれて方法論的に用いられていると言うのが至当であろう。デュルケームの労作は、ただ「社会」についての社会学と言うよりか、哲学上の諸問題についての社会学的基礎づけに専念するものであったと言う表現の方がより適切ではないかと思われる位である⁴⁾ (Cf. 本稿 IV-1)。

4) Nisbet, *op. cit.* (1966), pp. 82-3; J. Larson, *Major Themes in Sociological Theory*, David McKay Co., 1973, pp. 67-8. その他, T. Parsons, "Durkheim's contribution to the theory of integration of social systems," in K. H. Wolff ed., *É. Durkheim*, Ohio Univ Press, 1960, pp. 118-153.

IV 社会の特性規定 (B)

1 関係性次元の概念化

私の考えでは、内的結合を中心とするフィアカントの共同態論は、社会の本質についてのジンメルとデュルケームとの対立的な概念化を相互に接近させる上で寄与する所が大であったが、ジンメルの労作を継いだいま一人のヴィーゼは、結合と分離を同等に扱う関係学の体系化を目指すことにより、ジンメルの見解をデュルケームから言わば遠ざける方向に発展させた。併し個人間の関係についてのヴィーゼの理論的目論見には、社会の本質についての論議の焦点を共同態から社会態に移行させる確かな示唆を与えるものがあると思われる。

ヴィーゼの社会学の大きな特徴は、ジンメルの形式概念が多義的であることから起る誤解を避けるために、不明確な「相互作用」に代えて「相互関係」の表現を提示したことであろう。彼は形式社会学の代りに「関係学」の名称を新に選んだことで有名である。またヴィーゼの関係分析の内容として知られるものは、フィアカントが社会学的思考の基礎範疇とした関係そのものの諸形態を概念的に区別して叙述するという経験科学的観点にある。ヴィーゼのいう経験科学とは、コントが用いたような実証科学ではなく、それには現象学的方法によって目指される内的経験も考慮に入れられている。従って直接経験に基づく本質観照も同様に経験的事実の領域に属している。ヴィーゼは、彼の関係学が方法論的に純粹に経験科学であることを当初主張し、フィアカントの現象学的方法を先験的であるとして斥けたが、後の著作では現象学的な理解の方法を受けいれて寧ろそれを加味すべきであると考えた。彼の社会学は、この点でウェーバーの理解社会学と方法論的に一致する所がある。関係学は、それ故に、単に社会諸過程の概念的に限定された記述とそれらの全体的な体系的整序という意味以上の、もっと人間的な関係の生成の意味が把握可能なものである¹⁾。

ヴィーゼは、社会関係をもともと広義の社会過程において認識し、そこに見られる接近と分離の現象を心理学的性質のものとして論じているが、彼はこの現象を唯個人意識間の関係としてのみ画くことはしなかった。彼は、社会を実体化しないジンメルの認識を継承しながら、観察に与えられるものが要素としての個人のみであ

1) L. von Wiese, *Soziologie: Geschichte und Hauptprobleme*, 1926, S. 202.

ることを認めたが、それにも拘らず、諸個人の単なる総和に対立的な社会の存在性を受けいれている。但しそれは個々人の意識の内に表象として存在し、その時々個人の行動を規制するものであらねばならない。これこそが、要素分析の不十分さを全体の実体化を回避しつつ克服し、集合的社会現象の理解に自らの意図を結びつける彼の狙いの要点であったと言えよう。ヴィーゼの理論的目論見がジンメルのものと極めて類似しているにも拘らず、甚だしくそれを距てさせているのは正にこの箇所である²⁾。彼は、要素と全体から生じる二つの不可分的方法論を結びつけるために、両者の形成過程に関心を集中した。この観点から彼の関係学は、社会過程、社会的距離、社会（関係）的空間および社会形象という四つの基本的範疇によって構成されるのであるが、諸範疇の内でも特に中心的であるのは社会過程と社会形象である。これは彼の関係学がこの両範疇に対応する各部門に大別されていることから明らかである³⁾。前者の範疇は、人間間の生成的な関係のことを言い、動態的解釈によって特徴づけられる。社会過程は社会関係の言わば動的概念であって、「社会関係は、この社会過程の——新しい社会過程によって再び多少速やかに変化し得る——成果、或いは幾分全体的生成の流れにおける停留所又は階段として現われるものである⁴⁾」。それは個々人が互いに近づく（相即-zueinander）か、遠ざかる（相反-auseinander）か、つまり結合するか分離するかである。この両範疇のうち、前者には適応（Anpassung）、同化（Angleichung）、統合（Vereinigung）の各過程が、また後者の分離には競争、反撥、闘争の各過程の区分が可能である。

社会的形象は、このような諸過程に基づく関係が統一的に把握できる程多数結合することにより、つまり諸関係の結晶化・安定化により成立するものと考えられる。ヴィーゼの用いる社会形象は、同じ用語による普通概念化とは異なり、「文化」の定義に包含される内容に考慮が払われていない。実質的にそれは、集団そのものや団体とほぼ同一の意味に解されている。その上、この意味の社会形象は、単に客観的な統一体ではなく、諸個人が、それを統一体として表象することによって成立する社会諸関係の多数の結合に他ならない。社会形象のなかに区別される「大衆」（Masse）、「集団」、および「抽象的集合体」を相互に分つ基準も、そうした表象に

2) Aron, op. cit., p. 12.

3) L. von Wiese, *Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen*, Teil I, Beziehungslehre, 1924.

4) L. von Wiese, "Beziehungslehre," A. Vierkandt, *Handwörterbuch der Soziologie*, 1931, S. 67.

5) Wiese, op. cit (1924)., S. 20.

おける抽象性の〈距離〉に求められる⁵⁾。これは、ヴィーゼが全体に対する部分に優越性を認めることから——従って社会集団が固有の实在として認識されないために——直接われわれの観察に与えられる实在が個人に帰せられたことによる。それ故に、「大衆」が経験的な個人に固有の行動様式に最も近い社会形象であるとすれば、「抽象的集合体」は経験的個人から最も遠い距離にあるもので、国家、教会、身分、階級、さらに精神生活の抽象的集合体等がその例となる。社会的距離化のいわゆる中間位にある「集団」は、その持続性、組織性（特に機能の分化）、成員の精神における集団のそれらの表象、さらに、それより永い持続に基づく伝統と慣習の発生等によって特徴づけられる。

フィアカントも、集団の特徴を個人を超越したその客観性に認め、これを社会的客観的形象と称しているが、彼の場合には、集団そのものの表象を意味する超人格的形象と共に、法律、言語、人生観等の客観的精神と物的象徴を意味する非人格的形象という諸範疇の区別がある。ヴィーゼも社会形象を論じたなかで、各人の行為がそれを模範として方向づけられる「集団的尺度」の意義をもつ「集団感情」に論及しているが、この非人格的要素の存在が、社会過程に入る人間にとって最も活潑な力を構成することを承認したとき、彼の考えには明らかにデュルケームの社会的拘束の概念を受け入れるものがあると私は考える。つまりこの箇所においてヴィーゼは、社会形象の内容に関して实在論の考えに賛同する所があった⁶⁾。併し、そうした部分的類似性は認められたとしても、ヴィーゼが科学としての社会学の対象として依然強く主張するのは、社会関係の凝集 (Verdichtung) 或いは固定化の意味での社会ではなくて、本質的に動的な過程において捉えられる「名目的性質をもつ複合的發展、要するに接近と分離の社会過程」である。ヴィーゼが「社会的なもの」とよぶものの内容は、常に社会的距離化により分類される社会的「関連」或いは関係である。

ヴィーゼの関係分析がわれわれに与える意義の重要な一つは、要するに、「社会的なもの」自体の特性を常に動的に認識するという観点であり、この観点によって彼の分析にはジンメルと同じ基調がみられることである。この彼の考えには、「社会的なもの」を単に関係性によってではなく、「人間的なもの」や「内的結合」によって理解するフィアカントの強調点とは明らかに趣きを異にするものがある。

6) A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, 1, Presses Univ. de France, 1950, pp. 156-8.

ヴィーゼによる社会の概念規定は、社会学において「社会」という用語を定義しようとする試みの多くが「社会関係の網」というような表現を用いてきた企図や、社会学の主題を社会的相互行為や社会過程に求める傾向の理論的に精緻な示唆を先駆的に提供する役割を担うものであった。しかしながら、社会関係が社会学的分析に独自性を与える基礎範疇であることは誰しも否定できないであろうけれども、社会の意味を関係範疇のみに集約させることには強い抵抗がある⁷⁾。社会学を関係学と同一視するヴィーゼのような規定は、今日ではもはや有力な支持を失っている。それは、彼による概念化、特に社会的距離のその不明確さや、彼の体系が説明的というより記述的であるとか、さらに純粹に質的な関係を概念的に量化する彼の試みがどれ程適切かといった主要な問題が、よし全て解決されたとしてもなお残る根本的な制約のためである⁸⁾。幾つかある諸制約のうち差当り二つのものが本稿の論題に関わりがあると思われる。その第一は、固有に社会的と言える範疇が関係以外に当然考えられるということである⁹⁾。第二は、関係学が「内容」から分離した形式の「概念的量化」に終始することに対する反論が一般の同意を得たことである。ここでは先ず第一の論点に関して言えば、例えばゾンバルトが社会学を関係学と規定する考えを斥けて「団体学」(Verbandslehre)を提唱した一事が素朴にここに想起されてよいかも知れない¹⁰⁾。彼の論拠は要するに、関係の考察が唯団体に関連づけられるときにのみ社会学的意義をもつことが出来るという点にある。併し結論から言えば、問題は、関係か団体かという二者択一ではなく、両範疇の関連の認識であらねばならない。社会学的分析の基礎範疇を関係に求める意図そのものが、社会学の考察を専ら明確な形態を具えた団体や集団に限る研究動向に対抗して台頭したものであったという経緯も、合わせてここに承知されてよいであろう。ジンメル

7) Rex, op.cit., pp. 50-55.

8) Aron, op.cit., pp. 18-20.

9) 諸個人は、互いに自己と結びついているものとして他者を知り、自他の複合的全体を具体的に「社会」として認識するのが普通であるが、実在的に遙かに高い程度で統一体をなしていると考えた独立存在としての「社会」の表象をもつことも無論また可能であろう。ただ諸個人が他者を、後者の「社会」により条件づけられた「社会的存在」として認識するとすれば、それは彼らが現実から受けとるものに対して〈つけ加えたもの〉であり、知性そのものの機能なのであって、単に感官の印象によるものではない(Cf. Simmel, op. cit (1908), S. 23). 併し、このような思考様式の〈内在化〉によって、その経過が日常的に屢々意識をのがれることも可能である。デュルケームが、社会学に科学としての独自性を与える有意味的な対象として注意を向けた「社会的なもの」は、このような経過にみられるものであったと言えるであろう。諸個人が互いに他者を認識する際、何らかの程度で大抵前提となる「一般化の範疇」も、自他の表象のなかにそれが先入観として決定されている限り、その存在はこのような社会的所与性に関連づけて説明されるのでなければならない。

10) W. Sombart, *Soziologie: Was sie ist und was sie sein sollte?* 1936.

が、「社会的なもの」の追求において「心的相互作用」の概念を導出し、それによる基本的諸命題の構成に専念したのも、偏に集団の言わば生命的基礎である人間相互間の瑣末的とも言える心的諸形式の考察を不可欠と信じたからにほかならない。それは丁度心臓や肝臓のような明確な輪郭をもった諸形態だけの研究に集中する生理学の不完全さが、諸器官に生命を与える諸組織の微妙な機能や諸部分の運動過程の理解によって補完されるのと同じである (Cf. *Dif. S.11*)。社会関係の概念について今日求められていることは、複数の行為者の関係が社会的と言われるためには、それに包摂されているもっと多様なものが考慮されなければならないという要請である。もっと多様なものと言われるなかには、関係の要素としての社会的行為や、その言わば場としての集団、さらに関係の凝集物としての社会形象が考えられ、これらの不可分の関連のなかで関係の社会学的意味の把握も可能である。これらの諸要素各々について与えられる定義やその相互の関連性は、社会を関係性次元の諸範疇によって捉える規定方式に主題を提供するものであり、実際、この主題をめぐり多数の論議が重ねられてきた。そのなかには必ずしも生産的であるとは言えないものもあるが、社会学理論の発展にとって全てが重要な意義をもたない訳ではない。

これらの問題に対処するに当り、本稿の主題に関係すると思われる論題を要約的に言えば次のようである。それは、関係性次元の社会の概念化には大まかに言って二つのアプローチが可能であるということである。先ず第一は、「社会」を類型的に、「(関係)ではなく」「連繫」と「集団」からなると考え、この両者の連関から全体としての社会を概念化する方法である。この規定において基本的範疇は「連繫」であるが、それは社会関係をその表現の具体性において把握するものであって、この規定では、全体社会の部分としての社会連繫は、結合、分離さらに支配・従属のような識別可能な関係諸特性によって特徴づけることが出来る。社会連繫を中心とする社会の定義では、連繫が分離性を含みながら結合性を中軸として構成される実質的内容をもつことが強調される¹¹⁾。結合という特性に基づくこのような類型的構成概念に対し、私は「結合態」の用語を当てようと思う。

第二のアプローチは、このような実質的規定とは別に、連繫の状態或いは過程の一定の特性を選択的に強調し、専らその特性に基いて社会の概念化を行う分析的

11) 江藤則義「社会体制・社会構造概念の本質」(「追手門大学院大学10周年記念論文集」), 1976, 188頁。

な説明方式である。これにはいくつかの種類がある。代表的な一つは、結合に社会の本質性を求める規定方法であるが、先に論及したフィアカントによる社会概念も特に内的結合を強調している点に特徴がある。彼は、ジンメルという諸個人間の心的相互作用は、内的結合に基礎づけられることによりはじめて「社会的なもの」になると考えた。フィアカントによれば、内的結合とは、関係し合う諸個人相互の心の親密な結合のことであり、それは精神による結合と区別される。後者は単に「意味における結合状態」、すなわち一定目的およびその実現に対する一定秩序の共同承認、例えば契約の共同承認とか、真理のための争いにおける闘争秩序と闘争目標の共同承認を意味している。この類いの結合の継続関係は、厳密には共同態的と言うよりか社会態的なものである。フィアカントは、この種の関係特性が具体的な諸関係のうちに共同態的特性と共に内包されていることを契約関係を例として承認している。つまり契約は、社会態的意味の結合により特徴づけられるにしても、この意味での共同実現のための協力のうえで、それには内的結合と相互の信頼・尊敬とが要求されると言うのである。この説明において、彼は、実質上契約の社会連繫としての性格に言及する所があったと言えるけれども、テンニェスの影響下にある彼の中心的関心事は、やはり内的結合が「社会的なもの」としてもつ意義の論証にあったとみななければならない¹²⁾。

同様の意味づけの意図は、結合上位説として知られる高田保馬氏の社会観にも際立ってうかがうことが出来る。氏は、社会を「望まれた共存」とみて関係性次元から定義されているが、相互行為と関係へのその本質帰属は、共存し合う諸個人の単に結合関係ではなく関係を結ぶ個人にある。諸個人は夫々の人格の一部分をもって諸関係に分属し、それらに重複的に関わるが、社会とは、そうした諸関係のなかで内的に結合し合う諸個人の人格的な総体側面を指している。氏の場合でも内的結合には二重の特徴がある。その一つは、結合についての範疇化が利害関心をめぐる諸個人の関係を特徴づける間接的で非人格的な、つまり外的な結合と性質上対立的であるということである。第二は、「社会がその本質上結合をもって不可欠の要素とし」、「分離は結合の地盤の上に形成され……又は結合をもって成立する」と考え、分離に対して結合の優位を説くことが可能な場合である。高田氏は自説のこの論拠として、さらに「人々の間の相互的除斥、相互的な遠ざかりを意味する分離は、常に相互の理解、相互の迫感を離れて成立せず、この基盤の上に立つ」ことをあげ、相互の迫

12) フィアカント 前掲論文、9頁。

感は少なく共一体感に基づくものと考えている¹³⁾。この考えのなかに、われわれは、社会についてのデュルケームの共同態論に直接対応する意味合いがあることを強調し得るであろう。さらに、結合要素を社会の本質規定に特に意義あるものとして選択するこの類いの概念化が、社会についての統合論的モデルの構成に極めて適合的であることも是非留意してよいことである。それは、分離あるいはそれに結びつく上下関係的要素を選択的に強調する抗争論的モデル構成と、全く両極的に対立した関係にあると思われる。この対立的な両モデルは、前者が、相互行為や関係における結合化を実現する要素として諸個人に共有的な規範的様式の積極的な意義を認め、その様式の合意に基づく全体的な秩序づけや統合化が理論構成の中心的方向づけを与えるような場合に一層際立つものとなるであろう。パーソンズが、社会学を定義して「社会的行為の体系が共有的な価値的統合 (common value integration) という観点から理解される限り、その体系の分析的理論を発展させようとする科学」であるとしたのは、統合論的規定の適例となるものであったと言わなければならない¹⁴⁾。

統合論と抗争論との間の論争に対しては、主として二つの観点から対処が可能である。その第一は、対立的な両要素を切り離して考えるのではなく、ジンメルのように社会の本質を互助・共存、対立等のような相反的諸要素を含む一つの社会化の形式に求める規定観点である。もっともジンメルは、社会化に対して抗争がもつ独立の積極的意味は認めてはいるものの、その力点はどちらかといえば結合の強化の方に置かれ、例えば、闘争が相対立するものの内部の緊張解消や集团的凝集を高める機能に関心を集約させる傾向がある。この点、ヴィーゼがその関係学のなかで結合と分離の両要素を同じ比重で扱おうとした考えとは違っている。ヴィーゼが関係学において明確化した一つの中心概念は「社会的距離」のそれであるが、これは物理的距離とも単なる結合の感覚とも異なり、諸個人が社会過程を通じて互いに接近するか分離するか或いはそれらの混合であるかという、力学的な関係における現象として関係を観察するための概念的用具に過ぎない。ヴィーゼと類似の見解は、わが国では小松堅太郎氏により表明されているが、分離を結合と同等に重視する観点から氏が高田氏の結合上位説に異論を提示されたのも全く自然であったと言えよう¹⁵⁾。統合論と抗争論の論争は、第二に、それが経験科学的に行なわれる限り和解

13) 高田保馬『社会学の根本問題』関書院、1947、11-20、24-5頁。

14) Parsons, op. cit (1937)., p. 768.

15) 小松堅太郎『社会学論考』巖松堂、1928、219-221頁。

のための可能性があることは確かである。これは、関係性次元の社会の諸範疇についての先述した第一のアプローチに論点を移行することによって、つまり社会を結合と分離という相反する要素が経験的に内包された社会連繫として捉えることによって可能である。社会連繫は、両要素をその内在的特性として分析的にとり出すことが可能な概念であり、従って内包される各特性の実際の意味や値は、経験的検証によって確定されなければならない性質のものである¹⁶⁾。

社会連繫にはギュルヴィッチのいう交渉態 (*sociabilité*) に対応した含意があるが¹⁷⁾、社会連繫は関係性次元の諸範疇によって構成され、交渉態のように共同性次元のそれが考慮されていないため、両者は直ちに同一視する訳にはいかない。社会連繫を構成する要素的範疇として、私は「社会的行為」、「相互行為」、「社会関係」および「地位-役割連関」の四部類を識別したい。関係性次元に関わる社会学的範疇としては、これら以外に「集団」を加えることが必要であろう。いまの理論的脈絡から言えば、集団は社会連繫の諸要素による表現諸領域に言わば縦断的に交差して諸領域の範疇を特定化あるいは枠付けるという意味合いによって重視される範疇である。この意味での集団による複合体が、社会学に固有の意味での社会の総体的構造を特徴づけるものと考えられる。社会連繫の各範疇は、相互に基礎となりかつ含み合う不可分の関係にあり、その関係についてこれまで幾つかの仮説的命題が理論的に定式化されてきたが、それぞれには充分考慮に価する提言がある。ここではそうした関係が、参与する諸個人の人格的な諸変数により規定される程度の高低に従い階統的な層位を構成するものとして説明出来ることだけに留意しておきたい。その程度が最も高いのは、社会的行為と相互行為の両層位であり、反対に地位-役割連関の層位は、それが社会的に構造化され制度化されている点で程度が最低である。社会関係の層位は言わば中間の位置にあると言えるであろう。これらの諸範疇に依って言えば、社会とは、特定の時間と場所に生起する観察可能な現象である相互行為過程として表現され、それと共に関係が特定の様式に従った持続的状态としての特性をもつという二重の関連性によって把握される概念である。社会関係のこの特徴は、ヴィーゼが、それを社会過程としての観点から距離の方向や程度によって考察することを関係学の主題としながら、社会形象に結びつける観点を附加的に考慮したことを考え合わせるにより一層容易に理解され得るであろう。

16) Cf. I.L. Horowitz, "Consensus, conflict, and cooperation: a sociological inventory," *Social Forces*, 41, 1962, pp. 177-188.

17) Gurvitch, op. cit (1963)., pp. 119ff.

関係の状態性は、関係に入る行為者間の志向を統合化する規範的様式の共有という事実によってもたらされるであろうが、この状況が各行為者間の相補的な役割期待の様式（役割規定）により構造化されている場合は、特定化された地位—役割連関の観点から理解されなければならない。それは社会関係における相互行為が交易的（transactional）性格をもつ場合に特に重視されることである。この場合に特徴的なことは、特定状況で出会う諸個人が常に他者の対応する機能により関係し合い、その関係が個人固有の人格的属性によるのではないということにある。つまり諸個人は制度化された役割遂行者もしくは役割取得者としてその関係に参加するのである。そのさい役割行為の前提となる地位には、行為者にとって所与の社会構造的條件としての意味合いがある。社会連繫を構成する諸範疇のこのような関係を念頭に置くとき、諸範疇のなかで経験的適合性が最も高く、しかも社会学的分析のための有効な基本軸となるものは地位—役割連関であり、特にその構成単位としての役割であると言えることが出来る。というのは、役割は、一方ではそれに規定され或いはそれを規定するものである個人的行為と、他方では個人にとって所与の状況範疇である社会的地位との間の、つまり個人と社会（構造）との接点において双方を媒介する基軸的な範疇と考えられるからである。社会学の文献で従来論じられてきたように、社会生活は社会的行為の交換のみに素朴に還元される訳ではない。行為は、行為者がそれぞれ占める多分に帰属的な普遍的地位や、所属集団の構造・機能により規定される特殊的地位に応じて分化的に結びつけられた社会的諸期待——任意的か強制的かの——によって事実上特定されている。このような見方からすれば、地位—役割は、社会連繫と言われるもののすべての層位を特徴づけている。相互行為を営む行為者は、その過程に各々がそれぞれ占める地位に結びつく役割期待を持込むことになるであろうし、役割期待の相補性がそこに成り立てば、その相互行為は相対的に持続的な安定性をもつ一定の規則性を示し、社会関係としての状態的特性をもつことも充分可能である¹⁸⁾。

2 社会的行為の概念

関係性次元の諸要素相互の関連づけについては、内容的にもっと論及すべきことがあるであろうが、差詰めここに問題としたい一つは、社会学的分析にとってこれ

18) 関係性次元の社会学的諸範疇相互の関係については、行為論の観点から別に論じた。拙稿「逸脱の行為—状況理論」（『哲学研究』44-8），1970，21-3，31-2頁。

らの諸要素中基礎的なものは何かということである。この問いは決定に当る基準の選択如何に専ら依るであろうが、社会学の論議においてほぼ同意が得られていると思える基準は、当の要素が社会生活に如何に深く結びつく実質的な可能性をもつものかということである。ヴィーゼの関係学への批判も実はこの基準をもち出して行なわれた。この基準に即して言う限り、ヴィーゼが、社会関係を状態としての観点ではなく社会過程の観点から、つまり人間相互間の関係での基本的生起である出来事を中心に取扱っているとしても、又そうした社会過程が人々の表象において実在する社会形象に関連づけて考案されたとしても依然批判を免れる訳ではない。批判されるのは、関係学が形式を内容から分離して扱う形式社会学の前提を踏襲している点にある。その批判の経過をうかがうには、曾て松本潤一郎氏が、ヴィーゼの影響を思わせる仕方で固有の体系科学として社会学が成立する根拠を、社会集団、社会過程、社会形象の三側面を一括的課題とすることに求める構想を精緻に展開された¹⁾とき、新明正道氏がその形式社会学的性格を衝いた一事を、ここに引き合いに出せばよいであろう。氏の批判によれば、松本氏の「社会の概念そのものが形式的であったところから、その組織のなかで集団社会学や過程社会学や文化〔社会形象〕社会学の諸部門が形成されていても、これらの相互の間の連結は必ずしも緊密でなく、……連結する橋が事実上切断されている²⁾」。このような批判に照らして言えば、社会構成の上で「社会的行為」の方が社会関係より遙かに基軸的範疇として役立つ含意をもつものと考えられる。これは偏に社会的行為が、定義からして行為者の関心や目的（要するに「内容」）を概念化の要素として不可欠的に考慮しなければならないものであることによる³⁾。社会関係の考察にしても、行為を主題とする観点からそれを行う方が、単に関係形式の類型論的企図を徹底させるよりもっと実質的な扱いが可能となるであろう。

このことを納得し得るために、私は、ウェーバーが、行為の意味連関の解明を目指す理解社会学の立場から、文化諸領域の内容に亘る研究を行った事実をここに引き合いに出すことが出来る。ウェーバーは、社会学の基礎的諸概念をすべて個人の有意味的行為の観点から類型的に構成し、それらを政治・経済・宗教等の内容的・文化的諸領域に関わらせ、各領域における一般的諸規則を探求する分科社会学の総合

1) 松本潤一郎『改訂社会学原論』弘文堂、1940。および「集団社会学か文化社会学か」（『社会学研究』）1944、1-54頁。

2) 新明正道『綜合社会学の構想』恒星社厚生閣、1968、113-4頁。

3) Mouzelis, "Social and system integration: some reflection of a fundamental distinction," *Brit. J. Sociol.*, XXL, 1974, pp. 395-409.

的考察を行ったが、そのなかで彼は、分析的要素としての行為のチャンスに還元可能な社会学の諸概念を一層精緻なものに仕上げる事が出来た。ウェーバーからわれわれが差当り受けとることが出来る示唆は、社会的行為の概念が、社会学に科学としての独自性を保持しながらほかの諸科学の対象に積極的に関わる総合化のための焦点として、基本的な重要性をもっているといふことの提言である。その重要性は、恐らくデュルケームの社会学で同一意味をもつ社会的事実と共に充分関連的に考慮されてよいものである。

ここで関連的にと私が言うのは、ウェーバーが、例えば禁欲的プロテスタンティズムの倫理 (Ethik) と「資本主義の精神 (Geist)」との間の内面的関連性について行った論証の社会学的意義を念頭に置いてのことである。ウェーバーが用いる「精神」が何より「倫理」を表わし、それが教義に関連する規範を意味しているのに対して、倫理的態度として存在論的に表わされる「エートス」(Ethos) には、「倫理」が諸個人に内在する規範的要素として言わば内から行為を一定方向に動かす現実的な起動力の意味がある⁴⁾。ウェーバーが、行為の動機づけに働らく「宗教」・「経済」両エートスの間の客観的〈親和関係〉の論証を行ったものとすれば、「宗教」・「経済」両領域を関連づけるデュルケームの意図は、ウェーバーのように個人的行為次元において果されたものではなかった。デュルケームの分析焦点は、規範的諸要素が個人に外存的な社会事実としてもつ固有の特性に求められ、従ってそれらの「内的事実」、つまりそれらの意味内容の間の〈親和関係〉を考えることによって、彼は「宗教」と「経済」その他の諸領域の統合化的——「社会学化」的——認識の意図を満たそうとした。総合社会学的意図に関し兩人を距てる差異は、実質的内容のそれというより寧ろ全く分析焦点の相異に過ぎない。このことは、行為の一般理論の構成に当りパーソンズが、行為についてのウェーバーとデュルケームとによる概念化を統合的に考察することが出来た大きな理由の一つである。パーソンズは、行為論の立場から人格体系と社会体系と文化体系の連関を包括的に研究する行為の一般的概念図式を構想したが、その構想において言わば狭義の社会は、相互行為体系、つまり「相互行為過程のなかに含まれているものとしての行為者間の関係の構造を抽象化することによって構成される体系」として識別され、広義の社会とは、同体系が〈環境〉としての他の行為諸体系との関係において一つの体系とし

4) 大塚久雄「マックス・ウェーバーにおける資本主義の『精神』」(『大塚久雄著作集』第8巻、岩波書店)、1969、3-58頁、その他同巻 132-146、149-160頁。

て最高度の自足性 (self-sufficiency) を維持している社会体系の一類型のことである⁵⁾。社会体系についてのパーソンズの general 理論は、具体的諸事象の分析的側面に関する抽象的図式を展開する意味では「一般的」であるが、“学際的”概念化を目論む点からすれば、それは「総合的」である。社会的という表現は、そこでは総合社会学的観点で用いられている。パーソンズの行為概念は、ウェーバーのそれを基本的に受け継ぐものであったが、一般に指摘されているように、ウェーバーの規定とは幾つかの相異がある⁶⁾。ここではそうした点より寧ろ、行為論の言わば原点とも言うべきウェーバーの行為概念をデュルケームのそれとの対比において考察し、社会についてのウェーバーの意味賦与の内容を検討することにした。

ウェーバーによって定義される「行為」の決定的な特徴は、それが何よりも意味的 (sinnhaft) であるということである。彼は、人間のすべての行動 (Verhalten) のなかから特に行為者がその行動に対し主観的な意味を結びつけ、かつその意味連関が現実的に又その動機連関が説明的に理解可能なものを行為 (Handlung) として厳密に特定化する。そうして行為が社会的であることの意味は、行為における有意義性が関係的であることに限定される。つまり、その行為が行為者にとって思念された意味に従って他者の行動に関係させられ、かつその経過においてこれに方向づけられている限りその行為は社会的である。(M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921-22: 4 Aufl. Kiepenheuer & Witsch, 1956 (以下 *Wir.* と略), S. 16)。この定義からすれば、瞑想や独りだけの祈りにとどまる「内的行動」や、その経過が有意義的に関係させられていない群集制約的行動とか、単に「反射的」模倣は定義上社会的行為とは言えない。それ故に例えば、個人の経済的行為が社会的であると言われるためには、それが単に目的に対する手段の整合合理性によって特徴づけられているだけではなく、第三者の行動を考慮にいれていることが必要である。つまり、目的達成の経過に関連的な他者の予想される行動に自己の行為を方向づけている限り、その行為は社会的である (*Wir.* S. 17)。

社会的行為についてのウェーバーのこのような規定は、その厳密に限定的な性格の故にデュルケームの場合とは距りがある。デュルケームは、自殺行為の説明に事実上ウェーバーがいう動機連関的理解の方法を導入した箇所があるけれども、少なくとも明示的な方法論としては、主観的意味連関の事実経過を統計的諸事実の客観

5) Parsons, *ibid* (1971), pp. 8-9.

6) Cf. J.F. Scott, "The changing foundations of the Parsonian action scheme," *Amer. Sociol. Rev.*, 28, 1963, pp. 716-724; K. Dixon, *Sociological Theory: Pretence and Possibility*, Routledge & Kegan Paul, 1973, pp. 83-103.

的観察を通じて行うという実証主義の要請を受けいれている。デュルケームにとって社会的という意味賦与が行われるのは、専ら諸個人の集合から生ずる凝集力或いは「集合意識の状態」がもつ独自の心的実在性との関連においてである。従って、「社会的なもの」に含まれる規範的要素が行為の動機づけのうちに内在化され、それにより言わば内から一定に方向づけられる行為は、すべて社会的と言われなければならない。この理解からすれば、有意味的に他者に関係させられていない孤独な行動や反射的行動もそれらの経過が集合意識によって拘束され因果的にそれに規定されている限り、仮令それが行為者の意識をのがれた経過であるとしても社会的である。デュルケームは、自殺のような全く相互無関係に遂行される単独行為の一定量の観察結果に表われる統計学的規則性に注意を払い、その規則性の原因を、自殺への行為を動機づける社会共有的な規範的要素に帰属させ、そのことにより自殺が社会現象であることを経験科学的に証拠だてた⁷⁾ (Sui, pp. 333-368)。

社会的行為についてのウェーバーとデュルケームのこのように異なる規定に対処する最良の方法は、各々が社会的行為を違った側面から定義していると考えることである。即ち行為に作用と様式の両側面があると見て、ウェーバーは、前者つまり社会的相互行為過程から、またデュルケームは、後者つまり行為が集合意識により様式化される観点から夫々行為を定義したものとして相異を承認することである。前者の観点からすれば、社会的行為とは厳密にはウェーバーの規定によって理解され、デュルケームのものは「社会性をもつ行為」として概念上の区別が可能である⁸⁾。この提言は区別が分析的観点の差異によるという認識に依拠している。併し無論、当のウェーバーとデュルケームにとって差異はこのことにより全く除かれたという訳ではないであろう。両者にとって定義は、「社会」の意味賦与の个体論か全体論かという哲学的な論争問題にも関わる意義をもっていると思われる。それは同時に、行為を問題とする方法論的前提とも深い関連性がある。

ウェーバーは、行為者によって思念された意味を客観的に妥当な意味から区別することにより、そのジンメルの規定との相異を認めたが、彼自らは殆ど言及する所がないとはいえ、デュルケームとの距りが特に顕著であることもここでもっと明確にされる必要がある⁹⁾。幾つかある差異のうち最も中心的であるのは、ウェーバ

7) H.C. Selvin, "Durkheim's suicide and problems of empirical research," *Amer. J. Sociol.*, LXII. 1958, pp. 607-619.

8) 橋本真「社会的行為に関する考察」(『人文学』4), 1951, 120-8頁。

9) Cf. E.A. Tiryakian, "A problem for the sociology of knowledge," *Archives européennes de Sociologie*, 7, 1966, pp. 330-6.

一の社会学の主題が、社会的行為の有意味的性格が社会科学的認識の客観性をどれ程可能にするかという問いに関連していることである。行為の動機理解に関するウェーバーの提言は、明らかに主観的観点によって行われているが、それには経験科学的含意があることを認める必要がある。ウェーバーは、どれ位自明な解釈が可能であっても、それを具体的経験に基き客観的に確証しなければならないと考える点では、直観主義者と言うどころかデュルケームとも同じ客観的認識の要請に同意する所がある¹⁰⁾。併し重要なことは、彼が、主観的に思念された意味についてデュルケームが対象とした〈もの〉と同一事実との経験的対応を考え、それに対する理念型的概念を行為論観点から要求した点である。それにウェーバーは、現実の行為の多くが有意味的ではなく半ば意識的か或いは無意識的に経過することを認めていた。実際、行動の殆どが衝動的か習慣的であり、行為類型としての伝統的行為も、習慣的行為と特に有意味的に方向づけられた行為との間の全く限界線上にあると考えられる(*Wir. S. 15*)。もしこれらの現実経過についての認識を、方法論的に自然科学に可及的に近づける仕方で深めるならば、その考察は実証科学的である。併しウェーバーは、デュルケームも現実の諸事象の一般的法則性を求めるために認識上要求した類型的諸概念の構成そのものに、独立のもっと重要な意義を与えた。しかもそれらの構成の完全な一義性を高めるために、純粹に理念的な、つまり具体的実在からは遠い比較的無内容な抽象性を要求した。この方法論的要請からすれば、現実の諸経過を特徴づける流動性は、それが流動的であるが故に、社会的には境界の明確な定義を下すことが絶対に不可欠であると考えられる。社会学の概念構成にとって「真に有効な、即ち完全に意識的で明晰な有意味的行為というものは、実際には常に極限の場合としてあるに過ぎない」としても——と言うよりかそうであるが故にである(*Wir. S. 15*)。

理念型的概念構成は、要するに理解社会学における方法論上の合理主義的前提に基礎を置いている。ウェーバーの方法は、同時にまた社会の実体化的認識に反対するという意味でも個体論的である。この前提に関してもウェーバーは、社会的事実に対する実体論的考察を提言したと思われるデュルケームの観点から離れている。ウェーバーによれば、社会形象（「国家」、「組合」、「株式会社」、「財団」等）は、

10) P. Lazarsfeld and A. Obershall, "Max Weber and empirical social research," *Amer. Sociol. Rev.*, 30, 1965, pp. 185-198; J. Rex, "Typology and objectivity: a comment on Weber's four sociological methods," in A. Sahay ed., *Max Weber and Modern Sociology*, Routledge & Kegan Paul, 1971, pp. 23-25.

「単に特殊な行為の経過および連関であるに過ぎない」(Wir. S. 10)。それらのものは夫々に結びつけられている意味の多様に対応する社会的行為のチャンスに着目して把握されなければならない。社会形象に関する諸命題に社会学的に系統だった説明を与えるためには、その諸命題が表現している理解可能な行為を取扱うべきなのである。それによって、つまり社会現象を例外なしに諸個人の間に交われる行為に還元することによって、社会形象を恰も実在するかのよう扱う「実体化の誤謬」を回避することが可能となる。このようにして企業や国家も、或種の有意味的に方向づけられた社会的行為が経過するというチャンスが消滅するや否や社会学的には「存在する」ことをやめる (Wir. S. 19)。

この規準を受容れるには無論幾つかの配慮が必要であろう。もしウェーバーに対し、社会的行為を社会学的分析の唯一の範疇とすることが、個人的なものへと分析の核心をあげて移行させる可能性があるために不適当であるという不満を洩らすならば、彼はそれに反論することであろう。ウェーバーは、行為者の主観的に思念された意味から独立した客観的なものに社会としての意味賦与を行うことを拒んだものの、主観的意味が常に結びつけられているとは限らない客観的なもののもつ重要性を全く不問に付した訳ではなかった¹¹⁾。例えば行為の四類型は、彼の歴史社会学的認識から抽象されたものであり、また官僚制的組織に関する概念にしても、ウェーバーの遺業のなかでその実質的にユニークな意義が現在も猶承認されていることから了解出来るように、彼は、社会形象の背後にある個人の主観的動機や利害関係を中心的な論題としながら、社会の「秩序」について多くを論じた。特に支配社会学において、権力支配の具体的な発現形態や支配過程の一部をなす行政(組織)が論題であったことは明らかである。行政組織は、支配の最も確かな「装置」と考えられ、それは特定の支配者の命令を執行する人員としての行政幹部による命令権の継続的な配分体系を意味している。要するに、この装置を構成する個人は、地位・役割の確固たる官職階級のなかに位置づけられているのである。厳格に非人格的な、従って個人にとっては所与の〈もの〉としてのこの制度的条件は、如何なる意味においても個人の属性ではない。ウェーバーの問題関心からすれば、それは人間の自由を抑圧する社会機構として捉えられなければならない程のものであった¹²⁾。

11) 林道義『ウェーバー社会学の方法と構想』岩波書店、1970、108-9頁 参照。

12) ウェーバーは、人間の潜在的カリスマ的資質と制度的な生活の構造化された諸要素との間の緊張関係という主題のもとに、社会生活の合理化と経済・政治機構の官僚制化のなかで人間の自

社会形象としてのこのような〈社会機構〉は、ウェーバーがそれを支配の「装置」と考えたように、それ自体は特定個人に対し支配という目的達成を可能にする有意味的な「用具」である。また従属する行為者にとって、それは彼の要求や関心の達成を妨げる「条件」でもある。「封建的」、或いは「官僚制的」な諸事象についての社会学的概念は、歴史的素材を受入れながら、そこから析出される諸特質についての意味適合的に類型論的な構成物であるために、それ自体比較的無内容である（*Wir.* S. 14）。このように概念化されるものは、行為に対し没意味である限り、行為経過に対する機縁、促進または阻害としての意味により考察されるだけである（*Wir.* S. 5）。もしこの客観的機縁がそれ自体としての独自の存在性によって捉えられ、その構成諸要素の機能的連関や因果法則を確定する努力が行われるならば、それは行為論的アプローチとは方法論的に明らかに区別される性質のものである。この客観的条件または状況それ自体に対する認識観点に独立の意義を認める企図は、一般に構造論的アプローチとよばれるものを主要に特徴づけている。行為論的アプローチが特に「理解的方法」に即している限り、それは個体論的発想に基づくものであって「構造論的説明」とは相容れない。蓋し同説明は、行為を動機づける諸要因を、その当の個人の主観的意図によるのではなく、彼の意識をのがれた客観的事象によって説明することを主眼とするからである。ウェーバーがその採用を拒んだ理由は、重ねて言うように社会の「実体化の誤謬」を回避しようとするためであった（*Wir.* S. 11）。

構造論的アプローチによる社会の概念化には、社会が要素に還元し得ない独自の特性をもつという前提が一般に措定されているが、独自の实在としての社会の観念が若し意味をもつとすれば、デュルケームにおいてそうであった¹³⁾ように、ウェーバーの場合もそれは主として次の二つの脈絡においてである。第一は、社会が、その構成要素の単に総和という以上の、諸要素の結合した独自の客観的統一あるいは全体性なり体系性によって認識されるということである。第二は、社会が諸個人の意識の作用と反作用によって生ずる固有の集合心理的な創発的特性によって定義さ

由が失われる事態を憂慮したが、それは特にロシア第一革命の勃発以後に発表された政治社会学的諸論著のうちに顕著にうかがうことが出来る。Cf. D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, George Allen & Unwin, 1974, pp. 44-9, 71, 113-6, 193-4. 他に八木秀夫「ウェーバーにおける官僚制化と自由の問題」(『ソシオロジ』58), 1973, 50-72頁。

13) デュルケームによる概念化において、「社会とは諸個人の単なる総和ではなく、諸個人の結合によってつくられた体系であり、固有の諸特性をもつ一つの特殊な实在である」(la société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres) (*Rég.* pp. 102-3)。

れる場合である¹⁴⁾。ウェーバーの社会学において、デュルケームが社会の用語によって概念化したこの二つの意味合いは、共に厳密に「社会」の規定から排除されている。ウェーバーにとって、デュルケームの言う行為する「集合的人格」は存在しない。特にこのことは、第一の意味の社会の概念が有機体に類比した説明方法に依存するものであるときに格別にそうである。社会の有機体論的アプローチは、生理学が身体的「器官」の位置を有機体の「営み」において（即ち有機体「保存」の立場から）取扱うように、個人とその行動を「全体」のなかで解明しようとするものである。ウェーバーは、この類いのアプローチの表現方法のなかに有益かつ必要なものがあることを認めながらも、「その認識価値を過重評価して誤った概念実在論となる場合」は有害であると考えた。そのアプローチは、「その解明的理解が或る連関の説明にとって重要である社会的行為をわれわれが発見する助けとなることが出来る」場合にのみ有益である（*Wir.* S. 11）。

第二の意味の社会理解についてのウェーバーの対応には、幾分慎重な考慮が必要である。彼はデュルケームとは異なり、「集合的思考表象」自体を「社会」という用語に結びつけて説明していないにしても、それが第一のものと同様行為の解明にとって決して無視し得ないことを承認していた。併し「集合的思考形象」についてのウェーバーの論点は、それに対する「社会」としての意味賦与ではなく、ましてそうした集合表象によって諸個人の行為が無意識的に或いは習慣的に方向づけられる経過でもなかった。彼の強調点は、諸個人の行為が社会的形象についての表象によって、つまり彼らの「頭脳のうちに実在し、また妥当なものとして或る何らかの表象により意識的に有意味的に方向づけられている」ということ、さらにそうした表象が、「彼の行為の経過の仕方に対し全く強力な且つ往々支配的な因果的意味をもつということ」にある（*Wir.* S. 10）。集合的表象が行為経過にとって特に重要なのは、それが行為者によって妥当すべき（或いは又妥当すべきでない）ものの表象として問題になる場合である。なかでも「秩序の妥当」ということが、つまり所与の格律への事実上の行為の方向づけが、その行為者にとって拘束的または模範的なものとして認められ妥当すべきものと意識される場合は特にそうである。このウェーバーの主張は、集合意識による行為の拘束力を行為者の大抵は意識をのがれた経過のうちに論述したデュルケームの意図とは明らかに異なっている。

14) Cf. P.Q. Hirst, *Durkheim, Bernard and Epistemology*, Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 131.

3 社会態の意味合い

ウェーバーは、行為が関与者の側から正当的定律＝秩序 (legitime Ordnung) が存立するという表象に方向づけられ、そのことが事実上起こるというチャンス、つまり当該定律の「妥当」について論じている。定律の「妥当」とは、社会的行為の経過が習慣または「利害状態」(Interessenlage) によって制約された単なる規則正しさ以上のことを意味している (Wir. S. 22)。それは、行為に対して模範的または拘束的なものとして承認され、その理由によって行為の方向づけが行われるということである。ウェーバーは、妥当すべきものとして認められる定律が、慣習 (Sitte) と同じく規範でありながら慣習には欠ける「経験的実効性」をもつこと、又それに法 (Recht) と「慣習律」(Konvention) の区別を設けることが出来ると考えた。法とは、経験的実効性が「特に維持の強制や侵害の懲罰に定位した人間の幹部 (Stab von Menschen) の行為をもってする (物理的または心理的) 強制のチャンスにより外的に保証されている定律」であり、慣習律は、そのような人間幹部はないが、所与の人間圏のなかで (比較的) 一般的な且つ実際に感じられうる非難 (Missbilligung) を受けるチャンスによって、経験的実効性が外的に保証されている定律を指している (Wir. S. 24)。この定義の特徴は、法や慣習律の現実的妥当性の根拠が、デュルケームの考えるように、諸個人が定律に対して抱く観念による「内的」な且つ屢々意識されない拘束を中心的要素とするのではなくて、規範的命題についての諸個人の意識された妥当性観念が「外的拘束」と相関的に行為決定的な力であることが強調されている点にある。

ウェーバーは、定律のなかに合理的に制定されたものとそうでないもの、また対等な人々の間で「協定」されたものと上から「授与」されたものという区別を各々設けているが、われわれの主題にとり差当り重要なことは、これらの諸区別が社会態 (ゲゼルシャフト) 関係 (Vergesellschaftung) と共同態 (ゲマイシャフト) 関係 (Vergemeinschaftung) の二分法的区分の基準に役立てられていることである。「或る社会的行為が次の要件を具備しているときに、又その限りで社会態関係にある行為」とよばれる。即ち「(1) その行為が諸定律を根拠にして抱かれた期待を基準にして有意味的に行われ、(2) その諸定律の「制定」が、社会態関係にある人々の結果として期待される行為を考慮して純粹に目的合理的に行われたものであり、且つ(3) その有意味的な基準づけが、主観的に目的合理的に行われる場合」である。共同態関係は、このような規準から言えば合理的制定律を欠いている。併しながら共同態的

行為のなかには（目的合理的に）協定された定律がないにも拘らず、結果的にそうした定律が効力をもっているかのように経過し、しかもその際、この特殊な結果が個々人の行為のもつ意味の関係の仕方によっても規定されているような場合がある（*Wis. S.* 428）。他者の行動への期待を基準にして行われる行為が、その期待を実現するための経験的に「効力のある」可能性^{シヤーンズ}をもつのは、そうした期待をもつことが、協定がなくても、その他者が自己の行動にとって意味のある「妥当な」こととして実際に扱うであろうという可能性が客観的に存在していることのためである（*Wir. S.* 432）。

ウェーバーは、合理的に構成された制定律がないにも拘らず、あるのと同様の効果が期待される場合を「諒解」（*Einverständnis*）と名付けた。例えば言語共同体（*Sprachgemeinschaft*）においては、一定範囲の諸個人に諒解が成立つことによって、つまり或る外的に類似の象徴に同一の意味づけが与えられることによって、兎に角近似的にせよ話し手が計画的に協定された文法規則を基準にして行動するかのよう^カに行為する事態がみられる（*Wir. S.* 429）。同様にして、友人関係や性愛関係の例にもうかがえるように、内容的には変化があるにも拘らず、その関係が永続きするのは、相互の行為の期待が何らかの経験的に効力あるものと推測される諒解を基準にしているためである（*Wir. S.* 435）。ウェーバーは、このような諒解に経験的実効性を与える客観的な保証として定律の一種である「慣習律」をあげている。例えば、身分的慣習律が「経験的には諒解に従うように強制するものとしては作用しないような事実上の諸結果を、当事者達の行動に対して惹き起すこともあり得る」。そのほか家共同体、村落共同体、民族共同体などの引証によってもうかがえる特筆されることは、諒解における非合理的特性である（*Wir. S.* 435）。

社会態関係と共同体態関係とを区別する基準は、この文脈からいえば、要するに前者が合理的制定律を関与者の行為の基準としているのに対し、後者にはそれがなく、また日常的な行為が諒解の平均的に理解された意味に合致してなされていることにある。併し両者の区別にウェーバーが用いた諒解は、後年の論述では基準として重視されず、寧ろ別の基準が、つまり関係を結ぶ諸個人の主観的動機の観点が選択されている。この理由は、諒解関係が、共同体態関係を特徴づけると同時に社会態関係の成立根拠でもあり得ることを彼が承認したためと思われる。確かに、諒解はそれ自体、自己の行動の基準を本来的に他者の行動の恐らくは最も非合理的な意味内容に置くことが出来るという可能性をもつものであるだろうが、ウェーバーにとってそれは、

共同態関係を生み出すものではあっても、同時に社会態関係を特徴づける目的合理的期待を実現する根拠としても承認されなければならない。例えば貨幣による目的合理的な交換には、交換相手との社会態関係的な個々の行為と並行的に次のことが、即ち他者も又貨幣を受取るであろうという（貨幣の使用を可能にする）期待を基準として自己の行為が行われるということが同時に含まれている。このような期待は制定された定律を基準にしていなくても、それがあるかのような意味をもった基準が、他者の行為についての期待に経験的効力のある可能性を与えている（*Wir. S. 429*）。

併し社会態を特徴づける目的合理的行為は、定義上厳密に言えば、（主観的に）一義的に明瞭に把握された目的達成のために一義的に適合的であると（主観的に）みなされる手段に従って、主観的に厳密に合理的に行われる行為のことである。それは、目的と手段の関係が一義的に適合的であると同時に、その行為が合理的に行われるために手段選択に関連的な他者の行為についてもまた合理的に予測可能であらねばならないことを意味している（*Wir. S. 417*）。ウェーバーは、それを可能にする条件として、自由で合理的市場の存在と合理的法体系の存在という二つをあげ、前者の市場における経済的行為が、当事者の主観的に評量された利害に概して最も適合的であることを強調した。「市場に利害をもつ人々は、正に自己の行動を『手段』として、目的としての自己の類型的な主観的利害に方向づけ、そしてこの目的を達成するための『条件』としての同様に類型的期待に方向づけられるのであって、その行為者は、この期待を他の人々の予想し得る行動からもつにいたる」（*Wir. S. 21*）。ウェーバーは、自由市場における経済行為によって代表されるより厳密に目的合理的なこの類いの行為を、馴染んだ「慣習」に内的に順応する行為、つまり或る範囲の人々に事実上「拘束的」なものとして妥当する規範と義務に行為が方向づけられている場合と両極的に対立的であると考え、社会的行為のうちに見られる規則性と継続性の観点からは、前者の方が後者よりも安定的であることを認めた（*Wir. S. 21*）。

この認識は、ウェーバーの考えとデュルケームのそれとの間の距離を表わす特筆されてよい点である。というのはデュルケームなら多分、より安定的であるのは、目的合理的行為でなく寧ろ伝統的或いは必ずしも有意味的に方向づけられた行為とは言えない慣習的な行為であると主張するであろうからである。或いはもっと正確に言えば、単に慣習的行為と言うよりか、一層道徳的な規範による「内的拘束」が安

定化に対しても積極的意義を彼は力説することであろう。無論、デュルケームはウェーバーのいう目的合理的行為を独立した概念として提起している訳ではない。社会態（ゲゼルシャフト）に関する彼のイメージは、専ら社会についてのスペンサーの功利主義的規定を素朴に受け入れることによって可能であった。それは目的合理的行為として把握されるよりか、寧ろ諸個人が互いに利害関心を利己的に満たすために取り交わす契約の所産と考えられる。デュルケームは、社会を契約の所産とみる規定に先述のように否定的に対応したが、これは彼が契約の分離的な側面、つまり契約を通じて全く正反対の利益を求める当事者間の意志が仮令合致するとしてもそれは「外面的」でしかないと考えて、実質内容に関する限り潜在的にか或いは延期された仕方です「闘争」を内在化させているという側面から契約の特徴づけを行ったことによる（*Div.* p. 181）。デュルケームは、「すべての個人が目的を意識して選択を行う」契約関係の前提として、スペンサーによって退けられた分業の原理を、契約の仮説に結びつけて同原理の結合的側面に専ら注意を集中し、契約による諸個人の結合は、分業の結果相互に相手を必要とするためであると考えた。そうして相互の「依存状態」についての感情を基礎とする「連帯感情」を、結合の安定化のための根拠として重視し、それを拘束的なものにする「社会」のうちに、契約に経験的実効性を賦与する力の源泉を帰属させたのであった（*Div.* pp. 178-9）。

デュルケームは、社会態の一つの典型である契約関係の前提として共同態——それを基礎づける「人格結合」——をこのように選択的に強調してはいるものの、（フーアカントと同じように）契約が示している相互的關係の秩序が同時に、或いは別に「意味を通じての結合」を事実上前提としている場合を考えない訳ではなかった。このことは、社会の形態学的構成の容量と密度の増大に伴い集合意識の「漸次的不確定化」（*indétermination progressive*）が著るしいとしながら、「行為の最も一般的な形態を規制する」集合意識が依然重要性をもつとした主張を考え合わせれば容易に理解可能であろう（*Cf. Div. Chap. 3*）。この類いの集合意識は、社会心理学の最近の用語で言えば、広義の社会規範、つまり夫々異なる各地位－役割（規定）毎に一様でない行動をそれに準拠して相互に知覚させるための承認された集団共有的な準拠枠（*frame of reference*）とほぼ同義である。このような準拠枠による社会態關係の秩序づけという主題は、フーアカントが、社会關係の秩序づけを意味による結合ないし精神的結合によって説明し、それを人格的結合、つまり共同態的基礎づけから区別したことに関連づけて問題とされてよいかも知れない。

契約関係の基礎づけについてのデュルケームの論議は、実質的に「意味結合」より寧ろ「人格結合」をめぐる問題に集約される傾向が強かったと私は考える。

社会的行為に見られる規則性の根拠に関するウェーバーとデュルケームの強調点の相異を知るうえで有効と思える一つの手がかりは、パーソンズが価値志向の主要類型として対極的に捉えた「内在化」(internalization)と「便宜」(expediency)という二分法¹⁾を基準に用い、デュルケームの選択的関心は前者にあり、ウェーバーは後者の脈絡で「拘束」を問題とする傾向が強かったというように各々を関連づけることによって得ることが出来る。ウェーバーについてのこのような解釈が可能なのは、彼が慣習による拘束力の根拠を、自己の行為を妨害に方向づけ——不適応に行為すれば大なり小なり不便と不利益を蒙らざるを得ないという、行為者の配慮に求めていることによる (Wir. S. 22)。これは、他者の利害を考慮しなければ他者の反抗を刺戟したり不慮の予期しない結果を伴って、それが自己の利益に響くという、明らかに「便宜」的対応を意味している。蓋し「内在化」の適応様式が、同調して行為すること自体が行為者の人格構造内の欲求性向となってしまう、その同調の結果が手段的に有意義かどうかに関わらなくなるのに対して、「便宜」の場合は、同調と非同調が行為者の手段的・道具的関心に関わっていること、つまり「条件のもつ拘束」がその特徴点であると言えるからである。

概念構成の方法の不可避的な相異に基づくウェーバーとデュルケームの強調点のこのような距りは、「諒解」についての前者の規定を後者の同じ含意のものの考察に結びつけて検討することにより一層際立つものとなるであろう。ウェーバーの言う諒解の含意には、社会学や社会心理学で比較的馴染まれてきた「合意」(consensus)に適合した意味合いがある。ウェーバーは、諒解が「平均的に抱かれた定律の意味についての見解」に関わるものであり、事実上、人々の行為を規定する限りそれは経験的に妥当性をもつとしても、それによって可能とされる社会関係の規則性は、関係し合う人々の間の相互的評価や応答性或いは互酬性をもたらすものとは概念的に区別されるものであることに留意している (Cf. Wir. S. 23)²⁾。この解釈に接すれば、デュルケームも恐らく、ウェーバーが実質上「合意」に言及したものとしてその解釈に賛同したことであろう。併し「合意」という概念によってデュルケームが基本的に要素として受け入れようとした内容は、仮に私が「志向の共有」と

1) T. Parsons, *The Social System*, The Free Press, 1951, pp. 36-45, 52-3.

2) 「諒解は、自己が抱いた期待を、他者が意味のある妥当なこととして扱うであろうということを個々の行為者が主観的に当てにすることとは異なる」(Wis. S. 623)。

よぶもの、或いはパーソンズやシルズによって「共有された価値志向 (shared value-orientation) の制度化」とよばれたものであった³⁾。ところが諒解によってウェバーが念頭に置いたといえる「合意」の意味の中核的部分は「共同志向」(co-orientation)である。この強調点の相異に関して両者は相容れない。「合意」のこの対立的ともいえる両義のうち後者に関する私の規定は、社会心理学者ニューカムによって理論的に精緻にされたものに主として拠っている。ニューカムは、特定の問題 (issue) をめぐり相互に行為し合う諸個人間に認知の相互性が成り立つ過程について共同志向のシンメトリカルなモデル設定を行ない、知覚された (perceived) 合意が双方の間に交われるコミュニケーション過程において作用と反作用が無限に拡大される相互理解の連続性によって合意の概念が定義できるという考えを表明している⁴⁾。このような共同志向による合意成立の社会学的な要因としては、例えばシェフも重視した幾つかのもの、つまりコミュニケーションの頻度、相互行為過程での類似の心性に与えられる“報酬”および相互間の魅力等を合わせて考慮することが必要であろう⁵⁾。合意の共同志向モデルが、相互行為過程の次元で特定の社会的客体や他の事象をめぐって展開される諸個人間の合意の形成過程を専ら描き出すものであるとすれば、志向の共有モデルは、共同志向の言わば結果として成立する知覚された合意の相対的に自律化した特性を承認し、個人にとって外在的なくものとしてのこの特性、つまり集合意識としてのそれに諸個人が拘束されることから相互間に生れる意味の疏通を認識の客体としている⁶⁾。われわれは、デュルケームが後者の意味での合意による拘束力を強化する機能として儀礼の役割を論じたことをここに想起してよいであろう。又この合意の意味規定には、ニューカムが「相互知覚の準拠枠」として特徴づけた広義の「規範」の意味内容と共に、「行動規範」のそれも合わせ強調されていることを考慮してもよいであろう⁷⁾。

3) T. Parsons and E.A. Shils eds., *Toward a General Theory of Action*, Harvard Univ. Press, 1952, p. 153. ここで制度化 (institutionalization) とは、「ある状況において、各行為者が彼らと出会う他の行為者が彼が為すべきであると信じていることがらを行う場合に、またそれを行うべきであると信じている場合に成立する」様式化のことである (ibid., p. 194)。

4) T.M. Newcomb, "The study of consensus," in R.K. Merton et al., eds., *Sociology Today*, Basic Books, 1958, pp. 277-292.

5) T. Scheff, "Toward a sociological model of consensus," *Amer. Sociol. Rev.*, 32, 1967, pp. 32-41.

6) パーソンズは、共有される価値志向の制度化が、すべての成員にとって同一な共通の価値志向から派生することにより、その志向が一般的基準 (general standards) を含み、その基準に従って種々の部類の客体が報酬と処罰への種々の類いの反応を行うに価するものとして判断され、評価され、分類されることに特別の意義を認めている (op. cit., p. 194)。

7) T.M. Newcomb et al., *Social Psychology*, Routledge & Kegan Paul, 1966, pp. 238-240, 373-5.

「合意」の意味にこのように二つの区分を行うことにより、「秩序についての平均的に信じられた意味」の前提として、ウェーバーが意味の共有化ということに必ずしも中心的意義を認めていない事実を私は容易に証拠だてることが出来る。ウェーバーは、デュルケームのように相互に行為し合う諸個人が互いの志向に対して与える「意味内容」が共有的であらねばならないとは考えていない。即ちウェーバーによれば、「相互に行為し合う諸個人が常に同じ意味内容を社会関係に当てはめたり、有意味的に相手の出方に応じて内面的に相手に接したりする訳ではなく、従って、この意味では『相互関係』は存在する訳ではない。……関与者は自己の行為に異った意味を結びつける。……その限り社会関係は、両方の側から客観的に『一方的』である」。「完全にかつ余す所なく相互的に意味対応的な出方に基づく社会関係は、現実においては極限の場合であるに過ぎない」(Wir. S. 19)。就中このことは、社会関係の意味内容が変化し得るという事態において一層強調されるであろう。例えば、政治関係は連帯から利害衝突に激変し得る。「仮にその場合、『新しい』関係が設けられたとか、或いは既存の古い関係が新しい『意味内容』を得たとかいうことがあるとしても、それは術語上の有効性と変化の継続の程度との問題に過ぎない」(Wir. S. 20)。

合意の意義についてのウェーバーとデュルケームの理解には、同意のための基礎が幾つかあることは認められるとしても、両者の決定的に不一致な点はさらに次のことに、つまり合意を可能にする規範的要素が、行為者の人格構造内に内在化し言わば内から行為を一定に方向づけることを共に承認しながら、デュルケームの論議が、このような規範による社会の統合化或いは共同態的な秩序づけに集約されがちであったのに対し、ウェーバーの場合は、同じ問題が重要な意味をもつとは思われないことにある。それどころか、ウェーバーは規範的要素による社会の非統合化という事態を、つまり「神々の争い」ということに特別の認識を深めている。これは規範的要素における特に「理念」についての彼の関心が、利害状況との間に理念が常にもたらすであろう事実上の緊張に対する深い配慮を少く共デュルケームよりは強く前提としていることによると思われる。或いはウェーバーが既存の社会の重要な諸特質の洞察に専念したのに対し、デュルケームは現実態に内在する可能態としての、有機的連帯を基礎づける道徳的共同態を多分にその理想的効果において論議する傾向が強かったことも理由の一つに数えてよいであろう。ウェーバーも、共同態が社会態に集合的統一をもたらす基礎である点でデュルケームと見解を

共有してはいるが、ウェーバーの中心的関心は、やはり社会態をそれ自体の所与の特性によって認識することにあった。これは本稿の主題に照らして、私がウェーバーから引き出すことが出来る帰結である。

共同態と社会態についてのウェーバーの定義としてわれわれに承認可能なものは、両者の区分を諒解の観点によって行うものではなく、個々の行為者の主観的動機の相異に専ら準拠した規定である。即ちこの観点で「共同態関係とは、社会的行為の定位が——個々の場合に又は平均的に又は純粹型において——関与者たちの主観的に感じられた(感動的な又は伝統的な)共属(Zusammengehörigkeit)に基づくとき、かつその限りでの社会関係のことである」(*Wir.* S. 29)。同様に社会態関係とは、「社会的行為の定位が合理的(価値合理的又は目的合理的)に動機づけられ、利害妥結(Interessenausgleich)又は同様に動機づけられた利害結合(Interessenverbindung)に基づくとき、かつその限りでの社会関係のことを言うべきである」(*Wir.* S. 29)。それは相互間の約束による合理的な「協定」(Vereinbarung)に基づき得る。この定義の「協定」に関して言えば、それは普通「意見の合致(congruity)」或いは「同意」(consent)として知られる概念に内容的に適合していると思われる。ウェーバーは、社会関係を永続的に設定する意味内容が「格律」のうちに定式化されるほか相互の約束によって協定されることに留意したが、この「協定」は「合意」とは区別される概念である。蓋し意見の合致の意味による協定は、当事者間の差異や分離・対立・抗争の比重が高まる際にその必要性が自覚されるものだからである。それは利害の調整や内部的結合に対する必要に応じる“歩みより”の結果であるとも言えるであろう⁸⁾。さらにギュルヴィッチの理論的脈絡に関連づけて言えば、それは「他者関係」のなかでも特に「接近と分離の混合形態」に対応する概念である。というのは同形態での相互行為にあっては、利害関心の対立が明確であり従って分離の要素を多分に含みながら、共通の利害目標に到ろうとする合理的選択意志を成立させ、それを優先させようとする双方の意見の合致によって互いの行為の方向を限定し合うことになるからである。そこでの“歩みより”の範囲や程度は、当然ながら無限定というよりか限定的であり、また特定化されたものであ

8) 「同意」が相互に限定し対立し合う意味内容や意志の合致を言うとするれば、「合意」は、それに代るものとして或いはそれを可能にする事実上の有効な根拠に求められるという点で、概念的に両者には距りがある。後者は前者の同意における場合程、意志の調整(coordination)の動機づけは高くなく、寧ろそれを欠いたまま意味を共通なものとして妥当させる相互知覚のための準拠枠(frame of reference)に過ぎない。「同意」の概念については、Cf. P. M. Partridge, *Consent and Consensus*, Praeger, 1971, pp. 33-5 参照。

る⁹⁾。

ウェーバーによる共同態と社会態の両概念は、関係を結び合う諸個人の主観的動機の相異という観点から規定可能である。その限り、用語はテンニェスのものと同じであってもテンニェスが与えた定義が内容的にそのままウェーバーに踏襲されたという訳ではない (*Wir.* S. 30)。併しウェーバーの定義は、自然的意志 (本質意志) か合理的意志 (形成意志) かという意志の間の形而上学的区分に従ったテンニェスの規定と対応した関係にあると言えるであろう。またウェーバーにおいても、社会関係のこの二分法的な方向づけは相互に排他的なものではなく、屢々同一の関係のなかに現われる対照的な特性であり、その意味でこの両者は分析的概念である。それは軍隊のような社会態関係 (目的結合) が「戦友意識」に基づく共同態関係の例証に加えられている論述からも明らかである (*Wir.* S. 30)。共同態と社会態という社会特性の二区分のうち、ウェーバーがその概念構成に主として専念した対象は後者であったが、このことは伝統的・感情的両行為類型が動機の合理性によって特徴づけられる行為類型と対照される単なる前提として扱われていることに関連づけても納得可能である。或いはもっと深く、ウェーバーの分析前提である「合理化」が、「魔術からの解放」による西洋近代の合理主義に積極的意義を認める彼の歴史観とも結びつき、それが「価値自由」についてのウェーバーの方法論的要請との間に決定的に緊張した関係をもっている事実を考慮してもよいであろう。併しここでは、社会態についてのウェーバーの概念構成の意味合いを専ら取りあげ、その共同態概念との関係を系統だった仕方で論究することを差当りの主題としている。

ウェーバーが、社会態概念の構成において特質としてあげるものは基本的に次の四つである。先ず第一は、社会態における行為の方向づけが感情的または伝統的なものではなく、全く合理的 (価値合理的または目的合理的) な性格をもつということである。第二は、このように合理的に動機づけられた人々の行為が、対立的な諸利害の「妥協」 (*Ausgleich*) か、或いは同じ動機に基づく諸利害の結合 (*Verbindung*) に依拠しているということである。この特徴は共同態の場合とは明らかに対照的である。というのは、定義上共同態において行為者は、社会態におけるように他者の行為或いは属性を自己の利害関心やそれに応じる目的のための手段もしくは条件として、つまり道具的に意味づけるのではないからである。共同態は行為者が他者を相互に目的それ自体とみなすという事実によって、つまり直接的または内

9) Cf. Gurvitch, op. cit (1947)., pp. 172-3.

的な結合性によって特徴づけられる。この対立的な特徴は、社会概念の構成要素について提示した先の図式のなかで、私が分析的分類のために用いた二分法的変数のうち、人々の結合が直接的（人格的）であるか間接的（利害関心的）であるかという区別に基づき、共同態を前者の、また社会態を後者の局面に夫々位置づけた根拠を重ねて説明することになる。このことは従来わが国で、共同態に「共同社会」、社会態に「利益社会」という語が各々当てられてきたことを想起すれば一層深く了承されることであろう。又私の説明において「利害（関心）」には、物質的利害だけではなく精神的利害も含まれているが、この点は後にまた触れるであろう。

さて社会態の第三の特徴は、それが「自由に結ばれる」関係であるということである。ウェーバーは、社会態の最も純粋な類型として市場における厳密に目的合理的な自由に結ばれた交換をあげているが、それは共同態が事実上個々人に対し拘束的な「共属感情」によって特徴づけられるのとは両極的に対立的である。最後に第四の特徴点は、社会態における社会的行為の事実上の規則正しさが個々人の「主観的に評量された利害に概して最もよく適応している」ために、「妥当」するものと考えられる何らかの規範やさらに慣習による方向づけを必ずしも要求しないということである。特に「市場に利害をもつ人々は、より厳密に目的合理的に行為すればする程、益々同様に所与の状況に対して反応する」のであり、彼らの定位と行為のうちに生ずる斉一性と規則正しさと継続性は、彼らの間で事実上拘束的なものとして妥当する規範と義務による行為の方向づけよりも屢々遙かに安定している（*Wir. S. 21*）。

社会態の概念を構成するこれら四つの特徴の説明から帰結として言えることは、社会態が集合的に統合的な意味合いを何ら基本的に予定していないということである。実際、ウェーバーは、社会態において個々人が目的的に方向づけられる諸利害は統合的であるどころか、目的達成のための条件として意味づけられる他者の予想される事実上の行為との間に常に対立・抗争があるという事態に積極的意味を認めている¹⁰⁾。

10) デュルケームも諸理念の間の相剋（*conflicts*）に言及しているが、それは専ら「自己を維持しながら、絶えず生成発展してゆく」社会（*Édu. p. 90*）の進化的発展の観点からである。従って、「理想と実在との間にではなく、さまざまの理想の間に、昨日の理想と今日のそれとの間に、社会にとって伝統的権威をもつ理想と転成の道程にある理想との間に夫々起る」相剋が問題となる（*For. p. 604*）。

4 集团的諸表現

社会態についてのウェーバーの概念化に関連してここに評価されなければならないのは、社会集団に関する彼の幾つかの類型論的規定である。それらのなかでここに特に取りあげられてよいのは、社会態関係の最も純粋な型と考えられる「目的結社」(Zweckverein)と「心情結社」(Gesinnungsverein)の二種である。前者すなわち「純粋に自由に結ばれた目的結社」は、「意図と手段とによって純粋に仲間の即物的(経済的またはその他の)利害の追求を目指した継続的行為の協定」を言い、後者すなわち「価値合理的に動機づけられた心情結社」は、特に純粋型のみに現われる所の「情緒的かつ感動的な利害の管理から目を転じて『仕事』だけに仕えようとする限りの合理的^{セクテ}宗派のことである」(Wir. S. 29)。このような二種の変種が指摘できる「結社」は、ウェーバーの集団類型論からいえば、「協会」(Verband)のなかで「アンシュタルト」(Anstalt)と両極的に対立する一つの種類である。協会とは、外部に向って規則的に制限され又は封鎖され、かつ内部の秩序の維持が一定の指揮者(Leiter)もしくは代表権力をもつ行政幹部(Verwaltungsstab)の(秩序維持の遂行に特に定位した)行動によって保証されるものを指し、それはこの両特徴をもつ限り共同態にも又社会態にも共に適用可能な概念である(Wir. S. 345)。協会の種類としてあげられる「結社」と「アンシュタルト」は、共に合理的(計画的)に制定された諸秩序をもつ協会であるという点で共通した特徴をもつけれども、両者を距てるのは、前者が「協定によって出来た協会のことを言い、その制定された諸定律が個人的加入による関与者たちにのみ適用される」のに対し、後者は、その制定された諸定律が所与の効力範囲内で一定の標徴に当てはまる所与の各行為に(比較的)効果的に授与される協会であることにある(Wir. S. 38)。

集団類型論の発展に対するウェーバーの貢献を真に評価するには、彼の歴史的な概念構成の努力をも充分考慮した奥行き深い検討が是非とも必要である。併し社会概念の一般的確定という本稿の主題に関して、差当りここに附随的に考慮を必要とするのは、彼が与えた一般的な概念規定が、集団分類全般のなかで多分要求されるであろう交錯的諸基準のうちどれが役立てられているものかということである。いったい社会学において集団は、「社会」内で夫々特定の内部構造をそなえた集合的単位であると考えられる限り、一般的規定の点で大体一致した意見が得られるであろう。だが、もっと立入ったその概念分析となると、集団論は、依然今後に持越された論点を多く含む分野である。集団理論の発展のために、これまで払われてきた

努力の主要な一つは、具体的に交錯状態にある多種多様な集団を区分するという意図から、分類のための基準を精緻に提示することであった。集団研究のうちには基準の設定ということのみに積極的寄与が認められるものも少なくない。そうした試みのなかで、よく引用されるギュルヴィッチがあげた基準は比較的早い時期におけるその一例である。それには基準として、集団の内容、規模、持続性、集団生活の規則的リズム、成員の分散程度、形成根拠、接近(加入)様式、外在化(exteriorisation)の程度、機能、たて前としての構え(orientation)、全体社会の滲透(pénétration)に対する集団の態度、集団相互の両立可能の程度、拘束様式、組織を支配する原理、統一度の程度の15項が指摘されている¹⁾。マートンも主として集団心理学観点から26の分類基準を示している²⁾が、それは集団分析のための既往の知識を統合している完全さの点で最も有効なリストであるという評価を得ている。その内容は、マートン自身も暫定的なものに過ぎないことわっているように、今後一層複雑化するものと予想される集団分類についての知識の前進を促がす基本前提としての重要性をもつものと言えるであろう。

集団特性に関する社会学的分析のこうした理論的背景のなかで、ウェーバーが社会態の合理的理念型として掲げた「結社」という一つの分析概念は、集団の内容或いは機能つまり集団としての達成課題の観点からは、その内容が即物的であるか精神的であるかの別により「目的結社」か「精神結社」かの区分が可能であるが、両方が特に共通した集団特性としての重要な意味をもつのは、集団形成の根拠に関して先ず第一に、それが事実上の帰属に基づくのではなく自発的意志による参加を前提とすることにある。ウェーバーは、「結社」を「協定」によって出来た協会であると規定し、その制定された諸秩序に諸個人が個人的に加入し且つ諸定律の作成に参画し得る特徴を強調している。第二に、「結社」は外在化の程度の観点から言えば、明らかに合理的に組織化された集団であり、従って組織がないか殆どそれが認められない集団、つまり普通インフォーマル集団とよばれるものと区別される。最後に第三の特徴として「組織を支配する原理」に関し、「結社」は支配ではなく協同に基づく集団であるという性格を強調することが出来る。この特徴は先述の第一のそれに対応している。ウェーバーによれば、目的結社に参加する人々の行為は、すべての当事者によって目的合理的に協定された社会態的行為の内容と手段についての

1) Gurvitch, op. cit (1962)., pp. 189-197; (1963)., pp. 308-357.

2) Merton, op. cit., pp. 310-326.

定律をもった社会態的行為として現われ、その定律は対等な行為者間の「協定」に基づくのであって「授与」されるのではない (*Wir.* S. 423)。

「結社」の特性として固有の意味をもつのは、要するにこれらの三側面であるが、第二のものを除き他の二つは何れも「結社」を「アンシュタルト」から分つ特徴である。蓋し「アンシュタルト」の秩序は、一定の標徴（出生、居住、一定の施設の使用）に該当する各人に対して、つまり「事実上の帰属」に基づく成員に対して当てはまる要求を授け、従って加入は自由意志によっているのではなく、またその諸定律が全く特質的な意味で授与された定律であるという両特性により概念化されるものだからである (*Wir.* S. 38)。「結社」と「アンシュタルト」の関係についてのウェーバーの周知の指摘、つまり前者が合理的に制定された定律をもつに到るときそのなかにアンシュタルト化に向うものの増大があるのは歴史的に不可避であるという指摘は非常に示唆的である。彼は、その傾向が合理的な法による支配と官僚制的支配が徹底されることにより一層促進されるであろうことを懸念し、それに対抗的な団体として社会態関係の合理的な理念型として掲げられる「結社」のもつ積極的意義を強調した。特に「目的結社」の概念は、ウェーバーの社会学の概念構成の不可避的に個人主義的かつ合理主義的な科学上の要請として示されたものであったが、この概念化が個人主義的評価と合理的動機への優先というウェーバーの価値関心から全く切り離しては理解出来ないという一般解釈を私は全く拒む訳にはいかない。

社会事象の事實的経過の觀察を中心的方法とする社会学の支配的傾向からすれば、〈結社〉の概念には、ウェーバーのいう「結社」と「アンシュタルト」の両特性を含む意味が与えられるのが普通である。併し私としては、〈結社〉の概念に、(1)クラブ、友愛団体、協同組合等成員の全く自由意志に基いて組織される統一体の意味にのみ限定されるものと、(2)それとは対立的な特性、つまり成員の自己表現の媒体としてよりか寧ろ事実上それに対する制約、抑圧の機能を果す組織機構の形成という特性をも定義中に包摂されるものを区別することが必要と思われる。ウェーバーが「結社」に賦与した固有の意味合いは前者(1)である。それは同じ「結社」(=association)の用語によってトクヴィルがかつて概念化したものとも内容的に同一であると言える³⁾。また普通「任意的もしくは自発的 (voluntary) アソシエーション」と言わ

3) トクヴィルは、自発的結社の自由を、デモクラシーが大規模に機能するための社会的要件であると夙に考えたことで知られている。彼は結社に政治的・市民的兩種を区別している。前者は大部分政党として現われ、後者は彼が合衆国で觀察した豊富な社会的・文化的・経済的諸結社とし

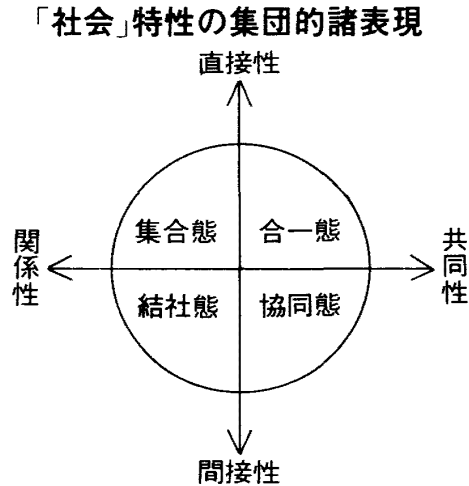
れるものともそれは概念的に適合している。これは何らかの共通関心をめぐる諸個人の自発的行為によりつくられる機能的集団であり、基本的に成員の自由な選択に基づく集団参加と面接的接触の保持ということが特徴と言えるからである。私はこの類いの集団類型に特に「協同態」の語を当て、アシュタルト——つまり〈結社〉の第二の特性を含む概念化に拠るものを通常の用法と同じ「結社態」とよんで両者の分析的に対照的な意味合いを強調したいと思う。そうして前者の協同態は共栄態としての社会の、また後者の結社態は社会態としての社会の夫々の集団的表現形態であるという観点から、両者の類型的な性格を一層明確化しようとする。

「結社」の概念化に関しウェーバーからわれわれが受けとれる示唆的部分は、それが何よりも、アンシュタルト化に向かう集団の歴史的に不可避的な傾向に対抗する価値原理であるということであるが、ウェーバーの場合、それはさらに共同態化に結びつく価値——「共同態原理」としても積極的に提示されている⁴⁾。私は、このことを考慮に入れて協同態をこの集団形態の類型的背景である共栄態に関連づけて特徴づけ、それを共同性次元に位置づけた。ここに識別できる結社態と協同態は言うまでもなく具体的集団と同一視されるものではない。それは集団の諸特性から選択的に抽出された特性に関する分析的分類による区別である。その各々は具体的集団の特性記述に役立てられるという意味合いにより評価されるものの、それ自体は全く限定された性格をもつ。従って集団論の観点から若し厳密に言えば、すでに「結社」のなかに共同態原理が指摘されるように、上述の両類型だけでは当然のみ出す諸特性も予想し得るであろう。恐らく無数に予想されるそうした諸特性のなかから、私は主要な種類を選択的かつ集約的に強調することにより、「集合態」(collectivity)と「合一(融合)態」(communion)の二つをあげたい。この両者も同様に、「社会」について私が構成した分析的諸特性に対応的な集団形態として承認することが可能である。両者を先述の二つの類型に合わせて社会特性の分析図式の脈絡に位置づけて表示すれば次頁に掲げる通りである。集合態と合一態とを区分するための基準は、この両者が社会の社交態と共同態に夫々対応する集団的表現であるという前提を考慮することによって設定が容易である。各々は成員の自発的な集合的態度を媒介とした人格的表現の層位において概念化されるのであるが、前者の場合、

て表現される。両者のうち、社会的秩序の生命力と個人の保護の観点から、彼が重要な意義を認めたのは後者であった。A. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, 1835, pp. 192ff; II, 1840, Chap. 5-7.

4) Cf. 林道義, 前掲書 99頁。

それが「他者関係」次元で、また後者の場合は、それが「われわれ」次元で行われると



いう相異がある。前者の集合態は、多少共持続的な相互行為の頻度が特定行為者の間で他よりも高く、相互行為の網の目(network)がそこに集結的である事態を特定化するものである。合一態とは、そうした集団成員によって抱かれる共属感情或いは共有感情の強さが最大限に達した状態、例えば「集合的陶醉」(collective ecstasy)状態のように、融合度が最も高い「われわれ」のことである。諸個人の意識が融合合っている状態、つまり合一態としての殆ど純粹かつ最高度の表現形態の一つの適例を、われわれは、オーストラリアの部族が集合してコロボリィ (corrobbori) を開く際に表われる集合的陶醉に関するデュルケームの記述のうちに見ることが出来るであろう (For. p. 307-8)。

集合態と合一態とは、先述の二つの種類(結社態と協同態)と同様に、集団を人々の単なる集成(aggregation)から区別する諸特性のうち社会学的分析にとって基本的なものを弁別しただけのものに過ぎない。従って、何れの特性も具体的な集団のうちに複合的に表現されていると言うべきであろうが、無論その程度には相異がある。各々の名称は、夫々の特性が顕著に現実化されているかそれを最も助長させる傾向をもった集団に適合的な用語として実際は選択されるであろう。また相互の関係について言えば、例えば合一態としての集団特性は、宗派その他秘密結社のような限られた成員のつくる協同態のなかでも、成員間に効果的な合一化を強めようとする手段が講ぜられるとか、その合一化が脅かされるような状況のもとで、一時的に比較的顕著に表現されることが考えられるであろうけれども、合一性の程度はそ

れ程強くないにしろ、諸個人の集成が特に集団と言われるためには、予め成員が「われわれ」に統合されていなければならないという意味では、合一態としての要素はどの集団形成にとっても多少共不可欠的である。同じことは集合態の場合にも言えるであろう。結社態としての特性がどれ程顕著な集団（団体）でも、それが「集団」と言われる以上、その統一性は制定された諸定律や構造化によってもたらされるよりも、成員の集合的態度を媒介とした人格的な最も自発的層位において実現されるものと考えなければならないからである。併し集合態としての特性に主として基づく集団の概念化に対し、独立の重要な意義を認めることも無論必要である。それは「第一次(primary) 集団」とか「人間(human) 集団」等の呼称のもとに深められてきた集団分析によって代表されてきたと思われる。

これらの記述は、私自身努力すればもっと複雑な様相のものを提示出来るであろう可能な論述のなかの、全く予備的部分の概略に過ぎない。本論の主題からする論点の制限を考慮した上で、集団論に関しここに私が付言しておきたい一つは、集団が「社会」の諸要素の殆ど無限定に多様な表現に言わば縦断的に交差する仕方での範囲を特定化し、〈集团的に〉枠付けることが出来る基本的範疇であるという先述の注意を再考することである。特にこのことは、関係性次元において概念化できる社会の集团的両表現に関して不可欠的である。その両表現の内部には社会的行為、相互行為、社会関係、地位一役割連関といった諸要素が言わば階統化される仕方含まれていると想定されなければならない。この規定方式からすれば、集合態は、成員の人格的諸変数によって規定される程度の高い自発的層位の諸要素により構成される概念である。それに対して、結社態は、成員にとっては所与の構造条件である地位一役割連関の体系化により、つまりアンシュタルト的に構造化されたものと考えられる。この両形態の対立的な性格には、集団論で普通インフォーマル組織とフォーマル組織の関係として論議される内容のものに対応した所がある。

集団の構造論的な層位分析に関連するこの論題には、この分野で蓄積されたこれまでの研究成果に照らし、もっと述べることが多いであろう。併しいまはそれが是非必要とは思われない。なぜなら社会概念の確定という目的からすれば、抑々集団は社会と同義でないと言えるからである。このことは、「社会」と訳される *society* や *Gesellschaft* の意味合いに、会、協会、或いは組織団体のような特殊集団を表わすものがあるとしても、依然強調できることである。社会と集団の関係の規定に関し、私は、(a)前者を後者に内在的な普遍的要素としての意味合いによって強調す

る場合と、(b)前者を後者＝集団の組み合わせた全体性において捉える多分に実体論的観点による場合との二つが区別可能と考える。それに対応して、社会の構造規定にも大まかに二つの仕方が識別できる。(a)は集団がどのような形態にせよ、それが一個の「全体社会現象」であり、「社会」諸特性の程度を異にした特殊な総合を表わしているとみなすものである。文化人類学の構造概念のなかにもこの考えを顕著にうかがわせる例があるが、社会学の領域で通常支配的といえる規定観点は、どちらかといえば(b)である。例えばギュルヴィッチの規定によれば、「社会」は、その構造の一面として内部に複雑に錯綜し合った特殊諸集団を統合化させている可変的な階統体系のことである⁵⁾。この観点からすれば、全体としての社会の論議を、その言わば単位である集団が相互にからみ合いながら時に対立・抗争する複雑な関係を不問に付したまま進めるとすれば、それは社会的に殆ど無意味であろうと評定される。

併しわれわれは、この無意味と思える努力、つまり先刻の区別の(a)の観点による努力が、社会学の伝統において寧ろ有力な示唆を今も与えていることに深い関心を寄せなければならない。それは、社会を全体としての構造側面から特に経験的に概念化するというよりか、全く一般社会的に、つまり社会の意味を全体社会や集団や連繋の諸形態のなかにある普遍的特性として理解するアプローチによって特別の重要性が認められている。そのアプローチの代表的な一つは、社会についての系譜的に全体論的な考えである。それは社会が構造的に多様な諸集団から成る可変的な階統体系であることを認めながら、それが社会と言われるための特性には、統合化される諸集団に還元不可能な附加的要素が存在し、各集団が同要素のもつ普遍性を何程か特殊化的に限定して表現していることを承認するものである。例えばデュルケームは、この類いの要素を独自の仕方で誇張することにより、固有の实在としての「社会」を明確に定義づけた一人である。

社会学の思想史的背景から言えば、全体論的系譜の考えには、哲学的保守主義と発想の基盤を共通にするものがある。それは既に言及したように、啓蒙思想の直接的な系譜のものとの対照性において捉えることが出来るものである。ニスベットによれば、両系譜は何よりも私的所有制度に対してとる態度の上で決定的に対立的である。特に啓蒙思想の影響を受けたなかで社会主義思想のうちに結集された急進的な考えにおいて、同制度は問題の一切の元凶であり、その革命的一掃こそが不可

5) Gurvitch, op. cit(1963)., pp. 202-5.

欠事であった。それに対して保守派は、それが国家権力の専断を抑制する市民の闘いに際し自発的結社に独立した役割を賦与するものとして同制度を擁護した。自由な競争市場も、また共同態を構成する諸個人に自由と責任を可能にする条件であると考えられた⁶⁾。この主張に関連して保守派に抱かれた社会の理想像は、自発的な諸結社が、旧来の共同態的絆から切り離された諸個人と、一層中央集権化する国家との間に介在する緩衝器としての役割を演じなければならないという周知の多元社会像である。同派の考えでは、産業革命と市民革命とにより崩壊の衝撃を最も強く蒙ったのは旧秩序における中間的諸集団、つまり家父長家族、地縁的共同体、教会、ギルド等による多元的集団構成であった。啓蒙思想家にとっては、こうした旧秩序の打破こそが人間の個人としての解放のため要求されなければならない、この解放の武器としての理性に大きな信頼が託されたのであったが、ニスベットによれば、この信頼こそが保守派の眼には合理的権力の絶対化という事態を不可避免的に招来させた当のものであった。保守派が近代の秩序のなかに見たものは、道德的進歩ではなく寧ろその反対物である人間の疎外であった。同派が中間的諸集団の多元的構成を理想として求めたのは、それ故に、中間的諸集団が個人の失われた自己確証を回復させると同時に国家権力を制限し、分権化を可能にする役割を担うためであった⁷⁾。同派は、それらがかつての時代の中間的諸集団の言わば機能的代替物 (functional alternatives) として活動することを期待した。この思想的提言が、今日の「大衆社会」の論議において現実諸事態の観察や評価に役立てられる準拠理念として継承されていることがここに指摘されてよいであろう⁸⁾。

中間集団に関するこのような考えは、系譜的にさかのぼれば、トクヴィルの市民的結社論にも看取され、それにも関連づけた論議がここで当然展開されて然るべきであろう。併し私は同じ系譜にあると考えられるデュルケームの概念化構成のみをここに代表例として取扱いたい。デュルケームの場合に特徴的なことは、全体としての社会が構造的に多様な特殊諸集団から成り立つものであることを彼が充分認めながら、それらの諸集団を安定性のある階統的体系のなかに配列する仕方で考察し、諸集団間や全体としての社会生活に見られる対立抗争を明らかに不問に付していることである。このことの重要な帰結は次のことに、つまり社会に関してデュルケ

6) Nisbet op. cit (1966)., pp. 32, 50-5.

7) Ibid., pp. 111-2.

8) Kornhauser, op. cit.; 作田啓一「市民社会と大衆社会」(『思想』507), 1966, pp. 40-1; 石川 実「自発的結社論の系譜と市民運動」(中・松本編『現代社会の動態』アカデミア出版会), 1976, 161-182頁。

ムが抱く多分に価値関心に支配された独自の観点が、一元的な全体として仮定される社会を統合化する集合意識の概念に結びつけられていることである⁹⁾。そうした一元的集合意識が社会の本質規定に専ら適合的な様式として提示されているために、彼の論述から集団論についての独立の意義ある価値を引き出すことは非常に難しい。社会についてのデュルケームのこの規定は、彼が集合意識の結晶化し固定化した形態とみた「社会制度」による社会の構造化や、或いはさらに「制度的複合」をもって社会構造を考える有力な立場に誤って論拠を与えてきた責任を多いに負っていると見なければならない。序でながら言えば、ジンメルの社会観は、デュルケームのそれが全体論的であるのに対し個体論的であるという相異はあっても、社会の本質的意味を必ずしも人々の明確に構造された集団帰属性に与えないことで共通点がある¹⁰⁾。社交態の集団的表現としてわれわれは集合態を特定化したか、それは集団を「集成」から分つ特徴として通常あげられる構造化とか組織化という点から見れば、「集合」という範疇に近く、その統一性は合一態と同じように、成員の自発的態度に専ら依存するのであって、統一化や持続性等の点では合理的に制定された秩序づけ、つまりフォーマルな組織によって構成された結社態に比べて遙かに弱く不安定である。

学説史的に概観して言えば、集団的構成についての概念化に関し比較的重要な意味をもつのは、民主主義的多元論として知られる一連の〈理論〉であろうと思われる。同理論は、所謂個人主義的な民主主義論が、自立した個人が直接その意志を協定するというよりか、それぞれの利害や関心に応じて参加する諸結社（態）を媒介として互いに接触するという基本的仮定に依拠している点に目立った特徴がある。そこに主として念頭に置かれる「社会」は、言うまでもなく「政治社会」であるが、民主主義的多元論の説く所では、要するに、社会の産業化・都市化の進展に伴って、代議政体という政治的構成の内部に多元的諸集団が生み出され、特に産業領域での大規模な組織が法人企業や同業組合、労働組合等々として出現するに到るや、数多くの独立の企業と労働供給源としての独立した個人から成る市場経済の古典的形態

9) Gurvitch, op. cit (1947)., pp. 95-6; (1963)., pp. 33-4.

10) ジンメルは、社会の統一性を諸部分の相互作用の緊密性に従って、「微視的・分子的過程」と、そのような過程が「ある形体へと凝縮して」「客観的な構成体」として「固定した統一体や体系」になったものとを区別したが、この両者のうち、前者が社会生活にあらゆる強靱性と弾力性・多彩さと統一性を具えさせるものとして、その流動的な本質的意義を強調している。居安正「G. ジンメルの生涯と学説」（同氏によるジンメルの『社会分化論』(Dif) および『社会学』*Soziologie*, 1908, の1, 3章の訳書『社会分化論・社会学』青木書店, 所収), 1970, 423-4頁。

は、経済の現実の標識としては最早役立たなくなった。市場において諸個人は、結社態を通じて相互に接触するのが普通であり、経済的にも政治的にも国家に対する個人の関係は、制度化された諸結社態の多元的な連合によって媒介されるという状況が出現したというのである。

この思想的立場の社会学的な特徴は、それが明示的にせよ暗黙裡にせよ社会を社会態としての観点から概念化し、異なる利害関心に応じてつくられる諸結社態の多元的構成に基本的意義を認めているということ、従って「社会」が、単に一般的包括的範疇としてしか考えられていないことである。社会を諸結社態を単位に制度化された複合的な全体性によって捉えるこのような多元社会論の重要な一つの変種は、国家もまたそうした結社のなかの一つと見る個人主義的・リベラルな多元的国家論である。その系譜や内容は様々であるが、何れも国家と社会とを峻別し、国家の一元的・絶対的主権論を批判して、多元的かつ自由な諸結社に主権を分割することを説く点で共通した特徴がある。国家に対する同様の考えは、デュルケームの国家論にも見ることが出来るであろう¹¹⁾。併し共同態としての特性によって社会の決定的に重要な意味を規定するデュルケームのような場合には基本的な相異点がある。彼は社会（体）の多元的構成ということに充分の考慮を払っているものの、社会は諸集団の単なる複合性によって規定されるものではなく、寧ろその複合性が普遍的な共同態の存在を不可欠の前提としなければならないと考えた。要するに各結社は、全体としての共同態の言わば「共同意志」によって成立する器官に過ぎない。全く類似の考えは、マッキーヴァーも『コミュニティ』のなかで系統だった仕方で表明している。同著に看取できるユニークな洞察は、各個人が結社の成員として共同態（コミュニティ）に属するのではなく、共同態の成員としてそれぞれ結社をつくるということである。各結社は多元社会論で普通考えられるように、それ自体の独立した意義において重視されるのではない。国家にしても共同態を維持発展するための器官としての機能においてのみ、その存在理由が承認されるのでなければならない（*Com.* p. 28ff, 130-1, 213-4, 413-4）。これは、多元的国家論の唱導者の一人として知られたマッキーヴァーの考えをバーカー、コール、ラスキ等によるそれ

11) デュルケームにとって、国家は社会有機体の機能的に分化した一つの領域である「政治社会」（*société politique*）を構成する自発的諸結社＝「二次的集団」の最高機関であって、その任務は、集合体に有用な一定の表象を形成し、社会＝共同態のために思惟し、意志決定を行なうことにある。 *Leçons de sociologie*, pp. 58-63; Cf. A. Giddens, "Durkheim's political sociology," *Sociol. Rev.*, 19, 1971, pp. 477-519.

から区別できる重要な点である¹²⁾。

マッキーヴァーは、デュルケームと同じように社会の本質を共同態によって認識しながら、それに対して全く独自の意味理解を行っている。特にデュルケームの論述が、共同態を道徳的性格のものに集約される傾向があったのに対し、マッキーヴァーのそれは、生活共同態としての意義を強調している点に際立った特徴がある。両者のこのような相異を充分納得するには、無論多くの説明が必要であろう。例えばマッキーヴァーのコミュニティの概念には、生活共同態としての特性を基準としながら、もっと多様な意味が与えられているからである。社会の概念を明確にするという本稿の目的にとって必要なことは、それ故に、コミュニティの概念を構成する諸要素を厳密に識別し、そのなかから特に社会本質として適合した意義あるものを選び出すことであらねばならない。

12) 「国家は、それを生む所のコミュニティから明確に区別されなければならない。コミュニティは本来的に自己の内部から発し（自己のつくる法の規定する諸条件のもとに）、活発かつ自発的で自由に相互に関係し合い、社会的統一体の複雑な網を自力で織りなす所の人間存在の共同生活のことである。ところが国家は、社会生活の一般的外的諸条件を規定し支持する必然的に形式的用具として機能するに過ぎない」(Com. p. 34)。

V 共同態の存在構造

1 コミュニティの概念

社会の本質をコミュニティの概念によって規定する観点とは、マッキーヴァーの『コミュニティ』のうちに代表的にうかがうことが出来るが、コミュニティの共同態としての語義に特別の強調点を置くとき、われわれはマッキーヴァーと類似の本質規定がコントやデュルケームにも見られることを承認するであろう。さらに系譜的に見て、それが、社会概念をソキエタスに対立的なコムニタスに求める社会観にも連結していることに注意を払う必要がある。唯この帰結を納得するには、コミュニティとは何かを問い、この語の意味の確定という難題にどうしても取り組まなければならない。

コミュニティは、今では可成り日常化した意味に用いられているけれども、幾分通俗化した用法は兎も角、社会学の専門的用語として歴史もあるこの語には、多くの機会に述べられてきたように種々の競合する意味が含まれ、一義的な定義づけは至難である。このような多義性が生ずる原因は、この語の経験的対応物に関する歴史的意味合いの相異に何より帰せられて然るべきであろうが、定義に関してあげられる極く一般的理由は、私の見る所、この概念が具体的に存在する〈コミュニティ〉を記述するための経験的な記述概念であるか、それともそのような実在の特定の要素について構成される分析的概念であるかという、規定の前提となる方法論的区別が必ずしも識別されていないことにある。コミュニティは日常の用法では、村落や都市のほか特定範囲の「地域社会」を対応物とする経験的な記述概念であって、コミュニティ研究という名称は、このような地域社会或いは地域（生活）圏、つまり一定地域範囲の全体社会の研究に当てられるのが普通である。併しコミュニティは、具体的に存在している村落や都市を包括的に記述する概念として有効であるにしても、社会学の専門的接近方法としては、その存在を経験的対応物として構成される類概念もしくはモデルとして厳密に用いなければならない。その意図は、コミュニティの訳語として「基礎社会」、「共存社会」その他「渾有態」などを選択して行う周知の概念化のなかに現にうかがうことが出来る。

コミュニティがこのように類型概念として承認されるとき、この概念の規定には種々の分析的要素や特質が帰属され、コミュニティはそうした諸要素による種々の

組合せによって概念化される。この類いの概念化についての従来の努力は、選択可能な諸要素のなかでの特に意味あるものの決定に恵念することにあつたと言えるであろう。米国の社会学者ヒラリーが、コミュニティの94種もの異なる定義を整理して主要な共通要素を確かめようとしたことも、比較的初期に属するそうした努力の目立つ一つであつた¹⁾。その後類似の努力が数多く重ねられ、それらが幾分の当惑を却って強いる結果を生じたことは確かであつたが、そうした試みにより到達し得たと思える帰結の主要な一つは、コミュニティ概念に含まれる諸要素が大づかみに言って「地域性」と「共同性」の両範疇に要約できるであろうということである²⁾。これは農村社会学者のサンダーソンが夙に指摘したことで知られている。彼はコミュニティが、(1)連帯性或いは共同性の特性 (a quality of solidarity or togetherness) と同時に、(2)村落とか市区のような所与の地域内の人々の一団 (a body of people) を指す概念であることに注意したが³⁾、この二つの含意がマッキーヴァーによるコミュニティの古典的定義——「村とか町或いは地方とか国とかもっと広い範囲の共同生活の特定の領域」——に結集されていることは充分明らかである (Com. pp. 22-3)。コミュニティの概念構成にとって地域性と共同性の両範疇がもつ意味合いを深く知る前に、予めここに念頭に置いておきたいことは両者の関係であり、私の強調点は、各々が独立に変化する変数として重視されなければならないということにある。さらに一層重要なことは、コミュニティの意味の中核的な、従って又その社会の本質として認識される部分が共同性にあるということ、それ故に地域性は、共同性を実現する基盤に過ぎないということである⁴⁾。この理解から言えば、コミュニティは、実体的に共同性の特性を顕著に現実化させているか、或いはそれを最も助長させる傾向をもった地域社会に適応する用語、つまり「共同体」でもある⁵⁾。具体的な社会形態としての村落や都市が共同性を現実化させている程度には、實際上著るしい相異があるであろうが、地域社会のなかには、共同性の特性を過度に喪失している点

1) G.A. Hillery, Jr., "Definition of community: Areas of agreement," *Rural Sociol.*, 20, 1955, pp. 111-123.

2) 園田恭一「地域社会と共同社会——コミュニティ概念の再構成を中心に」(『社会学評論』56), 1964, 47-63頁; J.R. Gusfield, *Community: A Critical Response*, Basil Blackwell, Oxford, 1975, pp. xv-xvi.

3) E.D. Sanderson, *The Rural Community: the Natural History of a Sociological Group*, Ginn, 1932, pp. 1-2; Cf. J.S. Coleman, "Community disorganization and conflict," in R.K. Merton and R.A. Nisbet eds., *Contemporary Social Problems*, Harcourt Brace, 1961; 3rd ed., 1971 pp. 657-667.

4) R.M. MacIver and C. Page eds., *Society: An Introductory Analysis*, Farrare Rinehart, 1949, p. 9; M. Stancy, "The myth of community studies," *Brit. J. Sociol.*, 20, 1959, p. 137.

5) cf. Gurvitch, op. cit (1963), pp. 166-8.

でコミュニティの呼称に値しない限界線上に位置するものも当然考えられるであろう。その程度が極小であるか皆無に近いものは最早コミュニティ(共同体)と同一視することはできない。このことは「地域社会」の歴史的変化を知ることにより全く経験的に説明が可能である。共同性の喪失が普通〈コミュニティ解体〉として表現されていることから示唆されるように、また地域社会における共同性の新たな回復という実践的課題が〈コミュニティ形成(つくり)〉の表題のもとに、地域の生活諸条件の再編成の努力に結びついて提起されている現状からもうかがえるように、コミュニティの意味のもつ本質的部分が「共同性」にあることは充分明らかである。

「コミュニティ」に与えられる種々の意味づけのうち特に価値ある特定化の努力は、「共同体」と「共同態」の含意の区別を明確に行うことであろうと私は考える。両者のうちコミュニティの意味合いとして比較的われわれに馴染みのものは、前者の共同体である。この用法は一種の地域概念として、もともとアメリカ社会学の領域で政策的意図に結びついて仕立てられ、その圧倒的影響のもとにわれわれの間でも「農村コミュニティ」、「都市コミュニティ」、或いは「ローカル・コミュニティ」等として普及している。これらは地域性を強調する点でドイツ語のゲマインデ＝共同体(Gemeinde)と特徴を共通にした所がある。但しゲマインデとして普通念頭に置かれるのは、マルクスが「資本制生産に先行する諸形態」として捉えたような経済史的個性概念であって、厳密にはコミュニティと必ずしも同一視される訳ではない。プラントに従えば、かつてゲマインデは土地に対し平等の権利をもつ住民全体を指すのに用いられ、同概念の意味の中核となるのは、それ故に地域性(locality)と場所(place)の両者である。ゲマインシャフト(共同態)もまた、諸個人に共同で所有される土地に結びつけて理解された地域概念であったが、今日ではゲマインデがもとの語義を留めているのに対し、ゲマインシャフトは一般的語義としては、地域性とは必ずしも関係のない社会関係の一定特性を指す用語でもある⁶⁾。

地域共同体としてのコミュニティが、厳密に言って、「共同性」を顕著に実現させているかそれを最も助長させる程度によって規定される地域概念であることは既に私も述べた通りであるが、コミュニティの実際の用法のなかには、「共同性」に必ずしも拘泥しないで、一定の地域的に限定された範囲の「全体社会」を社会形態学的もしくは人間生態学的な観点で考慮し、人口や地域的関連性を専ら重視して概

6) R. Plant, *Community and Ideology: An Essay in Applied Social Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 38.

念化する例もある。これは通常コミュニティ(地域社会または地域生活圏)研究の範疇に包摂されるものである。同じ範疇のなかには、一種のケース・スタディとして特定の農村や町・都市等の地域範囲のなかのあらゆる文化諸現象の相互関係について文化人類学的な総体分析を試みるもの⁷⁾や、階級や権力支配の構造等の一定事象を地域現象として研究する意図⁸⁾など様々の種類が数えられる。この類いの研究に用いられるコミュニティは、どちらかと言えば「地域社会」と言われるのに相応しい。また附随的に言えば、共同性を実現させる契機として地域性(地縁性)のほか血縁性等が概念化において中心的に強調されるときには、コミュニティは、諸集団(特に結社態)がそこから派生する母体あるいは基盤としての意義によって選択的に重視されるであろう。この構成概念は「基礎社会」と同義に考えてよいかも知れない。コミュニティにはさらに、「全体(総合・総体)社会」として理解される用法もあるが⁹⁾、これはマッキーヴァーも同時に念頭に置いていたコミュニティの含意に比較的適合的である。なぜならコミュニティについての彼のイメージは、それがアソシエーション(結社態)を構成単位とする統一体ではなく、それらを構成する諸個人の統一体を全体的に把握する包括概念と考えられるものだからである。マッキーヴァーはアソシエーションをコミュニティの器官(organ)に譬えているが、コミュニティは、丁度器官を除いて生命体が存在し得ないのと同じように、そうした構成要素を除いた残余範疇とは考えていない。もしこの残余範疇により構成された概念が「基礎社会(団体)」とすれば、それは彼の考えるコミュニティと同じではない。またコミュニティが、アソシエーションをも含む総体的な全体として「全体社会」の特徴をもつことは前述の通りであるが、唯この特徴づけが諸個人の関係の要素の総合性によって抽象的に行なわれるならば、それはコミュニティの「単に構成された組織」としての、つまり構造的側面の把握に過ぎず、コミュニティそのものとは区別すべきであろう(Com. p. 76)。マッキーヴァーにとってコミュニティは、関係性によって把握されるのではなく関係を結ぶ人間を単位として構成される概念

7) Cf. R.S. Lynd and H.M. Lynd, *Middletown: A Study in Contemporary American Culture*, Harcourt Brace, 1929; *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*, Harcourt Brace, 1937.

8) Cf. W.L. Warner and P.S. Lunt, *The Social Life of a Middle Community*, Yale Univ. Press, 1941; F. Hunter, *Community Power Structure*, Univ. of North Carolina Press, 1953; R. Dahl, *Who Governs?: Democracy and Power in an American City*, Yale Univ. Press, 1961; W.D. Hawley and F.M. Wirt eds., *The Search for Community Power*, Prentice Hall, 1968; T.N. Clark ed., *Community Structure and Decision-Making: Comparative Analysis*, Chandler Pub., 1968.

9) 新明正道編『社会学辞典』河出書房, 1944, 161頁。

だからである¹⁰⁾ (com. p. 72)。

このような意味合いを考えれば、マッキーヴァーのコミュニティ（共同体）の訳語としては、臼井二尚氏が当てられた「渾有態」も充分適切のように思われる。渾有態がコミュニティの共同体としての語義に相当とされるのは、それがあらゆるアソシエーション（結社態）およびアソシエーションに属さないでそれらの間隙を埋める諸個人間の関係交渉——つまり社会連繫——を包摂して〈渾て有する〉という、重要なコミュニティ特性である包括的全體性を伝えていることにある¹¹⁾。併しコミュニティの語義の詮索を行うという差当りの意図からすれば、渾有態は確かに可能な解釈ではあるものの、それはコミュニティの社会形態的側面を強調した言わば広義による概念規定である。コミュニティには、その基本的要素である「共同性」を選択的に強調し、専らそれによって概念化する言わば狭義の特性規定もまた可能である。この広狭の含意には、丁度デュルケームの社会概念が、社会を有機体に類比した全体性によって捉えながら、社会の本質的な意味をそうした有機体としての社会の魂や精神に当る「共同性」によって狭義に認識しようとした経緯にも比せられるものがある。コミュニティの狭義の、つまり地域性とは無関係にその意味を共同性に専ら帰属させる限定的ともいえる定義は、どちらかと言えばアメリカ社会学において余り受けいれられていない。系譜的にそれは主としてヨーロッパ（特にフランス）の社会学の伝統のなかにわれわれが顕著に看取し得るものである。communauté（仏）や Gemeinschaft（独）は共に community（英）に当るけれども、仏独両語は主に共同性によって概念化され、要素規定としては、「地域社会」はもとより「基礎社会」や「全体社会」の含意すらそこには認め難い。最近の文献ではこの系譜の規定の代表例はニスベットにより示されている。彼は先述のように、共同態（community）の観念が、〈理性の時代〉に契約の観念が保持していた同じ中核的重要性を19世紀の社会思想史のなかにもっていたことを、社会学説史についての該博な学殖をもとに論証している。彼の述べる所によれば、「社会学の単位観念のうち最も基本的で影響範囲の広いものは共同態である。共同態の再発見によって19世紀社会思想史は疑いもなく最も際立つた展開を遂げ、それは社会学理論の範囲を遙か

10) 全体社会は、部分社会に対置される概念であって、その内部に相互関連的な社会的結合が集積して、一つの「封鎖された結合の組織」をつくり、その自足的な統一体の諸成員間に一体の意識が成立している一定範囲のことを指している。全体社会の概念化の特徴的な点は、成員が「ただ此の結合に関係する所の、言わば関係的要素として包含されている」ことにある。高田保馬『社会と国家』岩波書店、1922、12-6、72頁。

11) 臼井 前掲論文（1949）、114-126頁。

に超え哲学、史学、神学といった諸領域にまで拡大するに到り、同世紀における構想力に富む著述のまさしく主要論題の一つとなった」。この場合の共同態は、単なる地域共同体以上のものと考えられている。「この語は19世紀と20世紀の多くの思想のなかに見えるように、高度の人格的な親密さ、情緒の深さ、道徳的な献身、社会的凝集、時間的継続性によって特徴づけられるあらゆる形式の諸関係を包含するものである。共同態は社会秩序のなかで担われているあれこれの個々の役割によって捉えられる人間にその基礎がある」¹²⁾。

マッキーヴァーの『コミュニティ』におけるコミュニティの概念化も（「共同体」としての語義と共に）、人間の生の全体性に根ざす結合を中心としている点ではニスベットと同じ思想的観点が顕著である。併しマッキーヴァーは、共同性の本質的な意味合いで選ばれる「共同生活」のための基本的諸条件の共同性や生活の自足性を問題として重視することにより、共同生活の領域に関して地域性の要素を考慮した。後にはさらに、当初比較的軽視していた人間生態学的な実体概念に益々接近した地域共同体的性格の規定を加味するコミュニティ概念を示している。これは、デュルケームやさらにニスベットの定義に近い当初見られたものとは距たる特徴を一段と際立たせる意味をもつものと言うことが出来るであろう。この対立を象徴的に表現する例として私は、ニスベットとソーンズがその著書に共に『コミュニティの探求』の表題を与えながら、内容を互いに異にしている一事を関連的にここにあげることが出来る¹³⁾。前者の内容は、コントやデュルケームの思想に連なる道徳共同態論が中心的であるのに対し、後者のそれは、主として人間生態学的観点から「地域社会」の共同態としての再組織化を問題としていて後のマッキーヴァーの共同体論と理論的脈絡を共通にする所があると言うように、両著は問題提起としても異なる洞察をわれわれに提供している。

コミュニティの多様な語義のなかで、私は、「共同性」を選択的に強調することによって定義されるものを「共同態」として特に識別し、それを地域共同体や渾有態を指す「コミュニティ」或いは「共同体」から概念的に区別しようと思う。後に必要に応じ触れるように、コミュニティにはほかに様々の類縁語がある。ゲマインデのほか、例えば共同組織 (Gemeinwesen)、協同態組織 (commune, Kommune)、共同体組織 (Gemeindewesen) 等々の間の関係をどう処理すべきかについて恐ら

12) Nisbet, op. cit (1966)., p. 47.

13) R.A. Nisbet, *The Quest for Community*, Oxford Univ. Press, 1953; D.C. Thorns, *The Quest for Community: Social Aspect of Residential Growth*, General Allen & Unwin, 1976.

く当惑を強いるものがあるであろう。私の見る所、これらは全て、同一の歴史的社会的事象に対する範疇化の観点の独特の相異を表わすに過ぎない。併し各々の相異にも拘らず概念化の中心的要素となるのは共同態である。共同態——つまり共同性は、他の類縁的な用語によって概念化されるどの対象にも本質的な特性として何かの程度で内在的な要素をなしていると考えられる。

コミュニティの語義のなかで共同態が選択的に識別される限り、その共同態は企業や労働組合のような経済的組織体や、学校、研究機関その他のアソシエーションの内部にあって助長される共同性を特徴づける用語として承認することも充分可能であろう。このことは既にデュルケームの共同態論のなかに最も実質的な先例が与えられている。彼の主要な問題関心の一つは、経済領域における役割連関（分業）の体系のなかに道徳的な統合化の焦点として内在される連帯つまり共同態の可能性を、同体系の有機的なものへの再編成の努力を通して如何に実現できるかということにあった。最近の文献において類似の問題提起は、地域共同体と区別される「機能的 (functional) 共同体」の概念による論議のうちに代表的に表明されていると言えるであろう¹⁴⁾。この理論的脈絡で提示される重要な問題は、恐らく (a)「社会的なもの」の本質として特に明確に規定される共同態が、既存の制度化された集団的配置に内在的な可能態として、その配置の再組織化に関連づけた実現が期待されるか、それとも (b) 全く自律的にその実現が価値志向の目標として図られるかという相異、およびそれらの関係についての問いではないかと思われる。デュルケームの上述の論旨が前者に対応する性質のものとすれば、後者の適例は、それが既存秩序に対抗的か逃避的かの別を問わず、ユートピア共同体と言われるものの実現をめざす運動のなかに認められてよいであろう¹⁵⁾。

2 共同性次元の概念化

共同態に拠って社会そのものの意義を明確にしようとする意図にとって、その概念化を普通特徴づける規定観点の相異や諸前提を予め識別する作業は、社会の概念図式のうちにそれらを正当に位置づけて理解する上にも不可欠であるが、それは後に適宜触れることにしよう。その課題に先立ちここに論及すべきことは、共同態

14) Plant, op. cit., pp. 40-3; W.J. Goode, "Community within a community: the professions," *Amer. Sociol. Rev.*, XXII, 1957, pp. 194-200; D. W. Minar and S. Greer eds, *The Concept of Community*, Aldine Atherton, 1969, pp. 140-1.

15) Plant, op. cit., pp. 15-9, 69-72; Gusfield, op. cit., pp. 101-4; R. Kanter, *Commitment and Community*, Harvard Univ. Press, 1972, esp. pp. 6, 32-3, 54-7.

の意味の中核的部分である「共同性」が何かを改めて問うことである。つまりその分析的な構成要素を、概念的にそれとは対立的な「関係性」について既に行ったのと同様の仕方でも明らかにすることである。この課題に対し、われわれはコミュニティ概念の一義的規定を得ようとして諸規定の検討を試みた数多いこれまでの努力を結びつけることが必要であろう。私はこのことを通じて、自発的層位における相互関連的な三つの要素を特に意義あるものとして選択することにしたい。すなわち、(1) 共同紐帯 (common tie), (2) 共同感情 (common sentiment), (3) 共同生命ないし共同生活 (common life) の三つがそれである。

この三つのうち最後の要素(3)には慎重な注意が予め必要であろう。それは、「共同性」に本質的意味合いを与える中核部分として他の両要素をそれが規定する関係にあると思われるほかに、この要素が common life として提示される単一な表現に、(a)共同生命と(b)共同生活という区別可能な特別の含意があることを強調したい私の考えに専ら拠っている。共同態論は、これまでこの両者の何れかの含意を他を殆ど無視したまま選択して主題とする傾向が強く、従って無視された他方の含意のものを扱うとなると、性質を全く異にした帰結に自ずと導かれざるを得なかった。ここで私が「共同生命」というのは、共同性が生の自発的表現を自己目的として形成されることの意味であるが、重要なことは、社会の本質が帰属される当のものが生理—生物学的諸要素の単なる表現ではないという注意である。そうした単なる表現は、“群集制約的”状況のもとで屢々集合行動として発現されるであろうが、共同態の概念にとって重要なことは、生物学的諸要素が基盤をなしながら、その諸要素が共同的な体験から生ずる一つの「集合的人格」のうちに統合化され、〈精神化〉されていることにある。このような「共同生命」についての正当な規定は、デュルケームが与えた共同態概念に典型的にうかがうことが出来る。つまり共同生命の最も適切な説明は、それが人々の人格的な相互行為過程のうちに集合的に生じる独自の共同的生命 (*la vie commune*) が、個人の生物学的傾向性を抑制して人間を社会的存在に再規定するということである。マッキーヴァーが common life に与えた根本的な意味合いは、それとは対照的に、成員の生活の自足性 (self-sufficiency) に基づく「共同生活」である。それは、共同の (利害) 関心 (common interest) をめぐる諸個人間の自由かつ自発的な相互行為によって、つまり特にその協同の社会的特質によって理解可能である。前章の末にも予告したように、私は両者のこのような対立的な意味賦与に照らして、マッキーヴァーの概念に生活共同態或いは共栄

態の呼称を与え、それを道徳的共同態から定義上区別することにしたい。既にこの理解を前提として、私はこの両者を社会特性の概念図式中に適切に位置づけてきた。後に私は、この二種のものが共同態論にとって補完的なものでなければならないことと、社会学的分析の最も豊り多い課題は、両者の統合論的把握にあるということの帰結に論点を誘導しようと思うが、社会学の思想的系譜から言えば、この両者には論争によってしか交わり得ないと思われる程の独立した歴史がある。つまり生活共同態は個体論、また道徳的共同態は全体論という思想的背景のなかでそれぞれ培われてきた概念なのであって、この背景は本稿の主題からして寧ろ大いに強調すべきことである。

さて共同性の構成要素として先ず最初にあげられる「共同紐帯」は、共同性を相互行為や関係の「他者関係」次元で捉え、その結合特性に特別の重要性を認めるものである。これが共同態の要素と言えるためには、その結合が持続的であり、しかも性質上それが非人格的でなく人格的な、また間接的でなく直接的な結合もしくは接近の状態であることが先ず必要である。「範疇的接触」に対立する意味での「共感的接触」といったその性格づけも、同じ側面に与えられる異なる表現に過ぎない。共同紐帯は、生活共同態の場合もそれが共同態と言われる以上、無論同様に重視されるであろう。唯その場合は、共同性が、基本的に利害関心を追求し合う諸個人間の非人格的關係に関連づけて概念化され、従って共同紐帯は、専ら共同生活の基本的諸条件を諸個人が分有することから生ずる共同生活の特徴として承認されている。又そのさいには、人格的結合が、非人格的關係より常に優越しているという特徴もまた強調されなければならないであろう。

共同紐帯の性質についてのこのような考慮は、「結合」の言わば内容に含まれる問題性に注意を払うことにより一層その必要性が痛感されるはずである。共同性の要素である結合には、それに関わる人々の自発性が受動的か能動的かの相異により二種の区別が可能である。愛情とか同情・共感のような「社交的」感情による全く対等な接近から成立する結合は、共同性の成立にとって自然的つまり受動的であるが、事実上結合が成立し得ても、そのなかにある程度の分離要素が内在的である場合は、そこに観察される共同性が成員に対する何らかの能動的な拘束——よしそれが、成員の意識をのがれた経過としても——によってもたらされるのでなければならない。その結合が一方的譲歩、無償贈与などによる片務的性格のものでありながら、当事者の主観において対立が全く重要で無いといった〈従属的依存〉の状態の

もとに現われる「共同紐帯」がそうした場合の適例である。この事態に含まれる問題は共同態論議の中心に触れる難かしい主題である。ニスベットがインドの伝統的共同体に関するマルクスの見解を引用して注意しているように、共同態にはそれが人間の生の全体性に根ざす結合の実現という意味で肯定的な評価を与えてよい可能性があるが、同時に共同体の現実に関連する否定的評価による特徴づけもまた必要である。即ちマルクスは、英国の支配の結果「インド社会の骨組全体」が破壊され、しかも「それが再建される兆しが未だ現われていない」ことが、「インド社会の苦難に独特の憂鬱さ」を与えた原因であるとしながら、彼らの「牧歌的村落共同体が如何に無害なものに見えようとも、それが常に東洋的専制主義の強固な基礎であった」事実¹⁾に注意を喚起した。このような事態は村落共同体の単に内在的な規制によってもたらされたものというよりか、その規制全体が外部から由来する統制に隷属を余儀なくされてきた事情に帰因することは確かである¹⁾。この指摘には共同態(体)の論議全般に亘る重要な問題提起が伴っているであろうけれども、ここでの差当りの関心事は、共同態の内在的な規制に関する単に概念上の一般的論定に過ぎない。共同態はその理想的意味合いからすれば、人々の間の受動的結合から生ずる自発的な「われわれ」として成立し得るものであり、それは分離や対立を生じないものである。併しこれは純粹型としては非常に限定された範囲の間でしかも極く稀な瞬間にしか現われ難い。それを実現する当の人々も、日常的には生活のために何らか利害関心をめぐり互いに関係し合う「社会(態)的存在」であり、その限り現実の生活条件を前提としてつくられるであろう「共同生活」も、社会態の諸条件から単純に切離され外在的に把握されるだけではその把握は全く空想的の誹りを免れない。

共同紐帯が共同態的と言われるために必要な一事は、それが継続性のある結合状態であるということにある。単に暫時的な結びつきは「共同体験」と言われても「共同態体験」とは必ずしも同一視されない。共同体験は、それが「他者関係」に依存している限り諸個人を相互に接近はさせても、そこから共同態がつねに産出されるという訳ではない。共同態としての成立が可能²⁾なためには、類似の共同体験が継続性を持ち、かつ相互に諸個人が人格としての存在性によって内的に結びつけられる状態が生じるか、或いは既に潜在的に共同態が存在しそれが共同体験によって彼らに意識化されること、つまりそれが共同態体験として表現されるのでなければならない²⁾。

1) Nisbet, op. cit (1966)., pp. 67-8.

2) Cf. フィーアカント 前掲論文 14-5頁。

共同紐帯が共同態の概念構成に特に意味をもつのは、共同紐帯が諸個人間の不断に触知可能な接近によりもたらされる親密さを特徴としていることによる。併し、この特徴は既にデュルケームも論じたように、物理的距離の接近により大抵強められるものとはいえ (*Div.* pp. 237-8), そうした接近は親密さを生む主要条件のやはり一つに過ぎないことに注意が必要であろう。共同態が事情により直接接触も相識もない諸個人間に成立可能なことは、広域に亘る国民共同態や人類共同態の成立可能性を考えても容易に納得し得ることである。実質的に共同態としての特性をもつクーリーによる「第一次集団」にとっても、面接的 (fact-to-face) ないし直接的な接触は必ずしも不可欠の要素ではない。重要なのは寧ろそうした接触を前提として生ずる「われわれ意識」や心的融合という事実であり、時にはそうした意識を共有することにより、空間的に広く分散して居住する人々の間に第一次集団が近似的に成立することも考えられ得るであろう³⁾。直接的接触が欠ければ、その限りそこに現われる共同態体験は間接的であるが、私はそれに二つの類型を識別し、共に直接的共同態に対比されるものと考えたい。その第一は、国民共同態のように総じて多数の成員を擁し、成員は「共同態」を何程かの程度において体験するにしても、それは抽象的で、その共同態が屢々外在的な実在としての特性をもつものとして受けいれられている場合である。その実在に対する諸成員の動機づけや行動さらに表象内容は全く多様である。この場合、抽象的に共同態を体験する諸個人は、人格的に必ずしも親密ではなく、相互無関心や疎隔性が著るしいかも知れない。併しそれが抽象的であるにしても依然共同態的と言えるのは、事実上「われわれ」を成立させる現実的契機がそこにあり、一定の条件のもとで共同態体験が顕在化する可能性が、つまり共同態の存在自体が脅かされるような場合に、自我意識の相互的拡大により「われわれ意識」の体験が共有され、集合的凝集性が高まる可能性が事実上そこにあるためである。

第二の類型は、非人格的な志向対象の共通性に基づく共同態体験であって、この類いの間接的共同態における可能な志向対象の例には、特定の自然的事物や文化的創造の所産——芸術作品、科学体系、宗教上の教義や信仰対象——のほか「国家」や「社会経済的秩序」や「憲法」のような諸種の種類のものがあげられるであろう。併しこれらの志向対象そのものは、共同態の基礎づけとしてそれだけでは無論充分

3) E. Faris, "The primary group: essence and accident," *Amer. J. Sociol.*, XXVIII, 1932, pp. 41-50.

ではない。例えばそれらは、共同態意識を喚起する契機もしくは象徴としての意義をもつだけであって、共同態の形成にとり重要なことは志向対象の共通性をもとに諸個人が相互に内的に結合し合う状態にあるということである。間接的な或いは「志向対象における共同態」の適例としては、テンニェスが生命共同態に対置させた「精神共同態」についての概念化が想起されるであろうが、そのほか可能な例をあげれば、特定のカリスマ的資質の所有者に帰依する諸個人の間に現われる内的結合状態とか、既に述べたような、類型的に直接的共同態との間の限界線上に位置づけられる類いのものもある。限界線上にあるという訳は、例えば「神における共同態」におけるように、諸個人は相互に神を愛する者であるが故に共同態体験をもつことも、また相互に「彼らそのもの」として特定の個別的本質として直接的に共感を寄せ合うことも可能であり、両状態の関係は全く流動的であると言えるからである。

共同態の概念規定に当り、共同紐帯は基本的要素としてこのように重視されとしても、それ自体は共同態と単純に同一視されるものではない。内的結合状態ということに合わせて次に考慮されるのは「共同感情」である。これは共同紐帯が共同性の客観的要件とすれば、主観的要件もしくは主観的経験内容と言うことが出来るであろう。ところで共同感情として概括されるなかには、種々の類いの感情を種類として含めることが多分可能であろう。即ち「共感」ないし「共属感情」、「われわれ感情」、さらに「合一感」、「一体感」等々。これらをどう識別するかについては常に疑問が生ずるはずである。併しここに掲げたすべては、群集感情（体験）とか感情移入を根拠或いは前提としながら、この両者とは全く同一視し得ないという共通性がある。群集感情と感情移入とは或る意味で両極的に対立的である。前者の形成を特徴づけるものが、個々人の間の有意味的に関わらない感情伝染であるか、全く反対に反射的模倣であるのに対して、後者は個々人の体験として表われ、従って結合は異なる個々の主体に属するものとして並立的である。その上、後者において、社会的客体（他者）の内的状態への自我拡大の客観化は、他者の客観的表出現象のなかに感情が直接体験されることによって可能であるが、この心理過程における他者の体験は、他者の表出現象を通じてしか把握されず、自他の間には志向的な壁がある。共同感情は、多分この対立的な両類型の言わば中間の位置にある概念であると言えるかも知れない。それは共同態体験が、一方では群集体験のように全く反射的に引き起される経過ではなく、自己の行為の他者の行為への多少共有意味的な方

向づけを伴うためであり、他方感情移入の場合のように、その方向づけが自己の体験の他者に対する関係のみが本質的というのではなく、自他が共に同じ感情状態にあること、つまり自己の内なる〈自己と他者〉の統一による内的結合——共同態体験——を前提にすることにその特徴があると見られるからである。

共同感情の範疇に普通含められる幾つかの種類の中から特に合一感情には、それが共同感情の一種であるか、それとも独立した種類として承認するかという問いが生ずるとすれば、その解決は可成り至難であろう。この点に関しわれわれは、シュマレンバッハが後者の立場で対処したことを知っている。彼は、突然の一致や集合的熱狂から生れる異常な合一感情＝一体感に「ブント」(Bund)という概念を新たに当て、それを日常的な自然的統合としての共同態に対置した⁴⁾。このような区別には、それが共同態に対する非日常的なブントによる〈反抗〉という含意の価値関心と結びついて、テンニエスの二分法的範疇を一層有効なものにする価値があるという評価が与えられている。この評価は、支配についてのウェーバーの三類型、即ち合法的、伝統的およびカリスマ的各支配が夫々ゲゼルシャフト(社会態)、ゲマインシャフト(共同態)およびブントに対応関係にあることを認めることにより一層高められることになるかも知れない。併しこの認識では、共同態の意味を〈自然的結合〉のみに限定する解釈が与えられているが、共同態には、積極的に行為を方向づける有意味的目標として措定される意味もあるという前述の注意を思い起せば、シュマレンバッハへの評価も幾分割引く必要があろうというものである。無論、このような理解とは対照的に、共同態を、合一感情に基づく合一態と全く同一視する考えも誤りであろうと考える。共同態体験は、自他の内的結合に基づいて自他の間に等しくある共有的な「われわれ」から出現する体験でありながら、それは自他の自我中枢に入り込まず、ある意味では常に自我中枢の背後に成立するものとも言えるからである(Cf. *Édu.* p.183; É. Durkheim, *Éducation et sociologie*, 1922: Nouvelle éd., Presses Univ. de France, 1966, pp.125-60).

合一態は、共同態の感情的活動の特殊な助長形態であるという意味では共同態と連関性があり、両者の概念上の限界は極めて流動的であるが、区別は無論可能である。共同態における共同感情の内容として特に考慮を要するのは、私の見る所、「共属感情」と「共有感情」の二つである。両者の区別は、前者が常に個人的な関

4) H. Schmalenbach, "Die soziologische Kategorie des Bundes," *Die Dioskuren*, Bd. 1, 1922, S. 35-105 ("The sociological category of communion," in T. Parsons et al eds., *The Theories of Society*. I. The Free Press, 1961, pp. 331-347), (Aron, op. cit., pp. 26-7).

係（「他者関係」）のなかで各人が主観的（感情的または伝統的）に体験する感情であるのに対し、後者においては、同じ体験が「われわれ」のうちに帰依することから生ずる拘束的表現（合意に基づく）であるという特徴に求めてよいであろう。この両者は共同紐帯次元での共同体験と共同態体験の区別に各々対応した所がある。共同体験そのものは、それが「他者関係」に基いている限り共同態を産出し得ない。従ってそれが共同態体験に移行されるためには、つまり類似の共同体験が状態として継続されるためには、諸個人間の共属感情による内的結合ということがどうしても要求されることになる。共属感情は、このように、それが「他者関係」次元で説明されるものであるが、これに対し、共同態体験を可能にするいま一つの共有感情には、それが「われわれ」次元で理解される概念であるという特徴がある。両者共に、共同感情を表現する個人の相互内在性の程度は無論異なるであろうが、その強さの程度の高度に達している人々の体験こそが真に共同態体験として規定可能である。共同態はこの意味からしても程度の問題である。

共同態の主観的要件としての共同感情に、共属感情と共有感情の区別を設けることによって強調される重要な意義は、その各々を生活共同態と（道徳）共同態という共同態の兩類型の説明に結びつけることにより共同態の二種の区別が一層明確化出来るということにある。共同態の兩類型の概念化には、共同感情が共に不可欠の重要な要素として考慮されているが、その仕方には相異があるのである。（道徳）共同態の概念化にとって専ら重要なのは共有感情であり、諸個人のそれへの帰依ということが共同態を成立させる全く中心的な要件である。生活共同態の場合にも共有感情は、マッキーヴァーの定義にも見るごとく、「われわれ意識」つまり「分割不可能な統一に共に参加しているという合一 (communion) の感覚」の表現によって重視されていない訳ではないが、それ自体は生活共同態を成立させる要件というよりか成員の間に共同関心を刺戟する所のコミュニティの主観的な存続条件である。生活共同態の成立にとって必要なことは、諸個人が共同生活の基本的諸条件を分有し結合の絆を存続させているという事実にある⁵⁾。「われわれ意識」は、諸個人が共同利害関心をもち且つ集団生活を営むことによって生じるのであって、共同感情はそこでは同時に相互交換のなかで各人が果す役割感情と、生活の諸要求が充足されることによって生ずる共同体への依存感情 (dependency-feeling) でもある⁶⁾。生活

5) 「共同の土地における共同生活は、集団の成員に明確な類似性を生み出す。そうして、その類似性の認識がまたコミュニティ感情を強化する」(Com. p. 294)。

6) MacIver and Page, op. cit., pp. 8-11, 292-4.

共同態の主観的要件として重視される共同感情の内容は、厳密に言えば無数の結合的態度の複合的な共属感情(a feeling of belonging together)であるというべきであらう。マッキーヴァーにとって共同態の統一(unity)とは、このようにして必ずしも感情的要素を含まぬ客観的な利害関心の共同による結合を意味している。共同感情は共同体の社会過程に発現するものであっても、社会そのものとして明確に定義づけられる共同態は必ずしもそうした感情による合一化的結合によって成立するものではなく、「社会関係の網」のなかでの連結的結合を基本的な結合前提としている。しかも感情要素と関心の共同による結合要素との両者は必ずしも共存的ではなく、客観的には密接な結合関係がある場合といえども、主観的な結合感が稀薄な場合もまた現実には充分可能である⁷⁾。

マッキーヴァーが共同態の定義に当り中心的に重視した「共同生活」という要件をめぐる問題は、続くわれわれの論題であるが、それに入る前に共同感情について弁別可能な論点を私は総括的に次のようにここに再表現することが出来る。それは、デュルケームやフランスにおける彼の弟子達が社会的なものの本質を帰した共同態が、よしそれが異質的役割連関(「分業体系」)の内部に実現されるものであったとしても、連関し合う成員の人格的な内的結合に基づく道徳的な共有感情として確認され、それによる社会的統合化が社会学的分析の主題として選択されたということ、又これに対してマッキーヴァーの共同態論には、そのような全体論的志向とは対立的な個体論的性格が概念の構成方法として強くうかがえるということである。「コミュニティは複数の心の連合(a union of minds)であるために、それ自体一個の心であることはない」(Com. p. 76)。マッキーヴァーの共同態概念は個人主義的でリベラルな点で英国の社会学の系譜を代表する一つであると言えるであろう。共同態の概念にウェーバーが与えた規定も、方法論的に個人主義的であることが関連的に強調されてよいかも知れない。ウェーバーにとって、ある社会関係が共同態的性格をもつのは、諸個人が共通の状態とその結果について抱く一定感情に基づき自他が行為を相互に方向づけ合うことによって、つまり相互の関係が関与者たちの主観的に感じられた共属を示すときである(Wir. S. 29)。

3 生活共同態

マッキーヴァーによる共同態の概念化がデュルケームのそれと大きく距たっている

7) 中村正文『マクイバー社会学の展開』関書院、1956、8-10頁。

るのは、社会と人間に関する両者の前提に相異があるためと思われる。マッキーヴァーにとって「社会」は、「生活存在」(living being)である人間間の「意志された関係」の全体性によって規定されるものであるが(Com. p. 5), デュルケームの考える「社会」は、諸個人が接近し結合する過程に出現する所の吸引力と拘束力をかね具えた「集合力」(force collective)として、或いはそれが個人意識に対してもつ独自の心的実在性において認識されている。社会現象は、諸個人の間の結合によってつくられる固有の基礎つまり形態学的事実を基体にしていてと考えられる(Sui. pp. 350-1)。それは普通諸個人の相互行為や関係として概念化されるものであるが、デュルケームの関心事は、このような構成的諸要素の経験的な構造分析自体にあったというよりか集合的凝集や統合化の論証にあったと言えよう。マッキーヴァーの論題はそうした集合的凝集の状態についての概念化自体ではなく、諸個人間の関係に関心を向けている点で、彼による社会の存在論的認識は個体論的である。共同態についての彼の論議は、それ故に、(共同性次元よりも)関係性次元の社会態に関連する理論的脈絡のなかで理解する方が寧ろ適切なように思われる。

マッキーヴァーによると、「社会」は特性から理解すれば社会関係から成立ち、その関係は人と人との間の意志された関係(willed relation)の総体として捉えられる(Com. p. 22)。併し社会関係に結びつく行為はすべて意志の表現であるとしても、意志は合理的行為のみでなく“本能的”行為にも含まれる。意志は必ずしも明確な目的を前提としない。そこで「(利害)関心」(interest)が重視され、意志は関心の表現とみられる。つまり意志主体として各個人は特定関心を通じて他の意志主体に関係し合うのであって、関心はすべての社会活動の源泉である。マッキーヴァーの社会概念は、このように関心論を前提とするのであるが、この前提には関心という観点から〈内容〉のもつ豊富な多様性を行為論において考慮する特徴点がある。これはデュルケームやさらにパーソンズの行為論が諸個人によって追求される関心内容についての配慮を行わず、行為者相互間の志向に集中する形式主義的論議が中心であるのとは全く対照的である。パーソンズの理論は、ジンメルが〈社会化の形式〉を問題としたような意味で形式的という訳ではないが、行為に関する彼の一切の注意は、行為の〈内容〉(目的)についての考慮を深めないまま行為者相互の間の志向を規制する規範的価値の要素とそれによる行為の動機づけの統合化に向けられている。これは周知のように、秩序問題に関する〈ホッブス問題〉の解決と

1) Parsons, op.cit (1937)., pp. 89-94, 302, 314, 362.

いう彼の独自の主題に関係がある¹⁾。マッキーヴァーの行為論もまたパーソンズのそれと同じように、相互行為状況における〈偶然性〉の克服を目指すものであったと言えるであろう。彼も行為についての功利主義的想定、つまり恣意的に目的を要因とする認識や（遺伝と環境という）行為者が制御出来ない因果的要因とされるものに理論的に対処する意図があった。併しその方法は、共有的な規範的要素によって行為が完全に統合されるという説明に向かうよりも、それとは対立的な観点の提示に依拠している点で非常に示唆的である。

行為に関するマッキーヴァーの関心論の特徴は、有機体としての行為者の類似関心と、外在的な存在や事物がその関心に対してもつ充足能力の〈共通性〉を認める所にある。関心は、客観的な存在や事物に対し行為者が与える特定の意味づけや価値づけにそれが関わりをもつものである限り、行為主体に内在的かつ相対的な要素であるが、マッキーヴァーの規定では、それは単に主観的範疇ではなく、その充足に向って行動を刺戟し誘発する何らかの客体なり目的であり、それ故に関心のもつ客観的性格が強調されなければならない。マッキーヴァーの共同態論において最も中枢的意義をもつこの関心という範疇は、要するに、単に主観的な態度でも又欲求というものでもなく、現実に行動を充足や獲得に向って刺戟する対象的な意識なり衝動である。但しそれは必ずしも明確かつ確定的な目的に動機づけられた対象目的意識であるとは限らない。関心は行為者に内在的な要素として動機と同じ意味に考えられるが、厳密には客観化されて行動を動機づける対象を指し、その意味では同時に客観的範疇であるとも考えられる²⁾ (Com. pp. 98-102)。

関心についてのマッキーヴァーの論述は、関心形態論にも及ぶ詳細に亘るものであるが、本稿の主題からいってここで配慮を要するのは、関心のなかで社会関係を生ずる類いのものである。彼は先ずそれを共同関心と分立 (discrete) 関心とに大別している。前者は人々が共同に求める分割不可能な従って包括的な関心を言い、それには人々に共通な第一義的な種類と、共同の活動を通じて追求される第二義的な種類とにさらに区別可能である。後者の分立的な、つまり各人により個別的・私的に求められる関心には、類似または同一の関心と交換等の相互依存を生む補充的関心のほか、相互無関係に独立に求められ、従って何ら社会関係を生むことのない非類似的関心が夫々考えられる (Com. pp. 102-8)。コミュニティとアソシエーション

2) 中村 前掲書 14頁；Cf. D. B. Clark, "The concept of community: a re-examination," *Sociol. Rev.*, 21, 1973, pp. 410-1.

ジョンという概念の区別は、関心のこの共同的と分立的という二大類型に対応したものであると素朴には言えるであろう。コミュニティは共同に結合しようとする諸個人の意志を通じて成立する全体系であるとすれば、アソシエーションは特に類似的或いは補充的な関心を協働して求めることによりつくられる組織体であるとも見られるからである。併しマッキーヴァーによれば、個別的充足のために求められる分立的関心は、アソシエーションを成立させる条件であるが、それだけではアソシエーションが集団として成立するのに不十分である。分立的関心は連結的結合の契機ではあるが、人々の結束的結合のためには同関心が個別的ではなく共同的な、つまり人々の集合的に共有する対象に転化される必要がある。マッキーヴァーは、このために、共同関心の観点からアソシエーションを考え、それが特定化された或る共同の関心または諸関心を意識的に追求するための組織体であると定義し、コミュニティと同一基盤でアソシエーションを捉えた。アソシエーションの成立には、それを成立させ維持しようとする一般的な共同関心や意志が先行するのであり、そこにアソシエーションがコミュニティの器官とされる一つの根拠がある。このようにマッキーヴァーが念頭に置いたアソシエーションが、個別的利害関心の擁護のために組織された集団ではなく、共同関心の実現を集団的統一化の前提としていることから考えれば、それを私が先に規定した「結社態」と単純に同一視してしまう訳にはゆかず、寧ろ「協同態」としての特性を具えた集合形態として説明されなければならない。このことは、その統一化がアンシュタルト的な組織化や構造化を通してもたらされるのではなく、全く自発的な層位において形成されることを更に考え合わせれば一層強調できることである。マッキーヴァーの考える共同態には、共同関心の全体系つまり諸個人の生活を全体として可能ならしめる共同生活活動という含意がある。

共同態についてのマッキーヴァーの概念化は、このようにデュルケームのものとは距りがあるけれども、その特徴点に関しこれまであげたほかに二つの重要な関連事項をここにつけ加えておく必要がある。その第一は、共同態が関心の充足をめぐる諸個人間の相互的な関係と考えられる社会の特定側面についての概念化であるために、共同態が、同じ社会連繫のなかに同時に織り込まれたほかの諸側面、特に共同性をもたらさないばかりか分裂や闘争の契機となるような可能性の諸側面との緊張関係のなかで捉えられなければならない概念であるということが念頭に置かれていることである。マッキーヴァーにとって共同態とは、「分離への際限ない諸力」によって貫かれた「社会」のなかで、共同関心が分離や闘争によって実現され

る関心を圧倒する程に凝集的であるような社会的統一体を指す概念である (*Com.* p. 128)。このように共同態が、統一化と分離化という相反する過程をそこから分析的にとり出すことが可能な「社会」連繋のなかで、統一化・共同化のそれを選択的に強調することによって構成される概念であるということでは、デュルケームが分業体系に内在的な共同態 (= 連帯) の意義を論じた経緯とも共通した所がある。デュルケームも、分業に関与する諸個人の現実の諸関係が、純粹に結合や協同のみによって成立つものとは考えなかったし、寧ろ現に生起している分業体系のなかには連帯に生み出さないばかりか、分裂や闘争の契機を含むもののあることに深い注意を払っている。このことから、分業の〈正常〉状態と考えられる「有機的連帯」実現のために要求されるであろう諸条件を、現実の所与の諸前提に関連づけて確かめるといふ主題を自らに課し、その論証に専念したのであった³⁾。

併しデュルケームが共同態の概念に与えた中心的な意味合いは、「諸部分間の自発的合意」(*le consensus spontané des parties*) に基づく独自の集合的感情であり (*Div.* p. 351)、その実現の経過は、多分に理想的効果によって語られる所があった。共同態は、分業体系の現実的諸条件に関連づけてそれに内在的な可能態として論じらるものでありながら、その可能態は現実の諸条件とは相対的に独立に一種の理想形態によって論証される傾向が強いものであったと言えよう。マッキーヴァーも、共同態が本質的特性において措定される理念的構成物であり、現実の「社会」においてそれは種々の程度においてしか実現されていないという考えを表明している。就中『コミュニティ』で共同態の発達法則を述べた箇所 (第三部) は、共同態を社会理想として掲げることによって社会についての規範的理論としての評価が要求される部分である。そこでは、理想としての共同態がより完全に実現される際に従う法則が問題として取扱われている⁴⁾。その取扱いを特徴づけているアブ

3) デュルケームが、社会的闘争の存在を不問に付したという指摘は、それが極めて限定的な範囲で承認されるのでなければ誤りであろう。例えば、モンテスキュー論のなかで彼は、「あらゆる社会は単に過去の形態から次第に形をなしながら未来へ向って動いて行くことのゆえに、葛藤要因をはらんでいることをモンテスキューが看過した」と批判している (*Durkheim, op. cit.* (1953), p. 59)。併しデュルケームの社会学的認識の焦点は、社会の道徳的秩序づけの問題に限定される傾向が強かったために、社会の発展過程を通じて変動してゆく社会事象の諸形態のなかでも「有機的連帯」の論証に専念した。そのために、闘争を内在化させた「強制的分業」は病理的形態とみて、それに対する現実分析を余り深めなかった。Cf. A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge Univ. Press, 1971, p. 102.

4) コミュニティは、主として二重の意味で〈程度の問題〉と考えられる。その第一は、包括的な生活の自足的 (*self-sufficient*) 範囲という観点から規定されるとき、どのコミュニティ (共同体) もより広いコミュニティの一部であるという意味でその自足性は相対的であるという意味である (Cf. *Com.* p. 23)。第二は、ここに述べるように、コミュニティ (共同態) が、その本質的特性において措定される理念的構成物であるとき、現実にはそれが実現される程度が異なるという、

ローチは経験科学的なそれではなく、そこには一種の思想表明があると言えよう。併しマッキーヴァーが共同態に賦与した意味合いは、諸個人の自発性の本質を共同生活態に完全に一致させるという理想に結びついていたために、デュルケームの場合よりも遙かに現実の利害状況に関連づけて共同態を論述する必要性が高かったものと思われる。このことは、マッキーヴァーの概念化の第二の特徴点にわれわれを誘致することになるであろう。それは、生活共同態が「地域性」という観察可能な経験的対応物との関連を考慮に入れなければならない概念であり、このことがデュルケームによる有機的連帯論観点の規定とは異なる際立った特徴をマッキーヴァーのものに与えているということである。

マッキーヴァーの共同態論で地域性が重視される論拠は、関心論を基軸としたその説明個所においてうかがうことが出来るであろう。共同関心の前提である類似関心に、彼は有機体としての人間の生存に必要な基本的要求に根差す「普遍的関心」と、それが効果的に充足されるため規制された条件のもとで共同に追求される「心的関心」との区別を設けたが、われわれにとって示唆的な点は、前者が単に潜在的な関心であり、それを顕在化させる契機として、諸個人の地域的近接という事実の重要性が特に強調されていることである (Com. pp. 108-110)。この説明からも明らかのように、地域性は共同性を成立させる直接の根拠というよりか客観的機縁の主要な一つである。地域性に関するマッキーヴァーの論述から読み取れることは、土地が共同の居住条件という結合〈地縁的〉基盤として、また人々の基本的諸関心の充足が土地に密接に関係するという意味での共同生活の〈地域的〉基盤として、共同生活形成の客観的機縁になるということ、さらに土地が、社会関係が堆積され或いは生活諸関心が包括的に充足される範域を識別する上での地域的空間、つまり〈生活の自足的〉基盤としての重要性をもっているということである⁵⁾。

共同態の論議のなかで、共同性を地域性に関連づけて深める観点のものは、地域性を必ずしも考慮しない（分業による機能的相互依存関係における）共同性＝連帯性の論究と並ぶ大きな主流の一つであり、マッキーヴァーの共同態論はその代表格ということが出来る。併し彼は地域性を重視して概念化を行った先駆的な一人ではあるが、事実上それをもっと徹底させたのは、寧ろ彼の当初の所論に反対して実

規範的観点から規定される場合である (Cf Com. p. 171)。

5) 中村 前掲書 58-61頁；コミュニティ生成の機縁としてマッキーヴァーは、地縁のほか血縁も認めているが、前者は後者の可能的信念を成立させる社会的統一化の契機として、後者よりも重視されている (MacIver and Page, op. cit., p. 294)。

体的な地域概念としてのコミュニティの研究を深めた人々、例えば都市社会学の業績で有名なシカゴ学派の創始者パークやルイス・ワース、ホーリー、シュノア等⁶⁾であった。パークは、人間生態学の観点からコミュニティの実証的研究を行うなかでそれを有効な操作概念に用い、コミュニティを性格づけるものとして「地域的基盤、即ち人間・制度・活動・血縁と有機的相互依存に基づく親密な共同生活、諸々の関心の相互交流に基づく共同生活の空間的分布」を重視したことで知られている⁷⁾。マッキーヴァーも後にはこのような考えの影響を強く受け、例えば『社会』では国民共同体や人類共同体を「社会」と考えて、コミュニティをそれに下属するアソシエーションや階級に並列される集団の一類型であると規定している⁸⁾。そこではコミュニティが、場所として一定の限定された空間的形態をもち、生態学的構造に基礎づけられていることが一層力説された。併しこのような変化にも拘らず、マッキーヴァーの規定は、人間生態学の観点によるような実体概念というよりか分析概念としての性格が依然強く、「共同生活」の要素を選択的に強調することによって構成される可能態としての意味賦与が顕著である。

コミュニティに関する論著は、理論的アプローチによるものだけでも最近は実に夥しい数にのぼっている。その論議の枝葉に至るまで詳細に検討しようとするれば、相当の頁を割かなければならないであろう。併しこれは必要に違いないが中心的な論点を稀薄にしてしまう懸念がある。ここでは、生活共同態の概念的論議に最も直接的な関りのある部分だけの解明を目指すことにしたい。共同態の概念を一層明確にするという差当りの目的からすれば、上述の論議に関連してコミュニティの意味に含まれる共同性が地域性とどのように関係するかについて、ここにまとめて論及しておくことが最少限望ましいことのように思われる。この主題に集約的に対応するには、両特性の関係として仮定される意味内容を、一般的分析図式の脈絡に位置づける方法が便宜である。私はその図式を二分法的変数の組合せによって作成しようと思う。その第一の変数は、地域性の前提である土地のもつ意味が、共同性の成

-
- 6) E.C. Hughes et al., eds., *The Collected Papers of R.E. Park*, Vol. II, *Human Communities*, The Free Press, 1952; L. Wirth, "The scope and problems of the community," in L. Wirth et al., eds., *Community Life and Social Policy*, Univ. of Chicago Press, 1956; L. F. Schnore, "Community," in N.J. Smelser, ed., *Sociology*, John Wiley & Sons, 1967, pp. 82-150.
- 7) Wirth, *ibid.*, p. 10. Cf. 富田富士雄「アメリカ社会学におけるコミュニティ論の流れ」(『経済と社会』ミネルヴァ書房), 1972, 440-459頁。
- 8) 松本通晴「コミュニティへの志向」(中・松本編『現代社会の動態』アカデミア出版会), 1976, 197-8頁参照。

立にとり直接的か間接的かの区別である。即ちこれは、土地が共同生活を可能にする言わば物質的土台をなす直接的な関係をもつものか、それとも地域的に近接した人々の生活連関という「関係」構成にとって土地が共同生活の機縁又は範域としてもつ間接的な関係に配慮するものかという相異である。第二の変数は、土地のもつ意味合いが共同生活にとり基礎的であるか条件的であるかの差異を考慮している。このようにして私は、二つの変数の論理的組合せによって考えられる可能な四つの範疇を指摘し、下掲表のように各々に「生活資源」、「生活環境」、「生活便益」、「生活連関」という名称を与えることにしたい。

先ず「生活資源」としての土地の意味規定に最も適合的であるのは、生産活動の前提として「先取」された限りでの「大地」である土地が共同性に対してもつ関係である。「原始共産態」(Urkommunismus)とは、そうした土地の共同的占取ということが共同態—共同体成立の言わば物質的土台をなしていると見られる歴史的範疇と言えるであろう。共同体発展過程に関する大塚久雄氏がよく知られた説明によれば、原始共産態は共同体と同義ではない。共同体の概念は、「『原始共同態』(ursprüngliche Gemeinschaft)との歴史的連関をもそのうちに含めながら、いっそう広く、その後封建社会の終末にいたるまでの広汎な期間にわたってつぎつぎに

「共同生活」に対して「土地」がもつ意味合い

土地のもつ意味合い 生活上の意味合い	直接的	間接的 (範域として)
基礎的	生活資源	生活便益
条件的	生活環境	生活連関

継起する生産諸様式——もちろん階級分裂をそのうちにはらむ——の土台あるいは骨組を形成した『共同組織』(Gemeinwesen)全般を問題とする」「いま一つのかかなり広い用語

法」によって規定されなければならない。氏は共同体の原型を部族的共同態に見出し、アジア的、古典古代的、ゲルマン的という三つの基本的な共同体の発展形態を設定し、これらの共同体の基本的な構造的特質が、原始共同態という「原型から持越された諸特質」をなす「共同組織」を根底にもつ社会関係にあることを承認している。「共同組織」についての氏の規定の中心は、その組織が成員に対し加える「共同態規制」を伴って現われ、その規制根拠が、同組織を構造的特徴とする共同体のもつ土地の共同態的占取という独特の土地関係にあるという認識にある。⁹⁾

「共同態規制」に関しては、主として、社会経済史学の領域でこれまで重ねられてきた論議の内容にどうしても論及しなければならないであろう。併しここでは社

9) 大塚久雄「共同体の基礎理論」(『大塚久雄著作集』第7巻、岩波書店)、1969、8、19-42頁。

社会学の一般的理論分析の一端のみに概括的に触れるに留めたい。社会学の観点では、この論題は主として「経済外的規制」としての観点から扱われ、例えば村落のような場合、一定地域に近接して居住する一定数の住民の間の永続的な結合や構造化された集団形成という「関係」構成の観点から考察が深められてきたように思われる¹⁰⁾。このような観点移行の可能性は、共同体による土地の「占取」(Appropriation, Aneignung) に対するウェーバーの意味賦与のなかに既に示唆されていたと言えよう。なぜなら「占取」とは、所有を単にその主体の客体に対する占有ないし占有獲得という行為によってではなく、所与の仕方では意味的にその行為が営まれるチャンスを存続させる一定の社会関係の観点から規定される概念だからである。ウェーバーの規定に則していえば、「占取」は、要するにある行為主体に対し、独占による利益享受のチャンスを権利として継続的に与え帰属させる社会関係の存在を前提としている¹¹⁾。社会関係という前提が選一的に重視されるとき、この観点によるアプローチには、因果帰属を専ら「社会学的な」つまり集合的領域を包摂する諸範疇に依拠して行う可能性が与えられるであろう。方法論的に全く〈社会学主義的〉なこの説明方法による限り、土地が共同生活に対してもつ意味の論点は、「生活連関」としてのそれに移行されることになる。

この理論的脈絡で論議の焦点になると思われるのは、集団としての共同体が基本特(属)性としてもつその規模の「狭小性」と対外的な「封鎖性」とが、共同体の経済外的規制に事実上の実効性を賦与する主要な社会構造的要件であるということである。ここで狭小性とは、成員の数の絶対的限定性ということであり、封鎖性とは、当の集団に人と物との出入を著るしく限定し阻害するような特性が支配的である状態のことを意味している¹²⁾。共同体のこの両特性は、臼井氏が社会についてのテンニェスの二分法的概念を修正発展させた試みのなかで理論的に夙に明確化されたことでよく知られている。氏は、この両特性を基礎として、共同態を実現させる地域社会としての共同体(渾有態)の理念型的な概念構成を行われた。それによると「共同態規制」は、共同体概念の構成要素の一つにあげられる「調和性」に関わるのであるが、この要素は、他の諸要素——伝統性、等質性、生活の共同、即自性、具体的個別性、主情性——と密接な対応ないし因果的な連関性をもつものとし

10) R. König, *The Community*, Routledge & Kegan Paul, 1968, p. 50.

11) 川島武宣「共同体分析のための若干の問題提起」(川島武宣・住谷一彦編『共同体の比較的研究』アジア経済研究所), 1973, 1-22頁。

12) 池田義祐「集団社会学における基本概念の一としての封鎖性・開放性」(『京都大学文学部研究紀要 4, 50周年記念論集』), 1956, 343-5頁。

て理論的に精緻に示されている¹³⁾。この理論的論拠に即していえば、共同体に内在する「固有の二元性」、つまり土地の共同占取とその共同体内部に対抗的に発展する生産諸力の私的占取関係との間の矛盾¹⁴⁾——共同体の解体化——のなかで、その地域社会をなお共同体として事実上存続させる「共同態規制」は、その根拠が主として同社会内部の生活連関の次元で確定されることになるであろう。その際には、共同紐帯と共同感情によって特徴づけられる諸個人間の頻繁かつ持続的な相互行為のなかで、秩序に対する同調的態度の経験的実効性が相互に補強される事情に特別の選択的関心が向けられるのが通例である。例えばデュルケームによる「集合意識」は、もともと歴史的範疇としての共同体における意識形態として把握される概念であるが、この脈絡でデュルケームは、共同体成員が集合的感情を冒瀆する行為に対し加える「激情的反動」(réaction passionnelle) のうちに、共同体としての社会の凝集力を強める機能のあることを強調して甚だ示唆的である (Div. pp. 52-6)。

概念的に言えば、共同体 (Gemeinde) とは、本来的な意味合いにおいて、自生 (然) 的経過として統一性が弱められた共同体の内部に成立する所のアンシュタルト的に社会態化された特別の組織 (機関) が成立し、それによって共同態的に規制される共同体の〈政治的〉な構造側面についての概念化である。この類いの組織は、例えば都市共同体においては政治支配に対抗する〈市民の連合体〉として目的合理的に構成される結社 (Verein) 原理によって特徴づけられるものであるが、村落の場合に、それは稀少化した荒蕪地や森林資源の利用収益を〈仲間〉内だけで排他的に行う保証のために、成員の行動を規制する定律を制定し団結するというような社会態化された事態を生ずることであろう。この場合に、共同体のうちに結果される〈仲間〉外への封鎖化は、自生的経過というよりは明らかに人為的、構成的である。そうしたゲマインデによって限定されることになる範囲が、地域共同体のそれと一致する場合でも、利害の排他的獲得ということによって、その共同体の内部に分裂を生ずることがあるが、実際的には、利害をめぐる様々の受動的な「従属的依存」関係によってそれが抑制されるのが普通である。それには目的合理的な閉鎖性 (Geschlossenheit) をもつ共同体の一例としての説明を与えことが可能である (Wir.S. 31)。

ところで、共同生活を自生的に実現させる諸条件が失われた最も極限的な状況は、

13) 白井二尚『社会学論集』創文社、1964、449-476頁。

14) 大塚 前掲書 28、44-5頁。

一定の土地に複数の人々が唯無関心に——「物的緊縮」はみられても「精神的緊縮」、つまり内的結合は伴わないままに——生活している集成 (aggregate) 状態である。それは人々にとって単に〈居住の場所〉にとどまり、共同体であるとは言い難い。蓋し共同体とは、共同性を顕著に実現しているか、それを内部に助長する傾向をもつかの程度に応じ当の〈地域社会〉形態に与えられる特性規定であり、今の例の場合は、その程度が極小であると言えるからである。共同体としての特徴が著るしく失われたこのような〈地域社会〉に対しては、住民の人間性の回復の場として新にそれを再組織化しようとして、最近では周知のように、諸種の実践的活動——例えば「地域社会開発」(Community Development) とか、地域社会の福祉事業を推進する方法としてのコミュニティ・オーガニゼーション、そのほか地域住民による「コミュニティづくり」等——が活潑であるが、そこに共通に看取される意図には、伝統的な地域共同体への復帰といえる趣旨は全く乏しい。地域共同体という表現そこでは否定的含意のものとして斥けられて、それに代る「コミュニティ」の語が用いられ、「人間性回復の生活基盤」としての意味合いを、それに積極的にもり込もうとする気運が支配的のようである¹⁵⁾。このことは、この種の活動の目論見がもともと、「土地の共同占取」とか「共同態規制」の復活にないことからしても、また充分理解が可能と言えるかも知れない。その意図する所は、寧ろ所与の生活諸条件の再編成により、住民が〈人間的〉な生活の高密度化を自発的に図る場の形成ということに中心があって、特別の意義が認められるのは、その意図を推進する価値観、つまり個々の住民を動機づける積極的な新しい「共同性原理」である。そうして、この原理に中心的に重要な関わりをもつ要素は、所与の土地が住民の共同生活に「生活環境」として関わる意味合いである。

「生活環境」としての土地は、直接的な「生活資源」でも又単なる〈居所の場所〉でもなく、「大地」としての価値によって、或いは共同性の意識を住民の間に喚起する象徴としてもつ独自の重要性によって評価されることになる。しかもそれは、事実上自覚的な過程として強調されなければならないものである。それは偏に、所与の生活環境が公害等により〈破壊〉されて「環境問題」として問われ、望ましい価値としての生活環境を積極的に保全することが要望されるという事態が現実に生じたことによる。「生活環境」として土地がもつ独自の価値を住民が自覚し、そ

15) 例えば、松原治郎「コミュニティの今日的意味」、および奥田道大「コミュニティ形成の論理と住民意識」(松原編『コミュニティ』至文堂、所収) 1973、5-21、63-77頁。

れを実現する住民運動のような共同の努力のなかで共同態体験が生じ、共同性が住民の間に成立することになる経過については、最近のコミュニティ論の多くが言及している所である。

さて最後に土地が「生活便益」としてもつ意味合いは、「生活環境」のように直接的というよりか全く間接的である。というのは、「生活便益」とは、諸個人の生活の充足に必要な（土地以外）の財やサービスの配分チャンスのことであるが、配分される諸資源は個人の生活にとって基礎的諸条件として重要であるにしても、土地との関わりから言えば、諸資源が配分されそれによって諸個人の生活関心が相対的に自己充足的となる「範域」としてしか地域性は問題にならないであろうからである。「生活便益」は、社会的生活主体としての諸個人の生活が、それに必要な財とサービスを日常的基盤の上に供給する相互連関的な社会的「施設」或いは「制度」によって支えられているという観点から重視されるもので、共同態論では特にそれらの地域的分有の事実に考慮が払われている。「社会施設」の例には、教育・文化施設、福祉施設、医療・保健施設、娯楽施設、交通通信施設（機関）等の公私の諸施設が極く常識的に念頭に置かれるのが普通であるが、「生活便益」といわれる範疇には同時に、生活環境の整備ということも含まれる。住民の基本的な生活諸要求に応ずる諸施設を、その地域の実情に合った仕方でも「公共的」に建設・整序し、或いは行政的に「地域社会開発」を行う場合などがその適例である。コミュニティ論のなかで、例えば生態学的観点に拠るパークに代表されてきた規定では、コミュニティは、単に「多少共明確に限定された地域を占有している人々の集合」というよりか、「生活便益」の組織化された「制度的統合」のことである。パークは、「制度的統合」の主要側面として、諸制度（経済的・政治的・文化的）が地理的諸条件との関連で示す特定の分布形態つまり「生態的組織」（或いはその行政的制御を企図する「都市計画」）と、同組織範囲内での財とサービスの自由な交換形態としての「経済組織」および「文化的・政治的組織」の三種を列挙している¹⁶⁾。このような観点からすれば、コミュニティ研究の主眼は、特定地域の生態学的諸資源を発見し、それに評価を加えながら組織化を図ることにより、その地域のコミュニティ（共栄態）としての性能を如何に高めるかという課題に有効に対処することにある。

この課題による論議には、コミュニティとしての性能を高めることが住民の〈生

16) R.E. Park et al., *City*, Univ. of Chicago Press, 1925, pp. 113-122; Hughes et al. eds., op. cit., pp. 61, 83-7, 161-2.

活の全体的充足〉に資するという——マッキーヴァーがコミュニティ概念の中心に据えた——要件に対する適合性が考慮されているが、それは「生活連関」としての「共同生活」の実現に言及するものであり、いわゆる生活構造論の主題にもそれは関係している。生活構造論において「生活連関」とは、諸個人がそれぞれ生産と労働、消費と余暇について多様な価値観を結びつけながら営む生活の全体的な関連性を意味している。そのさい特に、その関連性が、諸個人の参加する諸種の社会的関係や集団所属に結びついて表われ、従って生活構造と言えるものにも、各個人に集積的な諸関係（連繫）や集団所属の複雑な多元的構造の伴うことが念頭に置かれている。この意味で、その概念化には極めて社会学的なものがあると言い得るであろう。マッキーヴァーの定義でも「共同生活」は、このような生活連関の脈絡で理解されていることは確かである。ただその場合に特徴的なことは、語義の比重が、厳密に言って「生活」よりも「共同」にあった点にあると思われる。つまり一定の地域的範囲内の生活連関のなかにもたらされる諸個人間の共同態体験ということこそが、コミュニティの意味のもつ中核的部分であると言うべきであろう。われわれもこの考えに賛同して、「生活便益」やそれに伴う「生活連関」も、それらが諸個人の間にも共同態体験をもたらす基礎としての意味をもつ限り、つまり諸個人の「共同生活」のための基本条件としての重要性をもつ限り、コミュニティの概念に適合的な意義をもち、そのため現に実践的活動の領域でも、その重要性が認識されているのであると言える。

Ⅵ 共同態についての論題

1 可能態としての共同態

共同態について諸種の観点から与えられる分類のうち、本稿の主題に照らして私が特別の関心を寄せてきたのは、(道徳的) 共同態と生活共同態との区別であった。私はこの両者がデュルケームとマッキーヴァーとの規定に代表的にうかがえるものと理解し、両者の学說的考察とそれらに附随する諸論点について検討を行い、各々に賦与される社会としての意味内容の相異を確かめてきた。その過程で多分承認し得たこととしてここに重ねて指摘できるのは、両者の距りが、概念構成の前提である人間観や社会(態)観の相異に関わりがあるのではないかということである。人間についてマッキーヴァーが抱く基本的イメージは、それが何よりも「生活存在」(living being) であるのに対し (Com. p. 5), デュルケームの場合にそれは、「意識をもつ存在」(l'être conscient) であり、その存在を行為に還元するならば、人間存在からその本質を構成するものを奪うことになる (Pra. p. 171)。デュルケームの考えの最も特徴的な点は、意識を現実の行動系列の一つの契機としか見ない規定を斥け、意識や思考の独自の特性や役割を強調したことである (p. 170)。彼が社会の本質を帰した *la vie sociale* (その表現としての共同態ないし合一態) の決定的な特徴も、それが諸個人意識のうちに表現され、従って主観的かつ流動的な性質をもつ集合意識としてのその表現にある¹⁾。社会の本質についてのデュルケームの規定の根底にある洞察は、人間が生来社会的存在であるということであるが、これは、既に述べたように人間が単に〈社交的〉であるとか、生活の基本的諸欲求を相互に依存し合うがゆえに〈关系的〉であるという意味ではない。寧ろ人間は、その本質と真の存在性が、共有の集合意識により互いに結ばれた人間共同態に関わっていることにあるという意味において「社会的(=共同的)」なのである。デュルケー

1) デュルケームは、個人の心的生命が脳髓や有機体全部に依存しているのと同様に、社会生命もその基体依存しその極印を帯びていることを終始強調しながら、社会生命の表現である「集合意識」が形態学的基底の単なる付帯現象とは異なる「社会」としての独自の存在性をもつことを論証した (Cf. For. p. 605)。この論証に専念する限り、観察不可能な「社会」がその影響を感じさせるのは、それを表現する諸個人の共同活動であることを実証する必要がある、そのために、彼は違反に対する社会的制裁過程の引証を行っている。そのさい、違反の動機づけを社会生活の基本的諸条件に関連づける考察観点が等閑に付されたが、これを衝いたリチャールの批判は当たっている。G. Richard, "La pathologie sociale d'Émile Durkheim", *Revue Internationale de Sociologie*, 38, 1930, pp. 113-26.

ムは、機械的連帯によって特徴づけられる最も原初的な社会形態のもとで、人間の純粹に「個人的」な、つまり生物-物理的に規定された存在性は社会的に抑圧され、諸個人は皆「社会」に属していたと考えたが、近代世界におけるその形態の安易な復活は拒絶した。原初的形態のもとでの共同態体験は、個人の自発的要素を抑圧し、個人主義の成長のための構造基盤を与えるものではないからである。

社会の本質帰属の試みが一般にそうであるように、デュルケームも、それを〈所与のもの〉としての社会態の現実への批判的見解を表明するなかで言わば可能態として強調しているが、そこに選択された社会についての共同態としての決定的に重要な意味賦与が、社会態の性格規定と相関的であることは確かである。彼による社会態についての概念化は、既に知ったように、生産関係の言わば〈社会学的〉側面としての分業関係に拠って行われている。社会形態の前近代的と近代的との区別も、生産関係上の役割、つまり階級の観点からよりも寧ろその関係の協働関係一般、つまり諸機能（役割）の相互補充の観点から規定され、その相互依存度や統合度が同質的・単純協働におけるよりも異質的・複雑協働の場合の方が高いという、A・スミスと大体共通した見解を基本としている。しかもその規定は、全く社会進化に関する生物学的類比により、つまり同質的諸部分の単純な集積による構成よりも異質的諸部分の複雑な相補性に基づく構成の方がより高等であるという判断に立脚して行われている²⁾。

社会態についての分析焦点のこのような限定が、共同態の概念化の性質に影響を及ぼしていることは確かである。デュルケームは、共同態の純粹形態における実現が、有機的連帯に基づく分業体系の再構成によってのみ可能であると信じたが、その再構成の条件にサン・シモン派の社会主義の主張事項が事実上採用される段になると、共同態に関する彼のイメージは、社会態についての基本的見解はマルクスのものと全く同じではないにしても、社会主義のもとに実現されるであろう「国民の大きな協同態」のなかに内存するものにも比せられる内容をもつことになる³⁾。併し、社会的現実についてのデュルケームの論議は、それを資本主義の経済機構に関連づけて行う問題関心に導かれてはいるものの、専ら収益性を高める排他的目的達成のため言わば手段的に関わり合う同機構の社会態的關係の側面自体を対象とするより

2) Cf. Bouglé, op. cit., pp. 100, 132-3; Parsons, op. cit (1937)., pp. 315, 319-320.

3) この論題については既に論述した。拙稿「社会連帯論と社会主義」(『社会学評論』20), 1969, 52-72頁。

か、そうした関係を結ぶ人間の人格的な集合性によって規定される社会連帯側面の可能性に特別高い比重が置かれている。このことは、デュルケーム社会学の理論構成においてマルクスの規定による「疎外」とは区別される「アノミー」(anomie)という、共同態の拘束力の弛緩ないし欠如の状態を意味する概念が決定的役割を荷うに到った理由を説明するものと言えるであろう⁴⁾。ただこの点に関し、両者の論点の比較を真に徹底させるには、両者の問題提起が殆ど異質的とも思える程の基盤の上に行われているために、とりわけ、マルクスの洞察にデュルケーム以上に多くの力を付与している哲学的な内容の深さのために、相当広範な思想的背景を考慮した検討の努力が改めて求められなければならないであろう。

共同態に関するデュルケームの見解を検討することによって既に理解し得たように、彼が誰にもまして自己の洞察の優秀さと有効さの承認を要求して憚る所がないと思われ、従ってわれわれが有力な示唆をそこから引き出すことが出来る部分は、諸個人の意識レベルにおける共同態の意味についての論及である。私は、彼の共同態論の内容に、同じ主題の明確化に努めたフィアカントの論述と一致するものがあると考え、両者を対比的に論じてきた。デュルケームの「社会的なもの」の場合がそうであるように、フィアカントもまた、共同態の特別の契機である「自我意識の拡大」或いは「われわれ意識」の体験の論証に専念し、近代社会態における非人格的構成に対する批判的認識を中心的課題とした。彼が社会の本質概念として提示した「内的結合」には、倫理的規定と共に、人格的な心的結合の実在性についての経験的規定も可能であるような二義的性格があるが、後者の意味において、個人は集団の性質の完成に浸透されている。このように個人を全体性によって規定する点で、彼の論証はデュルケームのものと内容的に一致している。デュルケームも、「社会的なもの」がそれを表現する個体的要素に還元し得ない実在(＝集合的人格)であり、個体はその実在の普遍的性質を通じて相互に結合し、その結合のなかに自己の積極的な存在意義が承認できること、および、そうした「社会的なもの」の拘束のなかに道徳的な権威の源泉があることを強調しているからである。併しこの両者の間には無論多くの相異がある。フィアカントは、デュルケームの言うような

4) アノミー論も現実の諸事態を資本主義的経済機構に関連づけて捉える点で認識対象を実質的に等しくしているが、デュルケームの選択的関心は、経済領域に生起している「強制的分業」が、アノミーを必然的にもたらす経過にあった。その認識において理想として画かれる社会像は、諸個人が各々能力に応じた地位を自由かつ自発的に獲得できる分業体系であって、その出現を可能にする有機的連帯の道徳的統合が彼の論題であった。Cf. A. Giddens, "Durkheim's political sociology," *Sociol. Rev.*, 19, 1971, p. 512.

集合的人格を、個人に外在的なものとして措定しながら、それを個人の内部における存在性によって考慮し、人間相互の関係次元での分析に専念する傾向がある。さらに重要な相異は、彼が、関係を結ぶ人間の本質に共同態が内在的であると考え、その本質を個人の体験のうちに直観的に把握するという現象学的方法に依拠して考察を深めていることである。この方法論に関する限り、両者の間には共通の基盤が厳密には失われている。

社会生命の表現である集合意識を、社会学的に考察するために、それを〈もの〉として扱わなければならないという、デュルケームによる実証主義の方法論的要請には、当の集合意識がそれを表現している個人の主観的意味づけとは無関係に〈外部から〉拘束する力をもつものであるという存在論的前提とともに、その科学的認識に客観性を得るという観察態度への要望がある⁵⁾。この要請は共同態としての社会の認識にも当然求められるものであったと言えよう。併し彼の著作からわれわれが受け取ることが出来る内容は、実証科学的論述を目論見ながら、そこに不可分の結びついて表現されている社会についての哲学的洞察である。それは、同じように共同態を問題にしながら、彼の論著が、自然科学の方法を範とした生態学的観点のコミュニティ論に屢々見られる経験的研究と異なる印象を与えている当のものである⁶⁾。現象として生起している諸事象の関連についての事実認識という経験科学の主題と規範的観点の哲学的主題とは、本来的に別の地盤に立っているにも拘らず同一人物においてその統合が可能であった確かな論拠を、私はデュルケームの著作から得ることが出来る。そのなかに共同態と社会態の二分法についての社会学的意味賦与の古典的な例証を見ることも可能であろう。それは主に四つの脈絡において指摘されるであろう。

先ず第一は、人間性の自発的な表出の層位において考えられる「社会的なもの」により道徳的価値や宗教的信念さらに論理的思考等の問題に関わる認識論的な基礎づけを行なおうとする脈絡である。これは、哲学上の諸問題を社会学主義 (socio-

5) Parsons, op.cit (1937)., p. 349.

6) L.F. Schnore, "Social morphology and human ecology," *Amer. J. Sociol.*, 63, 1963, pp. 620-34.

7) デュルケームは、共同態を視座に用いて「人間の心性の最高の諸形態」を論じ、知識の様々の諸範疇——時間や空間、因果連関等——がもともと社会的であることを論証した(Cf. Nisbet, op.cit (1966)., pp. 96-7; *Pra.* pp. 12-3). 「範疇は社会から来ているだけではなく、その表示する事物そのものが社会的である」(*For.* p. 628)。彼による認識論の「社会的なもの」への依拠は、問題を生きた社会的現実のなかに関連づける社会学主義の要請によるものである。

8) Cf. 本稿92頁注3).

logisme)の観点から更新するために、「社会」を方法論的に用いようとした意図に結びついている⁹⁾ (Cf. III-2)。第二は、社会についての構造論的命題を、生きた集合的生命の自発的表現の層位とそれが結晶化された「制度」の層位との二分法的な概念化によって構成し、前者の層位の実現に高い価値を認める前提である⁸⁾、後者の層位が人間の生の表現から生じたものでありながら、抑圧物に転ずる現実の諸事態に批判的判断を下すことは、ある意味で社会学に馴染みの主題である。ジンメルの場合、このような判断のための準拠理念は社交性に求められている。社交性は、現実の合目的効果を目指すことのない非实际的な社会化の形式そのもの、或いは現実の実質的連関を超えながら生における表現として現実的役割をもつ所の社会形成力と見做される⁹⁾。ウェーバーにおいて、同様の重要な意義が認められるのは多分カリスマであり、或いはその資質をもつ指導者に帰依する諸個人の非日常的態度との関連で定義されるような結社 (Verein) であろう。それには、合理的な法の支配と官僚制化による「アンシュタルト化」という歴史的に不可避免的な経過に対抗するアンチ・テーゼとしての決定的な役割がウェーバーによって与えられている¹⁰⁾。

さて第三の論点は、「社会的なもの」としての特別の意義が認められる集合的な「生きた経験」に適応的な社会事象が、平常的もしくは健康的であり、それに不適な事象は異常もしくは病理的であるという、「平常的と病理的との区別に関する規準」(les règles relatives à la distinction du normal et du pathologique)に関わる (Règ. pp. 47-75)。この規準は、平常的状态の定義を要求する生命諸科学の命題に依拠していて、演繹的判断の性格をもっていないというものの、評価的認識に結びつく意図がそれにからまり、今日の「社会病理学」にも適用できる深い洞察をそこに見ることが可能なものである (Cf. Règ. p. 48)。最後に第四の論点は、「社会的なもの」として充分明確に定義される共同態を、現実のうちに内在的な可能態とみて、その〈必然的〉な実現過程についての包括的進化の命題を構成することにある。この命題において理解される「社会」は、発展の一定段階の社会をその歴史的意義によって類型的に特徴づけると共に、現実内に内在的な社会の歴史的生成

9) Cf. 本稿158頁注10)。

10) ウェーバーがカリスマの概念を重視したのは、周知のように彼が、合理化の過程として同一視した官僚制化によって起る生活の常軌化や形式化、さらにその硬直した制度的構造の抑圧に対抗する歴史的「革命的力」としてもつカリスマの独自の意義を強調するためであったが、彼はカリスマの日常化に伴う伝統主義化と官僚制化を、カリスマ的資質をもつ人物やその信奉者の必ずしも主観的に意図でない経過として説明している。その経過が経済的秩序に決定的に依存するというウェーバーの認識は、本稿の主題に関していえば、社会態としての彼の社会認識に関連するのであって、この帰結はデュルケームのような社会観に拠る場合には容易に誘致され難いであろう。

の契機として重視されなければならないものである。それは、サン・シモンやコントにより完成された「進歩の観念」における〈人類〉のように、無限の完成に向って自己実現してゆく価値性により理解されているのではないかと思わせる程のものである。それにも拘らず、デュルケームの場合に決定的に重要なことは、社会学観点からこの過程に経験的基礎づけを与えることに、彼が大きな価値を認めている点である。

上述の諸論題が不可分離的に全体として統合される仕方が、デュルケーム社会学の構成に基本的な枠組を与えていると私はためらいなく主張することが出来る。その諸論題のうち本稿の目的に照らして必要と考える示唆をさらに引き出し、残余の頁を当ててよいと思われるのは、恐らく最後にあげた第四の論点であろう。それは要するに、社会の本質が帰せられる共同態についての概念化が、所与の現実態の構成によって行われるのではなく、現実のうちに内在的な可能態として多分に理想的効果によって行われるということに伴う問題である。デュルケームは、正当にもこの可能態を所与の現実の諸条件に結びつけて規定し、かつそれを社会の（機能的）

「欲求」として所与の構造的脈絡に関連づけた実現の方法論的構想を示して極めて示唆的である。彼が強くその確立を望んだ共同態は、所与の現実から全く離れて構成された訳ではない。その共同態論は、キュヴィリエも述べたように、生きた現実存在に即した選択の条件に対する彼の科学者としての感受性の鋭さの独自の表明であると言って差支えないであろう (Cf. *Pra.* p. 17)。

2 主観的共同態と社会態

共同態についてのデュルケームの論述から、ここに私が上述の内容に関連して誘致することが出来る一つの論題は、共同態に独自の重層的とも言える性格に関する存在論的な主題である。それは、共同態が(a)具体的な社会現実内に内在的な特性として社会学的認識の主体により明確化されるものではあっても、(b)共同態それ自体は、事実上人々の体験のなかに、或いは体験を通じて表現されて現に在るものであり、それが通常の主観的経験内容としても存在可能であるという事実に関わっている。デュルケームは、この両者の関係に慎重な配慮を行い、「科学に導かれた知性」により規定されるであろう前者(a)は、後者(b)、つまり、「通俗水準 (*niveau vulgaire*) の思考」もしくは反復的経験の所産である「通俗観念」 (*notion vulgaire*) によるものを多少共前提としなければならない以上、両者は本質的に異なる性質のものではないと考えた (*Pra.* p. 205)。併し同時に、前者は、常に後者より相対的に自律化し

た位置から後者に対する批判的洞察を行うことによって得られるものであるという、共同態の社会学的認識に当りわれわれの留意すべき基本的な提言を行っている (*Div.* p. 15)。その論述は、両者の屢々対立的な関係に充分注意した上で各々の統一的把握の途を示唆し、兎も角尤もな解決を与えているように思われる。併し私にとっては、それをそのままこゝに検討するより、もっと附随的な問題を幾つか取りあげ、それらとの関連で彼の提言を扱う方がより有効なのではないかと判断される。

この論題のもとに予想される問題処理の方法は恐らく数多いであろう。それに極めて集約的に対処できる手がかりとなる一つは、先ず共同態体験に即自的なものと対自的なものの区別を類型的に与えることによって得られるであろう。両者のうち前者は、共同態体験がそれを体験する諸個人の意識をのがれた即自的経過として存続している場合を言い、後者はその経過が当の諸個人に自覚されている場合を言う。この区別は、フィアカントによる本質共同態 (*Wesensgemeinschaft*) と、体験共同態 (*Erlebnisgemeinschaft*) との区別に各々対応する所がある¹⁾。前者において、共同態の特別契機をなす内的結合が事実として成立しているとすれば、後者の場合は、「われわれ意識」の体験が相対的に自覚されていると考えられるからである。即自的共同態は、例えば同じ生物的存在としての人間の関心の類似性や、それに対応する生活諸条件の共有に基づいた相互間の刺戟—反応様式の共通性といったことを事実上の契機として「既に存在して在る」状態である。それは一つの「まとまり」をもつとしても、それ自体は社会の定義づけからすれば、社会的意味がそれに賦与される原素材とも言うべきものでしかない。又それは、共同態が対自化された形態に成立するための客観的な前提でもあろう。併し対自化された共同態体験は、屢々そのような前提からは相対的に独立した仕方で存在し得ることに注意が必要である。蓋し一つの「まとまり」として在る共同態の存続が、(外的・内的な)脅威に遭遇するとか、或いは共同体の構造変化(例えば「開放化」)が起こる際に、人々のうちに対自化される「まとまり」=共同態は、彼らにとって本質的に新しい〈もの〉として現われ、象徴、観念、信念、感情或いは集合表象から構成される〈共同態的〉観念体系として存在し機能することになろうからである。

このような共同態体験がわれわれの考察に提起する問題は、諸個人の主観における独自の意味対象としての存在性によって、それが実在的なものになり得るということ、しかもそれが多くの場合、当為要請によって規範的概念として措定される可

1) フィアカント 前掲論文 14-5頁。

能性が生じるということである。この「観念的共同態」とも言うべきものは、それに拠る体験が諸個人の人格的存在や生のなかに直接的に基礎づけられ且つそれを経験的前提としている所の「事実的共同態」とは、類型的に明らかに対立的である。共同態体験における観念的、事実的両表現の間に齟齬が多少とも存在するとすれば、その理由について社会学的な関心が多く集められてきた問題の一つは、恐らく諸個人の社会的な生活空間の広狭ということであろう。それは、要するに、諸個人の直接可視的な狭い経験範囲内において齟齬は一般に極小化されるであろうけれども、その範囲が拡大されて、生活諸条件が複雑かつ可変的な所では、その齟齬が極大化される傾向があるということである。後者の状況では、確かに、経験的対応物につき合わせる仕方で全体としての「社会」についての明確な表象を自ら抱くことは最早至難事である。共同態体験が直接可能な範囲も、そこでは全く身近かな狭い状況内に制限され、それを越えた全体としての共同態についての観念は——「外部」から何らかの仕方で与えられるのでなければ——自発的には、全く不明確かつ浮動的なものでしかない。

この状況を全般に特徴づけるものは、フィアカントの言う「共同態に遠い (gemeinschaftsfern) 関係」である。共同態体験は、そこでは間接的にただ「抽象的な集合的共同態」としてしか現われない²⁾。「われわれ」は、個々の成員に内在的であるとしても、その程度は低く、従って、諸個人は相互に人格的に疎遠であり対立的な場合さえある。このような抽象的共同態のもとで、高い価値が賦与された共同態的な意識や感情が、若し何らかの象徴操作により喚起されるとすれば、それ自体は、経験的な現実との対応性を多少なりと保持するにしろ、事実的諸連関から相対的に自律化した独自の意味賦与によって構成される一つの観念形態に過ぎない。とりわけこのことは、それが諸個人の行為を内から動機づけ、さらに社会統合的機能を果すような仕方で特定のイデオログによって構成されるとか、共同態の理念や本質の権化とも見られる特定の「指導的人格」のうちに、それが象徴的に表現されるとかの際に顕著に認めることが可能であろう³⁾。

対自化された共同態体験は、集合意識が一般にそうであるように、認知的な集合的表象や集合的感情から成っているほか、評価的判断に対して規範的な〈社会の原基〉、

2) Vierkandt, op.cit., S. 225ff.

3) S. Keller, *Beyond the Ruling Class: Strategic Elites in Modern Society*, Random House, 1963, Chap. 6; S.N. Eisenstadt, "The place of elites and primary groups in the absorption of new immigrants in Israel," *Amer. J. Sociol.*, 1951, pp. 222-231.

或いは屢々固有の価値の状態として示されるばかりか、さらに積極的に行為を集合的に方向づける集合的「態度」や「行動」として現われるものである。特にその極端な形態においては、突然の「集合的熱狂」(enthousiasme collectif)としての表現をとることもあるが、それが明らかに異常なものの領域に属しているときには、共同態というよりか寧ろ感情的ブントと言うのに相応しいであろう。兎も角この類いの極端な表現において特徴的なことは、一定の共同態の理念的構成が、事実即さないままに何より先行されて、その意味や体系が先ずつくり出され、それが完成した後に当の共同態を実現すべき特定の経験的対象が求められ得るという傾向性にある。このような観念的共同態に結びつけられる対象は、理念との適合性から言わば単に外から帰属されるに過ぎない。これは無論極端な場合と言えようが、観念的共同態には多少共これと類似の傾向がみられる。つまり、人々により抱かれる社会の共同態としてのイメージには、それ無しには存在しないであろうような意味を現実に賦与する仕方、独自に構成されるものがあり得るという傾向がまさにそれである。

ワルターによって適切にも「かかるものとしての共同態」そのものの意味における体験、或いは「共同態」(民族・国民・祖国)の名における体験として表現された⁴⁾このような観念的構成物が、人々の間に共有的な集合意識として実在性をもつに到るとき、それが客観的対応物との検証なしに受けとられる諸命題の体系である限り、神話性をもつと言うことが出来るであろう。神話的表象も一定の象徴的形式のもとに現実の何かに対応している。それは何らかの社会的要求や集合的関心を表現してはいるであろう。だが神話的表象が真であるのは、それを信ずる人々の主観との関連においてそうなのであって、客観的関連は必ずしもそこに要求されない。つまり神話的表象による共同態体験は、それを体験する主観との関連において真であっても、客観的事物との関連においては必ずしも真ではない (*Pra.* p. 177)。社会学の論題としてわれわれの関心を特に誘うのは、共同態の名における〈真正でない〉体験が、このように〈幻想〉であるにも拘らず、諸個人がそれに帰依する態度により社会的現実に対応することから結果されるであろう様々な問題である。そのなかでも特筆される一つは、構造的に共同態とは対立的な社会態の特性をもつ「大衆社会」に、そこでの機械的・即物的結合契機によって代る連帯性や共同態感情を、反動的にもち込もうとする運動のうちに顕著に看取される⁵⁾。

4) G. Walter, *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, 1923, Dritter Teil.

5) S. de Grazia, *The Political Community: a Study of Anomie*, Univ. Chicago Press, 1948, pp. 49-51, 159-161, 171-183.

このことは、共同態（ゲマインシャフト）の概念が現実に辿った歴史的運命に言及することにより端的に納得できるであろう。テニエス自身は、彼の学説を共同態の文化的浪漫主義にも、また社会態化への嫌悪にも傾斜する所がなく、それを全く科学的な認識主題としたにも拘らず、共同態の含意に高い価値を与える一般的傾向から彼も全く免かれた訳ではなかった。彼が共同態の概念に賦与した特別の意義は、独逸のほかの社会学の著作にもほぼ同様に見られるのであり、例えばアロンは、それがさらに独逸の政治的イデオロギーにも連らなることを幾分誇張した仕方で認めている。アロンによれば、共同態が独逸人に与える感動的な響きは仏国における「正義と平等」のそれに等しい。現代資本主義社会に対する反動が、独逸では感情的連帯性、即ち真の統一という理想および自然との調和に向けられ、共同態への強い共感が、社会態の表現する一切のものへの否定のうちに促進されてきた。とりわけ「経済人」(homo oeconomicus)の個人主義や利害対立、非情な競争制度、法律により作りあげられた非人間的組織、経済的契約の諸過程等に反感の鋒先が向けられてきた。アロンは、共同態の価値が、形式主義、規律および一切の合理的なものの秩序を嫌悪する青年運動や国家社会主義のなかで、多くの青年の心を深い層位で引きつけてきたことに注意を促している。われわれは同時に、「〔共同態に高い価値を与える〕国家社会主義が——その信奉者の熱狂と信仰にも拘らず——それが破壊しようとする当面の専制的秩序以上に、一層専制的な秩序に到達するという悲劇的逆説を促進してきた」事実を遺憾ながら承認しなければならない⁶⁾。共同態的価値を言わば即目的真理として、例えば要請された価値の形式で優先させるこの種の態度に含まれる問題とは、要するに、無限の機能連関やその錯綜した事実経過が個々人の視野を超えた「大衆」状況において、回復が求められるであろう共同態が——その自然的形成基盤が最早失われているが故に——複雑な現実態の構成に関する知識に基づく知性化された当為概念として提起される必要があるにも拘らず、それを欠いたまま、ただ疎外された現実に対する感覚的反動形成として人々の共感を呼んできたという事実にある。

共同態の名（或いは意味）におけるこの種の体験がもたらす事実経過については、歴史的に複雑な諸事情を充分慎重に考慮した論議を改めて行う必要がある。ただ本稿の主題に関して、私が今デュルケームの論述から関連的に引き出せる一つの理論的示唆は、人々の意識のうちにそうした集合意識が〈押しつけられる〉ことになるで

6) Aron, op.cit (1935)., pp. 24-5.

あろう経過についての洞察から得られる。その内容は「社会的拘束」の論題のもとに集約できるのであろう。社会的拘束には、集合意識を共有する人々が相互行為のなかで互いに同調的態度を補強し合う「分散的」(diffuse)な制裁過程と、そのような効果が自発的層位とは区別される組織された層位からの〈外部的〉強制により「組織的」にもたらされる場合との区別が考えられるが、両者のうち彼の論議の焦点は前者に置かれていた (*Div.* pp. 63-4)。従ってわれわれは、その側面での洞察から多くの示唆を得ることが出来るであろう。この論題に関するデュルケームの考察の特徴的な点は、分散的制裁を加える過程で社会 (= 共同態) についての諸個人の共有的態度が強化され、「内的事実」としての社会が彼らの意識内の統合的な構成要素になり得ることの指摘であり、さらに、諸個人の制裁的行為が、被制裁者にとっては、社会の存在やその独自の力を〈外部から〉告示する記号 (symbole) として機能することになるという認識にある。被制裁者、もしくは「非成員」の主観において、「社会」は、彼らから遠く離れている全体、或いは彼らが属しないか除かれた所の閉された全体として、屢々抑圧的に又は自己疎外された客体として彼らに対自化されるのが普通である。

このことに関連してさらに言えば、デュルケームも述べるように、激情的な集合感情は、それが反動する範囲内では集合的統合化をもたらすとしても、外部に向ってはそれは排他性をもち、従って全体としての社会的統合に関して屢々逆機能的である。そのうえ重要なことは、「大衆社会」においても共同態は決して欠如しているという訳ではないという事実にある。共同態は、機能的連関のそれぞれの集合的枠組内で寧ろ余りにも数多く現実化されている。問題は、それらが独自の生活連関のもとで内的自立性を保持し、往々互いに対立し合っているということ、つまりコントやデュルケームが望んだような、全人類を究極的には包摂する共感的感情による統合的な社会単位となるにはまだまだ現実には分離的なのではないかということである。

共同態についての存在論的考察をこのように社会学的観点に限定しただけでも、さらに制裁過程の重層性や特定人物の指導的役割、象徴の意義等々に関しもっと多言を費やす必要があるであろう。この必要性は、要するに次の事情より、つまり共同態に充分明確な定義を与えることは、少く共一般的概念規定としては可能であるにしても、それを現実に即して行う段になると全く至難であるという事情により一層促進されるであろうことは確かである。それは、社会概念に独特の歴史的意義を与えようとする際に常に伴う共通した問題であると言わなければならない。共同態

の基本特性である「共同関心」や「集合的願望」を明確にするために、生活諸資源の配分の諸問題を充分考慮した具体的表現をその内実結びつけることは、概念規定上不可欠的に要求されることがらである⁷⁾。この種の論議は、「社会厚生」に関する構想をめぐりわれわれにも比較的知られる所であるが、一定の条件のもとでの政策決定を「共同関心」に適合的なものとして受け入れる「合意」が、単に習慣的でなく意識されたレヴェルで獲得され、その決定の基準が実際に求められる段になると、そこには甚だ難しい問題が生じる⁸⁾。併しこの問題は、民主主義の可能性を問う中心課題に直接結びついた論争の焦点として、われわれが今後どうしても取り組む必要があるものであることは確かである。例えば政策決定の際に、社会的諸部類の多分に潜在的な利害関心が対自化され、それが政治的に重要な争点となり、政策への要請として変換されるためには、現実には屢々対立し合う諸利害やそれらを集団的に結集する多様な結社の競合関係を考慮に入れる必要がある。併しそれと同時に、諸利害の政治的な「受け入れ可能性」の制度的枠組みからはずれた人々の諸利益を重視する要請にそれが適うためには、多元的現実を超えた次元での社会の理念が「公共的なもの」として権威的に定式化されるのでなければならないであろう。社会の共同態としての理念に基いて統治機能の充足基準に到達するというこの課題は、そもそも単なる集合的願望の明確化というだけに留らない。既に私も示唆したように、それは正当性についての集合的評価の問題を不可分離的に伴っている。

共同態は、それが肯定的に判断されるとき、共同態の名における普遍的意志がとかく命令的に決定されがちであり、諸個人がそれに正当性の権威を承認し或いは事

7) 「社会」が直接的に結びつく他者との関係の複合体として表象されるほか、独自の存在としてはそれが抽象的にしか経験されない状況、特に共同態としての「社会」に遠い関係が生ずる理由を説明する要因の一つとして、〈象徴的次元の距離〉がここに関連的に強調されてよいであろう。これは、例えば、政治領域において、広範な市民が行政上社会に組み込まれていながら、共同態の営為に有意味的に「参加」する仕方では「属するもの」ではないような状況のうちに顕著に指摘されるのであって、彼らが政治の客体として、その主体に期待する営為のリーダーシップが、例えば「権力指向的」になる場合、大抵共同態から疎んぜられたものとして経験され、「社会」からの象徴的疎遠状況が生じるであろう。コロンビア区に住む失業者が一つのクニとしての合衆国——さらに「大統領」から〈遠く離れている〉と感ずる場合などがその一例である。貧困者の同様の経験については、M. Harrington による *The Other America: Poverty in the United States*, Macmillan, 1962, が夙に話題をよんだことで知られている。デュルケームが、疎外された労働主体が「充分な意味において社会に属するもの (sociétaire) ではない」と述べた趣旨も同じである。彼らは「社会的利益ではなく、自己自身の利益に関心をもつ単なる特殊者〔資本家〕」に直接依存する限り、その「労働が社会的価値に従って正確に評価され、報いられること」が妨げられている(É. Durkheim, *Le Socialisme: sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-simonienne*, 1928, p. 34)。

8) A. Etzioni, "Toward a macro-sociology," J.C. McKinney and E.A. Tiryakian eds., *Theoretical Sociology*, Appleton-Century Crofts, 1970, pp. 70-97.

実上その承認を強要される状況のもとで、多くの問題が不可避免的に惹起されてきたことは先述の通りである。共同態の理念に含まれる二重の対立的な関係に、社会学として対処できる確かな途は、恐らく、価値理念としての存在性をもつ共同態をめぐる諸意見の一致もしくは不一致をそれ自体において分析し、またそれらが依拠する現実の客観的諸条件に当の諸意見を関連づけて、経験科学的に各々の独自の意味と存在構造を明らかにすることにある。共同態の名における体験が真に共同態体験として特徴づけられるために必要なこととして言えるのは、前者における体験をそれ自体として、つまりそれを再表現する人々の主観から離れた〈もの〉として客観的に考察し、それに事実即した反省的思考を加えるということ——要するに、再帰的 (reflexive) 共同態を構成するという要請である。デュルケームの提言のなかで実質的にこのような再帰的共同態に関する示唆的な部分は、共同態的集合意識を客観的に考察するという認識論的課題と同時に、その集合意識が、拘束を加えられる諸個人にとっても対自化的かつ自律化的に対処されるという存在論的な必要性を強調している個所であろうと思われる。もっとも、彼はこの要請に関し、共同態を〈もの〉として理解する知性の役割を論じ、合理主義に基づく事実認識に専念するという方法論的必要を力説しながら、自らはその営為においてこの方針に必ずしも従うものではなかった⁹⁾。人々の主観における「かかるものとしての共同態」の神話性も、その対応する現実の客観的認識によって批判するという科学性の志向を充分徹底させていない印象を彼は強くわれわれに与えている。

デュルケームの関心の焦点は、神話に代わる新たな表象、つまり「道徳的共同態」という社会的理想を提言する倫理性・規範性の志向を優先させる方向に特に強く当てられていたと言えるであろう。その際、道徳的権威の源泉を「社会」に求めた点で彼の意図はすぐれて社会学的ではあったけれども、その「社会」は現象として生起している現実的所与のものというよりか、社会的現実中存在するはずの、今後顕著となってゆくであろう趨勢——しかも、道徳の科学研究により明確にされる趨勢或いは可能態なのであった。彼がこの可能態を機能分析における機能要件として

9) Cf. C.G.A. Bryant, *Sociology in Action*, George Allen, 1976, p. 93.

10) デュルケームの『社会分業論』は、分業体系の可能な諸形態を道徳的共同態の実現という社会体の「社会的欲求」(besoin social) を充たす社会機構としての観点から評価するという機能分析の方法によって、この方針の有効さを証拠だてた先駆的業績の一つである。私は、同様の方法を一層理論的に洗練された仕方パーソンズが、機能的に分化した社会体系の集合体の結合化に関する1次元の機能的要件を、societal communityに求めた発想を、パラレルに想起することが有益と考える。パーソンズによるこの観点の興味深い例証としては、黒人問題を論じた箇所、彼が、すべての人々が完全なメンバーシップをもつ単一の societal communityのなかに受け入れ(inclusion)が可能なこと、つまり市民としての基本的権利の実現が図られることを機能

示すとき、その方針は特に政策的志向において充分採用されて有効さが約束されるものではあるが¹⁰⁾、要件として措定される共同態の価値目標が彼の意図に拘らず抽象的にただ客観的に妥当なものとして承認されるだけであれば、そこには既に注意したように当然問題がある。この問題処理に際して即すべき規準は、社会過程における共同態的志向それ自体が常に問われるべきものとして、つまりその実現を制約している社会態の現実的諸連関に関わるべきものとして問題にされる必要があるという規準である。社会態としての社会の理想形態は、諸個人の個人としての自由と威厳を実現する社会状態であると言えようが、その実現が、個人の権利として確認されず、それが不完全に、或いは看過されたままに共同態的志向のみを優先させ、そのなかに市民的権利の合法的制限の可能性が求められるだけであるとすれば、その態度は中世的回帰以外の何ものでもないであろう。

いったい共同態は、その理想的な意味合いによる規定からすれば、闘争とは全く対照的である (*Wir*.S.30)。併し現実に共同態(体)と考えられるものの多くはこの理想から多少とも距りがある。それは、諸個人の関係が圧倒的に人格的な「内的結合」によって特徴づけられながら、それが一方的譲歩、無償贈与等による片務的性格のものであるために、ある程度の分離的契機をそれが内包させているような場合に特に指摘し得ることである。いまの論及内容に関連して想起されるのは、最近広く共感を得てきた多元的共同(栄)態についての論議である。その基本的趣旨というのは、すべての諸個人が生活諸資源の配分にあづかるような自由な社会を、高度に中央集権化した統制を伴うことなく如何に形成できるかということである。この趣旨は、現代市民社会における「秩序」づけの正当化についての重要な論題に関わる中心的な一つであるが、いまはこの論点に対応する内容記述に充分の頁を当てることは出来ない。ここに原理的に言えるのは、この理想の実現のために二重の要請が前提として承認されなければならないということである。その第一は、実体としての社会を構成する諸単位が、それが、共同体を実現させる可能性のある「制度的集団」であれ、或いは一般に組織だった集合行動としての表現形態をとる「促進的集団」であれ、共同態としての性格をそれぞれ部分的に強め合う必要があらうという、現実の顕著な趨勢に伴った要請である。第二は、そうした強化が全体としての共同体を構成する単位として各々が機能する際に、共同関心を高め、公正の実現

的要件として論じた内容が特別示唆的である。T. Parsons, "Why 'Freedom now,' not yesterday? & Full citizenship for the Negro American," in T. Parsons and K.B. Clark eds., *The Negro American*, Beacon Press, 1965, pp. XIX-XXVIII, 709-754.

に資することが出来るよう何らかの全体的制約が同時に求められるという要請である。第一の要請において、全体としての意志が帰属される領域は、地理的近接を基盤として集積される機能的諸結社を包摂する所の地域的コミュニティ（共同体）であるとする考えが支配的である。デュルケームの古典的提言では、このような分権化を可能にする基盤は、組合派社会主義とも共通した思想的背景のなかで、職業的諸団体に求められ、それらの有機的連帯的な連合に基づく「国家」の全体としての集合的・統合的な意志決定機能に期待する所があったが、これらの問題に関する社会学的に確かな理論的提言は、全く今後の考察に俟たなければならないであろう。

ここでこの論題に対処する社会学的研究のアプローチに関し、要約的な表現をもって強調できることは、多元的共同態の理想実現のための二重の要請中前者は、その実現が様々の種類およびレベルの集合的諸単位毎の事実上の共同態化という問題関心に導かれている限り、経験科学としての社会学も、研究の対象領域をこれらの単位に集約し部分的確認に主題を限定することによって要請に応えることが可能であり、現にそれにより科学としての本領発揮も容易であろうということである。併しそれには、既にミルズも幾分誇張気味に警告したように、個人にとって所与のものである直接的な生活諸連関に無反省に身をゆだね、「抽象的经验主義」に陥るという傾向を伴うことがどうしても避け難いであろう。これとは対照的に、第二の要請、即ち現実の諸連関から相対的に自律した観点から共同態の可能性を概念化し、現実批判や評価のための基準をそれに求める段になると、その際とかく同基準を超越的価値として措定する傾向が伴う限り又別の問題が生じるかも知れない。

共同態としての社会の現実化に含まれる両要請のこのような緊張関係に対処できる有効な途として、先ず第一の要請に対し言えることは、要するに実証的方法の妥当する範囲を限定することによって起こるであろう問題が、社会についての総合的でしかも再帰的な認識にそれが関連づけられることにより克服されなければならないということである。また第二の要請については、そうした総合的認識が現実の構造的諸連関を超えた観点から構成され、〈外部から〉押しつけられることから生じる諸問題に予め配慮し、現実の社会態的關係に関連づけたその構成が行なわれることが必要であろう。このような二重の対応の趣旨から言えば、共同態についての現実的規定には哲学的方法と実証的方法とが相互補充的な関係で前提として予想されていると考えられてよいかも知れない。このことを一層拡張して、私は、社会の本質についての洞察が現象の認識価値を批判的に相対化することにあるとすれば、

社会学の経験的研究は、社会本質に関する概念化に伴われがちな理論構成の現実遊離化や神話性化の弊を克服する補充的な意義をもっていると言えることが出来るであろう。社会学の営為がこのような二重の緊張した関係のもとに行われることを自らの省察の前提としなければならないという提言は、社会概念の構成に関する諸論議の検討を主題とした本稿を締め括るに相応しいものであると言わなければならない。

恐らくどの科学についても一般に言えるように、共同態のような基本的概念の定義も、それに関する現実認識の完成を俟ってはじめて与えられるのでなければならない。それにも拘らず、その第一義的重要性がその現実認識の完成に全く先立って確定されている必要があるというジンメル¹⁾の提言 (*Dif. S.3*) に即して、私は、共同態の概念についても、社会概念に関し社会学の理論的分野で提示されてきた諸規定に関連づけて、主として学説史的観点からその確定に専念した。私は、その過程で概念を完結した構成物にみるとかその意味内容をただ解釈するという、この種の試みがとかく陥りがちな危険を意識的に避けようとしたつもりである。概念は、固有の内容をもつ現実の単なる指示 (*Hinweisung*) として、或いは「満たされることを待ちこがれている輪郭」 (*Dif. S.15*) として取扱われなければならない。私が自らに与えてきたつもりのこの注意は、共同態の現実的規定に伴われる全く当惑を強いるような様々な問題に言及した最後の節での私の論及内容に照らしても、広く正当に受けいれられて然るべきではないかと考える。

本論文において、私は「社会」形態を特徴づける主要諸特性の類型論的考察を行ったが、そのなかでも、特に共同態としての特性規定をめぐる社会本質論的諸問題の検討に可成り多くの紙面を割いた。これは、社会特性についての従来の概念化が「関係性」次元の諸範疇を中心に行われ、「共同性」次元の諸範疇が軽視或いは無視されてきた関係上、本稿の主題からして後者の次元での共同態の考察に是非とも重い比重をかける必要があると考えたことに専ら基づいている。共同態概念を厳密に定義し、それがもつ理論的意味合いを明確にすることこそが、本論文に独自の意義を与えるものである。私は、共同態の二類型を識別し、それらが関係性次元での二類型（社交態と社会態）とどう関連するかを主要学説の検討を通じて系統的に独自に明らかにすることにより、社会概念の統合的構成を可能にすることが出来た。この努力は、従来の社会理論を根本的に修正する時期に現在あるという認識が、社会学の領域に広がりつつある今日のわれわれの知的状況において、その修正を行い且

つ積極的な理論的再構成を進める上に不可欠な概念的基盤を提供したいという私の願いに主として発したものであることを最後に付言しておきたい。